

Ἀποκάλυψις
Ἰησοῦ Χριστοῦ



啟示錄 注釋

Revelation

羅偉 ▶ 著





在過去的三十年間，歐美神學界對啟示錄的研究，可說是方興未艾。不論對啟示錄所屬的啟示文學範疇，或是對啟示錄與舊約關係的研究，都有了長足的進步。而這些關乎聖經內外文學環境的探索，都對我們如何理解啟示錄一事，有重大的意義。就此角度而言，羅偉博士所寫的這本啟示錄注釋書，已經反映了這些研究的成果。

不單如此，這本啟示錄注釋書也涵蓋了過去150年，啟示錄學界對這卷書的研究心得，並在這些基礎之上，往前跨步。因此這本啟示錄，不單在歐美和漢語神學界之間，搭了一座橋樑，也對啟示錄的研究，提供了新的洞見和視野。

在教會歷史中，學者們因著切入角度的不同，就對啟示錄有了不一樣的解釋。此一現象著實令人困惑，但羅偉博士在釋經的同時，也對這些不同的見解，提出了公平合理的彙整，評論和解釋。因此若有人對某一個特別的議題有興趣(例如，666，千禧年)，或有人想要探究整體釋經方法(歷史的/過去的/未來的/理想的)，這本啟示錄注釋書將會是一本十分方便的參考書。

這本書的深度和廣度，已足夠讓它成為神學院的教課書之一，但對那些沒有機會進入神學院學習，但對啟示錄有興趣的信徒而言，這本以漢語來寫作的注釋書，也必然可以成為他或是她在理解神話語時的幫助。

Mod.^{pro}E[®]

ISBN 978-957-0471-79-3



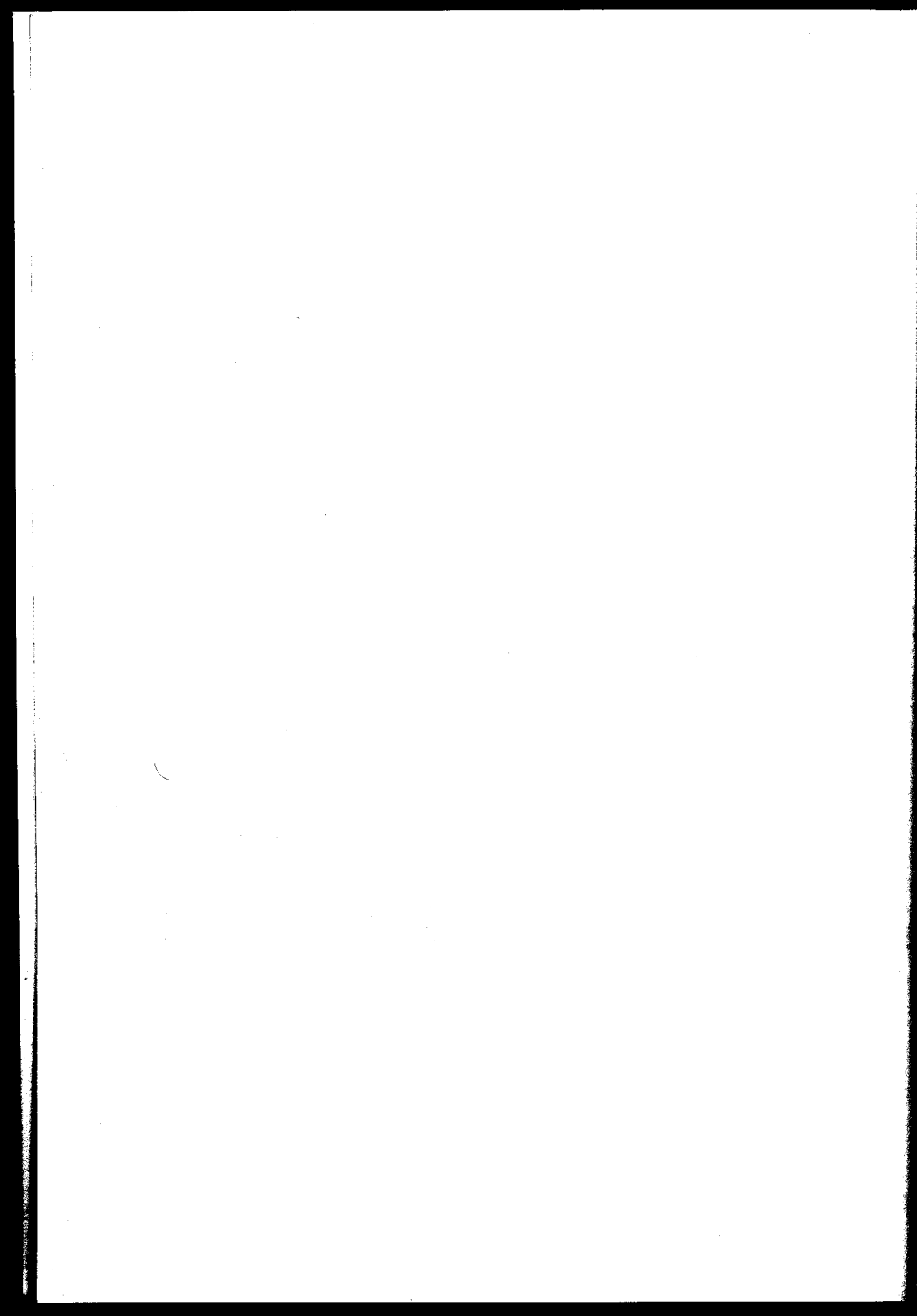
00900

9 789570 471793 書號:NT0011



華神出版社 出版

建議類別：基督教/參考工具書
封面設計/郭秀佩



謹以此書

紀念

我的父親

羅翁之先生 (1918-2002)

從他的生命中，我第一手地經驗到天父的
接納、寬容、恩慈、恆忍和信實

和

我的母親

林木英牧師 (1921-2001)

在她對神和教會的愛中，我明白了何謂
犧牲、奉獻、無私的付出和全然的擺上

為此

我也只能將此書獻給

將如是父母賜給我的上帝





自序

位在聖經最後的啟示錄一書，雖以「啟示」（Ἀποκάλυψις）為其名（1:1），但對許多華人信徒而言，約翰藉著這卷書所要傳遞的信息，卻一直是個奧秘。為了要解決這個問題，漢語基督徒學者在過去的十餘年間，可說是十分努力的。就《啟示錄導論》來說，吳獻章老師在基道出版社所發行之聖經導論叢書中，就給了我們一個相當不錯的簡介；而就啟示錄一書的研究而論，鄧紹光老師（主編）和陳嘉式老師，也分別以《認知解讀啟示錄》和《啟示錄——其歷史、文學與神學》這兩本書，加深了我們對啟示錄的認識。但更令人感到振奮和安慰的是，在這段時間之內，不幸早逝的楊牧谷博士，以及張永信博士、陳濟民博士、黃彼得博士、鮑會園博士、周聯華博士和李群牧師等人，也都提筆為文，出版了他們的啟示錄注釋書。因此從這個角度來看，我們也許還不能以「成果豐碩」之詞，來形容華人教會近日對啟示錄一書的研究結果，但「花開遍地」卻恐怕是一個離事實不遠的描述。

此一「花開遍地」的現象，的確叫人興奮，但這個現象恐怕也會讓本書的讀者，在心中產生一個疑問：既然我們已經有了這麼多

啓示錄的注釋書和專論，為何你還要在其上，再加上一本呢？此一問題至關重要，因為這不單是筆者不斷問自己的問題，也是這本書之所以會出現在你眼前的原因。第一，歐美神學界在過去約三十年的時間中，對啓示錄所屬的文學環境，也就是那些寫於主前200年到主後100年間的啓示文學作品，不單進行了許多的探究，並且也已經有了一些初步的成果和結論。這些研究，當然叫我們對這些啓示文學作品，以及寫成這些作品的時代，有了更深刻和更全面的認識；但如是研究，也同時建立了一個平台，讓我們可以在其上，將啓示錄一書和其他的類似作品，做一個比較，並因此就對這卷聖經，有了更多和更準確的掌握。在後面經文注釋的部分，如是對比，將會在經文所論及的一些特別議題上，不斷的出現；但若讀者對這個問題有特別並且無法久候的興趣，可先行閱讀導論中，「啓示錄的釋經學」和「啓示錄的神學思想」的兩個段落；因為在其中，筆者已嘗試將學界對啓示文學作品之研究結果，應用在啓示錄一書之上。

第二，在過去的三十年間，歐美神學界除了對啓示錄之外在文學環境多有探究之外，研究啓示錄的學者也同時注意到，這卷新約書信雖然有著啓示文學的外在形式，但其內容和結構，卻多由舊約而來。換句話說，約翰雖然讓啓示錄穿著一件啓示文學的外衣，但其骨架，血脈和筋絡，卻多以舊約為本。因此若我們理解啓示錄一書的信息，舊約的背景，就成為我們所不可或缺的一把鑰匙了。在我們前面所提及的啓示錄注釋書中，此一釋經觀點，當然沒有缺席，但對約翰如何使用舊約素材，以及他是以怎樣的方式和觀點，來理解舊約啓示的問題，可能因著篇幅的限制，就少有人著墨了。為了補強，也為了讓我們對約翰的思維邏輯，有更多的理解，筆者

在後面經文注釋的部分，也就不厭其煩的，帶讀者回到舊約，並從這個背景，來理解啟示錄的含義。對許多華人信徒來說，舊約是我們比較不熟悉的部分，因此筆者在此要籲請讀者，以最大的耐心，和我一起踏上舊約之旅；因為這是約翰在啟示錄之中，所放下的幾個重要解經線索之一。此一解經鑰匙是如此的重要，因此在導論的部分，筆者也就以一個獨立的段落，來處理這個問題。對此議題有興趣的讀者，可先行閱讀導論中，「在啟示錄中之舊約」的部分。

第三，歐美新約學者對啟示錄一書的興趣，可說是從未退燒的。而此現象，在過去的十年間，更為明顯，因為除了那些以一般信徒為對象的注釋書之外，在1997~2002的短短六年之內，至少就有三本大部頭的啟示錄注釋書上市。第一本乃由翁氏（D. E. Aune）所寫，共有三冊，超過1500頁；第二本書的作者則是筆者老師比爾（G. K. Beale）；而此書也有1200餘頁的厚度；第三本則有近900頁的分量，是由釋經大師奧斯邦（G. R. Osborne）所為。翁氏一書的學術重量，無庸置疑，而他在確定啟示錄原始經文一事上的努力（啟示錄經文鑑別學），也有目共睹。不單如此，他在關乎希臘羅馬歷史和文學作品上的專業知識，也充分反映在他的注釋書中。因此對那些想要以宗教比較的角度，來研究啟示錄的人而言，他的著作可說是首選。至於比爾之注釋書的特色，則是「以舊約以及當代猶太背景為主要釋經線索」；因此在這本注釋書中，我們將會讀到許多由舊約和猶太文獻而來的亮光。與翁氏和比爾的作品相較，奧斯邦的注釋書則以「整理分析各家見解，並在其中擇一」見長。因此若讀者想要了解學界對某一個特定議題，有那些不同之見解和主張，奧斯

邦的注釋書將會是個捷徑。●這三本注釋書各有特色，也在相當的程度上，反映了近年學界對啟示錄研究的成果，因此為了讓華人教會在這一方面，能和西方教會和學界接軌，筆者這本肯定是「站在巨人肩膀上」的漢語注釋書，也就成為必要的了。在這本注釋書中，筆者所參考的前人之作，當然不只這三本作品，但單就這三本大型注釋書已然面市的事實，我們就已經有足夠的理由，在諸多漢語啟示錄注釋書之上，再加上這一本。

寫這本啟示錄注釋書的理由，應該已經十分充分，但「師出有名」並不必然表示，有名之師就可以拔營出關，上陣殺敵；因為若無後勤支援，上了陣的軍旅，不必等敵人的刀落下，恐怕就已經死在路途之上了。因此在這裡筆者也要藉著這個機會，特別向那些，不論是直接或是間接，讓本書得以完成的人，致上最深的謝意。

筆者在青少年時期聚會的臺北宣聖堂郭大衛牧師，理當第一個被提及。他和師母對我們後輩晚生的照應和關顧，是不容易叫人忘記的。和筆者之重生、成長和蒙召有直接關聯的，是臺灣的校園團契；而筆者全職服事的前四年，也就是深刻影響筆者願意走工人之路的年歲，也是在這同一個機構中度過的。因此在這個機構中，為了福音而完全擺上自己的前輩們，像是饒孝楫、林芳治、劉昭瀛、蘇桂村、彭懷冰、吳鯤生、陳啟峰和他們的夫人等等，都在筆者的

1 由 S. Gregg 所編輯，出版於1997年的 *Revelation: Four Views*，也提供了學界對啟示錄不同的見解和主張。但和 Osborne 的注釋書相較，Gregg 只做整理歸納的工作，而沒有進一步的進行評論，分析和衡量，並據此做出他自己的判斷。就此而言，R. L. Thomas 出版於1992-95年間的啟示錄注釋書，就和 Osborne 的作品相當類似，只是後者所能涵蓋的學者，因其寫作時間較晚，就比 Thomas 所能提及的更多。

成長過程中，有他們的一分。在後面的注釋中，細心的讀者也將會發現，筆者的聖經神學架構，其主體乃是由筆者的老師克萊恩（M. G. Kline）而來；而筆者對啟示錄的認識和理解，也在許多的地方，受到了兩個新約學者的影響：一是教授筆者啟示錄課程之比爾博士，二是筆者博士口試之主考官包衡博士（R. Bauckham）。對這些在靈性和知識上，撫育和建造筆者的前輩們，我心存感激。

在筆者神學養成教育的過程中，筆者的父母，以及岳父黃順成先生，都曾甘心樂意的做我們一家的經濟後盾。而美國麻州羅威爾教會中的弟兄姐妹們，也曾樂意的接待我們，讓我們在美求學的起步年歲中，有一個屬靈的家。不單如此，在這個教會中的江世明和林美純夫婦，也在他們持續為我們的奉獻中，顯示了他們的愛心。在關乎神國的事上，經濟並非首要考量，但若沒有上述這些人，以及其他筆者無法一一提名之弟兄姊妹們的支持，筆者長達十餘年，從臺灣到美國再到英國的神學教育之旅，是不可能走完的。

2002年暑假，因著神的感動和帶領，筆者就辭去了道生神學院的教職，專心以寫這本啟示錄注釋書做為事奉神的途徑。那時筆者在銀行中的「存糧」，大約只夠我們一家四口，節約的過個半年。但神的引領既是如此，做為僕人的我們，也只能硬著頭皮，跨出這一步。如今書已寫完，四年的時間也過去了，我們一家四口卻也還好好的活著；而神按時候的供應，反倒成為我們生命中，極為寶貴的屬靈經驗和資產。從筆者父母而來的遺澤，是我們這四年「曠野歲月」中的主要經濟來源，而臺北石牌信友堂為此一寫作計畫而提供給筆者使用的「六樓閣樓」，則是這本注釋書寫成的所在。在華人教會普遍看重差人外出宣教，而輕文字宣教事工的大環境中，信

友堂諸長樂牧師夫婦，和負責宣教的許正郎長老夫婦，願意對這個寫作事工伸出援手，並主動接納我們成為教會的宣教士，其實並不是一件稀鬆平常的事。若無對神國之寬度和廣度有透徹理解，有誰會看重並支持這個看來相當靜態，也無立即效果的事工呢？

要感謝的當然也還有筆者的太太黃慧心，以及神所賜給我們的一對兒女。兒子小傑是大女兒生下來8年之後，神所賜下的另一個產業。其時慧心已因子宮內膜異位之疾，而不孕多年；而我也在博士課程的第一年中，為了尋找題目和研究方向而苦惱著。為了要確定自己的確是走在祂所為我預備的道路上，我就向神做了個禱告，請祂給我一個記號。而小傑的降生，就是神的答案了。他是神恩典的記號，但也同時是神對小信之我的提醒。在這四年寫注釋書的日子中，我必須為了要送他去學校上課而早起；因此在每天都可以早早到教會六樓研究寫作的事上，他有著不可沒之功。女兒小薇的柔和乖巧，常常是我們喜樂的來源；而她為這本啟示錄注釋書所畫的插畫，不單省去了我為取得插畫版權而必須有的文書往返和花費，也讓本書生色不少。至於慧心，任何感謝的話語都是不夠的。伴夫遊學海外之苦，在兩個不同的國家生產，並獨立照應兩個兒女，和一個埋首書堆中的老公，似乎都擊不倒她。而在這四年「看天吃飯」的日子中，在將先人遺澤都丟在這個寫作事工的決定上，她都全力相挺。柴米油鹽醬醋茶，房租學費和書錢，樣樣都不能少，因此在銀行存款日日減少的情況中，能依舊持守信心，應該不是一件簡單的事。她的恆忍之功，是我所萬萬不能及的。

最要感謝的，自然是我的主了。在前面我所提及的人和事，都是上帝在我生命中所賜下的恩典；而這本書的出現，就此角度來說，

就應該是祂諸多恩典的一個具體結果。準此，筆者在此也只能謙卑的將此書獻給祂。所有可能的誤謬，責任都在筆者，而所有的榮耀，都只屬祂。

羅偉

2006年8月

於臺北石牌信友堂

目錄



自序	v
導論	1
I. 啟示錄的作者	3
II. 啟示錄的寫作時間	21
III. 啟示錄的經文	39
IV. 啟示錄的希臘文	47
V. 在啟示錄中的舊約	71
VI. 啟示錄的結構	111
VII. 啟示錄的釋經學	165
VIII. 啟示錄的神學思想	223

注釋

I. 前言 (1:1-8)	251
II. 拔摩異象：基督給七教會的信息 (1:9-3:22)	323
II.1 基督在七個金燈台中顯現 (1:9-20)	325
II.2 基督給七個教會的書信 (2:1-3:22)	374
II.2.1 給以弗所教會的書信 (2:1-7)	385
II.2.2 給士每拿教會的書信 (2:8-11)	410
II.2.3 給別迦摩教會的書信 (2:12-17)	430
II.2.4 給推雅推拉教會的書信 (2:18-29)	459
II.2.5 給撒狄教會的書信 (3:1-6)	487

II.2.6 給非拉鐵非教會的書信 (3:7-13) ...	516
II.2.7 給老底嘉教會的書信 (3:14-22)	546
II.2.8 七封書信的解釋和應用	578
III. 天庭異象：神對世界的審判 (4:1-16:21)	585
III.1 天庭異象 (4-5)	591
III.2 七印之災 (6:1-8:5)	739
III.3 七號之災 (8:6-11:19)	872
III.4 深層的衝突：	
婦人、男孩和龍的爭戰 (12:1-15:4) ...	1061
III.5 七碗之災 (15:5-16:21)	1371
IV. 巴比倫異象 (17:1-19:10)	1448
V. 從巴比倫到新耶路撒冷 (19:11-21:8)	1608
VI. 新婦新耶路撒冷的異象 (21:9-22:9)	1784
VII. 結語 (22:10-21)	1873

附錄

附錄一 「各族各方各民各國」 (5:9-10)	672
附錄二 四印之災的神學意涵 (6:8)	773
附錄三 六印和耶穌末日教訓之間的關係 (6:17)	799
附錄四 啟示錄 7:14-17 的舊約背景	851

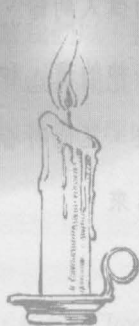
附錄五	第六號和第七號之間的「插曲」 (10:1-11:14)	948
附錄六	啟示錄 11:1-2 的釋經問題	984
附錄七	啟示錄 11:3-13 的釋經問題	1003
附錄八	啟示錄 13 章和但以理書 7 章的關係	1138
附錄九	尼祿復活 (<i>Nero redivivus</i>) 的傳說	1154
附錄十	尼祿 14:1-15:4 和其他經文之間的關係	1221
附錄十一	啟示錄 18 章的舊約背景	1513
附錄十二	啟示錄 19:1-2 和 19:6-8 之間的呼應	1584
附錄十三	啟示錄 19:11-21 和千禧年的釋經問題	1619
附錄十四	啟示錄中的千禧年	1669
附錄十五	啟示錄的結語段落從何開始?	1858

縮寫表	689
參考書目	693
索引	1958

1. 指示錄的作者

導論

第 5-1 章——指示錄 內在線索



耶穌基督的啟示，就是神賜給祂，
叫祂將必要快成的事指示祂
的眾僕人。祂就差遣祂的使者，
曉諭祂的僕人約翰。
約翰就將神的道，和耶穌基
督的見證、凡他所看見的，
都見證出來。

～啟示錄一章 1-2 節



I. 啟示錄的作者

在新約諸書信中，啟示錄一書的特殊性，是眾所周知的。不論就文體，解釋途徑，或是希臘文文法的角度來看，啟示錄與其他新約書卷之間，都有極大的差異，並因此引發了許多的討論。●而此現象，也一樣在「這卷書的作者究竟是誰」的問題上出現；因為從使徒約翰，到施洗約翰，長老約翰，匿名約翰，馬可約翰，「約翰學校」，再到「作者是誰並不重要」等各式主張，都曾被提出來。因此若我們以「百花齊放」來形容學界對此議題的看法，應該不算太過誇張。但究竟這「百花」中的哪一朵，比較可能是「真花」呢？而我們又要根據什麼理由，來做判斷呢？

內在線索

在這卷書中，作者四次提及他自己的名字，約翰（Ἰωάννης； 1:1, 4, 9; 22:8）。此一名字，乃希伯來文「約哈難（יהווחנן = 神是恩惠的）」的希臘文音譯，●而從被擄之後，這個名字也普遍的為猶太人所使用。●因此單就這個名字來看，我們所能確定的，是一個名叫約翰的猶太人，寫了啟示錄。但在啟示錄中，作者除了告訴我們他的名字之外，他也說他與天使同為神的僕人（19:10; 22:9），是傳遞耶穌基督啟示的見證人（1:1,

1 相關議題，見筆者在後面所做的分析。

2 Aune, *Revelation* 17-22, xlix-1. 參，王下25:23；代上3:24；26:3；拉10:6；尼6:18；12:22；耶40:8, 13, 15；42:1；43:2等等。

3 Swete 指出，「約翰」在歷代誌上下，以斯拉和尼希米記中，一共出現了15次；而在瑪加比書，約瑟夫的著作和新約中，分別被使用了5，17和5次（*Revelation*, clxxv）。

4)。不單如此，因他宣稱他所寫下來的，乃「預言」（1:3; 22:7, 10, 18），因此也就暗示了他所具有的先知職分。此一「暗示」，不單在他所寫書信的「性質」中可見，也一樣反映在他蒙神呼召的事件中（1:9），因為他的呼召，和舊約先知蒙召的形式，是完全一樣的（詳見，頁327-331的分析）。因此，正如舊約先知所經歷的，他也遭遇了患難，即，被放逐在拔摩海島上；而如是經歷，卻也讓他成為收信人的弟兄，因為他和他們一樣，都因著在基督國度中的緣故，不單經歷了患難，也必須以忍耐來應對（1:9）。

但除了這些顯而易見的線索之外，我們從他所寫下來的內容，也可以曉得這個作者的某些特性。第一，從他大量暗引舊約的手法來看，他顯然對舊約十分的熟悉；●而從他對聖殿物件和聖殿建築結構的理解來看（8:3-5; 11:1-2），他顯然也熟知聖殿禮儀。因此這兩個特性，和他所使用的名字「約翰」，都相當一致的指向他屬猶太人的背景。

第二，在2-3章的分析中我們將要看見，啟示錄的作者對小亞細亞地區的地理情況和歷史背景，也有某一個程度的了解，因此他也很可能是個移民至小亞細亞地區的猶太人。我們不清楚他是在什麼時候，或是因著什麼原因（遭逼迫或是傳福音）而移民至此，但他對這個地區之地理歷史背景的深入理解，顯示他曾在那裏居住了一段不算短的時日。●

第三，在後面我們將會看見，啟示錄一書的希臘文，可說是十分特別的。●至少從表面上看來，這卷書的希臘文水平，不算太高，因為其中有許多文法歧異，甚至是文法「錯誤」的地方。對此現象，學界有許多解釋，但不論是「作者以希伯來文思考，而以希臘文來寫作」，或是「本

1 詳見，導論中「在啟示錄中之舊約」的段落。

2 有關使徒約翰是否曾在以弗所居住的問題，見 Beckwith, *Apocalypse*, 366-93。

3 詳見，導論中「啟示錄希臘文」的段落。

書乃從希伯來文（或是亞蘭文）翻譯而來」的見解，都指向「希臘文恐怕不是作者之母語」的結論。

第四，就文體而言，本書的絕大部分（特別是4-22章），都屬「啟示文學」。就我們今日所知，這個猶太啟示文學傳統並不見於四散的猶太人中，因此從本書的作者熟悉此一傳統的現象來看，他的「根」恐怕是在巴勒斯坦一地。●

上述的四個觀察和推論，雖然加增了我們對此書作者的認識，但對「啟示錄的作者究竟是哪一個約翰」的問題而言，卻不具有決定性的重量。從這些觀察中，我們曉得啟示錄的作者是一個源出巴勒斯坦，但曾長期居住在小亞細亞地區的猶太人，而此框架，就將上述幾個可能人選中的馬可約翰，排除在外了；因為此一約翰雖然曾參與保羅和巴拿巴的第一次宣教之旅，但卻沒有隨同他們進入小亞細亞地區，而轉回了耶路撒冷（參，徒12:12, 25; 13:5, 13; 15:37）。●因此若要合理並完整的回答「作者是誰」的問題，我們還必須考量外在證據。

外在證據

在啟示錄成書不久之後，早期教會領袖們就認為西庇太的兒子，也就是耶穌所呼召的門徒之一，使徒約翰，是這卷書的作者。●舉例來說，（1）殉道於第二世紀中葉的猶斯丁（Justin Martyr），在其著作中就曾提及，「我們之中有一個名叫約翰之人，是基督的使徒之一；他藉著向他

1 亦參，Aune, *Revelation* 17-22, 1。

2 此乃第三世紀教父丟尼修（Dionysius of Alexandria）拒絕馬可約翰為此書作者的原因（Eusebius, *Hist. Eccl.* 7.25）。在確認此一馬可約翰為馬可福音之作者的前提下，Mounce 也指出，這兩卷書之間的差異，也降低了他做為啟示錄作者的可能性（*Revelation*, 25）。

3 參，太4:21; 10:2；可1:19-20; 3:17；路5:10。

顯明的啟示曾說：相信我們的基督之人，將要在耶路撒冷居住一千年。而在此之後，關乎永恆的復活和審判，就要發生了」。[●]對猶斯丁有關千禧年的見解（地上的，字面的），我們或許可以有不同的意見（參，啟 20:4-6的注釋），但關乎歷史的部分，也就是，使徒約翰乃是啟示錄的作者，他的見解卻不能輕忽以對，因為他說這話的日子，十分靠近啟示錄的成書之日。（2）第二世紀的教父愛任紐（Irenaeus）在其著作中，不單多次引用啟示錄來駁斥異端，並且也指出此書乃「主的門徒約翰」所作。[●]這個「名號」雖然不是「使徒約翰」，但從其著作中我們曉得，愛任紐所指的，乃是使徒約翰。[●]（3）和愛任紐一樣，教父革利免（Clement of Alexandria; AD 150-212），在其著作中，亦多次引用啟示錄，並以使徒約翰為作者。[●]（4）活躍於第二到第三世紀的教父特土良（Tertullian），在其著作中引用了許多啟示錄的經文（引用涵蓋了18章的範圍），並且也認為使徒約翰乃是這卷書的作者。[●]（5）除此之外，教父帕皮厄斯（Papias），[●]美利托（Melito of Sardis），[●]俄利根（Origen），[●]和希坡律陀（Hippolytus）[●]等人，在此議題上，也都持相同看法。（6）不單如此，在1945年才被發現，估計寫於西元150年左右的約翰偽經中（Apocry-

1 *Dial. with Trypho* 81.15。猶太史學家優西比烏並不同意猶斯丁的看法，但他卻也記錄了猶斯丁的主張（*Hist. Eccl.* 7.25）。

2 *Adv. Haer.* 3.11.1; 4.20.11; 4.35.2; 5.26.1。

3 *Mounce, Revelation*, 27。

4 *Paed.* 2.108, 119; *Quis Div. Salv.* 42; *Strom.* 6.106-7。

5 參，*Adv. Marc.* 3.14, 24。

6 學界對帕皮亞的相關見解有疑慮，但他曉得啟示錄，並以使徒約翰為作者的主張，應該沒有太大的問題；相關討論，見 D. A. Carson, D. J. Moo and L. Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 468。

7 參，Eusebius, *Hist. Eccl.* 4.26.2; Jerome *Vir. ill.* 24。

8 *Com. in Joh.* 2.5。

9 *Antichr.* 36-42, 50；亦參，Eusebius, *Hist. Eccl.* 3.18.1。

phon of John)，該書作者亦引用了啟示錄1:19，並在此書的起頭部分，自稱為約翰，雅各的兄弟，西庇太的兒子。此書當然是冒名之作，但由於它乃是以基督徒為對象，因此若作者在此冒名寫作的事上，犯了錯誤，那麼他的書信就絕對無法被其讀者所接受。因此這個文獻所反映的，是第二世紀教會對啟示錄作者的普遍看法。●

一言以蔽之，在作者是誰之問題上，早期教會對啟示錄所能提供的線索和證據，都要比其他新約書信來得更多和更「古老」，因此在這個問題上，啟示錄也具有其特殊性。

但早期教會對此問題的看法，並不是一面倒的。西元2-3世紀的反道派（Alogoi），因著反對孟他努派（Montanism）對啟示錄一書的狂熱態度，就一併拒絕了使徒約翰乃啟示錄作者的主張。而與此派類似的，也有羅馬教會中的長老，該猶（Gaius）；而他在拒絕使徒約翰的同時，也和反道派一樣，認為啟示錄乃由克林薩斯（Cerinthus）冒約翰之名所寫。●這兩個反對意見，並不構成真正的挑戰，因為他們都是為了反對某一個神學立場而產生的。

在教會歷史中，對啟示錄之「使徒性」提出具體挑戰的第一人，乃德高望重，職任亞歷山大城主教的丟尼修（Dionysius of Alexandria；AD 190-264）。他認為，（1）啟示錄的作者雖然自稱為「約翰」，但他卻從未有以「使徒」自居，也未像約翰福音的作者，以「耶穌所愛的門徒」自稱。（2）在神學概念和編排上，啟示錄和約翰福音以及約翰一書之間，有著相當明顯的差異。不單如此，（3）在希臘文風格的方面，啟示錄和這兩卷書也有著極大的差異；因此若使徒約翰乃約翰福音和約翰一書的

-
- 1 相關討論，見 A. Helmbold, 'A Note on the Authorship of the Apocalypse,' *NTS* 8 (1961), 77-79。有關早期教會對此議題的見解，詳見 Alford, *Apocalypse*, 198-229。
- 2 Epiphanius, *Haer.* 51.3-6; Eusebius, *Hist. Eccl.* 3.28.1-2。

作者，那麼他就不是啟示錄的作者了。但啟示錄的約翰會是誰呢？丟尼修在此提出一個他所聽見的傳聞：在以弗所有兩個名為約翰的墓碑；因此啟示錄就有可能是另一個「約翰」所寫的了。●

時至今日，丟尼修之見依舊不乏跟隨者，●也是許多學者拒絕使徒約翰為啟示錄作者的主要理由。但丟尼修對教會傳統看法所提出來的挑戰，真的有那麼凌厲嗎？第一，啟示錄的約翰的確沒有自稱為使徒，也未提及耶穌的生平，以及他和耶穌之間親密的關係，但這並不表示他就一定不是「使徒約翰」。在見證耶穌乃「神之道在人間顯現」的約翰福音中（約20:31; 21:24），作者和祂之間的「師生關係」，當然是一個必須要強調的重點；但在凸顯「復活並升天的耶穌，乃教會之主和世界之王」的啟示錄中，約翰所扮演的角色，乃是一個傳遞如是啟示的信差（啟1:1），因此以神的僕人自居（啟19:10; 22:9），並以一個記錄異象之人的角色出現在這卷書中（1:11, 19），就已足夠了。若他能在自己的名字前面，加上「使徒」之稱號，當然會增加本書的權威性；但對本書作者而言，他之所以沒有使用如是「稱號」的原因，恐怕是因為他認為他，以及他所寫書卷的權柄，乃源自神（詳見後面的注釋）。而此從神而來的權柄，不單只止於「使徒」，而是根源於舊約的先知群，因為他和他們一樣，都是「在靈裏藉著異象」（啟1:10; 4:2; 17:3; 21:10），得著屬天的啟示。換句話說，約翰之所以沒自稱為「使徒」，乃因他有意將自己和舊約先知並列（啟1:3; 22:7, 10, 18），並藉著暗引舊約的方式，而讓啟示錄成為解釋並呈現神永恆計劃的一卷書。

第二，就神學概念而論，啟示錄和約翰福音之間，似乎也有著顯著

1 Eusebius, *Hist. Eccl.* 7.25.7-27。

2 舉例來說，Charles 就認為，丟尼修之見已經不屬假設的範圍，而是一個滿有基礎的結論（*Revelation I*, xl）。

的差異。怎麼說呢？（1）約翰福音中的神，乃以愛為特色（約3:16），而啟示錄中的神，則是坐在天庭中，藉其愛子審判世界（七印七號和七碗），並要在末日刑罰惡人的上帝（啟4-5; 20:11-15）。（2）約翰福音中的基督，是救贖主，除去世人罪孽的羔羊（約1:29），而啟示錄中的基督，雖然也是「被殺的羔羊」，但祂也同時是「猶大支派中的獅子」（啟5:5），是那要用鐵杖管轄列國的戰士彌賽亞（啟2:27; 12; 5; 19:15）。（3）約翰福音中的聖靈，乃是保惠師（約14:16）；而啟示錄中的聖靈，乃是滿有能力（七角和七眼），奉差遣往天下去的「七靈」（啟4:5; 5:6）。（4）學界中有人認為，約翰福音的神國，乃是「已實現的」，而啟示錄則在「尚未實現」的部分，多所著墨。不單如此，（5）約翰福音和啟示錄的作者，的確使用了一些共同的語詞（例如，道〔λόγος〕¹），或是使用了相同的概念（例如，以羔羊為牧人²），但這些語詞在這兩卷書中，卻有著不同的意思。³

這些差異，的確讓人產生「兩個不同作者」的印象，但實情果真是如此的嗎？就「審判」的議題而言，約翰福音也曾多次提及「神將審判之事交給子」，⁴而就「救贖」的題目而論，啟示錄也多次論及基督藉其寶血所顯示的愛（啟1:5; 5:9-10）；因此神的公義和憐憫，或是祂的審判和慈愛，都曾出現在這兩卷書中。它們的重點和比重，在這兩卷書中容或不同，但這並不就必然指向不同作者的結論。再者，約翰福音的焦點，是「道在人間」，而啟示錄的重心，則是「死和復活之後的道，對教會

1 約1:1, 2; 10:35; 啟1:2; 19:13; 20:4等等。

2 約10:1; 啟7:17。

3 相關討論和例子，見 Charles, *Revelation I*, xxxi-xxxii; E. Schüssler Fiorenza, 'The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel,' *NTS* 23 (1976-77), 402-27。

4 約5:22, 27, 30; 9:39; 12:31, 47-48。

和世界的意義」，因此這個在角度上的不同，也是使「羔羊」，以及許多類似語詞，在這兩卷書中，之所以會具有不同意義的原因。而同樣的情況，恐怕也是聖靈在這兩卷書中，以不同「形態」出現的原因了：在耶穌即將離世之際，祂所應許那將要來臨的聖靈，自然是那要帶給門徒安慰的「保惠師」（約14-17）；但在神要成就其永恆計劃的啟示錄中，聖靈就必須是那創立教會，並透過教會之福音行動，來建立神國的「七靈（=滿有能力）」了。●至於這兩卷書在神國「已實現」和「尚未實現」之角度上的差異，恐怕也沒有表面上看起來那麼大。在後面的注釋中我們將會看見，啟示錄雖然充滿著對「尚未實現之神國」的盼望和描述，但在此同時，約翰卻也以暗引舊約應許，並將之應用在基督和聖徒身上的方式，凸顯了神國「已然實現」的面向。●因為對他而言，「尚未實現之神國（新耶路撒冷）」之所以可能成為我們的盼望，乃因「神國已然開始實現（教會 = 祭司國度）」。一言以蔽之，啟示錄和約翰福音之間的確有差異，但若我們透過「目的和焦點」的透鏡來讀這兩卷書，這些表面上的差異，或許不致於完全消失，但卻沒有如某些學者所認為的那麼巨大和嚴重。●

事實上，啟示錄和約翰福音（以及約翰一書）之間的相似處，是不勝枚舉的。舉例來說，

A 關乎基督的，有：（1）基督以「我是……」來宣告祂屬性的手

1 詳見4:5的注釋。

2 詳見1:1c, 7; 2:7, 23; 3:5-6, 10; 7:14; 22:16, 17等處經文的注釋。

3 相關討論，亦見 P. Whale, 'The Lamb of John: Some Myths about the Vocabulary of the Johannine Literature,' *JBL* 106 (1987), 289-95。在詳細的檢驗了 Charles (*Revelation I*, xxxi-xxxii) 所觀察到的差異之後，Whale 認為 Charles 有誇大事實的嫌疑。

法，都出現在這兩卷書中；●(2) 基督是道 (λόγος) ● 和見證；●(3) 基督的血具有贖罪的功效；●(4) 基督是主和王；●(5) 基督乃得勝者；●(6) 基督是聖殿，因此地上聖殿禮儀也就不再需要舉行；●(7) 基督與神同坐寶座。●

B 關乎聖靈的，有(1) 聖靈見證基督；●和(2) 聖靈向教會說話。●

C 關乎天使的，有(1) 天使居住在天上；●(2) 是神的僕人。●

D 關乎撒旦的，有(1) 牠乃統管世界之王和首領；●(2) 古蛇；●和(3) 「敵基督」。●

E 關乎教會的，有(1) 教會乃真以色列；而拒絕耶穌的以色列，則成為「撒但一會的」；●(2) 教會成為新的以色列12支派；●(3) 教

-
- 1 約6:35; 8:12; 10:7, 9, 11, 14; 11:25; 14:6; 15:1, 5; 啟1:8, 17; 21:6; 22:13。
 - 2 約1:1, 2; 10:35; 啟1:2; 19:13; 20:4等等。在新約中，以「道」表耶穌的，只有這兩卷書。
 - 3 約4:44; 7:7; 8:14; 13:21; 18:37; 啟1:5; 3:14; 22:16, 18, 20。
 - 4 約10:11, 17f; 19:34; 約壹1:7-9; 啟1:5; 7:14; 12:11。
 - 5 約5:22f, 27; 啟19:11-16。
 - 6 約16:33; 啟3:21; 5:5; 17:14; 19:11-16。
 - 7 約2:19-22; 4:21; 啟21:22; 22:1。
 - 8 約10:30, 38; 14:9-11; 17:1-5, 21-23; 啟3:21; 5:6f; 14:1; 21:22f; 22:1。
 - 9 約15:26; 啟19:10。
 - 10 約14:26; 16:13; 啟2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22。
 - 11 約1:51; 啟5:11; 8:2-11, 15。
 - 12 約1:51; 啟1:20; 19:10; 22:9, 16。
 - 13 約12:31; 14:30; 16:11; 啟12:7-12; 19:19-21; 20:7-10。
 - 14 約8:44; 啟12:9; 20:2。
 - 15 約5:43; 約壹2:18, 22; 4:3; 約貳7; 啟12:18-13:10。
 - 16 約4:22; 8:44, 55; 啟2:9; 3:9; 亦參，約10:7-10; 啟21:27; 22:14-15。
 - 17 約10:16; 11:52; 啟7:2-8; 14:1-5。

會是彌賽亞的新婦，●神的兒女，●神所牧養的群羊，●和見證人；●因此他們就必須持守所傳給他們的道或是命令。●

F 關乎末日論的，有（1）已實現的神國；●（2）神國與世界之間的爭戰；●和末日的復活和審判。●

G 這兩卷書都同樣的以「活水」●和「嗎哪」●來表永恆的生命。

H 就文學手法而言，這兩卷書都喜愛使用（1）對比 - 光和黑暗，●真理和虛假；●（2）譬喻 - 葡萄樹，●酒，●新婦和新郎，●婦人生產，●母親孩子之關係，●門；●和（3）七的文學結構——例如，約翰福音的

1 約3:29；啟19:7-9；21:2, 9；22:17。

2 約貳4；啟12:17。

3 約10:1-16, 26-28；啟7:17；14:4。

4 約15:27；19:35；21:24；啟1:2, 9；2:13；6:9；12:11, 17；20:4。

5 約8:51, 52；14:15；14:21, 23, 24；15:10, 20；17:6；約壹2:3-5；3:22, 24；5:3；啟1:3；2:26；3:3, 8, 10；12:17；14:12；22:7, 9。

6 約16:33；約壹2:13-14, 18；4:4；啟1:5-6；5:5, 9；12:11；15:2；20:4-6。

7 約12:31；14:30；16:11；啟6:9-11；11:3-13；12:7-12；20:4-6。

8 約5:28；6:54；啟2:7, 10；3:5；7:17；19:20-21；20:9, 11-15；21:6, 8；22:14。

9 約4:10-14；7:37-39；啟7:16-17；21:6；22:1, 17。

10 約6:30-35, 48-59；啟2:17。

11 約1:5；3:19；8:12；12:35, 46；約壹1:5-7；2:8-10；啟1:12, 14, 16, 20；9:2；16:10；19:12；21:11, 23-25；22:5。

12 約8:44；14:6, 17；15:26；16:13；約壹2:4, 21-22, 27；4:6, 20；5:6；啟2:2, 9；3:7, 9, 14；6:10；14:5；19:9, 11；21:5, 8, 27；22:6, 15。

13 約15:1-5；啟14:18-20。

14 約2:1-11；啟14:8, 10；16:19；17:2；18:3；19:15。

15 約3:29；啟19:7；21:2, 9；22:17。

16 約16:21；啟12:2-5。

17 約貳1:4, 13；啟2:20-23；12:17。

18 約10:7, 9；啟3:8, 20。

(a) 七個「我是」，●(b) 七個神蹟；●(c) 耶穌分別以七天來開展和結束祂的事工；●以及啟示錄中的 (a) 七封書信 (2-3)，(b) 七福，●和 (c) 三個系列的七災等等。●

I 在約翰福音19:37和啟示錄1:7中，撒迦利亞書12:10都被作者所引用；而其所依據的經文，並非馬索拉舊約 (MT)，亦非七十士譯本 (LXX)，而是西奧多甸譯本 (Theodotion)。●

這兩卷書在語詞和概念上彼此平行的現象，實在多到不能叫人忽視，因此為了要調和這兩卷書之間，既「相似又相異」的關係，學界中就有人主張，這兩卷書乃 (1) 由兩個源出同一個「學校／學派」的作者所作● (或是所編輯●)；或是 (2) 由兩個源出不同「學校」，但彼此有共同背景之作者所寫。●就其所要達到的目的而言，如是主張是有其優勢的，因為在「共同學派」的旗幟之下，啟示錄和其他約翰著作之間的相似處，

- 1 約6:35 (生命的糧)；8:12 (世界的光)；10:7 (羊的門)；10:11 (好牧人)；11:25 (復活和生命)；14:6 (道路真理生命)；15:1 (葡萄樹)。
- 2 約2:11；4:54；5:2-8；6:1-14, 16-31；9:1-12；11:1-44。
- 3 約1:19-2:11；13-19。除此之外，在某些段落中 (例如，9:1-41；18:28-19:16)，約翰福音的作者也以「七個小段落」為經文結構 (C. R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel* [Minneapolis: Fortress Press, 1995], 264, note 15)。
- 4 啟1:3；14:13；16:15；19:9；20:6；22:7, 14。
- 5 啟6:1-17；8:1；8:7-9:21；11:15-19；16:1-21。
- 6 上述資料乃由 O. Böcher 而來 ('Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes,' in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht (Gembloux: Duculot, 1980), 295-301。但筆者亦在其上做了一些調整和加增。類似表列，亦參，Charles, *Revelation I*, xxxii-xxxiii；黃彼得，《認識得勝的基督》，頁96-99。
- 7 例如，Charles, *Revelation I*, xxix；xxix。
- 8 例如，Aune, *Revelation 1-5*, liv-lvi。
- 9 例如，E. S. Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Philadelphia: Fortress, 1985)，85-113。

就有了解釋；而在「同學派但不同作者」的主張中，約翰著作之間的差異，也有了答案。但此說的困難，在於它在本質上，乃是為了要解釋我們所觀察到的現象（又相似又相異），而重建的「歷史」。而如是「重建的歷史」，在我們前面所提，教會歷史對啟示錄一書作者的證據面前，卻是站不住腳的。●

第三，由於「相似又相異」所牽涉到的，包括了釋經者對經文的解釋，因此丟尼修所提出來的第二個挑戰，並不對啟示錄的「使徒性」，構成真正的威脅。但我們要如何來面對他所提出來的第三個挑戰呢？即，為何約翰福音的希臘文是如此的簡潔和正確，而啟示錄的希臘文卻有著如此多的歧異，不合文法，甚至是「錯誤和出格」呢？對此現象，學界提出了幾個不同的解釋。

(1) 在啟示錄和約翰福音乃分別寫於西元60和90年代的假設之下，這兩卷書在希臘文方面的差異，就有了合理的答案，即，約翰的希臘文在60年代還很生澀，而在30年之後，就有了長足的進步。●此說看來頗能回應這個挑戰，但在後面我們將會看見，啟示錄的寫作日期，恐怕比較可能是在90年代的；因此在學界中，這個解釋就沒有贏得太多的跟隨者。再者，啟示錄希臘文的歧異，並非如初學者在寫作時所會呈現的「錯誤連篇」，而是集中在幾個特別的地方（例如，一個語詞在格，數和性別上的「錯誤」）。不單如此，在這些特別的文法結構中，作者也非一貫的犯錯，而是在某些經文中，有了不合文法之處。因此以「初學者」來解釋啟示錄希臘文的特殊性，也和我們對此書希臘文特性的理解，有所

-
- 1 A. Y. Collins, *Crisis and Catharsis* (Philadelphia: The Westminster Press, 1984), 33; D. A. Carson, D. J. Moo and L. Morris, *An Introduction to the New Testament*, 151-57.
 - 2 F. A. J. Hort, *The Apocalypse of St. John 1-III* (London: Macmillan, 1908), xii; B. F. Westcott, *The Gospel According to St. John* (London: Murray, 1880), lxxxvi.

扞格。在後面我們將會看見，在大部分的情況中，約翰都依循著文法，但只有在某些地方，讓其文法出格。換句話說，約翰是曉得正確文法規則的，只是在一些特定的地方，他似乎有意的要其文字以一種比較少見的方式出現。

(2) 由於作者認為他的著作乃「預言」(1:3; 22:7, 10, 18)，而他又強調他乃是「在靈裏」領受了啟示(1:10; 4:2; 17:3; 21:10)，因此在學界中也就有人據此而主張，讓啟示錄之希臘文如此特殊的緣由，乃因作者在寫作時，身處在「出神」的狀態之中。換句話說，由於作者處在「身不由己」的情況裏面，因此他也就無法盡心的來修飾他所寫下來的文字了。●此說看似合理，但我們在後面的注釋中將會看見，約翰的確是「在靈裏」而領受了啟示，但他卻沒有因此就失去了「自主」的能力。恰恰相反的，在數不清的經文中，他顯示了他行文之準確和細膩，因此啟示錄希臘文的特殊之處，恐怕不是以「在靈裏」的理由，就可以一筆輕鬆帶過的。

(3) 由於古人有口述書信，而由「繕寫者／秘書」代筆寫下來的習慣，●因此有學者據此而認為，約翰福音乃由約翰的秘書代筆寫成，因此其希臘文就十分順暢和準確；但啟示錄則因約翰身在拔摩海島上，無秘書在旁協助，因此就與約翰福音之希臘文，有了差異。●此說也頗能解釋我們所面對的問題，但它的困難，在於這兩卷書對是否使用秘書代筆之事，都保持沉默，因此在本質上，這個主張也只能歸屬於「揣測」的範

1 T. Zahn, *Introduction to the New Testament*, 3 vols. trans. J. M. Trout, et al. (1909; reprint, Grand Rapids: Kregel, 1953), 3:432f; Hendriksen, *More than Conquerors*, 12-13; 但 Hendriksen 也認為約翰暗引舊約的習慣，也是造成此一現象的原因之一。

2 參，羅16:22；林前16:21；加6:11；西4:18；帖後3:17。

3 例如，Beckwith, *Apocalypse*, 356（視之為可能性之一）；Morris, *Revelation*, 40; Ladd, *Revelation*, 7-8。

疇。

(4) 在後面有關「啟示錄希臘文」的討論中我們將會看見，●造成啟示錄希臘文如此特殊的原因，不單有①作者以希臘文來表達希伯來人的思想，或是②作者有意以「破格文法」，做為他引導其讀者回到他所暗引舊約經文中的工具，甚或是③作者刻意以「破格文法」來凸顯他所要傳達真理的幾種可能。●因此啟示錄在希臘文風格上，之所以會和約翰福音有別，並不一定是「兩個作者」所造成的；而可能是作者為了要達到某些特定目的而產生的。過去一百年學界對啟示錄希臘文的研究，都指向這個方向，而近日的一份研究報告也顯示，在「連接詞」如何被使用的議題上，啟示錄1:1-8和1:17b-3:22，是和約翰福音以及約翰書信十分相近的；而此現象，卻沒有出現在啟示錄4-22章之中。●換句話說，啟示錄的作者在那些與約翰福音（故事）和約翰書信同屬一類文體的段落中（1:1-8; 1:17b-3:22），他以相同的方式，使用了連接詞，但在比較接近於「啟示文體」的4-22章中，他卻以另一種方式來使用連接詞。而這個現象正顯示，為了要達到某一個目的，即，讓啟示錄4-22章具有啟示文學的風味，同一個作者是可以採用不同的文法風格和形式來寫作的。

在這四個見解中，最後一個當然是比較合理的，因為它的基礎，建立在許多實際的研究和比較之上。而若我們從此角度來看啟示錄和約翰其他著作之間的差異，那麼丟尼修對啟示錄作者的挑戰，就消失於無形了。啟示錄和約翰其他著作在希臘文的風格上，的確有顯著的差異，但

1 詳見，頁47-70。

2 舉例來說，在以「父神+羔羊」為主詞的前提中（複數），約翰卻以單數動詞來論述他們的行動（11:15；亦參，22:3-4）。

3 V. S. Poythrees, 'Johannine Authorship and the Use of Intersentence Conjunctions in the Book of Revelation,' *WTJ* 47 (1985), 329-36. 相關討論，亦見 C. G. Ozanne, 'The Language of the Apocalypse,' *Tyndale House Bulletin* 16 (1965), 3-9。

這個現象並不必然指向「兩個作者」，而可以是同一個作者在有意識作為之下，所產生的結果。

綜上所述，早期教會對啟示一書作者的傳統見解，雖然受到了丟尼修以及那些跟隨他之學者的質疑，但他們所提出來的理由，卻不完全站得住腳。在經過深入和審慎的研究之後，他們所觀察到的現象，並不只能以「兩個作者」來解釋。從我們上面的分析來看，即便如「希臘文有差別」的客觀現象，也因著過去一百年的研究，而有了不同解釋的可能。因此在「啟示錄的作者是誰」的問題上，本書將會跟隨早期教會的傳統，以西庇太的兒子，耶穌的門徒，使徒約翰為這卷書的作者。在沒有更多和更新的證據出現之前，此一選擇應是最合理，也是經得起考驗的。●

其他見解的困難

在前面我們已經提及，除了使徒約翰之外，學界對啟示錄作者是誰的問題，還提出了另外的幾個答案。因此在接受早期教會的見解之時，我們也應看看其他選擇的可能性。在我們所提及的幾個「候選人」中，「馬可約翰」和「約翰學校」之見解的困難，已在前文中有所交待，因此在這裡我們就不再重複了。

長老約翰

教父帕皮厄斯（Papias），在其所寫《主論評註》一書（*Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*）的序言中曾說：

1 學界對早期教會傳統所提出來的質疑，當然不只有上述的三項，但這三樣卻是最出名，也最具有殺傷力的。若讀者想要對此問題有更多的理解，可見 D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 4th ed. (Downers Grove: Intervarsity Press, 1990), 932-948。有關「約翰在70年之前就已殉道，因此就不可能是啟示錄作者」的問題和答辯，見 Beckwith, *Apocalypse*, 366-93。

然而，無論何時，只要是我從長老們那裏小心學到，又清楚記得的學問，我都會毫不猶豫，有條理地給予解釋，並為你們寫下來，以確保真實……。因此，倘若你跟隨過長老的人來訪，我會就長老的話向他詢問，問安得烈或彼得說了什麼話，又或是腓力，多馬，雅各，約翰，馬太，或是主的門徒說了什麼，以及阿里斯蒂安（Aristion）和長老約翰等主的門徒說了什麼。因為我一向不認為書本所能給我的知識，可媲美我從那活生生的，永恆之聲音中所能得到的裨益。●

在此段文字中，帕皮厄斯似乎暗示，在初代教會中，除了有耶穌的門徒約翰之外，還有一個長老約翰。而記錄此段文字的教父優西比烏（Eusebius），也就據此而主張，門徒約翰（=使徒約翰）乃是約翰福音的作者，而長老約翰則是下筆寫啟示錄的人。●若參照教父丟尼修所提及，在以弗所有兩個以約翰為名之墳墓的傳說，那麼這個見解似乎就有了更多的支持。

但情況果真是如此的嗎？帕皮厄斯真的有意區隔兩個約翰嗎？對此見解曾有學者提出了不同的看法，●但即便帕皮厄斯真的有意區隔門徒約翰和長老約翰，這並不立即的就表示，啟示錄乃由後者所寫。事實上，由於我們對此「長老約翰」的認識，是趨近於零的；因此任何我們從啟

1 此乃記錄在教父優西比烏（Eusebius）的教會歷史一書中（*Hist. Eccl.* 3.29.2-4）。譯文出處，黃錫木編著，《四福音與經外平行經文合參》（香港：國際聖經協會，2000），449；但筆者亦在其上做了一點點的潤飾。

2 *Hist. Eccl.* 7.25.12-16。

3 T. Zahn, *Introduction to the New Testament*, 2:452; S. S. Smalley, *Thunder and Love: John's Revelation and John's Community* (Milton Keynes: Nelson Word Ltd., 1994), 38。

示錄中所能歸納出有關作者的特性，都可以套用在他的身上。●也就是說，我們事實上是沒有任何其他的歷史記錄，可以讓我們將此「長老約翰」和啟示錄的作者來作對比，並因此而判定他究竟是不是該書的作者。若他乃下筆寫啟示錄的人，而他又有別於「使徒約翰」，那麼他在啟示錄中，單單提及他自己乃「約翰」的手法，必然會造成收信教會的困擾，特別是那被使徒約翰所牧養的以弗所教會。而教會歷史，卻也對此完全沉默；因此這個見解至多也只能是個不能證實的揣測。將一個主張建立在一個具有爭議性的歷史文件之上，並非明智之舉。●

施洗約翰

此一見解乃由福特女士（J. M. Ford）所提出。●她認為（1）啟示錄4-11章是施洗約翰在耶穌出來傳道之前，所得到的啟示；（2）12-22章則是在西元70年之前，由施洗約翰的一個門徒所寫；而（3）1-3章則是由一個猶太基督徒所加上去的。●因此這卷書基本上是「施洗約翰學校」的產物，而其中所包含的，是最原始的基督教教義。●對此主張，福特自己也承認這是一個大膽的假設，而她希望學界因此就能有更多的討論。●但就事論事，我們今日所知道的是，初代教會在確認正典範圍的時候，曾將許多具有濃厚猶太色彩的啟示文學作品，排除在外，因此福特之見的最根本問題，在於她要如何解釋，如果啟示錄如她所言，乃是猶太文獻之一，那麼教會為何會將之收錄在正典之中？在後面的注釋中我們將會一

1 D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 945。

2 Mounce, *Revelation*, 26。

3 *Revelation*, 28-46, 50-56。

4 同上，3-4。

5 同上，56。

6 同上，xi。

而再，再而三的看見，約翰的確大量暗引了舊約，但他卻也在使用這些舊約素材的同時，以基督的角度來解釋，並應用在教會身上。而這恐怕正是教會接納此一深具猶太色彩之書卷的原因了。對耶穌而言，施洗約翰的確是個開路的先鋒，但他卻恐怕不是啟示錄的作者。

匿名約翰和「作者是誰不重要」

在「托古人之名來寫書」的時代背景中，「啟示錄乃由匿名作者冒約翰之名而寫作」的說法，並非完全不可能。●但在這些「冒名寫作」的書中，我們所常常看見，作者為解釋「為何此書至今才面世」而有的文字和敘述，卻在啟示錄中，完全不見蹤影。不單如此，若啟示錄乃冒名之作，作者為何也沒有在「約翰」之前，加上那能讓其讀者信服的「稱號」（例如：使徒）呢？單單以那十分普遍被使用之「約翰」來自稱，是不足以對此書的權威性，增加半點的重量的。因此匿名之說，也有其困難。也難怪今日已少有人採納此見。

至於「作者是誰並不重要」的看法，●雖然很「安全」，也可以接受，但在「我們事實上擁有許多歷史見證」的情況中，以此方式來迴避此一議題，並無太大意義。和一卷書的「內容，信息和觀點」相較，「作者是誰」的議題，對該書的權威性，的確只佔有一個比較不重要的地位；但若「我們既有許多見證人，如同雲彩圍繞著我們」，那麼為啟示錄之約翰，尋找一個比較可能的定位，就應該是我們不可避免的責任了。●

1 此乃許多19世紀學者的見解。見，Beckwith, *Apocalypse*, 345。

2 Beale, *Revelation*, 34-36。

3 與「作者是誰」之問題息息相關的，乃是「啟示錄在何時被接納為正典」的問題，因為當使徒約翰被認為是此書之作者時，啟示錄自然就會被接納為正典，而反之亦然。因此若從我們前面所提及的歷史來看，西方教會顯然在很早的時候，就已經接納啟示錄為正典了，因為教父們，像是猶斯丁（Justin Martyr; AD 100-165），愛任紐（Irenaeus; AD 130-202），革利免（Clement of Alexandria;

II. 啟示錄的寫作時間

和「啟示錄作者是誰」的問題一樣，學界對啟示錄於何時寫成的問題，也有不同意見。除了極少數的人之外，●學者們的主張，可以歸納為兩大類：西元60年代或是90年代；而若支持者之數量是有意義的話，後者之見可說是今日學界的主流看法。從1900餘年之後的今天來看，這兩個日期也不過只有短短30年的差異，因此為如是微小的差距而爭論不休，似乎沒有太大意義。但情況果真是如此的嗎？恐怕不是，因為在這三十

AD 150-212)，特士良 (Tertullian; AD 160-220)，俄利根 (Origen; AD 185-254)，和希坡律陀 (Hippolytus; AD 160-236) 等人，都認為使徒約翰乃啟示錄的作者。由是在第二世紀末葉的「穆拉多利正典中 (Muratorian Canon)」，也就是目前我們所知最早的經目裡面，啟示錄就已經名列其中了。但東方教會，正如前述，因著亞歷山大主教的丟尼修 (Dionysius of Alexandria; AD 190-264) 對啟示錄之「使徒性」所提出來的質疑，就讓啟示錄的正典地位，受到了挑戰。與丟尼修持類似見解的，有優西比烏 (Eusebius; AD 260-340)，區利羅 (Cyril of Jerusalem; AD 315-386)，和屈梭多模 (Chrysostom; 347-407) 等等。由是在西元360年左右所舉行的老底嘉會議中，啟示錄就沒有被接納為新約正典。但第四世紀的教父亞他那修 (Athanasius; AD 297-373) 卻力挺啟示錄，將之列在他的新約經目中，因此在第三次的迦太基會議裡面 (The Third Council of Carthage; AD 397)，啟示錄也就被接納為正典；而此會議中的決議，也在西元680年的第三次君士坦丁堡會議中 (The Third Council of Constantinople)，再次得著肯定。相關歷史，詳見 Swete, *Revelation*, cvii-cxix; Mounce, *Revelation*, 36-39；周聯華，《啟示錄》(香港：基督教文藝出版社，2001)，1-4。

- 1 例如，(1) 第四世紀的主教依皮法紐 (Ephiphanius) 認為，啟示錄可能寫於羅馬皇帝革老丟任內 (Claudius; AD 41-54)；(2) 第六世紀的修道士多柔修斯 (Dorotheus) 則認為，啟示錄乃在羅馬皇帝圖拉真 (Trajan; AD 98-117) 的時代寫成 (資料來源，Mounce, *Revelation*, 31)；而 (3) 若我們將羅馬皇帝維斯帕先 (Vespasian) 視為啟示錄17:10中的「第六王 (一位還在)」，那麼啟示錄的寫作日期就落在 AD 69-79年間了 (持此見解的，有 B. Weiss 等人；資料出處，D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 4th ed. [Downers Grove: Intervarsity Press, 1990], 932-948)。

年間，曾發生了一件對猶太人和新生教會都具有重大意義的事，那就是，耶路撒冷聖殿在西元70年被羅馬軍隊所摧毀。因此若啟示錄乃在60年代所寫，而我們又將啟示錄17:1-19:10中的大淫婦巴比倫，等同於「拒絕耶穌之猶太教」的話，那麼約翰在這段經文中所說的，就可以是他對這件事的預言了。換句話說，啟示錄寫成日期（聖殿被毀之前或之後）所牽涉到的，不單只是一個歷史的問題，而是與我們所最關切的「啟示錄釋經問題」，息息相關。在下面的分析中，我們將會先聚焦於「90年代寫成」的意見，而後才及於「60年代」的主張。

西元 90-96 的主張

正如前述，以西元90年代作為啟示錄寫作日期的，是近日多數釋經者的見解。但他們所依據的理由是什麼呢？

教會面對逼迫

在啟示錄中，約翰多次提及教會面對逼迫的事。第一，在1:9那裏，他說他自己乃是「為神的道，並為我所給耶穌作的見證」，而被放逐到拔摩海島上。第二，在別迦摩書信中，他也提及安提帕殉道之事（2:13）。第三，在羔羊揭開第五印之時，約翰看見在祭壇之下，有那些「為神的道，為他們所持守之見證，而被殺害之人的靈魂」（6:9）；而在千禧年的異象中，他也看見那些坐在寶座上的，也就是那些「為了持守耶穌之見證，並為了神之道而被斬者的靈魂」（20:4）。但他們是死在誰的手中的呢？第四，從約翰對大淫婦巴比倫的描述來看，即，「喝醉了聖徒的血，和為耶穌作見證之人的血」（17:6），下手殺害聖徒的，乃羅馬。●而若從13:15來看，即，「又有權柄賜給牠（陸獸）……使牠能殺害

¹ 詳見該經文的注釋。

所有不拜獸像的人」，那麼要為聖徒之死而負責的，也包括了七教會所在地的「地方政要」。[●]第五，在論及教會之所以可以勝過邪靈撒旦之時，約翰不單指出「弟兄勝過牠，是因羔羊的血」，他也清楚告訴我們，「他們雖然面對死亡，也不愛惜自己的性命」（12:11）。第六，在提及聖徒之「福分」時，約翰所說的是，「從今以後，凡在主裏死去的人，是有福的！」（16:6）；而在論及巴比倫之所以要面對神的審判時，他則是指出「先知，聖徒，並地上一切被殺之人的血，都在這城裏被找到了」（18:24）。第七，在13:7那裏，約翰明白的告訴我們，神「又任憑牠（海獸羅馬）與聖徒爭戰，並且得勝。也有權柄賜給牠，可以制伏各族各民各方各國」。第八，不單如此，在13:10中，約翰更以那幾乎無法叫人下嚥的話，來鼓勵他的讀者，以忍耐來應對他們所無法避免的苦難：要被擄掠的，就被擄掠罷！要被刀殺的，就被刀殺罷！聖徒的忍耐和信心，就是在此。第九，除了這些之外，約翰在2:10中也提及士每拿教會所將要經歷的「十日患難」。因此藉著這些經文，約翰已然為我們描繪了一幅「教會已經，現在，並且將來還要受患難」的圖畫。

但如是情況比較可能發生在60還是90年代呢？尼祿皇帝（Nero）在西元64年對基督徒的迫害，是無庸置疑的史實，[●]但此一不幸事件，並非因著基督徒堅守信仰而發生的，而是尼祿皇帝為了轉移羅馬大火所引發之民怨而有的結果。[●]再者，此一不幸事件的範圍，恐怕也只侷限在羅馬城內，而沒有蔓延至小亞細亞地區。

1 詳見13:1, 11的注釋。

2 Tacitus, *Annals* 15.38, 44；亦參，Suetonius, *Nero* 16.2。根據幾個文獻的記載，保羅和彼得則是在西元66年，尼祿的任內，殉道於羅馬（以賽亞升天記4:2-3；Eusebius, *Hist. Eccl.* 2.4-5; 3.1; Epiphanius, *Pan.* 27.6.6；革利免一書5；資料來源，Aune, *Revelation* 1-5, lxvi）。

3 此一民怨起初並不針對基督徒，而是衝著尼祿而來，因為他在羅馬大火之後，趁機在廢墟之上大蓋皇宮。

那麼90年代豆米田皇帝統治下的情況，是不是就比較靠近約翰所描繪的圖畫呢？根據某些當代的著作，●許多釋經者都認為豆米田皇帝是一個獨裁，殘暴，偏激和瘋狂的皇帝；●因為在他的任內，他不單要求其子民，以「主和神」的方式來稱呼他，也曾以「無神（ἄθεότης）」之罪名，而處決了他的表兄弟，並且放逐了他表兄弟的太太。●因此和如是記錄對照，啟示錄似乎比較可能是在豆米田皇帝的任內，特別是在他任期的尾聲所寫的，因為此時他的統治，是比他剛剛上任之時，要來得更為殘暴和自大。●

但對此認知，近日有學者提出了不同的見解。舉例來說，湯普森（L. L. Thompson）就主張，釋經者對豆米田的傳統印象，多從那些在政治上與他站在對立面，並曾被壓迫之人所寫的作品中，歸納而來。●與這些文獻相較，豆米田皇帝在當代其他的文學作品中，卻也有其溫和的一面。●因此若我們意欲從豆米田統治下的情況，來確定啟示錄的寫作日期，是

-
- 1 這些文獻包括了塔西圖（Tacitus；約 AD 65-120）的 *Agricola, Germania* 和 *Histories*；小蒲林尼（Pliny the Younger；約 AD 61-113）的 *Panegyricus* 和 *Letters*；狄奧屈梭多模（Dio Chrysostom；約 AD 40-112）的 *Discourses*；猶文拿（Juvenal；約 AD 60-128）的 *Satires*；綏屯紐（Suetonius；約 AD 70-112）的 *Lives of the Caesars*；狄奧卡西烏（Dio Cassius；約 AD 150-235）的 *Roman History*；腓羅斯他杜（Philostratus；約 AD 170-245）的 *Lives of the Sophists* 和 *Life of Apollonius of Tynan*。資料來源，L. L. Thompson, *The Book of Revelation*, 97。相關史料，亦參革利免一書，1；優西比烏的 *Hist. Eccl.* 3. 18.4；以及瑟弗魯斯（Sulpicius Severus）的 *Chronicle* 2.31。
 - 2 Flavius Clemens；Flavia Domitilla。此乃狄奧卡西烏（Dio Cassius）的記錄（*Roman History* 67.14）。
 - 3 例如，Mounce, *Revelation*, 34；如是見解乃多數釋經者的看法。
 - 4 *ABD* 2:221。
 - 5 *The Book of Revelation*, 98-115；Thompson 之見亦為 Aune 所接納（*Revelation 1-5*, lxvii-lxix）。
 - 6 文獻索引，見 Aune, *Revelation 1-5*, lxviii。

有其困難的。

但如是為豆米田皇帝「翻案」的見解，是不是就完全沒有問題呢？那些曾被豆米田皇帝迫害之人，在豆米田死後所寫的作品，當然不會是完全客觀的。但若我們一股腦的就將這些記錄都扔進垃圾桶內，卻也有矯枉過正的嫌疑。不論豆米田皇帝的動機為何（與元老院之間的權力鬥爭，或是有某些緊急情況發生），在他任期的尾聲，有不少元老院的成員死於他的手中，卻是個不爭的事實。而歷史文獻或許沒有清楚明白的告訴我們，他曾定規要其子民以「主和神」來稱呼他，但當其子民和臣宰，為了達到奉承他並因此而得蒙恩寵之目的，或是在審判中為了要避免刑罰，而以此方式來稱呼他之時，他卻顯然是欣然接受如是稱號的。●不單如此，若我們從豆米田當政其間所鑄造之錢幣來看，他顯然要比前任的皇帝，更熱衷於那些能顯示他是如何偉大的稱號；而其中，也包括了顯示他所具有「神性」的名號。●換句話說，此一意欲為豆米田平反的企圖，或許和那些意欲將豆米田「妖魔化」的舉措，都有過分誇張的嫌疑。

就我們今日所知，在第一世紀之中，羅馬政府應該沒有對教會進行系統性，大規模的逼迫；但偶發性的，從猶太人而來，或是由猶太人啟動，而羅馬官府也參與其間的迫害，卻也持續在發生之中。●而這些現象，對身為猶太人的約翰而言，已經足以讓他認定「教會乃在羅馬手下

1 Beale, *Revelation*, 9-12。

2 E. P. Janzen, 'The Jesus of the Apocalypse Wears the Emperor's Clothes,' in *SBLSP* 1994, ed. E. H. Lovering (Atlanta: Scholars, 1994), 637-61。豆米田也曾想要將九月和十月的名字，以他的名字替代之（Germanicus [德國的征服者]；Domitianus）。而這兩個月，正在七月（July [Julius Caesar；凱撒大帝]）和八月（August [Augustus；奧古斯督]）之後；因此他的「雄心」可見一斑（Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 248）。

3 參，徒18:12-17; 19:27-26:32；以及我們在上面所列出的啓示錄經文。

受苦」了。事實上，在後面我們將會更進一步的看見，對「在靈裏」的約翰而言，羅馬對教會的敵意（耶穌乃死在羅馬兵丁的手下），其實只是天上靈界爭戰在地上的反映而已（參，12-13章的注釋）。而此爭戰，是早已在伊甸園中就已經展開的了。因此教會容或沒有全面性的遭受逼迫，但一些個別的事件，就已經足夠讓人曉得，此一爭戰依舊在進行中。不單如此，在13章那裏我們也將要看見，亞細亞行省的地方政要，為了要向羅馬輸誠，並藉此而鞏固他們在當地的地位和權勢，曾不遺餘力的推行「帝王崇拜」；因此在如是氛圍之下，那些拒絕參與此事的基督徒，自然就成為「眾矢之的」了。

一言以蔽之，約翰對歷史的看法，和羅馬史學家，不論他是站在豆米田皇帝那一邊，或是反對他的，都必然有所差別。就整體而言，我們也許不必完全跟隨某些羅馬史學家的看法，即，將豆米田皇帝「妖魔化」到「他曾有系統逼迫教會」的程度，但若要在他和和尼祿之間做一個選擇，啟示錄中之教會所經歷的，恐怕比較可能發生在豆米田皇帝的時期。

帝王崇拜

正如前述，啟示錄中之教會所面臨的挑戰之一，即「帝王崇拜」（參，啟13:4-8, 15-16; 14:9-11; 15:2; 16:2; 19:20; 20:4）。此事從一開始，雖然包含了「信仰」的儀式，但其主要意涵，乃是政治性的。舉例來說，小亞細亞地區的「貴胄」，在奧古斯督（Augustus）和安東尼（Antony）為爭帝位而有的衝突中，選錯了邊，因此在事後就必須重新宣示他們的效忠。而為了要顯示他們的臣服，亞洲的貴胄們就請求奧古斯督，准許他們在別迦摩城中，為羅馬和奧古斯督蓋了一個神廟（AD 29）；●也在以弗所城內，設立了一塊為紀念羅馬和奧古斯督之父（凱撒；Julius Ca-

¹ 有關此事的來龍去脈，見2:12的注釋。

esar) 的聖地。●和奧古斯督「被動」接受立廟的態度相較，卡里古拉皇帝 (Caligula; AD 37-41) 對此事則是熱心的多多。他命令各地設立他的雕像，並要求人在其雕像前致敬；而當猶太人不接受他自比為神的舉動時，他更威脅要在耶路撒冷的聖殿中，立一個他的雕像。此事因著希律亞基帕王 (Hero Agrippa) 的阻止而未實現，●但從其中我們已經可以看出他對帝王崇拜之事的態度了。至於尼祿皇帝，我們在前面已經提及，他雖然顛狂，也曾迫害基督徒，但其原因，卻不是本於「帝王崇拜」，而只是拿他們作為他大蓋皇宮所引發之民怨的代罪羔羊而已。和尼祿相較，豆米田皇帝則是對「帝王崇拜」之事，要來得更為熱心。在他的任內，一個佔地廣大的帝王神廟在小亞細亞的首府以弗所城中，被建立了起來 (24×34公尺)，而此神廟所事奉的，正是豆米田的父親維斯帕先 (Vespasian)，豆米田的哥哥提多 (Titus)，和他本人。●此一神廟的建立，和他以各種名號來宣稱自己之偉大的企圖，都見證了豆米田皇帝「自比為神」的心態。因此啟示錄裏面有關帝王崇拜的描繪，在第一世紀之中，比較符合豆米田統治晚期的情況。●

啟示錄七教會的情況

在啟示錄中，人子曾要約翰寫信給那在小亞細亞地區的七個教會。而在這些書信中，人子曾對這七個教會有所針貶。舉例來說，祂對以弗所教會的「失去起初愛心」(2:4)，對撒狄教會徒有教會之名，但無教

1 相關討論，見2:1的注釋。

2 *ABD* 1:821。

3 相關論述，見2:1的注釋。

4 有關豆米田皇帝所行其他瘋狂之事的論述，見 L. W. Barnard, 'Clement of Rome and the Persecution of Domitian,' *NTS* 10 (1964), 251-60; 特別是252-53。Barnard 對革利免一書的分析也顯示，啟示錄是比較可能在豆米田皇帝的任內所寫成的。

會之實的情況（3:1），以及對老底嘉教會自以為富足但卻十分貧乏的狀況（3:17），都曾發出祂的譴責。從新約其他的記錄來看，這三個教會中的以弗所和老底嘉，都與保羅的宣教有關，●因此若啟示錄乃在60年代所寫，那麼這兩個教會竟然會在這麼短的時間之內，就有了如此嚴重的屬靈衰退，實在令人難以想像。換句話說，像這樣屬靈衰退的情況，是比較可能在經過了一段時間，當第二代基督徒沒有承繼教會成立時所領受的異象之後，才會發生的。再者，在西元60年，老底嘉城曾因著一個強烈地震的襲擊，而受傷慘重，因此若啟示錄乃在65年左右所寫，那麼這個城市，以及在其中的教會，要在短短幾年的時間之內，重新變為「富足，一樣都不缺」（3:17），也是件叫人難以想像的事。由此觀之，以95年為寫作日期，就變的比較可能了，因為30餘年的光陰，恐怕才足夠讓一個古代城市，重振其往日的繁華和光輝。

在以弗所和別迦摩書信中，我們也看見人子對他們拒絕或是跟從「尼哥拉黨之教訓」的肯定和譴責（2:6, 15）。此一異端，雖然也曾出現在教父們的著作中，但我們對它的源起，卻所知不多。●但在此值得注意的是，在論及此一異端時，約翰所給我們的印象，乃是此一讓別迦摩教會跌倒的異端，似乎已經有了一定的規模（黨），而其教訓，也在某一個程度上，有了「定型化」的特色（出現在兩個不同的教會中）。而這兩個現象顯示，此一異端恐怕已經出現並存在了一段時日。因此從此角度來看，95年要比65年更符合約翰對此異端的描述。

不單如此，士每拿主教坡旅甲（Polycarp）曾寫信給腓立比教會，在其中他指出：保羅曾為你們誇口說，在諸教會中，你們是最先認識主的；而其時我們還不認識祂。●從使徒行傳中，我們曉得保羅建立腓立比教會

1 參，徒18:18-21; 24-28; 19:19-41；西2:1; 4:13, 15。

2 詳見2:6的注釋。

3 此乃 Charles 之見（*Revelation I*, xciv）；坡旅甲之言出自 *Ad. Phil.* 11.3。

的時間，乃在50-60年間，●因此士每拿教會在此時恐怕還不存在。與此相較，在啟示錄中的士每拿教會，乃是一個經歷患難，但卻依舊持守信仰的教會（2:9-10）。因此若啟示錄在65年所寫，此一教會之「成熟度」，和她「初生」的情況，是兩幅不太容易融合在一起的圖畫。●

就上述個別的論點而言，我們也許可以用某些理由，來解釋65年之說的可能性，但就整體而論，啟示錄所描述的教會情況，比較可能發生在95年左右。

尼祿復生之傳說在啟示錄中的使用

在啟示錄13章中，約翰三次論及海獸受了死傷，但卻又活了過來的事（13:3, 12, 14；亦參17:8, 11）。對此描述，許多釋經者都認為，約翰在此乃是以當代「尼祿將要復生」的傳說為本，好讓海獸（羅馬）和那曾從死裏復活的基督，有個鮮明的對比。在13:2之後的附錄九中，我們將會看見，此一當代的傳言，不單曾在那寫於西元80年代的西卜神諭三書和四書中出現，也在第二世紀初葉的西卜神諭五書中現身；而此傳說，也只能在尼祿皇帝於68年自盡之後，才開始出現和流傳；因此若約翰果真在啟示錄中，使用了這個當代的傳說，那麼啟示錄在60年代寫成的看法，就站不住腳了。當然並非所有持90年代之見的學者，都認為約翰在啟示錄中，使用了如是傳說，但我們在附錄九中的分析顯示，約翰使用此一傳說的可能性是相當高的。因此90年代的主張，就有了更進一步的支持。

-
- 1 學界對腓立比書寫作日期，有不同的意見，但多數人的看法，都落在50-60年間。
 - 2 對此 C. C. Torrey 曾表示不同意見（*Apocalypse*, 78f），他認為坡旅甲的意思，只在強調士每拿教會沒有像腓立比教會那麼長久的歷史。但 Charles 對坡旅甲之理解，恐怕比較接近原意。

「巴比倫」在啟示錄中的使用

就歷史而言，猶太人已經在以斯拉和尼希米的帶領之下，回到了以色列地。但由於他們依舊身在羅馬的統治之下，而神在以西結書40-48章中所應許的新聖殿和新以色列國，也還未重建，因此當代的猶太人就認為他們依舊還在「被放逐在外」的情況中。●在新約之中，我們因此也就看見身在羅馬的彼得，寫信給那分散在小亞細亞地區之教會時，說：在巴比倫與你們同蒙揀選的教會，問你們安（彼前5:13）。●不單如此，在羅馬提多（Titus）將軍於西元70年將聖殿拆毀了之後，羅馬更是「巴比倫」了，因為她和西元前第六世紀之巴比倫一樣，都將聖殿給毀滅了（參，王下25）。由是在西元70年之後所寫成的猶太文獻中，羅馬也就有了「巴比倫」之名（以斯拉四書3:1-2, 28-31; 巴錄二書10:1-3; 11:1; 67:7; 西卜神諭篇5:143, 159-60）。但約翰是如何使用「巴比倫」的呢？也就是說，在啟示錄中，巴比倫是「被放逐之地」還是「壓迫者」？從17:6, 18; 18:24和19:2來看（「喝醉了聖徒的血」等等），約翰顯然是以後者的方式，來界定巴比倫（羅馬）。因此從這個角度來看，啟示錄的成書之日，也應該在70年之後。

-
- 1 相關討論，見 G. K. Beale, 'The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6:14-18,' NTS (1989), 550-81; J. M. Scott, 'Restoration of Israel,' in *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne, R. P. Martin and D. G. Reid (Downers Grove: InterVarsity, 1993), 796-805。
 - 2 Eusebius, *Hist. Eccl.* 2.15.2; J. R. Michaels, *1 Peter* (Waco: Word Books, 1988), 310-11; P. H. Davids, *The First Epistle of Peter* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 202-03。

「12使徒」在啟示錄中的使用

在新耶路撒冷城的異象中，約翰看見此一新聖城有著12樣的根基；而在其上，有「12使徒的名字（δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων）」（21:24）。就「這12位（οἱ δώδεκα）」一詞而言，它可能在耶穌復活之前，就已經成為指向「12使徒」的專有名詞（參，林前15:5）；而在福音書中，也被大量的使用。●但就「12使徒（οἱ δώδεκα ἀποστόλοι）」而論，此一語詞只被馬太福音的作者使用過一次（太10:2）；而未出現在西元80年之前的著作中。因此這個語詞在啟示錄中的出現，也顯示啟示錄的寫作日期，比較可能是在90年代。●

教父們的見解

在論及「666」究竟是誰的問題時（啟13:18），教父愛任紐（Irenaeus; AD 130-202）指出：在此我們並不要冒著將敵基督之名字說出來的危險；因為如果有顯明此人之名字的需要，那麼領受啟示的那一位自然就會告訴我們。此一啟示是在不久之前，幾乎就在我們的年代中，在豆米田統治的末期被看見的。●準此，許多在愛任紐之後的教父和釋經者，就跟隨他的腳步，認為啟示錄乃在豆米田皇帝任期的結尾時所寫。●

1 例如，太10:5; 20:17; 26:14；可 10:32; 14:10, 20；路 22:47；約6:67, 70; 20:24。

2 此乃 Aune 的觀察（*Revelation 1-5*, lxiv）。

3 *Adv. Haer.* 5.30.3。有學者認為愛任紐之言中的「它被看見（ἐωράθη）」，所指的不是約翰所見的「啟示」，而是約翰本人。因此愛任紐的意思，在顯示約翰究竟活到什麼時候（K. L. Gentry, *Before Jerusalem Fell*. rev. ed. [K. L. Gentry, 1998], 48-57）。但以「被動語態」來顯示一個人究竟活到什麼時候的手法，卻十分少見；因此這個主張恐怕不容易站得住腳（參，Aune, *Revelation 1-5*, lix）。

4 Victorinus, *Comm. in Apoc.* 10.11; Eusebius, *Hist. Eccl.* 3.18.3; 5.30.3; Ps-Augustine, *Quaest. Vetus et Novum Text.* 76.2; Jerome, *De virr. illustr.* 9；亦參，Clement of Alexandria, *Quis div.* 42; Origen, *Hom. in Matt.* 16.6。

但在此同時，第四世紀之敘利亞教父伊皮法紐（Epiphanius），卻認為約翰被放逐到拔摩海島的時間，乃在革老丟（Claudius; AD 41-54）的任內；●而第六世紀初所翻譯的敘利亞文聖經（Syr^{ph}; AD 507/508），則是在啟示錄的經文之前指出，約翰乃是在尼祿皇帝任內，被放逐到拔摩海島上的。●再者，十一世紀的教宗德非拉（Theophylact），在其約翰福音注釋中，也顯示他與敘利亞文聖經持相同的見解。●

因此就外在證據而言，我們似乎至少有三個不同的看法。但教父伊皮法紐之見，顯然有問題，因為他錯把羅馬皇帝尼祿革老丟（Nero Claudius），當成了在尼祿之前的革老丟（Claudius），●因此我們事實上只有兩個選擇。但在愛任紐和敘利亞譯本（以及德非拉）之間，哪一個是比較可能的呢？就時間上來說，第二世紀末葉的愛任紐，當然要比第六世紀的譯本早了300年；而就關係而論，愛任紐更是使徒約翰之門徒坡旅甲（Polycarp; AD 70-155）的門生，●因此他的見解，自然要比敘利亞譯本來得更為可靠了。而此事實，應該也是那些在愛任紐之後的釋經者和歷史學家，之所以會跟隨他的原因。在前述的各樣論證之中，愛任紐所提供的見證，恐怕具有最關鍵性的地位和重量。●

1 *Haer.* 51.13.33。

2 有關這個聖經版本的簡介，見 K. Aland & B. Aland, *The Text of the New Testament*. Tr. E. F. Rhodes (Leiden: Brill, 1987), 197-99; Aune, *Revelation 1-5*, clvi; 麥子格著 (B. M. Metzger) 康來昌譯，《新約經文鑑別學》（臺北：華神，1981），63-64。

3 *PG CXXIII.* 1133-34。

4 D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 956。

5 *Adv. Hear.* 3.3.4。

6 除了這些論點之外，學界也提出了另外的兩個論證。（1）西元92年，豆米田皇帝因著橄欖油和葡萄酒生產過剩而穀物不足的問題，下達了一個「去葡萄樹改種穀類」的命令。而若啟示錄6:6中，「油和酒不可糟蹋」的命令，乃是以此為背景，那麼啟示錄的成書之日，就必須在92年之後了（Hemer, *Local Setting*, 158）。但由於在第一世紀的歷史中，饑荒發生的次數甚多，而我們也無法完全

西元 60 年代的主張

就人數而言，以60年代做為啓示錄寫作時間的學者，是少於「90年代」之陣營的。但這並不表示他們的論點，就不值得我們仔細考量。因此在下面的段落中，我們也將一樣樣的，來查考他們所提出來的論證。

聖殿和耶路撒冷

在啓示錄11章的異象中，約翰告訴我們：有一根作量尺用的蘆葦賜給了我；且有話說，你起來，將神的殿，祭壇，並在那裏敬拜的人，都量一量。但要留下殿外的部分，不要量它，因為這是給了外邦人的；他們要踐踏聖城四十二個月（11:1-2）。不單如此，在11:8那裏，約翰也說：他們（兩個見證人）的屍首就倒在大城的街道上。這城按著靈意叫所多瑪，又叫埃及，就是他們的主被釘十字架的地方。因此從這些論述來看，耶路撒冷城和其中的聖殿，在啓示錄寫作之時，似乎依舊存在。再者，在啓示錄之中，我們也完全沒有看見約翰提及聖殿被毀的事，因此啓示錄應是在此一重大不幸事件之前所寫成的。●

確定這節經文和豆米田皇帝之命令之間，是否有直接的關聯，因此我們也就不將這個主張，列為支持「90年代」的證據了（亦參，Aune, *Revelation 1-5*, lxiii）。

（2）在啓示錄和馬太福音之間，有許多平行的經文（參，Charles, *Revelation I*, lxxxiii），因此若約翰在啓示錄中，使用了馬太福音，而若我們採納這卷福音書乃在85年左右寫成的說法，那麼啓示錄的成書之日，也就必須是在這個日期之後了。但這兩卷書之間的平行現象，可能是他們都使用了一個共同的傳統所致，而 L. A. Vos 的研究也顯示（*The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, 54-111），約翰雖然使用了許多耶穌的教訓，但他恐怕不是本於福音書的。因此這個論點也無法成為支持「90年代之見」的證據。

- 1 J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 238-42; J. C. Wilson, 'The Problem of the Domitianic Date of Revelation,' *NTS* 39 (1993), 587-605, 特別是604-05; K. L. Gentry, *Before Jerusalem Fell*, 165-92。對 Robinson 之見的評論，參，A. Y. Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Philadelphia: Westminster, 1984), 64-69。

從表面上看起來，這個論點似乎還蠻合理。但在後面我們將要看見，啟示錄的文學特色之一，乃是它大量使用了各樣的「象徵」；而此特色在上列的三節經文中，則是反映在「丈量的動作」，「42個月」，「按著靈意」，以及「大城 = 所多瑪 = 埃及 = 主被釘十字架的地方」等等的語句和手法之中。換句話說，若我們以「字面」的方式來讀這幾節經文，那麼約翰似乎暗示聖殿和聖城依舊站立，但如是「讀經法」，對啟示錄而言卻是不合適的。●事實上，在3:12和21:2, 9-10等處經文中，約翰已經清楚告訴我們，他所關心的，不是地上的聖殿，而是那從天上，由神那裏降下來的新聖城，也就是以神和羔羊為殿的新耶路撒冷（21:22）；即，教會。●因此11章中關乎聖殿和聖城的經文，恐怕並不指向西元70年前，地上的耶路撒冷城和聖殿；而是那以基督耶穌為頭塊房角石，並以聖徒為建材，具有屬天性質的「教會=靈宮」。

七王

在解釋大淫婦巴比倫所乘騎海獸之奧秘時，將異象帶給約翰的天使說：那七頭就是女人所坐的七座山，又是七位王；五位已經傾倒了，一位還在，另一位還沒有來到。他來的時候，必須存留片時。那先前有，如今沒有的獸，就是第八位；牠和那七位同列，並要走向滅亡（啟17:9b-11）。從此經文來看，這七王所指的，似乎是羅馬的皇帝；而其中「一位還在」的第六位，乃是現任的皇帝。因此（1）若我們從凱撒（Julius Caesar）算起，那麼尼祿皇帝（Nero; AD 54-68）就是第六位王了，●而（2）若我們從第一個宣稱自己是皇帝（*Imperator*）的奧古斯督算起，

1 詳見，頁193-205的討論。

2 詳見上述經文的注釋。

3 K. L. Gentry, *Before Jerusalem Fell*, 153-59。

那麼第六位王就是接續尼祿帝位之高爾巴了 (Galba; AD 68-69) 。●

這兩個算法都有其理據，而其結果，也都顯示啟示錄有可能是在70年聖殿被毀之前所寫的。但在後面17:9-10的注釋中我們將會看見，學界對於我們應該從哪一個皇帝算起的問題，有許多不同的意見，甚至對「王」所指的，是「王」還是「帝國」，也有不同的看法。更有甚者，約翰在此是否有意要我們掐著手指頭來數點羅馬皇帝，也是個十分值得懷疑的問題；因為當他（1）以深具象徵意義的「七」王（又等於「七山」），來表達獸的特性，而又（2）讓這「七王」，以「五位已經傾倒了，一位還在，另一位還沒有來到」之形態出現（過去，現在，將來），都顯示他並沒有要我們以「字面」的方式，來理解這段經文。因此根據「七王 = 七個羅馬皇帝」的理解，來決定啟示錄寫作日期的作法，是和啟示錄的文學特性，彼此衝突。

666

在這裡要有智慧。凡有悟性的，就讓他計算獸的數目；因為這是人的數目，其數值為六百六十六（啟13:18）。在啟示錄的諸多難題之中，這節經文中的「666」，可說是其中的佼佼者。學界對此數目所指究竟是誰的問題，可說是大有興趣。從羅馬皇帝卡里古拉 (Caligula)，到羅馬公教 (*Italika Ekklesia* = 拉丁教會)，羅馬帝國 (*He Letana Basileia* = 拉丁王國)，教皇 (*Papeiskos*)，馬丁路德 (*Loutherana; Saxoneios*)，再到「尼哥拉黨」等類的建議，都曾被提出來（詳見該經文的注釋）；而在其中，尼祿皇帝不單佔有一席之地，也是個熱門的候選人。●因此若此皇

1 F. A. J. Hort, *The Apocalypse of St. John 1-III* (London: Macmillan, 1908), xxvi; J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, 242-48。

2 若將「尼祿凱撒」譯為希伯來文，其結果是 $\text{קסר נרון} = 100+60+200+50+200+6+10+50 = 666$ 。

帝乃是「666」之後的「藏鏡人」，那麼啟示錄就有可能是在他任內所寫的了。●

但正如前述，學界對「666」究竟是誰的問題，有許多不同的解讀，因此以「666=尼祿」做為決定啟示錄寫作日期之線索，並不完全牢靠。再者，若「666」真的指向尼祿，他在啟示錄13章中所扮演的角色，乃是海獸羅馬帝國的代表，而非一個個別的皇帝（詳見13章的注釋）；因此從這個角度來看，「666=尼祿」之見也不必然支持「60年代」的主張。

「看哪！他駕著雲降臨」

約翰在啟示錄序言（1:1-8）的結尾之處，以基督和父神的兩個宣告為結（1:7, 8）；而前者是，看哪！他駕著雲降臨。眾人都要看見他，連那些曾刺過他的人也要看見他。地上的萬族都要因他而哀哭。是的，阿們。

對某些以「過去角度」來解讀啟示錄的人而言，●上述經文不單總結了啟示錄一書的主題，而其所指射的，更是神在西元70年時，藉羅馬兵丁之手，來刑罰以色列人的事（聖殿被毀），因為在這節經文中，（1）「那些曾刺過祂的人」，的確是羅馬兵丁，但引發此一不幸事件，並要負最後責任的，乃猶太人；（2）「萬族」在約翰所暗引的撒迦利亞書亞12:10中，是「大衛家，和耶路撒冷的居民」；因此他們（以色列人）自然就是神所要刑罰的對象，並且也是那些要在聖殿被毀之時而哀哭的人了；（3）「地上」一語可以是「世界」，但在撒迦利亞書的背景中（12:12），「地」所指的是「以色列地」，因此我們不一定得將之視為「全

1 K. L. Gentry, *Before Jerusalem Fell*, 193-219。

2 學界對如何解讀啟示錄的問題，有「過去，歷史，未來，理想和折衷」等五個答案。相關討論，見頁206-216的分析。

世界」。[●]

此說之理由看來洋洋灑灑，也頗能支持「60年代」之說，但我們在1:7的注釋中將要看見，約翰在這節經文中，的確暗引了撒迦利亞書12:10（仰望被扎的）和12:12a（地上一族一族的都必哀哭），但他卻將之與基督降世之事（參，但7:13），結合在一起。而此結合的結果，乃是將此舊約應許，應用在教會的身上了。換句話說，在基督第一次降臨，並建立了教會的事上，神在但以理書和撒迦利亞書中，向以色列人所發的應許，已經開始應驗了。而此已經開始應驗的事實，也就成為基督將要第二次再來的保證。準此，1:7並非「70年聖殿被毀」的預言，而是約翰對啟示錄一書的權威，所掛上的保證。[●]

結論

就支持「90年代」和「60年代」的個別論點而言，它們都有著各自的優缺；而我們也就可以對這些個別的論點，提出接納或是拒絕的主張。但就整體而論，支持「90年代」的論點，卻在下面的幾方面要超越那些支撐「60年代」的論證。第一，上述有關「60年代」的論點，多建立在學者對經文的解釋之上，因此若我們對經文有了不同的解讀，如是證據的立足點，就消失於無形了。在新約的研究中，啟示錄研究的特色之一，就是各人對經文都有各自的解讀。因此若我們將「啟示錄日期」的問題，全然建立在某一個解釋之上，那麼這個主張就不十分牢靠了。與此相較，「90年代」之見的論證，雖然也包含了我們對經文的解釋，但支持此見的學者們，卻也都嘗試將其解釋，和當代歷史對比，好得著最合理的答案。因此就方法論而言，「90年代」陣營的論據，是比較可靠的。

1 K. L. Gentry, *Before Jerusalem Fell*, 121-32。

2 有關 Gentry 在這個問題上的困難，亦參 Beale 的分析（*Revelation*, 25-26）。

第二，「90年代」的論證中，也包括了那些完全與經文解釋無關的論點。舉例來說，「巴比倫」和「12使徒」之語詞在啟示錄中的使用，就是最好的例子。而如是論點，除非我們又發現新的史料和事證，是比那些牽涉到經文解釋的論證，要可靠的多多。

第三，對早期教父們的見證，特別是愛任紐的見解，我們或許可以有不同的解讀，但基本上他所說的，乃是與啟示錄寫作日期之事，直接相關。因此若雙方陣營的論點不分上下，愛任紐的見解，恐怕是讓天平傾向「90年代之說」的最後一根稻草。他以及其他教父們的見證，在這個關乎歷史問題的事上，恐怕不是那麼容易就可以解釋掉的。在釋經的問題上，他們和我們一樣，都可能會犯錯，但在這個關於啟示錄寫作時間的議題中，他們不單在時間上比我們更為接近這卷書的成書之日，也在人際關係上比我們更靠近這卷書的作者（特別是愛任紐），因此他們的見解應該受到我們足夠的尊重。

III. 啟示錄的經文

對許多華人弟兄姊妹們來說，印行在聖經中的白紙黑字，就是神的話，就是神藉著祂所揀選先知和使徒之手，所寫給我們的寶貴信息。因此我們努力研讀聖經，為要明白神的心意，為要讓我們的人生，能和神永恆的計劃同步。這種對聖經的態度是十分值得鼓勵的，因為這是討神喜悅的事。但是在研讀並且遵循神話語的同時，我們也需要對聖經的來龍去脈，有一點了解。也就是說，我們應該對先知和使徒們所寫下來的書信，是如何成為我們手中聖經的過程，有一點了解。因為這方面的知識，可以讓我們免去一些不必要的困擾，特別是因著不同聖經版本之間差異而產生的困擾。不單如此，有關經文傳承過程的知識，也可以讓我們不再只以某一個版本的聖經為「聖經」（例如和合本），因而失去了從研讀其他版本聖經而來的益處。

啟示錄的經文鑑別學

就啟示錄來說，約翰所寫下來的原始啟示錄經文，並沒有被保存下來。我們現在手中所有的，只是三百餘份啟示錄手抄本。在這些手抄本當中，有的相當完整，包括了全卷啟示錄；有的只是殘片，記錄了幾節經文而已。這些手抄本十分珍貴，因為藉著這些歷史文稿我們才有可能知道，神藉約翰所要向我們傳達的信息是什麼。但是在比較這些手抄本的時候，我們發現這些手抄本之間，有著一定程度的差異。這些差異可能是因著抄經者的無心之過而產生的（例如跳行，不夠專心等等），或者是抄經者為了要調和前後經文之間的不同，而刻意做的更動。●但是不

1 若讀者想要更多了解文士在抄寫經文時，所可能犯的錯誤，參，麥子格著（B. M. Metzger），康來昌譯，《新約經文鑑別學》（臺北：華神，1981），187-205。

管原因為何，這些抄本之間的確存在著許多彼此相異的經文（variant readings）。面對著這個事實，聖經學者便比較這些手抄本，衡量他們的年代，類別（所謂的外在證據），以及作者和抄經者的特色（所謂的內在證據），●因而推論出一個最可能是聖經作者所寫下來的原始經文。●而這個從不同手抄本中，重建原始經文的過程，就是所謂的經文鑑別學。●

在進行經文鑑別工作的時候，由於手抄本的數量相當多，因此為這些手抄本編目就變的十分重要了。依書寫材料和所使用的文字形態，眾多的手抄本被分為三類。第一類是蒲草紙抄本（Papyri）。由其名我們可知，這些手抄本是以蒲草紙為書寫材料，●因此這些手抄本就以ϑ為其代

- 1 舉例來說，中文和合本的啟示錄8:13是，「我又看見一個鷹飛在空中，並聽見他大聲說……」。但是在另外一些手抄本中，飛在空中大聲說話的不是鷹，而是天使。因此在釋經之前，我們必須先行判斷何者比較可能是原始經文。就這個例子來說，「鷹」除了出現在那些比較可靠的手抄本之外（ κ A 046等等），「鷹」也比較能夠解釋，為什麼文士想要把「鷹」改為「天使」，因為約翰在這裏所描述的，比較像是天使所做的事。不單如此，在啟示錄14:6那裏，飛在空中並且說話的是天使，而不是鷹。也就是說，為了調和前後經文的差異，某些文士就把「鷹」改為「天使」了。當然不是所有的文士都這麼「勇敢」，在某些抄本中，我們看見有人選擇走中間路線，以「如鷹般的天使」一語，來解決這個問題（參 B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament* [NY: UBS, 1971], 741）。
- 2 有關經文鑑別的準則，詳見麥子格，《新約經文鑑別學》，頁207-41。
- 3 有關如何判斷哪一個「異文」最可能是原始經文的問題，讀者可參麥子格，《新約經文鑑別學》，頁207-41。在重建原始經文的時候，除了手抄本之外，我們也應該考慮早期教父的著作，因為在其中，我們可以找到許多他們所引用的啟示錄經文。不單如此，在重建原始經文時，新約聖經的早期譯本（例如敘利亞文譯本，拉丁文譯本，衣索匹亞譯本等等），也應該列入考量。但是這兩者在重建啟示錄原始經文的工作中，並不像手抄本一樣的具有決定性的位置，因此我們在這裡就不詳細論述這兩方面的資料了。若讀者想要了解這方面的事情，可見 Aune, *Revelation 1-5*, cxlviii-clvi。
- 4 蒲草紙抄本上的經文，也是大楷體，但因其使用材料不同，因而被分為另外一類。

號（例如 Φ^{18} ）。第二類是大楷體抄本（Uncials），因為其上文字是大寫字體。這類手抄本是以前面帶零的阿拉伯數字為代號（例如01）。第三類手抄本則是小楷體抄本（Minuscules），其上文字類似於英文中的草寫；而他們以不帶零的阿拉伯數字為代號（例如2053）。

這些手抄本依地緣關係和特色，可以分為幾個系統。第一個系統是拜占庭經文（Byzantine Text），就是那些在東羅馬帝國中（首都拜占庭），被希臘正教所保存下來的經文。●屬於這個系統的大楷體抄本有 A (02) ●, C (04), E (07), F (09), G (011), H (013 / 014), W (032) 等等；以及大部分第十世紀之後的小楷體抄本。在幾個不同的系統中，拜占庭系抄本的數量最多，但是由於他們都是本於路西安版本（Lucian of Antioch），即，一個已經被不當增修的版本，因此在經文鑑別的工作中，它們的證據力就比別的經文系統要來得弱了。

第二個系統是西方經文（Western Text），因為在地緣上他們多數是和義大利，高盧，北非有關。屬於這一個系統的手抄本，在時間上早於拜占庭經文，並且是以希臘文和拉丁文並列的手抄本（D^p [06], F^p [010], G^p [012]等等），古拉丁文抄本，以及拉丁教父們的引經為主。這個系統的特色是在經文中，加上長短不等的增添，●或是大段經文的省略。由於屬西方系統的經文並不完全來自西方（相對於東羅馬帝國），所以有學者以 D 做為這個系統的代號，因為編目為 D (05) 的伯撒抄本，在這個系統中占了最重要的位置。除了大楷體抄本之外，蒲草紙抄本中

1 亦稱普通話經文（Koine Text）。

2 早期大楷體抄本的編目，是用拉丁文和希臘文的大寫字母（再加上一個希伯來文字母 \aleph ）做為代號，但是後來所發現的大楷體抄本的數量，超過了這些字母的總和，所以貴格利（C.R. Gregory）就將他們重新以帶零的阿拉伯數字來編目。目前我們至少有250份以上的大楷體抄本（麥子格，《新約經文鑑別學》，頁21-22）。

3 舉例來說，D抄本中之使徒行傳，就比其他手抄本長了十分之一（麥子格，《新約經文鑑別學》，頁47）。

的 \mathfrak{P}^{29} ， \mathfrak{P}^{38} ， \mathfrak{P}^{48} 等，也屬於這個系統。在經文鑑別的歷史中，有些學者認為西方經文不具有參考價值，因為他們認為其中經文已經被破壞了。但是有人反對這個意見，認為西方經文應該是我們重建原始經文時的主要依據。對啟示錄來說，這個爭論並無太大意義，因為保存了啟示錄經文的手抄本中，沒有一個是屬於這個系統的。

手抄本的第三個系統是亞歷山大經文（Alexandrian Text）。這些手抄本不單古老，並且是由那些在亞歷山大城中，受過學院式訓練的文士，所抄寫下來的經文。因此這個系列的經文可說是最古老的校訂本，並且也相當接近原始經文。●和其他系統的經文相比，亞歷山大經文通常都是最短的（最長的是西方經文）。在這個系統中，比較重要的手抄本包括了 \mathfrak{P}^{45} ， \mathfrak{P}^{46} ， \mathfrak{P}^{66} ， \mathfrak{P}^{75} ， \aleph ，B（03）等等。●

根據麥子格（B. M. Metzger）的統計，我們目前大約有五千份的新約手抄本。●在這些手抄本當中，抄錄了啟示錄經文的並不算太多。在蒲草紙抄本中有五份；●在大楷體抄本中則有11份；●而屬於小楷體抄本的則有293份。●在重建原始啟示錄經文時，這三百餘份的手抄本，並不都具有相同的重要性。根據亞蘭和亞蘭（K. Aland & B. Aland）的意見，這些文獻中，比較重要的手抄本可以分為如下的四個等級：●

- 1 參，麥子格，《新約經文鑑別學》，頁212-13。
- 2 也有學者在這三個系統之外，再區革出該撒利亞經文系統（Caesarean Text；例如 θ ， f ， f^{13} ）。但是由於這些經文之間有著相當程度的差異，所以他們是否可以歸為一類，是值得商榷的事。
- 3 新約經文鑑別學，頁37。
- 4 \mathfrak{P}^{18} ， \mathfrak{P}^{24} ， \mathfrak{P}^{43} ， \mathfrak{P}^{47} ， \mathfrak{P}^{85} 。
- 5 \aleph （01），A（02），C（04），P（025），046，051，052，0163，0169，0207，0229。
- 6 這些小楷體手抄本的年代大都在第十世紀之後。有關上述三類手抄本的詳細資料，可見 Aune, *Revelation 1-5*, cxxiv-cxlviii。
- 7 以下表列的資料是 Beale 所提供的（*Revelation*, 70-71）。而這份資料是由兩份材料合併而成：（1）K. Aland & B. Aland, *The Text of the New Testament*. Tr. E. F.

手抄本	年代 (世紀)	啟示錄經文
第一級		
Ⓟ ¹⁸	3-4	1:4-7
Ⓟ ²⁴	4	5:5-8; 6:5-8
Ⓟ ⁴⁷	3	9:10-17:2 (其中有些經文段落遺失了)
ⓧ (01)	4	全部
A (02)	5	全部
2053	13	全部
2062	13	第1章; 15-22章
2344	11	大多數的啟示錄經文
第二級		
Ⓟ ⁴³	6-7	2:12-13; 15:8-16:2
Ⓟ ⁸⁵	4-5	9:19-10:2, 5-9
C (04)	5	1:3-3:19; 5:15-7:13等約一半的啟示錄經文
1006	11	全部
1611	12	大多數的啟示錄經文
1841	9-10	大多數的啟示錄經文
1854	11	全部
2050	12	1-5章; 20-22章
2329	10	全部
第三級		
0169	4	3:19-4:3
0163	5	16:17-20
0207	4	9:12-15
0229	8	18:16-17; 19:4-6
2351	10	1:1-13:17; 14:4-5
2377	14	13:10-14:4; 19:21-20:6; 20:14-21:16
第四級		
P (025)	9	1:1-16:11; 17:2-19:20; 20:10-22:5
046	10	全部
052	10	7:16-8:12

Rhodes (Leiden: Brill, 1987), 第三章; (2) NA²⁶, 684-710。根據兩位亞蘭的看法, 手抄本的重要性可以分為五級。但是由於啟示錄手抄本中, 並沒有屬於第四級的文獻 (lectionary; 為崇拜中讀經所需而抄寫的經文), 所以就啟示錄的經文鑑別工作來說, 我們只有四個等級的手抄本。

第一級的抄本是由第三和第四世紀的蒲草紙抄本，大楷體抄本，和亞歷山大系的小楷體抄本所組成。在經文重建的工作中，它們是最重要的手抄本。第二級的抄本是那些受到拜占庭經文影響的手稿。它們的數量雖然最多，但是由於它們是由路西安版本而來，所以在重建原始經文的工作中，其證據力比第一級中的手抄本要來得弱。第三級的抄本則是那些不屬於亞歷山大，拜占庭，或是其他系統的手抄本。因為它們不屬於任何一個系統，所以它們在經文重建的工作中，扮演著一個參照性的角色。在兩位亞蘭的分類中，第四級的抄本的重要性最低，因為它們主要都是拜占庭系的經文。●

就個別的手抄本來說，史密得 (J. Schmid) ●則認為手抄本 A 和 C 保存了最多的原始經文，●因此它們是最重要的手抄本。而 \aleph (01) 和 \mathfrak{P}^{47} 雖然在年代上比較古老，但是在啟示錄的經文鑑別工作中，卻只站在第

-
- 1 有些學者對兩位亞蘭所提出來的手抄本分級方式，並不表贊同，因為他們似乎以一個已經經過「認證程序」的原始經文為準，再將各類手抄本與之比較，而得到不同的級等。這個分級的方法基本上是犯了循環論證的毛病。參，B. D. Ehrman, 'A Problem of Textual Circularity: The Alands on the Classification of New Testament Manuscripts,' *Bib* 70 (1989), 377-88。為了這個緣故，我們在下面將介紹另一個學者的看法。
 - 2 J. Schmid, *Studien zur Geschichte des Griechischen Apocalypse-Texts* (Munich: Zink, 1955-56)。Schmid 在這本書中，對 H. C. Hoskier 所搜集之啟示錄手抄本 (*Concerning the Text of the Apocalypse* [London: Quaritch, 1929])，做了詳細的研究。這兩個學者在這方面的研究，讓我們對啟示錄經文傳承的歷史，以及啟示錄原始經文的重建，有了一個相當全面的認識。他們的努力，讓啟示錄的經文鑑別學，在新約諸多書信中，佔有一個特別的地位。若讀者想要了解 Schmid 之作，可參 J. N. Birdsall, 'The Text of the Revelation of Saint John: A Review of its Materials and Problems with Especial Reference to the Work of Joseph Schmid,' *EvQ* 33 (1961), 228-37。
 - 3 以及那些同屬於一個系統的手抄本，例如 2053。

二位。因為它們所保存的原始經文比較少。●在新約其他書卷的經文鑑別工作中，一貫具有龍頭地位的 \aleph 抄本，在啟示錄的領域中，卻退居第二位。至於那些為數眾多，被學者們冠以「 \mathfrak{M} 」（Majority Text）代號的小楷體抄本，在啟示錄的經文重建工作中，則是位居第三順位。 \mathfrak{M} 在其他新約書信的經文鑑別工作中，都是以一個整體的方式出現，但是在啟示錄的領域中， \mathfrak{M} 卻可以分為 \mathfrak{M}^A 和 \mathfrak{M}^k 兩部分。前者是那些本於該撒利亞的安德烈（Andreas of Caesarea）所著之啟示錄注釋而有的抄本；●而後者則是拜占庭系的抄本（或作普通話抄本；Koine）。●安德烈沒有對啟示錄經文做更動，而其後本於他的手抄本也保持了這個特色，所以 \mathfrak{M}^A 在經文鑑別的工作中，要比拜占庭系的 \mathfrak{M}^k 來得重要。●

本書所採用的聖經版本

由上所述，我們對啟示錄的經文鑑別學已經有了一點了解。從其中我們也可以看出經文鑑別工作的複雜性。就理論上來說，一個認真的釋經者應該對每一個「相異經文」的個案都詳加研究，並做出他自己的判斷。但從實踐的角度來看，這個工作卻會佔去許多寶貴的時間。在時間

-
- 1 在諸多的經文差異中， \aleph 單獨的貢獻了6個原始經文，而 \mathfrak{P}^{47} 雖然有八處經文是和其手抄本完全不一樣，但是其中沒有一個是原始經文。
 - 2 第六到第七世紀，加帕多家（Cappadocia）一地的主教。
 - 3 讀者若有興趣知道 \mathfrak{M}^A 和 \mathfrak{M}^k 各包含了那些手抄本，可見 Aune, *Revelation 1-5*, clvii。
 - 4 根據拜占庭系統中的少數抄本，荷蘭學者伊拉斯姆（D. Erasmus）在1516年，出版了第一本在市場上販售的新約希臘文聖經。他所出版的新約後來廣為流傳，並且成為所謂的「公認經文（*Textus Receptus*）」。而1611年所出版的英王欽定本（King James Version），就是根據「公認經文」而翻譯的。有關於這一部分的歷史，見麥子格，《新約經文鑑別學》，頁 99-104。

的限制之下，筆者將以聯合聖經公會所出版之新約希臘文聖經為本，●來進行釋經的工作。這本希臘文聖經是五位頂尖經文鑑別學者的研究成果，因此是相當可靠的一個版本。基本上我們將會採納他們的意見，但是在一些必要的地方，筆者將會參考其他學者的看法，並且做出自己的判斷。

1 *The Greek New Testament*, 4th edition, eds. K. Aland et al. (NY: United Bible Society, 1994)。這個版本經文，和另一本廣為學者採用的希臘文新約聖經（NA²⁷）完全一致。

IV. 啟示錄的希臘文

在新約諸多書信中，啟示錄除了在文體，以及它和舊約之間的關係等方面，顯得十分特殊之外，這卷書的希臘文也是相當獨特的。早在第三世紀的時候，亞歷山大的丟尼修（Dionysius of Alexandria）¹就已經注意到啟示錄這一方面的特色了，他說：約翰的希臘文是不準確的，他使用了許多怪異的諺語（ιδιωμάσιν τε βαρβαρικοῖς），並且在某些地方有文法上的錯誤（σολοικίζοντα）。²對某些華人信徒來說，丟尼修的這句話也許有些刺耳，但他的評論其實是相當中肯的。³為了讓讀者明白為什麼丟尼修會有如此看法，我們將在下面的篇幅中，列舉學者們所觀察到啟示錄希臘文的一些特殊現象，以為佐證。在這些例證當中，有一些包含了明顯的文法錯誤，有一些則具有十分罕見的文法結構。在這個階段，我們並不算對所列舉的個案做詳細的解釋，我們只希望讀者能夠對啟示錄的這一方面的問題，有一點認識。啟示錄希臘文的特殊現象，當然是許多學者所關心的焦點，所以在這些例證之後，我們將簡介學者們對這個特殊現象所提出來的解釋。

啟示錄希臘文的特殊現象

在以下的篇幅中，我們將把啟示錄希臘文的特殊現象，分為四大類：（1）不規則文法，（2）多餘的代名詞，（3）冗言贅語，和（4）不對稱的句子結構。這些例證旨在顯示啟示錄希臘文的特殊性，所以我們並

1 死於西元264-265年間。

2 Eusebius, *Hist. Eccl.* 7.25.26。

3 「有勇氣但不失公正」是 Swete 對丟尼修一語的看法（*Revelation*, cxixiii）。

沒有打算將所有的例子都列舉出來。事實上這也是不可能的事，因為在某些個案中，連希臘文的專家們也難以決定，究竟在我們眼前的，是一個罕見的文法結構，一個地方性希臘文的特殊用法（vernacular Greek），還是一個文法的錯誤。●因此我們所提出的例子，是那些十分明顯，並且比較不具爭議性的。

不規則文法

1:4b ἀπὸ ὧν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος（從那今在昔在將要再臨的）

在這個出名的例子中，跟在介系詞 ἀπὸ 後面的三個帶冠詞的分詞都應該是所有格，而不是主格。約翰事實上是知道這個文法規則的，因為在緊接著下去的片語中（ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ；從祂寶座前的七靈），我們就看見了正常的文法形式。

1:5a καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός（並從那信實作見證的……耶穌基督）

在這個片語中，「那信實作見證的」（ὁ μάρτυς ὁ πιστός）是「耶穌基督」（Ἰησοῦ Χριστοῦ）的同位語，所以它應該是以所有格，而不是以主格的形態出現。●類似的情況也在2:13中出現（καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου；在我忠心見證人安提帕的日子裏），因為在這一句話裏面，除了安提帕（Ἀντιπᾶς）這個專有名詞應該是所有格之外（Ἀντιπᾶ），「那信實作見證的」（ὁ μάρτυς 和 ὁ πιστός）也應該是所有格，因為他們是安提帕的同位語。

1 想要對啟示錄希臘文這個問題深究的讀者，可以參考下列三書：Stuart, *Apocalypse I*, 232-57; Charles, *Revelation I*, cxvii-clix; Aune, *Revelation 1-5*, clx-cxvii。

2 緊接在後面的 ὁ πρωτότοκος（首先的）和 ὁ ἄρχων（元首）也應該是所有格。

1:10b-11a ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος, λεγούσης, Ὁ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον (我聽見在我後面有如號角般的大聲音，說：你要把你所看見的寫在書上)

從第10節來看，第11節 λεγούσης (說) 的前述詞應該是 φωνὴν (聲音)，因此正確的形態應該是直接受格單數的 λέγουσαν。●同樣的情況也出現在4:1 (ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἦν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης；我初次聽見好像吹號的聲音，對我說)，因為在此我們所應該有的是和 φωνή 一致的 λαλοῦσα (說)。

1:15a ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης (好像在爐中鍛煉過的)

在這個例子中，πεπυρωμένης (被鍛煉過的) 似乎和上下文中的任何字沒有關聯。雖然它有可能是以獨立所有格的方式被使用，●但是在啟示錄中，這卻是十分罕見的情況。●諸多手抄本中的差異也告訴我們，抄寫經文的文士們對這個問題的困惑。●因此我們就看見他們很自然的以 πεπυρωμένῳ (間受單數) 或是 πεπυρωμένοι (間受複數) 來替代 πεπυρωμένης，以求得文法上的一致。

1:20a τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσαῖς (至於你所看見在我右手中的七星，和七個金燈臺的奧秘)

-
- 1 Stuart 認為 λεγούσης 所修飾的是 σάλπιγγος (號角)，因此在此說話 (發聲) 的是號角 (*Apocalypse II*, 41)；但如是推測有一點牽強。
 - 2 MHT III, 158。
 - 3 Charles, *Revelation I*, cxxviii-ix；根據 Aune 的統計，在新約的其他部分，這種文法型式一共出現了241次 (*Revelation 1-5*, clxxxviii)。
 - 4 UBS⁴, 838。

若「七個金燈台」（τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσαῖς）在文法結構上是依附於「奧秘」（τὸ μυστήριον）的話，那麼它應該和「七星」（τῶν ἑπτὰ ἀστέρων）一樣，以所有格的形式出現，而不是直接受格。●

2:20b ἀφείς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν（你容讓那自稱是先知的婦人耶洗別）

「耶洗別」（Ἰεζάβελ）是個不會發生格變的專有名詞。在這個句子中，它是「這婦人」（τὴν γυναῖκα）的同位語，所以是個直接受格的名詞。因此在後面修飾它的分詞（ἣ λέγουσα；那稱[自己為先知的]），也應該是直接受格，而不是主格。類似的情況也出現在9:14（λέγοντα τῷ ἔκτῳ ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα；吩咐那吹號的第六位天使，說），因為修飾「第六位天使」（τῷ ἔκτῳ ἀγγέλῳ）的「那吹號的」（ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα），應該和「第六位天使」同為間接受格，而不是主格。

2:21b καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς（她卻不肯為她的淫行悔改）

在啟示錄中，「μετανοέω+ἐκ+所有格」的文法結構，是作者用來表達「從某一種情況中悔改」的固定模式（2:20, 21; 9:20, 21; 16:11）。在新約的其他部分，以及七十士譯本和教父們的著作中，「悔改」一詞所帶的介系詞都是 ἀπό（從），而非 ἐκ（從）。所以在這裏我們有一個十分

1 雖然我們有可能以直接受格的方式來理解「奧秘」一詞，因此就文法的角度來說，「七個金燈台」和「奧秘」就達成一致了。但是即便如此，這一節經文的文法結構還是十分罕見的（見 Aune, *Revelation 1-5*, 67-68）。

罕見的表達方式。●

3:12b καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τῆς καινῆς Ἱερουσαλήμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου (我又要將……我神城的名，就是那從天上，從我神那裡降下來的新耶路撒冷……都寫在他身上)

在這個句子中，「從……而降的」(ἡ καταβαίνουσα)是「新耶路撒冷」(τῆς καινῆς Ἱερουσαλήμ)的同位語，所以應該是以所有格的形態出現才是(τῆς καταβαίνουσας)。

6:1b καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων λέγοντος ὡς φωνὴ βροντῆς (我聽見四活物中的一個活物，聲音如雷，說)

當 ὡς (如)用在比較的情況之下時，跟在它後面的名詞應該和被比較之物同格。因此如雷的「聲音」(φωνή)應該和「一個活物」(ἑνὸς)同格，即 φωνῆς。

7:9 Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν ἐστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου περιβεβλημένους στολὰς λευκάς καὶ φοίνικες ἐν ταῖς χερσίν αὐτῶν (此後我觀看，見有許多的人，沒有人能數過來，是從各國各族各民各方來的，站在寶座和羔羊面前，身穿白衣，手拿棕樹枝)

在這個例子中，我們看見了四個文法上的困難。第一，在「沒有人

¹ 在亞伯拉罕遺訓12:13中，這個文法結構也出現了一次(Aune, *Revelation 1-5*, clxxx)。

能數過來」(ὄν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο) 的這個關係代名詞所帶領的子句中，有一個多餘的代名詞(αὐτὸν)。[●]第二，「各國」(παντὸς ἔθνους) 和「各族各民各方」(φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν) 在數的方面不一致：前者是單數，而後三者是複數。[●]第三，分詞「身穿」(περιβεβλημένους)，應該和前面的另一個分詞(ἑστῶτες；站在) 同格。但「身穿」卻以直接受格，而不是主格出現。περιβεβλημένους 當然有可能是因為「我看見」(εἶδον) 這個動詞的影響，而帶直接受格。但果真如此的話，「站在」這個分詞也應該以直接受格的方式出現。第四，在這個例子中的最後一個困難是，單數集合名詞「許多的人」(ὄχλος πολὺς) 卻依附著「站在」和「身穿」這兩個複數分詞。

8:9a καὶ ἀπέθανεν τὸ τρίτον τῶν κτισμάτων τῶν ἐν τῇ θαλάσῃ τὰ ἔχοντα ψυχάς (海中的活物死了三分之一)

在此描述海中生物(τῶν κτισμάτων)的片語是「有生氣的」(τὰ ἔχοντα ψυχάς)，所以 τὰ ἔχοντα 應該和「生物」同為所有格，而不是主格。

8:9b τὸ τρίτον τῶν πλοίων διεφθάρησαν (船隻也壞了三分之一)

在希臘文中，「三分之一」(τὸ τρίτον) 是單數的，但是它卻帶了一個複數的動詞，「壞了」(διεφθάρησαν)。同樣的情況也出現在9:18 中(ἀπεκτάνθησαν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων；三分之一的人都被殺了)，因為在這裏「三分之一」所帶的，也是一個複數的動詞(ἀπεκτά-

1 若直譯為中文，應該是「沒有人能數過他們來」，或是「他們的數目沒有人能數過它來」。

2 在啟示錄中，類似的片語不是以全部複數的方式出現(11:9; 17:15)，就是以全部單數的方式出現(5:9; 13:7; 14:6)。

νθησαν)。主詞和動詞不一致的情況，也出現在下列的經文中。(1) 13:3-4, ἐθαυμάσθη ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου……καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι；*全地的人*（單數）都希奇（單數）跟從那獸，又拜（複數）那龍。(2) 19:1, Μετὰ ταῦτα ἤκουσα ὡς φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ λεγόντων；此後、我聽見好像*群眾*（單數）在天上大聲說（複數）。

9:13b-14a καὶ ἤκουσα φωνὴν μίαν…… λέγοντα τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ（我就聽見有聲音……吩咐第六位天使）

在9:13中的「一個聲音」（φωνὴν μίαν）是陰性的名詞，但是在9:14中修飾它的，卻是一個陽性分詞（λέγοντα）。●

10:8a Καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πάλιν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν（我先前所聽見從天而來的聲音，又吩咐我說）

在這個句子中，我們有一個主詞，聲音（ἡ φωνή），以及三個修飾它的文法單位：（1）我從前從天上所聽見的（ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πάλιν），（2）向我說（λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ），和（3）說（λέγουσαν）。但是除此之外，我們沒有一個正式的動詞。不單如此，那兩個修飾主詞的分詞（λαλοῦσαν；λέγουσαν）也應該和主詞的格一致，但是他們兩個卻都是主格，而不是受格。

11:4 οὗτοί εἰσιν αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ αἱ δύο λυχνίαί αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἐστῶτες（他們就是立在世界之主面前的那兩棵橄欖樹和兩個燈臺）

1 類似的情況也出現在啟示錄4:1; 11:4, 15; 17:3。

就文法結構而言，「立在世界之主面前的」，是「兩棵橄欖樹，兩個燈臺」的修飾語，所以應該和他們同性別（陰性）。但是在此我們卻有一個帶陰性冠詞的陽性分詞（αἱ …… ἐστῶτες；立在……的）。

12:5a καὶ ἔτεκεν υἰόν ἄρσεν (婦人生了一個男孩子)

修飾「孩子」(υἰόν)的形容詞「男」(ἄρσεν)，照理應該和它所修飾的名詞一致(陽性)，但是在這裏它卻是中性的。

12:7ab Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος (在天上就有了戰爭。米迦勒和他的天使與龍爭戰)

在一般的情況之下，若是我們打算將不定詞(τοῦ πολεμῆσαι)當成動詞來使用的時候，該句子的主詞就應該以直接受格的形式出現。但是在這裏，「米迦勒和他的使者」(ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ)卻是主格。●

14:3b καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ὥδην εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς (除了從地上買來的那十四萬四千人以外，沒有人能學這歌)

在這個例子中，「買贖而來的」(οἱ ἠγορασμένοι)一詞是「十四萬四千人」(陰性)的修飾語，應該也以陰性的形態出現，但是它卻是陽性的。

¹ 有關於學者們對這個問題的見解，參 Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation* (Sheffield: Sheffield, 1998), 332-335。

14:6-7a Καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον……λέγων ἐν φωνῇ μεγάλη (我又看見另一位天使……大聲說)

由於在14:7中大聲說話的，是14:6中的「另一位天使」，所以「說」(λέγων) 這個分詞應該和「另一位天使」一樣的，以直接受格而不是主格的形態出現，所以在此我們有一個破格的文法結構。這個現象在啟示錄中其實是屢見不鮮的。因為在啟示錄這卷書中，「說」(λέγω) 這個動詞的現在分詞一共出現了53次，而在其中有12次，是和它所依附的主詞在文法上不一致。●

14:14b καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἷον ἀνθρώπου (雲上坐著一位好像人子的)

在絕大多數的情況裏面，跟在形容詞 ὅμοιος (好像) 後面的，應該是間接受格，但是在此我們卻有一個帶直接受格的「兒子」(υἷον)。

14:19c ἔβαλεν εἰς τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν (丟在神忿怒的大酒醉中)

酒醉 (τὴν ληνὸν) 是陰性名詞，但是修飾它的形容詞「大」(τὸν μέγαν)，卻是陽性的。

17:3b καὶ εἶδον γυναῖκα καθήμενην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμον ὀνόματα βλασφημίας, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα (我就看見一個女人騎在朱紅色的獸上；獸身寫滿了褻瀆的名號，並有七頭和十角)

在這個句子中，「遍體有褻瀆的名號」和「有七頭十角」這兩個片

1 4:1, 8; 5:12, 13; 6:10; 11:15; 13:14; 14:7; 15:3; 19:1, 6, 17 (Aune, *Revelation 1-5*, ccvi)。

語都是在修飾「獸」(θηρίον；直接受格／單數／中性)，因此在這兩個片語中的分詞在格數性三方面，都應該和「獸」一致。「遍體有」(γέμον) 這個分詞反映出這個事實，●但是「有」(ἔχων；主格／單數／陽性) 卻在格和性別兩方面，都和「獸」不一致。我們在這裏應該看到的是 ἔχον。在啟示錄4:7, 8; 5:6；和21:14等四處經文，同樣情況也一再出現。

19:20c οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς τῆς καιομένης ἐν θείῳ (牠們兩個就活活的被扔進燒著硫磺的火湖裡)

在這個句子中，如果帶冠詞的分詞「燒著」(τῆς καιομένης；所有格／單數／陰性) 是「湖」(τὴν λίμνην) 的修飾語，那麼它應該和「湖」同為直接受格；但如果這個分詞在修飾「火」(τοῦ πυρὸς)，那麼它應該和「火」同為中性。所以不論「燒著」所修飾的對象是誰，它在格或者在性別兩方面，總有一邊和它所打算修飾的對象不一致。

20:2a καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (他捉住那龍，那條古蛇)

「古蛇」(ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος) 在此是「龍」(τὸν δράκοντα) 的同位語，所以它應該以直接受格，而不是主格的形態出現。

21:9a Καὶ ἦλθεν εἰς ἓκ τῶν ἐπτά ἀγγέλων τῶν ἔχόντων τὰς ἐπτά φιάλας τῶν γεμόντων τῶν ἐπτά πληγῶν τῶν ἐσχάτων καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων (拿著七個盛滿了末後七災之碗的七位天使中，有一位前來

1 若「γέμοντα」是原始經文的話(見UBS4; NA²⁷)，那麼它在數方面就和「獸」不一致了。

對我說)

在這一節經文中，描述七個金碗 (τὰς ἐπτὰ φιάλας) 中有著什麼東西的分詞「盛滿」(τῶν γεμόντων)，應該和「七個金碗」同為直接受格，但是在此它卻是所有格。

從以上所列的例證中，讀者們應該已經可以稍微明白，為什麼丟尼修在第三世紀的時候，會對啟示錄的希臘文，下了一個似乎是不太友善的評論。因為從這些例子裏面，我們的確看見了啟示錄希臘文的不規則性。事實上除了這方面的困難之外，啟示錄的希臘文還有一些其他的特色。在接下來的篇幅中，我們將一樣的以例證的方式，把這些特色展現出來，好讓讀者能對啟示錄的希臘文有更多的認識。

多餘的代名詞

在啟示錄的好些地方，我們看見人稱代名詞，或是指示代名詞，重複出現在一個句子中。●以下就是一些比較明顯的例子。

2:7b τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς (得勝的，我必將生命樹的果子賜給他喫)

在希臘文中，這個句子裏的指示代名詞「他」(αὐτῷ)，是個多餘的文法單位，因為它的存在與否並不直接影響到這個句子的意思。若是

1 依照 W. F. Bakker 之見 (*Pronomen Abundans and Pronomen Coniunctum: A Contribution to the history of the Resumptive Pronoun with the Relative Clause in Greek* [Amsterdam: North-Holland, 1974])，在新約中一共有19處經文含有多餘的代名詞。其中四個在馬可福音(1:7; 7:25; 9:3; 13:9)，四個在路加福音(3:16, 17; 8:12[MS]; 12:43[D])，一個在馬太福音3:11-12，一個在約翰福音1:27；而其他的九個都在啟示錄中。參 S. Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, 111-12; Aune, *Revelation I-5*, clxvi-clxvii; ccii; Charles, *Revelation I*, cxlix。

我們定意要將這個句子直譯出來，它將會類似於如下的句子：我必將生命樹的果子賜給凡是得勝的**他**喫。

3:8 ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλείσαι αὐτήν (看哪！我在你面前給你一個敞開的門，是無人能關的)

在這個例子中，指示代名詞「它」(αὐτήν)顯然是多餘的。因此若是我們將它直譯出來，在這節經文中的關係子句就變成「是無人能關上它的」。和合本的譯者顯然明白這個道理，所以很明智的把它給省略了。

7:2b καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἀγγέλοις οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν (他就大聲向那得著權柄能傷害地和海的四位天使喊著說)

在本節中的關係子句是οἷς ἐδόθη αὐτοῖς，若我們直譯，它的意思是「向他們，那些被給予權柄的他們」。所以「給他們」(αὐτοῖς)這個代名詞，顯然重複了關係代名詞「向他們」(οἷς)。

12:6a καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ (婦人就逃到曠野，在那裡有神給她預備的地方)

由ὅπου所帶領的關係代名詞子句的直譯是：在那裡有神給她預備的地方在那裏。所以很明顯的，「在那裏」(ἐκεῖ)一詞是多餘的指示代名詞。●

¹ 在啟示錄中，多餘的代名詞亦在下列經文中出現，7:9; 12:14; 13:8, 12; 17:9; 20:8; 20:11。

冗言贅語

在啟示錄裏面，我們看見許多「冗言贅語」。在下面的例子中，冗言贅語將以**黑斜體**的方式來呈現。●

3:12b **ξῶ** οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι (他也必不再從那裡出去**到外面**)

5:12 λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ, "Ἄξιόν ἐστιν τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν **καὶ** πλοῦτον **καὶ** σοφίαν **καὶ** ἰσχὺν **καὶ** τιμὴν **καὶ** δόξαν **καὶ** εὐλογίαν (大聲說，曾被殺的羔羊，是配得權柄、**和**豐富、**和智慧、和能力、和尊貴、和榮耀、和頌讚的**)●

7:12 λέγοντες, Ἄμην, ἡ εὐλογία **καὶ** ἡ δόξα **καὶ** ἡ σοφία **καὶ** ἡ εὐχαριστία **καὶ** ἡ τιμὴ **καὶ** ἡ δύναμις **καὶ** ἡ ἰσχὺς τῷ θεῷ ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἄμην (說，阿們。頌讚、**和榮耀、和智慧、和感謝、和尊貴、和權柄、和大力**，都歸與我們的神，直到永永遠遠。阿們)

9:21 καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων **αὐτῶν** οὔτε ἐκ τῶν φαρμάκων **αὐτῶν** οὔτε ἐκ τῆς πορνείας **αὐτῶν** οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων **αὐτῶν** (他們也不從**他們的**凶殺，**他們的**邪術，**他們的**姦淫，和**他們的**偷竊中悔改)

1 MHT IV, 147.

2 這個例子和下一個例子(7:12)是連接詞過多使用的個案。

10:3-4a καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ ὡσπερ λέων μυκᾶται. καὶ ὅτε ἔκραξεν, ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς. καὶ ὅτε ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί·…… (他大聲呼喊，好像獅子吼叫。當他呼喊時，就有七雷發聲。當七雷發聲時……)

14:2 καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶ καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ὡς κιθαρωδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν (我聽見有聲音從天而來，好像眾水的聲音，又如大雷的聲音；並且我所聽見的，也像琴師彈琴時所發出的聲音)

18:22b καὶ πᾶς τεχνίτης πάσης τέχνης οὐ μὴ εὑρεθῆ ἐν σοὶ ἔτι (各行手藝中的各樣手藝人，在你中間再也找不到了)

不對稱的句子結構

從前面的諸多例證當中，我們已經看見啟示錄希臘文在文法方面的不規則性。在彼此相屬的文法小單位之間，存在著格、數，或者是性別方面不一致的情況。而這種不協調的現象，也一樣出現在彼此相屬的句子之間。從下面的例子當中，我們就看見在應該出現分詞的地方，卻有了動詞，因此造成句子之間的不平衡。

1:5b-6a (1) Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ (2) λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, καὶ (3) ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας [τῶν αἰώνων] ἀμήν (祂愛我們，用祂的血把我們從我們的罪中

釋放●出來，又使我們成為一個國度，一群事奉父神的祭司。願榮耀權柄歸給祂，直到永永遠遠，阿們。)

這一段經文中三個子句的目的，都在告訴我們為什麼我們應該歸榮耀給耶穌。這三個子句原本都應該以間接受格的分詞為始，但是在第三個子句當中，我們卻有了一個動詞「使……成為」(ἐποίησεν)，因此造成前兩個子句和第三個句子之間的不平衡。●

1:16 (1) ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ καὶ (2) ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη καὶ (3) ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ (祂右手拿著七星；從祂口中出來一把兩刃的利劍；面貌如同烈日放光)

這節經文包含了三個描述人子形像的子句。和前一個例子一樣，這三個子句中的前兩個都是分詞子句(ἔχων；ἐκπορευομένη)，但是當我們來到第三個子句，我們卻發現這個句子中有了一個動詞(φαίνει)。因此在這節經文中，有一個不對稱的文法結構。

2:2c-d καὶ ἐπείρασας (1) τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ (2) οὐκ εἰσὶν καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς (你不能容忍惡人，因此你曾試驗那自稱為使徒卻不是使徒的，因為你看出他們是假的)

-
- 1 有古卷作洗去(λούσαντι; TR 025 046 等等)，但是在 Φ^{18} κ A C 1611等較可靠的抄本中，是釋放(λύσαντι)。
 - 2 學者們認為這類型的文法結構，是受到了希伯來文文法的影響。參，MHT IV, 155; Charles, *Revelation I*, cxlv-cxlvii; Aune, *Revelation 1-5*, cc; Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, 66-67。所以若是我們依他們之見，將第三個子句中的動詞以分詞視之，那麼這段經文就可以譯為：但願榮耀權能歸給那愛我們，又用自己的血使我們脫離罪惡，並且使我們成為國民和父神祭司的那一位。如此翻譯應該可以讓1:4-6的文理更為流暢。

在這節經文中，「自稱為使徒」和「卻不是使徒」是兩個互補的子句。但是前者以分詞為始（λέγοντας），而後者卻以動詞（είσιν）取代了應該出現的分詞 ὄντας。●

2:23b ἐγώ εἰμι (1) ὁ ἔραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ (2) δώσω ὑμῖν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν (我是那察看人肺腑心腸的；並要照你們的行為報應你們各人)

在這裏的兩個子句都是要表明，究竟向推雅推喇教會說話的是怎樣的一位。在前面的子句中，我們有的是帶冠詞的分詞（ὁ ἔραυνῶν），但是在第二個子句中，分詞卻變成了動詞（δώσω）。

7:2 καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον (1) ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου (2) ἔχοντα σφραγίδα θεοῦ ζῶντος, καὶ (3) ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἀγγέλοις οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν (我又看見另有一位天使，從日出之地上來，拿著永活之神的印。他就大聲向那得著權柄能傷害地和海的四位天使喊著說)

這個例子再一次讓我們看見，在彼此相屬之子句中的第三個，又是以動詞（ἔκραξεν）替代了分詞（κράζοντα）。

13:11 Καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον (1) ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, καὶ (2) εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων (我又看見另有一獸從地而出；牠有兩角如同羔羊，說話卻像龍)

在這裏，「從地中上來」和「有兩角如同羊羔」之片語的目的，都在讓讀者知道這獸是誰。但在此我們再次看見，第二個子句中的分詞又

¹ 和2:2一樣的情況，也出現在2:9和3:9中。

為動詞所取代了 (εἶχεν)。[●]

13:15 καὶ ἐδόθη αὐτῷ (1) δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἢ εἰκῶν τοῦ θηρίου καὶ (2) ποιήσῃ [ἵνα] ὅσοι ἐὰν μὴ προσκυνήσωσιν τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν (又有權柄賜給牠，可以把氣息賜給獸像；使獸像不單能說話，也能殺害所有不拜獸像的人)

是誰叫所有不拜獸像的人都被殺害的？是從地而出之獸 (13:11)，還是被這隻地獸所立，並且被牠付與生命的「海獸雕像」呢 (13:14)？從第二個子句的動詞來看 (ποιήσῃ；叫)，顯然它是和第一個子句中的「能說話」(λαλήσῃ) 平行。所以經文似乎告訴我們，殺人的是獸像，而不是地獸。但若是我們採納查爾斯之見，把「叫」當成不定詞來了解 (希伯來式的希臘文)，那麼「叫」就和第一個子句中的不定詞「叫／給」(δοῦναι) 平行了。[●]因此是地獸讓海獸雕像獸說話，並且是地獸叫所有不拜獸像的人都被殺害的。所以在這個例子中，第二個子句中的動詞，不單讓整個句子不平衡，也使得文意變的不明確。這個例證和前面的例證不一樣，因為它是以動詞取代不定詞。但即便如此，這個例子還是屬於文法結構不對稱的範疇。

學界對啟示錄希臘文特殊現象的解釋[●]

從以上所列舉的例證中，我們應該能夠對啟示錄希臘文的特殊現象，

- 1 除了以上這些例證之外，在2:20; 7:14; 14:2f; 15:2f等四處經文中，也有以動詞取代分詞的情況出現。
- 2 *Revelation I*, cxlvi。
- 3 在此我們只會提及1900年之後的學者之見。若讀者想要了解從第三到二十世紀，有關於這個問題的簡史，可參 G. Mussies, *The Morphology*, 3-12。

有了一點了解。但為什麼啟示錄的作者會讓他的作品中，出現這麼多的不合文法之處呢？他又為什麼要使用罕見的文法結構呢？對這一類的問題，學者們提供了幾種不同的答案。

第一種也是最簡單的答案就是，本書作者的希臘文程度不好，所以在某一些地方，他犯了明顯的錯誤。●這一個答案直接了當，但是它卻沒有辦法解釋，為什麼在大部分的情況中，約翰都遵循正常的文法規則，而只在少數的地方讓他的文法出格。舉例來說，在啟示錄裏面，作者一共使用了介系詞「從」(ἀπό) 32次，而其中只有在1:4裏面，發生了文法出格的情況。我們也許可以說，在這裏約翰所犯的錯誤是無心之過，但是我們很難解釋為什麼在同一節經文中，當約翰再次使用同一個介系詞的時候，他卻遵循了正常的文法規則。由於這個原因，這一種解釋在學界並沒有引起太大的回響。

對啟示錄希臘文特殊現象的成因，另外有一些學者認為這是因為約翰的希臘文，受到了七十士譯本，●或是其他舊約希臘文譯本的影響。●他們認為約翰在啟示錄中引用舊約的時候，他所根據的舊約版本不單只有希伯來經文，他也知道包括七十士譯本在內的舊約希臘文譯本。所以在啟示錄的經文中，我們就看見這些希臘文譯本的影子。在一篇論文中，

-
- 1 例如，E. C. Selwyn, *The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse* (London: Macmillan, 1900), 258。和 Selwyn 比較，G. B. Winer 就委婉的多了，因為他認為啟示錄文法上的問題，是因為作者處在「出神」(ecstasies)的狀態中而產生的(見 Mussies, *Morphology*, 6)。不過 Winer 的說法所造成的問題更嚴重，因為他把啟示錄不規則文法的責任，從作者身上轉移到讓約翰進入出神狀態的聖靈那裏了。
 - 2 例如，T. C. Laughlin, *The Solecisms of the Apocalypse* (Princeton: Princeton University, 1902), 21。
 - 3 例如，Trudinger, *The Text*, 175；以及同一個作者的'O AMHN' (Rev. III: 14), and the Case for a Semitic Original of the Apocalypse,' *NovT* 14 (1972), 277-79。

史密得用啟示錄中暗引 (allusion) 但以理書的經文做為例子，將它們和兩個舊約希臘文譯本做比較。●這兩個譯本是七十士譯本，和名為西奧多甸 (Theodotion) 的希臘文舊約譯本。●而他之所以選擇西奧多甸譯本的原因，是因為這個版本較七十士譯本更接近希伯來舊約聖經，更能反映出「希伯來」的特色。從他所舉的例證看來，啟示錄的希臘文的確比較接近七十士譯本，因此這些例子證實了七十士譯本對啟示錄希臘文的影響。

對啟示錄這一方面特色的第三種解釋，應該可以用查爾斯廣為人知的話做為代表。他說：約翰以希臘文寫作，但是他卻以希伯來文來思想。●換句話說，查爾斯認為本書希臘文方面的困難，主要是來自於作者的思想模式，而比較少受到七十士譯本的影響。為了要明白某些特別困難經文的意思，查爾斯因此建議我們把經文翻譯回希伯來文。●

在查爾斯的影響之下，許多後來的學者也開始對這個問題發生興趣，並且也提出了不同的見解。本於查爾斯之見，史考特就進一步的指出，啟示錄希臘文的特殊性，不只是受到作者希伯來式思考模式的影響，而更是因為這卷書在一開始，就是以閃族語言（希伯來文或是亞蘭文）來書寫的，而後才翻譯為希臘文。所以對史考特而言，啟示錄文法方面的問題，是肇因於不良的翻譯。●對於史考特的見解，有人認為還不夠明確，所以我們就看見托利和藍司羅提對這個問題的後續研究。但是他們

1 D. D. Schmidt, 'Semitisms and Septuagintalisms in the Book of Revelation,' *NTS* 37 (1991), 592-603.

2 這個版本的舊約希臘文譯本，可能是由希伯來舊約直譯而來的，或是本著希伯來舊約，而對七十士譯本所做的一個修正版本。

3 *Revelation I*, cxliii.

4 同上，cxliv-clii.

5 R. B. Y. Scott, *The Original Language of the Apocalypse* (Toronto: University of Toronto, 1928), 6, 25.

的結論卻剛好相反，因為前者認為啟示錄的原始文字是亞蘭文，而不是希伯來文；●而後者則認定，啟示錄的原始文字應該是希伯來文，而不是亞蘭文。●面對如此分歧的意見，穆氏對這個問題的看法，倒十分值得我們參考。他認為亞蘭文和希伯來文原本就是兩個十分相近的語言，因此除非我們能夠證明，這兩種語言之間的細微差異，在他們的希臘文翻譯中，依舊可以清楚的區別出來，我們最好還是不要做這種努力。穆氏認為用「閃族語言」這個比較寬廣的架構，來解釋啟示錄希臘文的特色，就已經足夠了。●也許是因為穆氏所指出方法論上的困難，史考特，托利，或是藍司羅提對啟示錄原始語言的見解，在學界都沒有獲得太多的回響。

除了在原始語言方面引起更多的探究之外，查爾斯的研究也讓後來學者更多關注啟示錄希臘文的問題。雖然查爾斯在其注釋書中，已經對「希伯來式希臘文」的問題，做了一些論述，但對後面的學者來說，他的研究卻是不夠的。因此我們看見透訥在其新約希臘文文法書中，就嘗試區隔亞蘭文和希伯來文對啟示錄的影響。●而穆氏進而在一篇論文中，指出一個很有趣的現象，那就是，啟示錄的作者似乎刻意的避免使用「獨立所有格」（genitive absolute），和「直接受格+不定詞」的文法形式。這兩種結構在希臘文中是相當普遍的，但是我們在希伯來文和亞蘭文當中，卻找不到和它們對等的表達方式。不單如此，一些在希伯來文和亞

-
- 1 C. C. Torrey, *The Apocalypse of John* (New Haven: Yale University, 1958), xi, 16. 讀者若想要知道其他學者對史考特和托利之見的評論，可見 C. G. Ozanne, 'The Language of the Apocalypse,' *Tynbul* 16 (1965), 3-4; S. E. Porter, 'The Language of the Apocalypse in Recent Discussion,' *NTS* 35 (1989), 582-603.
 - 2 A. Lancellotti, *Sintassi ebraica nel greco dell'Apocalisse; I. Uso delle forme verbali*; *Collectio Assisiensis* I, Assisi, 1964; 資料出處，Mussies, *Morphology*, 11, note 1.
 - 3 Mussies, *Morphology*, 11.
 - 4 N. Turner, *MHT* IV, 150-58.

蘭文當中經常出現，但是在希臘文裏面卻沒有的文法形式，反倒在啟示錄中出現了。因此從這兩種角度的對比中，穆氏再一次肯定了閃族語言對啟示錄希臘文的影響。●除了這兩個學者之外，我們也看見湯普森從句子結構的角度，特別是和動詞有關的句子結構的角度，來處理這個問題。他透過分析「非希臘文式」的時態，語態和語氣，以及不定詞和分詞在啟示錄中的使用方式，讓讀者明白閃族語言對啟示錄希臘文的影響。用他自己的比喻來說，啟示錄的骨架是閃族的，但是包在外面的，卻是一層薄薄的希臘文表皮。●湯普森以及那些在他之前，和他持類似看法的眾學者之見，在翁氏的注釋書中得著呼應。因為在有關啟示錄文法的專章中，翁氏除了依序介紹啟示錄的文法之外，也以一個特別的段落，來處理閃族語法的問題。●

綜上所述，我們知道有相當多的學者，在面對啟示錄希臘文的特殊現象時，都以「閃族語法」做為他們的答案。但是在學界中，也有一些人持不同的意見。舉例來說，波特認為啟示錄的希臘文，在某些地方的確顯得不規則。但是這個現象不一定是因為閃族語言的影響所致，而只是反映出一種少見，但是可以接受的希臘文形式。而這種希臘文形式，在當代希臘文中也曾出現。●因此在這裏，我們看見了學者對同一個問

1 G. Mussies, 'The Greek of the Book of Revelation,' in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht (Gembloux: Duculot, 1980), 167-77。

2 S. Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, 108。

3 *Revelation 1-5*, cxcix-cciii。

4 S. E. Porter, 'Language of the Apocalypse in Recent Study,' *NTS* 35 (1989), 582-603; 亦見同一個作者的專論, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood* (New York: Lang, 1989), 111-61。J. F. Moulton 和 W. F. Howard 兩位文法專家也持同樣的看法，見 MHT III, 315。

題，所提出來的第四種答案。●

除了上述的四種答案之外，在上一個世紀即將結束之際，比爾卻另闢蹊徑，提出了第五種看法。●他認為啟示錄希臘文的問題，特別是那些牽涉到格，數，性，和人稱方面不一致的文法問題，可能是作者故意所為。因為從一些個案來看，●約翰似乎希望透過這些破格的文法，讓讀者能夠停下來，進而意識到作者在此暗引了舊約的經文。因此比爾認為，破格文法是作者為讀者所設的指路標，是要引導讀者回到舊約的設計。換句話說，破格文法迫使讀者從舊約的背景，來了解他眼前的文字。

以上所歸納的，是上一個世紀中，學者們對啟示錄希臘文特殊現象所提出來的解釋。這個歸納雖然很簡短，並且也沒有涵蓋所有學者的意見，但從其中我們已經可以看出這個問題的複雜性了。在這些不同的解釋當中，除了第一個看法比較有問題之外（即，約翰的希臘文不及格），其餘的答案雖然在程度上有差異，但大致上都是可取的。因為這些不同的解釋，都反映出啟示錄希臘文的某一個面向。何以見得？

第一，從後面有關「啟示錄引用舊約」的論述當中，我們知道啟示錄的作者的確知道七十士譯本的存在，因此他在引用舊約的時候，當然會受到七十士譯本的影響。史密得的研究顯示出這個事實。

第二，從後面「啟示錄引用舊約」的論述當中，我們也知道約翰十分熟悉希伯來舊約聖經，而從有關啟示錄作者的論述當中，我們也知道約翰很可能是生長在巴勒斯坦地區的猶太人，因此他也通曉亞蘭文；因此當他在寫啟示錄的時候，他的希臘文寫作模式，當然就很可能受到了他母語的影響。諸多學者以「閃族語言」做為這個問題的答案，不是沒

1 本段資料來源，G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation* (Sheffield: Sheffield, 1998), 302。

2 G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, 318-55。

3 Beale 在書中一共提供了18個例證。

有道理的。

第三，約翰的希臘文是不是也反映出一種當代少見的希臘文模式呢？對波特而言，這個問題的答案當然是肯定的。但是對那些持「閃族語言」意見的學者來說，他們的答案會是什麼呢？我想他們的答案應該不會是百分之百的否定。比如說，在翁氏討論啟示錄文法的段落中，我們看見他除了列舉啟示錄特殊文法的例子之外，他也在某些地方指出，這些特殊文法形式也在當代希臘文中出現。●因此我們的問題應該不是「有沒有」，而是「多少／程度」的問題。準此，若是我們問自己，究竟啟示錄希臘文主要是受到哪一個因素的影響？從眾學者的研究中，我們應該可以很合理的說，閃族語言。但若是如此，我們又應該如何看待比爾的見解呢？

從後面「啟示錄結構」和「啟示錄引用舊約」的討論中，我們的確看見約翰嘗試將他的作品，以他所引用舊約的文學模式來呈現。但是他這方面的努力，會不會「用力過度」？也就是說，他會不會為了達到這個目的，而不管他正在使用的希臘文文法？從比爾所提出來的個案來看，有一些例子的確顯示作者打算用破格文法，來達到他引導讀者回到舊約的目的。但比爾自己也承認，並不是所有類似的個案，都具有相同的目的。●因此我們可以說，約翰在這一方面的企圖，的確是造成啟示錄希臘文出格的部分原因，但是這並不表示這一個解釋，就可以涵蓋所有的個案。和其他的學者一樣，比爾的研究為啟示錄希臘文的問題，提出了一個解釋。也就是說，他們都回答了「如何」（How）的問題。但和其他學者所不同的是，比爾的答案也同時回答了「為什麼」（Why）的問題。

-
- 1 舉例來說，在討論有關「多餘代名詞」的問題時，Aune 指出被許多人認為是反映閃族語言特色的多餘代名詞，「對他/給他」（αὐτοῖς），也出現在通俗希臘文中（*Revelation 1-5*, clxvii）。
- 2 見 *John's Use of the Old Testament in Revelation*, 345-55。

在本段討論的一開始我們曾經說，丟尼修對啟示錄希臘文的評價，在某些華人信徒的耳中也許有些刺耳，因為在我們原先的觀念裏面，聖經是無誤的。而這個無誤的概念，不單是內容的無誤，也應該涵蓋了文法方面的無誤（至少我們如此假設）。但若我們純粹從文法的角度來看，顯然我們原先無誤的概念，就無法站立的住。請本書讀者不要誤會，筆者並不是一個聖經有誤論者。我在此所想要說明的，只是聖經無誤的概念，或許並不如我們原先所認知的那樣嚴格，那樣沒有彈性。從上一個世紀諸多學者們的努力裏面，我們事實上是看見了啟示錄希臘文的問題，並不能以「有誤」來解釋。相反的，他們研究的結果讓我們更為肯定，啟示錄作者所思所想，以及他所寫下來的，是深深的根植於舊約之中的。啟示錄大部分的經文都遵循著正常的文法規則，只有很少數的地方有出格的現象。而這些出格也不會嚴重到我們完全無法理解經文意思的地步。若我們相信聖經包含了神超自然啟示的元素，那麼為什麼我們一定得要求受到靈感的作者，百分之百的依照「正常的」文法規則來寫作呢？為了達到一個特殊目的，為什麼他（祂）不能以文法出格的方式，來顯示出啟示的超然性呢？●

1 如是論點聽來有些不可思議，也好像有些強詞奪理，但在啟示錄中，我們卻不是完全沒有例證的。舉例來說，在以「父神 + 羔羊」為國度之主的前提下（複數），約翰卻以單數動詞來論述他們「做王（βασιλεύσει）」的動作（11:15）。類似的情況，亦出現在22:3-4中，因為在那裏約翰先告訴我們，*神和羔羊的寶座*將要在新耶路撒冷城中設立，但隨後他則是說，*他的僕人要事奉他*；他們要見他的面，而*他的名字*也要寫在他們的額上。換句話說，為了要顯示「羔羊人子」與神同格，約翰就讓祂與父同為王，也同坐寶座，但在此同時，他也謹守「三位一體」的真理，讓他們的「做王」，以及他們僕人事奉的對象，都以單數動詞和單數代名詞出現。純就文法而言，這是個「錯誤」，但為凸顯真理，這卻是必須的。

V. 在啟示錄中的舊約

對一個認真讀聖經的人來說，特別是對那些十分熟悉舊約的人來說，啟示錄是一卷令人困惑的書。因為當我們細細研讀這卷書的時候，我們一方面覺得這卷書的內容實在不容易理解，但是在另外一方面，我們卻又有一種似曾相識的感覺。因為在這卷書的字裡行間，我們不斷遇見我們曾經在舊約中所讀到的人、事、物。從這卷書的一開始，我們就遇見站在七個金燈台中，好像人子的那一位（1:12-13）。沒有多久，我們又碰見了尼哥拉，巴蘭，和耶洗別這一夥舊約中的狐群狗黨（2:6, 14, 20）。而在和這些人分手之後，我們又和約翰一起上了天庭，見到了坐在寶座上的那一位，和那些似獅如牛，像人又像鷹的四活物（4:1-8）。當我們還沒能回過神來之際，四匹分別是白色，紅色，黑色和灰色的駿馬，又依序的從我們眼前奔馳而過（6:1-8）。這種似乎有一點陌生，但又有一點熟悉的感覺，在我們閱讀這卷書的過程中，一直不曾消失。因為即使我們來到了啟示錄的最後一章，我們發現我們不只是身在新耶路撒冷城中，我們也似乎是在伊甸園裏面。環繞在我們身旁的是生命河，而覆蓋在我們頭上的，是生命樹的果子和綠葉（22:1-5）。

若本書讀者讀啟示錄時有這種印象，其實是十分正常的。因為早在十九世紀的時候，在一本希臘文新約聖經的附錄中，就告訴我們一個我們也許沒有注意到的現象。那就是，在啟示錄405節的經文中，有278處含有從舊約而來的材料。●因此若這個估計是離事實不遠的話，那麼我們可以說，在啟示錄百分之七十的經文中，我們都將看見舊約的影子。這

1 B. F. Westcott and J. J. A. Hort ed., *The New Testament in the Original Greek* (London: Cambridge University, 1881)。

一個現象當然解釋了為什麼我們讀啟示錄時，會有似曾相識的感覺，但是這個現象還有另外一層更為重要的意義。因為這個現象迫使我們問自己一個問題，那就是，為什麼約翰要使用這麼多的舊約材料？而這些舊約材料的背景，又對我們解釋經文的工作，有什麼助益？為了要回答這個關乎釋經的重大問題，在下面的篇幅當中，我們將介紹過去一百年來，學者們在這方面的研究成果，好讓華人教會在這一方面，可以和西方教會接軌。但是在簡介先聖先賢的研究成果之前，我們將先行處理啟示錄引用舊約方式的問題，因為約翰的引經方式，如果用中國人的語言來說，是相當「暗藏懸機」的。因此若我們對他引經的方式沒有了解，我們可能就無法和約翰，同遊於他藉著舊約所呈現的異象中。而這一方面的缺失，當然也會嚴重的影響到我們對這卷書的解釋。

啟示錄引用舊約的方式

在新約書信當中，一個新約作者若是想要引用舊約經文來支持他的論點，他通常會以「經上記著說」，「難道你沒有唸過」，●或是「為要應驗經上的話」等方式，做為開場。●但是這類型的引經方式，卻完全沒有出現在啟示錄中。若用今日的神學詞彙來說，約翰的引經方式是所謂的「暗引」（allusion）。也就是說，當約翰試圖讓他的讀者回想起一段舊約經文時，他並不採用逐字抄錄的方式，而是讓他所寫下來的文字段落，帶著該段舊約經文的特色或是內容。●因此在啟示錄中，我們就很少

1 這種引經方式只出自耶穌之口，見，太12:3, 5；可12:10。

2 除了上述三種方式之外，有時候新約作者只用「因為」（γάρ；彼前3:10-12）或「並且」（δέ；林後10:17）做為他所引述經文的前言。

3 M. C. Tenney, *Interpreting Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 102。

看見有三個以上連續的詞彙，和舊約經文一致的個案。●和直接引用（quotation）相比，這一種引用舊約的方式當然比較難以辨別，因此約翰的引經方式，也讓學者們相當的頭痛。因為他們對於「如何確認約翰在某一處經文中暗引了舊約」的問題，莫衷一是。查爾斯也許是採取了一套比較嚴格的標準，所以他認為啟示錄中，只有250處經文暗引了舊約。但對斯塔賀林（J. Stachelin）來說，700才應該是個正確的答案。●從差距如此巨大的對比當中，我們因此就知道建立一套客觀的標準，來確認約翰是否暗引舊約，是十分必要的。

在過去三十年的時間裏面，學界對於建立一套客觀方法論的需要，是十分關注的。●在諸多研究當中，我們將介紹保林（J. Paulien）所建立的方法論，因為就筆者所知，他的方法論是最完善的一套系統。●保林認為在判斷約翰是否在某一段經文中暗引舊約時，我們應該考慮兩方面的

- 1 A. Vanhoye 曾經指出，在啟示錄中有三處經文直接引用以西結書。這三處經文是 1:15, 10:10 和 18:1；因為他們分別出自以西結書 43:2, 3:3 和 43:2（'L'utilisation du livre d'Ézéchiel dans l'Apocalypse,' *Biblica* 43 [1962], 436-76）。但若是我們把連接詞和定冠詞不算在內的話，這三個個案恐怕和我們所了解的直接引用（quotation）之間，恐怕還有一段距離。在啟示錄中，這三個個案可以算是相當少見的，因為和其他暗引舊約的例證比較，他們的確和舊約經文十分接近，但是嚴格來說，他們還算不上「直接引用」的標準。
- 2 見 J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and their Development* (Sheffield: Sheffield, 1994), 62。除了這兩個學者之外，Fekkes 也列出另外四位學者，和一本希臘文新約所統計的數字。這些數字相當平均的分布在 250 和 700 之間。事實上 700 並不是最大的數字，有其他的學者甚至認為啟示錄中有 1000 個暗引舊約的案例（見 Beale, *Revelation*, 77, note 16）。在中文學者當中，黃彼得則認為約翰引用舊約一共 447 次（《認識得勝的基督》，頁 197）。
- 3 有關於這方面問題近三十年的簡史，可見筆者博士論文，*Ezekiel in Revelation: Literary and Hermeneutic Aspects* (The University of Edinburgh, 1999), 30-44。
- 4 J. Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets: Literary Allusions and the Interpretation of Revelation 8:7-12* (Berrien Springs: Andrews University Press, 1987), 165-94。

證據。第一個是外部證據，也就是那些和經文沒有直接相關的證據。在衡量這方面的證據時，保林認為我們必須回答下列的問題：我們認為約翰所暗引的那一本書，在第一世紀是不是十分普遍為大家所知道？約翰手上是否有這一本書？他在他自己其他的著作中，是否也曾經引用過這本書？這本書是否也曾經被他的門徒們所引用過？這本書是否有「摘要版」的存在，而約翰是否有可能擁有這個「摘要版」？保林認為若是我們從歷史文獻中，可以給這些問題一個正面的答案，那麼約翰在此暗引這本書可能性就自然增加了。反之，若答案是否定的，那麼這個個案的可能性當然就降低了。

除了外部證據之外，保林也認為我們應該考慮內部證據，也就是那些和經文直接相關的證據。他認為我們在這個部分，應該先從兩段經文在字面上的連繫開始（*verbal parallelism*）。除了定冠詞和連接詞之外，若是我們發現有兩個以上的詞彙，在兩邊的經文中都出現，那麼我們就可能有一個暗引的個案。●除了字面的連繫之外，我們也應該比較兩邊的經文，看看他們在主題方面是不是互相呼應（*thematic parallelism*）。●最後，保林也建議我們觀察這兩段經文，看看他們在結構方面是不是彼

- 1 舉例來說，啟示錄18:12-13是一個包含了28樣貨物的清單。而在其中，我們發現有一半以上的貨物，也出現在以西結書27:12-25節中。因此我們所面對的問題是，約翰在編排這28樣貨物的清單時，以西結書中的貨物清單是否在他對腦海中？若我們給這個問題的答案是肯定的，那麼我們接下來就必須回答和釋經有關的問題了：為什麼約翰要暗引以西結的這段經文呢？他的目的何在？
- 2 舉例來說，在啟示錄10:8-11中，天使要求約翰把一個書卷吃下去的事件，顯然是從以西結書2:8-3:3而來。因為在兩邊的經文當中，食卷一事所代表的意義是相同的，那就是，要將從神而來的信息消化吸收，然後忠實的傳講出去。因此這兩段經文不單在字面上有許多連繫，在主題上也互相呼應。

此平行 (structure parallelism)。¹若是我們觀察到這個現象，那麼我們應該可以十分確定，作者在此的確暗引了舊約。

透過衡量外部和內部證據的機制，保林建議我們將啟示錄中引用舊約的例證，分為從可能性最高的，到可能性最低的五個等級：確定的，十分可能的，可能的，不確定的，完全不可能的。²在解釋最前面兩個等級的經文時，我們應該考慮舊約的背景，因為這應該是作者的意圖。但是在處理最後兩個等級的個案時，我們不應該把舊約背景列入考慮。因為在這些個案當中，作者所使用的詞彙的確來自舊約，但是它卻已經和舊約的背景無關了。³至於屬於中間這一級的個案，保林呼籲我們小心處理，因為我們並不十分確定，作者是不是希望我們能從舊約的角度，來了解他在這裏的意思。

在諸多學者的建議中，保林所提出來的的方法論的確是最完整的。因此在本書後面的注釋中，我們將遵循他的方法，測試那些可能的暗引個案。當然在應用這個方法論的同時，我們也將測試他的方法論，看看這個機制是不是仍舊有改善的空間，或者是在什麼地方需要補強。

1 為了讓讀者明白兩段經文「在結構上彼此平行」的意思，我們在此以一個例子來說明。從下列對比中，我們應該不難看出啟示錄7:13-17在內容的編排上，和出埃及記互相呼應。

內容	出埃及記	啟示錄
1 一大群人從患難中出來	4:31	7:14
2 洗衣服	19:10, 14	7:15
3 被血灑	24:8	7:15
4 帳幕	25:1ff	7:15
5 食物，水，保護，安慰	24:11, 25:1ff	7:16-17

2 即，certain allusion; probable allusion; possible allusion; uncertain allusion; nonallusion。見 *Decoding Revelation's Trumpets*, 193。

3 正如我們使用「此地無銀三百兩」時，這個諺語的背景恐怕不在我們的腦海中。

舊約在啟示錄中的引用

史威特和查爾斯 (H. B. Swete and R. H. Charles)

在二十世紀的上半葉之中，史威特和查爾斯在他們的注釋書裡面，都以專章的方式，來論述舊約在啟示錄中如何被使用的問題。就史威特而言，●他首先將200個引用舊約的例證，依經文的順序陳列出來。他將啟示錄的經文放在左邊，而舊約希伯來經文，或是舊約希臘文譯本（包括了七十士譯本，亞魁拉譯本●，西奧多句譯本和薩馬邱譯本●）放在右邊，因此將他們之間的連繫，很清楚的顯示了出來。在這個經文比較之後，他就對這些例證做了如下的分析：（1）約翰所引用的舊約涵蓋了舊約的三個部分，並且大部分的舊約書卷都曾出現在啟示錄當中。在其中，詩篇，以賽亞書，以西結書和但以理書，是被引用最多的書卷。（2）約翰的引用可以分為兩種，一種是明指舊約，而另外一種則和舊約之間的關係，沒有那麼明顯。（3）在某些地方，約翰把兩處的舊約經文融合在一起。（4）約翰的確引用舊約，但是這些舊約經文在啟示錄中，並沒有「喧賓奪主」。他們在啟示錄中只扮演著配角的角色，只突顯出啟示錄的主題。（5）啟示錄所引用的舊約是七十士譯本，而在引用但以理書時，約翰所根據的是西奧多句譯本（Theodotion）。

查爾斯對啟示錄引用舊約的分析，和史威特所觀察到的，並沒有太

1 Swete, *Revelation*, cxl.

2 Aquila是第二世紀由基督教改信猶太教的一個基督徒。他將舊約以字面的方式翻譯為希臘文。他的譯本一直到第七世紀之前，都被猶太人接受為正宗的舊約希臘文譯本。

3 Symmachus是第二世紀的一個基督徒，他參考前面所提及的幾種希臘文舊約版本，然後將希伯來舊約很自由的譯為希臘文。這個版本對耶柔米的拉丁文武加大譯本（Vulgate）有相當程度的影響。

大的差異。●他也認為約翰引用舊約的範圍，主要落在大先知書裏面，而小先知書也經常被引用。當然詩篇、摩西五經也都在啟示錄中出現。和史威特一樣，他也認為約翰的引用可以分為兩種，一種比較靠近舊約，而另一種比較疏遠，只能算是舊約的迴響（echoes）。但和史威特所不一樣的是，查爾斯認為約翰所引用的舊約，不是七十士譯本，而是希伯來文的舊約。而在引用但以理書時，他所根據的版本不是西奧多譯本，而是亞蘭文的但以理書。查爾斯和史威特在這一方面的歧異，當然引發誰是誰非的疑問，因此當我們來到二十世紀的下半葉時，這個問題就自然的成為學者們的研究焦點。

范何（A. Vanhoye）●

和史威特和查爾斯相較，范何的研究就要來的更為集中和專注，因為他把焦點完全放在啟示錄和以西結書之間的關係上面。在他的論文中，他首先處理以西結書對啟示錄影響程度的問題。他指出啟示錄在完全沒有使用任何引經記號的情況之下（例如，經上記著說），我們卻發現啟示錄有幾處經文和以西結書十分接近。不單如此，范何也發現啟示錄在許多地方呼應以西結書。

- 1 以西結書第1章（和第10章）中的天庭異象，在啟示錄4:1-8中重現。
- 2 以西結書第2章的食卷異象，重複出現在啟示錄第五章和第十章中。
- 3 以西結書16和23章中的妓女，是啟示錄17章中大淫婦的原型。

1 Charles, *Revelation I*, lxxv-lxxvi。

2 A. Vanhoye, 'L'utilisation du livre d'Ézéchiel dans l'Apocalypse,' *Biblica* 43 (1962), 436-76。

- 4 先知在以西結書26-27章中，向推羅所唱的哀歌，也在啟示錄18章裏面再次響起。
- 5 神在擊敗歌革之後所開的慶功宴（結39:4, 17-20），在啟示錄19:17-21中再次舉行。
- 6 歌革在以西結書38-39章中的興衰史，在啟示錄20:8-9中重演。
- 7 度量聖殿聖城的工作（結40-48），在啟示錄11:1-2和21:10-27中重新展開。
- 8 以西結書47章中的生命之河，在啟示錄22章中再次湧流。

透過這個對比，范何指出啟示錄受到以西結書影響的程度，是不容輕忽的。因為我們除了看見啟示錄從以西結書中，借用了大量的素材，我們也發現這些素材，在這兩卷書中出現的次序也大致相同。¹

¹ M. D. Goulder 也觀察到類似的現象 ('The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies,' *NTS* 27 [1980-1], 342-67)。而他所觀察到這兩卷書之間的平行部分，比范何所發現還要更多：

次序	內容	啟示錄	以西結書
1	寶座的異象	4	1
2	書卷的異象	5	2:1-3:5
3	四災（頭四印）	6:1-8	5
4	神憤怒的來臨	6:12-7:1	7
5	神子民的受印	7:2-8	9
6	火礮的異象	8:1-5	10
7	「不再遲延」	10:1-7	12
8	食卷的異象	10:8-11	2:1-3:5
9	神審判憤怒之杯	14:6-12	23
10	大淫婦	17:1-6	23、16
11	巴比倫的哀歌	18:9-24	26-27
12	飛鳥的宴席	19:17-21	39
13	歌革和瑪各	20:7-10	38-39
14	新耶路撒冷	21	40-48
15	生命之河	22:1-5	47

有關於前面我們所提及，史威特和查爾斯不同意見所引發的問題，范何認為查爾斯對約翰引用舊約版本的想法（希伯來舊約），比史威特的結論更為準確（七十士譯本）。

在這篇論文的最後，范何對約翰引用以西結書的方式，做了一個相當好的總結。（1）約翰引用以西結書的第一個特色，就是他會在不同的地方，重複使用同一個材料。（2）其他啟示文學的作者在使用舊約素材時，都會把舊約元素放大，加入許多原來沒有的細節。但是約翰卻剛好相反，他會把舊約材料濃縮。（3）舊約素材在約翰的手中被濃縮，但是其中主要的元素卻保持完好。而約翰會重複使用這些被濃縮過後的素材，因而讓他的作品保持一致性。（4）約翰所引用的舊約素材，有許多是只關乎以色列民族的，但是約翰卻將這些材料「宇宙化」，好讓他們可以適用於教會，因為教會的成員來自萬國。（5）約翰會將關乎同一個主題，但是來自不同舊約書卷的材料，融合在他的作品當中。這個過程除了顯示出他對舊約的熟悉之外，也顯示出他的創造力。

范何的研究，不單讓我們看見啟示錄和以西結書之間密切的關係，也讓我們對約翰引用舊約的方式，有了更為深入的了解。在啟示錄的學術領域當中，范何的研究事實上是具有開創性意義的，因為許多後面的研究，都循著他專注於一卷書的研究模式。

楚丁格和歐撒尼（L. P. Trudinger and C. G. Ozanne）¹

在相隔只有一年的時間之內，在美國的楚丁格，和在英國的歐撒尼，分別完成了他們的博士論文。而他們兩位所想要回答的是同一個問題，

¹ L. P. Trudinger, *The Text of the Old Testament in the Book of Revelation*. Ph. D. diss. (Boston University, 1963) ; C. G. Ozanne, *The Influence of the Text and Language of the Old Testament on the Book of Revelation*. Ph. D. diss. (University of Manchester, 1964) .

那就是：究竟約翰所引用的舊約，是希伯來舊約，亞蘭文的舊約（他爾根；Targum），還是哪一個希臘文的舊約譯本？

為了要回答這個問題，楚丁格先將啟示錄暗引舊約的經文分為兩類：直接引用和間接引用。然後他就對這些個案，進行詳細的經文對照分析。在處理了117個案例之後，他得到了如下的結論：（1）約翰所引用的舊約主要是希伯來文舊約。（2）我們雖然不知道約翰手上，是不是有我們今天所謂的馬索拉經文（Masoretic Text），●但是他所引用的舊約，和馬索拉經文十分接近。而其接近的程度，與死海古卷中之以賽亞書（IQIsa），和馬索拉以賽亞書之間的相近程度，不相上下。（3）約翰知道並且使用他爾根，而在引用五經時，他所引用的舊約是巴勒斯坦一地的他爾根。（4）約翰十分熟悉舊約希臘文譯本，而他所知道的舊約希臘文譯本並不限於七十士譯本。（5）約翰所知道的舊約，可能有某一部分類似於早期基督徒手中的「舊約節錄」（testimonia）。●

雖然和楚丁格一樣，歐撒尼也想要回答啟示錄所引用舊約版本的問題，但其實他所關心的，也包括啟示錄不規則希臘文所造成的困難。●所以在論文的前半部，他就針對這個問題做分析。而他的結論和查爾斯對這個問題的看法十分類似，那就是，約翰以舊約希伯來文的結構，來塑造他的希臘文。●至於啟示錄所引用舊約版本的問題，歐撒尼則以分析大約三百個案例的方式來回答。而他的結論可以分為兩個部分。

第一部分的結論和舊約版本以及引用的形式有關。歐撒尼認為，（1）約翰引用的經文主要來自希伯來舊約，他引用七十士譯本的情況並

1 被猶太人所接受，由馬索拉學者所保存下來的舊約希伯來經文。而他們在抄寫時，加上了標點符號和母音。

2 結論見楚丁格博士論文，頁175。

3 有關這個問題，見導論中「啟示錄的希臘文」段落。

4 見歐撒尼博士論文，頁2。

不多見。(2) 約翰完全沒有引用西奧多句譯本，所以查爾斯在此方面的看法是不正確的。(3) 在引用以賽亞書的部分，約翰比較靠近馬索拉經文，而和死海古卷中的以賽亞書，保持了一定的距離。(4) 約翰的引經方式如下：(a) 雖然約翰沒有直接引用經文，但是他的暗引卻十分明顯，讓讀者不會錯過他帶領讀者回到舊約的意圖。(b) 約翰經常自由的將兩處舊約經文融合在一起。(c) 在引用一處舊約經文時，約翰有時候會把舊約文字的次序顛倒。(d) 通常約翰將舊約兩處經文融合時，是因為這兩處經文的主題相同。(e) 約翰在暗引舊約時，會習慣性的加上一些詞彙，●或是以「神」來替代「主」。

除了這些歸納之外，歐撒尼更嘗試進一步的分析他所觀察到的現象。他認為(1) 約翰在暗引但以理書的時候，做了一些改變，因為他認為但以理書中的預言，要不是已經在他那個世代應驗了，就是即將在不久的將來要實現。(2) 約翰引用舊約並非斷章取義，而是考量了舊約經文的上下文。但在某些情況之中，他將舊約經文做一些變動，好讓這些經文也可以適用在新的世代，和新的情況之中。(3) 約翰使用了許多來自舊約的片語和格言，但是這些詞彙已經和舊約背景無關，因為他們已經成為當代的通俗用語。(4) 在一個主要的暗引中，約翰也會加上許多從別處舊約而來的詞彙，而這顯示出他對舊約的熟悉。●

楚丁格和歐撒尼的研究，證實了查爾斯對啟示錄所引用舊約版本的想法。那就是，約翰所暗引的是希伯來舊約。●和楚丁格的論文相較，歐

1 例如在「神」之前加上「全能的」。

2 有關於這方面的結論細節，見 C. G. Ozanne, *The Influence*, 191-205。

3 楚丁格和歐撒尼的研究，在當時可以說是為「啟示錄所暗引舊約版本」的問題，畫下了句點。但時至今日，由於死海古卷已經出版的差不多了，所以如果有人有興趣，他倒是可以站在他們的肩膀之上，把死海古卷中的舊約經文，也一併列入研究的範圍。看看約翰所暗引的舊約，和死海古卷中的舊約有什麼關係。

撒尼的研究當然要深入一些。他對啟示錄引用舊約的歸納，以及他對他所觀察到之現象的分析，都讓我們對啟示錄的這個面向，有了更深入的理解。他讓我們更多知道約翰暗引舊約的習慣，和隱藏在這些引用後面的邏輯思維。

比爾 (G. K. Beale) ●

從1984年比爾出版了他的博士論文，一直到今日約二十年的時間裏面，學者們對啟示錄如何暗引舊約這個题目的興趣，不曾退燒。一本本專論不斷面市，而這些專論的質量，都讓我們對這個题目有更深入的认识。

比爾論文的題目是「但以理書對猶太啟示文學和啟示錄的影響」，因此他的研究顯然有兩個焦點。由於我們在此的興趣，是啟示錄和舊約之間的關係，因此我們只會介紹他在這一方面的研究結果。●在這個部分，比爾把他的焦點放在啟示錄第一章，第四章到第五章，第十三章，和第十七章等四處經文，因為他認為在這四段經文中，但以理書對啟示錄有很深刻地影響。在分析這四個案例的時候，比爾嘗試回答下面的三個問題：（1）約翰在這些經文中，大量暗引但以理書的意義何在？（2）從其他舊約書卷而來的經文，為什麼會被約翰引用，而約翰又是如何的將它們與但以理書的經文結合在一起？（3）約翰引用舊約，特別是但以理書的神學含意為何？

- 1 G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (N.Y.: University Press of America, 1984).
- 2 由於許多猶太啟示文學的作者也暗引但以理書，所以透過比較的方式，我們就可以知道他們對但以理書的看法，和約翰的見解有何不同。在書末比爾指出，因著但以理書中提及猶太人的盼望，所以猶太啟示文學也對這卷舊約有興趣，但是啟示錄卻和這些文獻完全不同。因為約翰把但以理書中所預言的事，和基督的死，復活，現今的掌權，以及第二次再來的事，連結在一起。因此從這個角度來說，啟示錄是基督教式的啟示文學 (Christian apocalypse；見，頁328)。

對於第一個個案，比爾認為約翰在啟示錄1:8-20中，大量暗引但以理第七章和第十章，所以約翰對他在異象中所看見，像人子那一位的描述，是以這兩段但以理書為範本的（*Vorbild*）。而在這個基礎之上，其他和這個主題相關的舊約經文，也被約翰引用，並被約翰加在但以理的人子形像之上。因此從這個例證我們可以推論，對約翰而言，但以理書中有關未來神國的預言，已經在耶穌的死和復活一事上，開始應驗了。

第二，但以理書第七章中的天庭異象（7:9-28），是啟示錄4-5章中天庭異象的模型。因為在這兩章聖經中，我們看見比例很高的暗引，都是由但以理書第七章而來。而其他具有相似主題的舊約經文，也被但以理書第七章這個「釋經磁鐵」（*hermeneutical magnet*）¹吸引而來，共同組成了啟示錄版的天庭。而約翰在這裏的引經，暗示了他對但以理書第七章中預言的看法，那就是，人子和聖徒在這個世界中的掌權做王，已經在基督的死和復活中，開始實現了。

第三，和第二個例證一樣，比爾認為啟示錄十三章裏面的兩隻獸，也是由但以理書第七章而來。因為這章聖經中的舊約，有三分之二是出自但以理書第七章。但是在這個案例中，我們卻看見約翰把原先描述人子的詞彙，轉用在獸的身上，因此我們在此有一個「反轉引用」（*inverted use*）的案例。²

最後，比爾指出在啟示錄十七章背後的，還是但以理書第七章。因為在但以理書中。我們所看見「異象 + 見異象者的反應 + 天使解釋」的模式，也出現在啟示錄的經文中。不單如此，兩邊的經文也都在闡釋多頭多角之獸的意義。

¹ 見，頁223。

² 有關約翰這種使用舊約的方式，可參比爾所編輯的另外一本書，*The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the OT in the New* (Grand Rapids: Baker, 1994), 270-72。

在這四個個案的研究之後，比爾對啟示錄和但以理書中之關係，做了如下的結論。第一，這兩卷書在主題方面彼此平行，因為它們都關注神是如何以審判世界的方式，來建立其國度的議題。不單如此，在兩卷書中的聖徒，都在屬世國度的管轄之下，但是神將藉著世上之國對神的反抗，來完成祂的計劃。因著這些平行的主題，比爾認為啟示錄在神學思想上，依附於但以理書。第二，在啟示錄中，四個具有分段性意義的經文（1:1; 1:19; 4:1和22:6），都是從但以理書2:28-29, 45而來。所以比爾認為啟示錄在結構上，也受到但以理書的影響。因此啟示錄所要處理的問題，就是但以理書第二章裏面所預言的事，那就是，神如何介入了人類的歷史之中，擊敗了宇宙性的惡勢力，因而讓祂的國度得以開始實現。第三，啟示錄中的七印，七號和七碗等異象，都和但以理書中的異象互相呼應，●而這些但以理異象，就其所涵蓋時間的角度來說，是彼此平行的；因此我們也應該按這樣的方式，來理解啟示錄中的這些異象。

就比爾所想要到達的目的來說，他的研究是令人欽佩的。雖然他的某些論點被後面的學者質疑，●而他自己後來也對他在這篇博士論文中的某一個論點，不再那麼堅持，●但是他的研究成果卻值得我們的肯定。他

1 見，但以理書2, 7, 8, 9, 10-12等章。

2 例如，比爾認為約翰在啟示錄第一章中，對但以理書第七章的引用，是一種「解釋性」的引用（midrash）。對此論點，A. Y. Collins 就有不同的意見，她認為引用不一定等於解釋，因為作者可能只是藉著舊約來表達他的信息（'Review of *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* [N.Y.: University Press of America, 1984], by G. K. Beale,' *JBL* 105 [1986], 734-75）。對於這個歧異，筆者認為比爾可能是對的，只是他用詞不夠謹慎。若是他能避免使用 *midrash* 這個詞彙，並且把他的意思說的更為清晰，這方面的困擾就可以減低許多了。

3 例如，在他後來出版的注釋書中，比爾就對「但以理書2:28-29, 45對啟示錄結構性影響」的論點，加上了「具爭議性」的字眼（*Revelation*, 152-61）。事實上，在他的課堂上，筆者也親耳聽見他對這個論點的調整。

讓我們看見但以理書，在啟示錄某些章節中的影響；他讓我們看見約翰是如何的引用舊約，以及他暗引舊約背後的邏輯。不單如此，比爾也讓我們了解約翰的神學信息，是如何的深植於舊約中。比爾對啟示錄這方面的貢獻其實不只於此，因為在15年後，當他出版了他的啟示錄註釋書之時，他對這個問題就做了更完整的整理，因此在後面我們將再次回到比爾的身上。

弗格哥森 (J. M. Vogelgesang) ●

從表面上看起來，啟示錄和當代諸多啟示文學作品之間，似乎沒有太大的不同，●因為在這些作品中，作者都很一致的從他們所看見的天庭異象裏面，得著屬天的啟示。但為了顯示啟示錄和這些作品之間的差異，弗格哥森將他的博士論文的焦點，集中在以西結書和啟示錄的關係上。因為以西結書中的許多材料，也一樣出現在啟示錄之外的啟示文學作品中。

在他的論文中，弗格哥森首先透過8個個案的分析，讓我們看見以西結書對啟示錄的深刻影響，特別是在啟示錄4-5, 10, 18, 以及21-22等章節中。因為啟示錄中的天庭，兩個書卷，神對世界的審判，大淫婦巴比倫，歌革瑪各，以及新耶路撒冷等等的人事物，都是由以西結書而來。不單如此，弗格哥森也發現，以西結書中的人事物，常常在啟示錄中重複出現兩次甚至三次；而那些在第一次引用時，沒有在啟示錄中出現的以西

1 J. M. Vogelgesang, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*. Ph. D. diss. (Harvard University, 1985)。

2 例如以諾一書，亞伯拉罕遺約，以賽亞升天記等等。這些啟示文學寫作日期約在主前200年到主後100之間，所以和啟示錄可以算是同一個世代的作品。有關於這方面的研究，讀者可參 M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypse* (New York: Oxford University Press, 1993)。中文著作方面，可參，蔡彥仁，《天啟與救贖》(臺北：立緒，2001)。

結元素，通常也會在後面重複引用中出現。因此若是我們將重複引用的經文加在一起，我們將會得到以西結書的「完整版」。和前面所提及的范何一樣，弗格哥森也觀察到同樣的現象，那就是，約翰所引用以西結書的人事物，在以西結書中出現的次序，和他們在啟示錄中出現的次序，大致上是相同的。

在確認了以西結書和啟示錄之間有著密切關係後，弗格哥森開始詳細的處理三段啟示錄經文。第一段是啟示錄21-22章。他認為這段經文的舊約背景，是有關以色列復興的以西結書40-48章。根據他的分析，弗格哥森認為這一段舊約經文在啟示錄中，被約翰給濃縮了。因為他把九章舊約經文，縮略為不到兩章的篇幅。而這種引用的方式，在其他啟示文學作品中，不曾發生。不單如此，弗格哥森也認為以西結書這段經文，被約翰重新解釋了；因為在約翰的手中，舊耶路撒冷在末日，將要蛻變為一個沒有聖殿，也不再只屬以色列人的新耶路撒冷。所以他認為在約翰的想法裏面，在末日來臨的時候，所有的人都將得救，因為他們都可以進入新耶路撒冷。

弗格哥森所詳細處理的第二個例證，是啟示錄第四章。從這段經文和以西結書第一章的比較當中，弗格哥森發現約翰對這段舊約經文十分熟悉，因為在約翰的濃縮版中，這段舊約經文中的重點，全部出現。不單如此，約翰也擁有極高超的文學技巧，因為從其他舊約而來的經文，被他以不著痕跡的方式，融合在一起了。和其他啟示文學作品相較，約翰的宇宙結構十分簡單，而上達天庭的途徑也相對的容易許多。再者，他對上帝的描述，也和其他啟示文學作品完全不同。因此弗格哥森認為，約翰的啟示錄在許多地方，是刻意和其他文學作品唱反調的（anti-apocalyptic）。在他的分析中，弗格哥森認為約翰在引用以西結書第一章時，也將它重新詮釋了。從約翰將「在靈裏」和「主日」相連（1:10），以及

從約翰在天庭中，給了以色列和教會同樣的位置（24位長老）等等的線索看來，顯然在這裏有一個「普及化（democratization）」的原則，在背後運作。

弗格哥森所討論的第三個例證，是比較先知以西結和約翰蒙召事件的異同（結1:28b-3:14；啟1, 5, 10）。他認為前者的蒙召，是後者蒙召的原型，但是在啟示錄的三段經文中，第五章應該是最重要的經文。在這章經文中，約翰加上從但以理書12章而來的「封閉的書卷」，並且刻意的忽略了「先知受差遣」的元素，而其目的，旨在突顯兩件互相關聯的事。第一個是，羔羊已經藉著死亡而得勝的事實；而第二個事情則是，祂所建立的國度，將在未來完全實現。弗格哥森指出，約翰的這種認知，和其他啟示文學作者完全不同，因為他們的末世論百分之百是未來的，而約翰的則是「已經成就但尚未完全實現」的（already and not yet）。不單如此，約翰的末世論也和古代近東神話不同，因為他的末世創建者是被殺的羔羊，而不是殺人的英雄。除了這些之外，弗格哥森也指出，在第五章中所刻意忽略「差遣先知」的元素，事實上是出現在第十章中，所以這兩章聖經應該放在一起來讀。而約翰在啟示錄第一章裏面，也引用同樣一段以西結經文的事實，顯示啟示錄這卷書和以西結書一樣，是從神而來的啟示。

就「以西結書對啟示錄之影響」的議題而言，弗格哥森的研究，除了肯定了范何的見解之外，也讓我們對約翰引經的角度，有了更深刻的認識。他的研究不單讓我們看見，基督的死和復活，是如何影響約翰對舊約的理解；而此一觀點，也顯示出啟示錄和其他啟示文學作品之間的不同。弗格哥森從啟示錄21-22章中所讀出來的「普救論」，當然是筆者所不能同意的，¹但是他的努力倒是十分值得肯定。

1 詳見筆者博士論文，139-87，特別是183-84。簡單的來說，弗格哥森認為約翰在

瑞茲 (J. -P. Ruiz) ●

在范何之後，除了弗格哥森之外，瑞茲也對「以西結書和啟示錄之關係」的題目，有著濃厚的興趣。在他的博士論文中，瑞茲首先回顧過去學者們對這個題目的論述，接著便因著他天主教背景的緣故，在正式處理以西結書和啟示錄16:17-19:10的關係之前，也花了不少的篇幅，來強調「教會是解釋啟示錄唯一合法場所」的立場。●

就瑞茲所處理的啟示錄經文來說，他認為以西結書為約翰提供了兩個模型。第一個是南國猶大，因為在以西結書16和23章中，先知對猶大

引用以西結書40-48章時，做了一個重新的詮釋，即，將聖殿從耶路撒冷中除去，因此耶路撒冷不再只屬以色列人，也屬全世界的人了。弗格哥森的問題在於他沒有對以西結書有足夠的理解。從以西結書40-48章裏面，我們已經很清楚的看見，在先知以西結的復興計劃中，為了要把過去以色列人對聖城的錯誤認識改正過來（一個政治加上宗教的概念），他已經把耶路撒冷變成一個沒有聖殿在其中的新耶路撒冷（結48:8-20）。因此對舊耶路撒冷做重新詮釋的不是約翰，而是先知以西結。約翰在這個方面，只是遵循先知的腳步。不過話說回來，約翰雖然跟著先知的腳步而行，但是他並不是一成不變的照抄先知的想法。對以西結來說，在神復興的計劃中，將來新耶路撒冷所代表的，是那些悔罪並且回到神面前的以色列人。但是對約翰來說，在耶穌基督新的啟示之下，新耶路撒冷所代表的，不再只是以色列人而已，而是包括了羔羊從萬族中所買贖回來的聖徒（12支派 + 12使徒；啟21:12-14）。約翰在引用以西結書時，的確把新耶路撒冷所象徵的族群放大了，但是約翰並沒有像弗格哥森所想的，把新耶路撒冷變成全世界人類的一個代表。能夠進城的，或者說，那些屬於新耶路撒冷的，是只有那些用羔羊的血，把自己衣服洗乾淨了的人。

1 J. -P. Ruiz, *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989)。

2 頁181-225。他認為在啟示錄中，有許多線索 (hermeneutical imperatives) 要求我們必須在教會中，或者更準確的說，必須在教會的崇拜儀式中，來理解啟示錄。瑞茲為某一個特定立場辯護的用心可嘉，但是宇宙性的教會，並不等於在歷史特定機緣之下，所產生的天主教會。事實上瑞茲所發現的線索，在啟示錄的上下文，並不指向他所想要強調的方向。

國與外邦行淫的描述，以及神對她的審判，是啟示錄17章中，神對大淫婦巴比倫審判的原型。以西結書為約翰所提供的第二個模型是推羅，因為在啟示錄18章中，大淫婦巴比倫所遭遇到的審判，正和推羅在以西結書26-28章裏面所經歷到的，一模一樣。因此約翰的暗引舊約，不一定是「應驗式」的引用，也可能是「轉用式」的（reapplied）。在啟示錄的這段經文中，瑞茲當然也發現從其他舊約書卷而來的經文，但是他認為這些經文和以西結書的模型，被約翰給融合在一起，而成為一個新的作品。因此在啟示錄的這段經文中，我們看見一個將舊素材轉化（transformation）為新作品的過程。也因著如此，我們在這裏有一個「新約作者如何理解舊約」的個案。

若讀者對「啟示錄和舊約關係」這個題目有興趣的話，瑞茲論文的第一部分，提供了一個很好的起點。因為在那裏他對過去相關學者的論述，做了一個很好的整理。而他對啟示錄16:17-19:10的詳盡分析，也讓我們對這段經文的舊約背景，特別是這段經文和以西結書16, 23，以及26-28章之間的關係，有了更清楚的認識。但美中不足的是，瑞茲在他的論文中，完全沒有處理我們前面所提及有關方法論的問題。也就是說，他忽略了「如何確認約翰在此的確暗引舊約」的問題。而這方面的缺失，當然影響到他論述的基礎。

費克斯（J. Fekkes）●

在前述史威特和查爾斯兩位的研究中我們已經知道，舊約，特別是大先知書，對啟示錄有著極為深刻的影響。他們的觀察在後面學者的研究中不斷得著證實。但是諸多學者們的注意力不是放在但以理書，就是

¹ J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and their Development* (Sheffield: Sheffield, 1994)。

放在以西結書。而啟示錄和以賽亞書之間關係的問題，則沒有得到太多的注意。所幸這一個缺失，在近日被費克斯的研究所補足了。

在他的論文中，費克斯首先處理方法論的問題。他強調在研究約翰如何引用舊約之前，我們應該先認識約翰對他自己角色定位的問題。從他的分析中，費克斯認為約翰自認為是舊約先知的傳人，但是他和舊約先知們所不同的是，他因著耶穌基督的啟示，而使他成為一個基督徒式的猶太先知（Jewish-Christian prophet）。除了這個角度的分析之外，費克斯在這個部分也對約翰引用舊約的特色，做了一個整理。他認在啟示錄中，我們大概可以確定約翰在150處經文裏面，引用了舊約。而在這些案例中，大約有125個是可以依主題不同而分為四類：（1）舊約先知見異象的經文；（2）和基督稱號或是形像有關的經文；（3）末世審判的經文；和（4）末世救恩的經文。從這個現象看來，約翰的引經不單是因為這些舊約經文，在字面上與啟示錄有類似的部分，也因為這些舊約經文的文理，與啟示錄是相同的。因此約翰引經並不特別受到哪一卷特定舊約的影響，而是以「主題」為其主要考量。●

在這個方法論的分析之後，費克斯開始處理以賽亞書和啟示錄之間關係的問題。從他的分析中，費克斯認為73個被前人認為含有賽亞書的啟示錄經文中，只有41個是確定的暗引；而其餘的32個個案中，9個是可能的暗引，而另外的23個個案中，暗引以賽亞書的可能性很低。在這41個確定的個案中，有38個是和前面所提四類主題有關的。因此約翰不單依主題選擇他所要引用的經文，他也依主題使用這些經文。

從他的分析中，費克斯也發現約翰引經的其他特色：（1）重複使用同一個舊約經文；（2）因主題相關，而把兩處舊約合併在一起；（3）將舊約經文中的「主」解釋為「基督」；（4）以一段含有相關主題的經

¹ 頁103。

文，來濃縮兩段經文；（5）以較清晰的經文，來解釋比較不清晰的經文；（6）以解釋性的方法，來處理舊約中語意不明的詞語；（7）藉著細微的改變，使舊約經文的適用範圍擴大。從這些特性看來，在某一些引經習慣上，約翰的手法的確和當代猶太人引經方式相似（例如第五項），但是約翰的引經觀點，卻是以他的基督論為中心。而從他所引經文在主題方面的一致，我們也知道他並不是隨意引經，因為舊約的文理（上下文）是他引經時的主要考量。

若是我們將啟示錄和舊約眾多書卷之間的關係，看成一張大拼圖的話，那麼費克斯的論文，顯然是整個拼圖中，一直沒有出現的那一塊。他將啟示錄所暗引舊約經文，依主題歸納後的發現，讓我們對約翰引用舊約的題目，有了一個更為全面的認識。當然他對那些暗引以賽亞書經文的詳盡分析，也讓我們對「以賽亞書如何影響啟示錄」的議題，有了更為明確的了解。從這些角度來說，費克斯的研究是令人讚賞的。在他的論文中，唯一值得商榷的論點是：影響約翰引用舊約的主要因素，不是哪一卷特別的舊約，而是主題。從前面范何，弗格哥森，和瑞茲的研究中，●我們可以看出，就結構和內容的角度而言，在幾本大先知書中，以西結書對啟示錄還是有最深入和最全面性的影響。●

-
- 1 從導論「啟示錄結構」的論述中，我們也可以看出以西結書對啟示錄的影響，是遠遠超過其他舊約書卷的。
 - 2 在費克斯和筆者論文之間，還有兩本專論也聚焦在啟示錄和舊約之間關係。第一本是 S. Moyise 的 *The Old Testament in the Book of Revelation* (Sheffield: Sheffield, 1995)。由於這本一般性研究的專論，並沒有超越前面所提及學者的研究成果，所以在此我們就略過這本書。第二本是比爾 (G. K. Beale) 的 *John's Use of the Old Testament in Revelation* (Sheffield: Sheffield, 1999)。這一本是比爾的論文集，在其中他處理一些特定主題，例如「從舊約背景看七號七碗的時序問題」等等。由於這本書的性質，也由於其中一些論述將會在比爾的注釋書中出現，所以我們在這裏也暫時把這本書放在一邊。

羅偉¹

從范何，弗格哥森和瑞茲的研究看來，以西結書對啟示錄的影響，似乎已經受到足夠的注意，因此在他們後面的人，似乎沒有必要在這個題目上，再做什麼文章。但是事實並非如此，因為筆者在上一個世紀快要結束時所提出來的論文，證實了我們還有繼續研究下去的必要。

和前面相關研究所不同的是，筆者的論文不單注意以西結書和啟示錄之間的文學關係，也嘗試闡明這兩本書的作者，在釋經方面是不是有什麼類似的地方。²為了要達到這個目標，筆者除了分析約翰如何引用以西結書之外，也同時研究先知以西結如何引用那些在他之前，就已經成書的舊約書卷。因為唯有透過研究這兩個作者的引經的方式，我們才有可能比較他們的異同。一篇論文若是要同時涵蓋「舊約引用舊約」和「新約引用舊約」的兩個面向，這篇論文當然就不可能處理太多的個案。所以除了一開始有關方法論和過去相關研究的論述之外，筆者論文的主體，是四個集中在啟示錄最後六章的個案。（1）大淫婦巴比倫的傾覆——以西結書26-28章在啟示錄18章中的引用；（2）歌革和瑪各——以西結書38-39章在啟示錄19-20章中的引用；（3）新耶路撒冷——以西結書40-48章在啟示錄21:9-27中的引用；以及（4）生命河——西結書47:1-12在啟示錄22:1-2中的引用。

在第一個案例的研究當中，筆者發現先知以西結在28:11-19中，對推

1 Wei Lo, *Ezekiel in Revelation: Literary and Hermeneutic Aspects*. Ph. D. diss. (University of Edinburgh, 1999)。

2 引發筆者做這方面嘗試的原因，是因為在舊約中，以西結書也是以大量暗引其前舊約書卷而出了名。從這個角度來說，以西結書是一個「舊約引用舊約」的豐富礦場，而我們從其中所挖掘出來的東西，恰好可以和我們從啟示錄礦場中所找到的珍寶，做一個比較。

羅王所發出的審判預言，是以亞當在伊甸園中墮落的事件，做為藍本的。因為推羅王和亞當一樣，在他們各自所統治的王國中，同時擁有王和祭司的身分。因此推羅王在他所統領的國度中，和亞當一樣具有極其崇高的身分和地位。就亞當的例子來說，他因著想要拉抬自己的身價，與神平起平坐，所以重重的摔了一跤，落在神的審判和咒詛之下。而在先知以西結的眼中，今日推羅王的情況也正是如此。所以他自比為神的心態（結 28:2），當然就帶他走向和亞當一樣的下場。因此從先知以西結將推羅王，以「另一個亞當」的方式來呈現時，我們就看見他以「類比」（analogy）的方式，來使用創世記。

當我們來到新約時，筆者觀察到啟示錄18章在字面，主題和結構等三方面，都和以西結書26-28章互相呼應，●因此約翰對大淫婦巴比倫所發出的審判性預言，其舊約根源乃是先知以西結對推羅所發出的審判。但是約翰為什麼要以推羅為藍本，而向當代的羅馬發出審判呢？究其原因，是因為古代的推羅，和今日的羅馬一樣，都以長於海運而發達致富。而今日的羅馬也和推羅一樣，因著物資的豐盛而驕傲自滿，自比為神。所以她將會和推羅一樣的，經歷神的審判。因此我們從約翰藉古喻今的引經中，看見他和先知以西結一樣，以「類比」做為引經的原則。

在第二個個案中筆者所處理的主題，是令人畏懼，也叫學者們頭痛不已的歌革瑪各。在以西結書38-39章中，我們首先看見先知預言中的歌革瑪各，並不是他在異象中所領受的全新啟示。因為以西結筆下的歌革瑪各，是以被擄前，眾先知口中「從北方而來敵人」的預言，為其藍本。但是在使用這個已經在歷史中應驗了的舊素材時，先知以西結卻做了一

1 詳見筆者論文，68-80頁。以結構性的平行來說，最明顯的例子就是，在兩邊的經文都各自包含了三首審判性的哀歌，而這三首哀歌也同樣的由三組相同人馬之口中唱出。詳見後面附錄十一的討論（啟示錄18章的舊約背景）。

些必要的更改，因為身處在被擄之地的他，所面對的情況和被擄前的先知之間，有一定程度的差異。在引用這個舊素材時，以西結做了三個更動。第一，他將先知們的預言，即，神要藉北方敵人之手來刑罰以色列的事，投射到一個遙遠的未來。因為類似於北方敵人的歌革瑪各大軍，將在以色列人得著復興，回歸到他們的祖國，並且在那裏安居了一段時間之後，才會入侵。第二，在被擄前先知的口中，從北方而來的敵人，不是亞述就是巴比倫。但是在以西結的筆下，他們變成了歌革瑪各所帶領的一個跨國聯軍。因此未來之戰不是一國和一國之間的戰爭，而是整個世界，對復興後之以色列國，所發動的戰爭。第三，在被擄前先知的預言中，入侵的是從北方而來的敵人，而被打敗的也總是以色列人。但是在以西結的異象裡面，他所看見的卻剛好相反：敵人的確將以令人驚恐的方式入侵，但是在神超自然的干預之下，他們將會被徹底擊敗。

透過這三方面的更動，「從北方而來的敵人」在以西結的手中，的確面目一新。但是為什麼他要如此做呢？原因其實很明顯，因為新版的「從北方而來的敵人」，不單肯定了先知在前面所說，有關於將來復興的信息（結34-37章），也回答了以色列人在聽見了這個信息之後，心中依舊可能會有的疑慮：在回歸故土之後，我們還會不會再一次遭遇到類似於被擄的事件呢？事實上除了這個心理層面的考量之外，先知對舊素材所做的更動，也是基於神學上的考慮。因為他的信息不單要醫治以色列人，因著被擄而有的心理創傷之外，他的信息也必須能夠回答因著被擄而引發的神學問題，那就是，難道耶和華只是以色列人的神嗎？祂的國度，祂的權柄只及於迦南地麼？「祂是萬王之王，萬主之主」的宣告，只是一種「選舉語言」，當真不得的？因此就啟示傳承的角度來說，先知以西結的確以「舊酒」做為他所說預言的基礎，但是因著新歷史情境（被擄）的需要，他藉著些許的更動，就把「舊酒」裝在「新瓶」裏面

了。

從他們所身處歷史情境的角度來看，約翰和以西結可以算是同門師兄弟，因為他們兩個都被流放在外（拔摩海島和巴比倫），並且都面對著一群在逼迫患難中的信徒。因此在如是類似的情境之中，他們也都必須回答「上帝在那裏？」等類的問題。在以西結書38-39章中，我們已經看見先知是如何的回答了這個問題，但是約翰呢？

和先知以西結一樣，約翰在面對困境時，總是會回到神的啟示中尋找答案。在啟示錄19章飛鳥大宴席異象中（11-21），以及在啟示錄20章歌革瑪各的戰事中（7-10），我們都看見他以「師兄」以西結的答案為準，再加上合情適境的延伸。在19章中，我們先看見他依循著以西結的模式，以飛鳥赴宴的畫面，來描述神國的勝利。但是在他依樣畫葫蘆的引用中，我們也觀察到他所加進去的新原料，那就是，賽亞和跟隨祂之軍隊的出現（19:11-16）。所以在基督降世，受死，復活升天，一直到祂藉聖靈設立教會的新啟示中，約翰明白了以西結版中，「神以超自然方式打敗歌革瑪各」這個元素的真正意義。而當我們來到啟示錄20章時，我們再次看見約翰師法以西結，讓歌革瑪各的跨國聯軍，再一次出現在人類歷史的舞台上。他們圍住聖徒的營和蒙愛的城，以為勝利在望，沒想到從天而降的火，卻帶來了他們的審判。約翰版的歌革瑪各之戰，似乎完全反映了先知的預言，但是細究之下，他們還是有不同的地方。因為不管以西結的歌革瑪各聯軍多麼強大，行動多麼迅速，他們基本上還是這個世界上的軍隊。但是在約翰版的歌革瑪各大戰中，領軍的主帥卻是撒旦本人。約翰提升戰爭層次的舉動，可以說是他對他所引用舊約的一個重大更改；但是這個更動應該不會令人感到意外才是。因為在啟示錄19章那裏，當約翰把基督也拉入這場戰爭時，基督在十字架上所擊敗的那一位，當然也就要出現在這個戰場上了。約翰版的歌革瑪各大戰，

因著這些更動，的確有了一個新的面貌。但是儘管如此，約翰在引用以西結書時所遵循的原則，卻和先知以西結引用舊約時的原則一致。雖然他們因著時空環境的不同，因而在引經時，對經文更動的層次有所不同，但是他們的更動，或者說他們的重新詮釋，都是本於神在人類歷史中，所賜下之新啟示。因此在這個例證中，我們再次看見約翰是如何的跟著先知的腳步而行。

筆者在論文中所處理的第三個案，則是赫赫有名的新耶路撒冷。在舊約部分，我們首先看見先知以西結在被擄之地，反省他們被擄之因，並思索他們將來回歸之後，以色列人應該如何趨福避禍之問題時，神的靈就降臨在他身上（結40:1-4），並向他啟示了復興的藍圖（結40-48）。在有關將來12個支派如何分地的部分，神特別曉諭先知，要把地分為13個部分，因為其中有一個部分是要貢獻給上帝的（結48）。因此這塊被分別出來，歸給上帝之地，其象徵意義是，以色列國乃神從萬國中所分別出來，歸給祂自己的國度。因此這塊貢獻之地的分配和使用原則，也應該反映這個國度的特色。為了達到這個目標，我們就看見先知以摩西為師，按照記載在民數記2-3章中「野戰營」的模型，來建構這塊貢獻之地。●和野戰營一樣，這塊地也是一個三層的結構：祭司之地在中間，利未人之地在北邊，而代表百姓的新耶路撒冷城則在南邊。因此這個設計所表達的觀念是，未來以色列國將會是一個以神為中心的神權政體。事奉上帝的祭司之地，是聖殿的所在地，而辦理聖殿庶務的利未人所分得之地，就面積而言是屬百姓之地的兩倍。●因此未來以色列國的結構是，祭司—利未人—百姓。

-
- 1 此一貢獻之地的圖示，可在11:1-2的注釋中得見。筆者建議讀者先行參閱該圖示，再往下閱讀。
 - 2 利未人之地不單兩倍大於百姓之地，在質的方面也高於百姓之地。因為屬他們之地是聖的，而屬百姓之地則是俗的。

對這個設計，某些以色列人也許會問：這個設計也許有其歷史淵源，但是這個規劃實在太過激進，因為我們怎麼可以有一個沒有聖殿在其中的耶路撒冷城呢？對這個質疑，先知的答案其實正直指問題的核心：就是因為過去我們把聖殿放在耶路撒冷城中，所以我們就把政教給結合在一起了。而這個結合，讓我們看王，看世界，而不仰望上帝。也因著如此，我們今天才會在巴比倫被擄之地！為了更正過去的錯誤，在新的設計中，當然要把這兩者分開。聖殿是未來以色列國的中心，而聖城耶路撒冷只代表百姓。

對熟悉以色列歷史的讀者來說，這個設計當然立即引發疑問：以色列王呢？他們在未來以色列國中的地位如何？從先知的設計中，我們看見他們的屬地落在這塊貢獻之地的兩邊。這個設計一方面表達了王在未來以色列國中的超然地位，●因為屬他的地從兩邊包圍著「祭司—利未人—百姓」三者的屬地。但是從另外一方面來說，這個把王地放在兩邊的做法，再次凸顯出未來以色列國是神權政體的特色。因此我們從以西結的這個設計中，看出他在師法摩西的同時，也考慮到神國在歷史中的發展。在曠野飄流的時期，王當然還沒有出現在以色列國中，因此以那個時期的模型，來建構未來國度時，也應該把歷史中所出現的新元素列入考慮。

當我們來到啟示錄有關新耶路撒冷議題的時候（21:9-27），我們發現在前面章節中，亦步亦趨跟在先知以西結之後的約翰，再一次的以「師兄」之見，來建構他的新耶路撒冷（結48:30-35）。像師兄的模型一樣，約翰的新耶路撒冷也是四方的，並且在每一邊也都有三個門。而在這些

¹ 在以西結的設計中，以色列王在未來的國度中，不再具有政治性的角色，因此他所有的，只是一個象徵性的榮譽地位。有關於這個問題，詳見 J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48* (Missoula: Scholars Press, 1976), 55-101。

門上，他也如法炮製的以12支派為其名。和以西結的模型相較，約翰的新耶路撒冷當然要壯觀的多多，因為他把師兄的平面模型，變成了一個長寬高各有2000公里的立體新城（12000濶）。當然這個新城也比師兄的模型要來得華麗許多，因為在人間人所能想到的金銀珠寶，都被約翰拿來做為最基本的建築材料了。但是在這些令人炫目，嘆為觀止的更改之中，我們倒是看見一個也許不是那麼明顯，但卻含有重大意義的變更，那就是刻在城牆根基上，12個使徒的名字（啟21:14）。這個變更，也許沒有黃金街碧玉城那麼吸引人，但是它卻關乎舊約以色列國，和新約教會之間關係的問題。因此在約翰的這個更動中，我們看見他把神子民的範圍，從以西結的12個支派，擴大為「12個支派+12個使徒」。也就是說，因著12使徒所傳福音而歸入主名下的人，如今都和舊約聖徒同國了。約翰的這個更動，顯示出他對「耶穌揀選並且差派12個使徒出去傳福音」之事的了解，因為在這個歷史事件中，他看見神永恆計劃中的一環。

從歷史的角度來看，約翰所能看見的啟示，當然要比以西結所能知道的，清楚的多多。因此他就能把師兄只關乎一國一時一地的復興，轉化為宇宙性的，永恆性的救贖計劃。但即便如此，約翰在進行他轉化工作的時候，他所遵循的原則，事實上是和以西結的原則一致。因為他將12個使徒加在以西結模型之上的動作，和以西結將王的制度，加在摩西的模型之上的動作，在釋經學上是具有相同意義的。

筆者在論文中所處理的最後一個案例，是人人想就近而得之的生命河和生命樹。在以西結書中，我們首先看見這條河出現在先知所預言的未來復興中（結47:1-12）。在這個復興計劃裏面（結40-48），前面七章經文雖然繁複，但是焦點卻非常清晰：聖殿的正確尺寸和合宜的獻祭模式。而從47:13之後，先知所要處理的，則是以色列全地要如何分給12個支派的問題。用今日拍電影的手法來說，先知以西結用了前面七章聖經

的篇幅，給了聖殿一個詳細的特寫，但是在47:13之後，他把鏡頭拉回來，讓我們看見以色列全地。而這個從特寫到全視野的過程，則是由47:1-12中，先知所看見的那一條河來完成的。因為這條河是由聖殿底下湧出，從聖山而下，經過平原，最後注入了死海。因此透過這個文學手法，先知讓我們和他一起在他的異象中，上山下海。當然這只是就文學效果的角度，來看這條河的角色。但若我們從神學的角度觀之，這條河所要呈現的，是一個屬靈的教訓。那就是，依照神的心意來事奉祂，是我們得豐富生命的前提。

但以西結的生命河和生命樹是從那裏來的呢？對舊約略知一二的讀者都會指出，以西結在異象中所看見的，和創世記中的伊甸園相當類似。因為伊甸園的特色，像是豐沛的河水，動植物繁多，和果樹結實累累等等，都出現在以西結版的伊甸園中。不單如此，「各從其類」的字眼（結47:10），以及「好作……好為」的文法結構（47:12），都是創世記經文的反映（創2:9）。因此先知以西結在此顯然再一次拜摩西為師，把以色列人未來復興的情形，類比於亞當夏娃在伊甸園中的情況。

和前面我們所看見的一樣，當先知引用摩西之作時，他並不以全文照抄為滿足。在這個案例中，我們看見他使用伊甸園的模型時，也做了一點點的更改，那就是把「醫治」的元素加了進去。因為我們看見死海之水，因著這河的流入而變成（原文作醫治）甜的，而生命樹的葉子也可以治病。但是為什麼先知要做這個變動呢？原因其實很簡單，因為他所引用的伊甸園模型，是亞當犯罪之前所居住的地方。因此若是因罪而被放逐在外的人（亞當／以西結），想要回到他們的故鄉（伊甸園／迦南地），得著醫治，或者說得著赦免，就成為一個先決條件了。

在論及復興的種種情況時，約翰和以西結，以及許多次經偽經作者，都十分樂意以伊甸園做為模型。因此在啟示錄22:1-2節中，我們看見伊甸

園再次出現。和以西結版的伊甸園一模一樣，約翰的生命河之源頭，也是上帝，而他的生命樹也是每月都結果子，並且他的生命樹的葉子，也一樣可以治病。但是在約翰再次以先知為師時，他卻在先知的模型之上，加上他自己的領悟。站在新約的啟示之中，約翰當然會把羔羊和父神並列，因此他的生命河，就自然的從神和羔羊的寶座流出。而既然生命河是由神和羔羊的寶座流出來的，因此生命樹的醫治恩典，當然就不能只讓以色列一家獨享，而必須擴及萬民。因為被殺的羔羊為父神所買贖回來的，是從各國各族各民各方而來之人。約翰版的伊甸園因著這些更動，當然比以西結的伊甸園，更具有國際化的特色，也因此可以容納更多的人。但是他的更動，卻恰恰和先知所做的更動一樣，是屬於同一個類型的。因為他們對他們所引用經文的變動，都是因著歷史情境的變化而有的。換句話說，他們師兄弟二人，對於神在歷史中的作為，都具有相當的敏銳度。

從這四個個案的研究看來，以西結書在文學方面對啟示錄有著相當深刻的影響；因為前者為後者提供了許多文學模型，樣板和原料。●除了這方面的影響之外，這四個個案研究也顯示，約翰引用以西結書的技巧，方法，和神學邏輯，事實上和先知以西結引用他手中「聖經●」的手法和觀點，是完全一致的。因此從「釋經學」的角度來說，約翰的確是先知以西結的傳人。

由於篇幅的限制，筆者在論文中無法處理瑞茲所提及的另一個個案，

-
- 1 事實上，以西結書對啟示錄的影響還不只於此。因為先知以西結在書中所採取的異象編排方式，也成為約翰編排啟示錄的模型。換句話說，啟示錄這本書的結構，是由以西結書中，異象的編排方式而來（詳見後面有關「啟示錄結構」的論述）。
 - 2 就筆者所處理的個案來說，是摩西五經以及在以西結書完成之前，就已經寫成的先知書。

那就是，以西結書16和23章在啟示錄17章中的引用（南國猶大的淫行和審判）。當然因著學養的限制，筆者的論文肯定還有許多可以改善的空間。但是就研究方向的角度來看，筆者的論文不單肯定了前人之見，也在這個題目上，打開了另外的一扇窗，建立了另外一個平台。因為在這個基礎之上，我們就可以將約翰的釋經技巧和觀點，和死海古卷作者，或是次經偽經作者，甚至是其他新舊約作者的釋經技巧和觀點，做一個比較。筆者相信這些後續的研究，將會增進我們對第一世紀釋經學的認識，也將影響我們今日所建立起來的釋經學。

比爾 (G. K. Beale) ●

比爾在出版了其博士論文的十五年之後，完成了他的啟示錄注釋書。在書中他以專章的方式，來處理啟示錄引用舊約的題目。而在其中，我們看見他把過去幾十年時間裏面，學者們對這個題目的研究，做了一個很好的整理；而他把學者們所觀察到約翰的引經方式，分為七種類型。

以舊約一段經文為文學範本

約翰的第一種引經類型，是以舊約某一段經文的結構，作為他自己作品的模型。以啟示錄1, 4-5, 13和17章為例，他們在結構上都反映了但以理書第二章和第七章的形式。●而就整卷書的角度來看，以西結書和啟示錄之間的眾多平行呼應，也讓我們知道舊約對啟示錄的影響，是可以以一整卷書為範圍的。除了這些例證之外，也有學者認為出埃及記中的

-
- 1 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 76-99。
 - 2 從前面有關筆者論文的簡介中可知，以西結對推羅所發的審判預言（結26-28），歌革瑪各的經文段落（結38-39），以及以色列復興藍圖（結40-48），是啟示錄18, 19-20，以及21-22等章節的舊約模型。

十災，是啟示錄中七號和七碗段落的舊約背景，而撒迦利亞書14章則站在啟示錄第七章（或是20-22章）的背後。當然在這些呼應舊約章節的啟示錄經文中，我們也看見從別處而來的其他舊約經文。但是這些次要的引用，已經被約翰融入他所引用的主要舊約模型中了。而這類型的引用可以再細分為兩類。第一，以神過去在歷史中的行事模式（例如十災），作為神在未來將行之事的典範（七號七碗）。第二，讓舊約人物重現（例如但以理書中的人子），來顯明末世預言已經應驗（啟1，4-5）。

依主題的需要而引經

除了引用特定舊約經文之外，約翰也按他寫作主題的需要來引經。費克斯在這方面已經做了很好的整理，因為他觀察到約翰對舊約中，有關末世的審判和救贖的相關議題，相當有興趣。除此之外，在近日也有許多學者在啟示錄中，觀察到約翰對舊約特定議題的興趣。例如，從但以理書而來的「行毀壞可憎」之主題，舊約中的聖戰和戰神，以地震作為審判手段的觀念，約的概念，以及「耶和華大而可畏的日子」等等。不單如此，在學者中甚至有人主張，舊約中聖戰概念中的八個元素，都出現在啟示錄4-22中，並因此影響了這段經文的結構。●而在以賽亞書40-55章中，先知以詩歌來總結各個段落的模式，也出現在啟示錄中。●

類比式的引經

在舊約中的許多人事物，因著他們和約翰所身處的歷史環境類似，因此他們就被約翰引用在啟示錄中。在大部分的情況之中，舊約人事物

-
- 1 G. H. Giblin, *The Book of Revelation: The Open Book of Prophecy* (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 25-34。
 - 2 D. R. Garnegie, 'The Hymns in Revelation,' in *Christ the Lord: Studies Presented to D. Guthrie*, ed. H. H. Rowden (Downers Grove: InterVarsity, 1982), 243-56。

的特徵，都被約翰保留在他的著作裡面。例如約翰在啟示錄12:9中引用舊約的「古蛇」時，也一樣的把牠放在末日爭戰的情境中。在啟示錄中，類似的例子多的不勝枚舉。和審判這個主題有關的引用，包括了（1）神的顯現是審判的先聲；（2）審判之書的出現；（3）猶大的獅子要來審判；（4）萬王之王，萬主之主是審判的主；（5）神的審判由騎馬者執行；（6）十災是上帝審判的模型；（7）蝗蟲是神審判的工具；（8）先知以異能審判，並因此見證了神的道；（9）巴比倫在「一時」之內被神審判。

和聖徒受苦有關的引用，包括了（1）十日的患難；（2）三年半的患難；（3）所多瑪，埃及，耶路撒冷和大巴比倫等城市或是國家，因為他們都以逼迫聖徒而惡名昭彰；（4）獸是逼迫聖徒的象徵。而和「聖徒在患難中得護庇」相關的引用，則包括了生命樹，以色列的受印，和大鷹的翅膀。

在舊約和啟示錄中，聖徒都在哈瑪吉多頓和歌革瑪各大戰中得勝，而他們也因著聖靈而得著力量，才能抵擋從巴蘭和耶洗別而來的引誘。●

比爾認為這些為數眾多的類比式引用，顯示出約翰的歷史觀：神是人類歷史中的主宰，他在過去，現在和未來的行事風格都是一致的。舉例來說，祂在過去刑罰不義的人，所以在將來祂也會如此行；而聖徒過去受到引誘和逼迫，他們在現今和將來世代中，也要經歷這些事情。神的國和撒旦的國彼此相爭，而神應許祂的子民，祂的國在將來要勝過撒旦的國，所以祂的應許也必然會實現。

宇宙化式的引用

舊約中神子民的範圍，只有以色列一國，因此當約翰引用舊約中和

1 有關以上這些案例的新舊約經文出處，見 Beale, *Revelation*, 90-91。

以色列人有關的經文時，他都會把這些經文字宙化，好將它們應用在新約聖徒身上，因為新約聖徒乃來自全世界。舉例來說，（1）當他把原本專屬於以色列的稱號，「祭司的國度」，轉用在新約聖徒身上時，他自然要強調這些人是來自各國各民族各方（1:6; 5:9-10）。（2）在舊約中，十災的確發生在埃及，但是在啟示錄中，這些災難卻是發生在全地（8:6-12; 16:1-14）。（3）巴比倫在舊約中逼迫的是以色列人，但是在啟示錄中，她所喝醉了的，是聖徒的血（17:6），而她所誘惑的，是世上的君王（18:1-23）。而（4）在新耶路撒冷城中，生命樹的葉子所能醫治的，不再只是以色列人而已，因為萬國都將得著醫治（22:2）。

間接應驗式的引用

在啟示錄引用舊約的不同方式中，比爾認為約翰的引經方式也可能包括了間接應驗式的引用。舉例來說，當約翰在啟示錄1:1中引用但以理書2:28時，以「快要（發生）」一語，來取代但以理書中的「在末後的日子」。不單如此，在啟示錄1:3中，約翰還加上了「日期近了」這個片語。因此在這裏約翰有可能想要暗示，在但以理書中所提及，將要在遙遠未來發生的事，在他的世代中，已經開始應驗了。也因著如此，當約翰來到啟示錄的最後一章，當他再次引用但以理書時（12:4），他就把神給但以理「隱藏這話，封閉這書，直到末時」的命令，改為「不可封了這書的預言，因為日期近了」（啟22:10）。在這種認知之下，約翰在啟示錄1:13-14引用但以理書7:13的目的，很可能是想要暗示讀者，但以理書中有關天子將要來建立神國的預言，已經在耶穌基督的死和復活一事上，開始應驗了。當然在啟示錄中，約翰也曾藉著引用舊約的方式，來預言那些只會在將來發生的事（例如，列國抵擋神導致他們在末日受到審判；

詩篇2:1／啟11:18●)，但是和其他新約作者一樣，約翰在暗引舊約時，也顯示出他有著「神國已經開始實現」的觀念。

反轉式的引用

在約翰諸多引經的類型中，有一種是反轉式的引用。也就是說，約翰將他所引用的舊約，做一個一百八十度反轉。舉例來說，先知以賽亞曾多次預言，在末日外邦人將會向以色列人下拜（賽45:14; 49:23; 60:14），但是在約翰的引用中，情況卻剛好相反，因為拒絕神的以色列人將要向相信神的外邦人下拜（啟3:9）。再舉一例，但以理書第七章中，有角有眼十分猙獰可畏的，是要吞吃聖徒的第四獸（但7:7-23）；但是在啟示錄的天庭異象中，有角有眼能以展開神手中書卷的，卻是被殺的羔羊（啟5:6-7）。這究竟是怎麼一回事？難道約翰在引經時，完全不理會舊約的上下文嗎？若是我們在啟示錄中，只看見一兩個這種例證，那麼約翰的引經很可能就是相當隨意的。但是這種例子在啟示錄中卻不勝枚舉，●因此約翰如此引經可能另有目的。就上文所提及的例子來說，約翰讓被殺羔羊具有但以理第四獸之形像，其目的顯然是要告訴讀者，誰才是真正擁有能力的那一位。在啟示錄17:8中，約翰以「先前有，如今沒有，將來要歸於沉淪」的方式來描述獸，顯然也是要將牠和「今在昔在將要再臨」的耶和華作一個對比（出3:14），並因此就反諷了獸自以為牠所擁有的「永恆性」。當然約翰讓以色列人向外邦人下拜，也正是凸顯出他們自以為義的情況。因此這類反轉式的引用，也可以稱為反諷式的引用，因為這種引經方式，多少都帶著一點嘲弄，或是諷刺性意味。

1 在 Beale, *Revelation*, 93中，讀者可以找到更多類似的例子。

2 讀者可以在 Beale, *Revelation*, 95，找到更多的例子。

依舊約語言的形式來引用

約翰除了讓許多舊約中的人事物，以原貌，或者以「反串」的角色，出現他的作品中之外，他引用舊約的方法中，也包括了「依舊約語言形式來引用」的手法。在許多的地方，他不單讓他用以寫作的希臘文，帶著濃濃的希伯來風味，在某些段落中，他更容讓他的文字，百分之百的照著希伯來舊約經文的形式，出現在他的筆下，以致使他所寫下來的文字，違反了一般希臘文文法規則。●這些「文法錯誤」或是「文法異常」的現象，當然有可能是無心之失，但是過去一百年學者們的研究顯示，啟示錄中的這些文法異常，非常可能是作者刻意所為，是他導引讀者回到舊約的設計。●

小結

以上所陳述的，是上一個世紀中，學者們對啟示錄引用舊約這個题目的研究成果。從這些研究中，我們看見約翰不單從舊約中，引用了大量的素材，並且他的寫作技巧，他的思想模式，他對救恩歷史的看法，以及他的釋經原則，都受到了舊約作者的影響。在啟示錄中，他雖然沒有正式的引用舊約，但是他對舊約的熟悉和理解之深，是超乎我們所能想像的。因此若是我們用「滿腦子都是舊約」一語，來形容啟示錄的作者，應該不會是一個太過分的描述。

但是啟示錄這方面的特色，在釋經上有什麼意義呢？從正面來說，

-
- 1 以啟示錄1:4為例，跟在「ἀπὸ」後面的三個帶冠詞的分詞都應該是所有格，但是約翰卻讓他們以主格的形態出現（ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος）。約翰容許他的文法出格的原因，應該是要他的讀者明白，他在此引用了出埃及記3:14，因為在那裏神自我啟示的名字，就是以「ὁ ὢν」形態出現。有關於這方面的問題，見前面「啟示錄希臘文」一節中的論述。
 - 2 相關討論，見前面「啟示錄希臘文」的分析。

這個特色當然要求釋經的人，本著舊約來理解它的信息。也就是說，當我們面對一段經文時，特別是那些難以理解的經文時，我們應該從這段經文的舊約背景中，來讀這段經文。當然啟示錄是在第一世紀的歷史情境中，所寫下來的作品，因此啟示錄也應該和當代啟示文學作品，以及希臘羅馬的文化背景來對照。●但是就重要性和優先性來說，舊約應該是我們解開啟示錄信息的主要解經「鑰匙」。除了這個正面的釋經意義之外，啟示錄這方面的特色也隱含著一個反面的意義。那就是，若我們完全忽略舊約對啟示錄的影響，而單單只從當代某一個文化背景來讀啟示錄，我們將會嚴重的誤解這本書的信息。馬力納（B. J. Malina）只從第一世紀希臘人星象學的角度，來解讀這卷書的嘗試，就是一個相當具有代表性的例子。●

啟示錄這方面的特色，當然讓舊約在我們解釋啟示錄時，變的舉足輕重。但約翰在啟示錄中引用舊約的方式，對釋經學來說也饒富意義。長久以來，學界對於新舊約之間關係，特別是新約作者引用舊約時，是否尊重舊約文理的問題，一直有著不同的意見。有人認為新約作者在引用舊約時，基本上是在舊約的上下文中來進行的，但是另外有一些人則持著相反的看法。●從上述學者對約翰引用舊約的研究結果看來，約翰的

- 1 舉例來說，S. J. Friesen 就嘗試從宇宙論的角度，來比較羅馬帝國崇拜和啟示錄之間的異同。他認為在時間，空間，人的意義以及人類未來走向（末世論）等方面，約翰的啟示錄都剛好和帝國崇拜（Imperial cults），站在對立的地位。因此在當代主流思想之外，約翰的啟示錄為那些在受苦中的信徒，提供了另一個選擇，一個可以讓他們繼續忍受苦難的理論基礎。詳見他的著作，*Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*（N. Y.: Oxford University Press, 2001）。
- 2 B. J. Malina, *On the Genre and message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*（Peabody: Hendrickson, 1995）。
- 3 有關這個議題正反兩方的論述，見 G. K. Beale 所編輯的 *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*（Grand Rapids: Baker Books, 1994）。

引經方式顯然比我們所想像的，要更有彈性。若我們堅持新約作者在引經據典時，必須完全按著舊約經文的字面意義，或是邏輯思維來引用（例如，未來以色列的復興，其範圍就只能是以色列一族），那麼約翰許多的引經，就顯然沒有尊重舊約的上下文了。事實上約翰大部分的引經，不管是類比式的，把舊約經文字宙化的，間接應驗式的，反轉式的，以及依舊約語言形式來引用的引經方式，都和這個標準不合。因此從約翰的引經方式中，我們可以知道他對我們所謂的「上下文」，有著比較寬鬆的定義。對約翰而言，字面上或是文脈邏輯上的呼應，當然是一個作者尊重他所引用經文的表現。但是除此之外，歷史情境的類似，主題的雷同，神學觀念的平行，甚至是同義或是反義的類比（預表），都包含在他對「上下文」的定義之內。

舉例來說，（1）所多瑪曾經因著她拒絕了神的使者，而被神審判（創19章），因此即便是屬神的聖城耶路撒冷，因著同樣的行為，也被約翰冠之以所多瑪之名（啟11:1-8）；（2）推羅曾經因著她的財大氣粗，自比為神而被神審判（結26-28），因此她的雙胞胎妹妹大淫婦巴比倫（羅馬），也將和她姐姐一樣的面對神的審判（啟18章）；（3）本著神在伊甸園中對蛇所發的審判（女人的後裔要傷你的頭；創3:15），約翰在引用先知以西結所預言的歌革瑪各大戰時（結38-39章），因此就可以毫不猶豫的把基督和撒旦，放在他們各自的陣營中（啟19-20章）；（4）在挪亞酒醒了之後所發的預言中，雅弗是命定要進入閃的帳棚之內的（創9:27），¹因此當這個預言在五旬節成就了之後，雅弗的後裔當然也就可以和以色列人分享祭司之職（啟1:6; 5:10），而先知以西結所預言以色列將來的復興（結40-48），當然也就是關乎萬民的了（啟22:2）。在啟示錄

¹ 有關這節經文的分析，可參 M. G. Kline, *Kingdom Prologue* (S. Hamilton: M. G. Kline, 1991), 172。

中，我們還可以找到許許多多類似的例子，但是這四個例證，已經足夠讓我們了解約翰對「上下文」的看法了。

對一個活在21世紀，不十分熟悉舊約的華人信徒來說，啓示錄似乎就是約翰在拔摩海島上所見異象的文字記錄。從某一個角度來說，這個看法並沒有什麼問題，但是這種看法也許太過於簡單。從上述學者們對啓示錄和舊約之間關係的研究來看，約翰顯然並不像一台錄影機似的，忠實而沒有創意的把他所見的異象，「錄製」在他的書中。從他大量引用舊約素材，從他依循舊約文學模式，從他採納舊約先知的觀點和寫作技巧，以及從他以希伯來式希臘文來寫作等等的特色看來，約翰的啓示錄不管在內容或是形式上，都深深根植於舊約中。他所看見的異象，並不是一個全新的啓示，也不是和神在過去歷史中所彰顯之啓示，完全無關。

約翰的確是在靈裏見到了異象（1:9-10; 4:1-2; 17:1-3; 21:9-10），他的屬靈經驗也曾高達天庭；他親耳聽聞24個長老所唱的新歌，他也親眼目睹神永恆計劃的開展（4:1-5:14）。但是這些超然的經驗，並沒有讓他以擁有「第一手」的經驗和亮光為滿足。他的「靈恩」經驗，只讓他更深的委身於上帝的話語中。從約翰的「引經據典」中，我們當然也看見他對他所引經文的修正和更動，但是這些變動並不是隨己意而行的。約翰之所以敢於對舊約做出新的詮釋，是因為神新的啓示，已經在耶穌基督死和復活事件中，顯明了出來。和當代許多強調超然神秘經驗的教派一樣，約翰（以及其他新約作者）也曾經歷了似乎是無法用人的言語所能表達的事。但是和這些神秘教派所不同的是，約翰選擇用神的道，不管是神在古時藉著眾先知所傳的道，或是在新紀元中已經成了肉身的道，來呈現他在異象中所領受的真理。對一個曾經經歷過五旬節靈洗的人來說，「在靈裏」的經驗或許不是一件令他心嚮神往的事。因為隨著靈洗

復興之後而來的，是逼迫和苦難，是被放逐在拔摩海島上。對約翰而言，「在靈裏」的重點不在經驗，而在明白神的道，而在遵行神的道。因為這正是他的老師，他的主，在離世之前所留給他的教訓：

但保惠師，
就是父因我的名所要差來的聖靈，
他要將一切的事，指教你們，
並且要叫你們想起我對你們所說的一切話。

（約翰福音14:26）

但我要從父那裡差保惠師來，
就是從父出來真理的聖靈。
他來了，就要為我作見證。
你們也要作見證，因為你們從起頭就與我同在。

（約翰福音15:26-27）

VI. 啟示錄的結構

對一個想要了解啟示錄信息的人來說，他除了要明白啟示錄的文體，啟示錄所使用的象徵筆法，啟示錄的特殊希臘文形式，以及啟示錄和舊約之間關係等等的問題之外，他也須要對「約翰如何建構這卷書」的問題，有所掌握。因為我們對於啟示錄信息的了解，有很大的一部分是取決於我們對這卷書之結構的看法。有鑒於此，在這一節中我們將對啟示錄結構的問題，做一點探究，並且嘗試為這卷書做一個分段大綱；而這個分段大綱也將成為本書後面詳細解釋各段經文的綱目。在這個階段，我們並不打算分析這卷書中，每一個小段落的內部結構，因為這個動作很可能會讓讀者「見樹而不見林」。在此我們只希望讀者能了解，這一卷書是由那幾個主要的部分所建構起來的；而有關啟示錄各個小段落的內部結構的問題，將留在後面分段釋經的部分，再做處理。

在面對啟示錄結構這個問題時，我們當然不應該忽略過去學者們對這個問題的研究成果，因為他山之石不單可以攻錯，也可以讓我們免去閉門造車的危險。因此在下面的篇幅中，我們將先行了解學者們對這個問題的看法，再據此提出筆者之見。

學者們對啟示錄結構的看法

在面對啟示錄結構這個問題的時候，考琳絲女士（A. Y. Collins）曾語帶感慨的說：有多少個釋經者，大概就有多少個啟示錄結構。¹有感於這一個現象，比爾（G. K. Beale）在面對同一個問題的時候，也道出了他

¹ A. Y. Collins, *Combat Myth in the Book of Revelation* (Montana: Scholars Press, 1976), 8。

的心聲：對啟示錄來說，擁有眾多釋經者的事實，的確是一個祝福，但是這個事實也同時是個咒詛，因為這些眾多釋經者對啟示錄的結構，也都提出了他們各自的想法。¹考琳絲和比爾之言也許略嫌誇張，但卻離事實不遠。²面對如此百家爭鳴的情況，我們在此當然不可能將每一個不同的看法都陳列出來。面對著如此百花齊放的情境，我們所能採取的最佳策略，也許就是依據學者們在建構啟示錄結構時所採用的原則，將他們的看法分類之後，再選擇幾個具有代表性的意見介紹給讀者。當然在簡介這些不同意見的時候，筆者也將對這些看法，提出一點評論。在以下的篇幅中，我們將遵循肯普森（W. R. Kempson）在其博士論文中的建議，將學者們的意見，分為兩大類。第一類就是那些依據外在證據而得到的結構，而第二種類型，則是那些根據啟示錄內部線索而產生的分段大綱。³這個分類的方式當然有其不足之處，因為某一個學者在建構啟示錄大綱的時候，他可能同時考量外在和內在的線索。因此在某些情況中，我們並不容易將某個學者的看法，黑白分明的歸入第一個或是第二個類型當中。不過儘管有這方面的問題，我們在此還是會採用肯普森的分類法，因為他的方法雖然簡單，但是對我們目前想要達到的目的來說，這

1 Beale, *Revelation*, 108。

2 有關十九世紀英國和歐陸學者的啟示錄大綱，可參 Swete, *Revelation*, xlv；有關二十世紀上半葉學者們的啟示錄大綱，可參 J. W. Bowman, 'The Revelation to John: Its dramatic Structure and Message,' *Int* 9 (1955), 436-53；至於20世紀下半葉學者們對這個問題的意見，可參 F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective* (Berlin: Walter de Gruyter, 1989), 330-74。在 Mazzaferri 的書中，他簡介了四個相當具有代表性學者的看法，並且對他們的啟示錄大綱，提出了他的評論。這四個學者分別是：W. R. Kempson, E. S. Fiorenza, A. Yarbro Collins and J. Lambrecht。從這三篇文獻中，我們的確看見學者們對這個問題的分歧意見。

3 *Theology in the Revelation of John*. Ph. D. diss. (Southern Baptist Theology Seminary, 1982), 38-142。

個簡單的分類法已經夠用了。●

依據外在證據而有的結構

所謂「依據外在證據來建構啟示錄結構」的意思，就是說當我們發現啟示錄這卷書，和當代某一個文獻，某一個宗教儀式，甚至是某一個觀念之間，有彼此平行之處，那麼我們就可以根據那一個外在文獻，儀式，或是觀念的特色，來建構啟示錄的大綱。換句話說，對那些嘗試解開啟示錄結構之謎的學者來說，解開謎題的鑰匙不在啟示錄之內，而在啟示錄這卷書之外。但是由於在啟示錄之外的線索很多，因此我們就看見他們各自往不同的方向去搜尋。

一 以早期教會儀式為本

薛佛 (M. H. Shepherd) 認為，解開啟示錄結構之謎的鑰匙，是藏在早期教會復活節儀式之中的。●這個儀式從禁食反省開始，接著是守夜讀經和正式的崇拜。在其間初信者在別的地方先行受洗，之後被帶到崇拜中，由其他的信徒來確認他們是否擁有聖靈的恩賜，而後崇拜在聖餐中結束。薛佛認為啟示錄的結構正反映了這個儀式的程序：

1 反省悔改	啟示錄 1-3章
2 守夜	4-5
讀經	6
3 初信者入會	7

1 若讀者對這個問題有興趣，可參 D. Guthrie, *New Testament Introduction*. Revised (Downers Grove: Intervarsity Press, 1990), 970-77。在那裏 Guthrie 將學者們對啟示錄結構看法，細分為九種不同的理論。

2 M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (Richmond: John Knox Press, 1969)。資料來自 W. R. Kempson 博士論文。

4 崇拜	8
禱告	8:3-5
律法書	8-9
先知書	10-11
福音書	12-15; 16-18
詩篇	19
5 聖餐	19-22

薛佛對早期教會歷史的了解是令人敬佩的，而他試圖將啟示錄的結構，和早期教會儀式連在一起的努力，也值得肯定。但是他的建議卻有著一個基本的問題，那就是他所根據的復活節儀式，在時間上晚於啟示錄的寫作時間。所以薛佛在此是把後期的儀式程序，讀進了啟示錄。因此在啟示錄中那些和這個儀式程序不合的元素，在薛佛的分段中，就自然不見其蹤影了。舉例來說，在第二章和第三章中，我們的確看見反省悔改的要素，但是在這七封書信中，也包含了對信心的鼓勵，對忍受苦難的勸勉，以及對持守信仰的應許。啟示錄中的確包含了許多的詩歌，而在這卷書中，約翰也的確讓我們稍微看見天上崇拜的過程（啟4-5章），但若我們就此推論，啟示錄的結構是以此為本的話，我們恐怕是犯了以偏蓋全的錯誤了。●

二 以希臘戲劇為本

除了從早期教會儀式中尋找靈感之外，有另外一些學者則將他們的

¹ M. D. Goulder 的看法恐怕也屬於這一類，因為他認為啟示錄是為了在教會崇拜中，一年52次的讀經需要而寫的（'The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies,' *NTS* 27 [1981], 342-67）。

注意力放在希臘戲劇上面。●舉例來說，伯曼（J. W. Bowman）就認為啟示錄的結構，是以希臘戲劇之劇本為藍圖的。●根據他的看法，啟示錄除了整卷書的前言和結語之外（1:1-6; 22:21），中間的部分可以分為七幕，而這七幕也各自由七個場景來組成。因著篇幅的限制，以下我們只列出伯曼結構中的七幕：

劇本前言	1:7-8
第一幕 地上七教會的異象（以金燈台為佈景）	1:9-3:22
第二幕 天庭異象（寶座，書卷，羔羊和詩歌）	4:1-8:1
第三幕 七個天使的異象	8:2-11:18
第四幕 教會得勝的異象（約櫃）	11:19-14:20; 15:2-4
第五幕 七個帶來神憤怒之天使的異象（聖所）	15:1; 5-16:21
第六幕 巴比倫滅亡的異象（從聖所而出的天使）	17:1-20:3; 7-10
第七幕 千禧年教會的異象（教會和基督坐寶座）	20:4-6; 20:11-22:5
劇本結語	22:6-20

對伯曼而言，在這七段經文的起頭部分，常常令人感到困惑的經文段落，●其實並不奇特。因為這些段落所陳述的，並不是劇情，而是在每一幕戲開始之前，作者為要讓觀眾明白這幕戲而有的背景說明（stage prop）；而這正是希臘戲劇中慣有的形式。伯曼指出，約翰並不期待他的劇本在劇院中上演，他只是想把耶穌基督的福音，用福音書和書信之外的另一種模式來呈現，因為他的讀者對這種形式的信息相當熟悉。

- 1 若讀者想要知道有那些人持這種看法，可見 S. S. Smalley, *Thunder and Love: John's Revelation and John's Community* (Milton Keynes: Nelson Word Ltd., 1994), 104。
- 2 'The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message,' *Int* 9 (1955), 436-53。
- 3 1:9-20; 4:1-5:14; 8:2-6; 11:19, 15:1, 8; 16:1; 17:1-2; 20:4-6。

伯曼所提出來的啟示錄結構，當然有其優點。他的「7 × 7」結構不單讓人印象深刻，並且也間接的強調了啟示錄的統一性。但是這個特色也許正好是伯曼之說的致命傷，因為「以七作為建構啟示錄大綱的原則」，事實上是具有其困難的。這個問題很重要，而且我們在後面會再回到這個問題上面，所以筆者目前只打算對伯曼之見，提出幾個比較次要的質疑。第一，啟示錄18章中，神對巴比倫的審判是在地上進行的，而在19:1-10中的慶祝大會，卻是在天上舉行的，因此這段經文應該不屬於同一幕戲。第二，15:2-4和20:4-6為什麼不屬於他們各自的段落中呢？把他們移位的原因何在呢？第三，把每幕戲的起始段落當成「背景說明」（stage prop）的作法，也有問題。這些段落長短差距過大，而且其中有些事件，例如羔羊從座寶座者手中接受書卷一事，在啟示錄中，恐怕不是背景事件，而是啟示錄的主軸。●基於這些理由，伯曼所建構的完美結構，恐怕不是約翰的本意。

三 以羅馬帝國的競技比賽為本

長久以來，華人教會對聖經各書卷寫作時的歷史背景，通常沒有太大興趣，因此伯曼從希臘戲劇的角度來讀啟示錄的建議，對某些華人信徒來說，可能是相當新鮮的看法（甚至是匪夷所思的？）。但其實會讓我們產生這種印象的，並不只限於伯曼所提出來的理論。和伯曼一樣的，史脫弗（E. Stauffer）也嘗試從當代的歷史背景中，來了解啟示錄的結構。●他認為啟示錄的結構，基本上是照著當代競技比賽的程序來編排的，因為這兩者之間有一些平行之處：

1 參 D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 973。

2 E. Stauffer, *Christ and Caesars: Historical Sketches* (London: SCM Press, 1955), 147-91。

競技比賽程序	啟示錄
1 宣讀羅馬皇帝聖旨	2-3
2 樂團輪唱頌讚皇帝之歌	4-5
3 以授予書卷的儀式拉開競技比賽的程序	5
4 各樣競賽依序登場（七印七號七碗；人和野獸的摔角[10-11]；化妝遊行[17-18]）	6-18
5 羅馬皇帝親臨競技場	19-22

對史脫弗來說，約翰採用羅馬競技模式來寫啟示錄的原因，當然不只是因為他的讀者十分熟悉這個競技的程序而已。約翰採用這個模型的目的，是想要藉著基督和凱撒之間的對比，顯示出基督才是真正的主，真正的王。

史脫弗對羅馬帝國的了解讓人印象深刻，但是他對啟示錄結構的看法，卻不容易被接受。在羅馬競技場和啟示錄之間，雖然有著一些類似的東西，但是就整體而言，彼此平行之處其實十分稀少。因此我們無法據以認定，啟示錄的結構是以羅馬競技程序為本的。再者，史脫弗所認定的平行之處，像是啟示錄18章中的大淫婦等於化妝遊行的看法，可能不是約翰的原意，而是他個人的解釋。而一個分段大綱若是牽涉到個人對經文意義了解的時候，這個結構的客觀性就受到了影響。

史脫弗想要藉著這個對比，來突顯出基督為宇宙之主的嘗試，也十分令人敬佩。在啟示錄中，約翰的宇宙是以天上的寶座做為中心的，因此人類的時間和空間，人存在的意義，人類的未來（末世論）等等問題，都是由這個中心來定義的。而約翰的宇宙論，也的確和羅馬帝國藉著帝王崇拜（Imperial cults）而建立起來的宇宙論，彼此針鋒相對。因為在帝

王崇拜背後的宇宙論中，世界的中心是帝國首都羅馬，時間是以羅馬皇帝的生死來界定，而人類的福祉則繫於人對羅馬帝國的效忠，和羅馬帝國的永存。●從這個角度來說，啟示錄是為著抗衡當代羅馬思潮而有的作品。因為藉著這本書，約翰向那些在受苦中的信徒，提供了另外的一個選擇，一個讓他們在苦難中，可以繼續持守信仰的理論基礎。從這個對比中，我們的確看見啟示錄和羅馬文化思潮之間的密切關係，但是這並不表示啟示錄的結構，就必然的受到了這個關係的影響。約翰在啟示錄中，的確呈現了一個相對於羅馬的觀點，但是他並沒有使用和帝王崇拜相關的競技儀式，來做為啟示錄結構的藍本。約翰可以使用競技場的模式，來達到他的目的，但是他並沒有如此行。因為在後面我們將會看見，為了要凸顯出他和和舊約先知之間的傳承關係，約翰事實上是照著以西結書，來鋪排他在拔摩海島上所看見的異象。

四 以舊約為本

在本書的前面，我們已經看見啟示錄和舊約書卷之間，有著極為密切的關係。因此對某些釋經者來說，解開啟示錄結構之謎的鑰匙，當然是藏在舊約之中的了。但在舊約諸多書卷之中，這把鑰匙究竟藏身何處？

葛拉森 (T. F. Glasson) ●

對葛拉森來說，解開啟示錄結構之謎的鑰匙，當然就是以西結書了。因為這兩卷書在結構上是彼此平行的，而這個平行的現象，應該不是機緣巧合之下的產物：

1 有關這方面的詳細論述，見 S. J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins* (N. Y.: Oxford University Press, 2001)。

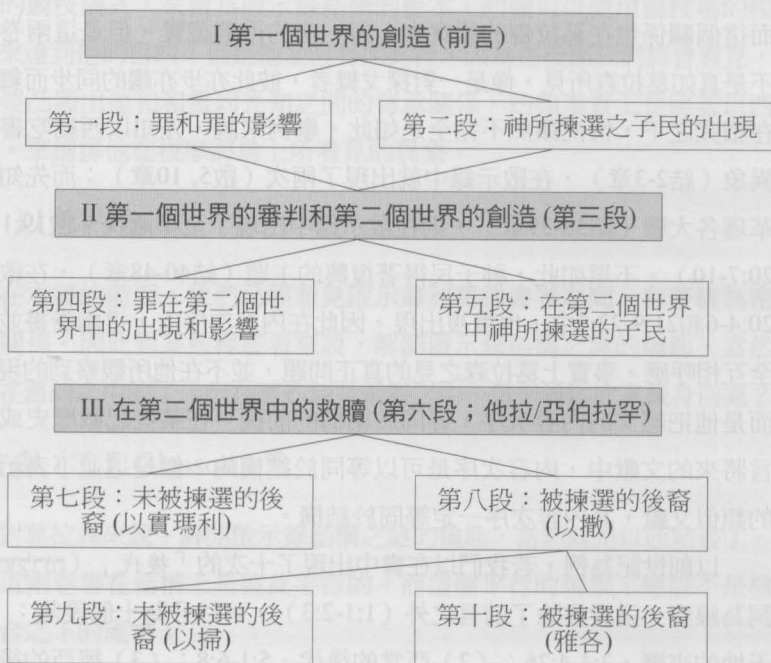
2 T. F. Glasson, *Revelation*, 12-13。

	以西結書	啟示錄
1 兩位作者在流放中都見異象	1	1
2 在異象中他們都領受了神給祂百姓的信息	2-24	2-3
3 兩位作者也都宣告了神的審判	25-32	4-19
4 在審判之後彌賽亞國度接著出現	33-37	20:1-6
5 而歌革瑪各大戰隨後登場	38-39	20:7-15
6 最後二書都以神子民的復興為結	40-48	21-22

在前面有關啟示錄和舊約之間關係的論述中，我們透過范何，弗格哥森和瑞茲等人的眼睛，已經看見啟示錄和以西結書之間的密切關係。而這個關係也在葛拉森的觀察中，再一次的得著證實。但是這兩卷書是不是真如葛拉森所見，像是一對探戈舞者，彼此亦步亦趨的同步而舞呢？在細究之下，情況顯然不完全是如此。舉例來說，先知以西結吃書卷的異象（結2-3章），在啟示錄中就出現了兩次（啟5, 10章）；而先知的歌革瑪各大戰（結38-39章），則在啟示錄中出現了至少兩次（啟19:11-21; 20:7-10）。不單如此，神子民得著復興的主題（結40-48章），在啟示錄20:4-6和21:9-22:5中，也重複出現。因此在內容次序上，這兩卷書並不完全互相呼應。事實上葛拉森之見的真正問題，並不在他所觀察到的現象，而是他把經文的內容次序，等同於結構的前提。在某些記載歷史或是預言將來的文獻中，內容次序是可以等同於結構的，但是這並不表示所有的類似文獻，其內容次序一定等同於結構。

以創世記為例，若我們以在書中出現了十次的「後代」（חֲלוּדוֹת）一詞為線索，這卷書除了前言之外（1:1-2:3），可以分為十個段落：（1）天地的來歷，2:4-4:26；（2）亞當的後代，5:1-6:8；（3）挪亞的後代，6:9-9:29；（4）閃，含和雅弗的後代，10:1-11:9；（5）閃的後代，11:10-26；（6）他拉的後代，11:27-25:12；（7）以實瑪利的後代，25:13-18；（8）以撒的後代，25:19-35:29；（9）以掃的後代，36:1-37:1；

(10) 雅各的後代，37:2-50:26。¹ 依內容次序，這卷書似乎是依序介紹始祖們的生平，但是在細究之下，創世記的結構卻不是線性的。就時間的角度而言，第一段和第二段是平行的，因為他們所涵蓋的時間，都是由創造到洪水。但就主題而言，他們卻是以反義平行的方式並列，因為前者的主題是罪進入世界和罪的影響（該隱—拉麥），而後者是被揀選的子民的出現（亞當／塞特—挪亞）。同樣的情況也出現在第四段和第五段，第七段和第八段，以及第九段和第十段之間，因為這些經文都是反義平行的段落。所以創世記的結構，可以用如下圖表來表明：



¹ 有關創世記的結構，可見 M. G. Kline, *Kingdom Prologue* (S. Hamilton: M. G. Kline, 1991), 6-9；鄭炳釗，《創世記：卷一》（香港：天道書樓，1997），41-45。

由這個例子當中，我們因此可以看出，內容次序不一定等同於結構。在後面我們將會看見，啟示錄的結構和創世記的結構，在某些地方是類似的。因為在啟示錄中的某些段落，也具有反義平行的關係。葛拉森的方向基本上是正確的，因為解開啟示錄之謎的鑰匙，的確是藏在以西結書中。●但是他把內容次序當成結構的假設（馮京=馬涼？），可能是受到了他對啟示錄看法的影響。因為對他來說，啟示錄中各個段落之間，應該是直線性的關係。但是在後面我們將會看見，這個「想當然耳」的假設，事實上是有意義的。

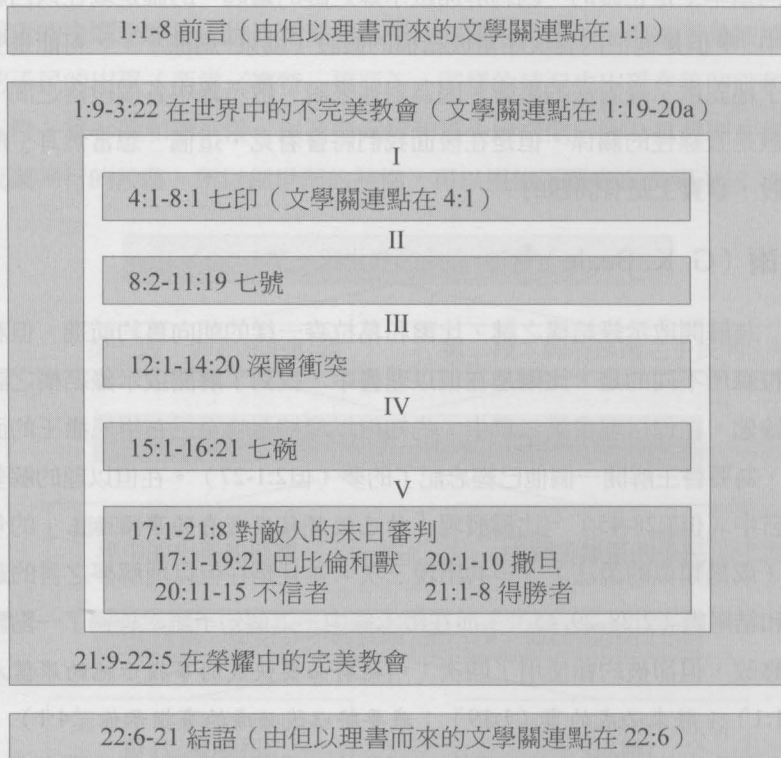
比爾（G. K. Beale）●

為解開啟示錄結構之謎，比爾和葛拉森一樣的朝向舊約前進。但和葛拉森所不同的是，比爾是在但以理書中，找到了解開啟示錄結構之謎的鑰匙。在但以理書第二章中，先知但以理被召喚至尼布甲尼撒王的面前，為要替王解開一個他已經忘記了的夢（但2:1-27）。在但以理的理解夢之語中（但2:28-45），比爾發現「神已經將日後必有的事指示王」的句子（或是類似的說法），一共出現三次，並且是在但以理解夢之語的起頭和結尾處（2:28, 29, 45）。而在啟示錄中，這個句子雖然經過了一點點的修改，但卻被約翰使用了四次：叫祂將必要快成的事指示祂的眾僕人（1:1）；將來必成的事（1:19）；我要將以後必成的事指示你（4:1）；將那必要快成的事指示祂的眾僕人（22:6）。從這四節經文的上下文中，比爾認為約翰暗引但以理書的目的，是希望他的讀者能夠明白，但以理書第二章中所提及的那個永不敗壞之國，在耶穌基督第一次降臨時，已經開始在人類的歷史中實現了。不單如此，由於但以理書中的這個句子，

1 見本節後面的論述。

2 見 Beale, *Revelation*, 137-141, 152-161。

在啟示錄中所出現的地方，正好都是明顯分段的所在，所以這個由但以理書而來的句子，在啟示錄中，就具有了分段的意義。準此，比爾便將啟示錄大分為下列的幾個段落：¹



在今日啟示錄學界中，比爾可算是幾個世界級的大師之一，因此他的論點當然值得我們注意。他所提供的圖表不單讓人一目了然，同時也

¹ Beale 在建構啟示錄結構時，當然也考慮了其他的因素（例如重複出現在書中的主題和片語等等），但是他認為啟示錄一書的主要結構，是受到了但以理書的影響。Beale 對啟示錄結構這個問題的處理方式雖然有一點凌亂，但卻包含了許多學者的看法（*Revelation*, 108-170）。

強調了啟示錄的統一性。在處理啟示錄結構這個問題時，學者們通常會遇見啟示錄2-3章，和其後經文之間關係的困難。因為這兩章聖經的內容和形式，與第四章之後的經文有很大的差異。但這個困難在比爾的圖表中，卻完全不存在，因為給七教會的書信，正和有關新耶路撒冷的經文遙遙相對，而成為全書中間部分的頭和尾。

比爾之啟示錄結構讓人印象深刻，但是他認為但以理書2:28-29和45，是解開啟示錄結構之鑰匙的見解，卻是值得商榷的。約翰的確在啟示錄1:1; 1:19; 4:1和22:6中暗引了但以理書的經文，但是這並不表示啟示錄的結構，就是受到了但以理書的影響。在但以理書中，約翰所暗引的經文並不扮演著結構性的角色。也就是說，我們無法用在這三節經文中所出現的這個片語，做為但以理書分段的依據。不單如此，若約翰打算據此來建構啟示錄，那麼這個具有結構性指標意義的片語，在1:9-3:22的段落中，也應該出現在這個段落一開始的部分（1:9-10），因為在其他三個段落中（1:1-8; 4:1-21:8; 22:6-21），這個從但以理書而來的片語，都一致的出現在這些段落的起首之處。再者，若約翰打算據此來建構啟示錄，這個片語也應該出現在21:9-22:5這個段落起首的地方。因為在比爾的結構當中，這個段落是和1:9-3:22互相呼應的。約翰在啟示錄中，的確多次引用了但以理書中的這個片語，而他引用這個片語的目的，也的確是想要將耶穌基督藉著死和復活所建立起來的國度，和但以理書中所預言的未來之國，連結在一起。但是約翰是否真的打算讓這個片語，在啟示錄中扮演著文學結構性的角色，則是我們所無法完全確定的事。這個片語為啟示錄提供了一個觀點，但是約翰似乎沒有打算用它做為啟示錄結構的指標。

黃彼得[●]

嘗試從舊約中找尋解開啟示錄結構之謎的鑰匙，並不是西方學者的專利。在黃彼得的注釋書中，我們就看見他把他的眼光，也轉向了舊約。但是和前面兩位學者所不同的是，他並不將自己侷限在舊約的某一卷書之內，而是把他的注意力放在舊約詩歌的形式上面。他認為舊約希伯來詩的特色之一，是所謂的疊義平行，而啟示錄也是按著這個形式來建構的。由此，他便將啟示錄的主體部分，分為如下的五個大段落。這五個部分都各別由兩個平行的小段落所組成；前者是該段落的主體，而後半段則是對該主題的強調。

一、基督的特性與苦難中的教會（1:9-20）

基督的特性與地方教會的缺點（2:1-3:22）

二、基督的寶座與屬靈教會的真相（4:1-5:14）

基督的權柄為受難的教會伸冤（6:1-8:1）

三、基督審判世界與教會在災難中的見證（8:2-11:14）

基督神權的國度與在人權國度中爭戰的教會（11:15-14:20）

四、基督公義的本性對受造物執行公義的審判（15:1-16:21）

基督聖潔的本性審判邪淫的巴比倫（17:1-18:24）

五、基督順服的本性審判叛逆的受造者（19:1-20:15）

基督神人合一的本性實現神在創造中合一的旨意（21:1-22:5）

在華人著作當中，黃彼得的啟示錄注釋可以說是一時之選。他從舊約詩歌的角度來了解啟示錄結構的建議，在華人教會中，其實頗具開創

¹ 《認識得勝的基督》（印尼瑪琅：東南亞聖道神學院，1995），67-72, 198-99。

性的意義。●而他據此而得的啟示錄結構，在形式以及文句上也十分工整。黃彼得的平行結構，打破了華人教會的傳統看法。因為他認為啟示錄的結構，不是線性的，不是以時間先後為主軸的。對他而言，啟示錄五個段落的主題，都圍繞在基督和教會之間的關係，但由於角度不同，所以他們各自成為一個段落。從這個角度來看，黃彼得的結構真實的反映出啟示錄文學特色中的一個面向，那就是平行對比。但可惜的是，他的建議卻必須面對兩個問題。第一，啟示錄中的確包含了許多的詩歌，但是這並不表示整卷啟示錄都是以詩歌體來寫的。第二，舊約詩歌的特色之一的確是疊義平行，但是在舊約中是否有一卷書，從頭到尾都是以詩歌形式來書寫的呢？若是真有這麼一卷書，那麼它和啟示錄之間的關係又是如何呢？約翰是不是以此書的模式，做為啟示錄結構的模型呢？若是我們能給這些問題一些適切的答案，那麼黃彼得的建議就應該被接納。但若是我們無法適切的回答這些問題，那麼我們也只能對他的建議存疑了。

依據內在線索來建構啟示錄的結構

從前面所說的我們已經很清楚的看見，以外在證據來建構啟示錄結構的方法，是從啟示錄之外的角度，來處理啟示錄結構的問題。和此相較，依據內在線索來建構啟示錄結構的方法，則是把焦點放在啟示錄之

1 雖然在最近十餘年的時間裏面，華人教會對啟示錄結構的看法，已經出現了不同的聲音（例如，張永信，《啟示錄注釋》[香港：宣道，1990；陳濟民，《啟示錄注釋》[香港：中國神學研究院，1995；李群，《啟示錄注釋》[香港：天道，2005（頁183）]，但是長久以來，以啟示錄1:19中的「過去現在將來」，做為啟示錄結構之鑰的看法，一直被最多數的人所接受（例如，倪柝聲，《默想啟示錄》上下冊[臺北市：臺灣福音書房，1982；楊濬哲，《啟示錄講義》[三藩市：靈水，1983；馬有藻，《最後的啟示：啟示錄詮釋》[臺北市：天恩，1997]）。在這個背景之下，提出不同意見的人，恐怕需要一點勇氣。

內。換句話說，採用這個方法的人，認為解開啟示錄結構之謎的鑰匙，不在啟示錄之外，而在啟示錄之內。但是這把鑰匙究竟長的是什麼樣子呢？

一 以內容為本

以經文內容或是主題的差異，做為分章斷節的依據，當然是一個十分合理的方法。因為透過這些差異，我們就可以看出一篇文章，或是一卷書信中的起承轉合了。以下我們所要介紹的各種不同的方法，其實或多或少都牽涉到釋經者對一段經文的了解，因此「內容」是一把大家都在使用的鑰匙。而其中的差異只在各人對這把鑰匙的重要性，有不同的看法而已。

以史威特（H. B. Swete）為例，當他嘗試為啟示錄建立大綱時，就十分依賴「內容」這一把鑰匙。¹他以魏斯科特和哈特（Westcott and Hort）所編輯的新約聖經為本，²為啟示錄的42個小段落，各下了一個小標題。然後再依其內容，將這42個段落結合成14個段落。透過對這14個段落的再進一步的觀察，史威特最後將啟示錄的結構濃縮如下：

前言和問安（1:1-8）

第一部 異象—基督在教會中（1:9-3:22）

異象—基督在天上（4:1-5:14）

末日前奏（6:1-11:19）

1 Swete, *Apocalypse*, xxxiii-xiv。

2 B. F. Westcott and F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, 2 vols (Cambridge: Cambridge, 1881)。今日許多學者所採用 Nestle-Aland 版本的希臘文新約，其第一版出版時間是1898，時值史威特學術生涯的後半段，所以他之所以會採用 Westcott and Hort 版本的新約，實在是一件很自然的事。

第二部 異象—婦人和她的仇敵（12:1-13:18）

末日前奏（14:1-20:15）

異象—基督的新婦（21:1-22:5）

結語和祝福（22:6-21）

史威特認為啟示錄是由兩個部分所組成的。第一個部分是1-11章，而第二個部分是12-22章。在第一個部分中，基督是以教會的主和世界之主的身分出現的，所以在這一部分的經文裏面，我們就看見約翰描述了那些屬於基督的教會，和這個世界之間的緊張關係。而在啟示錄的第二個部分中，約翰則是從另外的一個角度，來重述他在1-11章裏面所說的事情。所以教會在啟示錄的後半段不見了，取而代之的是第十二章中的婦人。同樣的，在前面十一章中逼迫教會的世界，在啟示錄的後半部也以紅龍和獸的形像出現。他們的興起和衰敗，恰恰和婦人的命運，即，受逼迫和復興，完全相反。

史威特化繁為簡的能力令人讚賞，因為在經過了兩三個步驟之後，原先的42個小段落，就濃縮成一個十分簡潔的大綱。不單如此，這一個簡潔的大綱也編排的十分對稱。前言對結語，問安對祝福，並且本文也平均的分為兩個部分，而各自有三個小段互相對應。對史威特的能力和努力，筆者實表敬佩，因為我們為一卷書做大綱的目的之一，就是希望能夠以簡御繁。但是史威特的方法論，卻有著一個十分基本的困難。因為他所遵循的原則，事實上是包含了一個相當主觀的因素在內。在啟示錄的研究中，一段經文的內容為何，以及各個段落之間是如何連結在一起的問題，是相當不容易決定的。因此若是我們只根據我們所認定的經文含義，來建構啟示錄的結構，那麼我們所得到的結果，當然就是建立在我們對經文的解釋上面。為了求客觀起見，啟示錄的結構最好還是依

據文學上的線索來建構才是。但是在啟示錄中，約翰到底放下了那些和結構有關的線索呢？

二 以啟示錄 1:19 為線索●

對許多釋經者來說，啟示錄 1:19 就是啟示錄結構的線索，因為在那裏像人子的那一位，要約翰「把所看見的 (ἃ εἶδες)，和現在的事 (ἃ εἰσὶν)，並將來必成的事 (ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα)，都寫出來」。從表面上看起來，這個命令是夠清楚明白的了，因此這句話似乎就是這一卷書內容的總結。但是把這節經文，當做解開啟示錄結構之謎鑰匙的人，對這節經文中的三個片語，●卻有著不同的解讀。

第一種看法是我們比較熟悉的，那就是，這三個片語所指射的，分別是啟示錄第一章，第二到第三章，以及第四章之後的經文。●準此，啟示錄就自然的分為三個大段落：所看見的事（啟 1），現在的事（啟 2-3），和將來的事（啟 4-22）。●

第二種看法和第一種看法類似，也把這節經文當成所謂的「時間三

-
- 1 有關於這節經文在啟示錄結構中的意義，詳見 Beale, *Revelation*, 152-70；以及他在 *Novum Testamentum* 期刊中所發表的論文，'The Interpretative Problem of Rev 1: 19,' *NovT* 34 (1992), 360-87。以下對這個問題的討論，有部分資料是從比爾而來。
 - 2 這三個「片語」事實上三個是關係代名詞子句，為行文方便起見，我們在此姑且稱之為「片語」。
 - 3 例如 Walvoord, *Revelation*, 47-49; Ladd, *Revelation*, 34。華人前輩除了前面已經提及的倪柝聲，楊濬哲，和馬有藻之外，何廣詩，陳玉玲，楊牧谷，和丁立介也持相同看法（分別見，《耶穌基督的啟示》[香港：證道，1953]，15；《啟示錄淺釋》[香港：陳偉崑，1962]，4, 52；《基督書簡》[臺北：校園，1990]，153；《啟示錄的研究》[香港：種籽，1989]，86-87)。
 - 4 Ladd 認為七印在第六章中才被揭開，所以「將來的事」指的是第六章之後的事 (*Revelation*, 34)。

重語法（過去現在和將來）」。但是和前述說法所不同的是，這個「時間的三重語法」的意思，並不是如字面所言的「過去，現在和將來」，而是指向這本書超歷史性的特色（Supra-Historical）。因為在當代的許多宗教文獻中，這個諺語所隱含的意義就是如此。在這個理解之下，約翰在此所肩負的任務，並不是要將他所看見關乎過去現在和將來的事寫下來，而是要將他（1）在異象中所看見，（2）具有超越歷史意義，（3）關乎永恆真理之事，都記載下來。從這個角度來理解1:19的學者中，有人認為這一組片語所要凸顯的，是啟示錄的文學性質，即預言（prophecy）；●但是有人則認為這三個片語各有各的意思：「你所看見的事」是表明啟示錄的「啟示文體」；「現在的事（它的意義）」則等同於「象徵語法」；而「將來的事」則指向「末世預言」。因此約翰在1:19中所收到的命令，是要他以啟示文體，用象徵語言，來寫有關末世之事。●

這兩種看法似乎都言之成理，但是它們的困難在於，約翰在此所使用的，並不是「時間的三重語法」。●在啟示錄1:4, 8和4:8中，約翰的確使用了時間的三重語法，來描述上帝的永恆性；而在那些經文中，「昔在／今在／將要再臨」的結構，是相當工整的。反觀1:19，「所看見的」一語雖然是帶著過去時態，但是它和後面的兩個片語（現在的事和將來的事），就形式而言，並不完全對稱。所以在1:19中我們並沒有一個嚴格的時間三重語法。再者，約翰在1:11中，已經被賦予「要將所見異象記錄

-
- 1 W. C. van Unnik, 'A Formula Describing Prophecy,' *NTS* 9 (1962-63), 86-94. Roloff, *Revelation*, 38; Harrington, *Revelation*, 51.
 - 2 C. R. Smith, 'Revelation 1:19: An Eschatologically Escalated Prophetic Convention,' *JETS* 33 (1990), 461-66; Beale, *Revelation*, 152-70。在但以理書2:28-29, 45的背景襯托之下，Beale 認為1:19中的第三個片語，是具有末世性含義的。因此就這個角度來說，他也屬於這個陣營。在前面我們已經討論過比爾之見了，所以在這我們就將不再詳細討論他的看法。
 - 3 詳見，1:4的注釋。

下來」的使命，所以1:19節的重點顯然不在「所看見的事」，而在「現在的事和將來的事」。

因著這個緣故，有些釋經者就將1:19譯為：你要將所看見的一切，包括現在和將來要發生的事，都寫下來。因此在這第三種的看法中，啟示錄依據這節經文，就可以分為兩個大段落了：現在的事（1:9-3:22）和將來的事（4-22）。●而這兩個段落中所記載的事，乃依時間先後順序來編排。

這個看法似乎也挺合理，但是在細究之下，它卻有其瑕疵。因為在第一個段落中（1:9-3:22），我們不單看見現在發生在教會中的事，我們也讀到和未來有關的應許（2:7, 11, 17等等）；而從第二個段落中（4-22），我們不單得知未來之事，我們也看見長篇大論有關過去的事（例如12章）。為著這個理由，有一些釋經者就認為，約翰使用「現在的事」和「將來的事」這兩個片語的目的，並不是要讀者將啟示錄一分為二，而是要說明，啟示錄各個異象中，都包含了現在和將來的事。●從一個比較嚴格的角度來說，這個對第三種看法的修正版，基本上是不把1:19，當成解開啟示錄結構之鑰的。

和第三種看法有些類似的，是第四種看法。持這個看法的學者認為，●在這節經文的上下文中，「你所看見的」（過去式）正是1:11節中，「你現在所看見的」一語的反映。所以1:19中「你所看見的」，所指的是約翰在1:12-18裏面所見之異象。至於「現在的事（*ἃ εἶδόν*）」和「將來必成

1 例如，陳濟民，《啟示錄注釋》，頁98；Aune, *Revelation 1-5*, 105-06。

2 例如，Caird, *Revelation*, 26; Beasley-Murray, *Revelation*, 68; Mounce, *Revelation*, 82; J. Lambrecht, 'A Structuration of Revelation 4,1-22,5,' in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht (Leuven: University Press, 1980), 77-104。

3 例如，Stuart, *Apocalypse II*, 54; Michaels, *Revelation*, 62-63。

的事 (ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα) 」這兩個片語，因著他們的數不一致（前者為複數；後者為單數），所以他們必須分開處理。從1:20來看，「現在的事」的意思是「這件事的意義」；●而「將來的事」則指向第四章之後所記載的異象。在這個了解之下，1:19可以翻譯為：把你剛才所見之異象（12-18節），和他們的意義（20節）；以及在這個異象之後，你將要看見的後續異象，都寫下來。在此我們必須請讀者留意，在這個看法之下，「將來的事」所指的，不是那些記載在第四章之後，將要按時間順序發生的事，而是約翰將要依序看見的異象。換句話說，約翰記載在第四章之後的，是他依序看見的異象，但這並不表示約翰在這些異象中所看見的事，是必須依照他所看見異象的順序來發生。

這個看法的優點，是它將1:19放在1:9-20的上下文中，來了解讀這三個片語的意思，因此這個主張在釋經上，就具有了優勢。但是它的缺點則是，它把1:19中前兩個片語的含義，完全侷限在1:9-20中。在這兩個片語中，第一個當然指向約翰在異象中所見之事，而第二個片語的意思，也可能是「你所見之事的意義」。但是我們是不是一定得把這個片語所指射的，侷限在1:20呢？從1:11-13, 20以及2-3章之間的關係來看，「你在這個異象中所見之事的意義」，當然也可以包括2-3章中的七封書信。●因此若是我們對這個主張中的這個部分，做一點修正，那麼我們所有的，可能是截至目前為止，在釋經上最具優勢的主張。和前面所提及的第三種看法比較，這個主張自然就免去了「現在（2-3章）—將來（4-22）」

-
- 1 在啟示錄中，εἶσιν 一共出現了24次，在其中有12次是在表達「其意義是……」的意思（1:20; 4:5; 5:6, 8; 7:14; 11:4; 14:4; 16:14; 17:9, 12, 15）。
 - 2 有關於1:9-20和2-3章的連結，見後面釋經部分的分析。在此只提一個角度的觀察，即人子在1:9-20中的各種形像（眼目如火等等），都再次出現在2-3章中。並且約翰似乎刻意的讓基督以某一個特別的形像，出現在七教會中的某一個教會中；因為那個形像特別合適該教會的情況。

的困難。在這個主張之下，2-3章是「人子在七個金燈台中出現」（1:9-20）之異象的意義，因此責備（現況檢討）和鼓勵（未來應許）這兩個元素，當然都應該在此出現。在這個主張之下，4-22章則是約翰在這第一個異象之後，所要看見的後續異象（μετὰ ταῦτα）。在這些異象中所顯示的事，並不單單只有未來之事。在異象中約翰所看見的，也包括了過去和現在的事。因為神在現在所行的，以及祂在未來所將要做的事，都是根基於祂在人類歷史中已經完成的一件事，那就是，耶穌基督的死和復活（1:18; 5:6）。

但在如是理解中，啟示錄1:19是不是一把解開啟示錄結構之謎的鑰匙呢？從上所述，在這節經文中的三個片語，的確涵蓋了1:9-20; 2-3以及4-22這三大段的經文，因此這節經文在啟示錄中，似乎扮演著這個角色。但是筆者要請讀者留意的是，當我們嘗試「分解」啟示錄為幾個大段落的時候，約翰在此使用這三個片語的目的，卻是要將這三個段落的經文，連結在一起。再者，即便我們把1:19當成解答，但透過這把鑰匙我們所能得到的結構，卻也太過簡單。對真正令人頭痛的4-22章來說，這節經文事實上並沒有提供任何線索。要完整了解啟示錄的結構，單靠這把鑰匙是不夠的。但其他的鑰匙又在那裏呢？●

1 在 Beale 的討論中（*Revelation*, 152-70），他認為1:19是具有結構性意義的，因為這節經文和1:1, 4:1, 22:6都暗引了但以理書2:28-29, 45；並且這幾個啟示錄經文的位置，都正好在幾個明顯分段之始。因此1:19是啟示錄結構的線索之一。在前面我們已經討論過比爾之見了，所以在此我們將不再把他的論點包括在內。再者，他所認為暗引但以理書的經文，在1:19中只出現在三個關係代名詞子句中的第三個，而我們在此所要同時處理的，是三個子句，因此我們更有理由把他的論點放在一邊。

三 以七為線索

在啟示錄的研究中，一個被許多人所關注的議題，就是3, 4, 7和12等數字的使用。在這些數字中，也許最醒目的就是七這個數字了。在書中我們不單看見七靈，七個教會，七號七印和七碗，我們也發現啟示錄中一共有七個祝福，●七個「各族、各方、各民、各國」之類的片語。●而「主神全能者」●和「坐寶座的」●的片語，也都在書中各出現了七次。●因此以「七」做為建構啟示錄結構的原則，似乎就成了一件相當自然的事了。在以下的篇幅中，我們將會介紹兩位學者的看法。他們都遵循「七」的原則，來處理啟示錄結構的問題，而他們的看法也都引起學界的注意和討論，但是他們所得到的結果卻大不相同。

考琳絲 (A. Y. Collins) ●

考琳絲認為法瑞爾 (A. Farrer) ●以七所建構之啟示錄大綱，是我們研究啟示錄結構這個問題時，一個很好的起點：

1 七篇信息	(1-3)
2 七印	(4-7)
3 七號	(8:1-11:14)

1 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7; 22:14。

2 5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15。

3 1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7; 19:6; 21:22。

4 4:2; 4:3; 6:2; 6:5; 6:8; 7:15; 21:5。

5 在啟示錄中類似的例子還有許多。詳見我們在後面的討論。

6 A. Y. Collins, *Combat Myth in the Book of Revelation*, 5-55。

7 A. Farrer, *A Rebirth of Image: The Making of St John's Apocalypse* (Westminster: Dacre Press, 1949)。

- 4 七個沒有序號的異象 (11:15-14:20)
 5 七碗 (15-18)
 6 七個沒有序號的異象 (19-22) ●

對這個簡潔的大綱，考琳絲認為我們應該做一點修正和說明。第一，法瑞爾把8:1-6, 11:15-19, 15:1-16:1，和19:1-10這四段經文，當成第三到第六個大段落的前言；但是這個看法卻有其困難。七印的段落應該在人子揭開第七印時，達到這個系列的高峰（8:1-6）；而七號的系列也應該在第七號吹響時完成（11:15-19）。考琳絲認為法瑞爾之所以會有如此的看法，是因為他對約翰的寫作技巧，沒有足夠的認識。以8:1-6為例，第七印是在8:1中揭開的，但是七號的段落要從那裏開始呢？在8:2中，我們看見七支號賜給了七個天使，但是這七支號卻要在8:6之後，才被吹響。而在這兩節經文中間，約翰給了我們一個金香爐和祭壇的異象（8:3-5）。從8:2和8:6看來，這個異象的出現似乎有點突兀，但是這卻是約翰的特殊文學設計。因為這個異象中的香和祭壇，帶領我們回到七印中的第五印（6:9-11），而這個異象中，從祭壇而來之火，也就是為這個世界帶來雷轟，大聲，閃電和地震之火，卻又預告了七號之災的前四災（8:7-12）。因此透過這個異象，約翰把七印和七號的兩個系列，連結在一起。考琳絲稱這個文學設計為「連環鎖（Intelocking）」。就釋經的角度來說，這個連環鎖的意義，是讓我們知道七印和七號是彼此平行的段落，因為七號之災（神對世界的審判），是神對那些呼籲祂為他們伸冤之聖徒（第五印），所做的回應。除了這個異象之外，考琳絲也認為15:2-4（得勝者站在玻璃海上的異象），同樣具有連環鎖的特性。因為這個異象也一樣的夾在七碗之災的前言（15:1），和七碗之災的執行（15:5-16:21）之

¹ A. Y. Collins, *Combat Myth*, 13。

間。因此透過這個異象，約翰便將七碗段落和12:1-14:20連結在一起了。●

對法瑞爾的啓示錄結構，考琳絲認為我們也必須做第二個方面的調整。她認為19:1-10不應該是第六大段的前言，而是第五大段的高峰，因為在其中所記載的，是天庭中的活物，長老和眾聖徒，為巴比倫受到應得審判（17-18章），而舉行的一個慶祝大會。

除了這兩方面的變動之外，考琳絲也將全書的前言和結語，從法瑞爾的結構中區革出來。因此法瑞爾的結構，在經過了這些修正之後，成了如下的形式：

1 前言	1:1-8
2 七封書信	1:9-3:22
3 七印	4:1-8:5
4 七號	8:2-11:19
5 七個沒有序號的異象	12:1-15:4
6 七碗	15:1-16:20
附錄：巴比倫	17:1-19:10
7 七個沒有序號的異象	19:11-21:8
附錄：耶路撒冷	21:9-22:5
8 結語	22:6-21

1 對於這個連環鎖，Collins並沒有告訴我們，這個異象是如何的和其上下文連結在一起。所幸這個缺憾的一部分已被Beale補足（*Revelation*, 113）。筆者之所以認為比爾只補足了部分的缺憾，是因為他所提供的證據，全部集中在這個異象和其後經文的連繫上面，而未提及這個異象和前面經文的連結。事實上這個異象中的許多內容，是和14章中的十四萬四千人的異象，彼此互相呼應的。在啓示錄中，Collins認為啓示錄2-3章也具有連環鎖的特性。因為這兩章經文一方面呼應1:4-6，而其前言（1:9-20；特別是1:9-10）也和4:1之後的第二個異象相連。但由於我們是否認出這個連環鎖，並不影響到我們對啓示錄結構的認知，因此在此我們就不對這個連環鎖詳加討論了。

考琳絲對法瑞爾之見所做的修正，有其獨到之處。特別是其所觀察到所謂「文學連環鎖」的設計，的確是啟示錄結構特色之一。雖然考琳絲沒有察覺，但這個「文學連環鎖」其實並不是約翰所發明的。在舊約中，至少在詩篇90篇中，這個文學設計就被詩人多次的使用。而在那裏，這個設計的目的，也是要將兩段主題不同的經文，連結在一起。●考琳絲這個角度的觀察，對在她之後的學者，有著一定程度的影響，因為在探索啟示錄結構的問題時，許多學者都會將她所觀察到的現象列入考慮。●

考琳絲雖然觀察到其他學者所沒有看見的現象，但是她的啟示錄結構卻必須面對一個相當基本的困難。一言以蔽之，就是她不假思索的就接受了「以七做為結構」的原則。啟示錄的確使用了七這個數字；在某些段落中，約翰也以七做為這些經文的架構。但是這並不表示這卷書的每一個段落，都應該是七的結構。事實上以七為架構的經文，●在啟示錄中所佔的篇幅，並不是太多。再者，為了要符合七這個數字，考琳絲和法瑞爾一樣，都有意無意的違反（或是忽略）了他們自己所依循的分段原則。

以考琳絲結構中的第五個段落為例，她根據「我看見（εἶδον）」和「出現（ᾤφθη）」這兩個動詞，將這個段落分為如下的七個小段落：女人和紅龍（12:1-17）；從海而出之獸（13:1-10）；從地而出之獸（13:11-18）；羔羊和十四萬四千人（14:1-5）；三個天使（14:6-13）；像人子的一位（14:14-20）；拿著七碗的七位天使（15:1）。從表面上看起

1 詳見 M. E. Tate 對詩篇90篇之結構的分析 (*Psalms 51-100* [Dallas: Word Books], 437)。

2 例如，E. S. Fiorenza, 'Composition and Structure of the Book of Revelation,' *CBQ* 39 (1977), 344-66; Beale, *Revelation*, 112-14。

3 2-3; 6:1-17; 8:1; 8:6-9:21; 11:15-19; 15:1; 15:5-16:21。

來，這個分段似乎沒有什麼問題，並且也符合七的原則。但是在細究之下，我們發現「出現（ᾠφθη）」一詞，在12:3中也出現了一次。因此若根據考琳絲的原則來分段，這段經文應該是由八個小段落所組成的。考琳絲自己也知道這個問題，但是她為了維持「七」的緣故，而將12:3中的「出現（ᾠφθη）」給解釋掉了，謂，這個動詞是在同一個異象中，為介紹另一個人物而有的。但可惜是這個解釋並不太具有說服力。

再以她的第七個段落為例，她認為這段經文可以根據「我看見（εἶδον）」這個動詞，而分為如下的七個小段落：基督的第二次再來（19:11-16）；飛鳥大宴席的呼召（19:17-18）；最後之戰（19:19-21）；捆綁撒旦（20:1-3）；千禧年（20:4-10）；最後的審判（20:11-15）；新天新地和新耶路撒冷（21:1-8）。考琳絲在此以「我看見（εἶδον）」做為分段的依據，而得到七個小段落的結果，卻必須面對在20:12中，也有另外一個「我看見（εἶδον）」的挑戰。也就是說，若約翰想要以「我看見（εἶδον）」做為分段的依據，那麼考琳絲的七個段落，就應該是「八個沒有序號的異象」。

除了這些困難之外，考琳絲，以及那些也依據「七」來建構啟示錄結構的人，●也必須面對另外兩個問題。第一，若是約翰打算以七做為結構，為什麼他會在第六印和第七印之間，以及在第六號和第七號之間，各自放下了一個「插曲（Interlude）」，●因而打亂了1234567的次序？若這兩個插曲有其特殊目的，那麼為什麼在七碗的系列中，我們又沒有看見第三個插曲的出現呢？第二，若是約翰打算讓整卷書的各個大段落，

1 例如 E. Lohmeyer；他的結構可以說是把「七的原則」做了最極致的發揮。因為他的啟示錄結構是「7乘7」的型式。詳見 J. W. Bowman, 'The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message,' *Int* 9 (1955), 436-53。

2 7:1-17; 10:1-11:14。

都以七為架構，那麼他為什麼在七印七號七碗之外的段落，不給他的異象，編上1234567的次序呢？在啓示錄中，七印七號七碗的系列的確讓人印象深刻，但是約翰是否打算讓整卷書都以七為架構，則是一件叫人懷疑的事。

藍比其 (J. Lambrecht S. J.)¹

在思考有關啓示錄結構這個題目的時候，我們通常得面對一個二選一的問題：究竟啓示錄中的七印七號和七碗之間的關係如何？他們是線性的關係，還是彼此平行的？對大多數以啓示錄1:19做為全書鑰匙的釋經者來說，以及對那些假設經文次序，就等於末世事件次序的人而言，²這三個七災的系列當然是線性的；但是對那些觀察到啓示錄中，有諸多主題，片語，內容重複出現之現象的人來說，³這三個七災的系列，就是彼此平行的了。

這兩個陣營中人都大有來頭，並且所言也都成理。因此我們所面對的，似乎是一個「一本啓示錄各自表述」的情況。為解決這個各說各話的情形，藍比其就嘗試將這兩個陣營的論點，融合在如下的結構中。他的結構只涵蓋了啓示錄4:1-22:5的經文，因為他認為這正是雙方陣營彼此交鋒的戰場：

1 J. Lambrecht, 'A Structuration of Revelation 4,1-22,5,' in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht (Leuven: University Press, 1980), 77-104。

2 相關學者，見前面我們對啓示錄1:19的討論。

3 例如，我們前面所提及的 Collins, Beale (*Revelation*, 121-130)，和 R. Bauckham (*The Climax*, 1-37)。

A 4-5：書卷異象的前言

- (1) 坐在寶座上的一位 (4)
- (2) 羔羊領受被七印封住之書卷 (5)

B 6-7：前六印

- (1) a 前四印 (6:1-8)
 - b 第五印 (6:9-11)
 - c 第六印 (6:12-17)
- (2) 插曲：在地上的受印者和在天上的殉道者 (7)

C 8:1-22:5 第七印和七號

A 前言 (8:1-6)

- (1) 第七印 (8:1)
- (2) 七個天使接受七號 (8:2)
- (3) 天上聖徒的禱告 (8:3-5)
- (4) 天使預備吹號 (8:6)

B 前六號 (8:7-11:14)

- (1) a 前四號 (8:7-12)
 - + 天使的呼喊：禍哉，禍哉，禍哉 (8:13)
 - b 第五號 (9:1-11)
 - + 第一禍已過，還有兩禍要來 (9:12)
 - c 第六號 (9:13-21)
- (2) 插曲：打開的小書卷和兩個見證人 (10:1-11:13)
 - + 第二禍已過，第三禍將臨 (11:14)

C 第七號和七碗 (11:15-22:5)

A 前言 (11:15-16:1)

- (1) 第七號 (11:15-19)

插曲：婦人，孩子和龍（12）

二獸（13）

三個異象（14）

(2) 七碗之災的天使（15:1）

(3) 得勝者之歌（15:2-4）

(4) 天使接受七碗（15:5-8）

(5) 天使受命傾倒七碗之災（16:1）

B 前六碗（16:2-16）

(1) a 前四碗（16:2-9）

b 第五碗（16:10-11）

c 第六碗（16:12-16）

(2) 插曲（參12-14中的插曲）

C 第七碗和結局（16:17-22:5）

(1) 巴比倫（16:17-19:10）

a 第七碗（16:17-21）

b 天使的解釋（17:1-18）

c 巴比倫的傾覆（18:1-24）

d 慶祝巴比倫的傾覆（19:1-8）

e 天使和約翰（19:9-10）

(2) 最後的審判（19:11-20:15）

a 二獸（基督的再來；19:11-21）

b 撒旦（千禧年；20:1-10）

c 死人（白色大寶座；20:11-15）

(3) 新耶路撒冷（21:1-22:5）

a 新的創造和新耶路撒冷降臨（21:1-8）

b 天使的解釋（21:9-22:5）

在我們已經討論過的幾個啟示錄大綱中，藍比其的主張可說是令人印象深刻。透過 A B C；A B C；和 A B C 這個編排方式，藍比其成功的將七印七號和七碗之間的線性關係給保留了下來，但在同時又讓我們看見他們彼此之間的平行對比（A A A；B B B；C C C）。因此就他所想要達到的目的來說，藍比其是成功的。不單如此，在他的 B 段落中，他把天使「禍哉，禍哉，禍哉」的經文單獨列出（8:13; 9:12; 11:14），也顯示出他對這個分段線索的了解。

和其他以七做為分段原則的大綱一樣，藍比其的看法也必須面對我們在前面已經提及的困難，那就是，約翰並沒有打算將整卷啟示錄，都按七的形式來鋪排。舉例來說，七碗的系列顯然在第七碗之災中（16:17-21），就已經達到了高峰，而神藉著七碗的刑罰，已經將他的大怒發盡了（15:1）。所以為了要將17章之後的經文，也納入七的形式中，藍比其事實上把不相干的經文，硬生生的給植入他的結構中了。●

藍比其之所以會以這個方式來鋪排啟示錄的結構，是因為他認為第七印和第七號，是所謂「開放性的高峰（open-ended）」。也就是說，在他們各自所屬的段落中，第七印和第七號的確是一個系列的高潮，但是這並不表示這兩個系列，在第七印或是第七印中就結束了。他們是開放性的高峰，因為第七印的內容，是七號和七碗，而第七號的內容，則是七碗。所以七印系列的內容，是從4:1到22:5；七號系列的內容是從8:1到22:5；而七碗系列的內容則是從11:15到22:5。

對藍比其來說，七印系列之所以可以涵蓋4:1到22:5這麼長的一段經文，是因為在前面出現的人物（四活物，24位長老，基督，上帝，寶座等等），在本書的後面也再次出現，因此他們在這段經文中，扮演了「前

1 R. L. Thomas 的分段方法，和藍比其的原則是一致的。但是他卻比較明智的將19章之後的經文，和七碗段落做了區隔（*Revelation 1-7*, 43-46）。

後包夾」(inclusion)的角色。這個論點似乎言之成理，但是我們前面已經看見，17章之後的經文，並不屬於七印到七碗的段落，所以在此並沒有所謂的「前後包夾」的情事。即便我們把17-22章的經文，包括在七印的內容中，四活物，24位長老和寶座，並不只在這個段落的頭和尾才出現，因為我們在第七章和第十四章中，一樣看見了他們的蹤影。●

對藍比其來說，七號系列之所以可以涵蓋七碗系列(8:1-22:5)，是因為七號系列和七碗系列中間，有著許多平行的地方(雹災，蝗災，水變血之災等等)。這個現象是許多釋經者也都觀察到的，但是他們卻對此有不同的解讀。藍比其為要持守他的線性理論，因此將七碗放在七號之內。但是對七號和七碗之間平行現象的最合理解釋，應該是：它們是對同一個事件，不同角度的描述。●藍比其的結構的確令人印象深刻，但是這個結構恐怕「不是約翰的，而是他自己所創造出來的」。●

四 以重複出現的片語為本

在前面我們已經約略提及，啟示錄的文學特色之一，就是約翰在這卷書的不同地方，使用了許多相同的，或者是形式類似的片語。這個現象早在上一個世紀初，就已經被史威特和查爾斯等學者注意到了。●但是一直到最近的幾十年間，學者們才開始揣摩，啟示錄這方面的特色，和其結構之間的關係。從吉布林(C. H. Giblin)開始，許多釋經者都逐漸

- 1 其實在啟示錄中，21-22章所呼應的，不是4-5章，而是1-3章。早在上個世紀初，Charles 就已經觀察到這個現象了(*Revelation I*, lxxxvii-lxxxix)。這個現象因此大大的削弱了藍比其論點的可信度。
- 2 相關討論，見頁880-83中的討論(七號和七碗之災的舊約背景)。
- 3 這是 F. D. Mazzaferri 對藍比其之見的評論(*The Genre of the Book of Revelation*, 361)。
- 4 分別見他們兩位的啟示錄釋經書，頁 xlvi-xlvi 和 lxxxvii-lxxxix。亦見後面我們在「啟示錄釋經學」一節中的分析。

的開始以重複出現之片語，做為解開啟示錄結構之謎的鑰匙。●在這些學者當中，包衡（R. Bauckham）的研究可說是相當完整透澈的，因此我們將以他的論點，做為這個方法的代表。

第一步：啟示錄的五個大段落

包衡認為啟示錄除了前言（1:1-8）和結語（22:6-21）●之外，中間的部分可以依據四個「在靈裏」的片語（1:10; 4:2; 17:3; 21:10），●而分為四個大段落：（1）1:9-3:22；（2）4:1-16:21；（3）17:1-21:8；（4）21:9-22:9。●這個分段中的前兩個段落，和大多數學者的看法是一致的，因此應該很容易就被接受。而後面的兩個段落，則是各家各派爭論的焦點。●所幸包衡在接下來的分析中，讓我們看見這兩個段落，可以依據約翰所放下的文學線索，再細分為三個段落。

第一，在第三個和第四個段落一開始的經文中，除了「在靈裏」這

-
- 1 C. H. Giblin, 'Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16-22,' *Biblica* 55 (1974), 487-504; M. Wilcox, 'Tradition and Redaction of Rev. 21, 9-22, 5,' in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. ed. J. Lambrecht (Gembloux: Duculot, 1980), 205-15; J. -P. Ruiz, *Ezekiel in the Apocalypse*, 238-43; R. Bauckham, *The Climax*, 4; J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions*, 94-95; Thomas, *Revelation 8-22*, 569-74; Michaels, *Revelation*, 191; Aune, *Revelation 1-5*, xcvi-xcvii。
 - 2 1:1-3和22:6-7之間，有許多字面上的呼應，因此 R. Bauckham 認為全書結語應該在22:6開始的（*The Climax*, 3）。相關討論，亦見後面附錄十五中的分析（啟示錄的結語段落從何開始？）。
 - 3 ἐν πνεύματι (1:10; 4:2; 17:3; 21:10)。
 - 4 在1:10和4:2中，「在靈裏」是出現在「我被聖靈感動（ἐγενόμην ἐν πνεύματι）」的句子中，因此約翰在此表達他受到靈感的現象。在17:3和21:10中，「在靈裏」則是出現在「我在靈裏被天使帶到……的地方（ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι）」的句子中；因此它也表達了相同的意思。
 - 5 有關學者們對這段經文的不同看法，可參 Beale, *Revelation*, 109；在那裏 Beale 給了我們9種不同的分段。

個片語之外，我們也看見它們之間有許多字面上的連繫：

17:1 <u>拿著七碗的七位天使中，有一位前來對我說：你來，我要將那坐在眾水之上的大淫婦所要受的刑罰指示你。</u>	21:9 <u>拿著七個盛滿了末後七災之碗的七位天使中，有一位前來對我說，你來，我要將新婦，就是羔羊的妻，指示你。</u>
17:3 <u>在靈裏，天使就將我帶到了曠野。我就看見一個女人騎在朱紅色的獸上……。</u>	21:10 <u>在靈裏天使就帶我到一座高大的山，將那從天上由神那裡降下來的聖城耶路撒冷指示我。</u>

第二，在巴比倫和新耶路撒冷這兩個異象的結尾處，我們也看見同樣的現象：

19:9 <u>天使對我說……這是神真實的話。</u>	22:6 <u>天使又對我說，這些話是可靠真實的。</u>
19:10 <u>我就俯伏在他腳前要拜他。他說，萬萬不可！我和你，以及那些和你一同持守耶穌之見證的弟兄，都是作僕人的。你要敬拜神……。</u>	22:8 <u>……我既聽見又看見了，就在指示我的天使腳前俯伏要拜他。</u>
	22:9 <u>他對我說，萬萬不可！我與你，和你的弟兄眾先知，並那些遵守這書上話語的人，都是作僕人的；你要敬拜神。</u>

根據這兩個異象在起頭和結尾之處，經文彼此互相呼應的現象，包衡認為啟示錄17:1-22:9這段經文，應該可以很合理的分為如下的三個段落：

- | | |
|--------------------|------------|
| 1 巴比倫的異象 | 17:1-19:10 |
| 2 從巴比倫的傾覆到新耶路撒冷的復興 | 19:11-21:8 |
| 3 新耶路撒冷的異象 | 21:9-22:9 |

這個分段讓我們看見，巴比倫和新耶路撒冷的兩個異象，是以反義平行的方式互相對應。在約翰的筆下，這兩個城市都同被擬人化為女人，但是他們的命運卻大不相同。一個在神的審判之下傾覆了，而另一個在神復興的做為中，由天而降，並取代了大巴比倫的位置。在這個理解之下，包衡建議我們把夾在這兩個異象中的經文，當成一個段落來看。而其中所言之事，應該就是神為了要叫巴比倫受審，並讓新耶路撒冷得著復興，而必須有的作為。

如果啟示錄後面六章經文可以分為這三個段落的話，那麼加上前面已經提及的兩個段落，包衡認為除了前言和結語之外，啟示錄是由五個大段落所組成的：

- | | |
|------------------------|---------------|
| 1 基督的異象和七封給教會的書信 | (1:9-3:22) |
| 2 天庭異象(4-5)和神的審判(6-16) | (4:1-16:21) |
| 3 巴比倫的異象 | (17:1-19:10) |
| 4 從巴比倫的傾覆到新耶路撒冷的復興 | (19:11-21:8) |
| 5 新耶路撒冷的異象 | (21:9-22:9) ● |

在第一個和第二個段落之間，約翰放下了兩個線索，將這兩個段落連結在一起。第一個線索是在4:1，因為在那裏約翰特別提及「我初次聽見好像吹號的聲音」。在啟示錄中，這一句話當然引導讀者回到1:9-10，因為在這兩節經文中，約翰告訴我們，他在第一個異象經驗中所聽見的

1 細心的讀者應該會發現，在前面 R. Bauckham 認為22:6-9是全書結語部分的起始經文，但在此是第五大段落的結尾。對此 Bauckham 的解釋是，這段經文同時扮演著兩個角色。即，它是第五大段落的結語，也是全書結語部分的起頭。而這四節經文之所以可能同時扮演這兩個角色的原因，是因為它的內容同時呼應了1:1-3和19:9-10。

聲音，就是像號角的聲音。

約翰在這兩個段落中，所放下的第二個連結性線索是在3:21（得勝的，我要賜他在我寶座上與我同坐，就如我得了勝，在我父的寶座上與他同坐一般）。在啟示錄2-3章中，得勝者將得獎賞的應許，是約翰給教會七封書信中的固定元素。¹在前六封書信中，所應許的獎賞都和該教會的情況息息相關，²唯獨這個應許似乎和老底嘉教會的情況，沒有直接的關聯。因此這個對每一個教會都一體適用的應許，可能是約翰所放下的文學線索，為要將七封書信和啟示錄4-5章連結在一起。因為在約翰的天庭異象中，羔羊就是因著祂的得勝，而得以和祂的父同坐寶座。

透過這兩個文學設計，約翰便將啟示錄的第一和第二個段落連結在一起。但是第二個段落和其後經文之間的連繫又是如何呢？在第二個段落中（4-16），從羔羊接受小書卷，並且揭開其上的七印之後，神的審判就陸續開展，並且在七碗審判中達到高峰（啟16）。但是在接下來的巴比倫和新耶路撒冷異象中，我們看見約翰特別指出，「拿著七碗天使中的一位」，就是他進入異象中的引導者（17:1; 21:9）。因此透過這個文學上的呼應，這兩個後續異象就和4-16章連結在一起，並且成為前段經文的兩個不同面向之總結。

除了這個文學連繫之外，在16:17和21:6中，我們也發現另外一個扮演了相同角色的片語：成了（Γέγοναν）。在16:17的上下文中，這個片語是出現在第七碗，有關巴比倫受審的經文中（16:17-21），因此這個片語所要表達的，是神審判的完成。但是由於第七碗經文只讓我們約略看見巴比倫受審，因此在其後，約翰就給我們一個巴比倫受審的詳細特寫（17:1-19:10）。和16:17比較，21:6中的「成了」，也是出現在19:11-21:8

1 2:7, 11, 17, 26-28; 3:5, 12, 21。

2 詳見後面的注釋。

這個段落中的結尾處。在前面我們已經看見，這段經文所要處理的，是從巴比倫受審到新耶路撒冷降臨的過程。而從21:1-8中，我們更進一步的知道，這個「成了」所要表達的，是神復興新耶路撒冷工作的完成。和七碗經文一樣，在21:1-8中，約翰只讓我們約略看見新耶路撒冷的輪廓，因此在21:9-22:5中，他就給我們一個近距離的特寫。因此透過「成了」這個只在啟示錄中出現兩次的片語，並且透過這個片語在其上下文中所扮演的角色，約翰就將啟示錄的第二個段落，和其後經文緊緊的連結在一起。

第二步：4-16章的結構

藉著「重複出現的片語」這把鑰匙，包衡不單把啟示錄分為幾個大的段落，並且也藉著這把鑰匙，讓我們看見這些段落是如何連結在一起的。但這把鑰匙是不是也適用於第二個段落之內呢（4-16）？和其他許多釋經者一樣，包衡認為這段經文是啟示錄中，最複雜的一段。因著如此，約翰便在這個段落中，放下了三個七的設計（七印七號七碗；6-16），好讓他的讀者能明白這段經文的起承轉合。但是這三個七和天庭異象（4-5）之間的關係又是如何呢？他們是靠著什麼而連結在一起的呢？在這十三章的經文中，包衡認為如下的這一組片語，就是約翰所放下的文學線索：

- 4:5 有閃電、聲音、雷轟、從寶座中發出
- 8:5 隨後有雷轟，大聲，閃電，和地震
- 11:19 隨後有閃電，聲音，雷轟，地震和大冰雹
- 16:18-21 隨後有閃電，聲音，雷轟和大地震……又有大雹子

這一組片語的三樣基本元素——閃電，聲音和雷轟，是由耶和華神在乃山顯現之異象而來（出19:16）。但是在這個基本的元素之上，約翰在8:5中加上了地震，在11:19中又再加上了大電，而在16:18-21中，把這兩個新元素都加以放大，做了詳盡的說明。因此這組片語在形式上雖然是愈來愈複雜，但是就文學的角度來說，他們卻具有兩方面的功能。第一，在8:5，11:19和16:18-21中所出現的片語，都是位在他們所屬段落的最高峰（第七印，第七號和第七碗），因此他們是具有結構性意義的。●也就是說，這三個七的系列，基本上是彼此平行的，因為它們有一個共同的終點：神的審判。這個片語在三個七的系列中，愈來愈複雜的事實，並不表示這三個七的系列是不同的審判，而只在讓我們越來越清楚的看見，神末日審判的細節。第二，這一組片語的文學功能，也在使七印七號七碗的三個七災系列，能和4-5章連結在一起。因此我們看見因著神顯現，而在天庭中出現的「閃電／聲音／雷轟」，在後面就成了神在地上的審判。

因此透過這組片語的重複使用，約翰讓天庭異象和三個七的系列，結合在一起。但是這三個七災之間的連結，又是如何的呢？和前面我們已經提及的考琳絲一樣，包衡也認為七印和七號的兩個系列，是透過「文學連環鎖」的設計，而連結在一起的。在第七印的寂靜中（8:1），神傾聽了聖徒伸冤的禱告（8:3-4），而據此祂就以審判世界（雷轟、大聲、

1 Bauckham 之見亦為 J. Lambrecht 所採納 ('A Structuration of Revelation 4,1-22,5,' in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht [Leuven: University Press, 1980], 93-95)。而 J. Lambrecht 則是更進一步的指出，在啟示錄中，這一組片語總是和神的寶座或是神的聖殿連結在一起（4:5a; 8:3; 11:19a, b; 16:17）。事實上，若我們再進一步探究，約翰在使用「閃電、聲音、雷轟」這一組片語時，將之「逐步放大」的手法，也在「寶座/聖殿」的項目中出現；因為8:3的「寶座」，和11:19a, b 中的「聖殿」，也都一起出現在16:17中。

閃電、地震；8:5），做為祂對聖徒祈禱的回應。但是夾在其中的，是七號的預備（8:2），而緊緊跟在後面的，則是七號的吹響（8:6-11:19）。因此從這個角度來說，整個七號系列都是神對聖徒祈禱的回答。

那麼七號系列和七碗系列之間的連結又是如何的呢？就經文次序的角度來說，第七號（11:15-19）和七碗系列（15:1-16:21）之間，有著一座長達三章經文的大山（12-14）。但是在這座大山的兩邊，約翰卻也放下兩個連結這兩個系列的指路標。第一個指路標是11:19的上半，「於是，神天上的殿打開了；祂的約櫃在殿中顯現」。因為這半節經文，在山後的七碗異象中，得著呼應：此後，我看見在天上的聖殿，就是那存放十誡之會幕，開了。那掌管七災的七位天使，從殿中出來（15:5-6a）。連結七號和七碗段落的第二個指路標，則是11:19的下半，「隨後有閃電，聲音，雷轟，地震和大冰雹」。正如我們前面已經看見的，這個片語正是出現在七碗系列結尾的文學連結設計（16:18-21）。因此透過11:19的兩個部分，七碗系列也被包括在第七號中。

七印七號和七碗之間的關係已經確立，但是他們各自的內部結構又是如何的呢？包衡認為七印七號和七碗都是以「4 + 3」的方式所組織起來的。在前面兩個系列中，「3」的部分又可以細分為「2 + 插曲 + 1」的結構。就七印來說，前四印的形式一致，因此屬於一類。第五印和第六印各自獨立，而他們和第七印之間，為一個插曲所「干擾」。這個插曲（7:1-17）其實並不真正打亂5-6-7的次序，因為這個插曲，是為了要回答在6:17中的問題而有的。也就是說，在第六印審判中，躲在岩洞中逃避神憤怒的人，問了一個問題：誰能在神大怒的日子中，站立的住呢？而第七章的插曲，就是針對這個問題的回答（參7:9）。

和七印系列一樣，七號系列的結構也是「4 + 2 + 插曲 + 1」的形式。前四號的形式十分類似，因此自成一組。第五號，第六號的篇幅比較長

(9:1-11; 9:13-21)，而第七號和前六號之間，又為另外一個插曲所「干擾」(10:1-11:13)，因此約翰在這個系列中，除了5-6-7三個序號之外，又再加上了三個「禍哉」(8:13; 9:12; 11:14)的設計，好讓讀者不會在這些「長篇大論」中，失去了經文的節奏感。和七印系列的情形一樣，七號系列中的插曲，也和該系列中的第六個審判相連的。因為第六號之災所不能完成的事(讓人悔改; 9:21)，卻在接下來的插曲裏面，在兩個見證人的殉道中完成了(11:13)。

至於七碗系列的結構，則比較簡單。就形式、內容和所佔篇幅的角度來說，這七個審判並沒有太大差異。在這個系列中，我們沒有看見「插曲」的出現，因此包衡認為這正是最後一個系列的寫照：當最後的審判來臨時，悔改的機會就不再有了。

第三步：12-14章在啟示錄中的位置

除了(1)七印七號七碗(6-16)和天庭異(4-5)之間的關係，以及(2)三個七災系列之內部結構為何的問題之外，釋經者在面對啟示錄4-16章時，也必須回答阻隔在七號和七碗之間，12-14章這座大山所引發的問題：究竟這段經文在書中扮演了什麼角色？

面對這個問題，包衡首先指出，不論就其前言的形式而言(12:1, 3)，¹或是約翰在此所介紹的兩個人物而論(婦人和紅龍)，啟示錄12-14章在其上下文中，都顯得相當突兀。因為這個前言的形式，和4:1, 17:1, 和21:9完全不同，並且在這段經文中所出現的婦人和紅龍，在啟示錄1-11章中，完全不曾現身。不單如此，這段經文在文理上，也無法和七號(11:15-19)連結在一起，因為第七號是七印(8:1-5)的結局，是神藉

¹ 12:1天上出現了大異兆(Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ)；12:3天上又現出了另一個異兆(καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ)。

七號審判世界的高峰。準此，包衡認為約翰在此刻意的以這個方式，要他的讀者明白12章是個新的起點。因為就時間的角度而言，這段經文所要處理的，是教會和世界之間的戰爭；而此戰事，並不是一個新的戰事，而是根源於創世記3:15中所記載，蛇和女人之間的戰爭。換句話說，約翰在此只是將整個事件「從頭說起」而已。但這個「從頭說起」是如何和啟示錄其他的部分連結在一起的呢？約翰在什麼地方，又回到了他原先所設定，「七印七號七碗」的主軸呢？

為要讓12-14章這個「從頭說起」的段落，融入整卷啟示錄中，約翰放下了三個的文學線索。第一，在15:1中，他讓「我又看見在天上有另一個異兆，大而且奇」，和12:1和12:3的「天上出現大異象」彼此呼應，³⁴⁵因此就讓我們知道15章是12-14的下文。也就是說，教會和世界之戰，將在15-16章裏面的七碗審判中，達到高峰。第二，在15章中，他也再次使用類似於8:1-5中「文學連環鎖」的設計，將12-14章和整卷書連結在一起。因為在15:2-4中，那些勝了獸和獸像的聖徒（參13:1-18），站在神的面前唱勝利之歌的異象，是被七碗之災從兩邊包夾的（15:1; 15:5-8）。換句話說，教會之所以能勝過世界，是因為神對世界所施行的審判。第三，為要讓12-14章和15-16章連結在一起，約翰也讓那些在12-14章中才出現的人事物，在16章中再次出現，好接受他們的刑罰：有獸印記且拜獸像之人（16:2）；獸的權柄和獸的國（16:10）；龍、獸和假先知（16:13）；巴比倫（16:19）。

從這個角度的分析，再加上前面所提及，第七號和七碗系列之間的關連（11:19; 15:5; 16:17-21），包衡因此指出啟示錄5-11章，羔羊揭開七

³⁴⁵ Καὶ εἶδον ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ μέγα καὶ θαυμαστόν。在啟示錄中，異象（或作記號；σημεῖον）一共出現7次。在其中三次是單數（12:1, 3; 15:1），因此在此約翰不單用 σημεῖον 做為15:1和12:1, 3之間的連繫，也特別用「另一個（ἄλλο）來強化這個連結。

印和七號兩個系列的異象，和12-14章中「話說從頭」的異象，在15-16章裏面匯合，因為七碗系列的審判，正是這兩段經文的總結。但是為什麼約翰要話說從頭呢？難道在12章之前的篇幅中，約翰沒有提及聖徒和世界之間的爭戰嗎？包衡認為在前面的經文中，特別是在七印和七印系列中的兩個「插曲」裏面（7:1-17; 10:1-11:13），約翰對這個題目已經稍微提及，但著墨不深。為要更詳細的顯露這個關乎教會在逼迫中，是否能夠站立的住的真理，約翰在12-14章中，就讓7:4中的十四萬四千人，在14章中再次出現（14:1-5）；讓他們在這段經文中，再次學習以受苦來見證上帝的功課（參，11:1-2; 12:6, 14; 13:5）；並且要他們再次勇敢的來面對獸和牠所會帶給他們傷害（11:7; 13:1-18）。

第四步：19:11-21:8和其上下文的關係

在前面包衡已經讓我們看見，這段經文是被巴比倫和新耶路撒冷兩個異象所前後包夾，因此它自成一個段落。在前面包衡也指出，正如在16:17中的「成了」，引導讀者進入巴比倫的審判（17:1-19:10），在21:6中的「成了」，也照樣引導讀者進入新耶路撒冷的復興（21:9-22:9）。因此這段經文和下文的關係也已經確定。但是我們要如何看待這段經文中的第一個異象呢（19:11-21）？它和上文的關係如何？

對於這個問題，包衡認為19:11-21有兩方面的特色。第一，和4:1中的情境相較，19:11中的情形似乎相當類似，因為在這兩個地方，約翰都看見天開了。不單如此，這兩次天門開啟的事件都帶來十分深刻地影響：前者讓約翰進入天庭，得知神的永恆計劃；而後者讓基督可以以審判者的身分，第二次從天而降，完成神永恆的計劃。因此從這個角度來說，19:11似乎和4:1互相呼應。但是在細究之下，他們之間的關係卻又不是那麼緊密。因為正如我們在前面已經看見的，4:1是因著「在靈裏」的片語，

和1:9-10連結在一起的，所以19:11的情況，和4:1的情形有所不同。因此這段經文在啟示錄中，是比較類似於12章的。因為約翰在此沒有使用「結構性的文學線索」，讓它和其他的經文連結在一起。

但這是不是表示，這段經文就和約翰在前面所見異象完全沒有關係呢？當然不，因為在19:11-21中，約翰將他在前面所提到的事，在這段經文中，做了一個總結：（1）在第六印中，躲在山洞裏逃避神審判的君王，臣宰，將軍，富戶和壯士等人（6:15-17），在基督第二次再來時，得著他們應得的審判（19:18）。（2）在婦人和紅龍爭戰中，被神提到天上，將要以鐵杖管轄列國的孩子（12:5），在這段經文中以同樣的角色回到了地上，來完成他的工作（19:15）。（3）被天使收割在神憤怒酒醉中的葡萄，在約翰前面的異象中，已經被釀成汁（14:15-20），但是在這段經文中，約翰才告訴我們，誰才擁有權柄可以踹神憤怒的酒醉（19:15）。（4）邪靈聚集天下眾王，要在哈瑪吉多頓與全能神爭戰的論述（16:13-16），在基督的第二次再來的段落中，才有了更多的說明（19:19）。●（5）在巴比倫異象中，約翰對羔羊之軍必勝獸軍的預告（17:12-13），也在這段經文中得著證實（19:14, 16）。●

根據上面所說的，包衡認為就文學形式來說，19:11-21在其上下文中，的確顯得相當突兀，但是從主題的角度來看，這段經文顯然是前面經文所期待的總結，是和前文緊緊相連的。因此這段經文事實上是同時擁有兩個彼此衝突的特色。對這個現象，包衡認為這是約翰刻意所為，是他文學技巧的極致表現。因為文學形式上的不相連貫，正凸顯出基督第二次再來的事件，在時間和形式上，都屬神主權的範圍，是神介入人

- 1 這兩段經文的連繫，也在「全能神」這個片語中得見。因為在啟示錄裏面，「全能神」一語只出現在16:14和19:15中。
- 2 Bauckham 在此還列舉了一些其他的例子，但是上述五個例子，已經足夠讓我們看見這段經文和啟示錄前面經文的關係了（*The Climax*, 19-21）。

類歷史的超自然作為。但是這個作為卻不是全新的，不是完全沒有歷史軌跡的，所以在主題上，約翰就讓這段經文，和前面的異象環環相扣，成為前面經文所遙指的杏花村。

藉著這些重複出現的片語，並且透過對經文邏輯的分析，包衡就為啟示錄做了如下分段大綱：

1:1-8	前言
1:9-3:22	基督在教會中的異象和七封書信
4:1-5:14	天庭異象所帶領的三個七系列和兩個插曲
6:1-8:1; 8:3-5	七印，4 + 1 + (1 + 插曲) + 1
8:2; 8:6-11:19	七號，4 + 1 + (1 + 插曲) + 1
12:1-14:20; 15:2-4	神子民和撒旦的爭戰
15:1; 15:5-16:21	七碗，4 + 3 (沒有插曲)
17:1-19:10	大淫婦巴比倫
19:11-21:8	從巴比倫到新耶路撒冷
21:9-22:9	新婦耶路撒冷
22:6-21	結語

正如我們在前面已經說過的，包衡對啟示錄結構的分析，在眾多遵循「重複片語」原則的釋經者中，可以算是相當詳盡和完整的。對他來說，重複出現的片語不單是分解啟示錄的依據，也是連結各段落的網絡。事實上，除了上面我們已經知道的一些片語之外，包衡在他的著作中，也另外列舉了三十餘組，在啟示錄中重複出現的片語。●這些片語不一定具有分段性的功能，但是他們肯定是連結各段落的筋脈。包衡認為約翰在這卷書中所放下的文學關節和筋脈，讓啟示錄成為前呼後應，精心建

¹ 詳見 *The Climax*, 22-29。

構的一卷書信。●今日許多啟示錄的釋經者依舊認為，啟示錄這卷書只是眾多支離破碎的傳說，故事和小品，在經過了幾個階段之後，才被某一個不太聰明的編輯，集結在一起的作品。●但是從包衡的分析中，我們知道這種看法恐怕站不住腳。●

從前面我們對包衡論點的詳盡介紹中，敏銳的讀者應該已經猜測到，本書將會以包衡之見，做為我們建構啟示錄大綱的藍本。因為包衡以及其他許多近代學者所遵循的「重複片語」原則，是比較客觀的一個方法。這個方法一方面減低了我們對經文解釋的依賴，在另外一方面也可以讓我們免去以偏蓋全的錯誤（例如，以1:19的「過去現在和將來」，或是以「七」來涵蓋全書的方法）。對於包衡的啟示錄結構，我們將會做一些調整。他的大綱雖然突顯出12-14章在啟示錄中的重要性，但是這個編排方式卻削弱了「在靈裏」一語，在啟示錄結構中所具有的「龍頭」地位。不單如此，在後面我們也將要從以西結書和啟示錄之間關係的角度，來強化包衡的論點。

-
- 1 啟示錄之精密，也在另一個層次中可見。因為在啟示錄中，一些重要的人事物或是片語，在書中出現的次數都剛好是三，四，七，十二，或是這些數字的倍數。詳見 *The Climax*, 29-37；亦見後面「啟示錄釋經學」段落中的分析（頁196-99）。
 - 2 例如 *Aune, Revelation 1-5*, cv-cxxxiv。
 - 3 要詳細評論「來源批評理論（Source Criticism）」不是一件容易的工作，因為這個工作牽涉到許多經文詳細分析的功夫。不單如此，即便我們想要進行這個工作，我們也必須面對在「來源說」的陣營中，充斥各種不同說法的事實。本書的目的並不在此，因此我們只能很簡單的說，這派學者很誠實的面對了他們所不能完全理解的現象（經文順序不合理，重複，邏輯錯置；見 *Aune, Revelation 1-5*, cxix-cxx），並且嘗試對此提出解釋。但是他們最大的問題在於，他們對某些經文的不了解，可能不是經文本身的問題，而是他們對約翰寫作技巧模式不夠了解所致。

小結

「家家有本啟示錄，人人各有讀經法」，雖然是一句略帶傷感的玩笑話，但它卻真實的反映出學界對啟示錄結構看法，是多麼的不一致。戴著第一世紀的眼鏡來讀這卷書，啟示錄可以是希臘戲劇，羅馬競技程序，或是早期教會復活節崇拜儀式的翻版。但若是戴上了舊約的眼鏡，我們所看見的，卻又是但以理書或是詩篇的影子。因此不管是哪一個品牌的眼鏡，似乎都無法讓我們看的更清楚。那麼不戴眼鏡是不是會讓情況好一點呢？從前面的論述中，我們看見只根據內在線索來解讀啟示錄的諸多嘗試，似乎是有一點像瞎子摸象的情況：由於各人所站位置的不同，有人認為這隻大象只有兩隻腳，有人認為牠有五隻腳，而又有人宣稱他摸到了七隻腳。請讀者不要誤會，筆者在此並無嘲弄的意思，因為任何想要了解啟示錄的努力，不管它所得到的結果如何，都應該得到我們最熱烈的掌聲。筆者在此藉著眼鏡和大象這兩個比喻所要表達的是，這些努力雖然讓我們看見啟示錄的不同面向，但是他們彼此之間似乎沒有交集。

但是外在證據和內在證據，真的是彼此平行，永遠不相交的兩條路嗎？難道最近幾十年來，學者們對啟示錄和舊約之間關係的探究和成果，不能讓我們對啟示錄結構，有更多的了解嗎？為了回答這個問題，我們將在下面的篇幅中，把以西結書和啟示錄並排，看看他們在結構上是不是彼此平行。我們希望透過這個對比，能讓外在證據和內在證據這兩條路，匯合在一起。

啟示錄和以西結書在結構上的平行

在前面我們介紹葛拉森的論點時，我們已經知道他所認為，「在結

構上啟示錄和以西結書平行」的意思。那就是，在啟示錄中所出現的人事物，在以西結書中，也以相同的次序出現。在簡介葛拉森之見的同時，我們也已經闡明，經文內容的次序並不同於結構。因此葛拉森的看法，是值得商榷的。那麼什麼又是我們所謂「結構上的平行」呢？啟示錄的結構和以西結書的結構，是以怎樣的方式，彼此對應的呢？要適切的答案這個問題，我們當然須要先對以西結書的結構，特別是以西結書中，先知所看見的幾個異象之間的關係，有所了解。因為在後面我們將會看見，約翰編排啟示錄的方式，是和先知以西結編排他所見異象的方式，十分類似的。

以西結書中的異象

不管是從數量或是質量的角度來看，先知以西結在其事奉生涯中所見異象，在被擄前後的諸先知中，可說是箇中翹楚。記載在以西結書中的異象不單多達五個（1:1-3:15; 3:22-27; 8:1-11:25; 37:1-14; 40:1-48:35），●並且這些異象的規模，以及先知在其中所看見的人事物，都十分少見。從表面上看起來，這五個異象分散在以西結書的不同地方，因此他們似乎彼此互不相屬。但是在細究之下，我們將會發現先知以西結使用了一些文學上的設計，讓這分散在各處的五個異象，以某種方式連結在一起。●

第一，在3:23那裏，先知透過「耶和華的榮耀，正如我在迦巴魯河邊

-
- 1 有人把3:22-27包括在1:1-3:27的段落中，因而認定這卷書只有只有四個異象。但是從3:14-15和16節看來，3:22-27應該是另外一個異象的記錄。從後面我們對「耶和華的手在我身上」一語的分析來看，3:22-27也應該不屬於從1:1開始的異象。
 - 2 有關於以西結書的結構，可參 R. M. Hals, *Ezekiel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989); Van D. H. Parunak, *Structural Studies in Ezekiel*. Ph.D. diss. (Harvard University, 1978)。

所見的一樣，停在那裡」，而讓書中第二個異象和第一個異象彼此呼應。因為先知第一次看見耶和華的榮耀，就是在迦巴魯河邊（1:1-3）。在第三個異象中（8:1-11:25），先知同樣的以「誰知在那裡有以色列神的榮耀，形狀與我在平原所見的一樣」一語（8:4），來呼應第二個異象中的「你起來往平原去」（3:22）。不單如此，在第三個異象中，先知再以「這是我在迦巴魯河邊所見以色列神榮耀以下的活物」這句話（10:20），讓這個異象也和第一個異象連結（1:4-5）。再者，在第五個異象中，這種「互相參照」的設計，也一樣出現。因為在43:3中，先知描述耶和華榮光之言，「其狀如從前他來滅城的時候我所見的異象；那異象如我在迦巴魯河邊所見的異象」，顯然是要把這個異象和第三個異象（比較8:1-3），以及第一個異象結合（1:1-3）。從文學功能的角度來說，這些「互相參照」的語言，把分散在各處的異象連結在一起，但是從釋經的角度來說，這個文學設計的目的，是要凸顯出第一個異象的重要性。換句話說，先知在後面異象中所領受的真理，以及他所傳遞的信息，都是為了要完成他在第一個異象中所領受的使命而有的。

第二，除了這個「互相參照」的文學設計之外，先知以西結也同時使用「耶和華的手降在我的身上」¹，來連結各個異象。依據慈摩立（W. Zimmerli）的看法，²這個先知們所慣用諺語的意思，在表明神對先知的掌控，並且藉此使先知得著能力。這個諺語源自早期先知，因為在列王紀上下兩卷書當中，當神的手降在以利亞和以利沙身上的時候，這兩位

1 在以西結書中，這個諺語以三種略為不同的型式出現：וַתְּהִי עָלַי שֵׁם יְרֻחוֹהָ (1:3; 3:22)，וַחֲפַל עָלַי שֵׁם יְרֻחוֹהָ (8:1)，הָיָה עָלַי יְרֻחוֹהָ (37:1; 40:1)。在和合本中，這個諺語都被譯為「耶和華的靈（原文作手）在我（他）身上」。因此這個諺語的型式雖然略有不同，但意思都是一致的。

2 W. Zimmerli, *Ezekiel I*. Trans. R. E. Clements (Philadelphia: Fortress, 1969), 117; 亦見同一位作者的專論: 'The Special Form- and Tradition-Historical Character of Ezekiel's Prophecy,' VT 15 (1965), 516-18。

先知就得著能力，可以行人所不能的事（王上18:46），並可以勇敢的發出預言（王下3:15）。但是在以西結書中，先知以西結更進一步的將這個諺語等同於「耶和華的靈在我身上」（結3:14; 8:3）。因此這個諺語不單表達了先知的身心狀態（受靈感），同時也說明了他行異能說預言之權柄，是由何而來。

除了將耶和華的手等同於耶和華的靈之外，先知以西結也讓這個諺語在他的著作當中，扮演一個結構性的角色。在他的著作中，「耶和華的手」一共出現了七次。在33:22那裏，耶和華的手在先知身上所帶來的結果，是他因此受感而說話。但是除了這個地方之外，這個諺語在書中總是和受靈感見異象有關。因為這個諺語有五次是出現在五個異象之始（1:3; 3:22; 8:1; 37:1; 40:1）；而有另一次是在第一異象之末（3:14）。因此我們可以說，先知以西結在第一個異象中，以前後包夾的「耶和華的手」一語，為他的「屬靈權柄」定下一個基調之後，在後面的四個異象中，他就以這個諺語，做為各個異象和第一異象之間的連結。這個現象和我們前面已經看見「互相參照」的文學設計，是相當一致的，並且也達到相同的目的。

但是以西結書中，後四個異象之間的關係又是如何的呢？先知以西結除了讓他們彼此互相參照，並且都以「耶和華的手」來揭開異象的序幕之外，他是如何組織這四個異象呢？就他們在書中的位置而言，這四個異象的確分散在不同的地方，但是他們卻是以雙雙對對的方式而存在。怎麼說呢？第一組異象是由第二個和第四個異象所組成，因為（1）這兩個異象的顯示地點都是平原（3:23; 37:1）；●（2）在這兩個異象中，神透過先知所要傳遞的，都是和以色列百姓有關的信息（參4:4, 5, 5:4, 6:11;

1 L. C. Allen 認為，此處的「平原（הבקעה）」所指的是位在巴比倫 Tel Abib 附近的河谷平原（Ezekiel 1-19, 60）。

37:11)；(3) 這兩個異象也彼此互補，因為前者是神對以色列百姓的審判，而後者是以色列百姓的復興（枯骨復活）。

以西結書後四個異象中的第二組異象，是由第三個異象和第五個異象所組成的，因為（1）在這兩個異象中，先知都被神的手帶到耶路撒冷城（8:3; 40:1-2）；（2）並且在那裏他看見耶路撒冷城的命運；（3）而這兩個不同的命運也彼此互補，因為第三個異象是關乎耶路撒冷的審判，而第五個異象則是耶路撒冷的復興。

綜上所述，以西結書中的五個異象，具有兩個特色。第一，透過「彼此參照」的文學設計，以及「耶和華的手」一語，先知將五個異象連結在一起。在這五個異象中，顯然第一個異象是具有「龍頭」的地位，因為先知在後面的異象中所要完成的任務，都是基於他在第一個異象中的呼召。第二，以西結書中後四個異象，是以兩組的方式出現，並且在這兩組異象中的兩個異象，都彼此平行互補。

啟示錄中的異象

如果根據「我看見（εἶδον）」或是「顯現（ᾤφθη）」這兩個動詞，我們將會在啟示錄中，找到數十個大大小小的異象。但是正如包衡以及其他學者所觀察到的，在啟示錄為數眾多的異象中，只有四個是以「在靈裏」這個片語做為開場白的（1:10; 4:2; 17:3; 21:10）。這個片語在這四處經文中，雖然因著上下文的關係，而使得它的語意略有差異，但是它所要表達的，都是約翰在看見異象時的身心狀態（受靈感），以及他所見異象的來源（聖靈）。●因此這個片語不單在語意上，和以西結書中之「耶和華的手」互相平行，在啟示錄中，它也和「耶和華的手」一樣，扮演著結構性的角色。因為透過這個線索，啟示錄的諸多異象就可以歸

¹ 詳見 R. Bauckham, *The Climax*, 152-57。

納在四個大異象中：（1）拔摩異象（1:9-3:22）；（2）天庭異象（4:1-16:21）；（3）巴比倫異象（17:1-19:10）；和（4）新耶路撒冷異象（21:9-22:9）。

除了以「在靈裏」一語做為結構性的指標之外，約翰在他的異象中，也和先知以西結一樣，放下了「互相參照」的線索，好讓他的異象也能彼此連結。在4:1中，「我初次聽見好像吹號的聲音」一語，顯然是要讓這個天庭異象，和拔摩異象互相呼應而有的（參1:10）。而21:9中，看似囉囉唆唆的開場白；拿著七個金碗，盛滿末後七災的七位天使中，有一位來對我說，其實也是為了要將耶路撒冷異象，和巴比倫異象連結在一起而有的（參17:1）。

不單如此，在啟示錄中，約翰的四個異象也是以兩組的方式出現。在拔摩異象和天庭異象之間，我們看見它們在某些地方彼此平行：（1）這兩個異象中的文脈邏輯是一致的。在拔摩異象中，約翰首先描述基督的榮耀和他與教會之間的關係（1:12-16），之後跟著的便是祂給教會的信息（2-3）。在天庭異象中，約翰也以神榮耀創造的形像為始，之後便是祂以世界之主的身分，對世界所發出的審判。因此在這兩個異象中，我們看見「基督—教會」和「上帝—世界」的對應。（2）就場景的角度來看，這兩個異象也彼此呼應，因為第一個異象所發生的所在是拔摩海島，而在其中所顯現的主角是道成肉身，曾經來到世間的基督。相對於此，第二個異象的場景是天庭，而在其中所出現的主要人物，則是在天上做王的上帝。

這種彼此平行，互相呼應的現象，也一樣出現在巴比倫和新耶路撒冷的兩個異象之間。（1）在兩個異象中，這兩個城市都以女人的形像出現，而為了突顯出他們之間反義平行的關係，前者被冠以大淫婦之名，而後者則是以新婦的角色出現。（2）在他們各自的異象中，這兩個女人

都盛妝出席。前者以紫紅色系的衣服為主，再配搭上金飾珠寶（17:4）；而後者雖然也以金飾珠寶為其妝扮（21:11, 18-21），但是她的服裝則是以細麻系列為主調（參19:7）。（3）除了在妝扮上表現出不同品味之外，這兩個女人也和不同的人物結盟：巴比倫和獸同國（17:3），所以她就成為鬼魔，邪靈和可憎雀鳥的巢穴（18:2），並且藉著他們的力量，而成為管轄地上眾王的大城（17:18）。反之，新耶路撒冷所效忠的對象是羔羊（21:9），所以她自然就成為神和羔羊的居所（21:22-23），並且因著祂們的關係，地上的君王就將要他們的榮耀歸給她（21:24）。（4）巴比倫異象和新耶路撒冷異象之間反義平行的關係，也反映在這兩個女人的命運中。大淫婦因著其結盟對象的關係，她至終得面對神的審判（18）；相對於此，新婦的未來，則是神的復興和祝福（21:9-22:5）。

小結

以上的分析顯示，啟示錄一書的主要結構，是和以西結書中，五個異象彼此之間關係十分相似的。在啟示錄中，我們雖然沒有一個對等於以西結書第一異象的文學單位，但是以西結書第一異象中的主要元素，即，先知的呼召和差派，卻都出現在啟示錄的第一個和第二個異象中（1:11, 19; 10:8-11）。因此我們可以很合理的推測，約翰把這個元素融入了他的前兩個異象中了。和先知以西結一樣，約翰也用了兩個文學線索，將他的四個異象連結在一起。不單如此，他也師法先知，將這四個異象分為兩組，讓他們以反義平行的方式互相關聯。因著這些對應，我們可以很合理的說，啟示錄一書的結構，是以前以西結書中之異象結構的反映。換句話說，約翰在編排啟示錄時，是以先知以西結為其導師的。●

¹ 在本節前面我們所提到的，葛拉森對啟示錄和以西結書之間關係的觀察，以及在舊約和啟示錄關係一節中，所提及范何，弗格哥森和瑞茲等人的洞見，都支持我

對如何建構啟示錄結構的問題來說，我們的觀察具有兩方面意義。第一，這個觀察基本上是肯定了包衡等人，在建構啟示錄結構時，所採取的方法。因為「以重複出現之片語」做為分段的依據，有來自於舊約例證的支持。第二，這個觀察也讓我們看見，內在證據和外在證據這兩條路，並非沒有交集。在戴上了以西結異象的眼鏡之後，啟示錄的結構就昭然若揭了。因為啟示錄的內部線索，正和由以西結書而來的證據，相當準確的結合在一起。

除了在方法論方面具有相當的意義之外，上述的觀察也當然會影響到我們對啟示錄結構的看法。在前面我們已經說過，本書將依循包衡的大綱。但是因著上述的觀察，我們將會對包衡之見做一點必要的修正。因為若是我們把從以西結書而來的外在證據也考慮在內，顯然「在靈裏」的片語，在啟示錄的結構中，具有舉足輕重的地位。因此啟示錄的結構，也應該反映出這個事實。在下面我們所提供的，是包衡啟示錄大綱的修正版，也是我們在後面分段詳論經文意義的根據。在這裏我們只提供大綱，至於分段細目則留到後面注釋的部分，才作處理。

啟示錄的結構

I	前言	1:1-8
II	拔摩異象：基督給七個教會的信息	1:9-3:22
1	基督在金燈台中顯現（1:9-20）	
2	七封書信（2:1-3:22）	
III	天庭異象：神對世界的審判	4:1-16:21
1	神在天庭中顯現（4:1-5:14）	

們在這裏所作的結論。因為他們的研究都顯示，約翰對以西結書有極為全面和深入的了解。

- 2 七印之災 (4+1+[1 +插曲]+1; 6:1-8:5)
- 3 七號之災 (4+1+[1 +插曲]+1; 8:6-11:19)
- 4 深層的衝突：婦人，男孩和龍的戰爭 (12:1-15:4)
- 5 七碗之災 (4 + 3; 15:5-16:21)
- IV 大淫婦巴比倫異象 17:1-19:10
- V 從巴比倫到新耶路撒冷 19:11-21:8
- VI 新婦耶路撒冷異象 21:9-22:9
- VII 結語 22:10-21

VII. 啟示錄的釋經學

在教會歷史中，不論中外，啟示錄都受到了相當兩極化的對待。以無比熱情擁抱它的人，視之為解開人類歷史之謎的「解碼器」；因此他們宣稱，若我們想要明白世界要以怎樣的方式結束，甚或是世界末日要在什麼時候來臨等等的問題，在聖經諸多書卷之中，啟示錄就是那一把不可或缺的鑰匙了。●與此相對的，乃是那些將啟示錄束之高閣的人，因為對他們而言，啟示錄這卷書實在難以理解。在「人子的頭與髮皆白，眼目如火，口中出劍」的經文面前（啟1:13-16），或是在面對「海獸之形狀如獅似熊又像豹」的畫面之時（啟13:2），為免干犯錯解經文的大罪，「敬而遠之」似乎是一個不錯的因應之道。

但啟示錄真的是解開末日之謎的鑰匙嗎？而「敬而遠之」，不論其動機有多麼虔誠，真能成為我們對待「耶穌基督之啟示」的態度嗎（啟1:1）？為了要「解謎」而強解（甚或錯解）經文，或是因著「難解」而迴避啟示錄，都是不正確的態度。若啟示錄乃是神的啟示，是神藉約翰向我們所說的話，那麼為了要明白並遵行這卷書中的真理，我們實在需要先行對這卷書的文體，文學特色和觀點，有一些理解。因此在下面的段落中，我們就要對這些關乎啟示錄釋經學的問題，有一點討論和分析。

¹ 例如，H. Lindsey, *The Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1970)；H. Armstrong, 'Who or What is the Prophetic Beast?' *The Good News of World Tomorrow* Oct.-Nov. (1985), 3-6, 21-22 and Dec. (1985), 3-6, 29。

啓示錄的文體

在許多教人如何解經的書籍中，「確定文體」若不是釋經的第一步，●就是那佔據了大量，甚或最多篇幅的主題。●因此我們在這裡所面對的第一個問題是，究竟啓示錄是屬於哪一種文體？對此問題，學界給了我們一個「三合一」的答案：書信 + 預言 + 啓示。此一答案看來有些奇怪，但它卻不是學者們為了要顯示自己學問淵博而憑空創造出來的；因為在啓示錄1:1那裏，約翰就已經開宗明義的告訴我們，他所寫下來的，乃是「耶穌基督的啓示（'Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ）」，而在1:3中，他又明明白白的說，「宣讀這書上預言的（τοὺς λόγους τῆς προφητείας）……都是有福的」。不單如此，在1:4-6那裏，約翰又告訴我們，這卷書乃是以小亞細亞七教會為書寫的對象，而在全書的結尾之處，他更是以一個傳統的「書信結尾」（願主耶穌的恩惠，常與眾人同在），來結束啓示錄。因此單就這些線索，我們就已經對此書文體之複雜性，有了一點點的概念。但這三者之間的關係是如何的呢？而這三者對我們理解啓示錄，又具有什麼意義呢？

書信

正如上述，啓示錄1:4-6顯示，這卷書乃是約翰寫給小亞細亞七教會

- 1 例如，W. C. Kaiser and M. Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning* (Grand Rapids: Zondervan, 1994)。
- 2 例如，G. D. Fee and D. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1982)；G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1991)。這兩本書已經都有了中文譯本：《讀經的藝術》（臺北：華神，1999）；《基督教釋經手冊：釋經螺旋的原理與應用》（臺北：校園出版社，1999）。

的書信，而22:21的「書信結尾」，也證實此事。但除此之外，啓示錄其餘的部分，卻和我們通常在新約其餘書信中所讀到的，有著不小的距離。舉例來說，保羅或是彼得在其寫給教會書信中，通常都以平鋪直述之「真理教導」為始，而在此基礎之上，「基督徒的道德手則」，也就十分自然的隨之在後。但啓示錄的情況卻完全不是如此的，因為在前言之後（1:1-8），「異象的記錄」就成為這卷書的主要內容，直到22:9為止。因此從這個現象來看，「書信」只是約翰用來傳遞這卷書之「本文」時，所使用的工具，是約翰在其所見異象之上，所加上的「包裝紙」。¹

但即便「書信」只是這卷書的外包裝，這個「附加」上去的形式，卻不能等閒視之。就其他新約書信而言，作者在其中所論述的神國真理，乃是收信教會在界定他們在世界中之角色，或是他們思索要如何彼此對待，甚或是他們在決定他們人生方向和內容等等重大問題時，所不可或缺的標竿和基礎。而若啓示錄也是一封書信，那麼這卷書之於其收信教會，也應具有如是「指點迷津」的意義。

但「書信」除了具有上述「功能性」的角色之外，也在釋經學上，具有一定程度的意義。怎麼說呢？就新約其他書信而論，其寫作的動機，多是要對收信教會（或是個人）所面對的問題，提出針貶，勸誡和鼓勵，因此「書信」從一開始，就具有強烈的「當代性」，因為正是這些「立即和緊迫的問題」，使得新約諸書信得以成書。從此角度來看，啓示錄也是如此。它乃是針對西元90年代，小亞細亞教會所面對的問題而寫的；是約翰為了要勸誡那些在羅馬政經壓力之下，退縮軟弱的教會，或是為

¹ 以「書信」來傳遞「從神而來信息」之手法，亦在耶利米書29:1-32中出現。但就型式和內容而言，啓示錄的書信頭和尾，卻與保羅書信更為接近。而啓示錄的成書之地（小亞細亞），乃保羅宣教區的事實，也讓「啓示錄在書信型式上受到保羅書信影響」的見解，更為可能。相關討論，詳見 Aune, *Revelation 1-5*, lxxiv-lxxv。

了要鼓勵那些在苦難中，手腳發酸之聖徒而作的。從此角度來看，啟示錄2-3章中的「七教會書信」，就不是某些學者所主張的「教會歷史的七個時期」，●而是約翰針對當代小亞細亞教會所寫的書信。換句話說，這「七封書信」的本身並不具有「預言性」。對21世紀的教會來說，這「七封書信」當然具有勸誡，指正，安慰和鼓勵的意義，但如是意義，卻不是藉著「預言性」來達成的。同樣的情況也一樣適用於啟示錄4-22章，也就是那些被某些學者所認為（未來派），指向並只關乎末日的經文。因為約翰在這段經文中，藉著天庭異象（啟4-5），三個七災系列（啟6-16），以及大淫婦巴比倫和新耶路撒冷等等的異象（啟17:1-22:9），所要顯示的是，在耶穌基督死和復活之後（參，啟12），神國已經開始建立，並要在神所設定的日子中，完全成就。●因此約翰在這段經文中，藉著「天上的異象」，就彰顯了教會在「靈界」的真面貌（得勝的羔羊之軍；啟7:1-17; 14:1-5; 20:4-6）；而這個「屬靈的透視」，就要成為這些在逼迫受苦中之教會，昂首挺胸，繼續向這個世界見證基督的動力。●

一言以蔽之，啟示錄和新約其他書信一樣，都是藉著「真理+行動」的模式，來向當代的教會說話。雖然啟示錄所使用的語言（異象／象徵）和其他書信不同，但它卻百分之百的，是一封神和人子藉約翰之筆，向90年代小亞細亞教會所發的書信。在這卷書信中，約翰當然提及那要在末日才要發生的事，但這些關乎末日的異象，旨在提供一個「觀點」，好讓那些在當下受苦的教會，能和他們的主一樣，「因那擺在前面的喜樂，就輕看羞辱，忍受十字架的苦難」（來12:2）。

1 有關這個見解的細節和問題，詳見頁580-83。

2 詳見1:1c, 13; 5:7, 9-10; 11:17; 13:1等處經文的注釋。

3 類似的見解，參 Beale, *Revelation*, 38-39; Osborne, *Revelation*, 12-13。

預言

正如前述，藉著啟示錄「七個福論」中的第一個，即，「宣讀這書上預言的 (τοὺς λόγους τῆς προφητείας) ……都是有福的」(1:3)，約翰已然告訴我們，此書乃「預言」。而此宣告，也在這卷書的結尾之處，有了多次的呼應：

- (1) 看哪，我必快來。凡遵守這書上預言的有福了(22:7)；
- (2) 他(天使)又對我說，不可封了這書上的預言；因為時候近了(22:10)；
- (3) 我向一切聽見這書上預言的作見證，若有人在這預言上加添甚麼，神必將寫在這書上的災禍加在他身上；若有人刪去這書上的預言，神必從這書上所記載的生命樹和聖城，刪去他的分(22:18-19)。

因此從這個「前後包夾」的現象來看，約翰的確要其讀者，視此書為「預言」。事實上，在後面1:9-20「經文結構和形式」的分析中，我們也將看見，約翰在拔摩海島上看見異象的經歷，其實和舊約先知們的「蒙召和被神差遣」，是完全一樣的；因此藉著這個方式，約翰不單顯示他乃「先知」，也要其讀者以「先知之言」的方式，來理解他所寫的啟示錄(1:11, 19)。此一「如先知般蒙召」的經歷，在第十章的異象中，乃以類似於先知以西結「吃書卷」之行動劇來呈現(10:8-10)；而約翰在拔摩海島上，「蒙召好向神百姓說話」的情事，也因此就在此「吃書卷」的異象中，成了「你必要再指著多民多國多方多王說預言(προφητεύσαι)」(10:11)。

但「約翰蒙召為先知，並奉派向神子民說話」的經歷，是否反映在他所寫下來的書卷中呢？也就是說，在啟示錄的字裡行間裏面，我們是否能找著那些具有「先知性」的文學形式呢？就七封教會書信而言（啟2-3），雖然我們無法百分之百的將之與「先知性的神諭（prophetic oracle）」畫上等號，●但在其間，那些屬於此一文學形式的元素，卻都沒有缺席。舉例來說，先知神諭的固定起首語「某某某如此說（Τάδε λέγει）」，以及神藉先知對其百姓所發的（1）責備，（2）勸誡，和（3）條件式的刑罰等等，都一一出現。至於在啟示錄其餘的章篇中，各樣「神諭」也在約翰的筆下，分別從聖父，聖子，聖靈和天使之口而出：

- (1) 看哪！祂駕著雲降臨。眾人都要看見祂，連那些曾刺過祂的人也要看見祂。地上的萬族都要因祂而哀哭。是的，阿們（1:7）。
- (2) 主神說：我是阿拉法，我是俄梅戛；我是今在昔在將要再臨的；我是全能者（1:8）。
- (3) 我一看見，就仆倒在祂腳前，像死了一樣。祂用右手按著我說：不要懼怕；我是首先的，我是末後的；又是那存活的。我曾死過，但是我現在活著，直到永永遠遠；並且我拿著死亡和陰間的鑰匙。所以你要把所看見的；就是現在的事和將來必成的事，都寫出來（1:17-19）。
- (4) 凡有耳的，就應當聽：要被擄掠的，就被擄掠罷！要被刀殺的，就被刀殺罷！聖徒的忍耐和信心，就是在此（13:9-10）。

¹ D. E. Aune 認為這七封書信乃是神諭（*Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* [Grand Rapids: Eerdmans, 1983], 275-79）。就整體而言，這個見解應被接納，但我們在後面對七封書信之型式所做的分析顯示（頁378-83），在這七封書信，除了「先知神諭」的元素之外，還包括了其他不屬此一文學型式的材料。

- (5) 我聽見從天上有聲音說，你要寫下來：從今以後，凡在主裡死去的人，是有福的！聖靈說，是的，他們不再勞苦，得了安息；因為他們工作的果效隨著他們（14:13）。
- (6) 看哪！我來要像賊一樣。那做醒看守衣服，免得赤身而行，叫人見他羞恥的，有福了（16:15）。
- (7) 此後，我看見有另一位掌大權柄的天使從天而降；大地因著他的榮光而被照亮了。他以強而有力的聲音喊著說：大巴比倫傾倒了，傾倒了；她成了鬼魔的住處，各樣汗穢之靈的巢穴，各樣污穢飛禽的巢穴和各樣汗穢可憎野獸的巢穴。因為列國都因她邪淫顛狂的酒而傾跌了；地上的君王與她行淫，地上的商人因她的奢華浪費而發了財（18:1-3）。
- (8) 我又聽見天上有另一個聲音說，我的民哪，要從那城出來！免得你們在她的罪上有分，免得你們受她所受的災難。因她的罪惡滔天，神已經想起了她的不義。她怎樣待人，也要怎樣待她；按她所行的，加倍報應她。用她調酒的杯，加倍的調給她。她怎樣榮耀自己，怎樣奢華揮霍，也要叫她照樣痛苦悲哀。因她心裡說，我坐了皇后的位，並不是寡婦，決不至於悲哀；所以在一天之內，她的災難就要來到，就是死亡，悲哀，饑荒；她又要被火焚燒。因為審判她的主神大有能力（18:4-8）。
- (9) 而後，有一位大力的天使，舉起一塊好像大磨盤的石頭，扔在海裡，說，大巴比倫大城也必這樣猛然的被扔下去，決不能再找到了。琴師，樂師，笛手和號手的聲音，在妳中間再也聽不見了；各行各業的工匠，在妳中間再也找不到了；推磨的聲音，在妳中間再也無法聽聞；燈臺之光在妳中間不再照耀；新郎和新婦的聲音，在妳中間也決不再聽見。因為妳的商人成了地上的尊貴人；萬國也被妳的邪術迷惑了。先知，聖徒，並地上一切被殺之人的

- 血，都在這城裡被找到了（18:21-24）。
- (10) 天使對我說，你要寫下來：凡被召赴羔羊之婚筵的，有福了！他又對我說，這是神真實的話（19:9）。
- (11) 我聽見有大聲音從寶座出來說，看哪，神的帳幕在人間；祂要與人同住，他們要作祂的子民；神要親自與他們同在，作他們的神。神要擦去他們一切的眼淚。不再有死亡，也不再有悲哀，哭號，痛苦，因為先前的事都過去了（21:3-4）。
- (12) 坐在寶座上的說，看哪，我將一切都更新了。又說，你要寫下來，因為這些話是可靠真實的。祂又對我說，成了。我是阿拉法，我是俄梅戛，我是始，我是終。我要將生命的泉水，白白賜給那口渴的人。得勝的必承受這些為業。我要作他的神，他要作我的兒子。只是那膽怯的，不信的，可憎的，殺人的，淫亂的，行邪術的，拜偶像的，和一切說謊話的，他們的分就在燒著硫磺的火湖裡；這是第二次的死（21:5-8）。
- (13) 看哪，我必快來。凡遵守這書上預言的有福了（22:7）。
- (14) 看哪，我必快來。賞罰在我，要照各人所行的報應他。我是阿拉法，我是俄梅戛，我是首先的，我是末後的，我是始，我是終。那些洗淨自己衣服的有福了！他們擁有到生命樹那裏的權利，也可以從門進城（22:12-14）。
- (15) 我向一切聽見這書上預言的作見證，若有人在這預言上加添甚麼，神必將寫在這書上的災禍加在他身上；若有人刪去這書上的預言，神必從這書上所記載的生命樹和聖城，刪去他的分。見證這事的說，是了。我必快來。阿們。主耶穌阿，我願你來（22:18-20）。●

¹ 資料來源，D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 279-88。

從上列經文來看，啟示錄的確充滿了「先知性的神諭」，而此一現象，再加上約翰在這卷書中，大量暗引舊約先知著作的事實，以及他讓自己之蒙召，等同於「舊約先知蒙召」的手法，都顯示啟示錄一書所具有的「預言性」。

不單如此，(1) 在啟示錄的一開始，約翰藉著「啟示」(Ἀποκάλυψις)、「必要成就的事」(ἃ δεῖ γενέσθαι)、「指示」(δείξαι)和「曉諭」(ἐσήμανεν)等等這些也出現在但以理書第二章中的語詞(詳見1:1c的注釋)，以及(2) 他在1:9-20和4-5章中，以舊約先知見異象的模式，來敘述其所見異象的手法(詳見這些經文的注釋)，都顯示他所寫下來的這卷書，不單具有「先知預言」的形式和色彩，也更是專注於先知以「異象」來傳遞真理的手法之上。換句話說，啟示錄的確包含著許多「先知性的神諭」，但其主要架構，卻是「異象」。也難怪有學者認為，就文體而論，啟示錄乃是「強化了的預言(an intensification of prophecy)」。

但確認啟示錄乃「預言」，對理解這卷書又具有怎樣的意義呢？從舊約來看，先知的「預言」，雖然包括了一些關乎未來之事的論述，但就內容而言，他們所發的「預言」，多是本於神先前的啟示(摩西五

-
- 1 有關啟示錄在「預言文體」方面，和舊約先知書之間關係的詳細論述，見 F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*, 259-378。
 - 2 Beale, *Revelation*, 37。亦參，G. E. Ladd, 'Why not Prophetic-Apocalyptic?' *JBL* 76 (1957), 192-200; M. E. Boring, 'The Apocalypse as Christian Prophecy,' in G. W. MacRae, ed., *SBLSP* 1974 (2 vols.; Missoula: Scholars Press, 1974), 2:43-62; E. S. Fiorenza, 'Apokalypsis and Propheteia: Revelation in the Context of Early Christian Prophecy,' in *The Book of Revelation: Justice and Judgement* (Philadelphia: Fortress, 1985), 133-56。

經)，而對百姓當下的問題所發出的針貶。●而那些關乎未來之事的「預言」（狹義的），不單也多以神先前的啟示為本（例如，利26:14-39；申4:15-28; 28:15-32:42）；而其目的，則在鼓勵在被擄中的百姓，以當下的「悔改」，做為他們能重新經歷神祝福的前奏。換句話說，先知們的「預言」，不論是廣義的或是狹義的，都是神透過先知，依據祂和百姓所立之約，對其子民所傳達審判或是鼓勵的信息。

從此角度來看，啟示錄這本「預言之書」，也是如此。它是神向其百姓所發鼓勵，安慰和警戒的信息（啟2-3）；而如是信息所根據的，乃是神的啟示。但和舊約之「先知預言」相較，啟示錄這本「預言之書」，乃是以神新的百姓為對象，因此在拔摩異象中向約翰顯現的，就是那曾藉其寶血，將人從各族、各方、各民、各國中買贖回來（啟1:5-6; 5:9-10），並將他們建立為一個祭司國度的人子了（啟19-20）。而祂對新約百姓的針貶和鼓勵，也就自然要依據祂「死和復活，並升上高天」的新啟示。因此在啟示錄4-5章中，約翰就讓我們看見，升上了高天的人子，不單出現在天庭中，並且也能從父神手中，領取那象徵神永恆計劃的「書卷」。而祂在6:1中展開書卷，並隨後帶來三個七災系列的動作，都顯示升上高天的祂，已然成為審判這個世界的王（6:1-21:9）。正如耶和華為世界之王的含義，是包括了審判世界和救贖百姓的兩個面向；照樣，升上了高天的人子，除了擁有審判世界的權柄之外，也在啟示錄後面的章節中，成為叫神國完全成就的那一位（啟21:9-22:9）。而如是對未來的一瞥，其目的也是要叫現今在苦難中的教會（啟2-3），能抬頭挺胸，不計代價的繼續持守羔羊的見證，因為在祂的計劃中，他們將要成為神和羔羊所居住的「新耶路撒冷」（21:3, 22; 22:1）；而人子在啟示錄

1 參，G. D. Fee and D. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 151-52。

2-3章中向教會所發的一切應許，也都要在那個時候，完全的應驗。●換句話說，和舊約先知的預言一樣，啟示錄也論及未來之事，但如是對未來必要成就之事的論述，乃是要成為當下受苦教會的鼓勵。

但若啟示錄乃「預言之書」，是人子對90年代小亞細亞教會所發的信息，那麼「預言文體」，似乎就和我們前面所說的「書信文體」，沒有太大的差異了。的確，「預言」和「書信」，就上述的釋經意義而論，是沒有太大差異的，因為前者乃「舊約書信」，而後者乃「新約預言（廣義的）」。而約翰讓啟示錄擁有「預言」之名的原因，恐怕是他想要讓這卷書，能成為舊約預言的「續集」，或者更準確的說，「完結篇」。●但在此同時，此一和舊約預言同屬一個文體的書卷，是人子在一個新的時代中，向神新子民（教會=信主的猶太人+信主的外邦人）所發的信息，因此約翰也就在「舊約預言」之上，為它穿上了一件「新約書信」的外衣（1:4-6; 22:21）。和他在這卷書中，多次大量暗引舊約經文，並在人子的新啟示中，將之重新詮釋並應用在教會身上的手法一樣（內容），●他在此也讓這卷書的「文體」（形式），同時穿上了「舊約的內衣（預言）」和「新約的外衣（書信）」。

啟示

正如前述，約翰在啟示錄的一開始，就告訴我們他所寫下來的，乃是「耶穌基督的啟示」（1:1），而在啟示錄的第一節經文中，他也藉著「必要成就的事」，「指示」，和「曉諭」等語詞，將帶我們回到先知

-
- 1 有關2-3章中的應許，要在新耶路撒冷異象中完全實現的分析（21:9-22:9），見頁375-78。
 - 2 這恐怕是 R. Bauckham 將其研究啟示錄之專論，以「預言的高峰（*The Climax of Prophecy*）」為該書之名的原因了（參，*The Climax*, xi）。
 - 3 詳見後面經文注釋的部分。

但以理所看見，「金頭銀胸銅腹鐵腿之大雕像」的異象中。因此從啟示錄的一開始，約翰就已經暗示，在這卷書中，耶穌基督的啟示，將要以「異象」的方式來呈現。●

但這只是暗示而已，我們還需要更明確的證據。在前面有關「啟示錄結構」的分析中，我們已經看見，啟示錄的四大異象，即，拔摩異象（1:9-3:22），天庭異象（4-16），大淫婦巴比倫異象（17:1-19:10）和新婦耶路撒冷異象（21:9-22:9），●都是約翰「在靈裏」所看見的（1:10; 4:2; 17:3; 21:10）。因此我們可以這麼說，此書的主題——耶穌基督的啟示，乃是要藉著約翰在靈裏所見之異象來表達的。但此一為約翰所得之啟示掛上了屬天保證的片語，乃是從以西結書而來；而在該舊約書卷中，「在靈裏」也正是先知以西結之所以得見五大異象的根本原因；●因此從約翰效法先知以西結「在靈裏見異象得啟示」的手法中，我們也清楚看見他意欲以「異象」，做為承載啟示之工具的企圖。●

在舊約先知的「預言」中（廣義的），「異象」只是他們傳遞從神而來之啟示的途徑之一，因為在他們所寫的書卷中，我們還看見「神諭」，「格言」，「譬喻」，「故事」，「詩歌」，甚或是「行動劇」等等傳遞啟示的文學形式和媒介。因此從這個角度來看，啟示錄可說是專注於先知預言文體中，某一個特別的形式：異象；並以此來做為這卷

1 此乃 Beale 的觀察，詳見 1:1c 的注釋。

2 19:11-21:8 乃是大淫婦巴比倫異象和新婦耶路撒冷異象之間的「橋段」。

3 在以西結書中，先知所使用的語詞乃是「耶和華的手在我身上」（結 1:3; 3:14, 22; 8:1; 37:1; 40:1），但其含義，正如和合本的譯文，乃是「耶和華的靈在我身上」。相關討論，見頁 158-60。

4 在舊約中，除了但以理書和以西結書之外，撒迦利亞書也是以「異象」著稱，因此約翰在這卷書中，也就多次暗引了撒迦利亞所見異象中的各式「人物」了，例如「七靈」（啟 1:4; 3:1; 4:5; 5:6; 亞 4:1-10），「仰望被扎的」（啟 1:7; 亞 12:10），「四馬」（啟 6:1-8; 亞 1:7-17; 6:1-8），「寂靜半刻」（啟 8:1; 亞 2:13）和「以葦子丈量聖城」（啟 11:1-2; 亞 2:1-5）等等。

書的主要結構。

但此一專以「異象」來呈現啟示的手法，會不會讓「異象」脫離了「預言文體」的範疇，而自成一格的成為所謂「啟示文體」了呢？●就我們今日所知，這事的確在歷史中發生了，因為在西元前100年到西元後200年的三個世紀之中，有許多猶太人和基督徒的著作，都和啟示錄一樣，以「異象」為其主題和形式，例如，以諾一書，以諾二書，巴錄二書，巴錄三書，以斯拉四書，亞伯拉罕啟示錄，黑馬牧人書，彼得啟示錄；以及部分含有啟示文體的禧年書，亞伯拉罕遺訓，利未遺訓和撒迦利亞啟示錄等等。●因此我們在此所面對的問題是，究竟啟示錄屬「啟示文體」，在釋經上有何意義，以及這卷書與其他啟示文學作品之間，有什麼差異？

-
- 1 J. J. Collins 認為，啟示文學作品屬「預言文體」，但卻有其特別之處（*The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 269。有關啟示文學和先知文學之間關係的討論，見 B. Vawter, 'Apocalyptic: Its Relation to the Prophecy,' *CBQ* 22 (1960), 33-46; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. rev. ed. (Philadelphia: Fortress, 1979); J. J. Collins, 'The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel,' in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moor Cross*. ed. P. D. Miller, P. H. Hanson, and S. D. McBride (Philadelphia: Fortress, 1987), 539-58, especially 548-50; D. S. Russell, *The Divine Disclosure: An Introduction to Jewish Apocalyptic* (Minneapolis: Fortress, 1992)。有關猶太和基督教啟示文學與其他文化之間關係的概要論述，見 *ABD* 1:284-87; H. Koester, *Introduction to the New Testament*. vol. 2, *History and Literature of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982), 241-261; D. E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia: The Westminster Press, 1987), 226-252; J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 23-37; 蔡彥仁，《天啟與救贖》（臺北：立緒，2001），11-65。
- 2 *ABD* 1:283。在新約中，屬於此文體的經文有耶穌的橄欖論壇（可13；太24），哥林多前書第15章，帖撒羅尼迦後書第二章，彼得後書第三章和猶大書等等。

啟示文體的元素

但在回答這兩個問題之前，讓我們先看看究竟在所謂的「啟示文學」中，包含了那些關乎「形式」和「內容」的元素。根據一個被許多學者所接受的主張，啟示文學作品通常包括了如下的元素；●而若我們將此模式，應用在啟示錄之上，那麼我們就會得著如下的結果了：●

啟示的方式（關乎形式的）

1 啟示傳遞的途徑

1.1 眼見的啟示途徑有兩種

1.1.1 異象（啟1:9-22:9）

1.1.2 神或是靈界活物的顯現（人子 [啟1:9-20]；天使 [8:2-3; 10:1; 17:1; 21:9]）

1.2 聽見的啟示通常解釋所見異象

1.2.1 講論（啟2:1-3:22; 7:4-8; 17:1-5; 18:2-8; 21:5-8）

1.2.2 對話（啟5:4-5; 7:13-17; 17:6-18; 19:9-10; 21:8-9）

1.3 到另外一個世界的旅程（天庭；啟4:1-9:21）

1.4 啟示寫在一本天上的書中（書卷；啟5:1; 6:1-8:1; 10:2, 8-10）

2 由另一個世界而來之啟示傳遞者（人子，天使，長老；啟1:2; 5:5; 7:13等等）

3 接受啟示的人（約翰；啟1:1, 4, 9; 22:8）

1 此乃 J. J. Collins 從諸多被認為是「啟示文學作品」之中，所歸納出來的結果（'Introduction: Toward the Morphology of a Genre,' *Semeia* 14 [1979], 1-19）；下表乃由頁6-8而來。

2 此乃 Aune 的觀察（*Revelation 1-5*, lxxxii-lxxxviii）；但筆者亦在其上做了一些調整和說明。

- 3.1 冒名寫作（無）
- 3.2 接受啟示者的身分和處境（啟1:9-10; 19:9-10; 21:8-9）
- 3.3 接受啟示者的反應（啟1:17; 5:4-5; 17:6; 19:10; 21:8-9）

時間的面向（關乎內容的）

- 4 源起論（關乎世界源起或人類歷史之前的事；啟12:7-9？）●
 - 4.1 宇宙的產生（沒有提及）●
 - 4.2 上古世代的事件（見4「源起論」）
- 5 以下列兩種方式來回顧歷史
 - 5.1 重述歷史（耶穌的降世，受死，升天和教會的建立；啟12）●
 - 5.2 以預言的方式來重述歷史（無）
- 6 藉知識而得救（無）●
- 7 末日危機
 - 7.1 遭逼迫（啟1:9; 2:13; 6:9-11; 17:6等等）
 - 7.2 末日性的宇宙動亂（第六印，第七號，和第六、七碗等等）
- 8 末日的審判或是毀滅
 - 8.1 惡人受審判（啟17:12-14; 18:1-24; 19:21; 20:11-15）
 - 8.2 世界受審（啟6:1-8; 12-17; 8:7-9:21; 16:1-21; 21:1; 20:11）
 - 8.3 另一個世界中之活物受審（大淫婦巴比倫 [18:1-24]；獸和假先知 [19:20]；撒旦 [20:10]）

1 在將「紅龍從天墜落」等同於「撒旦的墜落」時，此一經文才關乎源起論。但我們在後面將會看見，此異象並非關乎「撒旦的墜落」，因此在經文之後，筆者也就加上了一個問號。

2 但神和人子先存於世界之前的事，卻在4:11; 10:6; 14:7和3:14中出現。

3 詳見12章的注釋。

4 多在所謂「諾斯底派」的啟示文學作品中出現。

9 末日的拯救

9.1 宇宙的更新（新天新地；啟21:1, 2-4）

9.2 個人的救恩有兩種形式

9.2.1 復活（聖徒 [啟20:4-6]；世人 [20:11-15]）

9.2.2 死後以另一種形態存在（在樂園中 [啟2:7; 22:14]；穿上永生的白衣 [3:5]；與神同坐寶座 [3:22]；不再有痛苦眼淚 [7:13-17; 21:3-4; 22:3-5] 等等）

空間的面向（關乎內容的）

10 另一個世界的元素

10.1 另一個世界（天庭 [啟4-5; 7:9-17; 8:2-5; 11:16-18; 12:10-12; 15:1-16:1; 19:1-8]；陰間／無底坑 [啟6:8; 9:2; 11:7; 20:1-3, 7]；硫磺火湖 [啟19:20; 20:10, 15; 21:8]）

10.2 另一個世界中的存在（坐寶座者 [啟4:2; 5:1; 20:11 等等]；人子 [啟1:13; 2:1-3:22; 5:5-6; 19:11-16]；四活物和24位長老 [4:4, 6; 5:5, 8 等等]；天使 [5:11; 7:11 等等]；紅龍，海陸二獸和邪靈之軍 [9:3-11, 13-19; 12:1-13:18; 16:13-16; 17:1-18:24; 19:19-20; 20:2-3, 7-10]）

啟示者的勸化（關乎內容的）

11 道德勸化（遵行書上之言或是人子的命令 [啟1:3; 2:26; 3:8, 10; 12:17; 14:12; 22:7, 9]；保持衣服潔白 [3:4; 16:15]；忍受苦難 [2:10; 6:11; 13:9-10]）

結語

12 給接受啟示者的指示（不可封上書上的預言；啟22:10）

13 書卷結語（無）●

啟示錄和其他啟示文學作品之間的差異

就上述的分析來看，啟示錄在形式和內容方面，都與當代的其餘的啟示文學作品，有許多共同之處。但在此同時，我們也看見啟示錄和其他類似作品之間，有如下的五個差異：（1）「冒名寫作（3.1）」，●（2）「宇宙源起（4.1; 4.2）」，（3）「以預言的方式來重述歷史（5.2）」，（4）「藉知識而得救（6）」，和（5）「書信結語（13）」——以領受啟示者從出神（或是夢中）狀態中，清醒過來之敘述為結」。

形式之別

此一既相似又相異的現象，顯示啟示錄既屬「啟示文體」，但又和其他的啟示文學作品之間，有所差異。讓我們先看看這些差異。第一，就「藉特殊知識而得救（6）」的部分來說，啟示錄顯然和諾斯底啟示文學作品之間，有根本性的差別；而此差別，也在「約翰要教會公開宣讀此書（啟1:3）」，但多數啟示文學作品卻只為少數人而寫，並只在私下流傳和閱讀」的現象中，得著進一步的証實。●但若從啟示錄的內容來看，這個「公開宣讀」的特殊現象，其實並不奇特，因為啟示錄乃「耶穌基

-
- 1 其他的啟示文學作品多以見異象者「醒過來」，「回到地上」或是「啟示天使離開」為結，但啟示錄卻無此結語。
 - 2 在當代啟示文學作品中，另一個沒有以「冒名」方式來寫作的，是黑馬牧人書。
 - 3 *Aune, Revelation 1-5*, 21. 在啟示文學作品中，另一個要「公開閱讀」的，是黑馬牧人書（*Vision 2.4.3*）。

督的啟示」(1:1)，而祂不單是「關乎萬民之大好信息」的主角(路2:10)，也是那藉其寶血，救贖萬民的羔羊(啟1:5-6; 5:9-10)。因此在如是背景之中，「公開宣讀」自然就是必要的了。若神的心意乃是要萬人得救，那麼這卷關乎耶穌基督之啟示的書信，怎麼可能只容許在私人之間流傳呢？

第二，就「冒名寫作(3.1)」和「以預言的方式來重述歷史(5.2)」的兩個項目來說，它們沒有在啟示錄中出現，也不令人意外。怎麼說呢？在前面我們已經曉得，約翰乃自視為「先知」，而他所傳遞的啟示，乃是他「在靈裏」對耶穌基督的認識，因此在傳遞此一「從神而來的新啟示」之時，他實在沒有冒古代某一個先聖先賢之名來寫作的必要。再者，若他所傳遞之「耶穌基督的啟示」，其主角乃是「信實和真實」的(啟3:7, 14, 19:11)，而此啟示，乃是「可靠和真實」的(啟19:9; 21:5; 22:6)，那麼「冒名寫作」就更沒有必要了。而若「冒古人之名寫作」不曾發生，約翰也自然就沒有必要「以預言的方式，來重述歷史」了。●

這兩個和其他啟示文學作品之間的差異，顯示約翰的「史觀」，和其他啟示文學之作者，有著極大的差異。對他而言，神對其子民的救贖，以及祂對惡人的審判和刑罰，並不只在世界末了之時才要發生，而是已經在耶穌基督第一次降世之時，就已經開始進行的了。換句話說，「末日」已經在道成了肉身之時，就已開始，而要在祂第二次再臨之時，畫上一個句點。在約翰的理解中，神永恆計劃(救贖義人和審判惡人)的可靠性，並不需要靠著「冒古人之名，並以預言之方式來重述歷史」的

1 在啟示錄12章中，約翰的確曾經提及「耶穌基督降世，死和復活，並升上高天」之事，但此論述，並不以「預言」的方式為之，而其目的，只在顯示「聖徒今日為何會受苦」的原因。

方式來證實，因為祂的永恆計劃，已經在耶穌降世的歷史中，開始實現了；而此歷史的事實，也就成為祂將要第二次再臨，完成救贖，並建立神國的保證。●

第三，至於約翰沒有論及「宇宙的源起（4.1; 4.2）」，恐怕也與他對神永恆計劃，所持「已經開始但尚未完全成就（already and not yet）」的概念，有所關聯。怎麼說呢？正如前述，啟示錄的焦點，在「耶穌基督的啟示」，而此「啟示」，不單是「已經的（神國已經在教會的出現中開始建立）」，也是「尚未的（新耶路撒冷；啟21:9-22:9）」，因此這個啟示的重點，在「耶穌基督所已經成就的，以及祂在將來所要完成的」。換言之，啟示錄所要突顯和強調的，是神在耶穌基督裏的「新創造」。由此觀之，這個物質宇宙之源起，就不是啟示錄所關切的焦點，因此這個主題也就自然不會出現在這卷書中了。

第四，至於約翰沒有以「他從出神狀態中，清醒過來之敘述為結（13）」的原因，也恐怕和「耶穌基督的啟示」有關。就如我們前面所說的，此一啟示乃是要傳給眾教會，而非給幾個少數的個人，而被七靈（聖靈）所建立的教會，也和約翰一樣的，是「在靈裏」領受了這個啟示（五旬節），並且要在聖靈的催促和帶領之下，向這個世界做耶穌基督的見證。●因此當約翰沒有如其他啟示文學作品那樣，以「脫離出神狀態」為全書結語之時，他恐怕有意要顯示，在耶穌基督復活升天之後，「在靈裏」就成了一個「常態」，而他和領受「耶穌基督之啟示」的教會，就必須一直「在靈裏」的，向這個世界做耶穌基督的見證。不單如此，透過耶穌基督藉受苦而得榮耀（升上高天）的啟示（參，啟5:6-7），

1 亦參，J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 271。

2 參1:4之注釋中，我們對「七靈」的分析。

約翰也了解到那真正重要，也真正具有意義的，乃是在靈裏所看見的天庭（天上的），因此在如是情況之下，他怎麼還會想要「不在靈裏」呢？也難怪約翰在啟示錄結語的部分（啟22:10-21），會以「不可封了這書上的預言」的話（啟22:10），來總結啟示錄；因為他所求於讀者的，乃是「讓我們繼續在靈裏的持守並遵行此書上的啟示吧」！

綜上所述，啟示錄的確在文學形式和內容上，和其他啟示文學作品有相似之處，但在某些部分，卻又和其他的啟示文學作品，有所差異；而這些差異，若我們前面的分析是可以接受的話，卻也都根源於約翰「在靈裏對耶穌基督之啟示」的理解。換言之，約翰因著他對「耶穌基督之啟示」的認識，使得他決定「不使用」其他啟示文學作品中某些固定的「文學形式」。[●]

內容之別

但約翰對「耶穌基督之啟示」的認識，只影響到這卷書的形式嗎？當然不，因為此一認識所直接影響到的，是內容。從前面的分析來看，啟示錄和其他啟示文學作品之間，在那些與時間（7, 8, 9）以及空間（10）有關的部分，是彼此重疊的。但在細究之下，啟示錄卻也在此重疊的部分，有其獨特之處。何以見得？

第一，以「聖徒（或是義人）要在末日遭逼迫（7.1）」項目為例，多數啟示文學作品都將這些事件，放在世界的末了之時；但由於約翰對

¹ 在有關「啟示錄中之舊約」的部分（見，頁71-110），我們已經曉得，約翰因著自認為自己是先知，而他所領受的啟示，乃是從神和人子那裏而來（1:1-3），因此他在引用舊約之時，就完全沒有使用「經上記著說」等類的語言；而是以「暗引」的方式為之。而此現象顯示，他對自己職分的「認知」，影響了啟示錄在引經之時的文學型式。因此我們在這裏所說的，也可以從此例證，得著更進一步的証實。

「末日」的理解，乃是「已經開始起動（基督第一次降世），但尚未達於最高峰（基督第二次再臨）」，因此「聖徒的受苦」，就與基督第一次降臨的事，密不可分了。●在約翰的啟示錄中，聖徒乃跟隨羔羊的軍隊（啟7:4-8; 11:3-13），因此若他們的主帥，必須藉著受苦（十字架）而勝過紅龍撒旦（啟12:5），那麼他們也就必須要與他們的主一樣，繼續打這場由羔羊所開啟的屬靈之戰，並以甘心在海獸（羅馬）手下受苦的方式，來贏得這場戰爭（啟12:11; 13:9-10）。準此，約翰對「現今時代」的看法，就和其他啟示文學作者的見解（悲觀的），有了明顯的差異。對他而言，「惡人猖狂，聖徒受苦」的現況，並不意味著「現今時代已全無希望，而義人只能將他們的盼望，放在神在末日所要進行的拯救上面」；對約翰來說，「聖徒在惡人手下受苦」，卻恰恰相反的是他們得勝的途徑。而此對「悲慘現況」完全相反的理解，乃是基於「羔羊被殺，但卻得勝復活」的「耶穌基督之啟示」。●

第二，就「末日宇宙要有動亂（7.2）」和「末日世界要受審判（8.2）」的項目而言，許多啟示文學作品都將這些事件，放在世界的末了；但約翰對末日之概念，並非全然是未來的，而是已經在耶穌基督之「死 - 復活 - 升天」之後就開始的；因此在啟示錄中，神藉「宇宙之動亂」來審判世界的事，是從「升上了高天的羔羊，從父神手中拿了書卷，並揭開七印」之後，就開始了的（參，啟5:8; 6:1）。●

第三，照樣，在「末日拯救」，特別是「末日復活（9.2.1）」的項

1 參，啟12:1-17的注釋。

2 參，L. Morris, *Apocalyptic* (London: IVP, 1973), 92; F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation*, 238-39; D. A. Carson, D. J. Moo and L. Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 479。

3 詳見，附錄二：四印之災的神學意涵（在6:8的注釋之後）。亦參，Ladd, *Revelation*, 20。

目上，啟示錄的觀念，和其他啟示文學作品之間，也有顯著的不同。對約翰而論，聖徒的復活，並不只在世界末了之時，才要發生，而是分為兩個階段。第一次的復活（屬靈的），是在聖徒殉道，甚或是在他們重生成為神的兒女之時，就已經發生了（參，啟20:4-6的注釋）；而第二次的復活（肉身的），則在基督第二次再來時，才要發生（啟20:12）。此一將復活一分為二的概念，當然也和基督在十字架上所成就的救贖之功，有直接的關聯。

第四，就空間的元素而言，啟示錄和許多啟示文學作品一樣，都論及「另一個世界（10.1）」和「另一個世界中的存在（10.2）」，並且也以「二元」的方式，來讓另一個世界和其中的存在，彼此對應；即，天庭↔無底坑；新天新地↔硫磺火湖；「神 + 羔羊 + 七靈」↔「紅龍 + 海獸 + 陸獸」；額上有神和羔羊之名的羔羊之軍↔手上有獸666印記的世人」等等。但此「二元」，並非是絕對的。在後面的經文分析中我們將要看見，「神 + 羔羊 + 七靈」和「紅龍 + 海獸 + 陸獸」，的確是「神聖三一」和「邪惡三一」之間的對比，但在此同時，約翰卻以也反諷的手法，即，讓邪惡的三一「有那麼一點像神但又差了那麼一點點」，來凸顯他們「畫虎不成反類犬」的窘境（詳見12章的注釋）。更具體的來說，在約翰的筆下，當基督從死裏復活之後，紅龍就從天庭中被趕了出來，而牠雖然號召了牠在地上的爪牙海陸二獸，來逼迫羔羊之軍（教會；啟13），但牠們，沒有一個例外的，都至終要被神和羔羊擊敗，而以「硫磺火湖」做為牠們的墳墓（19:20-21; 20:7-10）。對約翰而言，當基督第一次降世之後，末日已臨，而人類的歷史也只能向著神所要它走的方向進行。在4-5章的天庭異象中，約翰已經讓我們看見，整個宇宙和其中的活物，都在神的管治之下，井然有序的敬拜神；而地上雖然有著爭戰，但當神的時候到來，新天新地就要取代現今的世界，而在天上的新耶路

撒冷，也要從天而降，將天和地之隔，完全消彌。在那個日子來到之前，這個宇宙似乎是二元的，但此二元之間的爭戰結果，是早已在十字架上，就已經決定的了。

一言以蔽之，「耶穌基督之啟示」，在約翰以「啟示文體」來寫作之時，扮演著一個關鍵性的角色。就形式和內容而言，啟示錄與其他文學作品，有著重疊的部分，但在此同時，因著「耶穌基督之啟示」的緣故，約翰也就不使用某些啟示文學中的特定形式；並且在內容的部分，也讓他所寫下來的，與其他啟示文學作品，有所差別。對現今的世代，他並不抱著悲觀的態度，因為他在耶穌基督死和復活的事上，看見神權能的彰顯。因此他曉得現今的世代，不單不是「沒有希望的」，反而是福音廣傳，神國建立的世代（啟14:14-20）；因為當基督升上了高天之後，看似「善惡相爭」的二元世界，就只能朝向神國完全得勝的目標前進。換句話說，約翰對過去，現在和將來的理解，全都根植於他對人子羔羊的認識。

啟示文體的釋經意義

從上述的分析中，我們已經曉得何謂「啟示文體」，並且也已經回答了「啟示錄和其他啟示文學作品之間有何差異」的問題；因此在我們面前，只剩下一個最重要的議題，那就是，確認啟示錄屬啟示文體，對釋經有何意義？

要適切並且合理的回答這個問題，從啟示文體之定義來下手，恐怕是個相當不錯的途徑。對如何定義啟示文體的議題，學界在近三十年來，有過不少的討論，但一個廣為學界所接受的定義是：

啟示文學是一種採用故事形態的文學作品；在其中屬天的啟示，

是由另一個世界中的使者，傳遞給一個人，告訴他超越時間和空間的真理。就時間的角度來說，這個真理是關於末世救恩的；而就空間的角度來說，它則是屬於另一個，並且是超越這個宇宙的。●因此啟示文學作品的目的，在從超越這個世界和未來的角度，來解釋現今在此世界中的情況，並藉著如是從神而來的權柄，叫其讀者能重新審視他們對事物的理解和他們的行為。●

此一定義，雖然簡約，但卻把啟示文學的特色，完全地表達出來。但此定義對解釋啟示錄，又有什麼意義呢？

「超越空間」的真理

從此定義中，我們曉得啟示文學作品的第一個特色，乃是要向其讀者啟示「超越空間」的真理；而為了達到這個目的，啟示文學作品的作者，就有了「魂遊象外」，「在夢中」，或是「出神」的經驗了。對此，在啟示錄中，約翰則是以「在靈裏見異象」的方式（1:10; 4:2; 17:3; 21:10），來顯示這個面向。因此從一開始，約翰藉著「在靈裏見異象」的語句，就要求我們以這個方式來讀啟示錄。但這又是什麼意思？讓我們以一個對比的方式來說明。

在福音書中，我們所看見的，是那從天而來的耶穌，在我們所生活

-
- 1 J. J. Collins, 'Introduction: Toward the Morphology of a Genre,' *Semeia* 14 (1979), 9.
 - 2 有關「目的」的部分，是 A. Y. Collins ('Introduction, *Semeia* 36 [1986], 1-11；引句由頁7而來) 根據 D. Hellholm 之研究結果而加上去的 ('The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John,' *Semeia* 36 [1986], 13-64)。類似的定義，亦見 G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1991), 222。

的空間中，行了神蹟，並講論了有關天國的教訓和比喻。但在此同時，福音書作者們並不以記錄耶穌所行和所言為滿足，因為耶穌所做的一切，包括祂的生，死和復活，都是要顯示那屬天／屬靈的真理；因此在這些記錄之中，我們也就看見他們對這些事的解釋了（屬天／屬靈的意義）。●但與此相對的，則是以「異象」為架構的啟示文學。在啟示錄中，約翰乃是直接的以「天上的空間」（例如，4-5章中的天庭），做為真理的舞台。在此異象的舞台之上，各式「人事物」的本身，以及他們之間的互動，都是真理表達的途徑。而為強調並區隔「天上空間」和「地上空間」的分別，約翰在他的異象中，也就大量的使用了各式各樣的象徵。因此在理解啟示錄的事上，我們第一個要謹記的是，我們所讀到的，乃是象徵。但解釋象徵的原則又是什麼呢？此一問題關乎重大，因此我們必須將它留到後面，以一個分開的段落來處理。在此我們只須曉得，異象帶我們進入了「另外的一個空間」，而在其中，不論我們看見的是什麼，基本上都是象徵。

為了讓讀者對此能有更準確的掌握，讓我們一起來看看一些實際的例子。（1）本書的主角，神的兒子，在這個世界的空間之中，乃是以「耶穌」這個人的形態出現（祂當然不只是個人而已），但在約翰的異象中，祂則是一位「好像人子的」（1:12）；又是有著「七角和七眼的羔羊」（5:6-7）。在祂和撒旦於加略山上的爭戰中，祂是死在十字架上「年約三十的耶穌」；但在約翰的異象中，祂卻是個與「七頭十角之紅龍」（撒旦的象徵；12:3），在力量上，完全不成比例的「男孩」（12:5）。但此「男孩」，在祂第二次再來之時，卻也要成為「眼目如火，口出利劍，以鐵杖管轄列國，並要騎白馬而來」的得勝將軍（19:11-16）。

1 在約翰福音中，此一現象特別明顯；參，約2:21（但耶穌這話是以祂的身體為殿）；3:16-19；7:39（耶穌這話是指信祂之人要受聖靈說的）等等。

(2) 在啟示錄4-5章的天庭異象中，約翰所看見的，是整個宇宙。何以見得？就三一神的部分，約翰除了讓我們看見「羔羊（神子）」和「七支火炬 = 七靈（聖靈）」之外，也以一個十分委婉和間接的方式，來論及父神：坐在寶座上的（4:2）。而這個世界中的存在，即，野地的走獸，人所豢養的家畜，人的本身，和天空的飛鳥，則是以「如獅似牛像人又像鷹」的四活物，為其代表（4:6-7）；而那為羔羊所買贖回來的的新舊約聖徒，則是以「24位長老」之姿出現（4:4）。至於那必然要在天庭中出現的天使，由於他們原本就屬「另外一個空間」，因此在他們的「家中」，他們就以其本來面貌出現了（5:11）。

(3) 西元90年代小亞細亞地區之教會所面臨的逼迫，乃是從羅馬和當地的政要而來。但在約翰的異象中，他們卻成了「海獸和陸獸」（13章）；而他們的主子，則是那將牠們從海中和陸上召喚而來的「紅龍」。就政治軍事的力量而言，羅馬是滿有能力的「海獸」，但就經濟面來看，她藉「和平繁榮」對教會所帶來的引誘和挑戰，則讓她在啟示錄17-19章中，成為手拿金杯，自得意滿，意氣風發的「大淫婦巴比倫」。

(4) 至於啟示錄的收信者，即，90年代小亞細亞地區的七個教會，在人子顯現的拔摩異象中（1:9-3:22），是人子手中的「七星 = 七教會的天使（在天庭中的代表；1:16, 20）」，而在天庭異象中，又是俯伏在地敬拜神的「24位長老」（4:10-11; 5:8-10）。不單如此，就他們與羔羊之間關係來看，他們乃是那額上有屬神印記，被數點了的羔羊之軍，「十四萬四千人」（7:1-8）；但若從他們所肩負之使命來看，這「十四萬四千人」在啟示錄11章中，又化身為「兩個見證人」了。但由於他們至死也沒有放棄見證羔羊的使命（11:7），因此在世界的末了，他們就要從死裏復活，並成為神和羔羊所居住的「新耶路撒冷城」了（21:9-22:9）。這類例子還有許多，但這些恐怕已經足夠讓我們理解約翰「藉異象用象徵」

來表達真理的手法了。

「超越時間」的真理

從上述有關啓示文體的定義中，我們曉得啓示文學作品的第二個特色，乃是要向其讀者顯示「超越時間」的真理。而此「超越時間」的面向，則是以顯示末日所要發生之事的方式來呈現的。換句話說，啓示文學作品多要其讀者，「從末日之亮光來應對今日的黑暗處境」。對啓示錄而言，此一定義也是適用的，只是約翰的「末日觀」，正如前述，是「已經開始（基督第一次降世），正在進行，並尚未達到其終點（基督第二次再臨）」的。●對約翰來說，「末日」乃是一段以基督之兩次降臨為起點和終點的時日，而由於基督的第一次降世，乃是神在舊約中向其子民所發應許的成就，因此約翰的「末日」，不單具有「已經和尚未」的面向，也具有總結「過去」的意義。

在啓示錄中，此一「過去，現在和將來」的概念，可說是屢見不鮮的。舉例來說，（1）對身處在逼迫苦難中之教會而言，「神啊，你在那裏？」是個必然會有的呼求；而約翰對此的回答，則是「祂乃是昔在，今在，並將要再臨」的那一位（1:4, 8; 4:8）；●而教會的主（手拿七星；1:16），不單是「阿拉法，俄梅戛」和「首先的，末後的」，也是「始和終」（22:13）。●

（2）在神的永恆計劃中，教會一方面是神舊約百姓的延續，也是神向亞伯拉罕所發「地上的萬族都要因你得福」之應許（創12:3），在新約時代的具體呈現。更有甚者，在神的計劃中，教會還將要在永世中，成

-
- 1 亦參，1:1c, 13; 5:7, 9-10; 11:17; 13:1等處經文的注釋。
 - 2 有關這個片語在啓示錄中的意義和分析，見1:4c-5a的注釋。
 - 3 有關這三組片語在啓示錄中之意義和分析，見1:8的注釋。

為神和羔羊所要居住的「新耶路撒冷城」（啟21:9-22:9）。因此在啟示錄11章「兩個見證人（教會）」的異象裡面，我們就看見他們不單擁有像舊約先知以利亞和摩西般的能力（從天降火，變水為血；11:5-6），也要和舊約先知以及耶穌那樣的遭受逼迫，並以殉道做為他們生命的終點（死在所多瑪，埃及，就是他們的主釘十字架之處；11:8），並且還要和他們的主一樣的，從死裏復活，並駕著雲到天上（11:11-12）。

（3）將「過去，現在和將來」加總在一起，並應用在某一個群體的手法，並不只限於「兩個見證人（教會）」而已。在13章的異象中，「海獸（羅馬）」乃90年代之時，當家作主的政權，也是那可以任意而行「42個月」，[●]盡興逼迫教會的。但在約翰的筆下，牠的權柄，乃源自紅龍撒旦，也就是那在伊甸園中，就已經對第一個亞當進行攻擊的「古蛇」（啟12:9）。不單如此，在後面的注釋中我們也將看見，「海獸」的「豹身，熊腳和獅口」，以及牠的「十角七頭」（啟13:1-2），乃由先知但以理所見「四獸（四個帝國）」的異象而來（但7:3-8），並被約翰加總在一隻「海獸」身上了。而此海獸，雖然囂張，不可一世，但其敗亡的命運，卻也早已定下（啟19:20）。因此在此敵對並逼迫教會之「海獸」的身上，我們也看見牠和「過去，現在以及將來」的關聯。

如是例證在啟示錄中還有許多，[●]但上述的幾個例子已經足以讓我們看見，不單是神和羔羊，連「教會」以及那逼迫教會的「海獸」，都具有「超越時間」的屬性。但此認知對我們理解啟示錄，又有什麼意義和幫助呢？對此同樣具有重大意義的問題，我們在此也無法完整回答，而必須留到後面，以兩個不同之段落來處理。在此我們只能預告，啟示錄

1 此乃「末日時日」的象徵（參，12:6的注釋）。

2 例如，在海獸手下受苦的教會（啟13:6-8, 15），在隨後的異象中，則是那與羔羊站在錫安山上，得勝的羔羊之軍（14:1-5）。換句話說，約翰在此所要顯示的是，受苦的教會也同時是得勝的十四萬四千人。

之異象具有「超時間」面向的觀察，不單解釋了為何學者們會對啟示錄，持有「過去」，「歷史」，「未來」和「理想」等等不同解釋法，也在我們思考「啟示錄各個異象，究竟是依時間順序發生，還是重複論述」的問題時，有所助益。在處理這兩個問題之前，讓我們先回到約翰「藉異象用象徵」來表達真理的問題。

啟示錄中的象徵和其解釋方法

正如前述，「異象」不單是啟示錄一書的主要結構，也是約翰表達真理的舞台；而為了要區隔他所見的「異象（另外的一個空間）」，和他所身處的這個世界，約翰就大量的使用了各式各樣的「象徵」。[●]

啟示錄中的象徵

A 就「人物」而言，「坐寶座的」乃父神，「像人子的=被殺羔羊=猶大家的獅子=男孩=騎白馬者」則是耶穌基督，而「七支火炬=七靈」則是「聖靈」；而與此「神聖三一」所相對的，則是「紅龍+海獸+陸獸」所建構的「邪惡三一」（撒旦，羅馬和亞洲政要）。

1 學界通常將「象徵」分為六類：（1）外在神蹟式的象徵，例如，燒著的荊棘，耶穌的升天；（2）異象，例如，彼得所見那從天而降，其中充滿了不潔動物的異象；（3）物質的象徵，例如，耶穌在設立聖餐時所使用的餅和葡萄酒；（4）具象徵意義的數目，例如，3，7和12等等；（5）具象徵意義的行動，例如，先知以西結的「吃書卷」；和（6）具象徵意義的物件和禮儀，例如，割禮，逾越節，無殘疾的公牛犢等等（參，G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* [Downers Grove: InterVarsity Press, 1991], 228）。但由於啟示錄的象徵，都以「異象」為其舞台，因此我們也就不依循這個分類法，來呈現啟示錄中的象徵了。

- B 就「群體而言」，有那以「七個金燈台」，「24位長老」，「十四萬四千人」，「婦人」，「羔羊的新婦」，和「新耶路撒冷」為象徵的教會，以及那些敵對教會的「尼哥拉黨」，「撒旦一會」，「婦人耶洗別」和「大淫婦巴比倫」等等。
- C 不單如此，在啟示錄中，我們也看見（a）因著人子揭開七印而出，並帶來各樣災禍的「白，紅，黑，灰四馬」（前四印），（b）那些從無底坑而出，折磨世人的「蝗蟲之軍」（第五號），和（c）那從幼發拉底河而來，為數有兩萬萬，形像極其怪異的「馬軍」（第六號）。
- D 除此之外，人子向得勝者所應許之獎賞，也都是以象徵物件或是象徵動作來表達的：「生命樹的果子」，「生命河的水」，「生命的冠冕」，「隱藏的嗎哪」，「寫著新名的白石」，「晨星」，「白衣」，「在神面前認他的名」，「在神殿中做柱子」和「同坐寶座」等等。
- E 當然那些在舊約中，原本就具有象徵意義的物件，也一樣的被約翰所使用：金燈台，祭壇，金香爐，香，聖殿和聖殿外院。
- F 再者，自然界的現象或是物件，也照樣可以具有象徵的意義：地震，四風，日頭變黑，滿月變紅像血，無花果樹之果的掉落，成群的蝗蟲，雷聲，大水之聲，閃電，大雹子，橄欖樹，曠野，地，初熟之果，鷹，葡萄，硫磺，青蛙，獸，雀鳥的巢穴等等。
- G 正如象徵可以是靜態的物件，象徵也可以用動作來呈現；例如，人子的「身穿」長衣，「手拿」七星，「口出」利劍，面貌「放光」，「擁有」七角七眼，以及「騎」白馬而來等等。而人子之「揭開」七印，以及約翰「吃下」小書卷和「丈量」聖殿祭壇的動作，也都具有象徵性的含義。當然大淫婦巴比倫的「淫行」，

她「喝醉了」聖徒之血的描述，以及獸對大淫婦巴比倫所行，即，「使她荒涼赤身，又要吃她的肉，並用火將她燒盡」，也照樣不能以字面意義來理解。

H 至於數字，也是約翰所樂於使用的象徵。讓我們從比較小的數目開始：

- (a) 地上「1/4」的人被灰馬之災所殺；
- (b) 「1/3」的地，海，河，以及「1/3」的日月星辰，在前四號之災中被擊打；從幼發拉底河而來的馬軍，要殺人的「1/3」；而紅龍也要以其尾巴，拖拉著天上「1/3」的星辰，摔在地上；
- (c) 「兩個」見證人在殉道「三天半」之後的復活；而與此相關的，則是生下男孩之婦人，在曠野被神養活的「一載兩載半載（三年半=1260天 $[3.5 \times 360]$ ）」，以及海獸逼迫聖徒的時間長短，42個月（=三年半）；
- (d) 地的「四角」和「四風」；而與此有關的，是那從酒醉中所流出之血河，其長度有「1600濶（ $4^2 \times 10^2$ ；和合本作600里）」；
- (e) 「七支火炬」和「七靈」；「七星」和「七教會」；「七印」，「七號」，和「七碗」之災；紅龍的「七頭」和「七冠」，以及海獸的「七頭」，「七山」和「七王」；
- (f) 士每拿教會的受患難「十日」；海獸的「十角」和「十王」；
- (g) 耶路撒冷城的「12個門」和在其上的以色列「12支派之名」；以及此城之牆的「12個根基=12樣珠寶」，和刻在上面的「12使徒之名」。而此耶路撒冷城之城牆，其厚度有

「144 肘 (12×12)」，至於其高度，則是「12000 濶 (12×10³；和合本作四千里)」。與此相關的，則有羔羊之軍的數目，144000 (12×12×10³)；

(h) 獸名字的數目，666；

(i) 聖徒與基督一同做王的「1000年 (10³)」；

(j) 從幼發拉底河而來的馬軍數目，200,000,000 (兩億)。

I 除了這些顯而易見的象徵數字之外，在啟示錄中，約翰還放下了一些隱藏的「數目」。●舉例來說，

(a) 「地的四角」所象徵的，是「全世界」，而世界乃是由四個部分所組成的（天上，地上，地底下，滄海 [5:13]；地，海，眾水的泉源，天 [8:7-12]；天，地，海和眾水的泉源 [14:7]；地，海，眾水的泉源，天 [16:2-9]）；因此羔羊用自己的血所買贖回來的人，就是從「各族、各方、各民、各國」中而來的了。而約翰為了要突顯羔羊救贖之功的「完全性」，他也就讓此片語，在啟示錄中出現了7次。●

(b) 在啟示錄18:11-13中，約翰給了我們一個巴比倫所擁有的「貨物清單」，而在其中，他臚列了28樣貨物 (4×7)。

(c) 在啟示錄中，「福論 (……是有福的!)」一共出現了7次；●而與此相對的「禍哉 (οὐαὶ)」，則出現了14次。●

(d) 不單如此，這卷書中，約翰也讓某些片語出現的次數，維持

1 以下現象乃 R. Bauckham 的觀察 (*The Climax*, 29-37)；但筆者亦在其上，加入更多的資料。

2 5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15。相關討論，詳見5:9-10注釋之後的附錄一：「各族各方各民各國」。

3 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7, 14。

4 8:13 [×3]; 9:12 [×2]; 11:14 [×2]; 12:12; 18:10 [×2], 16 [×2], 19 [×2]。

在4, 7, 10和12這幾個具有象徵意義的數目上。例如，(1)「活到永永遠遠」4次；●(2)「神的道」7次；●而在其中此一片語有4次和「耶穌基督的見證」緊緊相連；●(3)「神全能者」7次；●(4)「坐寶座的」10次；●(5)「我是阿拉法、我是俄梅戛」，「我是首先的，我是末後的」，「我是始，我是終」這三組合義相同的片語，在啟示錄中一共出現了7次；●(6)「我要臨到／降臨(ἔρχομαι)」7次；●(7)「權能(δύναμις)」12次，●其中有6次是描述神；而有一次是與基督相連；●(8)「基督」7次；●(9)「耶穌」14次；●(10)「羔羊」指耶穌時，有28次；●而其中有7次出

1 4:9, 10; 10:6; 15:7。

2 1:2, 9; 6:9; 17:17; 19:9, 13; 20:4。

3 1:2, 9; 6:9; 20:4。

4 1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7; 19:6; 21:22。

5 4:9, 10; 5:1, 7, 13; 6:16; 7:10, 15; 19:4; 21:5；在4:2, 3; 20:11中此一片語以另一種型式出現。

6 1:8; 1:17; 21:6; 22:13。

7 2:5, 16; 3:11; 16:15; 22:7, 12, 20。在3:3那裏人子也對撒狄教會說，他要如賊般的臨到他們那裏，但在此約翰卻用了另外一個含義相同的動詞(ἔκω)。此一更動應該是為了要讓「我要臨到(ἔρχομαι)」的語詞，維持在「七次」而有的；因為在16:15那裏，當約翰再次提及「人子要賊般的臨到」時，他所使用的乃是(ἔρχομαι)。此一例證清楚顯示，「讓某些語詞之出現次數，保持在某些具有象徵意義之數目」，是約翰刻意所為的結果。

1:16; 3:8; 4:11; 5:12; 7:12; 11:17; 12:10; 13:2; 15:8; 17:13; 18:3; 19:1。

9 神-- 4:11; 7:12; 11:7; 12:10; 15:8; 19:1；基督--5:12。

10 1:1, 2, 5; 11:15; 12:10; 20:4, 6。

11 1:1, 2, 5, 9 [×2]; 12:17; 14:12; 17:6; 19:10 [×2]; 20:4; 22:16, 20, 21。

12 5:6, 8, 12, 13; 6:1, 16; 7:9, 10, 14, 17; 12:11; 13:8; 14:1, 4 [×2]; 10; 15:3; 17:14 [×2]; 19:7, 9; 21:9, 14, 22, 23, 27; 22:1, 3。在13:11那裏，「羔羊」一詞也曾出現，但在那裏，其所指的，乃是「陸獸」；而此「有兩角如羊」的描述，乃是要凸顯「陸獸」想要學效「真羔羊」的企圖。

現在新耶路撒冷異象的段落中 (21:9-22:9) ; ● (11) 「七靈」4次 ; ● (12) 「在靈裏」4次 ; ● (13) 「七教會」7次 ; ● (14) 「12」在新耶路撒冷異象中出現12次 (21:9-22:5) ; ● (15) 「碗 (φιάλη)」12次 ; ● (16) 「忍耐」 (ὑπομονή) 7次 ; ● (17) 「鐮刀」 (δρέπανον) 在14:14-20的段落中7次 ; ● (18) 「大 (μέγας)」在第七碗之災的段落中 (16:17-21), 出現了7次 ; ● (19) 「神蹟/異能/記號 (σημείον)」7次 ; ● (20) 「預言 (προφητεία)」7次 ; ● 但 (21) 與神聖三一 (神, 人子和七靈) 所相對的邪惡三一, 則沒有類似的現象出現, 因為, 龍, ● 撒旦, ● 蛇, ●, 魔鬼, ●, 和獸, ● 在啟示錄中所出現的次數, 各為 13, 8, 4, 5和38次。

1 21:9, 14, 22, 23, 27; 22:1, 3。

2 1:4; 3:1; 4:5; 5:6。

3 1:10; 4:2; 17:3; 21:10。

4 1:4, 11, 20[×2]。

5 21:12 [×3], 14 [×3], 16, 21 [×2]; 22:2。這10個「12 (δώδεκα)」, 再加上21:13的「東西南北各三門 (=12)」, 和21:19-20的「12樣寶石」, 就有了12次了。

6 5:8; 15:7; 16:1, 2, 3, 4, 8, 10, 12, 17; 17:1; 21:9。

7 1:9; 2:2, 3, 19; 3:10; 13:10; 14:12。

8 14:14, 15, 16, 17, 18 [×2], 19。

9 16:17, 18 [×2], 19 [×2], 21 [×2]。

10 12:1, 3; 13:13, 14; 15:1; 16:14; 19:20。

11 1:3; 11:6; 19:10; 22:7, 10, 18, 19。

12 12:3, 4, 7 [×2], 9, 13, 16, 17; 13:2, 4, 11; 16:13; 20:2。

13 2:9, 13 [×2], 24; 3:9; 12:9; 20:2; 20:7。

14 12:9, 14, 15; 20:2。9:19之「蛇」所指的, 並非撒旦。

15 2:10; 12:9, 12; 20:2, 10。

16 11:7; 13:1, 2, 3, 4 [×3], 11, 12 [×2], 14 [×2], 15 [×3], 17, 18; 14:9, 11; 15:2; 16:2, 10, 13; 17:3, 7, 8 [×2], 11, 12, 13, 16, 17; 18:2; 19:19, 20 [×2]; 20:4, 10。6:8中的「獸」乃地上的走獸。

但這些「隱藏」在啟示錄中的數目，其含義為何？就結構的角度而言，這個現象顯示，約翰除了以「異象」為啟示錄的主要結構之外（骨骼），他還有意以這些「有固定出現次數」的片語，做為連結這卷書各個部分的「經脈」。但就我們目前所關切的「象徵」議題而言，上述現象的意義，在它進一步的肯定了「約翰有意以象徵之方式來使用數目」的主張。

小結

筆者對啟示錄所使用之「象徵」的整理，並無意讓它成為一個「包羅萬象之總表」。但如是表列已經足以讓我們看見，「象徵」乃約翰表達真理的主要工具；因此「如何理解象徵」，也就成為啟示錄釋經學的核心問題了。

如何解釋象徵

近日有學者指出，在解讀啟示錄之時，釋經者須要清楚區隔經文中的四個層次。第一，語言文字的層次，也就是我們所讀到的「東西」。第二，異象的層次，也就是約翰因著他「在靈裏見異象」之經歷，而在啟示錄中所留下的影響。第三，暗指的層次，也就是約翰在異象中所看見之象徵物件，在當代歷史情境中所對應的人事物。第四，象徵的層次，也就是那在「歷史情境中的人事物」，所具有之象徵含義（神學意義）。●讓我們對這四個層次有更多思考和說明。

¹ V. S. Poythress, 'Genre and Hermeneutics in Rev 20:1-6,' *JETS* 36 (1993), 41-54。此一主張也為 Beale (*Revelation*, 52-53) 和 Osborne (*Revelation*, 16-17) 所接納。

第一，就語言文字的層次而言，釋經者所要做的工作，乃是要確定他或是她所讀到之文字的意義。因此這個工作，就包括了字詞含義的研究和確定，文法結構的分析，文體的掌握，●和文脈邏輯的理解等等。●和研究其他聖經書卷一樣，此一工作乃是「基本功夫」，是我們進入下面三個層次之分析前，所不可或缺的基礎。我們在此層面上的努力，並不一定帶來一個絕對的結果，但沒有此「基本功」，卻注定要讓我們的釋經工作，以失敗收場。舉例來說，我們對啟示錄11:8的解釋（他們的屍首就倒在大城的街道上。這城按著靈意叫所多瑪，又叫埃及，就是他們的主被釘十字架的地方），有很大的一部分，是取決於我們對「靈意（πνευματικῶς）」一詞的了解，因為能讓「所多瑪」，「埃及」和「主被定十字架之處（耶路撒冷）」連結在一起的，正是這個語詞。類似的情況也在啟示錄19:10中出現，因為在那裏，「預言的靈（τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας）」之含義，也要成為我們解答「為何天使要拒絕約翰敬拜他」之問題時，最重要依據。●此類的例證還有很多，而我們在後面釋經的部分，也將要不斷地遇見它們，因此在這裡我們就不再多說什麼了。

第二，就異象的層次而論，我們所要做的工作，乃是在啟示錄中，留意約翰因著他「在靈裏見異象」之經驗，而留下來的線索。在前面我們已經知道，「異象」乃是神傳遞真理的舞台，而為了區隔「異象（另一個世界）」和「這個世界」，約翰就大量的使用了「象徵」（例如，金燈台 = 教會，而海獸 = 羅馬）。但並非所有這個世界中的人事物，都能以「象徵物件」的方式，出現在「異象」中，因此在啟示錄裡面，約

-
- 1 例如，詩歌平行對比的特性，就對字詞含義的確定，具有重要意義。
 - 2 有關這部分工作的詳細步驟，可見 G. D. Fee, *New Testament Exegesis* (Philadelphia: Westminster Press, 1983)。此書已被譯為中文：戈登費依著/顏添祥譯，《新約解經手冊》（臺北：華神，1991）。
 - 3 相關討論，見這兩處經文的注釋。

翰就使用了「似乎，好像，有如（ὡς；ὅμοιος）」等等的語詞，來讓其讀者曉得，這些乃是在異象中所看見或是聽見的。●

舉例來說，在啟示錄的前言中，本書的主角，乃是直接以「耶穌基督」的方式出現（1:1, 2, 5），但在隨後的拔摩異象中（1:9-20），祂則是以「一位好像人子」的姿態現身（1:12）。與此相似的，乃是「父神」，因為在啟示錄的前言中，祂是「今在昔在並將要再臨」的神（1:4, 8），也是耶穌基督的「父神」（1:6），但在啟示錄第4章之後的異象段落中，祂則是成為「那坐在寶座上的」。●準此，在啟示錄中，我們也就看見約翰（1）以「有如」或是「好像」吹號的聲音（1:10; 4:1），來描述他在異象中所聽見的聲響；又或是（2）以「好像獅子吼叫」（10:3），來描述天使之聲；甚或是（3）以「好像眾水的聲音，又如大雷的聲音；又像琴師彈琴時所發出的聲音」（14:2），來形容那從天上所傳來的響聲。不單如此，約翰在異象中所看見的無底坑之煙，也「好像大火爐的煙」（9:2）；而那從無底坑而出的蝗蟲，其形狀也「好像預備上陣的戰馬一樣。頭上戴的好像金冠冕；臉面好像男人的臉面；頭髮像女人的頭髮；牙齒像獅子的牙齒」（9:7-8）。

因此從這個為了要區隔「異象」和「這個世界」而有的文學手法來看，約翰在5:6所說——有羔羊站立，像是被殺過的；其含義就不是「好像被殺但卻沒有」，而是「有羔羊站立，是被殺過的」；因為在此描述中，「好像」的作用，只在表示「羔羊（耶穌基督在異象中的象徵）和其情況（曾被殺害但卻又活了過來[站立]）」，乃是約翰在異象中所見。當然在啟示錄中，並非所有的「好像，有如，像是」之類的語詞，都具有區隔「異象」和「這個世界」的功能，但如是語法，卻是我們解讀啟

1 參，R. Bauckham, *The Climax*, 432; Beale, *Revelation*, 689。

2 4:2, 3, 9, 10; 5:1, 7, 13; 6:16; 7:10, 15; 19:4; 20:11; 21:5。

示錄時，所不可不知的。

第三，在暗指的層次中，我們釋經工作的目標，簡單的來說，乃是要將那些在約翰之異象中所出現的象徵，「還原」到它們本來的面貌。而為了要完成這個工作，我們也就必須回到第一世紀，站在約翰和其讀者的立場，來解讀在啟示錄中所出現的「象徵」。正如前述，約翰是個熟悉舊約的猶太人，而他因著曾經在小亞細亞地區，生活了一段不算短的時間，因此他對此一地區的地理歷史背景，也有某一個程度的了解。而此地區，就其歷史來看，不單有著希臘人的足跡，也在90年代的當下，是羅馬的行省之一。因此在「還原」象徵之時，關乎猶太人，希臘和羅馬，以及小亞細亞當地的地理和歷史背景，都必須包括在我們考量的範圍之內。

舉例來說，在人子給別迦摩教會的書信中，人子乃是以「有兩刃利劍」的形像，來向這個教會說話（2:12）。但為何祂要以這個形像，在這封書信中出现呢？在後面的注釋中我們將會看見，別迦摩教會所在的別迦摩城，乃是羅馬政府在小亞細亞地區中的「司法城」，而羅馬巡撫所擁有的「刀劍權」，也就是判決死刑的權柄，乃是在這個城市中執行的。因此我們就看見安提帕在此城殉道了（2:13）。準此，人子以「有兩刃利劍」之形像出現的原因，乃是要向這個教會的弟兄姊妹們顯示，祂才是真正擁有「刀劍權」的那一位。換句話說，「擁有兩刃利劍」的象徵，乃是以當代之羅馬司法制度為其背景。但在此同時，因著安提帕乃是死在此羅馬之「司法城」中，因此人子也就以「撒旦的座位」，做為這個城市的代名詞了（2:13, 13）。而在此「代名詞」中，「撒旦」顯然是從舊約而來，因此猶太人的背景，也在此出現。

在前面有關「啟示錄中之舊約」的段落中，我們已經曉得，約翰在這卷書中，大量的暗引了許多舊約的經文，也讓許多舊約中的人事物，

像是巴蘭，先知以西結吃書卷的事件，以及聖殿中之金燈台等等，出現在啟示錄中。因此在「還原」這些「象徵」時，舊約當然是我們第一個要去的地方。但在某些情況中，同一個「象徵」，卻也可能同時有好幾個可能的出處，因此在此情況之中，從上下文而來的線索，以及當代猶太人是否也曾使用過如是「象徵」的傳統，也就成為我們所必須考量的範圍了。●當然在啟示錄中，我們也會遇見一些在舊約中不曾出現的「象徵」（例如，2:17中的「白石」），因此希臘和羅馬，以及小亞細亞「在地」的文化和傳統，也就成為解釋這類「象徵」的鑰匙了。

為「象徵」尋找其可能的出處，當然只是明白象徵之含義的第一步而已，因為當約翰使用一個從過去而來的「象徵」時，他也很可能因著當代時空環境的影響，而不以其原來的意義，來使用它。而在後面的注釋中，我們將多次看見，一個從舊約而來的「象徵」，因著「耶穌基督之啟示」的影響，在約翰的筆下，就穿上了一件新的衣服，有了新的含義。因此為了要明白一個象徵的意義，我們也須要對「約翰如何使用和理解這個象徵」的情事，有所探究。而這就帶我們來到了理解「象徵」的最後一個層次。

第四，正如前述，我們在「象徵層次」的工作，乃是要尋求那在「歷史情境中之人事物」，所具有的象徵意義（神學意義）。讓我們以一個具體的例子來說明。在啟示錄13章中，我們所讀到的，乃是「我看見一隻獸從海中上來……」。(1)就語言文字的層次來說，「獸(θηρίον)」所指的，可以是「人以外的動物」，「四足的走獸」，「野獸」，「蛇（懸掛在手上的動物；徒28:4）」，或是「粗暴之人（以獸喻人）」，●

1 若讀者想要對此處論點有更具體的掌握，可見1:4c-5a之注釋中，有關「昔在今在將要再臨」之片語的分析。

2 BAGD, 361; Louw-Nida, § 4.3。

但從約翰隨後對牠「其形如豹，腳像熊腳，口如獅口」的描述來看（13:2），他在此異象中所見之「獸」，乃是橫行於野地中，凶暴的「野獸」。

（2）就「異象的層次」來看，約翰的「我看見」，顯示此獸乃他「在異象中所見」，而此野獸不合情理的「從海中上來」，也顯示約翰所看見的，並非發生於我們所身處之世界中的事。

（3）就「暗指的層次」而言，約翰對此獸之描述，像是「十角七頭 = 能力權柄」（13:1），「七頭上有褻瀆的名號」（13:1），「受了死傷但卻活了過來」（13:3, 12, 14），以及「其名字數目為666」（13:18）等等，都顯示這隻「海獸」，乃第一世紀末葉的羅馬（帝國+皇帝）。●

（4）但約翰在啟示錄中所關切的，只是「羅馬」嗎？當然不，因為他藉異象和其中之象徵所要表達的，是那超越時空的真理；因此在這個異象中，我們就看見這隻海獸的能力，座位和大權柄，都由「紅龍」（13:2b）而來，也就是從那隻曾出現在伊甸園中的「古蛇」而來（12:9）。不單如此，此獸所具有的「豹形，熊腳和獅口」，以及牠的「十角七頭」，都由但以理書第七章中，先知所見之「四獸異象」而來。在那章舊約經文中，這四隻獸乃是人類歷史中的四大帝國，因此當約翰將這四隻獸的「形狀和特色（豹，熊，獅，十角七頭）」，都加總在一隻「海獸」的身上時，此「海獸」除了是「羅馬」之外，也就因此具有「歷世歷代敵對神國勢力之總和」的意義了；因為在牠背後的，乃是古蛇撒旦。

就釋經的工作而言，將「暗指」（第三層次）和「象徵」（第四層次）做清楚區隔，是十分重要的，因為若我們將這兩個層次混合在一起，那麼「海獸」，因著釋經者所身處之歷史情境的不同，就可以被認為是

¹ 詳見13章的注釋。

各樣的人物或是制度了。●在教會歷史中，因著如是的「不察」，「海獸」就曾被等同於「異端邪說」，「教皇」，「拿破侖」，「希特勒」，「共產主義」，「歐洲聯盟」，甚或是「末日復興了的羅馬帝國（=敵基督）」。比較合理並且準確的理解是，相對於第一世紀末葉小亞細亞地區的教會而言，「海獸」乃逼迫教會的「羅馬」，但由於站在當代羅馬背後的，乃是紅龍撒旦，因此「海獸羅馬」在約翰的異象中，也就成為「敵對神國勢力」的象徵了。在此層次中，「海獸」所指的，可以是任何一個「敵對神國的勢力」，而不是任何一個特定的政權，不論它是東方或是西方的，古代的或是現代的。就第一世紀的時空環境而論，「海獸」乃羅馬，但若從「預表（typology）」的角度來看，●「海獸」乃是過去逼迫神子民之政權（所多瑪，埃及，耶路撒冷；11:8），在第一世紀中的代表和化身，但在此同時，牠也是後世所有認撒旦為父，並敵對教會之人或是政權的象徵。

此乃啟示錄在其「藉異象來表達超越這個世界之真理」的特色上，所具有的釋經意義。但啟示錄文體的特色，不也包括了「藉異象來表達超越時間之真理」嗎？而此特色，對理解啟示錄，又有什麼意義呢？為要合理並完整的回答這個問題，我們在下面就要從「解釋啟示錄的途徑」，和「啟示錄諸多異象之間關係」的兩個角度，來探究此一議題。

1 亦參，Beale, *Revelation*, 52-53。

2 用最簡單的語言來說，「預表」乃是兩個（或是更多）「人/事/物」之間，因著他們在屬靈真理上，有彼此相似之處，而成為一組彼此相關連的「象徵」。舉例來說，大祭司一年一度為了進入至聖所而必須行殺牲之禮，而此作為，因其與耶穌為了進入天上聖所而必須死在十字架上之事（屬天羔羊的「殺牲」），具有相同意義，因此也就成了後者的「預表」（參，來9:1-28）。有關「預表」的討論，可見 L. Goppelt, Trans. D. H. Madvig, *Typos: The Theological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982)。

解釋啟示錄的途徑

在「如何理解啟示錄」的問題上，教會在歷史之中，至少留給了我們五個不同的解釋途徑：（1）過去的（Preterist），（2）歷史的（Historicist），（3）未來的（Futurist），（4）理想的（Idealist），和（5）折衷的（Eclectic）。但這五個不同的解釋途徑，其主張和差異何在？而我們又要如何在這五個不同解釋途徑之間，來做取捨呢？更重要的是，在面對同一卷書之時，為什麼學者們會有如此歧異的見解呢？讓我們從第一個問題開始。

過去派

由於啟示錄乃是約翰寫給第一世紀末葉，小亞細亞地區之教會的「書信」，因此學界中就有人主張，約翰所看見之異象的內容，就應該和其第一讀者之間，有著直接和密切的關聯。而此書既關乎第一世紀教會所面對的問題，因此這個主張，自然就要被冠上「過去派」的名稱了。就我們今日所知，提出此一見解的第一個人，乃是十七世紀，屬耶穌會的修道士阿卡薩（Alcazar；AD 1554-1613）。他認為啟示錄，除了1-3章之外，可以分為三個部分：4-11；12-19和20-22章。在4-11章中，約翰所關切的，乃是教會和猶太教之間的衝突；12-19章，則是教會和世界之間爭戰；而20-22章的內容，則在顯示教會在現今的時代中的得勝；而此勝利，是在西元第六世紀之時，就已經成就的了。●從時代背景來看，阿卡薩之見解，乃是因為當時改革宗（Protestant），在「啟示錄=教會歷史」的釋經原則下（歷史派），將「教皇 = 大淫婦巴比倫」，並據此而對教

¹ 資料來源，Swete, *Revelation*, ccciv。

皇之制，提出了攻擊。因此為了因應如是攻擊，阿卡薩就以這個「過去」的主張來應對。時至今日，此一以「過去」做為解釋啟示錄之原則的主張，在學界中依舊有其擁護者，只是如是途徑，卻和啟示錄寫作日期的問題，結合在一起了。怎麼說呢？

在前面有關啟示錄寫作日期的部分，我們已經曉得，學界對此書之成書日期，基本上有兩個不同的看法，因此在「過去派」之中，我們就有了兩個不同的主張。第一，對那些以西元60年代做為啟示錄寫作日期之學者而言，啟示錄所言，乃是約翰對70年聖殿被羅馬將軍提多（Titus）毀滅之事的預言。因此啟示錄17-19章中的「大淫婦巴比倫」，就是「背道的以色列」，也就是那與羅馬官府合作，拒絕耶穌，並逼迫教會的猶太人。在此理解之下，本書的目的，在鼓勵信徒以忍耐來應對他們所遭遇到的逼迫，因為神刑罰仇敵，為他們伸冤的日子已經不遠了。●第二，對那些以西元90年代為啟示錄寫作日期的人而言，作者在這卷書中所預言的，乃是羅馬帝國要在第五世紀之時敗亡的事。因此和前一個主張一樣，這卷書的目的，在鼓勵信徒以忍耐來面對逼迫，並要他們與風行於帝國之內的「帝王崇拜」，劃清界限，免得在神審判來臨之時，與之同亡。●

這兩個都以「當代背景」來理解啟示錄的主張，其優點在於它們都將啟示錄，和其第一讀者緊緊的綁在一起，並且也讓我們必須正視這卷

-
- 1 持此見解的學者有 Ford (*Revelation*)，Chilton (*Days of Vengeance*)，和 K. L. Gentry (*Before Jerusalem Fell*, rev. ed. [K. L. Gentry, 1998]) 等等。
 - 2 持此見解的學者有 Charles (*Revelation I & II*)，Sweet (*Revelation*)，Roloff (*Revelation*)；巴克萊（啟示錄注釋 I & II）。Osborne 將 A. Y. Collins 等人之見，列為「過去派」中第三類的看法，恐怕是有問題的。因為 Collins 不單認為啟示錄第六章之後的經文，乃未來的，而啟示錄的目的，在顯示神和撒旦，以及信徒和羅馬之間的爭戰 (Collins, *Apocalypse*, ix-xiv)；因此 Collins 之見，應屬「理想派」。

書寫作時的「時代背景」。但這兩個類似見解的最大困難是，當聖殿於70年被毀，或是羅馬帝國在第五世紀敗亡之後，人子並沒有再臨，而神所應許的「新天新地」也未出現。因此對某些持此見解的學者來說，本書之預言，有某些部分就只能是「錯誤的」了。

歷史派

由於啟示錄從約翰在拔摩海島上看見異象為始（1:9），而以新耶路撒冷城從天而降之異象為結（21:9-22:9），而在其間，我們也沒有看見任何其他非關「異象」的段落，因此將啟示錄的諸多異象，當成「教會和世界歷史之預言」，似乎就變的十分自然了。換句話說，「歷史派」對啟示錄的理解是：啟示錄所預言的，乃是從第一世紀末葉到世界未了之時，在人類歷史中所要發生的事。●

準此，（1）對提出此一見解之第一人，也就是十二世紀的修道士約亞斤而言（Joachim of Floris; AD 1145-1202），●啟示錄13章中，從海中上來的獸，就是「依斯蘭教（回教）」，而其「死傷」，則是十字軍的東征所造成的。至於「陸獸」，則是當代的異教邪說，而「巴比倫」則是羅馬。不單如此，海獸七頭中的第五個，乃是神聖羅馬帝國的皇帝，腓勒德力一世（Frederick I; AD 1123-89），第六頭是擊敗十字軍的埃及王撒拉丁（Saladin; AD 1138-93），而第七頭則是那將要在末日被基督所擊敗的「敵基督」。●但（2）對19甚至20世紀，屬此派別的釋經者而論，

-
- 1 持此見解的學者有 Alford (*Apocalypse*)，Eliott (*Horae Apocalypticæ*) 和時代主義論者，例如，Smith (*Revelation of Jesus Christ*) 和 Walvoord (*Revelation*) 等人。
 - 2 第九世紀的博瑞古（Berengaud）已經做此嘗試，並認為啟示錄所涵蓋的時間範圍，是從亞當到末日（詳見，Swete, *Revelation*, ccxi-ccxii）。
 - 3 資料來源，Swete, *Revelation*, ccxii。

獸的七頭乃羅馬帝國不同時期的統治方法：七王時期是第一頭（從753-508 BC）；執政官（*consuls*），保民官（*tribunes*），十人委員會（*decemvirs*）和獨裁者（*dictators*）則是獸的第二到第五頭（從508-27 BC）；「現今還在」的第六頭，是從奧古斯督開始的「帝國時期」；第七頭是帝國分裂後的西羅馬帝國；而第八位則是教皇羅馬。●若參照17:11（第八位……和那七位同列，並要走向滅亡），那麼羅馬教皇制度，在世界的末了，也將要受到神的審判。●

對那些想要解開人類歷史之謎，並想要曉得在神永恆計劃中，自己身在那一個階段的人而言，這個派別的解釋，從某個角度來說，的確可以滿足他們的需要。但單從上述的兩種不同見解來看，●它們雖然都依循著相同的釋經原則，來解釋啟示錄，即以「連連看」的方式讓啟示錄和歷史彼此對應；但由於釋經者的神學立場和其所身處的時空環境，有很多的差異，因此他們對啟示錄的解釋，就有了很大的差距。不單如此，這類的解釋，都因著釋經者本身的限制，而只將啟示錄和「西方教會和西方世界的歷史」並排，並以此來解釋啟示錄，因此在他們的手中，啟示錄也只能是西方歷史的「解碼器」。從啟示錄多次論及救恩要普及萬民（5:9; 7:9; 10:11），而神的審判也要臨到全世界的經文來看（6:12-17; 16:1-21等等），顯然這個解釋啟示錄的方法，是過於狹窄的。再者，若啟示錄乃是「世界史」，而那從無底坑而出的「蝗蟲」（9:3），舉例來說，乃是「第六到第八世紀，攻擊歐洲的回教軍旅」，●甚或是20世紀的

-
- 1 例如，E. B. Elliott 和 A. Barnes，資料出處，S. Gregg, ed., *Revelation: Four Views*, 280, 408-10。亦參，Caringola, *The Present Reign of Jesus Christ*, 240-41。
 - 2 參，S. Gregg, ed., *Revelation: Four Views*, 399-400。
 - 3 在許多細節的部分，此派學者的見解，都不一樣；因此以「各人各有一套」來形容這派釋經法的主張，並不過分。
 - 4 參，S. Gregg, ed., *Revelation: Four Views*, 174。

「直升機」，●那麼如是「信息」，對第一世紀末葉在羅馬手下受苦受難的信徒而言，又具有什麼意義呢？

隨著歷史的演進，啟示錄17-19章中的「大淫婦巴比倫」，在此派別的解释中，就必須不斷的變身，因為在十一世紀十字軍東征的背景中，她必須是「回教」，在改教運動風起雲湧之際，她也就應該是「中世紀的教皇」。不單如此，對活在第二次世界大戰中的基督徒來說，除了「希特勒」之外，還會有誰是「巴比倫」呢？但第二次世界大戰之後，新天新地卻也還未降臨，因此「蘇聯」也就繼「希特勒」之後，成為正牌的「大淫婦」了。但很不幸的，「蘇聯」又解體了，因此尋找一個新版「大淫婦」的努力，卻又再次展開。我們不曉得下一回「大淫婦巴比倫」將要變身為那一個人物，但我們所確知的是，此一解釋啟示錄的方法，註定要讓「她」繼續的「換妝上陣」。

未來派

人子在啟示錄1:19那裏向約翰所發的命令是：你要把所看見的，和現在的事。並將來必成的事，都寫出來（和合本）；而在4:1那裏，我們又讀到：你（約翰）上到這裡來，我要將以後必成的事指示你。因此學界中就有人據此而認為，1:19中的「所看見的」，指的是1:9-20的拔摩異象；「現在的事」是2-3章的七教會書信；而「將來必成的事」，則是啟示錄第四章之後的異象。換句話說，啟示錄第四章之後的經文，其內容都關乎「未來之事」。由是此一解釋啟示錄的途徑，就有了「未來派」的名字了。

但在此派別中，我們還看見兩個不同的形式。第一是所謂的「時代

1 何凌西著（H. Hindsey），黃嘉麗，林梅雲譯，《啟示錄》（香港：種籽，1993），頁10, 139。

主義」。此派學者認為，人類的歷史可以分為如下的七個「時代」，而神在這些不同的時代中，也以不同的原則和方式，來處理神和人之間的關係：無罪（亞當墮落之前），良心（亞當墮落到挪亞），人治（挪亞至亞伯拉罕），應許（亞伯拉罕至摩西），律法（摩西到基督），恩典（教會時代），和國度（千禧年）。在此「時代系統」中，「恩典（教會）時代」乃是個「插曲」，是神在救贖以色列之事上所「外加的」。因此當教會被提（林前15:52-54；帖前4:13-18），而以色列也被復興之後（羅11:25-32），末日前的七年大災難，就要開始發生了；而這正是約翰在啟示錄4-22章中，所看見的事。因此在時代主義的理解中，「末日時程」乃是如此的：以色列的復興 - 教會被提 - 七年之災 - 敵基督做王 - 攻打耶路撒冷 - 基督第二次再來 - 千禧年 - 撒旦反攻但被擊敗 - 新天新地。●

第二，和「時代主義」相較，「修正的未來派」在面對啟示錄時，則沒有像前者那樣完全的以「字面的含義」，來理解啟示錄。此派學者認為，神永恆的計劃，並不能以「時代」來區隔，而教會乃是「真以色列人」。準此，教會並不在末日七年大災難之前被提，而是要經歷此一患難。對某些釋經者而言，啟示錄4:1-8:1（天庭異象和七印之災）所涵蓋的，是從基督復活升天到末日的時間，而其後的經文，才是關乎末日的。●但對另外一些釋經者來說，「七印七號和七碗之災」，乃是彼此平行的；而這三個系列的災難，卻都是「末日的」。●

以「未來的」觀點來解讀啟示錄，理應受到歡迎，因為啟示錄這卷書的最高峰，正是基督的再臨，和神國的成就。但由於此一解經途徑將

- 1 持此見解的釋經者有 Seiss (*Apocalypse*)，A. Kuyper (*The Revelation of St. John*, trans. J. H. de Vries [Grand Rapids: Eerdmans, 1935])，Smith (*Revelation of Jesus Christ*)，和 Walvoord (*Revelation*) 等人。
- 2 例如，Ladd, *Revelation*, 109; Mounce, *Revelation*, 43, 151, 180。
- 3 例如，Beasley-Murray, *Revelation*, 31。

啟示錄的大部分經文，都歸屬於「未來」，因此它在上述的三個解經途徑中，是讓啟示錄和其第一讀者之距離，變的最為遙遠的一個。對當下在羅馬手下受苦的教會來說，神在遙遠，不可知之未來，將要刑罰惡人的異象，雖然可以帶來些許安慰，但其力道，卻遠遠的不足以叫人得著激勵。再者，啟示錄1:19中的「所看見的，現在的事，和將來必成的事」，是否可以像此派學者所主張的那樣，分別指向啟示錄的三個段落，其實也是一個具有爭議的問題。●

理想派

此派學者認為，啟示錄並非只關乎第一世紀之事，也不是世界歷史的詳細描述，更不是一卷只關乎末日的書。約翰在啟示錄中，藉著異象和象徵所要顯示的，是上帝和撒旦之間，在天上和地上的戰爭。因此在啟示錄中，我們就看見「靈界的爭戰」，也看見此一天上的爭戰，在地上的反映，那就是，教會雖然在那敵對神國之勢力的手下受苦，但卻是得勝的一方。此一爭戰是早已在伊甸園中，就已經開打的了，但在啟示錄中，約翰卻以羔羊在十字架上所成就的，做為這個戰爭的分水嶺，並在此決定性戰役的基礎之上，來解讀地上爭戰的意義。換句話說，啟示錄所要顯示的，乃是神的國和撒旦的國，在基督第一次降臨和第二次再來之間，彼此爭戰的情事。●

此說的優點，在於它給與本書傳遞真理的工具，即，象徵，足夠的尊重，也凸顯了本書的神學焦點。再者，在此派別的理解中，啟示錄對歷世歷代的教會而言，都具有立即性的意義，因為書中所言之事，乃是

- 1 有關這節經文的分析，見該節經文的注釋。
- 2 持此見解的學者有 Hendriksen (*More than Conquerors*) , Kiddle (*Revelation*) , M. Rissi (*Time and History*) , Wilcook (*Revelation*) , Hughes (*Revelation*) 和 Beale (*Revelation*) 等等。

關乎他們的。但此說的一個可能的弱點是，若我們將「善惡相爭」的真理，過分強調到一個「無時間性」的抽象地步，那麼啟示錄和其他宗教的經典之間，就沒有太大的差異了。畢竟神乃是在「時候滿足」之時，差遣了祂的愛子，來到人世間，並要在祂所定下來的日子中，讓祂已經升天的愛子，再次降臨，好成就祂所已經開始的工作。

折衷派

由於上述各個解釋啟示錄的方法，都各有其優缺點，因此學界中也有人主張，我們應該接納這些解釋法，好讓我們對啟示錄有更完整的掌握。以「過去派+未來派」為解經途徑的人，大有人在，●而在這兩個解經途徑之上，再加上「理想派」的，●甚或是其他派別之主張的，●也不乏人選。此一主張，是值得歡迎的，因為藉著各個不同的解經途徑，我們的確可以對啟示錄，有更多的掌握。但這個「折衷」之見的問題，在於它給了釋經者過多的「自由」。也就是說，它沒有告訴我們，在什麼地方，我們應該以哪一個特定的途徑，來解釋經文；而在哪一段經文中，我們又應該依循另一個釋經途徑。就實際解經角度來說，啟示錄2-3章基本上不會有太大的困難，因為除了少數將七教會書信視為「教會歷史預言」的人之外，以「過去派」的主張，也就是，以「當地和當代的地理歷史背景」來理解經文的主張，可說是學界共識。但當我們來到了啟示錄4-22章時，情況就完全不同了。因為「七印七號和七碗之災」，正如前述，對某些釋經者而言，可以只是關乎末日大災難的預言（未來派），但對其他的學者來說，卻也可以是人類在基督第一次和第二次降臨之間，

1 例如，Beckwith (*Apocalypse*)，Bruce (*Revelation*)，Ladd (*Revelation*)，Morris (*Revelation*)，和 Mounce (*Revelation*) 等等。

2 例如，Osborne (*Revelation*)。

3 例如，Hailey (*Revelation*)。

所要經歷的災難（理想派）。

小結

在面對這許多不同解經途徑之時，我們該怎麼辦呢？究竟在上述的幾個看法中，哪一個才是比較合理也可行的呢？從啟示錄文體之定義來看，特別是從「啟示文學乃是要透過異象藉著象徵，來顯示超越時間之真理」的角度來看，上述五個主張中，恐怕就屬「理想派」最能反映啟示文體的特色。在約翰異象中所出現的象徵，以紅龍為例，乃是那隻曾在伊甸園中出現，並叫第一個亞當犯罪墮落的古蛇（12:9）；但在此同時，牠也是那想要吞吃「羔羊男孩」的撒旦和魔鬼（12:4）；因此「過去」和第一世紀的「當下」，就已經在約翰的異象中，結合在一起了。但此異象「超越時間」之處，還不止於此，因為在紅龍意欲逼迫婦人（教會），但她卻在曠野被神保守一載兩載半載（教會時期）的論述中（12:14），「未來」也包括在此異象中了。因此在「撒旦要攻擊屬神之人，並掠奪神國」的「概念（預表）」中，約翰就將「過去（伊甸園）」，「現在（加略山）」，和「未來（在曠野中的教會）」，都加總在一起了。

再舉一例，在十一章那裏我們將要看見，「兩個見證人」之異象所言，乃是教會要向這個世界發預言（傳福音；10:11），做羔羊見證的事。因此這個異象，就「時間」的角度來看，乃是「現在進行式」的。但在此同時，約翰也讓我們看見，這「兩個見證人（教會）」，所擁有的權柄，像是從天降火，或是叫水變血等等，乃是舊約先知以利亞和摩西的「招牌神蹟」（11:5-6）；因此藉著如是手法，約翰就已經將現今的教會，和「過去的」以色列，連結在一起了。但教會並不單單只是過去以色列的延續，她還是以耶穌基督為頭的新國度，因此和她的王一樣，

她也要面對邪靈勢力的攻擊，並以殉道為終點（11:7）。由是我們就看見她在「所多瑪和埃及（舊約百姓受苦之地）」倒了下來；而此「葬身處」，卻因著她和羔羊之間的關係，也是「他們的主釘十字架的地方」（11:8）。和羔羊同死的，當然也要和祂同活，因此在這個異象的結尾之處，這兩個見證人就復活了（11:11）。「未來」的元素，在他們的「復活」中，也就照樣現身於這個異象中。

類似的例子還有許多，●但這兩個例子已經足以讓我們明白，什麼叫做「藉象徵來表達超越時間之真理」的意思了。從此觀點來看，上述的「過去派」，的確掌握了約翰異象中，某一個部分的真理；而我們對約翰所見異象的理解和解釋，也必須涵蓋這個角度。而「歷史派」的觀點，也不是完全沒有優點，只是在接納此一主張之時，我們必須明白，約翰的異象的確關乎「教會和世界的歷史和發展」，但他卻沒有給我們一個「詳細的時程表」；因此以「連連看」的方式，將啟示錄之異象，和「報紙上的時事」連結在一起的解經法，是不可取的。至於「未來派」，它也準確的掌握到啟示錄異象中，關乎「未來」的面向。但在採納此一主張的同時，我們也須謹記，約翰的「末日觀」，乃是以「耶穌基督兩次降臨」為其框架。「末日」，對約翰（以及其他新約作者）而言，並非全然是「將來的」，因為在人子羔羊的「降世，死，復活和升天」之後，「末日」已然來臨。它的終點雖然還沒有來到，但神藉耶穌基督所要成就永恆計劃，卻也已經展開（書卷被打開了；6:1, 3, 5, 7, 9, 12; 8:1; 10:2）。

¹ 例如，（1）當代的海獸羅馬，和古蛇的連結（13:2），以及牠對聖徒當下的逼迫（13:7），和牠在末日被再臨基督審判（19:11-21）。（2）大淫婦巴比倫所指（17:1-19:10），乃當代羅馬（經濟面），但她因富裕而生發的驕傲之心，卻和古代的巴比倫，沒有兩樣（18:7）；而她在將來所要受到的刑罰，卻和當年同樣因驕奢而被神審判的推羅，如出一轍（18:9-20）。

在如是理解之下，教會之所以會在歷史中，留給我們「過去」，「歷史」，和「未來」等等的解經途徑，就變的不是那麼難以理解了。因為在約翰的異象中，神和撒旦，以及屬神子民和屬撒旦子民之間，在「過去，現在和未來」中的爭戰，都因著約翰在靈裏的緣故，而被他以一個屬天的觀點，融合在一起。在我們所身處的世界中，時間只能是「過去或現在或將來」的；但在約翰的異象裡，時間卻可以同時是「過去和現在和將來」的。

啟示錄諸異象之間的關係

除了上述的幾個不同的解經途徑之外，一個認真的釋經者在解釋啟示錄之時，所面臨的另外一個問題是：究竟約翰所看見的各個異象，其關係如何？也就是說，究竟約翰在各個異象中所見到的事情，是要按著時間的順序發生（*chronology*），還是這些異象，具有「重複（*Recapitulation*）」的特色？從約翰在各個異象之始，也在各個異象之中，重複使用「然後我看見」，或是「然後我聽見」的現象來看，我們似乎應該以時間順序的方式，來理解各個異象之間的關係。●換句話說，約翰在異象12345中所看見的事，將要依照異象12345的順序，在人類的歷史中發生（過去派，歷史派和未來派中的時代主義論者，在此觀點上是一致的）。但此一假設，在我們細讀啟示錄，並對其內容有了更多的了解和熟悉之後，卻受到了挑戰和考驗；因為啟示錄的某些段落和異象，不論在情節或是文字上，有彼此平行，互相呼應的現象。

¹ Charles 可說是這個見解的代表人物（*Revelation I & II*）。而為了讓各個異象的內容，能「合理的依照時間順序來發生」，Charles 甚至將那些不合其邏輯的經文，重新編排。因為他認為，我們手上的啟示錄，乃是約翰的一個不太聰明的徒弟，將原本的經文順序搞亂了。

讓我們舉幾個例子來說明。第一，七印（6:1-8:1），七號（8:2-11:19），七碗（16:1-19:10），以及12:1-15:4，和19:11-22:5的五個段落，就在「逼迫—審判—得勝」的主題上，有彼此平行的現象：¹

1 七印之災

逼迫	6:9-11
審判	6:12-17
得勝	7:9-17

2 七號之災

逼迫的暗示	8:3-5
審判的暗示	9:15
得勝	11:15-19

3 七個沒有編號的異象

逼迫	12-13（特別是13:7-10）
審判	14:14-20
得勝	15:2-4

4 七碗之災

逼迫	16:4-7
審判	16:17-20
得勝	19:1-10

5 七個沒有編號的異象

逼迫	20:9
----	------

¹ 此乃Collins (*Apocalypse*, xii-xiii) 的觀察。有關這個現象更詳細的分析，見同一個作者的 *Combat Myth*, 33-44。對Collins以「七個沒有編號之異象」的方式，來解讀12:1-15:4和19:11-22:5的作法，筆者並不完全同意，但她所觀察到的現象，卻顯示了啟示錄「重複論述」的文學特色。

審判	20:9-15
得勝	21:1-22:5

第二，在6-16章中的三個七災系列之間，如是彼此平行，互相呼應的現象，更是明顯。怎麼說呢？

(1) 這三個災難系列（6:1-8:5; 8:6-11:19; 16:1-21），都各自以一個或大或小的天庭異象，為其「前言」（4-5; 8:2-5; 15:1-8）；也都以「雷轟，大聲，閃電，地震／大雹」的片語（8:5; 11:19; 16:18-20），為其結語。

(2) 七印和七號系列，不單都以「4+3」為其主要文學架構，而在「3」的部分，也都以「1+1+插曲+1」的形式出現。

(3) 就內容來看，七號和七碗之災，由於它們都以舊約的「十災」為藍本，因此這兩個災難系列，就在「內容」的部分，有了彼此重疊的現象（例如，水變血之災，黑暗之災，雹災）。●

(4) 除了「架構」和「內容」的呼應之外，在「第六印」和「第六碗 + 第七碗」的段落之間，我們也一樣看見它們在字面上的連繫：「大地震」（6:12a; 16:18）；「山嶺海島的挪移／逃避／不見」（6:14; 16:20）；「忿怒的大日子／全能神的大日子」（6:17; 16:14）。不單如此，在第六印和基督第二次再臨審判的段落（19:11-21）之間，我們也看見如是現象，因為「地上的君王」，「將軍」，「壯士」，「一切為奴的和自主的」等人（6:15; 19:18），都在這兩段經文中現身。

¹ 有關七印七號和七碗之間關係的討論，詳見，頁147-50。亦參，J. M. Court, *Myth and History in the Book of Revelation* (London: SPCK, 1979)，43-81。

因此這三個七災系列，除了在「以七為結構」的部分，彼此平行之外，也在內部的架構，內容，和字面上，有彼此呼應的地方。而如是設計，顯示約翰有意要其讀者，將它們並排合參，放在一起來閱讀。在這三個七災系列中，我們的確看見神對世界的審判，從七印的「1/4」（6:8），進展到七號的「1/3」（8:7-12），再到七碗的「1/1」（16:1-21），●但如是「進展」恐怕只具有文學上的意義。也就是說，約翰藉著如是「重複又進展」的文學技巧，就帶著我們一次又一次的審視神的審判，只是每當我們再次回到同一個議題時，他就將神審判的嚴重性，加深了一些，好讓我們得著「神必要審判」的印象。

第三，如是重複論述「神審判」的現象，並不只侷限在三個七災系列之內。在論及人子的審判時（14:14-20），約翰在14:18-20中，先是以「葡萄被收割，並在酒醅中被踹踏」的圖畫，來顯示末日審判的可怕；而在人子騎白馬第二次再來的異象中（19:11-21），他則是讓人子穿上了「一件浸了血的衣服」（19:13），並隨後以「獨自踹全能神劇烈忿怒之酒醅」的語言，來描述祂所要進行的審判（19:15）。在後面相關經文的分析中我們將要看見，「收割葡萄並在酒醅中踹踏」的畫面，乃是從約珥書3:13而來，因此約翰在啓示錄中，兩次引用這同一個舊約經文，並將之應用在人子末日審判的事上，也顯示他在這兩處經文所說的，是同一件事。●不單如此，在後面我們也將看見，在人子騎白馬而來審判世界之異象中，「飛鳥聚集並吃神的大宴席」的畫面（19:17-18, 21），乃是從以西結書之歌革瑪各的異象而來（39:17-20）；而在千禧年之末了，撒旦領歌革瑪各之軍，前來攻擊教會（聖徒的營／蒙愛的城），但卻被神所

1 詳見這幾處經文的注釋。

2 相關討論，亦參 J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 78-79。

擊敗的論述（20:7-10），也是本於以西結書的歌革瑪各異象；●因此約翰在這兩個異象中所看見的，也是同一件事。若將我們在上面所提及，「第六印」，「第六碗 + 第七碗」和「基督騎白馬而來異象」之間彼此平行的現象，也列入考量的話，那麼末日的審判，在啟示錄中就至少出現了五次了（6:12-17; 14:14-20; 16:12-16; 19:11-21; 20:7-10）。事實上，第七號（11:15-19），第七碗（16:17-21）和白色大寶座的異象（20:11-15），也都是末日的審判，●因此就此議題來說，約翰顯然有意要藉著「重複」的手法，來強調「神為王審判」之真理的重要性。此一現象，其實也在「末日四事」的段落中，清晰可見；因為這四個異象，即，騎白馬者的異象（19:11-21），千禧年的異象（20:1-10），白色大寶座的異象（20:11-15），和新天新地的異象（21:1-8），都很一致的以「硫磺火湖」為結（19:20-21; 20:10, 14-15; 21:8）。

第四，「神為世界之主和王」的含義，當然不只是「祂要審判世界」。因此從啟示錄的一開始，約翰就顯示祂也是藉其愛子之死，來救贖其子民的上帝（1:5-6）。因此在天庭異象中，羔羊就因其救贖之功，而為四活物和24位長老所稱頌（5:8-10），而在第七章和十四章中，約翰也兩次讓我們看見，那為羔羊所買贖回來的十四萬四千人，就和神和羔羊，聚集在天上的「錫安山」上了。不單如此，在千禧年的異象中（20:1-10），這些跟隨羔羊受苦腳步而行的人，雖然要以殉道（以殉道為受苦的代表）做為他們人生的終點，但他們卻也同時是那些在天上坐寶座，與基督一同做王一千年的人（20:4-6）；而在末日來到之時，他們卻要以「羔羊之新婦」的身分（19:7-8; 21:2, 9），化身為神和羔羊所要居住的

1 詳見附錄十三：啟示錄19:11-21和千禧年的釋經問題，頁1619-34。

2 類似見解，亦參，R. G. Bowles, 'Does Revelation 14:11 Teach Eternal Torment? Examining a Proof-text on Hell,' EQ 73 (2001), 21-36, 特別是頁29-30。

「新耶路撒冷」（21:9-22:9）。因此就「教會 = 被救贖的群體」而論，她也在約翰的異象中，以不同的形態，重複出現了好多次。

此一「重複論述」的現象，在啟示錄中還有許多，●但上述的例子已經清楚顯示，「重複」乃是啟示錄的文學特色之一。事實上，這個特色在現存最早的啟示錄注釋書中，就已經被該書的作者，第三世紀的教父維多利紐斯（Victorinu of Pettau），所觀察到了。●而此「重複」的特色，也一樣成為過去一百年中，許多學者在解釋啟示錄之時，所依據的原則之一。●

若從約翰在啟示錄中，大量暗引了舊約的事實來看，此一「重複論述」的現象，恐怕只是他所暗引之舊約先知書的反映而已，因為這些舊約經卷的文學特色之一，正是「重複」。●但不論這個推論是否準確，我們在前面所提及啟示文學的特色，即，「藉著異象透過象徵來表達超越時間之真理」，恐怕也是造成「重複論述」之現象的原因。因為在約翰的各個異象中，「過去，現在和將來的事」，都已融合在一起，因此這些異象的內容，也就自然會彼此重疊了。

-
- 1 例如，Sweet 就認為，啟示錄12-22章，乃是1-11章的重述（*Revelation*, xxxiii-xiv）；而 W. Shea 則主張，啟示錄12章，在結構上與啟示錄20章，彼此平行（'The Parallel Literary Structure of Revelation 12 and 20,' *AUSS* 23 [1985], 37-54）。亦參，Beale, *Revelation*, 121-44。
 - 2 *ABD* 5:696；有關此一教父和其著作的論述，見，Swete, *Revelation*, cc-cci。
 - 3 除了前面已經提及的學者之外，在20世紀中，還有許多釋經者都以「重複」的原則，來解釋啟示錄，例如，C. Bornkamm, 'Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis', *ZNW* 36 (1937), 132-49; MHT I, 146; Lenski, *St. John's Revelation*, 217, 311; Mounce, *Revelation*, 178, 205; Beasley-Murray, *Revelation*, 138; Osborne, *Revelation*, 449等等。
 - 4 參，F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation*, 144；以及 Mazzaferri 在該頁註腳中所提及的著作。A. Y. Collins 也指出，「重複」的特色，也出現在其他的啟示文學作品中，像是西卜神諭篇，但以理書和以斯拉四書（*Combat Myth*, 43-44）。

約翰在啟示錄中所使用「然後我看見」的片語，其作用只在顯示，在靈裏的他，乃是依照他所寫下來的順序，看見了這些異象；因此這個片語，就完全沒有「異象的內容，也必須按著異象的次序，發生在人類歷史中」的意思。在啟示錄裡面，「然後我看見」只具有文學上的意義，那就是，將各個異象連結在一起，好讓它們成為一個完整的文學作品。也就是說，約翰並無意讓此片語，在這卷書中具有「解釋性」的功能。因此在後面的注釋中，我們也將採納「重複論述」，做為我們解讀啟示錄的原則之一；因為此一原則，和啟示錄的文體特色，彼此吻合。

VIII. 啟示錄的神學思想

在「啟示錄釋經學」的部分我們已經曉得，歷世歷代的教會，對「如何解讀啟示錄」的問題，有相當分歧的意見。以「教會歷史」視之者有之（歷史派），以「末日事件之描述」來看待它的（未來派），也不乏其人。在此同時，也有釋經者主張，我們必須以第一世紀的背景，來理解啟示錄（過去派），而以「善惡相爭」做為理解這卷書的學者（理想派），也大有人在。此一「各說各話」之現象的具體反映，就是一本出版於1997年的啟示錄注釋書；因為在這本解經書中，作者並不親自動手釋經，而是將上述四個派別對經文的理解，分別介紹給讀者，並將它們以平行並排的方式來陳列。●在新約諸多書信中，恐怕只有啟示錄之注釋書，能以此種方式出現的了。

在「啟示錄釋經學」的部分我們也已經指出，如是「各說各話」的現象，乃因釋經者對啟示錄文體的特殊性（啟示文體），無法完全掌握，或是沒有給予足夠的注意所致。而此「不察」或是「缺失」，不單影響到我們對經文含義的理解，也將進一步的影響到我們對啟示錄神學思想之掌握。為了避免這個問題，在下面的經文注釋中，筆者當然會不斷地提醒自己，我所面對的，乃是約翰「藉異象用象徵來呈現超越時間和空間之真理」。而在釋經的同時，筆者也將尋求並闡釋約翰所要突顯的神學思想為何。但由於約翰並不以「系統神學」的方式來寫啟示錄，而他所見的諸異象，也在時間和空間上，有彼此重疊的部分，因此在我們進入經文之前，以啟示錄之文體特色，將這卷書所顯示的真理，做一點整理，應可讓我們對這卷書有一個整體的理解和掌握。換句話說，本於啟

1 即，S. Gregg, ed., *Revelation: Four Views*。

示錄的文體特色，我們將不會單單的以傳統「系統神學」的方式（神論，人論，教會論等等），來呈現啟示錄的神學思想，而會將這些「主題」，分別放在「時間」和「空間」的兩個範疇內，來分別陳述。此舉沒有任何一丁點「標新立異」的企圖，而只是想要對這卷書的文體，表達尊重之意，並藉此方式，讓讀者對啟示錄文體的特色，有更多的理解。

空間

正如前述，啟示錄的文體特色之一，乃是要藉著那在「另外一個空間中所出現的人事物」，來表達真理；而在約翰的筆下，這個「另外的一個空間」，就是他所看見的異象了。但由於異象乃是另外的一個空間，因此為了讓這個空間，和我們所身處的「這個世界」之間有所區隔，約翰也就讓其異象中的人事物，以「象徵」的形態出現。但出現在他的異象中，究竟有誰呢？而他們之間的關係又是如何的呢？他們在約翰的異象中，又做了什麼事呢？

神聖的三一神

藉著傳統書信的問安語句，約翰從啟示錄的一開始，就已經顯示他對三一神之認識，因為在1:4-6那裏他所說的是，教會所能得著「恩惠和平安」之福，乃是從三一神而來，即，「今在昔在將要再臨」的神，那「在寶座前的七靈（聖靈）」，和「信實作見證，從死裡首先復活，和做為世上諸王之元首的耶穌基督」。而此一平鋪直述的語句，在4-5章的天庭異象中，成了一幅立體的畫面：父神安穩的坐在祂的寶座之上（4:2-3），而在祂的寶座前，則有「七盞火燈=神的七靈（聖靈；4:5）；和「像是被殺過的羔羊」（5:6）。

三一神的神性

但約翰是如何顯示三一神的神性的呢？就父神而論，約翰乃是以好幾個方式來顯示祂屬神之特性的：（1）「坐寶座的」一語在啟示錄中重複的使用，●當然顯示父神為王做主的地位，但祂所坐寶座的四腳，即，「如獅似牛像人又像鷹」之四活物（4:6b-7），卻也顯示出祂超越人間各樣活物的神性。（2）約翰對神形像的描述——好像碧玉和紅寶石，以及他對圍繞神寶座之虹的論述——好像綠寶石（4:3），也照樣顯示出「坐寶座者」非凡榮耀的面向。當然，（3）「坐寶座者」超越一切的神性，不單在四活物對祂所發「聖哉！聖哉！聖哉！」的頌詞中，（4:8），清晰可見，也在四活物，24位長老（新舊約聖徒的象徵），以及天地間一切受造物，在祂面前俯伏敬拜的動作中，顯明了出來（4:8-11; 5:13-14）。再者，（4）祂因過去創造世界之事而被頌讚的場景（4:11），也和祂在新天新地降臨之時所要發出的宣告——看哪，我將一切都更新了（21:5a），前呼後應，並因此就顯示出祂乃創造這個世界的主和神。

那麼聖子呢？約翰又是以怎樣的方式，來表達祂的神性呢？與聖父在啟示錄問安語中的「平起平坐」（1:4-6），當然顯示了祂屬神的身分，但在啟示錄中，約翰為要凸顯耶穌基督的神性，可說是用心良苦。怎麼說呢？（1）在1:9-20的拔摩異象中，約翰對人子的描述（1:13-16），多從舊約而來；而其中除了有類似於舊約天使的特色之外，像是身穿長衣，胸束金帶等等，也有那原屬耶和華神的特徵，例如，頭與髮皆白，聲音如同眾水的聲音等等。因此人子不單和天使一樣，有「屬天」的特性，也更有著與舊約耶和華神一樣的形像。不單如此，在後面的注釋中我們也將看見，人子的「髮白，眼如火，和銅腳」，在舊約背景的對照之下，所象徵的乃是祂的「全善，全知和全能」，因此祂屬神性的特色，也在

1 啟4:2, 3, 9, 10; 5:1, 7, 13; 6:16; 7:10, 15; 19:4; 20:11; 21:5。

這些讓人瞠目結舌的形像中，有了完整的呈現。

(2) 在後面的分析中我們將會看見，啟示錄七封書信之形式和內容，像是「某某某如此說 (Τάδε λέγει)」的起首語，以及書信中所包含之責備，勸誡，和「條件式的刑罰」等等，都是耶和華神透過先知向其百姓所發神諭中，經常出現的元素；因此當約翰讓人子透過具有先知身分的他，寫信給七個教會，並且也採用舊約神諭的形式之時，他就已經讓人子，如舊約耶和華神之於其百姓那樣的，成為神新約子民的主了。但正如耶和華神在帶領以色列百姓出埃及之後，以十二支派的方式，組織他們成為一支要與迦南人爭戰的軍隊一樣（民1-2），約翰也讓人子藉其寶血從各族各方各民各國中買贖回來之人（1:5-6; 5:9-10），成為一支十四萬四千人的「羔羊之軍」（7:1-17; 14:1-5）。不單如此，當年屬耶和華的以色列人，因著得蒙救贖離開埃及，而在紅海邊上，大唱得勝之歌（出15:1-18），照樣，這支因著羔羊之血而得以勝過海獸之軍隊（7:14; 14:4-5），也將要在天上的「紅海（玻璃海）」邊上，開口歌唱「摩西之歌」和「羔羊的歌」（啟15:2-4）。換句話說，正如耶和華神乃以色列百姓之救贖主，約翰在啟示錄中，也讓羔羊扮演了相同的角色，只是如今屬神百姓的範圍，已從以色列一族，變為萬國中得蒙救贖之人了。如是類比，也在約翰以「羔羊之新婦」（19:7-8; 21:2,9）做為教會之比喻的手法中，清晰可見，因為在舊約中，以色列百姓和耶和華神之間的關係，也正是「幼年的妻」之於耶和華「丈夫」的。●

(3) 在做為救贖主的角色上，羔羊，在約翰的筆下，和耶和華神並沒有兩樣。但舊約中的上帝，也是那刑罰世界，審判以色列仇敵的神。因此在啟示錄中，審判這個世界的權柄，在羔羊的「死，復活和升天」之後，也就是在祂藉著受苦而勝過了撒旦之後，也成為人子與父神所共

¹ 參，耶2:2；結16和23章等處的經文。

享的，因為祂不單與父神同坐寶座（3:21; 22:1, 3），也手拿「死亡和陰間的鑰匙」（1:18）。準此，祂也就成為天地之間，唯一有資格能從父神手中領取書卷（神永恆計劃的象徵；5:7），揭開七印（6:1ff），並藉著七印七號和七碗之災，來刑罰這個世界的那一位。當然在祂騎著白馬，率領眾軍，第二次再來之時，祂之於這個世界，也正是個不折不扣的審判官（19:11-21）。

（4）做為屬祂子民的救贖主和做為這個世界的審判官，羔羊，和祂的父一樣，理當受到敬拜。因此在天庭異象中，當祂從父神手中領取了書卷之後，天庭中的四活物（=世界），24位長老（=新舊約聖徒）和眾天使（靈界存在），就都俯伏敬拜，並開口頌讚祂（5:8-12）。對21世紀的基督徒來說，敬拜羔羊，是極其自然的事，但對初代教會而言，特別是對那些謹守「除我以外，你不可有別神」（出20:3）之誠命的猶太基督徒來說，羔羊受到敬拜，不是一件很容易就被接受的事。●因此羔羊在天庭中受到敬拜的異象，可說是祂具有神性的最好說明。當然約翰是十分清楚「羔羊得著敬拜」一事，對其同胞猶太人所可能產生的巨大衝擊，因此在此天庭異象中，他也十分小心的，先讓父神得著敬拜（4:8-11），而後才讓子也得著敬拜。不單如此，在子也得著敬拜之後，他也才順勢的讓「父子」同受敬拜（5:13-14）；而此模式，也就在啟示錄的後面，成為一個常態了（7:9-10, 15-17; 19:1-8; 22:1, 3）。●

類似顯示人子羔羊乃與父神同有「神格」的例子還有許多，●但上述

- 1 在19:10和22:8-9中，約翰意欲敬拜天使，但此一行動不單為天使所阻，並且也被天使吩咐，要敬拜神。因此從這個反差的對比中，我們更可見「羔羊得著敬拜」的神學意義。
- 2 顯示「父子同有一樣位格」的經文還有6:16; 14:1, 4和21:22-23。
- 3 約翰將耶和華神之屬性或稱號（例如，聖潔的 [3:7]；我是阿拉法，我是俄梅戛 [1:8; 22:13]），加在人子身上的舉措，就是一例。

的四個例證已經足以讓我們看見，人子羔羊乃與父有相同的神性。但聖靈呢？約翰對聖靈之「神格」的看法，是怎樣的呢？在啟示錄的問安語中（1:4-6），聖靈乃是夾在「父」和「子」之間的，因此祂的神性，從啟示錄的一開始，就已經得著肯定。而約翰在啟示錄中，四次以「七靈」做為聖靈之名，也顯示他對聖靈之神性的認識（7 = 完全）。不單如此，在約翰四次以「在靈裏」一語，做為他見異象的前提時（1:10; 4:2; 17:3; 21:10），他也顯示了他對聖靈的認識，因為在這個片語背後的，乃是以西結書中的「耶和華的靈在我身上」（結1:3; 3:22; 8:1; 37:1; 40:1）。換句話說，約翰所在之「靈」裡，乃是耶和華的靈。更有意思的是，在七封書信一開始，約翰都清楚告訴我們，這些書信乃是人子向七個教會所說的話（2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14），但在這七封書信的結尾之處，約翰卻又很一致的指出，這些書信乃是「聖靈向教會所說的話」（2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22）。●因此在這個幾乎無法叫人無法察覺的手法中，聖靈的「神格」，也再次顯明了。再者，聖靈的神性，也可以從另外一個角度得知。在天庭異象中，「七靈」的確沒有如被殺羔羊那樣的，被其他的天庭活物所敬拜（四活物，24位長老和眾天使），但祂卻也不在敬拜羔羊之列。因此在祂「沒有敬拜羔羊」的現象中，七靈與其他天庭活物有別，而與羔羊同格的真理，也隱含在其中。和約翰「多次多方」讓「子與父同有神格」之努力相較，他在顯示聖靈之「神格」的事上，不論就質或量的角度來說，可說是完全不成比例。但此現象是否表示他「輕忽聖靈」呢？恐怕不是，因為「在靈裏」的他，只能依著聖靈的引領和指示，以顯明基督為他主要的工作（啟1:1）；因為聖靈的工作重點之一，就在叫人認識基督（約14:26-27; 15:26; 16:13-14）。

1 在七封書信最中間的一封中，約翰的措詞乃是「聖靈向眾教會所說的話」。此一設計顯示，七封書信乃是以所有小亞細亞地區之教會為對象的。

三一神的作為

「父子聖靈同格」已經很清楚了，但祂們之間的關係，又是如何的呢？就神學而言，這個問題是又重又大又困難的，但若從啟示錄來看，此一問題卻恐怕沒有我們想像的那麼巨大和難解，因為在約翰的異象中，「父子聖靈」的角色和關係，是以各樣的畫面和動作來表達的。

就父神而言，祂乃是「坐在寶座上的」，也從不離開其寶座。不論就主動或是被動的角度來看，祂的動作都不多。在全書前言的部分，祂只說了一句話：我是阿拉法，我是俄梅戛；我是今在昔在將要再臨的；我是全能者（1:8），而在全書本文的部分（1:9-22:9），祂也只在世界受到審判的七碗之災中，以「成了」來結束這個段落（16:17），並在新天新地的異象中，以「看哪，我將一切都更新了……」等等的話語（21:5-8），來總結這個世代，並引進新的創造。因此在啟示錄中，父神主動的作為，只是「說話」而已。●但這恐怕已然足夠，因為如是特色，正反映了祂在舊約中所給人的整體印象：祂說話，事就這樣成了。

但在啟示錄中，祂的作為，還包括了那些被動的部分。祂讓子從其手中領取書卷是其一（5:7），而這個被動的動作，對整個世界來說，其結果卻是驚天動地的，因為從此之後，祂就與子共享祂審判世界之權柄。除此之外，在啟示錄中，我們也多次看見約翰藉著所謂「神聖之被動（*divine passive*）」的語法，●來讓其讀者知道，世人之所以會被各樣災殃攻擊（例如，6:2, 4, 8; 9:1, 3, 5），聖徒之所以會在獸的手下受苦（例如，

1 在啟示錄中，約翰還幾次聽見那從天上或是從寶座而來的聲音（10:4, 8; 14:13; 16:1; 19:5），但在這些經文中，我們無法完全確定發生說話的，是否是父神。但即便這些聲音的主人是祂，也不影響我們在此的論點和分析。

2 6:2, 4, 8, 11; 7:2; 8:2, 3; 9:1, 3, 5; 11:1, 2; 12:14; 13:5, 7, 14, 15; 16:8; 19:8; 19:19; 20:4。

13:5, 7, 15)，或是聖徒之所以可能擁有審判世界之權柄（例如，20:4），都是在神的「容許」或是「賞賜」的前提之下，才有可能發生。因此藉著神主動和被動的作為，約翰所要強調的是，在這個世界中所發生的一切事，都在神的掌控之下。祂是這個世界的主和王，因此沒有一件事情，對祂來說會是個「意外」。祂安穩的坐在祂的寶座上，而祂永恆的計劃，也要按部就班的在人類的歷史中成就。而這一切，也早已顯明在1:8中，祂所做的宣告裡面了：我是阿拉法，我是俄梅戛；我是今在昔在將要再臨的；我是全能者。

相對於父神，人子羔羊則在三一神中，位居第二；因為祂乃是從父手中，領取那象徵神永恆計劃之書卷（5:7），並揭開（= 執行）其上七印的那一位（6:1ff）。祂的「死，復活和升天」，是祂之所以能從父神手中領取書卷的前提，因此在啟示錄中，除了祂的被殺之外（5:6），約翰對「耶穌的生平」，完全沒有提及。或者我們應該這麼說，對約翰而言，耶穌一生事工的意義，正在祂死在十字架上的事上，完全的表達了出來，因此在論及神國的過去現在和將來之時，約翰的焦點，也就自然要放在那個具有決定性意義的事件之上了。而約翰對此一事件的重視，也在他讓人子以「羔羊」之姿出現28次的設計中（「基督」七次；「耶穌」14次），反映了出來。●

但此羔羊，卻在其復活升天之後，成了「猶大支派中的獅子」（5:5）。因此做為神所應許之彌賽亞的祂，一方面就要成為「在七個金燈台（教會）」中行走（1:13），並擁有七星（七教會在天庭中的代表；1:16, 20）的那一位；也就是說，祂乃是教會之主；而在另外一方面，祂也要透過教會所背負之「羔羊的見證」，向這個世界宣告祂的王權，並在人類的歷史中，藉著各樣的天災人禍，顯示祂審判的權柄。由是祂就數點

¹ 經文索引，見頁197。

聖徒，在他們的額上蓋上屬祂的印記，並叫他們成為一支為數有十四萬四千人的「羔羊之軍」（7:1-17; 14:1-5）；並在祂第二次降臨之時，率領他們與祂同來，審判這個世界（19:11-21）。但做為羔羊之軍元帥的祂，會不會「擁兵自重」，建立自己的國呢？當然不，因為祂所設立的國，乃是屬神的，是一個百分之百以事奉神為職事的祭司國度（1:6; 5:9-10; 11:15）。

那麼聖靈呢？祂在啟示錄中所扮演的角色又是什麼呢？就父子聖靈之關係來看，祂因著被羔羊所擁有（3:1; 5:6），因此就在順序上，次於人子。但祂在啟示錄中所扮演的角色是什麼呢？在前面我們已經提及，向七個教會開口說話的，除了人子之外，也是聖靈，因此祂也是教會的主，是醫治，勸化，責備，和鼓勵教會的那一位。在天庭異象中，約翰對祂的描述，乃是「七眼 = 七靈 = 奉差遣往普天下去的」（5:6），因此祂乃是鼓動教會，催促她向這個世界見證羔羊的那一位。為了顯示聖靈和羔羊，教會，以及祂和世界之間的密切關係，約翰除了多次論及「教會屬羔羊」，並藉著「兩個見證人的異象」（11:3-13），來顯示教會和世界的關係之外，祂也在啟示錄中，以另外一種方式，來強化這四者之間的連結。怎麼說呢？就「羔羊和聖靈」而言，約翰叫「羔羊」在這卷書中，出現了28次，而與之對應的，則是四個「七靈」的片語（ $4 \times 7 = 28$ ）；就「七靈」和「七教會」來說，它們在啟示錄中所出現的次數，卻也都是四次；而就「七教會」和那代表全世界的「各族，各方，各民，各國」來看，前者所出現的四次，和後者所出現的七次，卻也都有了「28」的乘積。●如是對應應該不是巧合，而是約翰為了讓聖靈，羔羊，教會，和世界之間，有更緊密之連結而有的。但聖靈的工作，並不只在催促教會傳福音而已，在兩個見證人的異象中，我們也還看見祂，即，

1 經文索引，見頁196。此乃 Bauckham 的觀察（*The Climax*, 34-35）。

「從神而來的生氣（靈 [πνεῦμα ζωῆς]; 11:11）」，叫這個兩個已經殉了道的見證人，再次的活了過來。因此聖靈除了在教會傳福音的事上，扮演一個關鍵的角色之外，祂也要在將來永恆神國完全成就的事情之中，成為一個不可或缺的要角。催促教會之主走向「殉道」的聖靈，已經讓羔羊從死裏復活了；而促請教會走上同一條路的祂，能不在將來叫她也是一樣從死裏復活嗎？畢竟祂乃是神權能的展現，是叫死人復活之神的靈。但在這事發生之前，祂，和那與祂密不可分之新婦教會，都同心合意的期盼基督的第二次再臨：聖靈和新婦都說，來（22:17）。

教會

在啟示錄中，教會雖然以許多不同的面貌出現，但她的所是和所為，卻相當清楚。就其個別的組成分子而言，她乃是羔羊藉其寶血，從「各族各方各民各國」中買贖回來之人，所組成的群體（1:5-6; 5:9-10），但由於羔羊救贖之功所能涵蓋的範圍，也包括了舊約以色列百姓中，以「信」遵守「舊約」之人，因此就群體而論，教會乃是由「信主的猶太人和外邦人」所共同組成的。而此一「延續舊約子民」的特色，也就讓約翰將舊約中，原本只屬以色列百姓之「祭司國度」稱號，加在教會身上了（1:6; 5:10）。因此從一開始，約翰就已經為教會下了一個清楚的定義：約的子民。

做為蒙救贖之「約的子民」，她當然要肩負起隨著恩典而來的責任。因此在七封書信中（2-3），她屬靈的表現，就要受到教會之主的檢驗。但祂檢驗她的標準是什麼呢？除了她是否向這個世界做羔羊見證，扮演好她做為金燈台的角色之外，還能是什麼呢？但此角色容不容易扮演好呢？但然不，由是約翰在接下來的異象中就讓我們看見，教會雖然因著她在世上所要扮演的角色，而會遇見許多試探，也因此要在這個世界的

手下受苦，但她卻是額上有神印記的軍隊（7:1-8）；而她屬天的地位，也已確立（7:9-17）。這個真理是如此的重要，因此約翰在啟示錄中，就以許多不同的方式來重複論述了。

第一，在啟示錄11章中，教會乃是化身為兩個見證人，因為在神的定規之中，一個有效的見證，要有兩個人才能成立。而在這個異象中，約翰也藉著他們所行之神蹟，像是從天降火，降下旱災，甚或是叫水變血等等，顯示神在傳福音之事上，所賦予他們的權柄。當然在這個異象中，約翰也沒有忘記世界對教會的敵意，因此在這兩個見證人，忠心的盡上他們的本分之後，他們也就被殺害，並且被曝屍三天半。但正在人為他們之死而歡呼慶賀之時，神卻叫他們從死裏復活，並在世人的面前，和他們的主一樣的，駕雲升天而去。如是恩典和榮耀，乃是神對他們盡忠職守的獎賞和回應。

第二，在「紅龍，婦人和男孩」的異象中（12:1-15:4），約翰藉著「婦人因生下男孩而被紅龍撒旦逼迫」的圖畫，再次的顯示了教會因著福音的緣故，而要受到世界逼迫的事實。紅龍和牠的兩個爪牙，海獸和陸獸，聯手攻擊了聖徒，而其程度之嚴重，使得約翰甚至必須以那叫人十分難以下嚥的話，來鼓勵教會：要被擄掠的，就被擄掠罷！要被刀殺的，就被刀殺罷！聖徒的忍耐和信心，就是在此」（13:10）。因此在此情況中，教會可說是連一點喘息的空間都沒有，而她也似乎只能在如此邪惡的權勢面前，俯首稱臣。但在此同時，約翰卻又藉著十四萬四千人天上之錫安山上，大唱羔羊之歌的畫面，顯示了教會屬天的身分（14:1-5），並在接下來的段落中，藉著「天使傳福音」和「天使收割」的兩組異象（14:6-13, 14-20），來顯示教會之福音行動，所具有的屬天意義：接受福音的，將要如莊稼被收割，而拒絕福音的，將要如收割了的葡萄，在酒醱中被踹踏。

第三，在「大淫婦巴比倫」的異象中（17:1-19:10），約翰先是藉著「大淫婦坐在眾水之上」和「她喝醉了為耶穌做見證之人的血」的描述（17:1, 6, 18），顯示羅馬之強大，和在她手下之教會，所必然要面對的苦難。但此圖畫，卻在接下來的經文中，完全的翻轉了過來。因為那濃妝艷抹，交遊廣闊，並整日奢華宴樂的大淫婦，在神審判來臨之時，將要變成一貧如洗，眾叛親離（18:1-24）；而那原先在她手下受苦的聖徒，卻要在天庭中，為此而舉行一個慶祝大會（19:1-10）。

第四，在啟示錄的結尾之處，約翰也再次藉著殉道者在天上坐寶座的畫面（20:4-6），讓我們清楚看見，聖徒在地上的受苦，並不是徒然的。因為正是他們所忍受的苦難和逼迫，使他們能夠在天上與基督做王一千年。不單如此，在基督再臨之時，他們也將成為那隨基督同來的眾軍，親身參與在末日的審判中（19:14）；而在末日白色大寶座的審判中，他們也將出席那個審判大會，親眼看見他們的仇敵遭報（20:11-15）。當然在神新天新地的創造中，他們也有一分。或者我們可以更準確的說，在將來的永恆世代中，以新耶路撒冷之姿現身的教會，將要成為新天新地中的唯一女主角（21:1-22:9）。

綜上所述，在約翰異象中的教會，有兩個完全相反的面向。從這個世界的角度來看，她是軟弱的，是在紅龍和海陸二獸手下受苦，並且也在大淫婦巴比倫的淫威之下，苟延殘喘。但在此同時，約翰也讓我們看見，她卻是一支榮耀的羔羊之軍；而他們因背負羔羊見證而有的苦難，不單是他們得著榮耀的途徑，也是神藉之建立其國度的方法。因此正因著他們所要經歷的「十日」患難（2:10），永恆之門就要向他們開啟。而教會所必須忍受之「至暫至輕的苦楚」，卻要為她帶來極重無比，永遠的榮耀；●因為在永恆中，她將要成為神和羔羊所居住的聖殿和至聖所

¹ 語出哥林多後書4:17。

（參21:16, 19, 22的注釋）。

邪惡的三一集團

在約翰所看見的異象中，除了有神聖的三一神和其子民之外，還有另一個與之相對的集團。此一集團乃由紅龍，海獸和陸獸，以及那些依附牠們，在牠們腳前下拜的人所組成（12-13章）。我們在此將「紅龍和海陸二獸」，冠之以「邪惡三一」的名號，並不只是牠們恰好「三人成行」，而是約翰有意要我們以此方式來認識牠們。何以見得？在十三章的經文分析中我們將要看見，龍將自己的「能力，寶座和大權柄」給海獸（13:2），以及陸獸叫人拜海獸（13:12-14）的關係，其實正是「聖父將權柄賜給聖子，而聖靈又榮耀基督」的反映。不單如此，在海獸「受了致命傷但又活過來了」的描述中（13:3），我們也看見基督「死在十字架上但又復活了」的影子。●而我們在前面所提及，聖靈透過教會向這個世界見證基督的工作（真先知），也正和陸獸推廣「海獸」的工作，如出一轍，也難怪約翰會在啟示錄的後面，三次以「假先知」做為陸獸的別名了（16:13; 19:20; 20:10）。

但此「三一」乃是邪惡的。（1）紅龍意欲吞吃羔羊男孩，並隨後逼迫那將羔羊男孩生下來之婦人的企圖，都顯示了牠邪惡的本質；而牠藉著海陸二獸之手，打壓教會的事實，也顯示出牠的真面貌。（2）至於海獸，我們不單在牠「開口向神說褻瀆的話，褻瀆神的名，並祂的帳幕，就是那些住在天上的」之動作中（13:6），看見了牠敵對神國的態度，也在牠「制伏各族各民各方各國」的舉措中（13:7），看見了牠想要在基督之外，另立一個國度的野心。而（3）陸獸以各樣神蹟奇事來迷惑人，要

1 為了強化這個對比，約翰也讓海獸的「如同被殺（ὡς ἐσφαγμένον）」，與羔羊之「像被殺過的（ὡς ἐσφαγμένην）」，互相呼應（5:6）。

人因此而敬拜海獸，並對那些不從其議之人，毫不手軟的打壓（13:13-18），都在在的顯示，牠乃屬紅龍家族，如假包換。

從人的角度來看，紅龍撒旦和其爪牙海陸二獸，才是這個世界的主。在牠們「順我者昌，逆我者亡」的號令之下，除了那極少數，已經快要撐不下去的教會之外（例如，士每拿教會和非拉鐵非教會），這個世界可以說是在此一集團的掌控之下。因此牠們可以說是這個世界中，「主流價值」的代表，是人人必須向其靠攏，並宣誓效忠的對象。但約翰卻不做如是觀。在他的異象中，此一集團的頭頭紅龍，乃是「羔羊男孩」的手下敗將，因為當「羔羊從死裏復活，並升入高天」之後，牠就已經被趕出了天庭，從天墜落了（12:7-12, 13）。而牠從海中和陸上召喚二獸，並藉牠們來逼迫教會的作為，也只是牠想要鞏固牠所暫時擁有的「剩餘地盤」而已。至於那橫行於地上的海陸二獸，雖然牠們看來勢無可擋，也少有人敢纓其鋒，但在約翰的眼中，牠們至多也只能是從無底坑，從海中，並從地中上來的獸（11:7; 13:1, 11）。和那被逼迫打壓，但卻具有「屬天」榮耀身分和地位的教會相較，看似掌權做王的牠們，卻只能是「源出無底坑（海）」，並也只能在地上做王而已。當然從天墜落的撒旦，以及那從無底坑和地而出的海陸二獸，因著牠們與「天」的無緣，就在末日降臨之時，與永恆無分了。和那些要進入新天新地的教會相較，牠們在那個時刻，因此也就只能以硫磺火湖，做為牠們生命和存在的終點（19:20-21; 20:10, 15; 21:8）。權傾一時的牠們，到了那個時刻，將要在硫磺火湖的刑罰中，被烈火所消滅。而在牠們面前下拜，與之結盟的世人，也要和牠們同進火湖之中，並要和牠們共嚐灰飛煙滅，無人紀念的命運。

小結

在約翰的異象中，「天」乃是神聖三一神的所在，也是聖徒現今之所屬，和將來永恆的家。而「無底坑（海）」，乃是紅龍集團所從出的地方，是邪靈權勢的源頭。至於地，則是這兩股勢力交鋒之所在。此一爭戰，在伊甸園中已經開打，而其勝負，也在加略山上，有了定奪。但在「天地合一」的時刻來到之前，地上的爭戰還要繼續。對紅龍集團而言，這是牠們在加略山戰役之後，最後反撲的機會，因此這個戰爭之慘烈，只會隨著時間的過去，而日漸加強。但對教會來說，這一段時日，卻是她藉「受苦的見證」，將加略山之戰的戰果擴大的日子。為此戰爭，她將要付上極為沉重的代價，但從約翰的異象中她卻曉得，在羔羊「降世—死—復活—升天」的見證中，她的得勝，是已經得著保證了。她，老實說，是沒有任何可以悲觀、灰心，甚至喪志的權利。「天」已然在羔羊男孩降世和升天之時，兩度開啟，而教會屬天的身分，也已經在羔羊降世和升天的事件中，得著確認。●因此在她至終被提，進入也回到家之前，教會所能也必須要做的，也只有不計代價的「持守羔羊見證」一事而已。

時間

由於約翰在異象中所看見的，乃是那「超越空間和時間」的真理，因此我們在此也要從「時間」的面向，來理解約翰的神學思想。

1 在整本聖經中，「天」當然不只有在這兩個事件中開啟。在神從天降火燒滅所多瑪和蛾摩拉的事件中（創19:24-25），在摩西於西乃山上領受十誡之時（出19:16-20:21），在先知們看見異象之際（例如，賽6:1-13；結1:1-28；亞1:7ff 等等），甚或在五旬節聖靈降臨的時候（徒2:1-13），天都曾開啟。但在聖經中，具有最重大意義的事件，乃是人子的降世和升天。

神聖的三一神

就父神在「時間」上所顯示的神性而言，約翰乃藉著五個類似的片語來表達：

1:4-5 願恩惠平安，從那今在昔在將要再臨的神……歸給你們；

1:8 主神說，我是今在昔在將要再臨的；

4:8 四活物……說，主神全能者，是昔在、今在、將要再來的那一位；

11:17 二十四位長老……說，今在昔在的主神全能者啊，我們感謝你，因你已執掌大權作王了；

16:5 天使說，昔在今在的聖者啊！你是公義的，因你已施行審判。●

從上列經文來看，除了父神自己的宣告之外（1:8），啟示錄的作者（1:4-5），以及天庭中的四活物，24位長老和天使（4:8; 11:17; 16:5），都曾以類似的語言，來頌讚或是描述神屬性。因此單就「說話者」的角度來看，約翰藉著這五處經文，顯然有意要我們曉得，神具有「過去、現在和將來」的時間屬性，是「天地之間所有一切屬祂之受造物的共識」。換句話說，神的神性，除了在祂位居天庭的事上，顯示了出來之外，也在祂超越時間之特性中，有了更進一步的表達。

但在細究之下，這五個類似的表述，似乎也其差異。第一，就前面的三個具有比較完整形式的「時間三重語法」來看，4:8的「昔在，今在，將要再臨」是最合乎邏輯的；而1:4和1:8的「今在，昔在，將要再臨」，

¹ 此乃 R. Bauckham 的觀察（*The Theology of the Book of Revelation*, 28-30），但筆者也在其上，做了一些加增和修正。

就顯得有些奇怪了。●但此差異，恐怕是約翰刻意所為，因為在那具有超越時間意義的天庭中，四活物對神的頌讚，當然要以最合乎邏輯之形式出現；但在向受苦聖徒的問安中（1:4-8），「現在（Now!）」當然比過去來的重要，因此「今在」自然就要跑到「昔在」的前面了。但是不管「昔在」和「今在」的次序如何改變，「將臨」卻總是站在壓軸的最後，因為這正是聖徒盼望的所在。

第二，在1:4,8和4:8中，我們所有的，乃是「過去現在和將來」；而在後面兩處經文裏面，約翰只給了我們「過去和現在」。但此一差異，其實並不真正存在，因為11:7和16:5的文脈，乃是神末日的審判，而在其時，神已經「再臨」，因此這個「時間三重語法」中的第三個部分，自然就要以「你已執掌大權作王了」（11:7），或是「你已施行審判」（16:5）的形式出現了。此一觀察顯示，約翰藉著如是「時間三重語法」所要強調的，的確是神超越時間的屬性，而此特色，不單具有「祂過去和現在，在這個世界中掌權」的意思，也更帶著「歷史要依照祂所定下的方向來發展」的意涵。

但如是理解，卻恐怕還未完全將神超越時間之特性，完整的呈現出來。因為隱藏在如是理解背後的，是我們在時間之內的人，對此「時間三重語法」的了解。從整本聖經和啟示錄來看，人類所經歷的時間，是神所創造的（創1:14-17；啟4:11），因此祂就不必受到時間所具有「線性」特色的限制。換句話說，在人類時間之外的祂，就可以在人類的歷史之中，行那屬於末日，或是具有「末日意義」的事。舉例來說，在以色列人進入迦南地之時，神所給他們的命令，乃是要他們將此地的居民，

1 和合本作「昔在今在以後永在」，但在原文中，「今在」是在「昔在」之前；而「以後永在」的原意，乃是「將要再臨」。

全部毀滅。●此一命令看來過於嚴峻，也不合「人情」，但由於被神揀選和救贖的以色列人，具有「聖潔神國」的特性和角色，因此所有一切不潔的，就要在此神國「降臨」之時，受到審判。同樣的情況，其實也發生在耶穌基督第一次降世之時，因為祂的降世，顯示神國已經闖入了人間，而其結果，不單是信靠祂的人得著拯救，也是這個世界受到審判。●因此這兩個例子清楚顯示，「末日」不單已經在以色列人進入迦南地之時，也在耶穌基督第一次降世的時候，「預先的」闖入了人類的歷史之中。當然這些只是「正片」上演之前的預告片而已，因為在啟示錄19:11-21:8中，約翰就四次的讓我們看見，在末日正式來到之際，一切敵對神的人和勢力，都要經歷硫磺火湖的審判（啟19:20-21; 20:10, 15; 21:8）。

從此角度來看，「昔在，今在，將要再臨」的重點，並不在神的「永存」，而是那在時間之外的神，可以並且已經在人類的歷史中，做了拯救和審判的動作；而這些行動，都指向祂在末日所要做的事（拯救和審判的完成）。因此在這個片語中最後的部分，約翰就以「將要再臨（ὁ ἐρχόμενος）」之語詞，來取代那和「昔在，今在」彼此平行的「永在（ὁ ἔσόμενος）」了。●此一理解其實也為父神對自己屬性之宣告所證實，因為在1:8中，緊緊跟隨在「今在，昔在，將要再臨」之後的，乃是「我是全能神」。換句話說，此一「時間三重語句」的重點，在顯示神乃是在人類歷史中，在現在，也將要在未來，進行其拯救和審判的那一位。抽象的「永存」容或叫人敬畏，但「過去，現在和將來」都在行動的上帝，卻不單叫人得著安慰，也使人生發信靠和感恩之心。

此乃父神超越時間的神性，以及此一屬性對世界和教會的意義。但

-
- 1 參，民33:52；申2:33-34; 3:3, 6; 7:2等等。
 - 2 參，約5:22, 27, 30; 9:39; 12:31。
 - 3 此乃帶冠詞之「我是（εἰμί）」的未來分詞。

聖子呢？約翰是以怎樣的方式，來呈現聖子超越時間的神性呢？在前面有關「空間」的討論中我們已經看見，約翰對「父子同格」的真理，可說是用心良苦的反覆論述之；而此情況，也在「時間」的面向中，一樣出現。怎麼說呢？

經文	1:8	1:17	21:6	22:13
說話者	神	基督	神	基督
	阿拉法／俄梅戛		阿拉法／俄梅戛	阿拉法／俄梅戛
內容		首先的／末後的		首先的／末後的
			初／終	初／終

此一圖表清楚顯示，約翰想要藉著基督在22:13的宣告，顯示「父子同格」的真理，因為在此節經文中，他除了將基督在1:17中的宣稱（首先的／末後的），保留了下來之外，也把父神在1:8和21:6的宣告（阿拉法／俄梅戛；初／終），給加了進去。因此就「時間」的面向來說，「父和子」之間，是沒有差異的。事實上，此一將「子=父」的企圖，在1:17中就已經顯明的了；因為「首先的和末後的」語句，乃是耶和華神在以賽亞書41:4; 44:6和 48:12中，向以色列百姓所做的自我啟示。因此當約翰將此語句放在人子口中之時，「父子同格」的含義，就已經隱藏在其間了。

但這些只是「暗示」而已。在人子顯現於拔摩海島的異象中，祂對自己身分的宣告，乃是清楚明白，毫不含混的：我是首先的，我是末後的；又是那永活的（1:17c-18a）。就「首先的和末後的」之語句而言，其含義並非是「人子站在人類歷史的兩端」，而是要顯示「祂在人類歷史中，從頭到尾都掌權」的真理。¹因此在這個語詞之後，人子也就加上了「我是那永活的（= 滿有能力）」的說明。²此一附加說明，雖然並不

1 詳見1:8的注釋。

2 詳見1:17c-18a 的注釋。

在「首先的和末後的」之上，加入更多的含義，但它卻讓人子的宣稱，有了「時間三重語法」的形式。因此和父神一樣，人子的神性，也在如是語法中，有了最好的說明。

和父神之「昔在今在將要再臨」相較，子的「永活」，不單更為明確，也是祂才剛剛在人類的歷史中，顯明的事；因此在「我是首先的，我是末後的；又是那永活的」之後，人子羔羊就緊接著宣告：我曾死過，但是現在活著，直到永永遠遠；並且拿著死亡和陰間的鑰匙（1:18b-e）。從神永恆計劃的角度來看，此一宣告的意義，實在不容小歎。因為透過這個宣告，人子向我們明示，因著祂的死和復活，末日已然降臨（我曾死過，但現在活著），而永恆之鐘，也已敲響（我活著直到永永遠遠）；因為祂的死和復活，其含義正是神國的得勝（我拿著死亡和陰間的鑰匙）。

從人子的宣告中，約翰已經曉得「末日已然降臨」，但此事關乎重大，因此約翰在啟示錄的後面，至少兩次的又論及了這件事情。第一，在天庭異象中，他藉著「只有被殺羔羊能從父神手中領取書卷，揭開七印，並對這個世界帶來審判」的情事（5:6-7; 6:1ff），再次顯示了此一關乎末日的真理。第二，在「紅龍婦人和男孩」的異象中，他也藉著「男孩的被提升天（從死裏復活），並因此導致紅龍撒旦被逐出天庭」的情節（12:5, 7-10, 13），將此「末日已臨」的事實，再次做了清楚明白的說明。但人子羔羊「永活能力的展現」，當然不只是「已經成就的」，而也包括了那「尚未完全成就」的部分，因此在啟示錄的結尾之處，約翰也就藉著「騎白馬者的異象」，清楚的讓我們看見，在世界的的末了，人子還要以得勝將軍之姿，騎著白馬而來，好完成祂在第一次降世之時，所開始的工作（19:11-21）。

此乃聖子在超越時間方面的神性，和這個屬性在「末日」一事上的

意義。但聖靈呢？就「時間三重語法」的角度來看，約翰，或者更準確的說，在靈的約翰，並沒有以此方式來介紹祂。而此現象，正如前述，很可能是聖靈在三一神中，所一貫扮演的角色所致，即，彰顯和榮耀基督。但在約翰以「七靈」為聖靈之名的手法中，聖靈在啟示錄中，也具有「末世性」的意義；因為在後面我們將會看見，「七靈」一詞的舊約背景，乃是撒迦利亞書4:1-10；而在那裏，先知所見異象，乃是關乎聖殿要如何重建起來的問題。●換句話說，當約翰讓聖靈以「七靈」之姿出現，並說祂的角色，乃是「奉差遣往天下去」的時候（5:6），他乃是將先知撒迦利亞所見之異象，應用在教會身上。也就是說，對約翰而言，先知所看見的末日的異象，在「聖靈於五旬節降臨，並隨後催促祂所建立的教會，向外傳福音，好擴展神國」的事上，就已經開始應驗了。●因此和「羔羊之死，復活，升天」一樣，「七靈」在啟示錄中，也標誌著末日的「已臨」。

但羔羊所開展的「末日」，還有「尚未完全成就」的部分，因此在末日來到之時，聖靈也還有其工作要做。而此工作，在兩個見證人的異象裡面，則是以「從神而來的生氣（靈 [πνεῦμα ζωῆς]; 11:11），叫他們復活」的方式來呈現的（11:11）。因此單就「末世」而論，聖靈的「過去，現在和將來」，乃是祂（1）在五旬節的降臨；（2）現今與教會的同在，並催促她向世界傳福音；以及（3）在將來叫為主殉道的她（以兩個見證人為象徵），從死裏復活。約翰以如是方式來呈現聖靈的「過去，

1 萬軍之耶和華說：不是依靠勢力，不是依靠才能，乃是依靠我的靈，方能成事（亞4:6b）。

2 詳見1:4d的注釋。此一理解，其實和彼得在五旬節那天，以先知約珥「在末日凡有血氣的都要被神的靈所澆灌」之預言，來解釋當天所發生之事的手法（徒2:16-36），沒有兩樣。因為這兩段舊約經文的共同主旨，都是「神的靈將要在末日重建並擴張神的聖殿」。

現在和將來」，其實並不令人意外，因為在舊約中，「末日」不單是「聖靈澆灌的日子」（參，珥2:28-32），也是聖靈權能彰顯的日子（屬神聖殿之建立；亞4:1-10）；而從耶穌基督之死和復活的歷史中，約翰也因此就知道，聖靈的日子，也將會是一個「神叫為道而死之教會，從死裏復活的日子」。

邪惡的三一集團

在前面我們已經指出，在約翰所見的異象中，「紅龍，海獸和陸獸」乃是相對於「聖父聖子和聖靈」的邪惡三一。因此我們在此的問題是，就時間的角度來說，牠們和神聖的三一之間，究竟有什麼差異呢？而此差異的意義又是什麼？

為方便說明起見，我們在下面就要以關乎父神的時間三重語法，做為三一神時間屬性的代表，並將約翰在啟示錄17章中，對海獸關乎時間面向的論述，與之並列，好讓我們對此議題，能有一個比較明確的概念。以父神的「時間三重語法」為代表，應沒有太大的問題，但為何我們要以那關乎海獸的「時間論述」，來與父神對比呢？原因無它，乃因約翰對海獸這個面向的描述，在邪惡三一中，最為清晰。不單如此，若從12-13章來看，由於約翰讓海獸不單有著與紅龍相同的形像（七頭十角；12:3；13:1），也叫海獸從紅龍那裏，得著權柄（13:2）。而在13章中約翰也清楚顯示，陸獸也「說話像龍」（13:11），並且也以「叫人拜海獸之雕像」，為其主要任務（13:12-18）；因此下列兩節關乎海獸的時間論述，其實也一樣適用於紅龍和陸獸。

經文	時間三重語法		
1:4	昔在	今在	將要再臨
17:8	先前有	如今沒有	將要從無底坑上來 又要走向滅亡
17:11	那先前有	如今沒有的獸 就是第八位	牠也要和那七位同列 並要走向滅亡

上表清楚顯示，約翰兩次對「海獸」之描述（17:8, 11），也是以「時間三重語法」之形式出現的，因此他的目的，顯然是要讓「海獸」和「父神」做對比。但從此對比中，約翰要我們看見什麼呢？就「過去」的部分而言，海獸的「先前有」，和父神之「昔在」，彼此平行。因此在這個部分，約翰所要顯示的是，海獸在過去，曾經掌權做王。若參照海獸從紅龍撒旦得著權柄的描述，此事應該和紅龍古蛇在伊甸園中，引誘人類始祖亞當和夏娃犯罪，並藉著他們的墮落，而成為這個世界之主的歷史有關。

但與父神之「今在」相較，海獸的「如今沒有」，就顯得相當突出了。神的「今在」，若參照我們前面對「聖子」時間面向的分析，其含義乃是神已經藉著聖子的「死，復活和升天」，勝過了撒旦，並讓祂得勝的國度（教會），在人類的歷史中出現。但與此相較，海獸之國（羅馬）雖然看來十分興盛，也能對教會帶來逼迫和苦難，但在神的眼中，海獸卻是「如今沒有」的；因為撒旦對此世界的掌握，因著人子所成就的，即，藉其寶血將人從各族各方各民各國中買贖回來（5:9-10），而日漸失控。

至於那「將要再臨」的部分，約翰藉著海獸之「將要從無底坑上來」，顯示牠想要學效神的企圖，但在牠「又要走向滅亡」的畫面中，牠「扮虎不成反類犬」的可笑企圖和模樣，就完全顯露了出來。海獸的

確要「再來」，●但等在牠前面的，卻是滅亡和硫磺火湖（19:20-21）。一言以蔽之，海獸，以及牠的主子紅龍和牠的隨從陸獸，雖然看來十分強大，也能橫行於世，但約翰藉著牠們的「先前有，如今沒有，將要再來，但卻要滅亡」的語法，顯示出「邪惡三一集團」在時間面向上的限制和不足。牠們想要抬高自己，立自己為世界之主和神的企圖，在約翰以「時間三重語法」來描述海獸的手法中，有了最好的說明；但此邪惡三一集團的有限性，卻在「如今沒有」和「將要滅亡」的部分，完全呈現了出來。●

世人和教會

在前面我們已經指出，約翰使用「時間三重語法」的主要目的，在顯示神超越時間的神性，或在顯示邪惡三一集團企圖自立為神，但卻又力有不逮的窘境，因此對那些在時間限制之內的人，不論是世人或是聖徒，約翰也就沒有將此語法，應用在他們的身上了。但這並不表示他們就沒有「過去，現在和將來」。

就聖徒而言，他們的過去，因著他們屬於羔羊的緣故，就已經是「名字被記載在羔羊生命冊上」的了（3:5）；而此名字被記載在生命冊上的事，乃發生於世界被創造之前，因此在聖徒被造之前，其名字就已存在。●至於現在，聖徒的確是在地上屬羔羊的軍隊（7:3-8），而他們也要在他們與海陸二獸的爭戰中受苦，但在約翰的異象中，聖徒卻也同時是那在天上，與基督一同慶祝勝利的群體（7:9-17; 14:1-5; 20:4-6）。不單如此，

1 參，19:19中，海獸的聚集眾軍，要與羔羊爭戰的論述，以及20:7-9中，從無底坑中暫時得著釋放之撒旦，招聚歌革瑪各之軍，要攻擊教會（聖徒的營與蒙愛的城）的畫面。

2 相關討論，亦見附錄十四，特別是頁1683-85。

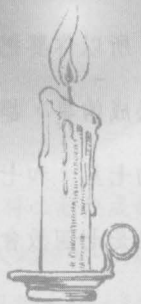
3 參，13:8的分析。

此一現在「屬羔羊」的身分，也要在基督再來之時，讓這一群名字記載在羔羊生命冊上的人，得以有份於永恆中的新耶路撒冷（21:27）。換句話說，因著他們與「羔羊」的連結，聖徒雖然只是有限的被造，但其名已「先存」，而其人也要在現今具有屬天的身份，並在將來，成為神和羔羊所居住的聖城。生命之榮耀，尊貴和盼望，恐怕沒有比這個更高的了。

反觀世人，乃是「名字沒有記載在羔羊生命冊上的人」（13:8; 17:8），因此他們之名，並無「先存」。他們之人，如今乃是屬龍拜獸的，因此他們看似得道，也可以與大淫婦巴比倫，同享歡樂；但他們現今與獸的聯合，卻要讓他們在將來付上極為慘重的代價，因為在白色大寶座的審判中，名字「沒有被記在生命冊上的，就要被扔進火湖裡」（21:15）。和聖徒相較，他們沒有「過去」，沒有「將來（永恆）」；他們所有的，只是現在而已。生命之可悲，也莫此為甚。

主編言 (11-8)

注 釋



我一看見，就仆倒在祂腳前，像死了一樣。祂用右手按著我說：不要懼怕；我是首先的，我是末後的；又是永活的。我曾死過，但是我現在活著，直到永永遠遠；並且我拿著死亡和陰間的鑰匙。所以你要把所看見的；就是現在的事和將來必成的事，都寫出來。至於你所看見在我右手中的七星，和七個金燈臺的奧秘：那七星就是七個教會的天使；七燈臺就是七個教會。

～啟示錄一章 17-20 節



I. 前言 (1:1-8)

藉著「耶穌基督的啟示」一語，約翰開宗明義的告訴我們，這卷書的內容究竟是什麼。但這句話的意思究竟是什麼呢？是「從耶穌基督而來的啟示」呢？還是「有關於耶穌基督的啟示」呢？在這卷書的後面，約翰將要親自為我們解答這個問題，但在此之前，我們所須要留意的，是他在啟示錄的頭八節經文中，給了我們一個在新約中，有最繁複的形式，但卻又相當工整的前言。

經文翻譯¹

¹ 耶穌基督的啟示，就是神賜給祂，叫祂將必要快成的事指示祂的眾僕人。祂就差遣祂的使者，曉諭祂的僕人約翰。² 約翰就將神之道，和耶穌基督的見證，凡他所看見的，都見證出來。³ 宣讀這書上先知之言的，和那些聽見又遵守其中所記載的，都是有福的！因為時候近了。

⁴ 約翰寫信給在小亞細亞的七個教會：願恩惠平安，從那今在昔在將要再臨的神，從祂寶座前的七靈，⁵ 並且從那信實作見證的，從死裡首先復活的，和做為世上諸王之元首的耶穌基督，歸給你們。

祂愛我們，用祂的血把我們從我們的罪中釋放²出來，⁶又使我們

¹ 筆者在這本注釋書中所提供的啟示錄譯文，是依據 UBS⁴而來。雖然在翻譯的過程中，筆者會參照幾個不同的中英文譯本，但由於華人教會所最熟悉的是和合譯本，所以筆者的翻譯，將會盡量貼近這個大家所熟知的版本。

² 有古卷作洗去 (λούσαντι; TR 025 046 等等)，但是在 Φ^{18} κ AC 1611 等較可靠的抄本中，是釋放 (λύσαντι)。

成為一個國度，一群事奉父神的祭司。願榮耀權柄歸給祂，直到永永遠遠，¹阿們。

⁷看哪！祂駕著雲降臨。眾人都要看見祂，連那些曾刺過祂的人也要看見祂。地上的萬族都要因祂而哀哭。是的，阿們。

⁸主神說：我是阿拉法，我是俄梅戛；我是今在昔在將要再臨的；我是全能者。

經文結構和形式

1 前言

1:1-8

1.1 全書引言 1:1-3

1.1.1 本書主旨：耶穌基督的啟示（1-2）

1.1.1.1 啟示的來源，內容，和對象（1a）

1.1.1.2 啟示的傳遞：耶穌基督，天使，和約翰（1b-2）

1.1.2 本書和教會的關係：一個祝福（3）

1.1.2.1 宣讀的人得祝福（3a）

1.1.2.2 聽見並且遵循的人得祝福（3b）

1.2 問安致意 1:4-8

¹ 在¹⁸AP等古卷中，我們只有「永遠（εις τοὺς αἰῶνας）」；但是在另外一些手抄本中（例如，⁸C 046 1 1006 1611 1854 2053等等），經文卻是「永永遠遠（εις τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων）」。這兩組手抄本的證據力相當，因此依據「較短，較困難的經文，比較可能是原始經文」的原則，「永遠」應該是原始經文。但是在啟示錄其他11個地方，經文卻都是「永永遠遠」（1:18; 4:9, 10; 5:13; 7:12; 10:6; 11:15; 15:7; 19:3; 20:10; 22:5），所以要在這兩者之間做一個抉擇，並不是太容易。不過不論我們的決定是什麼，對經文意義的影響都不大。

- 1.2.1 作者向讀者致意 (4-5a)
 - 1.2.1.1 約翰寫信給七教會 (4a)
 - 1.2.1.2 祝福語
- 1.2.2 作者對耶穌基督的頌讚 (5b-6)
- 1.2.3 結語：兩則神諭 (7-8)
 - 1.2.3.1 人子駕雲降臨 (7)
 - 1.2.3.2 主神的宣告 (8)
 - 1.2.3.2.1 阿拉法，俄梅戛 (8a)
 - 1.2.3.2.2 今在昔在將要再臨 (8b)
 - 1.2.3.2.3 全能者 (8c)

全書的前言 (1:1-8) 和結語 (22:10-21)

在前面討論啟示錄結構的問題時，我們已經知道「在靈裏」這個片語 (1:10; 4:2; 17:3; 21:10)，是約翰在這卷書中所放下的結構性線索。因此藉著這個線索，我們可以很清楚的將1:1-8，從整卷書中區隔出來。從這段經文的內容來看，約翰顯然打算讓這八節經文，做為全書的前言。因為在其中他不單點明了這卷書的主題，也透過相當傳統的問安語，讓我們知道這封信之發信人和收信人是誰。

事實上，為了要使這幾節經文扮演好全書引言的角色，約翰也讓它們和這卷書的結語之間 (22:10-21)，在字面上和主題上彼此呼應。第一，為鼓勵教會誦讀，聆聽，並且遵行這卷書中的預言，約翰在1:3中，以「必然蒙福」做為誘因，並且以「時間緊迫 (ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς)」來強化他的訴求。在結語的部分，他則藉天使之口，再次要教會重視書中預言，因為時間十分緊迫了 (ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς ἐστιν; 22:11)。不單如此，在引言中十分含糊籠統的「遵循書中預言必然蒙福」之誘因，

在結語的部分，也再次出現；並且以「洗淨自己的衣服¹」來界定「遵循預言」的意思，而以「生命樹」和「入城許可」來說明所蒙之福究竟是什麼（22:14）。當然在22:18-19中，約翰對那些輕忽書中預言之人所發的咒詛，²也從反面呼應1:3中的祝福。

第二，雖然眾釋經者對1:7中，基督將要以什麼方式，以及在什麼時候降臨的兩個問題，有不同的看法，³但是這個主題顯然在全書結語的部分得著呼應，因為在那裏耶穌三次親口說，「我必快來」（22:7, 12, 20）。

第三，「我是阿拉法，我是俄梅戛」一語，在全書的前言和結語中都出現，並互相呼應（1:8; 22:13）。事實上這個片語和另外兩組意思類似的片語，在啟示錄中是具有特別意義的：⁴

	A	B	B'	A'
經文	1:8	1:17	21:6	22:13
位置	序言的結尾	異象的開端	異象的結尾	結語的開端
說話者	神	基督	神	基督
	阿拉法/俄梅戛		阿拉法/俄梅戛	阿拉法/俄梅戛
內容		首先的/末後的 ⁵		首先的/末後的
			初/終	初/終
上下文	和基督再來連結 (1:7)	和新生命連結 (1:18)	和新生命連結 (21:5-6)	和基督再來連結 (22:12)

¹ 有關這個片語的意思，見7:14的注釋。

² 見22:18-19的注釋。

³ 見1:7注釋。

⁴ 以下的表格和分析，是根據 R. Bauckham 而來（*The Theology of the Book of Revelation*, 54-58）。這本書已由鄧紹光翻譯為中文（啟示錄神學），而由基道出版社發行。

⁵ 「首先的末後的（ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος）」一語也出現在2:8，但是在那裏這個片語不是以「我是……」的形態出現。

從這個對照中，我們可以觀察到幾件事情。（1）約翰在22:13中，將神在1:8和21:6中的自我宣告（阿拉法/俄梅戛；初/終），和基督在1:17中的自我宣告（首先的/末後的）結合在一起，而成為基督在這卷書中最後的宣告。這個的動作的目的當然是要將基督等同於上帝，因此在這個結合中，我們看見約翰對基督位格的認識（The Person of Christ）。●（2）基督和神在1:17和21:6的自我宣告，都和新生命連結在一起（B 和 B'）。前者是和「基督的死和復活」所開展的新生命紀元相關聯（1:18），而後者則和神在新天新地中所賜下新生命有關（21:6）。不單如此，神和基督在1:7和22:13中的宣告（A 和 A'），也都和基督再來一事緊緊相連（1:8; 22:12）。因此約翰透過這三組片語，所想要表達之「基督 = 神 = 宇宙之主」的概念，是和基督所作之工互相關聯的（The Work of Christ）。換句話說，基督的死和復活，除了讓祂成為新生命的創建者之外，也讓祂成為這個世界的審判者。而基督在這兩方面的工作，正是神主權的彰顯。

（3）這三組自我宣告除了具有深邃的神學含意之外，在啟示錄中他們也具有結構性的意義。因為從他們所出現的位置來看，顯然約翰要他們在全書中，或是在本文的部分（1:9-22:9），扮演「前後包夾（inclusion）」的角色。因此約翰不單以這三組片語來總結他的神論，救贖論和末世論，他也透過這三組片語，讓這卷書有了一個整體性。約翰讓這些論及「始和終」的片語，重複出現在這卷書的頭和尾，正顯示出他高超的文學技巧。因為他藉著這些片語所要傳遞的信息，是和這些片語在書中所扮演之角色是一致的，那就是，祂是創始和成終的上帝。

第四，做為寫信給七個教會的作者（1:4-5a），約翰在這卷書的最

1 在這三組自我宣告中，只有「首先的/末後的」這一組是從舊約而來（賽44:6; 48:12）。在舊約的上下文中，這組片語是耶和華神嚴肅的自我宣告，因此在約翰選擇將這組片語，放在基督口中的動作中，我們已經可以看見他將基督等同於上帝的企圖了。

後，當然也應該再一次的以祝福做為結束，因為這是許多新約書信的固定形式。●所以在全書的最後，我們就看見他寫著：願主耶穌的恩惠，常與眾聖徒同在，阿門（22:21）。

全書引言（1:1-3）

啟示錄的頭三節經文是由兩個部分所組成的。在1-2節中，約翰開宗明義的點明了這卷書信的主旨，而在第三節中，他以一個傳統的祝福語，來強調這卷書對教會的重要性。就文學形式的角度來說，這兩個小段落之間沒有任何的連接詞，將他們結合在一起；而就文脈邏輯的角度來看，他們也似乎不連貫。舉例來說，在1-2節中基督透過使者曉諭約翰的啟示，到了第三節就忽然變成寫在書上的預言了；而在第一個小段落中的人物（神，基督，天使，和約翰等等），到了第三節中全部消失。取而代之的是讀經的人，和那些聽見並且遵循書中預言的人。●

這些彼此不相合的元素，很容易就讓人揣測，這段經文是不是後人所加？但是在細究之下，這些「歧異」或許正是我們了解這卷書的線索。因為從「所見啟示」到「寫在書上預言」的跳躍，正顯示出約翰是先見異象，才下筆成書的過程；而在這兩個小段落之間，人物劇烈轉換的現象，也正好突顯出約翰寫書的目的。怎麼說呢？在1:1中，「啟示（Ἀποκάλυψις）」這個字的意思的確是「顯露隱藏之事」，但是從神到基督到天使到約翰的啟示（1:1-2），卻不是為著要滿足人的好奇心而有的；因為神賜下啟示的目的，是要人因遵行而得著福分（1:3）。

事實上，這兩小段經文之間有著許多共同的元素。（1）在1-2節中，啟示的內容是「神的道」，是「耶穌基督的見證」；而在第三節中，是

1 參，羅16:20；林前16:23；林後13:14；加6:18；腓4:23；帖前5:28等等。

2 這兩段經文之間的異同，是 Aune 所觀察到的（*Revelation 1-5*, 8）。

記載「在書中的預言」。(2) 在1-2節中我們有「必要快成的事」；而在第三節中則有「日期近了」。這兩個片語的形式的確不同，但是他們都表達了「時間緊迫」的意思。(3) 雖然目的不同，約翰在這兩個小段落中，都很一致的以第三人稱的方式，來陳述他所想要表達的事。●因此這三節經文，應該是約翰在完成了1:4-22:21之後所寫下來的，●其目的在讓讀者從一開始就清楚的知道，這卷書的內容和目的為何。

問安和致意 (1:4-8)

在引言之後，我們來到了問安的部分。和新約許多其他書信一樣，啟示錄在這個段落中，也包含了向讀者問安之言 (1:4-5a)，和向神頌讚 (1:5b-6) 的兩個部分。但是在啟示錄中，約翰卻在這兩個固定的元素之外，再加上了兩則神諭 (prophetic oracles)，做為這個段落的結語。●

在新約諸書信中，啟示錄的問安語可以說是最繁複，但是也是最工整的。「願恩惠平安從父神和主耶穌基督歸與你們」，是保羅給帖撒羅尼加教會的問安語 (帖後1:2)。「願恩惠平安，因你們認識神和我們主耶穌基督，多多加給你們」，則是彼得後書的作者，對讀者的問候 (彼後1:2)。但是在啟示錄中，恩惠和平安不單來自神和耶穌基督，也來自寶座前的七靈 (1:4)。●不單如此，約翰在他的問安語中，對神和基督

1 啟示錄1:4之後，約翰就以第一人稱的方式來寫作。因著這個現象，有人就推測1:1-3不是約翰所作，而是後人的添加。但是這個現象並不奇特，因為不單舊約中的耶利米書 (1:1-3) 是如此開場，和啟示錄同時期的巴錄貳書 (1:1-2a)，以及以諾一書 (1:1-2)，也都是如此。

2 Mounce 也持相同看法 (*Revelation*, 63)。

3 這兩則神諭因著第六節結尾的「阿們」，和第七節一開始的「看哪」，而與4-6節有所區隔；而第七節結尾的另一個「阿們」，則又讓第七節和第八節有所區隔。

4 這是啟示錄所獨有的。

的描述也是最繁複的。在他的筆下，神是「今在，昔在，將要再來的」，而基督耶穌則是「信實作見證的，從死裏首先復活的，和為世上諸王之首的」。這兩個描述都各自包含了三個部分，並且以前後包夾的方式，和「在寶座前的七靈」組成了一個完整的七（3-1-3）。

因著把七靈也包括在恩惠平安的源頭中，約翰讓啟示錄的問安語，在新約書信中獨樹一格。不單如此，他對神的頌讚，在新約中也是十分特別的。像其他書信一樣，啟示錄中的頌讚也包括了相當制式的四個部分：（1）頌讚的對象-基督，（2）被稱頌者之屬性-榮耀和權柄，（3）時間元素-直到永永遠遠，和（4）結語-阿門。但是從文法結構的角度來看，約翰的頌讚卻比較複雜。因為他的頌讚是由兩個部分所組成的：對頌讚對象的描述（5b-6a）+傳統的頌讚（6b）。●在新約中，類似的頌讚結構也出現在羅馬書（16:25-27），以弗所書（3:20-21），和猶大書（24-25）中，但是啟示錄的頌讚卻和它們完全不同。在這三卷書中（以及新約其他的書信中），作者所頌讚的對象，都是上帝。但是約翰在此把頌讚的焦點，完全集中在耶穌基督身上，並且集中在祂所完成的救贖工作上面。從整本新約來看，這個現象是相當奇特的，但是對啟示錄的讀者來說，這應該不會令人感到意外才是。因為從這卷書的一開始，約翰就已經告訴我們，這卷書的內容就是「耶穌基督的啟示」（1:1）。

除了上述的兩個特色之外，啟示錄的問安段落，也因著它包含了兩則神諭（1:7-8），而和新約其他書信中的問安有所差異。這兩節經文之所以是兩則神諭，是因為第七節中的「看哪」和「是的，阿門」，以及第八節中「主神說……」的語句，都是神諭的固定形式。●因此就形式而

1 這兩個部分都由頌讚對象開始（Τῷ ἀγαπῶντι...; αὐτῷ）。

2 有關早期教會中先知講說神諭的問題，見 D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983)。關於神諭形式的問題，見，頁327-333；而有關於啟示錄1:7-8的問題，見，頁280-81。

言，這兩節經文和前面的問安和頌讚是完全不同的。但從內容來看，在第七節中，地上萬族要因基督而哀哭的論述，正和第五節裏面，「基督為世界之主」的主題平行；而神在第八節中的自我宣告（今在昔在將要再臨），也和第四節中神的名號前呼後應。因此從這個角度來說，這兩則神諭和問安頌讚應屬一個文學段落。

但是約翰將這兩則神諭放在這裏的目的何在？從第六節未了的「阿門」，直接連到1:9的「我約翰……」，在文理上豈不是更為順暢？從這兩則神諭的主題來看（基督和神的王權），這兩節經文當然為約翰在4-6節中的問安（恩惠平安是由神而來），提供了一個基礎。●但是這兩則神諭的文學功能，是不是就僅及於此呢？當然不。在啟示錄中，類似於1:7-8的神諭，至少也出現在其他的七個地方（13:9-10; 14:13; 16:15; 19:9; 21:5-8; 22:12-15, 18-20）。●這些神諭，和7-8節中的神諭一樣，在他們各自的上下文中，都顯得有些突兀，但是他們的內容，卻都和將來的福分或是審判有關。因此這些看似突兀的神諭，其目的是要讀者嚴肅的面對這卷書的信息；是要讀者在明白了耶穌基督的啟示之後，做一個嚴肅的，關乎生死的抉擇。因此透過這兩則神諭，約翰事實上是向他的讀者發出了一個呼籲：基督是這個世界主，而上帝的王權一定會在人類歷史中實現，因此你要如何來面對祂藉著這卷書，所向你傳達的啟示呢？從這個角度來看，7-8節之於4-6節，是類似於1:3之於1:1-2的。因為不管是神諭，或者是祝福，其目的都在鼓勵讀者認真看待耶穌基督的啟示。

經文分析

1:1a 耶穌基督的啟示（Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ）

1 見 Beale, *Revelation*, 196。

2 Aune, *Revelation 1-5*, 51-52。

在啟示錄的一開始，約翰以「耶穌基督的啟示」一語，點明了這卷書的內容。啟示這個名詞（Ἀποκάλυψις），是由動詞「揭開/揭露（ἀποκαλύπτω）」而來。而「揭開/揭露」則是由「從……出來（ἀπό）」和「隱藏（καλύπτω）」這兩個部分組合而成。因此「啟示」一詞的基本意思是，揭露在過去所隱藏之事。

在主前第一世紀之前，揭開（動詞）或是啟示（名詞），都只出現在和宗教無關的著作中，因此在希臘世界裏面，這一組詞語在一開始的時候，並不帶有宗教或是神學的色彩。在近代對啟示文學（apocalyptic literature）的研究中，●「啟示」一語常常被學者們當成一個代表某一種特殊文體的專有名詞。●但是在新約許多和彌賽亞國度有關的經文中，「揭開/啟示」總是和耶穌有關，並且特別是和祂在這個國度中，所扮演救贖主或是審判者的角色相關聯。●因此從這個角度來說，約翰和其他新約作者有著同樣的看法，因為他不單在整卷書中，讓耶穌以救贖主和審判官的角色出現，他也在1:1的一開始，就將耶穌基督和啟示連在一起了。

但是「耶穌基督的啟示」這句話的意思又是什麼呢？是「從耶穌基督而來的啟示」，還是「有關於耶穌基督的啟示」？純就文法而言，這兩個翻譯都是可行的，因為帶所有格的「耶穌基督（Ἰησοῦ Χριστοῦ）」，可以是強調「來源」的所有格，也可以是強調「受格」的

- 1 有關於這方面的研究，可見 J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998)；蔡彥仁，〈天啟與救贖：西洋上古的末世思想〉（臺北：立緒，2001）。
- 2 Thomas (*Revelation 1-7*, 50) 和 Caird (*Revelation*, 9) 就據此認為，約翰在此藉著「啟示」一語來表明這卷書的性質。但是這個看法卻是不可取的，因為在第一世紀的時候，啟示一詞並沒有這個意思。
- 3 有關耶穌以救贖主之角色顯現的經文，見，路2:32；羅16:25；弗3:3；彼前1:10-12。有關耶穌以審判者角色顯現的經文，見，太11:27；羅1:17；帖後1:7；彼前1:7, 13；4:13。有關這組詞語的詳細分析，見 *EDNT* 1:130-32；*NIDNTT* 3:310-17。

所有格。●從1:1-2中，啟示傳承的順序來看（神-耶穌-天使-約翰-眾僕人●），「從耶穌基督而來的啟示」應該是約翰在此所想要表達的意思；但若我們從全書內容的角度來看，我們就應該以第二個意思來理解這個片語，因為這卷書的主要內容，正是耶穌基督在教會和在世界中的王權。

1:1b-d就是神賜給祂，叫祂將必要快成的事指示祂的眾僕人。祂就差遣祂的天使，曉諭祂的僕人約翰（ἦν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ）

啟示錄一書中所記載的，的確是有關於耶穌基督的啟示，但是啟示的源頭卻不是耶穌基督，而是上帝。從這節經文中，我們可以歸納出一個啟示的傳承次序：神-耶穌基督-天使-約翰-眾僕人。這個歸納基本上是準確的，但是就經文的結構來說，約翰其實是以兩個平行的句子，來呈現這個由神到眾僕人的次序。

1b 神……給（ἔδωκεν）……耶穌基督（αὐτῷ）……
……為要顯示（δειξαι）……給祂的眾僕人（τοῖς δούλοις αὐτοῦ）●

1d 耶穌●…差遣（ἀποστείλας）……祂的天使（διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ）……曉諭（ἐσήμανεν）……給祂的僕人約翰（τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ）●

1 Subjective genitive; objective genitive。

2 這個傳承次序的某一部分也在22:16中出現（耶穌 - 天使 - 眾教會）。

3 這一個啟示傳承的次序，在約翰福音中是屢見不鮮的（1:18; 5:19-23; 12:49; 14:10; 17:8）。

4 見 Aune, *Revelation 1-5*, 14-15。

從這個對比中，我們可以觀察到幾件事情。第一，約翰將父神放在啟示傳承次序中的第一位，當然是要強調這卷書的權威性。但是他讓耶穌在後面的句子中（1d），也扮演著和父神在前面句子中（1b），完全一樣的角色，其目的顯然是要強調耶穌基督與神同等的地位。約翰的這個設計，正是耶穌在約翰福音5:19中所說之事的反映：我實實在在的告訴你們，子憑著自己不能作甚麼，惟有看見父所作的，子纔能作。父所作的事，子也照樣作。

第二，長久以來，釋經者對如何翻譯1:1中的 τοῦ ἀγγέλου，一直有不同的意見。有人認為我們應該把它譯為「使者」，●而有的人則認為「天使」是比較準確的翻譯。●就彈性而言，「使者」一詞所能包括的（聖靈，天使，和24位長老●等等），當然要比「天使」來得寬廣一些；因此它是比較「安全」的翻譯。但是在這兩個平行的啟示傳承順序中，和「耶穌基督」所相對應的，是帶單數冠詞之「祂的天使」，因此此一天使應和其他靈界活物有所區別。在後面5:1的分析中，我們將要看見這個天使，應該就是那在第十章中出現，將人子所展開之書卷（6:1ff）交給約翰的那一位（10:2, 8-9）。而他那令人嘖嘖稱奇的形像，像是身披雲彩，頭上有虹，臉如日頭，腳如火柱等等（10:1），也是因著他在啟示傳承過程中，所扮演之角色而有的。

第三，在1:1中，釋經者除了對「天使或使者」的問題有不同的意見之外，他們對「眾僕人」也有不同的認知。有人認為他們是在初代教會中，傳達神信息的一小群基督徒先知；●而有人則認為眾僕人在此指的是

1 例如，和合本。

2 例如，和合本的新譯本。

3 參5:5。

4 例如，Charles, *Revelation I*, 6; Mounce, *Revelation*, 65。

所有的基督徒。●在啟示錄中，僕人一詞一共出現14次。除了1:1中的「僕人們」之外，其中三次所指的是和主人所相對的奴僕（6:15; 13:16; 19:18），一次是摩西（15:3），兩次是先知（10:7; 11:18）；而其餘的則泛指基督徒。●所以從這些不同的用法中，我們似乎無法確定這裏的「僕人們」所指的究竟是誰。但是從上述的對比中，我們知道眾僕人和約翰彼此平行，因此透過這個線索，我們從啟示錄裏面，同時論及約翰和眾僕人的經文中，應該可以找到這個問題的答案。

1:9 我約翰就是你們的弟兄，和你們在耶穌的患難，國度，忍耐裡一同有分。為神的道，並為給耶穌作的見證，曾在那名叫拔摩的海島上。

19:10 我就俯伏在他腳前要拜他（天使）。他說，千萬不可！我和你並你那些為耶穌作見證的弟兄同是作僕人的，你要敬拜神。因為預言中的靈意，乃是為耶穌作見證。

22:9 他（天使）對我說，千萬不可！我與你，和你的弟兄眾先知，並那些守這書上言語的人，同是作僕人的。你要敬拜神。

從1:9中，我們知道約翰自認為是收信者的弟兄，因為他和他們一樣的因著信仰而遭受逼迫。從19:10和22:9的對比中，我們更進一步的知道，基督徒之所以可以被稱為先知（22:9），是因為他們為耶穌做見證（19:10）。因此在啟示錄中，約翰因著他從耶穌基督那裏領受了啟示（1d），而看自己為先知，也因著他將他所領受的啟示，傳遞給弟兄姊妹們，而

1 例如，Metzger, *Breaking the Code*, 21; Beale, *Revelation*, 183; 張永信，《啟示錄注釋》，頁64。

2 1:1; 2:20; 7:3; 19:2, 5; 22:3, 6。

將他們也視為先知。因此若是我們將這三節經文放在一起來看，1:1中「眾僕人」一語所指的，不單是「眾弟兄姊妹」，也更是「具有先知身分，並且為了見證他們所領受之信息而受苦的弟兄姊妹」。[●]

1:1c 必要快成的事 (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει)

在1:1中，約翰除了明示這卷書的主題，並且清楚的交待了啟示的傳承次序之外，他也告訴我們啟示的內容是什麼：必要快成的事。但是這句話的意思為何？若是這句話所指的，是末日基督第二次再來的事，那麼為什麼在1900年之後，基督還沒有來呢？

對於這個問題，釋經者提出了幾種解釋。第一，和當代的啟示文學作品一樣，約翰的啟示錄，也是為著要安慰在苦難中的人而寫的（1:9）。因此他和這些啟示文學的作者一樣，以「末日將臨」的盼望，來鼓勵他的讀者在苦難中持守真道。從21世紀的角度來看，基督當然沒有如約翰所言的，在不久的將來就降臨了，所以約翰顯然在這件事上犯了錯誤。這個在時間上的錯誤，是和約翰對空間認知上的錯誤，同屬一個類型；因為他和當代的人一樣，認為地球是平的，是有四個角的（7:1）。約翰的這些錯誤，只顯示出聖經屬人的一面，並不真正影響到他所要傳達的信息。那就是，對每一個活在他們自己世代的人來說，他們的世代就是他們的末日。因為他們只能在他們的世代中，完成上帝賦予他們的任務。[●]

這一種解釋不單給人一種誠實面對問題的印象，並且似乎也強調了聖經信息的適切性，但是在細究之下，這個解釋卻有著一些基本的困難。第一，「末日將臨」的確是啟示文學的特色之一，但是在啟示錄中，約

¹ 在新約中，「神的僕人（或是基督的僕人）= 基督徒」的概念，也出在現許多其他的經文裏面（林前7:22；加1:10；弗6:6；西4:12；彼前2:16）。在弗6:6和彼前2:16中，為做見證而受苦的概念也十分明顯。

² Boring, *Revelation*, 68-74。

翰是否依樣畫葫蘆的以這個主題，來安慰他的讀者，則是一件值得商榷的事。從學界最近20餘年對啟示錄引用舊約之研究來看，顯然情況並不是如此。因為不管約翰所引經文來自何處，他都會在耶穌基督新的啟示之下，對他所引經文做新的解釋。●因此「約翰和啟示文學作者有相同末世觀」的假設，是和約翰「引經據典」之習慣不符合的。第二，人對地球的認識，是屬於自然啟示的範圍，因此隨著科學的發展，人類在這方面的知識是會發生改變的。因此當神在人類歷史中，向人啟示祂的永恆真理時，有時候就不可避免的，以當時人所擁有的知識做為啟示的媒介。因此在啟示錄中，我們就看見約翰以「地的四角」的言語，來表達「全世界」的意思。相對於此，未來之事，或是神永恆計畫在人類歷史中開展之事，是屬於特殊啟示的範疇。因此它的正確與否，與地球是圓的還是扁的問題，完全不同。以我們目前所討論的「必要快成的事」而論，它是約翰「在靈裏」所領受的真理（1:10; 4:2; 17:3; 21:10），因此這件事情的真假對錯，直接就牽涉到我們信仰的核心。可能是由於這兩個困難，這個解釋在學界中就不被大多數的人所接受了。

約翰如果沒有錯，那麼我們應該如何解釋基督沒有快來的事實呢？由於「快（ἐν τάχει）」這個片語的意思，可以是「在不久的將來」，或是「發生的很快」，因此有些釋經者就以後者的意思，來理解這句話。即，當這卷書中所說的末日之事發生時，這些事會以一個很快的速度來成就。●就文法上來說，這個解釋是可能的，並且立即讓耶穌沒有快來的問題，消失無蹤。但是這種解釋卻要如何面對耶穌自己在這卷書中，七次說他要快來的話呢？●不單如此，若這句話的意思真是如此，那麼約翰

-
- 1 詳見導論部分，「啟示錄中之舊約」的論述。
 - 2 Walvoord, *Revelation*, 35；楊牧谷，《基督書簡》，頁130。
 - 3 2:5, 16; 3:11; 16:15; 22:7, 12, 20。

要如何藉此來安慰他的讀者呢？對在受苦中的信徒來說，「耶穌再臨時，將要快速臨到」之說法，所能產生安慰的效果，當然是比不上「耶穌即將再來」的。

但是如果「快」的意思是「不久的將來」的話，那麼我們要如何解釋耶穌沒有快來呢？對某些釋經者來說，這裏的「快」不是我們的「快」，而是上帝的「快」。●在祂是「千年如一日」（彼後3:8），所以那些在遙遠的將來所要發生的事，可以是「快要發生的事」。這個解釋似乎言之成理，但是這個解釋對當下受苦的信徒來說，安慰的意義也不大。不單如此，在啟示錄中，有許多章節的內容，是和信徒現在所經歷的事有關，而非全為未來之事。

有鑒於此，有一些釋經者就從舊約先知對未來的觀念，來理解「必要快成的事」。他們認為這句話有兩個重點。第一個是必然成就（δεῖ γενέσθαι）。因此這卷書中所言之事，是必然會在人類歷史中實踐出來的。在這句話中的第二個重點是，神在人類歷史中的超自然作為（拯救，審判等等），將會在最近的將來發生，也會在人類歷史結束時發生。因為這正是舊約先知們對未來所發預言的特性。●

在我們目前所介紹的不同解釋當中，這個主張可能是最合理的一個，因為它不單有來自舊約的支持，也能解決耶穌沒有立即再來而引發的問題。但是這個解釋有兩個需要補強之處。第一，在我們以舊約先知預言之特性來理解約翰之言時，特別是從舊約預言之「立即性（imminence）」和「末世性（eschaton）」來切入時，我們應該小小處理，免得落入「一個預言多重意思」，或是「一個預言多重應驗」的陷阱中。●以

1 Thomas, *Revelation 1-7*, 54-56; 陳濟民, 《啟示錄注釋》, 頁73。

2 Ladd, *Revelation*, 22-23; 張永信, 《啟示錄注釋》, 頁64。

3 見張永信, 《啟示錄注釋》, 頁41-44。

神親自向亞伯拉罕所發，有關於所多瑪城將要被毀滅的預言為例（創18:16-21），它的確在不久的將來就應驗了（創19:23-28）。但是由於所多瑪被毀滅之事的本質，是神的主權在人類歷史中的彰顯，因此這個事件的意義，並不侷限在一時一地的所多瑪而已。從歷史的角度來說，所多瑪城的確因著她的罪惡而被神審判，但是由於這個事件中包含了神超自然介入的元素（intrusion），因此這個事件就具有超越歷史的意義。因此對耶穌來說，這個事件是末世審判的一個模型（a type；太10:15）；對彼得來說，所多瑪被毀因此就是一個末世性的鑑戒（彼後2:6）；而對約翰而言，所多瑪依其「靈意」，當然就是末世敵對神勢力的代表了（啟11:8）。●簡言之，歷史性的所多瑪事件，因著神的介入，而成為具有末世性意義的所多瑪事件了。●因此從這個角度來看，啟示錄中所記載的事，是神必定要在歷史中實踐出來的事，是立即會發生，具有末世性意義的事。因此這些事件不單對約翰的第一讀者有意義，他們也都指向那個最終必要發生的事件：耶穌將要以審判官之身分第二次再臨。

除了需要更準確的界定先知預言的特性之外，這個以先知預言來理解啟示錄的方法，也需要在另外一方面作補強的工作。因為約翰在此所言，不單具有舊約先知預言的特性，他在此更是暗引了一處舊約經文。●因此透過對這段舊約經文的了解，我們應該可以更清楚的知道，「必要

-
- 1 有關預表（Typology）的問題，可參 G. K. Beale 所編輯的 *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the OT in the New* (Grand Rapids: Baker, 1994), 313-71。
 - 2 有關這個問題的討論，可參 M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*. Rev. ed. (M. G. Kline, 1989), 154-71。
 - 3 這個暗引的案例早為人知（例如，Swete, *Revelation*, 2），但是這個案例對解釋啟示錄的意義，卻是在 Beale 的研究中，才被完全了解。以下論述多由 Beale 而來（*Revelation*, 152-161, 181-82；亦見同一個作者的 'The Influence of Daniel upon the Structure and Theology of John's Apocalypse,' *JETS* 27 [1984], 413-23）。

快成的事」究竟所指為何。

但以理書2:28 (LXX [●])	啟示錄1:1
<p>只有一位在天上的神，能顯明 (ἐδήλωσε) 奧秘的事。他已將日後必有的事 (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν)，指示尼布甲尼撒王。你的夢，和你在床上腦中的異象是這樣。</p>	<p>耶穌基督的啟示，就是神賜給祂，叫祂將必要快成的事 (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει) 指示 (δειξαί) 祂的眾僕人。祂就差遣使者，曉諭祂的僕人約翰。</p>

從這兩節經文的對比中，我們知道但以理書2:28和啟示錄1:1在兩個地方彼此呼應。(1)「必有的事/必要成就的事 (ἃ δεῖ γενέσθαι)」都出現在這兩節經文中。(2)但以理書2:28中的顯明 (ἐδήλωσε)，和啟示錄1:1中的指示 (δειξαί) 是同義詞，因此也彼此呼應。事實上，若是我們把範圍再擴大大一點，在啟示錄起首處的「啟示 (Ἀποκάλυψις)」一詞，其動詞 (ἀποκαλύπτω) 在但以理為王解夢的事件中 (但2:17-49)，一共出現了五次。[●]而在啟示錄1:1中的曉諭 (ἐσήμανεν) 一詞，也在但以理的段落中出現了三次 (2:23, 30, 45)。不單如此，「必要成就的事」一語，在但以理為王解夢之言中 (2:27-45)，出現了三次，並且是在這段經文的起首和結尾的部分 (2:28, 29, 45)。而這個片語在啟示錄中，也一樣的出現在幾個主要段落的起頭和結尾之處 (1:1, 19; 4:1; 22:6)。因此從這些線索中，我們知道約翰在此嘗試將他在啟示錄所言之事，和但以理為尼布甲尼撒王解夢之事，連結在一起。

事實上，若是我們把那和但以理書第二章平行的第七章，[●]也納入對

1 七十士譯本。

2 2:28, 29, 30, 45, 47 (西奧多旬譯本, Theodotion)。

3 這兩章聖經都有一個共同的次序：夢 (尼布甲尼撒/但以理) - 解夢者 (但以理/在寶座前侍立的) - 對夢的解釋。不單如此，在這兩章聖經中的夢，也都關乎四個國度。在這四個國度中，第四個總是最強大的，但是不管她如何強大，這個國度卻被另一個永遠的國度所取代。有關於這兩章聖經之間的關係，詳見 J. E.

比的範圍的話，我們也將發現但以理書第七章中的諸多元素，也出現在啟示錄第一章裏面。在但以理書中，那個永不敗壞，存到永遠的國，以及那些在這個國度中事奉的人（但2:44; 7:14），也在啟示錄第一章中出現（1:6, 9）。而擁有這個國度「像人子的」那一位（但7:13-14），也在啟示錄中現身（啟1:7, 12）；並且也和但以理書中，坐在寶座上的那一位一樣（但7:9-10），具有神顯現時的特徵（啟1:13-16）。因此站在啟示錄第一章背後的，是但以理書第二章和第七章。而這兩章舊約聖經的焦點，都在那將要取代世上諸國的屬神國度。這個國度在但以理書中，是將要在「末後的日子（ἐν ἑσχάτων τῶν ἡμερῶν）」才會出現的（但2:28）；但是在啟示錄中，約翰卻說這個國度是「快要（ἐν τάχει）」出現的（啟1:1）。

但是這個快要出現的國度，不管她將在多麼短的時間裏面出現，是不是全部都是屬於未來的國度呢？從1:6和1:9來看，雖然這個國度的子民依舊身在患難中，但是這個國度顯然已經出現。從1:5和1:13-16來看，這個國度的創建者，即像人子的那一位，顯然也已經取得了勝利。因此這個國度似乎不是百分之百屬於未來的。那麼究竟在這裏的「快要」是什麼意思呢？在前面我們處理1:1-3之結構時，我們已經知道1:1的「快要」，是和1:3中的「時候近了（ὁ καιρὸς ἐγγύς）」，彼此互相呼應。從表面上看起來，「時候近了」的意思，的確和「快要」一樣，表示所言之事還沒有發生。但是在馬可福音1:15那裏，耶穌開始出來傳道時所做的宣告是：日期滿了，神的國近了，你們當悔改信福音。●而從馬可福音

Goldingay, *Daniel*, 148, 157-59; 亦參，黃儀章，《舊約神學：從創造到新創造》（香港：天道，2003），頁311-12。

- 1 Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ。對 C. H. Dodd, F. F. Bruce 和 D. Wenham 來說，耶穌在此所宣示的「就職宣言」，是從但以理書2:44和7:22而來（*According to the*

後面所記，我們知道因著人的悔改信福音，神的國已經開始在人間實現。因此從這個對比來看的話，「快要」或是「時候近了」所要表明的，不單是未來，也是已經開始實現的未來。正如在火箭發射前的「十九八七六五」之倒數中，我們可以說我們所期待的事件，是已經開始發生了，是「快要」發生的事，是「時候近了」的。或者用耶穌的比喻來說，像棵大樹般的神國，是快要來臨的，因為她現在正像顆芥菜種子般的，已經被種在地裏面了。●

當然在主張神國是「已經開始實現，但尚未完全實現」（already and not yet）的時候，我們應該小小，不要和哥林多教會一樣，過分強調神國已經實現的部分（over-realized Eschatology；林前4:8），而把將來的盼望給丟棄了（林前15:12-28）。●事實上，若是我們將1:6和1:9放在一起來看，顯然約翰和保羅在這件事上，有著相同的觀點。因為1:6告訴我們神國已經出現，但是從1:9中，約翰又讓我們看見，這個已經出現的神國，是一個在受苦中的神國，是一個還沒有進入榮耀階段的神國。從人的角度來說，這個「已經現身但是還沒有完滿實現」的神國，當然是隱藏的，因此若要完全的了解這個國度的意義，明白耶穌基督的啟示，就成為一個充分而且必要的前提。也難怪約翰會在這節經文中，選擇使用「曉諭

Scriptures [London: Nisbet, 1952], 69; *New Testament Development of Old Testament Themes* [Grand Rapids: Eerdmans, 1970], 23-30; 'The Kingdom of God and Daniel,' *ExpT* 98 [1986-87], 132-34)。若他們的論點屬實，那麼我們在此所言就更加確定了。

- 1 太13:31-32；可4:30-32；路13:18-19。
- 2 有關於「已實現的末世論（Realized Eschatology）」，可見 C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*. Rev. ed. (London: Collins, 1961)；A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament* (Leiden: E. J. Brill, 1966)，49-66；G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986)，71-146。有關哥林多教會的問題，可見 M. Goulder, 'Already?' in *To Tell the Mystery*. ed. T. E. Schmidt and M. Silva (Sheffield: Sheffield, 1994)，21-33。

(ἐσήμανεν)」這個動詞，因為這個字的基本意義，就是透過一個特定的記號或事件，來讓人明白事情之真相。¹

在啟示錄中，這個將「已經」包含在「必要快成的事」之中的概念，並不只出現在1:6和1:9裡面。在1:5那裏，約翰是以「在世的見證 - 死和復活 - 為世界之王」的次序，來描述耶穌。因此基督的王權，是建立在祂「已經」成就的事上面的。同樣的概念也出現在天庭異象中，因為在那裏唯一有資格從父神手中接受書卷，揭開七印，並且建立神國的，是曾被殺過的羔羊（5:6-10）。從此角度來看，約翰在七印七號都已經結束了之後（6:1-11:19），又把焦點拉回到彌賽亞誕生的事件上面（啟12），實在是不足為奇的。因為必要快成的事之所以可能發生，是因為那個決定性的事件，已經在歷史中發生了。正如黎明的第一道曙光，告訴我們正午的艷陽已經近了；從死裏復活的初熟之果，也預告神國就快要成就了（林前15:20-28）。

1:2 約翰就將神的道，和耶穌基督的見證，凡他所看見的，都見證出來 (ὁς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅσα εἶδεν)

在1:1中，我們已經看見約翰以兩個平行的啟示傳承次序，來突顯耶穌基督的重要性。這兩個傳承次序的起點都是三位一體中的一位（神和基督），而其終點則都是人（眾僕人和約翰）。在這一節經文中，約翰先交待他自己在整個啟示傳承過程中的角色，而在下一節經文中，才來處理眾僕人和這個啟示之間關係的問題。因此從這個角度來看，約翰在1-3節中，是以交錯法（chiasmus）的方式，來顯示收信者的重要性。因

¹ LSJ, 727。在約翰福音中，這個動詞的名詞 σήμειον，是被譯為神蹟（記號）。因為耶穌所行的奇事，是被視為具有指標性意義的事，是神國降臨的記號。

為站在「眾僕人—約翰—約翰—眾僕人」這個結構之頭和尾的，是具有先知身分，要向這個世界做見證的教會（1:20; 11:1-13）。

正如教會應該忠心的向世界見證從神而來的啟示，約翰在這節經文中也以身作則的說，他將把他所看見的一切，都見證出來。●「做見證（μαρτυρέω）」一詞，原來是一個在法庭中所使用的詞彙，表明所言屬實的意思。而在新約中，這個詞彙通常也都含有這個意思，雖然法庭的情境不一定出現。但是在約翰福音和約翰一二三書中，「見證」一語的受詞，通常都是耶穌基督。而其重點，不在耶穌基督究竟做了什麼事，或是說了什麼話。也就是說，重點不在耶穌的歷史性，而在祂究竟是怎樣的一位，也在祂對你我，以及祂對這個世界的意義。●從約翰在這節經文中所說，他所要見證的，是有關「耶穌基督的見證」，以及從這卷書結尾處，耶穌自己所見證的內容來看（22:16, 18, 20），●顯然約翰在這卷書中，也是以這個方式來使用這個詞彙的。

約翰所見證的，是神的道和耶穌基督的見證。在啟示錄裏面，「神的道（τὸν λόγον τοῦ θεοῦ）」一共出現了七次。●在不同的上下文中，神的道可以是福音（1:9; 6:9; 19:9; 20:4），●神的計畫（17:17），或是基督的名字（19:13）。但是在1:1-3節的上下文中，神的道在這裏有著最寬廣的意思，那就是神的啟示。從約翰說他是神之道的見證人這件事看來，顯然他把自己和舊約裏面的眾先知並列，因為他們在神永恆計畫中，也

- 1 「見證」在此是過去式，而此乃所謂的「書信式的過去式」。即，作者是站在讀者的立場來寫作。就讀者而言，在他們收到這卷書信的時候，約翰之見證是已經寫下來的文字了。
- 2 對新約作者來說，耶穌基督的歷史性根本不是一個問題。有關這個詞語的詳細分析，見 *TDNT* 4:474-514。
- 3 這個動詞在啟示錄中只出現在這四個地方。
- 4 1:2, 9; 6:9; 17:7; 19:9, 13; 20:4。在17:7和19:9中則是以複數的形態出現。
- 5 Ladd, *Revelation*, 23。

扮演了同樣的角色。●但和這些舊約先知們所不一樣的是，約翰從「道成肉身」的啟示中，更進一步的知道神的道就是耶穌基督，所以他所見證的，也是「耶穌基督的見證」。因此在這裏，以及在另外的三個地方（1:9; 6:9; 20:4），約翰都將神的道和耶穌基督的見證並列。●

但是「耶穌基督的見證（τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ）」是什麼意思呢？是（1）耶穌基督所做的見證；或是（2）約翰所領受，有關於耶穌基督的見證？●從文法上來說，這兩種翻譯都是可能的，但是從上下文來看，特別是從與此片語平行的「神的道」看來，前者的意思似乎比較可取。因此約翰在此所要表達的是，啟示是從神而來的道，而這個啟示在耶穌基督以其一生所做的見證中，被顯明出來。

但是「耶穌基督的見證」所指的，是祂的死嗎？在主後第二世下半葉的坡旅甲殉道記中，●見證（μαρτυρία）一語，以及其同義詞（μάρτυς；μαρτυρίον），的確有「殉道（martyr）」的意思。●但是在啟示錄中，這一組詞語雖然和受苦緊緊相連（1:9; 6:9; 11:7; 12:17等等），但是這些詞語的本身，並不同於殉道。●「耶穌基督的見證」一語所涵蓋的，當然包括祂的死，而耶穌基督的見證，也在十字架上表達的最完

- 1 參，耶1:2, 4, 11, 13；結1:3, 3:16；何1:1；珥1:1；拿1:1；彌1:1；番1:1；該1:1；亞1:1；瑪1:1。
- 2 在導論的部分我們已經知道，約翰引用舊約的特色之一，就是把耶穌基督和他所引用之舊約連結在一起。因此約翰在此將神的道等同於耶穌的見證之舉，和他引經習慣完全一致。
- 3 Subjective genitive 和 objective genitive。
- 4 *The Apostolic Fathers*, tr. J. B. Lightfoot, ed. J. R. Harmer (London, 1926)。
- 5 P. Vassiliadis 認為在啟示錄中，見證一語已經有了這個含義（'The Translation of MARTYRIA IESOU in Revelation,' *BT* 36 [1985], 129-34）。
- 6 有關這方面的論述，可見 A. A. Trites, 'Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse,' *NovT* 15 (1973), 72-80; B. Dehandschutter, 'The Meaning of Witness in the Apocalypse,' in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht (Gembloux: Duculot, 1980), 283-88。

全。但是約翰藉著這卷書所要見證的，是耶穌基督的一生；是祂的生，祂的死，以及祂的復活，對教會以及對世界的意義。而這些就是約翰在異象中（1:9-22:9），所領受之耶穌基督的啟示。

1:3 宣讀這書上先知之言的，和那些聽見又遵守其中所記載的，都是有福的！因為時候近了（μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα, ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς）

如果這卷書的主題是耶穌基督的啟示，那麼對教會來說，這卷書當然就事關重大了。因此約翰在宣示了啟示錄的內容和來源之後（1:1-2），就十分適切的以一個祝福（*macarism*），來強調本書和讀者之間的關係。在舊約中，這種祝福語句通常出現在智慧文學中，而其內容則是對人生或是對信仰一般性的反省。●但是在新約中，特別是在福音書裏面，祝福語句卻總是和末世神國的主題相連（例如，馬太福音第五章中的八福），因此約翰在此是繼承了耶穌的思想，●因為啟示錄中的七個祝福（1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7; 22:14），其目的都在鼓勵聖徒以忍耐來得著末世救恩。●

約翰在本節以及在22:7中所使用的祝福語句，應該是由路加福音11:28而來。因為在那裏耶穌以「聽神之道而遵守的人是有福的」，來勸勉

- 1 例如，有感於所羅門王的睿智，示巴女王便以一個祝福來頌讚他：得聽所羅門王智慧言語的妻子僕婢是有福的（王上10:8）；而有感於約伯的哀嘆之言，他的好朋友以利法就以一個祝福語句來勸誡他：神所懲治的人是有福的，所以你不可輕看全能者的管教（伯5:17）。
- 2 詳見 *ABD* 1:629-31; *TDNT* 4:362-370。
- 3 在啟示錄中，和祝福相對的則是「禍哉（*οὐαὶ*）」。這個字一共出現了14次（8:13; 9:12; 11:14; 12:12; 18:10, 16, 19），而其對象也總是那些在身上沒有神印記的人（或是他們所居住之地；他們所組成的巴比倫城）。

人不要一味的尋求神蹟奇事，而要以行道為本。●和耶穌一樣，約翰也將「聽見和遵行」當成一個事件來看，因為他在此只以一個定冠詞（οἱ），來管理「聽見的（ἀκούοντες）」和「遵行的（τηροῦντες）」這兩個分詞。但是和耶穌之教導所不同的是，約翰在這裏把「宣讀的人（ὁ ἀναγινώσκων）」，也包括在蒙福的範圍之內。

在第一世紀末葉，抄寫經文的文士和書寫經文的羊皮都相當昂貴，所以一般人是不能擁有屬於自己的「聖經」。他們只能在會堂的崇拜中，藉著讀經之人的口，才有機會聽見神的話（路4:17）。從猶太會堂而出的初代教會，也承襲了這個傳統（徒13:15; 15:21；林後3:15），並且將使徒們所寫的書信，也包括在讀經的範圍之內（西4:16；帖前5:27）。到了第三世紀的時候，這個讀經的人才成為教會正式的神職人員之一（*lector*），但是在約翰寫啟示錄的時候，讀經的工作可能只是由教會中的長老，或是任何有能力並且有意願的人來擔任。●

約翰在此將讀經的人也包括在這個祝福之中，顯然是希望他的這封書信能在教會的崇拜中，被大聲朗讀出來，因為這卷書的信息，和教會中所有弟兄姊妹們都息息相關。和其他啟示文學作品相較，啟示錄在這方面其實是相當獨特的。因為其他的啟示文學作品都是為極少數的人而作，是為了向他們顯示進入第三層天，第七層天，甚至第十二層天之機秘而寫的；因此這些啟示文學作品通常都只在少數人之間私下流傳。但是啟示錄卻不是如此，它是要在教會中，被公開宣讀的一卷書。●

1 亦參，雅各書1:22-25；這段經文應該是雅各對耶穌這個教訓的闡釋。有關雅各如何闡釋耶穌之教導的問題，可見 R. Bauckham, *James* (London: Routledge, 1999), 29-111。

2 Swete, *Revelation*, 3; Charles, *Revelation I*, 7-8。

3 在眾多啟示文學作品中，只有黑馬牧人書（*Shepherd of Hermas*）和啟示錄一樣，明言此書要在教會中公開宣讀。詳見 Aune, *Revelation 1-5*, 21。

但這卷書為什麼要被公開宣讀呢？因為它是從神而來的先知之言（*τοὺς λόγους τῆς προφητείας*）。在華人教會中，由於我們習慣上把先知所說的話都統稱為預言，因此我們自然就認為先知所言，完全和未來有關。也因著如此，當和合本將這裏的「先知之言」，十分簡潔的譯為「預言」的時候，我們也就不假思索的認為，這卷書的內容就應該百分之百的是關乎未來之事。但是這個看法有兩個困難。第一，從舊約先知的角度來看，他們從神所領受的信息通常包括兩個部分。第一個是對現況的檢討，第二個則是對未來的期待。在這兩者之間，前者通常在比重上都大於後者。而先知們不管是對現況的檢討責備，或是對未來復興的期待，基本上都本於神過去和以色列人所立之約（參，申27-30）。因此對先知而言，他們今天所受到的刑罰（例如，被擄），正是約裏面所含罰則的實現；而他們對未來所能期待的，也只是因著悔改守約，而得著約中所已經應許的獎賞。因此從這個角度來看，先知的預言，不在滿足人對未來的好奇。先知對未來的預言，是和他對百姓所發之責備，有著同樣的目的，那就是，讓人重新檢視他們和神所立之約，因而能從現今背道毀約的情況中，回轉過來。因此舊約先知所發的「預言」，並不全然是有關於未來之事。而先知預言中有關未來的部分，從某種程度上來說，也只是呼籲百姓「回轉歸向神」的另一種形式而已。●

第二，從上下文的角度來看，我們也應該避免全然以「未來之事」的含義，來理解「先知之言／預言」這個片語。在這節經文中，約翰以

1 舉例來說，在以西結書40-48章的未來復興「預言」中，先知以西結所預見的未來，事實上是根據摩西五經所顯示的神權政體原則來建構的。他所預見的未來國度，以及那個未來國度的建構原則，都已經出現在摩西五經中。他所見的雖然令人嚮往，但是那個未來的復興，還是侷限在巴勒斯坦一地，也侷限在以色列一族而已。因此他的預言還是「舊約式」的復興，而不是「新約式」的復興。詳見筆者博士論文，*Ezekiel in Revelation: Literary and Hermeneutic Aspects* (Univ. of Edinburgh, 1999), 139-216。

「記載在這卷書中的事 (τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα)」，來界定「先知之言」意思。而若我們從第二節來看，「記載在書中的事」顯然就是「神的道」，就是「耶穌的見證」。因此記載在書中的先知之言，就是有關於耶穌的事。在這卷書中，我們當然看見耶穌在末日將要再來的論述 (19:11-21)，但這並不表示這卷書只關心那個將來的事件。從整卷啟示錄中，我們知道約翰所關切的，不單是「將要來臨的耶穌」。約翰所看重的，也包括了「已經來臨的耶穌」，因為耶穌之所以可能再臨，是因為祂已經來到這個世界，並且在十字架上完成了祂的使命。

但是約翰為什麼要以「先知之言」一語，來界定這卷書的性質呢？難道「神的道」和「耶穌基督的見證」這兩個片語，還不足以樹立這卷書的權威嗎？當然不是。從約翰只用自己的名字來寫這封書信，並不加上任何的稱號（例如，使徒）的現象來看 (1:1, 2, 4, 9)，他顯然並不擔心這卷書在讀者心中的地位。約翰在此以「先知之言」來界定這卷書性質的原因，是為了讓他的讀者知道，這卷書不只是耶穌基督的見證，不只是一個新的啟示，也是舊約先知之言的實現。●對約翰來說，神既是今在昔在將要再臨的上帝 (1:4)，那麼他的啟示當然就不會前後不一，也不會有斷層的現象。以色列人的失敗並不會使上帝必須以另起爐灶的方式，來完成祂的永恆計畫。在日期滿足的時候 (加4:4)，祂將要以超自然的方式介入人類的歷史中，好讓祂的應許可以完全的實現出來。●

和耶穌在宣告天國八福的時候一樣 (太5:1-12)，約翰在這個祝福之後，也附加了一個遵行書中教訓的理由：因為時候近了 (ὁ γὰρ καιρὸς ἔγγυς)。從表面上看起來，約翰在此似乎只是以「時間不多」為理由，

1 亦參導論中，我們對「啟示錄文體」的分析。

2 這也是約翰為什麼會大量暗引舊約的原因。詳見前面有關「啟示錄中之舊約」的論述。有關於啟示錄和舊約先知書之間關係的討論，可見 F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation*, 85-156, 185-196, 259-374。

來催促他的讀者採取行動。但是隱含在這個句子後面的意義，卻不僅僅是時間不多而已。在舊約但以理書7:22那裏，這個句子所指的是末世聖民得國的事；●在馬可福音1:15中，「時候滿足已經近了」的，是因著耶穌之事工而開始實現的神國，●而在路加福音22:8中，「時候近了」則是末日假先知們，為迷惑人跟隨他們而有的說詞。因此約翰藉著這個句子所要強調的，不單是時間已經不多而已，而是末日已經來臨。在耶穌基督「生—死—復活—升天」的見證中，約翰已經看見末日神國的初步實現，因此他在這節經文中，也在這卷書的結尾之處（22:10），呼籲他的讀者，不要單單聽道，也要謹守遵行這卷書中所記載的一切，因為末日之鐘已經起動。

1:4a 約翰寫信給在小亞細亞的七個教會（Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ）

除了引言之外（1:1-3），啟示錄是以書信的形式出現在我們面前的。因為在1:4-5a中，約翰以問安為始，而在全書的最後，又以問安為結（22:21）。在新約中，這個書信的形式並不奇特，但是和其他的啟示文學作品相較，啟示錄卻獨樹一格，因為只有這一本啟示文學作品，是以書信的形式做為它的包裝。

從約翰只以自己的名字來寫信的現象來看，我們應該可以合理的推測，收信的教會對作者有一定程度的認識。這七個教會是位於今日土耳其

1 七十士譯本把 $\pi\alpha\rho\iota\ \kappa\alpha\iota\rho\eta$ 譯為 $\delta\ \kappa\alpha\iota\rho\delta\ \epsilon\delta\delta\theta\eta$ （[直到]所定的時候）；而西奧多甸譯本則將之譯為 $\delta\ \kappa\alpha\iota\rho\delta\ \epsilon\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\upsilon$ （時候來到）。

2 學者們對這節經文中，「已經實現但尚未完全實現之神國」的問題，有不同看法。但是在其上下文中，「神國已經開始實現」似乎是馬可在此所要強調的事。詳見 G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 71-74; R. A. Guelich, *Mark 1-8:26* (Dallas: Word Books, 1989), 43-44。

其的西海岸。在新約時代，這個地區是羅馬的行省之一（Proconsular Asia），其中包括了弗呂家（Phrygia），每西亞（Mysia），基利家（Caria）和呂底亞（Lydia）等地。有人估計在這個時期中，大約有50個猶太社群，共100萬個猶太人居住在這個地區，●所以他們在當地的勢力是不能輕忽的。因此當教會在這個地區逐漸增長時，這兩個團體之間的衝突似乎就無可避免了（參，啟2:9; 3:9）。

從新約其他的經文中，我們知道在這個地區裡還有其他的教會，像是歌羅西教會（西1:1），希拉坡利教會（西4:13），和特羅亞教會（徒20:5；林後2:12）。從安提阿主教依格那修（Ignatius）在其赴羅馬殉道之旅途中（AD 110），曾經寫信給馬內夏（Magnesia）和他拉勒（Tralles）兩個教會的歷史看來，在約翰寫啟示錄的時候，這兩個教會也可能已經存在了。●因此在諸教會並立的情況之下，為什麼約翰在此只提及七個教會呢（參2-3章）？

有人認為約翰只提到七個教會，是因為這七個教會所在的城市，是小亞細亞地區中最重要的七個。在歷史的發展過程中，這七個教會因著她們所在城市的緣故，逐漸成為周邊教會的中心；因此這七個教會就成為小亞細亞地區教會的代表。而約翰寫信給這七個教會，就是寫信給這個地區中所有的教會。●對這個問題，又有人認為這七個教會的屬靈情況，正反映出當代所有教會的情形，因此雖然約翰只提及七個教會，但是他其實是要向眾教會說話的。●在面對這個問題的時候，當然也有人因

1 見 Aune, *Revelation 1-5*, 29。Aune 的資料是由 P. W. van der Horst 而來（'Jews and Christians in Aphrodisias in the Light of Their Relations in Other Cities of Asia Minor,' *NedTTs* 143 [1989], 106-7）。

2 詳見 *ABD* 3:384-87。

3 Ramsay, *The Letters*, 133-41。

4 Thomas, *Revelation 1-7*, 63-64。和 Thomas 類似，Mounce 推測這七個教會之所以會榜上有名，是因為這七個教會所在的城市，都和凱撒崇拜有密切關係（*Revelation*, 68）。

著認為啟示錄所言之事都是關乎未來之事（未來派），所以主張七教會所代表的，是將要在歷史中依序出現的七個教會歷史時期。¹

從這七個教會所在位置來看，約翰顯然是以信差的角度，來安排七教會書信的次序。因為從以弗所出發，往北到士每拿和別迦摩，再向東南到推雅推拉，撒狄，非拉鐵非，和老底嘉，是一條跑完這七個教會的最短路徑。因此七教會書



信的編排次序，的確和當代歷史地理背景有關。但是就我們目前所知，在老底嘉城所在的的拉卡斯（Lycus）盆地中，還有希拉坡利和歌羅西兩個教會，而歌羅西教會的屬靈情況，也恐怕和老底嘉教會不相上下（參，歌羅西書）。因此約翰在編排七封書信的次序時，的確考慮到當代的歷史地理背景，但是他選擇只向七個教會說話的決定，恐怕是基於其他的理由。

在前面導論的部分，²我們不單知道「七」這個數字是約翰所使用的象徵數字之一，並且也知道這個數字代表「完全」。因此我們可以很合理的推論，約翰在此是打算向「所有的」教會說話。而這個推論，也在七封書信的結語中，得著證實。因為雖然每一封書信都是寫給一個特定的教會，但是這些書信卻都一致的以「聖靈向眾教會所說的話，凡有耳

1 有關這個部分的論述，可見 Thomas, *Revelation*, 505-15。亦見我們在頁580-83中的討論。

2 見頁193-99。

的，都應當聽」，做為結束（2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22）。但是這個「眾教會」，是不是也包括了歷世歷代中所有的教會呢？也就是說，我們不能無限上綱的把「七」這個象徵數字，等同於宇宙性的教會，並因此就推論說，這七封書信（啟2-3）是代表教會歷史中的七個階段呢？從約翰在此以「在小亞細亞（ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ）」來界定七教會（ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις）的事實看來，「七教會」所指的是第一世紀末葉，在小亞細亞地區中「所有的」教會。當然這個限制並不表示啟示錄的信息，是和後世教會完全沒有關係；這個限制只表示啟示錄的信息，是直接和當代信徒相關。歷世歷代的信徒當然可以從啟示錄中，聽見並且遵行從神而來的啟示，但是我們並不是啟示錄這卷書的第一讀者。就如我們可以從保羅寫給腓利門的個人書信中，學習到許多真理，但是我們和腓利門書之間，卻不存在著「寫信人-收信人」的關係。神的確藉著啟示錄向歷世歷代的信徒說話，但是祂卻是藉著約翰寫信給小亞細亞七教會的方式，向所有的聖徒說話。

1:4b 願恩惠平安……歸給你們（χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη）

和新約其他書信一樣，約翰也以恩惠和平安做為他的問安內容。●這個以恩惠（χάρις）做為書信問安語的作法，是源自當代書信往來的習慣，因為許多希臘文信件都是以「問安/你好（χαίρειν；greeting）一語，做為書信的起頭。但是新約作者在採取這個習俗的時候，卻很一致的選擇同字根的「恩惠」，來取代「問安/你好」。因為在他們的觀念中，幸福，快樂或是安康，不可能來自人，而只能來自神（參，羅5:15）。

¹ 除了在提摩太前後書中，加上了「憐憫」之外（提前1:2；提後1:2；亦見，約貳3），保羅在其他書信中，也都以這兩個項目做為問安的內容（彼得前後書也都是）。在猶大書中則是「憐恤，平安和慈愛」（猶2）。

除了以「恩惠」取代「問安／你好」之外，約翰和其他新約作者一樣，也將平安（εἰρήνη）加入了問安語中。這個字是由舊約的「平安（σῆμα）」而來，它的意思不只是消極的「無災無病」而已，也包括了一切積極的福祉：發達，興盛，安康，完滿。在新約書信的問安語中，平安總是跟在恩惠後面，因為若沒有上帝透過耶穌基督向人所顯示的恩惠，人是不可能靠一己之力，而達到平安之境。

1:4c-5a 從那今在昔在將要再臨的神，從祂寶座前的七靈，⁵並且從那信實作見證的，由死裡首先復活的，和做為世上諸王之元首的耶穌基督（ἀπὸ ὧν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος καὶ ἀπὸ τῶν ἐπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ ἔκειτο καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἀρχὼν τῶν βασιλείων τῆς γῆς）

在前面我們已經提及，在新約中，啟示錄的問安語是最繁複也是最工整的。這個問安語之所以繁複，是因為約翰不單明言聖父和聖子是恩惠平安的源頭，他也把聖靈包括在這個問安語中。而這個問安語之所以工整，是因為在提及聖父和聖子的時候，他各以三個片語來描述他們，而夾在這兩組片語中的，則是七靈。

「今在昔在將要再臨（ὁ ὧν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος）」是約翰對父神的描述。●由於這個描述直接牽涉到約翰對上帝的認識，因此研究

1 從文法的角度來說，約翰對父神的描述有兩個困難之處。第一，跟在介詞「從（ἀπὸ）」之後的，應該是帶所有格的名詞，但是在此我們卻看見主格的出現。對於這個問題，有人認為神的名字是專有名詞，所以不管它在一個句子中扮演什麼角色，都是不會發生格變的。因此我們在此有一個帶主格的名詞（Thomas, *Revelation* 1-7, 65）。這個解釋看似合理，但是約翰在這裏並沒有使用一個專有名詞，而是讓一個帶冠詞的分詞在此扮演名詞的角色。對這個問題，又有人認為約翰是為了要突顯上帝的超越性和祂的主動性，所以他以破格文法的方式，讓神的稱號以主格的形態出現（Beckwith, *Revelation*, 424; Caird, *Revelation*, 16）。這

它的含義，就變成一件十分重要的事了。為了解這一組可以簡稱為「時間三重語法」之句子的意思，有人就從希臘羅馬的文獻中去尋找答案。在這些文獻中，他們找到了一些類似的文句。例如，在論及希臘神明宙斯（Zeus）時，他們發現了「宙斯在萬物之先（Ζεὺς πρὸ πάντων ἐγένετο）」，或是「宙斯是昔在今在以後永在的（Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστιν, Ζεὺς ἔσεται）」的說法。在管農業和受胎的埃及女神愛西斯（Isis）的雕像基座上面，他們也看見這麼一句話：我是過去，現在和將來一切的總和（ἐγὼ εἰμὶ πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμεν）。而在混雜了諾斯底思想的基督教文獻拿戈馬第（Nag Hammadi）裏面，他們也讀到了這麼一句話：永恆的上帝是那位現在，過去，和將來都存在的一位。●因此若約翰的「時間三重語法」，是和這些句子彼此平行，那麼他在此所想要強調的，應該是上帝的永存，超乎時間的特性。

除了從希臘羅馬的背景來了解這組片語的意思之外，也有一些人嘗試從舊約和猶太人的著作中，去尋找答案。在出埃及記3:14節中，神向摩西所做的自我啟示 - 我就是「我是」的那一位（אֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי），就被許多學者認為是這句「時間三重語法」的主要舊約背景。因為七十士譯本將這節經文中後面的兩個「我是（אֲנִי）」，●都譯為「今在（ὁ ὢν）」。

個解釋也很吸引人，但是它卻無法通過啟示錄20:2的考驗。因為在那裏約翰提及古蛇撒旦時，也讓牠以破格文法的主格形態出現。難道約翰想要藉此表達撒旦的超越性嗎？對這個文法問題最好的解釋，是把它當成約翰為要讓讀者回想起舊約（出3:14）的刻意設計（詳見導論中有關「啟示錄希臘文問題」的討論）。

在這組片語中的第二個文法困難是，約翰不單將冠詞放在一個動詞前面（ὁ ἦν；昔在），並且將這個片語安排在兩個帶冠詞的分詞之間，因此造成了文法結構的不平衡。這個文法困難比較容易解釋，因為Be動詞εἰμὶ沒有約翰想要使用的不完成分詞，所以在此他只能大膽的以不完成動詞來替代。

- 1 若讀者想要知道這些引言之出處，可見 Aune, *Revelation 1-5*, 31-32；亦見 Beale, *Revelation*, 188。
- 2 在這節經文中，一共有三個「我是」。

除了出埃及記 3:14 之外，以賽亞書中的某些經文（41:4; 43:10; 44:6; 48:12），也被認為是和這節啟示錄經文相關，因為神在那些經文中，不斷向以色列百姓啟示說：我是始，我是終。神的這些「我是」，「我是始，我是終」之自我啟示，到了他爾根和拉比的時期，[●]就自然的演變為「我是今在昔在以後永在」的形式。例如在一份叫做託約拿單之名的書中（*Targum Pseudo-Jonathan*），出埃及記 3:14 就被譯為：我是現在存在，並且也是永遠存在的一位。而在這同一本書中，神在申命記 32:39 中的自我啟示（我，唯有我是神，在我以外並無別神），也被譯為：我是今在昔在，並且是以後永在的。因此在這個背景之下，約翰在此使用「時間三重語法」的目的，不只是一要強調上帝的超時間性，而更是要突顯上帝在人類歷史中的行動。因為在出埃及記 3:14 節的上下文中，耶和華的自我啟示「我是」，不在表明祂抽象的存在，或是祂無時間的特性（timelessness），而是要強調祂即將採取的行動，那就是，拯救以色列人脫離埃及人的手。[●]因為對摩西和以色列人來說，上帝存不存在，或是上帝是怎樣的一種存在（being），其實都不是他們的問題。對在埃及人手下受苦的以色列人來說，他們所最關心的，是上帝是否和他們同在（being with）。

從學者們這兩個不同方向的研究看來，約翰以「時間三重語法」的方式來描述上帝，其實是一件相當自然的事，因為這是當代人在論及上帝時，所習慣的表達方式。但是約翰在此是打算強調上帝的永存性呢？還是祂主動行動的特性呢？約翰的上帝是高高在天上，不管人間煙火的希臘式上帝呢？還是一個把自己的名聲和未來，和祂的子民緊緊綁在一

¹ 猶太人被擄之後，有些出生在巴比倫的猶太人後裔，無法閱讀希伯來文舊約，所以在崇拜中，就必須有人在讀經之後，將舊約口譯為他們所熟悉的亞蘭文。日久這些口譯就被寫下來，而稱為他爾根，意思就是「翻譯本」。有關他爾根和拉比著作的索引，見 Beale, *Revelation*, 187-88。

² 詳見 J. P. Hyatt, *Exodus*, 75-78; J. I. Durham, *Exodus*, 37-39。

起的希伯來式上帝呢？

從約翰明言恩惠平安是由上帝而來的經文看來（1:4b），顯然約翰的上帝，是關切屬祂子民之福祉的上帝。從前面我們對約翰大量使用舊約素材的分析中，我們知道約翰之「時間三重語法」的根源，應該比較可能是從舊約而來。而從啟示錄第七章裏面（7:13-17），約翰以出埃及的模式，來描述新約聖徒的作法看來，●約翰顯然對出埃及記相當的熟悉。因此他在這裏以「時間三重語法」，來呼應出埃及記3:14的可能性就相對的提高了。不單如此，在啟示錄中，約翰也選擇以「要來臨的一位（ὁ ἐρχόμενος）」，做為「時間三重語法」中的第三個部分。這個選擇有幾方面的意義。第一，約翰的選擇讓他的「時間三重語法」，和前面所提及希臘羅馬和猶太文獻中之類似語法，有所區隔。因為在那些文獻中，描述上帝未來存在的字眼，總是「永存的一位（ὁ εἰσόμενος ●; the one who will be)」。第二，約翰的選擇也和這卷書的主題互相配合，因為在許多地方他都一再提醒他的讀者，三位一體中的第二位，將要降臨。●因此約翰在此告訴他的讀者，在基督的來臨中，上帝也將臨到。●第三，約翰在此的選擇，其實正十分準確的反映了出埃及記3:14中，神的自我啟示。因為在那裏神自我啟示的目的，是要告訴祂的百姓，祂將要來為他們伸冤：埃及人將受到審判，而他們將被拯救而進入迦南地（出 3:7-22）。

從出埃及記的歷史背景中，我們的確可以看出，「今在昔在將要再臨」一語的重點，不在上帝的永恆性，而在突顯上帝在人類歷史中主動

1 詳見該段經文的注釋。七號七碗之災中，有許多描述也都是根據出埃及記中的十災而來。因此約翰在此以時間三重語法來反映出埃及記3:14，是個十分合理的推論。

2 「我是（εἰμί）」的未來分詞；或是亞蘭文中「我是」的未來式。

3 1:7; 2:5, 16; 3:11; 16:15; 22:7, 12, 20；有關基督降臨的討論，詳見1:7的注釋。

4 Charles, *Revelation I*, 10。

作為的特性。而這個主動作為的特性，在出埃及的背景之下，就是祂對當時世界之主埃及的審判，和祂對以色列百姓的拯救。但是在啟示錄中，約翰是如何使用這個「時間三重語法」的呢？他對出埃及記中神自我啟示的了解，是不是反映在啟示錄中呢？要回答這個問題，我們必須將啟示錄中，和上帝有關的「時間語法」放在一起來分析。

- 1:4 今在昔在將要再臨
- 1:8 今在昔在將要再臨
- 4:8 昔在今在將要再臨
- 11:17 今在昔在
- 16:5 今在昔在的聖者●

從上列經文中，我們知道約翰以「時間語法」的方式來描述上帝時，他採取了兩種形式。第一種是出現了三次的「時間三重語法」，第二種是出現了兩次的「時間兩重語法」。就時間順序的角度來說，4:8中的「昔在，今在，將要再臨」應該是最合乎邏輯的。因此我們看見這一個形式的語法，就從永恆天庭中，在寶座前侍立的四活物之口中而出。而在向受苦聖徒的問安中（1:4-8），現在（Now！）當然比過去來得重要，因此「今在」自然就跑到「昔在」的前面了。但是不管「昔在」和「今在」的次序如何改變，「將臨」卻總是站在壓軸的最後，因為這正是聖徒盼望的所在。但是為什麼這個壓軸的「將臨」，在11:17和16:5中卻不見了呢？原因其實很明顯，因為在11:17那裏，約翰所論述的，是末日神審判世界，為聖徒申冤的事。也就是說，末日既然已經來到，祂當然就不必

¹ 此乃 R. Bauckham 的觀察（*The Theology of the Book of Revelation*, 28-30），但筆者也在他的觀察之上，做了一些修正；特別是有關16:5的部分。

再「將臨」了。●而在16:5中，神乃正在進行其審判世界的工作，因此約翰就以「聖的（=公義的）」，取代了「再臨」（詳見該處注釋）。因此從這個角度來說，站在「今在昔在將要再臨」後面的，的確就是神向摩西的自我啟示；因為在這幾處經文中，約翰的「今在昔在將要再臨」，是和「我就是我是」一語的重點，完全一致。正如舊約耶和華神要摩西曉諭以色列百姓，祂是「我是」，即，祂是即將要採取行動的上帝；神在今日也要藉著約翰要教會知道，祂也即將審判世界，為他們申冤。

1:4d 從祂寶座前的七靈而來 (ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ)

恩惠和平安不單從上帝而來，也從在祂寶座前的七靈而來。在前面我們已經提及，在新約中，啟示錄問安語的特別之處，在約翰讓「靈」也成為恩惠和平安的源頭。不單如此，約翰在此又將「七」和「靈」結合在一起，而成為新約中絕無僅有的「七靈」。●因此這一個片語的意思，就成為許多人所關注的焦點。

有學者認為「七靈」所代表的是在神面前侍立，為神僕役的七個天使長，●因為在死海古卷裏面，「靈」常常是「天使」的同義詞。●這個看法當然是可能的，但是約翰在此是不是不假思索的，就接受了當代猶太思想中，一派被極少數人所接受的主張呢？從約翰引用舊約的習慣來看，這個可能性並不太高。因為即使在引用舊約的情況之下，約翰也會在耶穌基督的啟示之下，對這些舊約素材做一些修正。因此從這個角度

1 亦見 F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation*, 286。

2 「七靈」一語只出現在啟示錄中。

3 在以諾一書中，這七個天使長的名字是烏瑞俄，拉法俄，拉古俄，麥可，撒拉卡俄，加百列，瑞米俄（20:1-8）。

4 在死海古卷中，和這個題目相關的經文索引，見 Aune, *Revelation 1-5*, 34-35。

來說，約翰似乎不大可能完全依循昆蘭團體（死海古卷的擁有者）的習慣。事實上在大部分的猶太文獻中（次經，偽經），把「靈」等同於天使的經文可說是十分稀少。不單如此，在啟示錄19:9-10和22:8-9中，約翰也在天使和神之間，做了一個明確的區隔，因此我們很難想像在這卷書信的一開始，他會將天使和聖父聖子並列，並讓天使也成為恩惠和平安的源頭。●

從緊臨這個片語的上下文來看，「七靈」所指的應該是聖靈，因為在其前的是聖父，而在其後的是聖子。但是約翰為什麼要以「七」來描述聖靈呢？在啟示錄中，「七」是一個象徵完全，完滿的數字。因此「七靈」的意思就是完全的聖靈。但是約翰在這裡以「七」所想要表達的完全，是聖靈哪一方面的完全呢？從七十士譯本中的以賽亞書11:2-3來看，「七靈」的意思應該是聖靈在本質上的完全。因為在那裏耶和華之靈，是被形容為具有七方面特色的靈：智慧，聰明，謀略，能力，知識，敬虔和敬畏。●可是若我們參照希伯來馬索拉經文，住在耶西之根，未來彌賽亞身上的靈，只有六樣特色（沒有第六項的敬虔）。因此約翰的「七靈」很可能不是直接由以賽亞書而來。

在啟示錄中，「七靈」一語一共了四次。為了方便討論起見，我們

- 1 在新約中，有兩處經文把天使和聖父聖子並列。第一處是路加福音9:26，在那裏耶穌說，人子將要在自己的榮耀裡，並天父與聖天使的榮耀裡降臨。第二處是提摩太前書5:21，在其中保羅勸勉提摩太說，我在神和基督耶穌並蒙揀選的天使面前囑咐你：要遵守這些話。這兩處經文的確將天使和聖父聖子並列，但是前者的目的在強調人子屬天的榮耀，而後者則在強調這些勸勉的重要性，因為他們是從天而來的教訓。在這兩處經文裏面，路加或是保羅都沒有把天使當成聖徒恩惠和平安的源頭。
- 2 從早期拉丁教父開始（例如，第三世紀末的 Victorinus）一直到今日（例如，Morris, *Revelation*, 49），許多釋經者都持這個看法。有關這個案例的詳細研究，可見 J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 107-110。

將這四處經文都列在下面：

- 1:4 (恩惠和平安)……從在祂寶座前的七靈……(歸給你們)
- 3:1 你要寫信給撒狄教會的使者，說，那有神的七靈，和七星的，說……
- 4:5 有閃電，聲音，雷轟，從寶座中發出。又有七盞火燈在寶座前點著，這七燈就是神的七靈
- 5:6 我又看見寶座與四活物並長老之中，有羔羊站立，像是被殺過的，有七角七眼，就是神的七靈，奉差遣往普天下去的

在1:4中，七靈是在寶座前的，而在天庭異象中(4:5)，雖然七靈是以七盞火燈的形態出現，但是祂卻也一樣在寶座前。在3:1裏面，七靈是在教會之主的手中，因此表明了復活的人子擁有差遣聖靈的權柄，而這個關係也正是5:6所要強調的事，因為在那裏七靈不單是「七眼」和「七盞火燈」，也是「奉差遣往普天下去的」。從這些和「七靈」相關的經文中，我們可以看見兩件事。第一，這些經文雖然四散在不同的地方，但是他們彼此之間，沒有任何衝突。也就是說，約翰雖然以象徵的方式表達真理，但是這並不表示他可以隨意的來處理他所選擇使用的象徵物件。在他以各樣象徵物件所建構起來的「象徵世界」中，每一個個別的象征物件，都有它的位置。因此一個象徵雖然可能在不同的地方，以不同的形式出現，但是它卻總是以整個「象徵世界」為基準的。

第二，就這個「七靈」的例子來說，約翰應該是以舊約撒迦利亞書4:1-10為其背景。●在那裏，從被擄之地回歸耶路撒冷的人，在所羅巴伯的

1 有關啟示錄引用這段經文的研究，見 L. P. Trudinger, *The Text*, 110-11; C. G. Ozanne, *The Influence*, 153; R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 110-15; Beale, *Revelation*, 189, 206-07, 355; M. G. Kline, *Glory in Our Midst: A Biblical-*

帶領之下正在重建聖殿，但是從敵人而來的阻撓，使得建殿的工作不能繼續下去（參，以斯拉記4章）。而建殿工作受阻的含義，當然就是神復興以色列國的應許不能成就；神讓以色列國成為外邦之光，吸引萬國來歸向祂的救贖計畫不能實現的意思。●因此在此關鍵時刻，神的異象就顯與先知撒迦利亞，並藉此來鼓勵他們繼續進行建殿的工作。在異象中，先知看見一個有七盞火燈的金燈台，和在兩邊供油給金燈台的兩棵橄欖樹（4:2-3, 11-12）。對於正在進行重建聖殿工作的先知來說，金燈台在異象中出現並不令他意外，因為這正是摩西會幕，或是所羅門聖殿中的物件之一（出25:31-40；王上7:49；代下4:7）。在這個異象中讓先知不能明白的，是那在金燈台兩邊，不斷供油給金燈台的兩棵橄欖樹。因為按照摩西的吩咐，金燈台所需之橄欖油，應該是由以色列百姓來提供的（利24:2）。

為解此惑，先知因此向天使求助（4:4-5）。而天使的回答是，這是從萬軍之耶和華而來的信息：不是依靠勢力，不是依靠才能，●乃是依靠我的靈方能成事（4:6）。換句話說，神藉著這個異象所要啟示的真理是：從表面上看起來，聖殿重建的工作，的確是在波斯王古列的命令之下開始的，但是他之所以會下達如此的詔令，是因我耶和華激動了他（拉1:1-3）。建殿是我在世界為王作主的記號，因此只能由我來發動。●同樣

Theological Reading of Zechariah's Night Visions (Overland Park: Two Age Press, 2001), 131-76 (電子版：www.twoagepress.org)。

- 1 參，賽42:6-7; 49:6; 60:1-3; 路2:32; 徒13:47; 26:23; 啟21:24。
- 2 「勢力和才能 (בְּחַיִּל וּבְכֹחַ)」所指的，是屬世的軍事或是政治力量。
- 3 在摩西的時代，建立王宮總是一個王在打敗了他的敵人之後，突顯他做為世界之主的方法。在聖經裏面，由於神只有一位，因此我們當然不會看見「戰爭勝利-建立王宮」之模式。但是由於神是這個世界的主，因此祂也以建造聖殿的方式，來表達這個真理。而聖殿既是祂為王能力的展現，因此在聖經中，建殿就一直是祂的靈的工作。因此從神的宇宙聖殿開始（創1:2），到洪水之後第二個宇宙聖殿的出現（創8:1），到神所居住的以色列人聖殿（出13:21-22），到新約聖殿中

的，在會幕或是聖殿中的金燈台，的確是藉巧匠之手來完成的，但是這個象徵以色列人的金燈台●之所以能夠站立在我的面前，是因為我曾在雲柱和火柱中，將他們從埃及王手中拯救出來（出13:22; 14:19-20, 24）。為了讓我的百姓們能記得這個真理，這個代表我在大能中，以榮耀之靈形態顯現的雲柱和火柱，在會幕和聖殿中，就以遮蓋約櫃之基路伯為記號（出37:7-9；王上6:23-28），而在這個異象中，雲柱和火柱則是那兩棵遮蓋金燈台的橄欖樹。●因此今日能讓以色列這盞金燈台重新發光的，不是波斯王古列，而是我大能的靈。所以這兩棵橄欖樹是站在我普天下之主旁邊，滿了能力的兩個「膏油之子」（The two sons of oil；亞4:14）。●是從他們而來的能力，讓以色列國得以復興，是從他們而來的油，才能讓我的以色列民，再次成為世上的光。

在被擄回歸的歷史情境之中，以色列這個屬神國度是否能夠重新建立起來，當然就繫於聖殿是否能夠重建一事了。●而神的榮耀之靈是否能夠重新居住在以色列人當中（參，結8:1-11:25; 43:1-9），當然就繫於以色列人是否能夠再次經驗聖靈更新的工作了（亞4:6；亦參結37:1-14）。對舊約的先知來說，以色列國的復興和聖殿的重建，當然有其歷史的立

第一塊房角石的設立（路1:35; 3:21-22; 4:1），再到新約教會聖殿的成立（徒2:1-36），我們都看見聖靈的參與（詳見 M. G. Kline, *Images of the Spirit*, 13-34；以及同一個作者的 *Kingdom Prologue*, 20-21; *Glory in Our Midst*, 160-62）。

- 1 在猶太人的傳統思想中，撒迦利亞書4:2-3中的金燈台，是代表以色列人，或是全部以色列人在末日的集合。詳見 Beale, *Revelation*, 208。亦見唐佑之，《十二先知書注釋（四）》，頁185。
- 2 詳見 M. G. Kline, *Images of the Spirit*, 84-89；以及 *Glory in Our Midst*, 132, 135
- 3 「受膏者（בְּנֵי־הַיִּצְהָרָה）」原義是「油之子」，即滿了聖靈之油的意思。有些釋經者認為這兩棵橄欖樹，這兩個「受膏者」指的是祭司約書亞和大衛嫡系的所羅巴伯（拉3:1-2），但是這種看法有其困難，因為祭司和君王雖然受膏按立，但是他們並不是膏油的真正源頭（見唐佑之，《十二先知書注釋[四]》，頁195-96）。
- 4 這也就是那些敵對所羅巴伯的人，為什麼會百般阻撓他們重建聖殿的原因了（拉4:1-24）。

即性意義，而他們也的確因著這個異象而得著鼓勵（拉5:1-5, 14-15）。但是對於新約的作者來說，他們在耶穌基督的啟示中（啟1:1），了解到舊約中所記載的，特別是那些和彌賽亞有關的事，不單只對當代的以色列人有意義，也對站在歷史後面的他們有意義（參，彼前1:10-12）。因此舊約歷史對新約教會所能提供的，不單是一個「從歷史而來的教訓」，而是神對後面歷史的一個「預告」。從人的角度來說，舊約人物的成功失敗，當然只能是一個從歷史而來的教訓，但是神既是歷史的主，那麼讓前面歷史中的人事，成為後面歷史中的預告，當然就不是一個問題了（參，希伯來書）。也因著如此，當預告，或是預表，已經在前面出現時，「正片」的上演當然讓在後面的人，比在前面的人，對劇情的起承轉合有更準確的理解。因此從耶穌看自己為「房角頭塊石頭」的教訓中（太21:42-4；亦參徒4:11；弗2:20；彼前2:6-8），並從耶穌將自己的身體看為聖殿的觀點中（約2:19-22），新約的作者自然就明白了所羅巴伯是彌賽亞的預表，而他重建聖殿的意義，也就是新以色列人的復興，即，教會的建立。而教會在五旬節聖靈降臨中被建立起來的歷史，不單讓他們知道，這正是耶穌在離世之前所應許的（約14:16, 26; 15:26; 16:7），也讓他們明白這正是先知們所預言的事。對彼得來說，這是先知約珥之言的應驗（徒2:16-21），而對約翰來說，這正是先知撒迦利亞在異象中，所見之事的實現。●

1 約翰以撒迦利亞書的金燈台異象，做為啟示錄「七靈」之舊約背景，其實是一個經過深思熟慮的選擇，因為他和先知撒迦利亞所面對的歷史情境，十分類似。第一，在所羅巴伯的帶領之下，聖殿重建的工作已經開始（亞4:8）；而在耶穌所立下來的根基之上，教會也已經在五旬節成立了。第二，聖殿重建的工作，在敵人的阻撓之下，被迫暫時停工（亞4:7-24）；而教會在猶太人和羅馬政府的逼迫之下（啟2-3），也面臨停止成長的情況。妥協，背道之事不斷發生，因此教會所面對的問題，和當代以色列人所面對的情況，十分相像：究竟我們是否能夠完成這個建造聖殿的工作？因此對約翰來說，神給以色列人的信息，當然也適用於教會，因為耶和華大能的靈既已動工，祂當然會完成這工。

因此在啟示錄中，我們就看見約翰一方面強調耶穌的見證（1:2, 5; 18; 5:6, 12; 7:14; 19:13），因為祂是跟隨祂的人所必須依循的房角頭塊石頭，而在另一方面他也嘗試突顯聖靈所作的後續工作：（1）就其和耶穌之間的密切關係而言，約翰不單明言聖靈為耶穌所有（啟3:1），是為祂所差遣往普天下去的（啟5:6；參，亞4:10），約翰也讓「七靈」一語，在書中以出現四次的方式（7×4），和出現了28次的「羔羊」對應。（2）就聖靈和教會之間的關係而言，約翰一方面以「聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的就應當聽」一語，做為七教會書信的結語，因此就讓聖靈在教會中，擁有和人子一樣的權柄；●而在另一方面也讓「七靈」和「七教會」，在啟示錄中以各出現四次的方式，互相應對。●（3）透過七個金燈台（教會）的見證（啟1:12, 20; 11:2-13），「七靈」的工作果效就在這個世界中彰顯出來。因此在啟示錄中，「七靈」不單和「七教會」互相呼應，也和出現了七次，代表全世界的「各族各方各民各國」之片語，彼此對應（7×4）。●

從以上的分析中，我們可以知道啟示錄「七靈」的重點，不在聖靈本質的完全，而在祂能夠藉著教會，完成耶穌差遣祂往普天下去，讓人明白真道的任務。「七靈」因此可以是代表能力的「七角和七眼」（啟5:6），因為預表彌賽亞的所羅巴伯，既已「立了這殿的根基，他的手也必完成這工」（亞4:8）。

若「七靈」所代表的是聖靈的能力，特別是讓教會在苦難中，依舊可以見證上帝的能力，那麼為什麼約翰在此要將「七靈」放在聖子之前

1 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22。

2 「七教會」；1:4, 11, 20（兩次）。

3 5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15。除了在10:11和17:15中，約翰各以「王」和「群眾」來取代「各族」之外，這個片語中的四個元素，在這七處經文中，都是一樣的，雖然他們的次序或許不同。詳見，R. Bauckham, *The Climax*, 27-28。

呢？從第五節上半和第五節下半的關係來看，約翰在此所安排的「聖父-聖靈-聖子」次序，應該只是為了行文上的方便，而沒有神學上的意義。因為若是約翰依照「聖父-聖子-聖靈」的次序來安排他的問安語，他接下來的頌讚就必須從聖子再次開始。而就文學技巧的角度來說，這似乎不是一個太好的安排。

1:5a[恩惠和平安]……從那信實作見證的，從死裡首先復活的，和做為世上諸王之元首的耶穌基督[歸給你們] (καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλείων τῆς γῆς)

和新約其他書信一樣，約翰在此明白指出，恩惠和平安也是由耶穌基督而來。在啓示錄中，這是「耶穌基督」這個正式稱號，最後一次的出現（參1:1, 2）；¹從這節經文之後，約翰只用「耶穌」。這個現象可能是為了要強調耶穌的人性，特別是祂藉著苦難而得以完全的人性，因為這是當代讀者正在面對的挑戰。²但是不管約翰是不是有此意圖，在接下來他對基督耶穌的三個描述中，「受苦得勝」卻是再明白不過的主題了。

「信實的見證」³是約翰對耶穌基督的第一個描述。從1:1-2中的啓示傳達過程來看，這個片語的重點似乎在強調耶穌是一個信實可靠的啓示

1 在046, 051和 M 等手抄本中，啓示錄22:21也有「基督」一語的出現，可是在一些比較可靠的手抄本中，我們只有「耶穌」（詳見 TCGNT, 766）。「耶穌」在啓示錄中，一共出現了14次。

2 Swete, *Revelation*, 6。

3 就希臘文文法來說，約翰對耶穌基督的三個描述，是和「耶穌基督」一語平行，因此他們應該以所有格的形態出現，但是在此它們卻都是主格（同樣的情況也出現在2:13, 20; 3:12; 9:14; 14:12; 20:2等經文中）。Charles 認為這個現象，是因為約翰的希臘文受到他希伯來思想的影響，因為在希伯來文法中，一個名詞在間接語法中是不發生格變的（*Revelation I*, 13）。

傳遞者。●但若是我們將這個片語，和2:13互相參照，「信實的見證」所指的，顯然不只是耶穌基督在啟示傳達過程中，忠心的扮演好祂的角色而已。因為在2:13那裏，安提帕也被稱為「信實的見證人」；而他之所以會被冠以這個「頭銜」，乃是因他以他的生命，以他的死，見證了他所信的道。因此從這個對比來看，約翰顯然是打算以這個片語，來強調耶穌基督以祂的生命，信實的為神做了見證（參，約3:32；18:37）。●

在前面我們已經知道「見證」一語，在第一世紀末葉時，雖然並不是「殉道」的同義詞，但是在啟示錄中，「見證」卻總是和受苦，甚至受死，連結在一起（參1:2注釋）。因此在「信實的見證」之後，約翰接著就以「從死裡首先復活的（ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν）」，來描述基督。這個片語直譯是「在死人中為首生的」，因此約翰的重點，並不在耶穌基督從死裏復活之事件，相對於神或是撒旦的意義（例如，顯明神的大能，勝過死亡權勢等等），而在於祂在神新的創造中所擁有地位。也就是，耶穌基督在教會中掌權做王的地位。因為在新約幾處相關的經文中，「首生的」含義，不在時間上的「在前」或是「第一」，●而在地位上的超越性。●

對約翰來說，耶穌基督在世之時，為神所做至死不渝地見證，不單讓祂在復活之後，成為教會的主，也讓祂成為「世上諸王的元首（ὁ

1 Aune, *Revelation 1-5*, 37。

2 Charles, *Revelation I*, 14; Mounce, *Revelation*, 70; Osborne, *Revelation*, 62。

3 路2:7；西1:15。

4 例如，在羅馬書8:29那裏，保羅就明白的告訴我們，神預定我們和他兒子具有一樣形像的目的，是要突顯耶穌基督在教會中的地位（馮蔭坤，《羅馬書注释II》，頁739）；而這個真理在歌羅西書1:18中更為明顯：他也是教會全體之首。他是元始，是從死裡首先復生的，使祂可以在凡事上居首位。有關這個题目的論述，可見 E. S. Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, 70; Aune, *Revelation 1-5*, 38-39。

ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς)」。但「世上的諸王」究竟是誰呢？有學者認為，從1:5b-6中，我們知道教會是神從世界中買贖回來的，並且是祂在世界中所設立的一個具有皇族性質的國度(βασιλείαν)，因此「世上的諸王」在此所指的是聖徒。準此，這個片語的重點便不在耶穌基督和世界的關係，而在耶穌基督和教會之間的關係。●這個看法雖然有其可能，但是它卻有兩個很基本的困難。第一，從啟示錄整卷書來看，「世上諸王」●所指的，都是那些和巴比倫(或是獸)結盟的王，因此這些王是敵對神國的勢力。在第一世紀的背景之下，這些王就是在羅馬帝國的各個行省中，代表羅馬皇帝的巡撫(Proconsul)，分封王(Tetrach)，以及那些與人民(以及聖徒)有直接關聯的地方政要。●

第二，在啟示錄中，約翰經常以對比的方式，來突顯人子地位的超越性(例如，獸有十冠[13:1]，而人子則有許多冠冕[19:12])。從這個角度來看，約翰在此顯然是想要讓基督耶穌和大淫婦巴比倫做一個對比。因為在啟示錄中，和耶穌基督一樣統管地上眾王的(至少表面上如此)，是大淫婦巴比倫(17:18)。因此透過這個對比，約翰試圖讓他的讀者明白，雖然大淫婦巴比倫(羅馬)是管轄地上眾王的大城，而聖徒也的確是在她的統管之下受苦，但在這個世界中真正掌權做王的，是耶穌基督，

1 E. S. Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, 78, note 18.

2 除了1:5之外，這個片語在後面的經文中又出現了七次(6:15; 17:2, 18; 18:3, 9; 19:9; 21:24)。在16:14中，我們還看見一個類似的片語，「普天下的眾王(τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης)」。

3 R. Bauckham, *The Climax*, 242。從靈界的角度來看，耶穌基督之復活所彰顯的意義，當然是祂勝過撒旦的權柄，因此隱含在這個片語背後的，是耶穌基督勝過世上的諸王，和在他們背後的靈界勢力(Beale, *Revelation*, 191)。但是就活在世上之聖徒的角度來說，他們所面對的敵人，是世上的諸王。因此若約翰在此是要藉著耶穌基督至死不渝的見證，來鼓勵信徒的話，那麼這個片語的重點應該不在「靈界勢力」，而在「世上」的諸王。

因為祂才是真正的「萬王之王，萬主之主」（17:14; 19:16）。

面對被放逐在拔摩海島上的事實，約翰如何能如此大膽的宣告，耶穌基督是「世上諸王的元首」呢？從「在死人中為首生」一語的分析中，我們已經知道耶穌的復活，讓祂成為教會的主；從1:18中，我們也看見耶穌的復活，顯明了祂擁有超越死亡和陰間的權柄；而在5:6-7裏面，我們更看見祂的死和復活，讓祂成為唯一有資格執行神永恆計畫的一位。因此從耶穌的死和復活之事件中，約翰明白了祂的確是萬王之王，萬主之主。但是這個認知，是不是一個全新的啟示呢？耶穌基督藉著祂的死和復活所立下的「新約」，是不是神為了補救「A計畫（舊約）」的失敗，而新設立的「B計畫」呢？

當然不是，因為站在耶穌基督之三個稱號背後的，是詩篇89篇：「首生的」和「為世上諸王之首的」，是由89:27而來；●而「信實的見證」則由89:37節而出。●從結構上來說，這篇詩篇大致上可以分為三個部分：

- 1 在七十士譯本中89:27為88:28; 89:37則為88:38。以下章節序號都是根據和合本。
- 2 有些譯本（例如，和合本）將37b 附屬於37a，因此在雲中的月亮，就成為神和大衛立約的「信實見證」。但是若我們將35-37節當成一個文學單位來看的話，那麼「在雲中的見證將會是信實的」（37b）一語所對應的，是「我曾一次並且永遠的以我的聖潔起誓」（35a）。就形式而言，這兩個詩句（colon）成為這個段落中，彼此呼應的起首和結尾；就內容而言，「起誓」和「見證」也準確的強調了神和大衛所立之約的可靠性（詳見 M. E. Tate, *Psalms 51-100* [Dallas: Word Books, 1990], 424-25）。在這個理解之下，「在雲中的見證」就成為神和大衛所立永遠之約的基礎。從新約中，我們知道神之所以可以在舊約時代，就將救恩賜給那些信心偉人（參，來11章），是因為神在創世之前，就已經和聖子立下了一個「道成肉身」的約。而因著聖子屬神的身分，這個約在時候滿足的時候，也一定會如期完成，因此神可以在事情成就之前，就把「新約之福」賜下（詳見 M. G. Kline, *Kingdom Prologue*, 86-88）。在這個脈絡之下，神應許大衛，他的後裔將要存續到永遠（詩89:36），就成為一件十分自然的事了。而約翰將「在雲中的見證」等同於耶穌基督，也不是一個完全沒有脈絡的釋經了。因為在新約中，耶穌基督在變像山雲彩中的顯現，不只是一要突顯祂的榮耀，也是要為祂救贖事工（上十字架）背書的（太17:1-9；可9:2-10；路9:28-36）。讀者若是對「雲彩 = 聖子所在天庭」的題目有興起，可見 M. G. Kline, *Images of the Spirit*, 13-34。

(1) 1-18節是對耶和華的頌讚——祂不單是創造主，祂也是祂守約施慈愛的上帝。(2) 19-39節則是對神和大衛所立之約的一個回顧。在這個段落中，大衛被描述為在地上服事耶和華上帝的一個藩屬王：像神一樣的管治宇宙(6-19)，大衛在聖膏的膏抹之下，也有能力管治他的國度(22-28)；因此像耶和華在天庭中做王一樣的(7-9)；大衛也在世上諸王中居最高位(28)。不單如此，神的手平靜洶湧的海和翻騰的河(9-10)，大衛的手也掌管海和河(25)。除了在世為王，並且也統管自然界之外，大衛和耶和華神一樣的，將以信實和守約之義，做為他統治的特色(14; 24)。因此像神一樣的永遠在天上做王，神也應許大衛，他的王朝將永遠存續，他的後裔將存到永遠(28-29, 36)。¹

從創世記的角度來看，神在大衛之約中所要賜給大衛的，正是當初神在創造時，所付與亞當的，即，為王管治神所創造的宇宙。因此大衛王似乎是神對亞當墮落事件的回答。但是大衛王朝是不是真的如神所應許的一樣，在人類歷史中繼續掌權做王呢？從以色列王國分裂為南國和北國之後，到他們被擄至巴比倫，甚至到以色列人歸回重建聖殿之後，大衛王朝並沒有重建起來。²面對著這個歷史的事實，詩人因此在這篇詩篇中的第三個段落裏面(38-51)，³就向神唱起了一首哀歌：你應許大衛說，你將打碎他的敵人，擊殺那恨他的人(23)，但是如今被拆毀的，卻是大衛家(40)；你應許大衛將伸手在海河之上(25)，但如今被你所高舉的，卻是大衛敵人之手(42)；大衛原本是被你立為世上最高的

1 有關於耶和華和大衛王的平行描述，詳見 M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 422-23。

2 學界對這篇詩篇的寫作時間有不同的看法。但是不管時間為何，大衛王朝在南北國分裂之後，就不再繼續享有「大衛-所羅門」時代的地位了。因此38-51節中的哀歌，可以是這一段時間中，任何一個時間點上，大衛王朝之情況的反映。

3 52節是詩篇第三卷(73-89)的結語，所以這篇詩篇是以一個呼籲(50-51)做為結束的(A. A. Anderson, *Psalms 73-150*, 648; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 428-30)。

君王（27），但如今他的寶座卻被推倒於地（44）。更嚴重的是，如果大衛是你對亞當墮落一事的答案，那麼為什麼他也和亞當一樣的，不能脫離陰間的權柄呢（48）。你要繼續隱藏下去麼？你的憤怒之火要燒的幾時呢（46）？難道你不紀念你和大衛所立之約嗎（49）？難道你沒有看見你的仇敵休羞辱了你的僕人？難道你沒有看見你的受膏者受到了屈辱嗎（51）？

從這一連串的問題中，我們知道詩篇89篇的作者所面對的，是一個他無法解釋的情況：創造之主所應許的，似乎沒有實現。對這個問題他沒有答案。他所能做的，只是仰天哀嘆：你看見了嗎？你關心這事嗎？你在那裏嗎？

對這個問題，將詩篇150篇編排為五個部分的詩篇編輯者，似乎試圖以第四卷中的詩篇（90-106）做為回答。因為這些詩篇的主題是：耶和華是王，是屬祂子民的避難所。在大衛王朝建立之前（摩西時代），祂就是避難所，而在沒有大衛王朝的情況下，祂也將繼續成為避難所，所以祂將會繼續賜福給那些依賴祂的人。●從個人和神之間關係的角度來說，這個答案似乎是足夠的了。但是對約翰以及新約其他的作者來說，●詩人在歷史中向神所發出之疑問，其意義卻遠遠超過個人的層面。他們從耶穌基督對自己的認識中，●也從耶穌的死和復活之事件中，了解到神藉著大衛之約所要成就的，不單是關乎以色列一家而已，而是和整個人類有關。神在迦南一地，藉著大衛所建立的以色列國，的確顯示了祂的王權，但是祂透過大衛這個受膏者所要預表的，是那已經來到的彌賽亞。因為在祂的死和復活中，亞當墮落所帶來的問題，才真正的得以解決，而在

- 1 有關這個部分的論述，見 M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 418。Tate 的資料來源為 G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (Chico: Scholars Press, 1985), 212-15。
- 2 參，太1:1；路3:23-38；徒2:23-28；羅9:11；啟3:7；5:5；22:16。
- 3 參，路9:18-22；亦見，太16:13-20；可8:27-30。

祂裏面的人，也才有可能和基督一起座寶座，享王權（啟3:21; 20:4-6）。

因此在這一節經文中，我們不單聽見詩人在歷史長廊的那一頭，向神所發出的呼籲，我們也聽見約翰對那個哀嘆的回應。事實上，約翰在此所要回應的，應該不只是詩人而已。因為從羅馬政權，以及從猶太人而來的逼迫，當然也會讓一些當代的信徒，在看不見明天的情況下，發出和詩人一樣的哀嘆。因此約翰在此一方面以耶穌基督來回答詩人；而在另外一方面，也以基督受苦得勝的榜樣，來鼓勵在苦難中的信徒。●

1:5b-6 祂愛我們，用祂的血把我們從我們的罪中釋放出來，⁶又使我們成為一個國度，一群事奉父神的祭司。願榮耀權柄歸給祂，直到永永遠遠，阿們（Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, ἡ καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων· ἀμήν）

如果耶穌基督是神給詩人的答案，也是神給這個墮落世界的答案（參，上節經文注釋），那麼在問安語之後，把頌讚的焦點完全集中在祂的身上，特別是在祂所完成的救贖工作上面，應該是一件再自然不過的事了。但是對於第一世紀的信徒來說，尤其是那些從小就在舊約背景之下成長的猶太裔基督徒來說，頌讚（或是敬拜）耶穌其實不是一件很容易就可以接受的事。因為舊約明白定規，他們只能敬拜耶和華神（例如，十誡中的前兩誡；出20:3-6）。在啟示錄中，約翰十分清楚這件事對那些猶太裔基督徒所可能帶來的衝擊，所以他在論及聖父和聖子的時候，一直是相當小心謹慎的。

在處理啟示之來源時（1:1-2），約翰就已經很小心的先將耶穌放在

¹ 亦見，啟1:18; 14:4。

父神之後（父神—耶穌—眾僕人），然後才將耶穌放在第二個次序之首（耶穌—祂的天使—約翰）。這個作法讓耶穌在次序上後於父神，但是在地位上卻讓祂和父神一樣的，有別於傳遞啟示的使者（天使，四活物等靈界活物），和接受啟示的約翰（人）。在問安語中（1:5-6），我們看見他先以詩篇89篇來為耶穌背書（祂是神所膏立的彌賽亞），然後再以出埃及記19:6（詳下），來佐證耶穌所要完成的事，就是耶和華神所想要成就的事（建立一個祭司國度）。而在天庭異象中，我們再次看見約翰先讓父神得著頌讚（4:8-11），然後才讓聖子得著稱頌（5:1-12）；而後在天地同聲的情況之下，再讓父和子一同得著頌讚（5:13-14）。這個將聖父和聖子並列的結果，當然讓聖子可以和聖父一樣的配得頌讚，但是這會不會造成「多神」的結果呢？為了避免這個副作用，約翰在啟示錄中，選擇以「破格文法」的方式來應對。也就是說，當他同時論及父和子的時候，他總是使用單數動詞，或是單數的代名詞。這個作法雖然讓他的希臘文看起來不怎麼高明，但卻為「一神三位」的真理留下了空間。●

約翰對聖子的頌讚，都集中在祂所完成的救贖工作。這一個救贖工作的內在動力是祂的愛，而其外在具體表現則是流血犧牲。在聖經中，從以色列人出埃及的那一個晚上開始（出12:1-14），羔羊之血就成了一個代表死亡的同義詞。因此從耶穌基督流血犧牲的事件中，我們看見祂對我們之愛的深度。和保羅一樣，約翰在這裏頌讚聖子之愛的時候，也是採取了「動機 + 行動」的形式（參，加2:20；弗5:2），因為沒有行動的愛，只是畫在紙上，不能讓人真正得飽足的餅而已。

基督的救贖之愛帶來了兩方面的結果：使我們可以脫離從罪而來的

1 有關這個議題的討論，可見 R. Bauckham, *The Climax*, 133-40；亦參，啟11:15和22:3-4的注釋。

轄制，並且讓我們成為一個國度，一群事奉父神的祭司。約翰在此所用「使某某脫離（λύω）罪」的說法，在新約中只出現了一次，●因此有一些古抄本便以信徒比較熟悉的「洗去（λούω）罪惡」的說法來替代。●但是若我們考慮到此處經文的舊約背景（出19），約翰使用「脫離罪的轄制」之說法就不足為奇了。因為那段舊約經文的主題，正是以色列人脫離埃及之轄制。其實在這個暗引舊約的例證中，比較值得注意的倒不是「脫離或洗去」，而是「從什麼地方脫離了」的問題。和以色列人在埃及王手下受苦般的，第一世紀末葉的信徒也在羅馬皇帝的手下受苦，因此他們當然盼望在當下也能經驗類似的救贖，並且能和舊約以色列人一樣的，建立一個屬於神，也屬於他們自己的國度。●但約翰在此卻明白指出，我們藉著耶穌的寶血所要脫離的，不是這個世界中的權勢，而是由我們的罪（ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν）而來的轄制，因為這才是問題的真正關鍵。●

從罪的轄制中得著釋放，只是耶穌基督救贖工作的第一步，因為祂還要使那些從罪中得著釋放的人，成為一個國度，一群事奉父神的祭司。●事實上這個救贖工作的第二步，也和當年耶和華神將以色列人領出埃及之後，所做的工作一樣，即，使以色列人成為一個祭司的國度（כֹּהֲנִים

1 Aune, *Revelation 1-5*, 47。

2 參，詩50:4；賽1:16, 18；林前4:11；弗5:26；多3:5；來10:22。

3 參，徒1:6-8。

4 約翰在此呈現了和保羅一樣的觀念，因為雖然保羅是在羅馬政府的手下成為囚犯，但是他總是說他自己是「耶穌基督的囚犯」（弗3:1；4:1；提後1:8；門1:1, 9）。

5 約翰在1:6中所用的是一個動詞「使……成為（ἐποίησεν）」，而不是和1:5b的「愛（ἀγαπῶντι）」和「釋放（λύσαντι）」平行的分詞。這個作法當然讓文法結構失衡，但卻是約翰的寫作特色之一，即，希伯來文式的希臘文（Charles, *Revelation I*, 14-15）。

ממלכת ; 出19:6) 。●從出埃及記19:5中, 「因為全地都是我的」這句話來看, 神揀選以色列的目的, 是要彰顯祂對這個世界的主權, ●因此耶穌基督所建立起來的教會, 也同樣是一個要在這個世界中, 彰顯上帝王權的國度。但是這個國度要如何在這個世界中, 彰顯她的王權呢? 在羅馬政權的逼迫之下, 教會要如何宣稱她的存在, 是神主權的實現呢? 在這節經文中, 約翰對此並沒有做更進一步的闡述, 但是從啟示錄後面的內容來看, 特別是從那些以軍隊的語言來描述聖徒的經文中, 我們知道教會是以受苦為兵器, 以不向世界妥協的見證, 來向這個世界宣告她的王權的。因為正是藉著這種行動, 她才能將人從撒旦的手中, 搶奪回來(7:2-14; 14:1-5) 。●事實上, 約翰雖然在此並沒有明白的陳述這個真理, 但是在上文論及耶穌基督的時候(1:5a), 他就已經把受苦得勝的模式, 做了清楚明白的交待。教會的存在和成長, 是神在地上王權的彰顯, 但若是她要忠心的完成她的使命, 信徒就需要像基督一樣的, 將自己當成祭物獻在壇上(啟6:9)。祂是那個真正的大祭司, 但卻將自己當成祭物獻上, 因而成就了救贖之功(來9:11-28), 所以約翰在此說, 我們的確是

- 1 學者們對出埃及記19:6中的「ממלכת כהנים」的意思, 有不同的看法。有人認為這個片語的重點在祭司, 所以應該譯為「如王般的祭司(kingly priests)」; 而有人認為重點在國度, 所以這個片語的意思應該是「祭司的國度(priestly kingdom)」。依據 J. I. Durham 的看法(*Exodus*, 262-63), 這個片語是神對以色列人的三個描述之一。第一個是「屬我的子民(原文作屬我的珍寶)」(19:5); 第三個是「聖潔的國民」(出19:6)。因此若是「屬我的子民」界定以色列人和神之間的關係, 而「聖潔的國民」界定以色列人和世界的關係(分別出來的); 那麼中間的這個片語應該是為要界定這個新成立群體的性質。因此它的意思應該是「祭司的國度」——不像埃及以武力統治的國度, 而是一個在世上, 以信靠來服事耶和華, 見證耶和華的祭司國度。
- 2 W. J. Dumbrell, *The End of the Beginning* (Grand Rapids: Baker, 1985), 124。
- 3 有關這個題目的詳細論述, 見 R. Bauckham, *The Climax*, 210-37; 亦見相關經文的注釋。

一個國度，但我們也是一群必須將自己生命獻上的祭司（參，羅12:1-2；西1:24）。學生怎麼可能會高過老師呢？至多不過是和老師一樣罷了（太10:24-25）。

從這個暗引舊約的例證中，我們可以明白幾件事情。第一，相對於舊約中耶和華神和以色列國之間的關係，約翰在這裏也讓耶穌基督成為教會的救贖主和創立者，因此他透過這個對比，將耶穌基督等同於父神。但是在此同時，他又明確指出，耶穌基督設立的教會的目的，是要為神，即祂的父（*πατρί αὐτοῦ*），建立一個祭司國度，因此藉著如是論述，他又確立了父和子的次序。約翰對聖父和聖子關係的小心謹慎，可見一斑。第二，從約翰將舊約以色列人的稱號（祭司的國度），加在新約教會身上的手法來看，他顯然認為教會是舊約以色列國的延續（參，羅11:13-24）。因此在這個案例中，我們不單看見約翰的神論，也看見了他的教會論。第三，教會的確是以色列國的延續，但是這並不表示教會就要像以色列國一樣的，在這個世界中建立一個屬世的國度。以色列人的確在迦南地上面，建立了一個和其周圍國家互相抗衡的以色列國，但是這個國度的性質卻是屬神的，是一個事奉天上之神的祭司國度。因此不管他們所做的是什麼——潔淨屬神的迦南地（出23:23-33；申7:22-26），或是以遵循耶和華的律例，做為他們向外邦的見證（利20:22-26；賽43:10-13），他們所做的都是「屬靈的」。因此在這個意義之下，約翰便十分自然的將以色列人的出埃及，等同於信徒從罪中得釋放（*ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*）。準此，教會和她的主一樣，在這個世界中所要面對的爭戰，便不是一個屬世的爭戰，而是屬靈的戰爭，一個將人從撒旦手下搶奪回來的爭戰。因此從這個暗引舊約的例證中，我們也看見約翰對教會宣教的觀點。第四，從約翰對教會宣教的觀點來看，教會之所以可

以是神的國度，●信徒之所以可以在地上掌王權，是因為神將福音的權柄，只給了教會（參，太16:13-19）。雖然她爭戰的兵器是受苦（祭司／祭物），但是這卻是她的致勝之道。●正如過去式的「使我們成為……（ἐποίησεν ἡμᾶς）」所顯示的，這個祭司國度是已經在五旬節的時候，就已經成立了。雖然她的王權要在將來才會完全實現（啟22:5），但是她已經在地上開始行使她的權力了。●

有感於基督為信徒以及約翰自己（我們）●所做的一切，約翰在這個複合式●頌讚語的後半段中，便將榮耀和權柄歸給祂。這個頌讚很可能是由但以理書7:13-14而來，因為在那裏駕著雲而來之人子所將要得到的，正是權柄，榮耀和國度（參，啟1:7）。國度一語在這個頌讚語的前半段中已經出現了，並且是祂已經成就的事（至少是已經開始成就的），因此在這裏只須要再提及榮耀和權柄就可以了。正如祂的國度將存到永遠（啟11:7），祂的榮耀和權柄也將會持續到永遠。

1:7 看哪！祂駕著雲降臨。眾人都要看見祂，連那些曾刺過祂的人也要看見祂。地上的萬族都要因祂而哀哭。是的，阿們（Ἴδου ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέ-

- 1 教會當然只是神國的一部分，因為神國至少還包括了三位一體的上帝，和靈界的存在（四活物等）。
- 2 「祭司」一語在此的含義，便不在表明信徒有面見神的權利。信徒當然有此權利，但是從出19:5-6的背景，以及從1:5a 的角度來看，「祭司」一語在此的重點是事奉，特別是以「見證/受苦」來事奉。
- 3 黃彼得，《認識得勝的基督》，頁236；Beale, *Revelation*, 194-95; A. J. Bandstra, 'A Kingship and Priests: Inaugurated Eschatology in the Apocalypse,' *CTJ* 27 (1992), 10-25。對這個問題更詳細的討論，見5:10的注釋。
- 4 「我們」在這一節半的經文中，一共出現了四次。
- 5 Τῶ … αὐτῶ。

ντησαν, καὶ κόβονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. ναί, ἀμήν)

在前面討論這段經文之結構的時候，我們已經知道啟示錄的問安語，也相當獨特的包括了兩則神諭（1:7, 8）；而其目的，則在呼籲讀者以嚴肅的態度，來面對這卷書的啟示。從下面的分析中，我們將會發現這個目的之所以可能達成，並不是約翰本人說了就算數的，而是因為他有從舊約而來的支持。從結構的角度來說，在第七節中的神諭是由三個句子所建構而成。在第一個句子中，約翰陳述了一個事實（祂駕著雲降臨），而在第二個和第三個句子裏面，他則分別告訴我們有那些人受到了這個事件的影響，以及他們對這個事件的反應。

這則神諭是以「看哪（'Ιδοὺ）」做為開場白。在啟示錄中，「看哪」一詞一共出現了26次；在敘事（narrative）的段落中，其目的在喚起注意（看哪！），而在講論（speech；包括神諭）的篇幅中，其目的則在強調所言之事的確定性。●因此本節的「看哪」，應該可以譯為「的確如此（indeed）」。這個理解不單讓「看哪」和這則神諭的結語（是的，阿門），在語意上互相呼應，也讓這節經文在文脈上，和約翰的問安語更緊密的結合在一起。因為在前面約翰明言基督在世為王做主（1:5a），而在此他則以暗引舊約的方式說，「的確如此，（因為經上記著說），祂駕著雲降臨……」。

但約翰在這節經文中所說的，究竟是什麼意思呢？對一個認真讀聖經，不以含糊籠統的解釋為滿足的基督徒來說，這節經文的確是個挑戰。因為在嘗試解讀這節經文意思的時候，他必須回答幾個彼此糾結在一起

1 見 Aune, *Revelation 1-5*, 53。Aune 的經文索引有兩個錯誤：（1）在敘事段落的部分，5:6; 6:12和15:5三節經文中沒有「看哪」，因此這個部分的經文只有4:1, 2; 6:2, 5, 8; 7:9; 12:3; 14:1, 14; 19:11。（2）在講論的部分，除了1:7, 18; 2:10, 22; 3:8, 9（兩次），20; 5:5; 9:12; 11:14; 21:3, 5之外，也應該把16:15; 22:7, 12這三處經文加進去。

的問題：（1）眾人所指的是誰？地上的萬族又是誰？（2）他們為何哀哭？（3）這件事是在什麼時候，以什麼方式發生的？

因著神學立場和對末世時程看法的不同，眾釋經者在面對這幾個問題的時候，就給了我們不同的答案。（1）對普救論者來說（Universalism），這節經文的意思，是所有的人（包括敵對神的人），在末日都將要為他們的行為而哀哭悔改，並因此都將得著救恩。¹（2）對主張時代論的人來說（Dispensationalism），²這節經文則是談到基督第二次再來之時，所要發生的事。那時教會被提在空中，而被留在地上的人則必須面對基督的審判。在這些人中，以色列家因著神和亞伯拉罕所立之約，而得到一個悔改的機會。他們雖曾將祂送上十字架（刺他的人），但在那個時刻，他們卻會為他們所做的事哀哭悔改，因而得著救恩。相對於以色列人，其餘敵對神的人卻沒有悔改的機會，必須面對神的審判。³（3）和普救論者一樣，在學界中也有另外一些人認為，這節經文的內容的確是有關基督第二次再來，並且也是關乎所有人類的事。但是在那個時刻，人類是不是還有機會為拒絕耶穌之事而悔改，則不是那麼確定。有人認為他們哀哭是因為機會不再有了，⁴但也有人認為經文沒有告訴我們，他

-
- 1 例如，Boring, *Revelation*, 80, 226-31; Harrington, *Revelation*, 46-47, 230-32。這兩位學者並不否認聖經也教導「有限度的救恩（limited salvation）」，即，只有相信的人才能領受救恩。但是他們認為這只是聖經教導的一部分而已。他們認為從神恩典和慈愛的角度來看，救恩是普及所有的人，但是從人的角度來看，有限救恩之教訓的目的，在突顯出人的責任。
- 2 有關時代論的看法和其對華人教會的影響，見楊牧谷，《基督書簡》，頁51-72；黃彼得，《認識得勝的基督》，頁298-302。
- 3 例如，J. D. Pentecost, *Things to Come* (Grand Rapids: Zondervan, 1958), 275, 392-93；亦見 Bullinger, *Revelation*, 145-47。
- 4 例如，Alford, *Revelation*, 551; Charles, *Revelation I*, 18-19; Beckwith, *Revelation*, 431-32; Mounce, *Revelation*, 72-73; Ladd, *Revelation*, 28-29; Thomas, *Revelation 1-7*, 78-79; Aune, *Revelation 1-5*, 59。

們的哀哭是否會帶來悔改的結果。●(4)除了這三種看法之外，還有一些釋經者認為這節經文的內容，是啟示錄主題的反映，即，基督的降臨。但是祂的降臨卻必須在「已經……但尚未」的架構下來理解。也就是說，當基督從死裏復活之後，祂已經在世界中掌握王權了；而這個王權的具體呈現，就是教會的成立，就是教會的成長。因此當地上萬族中原本屬撒旦的人，因著教會所傳的福音哀哭悔改，而得以進入神的家中時，基督在世的王權就得著了彰顯。●

在意見如此紛雜的情況之下，為了能準確的了解這節經文的意思，我們必須回到約翰所暗引的舊約中去尋找線索，看看他是如何理解舊約中，有關人子降臨，在世為王的啟示。

啟示錄1:7a 祂駕著雲降臨 (ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν)

但以理7:13 我在夜間的異象中觀看，見有一位像人子的，駕著天雲而來
(וְאִרְוֵי עִם־עַנְנֵי שָׁמַיָא כְּבָר אֱנֹשׁ אֶחָד)

啟示錄1:7b 眾人(眾目)都要看見祂，連那些曾刺過祂的人(οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν)也要看見祂。

撒迦利亞書12:10 我必將那施恩叫人懇求的靈，澆灌大衛家，和耶路撒冷的居民。他們必仰望我，就是他們所扎的，必為我哀哭
(וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֶת אֲשֶׁר־דָּקְרוּ וְסָפְדוּ עָלַי)
如喪獨生子，又為我愁苦、如喪長子

啟示錄1:7c 地上的萬族都要因祂而哀哭

(καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς)

1 例如，Beasley-Murray, *Revelation*, 58-59; Roloff, *Revelation*, 27; Osborne, *Revelation*, 68-69。

2 例如，R. Bauckham, *The Climax*, 209, 318-322; Beale, *Revelation*, 196-99。

撒迦利亞書12:12a 境內（地上的人），一族一族的都必哀哭

(וְסִפְדָּה הָאָרֶץ מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת לְבָר)

上列經文顯示，啟示錄1:7是由兩處舊約聖經融合而成。事實上，這個結合很可能不是約翰自己發明的，而是一個在早期教會中，已經成形的傳統。因為耶穌在橄欖山上有關末日的講論中，這兩處舊約經文就已經被放在一起了（太24:30）。●在前面1:1的討論中，我們已經知道約翰對末日的了解，是建立在但以理書第二章和第七章的架構之上的，即，末日是在那一塊非人手所鑿出來的石頭，把代表世上諸國的大雕像砸碎之時來到（但2:45）；或是在像人子的那一位，勝過了第四獸之後，就已經來臨了（但7:13-14）。因此在耶穌復活，勝過了陰間和死亡權勢的事件中，約翰明白了末日之鐘已經開始起動，所以他仿照耶穌「神國近了」的說法（可1:15），在這卷書的一開始，就告訴他的讀者：日期近了（1:1, 3）。在這個背景之下，約翰在此以但以理書7:13來宣告，「他駕著雲降臨」，●實在不足為奇。因為在舊約裏面，特別是在那些「耶和華神在雲中顯現」的經文中，其重點總是在神大能的彰顯。●

但是神的大能究竟是在哪一方面得著彰顯的呢？從但以理書第二章和第七章的上下文來看，答案當然是神所另立的一個國度，一個永不敗壞，並且能夠滅絕世上其他國度的王國（但2:44）；一個能使各方各國各族的人都事奉神的國度（但7:14）。這個國度是像人子的那一位，被領到

1 在馬太的經文中，撒迦利亞書的經文在前，而但以理書的經文在後。有關馬太24:30和啟示錄1:7之間關係的討論，可見 L. A. Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse* (Kampen: J. H. Kok, 1965), 60-71。

2 「他在雲中而來」可能是比較準確的翻譯，特別是將1:5的舊約背景考量在內時（在雲中信實的見證；詩89:37）。

3 見 M. G. Kline, *Images of the Spirit*, 13-34。

亙古常在者面前時，就已經建立起來的（但7:13）；但是屬於這個國度的子民，卻必須繼續和第四獸爭戰（但7:22），在牠手下被逼迫，受折磨（但7:25），直等到亙古常在者來給他們申冤為止（但7:22）。●

從但以理書的背景來看，約翰的確藉著這句從舊約而來的宣告，向他的讀者，提出了一個必然得勝的保證，並且也解釋了為什麼他們現在會在逼迫中受苦的問題。但是在提出這個保證的同時，約翰也必須回答伴隨著這個保證而來的兩個問題：第一，若聖民得國是神透過但以理給以色列民的保證，那麼我們要如何將這個應許應用在教會的身上？第二，以色列人被擄是因為他們背棄了神和他們所立之約，難道他們什麼都不必做，就可以領受這個應許嗎？●

面對這兩個問題，約翰就以撒迦利亞書12:10和12:12做為回答。在這兩節經文所屬的段落中（亞12:1-14），我們首先看見這段經文的主題，是神向被擄的以色列百姓所發，將來必有復興的應許。從12:1-9來看，這個應許和但以理書7:23-27的主題並無二致，因為這兩段經文都談到聖民在將來的得勝。但是從第十節之後（即約翰所暗引的經文），我們就更進一步的看見，神所應許的復興，並不只是一個政治軍事上的得勝，而是一個屬靈上的復興。因為神的靈將要澆灌在以色列百姓身上，使他們

-
- 1 有關這個部分的分析，可見畢維廉著（W. H. Bicksler），沈其光譯，《但以理書講解》（臺北：華神，2002），頁131-42。
 - 2 雖然近來有人認為但以理書是在主前第二世紀才寫成，但是在第一世紀，也就是約翰的時代，猶太人和基督徒（甚至耶穌；太24:15）；以及第二和第三世紀中的教父們，都認為但以理書是在主前第六世紀，在被擄之地所寫下來的一卷書。而我們現在正在討論的，正是一個第一世紀中的猶太基督徒，對但以理書的看法，因此我們必須以他的了解為基準。再者，即便約翰對但以理書的看法，是和近代批判學者一致，他在引用但以理書的時候，還是得回答相同的問題。有關但以理書成書日期的問題，可見艾基新著，梁潔瓊譯，《舊約概論》（香港：種籽，1985），頁447-77。

為他們過去所做的而哀哭悔改。¹因此藉著這段舊約的經文，約翰回答了上述兩個問題中的第二個。但是約翰要如何回答第一個問題呢？

從表面上看起來，撒迦利亞書12章中的焦點，似乎只集中在以色列一族而已，但是這其實是個錯誤的印象。打從這個預言的一開始，耶和華神就已經以這個世界之主的身分出現了（12:1）；而在其後所預言以色列家的復興，也是以世上列國為其背景（12:2, 3, 4, 6, 9）。因此以色列復興的意義，在於他們將要勝過他們的仇敵。在12:1-9中，以色列人的得勝，是以戰爭語言來描述（戰馬；12:4），或是以禾場收割的圖畫來鋪陳的（禾捆；12:6），但是這個戰爭的本質，卻是由10-14中，「聖靈的澆灌」來定義的。因此在這段經文中（12:10-14），我們就看見以色列人從大到小的（一家一家的），都哀哭悔改。²但是在這段經文中，我們卻也看見地上的人，一族一族的，也都像以色列人一樣的，哀哭悔改（12:12）。³在以色列全家哀哭悔改的場景中，這個「小插曲」似乎有點突兀，但若我們參照14:16（所有來攻擊耶路撒冷列國中剩下的人，必年年

1 雖然約翰福音19:37將撒迦利亞書12:10中，「他們必仰望我，就是他們所扎的」一語，直接應用在羅馬兵丁的身上，但是約翰在啟示錄中卻沒有提及這事。因為他的重點並不在此。值得注意的是，七十士譯本將「扎」譯為「羞辱」；而亞蘭文譯本則是「棄絕」（唐佑之，《十二先知書注釋[四]》，頁292）。因此在「將來復興」的上下文中，這裏的「扎」所指的，很可能是以色列民棄絕耶和華神和他們所立之約；而其被擄的後果，當然就羞辱了神的名。有關「扎」帶「羞辱」之含義的可能性，見 TWOT 1:195。

2 亦見，以西結書37:1-14。

3 中文和合本做「境內」，但原文是「地（אֶרֶץ；the earth）」。從第十節來看，和合本的翻譯似乎沒有太多問題，因為從「耶路撒冷」延伸到以色列人所居住的「境內」，不是一個太突兀的擴張（McComiskey, *Zechariah*, 1216）。但是在這段經文中，和耶路撒冷相對的，是世界，是四圍的列國。不單如此，先知在這卷書中所關切的，是耶和華在全地做王（14:9），是外邦人也能敬拜耶和華（14:16）。有關撒迦利亞的「世界觀」，可見1:11, 4:10, 14; 5:3, 6, 9; 6:5; 12:3; 14:9, 10, 17。

上來敬拜大君王萬軍之耶和華，並守住棚節），那麼這個「小插曲」的出現其實並不奇怪，因為它正是以色列人復興之後，所要帶來的結果，即，在萬民中某一部分的人，將要因著以色列人的悔改復興，而進入神的家中。因此在啟示錄1:7中，我們就看見約翰以「地上的萬族都要因祂而哀哭」的語句，來呼應這個「小插曲」。

事實上約翰所要呼應的，恐怕還不只是撒迦利亞書12:12而已。因為早在神和亞伯拉罕立約的時候（創12:1-3），神就已經應許亞伯拉罕說，地上的萬族（*כָּל בְּנֵי הָאָדָמָה*）¹都要因他得福。這個應許在亞伯拉罕通過了獻以撒的考驗之後，不單再次得著肯定（22:18），並且被延伸到亞伯拉罕的後裔身上（地上的萬國都必因你的後裔得福）。所以在神和以撒，以及祂和雅各所立之約中，這個應許都不曾缺席（創26:4; 28:14）。在這個背景之下，我們因此在詩篇72篇中，看見以色列王被詩人認為是「你的後裔」的一個代表，一個彌賽亞的模型，因為地上的萬族將要在他裏面得福（17節）。²對透澈了解舊約的約翰來說，撒迦利亞書12章中，地上萬族都要因著以色列家的復興，而得以進入神的家中的說法，並不是一個新的觀念，因為這正是神當初揀選亞伯拉罕的原因。³因此在啟示錄1:7裏面，他就可以毫不猶豫的說，眾目都要看見祂，地上的萬族都要因祂而哀哭。

- 1 在七十士譯本中是 *pāsai ai φυλαί τῆς γῆς*；亦見創18:18中類似的說法：地上的萬國（*πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς*）將要因他得福。
- 2 參，七十士譯本的「*εὐλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαί τῆς γῆς*」。有關這節經文和創世記12:3之間的關係，可見 A. A. Anderson, *Psalms (1-72)* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 526。以上有關撒迦利亞書和創世記以及詩篇之間關係的分析，是由 Bauckham 而來（*The Climax*, 318-22）。
- 3 早期教父殉道者猶斯丁（Justin the Martyr; 100-165 AD）在論及詩篇72:17時，也視這節經文為彌賽亞詩篇，並且將之與神給亞伯拉罕之應許和撒迦利亞書12:12相連（*Dial.* 121.1-2）。因此在當代，約翰並不是唯一有這種看法的人。

其實約翰將舊約中，有關以色列人將來復興的應許，應用在新約教會之上的舉動，並不是一個「新事」，因為在新約中，其他的新約作者在應用舊約時，也有類似的作法。比如說，在路加所記載教會的第一篇講章中，也就是彼得在五旬節聖靈降臨之後所傳講的信息中，我們就看見他把耶穌的死和復活，和神在舊約中給以色列人的應許，連在一起了（徒2:14-39）。在彼得的講論中，他所引用舊約經文，是另一個聖靈將要澆灌以色列家的應許（珥2:28-32），而在使徒行傳中，我們也的確看見，彼得一直要到了所謂「外邦人的五旬節」（徒10:34-48）之時，才真正完全明白以色列人的復興，是包括了外邦人進入神的家的事。但是路加在事後重述五旬節事件時，就已經把這個後續事件，當成了同一個事件來記載了。因為在這篇講章的最後，他以如下的語句做為結論：這應許是給你們，和你們的兒女，並一切在遠方的人，就是主我們的神所召來的（徒2:39；參，珥2:32）。

將約珥書中，神給以色列之應許做擴張性解釋的，並不只有彼得（以及路加）而已。在論證以色列人和外邦人一樣，都因信耶穌基督從死裏復活，而同得救恩的上下文中（羅10:13），保羅就以約珥書2:32中，「凡求告主名的，就必得救」一語，做為他的證據。從整卷羅馬書來看，顯然保羅之所以敢做這種擴張性解釋的原因，在於亞伯拉罕，因為他是「因信稱義」的始祖（羅4；參，創15:6）。因此透過神對亞伯拉罕的應許，保羅就往前跨了一步，將外邦人也包括在「以色列人將要復興」的應許中。●因此從這個角度來說，保羅在此所根據的「釋經原則」，事實上是和約翰的「釋經原則」，完全一致。因為他們兩個人，都是在神和亞伯拉罕所立之約的基礎上，將神給以色列的應許，應用在教會身上。

¹ 有關這個引用的分析，可見馮蔭坤，《羅馬書注釋 III》，頁398-400；L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 104-105。

因此不論我們從舊約背景，或是從新約類比的角度來看，約翰在1:7中所要強調的，恐怕不只是耶穌基督將要在「大能中」，第二次再來的事。藉著但以理書的背景，約翰讓我們看見人子駕雲降臨是一個已經在人類歷史中成就的事。而藉著撒迦利亞書的背景，約翰讓我們看見在五旬節之時，這個應許也已經成就，因為聖靈已經澆灌下來，而教會（以色列人+外邦人）也已經成立了。教會的成立，當然是人子駕雲降臨的結果，但是這並不表示神國已經完全建立起來了，因為神所應許亞伯拉罕的，是他的子孫要像海邊的沙，天上的星那樣多。因此雖然五旬節當天三千人的決志（徒2:41），以及隨後五千男丁大規模的悔改（徒4:1-4），都是讓人印象深刻的事件，但是這些因著聖靈降臨而有的初步成果，卻離神願意萬人得救的心意（提前2:4；彼後3:9），還有好大的一段距離。●因此照著但以理書中所說的，神國雖然因著人子降臨而闖入了世界，但是戰爭卻沒有結束，因為祂所建立起來的國，祂所揀選的聖民，卻依舊要在第四獸手下受苦，並且像他們的主一樣，他們也要以受苦為爭戰的兵器，好將人引進神的國裏（啟1:5；參，徒3-28）。這一段聖民受苦的時日，將會延續到神來為他們申冤之時（但7:22），也將會延續到殉道者的數目滿足了為止（啟6:9-11）。

約翰所引舊約經文的背景，當然讓他的讀者知道，他們如今所面臨的苦難和逼迫，是神永恆計畫中的一部分。但是約翰為什麼要用這個方式，來鼓勵安慰他的讀者呢？對那些在受苦中的信徒來說，難道不是「人子將要再來」的信息，才能帶給他們最大的鼓勵嗎？從某一個角度來說，「未來式」的再來，當然會帶給人極大的安慰，但是全然是「未來式」的再來，很可能會產生「消極等候」的副作用，讓人離群索居，不再積

1 有關這個题目的討論，可見 R. J. Bauckham, 'The Delay of the Parousia,' *TynB* 31 (1980), 3-36。

極的面對苦難。因此以「基督如舊約所說的已經降臨，並且以受苦的途徑，完成了祂為神建立了國度」的方式，來鼓勵信徒，就可以免去這個副作用了。

事實上，約翰在此所想要完成的，可能還不只是為了要免去「一個可能的副作用」而已。因為當他讓基督以應驗了舊約預言的方式出現時，他其實也同時確立了神是歷史之主的事實。而這個事實，是祂必定會再來的基礎。也就是說，基督的第一次降臨，以及祂在第一次降臨時所完成的工作，是祂第二次再來的保證。因此是「已經」讓「尚未」成為可能，是「已經成就了的」，讓「尚未成就的」得著了保證。簡言之，沒有前者，就沒有後者。因此在這個邏輯之下，約翰在此藉著舊約來強調「已經」的面向，是再自然不過的事了。

對那些殷切等候彌賽亞來臨的猶太基督徒來說，基督的降生，死和復活，升天，聖靈降臨，到教會的成立，當然是一件值得大書特書的事。但是這件「已經成就了的事」，會不會讓約翰興奮過度，而忘記了那「尚未成就的事」呢？當然沒有。從啟示錄22章中，耶穌三次親口說，「我必快來（ἔρχομαι ταχύ）」的經文來看（22:7, 12, 20），約翰顯然沒有忘記這件事。再者，若是我們把啟示錄的書信結語排除在外的話（22:21），啟示錄是以「主耶穌啊，我願你來」做為結束的（22:20），因此從這個角度來看，約翰（和教會）事實上是殷切的在等候耶穌的再來。

就約翰而言，基督的確已經在時候滿足時，來到了人間，並且也建立了一個屬神的國度。而在祂離世升天之時，天使也宣告說，「你們見祂怎樣往天上去，祂還要怎樣來」（徒1:11），因此約翰也在等候祂第二次的再臨。但這是不是約翰之末世論的全部呢？在祂的第一次和第二次降臨之間的時期，祂和祂一手建立起來的教會之間的關係，到底是如何

1 22:7, 12, 20。

的呢？難道祂對這一段時間之內的教會，是不聞不問的嗎（放牛吃草）？當然不是，因為在啟示錄中，耶穌除了在書信結尾之處，三次親口說祂要快來之外，在這卷書的前面，祂也四次向教會說，我要降臨（ἔρχομαι；2:5, 16; 3:11; 16:15）。從這些經文的上下文來看，耶穌說「我要降臨」的目的，或在警告背道退縮（不悔改我就臨到，並且刑罰；2:5, 16），或在鼓勵持守信仰（3:11; 16:15）。¹但是就時間的角度來看，這四次的「我要降臨」，除了16:15之外（第六碗），其餘三次的「降臨」，應該都是在祂「第二次再來」之前，就會發生的。²因為若這三次「降臨」所指的，是在世界終了時的「第二次降臨」，那麼祂藉著這句話所要達成警告或是鼓勵的效果，就會大打折扣。對經歷了被官府捉拿，但在聖靈幫助之下，依舊勇敢做見證的約翰而言（徒4:1-31），對經歷了亞拿尼亞和撒非喇因欺哄聖靈而死的初代教會來說（徒5:1-11），耶穌藉著聖靈，是一直「降臨」在教會中的，因為祂是教會的頭（弗5:23）。相對於祂第一次以受苦彌賽亞的角色而來，在世界的末了，祂將要以審判官的身分第二次再來。但是在這兩次降臨之間，祂卻沒有離開祂的教會，因為祂曾經應許：我要與你們同在，直到世界的末了（太28:20）。³在祂一直不斷地「降臨」中，教會得著保守和提醒，因而可以完成她的使命。也因著如此，地上的萬族因著教會的見證，而有機會看見祂，並有機會可以哀哭悔改。當然這個機會之門是不會永遠打開的，因為祂在教會歷史中的「降臨」，都指向祂「第二次的降臨」；而在那個時候，祂所要做的事，

- 1 這兩方面的角色也反映在22:12看哪，我必快來。賞罰在我，要照各人所行的報應他。
- 2 亦見 Mounce, *Revelation*, 89; Beale, *Revelation*, 198。
- 3 這很可能是約翰在這節經文中，會用現在式的動詞（ἔρχεται），來描述「祂的來臨」的原因。因為這個時態的主要特色，正是「一個繼續不斷的動作」（M. Zerwick, *Biblical Greek*, 77; MHT III, 60）。

是「賞罰在我，要照各人所行的報應他」（22:12）。

1:8 主神說：我是阿拉法，我是俄梅戛；我是今在昔在將要再臨的；我是全能者（Ἐγὼ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ）

在前面我們已經知道，本節經文因著「今在昔在將要再臨」一語，而和第四節互相應對，因此讓4-8節成為一個完整的段落。就形式而言，第七節的「阿門」，和本節中發言者的轉換（由約翰到神），都顯示約翰在此給了我們另一則神諭。但就思想脈絡而言，這則神諭的內容，卻和第七節的主題緊緊相扣。因為在第七節中，約翰藉著引用舊約的方式，讓我們看見神已經在基督耶穌裏，成就了祂的應許。而基督所成就的（勝過陰間權勢/建立教會），不單讓神現在可以藉著教會所傳的福音，在這個世界中彰顯祂的主權，也保證了將來神國完全的實現。●因此在這節經文中，約翰就十分自然的，以神親自說話的方式，來呈現祂至高無上的王權。

為突顯神至高無上的王權，約翰做了幾件事。第一，他讓神的自我宣告，以三個彼此平行，互相解釋的子句出現，因為三是上帝的數字。第二，這三個子句中的元素或許不同，但是他們都一致的強調神的權能（詳下文）。第三，在啟示錄中，神親自發言的情況，只出現三次。一次在這裏，即，在全書引言的最後；第二次在第七碗之災中（16:17；成了），也就是三個七災系列的最後；第三次則在全書本文的結尾之處（21:1-8）；●而其時刻，正是世界的未了，新耶路撒冷由天而降之時。因此約翰透過這個文學上的設計，要他的讀者知道，在世界的未了，只有上

1 參，弗1:10，要照所安排的、在日期滿足的時候、使天上地上一切所有的、都在基督裡面同歸於一。

2 21:9-22:9雖然在21:8之後，但是它只是新耶路撒冷的特寫。

帝才有發言權。在其時，祂以「祂的話」，來進行審判，來總結亞當墮落所帶來的問題；祂也藉著祂的話語，創造新天新地，正如祂在創世記第一章裏面，以「祂的話」來創造世界一樣。蛇的話或許合情合理，也挺吸引人（創3:1, 5；路4:1-12）；而獸的話更是滿有權柄，叫人炫目（啟13:5-6, 15；16:13-14），但是只有祂的話才是可信的，真實的（啟21:5），只有祂所說的話才算數。

那麼祂究竟說了什麼呢？在前面分析本書前言和結語之間關係時，我們已經知道，「我是阿拉法，我是俄梅戛」，「我是首先的，我是末後的」和「我是初，我是終」這三個片語，在啟示錄中不單具有結構性的意義，也是約翰用來將基督等同於神的方法。但是當祂說「我是阿拉法，俄梅戛」時，祂所想要表達的是什麼呢？為了討論方便起見，我們先將這三組片語表列如下：

經文	1:8	1:17	21:6	22:13
說話者	神	基督	神	基督
	阿拉法/俄梅戛		阿拉法/俄梅戛	阿拉法/俄梅戛
內容		首先的/末後的		首先的/末後的
			初/終	初/終

阿拉法和俄梅戛，是希臘字母中的第一個和最後一個（Α，Ω），因此這句話雖然在其所使用的語言符號上，和另外兩組片語不同，但是它的意思卻和它們一致。在猶太人的習慣中，當他們想要表達「從頭到尾」的時候，他們會說「從א（阿雷富）到ת（套）」，因為這兩個字母在希伯來文中位居首和尾。所以為了要強調亞當犯罪的嚴重性，他們就說：亞當犯了所有的律法，從א到ת；而對亞伯拉罕之義，他們則說，亞伯拉罕守了全部的律法，從א到ת。¹因此當約翰以這種說法來描述上帝

¹ 有關這兩個說法的出處，見 Stuart, *Revelation II*, 32。

時，他的意思不是說神站在歷史的兩端，而在強調神是「創始成終」的上帝，神在歷史中，從頭到尾，都掌權做王。¹

但是身為猶太裔的約翰，為什麼不依他們的傳統，而以希臘文的字母來替代呢？有人認為約翰的「阿拉法和俄梅戛」是由以賽亞書而來（賽41:4; 44:6; 48:12），因為神在那裏的自我啟示是，「我是首先的，我是末後的」。²但是如果我們參照上面所表列的經文，約翰顯然是知道以賽亞書的。但是為了要反映基督和神有同等的地位，他就把耶和華神的自我啟示，放在耶穌的口中了（1:17; 22:13）。但在此同時，他為了要突顯耶和華神，不單是以色列人的上帝，也是這個世界的主，因此通行在當代羅馬帝國之內的希臘文，就取代了希伯來文。「阿拉法和俄梅戛」，就取代了「 α 和 ω 」。所以主神在此宣告，我不單是「 α 和 ω 」；我也是「A和 Ω 」。

「A和 Ω 」的神，不單是「今在昔在將要再臨」的上帝，也是「全能者（ὁ παντοκράτωρ）」。³在1:4的注釋中，我們已經知道「今在昔在將要再臨」一語的重點，不在顯示上帝超越時間的抽象屬性，而在祂在人類歷史中的主動作為，即，拯救屬祂子民和審判世界。從第七節中，我們更進一步的知道，祂的這些作為，是在耶穌基督裏完成的，所以約翰在這裏可以說，在基督的降臨中，上帝也降臨。⁴事實上，我們對這個片語的了解，也可以從這節經文中的第三個片語，得著支持，因為約翰在此明白的告訴我們，上帝是「全能者」。

1 有人認為這個片語在表達神抽象的永存屬性，但是在1:4那裏，我們已經知道「昔在今在將要再臨」一語的重點，在神能在人類歷史中，以大能介入人的世界；而在神無時間的特性。不單如此，在1:7那裏，我們也看見約翰的重點，是神在救贖歷史中所展現的能力。再者，在本節的最後，約翰更以「全能者」做為神自我宣告的結語。因此「阿拉法俄梅戛」的焦點，也應該是神對世界的權柄。

2 例如，Thomas, *Revelation 1-7*, 81; Beale, *Revelation*, 199。

3 Charles, *Revelation I*, 10。

「全能者」是由「所有的 (πάν)」和「管治 (κρατεῖν)」兩個字組合而成。因此這個字是「統管萬有」的意思。在舊約約伯記中，耶和華神是被稱「全能者 (שׁרַי)」；在其餘的舊約中，祂則是被稱為「萬軍 (צְבָא) 之耶和華」。而這兩個稱號，在七十士譯本中，都被翻譯為「全能者 (ὁ παντοκράτωρ)」，因此約翰的用語，反映了舊約的神學。事實上，在新約中，除了哥林多後書6:18之外，●只有約翰以此來描述神的屬性。

「全能者」的稱號在啟示錄中一共出現了九次。在其中有七次是出現在「主神全能者」的片語中；●而有兩次是以「全能神」的形式出現 (16:14; 19:15)。從這兩處經文的內容來看，約翰很可能是以這個比較簡潔的稱號，作為連結這兩段經文的線索之一 (16:12-16; 19:11-21)；●並且藉此讓「主神全能者」一語，在啟示錄中的出現次數，維持在代表完全的「七」上面。●在這卷書的後面，我們將會繼續遇見「全能者」，但是在這卷書前言的部分，我們卻看見約翰選擇以「全能者」，做為這個段落的結語。有什麼方式比這個結束更好的呢？有什麼語言，比「全能者」可以帶給受苦的信徒，更大的安慰和鼓勵呢？

解釋和應用

對許多啟示錄的讀者來說，特別是對那些只想要將啟示錄，和現今世代中所發生之事連結在一起的人來說，啟示錄的前八節經文只是這一

- 1 保羅在那裏引用舊約經文 (撒下7:14)，並且指明「這是全能的主說的」。
- 2 κύριος ὁ θεός ὁ παντοκράτωρ (1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7; 19:6; 21:22)。
- 3 有關這兩段經文之間關係的討論，見後面的注釋。
- 4 見，R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 30；以及 *The Climax*, 33。這個現象亦出現在「坐寶座的 (ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου)」一語之使用上。

卷書的「前言」而已，是包在禮物外面的包裝紙而已，是我們在急切的想要知道我們收到了什麼禮物時，用七手八腳所扯破的包裝紙而已。

就其文學角色而言，啟示錄的前言的確是這卷書的包裝紙。但若是我們以為這張包裝紙，是約翰在寄出禮物之前，隨手所抓到，和禮物本身完全無關的一張紙，那麼我們當然可以很輕鬆的就把它給扯開，丟在一邊。但是從前面的分析中，我們知道啟示錄1:1-8顯然不是這種包裝紙。因為從這張包裝紙上面，我們不單知道這個禮物是什麼（耶穌基督的啟示），是透過哪一家快遞公司而來（神-耶穌基督-天使-約翰-眾僕人），並且我們也看見送出禮物的那一位，為了這個禮物而付上了怎樣的代價（基督的寶血）。

這是一張經過了精心設計的包裝紙，因為在這張包裝紙上面，約翰藉著舊約，讓我們知道我們應該如何來了解這個禮物的價值，以及這個禮物在神永恆計畫中的位置。這個禮物是神早就預備好了的，是神對亞當犯罪的回應，是神為那些落在罪惡轄制之下的人，所開的一條又新又活的出路。這個禮物已經到了我們的手中，並且因著這個禮物，我們已經和送禮物的人，有了一個特別的關係。這個特別的關係讓我們變的像祂一樣，成為一個歡喜送禮的人。但是我們有什麼可以送人的呢？除了祂所送給我們的禮物之外，我們能送給別人什麼呢？因此我們所能做的，只是按照祂的方式，依照祂的心願，將這個禮物再送出去，好叫更多的人也可以和我們一起同得這個禮物的好處。

對於習慣於黑暗的人來說，光明的來臨是件令人不安的事，因此當神的禮物來到這個世界時，並不是所有的人都張開了他們的雙手。恰恰相反的，有些人因著他們在黑暗中所做的事，就緊握著他們手中的矛，在神的禮物出現時，將祂給刺死了。這個事件對那些張開雙手，接受了禮物的人來說，其實是蠻具有啟發性的，因為這個事件也預告了他們在

歡喜送禮的過程中，將會遇見怎樣的事。

該怎麼辦呢？把禮物退回去嗎？當然不行，因為這是把祂重釘十字架，明明地羞辱祂（來6:6）。在週間把禮物藏起來，只在週日拿出來把玩一下？也許，但是萬一祂再來的那一天，不是禮拜天，該怎麼辦呢？我怎麼知道我在禮拜天急忙出門做禮拜的時候，一定可以找的到祂？那麼帶著禮物退隱山林又如何呢？在人生的某些時刻，這是我們應該要做的事。但是逗點只是讓我們暫停一下，重整旗鼓之用的。你看過整篇文章都是逗點的嗎？再說，通通都是逗點，我們要把驚歎號放在那裏呢？

最重要的是，在我們收到禮物的時候，我們真的知道我們所收到的，是怎樣的一份禮物嗎？在這張包裝紙上面，我們是不是已經看見「經過苦難，甚至死亡的測試，卻沒有失敗」的保證印記呢？我們是不是明白這個已經成功經過試驗的禮物，是神大能的彰顯？從神永恆計畫的角度來看，這個能力是已經在加略山上顯明的了。從我們個人的角度來看，這個能力在我們接受禮物之時，也已經成為我們的經驗（弗1:19-23）。那麼為什麼在望向未來的時候，我們卻總是顯得忐忑不安，好像無父無母的孤兒一樣？祂在離世之前所給我們的保證：我不撇下你們為孤兒（約14:18），難道對我們完全沒有意義？神在這段經文的最後，向我們所做的信心喊話：我是全能者，難道只是我們的耳邊風而已？

請不要把這張包裝紙丟掉，因為在後面我們跟著約翰的異象而上山下海的時候，這張包裝紙將會成為我們的指南針，帶領我們走過七印七號和七碗之災，也將成為我們的翅膀，帶我們進入新耶路撒冷之中。

II. 拔摩異象：基督給七教會的信息 (1:9-3:22)

從全書結構的角度來看，1:9到3:22的拔摩異象，是啟示錄四大異象中的第一個。在前面導論的部分我們已經知道，這四個異象可以分為兩組。第一組是拔摩異象（1:9-3:22）和天庭異象（4:1-16:21）；第二組則是巴比倫異象（17:1-19:10）和新耶路撒冷異象（21:9-22:9）。而我們的根據，乃是在書中所重複出現的片語：「在靈裏」。¹

拔摩異象的本身是由兩個段落所組成。第一個段落是約翰所見異象（1:9-20）；而第二個段落是隨異象而來，基督給七個教會的信息（2:1-3:22）。在第一個段落中，約翰一方面交待了他在什麼地方，在什麼時候，以及在怎樣的情況中，看見了這個異象；而在另外一方面，他也把焦點集中在像人子的那一位身上。因為藉著對祂屬天特性的詳細描述（1:12-16），約翰就讓我們知道，為什麼祂可以在第二個段落中，滿有權柄的向地上的七個教會說話。

1 詳見，頁143。



人子在七個金燈臺中現身

II.1 基督在七個金燈台中顯現（1:9-20）

經文翻譯

⁹我約翰就是你們的弟兄，是你們在耶穌的患難、國度、忍耐裡的同伴。為神的道，並為我所給耶穌作的見證，曾在那名叫拔摩的海島上。¹⁰當主日我在靈裏，聽見在我後面有如號角般的大聲音，說：¹¹你要把你所看見的寫在書上，寄給以弗所、士每拿、別迦摩、推雅推喇、撒狄、非拉鐵非、和老底嘉等七個教會。

¹²我轉過身來，要看是誰發聲與我說話。既轉過來，就看見七個金燈臺。¹³燈臺中間有一位好像人子的，身穿長衣，直垂到腳；胸間束著金帶。¹⁴祂的頭，即祂的頭髮，白如羊毛，也白如雪；眼目如同火焰；¹⁵腳好像在爐中鍛煉的銅；聲音如同眾水的聲音。¹⁶祂右手拿著七星；從祂口中出來一把兩刃的利劍；面貌如同烈日放光。

¹⁷我一看見，就仆倒在祂腳前，像死了一樣。祂用右手按著我說：不要懼怕；我是首先的，我是末後的；¹⁸又是永活的。我曾死過，但是我現在活著，直到永永遠遠；並且我拿著死亡和陰間的鑰匙。¹⁹所以你要把所看見的；就是現在的事和將來必成的事，都寫出來。²⁰至於你所看見在我右手中的七星，和七個金燈臺的奧秘¹：那七星就是七個教會的天使；七燈臺就是七個教會。

¹ 我們在此以獨立直接受格 (accusative absolute) 的方式來理解「奧秘 (τὸ μυστήριον)」一詞 (亦見，徒26:3；羅8:3；弗1:17-18；2:1, 5；腓1:7；提前2:6)。至於應該以所有格形態，但是卻以直接受格之姿出現的「七個金燈台」，則可能是受到了「你所看見的 (εἶδες)」一詞的影響。詳見，Aune, *Revelation* 1-5, 67-68。

經文結構和形式

2.1 拔摩異象

1:9-20

2.1.1 拔摩異象的前言 1:9-11

2.1.1.1 見異象的人 (9)

2.1.1.2 啟示異象的時間和方法 (10)

2.1.1.3 啟示異象的目的 (11)

2.1.2 拔摩異象的內容 1:12-20

2.1.2.1 異象的內容 (12-16)

2.1.2.1.1 子在七燈臺中現身 (12-13a)

2.1.2.1.2 子的形像 (13b-16)

2.1.2.1.2.1 衣飾 (13b)

2.1.2.1.2.2 頭與髮皆白 (14a)

2.1.2.1.2.3 眼目如火 (14b)

2.1.2.1.2.4 腳如銅 (15a)

2.1.2.1.2.5 聲音如同眾水之聲 (15b)

2.1.2.1.2.6 手拿七星 (16a)

2.1.2.1.2.7 口出利劍 (16b)

2.1.2.1.2.8 面貌放光 (16c)

2.1.2.2 見異象者的反應 (17a)

2.1.2.3 對異象的解釋和命令 (17b-20)

2.1.2.3.1 我是首先的，末後的和永活的 (17b-18a)

2.1.2.3.2 我是死了又活了，並活到永永遠遠 (18b)

2.1.2.3.3 有陰間和死亡的鑰匙 (18c)

2.1.2.3.4 將所見寫下來的命令（19）

2.1.2.3.5 解釋奧秘（20）

2.1.2.3.5.1 七星是教會使者（20a）

2.1.2.3.5.2 七個金燈台是七個教會（20b）

就結構而言，拔摩異象的本身是由兩個部分所組成的。在第一個部分中，約翰告訴我們和這個異象有關的背景資料，像是誰看見了這個異象，他在什麼時候，在怎樣的情況之下看見了這個異象，以及這個異象的目的等等。在第二個段落中，約翰則記錄了他究竟看見了什麼，他的反應，和在異象中顯現之人子，對這個異象的解釋。

從表面上看起來，約翰的這一段記錄，似乎就是他在拔摩海島上的經歷。但若是我們從舊約來看，約翰顯然是嘗試用神呼召先知的模式，來記錄他所經歷到的事。在舊約神呼召先知的經文中，我們通常會看見如下的幾個要素。¹

1. 神的顯現——例如，神在荊棘火焰中向摩西顯現（出3:1-6）；在天庭異象中，以坐在寶座上之審判官的形像，向先知以賽亞顯現（賽6:1-4）；或是在閃爍著火光的大雲中，和四活物一起向先知以西結顯現（結1:4-28）。

2. 神的呼召——例如，神要摩西去見法老，並要他帶領以色列百姓離開埃及（出3:10）；要以賽亞去向以色列家發出審判的信息（賽6:9-10）；差派先知耶利米向列國說話（耶1:5）；或是要以西結向悖逆的以色列人傳講審判之言（結2:3, 7）。

¹ 有關這個题目的詳細討論，見F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation*, 88-103。

3. 先知的反應——在神呼召臨到的時候，先知們的反應可以分為兩種。第一種是拒絕：我是至微小的，我不夠格，您另請高明吧。有這類反應的包括了摩西，基甸，掃羅，以賽亞和耶利米（出3:11；士6:15；撒上9:21；賽6:5；耶1:6）。先知對於神呼召的第二種反應是仆倒在地，「無法反應」。先知以西結的情況就是如此（結1:28）；而但以理在看見異象之後，也有類似的反應（但8:18；10:9, 17）。

4. 神的保證——就摩西的例子來說，神先以祂的同在做為保證（出3:12），而在摩西依舊無法順從神的命令時，神就以杖變為蛇，和手生大痲瘋兩個神蹟做為祂差遣摩西的記號。¹就以賽亞的情況來說，神先讓撒拉弗以祭壇上的炭火除去先知的不潔，然後再以祂的話來肯定祂的差派（賽6:6-7, 11-13）。對耶利米的個案來說，神不單以祂的同在為保證，更以伸手按住先知之口的方式，來保證祂的揀選和差派。除此之外，神也以杏樹枝和沸騰之鍋的兩個異象，做為祂更進一步的保證（耶1:8-16）。而對因見異象而俯伏在地的以西結，神乃是以祂的靈使先知能站起來，再以一個要他吃書卷的異象，來肯定祂的差遣（結2:1-3:3）。

5. 解釋——在神呼召先知的事件中，這一個元素也常常出現。在何烈山上，神告訴摩西祂差遣他去領以色列百姓出埃及的原因，是因為祂是個守約的上帝，是因為祂曾和亞伯拉罕，以撒和雅各立了約（出3:6, 15-16；4:5）。在神呼召以賽亞的事件中，因著先知不十分清楚神要他傳講審判信息的性質（賽6:11；是暫時的還是永遠的刑罰？），所以神就給了他一個解釋（賽6:11b-13）。²在耶利米和以西結的個案中，神的解釋

1 同樣的情況也出現在基甸的例子中（士6:16-21）。

2 釋經者對賽6:11中，先知所發問題的意義（主啊，這到幾時為止呢？），有不同的理解。有人認為他是藉著這句話，表達了他對神呼召的拒絕（N. Habel, 'The Form and Significance of the Call Narratives,' ZAW 77 [1965], 297-323），有人則認為先知只是想要更多的明白他的使命（J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*,

則是針對祂為了要鼓勵先知，而顯現的異象。因此杏樹枝就表達了神必定成就他的話（杏樹枝的發音和「留意保守」十分近似；耶1:12），從北方而傾之鍋就代表了從北方而來的敵人（耶1:14-16），而書卷在腹中之所以會發苦，是因為先知所要傳講的信息，是神的審判（結2:8-3:3）。當然在先知但以理的異象中，從神的使者而來的解釋，更是但以理異象的特色之一（但7-12）。

因此在舊約背景的參照下，我們知道約翰在拔摩海島上所經歷的，正是舊約先知經驗的翻版，因為上述的幾個要素，都出現在啟示錄1:9-20中。和先知們一樣，神的靈是約翰被神呼召的先決條件；是他看見異象的第一步（1:10）；而他的使命，也和他們的呼召並無二致，因為他所收到的命令，是要他把從神而來的信息，傳達給神的子民（1:11）。在他的異象中，約翰也和先知們一樣，不單經歷了神的顯現（1:12-16），並且也因著這個經歷，而仆倒在地，無法動彈（1:17a；像死了一樣）。在這種情況之下，能夠使他站起來完成他所領受之使命的，當然就是神的按手了（1:17b；參，耶1:9）。配合著按手的動作，神也以祂的話（1:17c），和祂所能顯示的最大神蹟（1:18），向約翰保證他一定可以完成他的任務（1:19）。而對於異象中那些讓人困惑的事物，神也向約翰做了明確的解釋（1:20）。

約翰的異象經歷，的確類似於舊約先知們的經驗，因為呼召他們的是同一位神。但是做為一個見證耶穌的新約先知，約翰當然和舊約先知們有所不同。他很清楚的將他所見異象的日子，定在主日（1:10），他也不厭其煩的指明，他之所以會被放逐在拔摩海島上，不單是因為神的道，

190)。但是不管先知的反應是什麼，神在6:11b-13中，卻肯定是給了他一個回答。

也是因為他為耶穌所做的見證（1:9）；而他所領受的使命，是要向神新的子民（教會）傳達信息（1:12）。¹準此，在異象中所向他顯現的，當然就應該是人子（1:12-16）；祂所能給約翰的保證，當然就是祂已經成就了的神蹟（1:18；死過又活了）；而祂在異象中所給約翰的解釋，也就十分自然的集中在那些和教會相關的事上了（1:20）。²

1 當然教會不是一個全新的群體，因為她是「老幹+新枝」的新葡萄樹（羅11:13-24）。我們在此用「新子民」來描述教會，是因為耶穌自己曾說，祂以祂的血和我們立了一個新約（路22:20）。

2 對 A. Y. Collins 來說，站在啟示錄1:9-3:22後面的，是但以理書10:2-12:4（'The Influence of Daniel on the New Testament,' in *Daniel*, J. J. Collins [Minneapolis: Fortress, 1993], 90-112）。因為（1）在兩段經文中，我們都有從天而來之人物的顯現；（2）在兩處的經文中，異象發生的地點時間，以及見異象者是誰，都有明確的交待；（3）但以理和約翰都強調「看」，並且也都對他們所看見的那一位，做了詳細的描述；（4）兩個見異象者都仆倒在地，無法動彈。（5）但以理和約翰都因著從天而來之人物的作為，而重新得著力量；（6）但以理和約翰都得著一段很長的啟示，並且這些啟示都和書卷有關（詳見102頁）

但對 Beale 而言（*Revelation*, 220），啟示錄1:4-20則是和但以理書第七章彼此平行，因為在這兩段經文中，有許多相同的要素。（1）神坐在寶座上（啟1:4；但7:9a）；（2）神的寶座為靈界的存在所環繞（啟1:4；但7:10b）；（3）人子統管宇宙（啟1:4；但7:13-14）；（4）聖徒成為神的國度（啟1:6；但7:18, 22, 27a）；（5）人子駕雲而來（啟1:7a；但7:13）；（6）和審判有關的書卷（啟1:11；但7:10）；（7）對在異象者顯現者的詳細描述（啟1:12-16；但7:9-10）；（8）見異象者的反應（啟1:17a；但7:15）；（9）對異象中有關事物的解釋（啟1:17-20；但7:16-17ff）。

這兩位學者的觀察，顯示了但以理書對啟示錄相關章節的影響。在我們目前所分析的經文中，從但以理書而來的影響的確是最重要也是最明顯的。但是在但以理書第7章或是10-12章後面的，卻是以西結書1-3, 9-10等章節（J. E. Goldingay, *Daniel*, 148-49, 284）。在猶太人的傳統中（Merkabah texts），這些以西結經文，是和我們前面所提及，神在異象中顯現，並且呼召先知之經文彼此平行。因此在啟示錄第一章後面的，恐怕不只有但以理書而已。在後面的經文分析中，我們將會看見但以理書在這段經文中的影響，但是在此我們希望讀者能以一個更寬廣的視野，來理解這段經文，並且能夠明白約翰是如何將新舊約連結在一起的。

簡而言之，約翰在這段經文中，是讓舊約中「神-先知-以色列百姓」的模式，以「人子-約翰-教會」的形態出現。從神論的角度來看，約翰在此讓人子等同於神的作法，是為了要突顯出人子的神性。但是他為什麼選擇以「像人子的一位」，而不直接用「耶穌」，來稱呼出現在異象中的那一位呢？其原因，正如我們在導論「啟示錄的釋經學」之部分所指出的，「像」或是「有如」在啟示錄中的使用，乃是要將「異象（另外的一個空間）」和約翰所身處的世界，做出區隔而有的。當然約翰在這段經文中所使用的文學手法，也讓他自己和教會，連結於舊約中的先知和以色列百姓。就約翰而言，他是舊約先知的傳人；就教會而言，她是舊約以色列國的延續。

經文分析

1:9a 我約翰就是你們的弟兄，是你們在耶穌的患難、國度、忍耐裡的同伴（Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ）

約翰在啟示錄裏面所記載的第一個異象，是以「我約翰」做為開始的。在前面我們已經指出，在舊約諸多有關神呼召先知的經文中，但以理書對本段經文有最直接的影響，而這個影響在這段記載的一開始就出現了。因為在整本舊約中，只有先知但以理使用「我但以理」的方式，來敘述他所看見的異象（但7:15; 8:15, 27; 9:2; 10:2, 7; 12:5）。這種開場的方式，當然給人一種慎重其事的印象，¹但是約翰在此所要樹立的權威，並不是他自己，而在他所領受的異象。因為緊接在「我約翰」之後，約翰的自稱是「你們的弟兄」，是「在耶穌的患難，國度，忍耐裏的同

1 在哥林多後書10:1，加拉太書5:2和以弗所書3:1等三處經文中，「我保羅」一語亦有相同含義。

伴」。¹

對二十一世紀的信徒來說，我們對「弟兄姊妹」或是「屬靈同伴」的用語，已經習以為常。但若是我們從前面所提及的舊約背景來看，約翰在此以「弟兄和同伴」的方式，來界定他和收信人之間的關係，應該是一個經過思索之後的選擇。因為從耶穌有關「遵循神旨意就是我的弟兄姊妹」的教訓中（可3:35），約翰知道他雖然像舊約先知一樣的身負先知之責，但是他卻是他們的弟兄；而這個弟兄關係的真正含義，是他們都一同有份於耶穌的患難，國度和忍耐；他們因著耶穌而同屬於一個團契。

但是患難，國度和忍耐的意思是什麼呢？他們彼此之間的關係又是如何的呢？從文法結構上來看，這三者都為一個冠詞所管理（τῆ），所以他們應該是彼此平行，互相解釋的。² 患難（θλίψει）的原意是「災難」，在啟示錄中有些地方更以「大」來形容聖徒所要經歷的苦難（例如，2:22; 7:14），因此有人認為此處的患難是末世的大災難。³ 但是在啟示錄2:9那裏所提及的災難，卻顯然不是末日的災難，而是信徒已經經歷到的；而在2:10中所提及將要來臨的災難，也應該不是末日的「大災難」。⁴ 因此此處所言之患難，指的不一定「大災難」。事實上，從「在

-
- 1 弟兄和同伴（ἀδελφός; συγκοινωνός）二詞同被一個冠詞所管理，因此它們彼此平行。
 - 2 Thomas 認為患難是這個片語中的重點，而國度和忍耐則是附屬於患難。也就是說，患難讓我們進入國度，而在患難中我們需要忍耐（*Revelation 1-7*, 86）。這個看法雖然有其可能，但是這三者應該是彼此平行的，因為他們都是因著「在耶穌（ἐν Ἰησοῦ）」裏而有的。
 - 3 Charles, *Revelation I*, 21。
 - 4 詳見該處經文的注釋。Aune 基本上同意 Charles 的看法，認為1:9中的患難，是末世的大災難。但是他也同時注意到約翰以三種相當不同的方式，來描述信徒的患難（*Revelation 1-5*, 76）。

耶穌裏」這個片語中，我們應該可以看出，約翰這裏所說的患難，是因著我們和耶穌聯合而有的（參，約15:19）。●

在耶穌裏當然會有苦難，但是在耶穌裏也同樣意味著我們和祂同屬於一個國度，一個已經在這個世界中建立起來的國度。因此教會雖然在患難中，但是她卻在地上執掌王權。因為教會的主，就是以此途徑來彰顯祂的王權（參1:5）。●在苦難中彰顯王權是一個不容易理解的真理，因為受苦和王權是彼此衝突的概念。因此約翰告訴我們，要實踐這個真理，其秘訣在忍耐；不是短暫的忍耐一下下，而是恆久忍耐（ὑπομονή）。這種忍耐不是我們靠著自己就可以完成的，而是要「在耶穌裏」才有可能發生的。在受患難和掌王權的矛盾中，只有因著與耶穌聯合而有的恆忍，才能讓我們成為一個得勝者。●更進一步來說，我們因著與耶穌聯合而有的恆忍，並不是無可奈何的認命，而是帶著盼望的恆忍，●是在火煉的試驗來臨時，依舊可以覺得歡喜的態度。因為我們知道，若是我們與耶穌一同受苦，在祂榮耀顯現時，我們也將有分於祂榮耀的國度（彼前4:12-13）。●

因此對約翰來說，他和弟兄姊妹們的關係，並不只是一群因同病而彼此相憐的「互助會」，而是一群以受苦為兵器，以耶穌為元帥，以盼

- 1 Aune 認為「在耶穌裏」只修飾「忍耐」（*Revelation 1-5*, 76），因為他認為「在耶穌裏的患難」一語，有語意上的困難。但若是我們參照14:13（在主裡面 [ἐν κυρίῳ] 而死的人有福了），「在耶穌裏」就可以有「因著與耶穌聯合而……」的意思（Locative of Sphere）。類似的用法，亦見，羅1:9; 2:12。
- 2 Beale, *Revelation*, 201-02。他認為1:9的「患難-國度-忍耐」，和1:5中之「信實作見證-從死裏復活-為世上元首」，在結構上互相呼應。
- 3 參，啟2:7, 10-11, 17, 26-28; 3:5-6, 10-12, 19-21; 7:14。
- 4 BAGD, 846。
- 5 保羅在路司得所經歷的（徒14:19-23），以及他在那個被石頭打的半死的事件之後，對門徒們所做的勸勉（我們進入神的國，必須經歷許多艱難），也和約翰在此所言之真理互相呼應。

望為他們旌旗的「生命共同體」。在朝向新天新地之境而前進時，他們當然會遇見許多艱難，但是因著他們是一個「在耶穌裏」的群體，他們的勝利因此就已經在耶穌從死裡復活的事上，得著了保證。

1:9b 為神的道，並為我所給耶穌作的見證，曾在那名叫拔摩的海島上（ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ）

在界定了他和弟兄姊妹們之間的關係後，約翰繼續告訴我們他是在什麼地方看見了異象。

拔摩海島¹位在愛琴海上，距小亞細亞的米利都約有60公里，而和以弗所城則有約90公里的距離。² 這個小島的面積不大（約35平方公里），在其南北各有一個火山。在希臘時代，拔摩海島和另外兩個小島（Lipsos; Leros）



都屬米利都城，而在其上都有軍隊駐守，是防禦米利都城的海上軍事要塞。從考古的資料中，我們知道在主前第二個世紀時，在這個島上就曾經舉行過當時十分流行的運動比賽，並且在島上也曾立有一個希臘神祇

1 今日以 Patino 為其名。

2 Hemer, *Local Setting*, 27。

希耳米 (Hermes) 的雕像。¹而從第二世紀的一塊石雕上，我們也知道拔摩海島上，也曾舉行過祭祀亞底米斯女神的活動，而這個活動是包括了一個人人都參加的宴席，遊行，和崇拜。因此從這些記錄來看，拔摩海島在第一世紀末葉，恐怕不是一個荒蕪的小島。²

根據第四世紀該撒利亞主教優西比烏的記載，³約翰是在豆米田皇帝的任內，被放逐到這個小島上，而在豆米田死後，因著羅馬元老院所公佈的赦免令，而返回了以弗所。⁴從「我曾 (ἐγενόμην) 在拔摩海島上」一語來看，約翰似乎是在他離開了拔摩海島之後，才寫下啟示錄的。但是在敘事體中，以這個時態來寫作其實是很平常的事，因此我們無法據此而下一個確定的結論。

從這句話中我們可以確知的是，約翰曾在這個小島上度過一段歲月。但是究竟是什麼原因，讓他身在拔摩海島上的呢？有人認為「為神的道和為耶穌的見證」的意思，是約翰為了到拔摩海島傳講福音，或是為了得著啟示，而到了這個海島之上 (參1:1-2)。⁵但是從6:9和20:4中，我們

1 希耳米是希臘諸神之一。在希臘神話中，他是豎琴的發明者，而其所掌理的事務包括旅行，放牧，商業和奴隸。他是宙斯大帝 (Zeus) 的發言人；而在路司得的傳說中，他和宙斯會以人形出現在路司得。因此當保羅和巴拿巴在路司得醫治了一個癱腿的人之後，他們便認為巴拿巴是宙斯 (和合本譯為丟斯)，而保羅是希耳米，因為他說話領首 (徒14:8-12)。有關希耳米的詳細論述，見 ABD 3: 155-56。

2 資料來自 Aune, *Revelation 1-5*, 77。

3 *Hist. Eccl.* 3.20.8-9。

4 優西比烏的記載，和小蒲林尼 (Pliny the Younger) 的記錄相符，因為他也記錄了聶爾瓦 (Nerva) 在繼豆米田而登基之後，向所有在豆米田任內被放逐者，發佈了赦免令 (*Ep.*1.5.10; 9.13.5)。

5 詳見, Beckwith, *Revelation*, 434; Thomas, *Revelation 1-7*, 88-89。就文法上來說，這兩種看法都是可能的，因為雖然在大部分的情況中，「διὰ + 直接受格」都表原因，但在某些例子中，這個文法形式也可表目的 (例如，「有人為了天國的緣故而自閹」；太19:12)。詳見, J. A. Brooks & C. L. Winbery, *The Syntax*, 60, 62。

曉得約翰是為了信仰的緣故，而被放逐到拔摩海島上的。因為那兩處經文顯示，殉道者之所以會被斬首，是因為他們堅守神的道，也是因為他們堅持為耶穌做見證。事實上在本節的上半部中，約翰就已經暗示，他為著信仰已經付上忍受患難，恆久忍耐的代價了。也就是說，是為了他過去在其他地方傳福音的行動，約翰就被放逐到拔摩海島上。

1:10a 當主日我在靈裏 (ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ)

在這一節經文的上半段，約翰告訴我們兩件事。第一，他是在怎樣的情況之中，開始了他的異象之旅。第二，他是在什麼時候看見這個異象的。「我在靈裏 (ἐγενόμην ἐν πνεύματι)」是約翰描述他見異象時的情況，但是這個片語的意思是什麼呢？第一，它是不是在描述類似於彼得或是保羅「魂遊象外」的經驗呢？¹若是如此，那麼這個片語的重點便是要突顯約翰的精神狀態，而不在強調從神而來的影響。也就是說，此處的「靈」並不是聖靈，而是約翰的靈（身心狀態）。²第二，這個片語的意思，是不是如和合本所翻譯的一樣，在強調從聖靈而來的感動 (inspiration)，因此突顯出啟示的來源和可靠？³

在前面討論啟示錄結構時我們已經知道，「我在靈裏」一語是從以西結書中，「耶和華的手在我身上」而來。因為這兩個片語不單語意相同（即，被神的能力所掌控），並且在他們各自的書卷中，也扮演了結構性的角色。⁴因此透過這個舊約的背景，我們可以確定約翰在這裏所要

1 「ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἑκστασις」(徒10:10)，「ἐν ἑκστάσει」(徒11:5; 22:17)；和合本都譯為魂遊象外。

2 例如，Thomas, *Revelation 1-7*, 90; Aune, *Revelation 1-5*, 83。

3 例如，張永信，《啟示錄注釋》，頁70。

4 詳見，頁158-69；160-61。

強調的，是他和聖靈之間的關係，而不是他自己的身心狀態。●這一個角度的強調，不單樹立了他所領受啟示的真確性，也更進一步的確立了他做為新約先知的身份。

但約翰和聖靈之間的關係，究竟是怎樣的呢？「在靈裏」這個片語的使用，只在強調啟示的權威嗎？在舊約裏面，當神的靈降臨在先知身上的時候，通常會帶來幾方面的影響。第一，他們會自覺污穢（例如，以賽亞；賽6:5），自覺不配（例如，摩西；出3:11, 4:10, 13），●或是為他們所要傳講之審判信息，而覺得靈性忿激（例如，以西結；結3:14）。從他們的這些反應中，我們看見神的靈已經在先知的心中，重建了神公義的性情。因此在先知們的事奉中，我們屢屢看見他們對罪發出嚴厲的責備。第二，除了重建神公義的性情之外，神的靈也設立先知在百姓之上，好讓他們管理神的國。因此摩西就成為治理神家的人（參，來3:1-6），而先知以西結也成為未來復興以色列國的主要規劃者（結40-48）。不單如此，我們在先知耶利米的個案中，更看見他被神立在列國之上，依神的心意來建立或是毀滅一國；因此他是神管治世界的代表（耶1:10）。從這兩個角度來看，神的靈在先知們身上所做的，其實是一個重建神形像的工作，因為公義道德（內聖）和管治世界（外王），正是神形像的兩個主要特徵。

但是在神揀選先知們的事件中，我們發現神的靈所做的，卻不止於

-
- 1 在「在靈裏」這個片語中，「靈」的前面的確沒有定冠詞，但是在介系詞之後的名詞，其冠詞是可以省略的。
 - 2 在荊棘中之火是神顯現的記號（J. I. Durham, *Exodus*, 31）。在五旬節時，祂則是以如火焰般之舌頭的形態出現（徒2:3）；而在啟示錄中，聖靈更是在寶座前的七盞火燈的形式現身（啟4:5）。有關摩西，以賽亞，耶利米，以西結和但以理等先知，為神的靈所充滿的經文，見民11:7；賽8:11；耶1:9；結2:9；但4:8。在以賽亞，耶利米，和以西結的例子中，神的靈是以「神的手」的形態出現的；而這個表達方式是由以利亞和以利沙而來（王上18:46；王下2:15）。

此。在摩西的個案中，我們看見他因著見了神的面，而面皮發光（出34:30, 35）；在以利亞的情況中，他是看不見死的方式，離開了這個世界（王下2:11）；而在被擄前後先知們的例子中，他們更是眼睛為神的靈所開，看見了異象；或是被神的靈所提，而進入了天庭。因此在這些例證中，我們看見他們的身體，因著神的靈而發生了改變，因而反映了神的榮耀（參，林前15:35-54）。簡言之，神的靈不單在先知們身上重建了神的形像，並且也讓這個重新建立起來的形像，達到它原來預定的目標，即，進入榮耀中（參，羅8:18-30）。就先知們的例子來說，神的靈在他們身上所帶來的影響，當然只是一個預表。他們的公義，他們的管治，以及他們的改變，都只是暫時和相對的，因為真正的改變和影響，是要在基督的工作中，才會開始發生（參，啟1:12-18）。但是儘管是相對的，儘管是預表式的，他們卻為後來的世代提供了一個模型。他們是神對亞當犯罪之事的一個初步答案。●

從這個角度來看，約翰「在靈裏」的經驗，也許並不如許多人所想像的那樣玄奧。從後面的經文中我們將會發現，約翰「在靈裏」所看見的異象，事實上是他在耶穌基督的啟示中，對舊約啟示的解釋。他「在靈裏」所領受的，不是一個全新的真理，而是他對舊約的一個新的領悟。他是在聖靈的啟示之中，明白了神永恆的計畫（參，約16:13）。在舊約中，這類的經驗也許並不多見，但是在五旬節聖靈降臨的時候，「萬民皆先知」卻成為新約教會的一個記號；成為一個新時代開始的標記（徒2:14-21）。「在靈裏」，他們認出耶穌就是神在舊約中所應許的基督（徒2:15-36），因而明白了神的啟示。「在靈裏」許多的人為自己的罪覺得扎心而悔改（徒2:37-40），因此神的形像在他們裏面也得以重新建立起來。「在靈裏」他們不單像先知一樣的見證神（徒2:41-42），並且也以

1 有關先知和神形像之間關係的論述，詳見 M. G. Kline, *Images of the Spirit*, 57-96。

許多奇事和神蹟來見證他們所傳的道（徒2:42）；因此他們也藉這些事，表明了他們的能力，是已經超越了他們身體原先的限制了。因著「在靈裏」，教會在各方面的確顯明了她是一個依神形像而被重新創造的群體，但是和先知們一樣的，教會也因著這同一個緣故，必須經歷從這個世界而來的逼迫，因為黑暗從來不喜歡光明（約3:19-20）。因此在被聖靈充滿的情況中，教會歷史中的第一個殉道者司提反，雖然看見了神的榮耀和復活的人子，但是他和先知們一樣的，也以殉道做為他人生的句點（徒7:54-60）。從這個角度來看，約翰會在啟示錄11章中，以舊約先知的圖象來描述新約教會，應該不是一件令人意外的事。因為這個新的群體，在這個新世代中所擔負的責任，是和舊約先知們在他們的世代中，所擔負的使命完全一樣（11:3-13）。●

藉著「在靈裏」一語，約翰的確將他自己（以及教會）和舊約先知連結在一起，但是正如聖靈在五旬節降臨時，更新了這個舊約節期的意義，約翰在靈裏見異象的經驗，也一樣的發生在一個新的日子，即「主日（ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ）」。在新約中，約翰在此所使用「屬於主的（κυριακός）」這個形容詞，只出現在這裏和哥林多前書11:20（「主的」晚餐）。在當代，這個字主要是出現在和羅馬皇帝有關的文獻中，因此在這些著作中，它的意思是「皇帝的」。在第二世紀教父們的著作中，這個字和我們通常在新約中所見之「主的（κυρίου）」一語，互為同義詞；而到了第三，第四世紀時，這個字才逐漸成為一個具有我們今日所謂「禮拜天」之意義的專有名詞。因此就這個歷史背景來看，我們不能立即望文生義的就認為，「主日」在此就等於「禮拜天」。

對約翰之「主日」，學界主要有三種看法：末日，復活節，禮拜天。第一種看法是把舊約中表明末世的用語，「主的日子（יְהוָה יוֹם）」，等

1 詳見11章的注釋。

同於約翰的「主日」，因此它的意思是「末日」。準此，約翰在此的意思是，他在靈裏被帶到了末日，或是他在靈裏看見了有關末日的的事情。這個看法似乎言之成理，並且也和啟示錄一書的內容互相呼應，但是在七十士譯本和教父們的著作中，「主的日子」一直都是「ἡ ἡμέρα [τοῦ] κυρίου」，而從來不是約翰的「主日（ἡ κυριακός ἡμέρα）」¹。也就是說，約翰在此並沒有使用舊約中，指向末日的專有名詞，因此這個論點恐怕站不住腳。

第二種看法則是認為，初代教會並沒有在一開始的時候，就週復一週的在禮拜天聚集崇拜；而只在復活節主日的早晨，舉行紀念性的禮拜。而這個習俗在一段時日之後，才逐漸發展為固定的主日崇拜。這個主張雖然強調了復活節的重要性，但是它卻有兩個困難。（1）小亞細亞地區的教會是在第二世紀的時候，才開始在尼散月的十四日慶祝復活節，●因此我們無法確定復活節和主日之間的前後關係。（2）從第二世紀教父們的著作中，我們十分明確的知道，約翰所用「主的（κυριακός）」一語，所指的是「主日」，但是這個現象並不曾出現在「復活節」的情況中。也就是說，在某些地方我們無法確知，「主的」一語所指的就是「復活節」。有鑑於此，「復活節」的主張並不為多數釋經者所接受。

從教父們的著作來看，約翰的「主日」比較可能是「禮拜天」；而這一個日子在新約中，是被稱為「七日的第一日」。從使徒行傳20:7的上下文來看，保羅似乎是刻意的要參加完在這日所舉行之聚會後，才離開特羅亞（徒20:6-7）；而從哥林多前書16:2來看，這一天也是保羅要信徒們，定期為其他信徒之需要而捐輸的日子。因此這個日子在初代教會中，應具有一定的意義。四本福音書的作者都以「七日的第一日」，來記載

1 尼散月是猶太曆法中的第一個月份，在今日3-4月間；見 Aune, *Revelation 1-5*, 84。

耶穌復活的日子，恐怕也反映出這個日子對初代教會對的重要性了（太28:1；可16:2；路24:1；約20:1；亦參，約20:19）。●

1:10b 聽見在我後面有如號角般的大聲音 (καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος)

在聖經中，神的顯現除了有令人印象深刻的影像之外（例如，密雲，閃電，火等等），也伴隨著讓人無法逃避的聲音。在創世記3:8那裏，亞當夏娃就是因著耶和華降臨的聲音，而驚惶失措。在西乃山神和以色列人立約時，貫耳的雷聲是以色列百姓知道耶和華神降臨的第一個記號；而高而又高的號角之聲也清楚的顯示了同一個事實（出19:16-18）。這個耶和華降臨的聲音，是摩西要以色列百姓永存心頭的事，因神並沒有以任何的形像向他們顯現，而只藉著如號角的聲音，和他們立下了西乃之約（申4:12）。在以利亞因著耶洗別之迫害而逃到何烈山時，是耶和華降臨的如雷之聲，●而不是那些疾風烈火和地震，讓先知重新得著能力（王上19:12）；而在大衛和非利士人爭戰時，也是耶和華在樹梢行走的聲音，讓大衛知道耶和華神已經在他們前頭，去攻打他們的敵人了（撒下5:24）。

神是全地的主，因此當祂在外邦之地巴比倫降臨時，除了密雲，火光，和四活物之外，祂降臨時所發出的響聲也不曾缺席。在先知以西結

-
- 1 G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 813-14. 有關於「主日」的詳細論述，見 Bauckham, 'The Lord's Day,' in *From Sabbath to Lord's Day: Biblical Historical and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 211-50.
- 2 中文和合本將王上19:12中的「קול רעק רעק קול קול」譯為「微小的聲音」；但「如雷吼叫之聲」應該是經文的原意。詳見 J. Lust, 'A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?' *VT* 25 (1975), 110-15；亦見 G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, Vol. II (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 333。

的耳中，這個聲音是像大水的聲音，像全能者的聲音，也像軍隊鬨嚷的聲音（結1:24）。●這些聲響的確令人印象深刻，但是這些只是耶和華乘坐之「交通工具（四活物）」所發出來的聲音，因為在這些聲響之外，在四活物垂下了他們的翅膀之後，先知也聽見從穹蒼之上而來的聲音（結1:25）；●而在穹蒼之上的，正是坐在寶座上的耶和華神（結1:26-28）。

神是全世界的主，因此在五旬節（徒2:1-3），當祂要實現祂向和亞伯拉罕所立「地上的萬族要因你得福」之約時（創12:3），除了如火焰般的舌頭讓人知道神已經降臨之外，從天而來的響聲更是一個重要的記號，因為正是這個聲音，讓在耶路撒冷的眾人因好奇而聚集在一起，並因此而得聽聞福音（徒2:6）。●

從這些新舊約背景來看，約翰在拔摩海島上的經歷，正是神的子民在歷史中所經驗到的。就像神降臨時所伴隨的密雲，閃電和火光一樣，神降臨時的響聲，其目的也在顯示祂的威嚴，在喚起人的注意，也在要求人順服（啟1:11）。就其場景來看，約翰的經驗最接近於先知以西結，因為他們都聽見一個在他們背後所響起的大聲音（結3:12）；但是就聲音的種類來說，約翰的經驗卻比較接近摩西的，因為在拔摩海島上所響起的，是如號角之聲（參，出19:16-18）。從1:12-20節來看，這個如號角之聲應該是出自耶穌之口，因為約翰轉過身來所看見的，是像人子的那一位。因此藉著這個方式，約翰再一次的高舉了耶穌：正如耶和華神在舊約中向祂的百姓發聲，死而復活的耶穌，也在此向祂所設立的教會，發出如號角之聲；一個我們不能逃避，必須有所反應的聲音。

1 在舊約有關神顯現的記載中，先知以西結所見之異象，可說是最壯觀的。而其原因很可能是神要藉此向經歷了被擄之禍的以色列百姓，顯明祂依舊是全地之主。

2 L. C. Allen 認為1:25的上半部不屬原始經文（*Ezekiel 1-19*, 9），但是 M. Greenberg 對這個問題的看法應該是比較合理的（*Ezekiel 1-20*, 49）。

3 有關「神聲音」的論述，見 M. G. Kline, *Images of the Spirit*, 98-102。

1:11 說●：你要把你所看見的寫在書上，寄給以弗所、士每拿、別迦摩、推雅推喇、撒狄、非拉鐵非、和老底嘉等七個教會（λεγουσῆς, “Ο βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις, εἰς Ἔφεσον καὶ εἰς Σμύρναν καὶ εἰς Πέργαμον καὶ εἰς Θυάτειρα καὶ εἰς Σάρδεις καὶ εἰς Φιλαδέλφειαν καὶ εἰς Λαοδίκειαν”）

如果如號角之聲所要突顯的是威嚴和權柄，那麼這個聲音的內容自然就應該是一個命令了。這個命令是由兩個部分所組成的：寫和寄（γράψον καὶ πέμψον）。在啟示錄中，以命令語氣出現的「寫」一共有12次，其中七次是在2-3章中七封書信的起頭部分。在本節和1:19裏面，約翰的使命是要將他在異象中所看見的，都寫下來。在14:13和19:9中的兩個「寫下來」的命令，則是要強調兩個和受苦聖徒息息相關，並且彼此互補的真理：在主裏死了的人是有福的，因為他們不單息了他們自己的勞苦（14:13），並且也因此得以參加羔羊的宴席（19:9）。而在21:5中，我們則聽見這卷書中最後一個，由上帝所親自發出「寫下來」的命令。從上下文來看，約翰在那裏所要做的，是把神將要以新天新地來更新一切的宣告，給記錄下來，但是從全卷書的角度來看，這個從父神而來的命令，和本節中從聖子而來之命令互相呼應。事實上，在1:1-3中約

¹ 從第10節來看，λεγουσῆς（所有格）的前述詞是 φωνῆν（直接受格），因此正確的形態應該是 λέγουσαν（直接受格；類似的情況也出現在4:1和6:7中）。對此現象多數學者認為這是受到 σάλπιγγος（所有格；1:10）的牽引所致。這個解釋是可能的，但是若參照七十士譯本中的相關經文（民7:89；申4:33，5:26；賽40:6；結1:28，10:5，43:6），我們將會發現約翰在此只是跟隨七十士譯本的習慣而已。因為在這些經文中，當一個從天庭（或是施恩座）而來之聲音說話時，不管其前述詞（聲音）的格為何，「說」總是以所有格的形態出現。M. Greenberg 認為這個文法不規則的現象，可能是為了要避免「聲音會說話」的可能性。因此當「說」以所有格的形態出現時（of one speaking），讀者自然就知道是上帝在說話了（Ezekiel 1-20, 61）。

翰就已經告訴我們，他所領受的啟示，是從父神和子而來的。

在舊約中，當神差派先知去傳信息的時候，祂所下達的命令通常是「去和宣講」（賽6:9；耶1:7；結2:4，3:4；摩7:15），因此約翰的「寫和寄」也有將他自己的使命，等同於舊約先知之使命的意圖。對被放逐在拔摩海島上的他來說，「去和宣講」是一個暫時還不可能實現的夢想，因此「寫和寄」就成為他現今的使命了。

但是記載約翰所見異象的工具是什麼呢？「書（βιβλίον）」當然不是我們今日的對開折頁書，因為這種形式的書籍要到第二世紀時才比較普遍。「書（βιβλίον）」在此指的是「書卷」。從保羅要提摩太把他留在特羅亞的書（τὰ βιβλία）和皮卷（τὰς μεμβράνας），一併帶來的記載來看（提後4:13），約翰的啟示錄很可能不是寫在牛皮或是羊皮上，而是以蒲草紙為書寫材料。以經文長度來衡量，整卷啟示錄展開來大約是四公尺半。●

在1:4中約翰已經告訴我們，這一卷書的收信人是誰，並且也約略讓我們知道這七個教會的所在地（小亞細亞），但是在這裏他則是對這七個教會一一點名。在前面我們也已經知道，約翰的點名次序是依其地理位置。也就是說，他是站在一個送信人的角度，來安排七教會的順序。但是在以最短路程為考量的時候，約翰也選擇以「七個教會」，來代表所有的教會。整卷啟示錄是寫給在小亞細亞地區所有的教會，但是由於歷世歷代的教會，也和這些教會面臨一樣的挑戰，也有著類似的軟弱，因此在這個層面上，這卷書的信息也是適用於所有的教會的。

1:12 我轉過身來，要看是誰發聲與我說話。既轉過來，就看見七個金燈臺（Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ, καὶ

1 Thomas, *Revelation 1-7*, 93。

ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς)

神降臨時的響聲除了顯示出祂的威嚴之外，也必定引發人的注意。●因此約翰就轉過身來，想要知道在他身後向他說話的是誰。在原文中，約翰所說的其實是，「我轉過身來要看這個和我說話聲音」。對於這個在邏輯上似乎有些問題的說法（即，人如何能看見聲音呢？），有人認為約翰在此並不是把聲音擬人化（anthropomorphism），因此他可以「看見」聲音；而是這個「聲音」在猶太人的傳統中，已經實體化了（hypostatized），就好像「道（ὁ λόγος）」在約翰福音中已經實體化了一樣。●這個主張雖然可以立刻解決「看見聲音」之說法所帶來的問題，但是它有一個很基本的困難，即，我們如何界定擬人化和實體化的區別呢？●當我們說「我看見神的手正在作工」的時候，我們顯然是以「手」轉喻（metonymy）為「能力」；而不是將手實體化。也就是說，我們並不期待人真的以為有一隻手在工作著。事實上若我們參照約翰在此所暗引的舊約，我們知道約翰在這裏只是依循著摩西在西乃山的說法而已。因為在出埃及記20:18那裏，摩西說：「眾百姓看見雷聲，閃電，角聲和冒煙的山就發顫，遠遠的站立。」在這裏雷聲，閃電，角聲和冒煙的山都是神在大能中顯現的外在記號，因此摩西可以說他們「看見了」雷聲和角聲。●

- 1 「引人注意」的說法其實並不十分準確，因為祂降臨的響聲，是讓人顫抖，叫人六神無主的響聲（參，出19:16；20:19；申5:23-26；亦參，詩29）。不單如此，在世界末了，當神的號角聲響起時，連已死之人也將因著這個響聲而所有反應：屬神的將要復活得永生，而那些做惡的也將要復活，但是他們所面對的卻是審判（太24:31；林前15:52；提前4:16）。
- 2 J. H. Charlesworth, 'The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice' *SJT* 39 (1986), 19-41。
- 3 有關這個問題的詳細討論，會可見 Aune, *Revelation 1-5*, 88; Beale, *Revelation*, 207-08。
- 4 類似的說法也出現在約翰在此所暗引的另一處舊約中，即以西結書3:12-13（LXX），因為在其中以西結也說，他「看見了」四活物所發出來的聲音。

也就是說，當百姓們看見了，或者說當他們明白了雷聲，角聲，閃電和冒煙之山所代表的意義之後，他們就發顫，遠遠站立（兩個表達以色列百姓內在敬畏之心的外在表現）。因此從這個角度來看，約翰在這裏只是以一個譬喻性的說法，來述說他的異象經驗。●準此，「我轉身要看是誰發聲與我說話」，應是約翰在此所要表達的意思。

但是在約翰轉身之後，第一個進入他眼簾的，不是向他發聲說話的人子，而是七盞金燈台。從本節的上半段來看，約翰先見「場景」再見「主角」的描述（1:13-16），似乎有一點奇怪，但這其實是以西結見天庭異象的反映。因為在先知經驗中，他是先看見神所乘坐的車輦●（大雲，四活物和其輪）之後，才再看見坐在寶座上的那一位（結1:4-25, 26-28）。

在前面分析1:4的時候我們已經知道，在啟示錄中，「七靈」的舊約背景是撒迦利亞書4:1-10。在那裏我們看見約翰在耶穌以自己身體為殿的教訓中，併參照五旬節聖靈降臨的事件，明白了這個舊約異象的「新約意義」。因此他在啟示錄中就特別以「七靈」，做為「耶和華的靈」的代名詞，因為「七」是象徵完全的數字。相對於「七靈」，約翰在此也將撒迦利亞在異象中所見之一盞金燈台，擴張為七盞金燈台。因為從五旬節開始，這七盞金燈台所象徵之教會（1:20），就不再只是以色列一族而已，而是包括了從各族各方各民各國而來之人（啟5:9; 7:9）。從約翰所領受之使命來看（寫信給七個教會；1:11），七個金燈台在異象中的出

1 在1:11有關破格文法的討論中（見該節註角），我們已經知道，為避免給人「聲音會說話」的印象，或者說為避免將聲音實體化，約翰跟隨了七十士譯本的作法，刻意的讓「說」以所有格（λεγοῦσῆς），而不以直接受格（λέγουσαν）的形態出現。這個作法雖然在文法上產生瑕疵，但是卻避免了讓他所聽見的聲音實體化的可能性。

2 參，詩68:17; 104:3; 賽66:15。

現似乎是相當自然的事，但是從撒迦利亞書的背景來看，七盞金燈台的出現，其實也顯示出約翰在暗引舊約時的一致性。因為在耶和華的靈於五旬節降臨的事件中，約翰不單看見了祂能力完全的彰顯（七靈），他也明白了聖殿重建的真正意義（七盞金燈台）。¹

1:13 燈臺中間有一位好像人子的，身穿長衣，直垂到腳；胸間束著金帶（καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἷὸν ἀνθρώπου ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν）

約翰的拔摩異象的確因著七個金燈台的出現，而讓撒迦利亞的異象有了一個新的面貌。但是在拔摩異象中真正引人注目的，卻不是這七個金燈台，而是在燈臺中間出現，好像人子的一位。因為從這一節經文開始，一直到16節為止，約翰一共用了四節經文，來描述這個異象中的主角。

「好像人子的一位（ὅμοιον υἷὸν ἀνθρώπου）」²是約翰對耶穌的第一個描述。在舊約中，「人子」一詞的並不具有特別含義，只在表達一般的「世人」（例如，詩8:4），或是為了要突顯相對於神的人性（例

¹ 在探究七盞金燈台之意義時，Aune 不十分確定撒迦利亞書所扮演的角色為何（*Revelation 1-5*, 88-89）。對此，Beale 則認為撒迦利亞書是解開七盞金燈台之謎的鑰匙，因為（1）七靈在啟1:4中的出現（參，亞4:6）；（2）兩個異象都遵循著「金燈台出現+解釋」的模式（啟1:12b, 20；亞4:2, 10）；（3）亞4:2, 10在啟4:5和5:6中被引用（*Revelation*, 206-08）。除了Beale所觀察到的現象之外，我們在此所看見約翰對撒迦利亞書所做的「同步」更動，也證實這段舊約經文對了解約翰異象的重要性。

² 在正常的情況之下，跟隨在「像（ὅμοιον）」之後的名詞應該是間接受格，但是在此（以及在14:14中）的「兒子（υἷὸν）」卻是直接受格。G. Mussies（*The Morphology*, 139）認為，這個文法出格現象是因為在閃族語法中，「像（ב）」總是和他所修飾的名詞結合在一起。準此，約翰在此有可能是以文法出格的方式，來暗引舊約（參，但7:13中之「像兒子[בְּנֵי]」）。

如在以西結書中的「人子」)。在新約中，特別是在四福音中，「人子」是耶穌的自稱。在某些地方，這個自稱的確和中國人以「在下」來委婉表達「我」的方式，有異曲同工之妙。¹但是在其他的經文中，「人子」一詞卻顯然含有比「我」更深邃的意義。因為當耶穌以「人子」之身分說話時，其內容總是和他現今所擁有之權柄，²和祂的受苦，³或是和祂將要再來的事有關。⁴

和福音書作者所一貫使用的「人子 (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)」一詞相較，約翰的「像人子的一位」，顯然更貼近但以理書7:13中的文句，「一位具有人樣式的 (כְּבָר אֱנוֹשׁ)」。⁵在但以理書第七章中，「像人的」是和象徵著世上四國的四隻大獸 (7:17)，彼此互相對應。因此他應該和「如獅像熊又似豹」的獸一樣 (7:4-6)，是一個象徵性的人物。⁶從他像人，而世上國度像獸的對比中，他顯然不是這些國度的對手，但是因為獸來自海 (7:3)，而他來自天 (駕雲降臨；7:13)，因此他將要得國掌權就一點也不令人意外了 (但7:14)。在但以理的異象中，先知並沒有交

1 比較，太16:21/可8:31；太16:28/可9:1。

2 例如，太9:6/可2:10/路5:24；太12:8/可2:28/路6:5。

3 太17:9/可9:9；太17:12/可9:12；太17:22/可9:31/路9:44；太20:18/可10:33/路18:31；太26:45/可14:41；可8:31/路9:22；太26:2/路24:7。

4 例如，太16:27/可8:38/路9:26；太24:27/路17:24；太24:30b/可13:26/路21:27；太24:37-39/路17:26-30；太24:44/路12:40；太25:31等等。若讀者想要更多經文索引，可見 A. Y. Collins, 'The Influence of Daniel on the New Testament,' in *Daniel*, J. J. Collins [Minneapolis: Fortress, 1993], 96。在中文著作中，張永信對這個題目也有不錯的整理 (《啟示錄注釋》，頁337-46)。

5 以「彌賽亞」之角度來理解但以理人子的，也包括了和啟示錄同時期的以諾一書 (37.71) 和以斯拉四書 (13.3)。詳見，T. B. Salter, 'HOMOION HUION ANTHRŌPOU in Rev 1.13 and 14.14,' *BT* 44 (1993), 349-50。

6 J. E. Goldingay, *Daniel*, 167-68。畢維廉已將 Goldingay 的論點做了很好的整理 (《但以理書講解》，頁134-35)。

待這位「像人的」是誰，●他也沒有告訴我們他要如何得勝得國，但是在耶穌有關「人子」的講論中，●約翰明白了但以理的人子之謎。因此他在1:7那裏，就毫不猶豫的將耶穌和但以理書中的「人子」，畫上了等號。在1:9-3:22的拔摩異象中，他也因此讓「人子」以教會之主的角色出現，因為這正是祂「得了權柄，榮耀和國度」（但7:14a）的具體展現。不單如此，在14:14-16那裏，我們更看見他再一次的讓在雲中的人子，以收割全地莊稼之主的角色出現，因此也讓「各方各國各族都將事奉他」的話（但7:14b），在啟示錄中得著呼應。在1:18中，人子將要親口告訴約翰，祂是如何得勝得國的，但是在目前，人子的榮耀形像卻吸引了約翰所有的注意力。

「身穿長衣，直垂到腳；胸間束著金帶」是人子的衣著。但是這一身裝扮的含義是什麼呢？有人認為約翰在此所要表達的，是人子的威嚴尊貴，因為這是當代社會中，有身分地位之人的裝扮。●這個看法當然有可能，但卻不夠明確。從摩西五經來看，「長袍加上胸帶」是在會幕中服事神之祭司的服裝（出28:4; 29:5）。但是在聖殿被毀，祭司體系不存在的被擄之地，接替祭司服事神的，就是天使了。●所以先知以西結在異

¹ 在學界也因此有了許多不同的揣測。天使長米迦勒，摩西，猶大瑪加比，忠心的猶太人等等，都曾經被人認為是但以理書中「像人的一位」。有關這個問題的討論，可見鄭炳釗，《但以理書》，頁195-97。

² 參，太24:44/路12:40；太24:27/路17:24；太24:37/路17:26；太24:39/路17:30；路11:30；12:8-9。

³ 例如，Charles, *Revelation I*, 27。由於以色列的王有時也肩負著祭司之責（例如大衛），所以儘管七十士譯本中從未使用「ποδήρη」來描述王的外袍，但Beale認為人子之裝扮在此依舊有「王」的含意（*Revelation*, 209）。這個申論其實是沒有必要的，因為「祭司」職責的本身，就已經包括了管治（王）和刑罰（先知）兩個相對的面向了（詳見，M. G. Kline, *Kingdom Prologue*, 55-56）。

⁴ 這個現象也出現在創世記2-3中。因為當亞當沒能盡上他做為祭司之職責時（即，在撒旦出現在伊甸園中之時，將牠趕出去以保持「伊甸聖所」之潔淨；創2:15），這個職分就從他身上轉移給基路伯了（創3:24）。

象中所見之天使，就是以「身穿長衣，直垂到腳（ένδεδικώς ποδήρη）」為其裝扮（七十士譯本之西結書9:2；亦參9:3, 11），¹而在但以理異象中所出現的天使，也是「身穿細麻衣，腰束烏法精金」（但10:5）。從啟示錄1:14-15來看，約翰所見人子之形像，是比較接近於但以理書10章中的天使（詳下），但是在這裏他卻選擇以「身穿長衣，直垂到腳」的語言，來呼應以西結書第九章。究其原因，可能是因為以西結異象中之天使所做的，和啟示錄中之人子所做之事，十分相似。因為前者在人額上印記，因而使人不致經歷神的審判和毀滅（結9:4-6）；而後者則是以祂自己的血，將人從各族各方各民各國中買贖回來，所以也讓他們免去了神的審判（啟5:9；亦參，啟14:1; 22:4）。

1:14 祂的頭，即²祂的頭髮，白如羊毛，也白如雪；眼目如同火焰（ή δὲ κεφαλή αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν ὡς χιών καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός）

在七個金燈台中出現的人子，當然是神的祭司。但是和舊約祭司們所不同的是，祂是天上聖所中的大祭司（來9:11-28），因此祂自然就有著屬天的特徵。「頭，即頭髮，白如羊毛，也白如雪」是祂的第一個特徵。³對熟悉舊約的讀者來說，這個描述讓人立即想起但以理書第七章，

- 1 先知在異象中看見了7個天使（和合本作6個；但見 D. I. Block, *The Book of Ezekiel* 1-24, 304），但只有一個的衣著得著注意。在七十士譯本中，「身穿長衣，直垂到腳」一語只出現在結9:2, 3, 和11中，而和合本將之意譯為「身穿細麻衣」。
- 2 在此我們將 καὶ 視之為「解釋性的（epexegetical）連接詞」。見，Aune, *Revelation 1-5*, 95; Mounce, *Revelation*, 78。
- 3 從表面上看起來，「白如羊毛，也白如雪」似乎有些囉唆，但這恐怕不是後人所加的經文（Charles, *Revelation I*, 28），而是啟示錄的文學特色之一。例如，怎樣領受，怎樣聽見（3:3）；天和天上之物，地和地上之物，海和海中之物（10:6），等等（詳見，Beckwith, *Revelation*, 241-42）。就這個案來說，「白如雪」在但以理書7章中，原本是在描述神外袍的形容詞，但是約翰在此卻把它應用在頭髮上。

因為在那裏先知所見坐在寶座上的「亙古常在者」，也有類似的形像（但7:9）。在其上下文中，寶座是相對於世上的國（權柄），「亙古常在（永存）」則是相對於依序出場，又依序退場的四獸（暫存●），所以「白衣白髮（公義聖潔●）」是相對於獸的「鐵牙利爪（殘暴不仁）」。

準此，約翰在此所要突顯的，應該是人子在道德上的完全。事實上在啟示錄中，約翰也一直相當一致的以「白色」來象徵公義聖潔，因為我們不單看見父神是坐在白色的大寶座上進行審判（20:11）；也看見再臨的基督是騎著白馬而來爭戰（19:11-21）。不單如此，在啟示錄中那些跟隨基督而來的軍隊（19:14），就是那些在大患難中，依舊持守真理，不向世界妥協的人，也是以白衣為袍的（3:4-5, 18; 6:10-11; 7:9-14; 19:8）。

人子第二個屬天的特徵則是「眼目如同火焰」。這一個特徵是由但以理書10:6而來。在那裡，我們雖然無法完全確定在異象中向先知顯現的，究竟是天使中的一位，還是但以理書第七章中「像人子的」那一位，●但是在其上下文中，他顯現的目的，卻是十分明確，即，使但以理明白以色列百姓，在末後的日子中所將遭遇的事（但10:14）。因此從這個角度來看，「眼目如火把」的意思，就是洞察力，就是知曉真相的能力。站在歷史的當下，面對著被擄的困境，人的眼光當然看得不遠，但是若

其原因可能是因為外袍已經在上一節經文中出現了。約翰可以省略這個形容，但是他在此保留「白如雪」的動作，使得他暗引但以理書的企圖更為明顯。

- 1 參，但7:12。
 - 2 參，鄭炳釗，《但以理書注釋》，頁275。
 - 3 畢維廉認為，在但10章中所出現的天使，很可能不只是天使而已，而是道成肉身之前的彌賽亞（《但以理書講解》，頁207-08）。而 Bauckham 也認為，啟示錄 1:13中的「像人子的」一語，不單是由但7:13而來，也反映了但10:16的「一位像人的（בְּדִמּוּת בְּנֵי אָדָם）」，和但10:18的「一位形狀像人的（בְּצַלְמֵהוּ אָדָם）」。
- 若 Bauckham 的觀察屬實，那麼但以理書10章中的天使就更可能是人子了（*The Climax*, 295, note 81）。

是能站在歷史長廊的盡頭，回頭再看現今，那麼真相就不說自明了。準此，約翰除了以「頭髮皆白」來描述人子的「全善」之外，也以「眼目如火」來呈現祂的「全知」。在異象中，這個屬天的特徵是以「眼目如火」之象徵方式來呈現的，但是到了七封書信的部分，「我知道」一語，就自然的取而代之，並且成為七封書信的固定格式之一（2:2, 9, 13, 19; 3:1, 8, 15）。不單如此，為了強調人子的洞察力，約翰更在七封書信的中間，即，推雅推拉書信（第四封），讓人子向眾教會（不只是推雅推拉教會而已）宣告：我是那察看人肺腑心腸的（2:23）。

1:15 腳好像在爐中鍛煉的銅；聲音如同眾水的聲音（καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν）

人子的第三個屬天特徵是「腳好像在爐中鍛煉的銅」。在所有的希臘文獻中，「銅（χαλκολιβάνῳ）」這個字，只出現在這裏和推雅推拉書信中（2:18），因此它的含義一直無法完全確定。從推雅推拉城的考古發現來看，約翰在此所指的，可能是銅和鋅的合金，即黃銅。在當代這是製造錢幣或是頭盔的原料，因為它比純銅更為堅硬。●

約翰所見人子的腳，不單像銅，也像「在爐中鍛煉的銅」。因此有些譯本就在這個形容中，加上了「光明」兩個字（例如，和合本），因為在熔爐中經過鍛煉，除去了雜質的銅是閃閃發亮的。準此，有人認為約翰在此所想要表達的是人子在道德上的純潔。●但是在爐中鍛煉的銅不單發亮，也含有極大的熱能，因此約翰也有可能想要表達「無法可擋之

1 見 Hemer, *Local Setting*, 111-17；亦見，楊牧谷，《基督書簡》，頁344-47。

2 Beckwith, *Revelation*, 439。

能力」的意思。●

和上一節中的「眼目如火」一樣，「腳如銅」的描述也是從但以理書10:6而來，因為但以理在異象中所見的天使，其手腳都如發光的銅。從但以理書第二章中，「金銀銅鐵泥」之大雕像的背景來看，銅質手腳的意思應該是「力量」；而這個看法，也和第十章中天使顯現的目的符合，因為他來是要和波斯和希臘兩國之魔君爭戰，免得神的百姓在他們的爭戰中，受無止盡的折磨（但10:20）。●

以「銅腳」表能力，是但以理書所能提供給我們的線索。但是在啟示錄中，我們是不是也能找到類似的看法呢？在人子於雲中顯現的異象中（啟14:14-20），約翰看見祂不單要來收割莊稼（拯救；14:15-17），也要來收割葡萄（審判；14:18-20）。●在這個異象中，約翰並沒有明白告訴我們，踹神憤怒酒醉的人是誰（14:20），但是到了19:15那裏，這個執行神審判之人的身分，就不再有疑問了。在這兩段經文中，約翰並沒有明白提及人子的腳，但是從中東地區的習俗來看，以腳來踹酒醉的圖象，一定會出現在當代讀者的心中。因此「腳好像在爐中鍛煉的銅」一語的目的，恐怕不只是在讀者的心中，引發一些情緒上的反應而已（例如，敬畏），●也在表達人子的能力，特別是祂執行神審判的能力。

如果說「髮白 = 全善」，「眼如火 = 全知」，而「銅腳 = 全能」的話，那麼人子的聲音是「如同眾水的聲音」，就不令人意外了。因為在

1 Ford, *Revelation*, 383; Mounce, *Revelation*, 79; Thomas, *Revelation 1-7*, 102。Aune認為約翰既然可以看見人子之腳，因此人子是赤足的。而赤足的雕像在希臘羅馬文化中是神性的象徵，因此約翰的重點在人子的神性（*Revelation 1-5*, 95-96）。這個看法雖然突顯了人子的神性，但是約翰在此的描述是集中在構成腳的原料，而不是在有沒有穿鞋；因此這個解釋並不令人信服。

2 鄭炳釗，《但以理書》，頁280; J. E. Goldingay, *Daniel*, 292-93。

3 詳見該處的注釋。

4 Caird, *Revelation*, 25。

舊約中，這正是耶和華神降臨時的響聲（結43:2；亦參，結1:24）。在前面我們已經知道，約翰對人子的描述中，有許多特徵是從但以理書10:6而來，但是為什麼他在此選擇以「眾水的聲音」，而不繼續用但以理書10:6中的「如同大眾的聲音」，來描述人子呢？從表面上看起來，「眾水的聲音」是耶和華神的聲音，而「大眾的聲音」是天使的聲音，因此若是為了要突顯出人子的神性，這個選擇似乎是相當明智的。但若此說成立，我們則必須回頭去解釋，為什麼約翰在前面，將許多天使的特徵，加在人子的身上所帶來的問題。

在分析啟示錄的結構之時，我們已經知道以西結書中的第三個異象（結8-11章），是和第五個異象彼此互補（結40-48章）。●就我們目前所討論的問題來說，第三個異象的主題是以色列百姓的罪惡，所以這個異象是以神的榮耀離開耶路撒冷為其結尾（結11:23）。但是這個令人哀傷的結局，卻在第五個異象中有了轉折，因為當神將合祂心意之聖殿藍圖啟示給先知之後（這象徵著以色列的復興；結40-42），我們就看見神的榮耀，伴隨著祂降臨的聲音，再次的回到以色列人中間（結43:1-5）。因此在這個背景的襯托之下，我們知道「眾水的聲音」，是比較合乎啟示錄1:9-3:22之上下文的。因為在這個異象中，人子是和耶和華神一樣，降臨在屬祂的子民當中的那一位。祂的聲音是帶著能力如同眾水的聲音，因此屬祂的百姓都必須對祂有所回應。

1:16 祂右手拿著七星；從祂口中出來一把兩刃的利劍；面貌如同烈日放光（καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὄξεια ἐκπορευομένη καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ）

¹ 見，頁160。

全善全知全能的人子，如耶和華神般顯現時，並不是空手而來，而是手握七星。從希臘羅馬的神話故事和當代星象學的背景來看，有人認為七星所指的可能是日月金木水火土等七星，大熊星座中的七星（Ursa Major），或是昴宿星座的七星（Pleiades），●而「星」在當代又代表著在天上的神祇，因此約翰在此是想要藉著「手握七星」的方式，來表達人子是宇宙之主的概念。這個看法雖然很吸引人，但卻是沒有必要的。因為約翰在此所使用的「七星」並沒有帶著定冠詞，因此「七星」並不指向哪一個特定的星座。再者，「七」這個數字也是因著七個教會而有的，因此它也只是一個象徵性的數字。事實上從1:20中我們知道，這七星所象徵的是七個教會的天使，而從啟示錄2-3章中，我們也看見給教會的七封書信，都是直接向這七個天使而發的（2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14）；因此「手握七星」表達了人子對教會所擁有的權柄。●但是約翰為什麼要以這種間接的方式，來表達這個真理呢？為什麼人子必須向教會的天使說話，而不直接向教會發言呢？

「天使（ἄγγελος）」一詞的基本含義是「被差遣的一位」，因此在不同的文理中，它可以是特使，使者，或是天使。在啟示錄中，天使一詞一共出現了77次。除了在1:20和2-3章中的「教會的天使」（8次）之外，在大部分的經文中，「天使」指的都是被神所使用的靈界活物（服役的靈）。●在教會歷史中，「教會的天使」所指為何，一直是一個備受

- 1 Aune, *Revelation 1-5*, 97-98。亦見，B. J. Malina, *On the Genre and Message of Revelation*, 66-70。
- 2 「右手」在啟示錄中一共出現了8次。「人子的右手握著七星」的說法重複的出現了三次（1:16, 20; 2:1）；「人子伸出右手按著約翰」（1:17）；「父神右手拿著書卷」（5:1, 7）；「天使舉右手發誓」（10:5）；「拜獸的在右手上有印記」（13:16）。因此「右手」所代表的是權柄，或是慎重其事的意思。
- 3 在9:11中，撒旦被稱為無底坑的天使；在12:7, 9中，跟隨撒旦的人則被稱為牠的天使。

爭議的問題。(1) 有人認為這八處經文中的天使，是和其他經文中之天使一樣，指的是靈界的活物。他們可能是保護教會的天使，地上教會在天上的代表，或是教會先知在異象中的代表。(2) 又有人認為「教會的天使」指的不是靈界活物，而是人。他們可能是小亞細亞教會所差派去拔摩海島上探望約翰，並且將啟示錄一書帶回來的「使者」，或是受約翰之托，將啟示錄帶給七教會的「信差」，又或是教會的領袖。(3)

從新舊約和當代的文獻中，我們多少都可以找到一些證據，來支持這些不同的看法，(2)但是在前面我們已經知道但以理書第十章，對了解這段經文的重要性，因此我們要再次的回到這段經文來尋找線索。(3)

啟示錄第一章		但以理書第十章	
1:9	我約翰	10:2	我但以理
1:9-10	拔摩島/主日	10:4	希底結大河/正月24日
1:13-16	對像人子的一位的形容	10:5-6	對像人的那一位之形容
1:17	約翰仆倒，像死了一樣	10:9	但以理伏在地上沈睡了
1:17	人子用右手按著約翰	10:10	有手按在但以理身上
1:17	不要怕	10:12	不要懼怕
1:19	將來必成的事	10:14	本國之民日後必遭遇的事
1:20	七教會的天使	10:13, 20-21	代表地上國度的魔君 代表以色列國的天使米迦勒

從這個對比中，我們曉得這兩段經文在許多地方都彼此呼應，因此我們可以很合理的推論，「七星/七教會的天使」也和靈界活物（魔君或天使）彼此平行。在但以理書中，魔君或天使各自代表地上的國度，因此教會的天使也是地上教會（祭司國度；1:6）在天上代表。

1 有關這個题目的詳細討論，見 Aune, *Revelation 1-5*, 108-12。在 Aune 的分析中，他也提到那些將「七教會天使=七星=星座」的看法，但是我們在前面已經知道，這個看法是不可取的。

2 例如，在瑪拉基書2:7中，神稱祭司為祂的「天使」（ $\alphaγγελος$ ； $\alphaγγελος$ ）；所以有人據此認為這裏的「天使」是教會領袖。但是在新約中，「天使=教會領袖」的說法卻從來沒有出現過，因此這個看法有其困難。

3 這個對比是由 van Hartingsveld 所觀察到的（*Revelation*, 14-15）。

事實上在這兩段經文中彼此呼應的，恐怕不只是「教會的天使」和「魔君/米迦勒」而已。從但以理書來看，我們知道先知是嘗試藉著天上魔君和天使之間的爭戰，來讓他的讀者明白，他們所面對的不只是平面的，地上的爭戰，而是一個包括了立體的，屬靈面向的爭戰。他希望他們能夠認清，勝負的關鍵不在地上，而在天界勢力的消漲興衰。從啟示錄來看，這其實也是這卷書的一個很重要的主題。在12章中，我們知道婦人和龍的爭戰雖然慘烈（1-6），但是勝負卻是在天上決定的（7-9）。而在這段拔摩異象中，我們甚至親耳從人子的口中，聽見這個真理。因為祂說祂的死和復活，並不只是一個無辜的人，枉死在十字架上，然後又奇怪的活了過來而已；而是一個勝過陰間和死亡權勢的事件，是一個動搖撒旦國本的事件（1:18）。

因此若「七星/七教會的天使」是地上教會在天上的代表，那麼在七封書信中，人子直接向教會的天使說話，就不令人意外了。因為從啟示錄中，我們曉得死而復活的祂，是和父神一起在天庭中做王的（啟4-5; 7:9-17; 12:5），因此若祂要向教會說話，祂只要在天庭中，向代表教會之天使開口即可。

手拿七星，對教會擁有無上權柄的人子向教會開口時，卻有一把兩刃利劍從祂的口中出來。這一把劍並不是如匕首般的短劍（μάχαιρα），而是在戰場上所使用的長劍。●在啟示錄中，人子這方面的特徵一共出現了五次。在本節和2:12中，約翰並沒有明確的告訴我們，「口中出劍」的意思是什麼，但是在2:16和19:15, 21等三處經文中，「口中出劍」和「審判」就明白的劃上了等號。從約翰對人子這方面特色做了最詳細描述的19:15來看，我們知道以賽亞書11:4，是人子「口中出劍」之形像的舊約背景，因為在那裏先知對彌賽亞的預言是，祂將要「以口中的杖擊打世

1 Aune, *Revelation 1-5*, 98。

界，以嘴裏的氣殺戮惡人」。¹就字面上來看，約翰在此「以劍代杖」的做法似乎有些突兀，但若我們從19:15的上下文來看，這個更動其實是十分合理的。因為在那段經文中，再來的基督是騎在白馬上的大能戰士，因此長劍就成為最合適祂的武器了。²當然這一把長劍並不是掛在腰間的銅鐵利器，而是從口中而出的利劍，因此它是「話語」的象徵（參，弗6:17；來4:12），而其摧金斷石的審判效果，則是以「兩刃」和「利」來表達的。

約翰對人子的最後一個描述，是「祂的面貌如同烈日放光」。在新約中，「面貌（ὄψις）」一詞一共出現了三次。在約翰福音11:44中，它是臉，或是面貌的意思，在約翰福音7:24那裏，它所指的則是一個人整體的外貌，或是外表。在這裏，由於約翰在此之前對人子的描述，都集中在祂身體的某一個部分，因此它的含義有可能是「面貌」。而若我們從但以理書10:6的背景來看，這個理解也應該是正確的，因為但以理在異象中所見「像人的」那一位，也是臉面放光的。³

事實上約翰在此所要呼應的，恐怕不只是舊約而已。在變像山上，他和彼得雅各就已經親眼見過「臉面明亮如日頭，衣裳潔白如光」的人子了（太17:1-2；參，可9:2-3）。但是在其時，他們還不能完全明白這件事情的意義，因此為了防範他們因著對彌賽亞有錯誤概念，而可能帶來

- 1 從保羅在帖撒羅尼迦後書2:8中，也暗引賽11:4的事實來看（主耶穌要用口中的氣滅絕那不法之人），顯然他和約翰對這個舊約預言有相當類似的看法。類似的見解，亦參，4Q161。
- 2 有關這個暗引舊約個案的詳細分析，可見 J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 117-22。約翰「以劍代杖」的手法，也可能是受到了以賽亞書49:2的影響，因為在那裏神為了要復興以色列，就使祂的僕人「口如利劍」。
- 3 就字面上來說，約翰的「如同烈日放光」（ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ）是比較接近於士師記5:31中的「如烈日放光（ὡς ἕξοδος ἡλίου ἐν δυνάμει αὐτοῦ）」。在其上下文中，這一個句子所指的是將敵人殺敗的以色列戰士（雅億）；而這正是前面「口中出劍」的含義。因此可能是在這個思想脈絡之中，約翰就暗引了士師記中的經文。

的影響（政治性的彌賽亞），耶穌就禁止他們將這件事告訴別人（太17:9；可9:9）。這個禁令並非永遠有效，因為在祂從死裏復活之後，在祂做為彌賽亞，做為「人子」的意義完全顯明了之後，這個禁令就失去了效力。●因此約翰在此明白的以「祂的面貌如同烈日放光」一語，做為祂對人子描述的高峰，恐怕也表明了他對人子真正身分的認知：祂是神的愛子，是已經升上高天，和父神同坐寶座的世界之主。

1:17a 我一看見，就仆倒在祂腳前，像死了一樣（Καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός）

當人子以威嚴可畏的形像出現時，約翰就仆倒在祂腳前，像死了一樣。類似於約翰在此所經驗的記錄，在舊約和當代啟示文學作品中，其實是相當多的。以見異象之人的反應來區分，這些類似的記載大約可分為兩種。●第一種是極度的恐慌，並且不由自主的俯伏在地；●而第二種是則是見異象之人在敬畏中，自願性的俯伏在地。●從這個角度來看，約翰的經驗是屬於第一類型，並且和先知以西結以及但以理的經驗十分相似（結1:28；但8:17-18；10:9-11）。事實上從西乃山開始，以色列人就十分明白有罪的人，在面對聖潔公義之神的時後，會有什麼結果。因此他們和摩西說：不要讓神和我們說話，恐怕我們死亡（出20:19；亦參，申5:22-27）。因著這同一個緣故，摩西，基甸，掃羅，以賽亞和耶利米在面對神的時候，也都以「我不配」做為他們的立即反應。●就人的角度而

1 D. Hill, *The Gospel of Matthew*, 268-69; L. W. Hurtado, *Mark*, 146-47; W. L. Lane, *Mark*, 322-23。

2 詳見 Bauckham, *The Climax*, 121-22。

3 結1:28；但8:17-18；10:9-11；路24:5；啟1:17；以諾一書14:14, 24；以諾三書1:7；亞伯拉罕遺約9:1。

4 民22:31；書5:14；Jos. As.14:10。

5 出3:11；士6:15；撒下9:21；賽6:5；耶1:6。

言，這個反應似乎是正確的，但是若我們站在神的立場，並將神赦罪恩典也考慮在內的話，那麼「推辭」恐怕就十分接近於「不信」了。在諸多類似經驗中，約翰選擇以先知以西結和但以理的模式，來呈現他的拔摩異象經歷，可能也是基於這個理由，因為這一個「推辭」元素，並沒有出現在他們的異象經驗中。●從啟示錄1:5中，我們知道約翰為什麼沒有「推辭」，因為他知道人子之寶血已經將他從他的罪惡中給釋放了出來。因此當他的主向他顯現時，他也只能以仆倒在祂腳前的動作，來表達敬畏和感謝。

1:17b-18a 祂用右手按著我說：不要懼怕；我是首先的，我是末後的，¹⁸ 又是永活的 (καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιάν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ λέγων, Μὴ φοβοῦ· ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος ¹⁸καὶ ὁ ζῶν)

正如「像人的」那一位對先知但以理所做的（但10:10, 16, 18），●人子在拔摩異象中，也接手在約翰的身上。因此約翰像但以理一樣的，因著人子的這個動作而重新得力，成為一個可以被神差遣的器皿（1:19）。

伴隨著接手的動作，人子也向約翰發出了一個命令：不要懼怕（參，但10:12, 18）！對俯伏在地，像死了一樣的約翰而言，人子的這一句安慰之言並不陌生。因為在耶穌差遣12個使徒出去傳福音的時候，●在門徒因見耶穌履海，以為見了鬼怪而驚惶失措時，●甚至在變像山上，當他們聽見從天上來的聲音，而俯伏在地極其害怕之際，●約翰都曾聽見耶穌這同

1 參，但9:3-27中，但以理的悔罪禁食的禱告（3-21），以及他之禱告所帶來的結果（22-27）。

2 亦參，結2:2。

3 太10:1-42；亦參，路12:1-7。

4 太14:22-33；可6:45-52；約6:16-21。

5 太17:1-9。

一個命令（太10:31；太14:7/可6:50/約6:20；太17:7）。因此這一句話所能帶給他的安慰，可能比我們所能想像的還要更深刻一些。對被放逐在拔摩海島上，年紀老邁的約翰來說，人子這一句話所帶給他的衝擊，恐怕不會低於人子榮耀形像在視覺上所能帶來的震撼（1:12-16）。

但為什麼人子可以向約翰發出一個「不要懼怕」的命令呢？因為按手在約翰身上，向他說話的是「首先的，末後的，也是永活的」那一位。●在1:8那裏，我們已經知道「首先的和末後的」一語，是由以賽亞書而來（41:4; 44:6; 48:12）。在啟示錄中，約翰將這個耶和華神的自我宣告，以及另外兩個父神的宣告——阿拉法/俄梅戛（1:8; 21:6）；初/終（21:6），都放在耶穌的口中（22:13），因此就確立了耶穌同等於父上帝的神性。除了這個功能性的意義之外，在1:8那裏我們也知道，「首先的和末後的」一語之重點，不在表達神無時間的特性，而是在強調神在人類歷史中的大能作為。而這個觀察，也在這裏人子的宣告中，得著證實，因為祂不單說祂是「首先的和末後的」，祂也以「永活的」一語，來闡釋「首先的和末後的」之意義。●

在舊約中，「永活的（ὁ ζῶν）」是上帝的名字之一。在不同的上下文中，這個名字所要表達的，不在神的永存，而在神的大能。在約書亞記3:10和何西阿書1:10中，這個名字所代表的意義，是神要擊敗以色列人的敵人，而使得他們可以成為一個屬祂的國度。因此在面對敵人的攻擊之時，詩人也以尋求「永生神」作為他的禱告，因為祂是大能的上帝（詩

- 1 就文法結構來說，「永活的（ὁ ζῶν）」一語，是被「我是（εἰμι）」所管理的，因此它是人子自我宣告的一部分。再者，「我曾死過」和「看哪，我現卻是活著」之對比（1:18），也讓我們知道「永活的」是屬於前面一個文法單位的。
- 2 即，在「永活的（ὁ ζῶν）」之前的「καὶ」是解釋性的連接詞。見，Mounce, *Revelation*, 81; Beasley-Murray, *Revelation*, 67; Roloff, *Revelation*, 37; Aune, *Revelation 1-5*, 100; Beale, *Revelation*, 214。

42:2; 84:2)。而當「永生神」的名字被敵人嘲笑時，他們失敗的命運也就因此而定了調（撒下17:36；王下19:4, 16；賽37:4, 17）。有誰能輕視全能神而不會落在祂大能的審判之下呢？

在新約中，「永生神（ὁ θεός τοῦ ζῶντος）」一語一共出現了14次。[●]在大部分的情況中，這個名字總是出現在神藉其愛子建立教會，或是在神施行審判的上下文中，因此新約作者對神這個名字的理解，基本上是和舊約作者相當一致的，因為不管是正面的建立教會，或是反面的審判，都是祂大能的展現。因此耶穌在這裏宣告說祂是「永活的」一位，其目的不在突顯祂擁有生命的本質（約5:26），[●]而是要強調祂的大能。有什麼真理比祂是大能的上帝，更能安慰被放逐在拔摩海島上的約翰呢？

1:18b-c 我曾死過，但是我現在活著，直到永永遠遠；並且我拿著死亡和陰間的鑰匙（καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾄδου）

空口說白話是人的天性，但這肯定不是人子的性格。因為祂不單說祂是滿有能力的一位，祂也在人類的歷史中，透過「我曾死過，但是我現在活著，直到永永遠遠」的方式，顯示了這個事實。在這句話中，我們看見約翰不單以「現在」和「過去（曾）」，以及「活著」和「死」的對比，來顯出祂的大能，他也更進一步的以「直到永永遠遠」來界定「活著」的性質。因此祂的能力不只顯明在祂從死裏復活的事上，也在於祂復活之後所擁有的永恆之生命。這個生命是有別於拉撒路從死裏復

¹ 太16:16; 26:63；徒14:15；羅9:26；林後3:3; 6:16；帖前1:9；提前3:15; 4:10；來3:12; 9:4; 10:31; 12:22；啟7:2。

² Mounce, *Revelation*, 81; Thomas, *Revelation 1-7*, 111。

活之後的生命（約11:43-44），因為他後來又死了。●在啟示錄中，這個生命是勝過這個世界的人，所要得著的獎賞（啟2:7; 22:2）。但是在這裏，約翰藉著「直到永永遠遠」一語所要表達的，是人子的神性。因為不管是在但以理書裏面（4:34 [31]; 12:7），或是在啟示錄中（4:9, 10; 10:6），「活到永永遠遠」所形容的，都一致的是父上帝。

如果死而復活，並且活到永永遠遠這兩件事，還不能完全表達人子的大能權柄，那麼「我拿著死亡和陰間的鑰匙」一語，就不再留給我們任何可以懷疑的空間了。在啟示錄中，死亡和陰間●總是如學生兄弟般的同進同出（1:18; 6:8; 20:13, 14），因此這兩個兄弟所代表的意義應該是相同的。●但究竟人子所擁有的大能權柄，是因為祂擁有進入死亡和陰間之境的鑰匙呢？●還是因為祂擁有原本屬於死亡和陰間的鑰匙呢？●也就是說，究竟我們在此應該把「死亡和陰間」，當成一個「地方」來理解呢？還是把他們當成「擬人化」之後的「人物」呢？在論及將來白色大寶座審判時，約翰說「海交出其中的死人，死亡和陰間也交出其中的死人」（20:13）。單就「其中」一語來看，約翰似乎暗示死亡和陰間是一個地

- 1 拉撒路從死裏復活的意義，在於其指標性。也就是說，他的復活告訴我們，將來復活的真實性。因此這個事件只是「將來美事的影兒」，而不是「本物的真像」（來10:1）。
- 2 「陰間（ᾠδης）」在希臘文中原是管轄死人之神祇的名字，但後來被當成他所管轄領域的代名詞。在舊約中，和這個字有相當意思的是「Ἅϊκῶν（陰間，墳墓，塵土）」。有關「陰間」在舊約中的含義，見 *TWOT* 2:892-93。
- 3 以重複但不同的詞語來表達相同的意思，是啟示錄的文學特色之一。例如，「我是富足，已經發了財，一樣都不缺」（3:17）。詳見，Beckwith, *Revelation*, 241-42。
- 4 即，以「目標性的所有格（objective genitive）」來理解「死亡和陰間的」這個詞語。例如，Aune, *Revelation 1-5*, 103。
- 5 即，將「死亡和陰間的」一語，以「所有性的所有格（possessive genitive）」視之。例如，Beckwith, *Revelation*, 442。

方，一個空間。●但是從整個句子來看，若約翰沒有先將死亡和陰間擬人化，這兩個兄弟是不可能將死人「交出來」的（海也是如此）。事實上從接下來的經文中—「死亡和陰間也被扔在火湖裡」（20:14）；以及從約翰讓死亡騎在一匹灰馬上，並且把殺害地上之人的權柄賜給牠的經文裏面（6:8），我們都看見這個擬人化的動作。

當代猶太人認為，神並沒有將下雨，生產，和讓死人復活的三把鑰匙交給天使，而保留在祂自己的手上。●因此從這個背景來看，擁有鑰匙的意思，就是擁有絕對的權柄（亦參，賽22:22）。但是在這裏我們卻看見，象徵對死人擁有權柄的鑰匙，從死亡和陰間的手中，轉移到人子的手中了。因為祂從死裏復活之意義，就在於祂擊敗了死亡和陰間的權勢。對約翰以及那些活在逼迫中的信徒來說，人子的這個宣告深具重大意義，因為這個真理告訴他們，即便在他們所能遭遇最糟糕的情況中（殉道而死），祂依舊是掌權做王的那一位，祂依舊可以搭救他們，因為祂曾經走過這一段路。

1:19 所以你要把所看見的；就是現在的事和將來必成的事，都寫出來
 (γράφον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα)

像當年祂對門徒所做的一樣，即，顯現—宣告權柄—差遣（太28:16-20），人子在這個異象中也再次對約翰行了同樣的事：顯現（1:12-16）；宣告權柄（1:17-18）；差遣（1:19）。在1:11那裏，我們已經知道對身在拔摩海島上的約翰而言，「去和宣講」是一個暫時還不能實現的夢想，因此人子現今「只能」以「寫」作為約翰的使命。●但是祂要約

1 Swete, *Revelation*, 20; Aune, *Revelation 1-5*, 103.

2 例如，*Gen. Rab.* 73.3。若讀者想要知道更多的文獻索引，可見，Aune, *Revelation 1-5*, 103-04。在以諾二書42:1那裏，「邪靈」則掌管了開關地獄之門的鑰匙。

3 「重複差派」（1:11, 19）也許令人困惑（Aune 認為這是文獻編輯之後的結果；*Revelation 1-5*, 74）；但是在舊約中卻不乏先例。例如，結2:1-5; 3:16-19; 33:7-9。

翰寫些什麼呢？

在討論啟示錄結構時，我們已經知道學界對於約翰在此所領受的使命，有幾種不同的看法。●第一種是華人教會十分熟悉的看法，那就是將這一節經文中的三個關係子句（ὃ εἶδες； ὃ εἰσὶν； ὃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα），當成所謂的「時間三重語法（過去現在和將來）」。在這個理解之下，約翰所要做的就是將他在異象中所看見的事（啟1），現在的事（啟2-3），和將來的事（啟4-22），都寫下來。

第二種看法和第一種看法一樣，也將這三個子句當成「時間三重語法」。但是持這種看法的人卻認為，這個「時間三重語法」的重點，不在表明時間，而在表達「超越時間」的意思。因此約翰在此所領受的使命，是要把超越歷史意義，關乎永恆的真理給記載下來。從這個角度來理解1:19的學者中，有人認為這一組片語所要突顯的，是啟示錄的文學性質，即神諭（prophecy）；但是有人則認為這三個片語各有各的意思：「你所看見的事」是表明啟示錄的「啟示文體」；「現在的事（它的意義）」則等同於「象徵語法」；而「將來的事」則指向「末世預言」。因此約翰在1:19中所收到的命令，是要他以啟示文體，用象徵語言，來寫有關末世之事。

這兩種看法各有其優點，因為前者一刀三段的將啟示錄做了很清楚的切割，而後者則突顯出啟示錄的文體特色。但是這兩種看法的根本問題，在於他們的假設，因為這三個關係子句並不構成「時間三重語法」。以論及希臘神祇宙斯的「三重語法」為例（Ζεὺς ἦν， Ζεὺς ἔστιν， Ζεὺς ἔσονται；宙斯是昔在今在以後永在的），●這三個子句不單形式一致，其表達時間性的動詞也都由同一個動詞而來（εἶμί）；但是在1:19中，約

1 見，頁128-32。

2 出處見 Aune, *Revelation 1-5*, 31。

翰所給我們的卻不是如此。再者，若我們將人子在1:11中，已經命令約翰要把所看見的事都記載下來的事實，也考慮在內的話，那麼約翰在這裏的重點，應該是那兩個新增在後面的子句了。

有鑒於此，有一些學者就將這節經文翻譯為：你要將所看見的一切，就是現在和將來要發生的事，都寫下來。因此這第三種看法的主張是，「現在的事」和「將來要發生的事」，是「你所看見的事」的說明。準此，「現在的事」就等同於2-3章；而「將來要發生的事」就等同於4-22章了。這個看法的優點，是它的確將上文的因素（1:11），列入了考量，但是當我們來到2-3章的時候，我們發現人子給教會的信息中，不單有現在的事（例如，悔改，繼續持守信仰等等），也包括了將來的事（例如，各樣的獎賞）；而類似的情況也出現在4-22章中，因為在其中我們不單看見「現在的事」（例如，4-5章中在天庭裏面所發生的事），「將來的事」（例如，19章中的人子第二次再來）；我們甚至也看見發生在過去的事（例如，12章中彌賽亞的降生）。因此從下文的角度來看，這個看法也有其困難。

為了避免這個困難，有些人提出了第四種主張，即，「現在的事」和「將來的事」並不特別指向2-3章和4-22章這兩段經文。約翰使用這兩個子句的目的，是要讓讀者知道，啟示錄的異象是有關於現在和將來的事。大體上來說，這個主張是可以接受的，因為它立即免去了我們剛剛所提到的困難，但是它依舊得解釋，為什麼有一些啟示錄的異象，是特別關乎過去的事。

第五種看法和前述兩種看法一樣，也認為1:19的重點，的確是落在「現在的事」和「將來的事」這兩個子句上。但是由於這兩個子句中所含動詞之數並不一致（前者為複數；後者為單數），所以我們必須把他

們分開處理。從1:20來看，●我們並不一定要以表達時間性的「現在的事」，來理解「ἃ εἶδον」；而可以把它翻譯為「這件事所代表的的意義」。再者，若參照那些含有「在這些事情之後 (μετὰ ταῦτα)」一語的經文，我們知道這個片語是約翰引介另一個異象的方式之一。●因此在這兩個考量之下，1:19可以翻譯為：把你剛才所見之異象（12-18節），和他們的意義（20節）；以及在這個異象之後，你將要看見的後續異象，都寫下來。

這個看法的優點，是它將1:19放在全卷書的上下文中，來了解讀這三個子句的意思，因此這個主張在釋經上是有其優勢的。但它的缺點是，它把1:19中前兩個子句的含義，完全侷限在1:9-20中。在這兩個子句中，第一個當然指向約翰在異象中所見之事，而第二個子句的意思，也可能是「你所見之事的意義」。但是我們是不是一定得把這個子句所指的，侷限在1:20呢？從1:11-13, 20以及2-3章之間的關係來看，●「你在這個異象中所見之事的意義」，當然也可以包括2-3章中的七封書信。因此若是我們對這個主張中的這個部分，做一點修正，那麼我們所有的，可能是截至目前為止，在釋經上最具優勢的主張。和前面所提及的第三和第四種看法比較，這個主張自然就免去了「現在（2-3章）——將來（4-22）」的困難。在這個主張之下，2-3章是「人子在七個金燈台中出現」（1:9-20）之異象的意義，因此責備（現況檢討）和鼓勵（未來應

-
- 1 除了1:19外，在啟示錄中，εἶδον 一共又出現了24次，在其中有12次是在表達「其意義是……」的意思（1:20；4:5；5:6, 8；7:14；11:4；14:4；16:14；17:9, 12, 15）。有關這個題目的研究，可見 J. R. Michaels, 'Revelation 1: 19 and the Narrative Voices of the Apocalypse,' *NTS* 37 (1991), 604-20。
 - 2 4:1；7:9；9:12；15:5；18:1；19:1。「接下來我看見 (καὶ εἶδον)」是約翰在引介一個新異象時，最常使用的語句。
 - 3 有關於1:9-20和2-3章的連結，見頁374-75。

許)這兩個元素,當然都應該在此出現。在這個主張之下,4-22章則是約翰在這第一個異象之後,所要看見的后續異象(ἀ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα)。在這些異象中所顯示的事,並不單單只有未來之事。在異象中約翰所看見的,也包括了過去和現在的事。因為神在現在所行的,以及祂在未來所將要做的事,都是根基於祂在人類歷史中已經完成的一件事,那就是,耶穌基督的死和復活(1:5, 18; 5:6)。

簡言之,約翰在此所領受的使命,是要把他在拔摩異象中所見之事(人子出現在七個金燈台中),和這個異象對教會的意義,以及后續異象都寫下來,並且把他所寫下來的書信,寄給七個在小亞細亞地區的教會(參1:11)。

1:20 至於你所看見在我右手中的七星,和七個金燈臺的奧秘:那七星就是七個教會的天使;七燈臺就是七個教會(τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὐς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσᾶς· οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν καὶ αἱ λυχνίαί αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν)

在17-18節中人子已經向約翰解釋,為什麼祂可以如耶和華神般的,以極其威嚴可畏的形像出現(1:13-16)。但是當祂以這個身分出現時,祂和教會之間的關係的問題,則需要進一步的說明。因此「手拿七星」和「身在七個金燈台中」的奧秘,自然就成為這節經文的焦點了。

奧秘(τὸ μυστήριον)一詞的意思是秘密,或是隱藏的事。在死海古卷中,這個詞語所指的是隱藏在先知信息中的屬天真理,是先知自己所不完全明白,但是卻是關乎昆蘭團體的事。因此這些隱密的事必須經過「公義之師(the Teacher of Righteousness)」的解釋才能被人所明白。●

¹ 例如, 1QpHab 7:4-5。詳見, Aune, *Revelation 1-5*, 106; *EDNT* 2:446-49。

在耶穌所說撒種的比喻中，奧秘指的是一個不為所有的人都明白的真理，即，神的國已經因著祂的話和祂的工作，而在人世間出現（太13:11/可4:11/路8:10）。●在保羅的書信中，奧秘可以是隱藏的知識（例如，林前13:2），但是在大部分的情況中，這個詞語總是指向神的救贖計畫（林前2:1；弗1:9；提前3:16），或是神救贖計畫中的某一個部分，例如，外邦人得救（弗3:3-6；西1:27）；以色列人不全被拯救（羅11:25）；或是信徒將來身體被改變（林前15:51）。當然相對於神救贖計畫的漸次開展，「不法者的奧秘（計畫）」也相對應的啟動了，但是它卻是一個受到了約束的計畫（帖後2:7）。

在啟示錄中，奧秘一語一共出現了四次。在10:7那裏，它指的是神的計畫；●但是在這裏和第17章中（17:5, 7），奧秘指的是一個需要經過解釋才能明白的事。就像但以理書第二章中，神以一個物件（金頭銀胸銅腹鐵腿的雕像）做為祂所要啟示之奧秘的象徵，●人子在這個異象中，也向約翰指明，七星就是七個教會的天使，而七個金燈台就是七個教會。

在1:16那裏，我們已經知道天使是教會在天庭中的代表，因此人子手握七星表示祂對教會擁有絕對的權柄。但是手握七星的人子，為什麼又要在七個金燈台中出現呢？也就是說，當「七星 = 七個天使 = 七個教會」，而「七盞金燈台也等於七個教會」時，七星和七盞金燈台的兩個象徵，是不是彼此重疊在一起了？●從表面上看起來，情況似乎是如此的，但若我們考慮到，七星是教會在天上的代表，而七盞金燈台象徵的則是地上的教會，這個問題就不存在了。事實上人子在這個異象中，藉

1 D. Hill, *The Gospel of Matthew*, 226。

2 詳見該處注釋。

3 在七十士譯本中，奧秘（τὸ μυστήριον）一詞只出現在但以理書第二章中（18, 19, 27, 28, 29, 30, 47 [兩次]）。

4 楊牧谷，《基督書簡》，頁153。

著「手握七星，並且在七盞金燈台中行走（參2:1）」之異象所要表達的，正是祂在升天之前向門徒們所宣告的真理：天上地下所有的權柄都賜給我了，所以……（太28:10-20）。

從接下來的七封書信中，我們將會發現人子的確是在七盞金燈台中行走的一位，因為從祂所說的話中，我們知道祂其實是完全了解他們的情況。因此手握七星的祂，自然就可以針對他們的情況，給予最適切的鼓勵和責備。對教會來說，「人子在七盞金燈台中行走」的異象，讓他們知道升上高天的人子，並沒有留下他們為孤兒（約14:18）；因為藉著聖靈，祂事實上是和他們同在的；●而「人子手握七星」的異象，也讓教會知道她其實並不是在這個世界的手下（約15:18-20; 16:2-3），而是在祂的手中，因此沒有人可以將她從祂的手中奪去（約10:28）。

解釋和應用

從歷史文獻中的記載，我們知道羅馬法律中有四類型的放逐。●第一，罪犯被判死刑，但因為他屬上流社會階層，因此以自願放逐的方式來替代。第二，罪犯被判永遠的放逐之刑，失去了他的社會地位（羅馬公民權）和財產。第三，罪犯被判永遠的（或是暫時的）放逐之刑，但是可以保留公民權和財產。第四，他被判永遠（或是暫時）離開家鄉，不得返回的放逐之刑。就約翰的例子來說，我們知道他所經歷的，顯然不是上述第四種「不准返鄉」的放逐刑罰。但是約翰所收到的放逐令，是前三種刑罰中的哪一個呢？就我們目前所知道的，我們實在無法給一個確切的答案。但是不管他的刑罰是哪一種，年老的他如今背著罪犯之

1 參，在七封書信中重複出現之「聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的就應當聽」一語（2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22）。

2 詳見，Aune, *Revelation 1-5*, 79-80。

名，身陷在一個小島之上。我們不知道他是否擁有羅馬公民的身分，我們也不知道他的刑罰是否也包括了羅馬公民權的剝奪，但是對他來說，做為教會中的一個弟兄，並且有分於因著信仰而有的患難，國度和忍耐，恐怕才是最重要的一件事（1:9）。因為正是這個身分，讓他在第一世紀末葉的某一個主日，不再被環繞在這個小島四周的海洋所限制，而可以看見從天而來的異象。

不管從形式和內容的角度來看，這個異象中的大部分元素，都是由舊約而來，因此讀者不免好奇，這究竟是怎麼回事？一個可能的解釋是，約翰經歷了類似於保羅所提及三重天的經驗（林後12:3-4）。在其中他聽見並且也看見無法用語言所能形容的事，但是為了將他在異象中所領受的真理傳達給教會，他選擇以他的讀者所熟悉的舊約語言和模式，做為傳遞信息的工具。這個解釋有其可能，但若我們參照彼得在約帕見異象的經歷（徒10:9-16），這個解釋恐怕就只是一個無法證實的揣測而已。因為為了要讓彼得明白，外邦人已經被神悅納了，神在異象中三次從天降下一塊包著走獸，昆蟲和飛鳥的大布，並且命令他將這些動物宰了吃。對於十分饑餓的彼得來說（徒10:10），這應該是個「福音」，但是他卻一連三次都沒有動手。為什麼呢？因為從舊約中他知道，這些是不潔淨的動物，是神禁止他們吃的東西。¹從這個事件的後續發展中（徒10:17-48），我們知道這個「動畫式」的異象，其實是一個要彼得明白真理的比喻。但是在這裏我要請讀者注意的是，神在這個異象中用來傳達真理的素材，是一個彼得已經知曉的啟示。也就是說，這個異象之所以可能達到它的目標，其前提在於彼得對神先前啟示的理解。

同樣的情況恐怕也發生在拔摩海島上。神使用約翰已經明白的舊約啟示，讓人子在異象中，以他所熟知的方式向他顯現，好將祂的信息傳

¹ 參，結4:14；利10:10; 20:25；但1:8-12。

達給教會。像彼得在約帕所經歷的一樣，約翰在拔摩海島上所領受的，也不只是舊約啟示的重複而已。神在約帕透過彼得，向外邦人開了福音之門，祂也在拔摩海島上，透過約翰讓教會知道，死而復活的耶穌，不單是全善全知全能的，也是如假包換三位一體中的第二位。事實上約翰在這卷書的一開始，就已經讓我們知道，這卷書不單是神的道，也是耶穌基督的見證（1:1-2）。

但什麼又是祂的見證呢？榮耀，威嚴，權柄，可敬可畏，永遠活著？當然，但是祂是如何達到這個境界的呢？當然是行過那一條死蔭的幽谷了（1:18）。不入虎穴焉能得虎子？不進入死亡和陰間，怎能得著死亡和陰間的鑰匙呢？沒有羞辱，我們要從那裏得著榮耀呢？

行腳人間一回的祂，又回到了祂原本的家。因此祂向人類證明了神當初的設計中-亞當，並沒祂所不知道的隱藏病毒。但這是不是祂降世的唯一目的呢？當然不是。因為除了要顯明神的義之外，祂所擔負的另外一個任務，就是顯明神的慈悲。因此祂的死除了消極的滿足了神的義之外，祂的死也帶來了積極性的結果，那就是將人從罪和死的轄制中釋放出來，並且將他們建立為一個祭司國度（1:5-6）。這個國度之所以是一個祭司國度，是因為這個國度的子民，也必須像祂一樣的，把自己當成祭物獻在壇上（參，啟6:9-11）。這個任務不是一件容易完成的工作，因為自我犧牲，受苦，和恆忍，原本就不是我們的天性。因此在拔摩海島的異象中，我們看見祂再一次的顯現。祂以祂現今所享有的榮耀，讓我們知道我們並不會白白受苦；祂也以手握七星的方式，讓我們知道我們是在誰的手中。有主在我們的船上，我們何需害怕風浪呢？當巨浪波濤掩面而來的時候，難道祂會不顧祂自己的名而棄我們而去嗎？祂在這個異象中向約翰（以及我們）所說的「不要懼怕（Μὴ φοβοῦ）」，並不是一個輕聲細語的安慰，也不是一個「拜託你不要……」的請求，而是一

個以高音階的號角之聲所發出來的命令。

你們這小群，不要懼怕，
因為你們的父樂意把國賜給你們。

（路 12:32）

II.2 基督給七個教會的書信（2:1-3:22）

在拔摩異象中（1:9-20），人子以手握七星之姿出現的原因，是因祂想要向祂所設立的教會說話。因此在啟示錄2-3章中，我們就看見祂命令約翰將祂的話，依序的寫給以弗所（2:1-7），士每拿（2:8-11），別迦摩（2:12-17），推雅推拉（2:18-29），撒狄（3:1-6），非拉鐵非（3:7-13），和老底嘉等七個教會（3:14-22）。

拔摩異象和七封書信的關係

對大部分的讀者來說，啟示錄2-3章的內容，就是在異象中出現之人子給七教會的書信。這個觀察完全正確，但是為了要讓他的讀者能有這個印象，約翰事實上是在拔摩異象和七封書信之間，放下了許多文學上的線索。第一，在每一封書信的起首之處，約翰都重複的提及他在異象中所領受的使命（寫），因此這個動作不單讓七封書信有了一致性，並且也讓這七封書信和拔摩異象連結在一起。

第二，在異象的部分，約翰用了許多篇幅來描述人子，而這些有關人子的特徵，也出現在書信的起首之處：手拿七星，在七個金燈台中行走（1:12, 16; 2:1）；首先的，末後的，死過又活的（1:17-18; 2:8）；有兩刃利劍的（1:16; 2:12）；眼目如火，腳如銅（1:14-15; 2:18）；七星（1:16; 3:1）。這個現象並沒有出現在非拉鐵非書信裏面；而在老底嘉書信中，約翰則是藉著「信實的見證」一語（3:14），讓這封書信和1:5呼應。在後面我們將會看見，約翰讓人子以某一個屬天特徵，在某一個特定的教會中出現，是多少和那個教會的問題有關，但是就功能性的角度來看，這些「前呼後應」的設計，也是要让這兩個段落的經文，能緊密

的結合在一起。

第三，拔摩異象和七封書信之連結，也在約翰選擇讓人子以「手拿七星，在七個金燈台中行走」之姿，向以弗所教會發言的安排中（2:1），清晰可見。因為就其位置而言，以弗所書信是七封書信中的第一封，因此在人子的諸多屬天特徵中，這個特色是最合適出現在七封書信之首的。透過這個選擇，約翰讓他的讀者知道，除了以弗所書信之外，人子在後面也將繼續向其他的教會說話。不單如此，這個安排也讓七封書信和異象之間的轉折，更為順暢。因為約翰在此對人子的形容，不單指向1:12, 16，也和前一節經文的內容互相呼應（1:20）。

七封書信和後續異象的關係

上述文學設計的目的，是要讓拔摩異象和七封書信，連結為一個文學單位。但這七封書信和啟示錄第四章之後的異象，又有什麼關係呢？

第一，在每一封書信中，人子都以一個特別的應許（得勝的……）做為該封書信的結語。從七封書信的本身來看，約翰以「與人子和父同坐寶座」，做為最後一封書信之應許，似乎並沒有什麼特別之處。但若我們從4-5章來看，約翰的這個動作，應該是為了要將2-3章和4-5章連結在一起而有的安排。因為在4-5章中我們所看見的，正是父神和人子同享權柄，同坐寶座的天庭異象。

第二，在士每拿和非拉鐵非兩封書信中，約翰提及這兩個教會所面對的逼迫，是從當地的猶太會堂而來；而因著他們逼迫教會，人子甚至稱他們為「撒旦一會」的人（2:9; 3:9）。對於第一世紀教會中，許多相信耶穌的猶太基督徒來說，他們或許可以同意這個十分嚴重的指控，但是在他們心中，必定會產生一個問題：那麼在這個新世代中，誰是真以色列人呢（亦參，羅9-11）？在這兩封書信中，約翰並沒有回答這個問

題，但是在5:5-10中，約翰就讓他們看見，從猶大支派而出的獅子（創49:8-10），大衛的根（賽11:1, 10），已經從各族各方各民各國中，建立了一個新以色列國。因此在這個人子所設立的新以色列國中，猶大支派自然就獨占鰲頭了（啟7:4-8）。這些從列國中而來的十四萬四千人，是約翰給他們的答案。

第三，在士每拿書信中，人子以「十日患難」來鼓勵他們忍受試煉（2:10），而在人子揭開第五印的時候，祂也同樣的告訴那些殉道者，再過「片時」，在他們的弟兄也經歷了和他們一樣的逼迫之後，神就要為他們申冤了。

第四，在別迦摩書信中，人子提及忠心見證人安提帕的殉道之事。而這個主題也在啟示錄後面的經文中，多次出現（6:9-11; 11:3-13; 12:11, 13-17; 13:6-7, 15; 14:13; 16:6; 17:6; 18:24; 19:2; 20:4, 9）。不單如此，在這封書信中，人子所提及像撒旦般的王和像巴蘭般的假先知，也在12-13章中現身（海獸和陸獸）。

第五，在推雅推拉書信中，引誘信徒行姦淫的耶洗別（2:20），在啟示錄18章中，找到了她的學生姐妹大淫婦巴比倫（如果她們不是同一個象徵的話）。

第六，在非拉鐵非書信中，人子應許那些已經為信仰付上了代價的人，祂將保守他們免去試煉（3:10）。這個應許的意思在非拉鐵非書信中也許不十分清楚，但是在7:1-8和14:1-5中，我們就知道「免去試煉」的意思是什麼了。在這封書信和別迦摩書信中，人子也應許他們將以「新名」做為他們的記號（3:12; 2:17）；而這個主題也在7:1-8和14:1-5中出現。●

1 以上是 Farrer 的觀察 (*Revelation*, 83-86)。除了這些之外，啟示錄2-3章和其後異象之間，也在這些主題上彼此呼應：得勝者（2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21; 12:11; 15:2; 17:14; 21:7）；大患難（2:22; 7:14）；人子以口中之劍行審判（2:16; 19:15）等等；詳見，Beale, *Revelation*, 133。

第七，在啟示錄2-3章中的教會是問題叢生的，但與此相對的，是21:9-22:5中的完美教會：●

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------|
| a 假先知 (2:2) | 12個使徒 (21:14) |
| b 假猶太人 (2:9; 3:9) | 真以色列支派之名 (21:12) |
| c 信徒身在有撒旦寶座之處 (2:13) | 聖徒身在有上帝寶座之處 (22:1) |
| d 有些信徒是死的 (3:1) | 所有信徒之名都在生命冊上 (21:27) |
| e 教會是暫時的燈臺 (2:5) | 神和羔羊是永遠的燈 (21:23-24; 22:5) |
| f 偶像崇拜和謊言充斥教會 (2:14-15; 20; 2:9; 3:9) | 真理和聖潔是新耶路撒冷的特色 (21:8, 27) |

第八，啟示錄2-3章中的教會的確問題叢生，但是人子給她的諸多應許，卻都成就在新天新地中之教會的身上：

- | | |
|--------------------|-----------------------|
| a 應許得吃生命樹的果子 (2:7) | 生命樹結12樣的果子 (22:2) |
| b 應許得生命的冠冕 (2:10) | 聖徒不再經歷第二次的死 (21:4) |
| c 應許得新名 (2:17) | 在聖徒的額上有神的名字 (22:4) |
| d 應許得權柄制伏列國 (2:26) | 列國的榮耀歸耶路撒冷 (21:24-26) |
| e 應許得晨星 (2:28) | 教會以晨星為其主 (22:16) |
| f 應許得穿白衣 (3:5) | 聖徒洗淨了自己的衣服 (22:14) |
| g 應許在生命冊上有名 (3:5) | 聖徒的名字在生命冊上 (21:27) |

¹ 第七和第八兩點，是筆者將 M. G. Kline 和 P. S. Minear 兩位所觀察到的現象，加以整理之後的結果（資料來源，見 Beale, *Revelation*, 134；和 P. S. Minear, *I Saw a New Earth*, 59-60）。

- h 應許在神的殿中作柱子（3:12） 成為神所居住的殿（21:22）
 i 應許成為神的城（3:12） 成為神的城（21:2, 10）
 j 應許同享基督的權柄（3:21） 在寶座前事奉祂（22:3）

就文學形式而言，七封書信和4-22章中的異象的確不同，但是從上面的分析中，我們不單看見這兩段經文在思想主題上緊緊相連，我們也從他們彼此呼應的方式，知道啟示錄的焦點是落在教會身上的。她在2-3章中是問題叢生的教會，她在2-3章中是在逼迫中掙扎求生的教會；但是到了這卷書的最後，她卻是完美無瑕的新婦，是和她的主一同掌權做王的皇后。但是她要如何從這隻醜小鴨變成天鵝呢？在成為浴火鳳凰的過程中，她將要面對什麼問題呢？古龍，海陸惡獸以及牠們的黨羽，難道會袖手旁觀嗎？在如此險惡的情況之中，她能依靠誰呢？她的致勝之道何在？在漫天的烽火中，她的眼目是否能夠穿透遮日掩月的濃煙，而看見在天庭中掌權做王的父，子，和天軍呢？現實的環境的確令人迷惑，因此只有從天而來的啟示，才可以帶她走出謎宮（啟4-20）。

七封書信的結構和形式

文學結構

人子給七個教會的書信雖然長短不一，但是基本上它們都包含著下面的幾個固定的元素：

1 序言

七封書信的序言都相當一致的包括了下列的三個元素，並且也都以一個固定的次序出現：

- (a) 寫信給教會天使的命令
- (b) 先知性信息的專用起首語 (Τάδε λέγει)
- (c) 人子的自我宣告

2 書信的主體

七封書信的主體是由 (a) 人子對教會的評價，和 (b) 人子對教會的期許兩個部分所組成的。

(a) 人子對教會的評價都固定的由「我知道 (Οἶδα)」一語做為開場白。一般來說祂對教會的評價都包括了稱許和責備的兩個部分，但是由於士每拿和非拉鐵非教會在苦難中持守真道，因此人子給他們的信息中沒有責備；而老底嘉教會的情況很糟糕，因此人子對她的評價中就沒有稱許。

(b) 人子對教會的期許通常包括了 (i) 呼籲悔改 + 不悔改的警告，和 (ii) 鼓勵的兩個部分。但是由於士每拿和非拉鐵非兩個教會沒有可責之處，因此 (i) 元素就沒有出現在這兩封書信中。

3 結語

這七封書信的結語都是由兩個部分所組成的：(a) 一個警語：聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽；(b) 一個應許：得勝的……。這個警語之目的，是要提醒讀者留意信中的信息，因此它比較不像「好自為之」，而更近似於「後果自負」。而應許的目的則在鼓勵讀者努力持守信仰。由於在前三封書信中，警語出現在應許之前，而在後四封書信中，警語則出現在應許之後，因此從這個位置可以互換的現象看來，他們應該是彼此相屬的文學單位。他們在書信中各以「正反」的方式，扮演著結語的角色。

文學形式

上述的分析讓我們看見，七封書信的結構基本上是相當一致的。但是這七封書信是屬於哪一種文體呢？到目前為止，我們一直以「書信」稱之，但是這個看法是不是適切的呢？對於七封書信之文體的問題，有人認為七封書信是和申命記一樣，以古代近東國際條約為其藍本，因為這七封書信基本上都包括了如下的幾個部分：

- 1 條約的序言：立約人（2:1, 8, 12, 18; 3:1a, 7, 14）
- 2 條約的前言：立約人（宗主國）和被立約人（藩屬國）過去的關係（2:2-4, 6, 9, 13-15, 19-21; 3:1b, 4, 8-10, 15, 17）
- 3 條約中的條款：立約人或是被立約人的責任（2:5a, 10, 16a, 24-25; 3:2-3a, 11, 18-20）
- 4 咒詛：失約或是毀約的罰則（2:5b, 16b, 22-23, 3:3b, 16）
- 5 祝福：守約的獎賞（2:7b, 11b, 17b, 26-28; 3:5, 12, 21）
- 6 條約的見證人（2:7a, 11a, 17a, 29; 3:6, 13, 22）●

從表面上看起來，這個分析似乎相當合理，但是細究之下，我們卻發現這七封書信並不完全吻合古代近東國際條約的格式。舉例來說，在以弗所，撒狄，和老底嘉三封書信中，原本應該出現在第二順位的條約前言，卻分成兩個部分，並且出現在兩個地方（2:2-4, 6; 3:1b, 4; 3:15, 17）。第二，將「聖靈向眾教會所說的話……」一語，等同於「約的見

¹ W. H. Shea, 'The Covenantal Form of the Letters to the Seven Churches,' *AUSS* 21 (1983), 71-84. 除了 Shea 之外，K. Strand 也認為整卷啟示錄也是以古代近東條約為其藍本（'A Further Note on the Covenantal Form in the Book of Revelation,' *AUSS* 21 [1983], 251-64）。

證人」的做法，也有其困難，因為在古代近東國際條約中，見證人是立約兩造之外的第三者，他並不向受約之藩屬國說話。第三，即便我們將聖靈等同於見證人，但是在古代近東國際條約中，他（通常是一個見證條約的神祇名冊）總是出現在條約的結尾之處。而在前三封書信中，見證人卻出現在倒數第二的位置。最後，若士每拿和非拉鐵非兩封書信的確以近東國際條約為藍本，那麼這兩個「條約」中也明顯的缺少了讓條約具有效力的基本元素——罰則。因此從這些差異中，我們知道約翰並沒有試圖以「約」，做為這七篇信息的形式。「約」的某些元素的確出現在啟示錄2-3章中，但是這七篇信息卻不是七個「約」。¹

從當代的歷史背景切入，有人認為約翰的七封書信，是比較接近於羅馬皇帝（或是地方長官）所頒佈的敕令：²

- 1 敕令前言：羅馬皇帝所頒佈之敕令，其前言是由（1）頒佈敕令的人，（2）他的官位，（3）說，和（4）受令人四個部分所組成。
- 2 敕令的內容：羅馬皇帝的敕令內容不一。下列元素中的某幾個，會依其需要而出現在某一個特定的敕令中：
 - a 序言：此敕令對受令人的好處（例如，「為天下蒼生之福」等等）
 - b 宣告：一句發佈敕令的用語（例如，「在此詔告……」）
 - c 事由：頒佈敕令的原因
 - d 辦法：敕令的主要內容，即，皇帝的決定
 - e 結語：強調敕令的效力（例如，「違者究辦，決不寬待」）

1 對這個看法的評論，亦見，Beale, *Revelation*, 227-28。

2 見 Aune, *Revelation 1-5*, 119, 126-29。Aune 認為七封書信的主要背景是羅馬皇帝的敕令，但也受到了先知神諭的影響。

從這個角度來看，啟示錄的七封書信和羅馬皇帝的敕令，的確在下列幾方面互相呼應：（1）七封書信的起首部分，也以「某某某向某某某說」的形式開場；（2）在七封書信中「我知道」一語的功能，也在交待「事由」；（3）人子對教會的勸勉和警告，也和「辦法」平行；而（4）「聖靈向眾教會所說的話……」，也似乎扮演著「結語」的角色。但是在這兩者之間，我們卻也看見彼此不完全相符之處。第一，約翰在前言的部分，沒有明確的指出，是誰頒佈了這個「敕令」。第二，羅馬皇帝敕令的前言格式是「皇帝 + 說」，但是在七封書信卻是「說 + 人子」。第三，在內容的部分，啟示錄的七封書信沒有「序言」的元素。第四，七封書信中的前三封並不以「結語」做為結束；而是以「辦法」中的獎賞為結。

以羅馬皇帝的敕令來解讀七封書信的嘗試，理當受到歡迎。因為這個說法突顯了約翰在啟示錄中，將基督和羅馬皇帝對比的企圖。但是這個看法卻必須面對前面我們所提及的困難，因此我們只能將這個看法放在「有可能，但不能確定」的範疇中。

從舊約的角度來看，又有人認為七封書信是類似於以利亞寫給約蘭的先知性書信（代下21:12-15），或是先知耶利米寫給被擄在巴比倫之人的書信（耶29:4-23, 24-28, 30-32）。¹ 因為像這些先知書信一樣的，七封書信不單都以「某某某如此說（Τάδε λέγει）」的方式，做為其開場，也在其中詳細論述收信人的問題。再者，在先知書信中，「耶和華神將要如何處置收信人」的元素，也一樣的出現在七封書信中，只是在這裏耶和華神為人子所替代了。從舊約的角度來看，也有人認為這七封書信應該是先知性的神諭（prophetic oracle），因為「某某某如此說（Τάδε λέγει）」一語正是舊約神諭的固定起首語。不單如此，先知神諭中的

¹ 見 Aune, *Revelation 1-5*, 124-26。

(1) 責備，(2) 勸誡，和(3) 條件式的刑罰等元素，也一樣出現在七封書信中。

從啟示錄大量暗引舊約的事實來看，這兩個略有不同的建議也有其優勢。但是和前面兩種看法一樣，他們也不能完全解釋為什麼七封書信中的某些元素（例如，「聖靈向眾教會所說的話……」），卻在先知書信或是先知神諭中，沒有相對應的部分。因此這兩個建議也是「有可能，但不能確定」的。

從以上的分析中，我們不難看出七封書信的格式，似乎並不能和任何一個已知的文學形式畫上等號。我們雖然可以發現一些類比，但是這七封書信似乎有著自己的個性。這個現象或許令人不解，但是在前面討論啟示錄文體時（見導論），我們就已經知道啟示錄的本身，就是一個「文學綜合體」了。因為這卷書雖然是具有啟示文學形式的預言，但卻以書信為其包裝。這七封書信和其他已知文學形式有相近之處，但也和它們有相異的地方，因此這七封書信應是約翰獨特的創作。●他的模型來自許多已經存在的「範本」，但是他卻將這些素材融合為一個新的形式。由於約翰在異象中所領受的使命是「寫和寄」（1:11），因此我們就以最能反映這個使命的「書信」為其名了。●

-
- 1 這七封書信的獨特之處，不只在其內部形式而已，也在其外部形式。因為這七封書信雖然是寫給七個個別的教會，但是他們卻是一個整體（「聖靈向眾教會所說的話……」）。在早期教會的歷史中，我們雖然看見人們會將相關書信收集在一起（例如，馬吉安 [Marcion] 所收集的保羅書信），但是在一開始，就將幾封書信當成一個整體來寫作的，卻只有約翰的七封書信而已。
 - 2 我們雖然以「書信」為其名，但是他們卻不具有一般新約書信的某些特徵。例如，這七封書信中沒有祝福語，也不見問安語。



約翰寫信給七教會

II.2.1 給以弗所教會的書信（2:1-7）

人子給小亞細亞七教會之書信中的第一封，是向以弗所教會所發。在初代教會歷史中，這個教會可說是大大有名。保羅，提摩太和約翰都曾在此服事，因此就真理的根基而言，她可說是得天獨厚，滿有使徒的真傳。但即便擁有如是優良傳統，西元90年代的她，卻也出了一些問題。因此人子在這封書信中，就要對她發出責備和勸誡了。她的問題何在？而人子所開出的處方又是什麼呢？

經文翻譯

¹ 你要寫信給以弗所教會的天使：那右手拿著七星，在七個金燈臺中間行走的，如此說，

² 我知道你的行為——勞碌¹、忍耐。你不能容忍惡人，因此你曾試驗那自稱為使徒卻不是使徒的，因為你看出他們是假的。³ 並且你也能忍耐，曾為我的名恆忍，並不倦乏。

⁴ 然而有一件事我要責備你：就是你離棄了起初的愛。⁵ 所以應當回想你是從那裡墜落的，並要悔改，行起初所行的事。你若不悔改，我就臨到你那裡，把你的燈臺從原處挪去。

⁶ 然而你還有一件可取的事：就是你恨惡尼哥拉一黨人的行為；這也是我所恨惡的。

¹ 有一些古抄本（例如， \aleph 046 以及大部分的小楷抄本）在勞碌（κόπον）之後有「你的（σου）」；但是在 ACP 2053 等抄本中卻無。前者可能是抄經者為了讓「行為，勞碌和忍耐」三者都被「你的」所修飾而加上去的。但不論原始經文為何，經文的意思都一樣。

⁷ 聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽。得勝的，我必將神樂園中生命樹的果子賜給他喫。

經文結構

2.1.1 給以弗所教會的書信

2:1-7

2.1.1.1 序言 2:1

2.1.1.1.1 寫信給以弗所教會的命令 (1a)

2.1.1.1.2 先知性信息的專用起首語 (Τάδε λέγει ; 1b)

2.1.1.1.3 人子身分的宣告 (1c)

2.1.1.2 書信主體 2:2-6

2.1.1.2.1 人子對以弗所教會的評價 (2:2-4)

2.1.1.2.1.1 稱許 (2-3)

2.1.1.2.1.2 責備 (4)

2.1.1.2.2 人子對以弗所教會的期許 (2:5)

2.1.1.2.2.1 呼籲悔改 (5a)

2.1.1.2.2.2 不悔改的警告 (5b)

2.1.1.2.3 人子對以弗所教會的再次肯定 (2:6)

2.1.1.3 書信結語 2:7

2.1.1.3.1 警語 (7a)

2.1.1.3.2 給得勝者的應許 (7b)

經文分析

2:1 你要寫信給以弗所教會的天使：那右手拿著七星，在七個金燈臺中間

行走的，如此說（Τὴ ἀγγέλω τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν）

在人子給教會的七封書信中，以弗所書信是第一封。¹其原因不單是因為以弗所城在地理位置上，最接近拔摩海島，也因為以弗所城是小亞細亞地區的政商中心。

以弗所城位在該斯特河（Cayster River）的河口，西臨愛琴海，而其東邊則是本都、加拉太、加帕多家、亞細亞和庇推尼（彼前1:1）；即，今日之土耳其半島。從地圖上看，以弗所城大約位在土耳其半島西海岸線的中點，因此雖然她所依傍的該斯特河有長年淤積的問題，²但是這個城市卻在歷史中，特別



是在希臘和羅馬統治的時代中，逐漸的超越了士每拿，和米利都等幾個臨海城市，而成為這個地區中最重要的一個港口。從愛琴海而來的旅人商客從此登岸，而羅馬在這個地區中的里程計算，也以她做為起點。

在西元肇始前後，當奧古斯督開創羅馬帝國之時，以弗所城就進入了她在歷史中的黃金時期。此城在地理上的優勢和商業方面的實力，讓她在亞細亞行省的諸城中，逐漸脫穎而出，至終得到了令其他城市羨慕

1 有關於人子沒有直接向教會說話，而是向教會的天使發言的問題，我們在1:16和1:20中已經做了處理，因此在此我們就不再討論這個題目了。

2 該斯特河淤積的問題，終究使得以弗所城失去了她獨特的地位，也使得今日所發掘出來的以弗所遺跡，距海岸足足有十公里之遙。

不已的「亞洲第一城」的名號，並且得著了自由城（liberae）的地位。意即，她可以保有自己原有的法律規條。●羅馬巡撫到小亞細亞行省視察時，都會從這個港口登岸。在一個當代的錢幣上，我們就看見表明了這個事實之「第一登陸」的字眼。羅馬政府對這個城市重視的程度，也可以從近代考古的發現中，得著證實。因為我們不單看見下水道的遺跡，重新鋪設的街道，紀念羅馬軍事勝利的浮雕石碑；我們也發現一個58×160公尺的羅馬式聚會場所（The State Agora），可容納25000人左右的劇場，以及為了帝國崇拜而建造的神殿。●

做為一個人文薈萃，商業鼎盛的亞細亞城市，以弗所城當然也擁有她自己的神祇。亞底米斯女神（Artemis）原本並不專屬於以弗所城，而是在小亞細亞地區廣為人所崇拜的神祇之一。她在不同的地方有著不同的名字（例如，羅馬人稱她為戴安娜Diana），但是她所司之職，卻總是狩獵和繁殖二事。因此在現存的雕像上，我們就看見她不單胸前多乳，在其長裙和頭髮中，也佈滿了許多動物。在以弗所城取得其優勢之後，該城之民宣稱：阿波羅和其雙胞胎妹妹亞底米斯，並不是如傳統所說的，生在底洛斯（Delos），而是降世在以弗所。由此可見他們對亞底米斯女神的重視（參，徒19:23-41）。從歷史記載和考古發現中，我們知道亞底米斯女神廟佔地約九千多平方公尺（130×70），有127隻的柱子。每隻柱子的直徑為兩公尺，而高約20公尺，其中有一些更是以精美的刻花為裝飾。這個神廟是現今考古所發現的希臘神廟中，最為壯觀的一個，因此此一神廟也就名列世界七大奇景之一了。

像其他的希臘城市一樣，以弗所城雖然「獨尊」亞底米斯女神，但

- 1 有關羅馬城市地位的問題，可見，刑義田編譯，《古羅馬的榮光I》，頁337-76。
- 2 在安東尼（Antony）被屋大維（後稱奧古斯督）所敗的前一年（BC 32），他和埃及皇后克麗歐帕特拉（Cleopatra）與300名羅馬元老聚集，想要在羅馬之外建立一個新政府的地點，就是以弗所城。由此我們亦可見這個城市的重要性。

是從各地蜂湧而入的不同人種，也將他們所信奉的神祇帶進了這個城市。●從當代文獻，錢幣，銘刻中，我們知道至少有17個神祇，都曾在這個城市中現身。這些「民間信仰」所能影響的，並不限於人的「宗教生活」而已，而是深入了人生活的每一個層面。人心險惡，因此商業合約必定得請神祇作證，而生意完成後，酬神謝天自然就不能少。人生難免意外，因此購買「以弗所靈符」，就成為安居保宅，保氣暢運，和外出旅遊時，所不能或缺的花費了。

除了以亞底米斯女神做為「鎮城信仰」，而以各式「民間信仰」來突顯出這個城市「國際化」的深度之外，意欲在亞細亞省中獨占鰲頭的以弗所，當然也必須和「凱撒崇拜」一事有所連結。所以在西元前29年之時，居住在此城的羅馬公民，在奧古斯督皇帝的允許下，就為羅馬帝國，也為紀念他的父親凱撒，而在這個城中設立了一塊聖地。這個事件在當時並不具有「立人為神」的含義，因為其目的只在尊崇已逝皇帝，但是它卻是後續「凱撒崇拜」的先聲。

和西元90年代以弗所教會有密切關係的，是89-90年間，在這個城中所完成的豆米田神廟。這個神廟，祭壇和一個巨大的雕像，坐落在60×90公尺的地基之上（地基之下甚至有地下商店）。神廟本身佔地24×34公尺，有104隻柱子（8×13）和六層階梯；其中事奉三任羅馬皇帝，即豆米田的父親維斯帕先（Vespasian），豆米田的哥哥提多（Titus），和他本人。●這個神廟是羅馬皇帝在小亞細亞地區所設立的第三個（第一個在別

- 1 巴克萊認為以弗所一共有六族：原住民，雅典移民後裔，三個希臘裔和猶太人（《啟示錄注釋I》，72）。至於90年代以弗所的人口數，有人推測當時有20萬人居住在城內和其周邊地區，但是這個推測似乎有些誇張（詳見，Aune，*Revelation 1-5*, 136-37）。
- 2 豆米田被刺殺之後（AD 96），他的名字就因著「從記憶中抹除其名的刑罰（*damnatio memoriae*）」，而從所有的石碑中被挖掉了；取而代之的是他父親的名字，維斯帕先。和設立此神廟所互相呼應的，是豆米田要人以「*Dominus et*

迦摩，第二個在士每拿）。和前面兩個神廟相比，這個神廟的特點是它不再將羅馬（以及元老院）也列入它事奉的範圍，而只以皇帝家族做為事奉的對象。這個改變標示了皇室和元老院的政治實力，在這一段時間裡的消漲。

這個神廟的建立，不單標示著羅馬政府內部的權力變化，也顯示出小亞細亞地區中，各個城市之間的競爭關係。在一篇刻於石碑上的「敬獻文」中，我們看見當時的權力結構：皇室—亞細亞省—自由城—臣屬城市。這個次序本身十分符合當代的現況，但是在碑文中，我們也看見立碑者以「神廟的守護者（neokoros）」來稱呼以弗所城。這個稱呼暗示，雖然這個凱撒神廟是立在以弗所城中，但是她只是個「守廟的人」；因為這個神廟是屬於整個亞細亞行省的。這個意欲扁低以弗所地位之舉，並沒有達到它預期的效果。因為以弗所人在其後的各式石碑中，都十分自豪的以這個名號來稱呼自己。而這個舉措讓另外兩個也擁有凱撒神廟之城市，別迦摩和士每拿，也起而效尤。因此在以弗所人巧妙的手法中，這個稱號的含義就完全的顛倒了過來。當然以弗所城的實力和她在政治上的智慧，也在她於西元127年左右，再次爭取到為哈德良皇帝（Hadrian）建神廟的事上，完全的表現出來。¹

吸引羅馬皇帝眼光的以弗所城，也一樣的引起保羅的注意。他第一次的到訪只停留了很短的時間（徒18:18-21），但是他留在當地的同工，百基拉和亞居拉，卻造就了後來成為保羅重要同工之一的亞波羅（徒18:

Deus noster（我們的主和神）」之方式，來稱呼他的歷史記載（Suetonius, *Dom.* 13）。因此以弗所教會所承受的壓力，可見一斑。

¹ 以上資料來自 Ramsay, *The Letters*, 151-71; Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 28-95; Yamauchi, *New Testament Cities*, 79-114; Price, *Rituals and Power*, 254-57; Hemer, *Local Setting*, 35-56; *ABD* 2:542-49; Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 23-55; Aune, *Revelation 1-5*, 136-141。中文有關以弗所城背景之論述，亦見楊牧谷，《基督書簡》，頁179-93。

24-28)。保羅第二次造訪以弗所時，則待了比較長的時間。除了前三個月在猶太會堂中勸化眾人之外，在往後兩年的時間裡，他則是在推喇奴的學房中，努力的傳福音。●從使徒行傳19章來看，保羅的福音工作不但對這個城市帶來了極大的影響（19:19-41），他藉著這個城市在亞細亞行省中的地位，也讓周邊的地區都得以聽見神的道（19:10, 26）。因此在保羅的策略中，以弗所顯然是被他當成一個宣教的中心。在保羅之後，提摩太也曾牧養過以弗所教會（提前1:3）；而若愛任紐和優西比烏的記載是可信的話，●那麼約翰在提摩太之後，也牧養過這個教會，直到他被放逐到拔摩海島為止。

被初代教會中幾個重量級使徒牧養過的以弗所教會，在90年代時所要面對的挑戰，恐怕比當年銀匠底米丟所能帶來的攪擾（徒19:23-41），要更為嚴峻。從50年代教會建立到今日約40餘年的時間裏面，羅馬皇帝已經走馬換將的更替了7-8位，但是在其中，沒有一位像當今的皇帝豆米田，那樣的將自己白比為神，那樣的不能容忍那些不參與神廟崇拜的人，因為他認為這個活動是人是否效忠帝國的指標。他的人雖然遠在羅馬，他的神廟卻已經在這個城市中建立了起來（89-90 AD）；他的神廟雖然沒有亞底米斯女神廟那樣的壯觀華麗，但是他以「無神（ἄθεότης）」之名處決了他的表兄弟，並且放逐了其表兄之妻的舉動，●卻清楚明白的顯示了這個神廟的意義。因此對活在豆米田神廟陰影下的以弗所教會，人子選擇以「手拿七星，在七個金燈台中行走」之姿向他們說話，是再適

1 保羅在使徒行傳20:31那裏，說他在以弗所有三年的時間。這個說法可能是一個概略性的說法，即，涵蓋了前後三年的兩年多的時間。

2 *Adv. Haer.* 3.3.4; *Hist. Eccl.* 3.1。

3 *Flavius Clemens; Flavia Domitilla*。兩人都為豆米田皇帝的親戚。有人認為豆米田此舉只是藉「無神」之名，而行清除異己之實。但不管他真正的目的為何，「無神」之罪名必然會對拒絕帝王崇拜之基督徒，帶來寒蟬效應。

切不過的了。因為藉著「手拿七星」，祂告訴以弗所教會，她不屬豆米田，而是在祂的手中；而藉著「在七個金燈台中行走」的畫面，祂讓以弗所教會知道，祂是在他們中間的一位，祂完全明白他們所面對的是什麼。因為在許多年前，祂曾在這個帝國之創立者的手下（奧古斯督），經歷了極為嚴酷的十架之刑。

2:2-3 我知道你的行為——勞碌、忍耐。你不能容忍惡人，因此你曾試驗那自稱為使徒，卻不是使徒的，因為你看出他們是假的；³並且你也能忍耐，曾為我的名恆忍，並不倦怠（Οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονὴν σου καὶ ὅτι οὐ δύνη βαστάσαι κακοὺς, καὶ ἐπίρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσὶν καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς, ³καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες）

如果「在七個金燈台中行走」只是個隱喻（2:1），那麼「我知道」一語就完全的道出了這個隱喻的意思。因此雖然內容或許有些差異，但是在往後的六封書信中，人子給教會的信息都很一致的由這句話開始。但是祂知道哪些有關他們的事呢？

「行為」一語在啟示錄中出現了20次，它所指的不單是人外顯的行為，也是人發諸內行諸外的整個生活模式，因為神在末日所據以審判人的，正是他/她一生中，所思所言和所行的總和（參，啟20:12-13; 22:12）。也難怪在七封書信中，除了士每拿和別迦摩兩封書信之外，人子都是以「我知道你的行為」，做為祂的開場白。

以弗所教會的行為是值得稱許的，因為她以積極的勞碌，和消極的忍耐，顯明了她是個怎樣的教會。●在新約中，「勞碌」所指的總和福音

¹ 在此我們將本節中第一個「καὶ」視為解釋性的連接詞（參 Charles, *Revelation I*,

有關（例如，提前2:9；林前15:58），而在此也是如此，因為身在亞細亞省政商中心的以弗所教會，得經常接待那些從各處而來，遊行各地的福音使者。●接待福音使者本是教會的責任，因為這是「主內一家」的含義。●但所有奉主的名而來的，並不全都是主的使徒（廣義的），●而他們所帶來的教訓，也並不一定全都是對的，因此在接待這些人的時候，試驗也就成為教會所不可缺少的動作，●因為匹著羊皮的狼，對弟兄姊妹所可能帶來的傷害（太7:15），恐怕不會少於那些明白逼迫教會的人。

但對以弗所教會來說，這些讓他們勞苦，讓他們不能容忍的惡人，究竟是誰呢？從約翰使用「連用連接詞（*polysyndeton*）」的手法來看（即，因此 [καὶ] 你曾試驗那自稱為使徒，卻 [καὶ] 不是使徒的，因為 [καὶ] 你看出他們是假的●），這些惡人顯然是那些自稱擁有使徒職分，並想要藉此而讓自己在教會中居高位的人（參，徒20:29）。對這些人，以弗所教會並不照單全收，而是以試驗來鑑定他們的真偽。約翰在此並沒有告訴我們，以弗所教會是以什麼標準來試驗一個教會領袖；但是在一份名為十二使徒遺訓的文獻中（*Didache*），我們卻看見「是否有像主一樣的行為舉措」（11:8），是初代教會手中的那把尺。這個衡量的標準也許不夠明確，但是凡舉謙卑，虛己，犧牲，溫柔，合一，忍耐和身先士卒等等細則，都應該包括在這個標準中。和「你好我好大家好」的和

49; Aune, *Revelation 1-5*, 142-43; Mounce, *Revelation*, 87; Osborne, *Revelation*, 112)。在帖撒羅尼迦前1:3中，行為，勞苦和忍耐三者則是彼此平行的元素（Swete, *Revelation*, 25）。

- 1 林前9:5。
- 2 徒9:29; 15:4; 18:27; 21:17; 28:30; 羅16:2; 加4:14; 腓2:9; 多1:8。
- 3 例如，哥林多後書2:17中，保羅所提及為利而來的人。亦見，伊格那修致以弗所教會書信（*Ign. Eph.*）7:1; 9:1。
- 4 參，帖前5:21; 林前14:29; 約壹4:1。有關初代教會對如何試驗假教師，假先知，和假弟兄之事的看法，可見十二使徒遺訓（*Didache*）11-13。
- 5 這個句型也出現在2:9和3:9中；詳見，Aune, *Revelation 1-5*, 145-46。

稀泥模式相比，敢於試驗真假其實是一條比較不容易走的路，因為走這條路不單需要勇氣，也要付出許多代價。但是為了教會的純淨，以弗所教會願意為此而勞苦。

除了勞苦之外，以弗所教會也因著能忍耐而得著人子的稱讚。在第二節的下半中，我們已經看見以弗所教會對假使徒的不能容忍，但是在面對從教會之外而來的挑戰時（為了我的名的緣故），他們則是選擇以忍耐來應對。從銀匠底米丟所興起的動亂事件中（徒19:23-41），我們實在不難想像活在亞底米斯和豆米田兩個神廟之間，並且被17個各式神祇圍繞的以弗所教會，在這些年間曾經為了耶穌之名的緣故，經歷了多少困難。因此約翰在第三節中，再次使用「連用連接詞」的句法，來強調他們這方面的優點，實在不是一件過分的事。事實上為了顯示他們的長處，約翰在這兩節經文中，更是使用了兩組雙關語（paronomasia）來顯示這個事實：勞苦/不倦乏；不能容忍/恆忍。¹因此以弗所教會的確是值得嘉許的，她雖然勞苦，但從不讓自己落入灰心失望和倦乏的情況中；而在面對從內部和外部而來的挑戰時，她也滿有屬靈的洞見，知道孰可忍，而孰又不可忍。

2:4-5 然而有一件事我要責備你：就是你離棄了起初的愛。⁵所以應當回想你是從那裡墜落的，並要悔改，行起初所行的事。你若不悔改，我就臨到你那裡，把你的燈臺從原處挪去（ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφήκες. ⁵ μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι καὶ

¹ 意即，讓同字根的勞苦（τὸν κόπον）和倦乏（κεκοπίακες），以及容忍（βαστάσαι）和恆忍（ἐβάστασας），在極為相近的篇幅內出現，而達到互相對應的效果（Charles, *Revelation I*, 49）。

κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἕαν μὴ μετανοήσῃς)

為維護教會在信仰上的純淨而勞苦，並在異教世界中，為了耶穌之名而忍耐的以弗所教會（2:2-3），卻因著失去了起初的愛而為人子所責備。但他們所失去的，是哪一種愛呢？有人認為90年代的以弗所教會所失去的，是當年教會剛剛成立之時，他們對神的熱愛；就好像以色列人在進入迦南地之後，就失去了他們當初在曠野和耶和華立約之時的愛一樣（耶2:2；結16:8）。¹這個看法有其可能，但人子在前面對以弗所教會的稱讚中，雖然沒有「愛」這個字眼的出現，但是他們為了信仰的純正，和為了祂的名所付上勞苦忍耐的代價，難道不算愛的表現？說他們像小和尚唸經，只求盡職而沒有熱情，是不近人情的揣測。在巨大的政經壓力之下，在諸多異教環峙的情況中，相對弱勢的以弗所教會若沒有對基督深沉的愛，是不可能持守信仰的。

因此有人認為以弗所教會所失去的，不是對基督的愛，而是對弟兄姊妹的愛。²從他們敢於試驗那自稱為使徒之人的事看來（2:2），這個推測是比上述意見合理一些。因為在維護純正教義的時候，人自以為義的軟弱常常會把我們帶進一個六親不認的情況中；而在這種情況之下，我們就不自覺的將人和事攪和在一起了；我們不單將自己等同於正義，我們也將對方和邪惡劃上了等號。但這是不是以弗所教會的情況呢？從人子在第六節裏面再次對以弗所教會的稱許中，我們知道以弗所教會似乎沒有落入這個情況之中，因為她所恨惡的，不是尼哥拉一黨之人，而是

1 例如，Alford, *Revelation*, 563; Hendriksen, *More than Conquerors*, 62; Walvoord, *Revelation*, 55-56。以「ἀγάπη」（愛）在本節的出現便認定這是對神的愛，是一個錯誤的看法，因為在新約中，這個字亦指弟兄姊妹的彼此相愛（例如，林後5:14；弗2:4等等）。

2 這是許多解經家的看法。例如，Beckwith, *Revelation*, 450; Harrington, *Revelation*, 55; Mounce, *Revelation*, 88。

他們的行為（τὰ ἔργα）。

那麼以弗所教會所失去的起初之愛，究竟是什麼呢？從使徒行傳19章中，我們知道這個教會在50年代是一個勇敢做見證的教會：不單保羅無所畏懼的傳講神國的事（19:8-12），而那些初信主的人，也破釜沉舟的放棄了他們過去所行的巫術，並且更進一步的以公開焚燒咒書的方式，來見證他們的改變（19:18-19）。由是「主的道大大興旺而且得勝」，就成為這個新生教會的標記了（19:20）。但這個福音之火，是不是傳遞給第二代甚至第三代的信徒了呢？絡繹而來的各式假使徒，是不是消耗了以弗所教會大部分的精力，而讓她無瑕他顧？89-90年間在這個城中所建立起來的豆米田神廟，是不是讓他們退縮了呢？對這些問題我們沒有明確的答案，但是從人子「不悔改就把你的燈臺從原處挪去」的警告當中，我們知道「起初之愛」所指的，應該是他們起初對耶穌的愛，即，意願以放棄一切所有的方式，來為祂作見證的愛。因為當他們失去了這種愛，他們就不再是個燈臺了。●

事實上，這個「罪罰對等」的審判原則，或者說，以牙還牙以眼還眼的原則，在啟示錄中是屢見不鮮的。例如，叫人喝邪淫大怒之酒的巴比倫，其刑罰自然是喝神的大怒之酒（14:8-10）；她如何待人，因此神也要怎樣待她（18:6）；●而她如何榮耀自己，如皇后般的奢華度日，也要照樣叫她如寡婦般的悲哀，經歷死亡和饑荒（18:7-8）。●準此，當以弗所教會因著外在壓力而退縮，不再向這個世界見證發光時，她的刑罰就自然是從原處挪去了。不發光的燈臺，還留著她做什麼呢？失了味的

1 Beale, *Revelation*, 230-31。

2 和合本18:6節下半有「加倍」一語，但是這個翻譯恐怕有問題；詳見該處注釋。

3 在七碗之災中，也有類似的說法：流人血的，將無水可喝，因為神將水變為血給他們喝了（16:6）；而褻瀆神的，其刑罰將令他痛苦的自咬其舌（16:8-10）。

鹽也只能丟到外面任人踐踏了。●失去了對弟兄姊妹的愛是件很嚴重的事，但是這恐怕還不是個不治之症；但是失去了向這個世界作見證的心志和異象，就是失去了教會之所以存在的理由。對於這樣子的教會，「修剪燈蕊，挑旺燈火」之藥方，恐怕還不能反映出問題的嚴重性。對如是的教會，在天上聖所中擔任大祭司一職之人子，所能下的也只有「移除燈盞」這一帖猛藥了。

猛藥是最後的手段，是非不得以之時才要採行的步驟，因此人子在走到那一步之前，先懇切的向以弗所教會發出了祂的呼籲：回想，悔改，和回鍋（行起初所行之事）。回想是第一步，因為回想不單具有反省檢討的意義，也能讓人不再將眼目只定睛在現今的困難上。因此回想所可以帶來的，不單是重新檢視現今的狀況，也不只是停止現在的模式，而更可以讓人從歷史中學到教訓，重新出發。對一個從黑暗中進入光明的人來說，回鍋當然不是件好事，但是對曾經不計一切代價也要見證福音的以弗所教會來說，行起初所行之事，卻是讓她免去「移除燈盞」之刑的必要條件。

從第二世紀初，安提阿主教伊格那修（Ignatius）在殉道之前所寫給以弗所教會書信中，●我們知道他們對人子的警告採取了一個正面的回應。因此「移除燈盞」的刑罰並沒有立即發生。但是若他們沒有悔改，他們的刑罰將在什麼時候臨到他們的身上呢？從「若你不悔改，我就臨到你那裏」這句話來看，「移除燈盞」之刑將在「不悔改」的條件成立

1 Ramsay 認為，「移除燈臺」並不是讓教會不繼續存在的「死刑」，甚至也不是「割除腫瘤」的手術，而只在表達人子對教會的不滿而已（*The Letters*, 176-77）。如果以弗所教會的問題只是輕微的「小感冒」的話，Ramsay 之見應該是接受的，但是從人子對這個教會的責備，和祂所開的處方種類來看（4-5），我們知道她病的實在不輕，是非下猛藥不可的。

2 *Eph.* 1:9; 9:1; 11:2。

之時臨到。¹因此「移除燈臺」並不是末日的刑罰，而是在那一天來到之前就可能發生的。²畢竟燈臺之作用，是要向這個世界發光作見證，因此若這個刑罰是要等到末日才會實現的話，那麼這個警告就完全失去了它的意義，因為教會的任務就是在末日之前，向世界發光作見證。³再者，從這封書信的一開始，人子就已經讓我們知道，祂是在七個金燈台中行走的那一位，因此若祂發現有那一個燈臺沒能發揮她應該有的功能，移除燈臺就成為管理天庭聖殿之大祭司，所必須立即盡上的責任。在時間的末了，人子當然要再來對整個人類歷史做一個總結（啟19:11-21），但是在那個時刻來臨之前，祂藉著住在教會中的聖靈，⁴將要對那些硬著頸項不肯悔改的人進行審判（啟2:16, 21-23; 3:3），⁵就如同耶和華神曾因著以色列百姓的悖逆，而讓被稱為外邦人之光的他們（賽42:6-7），經歷了被擄之刑一樣。在世界的末了，祂當然要再來（έρχομαι; 22:7, 12, 20），好獎賞那些持守真道的人，但是在那個日子之前，身為教會之主的祂，也必然會對祂的燈臺進行修剪燈心，甚或是移除燈臺的動作，因為教會乃是祂在地上的代表，是祂的名是否能得著彰顯的關鍵。祂既然已經將祂永恆的救贖計畫交給教會來執行，因此對那些忠心又良善的教會，主就自然的把得救的人，天天加給他們；但是對於那些又惡又懶的僕人，凡他所有的，祂也要奪去，因為無用的僕人，只配在外面的黑暗中哀哭切齒（太25:14-30；亦參，路19:11-27）。

1 這是第三類條件子句的意思。見，A. Brooks & C. L. Winbery, *The Syntax*, 121。

2 Charles, *Revelation I*, 52。

3 Beale, *Revelation*, 232。

4 人子的話就是聖靈的話（2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22），因此在七封書信中，祂們是密不可分的。

5 亦參，徒5:1-11。

2:6 然而你還有一件可取的事：就是你恨惡尼哥拉一黨人的行為；這也是我所恨惡的（ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἃ καὶ γὼ μισῶ）

為教會之生而死的主（1:5-6），當然不願意移除祂所設立的燈台，因此在嚴厲的責備和警告之後（2:4-5），祂再次以「這也是我所恨惡的」一語，來肯定以弗所教會，因為「恨我所恨」正表明了他們以人子的心為心的態度，也表明了他們和人子是站在同一個立場的事實。¹

但是他們和人子所共同恨惡的尼哥拉一黨之人的行為，究竟是如何的呢？這些人到底是誰？在稱讚以弗所教會敢於試驗假使徒時，約翰所用的時態是過去式（ἐπέιρασας；2:2），而在此的恨惡（μισεῖς）是現在時態，因此尼哥拉黨應該不是那些自稱為使徒的人。²

自愛任紐以降，³早期教父多認為這個異端，是和耶路撒冷教會所選立，七個執事之一的尼哥拉有關（徒6:5-6）。因為他身為安提阿人，先改教進入猶太教，後來又再次轉向成為基督徒的背景，的確讓他成為一個異端領袖的可能候選人。但是愛任紐和其他教父在論及這個異端時，也同時提及啟示錄2:6和2:14-15；因此他們並沒有提供一個在啟示錄之外的觀點，好讓我們可以將兩個不同的意見互相參照。可能是因為這個緣故，在初代教會的歷史中，我們也聽見其他教父為尼哥拉所發出的辯護之聲。他們認為尼哥拉本人沒有問題，是他的跟隨者誤解了他的教訓，或是後人以他之名來為自己的教訓背書。⁴因此從歷史的記錄裏面，我們

1 「恨我所恨」的肯定，也可能含有和「失去起初之愛」對比的含義。意即，既然你恨我所恨，為什麼你不能愛我所愛呢？

2 Aune, *Revelation 1-5*, 147。

3 Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.26.3。

4 有關尼哥拉黨議題的詳細討論，可見 Thomas, *Revelation 1-7*, 148-50; K. A. Fox, 'The Nicolaitans, Nicolaus, and the early Church,' *Studies in Religion* 23/24 (1994), 485-96; Aune, *Revelation 1-5*, 148-49。教父索引見 Aune。

似乎沒有辦法得到一個明確的答案。●

歷史既然不肯吐實，語源學就成為尋求真相的另外一條出路。尼哥拉黨（Νικολαϊτῶν）一詞分解開來，是「他征服（νικῶ）+百姓（λαόν）」；而2:14中之巴蘭一語的含義，在希伯來文中也是如此（בלע עמ）。●因此尼哥拉黨和巴蘭同屬一個陣營，而約翰在此只是將他們在以弗所的「分公司」，冠以希臘文之名。除了這個路徑之外，也有人建議我們將尼哥拉黨一詞「還原」為亞蘭文，因為在這個語文中，尼哥拉黨的含義（ניכולה）是「讓我們吃」，是和巴蘭之教訓完全吻合的（讓我們吃祭偶像之物）。●就其結果而言，即，將尼哥拉黨等同於巴蘭，這些建議是值得歡迎的，因為從2:14-15的文法結構中（詳見該處分析），約翰的確意欲將這兩者連結在一起。但是就其方法而論，這個解釋的途徑卻不甚牢靠。在啟示錄中，約翰的確使用了各式各樣的文學技巧，但是從9:11中，我們卻看見當他想要以橫跨兩個語言之方式，來強調某一個論述時，他並不以隱藏的方式為之。恰恰相反的，為了要讓人沒有疑惑，他明白的指出，領蝗蟲之軍的無底坑使者，其名按希伯來話，叫亞巴頓；而按舍利尼話（希臘文），叫亞玻倫。

歷史雖然沒有為我們存留真相，而語源學之路也因著過分曲折而讓人質疑，但是在面對尼哥拉黨之謎時，我們卻不是完全沒有線索的。在別迦摩書信中，約翰不單讓他們出現在巴蘭之後（2:14-15），也藉著「所以/這樣（οὕτως）」的连接詞，將巴蘭的教訓和尼哥拉黨的看法，劃上了

1 Roloff 認為（*Revelation*, 44），尼哥拉黨是諾斯底主義（Gnosticism）的前身，但是在諾斯底主義的相關文獻中，尼哥拉黨之名並未出現，並且「允許吃祭偶像之物」的議題（尼哥拉黨的特徵，詳下），也未出現在1945年出土，屬諾斯底思想的拿戈瑪第文獻中（Nag Hammadi）。

2 Charles, *Revelation I*, 52-53。

3 這是 Lightfoot 之見（資料來源，Aune, *Revelation 1-5*, 149）。

等號。●從舊約巴蘭的記載中，我們知道尼哥拉黨的教訓，是參與異教獻祭—吃祭偶像之物，並和廟妓行姦淫之事（民25:1-5; 31:8, 16）；因此這個教訓的特色是向異教世界妥協，是腳踏兩條船。對活在以弗所城中的基督徒來說，從周圍環境而來的壓力，恐怕不會小於當初要進入迦南地的以色列人，因為豆米田神廟和亞底米斯女神廟所牽涉的，並不只是單純的「宗教信仰」而已，而是包括了政治效忠和經濟財富的面向。因此在「至死忠心」和「全然放棄」的兩個極端之間，妥協似乎就成為一個「兩全其美」的選擇。對於這個相當誘人的教訓，以弗所教會知道這事攸關生死（參，民31:8），因此他們就以最強烈的方式（恨惡），拒絕了這個誘惑。因此對明白「在世界但又不屬世界」之真理的以弗所教會（約15:19），人子在這封書信中，在嚴厲責備之後再次的肯定他們，實在是一件十分合理的事。

2:7 聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽。得勝的，我必將神樂園中，生命樹的果子賜給他喫（ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ）

在前面分析七封書信之格式時，我們已經知道這七封書信的結尾，都是由一個警語和一個應許所組成。在前三封和後四封書信中，這兩個元素的次序或許不同，但是他們都一定出現在結語中，並且其警語也總是以一個固定的形式出現：聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽（2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22）。

對約翰的讀者來說，「凡有耳的，就應當聽」這一句警語，應該並

1 不單如此，在「你那裏也有人照樣……」這句話中的「也」和「照樣」（καὶ ὁμοίως），都指向以弗所教會所面對的尼哥拉黨。

不陌生，因為在符類福音中，這句話一共出現了七次（太11:15; 13:9, 43；可4:9, 23；路8:8; 14:35）。¹從最能顯示此一警語之意義的馬太13章來看（撒種的比喻），「凡有耳的，就應當聽」的意思，顯然不是「聽不聽隨你」；而是和人是否能明白從神而來的啟示有關。在耶穌向門徒解釋為什麼祂要以比喻來論說神國時，祂引用了以賽亞書6:9-10：

你們聽是要聽見，卻不明白；看是要看見，卻不曉得。要使這百姓心蒙脂油（馬太作：因為這百姓油蒙了心），耳朵發沉，眼睛閉著。恐怕眼睛看見，耳朵聽見，心裡明白，回轉過來，使得醫治（馬太作：我就醫治他們）。²

從這段經文的後半來看，這個信息似乎不太容易接受，因為神似乎是刻意的要將祂的啟示隱藏起來。從以賽亞書前面的經文來看，神之所以要先知以賽亞傳遞如此令人無法接受之信息的原因，是因為以色列百姓已經屢次受罰而不悔改（賽1:4-9），是因他們離棄真神而就偶像（賽2:5-11, 18-22）。³因此對這些硬著頸項的百姓，神的審判自然就是：既然你那麼愛慕偶像，那麼我也只能讓你成為像偶像一樣的，有耳可聽卻不能明白，有眼可看卻不能知曉。因此不管是以賽亞的「聽卻不明白，看卻不曉得」，或是耶穌的「凡有耳的，就應當聽」，都含有審判的意義，是神意欲將祂的啟示隱藏起來，不讓那些屢次背道之百姓明白真理的刑罰。因此在面對那些將耶穌藉聖靈趕鬼之事，解釋為鬼王別西卜工

- 1 在這些經文中，這句警語的形式略有不同，但是他們所要表達的意思卻是一樣的。
- 2 舊約中類似的說法，亦見，耶利米書5:21和以西結書3:27; 12:2。
- 3 在這個理解之下，以賽亞的「要使這百姓心蒙脂油」，在馬太的筆下就自然成了「因為這百姓心蒙脂油……」。

作的法利賽人時（太12:22-30），以及在面對只求神蹟，而不在意人子受苦之意義的世代時（太12:38-45），耶穌也只能將真理以比喻的形式來表達了；因為這個形式的真理是隱藏的真理。如是真理只向尋求祂，珍惜祂的人敞開，但卻向那些硬心的人關閉。

從這個背景來看，約翰以這一個警語做為每一封書信的結語，其目的是要提醒他的讀者，不要輕忽這些書信的信息，因為若他們繼續硬著頸項而不悔改，他們將和以色列百姓一樣的，空有神子民之名，但卻不明白神的啟示；自以為是蠢笨人的師父，小孩子的先生，但卻是領著瞎子行路的瞎子（羅3:17-24）。●這句警語當然有其嚴肅的警告意義，但是從正面的角度來看，約翰藉著這個警語也是要敦促他的讀者：請豎起耳朵，留心傾聽人子所向你們所說的每一句話。●

從七封書信的序言中，我們知道啟示錄2-3章是人子給教會的信息，但是在每一封書信的結語中，我們卻看見向教會發出警語的是聖靈。這究竟是怎麼回事？從前面所討論的舊約經文中，我們曉得在以賽亞的年代，向以色列百姓發出「有耳不能聽，有眼不能看」之審判的，是耶和華；而在符類福音中，向當代以色列人發出「有耳可聽就應當聽」之警語的，是耶穌；因此在五旬節之後，向教會發出同樣警告的，也就應該是聖靈了。不單如此，在耶穌離世升天之前，祂也明白的指出：在祂升天之後，祂將要差遣聖靈，來接續祂教導門徒明白真理的工作（約16:12-13），因此在這七封書信的結尾處，我們就看見聖靈向教會發出了

-
- 1 羅馬書1:18-32中，神對外邦人的審判也是如此。因為他們雖然知道有關於神的事（1:19-21, 28），但是他們卻不照著他們所知道的行事，因此神就「任憑」他們自行其是（1:24, 26, 28），讓他們繼續的留在昏暗的境界中，不能明白真道（1:21）。
 - 2 有關這個警語的詳細分析，可見 A. -M. Enroth, 'The Hearing Formula in the Book of Revelation,' *NTS* 36 (1990), 598-608; Beale, *Revelation*, 236-39。

「凡有耳的就應當聽」的警語。當然聖靈向教會所說的，並不是出於祂自己，乃是從耶穌而來（約16:14），因此祂和人子在書信中交替出現，也就不令人意外了。

從人子到聖靈的轉換的確不令人意外，但是從人子向以弗所教會說話，變成聖靈向「眾教會」說話，就讓人不得不停下來思索這個轉變的含義。從人子分別向七個個別教會發言的情況來看，約翰的目的應該是要強調人子對每一個教會內部事務的熟悉和了解，但是由於這七個教會所面對的問題有其共通性，並且不同地區的教會原本就同屬於一個身體（弗4:4-6），因此人子向以弗所教會所說的話，也同樣適用於所有的教會身上。祂藉著聖靈向以弗所教會所發的責備和警告，以及祂接下來要給以弗所教會的應許，都一體適用於所有的教會。

但祂在這封書信中所應許是什麼呢？「神樂園中生命樹的果子」●所指的究竟是什麼呢？在新約許多其他的經文中，約翰在此所使用的「樹（ξύλον）」，所指的是十字架，●因此有人認為生命樹在此所象徵的是十字架，而人子在此所應許的，則是從十字架而來的生命。●這個建議很吸引人，因為它不單突顯了十字架的重要性，而其結論也是百分之百的正確。但是就釋經的角度而言，這個看法卻值得商榷，因為約翰在此所說的獎賞，是在伊甸園中的生命樹，而不是各各他山上的十字架。從救恩史來看，十字架的確是我們重回伊甸園的前提，但是十字架卻不是伊甸園中的生命樹。十字架所能帶來的結果的確是生命，但它的本身卻不是生命，因為十字架所彰顯的，是死亡，是罪的贖價。我們當然因著十字架而得生，但是人子在十字架上所完成的救贖，是為了要成就神創造

1 「果子」一語並沒有出現在經文中，但在創世記的背景中，「可以從生命樹得吃的」一語的意思，當然是得吃生命樹的果子。

2 徒 5:30; 10:39; 13:29; 彼前2:24。

3 Hendriksen, *More than Conquerors*, 206-07; Chilton, *Days of Vengeance*, 568。

的目的而有的。因此我們必須回到創世記，來理解人子在這裏所應許的究竟是什麼。●

相對於神所創造的世界，人顯然是被神設立為這個世界的王（創1:26-28）；但是從創世記2:4-17中，我們也看見神在東方的伊甸，為祂自己立了一個園子，做為祂擁有整個世界的記號。因此若是我們從後面聖所和聖殿的類比來看，伊甸園顯然是神在這個世界中所設立的第一個聖所。●有聖所而無祭司是令人無法想像的事，因此我們就看見神以靈創造亞當（2:7），將他安置在伊甸園中（2:8），並且賦予他修理看守之責（2:15）。也就是說，除了為王管理世界之外，亞當也被神設立為祭司，在伊甸聖殿中服事神。王和祭司之職分的確讓亞當在神所創造的萬物中居首位，但是他的地位和職分不是為了他自己，而是為了神的國，為了神的榮耀。因此為了讓亞當謹守他和神之間「藩屬—宗主」的關係，神以生命樹和分別善惡樹，做為他和亞當所立之約的賞罰條款。也就是說，當亞當善盡祭司之責，即，在不屬於聖所之物（蛇）出現在伊甸園中，並且挑戰神的設計時，毫不猶豫的將牠趕出去之後（潔淨聖殿），●生命樹就要成為他的獎賞。反之，若他不能護衛聖殿之潔淨，並且順從了撒旦的建議而吃了神所不允許的分別善惡樹，那麼他的刑罰就是死。因此從這兩棵樹的對比中，我們曉得亞當在墮落之前的生命，是處在被試驗

1 Hemer 認為約翰選擇以生命樹做為以弗所書信中的獎賞，是和亞底米斯女神有關，因為職掌繁殖一事的她，在許多古錢幣上，是以女王蜂或是棕櫚樹之形態出現（*Local Setting*, 41-47）。這個看法是可能的，並且也能突顯出人子和亞底米斯女神之別，但是生命樹的含義，卻必須由舊約伊甸園的背景來理解，因為約翰在此明言這棵生命樹是在伊甸樂意中的那一棵（詳見22:1-2的注釋）。不單如此，在許多當代的猶太文獻中，伊甸園中的生命樹，也被人認為是神在末世所要賜給人的福分（猶太文獻索引可見，Beale, *Revelation*, 235）。

2 若我們將這個世界視為神的宇宙聖殿，那麼伊甸園就是宇宙聖殿中的至聖所了。有關「伊甸 = 聖所」的論述，可見 M. G. Kline, *Kingdom Prologue*, 31-32。

3 參，民1:53; 3:8, 10, 32; 31:30, 47; 撒下7:1; 結44:15ff; 約2:13-17; 啟19:11-21。

的階段。他有神的靈，但是他也有屬「土」的成分（2:7）；因此他若順著神的靈行事，他將不再受到「土」的限制；他出於土的生命將被神轉化，而成為一個榮耀永恆的生命，就像耶穌在復活之後所顯示的那樣。¹ 但是如果他違背了神的禁令，那麼死亡，或者說歸於土，就成了他的結局（3:19）。² 因此人子在此所應許的，不只是一個像亞當墮落之前，依舊在試驗階段的生命，而是神原先就預備要在亞當得勝之後，所要賜給他的生命。這個生命並不是一個具有潛力，有可能進入榮耀之境的生命，而是一個經過十架測試，並且有耶穌在其上簽名畫押的生命（啟2:17; 3:12; 14:1）。

一個榮耀永恆不朽的生命，是人子在此給以弗所教會的應許。但是這個生命是不是全然都屬於未來的呢？應許的確指向未來，但是在那個時刻來臨之前，我們是不是和這個生命，完全沒有關係呢？從1:5-6中，我們曉得教會是已經脫離罪之轄制的一個群體，並且也已經成為一個事奉神的祭司國度。因此從這個角度來說，我們並不是只能等到末日，才能擁有榮耀永恆的生命。使我們重生（約3:1-16；特別是得永生的3:16），又住在我們裏面的聖靈（弗1:13-14），讓我們知道我們的生命，已經是一個和過去不一樣的生命了。這個生命的確在等候身體得贖之階段的來到（羅8:23-24），即身體被改變（林前15:35-54），但是在此同時，這個生命也是一個不會因著患難，困苦，逼迫，饑餓和刀劍，而使我們與基督隔絕的生命（羅8:31-39）。榮耀永恆和不朽的生命，的確是要到未來才會完全成就（not yet），因此人子在此就可以以此做為祂的應許；但是這並不表示這個生命就沒有「已經（already）」的面向。事實上在人子對以弗所教會之「回想，悔改和回鍋」的期許中（2:5），「已

¹ 參，羅8:18-25；林前15:35-54。

² 以上論點是由 M. G. Kline 而來（*Kingdom Prologue*, 57-73）。

經」這個元素就已經出現了。●

「已經」讓人得著安慰，「已經」也讓人在患難和逼迫中可以忍耐；但是「已經」也會帶來放鬆懈怠的副作用。因此人子為這個應許立了一個前提：給得勝者的 (τῷ νικῶντι)。這個前提告訴我們，雖然我們已經擁有永恆的生命，但是這個生命最後，最高，最榮耀的階段卻還沒有來到，因此我們仍然需要努力。這個前提也告訴我們，我們並沒有搭上直達天庭的特快車，只需靜靜的坐著，等候下車的訊號。相反的，「給得勝者」一語顯示，我們是一群在戰場上打仗的人，●而我們所面對的，是環繞在我們四周，以紅龍為首的邪惡軍團 (啟12-13)。在人子第一次降臨時，牠已經發動過第一波的攻擊 (啟12:1-5)；但是在戰事受挫之後，牠就轉向我們這些跟隨人子的人 (啟12:6-17)。在第一場戰事中所受到的挫折，自然得在後續的攻擊中得著發洩，因此海陸二獸就奉召而來，以異能奇事吸引人，好建立牠們的軍團，並且以褻瀆的話攻擊神，也以刀劍來逼迫聖徒 (啟13)。由是被擄掠和被殺害，就成了聖徒的「宿命」 (13:10a)。●「宿命」，也許；但是這卻是聖徒忍耐和信心的表現所在 (13:10b)。因為他們知道，雖然被擄掠和被刀殺是他們必走之路，但是這條路卻是通往錫安山的唯一路徑；是他們在那裏和人子團聚，並和四活物，眾長老一起唱新歌事奉神之前，所必須走過的路 (啟14:1-5)。有沒有什麼捷徑可走呢？應該沒有，因為人子也是循此途徑而得勝的 (1:5; 3:21; 5:6)。從今生來看，這條路實在不是一條易路，但是在路的盡頭，人子所應許要給我們的獎賞，卻遠遠超過我們在這一條路上

1 在後面的注釋中，我們也將看見人子給土每拿，推雅推拉，和老底嘉三個教會的應許 (2:10-11, 26-27; 3:20-21)，也都一樣具有「已經」的面向。

2 Aune, *Revelation 1-5*, 151。

3 和合本作「擄掠人的必被擄掠，用刀殺人的必被刀殺」；但是比較準確的翻譯是，「該被擄掠的，就被擄掠吧；該被刀殺的，就被刀殺吧」。

所付出的任何代價。因為在那個時候，我們將要得著當年亞當所錯失的獎賞，那就是生命樹。

解釋和應用

從新約的記錄和早期教父的著作來看，在小亞細亞諸教會中，以弗所教會的確得天獨厚。在她正式誕生在這個城市之前，百基拉亞居拉夫婦，以及最能講解聖經的亞波羅，給了她最好的「胎兒教育」（徒18:18-28）；而她的呱呱墜地，也是由保羅這個當代最負盛名之「教會接生婆」，所一手包辦的（徒19:8-11）。不單如此，在她襁褓和成長的年歲中，保羅，提摩太和約翰則是她的教父和教母，給了她最好的教育和訓練。因此「系出名門」的她，的確比其他教會具有一些先天的優勢。

「系出名門」的確令人欽羨，但是以弗所教會卻不是一棵生長在溫室裏的花朵。在她出生之前，來自於同門師兄弟猶太人的毀謗和排斥，就已經讓她必須離開會堂，而誕生在推喇奴學房中（徒19:9）；在她成長的過程裏面，從異教邪靈而來的挑戰，和從政治和商會勢力而來的壓力，也從來沒有缺席過（徒19:11-41）。因此在先天和後天兩個因素的交互影響之下，她逐節發展出她自己特有的個性。先天的家世淵源，讓她在真道上滿有見識和深度，所以她敢於測試那些假藉使徒之名而來的，也敢於拒絕尼哥拉黨腳踏兩條船的教訓，因為她知道教會的純淨不容挑戰；而後天的艱難環境，也讓她練就了一身忍耐功夫。因此就以弗所教會本身而言，她不單免疫系統健全，百毒不侵，並且一身的忍功也讓她可以經風雨而依舊站立。對於這樣子的教會，人子當然不會吝於給她讚賞和肯定（啟2:2-3, 6）。

但擁有健全的免疫系統和老練的忍耐內功之目的何在呢？從物敬天擇適者生存的進化角度來看，以弗所教會似乎是已經具備了存活下去的

條件。但若是我們從耶穌有關一粒麥子的教訓來看（約12:23-25），存在的目的，顯然比存在的本身要重要的多多。因此當以弗所教會失去了他們起初對傳福音一事的熱愛，她存在的意義也就失去了。我們不清楚是因為世代交替，還是因為外在壓力升高，而讓她不再積極向外傳福音。但是不管原因為何，這個不再發光的燈臺，就必須面對被移除的後果了。

因此擺在以弗所教會面前的，只有兩個選擇。第一，讓人子來執行移除燈臺之刑。這意味著他們將和舊約中被擄的以色列人一樣，以流離，羞辱，和死亡做為他們的結局。第二，他們可以主動的回想，悔改和回頭行他們起初所行的事。這一條路當然也意味著逼迫，羞辱，刀劍和死亡，但這卻是一粒麥子的路，因為在死蔭幽谷的那一頭，是神的樂園和祂所為他們所預備生命樹。

我實實在在的告訴你們，
一粒麥子不落在地裡死了，仍舊是一粒，
若是死了，就結出許多子粒來。
（約 12:24）

II.2.2 給士每拿教會的書信 (2:8-11)

在七封書信中，士每拿教會書信是其中最短的一封。但即便如此，這封書信卻顯示出士每拿教會在人子的心中，占有一個極為重要的位置，因為他們在患難中依舊持守信仰的態度，讓人子向他們所說的話，只有嘉許和鼓勵。像一顆體積微小，但卻綻放光芒的鑽石，這封書信也在七封書信裏面，甚至在整卷啟示錄中，不單叫人眼睛為之一亮；也令人無法忽視。

經文翻譯

⁸你要寫信給士每拿教會的天使：那首先的，末後的，死過又活的，如此說，

⁹我知道你的患難，你的貧窮（你卻是富足的），也知道那自稱是猶太人所說的譏謗話；其實他們不是猶太人，乃是和撒但同黨的人。¹⁰你不要懼怕那將要來臨的苦難。看哪！魔鬼要把你們中間幾個人下在監裡，叫你們被試煉。你們必受患難十日。你務要至死忠心，我就賜給你那生命的冠冕。

¹¹聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的就應當聽。得勝的，必不受第二次死的害。

經文結構

2.2.2 給士每拿教會的書信 2:8-11

2.2.2.1 序言 2:8

2.2.2.1.1 寫信給士每拿教會的命令 (8a)

2.2.2.1.2 先知性信息的專用起首語 (Τάδε λέγει : 8b)

2.2.2.1.3 人子身分的宣告 (8c)

2.2.2.2 書信主體 2:9-10

2.2.2.2.1 人子顯示祂對士每拿教會的了解 (2:9)

2.2.2.2.1.1 你的患難 (9a)

2.2.2.2.1.2 你的貧窮 (9b)

2.2.2.2.1.3 你所忍受的譏謗 (9c)

2.2.2.2.2 人子對以弗所教會的鼓勵 (2:10)

2.2.2.2.2.1 忍受試煉 (10a)

2.2.2.2.2.2 至死忠心 (10b)

2.2.2.2.2.3 忠心的獎賞 (10c)

2.2.2.3 書信結語 2:11

2.2.2.3.1 警語 (11a)

2.2.2.3.2 給得勝者的應許 (11b)

經文分析

2:8你要寫信給士每拿教會的天使：那首先的，末後的，死過又活的，如此說 (Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ζῆσεν)

士每拿書信是七教會書信中的第二封，是人子寫給位在士每拿城中之教會的信息。¹和以弗所和別迦摩一樣，士每拿也是一個靠海的城市。她在以弗所北邊約50餘公里處，位在赫馬斯河（Hermus）的河口。此河出海口極為狹窄，在戰爭來臨之時甚至可以用鐵鍊將其港口關閉，因此她的安全性讓她成為一個貿易興盛的商港。在小亞細亞行省的諸城中，她的實力和以弗所城相當，因此在歷史中，她們總是彼此競爭，意欲在這個地區中取得「首府」的地位。這個競賽雖然由以弗所城取得最後的勝利，但是這個在第一世紀末葉約有十萬人的城市，是啟示錄2-3章之七個城市中，如今唯一依舊存在的一個。她今日的名字叫做依慈米爾（Izmir），是土耳其的第三大城。²

士每拿發跡甚早，在主前1000-600年的四百年間，她就已經是希臘人在小亞細亞地區的殖民地。在主前第七世紀之時，士每拿和新興的呂底



亞王國（Lydia；以撒狄為其首都）開始有了衝突，而這個戰事一直持續到西元前600年左右，當她被呂底亞王所滅為止。戰後士每拿被毀，而城中百姓也被流放至周圍的鄉村中，但是在這些被流放的年歲裏面，他們依舊認為

¹ 有關人子向教會天使說話的問題，詳見1:16和1:20的注釋。

² 在教會歷史中，此城一直是東正教會的重鎮之一。在其他城市相繼落入回教徒手中時，她依舊為基督教會所掌控，直到西元1402被土耳其人拿下為止。但儘管如此，基督教在此城中的影響卻不曾消失，因為今日此城中一半以上的人口，依舊屬東正教會。

他們是「士每拿人」。[●]士每拿人流離的歲月在西元前290年之時結束，拜希臘大帝亞歷山大和兩任後繼者之福，他們得以重新建城。[●]西元前281年，兩河流域的西路西亞（Seleucia）王安提阿哥三世（Antiochus III）從希臘人手中接管士每拿，但是在往後的一個世紀中，他們卻享有相當程度的自治權力。因此在西元前200-190年間，他們在羅馬帝國和西路西亞王國的競爭中，可以自由的選擇前者，做為他們的政治盟友。而為確立這個政治連盟關係，西元前195年士每拿人在其城中，為羅馬帝國在這個地區中，建立了第一個羅馬女神廟。這個聯盟關係維繫了一個世紀，直到羅馬戰勝了旁都斯王米塞瑞笛斯（Mithridates, King of Pontus; 89-85BC）為止，因為在戰事中，士每拿人資助了米塞瑞笛斯。此後士每拿不再是盟友，而是羅馬的殖民城之一。

西元22-23年間，當羅馬皇帝提伯瑞斯（Tiberius）在位時，小亞細亞地區的鄉紳貴冑兩度上告，控訴該地區的巡撫收受賄賂，而財政官褻瀆奧古斯督。提伯瑞斯皇帝親自聽案，並且做出對控方有利的判決。此舉使得該地區的居民心存感恩。西元26年，小亞細亞地區的人民為報此恩，決定為羅馬建廟。但是要將這個神廟建造在哪一個城市中呢？誰可以得著這個榮譽呢？於是這個地區中的十一個城市，都派出了他們的代表，在皇帝面前陳述他們所屬城市的優點。財力不足以維持一個神廟花費的城市，過去有不良記錄的城市，或是已經有一個顯赫神祇的城市（例如，以弗所的亞底米斯），[●]在第一回合的競賽中就中箭下馬了；而近日已經

-
- 1 這是當代人對自己身分認知的特色。在新約中，我們也看見保羅對他身為「大數人」的驕傲（徒21:39; 22:3）。
 - 2 據傳掌理命運之希臘女神尼密斯（Nemeseis），在亞歷山大大帝之夢中向他顯現，並告訴他士每拿城之重建藍圖。但是亞歷山大似乎無意進行這事，而將重建工程留給了繼任的人。在當代的歷史背景中，我們知道這類傳說只是某一個城的居民，為了要顯示他們所居住之城的古老性和優越性而有的。
 - 3 Ramsay, *The Letters*, 168。

為羅馬建廟的城市也應該讓賢（別迦摩）；因此在最後入選的名單中，只剩下撒狄和士每拿。這兩個城市的代表，都各自陳述他們在血統上和羅馬帝國的淵源，並且也強調他們過去和羅馬的良好關係。但是在總決賽中，士每拿因著她最早和羅馬結盟，並且也曾因著這個結盟而讓她身陷險境的兩個理由，讓她在最後關頭勝出，成為提伯瑞斯神廟的所在地和護衛者（νεωκόρος）。這個神廟之遺址至今尚未為考古所發現，但是從當代的錢幣圖案中，我們知道這個神廟是獻給提伯瑞斯，莉薇亞（Livia；奧古斯督的太太），和羅馬元老院的。和別迦摩神廟中著軍裝的奧古斯督相較（征服者），提伯瑞斯在錢幣上是著祭司之袍，因為他在小亞細亞人的心中，是公平和正義的化身。士每拿和羅馬之間的良好關係一直持續下去，她是亞細亞行省的四個行政中心之一（其餘三個是以弗所，別迦摩和撒狄），並且在第二和第三世紀初，又分別得著為哈德良（Hadrian, 117-138）和卡拉卡拉（Caracalla, 198-217）兩位皇帝建立神廟的權利與榮譽。

在羅馬的統治之下，士每拿是個繁榮興盛的城市。在當代她以科學，醫學和美酒而聞名。沿著帕古斯（Pagros）山而建之城不單美麗，也具有相當的規模。一條名為「金街」的大路繞山而上。在路的一頭是守護該城的塞比莉神廟（Cybele），在路的另一頭是宙斯神廟（Zeus）；而在其間則是其他美麗的建築物，包括了阿波羅（Apollo），阿斯克皮歐斯（Asklepios）和愛神（Aphrodite）等神廟。因此從山下遠望金街，有若女神像上之項鍊，而這些神廟又如項鍊上之珠寶。不單如此，在帕古斯山之山顛上，是建造整齊的政府部門，因此這些建築物又被人形容為「士每拿之冠」。也難怪羅馬地理學家史達布（Strabo）會以「在眾城中最美麗也最具規模的」的話，●來稱讚士每拿。●

1 *Geography*, 14.1.37。

2 上述士每拿之歷史地理背景資料，來自 Ramsay, *The Letters*, 182-94; Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 28-95; Yamauchi, *New Testament Cities*, 55-62;

在新約中，士每拿教會只出現在啟示錄中（1:11; 2:8）。這個教會的起源不詳，有可能是與那些在五旬節時，上耶路撒冷過節的猶太人有關（徒2:9-12），但更可能的是，她乃保羅在以弗所教會時，對周邊地區所進行之福音工作的結果（徒19:10）。●在第二世紀初，士每拿是安提阿主教伊格那修（Ignatius）被解送至羅馬殉道時，在小亞細亞地區所停留的地方。在那裏他寫了四封書信給該地區的四個教會；而當他抵達托阿斯之後（Troas），他不單寫信給士每拿教會，也寫了一封個人書信給士每拿教會的主教坡旅甲（Polycarp）。從他給教會的書信中，我們知道士每拿教會已經略具規模，有主教坡旅甲主其事，並且有長老和執事為其輔。●教會的確已經略有規模，但是從我們前面對士每拿城和羅馬之間關係的了解中，我們實在不難想像教會在這個城中的處境是如何的。以長期效忠羅馬而聞名的士每拿，●對那些不在凱撒廟中以上香奠酒之舉，來表明效忠羅馬的基督徒，是完全不能容忍的。因此坡旅甲在西元156年殉道於這個城中的事，●恐怕就只能是歷史的必然了。

因此從歷史中，我們知道士每拿有兩個面貌。從外表上看來，她是個美麗之城，但是為維護其美麗的外表，她對那些不跟著「主流價值」

Price, *Rituals and Power*, 258; Hemer, *Local Setting*, 57-77; ABD 6:73-75; Thomas, *Revelation 1-7*, 158-61; Aune, *Revelation 1-5*, 159-60; Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 36-38。中文有關士每拿城背景之論述，亦見楊牧谷，《基督書簡》，頁245-54。

- 1 新約次經保羅行傳中（*Acts of Paul*），提及保羅在走訪以弗所之前，曾到過士每拿（NTA 2:387）。
- 2 Ignatius, *Letter to Smyrna*, 12:2。
- 3 羅馬哲學家西塞羅（Cicero; 106-43 BC）曾經表達了羅馬對士每拿的感情：此城是我們最忠貞可靠，也是久遠的盟友（*Philippics* 11.2.5）；類似的誇獎也曾出自羅馬歷史學家黎維之口（Livy; 59 BC-AD 17）：我們給予士每拿的榮譽，是為要回報她超乎尋常的忠誠（*History of Rome* 38.39.11）。
- 4 有關這個事件的簡短記錄，見楊牧谷，《基督書簡》，頁248-50。

而走之人，所顯示的卻是一個猙獰的面貌。因此當人子向活在這種情境中之教會說話時，祂就選擇以「首先的，末後的，死過又活的」身分，來向她顯現。因為只有這個身分，才能帶給她最大的安慰和鼓勵。

在1:17-18那裏，我們已經知道「首先的，末後的」一語，是由以賽亞書而來（41:4; 44:6; 48:12）。在那裏我們也看見這個片語所要強調的，是神的大能。而這個看法在此又得著證實，因為沒有一件事比「死過又活的（ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν）」，更能顯示出祂的能力。

有學者認為約翰選擇以「死過又活的」方式來介紹人子，是和士每拿城之歷史背景有關。因為這個城曾經在西元前600年被呂底亞王所毀，而在約300餘年後（290 BC），才在希臘人的幫助之下，又重新的被建立起來。●這個看法是相當合理的，因為（1）「死過又活了」一語的確反映了士每拿的歷史，而（2）約翰在每一封書信中對人子的介紹，也總是和該教會的情況，或是和該教會所在之城市的情況，有密切的關係。因此透過這一句話，約翰不單顯示了他對士每拿背景的了解，他也藉著這一句話，讓人子和收信人的歷史情結，有了共鳴。

對士每拿教會來說，「死過又活了」一語的確能引發他們的情緒，並且拉近他們和人子之間的距離，但約翰使用這句話的目的，可能不只於此。和1:18中人子所說「我曾死過，但現在活著（ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι）」的話相較，約翰在這裏以「祂曾活過來（ἔζησεν）」取代了「我現在活著（ζῶν εἰμι）」；●因此他在這裏的重點，應該是耶穌的死和復活，這個曾經發生在歷史中的事實。●若是如此，約翰的目的也就包含了另外的兩個面向。第一，他要讓身在患難中

1 Ramsay, *The Letters*, 196; Osborne, *Revelation*, 128。

2 這兩個片語的差異，也包括了「從第一人稱的我到第三人稱的祂」的改變，但是這個改變是因著上下文的需要而有的，因此並不具有特別意義。

3 Swete, *Revelation*, 31。

的士每拿教會知道，人子也曾和他們一樣的面對逼迫和死亡。第二，死亡並不是終點，因為人子雖然曾經死了，但是祂也曾從死裏復生。簡言之，「祂曾死過卻又活了」除了具有美學上的效果之外（即，帶來情感上的共鳴），也具有教牧上的意義，因為這句話所能帶來的，是安慰，鼓勵和面對苦難的勇氣。

2:9我知道你的患難，你的貧窮（你卻是富足的），也知道那自稱是猶太人所說的謾諷話；其實他們不是猶太人，乃是和撒但同黨的人（Οἶδά σου τὴν θλιψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ, καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοῦς, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγή τοῦ Σατανᾶ）

曾經死過的人子當然知道士每拿教會所面對的是什麼。從約翰「以一個標題式的短語開場，再加以解釋」的慣用文學筆法來看，●貧窮和被人譏諷，是士每拿教會所經歷之患難的內容。在希臘文中有兩個表達貧窮的字眼：πενία 和 πτωχεία。前者的意思是「沒有多餘之物」，●而後者，也就是約翰在此所使用的字眼，是「沒有任何東西」的意思。●因此在哥林多後書8:2那裏，中文和合本就很準確的把這個字翻譯為「極窮」。●

「赤貧」是士每拿教會的患難，但孰以致之？其原因可能是（1）士每拿信徒來自社會底層（參，林前1:26；雅2:5）；（2）士每拿的信徒樂

- 1 在2:2的「行為 = 勞碌 + 忍耐」模式中，我們已經看見這個文學筆法了；而在2:19我們也有「行為 = 愛心 + 信心 + 勞碌 + 忍耐」。若讀者想要更多的經文例證，可見 Beckwith, *Revelation*, 242。
- 2 這個字並未出現在新約中。
- 3 R. H. Trench, *Synonyms of the New Testament* (1880; reprint, Grand Rapids: Baker, 1989), 141-43。
- 4 除了林後8:2和本節之外，「極窮」和其動詞（ἐπτωχώω）也出現在林前8:9（祂本來富足，卻為你們成了貧窮；叫你們因祂的貧窮，可以成為富足）。

於捐輸（參，林後8:2）；（3）士每拿信徒的財物為人所搶奪（參，來10:34）；或是（4）他們在信仰上的堅持，讓他們幾乎無法在社會上生存。●從我們今日對第一世紀教會的了解，我們知道初代教會的成員來自社會的各個階層，而士每拿是個商業鼎盛的海港，因此「社會底層」之說恐怕不能成立。●「樂於捐輸」之說雖然可能，但沒有明確的證據支持。至於第三和第四個看法，在本節文理和當代歷史背景的參照下，則是比較可能的說法。

本節文理暗示士每拿教會的貧窮，是和那些自稱為猶太人的人有關的。從使徒行傳中，我們知道從耶路撒冷教會成立，一直到保羅抵達羅馬為止，猶太人對這個新興的「教派」，總是懷著敵意。在他們當家做主的耶路撒冷，他們對初生教會的打壓，是毫不手軟的；●而對保羅在羅馬各個行省中所建立的教會，「除惡務盡」也一直是他們打擊異己的主要策略。●從教父們的著作中，我們曉得這個敵意在往後的幾個世紀中，都不曾消失。他們散播各式不利於基督徒的謠言，●在會堂中咒詛基督徒，並且將他們帶到官府的面前。●

1 Swete, *Revelation*, 31; Hemer, *Local Setting*, 68。

2 例如，保羅在腓立比所遇見賣紫色布匹的呂底亞，就是一個極為富有的人（徒16:14）；而哥林多教會中的信徒，也多有屬社會上層之人士。

3 徒4:1-22; 5:17-40; 6:8-7:60。以石頭打死司提反的事件可說是他們的代表作。

4 徒13:44-52; 14:2-7, 19; 17:5-9; 21:27-36；亦參，林前15:9；加1:13-14；腓3:6；帖前2:14-16。

5 巴克萊認為，第一世紀的基督徒為六種謠言所困擾：（1）吃人-聖餐中的「吃肉喝血」；（2）邪淫-聚餐愛宴；（3）破壞家庭-帶領個別的家人信主；（4）無神-沒有偶像；（5）不對羅馬效忠-拒絕在凱撒廟中獻祭；（6）縱火-預言世界將為火所滅（*Revelation I*, 104-05）。

6 有關這些記錄的索引，見 Aune, *Revelation 1-5*, 162-63。猶太人在第二次世界大戰中所經歷的納粹大屠殺事件，讓「反猶」成為一個相當敏感的議題。我想所有的基督徒都不能同意納粹所做的事，我們也將會盡全力阻止類似的事件再次發生，但是我們似乎沒有必要像 Aune 一樣的，嘗試為使徒們和教父們「脫罪」。

但是本是同根生的猶太人，為什麼要對同門師弟如此「感冒」呢？撇開靈界勢力彼此爭戰的背景不說，若我們站在師兄的立場來看，這個小師弟的某些作為，的確「惹人生厭」。這個師弟對家規摩西律法，採取了一個相當寬鬆，令人無法同意的立場，因為他連標著我們是屬神兒女的割禮，都可以放棄（徒15:1-21）。他宣稱那個來自加利利鄉下，羞恥的死在十字架上之罪犯，是我們所期待的彌賽亞。難道他不知道加利利連先知都沒有出過嗎（約7:41, 52）？而死在十字架上的罪犯，要如何帶領我們重建以色列國呢？更令人氣憤的是，他在自立門戶的時候，不單從老家會堂中猛挖牆角，連那些比較外圍，一隻腳已經踏進門內之敬畏神的人，也不放過（例如，羅馬百夫長哥尼流）。●當然在我們的旗艦聖殿被羅馬毀掉之時（AD 70），他不單沒有聲援，反而幸災樂禍的說，這是我們殺了彌賽亞的報應。這個落井下石的作為，更是一件令人難以忍受的事。●說我們對他「感冒」，其實並不能完全反映我們對他的愛恨情仇。

怎麼辦呢？順水推舟借刀殺人當然是最好的策略了。他想要自立門戶，那麼就讓羅馬政府知道，他已經不姓猶而改姓耶了（參，徒18:12-16）。這個割袍斷義之舉，自然就讓他失去了我們猶太人，在羅馬帝

（例如，他認為約翰所反對的，不是所有的猶太人，而是那些不守律法的猶太人；而坡旅甲殉道記的反猶色彩，並不針對猶太人，而是為對付教會中，猶太化了的基督徒）。畢竟在西元肇始的前幾個世紀中，被壓迫的是教會，而不是猶太會堂。再者，在有關神永恆救贖計劃的問題上（誰是彌賽亞），我們只有非黑即白的選擇。當然擇善而固執並不表示我們就可以在真理的大霧之下，以力來服人。相反的，為持守真理而受苦，是我們唯一可以走的路，而這也正是啟示錄所高舉的教訓。

- 1 徒10:2（亦參17:17; Ignatius, *Smyreans* 1:2）。有關第一世紀中，有那些外邦人進入了猶太教的問題，可見 D. J. Williams, *Acts* (Peabody: Hendrickson, 1985), 122。
- 2 Beale, *Revelation*, 31。

國之內所享有的兩個特權：可以在家鄉以外的地區，敬拜自己的神祇，[●]以及在凱撒廟中只行尊敬皇帝之禮，而不必上香敬拜。[●]如此一來，他們在他們所謂的「主日」所舉行的聚會敬拜，不單成為非法的活動；也顯示出他們的確是「攪亂天下的」（徒17:6）；而他們拒絕在凱撒廟中上香獻祭，更坐實了他們不效忠羅馬的罪名。事實上，這個割袍斷義之舉的好處還不只於此。因為根據羅馬的法律，「告密者」（*delator*）所舉發之事若查證屬實，在罪犯遭沒收充公的財產中，有四分之一是要給告密者做為獎賞的。[●]因此一石既能打下三隻小鳥，何樂而不為呢？

從歷史記錄中，我們曉得在西元前586年，當耶路撒冷為巴比倫所毀滅之時，猶太人已經往外移民到小亞細亞的撒狄了。有人估計在第一世紀的時候，這個地區約有100萬的猶太人，以及好幾十個會堂。他們在這個地區中的城市裏面，人數眾多而且相當具有影響力。[●]從一塊出土於士每拿，屬第二世紀的石碑上，我們看見有一群從巴勒斯坦移民而來的猶太人（οἱ ποτέ Ἰουδαῖοι），捐了一萬銀幣給這個城市（*drachma*；一銀

-
- 1 出處同上。羅馬政府允許百姓移民，但是卻不允許人在移居之地，為他的神祇舉行祭祀的活動，因為這會引起治安上的問題；但猶太人卻不受到這個規定的限制。
 - 2 Beale, *Revelation*, 240。
 - 3 由於沒有警察系統，羅馬的治安有一部分是依賴「檢舉」來維持的。猶大出賣耶穌之所以會得著三十兩銀子，就是依據這個法律；而希伯來書10:34所說，信徒忍受家產被搶奪之苦，也極可能是和這個法律有關。詳見 A. A. Bell, Jr. *A Guide to the New Testament World* (Scottsdale: Herald Press, 1994), 118-19。
 - 4 詳見, Aune, *Revelation 1-5*, 168-72。在羅馬六千萬人口中，猶太人大概有四到五百萬人。其中約有兩百萬在巴勒斯坦，一百餘萬在埃及（以亞歷山大城為中心），一百萬在小亞細亞，其餘的分散在帝國的各行省中。相對於猶太人，基督徒在當時大概只有5-10萬（見 Aune, *Revelation 1-5*, 164; L. T. Johnson, 'The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic,' *JBL* 108 [1989], 423）。

幣約等於一日工資），而獲得了該城的公民權。●因此這個碑文不單顯示猶太人在第二世紀時繼續向外移民，並且也顯示了他們嘗試進入當地社會體系的努力。●從前面有關士每拿歷史的簡述中，我們已經知道這個城市是以效忠羅馬而聞名於世的，因此我們實在不難想像居住在這個城中的猶太人，為了呼應「主流價值」，為了解決基督教這個小師弟所帶來的困擾，會如何向當權的羅馬官員，發出他們對基督徒的控訴。

猶太人的確譏諷了士每拿的教會，而他們的策略似乎也是成功的，因為士每拿教會如今成了人人喊打的過街老鼠。他們的財產被充公了，他們也因著社會的排斥而不易謀生，因此「赤貧」就成為他們的普遍經驗。但這只是從人的角度來看的，因為在人子的眼中，他們卻是富足的。弔詭的還不止於此，因為在人子的眼中，向主流價值靠攏的猶太人，不再是他們所引以自豪之「神的子民」。他們和羅馬政府連手打壓教會的舉動，正顯示他們其實是「撒旦一會的 (συναγωγή τοῦ Σατανᾶ)」。他們曾是「屬耶和華的會眾」（民16:3; 20:4; 31:16），但如今卻和撒旦沆瀣一氣，成為牠在士每拿的代言人。●在一兩代之前，當人子還在世的時候，他們就已經認鬼做父了（約8:44），因此他們今日的作為，只顯示出人子離世之前，對門徒所吩咐的是如何的準確：世人若恨你們，你們應

- 1 Aune, *Revelation 1-5*, 164。Ramsay 認為這個片語所顯示的，是猶太人在西元70年之後，雖然不再是一個「國家」，但是在西元130年左右之時，他們在士每拿城中，依舊因著持守猶太人的風俗，而可以與其他的人區隔出來（*The Letters*, 198）。儘管兩位學者對這個片語的意思有不同的看法，但是他們都認為猶太人在士每拿城中，具有相當的影響力。
- 2 從米利都（Miletus）出土的碑文中，我們甚至看見在異教慶典舉行的競技場中，猶太人也為自己保留了專屬的席位（Aune, *Revelation 1-5*, 164）。
- 3 Ford 認為，「弔詭」是這封書信的特色之一：首先的↔末後的；死過↔又活了；看似貧窮↔卻是富足；自認是猶太人↔但卻是撒旦一會的；至死忠心↔生命的冠冕（*Revelation*, 394）。

該曉得他們在恨你們之前，就已經恨我了（約15:18）。

2:10你不要懼怕那將要來臨的苦難。看哪！魔鬼要把你們中間幾個人下在監裡，叫你們被試煉。你們必受惠難十日。你務要至死忠心，我就賜給你生命的冠冕（μηδὲν φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν. ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε καὶ ἔξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς）

從上一節經文中，我們看見士每拿教會為著信仰的緣故，已經付上了貧窮和被譏諷的代價，但是從這節經文中，我們更進一步的知道，還有更嚴酷的考驗等在他們的前面。因為人子在此鼓勵他們，你不要懼怕那即將要來臨的苦難（ἃ μέλλεις πάσχειν）。

但是這個更嚴酷的考驗由何而來？它的內容又是什麼呢？從「看哪！魔鬼要把你們中間幾個人下在監裡」來看，站在猶太人和羅馬政府後面的，不是別人，而是撒旦本尊。是牠要藉著牠在世界上的代理人，來進行逼迫教會的工作。但牠的手段是什麼呢？只是「下監十日」嗎？從二十一世紀的角度來看，被關在監獄中就是刑罰了。但是在羅馬法律的觀念中，「入監」並不等於「服刑」。「監獄」是羅馬政府迫使人順服的手段，或是犯人在等候審判時所在的「看守所」。¹視罪行輕重，罪犯的刑罰可以是罰款，放逐勞改（通常伴隨著財產的沒收），或是死刑。²死

1 保羅在羅馬的「監獄」，是他所租來的房子，只是他必須受到一個兵丁的看管。而他在羅馬等候審判的時間，也至少有兩年之久（徒28:16,30）。這個制度當然讓羅馬政府省去了一大筆維護和管理監獄的費用。

2 羅馬貴冑之死刑可以以自殺的方式進行。而他在死前所立之遺囑也被承認，因此他的親人通常可以得著他部分的遺產。有關這個部分的論述，可見 A. A. Bell, Jr. *A Guide to the New Testament World* (Scottsdale: Herald Press, 1994), 123-37。

刑定讞的罪犯並不一定馬上就必須面對死亡。他可能為了案情的需要而暫時存留，因為酷刑通常可以讓共犯現形；●他也可能為了在節日慶典中，提供「人獸大戰」的娛樂，●或是在露天劇院上演的悲劇中，扮演被殺害者的角色，而暫時免死。從人子鼓勵他們至死忠心的話來看，士每拿教會所面對的考驗，恐怕就是這個最令人畏懼的刑罰。

面對磨難，士每拿教會很可能也會像人子在客西馬尼園一樣的，發出「倘若可行，求你叫這杯離開我」的呼求（太26:39；可14:36；路22:42），但是祂在此卻要他們以「至死忠心」，來表達他們信仰的深度，●因為在發出「請挪去這苦杯」的呼求之後，祂也曾以「不要照我的意思，只要照你的意思」，來表達祂的順服和信靠。當然對士每拿教會來說，「至死忠心」一語，也會喚起他們的「民族意識和情感」，因為他們這個城市長久以來對羅馬的忠誠，是他們得以在西元26年，取得為羅馬建神廟之特權和榮譽的主要原因。●只是在此人子將忠心的對象，從羅馬轉到祂自己的身上了，因為祂是他們的新主人。

在新主人手中的士每拿教會（參1:16, 20），是不是就安全無虞了呢？恰恰相反，魔鬼的權勢似乎無法可擋，而情勢的發展對士每拿教會來說，也是越來越糟；但是在這節經文中，我們卻看見神依舊掌權。下監和死刑是無法避免的，但是神只容許這事臨到「你們中間的幾個人（ἐξ ὑμῶν）」。[●]神的確容許撒旦試驗他們，但是神卻也為這個試驗定下了一

1 Aune, *Revelation 1-5*, 166。

2 例如，有人曾如一顆球般的，被捆綁在一張網子裏面，並且被扔進劇院中給公牛當玩具戲耍至死（A. A. Bell, Jr. *A Guide to the New Testament World*, 124）。

3 ἄχρι 可表時間（直到），但也可表程度（不畏死亡的信）；Thomas, *Revelation 1-7*, 171。

4 Hemer, *Local Setting*, 70-71。

5 N. Turner 認為，這個表達方式是受到了閃族語言的影響（partitive expression; MHT IV, 151）。在新約中，同樣的用法亦出現在路11:49；啟3:9, 5:9；11:9。亦參，G. Mussies, *The Morphology*, 96, note 1。

個「十日」的期限。因此不論從範圍或是時間長短的角度來看，這個考驗的廣度和深度，並非由撒旦來定奪。牠只能在神所劃定的範圍之內，進行牠以為必然成功的攻擊。

從前面我們所提及的士每拿教會歷史中（例如，坡旅甲的殉道事件），我們曉得士每拿教會中，的確只有某一部分的人經歷了殉道的試驗。但是「十日」的患難究竟有多長呢？（1）有人認為「十日」所指的，是從尼祿（Nero）到戴克里先（Diocletianus）的兩百五十年（AD 54-305），因為在這一段時間之內，有十個極力逼迫教會的羅馬皇帝。●

（2）有人將「日」等同於「年」，因此這十日指的，是豆米田皇帝（Domitian）從81到91年間的逼迫，或是牒奇烏斯（Decius）和華勒瑞阿魯斯（Valerianus）兩位皇帝任內，從249到259年間的逼迫，甚或是戴克里先皇帝從303到313年的逼迫。●（3）由於「十」在一些經文中，代表

「很多」的意思，●所以有人認為「十日」所指的是一段很長的時日。●

（4）由於「十日」在一些經文中有「短短的」意思，●因此也有人認為「十日」所代表的是一段有限的，短短的時日。●（5）除了這些以「象徵

1 例如，W. R. Newell, *The Book of Revelation* (Chicago: Grace Publications, 1935), 46; H. Hailey, *Revelation*, 127。

2 例如，W. Lee, *The Revelation of St. John in The Holy Bible*. vol. 4 (London: John Murray, 1881), 481, 520, 532。但在牒奇烏斯（Decius）和華勒瑞阿魯斯（Valerianus）兩位皇帝之間，還有另一位高盧斯皇帝（Gallus）。

3 例如，雅各對拉班說：你十次改了我的工價（創31:41）；亦見，民14:22；伯19:3。

4 R. Summers, *Worthy is the Lamb* (Nashville: Broadman, 1951), 113。Mounce 認為，由於即將來臨的苦難是十分嚴重的，所以「十日」應該是一段很長的時間（*Revelation*, 94）。

5 例如，利百加的哥哥和母親不捨得她離家遠嫁，就和亞伯拉罕的僕人說：讓她和我們再住幾天，至少十天，然後她可以去（創24:55）。

6 例如，Charles, *Revelation I*, 58; Aune, *Revelation 1-5*, 166；而 Kiddle 認為，「十日」的意思是「一個禮拜左右」（*Revelation*, 28）。Beale 也認為「十日」是一

語法」來了解「十日」的看法之外，在學界也有人照字面的含義，認為「十日」就是十天。●

在這些看法中，第一和第二種看法的困難，在於他們把後面的歷史，讀進了啟示錄中；而他們對後面歷史的不同解讀，也就產生了如上所述許多不同的看法。這封書信是人子給西元90年代士每拿教會的信息，因此「十日患難」所指的，應該不是指遙遠未來的逼迫，而是他們在不久的將來所要（ἔξετε）●經歷的事。在第三種和第四種看法中，後者是比較可能的，因為「十」雖然可能表達「多」的意思，但是「十日」卻是約翰在此所明言的患難歲月。而「十日」在聖經中，多表一段短短有限的時日。至於以字面意義來理解「十日」的第五種看法，其優點在它可以免去許多不必要的揣測，但是在導論的部分，我們已經知道，象徵語法是這卷書的特色之一，因此我們不應該太快的就只以字面意義來了解「十日」。畢竟在這同一節經文的結尾之處，我們就看見約翰立即以一個象徵物件，即「生命的冠冕」，做為人子給至死忠心者的賞賜。

但「生命的冠冕」是怎樣的獎賞呢？是一頂皇冠？是在節慶場合中表達歡樂的妝飾？是當代神祇畫像中，環繞在祂們頭上的「光圈」？還是在競技中得勝之運動員，或是自戰場中得勝而返的將軍，所得到象徵

段短短的時間，但他同時也指出此處經文之舊約背景是但以理書1:8-16；在其中但以理和其三友身陷巴比倫王宮，但為保持在禮儀上的潔淨和對耶和華神的忠貞，他們拒絕王膳，並以十日為期，以測試他們是否依舊健康（*Revelation*, 242）。這個建議是可能的，因為雖然但以理和士每拿教會所身處的環境或有不同（王宮和監獄），但是他們所必須面對的挑戰卻十分類似：誰是我們的主？巴比倫王/凱撒，還是神？

1 Thomas, *Revelation 1-7*, 170。

2 有古卷作 ἔχητε (假設語氣) 或 ἔχετε (由 ἔχητε 而來)。但是 ἔχητε 應該是文士為了要讓 ἔξετε (直說/未來時態) 和 πειρασθῆτε (假設語氣) 一致，而做的更動。經文外證和內證 (μέλλει βάλλειν) 都支持 ἔξετε (詳見, *TCGNT*, 731)。

勝利和榮譽，以樹葉編織而成的「桂冠」？●從約翰所用「冠冕（τὸν στέφανον）」一語來看，「桂冠」之說是最合理的。因為在啟示錄中，當他想要以「冠冕」來表達王權的時候，他所使用的字眼是「皇冠（διάδημα）」，而不是此處的「冠冕」。●因此隱含在這個象徵背後的，是一場競賽（參，林前9:25），●一場戰爭（參，雅1:12）；是誰能得著最後勝利的考驗。

當然那些至死忠心之聖徒所要得著的獎賞，並不是一頂會枯萎，由樹葉編織而成的桂冠，而是「生命的冠冕（τὸν στέφανον τῆς ζωῆς）」。也就是說，他們所要得著的冠冕，就是永恆的生命。●或者說，他們所要得著的獎賞，是以永恆的生命為材料所編織而成的桂冠。在當代背景中，桂冠是那些在競技場或是戰場中，得勝存活下來之人所得到的獎賞，但是在屬靈的爭戰中，這個獎賞卻是那些在逼迫中死了的聖徒，才配得著的。神的律，恰恰和這個世界的律，完全相反。●在這封書寫的上下文中，這個獎賞自然屬於至死忠心之殉道者，但是從下一節經文中，「不受第二次死之害」的角度來看（詳下），這個獎賞也是要給所有得勝者

- 1 詳見，Hemer, *Local Setting*, 72-75; Thomas, *Revelation 1-7*, 172; Osborne, *Revelation*, 135。
- 2 詳見，R. H. Trench, *Synonyms of the New Testament*, 93-95。在啟示錄中，「皇冠（διάδημα）」一共出現了三次（12:3; 13:1; 19:12）。
- 3 士每拿亦以舉辦各式競技競賽而聞名（Charles, *Revelation I*, 53）。
- 4 在此我們將「生命的（τῆς ζωῆς）」一語，以平行的（*appositional*）或是解釋性的（*explanatory*）所有格視之。參，Swete, *Revelation*, 33; Thomas, *Revelation 1-7*, 173; Aune, *Revelation 1-5*, 167; Beale, *Revelation*, 244。
- 5 Aune 認為，軍事戰爭並不是「生命冠冕」的背景，因為羅馬政府從不頒發「死後追贈」的冠冕（*Revelation 1-5*, 175）。這個觀察也許是個事實，但是這並不表示約翰就一定得照著羅馬的習慣而行。在前面我們已經知道，這封書信的特色之一就是隨處可見的對比（「死了又活了」等等），因此約翰在此應該是要讓神國之律，和羅馬之律做一個對比。

的，不論他們是否以殉道做為他們人生的終點。畢竟「至死忠心」的形式，並不只有殉道一途而已。

2:11 聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的就應當聽。得勝的，必不受第二次死的害（ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆ ἕκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου）

殉道不是得生命冠冕的唯一途徑，殉道也不只是士每拿教會才要面對的考驗（2:10），因此人子藉聖靈向士每拿教會所發出的鼓勵和應許，也和眾教會息息相關（有關這個警語的含義，見2:7的注釋）。

對那些活在死亡陰影之下的人來說，人子在這封書信之結尾，再一次的以應許來鼓勵他們，是十分切合他們之需要的。因為他們除了需要從正面的角度，知道他們至死不渝的忠心，將會帶給他們永恆生命的獎賞之外，他們也需要從反面的角度，曉得他們「在死亡中的得勝」，將會讓他們不受到第二次死的害。

但什麼又是「第二次的死」呢？這個觀念從何而來？從但以理書12:2和約翰福音5:29來看，¹死人在末日復活，並且接受審判（即，第二次的死），並不是一個全新的觀念。事實上許多當代的拉比著作，都顯示他們有第二次死的概念。例如在一份他爾根（*Targum*）中，申命記33:6就被意譯為：願流便永遠活著，不經歷第二次的死。²而在另一本他爾根中，這同一節經文則被意譯為：願流便活在這個世界上，願他不經歷第二次的死 - 這第二次的死，是讓惡人在未來的世界中不能存活的原因。³

1 睡在塵埃中的，必有多人復醒。其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的（但12:2）；行善的復活得生，作惡的復活定罪（約5:29）。

2 原文作，願流便存活不至死亡。

3 出處索引，見Aune, *Revelation 1-5*, 168。對以賽亞書22:14，也有人意譯為：這罪並不蒙赦免，直到你們第二次的死（Charles, *Revelation I*, 59）。

在啟示錄中，「第二次的死」亦在20:6, 14和21:8中出現。在後面的兩處經文中，「第二次的死」是等同於「硫磺火湖」，是所有敵對神的勢力，包括了獸，假先知（19:20），魔鬼（20:10），死亡和陰間（20:14），以及名字沒有記在生命冊上的人（20:15），都要面對的刑罰。這個刑罰是永遠的死亡，是亞當墮落後，人類的共同命運；但是由於人子已經死過又活了（1:18a, 2:8），並且也拿著死亡和陰間的鑰匙（1:18b），因此祂可以在這裡，以雙重否定語法（οὐ μὴ），滿有權柄的向士每拿教會說：得勝的，必不受到第二次死的害。●忠心至死，就死這一次；但若是畏怯退後，不單至終得面對第一次的死（肉身的死亡），也難逃第二次的死的刑罰。●

解釋和應用

人子給士每拿教會的書信只有短短的四節經文，是七封書信中最短的一篇。在其中我們沒有讀到肯定稱讚之言，也沒有聽見責備之語；我們有的只是了解，安慰和鼓勵。孰以致之？從以上的分析中，我們知道這很可能是因為這個教會正身處險境，正背負著極其沉重的身心壓力；因此他們所需要的，是一個他們可以認同的人，一個可以站在他們旁邊，為他們加油打氣的人。而這個人，非死過又活了的人子莫屬。因為祂不單完全明白他們所面對的是什麼，祂也知道隱藏在苦難，甚至死亡之背

- 1 Thomas 認為，在希臘文中表達否定的最強烈方式，就是「雙重否定」（*Revelation* 1-7, 174）。一般來說，這是相當準確的看法，但是在某些經文中，我們甚至看見「三重否定」的語法的出現。例如，我總不撇下你們，也（萬萬）不會丟棄你們」（Οὐ μὴ σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω；來13:5）；我已經給你們權柄，可以踐踏蛇和蠍子，又勝過仇敵一切的能力；斷沒有甚麼能害你們（οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ；路10:19）。詳見，A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 1174-75。
- 2 有關「第一次的死和復活，以及第二次的復活和死」的問題，見20:5-6的注釋。

後的，是怎樣的賞賜。

因此在這封短短的書信中，我們就看見許多似是而非，似非而是的真理。自認為是「屬神之會眾」的猶太人，卻因為他們選擇向羅馬主流價值靠攏，而顯示出他們其實是「撒旦一會」的。猶太人在羅馬官府面前對教會所發的譏諷控訴，的確讓教會吃了不少苦頭；但是他們的舉措，卻為士每拿教會帶來一個見證信仰的機會。在猶太人和羅馬連手打壓之下的教會，的確身受赤貧之苦，但是在人子的眼中，他們卻是富足的一群人。對持守信仰的他們來說，前面只有兩條路：下監的，以慘死收場，沒有下監的，將要活的很苦。因此不論下監與否，他們的未來只能用「愁雲慘霧」四個字來形容。但這是不是他們真正的未來呢？當然不是，因為在烏雲之上，還有另外一個世界；在他們像人子一樣的走過了死蔭的幽谷之後，他們也要得著象徵勝利和榮耀的生命之冠。這個藉著死亡而得著的獎賞，將成為他們在「第二次死」之審判中的「免死牌」，也是他們進入永恆的「天國護照」。對身陷患難和逼迫的士每拿教會來說，苦難似乎沒有盡頭，但是從永恆的角度來看，黑暗的日子也只有「十日」而已，因為那是神為它定下的界限。撒旦或許猖獗，但人子早以明言：那殺身體不能殺靈魂的，不要怕他們；惟有能把身體和靈魂都滅在地獄裡的，正要怕他（太10:28）。因此擺在士每拿教會面前，擺在坡旅甲面前，以及擺在我們面前的，都只有一個問題，那就是：凱撒是主，還是基督是主？

我服事祂已經八十六年了，祂從未虧待過我。

現今我怎能褻瀆那拯救我的主呢？

我怎能稱凱撒為主呢？

這是士每拿主教坡旅甲，在面對火柱之刑前，對這個問題的回答。我們呢？我們的答案會是什麼呢？

II.2.3 給別迦摩教會的書信 (2:12-17)

別迦摩教會書信是七教會書信中的第三封。此一教會所在的城市別迦摩，乃是羅馬在小亞細亞地區中的「司法城」，也就是小亞細亞巡撫判決並執行死刑之城。此一歷史背景，正反映在安提帕殉道於此城的事件之中 (2:13)。因此對活在這個城市中，並曾見證了這個不幸事件的別迦摩教會而言，「羅馬刀劍」的威脅，恐怕比其他教會要來的更為直接。在死亡陰影之下的他們，要如何持守他們的信仰呢？他們究竟做的怎樣呢？而人子又對他們有什麼針貶，鼓勵和應許呢？

經文翻譯

12 你要寫信給別迦摩教會的天使：那有兩刃利劍的，如此說，

13 我知道你的居所，就是有撒但座位之處。當我忠心的見證人安提帕在你們中間，撒但所住的地方被殺之時，你還堅守我的名，沒有棄絕我的道。

14 然而我有一件比較次要的事要責備你，因為在你那裡，有人服從了巴蘭的教訓。這巴蘭曾教導巴勒將絆腳石放在以色列人面前，叫他們喫祭偶像之物，行姦淫的事。15 同樣的，你們中間也有人以一樣的方式，服從了尼哥拉一黨的教訓。16 所以你當悔改，若不悔改，我就快臨到你那裡，用我口中的劍，攻擊他們。

17 聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽。得勝的，我必將那隱藏的嗎哪賜給他。並賜他一塊白石，石上寫著新名。除了那領受的以外，沒有人能認識。

經文結構

2.2.3 給別迦摩教會的書信 2:12-17

2.2.3.1 序言 2:12

- 2.2.3.1.1 寫信給別迦摩教會的命令 (12a)
- 2.2.3.1.2 知性信息的專用起首語 (Τάδε λέγει ; 12b)
- 2.2.3.1.3 人子身分的宣告 (12c)

2.2.3.2 書信主體 2:13-16

- 2.2.3.2.1 人子對別迦摩教會的評價 (2:13)
 - 2.2.3.2.1.1 人子對別迦摩教會處境的了解 (13a)
 - 2.2.3.2.1.2 人子對別迦摩教會的稱許 (13b)
- 2.2.3.2.2 人子對別迦摩教會的責備 (2:14-15)
 - 2.2.3.2.2.1 服從了巴蘭的教訓 (14)
 - 2.2.3.2.2.2 服從了尼哥拉黨的教訓 (15)
- 2.2.3.2.3 人子對別迦摩教會的期許 (2:16)
 - 2.2.3.2.3.1 呼籲悔改 (16a)
 - 2.2.3.2.3.2 不悔改的警告 (16b)

2.2.3.3 書信結語 2:17

- 2.2.3.3.1 警語 (17a)
- 2.2.3.3.2 給得勝者的應許 (17b-c)
 - 2.2.3.3.2.1 隱藏的嗎哪 (17b)
 - 2.2.3.3.2.2 白石 (17c)

經文分析

2:12 你要寫信給別迦摩教會的天使：那有兩刃利劍的，如此說 (Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίτομον τὴν ὀξεῖαν)

人子給七教會書信中的第三封，乃以別迦摩教會為收信人。¹若我們從士每拿沿著海岸線往北走，在經過了大約60公里之後，我們將會來到該克斯河的出海口 (Caicus River)。從河口向內陸再行10餘公里，矗立在三百餘



公尺高之山上的別迦摩城，就出現在我們的眼前了。在小亞細亞諸城裏面，其地理位置之特殊性也反映在這個城市的名字上，因為「別迦摩」在希臘文中的意思，就是「山寨，城堡」。

和士每拿相較，別迦摩的可考歷史比較短一點。從一份記錄希臘斯巴達人 (Spartan)²的文獻中，我們曉得在主前第五世紀時，此城屬於斯巴達王底馬拉土斯 (Demaratus) 之後裔，因此這個城市從此時就帶著濃濃的希臘色彩。從西元前278年開始，別迦摩一直是亞他力斯王國 (Atta-

1 有關人子向教會天使說話的問題，見1:16和1:20的注釋。

2 古代希臘南部的一個城邦國家，在西元前400左右最為強大。有人認為斯巴達人也是亞伯拉罕的後裔，但不管此說是否屬實，他們和猶太人一直十分友好卻是個歷史的事實 (ABD 6:176-77)。

lids) 的首府。在其前面四任統治者的經營之下，●其國力在第二世紀之時達到高峰。在小亞細亞地區，亞他利斯王國是唯一能打敗從歐洲入侵之高盧人 (Gauls) 的國家；而她在文化上的成就也十分顯著，因為在其首府別迦摩城中，有一個藏書20萬冊的圖書館。就規模而言，在當代只有在埃及亞歷山大城中的圖書館，比它略勝一籌。●

軍事上和文化上的成就，並不能完全顯示別迦摩的重要性，因為這個城市也是這個地區中的宗教重鎮。在前面我們已經知道，從西元前五世紀開始，這個城市就已經為希臘人所統管。因此讓希臘文明戰勝周遭野蠻勢力的雅典娜 (Athena) 和宙斯 (Zeus)，就在這個城市中現身了。雅典娜神廟是別迦摩王國之創建者，腓利塔魯斯 (Philetaerus) 所設立的，而其目的，在使別迦摩成為亞細亞地區的雅典。宙斯祭壇則是優曼尼斯二世，為了紀念前任國王阿他留斯一世 (Attalus I)，擊敗高盧人而興建的。此一長寬各為36和33公尺的巨大祭壇在雅典娜神廟之前；形如馬蹄，因此遠望有如一個寶座。在宙斯祭壇的牆上，優曼尼斯二世更令工匠，以希臘諸神擊敗代表野蠻勢力之巨人為主題，刻上長約130公尺的曠世浮雕，來表明希臘文化的優越性。在此祭壇上，一天24小時輪班的祭司不停的焚燒祭物，而其煙霧遠在幾里之外就清晰可見。●

做為別迦摩守護神的宙斯和雅典娜，當然在城中享有崇高的地位，

1 Philetaerus (283-263) ; Eumenes I (263-241) ; Attalus I (241-197) ; Eumenes II (197-153) 。

2 亞歷山大圖書館是埃及的榮耀，因此別迦摩的企圖曾引發埃及王的嫉妒。由是埃及王下令，禁止他們所出產的蒲草紙出口至別迦摩。為解決這個困境，別迦摩就嘗試以皮革來替代，因而發明了皮紙。英文的皮革紙一詞 (parchment)，就是源自於希臘文的別迦摩 (Pergamene)。此說相當動人，但是根據麥子格的想法，早在這個事件之前，皮革就已經被當成書寫的材料了 (《新約經文鑑別學》，頁4)。

3 Metzger, *Breaking the Code*, 34 。

但是對統管亞細亞百姓的希臘裔統治者來說，獨尊希臘神祇並不是一個太高明的策略。因此兩個具有當地色彩的神明，戴安尼索（Dionysus）和亞克里比阿（Asklepios）¹，也就在別迦摩城中佔有一席之地。和希臘神祇相較，這兩個神明並不以人形出現，而以牛和蛇為其表徵。牛神又名領袖之神，因此為取得「本土性」和「正當性」，希臘裔的統治者就宣稱，他們是戴安尼索的後裔，是此神在地上的代表。而蛇神亞克里比阿又名拯救者（Soter），因為他職司醫治。這個蛇神之廟吸引了從各地而來病患。他們在廟中以餵食蛇的方式來敬拜蛇神；並在夜間留宿廟內，冀希蛇神託夢，告知治病的處方；或是希望在廟中四處流竄的神蛇，在夜間能遊過他的身體，因而得著醫治。對亞他利斯王國而言，這兩個神祇是他們「國家認同」的標記，因為在流通於國內之錢幣上，只有牛神和蛇神的圖像。

亞他利斯王國之所以可能在小亞細亞地區中獨霸一方，是因為她早在西元前212年之際，就和羅馬結盟。在往後約80年的時間裏面，這兩個國家之間的關係雖然偶有起伏，但她一直是羅馬在東地中海地區的主要盟友。亞他利斯王國的第六任統治者阿太魯斯三世（Attalus III），因著沒有子嗣，因此遺約將王國託付羅馬。因此當他在西元前133年過世之後，這個國家就成為羅馬的一個行省（羅馬諸行省中的第一個）。而別迦摩因著她地勢上的優點，繼續在羅馬小亞細亞行省中，扮演著首府的角色。²

1 亞克里比阿原本也是希臘神祇之一，但他在很早就被亞細亞人所接受。是屬於古希臘神祇系統中的一員。

2 上述有關別迦摩之地理歷史背景資料，來自 Ramsay, *The Letters*, 205-12; Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 28-95; Yamauchi, *New Testament Cities*, 30-49; Price, *Rituals and Power*, 252-53; Hemer, *Local Setting*, 78-105; *ABD* 5: 228-30; 巴克萊，《啟示錄注釋 I》，頁112-17; Aune, *Revelation 1-5*, 180-81。中文有關別迦摩城背景之論述，亦見楊牧谷，《基督書簡》，頁289-94。

西元前44年羅馬的統治者凱撒被刺身亡之後，羅馬由奧古斯督（原名屋大維；Octavianus），安東尼（Antony）以及雷彼達（Lepidus）三人共同執政。不久雷彼達戰死，羅馬為奧古斯督和安東尼瓜分；前者統領西部各省，而後者管轄帝國的東部。33年冬季，安東尼和300位羅馬元老在以弗所結盟，企圖一舉擊敗奧古斯督，但事與願違。30年安東尼戰敗自殺，整個帝國為奧古斯督所掌控。在這場內鬥中，亞細亞行省顯然選錯了邊，因此在戰事底定之後，她必須向新的統治者宣誓效忠。由是當地貴冑上書奧古斯督，表達他們想要為他建殿的心意。

對奧古斯督來說，這個請求讓他陷入兩難。依照羅馬過去的習俗，功績顯赫，為政以仁的皇帝，在死後才有可能被元老院冊封為「聖人」（*divus*）。因此若是奧古斯督允許亞洲行省為他建殿，在元老院的眼中，這是他想要將自己立在元老院之上的舉措。但若是他拒絕他們的請求，亞洲行省將繼續他們過去的習俗，以羅馬女神和羅馬巡撫（多為元老院的元老）之名，來舉行各式慶典和祭祀的活動。而這些活動當然會助長元老院的重要性，並且也可能會讓33年冬天的事件重演。

為了解決這個兩難的局面，奧古斯督就以兩個系統來應對。第一，他允許身在亞細亞的羅馬公民，在其居住的城中（例如，以弗所），以羅馬和他的父親凱撒之名，設立一塊聖地。在其上以建立祭壇或是豎立凱撒像的方式，做為他們對羅馬效忠的記號。此舉和羅馬習俗若合符節，因此應該可以免去他和元老院之間的衝突。第二，他也允許亞細亞行省中的非羅馬公民，以羅馬和他的名義來建殿。此舉不單和亞細亞之習慣相符，也降低了元老院在行省中的影響力。

因此在西元前29年之時，亞細亞行省就有了一座奧古斯督神廟。¹和

¹ 有關建立這個奧古斯督神廟的前因後果，詳見 Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 25-32。

在此之前就已經存在的羅馬神廟相較，這個新神廟的特色，在它乃是為依舊在世之皇帝而建立的。建立這個神廟的經費，由亞細亞行省中的各個城市共同承擔，但它卻以別迦摩為其落腳處，因為她是這個地區的首府。在往後的一兩個世紀中，別迦摩在這個地區中的重要性，將不斷地受到以弗所的挑戰，但是矗立在城中的奧古斯督神廟，卻標示著她在這個地區中的政治地位。從地中海而來的羅馬巡撫，或許必須要由以弗所上岸，但是他的「辦公室」卻是在別迦摩。從羅馬派駐各行省的巡撫有兩種：具有刀劍權的（*ius gladii*），或是沒有刀劍權的。而派駐別迦摩的，是前者，因此他是可以掌生殺，判死刑的巡撫。因此從今日行政司法分立的角度來看，別迦摩亦是亞細亞行省的司法中心。

對活在別迦摩的基督徒來說，高聳的城堡的確帶給人安全感，而城內的大圖書館也給人足夠的文化滋養，但是在亞細亞諸城中，恐怕沒有一個其他城市，會像這個城市對基督徒產生立即的威脅。羅馬對亞細亞行省的控制，是以這個城市為樞紐；從羅馬而來的巡撫也許必須周遊行省各處，以確保政治上的安靖，但是他的官邸卻設立在別迦摩。●他手中的刀劍權，以及聳立在城中的奧古斯督神廟，都清楚明白的告訴基督徒，誰是這個城市的主人。站在巍巍山巔之上的羅馬巡撫，的確可以向這個地區的百姓宣告羅馬的主權，但是對基督徒來說，事情的真相是不是就是如此呢？

為免別迦摩信徒在羅馬刀劍的威嚇之下而失去了屬天的眼光，人子在這封信的一開始，就以「有兩刃利劍」的方式，來介紹自己。在1:16那裏，我們已經知道人子所有的兩刃利劍，不是短短的匕首（μάχαιρα），而是在戰場上所使用的長劍。從2:16和19:15，21等三處經文中，我們更進一步的曉得，從人子口中所發出來的劍，是祂審判的話語。因此人子

1 Aune, *Revelation 1-5*, 180。

在這封信的一開始，就向別迦摩教會陳明：擁有刀劍權的羅馬巡撫，的確可以向他們宣告死刑的判決，但是在這個宇宙中，真正具有定奪永生或是永死權柄的，不是羅馬巡撫，而是人子。只有祂口中所發的應許和審判，才具有永恆的意義。

2:13 我知道你的居所，就是有撒旦座位之處。當我忠心的見證人安提帕在你們中間，撒旦所住的地方被殺之時，你還堅守我的名，沒有否認對我的信仰 (Οἶδα ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ, καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ Σατανᾶς κατοικεῖ)

從上一節的分析中，我們曉得對小亞細亞地區的基督徒來說，別迦摩恐怕是一個最容易讓他們和城中權貴起衝突的城市。因此人子給別迦摩教會的信息，就以「我知道你的居所，就是有撒旦座位之處」，做為祂的開場白。但「撒旦的座位 (ὁ θρόνος；寶座)」所指的，究竟是什麼呢？

對這個問題，學界基本上提出了三類的看法。第一，因為別迦摩位處高山之上，因此有人認為「撒旦的座位」所指的，是她高高在上的地理特徵。●這個看法也許突顯出別迦摩的地理背景，但是這個解釋可能只是現代人對這個地理特徵的看法而已。

第二，從別迦摩城的宗教背景來看，有人認為人子之所以稱此城為「有撒旦座位的」，是因為這個城市以蓬勃的偶像崇拜而聞名當代。●從

1 P. Wood, 'Local Knowledge in the Letters of the Apocalypse,' *ExpT* 73 (1961-62), 264。

2 例如，Charles, *Revelation I*, 61。他認為佈滿了各式神廟的別迦摩山，是和舊約中「神的山」互相對立(賽14:13；結28:14, 16)。

宗教背景的角度切入，也有人認為「撒旦的座位」所指的，是聳立在山頭上，狀如寶座的宙斯祭壇；●或是在城中廣被敬拜的亞克里比阿蛇神。●這些看法都有其可能，因為不管是別迦摩神廟林立的背景，或是宙斯祭壇以及亞克里比阿蛇神，都和「撒旦的座位」一語，有所關聯。不單如此，在14-15節中，我們也看見人子責備別迦摩教會，受到了偶像崇拜的污染；因此這類的看法有其合理的一面。

第三，有人認為人子稱別迦摩為「有撒旦座位之處」的原因，是因為別迦摩所擁有的奧古斯督神廟，以及該城巡撫所擁有的刀劍權（司法中心）。也就是說，身為羅馬在亞細亞行省的政治司法中心，別迦摩就成了撒旦在這個地區展現其權柄的「櫥窗」。●在這三類的看法中，此一見解最具說服力。因為在上一節經文中，我們已經看見教會之主和世界之主的對比，即，人子的兩刃利劍和羅馬巡撫所擁有之刀劍權的對比；在這節經文中，我們也立即的看見安提帕的殉道。因此不論從歷史背景的角度來看，或是從立即上下文的角度來看，「撒旦的座位」所指的，應該是以奧古斯督神廟為象徵符號的羅馬權勢。

奧古斯督神廟是在西元前29年所建立的，但是它的影響力卻沒有隨著時間的過去而消失。從當代文獻中，特別是和別迦摩有關的文獻裏面，我們看見自奧古斯督以降，羅馬就要求其子民以「主和拯救者」之名來稱呼皇帝；而在豆米田時期，即約翰寫啟示錄的時候，他更要求百姓以

-
- 1 例如，Beasley-Murray, *Revelation*, 84; L. L. Thompson, *The Book of Revelation*, 173。
 - 2 例如，*TDNT* 3:166。
 - 3 這是多數釋經者的看法。例如，Swete, *Revelation*, 35; Beckwith, *Revelation*, 458; Hemer, *Local Setting*, 87; Thomas, *Revelation 1-7*, 184-85; Aune, *Revelation 1-5*, 183-84; Osborne, *Revelation*, 141。

「主和神 (*dominus et deus*)」的方式來稱呼他。●對基督徒而言，這個稱號只屬於他們在天的神和為他們死的主，因此他們和羅馬之間的衝突就無可避免了；而這個衝突在別迦摩的具體例證，就是安提帕的殉道。

安提帕 (*'Αντιπᾶς*) 是安提帕妥斯 (*'Αντίπατρος*) 的簡寫；而後者在當代是個十分普遍的希臘名字。安提帕除了在啟示錄中，以及被教父特土良 (*Tertullian; Scapul.12*) 各提到一次之外，我們對此人幾乎一無所知。●就「在你們中間 (*παρ' ὑμῖν*) ●被殺」一語來看，安提帕可能不是別迦摩教會的一員，而是被人由別的城市中帶到這裡，在具有刀劍權的羅馬巡撫手下受審而死。●從人的角度來看，安提帕的人生是以悲劇收場的，但是在人子的眼中，他卻是「我忠心的見證人 (*ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου* ●)」。這個稱呼相當準確的反映了安提帕對人子至死不渝的信仰，但是這個稱呼恐怕也是人子所能給人最高的讚譽了。因為在1:5那裏，「忠心／信實的見證人」正是人子的三個稱號之一。我們不清楚在約翰寫作之時，類似於安提帕的事件是否繼續在別迦摩上演，但是歷史學家

-
- 1 Hemer, *Local Setting*, 86。別迦摩在圖拉真皇帝任內 (*Trajan; AD 98-117*)，又在城中為羅馬建了第二個凱撒神廟的事實，也再次證實羅馬在別迦摩的影響力。
 - 2 教會的傳統認為安提帕是在一個銅牛中被燒烤而死，但我們無法肯定這個看法是否真實 (*Swete, Revelation*, 35)。
 - 3 「在你們面前被殺」是更直接的翻譯。
 - 4 Ramsay, *The Letters*, 218; Hemer, *Local Setting*, 86。
 - 5 就文法結構而言，修飾「日子 (*ἐν ταῖς ἡμέραις*)」的「安提帕 (*'Αντιπᾶς*)」應該為所有格，而與其平行的「忠心的見證人 (*ὁ μάρτυς ὁ πιστός*)」也應如此。對這個文法異常的現象，Charles 認為這是因為約翰的希臘文，受到他希伯來思想的影響，因為在希伯來文法中，一個名詞在間接語法中是不發生格變的 (*Revelation I*, 13)。對這個文法異常的現象，Beale 則更進一步的指出，這可能是約翰刻意所為，而其目的，則是要以此文法出格的方式，來暗引詩篇89:37 (*Revelation*, 247-48)。有關這個暗引舊約的個案，我們已在1:5的注釋中有了詳細的討論，因此在這裏就不再重複論述了。有關這個文法出格的問題，亦見 G. Mussies, 'Antipas,' *NovT* 7 (1964), 242-24。

優西比烏卻告訴我們，在西元頭兩個世紀中，在別迦摩殉道的，還有卡普斯（Carpus），帕皮流斯（Papyrus），和阿格松尼克（Agathonike）等三人。●

安提帕的殉道當然對別迦摩教會帶來極大的壓力，但是他們的反應是什麼呢？從人子對他們的稱讚來看，即，堅守我的名，沒有否認對我的信仰，●他們顯然沒有退縮。「堅守（κρατεῖς）」和「否認（ἡρνήσω）」是兩個意思完全相反的反義字，因此「堅守」和加上了否定詞的「沒有否認」，就成了一組同義詞。準此，「堅守我的名」和「沒有否認對我的信仰」，就成為一對從正反兩面來描述同一個事實的片語，一對為強調別迦摩教會在面對巨大壓力時，依舊持守信仰的片語。●

從當代帝王崇拜的背景來看，這兩個片語所指的，應該是別迦摩教會拒絕在凱撒神廟中，進行上香奠酒，並且口說「凱撒是主」的祭祀舉措。●對羅馬政府來說，這是人民宣誓效忠羅馬帝國的必要儀式，但是對基督徒而言，這卻是對信仰的背叛。因此在他們眼前雖然有安提帕殉道的事件，但他們依舊站穩了他們的立場。

2:14 然而我有一件比較次要的事要責備你，因為在你那裡，有人服從了巴蘭的教訓。這巴蘭曾教導巴勒●將絆腳石放在以色列人面前，叫他們喫

-
- 1 *Hist. Eccl.* 4.15。在5.1中，優西比烏則告訴我們，殉道者阿塔魯斯（Attalus）是生在別迦摩的威尼斯人。
 - 2 在此我們以強調受格的所有格（objective genitive），來理解「我的（μου）」。
 - 3 在啟示錄中，類似的語法也出現在3:8 - 曾遵守（ἐτήρησάς）我的道，沒有棄絕（οὐκ ἡρνήσω）我的名。
 - 4 巴克萊，《啟示錄注釋1》，頁21；Mounce, *Revelation*, 97。
 - 5 在多數的情況中，在「教導（διδάσκω）」之後的，是雙重的直接受格；但是在當代的希臘文著作中，「教導 + 間接受格」（如巴勒；τῷ Βαλάκ）的結構也曾出現（Swete, *Revelation*, 37）。

祭偶像之物，行姦淫的事（ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλακ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ φαγεῖν εἰδωλόθουτα καὶ πορνεῦσαι）

在沉重壓力下依舊持守信仰，是別迦摩教會的長處（2:13），但是這個教會並非全然沒有缺點。被和合本譯為「幾件事」的希臘文「ὀλίγα」，其意思是「輕，少，短，小，些許，一點點」。若從數量的角度來理解，「我有一事相責」則是人子在此之意。¹但若從程度或是重要性的角度來理解，本節的第一句話則可以譯為，「然而我有一件比較次要的事要責備你」。²這兩個翻譯都是可行的，但若我們將本節和2:20相較（見該節注釋），後者似乎是比較合乎經文意思的。

但別迦摩教會的問題何在？那就是在他們中間（ἐκεῖ）³有人服從了巴蘭的教訓。約翰在此所使用的「服從（κρατοῦντας；分詞）」，和13節中之「堅守（κρατεῖς；動詞）」，是由同一個字而來，因此透過這個連繫，服從了巴蘭教訓的人，就和那些堅守主名的人，形成強烈的對比。

從舊約民數記中（22-24），我們曉得摩押王巴勒因著懼怕以色列人，就遣人召巴蘭來咒詛他們。為利而來的巴蘭於是在摩押地的各個山頭之上，意欲向以色列人發出咒詛（民22:7）。但是由於耶和華神的介入，巴蘭不單沒能咒詛以色列人，反而向他們發出了祝福。從這三章經文來看，巴蘭似乎是徹底失敗的；但是從後面的經文來看（25:1-3；31:16），巴蘭顯然完成了他的任務。在明處，在高山之上，他在神的干預之下，只能祝福以色列人；但是在暗處，他卻設下陷阱，以摩押女子為

1 Charles, *Revelation I*, 62.

2 Aune, *Revelation 1-5*, 185.

3 「ἐκεῖ」等於13節中的「παρ' ὑμῖν」（Swete, *Revelation*, 36; Charles, *Revelation I*, 63）；也和該節中的兩個「ὄπου」呼應。

餌，讓以色列人和她們行淫亂之事，並因此和她們一起獻祭給巴力，吃祭偶像之物。¹此事當然引發耶和華神的烈怒，因此在祂所降下的瘟疫刑罰中，兩萬四千個以色列人就倒斃在那裏了（民25:4-8）。巴蘭之計是成功的，但是他對以色列人所造成的傷害，卻讓他在以色列人的歷史中，留下了一個「為利而行之假先知」的臭名（申23:4；尼13:2；彼後2:14-16；猶11）。²但是舊約的巴蘭，和別迦摩教會中的某些信徒，又有什麼關聯呢？

在第一世紀希臘神廟的獻祭儀式中，將整隻祭物都燒在祭壇上的情況，並不多見。在大部分的祭祀中，只有骨頭，肥油和無法食用的膽囊才在祭壇上燒化；而其餘的部分，則是由祭司，以及參與獻祭之人在廟中食用；若祭物很大（牛羊），無法完全在廟中食用，剩餘的部分將在市場中出售。在宗教節慶舉行之時，祭物的數量通常很多，因此這些祭祀後所剩下的肉品，便成為節慶宴席中的佳餚美食。對平日多以麵粉製品為主食的一般老百姓來說，擺在這些宴席桌上的肉食，是相當具有吸引力的。除了在公開的節慶中供應肉食之外，從最近在別迦摩的考古發現中，我們知道祭物也是上流社會人士招待客人的佳餚。在一個被挖掘出來的餐廳裏面，有一個戴安尼索（Dionysus）的祭壇；因此祭物也出現在私人酬神謝天的宴席中。

以美食宴席來吸引人參加宗教慶典，或是以之待客，並不是第一世紀中，這類宴席的主要目的。開放給公眾，或是私人在家舉辦的宗教宴席，其目的不只要人和神明有所連結，也更是要讓人與人之間有所連繫。負責公開祭祀慶典的人，或是私人酬神宴席的主人，都希望藉著這

1 有關民數記22-24章和25-26章之間的文學和神學關係，見 T. R. Ashley, *Numbers*, 515。

2 亦見，Philo, *De Vita Mosis* 1.264-314; *De Migratione Abrahami* 114。

類活動，顯示出他們在社會中的地位。因此這些宴席並不只是單純的宗教活動，而是包括了社交的功能。因此一個人若是能在宴席中居高位，或是能被邀請參與上流社會人士的私人宴席，便顯示出他在社會中的地位；但若是他拒絕出席這類宴席，不管他的理由是什麼，他事實上就是將自己阻絕在社會的主流價值之外，在他自己和人之間，建立起一個障礙。●

我們不清楚別迦摩教會中，是否有人位居社會上層，因而有許多機會和權利參與這類的活動；還是有人想要藉著這些活動，來提升自己的社會地位。但是不管情況如何，人子在此以巴蘭的前例，來責備他們，是因為他們和巴蘭一樣，為了自身的利益而放棄了原則。就巴蘭而言，他原為美索波大米亞的異教先知（申23:4），因著巴勒之邀而和神的子民以色列人有了接觸。在整個事件中，他兩次在夜間見神的面（民22:9, 20），他的耳朵聽見他的驢子向他說話（民22:28-30），他的眼睛為神所開而得以看見天使（民22:31），他甚至四次開口宣告從耶和華而來的神諭（民23-24）；但是在他的天平上，這些奇異的屬靈經歷還是抵不過巴勒所應許要給他的名利地位（民22:17）。同樣的情況恐怕也發生在別迦摩教會中，某一部分信徒的身上。他們曾因著福音而進入了教會，他們也曾因著聖靈的大能而重生，但是為了繼續和這個社會保持良好的關係，他們就妥協了。

從當代異教崇拜的背景中，我們曉得參與異教宴席除了吃祭偶像之物之物，也包括了飯後的「餘興節目」，因此不論就字面意義，或是就屬靈的角度而言，別迦摩教會中某一部分人的妥協，和當初以色列人所行的，並沒有太大的差別。正如以色列人在摩押地，以他們的行動否定

1 有關吃祭偶像之物的問題，見 Aune, *Revelation 1-5*, 191-94；有關保羅在哥林多前書中，處理類似問題的討論，見 B. W. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 76-109。

了摩西「不可吃祭偶像之物，不可隨從他們的神行邪淫」的律法（出34:15-16）；別迦摩教會中的某些信徒，也一樣的為了社會地位和經濟利益，拒絕了教會「禁誡祭偶像的物……和姦淫」的禁令（徒15:20, 29）。●

2:15同樣的，你們中間也有人以一樣的方式，服從了尼哥拉一黨的教訓（οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως）

巴蘭因其所行的確遺臭萬年，但是他畢竟是歷史人物（2:14）。在90年代的小亞細亞，和他有類似教訓的，是尼哥拉黨。在這節經文中，約翰不單使用了「同樣的（οὕτως）」一語，來連結上一節中的巴蘭和本節中的尼哥拉黨，他也在這一節經文的最後，用「以一樣的方式（ὁμοίως）」一詞，來強化這個關係。這個尼哥拉黨不單在別迦摩教會中出現，它也在以弗所教會中現身（2:6），因此在這節經文中，我們就有了「你們……也（καὶ σὺ）」的語句。●因此和以弗所教會一樣的，別迦摩教會中也有人持守類似於巴蘭的教訓。從前述別迦摩的歷史背景中，我們曉得各式神祇在別迦摩城中，具有深遠的影響力，因此對別迦摩教會中部分的信徒來說，要在這個異教環峙的情況中存活，尼哥拉黨的教訓似乎是一個最好的選擇。

1 有關使徒行傳15:20, 29和異教偶像崇拜的關聯，詳見 S. G. Wilson, *Luke and the Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 94-102。有人認為巴蘭/尼哥拉黨是早期的諾斯底主義 (Gnosticism; Roloff, *Revelation*, 51)，但是在諾斯底派的經典中 (Nag Hammadi)，禁誡祭偶像之物和行姦淫之事的禁令，卻從未出現；因此這個看法並不牢靠 (Aune, *Revelation 1-5*, 195)。

2 Thomas 認為，服從巴蘭教訓的，和服從尼哥拉黨教訓的，是兩個不同的群體 (*Revelation 1-7*, 193-94)。但是本節的文法結構比較支持「一個異端」的看法 (Charles, *Revelation I*, 63-64; Mounce, *Revelation*, 98; Aune, *Revelation 1-5*, 188)。

2:16 所以你當悔改，若不悔改，我就快臨到你那裡，用我口中的劍，攻擊他們 (μετανόησον οὖν· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχύ καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου)

和以弗所教會恨惡尼哥拉黨的態度相較 (2:6)，別迦摩教會對這個異端的存在，似乎就沒有那麼在意了。因為在前面的兩節經文中，人子兩次說：在你們那裏有……。因此人子在這節經文中，就呼籲他們悔改。也就是說，他們不單要改變他們消極容忍這個異端的態度，並且也要積極的去處理這個問題；而這些應該是包括了勸化，指正，忍耐等候，禱告，和最後的手段——除名。

為了強調「當悔改」的嚴肅性，在這個命令之後，人子又加上了一個「若不悔改，我就快臨到你那裡，用我口中的劍，攻擊他們」的警告。從「劍 (τῇ ῥομφαίᾳ)」和攻擊「(πολεμήσω)●」的用語觀之，人子降臨的目的，在審判。但是對象是誰呢？當然是那些服從了「巴蘭/尼哥拉黨」教訓之人 (μετ' αὐτῶν)。在民數記中，假先知巴蘭曾面對手中拿劍的天使 (22:23,31)，但是在利字當頭的情況下，他對這個警告不以為意，結果在以色列人和米甸五王的戰爭中，他就死在刀劍之下了 (民 31:8)。因此人子在這裏的警告，並不是空口說白話，而是以舊約例證為其支柱。

但若人子的審判，是以服從了異端的信徒為對象，那麼那些沒有服從尼哥拉黨教訓的人，是否就沒事了呢？從個人的角度來看，由於神不是以無罪為有罪的一位，●因此在逼迫中依舊持守祂名的人，當然不在祂的審判之下；但是若我們從民數記的背景來看，由於摩西並沒有完全實

1 原意做「興起戰爭」。在新約中，只有約翰以「πολεμεῖν μετά+ 所有格」，或是「ποιεῖν πόλεμον μετά+ 所有格」的形式，來表達「和某某某交戰」的意思 (2:16; 3:4; 17:4; 11:7; 12:7; 13:7; 19:19)。

2 這是「以有罪為無罪」的另一種說法 (出34:7; 尼14:18; 鴻1:3)。

踐耶和華神的命令，即，將以色列的所有族長都處死（民25:4-5），因此拜偶像的情況持續惡化，最後導致兩萬四千人的死亡。●這個結果對即將進入迦南地，要與迦南人爭戰的以色列來說，是軍力極大的耗損。所以若我們從整體的角度來看，人子對教會容忍異端之罪的審判，當然使教會受到虧損。而當教會受到虧損時，做為神家中的一分子的，也一樣的受到了虧損。在神的國中，「獨善其身」之可能性其實是不存在的。

但是這個審判要在什麼時候發生呢？是在人子第二次再來之時嗎？●從19:11-21來看，人子在第二次降臨之時，的確要以其口中之劍來進行審判（19:15），但是在那個時候要受到審判的，不是教會，而是列國（亦參，19:18-19）。再者，若這個審判所指的，是末日的審判，那麼我們就必須面對兩個困難。第一，別迦摩教會的悔改與否（εἰ δὲ μή），成為人子是不是要再來的先決條件。從整卷啟示錄來看，神永恆計畫的施行，不單是在祂的天庭中決定的（參，啟4-5），也和人的反應和作為完全無關，因此祂的第二次再來，當然就和別迦摩教會的悔改與否無關。第二，若此處所言為末日審判，那麼這個警告就和當代的別迦摩教會，沒有立即直接的關係。●一支要在世界末日才會打下來的刑杖，對當下犯錯的孩子，能產生怎樣的警告效果呢？

事實上在1:7和2:5那裏我們已經曉得，在啟示錄中，人子的降臨（ἐρχομαί）並不千篇一律的指向祂第二次的再來。在那個大日子來臨之前，祂將要藉著聖靈「降臨」在教會中（參，徒5:1-11）。●而在這節經

1 T. R. Ashley, *Numbers*, 518-19。

2 這是 Thomas 的看法（*Revelation 1-7*, 196）。

3 Mounce 認為，這個困難可以從初代教會對末日之觀念來解決，即，末日是即將要發生的事。但是這個解決之道，似乎是把責任推給初代教會（*Revelation*, 99）。

4 Beale, *Revelation*, 251；Aune, *Revelation 1-5*, 188-89。

文中，這個面向更在「到你那裏 (σοι)」的詞語中，清楚的表達了出來。也就是說，人子將要以一個審判官的身分，來到別迦摩教會中，來處理他們向這個世界妥協的問題。但祂降罰的目的何在呢？在民數記中，耶和華神以瘟疫刑罰以色列的目的，在潔淨他們，好讓他們可以再次成為一支爭戰的軍隊（民26）。因此從這個背景來看，人子降罰的目的，也是要潔淨教會，因為一個向異教世界妥協了的教會，要如何在這個世界中見證祂的名呢？●

2:17a-b 聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽。得勝的，我必將那隱藏的嗎哪賜給他 (ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου)

和其他六封書信一樣，這封書信也以一個警語，和一個給得勝者之應許作為結束。由於這句警語的含意已在2:7的注釋中有了交待，因此在這裏我們只會把焦點放在人子的應許上：隱藏的嗎哪●和白石。

嗎哪是以色列人在曠野飄流時期，神所賜給他們的食物（出16:4-36）。「嗎哪 (מַן מִן)」在希伯來文的原意是，「這是什麼？」（出16:15），是以色列人在第一次看見「嗎哪」時的反應，因為他們不曉得這白白的，滋味如同攪蜜之薄餅的東西，究竟是什麼。為了要讓以色列人記得祂在曠野為他們所行的事，神命令摩西將一俄梅珥（約兩公升）的嗎哪，存在一個罐子裏面，並將之放置於約櫃中，好給後面的世代做為紀念（出16:32-34；參，來9:4）。由是在以色列的歷史中，嗎哪就以

-
- 1 有關約翰將教會類比於在曠野中之以色列的分析，見7:14-16的注釋。
 - 2 「嗎哪 (τοῦ μάννα)」是所謂的「表分所有格 (partitive genitive)」，在此當動詞「賜給 (δώσω)」的受詞。在新約中，這個「δοῦναι+ 表分所有格」的形式只出現在這裏。

「從天上來的糧食」之名，多次出現在舊約中。●

對聖所中所有物件都極為重視的猶太人，在聖殿被毀之後（586 BC），當然十分關注嗎哪金罐的下落。因此瑪加比二書的作者就告訴我們，在聖殿被毀之前，先知耶利米就已經先一步的得著警告，因此他就會幕，約櫃和祭壇帶到尼波山，●並將之埋藏在地底下。這些聖殿物件將會一直在地底下，直到以色列人歸回，得著復興為止。●對嗎哪的下落，巴錄二書的作者也有話要說。他認為聖殿物件是在天使的手中，而嗎哪將會在末日彌賽亞顯現之時，再次從天而降，成為聖徒的糧食。●

對歷史文物的關注是值得肯定的，但是神以嗎哪來供應以色列人肉身所需的神蹟，其意義恐怕不只是讓他們在曠野得以存活而已。因此在有關生命之糧的講論中（約6:24-59），耶穌明白的指出祂才是父神從天所賜下的真嗎哪，是能使人得著永生的真糧食（約6:32, 40；亦參，林前10:1-4）。準此，人子在此對得勝者所應許的，是永恆的生命。●

但是這個嗎哪為什麼是隱藏的呢（τοῦ κεκρυμμένου）？從出埃及記和瑪加比二書的背景來看，有人認為在約櫃中的嗎哪，是被裝在罐子裡的，所以是隱藏的。從巴錄二書來看，嗎哪之所以是隱藏的，是因為它目前在天使的手中。但若我們從時間的角度來看，嗎哪之所以是隱藏的，也可能是因為它是要在末日之時，才會再次出現。●這些看法都有可能，

- 1 尼9:15；詩78:25；105:40。在七十士譯本的詩篇77:25 [78:25] 中，嗎哪則是被稱為「天使的食物」。
- 2 摩西死前所登之山，在其上他看見迦南全地（申32:39-40；34:1-5）。
- 3 瑪加比二書 2.4-7。
- 4 巴錄二書6:7；29:8；亦見，西卜神諭篇 7:149。
- 5 Aune, *Revelation 1-5*, 189; D. K. K. Wong, 'The Hidden Manna and the White Stone in Revelation 2:17,' *BSac* 155 (1998), 346-54, especially 348-49。
- 6 Charles, *Revelation I*, 65-66; Thomas, *Revelation 1-7*, 198; 張永信, 《啟示錄注釋》, 頁86; Aune, *Revelation 1-5*, 189。

但若我們從約翰福音第六章來看，嗎哪之所以是隱藏的原因，是因為人不明白這個真糧食的意義。對那些看著耶穌長大的猶太鄉親來說，他們實在無法明白耶穌怎麼會是從天上來的糧（約 6:41-42），而他又要如何的把他的肉給他們吃呢（約6:52）？對耶穌的一部分門徒來說，他們也實在無法認同耶穌所說，吃祂的肉喝祂的血的教訓。也就是說，他們實在無法認同耶穌藉著受苦死亡而得生命的教訓，因此他們就用腳投票，不再跟隨耶穌了（約 6:60, 66）。

同樣的情況恐怕也出現在別迦摩教會中，因為在他們中間也有一些信徒，在安提帕殉道事件所顯示的政治壓力之下，並且在參與異教崇拜所能得著之利益的引誘下，決定向這個世界妥協。因此對他們來說，真嗎哪的真理是隱藏的。他們所能看見的，是擺在異教宴席桌上的祭偶像之物。因此人子在這裏應許他們，若他們能勝過這個世界的試探，拒絕吃祭偶像之物，那麼祂將要把他們原先所不明白的，關乎永恆的嗎哪，賜給他們做為獎賞。●祂當年對圍繞在祂身邊，為吃餅得飽而來之人所說的話，對90年代之別迦摩教會，一樣具有發聾振聵之效：不要為那必壞的食物勞力，要為那存到永生的食物勞力，就是人子要賜給你們的（約6:27）。

嗎哪所象徵的，是永恆的生命，因此這個獎賞當然是末世的，是未來的。但是在2:7有關生命樹獎賞的討論中，我們已經知道永恆生命的獎賞，並不全是未來的。在那個日子來到之前，我們已經有了永恆的生命。這個生命要到我們從死裏復活之後，才會達到它應有的境界，但是

1 有一些古抄本在此作：我要將隱藏的嗎哪賜給他吃。就經文鑑別學而言，這個加了「吃」的經文，當然不是原始經文；但是這個版本卻反映出初代教會中的部分人士，對這段經文的理解，即，「吃祭偶像之物」所相對的，是「吃嗎哪」的應許。

在那個時刻來到之前，我們至少是已經開始有了永恆生命的經驗。●在耶穌有關真嗎哪的講論中，特別是在祂「吃我的肉，喝我的血」的教訓中（約6:53-58），我們曉得我們在聖餐中，經驗了永恆的生命，或是以之表明了我們是已經擁有永恆生命的群體。●因此藉著這個重複舉行的聖禮，我們不單將自己從這個世界中區隔出來，我們也藉此向這個世界宣告我們對將來羔羊婚宴的盼望（啟19:9）。正如裝在金罐中，藏於約櫃之內的嗎哪，不單指向神在過去對以色列百姓所行的救贖之事，也指向那將要來臨的真嗎哪；照樣，我們在聖餐中所領受的餅和杯，不單叫我們紀念人子在我們生命中所施行的救贖之恩，並且也讓我們舉目，望向在永恆中所要舉行的羔羊婚宴（啟21:1-4）。

2:17c 並賜他一塊白石，石上寫著新名。除了那領受的以外，沒有人能認識（καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων）

除了隱藏的嗎哪之外，人子也應許得勝者，祂將要賜給他一塊在其上刻有名字的白石，做為獎賞。但是這個獎賞所指的究竟是什麼呢？

「石（ψῆφον）」這個字是由「磨／洗刷（ψάω）」而來，因此它的基本意思是，被磨過的小石頭。從產生的途徑來看，「石」所指的可以是經過河床洗刷過的鵝卵石，也可以是經過磨光後的珠寶；但若從用途的角度來看，「石」這個字也等同於「判決」。因為在當代法庭中，當

1 亦參，Osborne, *Revelation*, 148。

2 不同宗派對聖餐的意義有不同的看法，但是對絕大部分的教會來說，這個聖禮是那些相信耶穌基督的人，才能參與的。因此參與這個聖禮的前提是，有基督所賜的新生命（M. J. Erickson, *Christian Theology* [Grand Rapids: Baker, 1983], 1112）。有關曠野嗎哪為聖餐之預表，見林前10:3-22（Roloff, *Revelation*, 52; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* [Grand Rapids: Eerdmans, 1987], 446）。

一個「法官」（也可能不只一人）認為被告有罪時，他會在一個罐子裏面投入一顆黑石頭，反之，他則會以一顆白石頭來表達無罪的判決。這個用法在保羅敘述他過去如何逼迫基督徒的歷史中，也曾出現。因為「我也出名定案」一語的直譯是：我丟了一顆反對他們的石頭（徒26:10）。但在這些不同的含義中，約翰是以哪一個意思來使用這個字呢？

從「白石上刻了名字」的角度下手，舊約大祭司的背景，就成為一個可能解開白石之謎的途徑。因為兩塊在他肩頭的寶石（出28:9-12），或是12顆在其胸牌上的寶石（出39:8-13），都刻著以色列12支派的名字。因此在這個背景的襯托之下，有人認為人子所應許的獎賞，是聖徒得以侍立在神面前的特權，是他們將享有和神之間親密的關係。●這個解釋是可能的，因為在啟示錄中，新約聖徒的確多次以祭司的身分出現（1:6; 7:9-10; 14:1-5等等）。但此說的困難在於其前提，即，我們必須先假設人子在此所應許的白石是珠寶。而若此前提站得住腳，此說也必須再進一步的面對人子之獎賞，和大祭司身上之寶石，在顏色方面之差異所帶來的困難。在將來的世界中，我們的確都要成為事奉神的祭司，但是此封書信的焦點，不在信徒是否有祭司之尊，而在他們是否能夠勝過從這個世界而來的試探。

從當代的背景切入，站在白石後面的，則有許多可能的解釋。●（1）

- 1 Bullinger, *Revelation*, 183. 有關大祭司肩上和胸前寶石之象徵意義，見 J. I. Durham, *Exodus*, 389-90. 支持此說的理由，亦見，Beale, *Revelation*, 258. 有人認為人子在此一併提及「白石」的原因，是因為猶太人的某一個文獻中提及（Yoma, 75a），在曠野中和嗎哪一起從天而降的，還有寶石和珍珠。此說雖然對白石為何在此出現的問題，提出了一個可能的解釋，但是它對我們了解白石獎賞的意義，卻沒能帶來太大的幫助；因此對此說我們就不詳加討論了。
- 2 有關這些看法的出處，見 Hemer, *Local Setting*, 96-102; Thomas, *Revelation 1-7*, 199-201; Beale, *Revelation*, 252-58; Aune, *Revelation 1-5*, 190-91. 在此我們並打算將所有的可能看法都提出來，我們只會選擇幾個比較有根據，並且對了解經文意義有幫助的建議，介紹給讀者知道。

在當代的宗教觀念中，人們普遍認為神祇的名字具有神奇的能力，因此在一份和巫術（精靈）崇拜有關的文獻上面，我們看見如下的文字：帶一個鐵戒指和一塊形如葡萄的白石來，並把這個名字刻在其上。●因此若我們以此為背景，「刻了名字的白石」顯然是當代人認為能帶給他們平安的「護身符」。準此，人子在此所應許的，便是祂對聖徒的護衛。此說對活在羅馬刀劍之下的基督徒而言，當然具有重大意義。但是在啟示錄中，人子對教會之期許，是忍受苦難，是坦然面對逼迫；而不是尋求能「消災免厄」的「護身符」。事實上祂給教會所量的地界，是「該被擄掠的，就被擄掠吧；該被刀殺的，就被刀殺吧」（13:10）。●不單如此，由於這個應許是給得勝者的，因此這個獎賞將要在他們死後，或是在末日來臨之時，才會實現。但是對忠心而死的信徒來說，等在他前面的，是從死裏的復活，是榮耀之境的進入（20:11-21:8），因此他在那個時刻，怎麼還會需要保護呢？再者，別迦摩教會為人子所垢病的，正是參與偶像崇拜之事，所以祂怎麼會在沒有經過解釋的情況之下，就遽然的使用了這麼一個充滿異教色彩的東西，來做為祂所應許之事的象徵呢？

（2）在前面有關字義研究的部分，我們已經曉得白石在法庭的背景中，所代表的意義是無罪開釋；因此人子在此所應許的，是聖徒在末日的審判者中，將不被定罪，不會經歷硫磺火湖之刑（啟19:20; 20:10, 14, 15）。就人子在七封書信中賜與應許的模式來看，這個見解有其優勢，因為「隱藏的嗎哪（永恆的生命）+ 白石（無罪開釋）」，不單和士每拿書信中（2:10-11），「生命的冠冕 + 不受第二次死的害」之模式，如出一轍；也和推雅推拉書信中的「制伏列國的權柄 + 晨星」（2:26-28），

1 出處見 Aune, *Revelation 1-5*, 191。

2 和合本作「擄掠人的必被擄掠，用刀殺人的必被刀殺」；但是比較準確的翻譯，應該是我們在這裏所提供的。

以及老底嘉書信中「一同坐席 + 同坐寶座」（3:20-21）的模式，若合符節。但此說所必須面對的困難是，在當代法庭中決定被告生死的黑白石頭，並沒有名字在其上。這個困難當然減弱了這個解釋的可能性，但它並非無法解釋。從約翰使用舊約的習慣中，●我們曉得他並非一成不變的將舊約素材，放在啟示錄中，而是將舊素材更新，然後再來使用它。在這一節經文的前半，我們已經看見他把舊約的嗎哪，放在耶穌真嗎哪烤箱中烘烤，之後就成了末日永恆生命的獎賞。而同樣的情況，恐怕也發生在「白石」的應許上。因為這個象徵當代無罪開釋的白石，在他刻上「新名」的加工之後，就成了聖徒在末日審判中，「無罪判決」的應許了。

（3）除了用來避邪消災的護身符，和象徵無罪的白石之外，有人則認為白石在此所指的是當代廣被使用，以木材，金屬，或是石頭所製成的「信物（*tessera*）」。藉著這個「信物」，羅馬皇帝向窮人保證他們一定會得著糧食供應；或是他們必然可以參加某一個節慶宴席。在競技場中得勝的武士（*gladiator*），有時也會得著可以進入一個特別宴席的「信物/邀請卡」；而身經百戰的武士在贏得重大勝利之後，也會得著一塊不必再冒死出賽的「信物/退休證明」。因此從這個背景來看，白石是人子的「信物」，是得勝者可以參與羔羊宴席的「入場券」，是以死亡證明了他們已經得勝的信徒，不必再「出賽」的退休證明。此說的優點，是它不單和別迦摩教會「參與異教偶像宴席」的問題，針鋒相對；也和「嗎哪」所隱含之羔羊宴席的概念，互相呼應；並且更和啟示錄後面所記載，有關將來所要發生的事，彼此對應（參，19:7-9; 21:4）。因此此說和前述將白石等同於「無罪開釋」的看法，在可能性上，無分軒輊。●以

1 見導論中有關「在啟示錄中之舊約」的論述（特別是，頁92-101）。

2 當然這個看法並非全然沒有困難，因為當代製作「信物」的材料，並非只有白石一種而已。但是這個困難，在參照約翰使用舊約之習慣下，也可以得著合理的解釋。

「信物」來理解白石，那麼約翰在此就是從正面的角度，來談應許（得參與羔羊宴席）；若以「無罪開釋」來理解白石，那麼約翰在此則是從反面的角度，來強調將來的獎賞。

和白石之謎相較，「新名」的問題，則顯得相對的容易一些。因為在我們面前只有兩個選擇：是人子之名，還是得勝者之名？從新舊約中神給人起新名的角度來看，●在白石上的新名，似乎是得勝者的名字，因為起新名標誌著人生中，一個新階段的開始；●而從「除了領受者之外，沒有人能認識」這句話來看，「新名」也似乎指向得勝者的名字，因為只有他自己才完全明白他所經歷的改變是什麼。●但若我們參照啟示錄中，其他有關「新名」的經文，那麼此處之「新名」，則應該是人子的名字。怎麼說呢？

第一，在非拉鐵非書信中，人子給得勝者的應許是：我要叫他在我神殿中作柱子……我又要將我神的名，和我神城的名……並我的新名，都寫在他上面（3:12）。在這個應許中，雖然有三個名字的出現，但是其所要表達的重點都是一樣的，即，得勝者是屬於神的（見該節注釋）。●和我們目前正在分析的別迦摩書信相較，這兩封書信在「人子之名」的議題上，呈現出相同的模式：這兩個在患難中的教會，都因著「沒有棄絕

1 例如，神在亞伯蘭99歲時，給了他一個新的名字，亞伯拉罕（創17:5），而馬可在耶穌揀選12個門徒的上下文中，提及耶穌所給西門，雅各和約翰所取的新名字，即，彼得和半尼其（雷子；可3:16-17）。

2 Hemer, *Local Setting*, 102-03。

3 Mounce, *Revelation*, 100。

4 在這兩個應許之間，還有另外一個差異，即，別迦摩的得勝者將得著一個其上有新名的白石，而非拉鐵非的得勝者將成其上有新名的聖殿柱子。這個差異當然值得關注，但是若我們考慮到這兩封書信在文理上的不同，這個差異就不難解釋了。在別迦摩書信中，得參加羔羊宴席是應許的重點，因此給予「邀請卡」是必須的一個動作。但是這個宴席的背景，並不在非拉鐵非書信的文理中，所以人子只要把「新名」直接寫在他們身上就可以了。

人子的名」(2:13; 3:8)，所以人子就以「新名」做為他們的獎賞。因此從這個對比中，我們曉得「新名」所指的是人子之名。●但為什麼要再賜給他們一個名字呢？他們不是已經有了人子之名嗎？從「沒有棄絕」來看，他們的確已經有了人子之名，但是他們卻為著持守這個名字，而吃了不少苦頭。為此人子就許他們以祂的「新」名，表明他們因著擁有這個新名的緣故，將要進入另外的一個階段。過去他們為此名而受苦，但是在將來他們卻也要因著此名，而得以參與羔羊的宴席。在這個宴席中，他們將要親耳聽見父神向這個宇宙所做的宣告：不再有死亡，也不再悲哀，苦號，疼痛；因為先前的事都過去了(21:4)。

第二，在啟示錄中，以「名」來表明其所屬的，並不只有聖徒而已。在13:15-17那裏，我們就看見那些拜獸和獸像的人，身上有獸的名，或是牠的數字(666)。這個在他們身上，表明他們屬獸的記號，是他們可以參與商業活動的「許可證」，也是他們可以不被獸殺害的「免死牌」(13:15)；因此是否擁有這個名字／記號，的確是件攸關生死的大事。但是在14:9-11中，我們卻看見這些因拜獸而發達興盛的人，在神的審判來臨之時，卻因著他們身上屬獸的記號，而必須面對硫磺火湖之刑。因此他們的命運，和那些有人子之名的人，完全相反。

從別迦摩書信和非拉鐵非書信的平行對比中，以及從「屬人子」和「屬獸」的反義對比中，我們曉得「新名」所指的，是人子之名。但為什麼這個「新名」，是「除了那領受的以外，沒有人能認識」的呢？

在啟示錄19章約翰對騎白馬者的描述中，我們也看見類似的說法：祂頭上戴著許多冠冕，又有寫著的名字，除了祂自己沒有人知道。●有一

1 Beale, *Revelation*, 255。有關「新名」和其舊約背景的關係(賽62:2; 65:15)，我們將在3:12那裏再做處理。

2 ἔχω ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός。

些釋經者認為，「除了祂自己沒有人知道」的意思，在表達人子屬神性的，永遠不可能為人所完全了解的一面。●這個解釋看似合理，但卻禁不起進一步的探究：在啟示錄的一開始（1:1），約翰就告訴我們這卷書是「耶穌基督的啟示」，而在這個段落中（19:11-21），他也一而再再而三次的告訴我們，人子的名字是：真實信實（11），神之道（13），萬王之王，萬主之主（16）。因此在努力顯明騎白馬者究竟是誰的經文中，約翰似乎沒有突顯人子神秘面向的必要。

在19:12那裏我們將會看見，「除了自己之外，無人知曉其名」的說法，乃是當代觀念的反映。因為古人相信，人若知道一個神祇所不為人知的名字，就可以藉由呼求此名，而迫使該神明應允他所祈求之事。因此相對於「知曉其名 = 擁有支使神祇權柄」，「無人知曉其名」就有了「擁有超越一切權柄」的含義。●從此角度來看，此一「新名」之於得勝者的意義，不單在他們屬羔羊，也在他們因著此名，而將不會在那原本逼迫他們的世界之下。在第一世紀的末葉，他們的名字乃為羅馬所知（例如，安提帕；2:13），並因此就被這個世界所逼迫和苦待。但人子在這裡卻向他們保證，得勝的，將要得著那萬名之上的名（參，腓2:9），並因著這個緣故，而超越了這個世界對他們的掌控。擁有世界之撒旦，將不再擁有他們，因為他們乃是屬於屬羔羊的。從3:12中，我們知道人子應許要給非拉鐵非教會「新名」的獎賞，是根基於神所給以色列人，將來必要復興的應許（賽62:2; 65:15）。因此在祂將祂的新名寫在聖徒身上的動作中，人子事實上是向這個世界宣告：祂已經成就了神的應許（詳見該

-
- 1 例如，Swete, *Revelation*, 252; Mounce, *Revelation*, 345; Beasley-Murray, *Revelation*, 280。
 - 2 詳見19:12的注釋。

處注釋)。●祂已在這個世界之中，從撒旦的手下，揀選並呼召了一群人，並更進一步的，叫他們成服事神的祭司國度（啟1:5-6）。他們將不再為撒旦所管轄，而只單單屬神，因為在他們的身上，有羔羊的新名。

解釋和應用

無論就政治，軍事，文化或是宗教的角度來看，羅馬作家蒲林尼（Pliny the Elder）對別迦摩的描述—「亞洲最著名的地方」，是一點也不為過的。●其高聳的地理優勢，以及亞他力斯王朝和羅馬帝國對她持續的重視，讓她在亞洲諸城中，一直獨占鰲頭。在約翰寫啟示錄的當下，她的地位雖然受到從以弗所而來的挑戰，但是她所擁有的亞洲第一座凱撒神廟，以及羅馬巡撫以她為駐地的事實，都顯示出她和當代世界之主的關係，是多麼的密不可分。若為尋求商業利益，靠海的以弗所也許是首選，但若是想要和當代統治者建立良好關係，那麼別迦摩恐怕是「不二城選」。

做為羅馬帝國在亞洲的權力展示中心，別迦摩城的安定，當然就是羅馬巡撫的主要任務了。而這個對治安的關注，將無可避免的擠壓到教會的生存空間。就羅馬政府而言，對各式宗教的容忍，和對凱撒崇拜的堅持，是維持帝國統一安定的既定政策，因此若有人敢於違背，那麼巡撫手中的刀劍權，就是羅馬政府的答案了。我們不能確定安提帕是不是別迦摩教會的一員，但是他的殉道卻讓我們曉得，這個教會所面對的是

1 Beale, *Revelation*, 255, 953-57。有關3:12和以賽亞書62:2和65:15之間關係，亦見 J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 128-30。Fekkes 認為，2:7之新名所指的，是得勝者的名字，而不是3:12中的「人子的新名」。但是從我們前面的分析中（特別是別迦摩和推雅推拉這兩封書信之間的平行關係），我們有足夠理由認為，這兩個「新名」都是「人子的新名」。

2 *Hist. nat.* 5.126。

什麼。

就我們目前所知道的，我們無法確定安提帕的殉道，是一個普遍的現象，還是一個偶發的事件；但是不管情況如何，這個事件顯然在別迦摩教會中，帶來了兩種不同的反應：有人繼續持守立場，有人則以妥協來應對。從人子將祂自己的稱號，信實的見證人（1:5），加在安提帕身上一事來看，人子顯然也期盼那些忠心的人，能繼續持守祂的名。但是對那些向這個世界妥協的人，也就是那些想要避開羅馬刀劍的人，人子卻以從祂口中所出的刀劍，做為祂的警告。這個警告實在不容輕忽，因為羅馬的刀劍所能做的，至多是結束人今生的生命，但是人子口中之刀劍所會帶來的，卻是永遠的死亡。

兩把刀劍所能帶來的結果，的確完全不同，但是這個對比只是人子喚醒沉睡信徒的第一個步驟而已。因為在祂的應許中，「隱藏的（嗎哪）」和「只有領受的人知道」這兩個語句，都具有相同的功能。真嗎哪是隱藏的，而白石上的名字，也只有領受的人知道，因此他們必須打開他們屬靈的眼睛，才能看清楚事情的真相。羅馬刀劍的威脅的確近在眼前，但是要害怕的，不是那只能殺身體的，而是那能將身體和靈魂，都下在地獄裡的那一位（太10:28）。參與偶像宴席的利益也許唾手可得，但是要羨慕和要等候的，卻是羔羊的婚筵（啟19:9）。

你們腰裡要束上帶，燈也要點著。

自己好像僕人等候主人，從婚姻的筵席上回來。

他來到叩門，就立刻給他開門。

主人來了，看見僕人儆醒；那僕人就有福了。

（路12:35-37）

II.2.4 給推雅推拉教會的書信（2:18-29）

推雅推拉書信是七教會書信中最長的一封。此教會所在之城市，在歷史中，向來是別迦摩的「護衛城」；是阻擋敵人，拖延時間之用的「馬前卒」。但在羅馬統治下的和平盛世中，推雅推拉城有了一個新的機會。有別於過去，她如今因其交通便利的優勢，而逐漸成為一個商業中心。此一變化不可謂不大，也理當受到歡迎；但這個變化，卻也對身在此城中的教會，帶來了新的挑戰。她要如何來因應呢？她在此變化中，依舊能扮演好金燈台的角色嗎？對今天那些身在已開發，或是身在開發中國家的教會而言，她們和推雅推拉教會之間，雖然約有著2000年的時空距離，但她們所面對因著經濟發達而有的挑戰，卻沒有太大的差異。因此人子在這封書信中，向推雅推拉教會所發的信息，恐怕也十分適切於21世紀的教會。但祂向推雅推拉教會和我們，又說了些什麼呢？

經文翻譯

18 你要寫信給推雅推喇教會的天使；那眼目如火焰，腳像光明銅的神之子，如此說，

19 我知道你的行為，你的愛心，信心，服事和忍耐。又知道你末後所行的，比起初所行的更多。

20 然而有一件事我要責備你，就是你容讓那自稱是先知的婦人耶洗別教導我的僕人，引誘他們行姦淫，喫祭偶像之物。²¹ 我曾給她悔改的機會，但她卻不肯為她的淫行悔改。²² 看哪！我要叫她病臥在床；那些與她行淫的人，若不悔改所行的，我也要叫他們同受大患難。²³ 我又要殺死她的黨類，叫眾教會知道，我是那察看人肺

膽心腸的；並要照你們的行為報應你們各人。

24至於你們在推雅推喇其餘的人，就是一切不遵從那教訓，不曉得他們所說撒但深奧之理的人。我告訴你們，我不將別的擔子放在你們身上。25但你們已經有的，總要持守，直等到我來。26那得勝又遵守我命令到底的，我要賜給他權柄制伏列國。27他必用鐵杖管轄他們，將他們如同窯戶的瓦器打得粉碎；28像我從我父領受的權柄一樣。我又要把晨星賜給他。29聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽。

經文結構

2.2.4 給推雅推拉教會的書信

2:18-29

2.2.4.1 序言 2:18

2.2.4.1.1 寫信給推雅推拉教會的命令 (18a)

2.2.4.1.2 先知性信息的專用起首語 (Τάδε λέγει ; 18b)

2.2.4.1.3 人子身分的宣告 (18c)

2.2.4.2 書信主體 2:19-25

2.2.4.2.1 人子對推雅推拉教會的稱讚 (2:19)

2.2.4.2.1.1 他們有好行為 (19a)

2.2.4.2.1.2 他們現在所行比過去的更好 (19b)

2.2.4.2.2 人子對推雅推拉教會的責備 (2:20-23)

2.2.4.2.2.1 容讓「耶洗別」的教訓在教會中橫行 (20)

2.2.4.2.2.2 人子對此異端的作為 (21-23)

2.2.4.2.2.2.1 過去：給她悔改的機會 (21)

2.2.4.2.2.2.2 現在：降罰（22-23）

2.2.4.2.3 人子對忠心信徒的鼓勵和期許：持守所有的（2:24-25）

2.2.4.3 書信結語 2:26-29

2.2.4.3.1 給得勝者的應許（26-28）

2.2.4.3.1.1 制伏列國的權柄（26-28a）

2.2.4.3.1.2 晨星（28b）

2.2.4.3.2 警語（29）

經文分析

2:18 你要寫信給推雅推拉教會的天使：那眼目如火焰，腳像光明銅的神之子，如此說（Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρός καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ）

在啟示錄的七封書信中，推雅推拉教會書信是其中最長的一封。和最長的士每拿書信相較，她的篇幅幾乎是前者的三倍。推雅推拉書信雖然很長，但是我們對這個城市所知卻很有限。在歷史文獻中，此城甚少被提及。我們對她的認識，多半只能依靠刻在石碑上的銘文，和出現在

古代錢幣上的有限資料。

現今名為艾克希沙（Akhisar）的推雅推拉城，位在別迦摩東南方約50餘公里處。此城坐落在一個南北向的河谷中，連接亞細亞北部的兩條河流：該克斯河（Caicus）和 荷馬斯河



(Hermus)。因此自古以來，此城就成為這個地區中，南北交通路線中的一個重要樞紐。

推雅推拉城是由希臘亞歷山大大帝的將軍，西流古一世 (Seleucus I) 所建立起來的。為了防衛北邊的萊西默克斯王國 (Lysimachus)，¹西流古一世於主前300-282年間，派兵在此駐守。因此從一開始，此城就以一個護衛城的形態出現。在其往後約一百七十的時間中，此城曾兩度易主。第一次是在主前190年，由西流古王朝易手於亞他利斯王國 (Attalids；以別迦摩為首府)，而第二次是在133年，由亞他利斯王國易手於羅馬帝國。²但是不管她的主人是誰，她的角色總是一樣的。在後面兩個主人的手中，她一直是別迦摩城的護衛城；她的責任，就是在敵人進犯之時，挺身阻擋，並且以時間換取空間，等候從別迦摩而來的援助。做為一個護衛城，推雅推拉的命運，自然就是在阻擋攻擊時，承受戰爭的破壞，然後在戰事平息之後，再次因著她所必須扮演的角色，而得著重建。在列強的夾縫中，推雅推拉向來只是個馬前卒子。對她來說，自己當家作主的機會，從來不曾出現。

在羅馬統治之下，推雅推拉依舊是亞細亞首府別迦摩的護衛城。但是隨著時間的推移，在羅馬所帶來的太平歲月中 (*Pax Romana*)，她做為護衛城的角色，就逐漸的褪色了。在前面我們已經提及，推雅推拉是在一個天然的交通要道上，因此在羅馬所帶來的太平中，她這方面的優勢，自然就讓她成為一個商業的中心。從一些當代的碑文中，我們曉得在這個城市裏面，有許多不同行業人士所組成的「商業公會 (trade guilds)」³。就我們目前所知，這些商業公會涵蓋了麻織品，毛織品，皮革，製鞋，成衣，染料，皮革，麵包，陶器，銅匠，和人口販子等行業。

1 萊西默克斯也是希臘亞歷山大大帝的將軍之一。

2 有關這個事件的始末，見2:12的注釋。

各行各業都有其守護神祇，因此一個人若要在某一個行業中生存，他就必須參與相關商業公會，為該行守護神祇所舉辦的各式祭典儀式了。

在這些行業中，成衣業和漂染業應是箇中喬楚。在保羅走訪腓立比之時，他在該地所結的第一個果子呂底亞，就是從推雅推拉而來的布商（徒16:14-15）。而在一件從腓立比出土的文獻中，我們也看見如下的文字：

本城以「施恩者 (benefactor)」之榮譽，授予從推雅推拉而來，理古的兒子安提阿古；在漂染業中，他是一個傑出的公民。●

因此從這兩個記錄中，我們知道這兩個相關的行業，是已經具有「國際化」的規模的了。除了這兩個行業之外，銅器製造業（銅幣，頭盔）在推雅推拉也十分興盛。因為在當代的一個錢幣上，職司金屬器物製造的希臘神祇希菲土斯 (Hephaestus)，就以一個銅匠的形像出現。

從信仰的角度來看，推雅推拉並不是一個宗教的重鎮。雖然在城中的商業公會，都祭祀屬於他們自己行業的神祇，但是這個城市在歷史中所扮演的特殊角色（守護城），讓她無法像以弗所，或是別迦摩一樣，擁有巨大傲人的神廟。此城事奉的主要神祇，是阿波羅·泰念尼斯 (Apollo Tyrinnus)。從這個名字中，我們曉得這個神祇是一個混合宗教的代表，因為泰念尼斯是當地的英雄，而阿波羅則是希臘神話中的太陽神。和擁有亞洲第一座凱撒神廟的別迦摩相較，推雅推拉城不是帝王崇拜的中心，因此推雅推拉教會所要面對的挑戰，多是由各式「民間信仰」而來的；而這也正是人子在這封書信中，所要處理的主要問題。●但是祂

1 Yamauchi, *New Testament Cities*, 31-49。

2 上述有關推雅推拉地理歷史背景資料，來自 Ramsay, *The Letters*, 231-39; Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 28-95; Yamauchi, *New Testament Cities*, 51-54; Price, *Rituals and Power*, 260; Hemer, *Local Setting*, 106-28; ABD 6:546; Aune,

是以怎樣的身分，來向推雅推拉教會說話的呢？

在前面我們已經知道，約翰在七封書信中對人子的描述，多半是由1:9-20而來，因此藉著這個方式，他讓七封書信和拔摩異象，緊緊的連結在一起。而這個現象，也一樣的出現在這封書信中，因為「眼目如火焰，腳像光明銅」之片語，就是從1:14和1:15而來。但是在這封書信中，約翰還在這兩個描述之前，加上了「神之子（ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ）」的稱號。在新約中，「神之子」一共出現了46次，●因此這個稱號在此出現似乎並沒有什麼特別之處。但是在啟示錄中，這是「神之子」唯一出現的地方。●不單如此，在拔摩異象的經文中，當約翰提及人子時，總是使用描述性的語言（例如，眼目如火），但是在此的「神之子」，卻是一個正式的名號。●因此這個稱號的出現，應該有其特別的意義。●

在前面我們已經曉得，推雅推拉的「鎮城信仰」是阿波羅·泰念尼斯。在希臘神話中，阿波羅是主神宙斯的兒子；而在一個屬於第三世紀初的錢幣上，我們也看見同樣自稱為宙斯之子的羅馬皇帝，●和阿波羅·泰念尼斯以手握著手的方式，表達了他們在舉辦運動競賽一事上的聯合。因此在這個背景的襯托之下，「神之子」在此的出現，是要和這兩個「宙

Revelation 1-5, 201。中文有關推雅推拉城背景之論述，亦見，楊牧谷，《基督書簡》，頁333-38。

1 Aune, *Revelation 1-5*, 201。

2 在耶穌以「我父」來界定祂和父神之間關係時（1:6; 2:27; 3:5, 21; 14:1），這個概念是隱含的。

3 Bullinger, *Revelation*, 186。

4 在當代猶太人的觀念中（索引見，Beale, *Revelation*, 259, note 111），「人子」和「神子」這兩個詞語是可以互換的，因此約翰在此可能只是以「神之子」，來取代1:13中的「人子」而已。但是從下面的分析中，我們曉得他的意圖可能不止於此。

5 在這個錢幣上的羅馬皇帝是依拉嘎巴魯斯（Elagabalus）。此錢幣的圖象可在 Ramsay, *The Letters*, 235 上看到。

斯神之子」，互別苗頭。但是祂要在哪一方面和他們一較高下呢？

在這封書信的後面，我們將要看見人子給推雅推拉教會的應許（2:26-27），是以詩篇第二篇做為基礎的。這篇詩篇的主題，是彌賽亞將要以擊敗列國的方式，來顯明祂是世界之主。因此「神之子」和這兩個「宙斯之子」所針鋒相對的，是「誰才是這個世界的主」？做為推雅推拉的神祇，阿波羅、泰念尼斯總是以騎在戰馬之上，手拿戰釜的姿態，出現在當代的錢幣上，因為這個城市從一開始，就是為了戰爭的目的而存在；而羅馬帝國的興起，也和他們強大的軍事力量息息相關。但是人子在此卻藉著這個特別的稱號，要推雅推拉的信徒知道，祂才是這個世界中，真正有能力的那一位。祂要這個教會的信徒知道，祂不單是「眾教會的主」（2:23），祂也是這個世界的王。●

做為「眾教會的主」，祂當然知道他們所行的一切，因此察看人肺腑心腸的祂（2:23），其眼目自然就是「如火焰般」的了。正如我們在1:14那裏所看見的一樣，這個描述在強調祂的全知。

做為這個世界的王，要在爭戰中取得勝利，祂的腳因此也必須是「如光明的銅」。在1:15那裏，我們從但以理書10:6和啟示錄19:15的對照中曉得，「腳如光明銅」的重點，不在祂道德上的完全，而在祂的全能，也在祂審判列國的權柄和能力。這個理解，其實也在我們剛才對「神之子」的分析中，得著證實。約翰在此所使用的「銅（χαλκολιβάνω）」這個字，當然會拉近他和收信人之間的距離，因為此城的銅藝工業相當興盛。●但是對推雅推拉教會來說，隱含在「腳如銅」背後的含義，恐怕才會真正引發他們的共鳴。對長期在列強的爭鬥中，只能扮演別人馬前卒角色

1 我們無法確定「眾教會+列國」的模式，之所以會在七封書信中，最中間的一封出現，究竟是約翰有意的設計，還是個巧合；但是這個模式的出現，卻肯定了我們在此所做的論述。

2 Hemer, *Local Setting*, 111-17, 127。

的推雅推拉人來說，一個能帶領他們擊敗列國之全能者的出現，恐怕才是他們心底最深的渴望。

2:19 我知道你的行為，你的愛心，信心，服事和忍耐。又知道你末後所行的，比起初所行的更多 (Οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων)

眼目如火的人子對推雅推拉教會的了解，也包括了他們的優點和缺點。在本節中，人子先稱讚他們的優點，而在下一節經文中，才來處理他們的問題。

在2:2那裏，我們已經知道「行為」所指的，不只是人外在的行為，而是人發諸內形諸外的一切活動。而這個看法在本節中，也得著證實，因為在「行為」之後，人子以愛心，信心，服事和忍耐這四個詞語，來闡釋「行為」的含義。¹有學者認為我們可以將這四樣德行分為兩組：前兩樣是內在的心意狀態，而後兩樣則是內在心意狀態的外在表現。更具體的來說，愛心是以服事為其外在表現，而信心則帶來忍耐。準此，推雅推拉教會可以說是一個教會的典範。²就本節經文來說，這個看法似乎十分合理，但若我們把人子接下來對這個教會的責備也列入考慮的話（2:20），那麼我們就必須對這個看法存疑了。一個向這個世界妥協了的教會，怎麼會是一個有信心，有忍耐的教會呢？一個容許弟兄姊妹暴露在異端教訓中的教會，怎麼可能會是一個有愛心，願意服事的教會呢？

1 在本節中，第一個「你的 (σου)」所修飾的是「行為」，而第二個「你的 (σου)」所修飾的，卻是「愛心，信心，服事和忍耐」這四個詞語。因此就結構而言，後面的四個詞語顯然和前者平行，是對前者更多的說明 (Mounce, *Revelation*, 102; Osborne, *Revelation*, 154)。

2 Thomas, *Revelation 1-7*, 211-13。

在啟示錄中，當「愛」，「信心/信實」，「忍耐」，或是「信心和忍耐」等詞語出現時，其文理總是和教會向世界做見證之事有關。●因此人子在這裏稱讚推雅推拉教會，是因為他們在傳福音的事上，十分認真。和以弗所教會相較，推雅推拉教會顯然沒有失去他們傳福音的異象。他們現今在傳福音一事上的熱誠，並沒有隨著時間的過去而冷卻下來。因為他們末後（現在）所行的，比先前所行的更多。●這個教會的確為異端所苦（2:20），但是她卻沒有忘記她做為一個金燈台的責任。在七個教會中，推雅推拉教會和別迦摩教會最為相似，因為在這兩個教會的內部，都有異端的攪擾，但是他們卻在向外見證信仰一事上，沒有退縮。

2:20 然而有一件事我要責備你，就是你容讓那自稱是先知的婦人耶洗別教導我的僕人，引誘他們行姦淫，喫祭偶像之物（ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφείς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα ● ἑαυτὴν προφήτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἔμοιους δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυστα）

推雅推拉教會所面對的問題，和別迦摩教會有相似之處，也有相異的地方。其相似之處在於二者都面對同一個異端，一個對信徒參與異教偶像宴席之事，採取寬容態度的異端。●也就是說，他們都面對著信徒向

1 愛（ἀγάπη）- 2:4；信（πίστις）- 1:5, 2:10, 2:13, 3:14, 17:14；忍耐（ὑπομονή）- 3:10；信心和忍耐（πίστις καὶ ὑπομονη）- 13:10, 14:12。

2 Beale, *Revelation*, 260。

3 不格變的「耶洗別（Ἰεζάβελ）」，和直接受格的「婦人（τὴν γυναῖκα）」彼此平行，因此修飾它的 ἣ λέγουσα 也應該是直接受格，而不是主格。Charles 認為這是「希伯來化」的希臘文（*Revelation I*, 70），但 Beale 則認為約翰在此是用文法出格的方式，來引導讀者回到舊約（*Revelation*, 263）。

4 和別迦摩書信相較，約翰在此將「行姦淫之事」放在「祭偶像之物」的前面。但是這個次序上的顛倒，並不表示這兩個教會所面對的，是不同的異端。在不同的地方，使用類似的片語或是描述，來達成文學上的連結效果，是啟示錄的文學特色之一（詳見，Bauckham, *The Climax*, 22-29）。

這個世界妥協的困擾。因此從教會的角度來看，她所面對的是世俗化的挑戰，是向這個世界看齊的心態。

推雅推拉教會和別迦摩教會的相異之處，在於這個異端對這個教會的影響，要來得更為深刻和嚴重。何以見得？第一，在2:14那裏，當人子說「我有一事相責」時，我們看見祂使用了「一點點，些許（ὀλίγα）」的字眼，但是這個表達「比較次要」之概念的詞語，在這節經文中並沒有出現。第二，在別迦摩書信中，人子的責備是，「在你們那裏有（ἔχεις）……」；但是在此祂對推雅推拉教會的責備是「你容讓（ἀφείς）……」。也就是說，人子在此使用了一個比「有」更具強烈譴責意味的動詞。¹第三，不管自稱為「耶洗別」的女先知是誰（詳下），推雅推拉教會不單容許她教導並且引誘（διδάσκει καὶ πλανᾷ）人子的僕人，並且也容讓這個異端，在教會中橫行了一段時日（參，2:21）。因此在推雅推拉教會中，這個異端不只是「影響了一些個別的信徒」而已，而是在教會中建立了它的「障地」，有了羽翼（2:23的「黨類」原文做兒女）。第四，推雅推拉教會所面對之問題的嚴肅性，也在「引誘」一語上反映出來。因為在啟示錄後面的經文中，這是撒旦本尊，或是牠在地上之「分身」的專屬動作。²

但是為什麼這個異端會對推雅推拉教會產生如此深刻的影響呢？在前面我們已經曉得，推雅推拉城的特色之一，就是她所擁有的各式商業公會。這些商業公會各有其守護神祇，因此對活在此城之中的基督徒來說，是否參與他所屬行業的宗教慶典儀式，就成為他無法逃避的問題。他可以拒絕參與這些活動，但是這是個「自絕生路」的舉措；他也可以用「為了要活下去」的理由而選擇參與，但是這些和偶像崇拜緊緊相連

1 Swete, *Revelation*, 42。

2 13:14; 18:23; 19:20; 20:3, 8, 10。

的活動，卻又和基督徒的良心，有所衝突。因此走一條中間路線，以「偶像在世上算不得什麼」之說（林前8:4），來為自己的行為解套，似乎就成為一個兩全其美的上上之策了。●

妥協是一條比較容易走的路，因此在推雅推拉教會之前，就已經有許多人在其上。在這些人中，舊約中的耶洗別●應該是屬一屬二的人物，因為在她的影響之下，她的丈夫以色列王亞哈，為她在撒瑪利亞建造了一座巴力神廟，並在廟中築了巴力神壇（王上16:31-32）。此舉使得整個以色列國，除了先知以利亞，以及神所保守的七千人之外（王上19:14-18），都偏離了正路。●但推雅推拉教會中的耶洗別到底是誰？

在1:16 和1:20那裏，我們曉得有人將七封書信的收信人（七星／使者），等同於教會的領袖（主教，長老等）；而在本節的「婦人」之後，又有一些古卷有「你的」一語，●因此有人據此就認為推雅推拉教會的耶洗別，是教會領袖的妻子。●此說雖然可能，但是在前面我們已經知道，七星／使者所指，應是在天庭中代表地上教會的天使；而根據經文鑑別的原則，在「婦人」之後的「你的」一語，應不屬原始經文。●因此這個看法是不可取的。

1 Mounce, *Revelation*, 103。

2 「耶洗別」這個名字可能是由「王子（巴力）在那裏？」一語而來。在希伯來文中，它的意思是「糞土」（參，王下9:37）。因此列王記的作者，是以一個嘲弄的態度，來使用這個名字的（*ABD* 3:848）。

3 亞哈娶西頓（推羅和西頓）王謁巴力女兒耶洗別的婚姻，當然具有政治結盟的因素，因為他和謁巴力有一個共同的敵人：敘利亞。因此亞哈此舉已經有向世界妥協的意味（G. H. Jones, *1 and 2 Kings*. Vol. I [Grand Rapids: Eerdmans, 1984], 299）。但是啟示錄在此的焦點是在耶洗別身上，因為是她把異教崇拜帶入以色列國中的。

4 A 046 1006 1854 等等。

5 T. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*. Vol. I (Leipzig: Deichert, 1924), 286ff。

6 *TCGNT*, 732-33。

從當代的歷史背景來看，有人認為推雅推拉的耶洗別，是女先知撒巴思（Sibyl Sambathe），因為有一個屬於她的神廟，就在推雅推拉城外。●此說值得考慮，但是它有兩個困難。第一，這個已知的神廟，究竟是屬於撒巴思，還是一個猶太會堂，依舊是一個還不能清楚回答的問題。●第二，若此說成立，我們則必須解釋，為什麼這個異教（非異端）能夠在教會中出現，並且被教會接納？●

對這個問題，許多釋經者都認為這個自稱為女先知的人，是像舊約耶洗別一樣的人物。她可能是當地的一個「護庇主／金主（patroness）」，並且因著這個身分而在教會中具有相當的影響力。●像別迦摩教會的「巴蘭」一樣（2:14），人子在這裏所給她的名字「耶洗別」，也不是她的真名，而是一個象徵性的名字。因此她是當代的一個人，一個「現代版」的舊約人物。從2:23中，人子向她所發「要殺死她的黨類（兒女）」之警告來看，這個看法似乎相當合理，因為在這個「領袖＋跟隨著」的模式中，她當然應該是一個真實的人物。但若我們從啟示錄整卷書來看，「耶洗別」所象徵的，可能不是一個當代的人物。

第一，若把推雅推拉的耶洗別，和啟示錄17-18章中的大淫婦巴比倫並列，我們將看見他們之間有許多相似之處。（a）在教會的範圍之內，「耶洗別」以其「淫行」自豪（2:21），並且也引誘人「行姦淫之事」；而以整個世界為背景，「巴比倫」也同樣的以其「淫行」而聞名於世（17:3-5），並且也引誘了世上的列國和地上的君王（17:1-2; 18:3, 9）。（b）在「巴比倫」的經文中，「淫行」所指的，是各式的商業活動，因為這

1 Blakesley 和 Schurer；出處見 Hemer, *Local Setting*, 250, note 51。

2 有關這個問題的詳細討論，見 Hemer, *Local Setting*, 117-20。

3 Charles, *Revelation I*, 70。

4 Aune, *Revelation 1-5*, 203; Thomas, *Revelation 1-7*, 214; Wall, *Revelation*, 78。「護庇主」在當代社會中的地位，類似於中國古代豢養了許多「食客／士」的諸候。

些活動將帶給人假的安全感，讓人只依靠「瑪門（錢財）」，而不再依靠神（18:3, 11-23）；●而這些商業活動中，有許多也出現在推雅推拉（細麻，紫色布匹，銅業，人口販子）。（c）在這兩段經文中，神都要求祂的子民，不要和這兩個女人有任何的瓜葛，免得他們和她們一起被殺（2:22-23; 18:4, 8），（d）因為神將要「照各人所行的報應各人」（2:23; 18:6）。

第二，除了耶洗別和巴比倫的類比之外，在啟示錄中我們也看見約翰以女人來代表一個群體的文學手法。在12章中，身披日頭腳踏月亮，頭戴12星冠冕的婦人，是整個屬神子民的象徵（詳見該處注釋），而組成這個群體的個別信徒，或是各個部分，則是「她的兒女」（12:17）。而這個「婦人 + 兒女」的模式，在推雅推拉書信中一樣出現（2:20, 23）。再者，除了12章中的婦人之外，在啟示錄的最後，我們也看見約翰以妝飾整齊，等候丈夫的新婦，做為未來教會的象徵（21:2-3）。

因此從這兩個角度來看，人子在此所譴責的耶洗別，可能不只是一個當代的假先知而已，而是以這個名字，做為整個異端的代表（就如祂以天使做為地上教會的代表一樣；2:1, 8等等）。在弗所教會中，她以「尼哥拉黨」之名出現，在別迦摩教會中，她則是穿上了「巴蘭」的外衣，在推雅推拉教會中，她則是化身為「耶洗別」，但是不管她如何搽胭脂抹粉，她真正的身分卻無法隱藏，因為到了啟示錄17-18章那裏，她的迷惑列國的本像，就要完全的顯露出來了；而她的真名，大淫婦巴比倫，也

- 1 有關這個問題的詳細論述，見筆者博士論文，*Ezekiel in Revelation: Literary and Hermeneutic Aspects* (University of Edinburgh, 1999), 80-88；以及18章的注釋。
- 2 這是 Beale 所觀察到的 (*Revelation*, 262)。
- 3 在這封書信的一開始，人子明言這封信是要寫給推雅推拉教會之天使的；但是在書信中，我們卻又看見祂四次以第二人稱複數的「你們」，來向教會中某一部分的人說話（20, 24, 25[兩次]）。因此這個以單數的他做為整體之代表，而以「你們」來表個別部分的模式，也支持我們在此所作的觀察。

將為眾人所周知。

2:21-22我曾給她悔改的機會，但她卻不肯為她的淫行悔改。²²看哪！我要叫她病臥在床；那些與她行淫的人，若不悔改所行的，我也要叫他們同受大患難（καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοήσῃαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς. ²² ἰδοὺ βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς）

從過去式的「我曾給（ἔδωκα）」，和現在式的「她卻不肯悔改（οὐ θέλει μετανοήσῃαι）」之對比中，我們曉得人子曾向「耶洗別」傳達了「要悔改」的信息。雖然經文並沒有告訴我們，這件事所發生的時間和方式，但是她顯然對人子的信息，採取了一個相應不理的態度，因為她決定要繼續她的淫行。在啟示錄裏面，除了在三個「惡行表」中（9:21; 21:8; 22:15），「淫行（πορνεία）」所指的，都是背道，放棄信仰的意思。因此在這裏我們也應該以這個意思，來理解「耶洗別」所行之事。[●]

對人子之呼籲相應不理，其結果就是要面對審判了。「我要叫她臥病在床」一語，直譯作「我要將她扔在床上」。但這是什麼意思呢？有人認為「床（κλίνη）」所指的，是第一世紀的人，在吃晚宴時所躺在其上的「躺椅」；或是放置棺木的棺架。[●]但若我們從希伯來諺語的背景來看，人子在此所說的，就是要以臥病在床的方式來刑罰她。[●]這個看法也可以從22節的文法結構中，得著證實。因為在這節經文中，和「耶洗別（αὐτὴν）」相對的，是「那些與她行淫的人」，也就是那些接受這個異

¹ Aune, *Revelation 1-5*, 204-05。

² 出處見 Hemer, *Local Setting*, 121。

³ Charles, *Revelation I*, 71；亦見，MHT IV, 154。

端教訓之人；而和耶洗別臥病在床之刑罰（εις κλίνην）所相對的，是將要臨到他們身上的大災難（εις θλίψιν μεγάλην）。

但若這個對比是正確的話，那麼為什麼「主帥」耶洗別的刑罰（臥病在床），似乎比那些跟隨者的刑罰，要來得輕呢？在上一節經文的分析中，我們已經曉得耶洗別所代表的，是教會中向世界妥協的群體；而從啟示錄後面的經文中，我們也知道這個群體將不會立即消失。她將繼續存在，直到人子第二次再來為止（19:11-21）。因此人子在這段時間內對她的刑罰，將會是「臥病在床」。也就是說，她的活動力和影響力將受到限制（參20:1-3）。但是對那些個別屬耶洗別的「信徒」，人子當然要以大災難來刑罰他。這個刑罰並非完全無法避免，因為只要他悔改，離棄耶洗別的淫行（εκ των ἔργων αὐτῆς），這個刑罰就不會落在他的頭上了。

2:23 我又要殺死她的黨類，叫眾教會知道，我是那察看人肺腑心腸的；並要照你們的行為報應你們各人（καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ. καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροῦς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν）

如果「大災難」還不足以表達人子對這個異端的厭惡，那麼「我又要殺死她的黨類」的刑罰，就不再令人有任何的懷疑了。有人認為上一節經文中的「大災難」，是將來人子再臨之前，才會發生的事。●但若我們從這節經文來看，情況似乎不是如此的。在前面三封書信的分析中，我們已經曉得人子對教會的應許和警告，並不完全是未來式的；而這個現象也一樣出現在這裏。神的國在基督第一次降生時，已經闖入了這個世界；神的國也在五旬節聖靈降臨之時，開始在這個世界中成長；而這

1 Thomas, *Revelation 1-7*, 221。

個屬天的國度將要在基督第二次再來時，達到她完滿的地步。因此神的救贖行動，是在一個「已經開始但尚未完全成就」的階段。相對於神救贖之功的，是神的審判。在世界的末了，祂當然要在白色大寶座上，對這個世界做一個總結（20:11-15），但是在那個時刻之前，祂藉著各樣的天災和人禍（七印七號七碗），●來審判這個世界的動作，卻從沒有停止過（參，約16:8-11）。和祂的救贖行動一樣，祂對這個世界（包括教會）的審判，也是在一個「已經開始，但尚未完全成就」的階段。因此在白色大寶座的審判之前，祂當然也要對推雅推拉教會中背道的人，進行祂的審判。正如舊約耶洗別的七十個兒子，因著其母之罪行而被殺（王上21:17-29；王下9:30-37；10:1-11），她在推雅推拉教會中的兒女（τὰ τέκνα αὐτῆς），也將要遭遇到同樣的命運。

人子對耶洗別黨類（兒女）的審判，其目的在讓「眾教會知道，我是那察看人肺腑心腸的；並要照你們的行為報應你們各人」。「肺腑心腸」原文作「腎臟和心」，因為猶太人認為腎臟是意志和情感的中心，而心是思想的所在。●因此「我是那察看人肺腑心腸的」，其含意和人子「眼目如火」的特徵（2:18），完全一樣，即，祂的全知，祂對人完全的了解。在新舊約中，以「知曉肺腑心腸」來表達神全知屬性的經文，多如牛毛，●但站在這節經文背後的，應該是耶利米書17:10。因為在那裏，耶和華神不單曉諭祂是「知曉肺腑心腸的一位」，祂也說祂是「照各人行為報應各人的」。在新約中，只有此處經文完整呼應耶利米書的事實，顯示約翰意欲將人子等同於耶和華的企圖；而這個企圖是我們在前面已經多次看見的了。

1 詳見該處注釋。

2 Swete, *Revelation*, 45。

3 其實不只是新舊約，在許多猶太文獻中，這個說法也經常出現。有關這些經文的索引，見 Aune, *Revelation 1-5*, 206。

「知曉肺腑心腸」是人子審判的基礎，而「照各人所行的報應各人」，則是人子審判的原則。但是人子對耶洗別兒女的審判，並不只是要給推雅推拉教會一個警戒而已；祂審判他們的目的，是要讓「眾教會知道……」。在前面我們已經曉得，「耶洗別」的異端，並不是只出現在推雅推拉教會中。在以弗所教會和別迦摩教會中，這個異端各自以尼哥拉和巴蘭為其圖騰。因此人子對推雅推拉教會的審判，當然會對其他教會產生殺雞儆猴的效果。

就七封書文的文理而言，「眾教會」在此的出現，並不突兀。但若我們從文學設計的角度來看，約翰將「叫眾教會知道……」一語放在這裏，可能還有其他的目的。怎麼說呢？就其位置來看，這句表達了人子全知屬性的話語，是出現在七封書信中，最中間一封，因此它和前面「人子在七個金燈台中間出現」的畫面（1:13），有彼此呼應，互相說明的作用。再者，這句話在此的出現，也讓本書的讀者知道，七封書信的信息不單是給每一個個別教會的，也適用於所有的教會。因此這句話不單將新約的人子，和舊約的耶和華神連結在一起，在啟示錄2-3章中，它也有整合七封書信的作用。●

2:24-25 至於你們在推雅推喇其餘的人，就是一切不遵從那教訓，不曉得他們所說撒但深奧之理的人。我告訴你們，我不將別的擔子放在你們身上。²⁵但你們已經有的，總要持守，直等到我來（ὁμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις, ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ ὡς λέγουσιν· οὐ βάλλω

¹ 若我們將「叫眾教會知道……」這句話，搬到第二章的16和17節之間（我們當然不會也不應該如此行），再細心的讀者恐怕也不會覺得有什麼不對勁的地方。因此在七封書信中，這句話並不一定得出現在現在的這個位置。這個事實也支持我們在此所做的分析。

ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος, ²⁵ πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρις οὗ ἂν ἤξω)

耶洗別所倡導的妥協之道，的確很吸引人，但並不是所有的人都會買單。因此在譴責這個異端之後，人子就轉向那些持守真道的信徒。這些人是「其餘的人」（τοις λοιποῖς），但這並不表示他們在教會中是少數份子。這個說法只在表達，他們是相對應於耶洗別黨類的另一個群體。●而他們和耶洗別黨類的差別，在於他們不遵從她的教訓，不曉得他們所說撒旦深奧之理。但什麼又是撒旦深奧之理呢？

學界對這個問題基本上有兩種不同的看法。第一個看法是，就像當代的一些異教，以及第二世紀中的某些諾斯底教派（Gnostic）一樣，這個異端的特色，就是對靈界奧秘知識和經驗的追求。●他們宣稱（ὡς λέγουσιν）為要勝過靈界的幽暗勢力，我們必須對這個黑暗世界有所了解。因此參與異教崇拜的活動，就成為一個必要的手段了。不入虎穴，焉能得虎子呢？但入虎穴得虎子，不是挺危險的一件事嗎？對持守這個看法的人來說，這的確是個問題，但他們可能以曲解聖經教訓的方式來應對：耶穌曾說，屬凱撒的歸凱撒，屬神的就歸神（太22:21/可12:7），所以我們不需要將兩件事混為一談；而保羅不也曾說過，偶像在世上算不得什麼嗎（林前8:4）？他不是哥林多前書8-10章中暗示，信心堅固的基督徒是可以參與偶像崇拜之事，只要他沒有因此而絆倒他軟弱的弟兄就可以了。再者，若是偶像崇拜一事，是這個世界的主流價值，那麼保羅不也曾說，我們應當順服在上執政掌權的嗎（羅13:1）？●何況肉體不是無益的嗎？叫人活著的不是靈嗎（約6:63）？所以只要我心中有神，吃祭偶像之物，並行姦淫之事，其實是不會帶給我真正傷害的。

1 在9:20中，「其餘的人」所指的，是全世界三分之一人口所相對的三分之二。

2 Robertson, *Word Pictures*, 6:311。

3 Beale, *Revelation*, 265-66。

對撒旦深奧之理的第二種看法是，約翰在此是以一個反諷的手法，來顯示這個異端的真面目；●就像他在士每拿和非拉鐵非書信中，以「撒旦一會」的方式，來反諷原本是「耶和華會眾」的猶太人（2:9; 3:9）；或是在別迦摩書信中，以「撒旦的寶座」，來顯示羅馬政權的真面貌（2:13）。也就是說，這些人並非明目張膽的以撒旦崇拜為號召，而是以追尋奧秘知識（τὰ βαθέα）為幌子。但在約翰的眼中，此舉顯然是出於撒旦，因此他就在他們身上，貼上了「撒旦」二字，好顯明他們教訓的出處。●

這兩種看法其實並沒有太大的差別，因為二者都認為「撒旦深奧之理」所指的，是和參與偶像宴席之事有關。而其差異只在後者注意到約翰的文學手法而已。

對這些不曉得「撒旦深奧之理」的人，人子的應許是「我不將別的擔子放在你們身上」；因為對這些拒絕參與偶像祭典的人來說，他們的擔子已經夠重的了。●和2:22相較，人子在此對這些忠心信徒的應許，顯然是要和祂對耶洗別之刑罰，彼此對應。因為祂在這兩處經文中，使用了同一個動詞：扔（βάλλω）在床上（臥病在床）；不放（οὐ βάλλω）別的重擔。對已經身負重擔的信徒，人子只有一個合情合理的期待：繼續持守你所有的，直等到我來。

2:26-28a 那得勝又遵守我命令到底的，我要賜給他權柄制伏列國。²⁷他必

1 Aune, *Revelation 1-5*, 207; Osborne, *Revelation*, 162-63。

2 有關學者們對這個問題的看法，可見 Hemer, *Local Setting*, 122-23。

3 由於本節經文和使徒行傳15:28之間，有一些字面上的呼應（βάλλω ἐφ' ἐπιτίθεσθαι; βάρος πλὴν / βάρος πλὴν），因此有學者認為，和此處「別的重擔」所相對應的，是耶路撒冷會議中所定下來的規範（例如，Charles, *Revelation I*, 74）。但是25節中的「你們已經有的，總要持守，直等到我來」一語，顯示這個背景並不在約翰的腦海中（Mounce, *Revelation*, 105）。

用鐵杖管轄他們，將他們如同窯戶的瓦器打得粉碎；²⁶像我從我父領受的權柄一樣（καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν ²⁷ καὶ ποιμαίνει αὐτούς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται, ²⁸ ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου）

在前面三封書信中，人子給得勝者的應許，總是跟隨在「凡有耳的，就應當聽」之後，但是從這封書信開始，應許就出現在警語之前了。就整卷啟示錄來看，我們曉得約翰為了要讓整卷啟示錄，帶著「有變化但又不失其統一性」的風貌，他就經常將一個特定的片語或是說法，加以變化然後放在不同的經文中。●因此約翰在此，以及在往後三封書信中所做的更動，恐怕也是出於同一個理由。事實上約翰在這封書信中所做的「更動」，並不只是將應許和警語之位置對調而已。在七封書信裏面，約翰只在這封書信中，將應許和兩個條件「掛勾」，即「得勝者」，和「遵守我命令到底的」。而他也只在這裏和別迦摩書信中，將人子的應許，以「雙重獎賞」的方式來呈現：制伏列國的權柄／晨星；隱藏的嗎哪／白石（2:17）。●

從表面上看起來，「得勝者」和「遵守我命令到底的」，的確是兩個得著獎賞的前提，但是這兩者所要表達的意思其實是一樣的：得勝者就是那些遵守人子命令到底的人。在原文中，「遵守我命令的人」，是「遵守我的行為（τὰ ἔργα μου）之人」。因此透過這個表達方式，人子就將他們和耶洗別的兒女，做了一個黑白分明的對比，因為後者的記號，

1 例如，各族各方各民各國（5:9）；各國各族各民各方（7:9）；各民各國各方各族（10:11）；以及11:9；13:7；14:6；和17:5。這七個片語所要表達的概念完全一樣（全世界），但是構成這個片語之四個元素的次序，在這七個片語中，沒有一個是完全相同的。有關這個問題的詳細論述，見 Bauckham, *The Climax*, 22-29。

2 這是 Hemer 所觀察到的（*Local Setting*, 124）。

就是他們行耶洗別所行的事（2:22；τῶν ἔργων αὐτῆς）。從這個對比中，我們因此知道，人子應許的對象，是那些「不以耶洗別為師，而以人子為馬首是瞻的人」。¹但祂所應許他們的是什麼呢？

啟示錄2:6b-7	詩篇2:8-9
我要賜給他權柄制伏列國	你求我 我就將列國賜你為基業 將地極賜你為田產
他必用鐵杖管轄 ² 他們 如同窯戶的瓦器 將他們打得粉碎	你必用鐵杖打破他們 如同窯匠的瓦器 你必將他們摔碎

和詩篇第二篇8-9互相參照，我們知道人子在此所應許的，是和彌賽亞所成就的，有直接的關聯。就形式而言，這篇詩篇是所謂的「登基之詩」。也就是說，這篇詩篇原是為以色列王就任王位而作，是為新王就職大典而寫的。³但由於神和大衛立了一個「國位永在，後裔永續」的約（撒下7:8-17），在新約作者的眼中，這篇詩篇自然就成為一個來自於神，有關彌賽亞的應許。因此在約旦河邊耶穌受洗之際（太3:17），以及

- 1 Aune 認為「遵守我的行為/工作」一語，在文意上並不容易理解，因為在約翰福音中，人子對人的要求通常是「遵守我的命令」，或是「遵守我的話」（*Revelation 1-5*, 209）。但是我們在此所做的觀察，可以讓我們免去這個困擾。和合本的翻譯（遵守我的命令）是可以接受的，因為在這封書信中，和得勝者所相對的，是那些「遵守耶洗別之教訓的人」。
- 2 管轄原文作「牧（ποιμαίνει）」，因此此處經文似乎和其所相對應的詩篇經文「打破（רעע）」，有所差異。但是約翰在此所引的經文，很可能是由七十士譯本而來（ποιμαίνεις）。當然這個差異也可能是因著約翰自行翻譯希伯來經文而產生的。在這節經文和詩篇第二篇的文理中，「為王管轄」應該是這個詞語的含意。有關這個問題的討論，見 Hemer, *Local Setting*, 124-25; Beale, *Revelation*, 267-68。
- 3 當然這篇詩篇也可能在一年一度，為紀念王登基而舉行之儀式中被吟唱（A. A. Anderson, *Psalms 1-72*, 63）。

在變像山上（太17:5），福音書的作者都記錄了那由天上而來，出自詩篇2:7的話：這是我的愛子……。而在五旬節聖靈降臨之後，教會面對第一個逼迫之時，彼得也以此篇詩篇1-2節中，「萬民同謀抵擋受膏者」的話，做為他們今日之所以會面對這個挑戰的解釋（徒4:25-28）。但是在面對逼迫的時候，初代教會知道彌賽亞之所以可能成為管轄列國之君，所靠的不是武力，而是對苦難逼迫採取了一個接受順從的態度，因此祂王權的彰顯，是在祂從死裏復活一事上，完全的表達了出來（徒13:33-37；羅1:4；啟1:18）。因此在希伯來書作者的眼中，祂當然是超越諸天使的那一位（來1:5），而祂所能得著的榮耀，也自然要比所有的大祭司都來得更高更大（來5:5）。因為祂不是別人，祂乃是神在詩篇第二篇中，所應許賜下的「我的兒子」。[●]

因此從新約中，我們曉得初代教會對人子的認識，不管是祂和神之間的關係，或是祂要如何完成祂彌賽亞工作，甚或是在完成了彌賽亞使命之後，祂和這個世界之間的關係，都是以詩篇第二篇為基礎。就我們目前所分析的經文來說，約翰在論及得勝得國一事時，他也一樣的以這篇詩篇為基準。但是此同時，他又往前跨了一步，讓得勝者也能分享人子統管列國的權柄，因為他們是「遵守人子命令到底的人」。也就是說，他們是行祂所行之事的人。當然約翰在此「往前跨步」的舉動，並不是他自己發明的。在彼得認出人子是基督，是永生神的兒子之時（太16:16-19），以及在耶穌復活升天之前，頒佈祂所給教會之大使命時（太28:18-20），祂就已經將祂的權柄和教會分享了。[●]

就結構而言，約翰在此封書信之結尾處，引詩篇2:8-9做為人子應許

-
- 1 有關詩篇第二篇和新約之間關係的分析，亦見 P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, 68-69。
 - 2 我要把天國的鑰匙給你……（太16:19）；天上地下所有的權柄，都已經賜給我了，所以你們要去……（太28:18b-20）。

的基礎，其實是相當合適的。因為在這封書信的起頭部分，他就已經先使用詩篇2:2中的「神之子」，做為人子的開場白了。但是對推雅推拉教會來說，這個從詩篇2:8-9而來之「制伏列國」的應許，也具有特別的意義。因為在歷史中，推雅推拉城從來都只是列國的棋子，她總是為著別人的安全而存在。在列國勢力的消漲中，她就如瓦器般的，一次次的被人打破。在戰事結束之後，她因著她所扮演之角色的緣故，總會被重建起來。但即便如此，等在她前面的，不是一個為王做主的前景，而是下一次的破碎和毀滅。因此對推雅推拉教會來說，人子在此所給「制伏列國」的應許，實在非同小可，是他們在歷史中從來沒有經歷過的事。

這個應許的內容的確叫人不敢置信，但是它卻是以人子已經得著的勝利，為其保證：就像我從父所領受的（εἴληφα）●權柄一樣。從這句話中，我們知道人子之權柄是由誰而來，但若我們和26節中，「又遵守我的命令到底的」一語互相參照，隱含在這句話中，「在順服中受苦」的真理，就呼之欲出了。因為人子正是藉此途徑，得著其統管萬國的權柄，因此祂也以此期許那些跟從祂的人，並且也以祂所已經得著的，做為祂的應許。

2:28b-29我又要把晨星賜給他。²⁹聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽（καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν. ²⁹ ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις）

在推雅推拉書信中，人子所應許的第二樣獎賞，是晨星。但這個獎賞的內容究竟是什麼呢？

對這個問題，學界有幾種不同的看法。第一，在論及末世之事時，但以理書12:3如此說：智慧人必發光，如同天上的光；那使多人歸義的必

1 現在完成時態的重點，即在表達「基於過去某一個動作所產生之現在的結果」。

發光如星。也就是說，那些忠於上帝，並且也以此榜樣帶領許多人歸向神的人（但11:33），在末日來臨之時，將要從死裏復活，如星照耀。●因此在這節經文的對照之下，有人認為晨星所指的，是永恆的生命。●

第二，在巴蘭對以色列人所發的神諭中，他提及「有星要出於雅各，有杖（權杖）要興於以色列」（民24:17b）；而此星和此杖之出現，將要讓以色列人戰勝他們的仇敵（民24:17c-19）。因此在猶太人的傳統中，巴蘭的神諭就被認為是有關彌賽亞的預言。●在這個背景的襯托之下，人子在此所應許的，是聖徒將要在彌賽亞的帶領之下，勝過他們的仇敵。●這個看法和前一個制伏列國的應許（2:26-27）互相呼應，並且也和人子在這卷書的結尾之處，所做的自我啟示互相合致：我是明亮的晨星（22:16）。

第三，除了從民數記的背景來解讀晨星的意義之外，在學界也有人認為以賽亞書14:12中所提及的「明亮之星，早晨之子」，才是此處經文的舊約背景。●對「明亮之星，早晨之子」究竟是誰的問題，學者們有不同的看法。有人認為此處經文所提及之事，是撒旦從天上的墜落（參，路10:18；啟12:8）；而有人則認為此處經文所言為巴比倫王因驕傲而敗落。●但是不管「明亮之星，早晨之子」所指的是撒旦或是世上之王，人子以晨星為應許的重點，都在聖徒將掌權得國。因此這個看法，和以民數記為背景而得到的結果，並沒有太大的差異。

1 鄭炳釗，《但以理書》，頁301-02; J. E. Goldingay, *Daniel*, 309。

2 例如，Moffatt, *Revelation*, 363。

3 猶太文獻索引，見 Beale, *Revelation*, 268。在新約中，彼得也曾將詩篇第二篇和民數記24結合在一起（彼後1:16-19）。

4 例如，Hendriksen, *More than Conquerors*, 73。

5 出處見，Alford, *Revelation*, 578。

6 詳見，J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 209-11。

第四，在日夜交替之際，太陽還沒有升起來之前，天空中最後一顆可見的星宿是金星（Venus）。¹ 因此從巴比倫以降，金星就成為一個權柄的標記。羅馬的凱撒皇帝們以金星的後裔自稱，因為此星是天象由黑夜過度至白晝之時，唯一掌管天空的星宿。羅馬的將軍們為之建殿，也以此星做為他們旌旗上的徽號。² 因此從這個背景來看，人子在此所應許的，是聖徒將要像羅馬皇帝或是羅馬將軍般的，在這個世界中掌權做王。

從表面上看起來，這四個看法似乎都有其合理的根據，但若我們從整卷啟示錄來看，以民數記24章為背景的解釋，應該是最合理的一個。何以見得？

啟示錄	舊約出處
2:26-28	以鐵杖管轄列國（詩2:9）+ 晨星（民24:17） ³
5:5	猶大的獅子（創49:9）+ 大衛的根（賽11:10）
19:15	以鐵杖管轄列國（詩2:9）+ 以杖擊打世界（賽11:4）
22:16	大衛的根（賽11:10）+ 晨星（民24:17） ⁴

在啟示錄這四處和人子有關的經文中，我們看見約翰分別暗引了四個舊約經文；而其引經的根據，不單因為這四段舊約經文的主題一致，即，將有一位王要由以色列而出，也因為這四處經文都使用了表達王權的「杖（שֵׁבֶט）」（創49:10；民24:17；詩2:9；賽11:4）。⁵ 在啟示錄中，這四段經文可以分為兩組。第一組是2:26-28和22:16，因為人子在這卷書末了的自我宣告（我是大衛的根和明亮的晨星），是祂之所以可以在這

1 在中國古籍中，此星名為「太白星」。

2 例如，Beasley-Murray, *Revelation*, 93。

3 在新約中，彼得也曾將詩篇第二篇和民數記24結合在一起（彼後1:16-19）。

4 這是 Bauckham 所觀察到的；詳見 *The Climax*, 323-24。

5 在當代猶太人的眼中，這四個舊約經文也被認為是「彌賽亞經文」。猶太文獻索引，見 Bauckham, *The Climax*, 323, note113；亦見 Beale, *Revelation*, 268。

封書信中，將制伏列國之權柄賜給推雅推拉教會的基礎。而5:5和19:15是另一組經文的原因，則是因為這兩節經文，都和神審判世界的永恆計畫有關：只有猶大的獅子，大衛的根配展開書卷（5:5），所以祂將要騎白馬而來，以劍藉杖來管轄列國，並要踹全能神烈怒的酒醅（19:15）。因此從這個「宏觀」的角度來看，民數記24章應該才是人子在此所應許之「晨星」的背景。換句話說，人子所應許推雅推拉教會的，是祂自己：祂要作他們的元帥，祂要和他們分享祂勝過世界的權柄（亦參，啟3:21; 7:4-8; 14:1-5; 19:14; 20:4-6）。

解釋和應用

綜觀推雅推拉的歷史，我們知道在第一世紀末葉之時，此城的情況，應該可以用如下的八個字來形容：欣欣向榮，前景看好。在過去，此城交通便捷的地理特性，讓她只能成為列強的馬前卒，只能成為其他城市的護衛城（例如，別迦摩）。但如今在羅馬皇帝奧古斯督所帶來的和平盛世中，她有了一個轉換角色的機會。因為當戰爭不再發生之時，她過去為之所苦的地理特性，反而成為她發展的最佳助力。從考古的發現中，我們看見她的確抓住了這個機會，搖身一變而成為這個地區中的「後起之秀」。各式商業公會如春筍般的在此城中出現，而其商務也一步步的擴展至海外地區（例如，腓立比）。推雅推拉的轉變，當然不是在一夕之間發生的，因為她一直要到第三世紀初，在羅馬皇帝卡拉卡拉（Caracalla; AD 211-17）的任內，才從別迦摩司法行政區（*conventus*）中，脫離了出來，而成為推雅推拉司法行政區的首府。●

第一世紀末葉的推雅推拉城，的確像一隻正在蛻變為蝴蝶的毛毛蟲。對此城居民來說，這個轉變當然是受到歡迎的；誰會願意一直做一隻別

¹ Aune, *Revelation 1-5*, 201。

人一腳就可以把牠踩的稀爛的毛毛蟲呢？誰不希望能夠成為一隻可以在天空中，展翅高飛的蝴蝶呢？但是對推雅推拉教會來說，這個轉變卻對她帶來了極大的挑戰：我們是要跟著蛻變，在羅馬政府所設立的架構中，取得一個更高的位置呢？還是我們要堅持我們的立場，拒絕這種似乎可以立即帶給我們利益的蛻變，而只等候已經發生在基督死而復活一事中，並且也將在世界的末了，發生在我們身上的真正蛻變？

對推雅推拉教會中的某些信徒來說，能看的見的，能摸的著的，能拿在手裏的，能吃到肚子裏面的，都十分吸引人；因此他們就成為舊約耶洗別在第一世紀的傳人。他們不單影響了一些個別的信徒，也在教會中立了足，生了根，有了一定程度的聲勢。相對於帝王崇拜，這個異端對教會的挑戰比較沒有那麼明顯，也不會對教會產生立即的威脅。但事實上它對教會的影響，卻絕對不會小於前者。因為一個世俗化了的教會，一個和世界看齊了的教會，一個和這個世界有著相同價值觀的教會，如何能向這個世界做見證呢？因此我們就看見人子以「大患難」，以「死亡」（2:22-23），來警告這些想要腳踏兩條船的人。因為對於心眼蒙了脂油的人，只有這種嚴肅的警告，才有可能產生當頭棒喝的效果。

積極的掌握時勢機會，或是消極的隨俗妥協，都能讓人得著眼前的利益。但是不管他能爬得多高，看得多遠，他依舊是在這個世界所提供的架構之中。在撒旦面前屈膝，當然可以讓人得著萬國的權柄榮華（太4:8-9；路4:5-7），但是這個動作的含義，就是在右手上，或是在額頭上，接受了獸666的印記（啟13:16-18）。在曠野地，人子曾經拒絕了撒旦誘人的建議，因此祂雖然至終走上了十字架，但是祂卻因此而得以勝過牠的權勢，成為管轄列國的君王。由是在這封書信的最後，祂也以此來鼓勵那些遵守祂命令到底的人：向世界說「是」，只能在世界中打轉，也只能等著和世界一同進入硫磺火湖（啟19:20; 20:10, 15; 21:8）；但若能向

世界說「不」，和人子一同做王的日子就不遠了。因為當我們向這個世界說「不」的時候，我們事實上是向那將要從天而降，新天新地的新世界說，「是」（21:1-8）。

耶穌說……

人活著不是單靠食物，乃是靠神口裡所出的一切話。

當拜主你的神，單要事奉祂。

（路4:4, 7b）

II.2.5 給撒狄教會的書信（3:1-6）

在啟示錄2-3章的七個教會裡面，撒狄教會的屬靈情況，可說是十分低落的。除了幾個未曾污穢自己衣服的人（3:4），這個教會在人子的眼中，幾乎已經到了離死只有一步的距離。從外表看起來，她有著教會之名，但就實質內涵而言，她卻患了嚴重的「屬靈骨質疏鬆症」。就人的觀點而論，她似乎已經無藥可救，也該儘早為她預備「後事」；但對那擁有七靈和七星之人子而言，她不單依舊是屬祂的，也還有希望。只是醫治要從那裏開始呢？有什麼特效藥能讓她起死復生呢？

經文翻譯

¹ 你要寫信給撒狄教會的天使：那有神的七靈，和七星的說，

我知道你的行為，按名你是活的，其實是死的。² 你要做醒，堅固那剩下將要衰微的〔衰微原文作死〕。因我見你的行為，在我神面前，沒有一樣是完全的。³ 所以要回想你所領受和聽見的；又要遵守，並要悔改。若不醒，我必臨到你那裡如同賊一樣。我幾時臨到，你也決不能知道。

⁴ 然而在撒狄你還有幾名是未曾污穢自己衣服的。他們要穿白衣與我同行。因為他們是配得過的。

⁵ 凡得勝的，也必這樣穿白衣。我也必不從生命冊上塗抹他的名；且要在我父面前，和父的眾天使面前，認他的名。⁶ 聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽。

經文結構

2.2.5 給撒狄教會的書信 3:1-6

2.2.5.1 序言 3:1a-b

2.2.5.1.1 寫信給撒狄教會的命令 (1a)

2.2.5.1.2 先知性信息的專用起首語 (Τάδε λέγει ; 1b)

2.2.5.1.3 人子身分的宣告 (1b)

2.2.5.2 書信主體 3:1c-4

2.2.5.2.1 人子對撒狄教會的責備和提醒 (3:1c-3)

2.2.5.2.1.1 人子對撒狄教會的責備：名存實亡 (1c-2)

2.2.5.2.1.2 人子對撒狄教會的提醒：回頭是岸 (3)

2.2.5.2.2 人子對撒狄教會中少數忠心信徒的稱許 (3:4)

2.2.5.3 書信結語 3:5-6

2.2.5.3.1 給得勝者的應許 (5)

2.2.5.3.2 警語 (6)

經文分析

3:1a-b 你要寫信給撒狄教會的天使[●]：那有神的七靈，和七星的說 (Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας)

啓示錄2-3章中的第五封書信，是寫給撒狄教會的。撒狄城位在推雅推拉東南方約50公里處，距靠海的士每拿約有100公里之遙。在地理上，此城有兩個特色。第一，撒狄古城原建在提摩留斯 (Tmolus) 山脈的分

¹ 有關人子向教會天使說話的問題，詳見1:16和1:20的注釋。



支之上。這個分支的岩質並不十分堅固，因此在長年風雨的侵蝕之下，此城除了和提摩留斯山的連接處，都成了十分陡峭的峭壁。此一地理特色當然讓撒狄成為一個易守難攻的軍事要塞，但是隨著風雨的日漸侵蝕，此城所能使用的面積也逐漸縮

小，因此從考古的發現中，我們就看見在此城的山下，也出現了許多同屬於此城的遺跡。¹也難怪「撒狄 (Σάρδεις)」一語在希臘文中，會以複數的形態出現，因為這個城市是包括了「上城」和「下城」的兩個部分。今日撒狄的高度只有原來的三分之一，但在其建城之際，她原本是雄踞在約500公尺的高山之上。有關撒狄的第二個地理特徵，是她位居物產豐饒的荷馬斯河 (Hermus) 流域中央，而又有流經此城 (下城)，以出產金沙而聞名的帕都留斯河 (Pactolus) 與之連繫。²因此在這兩個地理特性的交互影響之下，撒狄在小亞細亞地區的歷史中，就一直是個政治，軍事和經濟的重鎮。

撒狄的歷史至少可以上溯至西元前約670年，撒狄王歌斯基 (Gyges) 以此為首府，建立呂底亞 (Lydia) 王朝之時。³此王朝在歷史中十分有

1 有關此城之考古遺跡，以及他們和「舊城」之相對位置，可見 Yamauchi 所提供之地圖 (*New Testament Cities*, 64)。

2 據傳第一個以金銀合金鑄造的錢幣，是由撒狄王歌斯基 (Gyges) 所發明。1968年考古學家在此挖掘出近300個鍊金熔爐的事實，也證實這個傳說 (Yamauchi, *New Testament Cities*, 65)。

3 歌斯基曾被人認為是以西結書38-39章所提及之「歌革」的可能人選之一；詳見 TDOT 2:419-25。

名。在她和希臘人爭戰的歷史中，呂底亞王朝總是得勝的一方；而她在歷史中的盛名，也反映在一個當代錢幣的銘文上：撒狄是亞洲，呂底亞王國，和希臘世界中的第一城。[●]此一令人驕傲的歷史，在呂底亞王和波斯王古實的戰爭中（547 BC），有了一個悲慘的結束。因為當代極負盛名的呂底亞王克羅蘇斯（Croesus）認為，撒狄是不可能會被攻陷的城市，因此當波斯軍隊圍困此城之時，他依舊輕鬆以對，只在撒狄和提摩留斯山的連接處，也就是唯一可以進入這城的通道上，派兵防守。但沒想到波斯軍隊，卻循著風雨在峭壁上所刻畫出的裂痕而上，出其不意的進入了城中，而結束了呂底亞王朝。[●]此後撒狄成為波斯帝國在這個地區的首府，一直到西元前334年，她被希臘的亞歷山大大帝攻陷為止。亞歷山大在城中建立了宙斯神廟，並且使之成為一個希臘化的都市。在西元前214年時，撒狄又為兩河流域的西路西亞（Seleucia）王，安提阿哥三世（Antiochus III）所擊敗。這個戰事和西元前547年的事件沒有兩樣，因為安提阿哥三世之所以可能攻克此城，不單是因為敵軍自恃地形的險惡而疏於防衛；也因為他的軍兵知曉撒狄在防衛上的致命漏洞：在峭壁上的裂痕。西元前190年，撒狄再度易手於別迦摩王國，而在西元前133年時，再為羅馬所接管，[●]直到西元395年帝國分裂時，歸屬東羅馬帝國。

在羅馬的統治之下，撒狄在軍事上的重要性大不如前，但是由於身處交通樞紐，[●]她在商業上的地位卻不曾動搖。她雖然只是一個內陸城市，但是在小亞細亞地區中，她總是能和靠海的以弗所和士每拿彼此競爭。而她在商業上的實力，可以從下列兩個發生在不到十年之內的事件

- 1 在 Ramsay, *The Letters*, 頁100上，可見此錢幣圖案。
- 2 有關這個戰事的詳細記錄，可見 Ramsay, *The Letters*, 263-65；巴克萊，《啟示錄注釋1》，頁145-46。
- 3 此事可見，頁434。
- 4 羅馬的公路以此為終點（Aune, *Revelation 1-5*, 218）。

中，完全顯露出來。

在西元17年之際，一場驚天動地的地震，搖撼了這個地區。●羅馬史學家塔西圖（Tacitus）記錄了這個事件：

在這一年的某一個夜晚，一場突如其來，並且威力強大的地震，摧毀了亞洲12個城市……在這些城市中，撒狄的災情最為嚴重，所以她所得著的憐憫也最大。因為提伯瑞斯皇帝（Tiberius）不單以一千萬的羅馬金幣（sesterces）來助其重建，也恩准她可以五年不必上繳任何的稅金。●

這個事件當然對撒狄造成了極大的傷害，但是她過去藉著商業所累積下來的實力，讓她可以迅速復原。因為就在地震發生的九年之後（AD 27），當亞洲11個城市為了爭取為羅馬建凱撒神廟的權利，而派人上羅馬遊說之時，撒狄的代表也赫然在列。不單如此，在這個歷時數日，於皇帝面前所舉行的競爭中，撒狄是兩個進入最後決賽的城市之一。因為除了過去和羅馬有良好的關係之外，她所擁有荷馬斯河流域的天然資源，也是讓她能夠進入決賽的主要原因之一。在最後的關頭她雖然輸給了士每拿，但是她的經濟實力卻在這個競爭中，完全的顯露了出來。●第一世紀的撒狄在政治上的光環也許不再，但若伸出一隻手，數點亞洲的大城，撒狄肯定是會名列前茅的。因為她和以弗所、士每拿和別迦摩，並列為羅馬亞細亞行省的四大行政中心。

- 1 在啟示錄中，有多處經文提及地震（6:14-17; 8:8; 11:13; 16:18-20）。Hemer 認為，這個發生在西元 17年的地震，可能是這些災難的背景（*Local Setting*, 144）。
- 2 Yamauchi, *New Testament Cities*, 67。
- 3 有關這個事件的始末，可見2:8的注釋。

有關於撒狄的宗教背景，則不像她的政商史那麼清晰。因為在史料和考古的發現中，她的宗教呈現出許多面貌。職司繁殖和狩獵的亞底米斯女神，出現在許多當地的錢幣上；而呂底亞王克羅蘇斯，在西元前第六世紀之時，為亞底米斯所建神廟的遺跡（兩支有17餘公尺高的柱子），至今依舊可見。此神廟佔地90×50公尺見方，有78支樑柱，是史上第四大的亞底米斯女神廟。和亞底米斯女神並列的，則是代表生命的自然女神西庇利（Cybele）。學界對於這兩個出現在同一個錢幣上的女神，究竟是不是同一個神祇的問題，有不同的看法。但不管答案是什麼，在撒狄人的眼中，這兩個，或是一個，神祇所代表的，是大自然的力量。在小亞細亞的「民間信仰」中，大自然的力量普遍被人尊崇，但是在撒狄人的宗教信念裏面，讓一物可以在死亡之後，再藉大自然的循環而再生的力量，才是他們所看重的。在他們的觀念中，西庇利是掌管墳墓和死亡的神祇，但是通常伴隨在她身邊的蛇，卻是復生的象徵：出於土的蛇，以脫皮的方式，來表達牠再生的力量。這個思想對撒狄居民的意義，也表達在他們對墓地的選擇上，因為此城居民的主要墓園，就座落在高魯兒湖（Coloe）的邊上；而這個湖泊正是屬西庇利女神的「聖湖」。

- 1 此錢幣的圖案，見楊牧谷《基督書簡》，頁392。
- 2 上述有關撒狄之地理歷史背景資料，來自 Ramsay, *The Letters*, 259-70; Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 28-95; Yamauchi, *New Testament Cities*, 63-76; Price, *Rituals and Power*, 259-60; Hemer, *Local Setting*, 129-40; *ABD* 5:982-84; Aune, *Revelation 1-5*, 218-19; Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 36-38。中文有關撒狄背景之論述，亦見楊牧谷，《基督書簡》，頁385-92。近日考古在撒狄的發現中，也包括了一個現今所知最具規模，可容千人的猶太會堂。這個會堂的建築，從第一世紀到第四世紀，一共有四個階段，因此它的出現，就讓我們對猶太人在這段時間之內，在此地區發展之情況，有了極大的幫助。在碑文上我們看見至少有八個猶太人，在此城的「市政議會」中擔任要職，因此我們確定了猶太人在此城中的影響力。第二世紀撒狄主教墨利托（Melito），在其著名的復活節講道中，大肆抨擊猶太教，究其原因，恐怕也和這個背景有關。此一考古的發現當然很重要，但是由於這個發現和我們在此所要處理的撒狄書信，並沒有直

對撒狄的居民來說，可以讓萬物「死後復生」的西庇利女神，的確是他們的守護神，但是對身在這個城市中的教會，人子選擇以「有神的七靈和七星」之姿向他們說話，卻饒富意義。第一，就文學設計的角度來看，人子在七封書信中的自我介紹，都是由第一章而來；而這個設計，是為了將2-3章和第一章連結在一起。因此在這裏我們就看見1:4中的「七靈」，和1:20的「七星」，都出現在這裏了。

第二，若是我們從目的的觀點來看，「七靈」和「七星」的出現，恐怕也有特殊考量。從這封書信後面人子對撒狄教會的針貶當中（3:1c-2），我們曉得這個教會的屬靈情況，恐怕是「在加護病房中」的。但是對這個瀕臨死亡，了無生氣的教會，人子依舊宣稱祂是他們的主（擁有七星 = 擁有七個教會天使 = 擁有七個教會）。●不單如此，對這個讓人引以為恥，幾乎不再抱任何希望的教會，人子也沒有放棄他們。因為祂也向他們宣稱，祂是擁有「七靈」的那一位。在1:4那裏，我們已經曉得「七靈」所指的，是聖靈；而在撒迦利亞書第四章的對照之下，我們也知道「七靈」的重點，在聖靈復興神子民的能力。因此在這封書信的一開始，我們就看見人子對他們所抱持的盼望。當然在撒狄的宗教背景中，隱含在「七靈」背後的復興大能，也正和西庇利女神所代表「死後復生」的信念，互相抗衡。因此藉著「七靈」，人子向撒狄教會宣告，祂才是真正可以讓他們從死裏復生的那一位。

3:1c-2我知道你的行為，按名你是活的，其實是死的。²你要做醒，堅固那剩下將要衰微的〔衰微原文作死〕。因我見你的行為，在我神面前，

接的關聯，所以我們對此就不多著墨了。有興趣的讀者，可在上列 Yamauchi, *ABD* 5:982-84, 和 Aune 的著作中，得著更多的資訊。

1 參，1:16, 20的注釋。

沒有一樣是完全的 (Οἶδά σου τὰ ἔργα ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ. ² γίνου γρηγορῶν καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν, οὐ γὰρ εὕρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου)

人子以稱許之言來開始一封書信的模式，在這封書信中被打破了。●因為緊跟在「我知道」一語後面的，是人子的責備：「按名你是活的，其實是死的」。此語句在文法結構上，和「他們自稱為猶太人，但其實不是」（2:9; 3:9），十分相似；因此這句話的目的，在突顯撒狄教會虛有其表，名不符實的屬靈情況。在「其實是死的」一語中，約翰當然使用了誇張語法 (hyperbole)，●但是在「活的」和「死的」對比中，撒狄教會屬靈情況之嚴重，就無庸置疑了。在這封書信中，「名 (ὄνομα)」這個詞語一共出現了四次 (3:1, 4, 5 [兩次])。在不同的文理中，它可以有不同的意思，但是約翰讓這個詞語，在這封書信中如此密集出現的原因，應該是和撒狄過去在歷史中，所享有的盛名有關。●因為撒狄雖曾雄霸一方，但如今最多也只能取得一個和亞洲其他城市平起平坐的地位。撒狄教會的情況恐怕也是如此，因為她曾擁有神子民的名分，但如今的屬靈現況，卻和那個名分所代表的意義，有著十萬八千里的距離。曾讓他們脫離罪和死的律，並且讓他們進入聖靈生命平安之律的名 (羅8:1-4)，不再具有任何的實質意義。如今的撒狄教會，和一個有口無心，反覆背誦經文的小和尚之間，並沒有太大的差別。

在這封書信中，人子並沒有明確的告訴我們，是什麼原因讓撒狄教會走到如此可悲的地步，但是從祂「要警醒 (γίνου γρηγορῶν)」的勸

1 同樣的情況也出現在老底嘉教會書信中 (3:15)。

2 Beale, *Revelation*, 273。

3 Ramsay, *The Letters*, 277-78。

勉中，我們可以推斷撒狄教會的問題，在於她疏於防範從這個世界而來的影響。在前面我們已經曉得，撒狄在歷史中曾經兩次因著疏於防衛而被敵軍攻陷，●而在這封書信的後面，我們也看見人子向她發出「我要如賊般臨到」的警告（3:3）；因此這個歷史背景，應該在這個勸勉後面。●身在交通發達，商業鼎盛的城市中，撒狄教會很可能也必須面對像尼哥拉，巴蘭，或是耶洗別之類的異端，但是她對這些從世界而來的挑戰，似乎毫無警覺。因此在世界的「薰染」之下，她就漸漸的失去了她做為一個金燈台的角色。

對一個瀕臨死亡的病人來說，阻絕病毒的繼續入侵當然是首要任務，但是強化其他依舊能發揮功能的器官，也是不可或缺的步驟。因此我們就看見人子對這個教會所開出祂第二帖的藥方：你要堅固那剩下將要衰微的。但是什麼是「那剩下的（τὰ λοιπὰ）」呢？就這個詞語的性別來看，中性名詞在大部分的情況中，當然指向「東西（things）」。因此有人認為人子在此所期待的，是撒狄教會的信徒，能堅固在他們生命中，那些殘存的，屬神的元素，像是信、望和愛等等。●這個看法有其可能，但若我們參照哥林多前書1:27-28（愚拙的；τὰ μωρὰ），和希伯來書7:7（位分小的；τὸ ἕλαττον），中性名詞所指的，也可以是人，而不是東西。●人子在3:4中，提及在這個教會中還有一些人是「沒有污穢自己衣服的」，因此就此角度來看，「那剩下的」，應該就是撒狄教會中那些雖

1 在當代文獻中，這兩個事件，特別是前者，是一個經常被引述的事件，次數多到讓「撒狄事件」成為一個表達「小心儆醒」的格言（Hemer, *Local Setting*, 133）。

2 Osborne, *Revelation*, 174。

3 例如，Swete, *Revelation*, 49; Beale, *Revelation*, 273。

4 在原文中，「愚拙的（τὰ μωρὰ）」和「位分小的（τὸ ἕλαττον）」都是中性的，但是他們在其文理中，都指向人。而這兩個詞語，和本節的「那剩下的」一樣，都是以帶冠詞的形容詞，做為名詞來使用。詳見，Mussies, *Morphology*, 124; Aune, *Revelation 1-5*, 216。

然衰微，但是卻依舊持守信仰的忠心信徒。他們是「即將要衰微」¹的極少數，也就是說，他們也快要撐不下去了，因此人子在此期待撒狄教會能堅固他們。

消極的防禦異端入侵，和積極的堅固弟兄姊妹，是一個教會得以正常發展的不二法門，但是在這兩方面撒狄教會都有虧職守，因此人子也只能以「一無所是」的言語來責備她：因我見你的行為，在我神面前，沒有一樣是完全的。這個責備的確相當沉重，但是對教會來說，它卻是最好的提醒，因為從「在我神面前」一語中，我們曉得我們真正要在意的，是神對我們的評價。撒狄教會的問題也許就在她太在意這個世界對她的看法，因此在神的眼中，她就成了一個一無是處的教會。從反面來說，這句話也提醒我們，我們也許可以在人前得著稱許，但是我們所做的一切，是不是可以在神的面前站立的住呢？

3:3 所以要回想你所領受和聽見的；又要遵守，並要悔改。若不儆醒，我必臨到你那裡如同賊一樣。我幾時臨到，你也決不能知道 (μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει καὶ μετανόησον. ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἦξω ὡς κλέπτῃς, καὶ οὐ μὴ γνῶς ποίαν ὥραν ἦξω ἐπὶ σέ)

和以弗所書信相較 (2:1-7)，此封書信不單在起頭之處，也同樣的以「擁有七星」的方式來介紹人子 (2:1; 3:1)，而在書信的結尾之處，我們也看見這兩封書信，都以和「生命」有關的物件，做為人子的應許：生命樹的果子 (2:7)；名在生命冊上 (3:5)。而這兩封書信之間的平行

¹ 未完成時態的「即將 (ἔμελλον)」一語，表達過去正在進行的事；但是在這裏我們恐怕得以所謂的「書信式」的未完成時態，來理解經文的意思。即，約翰是站在收信人的立場，來看現在（寫信之時）正發生在撒狄教會的事 (Charles, *Revelation I*, 79)。

關係，也在人子對這兩個教會的期勉中，再次出現：回想 - 悔改（2:5; 3:3）。●當然這個彼此呼應的關係，並不表示這兩個教會的情況就完全一樣。這兩個教會都身處在當代的經濟中心，但以弗所教會所受到這個世界的影響，是遠遠小於撒狄教會的（參 2:4 和 3:2）。若說以弗所教會是「病兆初現」，那麼撒狄教會就是在「病入膏肓」的階段了。對這個病況更為嚴重的教會，人子當然要下更強更猛的藥方：回想你所領受和聽見的；又要遵守，並要悔改。

在分析以弗所書信的時候，我們已經曉得以弗所教會的長處，在於她敢於試驗假使徒，並且對異端採取了一個堅壁清野的態度；而她的短處，則在忘卻了她向外傳福音的熱忱和行動。因此人子對她所下的藥方，是「悔改，並行起初所行的事（傳福音）」。但是和以弗所教會相較，撒狄教會的問題就不只是「沒有向外傳福音」了。這個教會在持守教義真理的事情上，也完全不及格。因此在人子所開給她的藥方中，我們就看見祂要求他們回到信仰的原點：因此你要回想你所領受和聽見的。●

在人子的這個命令中，「領受（εἴληφας）」是完成式（perfect），而與之平行的「聽見（ἤκουσας）」卻是簡單過去式（aorist），因此在文法上造成了不平衡的現象。對此學者們有許多不同的解釋：有人認為我們應該將後者視為具有完成式意義的動詞，而有人則持相反的意見。●但若我們從約翰常常使用之「前後顛倒（*hysteron-proteron*）」的文學手法來看，●這個文法的不平衡其實並不令人意外。簡單過去式的「聽見」指

1 Hemer, *Local Setting*, 141。

2 在此我們以「什麼（what）」的意思，來理解通常譯為「怎樣，如何（how）」的 πῶς，因為下文的「持守（τήρει）」，在大部分的情況中，總是帶著一個受格。見，Beckwith, *Revelation*, 474; Mounce, *Revelation*, 111。

3 詳見 Aune, *Revelation 1-5*, 216, 3.b。

4 Aune, *Revelation 1-5*, 221。舉例來說，在 3:17 中，老底嘉教會的自誇是，「我是富足，已經發了財」；但是就邏輯上來說，「發財」應該發生在「富足」之前才

向過去的一個事件；而完成式的「領受」則表達了那個過去事件，對撒狄信徒從過去一直到現在的意義。而約翰將「領受」放在「聽見」之前的目的，則是要強調他們對他們所聽見之真理，有一個繼續保存在心中的責任；而這個責任，顯然是他們所忽略了的。

回到原點只是人子所開藥方中的「第一味」，因為祂接下來就繼續要求他們「要遵守，也要悔改」。就邏輯而言，「悔改」顯然應該發生在「遵守」之前，因此在這個「第二味」的藥材中，約翰再次使用了「前後顛倒」的文學手法；而其目的，也在強調撒狄教會應該遵守他們過去所聽見真理的責任。因此從這兩味藥材的形式中，我們再次看見撒狄教會的問題所在：對真理輕忽而任由異端入侵，使得教會落入了瀕臨死亡的狀態中。

對這個向異端完全不設防的教會，「儆醒（γρηγορήσης）」，這個第二次出現在這封書信中的字眼（3:2, 3），便成為人子對這個教會的最深期待。因為若是他們再繼續昏睡下去，人子就要「如同賊一樣的臨到他們」了。「如賊般臨到」的說法，當然不在表達人子如賊的意思，而是說祂將要像賊一樣的，在人完全不知道的情況下來到。也就是說，這個類比的焦點不在身分，而在「無法預期的行動」。但是祂如賊般降臨的目的何在？而這件事又將會發生在什麼時候呢？

從撒狄城兩次因疏於防備，而被敵人攻陷的歷史來看，人子降臨撒狄的目的，也應該是毀滅和刑罰；而這個警告是以「不儆醒」為其前提的事實，也讓支持這個看法。但祂要在什麼時候臨到撒狄教會呢？

在新約其他書信中，「人子（或是主的日子）將要如賊般的臨到」

是。再舉一例，在22:14那裏，人子宣告說，忠心的信徒有福了，因為他們「可得權柄能到生命樹那裏，也能從門進城（新耶路撒冷）」。但是在邏輯上，「進城門」應該發生在「到生命樹那裏」之前，因為生命樹的位置是在城裏面的（22:1-2）。類似的例子也在5:5; 6:4; 10:4, 9; 20:4-5, 12-13中出現。

的說法，出現了不下四次；●而在這些經文中，人子降臨所指的，都是祂第二次的再來。因此我們在此也似乎必須以這個意義，來了解祂對撒狄教會所發的警告。但是正如我們在2:5那裏已經討論過的，這個看法必須面對一個很基本的困難，那就是，人子是否會再來，和撒狄教會是否悔改一事，息息相關。也就是說，人子再臨的前提（或是條件），是撒狄教會的不悔改。從耶穌有關末日的教導中，我們曉得不單天使，連人子自己也都不曉得末日要在什麼時候來到（太24:36）。也就是說，人子再臨之事的主權，是完全在父神手中的。因此這件事的發生，怎麼可能是由撒狄教會的悔改與否來決定的呢？在2:5和2:16那裏，我們已經知道在人子第二次再來之前，祂將藉著住在教會中的聖靈，對教會進行審判。這些審判當然不是最終最後的審判，但是他們卻都指向那在末日，將要總結一切的大審判。●

事實上「人子將如賊般來到」的說法，只是人子諸多有關「儆醒等候」之教訓中的一個（參，路12:35-38; 39-40; 42-48）；而這些教訓在不同的文理中，常會以不同的形式出現，並且也因此而有了不同的重點和應用。●舉例來說，耶穌在路加福音12章中，除了「人子將如賊降臨」的比喻之外，也在35-38中說了另一個主題完全一樣的比喻：那儆醒等候，在主人一敲門就立即應門的僕人，將要和主人一同坐席。這個比喻，不單也出現在啟示錄3:20中（看哪，我站在門外叩門。若有聽見我聲音就開門的，我要進到他那裡去，我與他，他與我一同坐席）；並且在約翰的

1 太24:43-44；路12:39-40；帖前5:2；彼後3:10。在啟示錄中，這個教訓亦出現在16:15。有關這節經文的意義，以及它和3:3之間關係的問題，我們將留到那裏再討論。

2 Alford, *Revelation*, 581; Mounce, *Revelation*, 111-12; Beale, *Revelation*, 275; Osborne, *Revelation*, 178等等。

3 有關這個問題的研究，詳見 Bauckham, *The Climax*, 92-112。

手中，這個原本關乎末日的講論，在3:20節的上下文中，卻成為老底嘉教會今日就可以經驗到的事了。●

對於這個問題，有人認為「人子將如賊般來到」所指的，的確是祂第二次的再臨，因為在早期教會的觀念中，人子即將再臨（imminent）。● 這個解釋的優點，是它可以立即解決（至少是部分的）我們剛剛所提到的問題，即，撒狄教會的悔改與否，是人子是否再來的前提。因為若是耶穌將要在使徒們有生之年再來，那麼這件事顯然和撒狄教會對人子信息之反應，在時間上相隔不遠，因此他們之間應該有所關聯。但是這個解釋的困難在於，若是初代教會真有「耶穌即將再來」的概念，那麼歷史顯然告訴我們，這個看法是錯誤的。在進入將來榮耀之境前的初代教會當然會犯錯，但若是他們在關乎人子再來之事上，有錯誤的理解和期待，那麼我們要如何接納他們所留給我們的新約呢？當然我們對初代教會的認識，因著時空文化背景的差異，也可能是錯誤的。但如果情況果真如此，那麼以「耶穌即將降臨」的角度，來解決這個問題的嘗試，就變成不可行了。人子在「我將如賊般降臨」的警告之後，再加上「我幾時●臨到，你也決不能知道」的說明，就已經阻絕了任何想要為人子再來之事，定下一個時間表的可能性。創造世界的是父神，而決定這個世界將要在什麼時候結束的，也是祂。而我們在那個時刻來臨之前所能做的，就只有儆醒等候而已。

1 Beasley-Murray, *Revelation*, 97。

2 例如，Thomas, *Revelation 1-7*, 253。

3 「幾時（ποῖαν ὥραν）」一語在希臘文中相當少見。不帶介系詞（例如，περὶ），而以直接受格形態出現的「時（ὥρα）」，通常表時間的長短（例如，一小時之久）。但是也有學者指出，在某些文獻中，直接受格的「時」也可以指向一個特定的時間點（詳見，Charles, *Revelation I*, 81）。

3:4 然而在撒狄你還有幾名是未曾污穢自己衣服的。他們要穿白衣與我同行。因為他們是配得過的 (ἀλλὰ ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς, ὅτι ἄξιοί εἰσιν)

在前面的三節經文中，我們已經知道瀰漫在撒狄教會中的，是昏睡的靈，是對異端入侵教會之事，視若無睹的遲鈍。但所幸在這個教會中，還是有人在眾人皆醉之時，保持著一個清醒警覺的態度。在3:1中，人子是以「按名你是活的 (ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς,)，但其實是死的」之言，做為祂對整個撒狄教會的評價。但是在這裏當祂提及那些忠心信徒時，祂卻讓他們以「你還有幾名 (ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα；直譯作，你有幾個名字)」的方式出現。這個表達「有幾個人」的說法很少見，但是它是為了讓「這幾個人(名字)」，和整個群體產生對比而有的。因此在這個對比中，我們曉得這些人在教會中也許是少數(ὀλίγα)，但是在人子的眼中，他們的重要性是絕對不會低於那些在教會中，佔有多數優勢的群體。

為什麼呢？因為他們是未曾污穢(οὐκ ἐμόλυναν)自己衣服的人。在啟示錄14:1-5中，我們看見那有人子和父神之名(參，3:5)，和人子同在錫安山上的十四萬四千人，是未曾沾染婦女的人(οὐκ ἐμόλυνθησαν)；而在其上下文中(14:6-9)，「沾染婦女」顯然具有「參與異教崇拜」的意思。●因此撒狄教會中的這幾個人，是那些拒絕為了商業或是社會地位利益，而參與各式偶像崇拜的人。●在異教環峙的環境中，撒狄教會中的多數信徒，決定對他們基督徒的身分，採取一個隱藏低調的

1 見該處經文注釋。

2 在兩個早期聖經譯本中(Ethiopic 和 Bohairic)，啟示錄3:4的譯文是：他們未曾讓一個女人污穢他們的衣服。這個翻譯顯然是將3:4和14:4放在一起而有的(詳見，Beale, *Revelation*, 276)。

策略，因此他們真是「按名是活的，但其實是死的」。但相對於他們，撒狄教會中卻有幾個人，拒絕向他們周圍的環境低頭。這個決定當然得讓他們付出許多代價，因此我們就看見人子在「正式」賜下給得勝者的應許之前（3:5），就以「穿白衣和我同行」之應許，來鼓勵他們。但這個應許的意思是什麼呢？

對於「白衣」的意思，學界有幾種不同的看法。（1）耶穌在娶親宴席之比喻中，曾說那些沒有穿禮服就赴宴的人，將要被丟在黑暗中哀哭切齒（太22:1-14）；因此有人據此就認為，此處「白衣」所指的，是（a）神所賞賜，讓我們得以參與末日宴席的「神的義」；（b）我們在接受洗禮之時，代表新生命的「洗禮袍」；或是（c）我們在末日所將要擁有之榮耀的，經過改變了的「靈體」。（2）在新約中，特別是在那些和末日有關的經文中，「白衣」所代表的是屬天的榮耀，因此有人認為人子在此所應許的，是得勝，是得以參與羔羊宴席的權利，是道德上的完全，也是屬天地位的確證和實現。（3）當代羅馬人在假日參與各式節慶（宗教祭典或是運動會）之時，特別是在慶祝羅馬軍隊得勝而搬師回朝之際，都會穿著「白衣」來參與這些活動。因此人子在此所應許的，是將來完全的勝利。這個看法和前一個看法相去不遠，但是它卻是以當代的習俗為背景。●這幾類的看法似乎都言之成理，但約翰是怎麼使用這個象徵的呢？

在啟示錄中，白衣出現在好幾處的經文中：（1）在3:18中，白衣是

- 1 這個現象也出現在2:10。在那裏我們看見，「應許」之所以會「提前」出現，也和和士每拿教會中，即將經歷「下監十日」之苦難的少數人有關。
- 2 這幾個看法是 Hemer 所歸納出來的（*Local Setting*, 146-47）。在 Hemer 歸納中，他也提及另一種看法：人子以「白衣」為應許，是因撒狄以紡織業而聞名。這個看法雖然有其可能，但是這個背景並不能清楚解釋「白衣」的含義，因此在此我們就不把它列入考量了。

人子要老底嘉教會向祂購買的三樣東西之一（另外兩樣是火煉的金子和眼藥膏），而其目的在遮蓋他們赤身的羞恥。（2）在天庭異象中，坐在寶座上的24位長老，除了頭帶金冠冕之外，也身穿白衣（4:4）。（3）在第五印的經文中（6:11），人子為了要讓殉道者，能安靜等候申冤之日的來到，就將白衣賞賜給他們了。（4）在7:9-17的異象中，白衣則是那些站在寶座和羔羊面前，從各國各族各民各方而來之人所穿的服裝（7:9, 13）；而他們的衣服之所以是潔白的，是因為他們曾用羔羊的血洗了他們的衣服（7:14）。（5）在人子騎白馬而來的異象中（19:11-21），跟隨祂的眾軍，也是以潔白的細麻衣為他們的裝扮。

在這些經文中，和此處經文（3:4-5a）最為接近的，是7:9-17，因為在這兩段經文之間，有許多字面上的呼應：

- 3:4 穿白衣與我同行 (περιπατήσουσιν μετ' ἑμοῦ ἐν λευκοῖς)
 3:5 必這樣穿白衣 (περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς)
 7:9, 13 身穿白衣 (περιβεβλημένους στολὰς λευκάς)
 7:14 用羔羊的血把衣裳洗白淨了 (ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου) ●

在7:9-17的注釋中，我們將會看見這些身穿白衣，手拿棕樹枝的人，是跟隨基督的軍隊。●而他們之所以可以成為跟隨基督的軍隊，是因為他們走了一條和基督相同的路：受苦（7:14）。●因此白衣所代表的，是一個可以參與基督必然得勝之軍隊的特權。這個特權並不只是信徒在接受

1 Beale, *Revelation*, 277。

2 若讀者想要對這個題目有更多的了解，見 Bauckham, *The Climax*, 215-32。

3 詳見該處經文的注釋。

信仰之際，在神面前就已經享有的「稱義的地位」，[●]而是在稱了義，並以其行動證實了他的信仰之後，所得著「實至名歸」的肯定。或者我們可以這麼說，白衣是「稱義地位」的實現。因為不管是正面的「與基督一同受苦」（7:14），或是反面的「未曾污穢自己的衣服／拒絕這個世界」（3:4; 14:4），都顯示了他／她不是「有名無實」的信徒（3:1），而是「有名有實」，如假包換的基督精兵。用我們比較熟悉的語言來說，「白衣」可以說是我們在「稱義 - 成聖」之後，所要得著的獎賞；在保羅的口中，這個獎賞是「得榮耀」（羅8:30）；而在耶穌的詞彙中，這個獎賞則是「永生」。[●]

若這個理解是可行的，那麼它對啟示錄中那些有關「白衣」之經文，有何意義呢？（1）從前面幾節經文中，我們曉得撒狄教會的忠心信徒，是活在極大的壓力之下，因為他們除了必須面對從世界而來之壓力，也必須活在一個已經向世界妥協了的教會中。但是在內外交攻的危急情況中，他們並沒有屈服，所以人子在此說他們將「穿白衣和他同行」，因為他們的行為，已經證明他們是「配得過的」。也就是說，他們所行的，已經讓他們取得參與人子得勝之軍的權利。（2）在人子的眼中，老底嘉教會向世界的妥協，[●]讓他們成為「赤身露體」的一群，因此人子勸他們向祂買「白衣」，即，以悔改的行動來顯示他們真是屬神的，好遮蓋他們赤身的羞恥。（3）我們也許對天庭中24位長老究竟是誰的問題，有不同的看法，但是他們所身穿的「白衣」，顯然是他們得以頭戴金冠，和父神以及人子同坐寶座的前提（4:4）。（4）若「白衣」是人子對信徒忠心義行之肯定，是祂給他們得以參與祂必勝軍隊的保證（19:14），那麼

1 Mounce, *Revelation*, 113。

2 參，太19:16-21; 19:29；約3:16, 36; 6:40, 54; 12:25等等。

3 見該書信的注釋。

白衣當然就可以讓那些殉道者，安心等候神為他們申冤之日子的來到（6:11）；（5）也可以讓那些從各國各族各民各方而來之人，在神的寶座前事奉祂，並且得以享受神一切的恩惠（7:15-17）；（6）因為他們是屬祂的軍隊（19:14），是要和人子一同分享祂勝過列國之權柄的人（19:11-21）。●

3:5-6 凡得勝的，也必這樣穿白衣。我也必不從生命冊上塗抹他的名；且要在我父面前，和父的眾天使面前，認他的名。⁶聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽（ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρὸς μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. ⁶ ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις）

在七封書信中，人子給得勝者的應許，或以一個單一的項目出現，●或以兩個項目出現，●但是在這封書信中，祂的應許卻是三重的：（a）白衣；（b）不從生命冊上塗抹他的名；和（c）在父神和天使面前認他的

- 1 在這個理解之下，以羅馬軍隊凱旋而歸為背景的解釋，是一個可能的選擇。但是在以這個背景來理解「白衣」之意義時，我們也必須同時注意，約翰並沒有一成不變的，就將「羅馬白衣」套在撒狄信徒身上。在約翰的用法中，「白衣」是人子對受苦聖徒的肯定，「白衣」也是將來得勝得國的保證，但是聖徒得白衣的途徑，卻是受苦。因此它和「羅馬的白衣」之間，有著極大的差異。因為後者的「白衣」，是建立在別人的痛苦上面；而人子，以及那些想要跟從祂之人的「白衣」，則是以自己的受苦來贏得的。
- 2 以弗所書信——生命樹的果子（2:7）；士每拿書信——不受第二次死的害（2:11）；非拉鐵非書信——在聖殿中作柱子（3:12）；老底嘉書信——和基督同坐寶座（3:21）。
- 3 別迦摩書信——隱藏的嗎哪和白石（2:17）；推雅推拉書信——制伏列國的權柄和晨星（2:26-28）。

名。從「也必這樣 (οὕτως)」一語來看，¹我們知道造成這個現象的原因，是因為人子將祂在第四節中給少數忠心信徒的應許（白衣），也包括在這個應許裏面的緣故。但是從這個連繫中，我們也再次看見那些少數忠心信徒在人子眼中的地位。因為「也必這樣」顯示他們是撒狄教會中，其他信徒的榜樣和模範。

人子應許撒狄教會的第二個項目，是「我也必不從生命冊上塗抹他的名」。在舊約以及猶太人的文獻中，有三種「書」。第一種是登錄義人之名的生命冊（例如，但12:1中的冊子²）。第二種是登錄義人之善行，和惡人之劣行的「行為之書」；在某些文獻中，「行為之書」共有兩冊，一本記錄義人之行，而另一本則記錄惡人的所做所為。在當代文獻中所出現的第三種書，是所謂的「命運之書」，在其中所記錄的是這個世界的歷史，或是某一些人在出生之前，就已經命定的命運。³

在啟示錄中，「行為之書」出現在白色大寶座的經文中（案卷展開了），是天地之主在這個世界結束之時，審判人的依據（20:12-13）；而記錄聖徒之名的生命冊，則一共出現了六次（3:5; 13:8; 17:8; 20:12, 15; 21:27）。⁴在13:8 和17:8那裏，我們看見啟示錄的生命冊，有著上述「命運之書」的特色，因為在其上的聖徒之名，是在創世之前，也就是在他們出生之前，就已經寫在上面的了。⁵因此從這個角度而言，啟示錄和當代

1 在此我們是以指示性的含義 (inferential)，來理解「這樣」。見，Hemer, *Local Setting*, 148; Aune, *Revelation 1-5*, 223; Beale, *Revelation*, 278。

2 有關此一名冊和啟示錄生命冊的關係，見 A. Y. Collins, 'The Influence of Daniel on the New Testament,' in J. J. Collins, *Daniel*, 110-11。

3 有關這些「書」的索引出處，見 Aune, *Revelation 1-5*, 224。

4 在這些經文中，生命冊是以同義但形式略有不同的兩種形態出現：ἡ βίβλος τῆς ζωῆς; τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς。

5 這兩處經文所提到的人，是那些屬獸的人，而他們是「名字從創世以來，沒有記在生命冊上的人」。因此在這個描述中，我們曉得屬神的人，是「名字從創世以來，就已經記在生命冊上的人」。

猶太人的觀念，在這個主題上是相當接近的。但是和當代猶太文獻相較，啟示錄中的生命冊卻是「羔羊的生命冊」（13:8; 21:27）。因此這個「標籤」不單讓這個生命冊，和其他的生命冊有所區隔，也要求我們在探究人子應許之意義時，必須將這個特色列入考慮。

但「我必不從生命冊上塗抹他的名」的意思，究竟是什麼呢？有許多人將「名在生命冊上」等同於「救恩」，因此這個應許的意思就是「不會失去救恩」。從一個比較寬鬆的角度來看，這個看法是可以接受的。因為在舊約以及當代的文獻中，「名字從生命冊上被塗抹」的意思，是「被定罪」，「被審判」；¹因此「不被除名」的意思，就是不被定罪，不被審判；而若我們從正面的角度來論述，「不被定罪，不被審判」就可以是「得著救恩」，或是「不失去救恩」。

若人子在這裏給得勝者的應許是「他們將不會失去救恩」，那麼祂是否在此也暗示，信徒有可能失去救恩？也就是說，若是信徒沒有得勝，那麼他是否可能經歷被除名的審判呢？

在啟示錄13:8和17:8那裏，當約翰提及那些屬獸之人時，他說他們是「名字從創世以來，沒有記在生命冊上的人」。因此根據這個描述，我們可以推論說，那些屬神的人，是「名字從創世以來，就已經記在生命冊上的人」。這個說法和以弗所書1:4中，「神在創世以前，在基督裏揀選了我們」的真理，是一致的，因為它們都強調救恩的確定性。因此若是我們將啟示錄3:5, 13:8, 和17:8放在一起，我們似乎就只能得到一個「有條件的預定論」了。²也就是說，神的確是在創世之前，就已經揀選了一些人，但是他們是否至終會如神所預定的進入永恆，則是由他們是

¹ 出32:32-33；詩69:27-28；以諾一書108:3；禧年書30:22。詳見 Aune, *Revelation* 1-5, 224。

² Caird, *Revelation*, 49。

否能持守他們的信仰一事來決定。這個看法兼顧了神的主權和人的責任，因此似乎是一個相當值得考慮的解釋。但是這個看法的問題是，它似乎沒有考慮到神預知未來的能力。因為若神能知曉未來，為什麼祂在一開始的時候，還要揀選那些至終將要失去救恩的人呢？能預知未來的神，何必自找麻煩的先將這些人的名字寫在生命冊上，然後又再把他們的名字除去呢？

在面對「有可能被除名」之問題時，有人認為人子救贖之功的效力，是及於所有的人，因此在一開始的時候，所有人的名字都在生命冊上。但由於有些人至終沒有接受基督，因此他們的名字在末日就從生命冊上除去了。●這個看法似乎也言之成理，但是在前面我們已經知道，那些屬獸之人的名字，是不在生命冊上的（13:8; 17:8）。再者，若所有的人的名字都在生命冊上，耶穌對七十個門徒的提醒，就變的完全沒有意義了：然而不要因鬼服了你們就歡喜；要因你們的名記錄在天上歡喜（路10:20）。●

在面對這個問題時，有人則嘗試將3:5中的得勝者，解釋為教會中一些特定的個人，然後將在生命冊上的「名」，解釋為「名聲」。在這個理解之下，人子給得勝者的應許，就不適用於整個教會，而「不從生命冊上除名」的應許，也就和會不會失去救恩的議題，沒有關聯了。●這個解釋的優點，是它讓3:5（有可能失去救恩）和13:8/17:8（信徒的救恩早以確立）在邏輯上的衝突，完全消除，但是這個解釋至少有兩個釋經上的困難。第一，在七封書信中的得勝者，的確都以單數的形態出現，●但

1 Thomas, *Revelation 1-7*, 263-64。

2 C. R. Smith, 'The Book of Life,' *GraceTJ* 6.2 (1985), 225。

3 J. W. Fuller, 'I Will Not Erase His Name from the Book of Life (Revelation 3:5),' *JETS* 26 (1983), 297-306。

4 τῶ νικῶντι (2:7, 17) ; ὁ νικῶν (2:11, 26; 3:5, 12, 21) 。

是這個名詞的形式（帶冠詞的分詞），卻有著「凡得勝的……」之含義；●因此這個應許顯然是以整個教會為對象的。再者，人子在每一封書信中的責備和期許，都是以整個教會為對象，因此我們實在很難想像，祂的應許只是向教會中，某一些特定的人而說。第二，在3:1中的「名（按名）」，的確有「名聲／名分」的意思，但是在3:5中的「名」，卻是在生命冊上的；而在前面我們已經曉得，啟示錄中之生命冊是「羔羊的生命冊」（13:8; 21:27），因此此處「不被除名」的應許，應該是和基督在十字架上所成就之事有關。

那麼我們究竟應該如何來面對這個問題呢？第一，在上一個段落中，我們已經曉得人子之應許，都是以「凡得勝的……」的形態出現，因此就文體形式而言，這些應許都屬智慧文學中的「箴言／格言（Aphorism）」。[●]許多有關如何釋經的書籍都告訴我們，[●]箴言的特色在於簡潔，而其目的，在便於記憶。因此箴言不是面面俱到的神學論述，它只能針對真理的某一個特定的面向，以最簡短精確的方式來呈現。因此在理解某一個箴言之意義時，「最重要的事就是不要把箴言所沒有說的事，讀進經文中」。[●]從這個角度來讀啟示錄3:5，我們顯然從一開始就不應該把「有可能失去救恩」的反論，讀進這節經文中。約翰讓應許以「凡得

-
- 1 在每一封書信中的警語，「凡有耳的（ὁ ἔχων οὖς）就應當聽……」，也是如此。
 - 2 有關「格言」文體之各類形式，可見 R. Bauckham, *James* (London: Routledge, 1999), 35-56。事實上在七封書信中，伴隨著人子應許的警語（凡有耳的，都應當聽），也是以箴言/格言的形態出現。
 - 3 例如，戈登·費依和道格樂思·史督華著，魏啟源和饒孝榛譯，《讀經的藝術》（臺北：華神，1999），269-282（特別是279）；G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* (Downers Grove: Intervarsity, 1991), 195-201（此書中文譯本已由校園出版社出版[基督教釋經學手冊]）。
 - 4 G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 195。

勝的……」之形態出現的目的，只在強調人子應許的正面作用：以其行為顯示他是一個能夠拒絕這個世界的試探，並能專心跟隨基督的人，他將不會經歷「除名之刑」；也就是說，祂將不會落在神的審判之下。這個理解和我們在前面一節經文中所看見的事，其實並無差異。因為人子應許撒狄教會中，少數忠心信徒的賞賜是「白衣」，是他們得以參與人子軍隊的權利（19:14）；因此「白衣」向他們保證，在人子再臨時的審判中（19:11-21），他們將會是和人子站在一起的審判官，而不是在台下等候判決的罪犯。事實上在啟示錄的七封書信中，類似含義的應許已經出現在推雅推拉書信中——必不受第二次死的害（2:11），而也將再次出現在後面的非拉鐵非書信中——我要叫他在我神殿中作柱子，他也必不從那裏出去（3:12）。●和人子給撒狄教會之應許一樣，這兩個應許的重點都不在反面的推論或暗示，而在「不會經歷審判和死亡」（2:11），也在「必然屬神」（3:12）。

第二，雖然「有可能失去救恩」的思想，並不是啟示錄3:5所要表達的重點，但是做為一個基督徒，我們還是無法避免「一次得救，永遠得救？」的問題。在面對這個問題時，我們在前面多次提及，「神國已經開始實現，但尚未臻於完滿階段（already and not yet）」的觀念，應該有所助益（見1:1c, 7; 2:7, 23之注釋）。從啟示錄13:8和17:8來看，我們的救恩是早在創世之前，就已經確立的了；而從以弗所書1:4-14來看，我們在創世之前就以經確立的救恩（1:4），是在我們「藉愛子之血，得蒙救贖，過犯得赦」之時，就開始成就在我們身上。但這只是我們信仰之旅的起點而已，因為我們的終點，是「在日期滿足時，天地萬物將要在基督裏同歸於一」（1:10）。我們現在是屬神的產業（1:11），而住在我們裏面的聖靈，也證實這事的真確（1:14a），但是我們至今依舊在等候和

1 這三個應許都是以「雙重否定（οὐ μὴ）」的形態出現。

盼望的，是最後榮耀階段的來臨（1:12, 14b）。因此從這個角度來看，我們的救恩是在一個「已經初步實現，但尚未完全實現」的階段。「已經」顯示我們的名字，是在創世之前，就已經寫在生命冊上了；但「尚未」則告訴我們，我們的救恩，還沒有完全完成。因此在這個「尚未」的階段中，失去救恩的可能性，似乎是存在的。但這事會不會發生呢？

在啟示錄中，我們看見人子不單是教會的主（手握七星；1:16），也是這個世界的主（1:5; 3:21等等）；因此任誰也不可能將我們從祂的手中奪去（約10:28），也更不可能將我們從父神的手中奪去（約10:29）。在天地之間，有誰能比人子這個真正的壯士更為強壯，以致他可以進入祂的家中，搶奪屬祂的財物呢（太12:29；可3:27；路11:21）？●當然沒有，但是我們有沒有可能自己決定「離家出走」呢？在聖經中，某一些經文似乎暗示了這個可能性（例如，來6:4-9），●但是這個「離家出走」的舉動，正表明他對保羅「不再是罪的奴僕，乃是義的奴僕」之教訓（羅6），完全無知；也因此表明了他不是真基督徒的事實。從教會的角度來看，他似乎是「離家出走」了，但其實他並沒真正的離家；他所做的，只是回到了他原來所屬的家而已。那些名字從創世以來就沒有記載生命冊上的人，自然會對獸的行徑有所反應（敬拜，13:8；欽羨，17:8）；而從創世以來名字就已經記載在羔羊生命冊上的人，在聽見祂的聲音時，也自然會跟著祂走（約10:27；啟14:4）。一時的軟弱當然不等同於「離家出走」，但若是我們一直繼續軟弱下去，常常發現自己在外遊蕩而不願意回家，那麼我們就必須好好思索一下，究竟我們是屬於哪一個家的？

-
- 1 在此我們是將耶穌的比喻，做方向相反的應用。這是約翰在引用舊約時，也經常使用的文學技巧之一（詳見，頁105-06）。
 - 2 和這個題目有關的經文索引和討論，見王瑞珍，'從聖經看「聖徒永蒙保守」'，中國與福音季刊 1:3（2001），77-102。

屬天家的，人子除了許以「白衣」和「不被除名」的獎賞之外，祂也應許他們，他將要「在我父面前，並在父的眾天使面前，認他的名」。在前面分析3:3時，我們已經看見「人子將如賊降臨」的警告，是由耶穌的教訓而來（太24:43-44；路12:39-40）；而此一現象，又在這裏出現，因為「認名」的應許，也曾由耶穌的口中而出（太10:32；路12:8）。●在馬太和路加的經文中，耶穌所說「如果你在人前認我的名，我就在父神（馬太），或是在天使（路加）的面前認你名」的教訓，是為鼓勵祂的門徒在面對苦難逼迫時，能堅持下去（太10:1-39；路12:8-12）；而這個情況，也正是撒狄教會所面對的，因為在前面我們已經曉得，讓撒狄教會名存而實亡的原因，正是由外而來的壓力和苦難。和馬太路加參照，我們發現約翰在引經時，似乎也刻意的將這兩處經文融合在一起，因為在這個應許中，他說人子將要在父神（馬太）和父神的天使（路加）面前，認得勝者的名。

和「不從生命冊上除名」的應許並列，人子「認名」的應許，似乎暗示在末日「點名」的時候，人子將要一一確認那些名在生命冊上的人。●但不管這個畫面是否在約翰的腦海中，這兩個應許的焦點，都在救恩的確定性。藉著反面的「不被除名」和正面的「認名」，人子雙重的向我們保證了我們的救恩。●

-
- 1 類似的說法也在革利免二書3:2中出現。Aune認為在字面上，啟示錄3:5和革利免二書最為接近，因此這兩個文獻自成一組。這一組和馬太路加彼此平行，因此約翰在此並非引用馬太路加（*Revelation 1-5*, 225-26）。但是這個看法有其困難，因為若我們將約翰引經之習慣考慮在內的話（見頁71-110），那麼約翰在此雖然只引用了耶穌「認名」教訓的後半段，但是他卻是在考慮耶穌教訓完整上下文的情況下，來引用這個福音書中的教訓（見，Bauckham, *The Climax*, 95-96）。再者，約翰在3:3中暗引了「人子將如賊而來」的事實，也支持我們在這裏的看法。
 - 2 Beale, *Revelation*, 280。
 - 3 有關「凡有耳的，就應當聽……」一語的意義，見2:7的注釋。

解釋和應用

在啟示錄的七個教會中，撒狄教會屬靈情況之低落，恐怕只有老底嘉教會可與之比擬。¹此教會所在之城市，是個享有盛名的古城，但是隨著歷史的推移，在第一世紀末葉的撒狄城，不再頂著昔日的光環。在商業上，她依舊有著昔日所累積下來的能量，但是在政治和軍事上，她過去所扮演「獨霸一方」的角色，卻已經隨著時間的流逝，而只存留在人們的記憶中。和此城的情況一樣，撒狄教會雖有屬神子民之名，但是她的所行所為，卻和那個名字所代表的意義，有著極大的距離。「按名你是活的，但其實你是死的」一語（3:1），也許有些誇張，但是她的確是處在生死之間的遊離階段。在神的眼中，她的情況真叫人搖頭悲傷，因為她的行為，「沒有一樣是完全的」（3:2）。她，老實說，還有救嗎？若是她還有一絲絲的希望，若是我們要把她死馬當活馬醫，該從那裏下手呢？

從人的角度來看，我們對這樣子的教會，恐怕早就不抱任何希望了，但謝天謝地我們幸好不是教會的主。在人子選擇以「擁有七靈」之姿，現身於這封書信之首時，祂就已經宣誓了祂對她所存的盼望，因為祂的靈，是使枯骨復生，使死人復活的靈。但對滿身是病的她，醫治要從那裏開始呢？對病灶輕微的病人，頭痛醫頭腳痛醫腳的策略也許有效，但是這個策略對渾身上下都是病，體無完膚的她來說，恐怕還不能奏效。所以我們就看見人子要她「回想你當初所領受的和你所聽見的」（3:3）。這一帖藥或許並不完全等同於「重生」，但是它肯定是可以讓人起死回生的「臍帶血」。「臍帶血」可以救命，但是這只是醫治的第一步而已，因為剛剛才從鬼門關前被救回來的人，還需要後續的復健，才能真正的

¹ 有關老底嘉教會的情況，見後面的注釋。

恢復健康。所以人子在開了「臍帶血」的藥方之後，還要她「遵守和悔改」。也就是說，她還得在日常生活的中，實踐真理，好讓她的屬靈肌肉，能夠發達又健壯。

撒狄教會的確是百病叢生，但是讓她可以看起來依舊還有那麼一點點生氣的，是那些極少數「沒有污穢自己衣服的人」。是他們的存在，讓她看起來，還有那麼一點教會的模樣。在人子的眼中，他們是教會命脈之所在，因此在人子向這個教會發出應許的時候，他們就成為這個教會可以學習的榜樣（3:4-5）。他們或許衰微，他們也許已經快要撐不住了，但是他們對信仰的堅持，不單讓他們得著「白衣」的獎賞，也讓他們得聞人子的讚賞：他們是配得的（3:4）。這些人為信仰所付出的代價委實不小，但是他們知道，因信稱義雖然讓他們在神面前，有了一個特別的地位，但是在稱義之後，還有一條長長的，充滿著荊棘險阻，有著各式誘惑和挑戰的路要走。

苦行不單讓人心生畏懼，也考驗人的對神的信賴。因此在這條路上，我們將不會看見車水馬龍，人馬雜沓的景象。在有餅可吃，有魚可嚐的時候，被五千個人簇擁的場面並不令人意外，¹但是在客西馬尼園中，能夠儆醒禱告的，也只有人子一人而已。²想要從眾隨俗的和眾人同行，大路當然是首選，但是想要得著永生和救恩，進窄門走窄路卻是唯一的選擇。³在孤單中繼續努力下去不是一件容易的事，但是這個代價，和在人子點名之時，我們可以舉起右手，大聲答「右」的快樂相比，實在不算太大。

1 太14:13-21；可6:32-44；路9:10b-17；約6:1-15。

2 太26:36-46；可14:32-42；路22:39-46。

3 太7:13-14；路13:23-24。

你們要進窄門，
因為引到滅亡的門是寬的，路是大的，進去的人也多；
但是引到永生的門是窄的，路是小的，找著的人也少。
(太7:13-14)

II.2.6 給非拉鐵非教會的書信（3:7-13）

在啟示錄的七封書信中，非拉鐵非教會是少數沒有被人子譴責的教會之一（另一個是撒狄）。從這封書信的內容來看，她並沒有什麼豐功偉業，也沒有叫人無法忽視的亮眼成績。她所略有的，只是「一點力量」，而她所成就的，也只是「遵守了人子的道，沒有棄絕祂的名」（3:8, 10）。但這些，已足以叫人子之心大大喜悅了。開門的祝福和免去試煉的應許（3:8, 10），就此滾滾而至；而「在末日於神的殿中做柱子」的福分，也在前面等著她（3:12）。祂所求於我們的，老實說，實在不多；而祂所要賜給我們的，也委實遠遠的超過我們所付出的。要認識人子的恩惠和慈愛，此封書信，雖然簡短，卻恐怕是一個不能再好的起點了。

經文翻譯

⁷你要寫信給非拉鐵非教會的天使：那聖潔，真實，拿著大衛的鑰匙，開了就沒有人能關，關了就沒有人能開的，如此說：

⁸我知道你的行為。看哪！我在你面前給你一個敞開的門，是無人能關的，因為你略有一點力量，也曾遵守我的道，沒有棄絕我的名。⁹看哪！從屬撒但一會的人，就是那自稱是猶太人，其實不是猶太人，乃是說謊話的人中，我要使他們一些人來到你的腳前下拜；我也要使他們知道，我已經愛你了。¹⁰你既遵守我忍耐的道，在試煉之時，就是那將要臨到普天下，試煉住在地上之人的時候，我必保守你。¹¹我必快來，你要持守你所有的，免得人奪去你的冠冕。

¹²得勝的，我要叫他在我神殿中作柱子，他也必不再從那裡出去。我又要將我神的名，和我神城的名，就是那從天上，從我神那

裡降下來的新耶路撒冷，以及我的新名，都寫在他身上。¹³ 聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽。

經文結構

2.2.6 給非拉鐵非教會的書信 3:7-13

2.2.6.1 序言 3:7

2.2.6.1.1 寫信給非拉鐵非教會的命令 (7a)

2.2.6.1.2 先知性信息的專用起首語 (Τάδε λέγει ; 7b)

2.2.6.1.3 人子身分的宣告 (7c)

2.2.6.2 書信主體 3:8-11

2.2.6.2.1 人子對非拉鐵非教會的稱許 (3:8a)

2.2.6.2.2 人子對非拉鐵非教會的應許和鼓勵 (3:8b-11)

2.2.6.2.2.1 一個敞開的門 (8b-9)

2.2.6.2.2.1.1 開門的應許 (8b)

2.2.6.2.2.1.2 開門的原因 (8c)

2.2.6.2.2.1.3 應許的內容 (9)

2.2.6.2.2.2 在試煉中得著保守 (10)

2.2.6.2.2.2.1 得著保守的原因 (10a)

2.2.6.2.2.2.2 免去試煉的時候 (10b)

2.2.6.2.2.3 持守所有的 (11)

2.2.6.3 書信結語 3:12-13

2.2.6.3.1 給得勝者的應許 (12)

2.2.6.3.2 警語 (13)

經文分析

3:7 你要寫信給非拉鐵非教會的天使：那聖潔，真實，拿著大衛的鑰匙，開了就沒有人能關，關了就沒有人能開的，如此說（Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Φιλαδελφείᾳ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυίδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει）

人子在拔摩海島上，要約翰所寫的第六封書信，是給非拉鐵非教會的。非拉鐵非位在撒狄東南方約40公里處，依傍著荷馬斯河（Hermus）之支流，高加米斯河（Gogamis）的河畔。就陸路交通而言，由推雅推拉，撒狄，非拉鐵非，至老底嘉的驛道，是由歐陸往東方的要道；而若我們由以弗所往東，經該斯特河（Cayster）河谷，再翻越一座山丘而抵達高加米斯河流域的路線，也正和前述驛道在非拉鐵非交會，因此在這個地區中，此城是一個重要的交通樞紐。

對於此城的源起，學界有兩種說法。有一說認為，此城是埃及王托勒密二世，即托勒密非拉鐵非



（Ptolemy Philadelphus; 308-246 BC）所建；¹另一說則認為此城是由別迦

1 其父托勒密一世原為希臘亞歷山大帝大帝的將軍之一，在亞歷山大死後，他取得了埃及，並建立了托勒密王朝。在他的治下，他的首都亞歷山大城，成為一個希臘文化的重鎮。

摩王國的阿他留斯二世 (Attalus II Philadelphus; 159-138 BC) 所設立的。●
 但是不管我們接受哪一個說法，非拉鐵非的歷史，在啟示錄2-3章中所提及的七個城市中，可以說是最短的一個。從我們對別迦摩王國的了解，並且從考古所發現的錢幣證據中，我們曉得別迦摩王國所賦予這個城市的角色，就是要向呂底亞和弗呂家兩個地區，傳揚希臘文化。就這個角色而言，非拉鐵非是成功的，因為在西元19年之前，呂底亞人就不再使用他們的母語，而只以希臘文做為他們彼此溝通的工具了。●

此城早期的歷史，並不多見於史書，直到西元17，此城為一個大地震所重創為止。在分析撒狄書信時 (3:1)，我們已經曉得這個地震重創了這個地區中的十一個城市。就嚴重性而言，撒狄是受創最深的，但是就時間的角度來看，非拉鐵非所受到的影響卻是最長久的。在這個地震之後，非拉鐵非和撒狄一樣，得著羅馬皇帝提伯瑞斯 (Tiberius) 的允許，可以五年不必上繳稅金；但是她復原的速度，卻遠不及撒狄。其原因不單是因為她不像撒狄那樣擁有雄厚的經濟實力，也更是因為在西元17年之後，餘震依舊繼續搖撼著這個城市。希臘地理學家斯特拉波 (Strabo)，在西元20年之時對這個城市的描述，清楚的顯示了這個地震對非拉鐵非的後續影響：

-
- 1 有關別迦摩王朝的歷史，可見2:12的注釋。阿達拉二世是該王朝的第五任，也是倒數第二任的統治者。阿達拉二世和其兄長優曼尼斯二世 (Eumenes II; 197-153 BC) 之間的兄弟情誼，在歷史中十分出名。因為當優曼尼斯在希臘時，有謠言回傳，謂優曼尼斯已被暗殺，所以阿達拉二世便繼任王位。但是這個謠言並不確實，因此在優曼尼斯還朝之際，阿達拉二世便自動退位，還政於兄，而後阿達拉二世出使羅馬。在羅馬履新之際，因羅馬懷疑優曼尼斯通敵，而多次向阿達拉二世施壓，要他取代其兄，但是阿達拉二世始終不為所動，至到其兄真正亡故，他才第二次就任王位。後世為紀念他的忠貞，便以「非拉鐵非」，即「愛弟兄者」來稱呼他，並以之做為此城的名字。
 - 2 此說是 Ramsay 的主張 (*The Letters*, 287-89)。Hemer 認為他的說法有些誇張，但是基本上他同意 Ramsay 之見 (*Local Setting*, 155)。

非拉鐵非城常有地震，牆壁天天給震裂；城中受破壞的地區日日不同，因此城內居民日稀，大部分的人都居住在城外，以務農為生，因為那地的土地肥沃。他們認為居住在城內的人真是不可思議，因為房子是那樣的牢靠。●

側耳傾聽地底下所傳來的隆隆之聲，並且隨時預備向空曠之處跑去，是非拉鐵非人在經歷了這個地震之後，所養成的一個習慣。●我們不清楚這個情況究竟維持了多久，但是在西元60年所發生的另一個地震，恐怕只會加深他們對地震的恐懼。在這個地震中，受創最嚴重的是老底嘉城，但是距離老底嘉大約只有40公里之遙的非拉鐵非，一定可以感受到這個地震的強大威力。●

西元17年的地震，不單在非拉鐵非人的心中，留下了一個不可磨滅的影響，也在這個城市的歷史中，留下了一個記號：為了要向羅馬皇帝提伯瑞斯（Tiberius）表達感恩之意，非拉鐵非不單為提伯瑞斯死去的養子澤曼尼卡斯（Germanicus），舉行紀念性的祭典，按立事奉他的祭司；也將此城的名字，改為「新凱撒城（Neocaesarea）」。●在啟示錄2-3章中的七個城市中，只有非拉鐵非是自願以改名來表達他們感激之情的城市。這個新名字一直被使用，直到40年代為止。在非拉鐵非的歷史中，這個以改名來表達感恩的行動，在維斯帕先當皇帝之時（AD 69-79），又再次發生；只是這次她是以羅馬皇帝之家族姓氏，弗拉維亞（Flavia）

-
- 1 Strabo, *Geography*, 13.4.10。經過些許潤飾的譯文，是由楊牧谷，《基督書簡》，頁435而來。
 - 2 Strabo, *Geography*, 12.8.18。
 - 3 Hemer, *Local Setting*, 157。
 - 4 在小亞細亞地區中，也有其他城市採取了改名的行動。

為名。一直到第三世紀之時，她都自稱是弗拉維亞家族的非拉鐵非。

和以弗所和別迦摩等城市相較，非拉鐵非的宗教背景也不遜色。在前面我們已經提及，此城從一開始就以宣揚希臘文化為其主要任務，所以希臘神祇自然就出現在當代的錢幣上了（例如，太陽神）。也因著如此，這個城市在第一世紀中，就有了「小雅典」的別名。●當然在一般老百姓的心中，這些只在特別慶典儀式中才受到祭祀的神明，並不真正屬於他們。所以在一些碑文上，我們就看見本地（Anatolian）神祇的出現；像是掌管生殖和製酒的戴安尼索（Dionysus），和掌理醫治的亞克里比阿（Asklepios）。戴安尼索在此受到歡迎是一點也不令人意外的，因為此城雖然座落在地震帶上，但火山灰燼卻使得這個地區成為一塊肥沃的黑土（Cataceaumene），成為種植葡萄的最佳地點。西元92年，羅馬皇帝豆米田（Domitian）因著饑荒的緣故，而下達了一個詔令：「鏟除此地一半的葡萄樹，改種糧食；並且不能再種植新葡萄樹」。這個旨意雖然引起民怨，也沒能完全貫徹，但此一命令卻正好見證了製酒業在此地的興盛。

在第一世紀之後的歷史中，非拉鐵非教會曾出現在安提阿主教依格那修（Ignatius of Antioch）的書信中。在依格那修被解送羅馬的途中，他曾在此短暫停留，並在其後寫信給在此城中的教會。●此信內容顯示此教會中有長老和執事，並且有主教主其事。信中亦提及猶太人對教會的影響，因此人子在此封書信中提及猶太會堂一事，應不是空穴來風。在士每拿主教坡旅甲（Polycarp of Smyrna）殉道之時（AD 156），也有11個非拉鐵非的信徒，和他一起赴難。●在羅馬帝國移都康士坦丁堡之後，小

1 Mounce, *Revelation*, 115。

2 *Letter to the Philadelphians*。

3 *Hist. Eccl.* 5.17.3-4。

亞細亞地區的重要性就日漸增加。在中世紀基督教和回教的戰爭中，非拉鐵非是唯一堅持到最後一刻的城市。她雖然在最後依舊失守，但是在那個日子來到之前，她在回教世界中，卻一直扮演著獨自抗衡回教勢力的角色。她在那一段時日中所顯示的恆忍和堅持，正和第一世紀末葉非拉鐵非教會的特質（詳下），互相輝映。●

對這個堅守真理並且為此而付上代價的教會，人子在這封書信起首之處，自稱他是「聖潔，真實，拿著大衛的鑰匙，開了就沒有人能關，關了就沒有人能開的一位」。這個自稱，就文脈的角度而言，似乎和在我們在前面所觀察到的現象，即，人子在七封書信起首之處的自稱，都是由第一章而來，有所不同。但若我們將本節和1:5，以及人子在老底嘉書信中的自稱並列，此處之「真實的（ἀληθινός）」一語，應該是由1:5發展而來：●

1:5 信實的見證（ὁ μάρτυς ὁ πιστός）

3:7 聖潔真實的（ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός）

3:14 信實真實的見證（ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός）

再者，人子在1:18中，以手拿死亡和陰間鑰匙的方式來表達祂王權的作法，也和本節中，「手拿大衛家鑰匙」一語，互相呼應。●因此人子在

1 上述有關非拉鐵非之地理歷史背景資料，來自 Ramsay, *The Letters*, 286-93; Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 28-95; Yamauchi, *New Testament Cities*, 77-78; Price, *Rituals and Power*, 259; Hemer, *Local Setting*, 153-60; ABD 5:304-05; Aune, *Revelation 1-5*, 234-35。中文的相關資料，亦見巴克萊，《啟示錄注釋I》，頁159-61；楊牧谷，《基督書簡》，頁432-37。

2 Stuart, *Revelation II*, 90; Beale, *Revelation*, 283。

3 有一些手抄本以「陰間」或是「死亡和陰間」來取代「大衛」。就經文鑑別而言，這些「異文」當然不是原始經文，但他們卻反映出抄經者對本節經文和1:18之間關係的看法。

此之自稱，雖然和第一章之間，在字面上沒有明顯的連繫；但是就其含義和形像而言，二者之間並非全然無關。但人子在此自稱的意思究竟是什麼呢？

在猶太人的思想中，聖潔的（ὁ ἅγιος）是神的稱號之一，而其重點在突顯神和其他萬物之間，在本質上的不同。●在新約中，為要突顯耶穌的神性，許多新約作者便將這個原本只屬於神的稱號，加在人子的身上。●因此就這個角度來看，約翰和其他新約作者並沒有什麼不同。但是和其他新約作者（以及其他舊約作者）相較，約翰的獨特之處，在於他在「聖潔的」之外，再加上了「真實的（ὁ ἀληθινός）」這個稱號。在啟示錄中，這個「擴充稱號」之舉並不只及於人子而已，因為人子所等同的聖父，也應該受到相同的對待。因此在6:10那裏，我們就看見那些在祭壇之下，為信仰而殉道之人的靈魂，以「聖潔真實的」來稱呼那將要為人申冤的上帝。但是「真實的」一語所要表達的是什麼呢？

對這個稱號，學界有三種不同的見解。第一，從希臘思想的背景來看，和「真實的」一語所相對的，是「不真實的」，因此它所要強調的，是人子屬神的真實身分。在本封書信的後面，我們看見人子稱那些拒絕祂彌賽亞身分的猶太人為「說謊的」（3:9），因此這個稱號的目的，在顯出他們對祂錯誤的認識。●第二，若我們從舊約的觀點來看，這個稱號的重點，不在人子屬神的本質，乃在祂「信實可靠」的特性。準此，人子以「真實的／信實的」做為祂稱號的目的，則是要向在受苦中的非拉鐵非教會，提出祂必然會成就應許的保證。●第三，在學界中也有人認為，這兩個見解雖然不同，但他們之間的差異並不太大；因為前者強調

1 詩16:10；賽40:25；何11:9；哈3:3；以諾一書1:2；37:2等。

2 例如，可1:24/路4:34；路1:35；約6:69；徒3:14；4:27, 30；約壹2:20。

3 例如，Beckwith, *Revelation*, 478-79; Kiddle, *Revelation*, 49。

4 例如，Charles, *Revelation I*, 86。

人子屬神的身分，而後者則把焦點放在人子因著屬神身分而有的可信賴性。因此他們認為我們沒有必要對這個稱號的含意，做這麼細緻的區分。●

在這三個看法中，第二個看法應該是比較可行的：（1）在前面我們已經提及，本節經文和3:14中人子的自稱，是由1:5發展而來，因此這個稱號的含義，應該是「信實可靠」。●（2）在分析「聖潔的」一語之含義時，我們已經知道這個稱號的重點，在人子屬神的地位和本性，因此若我們將「真實的」等同於「人子真實的身分」（第一種看法），那麼這兩個稱號的含義就重疊在一起了。（3）啟示錄多處經文顯示，人子之所以可以為王做主審判世界，是因祂曾信實的，至死不渝地為神做了見證（1:5; 1:18; 3:14; 19:11）。因此若我們將緊跟在「真實／信實」之後，「拿著大衛家的鑰匙」的元素也列入考慮，那麼這個邏輯也一樣出現在這節經文中了。

在這個理解之下，人子在這封書信中的自我介紹，其實正是祂一生事工的濃縮：從天而來的人子（聖潔的），信實的為父神做了至死不渝的見證（真實信實的），因此在祂從死裏復活之後，就擁有統管神國的權柄（拿著大衛家的鑰匙）。對非拉鐵非教會來說，人子的這個「自我介紹」其實是相當適切的，因為他們現今所面對的逼迫苦難，正和祂在世之時的處境十分相似。因此祂在他們面前所立下的榜樣，是他們現在能繼續走下去的最好激勵。●

1 Hemer, *Local Setting*, 161; Beale, *Revelation*, 283。

2 3:14的文法結構也支持這個看法（ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός），因為 καὶ 所連接的是無冠詞的 ἀληθινός，因此 πιστὸς 和 ἀληθινός 彼此平行，共同修飾 ὁ μάρτυς。

3 在腓立比書2:6-11中，保羅以基督「從神到人，從人到僕人，從僕人到死在十字架，再從死裏復活到成為天地之主」的模式，來鼓勵弟兄姊妹效法基督。與此相較，人子在此所做的，不論就形式或是目的來說，也具有相同的意義。

從1:18人子手拿死亡和陰間鑰匙的描述中，我們曉得祂的死和復活讓祂成為一個勝過陰間權勢的審判官。但是在這裏，「手拿大衛家鑰匙」一語所要表達的，卻是祂在神家中的權柄，因為他「開了就沒有人能關，關了就沒有人能開」。¹此處經文是由以賽亞書22:22而來，我必將大衛家的鑰匙放在他（以利亞敬）肩頭上。他開，無人能關；他關，無人能開。這個舊約引句的背景，是耶路撒冷城在西元前711-701年間，²被亞述軍兵圍困之際（王下18:13-37），猶大王希西家的家宰舍伯那，不思解圍之道，反倒為自己的後事而大興土木：在高處為自己鑿墳墓，在磐石中為自己鑿出安身之所（賽22:16）。因此他的這個舉動，不單顯示出他不管國家興亡，只關心自己利益的心態，也顯示出他和專心依賴耶和華的希西家王之間（王下18:1-8），有著多麼大的距離。³因此神就差遣先知傳達祂的旨意：以利亞敬將要取而代之，成為管理耶路撒冷居民的臣宰，猶大家的父（賽22:21）。

學者們對這個引用舊約的例證有不同的看法。有人認為約翰在此只是將人子類比於以利亞敬，因為他們在神的家中所扮演的角色是一樣的；⁴而有人則認為，約翰並不只是將人子類比於以利亞敬，而是將以利亞敬當成人子在舊約中的「預表」。⁵但不管何者為是，此引句的目的在強調

1 因此這兩處經文是彼此互補的。二者各自呈現人子權柄的某一個面向，但合在一起它們就將人子超天越地的主權，完整的表現了出來。

2 J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*, 417。

3 J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 186-87。

4 「In like manner,」 Beasley-Murray, *Revelation*, 100。

5 詳見，Beale, *Revelation*, 284-85。亦見，J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 130-33。在Fekkes的分析中，他指出（1）以利亞敬在賽22:20中被耶和華稱為「我的僕人」；（2）在賽22:22中，神的應許是和「大衛的家」相關；（3）而以色列王和其管家之間關係，也和耶和華與彌賽亞之間關係，彼此平行。因此約翰把這段經文視為「彌賽亞經文」，並不令人意外。

人子有統管神家的權柄，則是無庸置疑的事。這個面向的強調其實是和非拉鐵非教會之處境息息相關，因為他們是否擁有神子民身分的事，和猶太人的看法完全無關（3:9），而是由擁有大衛家鑰匙的人子來決定的。祂若向外邦人敞開救恩之門，有誰能將之再關上呢？

3:8 我知道你的行為——看哪，我在你面前給你一個敞開的門，是無人能關的。你略有一點力量，也曾遵守我的道，沒有棄絕我的名（Οἶδά σου τὰ ἔργα, ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν, ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου）

擁有大衛家鑰匙，在神的家中掌權做王的人子（3:7），當然知道非拉鐵非教會的情況，因此人子在祂的「三重自我介紹」之後，就以「我知道你的行為」，做為本封書信主體部分的起首語。這一個模式是我們已經十分熟悉了的，因為在前面的五封書信中，我們都看見一句話，或是類似說法的出現。¹但是和前面五封書信（以及後面的老底嘉書信）相較，此封書信的特別之處，在於人子在這句話後面所做的宣告：看哪，我在你面前給你一個敞開的門，是無人能關的。對於這一個特殊的現象，有人認為這是因為非拉鐵非教會的情況十分險惡，因此人子在稱讚他們之前（你略有一點力量……），就以這個應許來鼓勵他們。²也就是說，我們在此應該將這個宣告，當成一個插入語（parenthesis）。對這個特殊的現象，學界中也有人認為我們應該把「我知道你的行為」，當成一個

1 在士每拿和別迦摩書信中，這一句話是「我知道你的患難」（2:9），和「我知道你的居所」（2:13），但不論就其文學角色和意義而言，這兩句話和「我知道你的行為」有異曲同工之效。

2 例如，Thomas, *Revelation 1-7*, 276；中文和合本則以移動經文次序的方式，來解決這個文脈邏輯的問題。

完整的句子；而跟在「看哪……」之後的「你略有一點力量……」，則是人子賜下應許的原因（ὅτι）。

就文法結構而言，這兩個看法都有可能，但若我們參照3:1和3:15；前者的看法是比較可能的；因為在這兩處經文中，人子除了以「我知道你的行為」一語，來表達祂對他們的了解之外，祂也以一個關係副詞（ὅτι）所帶領的子句，來做更多的說明（按名你是活的 [3:1]；你不冷也不熱 [3:15]）。

除了文法結構之外，學界對此一應許的內容，也有不同的意見。

（1）保羅在他的書信中曾提及神為他開了傳福音之門（林前16:9；林後2:12；亦參，西 4:3），因此在這個類比之下，有人認為人子在此所應許的，也是如此。（2）在前面我們已經知道，別迦摩王朝所賦予非拉鐵非城的使命，就是要她向其臨近地區宣揚希臘文化；而其地理位置，也正正在一個交通樞紐之上。因此在這個背景的襯托之下，有人就認為這個應許不單呼應非拉鐵非城的歷史和地理特性，而其內容也是和宣揚福音有關。（3）從人子自稱祂手握大衛家鑰匙的上文來看（3:7），有學者則認為此處應許和傳福音一事無關，而是在向非拉鐵非教會保證，他們必然得以進入神國。

在這些不同意見中，最後一個看法是最合理的。因為前兩種看法雖然可能，但是他們基本上是建立在「類比」之基礎上，其證據力當然比

1 例如，Aune, *Revelation 1-5*, 236。

2 在2:2和2:9中的情況也一樣，只是關係副詞 ὅτι 並未出現。

3 例如，Charles, *Revelation I*, 87。Caird 則更明確的指出，人子在此是將向猶太人傳福音的機會和權柄，賜給了非拉鐵非教會（*Revelation*, 51）。

4 Ramsay, *The Letters*, 296-97。

5 例如，Beckwith, *Revelation*, 480; Roloff, *Revelation*, 61; Morris, *Revelation*, 78; Harrington, *Revelation*, 70。

不上立即上下文所能提供的。●在這封書信中，「人子手拿大衛家鑰匙……」之上文（3:7），明確告訴我們這個應許的意思；而「說謊之猶太人」的下文（3:9），也暗示非拉鐵非教會被會堂拒絕的處境。因此人子在此之應許，也應該和這個情境有關。再者，若我們從後面人子應許得勝者必然成為聖殿（神的家）柱子的經文來看（3:12），「開門」所指的，顯然也不是傳福音的機會；而是得以進入神國的保證。事實上從人子接下來所說的話中，我們也可以看見這個解釋的合理性（詳下）。

「你略有一點力量」所要表達的，是信徒人數的稀少，或是非拉鐵非教會在當代社會中，微弱的影響力。●但是這些數目不多，在整個大環境下又顯得相對弱勢的信徒，卻是一群能「遵守我的道，沒有棄絕我的名」的人。在2:13那裏，我們已經知道「堅守我的名」和「沒有否認對我的信仰」，是人子從正反兩面，對別迦摩教會的稱讚，因為他們在巨大的壓力下，依舊能持守信仰；而在此的「遵守我的道，沒有棄絕我的名」，其含義和目的，也是如此。在約翰福音中，「遵守我的道」和「遵守我的命令」，有著相同的意思；●而在啟示錄中，我們也看見同樣的情況，因為在12:17中和龍爭戰的，是那些「守神誠命，為耶穌作見證的人」；而在14:12中，當天使提及聖徒之時，也稱他們是「守住神的誠命，和對耶穌之信的人」。也就是說，這些在患難中依舊持守信仰的人，不單遵守了神的道，也藉著他們的忍耐而向這個世界見證了他們的信仰。因此他們既已證明了他們對神的忠心，進入神家的門自然就向他們敞開了（參，3:11）；而他們在永恆中的地位，也因此得著確認。

1 筆者並無拒絕「類比」，或是「以經解經」的意思。在此我們只是在探索「間接證據」和「直接證據」，在解經上何者比較優先的問題。

2 Mounce, *Revelation*, 117. 楊牧谷，《基督書簡》，頁444-45。

3 「遵守我的道」（8:51, 52, 55; 14:23, 24; 15:20; 17:6）；「遵守我的命令」（14:15, 21; 15:10）。

3:9 看哪！從屬撒但一會的人，就是那自稱是猶太人，其實不是猶太人，乃是說謊話的人中，我要使他們一些人來到你的腳前下拜，我也要使他們知道，我已經愛你了 (ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ Σατανᾶ, τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται. ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου καὶ γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε) ●

在這封書信中，和遵守人子之道，沒有棄絕祂名之聖徒所相對的，是自認為自己是屬神的猶太人。在士每拿教會書信中我們已經知道（詳見2:9的注釋），猶太人在小亞細亞地區中，不論就人數和社會地位而言，都比新興的教會要來得更多也更有影響力。而由於一些歷史的情結，他們對這個新興的教會，總是帶著敵意。從安提阿主教依格那修 (Ignatius; AD 35-107) 所寫給非拉鐵非教會的書信中，我們知道這兩個團體之間的緊張關係，在第一世紀到第二世紀初的這段時間中，是不曾消退的。●將那些改信基督教的猶太人趕出會堂，是猶太群體逼迫教會的一個手段；而在羅馬政府面前控告基督徒，則是另一個打壓教會的途徑。我們不十

-
- 1 本節經文的文法結構需要多一點的說明。第一個句子的本身並不完全，因為在「我要使 (διδῶ)」之後，我們除了應該要有受詞（在此是以 *partitive genitive* 形態出現的「一些撒旦一會的人」）之外，也應該要有一個不定詞（在啟示錄中多以 *ἵνα* 所帶領的子句來替代），來讓動詞「我要使……」的意思完整。但是這個不定詞（或是 *ἵνα* 所帶領的子句）並沒有出現。所幸這個「缺憾」由本節中第二個，也是以「看哪 (ἰδοὺ)」為首的句子所補足。因為在這個句子中，和 *διδῶ* 同義的動詞 *ποιήσω*，不單有受詞 (αὐτοὺς)，也有 *ἵνα* 所帶領的子句，做為動詞的補語。因此在翻譯的時候，我們就把第一個句子和第二個句子連結在一起了（新譯本也做了同樣的處理）。有關本節文法問題，詳見，Aune, *Revelation 1-5*, 237。
- 2 *Philad.* 6:1. 依格那修勸非拉鐵非教會不要接受猶太人的教訓，因為他們只是「死人的雕像」。有關這封書信和啟示錄3:7-13之間關係的討論，見 Hemer, *Local Setting*, 168-70。

分清楚在此城中的猶太會堂，曾對非拉鐵非教會做了些什麼，但是在3:8中那兩個過去式的動詞顯示（曾遵守我的道；不曾否認我的名），非拉鐵非教會的確經歷了一些事情。因此人子在這封書信中，再次稱這些逼迫教會的猶太人，為「撒旦一會的」。

在上一節經文中，我們已經看見人子向這個在患難中的教會，保證了他們在神國中的地位，但是在這節經文中，我們看見祂更進一步的指出，祂將要使那些逼迫他們的人，「來到他們的腳前下拜，也使他們知道我已經愛你了」。此一應許的舊約背景，是以賽亞書60:14和其他三處主題相似的經文，賽43:4和45:14；和49:23。¹

60:14 素來苦待你的，他的子孫都必屈身來就你；藐視你的，都要在你腳下跪拜。他們要稱你為耶和華的城，為以色列聖者的錫安。

43:4 因我看你為寶為尊，又因我愛你，所以我使人（即，埃及，古實和西巴人；參43:30）代替你，使列邦人替換你的生命。

45:14 耶和華如此說，埃及勞碌得來的，和古實的貨物必歸你，身量高大的西巴人，必投降你，也要屬你。他們必帶著鎖鍊過來隨從你，又向你下拜祈求你說，神真在你們中間，此外再沒有別

¹ Fekkes 的分析顯示，約翰在此是將這幾處主題類似的經文，融合在一起（*Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 133-35）：

Isa. 60.14 πορεύονται.... καὶ παροκυνήσουσιν ἐπὶ τὰ ἴχνη τῶν ποδῶν σου (α' σ' θ')

Rev 3.9bc ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου καὶ γνώσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε

Isa. 49.23... καὶ γνώσῃ ὅτι ἐγώ....

Isa. 43.4 ... κἀγὼ σε ἠγάπησα

神，再沒有別的神。●

49:23 列王必作你的養父，王后必作你的乳母。他們必將臉伏地向你下拜，並銜你腳上的塵土。你便知道我是耶和華，等候我的必不至羞愧。

在這些經文中，我們看見神透過先知以賽亞應許以色列人，在將來的復興中，祂將要使壓迫他們的列國，來到以色列人的腳前，跪拜他們。從這個舊約背景來看，顯然人子將這個應許，做了一百八十度的反轉，而將之應用在教會的身上。因為原本要跪拜以色列人的列國，如今成了以色列人；而原本要被神高舉的以色列人，反倒變成了教會。但是祂為什麼會將這個應許「反轉」過來呢？因為在他們拒絕承認祂彌賽亞身分，並將祂送上十字架的事上，顯明了他們並不是真正屬於神的。他們的作為，正顯示他們早就已經認鬼做父了（約8:44）。但以以色列人的不信，是否會讓神的應許落空呢（參，羅9:1-13）？當然沒有。在人子所建立起來的真以色列群體身上，這個應許已經開始實現了。因為在這個新的群體中，不單有那些心受割禮，具有猶太血統的真猶太人（例如，使徒們），也包括了人子用自己的血，從各族各方各民各國中所買贖回來的人（啟5:9）。

但人子在此所言，難道只是一個在歷史中，已經開始成就的事嗎？從羅馬書11:26的角度來看，有人認為人子在此所說的事，是末日以色列全家都要得救。●但是這個看法必須面對兩個困難。第一，猶太人在教會

1 J. D. W. Watts 認為，本節經文中的「你」，是45:1-7中的古實，而不是以色列人（*Isaiah 34-66*, 160-61）。但是從 J. A. Motyer 的分析中，我們可以相當確定，這個預言是向以色列人所發的（*The Prophecy of Isaiah*, 352; 362-64）。

2 例如，Ladd, *Revelation*, 60; Thomas, *Revelation 1-7*, 282。

面前「下拜」的動作，並不必然表示他們的悔改和認信。●再者，在這節經文中，兩個為強調所言之事而有的「看哪（ἰδοὺ）」，以及緊緊跟在他們後面的兩個動詞，「我要給 [使]（διδῶ）」和「我要使（ποιήσω）」，都顯示他們「下拜」的動作，並非完全出於自願，而是對一個事實不得不爾的承認。第二，這個看法所必須面對的最大困難，在於人子並沒有說以色列全家都要得救。經文所告訴我們的是，只「有一些在撒旦（猶太）會堂中的人（ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ Σατανα）」，會向教會下拜。

事實上這節經文（以及整封書信）的焦點，並不在猶太人身上，乃在非拉鐵非教會；因為在這個城市中受到逼迫的，不是猶太人，而是那略有一點力量的教會。人子提及猶太人將要來到他們面前下拜的目的，是要讓非拉鐵非教會知道，雖然他們目前的處境十分艱難，但是祂將要為他們申冤，為他們「平反」；因為他們是為他所愛的。●在末日猶太人是否會全家歸主，當然是一個十分值得關注的議題，但這卻不是本節經文的主題。完全了解他們情況的人子，有可能對受到猶太人傾壓的教會，大談猶太人在末日只因著他們的血源關係，就可以不問是非的重回神家的事嗎？

3:10 你既遵守我忍耐的道，在試煉之時，就是那將要臨到普天下，試煉住在地上之人的時候，我必保守你（ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, καὶ γὰρ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς）

1 Mounce, *Revelation*, 119; Bauckham, *The Climax*, 122, note 15; Aune, *Revelation 1-5*, 238。

2 有關神為祂子民申冤的主題，在啟示錄中是屢見不鮮的（6:10-11; 8:3-5; 11:15-19; 16:3-7; 19:1-3等等）。

在七封書信中，沒有其他書信像這封書信一樣的，充滿著人子對教會的鼓勵和安慰。從第八節中，我們已經看見人子對非拉鐵非信徒屬神身分的確認（開門），在第九節中，我們又看見人子應許他們，祂將要為他們主持公道，因為今日逼迫他們的猶太人，將要來到他們面前下拜；在這節經文中，我們又聽見人子向他們保證，祂將要在將臨的試煉中，保守他們。而這些令人安慰的鼓勵和應許，只因為他們遵守了人子忍耐的道。●

但這個保證所指的，究竟是什麼事呢？對持守「災前被提論」的人來說，人子在此所應許的，是信徒在末日大災難來臨之前，將要被神提到空中（參，帖前4:14-18），因此他們就不會經歷神的審判。●但是對持守「災後被提論」的人來說，人子在此所應許的，不是信徒可以免去大災難的磨難，而是祂將會保守他們走過大災難的考驗。●也就是說，信徒將和其他的人一樣經歷這個考驗，但是他們卻因著神的保守，而不會失

1 學界對「我忍耐的道（τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου）」一語的意思，有不同見解。將「我的（μου）」當做整個片語的修飾語，那麼它的意思可以是「我的忍耐的道」（以 subjective genitive 來理解「忍耐」），或是「我要你們堅忍的教訓」（以 objective genitive 來理解「忍耐」）。但若我們將「我的（μου）」修飾範圍限定在「忍耐（τῆς ὑπομονῆς）」，這個片語的意思就可以是「我所見證的忍耐之道」。將這個片語和在13:3中的「牠的死傷（ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ）」對比，「我忍耐的道」應該是約翰的意思。再者，在這封書信中，和這個片語所平行的，是前面3:8中的「我的道（τὸν λόγον μου）」，因此這個平行關係也支持我們的看法。

2 例如，Walvoord, *Revelation*, 86-87; Thomas, *Revelation 1-7*, 284-90。

3 例如，S. Brown, 'The Hour of Trial (Rev 3:10),' *JBL* 85 (1966), 308-14; D. J. Moo, 'The Case for the Posttribulation Rapture Position,' in *Three Views on the Rapture* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 169-211; especially 197-98 [本書原名 *The Rapture*]; Mounce, *Revelation*, 119-20; Collins, *The Apocalypse*, 28; Beale, *Revelation*, 289-92。在 *Three Views on the Rapture* 一書中，我們當然也看見有人持「災中被提」的觀點（G. L. Archer；頁113-145），但是在這個部分的論述中，啟示錄3:10完全沒有被討論；因此在此我們就不把這個觀點列入考慮了。

去他們的信仰。

「災前或災後被提？」的確是一個引起許多關心的問題，但由於這個議題牽涉到許多其他的經文；因此在篇幅的限制之下，我們在此只能把焦點放在這節經文上，並且嘗試從整卷啟示錄的角度，來看人子在這節經文中所應許的，究竟是什麼。●第一，出現在本節中，「住在地上的人 (τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς)」一語所指，並不只是一般性的「世上之人」。在啟示錄中，這個片語一共出現了11次。從這些經文中，我們知道他們是名字沒有寫在生命冊上的人，是和獸同黨 (13:8, 14; 17:2, 8)，逼迫教會並殺害信徒的人 (6:10; 11:10)，於是他們就成了神審判的對象 (3:10; 8:13)。●從這個角度來看，本節經文所提及的大災難，不單是普世性的，也是特別針對這些敵對教會之人而有的。一般來說，此一論點是「災前」和「災後」兩派都同意的。

第二，有關教會和這個大災難之間的關係，兩派的觀點則有很大的距離；而讓他們分道揚鑣的原因，則是他們對本節經文中之「ἐκ (從)」這個介系詞，有不同的解讀。災前被提論者認為這個介系詞指出，神在大災難來臨之前，就將信徒提到了空中，因此他們不在大災難之內 (ἐκ)；●但是對災後被提論者而言，此一介繫詞正顯示信徒是先在患難之中，因此他們才有可能得著神的保守。●就文法的角度而言，這兩個看法都有可能，但是若我們把帶領這個介系詞的動詞也列入考慮 (保守；

- 1 想要對這個問題有更多了解的讀者，可以參考上一個註腳中所提及之 *Three Views on the Rapture* 一書。
- 2 在啟示錄中，含義相同但形式略有不同的片語也出現在13:12和14:6。有關這個片語含義的分析，詳見，Bauckham, *The Climax*, 239-43。
- 3 J. L. Townsend, 'The Rapture in Revelation 3:10,' *BSac* 137 (1980), 252-66。中文和合本的「免去」一語，正反映出這個觀點。
- 4 R. H. Gundry, *The Church and the Tribulation* (Grand Rapids: Academic Books, 1973), 54-61。

τηρήσω ●)，那麼災後被提之說應該是比較可能的說法。因為在現今我們所知的希臘文文獻中，「從……中保守（τηρήσω + ἐκ）」的結構，只出現在約翰福音17:15；而在那裏我們所聽見的，是人子當年在世之時，為祂的門徒向父神所作的祈求：我不求你叫他們離開世界，只求你保守（τηρήσεις）他們脫離（ἐκ）那惡者。●因此從人子的這個祈求當中，我們曉得那些跟隨人子的人（參，啟7:14），因著他們所肩負為人子做見證的責任，將要繼續這個世界中。而他們見證，將撼動撒旦的國，因此苦難就不可避免了；但是神卻會保守他們，好讓他們不會因著磨難而失去信仰。●

第三，在啟示錄的七個教會中，屬靈情況能和非拉鐵非教會媲美的，應該就是士每拿教會了。但是在人子給這個教會的書信中（2:8-11），我們卻沒有看見人子也將這個「免去」試煉的應許，賜給同樣受到猶太人逼迫的他們。人子在那裏所求於士每拿教會的，是忍受患難十日，是「至死忠心」（2:10）。因此從類比的角度的來看，災後被提之說也是比較可能的。

第四，在啟示錄中，我們多次看見信徒受苦之事（6:9-10; 7:14; 11:7; 12:13; 17:6 等等），因此災前被提論者推論，本節經文中的試煉並非聖徒在末日來臨之前，在地上所受的苦難，而是末日的大災難。這個災難是聖徒不會經歷的，因為他們已經被提到空中了。這個論證似乎相當合理，

-
- 1 Aune 指出 (*Revelation 1-5*, 238-39)，約翰在這節經文兩次使用這同一個動詞（第一次是「遵守了」我的道），但卻給予不同意義，正是他慣用文學技巧的反映（paronomasia; 2:2, 22; 11:18; 14:8; 18:6, 20, 21; 22:18, 19）。
 - 2 Thomas 嘗試切斷這兩節經文的關聯 (*Revelation 1-7*, 284-85)，但是他的論點並不令人信服（參，Beale, *Revelation*, 291）。
 - 3 R. E. Brown, *The Gospel According to John 13-21* (New York:Doubleday, 1970) , 761; L. Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971) , 729-30。

但是它只在我們以「肉身得著保守」的意思，來理解人子在此所做的保證時，它才是合理的。在啟示錄中，信徒的信仰得著保守，或者說信徒在屬靈層面得著保守的主題，其實是重複出現在許多不同地方的。在這些經文中，約翰雖然使用了不同的象徵和語法——像是在聖徒額上印了印（7:1-8），或是丈量在殿中禮拜的人（11:1-2），甚或是在曠野被養活一千兩百六十天（12:6）等等，但是這些經文的主題卻都一樣，那就是神將要保守那些屬祂的人。¹

第五，在1:1和1:7那裏，我們已經看見約翰的末世論，是「已經但尚未（already and not yet）」的。也就是說，神國在人子第一次降世之時，已經從天上闖入了這個世界，但是這個國度卻必須等到福音傳遍天下之後（太24:14），在人子第二次再來之時，才會完全的建立起來。但若是我們從撒旦之國的角度來看，「已經但尚未」的意思是，牠的國在人子第一次降世時，已經開始衰敗，而其完全敗亡的日子，將在人子第二次來臨時來到。因此包含在神國降臨之概念中的，不單是神的拯救，也是神的審判。²而這兩者，在「已經啟動但尚未到達終點」的這段時間之內，是同步進行的。因此在啟示錄後面七印和七號這兩個系列中（6:1-8:5; 8:6-11:19），我們都看見神在災難中，保守聖徒之「插曲」的出現（7:1-17; 10:1-11:14）。³從這個角度來看，本節經文中之「試煉的時候（τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ）」所指的，恐怕不只是末日的大災難，而是在人子第一次降世和第二次再來之間，神對這個世界的審判（啟6-19章）。這

- 1 Mounce, *Revelation*, 119; Beale, *Revelation*, 289；亦見後面我們對這三處經文的分析。
- 2 神拯救以色列人脫離埃及的同時，是祂對埃及的審判（十災）；而他將迦南地賜給以色列人（神國的建立）的事，也是祂對迦南地居民的審判（除滅迦南地之人）。
- 3 特別是，7:1-3, 14; 11:1-2。七碗之災的系列是三個七災中的最後一個，因此它自然沒有保守聖徒之「插曲」出現。

個觀點在我們前面所提及約翰福音17:15的上文中，得著證實。因為人子在那裏向神祈求保守門徒的原因，是因為在祂離開他們之後（16:4b-5），他們即將進入「試煉的時候」（16:2, 4），●而對人子而言，祂的「試煉的時候」不單是即將來臨，也是已經來到了的（ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν；16:32）。在人子第一次降世和祂第二次再臨之間，神對世界的審判將要逐漸加重，而祂的審判將要在祂第二次再臨之前，到達一個高峰（第六印，第六號，第六碗），但是這些大大小小的審判，都是「末日的大災難」，因為末日之鐘在人子第一次降世之時，就已經起動了。●

本節經文的含義的確引起許多的討論，但是它的目的卻十分清楚，因為人子在此向非拉鐵非教會的聖徒說：你既遵守了（ἐτήρησας）我忍耐的道，因此在那即將要臨到（τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι）你們的試煉中，我將要保守（τηρήσω）你們，叫你們不致於失腳。

3:11 我必快來，你要持守你所有的，免得人奪去你的冠冕（ἔρχομαι ταχύ· κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου）

在啟示錄中，人子七次宣告「我要來臨／降臨（ἔρχομαι）」；●而在其中有五次祂所說的是「我要快來（ἔρχομαι ταχύ）」。●但是「快」一詞的出現與否，對經文的意思並沒有太大的差別。22章中三個「我要快來」所指的，應該是祂第二次的再臨，但是從前面的分析中，我們知道2:5和2:16中的「我要降臨」，所指的不是祂的再臨，而是祂要藉聖靈

1 16:2, ἀλλ' ἔρχεται ὥρα; 16:4, ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν。

2 參，太24:6-8/可13:5-8/路21:8-13。

3 2:5, 16; 3:11; 16:15; 22:7, 12, 20。

4 2:16; 3:11; 22:7, 12, 20。

降臨在以弗所和別迦摩教會中，好對不悔改的他們，進行祂的審判。●在本節中的「我必快來」，其含義也應該是如此的。對有屬靈疏失的教會，祂以祂即將來到他們中間進行祂的審判，做為警告；但是對於持守真道的教會，祂則是以祂會在他們身處患難之時，來到他們中間，並且保守他們不失腳，做為祂的鼓勵和應許（3:10）。事實上人子在此所做的保證，並不是一個全新的應許，因為當祂仍然在世之時，祂就已經告訴祂的門徒，在他們遇見患難的時候，祂（或是聖靈）將會和他們同在，並會指教他們該說什麼話（太10:19-20/可13:11/路21:14；路12:11-12）。●

就其內容而言，這個應許也不是一個全新的應許。從「你要持守你所有的，免得人奪去你的冠冕」一語來看，人子在非拉鐵非教會持守人子的道，沒有棄絕祂的名之時（3:8），就已經保守了他們，並且也已經將他們的獎賞（冠冕），賜給了他們。因此人子在此的應許是，他將會在未來的患難中，繼續的保守他們。對一個不畏艱難，不管自己力量微小，但求忠心見證主的教會，人子所能應許的，就是祂將繼續站在他們的身邊。

但冠冕所指為何？在士每拿書信中，「生命的冠冕」所指的，是永恆的生命（2:10），但在本封書信的上下文中，其重點可能有所不同。從現存石碑上的銘文中，我們知道在當代曾有許多運動競賽在非拉鐵非城

- 1 亦參3:3；在那裏人子所用的字眼是 ἥξω。在導論的部分（啟示錄的釋經學），我們知道約翰除了使用4，7，12等數字來表達真理之外，他也刻意的讓一些詞語在啟示錄中，出現4次，7次，或是12次。在「我要降臨」的例子中，這個現象也十分清楚。因為在3:3和16:15中，約翰都提及人子將要如賊降臨，但是他在這兩處經文中，卻用了意思相同，但形式卻不一樣的動詞。而其目的，應該是為了要讓 ἐρχομαι 保持在「被使用了七次」的情況中。
- 2 在這幾處的經文中，指教門徒如何說話的，是「父的靈」（太24:19），「聖靈」（可13:11；路12:12），或是「人子」（路21:14）。因此從這個對比中，「人子藉聖靈降臨在教會中」的說法，也得著證實。

中舉行。而在這些競賽中，得著勝利之人的獎賞就是一頂桂冠（參，林前9:25；提後4:8）。因此「冠冕」一詞在此的出現，對非拉鐵非教會來說，應該是具有特別意義的。●但非拉鐵非教會的信徒，是在哪一個競賽中得勝的呢？從前面的經文中，我們知道他們所參加的，或者更準確的說，他們所被迫參加的，是「誰才是屬神的真以色列人？」的競賽。從表面上看起來，力量微小的他們的確不是猶太會堂的對手；而從他們的處境觀之，我們也絕對無法想像他們會是得勝的一方。但是他們對神的忠心，卻顯示出他們才是真正屬神的子民。屬神子民的內在特徵，是永恆的生命，但是就其外在表徵而言，他們當然是屬於神的一群人，因此在他們的身上，就有了神的名，新耶路撒冷之名，和人子之新名（3:12）。

3:12-13 得勝的，我要叫他在我神殿中作柱子，他也必不再從那裡出去。我又要將我神的名，和我神城的名，就是那從天上，從我神那裡降下來的新耶路撒冷，以及我的新名，都寫在他身上。¹³聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽（ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῶ τοῦ θεοῦ μου καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλήμ ἣ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου, καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν. ¹³ ὁ ἔχων οὐς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις）

在前面我們已經曉得，非拉鐵非教會是個在患難中依舊持守真道的教會（3:8），因此人子就應許他們，他將要在未來的災難中保守他們不失腳（3:10-11）。但是在本節中（12），我們看見人子更進一步的向他

¹ 詳見 Hemer, *Local Setting*, 165, 267-68 (note 51)。

們保證了他們在永恆中的地位。而這個保證，是以兩組象徵來表達的：在神的殿中作柱子，有名字在他們的身上。

但「在神的殿中作柱子」的含義究竟是什麼呢？（1）以約阿施登基為猶大王之時，「照例站在柱旁」的事件為背景（王下11:14；亦參王下23:3），有人認為「作柱子」之象徵，在表達聖徒將要被立為王的意思。●此說雖然很吸引人，但是它的最大困難在於人子的應許是「在神的殿中作柱子」，而不是「站在柱子旁」。（2）初代教會認為雅各磯法和約翰是支撐教會之柱子（加2:9），因此從這個背景來看，這個象徵的意思，似乎在表達「得勝者的重要性」。●但若我們從「他也不再從那裏出去」一語來看，這個象徵的重點顯然是「穩定和持久」。●也就是說，人子在此所應許的是，得勝者將要像聖殿中之柱子一樣的，永遠侍立在神的面前。●這個應許的含義，在7:9-17的異象中變的更為清晰，因為在那裏約翰讓我們看見，得勝者不單是從大患難中出來（7:14；參3:10），曾用羔羊的血把衣裳洗白淨的人（7:14；參3:8），也是那些將要在神寶座前，晝夜在祂殿中事奉祂的人（7:15）。

就釋經的角度而言，「他也不再從那裏出去」一語，的確界定了「在神的殿中作柱子」的意思；但是從文學效果的角度來看，這句話的使用

-
- 1 R. H. Wilkinson, 'The ΣΤΗΛΟΣ of Revelation 3:12 and Ancient Coronation Rites,' *JBL* 107 (1988), 498-501。
 - 2 Trench, *The Epistles to the Seven Churches in Asia*, 172。在當代希臘羅馬的背景中，「柱子」也同樣象徵重要性（詳見，Aune, *Revelation 1-5*, 241）。
 - 3 例如，Wilcock, *Revelation*, 55; Mounce, *Revelation*, 120; Thomas, *Revelation 1-7*, 292。
 - 4 在新耶路撒冷的異象中，約翰說「我未見城內有殿」（21:22）。因此從表面上看起來，這兩節經文之間，似乎有所矛盾。但不管是這裏或是那裏，「殿」，「柱子」，或是「城」，都是象徵，因此他們存在的目的，只在其各自的上下文中，傳達真理。詳見21:9-27的注釋。

應該也有特別的目的。在前面我們已經知道，在非拉鐵非的歷史中，此城曾經歷了兩次的大地震，而其後果，則是讓此城居民長住城外。因此對於這個習於「跑地震」的教會來說，「不再從那裏出去」的應許，恐怕也會引起他們在感情上的共鳴和認同。●

能夠在神的殿中事奉祂的人，當然是屬神的人。因此在他們的身上，就有了「神的名，新耶路撒冷之名，和人子的新名」。但是這個「柱子+名字」的意思是什麼？（1）在舊約所羅門王所建的聖殿主體之外，有兩支名為雅斤和波阿斯的柱子（王上7:21；代下3:15, 17），因此有人認為人子在此所說的，是以此為背景；而其含義，則在強調他們在永恆中的地位。●此說雖然可能，但是人子在此所說的，是得勝者要在神的殿中，而不是在殿外作柱子。再者，我們雖然知道這兩支柱子各有其名，但是對於他們的意義，●以及這兩個名字是否刻在柱子上，都不清楚；因此這個看法在學界並沒有得著太多的支持。

（2）從當代的文獻中，我們曉得凱撒神廟的祭司在退休之際，會在廟庭中為自己立一個雕像，並在其上刻上他自己和他父親的名字，他的出生地和他事奉的起迄年歲。因此在這個類比之下，有人認為人子在此所應許的，是得勝者在未來的國度中，將享有祭司之尊。●這個看法的也很吸引人，但是它有幾個困難。第一，此文獻所記錄的，是西元11年時發生在西班牙之事，因此就時空而言，這個記錄和人子在此所應許的，有極大的距離。●第二，人子在此所應許的，是在神的殿中作柱子，而不是

1 Hemer, *Local Setting*, 166。

2 Farrer, *Revelation*, 81。

3 有關這兩支柱子的意思，G. H. Jones 在其注釋書中，有很好的整理（*1 and 2 Kings*. Vol. 1 [Grand Rapids: Eerdmans, 1984], 182-83）。

4 Charles, *Revelation I*, 91-92; Kiddle, *Revelation*, 53-54。

5 Aune, *Revelation 1-5*, 242。

成為紀念性的雕像，因此二者的關聯性也令人起疑。第三，非拉鐵非城要到西元213年之時，才擁有第一座凱撒神廟，因此90年代的信徒是否知曉這個立雕像的習俗，也是件不能確定的事。●

(3) 除了上述的兩個建議之外，在學界也有人認為人子之應許的背景，是以賽亞書62:1-2和65:15。●在賽亞書62:1-2中，神透過先知以賽亞向以色列百姓（以錫安或是耶路撒冷為其象徵）發出祂的應許：在將來的復興中，祂要將公義和救恩之福加在他們的身上（62:1）；而這個復興的工作，不單讓列國得見以色列的榮耀，也讓以色列得著一個耶和華親自選擇的新名（62:2）。這個新名的賞賜，當然不是所有以色列人都可以得著的，因為他們中間多有背棄祂，惹祂發怒的人（65:2-7）。在將來的世代中，只有那些對神忠心的人才能擁有這個新名（65:8, 15）。●因此從這兩段經文來看，先知所預言將來復興的特色之一，就是神的百姓將要得著一個新名。

但約翰要如何將這個對以色列人所發的預言，應用在教會身上呢？在這兩段舊約經文中，先知的確只模糊的告訴我們，這個復興的工作將要由一位受膏者來完成；但是從耶穌出來傳道之時，特別選擇以賽亞書61:1-2a 作為祂「就職宣言」的事來看（路4:18-21），顯然祂對祂事工的認識，是和先知在此所預言之事息息相關的。或者更準確的說，祂認

-
- 1 Price, *Rituals and Power*, 259; Hemer, *Local Setting*, 166。
 - 2 Beale, *Revelation*, 293, 296; J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 128-30。Fekkes指出，約翰在啟示錄21:1-4中暗引了以賽亞書65:17-20的事實，也使得本節經文和賽62:1-2; 65:15之間的連繫，更為穩固。
 - 3 J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 505-06, 526-29。Motyer認為，65:15的意思是，對神所揀選的僕人來說，神對以色列人的審判（65:11-14），將讓他們的名字成為一個咒詛的記號；而與此相對的，則是他們的新名，一個得著祝福的記號（65:8-9, 13-14）。亦見，R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, 274。

為祂的事工，就是先知預言的應驗（路4:21）。●準此，約翰將這個預言應用在教會身上，就不令人意外了。因為教會的出現和成立，正是彌賽亞（受膏者）事工的結果。

但約翰為何要不厭其煩的以三個名字加在教會身上呢？第一，舊約的以色列人是神從萬民中所揀選出來的一群人，因此在他們的身上就背負著神的名字（民6:27；申28:10；賽43:7；但9:18-19）。同樣的，新約教會也是神從萬國中所揀選出來的，因此在她的身上也有神的名字，因為她也是屬於神的。第二，在約翰所暗引的以賽亞書62:1-2中，以色列人是以耶路撒冷為其表徵（轉喻法），因此新約教會也同樣的以耶路撒冷為其名。但是在該處經文的上下文中，我們知道此城的出現，是出於神特別的恩典，因此「從神那裏，從天而降」的強調，就變成是必須的了。第三，但約翰為何在這兩個名字之外，還要加上人子之新名呢？從3:8來看，人子將祂的新名賞賜給非拉鐵非教會，是因為他們在患難中「沒有棄絕祂的名」。但若我們從以賽亞書的背景來看，人子許教會以祂的新名，則是出於兩個理由：（a）這一群子民必須如先知所預言的一樣，有個新的名字；（b）這個新子民的出現，是人子救贖工作的結果，因此這個新名就必須反映出這個事實。所以在他們的身上，就有了「人子的新名」。●

- 1 I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (Exeter: Paternoster, 1978), 185; J. Nolland, *Luke 1-9:20* (Dallas: Word Books, 1989), 198。
- 2 在新天新地的情境中，「新」的這個元素，則是很自然的和「耶路撒冷」連結在一起了（21:2）。初代教會認為，人子所賞賜的「新名」就是「基督徒」（文獻索引見，Aune, *Revelation 1-5*, 244）。Ramsay認為非拉鐵非城曾兩次改名的歷史（見3:7注釋），對照人子在此賜新名的應許，將對收信者產生「心有戚戚焉」的效應（*The Letters*, 301-02）。這個建議是有可能的，但是從以上的分析中，我們應該可以合理的推論，約翰在此對神學議題的重視（預言的應驗，聖父和聖子在新救贖計劃中的角色，以色列人和教會的關係等等），恐怕是多過他對美學（文學效果）的考量。

從約翰將「新」連結於「人子之名」的動作中，我們不單可以看出他對先知預言之理解，我們也可以看見他對人子屬神地位的強調。因為耶和華神所應許的，是由人子來成就的。但是這一個面向的強調，會不會讓人產生「過分高舉人子」的印象呢？當然可能，因此在這節經文中，我們就看見約翰四次使用「我神的（τοῦ θεοῦ μου）」這個片語，以為平衡：殿是我神的殿，名是我神的名，城是我神的城，而此城的出處，也是從我的神而來；因此得勝者所能得到的一切獎賞，都是從神而來。

人子許教會以這三個名字的獎賞，當然是要突顯先知預言的可靠性。但若我們從本封書信的上下文來看，此一獎賞也是為了要突顯教會和猶太會堂之間的對比（3:9）。因為透過這個獎賞，人子向受到猶太人逼迫排擠的非拉鐵非教會說，在將來的世代中擁有永恆地位的，不是自稱為猶太人的他們，而是出於我的你們（包括了信主的猶太人和外邦人）。●

解釋和應用

啟示錄的文學特色之一，是黑白分明的對比：（1）相對於第六印中，世人四處躲避神而不能如願的恐怖場景（6:12-17），是第七章中聖徒蒙保守，並在天庭中敬拜神的畫面；（2）從13章來看，在海陸兩獸手下的聖徒，其前途顯然是黯淡無光的，但是在14章中，他們卻是站在錫安山上，彈琴唱歌頌讚神的一群人（14:1-5）；（3）大淫婦巴比倫雖然享盡一切人間的榮華富貴（17-18），但是能反映出神之榮耀的，卻是新婦耶路撒冷（21:9-27）。類似對比還有很多，但我想這三個例子已經足夠顯明啟示錄在這一方面的特色了。

從前面我們的分析中，顯然這個文學特色也一樣的出現在這卷書中。因為相對於只略有一點力量的非拉鐵非教會，人子在這封書信中所鋪陳

1 有關「聖靈向眾教會所說的話……」一語的意思，見2:7的注釋。

的諸多鼓勵和應許，和他們人單勢孤的情境，完全不成比例。祂說祂要向他們開門；祂說祂要使那些逼迫他們的人，來到他們的腳前下拜；祂也說祂要在他們患難的年歲中，保守他們不失腳；祂更向他們保證，他們在永恆中的地位已經確認。除此之外，祂還說略有一點力量的他們，要成為神殿中的柱子；而在當代社會中沒有什麼影響力的他們身上，卻可以有著神的名，聖城的名，和人子的新名。

是什麼事情讓神將自己的名聲，幾乎是孤注一擲的押在這些人身上呢？只因他們「遵守了人子忍耐的道和沒有棄絕人子的名」嗎？當然，因為當他們選擇以默然忍的態度，來應對苦難和逼迫時，他們就顯示了他們對人子彌賽亞事工的認同（賽53:7-8）。而對認同人子彌賽亞事工的人，神能不認同他嗎？神能不將祂最大的恩典，即，在永恆中與祂同在的恩典，賜給那些跟隨人子腳蹤而行的人嗎？

凡在人面前認我的，在我天上的父面前也必認他；
凡在人面前不認我的，在我天上的父面前也必不認他。

（太 10:32-33）

II.2.7 給老底嘉教會的書信 (3:14-22)

人子要約翰寫給老底嘉教會的書信，因著這個教會的「不冷不熱」，而在教會歷史中，大大的出了名。在此描述上大作文章的，多有人在。但究竟人子以「不冷不熱」來責備這個教會的真正原因是什麼？這個教會的問題，只在她愛主的心不夠火熱嗎？在屬靈之事上的「溫吞吞」，真的嚴重到人子必須以「困苦，可憐，貧窮，瞎眼，赤身」的語詞（3:17），來形容她嗎？究竟她的情況是如何的？而21世紀的教會和她之間，又有什麼類似的呢？

經文翻譯

14 你要寫信給老底嘉教會的天使：那為阿們的，為誠信真實見證的，在神創造中為首位的，如此說，

15 我知道你的行為，你既不冷也不熱。我巴不得你或冷或熱。16 你既如溫水，不冷也不熱，所以我將要從我口中把你吐出去。17 你說，我是富足，已經發了財，一樣都不缺。卻不知道你是那困苦，可憐，貧窮，瞎眼，赤身的。

18 我勸你向我買火煉的金子，叫你富足。又買白衣穿上，叫你赤身的羞恥不露出來。又買眼藥擦你的眼睛，使你能看見。19 凡我所疼愛的，我就責備管教。所以你要發熱心，也要悔改。20 看哪，我站在門外叩門。若有人聽見我聲音而開門，我要進到他那裡去；我與他，他與我一同坐席。

21 得勝的，我要賜他在我寶座上與我同坐，就如我得了勝，在我父的寶座上與他同坐一般。22 聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，

就應當聽。

經文結構

2.2.7 給老底嘉教會的書信 3:14-22

2.2.7.1 序言 3:14

- 2.2.7.1.1 寫信給老底嘉教會的命令 (14a)
- 2.2.7.1.2 先知性信息的專用起首語 (Τάδε λέγει ; 14b)
- 2.2.7.1.3 人子身分的宣告 (14c)

2.2.7.2 書信主體 3:15-20

- 2.2.7.2.1 人子對老底嘉教會的責備 (3:15-17)
 - 2.2.7.2.1.1 不冷不熱 (15-16)
 - 2.2.7.2.1.2 對自己錯誤的認識 (17a)
 - 2.2.7.2.1.3 老底嘉教會的真相 (17b)
- 2.2.7.2.2 人子對老底嘉教會的期許 (3:18-20)
 - 2.2.7.2.2.1 向人子買三樣藥方：金子，白衣和眼藥 (18)
 - 2.2.7.2.2.2 向愛他們的人子悔改發熱心 (19)
 - 2.2.7.2.2.3 向站在門外的人子開門 (20)

2.2.7.3 書信結語 3:21-22

- 2.2.7.3.1 給得勝者的應許 (21)
- 2.2.7.3.2 警語 (22)

經文分析

3:14 你要寫信給老底嘉教會的天使：那為阿們的，為信實真實見證的，

在神創造中為首位的，如此說（Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικείᾳ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ Ἄμην, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ）



人子在拔摩異象中，要約翰寫的最後一封書信，是給老底嘉教會的。老底嘉城位在拉卡斯河（Lycus）所沖積出來的平原中，和希拉坡利（Hierapolis）¹以及歌羅西（Colossae）²並列為這個地區中的三個大城。就地理位置而言，此城不單

位在呂底亞（Lydia），弗呂家（Phrygia）和卡瑞亞（Caria）三地的接壤處，也是古代交通的樞紐。從東方以弗所而來的大道，在此和由西邊敘利亞而來的大路相會；而從西北經撒狄、非拉鐵非而來的驛道，也必須通過此城才能往南抵達地中海。

老底嘉城的創建者是敘利亞王安提阿哥二世（Antiochus II; 261-246 BC）。此城原名為迪歐斯波利斯（Diospolis）和勞斯（Rhoas），但安提阿哥二世為了要鞏固其疆土，不單把效忠於他的百姓遷移到這個地方，也將此城改名，以其妻（同父異母的妹妹）老底嘉之名，做為這個城市的新名。³就其建城的目的而言，老底嘉似乎不是一個太好的選擇，因為

1 參，西4:13。

2 歌羅西書2:1和4:15-16顯示，老底嘉教會和歌羅西教會往來密切。畢竟這兩個城市之間只有十六公里左右的距離。

3 安提阿哥二世和老底嘉於西元前253年離婚，因此這個城市應是在這個時間之前建立的。

她雖有交通優勢，但其地勢並不特別險要。在西元前188年，此城易手於別迦摩王國，而在133年之時，又再度易手於羅馬的手中。●

在羅馬所帶來的和平盛世中，老底嘉得著最大程度的發展。她在交通位置上的優勢，使得她成為這個地區中的後起之秀。拉卡斯平原土壤肥沃，農業和畜牧業特別發達。在這個地區中，以黑色羊毛所織成的各式外袍，是當代極為出名的產品。而這些產品都是以老底嘉為集散地，因此出自此區的羊毛外袍，人都冠之以「老底嘉牌 (Laodiceae)」之名。●在這些羊毛外袍中，有一個款式是無袖的長袍。除了在中間有一個用以套頭的大洞之外，它是一整件具防雨功能的袍子。此袍在羅馬大為流行；而後也演變為神職人員在聖禮中所穿的外袍 (chasuble)。●老底嘉在商業上的發展，使她成為一個金融中心，因此西塞羅 (Cicero) 於主前51年就任小亞細亞撫巡時，可以僅僅以一紙「委任狀」，就在此城提領了他的「安家費 (vasarium)」。●在西元60年之際，此城遭遇了一場極為嚴重的地震，但她的經濟實力，正反映在羅馬史學家塔西圖的記載中：

老底嘉是亞細亞最著名的城市之一。同一年間她也因地震而受到摧毀，但是他們並沒有接受我們 (羅馬) 任何的援助，竟然藉著自己的資源就把城市重建起來了。●

在商業和交通上具有重要地位的老底嘉，當然也成為這個地區的政治中心。此城和希拉坡利等20餘個城市，同屬一個司法管轄區 (Cibyatic

1 有關此事始末，見2:12的注釋。

2 Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 74。

3 S. E. Johnson, 'Laodicea and Its Neighbors,' *BA* 13 (1950), 8。

4 史料出處，見上一個註腳。

5 Tacitus, *Annals* 14.24。譯文來自巴克萊，《啟示錄注釋 I》，頁176。

conventus)，但是羅馬巡撫卻以老底嘉做為他開庭審案的地方。在羅馬皇帝戴克里先的任內 (Diocletian; AD 284-305)，此城更進一步的成為弗呂家行省的首府。

老底嘉城所敬拜的神祇是弗呂家的門·卡魯 (Men Karou)。此神的神廟在老底嘉西邊約20公里處。這個神廟的特色之一，是與醫治有關。據說它的醫學中心設在老底嘉城內，以眼科和耳科而聞名於世。在第一世紀之時，此醫學中心不單訓練出十分出名的眼科醫生，也向外輸出了混合了多種礦物的眼藥粉。在老底嘉城所發行的錢幣上，我們還可以看到當代眼科醫生的圖像，由此可見這門醫學在當地的重要性。在第一世紀之時，迪模斯西尼醫生 (Demosthenes，又名 Philaethes) 可以說是這個行業中的箇中翹楚。他的著作不單成為當代有關眼科的教科書，也在中世紀之時，被翻譯為其他文字而廣被人知。

在前面我們已經知道 (見2:9注釋)，猶太人在西元前586年聖殿被毀之時，就已經向外移民至小亞細亞地區了。而從猶太史學家約瑟夫 (Josephus) 的記錄中，我們也曉得敘利亞王安提阿哥三世 (Antiochus III)，為要穩定這個地區，也曾西元前213年左右，將兩千個猶太家庭從巴比倫遷徙至呂底亞和弗呂家。●因此在這兩個地區接壤之處的拉卡斯平原 (老底嘉的所在地)，就有了他們的蹤跡。西塞羅的著作告訴我們，羅馬巡撫非克斯 (L. V. Flaccus) 在西元前62年時，曾在老底嘉從猶太人的手中，沒收了約有10公斤重的黃金，因為這些金子是預備送往耶路撒冷聖殿，做為猶太人獻給聖殿的「人頭稅」。●依當時的規定來計算，這一個數量的金子表示此城，以及其周邊地區，應有7500個左右的猶太男丁。因此他們在這個地區中，數目委實不少。從當地出土的碑文中，我

1 *Ant.* 12.149。

2 *Cic. Pro Flacco* 28.68。

們並不曾看見猶太人的名字，這顯示他們可能深深的同化於當地的文化中了。●

對老底嘉教會的源起，我們沒有太明確的資料。從歌羅西書2:1看來，這個教會顯然不是保羅所親自建立的。●但是歌羅西書1:6-7和4:12-13顯示，老底嘉和歌羅西教會的出現，卻和保羅的同工以巴弗有密切關係。從啟示錄3:14-22的內容來看，第一世紀末老底嘉教會的屬靈情況，實在叫人搖頭嘆息（詳下）；但是人子的信息，顯然對這個教會產生了影響。因為在往後的歷史中，我們看見老底嘉教會在為主做見證的事上，並不比其他教會遜色。於西元161-167年間，任職老底嘉教會主教的撒歌瑞斯（Sagaris），以殉道為其事奉和生命的終點；而在西元363年所舉行的地區性教會會議，也是在此教會中所舉行的。來自各地的三十餘位教會代表，在此會議中討論教會事務，並確認在崇拜中，教會應該公開宣讀那些新舊約書卷。●

在這封書信中，人子的自稱包含了三個部分：「為阿門的」，「為信實真實見證的」，和「在神創造中為首位的」。在新約中，以「阿門」做為人子之稱號的經文，只有此處，因此人子的這個「自我介紹」，在學界就引起了許多的討論。從猶太人的一個釋經傳統中，有人認為此處

1 Hemer, *Local Setting*, 182-84。

2 我願意你們曉得，我為你們和老底嘉人，並一切沒有與我親自見面的人，是何等的盡心竭力。

3 有關這個會議的細節，可見 B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament* (N. Y.: Oxford, 1987), 210。令人遺憾的是，啟示錄一書卻不在此一「可以公開宣讀」的名單中。有關老底嘉的地理歷史背景資料，見 Ramsay, *The Letters*, 303-12; Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 28-95; Yamauchi, *New Testament Cities*, 135-46; Price, *Rituals and Power*, 264-65; Hemer, *Local Setting*, 178-209; ABD 4: 229-31; Aune, *Revelation 1-5*, 249-50。中文有關老底嘉之背景論述，見巴克萊，《啟示錄注解 I》，頁174-77；楊牧谷，《基督書簡》，頁479-86。

的「阿門（'Αμήν；אמן）」，是在錯誤的理解之下，由箴言8:30中所提及，在神創造世界之時所依賴的「工師（אמון）」一語而來；而「為誠信真實見證的」，和「在神創造之上為元首的」，則是由箴言14:25（真見證；עַד אֱמֶת）和8:22（在太初創造之先；רִאשִׁית הַרְכּוּ）而來。●這個看法雖然有可能，但它有幾個困難。第一，我們無法確知此一釋經傳統，在時間上是先於還是晚於啟示錄，因此我們無法確定約翰是否對這個釋經傳統有所了解。第二，即便約翰知道此一傳統，他是否會不加思索的就採納這個看法，也值得商榷。這個釋經傳統的目的，在強調摩西五經（Torah）的重要性，因為它透過箴言8:22和創世記1:1在字面上的連繫（רִאשִׁית[起頭]；בְּרִאשִׁית[起初]），認為箴言8:22-30中的智慧，就是摩西五經，是神在創造世界之時所參考的「藍圖」。但是在前面我們已經多次看見，當約翰引用舊約之時，他總是將人子和耶和華神作平行的類比。因此他在此將人子類比於摩西五經的可能性並不太高。第三，若我們將箴言8:22-30中，擬人化了的智慧，視為耶和華本人，那麼約翰在此暗引這段舊約經文的目的是，就是要把人子等同於耶和華神了。但即便如此，箴言14:25的「真見證」，在文脈邏輯上，和人子在此自稱「為誠信真實見證的」之間，恐怕有著無法解釋，也無法關聯的距離。因為箴言14:25所說的事，是一般的人際關係，是和耶和華神究竟是怎樣的一位之議題，完全無關。第四，學界在最近二、三十年來對啟示錄和舊約之間關係的研究顯示，●約翰對舊約有著透澈的熟悉和了解，因此假設他將箴言8:30的「工師」誤解為「阿門」的說法，恐怕是和晚近研究所得的結論，不相符合。●

1 L. H. Silberman, 'Farewell to O AMHN: a Note on Rev 3.14,' *JBL* 82 (1963), 213-15. 這個猶太釋經傳統的出處是 Begrshith Rabbah。

2 見概論部分有關這個题目的論述。

3 楊牧谷曾提及 J. negan 的看法，即，「אמן（阿們）」中之 א 代表神，מ 代表天上的光體，而 ן 形如鑰匙，所以「阿們」的意思是，神是宇宙的管理者（《基督書簡》，頁489）。此說過於玄妙，因此在學界並沒有引起太多的回響。

對多數釋經者來說，人子以「阿門」自稱的舊約背景，是以賽亞書 65:16，因為在整本舊約中，我們只有在這個地方，兩次看見耶和華自稱祂是「阿門的神（אלהים אמן；和合本作真實的神）」。[●]在神應許將來以色列必得著復興的上下文中（賽65:8-25），此一片語的重點，是要強調神「信實的」一面。[●]因此在約翰意欲將人子等同於耶和華神而暗引了這個舊約經文的同時，我們也看見他對這個片語，做了解釋：信實真實作見證的；因為在老底嘉教會中，有一些外邦信徒對舊約並不十分熟悉。[●]事實上，約翰在這節經文中所暗引的，並不只是以賽亞書65:16而已。在以賽亞書接下來的經文中（65:17-25），我們就看見耶和華神是新天新地，新耶路撒冷和新子民的創造者；而這個概念，也正反映在人子的第三個自稱之中：在神的創造中為首位的。

本節經文和以賽亞書65章之間的關係已經相當清楚了，但是人子藉著這三個自稱，所要表達的真理是什麼呢？在歌羅西書1:15中，保羅對基督的描述是「在被造的萬物中為首生的」，[●]因此從這個平行類比中，人

- 1 在啟示錄3:12那裏，我們已經看見約翰暗引了以賽亞書65:15中的「新名」；而在後面（啟21:1, 4），我們也將看見約翰再次暗引以賽亞書65:17和65:16。因此這個暗引舊約的案例是十分可靠的。有關這個個案的詳細分析，見 J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 137-40。
- 2 和合本將以賽亞書65:16譯為：這樣，在地上為自己求福的，必憑真實的神求福……。但是比較準確的翻譯應該是：所以在世上想要得著祝福的（耶和華神在13-15中所應許的福分），將會得著信實的神的祝福。詳見，J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 528-29；亦見 NRS。
- 3 Charles, *Revelation I*, 94; *TDNT* 1:337; Beasley-Murray, *Revelation*, 104; Ford, *Revelation*, 418。
- 4 πρωτότοκος πάσης κτίσεως。和合本譯為：首生的，在一切被造的以先。這個翻譯是為了要避免「愛子雖然在萬物中居首位，但也屬被造之列」的可能性（這是主後第四世紀，埃及亞歷山大主教亞利烏 [Arius] 的見解）。但是這個為了要避免生發異端而有的解釋性翻譯，似乎是沒有必要的。因為基督和萬物之間的區隔，在接下來的經文中（3:16），就十分明顯了（J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 90）。

子在此之自稱，特別是祂「在神的創造中為首」的自稱，似乎是要凸顯祂是創造者的地位。但若我們將本節經文和啟示錄1:5互相參照，我們不單看見「阿門」以及「信實真實作見證的」（3:14），和「信實作見證的」（1:5）彼此平行，我們也看見此處之「在被造的萬物中為首生的」一語，所呼應的是「從死人中首先復生的」。¹因此人子自稱的重點，不在祂和第一個創造之間的關係，而是要強調祂在神新的創造中，即教會中，居首位的真理。²

事實上，若我們從歌羅西書1:15-18來看，這個理解並非約翰所獨有。因為在那裏，保羅除了先界定基督在神第一次創造中所佔有的地位之外（1:15-17），他也緊接著描述了基督和神第二個創造，即，教會，之間的關係：他也是教會全體之首；他是元始（ἀρχή），是從死裡首先復生的（πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν），使他可以在凡事上居首位（1:18）。

因此從舊約的背景，從啟示錄本身，以及從歌羅西書的平行類比中，我們曉得人子藉著這三個自稱所要表達的是：祂是神信實的具體展現，因為在祂至死忠心的為神做見證之後，神已經讓祂從死裏復活，成為神新創造中的初熟之果，教會的元首。因此祂在這封書信中所要傳達的信息，都是可信的，都是「阿門的」；³是老底嘉教會所不能輕忽的。

3:15-16我知道你的行為，你既不冷也不熱。我巴不得你或冷或熱。¹⁶你既如溫水，不冷也不熱，所以我將要從我口中把你吐出去（Οἶδά σου τὰ

1 和合本作：從死裏首先復活。

2 Beale, *Revelation*, 298。

3 保羅在哥林多後書1:20中使用「阿門」的目的，恐怕也和約翰一樣，是要呼應以賽亞書65:16（J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 29）。因為神藉著基督建立（堅固）和膏立教會，並在教會身上蓋上屬祂的印章，又賜下聖靈為憑據（林後2:21-22）的原因，是因祂早已應許（賽65:17-25；參，啟21:1-8）。因此對保羅而言，基督就是神的「阿門」，是神信實屬性的具體展現。

ἔργα ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός. ὄφελον ψυχρὸς ἢς ἢ ζεστός.
 16 οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστός οὔτε ψυχρὸς, μέλλω σε ἐμέ-
 σαι ἐκ τοῦ στόματός μου)

在教會歷史中，老底嘉教會的「知名度」，可能因著人子對她「不冷不熱」的形容，而在七個教會中獨占鰲頭。但是這句話的意思究竟是什麼呢？有一些釋經者認為，此語所要表達的是老底嘉教會溫吞吞的屬靈情況。在表面上她有著教會之名，也認耶穌是主，但是她對屬靈之事的關心，以及她在信仰的實踐上，卻完全沒有熱度；因此她只是一具行屍走肉而已。●

從表面上看起來，這個解釋似乎合情合理，但是這個看法必須面對一個相當基本的問題，那就是在人子「我巴不得你或冷或熱」的期許中，祂似乎認為「冷」，即，屬靈生命瀕臨死亡的狀況，比半冷半熱的情況，還要來得好一些。對於這個困難，我們當然可以說，「虛有其表」的信徒，對神國名聲的影響，會比「甘脆否認自己是基督徒」的人（冷），來得更為嚴重。因為有名無實的他們，將成為別人接受信仰的絆腳石。此一解釋也是合理的，但是它似乎暗示人子希望老底嘉教會在「冷和熱」，「生和死」之間，做一個抉擇。

事實上，上述看法的真正困難，在於「冷和熱」都是好的。此話怎講？在前面我們已經提及，老底嘉在西元60年之際，曾經歷一場極為嚴重的地震。而其原因，是因為她身在一個地震帶上。就地理特性來說，地震帶上多半有溫泉，而此一現象也一樣出現在老底嘉城所在的拉卡斯平原中。在老底嘉城北邊約十公里處的希拉坡利城，就有一個至今依舊湧流不絕的溫泉。在當代此一溫泉十分出名，因為泉水的溫度和其中所

1 例如，Trench, *The Epistles to the Seven Churches in Asia*, 185-88；巴克萊，《啟示錄注釋 I》，頁180-81；Thomas, *Revelation 1-7*, 305-07。

含有的礦物質，都具有醫療價值。●此一湧泉在流向東南方的過程中，溫度逐漸降低，而礦物質也沉澱了下來，因此在抵達歌羅西城之時，它成為可以消暑解渴的飲用水。所以這個湧泉在其源頭希拉坡利城，以及在其抵達歌羅西城之時，都各自具有實用的價值。因此從這個地理背景來看，人子在此所說「我巴不得你或冷或熱」的意思，是「我真希望你們是有用的」。●

這是希拉坡利和歌羅西兩個城市的水源情況，但老底嘉呢？就我們今日所知，老底嘉城的設立，和其交通便捷的位置有關。但是此城的主要問題之一，在她沒有足夠的水源。早期此城人口不多，問題並不嚴重，但是隨著她在商業上的發展，日增的人口就迫使她必須另覓水源。所以在一些古籍的記載中，我們就看見此城居民以鑿空了的石塊為渠，從其南邊的但西尼（Denizli）引溫泉而來。●此一溫泉水質不佳，因此它雖然勉強可以飲用，但並不容易入口。再者，此溫泉在抵達老底嘉之時，其溫度是半冷半熱的，因此對身處乾旱炎熱地區的老底嘉人來說，它並不能帶來讓人精神為之一振的效果。●由是我們就看見人子說：我將要從我口中把你吐出去。

「從口中吐出去」當然只是一個譬喻性的說法，因為這句話的目的，

- 1 此一湧泉中所含碳酸鈣，在沉殿之後所造成的景觀十分出名。照片見 J. Stott, 《從啟示錄看基督的教會觀》(宗教教育中心, 1999), 112-13。
- 2 M. J. S. Rudwick and E. M. B. Green, 'The Laodicean Lukewarmness,' *ExpT* 69 (1957-58), 176-78; P. Wood, 'Local Knowledge in the Letters of the Apocalypse,' *ExpT* 73 (1961-62), 263-64。時至今日，此一見解已被許多的釋經者所接納。
- 3 此一飲水渠道之遺跡照片，見 J. Stott, 《從啟示錄看基督的教會觀》(宗教教育中心, 1999), 123。
- 4 Hemer, *Local Setting*, 186-91。S. E. Porter, 'Why the Laodiceans Received Lukewarm Water (Revelation 3:15-18),' *TynB* 38 (1987), 143-49。Hemer 認為老底嘉水源的問題，在其所含礦物質，而 Porter 則認為問題不在礦物質，而在溫度。但不管何者為是，老底嘉的水源在品質和溫度上，都不令人滿意。

在表達人子對這個教會現況的厭惡和拒絕。●從「我將要 (μέλλω)」一語來看，這事顯然還沒有發生，但已為時不遠。因此老底嘉教會現今所必須要做的，就是趕快的脫離「不冷不熱」的狀況。在前面我們已經曉得，「冷和熱」所代表的是「有效用」，因此「不冷不熱」所要表明的，是「沒有用處」。

但老底嘉教會是在那些方面沒有發揮她應該有的功能呢？第一，在啟示錄後面的經文中，我們將要看見約翰用「十四萬四千人」，「新婦」，或是「新耶路撒冷」，●做為教會的象徵；但是在拔摩異象中，他卻選擇以金燈台做為教會的代表 (1:12-13a, 20)。因此從這個選擇中，我們知道他 (或是人子) 對教會的定義和期待，是要她成為一個向世界做見證的金燈台。第二，在前面六封書信的分析中，我們知道這個面向的真理是一再出現的，因為人子對每一個教會的針眨，都與他們是否扮演好他們做為金燈台之角色的事情有關。因此從這個兩個角度來看，人子對老底嘉教會「不冷不熱」的責備，也應該是針對她在這方面的缺失。事實上，人子在這封書信的一開始，以「誠信真實的見證」做為祂自稱的目的之一 (3:14)，恐怕也是為了要突顯老底嘉教會在這方面的問題。●像這個城市既不能醫病，又不好飲用的水源一樣，老底嘉教會在見證信仰的事上，也是「不冷不熱」的完全無法發揮她應有的功能。但孰以致之？

3:17 你說，我是富足，已經發了財，一樣都不缺。卻不知道你是那困苦，可憐，貧窮，瞎眼，赤身的 (ὅτι λέγεις ὅτι Πλούσιός εἰμι καὶ πεπλού-

1 Aune, *Revelation 1-5*, 258。

2 7:1-8; 14:1-5; 19:5-7; 21:2-3。

3 Beale, *Revelation*, 304。

τηκα καὶ οὐδὲν χρεῖαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός)

在上一節經文中，我們已經知道老底嘉教會是個不發光的金燈台，而其原因，則在本節經文中揭曉：我是富足，已經發了財，一樣都不缺。從舊約來看，這個顯示老底嘉教會自得意滿心態的「內心獨白 (soliloquy)」，¹正和以法蓮（北國以色列）因富裕而有的自滿，互相呼應：我果然成了富足，得了財寶；我所勞碌得來的，人必不見有什麼不義，可算為罪的（何12:8）。²從列王紀下14:23-29中我們曉得，主前第八世紀，北國以色列在國力和經濟上都有了不錯的成長（亦參，阿摩斯書），³因此她自滿自足的喃喃自語，似乎只是一個現實情況的反映而已。但是在神的眼中，這個自滿的心態並不可取，因為這正反映了她拒絕神，依靠外邦偶像的傾向。因此神的審判就不可免了（何12:11-14）。

和主前第八世紀的以色列相較，老底嘉教會的情況恐怕也是如此。在前面我們已經提及，老底嘉教會所在的城市，是這個地區中最富有的一個。而其財力雄厚的最好例證，就是在她在經歷了西元60年的大地震之後，拒絕羅馬的援助，靠著自己的力量而重新站立起來。就我們目前所知，在大地震之後，老底嘉人除了重建城市之外，也興建了劇場，體育館，防禦性的城門和塔樓，以及人人都可以享用的公眾浴池等等。⁴因此瀰漫在這個城市之中的，是自滿自足，自立自強的氣氛。我們不清楚

- 1 以「內心獨白」的方式來反映一個人（或是一個群體）的價值觀，是約翰所使用諸多文學手法中的一種。類似的「內心獨白」，亦在18:7出現。
- 2 Swete, *Revelation*, 61-62; L. P. Trudinger, *The Text*, 59-60; Hughes, *Revelation*, 65-66。
- 3 G. H. Jones, *1 and 2 Kings*. vol. II (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 513-14; T. McComiskey, *Hosea in the Minor Prophets*. vol. I (Grand Rapids: Baker, 1992), 3, 205。
- 4 Hemer, *Local Setting*, 194-96。

老底嘉教會是否因著此城在商業上的興盛，而成為一個富裕的教會；我們也不清楚老底嘉信徒的經濟水平，是否隨著此城在商業上的興盛而水漲船高。但是從她三重的內心獨白中，●我們曉得她顯然已經受到此城自滿氣氛的感染。和其他市民一樣，這個教會的信徒也能享受在這個城市中，因著諸多公共建設而有的高水平生活，因此對他們來說，他們似乎是不可能自外於這個氛圍的。但這有什麼不對呢？

從當初神要亞當在六日工作，而在第七日將他六日工作成果帶到祂面前，當成祭物獻給祂的設計來看，人的「文化使命」從一開始就是以神為中心的。●但是在亞當墮落之後，因著神的容許，人雖然依舊可以耕田種地，建造房屋，結婚嫁娶，彈琴作樂（普遍恩典）；但是因著罪的影響，人在文化上努力的目標，不再是以神為中心，而是以他自己為焦點了（參，創4:16-24; 11:1-5）。因此不管他在科技藝術等各個層面，有多麼長足的進展和成就，他的目的都是在建立「人的國」。

做為神所特別揀選的人（金燈台），我們當然肩負著「福音使命」；但是做為亞當後裔的我們，也和其他人一樣的背負著管理這個世界的文化使命，因此我們當然不可能自外於這個世界。但是在參與文化建設，甚至在享受文化成果的同時，我們和世人之間有兩個不同的地方。第一，我們確信人之所以可以藉著文化上的努力而繼續存活下去，人之所以可以享受文化成果，是根源於神的普遍恩典，而不僅僅是人自身的努力而已。第二，神在亞當犯罪後施行普遍恩典的目的，不單在讓人繼續存活下去，也更是要讓祂可以在這個基礎之上，進行祂揀選人進入神國的救贖計畫。換句話說，當神國成就之時，也就是在基督第二次降臨之時，

- 1 即，我是富足，已經發了財，一樣都不缺。就邏輯而言，「發財」應該發生在「富足」之前才是，但這是約翰所慣用，「前後顛倒（*hysteron-proteron*）」的文學手法；詳見3:3的注釋。
- 2 有關這個題目的論述，見 M. G. Kline, *Kingdom Prologue*, 42-56。

普遍恩典的階段就要結束了。因此人在這個階段之內所成就的一切，不但是暫時的，也更不能成為我們盼望之所在。

從其財經實力來看，老底嘉城的確相當吸引人，也能給人安全感，甚至也能給人帶來盼望。但是不管她能提供怎樣美好的生活環境和偉大的願景，從永恆的角度來看，她所提供的只是一個暫時性的幻覺而已。●做為金燈台的老底嘉教會，若不能看清楚她的本相而隨之起舞，那麼在人子的眼中，這個教會當然就是「困苦，可憐，貧窮，瞎眼，赤身的」了。●

若是老底嘉教會的三重「內心獨白」，叫人詫異於她的自滿自得，那麼人子以五個形容詞來描述她屬靈的真相，就更令人印象深刻了。●在新約中，「困苦的（ταλαίπωρος）」和「可憐的（έλεεινός）」這兩個形容詞，也在保羅的筆下各出現過一次。前者在保羅因受制於犯罪之律而有的吶喊中：我真是「苦」啊（羅7:24）！而後者則出現在保羅對那些不認為將來還有身體復活一事之人的評價中：我們若靠基督只在今生有指望，就算比眾人「更可憐」（林前15:19）。因此藉著這兩個詞語，人子清楚指出老底嘉教會的屬靈光景，是如何的悲慘。

除了是困苦和可憐之外，在人子的眼中老底嘉教會也是貧窮，瞎眼，

- 1 在啟示錄中，和老底嘉城類似，但規模要更大的是大淫婦巴比倫（羅馬）；詳見18章的注釋。
- 2 學界對老底嘉教會的三重獨白，有不同的見解。持「字面含義」的人認為，老底嘉教會的確在經濟上十分富裕，因此她的問題在依靠財富而不依靠神。但是在這節經文的下半中，人子對她的評價顯然是象徵性的，因此我們必須以「屬靈自滿」的角度，來了解她的內心獨白。我們以上的分析顯示，這個區隔似乎是沒有必要的。老底嘉教會是否真正富裕並不是重點，她認同了老底嘉城的價值體系，才是人子真正關切的事。
- 3 就文法而言，這個效果是藉著一個帶著五個形容詞的定冠詞，以述語主格的方式，和主詞「你」互相對應而產生的。

和赤身的。這三個形容詞所描述的，當然也是她悲慘的屬靈現況，因此在下一節經文中，我們就看見人子針對這個問題，提出了祂的解決之道。

3:18 我勸你向我買火煉的金子，叫你富足。又買白衣穿上，叫你赤身的羞恥不露出來。又買眼藥擦你的眼睛，使你能看見 (συμβουλευώ σοι αγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρός ἵνα πλουτήσης, καὶ ἱμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνῃ τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλ[ο]ύριον ἐγχρίσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς)

在上一節經文中，我們已經看見人子以一個相當反諷的方式，突顯出老底嘉教會的真相：自以為富足的老底嘉教會，其實是困苦可憐和貧窮的；自以為一樣都不缺的她，其實是瞎眼的，完全不曉得自己連一件遮體的衣褲都沒有。在這節經文中，這個反諷的手法再次出現，因為祂要貧窮的她，向祂買三樣她絕對買不起的東西：火煉的金子，白衣，和眼藥。●

但「火煉的金子」所指的，究竟是什麼呢？是（1）從神而來的義，（2）神的恩典，（3）因著重生而有的新心新靈，（4）一個有信心且有行為與之配合的生活，還是（5）從神而來的一切恩惠？●從聖經多處經文來看，「火煉的金子」所代表的，是一個經過熬煉試驗，在除去罪惡（雜質）之後的生命，●因此人子在此所求於老底嘉教會的，是他們能夠活出一個禁得起試驗考驗的生命。在上一節經文中我們已經曉得，老底嘉教會的問題，在於他們已經從眾隨俗的認為，經濟是解決一切問題的

1 Aune, *Revelation 1-5*, 259。

2 有關這些看法的出處，見 Thomas, *Revelation 1-7*, 313。

3 參，伯23:10；箴17:3；亞13:9；瑪3:2-3；彼前1:6-9。

答案。但是人子在此指出，真正的富足（ἵνα πλουτήσης），不在人所擁有的究竟有多少，而在於他是否能有一個在順境中不被迷惑，在逆境中不被打垮生命。●這種生命是祂要他們活出來的，因此祂對祂所愛的，必然施以責備和管教（3:19）。這種生命的出現是要經過許多的熬煉，因此他們也只能向祂買。因為祂不單已經藉著祂的一生，向他們顯示了這個生命的深度和廣度（誠信真實的見證；3:14），祂也是他們在試煉中隨時的幫助（來4:15-16）。

人子要老底嘉教會向祂買的第二樣東西是「白衣」。但「白衣」所象徵的是什麼呢？在3:4-5那裏我們已經知道，在啟示錄中，「白衣」所指的不是信徒在重生之時，神所賜給他們「稱義的地位」，而是在稱義之後，他們所行出來和稱義身分所相稱的生活。而在啟示錄的上下文中，這不單意味著在帝王崇拜的活動中缺席，也意味著拒絕參與各商業公會所舉辦，與其產業相關的偶像崇拜。這個向世界說「不」的舉措，當然導致逼迫和苦難，但正是這個不讓自己衣服沾染污穢的行動，顯示出他們真是跟隨羔羊的人，是屬祂的精兵。對老底嘉教會來說，他們的確須要向人子買白衣，因為在老底嘉這個富裕的城市中，他們已經被這個城市所標榜的物質主義，給深深的同化了。

人子要老底嘉教會向祂買白衣的目的，在遮蓋她赤身的羞恥。在舊約中，「揭起衣襟顯露赤身」是一個表達神審判的比喻。●因此遮蓋赤身羞恥的意思，就是可以免去神的審判。在啟示錄19:11-21中，我們就看見那些身穿白衣聖徒，是跟隨基督精兵（19:14），因此他們當然就不是基督所要審判的對象（19:15）。他們所穿的白衣顯示他們的所屬，因此在人子再來之時，他們就不在祂審判的對象中了（列國）。

1 參，雅1:2-3; 2:5。

2 例如，賽20:1-4；結16:36-39；23:28-29；鴻3:5-7。

從前面的分析中，我們曉得火煉的金子和白衣所象徵的，都是聖徒可以向這個世界說不的生命，是在困苦逼迫交攻之際，依舊可以堅持下去的生命。但這兩個象徵的重點，卻有所不同。前者是從正面的角度，顯示這個生命是真正有價值的，是真正能讓信徒富足的東西；而後者則是從反面的角度，顯示人因著擁有這個生命，而可以免去神的審判和刑罰。

除了火煉的金子和白衣之外，人子也要老底嘉教會向祂買眼藥。在前面我們已經看見（3:14），老底嘉城是以三樣東西而名聞當代：金融中心，品質優良的黑羊毛外套，眼科醫生和眼藥產品。因此人子勸他們向祂買火煉的金子，白衣，以及眼藥，恐怕也是一個反諷手法的使用，因為這三樣正是他們所引以為傲的東西。就眼藥這個項目而言，其反諷的意味更為明顯。因為在這個勸告中，人子事實上是向他們說，你是個睜眼的瞎子。老底嘉教會的確是個睜眼瞎子，因為她雖然看見了這個世界所能提供的，但是她卻完全不明白站在這個世界背後的是誰。人子在此所提出的勸告，有一部分也出現在16:15b，那做醒看守衣服，免得赤身而行，叫人見他羞恥的，有福了。從其上下文來看，這個看似突兀的祝福之言，其目的是要提醒讀者，獸之國的本質是屬撒旦的（16:10-16）。●因此從這個平行對比中，我們知道人子要老底嘉教會向祂買眼藥的目的，在使他們能夠有屬靈的洞察力（ἵνα βλέπης）。

但眼藥所象徵的是什麼呢？是什麼能讓人有屬靈的洞察力呢？是新心新靈，是上帝的話，還是帶給人智慧和啟示的聖靈？●就我們信仰的內涵來說，這些看法都是完全正確的。因為我們之所以能擁有新心新靈，是因為在聖靈的光照之下，我們明白了神的話。因此擁有新心新靈的我

1 Beale, *Revelation*, 306。

2 有關這些看法的出處，見 Thomas, *Revelation 1-7*, 316。

們，自然就有個和重生之前完全不同的價值觀。但這是不是人子在此的意思呢？從啟示錄1:1來看，我們曉得這卷書的焦點，是「耶穌基督的啟示」，而從前面有關約翰如何引用舊約的分析中，¹我們也知道約翰對人類歷史的了解和解釋，也是集中在人子的身上。也就是說，他是戴著「基督牌」的眼鏡，來看整個人類歷史的過去，現在和將來。不單如此，就本節經文而言，其重點也在落在人子身上。因為在上一節經文中，我們不斷看見「你說……」，「但你不知道」，以及「你是困苦的……」等等以老底嘉教會為主體的論述，但在這節經文中卻完全的翻轉了過來：我勸你 (συμβουλεύω σοι) 向我買 (ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ)。²因此從這些角度來看，此處的眼藥應該是和人子有關。但我們從人子身上可以得著怎樣的眼藥呢？其實答案並不遠，因為在這封書信的一開始，人子就已經把答案告訴我們了：誠信真實的見證 (3:14；亦參1:5)。也就是說，在祂信實的為神做見證，拒絕撒旦的誘惑，因而犧牲生命的事上，我們可以得著我們屬靈的洞察力。藉受苦而得勝是人子為我們立下的榜樣，我們會比祂更有屬靈的洞見嗎？若是我們不能完全掌握這個真理，我們的情況恐怕就和老底嘉教會相去不遠了。

3:19 凡我所疼愛的，我就責備管教。所以你要發熱心，也要悔改 (ἐγὼ ὄσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω· ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον)

從15節的「我知道你的行為」之後，人子對老底嘉教會所說的話，不論是陳述事實的「不冷不熱」，或是反諷式的「以為富足但卻貧窮」，似乎都沉重的叫人難以負擔。但從這節經文中，我們知道祂之所以如此「嚴厲」，不是要發洩怒氣，不是要嘲弄，也不是要拒絕他們，而是因

1 詳見，「在啟示錄中的舊約」(頁71-110)。

2 Charles, *Revelation I*, 97; Mounce, *Revelation*, 127; Hemer, *Local Setting*, 196。

為祂愛他們。●

「凡我所疼愛的，我就責備管教」，語出箴言3:12a，「耶和華所愛的，祂必責備」。在舊約中，此一為了所愛對象之好處而有的責備，多出現在神和以色列人之間的關係中，●但是在此人子卻以第一人稱的方式，將這個箴言應用在祂和教會的關係上面。七十士譯本將箴言3:12中之耶和華的愛，譯為我們所熟知的「無私的愛（ἀγαπάω）」；而在3:9那裏，當人子說祂已經愛非拉鐵非教會時，祂所使用的詞彙也是這個「愛」字。但是在此，祂卻使用了另一個通常被譯為「朋友之愛」，或是「人之愛」的詞語：φιλέω。因此我們的問題是，這個選擇是否有特別含義？●

在耶穌從死裏復活之後，三次問彼得「你愛我麼？」的對話中（約21:15-17），前兩次祂是使用了比較理性，比較不帶個人感情色彩的「無私的愛（ἀγαπάω）」來問彼得，而在第三次的問話中，祂則是使用了比較強調個人感情的「朋友之愛（φιλέω）」；因此這個變化似乎有其特殊含義。●但是在約翰福音裏面有關（1）神愛人，（2）父愛子，和（3）

-
- 1 由於此節經文的「愛」，和前面經文中的「嚴詞譴責」之間，有相當的落差；再加上從此節經文之後，老底嘉城的地理歷史背景不再出現，因此 Ramsay 認為3:19-22是七封書信段落的總結（*The Letters*, 318-19）。但此說的困難顯而易見：在結構上老底嘉書信因此變的不完整。前面六封書信中都有的應許和警語，在這個看法之下，完全不見。再者，老底嘉城的歷史是否在19-21節中完全消失，也是個見仁見智的問題（見，Hemer, *Local Setting*, 201-07）。
 - 2 申8:5；伯5:17-18；詩94:12-15。
 - 3 Thomas 認為，人子選擇使用比較具有情感意味的「朋友之愛」的原因，是為了要突顯祂在受到老底嘉教會冷淡對待之時，依舊對他們抱持著熱情（*Revelation 1-7*, 318-19）。
 - 4 R. C. Trench 認為，耶穌在頭兩次對話中，選擇使用「無私之愛」來問彼得，讓祂的問題更為尖銳，但是彼得持續以帶感情的「愛」來回應耶穌的問話，讓耶穌感受到他對祂的熱情，因此祂在第三次的問話中，就隨著彼得所使用的「愛」來問他了（*Synonyms of the New Testament* [Grand Rapids: Baker, 1989], 58）。

子愛人的經文中，這兩個動詞都分別出現在這三種關係中；●因此在約翰的筆下，他們其實是同義詞，是可以交互使用的。●而這個現象也一樣出現在啟示錄中，因為當約翰論及人子對教會之愛時，他不單使用了「無私之愛（ἀγαπάω）」（3:9），他也同樣的使用了「朋友之愛（φιλέω）」（3:19）的字眼；而在論及人的愛時，他也同時使用這兩個不同的動詞：人對自己生命之愛（ἀγαπάω；12:11）；人對虛假之事的愛（φιλέω；22:15）。因此從這個現象來看，我們實在沒有必要在此做過多的揣測。

人子對教會的愛，不管是責備的語言，或是管教的行動，其目的都是要帶給教會好處。因此（οὖν）教會所應該有的反應是「發熱心，也要悔改」。就邏輯而言，「悔改」應該發生在「發熱心」之前，但是在前面我們已經知道，這是約翰所常常使用「前後顛倒（*hysteron-proteron*）」的文學手法（見3:3注釋）。●從這兩個命令的時態來看，顯然人子期待老底嘉教會採取一個決定性的動作，悔改（簡過命令），並且在他們的生活中，以持續的熱心（現在命令），來顯示他們並不是空口說白話，而是真的回轉過來了。●

3:20 看哪，我站在門外叩門。若有人聽見我的聲音而開門，我要進到他那裡去；我與他，他與我一同坐席（ἰδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· εἰάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, καὶ

1 分別見（1）3:16 / 16:27；（2）15:9 / 16:27；（3）13:1；15:9 / 11:36；20:2。

2 亦見，R. E. Brown, *The Gospel According to John XIII-XXI* (N.Y.: Doubleday, 1970), 1103; L. Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 873。

3 這個文學手法也出現在約翰福音中，彼得的信仰告白裏面：我們已經信了，又知道你是神的聖者（約6:69；比較約17:8中之正常的次序，知道-相信）。詳見，A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 423。

4 Mounce, *Revelation*, 128。

είσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ)

在福音性的聚會當中，本節經文和約翰福音3:16一樣，是許多人所樂於引用的。因為本節經文所呈現人子站在門外叩門的圖畫，是催促人打開心門，接受信仰的最佳催化劑。但是就其上下文來看，本節經文的目的，似乎並不在此。就七封書信所慣有的格式而言，人子在下一節經文中給得勝者的應許，是屬書信的結語，所以本節經文應和上節經文並列。¹ 由上節經文中，我們曉得人子對祂所愛的，將以責備和管教來促使他悔改，因此從這個角度來看，人子站在門外叩門的圖畫，其目的不在邀請人進入信仰，而是人子為鼓勵老底嘉教會悔改而有的呼籲（看哪！）。² 因此若我們說上節經文是「棍子」，那麼本節經文就是人子要老底嘉教會這隻不冷不熱之驢子，向前走的「葫蘿蔔」了。

但是人子在此所說的「叩門開門 + 一同坐席」的意思是什麼呢？第一，從舊約的角度來看，有人認為此節經文的背景是雅歌5:2。³

雅歌5:2	啟示錄3:20a
我身睡臥，我心卻醒。這是我良人的聲音，他敲門（κρούει ἐπὶ τὴν θύραν），說：我的妹子，我的佳偶，我的鴿子，我的完全人；求你給我開門（ἄνοιξόν），因我的頭滿了露水，我的頭髮被夜露滴濕。	看哪，我站在門外（ἐπὶ τὴν θύραν）叩門（κρούω）。若有人聽見我的聲音而開門（ἀνοίξῃ），我要進到他那裡去。我與他，他與我一同坐席。

¹ 上節經文中的「凡……的（ὅσους ἔαν）」，和本節經文中之「若有人（ἐάν τις）」這兩個片語，其含義當然不同，但是就文學角色而言，他們都讓他們所屬的句子，成為一個「格言（Aphorism）」。因此從這個角度來看，這兩節經文也是彼此對應的。有關「格言」的討論，可見 R. Bauckham, *James* (London: Routledge, 1999), 35-47。

² Mounce, *Revelation*, 129; Beale, *Revelation*, 308。

³ Trench, *The Epistles to the Seven Churches in Asia*, 202-03; Charles, *Revelation I*, 101; C. G. Ozanne, *The Influence*, 159; Beale, *Revelation*, 308。

雅歌5:2所言之事，是一個丈夫在其妻子臥室的門外敲門，希望她能開門接納他，好更新他們之間的關係。¹因此若約翰在此是以這節舊約經文為本，那麼他顯然是以一個「類比（analogy）」的方式來暗引舊約：就如丈夫對妻子的期待，人子也一樣的盼望老底嘉教會能向祂開門，好更新他們的關係。²在導論中我們已經知道，「類比」是約翰暗引舊約的方式之一，因此這一個說法和約翰的引經習慣相符合。雅歌5:2雖然只在字面上，為本節經文的上半，即，敲門開門，提供了舊約背景，但是從其上下文來看，丈夫「敲門」的目的-關係的更新，顯然也反映在人子的應許中了：一同坐席。從整本聖經觀之，約翰在此所做的，其實並不新鮮，因為其他聖經作者也一樣的將神和以色列人之間的關係，或是基督和教會之間的關係，以夫妻關係為類比。³

第二，從福音書來看，有人則認為此節經文的背景，是耶穌有關末日的教訓（可13:29 = 太24:33；路12:35-37; 22:29）；特別是祂有關儆醒僕人的比喻：⁴

你們腰裏要束上帶，燈也要點著，自己好像僕人等候主人從婚姻的筵席上回來。他來到叩門（κρούσαντος），就立刻給他開門（ἀνοίξουσιν）。主人來了，看見僕人警醒，那僕人就有福了。我實在告訴你們：主人必叫他們坐席，自己束上帶，進前伺候他們（路12:35-37）。

1 G. L. Carr, *The Song of Solomon* (Leicester: IVP, 1984), 130-31.

2 在「約」的概念之下，當代某些猶太釋經者認為，雅歌5:2中的「開門」，是神要以色列百姓回轉歸向祂的一個呼籲（文獻索引，見 Beale, *Revelation*, 308）。

3 在啟示錄中，約翰曾多次以「丈夫-新婦」的關係，做為基督和教會之間關係的譬喻（19:7; 21:2, 9; 22:16-17）。

4 Swete, *Revelation*, 63-64; Moffatt, *Revelation*, 373; L. A. Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, 94-100; Bauckham, *The Climax*, 92-112.

和本節經文相較，此一比喻中不單有「敲門開門」的元素，也一樣有「宴席」的出現，因此這個比喻似乎比雅歌5:2更貼近啟示錄3:20。在這個背景的對照之下，「敲門開門 + 一同坐席」所指的，是祂第二次再來時，聖徒和神之間，將有一個十分親密的關係。也就是說，人子在此是以末日的獎賞，做為祂促使老底嘉教會悔改發熱心的誘因。

從表面上看起來，儆醒僕人的比喻和本節經文之間，的確有些字面上和情境上的呼應，但是在細究之下，我們也觀察到一些相異之處。

(1) 根據耶穌自己的解釋(路12:42-48)，這個比喻的焦點在僕人的忠心儆醒；而此一特質，是表現在主人敲門之時，僕人立即給祂開門的動作中(路12:36)。因此這個比喻和本節經文之間，有著一個根本的差異。因為在啟示錄中，人子在門外敲門的原因，是因為老底嘉教會愛世界的心態，已經讓人子在教會中沒有立足之地了；而人子敲門的目的，則在促使他們悔改。(2) 在路加福音的比喻中，僕人因著他的儆醒而可得著一個他根本無法想像的獎賞：他的主人將要服事他；¹但是在此人子的應許，是祂將要和他們一同坐席。(3) 就形式而言，路加所記錄的是個比喻，但是在啟示錄中，這個比喻卻是以第一人稱之「我(I saying)」的形態出現。因此就彼此平行，互相呼應的現象來看，我們可以說約翰在此的確使用了儆醒僕人之比喻，但是從他們之間的差異來看，約翰顯然將這個比喻做了某些調整，並且把它應用在不同的情境之中了。²

在路加福音的上下文中(12:40)，這個比喻的確是帶有末世性色彩

1 此一說法重點，在神的獎賞是人所無法想像，無法預期的；詳見L. Morris, *Luke* (Leicester: IVP, 1974), 237-38; J. Nolland, *Luke 9:21-18:34*, 701。

2 Bauckham 將這個過程稱之為「去比喻化」(*The Climax*, 92-112)。一般來說，筆者同意 Bauckham 的分析，但是就這個比喻來說，約翰對這個比喻所做的更動是如此的劇烈，因此我們是不是依舊能夠以這個比喻為背景來理解本節經文，則是一個值得商榷的事。

的，而從啟示錄3:21的內容來看，即從「得勝者要和基督同坐寶座」的應許來看，本節經文似乎也和末日之事有關。但是在前面我們已經指出，就文脈和結構而言，此一節經文應該是和19節連結在一起。再者，本節中的「若有人（ἔάν τις）」一語暗示，此一呼籲是以個別信徒為對象，因此這個呼籲和末日全體教會將要和基督一同做王的應許，有著顯著的差異。不單如此，在本節經文中，「我站（ἔστηκα；完成時態）」之動詞的重點，是「現在正在不斷進行的」，¹因此它和現在時態的「我敲（κρούω）」，都一致的強調了人子正在進行之事的「現在」面向。下一節經文所指的，的確是末日的應許，但是本節經文的重點，是人子對老底嘉教會現在就能悔改發熱心的期待。在世界的未了，祂將要如賊般的，在人完全沒有預期的情況下降臨（啟3:3; 16:15），因此祂怎麼可能會在門外叩門，讓人知道祂已經來臨了呢？在世界的未了，祂將要在父神依其主權所定的時刻降臨，因此這個事件的發生，也和人的反應（開門）完全無關。

第三，除了以舊約和福音書的背景下手之外，在學界也有人認為我們應該從老底嘉城的歷史地理背景，來了解本節經文。在主前第一世紀中，老底嘉城雖然是羅馬的殖民城，但是她和羅馬之間的關係，並不十分融洽。由於此城是這個地區中最重要也最富裕的一個城市，因此羅馬巡撫以及羅馬軍隊都以此為駐防城。依照羅馬的慣例，羅馬巡撫並無固定薪資，但是依照裘利亞法規（*Lex Julia*），他可以在這個法規所定訂的上限之內，向轄下的百姓收取他所需要的經費。²但是在這段時間之內，

1 A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 894-95; J. A. Brooks & C. L. Winbery, *The Syntax*, 104; M. Zerwick & M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis*, 749。

2 刑義田編譯，《古羅馬的榮光I》，頁246。此一法規是奧古斯督的父親凱撒，在西元前59年所定下來的。

除了西塞羅（Cicero）之外，其餘的羅馬官員對此城資源的強佔和搜刮，可說是到了天怒人怨的地步。再者，在前面我們已經知道老底嘉城，是這個地區中的交通樞紐，所以人子在此耐心的站在門外敲門，等候人為祂開門的圖畫，正和老底嘉人的歷史經驗，完全相反。●因此人子在此所說的話，不單表達了祂對老底嘉教會悔改的期待，也是以最能撼動他們心弦的方式來呈現的。

第四，最近有學者建議，我們應當將本節經文放在當代希臘羅馬的宗教背景中來了解。從文獻中，我們曉得當時曾有兩種和宗教有關的宴席。第一種是一個主人，以他自己的名義，或是直接以神祇的名義，邀請他的朋友到他的家中，參加他為某一個神祇所舉行的宴席。在這個宴席中現身的，當然是主人和他的客人，但是在當時的觀念中，他們認為他們所信奉的神祇，也一樣會出現在這個宴席中。因此對某些基督徒來說，參與這類宴席就等於吃祭偶像之物了。除了這類的宴席之外，在當代還有另一種宗教性的宴席。此宴席是由某一個「法師（magicians）」所預備的，而其目的（1）或在建立他和某一個神祇之間的關係，並且冀希在這個關係之上，他能讓這個神祇為他效力；（2）或是希望在這個宴席中，他所信奉的神祇能向他啟示真理。因此從這個角度來看，特別是從上述第二種宴席的背景來看，本節經文也反映了當代的宗教概念。對約翰而言，他當然不可能完全依循當代的異教習俗，因此在他的手下，整個事件就是由在門外敲門的人子所起動的，而人在其中只扮演被動回應的角色。●

在這四個看法中，最後一個的可能性是最低的。從學者們近日的研究中，我們曉得啟示錄中的主要素材，都來自舊約。●而就這個個案來

1 Hemer, *Local Setting*, 202-05。

2 Aune, *Revelation 1-5*, 250-54。

3 詳見71-110頁。

說，本節經文和希臘羅馬的宗教宴席之間，只有在概念上十分鬆散的連繫。再者，在舊約中，以宴席來表達神和人之間親密團契的例證，多的不勝枚舉，¹因此舊約的背景就已經足夠說明這裏的意思了。

3:21 得勝的，我要賜他在我寶座上與我同坐，就如我得了勝，在我父的寶座上與他同坐一般（ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς καὶ γὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ）

和前面六封書信一樣，人子在這封書信的最後，也以一個應許和一個警語做為結束。在前面我們已經看見，「不冷不熱」所表明的，是老底嘉教會因著向世界看齊，就無法發揮其金燈台功能的屬靈情況；而這個愛世界的心態，也讓人子在這個教會中，沒有立足之地（站在門外叩門）。因此在七個教會中，她的情況恐怕是最糟糕的一個。從人的角度來說，她實在是一個不可愛的教會，但是她依舊是人子所愛的對象（3:19），因此在本節經文中，我們就看見人子給她一個和她現今之情況，相差十萬八千里的應許：與祂同坐寶座。

在新約其他書信中，聖徒和基督同坐寶座，同享王權的論述並不多見。在路加福音22:29-30那裏，²耶穌因著門徒們曾和祂同受患難，所以應許他們，在祂的國中，他們將要坐寶座，審判以色列十二個支派。³在提摩太後書2:12中保羅則說，若人能忍受因著福音而有的苦難，那麼他必和基督一同做王。⁴但是在啟示錄中，聖徒因著基督而掌權的真理，卻一

1 例如，出24:11；詩23:5等等。

2 亦參，太19:28。

3 I. H. Marshall 認為，此處的以色列十二支派所指的是新以色列人（*The Gospel of Luke*, 818）。

4 亦參，林前6:2。

再的出現（1:6; 5:10; 20:4, 6, 22:5）。在1:1那裏，我們已經曉得約翰在啟示錄中所說「必要快成的事」，是但以理書第二章和第七章中，所提及那非人手所鑿出來的石頭，所建立起來的國（但2:35, 44-45）；或是像人子的那一位，所要建立之永不廢去，永不敗壞的國度（但7:13-14）。¹在1:1那裏，我們也知道這件事情是在基督從死裏復活之後（1:5, 18; 5:6-9），就已經開始成就的了。因此從這個角度來看，人子在此以同享王權做為祂給得勝者的應許，並不令人意外。因為在但以理書第七章中，屬神的子民雖然必須在第四獸手下受苦，但是他們得著國度和權柄之事，是早已確立的了（7:18, 27）。²

但人子應許的基礎是什麼呢？從本節的下半中，我們知道人子之所以可能將那和祂同坐寶座的權利，做為祂給得勝者之應許的原因，是因為祂已經得勝，並且已經和父神同坐寶座了。³也就是說，在聖徒得以和人子同坐寶座，以及人子得以和父神同坐寶座的類比中，其重點在人子的見證：祂對神至死不渝的信（十字架），使祂得以從死裏復活，和父神同坐寶座。⁴

-
- 1 有關這兩章聖經之間的關係，見，鄭炳釗，《但以理書》，頁205-06; J. E. Goldingay, *Daniel*, 157-59。
 - 2 Aune, *Revelation 1-5*, 261。不過Aune認為，本節經文只在概念上和但以理書7:18和27呼應。有關但以理書第7章中聖徒得國和受苦的論述，可見黃儀章，《但以理書文學注釋》，頁84-95。
 - 3 在新約其他的經文中，人子和父同享王權的概念，是以「坐（站）在神的右邊」之方式來呈現的（太22:44, 26:64 [=可14:62]；可16:19；路22:69；徒2:25; 7:56；羅8:34；弗1:20；西3:1；來1:3; 8:1; 10:12; 12:2；彼前3:22）；而這些經文都以詩篇110:1為本。
 - 4 就今日的觀念而言，「同坐寶座」似乎「略嫌擁擠」了一點。但是對第一世紀的人來說，這完全不是問題，因為當代的寶座是所謂的「雙人寶座（*bisellium*）」，而其大小，可以容納兩個人；詳見，W. Ramsay, 'BISELLIUM,' in *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. By W. Smith (London: John Murray, 1875), 1014-16；亦見，Aune, *Revelation 1-5*, 262。

在前面六封書信中，人子透過「給得勝者之應許」的方式，表達了祂對教會的期許；而在不同書信的上下文中，祂的期許可以是「重拾起初傳福音的愛」（2:4-7），可以是「繼續忍受患難」（2:10-11; 3:10-12），也可以是「不再向這個世界妥協」（2:14-17）等等。但是在七封書信的最後，祂卻以祂自己所立下的榜樣，做為祂對教會的期許，和祂對得勝者的定義。因此祂在前面六封書信中對教會的期許，並非是「強人所難」的，因為祂所期待於教會的，是祂自己曾經經歷過，並且也是已經完成的事。對不同的教會來說，他們所需要勝過的事情也許不同，但是不論他們的軟弱是什麼，或是他們所需要繼續堅持下去的是什麼，在人子所立下的榜樣中，他們都可以得著警戒和鼓勵。以這個同坐寶座的應許，人子總結了祂對七個教會的期許，但是在此同時，這個應許也是給老底嘉教會的。有什麼比祂所已經成就的，更能激勵「不冷不熱」，完全不能發揮其金燈台功能的老底嘉教會呢？●

3:22 聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽（ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις）

就本封書信而言，「同坐寶座」的應許，的確是以老底嘉教會為對象，但是正如我們前面所已經知道的，七封書信除了是針對各個教會而寫的之外，這七封書信的信息，也都是向眾教會所發。因為在每一封書信的結尾之處，人子都以同一個向眾教會所發的警語做為結束：聖靈向

1 主前40年老底嘉巨富波林蒙（Polemo），在柏非克斯入侵之時起而抗敵，並且成功的將他逐出城外，因此羅馬皇帝不單委任他為西里西亞總督（Cilicia），也立他為潘托斯的王（Pontus）。因此Hemer認為，我們應從這個歷史背景來了解人子「同坐寶座」的應許（*Local Setting*, 205-06）。此說有其可能，但是在前面我們已經提及，但以理書第七章中已經有「聖徒得國掌權」的概念了。再者，本節經文的重點不單在「得勝者和基督同坐寶座」，也在「基督和父同坐寶座」。因此這個應許最合理的背景，是基督得勝的歷史和榜樣。

眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽。這一個警語的目的，當然是要強調這七封書信對教會的重要性（詳見2:7），但是在這個警語中的「眾教會」一詞，也讓我們曉得這七封書信的信息，不管是警告，責備，還是應許，都是為著所有教會的需要而有的。眼目如火的人子（1:14），當然曉得每一個教會的剛強和軟弱之處，因此祂信息必然切合他們情況；但是同時做為七個金燈台之主的人子（1:20），祂所關切的，自然也是所有屬於祂的教會。

解釋和應用

在啟示錄2-3章中所提及的七個教會中，老底嘉教會可以說是最出名的一個。歷世歷代以來，許多基督徒對她「不冷不熱」的屬靈情況，或許有不同的解讀，但是只要提及「不冷不熱」一語，人們都立刻會知道這是老底嘉教會的特色。她的確是個出名的教會，但很不幸的，她所擁有的知名度，並非因她盡心盡力的為主做了好見證；反倒是因她沒能扮演好金燈台的角色。

就今日所知，我們不能百分之百的確定，究竟老底嘉教會富裕到了怎樣的程度。但是從最能表達她真實情況的內心獨白中（3:17），我們曉得她已經深深的，和富裕的老底嘉城同化了。在啟示錄中，和她一樣也以三重內心獨白表達了自得自滿心態的，是大淫婦巴比倫：我坐了皇后的位，並不是寡婦，決不致於悲哀（18:7b）。從後面的分析中，我們將看見這個大淫婦巴比倫，就是當代以奢華享樂，物資豐富而自滿的羅馬帝國。因此從這個角度來看，老底嘉教會和羅馬帝國之間，並沒有什麼分別。她的世俗化，或者說，她以百分之百的熱情來擁抱物質主義的心態，使得人子在這個教會中完全沒有立足之地。所以我們就看見人子必須像一個外來訪客般的，在門外叩門。教會的主被排擠到教會之外，這

是多麼可悲的一件事呢？也難怪老約翰會語重心長的說：不要愛世界和世界上的事；人若愛世界，愛父的心就不在他裏面了（約壹2:15）。

但這個世界不是神所創造的嗎？難道我們必須以一個二元的方式，來區隔屬物質和屬靈的事務嗎？這個世界的確是神所創造的，並且神創造世界的目的，是要人藉著管理這個世界的方式，來服事神。從這個角度來看，世界是美善的，是神放在我們手中，好叫我們可以從其中得著滋養，好叫我們可以得著享受的，因此這個世界是神美善恩典的具體呈現。不單如此，神將世界放在我們手中，是要我們依神的心意來管理它；因此透過對世界的管理，我們也得著一個服事神的途徑。準此，世界不是惡的，世界甚至不是「中性的」，世界是從神而來的美善禮物。

但問題在那裏呢？問題的根源在於當亞當墮落之後，原先神所設立的架構：神-人-世界，變成了：人-世界；因此人對世界的愛，不再是以神為中心，而是以自己為中心了。在這個新的架構之下，我們不單剝削，誤用，甚至濫用這個世界，我們也以為我們可以藉著對世界的「管理」，而可以為自己建立一個王國。由是世界成了我們盼望的所在，世界也成了我們的主；經濟的發達和個人財富的累積，成為我們每一日念茲在茲的事。而這個現象所反應的是：想要擁有世界的我們，反倒成了這個世界的奴隸。有什麼比這件事更可笑也更可悲的呢？

在舉世都高舉著經濟大蠱的世代中，我們當然和老底嘉教會一樣的，必須向人子買眼藥，好叫我們能看清楚事實的真相。在事奉瑪門（金錢）的狂潮中（路16:13；亦參，太 6:24），我們須要清楚的知道，何者才是真正的富足。在人人皆以豪宅，名車和華服，做為衡量一個人是否成功的風潮中，我們須要清楚的曉得，只有身穿白衣的人，也就是那些向這個世界說不的人，才是屬基督的精兵。向這個世界說不的舉動，當然會帶給我們一些損失和難處，但這卻是唯一可以免去末日審判的途徑。因

為當神的審判臨到這個世界的時候，我們已不在其內了。若創造並且擁有這個世界的主，在曠野受試探之際，都必須三次向撒旦說「不」（太4:1-11／路4:1-13），那麼我們還有什麼其他的選擇呢？

於是耶穌對門徒說：

若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我。

因為，

凡要救自己生命的，必喪掉生命；

凡為我喪掉生命的，必得著生命。

人若賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處呢？

人還能拿什麼換生命呢？

（太 16:24-26）

II.2.8 七封書信的解釋和應用

不論就教義或是實踐的角度而言，啟示錄七封書信中的每一封，都值得我們細細思量，慢慢品味。因此在前面分析每一封書信的最後，我們都以該封書信的解釋和應用，做為總結。但若將七封書信當成一個整體來看，有些議題似乎是在研究了七封書信之後再來討論，較為恰當。因此在這個段落中，我們將要對那些和七封書信都有關聯的問題，進行一點點討論，並且嘗試對這七封書信，做最後的整理和歸納。

舊約背景和當代地理歷史背景何者為重？

在前面的分析中我們已經曉得，人子在每一封書信中的「自我介紹」，都是由啟示錄第一章而來，特別是由人子在拔摩海島所顯現的異象而來（1:9-20）。就文學功能而言，這個設計的目的，是要讓七封書信和拔摩異象連結在一起。但是在前面的分析中，我們也同時觀察到兩個現象。第一，在拔摩異象中，約翰所見人子的形像，不管是白髮，眼目如火，銅腳，或是口出利劍，都有其舊約的出處；因此他們的含義，應該由舊約背景來了解才是。第二，人子在七封書信中的「自我介紹」，的確多由啟示錄第一章而來，但是約翰在選擇讓人子以某一個特別的形像，出現在某一封書信時，他似乎也同時考慮到收信教會所在地的地理歷史背景；例如，「兩刃利劍」和別迦摩是個司法中心的歷史背景，顯然有關（2:12）。因此在解釋經文之意義時，我們就必須面對「舊約背景和當代地理歷史背景何者為重？」的問題。

在嘗試回答這個問題的時候，我們應該考慮幾個因素。第一，在1:1-8中，我們已經看見，藉著耶穌所行之事（詳見1:1, 5b-6a），和祂是怎

樣的一位（1:7, 8）的兩個途徑，約翰多次嘗試將耶穌基督等同於舊約的耶和華神。而這個嘗試在1:9-20中的拔摩異象中，更為明顯。因為在這個異象中，人子不單具有靈界天使的形像（例如，1:13中「身穿長衣」的裝扮），也同時擁有舊約耶和華神的樣式（例如，1:14中的「頭與髮皆白」）。因此從這個角度來看，舊約的背景顯然是約翰的主要考量。

第二，以舊約背景為主要考量的意思，並不是說約翰就完全不考慮當代的歷史地理背景了。從我們剛才已經提及「兩刃利劍」的例子來看，這個選擇顯然和別迦摩城做為司法中心的歷史背景有關。因此這個歷史背景，可能是促使約翰在寫這封書信時，從人子眾多的形像中（1:13-20），特別選擇「兩刃利劍」的原因。在別迦摩書信中，這個選擇當然對別迦摩教會具有特別有意義，但是這個形像的含義（真正的審判者），卻必須由舊約背景來定義。●

第三，除了人子的「自我介紹」之外，在七封書信中我們也看見約翰使用了許多其他的「象徵」。有些象徵，例如生命樹，嗎哪，和晨星等等，都有明顯的舊約出處，因此他們的含義比較容易確定；而有些象徵，例如，不冷不熱的溫水和眼藥等等，則沒有明顯舊約出處，因此在尋求他們的象徵含義之時，當代的背景就必須加以考慮了。但是在這兩類的象徵之間，我們也看見另外一些象徵（或是說法），例如，人子將如賊般而來，火煉的金子，和白衣等等，是同時可以從舊約（或新約）或是當代背景來了解的。因此在解釋這類象徵時，我們也一樣的必須面對何者優先的問題。從最近20餘年學者對啟示錄和舊約之間關係的研究結果來看，●我們在考量這類象徵的含義時，恐怕還是得以舊約背景（或

1 Beale, *Revelation*, 224。

2 詳見，頁71-110。Aune 在其注釋書中（*Revelation 1-5*; 6-16; 17-22），提供了大量的希臘羅馬背景資料；因此他似乎是想要從這個背景來理解啟示錄。這些資料都十分有價值，也提供一個和啟示錄平行對比的平台，但是在使用這些資料做為

是新約)為優先考量。當然這並不表示我們就必須棄絕當代的歷史地理背景，因為從這兩個背景而來的解釋，並不必然彼此衝突。在一些例證當中，我們已經看見他們是彼此相合，互相解釋的。

七封書信的性質

對許多服膺「時代主義 (Dispensationalism)」的華人信徒而言，啟示錄2-3章中的七個教會，所指的不單是第一世紀末葉小亞細亞地區的七個教會，或是教會歷史中各式教會形態的代表 (types)，也是教會歷史：

- 1 以弗所教會：使徒時代的教會（努力傳福音的教會；AD 1-100）
- 2 士每拿教會：受到逼迫的教會（AD 100-313 [羅馬皇帝康士坦丁信主]）
- 3 別迦摩教會：國教時代的教會（AD 313-590；從基督教成為羅馬帝國的國家教會，到教皇貴勾利一世 [Gregory I] 設立羅馬為教會中心）
- 4 推雅推拉教會：教皇時代的教會（AD 590-1517；從教皇制度的設立，到馬丁路德的改教運動）
- 5 撒狄教會：改教時代的教會（AD 1517-1790；從馬丁路德的改教，到法國大革命）

解釋啟示錄的線索之前，我們應該先回答幾個問題：約翰是否知道這些背景資料？若他知道這些背景資料，他是否打算使用他們？而他使用這些背景資料的目的何在？也就是說，在解釋啟示錄時，一個歷史或是地理背景是否具有釋經上的價值，不單在於它是否扮演了間接對比的角色，更在於它是否和經文之間，有著一個直接的關聯。近日學界的研究顯示，啟示錄和舊約之間的確存在著一個直接對應的關係，因此在解釋啟示錄時，我們應該優先考量舊約的背景。當然這個優先順序並不是都適用於每一個個案的，但是就整體而言，這是一個合理，並且站得住腳的原則。

- 6 非拉鐵非教會：向外宣教的教會（AD 1730-1900；從懷特非和衛斯理的大復興 [the Great Awakening of Whitefield and Wesley]，到二十世紀）
- 7 老底嘉教會：背道的教會（AD 1900-；不冷不熱的教會）¹

從上述的表列中，我們曉得對時代論者來說，啟示錄2-3章不只具有歷史性、代表性，也同時具有預言性。

對於這個在華人教會界被許多人所接受的時代主義，近日已有學者提出不同的見解。²而對啟示錄2-3章是否具有「預言性」的問題，也有人已經提出了足夠的針貶，³因此我們在這裏似乎沒有必有重複他們已經說過的了。在此筆者只想要指出三件事。第一，歷史的本身是一個連續的過程，因此即便是為了學習的需要，而將之分割為幾個不同的階段，對我們想要了解過去的人，事實上可能帶來一些「誤導」。不單如此，對於如何分割歷史的問題，不同的人自然就有不同的意見，因為這顯然遷涉到個人的主觀看法。舉例來說，前面所列舉教會歷史的七個階段，基本上是根據教會歷史學者夏弗（P. Schaff）的分段而來。⁴做為一個歷史學家，夏弗對歷史的分段，是依據在歷史中的重大事件。因此在他的手中，教會歷史是由早期，中期和現代三個主要段落所組成的；而這三個段落也各自擁有三個小段落。但是由於啟示錄2-3章中只有七個教會，

1 G. Cohen, *Understanding Revelation* (Chattanooga: AMG, 1987), 47-73。有關這個議題的論述，亦見，J. L. Boyer, 'Are the Seven Letters of Revelation 2-3 Prophetic?' *GTJ* 6 (1985), 267-73。

2 詳見，楊牧谷，《基督書簡》，頁51-72。

3 詳見，黃彼得，《認識得勝的基督》，頁298-303；鮑會園，《啟示錄》，頁20-24。

4 *History of the Christian Church*. 8 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1910)。有關夏弗的分段，見 G. Cohen, *Understanding Revelation*, 56。

因此時代論者就將夏弗的分段，重組為七個段落，好讓二者能夠合致。這個作法當然可以達到他所想要到達的目的，但是就方法論而言，這其實是倒果為因的作法。

第二，時代論的主觀之處，不單在於它以先決的「七」，做為歷史分段的標準，也在於它所顯示的選擇性。也就是說，為了要將某一個教會和某一段教會歷史連結在一起，時代論者通常都只會提及那一段教會歷史中，那些和某一個教會特色互相呼應的事情。舉例來說，在時代論者的理解中，老底嘉教會的不冷不熱，是教會溫吞吞的屬靈情況，因此這正和教會在20世紀中，面對著自由派，懷疑主義，相對主義，以及道德淪喪等等的挑戰時，不敢正面應戰，反而躲在象牙塔中的情況，完全吻合。●從某個角度來說，20世紀的教會似乎是如此的，但是這並不是20世紀教會的全貌。從歐洲和北美洲的觀點來看，這也許是事實（其實只有極小一部分是事實），但是若我們將南美洲，韓國，以及中國大陸等地的屬靈復興也列入考慮的話，20世紀教會的情況，其實是和老底嘉教會之間，有著極大的距離。事實上只從西方的，更正教的角度來建構「教會歷史」的本身，就已經是一個相當主觀的事了。更何況在這個教會歷史中，只選擇性的「採樣」，並據以建構一個理論的企圖呢？

第三，在前面2-3章的分析中，我們不單看見約翰對每一個教會之屬靈情況的了解，我們也見約翰對每一個教會所在城市之地理歷史背景的了解。因此不管是人子的「自我介紹」，或是祂向教會所發的責備和所給的應許，都十分切合該教會之現況。在七封書信中，人子的信息，特別是祂給得勝者的應許，的確包括了未來的面向，但是這並不表示這些書信的本身，就具有預言性。事實上在「七教會（ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις）」一語第一次出現在這卷書中的時候（1:4），約翰雖然選擇以「七」這個

¹ G. Cohen, *Understanding Revelation*, 67-68。

象徵數字來表達「所有教會」的意思，但是他在此同時也以緊隨在其後的「在亞洲（ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ）」一語，來界定「七教會」的範圍。因此這七封書信是以90年代，小亞細亞地區所有教會為對象，並且是針對他們的需要而寫下來的。

對活在21世紀的我們來說，這七封書信當然是從神而來的話，但是我們顯然不是這七封書信的第一收信人。聖靈當然可以透過這七封書信，讓我們明白屬靈的真理，但是這並不表示這七封書信，特別是最後一封老底嘉書信，是直接針對今日教會的情況而有的。我們實在不必以「具有預言性」的方式，來強調神話語對我們的意義。約翰對這卷書的第一讀者（以及後世讀者）的期待是，聽見又遵守（1:3）。因此就讓我們以這個方式，來顯明我們對祂話語的態度吧。

啟示錄 2-3 章的主題

「基督給七個教會的書信」，是我們給啟示錄2-3章的標題。因此從這個角度來看，這兩章聖經的主題，自然是和基督以及教會有關的了。

在有關基督的部分，我們在1:9-20中已經看見，祂是以「具有耶和華神之屬性」的方式，出現在拔摩異象中，因此相對於「耶和華神是以色列百姓的主」，人子就是教會的主了。所以在2-3章中，我們不單看見祂以第一人稱的方式，向教會說話，我們也看見祂向教會所說的，不論是正面的肯定和安慰，或是反面的責備和警告，甚至是祂對教會所發的應許，都帶著權柄。做為神子的祂，自然有權柄向教會提出針貶，發出應許。但是祂的權柄，並不只根據祂做為神子的地位。因為身為神子的祂，也曾成為人之子，並且也曾經歷了死亡。曾經死過的祂，當然知道教會所必須面對的是什麼，而曾經死過又活了的祂，當然也曉得在苦難之後，神的賞賜會是什麼。因此祂的責備和警告，是不容置疑的；而祂的應許，

也必然成就——「凡有耳的，就應當聽」。

在啟示錄2-3章中，約翰不單清楚的讓我們看見，人子是教會的主，他也向我們闡明，教會是在人子手中的金燈台。因此人子對教會的評價，都以此為基調。教會為持守教義真理之純淨而做的努力（2:2-3），教會為信仰所忍受的患難，貧窮，和誹謗（2:9; 3:9-10）；教會為堅守人子之名而受到的逼迫（2:13; 3:4, 8），都顯示出她守住了她做為一個金燈台的本分，因此人子就以肯定之言來安慰她，並以祂的應許來鼓勵她。但相對於此，若是教會不再向外傳福音（2:4），或是教會屈服於外在政治，經濟或是異教的壓力，而無法扮演好她金燈台的角色（2:14, 20; 3:2, 15-17），那麼擺在她面前的，除了有人子嚴厲的責備之外，也有祂移除燈盞的警告。對人子而言，「信實的見證」所包含的，不只是祂之所是，也包括祂為神所做的一切；因此祂所求於金燈台的，也是如此。徒有教會之名是不夠的，因為在祂的眼中，只有那些能顯出我們的確是金燈台的行為（2:2, 9, 13, 19; 3:1, 8, 15），才真正具有永恆的價值。

沒有人點燈放在地窖子裏，或是斗底下；
總是放在燈臺上，使進來的人得見亮光。

（路11:33）

III 天庭異象：神對世界的審判

(4:1-16:21)

在前面分析啟示錄的結構之時，我們已經曉得在啟示錄中，約翰放下了許多結構性的線索，而在這些線索之中，最重要的一個就是「在靈裏（ἐν πνεύματι）」這個片語（1:10; 4:2; 17:3; 21:10）。¹因此依照這個線索，啟示錄的第三個段落，就包括了從第四章一直到第十六章的經文。這段經文很長，也相當的複雜，因此約翰就給了我們三個系列的災難，做為這個段落的主要結構。因此依循著這個線索，我們就將這13章聖經，分為如下的五個段落：

- 1 天庭異象（4:1-5:14）
- 2 七印之災（6:1-8:5）
- 3 七號之災（8:6-11:19）
- 4 深層的衝突：婦人和龍之間的爭戰（12:1-15:4）
- 5 七碗之災（15:5-16:21）

拔摩異象和天庭異象之間的連結

在啟示錄中，約翰除了使用「在靈裏」這個片語，來連結這卷書中的四個異象之外，他在天庭異象段落的一開始，也以「我初次聽見好像吹號的聲音」（4:1），來呼應他在拔摩海島上所聽見「如號的大聲音」

¹ 詳見，頁143。

(1:10)。[●]不單如此，在拔摩異象和天庭異象之間，他也藉著使用類似的詞語，象徵和描述，而讓這兩個異象有所連繫：(1) 人子從父領受權柄(2:28; [●]5:7-9, 12)；(2) 人子是得勝者(3:21; 5:5)；(3) 聖靈以「七靈」的方式出現(3:1; 4:5; 5:6)；[●](4) 聖徒身穿白衣(3:5, 18; 4:4)；(5) 聖徒坐寶座(3:21; 4:4)；(6) 聖徒得冠冕(2:10; 3:11; 4:4)；(7) 一個敞開的門(3:8, 20; 4:1)；[●]以及(8) 如同眾水的聲音(1:15; 14:2；亦參19:6)。[●]和「在靈裏」一語相較，這些連繫並不具有結構上的意義，但是他們卻像蜘蛛網般的，將這兩個異象緊緊的綁在一起。

啟示錄 4-5 章和 6-16 章之間的連結

在前面我們已經看見，藉著「三個七災」的線索，啟示錄4-16章是由五個段落所組成的。第一個段落是異象的本身，第二，第三和第五個段落是七印，七號和七碗之災；而夾在第三和第五個段落之間的，則是一段論及屬靈爭戰真正面貌的經文。從6:1所說，「我看見羔羊揭開第七印中的第一印」，我們曉得七印之災，是由4-5章中之羔羊所帶來的。但七號之災和七碗之災的段落，是以怎樣的方式，和4-5章連結在一起的呢？

- 1 同樣的情況也出現在第三個和第四個異象之間。因為在新耶路撒冷異象之始，向約翰顯現的是「拿著七個金碗，盛滿末後七災的天使中的一位」(21:9)；而這個看似囉囉唆唆的描述，是為了要和巴比倫異象互相呼應而有的：拿著七碗的七位天使中，有一位……(17:1)。
- 2 和合本2:27。
- 3 在啟示錄中，「七靈」出現了四次；除了這三處之外，此一詞語也出現在全書的前言部分(1:4)。
- 4 以上是 Beale 所觀察到的 (*Revelation*, 311)。
- 5 R. Bauckham, *The Climax*, 26。在1:6和5:10之間，「聖徒成為屬神國度」之主題，也彼此呼應。

在前面我們已經提及，約翰為了將後面的三個災難系列，和前面的天庭異象（4-5章）連結，就讓「閃電、聲音、雷轟……」的片語，重複出現在這幾個段落之中：

- 4:5 有閃電、聲音、雷轟、從寶座中發出
 8:5 隨有雷轟、大聲、閃電、地震
 11:19 隨後有閃電、聲音、雷轟、地震、大雹
 16:18-21 又有閃電、聲音、雷轟、大地震……又有大雹子

這一組片語的「原型」（閃電，聲音和雷轟），是由耶和華神在西乃山顯現之異象而來（出19:16），但是在8:5那裏，約翰在原有的三個元素之上，加上了地震，在11:19那裏，他又再加上了大雹。而當他來到16:18-21時，他又將地震和大雹，做了放大的處理。因此雖然這一組片語的形式是越來越複雜，但是它卻是將三個災難系列和4-5章結合在一起的設計。而這一組片語之所以具有結構性意義的原因，不單在他們之間有共同的元素，也是因為他們所在位置的緣故，即，8:5, 11:19，和16:18-21都是他們所屬段落的最高峰（第七印，第七號和第七碗）。

除了這一組片語之外，在啟示錄4-5章和其後經文之間，我們也看見另外三個具有類似連結功能的設計。（1）在啟示錄中，類似於4-5章中所描述的天庭異象，也在其後的經文中出現了六次：7:9-17; 8:1-4; 11:15-18; 14:1-5; 15:2-8; 19:1-10。●這些後續「天庭異象」的內容和長短，或許並不一樣，而它們在各自的上下文中所扮演的功能，也不完全相同；但在這些後續異象中所包含的主要元素，都已經在第一個天庭異象中出現了。不單如此，這六個後續「天庭異象」中的前五個，都出現在6-16的這段經

1 Aune, *Revelation 1-5*, xcvi.

文中，因此他們顯然和4-5章中第一個天庭異象，有彼此呼應的效果。而啟示錄中最後一個「天庭異象」的文學角色（19:1-10），則在連結第三個段落（4-16）和第四個段落（17:1-19:10）。

（2）在5:9那裏，四活物和24位長老在寶座前向羔羊所唱的新歌是：你配拿書卷，配揭開七印。因為你曾被殺，用自己的血從各族、各方、各民、各國中買了人來，叫他們歸於神。從這首新歌中「各族各方各民各國」一語，我們知道人子的救贖之功是及於地上萬族的。在啟示錄中，這個片語之形式並不固定，但是不管其形式如何變化，這個表達「全世界」含義的片語，總是由四個元素構成的。而在這卷書中，此一片語一共出現了七次：5:9；7:9；10:11；11:9；13:7；14:6；17:15。¹明眼的讀者從這些經文的出處，應該可以立即看出，第一次出現在4-5章中「各族各方各民各國」的片語，和後續「天庭異象」一樣的，也在6-16章中，又出現了五次；而其最後現身之處，也是在啟示錄的第四個段落中（17:1-19:10）。因此透過這個片語，約翰不單將4-5和6-16連結，他也藉著這個片語，再次讓啟示錄的第三和第四個段落之間，有所呼應。

（3）在論及拜獸之人的刑罰時，約翰說他們將在火與硫磺中受痛苦（14:10），晝夜不得安息（οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτός；14:11）。在其文脈中，「晝夜不得安息」所要對比的，是殉道聖徒在主裏將要得著的安息（ἀναπαύσονται；14:13），但是就整卷啟示錄來看，此語所要呼應的，是在天庭中四活物對神的敬拜：他們晝夜不住的說（ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτός），聖哉，聖哉，聖哉（4:8）。²因此透過這個片語，約翰不單讓拜獸和拜神的兩個群體，有了明顯的對比，也藉之讓4-5章和其後經文有了連繫。

1 R. Bauckham, *The Climax*, 27。

2 同上，頁28。

以上這三個元素，即，後續異象，「各族各方各民各國」，以及「晝夜不停」，並不像「閃電，聲音和雷轟」那樣的具有結構性意義；但因著這三個元素的出現，啟示錄4-5章和6-16章之間的連結，就變的更為緊密了。

III.1 天庭異象 (4-5)

約翰所見之天庭異象是由兩個部分所構成的。在第四章中，他描述了在天庭中各人所在的位置，以及在其中所舉行的崇拜；而在第五章中，他則是將聖父授權聖子去執行永恆計畫的過程，做了詳細的記錄。因此這兩章聖經，正如前述，乃是其後經文的前言（6-16）。藉著這個天庭異象，約翰要其讀者明白，他在接下來之異象中所看見的各樣災難（七印七號七碗之災），都因著聖子已得著刑罰世界權柄，因祂已從父神手中領受了書卷（5:7）。

經文翻譯

第四章

¹此後我觀看，看哪！天上有門開了。我初次聽見好像吹號的聲音，對我說：你上到這裡來！我要將以後必成的事指示你；²立時我就在靈裏了。

看哪！有一個寶座安置在天上，又有一位坐在寶座上。³看那坐著的，好像碧玉和紅寶石，又有虹圍著寶座，好像綠寶石。

⁴寶座的周圍又有二十四個寶座，其上坐著二十四位長老，身穿白衣，頭上戴著金冠冕。⁵有閃電、聲音、雷轟從寶座中發出。又有七支火炬在寶座前點著，這七支火炬就是神的七靈。⁶寶座前好像一個玻璃海，如同水晶。寶座中和寶座周圍有四個活物，前後遍體都滿了眼睛。⁷第一個活物像獅子，第二個像牛犢，第三個臉面像人，第四個像飛鷹。⁸四活物各有六個翅膀，遍體內外都滿了眼睛。

他們晝夜不住地說：聖哉！聖哉！聖哉！主神全能者，昔在、

今在、將要再來的那一位！⁹每逢四活物將榮耀、尊貴、感謝歸給那坐在寶座上，活到永永遠遠者的時候，¹⁰那二十四位長老就俯伏在坐寶座的面前，敬拜那活到永永遠遠的，又把他們的冠冕放在寶座前，說：¹¹我們的主，我們的神，你是配得榮耀、尊貴、權能的！因為你創造了萬物，並且萬物是因你的旨意而存在，而被創造的。

第五章

¹我看見坐寶座的右手中書卷，兩面都寫滿了字，用七印封嚴了。

²我又看見一位大力的天使，大聲宣告說：有誰配展開那書卷，揭開那七印呢？³在天上、地上、地底下，沒有能展開、能觀看那書卷的。⁴因為沒有配展開、配觀看那書卷的，我就大哭。⁵長老中有一位對我說：不要哭！看哪，猶大支派中的獅子，大衛的根，已經得勝了，因此祂能展開書卷，揭開七印。

⁶我又看見寶座與四活物並長老之中，有羔羊站立，像是被殺過的，有七角七眼，就是神的七靈，奉差遣往普天下去的。⁷這羔羊前來，從坐寶座的右手裡拿了書卷。

⁸祂既拿了書卷，四活物和二十四位長老就俯伏在羔羊面前。長老各拿著琴和盛滿了香的金爐；這香就是眾聖徒的祈禱。⁹他們唱新歌，說：你配拿書卷，配揭開七印。因為你曾被殺，用自己的血從各族、各方、各民、各國中買了人來，叫他們歸於神，¹⁰又叫他們成為國民，作祭司，歸於神，在地上執掌王權。¹¹我又看見，且聽見寶座與活物並長老的周圍，有許多天使的聲音；他們的數目有千萬萬，¹²大聲說：曾被殺的羔羊是配得權柄、豐富、智慧、能力、尊貴、榮耀、頌讚的！¹³我又聽見在天上、地上、地底下、滄海裡

和天地間一切所有被造之物都說：但願頌讚、尊貴、榮耀、權勢都歸給坐寶座的和羔羊，直到永永遠遠！¹⁴ 四活物就說：阿們！眾長老也俯伏敬拜。

經文結構

3.1 天庭異象

4-5

3.1.1 天庭異象場景 4:1-11

3.1.1.1 序言 (1-2a)

3.1.1.2 天庭異象的焦點：寶座和坐在其上的 (2b-3)

3.1.1.2.1 寶座 (2b)

3.1.1.2.2 坐寶座者的形像 (2c-3a)

3.1.1.2.3 寶座周圍的虹 (3b)

3.1.1.3 圍繞在寶座周圍的人事物 (4-8a)

3.1.1.3.1 24位長老 (4)

3.1.1.3.2 閃電聲音和雷轟 (5a)

3.1.1.3.3 在寶座前的七燈和玻璃海 (5b-6a)

3.1.1.3.4 四活物 (6b-8a)

3.1.1.4 天庭中的崇拜 (8b-11)

3.1.1.4.1 四活物的敬拜 (8b)

3.1.1.4.2 24位長老的敬拜 (9-11)

3.1.2 羔羊的受職 5:1-14

3.1.2.1 羔羊的出現 (1-7)

3.1.2.1.1 序言：手拿書卷的上帝 (1)

- 3.1.2.1.2 尋求配拿書卷者 (2-5)
 - 3.1.2.1.2.1 大力天使的徵詢 (2)
 - 3.1.2.1.2.2 無人配接受書卷 (3)
 - 3.1.2.1.2.3 約翰對此的反應 (4)
 - 3.1.2.1.2.4 一個長老的回應 (5)
- 3.1.2.1.3 羔羊配拿書卷 (6-7)
 - 3.1.2.1.3.1 羔羊在寶座前現身 (6)
 - 3.1.2.1.3.2 羔羊拿了書卷 (7)
- 3.1.2.2 天庭活物的反應 (8-14)
 - 3.1.2.2.1 內圈：四活物和24位長老的敬拜 (8-10)
 - 3.1.2.2.1.1 俯伏 (8a)
 - 3.1.2.2.1.2 獻香 (8b)
 - 3.1.2.2.1.3 唱新歌 (9-10)
 - 3.1.2.2.2 外圈：眾天使的敬拜 (11-12)
 - 3.1.2.2.3 整個宇宙的敬拜 (13-14)

啓示錄 4-5 章的形式和背景

在約翰寫啓示錄的前後一兩百年間，猶太人和基督徒都寫下了許多所謂的「啓示文學作品」。以其內容為準，有人將這些作品歸類為兩大類：「有天上旅程的作品」，和「無天上旅程的作品」。¹因為前者作品

¹ M. G. Reddish, ed., *Apoclyptic Literature* (Peabody: Handrickson, 1995), 21-22。Reddish 的分類法是根據 J. J. Collins 的建議而有的 ('Introduction: Towards the Morphology of a Genre,' *Semeia* 14 [1979], 1-20)。Collins 一文的目的，是希望能為方興未艾的啓示文學研究，定下一個研究範圍的基調。但是從後續的許多論文中，我們曉得這個目的並未完全達成。因為後來的學者認為，在回答何謂啓示文學之時，我們不單要考慮其共通的內容和形式，也必須將「功能」的因素一併列入考量。有關這個題目的討論，可見 *Semeia* 36 (1986) 中的三篇論文：A. Y.

中，包含了作者周遊天界，地府，陰間或是地球邊緣時，所見人事務的長篇記載；而後者作品中，作者是在夢中或是在異象中得著啟示。就這個角度而言，啟示錄4-5章和第二類的啟示文學作品之間，有其相似之處。因此有學者就稱這兩章聖經為「寶座異象的報告」。[●]

依其形式而言，啟示錄4-5章的確可稱之為「寶座異象報告」，或是「天庭異象報告」，但是這個文學形式的根源何在？在這兩章聖經中，由於天庭中的四活物，24位長老，以及千千萬萬的天使，一次，兩次，三次甚至四次的彈琴唱歌敬拜上帝（4:8, 9-11; 5:8-10, 11-14），因此有人認為站在這兩章聖經背後的，是猶太會堂在早晨所舉行的崇拜。因為這個崇拜的儀式和內容，與約翰在此所記載的，十分相似：（1）頌讚神的創造；（2）頌讚神的救贖和祂賜律法之恩；（3）感謝神藉著逾越節的羔羊而救他們脫離了埃及；（4）並且以唱新歌來紀念此事。[●]這個看法雖然有其可能，但是從下面的分析中，我們曉得啟示錄4-5章，基本上還是和舊約中的某些章節最為接近。

Collins, 'Introduction,' 1-11; D. Hellholm, 'The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John,' 13-64; D. E. Aune, 'The Apocalypse of John and the Problem of Genre,' 65-95。

- 1 Throne-Vision report; Aune, *Revelation 1-5*, 276-78。
- 2 P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie* (Paris: Delachaux et Niestle, 1964), 46-79。資料來源，Beale, *Revelation*, 313。和Prigent有類似看法的是L. Mowry, 'Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage,' *JBL* 71 (1952), 75-84。

	內容	但以理書	啟示錄
1	異象前言在用詞遣字上的類似	7:9 (7:2, 6-7)	4:1
2	一個在天上的寶座	7:9a	4:2a (4:4a)
3	神坐在寶座上	7:9b	4:2b
4	神在寶座上的形像	7:9c	4:3a
5	火在寶座前	7:9d-10a	4:5
6	環繞在寶座前的屬靈活物	7:10b	4:4b, 6b-10, 5:8, 11, 14
7	在寶座前的書卷	7:10c	5:1ff
8	書卷被打開	7:10d	5:2-5, 9
9	有一位來到寶座前 領受了統管列國的權柄	7:13-14a	5:5b-7, 9a, 12-13
10	列國的範圍：各方各國各族	7:14a [MT]	5:9b
11	見異象者情緒的波動	7:15	5:4
12	見異象者 與神的僕人之間的互動	7:16	5:5a
13	聖徒領受統管國度的權柄	7:18, 22, 27a	5:10
14	神永遠統治的結語	7:27b	5:13-14

這個對比清楚顯示，啟示錄4-5章中的許多元素，不單是由但以理書7:9-27而來，並且它們在啟示錄中和但以理書中，也大致上以相似的次序出現；因此啟示錄的天庭異象，基本上是本於但以理書7:9-27。●

除了但以理書7章之外，以西結書1-3章中的諸多元素也一樣出現在啟示錄4:1-5:1的段落中：●

- 1 這是 Beale 所觀察到的 (*Revelation*, 314-15)。除了這14個項目之外，在啟示錄5:11中所提及之「千千萬萬的天使」，恐怕也是由但以理書7:10而來（黃彼得，〈認識得勝的基督〉，頁181）。
- 2 這個表列中的前十個項目，是 J. M. Vogelgesang 所觀察到的 (*The Interpretation*, 169-82)。

	內容	以西結書	啟示錄
1	異象前言：天開了	1:1	4:1a
2	在見異象者背後的大響聲	3:12-13	4:1b
3	「在靈裏」得見異象	1:3b	4:2a
4	見寶座和坐在其上的	1:26	4:2
5	以貴重金屬或是寶石 來形容坐在寶座上的那一位	1:26b-27	4:3a
6	「彩虹」的出現	1:28	4:3b
7	「火和閃電」的出現	1:13b	4:5a
8	如水晶般的玻璃海	1:22	4:6a
9	四活物和「眼睛」	1:5, 18	4:6b
10	像獅牛人鷹般的四活物	1:5b-25 (10:5-17)	4:7-8
11	書卷	2:9	5:1

事實上在啟示錄4-5章後面的，還有許多其他的舊約經文。例如，四活物的六個翅膀，以及他們向神所發「聖哉聖哉聖哉」的頌讚（啟4:8），就是由以賽亞書6:2而來。而第五章中有關人子的描述，像是「猶大支派中的獅子」（5:5），「大衛的根」（5:5），以及「七眼」（5:6）等等，都各自有其舊約出處（創49:9；賽11:1, 10；亞3:9）。但是就結構次序以及數量的角度來看，但以理書第七章對啟示錄4-5章的影響，可以說是最廣泛也是最深刻的；而單就啟示錄第四章而言，先知以西結所看見的第一個異象（1:1-3:22），則為這章聖經提供了最多的素材。

這個觀察具有幾方面的意義。第一，從約翰所暗引的舊約經文來看，即，但以理書7:9-27和以西結書1-3章（還有以賽亞書第6章），他顯然希望將他的天庭異象，能連結於舊約先知所見的異象。也就是說，他希望他的讀者知道，他在這個異象中所領受的真理，不論是神的審判（七印七號和七碗），或是神的保守和拯救（144000人；7:1-8等等），都是根植於舊約的啟示。在下面的分析中，我們將會看見約翰在暗引舊約之際，

也同上加上了新的元素（例如，24位長老；4:4, 10等等），因此讓舊約的啟示，有了一個新的面貌；但他「更新（update）」舊約啟示的工作，並不是以「另起爐灶」的方式來進行的；而是在舊的結構之上，再加上了新的元素。而其原因，是因為神的啟示，有其連貫性。事實上，這個現象是我們在約翰所見的第一個異象中（1:9-20），就已經看見的了。因為在那裏他不單讓人子以耶和華之姿出現，他也讓他自己穿上了舊約先知之袍，因此在那個異象中要領受信息的，自然就是延續舊約以色列百姓的教會了（以色列基督徒 + 外邦基督徒）。

第二，就質量的角度來看，約翰所暗引的以西結書1-3章和但以理書第七章，在舊約中都是屬一屬二，最具規模的天庭異象。因此他選擇以這兩段經文，做為他所見天庭異象的基礎，顯示出他對舊約的了解。不單如此，他將這兩個舊約天庭異象融合在一起的動作，●顯示出他暗引舊約之舉，並非隨意而行，而是以「主題類似」為其主要考量。●

第三，就釋經的角度來說，這個觀察再一次肯定，在解釋這兩章聖經的含義時，從舊約背景而來的線索，應該是我們必須優先考慮的事項，因為我們順著這些「暗引之藤」所摸到的，是舊約之瓜。●

-
- 1 事實上，從以賽亞書第六章（也是天庭異象）而來的材料，也出現在這個異象中。
 - 2 有關這個題目，可見頁89-90的論述。
 - 3 學界對於啟示錄第五章中，羔羊從父神手中接受書卷一事的意義，有不同的見解。有人認為我們應從古代埃及王，或是以色列王登基的背景，來了解這章聖經。有人則認為在本章聖經中所記載的，是羔羊的「差派典禮」。但若我們從但以理書和以西結書的背景來看，啟示錄第五章所記載的，是神對羔羊的「授權」，好讓祂能執行神永恆的計劃。有關這個題目的詳細論述，見 Aune, *Revelation 1-5*, 332-38。

經文分析

4:1-2a 此後我觀看，看哪！天上有門開了。我初次聽見好像吹號的聲音，對我說：你上到這裡來！我要將以後必成的事指示你；²立時我就在靈裏了（Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἦν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλοῦσης μετ' ἐμοῦ λέγων, Ἐνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα, Ἐυθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι）

啟示錄 4:1-2a 是 4-5 章天庭異象的序言，在其中約翰交代了這個異象的場景（天上），這個異象的內容（以後必成的事），以及他是在怎樣的情況中看見這個異象的（在靈裏）。對這個歸納，多數的釋經者應該都不會有太多的意見，但對我們應該如何來了解這個異象的內容，以及這個異象和約翰所見第一個異象之間的關係等等的問題，學界則有相當歧異的看法。基本上來說，學界的看法可以分為兩類。第一，有些人認為人子在 1:19 那裏所給約翰的命令，是要他把第一章的拔摩異象（你所看見的事），2-3 章的七封書信（現在的事），和 4-22 章的後續異象（將來的事），都寫下來；因此在 4:1 所說的「以後必成的事」，就是那些在世界末日之時，才會發生的事。也就是說，約翰在 4-22 章中所記錄的異象，是關乎末日的。●第二，在學界則有人認為，雖然「以後必成的事」似乎指向未來，但神的國在人子死和復活的事件中，已經建立起來了（參，啟 5:5-7），因此 4-22 章並非完全是關乎未來的事。●這兩種看法似乎都各

1 例如，Walvoord, *Revelation*, 102; Thomas, *Revelation 1-7*, 337。這兩個學者都以「未來的」角度來理解啟示錄 4-22 章，但是 Walvoord 認為「你上到這裏來」所指的，不只是約翰而已，而是末日聖徒的被提。對此說 Thomas 則表達了他的反對意見（亦參，陳濟民，《啟示錄注釋》，頁 149-50）。

2 例如，Beasley-Murray, *Revelation*, 110; Beale, *Revelation*, 316-18。

有其合理之處，因此要回答這個問題，我們恐怕還是得回到舊約中。

在前面我們已經曉得，站在啟示錄4-5章後面的，是以西結書1-3以及但以理書第七章，因此在這個異象的序言中，我們就看見了那些曾出現在那兩個舊約異象中的元素：（1）「此後我觀看，看哪！」所對應的是但以理書7:6a，「此後我觀看，看哪！」（亦參，但7:7a）；●（2）「天上有門開了」是和以西結書1:1中的「天就開了」互相呼應；（3）而「在靈裏」一語則是和以西結書1:3中，「耶和華的靈（原文作手）在我身上」互相對應。不單如此，約翰藉著「我初次聽見吹號的聲音」，而將這個異象和拔摩異象連結在一起的文學技巧（參，1:10），也是從以西結書而來（參，結1:1；3:22；8:4；10:20；43:3）；●而「我要將以後必成的事指示你」一語，也是由那和但以理書第七章平行的但以理書第二章而來（2:28-29）。因此這些舊約線索不單讓這個異象帶著「舊約先知式」的風味，也要求我們從舊約的角度來理解這個異象。

從以西結書的角度來看，「天開了／天門開了」在強調見異象者所領受啟示的屬天權柄。●因此為了讓屬人的以西結和約翰能明白從天而來的啟示，「在靈裏」就成為一個必要的條件了。在啟示錄四個「在靈裏」的片語中（1:10；4:2；17:3；21:10），●「靈」都不帶冠詞，因此「在靈裏」

- 1 在但以理書7:6a 是「בְּאַחֵר רָגַח חֹמָה הָיִיתָ וְאַחֵר」（此後我觀看，看哪）；而在但以理書7:7a 則是「בְּאַחֵר רָגַח חֹמָה הָיִיתָ בְּחֻזֵי לַיְלִיָּה וְאַחֵר」（此後我在夜間的異象中觀看，看哪）。
- 2 詳見，頁157-58。
- 3 M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 41; L. C. Allen, *Ezekiel 1-19*, 22。有關以西結「天開了」之主題，對後續猶太文獻和新約的影響，見 W. Zimmerli, *Ezekiel I*, 116。
- 4 在前面我們已經提及（頁143），這個片語在啟示錄中具有結構性意義，因此在此我們就不再對這個問題多作說明了。在此我們只想指出，此一片語在此出現的主要目的，是結構性的，因此約翰是否在此進入了一個比他看見第一個異象之時，更高的屬靈狀態（參1:10），或是他是否在第一個異象之後，回復到正常的情況，然後又在此再次「出神」，並不是重點（詳見，Thomas, *Revelation 1-7*, 338-39）。

一語所要表達的，可以是約翰的「出神」狀態。也就是說，此處的「靈」可以視為是約翰的靈（精神狀態），而非聖靈。[●]但是從以西結書的角度來看（耶和華的手[靈]），「在靈裏」的意思顯然是「在聖靈裏」。在1:10那裏，我們已經知道「在靈裏」不單具有重建神形像，因而使人可以扮演好為祭司事奉神，以及為王管治世界的含義，「在靈裏」也包含了人可以突破他做為一個人的限制，因而可以行神蹟，見異象。而這後面一層的意義，正在「天開了」的語句中，得著證實。事實上「在靈裏」和「天開了」是彼此解釋，互相配合的；因為人儘管可以藉著禁食，苦修，冥想甚或用藥，來達到「出神通天」的狀態，但若沒有聖靈的介入，他是不可能看見並且明白從天而來的啟示（參，約3:3-15；林前2:10-13）。事實上，約翰並不是唯一跟隨在先知以西結之後，以「天開了+神的靈」的模式來強調啟示權柄的人。在馬太馬可和路加福音中，「天開了」和「神的靈」的這兩個元素，都很一致的出現在耶穌受洗的事件中（太3:16；可1:10；路3:21），[●]而其目的，則在為神在人類歷史中，所做之宣告背書：這是我的愛子，我所喜悅的！

從以西結書的背景中，我們明白了約翰所見異象的來源（天）和方法（在靈裏），但是就異象的內容而言，約翰卻要我們回到但以理書。在分析1:1的時候，我們已經曉得「以後必成的事」一語，是由但以理書2:28, 29和45而來。[●]而在那裏，這個片語所指的事，是神藉著那一塊非人

¹ Aune, *Revelation 1-5*, 283。

² 約翰福音只提及「聖靈的降臨」（1:32），但是和符類福音相較，約翰福音的聖靈是「從天而降」的，因此「天開了」的元素也隱含在這卷福音書中。

³ 有關這個片語和但以理書之間關係的討論，見 Beale, *Revelation*, 152-61。在前面我們已經提及（頁121-23），雖然 Beale 認為這個片語在啟示錄中具有結構性的意義，但是約翰使用這個片語的目的，恐怕只是要引導讀者回到但以理書，並且要其讀者從但以理書的角度來了解啟示錄。

手所鑿出來的石頭，將代表世上列國之雕像打碎，因而建立起一個永不敗壞的神國（但2:44-45）。在但以理為尼布甲尼撒王解夢的經文中，先知並沒有告訴我們這塊石頭所指的究竟是誰，但是到了和但以理書平行的第七章，這塊石頭的身分就變的十分清楚了，因為在那裏為神建立永不敗壞國度的，正是像人子的那一位（但7:13-14）。在耶穌有關祂自己的講論中，祂明白的指出，祂就是但以理書中所提及「像人子的」那一位，[●]因此從祂死和復活的事件中（參，啟1:18），約翰明白了但以理書第二章和第七章的意義。也就是說，在耶穌的死和復活中，他看見神國在人類歷史中的建立。這國度當然是要在人子第二次再來之時，才會達到她完滿的地步，但是她卻是一個已經出現的國度（啟1:6, 9）。因此約翰在1:1和1:3那裏，就以「快要必成的事」和「日期近了」這兩句話，來描述這個國度的現況。因為當一顆種子開始發芽生長時，我們自然就知道這棵樹開花結果的日子，是已經近了的。

站在但以理的立場，「以後必成的事」是未來式的，但是站在約翰的立場，這「以後必成的事」就不單是未來式，而是包括了過去的事。因為但以理所指的「以後必成的事」，已經在人類的歷史中開始實現。因此在這個異象中，特別是在以人子為焦點的第五章中，我們就看見約翰一方面讓人子成為在天地之間，唯一能從父神手中接受書卷的那一位（5:2-7），因此也就讓祂成為執行神永恆計畫，將人類歷史帶入最後高峰的那一位（啟6-22）；但是在此同時，他也以「像是被殺過的」，來突顯人子之所以可以在神永恆計畫中，扮演如此關鍵性角色的原因（5:6）。因為人子今日藉著聖靈透過教會所做的工作，以及祂在末日要來總結人類歷史的工作，都根植於祂在十字架上所成就的。就約翰而言，但以理的「以後必成的事」，就是曾經發生在十字架上的事；而在這個事件中

¹ 詳見1:13的注釋。

所彰顯出神的大能，也讓他確信，人子在十字架上所開始成就的事，是必然（δεῖ γενέσθαι）會在人類歷史結束之時，達到它的最高峰。

事實上，若我們從啟示錄第六章之後的內容來看，約翰在啟示錄中，藉著「以後必成的事」（或是類似的說法；1:1; 1:19; 4:1; 22:6），四次暗引但以理書的原因，恐怕還不只是要將耶穌和「石頭／人子」連結在一起而已。因為對那些正在忍受逼迫苦難的信徒來說，耶穌在過去已經成就的，以及祂將來所要成就的，雖然都十分重要，但對他們而言，目前最重要的事，恐怕是，為何我們現在依舊在苦難中呢？而對這個問題，約翰所暗引的但以理書，也有答案：在神的計畫中，聖民將要在第四獸的手下，受苦一載兩載半載（但7:19-27；啟11:2, 13; 12: 6, 14; 13:5），因此在他們得勝得國之前，忍耐就成為他們的必修學分了（啟13:10）。

以上的分析讓我們看見，約翰在本節以及在4-5章中大量暗引舊約的現象，不單在讓他的異象具有舊約的風貌，更是要為他所見異象，定下一個解釋性的基調。就其權柄和重要性而言，他的異象和先知以西結的異象之間，並沒有任何的差別，但是就釋經的角度來說，他的引經卻讓我們看見他對但以理書的理解。金頭銀胸銅腹鐵腿的雕像，也許像丈二金鋼般的讓人摸不著頭腦，非人手所鑿出來的石頭，也叫人不知該把它當寶貝還是當跌人的磐石看待（參，太21:44；路20:18）；●而亙古常在者，駕雲而來像人子的一位，以及聖徒要在獸的手下受折磨一載兩載半載的事，更是令人眼花繚亂。但當真光來到這個世界之後（約1:9; 8:12），雲霧自然消散，而原本讓人手足無措的苦難，也搖身一變的成為我們克敵制勝的兵器（參，彼前4:1）。

1 有關這兩處經文和但以理書2:34, 44之間關係的分析，見B. Lindars, *New Testament Apologetic* (London: SCM, 1961), 183-86。

4:2b-3 看哪！有一個寶座安置在天上，又有一位坐在寶座上。³看那坐著的，好像碧玉和紅寶石，又有虹圍著寶座，好像綠寶石 (καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος,³ καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος ὀράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ, καὶ ἶρις κυκλόθει τοῦ θρόνου ὅμοιος ὀράσει σμαραγδίνῳ)

從開啟的天門中，約翰所看見的是整個的天庭 (4:2b-11)，以及在其中所發生的事情 (5:1-14)。在他所見的天庭中，寶座和坐在其上的一位，¹是整個天庭的中心，而圍繞在祂周圍，由內而外的，則是如綠寶石般的虹 (4:3)，四活物 (4:6)，24位坐在寶座上的長老 (4:4)，和為數千千萬萬的天使 (5:11)。由是之故，寶座和坐寶座者，就自然成為天庭異象中，第一個出現的元素。²不單如此，為了要強調寶座和坐寶座者的重要性，約翰也將「看哪」一語，放在寶座和坐寶座者的前面；³正如他為了要突顯人子的重要性，也在祂第一次出現在天庭異象之時，以「看哪」來喚起讀者的注意 (5:5)。⁴再者，在啟示錄4-22章中，屬神的「寶座」一共出現了38次，而單單在4-5章中，神的寶座就出現了17次，因此從這個比例當中，我們也可以看出天庭異象的焦點何在。

- 1 在啟示錄中，約翰七次以「坐在寶座上的一位 (ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου)」，來描述上帝 (4:9; 5:1, 7, 13; 6:16; 7:15; 21:5)；而類似的說法也在其他地方出現 (4:2, 3; 7:10; 19:4; 21:5)。這些說法是所謂的「迂迴語法 (circumlocution)」，其目的在避免直接提及神的名字。在啟示錄中，跟在「在 (ἐπὶ)」之後的「寶座」，有時候是所有格，有時候是間接受格，而有些時候又是直接受格。有關這個問題的討論，見 Aune, *Revelation 1-5*, 284。
- 2 在以西結對他所見異象的描述中 (結1:4-28)，寶座和坐在寶座上的一位 (26-28)，是出現在四活物 (4-14)，四輪 (15-22)，和穹蒼 (23-25) 之後，因此雖然約翰和以西結以不同的方式來呈現他們所見的異象，但是他們的目標都在突顯寶座和坐寶座者的重要性。
- 3 和合本沒有將此語詞翻譯出來。
- 4 在天庭異象中，「看哪」只出現在這兩個地方；因此這應該是約翰刻意所為。

在舊約中，以「寶座設立在天」的方式，來表達「神是宇宙主宰」之真理的經文，不勝枚舉；●但在這些經文中，約翰所見的寶座，和先知以西結在異象中所看見的，最為接近。何以見得？（1）約翰和以西結都提及圍繞在寶座，或是坐寶座者周圍的「虹」（參，結1:28）；（2）以西結對坐寶座者的形容是如精金，如火（結1:26-27），而約翰則是以碧玉和紅寶石來描述坐在寶座上的那一位。這兩個描述雖然不盡相同，但是它們的目的都在強調神的榮耀。

但碧玉和紅寶石是否具有特別的象徵意義？學界此有不同的見解。有人認為此處碧玉所指的，並非今日我們所知不透明的綠玉，而是會反光的水晶或是鑽石（參，21:11）；而紅寶石則是產自撒狄的紅色石頭，因此這兩樣寶石所象徵的，可以是神藉著水和火的審判，神的良善和公義，神性和人性，或是神的聖潔和公義。●這類見解可以滿足人的好奇心，但由於古人在寶石學上，並沒有為我們留下精確的記錄和描述，所以我們並不能完全確定，約翰在此所提及的兩樣寶石究竟是什麼。準此，這一類的看法都只是揣測而已。

就我們目前所知，這兩樣寶石和約翰接下來用以描述「虹」的綠寶石，都是古人所認定的珍貴寶石，所以在柏拉圖（Plato）的著作中，這三樣寶石就成為各類寶石的代表。●也因著如此，在大祭司的胸牌上（出28:17-20），以及先知以西結在描述推羅王之榮耀時（結28:13），這三樣寶石都沒有缺席。在啟示錄所提及的寶石當中，「碧玉」可能是最珍貴

1 例如，王上22:19；代下18:18；伯26:9；詩11:4；97:2；103:19；賽6:1；結1:26；10:1。

2 Thomas, *Revelation 1-7*, 342。

3 *Phaed.* 110 E: σάρδια καὶ ἰάσπιδας καὶ σμαράγδους καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα（紅寶石，碧玉，綠寶石，和所有這一類的東西）。引句由 Swete, *Revelation*, 67 而來。

的，因為它不單在本節經文中，成為坐寶座者形象的象徵，在21:11那裏，更是「神的榮耀」之代名詞；因此反映神榮耀的新耶路撒冷城之城牆，以及城牆12根基中的第一個，都自然是以這個寶石為材料（21:18, 19）。因此藉著「碧玉」和在城牆12根基中排名第六的「紅寶石」，約翰所要表明的，是神的威嚴和榮耀。在以西結所見異象中，神的這個面向是以精金和火來表達的，但是在約翰的筆下，寶石卻成為神這個面向的「代言人」。

那麼環繞在寶座周圍，如綠寶石般之「虹」的含義又是如何？從神在洪水之後，以「虹」為記，向挪亞保證祂將不再以洪水審判世界的背景來看（創9:13-17），有人認為「虹」在此的出現，表明了神的信實和憐憫。●因此雖然從這個異象之後，我們所見的都是有關神審判世界之事，但是對神的子民而言，他們卻不必擔心，因為神是守約施慈愛的神；●而祂公義的寶座，則是被祂信實慈愛的「虹」所約束的。●這個見解很吸引人，也有其可能，但它卻有兩個困難。第一，我們並不能確知約翰在此是否藉「虹」而暗引了創世記，因此從這個背景來了解啟示錄的嘗試，不論其結果如何具有神學上的意義，都帶有揣測的成分。第二，神藉「虹」向挪亞所立之約，不是單以屬神的挪亞一家為其對象，也是以挪亞所代表的第二個世界為其範圍（創9:17）。●因此祂的恩惠和慈愛，或者更準確的說，祂在地還存留的時候，讓稼穡寒暑，冬夏晝夜，永不停息的普遍恩典（參，創8:22），並非只針對信徒而已，而是以所有的人為對象。

從約翰在啟示錄第四章中所大量暗引的以西結書來看（特別是，結1:

-
- 1 例如，Morris, *Revelation*, 86；陳濟民，〈啟示錄注釋〉，頁151。
 - 2 張永信，〈啟示錄注釋〉，頁109；Beale, *Revelation*, 321。
 - 3 Caird, *Revelation*, 63；Thomas, *Revelation 1-7*, 343。
 - 4 M. G. Kline, *Kingdom Prologue*, 153；鄭炳釗，〈創世記〉（卷一），頁588。

27-28)，「虹」所代表的，並不是「信實慈愛」，而是「審判」。因為西結書1:28中，被譯為「虹」的詞語，原本是在戰場上所使用的「弓」。¹在舊約中，特別是在神以審判者之姿，在暴風中顯現的經文裏面，這個如虹般可以射出閃電的「弓」，更是經常出現。²而這個理解也在以西結書的上下文中，得著證實，因為當神以「被如火之虹所環繞」的形像出現之後，祂要先知傳達給以色列百姓的信息，正是審判（結2:6-3:21）。從這個角度來看，我們實在不難明白，為什麼約翰在接下來的經文中，就明言從寶座而出的，是閃電，聲音和雷轟（4:5；亦參，8:5；11:19；16:18-21）；而人子從父神手中所拿書卷之內容，會是各式的審判了（6:1-17；參，結2:10）。在啟示錄第四章之後的經文中，神的信實和慈愛，的確在祂保守屬祂的子民的事上，彰顯了出來（7:1-17；14:1-5等等）。但是祂這方面的屬性，卻是由被殺羔羊來顯明的（5:6；7:14；14:4）。祂的寶座是審判世界的「白色大寶座」，而在這個寶座面前，所有的人，無論是死人或是活人，都將要面對祂的審判（21:11-15）。

4:4寶座的周圍又有二十四個寶座，其上坐著二十四位長老，身穿白衣，頭上戴著金冠冕（καὶ κυκλόθεν τοῦ θρόνου θρόνους εἴκοσι τέσσαρες, καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους καθημένους περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς）

在前面我們已經曉得（2b-3），約翰的天庭異象是以寶座和坐寶座者為中心的。而這個觀察在本節經文中，再次得著證實，因為圍繞在神寶

1 創世記9:16中的「虹」也是如此。

2 例如，詩18:14 [15]；77:17 [18]；144:6；哈3:11；亞9:14。有關結1:28中之「虹 = 弓」的討論，可見 M. G. Kline, *Kingdom Prologue*, 152; L. C. Allen, *Ezekiel 1-19*, 36。

座周圍的，是24個寶座，而在其上則是坐了24位身穿白衣，頭戴金冠的長老。從接下來的經文中，我們將會看見這24位長老隨同四活物一起敬拜神（4:9-11），因此儘管寶座，白衣和金冠都顯明了他們尊貴的地位，但這24位長老在此出現的目的，只是要襯托出神在天庭統管萬有的崇高地位而已。●

但他們究竟是誰呢？就目前我們所知，在猶太人的啟示文學作品中，也有許多和啟示錄4-5章類似的天庭異象；但就24位長老而言，他們卻只出現在約翰的天庭異象中；因此學界對這個問題一直有著濃厚的興趣。基本上來說，學者們的看法可以分為兩大類。

第一，在舊約以及猶太人的啟示文學作品中，出現在天庭裡面的，都是靈界的活物，因此這24位長老應該比較可能是天使。這一類的看法可以細分為三種：（1）在猶太人的觀念中，人在地上所見之物是天上世界的反映，因此有人認為這24位長老，是24個聖殿祭司班次（代上 24:3-19），或是24個聖殿詩班（代上25:1-31）在天上的「本體」，因為這24位長老在約翰的異象中所做獻香唱詩的事（5:8-11），是和聖殿祭司以及聖殿詩班的職責十分類似。●（2）由於在巴比倫的星象學中，天上有24位審判活人和死人的星神；因此在某些猶太人的啟示文學作品中，我們就看見他們將這個概念，轉化為在天上管理星宿，風雨，閃電的天使；

¹ 由於約翰對寶座的描述（4:3和4:5），被本節經文所「打斷」，因此 Charles 認為本節經文是約翰在完成了天庭異象的記錄之後，再加入的材料（*Revelation I*, 115-16）。Charles 雖然認為在第四章中，這裏是加入本節經文最適當的位置，但這個看法卻只是個猜測而已。難道 Charles 認為他比約翰更了解異象應該是如何被記錄下來的嗎？再者，約翰簡潔明快的「升天」記錄（4:1），以及他史無前例的讓24位長老在此現身，都使他的天庭異，在諸多啟示文學中，獨樹一格；因此24位長老在此的出現，應是約翰刻意所為（詳見，L. W. Hurtado, 'Revelation 4-5 in the Light of Jewish Apocalyptic Analogies,' *JSNT* 25 [1985], 105-24）。

² E. W. Bullinger, *Revelation*, 218-19; Beasley-Murray, *Revelation*, 114。

而身為猶太人的約翰，不單延續了這個看法，也將這個觀念，和舊約中24個聖殿祭司和詩班班次，結合在一起，因此在他的天庭異象中，就出現了24位長老。●(3)就其所行之事而言，例如，解釋異象的含義(7:13)，這24位長老顯然和天使所行之事類似(參，但7:16-27; 9:21-27)，因此他們應屬天使之類。但由於這24個長老多和四活物一起出現(4:9-11; 5:8, 14; 19:4)，並且也和其他天使有所區隔(7:9-11; 19:1-4)，因此就有學者認為他們應該是高於一般天使的「高階天使」。●

第二，由於在啟示文學作品中，天使從來沒有以「長老」的方式出現，●而在舊約中，「長老」一詞所指的，也都是以色列百姓中的領袖，●因此有許多學者認為24位長老不是天使，而是人。但是他們究竟是怎樣的人呢？(1)在以賽亞書24:23那裏，先知曾提及在末日之時，耶和華不單要在耶路撒冷做王，也要在以色列的長老的面前得著榮耀。準此，猶太拉比就認為，這是神應許以色列長老將要坐寶座得冠冕的根據。●因此依據這個傳統，有人認為此處的長老，是舊約聖徒；而24的數目則是由祭司

-
- 1 這是 Zimmern 和 Gunkel 的看法。出處見 Charles, *Revelation I*, 130-31。此說的困難在於：(1)在猶太啟示文學中，天使從未以24個班次的形態出現過；(2)而約翰的24位長老和巴比倫星象學之間的關聯，也相當的薄弱，因此此說的可能性並不高。有關此說之問題，詳見 Beasley-Murray, *Revelation*, 114-15。
 - 2 Mounce, *Revelation*, 135-36; Thomas, *Revelation 1-7*, 348; Osborne, *Revelation*, 229。
 - 3 在舊約中，唯一有可能以「長老」表天使的經文，是以賽亞書24:23。但站在這個經文背後的，是摩西和七十位以色列長老(人)，在西乃山面見神的事件(出24:9-10)；因此我們無法確定，以賽亞是否有意將「長老」等同於天使。有關這兩段舊約和啟示錄4:4之間關係的討論，見 Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 141-43。
 - 4 有關「在舊約中之長老」的論述，見 J. L. McKenzie, 'The Elders in the Old Testament,' *Bib* 40 (1959), 522-40。
 - 5 拉比文獻索引和引句，見 Aune, *Revelation 1-5*, 290。

24班次而來。●(2) 在路加福音22:28-30中，耶穌曾應許那些在祂的磨練中，依舊和祂同在的門徒，將要在未來的國度中坐寶座，審判以色列12個支派。而在啟示錄中，我們不單看見教會已經成為一個祭司國度（1:6），並且也領受了得寶座的應許（3:21），因此這24位長老不是別人，而是做為真以色列人的教會。●(3) 由於在新舊約的經文中，長老是屬神百姓代表；●而在啟示錄21:12-14中，新耶路撒冷的12個門上有12支派之名，在其城牆的12個根基上，又有12個使徒的名字；因此有人認為約翰的24位長老所代表的，是新舊約聖徒的總和。●

從整卷啟示錄來看，我們有理由相信這兩種觀點（天使或人），並非完全互相排斥。從24位長老所出現的地點，以及他們和四活物之間關連的這兩個角度來看，**在約翰的異象世界中**，他們的確是屬靈界的「天使」，因此就如舊約先知所見異象中的天使一樣，他們也可以扮演異象解釋者的角色（7:13-17）。但是正如在拔摩異象中，人子手中的七星可以是七教會的天使（1:20），即，地上教會在天上的代表，因此這24位長老也可以是地上聖徒在天的代表。

但他們所代表的只是教會嗎？從他們穿白衣，戴金冠並坐寶座的描述來看，約翰顯然是要將他們和人子在前面七封書信所給教會的應許，連結在一起（冠冕，白衣，寶座；2:10; 3:5, 21）。因此他們在天庭異象中的出現，不單為人子的應許背了書，也似乎是限定了他們所代表的範

1 Sweet, *Revelation*, 118。在舊約次經德訓篇（Sirach or Ecclesiasticus）44-49中，作者列舉了以色列24位始祖的名字，因為他們是以色列歷史中的領袖。因此 Ford 也認為約翰的24位長老所指的，是以色列人（*Revelation*, 80）。

2 Stuart, *Revelation*, 110; Wall, *Revelation*, 92-93; Harrington, *Revelation*, 79。

3 出4:29; 12:21; 19:7; 24:1；徒14:23; 20:17; 21:18。

4 此說早在第四世紀教父 Victorinus 的啟示錄注釋中就已出現；見 Swete, *Revelation*, 69；亦見, Alford, *Revelation*, 596-97; Beale, *Revelation*, 322; L. W. Hurtado, 'Revelation 4-5 in the Light of Jewish Apocalyptic Analogies,' *JSNT* 25 (1985), 113。

圍（教會）。但在前面我們已經知道（見1:6, 7, 12注釋），在約翰的理解中，教會並不是神全新的子民，而是舊約以色列百姓的延續，因此這24位長老所代表的，是新舊約聖徒的總和。

事實上，這個理解也可以從啟示錄其他的經文中得著支持。第一，多數釋經者都認為，在這個異象中出現的四活物，是地上所有動物在天上的代表，因此他們和24位長老，代表了所有在地上的生物。¹在約翰的天庭異象中，和他們所相對的，是坐在寶座上的那一位，在寶座前的七靈（聖靈；4:5），被殺的羔羊（5:5-7），以及眾多的天使（5:11）；因此他們和天上的靈界存在，共同組成一個完整的宇宙。換句話說，若缺少了他們，天庭將不再完整，而神的國也將沒有子民。

第二，在新耶路撒冷的結構中，寫在12個城門上，和城牆12個根基之上的，是12個支派和12個使徒的名字（21:12-14）。²因此約翰在此選擇讓代表新舊約聖徒的長老，以24位的方式出現，實在是一件十分合理的事。

在本節經文中，24位長老究竟是誰的問題，容或令人好奇，但其實真正令人詫異的，是「他們坐在寶座之上」。因為在舊約中，能在地天庭中坐寶座的，只有上帝；而其餘在地天庭中所出現的活物，也都只能如僕人般的站著（王上22:19；代下18:18；賽6:1-2；但7:9）。³但由於耶穌曾應許祂的門徒們，當復興之時，祂要把寶座賜給他們，好叫他們能和祂一同做王，審判以色列12個支派（太19:28；路22:30）；而此一應許，在啟示錄3:21那裏也再次出現：得勝的，我要賜他在我寶座上與我同坐。因此當我們來到天庭異象之時，舊約先聖先賢們所不敢想像的福分，卻因

1 因此他們在啟示錄中，常常一起出現（4:9-11；5:8, 14；19:4）。

2 有關新耶路撒冷的象徵意義（新舊約聖徒的總和），見21:9-27的注釋。

3 Aune, *Revelation 6-16*, 640。

著基督而成為可能。

4:5-6a 有閃電、聲音、雷轟從寶座中發出。又有七支火炬在寶座前點著，這七支火炬就是神的七靈。⁶寶座前好像一個玻璃海，如同水晶（καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί, καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου, ἃ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ, ⁶καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑάλινη ὁμοία κρυστάλλῳ）

在舊約中，至少從神領以色列人出埃及之時開始（出9:22, 28; 19:16; 20:18），⁷神的顯現就常常是伴隨著閃電，雷轟和大雹，⁸因為在神所創造的自然界中，這些在暴風中所出現的現象，最能表達神的威嚴和能力。⁹因此在許多舊約經文中，包括了約翰在此所暗引的以西結書第一章，閃電，雷轟和大雹等等，就成為神將要來進行審判的記號，或是神實際施行審判的工具了。¹⁰

在前面我們已經知道，「閃電，聲音和雷轟」這一組片語，在啟示錄中一共出現了四次（4:5; 8:5; 11:19; 16:18-21）。在後面三處經文中，約翰依序在其上在加上了地震和大雹，然後在最後一個地方，再將這兩

- 1 「神在雲中顯現」之概念，最早出現的地方恐怕是創世記1:2（詳見，M. G. Kline, *Images of the Spirit*, 20-26；或是同一作者的 *Kingdom Prologue*, 20-21）。
- 2 參，撒7:10; 12:17-18；詩18:6-16; 77:16-18；賽29:6；結1:4, 13, 28。
- 3 在舊約中，另一個也能表達神威嚴能力的是地震（參，出19:18；王上19:11-12等等）。
- 4 在近東其他宗教中，我們也看見風神，雷神，和雨神等類似的描述。但是這並不表示耶和華神就是那些外邦神祇的猶太版本。在舊約中，耶和華神是掌管這些自然現象的神；因此在耶和華向先知以利亞顯現的記錄中（王上19:11-12），列王紀上的作者就讓我們看見，耶和華神不在烈風中，也不在地震中（N. M. Sama, *Exodus* [Philadelphia: JPS, 1991], 106）。

個項目加以放大。而在進行這些動作的同時，他也把這一組片語，分別放在七印，七號和七碗這三個災難系列的最後，因此藉著這個方式，他讓我們曉得後面三個七災系列的審判，都是由神而來。從這個角度來看，「閃電，聲音和雷轟」在啟示錄中的含意，是和舊約一樣的。也就是說，從寶座而出的閃電聲音和雷轟，表明了祂是審判這個世界的主。

但是從這個片語在經文中的位置來看，約翰恐怕還有其他的目的。從4:2b-4中，我們知道約翰所見天庭的基本結構，是坐在寶座上的神，被24個坐在寶座上之長老所環繞。這個結構不單突顯出神的超越性，也同時確認了人子在七封書信中給得勝者應許的真實性（白衣，金冠和寶座）。也就是說，藉著這24個寶座神已經顯明，忠心信徒將要得著獎賞的事，是不容置疑的。但是神的主權和超越性，只能及於祂的子民嗎？祂對那些逼迫屬祂子民的人，是莫可奈何的嗎？當然不，因為在接下來的經文中，我們就看見從祂寶座而出的，是閃電，聲音和雷轟。救贖和獎賞屬祂子民，以及審判和刑罰敵對祂的世界，是神做為這個世界之主的意義，因此在舊約，以及在啟示錄中，●它們像是一個銅板的兩面，總是一塊兒出現。

在神救贖和審判的行動中，我們看見神是這個世界之主的真理，但是藉著這正反兩方面的行動，神也向我們顯示了祂的能力。因此在接下來的經文裡面，我們自然就看見七支火炬，也就是神的七靈。在1:4的分析中，我們已經知道啟示錄中「七靈」，是由撒迦利亞書4:1-10而來。●而從這個舊約背景中，我們不單曉得「七靈」所代表的，不是「天使」，●而是聖靈；我們也知道約翰藉著「七」所要強調的，不是聖靈在本質上

1 亦參，6:1-8/6:9-11; 17:1-19:10/21:10-22:9。

2 在撒迦利亞之異象中的「火燈 + 解釋」之模式（4:2, 10），也一樣出現在這裏（Beale, *Revelation*, 326-27）。

3 在約翰的天庭異象中，天使要到這個異象的最後才出現（5:11）。

的完全，而是聖靈的能力。在本節經文中，這個面向的真理則是在「火炬（λαμπάδες πυρός）」一語中顯示出來的。因為這七支火炬並不是用於室內的油燈，¹而是在室外，能經強風吹襲而不滅的火把（參，太25:1；約18:3；啟8:10）。²因此當我們到了5:6那裏，「七靈」就可以是代表能力的「七角和七眼」了（詳見該處注釋）。

在寶座前出現的，除了七支火炬之外，還有一個如水晶般的玻璃海。但這是什麼意思呢？學界對這個問題的看法，基本上可以分為三種。第一，在神命令摩西所造的會幕中，有一個供水給祭司洗手腳的洗滌盆（出30:18-21）；而在所羅門王所建造的聖殿中，也有一個具類似功能的「銅海」（王上7:23-37）；因此有人認為此處的「玻璃海」，是地上洗滌盆，或是銅海，在天上聖殿中的原型。準此，約翰異象中的「玻璃海」所要表明的，是神潔淨的能力，特別是祂話語潔淨人的能力。³

第二，由於神在第二日的創造，是將水分為上下（創1:6-7），而神的寶座又是在天上的，因此在猶太人的傳統觀念中，神的寶座坐落在天上，已經凝結之水的上面（出24:10；詩29:10；104:3；148:4；結1:22, 26）。⁴從這個舊約背景來看，有學者認為在寶座前之玻璃海所象徵的，不單是神的威嚴可畏（玻璃，水晶），也是祂和人之間的距離（海）。也就是說，祂是和人完全不同的一位。⁵

第三，在以色列的歷史中，最能彰顯神的大能的，莫過於祂拯救以

-
- 1 這是和合本的理解。在1:12, 20中所出現的，是燈盞（λυχνίας），而非火炬（λαμπάς），因此我們似乎應該將這兩者區隔出來。
 - 2 R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, 178-79; Thomas, *Revelation 1-7*, 350-51; R. H. Mounce, *Matthew*, 237。
 - 3 例如，Walvoord, *Revelation*, 109。
 - 4 亦見，以諾一書54:7；以諾二書3:3。
 - 5 例如，Morris, *Revelation*, 88; Mounce, *Revelation*, 137; Beasley-Murray, *Revelation*, 116。

色列人，帶領他們過紅海的事件（出14）。因此在回溯這個事件之時，舊約的作者，為要凸顯神的大能，便讓這個事件穿上了一件巴比倫神話的外衣。也就是說，他們讓耶和華神成為擊敗海怪拉哈伯的那一位（詩87:4；賽30:7；51:9-11）。● 因此從這個角度來看，海所象徵的，是敵對神的幽暗勢力，是屬神子民要到神面前，必須經過的磨練和挑戰；●而約翰在此藉玻璃和水晶所要表達的，是神勝過幽暗勢力的能力，因為在寶座前，曾經是混亂和黑暗勢力之代表的海，卻成了明如水晶的玻璃海。●

在上述三種看法中，後兩種看法是比較合理的，並且它們並非彼此完全不相容。從約翰所直接暗引的以西結書第一章來看（22, 26），此處的玻璃海的確由以西結書而來。在以西結的異象中，他所見天庭的結構是：四活物（1:5-22, 23-25）— 穹蒼（玻璃海；1:22, 26a）— 寶座（26b-28）；因此在這個結構中，明如水晶的穹蒼（玻璃海），的確表達了神的威嚴和他的「另類性」。但是正如許多學者所觀察到的，在整本舊約中，和先知以西結所見異象最接近的，是摩西在西乃山上所經歷到

-
- 1 亦參，伯9:13；26:12-13；詩74:12；結29:3；32:2。有關舊約作者使用這些神話故事的意義，見 M. G. Kline, *Kingdom Prologue*, 18-20; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 408。簡單的說，聖經作者採用這些主題（海怪）的目的，並不是要為近東神話背書，而只是借用這些主題來表達真理。例如，當我們說，「在聖靈的光照之下，他立時醒悟過來，痛改前非，而立地成佛了」，我們並無意肯定佛教「立地成佛」的教義；我們所做的只是借用一個中國人都十分熟悉的成語，來強調基督教的真理。事實上，聖經作者不單以「格言/成語」的方式，來使用當時人所熟悉的「海怪拉哈伯」；而在使用這個故事之時，他們也刻意的以一神的觀點，來重新塑造這個故事。也就是說，原本海怪是和神相對的另一個神祇，因著被神擊敗後而成為神創造的世界的材料；但是在聖經作者的手中，海怪反倒成為上帝所創造的諸多動物之一，甚至是神施行審判的工具（摩9:3）。
- 2 Caird, *Revelation*, 65-68。
- 3 Beale, *Revelation*, 328。

的事（出19,24），●而西乃山正是以色列人過紅海出埃及事件的最高峰，因此在約翰的「玻璃海」後面的，也有「紅海」的影子。

事實上，在啟示錄後面的經文中，我們也將要多次看見玻璃海和紅海之間的連繫。第一，從下表中，我們曉得約翰顯然將教會所要經歷的事，類比於當年以色列百姓的出埃及。●

	出埃及記	啟示錄
1 一大群人從患難中出來	4:31	7:14
2 洗衣服	19:10, 14	7:15
3 被血灑	24:8	7:15
4 帳幕	25:1ff	7:15
5 食物，水，保護，安慰	24:11, 25:1ff	7:16-17

因此當這些勝過獸的人，再次出現在啟示錄中的時候，我們就看見他們站在玻璃海之上（或是站在玻璃海的旁邊），唱著摩西的歌和羔羊的歌（啟15:2-4）。而這個畫面，正和當年摩西帶領以色列百姓出埃及之後，在紅海邊上所做的事情，完全一樣（出15:1-8）。

第二，在舊約中海是敵對神勢力的觀念，也一樣出現在啟示錄中，因為在13章中的第一隻獸，就是由海中上來的。●而在有關新天新地的論述中，約翰也明白的告訴我們，在那個時刻，海也不再有了（21:1）。

因此在天庭異象中，約翰藉著明如水晶之玻璃海所要表達的，是神

- 1 C. F. Keil and F. Delitzsch, *Ezekiel*, 44; J. P. Hyatt, *Exodus*, 257; W. Zimmerli, *Ezekiel I*, 122; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 50。具體的來說，密雲，雷轟和閃電都出現在出埃及記19章和以西結書第一章中；而摩西所見在神腳下，彷彿綠寶石（琉璃）之物，也和以西結所見之明如水晶之穹蒼對應。
- 2 這個將教會類比於「新出埃及」的做法，並非約翰所發明的。在以西結書20章中，先知就已經用過去神領以色列百姓出埃及的事件（20:1-32），做為神將要帶領他們回歸迦南地的模式了。詳見，W. Zimmerli, *Ezekiel I*, 41; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985), 365-67。
- 3 在約翰所暗引的但以理書第七章中，形狀可怕的四獸也是由海中而出。

勝過幽暗勢力的真理。在祂寶座的面前，原本黑暗翻騰的深淵，成了明如水晶平靜無波的玻璃海。在本節經文的上下文中，這個理解也最合理，因為在象徵神大能的七靈出現之後，有什麼比明如水晶的玻璃海，更能彰顯祂大能運行之後，所可能會出現的結果呢？

4:6b-8a 寶座中和寶座周圍有四個活物，前後遍體都滿了眼睛。⁷第一個活物像獅子，第二個像牛犢，第三個臉面像人，第四個像飛鷹。⁸四活物各有六個翅膀，遍體內外都滿了眼睛（Καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῶα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὀπισθεν. ⁷καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῶ πετομένῳ. ⁸καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα, ἓν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχων ἀνὰ πτέρυγας ἕξ, κυκλόθεν καὶ ἕσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν）

一個會發出閃電聲音和雷轟的寶座，七支在寶座前點著的火炬，以及明如水晶的玻璃海（2b-6a），都讓人生發敬畏之情；但這些似乎還不足以顯示神的威嚴和權柄。因此在天庭中，約翰還看見了似獅如牛像人又似鷹的四活物。●但他們究竟是誰，而他們和寶座之間的關係究竟如何？

依照我們對空間的了解，約翰對四活物所在位置的描述，即，在寶座中也在寶座的周圍，是不合邏輯的。因為在其中的，就不可能在其外；

1 約翰對第三個活物的描述，和其他三個有些不同（ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου）。這個變化可能是為了要避免讓人錯將這個活物，和人子混為一談。因為若他以其他三個活物的方式來介紹第三個活物（ὅμοιον ἀνθρώπου），這個語句就十分接近他在1:13和14:14中，對人子的描述了（ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου；Aune, *Revelation 1-5*, 299）。

而在其外的，就不可能在其中。因此在面對這個令人困惑的描述時，有人認為「在寶座中（ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου）」一語，是後人所加，因此應該從經文中除去。¹在我們目前所知的啟示錄手抄本中，沒有一個遺漏這個片語，因此這個看法在學界中並沒有得著太多的迴響。那麼我們要如何解釋這兩個似乎彼此矛盾的論述呢？有學者建議，我們應該以「在天庭中」的方式，來了解「在寶座中」一語的意思，因此這個矛盾就自然消失了。²此說雖然吸引人，但是在啟示錄4-5章中，寶座一直是天庭中的物件之一，它並不同於天庭；因此此說並不可行。在學界中也有人嘗試以「在寶座的範圍中」的意思，來理解「在寶座中」。準此，四活物就是在非常靠近寶座的地方，而以前後左右的方式圍繞著寶座。³這個解釋雖然有其可能，但這似乎也不是約翰的原意。⁴

在神命令摩西建造會幕之時，祂要摩西在約櫃之上，設立一個施恩座，而在這個施恩座的兩邊，是兩個面對面的基路伯（出25:10-22）。對這兩個遮蓋約櫃的基路伯，和約翰同時代之猶太史學家約瑟夫（Josephus）曾說，他們是摩西所見，刻在神天上寶座之上的活物。⁵從今日我們對古代近東寶座的了解來看，約瑟夫的看法其實並不新鮮，因

1 Charles, *Revelation I*, 118。

2 H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 98。

3 例如，NRS; RSV; Thomas, *Revelation 1-7*, 354。

4 R. R. Brewer 認為，約翰的天庭異象是以當代希臘劇場為模型的。因此和四活物所相對應的，是希臘戲劇中的詩班。在劇場中，他們的位置在放置寶座的舞台之下，因此他們可以是「在寶座中的」（'Revelation 4.6 and Translations Thereof,' *JBL* 71[1952], 227-31）。若這個見解是對的，那麼 Brewer 事實上是將四活物，擺到了一個離寶座更為遙遠的位置了。

5 *Ant.* 3.137。有關施恩座和此處經文關係的討論，詳見 R. G. Hall, 'Living Creatures in the Midst of the Throne: Another Look at Revelation 4.6,' *NTS* 36 (1990), 609-13。

為在以西結時代的石碑上，我們就已經看見那以活物為支柱的寶座了。●也就是說，以各式活物（例如，獅子）做為寶座的腳，或是在支撐寶座的四隻腳上，刻上各式活物圖樣，是古人對寶座的概念。●因此約翰在此可以說，四活物是在寶座中的，因為他們是寶座的四腳，是寶座的一部分。但由於這四隻腳是分散在寶座的四角，因此約翰也可以說，他們是圍繞在寶座周圍的。

但這支撐寶座，似獅如牛像人又似鷹的四活物，究竟是什麼呢？

（1）早期教父們認為，這四活物所代表的，是四卷福音書。●但是由於這個見解完全沒有根據，因此今日就少有人接受這個見解了。（2）依據巴比倫星象學的背景，也有人認為四活物是黃道12行星中的金牛座，獅子座，天蠍座和水瓶座，因此他們所象徵的是東南西北四風，或是春夏秋冬四季。●就彼此呼應的角度而言，金牛座和獅子座的確類比於四活物中的牛和獅子，而天蠍座有時也以人形出現，因此也和四活物中，像人的一位對應，但是鷹和水瓶座之間的差距，就不容易解釋了；因此這個說法也令人存疑。（3）以色列人安營於曠野之時，圍繞在會幕東南西北四個方向的，是四組各自有三個支派的以色列人；而在這四組支派中，為首的是猶大，流便，以法蓮，和但四個支派（民2:3, 10, 18, 25）。因此學界也有人認為四活物所代表的，是以色列人。●就其神學含義來看，

1 此石碑上的寶座圖像，見 L. C. Allen, *Ezekiel 1-19*, 27。

2 在第七第八世紀的兩份猶太拉比著作中，我們也看見類似的理解。出處和引文，見前述 R. G. Hall 一文，頁610-11。

3 對愛任紐（Irenaeus）而言，人鷹牛獅所對應的，是太可路約；對維多利烏斯（Victorius）而言，是太約路可；對奧古斯丁（Augustine）而言，是可約路太；而對亞他那修（Athanasius）而言，是太路約可（Thomas, *Revelation 1-7*, 355）。

4 Charles, *Revelation I*, 123; Malina, *On the Genre and Message of Revelation*, 97-100。

5 例如，Seiss, *Apocalypse*, 106。

「會幕為12支派圍繞」所要彰顯的，是神權國度的概念。●因此就這層意義來說，這個設計的確和約翰的天庭異象，有所關聯。但是在前面我們已經知道，舊約聖徒已經在24個長老的象徵中，出現於天庭了，因此四活物所代表的，應該不是他們。再者，以小獅子來類比猶大支派的說法，的確出現在雅各臨終前對12支派的祝福中（創49:9），●但是流便，以法蓮和但支派，與牛，人和鷹之間的連繫，卻完全沒有出現在舊約中。

（4）除了上述三種見解之外，在學界也有人認為四活物所象徵的，是神的屬性。因此在四活物的身上，我們就看見神的莊嚴和全能（獅）；恆忍和勤奮（牛）；智慧和理性（人）；以及權柄和統管（鷹）。●此說高舉了神的地位，理應受到歡迎，但它卻缺少從其他經文而來的支持。

從約翰所暗引的以西結書第一章來看，約翰的四活物的確在某些地方，和以西結的四活物有所不同。例如，（1）以西結的四活物都是一樣的，他們都有獅牛鷹的四個臉（結1:6, 10），●但約翰的四活物則是各個不同，某一個活物都只具有一個動物的形像；（2）以西結的活物有四個翅膀（結1:6），但是約翰的活物則有六個翅膀（參，賽6:2）；（3）以西結在異象中所見之「眼」，是在車輪之上（結1:18），但是在約翰的異象中，「眼睛」則是在四活物的身上和翅膀之上（參，結10:12）。這些差異的確存在，也令人好奇，但是就整體而言，約翰似獅如牛像人又似鷹，有翅又滿了眼的四活物，卻顯然是以西結四活物的新約版。因此在嘗試解讀四活物之意義時，我們必須考量這個背景。

在以西結時代的雕刻中，天上或是靈界神祇多以人形獸首之姿出現，

- 1 有關民數記2-3和啟示錄之間的關係，詳見21:12-13的注釋。
- 2 事實上在摩西臨終前對以色列人的祝福中，他是將牛類比於約瑟支派，母獅類比於迦得支派，而將但支派類比於小獅子（申33:17, 20, 22）。
- 3 Walvoord, *Revelation*, 109-10；亦見 D. I. Block, *Ezekiel 1-24*, 96。
- 4 在 L. C. Allen, *Ezekiel 1-19*, 27中，有一個主前第八世紀，「四面神祇」的圖像。

因此他們在以西結的異象中出現，並不令人意外。但是在先知的異象中，讓人驚訝的是，這四個「活物」不單同時具有四張臉，也成為背負神寶座的活物。●因此在被擄的巴比倫之地，以西結藉此就突顯了耶和華神的超越性。在一份猶太人的文獻中，有如下的文字：「在所有動物中，人站在最高的位置，在鳥類中，則是鷹，在家畜中，是牛，而在野生動物中，則是獅子。他們是王，各自具有偉大的特性。但他們卻被放在神的寶座之下」。●從這個背景來看，以西結以及約翰的四活物所象徵的，是神所創造的生物。●在他們各自的領域中，他們的確是王，但是在天庭中，他們只能是背負神寶座的活物。

四活物是地上生物在天上的代表，因此他們和神，七靈，羔羊，眾天使，以及24位長老，共同組成了一個完整的宇宙。但由於他們是地上生物在天上的代表，因此他們當然也是屬靈界的活物。由是在約翰的異象中，他們可以成為神的使者，執行神所交付給他們的任務（啟6:1-8; 15:7；亦參，結10:7）。而這個看法，也在舊約亞蘭文譯本（Targum）的以西結書1:14中，得著呼應。因為這個譯本將「這活物往來奔走」一語，翻譯為「這活物被神差遣去執行其主人的旨意」。●

四活物是執行神審判的使者（啟6:1-8; 15:7），因此他們就有了六個翅膀。這六個翅膀是來自以賽亞書第六章，因為在整卷舊約中，唯一有六個翅膀的靈界活物，是在以賽亞的異象中所出現的撒拉弗（6:2）。學界對「撒拉弗（שָׂרָפִים）」一語的含義，有不同的理解。從民數記21:6的「火蛇（הַשָּׂרָפִים）」來看（亦參，賽14:29; 30:6），有人認為撒拉弗可能

-
- 1 有關以西結書中，四活物的特殊性，見 M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 57-58。
 - 2 *Midr. Rab. Exod 23.13*；譯文由 L. C. Allen, *Ezekiel 1-19*, 31而來。類似的說法，亦在其他猶太文獻中出現（參，Beale, *Revelation*, 330）。
 - 3 亦見，Wilcook, *Revelation*, 68。
 - 4 譯文由 Beale 而來（*Revelation*, 330）。

具有蛇形。●但是由於「撒拉弗」是由「燃燒（ἠρῶ）」這個動詞而來，而先知以賽亞在異象中所經歷的，也是火炭沾口，因此他就以意思為「燃燒」的撒拉弗，來稱呼他所見的活物。●準此，以賽亞書中的撒拉弗，和以西結書中的基路伯（四活物；參，結10:7），應該是相同或是類似的靈界活物。我們不十分清楚約翰為什麼會以撒拉弗的六翅，來取代以西結四活物的四個翅膀，●但是在這兩卷書中，他們都是取火炭，執行神審判的活物（賽6:6；結10:7）；而這也正是四活物在啟示錄中所扮演角色的寫照（啟6:1-8）。

六翅是撒拉弗的反映，但四活物遍體滿了眼睛的特色，卻依舊是由以西結書而來（結1:18; 10:12）。在以西結書中，「眼」和活物的「四個臉面」，都在表達「全知」的意思，●因此這也應該是約翰在此的意思。他們知道誰是這個世界的創造者（4:11），因此他們的頌讚就十分合宜的以「聖哉聖哉聖哉」為始（4:8b）；他們知道坐在寶座上的，是審判世界的主，因此當他們帶著神的使命出去的時候，他們所做的就自然是神公義屬性的反映（啟15:7; 16:1-7）。

4:8b 他們晝夜不住地說：聖哉！聖哉！聖哉！主神全能者，昔在、今在、將要再來的那一位！（καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς

1 R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, 74。

2 J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 76；亦參，J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*, 178-79。

3 一個可能的原因，是他要在接下來的經文中，將撒拉弗「聖哉聖哉聖哉」的頌詞，放在四活物的口中（4:8b）。

4 W. Zimmerli, *Ezekiel I*, 129; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 58。D. I. Block 認為「眼（עיניים）」所指的，是「眼狀的珠寶」，因此「有眼的輪」所要強調的，是威嚴可畏。這個見解雖然有其可能，但是在七十士譯本中，我們所有的是「眼（ὄφθαλμῶν）」，而約翰對以西結書1:18的理解也是如此。

λέγοντες, Ἵγιος ἄγιος ἄγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος)

如果寶座，24位長老，七靈，玻璃海和四活物，是約翰對天庭異象的靜態敘述，那麼他在8b-11中（以及第五章）所記錄的，就是那些發生在天庭中的動態活動了。而這些動態活動，是以四活物的頌讚為始。但他們是如何進行他們的頌讚的呢？而他們頌讚的內容又是如何？

「晝夜不住」是四活物頌讚的方式。這個片語當然含有「誇張語法」的意味。正如保羅在米利都向以弗所教會長老說，他三年之久「晝夜不住的」流淚勸誡他們時（徒20:31），他的意思並不是說他一天24小時都不睡覺的在流淚勸誡；而是要強調他對他們持續的關切。●而這個看法也在啟示錄後面的經文中，得著證實。因為四活物的任務，除了敬拜之外，也包括執行神的審判（6:1, 3, 5, 7; 15:7）。●

四活物對神的頌讚，是以「聖哉，聖哉，聖哉（Ἵγιος ἄγιος ἄγιος）」為起始句。從舊約觀之，此一「三重聖哉」的頌詞只出現在以賽亞書6:3中，●而以賽亞書第六章正是先知所見天庭異象的記錄，因此約翰在此的「引經」，並非隨意為之，而是以「天庭異象」之主題為基準。

在希伯來文的比較語法中，最高級（superlative）是以兩個重複名詞來表達的。因此「金金（זָהָב זָהָב）」和「銀銀（כֶּסֶף כֶּסֶף）」的意思，就是「純金（最高級的金）」和「純銀」（王下25:15）；而「坑坑（בְּאֵרַת בְּאֵרַת）」的含義則是「有許多坑洞」（創14:10）。但是在論及耶和華神

1 類似的說法，亦參，路2:37；徒26:7；帖前2:9；帖後3:8；提前5:5。

2 事實上，「晝夜」這個概念的本身，是「屬地」的，是不能應用在天上的。因此約翰在此只是藉之傳達「神配得不止息頌讚」的真理。

3 在詩篇99篇中，「聖的」一語則分別在三個地方出現（3, 5, 9）。在舊約中，「神是以色列/雅各的聖者」一語，一共出現了32次，但是在以賽亞書中，神的這個稱號就出現了26次，因此「三重聖哉」會在以賽亞書中出現，並不令人意外。

之時，先知卻創造了獨一無二的「最高的最高級」語法（שׁוֹשׁוּבִים קְדוֹשִׁים קְדוֹשִׁים）；因為只有這個設計才能完全表達神的特性。●就語源學而言，「聖的（שׁוֹשׁוּבִים）」可以有「明亮」，或是「分別」的意思。因此「聖哉聖哉聖哉」就含有「無法接近」（參，提前6:16，神住在無法接近的光中），或是「完全不同」的意思。但不管何者為是，神和人之間的距離和區隔，在這兩個意思中，都完全的顯示了出來。●

在舊約中，神是「聖的」之概念，包括了兩個彼此相關的面向。第一個是神和萬物之間的不同，而第二個則是祂在道德層面的聖潔。而這兩個面向，都出現在以賽亞書「聖哉聖哉聖哉」的上下文中：（1）「祂的榮耀充滿全地」（6:3b），是撒拉弗在「聖哉聖哉聖哉」之後，對神頌讚的內容；因此透過這句話，神和萬物之不同，就在創造者和被造物之關係中顯明出來了；●（2）「禍哉！我滅亡了。因為我是嘴唇不潔的人，又住在嘴唇不潔的人中，又因為我眼見大君王萬軍之耶和華」（6:5），是先知見異象之後所發出的哀嘆，因此神在道德層面的聖潔，也在這個哀嘆中顯示了出來。和以賽亞相較，約翰則是將「三重聖哉」的頌讚，放在四活物的口中，因為在他的異象中，四活物是地上所有被造生物的代表，因此由他們發出「聖哉聖哉聖哉」的頌讚，是再適合不過的了。再者，在啟示錄的後續異象中，約翰也讓四活物在彰顯神公義聖潔的審判中，扮演了執行者的角色（6:1-8; 15:7）。因此從這兩個角度來看，約翰其實是完全了解以賽亞之異象的。

「主神全能者（κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ）」是四活物對神頌

1 J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 76。準此，早期教父將「三重聖哉」等同於「三一神」的看法，是沒有根據的。

2 J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 77。

3 J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 74。

讚的第二個部分。在以賽亞的異象中，從撒拉弗口中所發出的，是「萬軍的耶和華（יְהוָה צְבָאוֹת）」，但在此約翰卻以其他舊約先知所常常使用的「主神全能者（יְהוָה אֱלֹהֵי הַעֲבֹאוֹת）」來取代。●在1:8那裏我們已經曉得，「全能者」一語，是由「所有的（πάν）」和「管治（κρατεῖν）」兩個字組合而成；因此藉此約翰所要表達的，是神「統管萬有」的屬性。在啟示錄中，約翰似乎認為「主神全能者」的本身，還不足以表達神的全能，因此他就讓「主+神+全能者」的組合，在啟示錄出現了七次（1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7; 19:6; 21:22）。●

四活物對神之頌讚的第三個部分，是「昔在今在將要再臨的」。在1:4那裏我們已經提及，這個所謂「時間三重語法」的片語，在啟示錄中共出現了三次。在向讀者問安的部分（1:4, 8），這個時間三重語法中的「今在」，被放在最前面，因為對身在苦難中的信徒來說，「現在」當然是最重要的。但是在本節經文的上下文中，也就是在天庭的時空中，「昔在今在將要再臨」這個最合乎時間邏輯的頌讚，就出自四活物之口了。不單如此，在11:7和16:5中，這個「時間三重語法」的最後一個部分，也就是「將要再臨」的部分，卻消失不見了。究其原因，乃因11:7屬末日第七號，神審判已經完成之時；而16:5所言，乃神正在進行的審判，因此在如是文脈之中，「將要再臨」就自然不需要出現了。

在1:4那裏，我們也已經知道，啟示錄中的「昔在今在將要再臨」，主要是由出埃及記3:14而來。●而在這個舊約背景的襯托之下，此一片語

1 何12:6 [5]；摩3:13; 4:13; 5:14-16; 9:5；鴻3:5；亞10:3；瑪2:16。

2 在16:14和19:15中所出現的，則是「神全能者」。這個片語的含義和「主神全能者」並無不同，但是它們在文脈中，卻有著連結16:12-16和19:11-21的功能。因此這個「變化」似乎是約翰刻意所為（詳見，R. Bauckham, *The Climax*, 33）。

3 亦參，賽41:4; 43:10; 44:6; 48:12。

的重點，不在神無時間（timelessness）的永恆屬性，而在強調神在人類歷史中，施行拯救和降下審判的能力和主權。而這個看法，也在這裏得著證實。因為我們不單在此異象中，看見人子從父神手中接受了書卷（5:7），並且在後續的異象中，也看見祂因著揭開書卷上的七印，而將神的審判帶進了這個世界（6:1ff）。

從整體來看，四活物頌讚的形式是相當工整對稱的。因為他們的頌讚不單由三個部分所構成，這三個部分也各自包含了三個元素：聖哉—聖哉—聖哉；主—神—全能者；昔在—今在—將要再臨。但是就內容而言，四活物的頌讚，雖然簡短，但卻含義深邃。「聖哉聖哉聖哉」不單指向神和祂所造萬物之間的不同，也明示祂是「萬不以有罪的為無罪」的一位；「主神全能者」則告訴我們，這位嫉惡如仇的上帝，也是統管萬有，滿有能力的一位，因此透過「昔在今在將要再臨」，四活物也詔告天下，祂的審判和刑罰，將為期不遠。對那些敵對神的人而言，這當然是個噩耗，但是對那些身陷逼迫苦難之中的聖徒來說，這卻是個天大的好消息，因此在接下來的經文中，代表他們的24位長老，就自然的跟著四活物敬拜坐在寶座上的那一位了（4:9-11）。

1 Mounce, *Revelation*, 139; Wall, *Revelation*, 95。

2 Collins, *Apocalypse*, 37。

3 Beasley-Murray, *Revelation*, 118。當然在6-16章中，我們也看見神對聖徒的保守和拯救（7:1-17; 12:6; 14:1-5, 13; 15:2-4）。

4 有關啟示錄4-5中之頌讚，和舊約以及猶太會堂中之頌讚的異同，見 L. Mowry, 'Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage,' *JBL* 71 (1952), 75-84; J. J. O'Rourke, 'The Hymns of the Apocalypse,' *CBQ* 30 (1968), 399-409; 有關「三重聖哉」在舊約，猶太文獻，以及初代教會中的使用，見 Aune, *Revelation 1-5*, 302-06。

5 出34:7；民14:18；鴻1:3。

4:9-10 每逢四活物將榮耀、尊貴、感謝歸給那坐在寶座上，活到永永遠遠者的時候，¹⁰ 那二十四位長老就俯伏在坐寶座的面前，敬拜那活到永永遠遠的，又把他們的冠冕放在寶座前，說（καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ ζῶα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν τῷ καθήμενῷ ἐπὶ τῷ θρόνῳ τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ¹⁰ πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἐνώπιον τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ προσκυνήσουσιν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων καὶ βαλοῦσιν τοὺς στεφάνους αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου λέγοντες）

約翰的天庭異象，是由「我曾看見」，「我曾聽見」等過去式的動詞開始的（4:1-2），因此這段經文是約翰見異象之後的記錄。在4:3-8中，他為了讓讀者能夠「身歷其境」，就使用了幾個現在時態的動詞（historical present）。但是當我們來到這兩節經文時，約翰卻給了我們四個未來時態的動詞。●這究竟是怎麼回事呢？

對這個問題，學界基本上有兩種見解。第一，約翰在此所言之事，是尚未發生的，因此「四活物在先，而24位長老在後」之敬拜，所指的是記錄在5:13-14中的事。●此說的優點顯而易見，因為它以最自然的方式，來理解這四個未來時態的動詞。但從下一節經文來看，這個看法卻有其困難，因為我們不必等到5:13-14，就已經聽見24位長老對神的頌讚了。●

第二，在學界中也有人認為，因著希伯來文未完成時態（imperfect）

1 δώσουσιν；πεσοῦνται；προσκυνήσουσιν；βαλοῦσιν。

2 G. Mussies, *The Morphology*, 342-47。Aune (*Revelation 1-5*, 307) 和 Beale (*Revelation*, 333-34) 都採此說；但 Beale 認為這兩節經文所指的，也包括了5:8-12，即，羔羊接受書卷之事。

3 對此困難，G. Mussies 的解釋是，「這是約翰的自由」（*The Morphology*, 345）。但此一解釋並不令人信服。

的影響，約翰在此就以未來時態的動詞，來表達他在異象中，所看見那具有「經常性」的事物。●而這個看法，就讓許多譯本以「每逢（whenever）」的意義，來翻譯「ὅταν」。●在概論部分有關啟示錄希臘文的論述中，我們已經曉得約翰的希臘文，的確是受到希伯來文的影響；●而從這兩節經文的上下文中，我們也看見24位長老，不單立即的就跟著四活物頌讚神（4:11），也在天庭異象的結尾之處，再次跟在四活物的後面，敬拜上帝（5:14；亦參，19:4），因此這個以「經常性」來理解此處經文意義的見解，是比較可信的。

就文法而言，這兩節經文的確讓人困擾（至少對不熟悉希伯來文文法的讀者來說是如此的）。但就內容而論，這兩節經文並不難理解。在上一節經文中，我們已經知道四活物的頌讚，是以「三」為其結構；而這個特色，不單在「榮耀，尊貴和感謝」中出現，也在24位長老「榮耀，尊貴和權柄」的頌讚中（4:11），再次現身。

「榮耀，尊貴和感謝」，是四活物在第8節中所發三重頌讚的反映。在約翰所暗引的以賽亞書第六章裏面，神的榮耀是充滿在祂所造的「全地」中（6:3）。也就是說，祂是藉著祂所造的萬物，來顯明祂的榮耀；因此做為地上萬物代表的四活物，當然要把「榮耀」歸給祂。同樣的，

1 Charles, *Revelation I*, cxxiv; MHT III, 86; M. Zerwick, *Biblical Greek*, 95; S. Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, 45-47; M. Zerwick & M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis*, 750。A. T. Robertson 認為，此處之「ὅταν+ 未來直說（ὅταν δώσουσιν）」，和指向不確定未來的「ὅταν+ 簡過假設」，有相同的意思（*A Grammar of the Greek New Testament*, 972）；因此他的看法也支持前述學者之見。亦見，BAGD, 588。

2 例如，和合本，RSV, NRS, NKJ。此一看法所可能會有的困難是，若四活物是「晝夜不停的」在敬拜神（4:8），那麼24位長老怎麼有機會「切入」呢？在前面我們已經曉得，「晝夜不停」是帶著誇張性的說法，因此這個困難其實並不存在。

3 見，頁63-67。

祂是「主神全能者」，因此屬君王的「尊貴」，也是祂的。但「感謝」呢？從羅馬書8:20-22來看，受造之物如今是「服在虛空之下」，是「在歎息勞苦」之中；也就是說，萬物因著亞當的墮落，而無法達到它們被造的目標。●但是「昔在今在將要再臨」之頌讚的重點，不單在祂的昔在和今在，也更在祂的「將要再臨」（詳見1:4注釋）。也就是說，祂將要再來並更新一切（啟21:5；亦參，賽65:17-25）。因此在虛空之下，在歎息勞苦中等候得贖之日來到的萬物，當然要將感謝歸給祂了；因為祂是坐在寶座上的那一位。

「坐在寶座上的那一位（ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου）」，不單是為了要避免直接提及神之名字而有的迂迴說法，也同時是為了要區隔「異象世界」和「這個世界」而有的說法。●在啟示錄中，這個形式的說法一共出現了10次，●是啟示錄的中心思想。因為坐在寶座上的祂，不單是天庭異象的中心（4-5），連那些在地上所將要發生的事（6-16），以及巴比倫受審和新耶路撒冷的出現（17-22），也都和祂永恆的旨意息息相關。因此祂也是「活到永永遠遠的一位（τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων）」。

在舊約中，論及神是「永活」的經文，並不多見；●而以「活到永永遠遠」的方式來描述神的經文，更是從來沒有出現過。在但以理書4:34

- 1 馮蔭坤，《羅馬書注釋II》（臺北：校園，1999），頁667, 673-77。
- 2 參，導論「啟示錄釋經學」中的分析。
- 3 4:9, 10; 5:1, 7, 13; 6:16; 7:10, 15; 19:4; 21:5。在4:2, 3; 20:11中的形式略有不同。有關這個片語在啟示錄中的神學含義，見 R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 31-35。在 Bauckham 的經文索引中，少列了4:10, 7:10和19:4。
- 4 申4:34；但4:34; 12:7。參，「住在永恆中的一位」（賽57:15；和合本譯為「永遠長存」）；「活神」（書3:10；詩42:3；84:3；賽37:4, 17；何2:1）。有關此一稱號和舊約之間關係的分析，見 C. G. Ozanne, *The Influence*, 72; L. P. Trudinger, *The Text*, 63。

中，●以「永活的一位」來頌讚神的，是尼布甲尼撒王；因為在神的審判中，他曾失去其國度；但在神的恩典中，他又再得其國（但4:28-37）。因此在「永活的」之後，他就自然的將他的頌讚，集中在神國度權柄的永存（4:34b），以及神旨意之必然成就上面（4:35）。在但以理書12:7中，以「永活神」之名起誓的，●則是出現在但以理異象中的天使。在其上下文中，此一動作的目的，旨在表明神命定聖徒要經歷一載兩載半載的艱難，是必然會發生的（參，啟12:6, 14; 13:5）。因此從這兩個舊約背景中，我們曉得「永活的」之重點，不在神抽象的永存性，而在祂擁有實踐祂所命定之事的能力。

在啟示錄中，約翰將舊約的「永活」放大為「永永遠遠活著」，因此神貫徹祂旨意的能力，得著更進一步的肯定。●但若我們參照人子在1:18中的自稱：我現在活著，直到永永遠遠（ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων），他顯然也意圖將人子等同於永活的耶和華神。在第五章中，我們將看見從父神手中接受書卷，並將之打開的，是人子，因為只有和父神一樣永活的祂，才有能力，也配揭開書卷。不過這是後話，在第四章中，坐在寶座上的一位，才是焦點。因此在四活物之後，24位長老也隨之敬拜。

以俯伏在地之姿，親吻另一個人的腳，或是其外袍之邊緣，是古代近東地區之人表達尊崇的習俗。●因此在這裏我們就看見24位長老俯伏（προσκύπτειν）在坐寶座者的面前，並且敬拜（προσκυρήσουσιν）那活到

1 在西奧多句譯本（Theodotion）中是「ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα」。

2 τὸν ζῶντα εἰς τὸν αἰῶνα θεὸν（LXX）。

3 此一片語亦在4:10; 10:6和15:7中出現。在10:6那裏，這個片語和但以理書12:7之間的連繫，就更為清楚了；詳見該處經文注釋。

4 例如，創18:2; 19:1; 33:3; 43:28；出18:7; 34:8等等。

永永遠遠的一位。●約翰再此重複提及「坐在寶座上的」，以及「活到永永遠遠的」，可能有兩個目的。第一，再次強調神在天庭中的地位；第二，讓天庭中的敬拜，顯出其一致性（亦參，5:14; 7:11; 19:4）。四活物和24位長老的确是同心合意的敬拜上帝，但由於在天庭中，他們所代表的群體並不相同，因此在24位長老的敬拜中，我們就看見他們又做了另外的一個動作：將他們的冠冕放在寶座前。這個動作是只有他們才可以進行的，因為在天庭的活物中，只有他們擁有坐寶座的權利（4:4）；而他們的這個舉動，也正表示他們清楚明白的知道，他們所擁有的權柄，是來自神。

4:11 我們的主，我們的神，你是配得榮耀、尊貴、權能的！因為你創造了萬物，並且萬物是因你的旨意而存在，而被創造的（"Αξιός εἶ, ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν, ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν）

配合著俯伏，敬拜和獻冠的三重動作，24位長老也開口頌讚神。和四活物的頌讚相較（4:8），24位長老的頌讚顯得更為直接，因為「你配得」，「你創造」和「你的旨意」，都顯示他們的頌讚，直接以神為對象。●而「我們的主和神」，更顯示出24個長老和神之間的親密關係。

就此頌讚的形式而言，學界並沒有一個共識。以「三行詩」，「四行詩」，甚至是「五行詩」視之的，都大有人在。●但不論此一頌讚是否

1 在啟示錄中，「俯伏（πίπτω）+ 敬拜（προσκυνέω）」這一個詞組，一共出現了7次（4:10; 5:14; 7:11; 11:16; 19:4, 10; 22:8）。前面五次是天庭活物對對神的敬拜，而後面兩次則是約翰意圖對向他顯現之天使，表達敬拜之意的舉動。

2 Mounce, *Revelation*, 140。

3 詳見，Aune, *Revelation 1-5*, 309。

具有詩的形式，本節經文的結構卻是由兩個十分明顯的部分所組成：頌讚的內容，頌讚的原因。

在當代，當羅馬皇帝打勝仗凱旋而歸時，他的子民會列隊相迎，並且以「你配得……」做為他們對皇帝的頌讚。●而在約翰寫啟示錄的當下，羅馬皇帝豆米田不單在其書信中自稱為「我們的主和神（*dominus et deus noster*）」，●也要求他的子民以這個方式來稱呼他。因此從這個背景來看，約翰在此讓24位長老以同樣的語言，做為他們對神頌讚的起始，是要突顯他們對神的效忠。和四活物的「榮耀，尊貴和感謝」相較（4:9），24位長老的「榮耀，尊貴和權能」都各自帶著一個定冠詞（*τὴν*），因此他們的頌讚不單顯得更為莊嚴，恐怕也是要和羅馬皇帝從他子民那裏所能得著的頌讚，做一個對比。●在前面我們討論24位長老究竟是誰的時候（4:4），我們已經知道他們所代表的，是新舊約的聖徒。而從啟示錄2-3章來看，身穿白衣，頭戴金冠，並坐在寶座上的他們，是在逼迫苦難之下，依舊持守信仰，至死忠心的得勝者（2:10; 3:5, 21）。因此他們在此對神所發出的頌讚，並非崇拜中的「例行公事」，而是以他們生命所見證的道。或者我們可以這麼說，為了這三個似乎是毫不起眼的定冠詞，他們曾經付上了生命的代價。因為真正的榮耀，尊貴和權能，只屬在天上坐寶座的那一位。●

和四活物的「榮耀，尊貴和感謝」相較，約翰不單讓24位長老之頌

-
- 1 H. Lilje, *The Last Book of the Bible*, 108; Mounce, *Revelation*, 140。
 - 2 Suetonius, *Dom.* 13.2。在 Dio Cassius 的記錄中，豆米田則是要求其子民稱他為「主人和神（*δεσπότης καὶ θεός*）」。有關羅馬皇帝自比為神的歷史，見 Aune, *Revelation 1-5*, 310-12。
 - 3 Stuart 認為這三個定冠詞，是為了要強調神的榮耀尊貴和權能而有的（*Revelation*, 120）。
 - 4 參，耶穌在受到魔鬼試探之時，所做的回應：當拜主你的神，單要事奉祂（太4:10；路4:8）。

讚，多了三個定冠詞，也以「權能（δύναμιν）」來取代「感謝」。因此這個項目，應該是24位長老之頌讚的重點。●在啟示錄中，這個語詞一共出現了12次。從13:2; 17:3和18:3等三處經文來看，在約翰所身處的世界中，具有權能的，當然是獸／巴比倫（羅馬），以及那些和巴比倫結盟的十王。●但是在約翰從天而得的異象中，真正擁有權能的，是坐在寶座上的一位，因此他六次藉著靈界活物之口，將權能歸給父神（4:11; 7:12; 11:7; 12:10; 15:8; 19:1）；並且在這個天庭異象的結尾之處，藉著眾天使之口，也將權能歸給被殺的羔羊（5:12）。在18章那裏我們將要看見，巴比倫（羅馬）藉著她政商的力量（權能；18:3），在地中海地區建立了一個有史以來最富足的帝國，因此對活在她手下的人來說，和她結盟，按著她所定下的規條來生活（例如，按時上凱撒神廟進行帝王崇拜），當然是最聰明的策略了。但是在2-3章中我們已經看見，人子對屬祂之人的期待，是向這個世界說不。但這個世界有什麼不好呢？物質的本身是惡的嗎？當然不是。聖徒要向世界說不的原因，是因為龍在伊甸園中，藉著亞當的墮落，已經竊取了神所創造的世界，並將之據為己有（創3:1-7；約壹5:19；啟13:2）。因此我們向世界說不的原因，是要向龍說不；是要向龍說，這個世界並非是你的，而是神所創造的。

由是之故，24位長老的頌讚，就以神是創造者為結了：你創造了萬物，並且萬物是因你的旨意而存在，而被創造的。因為祂的權能，正在祂創造的行動中顯明出來。在第4:9節那裏，我們已經知道「活到永永遠遠」一語，是由但以理書4:34而來。但是但以理書第四章對啟示錄的影響，恐怕還不只屬於此：●

1 Aune, *Revelation 1-5*, 312。

2 有關獸，巴比倫，和十王的含義，見三處經文注釋。

3 這是 Beale 所觀察到的（詳見，*Revelation*, 335-37）。

啓示錄4:11b	但以理書4:37 (LXX) , 35 (Theod.)
你創造了萬物，並且萬物是因你的旨意而存在，而被創造的（ὅτι συ ἔκτισας τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν）	我頌讚那創造天地海河以及其中萬物的（αἰνῶ τῷ κτίσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ τοὺς ποταμοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς）並且祂按著自己的旨意，在天上的萬軍和地上的萬民中行事（καὶ κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖ ἐν τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐν τῇ κατοικίᾳ τῆς γῆς）

在前面我們已經知道，此一頌讚是出自尼布甲尼撒王之口，而他之所以會發出這個頌讚的原因，是因為神雖曾將他從他的寶座上拉下來，但是在神的憐憫中，他又再次的得回他的寶座。因此從他的經驗中，他知道創造這個世界的神，是這個世界的主。¹由這個舊約背景來看，約翰暗引尼布甲尼撒王對神頌讚的原因，恐怕是要藉此來鼓勵那些在患難中的信徒，因為這是一個外邦君王都曾經驗過的真理。

就文法構而言，這個頌讚之因由是由三個部分所組成的，因此我們在前面所觀察到「三」的結構（參，4:8b 的注釋），再此再次出現。但就邏輯而言，在這個句子中的第二個部分，似乎應該在和第三個部分對調才是，因為萬物的創造，應該發生在萬物的存在之前。對此一現象，學界給了我們三種不同的解釋。第一，由於經文告訴我們，萬物的存在是根據神的旨意而有的，因此有人認為萬物是先神的意念中出現，之後才被創造了出來。²此一說法有其可能，但在上下文中，「先存」似乎不是經文的重點。第二，若我們把連結「有／存在（ἦσαν）」和「創造

1 在啓示錄中，另一個提及神是創造者的經文是11:6。而在那裏，神的創造和祂活到永永遠遠的屬性，也一起出現。因此但以理書第四章的確是本處經文和11:6的舊約背景。

2 例如，Swete, *Revelation*, 75; Mounce, *Revelation*, 140。

(ἐκτίσθησαν) 的「並且 (καὶ)」，當成所謂的解釋性的 (epexegetical) 連接詞，那麼存在和創造這兩個動詞，就成了強調神旨意的同義詞了 (hendiadys)。●第三，在3:3 (遵守和悔改) 和3:17 (富足，已經發了財) 那裏，我們已經知道「前後顛倒 (hysteron-proteron)」是約翰常常使用的文學手法之一，因此在學界中也有人認為，這個邏輯上的矛盾，只是出於約翰的文學習慣而已。●

在這三個看法中，後兩者是比較可能的。但不管何者為是，約翰藉著這個三重語法，為啟示錄第四章下了一個最好的結語。在異象開始之處，他所看見的是一個在天庭中的寶座 (4:2)，而在其後他對天庭中其他人事物的描述，也都是以寶座為中心 (4:3-8a)。因此四活物和24位長老的頌讚，也都以坐在寶座上的那一位為其對象。因為祂不是別人，而是創造宇宙萬物的主。在天庭中，祂坐在祂的寶座上，依序接受他所創造的萬物 (四活物)，和那些屬祂之人的敬拜 (24位長老)。因此莊嚴，榮耀，次序以及和諧，是約翰所見天庭的特色。但身在如此令人嚮往之境界中的祂，對地上的不義，苦難，暴力和混亂，有什麼對策呢？祂對失了序的世界，又該如何呢？難道祂的王權，只及於天庭嗎？當然不是，因為在接下來的經文中，我們就看見坐在寶座上的祂，手中有一卷書卷。但這卷書卷是什麼呢？誰可以打開它呢？它的內容又是什麼呢？

5:1 我看見坐寶座的右手中有書卷，兩面都寫滿了字，用七印封嚴了 (Καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὀπισθεν ● κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτὰ)

1 Ladd, *Revelation*, 78; Beale, *Revelation*, 335。

2 Aune, *Revelation 1-5*, 312。

3 有相當多的古卷在此作「ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν」，而和合本也因此將之譯為「裡外」。但比較可能的原始經文是「ἔσωθεν καὶ ὀπισθεν (裡面和背後)」，因此就一個書卷而言，約翰在此的意思應該是「兩面」。詳見，*TCGNT*, 735。

神在莊嚴和諧的氛圍中，接受祂所造萬物的敬拜，是約翰在啟示錄第四章中，所呈現在我們面前的畫面。但是對約翰而言，他所信仰的，並非是高高在天，不管人間事務的上帝，因此在第五章的一開始，我們就看見坐寶座者的手中，出現了一卷書卷；並且在其後的經文中，也看見那唯一能接受書卷之羔羊的出現。因此從這個角度來看，第五章中所發生的事，可說是約翰所見天庭異象的高峰。也就是說，約翰在第四章中所鋪陳出來的莊嚴肅穆氛圍，是要為第五章中羔羊接受書卷一事，提供一個場景。此一觀察也可以從後續經文中，得著印證。因為約翰在6:1之後所記錄的，正是羔羊揭開七印之後，所發生的事。因此從一個比較寬廣的角度來看，在本章經文中所出現的書卷，對理解啟示錄來說，具有相當重大意義。就本節經文而言，此一書卷的重要性，也充分顯示在約翰對它的三個描述中：在坐寶座者的右手中；兩面都寫滿了字；用七印封嚴了。

對「在坐寶座者的右手中」一語，學界有兩種不同的看法：第一種就是如我們所翻譯的；第二種則是「在坐寶座者的右手上」。¹而學者們之所以會對此一片語有不同的理解，是因為他們對這個書卷的形式，有不同的看法。有人認為在神手中的，是可以捲起來的書卷，因此約翰在此的意思是「在右手中」；而也有人認為這個書卷，是出現於第一世紀末葉，類似於今日的「對開折頁書」，因此約翰的意思是「在右手上」，因為這類書籍是無法如書卷般的，被人握在手中。從文法的角度來看，這兩個見解都有其可能，²但是若我們參照「人子手握七星」的說法（1:

1 例如，Osborne, *Revelation*, 247。在學界也有人認為「在坐寶座者的右邊」所指的，不是在神的右手，而是在寶座的右邊（出處見，Aune, *Revelation 1-5*, 340）。但此說並不為多數學者所接受。從1:16和1:20來看，「在右手」的意思是相當明確的。

2 就出現次數的比例而言，「ἐντὶ + 直受」的意思多是「上」。但是在啟示錄中，約翰對此一介詞的用法，卻有著相當的彈性。詳見，Aune, *Revelation 1-5*, 284。

16, 20) , ●「在右手中」應是比較可能的意思。約翰在此將這個書卷放在神的右手中的目的，是要強調是此卷書卷的重要性。因在舊約中，神的右手所象徵的，是祂的權柄和能力。●

但兩面都寫滿了字，又為七印所封上了的，究竟是怎樣的書卷呢？其內容又是如何的呢？對這個問題，學者們提出了各式各樣，彼此相去甚遠的看法。第一，在以西結書2:9-10那裏，神曾向先知展示了一卷裡外都寫滿了審判話語的書卷；而在但以理書12:4, 9中（亦參，8:26），神也曾要求先知將祂的啟示封住隱藏起來，直到日子滿足的時候為止。●因此在這兩個舊約背景的襯托之下，有人認為在神手中的書卷，是所謂的「命運之書」，而在其中所記載的，是神為這個世界所定下的計畫。此說有舊約背景的支持，而本書後面的內容也的確是關乎神永恆計畫的實現，因此這個看法在學界中得著許多人的支持。●在各種意見中，這個看法是最合理的一個，但在後面我們希望能對「神永恆計畫」的內容，有更明確的定義，並且也希望能從一個更寬廣的角度，來看這個書卷在啟示錄中所扮演的角色。

第二，從當代的歷史背景來看，約翰的書卷和羅馬法律文件之間，有一些類似的方面：羅馬的法律文件在寫下來之後，就被折起來，並且在其上以五個或是七個見證人的印記，將之封住。但是在這份文件的外面，此一法律文件的內容（或是其摘要），卻被重新的抄錄一次。因此

1 在1:16是「ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ（在祂的右手中）」，但是在1:20卻是「ἐν τῆς δεξιᾶς μου（在我的右手中）」。因此此處「ἐνὶ」的意思，應該是和「ἐν」一樣。

2 參，出15:6, 12；申33:2；詩18:35；20:6；44:3；45:4；47:11；賽41:10；48:13；62:8等等。

3 類似的說法，亦見禧年書32:20-22；以諾一書81:2-3。

4 例如 Swete, *Revelation*, 75; Caird, *Revelation*, 72; Mounce, *Revelation*, 142; Beasley-Murray, *Revelation*, 120。

一份完整的法律文件，是包括了裏面和外面的兩個部分，而其法律效力，則是由五個或是七個見證人的印記來證實的。因此從這個類比中，學界也有人認為啟示錄第五章中的書卷，是類似於此種「雙式書寫」（doubly written）的法律文件。●從整卷聖經的角度來看，此一書卷因此就是神和人類所立之約（testament），而在其中神藉此約向人所立下的應許，也因著第一個亞當的墮落，而無法成就。但是在第二個亞當的順服中（基督在十字架上的死），這個應許就由人子所繼承了。因此此書卷可以說是基督所繼承有關「應許」的書卷。●此說的優點在於它考慮到當代的歷史背景，也嘗試從整卷聖經的角度，來了解此一書卷的重要性。但是在細究之下，它也有一些相當基本的困難。（1）此類雙式書寫的法律文件，並非羅馬所獨有，因為在耶利米書32:9-15中，我們也看見此類法律文件的出現。因此若約翰意欲讓他的書卷以此形態出現，他並不一定要拿羅馬法律文件做範本。（2）就我們今日所知，此類雙式書寫的文件確被應用在許多不同的領域，但我們卻沒有看見任何一份遺約（或是遺囑），是以此形式出現。因此雖然在學界中有許多人持「雙式書寫文件」的看法，但卻少有人把此書卷和神向人所立之約連在一起。●（3）在「雙式書寫」之法律文件的設計中，封住一部分文件之印記，其作用不在隱藏文件內容，而在不讓文件內容被篡改；因為文件內容，已經顯露在第二部分的文件中了。但是在啟示錄的上下文中，以及在約翰所暗引的但以理書背景中（但8:26; 12:9），七印的目的卻是要隱藏書卷之內容。（4）從啟示錄後面的內容來看，單以「應許」來了解此書卷是不夠的。因為我們雖然在6-22章中，多次看見神對祂子民的保守和復興，但是在這些經文

1 持此看法的學者，見 Aune, *Revelation 1-5*, 341-43。

2 Beale, *Revelation*, 344-46。

3 詳見，Aune, *Revelation 1-5*, 342-43。

中，也有大量神審判這個世界的描述。因此在此書卷和「雙式書寫文件」之間，實在有著無法解釋，無法跨越的相異之處。

第三，由於啟示錄多次提及記錄了聖徒名字的生命冊，¹因此有人認為在神手中的書卷，就是生命冊；而由於聖徒的名字相當的多，因此在此書卷的裡裡外外，就寫滿了字。²此說相當吸引人，但若我們從剛才所提及的舊約背景來看，特別是從以西結書的背景來看，此一書卷的內容應該不是聖徒的名字，而是神的審判。

第四，在先知以西結的口中，從神而來的書卷是甜如蜜的（結3:3）；而在詩篇19:10中，詩人又以「甜如蜜」的方式來描述律法，因此在學界也有人認為此一書卷所指的，是舊約或是摩西五經。³而在此見解之下，人子揭開七印的動作，也就具有「祂是解開舊約之鑰匙」的意義了。⁴就我們對啟示錄的了解來說，約翰的確是本於耶穌基督的啟示來讀舊約的，⁵因此這個見解似乎讓人無法抗拒。但是在以西結書中的書卷，和但以理書中所要封上的啟示，卻不是舊約，也不是五經。因此這個看法也有其困難。⁶

第五，在將敵對教會的大淫婦巴比倫（17:1-19:10），視為背道以色列人的前提下，在學界中也有人將神手中的書卷，視為神和以色列人「離婚」的法律文件。也就是說，藉著新郎「基督」解開七印，神就和祂所

1 3:5; 13:8; 17:8; 20:12, 15, 21:27。

2 例如，D. T. Niles, *As Seeing the Invisible* (London: SCM, 1962), 55。

3 例如，L. Mowry, 'Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage,' *JBL* 71 (1952), 82-83; 此說可上溯至教父時代，出處索引見 Aune, *Revelation 1-5*, 345。

4 Sweet, *Revelation*, 123。

5 見概論中，有關「在啟示錄中之舊約」的討論。

6 和此一見解十分類似的，是將此書卷等同於記錄人類惡行的「罪惡之書」；而人子揭開七印的動作，就成了祂救贖工作的象徵。詳見，Aune, *Revelation 1-5*, 345。

立約的對象以色列人，解除了「婚約」的關係。因此當我們來到了啟示錄21章中，基督就自然可以和祂的新婦（教會）結合了。●此說相當新穎，但是它卻是建立在一個不甚牢靠的基礎之上。因為在後面我們將會看見，啟示錄中的大淫婦巴比倫，並非背道的以色列人，而是當代政商巨人羅馬帝國。●再者，若我們從以西結書的背景來看，此書卷也非神給以色列人的「離婚證書」。在以西結書16和23章中，神的確因著以色列人的背道，而以淫婦來稱呼她，但是祂並沒有因此就離棄他們。恰恰相反的，在以西結書的後面，神對以色列人的應許，是枯骨的復生（結37），是耶路撒冷的復興（結40-48），是祂榮耀的靈重新回到他們的中間，是祂寶座在他們中間重新的設立（結43:1-9）。●

學者們除了對此一書卷的形式有不同的看法之外，他們對此一書卷的內容，究竟從何處開始的問題，也有不同的意見。把此一書卷當成「對開折頁書」的人，就認為在人子解開第一印之時（6:1），書卷的內容就已經開始顯明了；而把此一書卷視為「書卷」的人，則認為約翰在8:1之後所記錄的，才是此一書卷的內容，因為約翰必須等到七印都被揭開了之後，才有可能看見書卷中所寫的究竟是什麼。當然在學界中也有人認為，因為約翰曾多次提及，啟示錄是一本預言之書（1:11, 22:7, 9, 18-19），因此整卷啟示錄就是此一書卷的內容。●

從以上的分析中，我們曉得學者們之所以會對此一問題，付出如此大量心力的原因，是因為這個問題直接牽涉到我們對6:1之後經文的理解。因此在這裏我們恐怕得多花一點時間，來為這個問題尋找一個比較可能

1 Ford, *Revelation*, 92-93；有關巴比倫等於背道以色列的看法，見頁282-86。

2 詳見啟示錄18章的注釋。

3 在後面我們將要看見以西結書16章和23章，和啟示錄17章之間的關係；而在啟示錄21章的分析中，我們也將看見約翰如何暗引以西結書40-48章。

4 有關這個問題的詳細分析和歸類，見 Aune, *Revelation 1-5*, 344。

的答案。

在前面我們已經知道，站在啟示錄4-5章背後的，除了但以理書第七章之外，是以西結書1-3章；而和本節經文直接相關的，是以西結書2:8-3:3，因為約翰在此所看見的，和先知以西結在其異象中所看見的，是完全一樣的事：坐寶座者手中拿著一個裡外都寫滿了字的書卷。但和以西結的經驗相較，約翰「吃書卷」的事，卻一直要等到啟示錄10:8-11之時才出現。因此從這個背景來看，約翰顯然希望他的讀者，能把記錄在第五章和第十章中的事，放在一起來看。

在第十章的一開始，約翰就看見一個大力的天使從天而降。在啟示錄中，以「大力 (ἰσχυρὸν)」為特徵的天使，只出現在三個地方 (5:2; 10:1; 18:21)。因此藉著這個詞語，第十章和第五章之間的連繫，已然建立。這個天使不單擁有大力，他「披著雲彩，頭上有虹，臉面像日頭，兩腳像火柱」的形像，也著實令人稱奇。因為這些形像，都和人子以及父神有所關聯 (參，啟1:7, 16; 5:3; 14:14; 出14:24)。因此不管他究竟是誰，他在靈界活物中的地位，恐怕非一般天使所能比擬。●令人稱奇的還不只於此，因為在他的手中，竟然也有著一卷書卷；而他右腳踏海，左腳踏地 (10:2, 8)，並且指著「那創造天和天上之物，地和地上之物，海和海中之物」起誓的動作 (10:6)，也都和5:2-3中，約翰藉「天上，地上，地底下」一語所表達「整個宇宙」的概念，互相呼應。因此他和5:2-3中之大力天使所肩負的使命，都和整個宇宙有關。●不單如此，在整

- 1 在學界有人認為這位天使可能是人子，但是「另一位 (ἄλλον)」的這個形容詞，將這個可能性給徹底排除了。這個形容詞之所以會在此出現的原因，是因為在5:2那裏，已出現了一位大力的天使。詳見10:1的注釋。
- 2 有關這兩章聖經之間的連繫，以及它們和以西結書之間關係的詳細分析，見F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation*, 264-79; R. Bauckham, *The Climax*, 243-57。

卷啟示錄中，神只在這裏和4:11中，以創造者之姿出現；而在10:6之前，約翰以「活到永永遠遠」一語來描述神的經文，是4:9-10。因此這些綿密繁複的線索，都要求我們將這兩個事件連接在一起來理解。

但我們要如何解釋約翰在5:1那裏，所看見的是「書卷 (βιβλίον)」，而在10:2中，卻又是「小書卷 (βιβλαρίδιον)」？難道這兩個書卷是同一個書卷嗎？就其形態來看，後者的確是前者的「微詞 (diminutive)」；因此以「小書卷」來翻譯它似乎是相當合理的。但在啟示錄中，我們卻也看見約翰並不以這個方式，來使用這類含有「縮小」意思的詞語。在他的手中，他事實上是把他們當成「同義詞」來使用的。●以「生命冊」為例，在3:5和20:15中是「*ἡ βίβλος τῆς ζωῆς*」，而在13:8; 17:8; 20:12和21:27中，他所使用的卻是所謂的「小生命冊 (*τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς*)」。●而這個現象，在20:12和20:15的對比中，顯示的最為清楚，因為這兩節經文同屬一個段落，因此他們的形態雖然不同，但其含義卻完全一樣。同樣的情況也照樣出現在第十章裏面，因為在10:2, 9, 和10中的「小書卷 (*τὸ βιβλαρίδιον*)」，在10:8中，卻以另一個含義相同的字眼出現 (*τὸ βιβλίον*)。●而這個字的形態，正和5:1中的「書卷」，完全一樣。因此不論從約翰用詞遣字的習慣來看，或是從5:1和10:8之間的呼應來

- 1 F. D. Mazzaferri 指出，在啟示錄中以「微詞」形態出現的「獸 (θηρίον)」和「杯 (ποτήριον)」，都不再具有「小」的含義；而「金子 (χρυσός)」和其微詞「χρυσίον」之間，也沒有任何的差異 (*The Genre of the Book of Revelation*, 268-69)。有關「微詞」的討論，可見 D. C. Swanson, 'Diminutives in the Greek New Testament,' *JBL* 77 (1958), 134-51。
- 2 根據 LSJ, 150; βιβλίον, βιβλίδιον, 和 βιβλαρίδιον, 不單都由 βίβλος 而來，也都具有「小」的含義。
- 3 此一經文為 A, C, 1006, 1611, 2053等等在啟示錄經文鑑別學中，具有相當重要性的手抄本所支持 (亦參, Aune, *Revelation 6-16*, 552)。在黑馬牧人書中，這幾個在上一個註腳中所出現的「微詞」，也都被當成同義詞來使用 (詳見, R. Bauckham, *The Climax*, 244)。

看，約翰在第十章和第五章中所見的，是同一個書卷。

此一見解也可以從啟示錄10:8-10和以西結書3:1-3之間的呼應，得著證實。因為在這兩段經文中，約翰和以西結都被要求將書卷吃下去；而這書卷在他們兩個人的口中，也都是甜如蜜的。雖然在以西結書中，先知並未有約翰「書卷在肚子中發苦」的經歷，但他卻在其書中提及，此一書卷上所寫的，是「哀號，歎息和悲痛的話」（結2:10）。

從以上的分析中，我們曉得約翰的「吃書卷」，或者說，約翰領受的先知使命的經驗，是和先知以西結所經歷的完全一致。但是在「複製」這個經歷的同時，約翰也做了一些必要的調整。在以西結書中，手中有書卷的是上帝（結2:9），而展開書卷的也是祂（結2:10）；但是在啟示錄中，手中有書卷的是上帝（5:1），但是展開書卷的工作，卻落在羔羊的身上（6:1ff）。這個更動具有兩方面的意義。第一，藉著行神所行之事，約翰就將人子等同於上帝了；而這也是我們在第一章中，所多次看見的事（參1:1, 5-6, 13-16的註釋）。第二，藉著揭開書卷的動作，約翰也強調了人子在神永恆計畫中，所扮演角色的重要性。此一意欲突顯人子（羔羊）的企圖，不單在引介人子出場的情節中，也就是在天使的呼喊和約翰的大哭中（5:2-4），顯示了出來；也在人子慎重其事，依序揭開七印的行動中，再次顯明。●

但是為什麼因著七印的除去而被打開來的書卷（ἡνεωγμένον; 10:2），不由人子親自交給約翰，而必須由一個大力的天使來做這件事呢？從表面上看起來，此一設計似乎有「多此一舉」的嫌疑，但是若我們回

1 在前面我們已經提及（見導論，啟示錄的結構），夾在第六印和第七印之間的啟示錄第七章，是一個插曲；而藉著「文學連環鎖」的設計（8:1; 2-5; 6），七號之災（8:7-9:21）是神對第五印中，殉道者呼籲神為他們申冤的回應。詳見後面的註釋。

到1:1，這個問題就不再存在了。在1:1那裏我們已經看見，從神到約翰的啟示傳承，是以兩個彼此平行的順序來完成的：（1）神—耶穌基督—眾僕人；（2）耶穌—祂的天使—約翰。在第一個順序中，耶穌從屬於父神的關係十分明確，但是在這個基礎之上，約翰也藉著第二個順序，讓耶穌的神性得著完全的彰顯，因為祂在第二個順序中所扮演的角色，是和父神在第一個順序中的地位，完全一樣。因此就如父藉子將啟示傳遞給眾僕人，耶穌也要藉著祂的天使，將祂的啟示傳遞給約翰。因此從這個角度來看，在經過了九章聖經之後，約翰顯然並沒有忘記他在前面所設定的模式。●事實上，約翰藉著那些讓人嘖嘖稱奇的描述（披著雲彩，臉面像日頭等等），而讓此天使有別於其他天使的原因，恐怕也是因為他在這個啟示傳承順序中，所扮演之角色而有的。

和先知以西結之書卷異象相較，約翰除了把「人子」這個新元素加入了他的異象之外，他也讓他的書卷為七印所封住。在前面我們已經提及，多數釋經者都認為七印的背景，是但以理書12:4, 9，因為在那裡，神要先知將他在異象中所見有關末日之事封上，直到末時。也就是說，在前文中所提及末日北方王的得勝（但11:40-45），和他至終的敗亡（11:45），以及聖徒受苦（12:1），和他們的復活之事（12:2），因著時間尚未來到，而必須先隱藏封閉起來。●此事，特別是聖徒受苦和復活之事，

-
- 1 亦參，F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation*, 277-79。
 - 2 學界對11:40-45中，「北方王」究竟是誰的問題，的確有不同的看法。有人認為此王依舊是前面經文所指（11:21），主前第二世紀的安提阿哥四世（Antiochus IV；例如，第三世紀中的敘利亞哲學家Porphyry），有人則認為先知但以理在此是以安提阿哥四世做為模型，來預告在末日所將要出現敵對神的王（例如，J. E. Goldingay, *Daniel*, 305；張永信認為此人預表末日的敵基督【《但以理書注釋》，頁382-83】；而 J. J. Collins 則認為此人依舊是安提阿哥四世，但是他在經文中，已經和以色列「末日從北方而來之敵人」的傳統，融合在一起了【*Daniel*, 389】）。但不論何者為是，天使要但以理封上異象之原因，是因為他所看見的，是關乎末後的事。

當然會引發讀者興起，因此在全書的結尾之處，先知就藉天使之口，明示在一載兩載半載（參，但7:25），聖徒受苦幾乎絕望之時，末時才要臨到（12:7）。●這個答案並不令人滿意，因此引發先知的好奇發問（12:8），但天使對此不再多說，因這事已隱藏封閉，直到末時（12:9）。

在這個背景的襯托之下，當此書卷之七印為人子逐一揭開之後（啟6:1ff），我們就一點也不意外的看見，「向天舉手，以活到永遠者之名起誓」的但以理天使（但12:7），也就是人子藉之將此書卷傳達給約翰的天使，就在啟示錄中出現了（啟10:5-6）。和但以理的背景相較，約翰的天使在起誓之後所所說的話，「不再耽延了」（啟10:6），是恰恰與但以理的天使所說，「到了……時候才應驗」的話，完全相反；因為在啟示錄中，末日在人子揭開七印之時，就已然來到。

此一見解是我們在前面已經知道了的，因為在1:1, 3, 7那裏，約翰藉著暗引但以理書第二章和第七章的方式，●讓我們看見但以理書所預言人子得國之事，已經在耶穌基督從死裏復活的事件中，開始成就。而在1:6和5:9-10中（詳下），我們也知道神的國，因著教會在地上的出現，已經開始實現。不單如此，此一理解也在接下來的經文中，得著證實。因為約翰吃下書卷後，向多民多國多方多王所發的預言（11:1-13），正是教會藉受苦的見證來建立神國的事（參，一載兩載半載在11:2-3中的出現）；而此事，也正是當初但以理所不能完全明白的（但12:8）。●因此從這個角度來看，此一書卷的內容，不單是「神永恆的計畫」，也是神藉教會來實現其國度的計畫。此一計畫的目標當然是神國的建立，但是

-
- 1 鄭炳釗，《但以理書》，頁305；張永信，《但以理書注釋》，頁389。有學者將本節後半譯為「當折磨聖民者的權力結束之時」（L. F. Hartman & A. A. Di Lella, *The Book of Daniel*, 312）。但若我們參照7:25，「聖民受苦」應是原文之意。
 - 2 有關但以理書7, 8, 9, 10-12章之間的關係，見 J. E. Goldingay, *Daniel*, 326。
 - 3 R. Bauckham, *The Climax*, 252；亦見11章的注釋。

這個目標卻必須藉著聖徒的受苦，才能夠完成。因此當我們來到啟示錄的最後，我們自然的就看見天使吩咐約翰說：「不可封了這書上的預言；因為時候近了」（22:10）。換句話說，末日在人子復活，教會建立之時，已然發動，因此就必須要讓人明白神的計畫，因為若末日之鐘既已起動，其完成之日也就不遠了。●

5:2 我又看見一位大力的天使，大聲宣告說：有誰配展開那書卷，揭開那七印呢？(καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα ἐν φωνῇ μεγάλῃ, Τίς ἄξιος ἀνοῖξει τὸ βιβλίον καὶ λῦσαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ)

在上一節經文中我們已經看見，在父神手中之書卷的內容，是關乎神藉教會成就祂國度的事。因此配合著此一書卷的重要性，一位大力的天使就在本節中出現了。在啟示錄中，「大力的」天使一共出現了三次（10:1; 18:21）。在10章中，該大力天使的出現，和本節之天使一樣，都是和父神手中之書卷有關，但由於約翰在10:1中，以「另一位（ἄλλον）」的方式，做為他出場的引介，因此他們應該不是同一位天使。從但以理書的背景來看（但12:5-7；參8:13-16; 10:5），●此一天使，或是10:1中的天使，有可能是加百列，但是由於約翰並沒有明言，因此我們也只能讓他們繼續的隱姓埋名下去。至於18章中的大力天使，我們也無法確定他和前面兩個「兄弟」之間的關係，但是在其上下文中，他的

- 1 這個理解當然引發另一個問題：約翰在6:1之後，人子揭開七印時所記錄下來的事，究竟是不是書卷的內容？此一問題對理解啟示錄來說，十分重要，但是我們將會把這個問題，留到第六章那裏再來討論。
- 2 J. E. Goldingay (*Daniel*, 309) 和 J. J. Collins (*Daniel*, 399) 都認為，在但以理書12:5-7中出現，身穿細麻衣的天使，就是10:5中之天使；而在河岸兩邊彼此對話的天使，則是出現在8:13-14中的天使。因此從8:15-16來看，此一天使很可能是加百列。再者，在但以理書第八章的上下文中，此一天使也曾命令但以理將異象封住（8:26）。

「大力」，卻和神審判巴比倫之事的嚴肅性，息息相關。

此一書卷的重要性，不單表現在天使的「大力」上面，也在他以「大聲」所做的「宣告」（κηρύσσοντα）中顯明出來，因為在啟示錄諸多「大聲呼喊」的經文中，只有此處是以「宣告」為其動詞。●從下一節經文中，我們將看見此一宣告，是以天上、地上、和地底下為其範圍，因為此一書卷所關乎的，是和整個宇宙都有關係的事。但他所宣告的內容是什麼呢？

「有誰配展開那書卷，揭開那七印呢？」，是天使向整個宇宙所發的「尋人啟事」。從下一節經文的「沒人能夠（οὐδεὶς ἐδύνατο）」來看，此一尋人啟事中所設立的條件——「配（ἄξιος）」，似乎和應徵者的能力有關。●但是若我們從5:5-6節來看，這個條件的重點，並不只在能力，而更在其是否「夠格」。也就是說，此一條件在強調應徵者是否忠心，是否曾至死不渝的持守了神的道。用啟示錄2-3章的語言來說，「配不配」的含義，就是他是不是個「得勝者」（亦參，5:5的「得勝 [ἐνίκησεν]」）。

除了應徵者的條件之外，這個尋人啟事中也明示了工作的內容：展開書卷，揭開七印。就邏輯而言，揭開七印的動作，應該發生在展開書卷之先，但是在前面我們已經多次看見，這是約翰所常常使用「前後顛倒」的文學技巧；而其目的，則在強調被放在前面的項目。●因此此處經文的重點，是落在展開書卷的事上。在上一節經文中，我們已經曉得此

1 在啟示錄中，「大聲呼喊」多是以「κραζειν φωνη μεγάλη」（6:10; 7:2, 10; 10:3; 14:15; 18:2; 19:17），「λεγειν φωνη μεγάλη」（5:12; 8:13; 14:7, 9），或是「φωνειν φωνη μεγάλη」（14:18）的形態出現；因此此處唯一的「κηρύσσοντα ἐν φωνη μεγάλη」，顯示了此一呼喊的特殊性。

2 Charles, *Revelation I*, 139。

3 詳見3:3的注釋；亦見，Mounce, *Revelation*, 143; Aune, *Revelation 1-5*, 347。

一書卷的內容，是神國的建立，因此展開書卷的目的，並不只是要顯明神的永恆計畫，也更不是為了要滿足人對未來的好奇心，而是要讓神的國度，可以在人類的歷史中建立起來。●

5:3 在天上、地上、地底下，沒有能展開、能觀看那書卷的 (καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό)

對大力天使大聲的宣告，這個宇宙以寂靜做為它的回答，因為沒有人符合開啟書卷的條件。在新約中，以「天上地上和地底下」三層結構，來表達整個宇宙之概念的，也出現在腓立比書2:10；●而此一觀念，恐怕是源自摩西所頒佈的十誡，因為在第二誡中，神明確的禁止以色列人以「天上，地上，和海中」之物的形像，來為自己造偶像；而此三層宇宙的觀念，也在第四誡中再次出現，因為耶和華神在六日所造的，是天地海和其中的萬物（出20:4, 11）。●在啟示錄5:13那裏，約翰為了讓「宇宙萬物同聲頌讚」的畫面更顯完全，就將「滄海」也加進了這個概念中。但是不管他的宇宙是三層或是四層的，其重點都是落在「整個」宇宙上面。

但「沒有任何一位 (οὐδεὶς)」所暗指的，是不是也包括了靈界的活物呢？從「天上地上和地底下 = 整個宇宙」的概念來看，有人認為靈界活物，不管他是天使，邪靈或是亡魂，都應該在其中。●這個看法是可能的，但從創世記1:26-28中我們曉得，神曾將擴展祂國度的責任，放在人

1 Beckwith, *Revelation*, 508; Hendriksen, *More than Conquerors*, 89; B. M. Metzger, *Breaking the Code*, 53。

2 類似的說法，亦見 Ignatius, *Trall.* 9:1 (Aune, *Revelation 1-5*, 348)。

3 亦參，詩146:6；徒4:24。

4 例如，Moffatt, *Revelation*, 383; Thomas, *Revelation 1-7*, 385。

的身上，●而在接下來的經文中，我們也看見約翰藉著「猶大支派中的獅子，大衛的根」（5:5），而強調了人子屬人的面向，因此在宇宙中，沒有「人」夠格來承接這個使命，恐怕才是約翰在此的意思。

5:4 因為沒有配展開、配觀看那書卷的，我就大哭 (καὶ ἔκλαιον πολὺ, ὅτι οὐδεὶς ἄξιος εὐρέθη ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό)

對尋遍整個宇宙，但無人夠格展開書卷的結果，約翰的反應是大聲哭泣。但是他是為何事而哭呢？是因為所有的人都在罪中，因此無人夠格而哭嗎？也許。在4:1那裏，約翰所領受的信息是，「我要將以後必成的事指示你」，但由於無人夠格展開書卷，這個應許似乎是無法成就了；因此他是為此而大哭嗎？●也有可能。但最可能的是，對因著福音的緣故而被放逐在拔摩海島上的約翰而言（1:9），書卷無法展開，神國無法建立的情況，是他所無法想像，也完全無法接受的事，因此他的淚水就自然奪眶而出。對神國無法實現的憂心，當然帶來淚水。難怪有人曾說，沒有淚水，就沒有啟示錄；沒有淚水，也無法完全了解啟示錄。●

5:5 長老中有一位對我說：不要哭！看哪，猶大支派中的獅子，大衛的根，已經得勝了，因此祂能展開書卷，揭開七印 (καὶ εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι, Μὴ κλαῖε, ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυὶδ, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ)

若從視覺的角度來看，約翰在第四章中，藉著他對天庭人事物的描

-
- 1 有關神以婚姻制度（生養眾多）來建立其國度的論述，見 M. G. Kline, *Kingdom Prologue*, 44-47。
 - 2 Moffatt, *Revelation*, 383; Beckwith, *Revelation*, 508; Aune, *Revelation 1-5*, 349。
 - 3 W. Scott, *Revelation*, 134。

述，已經清楚讓我們看見以寶座為中心的天庭場景；但若從聽覺的角度來看，從5:2大力天使響徹宇宙的呼喊，到5:3的寂靜，再到他自己在5:4中的大哭，約翰也漸漸的把我們帶進天庭異象的高峰，因為在這節經文中，天庭中的一位長老，要淚眼婆娑的約翰停止哭泣，好讓他能看見他在第四章的異象中，一直都未曾看見的那一位。

此一長老所要引介出場的，當然是本節經文中最重要的人物，但是在我們把注意力放在祂身上之前，讓我們先思想一下，為何約翰選擇讓長老來引介人子。對這個問題，有人認為長老只是靈界活物中的一員，因此他在此的出現，並無特別意義。¹ 但若我們在前面所說的是正確的話，即，長老是歷代聖徒在天庭中的代表，那麼讓他們中間的一個，而不是其他的天庭活物，來引介人子出場，其實是有其意義的。因為在宇宙之間，只有他們是直接蒙受祂救贖之恩的人，是完全了解祂究竟為他們付上了怎樣代價的人。此一見解也可以從7:13中得著支持。因為在那裏，24位長老中的一位又再次現身，為要確認約翰的確知道，他在異象中所見無數身穿白衣者的身分。也就是說，在約翰的異象中，長老所扮演的角色和所帶來的啟示，總是和人子的救贖事工有關，因為他們是人子救贖事工的直接受益者。在這個理解之下，此一長老在此以「看哪！」，作為他引介人子出場的開場白，實在是一件十分自然的事。

「看哪！」一語在啟示錄中一共出現了26次。在4-5章的天庭異象中，除了4:1的異象前言之外，這個語詞只出現了兩次。前一次是約翰看見天庭中心之寶座時（4:2），為引起讀者的注意而寫下來的。在這裏，這個詞語再次出現；而其功能也有如劇場中之探照燈，要所有的人把他們的目光，都集中在被長老所引介出場的那一位身上，即，「猶大支派的獅子，大衛的根」。

¹ Thomas, *Revelation 1-7*, 386。

「猶大支派的獅子」，語出以色列人的始祖雅各，在臨終前對其12個兒子的祝福中（創49:9）。在他的臨終祝福裏面，在家中排行老四的猶大，被比喻為萬獸之王的獅子，而其兄弟也要來到他的面前下拜（創49:8-10）。因此在耶穌降生前後，許多猶太人都認為，他們所等候的彌賽亞，將要從猶大支派中而出。●由是「從猶大支派而出的獅子」，就成為彌賽亞的稱號。

「大衛的根」則出自以賽亞書11:1和10節。在其上下文中，先知以賽亞向那些在亞述帝國（Assyria）威脅之下的以色列人發出預言：亞述只是神手中的工具（賽10:5-11），因此雖然他們將要在她手下受苦，但神至終要從大衛父親耶西的家中，興起一位王來拯救他們。●在此經文中，大衛王朝因著已然衰敗，所以被比喻為一個只剩下殘幹的樹丕子；但神卻應許以色列人，祂將要讓此樹丕生長出一條「耶西的根」，做為他們的拯救者。因此對第一世紀前後的猶太人和基督徒來說，彌賽亞就必須是從大衛家而出的了。●

在整卷新約中，將耶穌和猶大支派連上線的經文有之（來7:14），而將耶穌和大衛連上線的經文，更是多的不可勝數。●但是將耶穌和這兩者

-
- 1 以斯拉四書11:36-46; 12:31-34; 猶大遺訓24:5; *Midr. Tanhuma Gen* 12:12; *Midr. Rab. Gen* 97; 以及 *Targ. Neof.* 和 *Targ. Ps.-J.* 中對創49:9-12的翻譯。在早期教父賈斯丁（Justin）的著作中，也有類似看法（*Dial.* 52.2）。
 - 2 類似的說法，亦見，耶23:5；亞3:8。
 - 3 由於相關猶太和基督教文獻索引數量很多，因此我們在此就不列出來了。有興趣的讀者，可見 Aune, *Revelation 1-5*, 350-51。在啟示錄22:16那裏，此一彌賽亞稱號不單再次出現，並且是由耶穌自己的口中所說出來的。
 - 4 例如，太1:1, 6; 9:27; 12:3, 23; 15:22; 20:30-31; 21:9, 15; 22:42; 可10:47-48; 12:35-37; 路1:32, 69; 2:4; 3:31; 18:38-39; 約7:42; 徒1:16; 2:30-32; 13:22-23; 羅1:3; 提後2:8等等。

結合在一起的經文，就只出現在這裏。●就結果而言，此一結合當然強調了舊約預言的應驗，但就釋經學的角度而言，約翰將這兩處經文結合在一起的動作，也顯示出他依舊是以「主題相似」，做為他暗引舊約經文的主要考量。因為儘管「猶大的獅子」和「大衛的根」，是兩個截然不同的譬喻，但他們在各自的上下文中所象徵的，都是滿有能力，大大得勝的一位。而這也正是我們在啟示錄中所看見的。因為在「看哪！」之後，長老介紹人子人子出場的引介詞，是以動詞（他已得勝；ἐνίκησεν）加上主詞（猶大的獅子，大衛的根）」，再加上兩個目的子句（能展開書卷，能揭開七印），為其結構。因此從這個結構來看，得勝顯然是重點。●在3:21那裏，人子已親口告訴我們祂已得勝，而在此藉著長老之口，約翰也再次重申此一改變人類歷史事件的重要性。在大力天使發出呼喊，而整個宇宙以寂靜來回應的張力中，此一長老開口向約翰說話，不單立即緩和了讓人窘迫的緊張氣氛，而他所說的內容，也更是震古爍今的好消息。

5:6 我又看見寶座與四活物並長老之中，有羔羊站立，像是被殺過的，有七角七眼，就是神的七靈，奉差遣往普天下去的（Καὶ εἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἄρνιον ἑστηκός ὡς ἐσφαγμένον ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμούς

1 在以斯拉四書12:31-32中，此一結合隱約可見；而在昆蘭團體的1QSb 5:21-29中，此一結合則比較明顯。J. T. Milik 將1QSb 的日期定在100 BC (*Discoveries in the Judaean Desert I*, [Oxford: Clarendon, 1955], 118-29)，因此若此說可行，那麼約翰的概念就可能受到這個傳統的影響。但不論情況如何，約翰和此一傳統之間的差異卻十分明顯。因為在1QSb 5:21-29中，此一「彌賽亞」是未來的，屬以色列人的；但是在啟示錄中，約翰的彌賽亞不單是已經來到的一位（5:6），而其權柄也及於整個世界。

2 亦見 Mounce, *Revelation*, 144, note 11。

ἐπά οἱ εἰσιν τὰ ἐπά πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν)

正如約翰在第四章中，沒有提及坐寶座者右手中的書卷一樣，他也在本節中，才讓人子「忽然」出現於天庭中。而這個設計，當然為人子之現身，帶來了戲劇性的效果。●此一戲劇性效果，也可以從後面經文的發展中，得著證實，因為當祂登上了舞台，做了一個簡簡單單，從父神手中拿了書卷的動作之後（5:7），就讓整個天庭為之震動，贏得了整整七節經文，滿堂的喝采和歡呼（5:8-14）。因此在面對這節經文的時候，我們第一個問題就是，祂究竟是誰？或者更明確的說，祂究竟做了什麼，以致於祂可以在神的天庭中，扮演如此重要的角色，贏得如此熱烈的掌聲和全然的敬拜？但在我們回答這個問題之前，先讓我們看看祂在這個天庭中所在的位置如何。

「在寶座和四活物之中，也在眾長老之中」，是約翰對人子所在位置的描述。對這個讓人有些困惑的說法，學界有三種不同看法：（1）將這個描述中的前後兩個部分，當成是彼此平行的，而以「在……中間」的方式，來理解「ἐν μέσῳ」的含義。準此，人子所在位置，就是在寶座上，在整個天庭的中心。●此說和7:17中，約翰對人子在寶座中的描述一致，但它不單得面對本節經文中，約翰所見羔羊是「站立」之說法所帶來的挑戰，也必須面對下一節經文中，羔羊「前來」拿書卷的困難，●因

1 Aune, *Revelation 1-5*, 351。

2 例如，Swete, *Revelation*, 78; Mounce, *Revelation*, 146; Thomas, *Revelation 1-7*, 389-90。

3 Thomas 對此的解釋是，由於人子坐在父神的右邊，因此此一動作表明他趨近父神，好取得書卷（*Revelation 1-7*, 390）。但在前面我們已經知道，約翰所見寶座是所謂的雙人寶座（詳見3:21注釋），而人子正在父神右邊，因此他也正在書卷的旁邊。所以祂完全沒有「趨近」父神的必要。

此這個看法並不令人滿意。

(2) 在學界中有人則是以「在一個範圍之內」的方式，來解讀通常被譯為「在……之中 (ἐν μέσῳ)」的片語。[●]準此，人子的位置就是在寶座的範圍之內，十分靠近寶座的地方。此一見解的優點是簡單明瞭，但若約翰要讓讀者知道，人子在離寶座不遠的地方，他只要用「在寶座和四活物之間」就夠了。因此此說的困難，在它無法解釋為何約翰要重複兩次使用「在……之中」的片語。

(3) 在希伯來文中，一物在兩個東西之間，是以「在 A 之間和在 B 之間 (בין וּבין)」，有一點繁複的方式來表達的，而約翰的兩個「在……之間」，是受到了希伯來文的影響。據此，有人就認為羔羊所在位置，是在24位長老，和以四活物為支柱的寶座之間。[●]此說的優點在它解釋了「在……之間」出現兩次的問題，但它也並非全無困難。因為在七十士譯本中，上述希伯來文片語通常是被譯為「ἀνὰ μέσον…ἀνὰ μέσον」，而非「ἐν μέσῳ…ἐν μέσῳ」。這個困難並不難解決，因為在七十士譯本的創世記1:6中，我們就看見「在……之中 (ἐν μέσῳ)」，是可以等同於「在兩者之間 (ἀνὰ μέσον…ἀνὰ μέσον)」。而類似的用法，也在哥林多前書6:5，以及七十士譯本中的利未記23:5，列王紀下9:24，和詩篇103:10中出現。從這個角度來看，約翰在7:17中所說，羔羊「在寶座中 (τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου)」的意思，就是「在寶座之間」，因此這節經文和我們正在分析之5:6之間，並無矛盾。事實上，以這個方式來理解7:17，也應該不令人意外才是，因為該片語中的第一個定冠詞 (τὸ)，就已經暗示了此「羔羊」是在本節經文中，在四活物所扛抬的寶座，和

1 Beale, *Revelation*, 350; Aune, *Revelation 1-5*, 352。

2 例如, Charles, *Revelation I*, 140。

24位長老所坐之寶座之間，所出現的那一位。●從5:9-10來看，約翰在此以「在寶座和四活物之中，也在眾長老之中」，看似囉囉唆唆之方式，來確定人子所在位置之目的，應該是和祂在神永恆計畫中，所扮演的角色有關。因為祂正是用自己的血，將人從各族各方各民各國中買回來，並將他們歸給神的那一位。因此祂在天庭中的位置，自然就是在寶座，和代表歷代聖徒的24位長老之間了。●

在上一節經文中，長老對人子的介紹，是「猶大支派的獅子，大衛的根」，但是約翰在本節經文中所看見的，卻是羔羊。就字形學而言，「羔羊（ἀρνίον）」是「羔羊（ἀρήν）」的微詞（diminutive），因此我們似乎應該把它翻譯為「小羊」。但是在新約時代，此一詞語已不再具有微詞的含義了。●在新約中，此一詞語出現了30次：一次在約翰福音21:15（你餵養我的羊）；●而其餘的29次則集中在啟示錄。這29處經文，除了13:11中的「如羔羊之獸」以外，其餘的「羔羊」，所指的都是人子。就文脈而言，羔羊在這些經文中，或是具有大能的審判官和戰士，亦或是被宰殺，具有救贖意義的祭物。●而這兩個彼此互補，將彌賽亞事工完全表達出來的形像，正是啟示錄的中心思想。

「羔羊」為啟示錄中心思想的事實，也可以從約翰如何暗引舊約的

-
- 1 在利23:5；王下 9:24；和詩103:10中，跟在「ἀνά μέσον（在……之間）」後面的，都是複數名詞，但這似乎不是一個固定的規則。因為在林前6:5中，我們所有的，是一個單數名詞（τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ）。因此在7:17中，單數的「寶座（τοῦ θρόνου）」並不是個問題，雖然我們總覺得在「在……之間」的語法中，使用複數名詞是比較合理的作法。
 - 2 亦參，J. D. Charles, 'An Apocalyptic Tribute to the Lamb (Rev 5:1-14),' *JETS* 34 (1991), 461-73；特別是466。
 - 3 BAGD, 108; *TDNT* 1:340。
 - 4 在約翰福音1:29, 36中所出現的「神的羔羊」，則是一歲大的「羔羊（ἀμνός）」；亦參，徒 8:32；彼前1:19。
 - 5 Aune, *Revelation 1-5*, 352, 367-72。

角度來理解。因為當他暗引舊約有關彌賽亞的經文時，他多是以「羔羊」來取代舊約經文中的主角。比如說，在本段經文中（5:6-13），「羔羊」就取代了他所暗引但以理書第7章中，得勝得國的人子；而在7:16-17中，從以賽亞書49:10而來，牧養神子民的「耶和華的僕人」，在約翰的手中，也以「羔羊」之姿出現。不單如此，在暗引舊約之時，約翰有時也會將「羔羊」這個元素，加入他所暗引的經文中，因此就讓羔羊和耶和華神同列。舉例來說，神向以色列百姓所應許的是，在末日祂要親自成為他們的光（賽60:19-20）；但在啟示錄21:23中，照耀新耶路撒冷的，不單有耶和華神的榮耀，也有羔羊之燈。●再舉一例，在以西結的復興異象中，耶和華神應許祂的子民，在祂所重建之新耶路撒冷城中（結40-42），將有一條從聖殿而出，具醫治之能的生命河（結47:1-12）；但是在約翰的筆下，此生命河不單一樣出現在他的新耶路撒冷異象中（啟22:1-5），也成了一條從「神和羔羊」之寶座而出的河（啟22:1）。在後面我們還會遇見許多類似的例子，但是這些已經足夠讓我們看見，「羔羊」在約翰的心中，有著怎樣的分量。

在天庭異象中，「羔羊」的確是整個異象的中心人物。但祂究竟是怎樣的一位呢？祂是以怎樣的姿態出現於天庭中呢？「站著」是約翰對羔羊的第一個描述。從舊約以及其後猶太人的文獻裏面，我們知道在神的天庭中，只有神是坐在其寶座上，而圍繞在其周圍的靈界活物，則是以站立之姿，侍立在神的面前。同樣的情況也出現在地上的聖殿中，因為不論是祭司或是百姓，在殿中都是以站立之姿來服事和敬拜。●此一背景因此建議我們，以「羔羊藉聖靈透過教會為神建立國度」的方式，來理解祂「站立」在神面前的含義。此說在教義上完全沒有瑕疵，但若我

1 Beale, *Revelation*, 353。

2 相關文獻索引，見 Aune, *Revelation 1-5*, 352-53。

們將約翰對羔羊的第二個描述，即，像是被殺過的，一併列入考慮的話，那麼也許我們不應該把太多的東西，讀進「站立」中。因為和「被殺的」對比，「站立」所要表達的，只是「祂是活著的」。[●]此一事實當然是祂能藉聖靈透過教會，為神建立國度的基礎，因此在約翰對羔羊的描述中，「站立」就被擺在第一個位置了。事實上，約翰對「祂活著」之事的強調，是早在1:18和2:8中，就已經出現的了。[●]

「像是被殺過的」是約翰對羔羊的第二個描述。此一片語的意思，當然不是「像是但其實並沒有真正的被殺過」。它的含義，是必須參照前述的「站立」，才能完全確定。也就是說，約翰在此想要表達的是，祂現在活著，雖然祂曾被殺。[●]這個理解可以從5:9和12中得著支持，因為在那裏四活物，眾長老，和眾天使，之所以會對羔羊發出頌讚的原因，正是因為祂曾被殺。因此藉著「站立」和「曾被殺」這兩個詞語，約翰明示此羔羊就是曾死在十字架上，但在第三天又從死裏復活了的人子耶穌。這個「現在活著但曾死過」的對比，是和「獅子-羔羊」之對比，有著相同的目的，因為在這兩個對比中，藉著受苦而得勝的真理，有了最清楚的說明。對21世紀的信徒來說，這是我們早已耳熟能詳的真理了，但是在第一世紀之時，在尋求神蹟，等候大能彌賽亞降臨的猶太人耳中，[●]此一真理著實是個絆腳石；而在追求智慧的希臘人眼中，此一真理更只

1 Beckwith, *Apocalypse*, 510; Thomas, *Revelation 1-7*, 391。

2 詳見兩處經文的分析。

3 J. D. Charles, 'An Apocalyptic Tribute to the Lamb (Rev 5:1-14)', *JETS* 34 (1991), 466; Beale, *Revelation*, 352。在「啟示錄釋經學」的部分，我們也已經指出，在啟示錄中，「像是」之類的語詞，其目的在表明，約翰所看見的，乃是他「在異象中」所看見的人事物，因此「像是」的意思，其實就是「是」。

4 參，4QPbless; 1Qsb 5:20-29；以斯拉四書12:31-32, 13:10; 4QFlor 1:11-12; 4QPisa^a Frag. A；所羅門詩篇17:24, 35-37；以諾一書49:3, 62:2；猶大遺訓24:4-6 (R. Bauckham, *The Climax*, 214)。

是個愚拙的言論（林前2:22-23）。但是藉著「羔羊 - 獅子」；藉著「死過但如今站立著」，約翰卻為基督教的彌賽亞國度，定下了一個萬古不移的基調。

但約翰的「羔羊」，究竟從何而來？學者們對這個問題的看法，基本上可以分為四種：（1）約翰的「羔羊」是以賽亞書53:7中所預言之「耶和華的僕人」，因為先知曾說他要如羔羊般的，被牽到宰殺之地。（2）此一「羔羊」是逾越節的羔羊，是神帶領以色列百姓出埃及之時，要以色列人所宰殺的羊羔（出12:1-14）。（3）在當代某些啟示文學作品中，象徵末日拯救以色列人的，多是一隻有角公羊（表能力）；●而在本節中的羔羊也有「七角」，因此約翰所見「羔羊」，並非由舊約而來，而是此一傳統在啟示錄中的反映。（4）約翰在此是將前述兩個舊約背景，融合在一起，或是將這兩個舊約背景中的一個，和「有角公羊」的傳統結合。●

從整本新約來看，以賽亞書53章的確是新約作者建立基督論時，所依據的重要舊約經文之一，●但是在本節經文中，此「羔羊」和該章聖經之間的連繫，卻相當的少。●因此即便約翰在此受到了以賽亞書53章的影

- 1 例如，以諾一書90:9, 37；約瑟遺訓19:8f。
- 2 有關有那些學者持何種看法的問題，見 J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 155（亦參，Osborne, *Revelation*, 255-56）。在 Fekkes 的分析中，他也提及有人將此「羔羊」等同於舊約中的「每日當獻之祭」，或是巴比倫星座中的公羊座。但是這兩個看法都不甚牢靠（依序見，Aune, *Revelation 1-5*, 372-73, 353），因此我們在此就略而不提。
- 3 例如，太8:17；12:18-21；27:57-66；路22:37；24:26；約1:29；徒8:32；林前5:7；彼前1:19；2:22-25。
- 4 J. D. Charles 曾經指出（*An Apocalyptic Tribute to the Lamb [Rev 5:1-14]*, *JETS* 34 [1991], 466），除了「被殺的羔羊」之外，本段經文和賽53之間，也有如下的連繫：贖罪（賽53:10-12；啟5:9）；分享擄掠之物（賽53:12；啟5:10）；和延長年日（賽53:10；啟5:6）。在細究之下，這三個連結，除了第一個之外，是站不住腳的；而從5:10來看，5:9中的贖罪，也是以出埃及記為其主要舊約背景，因此 Charles 之見並不準確。

響，其影響力也是十分微弱的。但就整卷啟示錄而言，出埃及記對約翰的影響，卻是隨處可見。從5:9-10來看，當年神命摩西帶領以色列百姓出埃及，並讓他們成為一個祭司國度的背景，可說是歷歷在目（亦見，啟1:5b-6; 12:11）；因此在7:14-17中，這一群為新約羔羊所救贖的子民，就如舊約以色列百姓一樣的，為神的帳幕所護庇；因此他們不單飢渴不再，也蒙神保守，得著安慰（出24:11; 25:1ff; 啟7:15-17）。也難怪到了15:2-4那裏，我們就看見他們和摩西一樣的（出15:1-18），站在海邊（玻璃海）唱著救贖之歌（參，5:9中的「新歌」）。一言以蔽之，在啟示錄中，新約聖徒因著是舊約神子民的延續，因此他們所將要經歷的，可以說是一個新的出埃及記。而他們的出埃及，正是以新約逾越節羔羊的流血被殺，為其起點。●

但為什麼約翰接下來又說，此一被殺的羔羊有七個角呢？在舊約中，角是力量或是能力的象徵，●而在啟示錄中，「七」這個數字所象徵的是完全，因此「有七角」的意思，就是具有完全的能力。但此一形像，不是正和猶太人所期待之彌賽亞，完全一樣嗎？是的，約翰在此以七角描述人子羔羊，的確是打算讓他所見之羔羊，和他同胞所認知的彌賽亞，畫上等號。但正如我們在前面已經知道的，啟示錄的羔羊之所以能夠具有完全的能力，是因為祂先願意被殺。因此藉著這個方式，約翰事實上是對猶太彌賽亞的傳統，下了一個新的定義：能力是由受苦而來，勝利

1 保羅在哥林多前書5:7中，甚至更明白的說，基督是「我們逾越節的羔羊」；而在約翰福音19:36那裏，耶穌的死也是和逾越節之羔羊連結在一起的（L. Morris, *The Gospel According to John*, 822-23; R. E. Brown, *The Gospel According to John XIII-XXI*, 952-93）。

2 例如，角（קַרְנֵי）：民23:22; 24:8; 申33:17; 角（קַרְנֵי）：撒下2:1; 詩18:1-3; 75:10 (11); 89:17 (18); 耶48:25; 但8:3-4等等。

則是藉著死亡而得。●此一定義，是和其「師兄」彼得對小亞細亞信徒所做的勸勉，前呼後應：基督既在肉身受苦，你們也當將這樣的心志，當做兵器（彼前4:1-4）。

有著七角的羔羊，已經夠令人詫異的了，但更叫人瞠目結舌的是，此一羔羊甚至有著七眼，而這七眼，就是神的七靈，封差遣往普天下去的。在1:4的分析中，我們已經曉得，此「七眼／七靈」的舊約背景，是撒迦利亞書第四章，是所羅巴伯重建聖殿之時，所必須依靠之耶和華的靈。●因此在啟示錄1:4中，此一「七眼／七靈」（即，聖靈），就自然和聖父聖子同列，成為聖徒恩惠平安的源頭。在3:1中，七靈則是簡短的，以其為人子所擁有的方式，出現了一下下。而在天庭異象中，七靈當然也沒有缺席，因為在4:5那裏，祂是以七盞火燈的形態現身。但是當我們來到了第五章的時候，我們曉得人子從父神手中接受書卷，並揭開七印的含義，是祂要藉著教會向這個世界作見證的方式，來建立神的國度（詳見5:1注釋）。從早期教會歷史來看，人子所肩負的這個任務，若沒有聖靈的參與，是完全不可能有任何一丁點的進展，所以在本節經文中，約翰除了重複他在3:1中所說，七靈是為人子所擁有的之外，他也更進一步的指出，七靈是被人子所差遣往普天下去的。準此，教會這個金燈台在

1 J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 155; R. Bauckham, *The Climax*, 215; Beale, *Revelation*, 351。

2 詳見該處經文注釋。在撒迦利亞書3:9那裏，「七眼」也曾出現在神所設立於大祭司約書亞面前的一塊石頭上。從大祭司所穿服飾的背景來看（出28:4, 36-38; 29:6），此一有「七眼」在其上的石頭，應是大祭司戴在頭上之「聖牌」，是神免去以色列人罪孽的「印記」。因此大祭司約書亞在此所預表的，是那將要來臨的彌賽亞大祭司。和約書亞相較，第四章中所羅巴伯所預表的，則是彌賽亞為王的一面。因此他為神重建聖殿的工作，就必須依靠神的靈（即七眼）來完成了（亞4:6, 10）。有關這兩處經文的詳細論述，見 M. G. Kline, *Glory in Our Midst*, 95-176。

世界中所做的見證，都是人子藉聖靈所做的。因此在天庭異象之後（4-5），教會和這個世界之間的爭戰，自然就要成為約翰所見大大小小異象的主題了（6:9-11; 11:1-13; 12:1-14:5等等）。

除了從整卷書之發展中，我們可以看見「人子 - 聖靈 - 教會 - 世界」這四者之緊密關係之外，約翰在啟示錄中也透過另外一個方式，向我們顯示這四者是緊緊連結在一起的，因為在啟示錄中，他一方面讓羔羊以出現28次的方式，和出現四次之「七靈」對應（4×7）；而在另外一方面也讓「七靈」和「七教會」，以各出現四次的方式，彼此呼應。不單如此，為了彰顯聖靈透過教會之見證所顯示的能力，約翰也讓代表整個世界之片語，「各族各方各民各國」，在啟示錄中以出現七次的方式（4×7），和出現四次的「七靈」互相對應（詳見1:4的注釋）。因此我們可以說，藉著情節發展的「明繩」，和出現次數的「暗索」，約翰要他的讀者清清楚楚的知道，擁有七靈的人子羔羊，在此異象中從父神手中接受書卷之事，是如何的重大。這個事件當然有其後續的發展，但是在整個人類的歷史中，其他大大小小事件的意義，卻是由此一事件來定奪的。

5:7 這羔羊前來，從坐寶座的右手裡拿了書卷 (καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου)

從4:1中約翰被呼召上天的角度來看，啟示錄4-5章的確可以稱為天庭異象；但若就內容而言，這兩章聖經實在可以稱之為「羔羊和書卷」的異象。因為約翰在第四章中所鋪陳的天庭場景，以及他在5:1-6中所描述他和長老之間的互動，都在本節經文中，達到整個異象的最高峰：雖曾被殺，但如今活著（站立），並且擁有差遣聖靈權柄的羔羊，前來，並從坐寶座者的右手拿了書卷。而此一舉措，也立即引發整個天庭的頌讚

(5:8-14)。

在約翰的敘述中，羔羊的前來 (ἦλθεν) 是過去時態，而拿了 (εἵληφεν) 書卷，卻是現在完成時態，因此這個現象就引發了一些討論。有人認為在此約翰的希臘文是受到了希伯來文的影響，因此他就使用了現在完成時態。¹也就是說，羔羊的「前來」和「拿」，雖然有著不同的時態，但是他們都表達一個過去簡單的動作。此說有其可能，但若我們參照下一節經文中，過去時態的「拿了 (ἔλαβεν)」，顯然約翰敘事的基調是過去時態。²因此他在本節中，讓「拿了」以現在完成時態出現，可能有其他的目的。就此時態的基本含義而言，約翰的重點可能落在「人子直到現今仍然擁有書卷」，也就是說，祂藉聖靈透過教會建立神國的工作，至今依舊在進行著。但若我們將之視為「戲劇性的現在完成時態 (dramatic perfect)」，那麼約翰在此只是要藉此來讓他的讀者，能更身歷其境一點，好像他們就身在現場似的。³這兩個看法都是可能的，但從本節經文在整個異象中在位置來看，「戲劇性」的看法似乎比較可能。⁴為彰顯此一隱藏在完成時態動詞中的文意，我們應該可以將本節經文譯為：這羔羊前來，看哪！祂從坐寶座的右手裡拿了書卷。

就舊約背景而言，站在本節經文背後的，應是但以理書7:13-14，因為在整本舊約中，只有該處經文提及一位彌賽亞式的人物，趨近神的寶座，並領受從神而來的權柄。⁵這兩處經文在字面上的對應並不多，但是從整個天庭異象和但以理書第七章之間的平行呼應來看（見前面我們對

1 例如，Charles, *Revelation I*, 143; M. Zerwick, *Biblical Greek*, 97-98; S. Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, 44; 亦見 Beale, *Revelation*, 357。

2 Thomas, *Revelation 1-7*, 395。

3 A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 897。

4 Mounce, *Revelation*, 146; Aune, *Revelation 1-5*, 354。

5 Beale, *Revelation*, 356; 亦見 Thomas, *Revelation 1-7*, 394。

本段經文之結構和形式的分析），此一見解是十分可能的。因此當約翰讓但以理之「人子」，以「羔羊」之姿出現的時候，他事實上是在解釋但以理的人子異象。因為先知雖然告訴我們人子將要得著權柄榮耀和國度，但是他卻沒有讓我們知道，這事將要如何發生；而對此問題，約翰則是以「羔羊」來回答。也就是說，從耶穌死而復活的事件中，約翰明白了先知所沒有告訴我們的事。事實上，約翰在此以「羔羊」來取代「得國人子」的舉措，是和他在5-6節中，將「猶大家的獅子／大衛的根」和「被殺的羔羊」並列的動作，有著相同的目的。因為只有透過如此強烈的對比，十字架真理的弔詭性，即，受苦是得勝的唯一途徑，才能完全的表達出來。

5:8 祂既拿了書卷，四活物和二十四位長老就俯伏在羔羊面前。長老各拿著琴和盛滿了香的金爐；這香就是眾聖徒的祈禱（καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον, τὰ τέσσαρα ζῶα καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων, αἱ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων）

在前面我們已經曉得，天庭場景之鋪排在視覺上的效果（4:1-11），約翰和長老之對話在聽覺上的效應（5:1-5），以及「獅子和羔羊」，「得國人子和被殺羔羊」之對比在文學上的目的，都在強調羔羊領受書卷一事的重要性；但這些設計似乎還不完全令約翰滿意。因此在人子領受書卷之後，他就給了我們一段在整本聖經中，最長也最莊嚴，以羔羊為中心的敬拜（5:8-12）。●而此一敬拜，是以兩個階段來進行的：第一波是四活物和24位長老的敬拜（8-10），而第二波則是眾天使的敬拜（11-12）。從這兩組人馬在天庭中所在的位置來看，我們可以將這兩波

¹ Mounce, *Revelation*, 146; Aune, *Revelation 1-5*, 355.

的敬拜，稱為內圈和外圈的敬拜。

內圈的敬拜是以四活物和24位長老俯伏於地的動作，做為起點。在前面我們已經知道，四活物和24位長老所代表的，分別是神所造的萬物，和新舊約的聖徒，因此由他們開始進行對羔羊的敬拜，是再適合不過的了。因為羔羊救贖之功所涵蓋的範圍，正是這兩個群體所象徵的世界和聖徒。●

俯伏敬拜羔羊的，是四活物和24位長老，但是手拿琴和香爐的，卻只有後面的那個群體，因為「拿著（ἔχοντες）」一語之性別，和「24位長老」同屬陽性。也因著如此，在接下來的兩節經文中，開口唱新歌的，也是他們。事實上，從他們所唱新歌的內容，我們也看見此首新歌由他們口中唱出，也是最合適的了（詳下）。

在舊約有關敬拜神的經文中，「琴（κιθάραν）」是最常出現的樂器。●從詩篇33:2-3和92:2-3來看，此琴可能有十弦，但猶太史學家約瑟夫（Josephus）也曾提及一款有12弦的琴。●約翰在此並沒有明白指出，24位長老在唱新歌之時，以琴來伴奏，但是「拿琴 + 唱新歌」卻是本節經文和下兩節經文所給我們的整體印象。在大衛所規劃的聖殿崇拜中，利未人亞薩，西幔和耶杜頓的子孫，被編排為24個班次，依序在聖殿中，彈琴鼓瑟敲鈸唱歌敬拜神（代上25），但是在約翰的天庭中，此一責任則是落在24位長老的身上了。若我們在前面所說的是正確的話，即，24位長老所代表的是聖徒，那麼約翰在此顯然有意要除去利未人和其他支派之間的區隔。事實上此一重新界定神子民內部結構的企圖，也在他把金香爐放在24位長老手裡的動作中，顯示了出來（詳下）。

1 有關受造之物也在等候得贖日子來到的觀念，見羅馬書8:21-23。

2 例如，代上25:1, 6；代下29:25；詩33:2-3；43:4；57:7-9；71:22；81:1；92:2-3；98:5；108:1-3；147:7；150:3-5。

3 出處，見 Aune, *Revelation 1-5*, 356。

除了琴之外，在24位長老手中也有「金香爐（φιάλας χρυσᾶς）」。
此一翻譯當然有中國文化背景的考量，因為「香」多是在「香爐」中點
香者的。但若我們從舊約來看，此一金香爐應該是會幕物件之一，是放在
「貢桌」上，盛放「香粉」之小金盤（וַיִּתֵּן；出25:29; 37:16）。●在利未
記24:5-10中，此「香」是和象徵以色列12支派之12塊陳設餅，並列於「貢
桌」之上。在神所頒佈的規條中，每逢安息日這些陳設餅就必須更新；
而替換下來的，則成為祭司的食物。但是和陳設餅並陳的「香」，則必
須火化為祭，做為神和以色列人立約的記號（參，24:7中「紀念[הַרְחֵלֵךְ]」
一語）。●因此當可拉等人不服摩西的權柄，而引來耶和華的刑罰時，摩
西就命亞倫立即以香為火祭，來表明他們是立約的百姓，免得以色列百
姓在神的烈怒之下，全然滅絕（民16:46-47）。●此一以「香」來表達立
約關係的看法，在耶利米書44:15-28中更為明顯，因為先知在那裏大聲嚴
詞譴責的，正是以色列百姓向外邦神祇（天后）燒香一事，因為這個舉
措顯明他們已經背棄耶和華和他們所立之約。

以此方式來理解本節中的「金香爐」，應該不令人意外才是，因為
在下兩節經文中，24位長老頌讚羔羊的緣由，正是羔羊用自己的血，和
教會立了一個「新約」（詳下）。因此約翰在此所給我們的，可以說是
舊約「金香爐」的新約版本。但正如我們在前面已經多次看見的，約翰
在使用舊約素材時，總是會細心的做一點調整，因為在救恩的歷史中，
他所身處的情境，和摩西以及舊約先知們，都有所不同。就這個案例而
言，約翰首先將「金香爐」放在代表所有聖徒之24位長老的手中，因此

- 1 和合本將此「小金盤」譯為調羹，因為它是形如手掌的淺碟。有關會幕器物的分析，見 Aune, *Revelation 1-5*, 356-58; J. I. Durham, *Exodus*, 361-62。
- 2 G. J. Wenham, *The Book of Leviticus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 309-10; J. E. Hartley, *Leviticus* (Dallas: Word Books, 1992), 400-02。
- 3 參，所羅門智訓 (Wisdom of Solomon) 18:21-22。

就讓舊約祭司的職分普及化了，因為在新約的時代中，萬民皆祭司。第二，由於聖殿不再，因此約翰特別指明，新約祭司（眾聖徒[●]）所能獻上的，不再是舊約之「香」，而是嘴唇之祭—禱告。[●]在詩篇140:2那裏，詩人所說的是，「願我的禱告，如香陳列在你面前」；但是約翰在此明言，「這香就是眾聖徒的祈禱」。

但他們禱告的內容是什麼呢？是一般性的禱告，[●]還是主所教導我們的主禱文呢？[●]這兩個揣測都有可能，但從6:9-11，以及8:3-5來看，它們卻都不夠明確。因為在那兩處經文中所提及的，是聖徒呼籲神為他們申冤的禱告。[●]約翰在此對這個禱告的內容著墨不多，是因為天庭異象的焦點，在羔羊拿書卷一事。但若我們從「約」的角度來看，上述兩個申冤禱告的經文，和本節經文之間，並非全無關聯。因為藉著如舊約之「香」的禱告，聖徒表明了他們和神之間立約的關係，因此在立約關係中，做為藩屬（vassal）一方的他們，在受到了傾壓，遇見了逼迫苦難之時，當然有權利來到和他們立約之主（suzerain）的面前，請祂出面，來為他們申冤。剛才我們所提及之詩篇140篇，也反映了此一概念。因為詩人之所以能在3-10節中，向神發出保守，拯救，並替他申冤之禱告的原因，是因為他已經先在第二節裏面，在聖殿中藉著「焚香之祭」，表白了他在約

-
- 1 此一詞語在啟示錄出現12次，每次都指基督徒（Aune, *Revelation 1-5*, 359）。
 - 2 Moffatt (*Revelation*, 385) 和 Aune (*Revelation 1-5*, 358) 等人認為，「就是眾聖徒的禱告」一語，原本不在經文中，而是後人，或是約翰本人，在全書完成後再加入的解釋。若我們在此所說的是對的話，此一揣測就變的完全沒有必要了。有關「αἵ」在性別上和其前述詞「香」（陽性）不一致的問題，多數學者都認為，此一現象是因為 αἵ 在此是被「祈禱（陰性）」吸引而有的。
 - 3 Swete, *Revelation*, 80。
 - 4 Ladd, *Revelation*, 89。
 - 5 例如，Johnson, *Revelation*, 469; Beale, *Revelation*, 357。

中做為藩屬的身分。●因此他所求於神的，是要祂顯明祂信實守約的屬性，是要祂盡上祂做為立約之主的責任（參，啟6:10）。從這個角度來看，人子在啟示錄4-5章之後所行之事，不論是祂對世界的審判（參，8:4-5），或是對在患難中之聖徒的保守和拯救（例如，7:1-17），都可以說是祂對24位長老在此獻香禱告的回應。

5:9-10 他們唱新歌，說：你配拿書卷，配揭開七印。因為你曾被殺，用自己的血從各族、各方、各民、各國中買了人來，叫他們歸於神，¹⁰又叫他們成為國民，作祭司，歸於神，在地上執掌王權（καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες, "Ἄξιός εἰ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους, ¹⁰ καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύουσιν ἐπὶ τῆς γῆς)

配合著俯伏在羔羊面前的行動，24位長老就接著開口唱了一首頌讚人子的新歌來。在舊約中，「新歌（שִׁיר יָדָבָר）」一語一共出現了七次，●而在這些經文中，「新歌」之所以會響起的原因，總是和耶和華神施行了救贖之事有關。因此本節中的「新歌」，和舊約中的「新歌」，並無二致，因為他們都是因著救贖之恩而響起。但和舊約的「新歌」相較，啟示錄的「新歌」，不論是本節中24位長老，或是14:3中十四萬四千人所唱的，都是因著羔羊的救贖而響起的；因此藉此「新歌」，約翰又再次高舉了基督。事實上，約翰在此選擇使用「新的（καινὴν）」一語來形容此歌的目的，也是如此。因為在希臘文中，我們還有另一個「新的

1 L. C. Allen, *Psalms 101-150*, 272-75。

2 詩33:3; 40:4; 96:1; 98:1; 144:9; 149:1; 賽42:10。

（νέος）」形容詞；而這兩者之間的差異，是後者的重點（νέος），在時間上較後，較新；而前者，即約翰在此所用的詞語，是在內容或是本質上的「新」。[●]新約羔羊所能成就的，當然是舊約逾越節羔羊所完全不能相比的。更具體的來說，一家一隻為數眾多的逾越節羔羊，的確讓一時一地的以色列一族出了埃及（出12:1-14），但人子羔羊所成就的，卻是一次永遠的，將各族各方各民各國中的人，都買贖了回來。[●]

面對如是羔羊，除了「你配拿書卷，揭開七印……」之外，24位長老還能發出怎樣的頌讚呢？在天庭異象中，此一頌讚是和4:11中，24位長老對神所發出的頌詞，彼此對應，因為（1）二者都由「你配得（"Αξιός ἐστι）」一語為始；（2）二者的結構都是「你配……+ 原因（ὅτι）」；（3）二者都由24位長老口中而出。因此藉著同受相同敬拜的方式，約翰就將人子的地位，等同於父神了。在第一世紀之時，此一舉措實在非同小可，因為在當代猶太人的觀念裏面，能在天庭中接受敬拜的，只有耶和華神而已。[●]和12節中眾天使的頌讚對比，24位長老和羔羊（以及父神）的關係，顯然較眾天使與人子的關係，來得更為親近。因為不論他們向父神，或是向羔羊所發的頌讚，都是第二人稱單數的「你配」；但是從眾天使口中而出的，卻是第三人稱單數的「祂配（"Αξιόν ἐστι）」。[●]

1 尼7:72；詩33:3；40:4；96:1；98:1；144:9；149:1；賽42:10。在啟示錄中，表時間上比較「新」的 νέος，此未出現。因此不論是「新名」（2:7；3:12），「新耶路撒冷」（3:12；21:2），「新歌」（5:9；14:3），或是「新天新地」（21:1, 5），其重點都在本質上，或是內容上的更新。

2 有關啟示錄「新歌」議題的詳細研究，見 Peter Jung-chu Wu（吳榮淦），Worthy is the Lamb: The New Song in Revelation 5:9-10 in Relation to Its Background. Ph. D. diss. (Westminster Theological Seminary, 2005)。

3 R. Bauckham, *The Climax*, 137-38。

4 此觀察因此也支持我們對「24位長老 = 聖徒」的看法。

羔羊當然配拿書卷，揭開七印，因為（1）祂曾被殺，（2）曾以祂的血為贖價而買了人歸給神，（3）並將他們建立為一個事奉神的祭司國度。因此在這個頌讚中，約翰不單顯示了他對基督之死，這個歷史事實的認定（1），也顯明了他對這個歷史事件之意義（2），和其結果的了解（3）。●在1:5b-6節那裏，我們已經清楚看見，約翰是從以色列人出埃及的歷史背景，來理解人子的救贖事工，因此在本節經文中，「羔羊被殺」，「買贖」，●和「祭司國度」的元素，就都出現了（詳見該處注釋）。但和該處經文相較，在那裏為祂所愛，為祂的血所買贖，並被祂建立為祭司國度的「我們」，在此是以「各族各方各民各國」的形態出現；因此這個變化就引起了我們的注意（這也是約翰的目的）。

在舊約中，類似於「各族各方各民各國」的片語，出現在兩個地方。第一個是創世記第十章的列國誌。本章聖經作者和約翰一樣，對象徵數目有偏好，因此他就以臚列了七十個國家的方式，來表達挪亞三子散佈在「全世界」的意思。不單如此，在挪亞三個兒子之族譜的結尾處，他也以一個語意相似的片語，做為各個段落的小結（10:5, 20, 31）。而在後面兩個段落，也就是含和閃二人之族譜中，這個小結是：「各隨他們的宗族，方言，所住的地土和邦國」。和該章經文的總結參照（洪水以後，他們在地上分為邦國；創10:32），此一包含四個元素之片語，其含義是「他們分散在全世界」。和此小結比較，約翰雖然以「各民（λαοῦ）」取代了「土地（בְּאֶרֶץ）」，但是他的片語也一樣包括了四個元素。因此從這個背景來看，約翰藉著「各族各方各民各國」一語所要表達的，是「全世界」。

1 Mounce, *Revelation*, 148。

2 有關「基督之死=買贖」的其他新約經文，見可10:45；林前6:20；7:23；加3:13；彼前1:18-19；彼後2:1。

在舊約中，和此片語關係更密切的，是但以理書7:14。[●]在但以理書中，「各民族各國各語言」一共出現了六次（但3:4, 7, 29; 5:19; 6:25; 7:14）。[●]從前面五處經文的上下文中，我們曉得這個片語所指的，是尼布甲尼撒王，或是大利烏王所統治的「天下」；而在7:14中，此一強調「全世界」的片語再次出現，因為神將權柄，榮耀和國度，賜給像人子的那一位之事，其具體展現就是「各方各族各國」的人，都要事奉祂。在啟示錄1:7和1:13那裏，我們已經知道約翰的人子，就是但以理書第七章中的人子；而我們在前面所觀察到，天庭異象和但以理書7:9-27之間的關係，[●]也證實了這個看法。因此約翰在本節經文中，藉著「各族各方各民族各國」的片語，就將逾越節的羔羊，和但以理書的人子，結合在一起了。從表面上看起來，此一結合實在令人不解，因為被殺受苦的羔羊，怎麼可能會是得著權柄榮耀和國度的人子呢？但是在前面我們已多次看見，福音的弔詭，或者說，神的大能，正在「受苦得勝」的真理中，完全表達了出來。因為是藉著祂所流的血，從各族各方各民族各國而來的人，才有可能成為一個事奉神的祭司國度。[●]

但這個為人子所建立的祭司國度，要在什麼地方，要在什麼時候，彰顯她的王權呢？從第十節的最後一句話中（他們要在地上執掌王權），在什麼地方掌權一事，是十分清楚的。但有關時間的問題，則比較複雜。而這個問題之所以複雜，不單是因為各人切入啟示錄的角度不同所致（過

1 Stuart, *Apocalypse*, 132; Charles, *Revelation I*, 147-48; Aune, *Revelation 1-5*, 361; Beale, *Revelation*, 359-60。

2 七十士譯本在3:4中，將「土地」也加入了這個片語中；而這個舉動可能是受到了創世記第十章的影響。

3 見，頁596。

4 有關此片語在啟示錄中所扮演角色的詳細分析，見本節注釋結尾處的附錄一：各族各方各民族各國。

去，未來，歷史，或理想），●也牽涉到經文鑑別的問題。因此在回答這個問題之前，確定原始經文為何，恐怕是一個必要的步驟。從「外在證據」來看，即，手抄本的品質，所屬年代和所屬「家族」等等，支持「他們將要執掌王權（βασιλεύσουσιν）」和「他們現在執掌王權（βασιλεύουσιν）」的手抄本，在質量上不分上下；●因此判斷何為原始經文的責任，就落在「內在證據」上了。就「何者比較難以理解」的準則而言，抄經者是比較可能將「現在執掌王權」的經文，更改為「將要執掌王權」的，因為不論抄經者的時代如何，教會在外在形式上，從未曾在地上執掌過王權。●準此，「現在執掌王權」應是原始經文。

從上下文來看，此一見解也比較合乎邏輯。因為在此之前的三個動詞，即，羔羊的被殺（ἐσφάγης），祂將人買贖（ἡγόρασας）歸神，以及祂將他們建立（ἐποίησας）為一個祭司國度，都是過去式，因此依照時間上的邏輯，此一國度應是現在就在地上掌權的。●若此王權是在將來才要實現，那麼讀者在此必然要問，那現在呢？已經成為祭司國度的教會，現在是在怎樣的狀態中呢？

此一見解也可從約翰所暗引的但以理書第七章中，得著支持。在前面我們已經曉得，●透過暗引該章聖經的方式，約翰讓我們看見，在耶穌

1 詳見導論中，有關「啟示錄釋經學」的論述。

2 相關手抄本索引，見 NA²⁶, 642。此一現象因此讓 B. M. Metzger 將此個案列為「C」級（中度不確定 [TCGNT, 736]，也讓 Aune 在二者之間搖擺不定（參其 *Revelation 1-5*, clix, 362）。

3 Swete, *Revelation*, 82; Charles, *Revelation I*, 148; Beale, *Revelation*, 362。20:6中，聖徒在千禧年中掌權做王的經文（βασιλεύσουσιν），也讓「現在做王」的經文，成為「比較困難」的經文。因此從這個角度來看，抄經者將「現在」改為「將來」的可能性，是比反向的可能性，要高些。

4 有關這個問題的詳細分析，見 A. J. Bandstra, 'A Kingship and Priest: Inaugurated Eschatology in the Apocalypse,' *CTJ* 27 (1992), 10-25；特別是18-20。

5 詳見1:1, 3, 7等處的注釋。

基督的死和復活的事件中，人子得國的預言（但7:13-14），是已經開始成就的了。也就是說，神國完滿的實現，雖然要等到世界末了之時，才會出現，但是在那個日子來到之前，神國就已經闖入這個世界中了。從本節經文來看，此一已實現的神國，正是人子藉著祂從萬民買贖回來的人，所建立起來的祭司國度。而這個論述，事實上也是但以理書第七章的反映，因為在那裏和人子得國平行的，是聖徒的得國（7:18, 22, 27）。●

若此祭司國度是現在就在地上執掌王權的話，約翰的第一讀者，以及後世和第一讀者一樣身陷逼迫苦難中之信徒，都必然會問，我們是如何在地上掌權做王的？在「忍耐，患難，窮乏，困苦，鞭打，監禁，擾亂，勤勞，儆醒，不食」等等的情況中（林後6:5-6），我們要如何宣稱我們是在地上執掌王權的呢？答案其實不遠，因為此一國度是個祭司的國度；而其創建者，更是一只被殺的羔羊。也就是說，在教會為福音的緣故而付出許多代價的時候，在教會藉著受苦的見證，而將人引進神國的時候，在教會藉著福音將人從撒旦手下搶奪回來的時候，教會的王權就在地上實現了。有什麼能比這事，更能彰顯教會的王權呢？在彼得認出人子耶穌就是神的兒子之後，「在地上捆綁和釋放，在天上也同步捆綁和釋放」的權柄，就賜給了他以及他所代表的教會（太16:13-20）；但為免彼得誤會了此事的含義，在接下來的經文中，人子的受苦，被殺和復活，自然就成為界定此一權柄的基調了（太16:21-23）。

附錄一 「各族各方各民各國」●

在啟示錄中，「各族各方各民各國」，或是類似的片語，一共出現

-
- 1 Beale, *Revelation*, 361。
 - 2 以下乃 Bauckham 所觀察到的（*The Climax*, 326-337）。筆者在此所呈現的，是 Bauckham 一文的歸納和整理。

了七次（5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15）。此一片語中的四個元素，從未以相同的次序出現，而在兩處經文中，「各族（φυλῆς）」則為「王（βασιλεῦσιν）」和「群眾（ὄχλοι）」所替代（10:11; 17:15）；因此從這些現象看來，此片語在約翰的手中，似乎只是一個表達「全世界」的同義詞而已。但是從下面的分析中，情況顯然不是如此。為方便分析起見，我們先將此七處經文列出：

表一

- 5:9 [羔羊] 從（所有的）各族各方各民各國中 [買了人來]
 (ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους)
- 7:9 從（所有的）各國各族各民各方中而來的人 [在羔羊前]
 (ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν)
- 10:11 [約翰必須要] 向多民多國多方多王 [說預言]
 (ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς)
- 11:9 從各民各族各方各國而來的人 [觀看兩個見證人的屍首]
 (ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἐθνῶν)
- 13:7 [獸的權柄] 在（所有的）各族各民各方各國之上
 (ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλώσσαν καὶ ἔθνος)
- 14:6 [天使] 向（所有的）各國各族各方各民（傳福音）
 (ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλώσσαν καὶ λαόν)
- 17:15 [大淫婦所坐的眾水] 是多民多人多國多方
 (λαοὶ καὶ ὄχλοι εἰσὶν καὶ ἔθνη καὶ γλώσσαι)

若我們以5:9的文句為準，將各族，各方，各民和各國，分別以1, 2, 3

和4來替代，並將10:11中的「王（βασιλευσιν）」，和17:15中的「人（ὄχλοι；群眾）」，以K和P來取代，那麼上表就可以簡化為如下的形式：

表二

5:9	從所有的（ἐκ πάσης）	1 2 3 4
7:9	從所有的（ἐκ πάσης）	4 1 3 2
10:11	向（ἐπὶ）	3 4 2 K
11:9	從（ἐκ）	3 1 2 4
13:7	在所有的（ἐπὶ πᾶσαν）	1 3 2 4
14:6	向所有的（ἐπὶ πᾶν）	4 1 2 3
17:15		3 P 4 2

從這個簡化了的表列中，我們可以觀察到幾件事情。第一，以2為代號的「各方（γλῶσσα）」，即，說各種不同語言的人，未曾在這七個片語中，站在第一順位。第二，包含了「所有的」一語的片語，一共有四個；而他們是以如下兩組的形態彼此關聯。

表三

5:9	從所有的（ἐκ πάσης）	1 2 3 4
13:7	在所有的（ἐπὶ πᾶσαν）	1 3 2 4
7:9	從所有的（ἐκ πάσης）	4 1 3 2
14:6	向所有的（ἐπὶ πᾶν）	4 1 2 3

這四個片語之所以是兩組的原因，是因為（1）在5:9和7:9中的兩組「人馬」，都是由(ἐκ)全世界而來的人；（2）5:9和13:7都是由編號為1的「各族」為始；而7:9和14:6則是從編號為4的「各國」開始；（3）5:9和13:7的差異，只在2和3的位置互換，而同樣的情況也出現在7:9和14:6中；（4）在表二中，我們以兩組「連連看」的方式，將5:9和7:9，以及13:7和14:6之間的關係呈現了出來，而這兩組「連連看」的模式，是完全一樣的。

此一觀察顯示，這個片語是約翰用來連結啟示錄第五章和第十三章的文學線索之一。因為在這兩章聖經中，羔羊和獸之間的對比，不單表現在一個死而復活，而另外一個是「似乎受了死傷但又活了」（13:3）；也在他們因著「死而復活」，而使得他們各自的主，神和龍，得著敬拜（5:13-14; 13:4）。就我們目前所分析的片語而言，他們在各自經文中出現的原因，也是為凸顯羔羊和獸之對比而有的。因為在5:9中，此一片語所指的，是那些從全世界中，為羔羊所買贖回來的人。這些人在13:7的上半，是在和獸之爭戰中，為獸所勝的人，但是在該節經文的下半，此一片語所指的，則是獸所統管的「世界」。這個連繫因此顯明，為羔羊從世界中所買贖回來的，和獸所統管的，是兩個完全不同的群體。但這兩個群體之間的關係又是如何的呢？

從7:9和5:9的連繫中，我們看見為羔羊所買贖回來的人，因著他們在大患難中，以羔羊的血將他們的衣服洗白淨了（7:14），所以羔羊的救贖事工，並沒有在第五章中就停止了下來，而是藉著祂所買贖回來的人，繼續進行著。從14:6和7:9的連繫來看，這個工作不是別的，而是教會向這個世界傳福音的工作。因為教會向這個世界所發的信息，在天使的口中，正是棄絕獸的統治（13:7），並歸向神好敬拜祂（14:7）。因此雖然羔羊所買贖回來的人，必須在獸的手下受苦（13:7a），但是這卻是他們

得以完成福音使命的唯一途徑。「受苦的見證」不單是教會向世界所說的「不」，也不單是我們向神所說的「是」，更是教會向世界所發出「請進入神國」的邀請。

第三，除了這兩組片語之外，在啟示錄中，我們還有如下三個都以「各民」為首的片語。

10:11	向 (ἐπί)	3 4 2 K
11:9	從 (ἐκ)	3 1 2 4
17:15		3 P 4 2

在10:11中，「多民多國多方 (3-4-2)」的次序，正是但以理書7:14中的次序 (κνϛϛⲗⲏ ⲛⲓⲛⲏ ⲛⲓⲛⲏⲛⲏ)。但約翰卻在這三者之上，再加上了「多王」的元素，因為在但以理書第七章中，人子所領受的權柄，涵蓋了四獸和其角，而這兩者都是王的象徵 (7:17, 24)。

和其他經文相較，17:15中的片語則顯得有些特殊，因為在原文中，前面的兩個元素 (多民多人)，和其後的兩個元素 (多國多方)，被動詞「是 (εἶσιν)」所隔開。在巴比倫的異象中 (17:1-19:10)，「多國」是巴比倫所管轄的列國 (18:3, 23)；而「民 (λαοὶ)」和「人 (ὄχλοι)」所指的，則是屬神的百姓 (18:4, 19:1, 6)。因此在這個片語中，我們不單看見巴比倫所統管範圍的龐大 (全世界)，也再次看見那些服事巴比倫之列國，和那些在巴比倫手下受苦之神子民之間的強烈對比。

在這三個片語中，11:9和17:15應該是彼此互相對應的，因為 (1) 約翰除了在17:15中，以「人 (ὄχλοι)」來取代「各族」之外，這兩個片語之間的差異，只在其第三和第四個元素的互換 (3124; 3P42)；而這個現象，和前面兩組片語的情況一致。(2) 11:9之片語所指的，是那些從

(ἐκ) 全世界而來之人；而17:15中之片語所指的，則是「全世界」；而這個現象，也和前面兩組片語的情況，如出一轍。這個觀察因此突顯出10:11的特殊性，因為在這七個片語中，只有這節經文中之片語，並不以「雙雙對對」的方式出現。此一現象應該不令我們意外才是，因為在前面我們已經知道，此一片語的特別，在於它最貼近但以理書7:14。不單如此，從整卷啟示錄來看，這個片語在此的出現，也十分恰當。因為在11:9之前，也就是在5:9和7:9中，此片語所指的，是一個從全世界而出的群體（教會），但是在人子拿了書卷，揭開七印，並在約翰吃了書卷之後（10:1-10），他所肩負的使命，就是要把書卷的內容，向「多民多國多方多王」所代表的世界傳講（10:11）。因此在11章之後，我們就看見這個世界和教會之間，所發生的一連串衝突。

事實上，約翰讓此最貼近但以理書之片語在10:11中現身，恐怕也同時帶著另外一個目的。在前面我們已經曉得（見5:1注釋），約翰在第十章中吃書卷一事的舊約背景，是以西結書2:8-3:3。從以西結書3:4-5中，我們看見先知受差遣去傳講書卷內容的對象，不是外邦，而獨獨是以色列家。但是對約翰而言，他的使命，或者更廣泛的說，教會的使命，是向列國傳福音，因此在10:11中，約翰就用了從但以理書7:14而來的片語，將他的使命，和先知以西結的階段性使命，區隔了出來。因為他所傳揚的人子，在但以理書第七章中所得著的權柄榮耀和國度，其範圍涵蓋了「多民多國多方多王」。

以上分析顯示，「各族各方各民各國」這一組出現了七次的片語，是連結啟示錄各個段落的文學線索之一。此一片語雖然從未以同一個形式出現，而在兩處經文中，它也因著新元素的加入，而有了一點變化；但是這些「變形」和「變化」，並非只是為了避免文學上的單調性而有的。從其「變形」的規則，和其「變化」所發生的位置來看，這些「變

形」和「變化」並非隨意為之，而是約翰文學技巧的高度展現。就整體而言，此組片語為啟示錄創造了一體感，但那些看似隨意，幾乎讓人無法察覺的「變形」和「變化」，卻讓這七個片語，不鑿痕釜的融入了他們各自所在的上下文中。因此單從此一組片語中，我們就已經可以略窺啟示錄在文學上的細膩之美。

5:11-12 我又看見，且聽見寶座與活物並長老的周圍，有許多天使的聲音；他們的數目有千千萬萬，¹² 大聲說：曾被殺的羔羊是配得權能、豐富、智慧、能力、尊貴、榮耀、頌讚的！（Καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων, ¹² λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ, "Ἄξιόν ἐστιν τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὴν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν）

羔羊前來接受書卷一事（5:8a），不單立即引發四活物和長老們的敬拜和頌讚（5:8b-10），也隨後起動了在寶座外圍之眾天使的頌讚。這些天使的數目是無法數算的，因為他們有千千萬萬（在原文中是萬萬千千）。此一形容也是從但以理書第七章而來，因為先知但以理所見天庭異象中，在寶座前事奉的天使有千千，而侍立在神面前的則有萬萬（7:10）。●在當代啟示文學中，天使總是構成天庭的基本元素之一，因此他們在約翰的異象中出現，並不奇特。在這些啟示文學作品中，天使敬拜的對象，都只有神一位而已，但是在啟示錄中，天使卻也敬拜人子羔羊。●

1 以諾一書14章中之異象，亦受到了但以理書第七章的影響，因為此異象中的寶座，不單為「火」，也為「萬萬」天使所環繞（14:22；參，但7:10）。

2 R. Bauckham, *The Climax*, 138。

這個特色不單將約翰的天庭異象，從啟示文學中區隔了出來，也反映出約翰的基督論。

「權能、豐富、智慧、能力、尊貴、榮耀和頌讚」，是眾天使對羔羊的頌詞。●這七個詞語可以分為4-3兩組；因為前面四個的重點在羔羊所擁有的特質，而後三個則是人或是天使，因著這些特質而有的反應。●在啟示錄中，類似的頌詞也出現在另外的六處經文中，為方便討論起見，我們將它們都表列於下：

經文	頌讚者	頌讚的內容	順序	對象
4:9	四活物	榮耀、尊貴、感謝	65感謝	父神
4:11	24長老	榮耀、尊貴、權能	651	父神
5:12	眾天使	權能、豐富、智慧、能力、尊貴、榮耀、頌讚	1234567	羔羊
5:13	被造物	頌讚、尊貴、榮耀、權勢	756權勢(1)	二者
7:12	眾天使	頌讚、榮耀、智慧、感謝、尊貴、權能、大力	763感謝514	父神
12:10	未指明	救恩、權能、國度 權柄	救恩1國度 權柄	父神 基督
19:1	群眾	救恩、榮耀、權能	救恩61	父神

在上表中的順序欄裏面，我們以5:12中七個詞語的次序為基準，將這些頌詞數字化；而那些沒有出現在5:12中的詞語，則保留在其中。從這些數字化的順序中，我們可以觀察到幾件事情。第一，不論就頌讚者（不明），頌讚內容（甚少重複），或是頌讚對象而言（清楚區隔聖父和聖子），12:10的詩歌顯然和其餘的頌讚有所不同。而這些差異，很可能是因著該詩歌在其上下文中而有的（詳見該處注釋），因此在接下來的分

- 1 有學者認為此頌詞是由希臘之「歡呼」而來，但此說並不牢靠（詳見，R. Bauckham, *The Climax*, 138, note 61）。
- 2 Charles, *Revelation I*, 149; Mounce, *Revelation*, 149-50。

析比較中，我們可能必須將之排除在外。

第二，若不考慮12:10，在5:12中，排序在後的「尊貴，榮耀，頌讚（567）」，在其他的經文中，則多出現在前面。而在這三者中，「頌讚（7）」似乎最重要，因為在5:13和7:12中，它排名第一；而在它「缺席」的情況之下，「榮耀（6）」就順勢替補了它的位置（4:9, 11）。從19:1的上文中，我們曉得天上之所以會有一個「慶功宴」，是因為逼迫聖徒的巴比倫，受到了神的審判（18:1-24），因此在19:1中，「救恩」就自然出現在第一順位。但即便如此，「榮耀（6）」依舊緊隨在其後。

第三，在5:12中，出現在最前面的「權能（1）」，在4:11和19:1中列名最後；在7:12中，則是倒數第二（含義類似的「能力 [4]」則是倒數第一）；而在5:13裏面，和「權能（1）」含義相近的「權勢（κράτος）」，也一樣列名最後。因此這兩個觀察讓我們看見，5:12的頌詞的順序，在概念上是和其他頌詞剛好相反的。這個現象當然引人好奇，但是它的解釋其實不須遠求。因為在前面我們曉得，本段經文的特色，就是對比（例如，「獅子-羔羊」，「站立-被殺」等等），因此在眾天使的頌詞中，緊隨在「被殺的羔羊」之後的，就自然是「權能，豐富，智慧，和能力」了。●

第四，這六個頌詞（除了12:10），可以分為三組。第一組是5:12和7:12，因為他們不單是同由眾天使口中而出，也一樣是由七個詞語所構成。在此值得注意的是，這一組頌詞雖然相似，但他們的對象，卻分別是羔羊和父神，因此我們在前面所說，約翰之天庭異象的特點，在他讓眾天使也敬拜羔羊，再次得著證實。第二組頌詞是4:9, 4:11和19:1，因為他們都由三個詞語所組成，且都以父神為對象。這六個頌詞中的第三組，

¹ 亦見，Charles, *Revelation I*, 149。在啟示錄前言部分，約翰對人子的頌讚中（1:6），榮耀也一樣出現在權能/權勢（κράτος）之前。

則是5:13。此一頌詞是由天上，地上，地底下，和滄海中所有的受造物所發，因此它就以四個詞語的方式出現了；而在六個頌詞中，此一頌詞不單由最多的頌讚者發出，也是唯一同時以聖父和神子為對象的。

從以上的分析中，我們實在不難看出，這些頌詞雖然分散在啟示錄的各處，但是不論從頌讚者，內容次序，或是頌讚對象等角度來看，他們都不是「隨口說說，隨意而發」的，而是約翰精心的設計。在處理深具「感性」特質之頌讚議題時，約翰的細心和準確，也反映了他對此議題「理性」的一面。俯伏在神和羔羊面前的，是我們的全人。

5:13-14 我又聽見在天上、地上、地底下、滄海裡和天地間一切所有被造之物都說：但願頌讚、尊貴、榮耀、權勢都歸給坐寶座的和羔羊，直到永永遠遠！¹⁴ 四活物就說：阿們！眾長老也俯伏敬拜（καὶ πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἤκουσα λέγοντας, Τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἄρνιῳ ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ¹⁴ καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα ἔλεγον, Ἀμήν. καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν）

羔羊前來領受書卷一事所引發的，並非只有天庭內圈（四活物和長老們）和外圈（眾天使）的敬拜和頌讚而已（5:8-12）。在這兩節經文中，我們更看見整個宇宙對此同一事件的反應，因為約翰在此聽見了「天上、地上、地底下、滄海裡和天地間一切所有被造之物」所發的頌讚。在此之前，約翰所記錄的，都是他在天庭中所見之人事物，像是寶座，四活物，24位長老（ἰδου; 4:2），書卷，大力天使，羔羊，眾天使（εἶδον; 5:1, 2, 6, 11），或是他所聽見的頌讚（4:8, 11; 5:8b-12），但是在本節經文中他記載的，卻只是他所聽見（ἤκουσα），從整個宇宙湧出，

聲達天庭的頌讚，因為這些頌讚者，是在他視力範圍之外的。●

和5:3相較，本節之「天上，地上，地底下和滄海裡」一語，多了一個「滄海」的元素，但是它的重點，卻一樣是「整個世界」。這四個元素，再加上「其中一切被造的」，應是從出埃及記20:11；尼希米記9:6和詩篇146:6而來；●而這三者，恐怕是本於創世記之作者，在2:1中總結六日創造之語：天地和其中的萬物都造齊了。●從「一切被造的」來看，約翰在此當然是使用了誇張語法，因為在神所造的世界中，除了人和天使之外，其他的萬物都無法開口頌讚神。●天地萬物同聲頌讚父子，應是在新天新地中（啟21:1-8）才會發生的，因為要到了那個時候，整個宇宙才會因著基督，而與父神恢復和好的關係（參，羅8:20-25；腓2:9-10）。因此在天庭異象中，我們就有了對過去羔羊被殺事件的肯定（5:6），現今聖徒在地掌權做王的透視（5:10），和將來「天上地上一切所有的，都在基督裏面同歸於一」的盼望（弗1:10）。而這正是我們前面多次看見，「已經……尚未（already and not yet）」之概念，在本段經文中的反映。●從人的邏輯來看，「已經」和「尚未」二者，是無法並存的；但若我們從天庭看地上，從將來看現在，神國已然實現但尚未完全成就，或是聖徒已然掌權但尚未登基的真理，就不是那麼難以理解了。除了在人裡頭的靈，誰知道人的事呢？照樣，除了神的靈，也沒有人能知道神的事（林

1 這個現象在5:11的「看見且聽見」，和5:13的「聽見」之對比中，特別明顯。

2 Beale, *Revelation*, 366。

3 和合本作「天地萬物都造齊了」，但此翻譯不夠準確。在上述三個經文中，尼希米記9:6最能反映創世記2:1：你、惟獨你、是耶和華，你造了天、和天上的天、並天上的萬象、地和地上的萬物、海和海中所有的、這一切都是你所保存的，天軍也都敬拜你。見，M. G. Kline, *Kingdom Prologue*, 16；鄭炳釗，《創世記》（卷一）（香港：天道，1997），頁163。

4 Aune, *Revelation 1-5*, 366。Aune 認為「所有的被造物」是一個譬喻性的說法。

5 Beale, *Revelation*, 365。

前2:11；參，啟1:10；4:2；17:3；21:10）。

「頌讚、尊貴、榮耀、權勢」是天地萬物所發頌讚的內容。在上一節經文中我們已經知道，此一「四重頌讚」，和「天上，地上，地底下和滄海」之「四層宇宙」，彼此呼應。但約翰讓此頌讚以四個元素的方式出現，可能還有其他的考量。在前面我們已經看見，在啟示錄中以父神為對象的頌詞，都是以三個元素的形態出現（4:9；4:11；19:1），¹而本節中的頌讚對象，卻是聖父和聖子；因此很可能是為了突顯出這唯一以父和子為對象的頌讚，約翰就讓它以「四重頌讚」的形式出現了。此一揣測並非毫無根據，因為若我們將這個頌讚和眾天使的頌讚相較（5:12），此一頌讚的前三個元素，都是由那個頌詞而來（後面三個），因此若約翰意欲突顯羔羊配和父神同受敬拜的真理，他只需在眾天使頌詞的前四個元素中（權能，豐富，智慧，能力），任擇其一即可。在這四個元素中，最能表達「羔羊和獅子」之反差的，當然是位在第一順位的「權能（δύναμιν）」，或是第四順位的「能力（ἰσχὺν）」了。但是約翰為何捨棄這兩個進在咫尺的「候選人」，而「空降」了一個在那個頌詞中，完全沒有出現過的「權勢（κράτος）」呢？原因其實很簡單，因為在全卷啟示錄中，此一詞語，除了在本節經文中，只出現在1:6中，即，約翰於本書前言部分，對人子的頌讚中。因此藉著這個詞語，約翰就將這兩個頌讚連在一起了。此一細心作為，當然是和約翰想要突顯「基督和父神同有一樣神性地位」之目的有關。事實上，此一細心作為，是和他讓父神先得著頌讚（4:8-11），再讓羔羊得頌讚（5:8b-12），然後再讓父子同得頌讚（5:13-14）的設計，有著相同的目的。

從宇宙各個角落中蜂湧而起，聲達天聽的頌讚，在天庭中有了回應：

1 7:12的頌詞也是以父神為對象，但是在前面我們已經知道，它是和5:12彼此對應的頌詞。

四活物就說：阿們！眾長老也俯伏敬拜。在第四章中，領頭敬拜神的，是四活物（4:8），因此天庭崇拜由他們來結束，不單恰當，也顯示出天庭次序之美。有人認為此一「阿們」，並非由發出頌讚之萬物的口中而出，是件令人訝異的事，●但在前面我們已經知道，四活物所代表的，是神所造的萬物，因此由在天庭中的他們，來回應地上萬物對父和子的頌讚，是再合適不過的事了。藉著口說「阿們」，四活物表達了他們對此四重頌讚的同意和肯定，而在第五章中曾以新歌來頌讚羔羊的24位長老，則是以俯伏敬拜的動作，來表達他們對此四重頌讚的「阿們」。在四活物的「阿們」聲中，響徹宇宙的歌聲嘎然而止，而在24位長老的俯伏中，天庭裏面也不再有任何動作的生發。在此寂靜肅穆的氛圍中，我們所能期待的，只有羔羊揭開七印（6:1ff）。

解釋和應用

從神樂園中生命樹的果子（2:7），到生命的冠冕（2:10），隱藏的嗎哪和白石（2:17），制伏列國的權柄和晨星（2:26-27），名列生命冊上（3:5），在神殿中做柱子（3:12），再到與聖父聖子同坐寶座（3:21），是人子在七封書信中，為鼓勵教會在逼迫苦難和各樣試探中，能持守信仰，堅持見證而有的應許。但祂究竟有何德何能，能向教會發出如此挑戰和應許？和羅馬政軍權勢相較，人單勢孤的教會，最好的生存之道，難道不是低調安靜？為什麼祂要他們反其道而行，色彩鮮明的高舉基督的旗幟？對活在異教環伺中的教會而言，適度參與各式宗教活動，好得著社會的認定和商業上的利益，難道不是一件人人都皆大歡喜的事嗎？為什麼祂要他們和這些祭祀活動都畫清界限，主動放棄進入主流社會的機會呢？趨福避禍，難道是錯的嗎？掌握現在，難道不比寄望於虛無縹

¹ Aune, *Revelation 1-5*, 367。

渺的未來，更實在一些嗎？

如果我們只活在以時間和空間為經緯的平面上，那麼人子對教會的要求，和祂所給教會應許，都是錯的，而且是離譜的大錯特錯。但是在啟示錄4-5章的天庭異象中，約翰卻要教會看見，在我們所存在的時空平面之上，還有一個垂直的面向。而我們在此時空之內所經歷之事的意義，不論是過去的，現在的，或是將來的，都是以天庭中所發生的事，為其基準。像是一面鏡子般的，天庭不單反照出我們所在之宇宙的真相，也讓我們看見，原來我們以為是「左」的，在鏡子的反照中，其實是「右」的；而在「右」的，原來是「左」的。因此被殺的羔羊，可以是獅子；而在羅馬刀劍陰影之下的教會，可以是在地上執掌王權的群體。

對約翰以及初代教會而言，此一讓他們能透視生死表相的世界觀，並非是他們這一群社會「邊緣人」，為了尋索自身存在意義而想出來的東西。●不，這一個世界觀並不是由活在平面時空限制之內的人，可以創造出來的思想，而是藉著七靈的啟示，教會從被殺羔羊的見證中，●所領受的真理。若沒有從父懷中而來的獨生子，這個在黑暗中的世界，有可能看見真光嗎（約1:1-18）？

因此對約翰而言，被放逐在拔摩海島上雖是一個既存的事實，但是他清楚的知道，神的寶座安立在天。在祂的天庭中，一切人事物都依序而存，並且按著他們的地位和角色，各自盡上他們該負的職責；或歌頌，或敬拜，甚或前來領受書卷。沒有爭先，沒有恐後，沒有僭越，更沒有任何的意外。在父神的天庭中，有的只是和諧和秩序，因為祂是整個宇宙的創造主。因此照著祂在永恆中所定下的旨意，如逾越節羔羊般的但

1 有關從先知到啟示文學之演變過程，和其生發原因的論述，見 ABD 1:282-88；蔡彥仁，《天啟與救贖》（臺北：立緒，2001），頁11-65。

2 參，啟1:1；約壹1:1-2。

以理人子，在時候滿足的當下，就來到了人世間；以其所流之血，不單把人從各族各方各民各國中，買贖了回來，並將他們建立為一個事奉父神的祭司國度。

和一時一地一族的以色列祭司國度相較，此一新的祭司國度有兩個特色。第一，在組成份子上，她比前者更為國際化和全球化（各族各方各民各國）。第二，在神永恆計畫中，她的地位比前者更為明顯和穩固，因為寶座已經賜給了在天庭中，代表她的24位長老。而這兩個差異，當然是因著新約人子羔羊，和舊約逾越節羔羊之別而有的。真羔羊和「影兒羔羊」¹所能成就的，當然有所不同。

就範圍和地位而言，此一新祭司國度的確和前一個有著顯著的差異，但是由於二者都是屬神的國度，因此他們在神的計畫中，都肩負著相同的使命。他們都是神在這個世界中所設立的金燈台。就以色列祭司國度而言，他們的使命，是要在迦南地上，建立一個以神為中心的神權政體，作為神國在這個世界中的一個「展示櫥窗」。此一「櫥窗」在迦南地的設立，當然是神權能的展現，因此她一方面是神救贖以色列人（出埃及）的必然結果，而在另外一方面也同時具有神審判世界的含義（戮盡迦南地之人）。在人類時空的平面上，這個祭司國度的設立，是以色列的出埃及和進入迦南地，但是從垂直的面向觀之，這事卻是末日神國降臨的預表，是正片上演之前的預告片。

因此當人子羔羊降世，並以自己的血為神建立了一個新的祭司國度時，新的，真正的出埃及記，就在人類的歷史中上演了。²和舊的出埃及相較，如摩西般的羔羊人子所要面對的，³不是埃及的法老王，而是在法

1 參，西2:17；來10:1。

2 這是約翰為何在啟示錄中，多次以出埃及記為藍本，來描述新約聖徒所要經歷之事件的原因（參，啟7:15-17; 15:2-4）。

3 參，來3:1-6。

老王背後的撒旦，而此一新祭司國度所要離開的，不是埃及，而是原先轄制他們的罪（啟1:5），因為這是人類真正的困境。新舊祭司國度之別，不單在他們所離開之地，也在他們所要去的地方，因為前者是以迦南地為其目標，而後者則是以天上的，更美的家鄉為其終點（參，來11:13-16）。但是新舊祭司國度之間的差異，更顯明在他們建立神國之方法上的不同。二者都以得勝為目標，但是手段卻完全不同。在屬人的平面上，刀劍武力當然是得勝得國所必須要有的，但是在羔羊人子所見證的真理中，受苦就成為得勝的必然。因此人子所求於新祭司國度的，自然就是勞碌，忍耐，儆醒，至死忠心，和堅守祂的名（啟2-3）。

此一爭戰方式看似軟弱，但卻是檢驗我們是否真屬羔羊的最佳「試紙」。不單如此，此一看似軟弱的爭戰方式，卻在同時也是我們讓這個世界，坐實了她的確該受神審判的途徑。因為當她欺壓逼迫手無寸鐵的教會時，她不愛光，倒愛黑暗的本質，就完全的顯現了出來（參，約3:19）。對那些敞開胸懷，真心接納羔羊人子的人而言，從父而來的獨生子的確是福音，但是對那些拒絕祂的人來說，這卻是他們的審判（參，約3:18）。

從這個角度來看，啟示錄6章之後的經文，特別是那些似乎彼此衝突，互相矛盾的異象，就變的十分清晰了。舉例來說，從屬人的平面上來看，在祭壇底下所有的，是殉道者的靈魂（6:9-11），但是從屬神的垂直面觀之，他們又可以是在天庭中，圍繞在寶座前頌讚神，並被神和羔羊所牧養的一群人（7:9-17）。而那看似勢無可擋的海陸二獸，以及那些跟隨在他們身後的集團，似乎必然得勝（13:1-18），但是在他們逼迫聖徒的動作中，他們的敗亡已然確立（14:9-11; 19:20-21）。

在約翰的天庭異象中，人子羔羊是唯一配從父神手中接受書卷的那一位，因為祂已然得勝。因此人在面對祂之時的反應，就決定了他永恆

的命運。若保羅的神學思想，可以用「在基督裡」來總結，那麼啟示錄的神學，也可以以「羔羊」為其主軸。這兩個詞語雖然不同，但是他們的含義和焦點，卻都是一樣的。

從來沒有人看見神，
只有在父懷裡的獨生子，將祂表明出來。

(約1:18)

縮寫表

<i>ABD</i>	D. N. Freeman (ed.), <i>Anchor Bible Dictionary</i> , 6 vols.
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
<i>ASOR</i>	<i>American Schools of Oriental Research</i>
<i>ASV</i>	American Standard Version
<i>AUSS</i>	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i>
<i>BAGD</i>	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Early Christian Literature</i> , 2 nd .
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
<i>BDB</i>	F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, <i>Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament</i>
<i>BDF</i>	F. Blass, A. Debrunner, and R. W. Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BT</i>	<i>The Bible Translator</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>ConNT</i>	<i>Coniectanea neotestamentica</i>
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>

DBY	The English Darby Bible
DLNT	R. P. Martin and P. H. Davids (eds.), <i>Dictionary of the Later New Testament and Its Developments</i>
DNTT	C. Brown (ed.), <i>The New International Dictionary of the New Testament Theology</i> , 3 vols.
EDNT	H. Balz and G. Schneider (eds.), <i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> , 3 vols.
EstBib	<i>Estudios biblicos</i>
ESV	English Standard Version
EvQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
Exp	<i>The Expositor</i>
ExpT	<i>Expository Times</i>
GNV	Geneva Bible
GraceTJ	<i>Grace Theological Journal</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
IDB	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
Int	<i>Interpretation</i>
ISBE	G. W. Bromiley (ed.), <i>International Standard Bible Encyclopedia</i> , revised, 4 vols.
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JPS	Jewish Publication Society
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>

JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KJV	King James Version
Louw-Nida	J. P. Louw and E. A. Nida, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains</i> , 2 vols.
LSJ	H. G. Liddell and R. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i>
LXX	The Septuagint (七十士譯本)
MHT III	Turner, N. 'Syntax,' in <i>A Grammar of New Testament Greek</i> . Vol. III.
MHT IV	Turner, N. 'Style,' in <i>A Grammar of New Testament Greek</i> . Vol. IV.
MM	J. H. Moulton and G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i>
MT	Masoretic Text
NAB	The New American Bible
NAS	The New American Standard Bible (1977)
NAU	The New American Standard Bible (1995)
<i>NedTTs</i>	<i>Nederlands theologisch tijdschrift</i>
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
NIV/NIB	The New International Version
NKJ	The New King James Version
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NRS	New Revised Standard Version
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>OTP</i>	J. H. Charlesworth (ed.), <i>The Old Testament Pseudepigrapha</i>
RSV	The New Revised Standard Version

<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
<i>TCGNT</i>	B. M. Metzger, <i>A Textual Commentary on The Greek New Testament</i>
<i>TDNT</i>	G. Kittel and G. Friedrich (eds.), <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , 10 vols.
<i>TDOT</i>	G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds.), <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
<i>TrinJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>TWOT</i>	R. L. Harris (ed.), <i>Theological WordBook of the Old Testament</i> , 2 vols.
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZPEB</i>	M. C. Tenney (ed.), <i>The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible</i> , 5 vols.

參考書目¹

- Adamson, J. B. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Aland, K. and B. Aland. *The Text of the New Testament*. Translated by E. F. Rhodes. Leiden: Brill, 1987.
- Aland, K., M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, and A. Wikgren, eds. *The Greek New Testament*. 4th edition. New York: United Bible Society, 1994¹.
- Alford, H. 'Apocalypse.' In *The Greek Testament*. Vol. IV. Cambridge: Deighton, Bell, and Co., 41871.
- Allen, L. C. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- _____. *Psalms 101-150*. Waco: Word Books, 1983.
- _____. *Ezekiel 20-48*. Dallas: Word Books, 1990.
- _____. *Ezekiel 1-19*. Dallas: Word Books, 1994.
- Allo, E.-B. *Saint Jean: L'Apocalypse*. Paris: Lecoffe, 21921.
- Altink, W. '1 Chronicles 16:8-36 as Literary Source for Revelation 14:6-7,' *Andrews University Seminary Studies* 22 (1984), 187-96.
- _____. 'Theological Motives for the Use of 1 Chronicles 16:8-36 as Background for Revelation 14:6-7,' *Andrews University Seminary Studies* 24 (1986), 211-21.
- Anderson, A. A. *The Books of Psalms*. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Armstrong, H. 'Who or What is the Prophetic Beast?' *The Good News of World Tomorrow* Oct.-Nov. (1985), 3-6, 21-22 and Dec. (1985), 3-6, 29.
- Ashley, T. R. *The Book of Numbers*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

¹ 在此我們只列出那些在本注釋書中，曾被引用的書籍和文章。若讀者想要得著更多的文獻索引，可見 D. Aune, G. K. Beale 和 G. R. Osborne 的注釋書。當然從 ATLA RDB 中，我們亦可輕易的得著與啟示錄有關的論文資料。

- Aune, D. E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- _____. 'The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John,' *Biblical Research* 28 (1983), 1-26.
- _____. 'The Apocalypse of John and the Problem of Genre,' *Semeia* 36 (1986), 65-95.
- _____. *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: The Westminster Press, 1987.
- _____. 'The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22.16,' *Journal for the Study of the New Testament* 37 (1989), 103-16.
- _____. *Revelation 1-5*. Dallas: Word Books, 1997.
- _____. *Revelation 6-16*. Nashville: Thomas Nelson Publisher, 1998.
- _____. *Revelation 17-22*. Nashville: Thomas Nelson Publisher, 1998.
- Aus, R. D. 'The Relevance of Isaiah 66, to Revelation 12 and 2 Thessalonians 1,' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 67 (1976), 252-68.
- Bailey, J. W. 'The Temporary Messianic Reign in the Literature of Early Judaism,' *Journal of Biblical Literature* 53 (1934), 170-87.
- Bakker, W. F. *Pronomen Abundans and Pronomen Coniunctum: A Contribution to the History of the Resumptive Pronoun with the Relative Clause in Greek*. Amsterdam: North-Holland, 1974.
- Bandstra, A. J. 'A Kingship and Priests: Inaugurated Eschatology in the Apocalypse,' *Calvin Theological Journal* 27 (1992), 10-25.
- Barnard, L. W. 'Clement of Rome and the Persecution of Domitian,' *New Testament Studies* 10 (1964), 251-60.
- Bauckham, R. 'The Delay of the Parousia,' *Tyndale Bulletin* 31 (1980), 3-36.
- _____. 'The Lord's Day.' In *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical Historical and Theological Investigation*. Edited by D. A. Carson, 211-50. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- _____. *Jude, 2 Peter*. Waco: Word Books, 1983.
- _____. 'Early Jewish Visions of Hell,' *Journal of Theological Studies* 41 (1990),

355-85.

_____. 'The List of the Tribes in Revelation 7 Again,' *Journal for the Study of the New Testament* 42 (1991), 99-115.

_____. 'Resurrection as Giving Back the Dead: A Traditional Image of Resurrection in the Pseudepigrapha and the Apocalypse of John.' In *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*. Edited by J. H. Charlesworth and C. A. Evans, 269-91. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

_____. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.

_____. *Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge, 1993.

_____. *James*. London: Routledge, 1999.

Beagley, A. J. *The 'Sitz im Leben' of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987.

Beale, G. K. 'The Influence of Daniel upon the Structure and Theology of John's Apocalypse,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984), 413-23.

_____. *The Use of the Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*. N.Y.: University Press of America, 1984.

_____. 'The Origin of the Title "King of Kings and Lord of Lords" in Revelation 17:14,' *New Testament Studies* 31 (1985), 618-20.

_____. 'The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6:14-18,' *New Testament Studies* (1989), 550-81.

_____. 'The Interpretative Problem of Rev 1:19,' *Novum Testamentum* 34 (1992), 360-87.

_____. ed. *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the OT in the New*. Grand Rapids: Baker, 1994.

_____. *John's Use of the Old Testament in Revelation*. Sheffield: Sheffield, 1998.

_____. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand

- Rapids: Eerdmans, 1999.
- Beasley-Murray, G. R. *Revelation*. Revised edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- _____. *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- _____. *John*. Waco: Word Books, 1987.
- Beckwith, I. T. *The Apocalypse of John*. Reprinted. Grand Rapids: Baker, 1967.
- Bell, A. A. Jr. *A Guide to the New Testament World*. Scottsdale: Herald Press, 1994.
- Bertram, G. 'ὄρμη, ὄρμημα, ὄρμάω, ἀφορμή,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 5:467-74.
- _____. 'ὠδίν, ὠδίνω,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 9: 667-74.
- Birdsall, J. N. 'The Text of the Revelation of Saint John: A Review of its Materials and Problems with Especial Reference to the Work of Joseph Schmid,' *Evangelical Quarterly* 33 (1961), 228-37.
- Blaising, C. A. 'Premillennialism.' In *Three Views on the Millennium and Beyond*. Edited by D. L. Bock, 157-227. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Blass, F. and A. Debrunner. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Translated and revised by R. W. Funk. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- Blenkinsopp, J. *Ezekiel*. Louisville: John Knox Press, 1990.
- Blocher, H. *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis*. Translated by D. G. Preston. Downers Grove: Inter-Varsity, 1984.
- Block, D. I. 'Gog in Prophetic Tradition: A New Look at Ezekiel XXXVIII 17,' *Vetus Testamentum* 42 (1992), 154-72.
- _____. 'Gog and Magog in Ezekiel's Eschatological Vision.' In *The Reader must Understand': Eschatology in Bible and Theology*. Edited by K. E. Brower and M. W. Elliott, 85-116. Leicester: Apollos, 1997.
- _____. *The Book of Ezekiel Chapters 1-24*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- _____. *The Book of Ezekiel Chapters 25-48*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

- Böcher, O. 'Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes.' In *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Edited by J. Lambrecht, 295-301. Gembloux: Duculot, 1980.
- Boling, R. G. *Joshua*. New York: Doubleday, 1982.
- Boring, M. E. 'The Apocalypse as Christian Prophecy.' In *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 1974. Vol. 2. Edited by W. MacRae, 43-62. Missoula: Scholars Press, 1974.
- _____. *Revelation*. Louisville: John Knox, 1989.
- Bornkamm, C. "Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 36 (1937), 132-49.
- Botterweck, G. J. and J. Bergman, 'רָעָה,' in *Theological Dictionary of the Old Testament* 5:448-81.
- Bousset, W. *Die Offenbarung Johannis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1906.
- Bowersock, G. W. 'The Mechanics of Subversion in the Roman Provinces.' In *Opposition et Résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*, 291-320. Geneva: Fondation Hardt, 1987.
- Bowles, G. 'Does Revelation 14:11 Teach Eternal Torment? Examining a Proof-text on Hell,' *Evangelical Quarterly* 73 (2001), 21-36.
- Bowling, A. 'רָעָה,' in *Theological Wordbook of the Old Testament* 1: 241-43.
- Bowman, J. W. 'The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message,' *Interpretation* 9 (1955), 436-53.
- Boyer, J. L. 'Are the Seven Letters of Revelation 2-3 Prophetic?' *Grace Theological Journal* 6 (1985), 267-73.
- Bratcher R. G. and H. A. Hatton. *A Hand Book on the Revelation to John*. New York: United Bible Societies, 1993.
- Bratcher, R. G. *A Translator's Guide to the Revelation to John*. London: United Bible Societies, 1984.

- Brewer, R. R. 'Revelation 4.6 and Translations Thereof,' *Journal of Biblical Literature* 71 (1952), 227-31.
- Brooks, J. A. and C. L. Winbery. *Syntax of New Testament Greek*. Lanham: University of American Press, 1979.
- Brown, R. E. *The Gospel According to John I-XII*. New York: Doubleday, 1966.
 _____. *The Gospel According to John XIII-XXI*. New York: Doubleday, 1970.
- Brown, S. 'The Hour of Trial (Rev 3:10),' *Journal of Biblical Literature* 85 (1966), 308-14.
- Bruce F. F. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
 _____. 'The Revelation to John.' In *A New Testament Commentary*. General editor, G. C. D. Howley, 629-66. Grand Rapids: Zondervan, 1969.
 _____. *New Testament Development of Old Testament Themes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
 _____. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
 _____. *The Book of the Acts*. Revised edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
 _____. 'Laodicea,' in *Anchor Bible Dictionary* 4:229-31.
- Bruns, J. E. 'The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17,' *Catholic Biblical Quarterly* 26 (1964), 459-63.
- Buchanan, G. W. *The Book of Revelation: Its Introduction and Prophecy*. Lewiston: Mellen Biblical Press, 1993.
- Budd, P. J. *Numbers*. Waco: Word Books, 1984.
- Buis, H. 'Hell,' in *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. 3: 114-17.
- Bullinger, E. W. *The Apocalypse*. 3rd edition, revised and corrected. London: Eyre and Spottiswoode, 1935.
- Burrows, E. 'The Pearl in the Apocalypse,' *Journal of Theological Studies* 43 (1942), 177-79.
- Butler, T. C. *Joshua*. Waco: Word Books, 1983.
- Caird, G. B. *The Revelation of St. John the Divine*. London: A. & C. Black, 1966.
- Cansdale, G. S. 'Scorpion,' in *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*

5:297.

- Caringola, R. *The Present Reign of Jesus Christ: A Historical Interpretation of the Book of Revelation*. Springfield: Reformed Press, 1995.
- Carr, G. L. *The Song of Solomon*. Leicester: IVP, 1984.
- Carrington, P. *The Meaning of the Revelation*. London: SPCK, 1931.
- Carroll, R. P. *Jeremiah*. Philadelphia: Westminster, 1986.
- Carroll, S. T. 'Caligula,' in *Anchor Bible Dictionary* 1:820-21.
- Carson, D. A. *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Carson, D. A., D. J. Moo and L. Morris, *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Casey, J. S. Exodus Typology in the Book of Revelation. Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1981.
- Charles, J. D. 'An Apocalyptic Tribute to the Lamb (Rev 5:1-14),' *Journal of the Evangelical Theological Society* 34 (1991), 461-73.
- Charles, R. H. *The Revelation of St. John I & II*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920.
- Charlesworth, J. H. 'Introduction for the General Reader.' In *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. Edited by J. H. Charlesworth, xxxi-xxxii. New York: Doubleday, 1983.
- _____. ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. New York: Doubleday, 1983.
- _____. 'The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice,' *Scottish Journal of Theology* 39 (1986), 19-41.
- Charlesworth, J. H. and C. A. Evans, eds. *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- Childs, B. S. *Myth and Reality in the Old Testament*. London: SCM, 1960.
- Chilton, D. *The Days of Vengeance: An Exposition of the Book of Revelation*. Tyler: Dominion Press, 1987.
- Christensen, D. L. *Deuteronomy 21:10-34:12*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2002.

- Chyutin, M. *The New Jerusalem Scroll from Qumran: A Comprehensive Reconstruction*. Sheffield: Sheffield, 1977.
- Clements, R. E. *Isaiah 1-39*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Clouse, R. G., ed. *The Meaning of the Millennium: Four Views*. Downers Grove: InterVarsity, 1977.
- Cohen, G. *Understanding Revelation*. Chattanooga: AMG, 1987.
- Collins, A. Y. 'Book of Revelation,' in *Anchor Bible Dictionary* 5:694-708.
- _____. *Combat Myth in the Book of Revelation*. Montana: Scholars Press, 1976.
- _____. 'The History-of-Religions Approach to Apocalypticism and the "Angel of the Waters" (Rev 16:4-7),' *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), 367-81.
- _____. *The Apocalypse*. Wilmington: Michael Glazier, 1979.
- _____. 'Revelation 18: Taunt-Song or Dirge?' In *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Edited by J. Lambrecht, 185-204. Gembloux: Duculot, 1980.
- _____. 'Persecution and Vengeance in the Book of Revelation.' In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Edited by D. Hellholm, 729-49. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983.
- _____. *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- _____. 'Review of *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (N.Y.: University Press of America, 1984), by G. K. Beale,' *Journal of Biblical Literature* 105 (1986), 734-75.
- _____. 'Introduction: Early Christian Apocalypticism,' *Semeia* 36 (1986), 1-11.
- _____. 'Reading the Book of Revelation in Twentieth Century,' *Interpretation* 40 (1986), 229-42.
- _____. 'The Influence of Daniel on the New Testament.' In *Daniel*, J. J. Collins, 90-112. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Collins, J. J. 'Early Jewish Apocalypticism,' in *Anchor Bible Dictionary* 1:282- 88.
- _____. 'Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John,' *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), 329-43.

- _____. 'Introduction: Toward the Morphology of a Genre,' *Semeia* 14 (1979), 1-20.
- _____. 'The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel.' In *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moor Cross*. Edited by P. D. Miller, P. H. Hanson, and S. D. McBride, 539-58. Philadelphia: Fortress, 1987.
- _____. *Daniel*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- _____. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 2nd edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Collins, R. F. 'Beatitudes,' in *Anchor Bible Dictionary* 1:629-31.
- Conzelmann, H. 'Miszelle zu Apk 18:17,' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 66 (1975), 288-90.
- Cooke, G. A. *Ezekiel*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936.
- Court, J. M. *Myth and History in the Book of Revelation*. London: SPCK, 1979.
- Craigie, P. C. *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- _____. *Psalms 1-50*. Waco: Word Books, 1983.
- Craigie, P. E., P. H. Kelley, and J. F. Drinkard Jr. *Jeremiah 1-25*. Dallas: Word Books, 1991.
- Cullmann, O. *Christ and Time*. Translated by F. V. Filson. Philadelphia: Westminster, 1950.
- Cuss, D. *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*. Fribourg: The University Press, 1974.
- Davids, P. H. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- _____. *The First Epistle of Peter*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Day, J. 'Baal,' in *Anchor Bible Dictionary* 1:545-49.
- _____. 'God's Conflict with Dragon and Sea,' in *Anchor Bible Dictionary* 2: 228-31.
- _____. 'Rahab,' in *Anchor Bible Dictionary* 5:610-11.
- Debrunner, A. and others, 'λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω, λόγιος, λόγιον, ἄλογος, λογικός, λογομαχέω, λογομαχία, ἐκλέγομαι, ἐκαλογή,

- ἐκλεκτος,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 4:69-192.
- Deer, D. S. 'Whose Faith/Loyalty in Revelation 2.13 and 14.12?' *The Bible Translator* 38 (1987), 328-30.
- Deere, J. S. 'Premillennialism in Revelation 20:4-6,' *Bibliotheca Sacra* 135 (1978), 58-73.
- Dehandschutter, B. 'The Meaning of Witness in the Apocalypse.' In *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Edited by J. Lambrecht, 283-88. Gembloux: Duculot, 1980.
- Deissmann, A. *Bible Studies*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1901.
- DeSilva, D. A. 'The "Image of the Beast" and the Christians in Asia Minor: Escalation of Sectarian Tension in Revelation 13,' *Trinity Journal* 12 (1991), 185-208.
- _____. 'Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John,' *Journal for the Study of the New Testament* 71 (1998), 79-110.
- Deutsch, C. 'Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv 21,-22,' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987), 106-26.
- DeVries, S. J. *1 Kings*. Waco: Word Books, 1985.
- Dieterich, A. *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späetern Altertums*. Leipzig: B. G. Teubner, 1891.
- Dillard, R. 'Joel.' In *The Minor Prophets*. Vol. 1. Edited by T. E. McComiskey, 239-313. Grand Rapid: Baker, 1992.
- Dodd, C. H. *According to the Scriptures*. New York: Scrubber, 1953.
- _____. *The Parables of the Kingdom*. Revised edition. London: Collins, 1961.
- Draper, J. A. 'The Heavenly Feast of Tabernacles: Revelation 7.1-17,' *Journal for the Study of the New Testament* 19 (1983), 133-47.
- _____. 'The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community,' *Neotestamentica* 22 (1988), 41-63.
- Du Rand, J. A. 'The Imagery of the Heavenly Jerusalem (Revelation 21:9-22:5),' *Neotestamentica* 22 (1988), 65-86.

- Dumbrell, W. J. *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament*. Homebush West: Lancer Books, 1985.
- Dunn, J. D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Durham, J. I. *Exodus*. Waco: Word Books, 1987.
- Dyer, C. H. 'The Identity of Babylon in Revelation 17-18,' *Bibliotheca Sacra* 144 (1987), 433-49.
- Edgar, T. R. 'Babylon: Ecclesiastical, Political, or What?' *Journal of the Evangelical Theological Society* 25 (1982), 333-41.
- Edwards, D. L. and J. Stott, *Evangelical Essentials*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1988.
- Ehrman, B. D. 'A Problem of Textual Circularity: The Alands on the Classification of New Testament Manuscripts,' *Biblica* 70 (1989), 377-88.
- Eichrodt, W. *Ezekiel*. Translated by C. Quin. Philadelphia: Westminster, 1970.
- Eising, H. 'זָבַר,' in *Theological Dictionary of the Old Testament* 4:64-82.
- Ellingworth, P. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Elliott, S. M. 'Who is Addressed in Revelation 18:6-7,' *Biblical Research* 40 (1995), 98-113.
- Ellul, J. *Apocalypse: The Book of Revelation*. New York: Seabury Press, 1977.
- Enroth, A.-M. 'The Hearing Formula in the Book of Revelation,' *New Testament Studies* 36 (1990), 598-608.
- Erickson, M. J. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker, 1983.
- Evangelical Alliance, *The Nature of Hell*. London: Acute, 2000.
- Evans, C. A. *Luke*. Peabody: Hendrickson, 1990.
- _____. *Mark 8:27-16:20*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001.
- Ezell, M. D. A Study of the Book of Revelation with Special Reference to Its Jewish Literary Background. Ph.D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1970.
- Farrer, A. *A Rebirth of Image: The Making of St John's Apocalypse*. Westminster: Dacre Press, 1949.

- _____. *The Revelation of St. John the Divine*. Oxford: Clarendon, 1964.
- Fee, G. D. and D. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- _____. *New Testament Exegesis*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- _____. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Fekkes, J. 'His Bride Has Prepared Herself: Revelation 19-21 and Isaian Nuptial Imagery,' *Journal of Biblical Literature* 109 (1990), 269-87.
- _____. *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and their Development*. Sheffield: Sheffield, 1994.
- Ferguson, E. *Backgrounds of Early Christianity*. 2nd edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Feuillet, A. *Johannine Studies*. Translated by T. E. Crane. New York: Alba House, 1964.
- _____. *The Apocalypse*. Translated by T. E. Crane. New York: Alba House, 1964.
- Filson, F. V. 'The Omission of Ezek. 12₂₆₋₂₈ and 36_{23b-38} in Codex 967,' *Journal of Biblical Literature* 62 (1943), 27-32.
- Fiorenza, E. S. *Priester für Gott*. Münster: Verlag Aschendorff, 1972.
- _____. 'The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel,' *New Testament Studies* 23 (1976-77), 402-27.
- _____. 'Composition and Structure of the Book of Revelation,' *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), 344-66.
- _____. *The Book of Revelation: Justice and Judgment*. Philadelphia: Fortress, 1985.
- _____. *Revelation: Vision of a Just World*. Minneapolis: Fortress, 1991.
- Fishbane, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Reprinted with Corrections. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Fitzmyer, J. A. *The Gospel According to Luke I-IX*. New York: Doubleday, 1981.
- _____. *The Gospel According to Luke X-XXIV*. New York: Doubleday, 1985.
- Flusser, D. 'No Temple in the City.' In *Judaism and the Origins of Christianity*, 454-65. Jerusalem: Magnes, 1988.

Foerster, W. 'ἠερῖον,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 3:133-35.

Foerster, W. and G. von Rad. 'διαβάλλω, διάβολος,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 2:71-81.

Follis, E. R. 'Daughter of Zion,' in *Anchor Bible Dictionary* 6:1103.

Ford, J. M. 'The Meaning of "Virgin",' *New Testament Studies* 12 (1966), 293-99.

_____. *Revelation*. New York: Doubleday, 1975.

_____. 'The Heavenly Jerusalem and Orthodox Judaism,' in *Donum Gentilicium: New Testament Studies in Honour of David Daube*. Edited by C. K. Barrett, E. Bammel, and W. D. Davies, 215-26. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. 'The Structure and Meaning of Revelation 16,' *Expository Times* 98 (1986-87), 327-30.

Fox, K. A. 'The Nicolaitans, Nicolaus, and the early Church,' *Studies in Religion* 23/24 (1994), 485-96.

Freedman, D. N., M. P. O'Connor, and H. Ringgren. 'הררי,' in *Theological Dictionary of the Old Testament* 5:500-21.

Friberg, J. 'Numbers and Counting,' in *Anchor Bible Dictionary* 4:1139-46.

Friedrich, G. 'σάλπιγξ, σαλπίζω, σαλπιστής,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 7:71-88.

Friesen, S. J. *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*. New York: Oxford University Press, 2001.

Froom, Le Roy E. 'Rome's Counterattacks,' in *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*. Vol. 2, 464-83. Washington D. C.: Review and Herald, 1948.

Fudge, E. W. and R. A. Peterson. *Two Views of Hell: A Biblical and Theological Dialogue*. Downers Grove: InterVarsity, 2000.

Fudge, E. W. *The Fire that Consumes: A Biblical and Historical Study of the Doctrine of Final Punishment*. Fallbook: Verdict, 1982.

Fuller, J. W. 'I Will Not Erase His Name from the Book of Life (Revelation 3:5),' *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983), 297-306.

- Furnish, V. P. *II Corinthians*. New York: Doubleday, 1984.
- Gaechter, P. 'The Original Sequence of Apocalypse 20-22,' *Theological Studies* 10 (1949), 485-521.
- Garnegie, D. R. 'The Hymns in Revelation.' In *Christ the Lord: Studies Presented to D. Guthrie*. Edited by H. H. Rowden, 243-56. Downers Grove: InterVarsity, 1982.
- Gärtner, B. *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*. Cambridge: Cambridge, 1965.
- Gasque, W. W. 'Philadelphia,' in *Anchor Bible Dictionary* 5: 304-05.
- Gaston, L. *No Stone on Another*. Leiden: Brill, 1970.
- Gaventa, B. R. 'Cornelius,' in *Anchor Bible Dictionary* 1:1054-56.
- Geldenhuis, N. *Commentary on the Gospel of Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
- Gentry, K. L. 'A Preterist View of Revelation.' In *Four Views of the Book of Revelation*. Edited by C. M. Pate, 37-92. Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- _____. *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation*. Revised edition. K. L. Gentry, 1998.
- Georgi, D. 'Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22.' In *Kirche: Festschrift für Günther Bornkamm zur 75*. Edited by D. Luhrmann and G. Strecker, 351-72. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980.
- Giblin, C. H. 'Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16-22,' *Biblica* 55 (1974), 487-504.
- _____. 'Revelation 11.1-13: Its Form, Function and Contextual Integration,' *New Testament Studies* 30 (1984), 443-59.
- _____. *The Book of Revelation: The Open Book of Prophecy*. Collegeville: The Liturgical Press, 1991.
- _____. 'Recapitulation and the Literary Coherence of John's Apocalypse,' *Catholic Biblical Quarterly* 56 (1994), 81-95.
- Giesen, H. *Die Offenbarung des Johannes*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1997.
- Glasson, T. F. *The Revelation of John*. Cambridge: Cambridge, 1965.

- _____. 'The Order of Jewels in Revelation XXI. 19-20: A Theory Eliminated,' *Journal of Theological Studies* 26 (1975), 95-100.
- Goldingay, J. E. *Daniel*. Dallas: Word Books, 1989.
- Goppelt, L. 'πίνω, πόμα, πόσις, πότος, ποτήριον, καταπίνω, ποτίζω,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 6:135-60.
- _____. *Typos: The Theological Interpretation of the Old Testament in the New*. Translated by D. H. Madvig. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Goranson, S. 'The Text of Revelation 22.14,' *New Testament Studies* 43 (1997), 154-57.
- Gordon, R. P. 'Loricatè Locusts in the Targum to Nahum III 17 and Revelation IX 9,' *Vetus Testamentum* 33 (1983), 338-39.
- Goulder, M. 'Already?' In *To Tell the Mystery*. Edited by T. E. Schmidt and M. Silva, 21-33. Sheffield: Sheffield, 1994.
- Goulder, M. D. 'The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies,' *New Testament Studies* 27 (1980-1), 342-67.
- Gourgues, M. 'The Thousand-Year Reign (Rev 20:1-6): Terrestrial or Celestial?' *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), 676-81.
- Grant, M., trans. and ed. *The Myths of Hyginus*. Lawrence: University of Kansas Press, 1960.
- Grassi, J. 'Ezekiel xxxvii 1-14 and the New Testament,' *New Testament Studies* 11 (1964-65), 162-64.
- Gray, G. B. 'The List of the Twelve Tribes,' *Expositor* ser. 6, 5 (1902), 225-40.
- Greenberg, M. 'Idealism and Practicality in Numbers 35:4-5 and Ezekiel 48,' *Journal of the American Oriental Society* 88 (1968), 59-66.
- _____. 'The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration,' *Interpretation* 38 (1984), 181-209.
- _____. *Ezekiel 1-20*. New York: Doubleday, 1983.
- _____. *Ezekiel 21-37*. New York: Doubleday, 1997.
- Gregg, S., ed. *Revelation: Four Views*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1997.

- Griffin, M. T. 'Nero,' in *Anchor Bible Dictionary* 4:1076-81.
- Guelich, R. A. *Mark 1-8:26*. Dallas: Word Books, 1989.
- Gundry, R. H. *The Church and the Tribulation*. Grand Rapids: Academic Books, 1973.
- _____. 'The New Jerusalem: People as Place, not Place for People,' *Novum Testamentum* 29 (1987), 254-64.
- Gundry, S. N., ed. *Three Views on the Rapture: Pre-, Mid-, or PostTribulational?* Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Guthrie, D. *The Relevance of John's Apocalypse*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- _____. *New Testament Introduction*. 4th edition. Downers Grove: Intervarsity Press, 1990.
- Haarbeck, H., H.-G. Link, and C. Brown, 'New,' in *The New International Dictionary of New Testament Theology* 2:669-76.
- Habel, N. 'The Form and Significance of the Call Narratives,' *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77 (1965), 297-323.
- Hagner, D. A. *Matthew 1-13*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993.
- _____. *Matthew 14-28*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1995.
- Hailey, H. *Revelation*. London: The Wakeman Trust, 1979.
- Hall, R. G. 'Living Creatures in the Midst of the Throne: Another Look at Revelation 4.6,' *New Testament Studies* 36 (1990), 609-13.
- Hals, R. M. *Ezekiel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Handy, L. K. 'Tiamat,' in *Anchor Bible Dictionary* 6:546-47.
- Hanson, P. D. 'Introductory overview,' in *Anchor Bible Dictionary* 1:280-82.
- _____. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Revised edition. Philadelphia: Fortress, 1979.
- Harrington, W. J. *Revelation*. Collegeville: The Liturgical Press, 1993.
- Harris, G. H. 'The Wound of the Beast in the Tribulation,' *Bibliotheca Sacra* 156

- (1999), 459-68.
- Harris, R. L. 'אָפּ,' in *Theological Wordbook of the Old Testament* 2:891-93.
- Hartley, J. E. *The Book of Job*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- _____. *Leviticus*. Dallas: Word Books, 1992.
- Hartman, L. F. and A. A. Di Lella. *The Book of Daniel*. New York: Doubleday, 1978.
- Hartman, L. *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par.* Lund: Gleerup, 1966.
- Hauck, F. 'κοινός, κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, συγκοινωνός, συγκοινωνέω, κοινωνικός, κοινός,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 3:789-809.
- Hauck, F. and G. Bertram. 'μακάριος, μακαρίζω, μακαρισμός,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 4:362-70.
- Haufe, G. 'δεσπότης,' in *Exegetical Dictionary of the New Testament* 1:290-91.
- Heard, Jr. W. J. 'Sparta,' in *Anchor Bible Dictionary* 6:176-77.
- Hedrick, W. K. *The Sources and Use of the Imagery in Apocalypse 12*. Ph.D. diss., Graduate Theological Union, 1970.
- Heide, G. Z. 'What is New About the New Heaven and the New Earth? A Theology of Creation from Revelation 21 and 2 Peter 3,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997), 37-56.
- Heil, J. P. 'The Fifth Seal (Rev 6,9-11) as a Key to the Book of Revelation,' *Biblica* 74 (1993), 220-43.
- Hellholm, D. 'The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John,' *Semeia* 36 (1986), 13-64.
- Helmhold, A. 'A Note on the Authorship of the Apocalypse,' *New Testament Studies* 8 (1961-62), 77-79.
- Hemer, C. J. *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*. Sheffield: JSOT, 1986.
- Hendriksen, W. *More than Conquerors*. Grand Rapids: Baker, 1944.

- Hill, D. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- _____. 'Prophecy and Prophets in the Revelation of St John,' *New Testament Studies* 18 (1971-72), 401-18.
- Hillers, D. R. 'Revelation 13:18 and a Scroll from Murabba'at,' *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 170 (1963), 65.
- Hillyer, N. 'The Lamb in the Apocalypse,' *Evangelical Quarterly*, 39 (1967), 228-36.
- Himmelfarb, M. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypse*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Hobbs, T. R. *2 Kings*. Waco: Word Books, 1985.
- Hodges, Z. C. 'The First Horseman of the Apocalypse,' *Bibliotheca Sacra* 119 (1962), 324-34.
- Hoehner, H. 'Evidence from Revelation 20.' In *A Case for Premillennialism: A New Consensus*. Edited by D. K. Campbell and Townsend, 235-62. Chicago: Moody, 1992.
- Hoekema, A. A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Hoeksema, H. *Behold, He Cometh! An Exposition of the Book of Revelation*. Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1969.
- Hoffmeier, J. K. 'Plagues in Egypt,' in *Anchor Bible Dictionary* 2:374-78.
- Holladay, W. L. *Jeremiah 1*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- _____. *Jeremiah 2*. Minneapolis: Fortress, 1989.
- Hollander, H. W. 'Θυμός,' in *Exegetical Dictionary of the New Testament* 2:159-60.
- Holtz, T. 'ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις,' in *Exegetical Dictionary of the New Testament* 1:130-32.
- Holwerda, D. 'The Church and the Little Scroll (Revelation 10, 11),' *Calvin Theological Journal* 34 (1999), 148-61.
- Hort, F. A. J. *The Apocalypse of St. John 1-III*. London: Macmillan, 1908.
- Hoskier, H. C. *Concerning the Text of the Apocalypse*. London: Quaritch, 1929.
- Hoste, W. *The Visions of John the Divine*. Kilmarnock: John Ritchie, 1932.

- Hughes, J. A. 'Revelation 20:4-6 and the Question of the Millennium,' *Westminster Theology Journal* 35 (1973), 281-302.
- Hughes, P. E. *Paul's Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.
- _____. 'The First Resurrection: Another Interpretation,' *Westminster Theology Journal* 39 (1977), 315-18.
- _____. *The True Image*. Leicester: Inter-Varsity, 1989.
- _____. *The Book of the Revelation*. Leicester: Inter-Varsity, 1990.
- Hurtado, L. W. *Mark*. Peabody: Hendrickson, 1983.
- _____. 'Revelation 4-5 in the Light of Jewish Apocalyptic Analogies,' *Journal for the Study of the New Testament* 25 (1985), 105-24.
- Hyatt, J. P. *Exodus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- Ironside, H. A. *Lectures on the Book of Revelation*. London: Pickering & Inglis Ltd., 1920.
- Janzen, E. P. 'The Jesus of the Apocalypse Wears the Emperor's Clothes.' In *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 1994. Edited by E. H. Lovering, 637-61. Atlanta: Scholars, 1994.
- Jart, U. 'The Precious Stones in the Revelation of St. John xxi.18-21,' *Studia Theologica* 24 (1970), 150-81.
- Jauhainen, M. 'The Measuring of the Sanctuary Reconsidered (Rev 11, 1-2),' *Biblica* 83 (2002), 507-26.
- Jenkins, F. *The Old Testament in the Book of Revelation*. Grand Rapids: Baker, 1972.
- Jeremias, J. 'ἀμνός, ἀρήν, ἀρνίον,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 1:338-41.
- _____. 'Ἄρ Μαγεδών,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 1:468.
- _____. 'γέννα,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 1:657-58.
- _____. 'νύμφη, νυμφίος,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 4: 1099-1106.
- Johnson, A. F. 'Revelation.' In *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 12. Edited

- by F. E. Gaebelien, 397-603. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
- Johnson, L. T. 'The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic,' *Journal of Biblical Literature* 108 (1989), 419-41.
- Johnson, S. E. 'Laodicea and Its Neighbors,' *Biblical Archaeologist* 13 (1950), 1-18.
- Johnston, R. M. 'The Eschatological Sabbath in John's Apocalypse: A Reconsideration,' *Andrews University Seminary Studies* 25 (1987), 39-50.
- Jones, A. H. M. *The Cities of The Eastern Roman Provinces*. New York: Oxford University Press, 1937.
- _____. 'The Economic Life of the Roman Towns.' In *The Roman Economy*. Edited by P. A. Brunt, 35-60. Totowa: Rowman & Littlefield, 1974.
- Jones, B. W. 'Domitian,' in *Anchor Bible Dictionary* 2:221-22.
- _____. 'Titus,' in *Anchor Bible Dictionary* 6:580-81.
- _____. 'More About the Apocalypse as Apocalyptic,' *Journal of Biblical Literature* 87 (1968), 325-27.
- Jones, G. H. *1 and 2 Kings*. Vol. I & II. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Judge, E. A. 'The Mark of the Beast, Revelation 13:16,' *Tyndale Bulletin* 42 (1991), 158-60.
- Kaiser, W. C. 'לִילִית,' in *Theological Wordbook of the Old Testament* 1: 479.
- Kaiser, W. C. and M. Silva. *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Kallas, J. 'The Apocalypse - An Apocalyptic Book?' *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 69-80.
- Kalmin, R. 'Leviathan,' in *Anchor Bible Dictionary* 4:295-97.
- Katzenstein, H. J. and D. R. Edwards, 'Tyre,' in *Anchor Bible Dictionary* 6:686- 92.
- Kavanaugh, M. A. *Apocalypse 22:6-21 as Concluding Liturgical Dialogue*. Rome: Pontifical Gregorian University, 1984.
- Keil, C. F. and F. Delitzsch, *Minor Prophets*. Peabody: Hendrickson, 1989.
- _____. *Ezekiel, Daniel*. Peabody: Hendrickson, 1989.
- _____. *Isaiah*. Peabody: Hendrickson, 1989.

- Kelly, B. H. 'Revelation 7:9-17,' *Interpretation* 40 (1986), 290-91.
- Kelly, J. N. D. *The Epistles of Peter and of Jude*. Peabody: Hendrickson, 1969.
- Kempson, W. R. *Theology in the Revelation of John*. Ph.D. diss., Southern Baptist Theology Seminary, 1982.
- Keown, G. L., P. J. Scalise and T. G. Smothers. *Jeremiah 26-52*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1995.
- Kerkeslager, A. 'Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider of the White Horse in Rev 6:2,' *Journal of Biblical Literature* 112 (1993), 116-21.
- Kettner, E. G. 'Time, Eternity, and the Intermediate State,' *Concordia Journal* 12 (1986), 90-100.
- Kiddle, M. *The Revelation of St. John*. London: Hodder and Stoughton, 1940.
- Klauck, H.-J. 'Do They Never Come Back? *Nero Redivivus* and the Apocalypse of John,' *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001), 683-98.
- Klein, M. L. trans. *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources*. Vol. II. Rome: Biblical Institute Press, 1980.
- Klien, B. D. 'Baraita of 32 Rules,' in *Encyclopedia Judaica*. Vol. 4, 194-5.
- Kline, M. G. *Job*. Chicago: Moody, 1963.
- _____. *Treaty of the Great King - The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
- _____. *The Structure of Biblical Authority*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- _____. 'The First Resurrection,' *Westminster Theology Journal* (1975), 366-75.
- _____. 'The First Resurrection: A Reaffirmation,' *Westminster Theology Journal* 39 (1975), 110-19.
- _____. *Images of the Spirit*. Grand Rapids: Baker, 1980.
- _____. 'Double Trouble,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 32 (1989), 171-79.
- _____. *Kingdom Prologue*. S. Hamilton: M. G. Kline, 1991.
- _____. 'Har Magendon: The End of the Millennium,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 39 (1996), 207-22.
- _____. 'Space and Time in the Genesis Cosmogony,' *Perspectives on Science and*

- the Christian Faith* 48 (1996), 2-15.
- _____. *Glory in Our Midst: A Biblical-Theological Reading of Zechariah's Night Visions*. Overland Park: Two Age Press, 2001.
- Koester, C. R. *Symbolism in the Fourth Gospel*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Koester, H. *Introduction to the New Testament*. Vol. 2, *History and Literature of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1982.
- Kraft, H. *Die Offenbarung des Johannes*. Tübingen: Mohr, 1974.
- Krämer, H. 'Ἐνώπιον,' in *Exegetical Dictionary of the New Testament* 1:462.
- _____. 'μυστήριον,' in *Exegetical Dictionary of the New Testament* 2:446-49.
- Kraybill, J. N. *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*. Sheffield: Sheffield, 1996.
- Krodel, G. A. *Revelation*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1989.
- Kuhn, K. G. 'Γῶγ καὶ Μαγῶγ,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 1:789-91.
- Kuyper A. *The Revelation of St. John*. Translated by J. H. de Vries. Grand Rapids: Eerdmans, 1935.
- Lacey, T. A. 'The Two Witnesses,' *Journal of Theological Studies* 11 (1910), 55-60.
- Ladd, G. E. 'Why not Prophetic-Apocalyptic?' *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), 192-200.
- _____. *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Lambrecht, J. 'A Structuration of Revelation 4,1-22,5.' In *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Edited by J. Lambrecht, 77-104. Leuven: University Press, 1980.
- Lane, W. L. *The Gospel According to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- _____. *Hebrews 9-13*. Dallas: Word Books, 1991.
- Lange, J. P. *The Revelation of John*. Edited by E. R. Craven. Grand Rapids: Zondervan, 1968.

- LaRondelle, H. K. 'The Etymology of *Har-Magedon* (Rev 16:16),' *Andrews University Seminary Studies* 27 (1989), 69-73.
- Laughlin, T. C. *The Solecisms of the Apocalypse*. Princeton: Princeton University, 1902.
- Lee, W. 'The Revelation of St. John.' In *The Holy Bible*. Vol. 4. London: John Murray, 1881.
- LeFrois, B. J. *The Woman Clothed with the Sun (Ap. 12), Individual or Collective? An Exegetical Study*. Rome: Orbis Catholicus, 1954.
- Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. John's Revelation*. Columbus: Lutheran Book Concern, 1935.
- Levenson, J. D. *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*. Missoula: Scholars Press, 1976.
- Lewis, T. J. 'Abode of the Dead,' in *Anchor Bible Dictionary* 2:101-05.
- Licht, J. 'An Ideal Town Plan from Qumran: The Description of the New Jerusalem,' *Israel Exploration Journal* 29 (1979), 45-59.
- Liddell, H. G. and R. Scott. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1889.
- Lightfoot, J. B., tr. *The Apostolic Fathers*. Edited by J. R. Harmer. London, 1926.
- Lilje, H. *The Last Book of the Bible: The Meaning of the Revelation of St. John*. Translated by O. Wyon. Philadelphia: Muhlenberg, 1957.
- Lindars, B. *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London: SCM, 1961.
- _____. *The Gospel of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Lindsey, H. *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids: Zondervan, 1970.
- Lo, Wei (羅偉). Ezekiel in Revelation: Literary and Hermeneutic Aspects. Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1999.
- _____. The Remnant Motif in the Old and New Testaments: Some Examples. M. Th. Thesis. Gordon-Conwell Theological Seminary, 1994.
- Loasby, R. E. "'Har-Magedon" According to the Hebrew in the Setting of the Seven Last Plagues of Revelation 16,' *Andrews University Seminary*

- Studies* 27 (1989), 129-32 (Abstracted by L. G. Running).
- Lohmeyer, E. *Die Offenbarung des Johannes*. Tübingen: Mohr, 1970.
- Longenecker, B. W. "'Linked like a Chain": Rev 22.6-9 in Light of an Ancient Transition Technique,' *New Testament Studies* 47 (2001), 105-117.
- Longman III, T. 'The Divine Warrior: The New Testament use of an Old Testament Motif,' *Westminster Theology Journal* 44 (1982), 290-307.
- _____. 'Nahum.' In *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*. Vol. 2. Edited by T. E. McComiskey, 765-829. Grand Rapids: Baker, 1993.
- _____. *The Book of Ecclesiastes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Longenecker, R. N. *Galatians*. Dallas: Word Books, 1990.
- Lund, N. W. *Chiasmus in the New Testament: A Study in the Form and Function of Chiastic Structures*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1942.
- Lust, J. 'A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?' *Vetus Testamentum* 25 (1975), 110-15.
- _____. 'The Order of the Final Events in Revelation and in Ezekiel.' In *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Edited by J. Lambrecht, 179-83. Leuven: University Press, 1980.
- _____. 'Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript,' *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), 517-33.
- MacLeod, D. J. 'The First "Last Thing": the Second Coming of Christ,' *Bibliotheca Sacra* 156 (1999), 203-20.
- _____. 'The Third "Last Thing": The Binding of Satan (Rev. 20:1-3),' *Bibliotheca Sacra* 156 (1999), 469-86.
- Maier, J. *The Temple Scroll: An Introduction, Translation and Commentary*. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- Malina, B. J. *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*. Peabody: Hendrickson, 1995.
- Marshall, I. H. *The Gospel of Luke*. Exeter: Paternoster, 1978.

- Martin, Jr. H. M. 'Hermes,' in *Anchor Bible Dictionary* 3:155-56.
- Martin, R. P. *2 Corinthians*. Waco: Word Books, 1986.
- _____. *James*. Waco: Word Books, 1988.
- Martindale, S.J. C. C. '*The Apocalypse*.' In *A Catholic Commentary on Holy Scripture*. Edited by D. B. Orchard et al., 1193-1208. London: Thomas Nelson and Sons, 1953.
- Mathewson, D. 'The Destiny of the Nations in Revelation 21:1-22:5,' *Tyndale Bulletin* 53 (2002), 121-42.
- Mays, J. L. *Hosea*. Philadelphia: Westminster, 1969.
- Mazzaferri, F. D. *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*. Berlin: Walter de Gruyter, 1989.
- McComiskey, T. E. 'Hosea.' In *The Minor Prophets*. Vol. I. Edited by T. E. McComiskey, 1-237. Grand Rapids: Baker, 1992.
- _____. 'Alteration of OT Imagery in the Book of Revelation: Its Hermeneutical and Theological significance,' *Journal of Evangelical Theological Society* 36 (1993), 307-16.
- _____. 'Zechariah.' In *The Minor Prophets*. Vol. III. Edited by T. E. McComiskey, 1003-1244. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- McGinn, B. 'Revelation.' In *The Literary Guide to the Bible*. Edited by R. Alter and F. Kermode, 523-44. Cambridge, MA: Belknap Press, 1987.
- McIlraith, D. A. "'For the Fine Linen is the Righteous Deeds of the Saints": Works and Wife in Revelation 19:8,' *Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999), 512-29.
- McIlvaine, J. H. *The Wisdom of the Apocalypse*. New York: Anson D. F. Randolph, 1886.
- McKelvey, R. J. *The New Temple: The Church in the New Testament*. London: Oxford University Press, 1969.
- McKenzie, J. L. 'The Elders in the Old Testament,' *Biblica* 40 (1959), 522-40.
- Mealy, J. W. *After the Thousand Years: Resurrection and Judgment in Revelation* 20. Sheffield: JSOT, 1992.

- Melton L. D. *A Critical Analysis of the Understanding of the Imagery of City in the Book of Revelation*. Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1978.
- Mendenhall, G. E. and G. A. Herion, 'Covenant,' in *Anchor Bible Dictionary* 1: 1179-1202.
- Metzger, B. M. *A Textual Commentary on The Greek New Testament*. New York: UBS, 1971.
- _____. *The Cannon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- _____. *Breaking the Code: Understanding the Book of Revelation*. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Meyer, R. 'Μάννα,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 4:462-66.
- Meyer, R. and P. Katz. 'ὄχλος,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 5: 582-90.
- Michaels, J. R. 'The First Resurrection: A Response,' *Westminster Theology Journal* 39 (1977), 100-09.
- _____. *1 Peter*. Waco: Word Books, 1988.
- _____. 'Revelation 1:19 and the Narrative Voices of the Apocalypse,' *New Testament Studies* 37 (1991), 604-20.
- _____. *Interpreting the Book of Revelation*. Grand Rapids: Baker, 1992.
- _____. *Revelation*. Downers Grove: InterVarsity, 1997.
- Milik, J. T. *Discoveries in the Judaean Desert 1*. Oxford: Clarendon, 1955.
- Milns, R. D. 'Vespasian,' in *Anchor Bible Dictionary* 6:851-53.
- Min, P. B.-S. *I Due Testimoni di Apocalisse 11,1-13: Storia-Interpretazione-Teologia*. Rome: Pontificia Universitate Gregoriana, 1991.
- Minear, P. S. 'The Wounded Beast,' *Journal of Biblical Literature* 72 (1953), 93-101.
- _____. 'Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse,' *New Testament Studies* 12 (1966), 89-105.
- _____. *I Saw a New Earth: An Introduction to the Visions of the Apocalypse*.

- Washington, D.C.: Corpus Books, 1968.
- _____. 'Far as the Curse is Found: The Point of Revelation 12:15-16,' *Novum Testamentum* 33 (1991), 71-77.
- Moffatt, J. 'The Revelation of St. John the Divine.' In *The Expositor's Greek Testament*. Edited by W. R. Nicoll, 279-494. London: Hodder & Stoughton, 1910.
- Moo, D. J. 'The Case for the Posttribulation Rapture Position.' In *Three Views on the Rapture*. Edited by S. N. Gundry, 169-211. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Moore, A. L. *The Parousia in the New Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1966.
- Morris, C. L. *Revelation: An Introduction and Commentary*. Revised. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Morris, L. *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.
- _____. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- _____. *Apocalyptic*. London: IVP, 1973.
- _____. *Luke: An Introduction and Commentary*. Leicester: IVP, 1974.
- Motyer, J. A. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*. Downers Grove: InterVarsity, 1993.
- _____. 'Zephaniah.' In *The Minor Prophets*. Vol. III. Edited by T. E. McComiskey, 897-962. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Moule, C. F. D. *An Idiom Book of the New Testament Greek*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge, 1959.
- _____. 'A Reconsideration of the Context of Maranatha,' *New Testament Studies* 8 (1962), 307-10.
- Moulton, J. H. and G. Milligan. *The Vocabulary of the Greek Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1930.
- Mounce, R. H. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- _____. *Matthew*. Peabody: Hendrickson, 1985.
- Mowry, L. 'Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage,' *Journal of*

- Biblical Literature* 71 (1952), 75-84.
- Moyise, S. *The Old Testament in the Book of Revelation*. Sheffield: Sheffield, 1995.
- _____. ed. *Studies in the Book of Revelation*. Edinburgh: T&T Clark, 2001.
- Mulholland, M. R. *Revelation*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Müller, H. P. Formgeschichtliche Untersuchung zu Apc Joh. 4-5. Ph.D. diss., Heidelberg University, 1962.
- Mussies, G. 'Antipas,' *Novum Testamentum* 7 (1964), 242-24.
- _____. 'ΔΥΟ in Apocalypse IX 12 and 16,' *Novum Testamentum* 9 (1967), 151-54.
- _____. *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John: A Study in Bilingualism*. London: Brill, 1971.
- _____. 'The Greek of the Book of Revelation.' In *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Edited by J. Lambrecht, 167-77. Gembloux: Duculot, 1980.
- Newell, W. R. *The Book of Revelation*. Chicago: Grace Publications, 1935.
- Niles, D. T. *As Seeing the Invisible*. London: SCM, 1962.
- Nolland, J. *Luke 1-9:20*. Dallas: Word Books, 1989.
- _____. *Luke 9:21-18:34*. Dallas: Word Books, 1993.
- _____. *Luke 18:35-24:53*. Dallas: Word Books, 1993.
- O'Brine, P. K., general editor. *Atlas of World History: From the Origins of Humanity to the Year 2000*. Revised edition. New York: Oxford University Press, 2002.
- O'Rourke, J. J. 'The Hymns of the Apocalypse,' *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968), 399-409.
- Olson, D. C. "'Those Who Have Not Defiled Themselves with Woman": Revelation 14:4 and the Book of Enoch,' *Catholic Biblical Quarterly* 59 (1997), 492-510.
- Olson, M. J. 'Parthians,' in *Anchor Bible Dictionary* 5:170-71.
- Osborne, G. R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to*

- Biblical Interpretation*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1991.
- _____. *Revelation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Oster, Jr. R. E. 'Ephesus,' in *Anchor Bible Dictionary* 2:542-49.
- Oswalt, J. 'The Myth of the Dragon and the Old Testament Faith,' *Evangelical Quarterly* 49 (1977), 163-72.
- _____. *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- _____. *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Otzen, B. 'מָנוּחַ; מָנוּחַ,' in *Theological Dictionary of the Old Testament* 2: 419-25.
- Ozanne, C. G. The Influence of the Text and Language of the Old Testament on the Book of Revelation. Ph.D. diss., University of Manchester, 1964.
- _____. 'The Language of the Apocalypse,' *Tyndale Bulletin* 16 (1965), 3-9.
- Page, S. H. T. 'Revelation 20 and Pauline Eschatology,' *Journal of the Evangelical Theological Society* (1980), 31-43.
- Park, S.-M. More than a Regained Eden. Ph.D. diss., Trinity Evangelical Divinity School, 1995.
- Parunak, H. van D. Structural Studies in Ezekiel. Ph.D. diss., Harvard University, 1978.
- Paulien, J. 'Armageddon,' in *Anchor Bible Dictionary* 1:394-95.
- _____. *Decoding Revelation's Trumpets: Literary Allusions and the Interpretation of Revelation 8:7-12*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1987.
- Peachey, B. F. 'A Horse of a Different Colour: The Horses in Zechariah and Revelation,' *Expository Times* 110 (1998-99), 214-16.
- Peake, A. S. *The Revelation of John*. London: The Holborn Press, 1920.
- Pedley, J. G. 'Sardis,' in *Anchor Bible Dictionary* 5:982-84.
- Pentecost, J. D. *Things to Come*. Grand Rapids: Zondervan, 1958.
- Pesch, W. 'ὄραγή,' in *Exegetical Dictionary of the New Testament* 2:529-30.
- Petersen, D. L. *Haggai and Zechariah 1-8*. Philadelphia: Westminster, 1984.
- Peterson, R. A. 'A Traditionalist Response to John Stott's Arguments for Annihilationism,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 37

- (1994), 553-68.
- Pinnock, C. H. 'The Conditional View.' In *Four Views on Hell*. Edited by W. Crockett, 135-70. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Pippin, T. *Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John*. Louisville: Westminster, 1992.
- Porter, S. E. 'Why the Laodiceans Received Lukewarm Water (Revelation 3: 15-18),' *Tyndale Bulletin* 38 (1987), 143-49.
- _____. 'Language of the Apocalypse in Recent Study,' *New Testament Studies* 35 (1989), 582-603.
- _____. *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*. New York: Lang, 1989.
- _____. *Idioms of the Greek New Testament*. 2nd edition. Sheffield: Sheffield, 1994.
- Potter, D. S. 'Pergamum,' in *Anchor Bible Dictionary* 5:228-30.
- _____. 'Smyrna,' in *Anchor Bible Dictionary* 6:73-75.
- Poythress, V. S. 'Johannine Authorship and the Use of Intersentence Conjunctions in the Book of Revelation,' *Westminster Theology Journal* 47 (1985), 329-36.
- _____. 'Genre and Hermeneutics in Rev 20:1-6,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 36 (1993), 41-54.
- _____. *Understanding Dispensationalists*. 2nd edition. Phillipsburg: P&R Publishing, 1994.
- Preston R. H. and A. T. Hanson. *The Revelation of Saint John the Divine*. London: SCM, 1949.
- Price, S. R. F. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge, 1984.
- Prigent, P. *Apocalypse et Liturgie*. Paris: Delachaux et Niestle, 1964.
- _____. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1981.
- Provan, I. *Lamentations*. London: Marshall Pickering, 1991.
- _____. 'Foul Spirit, Fornication and Finance: Revelation 18 from an Old

- Testament Perspective,' *Journal for the Study of the New Testament* 64 (1996), 81-100.
- Quispel, G. *The Secret Book of Revelation: The Last Book of the Bible*. Translated by P. Staples. London: Collins, 1979.
- Ramsay, W. 'BISELLIUM.' In *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. By W. Smith, 1014-16. London: John Murray, 1875.
- _____. *The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse*. London: Hodder & Stoughton, 1904.
- Rappaport, U. 'Mattathias,' in *Anchor Bible Dictionary* 4:615-16.
- Reader, W. W. 'The Twelve Jewels of Revelation 21:19-20: Tradition History and Modern Interpretations,' *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), 433-57.
- Reddish, M. G. 'Martyr Christology in the Apocalypse,' *Journal for the Study of the New Testament* 33 (1988), 85-95.
- _____. 'Wormwood,' in *Anchor Bible Dictionary* 6:973.
- _____. ed. *Apocalyptic Literature*. Peabody: Hendrickson, 1995.
- Riddlebarger, K. *A Case for Amillennialism: Understanding the End Times*. Grand Rapids: BakerBooks, 2003.
- Rissi, M. 'The Rider on the White Horse: A Study of Revelation 6:1-8,' *Interpretation* 18 (1964), 407-18.
- _____. 'Die Erscheinung Christi nach Off. 19,11-16,' *Theologische Zeitschrift* 21 (1965), 81-95.
- _____. *Time and History: A Study on the Revelation*. Richmond: John Knox, 1966.
- _____. *The Future of the World: An Exegetical Study of Revelation 19:11- 22:15*. London: SCM, 1972.
- Rist, M. 'The Revelation of St. John the Divine.' In *The Interpreter's Bible*. Vol. XII. Edited by G. A. Buttrick, et al., 347-551. Nashville: Abingdon, 1957.
- Roberts, J. J. M. *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*. Louisville: Westminster, 1991.
- Robertson, A. T. *Word Pictures in the New Testament*. 6 vols. Nashville:

- Broadman, 1933.
- _____. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. Nashville: Broadman, 1934.
- Robinson, J. A. T. *Redating the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1976.
- Roloff, J. *The Revelation of John*. Translated by J. E. Alsup. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Ross, J. M. 'The Ending of the Apocalypse.' In *Studies in New Testament Language and Text*. Edited by J. K. Elliott, 338-44. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Rowland, C. C. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: SPCK, 1982.
- _____. 'The Book of Revelation.' In *The New Interpreter's Bible*. Vol. XII, 501-736. Nashville: Abingdon, 1998.
- Rudwick, M. J. S. and E. M. B. Green. 'The Laodicean Lukewarmness,' *Expository Times* 69 (1957-58), 176-78.
- Rühle, O. 'ἀριθμέω, ἀριθμός,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 1: 461-64.
- Ruiten, J. van. 'The Intertextual Relationship between Isaiah 65,17-20 and Revelation 21,1-5b,' *Estudios biblicos* 51 (1993), 473-510.
- Ruiz, J.-P. *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989.
- Russell, D. S. *The Divine Disclosure: An Introduction to Jewish Apocalyptic*. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Ruthven, J. 'Ezekiel's Rosh and Russia: A Connection?' *Bibliotheca Sacra* 125 (1968), 324-33.
- Salter, T. B. 'HOMOION HUION ANTHRŌPOU in Rev 1.13 and 14.14,' *The Bible Translator* 44 (1993), 349-50.
- Sanders, H. A. 'The Number of the Beast in Revelation,' *Journal of Biblical Literature* 37 (1918), 95-99.
- Sanderson, G. V. 'In Defense of Dan,' *Scripture* 3/4 (1948), 114-15.

- Sarna, N. M. *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Philadelphia: JPS, 1991.
- Saucy, R. L. *The Case for Progressive Dispensationalism*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.
- Sawyer, J. F. A. 'Daughter of Zion and Servant of the Lord in Isaiah: A Comparison,' *Journal for the Study of the Old Testament* 44 (1989), 89-107.
- Schaff, P. *History of the Christian Church*. 8 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1910.
- Scherrer, S. J. Revelation 13 as a Historical Source for the Imperial Cult under Domitian. Th.D. diss., Harvard, 1979.
- _____. 'Signs and Wonders in the Imperial Cult: A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13-15,' *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), 559-610.
- Schlatter, A. *Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse*. Gütersloh: Bertelsmann, 1912.
- Schlier, H. 'ἄμῆν,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 1:335-38.
- Schmid, J. *Studien zur Geschichte des Griechischen Apokalypse-Texts*. Munich: Zink, 1955-56.
- Schmidt, D. D. 'Semitisms and Septuagintisms in the Book of Revelation,' *New Testament Studies* 37 (1991), 592-603.
- Schmitz, O. 'θρόνος,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 3:160-67.
- Schneider, C. 'μέτεωπον,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 4:635-37.
- Schneider, J. 'βάσανος, βασανίζω, βασανισμός, βασανιστής,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 1:561-63.
- Schramm, T. 'σφάζω,' in *Exegetical Dictionary of the New Testament* 3:315-16.
- _____. 'σφαγίς,' in *Exegetical Dictionary of the New Testament* 3:316-17.
- Scott, E. F. *The Book of Revelation*. London: SCM, 1939.
- Scott, J. M. 'Restoration of Israel.' In *Dictionary of Paul and His Letters*. Edited by G. F. Hawthorne, R. P. Martin and D. G. Reid, 796-805. Downers Grove:

- InterVarsity, 1993.
- Scott, R. B. Y. *The Original Language of the Apocalypse*. Toronto: University of Toronto, 1928.
- _____. *Proverbs, Ecclesiastes*. New York: Doubleday, 1965.
- Seiss, J. A. *The Apocalypse: Exposition of the Book of Revelation*. Reprint. Grand Rapids: Kregel, 1987.
- Selwyn, E. C. *The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse*. London: Macmillan, 1900.
- Shea, W. H. 'The Location and Significance of Armageddon in Rev 16:16,' *Andrews University Seminary Studies* 18 (1980), 157-62.
- _____. 'Chiasm in Theme and by Form in Revelation 18,' *Andrews University Seminary Studies* 20 (1982), 249-56.
- _____. 'The Covenantal Form of the Letters to the Seven Churches,' *Andrews University Seminary Studies* 21 (1983), 71-84.
- _____. 'The Parallel Literary Structure of Revelation 12 and 20,' *Andrews University Seminary Studies* 23 (1985), 37-54.
- Shea, W. H. and E. Christian, 'The Chiastic Structure of Revelation 12:1-15:4 - the Great Controversy Vision,' *Andrews University Seminary Studies* 38 (2000), 269-92.
- Shepherd, M. H. *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*. Richmond: John Knox Press, 1969.
- Silberman, L. H. 'Farewell to O AMHN: a Note on Rev 3.14,' *Journal of Biblical Literature* 82 (1963), 213-15.
- Skehan, P. W. 'King of Kings, Lord of Lords (Apoc. 19:16),' *Catholic Biblical Quarterly* 10 (1948), 398.
- Slater, T. B. "'King of Kings and Lord of Lords" Revisited,' *New Testament Studies* 39 (1993), 159-60.
- Smalley, S. S. *Thunder and Love: John's Revelation and John's Community*. Milton Keynes: Nelson Word Ltd., 1994.
- Smith, C. R. 'Reclaiming the Social Justice Message of Revelation: Materialism,

- Imperialism and Divine Judgment in Revelation 18,' *Transformation* 7 no. 4 (1990), 28-33.
- Smith, C. R. 'The Book of Life,' *Grace Theological Journal* 6.2 (1985), 225.
- _____. 'Revelation 1:19: An Eschatologically Escalated Prophetic Convention,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 33 (1990), 461-66.
- _____. 'The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7.5-8,' *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990), 111-18.
- _____. 'The Tribes of Revelation 7 and the Literary Competence of John the Seer,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 38 (1995), 213-18.
- Smith, J. B. *Revelation of Jesus Christ*. Scottdale: Herald, 1961.
- Smith, R. L. *Micah-Malachi*. Waco: Word Books, 1984.
- Snyder, B. W. 'How Millennial Is the Millennium? A Study in the Background of the 1000 Years in Revelation 20,' *Evangelical Journal* 9 (1991), 51-74.
- _____. *Combat Myth in the Apocalypse: The Liturgy of the Day of the Lord and the Dedication of the Heavenly Temple*. Ph.D. diss., Graduate Theological Union, 1991.
- Stählin, G. 'μῦθος,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 4:762-95.
- Stambaugh, J. E. 'Thyatira,' in *Anchor Bible Dictionary* 6:546.
- Staples, P. 'Rev. XVI 4-6 and its Vindication Formula,' *Novum Testamentum* 14 (1972), 280-93.
- Stauffer, E. '666,' *Coniectanea neotestamentica* 11 (1947), 237-44.
- _____. *Christ and Caesars: Historical Sketches*. Translated by K. and R. Gregor Smith. London: SCM Press, 1955.
- Stevenson, G. M. 'Conceptual Background to Golden Grown Imagery in the Apocalypse of John (4:4, 10; 14:14),' *Journal of Biblical Literature* 114 (1995), 257-72.
- Stevenson, K. R. *The Vision of Transformation: The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40-48*. Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Strand, K. 'Chiastic Structure and Some Motifs in the Book of Revelation,'

- Andrews University Seminary Studies* 16 (1978), 401-08.
- _____. 'Two Aspects of Babylon's Judgment Portrayed in Revelation 18,' *Andrews University Seminary Studies* 20 (1982), 53-60.
- _____. 'The Two Olive Trees of Zechariah 4 and Revelation 11,' *Andrews University Seminary Studies* 20 (1982), 257-61.
- _____. 'A Further Note on the Covenantal Form in the Book of Revelation,' *Andrews University Seminary Studies* 21 (1983), 251-64.
- _____. 'Some Modalities of Symbolic Usage in Revelation 18,' *Andrews University Seminary Studies* 24 (1986), 37-46.
- Strathmann, H. 'μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία, μαρτύριον, ἐπιμαρτυρέω, συμμαρτυρέω, συνεπιμαρτυρέω, καταμαρτυρέω, μαρτύρομαι, διαμαρτύρομαι, προμαρτύρομαι, ψευδομαρτυρέω, ψευδομαρτυρία,' in *Theological Dictionary of the New Testament* 4:474-514.
- Strimple, R. B. 'Amillennialism.' In *Three Views of the Millennium and Beyond*. Edited by D. L. Bock, 81-129. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Stuart, D. *Hosea-Jonah*. Waco: Word Books, 1987.
- _____. *Ezekiel*. Dallas: Word Books, 1989.
- Stuart, M. *The Apocalypse*. Vol. II. Reprinted. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- Stuckenbruck, L. T. *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995.
- Summers, R. *Worthy is the Lamb*. Nashville: Broadman, 1951.
- Swanson, D. C. 'Diminutives in the Greek New Testament,' *Journal of Biblical Literature* 77 (1958), 134-51.
- Sweet, J. P. M. *Revelation*. Philadelphia: Westminster, 1979.
- Swete, H. B. *The Apocalypse of St. John*. London: Macmillan, 1907.
- Tate, M. E. *Psalms 51-100*. Dallas: Word Books, 1990.
- Tenney, M. C. 'The Importance and Exegesis of Revelation 20:1-8,' *Bibliotheca Sacra* 111 (1954), 137-48.

- _____. *Interpreting Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- Thiering, B. E. 'The Three and a Half Years of Elijah,' *Novum Testamentum* 32 (1981), 41-55.
- Thomas, R. L. 'The Spiritual Gift of Prophecy in Rev 22:18,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 32 (1989), 201-16.
- _____. *Revelation 1-7*. Chicago: Moody, 1992.
- _____. *Revelation 8-22*. Chicago: Moody, 1995.
- Thompson, J. A. *The Book of Jeremiah*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Thompson, L. L. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York: Oxford, 1990.
- Thompson, S. *The Apocalypse and Semitic Syntax*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- _____. 'The End of Satan,' *Andrews University Seminary Studies* 37 (1999), 257-68.
- Topham, M. 'Hanniqla'itēs,' *Expository Times* 98 (1986-87), 44-45.
- _____. 'A Human Being's Measurement, Which is an Angel's,' *Expository Times* 100 (1989), 217-18.
- _____. 'The Dimensions of the New Jerusalem,' *Expository Times* 100 (1989), 417-19.
- Torrey, C. C. 'Armageddon,' *Harvard Theological Review* 31 (1938), 237-48.
- _____. *The Apocalypse of John*. New Haven: Yale University, 1958.
- Townsend, J. L. 'The Rapture in Revelation 3:10,' *Bibliotheca Sacra* 137 (1980), 252-66.
- _____. 'Is the Present Age the Millennium?' *Bibliotheca Sacra* 140 (1983), 206-24.
- Trench, R. C. *Commentary on the Epistles to the Seven Churches in Asia: Revelation II. III*. London: Parker, Son, and Bourn, 1861.
- _____. *Synonyms of the New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1989.
- Trilling, W. 'ἄρπάζω,' in *Exegetical Dictionary of the New Testament* 1:156-57.
- Trites, A. A. 'Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse,' *Novum Testamentum*

- 15 (1973), 72-80.
- Trudinger, L. P. *The Text of the Old Testament in the Book of Revelation*. Ph.D. diss., Boston University, 1963.
- Trudinger, P. O. 'O AMHN' (Rev. III: 14), and the Case for a Semitic Original of the Apocalypse,' *Novum Testamentum* 14 (1972), 277-79.
- Tuell, S. 'The Temple vision of Ezekiel 40-48: A Program for Restoration?' *Proceedings of the Eastern Great Lakes Biblical Society* 2 (1982), 96- 103.
- Turner, N. 'Syntax,' in *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. III. J. H. Moulton. Edinburgh: T&T Clark, 1963.
- _____. 'Style,' in *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. IV. J. H. Moulton. Edinburgh: T&T Clark, 1976.
- van de Water, R. 'Reconsidering the Beast from the Sea (Rev 13:1),' *New Testament Studies* 46 (2000), 245-61.
- van den Bergh van Eysinga, A. 'Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis,' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 13 (1912), 293-305.
- van der Horst, P. W. 'Jews and Christians in Aphrodisias in the Light of Their Relations in Other Cities of Asia Minor,' *Nederlands theologisch tijdschrift* 143 (1989), 106-7.
- van Groningen, G. 'זָרַק,' in *Theological Wordbook of the Old Testament* 1:254.
- Van Hartingsveld, L. *Revelation*. Translated by J. Vriend. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- van Unnik, W. C. 'A Formula Describing Prophecy,' *New Testament Studies* 9 (1962-63), 86-94.
- Vanhoye, A. 'L'utilisation du livre d'Ézéchiél dans l'Apocalypse,' *Biblica* 43 (1962), 436-76.
- Vanni, U. 'Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation,' *New Testament Studies* 37 (1991), 348-72.
- Vassiliadis, P. 'The Translation of *MARTYRIA IESOU* in Revelation,' *The Bible Transtor* 36 (1985), 129-34.
- Vawter, B. 'Apocalyptic: Its Relation to the Prophecy,' *Catholic Biblical Quarterly*

22 (1960), 33-46.

- Vogelgesang, J. M. *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*. Ph.D. diss., Harvard University, Cambridge, MA., 1985.
- Vos, L. A. *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*. Kampen: J. H. Kok, 1965.
- Wainwright, A. W. *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation*. Nashville: Abingdon, 1993.
- Wall, R. W. *Revelation*. Peabody: Hendrickson, 1991.
- Wallace, H. N. 'Tree of Knowledge and Tree of Life,' in *Anchor Bible Dictionary* 6:656-60.
- Waltke, B. 'Micah.' In *The Minor Prophets*. Vol. II. Edited by T. E. McComiskey, 591-764. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Walvoord, J. F. *The Revelation of Jesus Christ*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1966.
- _____. 'The Prophecy of the Ten-Nation Confederacy,' *Bibliotheca Sacra* 124 (1967), 99-105.
- Wanamaker, C. A. *The Epistles to the Thessalonians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Warfield, B. B. 'The Millennium and the Apocalypse.' In *Biblical Doctrines*, 643-64. New York: Oxford University Press, 1929.
- Watson, D. F. 'Gehenna,' in *Anchor Bible Dictionary* 2:926-28.
- _____. 'Michael,' in *Anchor Bible Dictionary* 4:811.
- Watts, J. D. W. *Isaiah 1-33*. Waco: Word Books, 1985.
- _____. *Isaiah 34-66*. Waco: Word Books, 1987.
- Weiser, A. *The Psalms*. Translated by H. Hartwell. Philadelphia: Westminster, 1962.
- Weiss, J. *Die Offenbarung des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1904.
- Wengst, K. 'Babylon the Great and the New Jerusalem: The Visionary View of Political Reality in the Revelation of John.' In *Political and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*. Edited by H. G. Reventlow, Y.

- Hoffman and B. Uffenheimen, 189-202. Sheffield: Sheffield, 1994.
- Wenham, D. 'The Kingdom of God and Daniel,' *Expository Times* 98 (1986-87), 132-34.
- Wenham, G. J. *The Book of Leviticus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- _____. 'Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story.' In *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies. Division A: The Period of the Bible*, 19-25. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986.
- _____. *Genesis 1-15*. Waco: Word Books, 1987.
- Wenham, J. W. *The Enigma of Evil*. Leicester: Inter-Varsity, 1985.
- Westcott, B. F. and F. J. A. Hort. *The New Testament in the Original Greek*. 2 vols. Cambridge: Cambridge, 1881.
- Westcott, B. F. *The Gospel According to St. John*. London: Murray, 1880.
- Westermann, C. *Isaiah 40-66*. Translated by D. M. G. Stalker. Philadelphia: Westminster.
- Wevers, J. W. *Ezekiel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.
- Whale, P. 'The Lamb of John: Some Myths about the Vocabulary of the Johannine Literature,' *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), 289-95.
- White, R. F. 'Reexamining the Evidence for Recapitulation in Rev 20:1-10,' *Westminster Theology Journal* 51 (1989), 319-44.
- _____. 'Making Sense of Rev 20:1-10? Horold Hoehner Versus Recapitulation,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 37 (1994), 539-51.
- Whybray, R. N. *Isaiah 40-66*. Reprinted. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Wilcock, M. *The Message of Revelation: I Saw Heaven Opened*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1975.
- Wilcox, M. 'Tradition and Redaction of Rev. 21,9-22,5.' In *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Edited by J. Lambrecht, 203-15. Gembloux: Duculot, 1980.
- Wilkinson, R. H. 'The ΣΤΓΛΟΣ of Revelation 3:12 and Ancient Coronation Rites,' *Journal of Biblical Literature* 107 (1988), 498-501.
- Williams, D. J. *Acts*. Peabody: Hendrickson, 1985.

- Wilson, G. B. *Revelation*. Herts, England: Evangelical Press, 1985.
- Wilson, G. H. *The Editing of the Hebrew Psalter*. Chico: Scholars Press, 1985.
- Wilson, J. C. 'The Problem of the Domitianic Date of Revelation,' *New Testament Studies* 39 (1993), 587-605.
- Wilson, S. G. *Luke and the Law*. Cambridge: Cambridge, 1983.
- Winkle, R. E. 'Another Look at the List of Tribes in Revelation 7,' *Andrews University Seminary Studies* 27 (1989), 53-67.
- Winter, B. W. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Wojciechowski, M. 'Apocalypse 21.19-20: Des Titres Christologiques cachés dans la Liste des Pierres Précieuses,' *New Testament Studies* 33 (1987), 153-54.
- Wolf, H. 'קָקַר,' in *Theological Wordbook of the Old Testament* 1:195.
- Wolf, H. W. *Joel and Amos*. Philadelphia: Fortress, 1977.
- Wong, D. K. K. 'The First Horseman of Revelation 6,' *Bibliotheca Sacra* 153 (1996), 212-26.
- _____. 'The Two Witnesses in Revelation 11,' *Bibliotheca Sacra* 154 (1997), 344-54.
- _____. 'The Tree of Life in Revelation 2:7,' *Bibliotheca Sacra* 155 (1998), 211-26.
- _____. 'The Hidden Manna and the White Stone in Revelation 2:17,' *Bibliotheca Sacra* 155 (1998), 346-54.
- Wood, P. 'Local Knowledge in the Letters of the Apocalypse,' *Expository Times* 73 (1961-62), 263-64.
- Woudstra, M. H. *The Book of Joshua*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- Wu, Peter Jung-chu (吳榮淦). *Worthy is the Lamb: The New Song in Revelation 5:9-10 in Relation to Its Background*. Ph.D. diss., Westminster Theological Seminary.
- Wu, San-Jarn T. (吳獻章). *A Literary Study of Isaiah 63-65 and Its Echo in Revelation 17-22*. Ph.D. diss., Trinity International University, 1995.
- Yamauchi, E. *New Testament Cities in Western Asia Minor*. Eugene: Wipf and

- Stock Publishers, 1980.
- _____. *Foes from the Northern Frontier: Invading Hordes from Russian Steppes*. Grand Rapids: Baker, 1982.
- _____. 'The Scythians: Invading Hordes from the Russian Steppes,' *Biblical Archaeologist* 46 no. 2 (1983), 90-99.
- Yee, G. A. 'Jezebel,' in *Anchor Bible Dictionary* 3:848-49.
- Zahn, T. *Die Offenbarung des Johannes*. Vol. 1. Leipzig: Deichert, 1924.
- _____. *Introduction to the New Testament*. 3 vols. Translated by J. M. Trout, et al. Grand Rapids: Kregel, 1953.
- Zerwick, M. *Biblical Greek: Illustrated by Examples*. Translated by and adapted J. Smith. Rome: Biblical Institute Press, 1987.
- Zimmerli, W. 'The Special Form- and Tradition-Historical Character of Ezekiel's Prophecy,' *Vetus Testamentum* 15 (1965), 515-27.
- _____. 'The Message of the Prophet Ezekiel,' *Interpretation* 23 (1969), 136-38.
- _____. 'Plans for Rebuilding After the Catastrophe of 587.' In *I am Yahweh*. Edited by W. Brueggemann, translated by D. W. Stott, 111-60. Atlanta: John Knox, 1982.
- _____. *Ezekiel 1*. Translated by R. E. Clements. Philadelphia: Fortress, 1969.
- _____. *Ezekiel 2*. Translated by J. D. Martin. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Zorn, J. R. 'Epistles of Ignatius,' in *Anchor Bible Dictionary* 3:384-87.
- 丁立介。《啟示錄的研究》。香港：種籽，1989。
- 巴克萊。《啟示錄注釋》上下冊。香港：基督教文藝出版社。1986。
- 戈登·費依和道格樂思·史督華。《讀經的藝術》。魏啟源和饒孝榛譯。臺北：華神，1999。
- 戈登費依。《新約解經手冊》。顏添祥譯。臺北：華神，1991。
- 王瑞珍，'從聖經看「聖徒永蒙保守」'，中國與福音季刊 1:3 (2001), 77-102。
- 包衡。《啟示錄神學》。鄧紹光譯。香港：基道，2000。
- 刑義田編譯。《古羅馬的榮光：羅馬史資料選譯》I & II。臺北：遠流，1997。
- 艾利克森。《基督教神學(卷一)》。郭俊豪，李清義譯。臺北：華神，

2000。

- 艾倫·羅斯。《創造與祝福》。孫以理，郭秀娟合譯。臺北：校園，2001。
- 艾基新。《舊約概論》。梁潔瓊譯。香港：種籽，1985。
- 何凌西。《啟示錄》。黃嘉麗，林梅雲譯。香港：種籽，1993。
- 何廣詩。《耶穌基督的啟示》。香港：證道，1953。
- 吳獻章。《啟示錄導論》。香港：基道，2003。
- 李群。《啟示錄註釋》。香港：天道，2005。
- 周聯華。《啟示錄》。香港：基督教文藝出版社，2001。
- 柯樓士編著。《千禧年四觀》。李經寰譯。臺北：華神，1985。
- 約翰司徒德。《從啟示錄看基督的教會觀》。宗教教育中心，1999。
- 胡理昂。《聖經與末世事件》。褚永華譯。香港：天道，1980。
- 倪柝聲。《默想啟示錄》上下冊。臺北：臺灣福音書房，1982。
- 唐佑之。《十二先知書注釋(四)：哈該書，撒迦利亞書，瑪拉基書》。香港：天道，1988。
- 格蘭·奧斯邦。《基督教釋經手冊：釋經螺旋的原理與應用》。劉良淑譯。臺北：校園，1999。
- 馬有藻。《最後的啟示：啟示錄詮釋》。臺北：天恩，1997。
- 張永信。《但以理書註釋》。香港：宣道，1994。
- 張永信。《啟示錄注釋》。香港：宣道，1990。
- 畢維廉。《但以理書講解》。沈其光譯。臺北：華神，2002。
- 莊遜。《啟示錄》。聶錦勳譯。香港：天道，1989。
- 陳玉玲。《啟示錄淺釋》。香港：陳偉崑，1962。
- 陳嘉式。《啟示錄：其歷史，文學與神學》。臺北：永望，2002。
- 陳濟民。《未來之鑰 - 啟示錄注釋》。香港：中國神學研究院，1995。
- 麥子格。《新約經文鑑別學》。康來昌譯。臺北：華神，1981。
- 惠甘等著。《威克里夫神經註釋(卷三)-以斯拉記至以賽亞書》。任敏兒等譯。香港：種籽，1989。
- 馮蔭坤。《真理與自由》。香港：證主，1982。
- 馮蔭坤。《帖撒羅尼迦前書註釋》。香港：天道，1989。
- 馮蔭坤。《帖撒羅尼迦後書註釋》。香港：天道，1990。

- 馮蔭坤。《希伯來書》卷上/卷下。香港：天道，1995。
- 馮蔭坤。《羅馬書注釋(卷壹)》。臺北：校園，1997。
- 馮蔭坤。《羅馬書注釋(卷貳)》。臺北：校園，1999。
- 馮蔭坤。《羅馬書注釋(卷參)》。臺北：校園，2001。
- 黃儀章。《但以理書文學註釋：活出盼望》。香港：天道，2002。
- 黃儀章。《舊約神學：從創造到新創造》。香港：天道，2003。
- 黃錫木編著。《四福音與經外平行經文合參》。香港：國際聖經協會，2000。
- 楊牧谷。《基督書簡》。臺北：校園，1990。
- 楊濬哲。《啟示錄講義》。三藩市：靈水，1983。
- 漢米爾頓。《希臘羅馬神話故事》。鄭思寧譯。臺北：桂冠，2004。
- 蔡彥仁。《天啟與救贖》。臺北：立緒，2001。
- 鄧紹光主編。《認知解讀啟示錄》。香港：基道，2002。
- 賴建國。《出埃及記(卷下)》。香港：天道，2005。
- 霍志恆。《聖經神學：舊約卷一》。李保羅譯。香港：天道，1988。
- 鮑會園。《啟示錄》。香港：天道，2004。
- 鮑維均等著。《聖經正典與經外文獻導論》。香港：基道，2001。
- 鄭炳釗。《但以理書註釋》。香港：天道，1989。
- 鄭炳釗。《創世記：卷一》。香港：天道，1997。

啓示錄注釋 (上)

著 者：羅偉博士
總 編 輯：蔡忠州
責 任 編 輯：李曉玉、陳惠雅、毛瓊英、邱堯晶
出 版 者：中華福音神學院出版社
臺北縣中和市連城路 236 號 3 樓
電話：(02)3234-1063 網址：<http://blog.yam.com/cclmlove>
傳真：(02)3234-1949

發 行 人：李正一
發 行 行：華宣出版有限公司 CCLM Publishing Group Ltd.
臺北縣中和市連城路 236 號 3 樓
電話：(02)8228-1318 郵政劃撥：19907176 號
傳真：(02)2221-9445 網址：www.cclm.org.tw
香港地區：橄欖（香港）出版有限公司 Olive Publishing (HK) Ltd.
總 代 理 中國香港荃灣橫窩仔街 2-8 號永桂第三工業大廈 5 樓 B 座
Tel：(852)2394-2261 網址：www.ccbdhk.com
Fax：(852)2394-2088
新加坡區：益人書樓 Eden Resources Pte Ltd
總 代 理 29 Playfair Road #02-00 Lin Ho Building, Singapore 367992
Tel：6343-0151 E-mail：eden@eden-resources.com
Fax：6343-0137 Website：www.edenresource.com.sg
北美地區：北美基督教圖書批發中心 Chinese Christian Books Wholesale
經 銷 商 16405 Colima Road, Hacienda Heights, CA 91745 USA
Tel：(626)369-3663 Fax：(626)369-3873
Website：www.ccbookstore.com
加拿大區：神的郵差國際文宣批發協會
經 銷 商 Deliverer Is Coming International Publishing
B109-15310 103A Ave. Surrey BC Canada V3R 7A2
Tel：(604)588-0306 Fax：(604)588-0307
澳洲地區：佳音書樓 Good News Book House
經 銷 商 1027, Whitehorse Road, Box Hill, VIC3128, Australia
Tel：(613)9899-3207 Fax：(613)9898-8749
E-mail：goodnewsbooks@gmail.com

彩圖繪製：羅薇 (Amanda Lo)
美術設計：郭秀佩
承 印 者：世和印製企業有限公司
行政院新聞局登記證局版臺業字第 258 號
出版時間：2007 年 11 月 初版 1 刷
年 份：15 14 13 12 11 10
刷 次：10 09 08 07 06 05 04 03 02

· 版權所有，翻印必究 ·

Revelation (Vol. 1)

By Wei Lo

Copyright © 2007

Chinese Copyright © 2007 by China Evangelical Seminary Press, a division of CCLM

All Rights Reserved.

Cat. No. NT0011

ISBN 978-957-0471-79-3 (精裝)

Printed in Taiwan

國家圖書館出版品預行編目資料

啓示錄注釋／羅偉著.--初版.--臺北縣中和市

：中華福音神學院出版：華宣發行，民96（2007），

冊；公分--（新約系列；11-13）

含參考書目及索引

ISBN 978-957-0471-79-3（上冊：精裝）•--

ISBN 978-957-0471-80-9（中冊：精裝）•--

ISBN 978-957-0471-81-6（下冊：精裝）•--

1.啓示錄 2.注釋

241.8

96017660