

丁道尔 新约圣经注释

约翰一、二、三书

目 录

编者序	1
作者第一版序	2
作者第二版序	3
简写一览	5
导 论	8
I 作者	8
A 第一封书信的外证	8
B 第二与第三封书信的外证	10
C 福音书与第一封书信作者相同之说	11
D 第二与第三封书信彼此的关系，并与第一封的关系	17
E 作者为目击证人	19
F 作者对权威的意识	25
G “长老”的头衔	26
II 写作背景	31
A 内证：神学与伦理的错误	32
B 外证：幻影说、诺斯底主义、克林妥主义	34
III 信息	40
A 对基督的确据	40
B 对永生的确据	41
约翰一书大纲	44
约翰一书注释	46
前言（一 1~4）	46
A 永恒先在者	47
B 在历史上的显现	48
C 满带权威的传扬	49
D 彼此相交	51
E 满足的喜悦	52

增注：“生命之道”（一 1）	54
II 使徒的信息和在道德上的应用（一 5~二 2）	56
增注：光在圣经中象征的意义（一 5）	57
A 相信罪会破坏我们和神的相交（一 6~7）	59
B 相信我们的本性有罪（一 8~9）	61
C 相信罪会彰显在我们的行为中（一 10~二 2）	63
增注：圣经的挽回祭观（二 2）	67
III 测验第一回合的应用（二 3~27）	71
A 顺服，或道德的测验（二 3~6）	71
B 相爱，或社会的测验（二 7~11）	74
C 岔开主题，谈教会（二 12~14）	76
D 岔开主题，谈世界（二 15~17）	79
增注：“世界”的意思（二 15~17）	81
E 信仰，或教义的测验（二 18~27）	83
增注：“末时”（二 18）	86
增注：“恩膏”的意义（二 20）	88
IV 测验第二回合的应用（二 28~四 6）	92
A 道德测验的说明：公义（二 28~三 10）	93
增注：“神的种子”的意义（三 9）	103
增注：约翰一书三 4~9 的解释	104
增注：约翰有关魔鬼的教导（三 8、10）	109
B 社会测验的说明：相爱（三 11~18）	111
C 离题而谈确据与定罪的心（三 19~24）	115
增注：约翰一书三 19~20 的意义	117
D 教义测验的说明：相信（四 1~6）	121
增注：约翰一书四 2 的解释	124
V 测验第三回合的应用（四 7~五 5）	126
B 教义与社会测验的结合（四 13~21）	131
C 三个测验的综合（五 1~5）	136
VI 三个见证和我们的确据（五 6~17）	140
A 三个见证（五 6~12）	141
B 我们的确据（五 13~17）	146
VII 三个肯定和结尾的劝勉（五 18~21）	152
约翰二书大纲	157
约翰二书注释	158

I 引言 (1~3 节)	159
II 信息 (4~11 节)	163
III 结语 (12~13 节)	171
约翰三书大纲	172
约翰三书注释	173
I 给该犹的信息 (1~8 节)	174
II 有关丢特腓的信息 (9~10 节)	179
III 有关低米丢的信息 (11~12 节)	182
IV 结语和问安 (13~14 节)	183
注:	185

编者序

原先的丁道尔圣经注释是为了帮助一般的圣经读者而编，著重经文的意义而不涉入学术性的钻研，尽量避开“过度专业性及蜻蜓点水式两种极端”。许多使用过这套注释书的人都认为它达到了编写的目的。

然而，时代改变了，这套曾经服务优良、造就多人的注释书，似乎已不如以往贴切了。新知识陆续发现，对圣经批判的讨论不断进行，一般人读经的习惯也改变了。在编写原先的丁道尔注释时，一般人普遍使用钦定本圣经，因此我们可按钦定本来注释；但是目前情况不复当年。

重修这全套注释并不是项轻易的决定，然而就目前来说是绝对必要的，因为新的需要得由新书来提升服务品质，至少需要全然重修旧书。所以我们保留了原先注释的目标，新的注释不致太精简或太冗长，其解经性重于讲道性。我们不包括全部的圣经批判问题，然而作者对新约学者们一般注意的问题也都留意到。当他们觉得某些问题必须正式提出时，就会在引言或注脚中予以讨论。

新的注释书其意不在于作批判式的研经，而在于帮助非专业的读者更明白圣经。我们不假设每位读者都具有希腊文的知识，所以书中讨论的希腊文都有音译；每位作者都必须使用希腊原文圣经作他们注释的根据，但作者可自由选择他使用的现代译本，我们也要求他们在选用的译本之外注意现行通用的各种译本。我们谨推出新丁道尔圣经注释，希望它和原先此套注释书一样，蒙神赐福使用，帮助一般读者更完满、更清楚地明白新约的意义。

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

作者第一版序

有人说(话亦不错)，如果不敢写一本新书信注释，就不算新约学者。我在此谨以恭敬的态度替自己辩说，我是以牧师的身分写作，而不是以神学家自居。这个身分并非全然不利，因为要了解新约，不单要对希腊文有几分见识，也要对与约翰书信背景类似的地方教会有些经验。约翰是以牧者身分写给他的羊群，他的用语是每一个现代牧者都能了解的。他爱他们，处心积虑要保护他们，有受世界的诱惑和假师傅的误导，要建立他们，满有信心、爱心和圣洁。因此他强调他们的地位和他们所知道的事。他警告他们，劝勉他们，和他们辩论，吩咐他们。每一位接受那位大牧人的托付，牧养羊群的牧者，都能响应这种经验。我盼望本书的读者在思考这些书信的学术问题时，不要忘记原来写作的实际目的。

对于约翰一书的一些重要解经问题，我留到增注部分才说明。尽管如此，这本注释书比原来计划的还要长；我感谢出版者能慨然接受全文。我对其他注释者的感激，在文中可以明显看出，不过我尽量避免一字不漏地记下比我更有能力之人的见解，徒然作文抄公。

我的祷告是，我们能多蒙恩惠，不但深入研讨这些书信，更在思想与生活中都顺服其教训。教会需要其中的信息。借用约翰自己的话，我们必须住在他里面，也让他住在我们里面(约贰9；约壹二24)。

斯托得

作者第二版序

这本注释自出第一版至今，已将近二十五年。这些年间社会与神学界都发生很大的变动。然而，当我重新默想约翰的三封书信，却发现它们依旧对现今世界和教会的状况非常适用。在重读我于一九六四年所写的注释时，更发现我想要表达的实质和重点仍然未变。不过，第二版的内容全部修订过。英文圣经不再用钦定本，而用新国际版。我也澄清某些词句，将一些用语现代化，删除重复的部分，扩张太简要说，并且增加更符合当代情境的应用例子。

我参考了一些一九六四年之后出版的注释书，特别是布鲁斯 (F. F. Bruce, 1970)、贺尔登在布莱克新约注释系列中的著作 (1973)，马歇尔 (I. Howard Marshall) 在新国际注释系列中的著作 (1978)，布朗 (Raymond E. Brown) 所写《蒙爱门徒的团体》(1979)，和其后为安可圣经系列所写的大部头作品 (1982)，葛雷斯登 (Kenneth Grayston) 在新世纪圣经注释系列著作，以及司摩利 (S. Smalley) 在真道圣经注释系列中的著作 (两者皆为 1984)。我引用的原则也和从前一样，尽量保存一点独立性。这一版与前一版一样，约翰一书主要的解经问题在十一个增注中讨论。

笔者的感受为，研究约翰书信若要深受其益，可能必须对神学与伦理问题同样看重。因为约翰最主要的身分是牧者，他受托照顾一批地方教会，急切希望帮助会友明白，怎样在思想和行为上都像基督徒。他们

基督徒生活的根基，则在以公义与爱活出清澈的正直生活。假教师来搅扰他们，但是约翰指示他们，怎样才能有充分的确据，认识基督，明白自己与祂的关系。

约翰显然非常爱他所照顾的人。他们是他“亲爱的小子”，“亲爱的朋友” (约壹二 1、7)。他渴望保护他们不落入错误与罪恶，并要见到他们在信心和圣洁上都有长进。他并不是要教他们新的教义。相反的，他要他们记得自己已经知道的事，和已经拥有的身分。他警告他们不要偏离这些，而要继续保持忠诚。每当有持新主张的人来搅扰教会，取笑旧的说法或传统，我们就需要聆听约翰的劝勉，持守所学习、所领受的，并让这些能继续存留在我们里面 (如约壹二 24、27；约贰 9)。

我很感谢安德鲁，他以惯有的细心，承担起将圣经经文从钦定本改为新国际版的繁琐任务；感谢怀特海，她将一大叠字迹凌乱的原稿，打成美丽的文稿；感谢郝华特，她校阅稿件，并预备书；感谢莫理斯，我的朋友和编辑，他给我许多有用的建议。

斯托得

简写一览

- | | | |
|--------------------------|---|--|
| Alexander | Neil Alexander, <i>The Epistles of John</i> , Torch Bible Commentaries (SCM Press, 1962). | Boyd, 1961). |
| Alford | Henry Alford, <i>Commentary on the Epistles of John</i> in Alford's Greek Testament (Rivingtons & Deighton & Bell, ³ 1866). | Candlish Robert S. Candlish, <i>The First Epistle of St John Expounded in a Series of Lectures</i> (1877; Banner of Truth, 1973). |
| AV | Authorized (King James') Version, 1611. | Dodd C. H. Dodd, <i>Commentary on the Johannine Epistles</i> , Moffatt, New Testament Commentary (Hodder & Stoughton, 1946). |
| BAGD | <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , translated and adapted by W. F. Arndt and F. W. Gingrich; second edition revised and augmented by F. W. Gingrich and F. W. Danker (University of Chicago Press, 1979). | Ebrard John H. A. Ebrard, <i>Commentary on St John's Epistles</i> , (T. & T. Chlark, 1860). |
| Barclay | William Barclay, <i>The Letters of John and Jude</i> , The Daily Study Bible (St Andrew Press, 1976). | Ellis E. Earle Ellis, <i>The World of St John</i> (Eerdmans, 1984). |
| Blaiklock | E. M. Blaiklock, <i>Faith is the Victory: Devotional Studies in the First Epistle of John</i> (The Paternoster Press, 1959). | Eusebius Eusebius of Caesarea, <i>Ecclesiastical History</i> circa 260-340, ET, with introduction and notes, by H. J. Lawler and J. E. L. Oulton (SPCK, 1927-28; twovols.). |
| Brooke | A. E. Brooke, <i>Commentary on the Johannine Epistles</i> , The International Critical Commentary (T. & T. Clark, 1912). | Findlay George G. Findlay, <i>Fellowship in the Life Eternal: An Exposition of the Epistles of John</i> (Hodder & Stoughton, 1909). |
| Brown(<i>Epistles</i>) | Raymond E. Brown, <i>The Epistles of John</i> , The Anchor Bible (Doubleday, 1982; Geoffrey Chapman, 1983). | Grayston Kenneth Grayston, <i>The Johannine Epistles</i> , New Century Bible Commentary (Eermans/Marshall, Morgan & Scott, 1984). |
| Brown | Raymond E. Brown, <i>The Community of the Beloved Disciple</i> (Geoffrey Chapman, 1979). | Grimm-Thayer C. L. W. Grimm, <i>Greek Lexicon of the New Testament</i> , translated, revised and enlarged by J. H. Thayer (T. & T. Clark, ⁴ 1901). |
| Bruce | F. F. Bruce, <i>The Epistles of John</i> (1970; Pickering & Inglis, ² 1978). | Houlden James L. Houlden, <i>A Commentary on the Johannine Epistles</i> , Black's New Testament Commentary (A. & C. Black, 1973). |
| Calvin | John Calvin, <i>Commentary on the First Epistle of John</i> , Calvin's Commentaries, ET by T. H. L. Parker (Oliver & | Law Robert Law, <i>The Tests of Life: A Study of the First Epistle of St John</i> (1909; Baker, 1968). |
| | | Lewis G. P. Lewis, <i>The Johannine Epistles</i> , Epworth Preacher's Commentaries (Epworth Press, 1961). |
| | | Lightfoot J. B. Lightfoot, <i>Biblical Essays</i> (Macmillan, 1893). |
| | | LSJ <i>A Greek-English Lexicon</i> , compiled by H. G. Liddell and R. Scott, new edition revised by H. S. Jones and R. Mackenzie (Oxford University Press, ⁹ 1940). |
| | | Marshall I. Howard Marshall, <i>The Epistles of John</i> , The New International Commentary on the New Testament (Eerdmans, 1978). |
| | | Metzger Bruce M. Metzger, <i>A Textual Commentary on the Greek</i> |

	<i>New Testament</i> (United Bible Societies, ³ 1975).
Moffatt	James Mofatt, <i>The Moffatt Translation of the Bible</i> (Hodder & Stoughton, ² 1935).
NEB	The New English Bible: Old Testament, 1970; New Testament, ² 1970.
NIV	New International Version: Old Testament, 1978; New Testament, ² 1978.
Plummer	Alfred Plummer, <i>Commentary on the Epistles of St John</i> , Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges (Cambridge University Press, 1894).
RSV	Revised Standard Version: Old Testament, 1952; New Testament, ² 1971.
RV	Revised Version, 1884.
Smalley	Stephen S. Smalley, <i>1, 2, 3, John</i> , Word Biblical Commentary, vol. 51 (Word Books, 1984).
Smith	David Smith, <i>Commentary on the Epistles of John</i> , The Expositor's Greek Testament (Hodder & Stoughton, 1910).
Tyndale	William Tyndale, <i>The Exposition of the Fyrst Epistle of Seynt John</i> (1531), reprinted in <i>English Reformers</i> , vol. 26 of the Library of Christian Classics, edited by T. H. L. Parker (SCM/Westminster, 1966).
Westcott	B. F. Westcott, <i>Commentary on the Epistles of St John</i> (1883; Eerdmans, 1966).

导论

I 作者

若要寻找任何一封古代书信的作者数据，最自然的方法就是看书信本身。古时候的规矩，就是在书信起头先声明自己的身分。保罗的作风一向如此，彼得、雅各、犹大的信也不例外。约翰二书与三书的作者称自己是长老，但没有宣布姓名。只有希伯来书和约翰一书的开始没有提到作者的名字或头衔，甚至没有起头的问安语。约翰一书没有作者名称的原因，不可以解释为作者是在写神学论述，或一封公开信函，如同俄利根称它为大公书信。虽然它的内容相当富神学色彩，但却有特殊的背景，是向某一特定团体，或几个团体所要讲的信息（参二 19）。整封信从头到尾都采用“我——你们——我们”的方式，受信人是作者“亲爱的小子”，或“亲爱的朋友”，他知道他们灵性成长的过程，以及现在的处境。并且，“从开始到末了，全文都发之于心，充满了个人的情感”（Westcott）。这实在是一封牧者的信，是一位牧人写给羊群的，至少其中有一部分是他所牧养的；而另外两封较短的信亦是如此（甚至更明显）。

那么，这些书信的作者是谁呢？既然没有名字，照理就没有必要将他们冠以使徒约翰，或另一位约翰的名字。然而，这个说法的外证却十分充实，尤其是第一封书信。

A 第一封书信的外证

最早的希腊古抄本中，都有这三封信。第一封也出现在东方与西方

最古老的译本中，就是叙利亚与拉丁文译本，不过，叙利亚译本没有第二与第三封信。

注释家发现，早期的教父著作中，有些可能引用了约翰书信。罗马的革利免两次提到，神的选民要“在爱中完全”，《十二使徒遗训》(Didache)中也有类似的说法。《致丢格那妥书》(The Epistle of Diognetus)中用到一些词句，如，“起初”，“神爱世人”，和“差遣祂的独生子”，我们爱祂，“因为祂先爱我们”。但是这些话不过是响应了约翰的用语，既可能来自第一封信，也同样可能来自约翰福音，或当时的约翰神学。正式或直接的引言则找不到，也没有人提到约翰或这几封信。

对这些书信明确的引用，最早的教父是士每拿的坡旅甲(Polycarp, 约死于主后一五五年)，他在写给腓立比人书信的第七章中，肯定指出，凡不承认耶稣基督是成了肉身来的，就是敌基督；这封信写于他殉道之前三十或四十年。他继续要求，要持守从起初传下来的信息。这些乃是引自约翰一书四2~3(也可能与约壹二22和约贰7有关)，和约翰一书二24。不过，坡旅甲并没有声明他是引用约翰。

第一位指名提到约翰书信的，是希拉波立的帕皮亚(Papias of Hierapolis)，根据优西比乌(Eusebius)的说法(3.39.17)，他在第二世纪中用了取自约翰书信的见证。

等到里昂的爱任纽(Irenaeus, 约主后130~200年)，才清楚将第一封和第二封信的作者归为约翰，是主的门徒，第四卷福音书的作者。他在《反对异端》(Adversus Haereses, 3.16.18)一书中，引用了约翰一书二18~22、四1~3、五1，和约翰二书7、8节。

亚历山大的革利免(Clement)比爱任纽多活了几年，他显然知道约翰书信不只一封，因为他用“更伟大的书信”一词，且指出其作者为“使徒约翰”。他引用的次数比爱任纽更多。在一本书(*Stromaties*)第二至五章中，他引用了第一章6~7节、二章4节、18~19节、三章3节、18~19节、四章16与18节、及五章3节、16~18节，而在另一本书(*Quis Dives Salvetur?*)第三十七和三十八章中，他引用三章15节，且再度引

用四章18节。

特士良(Tertullian)是与他同时期的拉丁人(约死于220年)，他相当爱用第一封信，在他反对马吉安(Marcion)、普拉克西亚(Praxeas)和诺斯底(Gnostics)的著作中，大约引用了五十次之多(尤其是一1、3, 二22, 四1~2, 五1)。亚历山大的俄利根(Origen)时期稍晚(约死于二五五年)，他也相当倚重第一封信，认为作者是约翰，不过他和特士良都没有引用两封较短的信。

穆拉多利经目(The Muratorian Canon)大约是主后一七〇年至二一五年之间于罗马编纂完成，编者或许是希坡律陀(Hippolytus)，其中有两段相关的话，只是意义不太明确。在一段话里，作者形容他相信约翰是在怎样的情况下写福音书的，而后面立刻提到“他的书信”[复数]，其中声称他写下了“我们亲眼看过、亲耳听过、亲手摸过的”(引用约壹一1、4)。换言之，该处提到约翰写了“两”封信(是哪两封，则并不清楚)。后来这两封信又被形容为 *catholica habentur*，学者认为，这个名词意指“在大公教会中”，或“在大公书信中”。

居普良(Cyprian)是第三世纪中叶迦太基的主教，他引用第一章8节和第二章3~4节、6节、15~17节。值得注意的是，他所用的经文都与伦理行为有关，与神学辩论则无关。

到了优西比乌(约主后325年)，我们发现他将第一封信列在 *homologoumena* 中，意即被承认的书卷，而将第二与第三封信列在 *antilegomena* 中，意即“有争议的书卷”(3.25.2-3)。

B 第二与第三封书信的外证

第二与第三封信的外证，不像第一封那么清楚有力。第一次最明确提及的，是爱任纽(《反异端》3.16.3, 8)，他说有两封信是主的门徒约翰所写的，并引用了约翰二书7~8、10节、和11节。亚历山大的革利免提到约翰“较伟大的书信”(Stromateis 2, 15.66)，就意味他曾写过一封或一封以上较短的书信；优西比乌则提及，他曾在另一处讲到约翰的第二封信，是写给某位女士的，她代表“神圣的教会”。到了俄利根，才第一次出现肯定的语气，提到这两封信的作者。他知道这两卷书，不

过他的笔下并未引用过，而根据优西比乌的说法，他也知道并非所有人都认为这两封信是“真的”（6.25.10）。

上面已经提过，优西比乌本人将第二与第三封信列为有争议的书卷（3.25.3），不过“大部分人都知道，而且承认”。他又说明其不明确的原因，很有意思，即“究竟他们是福音书的作者所写，或是另一位同名者”。在另一处，他声明他自己确信这两者乃是出于使徒约翰之手（6.25.10）。穆拉多利经目提到约翰的两封书信，可以指第一与第二封，也可以指第二与第三封。耶柔米（Jerome）说，两封较短书信的作者是长老约翰。虽然中世纪一般人都认为这是使徒约翰的作品，伊拉斯姆（Erasmus）却又回到耶柔米的看法。第二与第三封书信的外证比第一封薄弱，并不足为奇，因为两者都十分简短，而且没有特别值得引用的话语。

C 福音书与第一封书信作者相同之说

从书信内部可以收集到的作者证据，都是间接的，而非直接的。这是一个复杂的问题，牵涉到福音书与三封书信之间相互的关系。如果可以证明，任何一封，或三封信，全部都是出于第四卷福音书的作者，那么所有支持福音书作者的理论，都可以同样应用在这几封信上。更简单地说，如果福音书是使徒约翰写的，这几封信也必出自他的手。在此笔者无意介绍第四卷福音书复杂的作者问题。读者可以参阅该卷福音书相关的注释。不过，我们却必须检验福音书与这几封书信的关系。最好的方法，是思想福音书与第一封书信的作者是否相同，然后再看第二与第三封书信的作者是否相同，最后则看这两封与第一封信的作者是否相同。

只要概略读过福音书与第一封信，就会发现，两者的主题和语法都十分接近。所谈的题目大致相同。常有人指出，两者的作者都喜欢使用明显的对比——光明与黑暗，生命与死亡，爱与恨，真理与虚假；他们都将人分为两类，各属一边，没有第三种。不是神的儿女，就是魔鬼的儿女；或是属世界，或是不属世界；或有生命，或没有生命；或认识神，或不认识神。在风格方面，魏斯考特称之为同样单调的简明结构，以及同样喜爱希伯来式的平行语。作者很少使用虚词，也不喜欢以一个代名

词来引进一个附属句。另一方面，他十分爱用某种强调的语气来开始一句话，如，“这是……即……”，“藉此……即……”，“因为这……即……”，和“凡……”¹。

如果将福音书与第一封信出现的同样词汇拿来比较，就会发现，表达神的旨意与救恩计划的名词，几乎完全相同。概述如下，括号中的经文，前者为书信：我们天然的状况、未蒙救赎之前都是“属魔鬼的”，祂乃是“从起初”就犯罪、说谎、杀人的（三 8/八 44），我们也是“属世界的”（二 16，四 5/八 23，十五 19）。因此我们“犯了罪”（三 4/八 34），都“有罪”（一 8/九 41），“行在黑暗中”（一 6，二 11/八 12，十二 35），在灵里是“瞎眼的”（二 11/十二 40），是“死的”（三 14/五 25）。但神爱我们，差遣祂的儿子成为“世人的救主”（四 14/四 42），使我们“能得生命”（四 9/三 16）。这位是祂的“独生子”（*monogenēs*，四 9/一 14、18，三 16、18），祂虽然是“从起初”就有的（一 1/一 1），然而却成了“肉身”（四 2/一 14）来到世上，又为我们“舍命”（三 16/十 11~18），为要“除去”罪（三 5/一 29）。为祂作“见证”的，一方面是那些曾经“看见”的人，他们“宣扬”祂（一 2~3，四 14/一 34，十九 35），但更重要的是神自己（五 9/三 33，五 32、34、36、37）和圣灵（五 6/十五 26）。我们应该“接受”从神来的见证（五 9/三 11、32、33，五 34），“相信”那位有充分见证的（五 10/五 37~40），并且“承认”祂（四 2、3/九 22）。相信祂或祂的“名”（五 13/一 12 等），我们就出死入生（三 14/五 24）。我们“有生命”（五 11、12/三 15、36，二十 31），因为生命在神的儿子面（五 11、12/一 4，十四 6）。这就是“从神而生”（二 29，三 9，五 4、18/一 13）。

凡从神生的，就是神的“儿女”（三 1、2、10，五 2/一 12，十一 52），两者都提到他们与神、基督、真理、世界和彼此的关系。他们是“属神的”（三 10/八 47），也“认识”神，透过耶稣基督认识那位真神（五 20/十七 3）。甚至可以说他们已经“看见神”（三 6；参：约 11/十四 9），只是按字面而言，没有人能看见神（四 12、20/一 18，六 46）。基督徒不单属于神，也属于真理（二 21，三 19/十八 37）。

真理亦“在他们里面”（一 18，二 4/八 44），他们“行”或“活出”真理（一 6/三 21），因为所赐给他们的灵是“真理的灵”（四 6，五 6/十四 17，十五 26，十六 13）。基督徒与神和真理的关系，是透过耶稣基督而来的，他们“住在”祂和祂的爱里（二 6、27、28，三 6、24，四 13、15、16/十五 4~10），祂也亲自住在他们里面（二 24，三 24，四 12~16/六 56，十五 4、5）。祂的话也在他们里面（一 10，二 14、24/五 38，十五 7），而他们亦在祂的话之中（二 27/八 31）。因此，他们“顺服祂的话”（二 5/八 51~55，十四 23，十五 20，十七 6）或“祂的命令”（二 3、4，二 22、24，五 2、3/十四 15、21，十五 10），祂的“新命令”就是要他们彼此相爱（二 8~10，三 11、23；参：约贰 5、6/十三 34）。然而，“这个世界”会“恨”他们（三 13/十五 18）。他们无需感到奇怪，理由乃是他们不再属于世界（四 5、6/十五 19，十七 16），虽然他们仍旧住在其中，但却不可以爱其中的东西（二 15、16/十七 15）。基督已经“胜过世界”，透过相信祂，他们也已得胜（五 4、5/十六 33）。基督完成之结果，已经赐给祂的子民，就是让他们满有喜乐（一 4/十五 11，十六 24，七 13）。

这些类似之处实在让人惊异，对于那些坚持作者不同的人，亚尔弗得（Henry Alford）称他们为蓄意曲解，这话似乎并不过分。不过在过去一百年左右，有一小群学者仍然竭力主张，第一封书信与福音书类似的原因，是由于有意或无意的模仿，但总之，作者不是同一个人。所以，托德（C. H. Dodd）认为，这三封信是同一位作者写的（福音书却不是），他也许不是有意模仿福音书的作者，因他是其门徒或学生；他的信中反映出老师的思想，并予以修订；这就像现代巴特思想的学者，他们接受巴特的神学，同时又将它修改。这些学者主要指出三个现象：第一，信中有些字句和观念在福音书中并未出现，第二，福音书中有些特色是信里未有的，第三，福音书与信中都谈到的神学题目，内容亦稍有差异。

贺兹曼（Holtzmann）列出信中五十处特殊之处，布鲁克（A. E. Brooke）并予以分析，但这些字皆无伤大雅。只在信中出现的字，而未在福音书中出现的，最重要的为信息（*angelia*）、相交（*koinōnia*）、赎罪（*hilasmos*）、恩膏（*chrisma*）、敌基督（*antichristos*）、不法（*anomia*）、

种子（*sperma*）。尽管福音书中没有这些字，但如果太快说它们所含的概念——如人的罪、基督的死或圣灵的工作——也没有出现在其中，就嫌草率了。托德认为，这些用语的差异，主要是因为福音书乃是反映出巴勒斯坦犹太教的用语思想和习惯，而书信则富希腊神秘主义的色彩，如使用“光”、“种子”、“恩膏”，以及抽象的概念（如：“神是爱”）。但是，福音书的背景既然是巴勒斯坦，很自然它会较接近亚兰文而非希腊文；亚历山大的革利免认为，书信中希腊式的用语常带有引句的影子，这个看法相当正确。约翰刻意借用他所反对的假教师之词汇。

布鲁克以八页列出福音书特有的语句，共有八百三十个字只出现在福音书，而没有出现在书信中。看来虽然可观，但细究起来却乏善可陈。大部分的字都不重要，而且只用过一、两次。比较重要的字是十字架和钉十字架（二者共十四次）、门徒（七十八次）、荣耀（动词与名词共三十九次）、天堂（二十次）、律法（十三次）、主（五十二次）、寻找（三十四次）和记号（十七次）。不过，就教义的独特性而言，只有“荣耀”略有份量，其余诸如十字架、门徒、天堂等，书信中虽然没有用到同样的字，但都有这些概念。

讨论过福音书或书信中特有的字之后，下面要看两者都提到、却用不同方式处理的字与题目。托德认为，这些是“难以轻视”的差距。这七点成为他接受二者为不同之人所写的理由。

1. 在第四卷福音书的绪论中，道是个人性的，指那位“独生子”，而在书信的前言中，“生命之道”则是非个人性的，指带来生命的福音。这解释可能是正确的，我在相关的注释部分也将提到（不过也有人认为，“生命之道”是指个人）。但是绪论与前言的类似之处，远超过这个差异，请看增注“生命之道”。

2. 在福音书中，中保是“保惠师”圣灵，而在书信中，这个名词却是指那位义者耶稣基督，祂在天上作我们的辩护者，而不是在地上；新约其它地方都没有用过这个字。不过，这两个观念彼此并不排斥或抵触。为何三位一体的第二位与第三位不能同样作帮助与辩护的工作？圣灵是在地上进行，而圣子则在天上进行。况且，如果耶稣称圣灵为另一位中保（约十四 16），那首先的一位又是谁呢？

3. 在第四卷福音书中，耶稣基督是“真光”、“世人的光”、以及“世界的光”（一 9、4 和八 12），但书信中的信息为“神是光”（一 5）。然而，这两者都是真实的，倘若是一位作者，而他心目中对于圣父与圣子的关系如此看重，这两项真理在他思想中并无矛盾之处。若说“福音书是以基督为中心，而书信则是以神中心”²，亦不尽正确，因为后者之中，作者多次用代名词“祂”（*autos, ekeinos*），但却没有明指是哪一位。一般而言应当是指子，但他并不认为需要说出来。

4. 福音书肯定“神是灵”（四 24），而书信曾一次宣称“神是光”（一 5），两次说“神是爱”（四 8、16）。但如果有人会认为，这些声明不可能出于同一位作者，就未免太希奇了。

5. 福音书中视基督的死为祂的“高举”和“荣耀”，这话的确不错。这两个字都未出现在书信中；书信只提到祂死的目的是赎罪（二 2，四 10），带来洁净与生命（一 7，四 9）。但是书信在提到基督的死时，多半是在护教的部分，作者的目的是强调祂在救恩中带给我们的好处，而不是谈这件事对于祂在荣耀中的意义。何况，福音书既然宣告，神的忿怒在不信者身上（三 36），就不会不提到救主之死的成就，许多经文都与此有关（如一 29，三 14~16，六 51，十一 11、15，十一 49~52，十二 24 等）。

6. 放胆讲说，*parrēsia* 一字，在福音书与书信都出现，但在前者，它是指对人率直的讲论（如：十 24，十一 14，十六 29，十八 20），在后者乃是指对神在祷告中，和在审判之日时能放胆无惧（二 28，三 21，四 17，五 14）。可是在此我们只需要指出，基督徒对神和对人都必须放胆，因此没有理由认为同一位作者不可能相信这两方面，并写到这两方面。

7. 最后，有人认为两者末世论的教导亦不同。在福音书中，末世论是“实现式的”。永生与审判都是现今的经验，因为赐生命与审判都是神现今透过基督而作的工作（三 14~19，五 19~27），而耶稣基督应许要再来，不是指从天驾云降临，而是指在主里透过圣灵而来（十四 15~24 等）。另一方面，书信中保存了较古老且较流行的期待，即，基督亲自“来临”（*parousia*，二 28），会“显现”出来（*phanerōsis*，二 28，

三 2），并有最后的“审判之日”（四 17）。主张作者不同的人说，这乃显示书信并未将第四卷福音书对末世论的深刻重新诠释纳入考虑，只不过是“原始教会天真的想法”（Dodd）。可是这种重新架构，说福音书中没有“流行”的末世论，而书信中亦没有“已临”的末世论未免太绝对化。事实上，福音书提到耶稣自己的话，说要接属祂的人到祂那里去，并提到“末日”的复活与审判（如十四 3，五 28~29，六 39~40、44、54，十一 24~26，十二 48），而书信中显然视永生为现在就拥有的，如今在基督里就可以领受并享受（五 11~13）。书信中也教导，圣灵目前就亲自在作见证。若说书信中“丝毫没有福音书中高等的‘约翰式’教义”（Dodd），这种见解实在不够准确。

以上二者在重点上的差异，并不足以成为作者不同之说的坚强理由。这些问题可用写作目的不一样（许多注释者似乎没有充分注意这一点），和写作时间可能的间隔来说明。作者写作的目的，可以由他自己的说法看出来。他写福音书，是为了未信者，要激起他们的信心（二十 30~31），而他写书信则是为了已信者，要强化他们的确据（五 13）。他对福音书读者的期盼，是他们能够借着相信得到生命；至于书信的读者，他认为他们已经拥有这生命了。因此，福音书提到“神迹”，以导致信心（二十 30~31），而书信则提到判断信心的测验。再有，福音书中真理的仇敌是不信的犹太人，他们并不怀疑耶稣的历史性（他们可以听见、看见祂），但怀疑祂是基督，是神的儿子。然而在书信中，真理的仇敌乃是自称基督徒的人（不过，按约翰的测验，可以看出他们是说谎的），他们的问题不在于基督的神性，而是他与历史上耶稣的关系。魏斯考特将这两者的区别作了简明扼要的结论：“书信的主题为‘基督是耶稣’；福音书的主题则为‘耶稣是基督’”。

目的方面的差异，意味着其中有时间的差距；后者并非为伴随福音书而写（Ebrard、Lightfoot），更不可能写于福音书之前，而是福音书的一种续集（Ellis, P.84）。因为约翰的读者首先必须透过见证来相信，借着信心得到生命，然后才可能谈到永生的确据。主张书信写于福音书之前的注释家认为，其中正蕴育着一些思想（有关道、赎罪、末世），而到了福音书中，这些思想才臻于成熟。葛雷斯登更进一步主张，第一封

信的神学大大低于福音书的程度（9页），尤其是基督论与圣灵论，“看来像首次处理这类题材，后来又在福音书中写到”（14页），因此“对其写作有所贡献”（16页）。但这种看法实在是本末倒置。书信是写给那些已经认识真理，不再需要别人教导的一群人（二20~21、27），他们只要持守住从起初所听到的，就可以了（二24）。NEB给书信取名为“基要真理的提醒”，委实不错。约翰不是在教导新的真理，或发出新的命令；给予新指令的，乃是异端分子。约翰的责任是提醒他们，注意已经知道并且拥有的事。这一切都似乎假定读者早已知晓福音书，至少知道福音书内教义的内容。我们因此可以同意，书信是“福音书的一种诠释，‘一篇根据福音书的讲章’”（Plummer）。

所以，到目前为止，由于福音书和第一封信在主题、风格和字汇等的类似，我们认为这是很强的证据，足以支持同样的作者之说；而各卷书所特有的材料，或在谈同一题目时重点的差异，并不能够削减以上证据的力量。二者在写作目的上的不同，以及可想而知的的时间差距，大可作为这些差异的解释。福音书与书信的相似之处，远远超过第三卷福音书和使徒行传之间的雷同点，而这两卷书却是出于同一人之笔；再与教牧书信中的提摩太书和提多书相较，甚至与使徒在第二次宣教旅程中所写的帖撒罗尼迦前后书相较，以及与他第一次在罗马监狱中所写的以弗所书与歌罗西书相较，相似处都有过之而无不及。“这些用词显示，是同一位作者在以不同的方式处理词汇，而不是一位抄袭者所为”

（Brooke）。“是同一个心思在处理同样的思想，只是情况不同。……在书信中，那些相同而富特色的思想更有成长的空间。倘若只是一位仿效福音书的作者所为，他绝对无法作到如此相似却又不同……”（Westcott）。

D 第二与第三封书信彼此的关系，并与第一封的关系

第二封与第三封书信的作者为同一人，这几乎是不证自明的事，无需大费周章来解说。不错，第三封信中有一两个字是独特的（如第9节的 *philoprōteuein* 和第10节的 *phlyarein*）；而且两封信写作的情况不同；第三封信的收信者又是一位男士。不过，第二封信的女性受信人却

可能是拟人化的说法。并且，在称谓（由“长老”写给“我在真理里所爱的”）、在巡回宣教士的背景、在长短、模式、风格、用语和结论上，相似之处实在太多。它们“好像两姊妹”（Alford）。“两者太过接近，若非作者相同，便是蓄意模仿”（Brooke）；而就书信的内容简短、缺乏分量等来看，蓄意模仿说几乎不可能成立。

再来思考这两封短信与亚历山大的革利免所谓“较伟大”的书信之间的关系，就会发现，其差异微不足道。有人指出，第一封信的作者并没有明说自己是谁，但第二封和第三封信的作者却称自己是“长老”；而在第一封信中，“耶稣基督成了肉身来”是完成式（四2），第二封信却是现在式（7节），在第一封信中“敌基督”是复数（二18），第二封信中却用单数（7节，不过他在此是所谓“许多迷惑人的”之代表）。不过可以发现的差异，总共就这么多。

和这些芝麻绿豆之点比较起来，前一封长信和后两封短信的相似处则十分惊人。“真理”是同样的重点（第二和第三封信中共十一次，第一封信中九次），其内容主要是“耶稣基督成了肉身来”（约贰7/四2）。对这个真理忠诚，便“有父又有子”（约贰9/二23）；而违背它就是“说谎的”，是“敌基督”（约贰7/二22、26）。这个教训不是新的，而是旧的。他们必须“常守着”（约贰9/二27），让它“住在”他们里面（约贰2/二14、24）。基督徒伦理就像基督教义一样，不是新的；约翰写给他们的不是“新命令”，而是“你们从起初所听见的命令”，亦即“要彼此相爱”（约贰5~6/二7，三11）。这样的相交会得到满足的喜乐（约贰12；参：约4/一4）。凡有爱心且行善的，就表明自己是“从神而来”（约11/三10，四4、7）；凡犯罪作恶的，就表明他们“未曾见过神”（约11/三6）。

我们的结论为，这两封短信的作者是同一位，而这一位也是第一封信的作者。前面已经说明，他稍早曾写了第四卷福音书。如果这样的推理合宜的话，便意味有关第四卷福音书作者内证方面的数据，都可以用在书信的作者身上，反之亦然；若要研究约翰的写作问题，便不能将这四者分开来看，甚至也不可以与启示录脱节。不过，我们现在所要探讨的，乃是这三封信内部可否发现更进一步的证据，使我们对作者有更多

的亮光。这种进一步的证据，包括作者自称亲眼见过历史的耶稣，以及他以权威式的口气对读者说话，称自己为“长老”。倘若他的确是目击证人，并且自知具有权威，我们便倾向于肯定作者是位使徒，因为使徒的资格之一，便是目击证人（如：可三 14；路二十四 48；约十五 27；徒一 21~26，二十二 12~15，二十六 16；林前九 1，十五 8~9），而使徒的独特性便是他们拥有特殊的权威，那是耶稣基督所赋予他们的（如：可三 14~15，六 7；路六 13；加一 1）。

E 作者为目击证人

第一封信的作者在开场白中，宣告自己是目击证人（一 1、3）。他指明，这是他特别要强调的重点。他说，他所传的福音，就是生命之道，乃是“从起初原有的，就是我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的……”。他的信息主要是论到那位永在者于历史上显现出来，让人可以听到、看到、摸到。他的话表达得力道十足；他乃是以亲身的经历来担保自己的信息。这信息并不是“乖巧捏造的虚言”（彼后一 16），而是历史的见证，以感官中最敏锐的三个知觉来证实：听觉、视觉与触觉。

他在第 2 节的括号中，又重复提到感官的经验（“我们也看见过，现在又作见证……”），在括号结束之后，重新回到主题时，他又这样说：“我们将所看见、所听见的传给你们”（3 节）。他要宣告的是一个见证，而他的见证倚赖个人从耳朵、眼睛和双手所得来的经验。四章 14 节似乎也是作类似的声明：“父差子作世人的救主，这是我们所看见、且所见证的”。现在他能作见证，因为过去他看见过。这个客观的见证乃是圣灵内在与主观之见证所证实的（四 13）。还有第三处提及作者为目击证人之处，不过较不直接，即在第五章 6、7 节，谈到水和血的时候（参约十九 34~35）。

然而，有些注释家认为，“看见”的宣称只不过是指代理性的见证经历。勃朗和葛雷斯登都以为，约翰书信显示有一个“约翰团体”在发展，他们认为“我们”乃是指那个团体的领导人，就是“传统的承继人与诠释者”（Brown）³。

在一章 1~3 节和四章 14 节中，目击证人的确是以复数的第一人称

自居。每一次“看见”和“听见”的，都是“我们”。问题乃是，作者的这些“我们”中含括了哪些人？这是否只是编辑式和书信式的“我们”（就像皇家都用复数自称），而实际上作者只是指他本人而已？伊伯拉德这样说：“圣约翰乃是在说他自己和他的宣告，他的作品。”他的“我们”满有“尊贵和权威”。而约翰三书 9 节从单数的“我曾写信给教会”转成复数，“但……丢特腓不接待我们”（RSV 译为单数），由此可见，至少在某些地方约翰会这样用。同理，12 节 NIV 直译为“我们都说他好，而你们知道我们的见证是真的”，RSV 却用单数来翻译，“我也为他作见证，而你们知道我的见证是真的。”还有一种可能，是否如托德所相信，约翰是与整个教会认同？抑或就如传统的说法，他是与一般教会划分界线，而与其它使徒认同？虽然他们已经过世，只有他一个人还活着，可是他乃是在宣布那惟一的使徒信息，就是根据使徒共同的目击见证经验而传的信息。“圣约翰……使用复数……，乃是代表使徒整体在发言，因他是硕果仅存的代表”（Westcott）。有时他的确未用“我们”，而用更直接的第一人称单数，而新讲论的题目似乎并没有改变，如，一章 4 节为“我们将这些话写给你们”，而二章 1 节为“我将这些话写给你们”。

当然，在保罗书信中也可以发现，第一人称复数表明这信息不单是他个人的，也是众使徒的（如：林前十五 11 和加二 14~16）。不过，托德在对一章 1~4 节的“我们”作了冗长的批注之后（9~16 页），下结论道，作者的话“不是只代表自己或某一个小团体说的，而是代表整个教会，而因着教会的相交，使徒的见证便属于整个教会。……”接下来的推论为，“这一类用语……本身并不足以证明作者是目击证人。”他的论证相当吸引人，值得仔细探究。他指出，在书信中其它“第一人称复数……经常用来指作者和读者整体。这是一种可以称之为讲道者的‘我们’”。可是，他接着说，它的用法有时不只是一种技巧和谦卑的表示。“它乃是意味着教会为一个团契的用词”。到此为止，我们都相当同意。作者在书信许多地方清楚将自己与读者认同，正如讲道者在一篇讲章中与会众站在同一立场，如讲到忏悔（如一 6~二 2），肯定（如二 3，三 2、14、19~24，四 19 和五 18~20）、或在劝勉时（如三 11，

四 7、11)。在这些（及其它）“我们”的句子中，作者不是以编者的角度说话，也不是在与其它使徒站在一边，而是与整个基督徒团体认同，至少是在与他的读者认同。每一次“我们”都引进一句一般性的声明，适用于所有的基督徒。在这类经文中，“我们”的相对语并不是“你们”，而是“他们”，意指非基督徒的“世界”，就是异端分子所属的团体，如二章 19 节（“他们从我们中间出去，但他们本来就不真正属于我们”），和五章 19 节（“我们知道我们是属神的，全世界都卧在那恶者手下”）。

不过，托德接下去讨论的三段经文却比较困难，其对比不再是“我们”和“他们”，而是“我们”和“你们”：四章 4~6 节、14 节、和一章 1~5 节。在第一段中，核心的问题为：“你们是属神的”（4 节）和“我们是属神的”（6 节），两者的主题是否不同。托德认为没有差别，因此下结论道，认识神或属于神的测试，就是那人是否听“我们”的话，意即，他们是否听“教会所传的福音”。这几节的思想顺序显然很复杂，因为其中至少提到五个人或团体，也可能有六个单位，亦即“你们”（指教会）、神、“他们”（假教师）、“那在世上的”（魔鬼），“世界”，和有争议的“我们”。按文意看来，“你们是属神的”（4 节）和“我们是属神的”（6 节），最自然的解释是指两个不同的团体（“你们”指基督徒团体，“我们”指使徒整体），因为所导致的结论不同。“你们是属神的，并且胜了他们”（4 节）。换句话说，你们从神而生，便有能力抵挡错误的教训。“我们是属神的，认识神的就听从我们”（6 节），换句话说，世界会听从假教师，因为他们自己属于世界（5 节）；同样，凡认识神、属于神的人则会听从使徒的信息，因为使徒的信息与使命都来自神。第 4 节的对比为假教师与基督徒中的听众；第 6 节的对比则为假教师与基督徒中的教师。“听众会分辨真正的信息，教师会发现真正的门徒”（魏斯考特对第 6 节的注释）。这正如基督对十二使徒所讲的：“人接待你们，就是接待我；接待我，就是接待那差我来的”（太十 40）。

托德所检视的第 2 节经文，是四章 14 节：“父差子作世人的救主，这是我们所看见且作见证的。”他又将这里的“我们”视为基督徒团体，理由是这一节乃是属于一个段落（7~19 节），其中“我们”清楚是指

一般的基督徒。他宣称，这是“一个例子，表明整卷书中重复出现的一种辩论模式，其中某些说法是否正确，可以由基督徒共同的信仰与经验测试出来”。他接着说：“在整段中，‘我们’都是指一般的基督徒，因此若说这里是指一群目击证人，与一般基督徒截然不同，这种意义上的猛然改变，令人很难接受。”他提出的解决办法来自新约，就是对 *koinōnia* 的看法，这个词在新约不单出现于约翰书信中：“它意味一种生命与经历的分享，如此深刻、如此透彻，以致整体能够体验到的事，每个肢体也可真正体验到，反之亦然”。他又引用旧约的类似用语，即诗篇的“我”，有时“表示诗人和以色列人之结合”，这种结合延伸至“以色列的世代”，阿摩司书二 10 和乔舒亚记二十四 7 都可显明这一点，那里提到一个未曾亲自看见、亲身经历出埃及事件的世代，也可以有同样的经历。托德认为，在这里亦是如此，第一封信的作者可以写道是整个基督徒团体“看见”而且见证“上主的大作为”，就是他们所蒙的救赎，即使其中的个人并非目击证人。

这个说法言之凿凿，其中必有相当的道理，对它的评论在此暂时保留，等到我们思想托德的结论时再来谈。而他接下来便探讨前言（一 1~4），然后再作总结。他同意，在前言中“显然作者和读者是区分出来的”，至少在第 3 节和第 4 节中，由“我们——你们”的说法可以看出；不过，即使在这里，他也将“我们的相交”（3 节）和“我们的喜乐”（4 节）之中的“我们”视为整个教会。至于第 1、2 节的“我们”，他虽然同意“这种语气若是出于使徒约翰或长老约翰，或另一位目击证人，的确相当自然，不过它本身却不足以证明作者是位目击证人”。他主张，这里的重点是真正的听见、看见、触摸，而不是那些听过、看过、摸过之人的身分，也不是“某些基督徒有直接的知识，超过其余只有二手知识的人”。

这样的辩解固然十分叫座，但是存批判的态度读托德注释的人，仍觉得有不妥之处，特别是他对前言的看法。重新再回到这段经文来看，其中有些地方没有受到应有的重视。第一，作者把自己和受信者作了非常清楚的区分，比托德所容许的还要明显，不单只是作者与读者之分，而且是见证人和具权威的教师与受教者之分。前言有七个动词用第一人

称复数，形容经验，也描述所宣告的事，然后作者才加上“你们”，就是该宣告的对象。如果传福音的“我们”包括整个基督徒团体，那些领受“我们所传”之福音的“你们”又是谁？绝对不可能是“世界”。但是，它怎么可能是教会呢？亚历山大认为，“第2、3、4节中的你们（约翰的读者）并不与我们相对，而是包括在其中。你们和我们都是教会。”这种说法实在不通情理。难道可以解释说，传福音是一种向自己作告白，教会在自言自语？绝非如此。第2节括号内思想的顺序为：那与父同在的生命，已经向我们显现出来，以致我们可以传给你们。而传讲的目的是要让你们（属于下一个世代）可以与我们的原初见证人（道成肉身的原初见证人）相交。我们对你们有这种渴望，因为我们的相交是何等宝贵，是无上的特权；因为是与父并祂的儿子耶稣基督之间的相交（3节）。

倘若说，第1节的重点是经验的本身，而非有经验者的身分，这个说法似乎并不公允。相反的，作者似乎不单在强调所听见、看见、感受到的物质实体，也在强调拥有这些经验的人，因为他说，是“我们亲眼”看见，“我们亲手”摸过。而且，第一人称复数的动词不单用在形容历史经验上，也用于指它的宣扬。宣告的人就是有这些经历的人。因此，对这几节最自然的解释，不是指一种大家共有的经验，也不是指基督徒整体可以说在相交中所共有的原始见证，而是指现在正在宣告之人自身的经历。他们乃是那些亲眼看见、亲耳听见、亲手摸过之人，而现在他们要开口传扬。

作者除了使用“我们传扬”（*apangellomen*）之外，还用了一个动词“我们见证”（*martyroumen*），其前面则为“我们曾听过”（*heōrakamen*），由此可以更清楚看出。虽然使徒行传常用 *martyreisthai* 来讲传扬，就是将福音的事实在大众面前见证出来，不过在讲到目击见证时，则一概使用复合语的表达，“看见并作见证”，约翰尤其如此。这两个字构成“一对密合的思想”（Ebrard）。因此，施洗约翰“作见证”，说，“我曾看见圣灵……从天降下，住在祂的身上。……我看见了，就证明这是神的儿子”（约一 32、34）。耶稣自己的教训也用同样的结合语来描述（约三 11、32），而福音书中作者自己的见证，就是讲枪扎肋旁的事，也用这个词：“看见这事的那人就作见证”（十九 35）。参阅使徒行传二十

二 14~16。在这些地方，“看见且作见证”显然是指看见才有资格作见证。他的见证乃是基于他所看见的事。

新约中既有这样一致的用法（特别是约翰福音），我们就必须恭敬地拒绝托德对前言中“我们”的解释，以及对四章 14 节的解释；不过我们对后者的把握较小。布鲁克写道，将这些话解释为“灵里的异象，十分勉强，非常不自然”。将它说成基督徒团体的第二手异象，也不能令人信服。亚尔弗得对第四章 14 节的强调语“我们”所作的解释，可能较接近事实：“这个 *hēmeis* 突显出使徒整体，就是基督所指定的见证者，约翰福音十五 27，使徒行传一 8。这里的肯定与一章 1 节相同。”困难的症结，是因为作者（如果是使徒的话），乃是一个具双重立场的人。一方面，他和同为使徒者站在一边，身分特殊；另一方面，他又和读者站在一起，只算是个一般的基督徒。我们在使徒保罗身上也看到这种张力，他在一封书信的起头可以称自己为“基督耶稣的仆人”，就是所有基督徒都可以有的自称，却同时又说自己“奉召为使徒”，或是“耶稣基督的使徒”，这头衔使他与读者区分出来（罗一 1；多一 1）。约翰也称受信人为他的 *teknia*，“小子”或译“亲爱的孩子”，这意味着他有权威，同时也表达出他的关爱，以及年龄的差距；另一方面，他则称他们为他的“弟兄姊妹”，与他们站在同一个等级。他可以在起头写道：

“我们看见，……现在又作见证，……传给你们”（一 1~5），将自己和他们区别出来，但却立刻接着写道：“我们若说与神相交”（6节），将自己和他们放在一起。同样，“我亲爱的孩子，我将这些话写给你们，是要叫你们不犯罪”（这是“我——你们”的光景），但下面立刻为：“若有人犯罪，在父那里我们有一位中保”（二 1）。

我们只有从上下文才能判断他的“我们”是否特指使徒，还是指一般的基督徒。似乎每逢碰到教义问题时，他就回到“我们——你们”式的称呼。四章 1~6 节便是如此。第 7 节是变化最突然的地方，“亲爱的朋友，让我们彼此相爱……”。虽然他和他们在教与学的关系上各有各的地位，但在道德责任上仍是一致的。在教导他们，或是提到他们“从起初”就由他领受的使徒信仰时，他会采用直接的“我（或我们）——你们”的说法（如二 7、18、21、24）。三章 11 节是很好的例子，因为

它开始的句子是“这是你们从起初所听见的命令”，而接下去则为，“我们应当彼此相爱。”在发出命令之处，是用“我——你们”的语法，但讲到领受并遵行命令时，则用“我们”。当然，以上的原则有一个例外，就是约翰二书5节，他在那里先描写命令，是“我们从起初所受的命令……就是我们大家要彼此相爱”，既然这个命令对他和他们一样有效，他并不将自己置身事外。可是在下一节中，他又回到指示的语气，“正如你们从起初所听见当行的，祂的命令就是你们要活在爱中。”从作者这些对“我们”用法的例子，我们能够同意加尔文的看法：“既然这些话是复数，而这类事可以适用于所有的使徒，我的解释为这是指使徒；在论到见证的权威时尤然。”

F 作者对权威的意识

在“我——你们”的段落中，作者的权威语气特别明显，若和他在某些“我们”段落中和读者认同的谦卑作风相较，对比更是强烈。他所写的话毫无实验的语气或抱歉的感受。他毫不迟疑地称一些人为“说谎话的”、“迷惑人的”或“敌基督”。他提供一些测试法，将每个人都纳入两个范畴之一。根据他的测试法，一个人或是从神生的、或是没有从神生，或有生命、或还住在死中，或行在黑暗中、或行在光明中，或是神的儿女、或是魔鬼的儿女。作者这种专制式的权威，在声明和命令中特别明显。他的宣告可参一章5节，二章1~2、8、17、23节，三章6、9节，四章8、16、18节，五章12节。他正式的命令可参二章15、28节，四章1节，五章21节。第一封信的伦理命令较为一般性，第二与第三封信内的指示更具个别性，论到特殊事件：“若有人到你们那里，不是传这教训，不要接他到家里，也不要问他的安”（约贰10）；在第三封信中则指示要接待巡回宣教士，且指出丢特腓违背这命令，藐视了长老的权威（约叁5~10）。

这一位敢作如此武断讲论的人究竟是谁？他发出的命令让人想起耶稣本人，正如邓尼所称，“具至高立法权威”的色彩。当然，作者的声明与命令有时是在引用或响应耶稣的教训，就是他自己记在福音书中的（如约壹二25，三13），但是他不止于此。在主没有教导的一些事上，

他也胆敢发出吩咐和指示。不但如此，他在发出这类命令时，并没有暗示某类教导的权威性较少。他写的命令，有些是神的（如三23~24，五3），有些是基督的（如二7；约贰5），有些是他自己的（如：约贰10~11；约叁9）。但是他并没有作任何区分，每一项都要他们遵行。可以参考保罗的命令和对信徒顺服的要求，如帖撒罗尼迦后书三4、6、10、12、14。

这一切“倘若是比使徒小的人物，就不可能做到”（Smith）。他所给的应许和指示，都符合耶稣的使徒所具有的独特地位。使徒就是要教导别人遵行主所吩咐他们的话（太二十八20），而祂会借着祂的灵，继续透过他们来教导和吩咐（约十四26，十六12~13；参：徒一1）。使徒的独特性就在于：主曾赋与他们权威性的使命和信息，以及他们亲眼见证的经历。约翰在第一封信的第一章内，就声称自己有这两种特色。他曾“见过”基督，所以有资格“作见证”，他曾经“听过”基督，所以有资格“传扬”具权威性的信息。倘若这双重资格的声明是真实的，作者就必是使徒约翰无疑。

G “长老”的头衔

不过，在第二与第三封信中，作者没有称自己为“使徒”，却以“长老”自居。原因何在？近日许多注释家对这个问题的回答为：其实有两位约翰（他们有可能都住在以弗所，也有可能不是），一位是使徒约翰，另一位是长老约翰，而写书信的是后者。有人甚至认为，他也是第四卷福音书的作者。有没有证据显示有这样一位人物？优西比乌的《教会历史》第三卷的末了，曾提到使徒之后的时期中，一些出色的人物。最后一章（39）记载希拉波立的主教帕皮亚，他引用他的话说：“如果有人曾有机会跟随过长老们”，他（帕皮亚）将询问有关“长老的讲论，安得烈或彼得说过什么，或腓利、多马、雅各，或约翰，或马太，或任何一位主的门徒说过什么，以及亚利士丁（Aristion）和长老约翰，就是主的门徒，说过什么”（3.39.4）。优西比乌接着立刻讲到两次提到约翰的事，一次是与使徒并列，一次是与亚利士丁一起。他的结论为，帕皮亚乃是指两个不同的约翰，一位是使徒，一位是长老。虽然他曾引用爱任

纽的话，说帕皮亚是“听过约翰的人，也是陪伴坡旅甲的人，而坡旅甲则是从开始就参与的人”（3.39.1），不过，也以这段话为左证，肯定地说，帕皮亚“绝不是听过或亲眼见过圣使徒的人”，只是从“他们的门生”有所学习（3.39.2）。

但是，优西比乌的解释是否正确？他写于一个世纪之后，而且对帕皮亚印象不佳，由他的作品中判断他是“一个非常没有才智的人”

（3.39.13）。帕皮亚不但缺乏才智，而且“文笔的笨拙十分罕见”（Dodd）。当然，他所讲有关“长老约翰”的话相当费解。布鲁克认为，“帕皮亚很谨慎地将长老约翰与使徒区分出来”，但其它注释家则怀疑，帕皮亚或许根本就没有想过要区分出两位约翰来。他们指出，引文中所列的七位使徒，本身也被称为“长老”，正如“长老约翰”一样（3.39.4；参3.39.7），因此主张“在简短的一句话中，同一个词具不同的意义，是不可能的”（Smith）。不但七位使徒和“长老约翰”都同样是“长老”，而且他们都被称为“主的门徒”。既然如此，倘若两位约翰是同一个人，为何要两次提到他？

这个难题似乎是由于帕皮亚心中有三类人而造成的，一种是一般的“门徒”，另一种是特定的“使徒”（长老），再看他们是否仍然在世。这三类人的共同点为，他们都是“主的门徒”，主在地上具肉身时，他们就认识他。那七位是使徒或“长老”，也是门徒，可是大半都已过世。亚利斯丁还活着，他是门徒，但不是使徒。约翰则为一特殊的范畴，因为惟有他拥有这三种资格，既是门徒，又是使徒／长老，并且还在世上。所以他被提到两次：一次是和安得烈、彼得、腓利，和另外两位在一起，他们虽已过世，但都和他一样是使徒或长老，第二次是和亚利斯丁在一起，他虽然不是使徒／长老，却和他一样仍然在世。

这种解释是依据时态的改变而来，因为“说”一字，使徒／长老是用过去式（*eipen*），而亚利斯丁和长老约翰则用现在式（*legousin*）；蒲隆模（Plummer）、史密斯（Smith）等人都注意到这一点。他们认为，帕皮亚是在声明，他从两个来源获得资料。一个是第二手资料，即从使徒／长老的跟随者而得，他们在这些人在世时听过他们的讲论，第二个则是第一手数据，即仍存活的见证人，或是像亚利斯丁这样的门徒，或

是那位惟一仍活着的使徒／长老——约翰。既然帕皮亚曾从这两种方式听过约翰的教训，就是从别人的报告，和从他亲口所说的话，他就在这里两次提到他。这个看法相当有说服力。倘若我们不能证明优西比乌的解释不正确，这个解释才正确，至少我们可以同意托德的见解（他相信三封信的作者乃是“长老约翰”，不是使徒），即帕皮亚“在关键性的段落表达过分松散，以致有可能他的意思是将使徒包括在较广义的长老范围之内”。

有人指出，里昂的主教爱任纽也支持两个约翰之说。他自己出身于亚洲，对帕皮亚的著作很熟悉。在他的名著《反异端》中，他几次提到一群人，称之为“长老、使徒的门徒”（5.33, 36）。他似乎是指“那些陪伴使徒的人，也许是被他们指派职务的人（Brooke），因此他们“成为使徒与下一代之间的联系”并且“将使徒的传统交代下去”（Dodd）。他有时也提到单独的一位长老（4.47, 49; 1.8, 7 和《教会历史》5.8.8“某位使徒式的长老，至于姓名他却未留下来”），但并没有一处显示，他的意思是指长老约翰，其实他从未提过这样一位人物。不过，他的确曾提到使徒约翰，并称他为“主的门徒”，这也是帕皮亚对那七位使徒／长老、亚利斯丁和“长老约翰”的称呼。

优西比乌引用第三世纪亚历山大的狄尼修（Dionysius）的话（3.39.6; 7.25.16）来支持两个约翰的理论：“因为有人说，在以弗所有两个坟墓，每一个都是约翰的”。这个声明需要十分谨慎的处理。首先，优西比乌本人似乎并不知道这两个坟墓，他只是引用狄尼修的话。狄尼修说他本人也不知道，只是“听说”有两个坟墓，而“有人说”，这两个都是约翰的。其次，狄尼修想要区分两个约翰是有原因的；他定意要在使徒之外再找出一位约翰，让他成为启示录的作者，因为他不喜欢启示录。最后，即使有一段时间在以弗所有两个坟墓都是约翰的名字，很有可能是同一位约翰，而两个地点争用他的名字，这比两个不同约翰之墓的可能性更大。还有，身为第二世纪末以弗所主教的坡旅甲，曾将一份早期基督徒名人埋葬于亚洲各城市的名单，送给罗马的主教维克多（Victor），而他并没有提到“长老约翰”；不过他提到使徒约翰和坡旅甲的坟墓都在以弗所。直到耶柔米（歿于420年），才有第二个坟墓之说，亦即该

坟墓或许是同一位约翰的，也或许是另一位“长老”约翰的，而许多人认为，他就是较短书信的作者（*De Viris Illustribus* 9）。

优西比乌采纳两个约翰的理论，原因可能与狄尼修相同，亦即他不赞同启示录，因为其中有千禧年的看法，所以他希望将作者算作另一位，而不是使徒约翰。因此他提议是“长老约翰”写的，并引用帕皮亚与狄尼修来支持有这么一位人物。

我们必须承认，相信有一位身为“长老”的约翰，理由实在太薄弱。蒲隆模毫不犹疑地写道：“第二位约翰的存在，并没有独立的证据。惟一的证人是帕皮亚，而优西比乌对他的解释可能是对的，也可能是错的。……所以我们放弃第二位约翰之说，不认为他是位历史人物。”

让我们暂且撇下争论不休的另一位“长老约翰”历史性的问题，姑且假定有这样一位人物存在，我们要问：他是否会是这些书信的作者？学者发现，这个问题很难回答，因为有些人希望他是这些书信的作者，有些人则希望他是福音书的作者，还有些人希望他是启示录的作者。这样看来，争相保护这位情况不明的长老约翰，不过是因为要免除使徒约翰的责任，将一些书信归在他的身上；这种作风似乎并不合宜。然而，若不管这点，再查问是否有任何证据支持这位长老写了这封信？魏斯考特（Westcott）形容这种看法“纯粹是猜测”，并补充道：“无论就内证或外证来看，根本没有丝毫直接的证据对它有利”。

我们当然承认，两封较短之信的作者自称为“长老”。他没有加上自己名字的原因，必定是因为他的身分广为人知，他的权威早为人承认，所以他不需要再将他的头衔强化或作说明。另一方面，既然这两封信是写给不同的教会，显然在小亚西亚一带，他是位十分出名的人物。在阅读书信的时候，我们发现他们对他们的情况很熟悉，也负起关照他们灵性的责任。他爱他们，劝勉他们，教导他们，警告他们，命令他们。像这样一位有名的人物，能够施行这样的权威，写了三封收在新约正典内的书信，怎么可能在历史上没有留下其它踪迹，只有一处帕皮亚的模糊之言？这一位权威广被接纳的人物，看来更可能是使徒约翰；按照可靠的传统，他住在以弗所，直到晚年。优西比乌说（3.23.1, 3, 4），“那位耶稣所爱的使徒与福音使者，就是约翰”，一直住在亚西亚，“指导那里的教会”，

按爱任纽的说法，“直到他雅努的时期”（译注，罗马皇帝，治理时期为主后 98~117）。他在那一带管理教会如此之久，优西比乌引用亚历山大的革利免的话说：他经常受邀出访，到附近的外邦人地区，在某些地方按立主教，在另一些地方将教会组织起来。……”（3.23.6）。

倘若作者是使徒约翰，我们还要问，为什么他称自己为“长老”。首先，一位使徒称自己是“长老”，并不算希奇。这个头衔是由犹太人的制度沿用而来，至少在保罗第一次宣教旅程的时候，基督教会中就有长老按立（徒十四 23）。使徒彼得将这个头衔用在自己身上，在信中向那些读者自称为“同作长老的”。我们也提到，不论怎样解释帕皮亚的引言，都可以称使徒为“长老”。但是，为何约翰要加上定冠词？当然，这个字直译是“老人”、“年长者”，或“老手”，可能约翰是到了老年之后，才被冠以这个称呼，或是才如此自称，就像保罗在腓利门书中称自己为“我这有年纪的保罗”（9 节；不过那里是用类似的 *presbytēs* 一字，不是用 *presbyteros*）。这个头衔不必视为“可亲的绰号”，如“老人家”（Dodds），在这样一封正式而严肃的信中，约翰不太可能会这样写。而如果它是一个郑重的头衔，就很合适用来称呼一位比起其余使徒都长寿的年长使徒。他不会想到要自称为加定冠词的“使徒”，因为所有的使徒都享有同样的神圣使命。他只是使徒中的“一位”，彼得和保罗也如此自视（如：罗一 1；彼前一 1）。但是，他满有资格被称为加定冠词的“长老”。以弗所固然还有其它的长老，但他乃是最独特的一位，因为他不单具使徒的身分，而且年龄也大得多。甚至有可能后来“众长老”一词成为“使徒之门徒”的专用术语，也是由约翰而来，因他是最后硕果仅存的使徒，又是“那”长老，成了使徒时期与使徒后时期的衔接者。他既是“那”长老，领导地位就被众人接受；他督导亚西亚在以弗所附近的教会，或许尤其关切启示录第二和第三章所提到的另外六间教会。

所以，我们可以下结论说，虽然我们只能猜测作者为何匿名，而又以绝对的口气自称为“那长老”，但这个头衔的使用，更肯定了采用者的独特地位。这样一个出众的地位，再加上作者的权威语气，并自称是目击见证人，总合起来，与早期教会的传统说法完全吻合，即这三封信

都出自使徒约翰之手。

II 写作背景

有些注释者认为，约翰书信乃是牧养性质，护教性并不强。这种看法有几分正确。因为约翰的确对读者展现出温柔的牧者之情。他最关怀的事，并不是推翻假教师，他们的活动固然构成这些书信的背景，但是他主要的用意是保护读者，就是他所爱的“小子们”，要使他们在基督的信仰与生活中扎稳根基。因此，他将自己写作的目的定义为“使我们的喜乐满足”，“要叫你们不犯罪”，“要叫你们知道自己有永生”（一4，二1，五13）。喜乐、圣洁、确据，这些乃是这位牧者盼望在羊群身上看见的特色。约翰的第一封信“是栽培艺术的杰作”（Findlay）。

不过，约翰的确有护教的目的。他的第一封信不是在学术气氛浓厚、安静的图书馆内，所写的神学论文，而是为那时代所写的短论，因为教会内出现了紧急的特殊状况。这个状况就是有些假教师前来散播了阴险的教训。“我将这些话写给你们，是指着那引诱你们的人说的”（二26）。还有，“小子们哪，不要被人诱惑”（三7）。使徒保罗曾经对以弗所的长老预言说，有“凶暴的豺狼”（徒二十29~30）会到他们中间，后来又对提摩太重复提到这事（提后三1~7，四3~4），如今果然成了事实。约翰用三种方式形容他们，分别指出其属魔鬼的源头、邪恶的影响，和错误的教训。第一，他们是“假先知”（四1）。先知乃是在超然能力感动之下发言的人。真先知是真理之灵的代言人，假先知是错误之灵的出口。所以，察验先知的教导被称为“试验那些灵”（四1~6）。第二，他们是“迷惑人的”（约贰7），因为他们诱人偏离正路。第三，他们是“敌基督”（二18，参22节；四3；约贰7），因为他们教导的内容乃是否定耶稣基督神人兼备的特性。每一次都提到他们是“许多”——“许多假先知”、“许多迷惑人的”、“许多敌基督”。他们似乎曾是教会的忠实分子，但现在已经退出（二19），并且“已经出到世界上”（四1；参：约贰7），要传播有毒的谎言。很可能他们离开的原因，是未能赢得其余的会众，因为这些信徒忠于真理，“胜了他们”（四

4)。然而有些留下来的人可能心中还有些摇摆，感到不安全，所以约翰必须写信来肯定他们，坚固他们。他最强调的，便是真基督徒与假基督徒的不同，以及如何分辨这二者。

A 内证：神学与伦理的错误

这几封信所提供的内证，不仅暴露出这些假教师出自魔鬼，他们的活动具很大的破坏性，而且也显示了其偏邪制度的一些特质。从约翰直接引用而加以驳斥的教训，以及他认为有必要从正面强调、以拨正错误的话，我们可以看出一些端倪。再有，从他两次提到引诱人的上下文中，也可看出他们的错误既在神学方面（二26；参：约贰7），也在伦理方面（三7）。

他们的神学错在有关耶稣的教导。他们否认耶稣是基督（二22）。这不是说，他们不相信拿撒勒人耶稣是旧约所期待的基督。早期的使徒与犹太人辩论，声明耶稣是基督（如：徒九22，十七3，十八5），但约翰的论点与他们少有雷同之处⁴。约翰的对手否定的，不是耶稣的弥赛亚身分，而是祂的道成肉身。在他们的说法中，否认祂是“基督”，就等于否认祂是“子”（二23，四15；约贰9）。同样，“凡相信耶稣是基督的”，就等于“相信耶稣是神的儿子”（五1、5，并参9、13节）。在第四卷福音书中也是如此（约二十31）。

约翰在两处重要的经文中，说得更准确。异端或是否认“耶稣基督是成了肉身来的”，或是否认耶稣为“基督成了肉身”（四2；约贰7，见该处注释）。无论约翰是用这类较复杂的说法，或是用最简单的“认耶稣”一语（四3），意思都一样。他要肯定的，是道成肉身的真实性，耶稣基督的确成了肉身来；这显然是异端所否定的。他们不单否定道成肉身，还显然自称为前进的思想家（约贰9），不必有子就可以有父（二22~23；约贰9）。约翰反对这些假教师，强调那“从起初原有的”已经在历史里彰显出来，耳朵、眼睛和手都可以作见证（一1~3，四14）。他也反对异端的“前进”思想，要读者持守“从起初”（二7、24）所领受的，就是使徒最初传给他们的福音。

司摩利主张，否定道成肉身的方式可能有两种，彼此相辅相成，因

为约翰的教会是被两种不同的异端分子搅扰。一种是从前的犹太人，他们不接受耶稣的神圣弥赛亚身分，另一种则是从前的异教徒，他们不接受祂完全的人性。如果，“这位第四卷福音书的作者，神学的中心便是对耶稣平衡的认识：祂既与人一样，又（在某方面）与神一样”。所以约翰向这两种人说话，“对那些认为耶稣比神小的人，提醒他们祂具备神性”，而“对那些认为耶稣不全然为人的人，向他们保证祂具备人性”（第 xxiii 页；参 xxvi 页，101 页）。这两种异端的倾向，很早就出现在教会历史中出现，因此它们曾经向约翰的教会发表过自己的主张，也并非不可能。约翰全备的基督论，即“基督是成了肉身来的”，将这两种异端一一驳斥。

再看假教师在伦理上的错误；这里没有明言其内容为何。但是每逢约翰使用“我们若说”和“人若说”的规格时，似乎都是指他们的声明，从此我们可以作出一些推测。一章 1~10 节用了三次“我们若说”，内容或是否定我们的本性中有罪，或是否定罪会出现在我们的举止上，或是它会妨碍我们与神的相交。约翰坦白指出，凡作这样声明的人，不是说谎，就是自欺，否则就是以神为说谎的（一 6、8、10）。神的自我启示是合乎伦理的，和祂相交不能没有公义。同样，“人若说”自己认识神，却不遵行祂的命令，就是说谎话的；而“人若说”自己住在基督里，就应该像基督一样行事为人（二 4、6）。而神的命令和基督的行为包括哪些呢？一言以蔽之，就是爱。“人若说”自己在光明中，却恨他的弟兄，就仍在黑暗里（二 9；参四 20）。约翰没有婉转而言。假教师自称“认识神”，“住在基督里”，“在光明中”（也许这是他们的标语或口号），但行为却不公义，又没有爱心。这种人是“说谎的”。他们若不“行”公义，就不能说自己“是”公义的。

不过，约翰没有停留在负面的事上。第一封信指出非常重要的正面信息：“神就是光”（一 5），“神就是爱”（四 8、16）。因此，罪与恨的黑暗，和认识神是不能并存的。惟有遵行神的命令，并爱弟兄姊妹，我们才能确知自己是认识祂的（二 3，三 14）。此外，耶稣基督的显现，是要除掉罪，除灭魔鬼的作为。所以，罪和没有爱心与基督的工作不能并存，正如与神的本性不能并存一样（三 4~10）。所有的罪都是“不

法”和“不义”（三 4，五 17），与基督徒的称呼和举止完全不符。这封信中连续深入剖析神的儿女为何必须有公义和爱心。约翰又进一步指出异端在伦理上的错误，就像揭发他们在基督论上的错误一样，把他们的说法与使徒原先的教训相较，就是读者“从起初所听见的”，亦即，“我们应当彼此相爱”（三 11）。

B 外证：幻影说、诺斯底主义、克林妥主义

从内证看来，倘若我们要找出约翰所反对的异端，就必须找出一套体系，既否定耶稣是成了肉身的圣子或基督，又认为公义和爱心都无关紧要。有些注释家认为，这套体系就是所谓的“幻影说”。希腊文动词 *dokein* 一字，是好像的意思，这个主张认为：耶稣不是真正的人，只是看起来像人。在见证人的眼中，他看来“好像”是人，但其实只是伪装的，就像旧约中神（或神的使者）以人的形像显现。从几位教父的作品中，我们知道有这种错误，而他们用约翰的书信来驳斥。例如：伊格那丢、坡旅甲、特士良等人。

但是若仔细研究约翰的用语，便会发现，他不单是注意耶稣成为“肉身”的实际，更注重成为人的“耶稣”与神的“儿子”或“基督”的关系。“强调点并不在耶稣真正的人性，而在先存的神性；基督与耶稣乃是同一位”（Law）。

因着这一点，大部分注释家都认为，这种异端可能是半诺斯底主义，因为他们所注重的，是怎样脱离“肉体”，他们视肉体为灵魂的物质监狱。“诺斯底主义”是一个包容量很大的名词，涵括各种异教、犹太教，和半基督教的系统，直到第二世纪末，它才发展成熟。它的起源为异教，将“西方知性主义和东方神秘主义”的成分结合起来（Law）。其精神完全是混合各种宗教，“神学哲学的大拼盘”（Dodd），它毫不迟疑地抓住犹太教，后来又抓住基督教，要将其腐化。蒲萨模结论道，它的两项主要原则为：“物质的不洁净”与“知识的超越性”。物质本性邪恶的观念，东方和希腊都有，因此对于物质宇宙的起源就有各种揣测，并认为它无论如何不可能是一位至高至善的神明所创造的。诺斯底派提出一系列“分身”的说法，从至高者散发而出，一个比一个离得更远，远

到一个地步，直到有一个分身创造出物质世界来。

不过，约翰在书信中辩论的对象，所关注的问题是道成肉身的教义，而不是创造的教义。那些雏形诺斯底派人士相信物质是邪恶的，令他们困扰的问题并不是一般的世界，而特别是肉体。他们与基督教立刻产生冲突，因为这个宗教非常注重“物质”。它肯定说，神的儿子披戴肉身，而基督徒的身体便是圣灵的殿。他们怎么对待基督的身体和基督徒的身体呢？我们已经看过，他们否定前者。他们并没有否认耶稣这人有一个身体，而是否认基督与这有肉身的耶稣是同一位。他们不能想象，“基督”如何能成为肉身，更不可能接受这个身体是会受苦的。至于基督徒的身体，他们基本的想法为，身体乃是一个邪恶的监狱，将人类的理性或灵魂拘禁在内，而必须透过 *gnōsis*，才可能脱离它。他们相信蒙光照式的救恩。这种光照可以藉某种秘密的入教仪式而神秘地获得。开悟的人便是 *pneumatikoi*，真正的“属灵”人，这些人瞧不起那些未开悟的 *psychikoi*，认为他们在地上活得像牲畜一样。第二世纪较好的诺斯底系统，将灵性光照和释放的看法与严格的禁欲主义相连，而最糟的系统则主张，邪恶不会妨碍蒙光照的灵魂，因此道德无关紧要，最低贱的纵欲也可以接受。这些 *pneumatikoi* 也声称，他们是 *dikaioi*，“公义的”，无论行为如何。

最早的传统说法，将约翰书信与亚西亚相连，尤其是以弗所，而从新约其它地方看来（如：致歌罗西人书和提摩太书信，以及启示录第二章中对别迦摩和推雅推喇教会的话），雏形诺斯底派的教导显然已经深入了亚西亚的教会。有一位第一世纪住在以弗所的人，可以名正言顺地被称为“前诺斯底派”或“雏形诺斯底派”，这个人名叫克林妥（Cerinthus）。虽然他的著作没有存留下来，但是他成为约翰当年的对手，则是众所周知的事。我们主要是从爱任纽和优西比乌得到他的数据。爱任纽在《反异端》中，记载了士每拿的主教坡旅甲曾说过的一则著名轶事，“主的门徒约翰，有一次在以弗所沐浴，听到克林妥在里面，连忙从洗澡房中冲出来，顾不得洗，大声喊道：‘快逃啊，愿这间洗澡房倒下来，因为那与真理为敌的克林妥在里面！’”⁵ 爱任纽在这本巨著《反异端》的第一卷中，说明了克林妥的异端为何。他说，克林妥“将耶稣说成，不是

由童贞女所生，而是约瑟和马利亚按照寻常人的方式所生的，不过他比其它人都公义、灵敏、聪明。此外，在他受洗的时候，基督从那位至高的掌权者那里，以鸽子的形式落在他身上，以后他就开始传扬那位未知的父，并施行神迹。可是最后基督离开了耶稣，后来耶稣受苦，又复活了，而基督却是不会受苦的⁶，因为他是灵体”⁷。伊皮法纽写了《反对所有异端》一书，其中所记的也大同小异，不过那降在耶稣其人身上的神的使者，是“圣灵”，而不是“基督”⁸。因此，克林妥的错误似乎是将耶稣其人与神圣的基督或圣灵分开。爱任纽后来又提到这点，他说，有人“将耶稣与基督分开，主张基督不能受苦，受苦的是耶稣”⁹，而“造物主之子自然是一位，但那位上头来的基督则是另一位，他是断不能受苦的，而他降在造物主之子耶稣身上，后来又飞回他的神光之中”¹⁰。

如果约翰是直接反对克林妥与他门徒的教导，他的说法显然很有道理。他将这种错误的教导定义为：否认“耶稣是基督”（二22），就是否认这两者是同一位。更准确的说，这便是否认“耶稣基督是成了肉身来的”，这句话也许可以译为“耶稣是成了肉身的基督”（四2；约贰7）。四章3节有一种古老版本的读法，将异端的立场视为“松开”耶稣基督，而非“否定”祂。（参阅增注，“约翰一书四2的解释”）。RV小注提到这点。爱任纽显然知道这个不同的读法，因为他对四章3节的引用为，“凡灵将耶稣基督分离的，就不是从神来的”¹¹。武加大本用 *solvit* 一字。虽然这个读法与原来的不同，但它却可以证实，很早就有人指出，诺斯底派对道成肉身的拒绝，是将耶稣与基督拆开，或使耶稣“松开”基督。当约翰说，“这借着水和血而来的，就是耶稣基督，不是单用水，乃是用水又用血”（五6），他乃是在进一步指责克林妥。参看对这节的注释，那里的论点为，此处的“水”主要是指耶稣基督的受洗，而“血”则是指祂的死。克林妥教导说，基督在耶稣受洗之后降在祂身上，而在祂死之前就离开祂；约翰却声明，“耶稣基督”乃是一位，祂曾经受洗，也曾经受死。

爱任纽和优西比乌不仅指出克林妥在基督论方面的看法，也举出他在伦理上的倾向。根据爱任纽的记载，克林妥的错误“早在所谓的尼哥拉党之前许久，……，就已经四处散播了”¹²，而启示录二6，和14、15

节曾提到尼哥拉党，说他们犯了不道德的罪。特士良和亚历山大的革利免都说，他们是放荡不羁的。优西比乌的《教会历史》中有两段也证实了这点，那里强烈抨击千禧年的看法，并且批评克林妥所传播的千禧年，因他似乎纯粹从感官的享受来谈¹³。

在约翰的书信中并没有明显的证据，可以证明他所反对的假教师是持如此极端的肉欲观，但是我们前面已经谈到，他们认为人的行径是否公义，是无关紧要的。因此，约翰再三强调圣洁生活的必要，以及必须顺服神的命令。他指出，基督徒绝不可以犯罪。他也否定双重道德标准的可能，即某些菁英分子可以不受一般人的道德约束。他写道，“凡向祂（基督）有这指望的，就洁净自己”。又写道，“凡从神生的，就不会继续犯罪……”（见三3、9）。自称是 *dikaioi*，即“义人”的人，只有藉行义，才能显明自己配得这个称呼（三7）。如果他们犯罪，无论说得多么好听，都证明他们没有见过神，或不认识神。

这些有诺斯底派倾向的假教师，包括克林妥在内，第三个特色似乎是缺乏爱心。他们自称是蒙光照的属灵菁英，是得知“深奥之事”的一群，因而瞧不起一般的基督徒。约翰点破这种危险的态度，指出基督徒并不分为两类，一类蒙光照，一类未蒙光照，因为“神就是光”，祂会不断向所有的人启示自己。他写道，“你们认识”祂（见二13~14、20、五20）。他的读者都接受了同样的“恩膏”和同样的信息，就是“你们从起初所听见的”（见二20~27）。在该段的注释中，将说明约翰是指圣灵与神的话。如果所有基督徒都接受了神的话和神的灵，某些自称得超然光照的小团体就没有生存的空间了。

在神的家中也不容许不爱人的灵存在，而这正是雏形诺斯底派的特色。安提阿的主教伊格那丢，在写给士每拿人的信中提到这些人。他先引用“新命令……你们要彼此相爱”，接着写道：“所以，要注意那些传其它道理的人，他们坚称基督的父是不能认识的，并且在彼此关系上有嫉妒和欺骗的表现。他们不重视爱心……。”使徒保罗在哥林多前书写到有知识却没有爱心的危险（八13，十三2）。在约翰书信里，这一点非常明确。他肯定神的本性就是爱，我们能够认识爱，是因为神差遣祂的儿子作我们的救主，并且因基督为我们舍命（四8、10、14，三16）。

既然神是爱，又已经爱了我们，而且既然一切爱都是从神来的，所以他推论道：“亲爱的啊，我们应当彼此相爱”（四7）；“没有爱心的，就不认识神”（四8）。

耶柔米在加拉太书六10的注释中，讲到一个有名的故事，是“蒙福的福音使者约翰”晚年在以弗所发生的事。他通常是由门徒抬到会众当中，已经不太能讲话，只会说：“小子们哪，要彼此相爱。”最后，大家对这句老话感到厌烦了，就问他：“老师，你为什么总是说这一句？”他回答说：“因为这是主的命令，只要做到这一点，就够了。”¹⁴

不过，近来有些注释家质疑，这种假教训是否真为克林妥主义。例如：马歇尔指出，克林妥教训中有一些已知的特色，在约翰的书信中并没有反映出来，而约翰所拒绝的异端，某些特色在已知的克林妥主义里也找不到¹⁵。事实则为，在学者当中，“对于约翰对手的身分，意见还相当分歧”。不过，马歇尔也接受，他们“可能采取类似克林妥的看法”（21页）。

还有些当代注释家不太赞同这种见解。他们同意两项前提。第一，他们认为，与克林妥连上线，在时间上有问题；第二，他们对于约翰的对手，比约翰本人更具同情心。他们发现，他指他们为“敌基督”，是魔鬼的共犯，未免太过严苛。勃朗用中性的言词，称他们为“隔离者”，而贺尔登（Houlden）与葛雷斯登称他们为“异议者”（在当代，这个用法通常是光彩的）。他们的立场究竟为何？

贺尔登描写第四卷福音书充满大胆推测的色彩（19页），他认为那些异议者是想往这个方向更加推进，但这几封信却是“后卫的动作”，重新肯定传统教导。他发现这些信的神学保守、风格重复、文法单调。这位长老对差异性反应太过强烈，所以异议者便离开了。葛雷斯登也认为，约翰的书信是“维护（约翰的）传统，反对一个离开的异议团体”（3页）。他以为，这些人一方面自称“被圣者膏抹”，一方面否认耶稣也曾同样受膏。他们“对于成了肉身的耶稣不再感兴趣，因为他们自己已经拥有圣灵”（78~79页）。他们深信，“有了圣灵，就不再需要耶稣了”（134页）。

勃朗形容自己,与约翰的福音书和书信“有四分之一个世纪的恋情”,他进行了一项十分有创意的“侦探工作”,试图重建约翰团体的历史(《团体》,5、7页)。他也将书信置于福音书完成之后的情境中。他和魏斯考特的看法一致,认为第一封信的读者十分熟悉福音书的教导;但他进而主张,它还显示出,在约翰的团体中,有两派人因着福音在进行“内部斗争”。他们的分歧不在接受福音书的教导,而在对它的了解。“两派人都熟悉基督教,就是我们透过第四卷福音书所认识的内容,但是他们的解释各自不同”(《团体》,106页;参《书信》,69页)。在《蒙爱门徒的团体》一书中,勃朗主张,约翰与分离者四点“争辩之处”,乃是“基督论、伦理学、末世论和圣灵论”(109~144页),但是在他的《约翰书信》中,他则将焦点集中在前二者(见该书71~79页,及79~86页)。在基督论方面,两种人都接受福音书对高举神子先存的教导,但是分离者“否定了耶稣的重要性”(勃朗对约壹四3的翻译),他们否认的,并非道成肉身的实际,而是它对救恩的意义。对他们而言,“神子之来,或受差遣,便带来了救恩,而与祂的生命或工作或死亡都无关”(《书信》180页)。至于伦理方面,分离者教导的是完美主义,而福音书(勃朗认为)也鼓励这一点,因为它教导接受圣灵、胜过世界、得蒙保守、脱离恶者;约翰所批评的,则是“他们没有从与神的关系上,举出行为的应用来”(《书信》80页)。勃朗又看出约翰团体内部斗争的“后果”:分离者“流入各种‘异端’运动”,诸如第二世纪的“克林妥主义、孟他努主义、幻影说、和/或诺斯底主义”,而跟随约翰的人(或许可以称之为“忠实者”),则“被那‘大教会’吞吃了”,就是第二世纪初安提阿的主教伊格那丢所谓的“大公教会”(《书信》103~115页;亦参69~71页)。

勃朗承认,从约翰护教的说法,来重建分离者的观点,是见人见智的过程。最终的架构一定有极大的猜测成分。他谦称自己的看法是“理论”,当然免不了会继续受到争议。至于我自己,我必须承认,它还没有强到把我推离传统说法的地步。我个人钟爱的结论为:约翰为了对抗基督论的异端、道德无关紧要论,以及克林妥式雏形诺斯底主义傲慢无爱的态度,于是强调基督教当有的三个真正标记,即:相信耶稣是道成

肉身的基督、顺服神的命令,和彼此相爱。

III 信息

二十世纪的中期与末期一直非常不安,世事变动剧烈,毫无稳定可言。新的国家不断兴起,新的社会与政治模式不断演进,文明的延续受到核子战争的威胁。这些外在的不安,从思想与精神界反映出来。甚至基督教会,虽承受了“不能震动的国”,并奉命要传扬那位“昨日、今日、一直到永远是一样的”(来十二28,十三8),如今在传信息时,也缺乏自信,只敢轻声细语。大众对于教条主义普遍不信任,倾向不可知论或自由思想。许多教会会友心中都不笃定,充满混乱。

在这样的背景之下来读约翰书信,简直进入了另一个世界,因为它的标志就是肯定、知道、自信和大胆。这些信的主要题目即是基督徒的确据。其中最常见的动词就是 *ginōskein*,“明白”(二十五次)和 *eidenai*,“知道”(十五次),而另一个特殊的名词就是 *parrēsia*,“坦然自信”或“说话大胆”。基督徒的确据有两方面,即客观(基督教是真实的)和主观(他们自己是从神而生,并且有永生)。约翰对这两方面都有说明,他认为这种双重的保障是正确的,也是健康的。他对这些确据的教导,对其性质与理由的阐释,都是今天世人急切需要聆听和服从的。

A 对基督的确据

约翰向基督徒保证,由于我们受了恩膏,就必都能“知道”(二20)。当然,这不是指我们明白一切事情,如 AV 译本的看法(根据另一种读法),因为有些事神还没有启示(如三2)。不过,我们“知道真理”

(二21;参:约贰1和约壹四6),其中包括世界和其状况(五19;参二18,三15),以及我们自己、我们的责任,与未来的命运等真理(二10~11、29,三2,五18)。最重要的是,我们知道有关神与基督的真理。“我们知道神的儿子已经来到,且将智慧赐给我们,使我们认识那位真实的”(五20)。所以我们认识父(二13~14,四6~7)与基督(三6;参三1)。我们更知道,基督来的原因是由于爱(三16,四16),而其目的是除掉我们的罪(三5)。

但我们如何知道这些事，尤其是如何明白耶稣基督是谁，和祂来的目的？约翰以三个阶段清楚回答这个问题。第一，这是历史事件，基督被“差遣”（四 9~10、14），祂“来到”（五 20），并“显现”或“显明”（*ephanerōthē*，在一 2，三 5、8，四 9）出来。祂的来到是“成了肉身”（四 2；约 7）和“借着水和血”（五 6）。换言之，这是件真实的事，祂的确在历史上经历过出生，受洗与死亡。第二，这是使徒的见证。这件事并未无声无息地过去。那位成了肉身来的，被人看过、听过并摸过。所以这些亲眼目睹的人可以为自己第一手的经验作见证（一 1~3，二 20、27；参 三 24，四 13）。这圣灵的见证是在信徒里面（五 10），并且可由“水与血”（五 6、8~9）的外证来巩固。

有关基督的确据，根基丝毫未变。我们虽在二十世纪读约翰的书信，但和在第一世纪读并无二致。基督徒的信仰仍然与基督的历史事件和使徒的见证紧密相连。我们必须持守基督的教训（约 9）。倘若越过它，就必会落入错误和沉沦之中。今日基督徒传道人的责任，就是跟随使徒约翰，而不是跟随假教师。我们不要带领会众接受新的教导，而是要提醒他们“从起初所听见的”（二 7、24，三 11；约 5）。再有，现今只要接受使徒独特的亲眼见证，相信历史的耶稣，就是保留在新约中，并由教会所阐释的真道，这样的人里面就必有圣灵的肯定见证（五 10）。

B 对永生的确据

这几封信里面所谈到基督徒的知识，不单是客观的，也是主观的。它所关切的，不仅是神和基督的真理，也是基督徒地位的真理。约翰用四个美好的词汇来表达。第一，我们知道“我们认识祂”（二 3；参 五 20）。第二，我们知道“我们是在主里面”，并且“我们是住在祂里面，祂也住在我们里面”（二 5，四 13；参 三 24）。第三，我们知道“我们是属神的”（五 19；参 三 19，“属真理的”）。第四，我们知道自己“已经出死入生”，因此我们有永生（三 14，五 13）。所以，按约翰的说法，基督徒就是从神而生，认识神，住在祂里面，并享受与他亲密而个人性的沟通，这就是永生（五 20；参：约 17:3）。对这种属天的新生，和生命的关系，我们没有一点疑惑。事实上，约翰宣称，他写第一封信的

目的，就是要让那些“相信”的人也“知道”（五 13）。

约翰以双管齐下的方式来论证。如果他要信徒知道自己有永生，就同时尽力说明，不信的人没有生命。他的目的是摧毁冒牌者的错误肯定，并且巩固真信者的正确把握。在所有书信中，他都很清楚“你们”和“他们”这两种人（如：二 18~20，四 4~5）。今天这两种人仍旧存在。有些人充满自信，但他们所夸口的东西，自己未必拥有；另一些人为传统上教会的人，他们对救恩没有把握，甚至认为，说自己得救未免太大胆。但是，真正的基督徒是有确据的，这不是夸口，也不是大胆；相反的，正如这几封信所示，这乃是神向祂子民清楚显示的旨意（五 13）。因此约翰劝勉读者，要自己省察，并提供了测验的方法，让他们可以自省（我们亦然）。

劳罗伯（Robert Law）称他对第一封书信的研究为《生命的测验》（1885年），因为他说，其中赐下“三项主要的测验”，让我们可以检视自己是否拥有永生。第一项是神学方面：我们是否相信耶稣是“神的儿子”（三 23，五 5、10、13），基督是“成了肉身来的”（四 2；约 7）。若否定耶稣永恒先存的神性，或基督在历史上道成肉身，就不是基督徒。“凡不认子的就没有父”（二 23）。第二项测验是道德方面：是否行公义，持守神的诫命。罪与神是光的性情完全不符（一 5），子的使命乃是除掉罪（三 5），并给信徒新生命（三 9）。现今也像那时一样，若有人只是自称有神秘的经验，却没有道德的表现，就必须拒绝（一 6）。第三项测验是社会方面：是否彼此相爱。既然神是爱，而凡有爱心的都是从神而来，所以没有爱心的人显然不认识神（四 7~8）。

约翰的三项测验并非任意定下的。相反的，它们互相连贯，与福音密切相关，一如他在四章下半的说明。简言之，“父差子作世人的救主”（四 14），这句声明包括了子是神而人者，祂被差而来，是父的爱差遣祂，而凡接受祂救恩的人都能成为义。这三项测验也彼此相属，因为信心、爱心和圣洁，都是圣灵的工作。神赐给我们祂的灵，我们因此才能相信、相爱，并顺服（三 24，四 13）。因此，凡相信耶稣是基督、有爱心、行公义的人，就显出他是“从神生的”。在希腊原文中，这个词出现在二章 29 节、四章 7 节，和五章 1 节。劳罗伯注意到由现在式转为完

成式的情形，而写道：“由时态可以清楚看出，每一次在人有所作为以先，都是神先给了人”。此外，相信、圣洁，与爱心不但是从神而生的记号，也是神和祂的子民互相内住的记号（三 24，四 12~13、16，四 15）。

若不能通过这些测验，就露出马脚了。我们虽可自称是基督徒、认识神、并有生命，但约翰则坚持说，话语若没有行为就不算数（如一 6、8、10，二 4、6、9，四 20）。事实上，凡说自己认识神，却不遵行祂的命令、或恨弟兄、或否认耶稣是基督的人，就是“说谎话的”（二 4，四 20；参二 22）。另一方面，倘若我们遵守祂的命令，爱我们的弟兄姊妹，并相信耶稣基督，“就晓得我们是认识祂”，就是认识神、在祂里面、并且有永生（二 3~4，三 14、18~19、24）。

约翰所提供的根基，可以使基督徒对基督和永生充满新的把握，让他坦然多亲近神，并放胆向世界作见证。这正是今日教会的需要，可惜这样的人并不多见。

约翰一书大纲

前言（一 1~4）

使徒的信息和在道德上的应用（一 5~二 2）

A 相信罪会破坏我们和神的相交（一 6~7）

B 相信我们的本性有罪（一 8~9）

C 相信罪会彰显在我们的行为中（一 10~二 2）

测验第一回合的应用（二 3~27）

A 顺服，或道德的测验（二 3~6）

B 相爱，或社会的测验（二 7~11）

C 岔开主题，谈教会（二 12~14）

D 岔开主题，谈世界（二 15~17）

E 信仰，或教义的测验（二 18~27）

测验第二回合的应用（二 28~四 6）

A 道德测验的说明：公义（二 28~三 10）

B 社会测验的说明：相爱（三 11~18）

C 岔开主题，谈确据与定罪的心（三 19~24）

D 教义测验的说明：信仰（四 1~6）

测验第三回合的应用（四 7~五 5）

A 社会测验的进一步说明：相爱（四 7~12）

B 教义与社会测验的结合 (四 13~21)

C 三个测验的综合 (五 1~5)

三个见证和我们的确据 (五 6~17)

A 三个见证 (五 6~12)

B 我们的确据 (五 13~17)

三个肯定和结尾的劝勉 (五 18~21)

约翰一书注释

前言 (一 1~4)

这封信的开头相当特殊，因为没有问安语，也没有提到任何人。在这方面，除了希伯来书之外，它和所有的新约书信都不一样。至于这一点对作者问题的影响，请参阅导论 I “作者”。所有注释家都认为，这一段有语法结构和意义上的困难。事实上，它堪称为“文法的纠结” (Dodd)，我们必须试着打开这个结。主要的动词到第 3 节才出现 (*apangellomen*, 我们传扬)，显示前言的要旨在于使徒对福音的传扬——内容为何、出处为何。在大纲方面，第一句话由四个相对子句组成，两两成对 (从起初原有的，我们所听见，我们所亲眼看见，我们所见过，我们的手曾摸过)，接下来的词组则是关于生命之道。第 2 节是一个括号，解释那从起初就有的怎么可以被听见、看见、触摸，是因为这生命已经显现出来，并且用生命之道一语来强化生命一词的意义。这个括号打断了整个句子，所以第 3 节开始是用一个恢复话题的相关子句，我们所看见、所听见的，然后主要的动词才出现，我们传给你们的。第 3 节的其余部分，以及第 4 节，是在形容使徒传扬的目的，包括短程目标与终极目的，亦即，使你们与我们相交，以及使我们的喜乐满足。所以，删掉第 2 节的括号，简单而言，这句话可以意译如下：“我们将生命之道传给你们的，就是那从起初原有的，是我们曾经看过、听过、摸过的，而我们传扬的目的，乃是相交与喜乐。”

在详细思考前言之前，关于生命之道 (*peri tou logou tēs zōēs*) 一语，

有两个问题需要讨论。第一个是，这里的道一字是指人，还是非人性的，亦即，它是否为第四卷福音书绪论中指圣子的称号，带有专用术语的意味，还是仅为“福音信息”（徒十五7）的同义词。第二个问题是，这个由 *peri* 引介的子句，是与前面四个相关子句对立，还是它们的条件（或它们是它的条件）。对这些问题的详细探讨，请参阅增注：“生命之道”（原书 73~74 页）。此处只将结论列出，即生命之道并不是圣子的头衔，（第四卷福音书绪论中的道），而是福音的一种说法；关乎生命的信息；第二，这个“生命之道”乃是使徒传扬的主题，其中的重点为从起初原有的，就是我们所听见、所看见……亲手摸过的。换言之，使徒在传扬福音时，所要强调的是那位永恒者在历史中的显现。

现在我们便可以来研究整个前言了。它大笔一挥，开启了神从永恒到永恒的旨意，由那从起初原有的（1 节）到基督徒所经历充足的喜乐（4 节），这喜乐直到末日才会完全实现。这个神圣的旨意可以分为五个阶段，由这段开场白的几个字能窥其端倪：起初 (*archēs*, 1 节)、显现 (*ephanerōthē*, 2 节两次)、我们传扬 (*apangellomen*, 3 节)、相交 (*koinōnia*, 3 节两次)，和喜乐 (*chara*, 4 节)。

A 永恒先在者

托德解释福音起头的句子如下。他说，作者乃是在宣告，“有关生命之道一贯‘从起初’的事”。换句话说，他不是介绍“任何新见解或反思”，而是传扬那“福音原初的内容，丝毫不变，以抗衡所有新奇的教训”¹⁶。当然，“起初”一字在第四卷福音书中的确曾用来指基督工作的开始（约六 64，十五 27，十六 4），那正是基督徒世纪的开始，而在书信中则是指个别基督徒经历的开始（二 7、24，三 11；约贰 6）。

不过，福音书绪论的起头也用了类似的表达方式（“太初有道”），由此可见，这里也是指一切事物的开始。这个词组在二章 13~14 节又用在永生神身上，而在三章 8 节则提到，魔鬼“从起初”就犯罪，不过该处的时间含义并不清楚。再说，既然这几个字乃是在我们所听见、所看见……亲手摸过的子句之前，我们可以想象，在逻辑上其含义也应该在这些事之前。永恒的圣子在历史上显现之前就存在；福音的传扬乃是以

后的事。最后，这个表达方式与第 2 节括号中的原与父同在、永久的生命平行。在两个子句当中，动词都是过去式 (*ēn*)，意指圣子永恒的先存性。第一处说，祂是从起初原有的；第二处说他原与父同在，正如福音书的绪论中首先说道，“太初有道”，然后说“道与神同在”。既然永生就是认识神（约十七 3），获得永生者并非独享永世，而是像圣子与圣父之间一样，不断能进行有意识的亲密沟通。

B 在历史上的显现

这封信开头的第一个子句，和接下来三个相关子句之间，形成强烈的对比。永恒者进入时间，向人类显现。道成为肉身，将自己向人的三个高等感官（听觉、视觉和触觉）展示出来。这四个相关子句，将“神的启示从最抽象的层面带到最具体的层面”（Westcott）。单单听见还不够；旧约的人曾“听见”神的声音。能看见就更引人注目。可是能摸到则可以成为具体物质的最终证据，证明道“成了肉身，住在我们中间一段时间”。摸到 (*epsēlaphēsan*) 一字是这四个相关子句的高潮，它所描述的不仅是一种短暂的碰触。“*Psēlaphan* 乃是去摸索或以触觉来察验，好像瞎子或在黑暗中之人的行动，因此可以译为触摸……它也有‘详细考查’的意思”（Brooke）。虽然这种“触摸”是这句话的高潮，但强调之点则为“看见”（在前三节中重复了四次），或许因为有资格作见证的主要条件，是亲眼目睹（2 节）。看见用到两个动词，三次用 *horan*，一次用 *theasthai*。“可以说，*blepein* 是‘观望’，*horan* 是‘看见’，*theasthai* 是‘注视’，都是用头脑的，要捕捉眼目所见之事的意义与重要性”（Brooke）。这是第四个子句中所用的动词，而它与亲手摸过一语，是由一个关系词 (*ho*) 连接。前面两个动词听过和看过是完成式，意味着所听与所见的果效长存，但在这里，这两个字都是过去式，似乎是指某一个特定的时间，或许是在复活之后，那时使徒有机会在深刻的思想中凝视主耶稣，并触摸祂（参：路二十四 39；约二十 26~29）。这两个动词表达出“观察者详细的察验”（Westcott）。后者亦用在约翰福音一 14，约翰写道，独生子的荣光，就是道成为肉身，被人“见过”。

将所听见、所看见、所摸过的事传扬出来，就是生命之道，基督的

福音。所有格生命之最自然的解释，似乎是指道的内容，正如腓立比书二 16（参：约六 68）。福音将在基督里的生命宣告出来，提供给人。新约中曾用各种类似的方式形容福音，如：“天国的道”（太十三 19, RSV）、“救世之道”（徒十三 26, AV）、“和好之道”（林后五 19, AV）等。不过，在第四卷福音书中，所有格生命之乃是“赐生命”的意思（如：“生命的光”、“生命的粮”，约八 12，六 35、48；参：约四 10~11 的“活水”与启二十一 6，二十二 1、17 的“生命水”）。然而，我们或许不用在两者中择其一，因为“启示传出它所含括的事；而传扬便赐下了生命”（Westcott）。

那从起初原有的，能够让人听到、看到、摸到，以致有所了悟，乃是因为这生命已经显现出来。过去式 *ephanerōthē* 意味着道成肉身是历史的事实，这个动词重复了两次，即括号的开始与末了。在第一处，它单独出现；第二处则加上了向我们。那位永恒与父同在者，我们是不可能目睹的，除非祂特意主动将自己显现出来。神愿意让我们知道多少，人类才能明白多少。

强调基督在物质世界中，向人的耳朵、眼睛和手彰显，主要的目的自然是防范正在搅扰教会的异端。这里向跟随克林妥（译注，第一世纪的异端倡导人）的人说明：生命之道——基督的福音——乃是论到那位永生的圣子在历史上道成肉身。从起初原有的那位，就是使徒所听见、看见、摸过的。我们不可以将耶稣与基督，历史人物与永恒者，一分为二。耶稣基督乃是一位，是神而人者。今天我们仍然需要强调，那位不可见、没有形像的神，曾在历史中彰显；因为受过科学训练的人只注重经验的方式；而极端分子则认为，福音中大部分均为“谜思”（但是若将道成肉身“非神话化”，便会得到与它矛盾的结果），神秘主义者又专注于个人主观的经历，甚至忽略神在基督里客观的自我彰显。

C 满带权威的传扬

永恒的生命在历史中的显现，不是让人据为己有，而是要传扬出来。赐给少数几个人的启示，目的乃是要让多人知道。他们要向世人宣讲。显现与我们的（2 节），变成传给你们（3 节）。约翰盼望他的读者能享

受“他自己和其余使徒们所享有的特殊地位，就是能够在基督里认识神”（Candlish）。

约翰用了两个动词来形容使徒的宣告，我们作见证（*martyroumen*，2 节）和我们传扬（*apangellomen*，2、3 节）。使徒的工作一方面是作见证，一方面是传扬。这两个字都有权威的意味，但略有不同。*Martyreisthai* 意指经验的权威。作见证是目击之人才能做之事。他在能作见证之前，自己必须先作见证人。（参：路二十四 48，“你们就是这些事的见证”。）真正的见证人不会讲从别人得到的第二手数据，只能说他们亲自看见、听见的情形。因此在新约中，“看见”与“见证”这两个动词经常相连，就像在第 2 节中一样。（有关这一点与书信作者的关系，见导论 I E “作者为目击证人”。）在书信的起头，约翰既然用相关子句形容曾被听见、看见、摸过、与生命之道有关的那一位，他在此所用的第一个动词，自然就是我们作见证，讲到使徒的传扬。

如果 *martyreisthai* 是论经验的字，*apangellain* 就意味着任务的权威。经验是个人的；任务是委派的。为了要作见证，使徒必须先亲自看见基督、听见基督；为了要传扬，他们必须从祂接受任务。不过，虽然 *apangellomen* 出现在第 2、3 节，第 5 节的动词却为 *anagellomen*；严格而言，*apangellein* 的意思是“报告信息并声明其出处”，而 *anagellein* 的意思则是“作报告，并提及报告的对象”（Law、Brooke）；这个分析是正确的。但是另外一点也很重要，就是使用 *anagellein* 的第 5 节，又加上一个词组“我们从祂所听见”（*ap' autou*）。因此，这两处的动词都似乎要读者注意信息的来源，就是基督本身，一个是用它自己的前缀词组，另一个则是用它刻意增加的子句（参：林前二 13，十一 23，十五 3）。他不但向门徒显现，使他们有资格作见证人，并且赋与他们满有权威的任务，作使徒，去传扬福音。我们的作者坚持他自己有这些必要的资格。既然有资格，他就不畏缩。他曾听过主耶稣的话，见过祂、摸过祂，现在就为祂作见证。他曾领受任务，现在就用权威来传扬福音。因为基督徒的信息并不是哲学的思辨，也不是可能的假设，更不是对宗教思想的卑微贡献，而是那批有经验、受委派之人所作的肯定宣告。

D 彼此相交

传扬本身并不是终点；以下便说明了其短程与终极的目的。短程的目的是相交 (*koinōnia*, 3 节)，终极的目的为喜乐 (*chara*, 4 节)。基督在肉身的日子开创了与使徒团队的相交，五旬节圣灵降临，使这种相交更加深入，而这样的相交并不限在他们中间，乃是要延及下一代（使你们与我们相交），并且代代相传。“最后一位使徒指出，信仰传承将永续不断” (Westcott)。

因此，传扬福音的目的不是用救恩等话语来说，而是用相交。然而，按照正确的了解，这乃是救恩最广的含义，包括：在基督里与神和好（与父并祂儿子耶稣基督相交）、生命的圣洁（见 6 节），及参与教会（你们和我们）。这种相交乃是永生的意义（约十七 3）。正如那位本身是永生的子，曾（在永恒里）与父同在（2 节），作者也要我们与祂相交，并且彼此相交（参：约十七 21~22）。“相交”是基督徒的专用语，意指在神的恩典、基督的救恩，和圣灵的内住（这是所有信徒灵里的胎记），都同样有份。我们既然共有神，就是父、子、圣灵，就成为一体。因此约翰写：你们与我们相交，就不能不加上：我们乃是与父并祂儿子耶稣基督相交的，因为我们彼此的相交，乃是由于我们与神相交而来，也倚靠这一点。

这个真理等于用不同的词汇响应主的祷告，“使他们都合而为一”，并且使他们“也在我们里面”（约十七 21）。在那个祷告中，我们的合一是根据我们在他们里面，在这里，我们的相交也必须是因与父和子相交，才有可能。约翰在这里没有提到圣灵的相交，保罗书信中曾提到两次（林后十三 14；腓二 1），原因显然是他心目中在抗衡那些假教师；所以会谈到子，是因这类异端在贬抑祂；所以会谈到父，是因为他们遗弃了祂。在这里，他不仅说我们是透过子与父相交，或我们惟有承认子才能有父（二 23），而是说，我们乃是与父并祂儿子相交。这个词组“强调出子与父的差异与平等” (Plummer)。使用祂的儿子耶稣基督这样完整的头衔（如三 23，五 20，和约贰 3；参林前一 9），或许也是目光瞥向异端的缘故，他们否认身为人的耶稣是基督，是神的儿子。

使徒声明，传扬福音的目标，乃在于使人可以彼此相交，这是由于

与神相交所自然产生的；这段话对于现代传福音和教会生活的现况，贬多于褒。倘若传福音的结果并没有带领皈依者进入教会，我们就不能满足；倘若在教会生活中，合一的原则是浮面式、社交式的情感，而不是与父和祂的儿子耶稣基督灵里的相交，我们也不能满足。异端的教训和行为，对教会带来扰害；而真正的 *angelia*（“信息”，5 节）才会产生真正的 *koinōnia*。

E 满足的喜乐

第 4 节和第 3 节一样，也有一个以 *hina* 开头的结尾子句，这字的意思是“为了要”。在第 3 节中，这个子句是承接我们传扬，而在第 4 节则承受写给。这两个动词是否指同一个信息——用讲的，或用写的；还是指两个不同的信息？大部分注释家似乎认为，第 1~3 节的传扬，是指作者“整个使徒的事奉” (Westcott)，尤其是他所写的福音 (Ebrard)，而第 4 节所提到的作品，则是指目前的这封信。“前几节乃是指作者习惯以话语来宣扬福音，或是指已写成文字的内容。现在的这段话则是在介绍书信本身” (Law)。魏斯考特又说，关系词 *ho*（第 1 节的就是，和第 3 节的所）是指“使徒的整个……信息”，而第 4 节的 *tauta*（直译为“这些事”）则表达一种对比，指其中某些特殊的部分。然而，这种区分或许稍嫌勉强。第 4 节是全书第一次出现形容词 *houtos*（“这个”）。后来它经常出现，如，“这是” (*houtos estin* 和 *touto estin*) 和“我们由此” (*en toutō, ek toutou* 和 *dia touto* 等)。这个词组究竟是指前面所提到的事，或是下面将要写的事，几乎每一次都很难确定。按照布鲁克的说法，“他大部分的习惯似乎是指前面要写的事”（如一 4，二 3，三 8、10、16、23、24，四 2、9、13、17，五 4、11、14）。但是也并非一定如此（如二 22，四 26，五 20，尤其是二 26 和五 13，那里两句类似的词组“我将这些事写给”，都是指刚写过的一段话）。何况，每当这词组的意思是指前面将写的事时，乃是指立刻接下去的文字。所以，我认为比较自然的看法，是视我们将这个写给（4 节）一语，指在前言中刚刚谈过、有关使徒所传扬的事，而不是指整封书信。若是如此，我们传扬（3 节）和我们写（4 节），就是指同一个信息。

这里讲到写信的目的，或是使我们的喜乐满足（NIV、RV、RSV）或是使你们的喜乐满足（AV、NIV 边注）。究竟这两个意思哪个正确，很难抉择。魏斯考特认为，既然两者都有相当的证据支持，“要下结论是不可能的”。从约翰著作的用法中，也看不出端倪，因为约翰福音十五 11（参十六 24）为“叫你们的喜乐可以满足”，而约翰二书 12 节则为“使我们的喜乐可以满足”。

由前后文来看，它的意思又如何？倘若约翰在第 4 节一开始是用“我们写这些事”（*tauta graphoemh hēmeis*），而不是“我们将这些事写给你们”（*tauta graphomen hymin*），那么就可以将所强调的“我们”一语，当作“你们”或“你们的”对比，因为整个开场白都有这意味，整封信就不用说了。这种看法是有可能的。若是如此，结语就应该是“使你们的喜乐满足”。但另一方面，在前一节中（3 节），约翰显然从“我们”转到“你们”，又转到“我们的”，因此，第 4 节也自然会有类似的思想移动模式。既然传扬的目的是使你们与我们相交，因此，写作的目的则为使我们的喜乐满足。相交与喜乐都是使徒和读者所共有的。这“似乎最配合作者的胸襟，亦即，除非读者能够分享，否则他自己的喜乐便不能满足”（Metzger, P.708）。布鲁克在这地方引用约翰福音四 36，耶稣讲到，撒种的与收割的一同快乐。NEB 的翻译在此很传神：“我们这样写，是要叫我们大家的喜乐都能满足。”

那满足的喜乐，“我们从福音得到的全然完满的幸福”（Calvin），秘诀究竟为何？就是在于传扬之后所产生的相交；因为传扬的短程目标乃是建立相交，而终极目标则为满足的喜乐。这便是神设定的秩序：*angelia, koinōnia, chara*。

在约翰的著作中，满足的喜乐并不罕见（参：约三 29，十五 11，十六 24，十七 13；约贰 12），值得注意的是，每一次的相关题目，都是与神或与彼此的相交。不过，在这个犯罪的世界中，“满足的喜乐”不可能实现。因此第 4 节可以解释为超越今世，展望来世。到那时，完全的相交将带来满足的喜乐。“在祢面前有满足的喜乐，在祢右手中有永远的福乐”（诗十六 11）。为了这个终极的目的，那位从起初原有的便在时间之内显现出来，而使徒则将他们所听见、所看见、所摸过的传给

我们。使徒传扬的内容，乃是永恒者在历史中彰显出来；其目的就是要我们彼此相交，这相交的基础乃是在与父和子的相交，而结果则是满足的喜乐。

增注：“生命之道”（一）

1. 'logos' 的意义

希腊文 *logos* 一字，可以翻译为“理性”或“道”或“讲论”。在第四卷福音书的绪论中，它乃是圣子的称谓，指祂将圣父启示出来¹⁷。许多注释家认为，在第一封信中，这个字也是永生子的头衔。因此，摩法特将这个希腊字音译为英文，制造出“生命的洛格斯”一词。福音书和这封书信之间的确有雷同之处，不过，其绪论比这里的前言要长得多，内容也丰富得多。两者一开始都提到起初（1~2 节/1 节）；两者在说到洛格斯时，都和父与生命相关（1、4 节/1~2 节）；两者都宣称，永恒者进入了历史（10~11、14 节/2 节）；两者都补充道，神是向人显现（14、18 节/1~3 节）；两者都提到人看到并作见证的情形（7~8、15 节/2 节）；两者都提到基督是父的儿子（14、18 节/3 节）；两者都以与神建立新的关系，来描写对基督有回应的结果（12~13 节/3 节）。不过，这两段经文的相似处，有夸大之嫌。虽然其思路的顺序相仿，用字也相近，但是魏斯考特说，“这两段经文是互补，而不是平行”，其言不差。以下我们来看两个不同之处：

第一，在绪论中，“道”字有四次单独使用（三次在第 1 节，一次在第 14 节），但在前言中，它出现在“生命之道”的词组中。

第二，从紧接着这个词组的括号（2 节）来看，在作者的心目中，该词组的重点不是在“道”，而是在“生命”，因为 *logos* 一字在前言中不再使用，甚至在全信中也未再出现，但是“生命”却在第 2 节中重复两次，在全信中另外出现五次（二 25，三 14，五 11~12、20）。作者所写的，并不是“有关生命之道——道成为肉身”，而是“有关生命之道——这生命显现出来”。他讲到“原与父同在”的“永远的生命”，意思很清楚：是指子的位格，不可能再有别的意思。因为“与父同在”（*pros ton patera*）一语有个别沟通的含义。此外，福音书与书信中都宣

告，生命在基督里（约一4；约壹五11~12），并且说，祂自己就是生命（约十一25，十四6；参五26；约壹五20）；他说，这个生命乃是与父在永恒中互相沟通的，而在历史中向我们彰显出来，这就是我们所传扬的内容。

在第2节中简略提到的传扬内容，在第1和第3节中则描述得较详细。约翰一心要将“生命之道”的永恒性（“从起初原有的”）和历史性（“我们所听见、所看见、所摸过的”），让人知道。那么，“生命之道”究竟是什么意思？魏斯考特将它译为“生命的启示”，认为它乃是一般性的说法，指“神向人所传的整个信息，就是先知们最初提到的生命，或说一切生命的源头，如今终于由祂的儿子完全宣扬出来。”布鲁克同意这个看法。托德的见解更独到，他将这个词组译为“福音”，因为腓立比书二16的“生命之道”（不过那里没有定冠词）、使徒行传五章20的“生命的道”和“永生之道”（约六68），都是论到福音的类似词组。不过由第2节所赋予“生命”的个人性意义来看，我们还应该更准确一点，说“生命之道”意指“基督的福音”。约翰所传扬的乃是基督，祂就是生命（2节），而在传扬生命之道时，他的重点为其永恒的存在与历史的彰显（1、3节）。

2. *'peri* 的意义

在讨论“生命之道”的准确意义为何时，我们等于已经开始来解决第二个问题，就是“论到生命之道”一语，和它所属的整段话之间的关联为何。摩法特和一些注释家认为，*peri tou logou tēs zōēs* 这个词组，是前面四个相关子句的同位格，意思是在前面四个宣扬的内容之外，再加上另一个层面。这样一来，传扬的内容就成为那“从起初原有的”——即那“所听见”、“所看见”、“所摸过”的，以及“生命之道”。可是这个解释十分别扭，魏斯考特、劳罗伯、托德等人都不接受，一方面因为它使四个中性的关系子句与阳性的 *logos* 成为同位格，另一方面，它没有注意到结构上的改变，从相关子句变为用前置词 *peri*。

另一种解释，就是视 *peri tou logou tēs zōēs* 为独立的副词子句。这样一来，“生命之道”成为宣告的“主体”（Westcott、Law），而四个

相关子句则“宣告这个主体”（Law）。同样，“‘论到生命之道’之子句指出宣扬的主题，而‘从起初原有的……摸过的’等子句则陈明宣扬的内容”（Dodd）。约翰所关切的，主要是在基督里的永生（约二十31；约壹五12~13）。他在这里似乎是说：“我们宣扬在基督里的生命之信息时，重点乃是那位永恒者在历史上的显现。这样作的原因，乃是因为我们具有独特的资格，能为道成肉身作见证。我们曾亲眼看过、亲手摸过。我们曾亲耳听过、亲身注视过。或者换一个方式说，那生命本身（就是我们的信息所要讲的），就是那与父永远同在的永恒生命，向我们显现出来，我们亲眼目睹了。所以，我们为此作见证。我们的宣扬乃是见证。我们以此为特别的要点，因为异端的假师傅否认道成肉身的真理，他们或是说耶稣的身体不是真的（幻影说），或是将神的洛格斯或圣灵或基督，与耶稣这人物区分出来，认为在祂受洗时，基督降在祂身上，而在他钉十字架之前，就离祂而去了。为了反对这些错误，我们强调，祂的身体是真实的（因为我们听过、看过，并且摸过），而这位历史的耶稣与永生之道乃是同一位。”使徒的这番用意，可以解释文法结构的纠结，因为主要的动词直到句子末尾才出现，而开头则为强调的子句，那“从起初原有的，就是我们所听见、所看见、……亲手摸过的”。生命之道的这几方面，乃是宣扬的重点。“圣约翰采用中性（就是那……那……），作为包罗一切的表达法，来含括（道成肉身之生命的）属性、话语和工作”（Plummer）。

II 使徒的信息和在道德上的应用（一5~二2）

5. 这一段和前言之间的衔接，在于信息一字。约翰已经用过动词 *apangellomen*（“我们传扬”，3节）；现在他则用类似的动词 *anangellomen*，我们……报给，与名词 *angelia*，信息，相连。这个信息不是他或其余使徒发明的，而是他们从主所听见的。神是光，这句话可能并非引用耶稣某一次所讲的言论，因为所有的记录里面都没有。可能他是按照他所著福音书内的重点，以这句话总结主的教训。他传扬的“生命之道”（1节），可以浓缩为一句伟大的宣言：神就是光，在祂毫无黑暗（参：约一4）。这句话非常绝对，没有冠词。洛格斯是“那光”（*to phōs*）；但

神是光 (*phōs*)，正如祂也是“爱”和“灵”和“烈火”。这几个宣言都没有使用冠词 (约壹四 8、16；约四 24；来十二 29)。

在有关神本体的宣言中，含义最广的莫过于神是光¹⁸。祂的本性就是要启示自己，正如光的作用就是要照亮；而这个启示全然纯洁、庄严无比。神乃是有位格的，他在每一方面都无限美好、超越，“至高至上、永远长存、名为圣者” (赛五十七 15)，可是他盼望人认识祂，也已经将自己启示出来。异端的错误何等可怜，因为他们忽视了神启示祂自己是光，这个启示具伦理的意义。如果他们对神的观念为：祂是光，要照射出来、普及万人、彰显自己，在祂里面毫无黑暗，没有秘密，没有隐藏在暗地的事，他们就不会发明所谓的 *gnōsis*，就是提倡一种对神隐秘的、玄奥的知识。而如果神是光也指祂在道德方面完美无瑕，那么，他们一方面声称认识神、能与祂相交，一方面却忽略道德，就显然是一派胡言；作者接下去便要说明这一点。

增注：光在圣经中象征的意义 (一 5)

光明与黑暗可以说是普世性的宗教象征用语。大部分宗教都曾用到，以圣经为主的启示宗教也不例外¹⁹。在圣经中以它为隐喻，有几方面的含义。在知识方面，光是真理，黑暗是无知或错误。在道德方面，光是纯洁，黑暗是邪恶。举一两个例子就足以说明这种双重用法。神透过律法与先知的自我启示，是用光来形容。“诫命是灯，法则是光”；“祢的话是我脚前的灯，路上的光”；“先知的话……如同灯照在暗处” (箴六 23；诗一一九 105、130；彼后一 19)。神说，祂要使祂的仆人成为“外邦人的光”，让他施行“救恩，直到地极” (赛四十二 6，四十九 6)，西面将这些经文用在婴孩耶稣身上 (路二 30~32；参：路一 79)，保罗与巴拿巴则将它们用来形容自己的工作 (徒十三 46~47；参：徒二十六 18、23)。使徒保罗写信给哥林多人，说“神荣耀的光显在耶稣基督的面上”，而这光已经照在他们心里 (林后四 6)。

光的第二种用法，就是象征公义，以赛亚书五 20 非常清楚，那里形容犹大的居民道德败坏到一个地步，“称恶为善，称善为恶，以暗为光，以光为暗”。保罗在书信内讲到道德教训时，也采用这个隐喻 (见弗五

8~14；罗十三 11~14；参：帖前五 4~8；林前四 5)。

光与暗的双重用法，也出现在第四卷福音书，尤其在四段经文中。其中三段重点无疑指光为真理的启示。见福音书的绪论——特别 4~5 节与第 9 节²⁰，约翰福音八章 12 节——这一段与医治生来瞎眼者有关 (参：约九 4~5)，以及约翰福音十二 35~36、46 (亦参十一 9~10)。不过，在最后一段经文中，亦可看出有道德意味。光的作用不只是让人能看见，也让他们能行。光所带来的好处，不仅是清楚的看见，也是正确的行为。这就带我们到约翰福音三 19~21，那里将光与纯洁、黑暗与邪恶的关系分析得极精辟。在这段经文中，好人，就是与“作恶的”相反之人，被形容为“行真理的”人。在圣经中，真理也像光一样，有道德意味。我们不仅要知道真理，还要行在其中。所以，这里不将“真理”与“错误”相对，而与“行恶”或不义相对，不算太不寻常 (参：罗一 18；帖后二 12)。

约翰一书二 8~11 提到光，也明显有道德含义。那里说到，“真光已经照耀” (8 节)。这个光散播公义，尤其是爱。一个人自称“在光明中” (9 节)，就必须行在爱中才算数，因为“爱弟兄的，就是住在光明中”，而“恨弟兄的，是在黑暗里，且在黑暗里行；也不知道往哪里去，因为黑暗叫他眼睛瞎了” (10~11 节)。

一章 6 节~二章 2 节举出假教师三种错误的声明，并且予以反击。每一项声明都是用我们若说的规格开始 (6、8、10 节)。托德认为，作者“是在引用一些术语，就是异端教师的口号”。无论究竟约翰是否在引用他们的标语，他显然是将他们有毒的教导暴露出来，在陈明之后，又立刻贴上标签，指出它是错误的欺骗说法。单单口头承认，并不足以采信，必须经过试验，看它是否与神是光的基本真理相符，并看它对行为的影响如何。类似的表达也出现于二章 4、6、9 节 (人若说) 和四章 24 节 (人若说)。参阅雅各书二 14~18。这是本书信的重要主题。约翰提供深入的测试法，以判断那些自称是基督徒的人是否属实。最主要的问题为：他们的教导与行为是否一致，并且是否符合使徒所传神是光的信息。这一声明如今依旧可以测试出我们是否为货真价实的基督徒。

这七节经文明显是对称句。约翰三次重复同一个模式。首先，他以

我们若说一语引介错误的教训；接着，他以率直的我们就是说谎话，或类似的语句，来将它否定；最后，他提供积极与正确的宣告，来修正他要驳斥的错误，但我们若……；不过，这三个例子的最后一个，结尾的方式不太一样（参 7、9 节与二 1~2）。

引句我们若说值得注意，因为在此，我们所指的人悄悄地改变了。参阅导论 II “写作背景”。这位有权威的使徒，在一章 1~5 节中与读者形成“我们——你们”的关系，如今则淡去；现在约翰谦卑地将自己与他们认同。当然，这不是说，他自己曾经说过，或想过这些他要驳斥的错误。他用第一人称复数的原因，只是要说明：这些原则同样适用于每一个人。

他所处理的三个错误，是关于我们行为的罪，它在我们本性内的源头，和它对我们与神之关系的影响。这些概念是出于那些想轻轻松松就与神相交的人，他们没有发现，宗教和道德之间有如夫妻之约一般，是不可分割的，但他们却想将两者拆散。他们缺乏罪的教义，对罪在那位本性即光的神面前之可憎一无所知。因此，约翰提到三个例子，正视罪的事实与问题，然后才陈明如何解决。他不但否定那些错误的观点，并且指出，其实神已经提供了补救的办法，只等人看出自己有需要。每一次他都讲到，神借着祂的儿子耶稣基督之死，能够带来洁净与赦免（7、9，和二 1~2）。在所有宗教中，基督教是惟一强调神是光的宗教，一方面坚持认真看待罪的问题，一方面提出彻底解决这问题的道德方案。要与身为光的神相交，途径不是藉否认罪的事实或其影响，而是藉承认我们的罪，并且存感恩的心，领受神为洁净我们而预备的一切。

A 相信罪会破坏我们和神的相交（一 6~7）

6. 这里的错误声明为：一面说我们与神相交，一面却在黑暗里行（指习惯性的生活；参二 11；赛九 2；约八 12；罗二 19）。早期有些诺斯底派的人，犯了这种明目张胆的反律法主义的罪。他们认为，身体只是包装灵魂的封套，又进一步认为，灵魂是不会被玷污的，不能被身体的行为污染。根据爱任纽的说法，有些人教导说，如果一个人真正“属灵”，他就已经非常超越，任何事都不能污秽他。他们说，你可以不行

义，而仍然是义人（参三 7，约翰在那里否定这点）。这样一来，灵与神的沟通便与身体的道德行为无关。虽然诺斯底的观念已经过时，但是今天仍有人自称与神相交，却不认为必须先来到基督的十架前得着洁净和赦免，也不认为以后必须一直过圣洁的生活。对于那些自称与神有奥秘交往经验、却行在黑暗中，犯错又犯罪、毫不尊重至圣之神自我启示的人，我们自然应当提高警觉。因为神既是光，这种声明便十分荒唐。不重视道德的宗教，不过是幻想。罪必然会妨碍与神的相交（参：诗五 4，六十六 18；赛五十九 1~2），因为“光明和黑暗有什么相通呢？”（林后六 14）。

倘若我们这样声明，我们就是说谎话，是刻意明知故犯，也是“不行真理”（AV）。换言之，我们不但以言语触犯真理，也以表里不一的生活否定真理。我们“不按照真理生活”（RSV）。“我们的言语和生活乃是谎话”（NEB）。

7. 驳斥错误之后，约翰便肯定相应的真理。他已经指出行在黑暗中的结果，现在则描写我们若在光明中行的情形。对这个词组的解释，一方面必须配合光之象征意义，一方面也要与下一句如同神在光明中衔接。神本身必永远在光中，因为祂自己就是光；我们则蒙召来活在光中。神在光中，因为祂一直对自己真实，祂的作为也与祂的本性相符。“祂不能背乎自己”（提后二 13）。我们必须行在祂神圣的自我启示之光中，活在祂面前，没有隐瞒，在思想上没有不诚实，在行为上没有纵容罪恶。“行在光明中”是形容“绝对真诚，也就是说，整全无瑕，无所遮掩，毫不隐藏”²¹。这样便会产生两个结果。

第一，我们就彼此相交。约翰在第 6 节中已经声明，在黑暗里行会拦阻与神相交，因此第 7 节中，我们会期待他写出相反的真理，即，若行在光明中，我们就能享受与神相交。这固然是事实，可是约翰一如往常，又跨前一步，宣称行在光明中会使人彼此相交，而且正如他在第 3 节所说，这种相交乃是基于我们与父和子的相交。

行在光明中的第二个结果，便是祂儿子耶稣的血也洗净我们一切的罪。此处的动词意指，神所作的不仅是赦罪，且是抹去罪的污点。现在式则表示，这是一种持续的过程。然而，我们若行在光明中，还有什么

罪需要洁净？亚尔弗得注意到这个困难，他坚称，这里和第9节的洁净，是指“成圣，与称义不同”。伊伯拉德（Ebrard）也认为，这里的解释必须“按第9节来决定”。可是若将这种福祉视为耶稣的血的功劳，似乎颇不寻常。劳罗伯则认为，“光明”是指启示而不是指圣洁，因此那些“行在光明中”的人会有罪，并无矛盾可言。他继续写道：“‘在光明中行’，首先便是要认罪；在黑暗中行，则是忽略或否定罪”。但是，如果“光明”不单指启示，也指圣洁，在其中行便不单是过诚实的生活，也要保持纯洁，至少到某个程度。既然如此，这里就应该是指洁净“一切的罪”（NIV 边注），而不是刻意犯的罪，亦即指无意间犯的罪，或，按这里是用单数的罪字来看，指我们堕落的本性之污秽。有一点很清楚，即，我们若在光明中行，神已经预备好要洁净我们，除去一切妨碍我们与祂相交，或彼此相交的罪污。这个预备便是祂儿子耶稣的血，亦即，祂为我们的罪而死之功效²²。本书信惟有在此明确提到耶稣基督之死的拯救大能；不过后面还出现一些暗示性的说法，如：子来是要“作世人的救主”（四14），“为我们的罪作挽回祭”（四10，AV；参二2）²³，和“使我们借着祂得生”（四9）。我们的罪能因此一死亡而除去，乃是因那位受死者身分独特。祂既是人（耶稣）又是神（祂儿子）。接受基督之血的洁净、享受彼此相交的条件，乃是在光明中行，要诚挚、敞开、坦然、透亮。

B 相信我们的本性有罪（一8~9）

8. 异端的第二项声明，比第一项错误还深一层，即：无罪，“没有罪”（NEB）。异端的第一项声明至少似乎同意罪的存在，只是否认它会使罪人与神隔绝。如今则连罪的事实都予以否定了。这些人不能从耶稣的血得到洁净的效益，因为他们说自己无罪。“罪”在此又是单数，指承袭的罪性，或自我中心。异端人士如今说，无论他们外在的行为如何，他们的本性并没有罪的传承²⁴。或许他们主张，凡拥有 *gnōsis* 光照的人，罪性已经根除，因此完美无罪；今日有些人也持这种看法。换言之，约翰乃是指出诺斯底派的狡辩，即罪乃是肉体的事，不会碰到灵魂，或污染灵魂。无论他们真正的主张究竟为何，总之，约翰在此完全驳斥。

若说我们无罪，便是自欺，亦即，我们并不是刻意说谎，而是自己骗自己，这样，真理就不在我们里面了。我们不仅没有照真理而活（6节），乃是根本没有真理。因为，倘若真理在我们里面，我们就一定会明白自己的罪。约翰的看法今天仍然适用，因为有人否认罪的事实或严重性，只用生理、心理或社会因素来解释。

9. 基督徒对罪的正确态度，不是否认，而是承认，并且接受神已经应许、预备好的赦免之恩。我们若认自己的罪，在神面前承认我们是罪人，不但有罪性（单数的罪），而且也有罪行（复数的罪）。神会赦免我们的罪，并且洗净我们一切的不义。在第一个词组中，罪是神免去的债务，在第二个词组中，罪是神除去的一个污点。在这两件事上，祂都是信实的、公义的。第一个字意指祂信守自己的本性与特质（参：提后二13）。不过在圣经中，神的信实经常与祂守约相连（如：诗八十九；来十23）。祂遵守诺言，信守约定。既然新约中包括这样的应许：“我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶”（耶三十一34），我们的赦罪被称为是神的“信实”，也就不难了解。但是，祂赦免我们的罪，怎么能称得上是公义呢？有些注释家将神的公义和祂的信实相连，而认为，由于神信守应许，所以神的赦免是公义的。即使如此，这个形容词还是很奇怪。在我们的心目中，公义是与刑罚或免罪相连，不是与赦免相连。如果神查究罪人的罪，“不以有罪的为无罪”（出三十四7），他怎能赦免罪恶呢？这是神的难题。审判全地的主不能轻易饶过罪。事实上，祂能赦免罪的唯一道德理由，乃是十字架，因为在那里，祂儿子耶稣的血已经流出，“为我们的罪作了挽回祭”（二2）。参阅罗马书三25，该段经文也将神的义与基督的赎罪祭相连。因此我们可以说，神赦免我们的罪，洗净我们的罪污，就是忠于祂的约；祂是信实的，因为祂的话曾经如此说，祂是公义的，因为祂的作为证实了这事。简单来说，祂的赦免是信实的，因为祂曾应许要这样做，是公义的，因为祂的儿子为我们的罪而死²⁵。

这种根据神的信实与公义而来的赦罪与洁净，有一个条件，就是要认罪。圣经中有许多处提出警告说，隐藏罪恶是危险的；也有许多处应许，认罪就必蒙福。进一步而言，这里所要求的，不是广泛的认罪，而

是个别承认我们的罪（复数），我们需要刻意回想、承认，而立志不再重蹈覆辙（参诗三十二 1~5；箴二十八 13）。

C 相信罪会彰显在我们的行为中（一 10~二 2）

10. 异端第三个声明，可以由我们若说自己没有犯过罪一语看出。我们可以在理论上同意，如果犯罪，与神的相交便会中断，并且同意我们的本性的确一出生就有罪，但是却否认我们实际上犯过罪，与神的相交有问题。这是这三个否定中最厚颜无耻的说法。异端坚称，他们具有超然的光照，因此不能犯罪。可是约翰不单清楚我们本性中罪的起源，知道它的结果是拦阻我们与神的相交，对其外在的表现更是了如指掌。若说我们没有犯过罪，不单只是刻意说谎（6 节），或是自欺（8 节），而是指控神说谎，以神为说谎的，于是便清楚表明祂的道不在我们心里。因为祂的话经常宣称，罪是普世性的（如：王上八 46；诗十四 3；传七 20；赛五十三 6，六十四 6），而且福音的信息乃是救恩，它首先肯定了人是有罪的。

二 1. 这一段对称的结构到此有了转变；作者恐怕有人以为，坦白承认过犯，完全得到赦免（一 9~10），是件轻而易举的事。其实，他的目的乃是要“防止犯罪，而不是要宽恕罪过”（Brooke）。因此，这里不像前面加上“若”字。约翰重新开始写一个句子，以扩大说明罪对基督徒的意义。他先从负面说（是要叫你们不犯罪），再从正面说（若有人犯罪）。重要的是，这两个句子必须平衡来看。对于罪，我们可能会过于宽厚，也可能会过于严苛。过于宽厚，只强调神为罪人的预备，几乎等于鼓励基督徒犯罪。但另一方面，过分严苛则造成否定基督徒会犯罪，或者万一有人犯罪，则不予赦免，不容恢复相交。这两种极端的立场，约翰都反对。

我亲爱的孩子们（和合本：我小子们），反映出作者年纪老迈，且与读者之间情谊甚笃。他通常只称他们为“孩子们”，或是 *paidia*（二 13、18），或是 *teknia*（二 12、28，三 7、18，四 4，五 21），NIV 将二者都译为亲爱的孩子们；惟独这里（二 1），约翰加上了所有格形容词我的亲爱的孩子们。这些话在福音书中出现于耶稣口中，十三章 33 节

提到 *teknia*，二十一章 5 节提到 *paidia*。约翰说，他写信的目的，是要他们不犯罪。他提到耶稣之血的洁净（一 7）和神的赦免（9 节），不是要让他们对于罪的严重性掉以轻心。绝非如此。“全封信充满对罪的恐慌、憎恐、害怕、斥责”（Law）。他渴望他们不受异端邪说的影响，不致落入罪中。基督徒永远不能远离耶稣的命令：“不要再犯罪”（约五 14；参八 11）。但是，另一方面，他加上一句，若有人犯罪，神已经施恩，为他的回头有所预备。这个子句很有意义，它清楚显示出作者的信念，即犯罪的行为（过去式 *hamartē* 的含义）与持续的犯罪习惯是不同的；而基督徒可能会落入前者。（有些人却以为，约翰在三章 9 节和五章 18 节中否定了这一点。）“此处的思想为：信徒所犯、与他生命真相有所抵触的一个罪（*hamartē*），与持续犯罪的习惯是不同的（*hamartanei*，三 6、8、9、18 节）”（Westcott）。

下文说明，神为犯罪的基督徒有何预备。这预备是在基督里面，此处首先说，祂是为我们向父辩护的那位（大部分英译本只译为“与父同在的中保”）；接着又说祂是耶稣基督，那义者；第三个形容句（2 节）则为“为我们的罪作了挽回祭”。

中保（*advocate*）一字，拉丁文与希腊文的同义字（*advocatus* 和 *paraklētos*），形式都是被动而非主动。直译的意思不是“安慰者”，而是“被召到身边者”，指某个被召来帮助另一人的人，换言之，是一位“中介者，中间人，帮手”（BAGD）。偶尔它用来指法律方面特定的律师，就是辅助辩护人、为受审者讲话的专业人员。虽然新约常使用动词 *parakalein*，“鼓励、劝勉或安慰”，但名词 *paraklētos* 只在约翰的作品中出现。其实，除了这一节它是指耶稣之外，其余都出现在第四卷福音书的楼上谈话部分，在那里，耶稣以它为圣灵的称谓（约十四 16、26，十五 26，十六 17）。同时，祂称祂为“另一位”中保（和合本：保惠师；十四 16），由此可见祂自己乃是第一位。比较这两个地方的用法，可有不少亮光。如果我们有一位中保在天上，基督则有一位中保在地上。圣灵是基督的中保，正如主耶稣是我们的中保。可是，圣灵是在向充满敌意的世界为基督说话，基督却是在驳斥那“控告我们的”（启十二 10），并向父发言，就是那位深爱儿女、乐意赦免的天父。祂现在不作我们的

审判者。凡相信基督的人已经“有永生，不至于定罪，是已经出死入生了”（约五 24；参：约壹三 14，五 12；和罗八 1、33~34）。一旦罪人被审判的神称为义，他就进入了神的家，和神建立起父子的关系。如果他又犯罪，就不是需要那位审判之神再称他为义，他是神的孩子，所需要的乃是父的赦免。透过耶稣基督，那义者的辩护与帮助，他便得到这个保证。耶稣基督，那义者是组合形容词，指出祂的人性（耶稣）、弥赛亚职分（基督），和公义的特性。这里的图画为，在父面前有一位替我们说话的公义辩护者，“这案件并不是爱向公平求情”，相反的，乃是“公平以爱为我们求情”（Findlay）。

基督是义者的说法，让人感到意外，正如一章 9 节形容神是“公义的”（两处的形容词都是 *dikaios*）。然而这两节的相同之处，可能被人太过夸大。基督公义、纯洁与无罪的特性，这封信中曾几次提到（二 6、29，三 3、5、7）。惟有透过一位公义的救主，我们才能涤除“一切的不义”（一 9），这是无需说明的。参阅哥林多后书五 21 与彼得前书三 18。基督的代求和祂的圣洁之间的关系，参看希伯来书七 25~26。这封信与希伯来书对赎罪和代求方面的教导，有许多类似之处。两卷书都将这两个教义紧密相连，不过在希伯来书中，基督是以祭司的身分代求，而在这封信中，祂则为中保。

2. 接着，约翰又形容我们公义的中保：为我们的罪作了挽回祭，正因如此，他才有资格担任这职位。“我们的中保所提的理由，并非我们无罪，或是外在环境的影响。祂承认我们有罪，而以祂替死之工作为我们免于受罚的根据”（Smith）。“基督的代求，是继续将祂的死应用在我们的救恩上”（Calvin）。希腊文学中，名词 *hilasmos*（AV 译为“挽回祭”（*propitiation*），NIV 译为赎罪祭）和其同源动词 *hilaskesthai*，通常是指以献祭来讨好忿怒的神祇。这种异教的概念相当卑劣、腐化，所以许多现代学者完全拒绝基督徒的挽回祭观。他们说，这与神透过耶稣基督的启示不符。他们主张，与神相交的拦阻不是在神，而是在我们和我们的罪，基督的赎罪之工对付了我们的罪，除去了这个障碍。为要支持他们的看法，他们指出，动词 *hilaskesthai* 在旧约中很少以神为其对象（只出现于亚七 2，八 22；玛一 9），在新约中则从未用过。基督

赎罪的对象不是神，而是我们的罪过和污秽，藉此我们的罪得以“遮盖”（希伯来文 *kipper* 可能的字根意义，在七十士译本中译为 *hilaskesthai*），“中和”（Westcott），甚至“消毒”（Dodd）。因此，他们建议将这个字译为“补赎”（*expiation*, RSV），并且假定其含义不是化解神的忿怒，而是除去罪过。因此，“祂自己就是我们罪污的补救”（NEB）。可是这样消除挽回祭的概念，未免过于简略。虽然新约没有特别提到神被“挽回”，但这个理由不足成为定论，因为还有其它的圣经用语显示，就某方面而言，神的确需要被挽回。祂的“忿怒”停留在一切罪上，如果罪人要得赦免，这个状况总需要移去，或平息。

再说，如果我们的了解正确，神因着祂儿子的死而被挽回的观念，与我们在祂儿子身上，和从祂的话语中所得到的启示，并没有矛盾之处。然而这与异教的观念十分不同，尤其在两方面特别要注意分辨，以防止混淆。

第一，神的忿怒不是专横霸道或反复无常的。这和异教神祇无法预测的情绪与好恶截然不同。相反的，这乃是他对一切罪恶神圣、不变、自制的敌视。第二，翻转祂忿怒的途径，不是由我们或第三者提供贿赂。相反的，挽回祭的主导者全然是神。在七十士译本中，有时祂自己是动词“挽回”的主词——这在异教的著作中完全找不到。同样，这封信也以神为主动者。“这个动作从某方面而言，是以神自己为受格，但其源头却是神自己”（Law）。这个源头乃是祂的爱，就是父与子共有的那份自动自发、无缘无故的爱。我们无需想象说，父差子去做一件子不太情愿做的事，或子乃是第三者，拉拢罪人与不情愿的神。这封书信的教训足以排除这些看法。这里提到父与子，毫无不情愿，只有爱。“不是我们爱神，乃是神爱我们，差祂的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了”（四 10）。“祂为我们舍命，我们从此就知道何为爱”（三 16, RSV）²⁶。

将异教的挽回概念和基督徒的观念在这两方面作出区分之后，我们要问，这个挽回祭究竟是什么？约翰的回答为，就是“耶稣基督，那义者”本身（二 1），是父差来的子（四 10）。这两节都没有将祂形容为“挽回者”，而说祂是“挽回祭”。这一点很重要，因为它强调“一个

思想，即祂亲身成了挽回祭。……挽回者必须用在本人之外的挽回祭。但基督乃是我们的挽回祭。……”（Westcott），那显眼的祂字（*autos*）就有这个含义。但是祂为我们的罪作了挽回祭，是什么意思？这一节并没有直接提供答案，但如果约翰在这里和四章 10 节都写到“挽回祭”，而一章 9 节又提到赦免，这是因为他已经在一章 7 节讲到，涤除罪人一切罪污的，乃是神儿子耶稣的血，亦即：祂丧生于暴力的手下。“在这些经文中，我们看见一连串相衔接的观念——挽回祭、血、洁净、赦免——这些都直接来自旧约的献祭规矩，而且是用利未人的术语表达出来”（Law；参：利十六 30；来九 22，和一 7 的注释）。

再说，基督如今仍然是挽回祭，这并不是说祂继续献上祂的祭物，而是因为祂一次献上的祭永远有价值，在今天相信的人身上依旧有功效。而我们罪的挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。这句话不能被强解为：所有罪都因基督的挽回祭而自动得到赦免；而是指：赦免已经提供给普世，凡接受的人便可以享有；参四章 9、14 节，和约翰福音一 29、三 16、五 24。“因为若非透过基督的挽回祭，全世界没有一个人能够与神和好”（Ebrard）。

因此，父为犯罪的基督徒所预备的，全在祂儿子里面；而子有三重资格：祂公义的特性、挽回性的死，和在天上的中保地位。这三项环环相扣。如果耶稣基督过去没有为我们的罪成为挽回祭，今天就不能在天上作我们的中保；而如果按生命与性格来看，祂不配称为义者，祂的挽回祭就没有功效。

增注：圣经的挽回祭观（二 2）

名词 *hilasmos*，“挽回祭”，在新约里只出现两次，都在本书信中（二 2 与四 10）。动词 *hilaskesthai* 也出现两次（路十八 13；来二 17），而 *hilastērion* 出现于希伯来书九 5，指“施恩座”；罗马书三 25 的这个字，或许是同一个意思，或许更可能是指“挽回的途径”。

AV 将 *hilasmos* 译为“挽回祭”，是根据武加大译本，但是许多现代作者认为“不适当”（Dodds）。因此 RSV 选用“补赎”，而 NEB 则意译为略嫌笨拙的“为罪污而作的补救”。对于“挽回祭”一字，当代

主要的反对理由是基于神学。有人认为，它会让人联想到一位易怒而霸道的神祇，需要行贿来讨好。这种观念理当视为异教而予以排除，与神在耶稣基督里的启示完全抵触。其实我们可以从合乎圣经与基督教的观念来解释挽回祭，与异教粗糙的概念截然不同；但有些学者显然不愿同意，他们以语言学为理由，来支持在神学上拒绝挽回祭的作法。

他们说，自荷马以来，异教的希腊文学中，动词 *hilaskesthai* 可以指让某人使自己得到满足，或使一位被冒犯的人息怒，或被安抚；但最常见的用法，则是以礼物或祭物来讨好忿怒的神祇。这些都是正确的，无可辩驳。但是，他们的理论接下去说，世俗希腊文对同一个动词，还有一种较罕见、次要的用法，意思是“执行一件事，除去（礼仪上或道德上的）污秽，就是来‘补赎’”（Dodds）。在这些地方，对象不是有位格者（神），而是无位格之物（罪的污秽）。事实上，古时候普遍相信，某种仪式可以成为“大有功效的消毒剂”（同上）。他们又进一步指出，这个动词此种较次要、补赎式的含义，在希腊文旧约中亦曾出现。神的确曾在三处成为 *exilaskesthai* 的对象（亚七 2，八 22；玛一 9，RSV 将希伯来文译为“寻求上主的恩惠”；参：创三十二 20，雅各和以扫的故事），但是别处再没有出现。这个动词最常见的用法，是以非位格之物为对象，是希伯来文的 *kipper*，“遮盖”的翻译，因此是“作赎罪祭”或“补赎”之意。事实上，在七十士译本中，神不仅不是这动词的对象，有时还成为其主词，这个用法在异教的希腊文中找不到。同样，在七十士译本里，诗篇六十五篇 3 节、七十八篇 38 节、七十九篇 9 节，神都是主词，动词为非复合式的 *hilaskesthai*，而对象则为罪，或人的不敬虔（第一处是直接受格，另外两处是与格）。AV 将这些经文译为“赦免”或“涤除”，因此托德写道：“其含义与‘赦免’几乎不可分；罪的污秽惟有藉神的赦免可以除去，至少这是最后的办法”。所以，在约翰一书二 2 中，若说耶稣是“我们罪的挽回祭”，只是在说，透过基督，神“洁净”了我们，也“赦免”了我们，正如第一章 7、9 节曾说过的（参：利四 20；十二 7）。这样，我们就绕了一个大圈，来到终点。他们指出，*hilasmos* 和其同源字的观念，不是指以一个行动来挽回神，而是指藉该种行为，人得到洁净，罪得到“中和”（Westcott、Dodds）。其概念“不

是讨好一位对冒犯者发怒的人物，而是改变一种状况，使得本来必然是隔绝的，在相交上有障碍的，得以因此中介而有了转圜的余地”

(Westcott)。如此一来，*hilasmos* 所改变的是人而不是神；它去除了人的罪，因此挪去了与神相交的障碍。

莫理斯对于支持这种重新解释的语言论证，作了详尽的分析和批判²⁷。他指出，在世俗希腊文中，只有两处可以将 *exilaskesthai* 解释为“补赎”，但是其实若将其译为挽回，也完全通顺；而在七十士译本中，*hilaskesthai* 出现了十一次，都是中间语态或被动语态，以神为主词，或是必须解释为“挽回”、“对……施恩”，或是传达出这种含义；而复合同词 *exilaskesthai*（在七十士译本常见，但新约没有用过）有八十三次用来翻译希伯来文 *kipper*，从上下文看来，后者一般的意思是“藉付出 *kopher*，即赎价，来挪去处罚，尤其是免去神的忿怒”，在宗教上则为藉献祭“使神与人能和好”；而与以上主张相反的是，这个复合同词 *exilaskesthai* “在旧约正典中，后面从来没有与罪的直接受格相连”，大部分（五十八次）是与 *peri* 相接，再连上一个人的属格，意思是“为某人作挽回祭”。根据以上这项语言学研究的简短说明，莫理斯的结论为，“第一世纪中，用到 *hilaskomai* 字群中的任何一个字，似乎不可能不传达给读者某种挽回的概念。”

从语言学回到神学，尤其约翰书信中两处名词 *hilasmos* 出现的地方（二 2 和四 10），可以提出三点。第一点为挽回祭的需要。“为我们的罪作了挽回祭”（*peri tōn hamartiōn hemōn*）一语在两节中都出现，便暗示出这一点。如果约翰心中果真是想到补赎，对象是我们的罪，他应该会用简单的属格架构“我们罪的补赎”。但是，他却用了前置词 *peri*。所以会有 *hilasmos* 的需要，不是因“我们的罪”本身，而是“有关我们的罪”，亦即，神对它们那份无可妥协的敌视。异教神祇忿怒的个性是专横霸道、没有理由的，因此他们需要挽回祭，但这整件事是错误的。现代有些注释家对这种拙劣的闹剧心中反感，这是正确的；但是他们只从罪与其污秽来解释，同样是错误的。布鲁克写道，“那拦阻人亲近神的罪”，基督“已经使其去除了”。但是，倘若不去考量神对罪的审判，这种“除去”又有何意义？挽回祭的需要不是单单基于神的忿怒，也不

是单单基于人的罪，而是两者加在一起。罪乃是“不法”（三 4），藐视神的律法，必定要受到神的审判。神对人背叛的审判，成为与神相交的障碍；而神的忿怒若不被挽回，就没有罪的补赎可言。神对罪那份神圣的敌视必须先被挪开，罪才有可能得到赦免，罪人才能与神恢复关系。这些观念对身为爱之使徒的约翰并不陌生。虽然在书信中他并没有提到神的忿怒，但是在福音书中，他确实提及。他写道：“神的震怒”常在那些不信、不顺服的人身上（约三 36）。在第一封信内，这个观念也隐含其中。不信者的状况是“死”，这是罪的结果（三 14，五 16）；而与神相交的“生”，惟有在基督里才能得着，是基督来为我们赢取的（四 9，五 11~12）。此外，那义者耶稣基督又是我们在天上的中保，这事实意谓我们需要祂的辩护。由于祂的挽回之工，祂的辩护便能生效。

第二方面，两节经文都指出，挽回祭的本质就是耶稣基督自己。神“差祂的儿子为我们的罪作了挽回祭”（四 10）。“祂（*autos*）是挽回祭……”（二 2）。这两节都没有直接提到祂的死，但约翰已经写过，洗净罪的是神儿子的血（一 7），亦即，祂献祭之死的功德。祂的死成为我们罪得称义的代价。而祂死的功效一直长存，因此今天祂仍是挽回祭。“此处说基督是‘挽回祭’，而非只是‘挽回者’（如祂被称为‘救主’，四 14），为要强调一个思想，即，祂本身是挽回祭的祭物，也是祭司（参：罗三 25）”（Westcott）。

第三方面，挽回祭的来源在第四章 10 节作了清楚的说明，就是神的爱。在旧约时代亦是如此，因为挽回祭乃是神设立的，祂说明这是罪人得赦免的途径。“因为活物的生命是在血中，我把这血赐给你们，可以在坛上为你们的生命赎罪……”（利十七 11）。献祭并不是人的安排，而是神的礼物。基督的献祭亦是如此。神赐下祂的儿子为罪人而死。这份礼物不仅出于神的爱（约三 16），不仅是这爱的证明和誓约（罗五 8，八 32），更是其实质内容：“神爱我们，差祂的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了”（约壹四 10）。

所以，这里与人藉礼物讨好一位忿怒神祇之观念完全没有关系。基督教的挽回祭全然不同，一方面，神的忿怒之性质不同，另一方面，挽回的途径也不同。神的忿怒是由神的爱借着神的礼物来平息。采取主动

的不是我们，甚至也不是基督，而是神本身，祂把我们全然不配得的爱赐给我们。祂的忿怒挪开，不是由于外在的礼物，而是由祂自己舍命，为罪人而死。这是祂自己设计的方法，使祂的忿怒可以止息（参：诗七十八 38，八十五 2~3，一〇三 8~10；弥七 18~19）。

III 测验第一回合的应用（二 3~27）

到目前为止，约翰将基督徒信仰与行为一致之主题，作了一番简介。他定义了使徒所传扬在基督里生命之道的特性。它的中心首先是永恒者在历史中的显现，其次为神是光的事实。这两项真理是根基；如果我们自称是基督徒，我们的生命就必须受其控制、调配。事实上，所有基督徒的声明，都可以由它与这两项真理的关系来衡量。任何思想或行动，若不符合神本性为光、纯洁而自我给予，或是祂在历史里以可触知的方式，藉基督彰显，都是不可纵容的。

约翰说明我们的生命与神真理之间的重要关系之后，便列出三个测试法：道德（顺服的测验）、社会（相爱的测验），和教义（相信基督的测验）。本书信的其余部分，便是将这些作三个层次连续的详尽说明。

A 顺服，或道德的测验（二 3~6）

在前一段中，作者记载了异端三种错谬的声明，每一个都以“我们若说”作开头。现在他则提出真正基督徒应该有的两个正确、积极的声明，各以 *en toutō ginōskomen hoti* 作开头，直译为“藉此我们便知道”；出现在第 3 节（我们就晓得）和第 5 节下半（从此我们知道）。这两句话都是用第一人称复数，我们知道，接下来则为应用，是第三人称单数，*ho legōn*，直译为“他若说”（4、6 节）。事实上，第 9 节还有第三个 *ho legōn*——不过 NIV 每一处的译法都不同，使这一点模糊不清（人若说，4 节；凡宣称，6 节；任何人若宣称，9 节）。这种重复就是强调。自称是基督徒的方式，包括：认识神（4 节）、住在基督里（6 节）、在光明中（9 节）；但是，倘若这些声明属实，就必须由顺服神（4 节）、效法基督（6 节）、爱弟兄姊妹（9 节）的新生活来证明，无一例外。如果没有这些道德的明证，该声明便是虚假的。

3. 我们知道（和合本在此译为“晓得”）这个词组，是这封信的特色。约翰用两个动词来写“知道”，这两个字常有微妙的区分，不过并非必然。有时，就像这里，所用的字是 *ginōskomen*，是现在式，意为“我们将会知道”或“我们明白”（在本书信中出现二十五次，现在式、过去式、完成式皆有）；有时则是用 *oidamen*，是动词 *eidenai* 的完成式，一般的意思是“我们知道此一事实”，不是透过理解，而是某件不证自明的事（在本书信中出现十五次）。本书信中一再出现这些话，显示作者的用意是提供测试法，让真实的基督徒能和假冒者区分出来（参五 13）。“这便是一项测验，让我们能确定我们认识祂”（NEB）。诺斯底派特别强调对神的知识。他们蒙了光照，拥有真正的 *gnōsis*。约翰并不否认人可以认识神，因为旧约和福音中都有这样的应许（如：耶三十一 34；约十七 3）。但是他强调，宗教经验如果没有产生道德行为，便不算数（参：多一 16）。自称是认识神的基督徒，并不算傲慢自夸，但若行为与此声明相反，就是说谎话的（4 节）。

我们怎么能“确知我们认识祂”（RSV）呢？为了回答这个问题，约翰提出了第一个测验，他在第一章中已经约略提过，现在则加强并澄清。这个测验就是在道德方面的顺服。我们若遵守祂的诫命，就可以知道我们已经认识祂（完成式，*egnōkamen*）。我们惟有顺服祂，才能自称是认识祂，不仅在信息方面对祂有准确的理解，而是亲自与祂结识。如果有人反对说，按这个讲法，没有人认识神，因为没有人能完全顺服；我们可以藉加尔文的话回答说：“他的意思并不是指完全满足律法、遵守诫命（全世界找不到一个这样的例子），而是指在人软弱的能力之内，尽力顺服神来生活”。约翰用一个动词（*tērein*）和神的诫命相连，这个字不单是指表面上服从道德标准，更“表达出谨慎遵行的顺服态度”（Law）。

4. 前一节的正面原则，在此用一个负面例子来说明。一个人的话语必须由行为来测试。如果他不顺服神的诫命，却自称是认识神，就是在说谎（参一 6）。他的行为与声明冲突，证明那是假话。

5a. 另一方面，凡遵守主道的（不是单单遵守某些诫命，而是在一切事上都遵行祂的道，即祂旨意的整体启示），他的顺服就显明自己是

真正的基督徒，无论他是否如此自称。神的爱在他里面，这爱如此充满，以致可以形容为实在是完全的。神的爱一语的属格，可以视为主词所有（神对他的爱）、条件用法（如神之爱一样的爱），或受词所有（他对神的爱）。RSV 采取最后一种意思，译为“对神的爱”，这见解诚然不错；虽然好些注释家质疑，顺服是否真能成为完全爱神的充分证据。对神真正的爱，不是藉感性的言词表达，也不是在神秘的经验中，而是在于道德上的顺服（参五 3，及主的教导，约十四 15、21、23，十五 10）。爱的证明是忠心。至于用信靠来表明爱神，而非用顺服来表明，见四章 17~18 节。

现在约翰以稍微不同的方式，来陈明同一个原则，并且加上另一个较正面的例子。从上下文来看，尤其是第 6 节，可以看出在祂里面一词是指基督。“在基督里”是保罗描写基督徒的典型术语，约翰也这样用。在（或“住在”，6 节）祂“里面”，与“认识”祂（3、4 节）和“爱”祂（5 节）相等。成为基督徒，要点为在基督里和神建立个别的关系，认识祂，爱祂，住在祂里面，就像枝子在葡萄树上一般（约十五 1 及下）。这就是“永生”的意思（约十七 3；约壹五 20）。

5b~6. 在本书信中，类似“从此我们知道”一语，究竟是指前面说过的话，还是指后面要说的，很不容易断定。通常是向前展望；有一两次清楚是向后回顾；而有时这种说法如亚历山大所称，仿佛是“两面推的门”，因为似乎两方面都讲得通！由第 3、4 节和 5、6 节的对称看来，NIV 的标点是正确的，以这里为向前展望，即，这是我们知道我们认识祂的方法：凡自称……。作者第二度以特殊的例子，来说明他讲过的原则。这次凡自称……这个格式所引介的，并不是错误的声明，而是指按公义而行的义务，惟有如此，才能表明这份声明是可靠的。顺服“祂的道”（5a 节）还不够；我们必须照耶稣所行的去行。希腊文的句子没“耶稣”的名字。可是 NIV 加上这名字是正确的，因为在这封信中，代名词 *ekeinos*（此处，三 3、5、7、16，四 17）和大半的 *autos*（二 8、12、27、28，三 2、3，四 21）都是指耶稣。基督徒不单要遵行耶稣的命令，也要照祂的榜样去行（参二 29，三 3、7；约十三 15；彼前二 21）。除非我们的行为像祂一样，否则就不能说自己活在祂里面。

B 相爱，或社会的测验（二 7~11）

7. 现在约翰将第二个测验用在自称是基督徒的人身上，这个测验不是看道德表现，而是看社会行为。因为他要写到弟兄之爱，所以在此称他们为他的 *agapetoi*（直译为“心爱的”，NIV 译为“亲爱的朋友们”；AV 译为“弟兄们”，是根据一些左证较少的抄本），十分合宜。在勉励他们要彼此相爱之时，他先肯定自己对他们的爱。亦参阅三章 2、21 节，四章 1、7、11 节，和约翰三书 2、5、11 节。他已经写过基督徒有义务要遵守神的诫命（3~4 节）；如今他举出其中一道命令；从某个角度而言，这是旧命令（7 节），但从另一个角度而言，这也是新的（8 节）。他没有明言这个诫命的特性；但既然 9~11 节的主题是爱，而耶稣所赐的新命令乃是“我怎样爱你们，你们也要怎样相爱”（约十三 34；参十五 12、17），很清楚这里的诫命便是指弟兄之爱。参阅约翰二书 4~6 节。约翰已经告诉他们，他们必须照耶稣所行的去行（6 节）；那就是要在爱中。

这个命令是新的，还是旧的？两者皆是。一开始，约翰说他写给他们的，不是一条新命令，乃是……旧命令。他们以前就听过了，因为约翰曾经教导过。实际上，他们在一开始作基督徒时，就知道这命令了（从起初一语的意思，参二 24，三 11，和约贰 6）。在他们信主的当天，所领受的伦理教训中，就有这一条。这个教训是他们所受的基本教导，因此约翰甚至可以将它与你们所听见的道（直译为“你们所听见的”，*ekousate*，过去式；在较佳的抄本中没有重复从起初等字）列为等同。他们最初听见的信息，内容之一就是弟兄相爱，约翰并不是现在才发明这一条。这与异端不一样，他们声明自己传的是最新的创见。这个命令则与福音一样久远。

8. 这件事对他们而言虽然陈旧，因为曾经听过，然而——或者可是，它本身仍然是新的，事实上它乃是新命令，其真实（尤其指其新鲜）在祂里面和在你们里面都可看出。换言之，当主称它为“一条新命令”（约十三 34）时，事实上它的确是崭新的，祂自己就作了榜样；对我们而言，它仍是事实，是我们必须顺服的。爱的概念并不算新，但是耶稣基督却以几种方式使它的意义更加深刻、丰富。首先，它的新在于是祂

所赐的，将申命记六 5 与利未记十九 18 爱的诫命放在一起，并宣告，律法与先知的教导都总结于此。其次，它的新在于祂赋予的特质。门徒对人的爱，不只如同爱自己一样，乃是要如基督爱他一样，是无私的、牺牲的，甚至愿意舍命。第三方面，它的新在于祂赐下的广度，从好撒玛利亚人的比喻可以看出，我们必须爱的“邻舍”，乃是凡需要我们同情与帮助的人，不分种族、阶级，连我们的“敌人”也包括在内（参太五 44）。第四方面，它的新在于我们对它新的领悟，“因为虽然基督教的教义一直是旧的，但是基督教的经历却一直是新的”（Candlish）。从这些方面而言，它是“一条新命令”，并且会历久弥新。对即将来临的新时代，它是新的教导，所以新，……因为黑暗渐渐过去，真光已经照耀。

所有犹太人都知道，历史可以分为“现今的世代”和“未来的世代”（参如：太十二 32）。可是新约教导，“未来的世代”因耶稣已经临到了。祂开创了这个时代，以致这两个世代现在互相重迭。基督徒已经被拯救，脱离现今邪恶的世代（加一 4），并且已经开始尝到未来世代的权能（来六 5；参：林前十 11）。黑暗是现今的世代，或第 17 节的“世界”，那里说世界正在消逝中（也是用 *paragetai*）。真光已经照耀，这光便是耶稣基督，祂将光带到“世间”（约三 19；参：赛九 2；太四 16；路一 79）。祂是真的（*alēthinos*），意思并不是像一句话是真还是假（*alēthēs*，这个字是本节一开始所用的），而是真实的事与不存在之事的区别，比方实体与影子，或原型与模型的差别。这个形容词是约翰最爱用的。基督是真的，或真实的光，而物质界的光只是其反射，正如祂是真正的粮，和真葡萄树（约一 9，六 32，十五 1）。真正的光、葡萄树、粮食等，乃是天上的实体；地上的物质，就是我们所谓的“光”、“葡萄树”、“粮食”，乃是真实的复制品（参来八 5，九 23~24，十 1）。因此，新命令仍然是新的，因为它属于新世代，而这世代已经由真光的照射开启了。

9. 约翰现在指出，耶稣基督——那真光——乃是爱之光，所以活在、或行在光明中（9，10 节，参一 6），就是行在爱中。光明与爱，黑暗与仇恨，乃是两两相连。在第 3~6 节中，先说原则，再举特例，此处则先举例子。诺斯底派宣称，得多少“光照”，就拥有多少对神的“知

识”。他们声称在光明中。此处指出他们的错误，不在不顺服，乃在仇恨。真正的基督徒，就是认识神、行在光明中的人，既会顺服神，又会爱弟兄。信仰的真实，在于与神和人都能有正确的关系。

10~11. 现在谈到原则，首先提到正面，接着提到负面。这里的对比鲜明而绝对。爱与恨互相对立，没有中间余地，正如前面曾说，我们或是在光明中，或是在黑暗中，没有黎明地段。对比的第一部分很简单，但接下去则显示，我们的爱与恨，不单显示我们是在光明中，或在黑暗中，而且会对我们实际所处的情况产生影响：或是对光作出贡献，或是使黑暗更深沉。因此，一位住在光明中、充满爱的基督徒，可以说在他里面（或许应该是“在它里面”）没有绊跌的缘由（*en autō* 可以指人或是指他所在的光）。光照在我们的路径上，因此我们看得很清楚，可以走得很稳当。如果我们爱人，就会看出怎样可以不得罪他们。但心中有恨的人，因为他在黑暗里，并且在黑暗里行；也不知道往哪里去，因为黑暗叫他眼睛瞎了（11 节；参箴四 19）。恨会扭曲我们的观点。我们并非先误判人，然后才恨他们；我们对他们的观点，已经由恨意而生出偏见。惟有爱才能看清状况、想得清晰，以致在观点、判断、举止上，都保持平衡。参阅约翰福音八 12，十一 9~10，十二 35。

C 岔开主题，谈教会（二 12~14）

约翰突然结束了第二项测验的说明。他不愿意让读者产生一种错觉，以为他认为他们是在黑暗中，或他怀疑他们对基督信仰的真实。他认为似是而非的，乃是那些假教师，并不是教会忠诚的会友。所以他暂时离题，来告诉他们，他对于他们信仰立场的看法。他写信的目的，不单是要除去错误教导的影响，也是要坚固真正基督徒对信仰的把握。他们的确身处新世代，享受赦免之恩，能认识神，并有得胜的能力，正如先知对新约的应许（如：耶三十一 33~34）。

于是，约翰说到有关他们的六点，每一点都以我写信给你们开头。前三点中，动词是现在式，*graphō hymin*（我写或“我正写”给你们），而后三点的动词为过去式，*egrapsa hymin*（“我曾写”或“我已经写”给你们）。有些注释家认为，过去式可能是指前一封信（现在式则指这

封信)，也可能是指本信前面所写的部分（现在式则指整封信）。劳罗伯则别具心裁地建议，作者在13节尾“被打断了”，而当他再开始写时，就重复刚刚所写过的，但把动词从现在式改为过去式。不过这纯粹是猜测。可能性较大的看法为，第二组三个动词的时态，乃是书信式的过去式，是指目前这封信，NIV将六个动词都译为我写给你们（译注：现在式），就有此意。约翰首先“写”，接着肯定他“曾写”的。他的信息明确而稳定；他没有改变主意；这是他“最终而完备的见证”（Candlish）。

作者将他的读者分为三种人，分别称他们为亲爱的小子、父老和年轻人，向每一种人都发言两次。这里并不像有些人以为，是指读者的生理年龄；作者乃是按他们的灵性成长状况来分，因为神的家庭就像人的家庭一样，成员的成熟度各自不同。在本书信中，约翰也用亲爱的小子来包括所有的读者，所以许多人（包括希腊教父、加尔文和路德）都认为，这里的词组也是涵盖所有教会成员，后来才将其分为两类，即父老与年轻人，成熟者与不成熟者，相当于保罗所谓“在基督里为婴孩的”和“在基督里成熟的人”（如：林前三1；西一28；RSV）。当然，这里的顺序（小子、父老、年轻人）可能有这个意思。不过，对三组人各自不同的信息，则比较偏向某些古老拉丁注释家的看法，如奥古斯丁等人，他们认为这是三个不同阶段的灵性程度。亲爱的小子是在基督里的新生儿。年轻人则是较长进的基督徒，积极从事属灵争战，并且能得胜；而父老乃是成熟的基督徒，经验丰富，满有深度，稳固不摇。因为两番谈话中，对每一组人的形容都是类似的，最简单的办法，就是将其合并来看。这三组人和其重复的信息，有些完全一样，至少非常类似，作者的用意无疑在强调他的话。

12、13c. 亲爱的小子，在第一处是 *teknia* (12节)，后面是 *paidia* (13c节)。若要说两者各有特点，或许 *teknia* 强调孩子与双亲的团体性（源于 *tiktō*，生育或生产），而 *paidia* 则指孩童是在管教之下的小辈（*paideuō*，训练或惩戒）。两者的区别在于，*paidia* “强调顺服的概念，而非亲属的关系”（Westcott）。约翰的读者既是由神而生，就是神的儿女。他们的罪借着主名得了赦免（12节），亦即，他们曾获赦免，且一直如此（完成式，*aphēontai*），是因着基督的名，祂是我们的挽回祭和

中保（1~2节），祂的名代表祂本人以及祂拯救之工（参：徒四12）。再有，他们认识父（13c节），直译为“已经认识”（又是完成式）神为他们的父。这是新生基督徒最初感受到的经历。他们因罪藉基督得赦免，能够与神相交，而欢喜快乐。在他们里面的圣灵使他们能感受与神亲密的关系，令他们呼叫“阿爸！父！”（罗八15~16；加四6）。

13a、14a. 现在约翰的对象是父老，就是会众中在灵里的成年人。他们早已经历过得赦免、与父相交的那份最初的欢欣。甚至年轻人所从事的争战，就是约翰以下要提到的，对他们也已成往事。父老如今进入与神深入相交的地步。约翰两次对他们的称呼，都用同样的字：你们认识那从起初原有的。这里的动词和用于小子们的一样。所有的基督徒，成熟者与初信者，都已经认识（*egnōkate*）神。但是他们对祂的认识与日俱增。小子认识祂是“父”（13c节）；父老则已经认识祂为那从起初原有的，这词组所指的，可能不是那位道（不过，参一1；约一1），而是那位永不移转的永生神，祂不会因时日而有变动（好像人），乃是始终如一的。时间向前直奔，然而每一个世代的人都可以在祂里面找到荫庇，从永远到永远，祂都是神（诗九十1~2；参：玛三6）。他们已经有活在永世的认知。

13b、14b. 在小子与父老之间为年轻人（和合本：少年人），他们在基督徒生活中忙于争战。对他们而言，基督徒生活不单是享受赦罪、与神相交，也是与仇敌作战。过去的罪已得赦免，接下来则是要脱离罪现今的势力，称义之后还要成圣。因此，两处对年轻人的信息，都肯定他们胜了（NEB“治服了”）那恶者。他们的争战已成凯旋。也许约翰是刻意使用押韵：*neaniskoi.....nenikēkate* (13b节)。在六处信息里动词都是完成式，很值得注意，这表示目前是过去事件的结果。约翰乃在强调每个基督徒已经有的地步，无论他的灵性发展到什么阶段。这里也透露了年轻人得胜的秘诀。他说，你们刚强，而你们的刚强是因为神的道常存在你们心里的事实（14b节）。他们已经掌握了基督教的启示。他们努力使生活符合其中的伦理要求，因为“少年人用什么洁净他的行为呢？”惟独藉“遵行祂的话”（诗一一九9；参11节）。另一方面，这里也可能是指他们胜过了敌基督的错误教导，那是属魔鬼的（参四1~4，

五 4~5)。

D 岔开主题，谈世界(二 15~17)

约翰现在离开对教会的描述，而来谈世界，并指示教会对它应采何种态度。他在此不再肯定基督徒的立场，而是对他们的行为提出警告。这一段的特殊时态不是完成式直述法，而是现在式的命令语：不要爱世界。基督徒承受了伟大的产业，罪得赦免、与神相交、并胜过恶者，可是他们所受的试探还没有结束。

世界是什么？约翰此处第一次提到它，不过，后来他经常提起。在本书信中他对这个题目的教导，再加上第四福音书中所记主对这方面的教训，在以下的增注中作了摘要说明(110页)。这里只需指出，有时约翰单纯是指“宇宙”(约一 10)或“地上的生命”(约三 17; 约壹四 17)，但大半时候他是指“人类社会顺着邪恶势力的生活”(Dodd)，“远离神的有限生命之生活圈”(Westcott)。在这几节中，一共六次提到世界，思想脉络很清楚。不要爱世界的命令，是基于两个理由：第一，爱世界与爱父是不能并存的(15~16节)，第二，世界短暂无常，而遵行神旨意的人却永远长存(17节)。

15. 不要爱世界。有些人感到很困惑，约翰福音三 16 宣告神爱世界(和合本：世人)，而这里的命令却为不要爱世界，两者怎能兼容？有两种可能的解释。第一为：这两处的世界含义不同。从人的角度看，世界是应该要爱的。但从它为邪恶的系统、是撒但辖下的组织、不属于神的角度看，就不能爱。第二种解释为：动词“爱”的含义不同，而不是对象“世界”的定义不同。一处为“神圣的救赎之爱”，另一处则为“自私的参与之爱”(Alford)。第一处的目标为“拯救罪人的本人”，第二处则为“在他的罪中有分”(Ebrard)。因此，NEB 译为“不要把心思放在不敬虔的世界上……”。也许这两个字的意思都略有变化。这个命令没有妥协的余地。基督徒要爱神(5节)，也要爱弟兄姊妹(10节)，但却不要爱世界。以命令与禁令来谈爱这个题目，是很合适的，因为爱不是无法控制的情感，而是意志的坚定投入。我们不可以爱世界，这个吩咐的理由为：“对父的爱”(RSV)和对世界的爱互相排斥。如

果我们热中于世界的观点、追求世上的事物，而世界是拒绝基督的，那么显然我们并不爱父。“与世俗为友，就是与神为敌”(雅四 4)。“一个人不能事奉两个主”(太六 24; 路十六 13)，既然不能同时事奉神，又事奉玛门，就不能又爱父，又爱世界。

16. 如果世界上的事(按约翰对这词组专有的用法来解释)有一些是从父来的，也就是其源头和存在都出于祂，那么我们就可能会爱这些东西。可是既然世界上每一件事……都是……从世界来的，我们就不能以爱其中任何一件。约翰特别提到罪人的渴望、眼目的情欲，并对自己所有、所行之事的自夸。这些乃是他所见“异教之人生活的特色”(Dodd)。第一项是形容我们堕落与犯罪的性情。它可以说是在世界上，因为魔鬼所管辖的世界乃是它自由运作之处。值得注意的是，在这短短三节当中，约翰提到了世界、肉体，与魔鬼(14~16节)。第二项似乎是指攻击我们的试探，不是内在的，而是透过我们的眼目所传来的。这是“被事物外在的形貌所俘虏，没有去探究其真正的价值”(Dodd)。夏娃看到禁果，觉得“悦人眼目”；亚干在掳物中看到“美好的巴比伦衣服”，而起贪念；大卫以情欲的眼光看拔示巴沐浴；这些都是明显的例子(创三 6; 书七 21; 撒下十一 2)。这也包括“只爱美丽而不顾良善与否”(Law)。AV 和 RSV 译为“今生的骄傲”(hē alazoneia tou biou)之词，是这三个词组中最困难的。NIV 译为对他(即，罪人)所有、所行之事的自夸。希腊文 zōē 意为“生命的基本原则”，bios 则为“生命目前具体的彰显”(Westcott)。三章 17 节又出现这字，ton bion tou kosmou，译为“物质财产”。alazōn 是吹嘘者(罗一 30; 提后三 2; 雅四 16)，“欺哄、假冒的骗子”(Dodd)，他“逢人就想吹嘘自己的重要性，其实全无那一回事”(Barclay)。他以自己所有、所行的夸口。他的矜夸在于外在的状况，譬如财富、阶级、服饰等；这是一种“虚伪的矫饰”(Plummer)，想以奢华的生活来“炫耀，盖过别人的光芒”(Ebrard)。

有些注释家认为，主耶稣在旷野所受的试探，就是“这个罪的三位一体”(Plummer、Findlay)之例，甚至夏娃看禁果时的三重诱惑(创三 6)也是例子。可是这两件事的类似之处，都尚不够充分，不能说作者在此有特地引用之意。世界的这几方面，与“古代和中世纪著名的三

项罪恶” (Westcott), 即 *voluptas, avaritia, superbia* (肉欲、贪婪、奢华), 似乎也不成明显的对应。芬德烈 (Findlay) 将约翰的三点浓缩为“两欲一夸, 两种是由我们的需要产生的腐败, 一种是由我们所拥有的导致——对自己所无之物不虔的渴望, 对自己所有之物不虔的骄傲”。托德的总结则为“卑贱的渴求、虚假的价值、自我中心”。

17. 不要爱世界的第二个理由, 是因为新世代已经来临, 现今的世代就要消逝了。世界就和其上的黑暗一样, 已经在崩溃了 (这里和第 8 节都是用 *paragetai*)。参阅哥林多前书七 31。凡是追逐世上欲求的, 都将随它逝去。惟有一种人才能长存: 遵行神旨意的人将永远长存。耶稣曾经说: “凡遵行神旨意的人”, 就是他的“弟兄姐妹和母亲” (可三 35)。约翰由此得出合理的结论: 凡连于基督的人, 就能像祂一样永远活着 (参: 约八 35, 十二 34)。神与世界的选择, 或更准确地说, 在世界的情欲和神的旨意之间的抉择, 仍然是基督徒经常遇见的。我们如果牢记, 世界和其上的情欲都是暂时的, 惟有神的旨意和遵行的人能够永远长存, 就必定会甘心顺服“不要爱世界”的命令 (参: 林后四 18)。

增注: “世界”的意思 (二 15~17)

在新约中, 希腊文 *kosmos* 有时指整个物质界、宇宙, 有时指地球, 有时指其上所有的人类。但是在约翰福音和约翰书信中, 它常指堕落的人类, 与神为敌。由于这个字经常出现, 所以有必要将约翰在这方面的教导作摘要说明。

1. 世界与撒但

“世界”是在撒但的管辖之下。牠是“世界的王” (约十二 31, 十四 30, 十六 11), 而“全世界都卧在那恶者手下” (五 19)。事实上, 魔鬼被称为“那在世界上的” (四 4)。世界是牠掌权的范围。同样, 那将要来的“敌基督者的灵”, “现在已经在世界上了” (四 3), 并且“许多假先知已经出来进入世界了” (四 1)。所以, “世界”一词涵盖所有未从神而生、在黑暗国度者。虽然“全世界都卧在那恶者手下”, 但“我们知道我们是神的儿女” (五 19)。因为我们是神的儿女, “世界就不认识我们”, 因为“它不认识祂”, 即基督 (三 1~2)。它也不

认识父 (约十七 25)。世界与教会成为鲜明的对比, 二者完全分开, 是两群不同的人, 一群在撒但的统治之下, 另一群由神所生, 并且认识神。既然世界的王已经被“赶出去”, 要“受审判” (约十二 31, 十六 11), 因此世界本身也注定要毁灭。事实上它已经在消逝中 (二 17)。

2. 世界与神

这个罪恶的“世界”虽在撒但的权柄之下, 却是神的爱与拯救之工的目标。当然, 神不是纵容其中的物质主义与罪, 但祂的怜悯却临到被魔鬼掳去的可怜生灵。“神爱世界, 甚至赐下祂的独生子……” (约三 16)。神“差祂的独生子到世界来, 使我们借着祂得生” (四 9)。“父差子作世界的救主” (四 14), 耶稣基督死是“为我们的罪作挽回祭, 不单为我们的罪, 也是为全世界的罪” (二 2)。

3. 世界与基督徒

基督徒知道他们自己是被神“从世界”拣选出来的 (约十七 6), 因此他们不再属于世界。他们仍然“在这世界” (四 17; 参: 约十七 11、15), 可是却与它有别, 所以我和世界乃是彼此对立的。约翰写道: “弟兄们, 世界若恨你们, 不要以为希奇” (三 13; 参: 约十五 18~19, 十七 14)。憎恨是世界的特色, 正如爱是基督徒的特色 (三 14)。世界不单恨我们, 也不会听从我们。它会听假先知的話。“他们是属世界的, 所以论世界的事, 世界也听从他们” (四 5)。可是“我们属于神”, “不属世界” (约十七 14、16), 而“认识神的, 就听从我们, 不属神的, 就不听从我们” (四 6; 参: 约十五 19)。虽然世界恨恶基督徒, 基督徒却不能恨恶世界。然而, 他不可以“爱世界和世界上的事” (二 15)。他不可以向世界妥协, 也不可以被世界玷污。那么, 基督徒对世界应当持什么态度? 不是逃离, 而是住在其中; 要“非世界化”, 但不是“出世”; 是住在它“里面”, 却不“属于”它。事实上, 基督徒好像耶稣一样, 被“差到世界上” (约十七 18), 而最要紧的是, “凡从神生的, 就胜过世界”。他不仅可以抗拒世界的诱惑 (二 15~16), 更能胜过它; “使我们胜了世界的, 就是我们的信心。胜过世界的是谁呢? 就是那信耶稣是神儿子的” (五 4~5)。魔鬼借着敌基督的灵, 使世界

陷在不信中；惟有藉相信耶稣为神的儿子，我们才能逃离魔鬼，胜过世界。

E 信仰，或教义的测验（二 18~27）

在两度简短的离题之后，约翰回到他的主题，就是藉测验来区分真假。前面他已经说明道德与社会的测验（3~11节），现在则再加上教义的测验。首先，他将异端与真基督徒之间划出清楚的界线（18~21节）；然后再定义异端的性质与结果（22~23节）；最后则描述防范异端的两个要诀，这是他的读者已经拥有的（24~27节）。

i. 异端与真基督徒（二 18~21）

他两度告诉他亲爱的小子，如今是末时了。随着基督的来到，新世代已经露出曙光（见 8 和 17 节的注释），基督徒于是知道，自己是活在“末后的日子”中。来世已经临到；世界与黑暗已经在消逝中（8、17 节）。约翰非常有把握，这不单是末后的日子，而且在这最终的时段里，“最后的时钟”（*eschatē hōra*）已经敲响²⁸。

这一点的证据为，现在已经有好些敌基督的出来了。“敌基督”一字，在圣经只出现在约翰的书信中（约壹二 18、22，四 3；约贰 7），可是在别处可以找到这个概念。敌基督的出现，被视为象征终点就在前面。但以理的预言提到“行毁坏可憎的”（但十一 31，十二 11），当安提奥古斯·伊庇凡尼斯（Antiochus Epiphanes）于主前一六八年前后褻瀆圣殿时，这预言应验了一部分；主后七十年，罗马军队在提多将军的带领下，将圣殿污秽、摧毁，耶稣曾引用但以理的话来指这件事（可十三 14；参：路二十一 20~21），但该事件仍未完全应验这个预言。保罗教导说，在末了之前，还会进一步爆发悖逆神的事，而这件事“不法的隐意已经发动”（见帖后二 1~12）。同样，约翰写道，你们曾听见说，那敌基督的要来（因为这是使徒教训的一部分；参：帖后二 5），现在已经有好些敌基督的出来了²⁹。“敌基督的灵”已经在世上工作（四 3）。有人认为，约翰“将迷思理性化（非神话化？）”，并大胆指认异端便是预言中的敌基督”（Alexander），也有人说，对约翰而言，“敌基督比较不是一位人物，而是一项原则”（Barclay），其实这类解释并无必要；

约翰的意思乃是，这许多敌基督都正是那将要来者的先驱。

有人认为，“敌基督”（*antichrist*）一字内的前缀“反（*anti*）”，意思不是“敌对”，而是“取代”，并以 *antibasileus*，“副王”的比喻来说明，视敌基督主要是一位代替的基督，说谎的假冒者，而不是反对基督的人——“一种模仿神弥赛亚的拙劣伪制品”（Dodd），最活跃之处“不在世界上，而在颠覆基督教”（Low）。不错，耶稣的确警告门徒会有“假基督”（*pseudochristoi*，太二十四 24；可十三 22）；而敌基督的特色之一，就是常被形容为要来。他伪装成“要来的那位”，模仿基督。关于基督第一次成肉身来，第二次在荣耀中来，约翰有许多话要说（如四 2；约贰 7 和二 28）。不过，早期注释家认为，这个字是指“敌对”基督者，如果约翰是指“假”基督，他或许会用 *pseudochristos* 一字，好像他在四章 1 节用了 *pseudoprophētēs*。当然，这里所言敌基督的教训，在基本上是敌对基督、否定基督的（22 节）。也许这个字将两种意思都包含在其中，“假冒并敌对”（Plummer），正如保罗所说的“不法之人”（特别在帖后二 3~4）。

19. 许多敌基督已经来了（与那一位将要来的敌基督不同），现今的身分则为人类的导师。他们与四章 1 节的“许多假先知”显然是同样的（参：可十三 22，主耶稣将“假基督和假先知”放在一起）。他们离开了约翰写信去的教会，也许因为他们未能使教会领袖接受他们的观点。他们自己与会众隔离了。约翰将离开的他们，和留下的我们，作了明显的区分。他们从我们中间出去（*exēlthan*）。从他们的脱离，就可以证明他们的真相。事实上，他们的撤离，“有奋锐党的犹太为前例，在最后一晚的楼上，他离开耶稣和门徒而‘出去’（*exēlthen*）（约十三 30a.....）”（Smalley, p.102）。所以，假教师并不真正属于我们。约翰对这个事实非常有把握，甚至加上一句假定的话：若是属我们的，就必仍旧与我们同在。

约翰不仅指出他们脱离相交群体的事实，并且看出其中有一目的。异端是自愿离开的，但是这次拆伙的背后，有神的旨意，即冒牌者必须“显现出来”（AV）（*phanerōthōsin*），以防蒙拣选之人被带错了路（太二十四 24）。他们的离去乃是“他们露出马脚”（Law），假冒的事不

能永远隐藏（参：林前三 13，四 5）。“掩盖的事没有不露出来的；隐藏的事没有不被人知道的”（路十二 2）。

这一节光照出两项重要的教训：圣徒的坚忍和教会的本质。“惟有忍耐到底的，必然得救”（可十三 13）；这不是说救恩是恒久忍耐的奖赏；乃是说，恒久忍耐是得救者的品质保证记号。如果假教师是属我们的，就必仍旧与我们同在。这句话是一项原则。凡是属我们的，就会一直与我们在一起。过去在基督里的参与，要借着未来忍耐到底，才算通过测验（参：来三 14）。另一方面，“那些离开的人从来没有彻底吸收对基督的认识，只是约略浅尝其滋味罢了”（Calvin）。

这一节也成为区分可见与不可见之教会的圣经根据。神固然要祂的教会借着在一个地方敬拜和相交的见证，彰显出来，但这并不意味，教会内所有自称受过洗、领圣餐的成员，都是基督的肢体。惟有主认识“谁是祂的人”（提后二 19）。也许大部分可见教会的成员都是基督那奥秘身体的肢体，就是不可见之教会的成员，但有些人则不是。他们与我们同在，但却不是真正属于我们。他们在地上作我们的同伴，但却不是我们天上的家人。直等到最后区分的日子，麦子与稗子才会完全显明出来。而现在，有些人由于背离教会，已经显出他们的本色了。参阅三章 10 节，道德行为方面的明辨。

20. 你们所有的人都知道真理。NIV 选择了 *pantes* 的读法，翻译为你们所有的人，“是将这一段解释为：反对只有少数人才有神秘知识的声明”（Metzger, p.709）。另外一种读法为 *panta*，有很强的支持，但是从约翰在三章 2 节所讲到我们尚有不知道的事来看，他不可能说，他的读者“知道一切的事”（NIV 边注）。无论哪一种读法正确，他的读者对于真理的忠诚，与教导异端而离开教会之人成为强烈的对比；追根究柢，则是因为他们拥有从那圣者的恩膏（*chrisma*），这里的圣者或是指神（如：哈三 3），或是指基督（如：约六 69）。此处似乎有意作文字游戏。他们因领受了“*chrisma*”，就可以抵挡“*antichrist*”。“恩膏”一字直译“不是指膏抹的动作，而是指藉它而行的那件东西”

（Westcott）。通常都是用油。不过，当弥赛亚（“主的受膏者”）来的时候，为要应验以赛亚书六十一 1，祂在受洗时同时受膏，但不是借着

油，而是借着圣灵（路四 18；徒四 27，十 38）。所以，很可能我们从神领受的恩膏，也是同一位圣灵。真正的基督徒领受了和基督一样属灵的“*chrisma*”（参：林后一 21~22），与那些身为敌基督的假教师不同。透过真理之圣灵的光照，我们才知道真理，正如第 27 节的说明。丁道尔如此说：“你们不是在身上受了膏油，而是在灵里受了基督之灵膏抹；这位圣灵教导你们在基督里的一切真理，使你们能判断何为谎言，何为真理，并能区分基督与敌基督。”我们并非一小群神秘、具亮光的人，好像异端的声明。他们可能用 *chrisma* 一字为术语，作为进入特殊 *gnōsis* 境界的入门。若是如此，约翰说他所有的读者都同样有 *gnōsis*，就与这些人排外式的声明正好相反；因为他们都领受了同样的 *chrisma*，即真理的灵（参：西一 28）。“你们并不比他们差，乃是在入门者之列”（NEB）³⁰。

21. 约翰强调，他相信他们是在正统中。他说，他写信的目的不是要告诉他们新的真理，乃是要肯定他们已经知道的事（参：罗十五 14~15）。他们不仅知道真理，并且明白真理的特性，即：它必须全然真实、前后一致，而且没有虚谎是从真理出来的。相反的，谎言总是出自魔鬼（约七 44）。

增注：“末时”（二 18）

新约作者并没有用精确的字来形容最后的时间，或末日；有时不容易分辨他们所指的末世是指哪一个时段或事件。但有一件事很清楚，他们认为基督第一次来，已经引进了新的世代，旧世代确定必要消亡。“要来的世代”已经来临，而“现今的世代”就要结束了。当然，这个时期不会永远拖下去。它乃是一个过渡期，既可称为“末后的日子”（弥四 1；徒二 17；参：珥二 28；来一 1~2），又可称为“末世”（彼前一 20；参：林前十 11）。新约作者讲到它的开始，并且期待它的成全。“末后的日子”本身还有“末后的日子”，那时道德将非常败坏，宗教也极其腐化（提后三 1 及下；彼后三 3）。同样，“末世”之中也将有一个“末时”，那日子不虔诚的讥讽者将大兴其道（犹 18；参：提前四 1）。不仅如此，“末世”之内的“末时”还会有一个最终的“末时”，到那时

候，我们的永恒产业才会彰显出来（彼前一5；参雅五3）。而“末后的日子”中的“末后的日子”，本身还将有一个“末日”，那时基督将使死人复活，并来审判世界（约六39~40、44、54，十一24，十二48）。

末后的事既是这样层层启示出来，约翰独家使用的“末时”，又是指其中的哪一段呢？

1. 有些注释家很明确的指出应当如何解释。“‘末时’就是指基督第一次来与第二次再来之间”（Brooke）。主张这个看法的人（如：托德和巴克莱）又加上逻辑推论，说约翰在这一点上弄错了。

2. 第二种解释注意到 *eschatē hōra* 没有定冠词，因此这个词组或许应该译为“一个末时”。魏斯考特大大发挥这一点，他写道，定冠词的省略“似乎指出这个时期是一般性的，与‘末日’并没有特殊的关系。它是指变动极大的一段时期。”有些注释家赞同这个观点。鲁益师首先指出，“在基督教历史中，有许多末时与新的开始”，接着他又主张，约翰写作的时候，正是“异端横行，……大肆攻击基督教信仰，威胁其存亡之际”，是“基督教历史中最严重的危机时刻”。蒲萨模对于这个解释很不以为然，他率直地说，“末时只有一个”。不过，这种说法没有那么容易一笔勾销。托德虽认为约翰在这事上弄错了，但他也容许将那最伟大的“末时”，即耶稣的钉死与复活，作第二层次的应用；他写道：如今教会正在进入这样的时刻。

3. 还有第三种可能的解释，即：约翰的意思是指旧世代的结束与新世代的成全，末后的日子中的末时，不过他并没有专断地认为末日即将来临。他乃是在陈明神学的真理，而不是在谈时间问题。主耶稣既然曾经明说，那日子、那时辰（可十三32）、那“时候、日期”（徒一7）没有人知道，使徒们就绝不可能开始猜测末日何时会来到³¹。约翰可以根据神学上说，末时之钟已经敲响了，但这和指明在时间方面何为末时，并非同一回事。一般人都相信，末日之间将有一段大灾难和背道的时期，包括“假基督与假先知”的兴起，这也是耶稣的教导（可十三22）。由于“许多敌基督已经出来了”，约翰便肯定道，这是“末时”了。这并不是“奇怪的主张”（Dodds）；而是合理的推论。邪恶的势力正在结合中。倘若基督第一次来临是“末后的日子”的证据，那么许多敌基督

的出来，便证明这是“末时”。在世界结束之前，基督的仇敌将最后奋力一搏，如今这件事已经在进行，末日的舞台布置好了。“再没有要做的事，只等基督显现，来拯救世界”（Calvin）。“如今是末时了。”约翰所写的乃是真实状况。到今天仍然真实。他写这些话之后，一千九百多年过去了，这事实并没有使他的论点无效，或与他的宣告冲突。“在研究新约预言的时候，破坏力最大的，……莫过于以为那位永生神，就是在时间之上、在时间之外的神，会受人的时钟和日历的限制”

（Blaklock）。如今仍是“末时”，反抗基督的最后时刻。虽然在最后收场之前，可能会有一段特别的灾难时期，但整个基督教时期都可算是“大灾难”，而所有蒙救赎的人都将经过（启七14）。我们还在等待末日的来到。

增注：“恩膏”的意义（二20）

托德花了极长的篇幅来解释 *chrisma*，恩膏（58~64页）。他从坡律陀引用一段诺斯底派“挪新”宗（译注：此宗敬拜蛇，以示与旧约的神为敌）的文献，其中提到一种入门仪式，藉膏抹进入某种奥秘的经验之中。他根据这点而主张，这几节中用到 *chrisma*，背景是希腊式的，而非犹太人的宗教，代表入门而非归神为圣。他也从伊格那丢的《致以弗所人书》引用一句话，那里讲到以“教导”来膏抹。他接着指出，洗礼是一种入教的仪式，“是所有基督徒都经过的”，因此结论道，“这个‘chrisma’，就是指对神的知识，也是对假教训的预防针，就是神的话，亦即福音，或神在基督里的启示，借着信仰准则向慕道者讲明，借着洗礼向众人承认出来。水与神的话便是基督徒的入门式。”巴克莱似乎相当赞同这个理论。

这个解释某些方面的确很吸引人，但它似乎将 *chrisma* 和 *gnōsis* 的关系混淆不清，即：何为恩膏或入门，何为基督徒入门之后的知识。基督徒入门是否藉知识为门径，还是知识为入门之后的好处？在伊格那丢（Ignatius）的信中，它乃属前者，“教训”是恩膏的实际膏油。然而，在托德的新架构中，它却两者皆是，福音成为基督徒入门的 *chrisma*，而入门后基督徒则有了神的知识。可是约翰的读者是否会了解到，福音

与神知识之间有这种微妙的区分呢？约翰更有可能坚持福音与 *gnōsis* 是相等的，否认还有进一步的知识，是藉福音让人入门的。否则的话，他岂不是落入了异端的掌心之中？他在第二封信中清楚说明，他的读者“常守基督的教训”，并没有“越过”它（约贰 9）。所以，较可能的状况为：倘若有入门的概念，基督徒入门后所得到的好处，乃是永恒的福音，它自己就是真正的 *gnōsis*，而 *chrisma*，入门的途径，乃是真理的圣灵。

ii. 异端的本质与影响（二 22~23）

这段话将离开教会者的错误教训揭露出来。他们否认耶稣为基督。研究约翰的书信，便可以看出，这个词组的意思不只是否认耶稣为旧约所期待的弥赛亚（参：徒五 42，九 22，十七 3，十八 28）。在这一节的下半和 23 节中，约翰提到耶稣是子。这两种说法相连之处，可见五章 1 节与 5 节，并参阅约翰福音二十 31，马太福音十六 16。四章 2~3 节（参：约贰 7）将他反对的神学错误更明确地下了定义，即否认“耶稣基督是成了肉身来的”。敌基督或许教导（正如后期诺斯底主义的教训），耶稣的生和死都和寻常人一样，而他们所谓的“基督”，乃是神的身分，在祂受洗的时候曾临到祂身上，而在祂上十字架之前就离祂而去。因此，他们否认耶稣曾经是（或现在是，*estin*，22 节）基督，或是圣子。他们教导说，祂只是一个普通人，而有一段短短的时间，神把能力加给祂，甚至将祂认领到神的境界中，但他们否认那位普通人耶稣和永恒的圣子是同一位，具有完整的神人二性。换言之，他们否认道成肉身。

约翰作了一目了然的对比，黑白分明。对他而言，反对者的看法不是“互补性的洞见”，而是“真理与错谬”的问题（参 21、27 节）。我们若说与神相交，却在黑暗里行，“就是说谎话”（一 6）。人若说认识神，却不遵行祂的命令，就是“说谎话的（*pseustes*，二 4）。凡自称爱神，却恨弟兄的，也是如此（四 20）。至于否认耶稣是基督的人，应当怎么对待呢？必须公告他是“那”骗子（*ho pseustēs*，22 节，RV、RSV、NEB、NIV）”，最大的骗子。事实上，你可以看出这是最大的谎言，因为凡这样瞎讲的，就等于是敌基督，虽然不是那位将来才会出现的敌基督其人，但却是被敌基督之灵所附身（四 3；参：约贰 7）。异端的神

学不只有缺失，而是来自魔鬼。自称是基督徒的人，在神学方面的基本测试，就是他对耶稣的看法。倘若他是惟一神论者，或属否认耶稣之神性的某一教派，就不是真基督徒。许多奇怪的教派今天大受欢迎，但经过这个测验，便很容易分辨出来，我们可以立刻拒绝。这个谎言极其严重，因为其中第一层否定包含了第二层否定：不认父与子。

23. 约翰揭露了异端的本质之后，便说明它可怕的影响。前一节的末了已经提到这点。他以绝对而坦率的词藻，首先谈负面，接着谈正面。他宣称，凡是否认子的，就没有父，而认子的连父也有了。约翰心目中所想的，不是私下的相信与否。因为同一个动词耶稣也用过，他是指“在人面前”，就是公开的承认祂，或否认祂（参：太十 32~33；约十二 42；罗十 9~10）。这种承认或否认，不单可以判断我们对父的知识，更可以看出我们是否拥有父。这一节的两部分，同样用动词有（*echei*）字。参阅五章 12 节，约翰二书 9 节。我们若不承认子，就没有父，亦即：与祂没有相交。惟有子能将父启示给我们（太十一 27；约一 18，十二 44~45，十四 9）；惟有子能代表我们，使我们与父和好（二 1~2；约十四 6；参：提前二 5）。

iii. 防御异端之道（二 24~27）

在指出假教师与真信徒的差别，并揭露异端的本质和影响之后，约翰现在要读者注意两个防御的方法，以免被带错了路。要防范错误，里面必须“常存”两样东西，一样是“你们从起初所听见的”信息（24 节），另一样是“你们从主所受的恩膏”（27 节）。

24. 那从起初所听见的就是福音，是使徒的教训，最初传讲的信息。它并没有改变，也不会改变。他们必须确保它常存在他们里面。这不是自动发生的，而是他们要采取行动，来保障它。基督徒在神学方面一定要“保守”。倘若“耳朵发痒”，一直去找新的导师，什么人的话都听，而对真理拿捏不定，这就是“末后的日子”将出现之“危险的日子”的征兆（提后三 1、7，四 3）。不断渴望追逐“新鲜想法”，是雅典人的特征，不是基督徒的本色（徒十七 21）。基督教神学不单抛锚于一些历史事件，以耶稣的拯救大业为巅峰，也立足于使徒对这些事件满有权威

的见证和解释。基督徒绝对不能将锚抛在揣测性思考的深洋中，也不能因着后来人的遗传，就离弃使徒起初的教导。使徒的见证主要是针对子而作。因此，如果他们对这一点忠诚，就能对主忠诚。并且，他们将常在子里面，也住在父里面，意思是与两者都能有亲密的灵里交通。常在神里面（或“住在”，RSV；希腊文为 *menein*）和“有神”（23节），意思完全相同。

25. 对父与子忠诚并相交的结果，就能享受所应许的永生（参五 11~12）。异端否认子的可怕结果，就是失去生命，失去父。

26. 不过，使徒的教导尚不足以保守他们在真理中。约翰并不低估那些欺哄者的巧妙说法。NIV 将这里的现在分词 (*planōntōn*) 译为那些正试图领你们走偏的人，十分正确。他们没有成功，可是他们还在尝试。基督徒并非不可能被假教师引诱，正如这里所暗示的；他们也可能被别人（三 7）和自己（一 8）欺骗。魔鬼本身便是最大的说谎者，因为他的本性就是“说谎的，也是说谎之人的父”（约八 44）。

27. 约翰的读者还有另一个防御工具，可以不上那些欺骗者的当，就是你们从祂所受的恩膏 (*chrisma*)，这恩膏常存在你们里面。见第 20 节的注释，和增注“‘恩膏’的意义”（119~120 页），那里说明，这是指圣灵。耶稣自己曾经应许，那一次赐下的圣灵，会与我们永远同在（约十四 16）。靠着真理之灵光照而得来的知识，你们并不用人教训你们（参：耶三十一 34；帖前四 9）。这句话很容易被夸大，带来不够严谨、不够平衡的说法。当然，就最底线而言，圣灵是我们绝对充分的教师，由于祂能光照神的话语，我们就享有个别被祂指正的权利。但是，我们必须从整封信来看这节经文，事实上，约翰当时所教导的人，乃是他说不需要人作教师的人！而新约其它经文不仅提到教会有教导的事奉（如：徒四 18，五 28、42；提后二 24），更指出有些人具“教师”的恩赐（林前十二 29；弗四 11）。

下一句话说明，圣灵有能力教导他们，一方面祂的恩膏教导你们一切的事（参：约十四 26），另一方面，这“是真的，不是假的”（RSV 用“真”、“假”，比 NIV 用真实的和假冒的更准确）。如果我们的神是“真神”（如：代下十五 3；耶十 10；约十七 23；帖前一 9；参：

约壹五 20），而耶稣基督乃是“真理”（约十四 6），圣灵就亦是“真的”。事实上，五章 7 节写道：“圣灵就是真理”。主耶稣称祂为“真理的灵”（约十五 26，十六 13），并应许说，祂会引导使徒“进入一切真理”（约十六 13）。对于祂的本性既有这样的认识，再加上进一步的保证，过去它曾教导你们（用中性的它，因为 *chrisma*，恩膏，是中性的，并不是因为圣灵不具位格），于是约翰以充分的信心展望未来。本段的结束，他的话或是一句声明——他们“将住在祂里面”（AV），或是一句命令——要常在祂里面（也有可能是“在它里面”，即在 *chrisma* 里），无论如何，下一节总是以命令语开始，那里的“祂”显然是基督：而现在，小子们，要继续在祂里面。

因此，防范错误的两样东西，便是使徒所传的道，和膏他们的圣灵（参：赛五十九 21）。这两样都是在信主时就得到的。约翰说，“你们曾听见”（*ēkousate*，24 节）这道，而且“曾领受”（*elabete*，27 节）圣灵；不过他的意思是：道是由我们传给你们的（一 2~3、5），圣灵则是你们直接从祂领受的（27 节），就是那位圣者（20 节）。神的道乃是客观的防御工具，而圣灵的恩膏则是主观的经验；但使徒的教导和天上的导师，两者都是继续持守真理时不可或缺的，而且两者都需要每个人用内心来紧紧抓住。这是圣经的平衡，但可惜少有人持守。有些人尊重神的道，却忽略了圣灵，其实只有圣灵能解释神的道；有些人尊重圣灵，但却忽略了神的道，其实圣灵只根据圣经来教导。防范谎言的惟一办法，就是在我们里面同时常存神的道——即我们从起初所听见的，以及那恩膏——就是我们从祂所领受的。我们能继续在真理中，不是靠新的教导或教师，而是靠这些旧的产业。

IV 测验第二回合的应用（二 28~四 6）

约翰现在又回到他的测验循环，将它们扩大、加强：有关顺服或公义的道德测验（二 28~三 10），有关爱的社会测验（三 11~18），接下来一大段为离题而谈我们的确据与定罪之心的关系（三 19~24），最后则是有关基督真理的教义测验（四 1~6）。

在这三项测验的第二轮说明中，信徒第一次被形容为是神所“生”的（二 29）。前面描写他认识神（二 3~4、13、14）、在基督里（二 5~6）、在光明中（二 9~10）、常在父与子中（二 24、27~28）；但现在则提到从神而生，这是我们能认识神，并且常在祂里面的原因。这种属灵的“出生”，是由于神的“生产”，就是神将祂的生命赐给我们。基督徒生命可以将它表明出来，因为凡是从神生的，就不会继续犯罪（三 9），会行公义（二 29），爱神家中的弟兄姊妹（三 10、14；参四 7），并且相信耶稣是基督（五 1，参四 1~6）。

A 道德测验的说明：公义（二 28~三 10）

首先是道德测验。基督徒的证明不单在于教义，也在于公义的行为。在这一回合对道德测验的说明中，约翰将它与主的“显现”或“彰显”连在一起看。这一段中，显现的思想或藉名词、或藉形容词、或藉动词出现，总共有六次，四次是指基督，其中两次指祂未来的显现——这是首先谈到的（二 28~三 2），两次指祂过去的显现（三 5、8，参一 2）。因此，这便成为本段的主题。倘若一个基督徒心里清楚明白基督两次显现的目的，就不可能作出不义的行为。祂第一次显现的事实，和第二次显现的盼望，都成为圣洁的巨大动力。

i. 基督未来的显现（二 28~三 3）

前面已经提到，28 节的命令，要继续在祂里面，可能是重复约翰在前一节末了所说的话。但是，那一段的重点为：常在基督里就是承认祂为道成肉身的子，这里的思想却是：与基督个别的关系会带来整全的道德果效，以致（*hina*，继续在基督里的目的）当祂显现的时候，我们（他将自己也包括在内）可以坦然无惧地在祂面前。这里必定是指主的再来，不会有错。有些注释家认为，在保罗书信中，等候主再来是非常活泼的盼望，但在后期约翰的作品中，圣灵的临到和现今就能享有的永生则取而代之。这种理论或是忽略了这封信中所出现主二次再来的教导，或是将它视为对流行的妥协，不能算数；但两种说法都是欠缺理由的假设。实情却非如此。主再来的教导，乃是使徒最初所传信仰的一部分。保罗曾用四个字（或动词、或名词）来形容——祂的来到（*parousia*）、显现

（*Phanerōsis*）、彰显（*epiphaneia*），与启示（*apokalypsis*））。约翰在这节中，则用了前两个。抄本中有充足的证据显示，当时在东方，“这个字（*parousia*）常用在君王或皇帝的驾临”（Brooke）。*Phanerōsis* 直译为“出席”，而这两个字加在一起，意谓我们的主回来时，将是那现今缺席者的出席，是那现今不能见者的现身。

对于祂的到来，将会有两种反应。有些人会“有自信”（RSV；希腊文为 *parrēsia*）；另一些人则会“羞愧地避开祂”（RSV；希腊文为 *aischynthōmen ap' auton*）。在英文圣经中，名词 *parrēsia* 通常被译为“自信”、“把握”、“勇敢”，或“放胆”，而其副词则译为“大胆地”、“坦率地”，或“自由地”。它的意思直译可为“坦率而言，坦白，自由发言（LSJ），用来形容基督徒在人面前（作见证）及在神面前（有所求）的大胆态度。在本信中，以及在希伯来书中（四 16，十 19），这个字指基督徒现今以祷告亲近神时（三 21，五 14）、主再临见他面时（二 28），以及在审判之日时（四 17），都可以满有自信。不过，我们惟有今天继续在祂里面，到末日才能坦然站在祂面前，不致羞愧逃避。不信者在神审判之日的畏缩，见马太福音二十二 12，及启示录六 15~17。

29. 是祂所生的，在这段话中似乎是指基督，但约翰一直使用“神”生的，或是“圣灵”生的等词汇，“若说基督徒是‘基督所生的’，与新约的要义不符”（Law）。所以我们必须假定，28 与 29 节中的人物突然转变，28 节中的祂是指基督，而 29 节则指神。这个转变对于下一章的衔接比较好。劳罗伯主张这个看法，并且写了很长的一章，说明约翰所言“神是公义的”与“神是爱”之间的关系。约翰说，如果你知道（*eidēte*）神是公义的，这是事实，那么你就会明白其逻辑结论（*ginōskete*）；凡行公义之人都是祂所生的。孩子会具父母的特性，因为他分享了父母的本性。所以，一个人的公义便是新生命的证据，而不是其原因或条件。假教师（属锥形诺斯底主义）或许会称他们进入 *gnōsis* 的入门为“重生”；约翰则指出，重生的主要记号不是知识，而是公义。

三 1. 提到“是祂所生的”，就让约翰禁不住赞美神的爱，祂竟使我们成为祂的儿女（*tekna*，源自 *tekein*，“生产”），这个词指我们从神生、得到神的性情，超过指我们作儿女的地位。译为何等大的字是

potapēn, 其原意为“属于何国”, 意思似乎是父的爱完全不是属地的, 是这个世界全然陌生的, 以致约翰希奇它究竟来自哪一国。这个字“总是带着惊讶的意味”(Plummer)。神不但向我们“显出”这种爱, 而且将它慷慨地倾注在我们身上。因为神的儿女不单是头衔, 而是事实。不错, 我们被称为“神的儿女”。但神赐给我们这个荣誉的称号, 乃因为靠祂的恩典这正是我们的身分——无论其它人怎么想, 怎么说。“神的儿女”和“世界”非常不同, 以致世界不认识我们(参: 林前二 15~16)。理由则因它不认识祂, 这里必定是指基督, 如第 6 节。正如祂的荣耀为肉身遮盖, 我们的“生命(也)与基督一同藏在神里面”(西三 3)。我们儿女的地位虽是真实的, 却还不明显(罗八 19)。

2. 作者称他的读者为亲爱的朋友(*agapētoi*, “亲爱的”), 因为这些神所爱的人, 也是使徒所爱的。接着, 在重复现在我们是神的儿女(无论世界承认与否)之后, 他进一步思想我们将来如何, 因为“我们既有儿子的身分, 就期待会承受产业”(Alford)。起初他坦承, 不知道这种产业的特性究竟是什么。我们现在的状况向世界是隐藏的, 而我们将来的状况向我们也是隐藏的。使徒承认自己所知有限, 是很值得注意的。他稍早曾说, “恩膏”会“在凡事上教导你们”(二 27), 这句话显然不能照字面解释。新约的使徒, 就像旧约的先知一样, 对神旨意的了解, 只限于向他们启示的部分, 无法超越(参: 申三 24; 林前十三 8~12)。因此, 约翰在这里承认, 蒙赎的人在天上情形, 并没有向他启示出来。既然如此, 倘若勉强要猜测、窥伺神不想让人知道的事, 就是无聊、是犯罪。这里言下之意: 只有当祂显现的时候, 这件事才会显明³²。基督的显现和我们最终的状况, 两者将会同时彰显出来。因为那时我们将“和祂一同得荣耀”(罗八 17; 参: 西三 4)。

不过, 这不是说, 我们对于自己未来的情形一无所知。我们知道, 当祂显现的时候, 我们必要像祂, 因为我们将看见祂的真体。这里的次序很清楚。首先是祂的显现; 接着, 我们会看见祂的真体; 于是我们将变成像祂一样。(在天上“看见”神或基督的有关经文, 参: 太五 8; 约十七 24; 林前十三 12; 林后五 7; 来十二 14; 彼前一 8; 启一 7, 二十二 4)。神的形像在堕落之后受损, 而那时则又将印在我们身上了。

我们在皈依时所得的新性情, “是照着神造的, 有真理的仁义和圣洁”(弗四 24; 参: 西三 10)。从那天开始, 为了实现神预定的旨意, 就是我们要“效法祂儿子的模样”(罗八 29), 圣灵便在我们身上作更新变化之工, 使我们“变成主的形状, 荣上加荣”(林后三 18; 参: 约壹二 6)。最后一段经文中, 讲到这种改变乃是因为, 我们“既敞着脸”, 就得以“反映主的荣光”。既是这样, 我们就能明白, 当我们看见祂的真体时, 不但我们的脸是没有遮掩的, 祂的脸也是敞开的, 因此我们终于能够完完全全地像祂, 包括我们的身体在内(腓三 21; 参: 林前十五 49)。“眼见变成同化”(Law)。约翰对于我们在天上最终的样式, 就只知道这么多。保罗在书信中所强调的则为, 在天上我们将“与基督同在”(林后五 8; 腓一 23; 西三 4; 帖前四 17; 参: 路二十三 43; 约十四 3, 十七 24)。我们只要知道, 在末日和永世中, 我们既会与基督同在, 又会像基督, 就足够了; 至于将来实际的状况如何, 我们愿意等待揭晓。

3. 约翰写到基督再来与我们最终状况的原因, 不是基于神学, 而是基于伦理。他像保罗一样, 学习主耶稣的方式, 从实际的应用来教导这个荣耀的盼望。在祂里面是指“在基督里”, 而不是“在他自己里面”。RSV 的意思很清楚, 译为“凡这样盼望在他里面的人”。基督徒的盼望(这个字在约翰的作品中只出现这一次, 但在保罗和彼得的书信中则常见), 其目标或基础(前置词为 *epi*, 一般的意思是“在上”, 如罗十五 12; 提前四 10)是基督的再临, 以及随之而来的荣耀。它包括前面提到的三件事——祂的显现, 我们看见祂, 和我们变成像祂。这个盼望并非没有把握, 好像一般人的盼望, 因为它有基督的应许为基础(参来十 23), 而且我们知道(2 节)自己所盼望的真理。这种把握便带来挑战。基督徒既将盼望(他们满有把握的期待)投注在基督的再临上, 就会洁净自己, 不是在仪式上, 而是在道德上。洁净(*hagneia*)主要是“脱离道德的污秽”, “藉试探的操练, 锻炼出圣洁的情愫”(Law)。约翰已经强调过, 基督既是公义的, 我们就必须行公义, 在祂来的时候, 才不至于羞愧(二 28~29)。同样, 祂既是纯洁的, 我们必须保证要洁净自己, 现今这个过程必须开始。当然, 惟有基督的血才能除去我们罪的污秽与过犯(一 7), 但是在自我洁净时, 我们也必须尽力脱离罪的权

势（参：林后七 1；提前五 22；雅四 8；彼前一 22）。

ii. 基督过去的显现（三 4~10）

现在约翰开始进入道德测验第二部分的说明，这一次他将公义与基督过去的显现连在一起。圣洁生活是不可或缺的。他的论点不是取自期待主第二次再来——我们将看见祂、并且像祂，而是取自祂第一次来时的目的——除掉罪、除灭魔鬼的作为。他用重复的方法来论述，每一次重点都不同。

	4~7 节	8~10 节
头一句词组：	凡犯罪的（4）	犯罪的人（8）
主 题：	罪的性质是不法（4）	罪的根源是魔鬼（8）
基督显现的目的：	主曾显现，是要除掉人的罪（5）	神的儿子显现出来，为要除灭魔鬼的作为（8）
逻辑的结论：	住在祂里面的，就不会持续犯罪（6）	凡从神生的，就不会继续犯罪（9）

由此可见，持续在罪中与基督第一次显现的目的完全抵触；这里两度提到祂的第一次显现（5、8 节），好像前一段两度提到祂的第二次显现一样。

a. 罪的性质：不法（三 4~7）

4. 凡犯罪的，约翰在说一项普世性的真理，没有一个人能逃避，也没有一个人例外。这一段（其实整封信也一样）充满这种原则性的话，直接针对异端者狂傲的假定，即：他们乃是一群入门的菁英，与一般百姓有所区别。基督教里从来没有两种尺度的道德。因此，本段中六次用 *pas ho* 一语，译为“每一个人”（包括负面的“没有一个人”），或“任何一个人”（二 29，三 4、6a、6b、9、10b），三次用简单的关系词 *ho*，译为“那人”，或“任何一个人”（7、8、10b 节）。福音和其道德意义，都与所有人有关，不是只与某些人有关。

接下来是罪的定义。凡犯罪的，就是违背律法；事实上，罪就是不法（*anomia*）。新约对罪还有其它的定义（如：罗十四 23；雅四 17；约

壹五 17）；不过，这个定义却是最清楚、意义最深刻的；它绝非“稍嫌粗浅”（Dodd）。“罪就是不法”（亦即：故意违背神的道德律），这句声明将这两个词汇视为意义相同，几乎可以通用。每当提到其中一个，便可以用另一个来取代。罪不只表现在不理睬神的律法，其实罪本身的性质就是不法。不法乃是罪的本质，而不是其结果。揭示出罪的丑陋之后，它的严重性就浮现出来了。异端似乎曾经教导说，对蒙光照的基督徒而言，道德是不值得重视的问题；今天我们常为罪找借口，或是婉转说成“个性的问题”，或是以文化的相对性来掩饰。约翰对罪的看法，却与这种低估的态度相反，他声称，罪不只是负面的失败（*hamartia*，罪，直译为“未中标的”，*adikia*，不义，则为偏离正确或公义），其本质是主动背叛神已知的旨意。认识这一点很重要，因为迈向圣洁生活的第一步，就是承认罪的真正性质，与其败坏。

5. 约翰曾多次提到读者已经有的知识，并要求他们照它而生活。在这里，他提到的知识，与罪的性质无关，而是对基督的位格与工作的认识。他的意思是，如果他们对这些事有正确的看法，就会弃绝罪恶。祂（*ekeinos*，强调语，指基督）曾显现，为要除掉我们的罪。在祂里面并没有罪。这里将基督除掉我们的罪，与祂本身的无罪放在一起。祂来到世上，要将我们的罪除掉（*arē*；施洗约翰用同一个字来指认神的羔羊，约一 29；参：来九 26）。新约其它地方解释道，祂的作法是将罪放在自己身上，亲身担当了我们的罪（彼前二 24；来九 28；参：赛五十三 11~12）。在除掉我们的罪时，祂自己则是全然无罪的。在圣经里，耶稣的无罪大半是在讲祂救赎之工时顺便提到的（如：林后五 21；来七 26；彼前一 19，二 22）。约翰则非常强调这一点，既从正面讲，“祂是公义的”，“祂是洁净的”（二 29，三 3、7），又从负面讲，“在祂里面没有罪”。每一次他都使用动词“是”（*estin*），因为基督的无罪不仅是在祂的先存时期，或是在祂肉身的时候，或是现今祂在天上的光景，乃是祂的本质与永恒的特性。

6. 接下来则为逻辑的推论。如果神儿子永恒的本性是无罪的，而祂在历史上的显现是为要除掉罪，那么，没有一个住在祂里面的人会持续犯罪，同时，另一方面，没有一个不断犯罪的人看见过祂，或认识祂。

约翰典型的笔法，就是用这种双管齐下的方式——讲犯罪，又讲不犯罪，将这项真理牢牢扎稳。既然在祂里面没有罪，如果我们住在祂里面，显然就不会犯罪。如果我们犯罪，就证明我们不仅没有住在祂里面（现在式），而且从来没有见过祂（参：约 11），或认识祂（完成式）。等到祂在荣耀中显现时，我们才会“看见祂的真体”（2节）；不过，每一个基督徒都已经藉信心的眼睛看见了祂。而见到基督——无论是在现今的经验中，或是在未来的那刻——成为过圣洁生活的强烈动机。这些经文教导说，罪与基督徒是完全不协调的。一旦看见基督，认识了这位无罪的罪人之救主，罪就再无容身之地；犯罪就是否认基督，显明那人不住在祂里面。罪和基督永远彼此为仇，水火不容。基督本身无罪，又要救人脱离罪，所以根本与罪相反。

7. 约翰对这个题目第一部分的说明，以向他亲爱的小子提出严厉的警告作结束。“温柔的称谓，是因情况的紧急而来”（Westcott）。不要让人把你们带偏离正路。假教师是撒但——谎言专家——的工具，他们不但要在神学上领人走偏（二 26），在道德上也大行诱惑。所以他们一定要有所防范。行义的才是义人，正如祂是义的一样。异端似乎很擅长诡辩，他们说，你不必在乎是否“行”义，因为你已经“是”义人。约翰断然否定这种可能性。惟一能成为义的，是像耶稣（又是用祂，强调的代名词）一样行义的人；耶稣是义者，前面已经几次提到这一点（二 1、29；参三 3、5）。“由行为可以探测出本质”（Law）。

b. 罪的源头：魔鬼（三 8~10）

约翰根据基督第一次显现，第二回作说明时，所采用的模式也相同。首先提到罪的严重性；接着讲基督地上使命的目的；结论为推理：要圣洁。但是这一回他的重点乃在罪的源头，而不在罪的本质；他又坚称，基督徒犯罪不但是不协调的，更是不可能的（9节）。

8. 犯罪的是属魔鬼。在这第二个原则中，罪不再与它所违背的神的律法相连（5节），而是与它的源头魔鬼相连。祂从起初就一直犯罪（参：约八 44），意思应该是指从祂凭骄傲背叛神时起，就是祂开始作魔鬼时。既然犯罪是祂活动的特色（就一直犯罪是译 *hamartanei* 一字，

这个时态表达出不断进行的活动），每一个犯罪的人所展示的特性，至少终极而言，可以说是源于祂。在约翰的作品中，到处可见魔鬼的存在与其恶意³³。

倘若魔鬼工作的特色是犯罪，神子工作的特色则是拯救。神的儿子显现出来（又是 *ephanerōthē*，如 5 节），为要除灭魔鬼的作为。希腊文的“作为”是复数，因为魔鬼的活动是多重的。祂的工作包括一切渗透的作为，要毁坏神完美的创造。在道德方面，祂的工作是诱人犯罪；在身体方面，是让人生病；在智力方面，是领人走错。祂依然在用这三种方法，攻击我们的灵魂、身体和心智。基督来，则是要除灭祂的作为。这种除灭是一种“松绑”（*lysē*），好像这些魔鬼的作为是锁链，将我们捆住。当然，我们从经验中知道，这些作为还没有被彻底“除灭”（参：罗六 6；提后一 10；来二 14，在那里动词 *katargeō* 显然不是指消灭净尽，或连根拔除，而是指除去其能力，使之不能发挥、征服、推翻）。魔鬼仍旧在忙着使坏，但祂已经被打败了，在基督里我们可以脱离祂的暴政。

9. 约翰又作出一项逻辑结论。他陈明两项令人深思的事实。第一句话说，基督徒不会持续犯罪，第二句则为，他不能继续犯罪。有些人认为，这些话（尤其因 AV 译为“不犯罪”与“不能犯罪”）是教导说，一个真正的基督徒，就是从神生的，本质上便不能犯罪。但是这种解释站立不住，除非我们肯说约翰会自我矛盾。在一章 8 节、10 节中，他指出，那些否认自己在本性和行为上都有罪的人，是在自欺，又是以神为说谎的；在二章 1 节，虽然他说他写信的用意，是“要叫你们不犯罪”，但他特意加上说，“若有人犯罪”（显然这是有可能的），已有恩典之路为他预备，使他得到赦免。所以，约翰并不否认基督徒有可能犯罪，这是很清楚的。要调和他在第一章与第三章中的教导，就是要承认，他在各章中所要纠正的错误并不相同。诺斯底主义的附从者会得到不同的结论。有些人以为，他们既有了 *gnōsis*，就是完全人；另有人则说，罪无关紧要，因为它无法损害蒙光照的人。两种立场在道德上都是败坏的。第一种人看不见罪，否定它的存在；第二种人不理会罪，否定它的严重性。对于前者，约翰宣告罪的普世性，甚至连基督徒也包括在内；否定

罪就是说谎。对于后者，他宣告，罪与基督徒是不能并存的；犯罪的就属魔鬼。为了要推翻对手的这些特殊观点，约翰才以如此绝对的词汇来陈明基督徒的立场。

那么，他在第9节所写，基督徒不犯罪，也不能犯罪，究竟是什么意思？仔细分析他的用语，我们便可以明白。他用了三个词。首先，他说，基督徒既住在基督里，就不会持续犯罪（6a与五18；*hamartanei*）；这是现在式，表示固定的特性，好像“魔鬼”是“从起初就一直犯罪”（8节）。参 *hamartanōn* 现在分词，用于6b节，而二章1节的两个动词都是过去式。第二句话说，凡从神生的就不会持续犯罪（*hamartian ou poiei*, 9a节）。此处所指的，并不是一项单独的犯罪行为，而是固定的犯罪习惯，由动词 *poiein*，行，可以看出；4a节与8、9节，用它形容“犯”罪，4b节则指“犯”法，二章29节、三章7、10a节，用它指“行”义。第三个词为基督徒“不能继续犯罪”（*ou dynatai hamartanein*, 9节），那里“犯罪”是现在不定词，不是过去不定词。如果这里的不定词是过去式，意思就会成为“他不能犯一个罪”；然而，现在不定词则意指“他不能习惯性地犯罪”。在这一段中，约翰所要辩明的，不是基督徒不可能犯罪，而是罪与基督徒的不协调。如果连单独的犯罪事件都不协调，更不用说持续不已的犯罪了，那就成了“一种性情，一种积习，不止是某个行动而已”（Westcott）。

这种“不可能”的理由何在？约翰的回答，是第9节的两句话：因神的种子在他里面，以及因他是由神而生。神的种子可能是集合名词，指神的儿女（参约八33；加三29），在他里面可以指“在神里面”。这样一来，整句话就可以译为：“神的儿女住在祂里面，他们不能犯罪，因为他们是神所生的”（RSV 边注，及，如摩法特。这个意思与6节相似）。不过，更可能的解释为：神的种子应译为“神的本性”，如RSV，或“神圣的种子”（NEB），而在祂里面是指神的孩子。这样，第9节的两部分就变成完全并行，各由一个声明组成，即基督徒不犯罪，或不能犯罪，接着补充说明这句宣言的理由何在。这两句的含义为：新生命包括获得全新的本性，因为神的种子，或赐生命的能力，已经栽种在我们里面。从神而生是一种内在深刻而巨大的改变。不但如此，新生命所

得到的新性情，会存留下去。它在里面产生很大的压力，驱迫人迈向圣洁。神的种子在每一个从神而生的人里面，不断发挥影响力，所以约翰能满有把握，不畏矛盾地说，他不能继续犯罪（参：林后五17；彼后一4）。事实上，如果他会继续犯罪，就表示他并没有重生。这个信念让约翰肯定，那些异端绝对不是真基督徒，因为他们不但持续犯罪，而且还离开了基督徒的团体（二19）³⁴。

10. 这一节一方面是第一段的总论和结语，另一方面则成为下文的转接。约翰两次写到基督的第一次显现（三5、8），又两次写到他未来的第二次再临（二28和三2），在这段他则两次写到人的表现或本相的显明。虽然他说过（2节），我们最终的状况尚未显明，但是我们的现况却已经显现出来，亦即，我们究竟是神的儿女，还是魔鬼的儿女。两者的差异很容易看出，约翰的目的就是提供测验，使人能作出区分。只有两种人，再没有第三种；也不是只有一种。这样的“黑白分明”，不仅本身是真实的，也是必要的，因为，按照托德的说法，“诡辩术很容易证明，恶乃是善的一方面，错误乃是真理的一方面。但是，真与假、善与恶、对与错、神与魔鬼，都是对立的，不能修好。”我们的父不是神，就是魔鬼。圣经并没有教导神是全世界的父，只提到从一般而言，神是一切的创造者（徒十七28）。但是从灵性、亲密关系的角度而言，神并不是所有人的父，人也不都是祂的儿女。事实上，约翰在这里只不过是回应耶稣对不信的犹太人说过的话：“你们是出于你们的父魔鬼”（约八44；参：太十三38；徒十三10）。

成为神儿女的方法，在人这方面，是要相信或接受基督，在神的方面，则是赐下新生命（约一12~13）。同时，神的儿女（9节）和魔鬼的儿女（8节）可以由道德表现区分出来。“凭着他们的果子，就可以认出他们来”（太七20）。接下来，约翰从负面写，他心目中是那些犯罪、没有爱心的异端分子：凡不行义的，就不是神的孩子；凡不爱弟兄的也是如此。缺乏公义与爱心，证明缺乏神的生命。公义和爱心并非截然两回事。约翰加上第二句话，几乎有解释第一句话的意思。“爱是对别人的义”（Plummer）。既提到爱，就连到下一段的主题。

我们现在可以回顾以上十二节（二28~三10），感受一下这段道德

测验说明的说服力。如果基督第一次显现是要“除掉人的罪”，并要“除灭魔鬼的作为”，而且，在祂第二次显现时，“我们必得见祂”，结果，“我们必要像祂”，我们怎么还可能继续活在罪中？这样做，就是否定祂两次显现的目的。如果我们忠于祂的第一次显现，并预备迎接祂第二次再来，就必定会洁净自己，像祂洁净一样。如此，就显出我们从神而生的凭据了。

增注：“神的种子”的意义(三 9)

托德(76页)举出许多例子，引自秘术小册、斐罗和诺斯底派的作品，其中都提到有神圣的“种子”栽在人里面。其中一部分说，神圣的原则存在所有人里面；一部分则说，只栽在好的灵魂里。无论哪一种说法，都谈到人的拯救即是这个种子的释放或救赎，因原来它被关锁在人里面。很可能约翰时代的异端教导类似的教训，说人里面有一种神圣的成分，他们称它为 *sperma theou*，神的种子；而约翰特地借用他们的这个词汇（就像他在二 20、27 等处所用的 *chrisma*，也可能是借用的）。即便如此，我们也不必认为他会赞同他们的神学。这一点从三个问题可以看得很清楚。第一，“存有神的种子”之人是谁？倘若异端教导说，神的原则已经住在所有人的里面，或住在“好的灵”里（Valentinus），约翰的立场则为：它乃是因着恩典栽于某些人里面，这些领受的人因此“从神而生”。第二，神的原则栽种之后，产生什么结果？约翰在本段中坚称，神圣种子的栽种，在接受者里面产生新的生命，这生命与罪对立，并藉公义的行为表现出来。第三，这个种子的特性为何？新约其它经文曾形容神的道为“种子”（彼前一 23、25；雅一 18、23；参：路八 11）。约翰在此使用“种子”，是否也是指福音？奥古斯丁持此观点，而贝得、路德、亚尔弗得（他强调约五 38 是这个解释之“钥”）等人也采纳，近代的注释家则有托德。巴克莱对它也颇欣赏。托德的结论为，“‘种子’与‘道’这两个思想之间……已经证实有相当的关系”，而“当我们的作者讲到神圣的‘种子’，他乃是想到神的道，或福音”。当然，种子“存在”基督徒里面，是二章 24 节的余音，在那里，存留在他们里面的，是“你们从起初所听见的”。既然托德认为二章 24 节是指

chrisma（恩膏），他就以为 *sperma*（种子）与它完全一样，两者都指福音，前者指开始有这知识，后者“在人里面产生重生的性情，不再犯罪”。芬德烈也认为 *chrisma* 和 *sperma* 是相同的，但是他认为二者都是指圣灵，因他是真理与圣洁的制作人。以 *sperma* 和 *chrisma* 指圣灵，并非不可能，因为在第四福音书中，新生命清楚是由“圣灵”生的（约三 6、8）。我们可能永远无法准确知道，约翰用 *sperma autou* 在指什么，也无法明白他的读者所了解的为何。但是，无论所栽种而存留的种子，是福音之道，或是圣灵，或是神赐下的性情（参：彼后一 4），约翰的意思都是相同的，即：那是基督徒从神而来、超自然的生命，让他不再习于犯罪。

增注：约翰一书三 4~9 的解释

注释家在解释这段时，感到十分困难，因此产生各式各样的说法。有一点很重要，即：我们不当受主观看法的影响。解释的准则应当为：约翰想要教导什么，而非：是否符合我们对圣洁的经验。所以我们同意亚尔弗得的看法：“使徒明文的话语要抓紧”，不能使它“屈从”我们的方便。

倘若，一如前面注释中对这几节的看法，约翰在这里并没有教导基督徒不会犯罪，也不是指凡从神生的人，就已达无罪与完全的地步（参一 8、10，二 1，三 3），那么，他主张基督徒不犯罪，甚至“不能犯罪”，究竟是什么意思？对这个问题曾有七种答案。

1. 有人尝试将这一段的“罪”定义变窄，限于基督徒“不能”犯的罪，或声名狼藉的大罪，或违背爱的罪（如奥古斯丁、贝德，和路德，根据第 10 节将“义”解释为“爱”），或与“轻”罪相对的“重大”之罪（罗马天主教的注释家）。这显然是以特例来解释。可是约翰心目中并没有这种限制。相反的，他一开始便将罪定义为“不法”。这一段所指的“罪”，是一般性的，而非特殊的个案。

2. 另有人主张，基督徒“不能”犯罪，因为同一件事，在未信者的生命中被视为罪，但在相信的人，神却不以它为罪。约翰心目中根本不可能出现这种不合情理的想法。“罪就是不法”，谁犯都一样。此外，

这种对道德的双重标准或看法，正像那些异端人士的诡辩，将继续犯罪视为合理。约翰声明，“凡犯罪的，就是违背律法”（三4），无论是基督徒与否。

3. 有人不将界线拉在信徒与非信徒之间，却拉在信徒的旧性情与新性情之间。他们主张，旧性情可能会继续犯罪；新性情则“不能”犯罪。“所赐与信徒之神的性情正是如此。它不会犯罪，也不能犯罪”

(Plummer)。但是，这种主张很容易被异端利用，就是约翰所反对的那批人；而且，将人的“性情”和他“本人”作这样的隔离，也似乎很难找到充分的圣经根据。我们的两种性情，可以在渴望与动力上区分出来，但是在动作上则不可分。加拉太书五16~17，将罪性的“渴望”与圣灵的渴望作成对比，并说两者“彼此相敌”；但保罗继续列出“情欲的行为”与“圣灵的果子”，他所看见的，并非两种“性情”的行为，而是一个“人”的行为，或是被罪性主宰，或是被圣灵主宰。这一点的应用十分明显。我们可以将自己里面的渴望作一番区分，知道有些来自罪性，有些来自圣灵。但是我们不能将自己的行为归于两种性情之一，仿佛自己与它无关。我们不能指着一项罪行说：“那是我的旧性情作的，不是我。”无论是哪一种性情鼓动我去作的，总是我作的，我无法逃避责任。不错，在罗马书七17中，保罗说：“既是这样，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的”。然而，他在那一段中的目的，并不是要否认他自己犯了罪，只是要解释为何他的行为与意志正相反。所以，在这一段中，犯罪或不犯罪都是指人，而不是指他的性情。动词“犯罪”与“不犯罪”的主词，是“他”，一个人，而不是“它”，一种性情。在第9节中尤其清楚，约翰并没有写道：“神的种子在他里面，而它不能持续犯罪”；他乃是这样写：“神的种子在他里面，他不能持续犯罪”。这个翻译无疑是正确的，因为约翰接着说：“因为他是由神生的”。由神生的不是“种子”，而是透过种子栽植的那“人”；所以，有种子留在里面的那“人”，便“不能持续犯罪”。

4. 对这段经文还有一个相当流行的解释，即：约翰所描写的不是事实，而是理想。亚尔弗得参照德国注释家杜斯特狄克的说法（他的注释相当倚重杜氏），采用这个观点。他主张，约翰在整封信中，都是“谈

神生命的理想状况，这与在罪中的生命是彼此完全排斥的”。魏斯考特也说：“神子嗣的理想，与罪是互相排斥的”。托德与巴克莱都认为，这种看法是可能的，并且引用以诺书五8所形容新时代中的生活，来支持这个看法：“他们都将永远活着，并且永不犯罪，因他们不再将神的话当耳边风，也不再骄傲。”这个主张的论点如下：无罪将是未来世代的特色，而约翰相信未来世代已经来到（二8），所以他当然会主张基督徒是无罪的。马歇尔也选用这个观点，他又补充说，约翰对末世理想的陈述，“虽然在文法上是用直述句和事实的描述，但在逻辑上则是一种祈使语，或义务的陈述”（184页）。

我认为这种解释很具吸引力，但却不够令人满意。约翰乃是在危机时刻写这封信。他所面对的状况乃是非常现实的问题；如果单提“理念”与“理想”，起不了什么作用。前诺斯底派的假教师，所提出的声明十分具体，约翰挺身而出，直指他们的声明为错谬，并称他们是说谎的。他一定需要提出相反的声明。倘若这些仅仅是“理想”，他的对手岂不是可以轻易将其打发，视为不真实、不实用、作不到的虚言？此外，约翰并非以理想主义者的身分说，在理想上，基督徒“不应当”犯罪。他的用语乃是实际的。他明白地说，基督徒不犯罪，并且也“不能”犯罪。

劳罗伯反对理想化的解释，不过，他提出的建议也颇类似。他强调，约翰并不是像神学家一般那么冷静地在写作，而是“处在争辩甚猛的状况，身受激烈争论的压力”。他正在反对将基督徒的自由变为放纵情欲的人。所以他用了绝对式的宣告，“充满了圣洁的激情”、“针对无限制的虚假教条，作出无限制的反对”。因此，他的表达具有“明显夸大与过度强调”的色彩，只在“理论上……正确”。但是“理想”式与“理论”式的声明有什么区别？我们必须坚持，约翰是要推翻异端假教师的理论，他所举出的，并不是另一套“理论”——无论多真实，而是事实。

5. 主张约翰是表达一种“理想”的人，大半又接着主张，其实这是相当实际的理想。因此，亚尔弗得引用杜斯特狄克 (*Düsterdieck*) 的话说：“所有的注释家，……就是承认圣约翰观点具理想色彩的人，没有一个忽略一事实，亦即：在实际生活中，凡从神生的人，其生命中都有某种完全可以应和‘不能犯罪’之理想的素质。……他们不犯罪，也

不能犯罪，就如那属神的新生命是与一切罪完全相反，……而他们里面有多少这样的生命，就会有多少这样的表现。”探讨这种解释的注释家，多半集中于第6节所言，“凡住在祂里面的，就不……”。他们说，这种住在基督里，不是指所有的基督徒，而是某些基督徒才能达到的。如此，基督徒的圣洁，就看他住在基督里的程度。“他不犯罪的程度，是看他住在祂里面的程度”（Augustine、Bede）。因此才会有“要持续住在祂里面”（二28）的命令。如果不服从这个命令，基督徒就会犯罪；如果服从，就不会。

这也相当正确。主耶稣在葡萄树与枝子的比喻中，曾清楚地这样教导（约十五1及下）。枝子是否结果子，要看它们是否留在树上。不过这个解释还不够尽述这段话的意思。它对第6节的说明很合适；但对第9节则不然。这两节有差异。第一，第6节说基督徒不犯罪，第9节则说不能犯罪。第2、6节将基督徒胜过罪的原因，归诸于他目前住在基督里，但第9节则归诸于他过去是由神生的，结果，神的种子就“留在”他里面。而神的种子留在我们里面，乃是长久的、不改变的，但我们住在或留在基督里的状况，却是不定的、会变的。简言之，“不犯罪”（6节）的声明或许可以依据他是否住在基督里而定；但“不能犯罪”的声明却是绝对式的，因为它的依据乃是由神而生的事实（9节）。

6. 伊伯拉德对于何为重生之基督徒“不能”有意、故意犯的罪，提出一番解释。他写道：“一个真正重生的人，完全不可能故意或定意去做那些他明知神禁止的事。”他同意，基督徒可能陷入罪的网罗，但是罪“与他意志的倾向相反”，“他不能爱惜、宝贵罪，以犯罪为消遣”，或是“对神的旨意明知故犯”。从以上所引的句子可以看出，伊伯拉德强调基督徒的知识（或良心）与意志，并肯定基督徒不违背或不能违背这二者。正如罗马书七20所言，“基督徒不是犯罪，而是被罪折磨”

（Besser，由劳罗伯引用）。加尔文的话也类似：“说他们不犯罪，是因为……他们不同意犯罪，而是在其中挣扎、呻吟，所以他们能真心地和保罗一同说，他们所不愿意作的恶，反倒去作了。事实上，他们‘不能同意犯罪’”（Tyndale）。

约翰韦斯利的说法，也可能属于这第六种解释。在他的《浅论基督

徒之完全》一书中³⁵，清楚响应了约翰的第一封信，一方面提到“完全的爱”（四18），一方面在结论中说，“基督徒的完全，就在于不犯罪”（19页，意指约壹三6、9）。韦斯利说，他讲“罪”，是指“一般所谓的罪（亦即，刻意违背已知的律法）”。无意的犯法，则不能解释为“罪”，而“在今生之中并没有一种完美状态，能够完全避免这一类无意的犯法”（45页）。对这一点，我们的响应为，有意与无意的犯法是否能划出明显的界线，以及，神的仆人是否并不会有意犯罪。坎德利施问得不错：“它对大卫真实吗？”事实上，在圣经里面神的子民明知故犯的例子岂不是层出不穷？基督徒的传记也承认这一点。更重要的是，可否证明这就是约翰的意思？我认为做不到。他说，所有的罪都是“不法”，违背了神的律法。他并没有区分有意或无意、明知或无知的违法。

7. 第七种解释为，基督徒“不犯”且“不能犯”的罪，是习惯性、持续性的罪。他或许有时会犯罪，甚至当时心思与意志都同意，但是后来则会充满忧伤和痛悔的灵（诗五十一篇）。因为，他的生命整个方向是朝着神和圣洁而行的。他的心思定睛在圣灵上（罗八6），注目于天上的事（西三2），不在地上的事（腓三19）。他的眼目一直集中在主耶稣（诗二十五15），将祂常放在自己面前（诗十六8）。他的眼目专注于神的诫命（诗一一九6，RSV）；他的心也坚定（诗五十七7）。“虽然信徒有时会犯罪，但他生命中的主导原则不是罪，而是与罪为敌”（Plummer）。他的整个一生都“与罪争战不休”（Law）。在信徒里面的“种子”，“使他的灵充满对罪恶的憎恨与不能妥协，激励它与所有不义不停争斗”（Alford）。基督徒并非“完全脱离了一切邪恶”，但是他们“一心奋战，要使自己的生活在神前”（Calvin）。“罪不能作他们的主”，因为圣灵“不让它兴旺”（Calvin）。

从约翰所使用的时态，可以明显看出这正是他的意思，正如第9节注释中的说明。这绝不是“文法的诡辩”（Dodd、Alexande），而是他的读者很快能领悟的意思。今天的语言学者也肯定这种解释，如“希腊文的现在式含有习惯、继续、不间断的意思”（Blaklock）。因此NIV译为，没有一个真信徒会“继续犯罪”（6节），或“持续犯罪”（6、9节）。相反的，“他不能不断犯罪”（9节）。

或许再回到约翰自己的话（约壹三 4~9），简述他的论点，对我们有所帮助。这一段是两个对称的段落（4~7、8~9 节）。每一段的开始皆陈明罪的严重性（其性质为“不法”，4 节；其源头为魔鬼，8 节）；接下去提到基督显现的目的（“除掉我们的罪”，5 节；“除灭魔鬼的作为”，8 节）；最后的结语是道德的推论，首先论到习惯性犯罪的不兼容性（不会“继续犯罪”，6 节），接着则论到其不可能性（“不能持续犯罪”，9 节）。

这个论证是神学性的，基础为基督的拯救之工。祂的本性无罪，祂的使命为除掉罪。约翰说：“你们知道”这点（5 节）。所以，凡住在基督里的人就自然不会继续犯罪。因为基督和罪是不兼容的。持续在罪中，就显明我们从来没有见过基督，也不认识祂。既然祂是那位除掉罪的无罪者，我们怎能一面犯罪，一面却又自称看见过祂、认识祂？在第 8 节中，这个主题也以同样的方式开始。基督显现是要除灭魔鬼的作为；所以，犯罪就是破坏救主的作为。“这整段乃是不容罪立足的简洁说明”（Findlay）。

但是，基督徒不单“看过、且知道”基督为拯救罪人之无罪的救主，他本身更是由神而生的。他的神学（基督论）使持续犯罪显得不兼容；他的经历（由神而生）使得这事不可能。在重生信徒内之神的性情，与一切邪情私欲相反。他不可能惯于犯罪。“我们是神的儿女，罪对我们既不正常，也不自然”（Dodd）。“信徒或许会跌倒犯罪，但却不会在罪中行走”（Smith）。

增注：约翰有关魔鬼的教导（三 8、10）

约翰认定魔鬼是存在的，且写到牠的源头、作为、能力，与倾覆。

1. 牠的源头。约翰福音八 44 描写牠为“不守真理”。这似乎意谓牠是从原来“守住”（RSV）真理的地位堕落的，若是如此，则下一句“牠里面没有真理”，就不是指牠堕落的原因，而是我们怎么能知道牠是堕落的。牠现今没有真理，原因乃在很早以前牠就从真理中堕落了。有关 *hoti* 的这类用法，可参考路加福音七 47。“从起初”（*ap' archēs*）这个词两次用在魔鬼身上（约八 44；约壹三 8）。如果“不守真理”可

以解释为：牠从受造的状况中堕落，那么，牠的杀人与犯罪等作为的“起初”，就不是牠存在的开始，而是牠堕落的开始。“牠是罪人之首；牠起初如何，现今亦然”（Law）。

2. 牠的作为总是邪恶的，因为牠的本性就是“那恶者”。主耶稣曾用过这个称呼（如太六 13），约翰用了六次（约十七 15；约壹二 13、14，三 12，五 18、19）。魔鬼的邪恶作为特别显明在三方面，暴露出牠完全缺乏公义、爱心和真理；这三方面又与约翰在第一封信中提出的测验互相呼应。第一，牠“从起初就犯罪”（约壹三 8），并且诱惑别人犯罪（参太六 13）。事实上，牠的确是一切罪的根源，所以可以说：“凡犯罪的是属魔鬼”（约壹三 8）。第二，牠是“杀人的”（约八 44）。因此，该隐杀害亚伯，就透露出他背后的源头是魔鬼（约壹三 12）。想杀耶稣的犹太人也是如此（约八 40~41）。魔鬼既然没有打败耶稣，便去逼迫教会（启十二 4~6、13~17）。牠被称为“毁灭者”（启九 11；参来二 14）。第三，魔鬼是“说谎的，也是说谎之人的父”（约八 44）。这是因为牠已经从真理中堕落，“在牠里面没有真理”的事实，前面已经提过。所以，牠一方面控告神的子民（启十二 10），作他们的对头（希伯来文撒但的意思），并且肆意毁谤（希腊文 *diabolos* 的意思），又要藉假先知的谎言来欺骗人走错路（参：约壹二 21~22，四 2）。

3. 牠的能力相当大，牠邪恶的作为遍及各地。牠不仅能够将邪恶的心思意念放进人的思想中（约十三 2；参：路二十二 3；太八 33），甚至能亲自附在人身上（约十三 27），并且“那在世上的”（约壹四 4）更是“世上的王（*archōn*，直译为“掌权者”）”（约十二 31，十四 30，十六 11；参林后四 4；弗六 12）。牠有“宝座”（启二 13），牠的王权很广，“全世界都卧在那恶者的手下”（约壹五 19）。事实上，未蒙救赎的人不单在魔鬼的权下，并且属于牠。这一类用语显示，魔鬼对人的生活具有很实际、很可怕的影响力；他们只能臣服于牠的意愿，受牠指挥（约八 44；参：提后二 26）。他们的心意就是行牠的旨意。

4. 牠的倾覆是由神子的来到开始。魔鬼在祂里面“毫无所有”（约十四 30）。祂显现的目的，就是“除灭魔鬼的作为”（约壹三 8）。借着祂的死与复活，祂全然大胜，达到目的。这个世界受审判，它的王被

赶出去，都用“现在”来强调（约十二 31），而其上下文则为人子得荣耀的时刻（约十二 23、27）。耶稣在展望那时刻时，便说，这世界的王“现在受了审判”（约十六 11，所译的字为 *kekritai*，完成式），结果，祂会吸引万人归向祂自己（约十二 32）。至于撒但受捆绑的说法，或许也是预见祂的失败（启二十 1 及下；参：可三 27）。不过，到目前为止，祂的倾覆仍然只是下宝座而已，却尚未被消灭净尽。祂最后的失败，要到末日才会实现（启二十 10）。此刻，父会“保守”祂的子女脱离恶者。耶稣如此祷告（约十七 15），约翰也肯定道，从神生的人便蒙“那位由神生的”“保守”（动词同样是 *tērein*），恶者甚至不能“碰”他们（约壹五 18）。当然，年轻人所以能“胜了那恶者”（约壹二 13~14；参四 4），是由于基督的能力，并借着神的道。

B 社会测验的说明：相爱（三 11~18）

前一段的最后一句话，已经为主题的改换铺了路，由公义转成爱。在二章 7~11 节中，约翰简短地列出真基督徒社会测验的大纲，即：彼此相爱乃是新命令（但也是旧命令），是真光已照亮之新世代所具备的。现在，他要将内容加进这幅草图中，但所用的颜色只是黑与白。他在第 10 节中继续前文所提的明显对比，就是神的儿女与魔鬼的儿女；他写到恨与爱、生与死、杀人与舍命。这一段首先提醒读者，彼此相爱乃是最初他们所领受的信息（11 节）；下面立刻举出该隐的恨，他是这世界的模型（12~13 节）；接着形容基督的爱，并要教会将这样的爱表达出来（14~18 节）。

11. 异端以新奇的教导自夸；约翰在这里的呼吁与一章 5 节相同，乃是回归最初使徒所传的福音，这福音乃是公开的知识，与假教师所称私下隐秘的光照截然不同。他的读者若谨守他们曾听见的信息，就是从起初公开宣讲的，就必十分安全。约翰在对付跟随克林妥之人所犯的神学错误时，最注意的就是这一点。他写道，务要将那从起初所听见的常存在心里（二 24）。如今他虽在阐明伦理方面的教训，却仍然提出同样的呼吁。亦参考二章 7 节。福音是不改变的。有关耶稣基督和基督徒行为的真理，绝不可变更。在教义与伦理上，我们都必须回到起初，探讨

使徒最初是怎么教导的，以及他们最初带领信主的人所拥有（二 7, *eichete* 过去式）、所听见的（二 24 和三 11, *ēkousate*，亦是过去式）。那信息的重点，便是：我们应当彼此相爱（参三 23，四 7、11~12；约贰 5；约十三 34，十五 12、17）。

i. 该隐与世界的恨（三 12~13）

提到我们所领受彼此相爱的命令之后，约翰立刻以该隐的行为作一反比。他的恨源自魔鬼，那恶者，结果出手杀人，而且非常残暴（劳罗伯将 *esphaxen* 译为“屠杀”）。这不单是“属魔鬼”一般性的罪（8 节），而是特定的仇恨与谋杀罪，正如耶稣所说：“魔鬼……从起初是杀人的”（约八 44）。约翰问道，该隐为什么要杀亚伯呢？不是因为亚伯很坏，正好相反：因自己的行为是恶的，兄弟的行为是善的。他憎恨的背后乃是嫉妒；这不是要多得恩赐的那种嫉妒，而是讨厌别人比自己公义，就是犹太祭司要置耶稣于死地的那种“嫉妒”。嫉妒—仇恨—杀人，是自然而可怕的顺序³⁶。

13. 该隐是世界的模型，到如今他的丑陋样式仍然展示在其中。“世界”是该隐的后代，所以如果世界恨我们，我们不要以为希奇³⁷。该隐如何对待他公义的兄弟亚伯，恶人也将继续用一样的态度、手法，来对待义人，这是不足为奇的。耶稣曾提醒我们这一点（如：约十五 18~19、25，十六 1 及下，十七 14）。世界的恨，证明了其灵性的真相就是“死”（14 节）。彼得前书四 12 以下也有类似的指示，叫人不要对世界的反对与逼迫感到惊讶。

ii. 基督和教会的爱（三 14~18）

从约翰对世界仇恨的说明，转到他对教会当有之爱的教导，让人松了一口气。他首先写到爱的证据：它能证明有生命（14~15 节），接着谈爱的本质：就是舍己，对基督和教会皆然（16~18 节）。

14. 希腊文这一节的开头极富戏剧性，是用代名词我们（*hēmeis*）。任凭世界去恨；我们不要恨，只要爱。不单如此，我们爱弟兄，就成了有永生的明确把握。在这一段光荣的肯定中，约翰与他的读者站在一起。我们知道（*oidamen*，“我们知道这项事实”）我们已经越过（NEB “渡

过”）死亡，进入生命。成为基督徒就是一种复活，或苏醒而“出离”（*ek*）灵性之死，“进入”（*eis*）永生（参约五 24）。新约非常强调爱，认为这是基督徒首要的美德，是圣灵第一个果子（加五 22），是真实信心的记号（加五 6），是基督徒三项常存之恩典中最大的一项，是永无止息的，若没有它，我们就“算不得什么”（林前十三 2、8、13）。爱是有无生命最具体的测验，正如前面曾经提过，它是有否在光明中的测验（二 10）。而反面亦成立：没有爱心的，仍住在死中，正如他“在黑暗中”（二 9、11）。约翰的词汇中，爱、光明与生命是相连的，恨、黑暗和死亡也同样相连。不过，值得注意的是，他提供我们察验是否有生命的证据，乃在于是否我们爱弟兄，而世界所恨的人，正是“你们，……我的弟兄们”（13 节）。

约翰对读者一般的称呼为“亲爱的”或“小子”，在这里却特地称他们为“我的弟兄”，是很恰当的。世界的真相不单显在恨，更显在恨基督徒，因为他们逼迫教会，就显出是与基督为敌。“你们为什么逼迫我？”同样，永生不单显在爱全人类，更显在爱我们在基督里的弟兄和姊妹。耶稣基督真正的跟随者——就是已经“出死入生”的人——非常渴望与其它基督徒相交。他们不会“停止聚会”（来十 25），喜欢一起敬拜、祷告，谈论属灵的事；他们彼此之间的关系，则以无私、关怀的爱为特色。

15. 现在约翰要证明，缺乏爱就是灵里死亡的证据。他不是否定杀人者没有悔改与得赦免的可能（耶稣为杀他的人能得赦免而求）。他乃是说明一项原则：取去生命就是丧失生命，凡杀人的，没有永生存在他里面，他现在与永远都不会拥有永生。若是如此——而约翰以此为定律，那么显然凡恨他弟兄的也就没有永生，因为恨人就等于杀人。这句话是对耶稣登山宝训的忠实回应（见太五 21~22，参：太五 27~28）。约翰将恨人的与杀人的视为同等，并不是夸大之词，“因为我们恨一个人，就是巴不得他死掉”（Calvin）。

16. 在说明爱是生命的证据之后，他继续说明，爱的本质是舍己，而基督已经充分彰显了这一点，跟随他的人也要以此为特色。恨是负面的，要让对方受害，所行乃是与他作对，甚至到杀他的地步（“该隐起

来与他的兄弟亚伯作对，把他杀了”，创四 8，RSV）。爱则是正面的，要使对方得益处，所行乃是为了他，甚至到舍命的地步（基督“为我们舍命”，16 节）。事实上，正因为“祂”（又是强调语 *ekeinos*，NIV 正确地指出就是耶稣基督）为我们舍命，所以我们知道（*egnōkamen*，完成式，“已经明白”）何为爱。这个表达法是约翰独有的（约十 11、15、17~18，十三 37~38，十五 13）。它的意思不太像指放下，更像是把某件东西（如衣服）摆在一边，“放弃自己的一件东西”（Westcott）。事实上，在约翰福音十三 4，它是用来描述基督将自己的外衣脱下。该隐是憎恨最明显的例子，而基督则成为爱的最高榜样。一个人的生命是他最宝贵的资产。因此，夺人性命是对他的最大侵犯，而为人舍命则成为爱人的最大表现（参：约十五 13；罗五 6~10）。因此，此处所列是终极性的对比：该隐的恨带来杀害，基督的爱带来舍命。事实上，真正的爱，*agapē*，是自我牺牲。“爱是给予的动力”（Law）。

但是基督的舍己不仅是将爱启示出来，让人佩服，乃是要成为榜样，让人跟随。我们也当为弟兄舍命；否则我们自称爱他们，就华而不实。我们“应当”这样做，这是基督徒的义务，因为我们属于基督，应当在每一件事、每一个行为上，都照着祂所行的去行（二 6），何况神对我们的爱既是如此伟大，我们也“应当”要彼此相爱（四 11）。有关十字架是谦卑与忍耐的榜样，见腓立比书二 5~8，及彼得前书二 19~23。

17. 不过爱不单只在最崇高的牺牲上显明出来，也可以藉较小的给予来表明。我们大多数人都不会蒙召作英雄式的牺牲，但是在平时却总有机会与有需要的人分享我们的财物（参：雅二 15~16）。爱是“愿意舍下在我们生命中有价值的东西，以充实别人的生命”（Dodd）。从复数（“我们的弟兄”，6 节）到单数（他的弟兄，17 节），是刻意的，也是很重要的。“我们很容易对整个人类满腔热血，但却不容易爱某一个人，尤其是那些索然无味、令人生气、一无所有，或不受注意的人。有时博爱大众可能成为对个别的人毫不关爱的借口”（Lewis）。因此，约翰写道，若有一人拥有世上财物（希腊文 *bion*），看见弟兄穷乏，他就不能视而不见。两项因素使他责无旁贷，正如那位好撒玛利亚人一样。第一，他看见弟兄的需要，“不仅是匆匆一瞥，而是看见，看得够

久，能了解、体察整个情况”（Brooke）。第二，他有力量来满足他的需要。

如果他不将自己所“拥有”的，用在所“看见”的事上，就是对穷乏的邻舍“没有怜悯”，这便可以确定一件事：他不能说自己里面有神的爱。正如杀人的就没有永生存在他里面（15节），同样，吝啬的人里面就没有爱（17节）。此处的属格也可能是受格，译为“对神的爱”（参：二5、15，四20）；又可能是限定词、定性词，形容“像神之爱的爱”，“神的爱”（NEB）。但是最有可能是主格的，应简单译为“神的爱”（RSV）。神的爱已经在历史上藉基督的死彰显出来（16节；参四9~10）；但它也（应该）住在我们里面。它不仅只在基督身上展示一次，而是要透过跟随祂的人，不断地流露出来。这种神圣的爱，无论是在基督里，或是在我们里面，都是高价的牺牲，将我们自己的 *bios*（17节），即财物，甚至将自己肉身的 *psychē*（16节），即生命，给予别人。

18. 约翰这一段话最后的呼吁，不但是对读者说，也是对他自己说，而他在此又以亲昵的语气称他们为亲爱的小子；他提醒道，光是以口谈论爱是不够的。行为语言比话语声音更响亮。从本质而言，爱不是感觉，不是空谈，而是行动。如果我们的爱是真实的（在真理中），就必定是积极的、有建设性的（有行动的）。

本段对于恨与爱的教导，可以简述如下：恨是世界的特色，该隐就是其模式；它的源头为魔鬼，结果为杀人，且是灵性死亡的证据。爱是教会的特色，基督为其榜样；它的源头为神，结果是舍己，且是永生的证据。

C 离题而谈确据与定罪的心（三19~24）

这新的一段与前面的衔接，似乎是“真理”一字。约翰已经劝勉读者要“在真理中”相爱（18节），他立刻接着指出，我们知道我们是属真理的（19节）。凡是性情源自真理的人，行为才会有真理的特色，因此，我们借着“在真理中”爱人，就可以知道自己属于真理。*ek tēs alētheias* 一语，也出现在约翰福音十八37。

这一段的开始（19节）和结束（24节），都由“从此我们知道”引

进（不过在19节，动词是未来式，*gnōsometha*，但在24节则为现在式，*ginōskomen*），而探讨的中心则与全信的宗旨相同，即确据的教义。

i. 定罪的心，与如何平抚（三19~20）³⁸

这一段论到定罪之心的话，必须从整封信对确据的说明来解读。基督徒的确据虽然根基稳固，但是他的心有时还需要再得到肯定。NIV 和 RSV 将20节的第一句译为，“每当我们的心定我们的罪”，如果这个翻译是正确的，意思似乎是，基督徒满有确据的平静会受到搅扰，而这并不是很特别或极罕见的经验。有时我们“良心”（NEB 将心如此翻译，不无道理）的责备是真的，但有时却是假的，是被那“控告我们弟兄的”（启十二10）所激动的。无论是哪一种情况，这种内心的声音不可以胜过我们。我们必须在祂的面前让我们的心安稳，换言之，我们必须能在祂面前这样做（在祂面前是强调语）。

这里的意思是，一旦我们知道我们是属真理的，我们就能这样做。头脑的知识可以使内心的怀疑得到平抚。但，我们怎样才能知道呢？这一节起头的从此，究竟是什么意思？在这封信中，这个词通常是展望下面要说的话，但是这里（和四6）则似乎是指前一段有关爱的讲论。“凡有爱心的，都是由神而生，并且认识神”（四7）。爱是最终的客观测验，看我们基督徒的自称是否属实；因为真正的爱，就是舍己之爱，对堕落的人性是很不自然的。惟有得着新生命，并有圣灵内住的人（三24，四12~13），才会有这种证据，而且它会藉“行为”显明出来。“我们可以指出具体的事——不是我们所说、所感觉、所想象，或所情愿的，而是我们已经做的事”（Law）。如果我们这样“在真理中”爱人（18节），心中就能满有确据。“爱的果子就是把握”（Westcott）。

20. 这一节的文法结构不容易决定。参阅增注，“约翰一书三19~20的意义”。NIV 和 RSV 的翻译或许是对的，每当我们的心定我们的罪，我们可以平抚我们的心，因为神比我们的心大。这样看来，在这一幕灵性的戏中有三个角色，这场内在的辩论有三个发言人。情节仿佛是审判，我们的心是起诉者，我们本身是辩护者，神是审判官（Law）。每当我们的心定我们的罪，我们自己和我们的心有距离，似乎站在它外

面，必须安抚它，向它重新保证，使它的忧伤得以平静。但是，如何才能做到？一方面正如前面所提，可以借着“我们知道我们是属真理的”

(19节)来推论；但另一方面要靠一个事实，即神比我们的心大，祂凡事都知道。通常良心的控告都是公正的。在这种时候，“惟有神的赦免令才能超越它，使它的声音平息” (Brooke, p.99)。但是我们的良心绝非不会弄错，它的定罪常会不正确。所以，我们可以从良心向神申诉，祂更伟大，知识更丰富。事实上，祂一切都知道，包括我们隐藏的动机和最深的念头；而此处亦意谓，祂对我们的怜悯比我们的心更多。祂的全知应当使我们松一口气，而不是令我们害怕 (参：诗一〇三 14；约二十一 17)。因此，只有知识能够使定罪的心安静下来，我们的知识和对人真诚的爱会有果效，但最重要的，则是神对我们心思意念的知识。对这位全知之神有信心，比任何人工的镇静剂都有效。

增注：约翰一书三 19~20 的意义

这一段是“五里雾地” (Law)。大致上它的意思相当清楚，但是文法上则一团混乱，从一开始，注释家就感到很难解释。主要的问题有三，第一是动词“使平静” (*peisomen*) 的意思，第二是 20 节的两个以 *hoti* 开始的子句，第三是“神比我们的心大”这句话。

1. *Peithein* 通常是指“令人信服”，或“说服” (RV 边注)，而下面会接着说明，要人信服的真理是什么。倘若这是此处的意思，有人便建议要加上一个子句，如：“我们是属真理的” (如：Plummer)，而这略嫌牵强；亦有人建议用第二个 *hoti* 子句，“我们将在祂面前说服我们的心……，即神比我们的心大”。但这样一来，文意不够通顺；然而 NEB 似乎还是采用这个读法。“自己觉得能真诚爱弟兄，这个理由还不足以让内心信服神至大的主权” (Westcott)。

Peithein 的第二个意思是“使平静”，不过在新约中很少这样用，只在马太福音二十八 14 出现过。参马喀比二书四 45。RV (“肯定”)、RSV (“重新保证”)、NIV (“使安息”)，都赋予它这个意思。“我们将使内心的害怕与忧伤得到安宁与平静”。

2. 我们如何翻译两个 *hoti* 子句？第二个 *hoti* 必须译为“因为”，

而非“即”。这样，神的至大就不是我们要令内心信服的真理，而是藉以平静内心的真理。

第一个 *hoti* 子句也可以视为“因为”。若是如此，“我们的心若定我们的罪”，就是附属子句，几乎像在括号中，而第二个 *hoti* 则接上第一个子句。不过，这个结构太笨拙，而在括号内的子句也不够长，不足以接上另一个 *hoti*。AV 看出这一点，所以没有将第二个 *hoti* 译出，而有些抄本也的确没有这个字。另一个方法，是以原文为 *ho ti* 而非 *hoti*，这两个字再加上 *ean*，所形成的结构有“无论何时” (RSV 与 NIV)、“无论什么” (RV、Westcott、Law)，或“无论何事” (NEB 边注) 的意思。大部分现代注释家都采用这个办法。它保持了第 20 节 (“无论何时我们的心定我们的罪”) 和 21 节 (“若我们的心不定罪”) 的对比，而这种对比在全信中相当常见 (如一 9~10，二 10~11，三 7~8，四 2~3)。

3. 第三个问题为对神的描述，“比我们的心大”。这样描写神，“是因为祂比我们的心更富怜悯之情，还是因为祂在审判我们时更严厉”

(Ebrard)？亚尔弗得的解释，可以作为后者的例子，早期希腊注释家与改教者都持此观点。他将第二个 *hoti* 译为“因为”，但是却视这个子句曾遭删改，而在它前面补上一个动词：“若我们的心定我们的罪，(这是) 因为神比我们的心大……”。这样，神的伟大就成了挑战，而非安慰。它不能解释为何我们能平抚我们的心，却可以解释我们的心为何定我们的罪，而为何我们需要去平抚它。“我们的良心只不过是神声音的微弱回音，祂一切都知道；而若良心定我们的罪，祂的定罪岂不是更严重？” (Alford)。参哥林多前书四 3~4。反对此种解释最主要的理由为：这整段所强调的目的，是要医治受伤的良心，而不是要使伤口扩大，“要提供把握，而非将害怕放入人心” (Brooke)。

ii. 不定罪的心，与其福气 (三 21~24)

约翰从定罪之心的诅咒与其平抚，转而来谈一颗得着平静的心，或不定罪的心，是何等蒙福。这种福气不单在于其本身，就是良心不受干扰的安静，更在于其结果，就是与神相交：是自由的、不受限制

(*parrēsian*)，又是主动的追求与经验 (*pros ton theon*，在神面前)。有关 *parrēsia* 的意思，请参阅二 28 的注释。“这里的思想是神子在父神面前的大胆，不是被告在审判者面前的勇敢” (Westcott)。

22. 这里提到不定罪之心的第二个福气。我们不但有把握可以借着祷告亲近神 (*pros ton theon*)，并且知道祂必定会回答 (*ap' autou*)。五章 14~15 节也同样将把握与祈求得允放在一起。可是约翰的意思并不是说，神对我们祈祷的垂听与应允，只是为了主观的理由，即让我们良心平安，不再定罪。还有一个客观的道德理由，就是因为我们遵守祂的命令，广义地说，即：行祂所喜悦的事。顺服是祈祷蒙应允不可或缺的条件，而不是其功德。我们无论求什么，就从祂得着，这句话是描写基督徒惯有的经验 (动词是现在式)；坎德利施的看法很正确，他说，道成肉身的祂子是讨神喜悦的最高典范，也是蒙神垂听的最佳例子 (约八 28，十一 41~42)。这句话响应了主耶稣的应许，那里也同样出现这两个动词：“祈求，就给你们。……因为凡祈求的，就得着” (太七 7~8)。

这个简单而无限制的应许，当然应当参照圣经其它的地方来解释，看那里祷告蒙允的条件为何。如果要神垂听祷告，必须“照祂的旨意求” (五 14；参：诗三十七 4；约十五 7)。劳罗伯的说法或许是对的，“顺服祂的命令”乃是蒙垂听的条件，只因为这种顺服便显明“我们的意思与神的旨意是一致的”。除了遵行祂的旨意，我们亦必须奉基督的名祷告 (约十六 23~24)，目的在使神得荣耀 (雅四 2~3)，而且祈求者必须洁净自己、脱离罪 (诗六十六 18；箴十五 29；赛五十九 1~2；雅五 16)，得到赦免、并赦免别人 (可十一 25)，又相信神的应许 (太二十一 22；可十一 24；参雅一 5~7)。有关讨神喜悦的观念，可参考以下经文：约翰福音八 29；哥林多后书五 9；以弗所书五 10；歌罗西书一 10、三 20；帖撒罗尼迦前书四 1；希伯来书十三 21。

23. 如果我们要祷告蒙允，就必须遵守神的命令，那些命令又是什么？基本上，只有一个命令 (这个字是单数)，包括相信基督与彼此相爱。这几封信中以不同的方式表达出相信的含义，就是单纯的“承认耶稣” (四 3)，相信并承认“耶稣是基督” (二 22，五 1；参：约贰 9) 或“子” (二 23)；较复杂的表达法则为，相信“耶稣是神的儿子” (四

14，五 5)，以及“耶稣基督是成了肉身来的” (四 2，约贰 7)。但这里却作了全面的信仰告白，即：相信 (希腊文这里没有介系词，不像五 13；只用简单的与格) 祂儿子，耶稣基督的名，就是所启示出来的那位；历史上的人物拿撒勒人耶稣，必须与神的儿子基督认同。一章 3 节与五章 20 节也写出祂的整个头衔。

命令的第二部分就是，我们应当照祂所赐给我们的命令彼此相爱。祂或许是指“耶稣基督”，祂所赐的命令就是约翰福音十三 34 与十五 12、17。二章 7~8 节已经提过彼此相爱的命令 (参：约贰 6)，不过这里是第一次将相信与相爱放在一起 (参：加五 6)。这两项都是神的旨意，也都是祂的命令。相信和相爱这两个动词在时态上的差异很重要，基督这里视相信基督为一次决定性的动作 (以 *pisteusōmen* 为正确的读法)，而爱弟兄则为持续的态度。两者都是真基督徒的试金石。在三章 10 节中，约翰将行义与爱弟兄相连。此处他将相爱与相信基督相连，下一节中更加上对神所有诫命的顺服 (他在 22 节也提到这点)，形成完整的三重奏。

24. 这里所提互相“住在里面”的观念——我们在祂里面、祂在我们里面，在本书信内是首次出现，其出处乃是主耶稣所讲葡萄树与枝子的比喻 (约十五 1 及下)。那里说，基督住在属祂的人里面，他们也住在祂里面。在这里，从 22、23 节中“祂”的用法来看，则是“神”住在我们里面，我们也住在神里面，正如四章 12 节。对约翰而言，这个差异可能并不重要，因为在约翰福音十七 21，耶稣祷告说：使他们“也在我们里面” (参：约十四 23，“我们要到祂那里去，与祂同住”)。这里和约翰福音十五章 (10 节) 都提到，能不断这样互住，条件是顺服；而顺服也是这种住在里面的结果与证据。参二章 3~6 节对同样真理的说明。

借着这一节，约翰将本书信前三章逐一出现的不同绳索结合起来。除非一个人能顺服约翰所阐释的这三项基本命令，就是相信基督、彼此相爱和行为公义，否则他就不能说自己住在基督里面、基督住在他里面。“住在基督里”不是一种神秘的经历，随便什么人都可以说自己拥有；它不可或缺的同伴，乃是承认耶稣为成了肉身的祂子，并能持续过圣洁

与相爱的生活。他的结论为：从此我们知道，祂住在我们里面：我们知道，因祂赐给我们圣灵，就是基督徒生命开端时所得到的。乍看之下，这里提到在我们里面的圣灵，似乎引进了一项主观把握的标准（像罗八 15~16），与前面所谈的事并不符合。但事实却不然。圣灵的同在的确是基督有否住在我们里面的试金石，但祂乃是藉我们的生活与行为，将自己客观地彰显出来。是祂感动我们承认耶稣是基督成了肉身——下面约翰即将说明这一点（四 1 及下；参二 20、27）。也是祂使我们有能力行公义，并爱弟兄姊妹（参四 13；加五 16、22）。因此，我们的心若提出控告、定罪，要让自己的心安稳，就必须寻找圣灵工作的证据，尤其是：祂是否使我们能相信基督、顺服神的命令，并爱我们的弟兄？因为基督住在我们里面、我们住在祂里面的条件，就是这种完备的顺服（24a 节），以及圣灵所赐下内住的证据（24b 节）。

D 教义测验的说明：相信（四 1~6）

这几节的背景正像哥林多前书十二与十四章一样，就是当地的“预言”充斥。不要每一个灵都相信（1 节）是用现在式，意指约翰的读者有一种倾向，就是所有自称有灵感的教导，他们一概接受，不予分辨。他们需要明白，“把超自然的现象和神混为一谈，是很危险的错误”

（Findlay）。因此，约翰勉励他们，凡是自称为有灵感的言论，都要探究其来源。它是否出于神？抑或发言人为假先知？宗教导师需要经过批判与检视，这是长久以来的经验。耶稣曾提出道德的测验：“凭着他们的果子，就可以认出他们来。”约翰也应用道德测验，即在行义（三 10）与相爱（四 8）两方面检验。但是，神学的测验也不能少（如：申十三 1~5 和耶二十三 9 及下）。在三章 23 节中，约翰以一道神的命令，将彼此相爱的责任——就是该章后半的主题，和相信神儿子耶稣基督的责任放在一起。此处他进一步发展这个基督徒信仰的核心，以它为真基督徒和真先知的重大测验。这项测验透过两个方式进行，第一个与教师有关，第二个与听众有关。他说，从此你们可以认出（2 节）真假教师；接着他以教导的内容来作决定性的判断。在本段的结尾，他又说“从此你们可以认出”（6b 节），然后以听众的性情作为同样有效的判断。

i. 教导的内容（四 1~3）

神已经将祂的灵赐给我们（三 24），可是世界上还有其它灵在活动。这里可以观察到很重要的一点，就是在相信神的儿子耶稣基督之名的命令（三 23）之后，紧接着就是不要每一个灵都信的禁令；正如在爱弟兄姊妹的命令（二 7~11）之后，紧接着便是一道禁令：“不要爱世界，和世界上的事”（二 15）。基督徒的信仰和爱心，都不能黑白不分。而基督徒的信仰更不能与轻信混为一谈。真正的信仰会在投入之前，先检验其对象。因此约翰告诉读者，总要试验那些灵是出于神的不是。先知都是某种灵的出口，真先知作“神的灵”（二 2）的出口，第 6 节称他为“真理的灵”；假先知则为“谬妄的灵”（6b 节）或“敌基督者的灵”（3 节）之出口。因此，在每个先知的背后都有灵，而每一个灵或是出于神，或是出于魔鬼。在相信任何灵之前，必须先进行测试，看其出处为何，这点关系重大。保罗在帖撒罗尼迦前书五 19~22 也提出类似的命令。使徒保罗和约翰都认定，最卑微的基督徒也具备“个别辨识的权利”；改教者在这方面的坚持是对的。下一节约翰所阐述的客观测验，他们不但能够做到，也应当如此行。

现在说明必须试验诸灵的原因。此处可能是概括而言，泛指到各处传教的假教师；可能特别是指“许多敌基督”，就是二章 18~19 节所讲的，那些从前为教会成员，如今却离开的人。魏斯考特认为，这里是指“外邦伪基督教的大爆发，就是一般所谓的诺斯底主义”。耶稣曾警告门徒，要防备假先知（太七 15；可十三 22~23）。保罗（徒二十 28~30）和彼得（彼后一 1）也都严词告诫。今日仍然有许多声音要争取我们的注意，许多异端广得大众支持。有些人自称得到特殊的启示或灵感，以支持他们特别的教义。基督徒实在需要分辨。因为有许多人很容易上当，只要有人宣称，其信息与教导是来自灵界，他们就天真地接受。然而，容忍错谬的教导，确实会让人误入歧途。不信（不要每一个灵都信）和相信，都可能是属灵成熟度的记号。我们应当避免两种极端，即：凡事都信的迷信，和凡事皆不信的怀疑。

2. 谈完命令与测验的需要之后，约翰接下来讲测验的本身：从此你们就可认出神的灵来³⁹。那些灵的出处，可以由作它出口的先知所教

导的内容辨认出来。凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于神的。这种承认不仅是认可祂的身分，而是“公开、大胆”地承认 (Westcott)，确信祂就是道成肉身的主。耶稣在世上工作时，甚至邪灵或污秽的灵也会认出祂的神性 (如可一 24，三 11，五 7~8；参：徒十九 15)。可是他们虽然认识祂，却不接纳祂的主权。然而神的灵却总是尊崇神的儿子。耶稣教导说，圣灵独特的工作就是要为祂作见证，并要荣耀祂 (约十五 26，十六 13~15；亦参：林前十二 3)。这个测验所用的字句，需要特别留意。也许这里应当读为：“耶稣是基督成了肉身来”⁴⁰。这里的信仰告白为：耶稣其人正是道成肉身的基督，或子；这是克林妥和他的门徒所否认的。来 (*elēlythota*) 是完成式，与约翰二书 7 节的现在式

(*erchomenon*) 比较起来，这里似乎强调神的儿子在成肉身时所取的身体，已经为祂永久所有。基督绝非在洗礼时临到耶稣，又在钉十字架前离开了祂；基督确实成了肉身而来，并且从来没有将这身体撇下。这种信仰告白足以证明，那感动的灵是出于神的。基督教的基本教义，在神子耶稣基督的永恒神人二性上，绝不可以妥协。

3. 反过来亦成立：凡灵不认耶稣，就不是出于神。在约翰的心目中，认耶稣只有一个意思，即：承认祂是成肉身来的基督。无论自称得着多少启示，只要否认这点，就显出背后乃是敌基督的灵在运行。约翰的读者曾听见 (一定是从他以前的教导中听过) 他要来 (*erchetai*，和二 18 一样)。敌基督不单模仿真基督的“来”，而且他的灵甚至现在已经在世上了。约翰在二章 18 和 22 节曾提到同样的事，不过他在这里所称敌基督的灵，那里更明确地指出，是具体显在许多敌基督身上，即已经来到的假先知。参帖撒罗尼迦后书二 3~8，那里说，“不法的人”还有待显明，然而“不法的隐意”已经发动，只是受到了限制。

将二章 18~23 节与四章 1~3 节互相比，可以看出所强调的重点各不相同，值得注意。在第二章中，我们对子的承认或否认，可以决定我们是否有父；而在第四章中，我们对子的承认或否认，则显示出我们是否受圣灵感动。这位基督乃是中心。倘若某个系统否认耶稣是成了肉身来的基督——换言之，就是否定祂永恒的神性，或祂在历史上的人性，无论它的声明多么响亮，附从者学问多么高深，我们的信仰都不能容忍。

凡否认子的，就没有父，也没有圣灵。

增注：约翰一书四 2 的解释

布鲁克指出，动词 *homologeïn*，承认或认信，后面若是跟着直接受格，后者可以是单一的或双重的。单一的直接格出现于二章 23 节与四章 3 节，即认“子”、认“耶稣”；双重的出现在约翰福音九 22，认耶稣为“基督”。而此处 (和约贰 7) 究竟是哪一种？布鲁克较主张以“耶稣基督成了肉身来”为单一的，是复合式的直接受格，并认为这是“最简单的架构”。但另有些注释家以为，较佳的解释是视该动词的受词为双重的直接受格，或者“耶稣基督”是“成了肉身来的”，或者“耶稣”是“成了肉身来的基督”。前者较不可能。虽然约翰曾用“耶稣基督”之名 (一 3，二 1，三 23，五 20)，但说“耶稣基督”是“成了肉身来”，则是很奇怪的“神学上的时代错误” (Findlay)，因为祂在道成肉身之后，才被称为“耶稣”。既然如此，我们可能应当接受双重直接受格之说，即：认“耶稣”为“成肉身的基督”，或“道成肉身的基督” (Moffatt)。在最好的抄本中，第 3 节单单用“耶稣”之名 (“认耶稣”)，这种看法与此相称。它也可以解释我们所知的异端，即：基督是神的使者，在耶稣其人受洗的时候降在祂身上，在祂死之前就离开了祂。约翰驳斥这种教导。事实并非：基督来“进入”耶稣的肉身，而为：耶稣乃是基督“在”肉身中来。两者乃是一个。“这句话虽然简单，却是一针见血” (Law)。

这种解释亦符合第 3 节。那里的读法略为不同，相当有意思，没有用 *mē homolegei* (“不认”)，却用动词 *lyei*。这个字可以译为“除灭” (如三 8)，或“松开”。它的证据不多，布鲁克作了详尽的整理 (111~114 页)。在武加大本、一些拉丁译本、拉丁文所译的爱任纽和俄利根的作品，以及特土良和奥古斯丁的作品中，都作“脱离”。RV 的边注保留此意，作“废止”。也许它是很早的文士抄写错误，不过由此可见，“不认耶稣”被视为“松开”祂，就是将耶稣与基督“分开”，不将二者视为一。后来动词 *lyein* 几乎被诺斯底派异端用作术语，将耶稣与基督“隔开”；这个不同的读法，也被用来反对涅斯多流派的异端。

ii. 听众的特性 (四 4~6)

谈过教师们及其信息之后, 约翰转而检视他们的听众。在希腊文中, 这三节 (4、5、6 节) 都以强调的代名词起头; 你们 (4 节, *hymeis* ——泛指他的基督徒读者)、他们 (5 节, *autoi*——指假教师)、我们 (6 节, *hēmeis*——指具权威之使徒, 他自己为其代表), 见导论 I E “作者为目击证人”。

4. 他说, 你们是从神而来 (正如那些“灵认耶稣是基督成了肉身来的”一样, 2 节), 并且胜了他们, 即“这些假先知” (NEB)。这种“得胜”较不是指道德方面 (如二 13~14, 那里也用同样的字), 而是指知识方面。假教师没有办法骗你们。你们不仅对他们进行测试, 发现他们不合格, 并且藉驳倒他们的教训, 胜过了他们。你们没有被他们的甜言蜜语所欺, 相信他们的谎言。所以, 他们“发现自己不得不离开” (Ebrard), 正如二章 19 节所言, 你们得胜的原因, 是在你们里面的那位力量更大。这必定是指“真理的灵” (6 节), “常存在你们里面”的“恩膏” (二 20、27), 而那在世界上的则是魔鬼, “谬妄的灵” (6 节)。虽然 (言下之意) 邪灵很“大”, 但圣灵更大, 借着祂的光照, 所有虚假的教训都能克服。这里和二章 18~27 节一样, 指出防范错谬、并胜过它的原因, 一是客观的教义标准, 另一则是内住的圣灵——祂能光照我们的心思, 来了解并应用教义; 因为“除非智慧的灵同在, 我们手中即使有神的话, 也无济于事” (Calvin)。

5~6. 这两节是互补的。约翰在此不但将假先知和真使徒作强烈的对比 (他们和我们), 也将不同的听众作对比 (世界和凡认识神的人)。世界认出属它的人, 并听从他们的信息, 就是源出于其中、反映出其观点的说法。他们受欢迎的原因就在于此。另一方面, 我们却是从神而来。这里与第 4 节“你们从神而来”不同。那里他乃是声明: 读他书信的基督徒有神圣的源头; 此处他则是指一群特定的人。这一节的我们与前一节的他们正成对比。所以, 如果他们是指假教师, 我们就必须是指真教师, 就是使徒们。但是怎能知道我们从神而来, 所教导的是真理呢? 约翰解释道, 你们可以分辨出我们的信息是神的信息, 因为神的子民会听从它、接受它。这句话听来似乎相当夸大。如果它出自某个一般的基督

徒之口, 的确如此。没有一个普通信徒敢大胆宣称: “凡认识神的就会赞同我; 惟有不从神而来的才会反对我”。可是这句话是约翰说的。他不是奉自己的名或教会的名写作, 而是奉基督的名, 因他是蒙拣选的使徒。他乃是将前面三节的论证更推进一步。那里讲到教义的测验, 看人是否承认神人耶稣基督; 这里的测验则为: 基督徒会接受它, 而非基督徒会拒绝它。神的话与神的子民有某种亲密性。耶稣曾教导说, 祂的羊听祂的声音 (约十 4~5、8、16、16~27), 凡属真理的也会听从祂对真理的见证 (约十八 37), 并且, “出于神的, 必听神的话” (约八 47)。同样, 约翰也肯定说, 既然我们从神而来 (6 节), 而“你们”也“从神而来” (4 节), 你们就会听从我们。信息与听众有共鸣的关系。在你们里面的灵 (4 节) 让你们能够分辨祂透过我们而说的话 (2 节)。今天我们仍能认出神的话, 因为神的子民会听; 我们也能认出哪些是神的子民, 因为他们会听从神的话。凡不听从使徒的教训、喜欢吸收世界的教导之人, 不但定了自己的罪, 也显明他们所聆听的话有问题。

这一切都符合约翰再三强调的重点, 即: 他的读者要避免错误, 就要忠于“从起初”所“听见的” (二 7、24, 三 11; 约贰 5; 参约贰 9)。认识神的就听从我们 (6 节), 这里的“我们”不可能是指教会, 或是教皇 (如有些罗马天主教注释家所宣称); 约翰在本信中一再坚持的, 是使徒最初所传的教训; 这和“基督徒相同的意见是可靠的真理准绳”之历史问题, 完全是两回事。托德的看法很对, 先知可以代表自发性与自由度, 他们 (现今亦然) 总要“顺服使徒”和其权威 (103~106 页)。

约翰的结论为: 从此我们可以认出真理的灵和谬妄的灵来。我们可以测试灵, 并且“能够知道” (*ginōskomen*, 现在式), 方式为: 审查他们透过人的器皿所传的信息, 以及观看听他们话语之人的性情。

V 测验第三回合的应用 (四 7~五 5)

A 社会测验的进一步说明: 相爱 (四 7~12)

在三章 23 节, 约翰将神的命令总结为相信基督与彼此相爱。他也在四章 1~6 节阐述了相信基督的一些含义。现在他突然转而谈论彼此相

爱。丁道尔说：“约翰又旧调重弹了。”因为这里是本信中第三次谈到爱这个最大的测验，以及其应用。（参阅二7~11及三11~18）。这些测验一次比一次深入。在第三回合中，约翰将在我们里面的爱，不是与那已经展开的真光相连（二8、10），也不是与由爱的证据所表明的永生相连（三14~15），而是与神爱的本性，以及祂在基督里与我们里面爱的作为相连。“这一段是本书信所有启示的巅峰”（Law）。

全段的重复句是反身式的彼此相爱，共出现三次，一次是劝勉（7节，“让我们彼此相爱”），一次是职责的陈述（11节，“我们应当彼此相爱”；参二6，三16），一次是假设（12节，“我们若彼此相爱……”）。约翰竭力要阐释的，乃是这道命令、这项义务的理由。为什么彼此相爱是基督徒主要的责任呢？正如他在三章16节已经说到，是因为神曾在耶稣基督里向我们启示，祂自己的爱就是舍己的爱。神就是爱（8、16节）；神已经在基督里爱了我们（10~11节）；神继续将祂的爱展现在我们里面，并透过我们流露出来（12~13节）；这就是我们必须彼此相爱的理由。

7~8. 第7节的希腊文是以美妙的押韵词开始：*agapētoi agapōmen*（“亲爱的啊，让我们爱”，RSV）。这里与11节（参二7），作者都将他所传的实行出来。在劝勉他们彼此相爱之时，他先肯定自己对他们的爱。接着，他继续说明弟兄相爱的第一个论点，理由就是神的永恒性情。他说了两次，第一次为：因为爱是从神来的（7节），第二次为：因为神就是爱（8节）。既然神是爱的本源与出处（*ek*），所有真爱都由祂而来，便可以合理的推论：凡有爱心的——就是对神或对邻舍发出无私之爱，按约翰的教导而言，那惟一真正的爱——都是由神而生，并且认识神（7节）。神不仅是所有真爱的本源，祂本身更是爱的极致。新约还有另外三处提到神的本质与性情：祂是“灵”（约四24），是“光”（约壹一5），是“烈火”（来十二29，取自申四24）。诺斯底派相信神是非物质的灵和光，但他们从未教导神是爱。这是全本圣经对神本性最全备、最崇高的告白，在这里重复了两次（8、16节）。然而，我们必须将圣经对神的告白放在一起来看。神是爱这几个字，可以仅指爱是“神许多作为之一”（Alexander），可是更好的说法为，“祂一切的作

为都是爱的作为”，所以，“如果祂行审判，也是在爱中审判”（Dodd）。可是，如果祂的审判是在爱中，祂的爱也是在公义中。那位爱之神亦是光与火。祂的爱并不纵容罪，而是找出方法来暴露它（因为祂是光），要消灭它（因为祂是火），但却不至毁灭罪人，而是要拯救他。

从神是爱的真理，约翰又作出进一步的推论，不像第7节为正面性、接纳性，而是负面性、排斥性：没有爱的，就不认识神。这个论证既清楚又有力。倘若可以说，基督徒没有爱，也可以认识神，从神而生，就好像在说，我们不会说外国话，却和一个外国人密切沟通；或说，我们是一对夫妇生的，可是与他们一点都不像。没有爱，就是不能展现我们称之为父（由神生）、为友（认识神）者的性情。爱是真实基督徒的记号，就像公义一样（二29）。

如果说，约翰对彼此相爱所提出的第一个理由，是神的永恒本性，他提出的第二点（9~11节），则为祂在历史上所赐下的礼物。那位爱之神（8节）“爱我们”（10节），并且藉差祂儿子到地上来表达祂的爱。爱的源头在神的本身，爱的彰显则在基督的来到。约翰写到，“神既是这样爱我们，我们也当彼此相爱”（11节）。这一次，我们相爱的责任，不单因神是爱的抽象真理，更是因一件具体的事实，即：祂“将祂的爱展现在我们当中”，因祂“差遣祂的独生子”为我们“来到世间”（9节）。在此必须补充，神“差遣”祂儿子（9~10、14节）的观念，除了神是爱的教义之外，也“含有基督先存性与神性的教义在内”

（Ebrard）。约翰已经暗示，他的教义与以下要阐释的社会测验之间，有生命的关系。

9~10. 神的爱已经多次彰显出来。在天上三位一体之神，彼此奥秘的关系中当然有爱彰显（只是人眼无法看见）。而“在我们中间”，神的爱曾经借着对以色列的拣选、救赎和保守彰显出来，更借着赐下祂的儿子作了最崇高的展示。这一段中两次以强调的语气讲到这一点（亦参14、16节）。差遣神的儿子，不仅启示出神的爱（神爱我们的心，在此就显明了，9节），更启示出爱的本质（这就是爱了，10节）。爱不是由我们起始，而是由神（10节）；这爱是自由的、无缘无故的、自动自发的；我们的爱不过反映出神的爱，是对祂的响应。

所以,基督的来到,乃是神之爱在历史上具体的彰显,因为爱(*agapē*)是自我牺牲,为了别人的益处,情愿付出代价;而神将祂的儿子赐下,这样大的付出,是前所未有的,也是无人能及的。约翰在9~10节和14节,三次声明都用类似的形式,可以突显出他对这一点的看法。

1. 每一处都说,神差遣祂的儿子;或称为“子”(14节),或称为祂的儿子(10节),祂的 *monogenēs*,“独生子”(9节,AV,“惟一的一位”,NIV)。*Monogenēs* 曾用于形容亚伯拉罕的独子以撒(来十一17),和拿因城寡妇的独子(路七12)。在约翰书信中只出现这一次,不过约翰福音用过四次(一14、18,三16、18)。七十士译本有时用这字翻译希伯来文“深爱的”(参:可一11,九7,十二6)。用在耶稣基督身上,则指祂的独特性;祂是“子”,是独一无二的。神所赐的礼物没有比这更大的,因为不可能有。这是神“无法描述”的礼物(林后九15)。参约翰福音三16;罗马书八32。

2. 进一步而言,神差遣祂的儿子是要为我们死。爱的至极彰显,不是道成肉身,而是赎罪(参三16)。这几节确实没有明显提到子的死,但是从约翰的救赎论来研判,这必是他心中的想法。为了作世人的救主(14节),神的羔羊除去了世人的罪(约一29;参:约壹三5)。祂死(约三14~15,十一49~52,十二24)是为了使我们借着祂得生(9节)。祂流血(一7,二2,见该处的注释;参罗三25)是要为我们的罪作挽回祭(10节)。

3. 神的爱之伟大,不单彰显在祂所赐礼物的本质与目的上,也从受惠人身上可以看出;因为神赐下祂的儿子,是为我们这些不配的罪人而死。这里意谓:罪使我们陷于何等的腐败之中。如果我们需要救主(14节),那是因为我们罪人,无法救自己。既然基督来是要使我们借着祂得生(9节),并且为我们的罪作挽回祭(10节),显然离了祂,我们就“死在过犯罪恶之中”(弗二1;参三14),在神的神圣怒气与审判之下。古代除了基督教以外,讲到爱,对方都必须是值得爱的对象。但是神爱罪人,就是那些不配得祂爱、在祂怒气之下的人。祂爱我们,差遣祂的儿子来救我们,不是因为祂可爱,而是因为祂是爱。祂的爱何等伟大,竟愿意为全然不配之人付出至大的代价(参:罗五7~8)。

神爱的彰显,在此真是清楚至极。

11. 神在基督里、在历史上所彰显的爱,不单向我们保证祂爱我们,也将彼此相爱的责任放在我们身上。凡是到过十字架面前,看过那里所彰显神无可测度、无缘无故之爱的人,绝不能再回到自私的生活当中。事实上,此处意谓我们的爱应当像祂的爱一样:神既是这样爱我们,我们也当——以同样的方式、作到同样程度的舍己——彼此相爱。参三章16节,那里讲基督徒舍己的责任,是因基督的舍己而来。

12. 对于爱,我们不可只视之为神的永恒本性,或祂差遣祂的儿子进入世界,在历史上彰显出来。因为神既是爱,又爱过世人,如今祂仍然在爱,而祂的爱现在要藉我们的爱表达出来,让人看见。因此,约翰对彼此相爱所提出的第三个论点,就是根据神目前继续展示的爱。他第一句话声明:神是眼不能见的;这话无人能驳。神是灵(约四24),祂本身是不可见的(提前一17,六16)。甚至即使祂是可见的,也没有一个人能看到神而仍然存活(出三十三20)。事实上,没有人见过祂(参20节)。旧约中神的显现,或是神荣耀的表彰,或是经过装扮的神(“神的使者”以人形出现);这些并不是神本身的样子(是不加冠词的 *theon*)。神的样子要等到未来基督显现时,才会显明(三2)。

从来没有人见过神,这句话在约翰的作品中不只在这里出现而已。福音书绪论的末了(一18)也是这句话。那么,人怎能认识祂呢?在福音书的绪论中,约翰接着说:“在父怀里的独生子将祂表明出来”(参:西一15)。但是这里让我们吃惊,约翰竟然说,我们若彼此相爱,神就住在我们里面,祂的爱在我们里面也得到完全。这话真令人费解。那位人不可见的神,过去曾藉祂的儿子将自己启示出来,现在则将自己启示在祂的子民当中,就是在他们彼此相爱的时候。神的爱能从他们的爱中看出来,因为他们的爱乃是祂透过圣灵赐给他们的(参13节)。这里的话并不意谓:当我们开始相爱时,神就来与我们同住;事实上正好相反。我们彼此之间的爱,乃是证明神已经住在我们里面。参阅三章17节,那里也提到,神的爱住在我们里面。

约翰又进一步说,基督徒的相爱不单意谓神住在我们里面,也意谓祂的爱在我们里面得到完全。这个观念之伟大,简直无以复加。这个声

明如此大胆，以致许多注释家很难接受，他们主张，祂的爱一语之属格不是主词（“神的爱”），而是受词（“我们对神的爱”；参二5），或是限定词（“像神的爱”）。但是这整段都在谈神的爱，我们不能因为这个结论太过宏伟而却步。神的爱源于祂本身（7~8节），在祂儿子身上彰显出来（9~10节），而在祂的子民中臻于完全（12节）。它“在我们里进入完全的地步”（NEB）。神对我们的爱，只有在我们里面能生出这爱，或在基督徒相交时“在我们当中”（也可能如此解释），才能够达到完全。约翰举出神的爱这三方面的真理，作为弟兄相爱的激励。我们必须彼此相爱，首先因为神就是爱（8~9节），其次因为神爱我们（10~11节），第三，因为我们若彼此相爱，神就住在我们里面，而祂的爱就在我们里面得到完全（12节）。

B 教义与社会测验的结合（四 13~21）

上一段结束的两句声明为：“神住在我们里面”，“祂的爱在我们里面得到完全”，在本段中则加以阐述：13~16节说明神的内住，17~21节说明成全的爱，或完全的爱。

i. 神的内住（四 13~16）

新一段的起头，是熟悉的模式：我们从此就知道（NEB，“这便证明……”）。前面两大段都有劝勉：不要每一个灵都信的警告（1~6节），和彼此相爱的呼吁（7~12节）。此处将相信与相爱的两项测验，更直接应用在个人身上；不再是劝勉，而是肯定。约翰在前面要求读者相信与相爱，现在则假定他们已经具备，并由此再作推论。不但如此，这里首次透露出他们彼此的关系。这段话“是本书信思想的主要分水岭”

（Dodd）。“父差子”不单是教义是否纯正的测验，更是神的爱与我们回应的爱最大的证据。神而人者耶稣基督、神对我们的爱，及我们对神与邻舍的爱，是不能分开的。凡是不承认基督之神性的神学，就剥夺了神爱的荣耀，也剥夺了惟一能让我们里面产生爱的信念。“削弱信仰就是枯竭爱心”（Findlay）。同时，能够相信、能够相爱，都是圣灵的工作。因此，相信与相爱，与圣子的使命和圣灵的内住，是密切相关的。

13. 神的内住在这段中提到三次，在12节中原是单向的（“神住

在我们里面”），现在每一次都是双向的（13节，我们住在祂里面，祂住在我们里面；15节，“神住在他里面，他住在神里面”；16节，“凡住在爱里面的，就住在神里面，祂也住在他里面”）。此外，每一次提到这种双向的内住，都说到其证据：13节，因为祂将祂的灵赐给我们；15节，“若有人认耶稣是神的儿子”；16节，“凡住在爱里面的”。

这三项内住的测验，后两项是由第一项发展而来。因着圣灵，我们便能承认子的道成肉身（参四1~3及林前十二3），又因着同一位圣灵，我们得到力量能相爱（12~13节，参三23~24）。我们在堕落与未蒙救赎的状况下时，是瞎眼的（无法相信）、自私的（无法相爱）。惟有靠着圣灵的恩典，我们才能相信基督，并彼此相爱，因为祂乃是真理的灵，祂第一个果子便是爱（加五22）。事实上，对圣灵的强调“是本段最重要的思想”（Ebrard）。所以，此处的思路如下：我们知道我们住在神里面，神住在我们里面，“因为祂已经将祂的灵赐给我们”（13节）；而我们知道祂已经将祂的灵赐给我们，因为我们能够“承认耶稣是神的儿子”（15节），并且能“住在爱里面”（16节）。

有些注释家认为，这一段是讲我们住在神里面、神住在我们里面的条件，这是不正确的。相信与相爱并不是内住的条件，乃是其测验和证据。约翰不是写“藉此我们住在祂里面”，而是写“藉此我们知道我们住在祂里面”。这一段的主题与整封信一样，是“确据的理由”（Dodd）。

14. 约翰写下神赐给我们祂的灵（13节）之真理后，接着指出神差遣祂儿子的事实（14节）。这里三位一体的提示很清楚，因为是父差遣子进入世界作救主，祂也差遣祂的灵进入我们内心作见证（参：加四4~6）。基督徒的把握就在于这种客体与主体、历史与经历、圣子的使命与圣灵的见证之结合。至于父差子一事，这是（约翰写道）我们所看见的。这个动词与12节相同。神是“从来没有人看见的”，但是“我们看见”了祂差遣的子。这里看见祂的“我们”是谁？“此处这个字必须是指耶稣在地上生活的目击证人”（Brooke）。换言之，约翰在这节中是指他自己和同作使徒的人。他们乃是第一手的见证，拥有独特的见证资格，因为他们是亲眼看见的。参导论 I D “第二与第三封信彼此的关系，并与第一封的关系”。因此，神为基督预备了两重见证：使徒为历

史的耶稣作见证，就是他们所看见、所听见的（14节）；圣灵则在信徒的心中坚定这个见证（13节）。有关这两重见证，参阅约翰福音十五26~27，及使徒行传五32。

14节的明文告白，将基督教真理的大半内容都含括在内了。这就是福音的主旨。世人（或译世界）是指有罪的社会，远离神，在那恶者的手下（参五19）。它最大的需要，就是被拯救，脱离罪与撒但。而父“如此爱世人”（约三16），甚至差祂的儿子，祂的独一爱子，来作它的救主。这里动词是完成式（*apestalten*，“已经差遣”），不单指历史上的差遣，也指其目的与结果，就是世界的得救。此外，这句福音的告白，含括了使徒所提的三项测验：教义（父所差的乃是祂的儿子本人）、社会（神差遣祂儿子便表明祂的爱，9~10、16节，因此我们必须彼此相爱），和道德（如果基督成为我们的救主，我们就必须离弃罪恶，因祂就是救我们脱离那里）。所以，约翰的测验不是任意决定、随便选择的。这些测验完全取自基督教启示的核心。基督的使命显出祂的神人二性、神伟大的爱，和我们的道德责任。一旦掌握了14节的真理，我们就会承认基督、顺服祂命令，并且彼此相爱。

15. 约翰现在强调的，是三项测验中的教义项目（参二23，四2）。这里的过去式（*homologēsē*），英文很难准确译出。约翰不是指未来的信仰告白（“将承认”，AV、RV），也不是指现在继续承认信仰（“承认信仰”，RSV；“认”，NIV），而是指一次、决定性、公开的信仰告白，时间则未说明。但是，人怎么会承认这位神而人者耶稣呢？使徒的见证固然必要（14节），但却无法勉强人同意。只有神的灵能促使一个人承认耶稣是成了肉身的基督（四2）。或者，正如他在这里所表明的同一个真理：若有人认耶稣是神的儿子，他就显明一项事实，即：神住在他里面，他住在神里面。这又是说，使徒的见证必须由圣灵的见证来补足。

16. 耶稣在历史上的工作，不但是子神性的证据，也是父爱的证据。它不仅显示神爱我们，更显明神就是爱。不过，知道并相信神爱我们，以及神就是爱，是一回事；而我们自己“活在爱中”则是另一回事。但这是我们必须做到的，因为（正如约翰在7~12节大力阐明的），那份

永恒在神里、于历史中彰显在基督里的爱，要在我们里面开花结果。通往爱的唯一道路，就像通往信的唯一道路一样（15节），乃是住在神里面、神住在我们里面。因为惟有神的内住，可以带来相信与相爱。这乃是其果实，因此也是其证据：“凡住在爱里面的（即，由此可见），就是住在神里面”（NEB）。

因此，这几节是由两个主题交织而成，第一是相信与相爱（教义与社会的测验），第二是子的使命与圣灵的见证，使上述二者成为可能。子的差遣，是客观的历史证据，证明祂的独特位格（就是“我们所看见”的，14节），以及父的爱（就是我们也知道也靠赖的，16节）。不过，这还不够。若没有圣灵，我们的心思仍旧黑暗，我们的心依然冰冷。惟有圣灵能照亮我们的心思，以致相信耶稣，温暖我们的心灵，以致能爱神并爱人。因此，相信与相爱便是圣灵在我们里面动工的证据。

ii. 完全的爱（四17~21）

在12节中，约翰宣称，我们若彼此相爱，神就住在我们里面，祂的爱在我们里面得到完全。在13~16节中，他说明神的内住；在17~21节中，他又回到完全的爱这个题目，不过现在他的焦点不在：神的爱在我们里面得到完全，而在：我们对神的爱能够完全。约翰并不是主张，基督徒的爱在今生能臻于完美无瑕，而是指这份爱要逐渐发展、成熟，并集中于神。他描写这种“完全的爱”有两个记号，就是在神面前的坦然，以及对弟兄姊妹的爱。

17. 约翰已经用过 *parrēsia* 一字，来刻划我们在基督再临时无畏的自信（二28），以及我们在祷告中亲近神时大胆的把握（三21~22；参五14~15）。此处他则展望未来，在审判的日子，就是主再来之后的事。从来没有一丝证据可以显示，约翰放弃了主再来或审判之日的信念。对恶人，那将是羞耻与恐惧之日，但对神的蒙赎子民则不然。我们的把握（正如二5我们的顺服）乃是我们的爱已经完全的记号。这把握的理由是：因为祂（即基督）如何，我们在这世上也如何。当然，我们的行为只在某种程度上与祂相仿（二6，三3），我们在性情或身体方面也尚未像祂（三2），可是至于我们在神面前的地位，即使仍在这世上时，就

已经和祂一样了。因着子，我们也成为后嗣，像祂一样由神而生（五 18），也像祂一样是神宠爱与施恩的对象（参：弗一 6）。所以，如果耶稣称神为“父”，我们也可以如此称祂。我们在神面前所享受的把握，就和祂一样。

18. 这里从反面来讲同一个真理。爱会产生把握，因此就废掉惧怕。爱里没有惧怕。换言之，“在爱里面惧怕没有空间”（NEB）。两者好似油与水一般，互不兼容。我们可以同时爱神又敬畏神（参：来五 7），可是不能同时在爱里亲近他，又在惧怕里躲避他（参：罗八 14~15；提后一 7）。事实上，对神的爱能克服对祂的错误感觉，就是畏缩奉承，“将之一扫而空”（Law）。完全的爱为何不能与惧怕并存，在此提出说明：因为惧怕里含着刑罚（*kolasis* 一字，除此外，在新约只出现于太二十五 46）。换言之，惧怕就引进刑罚的范畴，但蒙神赦免、又爱神的儿女，与此毫无关系。这句话的意思也可能是，惧怕“包括，或带来”（Westcott）它所怕的刑罚。也就是说，“惧怕本身含有刑罚的性质”（Brooke、Law）；惧怕就是已经开始接受刑罚了。神蒙爱的儿女既然有把握自己“像祂”（17 节），就不会再怕祂。所以，惧怕的人显然在爱里未得完全。

19. 因此，我们不怕神。相反的，我们爱（*agapōmen*，这里必定是直述句，不像第 7 节的劝勉所用的假设句）。从抄本的证据分量来看，动词后面不应当加上受词，无论“神”或“祂”。相反的，约翰在此是讲神子民一般的状况。他说，我们最大的特色，不是惧怕，而是有爱。理由则为祂先爱我们。神的爱是发动者，所有的真爱都是对祂的主动产生的响应。约翰重复第 10 节说过的真理。惧怕原是我们的本性，需要被除去（18 节）。像神一般的爱，*agapē*，是我们堕落的本性中本来没有的；“我们爱的能力，无论对象是神或是邻舍”（Dodd），完全是因祂先爱我们，又将爱放在我们里面。

20. 对神的爱不单可以由向祂坦然无惧显明，也可以藉关怀弟兄姊妹显出（参三 14）。完全的爱能驱除惧怕，也能驱除仇恨。如果神对我们的爱，在我们彼此相爱时得到完全（12 节），我们对神的爱也是如此。约翰的话一点也不委婉。一个人若言行不一，就是说谎话的。自称认识

神、与神相交，却行在不顺服的黑暗中，就是说谎（一 6，二 4）。自称拥有父，却否认子的神性，就是说谎（二 22~23）。自称爱神，却恨弟兄，也是说谎。这是本书信中的三大谎言：道德方面、教义方面，和社会方面。我们可以坚持自己是基督徒，但是习于犯罪、否定基督，或自私恨人，则可暴露出我们是说谎的。惟有圣洁、信心，与爱心，能证明我们说自己认识神、拥有神、爱神，是真的。

若有人说自己爱神，却恨弟兄，简直荒唐可笑，因为事实为，他可以看见弟兄，但看不见神。此处的动词意思不但是他“能”看见弟兄，更是他已经看见了（*heōraken*）；弟兄“一直在他眼前”（Plummer），他有足够的机会可以用爱来服事他。显然爱一位可见的人并服事他，要比爱看不见的神容易，而如果我们连容易的事都做不到，自称会做到更难的事，便是荒谬。“若有人说他爱神，但却忽略在他眼前的神的形像，就是说大话”（Calvin）。托德指出，这种“不能”不在于那人没有能力爱神，而在于证明他并不爱。我们很容易自欺。但是，真理却很清楚。若是对弟兄姊妹没有无私与实际的爱，而自称爱神，必定是在说瞎话（三 17~18）。

21. 这种谎言的愚昧，不但可以从其矛盾看出，也可以从另一个事实证实，即爱神与爱弟兄乃是同一个命令（参三 23）。耶稣亲自这样教导。祂将申命记六 4 与利未记十九 18 放在一起，又宣称，这是律法和先知的总纲（太二十二 37~40）。耶稣放在一起的，我们不能分开。此外，如果我们爱神，就必遵守祂的命令（二 5，五 3），而祂的命令就是要我们爱人如己。

C 三个测验的综合（五 1~5）

约翰用在自称是基督徒的人身上的三项测验，我们已经相当熟悉，测试虽重复进行，重点却略有不同。在第二章中，他按着顺序描述三项测验：顺服（3~6 节）、相爱（7~11 节），和相信（18~27 节）。在第三章中，他只谈顺服（二 28~三 10）与相爱（11~18 节），第四章则只讲相信（1~6 节）与相爱（7~12 节）。在四章 13~21 节，他将教义和社会的测验结合起来。而在第五章简短的开场白中，我们又遇见这

三个测验。“相信”和“信心”出现在1、4、5节，“爱”出现在1、2、3节，顺服或遵行“祂命令”的必要，出现在1、2、3节。约翰尽力要说明的，是这三重论证在本质上的合一。他并不是任意或随便选三个测验，把它们凑在一起。相反的，他指出，这三者交织成一片织锦，无法将线头挑开、分散。

前面一段，就是第四章的结尾，讲到我们的责任：若爱神，就必须爱弟兄。现在约翰将这两种爱本质上的衔接，和它们与相信、顺服之间的衔接，加以说明。我们不可能相信耶稣基督却不爱父和祂的儿女（1~2a节）；我们不可能爱父却不遵守祂的命令、胜不过世界（2b~4a节）；我们不可能不相信基督却胜过世界（4b~5节）。因此，这一个浓缩的段落以相信作开始与结束，在两端之间，则是讲相爱与顺服。这三项测验真正的连接点，是新生命。信心、爱心，和顺服，都是由上头生的生命自然的成长，正如四章13~16节所表明的：信心与爱心是神与祂子民相互内住的证据。

1. 希腊文 *ek tou theou gegennētai* 是完成式，直译为“已经从神而生”，而从神生的（NIV）和“神的孩子”（RSV、NEB）都不足以表明它的意思。现在式（*ho pisteuōn*，相信）与完成式的结合，意义重大，清楚表明相信是新生命的后果，而不是其原因。我们现在持续的相信动作，乃是结果，因此便成为我们过去得新生命——成为神的儿女——的证据；我们成为神的儿女，就在于此。不仅如此，相信基督与从神而生是一致的，因为基督便是神的儿子（参1、5节）。神的众子必会显明，他们从神而“生”，是借着承认、相信神永恒的“独生”子，那独特的子。

这种新生命，就是使我们相信、承认永恒之子的生命，也使我们与父及祂的儿女产生爱的关系。凡从神生的，就自然会爱生他之神（这是本句话的意思），凡爱父的，也必爱祂的孩子。这是不证自明、放诸四海皆准的原则；约翰话中的含义为：“人间家庭的情形如何，神的社会中亦相同”（Brooke）。AV的翻译较笨拙：“若爱那生产者，也必爱祂所生的”。不过，至少它明显保持了一项真理，即：“生产”与“得生命”的经验，使二者亲近，不仅生育者与其孩子有亲情，连儿女之间

也有亲情。从上下文来看，“祂所生的”绝不可能指那位独生子（如奥古斯丁的想法），而是指每一个神的孩子。

2~3. 爱天上的父，就不可避免地会爱祂在地上的儿女，这一点既然非常确定，约翰就能继续写道：从此我们就知道我们爱神的儿女：因为爱神。若爱神的儿女，就不可能不爱神，正如爱神，就不可能不爱祂的儿女（四20~21）。家人的关系将这两种爱结合在一起。对神的爱还有一个后果，也是不可避免的，就是顺服。我们若真正爱神，就不单会爱祂的儿女，也会发现自己遵守祂的诫命。在第3节中，约翰更向前推论。对神的爱，一方面可以说产生了顺服，另一方面则可以说是与它一体的，因为这二者实在密不可分。对神的爱不是一种情感的经验，更是道德的委身。事实上，无论是对神或对人，*agapē* 总是实际的、有行动的。对弟兄姊妹的爱可以“在真理中以行为”表现出来，尤其是牺牲的服事（三17~18）；对神的爱则在于遵守祂的命令。耶稣对于爱祂的意义，也作了同样的说明（约十四15、21）。

我们藉顺服来表达爱，不应该是件难事，因为祂的诫命不是重担或“令人厌烦的”（Moffatt）。文士与法利赛人的规条是繁文缛节，“难担的重担”（太二十三4；参：路十一46），但耶稣的轭是容易的，祂的担子是轻省的（太十一30）。神的旨意是“纯全、善良、可喜悦”的（罗十二2），是那位全智、全爱的父，为我们最大的益处定下的。

4a. 不过，我们不觉得神的诫命是重担，理由不单在于命令的性质，也在于我们自己，因我们已经得到持守的力量。今天，神的诫命——无论在旧约或新约，对世界都是无法忍受的重担。但是对于神的儿女却不然，因为每一个从神生的人，都胜过世界。这里 *to gegennēmenon* 是中性的，RSV译为“无论何物”，NIV则译为每一个人；约翰这样写，是最一般性、最抽象的形式，来讲这个原则。他这样写，所强调的不是“个人的得胜”，而是“能力的得胜”（Plummer）。“得胜的不是那人，而是他从神得的生命”（同上）。新生命是超自然的，使我们脱离撒但所统治的世界，进入神的家中。我们已经从黑暗的权势下得到解放，被带进神爱子的国度（西一13）。旧生命的咒诅已经破除。世界的繁华已经失去诱惑力。

4b~5. 约翰在连续三句话中，三次使用胜过世界一词，仿佛要将这个真理紧紧钉住。首先，他宣称“凡从神生的就胜过世界”（4a节）。接着，他将基督徒的得胜归于他的信心（4b节），而不是他的生命。然后，他又藉一个问题继续说明这个事实，并立刻给予答案：胜过世界的是谁呢？惟有那相信耶稣是神儿子的。

值得注意的是，在三次提到得胜的当中，第二次的动词是过去分词（*hē nikēsasa*）。它“自然指一个动作，或一事实”（Brooke）；这不是指基督在约翰福音十六33所说，自己已经赢得的胜利（Westcott），而是指读者的皈依，或更有可能的，是指他们对假教训的断然拒绝，以致假教师从教会撤离。这是四章4节所提到的胜利（*nenikēkate*，完成式）。不过，这个动词在这里另外两次都是现在式（*nika*，4节，和 *ho nikōn*，5节），描述基督徒所应有的持续胜利。这个胜利又是什么？乃是胜过世界，约翰藉这个字，“将一切敌对神、有限而暂时的势力，就是让人不容易顺服的力量，都综合在一起”（Westcott）。有时候这是道德的压力：世俗社会不敬虔的观点、标准，和注意力，“肉体的情欲、眼目的情欲，并今生的骄傲”（二16）。有时候则是知识方面（异端），或肉身方面（逼迫）。但，无论世界对教会采取怎样的攻势，胜利总是我们的。我们既然深信，历史上的耶稣是“基督”（五1）——就是假教师所否定（二22）、先存的神的儿子（五5），他曾经成为人，要带给我们救恩与生命（四14、9），就必有能力胜过世界。相信耶稣的神人二性，是我们惟一的武器，而任何错误，或邪恶，或世界的力量，都不能胜过它。柏来克拉克（E. M. Blaiklock）将他对这封信的灵修式研读，取名为《信心就是胜利》，他正确地指出，在第一世纪中，声称胜利不属于当时掌权的罗马，而属于基督和相信基督的卑微信徒，实在是非常大胆的公告。

这里最后一句话，是肯定对耶稣的信仰，它又将我们带到出发点，而整个论证构成完美的一环。在此简单摘录如下：基督徒乃是神的儿女，从上头而生。神的儿女被凡爱神的人所爱。凡爱神的人也遵守祂的诫命。他们遵守祂的诫命，因为他们胜了世界，而他们胜了世界，是因为他们是基督徒，从上头而生。

另一个解开这论证的方式，不视它为一环，而视它为一条直线，以顺服为中心。两端是相同的，就是从神而生，导致相信基督。从起头向前，这位有信心神的孩子藉爱神和神的儿女而达到顺服。从结尾倒回头，可看出：从相信到顺服之路，乃是藉胜过世界。在两个案例中，相信与顺服都放在一起，而其衔接点或是爱神，或是胜过世界。新生命乃是我们与世界相隔、与神相亲的双重结果。每一个结果，都是遵守诫命。

还有一个方式，是视这段话的中心为“这就是爱神”（3节）。诚然，爱这个字在本段中是强调语，共出现五次。而信心与爱信心和顺服一样，都是不可分的。事实上，正如保罗所说：“惟一算数的，是藉爱心表达出来的信心”（加五6）。因此，我们若爱神，一方面我们就会爱神的儿女，因为我们是从神生的，而且相信基督；另一方面，我们就会遵守神的诫命，并胜过世界，因为我们是从神生的，并且相信基督。此处，对神的爱与对耶稣的信心，是由弟兄之爱与顺服连结在一起。

约翰这一紧密相织的论证，无论用哪一种方式解释，都可看出一点，即：他的三个测验是彼此相属、不能拆散的。真正的基督徒，就是从上头生、相信神的儿子、爱神和神的儿女、遵守神的诫命之人。这几点环环相扣。相信、相爱、顺服，乃是新生命的记号。不论我们愿意与否，新生命都使我们与基督、与神、与教会、与世界产生了某种关系，是我们不能否认的，也是我们作基督徒的标记。

VI 三个见证和我们的确据（五6~17）

我们已经注意到，前一段的开始与结束都提到信心，就是相信耶稣其人即是（同一位）基督（1节），或神的儿子（5节）。约翰对基督教信仰的完整告白为：耶稣是“成肉身来的基督”（四2；约贰7），而这两句话皆为其浓缩版。

然而，人怎能相信这位神而人者耶稣呢？约翰的答案与在福音书中一样，即，信心要靠见证，而相信耶稣的合理性，就在于为祂所作之见证的有效性。6~9节描写见证的性质（藉“三样见证”，8节，RSV），10~12节写到其结果；而13~17节则揭示基督徒由此可得的确据。

A 三个见证(五 6~12)

6. 前面曾称耶稣为“基督”(五 1)和“神的儿子”(五 5),现在则作更完整的描写,重点为祂在地上的使命。这借着水和血而来的,就是耶稣基督。不是单用水,乃是用水又用血。这几句话有好些不同的解释,蒲萨模称之为本书信“最令人困惑”的一番话。约翰所用的词汇显然是读者所熟悉的,或是他曾经这样教导,或是假教师曾经用过,而我们如今却不明了其意。关于水和血的意思,有三个主要的讲法。

第一,有些注释家(包括路德与加尔文)认为,它们是指福音的两个圣礼。这种解释十分可疑,至少不会是原初的思想。如果水代表洗礼,血则代表主餐,但这种象征性用法并无先例可循。以它为象征甚不自然,一方面因为血只是圣礼代表物的一项,它本身并不是记号,另一方面,这里也没有提到基督的身体。此外,虽然耶稣可以说是借着圣礼“而来”(译注:进行式),但却很难解释他如何曾藉此而来(过去式, *ho elthōn*)。这个动词显然不是指耶稣现在的作为,而是祂过去在历史里的来到。

第二种解释(奥古斯丁与古注释家采用)将这一段与约翰福音十九 34、35 所记相连,因枪扎入耶稣的肋旁,便有血和水流出。诚然,这两段经文都为约翰所写,都与作见证有关,并且血和水的流出乃是历史事件。虽然如此,这两段中血、水和见证的关系,有所不同。在福音书中,是作者为这两者作见证;这里则是它们为基督作见证。再说,如果在福音书里可以视它们为一种见证,则必是证实基督之死,或许也可见证其拯救的功效;但是在书信中,它们则是为基督的神人二性作见证。

所以必须再找更合适的解释,让水和血既成为祂所经历过的经验,也成为说明神人二性的用语。这第三种、最恰当的解释,首先是特士良提出来的。它以水指耶稣的洗礼,那时祂被宣告为子,得着能力与使命,来进行工作;它又以血指祂的死,因那就是祂工作的完成。当然,“水”与“血”依旧是令人诧异的不寻常象征,我们只能猜测,或许在以弗所教会的神学争辩中,它们曾被如此使用。至少这个解释可以符合爱任纽所描述克林妥派异端的教训。他们将“耶稣”与“基督”分开,认为耶稣只是普通人,是约瑟与马利亚自然婚姻所生,在洗礼时,基督降在祂身上,而在钉十字架时,基督离开了祂。按照这种假教师的理论,

耶稣在洗礼时与基督连合,但是在钉十字架前,就再度与祂分开。为了驳斥这种基本的错误,约翰便将耶稣形容为“借着水和血而来的”,因知道祂在受洗之前、受洗时、钉十字架时,与钉十字架后,都是基督。这两个字都没有定冠词。作者乃是强调耶稣基督在地上的使命是合一的。那位(从天上)来到的,正是那位“借着”水和血而来的。为了进一步强调这点,他又加上(这次在每个名词之前都加上了定冠词,并把介系词由 *dia*, “借着”,改为 *en*, “在内”),“不是单用水”,因为异端同意祂受洗后就成为基督,“乃是用水又用血”(RV、RSV)。“这句话的意思与文法结构一样清晰”(Brooke),可惜 NEB 与 NIV 都没有表达出这种文法的准确度。为了反对异端将耶稣与基督作区分,约翰更详尽地补充道,那位如此来的,就是耶稣基督,从祂出生到死亡到永远(这就是为现在式),祂一直是耶稣其人并神的基督。参阅四章 3 节的注释。

约翰所反对的假教师都已经过世,他们的信条今日也无人跟从。可是,凡否认道成肉身的人,就是否认祂借着水和血而来,无论他们是否相信耶稣在洗礼时经历改变,得到公开工作的能力。这不是小错,而是攸关基督教信仰根基的大问题,会剥夺我们的救恩。如果神的儿子没有藉出生取了我们的本性,藉死亡背负我们的罪孽,就无法使我们与神和好。所以约翰强调的,不只是祂曾来,而是祂曾藉水和血而来,因为惟有祂的血能洁净我们的罪(一 7)。

一旦接受这一节主要是指耶稣在历史上的受洗与受死,也可以接受它有第二层的隐意,因为这些过去的事,现在仍在作见证(8节)。“水和血”,有些利未人执行的仪式中,有时这两项也同时出现,可以作为“洁净与救赎”的象征(Plummer)。坎德利施(R. S. Candlish)坚持这种解释,他将“赎清一切罪的宝血”与“洗清一切玷污的净水”作区分,并将这两个象征用来指福音所带来称义与成圣的福祉。耶稣曾亲自讲到救恩的这些方面,记在约翰的福音书中,即第三、四、七(“水”)、六章(“血”)。也许约翰亦想到在钉十字架时,血和水同时由肋旁流出;甚至每次在两项圣礼中,他都联想到这事。

并且有灵作见证。这里显然是指圣灵。希腊文结构意谓,圣灵的特

点在于作见证，一如基督的特点是来（本节的开始）。此处既说圣灵作见证，就为祂的位格提供了证据，“因为这么自然，所以更显有力”

(Smith)；因作见证乃是有位格之人的作为。这里没有说明祂见证的内容，但是从上下文，以及本书信和福音书的教导来看，祂乃是为基督作见证（如四 2）。耶稣说，祂有资格这样作，因为祂是“真理的灵”（约十五 26，十六 13；参：约壹四 6）。约翰继续进一步写道，因为灵就是真理（参：约十四 6），意思是祂“完全合适”作见证，或是祂“不得不”作见证（Westcott）。真理不能够隐藏。而圣灵如何作见证呢？约翰似乎是指圣灵内在的见证，祂打开我们的眼睛，让我们看见在耶稣里的真理（参：林前十二 3 等）。其实前面他已经两次写到，圣灵“赐给我们”，住在我们里面（三 24，四 13），又两次将我们对基督的认识——即祂是神而人的主宰，归于圣灵的“恩膏”或光照（二 20、27 和四 1~6）。因此，这里也与四章 13~14 节一样，有双重确实的证据：客观与主观，历史与经验；一方面是水和血，另一方面是圣灵——“祂是那位在我们心中为水和血的见证盖印者”（Calvin）。

7. 在 AV 中，7、8 节为：“因为在天上作记录（即见证）的有三，父、道，与圣灵：这三乃是一。而在地上作见证的……”。但这一整段必须视为边注。在十四世纪以前的希腊文抄本都没有这些字（但十一世纪、十二世纪一个抄本中有，是后人加在旁边的）；早期希腊教父也没有引用这句话，而如果他们知道有这段经文，在三位一体的辩论中必定会用到；早期的翻译本中也没有，甚至武加大译本最早的版本也没有。这句话最早出现于第四世纪一份拉丁文的论文中，以后有些拉丁教父开始引用。它们所以会留在 AV，是因为伊拉斯姆在他的第三版中，相当不情愿地将它纳入其中。蒲萨模称这种读法“无力自辩”，他在一篇附录中，对其证据作了深入的研讨（163~172 页），布鲁克也下过同样的工夫（154~165 页）。麦兹格 (B. M. Metzger) 写道：“已经可以确定这些话是伪造的，没有资格存在新约之中。”RV 和 RSV 在边注中也没有提到，是正确的，但 NIV 却在边注中提到。很可能有些吹毛求疵的文士，对第 8 节的三重见证太感兴趣，以致联想到三位一体，而提出在天上也有三重见证。事实上，他的边注并不可取，因为第 8 节的三重

见证是为基督作的；而圣经所教导的见证并不是父、子、圣灵一起为子作见证，而是父透过圣灵为子作见证。

8. 前面分别提到“水和血”（6 节，RSV），以及圣灵，但并没有说前者是一种“见证”；可是在这里，约翰将这三样放在一起，并宣称它们都作见证。而且这三样也都归于一。耶稣在受审判时，为指控祂而提出的假见证，各不相合（可十四 56、59）；然而，真正的见证，圣灵、水和血，则要高举耶稣，且彼此相合。“作见证的原来有三”，这一点的重要性为：按照律法，凡在法庭上要控告一个人，必须有两、三个人作见证，才能成立（申十九 15；参：约八 17~18）。在第 6、7 节中，圣灵放在最后，但这里正相反，祂成为头一个见证，一方面因为“在三样中，圣灵是惟一活生生的见证人，仍在工作”，另一方面则因为“水和血若没有祂就不算见证；而祂却可以离开它们独立工作；既在它们里面见证，又在它们之外见证”（Alford）。

9. 这一节的重要性，在于将前面所暗示的意义明白说出来，即：这三重见证的主体是神，客体是基督。圣灵、水和血都为基督作见证，它们相符的原因，是其背后为神。事实上，这三重见证形成一个神为耶稣基督的见证，就是神所赐下的。此处的完成式表明，神在历史上为基督作的见证（其本身，以及透过圣灵）仍继续有效。神曾在历史里、在水和血里，为祂儿子作见证，今天祂仍然透过祂的灵，在我们心中为祂儿子作见证。此外，正因为这个见证是神的，我们便应该谦卑领受。因为我们既领受人的见证，就是两、三个人的见证，那么，神的见证——本身既为三重，又是属神的——岂不是比人的见证更大，更应当领受吗？

10. 在说明见证的性质（神透过圣灵、水和血为子所作的三重见证）之后，约翰接着阐述其结果（10~12 节）。为基督作见证的目的，是要激励人对基督产生信心（如：约一 7，二十 31）。接受见证，自然会相信那位见证人所保证的对象。事实上，“接受神的见证”（9 节）和“相信神的儿子”（10 节），乃是同义词。这两个说法意义实在完全相同，甚至约翰在第 10 节末可以将介系词 *eis* 用在神为祂儿子作的见证一语中，使得我们信心的对象成为神为祂儿子的见证，而不是祂儿子本身。相信与不信的结果，成为强烈的对比。信徒有这见证在他心里，亦即，

他内心有圣灵的见证，确知他相信基督是对的。这个例子正好可以说明一项属灵原则：“凡有的，还要加给他”（太二十五 29；路十九 26；参：可四 25）。因此，见证既是相信的原因，也是其结果，而相信则成为一个踏脚石，放在神第一个见证与其后的见证之间。相反的，不信者，就是“不相信”的人（RSV，完成式意指过去曾作过“生死攸关的抉择”——Westcott），则不再会得到神进一步的见证，因为他拒绝了头一个见证，这就是将神当作说谎的。不信并不是值得可怜的不幸，而是可怕的罪。因为事实上这便是与那独一无二神的话语顶撞，而将虚谎加在祂身上。另外一个“以神为说谎的”例子，在一章 10 节。

11~12. 现在约翰不再理会不信者，而将接受、响应神见证之信徒所领受的祝福，作一个总结。这见证，这一词与第 9 节中间的话一样，NIV 将该处译为“这是〔神的〕见证”。在那里是回顾我所谓的“第一个”见证，就是水、血、圣灵的见证。在这里，这个词则似乎包括“进一步的”见证，按照第 10 节而言，就是信徒“在他心里”所领受的见证。再看这里如何描述这见证，就更清楚了。它是神赐给（RSV 译为“曾给”，很正确）我们永生，这永生也是在祂儿子里面。这件生命的礼物究竟是指什么？有些注释家认为，是指耶稣在历史上的经历（参一 2 与约十 10、28，十七 2），有些人则认为是指我们的皈依，那时我们便得到，或接受了在基督里的生命（参三 14）。也许两者皆正确，两者都是神为祂儿子赐下之“见证”的一部分；既是历史，也是经历。在历史上，神有关（*peri*, 9、10 节）耶稣的见证，不单是指祂为神而人的基督，也证实祂是赐生命者，“世人的救主”（四 14）；祂不但是子，在祂里面也有生命。永生是本句的强调语；即：这见证就是神把儿子赐给我们，便是把永生赐下。但是，这见证不单客观地指出基督是赐生命者，也同时主观地成为生命的礼物。永生乃是白白的礼物，就是神赐给相信祂儿子之人的；它也是生命的礼物——透过那位本身是永生的基督与神相交（参：约十七 3），而这是神为祂儿子所作最后的见证（参 20 节）。约翰前面曾写道：“信神儿子的，就有这见证在他心里”（10 节）。现在又以这样的话重述同样的真理：人有了子（参二 23，动词 *echein* 也出现在那里，形容我们透过承认子而拥有父）就有生命；没有神儿子的，就没有

生命（两次皆可直译为“这生命”，RV）。这两种选择很清楚，毫无妥协余地，其逻辑无可推诿。永生是在神儿子里面，不在别处。有生命却没有基督是不可能的，而有基督却没有生命也是不可能的。因为子就是生命（一 2；约十一 25，十四 6）。

这几节对永生的真理有三方面重要的教导。第一，它不是我们赚取的，或是能赚得的，而是我们不配得的礼物。第二，它在基督里，因此，为要赐给我们生命，神就将祂的儿子赐给我们。第三，这件礼物，就是在基督里的生命，乃是现在我们就拥有的。不错，它又被描写为永远的，*aiōnios*，直译为“属于世代（即来世）的”。但是既然来世已经介入今世，来世的生命，就是“永生”，已经来到，我们现在就可以领受并享受。

在这一段中（6~12 节），约翰阐明了福音书中他曾简短说过的一句话：“但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了祂，就可以因祂的名得生命”（约二十 31）。福音书记载了耶稣的言行，是约翰的见证，证明祂就是“基督，是神的儿子”。这个见证的目的是“叫你们信祂”，而信心的结果则为“可以因祂的名得生命”。通往生命的路是相信，而通往相信之路是见证。本段的思路也相同。神已经为祂儿子作了见证，为了叫我们相信祂，因此就能“有”祂，而有了祂，就是有了生命。

B 我们的确据（五 13~17）

13. 虽然 RV、RSV、NEB、NIV 都以这一节作新一段的开始，但它本当属于前面一段。作者在前面写到三样见证，以及在子面有永生，而这一节则是最合适的结论。因为在这里，就是书信快要结束之时，他告诉读者这封信最明确的目的。（可以对照福音书的目的，记在二十章 31 节，就是上文所提的。）这信是要叫你们知道自己有永生。福音书是为未信者而写，使他们读到神为祂儿子作的见证，相信这见证所证实的那一位，透过信心而领受到生命。而这一封信则是为信徒写的。约翰的期待，不是要他们相信而领受，而是：既然相信了，他们就能知道自己已经领受，因此也能持续有（现在式）永生。叫你们知道（*eidēte*），这

个字和其时态都显明，他们不是愈来愈有把握，而是现在立刻就有确据，知道他们在基督里已经有生命。他们曾被假教师搅扰，以致对自己属灵的情形不太肯定。约翰在信中不断提供他们标准（教义、道德、社会），让他们自我测验，也可测试他人。他的目的就是建立他们的确据。“这封信是向你们保证，你们有永生”（NEB）。

将福音书与书信的目的综合来看，约翰的目的可分为四个阶段，就是：让他的读者可以听见，藉听见而相信，藉相信而得生命，有生命后又知道。他所强调的事非常重要，因为今天的人很容易藐视任何得救确据的说法，认为是大胆妄言，主张在今世无人能有把握。但是，确据与谦卑并不彼此排斥。倘若神启示的目的，不单是要我们听见、相信、得生命，并且要我们知道，那么，大胆的乃是祂的话，而不是我们的信。

14~15. 在14~17节中，约翰转而谈基督徒第二项自信，不是永生，而是祷告蒙应允。这个确据重点不在“知识”（如13节，不过结果是一致的，15节），而在“言论自由”，这是 *parrēsia* 的直译，或可以指亲近神时的大胆。见二章28节的注释。这里所指的是能够接近神，与祂相交，这正是约翰所写永生的内涵（11~13节）。基督徒的把握不是只在未来，即耶稣再来时（二28），和末日（四17），亦是在此时此刻。它刻画出我们亲近神的态度，即自由而大胆（三21），又显示出我们的盼望，即祂就听我们。不过，有一个条件，必须照祂的旨意求。在三章22节，祷告蒙应允的条件为：我们的行为是否合乎神的诫命；这里则为：我们的要求是否合乎祂的旨意。祷告不是使神听从我们的利器，也不是让祂改变主意来迁就我们，而是让我们顺从祂心意的惟一途径。借着祷告，我们寻求神的旨意，接受它，并调整自己来成就它。每一个真正的祷告，都是“愿祢的旨意成就”的变奏曲。我们的主教导我们祷告时，曾将这句话放在里面，而祂在客西马尼园更以身作则，完美的示范出来。惟有在这种祷告里，祂就听我们。意即：祂会注意我们的祈求，并且以施恩的态度聆听（如约九31，十一41~42）。基督徒的确据等于双重把握（*oidamen.....oidamen*），而实际上则是一个。若说，我们知道祂听我们，就等于说，我们知道我们所求于祂的无不得着。我们得着，*echomen*，（“我们已经得到”，RSV）是现在式，十分有力，让人想到马可福音

十一24，那里说，只要相信我们已经得着（*elabete*）所求的事，就一定会得着（*estai*）。“我们的祈求立刻蒙应允；而应允的结果，我们未来才会知道”（Plummer）。

16. 写到祷告蒙允（14~15节），约翰就举一个例子，又加上一个限制（16~17节）。这里不是讲祈求，而是讲代祷。基督徒虽有永生的确据（13节），但却不可只顾自己开心，不管别人死活。相反的，他会看出自己有责任，要去看顾有需要的弟兄姊妹，不论这种需要是物质的（如三17~18），或属灵的；好像这里的例子：人若看见弟兄犯了罪，他不能说：“我岂是看守我弟兄的吗？”而什么也不做。译为他应当祷告的动词，是未来式，RSV的译文很正确，“他将会祈求”。它要表达的，不是作者的命令，而是基督徒自动自发、必定会有反应。处理会众犯罪的方法，是透过祷告。神会听这样的祈祷。希腊文直接的读法为“他将会祈求，而祂会赐给他生命”。既然神是赐生命者（参11、20节），而通常“祈求是人的事，赐予是神的事”（Plummer），有些人便主张，这句话的中间，主词改变了，第二个“他”是指神，而不是指代祷者。RV、RSV、NIV都采用这个看法。另一方面，这几个动词在希腊文里都很简单地连在一起（*aitēsei kai dōsei*），改变主词之说实在很勉强。最好将它解释为：祈祷能产生真实的果效（如15节），那位为弟兄求生命的人，在神的权柄下，不单可以说他为那人得到了生命，甚至可以说，他实际上“给予”了他生命。无论怎样解释，那位获得生命的他，必定是罪人，而不是代求者。参雅各书五章15、20节，那里讲到：凭信心为病人祷告，以及挽回罪人，都是“救了”他。

不过，并非每一个罪人在代祷之下，都会得到生命。约翰区分不至于死的罪和至于死的罪。凡是犯了前者，基督徒将会代祷，而祷告会赐生命给他们。至于后者，约翰并没有要人祷告；我不说他当为那个祈求，也就是，为那位犯了这种罪的人而求。其实，他并没有明文禁止祷告，好像神禁止耶利米为犹太人祈求（耶七16，十一14，十四11；参：撒上二25）；但是他并不鼓励这么做，因为他显然不认为会有什么作用。那么，至于死的罪究竟是什么？约翰的读者一定对这句话很熟悉，可是自从使徒之后，从教父开始，注释家就为其意义争论不休。这并不像是

可以藉肉身的死来刑罚的罪，好像某些旧约的情节，以及使徒行传五 1~11，与哥林多前书五 5、十一 30；因为和它成对比的，是属灵的生命或永生⁴¹。从某方面说，所有的罪都“导致死”，就是灵性的死，因为死是罪的刑罚（罗五 12，六 23；雅一 15）。但约翰在这里区分了至于死的罪，与不至于死的罪。以下将可能的解释分为三类。

1. 一件特殊的罪。在摩西的律法中，有些罪会招来死刑（如：利二十一 1~27；民十八 22；参：罗一 32）。而在旧约中，罪是有区分的；无知而犯的罪可以藉献祭来洁净，但故意或“任意妄为”的罪（诗十九 13）是心存骄傲而犯，就不能得赦免。“在一般拉比的著作中”，这种区分“也很常见”（Westcott）；当然，有些早期的基督教教父亦将它带进了福音的时代。亚历山大的革利免与俄利根都认为，可赦免的罪与不可赦免的罪之间有一条界线，但他们却不愿作划分。特士良则更进一步，他列出一些重大的罪（包括谋杀、奸淫、亵渎，和拜偶像），认为是不可赦免的，而其它小罪则可蒙赦免。后人又发展出较为为人熟知的诡辩式区分，即“重大的罪”与“轻罪”，以及特定的“七项致命的罪”。可是新约并没有为这类人为的区分作保，“将它应用在这里，无疑是时代错误”（Dodd）。虽然 RSV 将它译为“一项极大的罪”，NEB 译为“一项致死的罪”，其实约翰究竟是否指某一项特定的“罪行”，或是指“罪”（如一 8），就是“故意犯罪的状态或习惯，是自决的、持续的”（Plummer），还很难说。

2. 背道。第二种解释，认为至于死的罪不是某个特殊的罪，甚至也不是“信心退后”，而是彻底的背道，否定基督、弃绝信仰；现代注释家，如布鲁克、劳罗伯和托德，都欣赏这种解释。主张者大半将这节连于希伯来书六 4~6、十 26 以下、与十二 16~17 等经文，并应用于假教师，就是公开弃绝真理、离开教会的人（二 19）。

但是，一个从神而生的基督徒难道会背道吗？约翰在这封信里明明教导，真正的基督徒不能犯罪，也就是不会持续犯罪（三 9），更不用说全然跌倒了。下面他立刻重复道：“我们知道凡从神生的必不持续犯罪，从神生的必保守自己，那恶者也就无法害他”（18 节）。那“不持续犯罪”（18 节）的人，怎么会犯至于死的罪（16 节）？再说，约翰刚

刚写到有生命（12 节），且知道这事（13 节）。一个接受了永远生命之人，怎么会失去它，而“犯罪致死”（AV）？除非约翰的神学自我矛盾，否则那犯了至于死之罪的，显然不是基督徒。若是如此，这个罪就不能算背道。我们只能选择第三种解释。

3. 亵渎圣灵。这是法利赛人曾犯的罪，是一种故意的否认，睁眼说瞎话，拒绝已知的真理。耶稣的伟大工作明明是“神的灵”所成就的（太十二 28），他们却说，这是鬼王别西卜的作为。耶稣说，这种罪今世来世总不得赦免。凡犯这罪的，就要“担当永远的罪”（可三 29；参：太十二 22~32）。这使他在道德与灵性上都进入无可救药的地步，因为他违反自己的良知，故意犯罪。用约翰自己的话说：“他不爱光，倒爱黑暗”（约三 18~21），结果就会“死在自己的罪中”（约八 24）。他的罪事实上会至于死。换言之，他犯罪的结果，就是灵命的毁灭，灵魂至终与神隔绝，就是“第二次的死”，是为那些“名字没记在生命册上”的人预备的（启二十 15，二十一 8）。

但是，有人或许反对说，如果“至于死的罪”是亵渎圣灵，犯罪的人是硬心的不信者，约翰怎么能称他为弟兄？准确而言，他并没有这样说。被称为弟兄的，是犯了不至于死的罪的那一位，而对那位犯了至于死的罪之人，既没有称呼，也没有形容词。不过，假定约翰将这两位都视为弟兄，我们仍然要坚持，两人都不是神的孩子。否定犯了“至于死”的罪之人是基督徒的理由，前面已经列出；而那一位犯了不至于死的罪之人又如何？有一点很重要，但注释家竟然都没有注意到，即：这个祈祷得应允，所赐下的乃是生命。这便意谓，虽然他的罪不至于死，但其实他是死的，因为他需要神所赐的生命。如果一个人已经是活的，怎么还能再给他生命？所以，这个人不是基督徒，因为基督徒都已经得着了生命，若犯罪，也不会落入死亡中。不错，对约翰而言，“生命”是指与神相交，而犯了罪的基督徒就不能享受与神相交（一 5~6），可是约翰绝不会说，基督徒犯罪就是死，必须重新接受永生。基督徒已经“出死入生”了（三 14；参：约五 24）。死亡与审判都已远离他；他“有生命”（12 节），这生命是他现在到永远都拥有的。他可能会跌倒犯罪（二 1），但在天上有一位中保（二 2）。他需要赦免与洁净（一 10），可是

约翰从未说，他需要再“活过来”，重新“得生命”。

若是如此，那么，犯了至于死的罪或犯了不至于死的罪之人，都是未得永生之人。两人都“死在过犯罪恶之中”（弗二1），“仍住在死中”（三14）。两者的区分为，一个可能透过基督徒的代祷而得生命，另一个则将经过第二次的死。他的灵性已经死了，将来也会永远死亡。面对这种严重的状况，约翰才说，他不鼓励读者为这人祷告。

问题还没有结束。（如果上述的解释正确）一个非基督徒怎能被称为弟兄？惟一的答案是：约翰在此用这个字，应当是广义的指“邻舍”，或是指挂名的基督徒，就是自称为“弟兄”的教会会友。在二章9、11节中，“弟兄”一字也不是狭义的，因为凡是恨人的就不是基督徒，而是“在黑暗里”的人。在三章16~17节，这个字似乎亦有广义的可能，那里劝我们要“为弟兄”舍命，并为“穷乏的弟兄”提供财物。既然基督是为不虔者、为仇敌而死，我们就不能假定，我们舍命与服事的对象只限于基督徒的弟兄姊妹，我们的爱心只对他们付出。在耶稣的教训中（太五22~24，七3~5），也可看到弟兄广义的一面，“你称为弟兄的人，不是因他所具备的特性与地位，而是由于你对他有那一份情感”（Candlish）。雅各书类似的经文（五19~20）也支持这个观点。

如果约翰所说至于死的罪，是指假教师而言（许多注释家都相信这个说法），以上的解释就可以更进一步得到肯定。在约翰的看法中，这些人不是背道者，而是假冒者。他们不是真的“弟兄”，得过永生，后来又丢弃。他们乃是“敌基督”。既然他们否定子，就不会有父（二22~23；约贰9）。他们乃是魔鬼的儿女，不是神的儿女（三10）。不错，他们从前曾是教会的会友，也曾经被称为“弟兄”，可是他们离去了，这便证明他们“不是属我们的”（二19）。既然他们拒绝子，就放弃了生命（五12）。他们的罪必然导致死亡。

17. 凡不义的事都是罪。罪就是不公正，*adikia*（参一9），前面约翰也曾定义它为“不法”，*anomia*（三4）。这两个字都意谓有一个客观的道德标准，神的旨意藉“律法”或“公正”表达出来，罪乃是对这两者的触犯。约翰补充这几个字，因为他不希望有人误会。在区分至于死的罪和不至于死的罪时，他绝无意思要减轻罪的严重性。他也不是要

读者降低祷告的热诚，因为虽然他不鼓励他们为犯了至死之罪的人祷告，但的确有不至于死的罪，凭信心为这种罪人祷告，就必看见神垂听，而赐下生命。

VII 三个肯定和结尾的劝勉（五18~21）

这封信的结尾很有特色。整封信都在谈基督徒的确据，陈明它的根基，以及道德、教义，和社会方面的现象。作者此处再重新回到我们应该知道（13节）、必然知道（15节）的话题，并以三个清楚、直陈的把握来作结语，每一个都由 *oidamen*，我们知道引进。这里所言不是试验性、犹疑不定的建议，而是基督徒大胆、武断的肯定，没有辩论的余地；这些肯定也成为这封信前面所谈真理简明的总结。

18. 第一个声明与每一个神的孩子都有关，是以原则性的方式写出，不容许有例外：凡从神生的，必不持续犯罪。基督徒又被形容为“已经从神生的（*gegennēmenos*，参五1、4）”。这个完成式分词，意指新生命并不是宗教经验的过渡现象，而有持续性的结果。凡已经从神生的，就一直是祂的孩子，永久有特权和义务。而义务之一就是持续犯罪。前面两节（16~17）讲到的罪，无论是否“至于死”，都是不信者犯的。从神生的人情况完全不同。这里和三章4~10节（参阅该处注释）一样，动词是现在式，“意指持续性、习惯性、永久性”（Blaklock）。它表达的真理为：基督徒并非不会跌倒犯罪，但是他不会持续下去，成为习惯，或“住在罪中”（Dodds）。新生命会带来新行为。罪与神的孩子是不能并存的。两者或许会有偶遇，但绝不能一直安然相处。

使徒现在举出他确信基督徒不会持续犯罪的理由，他以很强的反义词开头，“但”（RSV），NIV只以分号代表，意思不够强。这里的对比是什么？AV根据西乃抄本和大部分希腊抄本，读为“凡从神生的就保守自己”。有关“保守自己”的观念，参提摩太前书五22、雅各书一27。犹大书21节、以及三章3节。不过，最重要的亚历山大与梵蒂冈抄本，就是武加大译本所根据的，都不是用他自己（*heauton*），而用他（*auton*）。NIV也是如此。如果后者的读法正确（很有可能），那么动

词的主词（即“从神生的”，或那从神生的）就是基督，而不是基督徒；这里所教导的真理，就不是基督徒会保守自己，而是基督会保守他。RSV采用这个解释，为了免去混淆，而将头一个“他”印成大写（He）。NEB也相同：“神的儿子会保守他平安”。若这是正确的，我们必须注意，在18节的开头与结尾，约翰特地用同一个方式表达基督与基督徒的关系。两者都是从神生的；只是动词的时态不一样。那位从神生的会保守凡从神生的，是很合宜的。再请注意，脱离罪的能力，这里是归于子，而三章9节则归于住在基督徒里面神的“种子”。

神的儿子若“保守”基督徒，他才有可能“遵守”神的诫命（三24，五3）。参犹大书24节、彼得前书一5。但是，他为何需要被“保守”？如果他已经从神而生，对试探难道不能免疫吗？不能。魔鬼，那恶者，十分邪恶，又狡猾而强壮，不是基督徒能对付的。但是神的儿子来，要除灭魔鬼的作为（三8），而如果他保守（*tērei*）基督徒，魔鬼就不能害他。以“触碰”（RSV）来译 *haptetai*，嫌太弱，从约翰福音二17可以看出；约翰的作品中，这个动词只出现在这两个地方。此处也许是在回应诗篇一〇五15（七十士译本），“不可触碰我受膏的人”，意思是（可由其平行句看出）“不可伤害他们”。请注意，这三个动词都是现在式，意指不变的真理。魔鬼不碰基督徒，因为子保守他；也因为子的保守，基督徒就不会持续犯罪。这就是主祷文中所祈求的，“救我们脱离那恶者”。有关基督对保守的应许与能力，参阅约翰福音十28、十七12、15。

19. 第二个肯定不再以第三人称单数介绍，而用第一人称复数，因此就更亲切，并将18节的原则应用在特定的人身上。我们知道我们（使徒将自己与读者相连，也就是与所有基督徒相连）是神的儿女。“从神生”（18节）之后，神就一直成为我们属灵生命的源头。而可怕的对比如为：全世界都在那恶者的控制之下，这里将 *en tō ponērō* 视为阳性而非中性，正如前一节，和二章13~14节、三章12节。按照约翰在这里的说法，世界的“属”那恶者——他在三章8、10、12节说过这类话，亦可参约翰福音八44、47——不像我们的（直译）属神一样。世界可以说是“在”祂“里面”，在祂的辖制、掌控之中。更可以说（按直译）它“躺卧”在那里。这里对世界的描写，不是正在剧烈挣扎，要得自由，

而是安静地躺着，甚至或许睡得浑然不知，被撒但抱住。那恶者不能“碰触”基督徒，可是世界在祂的股掌中，一点办法也没有。“那恶者不去抓神的孩子；世界在祂的怀抱中”（Smith）。有关魔鬼横扫全球的势力，可参考祂的头衔“世界的王”，记在约翰福音十二31、十四30、十六11，和保罗在以弗所书二2、六12的教导。

约翰没有浪费笔墨，也没有混乱视听。他将不可妥协的抉择勇敢陈明出来。人若不是属“我们”，就是属“世界”。因此，每个人或是属于神，或是在那恶者的控制之下。没有第三种可能。近日教会与世界的界线愈来愈不清楚，我们必须重新认识，除了那些从天而生的，人人都在“那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界”者的权下（弗六12），更是在祂们的首领，这世界的王与神之下。我们却要记住，虽然全世界都在那恶者的手下，耶稣基督的挽回祭（二2）还是为全世界（这个词在本书信中只出现在这两处）的罪作的。

20. 第三个肯定，是三者中最基本的。它将异端的神学架构一举推翻。这个肯定与神的儿子有关，我们惟有借着祂，才能蒙拯救，脱离那恶者，从世界得解放。启示与救赎都是祂在恩典中的工作。若没有祂，我们就不能认识神，也无法胜过罪。今天我们能够如此，只因为神的儿子已经来到，且将悟性赐给我们。这里的动词必须一起来看。基督徒的福音不是只讲基督已经给我们一些东西，而是讲祂已经来到。这又是本书信中的一个例子，说明约翰的重点为：基督教既具历史性，又具经验性；无一可偏废。还有，这两个动词都是完成式。祂到来的好处一直长存。祂的礼物也不会收回（参：罗十一29）。

他所赐下的是悟性，*dianoia*，“知道的能力”（Ebrard），使我们认识那位真实的。这里描述神的字不是“真的”（NIV），*alēthes*，而是“真实的”（NEB），*alēthinos*。这是约翰相当爱用的形容词。耶稣曾称祂自己是“真”粮与“真”葡萄树（约六32，十五1），以与饼铺的饼和农场的葡萄树作对比；那些不过是影儿，祂才是实体（并非倒转过来）；同理，神也是终极的实体（“独一的真神”，约十七3），与偶像成对比（21节）。基督赐给我们领悟的能力，可以认识（*ginōskomen*，与本节开始的 *oidamen* 不同）这位真实的神。本句可以意译如下：“我们知

道一项事实，即神的儿子已经赐给我们悟性，能够明白，并在经验中认识那一位真实者……”。动词 *ginōskomen* 是现在式，表明“继续进步的领会”（Westcott）。

我们不但认识祂，也在祂里面。我们在神里面，并不像世界“在那恶者的控制之下”，而是分享祂的生命，并且“属于”祂（19节），即我们的灵命都从祂而来。我们也在祂的儿子耶稣基督里面。NIV 在这个词组前插入即是，使它与前一个词组成为对句，意思好像说，“在那位真实的里面”和在祂的儿子耶稣基督里面，是相等的表达法。但是所有格祂的使这个看法显得很不自在。可能第二个词组为第一个“提供了所需要的解释”（Brooke）。借着在祂儿子耶稣基督里，我们才在那位真实的里面。如此，20节的头两句话就是教导：在认识神和与神沟通的事上，都需要耶稣的中介。我们认识那位真实的，乃是因为神的儿子已经来到，且将悟性赐给我们；我们在那位真实的里面，乃是因为（参 NEB）我们在祂的儿子耶稣基督里面。我们若不在子面，就不能在父里面；既在子面，就不会不在父里面（参二 22~23，与如：帖前一 1）。此处又像书信开头一样（一 3），用最完备的头衔来称呼主。祂是耶稣其人、弥赛亚基督，及神的永恒之子。

20节的最后一句为：祂是真神与永生。祂是指谁？从文法来看，通常是指最接近的主词，就是祂的儿子耶稣基督。若是如此，这就是新约中对于耶稣基督之神性最明白的宣告，而正统学者也会很快就用它来反对亚流派异端了。路德与加尔文采用这个看法。当然，这是很重要的解释法。不过，它“最自然是指”那位真实的（Westcott）。这样，三次提到“真的”，都是指同一位，就是父，而显然最后重复的附加说明，也说这一位——就是耶稣所彰显出来的神——既是真神，也是永生。祂不但是光，是爱（一 5，四 8），也是生命，祂自己是生命惟一的源头（约五 26），也是在耶稣基督里赐生命者（11节）。这整节让人联想到约翰福音十七 3，因为那里和这里一样，都将永生定义为认识神，就是父与子。

21. 约翰的最后一句话，不是正式的道别。他又用那温柔、亲昵的称呼，亲爱的小子；在三章 8 节之后，这个称呼就没有出现过。他最后

的劝勉是基于以上三项伟大的确据。你们要自守，远避偶像，这样吩咐，自然是因为他前面刚讲过真基督徒的状况与特性。神的儿子会保守他（18节），但这不是说他就没有保守自己的责任。有关“他的”和“我们的”这两种保守，参阅犹大书 21、24 节。事实上，这里的动词不是 *tērein*（如 18 节），而是 *phylassein*。它的意思乃是“守卫”（RV 的译法），史密斯指出，它用在看守“羊群（路二 8）、存款或托付（提前六 20；提后一 12、14）、犯人（徒十二 4）”。

约翰所指的偶像究竟是什么，我们只能猜测。也许他只是提出一般性的警告，即：认识并与那位真神相交，就与拜偶像不能两立。或许他像柏拉图一样，用“偶像”来刻画与终极实体相反的感官幻觉。若是如此，约翰便是说：“不要放弃真实、转向虚幻”（Blaklock）。但是此处既加上定冠词（*apo tōn eidōlōn*，“远避那偶像”或“远避你们的偶像”），就暗示他心中想到某个特定的危险。也许他是想到异教的神祇，因当时以弗所非常盛行（巴克莱的看法）。不过，这里更可能是指“由假教师在人脑中塑成非真实的印象”（Brooke），因为他们对子的观点错误，以致对父的观点也不正确，结果形成了一种可怕的偶像。这可以解释“断然使用过去式命令的作法”（Brooke, *phylaxate*）。约翰是在危机时刻写信。“克林妥的异端是很猛烈的攻击，必须全然推翻”（Smith）。可以肯定的是：所有“神的代用品”（Dodd）、真神（就是在耶稣基督里面彰显的那位）以外的选择，都是“偶像”，而基督徒应当严加防范，以保守自己。

敬拜偶像，无论是虚假的或是死的，与认识真神都不能并存，因为这种认识即是永生；正如罪与自私也和认识真神不能并存，因为神就是光和爱。罪、没有爱和错误，与真基督徒绝对不能并存、调和，这正是本书信一贯的主题。基督徒一旦认识了自己的身分，就是“从神而生”、“属于神”、“认识神”、“在神里面”、在基督里拥有“永生”（这些特性都出现在最后这几节中），就一定过与自己的地位相符合、相配称的生活。

约翰二书大纲

引言 (1~3 节)
 信息 (4~11 节)
 结语 (12~13 节)

约翰二书注释

约翰二书、三书是新约中最短的文件，甚至比新约另外两卷只有一章的腓利门书和犹大书还要短。约翰二书和三书各自少于三百个希腊字，无疑各写在一张蒲草纸上。作者在第一封信中所说明的主题，同样在第二和第三封信中简略出现，不过写作的形式不再像论文，而更像书信；所处理的特殊题目，则为要善待巡回传道者。

罗马帝国的广大版图与稳定局势，使得当时在境内旅行比从前要容易得多。罗马人建的大道、各地驻军所维系的和平、加上全国通用的语言，更促进了旅行的便利，使得福音在第一世纪能够迅速传播。

基督徒旅行，或是为买卖，或更重要的，是为宣教；当他们来到一个城市，会住在哪里呢？“那时不像现在一样，有舒适的旅馆，甚至乡下连小客栈也没有”（Findlay）。此外，按照兰塞的说法⁴²，“古时的旅店……声名狼藉，……旅店的主人受人鄙视，在罗马法里面常提到他们品性不良”。“旅店以肮脏、跳蚤出名”，“旅店老板以贪婪著称”（Barclay）。所以，基督徒旅行的时候，地方教会的成员就应当接待他们。新约很多地方都提到这种习惯。例如：吕底亚在腓立比、耶孙在帖撒罗尼迦、该犹在哥林多、传福音的腓利在该撒利亚、居比路人拿孙在耶路撒冷，都曾接待过保罗（徒十六 15，十七 7；罗十六 23；徒二十一 8、16）。

这种接待却很容易被人利用。有一些假教师自称是基督徒，信徒是否应该接待他们？还有一些人显然是江湖郎中，或冒充资历的假先知，

他们的出发点是贪财而非教义，就是想住在别人家中，白吃白喝，骗钱花用。我们读约翰二书、三书时，必须了解这种背景，因为这位“长老”指示他们，应该接待谁、拒绝谁，理由为何。他写道，真正的基督徒宣教士可以藉他们所传的信息和做事的动机分辨出来（参：约贰 7）；如果他们不是为图利，而是为主的名（约叁 7），就应该接待，并且以“配得过神”的方式，帮助他们往前行（约叁 6）。

在《十二使徒遗训》中也有类似的指示，这份有关教会秩序的手册，写于第一世纪末，是叙利亚一带乡村教会的指南⁴³。其中假定旅行的基督徒会拜访教会。每一个人都要经过查验，以分辨真假（十一 7、11，十二 1）。这些测验包括他的教训（十一 1~2）、他的动机——尤其是他对金钱、伙食和住处的态度（十一 5~6、9、12，十二 2~5），以及他的道德行为（十一 8、10）。

我们可以把约翰二书分为三个段落：引言（1~3 节）、信息（4~11 节）和结语（12~13 节）。

I 引言（1~3 节）

1. 引言内为称呼（1~2 节）及问安（3 节）。作者按照希腊人写信的习惯，首先说明自己是谁。不过，他没有用自己的名字（如保罗的书信），却用了一个头衔，长老（参：约 1）。“它不但是描述年龄，更是指正式的地位”（Westcott）。显然读者都知道这个头衔。他毫不怀疑他们可以立刻藉此认出他是谁；而这个头衔也证明他是有权柄的。见导论 I G “‘长老’的头衔”。

他的信是写给蒙拣选的女士（*eklektē kyria*）。这几个字究竟是指某个人，还是教会的拟人化说法，注释家的见解各有千秋。相信这是某个人的注释家，一个个都费尽心思猜测她的身分。有些人（始于亚历山大的革利免）认为，她名叫“伊列克塔（Electa）”。哈利斯在《解经者期刊》（1901 年三月）中，根据蒲草纸类似的文件，提出 *kyria* 是“亲爱的”之意，因此他认为约翰二书实际上是一封情书，写给某位伊列克塔女士，而他称她为“史前的亨顿伯爵夫人”！不过，如果这位女士真

的名叫伊列克塔，按照 13 节，我们应该相信，她有一个姊妹也叫伊列克塔。还有一些人的看法较为合理，他们认为，她的名字是“克利亚（Kyria）”，蒲草卷内确有这个名字，而约翰称她为蒙拣选的（“被神拣选”，NEB）；不过，这样一来，形容词前面则应该有定冠词，好像约翰三书 1 节（“那蒙爱的”，RSV）、13 节和罗马书十六 13 一样。第三类人甚至大胆假设说，两个字都是固有名词，所以她的名字是“伊列克塔·克利亚”。这些看法都不太可能。如果收信者是一个人，她一定是位匿名的蒙拣选的女士。这里缺乏定冠词，可以支持这一点，而且“将名词组合使用，是基督徒礼貌的自然表达”（Brooke）。还有人以她为耶稣的母亲马利亚（因为约十九 27，以及传说她住在亚西亚），或马大（在亚兰文这个字是“女士”或“女主人”的意思），但都纯属猜测。

不过，这个词更可能是拟人化的说法，而不是指一个人；不是指所有的教会，而是指某个地方教会，就是承认这位长老权威的教会；她的儿女（1 节，参 4、13 节）就是教会个别的会友。约翰的用语，无论是爱的表达（1~2 节），或是爱的劝勉（5 节），对一个真实的人都不合适。作长老的不应该会说，他对某位女士和她的儿女个别的爱，乃是一种“命令”，是“我们从起初所受的命令”（见 5 节）。而当时的状况也和书信的用语一样，并不支持收信者为个人；除非我们认为她是一位寡妇，有许多孩子，其中只有一些（4 节）跟随了真理，其它的则落入错误中，只是书信没有提他们的名字。第 7~11 节的信息，讲到如何对待巡回各地的假教师，这对每个基督徒家庭都适用，不过对整个基督徒团体来讲，似乎比对其中单一的家庭更为合适。这封信里没有明显和个人相关的话，但约翰三书就有，如提到该犹、丢特腓，和低米丢（1、9、12 节）。此外，第二人称单数不知不觉就转成第二人称复数（从 AV 可以看出，第 4、5 节从“您的”转为“您们”，第 6、8、10 节从“你”转为“你们”，12 节的“你们”又转为 13 节的“您的”和“您”），这似乎透露出作者是在想到一个团体，而不是某一个人。第三封信是写给一位名叫该犹的人，其中从头到尾都是用第二人称单数。这两封信结尾的对比，也很强烈。

除了这些用语和信息的内部考量以外，“将城市、乡村、行省用女

性的拟人化说法来表达，是当时惯用的方法”（Dodd），就像我们说到“不列颠娜”（译注：英国的女性拟人化说法）；而在圣经中也有先例，用女性的拟人化说法来指教会，无论是宇宙性的（弗五 22~23；启二十一 9）、还是地方性的。在旧约中，以色列有时被描写为处女，“锡安的女子”（赛五十二 2；参：赛四十七 1 及下；结十六 7），有时为结婚的妇女（赛六十二 4~5；耶二 2），有时为母亲（赛五十四 1 及下；参：加四 26），有时为寡妇（赛五十四 4；哀一 1）。哥林多教会被形容为许配给基督，好像新妇许配给新郎（林后十一 2）；彼得形容另一间教会为“那在巴比伦，与你们同蒙拣选的她”（彼前五 13, *syneklektē*）。这“巴比伦”可能是指罗马。从这一点来看，蒙拣选的女士几乎可以肯定是亚西亚的一间教会，她的儿女是其中的成员，她“蒙拣选之姊妹”（13 节）是附近的教会，约翰就是在那里写信，而姊妹的“儿女”（13 节）则是其成员。事实上，约翰写给这间教会的信，也有可能是约翰三书 9 节所提到的信，因为这两封信都谈到接待的问题。

如果有人问，使徒为什么在写信给一间地方教会时，要用蒙拣选的女士作“某一团体的掩饰”？我们只能猜测他的用意。或许当时世界对教会的逼迫和憎恨正值高峰，为了“谨慎起见”而如此写；也有可能他的作法“只是一个‘念头’，符合当时的口味”（Dodd）。

约翰用我在真理里所爱的（复数）来形容他和教会的关系。“我”是强调语（*ego*）。或许他这句话是有意针对异端而发。他们不但在真理上妥协，而且既骄傲，又没有爱心。约翰的宣告则完全相反。译为在真理里的希腊文没有冠词（3 节和约叁 1 亦同）。因此这可能是副词式的表达，可译为“我真心所爱的人”（RV、NEB；参：约壹三 18），或“真正地”，就是“基督徒式的诚心诚意”（Plummer）。但是根据这里的上下文，后面两次提到有定冠词的真理（1~2 节），因此 RSV 和 NIV 的译翻更正确：我在真理里所爱的人。是真理将约翰与这个教会在爱中连结，尤其是有关基督的真理，与异端的“谎言”相反（约壹二 21~23）。不单是他爱他们，一切知道真理之人（直译“已经知道”，完成式，*egnōkotes*）也和他一样有这份爱。“爱的相交与信仰的相通同样广阔”（Alford）。

2. 为什么约翰和所有其它基督徒爱这间教会的成员？是因为真理的缘故，就是住在我们里面，并将与我们永远同在的真理。如果我们基督徒，就应该爱邻舍，甚至爱仇敌；可是我们对其他基督徒的爱，乃是一种特别的、在真理中的爱。真理是基督徒相爱的基础。约翰强调这个事实，他在这开头的三节中，四次提到真理。我们彼此相爱，不是因为性情相符，或是自然相吸，而是因为共享真理。我们不单在客观上认识真理（1 节），它也住在我们里面（2 节），成为现今内住的力量，并且会与我们同在（强调语），直到永远。异端或许会离开我们，到世界里去（7 节，参：约壹二 19），但是在基督徒团体中，真理永远会保存下去。只要真理在我们里面，与我们同在，我们的相爱就能一直持续下去。并且，由于基督徒的爱是建立在信仰的真理上，若削减共有的真理，就不能增添彼此相爱的心。在现今教会合一的运动中，我们一定不能妥协真理，因为真正的爱与合一惟独靠赖它。

3. 第一世纪以希腊文通信的友人，信头与信尾都采用固定的形式，这是众所周知的。通常信的起头是写作者的名字、收信者为何人，接下来是一个字，*chairein*，“问安”。雅各书的开头，与使徒行传十五 23，都采用这个形式。其余新约书信的作者，虽然保持写信者与读者的说明，却将问安语改为基督徒的方式，以 *charis*，“恩惠”，来代替 *chairein*。保罗最常用的形式为“愿恩惠平安，从神我们的父，与主耶稣基督，归与你们”，不过偶尔他也会改动。在约翰二书第 3 节中，可以看出有四项差异。第一，问安语不是祷告，也不是愿望，而是充满信心的肯定。保罗的问安语从来不含主动词在内。我们必须视其中有一个“是”字（*eiē*）省略不言，或如彼得的 *plēthyntheiē*，“丰富地成为你们的”（彼前一 2；彼后一 2；参：犹 2）。约翰却相反，在句子一开头就放进加强语 *estai*，这个字不应该译为祷告——“愿……与你们同在”（AV），而应该译为宣告（RSV、NEB、NIV）——“将（或必）与我们（或你们）同在”。第二处，在恩惠与平安中间，插入了怜悯，正如三封教牧书信一样。恩惠与怜悯都是神爱的表现，恩惠是向有罪咎、不配者而发，怜悯则是向无助、需要的人而发。平安是与神、与人、与自己 and 好的恢复，可以称为“拯救”。综合来看，平安指拯救的特色，怜悯指我们对它的需要，

恩惠指神在基督里白白的预备。第三，从父神并从耶稣基督，这里几乎与保罗的用语一模一样。不过，约翰又加了一项基督的称谓，父的儿子。这是他惯用的神学强调语。耶稣其人不仅是弥赛亚基督，更是父的独生子。约翰也重复了介系词从 (*para*) (保罗在问安语中却从来没有这样做，他用 *apo*)，仿佛要强调子与父同样是一切祝福的泉源。

约翰与保罗书信一般的问安语在第四方面的不同，是增加了在真理和爱心里一语。这或许是指：我们将从父与子经历恩惠、怜悯与平安，只要我们住在真理和爱心中；也或许是指：从父与子来的恩惠、怜悯、平安，会在真理和爱里表达、运行。无论真理和爱条件是条件还是结果，或只是我们领受恩惠、怜悯、平安时同时得到的，它们都显然是基督徒生活的标记。第1节已经将它们放在一起，“我在真理里所爱的人”。请与以弗所书四15比较。地方教会的相交，是由真理创始，由爱心展现。它们互成条件。一方面，我们的爱不能盲目，忽略别人的观点与行为。真理应该使我们的爱具分辨力。在吩咐要彼此相爱(5节)之后，约翰又明令禁止与假教师来往，就是那些骗子与敌基督(7~11节)；他不认为这有什么矛盾可言。我们对别人的爱，不能削减对真理的忠诚。另一方面，我们不可以用严苛或苦毒的灵来高举真理。凡“遵行真理”的人(4节)，必须领受“要彼此相爱”(5节)的勉励。所以，基督徒的相交应当既有爱心又有真理，要避免牺牲其一的极端。我们的爱如果没有真理来坚强，就会软化；我们的真理若没有爱来调和，就会太刚硬。圣经命令我们，要在真理中相爱，也要在爱中坚守真理。

II 信息 (4~11节)

现在开始谈到这封信特定的目的。一方面是关心地方教会内部相交的生活(4~6节)，一方面则是论到外在威胁它的教义危机(7~11节)。这两者也有关连。约翰称赞核心分子的忠心(“有些你的儿女”)，说他们“遵行真理”；他又要求他们遵守神其它的命令，尤其是彼此相爱。他要看见这间教会在真理与爱中都坚固，原因是：许多迷惑人的已经进到世界上，来散播可怕的谎言(7节)。他为教会忠诚分子欢喜(4节)，

但是警告他们要小心(8节)，以免屈服于假教师，或是在他们散布错误时，提供任何帮助。因此，本信的中间这段话，将真理与谎言、教会与敌基督、神的诫命与魔鬼的欺骗，作了纲要式的对比；而我们在第一封信中，已经对这些十分熟悉。

4. 约翰开始讲信息之前，先表达感恩，这点很像保罗十三封书信中的八封。在该间教会中，让他欢喜的原因很多。可是他知道，并非所有教会成员都过着表里一致的生活。他只能这样说：我十分欢喜，因见到(或是最近他曾拜访过他们，或是像约叁3，有人传消息给他)你的儿女中有些遵行真理(参：约叁4)。“遵行真理”(“跟随真理”，RSV；“按照真理而活”，NEB)包括相信(尤其是道成肉身的核心真理)，并顺服，要照它而生活。它住在我们里面(2节)；我们也在它里面而行。这里似乎将真理比作一条路，我们可以在其中行走；它成为我们的途径，不可偏离。事实上，离开神启示的真理(无论是教义上或道德上)，并不是不幸的错误，而是不顺服的举动，因为我们必须行在真理中，正如父给我们的命令。神启示我们真理，不是随便我们愿不愿意相信，或愿不愿意顺服。启示总是带来责任；启示愈清楚，相信与顺服的责任就愈大(参：摩三2)。

5. 遵行真理的命令，不是父惟一的命令；这个字在第5、6节中又出现了三次。在相信的命令之外，又加上了相爱的命令，正如第一封信一样。作基督徒就是要相信基督，并彼此相爱(约壹三23；参：西一4；帖后一3)。如果我们否定子，又不相爱，就没有神，也不认识神(约壹二23，四8)。信心与爱心乃是新生命的记号(约壹五1，四7)，也是神的命令。有些人抗议说，信心与爱心不是可以管训出来的，不能藉命令来做到。他们问道，你怎么能告诉我，要相信我不相信的事，或要我爱我不爱的人？对这个问题的回答，在于基督徒信心与爱心的本质。如果视信心为一种自动自发的事，视爱心为一种情感，它们就似乎不在责任的范畴之内。但是，基督徒的信心乃是对神在基督里自我启示的顺服响应。这个启示有道德内涵。如果人恨光，就是因为他们的行为是恶的(约三19~21)。他们“不相信”子，因为他们定意“不顺服”祂(约三36很重要的对比)。这就是为什么不信是罪，而不信的人已经被定罪

(约十六 8~9, 三 18)。同样,基督徒的爱也在行动的范畴,而不在情感的范畴。它不是不能自约、无法控制的热情,而是无私的服事,是刻意的抉择。因此,信心与爱心都是命令(在这里,也在约壹三 23)。不但如此,请注意代名词:我要求我们彼此相爱。约翰没有给教会一道命令,而自己置身度外。其实,他并没有发出命令。布鲁克说得好:“这位有权利发命令的长老,只是提出个人的请求,好像双方立于平等地位,而他请求的基础则为主过去的命令,他们双方都同样领受了这命令。”他坚持说,我现在并不是写一条新命令给你,乃是我们从起初所受的命令。约翰所写的并不是新事,而是与福音同样长久的事。对他的读者也不是新事;他们在作基督徒的开始,就知道这命令了(参:约壹二 7~8, 三 11、23b, 四 21, 及这些地方的注释,并 6 节,“正如你们从起初所听见的”)。

6. 提到爱的命令,就让约翰以提示的形式说到爱与顺服的相互关系。他将它们互作解释。第一,这是爱:即,我们遵行祂的命令;第二,祂的命令就是:你们行在爱中(希腊文的句子停在 *en autē*,“在它里面”,但 RSV 和 NIV 将这几个字解释为“在爱里面”,应当是正确的)。爱表达在顺服中,这是显而易见的。如果我们爱神或基督,就会藉遵行祂的命令来显明(约十四 15、21, 十五 10; 约壹五 2~3)。如果我们爱邻舍,也会这样做,因为“爱邻舍的就实现了律法”(罗十三 8, RSV)。但律法是什么?就是要尽心、尽力、尽意、尽性爱神,又要爱人如己。“这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”(太二十二 40)。因此,律法和爱并不矛盾;反之,两者乃是互容的。

这里从命令来看基督徒的生活。命令一字,在这三节中出现了四次,使整段具合一性。我们要顺服祂的命令而行(6a 节),所以要在真理中行(4 节),并要在爱中行(6b 节),因为这些都是祂的命令。因此,这里是基督徒的三重“行”。约翰不知不觉又指向了他在第一封信中贯穿使用的三重测验(真理、爱心,与顺服)。此外,基督徒的自由与律法也不矛盾,就像爱与律法一样。不错,基督徒“不在律法以下”,意思是说,我们的得救不倚靠顺服律法。可是遵行律法的义务,我们并没有免除(太五 17~20; 罗八 4, 十三 10)。基督使我们自由的那份自由,

不是可以自由犯法,而是有自由能守法。“我要自由而行,因我素来考究祢的训词”(诗一一九 45)。

7~11. 这是约翰信息的第二部分。他从真信徒转向假教师,从麦子转向稗子。虽然他感谢神,“有些”(4 节)人遵行真理,但是对于已经有“许多”(7 节)迷惑人的来到世上,他却忧心忡忡。事实上,他在第 4~6 节对教会的吁求,就是基于这些假教师危险的活动而提出的。他们的错误是否定道成肉身;他们的特色是欺骗与敌基督。由于这种现况,约翰向读者提出两项警告,第一是不要自欺,以免他们失去满足的赏赐(8~9 节),第二是不要给迷惑人的任何鼓励(10~11 节)。

7. 耶稣亲自警告门徒,会有“假基督和假先知”兴起,甚至连选民都迷惑了,他们要特别注意(可十三 22~23)。主的预言已经应验。约翰在第一封信中写道,“许多假先知”已经出来了(四 1),这里他称他们为许多迷惑人的。这两段中,前一段的动词是完成式,这里则是过去式,不过他对他们的形容都是:已经出来到世上。动词 *exēlthon* 可以指他们已经离开教会,因为约翰一书二 19 用同一个动词、同一个时态。可是这个用语更可能是刻意让人想起基督及使徒的使命。敌基督乃是模仿基督者。子从父“出来”,到世上(约七 29, 八 42, 十三 3),又差遣使徒进入世界(约十七 18, 二十 21; 参:太二十八 19; 可十六 15 和约叁 7, 那里也用 *exēlthon*)。或许此处的含义为:正如使徒被差派,进入世界去传扬真理,这些假教师也出来,要教导谎言,作魔鬼——谎言之父——的使者。无论如何,我们对他们的认识为:他们是巡回的假先知,沿着小亚西亚的罗马大道旅行,要用他们的错误来毒化所访问的教会。“从他们自己的角度来看,他们是基督教的宣教士。从长老的角度来看,他们是骗子”(Dodd)。

这些教师的异端为:他们不认耶稣基督是成了肉身来的。这里不是说,他们绝对否定道成肉身的可能性,而是他们不相信这一点。或许他们相当狡猾,用的是假冒的方式,而不正面否认。不过,他们的教训与否认无异。基督徒对于耶稣最主要的肯定,在约翰书信中用不同的词汇表达出来。有时只说“耶稣是基督”(约壹二 22, 五 1),意思便是承认祂是子(约壹二 23, 五 5)。不过,最完整的告白,则是祂“成了肉

身来”（约壹四2），所用的是完成式分词 *elēlythota*。参照约翰一书五6的过去分词，*ho elthōn*，“这位曾来的”。不过，这里的分词是现在式，*erchomenon*，成肉身来到中。按严格的文法而言，这应该是指未来的来到，有些人认为，或许这里是指主第二次再来，因第一封信中也曾两次特别提到这一点（二28，三2）。不过，据我们所知，对于耶稣基督第二次再来是否会以肉身出现，早期并没有争论，而这些信的要旨，是肯定他第一次来是在肉身中；由此看来，后者很可能是这里的意思。若是如此，现在式就是“完全超越时间”之意（Alford）。“道成肉身不仅是历史事件，而是永恒的真理”（Brooke）。耶稣并非在受洗时才成为基督或子，也没有在受死时不再是基督或子；耶稣就是“成肉身的基督”。在祂出生的时候，人性与神性就结合在一起，不再分开。完成式与现在式的组合（出现在约壹四2和这里），强调在祂里面这两性永恒的连结。

若有人否认道成肉身，他不但是“一个”迷惑人的，或“一个”敌基督，即许多人中的一个，而是那迷惑人的和那敌基督，亦即：是“那大骗子”（NEB）。这个异端两面的错误：既反对基督，又欺骗百姓。第一封信好些经文提到假教师，说他们的目的在“欺骗”（二26，RSV），又是“敌基督”（二18、22）；这里则将这两个思想放在一起。

8. 在讲完巡回假教师的事，和其危险之后，约翰提出第一个警告：要小心。这个动词与马可福音十三23相同，那里记载耶稣对假基督和假先知的警告。他们的错误很诡谲、很阴险。教会会友不能放松防备。这种小心的重要性，此处既从负面讲（不要失去你们所作的工），又从正面说（乃要得着满足的赏赐）。这一对句子中的三个动词，抄本都有第一人称和第二人称复数——“我们”与“你们”——的差异。NIV、RSV、NEB的第一个与最后一个动词的译法可能是正确的，即你们不失去……你们可以得着满足的赏赐。但中间的动词，两种都通。魏斯考特与布鲁克认为AV所译“我们所作的”，“几乎可以肯定是正确的经文”。另一方面，RSV和NIV的意思则较通顺，你们所作的工。若是如此，约翰在此不是关心他自己为他们作的有没有落空（但参：加四11；腓二16），而是关切他们作基督徒所下的工夫，应当得到满足的奖赏才好，不要轻易失去。这里的思想不是他们得着或失去救恩（那是白白的礼物），而

是他们信心服事的奖赏。这个比方似乎取自工作的报酬，因为奖赏（*misthos*）是工人的工价（如：太二十8；约四36；雅五4）。约翰或许以他自己和他们为“主葡萄园中的同工”，若是如此，他所担心的，就是怕他们松懈，以致所得“不足一整天的工资”（Smith）。

9. 约翰对读者的警告并非夸大之辞。他已经仔细衡量过错误教训的严重程度。凡越过基督的教训，不常守着的，就没有神。约翰形容假教师好像越过（*proagōn*，“跑到太前面去”，NEB）的人，我们几乎可以肯定他是在借用异端的词汇。他们自称有“超越”的观点，高一等的知识 *gnōsis*，使他们能超过一般的信众，不像大多数俗人，满足于初级的信仰。约翰用讽刺的口气提到他们的宣告。他们实在“跑在前面”，跑过了头，甚至把神留在背后了！因为凡是否认基督的，就是弃绝神。不可能拒绝基督而还保有神——或有神，意思是享受与祂相交。相反的，凡常守教训的，就有父又有子。这是约翰一书二22~23的重复。在两段中，“基督”与“子”乃是同等的说法。没有一个人会有父而不承认子。因为子既是父的启示（如：约一18，十四7、9；约壹五20；参：太十一27），又是通往父的道路（约十四6；参：提前二5），兼具先知与祭司的功能。所以，认子就是有父；否认子就是失去父。

不但第一世纪的克林妥派诺斯底主义是如此，今日所有非基督教的宗教亦然。今日许多人只要神，不要耶稣基督。他们说，他们相信神，可是觉得耶稣没有必要。或者他们认为其它的宗教，无论古代或现代的教派，亦是通往神的道路。我们必须竭力抵挡这些声明。基督徒在这方面是保守的，不是前进的，要“继续守住”基督的教义，不是要“超越”它。托德认为，约翰不够谨慎，又说他似乎“将基督教神学判定为永远一成不变。”这未免言过其实。布鲁克的见解更正确，他指出“冠词 *ho* 在 *mē menōn* 前面没有重复”，又说：“并非所有的‘前进’都被定罪，惟有不符‘住在教训里’之条件的前进，才被定罪”。基督徒的信仰深植于历史上道成肉身与赎罪的事件，就是基督所成就的启示与救赎。“越过”基督，“不是进步，而是背道”（Plummer），不是光照而是黑暗。不仅如此，基督徒所要持守的，不单是在基督里，也是“在基督的教义里”（AV）。乍看之下，这个直译为“那基督的教义”（NEB）的

词组，可能是指“承认耶稣为基督的教导”（Smith），这与上下文也相配。可是“新约的用法”（Westcott、Brooke）要求属格在解释上不与受词（“有关基督的教训”）相连，而必须与主词（“基督的教训”）相连。这当然包括基督借着使徒继续的教训（参徒一1；西三16；来二3）。这类具使徒权威的教训，与约翰在第一封信中所谓“你们从起初所听见的”（二24；参二7，三11；约八31；提后三14；约贰5~6）相等。基督徒要长大成熟，不是在越过基督的教训中“前进”，而是要对记于福音书，或使徒书信中的教导，有逐渐进深的了解。

10. 约翰现在提到第二个警告。这些迷惑人的人，犯了严重的错误（使听从的人失去父与子），所以他不但吩咐他们要小心自己，也指示他们如何对待“那些已经来到世界”（7节），而现在到你们那里的假先知。他们的责任很清楚、很绝对：不要接他到家里，也不要问他的安。一般而言，基督徒应该“乐于款待”（如：罗十二13；提前三2，五3~10；多一8；来十三2；彼前四8~10），对于真正的宣教士更是如此（约5~8）；所以这一道不妥协的命令，许多人不能接受。托德建议说，这是“紧急状况的规定”，适用于“教会十分危险的情况”，但是“这种强烈的不容忍”却是不需要，也是不正确的。所以他不愿意“接受，长老在这里的规定是基督徒行为的准则”，声称它“与新约教训的要义不符，与这些书信本身的教训也不一致”。但是，我们难道可以假定，约翰会自我矛盾吗？这个指示的前面，正是这位爱的使徒对爱的劝勉（6节）。约翰怎么会一下子坚持要遵行爱的命令，一下子立刻亲自违背？此外，我们“不能任意将主的使徒道德的指示丢弃不顾”（Alford）。

有些人过分宽容，不反对任何观点；有些人则非常缺乏容忍，只要观点稍有不同，便反对；约翰所写的，正可以针对这两种人。在这段话中，找不到妥协，也找不到隔离。若要平衡的诠释，必须记住下列三项事实。

第一，约翰是在谈教导错误教义的教师，而不是其信徒。不可以接待的，是到你们那里，不是偶尔来拜访的过路客，而是正式的教师；这里描述他不但自己相信，而且带来一个不符合（基督的）这教训的信息，好像商人随身“带来”要销售的货物。若一个人只是观点错误，基督徒

当然应当欢迎、接待，并努力使他的想法改变。但是对于那些有系统地传播谎言，献身错谬教导的宣教士，我们却不可以给予鼓励。托德似乎没有看出其间的不同。虽然他写“宣教士”，但心中所想的似乎是个别的异端信徒。他写道：“我们必须找出一种方式，与我们基本看法不同的人和平相处。”这是当然！若有人否认耶稣基督，我们自己小心（8节），不要接受他的错误就够了，还可以努力让他认识真理。可是若那人正式受差派，要将他的谬论教导别人，我们不单不可以接受他的教训，也不可以接待他。

第二，约翰的指示不单适用于假教师“正式”的造访，也适用于对他们的“正式”欢迎；这与私下的接待不太相同。从两个细节可以看出这个意思。第一，前面已经看过，这封信不是写给个人的，而是写给教会；若有人到你们那里，这句话表明，可能将有一位（或一群）假教师，到这个教会去。他们离开了约翰曾待过的教会（参7节，*exēlthon*，和约壹二19，*exēlthan*），不过显然还没有到第二封信的收信者那里。“异端正在进行大规模的宣传活动，随时都可能到他们的城镇来”（Dodd）。第二个细节为，约翰规定：不要接他到你家里，直译为“进屋里”（RSV）。哪一个屋子？当然，他也许是说，每一家基督徒都不可接待假先知。但是约翰是否更可能以“屋子”指教会聚集崇拜的地方（当时并没有教会建筑）（参：罗十六5；林前十六19；西四15；门2）？所以，也许约翰所指的，不是禁止私人的好客，而是全会众的正式欢迎，这种场合很容易被假教师利用，来宣传他的谬误。“要视他如被开除教籍的人”

（Dodd）。可是布鲁斯的注释很不错：“这不是说，我们不可以让耶和華见证人上门，喝一杯茶，在客厅里让他们更清楚神的道路；这比在门口向他们讲解更方便”（142页）。

第三方面，约翰是指那些在道成肉身教义上传错误教训的人，而不是每一个持错误教训的人。若有人对于使徒的教导，与我们的解释稍有不合，即使他们是教师，我们也不可以用这一节为由，与他们断绝往来。若说这一节是写到排除“看法为我们所不喜欢的人”（Dodd），并不正确。这里禁止我们的，是接待敌基督，那大骗子，他的教导否定了耶稣神性与人性的基本真理。倘若我们仍嫌约翰的指示太严厉，或许是因为

他关注子的荣耀，和人灵魂的益处，比我们要强烈得多；也因为“我们自以为傲的容忍”，实际上乃是“对真理不够关心”（Alexander）。约翰禁止教会接待的假教师，是“骗子”和“敌基督”（7节）。他的教训既羞辱基督，又危害教会。我们怎么可以在自己家中，或在教会里接待他，又帮助他前行呢？如果我们以爱为名而这样做，其实并不会让那些假教师得到好处，更不会有有益于那些被他们诱惑的人。“行善有限度；不能因对某个人行善，而造成对他人更大的伤害”（Plummer）。

11. 约翰这样吩咐的原因，记在这里。否认基督、使人失去父的错谬教训，不只是不幸的错误，更是“恶行”，它会造成灵魂永远的丧失。倘若我们不希望助长这种恶行（成为“他恶行的从犯”，NEB），就不可给予从事的人任何鼓励。

III 结语（12~13节）

12. 第二与第三封信的结论非常相似。这一节可与约翰三书 13~14节比较。长老已写到蒲草纸的尾端。墨汁“通常是用煤灰掺水，再加胶变浓”（Alford）还未干。他说，他还有许多事要写给你们（参：约十六12），可是他比较喜欢用口讲，而不用手写。人与人的沟通，面对面（直译为“口对口”，正如民十二8；耶三十二4）谈论比写信更让人满意。讲比写不容易被人误会，因为讲话的人不单用言词传达意思，还用音调和面部的表情。因此，约翰告诉他们，他希望能够去拜访他们。他以真教师的身分来到他们那里，与假教师截然不同，他相信他们必会欢迎他。向他们说话，当面沟通，是写信和读信所不能享受的。这种相交的目的，是使你们的喜乐满足。满足的喜乐是相交的结果。新约只知道一种满足的喜乐，就是因与父和子的相交，而产生的人与人的相交（参：约壹一3~4，及该处的注释）。

13. 这封信的结束，是一句问安，来自你那蒙拣选之姊妹的儿女，就是“你的姊妹教会之成员”（Alexander），约翰就是在那间教会写信。见第1节的注释。

约翰三书大纲

给该犹的信息（1~8节）

有关丢特腓的信息（9~10节）

有关低米丢的信息（11~12节）

结语和问安（13~14节）

先知有权停留并接受支持（13节），可是普通旅行的基督徒不能免费招待两三天以上（十二2）。如果他要住下来，“就必须工作赚钱，……如果他拒绝这样做，就是利用基督”（十二3~5）。

第三封信包括给该犹的信息（1~8节）、有关丢特腓（9~10节）和低米丢（11~12节）的信息，以及结语和问安（13~14节）。

约翰三书注释

第三封信也和第二封一样，短得足以写在一张蒲草纸上。两封信背后都有类似的问题，就是巡回教师的到访，和如何对待他们。所以两封信都谈到基督徒的真理与爱心，以及接待的事。不过，其中也有差异。

“长老”的第二封信，是写给一间地方教会，以拟人化的“蒙拣选的女士和她的儿女”来称呼；第三封信却是写给某间教会的一位领袖，他提到他的名字，又提到另外两位的名字：该犹（1节）、丢特腓（9节），和低米丢（12节）。这些人物使第三封信比第二封显得更生动，让我们对于第一世纪教会内部的生活，有更清楚的一瞥。两者的信息也不一样。第二封信警告教会，不要接待否认道成肉身教义的假教师，而第三封信中，“长老”称赞该犹接待真教师的美德，鼓励他继续这样做，并严责丢特腓，因为他拒绝招待他们，又反对那些要这样做的人。因此，第三封信的正面指示，成为第二封信负面指示的补充。如果我们要对基督徒款待人的责任与限度有平衡的认识，就必须两封信一起读。

导论部分在说明第二封信时，曾提到第一世纪的教会手册《十二使徒遗训》，其中说，早期基督徒的接待有时被人利用。因此有规定，一名“使徒”停留不可以超过一天，而“若有必要”，则延为两天。“如果他停留三天，就是假先知”（十一5）。在离开的时候，他可以接受旅途用的食物。但是，“如果他要钱，就是假先知”（十一6）。另外，如果一位先知明显受灵感而说话，说：“给我钱，或某些东西”，就可以不听他的话，除非那些钱是“为了其它有需要的人”（十一12）。真

I 给该犹的信息（1~8节）

1. 作者又同样不用自己的名字，而用读者显然都知道的头衔来自称，长老。参阅约翰二书1节的注释。这封信的收信人被称为该犹。新约出现好几位名叫该犹的人——哥林多人该犹，在保罗手下受洗，接待这位使徒，和“全教会”（林前一14；罗十六23），按俄利根的记载，传说他是帖撒罗尼迦第一任主教；马其顿人该犹，和帖撒罗尼迦的亚里达古同为保罗的随行者之一，在以弗所的暴动中曾受苦（徒十九29）；特庇人该犹，伴随保罗最后一次从希腊绕过马其顿的旅程，至少走到特罗亚，也可能是他所属教会的代表，把收集的捐款带给犹太境内的穷人（徒二十4）。按照第四世纪所谓“使徒章程”的记载（7.46.9），这位特庇人该犹就是约翰第三封信的收信者，约翰按立他为别迦摩的第一任主教。有些注释家赞同这个说法。事实上，“这并非不可能，只是这份文件的日期太晚，而早期却没有支持它的说法”（Dodd）。

既然“该犹”“可能是罗马帝国中最常见的名字”（Plummer），最好不要动脑筋去找出这封信的该犹究竟是谁。我们不知道他是谁。不过，从约翰所用的词句来看，他在地方教会中负责，具有领导地位。到访的传道人似乎都住在他那里，没有住在别处；而长老对丢特腓的公开指责，应该只会写给教会的领袖。虽然关于他的身分和地位，我们只能猜测，但至于约翰对他个人的爱，我们却毫无怀疑。他称他为亲爱的朋友（1节），并三次直接用同样的 *agapēte*，“挚爱的”（RSV）或“我亲爱的朋友”（NEB），来称呼他，见第2、5、11节。约翰对他的爱是在真理中。正如约翰二书1节，这个词组也没有定冠词。托德引用主后一一〇年两封埃及农夫写的信，他向“所有真正爱你们（或我们）”的人问安。

不过, RSV 和 NIV 都不将这里译为“以诚心”(RV), 或“真诚地”, 而译为在真理中, 这真理乃是他们彼此相爱的范畴, 这份爱在其中生存、发旺。也许他们彼此的关系更不限于此; 他们有亲密的来往, 而“我的儿女”(4节)一语, 暗示该犹可能是约翰带领信主的。

2. 这封信开头的十一个希腊字中, 有三个提到爱。“长老”对该犹的爱是真实的, 在此以为他物质方面“祝愿”(AV)或祈祷(我祷告)来表达。译为你凡事都好(*euodousthai*)的动词, 直译为“旅途顺利”(Dodd), 可以比喻“成功”或“兴旺”(罗一10; 林前十六2)。另一个译为享受健康(*hygiainein*)的动词, 路加医生曾用来形容那些“健康无病”或“安全完好”的人(如: 路五31, 七10, 十五27)。把这些字合起来看, “就有进步并旺盛的意思”(Westcott)。这两个动词在书信中是常见的用语。布鲁斯评注道: “这一类事在拉丁文书信中经常出现, 甚至一般人用缩写 SVBEEV (*si uales, bene est; ego ualeo*, “如果你安好, 就很好; 我都好”)来表达。”不过, 约翰对于该犹的身体与产业的祝愿, 虽然是用一般的话来表达, 却必定是真心实意的。他不需要表达对该犹灵性的期许, 因为他说, 他知道他的灵魂十分兴盛。我们渴望基督徒朋友不单在灵性上蒙福, 也在物质上蒙福, 是有圣经根据的。

同时, 最近才发展出的所谓“成功神学”(Prosperity Gospel)(即: 神要他所有的儿女都享受健康与富足), 若要以这段经文为根据, 来支持他们的立场, 会发现基础十分脆弱。请思想几点: 1. 他们几乎完全倚重旧约对兴盛的应许, 但那是以以色列国说的, 新约中并没有再向个别基督徒或信徒团体提到这事; 2. 他们对于开发中国家许多处于贫穷、饥饿中的信徒并不留意; 对那些人而言, 兴盛福音显然并不适用; 3. 他们忽略了新约的重点, 跟随那位受苦仆人的人, 主要的标记不是兴盛, 而是患难。

3. 有弟兄带来该犹灵魂兴盛的证据, 让约翰大大喜乐。这一节和第5节都提到这些人。他们曾经拜访该犹负相当责任的教会, 看见他的一些表现, 让他们回到“长老”身边时, 作出很好的报告。这里提到该犹灵性兴盛的两个特点, 一个是你对于真理的忠心(3节)——直译为“你的真理”(RV), 和“你的爱”(6节)。旅行的弟兄们对于这两方面

都已经“作了见证”(3、6节)。该犹是个平衡的基督徒, 他在爱中坚守真理(参: 弗四15), 他也在真理中爱人。关于这两种品质, 请参阅约翰二书1节与3节的注释。既然只有亲眼见过的人才能作见证(见约壹一2的注释), 显然该犹是一位透亮的、公开的基督徒, 他让光照出来, 没有藏起来。他的真理与爱心, 是人人都知道的。甚至“陌生人”(5节)都可以看见他的宝贵, 并为此作见证。有关你对真理的忠心, 见下一节的注释。

4. “长老”视该犹为他的孩子, 好像在第一封信中, 他称读者为“亲爱的小子”一样。他对于他们都有一份慈父般的爱(参: 林前四14~16; 帖前二11), 而他的喜乐维系于他们的福祉(参: 帖前三1~10)。他的儿女若持续行在真理中(参约贰4类似的说法), 他就特别欢喜。这个词组有定冠词(*en tē alētheia*), 解释了前一节两个词组的意义——“你的真理”(“你生命的真实”, RV、RSV, “你对真理的忠心”, NIV), 和“你如何继续行在真理中”(这里没有定冠词)。行在(“跟随”, RSV)真理中, 不只是同意而已, 是指应用在自己的行为上。凡“行在真理中”的人, 就是能整合的信徒, 他没有信仰与实际不一致的问题。相反的, 在他里面, 教义与行为能相互呼应。能让约翰大大喜乐的, 莫过于他的儿女在生活上如此符合真理。对他而言, 真理最重要。喜乐(*charan*)另外一种读法是 *charin*, “恩宠”(意思为“从神而来的恩宠没有比这个更大的”), 为武加大译本采用, 魏斯考特和贺尔登都接受, 也许因为它是在梵蒂冈抄本中; 但几乎可以肯定这是抄写的错误。“喜乐”有更多抄本的支持。

5~6a. “长老”又称该犹为亲爱的朋友; 现在提到的, 不是他的真理, 而是他的爱。他“勤于款待”; 这个吩咐是给所有基督徒的(罗十二13; 来十三2; 彼前四9), 又特别给寡妇(提前五10)和长老/监督(提前三2; 多一8)。在这几节中, 希腊字或是名词 *philoxenia*, 或是形容词 *philoxenos*, 字面之意都是指对陌生人的爱。接待这种人, 有可能是接待天使而不自知(来十三2), 甚至会接待主耶稣自己(太十40~42; 二十五35、38; 参《十二使徒遗训》十一2、4, “接待他, 如同接待主”)。这种对陌生人的爱, 正是该犹所有的, 因为他的事奉

已经显在那些弟兄身上，甚至他们（对他）是陌生人。“弟兄与陌生人不是两类人，而是同一批人”（Plummer）。该犹的 *philadelphia*（对弟兄之爱）和 *philoxenia*（对陌生人之爱），是相连的。参阅希伯来书十三 12，这两个字在那里也同时出现。他一定曾接待他们到家中，并自费招待他们。“长老”称赞说，他在所作的事上有忠心。这可能表示，该犹的乐意接待，被约翰视为一个标记，显明他忠于他自己和他的原则。他“仍然可靠”（Dodds）；参 RSV，“你所作的是忠心的事”，和 NEB“你显出美好的忠心”。或，如魏斯考特的建议，这个词组应该可以译为：“你使……确定”，亦即：“这种行为没有失去应有的价值与赏赐。”可是值得注意的是，这里说该犹是忠心于作他的“工作”（*ergasē*）。他的工作是信心的结果；这是“忠信的工作”（RV）。“忠心”一字似乎与该犹的真理和爱心相连。他对于陌生人实际的事奉，与他的信仰相称。他的爱与他所信的真理相符。动词他们已经说是过去式（*emartyrēsan*，“已经见证”，RSV），这必是指在某一次约翰主领的聚会中，那些回来的旅行者在会众面前称赞该犹对他们的爱心，和他的真理（3 节）。

6b. “长老”又从过去转向未来，从“你现在作的”事（5 节），到你将会作的事（6 节）。或许约翰担心，那位大嗓门的丢特腓（9~10 节）会劝服该犹，改变开放家庭的作风。所以他鼓励他，要继续接待旅行的教师。此处清楚说明怎样帮助巡回传道人。他们到的时候，固然要接待，还要用配得过神的方式，让他们心情舒畅，满得供应（无疑指给予食物和金钱），向下一站出发（参：西一 10；帖前二 12）。他们是神的仆人，代表祂，所以必须像接待神一样接待；这样用心地打点传道人上路，不只是“一件忠心的事”（5 节，RSV），也是一件“美”事（*kalōs poiēseis*，你会作得美好）。参马可福音十四 6，那里也提到一件事，被称为“美事”（RSV）。

托德主张，译为送他们上路的动词（*propempsas*）是“类似早期基督教宣教士的术语”，意为对出发的宣教士“负起旅途经济的责任”。虽然在使徒行传二十 38 和二十一 5 中，这个字似乎只是指“陪伴”或“护送”，但在别处和在这里，都似乎有这个意思，暗示要接待旅人，并为他们的下一程作准备（罗十五 24；林前十六 6、11；林后一 16），很可

能是在他们离开时，供应他们的需要（如：多三 13，徒十五 3 或许也有此意）。参阅本信第 8 节。

7. 此处说明这种特殊接待的理由。第 5 节的“弟兄”与“陌生人”，不是一般在各城间旅行的基督徒，而是宣教士。约翰写说，他们出去。这动词（*exēlthon*）和用于假先知的一样（约壹二 19，四 1；约贰 7）。它是形容出发去从事某项使命，好像保罗出发，从事第二次宣教之旅（徒十五 40）。他们的动机被形容为为那名的缘故。AV 译为“为祂的名的缘故”，RSV 作“为祂的缘故”，不过在希腊文中并没有所有格的形容词。因为只有一个名，是超乎万名之上的名（腓二 9）。何况，耶稣的“名”便是祂神而人者的本性与拯救大工的彰显；为祂名的“热心”（热切盼望见到它得着当得的称颂），乃是宣教士最高的动机（参：罗一 5，为这名受苦，可参：徒五 40~41）。这里异教徒（*hoi ethnikai*）不是指非犹太人，而是指“不信神的人”（RSV），以与基督徒成对比。得不到帮助一语，不必勉强解释为：基督徒宣教士拒绝接受未信者自动提供的礼物。有些未信者可能很同情基督徒的立场，这里并没有禁止从他们接受金钱。耶稣本人曾向一位有罪的撒玛利亚妇人要水喝。这里乃是说，这些巡回传道人不会（按原则而言）寻求未信者的帮助，也没有（事实上）从他们得到帮助。基督徒宣教士不像当时游行各处的非基督徒教师，甚至也不像中世纪的乞讨修道士，是流浪为生。托德写道：“道路上充斥着各种宗教的善男信女，各自传扬他们神祇的美德，并从民众收集捐献。有一段记载（是戴斯曼所引用的一段碑文，见他所著《古代东方的亮光》，108 页及下）提到一位叙利亚女神的‘奴仆’，描写他如何为服事他的‘女神’而旅行，并且‘有一次旅行带回七十个袋囊’（装钱用）。”相反的，耶稣告诉十二使徒和七十个门徒，不要带“钱囊”（可六 8；路十 4），保罗责备那些“为利混乱神的道”的人（林后二 17；参：帖前二 5~9）。基督教传道人与教师自然有权接受因他们的服事而受惠之人的支持，保罗有几次特别坚持这一点（尤其是林前九 1~18；加六 6；提前五 17~18）。可是基督徒会众支持传道人是一回事，宣教士要求未信者给钱，则是另一回事。

8. 这一节补充说明第 7 节。正因为巡回传道人不受异教徒的支持，

所以我们应该接待这样的人。在希腊文本句中，我们是强调语；这一句也含有双关语，即：我们应该“支持”（RSV 和 NEB 对 *hypolambanein* 的翻译）那些没有“接受”（*lambanontes*）未信者帮助的人。如果接待旅行宣教士的第一个理由是：他们是弟兄，我们应该尊重为那名外出的人；第二个理由便更实际：因为他们没有别的支持。我们必须做没有人为他们做的事。这里隐藏一个很重要的原则，就是：基督徒应该支持基督教事工；世界不会支持它们，它们也不期待世界会支持。事实上，我们有义务（应该）支持。我们可以支持的好事很多；可是我们必须支持我们的弟兄姊妹，就是世界不会支持的。这是基督徒捐献的指导原则。接待、帮助旅行宣教士的第三个理由为：这样我们便一同为真理作工。这句话的意思，可能是我们成为“在真理中的同工”（RSV），意味与宣教士合作，“便在传播真理上有我们的一份”（NEB）。这个词组也可以译为“与真理同工”（RV），“真理的同盟”（摩法特），就是将真理拟人化，视为我们合作的对象。这种结构可参雅各书二 22。将真理、福音，或道拟人化的作法，在新约中并非无先例可循（参如：12 节；林后十三 8；腓一 27；帖前二 13）。这些巡回传道人不是“迷惑人的”（约贰 7），带来谎言，说耶稣不是基督，神的儿子。相反的，他们带来真理。接待前者就是“在他的恶行上有份”（约贰 11）；接待后者则成为真理的同工。基督教宣教士与真理的合作，在传扬它；我们与真理的合作，则在接待他们。所以，基督教的宣教大业不是由传道人单挑，也是由接待他们、支持他们的人一同来承担。

II 有关丢特腓的信息（9~10 节）

9. “长老”在这里谈到丢特腓的问题。他的性情和行为与该犹截然不同。该犹行在真理中，爱弟兄，招待陌生人。而丢特腓却爱自己过于别人，拒绝接待巡回传道人，也不让别人这么做。该犹和丢特腓可能在同一个教会，因为“在可见的教会中，必然良莠不齐”（三十九信条第二十六条）；不过托德认为，他们的教会可能彼此相邻。约翰说，现在问题相当严重。我曾略略的写信给教会，……但丢特腓不理睬我们。这究竟是指哪一封信，并不清楚。应该不会是目前正写的这一封，因为，

虽然动词在文法上可能是书信式的过去式，但丢特腓不理睬我们，似乎是形容该封信收到后（过去的事）的反应。因此，一定还有另一封信，不是个别给该犹的，而是一封正式的信函，写给教会的。该封信也不太可能是约翰一书或二书，因为其中都没有鼓励要接待旅行的宣教士，而本节所提的信，显然是以那件事为主题。所以，这封信必定已经遗失了，可能丢特腓把它扔掉了。

无论丢特腓是否扔掉这封信，或是否没有读给教会听，有一件事是确定的，就是他拒绝长老明文的指示（*ti*，“一些事”，RSV）。值得注意的是，第 9、10 节中，约翰从单数（“我写”）转到复数（他“不理睬我们”），又转用单数（“我若去，我会题到他所行的事”），结尾再用复数（“用恶言妄论我们”）。此处他的“我们”应该是权威性的复数，意思乃是指他自己；这个看法十分有道理。RSV 将第 9 节的末了译为：丢特腓“不承认我的权威”，是正确的。约翰知道自己在该教会有权威。他发出命令，并期待他们顺从（使徒命令人顺服的事，参：帖后三章）。丢特腓却是例外，他不听约翰的指挥，显然他认为自己有权威，甚至将不听他话的会友赶出教会（10 节）。

丢特腓为什么要反对约翰呢？有些人尝试架构当时的情景。没有证据显示他们是为神学问题相争。如果福音的真理受到威胁，“长老”必定会毫不迟疑地指出错误，就像他在第一、第二封信中，曾用绝不妥协的话提出指责。这里的问题不是异端，而是个人的野心。芬德烈指出，丢特腓之名十分罕见，不像该犹的名字相当常见。直译其意，应为“宙斯抚养的，宙斯的养子”，这名字“只在有名望的古老家族中”出现；他接着猜测，这位丢特腓“属于希腊旧都（即别迦摩，芬德烈相信，该封信是写到这里）的贵族”。若是如此，他会有这种惹人嫌恶的表现，是因为有社会地位撑腰。还有人尝试将约翰与丢特腓的冲突，归咎于第一世纪末教会秩序模式的改变，使徒时代即将结束。甚至否认长老约翰是使徒的注释家认为，该时代已经结束了。按今日所知，约在主后一一五年，安提阿的主教伊格那丢写信给亚西亚的教会时，“主教治会制”（一名主教有权管理一群长老）已经存在了。所以这封信乃是写于使徒时代的末期，或在使徒时代与普遍的主教治会制时期之间；既是过渡期，

就不免有冲突；托德将它比作外国宣教士正要承担责任交给本地教会的时期。

有些注释家认为，主教治会制已经引进该教会，而丢特腓是教会正式的主教，他对使徒，或（若托德对“长老”的看法正确，见导论 I G “‘长老’的头衔”）“后使徒时期”约翰的权威，有所反感。还有人认为，丢特腓很渴望得到这个地位，但约翰却属意另一位候选人该犹。巴克莱主张，书信反映出使徒、先知之普世性事工，与长老在地方性事工上的冲突。他认为，丢特腓可能是位力主地方教会自治的长老，所以讨厌约翰的“遥控”，以及“流通各地的陌生人之干扰”。他的地位究竟如何，要看他赶出会友（10节）是根据正当的权威，还是高傲的越权。托德愿意接受前者，认为丢特腓反叛约翰所代表的旧制度，是可以了解的。但是约翰的观点与丢特腓不同；如果我们承认他具圣经作者的权威，就必须接受他的看法。

对约翰而言，丢特腓举止的背后动机，不是神学、社会，或教会的理由，而是道德问题。根本的问题在于罪。丢特腓好为首，或（RSV）“喜欢把自己放在前面”（*philoprōteuōn*）。他不认同父的旨意，即在一件事上应当以基督为首（西一18，*prōteuōn*）。他也不愿意向“长老”叩头，他自己要作头。他“贪求地位与权势”（Findlay），没有听从耶稣的警告：不要存管理人的野心（如可十42~45；参彼前五3）。下一节所描写他反对别人的行径，暴露出他隐藏的自爱之心。史密斯批注道：“*proagein*（约贰9）和 *philoprōteuein* 指明搅扰小亚西亚基督徒生活的两种性情——理性的高傲与个人的狂妄”。

10. 约翰声称，如果他亲自到那间教会，他会题说（或“提起它”，RSV、NEB，就是公开责备）丢特腓所说、所做的。他不能忽视对使徒权威的挑衅，一定要采取某种管教的行动。以下从三方面来讲丢特腓举止的严重性。第一，他用恶言妄论我们。妄论（*phlyarōn*）一字，在古典希腊文的意思是“胡说八道”。“它的意思是，这些话不单满怀恶意，而且很无聊”（Plummer）。提摩太前书五13，AV译为“说闲话的人”，NIV译为“散布谣言”。NEB将这句话译为：“他用无凭无据、怀有恶意的话指控我们。”丢特腓显然认为，约翰是他在教会权威的危殆对

手，因此要用谣言毁谤他，贬抑他的地位。丢特腓不单反对约翰和他的地位，也反对他要接待巡回宣教士的指示。他不以散播恶意的谣言为足，更进一步有意污辱“长老”：他拒绝接待弟兄。第三，他也不让那些想要接待的人如此作，把他们赶出教会。丢特腓讨厌巡回的教师。他不因他们“为那名的缘故”出外而尊敬他们；他只顾到自己的名声。也许他不接受这些陌生人的理由，只是因为约翰曾下过这道命令。他不开放自己的家，也不帮助他们；有些人要听约翰的话，接待他们，他首先拦阻他们这样做，后来又把他们赶出教会。只爱自己的人会破坏所有的人际关系，丢特腓讲约翰的坏话，对宣教士冰冷，又赶出忠实的信徒，都因为他爱自己，要作头。个人的虚荣今日仍然是许多地方教会不和睦的根源。

III 有关低米丢的信息（11~12节）

11. 约翰讲完丢特腓的恶行之后，又对该犹作个别的勉励，接着则推荐低米丢。也许他担心，连该犹都会受到丢特腓的影响。所以他写道：亲爱的朋友，不要效法恶事，只要效法好事。每一个人都会模仿别人。我们很自然会以别人为我们的典范，去效法他们。“长老”似乎在说，这样做没错，可是该犹必须小心选择效法的对象。例如不可以模仿丢特腓。该犹一定“不要效法恶，而要效法善”（RSV）；约翰接着说明理由。不单因为我们效法别人的结果，会影响自己的行为，而且因为每个人的行为都反映出自己灵里的情形。凡行善的是出于神，凡行恶的未曾见过神。这是第一封信中常提到的道德测验（如：二3~6、28~29，三4~10，五18）。事实上，这封信里三种测验各有一个例子：真理（3~4节）、爱心（6节），和这里的行善（11节）。真基督徒可以被形容为出于神（参：约壹四4、6）、见过神（参：约壹三6）。从神而生和见到神，从某方面而言是相同的。凡是从神而生的，就以内在信心的眼睛看见了神。而这种对神的看见，深深影响他的行为。行善就是从神生的凭据；行恶则证明未曾见过神（参：约壹三6）。也许约翰在写这个原则时，心中想到丢特腓，言下之意为，他甚至质疑丢特腓是否为真的基督徒。

12. 约翰想到丢特腓，便写到行恶，而写到行善，便让他联想到低米丢。使徒行传十九 23 以下，曾提到一位低米丢，是以弗所的银匠；但没有证据显示他是这里的那一位。虽然低米丢的缩写可能是底马，但我们也不能说，保罗书信中的底马（西四 14；门 24；提后四 10）就是其人。按照《使徒宪典》的记载，后来约翰按立他作非拉铁非的主教。除了这一节之外，我们对这位低米丢的事没有确凿的资料。有人猜测，约翰推荐他的缘故，是因为他是信差，“使徒旅行的助手”（Findlay）；或因为他是丢特腓行恶的对象，而该犹对他的把握需要重新建立。这都有可能，但都是揣测。不过，前者的可能性较大，因为似乎该犹本来不认识低米丢，所以约翰才举荐他。有一点很清楚：低米丢有三重见证，引人注目（参：约壹五 8）。第一，有众人给他作见证。完成式 *memartyrētai* 的意思是：众人为低米丢的见证仍然有效。第二，这个见证又有真理本身来支持。这里显然不是指子或圣灵，虽然二者皆为“真理”（约十四 6；约壹五 6）；它应该是指：低米丢身为真基督徒的事，不需要人的见证，他本身就是凭证。他承认的真理已经实现在他身上，因为他的生命遵行真理。低米丢还有第三个见证：我们也给他作见证（*martyroumen*），这是现在继续的见证。这里似乎又是权威式的第一人称复数，约翰乃是在指他自己（如第 9 节）。RSV 的翻译是正确的：“我也为他作见证。”这对该犹应该足够了。即使他不认识其余为低米丢作见证的人，甚至若他还没有碰到低米丢，看见真理本身为他作的见证，但是他却认识约翰，也信任他的判断。所以约翰继续写道：你也知道我们的见证（*martyria*）是真的（参：约二十一 24）。

IV 结语和问安（13~14 节）

13~14a. 请将这段与约翰二书 12 节和该处的注释比较。约翰第二与第三封信的结语，用字稍有不同，如动词写的时态，和笔墨（*kalamos*，古代用芦苇作笔）与纸墨之别。但是大致的意思可说一模一样。约翰有许多事要写，一张蒲草纸不够，但是这些事他宁可用口来沟通，因为他打算很快就要去拜访该犹；他说，那时我们就当面谈论。

14b. (RSV, 15 节) 愿你平安，这句希伯来式的问安语，耶稣在复活之后曾赋予它新的意义（约二十 19、21、26）；倘若该犹所带领的教会中，有丢特腓在兴风作浪，用这句话替该犹祷告便十分合适。在第二封信中，平安出现于信的起头（3 节），不过将平安放在信尾的类似用法，可参加拉太书六 16、以弗所书六 23、帖撒罗尼迦后书三 16，和彼得前书五 14。这封信结尾的交互问安，是朋友之间的请安。在新约书信中，以这个称呼来指基督徒，此处是惟一的出处。通常是以“弟兄”来形容基督徒之间的关系，而不是“朋友”。不过，耶稣曾称十二使徒为他的朋友（约十五 13~14），而使徒行传二十七 3 也提到，保罗在西顿有朋友。这里似乎并没有暗示，朋友的关系不像“弟兄”那么亲（参 3、5、10 节），因为该犹所获的指示，是按着姓名问众位朋友安；RSV 解释为“向他们一个个”，NEB 则作“一个一个”。基督徒在团体中不应该失去个别的身分。神的意思，必定是要每一个地方性的相交团体够小，彼此能紧密结合，让牧师和成员都能个别认识，并能互相叫出名字。那位好牧人是按著名叫祂自己的羊（约十 3）；众牧人与羊群也应该互相知道姓名。

注:

¹ 有关详细的用语异同检视, 见 Brooke, i-xix, 235~242 页, 和 Law, 341~363 页。

² Law, 他本人对自己的这句格言作了不少修正。

³ Brown, *Epistles*, 95 页; 参 158~161, 175 页和 Grayston, 3 页。

⁴ 不过, Brooke 和 Barclay 认为, 约翰也把犹太人包括在内; 他们于耶路撒冷在主后七十年被毁之后, 更强烈拒绝耶稣是弥赛亚。

⁵ 3.3.4. 优西比乌也在《教会历史》中记载了这个故事, 见 3.28.6 和 4.14.6。

⁶ 同前书。“不可受痛苦或伤害”(OED)。

⁷ 《反对异端》, 1.26.1。

⁸ 《反对所有异端》, 28.1。

⁹ 《反对异端》, 3.11.7。

¹⁰ 同前书, 3.11.1。

¹¹ 同前书, 3.16.8。

¹² 同前书, 3.11.1。

¹³ 《教会历史》, 3.28.1-2; 7.25.2-3。

¹⁴ Longer Version, Chapter VI。

¹⁵ 见他在 14~22 页的讨论。亦参阅 Smalley 在 111~113 页与 278~279 页所持的保留。Brown, *Epistles*, 附录二名为“克林妥”(766~771 页)。

¹⁶ 不过, 托德在一个脚注中加入说, 其实并不需要在这一点和“宇宙的绝对开始”之间作一抉择, 因为“福音的本质就是神的话, 是‘永恒的福音’(启十四 6)”。

¹⁷ 见 R. V. G. Tasker, *The Gospel According to St. John*, Tyndale New Testament Commentary (Tyndale Press, 1960), 41~42 页。

¹⁸ 对于圣经中“光”的象征性用法, 尤其在约翰作品中, 见以下的增注。

¹⁹ 见, 如: 出四十 34~38; 诗一〇四 2; 提前六 16; 雅一 17; 彼前二 9; 启二十一 23; 参: 启二十二 5。亦见太八 12, 二十二 13, 二十五 30。

²⁰ 在绪论中, 道与施洗约翰是不同的。约翰“不是那光, 乃是要为光作见证”(8)。不错, 在五章 33~35 节中, 约翰对真理的见证是用光来形容, 那是人们“暂时喜欢的”; 然而他自己并不是那光, 只是“点着的明灯”(35 节)。

²¹ Stephen Neill, *Christian Holiness* (Lutterworth Press, 1960), 35 页。

²² 魏斯考特在一个增注中(34~37 页)主张, “血的流出, 并没有使其中所含的生命毁灭, 只是它与原先它能驱动的组织分离了”。所以, “在基督的血里有分, 就是在祂的生命中有分。……‘基督的死是与他的生命分离’, 这种简单的思想, 在圣约翰的作品中完全落到幕后去了。”布鲁克也同意这个看法, 他形容基督的血是“基督生命的能力, ……藉死亡释放出来, 能有更广的用处, 超过在巴勒斯坦一个地方、某段时间内、限于一个人身的功用”。不过, 这个主张遭 A. B. Stibbs 驳斥, 他在 *The Meaning of the Word 'Blood' in Scripture* (Tyndale Press, 1948) 一书中清楚指出, 圣经里的“血”(如: 利十七 11) 不仅代表“生命”, 而且指“在暴力之下结束的生命; 它是生命或被赐下、或被死取去的记号”(33 页)。

²³ NIV 译为“作为赎罪祭”, 比“补赎”(RSV)或“我们罪污的补救”(NEB)要好。可是仍旧不够, 因为它删去了神对罪恶忿怒的含义, 而 'propitiation (挽回祭)' (AV) 则有此意。见二章 2 节的注释, 和增注“圣经的挽回祭观念”。

²⁴ 还有些注释家主张, 约翰作品中, “有罪”的意思是“有罪咎”或“犯了罪”。因此 RSV 在约翰福音九 41 如此翻译(参: 约十五 22、24, 十九 11), 而摩法特将约翰一书一 8 译为; “我们若说, ‘我们没有犯罪’……”劳罗伯则建议, 在第四福音书中, 这个词组“特别指该人的罪愆”。若是这样, 此处的否定就不是罪的本身, 而是犯罪者的责任。

²⁵ 有些注释家以不同的方式解释神的信实与公平或公义的关系, 他们提出, 在旧约中, 神的公义常不是指祂的本性, 而是指祂的作为, 等于“拯救”(如: 赛五十一 5)。因此托德写道: “对‘约翰’和保罗而言, ……神的怜悯或赦免乃是祂公义的作用。……如果我们承认我们的罪, ……神就赦免……因为除此以外, 再没有其它途径可以与那善良纯全的旨意相符, 而全宇宙都是靠这旨意所创造、所维系。”但神的公义 (*dikaiosynē*) 也在反对罪上展示出来, 而神“善良纯全的旨意”并不排除他对罪的“忿怒”或敌视, 所以就有“挽回祭”的必要。见增注, “圣经的挽回祭观”。

²⁶ 见增注, “圣经的挽回祭观”, 该处对挽回祭所牵涉的语言学和神学问题, 作了详尽的讨论。

²⁷ Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (IVP, ³1965), 144~178 页。

²⁸ 约翰对这个词的用法, 较详细的讨论见增注, “末时”。

²⁹ 这个动词 (*gegonasin*) 可以与曾是 (*ēn*, 英文 *was*) 作对比, 后者在一章 1 节用于永恒之子身上。“道, 即基督, 从永恒便存在 (*was*); 敌基督乃是在时间之内才出现, 才存在的”(Plummer, 一 1 的注释)。

- ³⁰ 亦见增注, “‘恩膏’的意义”。
- ³¹ 请参照约翰在二章 28 节与三章 2 节中所提到基督的显现, 后者的希腊文连接词为 *ean*, 英译为“当”, 严格来说是“若”。“‘若’无疑意谓那是事实, 意思只是时间并不重要 (Plummer)。”
- ³² NEB (“当它显现出来”) 和 NIV 的边注 (“当它让人知道时”), 是采用 RV 的边注, 和许多注释家的看法, 将动词 *phanerothē* 的主词不当作是基督, 而和前面的 *ephanerothē* 一样, 是“我们将来的状况”。两者都可以。希腊原文中并没有主词。
- ³³ 见增注, “约翰有关魔鬼的教导”。
- ³⁴ 见增注, “‘神的种子’的意义”, 和“约翰一书三章 4~9 节的解释”。
- ³⁵ 1767 (Epworth Press, 1952).
- ³⁶ 创世记在该隐与亚伯的故事中 (创四 1~8), 并没有明确告诉我们, 为什么亚伯将羊群中头生的献上, 便蒙神悦纳, 而该隐将土产中的果实献上, 却不蒙悦纳。不过, 却透露出该隐并没有埋怨的理由 (6 节); 如果他作得“对”, 他所献的祭应当会被接纳 (7 节)。根据希伯来书十一章 4 节, “埃布尔因着信献祭与神”, 所以“比该隐所献的更美”, 既然信心总是对神的应许和命令之响应, 我们可以假定, 神已经将祂的旨意向这两兄弟彰显。埃布尔凭信心顺服了; 他的义正在于他的相信顺服。而该隐却故意违背, 正如犹大书 11 节所示。他杀害亚伯, 正代表义总是会令不义之人反感到想要动武 (参约三 19~20)。
- ³⁷ 见增注, “‘世界’的意思”。
- ³⁸ 有关语言学和文法方面, 见增注, “约翰一书三 19~20 的意义”, 158~159 页。
- ³⁹ 动词你们可以认出 (*ginōskete*) 可能是命令语或直述语。有些注释家偏爱命令语, 主张约翰在第 1 节“不要每个灵都信, 而要试验诸灵”的两个命令之外, 又进一步指示他们要分辨出神的灵。不过, 在书信中, 凡出现从此我们就知道或认出 (但都为第一人称, 而这里是第二人称) 的句子, 下面都是接直述动词, 所以这里似乎最好也视为直述语。约翰是在作声明, 不是在发命令。
- ⁴⁰ 见增注, “约翰一书四 2 的解释”, 166 页。
- ⁴¹ 有些研经者却相信, 约翰所讲的生与死都是指肉身。他们认为, 这里所提的, 乃是严重的疾病, 其结果可能会是死, 要看患病的人所犯的罪有多少, 以及教会的祈祷有多大的果效。借着代祷, 病人可以悔改, 得着生命, 就像雅各布书五 14、15。我反对这种新架构的理由为: 1. 这里没有讲疾病; 2. 整封信中, 所有讲论生与死之处, 都是指灵性, 而非指肉身; 3. 这里没有指示如何分辨哪些是严重致死的病, 哪些不是。
- ⁴² “道路与旅行 (新约)”一文, 刊于 *Hastings' Dictionary of the Bible*.
- ⁴³ 这是 Cyril C. Richardson 的看法, 这里引用他所翻译的《十二使徒遗训》, (*Early Christian Fathers*, Vol. 1 of *The Library of Christian Classics*, SCM Press, 1953, pp. 161~179)。

新约圣经注释 约翰书信

作者: 丁道尔

青新出内部准印证 (03) 第 82 号

二 00 三年第一次印刷

开本: 889×1194 1/32

印数: 1-2000 册

印刷: 民族印刷厂承印

(基督教内部资料)