



凤凰文库
宗教研究系列

圣经历史哲学

SHENGJINGLISHIZHIXUE

下卷

赵敦华 著

 江苏人民出版社



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

凤凰文库学术委员会委员（按姓氏笔画排序）

叶秀山 刘 东 江晓原 许纪霖 杜继文 李 强 李学勤
汪 晖 张一兵 张海鹏 陈众议 洪银兴 钱乘旦 郭齐勇

凤凰文库出版委员会

主 任 谭 跃
副主任 陈海燕 周 斌 吴小平
成 员 刘健屏 余江涛 金国华 顾华明 王瑞书 钱元元
周海歌 姜小青 黄小初 汪修荣 顾爱彬 刘 锋
周兴安 吴 迪 杨建平 吴 源 胡明琇 章祖德

凤凰文库·宗教研究系列

主 编 赖永海 何光沪
项目总监 刘健屏 姜小青 刘 锋
项目执行 府建明 王华宝 孙 峰



凤凰文库
宗教研究系列

圣经历史哲学

SHENGJINGLISHIZHEXUE

下卷

赵敦华 著

ἡ φιλοσοφία τῆς βιβλικῆς ἱστορίας

φιλοσοφία τῆς βιβλικῆς ἱστορίας

Philosophia Biblicae historiae

Philosophie der biblischen Geschichte

Philosophie de l'histoire biblique

Philosophy of Biblical History

目 录

下卷 新约历史哲学

第六章 历史中的耶稣——同观福音书释义 /5

第一节 历史中的耶稣何以可能? /6

1. 来源批评 /7
2. 早期教会史批评 /8
3. 历史真相批评 /8
4. 形式批评 /9
5. 编修批评 /10
6. “历史中耶稣”问题的症结 /11

第二节 耶稣是谁? /13

1. 圣灵见证的圣子和基督 /14
2. 现实生活中的人子和苦难仆人 /15
3. “三位一体”的显示场 /17

第三节 神迹何为? /18

1. 自然神迹 /19
2. “驱鬼”的医治神迹 /20
3. 童贞女怀孕生耶稣 /22
4. 耶稣复活 /24

第四节 使徒是如何理解启示的? /25

1. 先知预言的应验 /27
2. 旧约历史预象的成全 /27
3. 反面预象 /29
4. “同观问题”的挑战 /30

第五节 “使徒作者”说 /33

1. 论《马可福音》的实际作者是彼得 /35
2. 论马太是《马太福音》的作者 /37
3. 论路加是《路加福音》的作者 /39

第六节 旧约的传统和基督的职事 /41

1. 旧约中先知、祭司和智慧人三个传统 /41
2. 耶稣君王、先知和祭司的三重职事 /43
3. 《马太福音》继承的君王传统 /44
4. 《马可福音》体现的先知传统 /49
5. 《路加福音》弘扬的祭司传统 /52
6. 四福音书的“时空结构” /56

第七节 耶稣基督的来临 /57

1. 耶稣谱系 /58
2. 耶稣诞生的预象 /58
3. 圣子和大祭司的诞生 /61
4. 施洗者约翰呼唤基督 /65
5. 耶稣受洗 /66
6. 耶稣受试探 /67

第八节 福音传遍加利利 /68

1. 家乡人何时厌弃耶稣? /69
2. “登山宝训”和“平地宝训”是同一次讲演吗? /70
3. 四福音书中“治好瘫子”是同一次事件吗? /71
4. 同观福音书中事件的次序差异 /72
5. 希律王对待施洗者约翰的态度 /75
6. 《马可福音》与《马太福音》不同的叙述 /76

第九节 巡游传道的一年 /78

1. 耶稣在耶路撒冷 /81

2. 对撒玛利亚人的态度 /83

3. 耶稣在约旦河外 /85

4. 最后一次旅程 /86

第十节 最后一周 /87

1. 马利亚何日膏耶稣? /90

2. 耶稣骑驴,还是骑驴驹? /91

3. 耶稣几次洁净圣殿? /93

4. 最后晚餐的时间 /94

5. 授刀和收刀 /95

6. 赤身逃走的“少年人”是谁? /96

7. 耶稣在安提帕王府 /97

8. 背十字架的悲壮 /97

9. 十字架上的耶稣 /98

10. 改变历史的 39 个小时 /101

第七章 使徒时代 /103

第一节 《使徒行传》释义 /104

1. “义人必因信得生”的历史观 /104

2. 圣灵指引 /107

3. 教会 /109

4. 百姓 /110

5. 使徒关系 /112

6. 神的救助 /115

7. 奇事神迹 /117

8. 宣讲传道 /121

9. 为见证辩护 /125

10. 末世问题 /130

第二节 基督中心论的纲领——《罗马书》第 1—11 章释义 /133

1. 目的和主题 /134

2. 基督赎罪的必要性 /141

3. 第一论证 /150

4. 第二论证 /154

5. 第三论证 /163

6. 第四论证 /167
7. 第五论证 /172
8. 第六论证 /181
9. 上帝的拣选计划 /195

第三节 基督教伦理思想——以《罗马书》第12—16章为中心 /210

1. 生活方式的根本转变 /212
2. 爱的伦理 /216
3. 顺从权威 /219
4. “金规则”由理想到现实 /222
5. 个人自由与社会责任 /228
6. 劝勉希腊人 /231

第四节 基督的奥秘 /237

1. 基督创世恩典 /238
2. 按基督形象造人的恩典 /239
3. 基督维持自然的恩典 /242
4. 基督“容忍等待”恩典 /242
5. 基督复活的恩典 /244
6. 魔鬼论 /254

第八章 历史中的圣子基督——《约翰福音》释义 /261

第一节 使徒统绪和《约翰福音》 /262

1. 使徒约翰的作品 /263
2. 使徒时代后期作品 /265
3. 耶路撒冷被毁的书面痕迹 /265
4. “犹太人” /268
5. 罗马人 /270

第二节 真理和神学 /271

1. 启示的真理 /272
2. 新约神学的总括 /276
3. “三位一体”的上帝 /277
4. 破除异端迷信 /284
5. 永恒的神圣见证 /287
6. 使徒统绪的肇始 /290

第三节 基督的历史 /292

1. 《约翰福音》与同观福音书的差异 /292
2. 全书结构 /294
3. 耶稣的来历 /295
4. 耶稣事工第一年 /300
5. 第二阶段事工 /307
6. 第三阶段事工 /315
7. 死难的经过 /326
8. 复活事迹 /333

第四节 耶稣年谱 /335

1. 公元前 6/5 年 /335
2. 公元前 5 年 /336
3. 公元前 4 年 /337
4. 公元前 4—公元 25 年 /337
5. 公元 26 年 /337
6. 公元 27 年 /338
7. 公元 28 年 /339
8. 公元 29 年 /340
9. 公元 30 年 /343
10. 最后一周 /344
11. 复活显身(四月中旬至五月底五旬节前) /346
12. 公元 35 年 /347

第九章 圣经史要义——《启示录》释义 /348

第一节 基督的历史启示 /349

1. 启示的来源 /350
2. 耶稣基督的六个形象 /352
3. 《启示录》结构 /362

第二节 信仰群体的类型 /363

1. 疾恶而无爱的类型 /363
2. 患难见忠诚的类型 /365
3. 信仰坚定但文化折中的类型 /366
4. 劳作但易遭异端侵入的类型 /367

5. 在封闭中衰落的类型 /367

6. 开放进取的类型 /368

7. 半心半意的类型 /369

8. 基督中历史的引言 /370

第三节 人类历史的罪恶 /371

1. 上帝赐予各国产业的救赎 /372

2. 古代王国的争战史 /373

3. 经济剥削史 /373

4. 人类罪恶导致灾祸 /374

5. 殃及无辜的恶果 /374

6. 败坏大自然的罪恶 /375

7. 耶稣中的救赎 /375

8. 福音的反响 /377

第四节 人类反叛史的征兆 /378

1. 明知故犯的征兆 /379

2. 恶俗邪灵的征兆 /380

3. 以色列史的征兆 /382

4. 基督对敌基督的决战决胜 /386

5. 敌基督的大叛乱 /387

6. 初步胜利的果实 /393

第五节 基督中的拣选 /394

1. “上帝之怒”象征什么? /395

2. 定罪与不被定罪的分别 /397

3. 弃民的自我沉沦 /398

4. 罗马帝国灭亡的预言 /400

5. 罗马毁灭的后果 /406

第六节 末日进程 /408

1. “末日”意义何在? /409

2. 第一事:基督公义普世化 /411

3. 第二事:第一次末日决战 /411

4. 第三事:撒旦被缚 /413

5. 第四事:千禧年 /414

6. 第五事:从中世纪到后现代 /415

7. 第六事:末日审判 /418

8. 第七事:历史的终结 /419

9. 圣经启示的终结 /423

希腊文字母转化表 425

中文、希腊文、英文主题词对照索引(下卷) 426

全书参考文献 434

下 卷

新约历史哲学

《新约》共 27 卷,按照福音书(4 卷)、《使徒行传》、保罗书信(13 卷)、其他使徒书信(8 卷)和《启示录》排列。现在已很难确定各卷成书的准确时间。虽然《新约》27 卷正典被公元 397 年的迦太基主教会议正式确定,但公元 170 年左右罗马教会的《穆拉特经目》(Canon Muratori)至少已列举 23 卷正典目录,只缺《希伯来书》、《约翰三书》和《彼得前书》和《彼得后书》。有学者认为经目上“约翰的、彼得的启示录”指约翰《启示录》和彼得书信;如果是这样,26 卷正典那时已被确定。^①从早期教父著作看,《新约》27 卷在公元 2 世纪已广泛流行。我们可以在公元 1 至 2 世纪初期历史背景中研究《新约》的形成。

本卷按照新约历史启示的形成顺序和发展脉络解释《新约》各卷。第六章阐释三部同观福音书和《希伯来书》,第七章阐释《使徒行传》和使徒书信(以《罗马书》为中心),第八章阐释《约翰福音》,第九章阐释《启示录》。

新约启示在世界史中发生、阐明和得以验证。《新约》提到巴勒斯坦地区和罗马帝国的统治者和制度,涉及犹太教和希腊化地区的宗教文化背景。这些历史材料告诉读者,新约历史与罗马史和犹太史相互对应;非但丝毫不逊于后两者的历史真实性,而且比这两者更有连续性和预见性。三史的对应关系列表如下。

^① A. F. Walls, *The Canon of the New Testament, Expositor's Bible Commentary*, vol. 1, Grand Rapids: Zondervan, 1979, p. 641.

类型	罗马史	犹太史	新约历史
过去	神话传说和共和国时期	旧约历史	
当时	屋大维(30 BC—14 AD) 提比略(14 AD—37) 罗马巡抚 克庞留 (Caponius, 6—9) 安比布留 (Ambibulus, 9—12) 鲁菲努 (Rufinus, 12—15) 哥拉图 (Gratus, 15—26) 彼拉多 (Pilate, 26—36) 卡里古拉 (37—41) 克劳狄(41—54) 尼禄 (54—68) 非斯都 (Festus, 60—62) 阿尔比 (Albinus, 62—64) 弗洛努 (Florus, 64—66) 迦尔巴(68) 奥托(69) 维特里乌斯(69) 韦斯帕芑(69—79) 提多(79—81)	犹太王希律(37 BC—4) 犹太太守亚基老(4 BC—6 AD) 犹太统治者 加利利分封王 安提帕 (4 BC—39 AD) 北方分封王 腓力(4 BC—39 AD) 大祭司亚拿 (6—15) 大祭司该亚法 (18—36) 犹太分封王 亚基帕 (37—44) 亚基帕二世 (44—70) 腓力斯 (Felix, 52—60) 犹太人起义(66) 耶路撒冷被毁(70)	耶稣诞生(4 BC)① 耶稣受洗(26) 耶稣事工(26—30) 耶稣受难(30) 耶路撒冷教会 (30—70) 保罗皈依(35) 保罗在南加拉太 (47—49) 保罗在哥林多 (50—51) 保罗在以弗所 (52—54) 保罗在耶路撒冷 被捕(58) 保罗到达罗马(61)

① “当希律王的时候，耶稣生在犹太的伯利恒”(2:1)。按罗马纪年，希律王死于“罗马建城后”(ab urbe condita)或 A. U. C. 750 年的逾越节 4 月 4 日前后。800 年后，一位名叫小迪奥尼修斯(Dionysius Exiguus)的修士把罗马纪年转换为“主后”(anno Domini)，即公元纪年(AD)，他多算了 4 年，把罗马纪年 754 年当作公元 1 年。希律王把“凡两岁以里的，都杀尽了”(2:16)。由此可推算耶稣诞生不早于公元前 7 年底，不晚于公元前 4 年初。圣经中没有耶稣出生月份的线索。12 月 25 日原是异教的“无敌太阳神节”，早期教会以圣诞节取而代之，可能有庆祝基督教取代异教胜利的意义。参阅 B. M. Metzger, *The New Testament, Its background, Growth, and Content*, 5.1.1, 中译本:麦资基《新约导论》，苏蕙卿译，香港:基督教文艺出版社 1976 年版，第 103—105 页。稍有修改。

续 表

类型	罗马史	犹太史	新约历史
过去	神话传说和共和国时期	旧 约 历 史	
当时	图密善(81—96) 涅尔瓦(96—98) 图拉真(98—117) 哈德良(117—138)	耶路撒冷彻底被毁(135)	约翰著作
未来	其他皇帝,直至灭亡(476)	大流散,《塔木德》成书	基督教兴起
		直 至 末 世	

第六章 历史中的耶稣

——同观福音书释义

新约历史的真实性至少不逊于史学界公认的罗马史,耶稣历史本应确信无疑;但是,19世纪在德国兴起的“历史中耶稣”的思潮却导致怀疑福音书是否告知历史真相的结论。^① 史怀哲 1903 年的著作《探索历史中的耶稣》总结了 100 年来研究耶稣历史的成果,得出既悲观又乐观的结论。悲观的结论是说今人已不可能知道历史中耶稣,乐观的结论是说福音书为基督徒信仰提供了足够的启示,不知道耶稣历史真相无关信仰要旨。又一个百年时间过去了,福音书研究仍没有走出“历史中的耶稣”和“基督中的信仰”相互对立的阴影。但走出阴影势在必行,因为确信历史中耶稣不仅对于理解圣经记载的全部拯救史是必要的,而且是理解全部历史的中心点。本章拟对“同观福音书”作理性分析,试图在圣经记载中透视出耶稣的历史背景、历史真相和历史启示。

^① 麦资基举例说,希腊史家波利比乌和罗马史家李维记载汉尼拔翻越阿尔卑斯山的路线不同,“无论如何也难以将两者调和”,但无人因此而怀疑汉尼拔确实入侵意大利。既然如此,今人为什么要用关于耶稣复活的不同报道来“证明没有复活这回事”呢? B. M. Metzger, *The New Testament: Its Background, Growth, and Content*, ch. 5, notes 10; 中译本《新约导论》,香港:基督教文艺出版社 1993 版,第 143—144 页。

第一节 历史中的耶稣何以可能？

福音书是关于耶稣基督宣传福音的内容和事迹的历史记载，福音书作者知道他们面对的质疑和否认，因此都对他们记载的真实性作出郑重担保。前两部福音书的作者用“圣灵同在”的见证作担保：“我就常与你们同在，直到世界的末了”（马太福音 28:20）；“主和他们同工，用神迹随着，证实所传的道”（马可福音 16:20）。后两部福音书的作者用门徒“耳闻目睹”的证据作担保，路加“述说在我们中间所成就的事，是照传道的人从起初亲眼看见又传给我们的”（路加福音 1:2—3）。使徒约翰说：“为这些事作见证，并且记载这些事，就是这门徒，我们也知道他的见证是真的”（约翰福音 21:24）。

很长时间内，圣经读者没有怀疑福音书记载的耶稣历史，因为他们相信，福音书作者按照圣灵默示的记录绝对无误。比如，《穆拉特经目》说：“虽然几本福音书教导有不同因素，但不影响信徒的信仰，因为同一个圣灵在所有福音书中宣告同样的事情：基督的诞生，受难，升天，和他门徒一起生活，以及他的两次降临：第一次在孤独和蔑视之中（已经发生），第二次在荣耀的统治权能之中（将要到来）。"^①按早期教会信仰，四福音书的差异只是耶稣显现的不同侧面。比如，奥古斯丁解释说，前三部福音书“关注基督以人的肉体为载体，以及在身后所做的事情”；而《约翰福音》“看到主与圣父同等的真正神性，竭力揭示与人的需要和观念相适应的神性”^②。这样的理解贯穿中世纪。^③ 文艺复兴时期在重新发现

① R. M. Grant, *Second-Century Christianity: A Collection of Fragments*, London: SPCK, 1946, p. 118.

② Augustine, *Consensu Evangelistarum*, 4.

③ B. Smalley, *The Gospels in Schools, 1100 -1280*, London: Hambledon, 1985.

圣经希腊文本的基础上,开始圣经文本校勘^①和翻译^②,并没有从根本上转变人们对福音书的传统理解;相反,宗教改革提出“惟有圣经”(sola Scriptura)、“惟有信仰”(sola fide)的口号,强化按圣灵见证来引领信徒阅读福音书的观念。^③

17 世纪的哲学家霍布斯和斯宾诺莎打开了旧约批评的“潘多拉盒子”;18 世纪的启蒙学者赖马鲁斯(Hermann Samuel Reimarus)和莱辛对福音书做了同样的工作。赖马鲁斯认为耶稣是一个政治上的麻烦制造者,被罗马人处死,耶稣复活不过是早期教会制造的神话。莱辛发表了赖马鲁斯的遗稿,认为只有佚失的亚兰文“拿撒勒福音”才包含耶稣历史的真实信息,前三部福音书只是后来的扩充和修改,掩盖了最初的真实信息。后来的历史批评者无不从福音书来源可靠性和内容真实性这两个重点,拓宽或细化对福音书的研究。究其发展过程,有以下五个理路。

1. 来源批评

施莱马赫认为《马可福音》在先;格里斯巴赫称前三部为“同观”福音书,《马太福音》在先;一般都认为同观福音书有共同来源,而《约翰福音》从另外来源最晚形成。1863 年,霍兹曼提出同观福音书的“两个来源”:《马可福音》和文献 Q(代表德文 Quelle,“来源”);《马可福音》是同观福音书共同部分的来源,Q 是《马太福音》和《路加福音》两者相同部分的来源。^④ 为了说明《马太福音》和《路加福音》独有的段落,斯特里特又补充

① A. Rabil, *Erasmus and the New Testament*, San Antonio: Trinity University Press, 1972.

② W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge University Press, 1955.

③ G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation*, Cambridge University Press, 1985.

④ H. J. Holtzmann, *Die Synoptischen Evangelien, Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig, 1863.

了 M 和 L 来源,形成“四来源”说。^①

2. 早期教会史批评

为了解释福音书成书的历史原因,鲍尔按照黑格尔的“正、反、合”三段式,构造出公元 50 年至 100 年间基督教史的三个“倾向”(Tendenz):巴勒斯坦犹太人口传的耶稣信息是“正题”;圣经中前四封保罗书信是最早形成的基督教文献,是希腊化外邦人的“反题”;公元 70 年耶路撒冷被毁之后散居的犹太人和希腊化外邦人组成的教会是“合题”,他们在口传见闻和保罗书信基础上写出同观福音书;《约翰福音》是公元 2 世纪的作品,属最后阶段的综合,已无早期基督教史的背景。按此解释,同观福音书中的相同因素代表早期教会的正题,相异因素中既有反题,也有正题,只有正题中才含有耶稣历史的最初信息。^② 鲍尔事实上设定了一个后来称作“差异性”的标准:福音书中,只有那些既无早期教会信仰痕迹、又无希腊化思想影响的片段,才反映出耶稣的历史真相。这个标准实际上并不可行,但却鼓励人们用分辨真伪的方法,在福音书中寻找耶稣历史真相。

3. 历史真相批评

探索耶稣历史真相始于鲍尔学生大卫·施特劳斯,他于 1836 年出版《耶稣传》。他说,历史探索的基本信念是,“认为一切正在发生或已经发生了的事情都是自然发生的——即使是最杰出的人物也仍然不过是人,因而初期基督教记载的超自然色彩必然是外加的、不真实的”^③。福音书充满神迹记载,从整体上说只是神话故事;但福音书的“泡沫和渣

① B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins*, London: Macmillan, 1924.

② F. C. Baur, *The Church History of the First Three Centuries*, 2 vols. London: Williams and Norgate, 1878 - 1879.

③ 大卫·施特劳斯:《耶稣传》第一卷,吴永泉译,商务印书馆 1981 年版,第 8 页。

滓”也包含“人民宗教的持久要素”。施特劳斯经过一番“去假存真”的考证,描绘出耶稣作为人民宗教领袖的形象。

《耶稣传》背后政治激进派的意识形态主张,没有被这一时期的圣经批评者所接受。但他们按照区别“本质”与“外壳”的思路,塑造出耶稣的不同形象。按自由派的观念,耶稣是道德模范和导师;按宗教史学派的观念,耶稣或是把犹太教与希腊化思想结合起来的新宗教创始人,或是创建一个神秘宗教的不自觉的弥赛亚;按教会史家的观念,耶稣或是反犹太教、反诺斯替派的精神领袖,或是预言末世的先知。贝利总结说,20世纪初的30年里,“出版了非常多流行的书籍,都是讨论重新发现历史中耶稣这个题目的。作者中有神学家,有文人,有新闻记者,有诗人,有小说家;有属罗马天主教的,有属改革宗的,有犹太人,有追求真理的人,有怀疑论者;书名有:加利利人,拿撒勒人,耶稣的真相,一切善良生活的主,耶稣的灵程,没有人知道的人,他们眼中的耶稣,历史的耶稣,等”^①。

史怀哲总结性的著作正是在这样的理论背景中写成的。正如他所指出的那样,历史中耶稣的形形色色形象,出自研究者自己先入为主的前提所作的理论构造,这样的探索必定不能找到耶稣的历史真相。不过,他又说:“对我们意义重大,能够帮助我们的不是历史中的耶稣,而是存活在人心中的耶稣。不是历史中的耶稣,而是从他里面来的灵及其对人心的影响和治理,征服了世界。”^②史怀哲的主张并没有结束福音书的历史批评,而是把历史批评的任务从寻找历史中耶稣的事实真相,转向“存活在人心中的耶稣”的历史构造。

4. 形式批评

形式批评接受来源批评的理路,但认为来源不是口传故事,而是蓝

^① D. M. Baillie, *God Was in Christ*, ch. 2, 中译本《神在基督里》,香港:基督教文艺出版社1987年版,第29页。

^② Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, New York: Macmillan, 1960, p. 2.

本；福音书作者把蓝本分解成片段，再重新组合片段，“形式”即组织片段的文学类型。形式批评是分解和组合的文字游戏。比如，甘克尔把《马可福音》第八章结尾读成几个“形式”或文类(genre)的组合：31—32 节是耶稣对自己受难和复活的“宣告”，27—33 节是基督秘传的“传说”，38 节是基督再次降临的“预言”。在他看来，把流传已久的基督再临的“预言”放在耶稣的“宣告”之后，中间插入“门徒不理解”(8:32—33)的片段，是为了解释耶稣即基督的福音从秘传到公开宣讲的原因；这样的形式组合适应早期教会回答社会上怀疑、否认耶稣是基督的需要。^① 这个经典分析说明，关于福音书成书原因，形式批评综合了来源批评和早期教会史批评，也认为福音书源于使徒时代流传的蓝本，在早期教会历史中成书；文本分析出来的“形式历史”(Formgeschichte)折射出早期教会的“生活境况”(Sitz im Leben)。与历史真相批评一样，形式批评虽承认福音书中某些形式来自目击者的真实回忆(如关于耶稣受难的“叙事”)，但他们认为这样的片断经过“口传——蓝本——成书”的过程，仍然保留门徒亲身耳闻目睹的证据太少，不足以告诉耶稣的历史真相。狄比流说：“形式批评所加强的首要思想是，从来就没有关于耶稣的‘纯粹’历史见证。任何关于耶稣言行的叙述，都是为了劝导非信徒、坚定信仰而构造出的宣告和表明信仰的证据。”^②

5. 编修批评

形式批评径直用教会维护信仰的需要来解释福音书中的形式组合过程，未免有颠倒因果之嫌；因为正是福音书决定教会信仰，而不是相反。为了弥补这一缺陷，编修批评把研究重心转移到福音书作者的神学观念。波恩卡曼对《马太福音》的研究，康兹曼对《路加福音》的研究，以

① W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

② M. Dibelius, *Form Tradition to Gospel*, New York: Charles Scriber's Sons, 1961, p. 295.

及马克森对《马可福音》的研究,都认为同观福音书的作者是某个或一群神学家,他们不只是根据教会需要处理流传下来的现成资料,而是按照自己的神学观念开创早期教会的传统;比如从《马太福音》开始的末世论和教会论传统^①,《路加福音》缓和早期基督徒急切盼望末日的神学纲领^②,《马可福音》对施洗者约翰与耶稣关系的神学解释^③,都是这些神学家的创作。编修批评也承认神学家按照“生活境况”编修福音书,但不是适应早期教会需要的“生活境况”,而是最早几批基督徒的信仰生活。虽然编修批评可以把福音书成书时间提早到耶稣去世后不久,但编修批评的方法依然是蓝本片段的分析 and 形式的组合,充其量只能说明福音书是早期教会神学传统的来源,同样不能、而且无意把福音书当作耶稣历史的记录。

当然,寻找历史中耶稣的兴趣和努力不限于上述 5 种径路和方法,新的探索利用哲学社会科学的新理论和新发现的圣经外文献和考古材料。但是,如果不从根本上回应过去二三百年的历史批评提出的挑战,新的理论、方法和材料的应用,除了制造关于耶稣历史更多、分歧更大的意见,不能达到贴近福音书记载的基本共识。布尔特曼于是宣布:“我的确认为我们现在对耶稣生活和为人几乎一无所知,因为早期基督徒对此没有兴趣。我们所能得到的只是片断和传说,其他了解耶稣的途径至今还没有找到。”^④这一结论表明按照历史批评和其他批评方法探索历史中耶稣的努力已经破产。但这不意味着历史中的耶稣不可知,或根本无需知道。让我们总结历史批评探索的失误之处,回到圣经本身来探索历史中的耶稣。

6. “历史中耶稣”问题的症结

本来,福音书的全部记载都在叙说耶稣的事迹和言论,历史批评者

① G. Bornkamm, etc., *Tradition and Interpretation in Matthew*, London: SCM, 1963.

② H. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, New York: Harper & Row, 1960.

③ W. Marxsen, *Mark the Evangelist*, New York: Abingdon, 1969.

④ R. Bultmann, *Jesus and the Word*, New York: Scribner, 1934, p. 8.

之所以“骑驴找驴”式地“寻找”历史中耶稣,是因为不相信福音书记载的真实性;他们不相信其真实性,是因为不接受福音书作者所作的“圣灵见证”和“耳闻目睹证据”这两项担保。以上对历史批评各种理路的概述表明,对福音书所作的历史批评,都是在“没有超自然的神迹”、“没有圣灵见证”和“耳闻目睹证据必定受某一时期人的生活境况支配”这三条假设的前提下进行的。

如果一概否认神迹,那么福音书关于耶稣诞生、事工和复活的记载就不可能是历史事实。剔除了这些记载之后,福音书当然不能告知耶稣是谁,于是需要重新搜集、分析现在已知或自以为可靠的经外材料,以猜测耶稣其人其事。

如果没有圣灵见证,福音书作者和其他历史书的作者一样,他们的记录可能有错,四福音书记录的不一致之处证明他们实际上有错,至少有需要勘正修订之处。在文学批评者看来,我们根本无需区别真假,因为福音书只是文学创作,其作者和其他文学作品的作家一样,有权编故事,讲寓言,说神话。往好处说,福音书故事的价值和意义不在于叙事是否真实,而在于教化社会、指导人心的作用。

如果福音书作者必定戴着特定的境况或信仰的“有色眼睛”观察或描述耶稣事迹,无可避免的结论只能是:福音书记载的是早期信徒或教会的历史、而不是耶稣本人的历史。历史批评者的区别只在于他们对“生活境况”如何制造出福音书的“意识形态”、“神学”或“信仰”的途径有不同意见:历史真相批评认为通过“人民宗教”的改革运动,早期教会史认为通过前两个世纪基督教会的发展;形式批评认为按早期教会的需要;编修批评认为通过早期基督徒的生存和希望。无论如何,他们拒绝承认福音书中门徒耳闻目睹的耶稣等于耶稣的历史真相,而且看不到有其他认识历史中耶稣的道路。

为了理解历史中的耶稣,惟一的选择是回到圣经本身,用圣经的历史记载正视和回答历史批评的挑战,回答圣灵见证是否真实? 门徒见闻

是否可靠？第一个问题再分为两个问题：耶稣是谁？耶稣行神迹有无历史真实性？第二个问题再分为三个问题：福音书作者是谁？他们如何理解圣经历史？读者应如何理解“同观问题”？本节是“历史中耶稣何以可能”的引言，以下各节致力于解答引言提出的这些问题，让历史中耶稣的真相大白于天下。

第二节 耶稣是谁？

《马太福音》的第一句话是“亚伯拉罕的后裔、大卫的子孙、耶稣基督”，《马可福音》的第一句话是“神的儿子，耶稣基督”，《路加福音》第1章称耶稣为“至高者的儿子”，“雅各家的王”(1:32)，“神的儿子”(35)，“救主，就是主基督”(2:11)。这些指称耶稣的名称，并非福音书作者的创造，它们早就散布在《旧约》各处。精通《旧约》的人知道，“亚伯拉罕的后裔”、“大卫的子孙”和“基督”等名称在不同时期和语境中指称或预言与上帝有特殊密切关系的群体或个人，而“救主”、“圣者”等，是耶和华的专有名称。然而，福音书却把这些名称都集中在耶稣一人身上，以说明耶稣基督集神性和人性于一身，耶稣不仅是大卫子孙，而且是上帝之子；基督不是人间的弥赛亚(受膏者)，而是上帝之国或天国的君王。

耶稣基督的这些形象或特性是当时任何人都难以置信和不可想象的结论。这些崇高名称的集合难道是耶稣的自我夸张吗？难道是富有想象力的福音书作者的发明和创作吗？难道只是出自后人的想象吗？对这些问题的回答有且只有否定和肯定两种。如果答案是否定的，那么耶稣就必须被恰当尊崇为上帝的独生子；如果答案是肯定的，那么耶稣要么知道他使用这些名称是错误的，要么不知道他使用这些名称是错误的；在前一种情况下，他是骗子，在后一种情况下，他是疯子。“除了这三

种可能性以外,没有其他的结论”^①。

1. 圣灵见证的圣子和基督

上述提问的每一个肯定答案都被同观福音书的证据所否定:其一,同观福音书多次记载耶稣尽量避免人们宣扬他的神迹和基督身份(如马太福音 8:4,14:23),可证这些称呼不是耶稣的自我夸张;其二,同观福音书多次记载门徒不敢相信他们的“夫子”(老师)是真正的上帝之子(如 4:41),可证这些称呼不是福音书作者的创作发明;其三,同观福音书记载耶稣的事工、受难和复活被同时代人所误解(如 9:14)、拒绝(如 14:57),甚至被刻意歪曲(如 9:34,12:24)和掩盖(如路加福音 19:39),可证后人不能凭空把这些名称加到耶稣身上;其四,同观福音书也记载犹太教领袖们以“亵渎”和“假冒”罪指控和处死耶稣(如马太福音 26:65—68),当时无人有异议,可证如果没有新的证据,福音书作者不能翻案。

同观福音书记载了圣灵见证的事实:其一,耶稣就是那个几百年前先知预言的、犹太人一直盼望的弥赛亚即基督(如马太福音 3:11);其二,门徒认识到与他们朝夕相处的夫子是神的儿子和基督(14:33,16:16);其三,耶稣的其他追随者也相信耶稣是弥赛亚(20:31,21:9)。长期的耳濡目染,终于使彼得认识到耶稣就是基督(马太福音 16:16,马可福音 8:29,路加福音 9:20)。耶稣当下就说:“这不是属血肉的指示你的,乃是我在天上的父指示的”(马太福音 16:17)。这句话说明,彼得的回答来自圣灵默示,是门徒们在耶稣生前得到圣灵见证的最高成就。门徒们对耶稣基督的认识经历从“小信”到“确信”、从耶稣受难时的动摇、逃跑,耶稣复活后的“害怕”、“不信”和“希奇”,到最终“大大的欢喜”(马太福音 24:52),“喜欢”(chairō)是从圣灵感染而来的喜悦。在耶稣显身 40 天后的

^① B. M. Metzger, *The New Testament: Its Background, Growth, and Content*, ch. 6, notes 8; 中译本《新约导论》,香港:基督教文艺出版社 1993 年版,第 183 页。

五旬节,使徒终于“被圣灵充满”(使徒行传 2:3),坚定不移地为耶稣基督作见证。

以上事实表明,门徒的“圣灵见证”既不是先验的前提,也不是从任何非历史的原则或理性推导出来的结论,而存在于门徒逐步认识“耶稣是谁”的亲身经历之中。福音书作者当然是人,但他们写作的选材、叙事、记言和评价,并不是以记忆和传闻为依据,而是以圣灵见证为根据。同观福音书一开始使用那些指称耶稣的崇高名称集合,实际上是凭借圣灵见证所达到的结论。同观福音书记载的耶稣诞生、事工、受难和复活始终伴随着圣灵见证。福音书既是门徒们亲眼所见、亲耳所闻的耶稣历史,也是圣灵逐步除蔽显明的见证过程。如果忽视或不相信福音书中的圣灵见证,也就不能理解福音书记载的历史中耶稣。很多圣经批评者所持的根本理由是:圣灵见证不能成为学术研究的前提。然而,不把圣灵见证作为学术研究的前提,并不意味着圣经学术研究应把圣灵见证的主题排除在外。如拉德所说:“适当的圣经批评不是要批评上帝之言,而是努力理解上帝之言,理解上帝之言如何给予人。”^①

2. 现实生活中的人子和苦难仆人

福音书的历史记载既有圣灵见证,也符合信史的一般标准,作者“直笔”实录,而不一味美化或丑化传主。《旧约》忠实记载族父、先知以及如大卫那样的正当君王也不能避免的罪、缺陷或过失;同观福音书中耶稣的性格虽无善恶对立,但也有两面性。正如《希伯来书》作者总结的那样,“他也曾凡事受过试探,与我们一样,只是他没有犯罪”(4:15),“他能体谅那愚蒙的和失迷的人,因为他自己也是被软弱所困”(5:2)。耶稣不但是有权能、充满圣灵的圣子,而且也是具有“无罪”与“受试探”、“宽恕”与“软弱”两面性的“人子”。正如迦克敦信经说总结的那样:“耶稣基督

^① G. E. Ladd, *The New Testament and Criticism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1966, p. 217.

是神性完全、人性亦完全者；他真是上帝，也真是人，具有理性的灵魂，也具有身体。”^①

“人子”是同观福音书中词频最高的名称，共出现 76 次。“人子”指普通人，但被掳后先知书用这一名称指代表神的使者和先知。耶稣自称人子，符合他集普通人的平凡与圣子的非凡于一身的身份。耶稣“心里柔和谦卑”（马太福音 11:9），他是“温柔”的王（21:5），喜爱“小孩子”；他是自愿献身的救主，但在苦难来临时，不禁祈求“阿爸，父啊！在你凡事都能，求你将这杯撤去”（马可福音 14:36，马太福音 26:39，路加福音 22:42）。

人子是上帝的苦难仆人，以赛亚的“仆人之歌”更是具体地刻画了上帝差遣的仆人忍辱负重的人子形象。耶稣自觉实现先知预言：“经上不是指着人子说：他要受许多的苦，被人轻慢呢？”（马可福音 9:12）。耶稣受难经过一一实现了先知预言的细节，如下图所示。

同观福音书	先知书和《诗篇》
· “将耶稣鞭打了，交给人钉十字架”（马可福音 15:15） · “吐唾沫在他脸上，拿苇子打他的头”（27:30,15:19） · “兵丁拿苦胆调和的酒给耶稣喝”（34,23:15） · “他们既将他钉在十字架上，就拈阄分他的衣服”（35,15:24） · “有两个强盗和他同钉十字架，一个在右边，一个在左边”（38,15:27,23:32） · “妇女们为他号咷痛哭”（路加福音 23:27） · “从那里经过的人讥诮他，摇着头”（39,15:29）	· “他受鞭打、从活人之地被剪除”（以赛亚书 53:8） · “人辱我吐我，我并不掩面”（以赛亚书 50:6） · “他们拿苦胆给我当食物”（诗篇 69:21） · “他们分我的外衣，为我的里衣拈阄”（诗篇 22:18） · “他也被列在罪犯之中”（以赛亚书 53:12） · “人要向大山说：‘倒在我们身上！’向小山说：‘遮盖我们！’”（何西阿书 10:8） · “凡看见我的都嗤笑我，他们撇嘴摇头”（诗篇 22:7）

^①《历代基督教信经》，汤清译，香港：基督教文艺出版社 1989 年版，第 24 页。

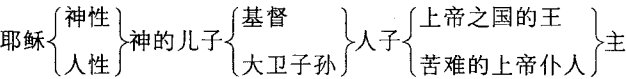
续 表

同观福音书	先知书和《诗篇》
· “他倚靠神，神若喜悦他，现在可以救他，因为他曾说：‘我是神的儿子’”(43,15:31—32,23:29) · “我的神，我的神！为什么离弃我？”(46) · “有一个人赶紧跑去，拿海绒蘸满了醋绑在苇子上，送给他喝”(48,15:36,23:36) · 财主约瑟“取了耶稣身体”，“安放在自己的新坟墓里”(59—60,15:46,23:53) · 犹大出卖耶稣，“他们就给了他三十块钱”(马太福音 26:15) · “犹大就把那银钱丢在殿里，出去吊死了。”祭司长“就用那银钱买了窑户的一块田”(27:5,7)	· “他把自己交托耶和华，耶和华可以救他吧！耶和华既喜悦他，可以搭救他吧！”(22:8) · “我的神，我的神！为什么离弃我？”(22:1) · “我渴了，他们拿醋给我喝”(以赛亚书 69:21) · “谁知死的时候与财主同葬”(53:9) · “他们给了三十块钱，作为我的工价”(撒迦利亚书 11:12) · “我便将这三十块钱，在耶和华的殿中丢给窑户了”(11:13)

这些以及其他细节，不但表明先知预言的精确性，更显示耶稣经受普通人可能遭受的巨大身心痛苦的人性。惟其耶稣的人性是真实的，他才是在十字架上为人类赎罪的基督。

3. “三位一体”的显示场

总之，同观福音书运用《旧约》中的“神的儿子”、“基督”、“大卫子孙”、“人子”和“上帝仆人”等术语，构成了下面一个上帝在历史中的显示场。



我们使用“显示场”(revealing horizon)是为了防止把圣子的“位格”与圣父的“位格”当成两位神，把耶稣的“神性”(divinity)和“人性”(humanity)分开，或把基督的“位格”(Person)和耶稣的“人格”(personality)分开。《尼西亚信经》说耶稣基督“受造而非被造，与父一体”；《迦克敦信

经》说,耶稣基督的神性和人性“不相混乱,不相交换,不能分开,不能离散”^①。圣经历史就是这样不相混淆、而又不能分开的显示场。上帝的显示场不是概念间的关系,不能离开圣经历史,否则就会陷入抽象的、相互指责而无结果的“三位一体”神学争论。《旧约》和《新约》的启示是同一个显示场,只是圣子、圣灵和圣父之名不同。旧约历史是主耶和華、耶和華使者和耶和華靈的显示场;而耶穌基督历史則是耶穌基督、天上的父和聖靈的显示场。耶穌是上帝的独生“爱子”,耶穌是聖靈的载体,耶穌称作“阿爸”或“父”(patēr)是“主神”(kyrios theos,路加福音 1:32)即耶和華。耶穌历史显示了圣子、聖靈和聖父的“三位一体”;所以他的最后囑托是:使萬民“归于父、子、聖靈的名”(马太福音 28:19)。旧约的显示场于是成为新约的显示场,耶和華在历史的显示中成为历史中的耶穌基督,或者说,上帝在圣经记载的拯救史就是“三位一体”的上帝在前后两个显示场中的持续行动。

第三节 神迹何为?

福音书共记载 37 个神迹,耶穌行的神迹与旧约中神迹一样,并不违反自然法则。福音书神迹记载了不见于旧约的两种神迹,即,驱鬼神迹和超自然神迹,驱鬼神迹是耶穌医治人的身心的奇迹,并不违反现在所知的医学原理;而超自然神迹不是耶穌的身体行为,而是聖父在聖子身体上所行的神迹,包括童贞女怀孕生耶穌和耶穌复活。区分耶穌所行和聖父所行的神迹是区分聖子和聖父位格的重要方面。上帝差遣独生子的耶穌诞生和复活是福音书、同时也是圣经中最重要的、超自然的神迹。超自然神迹超越自然法则,但不是不可理解的。福音书中的所有神迹既有聖靈的见证,也有人说能理解的理由,耶穌诞生和复活的超自然神迹

^①《历代基督教信经》,汤清译,香港:基督教文艺出版社 1989 年版,第 20,24 页。

也不例外。

1. 自然神迹

我们已经看到,《旧约》中的神迹并不违反自然规律,不能先验地否定和排斥神迹。福音书记载耶稣行医治神迹、自然神迹、喂养神迹和变形神迹,也是上帝利用、但不违反自然规律的行动。《旧约》记载了耶和华“医治”(marpē'^①)的各种活动类型;比如,上帝医治人因犯罪而遭受的大麻风(出埃及记 4:6,民数记 12:10,撒母耳记 3:29,列王纪下 5:27, 15:5);再如,上帝通过先知的医治使寡妇的儿子起死回生(列王纪上 17: 21—22;下 4:34—35),上帝因怜悯而医治希西家的不治之症,延长他的寿命 15 年(列王纪下 20:5—6)。耶和华宣称医治神迹的原因在于“我使人死,我使人活;我损伤,我也医治”(申命记 32:39)。先知预言,上帝未来要医治“瞎子”、“聋子”、“瘸子”和“哑巴”(以赛亚书 35:5—6),招聚“瞎子、瘸子、孕妇、产妇”(耶利米书 31:8)。在最后一部先知书《玛拉基书》的结尾处,上帝应许说:“必有公义的日头出现,其光线有医治之能”(4: 2)。同观福音书记载耶稣集上帝医治神迹之大全,医治的疾病包括大麻风、热病、瞎子、聋子、瘸子、哑巴和妇女病、产妇后遗症,以及起死回生。这些记载不仅有旧约历史的预象,实现先知预言,而且也不违反自然法则。高明的医生也能制造出这些医疗奇迹,何况是上帝之子。

旧约记载上帝利用自然力量在红海中开路(出埃及记 14:21—29)和断绝约旦河水的神迹(约书亚记 4:6—7)。同观福音书记载耶稣止息海上暴风(lailaps anemou)和在海上行走的神迹。风暴的发生和平息有其自然原因,但耶稣能够加速风暴平息的原因;耶稣在海上行走,更不违反自然规律,钱塘江的“弄潮儿”和海上冲浪运动员尚且能够在风浪中行动自如,何况充满圣灵能力的耶稣呢?同观福音书两次记载耶稣在野地用

① 下篇希伯来文术语用斜体字标出,希伯来词字母可参阅上篇索引表。

少量饼和鱼分别让 5000 人和 4000 人吃饱,《约翰福音》明确把这一神迹与西奈旷野的“吗哪”归为同一类(6:23—31)。正如耶和華用旷野中的有机营养物“吗哪”喂养 60 万以色列人长达 40 年,耶稣用少量饼和鱼喂饱几千人也不违反自然规律。耶稣使用“天国好像面酵”的比喻(马太福音 13:33,路加福音 13:21),说明天国的食物与食物发酵的自然原理并不矛盾,耶稣用超常速度发酵面饼,以显示他是“天国之王”。《旧约》记载接近上帝是先知改变形象:摩西在西奈山面见耶和華四十天,下来后“面皮发光”(出埃及记 34:30);以利亚被圣灵裹挟,“乘旋风升天去了”(列王纪下 2:11)。同样,耶稣因为上帝亲临而改变形象:“脸面明亮如日头,衣裳洁白如光”(马太福音 17:2,马可福音 9:3,路加福音 9:29)。自然界和社会尚且有“近朱者赤,近墨者黑”的现象,何况同为一体的圣子和圣父呢?

2. “驱鬼”的医治神迹

同观福音书记载的 23 个医治神迹中,驱鬼神迹约占四分之一。“鬼”不是超自然实体,“驱鬼”也不是超自然神迹。《旧约》中的“撒旦”、“魔鬼”、“疾病”和“死亡”不是来自其他宗教文化的神话观念,而是控制了人心的社会恶俗或邪灵的代名词,即“谎言的灵”(列王纪上 22:22),“我里面发昏”的灵(诗篇 142:3,143:4),“乖谬的灵”(以赛亚书 9:14)和“污秽的灵”(撒迦利亚书 13:2),等等。《新约》使用当时流行的术语,把弥漫社会和人心的恶俗或邪灵称为“撒旦”、“魔鬼”、“污鬼”等。耶稣驱鬼医治的行动达到了《旧约》反对鬼魔崇拜未能实现的拯救目标,即,不但清除外在的偶像,更重要的是根治人内心的罪恶。福音书记载污鬼认得耶稣是“神的儿子”(马太福音 8:29;马可福音 3:11,5:7;路加福音 4:41,8:28),法利赛人污蔑耶稣靠鬼王赶鬼(马太福音 9:34,12:24;马可福音 3:23,路加福音 11:15)。这些是用当时犹太人熟悉的语言描述耶稣行医治神迹具有连敌人也不得不承认的功效。犹太教典籍《巴比伦塔木

德》说耶稣自称是神，行邪术，欺骗民众；但也承认他能行很多奇事，他的门徒奉他的名治好病人。^① 这些记载从反面证明福音书记载的历史真实性。

同观福音书并没有说任何疾病都因病人的罪所致，而是说耶稣医治的疾病有罪的根源。耶稣“医治百姓各样的病症”(4:23—25)可分三类：“被鬼附的”病因是社会恶俗，“癫痫的”病因是恶劣环境[selēniazomenous的原义是“月狂症”(moonstruck)]，“瘫痪的”病因是个人的罪。这些疾病中的一些是源于人类原罪或自然环境的疾病和死亡。从现代医学的角度看，耶稣治好的是人的“心身病”(psychosomatic)；这个词来自希腊文“灵魂”(psychē)和“身体”(sōma)。现代医学认为人是身心一致的整体，“病症虽在表面，根源乃在心灵”^②。“驱鬼”的意义是用圣灵的力量驱除社会恶俗邪灵在“身心病”人身上的影响。耶稣用一句话或一个手势，或任凭圣灵从身上“流出”(马可福音 5:30)，医治效果迅速。比如，彼得的岳母“立刻(parachrēma)起来”(4:39)，“大麻风立即(eutheōs)就离了他的身”起来(5:13)，瘫子“立刻(parachrēma)起来”(5:25)，“他把手一伸，手就复原了(apekatestathē)”(6:11)。但是，严重的精神病的根源是“邪灵”(akathartois pneumasin, 路加福音 4:36)，在人心内“害人”(blaphan auton, 4:35)。耶稣说非用圣灵才能“赶出撒但”(马可福音 3:23)，“非用祷告，这一类的鬼总不能出来”(9:29)。这里所说的撒旦或鬼，指社会恶俗邪灵的顽固、广泛，及其恶劣的影响。比如，耶稣医治一个最严重的精神病人，依附在此人身体的“污鬼”自称是“群，因为我们多的缘故”(马可福音 5:9, 路加福音 8:30)。“群”(legiōn)原意为“军团”，福音书借用这一集合名词表示一个邪恶群体的风气或灵魂；耶稣把这种邪灵从人身驱赶到猪群，致使 2000 头猪疯狂坠崖投海而

① 转引自麦资基《旧约导论》，第 70—71 页；腓尔逊：《新约历史》，萧维元译，香港：基督教文艺出版社 1989 年版，第 87 页。

② 祈霍华、杨富兰：《新约圣经探源》，谢秉德译，香港：基督教文艺出版社 1990 年版，第 207 页。

死(5:13)。这一事件表示:人类恶俗或邪灵对任何生命群体都有致死的影响。凡此种种,都表明了耶稣“驱鬼”医治的意义在于清除社会恶俗对人的身心影响。

3. 童贞女怀孕生耶稣

《马太福音》和《路加福音》记载耶稣出生是圣灵见证的圣子来临。圣灵见证多达11次:圣灵化身为天使向马利亚显现(路加福音1:28—38);天使向马利亚未婚夫约瑟显现(马太福音1:18—1:20—23);天使加百列向圣殿祭司撒迦利亚显现(路加福音1:11—20);撒迦利亚妻子伊利莎白“被圣灵充满”祝福马利亚(1:41—45);马利亚的“尊主颂”^①(*Magnificat*)是“我灵”的见证(1:46—55);撒迦利亚的“祝福歌”^②(*Benedictus*)是“被圣灵充满了”的见证(1:67—79);耶稣在伯利恒诞生时,“主的使者”圣灵向牧羊人报喜讯(2:9—12);第八,圣灵接着显出“一大队天兵同那天使”赞美耶稣诞生的异象(2:13—14);东方博士朝拜耶稣(马太福音2:1—11);西面“得了圣灵的启示”而作称颂耶稣的“安息歌”^③(*Nunc Dimittis*, 路加福音2:25—35);女先知亚拿“将孩子(*de paidion*)的事对一切盼望耶路撒冷得救赎的人讲说”(2:38)。

圣经中有很多圣灵见证的事件,没有一件有耶稣诞生那么多的圣灵见证。不信者、怀疑者和批评者从不认真对待耶稣诞生的圣灵见证,或以之为怪异离奇而不予采纳,或因未见其他历史文献记录而否定之。圣经记载的圣灵见证从来都是内证,不需要有圣经之外的“证据”。但圣经的“内证”并不比其他历史文献的“外证”缺乏合理性和可靠性。《马太福音》和《路加福音》记载的圣灵见证的人物、地点、场景、目的和效果,全都符合历史证据的一般要求。

① *Magnificat* 是颂歌第一句中 *megalynei* 的拉丁文的翻译,原意是“增大”。

② *Benedictus* 是希腊文 *eulogētos* 的拉丁文翻译,原意是“祝福”。

③ *Nunc* 是颂歌第一句的拉丁文翻译, *Dimittis* 是希腊文 *aineō*(赞颂)的拉丁文翻译。

接受圣灵见证的人物都是为达到一定目的所必要和合适的人选。圣母马利亚自不待言,其他人物也是如此。圣灵之所以向约瑟作见证,一是因为“约瑟是个义人”,能够相信圣灵的见证,二是免得约瑟要把未婚怀孕的马利亚“暗暗地休了”(马太福音 1:19)。圣灵之所以向约翰的父母作见证,一是因为其父撒迦利亚是祭司传统的传人,熟知耶和華通过以利亚为弥赛亚来到作准备的预言,二是因为约翰父母需要知道他们的儿子承担着自觉实现这一预言的使命,使“那孩子”得以“心灵强健”地成长(80)。圣灵之所以向野外伯利恒的牧羊人作见证,为要显示降生在异乡马槽里大卫子孙的荣耀。东方博士也能得到圣灵见证,但他们只能理解这位神奇人物是“犹太人之王”,而且只能通过他们熟悉的占星术;圣灵见证通过异教方式显现,致使希律王屠婴,从反面留下基督诞生的历史证据。最后,圣灵向圣殿上的先知作见证,为显示耶稣初到圣殿具有上帝亲临圣殿的恩典。

圣灵见证的方式符合“要凭两三个人的口作见证”(申命记 17:6)的律法规定,至少有两个人得到同样的信息。马利亚和约瑟共同得到马利亚从圣灵怀孕的圣灵见证,撒迦利亚和伊利莎白共同得到约翰“从母腹里就被圣灵充满”(1:15)的圣灵见证,伊利莎白和马利亚共同得到马利亚怀孕生“主”的圣灵见证,一群牧羊人见证耶稣诞生的荣耀,“有几个博士”(马太福音 2:8),西面和亚拿共同在圣殿上见证耶稣带来的上帝救恩。

圣灵见证的场景符合人的理解能力。祭司和先知在圣殿得到圣灵见证;先后从圣灵怀孕的伊利莎白和马利亚,“同住约有三个月”(1:56);牧羊人在野外看到天上的异象;东方博士在希律王殿上见证他们认作犹太王的诞生见证。

从圣灵见证的效果看,至少向两个人所作的见证不是什么密传,而在他们周围的人中广泛传扬。伊利莎白生约翰,“邻里亲族听见主向她大施怜悯,就和她一同欢乐”(1:57)。牧羊人把天上异象“传开”(2:17),

“凡听见的,就诧异牧羊之人对他们所说的话”(2:18)。东方博士带来的信息使希律王不安,“耶路撒冷合城的人也都不安”(马太福音 2:3)。西面和亚拿把耶稣诞生的救赎意义向“一切盼望耶路撒冷得救赎的人讲说”(2:38)。

当时外邦史家和犹太文士不相信这些见证,当然不会把它们载入史册。按照历史学一般原则,只要没有确凿的反证,我们没有理由不相信只有一本史书记载的事实。当时的历史书中没有与福音书记载相反的确凿证据。我们没有理由不相信两本福音书中关于圣子诞生的圣灵见证。那些从根本上否认圣灵见证的人,不妨问他们自己这样一个问题:为什么相信绝大多数史书中只有一人亲历的很多事情,而不相信福音书中多人亲历、广泛传播的事情呢?

4. 耶稣复活

耶稣复活(anastasis)是圣经中最大、最重要的神迹。《旧约》中先知偶然预言死人复活,但无坟墓中死人复活的历史记载。保罗说耶稣复活是“从前所隐藏、神奥秘的智慧”,人的智慧不可理解,“只有神藉着圣灵向我们显明了”(哥林多前书 2:7,10)。福音书从多方面阐明圣灵启示和眼见事实相一致。同观福音书记载耶稣救活睚鲁的女儿和寡妇的儿子,表明耶稣拥有先知以利亚和以利沙起死回生的权能(列王纪上 17:21—22;下 4:34—35)。《约翰福音》用耶稣把拉撒路从坟墓中唤出的事实作为耶稣复活的前奏。福音书最后以信史的严谨态度,记载耶稣复活的事实证据、圣灵见证和耶稣显身。

耶稣复活的事实证据是“坟墓空了”。坟墓封闭严实,有“大石头”堵门(27:60),防范严密,有士兵把守妥当(66)。但不争的事实是,第三天清晨,妇女们看到坟墓口的石头已经“滚开”(28:2,16:3,24:2),“不见主耶稣的身体”(路加福音 24:3)。如何解释这一事实呢?《马太福音》记载“祭司长和长老”蓄意造假,收买看守士兵制造谣言:“你们要这样说:‘夜

间我们睡觉的时候,他的门徒来,把他偷去了”(13);“这话就传说在犹太人中间,直到今日”(15)。可悲的是,这个从一开始就被戳穿了的谣言,至今还在流传,圣经批评者仍在质疑“坟墓空了”能否作为耶稣复活的证据。

同观福音书记载第一批人开始知晓这一最大奥秘时惊喜交加、害怕、不敢相信、稀奇和疑虑等人性情绪:最先看到耶稣复活的妇女们“又害怕,又大大地欢喜”(马太福音 28:8);“又发抖,又惊奇,什么也不告诉人,因为她们害怕”(马可福音 16:8),但“她们就想起耶稣的话来,便从坟墓那里回去,把这一切的事告诉十一个使徒和其余的人”(路加福音 24:8—10)。门徒一开始“以为是胡言,就不相信”(24:11);既而彼得亲自去考察,看见坟墓空了“心里希奇所成的事”(12)。

耶稣复活的决定性证据是圣灵见证和耶稣显身。同观福音书记载妇女看到坟墓中圣灵形象各不相同,或是“主的使者”(28:3),或是“一个少年人”(16:5)或是“两个人”(24:4),他们身穿白袍或发光,乃是圣灵的化身,他们向妇女作见证的关键话语相同:耶稣“已经复活了”,因此“不在这里”(28:6,16:6,24:6)。

同观福音书最后记载耶稣三次向门徒显现,在以马忤斯的路上向两个门徒显现(24:27,16:12),在加利利(马太福音 28:16)和耶路撒冷向11个门徒显现(路加福音 24:36)。此后的40天里,耶稣多次显身(使徒行传 1:3)。在毋庸置疑的事实面前,门徒坚信耶稣复活;等到五旬节圣灵降临在他们身上,门徒为耶稣传福音、赎罪和复活作见证。

第四节 使徒是如何理解启示的?

现代认识论的一个重要发展是“观察依赖理论”的原则,即,任何亲眼所见、亲耳所闻的证据都以一定成见或理论为前提,只有经过有意的选择、关注和理解,感觉经验才能成为一定理论的证据。应该承认,门徒

耳闻目睹的不是毫无成见或理论前提的“赤裸裸”的感觉,门徒观察和记录耶稣言行的成见或前提无疑有信仰的参与。问题的关键不在于门徒观察耶稣时有无信仰,而在于他们有何种信仰。圣经批评者错在把门徒的信仰等同于早期教会的信仰,透过这种信仰看到的耶稣当然不等于教会产生之前耶稣的本来面目。

耶稣的门徒是犹太教徒,他们对耶稣福音和对旧约启示的信仰是一致的。耶稣传福音大量使用《旧约》事例和引文,门徒开始并不理解。耶稣复活之后说:“摩西的律法、先知的书和诗篇上所记,凡指着我的话,都必须实现(plēroō)”(路加福音 24:44);耶稣“从摩西和众先知起”,向两个门徒“讲解圣经”(24:27,32);“耶稣开他们的心窍,使他们能明白圣经”(24:45)。这三处圣经(graphē)指经文全部,而不是某段经文。当然,耶稣没有、也不必在短时期内讲解全部旧约经文,而是要求门徒理解,他的一生成全了《旧约》中先知预言和拯救史主要事件。

正是耶稣复活后带来的启示,使徒才能得以透过圣经历史和启示,回顾和重新理解耶稣生前事迹,口述(如彼得)和笔录(如马太和约翰)所回忆的耶稣言行。路加则把多种口传笔录的资料汇编成书。使徒透过圣经历史所见所闻的耶稣事迹,为以后教会奠定了信仰的基础。换言之,使徒“耳闻目睹”的经验证据所依赖的信仰,不是任何个人信仰,而是通过耶稣带来的“过去—现在—未来”的圣经一贯启示;或者说,他们透过圣经历史看耶稣,耶稣历史就是旧约历史的浓缩。

“浓缩”当然不是“缩写”或“简写版”,而是说明耶稣历史贯穿着圣经历史的线索,耶稣传福音的言行承接、继续旧约“过去—现在—将来”的启示。同观福音书用“实现”(plēroō)一词表示三种时间观点:第一,从过去的观点看,旧约预言被耶稣事迹所“应验”;第二,从现在观点看,耶稣形象和言行“成全”旧约预象;第三,从未来观点看,耶稣历史和福音是圣经历史和启示的“型相”。正如法兰士所说:“实现(fulfillment)不光是旧约里预言的应验,而且还有旧约的历史、宗教,以及一切本身并不明确预

指未来的事件及典章制度的应验”；“事件应作广义理解,即包括人、事、物,如圣殿和约”^①。

1. 先知预言的应验

同观福音书多次提到耶稣“应验”(plēroō)先知预言。《马太福音》最为明显,10次使用耶稣“应验先知的話”的格式。^②《马可福音》和《路加福音》在关键时刻说耶稣“应验”旧约经文。^③最有意义的是耶稣复活之后说:“摩西的律法、先知的书和诗篇上所记,凡指着我的话,都必须应验”(路加福音 24:44)。“凡指着我的话”不限于福音书引用的那些经文,而贯穿于《旧约》始终。

同观福音书从《旧约》直接或间接引用的经文,似乎信手拈来。耶稣复活后向门徒说“凡经上所指着自己的话”(路加福音 24:27),最终指向“基督这样受害,又进入他的荣耀”(26)的目标。遵循耶稣的指示,“应验”(plēroō)不是耶稣的个别言行与《旧约》某些具体预言的一一对应关系,而是指耶稣一生体现旧约先知预言的目标和启示的要义。

同观福音书按照“从摩西和众先知起”的旧约预言的要点描述耶稣历史的轨迹:耶稣诞生实现了上帝通过弥赛亚拯救的预言,耶稣的福音实现了上帝要人悔改、与人和好的预言,耶稣受难实现了“苦难仆人”为人赎罪的预言,而耶稣复活实现上帝赐福万国的应许和与人立新约的预言。

2. 旧约历史预象的成全

plēroō 的意义是“实现”,而不只是应验预言,还有“成全”、“完满”的

① R. T. France, *Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 1985, p. 40. 中译本《丁道尔新约圣经注释·马太福音》,台北:校园书房 1996 年版,第 37 页。

② 《马太福音》1:22,2:15, 23,4:14,8:17,12:17,13:35,21:4,26:54,56。

③ 《马可福音》14:49,15:28;《路加福音》4:21,21:22,27:37,22:37。

意思。“应验”是未成之事的实现,而“成全”则是应成之事的完成。同观福音书记载耶稣事工,成全了摩西、大卫、以利亚和苦难仆人等旧约先知的预象;而耶稣福音成全了律法(马太福音 5:17—18);耶稣的神迹实现上帝应许和拯救亚伯拉罕后裔的历史预象。同观福音书中门徒和耶稣其他追随者是上帝的新子民,十二门徒成全了以色列十二支派的预象。耶稣召唤、差遣和教导门徒成全了耶和華拣选、教训和期许以色列人的预象。耶稣所说的“教会”是实现以色列“会众”的基督信徒的精神和生活共同体。

《旧约》中有拯救意义的事件、人物和启示在使徒书信中被称为“预象”(typos, antitypos)和“影象”(skia)。比如,“亚当乃是那以后要来之人的预象”(罗马书 5:14);摩西造的帐幕按照上帝指示的“预象”(希伯来书 8:5,和合本译为“样式”);人造的圣所是“真圣所的预象”(antitypos, 9:24,和合本译作“影象”);洪水是耶稣基督洗礼的“预象”(antitypos, 和合本译作“表明”)(彼得前书 3:21);安息日“原是后事的影象”(歌罗西书 2:17);地上祭司“供奉的事本是天上事的形状和影象(skia)”(8:5),律法是“将来美事的影象”(10:5),等。

使徒书信中“预象”和“影象”等术语的意义,需要回到福音书中“成全”的启示。福音书没有使用“预象”,虽使用“影象”一词(马太福音 4:16,马可福音 4:32,路加福音 1:79),但意义并不直接与《旧约》中的人和事相对应。值得注意的是福音书中用“型相”(eidos)表示耶稣的完满。《约翰福音》中说:“从来没有人看见”圣父的“型相(和合本译为‘形像’)”(5:37);但“人看见了我,就是看见了父”(14:8)。《路加福音》说圣灵降临在耶稣身上,“型相(和合本译作‘形状’)仿佛鸽子”(3:22);高山变形时耶稣的“型相(和合本译作‘面貌’就改变了)”(9:29)。“型相”(eidos)是希腊哲学最重要概念之一,路加和约翰这两个最有哲学修养的福音书作者改造了这一哲学概念,用它表示“道成肉身”的具体形象,但同时也保存了“型相统摄万有”的哲学观念。如此,“型相”概念被用来表示圣子

耶稣神性和人性相结合的启示。

《新约》中与耶稣“型相”类似的术语还有“基督榜样”和“神的形象”。《约翰福音》记载耶稣对门徒说：“我给你们作了榜样”(hypodeigma, 13:15),《彼得前书》中也有基督“给你们留下榜样”(2:21)的启示。保罗说：“基督本是神的形象(eikōn tou theou)”(哥林多后书 4:4, 和合本译作“像”)；“爱子是那不能看见之神的形象”(歌罗西书 1:15, 和合本译作“像”)，“他本有神的形象”(腓立比书 2:6)。《希伯来书》说耶稣“是神本体的真象”(charaktēr, 1:3)。耶稣的“型相”、基督的“榜样”和神的“形象”或“真象”，不只是指耶稣的肉身形象和实际行为，而有概括圣经历史和统摄圣经启示的意义。

“型相”与“预象”、“真相”或“榜样”与“影象”之间的对应关系是理解同观福音书乃至《新约》启示的关键。从早期教父开始，“类型学解经法”(typological exegesis)就是圣经研究的一个重要传统。^①“类型”不是简单的类比和一一对应，而应是连续的发展关系。^②

3. 反面预象

“预象”在《新约》不同的语境中也指反面教员或坏榜样，如“那不信从的榜样”(希伯来书 4:11, 和合本译作“样子”)；所多玛和蛾摩拉是“后世不敬虔人的榜样”(彼得后书 2:6, 和合本译作“鉴戒”)；以色列人在西奈旷野试探神是被上帝击毙的“预象”(typoi, 哥林多前书 10:11, 和合本译作“鉴戒”)。同观福音书也使用《旧约》的经文、典故和术语作为耶稣反对者的预象。正如亚伯拉罕的后裔分裂为以色列人与以东人，耶稣时代的犹太人分裂为基督的追随者与谋害者。耶稣在治好第一个外邦人

^① L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, Grand Rapids: 1982.

^② G. von Rad, “Typological interpretation of the Old Testament”, in *A Guide to Contemporary Hermeneutics*, ed. D. K. McKim, Grand Rapids: 1986.

之后说：“从东从西，将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席；惟有本国的子民竟被赶到外边黑暗里去，在那里必要哀哭切齿了”（8:11—12）。他后来使用“窄门”的喻言说明了同样的道理（路加福音 13:28—29）：有信心外邦人将成为天国中的亚伯拉罕子孙，而没有信心的“本国的子民”将被弃绝在天国之外。

耶稣与法利赛人冲突最多、最尖锐，咒诅“文士和法利赛人”，言辞之犀利，审判之严厉，一反耶稣“柔和谦卑”的形象。这是因为“文士和法利赛人”的前辈是以色列史上的伪祭司和假先知，两者都起着引领社会风尚堕落和故意误导民众的恶劣作用，他们成为耶稣批判的“邪恶、淫乱的世代”的代表。以色列历史上的先知与假先知激烈冲突是耶稣与法利赛人冲突的预象。

4. “同观问题”的挑战

如果使徒在一脉相承的圣经启示中见证耶稣历史，那么，福音书中为什么会有那么多不一致的记载呢？现在我们遇到了争论的“硬核”和问题的关键。如果诉诸圣灵见证、相信福音书的大同小异不影响耶稣历史的真实性，那不能说服历史批评者。因为从大同小异的事实出发，批评者可以得出相反的结论。福音书来源批评首先把前三部福音书与《约翰福音》分开，认为前三者是结构基本相同、片段相似、形式重叠的“同观福音书”，而《约翰福音》另有来源。关于同观福音书的来源，批评者用分析统计的方法，《马可福音》被分解为 661 节，有 610 节与《马太福音》相似，有 350 节与《路加福音》相似；而《马太福音》和《路加福音》有 180 节相似。^① 为了说明三部福音书的两两相似，他们于是设定《马可福音》是其与《马太福音》和《路加福音》相似部分的共同来源，另设一个未知的 Q

① A. M. Perry, *The Growth of the Gospels*, 《圣经考释大全·新约论丛》，香港：基督教文艺出版社 1982 年版，第 175—187 页。

本作为《马太福音》和《路加福音》相似部分的共同来源,而 M 本是《马太福音》独特部分的来源,L 本是《路加福音》独特部分的来源。

“来源批评”对节和句段的同异所作的分析、比较和推论貌似合理,其实暗含太多未经考察的成见。比如,为什么要以“马可优先”的标准衡量另外两福音书?^① 按照何种标准划分句断? 按照何种标准断定两两相似或不相似?^② 为什么相似的节或句断必然源于一个共同文本?^③ 更为要命的是, Q 本的存在只是凭借早期教会典籍中“马太用希伯来文写作主的话(logia)”这一句,我们将看到,这句话完全可作不同解释;现在关于 Q 本是什么的猜测至少有二十多种;关于 M 和 L 本的存在和内容,更是子虚乌有,全凭臆测。亚里士多德在批评柏拉图为每类可感对象设立一个同名的理念时说:“这样做就好像一个人要想清点东西,却认为东西少了数不清,企图把东西的数目扩大一倍再来数一样。因为理念实际上和事物一样多,或者并不比事物少。”^④这样的批判未必适用于柏拉图,但对福音书的来源批评完全适用,因为用“四来源”解释三本福音书,无异把需要解释的对象扩大了一倍,而且解释未知的 Q、M、L 比解释三福音书更加困难。

① 圣经批评者偏爱“马可优先”说的理由如柯罗格所说:“马可的故事是这三部书中最新鲜、最生活化的”;转引自《丁道尔新约圣经注译·路加福音》,台北:校园书房 1996 年版,第 57 页。

② 白雅弗提出“故事内容类同”、“故事先后次序一致”、“词和语句的次序相同”、“所用文字有百分之五十到六十的相同”和“使用不寻常的字眼和不合文法的结构”等 5 项标准(A. M. Perry, *The Growth of the Gospels*, 《圣经考释大全·新约论丛》,香港:基督教文艺出版社 1982 年版,第 174 页)。按此标准,同观福音书中相同相似的节和句段极少。比如,如果按照时态标准,《马可福音》使用历史现在时 151 次,《马太福音》使用 78 次,而《路加福音》只使用 4—6 次(《丁道尔新约圣经注译·路加福音》,台北:校园书房 1996 年版,第 59—60 页)。再比如,在相似的句段中,《马太福音》记载耶稣与人争论的篇幅比《马可福音》的少 20%,记载耶稣是基督的篇幅少 10%,记载神迹的篇幅少 50%,而记载耶稣教导的篇幅相同。D. A. Carson, *Matthew*, *Expositor's Bible Commentary*, vol. 8, Grand Rapids: Zondervan, 1984, p. 197.

③ 一个流行的答辩是,如果已经有了《马太福音》和《路加福音》的详细版本,没有必要再编写《马可福音》的缩写本。但奥古斯丁相反的辩护同样有效:正因为参照了《马太福音》的详细版本,才能编写出《马可福音》的缩写本。

④ 亚里士多德,《形而上学》,990b 2—5。

很多研究者之所以同意“四来源说”，因为他们认为此说可以合理地解决“同观问题”。“同观问题”指三部福音书记载耶稣言行和历史事实的差异，表现为以下五类问题。

第一，每部福音书都有其他两部福音书没有记载的独特事实和耶稣言行，如《马太福音》中的“八福”(5:3—12)，《马可福音》中治好聋哑人的神迹(7:32—37)，《路加福音》9:51—19:27 中很多的耶稣教导。

第二，每部福音书都有与其他一部相同和相似、而与另外一部不同甚至没有的记载。比如，《马太福音》和《马可福音》结构相同，而《路加福音》则不同；《马太福音》3:7—10 与《路加福音》3:7—9 大致相同，而《马可福音》则无记载。

第三，三部或两部福音书相似记载有大小不等的差异，差异可以大到难以断定是否指称同一事实的程度。比如，《马太福音》的“登山宝训”(5:3—10)和《路加福音》的“平地宝训”(6:20—23)是不是同一次讲演？三福音书共同记载的耶稣治好一个瘫子(9:2—8, 2:1—12, 5:17—26)是不是同一事件？

第四，可以断定为同一个事实和同一次耶稣言行，包含着不一致、甚至相互矛盾的字句。比如，《马太福音》(1:1—17)和《路加福音》(2:23—28)记载耶稣谱系，《马太福音》记载耶稣差遣门徒时说：“也不要带鞋和拐杖”(10:10)，而《马可福音》的记载却是“除了拐杖以外，什么都不要带”(10:4)。

第五，可以断定为同一个事实和同一次耶稣言行，被安排在不同的顺序和场景之中。比如，《马太福音》记载耶稣差遣十二门徒(10:1—4)在平息海上风暴(8:23—27)之后；而《马可福音》和《路加福音》的秩序相反(马可福音 3:13—19/4:35—41；路加福音 6:12—16/8:22—25)；《马太福音》和《马可福音》记载耶稣在耶路撒冷谴责法利赛人有祸(23:1—36, 12:38—40)，而《路加福音》记载耶稣在光荣进入耶路撒冷之前发出这样的谴责(11:39—52)。

福音书批评解释“同观问题”的思路是同观福音书的蓝本重叠交错,而蓝本重叠交错的原因是当年耳闻目睹耶稣事迹的门徒和追随者们的口传不一。福音书的产生是从口传到蓝本(来源批评)、再由蓝本到翻译、摘录成书(形式批评)或编辑成书(编修批评)的过程。^① 不难想象,经过那么多道环节的辗转曲折,门徒当年耳闻目睹的耶稣已经面目全非。福音书批评的最后结论因而是:福音书不能告诉我们耶稣的历史真相。

针对福音书批评的解决方案,一些学者论证从使徒口耳相传到福音书的文字没有经过后人编排加工的环节^②;有些学者否认 Q 或其他蓝本存在的必要性。^③ 如果我们认为福音书就是使徒根据回忆或耳闻目睹的第一手资料直接写成,那么需要满足两个条件:首先要提出替代“来源批评”(无论是“两来源”还是“四来源”)的合理方案;其次要解释这个方案能比福音书批评的其他方案更好地解决“同观问题”。我们下面用“使徒作者”说取代“蓝本来源”说,用“旧约三传统”说解释同观福音书的同和异,从而解决“同观问题”。

第五节 “使徒作者”说

“使徒作者”说不是今人的假说,而是来自关于福音书来源的最早资料。公元 140 年的谢拉城(Hierapolis)主教帕皮阿斯(Papias)说明《马可福音》和《马太福音》的差异。帕皮阿斯是只相信门徒所传口头和文字信息的人。他说:“一旦碰到哪位长老的门徒,我就会询问他们:主的门徒,比如安德烈或彼得所说(eipen),或腓力、多马、雅各、约翰和马太,或任何主的其他门徒,说过(legousin)什么。”他认为,这些“活生生声音留存的讲述,比

① A. M. Perry, *The Growth of the Gospels*, 《圣经考释大全·新约论丛》,香港:基督教文艺出版社 1982 年版,第 172—173,207—211 页。

② B. Gerhardsson, *The Reliability of the Gospel Tradition*, Peabody: Hendrickson, 2001.

③ D. A. Carson, *Matthew*, *Expositor's Bible Commentary*, vol. 8, p. 14, note 33.

来自书本信息对我更有帮助”^①。根据一个熟悉门徒的“长老”的话,《马可福音》来自彼得口述;“马可作为彼得的解释者(hermēneutēs),准确地写下他(彼得)回忆主的一切所说所为,但不按顺序。因为他既没有聆听主说话,也没有跟随(parakolouthēō)他(即‘主’);只是后来(聆听、跟随彼得),如我所说,彼得通常根据听众需要讲话(chreiai),但没有把主的话(logia)按次序联结(syntaxin)。因此,当马可写下他(即彼得)回忆的事情时,没有任何错误,他注意不遗漏他听到的话,不作不真实的表述。”关于《马太福音》,这位长老说:“马太用希伯来文(hebraidi dialectō,应为亚兰文)写作(synetaxeto)主的话(logia);每人都尽其所能地解释(hērmēneusen)之。”^②

帕皮阿斯的著作早已佚失,公元4世纪的优西比乌从爱任纽著作(现也佚失)中转引帕皮阿斯这些话,为今人理解福音书的起源留下宝贵资料。这段资料值得我们注意的有三点:第一,《马可福音》是马可对彼得演说所作的忠实记录,彼得演说有“不按顺序”的特点;第二,现存的《马太福音》自最初的亚兰文本翻译为希腊文,存在不同人的“解释”问题;第三,耶稣门徒们对教会长老及其跟随者口传其他信息,可以帮助理解和补充《马可福音》和《马太福音》文字记载的信息。

《路加福音》的序言说明第三点。在开始致“提阿非罗(Theophilus, ‘上帝之友’)大人”的信中,作者路加说,在他之前,“有好些人提笔作书”,是“照传道的人(hypēretai genomenoi tou logon, ‘成为道的仆人’)从起初亲眼看见(hoi ap archēs autiptai)又传给我们的”的事情(1:1—2)。这些事情显然指《马太福音》和《马可福音》的文字记载和门徒们的口传。路加说,他“从起头都详细考察了”记录成书和口头流传的材料之后,“定意要按着次序写给你”(3)。这并不是说以前人写的书没有次

① 优西比乌:《教会史》3.39.3—4,瞿旭彤译,三联书店2009年版,第151页。

② 同上书,3.39.14—16;第153—154页。

序,而是说路加采用的次序(kathexēs)与其他人不同;他采用这个次序的目的是使他的读者“知道所学之道都是确实的”(4)。就是说,《路加福音》和《马太福音》、《马可福音》传授给读者相同的“所学之道”,但采用不同次序,《路加福音》补充了“从起头都详细考察了”的素材。

以上两份流传于世的原始材料,比后人的任何猜测、推理和论辩更好地解释了写作三部福音书的理由:阐明相同之道,运用不同的素材和次序。现代研究者的任务不要像“来源批评”那样别出心裁而枉费心机地寻找推翻这两份第一手历史资料的证据和理由,而只能理解第一手资料简略说明的理由,并寻找更多的证据。如同圣灵见证只存在于圣经之内,福音书作者和来源的证据也在圣经之内。据《新约》中有关马太、约翰、马可和路加的记载,参照福音书的内容,我们可以确定,四福音书的作者正是这四人,而不是圣经批评者杜撰的“学派”或后来的匿名“编者”。

1. 论《马可福音》的实际作者是彼得

《马可福音》是彼得口述、马可记录和翻译的合作产品。彼得在狱中书信中称马可为“我的儿子”(彼得前书 5:13),马可和彼得之间密切如父子的关系,确保马可能够准确无误地记录彼得口述信息。彼得虽是十二门徒之首,自被召为门徒后,彼得与耶稣并非形影不离,比如,他和其他门徒至少两次被耶稣差遣到其他地方传道(6:7)。另外,《马可福音》并不是彼得知道的全部信息的记录,帕皮阿斯说马可记录彼得“通常根据听众需要”的讲演。在公开讲演中,彼得不能、也无必要把他知道的关于耶稣的全部信息都告诉听众。彼得传授那些他认为是最重要的信息,而他当时或一直不理解的耶稣言行则遗忘或忽视,有些听众不能理解或不感兴趣的话题也被忽略不讲。由于这两个原因,《马可福音》最简短,却没有遗漏最重要和关键的信息。

彼得是渔夫,文化水平不高,善于直观。《马可福音》是彼得的口述

记录,带有重记事、不重记言的口述特征。与其他福音书相比,《马可福音》没有记载耶稣教导的长篇大论,最长的教导不到一章篇幅(4:2—32)。但彼得对耶稣行动过程和场景的记忆栩栩如生,极为具体细致。篇幅最短的《马可福音》却能提供不见于其他福音书的细节。比如,雅各和约翰的别名(3:17),耶稣在船上睡觉使用“枕头”(4:38),耶稣医治的最后一个病人“是底买的儿子巴底买”(10:46)。据统计,在相似的句段中,《马太福音》中耶稣与人争论的篇幅比《马可福音》的记载少20%,记载耶稣是基督的篇幅少10%,记载神迹的篇幅少50%;而记载耶稣教导的篇幅相同。^①

《马可福音》的彼得口述没有省略耶稣对包括彼得在内的门徒的任何批评(14:30,37,特别是喝令彼得“撒但,退我后边去吧!”(8:33)的严厉批评,耶稣预言彼得三次不认主,彼得极力辩护(14:31),耶稣在客西马尼祈祷时责备彼得睡着了(14:37)。彼得毫无保留地把自己的过错坦诚公布于世,表示他的自责和悔改。

《马可福音》中的一些信息,只能来自彼得本人,如耶稣治好彼得岳母的病(1:30—31),彼得原名西门,彼得是耶稣的赐名(3:16)。还有一些关于彼得私人体验的记载,如“彼得想起耶稣说的话来”(11:21),“彼得不知道说什么才好”(9:6),“彼得想起耶稣对他所说的话……思想起来,就哭了”(14:72)。这些私人体验只能来自彼得本人的回忆。其他福音书的类似记载来自彼得,但不一定摘自《马可福音》,因为彼得完全可能把这些独有的信息与他人分享。

现在看到的同观福音书都是通用希腊文版本。据帕皮阿斯说,《马可福音》是马可记录和“解释”(很可能指翻译)的彼得口述。公元2世纪的教会文献,如《穆拉特经目》、爱任纽著作残篇和《马可福音》古版本

① D. A. Carson, *Matthew*, Expositor's Bible Commentary, vol. 8, p. 197.

的拉丁文序言都证实马可是彼得的“解释(翻译)者”或“记录者”。^① 还有文献说,彼得在罗马殉道后,马可在意大利写成这部福音书。^②

彼得在大多数场合用亚兰文讲述,所以才需要解释或翻译。《马可福音》有明显的翻译痕迹,保留的亚兰文词汇最多,计有:“半尼其”(马可福音 3:17),“以法大”(7:34),“大利大古米”(5:41),“拉比”(9:5),“拉波尼”(10:51),“阿爸”(14:36),“和散那”(11:9,10),“以罗伊,以罗伊! 拉马撒巴各大尼?”(15:34)这些亚兰文词汇表现彼得讲演的现场感;马可为了表现彼得的语感而保留这些亚兰文词汇。《马可福音》还使用一些拉丁文术语,如“军团”(legion, 5:9, 和合本译作“群”),“护卫兵”(speculator, 6:27),“银钱”(denarius, 12:15)、“大钱”(quadrans),并解释说:“两个小钱(希腊文 lepta),就是一个大钱”(12:42),“兵丁”(flagellare, 15:15),“衙门”(praetorium),并解释说“府院(希腊文 sumboulion)就是衙门”(15:16)、“百夫长”(centurion, 15:39)。这些拉丁文术语是马可为帮助听众理解而作的现场翻译,这是彼得对拉丁文听众作讲演的一个旁证。

路加在《使徒行传》中记载彼得在哥尼流家的讲道,与《马可福音》第1章和其他地方的叙事内容和用词相似。^③ 这是福音书作者忠实记录和翻译彼得(和其他人)口述信息的一个旁证。

2. 论马太是《马太福音》的作者

关于马太,我们只知道他的职业是税吏;《马可福音》和《路加福音》介绍马太名叫利未(2:14, 5:27)。税吏一般通文识字,善于记账和收藏。《马太福音》独家记载“凡文士(grammateus)受教作天国的门徒,就像一个家主从他库里拿出新旧的东西来”(13:52),可能是耶稣对马太所说^④,

① D. A. Carson, *Matthew*, Expositor's Bible Commentary, vol. 8, pp. 9-10.

② 《丁道尔新约圣经注释·马可福音》,台北:校园书房 1998 年版,第 25 页。

③ W. Lane, *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids: Eerdmans, pp. 10-11.

④ D. A. Carson, *Matthew*, Expositor's Bible Commentary, vol. 8, p. 19.

素材来源是马太亲身经历,以及他和其他门徒追随耶稣的共同经历。耶稣身后,使徒在耶路撒冷与耶稣家庭共处(使徒行传 1:24),使马太有机会了解耶稣从出生到复活的历史,可以尽其所能地把自己的回忆和他人的讲述记录成书。在此意义上,《马太福音》可以说是门徒们的集体回忆录,因此比单凭彼得口述整理的《马可福音》有更多素材。

《马太福音》中的“税吏”是被人视为罪人的代表。同观福音书都记载耶稣召唤马太后,与税吏们一起吃饭而遭到法利赛人攻击,以及耶稣为税吏辩护(马太福音 9:3—13,马可福音 2:14—17,路加福音 5:27—32)。“税吏马太”(10:3)以职业的敏感,记载不见于其他福音书的耶稣关于税吏和罪人关系的论述。他既记载耶稣对“税吏和娼妓”为代表的罪人显示的恩典(21:31—32),也记载耶稣对“税吏不也是这样行”(5:46)和“看他像外邦人和税吏一样”(18:17)的责备。

《路加福音》中含有比《马太福音》更多的有关于税吏的信息。第一,一个税吏和施洗者约翰的对话(3:12—13),彼得和马太可能不在场,故没有记载。第二,《路加福音》记载了耶稣住在税吏长撒该家的经过(19:1—10)。其原因可能是彼得和马太没有随同耶稣“进了耶利哥”(19:1),路加从其他追随者得知这一事情。第三,耶稣关于圣殿中的法利赛人和税吏的“比喻”(18:9—14),很可能不是寓言,而是一个与马太个人相关的事例。那个“捶着胸”祈求上帝“开恩可怜我这个罪人”的税吏(18:13)可能就是马太。

帕皮阿斯说《马太福音》最初用亚兰文写成,被不知名译者“解释”或翻译。《马太福音》书面翻译的痕迹是保留了“和散那”(21:9)和“以罗伊,以罗伊!拉马撒巴各大尼?”(27:45)两个亚兰文词汇。我们不能证明这两处文字来源于《马可福音》,否则不能解释《马太福音》为什么没有选取《马可福音》中其他亚兰文术语。不难理解,文字翻译者为了保持现场的真实感而保留《马太福音》亚兰文本中这两处文字。

3. 论路加是《路加福音》的作者

路加是《路加福音》保罗的跟随者，保罗称路加是“亲爱的医生”（歌罗西书 4:14）。和保罗经常在一起的路加，与门徒和其他熟悉耶稣的人有交往的机会，因此可以搜集和“详细考察”他们所传的耶稣信息。路加刻意考证和搜集资料，因此记载更多细节。《路加福音》既补充不见于《马太福音》和《马可福音》的新材料，又与两书有不少交叉、重复之处。我们可以发现这样一个规则：凡彼得或马太在场时，《路加福音》使用他们的素材；而在彼得或马太可能不在场时增加不见于两书的新素材。路加可能访问过使徒约翰，这可以解释《路加福音》很多记载与《约翰福音》相同，比如，两者都熟悉马利亚和马大的家庭，都对撒玛利亚感兴趣，都说彼得在客西马尼砍下大祭司仆人的“右耳”，彼拉多三次说耶稣无罪，约瑟的坟墓从来没有安葬过其他人。^①另外，《路加福音》在结构上更接近于《约翰福音》，以至两者同观互参之处不少于三部“同观福音书”。路加可能访问过耶稣和施洗者约翰的家庭成员，因此增加了关于耶稣出生和童年的新材料。路加与保罗的密切关系可以解释《路加福音》22:19—20 中耶稣在最后晚餐上的话与《哥林多前书》11:23—25 雷同的原因。

路加出于医生的职业习惯记载耶稣行医治神迹所需要的异能(dynamis)，如说：“主的能力与耶稣同在，使他能医治病人”(5:17)；“众人都想要摸他，因为有能力从他身上发出来，医好了他们”(6:19)；“耶稣叫齐了十二个门徒，给他们能力、权柄，制伏一切的鬼，医治各样的病”(9:1)；“总有人摸我，因我觉得有能力从我身上出去”(8:46)。而《马可福音》只有一处(5:30)与《路加福音》8:46 相似，如果硬说《马可福音》的那一句是《路加福音》相似记载的来源，那就不免一叶障目了。实际上，“能

^①《丁道尔新约圣经注释·马太福音》，台北：校园书房 1998 年版，第 70—71 页。

力”一词在《路加福音》中出现频率多达 14 次,而《马太福音》和《马可福音》分别只有 2 次和 4 次。

路加是福音书作者中文化水平最高的“知识分子”,他不但表现出对罗马帝国历史地理知识的熟悉,而且使用希腊哲学关键术语如“型相”(eidos, 3:22, 9:20, 参见上节 2 条);“灵魂”(psychē, 10 次),“存在”(hyparchō, 8:3, 和合本译作“财物”),“实体”(15:13, ousian, 和合本译为“资财”),等。

在同观福音书中,《路加福音》使用神学词汇频率最高,如“荣耀”(doxa)16 次,以及“拯救”(动词 sōzō, 名词 sōtēria 和 sōtērion)22 次,“救主”(sōtēr)2 次,“圣灵”(agion peuma)17 次。编修批评代表冈兹曼写《路加的神学》一书证明《路加福音》有一个神学框架。^① 这是不言而喻的事实:每部福音书都有其独特的神学框架,路加和彼得、马太、约翰和保罗一样,都是现在意义上的“神学家”。关键问题是何种神学。如果认为他们的神学反映早期教会思想,而不直接来自耶稣的福音,那就错了。路加和约翰、保罗一样,广泛使用希腊哲学和神学术语,这并不表明他们比马可或马太更远离耶稣口传的福音,而只是表明《新约》作者用适合自己个性的语言和方式理解和表达耶稣亲授的福音。

与其他福音书相比,《路加福音》书生气较重,行文严谨,多用必然推理(dei),如“我应当(dei)以我父的事为念”(2:49);“我也必须在别城传神国的福音,因我奉差原是为为此”(4:43);“人子必须被交在罪人手里”(24:7),“基督必受害”(46);“基督这样受害,又进入他的荣耀,岂不是应当的吗?”(24:26)“凡指着我的话,都必须应验”(47),等。

路加使用流利的希腊文,《路加福音》和《使徒行传》是他一气呵成的作品,希腊文的行文和术语统一,没有保留亚兰文词汇。比如,路加在记载耶稣进入耶路撒冷时,把《马太福音》和《马可福音》中“高高在上和散

^① H. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, New York: Harp and Row, 1960.

那”翻译为希腊文“在天上和平，在至高之处有荣光”(21:9)。还比如，在高山变形时，同观福音书用不同语言记载彼得对耶稣的称呼：《马可福音》保留彼得说的亚兰文“拉比”(rabbi, 9:5)，《马太福音》按七十子圣经意译为“主”(kyrios, 17:4)，《路加福音》记录为通用希腊文的“夫子”(epistatēs, 9:33)。三书的原貌由此可见一斑。

研究者发现《马可福音》和《路加福音》的希腊文都带有亚兰文语法和构词法的痕迹，但亚兰文影响《马可福音》通篇，而只影响《路加福音》前两章。^①这可说明《马可福音》的来源是亚兰文素材(彼得口述)，而《路加福音》只在前两章使用耶稣和施洗者约翰的家庭成员口授的亚兰文素材；《使徒行传》前半部分来自巴勒斯坦犹太人的素材和希伯来圣经的引文也是如此。同一作者处理不同语言素材时表现出的不同语言风格，不能成为支持“编修批评”的证据，而只能说明：耶稣门徒和最早支持者中有人说亚兰文，有人说希腊文。这符合我们现在了解的当时巴勒斯坦地区的语言状况，也符合圣经作者按照自己的和适合本地人的语言习惯记述事实和启示的通则。

第六节 旧约的传统和基督的职事

1. 旧约中先知、祭司和智慧人三个传统

如前所述，同观福音书作者在旧约历史传统中回忆、理解和记述耶稣言行事迹。最近有研究者强调犹太教“米德西”^②(Mirdrash)和“派施”^③(Pesher)解经方法对福音书的影响，如说：“最早的基督宣道者似乎没有不加区别地运用文本的文学方法，‘米德拉西’解经、‘派施’解释、选

① B. M. Metzger, *The Language of the New Testament*, 《圣经考释大全·新约论丛》，香港：基督教文艺出版社1982年版，第126—7, 129页。

② “考究”即 darash, Mirdrash 即对律法书(Torah)的详细解释。

③ Pesher 原义是“罪过”，Pesher 即对人的罪过所掩盖奥秘的揭义。

定的先知预言的应用等方法,经常被混合、交叉地运用。”^①还有人认为耶稣传道时的寓言、比喻、从小到大或由大及小的推论,也符合同时代犹太拉比希勒尔(Hillel)规定“米德西”的七条解释原则。^②如果我们追问:犹太教解经方法源自哪里?我们归根到底要回到《旧约》本身。

记述和传授《旧约》的传统至少有三个。如《耶利米书》说:“我们有祭司讲律法,智慧人设谋略,先知说预言,都不能断绝”(18:18)。被掳前“讲律法”的祭司在被掳后成为“考究”和“通达”律法的文士(以斯拉记 7:10—11)。耶稣也说:“我差遣先知和智慧人并文士到你们这里来”(马太福音 23:34)。耶利米和耶稣提到的先知、祭司和智慧人是接受启示和写作《旧约》的三个作者传统。

在上卷对以色列史的解释中,我们已经看到从《撒母耳记》到《列王纪》中表现的先知传统和从《历代志》到《以斯拉记》、《尼希米记》中表现的祭司传统(参见第 3 章 1 节 1 条、第 4 章 1 节 1 条,以及第 5 章开始)。现再归纳为几个要点。

先知史家传统的特点是:第一,绝对服从上帝的召唤,全心全意地作上帝仆人;第二,揭露和谴责所处世代的罪恶,施行和预言上帝的拯救;第三,向公众宣讲上帝的启示,反对邪恶势力的阻挠,尤其反抗邪恶君王,心甘情愿地承受苦难;第四,每一时期以一代表人物为中心,由他兴起和领导先知运动,训练和教育门徒。我们将看到,《马可福音》按照先知史家传统的这些特点看待耶稣事迹。

祭司史家传统的特点是:第一,忠于合约(diathēkē)和律法(nomos),以拯救人类为目标;第二,忠于献祭、祈祷、赞颂和训诫等职守;第三,与大卫王室密不可分,以圣殿为中心荣耀上帝;第四,关注洁净与污

① R. Longencher, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 103.

② J. J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen: Van Gorcum, 1954.

秽、成圣与恶俗的分别。我们将看到,《路加福音》按照祭司史家传统的这些特点看待耶稣事迹。

“摩西五经”、先知书和《旧约》的“智慧书”都属于神的智慧。比如,法老对约瑟说:“神既将这事都指示你,可见没有人像你这样有聪明有智慧”(创世记 4:39),这是族父的智慧。再比如,摩西对以色列人说,律法“就是你们在万民眼前的智慧、聪明”(申命记 4:6),这是耶和华赐予以色列人的智慧。智慧人是记述、传授和实践神的智慧的先知、祭司和君王。圣灵赋予先知智慧,圣灵是“使他有智慧和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏耶和华的灵”(以赛亚书 11:2)。波斯王嘱咐以斯拉“照着你神赐你的智慧”治理和教训民众,这是祭司的智慧。大卫诗篇说:“我要用智慧行完全的道”(诗篇 101:2),先知预言说,大卫的苗裔“必掌王权,行事有智慧”(耶利米书 23:5)。但以理在巴比伦宫廷赞颂上帝“改变时候、日期,废王,立王,将智慧赐与智慧人,将知识赐与聪明人”(2:21),这是指大卫君王的智慧。

旧约显示了上帝的安排拯救计划,以及人接受、理解和实践拯救启示的历史。身为旧约作者的先知、祭司和智慧人是响应上帝启示的能动主体,他们的写作和事迹构成拯救史的悠久传统,与历史上各种各样的人的传统形成鲜明对照和反差。

2. 耶稣君王、先知和祭司的三重职事

身为新约作者的使徒继承了旧约记载的拯救史传统,把耶稣基督视为君王、先知和祭司传统的结晶和典范。耶稣这个大卫的子孙体现了旧约预言的未来弥赛亚的智慧;保罗说,福音是“神用诸般智慧聪明,充充足足赏给我们的”恩典(以弗所书 1:8),基督之中积蓄着神的“一切智慧知识”(歌罗西书 2:3);保罗赞叹说:“深哉!神丰富的智慧和知识。他的判断何其难测!他的踪迹何其难寻”(罗马书 11:33)。福音书记载耶稣生前被人承认“真是那要到世间来的先知”(约翰福音 6:14);耶稣复活后

对门徒说：“摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验”（路加福音 24:44）。使徒颂扬“神的儿子耶稣”为人赎罪，是“已经升入高天尊荣的大祭司”（希伯来书 4:14）。

加尔文说：“为要使我们的信仰在基督里面找到拯救的坚固基础，而依靠他起见，我们就要证实一个原则，即是父所分派给他的任务包括三种，就是先知，君王和祭司的任务。”^①加尔文依据《旧约》和《新约》中的经文证实了耶稣承担三重职事的原则。当代神学家把耶稣职事的学说作为“一个神学内部的、神学专业的问题，这个问题通过通常唯有神学家才认识的特殊教义学传统给我们提出的”，但这个问题涉及“为什么言说基督是重要的和必要”的这样一个核心问题。^②

在我看来，神学和教义的依据在圣经，而教会信仰的客观基础是拯救史的事实。耶稣三重职事的教义学传统之所以重要和必要，首先是因为这个神学解释传统符合同观福音书记载的耶稣历史，而同观福音书作者看到和理解的耶稣言行之所以有同有异，因为三者依据的旧约的三个传统有所侧重。概括地说，《马太福音》主要从智慧君王传统看耶稣历史，《马可福音》主要从先知传统看耶稣历史，而《路加福音》主要从祭司传统看耶稣历史。“主要”不等于“仅仅”，一个主要方面不等于与其他两个主要方面相矛盾。正如旧约的三个传统相互融合，这三部福音书看待耶稣的观点和纪录的历史事实相互参照。因此，耶稣的言行和启示集君王、先知和祭司三重职事于一身，相辅相成，有分有合。

3. 《马太福音》继承的君王传统

《马太福音》之所以是第一福音书，因为与之衔接的君王传统是旧约中最全面、最系统的传统，它可以包括先知史家传统和祭司史家传统，反

① 加尔文：《基督教要义》中册，2.15，徐庆誉、谢秉德译，香港：基督教文艺出版社 1995 年版，第 19 页。

② 奥特、奥托编：《信仰的回答》，李秋零译，香港：道风书店 2005 年版，第 241 页。

之则不然。法兰士概括《马太福音》有5个特点：“犹太基督徒的福音书”、“万邦万民的福音书”、“教会的福音书”、“结构严谨的福音书”、“以旧约为依据的福音书”。^①至少后两个特点符合旧约的君王传统。

(1) 几个独特记载

仔细体会《马太福音》的一些独有记载,可以知道作者与《旧约》中智慧君王的微妙关系。

事例一:《马太福音》记载耶稣诞生时,东方博士“看见他的星”,特地寻踪来拜“那生下来作犹太人之王”(2:1—2)。“博士”(magos)是外邦智慧人,而不是占星巫师。“他的星”是“照亮外邦人的光”(路加福音2:32);外邦智慧人“俯伏拜”(proskyneō)被他们视为“犹太王”的基督,“揭开宝盒,拿黄金、乳香、没药为礼物献给他”(2:11)。这一事件不仅应验了“示巴的众人都必来到;要奉上黄金乳香”(以赛亚书60:6)的先知预言,更透露了《马太福音》继承的智慧人传统。这一传统中被外邦人尊崇的智慧人约瑟^②、所罗门^③和但以理^④等人,都是耶稣的预象。

事例二:耶稣宣布旧约时代“到约翰为止”(11:13),同时宣告新时代的智慧。耶稣用“有耳可听的,就应当听”(11:15)的召唤,重复了“侧耳听智慧,专心求聪明”的旧约箴言(2:3,参阅4:20,5:1,13等)。《箴言》是父亲对孩子的教训,而耶稣同时代的人愚不及孩童。他们如同在街市上听到孩童的乐曲不跳舞,听到哀乐不悲哀(11:17)。“乐曲”指上帝与人结合的婚乐,耶稣传播福音的日子是欢庆新时代的到来,却被愚昧人指责为“贪食好酒”、与罪人为伍;“哀乐”象征哀悼旧时代的衰亡,约翰的禁食的悲痛被愚昧人污蔑为鬼附身。耶稣借用旧约智慧人的传统揭露同时代人的愚昧,他

①《丁道尔新约圣经注译·马太福音》,台北:校园书房1998年版,第11—22页。

②约瑟“梦见太阳、月亮与十一个星向我下拜”(创世记37:9)。

③示巴女王因所罗门的智慧,称颂耶和華,献上黄金、宝石和香料(列王纪上10:10)。

④“尼布甲尼撒王俯伏在地,向但以理下拜,并且吩咐人给他奉上供物和香品”(但以理书2:46)。

们不但拒绝福音,而且也抛弃了旧约智慧。《马太福音》中耶稣说:“但智慧在她的行为上为义”(kai edikaiōthē hē sophia apo tōn ergōn autēs, 11:19)。《路加福音》则说:“但智慧以智慧之子(tekhnōn)为义”(7:35)。这是一段难解经文,文中“智慧之子”(“小孩子”)不是指耶稣,“但”的转折针对法利赛人指责耶稣是“税吏和罪人的朋友”(9:10)。联系这两段经文,可知耶稣说明“税吏和罪人”也可成为“智慧之子”或有“智慧行为”。耶稣的话激励税吏马太自觉按照智慧人传统来理解和效仿耶稣的智慧。

事例三:《马太福音》随后记载耶稣的智慧来源于《旧约》中“耶和華的智慧”:“一切所有的,都是我父交付我的。除了父,没有人知道子;除了子和子所愿意指示的,没有人知道父”(11:27)。上帝的智慧向“婴孩”(nēpiois)即“孩童”显明(25),向“聪明通达”的人隐藏。自以为“聪明通达”的法利赛人把旧约智慧蕃衍为繁文缛节的条文,变为压制人的生活的沉重枷锁。耶稣的福音把人从他们“劳苦”和“重担”中解救出来的人,“使你们得安息”(11:28)。《马太福音》独家记载耶稣的话:“你们当负我的轭,学我的样式,这样,你们心里就必得享安息”(11:29)。这句话来自《箴言》中“智慧”的召唤:“惟有听从我的,必安然居住”(1:31);天主教圣经《便西拉智训》也要求“负起智慧的轭”(6:24)。

(2) 耶稣的“智慧五书”

“喻言”是旧约智慧书和先知书常用的“文类”,不可否认,同观福音书中耶稣宣讲福音的一个主要“形式”是喻言(parabolē, paroimia),包括 simile(“直喻”), metaphor(“隐喻”), allegory(“寓意”)和 parable(“寓言”)等四种比喻方式。金斯柏利提出,《马太福音》的主要内容是耶稣的五个长篇讲道,即第5—7章,第10章,第13章,第18章,第24—25章。贝根认为这五篇讲道“是与犹太人分庭抗礼的马太五书”,《马太福音》可被解释为取代“摩西五书”的“基督五书”。^① 五篇讲道无疑是《马太福音》

^① 《丁道尔新约圣经注译·马太福音》,第59—60页。

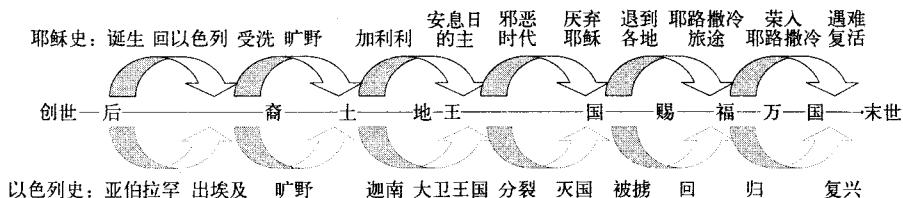
的特色,有举足轻重的结构意义。按我们的解释,《马太福音》中的长篇讲道与智慧人传统有关,每篇讲道犹如一篇智慧书,但不是《旧约》智慧书的翻版或模仿,而是对《旧约》全书中的智慧加以显明、总括和成全。通常所说的五篇讲道可视为“福音五书”,与旧约历史各阶段的智慧之间有“预象—成全”的对应关系:第一篇讲道即“登山宝训”显明和成全了律法的智慧;第二篇讲道的主题是对门徒的劝诫,成全了所罗门智慧的人生之道;第三篇讲道是天国的喻言,成全了王国分裂后早期先知的实践智慧;第四篇关于如何进入天国的讲道揭示和成全了被掳回归时期祭司追求的智慧,第五篇关于未来的讲道概括和显明了先知书中“末日启示”的智慧。我们可补充说,圣殿辩论和谴责法利赛人的长篇讲道,总揽和昭示后期先知揭露和审判罪恶统治的智慧。《马太福音》中记载的耶稣讲道与《旧约》的智慧人传统一脉相承,而又弘扬和超越《旧约》所启示的智慧,耶稣的受难和复活既是他所传福音的巅峰,也是蕴含丰富奥秘的最高智慧。

(3) 总览圣经理史的结构

智慧人传统是对上帝拯救计划的全面理解,旧约历史是上帝在以色列史中实现他的应许的拯救史:耶和华对亚伯拉罕作出的后裔、土地、王国和赐福万国的应许,逐步在出埃及、进入迦南、以色列王国、回归和重建圣殿的历史中部分或暂时实现。耶稣历史全部并永远地实现上帝的祝福和应许。我们看到,《马太福音》使用 *plêroō* 次数最多,如果不把 *plêroō* 理解为某些先知预言的一一“应验”,而理解为耶稣成全和实现上帝在旧约历史中的拯救,那么可以看出《马太福音》与旧约历史在结构上的对应关系。

《马太福音》开始于“他要将自己的百姓从罪恶里救出来”(1:21)的应许,经过反复的“应许—实现—再应许—再实现”,直至耶稣在十字架为人类赎罪,实现了一开始的那个拯救目标,耶稣复活又作出“使万民作我的门徒”(28:19)的新应许,更新了《旧约》开始的那个“赐福万国”的应

许。《马太福音》和旧约拯救史在结构上的对应关系,可用下图表示。^①



上图中每一半圆开始于应许,结束于实现,上部是福音书的次序,下部是相应的以色列史的次序。中间是以实现四个应许为主题的拯救史次序。

(4) 耶稣谱系的数字结构

《马太福音》开始的“亚伯拉罕的后裔、大卫的子孙、耶稣基督的家谱”是四福音书中独有的记载。这一谱系包括以色列史上的著名人物,只是最后从亚比玉到雅各等九人不见于经传。虽然谱系的历史可信度很高,但必须承认这份名单是有选择性的,比如,亚哈谢、约阿施、亚玛谢三代犹大王被省略了。另一值得注意之处是谱系选择四个母亲,即他玛、喇合、路得和“乌利亚的妻子”,都是外族人或曾是外族人的妻子。她们注入的外族血统,使得按血统观念来确定亚伯拉罕后裔或大卫子孙成为不可能;或反过来说,使得外邦人作亚伯拉罕后裔或大卫子孙成为可能。法兰士评价说:“家谱实在是马太福音引言中极为生动的一个部分,是一份‘拯救史的梗概,上帝对待以色列人的简介。’”^②

这份谱系的特点是以大卫为中心:“从亚伯拉罕到大卫共有十四代,从大卫到迁至巴比伦的时候也有十四代,从迁至巴比伦的时候到基督又有十四代”(1:17)。但是,大卫和耶哥尼雅被重复计算两次,实际只有40代。耶稣谱系精心选择的 3×14 的数字有何意义呢?“数字谜语”(gematria)是旧约启示的一种方式,如《但以理书》9:24—27,12:7—12。耶稣谱系中 3×14 的意义不是象征,而是全书的数字结构:3是三个阶段,

^① 圆圈下半部见 C. Wright, *Knowing Jesus Through the Old Testament*, Downers Grove: InterVarsity, 1995, p. 73。

^② 《丁道尔新约圣经注译·马太福音》,第75页。

每一阶段包括 14 个与旧约预言或预象相对应的单元。通过这样的数字结构,这份精心选择的耶稣谱系浓缩了从亚伯拉罕到大卫、再到耶哥尼雅、最后到耶稣的三个时代的拯救史。

《马太福音》记述的耶稣历史与上述旧约历史的六轮“应许—实现”有对应关系:第一阶段(1:1—9:34)对应于从族父到大卫的时代,这意味着耶稣实现了旧约历史中的“后裔应许”和“土地应许”;第二阶段(9:35—16:20)对应于从大卫到被掳时代,这意味着耶稣实现上帝对以色列人的“王国应许”,并为人的背叛承担苦难和罪责;第三阶段(16:21—28:20)对应于从以色列人被掳到耶稣的时代,这意味着耶稣实现了“回归复兴”的应许。

在“三三制”的大框架中,马太擅长组合三个事件和喻言说明同一主题。比如,三次试探(4:1—11),三个医治神迹(8:1—15),三个权能神迹(8:23—9:8),三个复原神迹(9:18—26),三个拣选喻言(21:26—22:14),三个末世喻言(24:42—25:30),等等。“三个一组”不是人为的编辑剪裁,可能反映智慧人理解奥秘的独特方式,如《箴言》所说:“我所测不透的奇妙有三样,连我所不知道的共有四样”(30:18)。《马太福音》中这些“三个一组”的奥秘最后指向复活的最大奥秘。

马太可以说是最伟大的结构主义者,虽然他与 20 世纪的结构主义者不可同日而语。《马太福音》在 3×14 的数字结构中加入“应许—实现”的历史元素,精心安排耶稣事迹的素材,系统显现耶稣历史真相。

4. 《马可福音》体现的先知传统

以色列北部曾是孕育先知的丰厚土壤,加利利渔夫彼得潜移默化地受先知传统的影响。在与耶稣朝夕相处的时间里,他有意无意地透过下层百姓熟悉的先知传统看待耶稣言行;更重要的是,自觉或不自觉受圣灵默示,用先知的眼光看耶稣。可以说,《马可福音》是一个带有旧约先

知色彩的门徒叙说一个无与伦比的先知事迹。

(1) 叙事特点

从《撒母耳记》和《列王纪》等先知史家的作品看,先知史家擅长记事、不重记言,尽量记载先知事迹的全过程,而先知书主要记录先知言论,把先知事迹处理为背景。《马可福音》的语言风格赋有先知史家记事的动感,表现行动的紧凑、迅速或急迫,使用副词“立即”(eutheōs)多达41次。《马可福音》对耶稣教导的描写具有现代语言哲学家所说的“语言行为”的特点。一个完整的语言行为包括语境描写、耶稣说话、听众反应,以及耶稣对听众反应的回应。例如,关于安息日医治一个人枯干手的记载(马可福音 3:1—6),与其他两书相比(马太福音 12:9—14,路加福音 6:6—11),惟有《马可福音》记载了听众反应(“他们都不作声”),以及耶稣对此的回应(“耶稣怒目周围看他们,忧愁他们的心刚硬”)。再如,关于降伏污鬼的记载(马太福音 8:28—34,马可福音 5:1—20,路加福音 8:26—39),《马可福音》详细记录耶稣与污鬼的对话(5:7—13)。彼得对神迹现场的人们感情也有具体、生动的回忆,比如,听众的“惊讶”或“惊奇”(1:27,2:12),门徒的“惧怕”(9:6)和“希奇”(7:37,10:24,32);以及“耶稣动了慈心”(1:41),“严厉劝告”(1:43),“怒目”、“忧愁”(3:5),以及“叹息”(7:34),等等。

(2) 二元冲突的模式

先知史家传统擅长描写冲突,比如,《撒母耳记上》第18—22章反复描写“扫罗忌恨大卫”与“臣民爱戴大卫”的冲突事件;《列王纪上》17:1—19:3反复描写“国王迫害先知”与“先知反抗”的冲突事件。《马可福音》有意把素材安排在二元对立的模式中,表现了先知史家描写传统事件的特点。比如,《马可福音》3:7—35的素材与《马太福音》三处记载(5:23—25,10:1—4,12:22—32),以及《路加福音》四处记载(6:17—19,12—16,11:14—23,12:10)相似,但顺序不一致。《马可福音》把分散在《马太福音》和《路加福音》不同处的素材,组合成连续的两个事件,表现“服从耶

稣”与“反对耶稣”两股势力的冲突,如下图所示。^①

服从耶稣(3:7—19)	反对耶稣(3:20—35)
· 许多人“从犹太、耶路撒冷、以土买、约旦河外并推罗、西顿的四方,来到他那里”(8) · 污鬼无论何时看见他,就俯伏在他面前,喊着说:“你是神的儿子!”(11) · “耶稣上了山”(13) · “他就设立十二个人”,“也要差他们去传道”(14) · “给他们权柄赶鬼”(15)	· “从耶路撒冷下来的文士”(22) · 文士说:“他是被别西卜附着。”又说:“他是靠着鬼王赶鬼”(22) · “耶稣进了一个屋子”(20) · “耶稣的亲属听见,就出来要拉住他”(21) · “他们说他癫狂了”(21)

再比如,5:21—43 记载医治睚鲁女儿和血漏妇女的神迹,《马可福音》比另外两书的记载(9:18—26,8:40—56)更为详细,《马可福音》的描写更完整、更明显地突出了“相信耶稣”和“不信耶稣”两种态度的对立。如下图所示。

相信耶稣	不信耶稣
· 睚鲁“来见耶稣,就俯伏在他脚前,再三地求他说:‘我的小女儿快要死了,求你去按手在她身上,使她痊愈,得以活了’”(5:22—23) · “耶稣顿时心里觉得有能力从自己身上出去,就在众人中间转过来,说:‘谁摸我的衣裳?’”(5:30) · “耶稣周围观看,要见作这事的女人”(5:32) · “为什么乱嚷哭泣呢?孩子不是死了,是睡着了”(5:39,马太福音 9:24,路加福音 8:52) · “拉着孩子的手,对她说:‘大利大古米!’那闺女立时起来走”(5:41—42,路加福音 8:54)	· “有人从管会堂的家里来,说:‘你的女儿死了,何必还劳动先生呢?’”(5:35;路加福音 8:49) · “门徒对他说:‘你看众人拥挤你,还说‘谁摸我’吗?’”(5:31,路加福音 8:45) · “那女人知道在自己身上所成的事,就恐惧战兢,来俯伏在耶稣跟前,将实情全告诉他”(5:33;路加福音 8:47) · “他们就嗤笑耶稣。耶稣把他们都撵出去”(40,马太福音 9:24—25;路加福音 8:53) · “他们就大大的惊奇”(5:42)

^① W. L. Lane, *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974, p. 28.

再举一例,《马可福音》记载耶稣咒诅无花果树神迹最为详细,彼得回忆了两天中的冲突过程,突出了“无花果”和“圣殿”的类比关系。如下图所示。

咒诅无花果树及其反应	谴责圣殿及其反应
· “耶稣就对树说:‘从今以后,永没有人吃你的果子。’他的门徒也听见了”(11:14) · “早晨,他们从那里经过,看见无花果树连根都枯干了。彼得想起耶稣的话来,就对他说:‘拉比,请看!你所咒诅的无花果树已经枯干了。’”(20—21)	· 耶稣“教训他们说:经上不是记着说‘我的殿必称为万国祷告的殿’吗?你们倒使它成为贼窝了”(11:17) · “祭司长和文士听见这话,就想法子要除灭耶稣,却又怕他,因为众人都希奇他的教训”(18)

同观福音书的共同特点是按照先知预言和旧约预象看待耶稣事迹。《马可福音》选取的历史预象是五个先知:摩西、大卫、以利亚、“苦难仆人”和回归后先知,分别对应以色列史的五个阶段:西奈旷野,建立王国,王国分裂,亡国被掳和回归耶路撒冷。在此之后,耶稣最后实现了先知的弥赛亚理想。

5. 《路加福音》弘扬的祭司传统

人们通常认为路加是严谨的历史学家,现代圣经批评学者看到路加和其他福音书作者同样按照一定的神学观念选取、组织历史材料;比如,康兹曼认为,为了安抚早期基督徒急切盼望末日的心情,《路加福音》用“内在救赎”的神学纲领解释耶稣的事工。^① 马施尔同意说路加既是历史学家,也是神学家,但不同意依据早期教会狭隘的“生活境况”理解路加神学。他说:“路加著作的中心论题是耶稣给予人的拯救”^②。此说虽然比前说更合理,未免过于宽泛,他的结论可以适用于《新约》的所有篇章,

① H. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, New York: Harper & Row, 1960.
② I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapids: Zondervan, 1971, p. 116.

而没有说出路加著作的特点。

《路加福音》无疑有一个整理历史材料的理论框架,这个理论框架即路加在序言中所说的“次序”(1:3)。路加“定意要按着次序”组织和整理传“这道”(tou logon)的人最初亲眼看见的材料。(3)这并不是说以前人写的书没有次序,而是说路加采用的次序(kathexēs)与其他人不同;他采用这个次序的目的是使读者知道“所学之道”(katēchēthēs logōn)都是确实的(4)。“所学之道”应是圣经的“上帝之言”。当时人们学习希伯来圣经和七十子译本,主要受犹太教祭司阶层(“祭司长”和“撒都该人”)和教士阶层(“文士”、“律法师”和“法利赛人”)的影响。这些人的理解和影响固然是耶稣批判的主要目标,但耶稣并没有全盘否定他们继承的祭司传统。路加面临的主要问题是批判犹太教祭司们歪曲律法的同时,如何调和《旧约》的祭司传统与耶稣的福音。这是《路加福音》的写作动机和达到的目标。

(1) 论《希伯来书》作者是路加

谈到圣经的祭司传统,就不能不提到《希伯来书》。加尔文说,怀疑《希伯来书》的正典权威性是撒旦的伎俩,“圣经中没有一本书如此清楚地说明了基督的祭司特性,如此高度崇尚基督之死贡献真正赎罪的善性和尊严,如此广泛地讨论仪礼的用途及其废止;总之,如此全面地解释基督终结了律法”^①。

谁是《希伯来书》的作者?历代评论者莫衷一是,优西比乌甚至说只有上帝知道这个问题的真正答案。^② 在不同人的答案中,有一种值得重视:奥立金转述前辈的一种意见,认为《希伯来书》作者“也可能是撰写福音书和《使徒行传》的路加”^③。托马斯·阿奎那也说:“路加这位卓越的

① Calvin's Commentaries: *The Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, 1963, p. 1.

② 综述见 B. M. Metzger, *The New Testament: Its Background, Growth, and Content*, ch. 11, 1; 中译本《新约导论》,香港:基督教文艺出版社 1993 年版,第 282—283 页。

③ 《教会史》6.25.14. 瞿旭彤译,三联书店 2009 年版,第 292 页。

宣扬者(prolocutor)把《希伯来书》从希伯来文翻译为流畅的希腊文”^①；加尔文认为《希伯来书》的作者可能是路加或其他人,但不可能是保罗。^②古特利说:“大部分学者都会同意奥立金的判断,他(《希伯来书》作者)的措辞用语是优雅的通用希腊文,与保罗的书信相比,不规则的句式较少……不像保罗那样,会突然离题”;又说:“研究他的思想特点,将有助于我们对本书的了解。他一定是位非常熟悉旧约圣经、思想周密的基督徒,对自己所写的文字,都经过严谨的思考,确实掌握论证的方向。”^③我认为在《新约》作者中,符合这些条件的人非路加莫属。

麦资基按照“希腊通用语之最高文学标准”排名,第一位是《希伯来书》,其次是《雅各书》、《路加福音》和《使徒行传》。^④从语文学的观点看,一个作者遣词造句的习惯用法表现他独特的思想,某些文本的引用率和词语的使用率或可成为判断是否某一作者所写的证据。为此,比较《希伯来书》与《路加福音》和《使徒行传》的语言习惯,可以表明三书的作者很可能是同一个人。以下选取祭司常用的 10 个关键词在《新约》中的词频和三书使用率^⑤,说明三书的语言习惯。

关键词 \ 词频	新约总数	路加福音	使徒行传	希伯来书	三书所占比例
至高者(hypsistos)	13	7	2	1	77%
救恩(sōtēria)	46	4	6	7	37%
年(eniautos)	14	1	2	4	50%

① Thomas Aquinas, *Preface to the Epistle to Hebrews*, 转引自 E. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, 1990, p. 17.

② *On Hebrews*, 13:23. 转引自 E. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 17, 19—20.

③ 《丁道尔新约圣经注译·希伯来书》,台北:校园书房 1999 年版,第 15,17 页。

④ B. M. Metzger, *The Language of the New Testament*, 《圣经考释大全·新约论丛》,香港:基督教文艺出版社 1982 年版,第 122—127 页。

⑤ H. Balz and G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 vols, Eerdmans, 1981.

续 表

关键词 \ 词频	新约总数	路加福音	使徒行传	希伯来书	三书所占比例
百姓、子民(laos)	142	36	48	13	68%
祭司(hiereus)	31	5	3	14	71%
圣所(skēnē)	20	2	3	10	75%
帐幕(hieron)	71	14	25	12	58%
幔(katapetasma)	6	1	0	3	75%
祭物(thysia)	28	2	2	14	62%
侍奉(latreuō)	21	3	5	6	66%

(2) 路加三书的结构关系

一个词的使用频率不是决定性的,更重要的是《路加福音》和《使徒行传》与《希伯来书》的用词偏好所反映的路加神学思想倾向。我们以为,《路加福音》、《使徒行传》与《希伯来书》的关系是史和论的关系:《希伯来书》是论述“已经升入高天尊荣的大祭司”的基督论纲领,而《路加福音》是按这一神学纲领叙述耶稣其人其事的历史著作,《使徒行传》则记述耶稣复活的确证激励使徒传福音、作见证过程的史书。三书结构图如下所示。

希伯来书	祭司传统中的耶稣基督	耶稣基督的历史	路加福音
1:1—2:4	神的长子	耶稣诞生	1:5—2:20
2:5—18	人的元帅	耶稣童年和受洗	2:21—4:13
3:1—19	基督治理神的家	初传福音	4:14—30
4:1—13	应许的平安	加利利早期事工	4:31—5:26
4:14—7:19	麦基洗德等次的大祭司	加利利后期事工	5:27—9:20
8:1—9:10	走进第一层帐幕	走向耶路撒冷	9:21—19:44
9:11—10:18	在天上至圣所永远作大祭司	耶稣受难复活	19:45—24:53
10:19—13:25	信的实底	使徒的见证	使徒行传

6. 四福音书的“时空结构”

我们看到,三部同观福音书分别继承旧约历史的三个传统,因而都是一个相对独立的历史叙事体系,并不存在何者优先、何者是源或流的问题,也不存在圣经以外的来源。由于下列两个原因,同观福音书大同小异。

第一,旧约的三传统不是平行、独立的封闭系统,而是理解同一上帝的启示和表述同一圣经历史的三种不同观点和角度。正如《申命记》、《诗篇》与《列王纪》和《历代志》的内容相互渗透、可以相互参照一样,同观福音书也是如此。

第二,福音书作者是使徒,而使徒是长期生活、精神共享的共同体,无论亲自跟随耶稣的门徒(彼得、马太和约翰),还是耶稣复活后加入的新使徒(保罗、路加和马可),他们之间分享耶稣生前和复活的信息,而且有耶稣生前的其他追随者(如抹拉大的马利亚等妇女和被耶稣治好的很多病人)和耶稣母亲和弟弟们等共同的信息源。从不同传统的观点看耶稣,福音书作者选择的信息不尽相同,但重复不可避免;叙述的语言不相同,但通行的词汇和语法必有相同之处;排列的顺序不完全一样,但保持了叙事基本结构的一致性。因此,同观福音书大同而小异。

不仅如此,《约翰福音》与同观福音书也是大同而小异。同观福音书与《约翰福音》最明显的差异是结构差异。前三者记述耶稣先在加利利传道(马太福音 4:12—8:35,马可福音 1:14—9:50,路加福音 4:14—9:50),后向耶路撒冷进发(马太福音 19:1—20:34,马可福音 10:1—52,路加福音 9:51—19:27),最后在耶路撒冷达到高潮(马太福音 21:1—27:66,马可福音 11:1—15:47,路加福音 19:28—23:56)。《约翰福音》记述耶稣在加利利与犹太地和耶路撒冷之间的五次往返(2:13,5:1,7:10,10:22,12:1),明确提到三年的逾越节(2:13,6:4,12:1),意味着耶稣事工的时间至少有三个年头。同观福音书给人的印象似乎是耶稣事工发生在一年之内,但完全没有必要作这样的理解。麦资基把四福音书记载

的耶稣事工分为三年时间:默默无闻的一年,受群众拥戴的一年,遭到反对的一年,包括最后一周。^①把四福音书相互参照阅读,可以把同观福音书的地理结构对应于《约翰福音》以耶路撒冷为中心的时间顺序。依据四福音书同观共参,可把耶稣历史分为以下四个时期。

第一,诞生和来临(马太福音 1:1—4:11,马可福音 1:1—13,路加福音 1:1—4:13,约翰福音 1:1—4:42);

第二,加利利传福音(马太福音 4:12—15:20,马可福音 1:13—7:23,路加福音 4:13—9:17,约翰福音 4:42—6:71);

第三,巡游传福音(马太福音 15:21—20:34,马可福音 7:23—10:52,路加福音 9:17—19:27,约翰福音 7:1—11:57);

第四,最后一周(马太福音 21:1—27:66,马可福音 11:1—15:47,路加福音 19:28—23:56,约翰福音 12:1—19:42)。

“同观问题”主要发生在第二和第三两个时期。同观福音书关于第一和第四两个时期的记载或平行,或一致,各有特点。我们按照四个阶段的时间顺序,参照《约翰福音》,概述同观福音书的各自特点,解决“同观问题”。

第七节 耶稣基督的来临

为什么《马可福音》不记述耶稣诞生?因为先知史家从不记述先知的童年(摩西例外),先知第一次出场时只介绍先知的父家或居住地,如“基列寄居的提斯比人以利亚”(列王纪上 17:10)，“亚摩斯的儿子先知以赛亚”(下 19:2,以赛亚书 1:1)，“便雅悯地亚拿突城的祭司中,希勒家的儿子耶利米”(耶利米书 1:1),等等。按照相同的叙事方式,《马可福音》第一句是“神的儿子,耶稣基督福音的起头”(1:1)。“起头”(archê)即七

^① B. M. Metzger, *The Language of the New Testament*, 《圣经考释大全·新约论丛》,谢扶雅等译,香港:基督教文艺出版社 1982 年版,第 117—123 页。

十子圣经的第一句话“起初”(en archē)。《马可福音》虽然没有像《马太福音》和《路加福音》那样记载耶稣家谱,但追溯圣经开头不言而喻地意味耶稣传福音是“神的儿子”的新创世和基督拯救的新开端。

《马太福音》和《路加福音》记载耶稣谱系和诞生,但无重合之处。这是因为《马太福音》在族父和以色列出埃及的历史预象中看待耶稣诞生;而《路加福音》叙事的理论框架是《希伯来书》1:1—2:4 论述的神的儿子、天使和人类的关系。

1. 耶稣谱系

《马太福音》开头记载的耶稣谱系(biblos geneseōs)本身就是《创世记》中“这是……后代”谱系的精华。《路加福音》记载“依人看来”(3:23)的耶稣谱系,共 77 代,其中前 57 代是《历代志上》前九章记载的从亚当到被掳后犹太人谱系的浓缩。但《路加福音》谱系中从所罗巴伯到耶稣的 20 代的名称不见经传,与《马太福音》谱系中的名录也不一样,引起很多争议和猜测。我们应理解福音书的这两个谱系都是为一定目的而选择的历史记录。《马太福音》的谱系用“3×14”的数字结构浓缩以色列史,如法兰士所说,家谱“突出的主要关系:耶稣是亚伯拉罕的后裔,一个真正的犹太人,大卫的子孙”^①。而《路加福音》的神学纲领是神的儿女与人类有共同血脉,如《希伯来书》所说:“‘看哪,我与神所给我的儿女。’儿女既同有血肉之体,他也照样亲自成了血肉之体”(2:13—14)。路加用倒叙方式浓缩人的历史,最后回溯到“亚当是神的儿子”(3:38)。谱系的终点和起点都是“神的儿子”。

2. 耶稣诞生的预象

《马太福音》看待耶稣诞生的旧约预象和预言有下列九个:

^① 《丁道尔新约圣经注译·马太福音》,第 77 页。

第一,马利亚从圣灵怀孕(1:18)。旧约多次记载耶和華使不孕女子怀孕(创世记 21:2,士师记 13:3,撒母耳记 1:19,列王纪下 4:14—17)。童贞女马利亚怀孕是圣经中绝无仅有的事件,具有历史预象不可比拟的恩典。但未婚少女马利亚实际面临的却可能是杀身之祸,按律法要被处死(申命记 22:13—21)。

第二,上帝使者(*angelos*)在梦中向马利亚的未婚夫约瑟显现(1:20),而《路加福音》记载天使加百列想向马利亚显身(1:26—38)。马太选取的角度是耶和華在梦中向族父显现,排忧解难(创世记 28:12,31:11,40:15)。当下,上帝使者在“大卫的子孙约瑟”(1:20)的梦中显现,鼓励他“不要怕”,应许说,这个即将出生的耶稣(希伯来文 *yôshî 'a*,“耶和華拯救”)“要将自己的百姓从罪恶里救出来”(1:21)。耶稣的降临揭示和更新了耶和華对亚伯拉罕所作“地上的万族都要因你得福”(创世记 12:3)的应许。保罗后来说,上帝对“亚伯拉罕和他子孙”所作的应许,“并不是说众子孙,指着许多人;乃是你那一个子孙,指着一个人,就是基督”(加拉太书 3:16)。很多人以为保罗按照自己的意思解经,其实这是从福音书开始的新启示:“亚伯拉罕子孙”的旧约预象都集中于耶稣这一个型相。

第三,耶稣出生“应验主藉先知所说的话,说:‘必有童女怀孕生子,人要称他的名为以马内利’”(1:22—23)。以赛亚说的“兆头”早已被希西家出生所应验,但希西家的出生只是耶稣出生的“预象”。七十子圣经用“童女”(*parthenos*)翻译希伯来圣经中的“年轻女子”(*'almâ*),“年轻女子”指没有生育的少女,婚否不限。^① 而“童女”强烈暗示“童贞女”。耶稣诞生完满地实现了上帝在希西家出生时作出的“以马内利”预言。《马太福音》最后一句:“我就常与你们同在,直到世界的末了”(28:20),与开始时宣布“以马内利”的实现首尾呼应。

① *'almâ* 在希伯来圣经中出现 7 次,只有 2 次明确指未婚女子(创世记 24:43,出埃及记 2:8)。

第四,东方博士的谒拜实现了弥赛亚在伯利恒出生(弥迦书 5:2)和万邦朝拜弥赛亚(以赛亚书 60:6)的预言。注意几个细节,“拜”(proskyneō)是臣民对君王的谒拜。东方智慧人只承认耶稣是“那生下来作犹太人之王”(2:2),他们对希律的不恭(2:12)与对耶稣的崇拜(10—11)形成鲜明对照。这段记载用东方智慧显明耶稣是普世的上帝通过耶稣赐福万国。

第五,伯利恒是先知预言以色列人的出生地(弥迦书 5:2),也是约瑟母亲拉结的葬身之地(创世记 35:19)。拉结死于生以法莲的难产(35:16)。耶利米用“拉结哭她儿女”的典故,预言耶和華要“怜悯”被掳在拉玛的以色列人(31:15,20)。《马太福音》引用“拉结哭她儿女”(2:18)隐含双重预象:一是显示上帝“爱子”耶稣的诞生,成全了上帝的怜悯(如耶利米预言所示);二是显示以色列人在痛苦中得到新生(如拉结生以法莲的预象所示)。

第六,耶稣刚出生就面临死亡威胁。上帝使者再次在梦中召唤约瑟一家“逃往埃及”(2:13),如同耶和華在夜间的异象中召唤面临死亡威胁的雅各全家“下埃及去不要害怕”(创世记 46:2—3)。

第七,希律与法老一样,为了根除威胁自己统治的潜在对手而屠杀以色列家男孩(出埃及记 1:22);上帝说“要害小孩子性命的人已经死了”(2:20),如同耶和華对法老的咒诅和打击。

第八,“希律死了以后”,即公元前 4 年之后,“有主的使者在埃及向约瑟梦中显现,说:‘起来!带着小孩子和他母亲往以色列地去’”(2:20)。马太说:“这是要应验主藉先知所说的话,说:‘我从埃及召出我的儿子来’”(2:15)。就是说,耶稣全家返回以色列地,实现以色列人出埃及的预象。

最后,耶稣从埃及到拿撒勒居住,“这是要应验先知所说他将称为拿撒勒人的话了”(2:23)。令人困惑的是,《旧约》中没有关于拿撒勒人的先知预言。在《新约》语境中,“拿撒勒人”是当时对人的蔑称(约翰福音

1:45);耶稣和门徒被轻蔑地称作“拿撒勒人耶稣一伙”(马太福音 26:71, 14:67),基督教会 被侮蔑为“拿撒勒教党”(使徒行传 24:5)。与之对应的《旧约》预象是,从埃及走出的以色列人到迦南地犯罪,受外人“惊骇、笑谈、讥诮”(申命记 28:37)和“嗤笑”(列王纪上 9:8);大卫也“被众人羞辱,被百姓藐视”(诗篇 22:6)。在新旧约的对比中,可把 2:23 中“应验”(plēroō)先知的话理解为耶稣“成全”以色列人定居迦南后的以色列史:拿撒勒人耶稣既体现了大卫王被本国人蔑视的预象,又承担了以色列人因犯罪而被外人藐视的罪责。

3. 圣子和大祭司的诞生

《路加福音》记述耶稣诞生的篇幅最长,通过圣殿祭司和天使的赞歌,突显耶稣诞生的荣耀、救恩和圣洁,充满神圣和传奇色彩。我们不必因此而怀疑这些记载的历史真实性,路加把《希伯来书》中旧约启示(“在古时藉着众先知多次多方的晓谕列祖”)和圣灵见证(“在这末世藉着他儿子晓谕我们”)结合,把以色列拯救史传统和圣殿祭司的亲身见闻结合在一起,确保他所记录的耶稣诞生的真实可靠。研究者注意到这一部分的语言和观念与《旧约》有着广泛的对应,我们要重点说明《路加福音》对耶稣诞生的记载,与《希伯来书》对“神使长子到世上来”(1:6)的论述之间,有以下九方面的对应关系。可以看出,《路加福音》独家记载耶稣童年事迹,为《约翰福音》的“道成肉身”和《希伯来书》阐明的祭司传统,作出具体注解和事实例证。

第一,《希伯来书》在“三位一体”神学的意义上阐明了耶稣和上帝的父子关系。开头就说,上帝“早已立他为承受万有的;也曾藉着他创造诸世界”(1:2);“他是神荣耀所发的光辉,是神本体,常用他权能的命令托住万有。他洗净了人的罪”(1:3)。《路加福音》虽然没有用“三位一体”的神学术语,但用《旧约》术语说明那将要来的神的儿子和上帝有同等创世和救赎权能。天使加百列对马利亚说:“他要为大,称为至高者的儿

子”(1:32);马利亚“尊主颂”中说:“从今以后,万代要称我有福”(1:48),“他怜悯敬畏他的人,直到世世代代”(50),撒迦利亚的“祝福歌”中说,新的救主来临,“正如主藉着从创世以来,圣先知的口所说的话”(1:69—70)。又说,上帝“叫清晨的日光从高天临到我们”(1:78)这是说神的儿子与上帝有同样的荣耀光辉。

第二,《希伯来书》引用《旧约》中“大卫之约”的见证^①(1:5—13),显示那将来的神的儿子是圣父所“生”(gegennētos)“我的子”(1:5),是“神的长子(prōtotokos)”(6),他的宝座“永永远远”(8),他的王权“正直”,是“喜爱公义,恨恶罪恶”的被膏者即基督(9);在“永不改变”、“年数没有穷尽”(12)的上帝之国中,他坐在上帝的“右边”,以“仇敌”为“脚凳”(13)。同样庄严崇高的语言出现在《路加福音》之中:“主神要把他祖大卫的位给他。他要作雅各家的王,直到永远,他的国也没有穷尽”(1:32—33);“他叫有权柄的失位,叫卑贱的升高”,“他扶助了他的仆人以色列,为要记念亚伯拉罕和他的后裔,施怜悯直到永远”(52—55);“在他仆人大卫家中,为我们兴起了拯救的角”,“向我们列祖施怜悯,记念他的圣约”,“在他面前坦然无惧的用圣洁、公义侍奉他”(69—75)。

第三,《路加福音》独家记录耶稣和约翰相差6个月的双诞生。耶稣与约翰的关系相当于《希伯来书》论述的“神的儿子”与“天使”的关系:“他所承受的名既比天使的名更尊贵,就远超过天使”(1:4)。“天使”在《旧约》中有两种含义:一是圣灵的化身,二是转达上帝信息的“使者”,可由先知或天使担任。《路加福音》用双诞生的事实,显示耶稣“所承受的名”比约翰的名更加尊贵。撒迦利亚说约翰“要称为至高者的先知”(1:76),而“耶稣”是“天使所起的名”(2:21),耶稣是“耶和華拯救”,因此天使称耶稣是“救主,就是主基督”(2:11)。约翰的使命是“行在主的前面,预备他的道路”(1:76),正如《希伯来书》所说,神的使者是“服役的灵、奉

^① 注意这些段落密集引用大卫诗篇7处。

差遣为那将要承受救恩的人效力”(1:14)。

第四,《路加福音》记载耶稣出生的年代:“当那些日子,凯撒奥古斯都有旨意下来,叫天下人民都报名上册。在居里扭作叙利亚巡抚之前,行报名上册的事”^①(2:1)。这与《犹太古史》记载叙利亚巡抚居里扭于公元6年完成在巴勒斯坦的人口统计^②,并无矛盾。人口统计的规则是“众人各归各城,报名上册”(2:3)。这可以解释约瑟为什么带着怀孕的马利亚从居住地拿撒勒城到祖籍所在地伯利恒(4),在城里客店的马槽里生下耶稣。

耶稣诞生时,“忽然有一大队天兵同那天使赞美神说:‘在至高之处荣耀归与神,在地上平安归与他所喜悦的人’”(2:13—14)。这一历史事实具体刻画了《希伯来书》说“神使长子到世上来的时候,就说‘神的使者都要拜他’”(1:6)的历史启示。

第五,《希伯来书》说,神的儿子得到人性,为“使人成圣的和那些得以成圣的,都是出于一,所以他称他们为弟兄”(2:11),而他的弟兄是亚伯拉罕子孙;所以说“他并不救援天使,乃是救援亚伯拉罕的后裔”(2:16)。马利亚和撒迦利亚歌颂“主以色列的神”“扶助了他的仆人以色列”,“在他仆人大卫家中,为我们兴起了拯救的角”,拯救“亚伯拉罕和他的后裔”(1:54—55,68—73)等,与《希伯来书》中“救援亚伯拉罕的后裔”相对应。

第六,《路加福音》接着用耶稣童年事迹,说明耶稣继承亚伯拉罕后裔的特征。他“满了八天,就给孩子行割礼”(2:21),“要照主的律法上所说,或用一对斑鸠,或用两只雏鸽献祭”(2:24)。这些恰恰是上帝与亚伯拉罕立约时的规定(创世记 17:12,15:9),而不是摩西律法中母亲在生男

① 和合本和其他译本译作“这是居里扭作叙利亚巡抚的时候,头一次行报名上册的事”。但有学者说,“从语法角度看,这句话完全有可能被译成‘在居里扭作叙利亚巡抚之前,行报名上册的事’。”德雷恩(John Drane):《新约概论》,胡青译,北京大学出版社2005年版,第55页。

② 约瑟夫:《犹太古史》18.1,引自《新约概论》,第53页。

孩 33 天之后向祭司献祭的规定(利未记 12:4—6)。

第七,《希伯来书》说“他凡事该与他的弟兄相同,为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司”(2:17)。耶稣的大祭司身份在第一次上圣殿时即被祭司和先知所确认。祭司西面“受了圣灵的感动”(2:27),“称颂(eulogō)神”(28)和“祝福”(eulogō)耶稣(34):“你的救恩,就是你在万民面前所预备的,是照亮外邦人的光,又是你民以色列的荣耀”(2:32)。女先知亚拿在圣殿“住了八十四年”(2:37),她“将孩子的事对一切盼望耶路撒冷得救赎的人讲说”(2:38)。

第八,《希伯来书》认为,耶稣因“苦难”而能成为救人的“元帅”(2:10),因“藉着死”,才能“败坏那掌死权的,就是魔鬼,并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人”(14—15),因“为百姓的罪献上挽回祭”而能成为大祭司(17)。这是神的儿子要有承受痛苦和可朽的血肉之躯的原因。这一神学思想可使我们理解西面的“安息歌”预示耶稣的苦难人生:“这孩子被立,是要叫以色列中许多人跌倒”、“又要作毁谤的话柄”,耶稣之死将使母亲马利亚心如刀绞,“心也要被刀刺透”(2:34—35),这是说耶稣之死将使她心如刀绞。

耶稣 12 岁在耶路撒冷圣殿 3 天,与父母失散,父母“伤心来找”,他却说:“为什么找我呢?岂不知我应当以我父的事为念吗?”(2:49)父母“不明白”他的话(50)。他们不明白耶稣将为圣父拯救人类的恩典而承担苦难。《希伯来书》把耶稣的赎罪(lytrōsis)使命概括为“因着神的恩,为人人尝了死味”(2:9)。

第九,《路加福音》概述耶稣童年:“孩子渐渐长大,强健起来,充满智慧,又有神的恩在他身上”(2:40)。每年逾越节都随同父母到圣殿朝拜。耶稣 12 岁时,“他在殿里,坐在教师中间,一面听,一面问。凡听见他的,都希奇他的聪明和他的应对”(2:46)。“教师”指律法师和祭司,他们对少年耶稣的钦佩,表明耶稣具备大祭司的智慧和资质。

4. 施洗者约翰呼唤基督

约瑟夫详细记载施洗者约翰的事迹。^①《路加福音》说约翰开始在约旦河为人施洗发生在“凯撒提庇留在位第十五年,本丢彼拉多作犹太巡抚,希律作加利利分封的王,他兄弟腓力作以土利亚和特拉可尼地方分封的王,吕撒聂作亚比利尼分封的王,亚那和该亚法作大祭司”(3:1—2)。如果提比略与屋大维有几年共同执政的时间,他在位第十五年可以是公元26年或27年,符合其他史书记载;只是该亚法已卸任,实际操纵着他的儿子亚那担任的大祭司职务。路加说。耶稣受洗后“开头传道,年纪约有三十岁”(3:23)。如果耶稣受洗与约翰开始施洗在同一年,那么可以推算耶稣出生于公元前5年或4年,与希律王死的时间吻合。

一些现代研究者认为施洗者约翰是艾赛尼派的一个代表人物,从耶稣受洗推断他最初也是艾赛尼派的一员。四福音书关于施洗者约翰在“旷野传道”的记载,却告诉我们不同的信息:虽然施洗者约翰的禁欲生活与艾赛尼派相似,但他传道的要旨与艾赛尼派截然不同,他并不要求门徒脱离社会,独善其身,依靠道德净化进入天国,而是宣告犹太人等待已久的弥赛亚的来临。

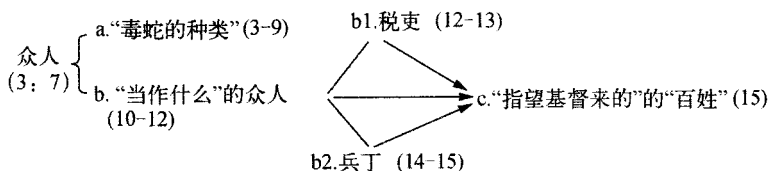
同观福音书都把以赛亚的话当作耶稣传福音的先声,《马太福音》借施洗者约翰转达以赛亚的话(3:3),《路加福音》说“神的话临到”施洗者约翰,他的宣道“正如先知以赛亚书上所记的话”(3:2,4)。在先知史家传统中,先知总是在生命的某一时刻得到上帝的召唤。《马可福音》述说耶稣出场始于上帝的召唤。《马可福音》的引文综合了《以赛亚书》40:3(“预备主的道,修直他的路”)和《出埃及记》23:20(“看哪,我差遣使者在你前面,在路上保护你,领你到我所预备的地方去”),以及《玛拉基书》3:1(“我要差遣我的使者在我前面预备道路”)三处召唤,表明上帝召唤耶

^①《犹太古史》18.5.2.《约瑟夫著作精选》,北京大学出版社2004年版,第282—283页。

稣如同摩西那样“奉我名来的”(出埃及记 23:21),作“立约的使者”(玛拉基书 3:1)。

比较同观福音书,可以看到这样的分歧:应验《马可福音》中先知预言的是耶稣,而应验《马太福音》和《路加福音》中先知预言的,却是施洗者约翰本人。这一分歧涉及一个更加根本问题:最大先知究竟是施洗者约翰,还是耶稣?《马太福音》、《路加福音》与《马可福音》有不同的答案。即使有这样的分歧,同观福音书都记载约翰纠正百姓以为他是基督的误解,预告“有一位能力比我更大的”才是百姓的“主”(3:11,1:7,3:16)。

《马太福音》和《路加福音》认为施洗者约翰是最大先知,他的作用是“为主预备合用的百姓”(路加福音 1:17),为此目的教育民众(马太福音 3:7—10,路加福音 3:7—14)。以《路加福音》为例,约翰对受洗“众人”的讲道有如下结构:



约翰首先从“众人”(ochlos)中排除“许多法利赛人和撒都该人”(a类),剩下的人(b类)应听从他的告诫,特别是针对税吏和士兵这两个罪人群体的告诫,才能成为是约翰为主预备的合用的百姓。“百姓”在《路加福音》中有“拣选之民”的特殊含义,他们在关键时刻见证耶稣基督的神迹和福音(1:10,21;6:17,7:16,29;19:48,20:9,19,45;21:38,23:27,35;24:19)。

5. 耶稣受洗

同观福音书记载耶稣受洗过程大体相同,呈现圣父说话、圣灵降临和圣子显现的场景。《路加福音》的特殊之处,一是强调见证这一事件的人是“众百姓”(3:21),二是记载耶稣第一次“祷告”(3:22)。上帝总是应允耶稣的祷告,因为祷告是祭司的职事,而耶稣是上帝亲自任命的大祭

司(希伯来书 5:5)。

6. 耶稣受试探

同观福音书关于耶稣在旷野受试探的描写,用象征手法再现《约翰福音》第2章记载耶稣在迦拿和耶路撒冷行神迹的史实。福音书中象征性描写不多见,每次都有可被理解的理由。《马太福音》按照摩西被召之后带领以色列人在旷野40年受上帝“苦炼”和“试验”(申命记 8:2)的预象来描写;而《路加福音》呼应《希伯来书》阐明耶稣为什么受试探的原因:“他自己既然被试探而受苦,就能搭救被试探的人”(2:18);耶稣既有完全人性,必有人性软弱的一面,因而“能体恤我们的软弱,他也曾凡事受过试探,与我们一样,只是他没有犯罪”(4:15)。

《马太福音》中引诱耶稣因素的顺序是“食物——从圣殿上跳下——权势”;而《路加福音》的顺序是“食物——权势——从圣殿上跳下”。《马太福音》的顺序与以色列人在旷野为吃肉吵闹(出埃及记 16:3)、玛撒的试探(17:7)和可拉的叛乱(民数记第16章)的过程相对应。马太记载耶稣引用摩西在《申命记》中三段话(4:4,7,10),分别击败这三股邪念恶欲。《路加福音》顺序与耶稣以后三次祈祷上帝克服的诱惑相对应:顺应民众需要的诱惑(5:16),靠权势摆脱法利赛人压迫的诱惑(6:12),以及脱离十字架苦难的诱惑(22:41)。

关于试探的结果,《马太福音》说:“魔鬼离了耶稣,有天使来伺候他”(4:11);《路加福音》则说魔鬼暂时离开耶稣。耶稣满有圣灵的能力(4:13—14)。魔鬼以后还要多次试探耶稣,但耶稣凭借灵性的祈祷,三次克服人性的软弱方面,成为“圣洁、无邪恶、无玷污、远离罪人”的大祭司(希伯来书 7:26)。

《马可福音》关于耶稣受试探的描写简略,只用一句话概括试探过程和结果:“与野兽同在一处,且有天使来伺候他”(13)。这一句参照摩西描述雅各在旷野中的处境:“耶和華遇見他在旷野荒涼野兽吼叫之地,就

环绕他、看顾他、保护他如同保护眼中的瞳人”(申命记 32:10)。《马可福音》独有的语句出自先知传统看待上帝保护耶稣的独特视角。

第八节 福音传遍加利利

耶稣传福音始于加利利,表面原因是耶稣听见约翰被捕入狱(马太福音 5:12,马可福音 1:14)后“退到”(anechōrēsen)加利利以避免迫害。深层原因“是要应验先知以赛亚的话,说:‘西布伦地,拿弗他利地,就是沿海的路,约旦河外,外邦人的加利利地。那坐在黑暗里的百姓看见了大光;坐在死荫之地的人有光发现照着他们’”(马太福音 4:14—16)。以赛亚预言以色列仆人要“作外邦人的光”(42:6,49:6),将照亮北国灭亡后移居到加利利的外邦人。耶稣时代,加利利居民以犹太人为主,被外邦人包围,南边是以撒玛利人,东边和西边有希腊—罗马人建立的“十城邦”(Decapolis),北边是传统的西顿人的地盘。由于远离政治和宗教中心耶路撒冷,文士和法利赛人的影响较小,“耶稣走遍加利利”传福音(4:23,马可福音 1:39,路加福音 4:14—15),影响向四周扩散;一些人从叙利亚和低加波利、耶路撒冷、犹太、约旦河外,以及推罗、西顿来跟随他(马太福音 4:24—25;路加福音 6:17)。正如以色列人征服迦南是上帝拯救的初次实现,耶稣传福音在“外邦人的加利利地”(4:15)燃起“天国近了,你们应当悔改!”(马太福音 4:17,参阅马可福音 1:15)的火种。

但追随耶稣的大部分民众只关心神迹,而不悔罪(马太福音 17:17,马可福音 9:19,路加福音 9:41)。为了大批摆脱求神迹的民众,耶稣从迦百农退到偏僻地区传道(马太福音 8:18,马可福音 1:38,路加福音 4:42)。

耶稣第二次去耶路撒冷过节,为安息日治病事(马太福音 9:1—7,约翰福音 5:5—8),与文士发生冲突。耶路撒冷的冲突是加利利事工的转折点。耶稣回加利利后,耶路撒冷的法利赛人闻风而来,多次挑衅,指责

耶稣违反律法(其实是法利赛人按照口头传统自定的清规戒律),甚至污蔑“靠着鬼王别西卜赶鬼”(路加福音 11:15, 马太福音 12:24, 马可福音 3:22)。耶稣与法利赛人辩论,一方面用福音成全律法,阐明旧约启示的精义,另一方面行更多神迹显明上帝与自己的父子关系。

耶稣从大批追随者中拣选出十二门徒。耶稣用喻言启发门徒理解天国之道,告诫门徒为什么和如何传福音、作见证的道理,并差遣他们到各地实习讲道。

由于法利赛人的谣言和污蔑,罪性难改的民众不接受耶稣和门徒在本地传道(马太福音 8:34, 10:14; 马可福音 5:17, 6:11; 路加福音 8:37, 9:5);甚至连耶稣家乡人也不信、厌弃他(马太福音 13:55, 马可福音 6:2),还有人想谋害他(路加福音 4:29)。加之施洗者约翰被处死(马太福音 14:10, 马可福音 6:27, 路加福音 9:9),社会环境恶化,“末后的景况比先前更不好了”(马太福音 12:45, 路加福音 11:26)。即使如此,耶稣行神迹吸引更多民众。耶稣渡海到东岸旷野,喂饱跟随他的 5000 民众,摆脱他们,踏上巡回传道的路程。

以上概述的加利利事工线路图,在同观福音书中交叉重叠,错综复杂,很多“同观问题”发生于此。如果我们在“使徒作者”的“旧约三传统”的视野中解释,参照《约翰福音》的时序,那么这些“同观问题”不难解决。

1. 家乡人何时厌弃耶稣?

同观福音书记载耶稣在加利利初传福音的成功事工,《路加福音》接着写耶稣在拿撒勒被人弃绝,而其他两部福音书在加利利事工后期才记载拿撒勒人厌弃耶稣(马太福音 13:57, 马可福音 6:3)。《路加福音》的记载并不表明耶稣在传道初期就被家乡人厌弃,因为《路加福音》说家乡人听见耶稣“在迦百农所行的事”,要求他“也当行在你自己家乡里”(4:23),在这一要求被拒绝后才“撵他出城”(29)。可见路加同意《马太福音》和《马可福音》的顺序,知道耶稣在迦百农行神迹之后才被家乡人厌

弃。但路加为什么要提前、而且详细地记载这件事呢？

回到《希伯来书》的“安息”主题，不难解答这一问题。摩西虽然“在神的全家诚然尽忠”，但未能把旷野中以色列人领到应许之地“安息”，“他们不能进入安息是因为不信的缘故”(3:17—19)。拿撒勒人以为耶稣只是“约瑟的儿子”(4:22)，不信福音，重蹈历史覆辙。

耶稣被家乡人弃绝，无损他的尊严和荣耀。耶稣作为大祭司的尊荣，首次表现在他主宰“会堂”的场景：“在安息日，照他平常的规矩进了会堂，站起来要念圣经。有人把先知以赛亚的书交给他”(3:16—17)；讲经完毕后“把书卷起来，交还执事，就坐下”(3:20)。耶稣基督“为儿子，治理神的家”(希伯来书 3:6)的权威，还表现在他念的先知信息指向他自己的福音：“主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人……报告神悦纳人的禧年”(18—19)。

家乡人因耶稣不为他们行神迹“怒气满胸”，甚至要把耶稣推下山崖(4:28—29)。《马太福音》和《马可福音》只是说“厌弃”，而没有写恶意和谋害。《路加福音》的说法也许是魔鬼引诱耶稣“跳下去”(4:9)的象征性写法的发挥。路加说明拒斥耶稣福音的家乡人如同摩西时代犯罪的以色列人那样“存着不信的恶心，把永生神离弃了”(希伯来书 3:12)，而耶稣“从他们中间直行，过去了”(30)，象征耶稣到其他地方给人带来平安。

2. “登山宝训”和“平地宝训”是同一次讲演吗？

“登山宝训”和“平地宝训”都是新约的宣言。研究者争论两部福音书是否记录同一次讲道。从顺序上看，“登山宝训”在拣选四门徒(马太福音 4:18—22)和聚全十二门徒(10:1)之间，“耶稣看见这许多的人，就上了山，既已坐下，门徒到他跟前来。他就开口教训他们”(6:1)。《路加福音》说：“那时，耶稣出去上山祷告，整夜祷告神”(6:12)，“到了天亮”，耶稣拣选出十二使徒(13)；接着“下了山，站在一块平地上”，向“许多门徒，又有许多百姓”(6:17)，以及“众人”(19)讲道。无论从时间、地点，还

是从宣道对象上看,这是两次讲演。

在《马太福音》和《路加福音》看待耶稣的不同传统中,“登山宝训”表明耶稣是新摩西,福音“成全”律法;而“平地宝训”是新约大祭司的就职演说。“登山宝训”的“八福”是摩西律法“十诫”的前提和可行性保障:只有“虚心的人”,才能不崇拜别神;只有“为义受逼迫的人”,才能不畏世间流行的偶像崇拜;只有“清心的人”,才能不妄称上帝之名;只有“哀恸的人”,才能守安息日;只有“温柔的人”,才能孝敬父母;只有“怜恤人的人”,才能不杀人,不奸淫、不偷盗;只有“使人和睦的人”,才能不作伪证;只有“饥渴慕义的人”,才能不贪恋他人所有。“平地宝训”的“四福”和“四祸”与《希伯来书》中的“信心”和“恶心”相对应:“四福”是对“有信心以致灵魂得救的人”(希伯来书 10:39)的祝福,而“四祸”是“有人存着不信的恶心”(3:12)的咒诅。

“登山宝训”和“平地宝训”有一些相同教诲,如“金规则”,“要爱仇敌”,以及“好树”与“坏树”、“盘石”与“沙土”等喻言。我们既没有理由断定耶稣只在一次讲演中给予这些教诲,也不能断定耶稣没有在这两次讲演之外的其他场合(如马可福音 4:24,路加福音 11:9—13)重复这些教诲。在智慧人的传统中,《马太福音》的 5 次长篇讲道犹如“智慧书”的箴言集,每篇按主题汇集耶稣在不同时间和地点的讲道。其他福音书也有按主题汇集耶稣在不同场合说的话的写法。

通过比较“登山宝训”和“平地宝训”的异同,我们可以得到一个解释原则:由于在不同时间地点、对不同人说相同或相似教诲,要比在不同时间地点、向不同人行相同或相似神迹的几率大得多,耶稣事工的次序应可按事件、而不能凭言论的先后排列。这样,我们可在福音书纵横交错的记载中梳理出耶稣历史大事记。

3. 四福音书中“治好瘫子”是同一次事件吗?

在不同时间地点、向不同人行相同神迹的记载很少,需要仔细辨别。

《马太福音》说耶稣“渡过海,来到自己的城里”(9:1),治好一个瘫子;而《马可福音》说耶稣在迦百农治好一个瘫子。耶稣谴责迦百农比所多玛更加堕落(马太福音 11:23,路加福音 10:15),迦百农不大可能是耶稣“自己的城”;“自己的城”更可能指被称为大卫之城的耶路撒冷。《马太福音》这里记载的很可能和《约翰福音》记载耶稣在耶路撒冷毕士大池边治好一个瘫子是同一件事(5:5—8)。《马可福音》和《路加福音》记载,因为人多挤不进耶稣住的房屋,人们把这个瘫子上房顶,“从瓦间把他连褥子缒到当中,正在耶稣面前”(路加福音 5:19,马可福音 2:4,)。这是不同于“有人用褥子抬着一个瘫子到耶稣跟前来”(马太福音 9:2)治病的另一场合。而《马太福音》所写场合与《约翰福音》所写场合(5:7:“没有人把我放在池子里”)可以相容。在加利利和耶路撒冷两个场合,耶稣都说“起来,拿你的褥子走吧!”但引起不同的反应:在加利利,“众人都惊奇,归荣耀与神”(马可福音 2:12,路加福音 5:26);但在耶路撒冷,“犹太人越发想要杀他”(约翰福音 5:18)。《马太福音》中也有“众人看见都惊奇,就归荣耀与神”(9:8)一句。一个合理解释是《马太福音》综合了《马可福音》、《路加福音》与《约翰福音》两次治好瘫子的事件。

四福音书都用耶稣医治瘫子的神迹显示“人子在地上有赦罪的权柄”(9:6)。《马可福音》和《路加福音》记载耶稣当着文士和法利赛人面,在迦百农显示人子的权柄,他们心里认为耶稣犯有“僭妄”之罪(路加福音 5:21,马可福音 2:7),但不敢发作。耶稣随即到耶路撒冷,又治好一个瘫子,法利赛人忍无可忍,“越发想要杀他,因他不但犯了安息日,并且称神为他的父,将自己和神当作平等”(约翰福音 5:18)。同观福音书记载耶稣召唤马太作门徒(可能在耶路撒冷回程路上),与税吏们一起吃饭,引起法利赛人更多指责。从此之后,耶稣与法利赛人的冲突越发升级。

4. 同观福音书中事件的次序差异

同观福音书记载耶稣在加利利时期的主要事件,开头(如召唤四门

徒,治好大麻风病人和彼得岳母)和收尾(施洗者约翰被害,耶稣退到旷野喂饱 5000 人)相同,但中间的事件先后次序或三者相同,或两两相同,或三者相异,如下图所示。

马太福音	马可福音	路加福音
· 治好迦百农百夫长仆人(8:5—13) · 平息海上风暴(8:23—27) · 治好加大拉疯子(8:28—34) · 治好一个瘫子(8:23—27) · 召唤马太(9:9—13) · 治好救活睚鲁女儿和血漏妇女(9:18—26) · 拣选和差遣十二门徒(12:1—8) · 回答施洗者约翰问题(11:2—19) · 与法利赛人辩论守安息日问题(12:1—14) · 法利赛人诬蔑耶稣靠鬼王赶鬼(12:22—32)	· 在迦百农治好一个瘫子(2:1—12) · 召唤马太(2:14—17) · 与法利赛人辩论安息日问题(2:23—26) · 拣选十二门徒(3:14—19) · 法利赛人诬蔑耶稣靠鬼王赶鬼(3:20—30) · 平息海上风浪(4:35—41) · 治好格拉森的疯子(5:1—21) · 治好救活睚鲁女儿和血漏妇女(5:21—43)	· 治好一个瘫子(6:17—26) · 召唤马太(6:27—32) · 与法利赛人辩论守安息日问题(6:1—11) · 拣选十二门徒(6:12—16) · 治好迦百农百夫长仆人 · 回答施洗者约翰问题 · 平息海上风浪(8:22—25) · 治好格拉森的疯子(8:26—39) · 治好救活睚鲁女儿和血漏妇女(8:40—56)

这些事件有两个时间基准点:一是耶稣第二次去耶路撒冷,这一事件区别治好瘫子的两次事件;二是法利赛人指责耶稣门徒掐麦穗充饥违反安息日规矩,耶稣使用大卫在逃亡时吃神殿撤下的陈设饼(撒母耳记下 21:6)的典故反驳他们。三福音书都记载这场辩论,把大卫作为耶稣

的历史预象,以显示“在这里有一人比殿更大”,“人子是安息日的主”(马太福音 3—8,马可福音 2:5—28,路加福音 6:3—5)。

但是,三部福音书在不同传统中运用旧约预象。《马太福音》记载登山宝训之后,“耶稣下了山,有许多人跟着他”(8:1)。阿伯来特注释说,这一开始语使人联想摩西死于尼波山之后,以色列人跟着约书亚进入迦南(申命记 34:1,9)。^① 这样的联想不无道理,耶稣(希伯来名字也是约书亚)下山再次进入加利利,如同以色列人由弱到强的胜利进军那样。马太按照“三”数字结构安排耶稣神迹,“平息风暴”、“治好加大拉疯子”和“治好瘫子”(8:23—9:8)组成“权能三神迹”。《马可福音》和《路加福音》把《马太福音》参照士师时代记载的这几个神迹安置在大卫的预象之中。

大卫在历史书中是君王的典范,在大卫诗篇中是先知,如加尔文说,大卫诗“因圣灵预言的感染而写”。^② 《马可福音》在先知传统中看大卫,如说“大卫被圣灵感动”(12:36),彼得说:“圣灵藉大卫的口,在圣经上预言”(使徒行传 1:16),“大卫既是先知,又晓得神曾向他起誓”(2:30)。《马可福音》按照特有的二元对立的模式,用三个冲突事实,颂扬大卫之子耶稣基督征服自然、鬼魔、疾病和死亡的胜利。第一,平息海上风浪证明“连风和海也听从他了”(4:41)。第二,把一群污鬼从格拉森精神病人身上,赶到“数目约有二千”(5:13)的猪群身上,显示耶稣是令污鬼生畏的“至高神的儿子”(5:7)。《马可福音》说这一神迹“在低加波利传扬”,“众人就都希奇”(5:20)。而《马太福音》消极地说外邦人要求耶稣离境(8:34)。第三,治好血漏妇女和救活睚鲁女儿是耶稣凭借圣灵征服疾病和死亡的胜利。

从祭司传统观点看耶稣,耶稣实现上帝对大卫的应许:“照着麦基洗

① W. F. Albright, *Matthew*, Garden City: Doubleday, 1971.

② J. Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, Grand Rapids: Eerdmans, 1963, vol. 1, pp. 362, 12.

德的等次永远为祭司”(希伯来书 5:6)。《路加福音》在耶稣声称比大卫更大的辩论之后,记载“平地宝训”等教诲,此后密集记载耶稣行神迹,谱写耶稣作新约大祭司的赞歌。《路加福音》的一些独家记载包含于此,如把拿因城寡妇独生子从送殡棺材中唤起(7:11—17),赦免有罪的女人^①(7:36—50),治好“被恶鬼所附、被疾病所累”的妇女,把 7 个鬼从抹大拉的马利亚身上赶出(8:2—3)。《路加福音》把《马太福音》中的一些神迹放置在耶稣作大祭司的背景中。耶稣治好迦百农的百夫长“害病快要死了”(7:2)的仆人,因为百夫长“爱我们的百姓,给我们建造会堂”(7:5)。其他独特记载可参照《希伯来书》阅读。耶稣斥责“那狂风大浪”(8:24),立刻风平浪静;这一描写为耶稣“常用他权能的命令托住万有”(希伯来书 1:3)提供注脚。格拉森的污鬼“央求耶稣,不要吩咐他们到无底坑里去”(8:31);这句话显示耶稣有控制阴间、败坏那掌死权的,就是魔鬼”(希伯来书 2:4)的权能。

《路加福音》记载耶稣医治患血漏妇女和救活睚鲁女儿,增加一句:“她的灵魂便回来”(8:55);这句话说明耶稣“成为祭司,并不是照属肉体的条例,乃是照无穷之生命的大能”(希伯来书 7:16)。

5. 希律王对待施洗者约翰的态度

《马太福音》说,加利利分封王希律·安提帕“要杀”施洗者约翰,“只是怕百姓”(14:5);而《马可福音》说:“希律知道约翰是义人,是圣人,所以敬畏他,保护他,听他讲论,就多照着行,并且乐意听他”(6:20),而处心积虑要杀害施洗者约翰的是王后希罗底。这些当然不能说明彼得和马可对安提帕有好感,因为《马可福音》记载“希律党”谋害耶稣(3:6,12:3),与其他福音书一样记载耶稣要门徒防备“希律的酵”(8:15)。《马可

① 这个女人用香膏抹耶稣的脚,不可与耶稣受难前马利亚膏耶稣混为一谈(约翰福音 12:3)。不但地点和时间不同,而且寓意不同。《路加福音》说这个女人是“罪人”(hamartōlos, 7:37),束发打扮暗示她的妓女身份。

福音》在先知传统中详细记录施洗者约翰被杀事件始末,参照《列王纪上》亚哈和耶洗别迫害先知的预象。正如耶洗别是杀害先知和义人的主谋(18:4,19:2,21:7)、亚哈受她胁迫和迷惑(21:25),希罗底也成功地诱逼希律王砍了施洗者约翰的头。

安提帕以为耶稣是“施洗的约翰从死里复活了”(6:14),而别人则认为耶稣“是以利亚”(14)。虽然这两种说法都是误解,但认为耶稣是复活了的以利亚的说法比安提帕的说法更接近真实。《马可福音》一开始引用先知关于以利亚要来的预言,而施洗者约翰明确说,“那要来的”(er-chetai ho)比他更大(1:7)。《马可福音》没有收录《马太福音》(11:1—18)和《路加福音》(7:18—35)中施洗者约翰对耶稣的疑惑和耶稣对他的评价,个中原因是彼得在先知传统中看耶稣,完满实现以利亚预象者是耶稣,而不是施洗者约翰。

6. 《马可福音》与《马太福音》不同的叙述

《马太福音》中,耶稣要求门徒外出传道不带金钱和旅行用具,“也不要带鞋和拐杖”(10:10);但《马可福音》中却说:“除了拐杖以外,什么都不要带”(6:7)。如果理解后者参照的预象是“手拿我的杖”的以利沙的仆人(列王纪下 4:29),那么就不应该根据两者的差异而怀疑耶稣这一教导的可靠性。

施洗者约翰被杀之后,《马太福音》和《马可福音》的叙述顺序和内容几乎相同,这不是因为后者是前者的“来源”,而是因为《马太福音》参照的大卫王国分裂历史和《马可福音》参照的以利亚和以利沙预象有重合之处。由于《马可福音》参照《列王纪》描写以利亚和以利沙的神迹,刻画出不同于其他福音书的细节。

(1) 喂养神迹的细节

《马可福音》描写耶稣吩咐众人“一排一排”地坐下,“有一百一排的,有五十排的”(6:40,路加福音 9:14)。这一描写参照的历史事实是:

“耶洗别杀耶和華众先知的时候，俄巴底将一百个先知藏了，每五十人藏在一个洞里，拿饼和水供养他们”(列王纪上 18:4)。耶稣“望着天祝福，擘开饼”(6:41)，参照以利亚“只要先为我作一个小饼，拿来给我，然后为你和你的儿子作饼”的神迹(列王纪上 17:13)；“吃饼的男人共有五千”(6:44)，参照耶和華“在以色列人中为自己留下七千人”(列王纪上 19:18)。

耶稣使 4000 人吃饱的神迹，参照以利沙用 20 个饼喂饱 100 人的记载：“耶和華如此说：众人必吃了，还剩下”(列王纪下 4:43)；《马可福音》写道：“众人都吃，并且吃饱了，收拾剩下的零碎”(8:8)。两者对应何其巧妙！

(2) 水上行走的原因

《马可福音》解释门徒看见耶稣在水上行走感到“十分惊奇”的原因：“这是因为他们不明白那饼的事，心里还是愚顽”(6:52)。这留下一个谜：水上行走和“饼”有什么联系？问题的答案也许在“分”，和合本把“那饼”(tois artois)译作“分饼”极为精当。当年以利亚用衣裳打水，“水就左右分开，二人走干地而过”(列王纪下 2:8)，以利沙用以利亚遗留的衣裳打水，“水也左右分开”(2:14)。《马可福音》蕴涵这样一个推理：如果门徒理解耶稣“分饼”比以利亚和以利沙“分水”更加神奇，知道耶稣有比先知“分水”大得多的能力，那么就不会为耶稣在水上行走而“十分惊奇”了。

(3) 西顿医治神迹的细节

《马太福音》说耶稣在西顿的境内治好迦南妇人的孩子，《路加福音》明确地把这件事与以利亚救治撒勒法寡妇儿子的神迹(列王纪上 17:17—24)相对应(4:26)；而《马可福音》说“这妇人是希腊人，属叙利非尼基族中”(7:26)。这个希腊妇人对耶稣的信心，与书念的妇人对以利沙的信心相对应：她“抱住神人的脚”，以利沙的仆人“前来要推开她”(列王纪下 4:27)；而希腊妇人“俯伏”在耶稣“脚前”，耶稣开始时也推脱(7:25，

27)。耶稣吩咐“你回去吧!”她回去“见小孩子躺在床上”(7:29);这与以利沙“将你儿子抱起来”(列王纪下 4:36)的吩咐遥相呼应。

(4) 哑巴开口和瞎子复明

《马可福音》独家记载耶稣治好一个“耳聋舌结的人”(7:31—37)和伯赛大的盲人(8:22—26)的动作:耶稣“望天叹息”,说“开了吧!”(7:14);问盲人:“你看见什么了?”盲人先看人如树木,最后“定睛一看,就复了原,样样都看得清楚了”(8:23—25)。通常只用手一摸或一句话即可治愈的疾病,这次为什么需要这些姿势和过程?也许是因为参照以利沙行神迹的行为,如“以利沙祷告说:‘耶和华啊,求你开这少年人的眼目,使他能看见’”(列王纪下 6:17)、“耶和华就照以利沙的话,使他们的眼目昏迷”(18)、“耶和华开他们的眼目,他们就看见了”(20)。细节上的类似不是偶然的巧合,表现《马可福音》自觉地参照以利亚和以利沙的神迹,以说明耶稣是完满的先知型相。

第九节 巡游传道的一年

“同观问题”的最大难题是《路加福音》9:51—18:14 的结构和内容。这一板块开始于“耶稣被接上升的日子将到,他就定意向耶路撒冷去”(9:51)。《路加福音》关于耶路撒冷旅途的记载最为详细,增加了许多不见于其他福音书的记载。但这一部分的记载既不按行程^①,也没有明确主题。^② 历史批评者认为这一部分是 M、Q、L 三个蓝本的叠加和编辑^③,文学批评者猜测这一部分文类是交叉重复的诗歌体。^④ 众说纷纭,扑朔

①《丁道尔新约圣经注释·路加福音》,台北:校园书房 1996 年版,第 211—212 页。

② J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel*, London: Longman, 1976, pp. 138 - 164. 裘慕尔引用 7 位研究者对旅程的神学主题提出 6 种不同意见。《丁道尔旧约圣经注释·路加福音》,第 212 页。

③ H. Conzelmann, *Theology of Luke*, New York: Harper & Row, 1960, pp. 60 - 73.

④ K. Bailey, *Poet and Peasant*, Grand Rapids: Eerdmans, 1977, pp. 79 - 85; C. H. Tablbert, *Literary Patterns*, Missoula, Mont.: Scholars, 1974, pp. 51 - 56.

迷离。^①

《马太福音》、《马可福音》简略地记载耶路撒冷之旅(19:1 = 10:1),而《约翰福音》明确记载耶稣的五次耶路撒冷之行(2:13, 5:1, 7:10, 10:22, 12:1)。有研究者注意到《路加福音》八次写耶稣走向耶路撒冷(9:51, 13:22, 17:11, 18:32, 19:11, 28, 37, 41),可能是把多次耶路撒冷旅途压缩为一次。有人认为“有两趟不同的旅程,从 9:51 开始的,可能是赴住棚节筵席的旅程(约翰福音第 7 章),而耶稣的最后一趟京城之旅是从 17:11 开始的。有人认为路加熟悉耶稣最后一次耶路撒冷之旅的两种传说,又把一些有趣的、却缺乏详尽日期和地点的事,放在这两个传说的中间”^②。我们说“两趟旅程”比“两种传说”更合理。

参照四福音书,我们可读出耶稣最后一年的行程。喂饱 5000 人的事件发生在逾越节前夕(约翰福音 6:11),第二年逾越节前六天耶稣到达伯大尼(12:1)。中间有五个基准点:一是住棚节(公历 11 月)期间耶稣在耶路撒冷;二是修殿节(公历 12 月)之后到约旦河外(约翰福音 10:40)和犹太旷野中的以法莲城(11:54);四是从约旦河外到撒玛利亚和加利利(路加福音 17:11);五是从加利利到约旦河外(马太福音 19:1,马可福音 10:1);六是从耶利哥到伯大尼。解决“同观问题”的关键是要把这些地点联结起来。

第四个基点是解释难点:“耶稣往耶路撒冷去,经过撒玛利亚和加利利”(路加福音 17:11),耶稣的行程似乎南辕北辙。一些译本把“经过撒玛利亚和加利利”译作“经过撒玛利亚和加利利的中间(*dia meson*)”,或“沿着撒玛利亚和加利利的边境”。不管如何翻译介词 *dia meson* 或 *mesou*,动词 *diērcheto* (“经过”)明白地表示耶稣从撒玛利亚进入加利利。冈兹曼以为路加没有地理知识。其实,路加这样卓越的历史学家不会犯

① 麦资基说,9:51—18:14“这段记载很少有时间和地理方面的正确细节”。《新约导论》,苏蕙卿译,香港:基督教文艺出版社 1993 年版,第 122 页。这种判断代表大多数研究者观点。

② 《丁道尔新约圣经注释·路加福音》,第 212 页。

如此低级的错误。参照《约翰福音》，耶稣最后一次去耶路撒冷之前，祭司长招集会议，作出“杀耶稣”(11:53)的决议；“所以耶稣不再显然行在犹太人中间，就离开那里往靠近旷野的地方去。到了一座城，名叫以法莲，就在那里和门徒同住”(11:54)。以法莲城应在当年北国与南国的交界处，属于撒玛利亚辖区。耶稣从这里继续北上，到达加利利。然后与十二门徒一起，从加利利东渡海到约旦河外，沿东岸南下，再西渡约旦河，从耶哥利向耶路撒冷进发。

把耶稣最后一年的几个基准点联结，我们可以得到一个完整线路图：革尼撒勒——推罗、西顿——加利利海边——凯撒利亚腓比亚——加利利——撒玛利亚——耶路撒冷——约旦河外——旷野中的以法莲城——撒玛利亚——加利利海西岸——渡海到约旦河东岸——沿东岸南下——西渡约旦河——耶哥利——伯大尼——耶路撒冷。

四福音书对这一年耶稣行程和言行事迹的记录，在详略、观点和叙述方式等方面有不同的强调和取舍，但符合上面勾勒的线路图，如下图所示。

马太福音	马可福音	路加福音	约翰福音
· 喂饱五千人(14:13—21) · 履海神迹(14:22—33) · 革尼撒勒(14:34—36)、 · 推罗、西顿境内(15:21—28) · 在加利利海边喂饱四千人(15:32—39) · 凯撒利亚腓比亚(16:13) · 彼得认主(16:16:16—20)	· 同左(6:30—44) · 同左(6:45—52) · 同左(6:53—56) · 同左(7:24—30) · 同左(8:1—10) · 同左(8:27) · 同左(8:29—30)	· 同左(9:10—17) · 同左(9:20—21)	· 同左(6:1—15) · 同左(6:15—21) · 迦百农(6:24—25) · 同左(6:68—69)

续 表

马太福音	马可福音	路加福音	约翰福音
· 高山变形 (17:1—8) · 回加利利 (17:22—18:35) · 从加利利来到犹太地和约旦河外 (19:1—20:16) · “看哪,我们上耶路撒冷去”(20:17) · 经过耶利哥 (20:29—34) · 到达伯大尼 (21:1)	· 同左 (9:2—8) · 同左 (9:30—50) · 同左 (10:1—31) · 同左 (10:32) · 同左 (10:46—52) · 同左 (11:1)	· 同左 (9:28—36) · 同左 (9:43—50) · 前往耶路撒冷 (9:51) · 经过撒玛利亚 (9:52) · 极多人与耶稣同行 (14:25) · 耶稣“经过撒玛利亚和加利利” (17:11) · 同左 (18:15—30) · 同左 (18:31) · 同左 (18:35—19:10) · 同左 (19:18)	· 在加利利巡游 (7:1) · 暗地去耶路撒冷 (7:10) · 住棚节和修殿节在耶路撒冷 (7:14—10:39) · 往约旦河外 (10:40) · 到旷野,住以法莲城 (11:54) · 同左 (12:1)

1. 耶稣在耶路撒冷

同观福音书只记载耶稣最后一次进入耶路撒冷,但暗示耶稣多次到耶路撒冷。如前所述,《马太福音》9:1—8 记载耶稣在“自己的城里”治好一个瘫子实际发生在耶路撒冷。《马太福音》和《马可福音》透露耶稣多次待在耶路撒冷的时间。比如,民众欢迎耶稣进城,“把田间的树枝砍下来,铺在路上”(马可福音 11:8,马太福音 21:8);耶稣“看见一棵无花果树,树上有叶子”,找不到果实,“不过有叶子,因为不是收无花果的时候”(马太福音 21:18,11:13)。耶稣说:“当树枝发嫩长叶的时候,你们就知道夏天近了”(24:32,13:28)。这些描写树叶的细节透露此时不像是在

逾越节期间的初春(公历3月底),倒像是在住棚节的秋天(公历10月初)。再比如,耶稣对捉拿他的人说:“我天天教训人,同你们在殿里”(14:49),这可说明他在圣殿长期讲道。根据这些暗示,莱恩推论说:“可以认为马可叙事把耶稣在耶路撒冷的事工放在从住棚节到逾越节的六个月间,而不是通常所想的最后一个星期。”^①

作为一个卓越的历史学家,路加对耶稣往返耶路撒冷的行程如同使徒约翰一样清楚明白,但为了与《希伯来书》耶稣进入真圣所“显现一次,把自己献为祭”(9:26)的神学纲领相适应,路加把耶稣在耶路撒冷过住棚节和修殿节的言行融入走向耶路撒冷的过程中,但多处暗示耶稣此时已在耶路撒冷。

(1) 演讲的背景

《约翰福音》记载耶稣在耶路撒冷发表长篇主题演讲(5:17—47)。《路加福音》记载耶稣这一时期的教诲多有公众讲演的背景。比如,“耶稣正说这话的时候,众人中间有一个女人大声说”(11:27);“当众人聚集的时候,耶稣开讲”(11:29);“这时,有几万人聚集,甚至彼此践踏。耶稣开讲”(12:1)。耶稣说话时,“众人中有一个人”要求耶稣帮助他分家,耶稣说“无知财主”的喻言。

《马太福音》记载耶稣教训法利赛人不知道分辨气候(16:2—3),在《路加福音》中是“对众人说”的话(12:54)。当然,我们不必把这两次话归并,相似的话完全可以在不同时间和地点,对不同人说。

“无花果树”的喻言(13:6—9),缘于“彼拉多使加利利人的血搀杂在他们祭物中”(13:1)。“有人”把这件事归于罗马人的血腥亵渎,意在试探耶稣的政治立场。耶稣却把这件事归咎于加利利人不知悔改,正如西罗亚楼倒塌的偶发事故应归咎于耶路撒冷人不知悔改。

(2) 与法利赛人辩论

法利赛人威胁耶稣:“离开这里去吧!因为希律想要杀你”(13:31)。

^① W. L. Lane, *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974, p. 391.

耶稣此时显然已经在耶路撒冷。耶稣称希律为“狐狸”(32),意思说他目前还不是主要危险,要到今天、明天,“第三天我的事就成全了”(32),将在耶路撒冷受难,“因为先知在耶路撒冷之外丧命是不能的”(13:33)。《马太福音》记载耶稣受难前为耶路撒冷哀哭(23:37—39)。耶稣说:“我多次愿意聚集你的儿女,好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下,只是你们不愿意”(13:34,24:37)。这暗示耶稣多次在耶路撒冷。《路加福音》记载耶稣最后一次进入耶路撒冷时面对城墙“哀哭”(19:41),包含更具体预言:“你的仇敌必筑起土垒,周围环绕你,四面困住你。并要扫灭你和你里头的儿女,连一块石头也不留在石头上”(43—44)。公元70年罗马军团正是用筑围墙的方式保卫耶路撒冷城,城内军民被杀多达110万,圣殿彻底被毁。^①

《约翰福音》说耶稣在耶路撒冷的讲道在犹太人中引起“纷争”,“有人要捉拿他,只是无人下手”(7:43)。《路加福音》记载耶稣两次应邀在法利赛人家里吃饭,第一次,法利赛人指责耶稣饭前不洗手,耶稣发出“法利赛人有祸了”的谴责(11:39—53)。耶稣在圣殿上发出简短谴责(20:45—47,马可福音12:38—40)。《马太福音》把这两次发生谴责综合成耶稣在圣殿上的大谴责(23:1—36)。

第二次,法利赛人首领为了“窥探”(14:1)而请耶稣吃饭,耶稣与他们辩论安息日治病的问题,他们理屈词穷,“不能对答”(14:6)。耶稣接着教训法利赛人,临场发挥说“大筵席”喻言(14:15—24)。《马太福音》则按照“三个一组”的写法,按主题把“大筵席”(22:1—14)和另外两个喻言记录在最后一篇智慧书之中。

2. 对撒玛利亚人的态度

《马太福音》说:“外邦人的路,你们不要走;撒玛利亚人的城,你们不要进”(10:5)。这是参照王国分裂时期撒玛利亚是偶像崇拜中心的以色列

^①《犹太战纪》5:491,6:420;《约瑟夫著作精选》,王志勇等译,北京大学出版社2004年版,第378,397页。

列史作出的教导,其他三部福音书中没有收入这句话。相反,《路加福音》和《约翰福音》记录耶稣在撒玛利亚传道的史实。

当时从加利利到耶路撒冷有两条路线:一是从约旦河东岸绕行,二是穿过撒玛利亚直行。第二条路线虽然是捷径,但遭撒玛利亚人阻碍,风险较大,大多数犹太人宁可绕行。耶稣至少三次穿越撒玛利亚。《约翰福音》第4章记载第一次经历,《路加福音》记载后两次。

第二次耶稣派门徒打前站。撒玛利亚人从来不欢迎去耶路撒冷的客人。门徒雅各、约翰被一些村庄拒绝,生气地请求耶稣给他们“吩咐火从天上降下来烧灭他们,像以利亚所作的”(9:54)。耶稣责备他们说:“人子来不是要灭人的性命,是要救人的性命”(9:56)。这不只是一般性承诺,而是耶稣在撒玛利亚的战略部署。耶稣从跟随者中挑选使徒到附近村庄传福音。挑选出“七十人”,他们被主差遣”(apostellō ho kyrios)。“当得平安之子(huiois eirēnē)”(10:6)。如果说照麦基洗德等次作大祭司的耶稣是新的“平安王”(basileus eirēnēs,希伯来书7:2),那么他在撒玛利亚得到的新信徒就是平安之子。

耶稣在撒玛利亚传道的策略取得成功。“那七十个人欢欢喜喜的回来”,向耶稣报告:“主啊,因你的名,就是鬼也服了我们”(10:17)。犹太人视作污鬼横行的畏途被耶稣打通。“耶稣被圣灵感动就欢乐”(21),赞颂圣父的恩典(10:21—22),同时教育门徒以此为榜样,征服这块自北国灭亡后就沦陷在偶像崇拜中的土地,实现“从前有许多先知和君王”想重新夺取而未能成功的目标。果然,耶稣去世不久,撒玛利亚成为使徒向外邦传福音夺取的第一个前哨阵地(使徒行传1:8,8:1)。

《马太福音》和《马可福音》记载耶稣在圣殿上回答一个“律法师”或“文士”询问什么是最大诫命的问题(22:34—40,12:28—34)。《路加福音》记载对话全过程。耶稣说明最大诫命之后,这个律法师“要显明自己有理”,接着提出“谁是我的邻舍呢?”(10:29)于是耶稣说了“好撒玛利亚人”的著名喻言。虽然是喻言,但“从耶路撒冷下耶利哥”的

地理位置和“祭司”、“利未人”和“撒玛利亚人”三个人物却是现场取证,最初的对话可能发生耶稣第二次在撒玛利亚时。喻言中“祭司”、“利未人”指与耶稣对话的“律法师”,而“好撒玛利亚人”则是沿途帮助耶稣一行的真人真事。

耶稣第三次经过撒玛利亚时遇到 10 个大麻风病人。耶稣嘱咐他们去把身体给祭司看,“他们去的时候就洁净了”(17:14)。这十个人治好病后,只有一个人回来“大声归荣耀与神,又俯伏在耶稣脚前感谢他”(17:15—16)。《路加福音》明确说“这人是撒玛利亚人”(16);耶稣问道:“除了这外族人,再没有别人回来归荣耀与神吗?”(18)这不是一时感慨,而预示为基督作见证的任务将主要落在外邦人身上。

3. 耶稣在约旦河外

《约翰福音》记载冬天修殿节之后,“耶稣又往约旦河外去,到了约翰起初施洗的地方”(10:40),约翰施洗的地方应是“靠耶路撒冷的哀嫩”(3:23)。耶稣在这里吸引“许多人来到他那里”(10:41),《路加福音》也说:“有极多的人和耶稣同行”(14:25),“众税吏和罪人都接近耶稣,要听他讲道”(15:1)。

耶稣针对罪人讲道,重点是劝他们悔改。耶稣在修殿节前后发表“我是好牧人”的主题演讲(约翰福音 10:1—30)。路加记载耶稣用牧人寻找一百只羊中“失去一只”(15:4)比喻上帝欢喜“一个罪人悔改”爱心(15:10)。“妇人找钱”和“浪子回头”比喻同样召唤悔改的罪人。

耶稣在约旦河外期间施行最大一件神迹,使拉撒路从坟墓中复活(约翰福音 11:1—45)。《路加福音》记载耶稣同时期说的财主和拉撒路的喻言(16:19—31),不是一个寓言;而是耶稣对拉撒路复活意义的解释。“拉撒路”(希伯来文 *el'āzār*,“神帮助的”)与《约翰福音》中被耶稣从坟墓中召唤出来的活人拉撒路同名,不是偶然的巧合。路德在回答财主和拉撒路的喻言是比喻还是事实的问题时说:“故事的一部分是事实,对

其中的人物、情境,以及五位弟兄的生存都有详细的记述。”^①耶稣在现实生活取喻,喻言中乞丐拉撒路和终日享乐的财主是伯大尼同一村庄的两个人。两人死后相反遭遇也是耶稣所见的超自然景象:拉撒路“被天使带去放在亚伯拉罕的怀里”(16:23),因为他有“耶稣素来爱马大和她妹子并拉撒路”(约翰福音 11:5)的恩典;而财主“在阴间受痛苦”(16:23),因为他虽“有摩西和先知的話可以听从”(16:29),却不听从。财主后悔至极,求亚伯拉罕打发拉撒路给他活着的弟兄传信,免得他们重蹈财主覆辙。亚伯拉罕说:“若不听从摩西和先知的話,就是有一个从死里复活的,他们也是不听从”(31)。这个喻言以耶稣“救拔亚伯拉罕的后裔”(希伯来书 2:16)为神学背景,说明耶稣救拉撒路“从死里复活”要唤起人们要悔改、信福音。耶稣的努力没有白费,亲眼见到拉撒路复活的犹太人“多有信他的”(约翰福音 11:45,12:11);但顽抗福音的人果然“不听从”,反而加紧策划杀害耶稣(11:47);更有甚者,“祭司长商议连拉撒路也要杀了”(12:10)。耶稣在喻言中说:“就是有一个从死里复活的,他们也是不听从”,不正是指着祭司长之流说的吗?

4. 最后一次旅程

关于耶稣最后一次旅程,《路加福音》记载耶稣一行从犹大地出发到加利利由南到北的行程(17:1),而《马太福音》和《马可福音》记载从加利利出发到犹大地的从北到南的行程(19:1,10:1)。耶稣为什么要舍近求远,绕个大圈子到目的地呢?祭司长此时已下达密捕令(约翰福音 11:57),企图秘密处死耶稣。耶稣赎罪(lytroō)必须是万众瞩目、惊天动地、永垂青史的事,耶稣需要足够多的信徒作他的见证人。他于是在以前传福音的地区大迂回,把听过福音、看过神迹的人召集起来,随同他一起去耶路撒冷过逾越节,为他无辜被杀和为人赎罪的神圣祭献作见证。

①《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社 2003 年版,第 127 页。

同观福音书记载了耶稣在加利利和约旦河外的途中的事工。耶稣用路上遇见的一个“小孩子”或“婴孩”和一个“财主”或“官”为例,向门徒说明谁能进入天国的道理(马太福音 20:13—30,马可福音 10:13—31,路加福音 18:15—30)。

耶稣一行西渡约旦河,耶稣作出第三次遇难和复活的预言,带领十二门徒走向目的地(马太福音 20:17—19,马可福音 10:32—34,路加福音 18:31—34)。《路加福音》说耶稣在“将近耶利哥的时候”治好一个瞎子,《马可福音》说耶稣“出耶利哥的时候”治好瞎子巴底买(10:46),《马太福音》说“出耶利哥的时候”治好两个瞎子(20:29)。一个还是两个瞎子不成问题,因为另一个不知姓名的不算见证人。问题是这件神迹究竟发生在进入还是走出耶利哥的时候。圣经地理学告诉我们,耶利哥有新旧两城,在《旧约》中的耶利哥在山上,希律王建造了以他母亲塞普里斯(Cypris)命名的新城。^① 耶稣在出旧城、接近新城时治好瞎子,瞎子“跟随耶稣,一路归荣耀与神”,耶稣一行声势大震,众人“也赞美神”(18:43)。

耶稣进入耶利哥新城,住在“税吏长”、“财主”撒该(19:2)家里,跟随耶稣的“所有百姓”(laos)都不理解“他竟到罪人家里去住宿”(7)。撒该称耶稣为“主”,申诉说:“我把所有的一半给穷人,我若讹诈了谁,就还他四倍”(8)。可以说,撒该遵从施洗者约翰对税吏“不要多取”的教导(3:13)。撒该见耶稣的喜悦和面对主的谦卑,表明他响应福音的努力,耶稣满足了他的愿望:“今天救恩到了这家,因为他也是亚伯拉罕的子孙。”这是《路加福音》第三次(19:9,前两次见 13:16 和 16:22)用实例证明基督来临“乃是救拔亚伯拉罕的后裔”(希伯来书 2:16)。

第十节 最后一周

四福音书关于耶稣最后一周的记载,如下图所示。

^① 《犹太战纪》III, viii, 3, 参阅王丽丽等译,山东大学出版社 2007 年版,第 40 页。

时间	马太福音	马可福音	路加福音	约翰福音
前六天 (星期六)	· 马利亚膏抹耶稣 (26:6—13)	· 同左(14:3—9)		· 到达伯大尼马大的家 (12:1) · 同左(12:3—8)
星期日	· 骑驴驹光荣进入耶路撒冷 (21:1—11) · 夜宿伯大尼 (21:17)	· 同左(11:1—10) · 清理圣殿 (11:1b) · 同左(11:11b)	· 同左 (19: 28—40) · 同左(19:45)	· 同左 (12: 12—19)
星期一	· 早去圣殿途中咒诅无花果树 (21: 18—19) · 再次洁净圣殿 (21: 12—13)	· 同左 (11: 12—14) · 同左 (11: 15—18) · 晚返伯大尼 (11: 19)	· 同左 (19: 45—48)	
星期二	· 同右(21:20—22) · 犹太领袖质问耶稣洁净圣殿权能 (21: 23—27) · 从此每天辩论, 宣讲, 预言 (21:28—25: 46)	· 早去圣殿途中, 见受咒诅无花果树枯干(11:20—25) · 同左 (11: 27—33) · 同左 (11: 34—13:37)	· 同左(20:1—8) · 同左(20:9—21: 38)	· 向求见的希腊人讲道 (12: 20—36)
星期三	· 耶稣预言即将受害 (20:1—2) · 犹太人策划逮捕耶稣 (26:3—5) · 犹太见祭司长, 出卖耶稣 (26:14—16)	· 同左(14:1—2) · 同左 (14: 10—11)	· 同左(22:1—2) · 同左(22:3—6)	· 同左(13:2) · 晚餐时, 耶稣为门徒洗脚 (13:4—20)

续 表

时间	马太福音	马可福音	路加福音	约翰福音
星期四	· 耶稣吩咐门徒进城准备逾越节筵席(26:17—19) · 最后晚餐(26:20—29) · 餐后到橄榄山(26:30—35) · 客西马尼(26:36—46) · 耶稣被捕(26:47—56) · 在祭司长宅院受审,彼得第三次不认主(26:57—75)	· 同左(14:12—16) · 同左(14:17—25) · 同左(14:26—31) · 同左(14:32—42) · 同左(14:43—52) · 同左(14:53—72)	· 同左(22:7—13) · 同左(22:14—38) · 同左(22:24—39) · 同左(22:40—46) · 同左(22:47—53) · 同左(22:54—71)	· 同左(13:21—30) · 同左(13:31—17:26) · 同左(18:1) · 同左(18:2—11) · 同左(18:12—27)
星期五	· 清晨被送到彼拉多衙门受审(27:11—14) · 犹太人聚众闹事(27:15—25) · 早6时后,彼拉多用“犹太人的王”罪名,宣判耶稣钉十字架,耶稣受鞭刑(27:26—31) · 背十字架(27:32) · 9时,耶稣被钉上十字架(27:33—44) · 耶稣之死(27:45—56) · 安葬(27:57—61)	· 同左15:2—5 · 同左(15:6—14) · 同左(15:15—20) · 同左(15:21) · 同左(15:22—32) · 同左(15:33—41) · 同左(15:42—47)	· 同左(23:2—5) · 被送到安提帕王府受审(23:6—12) · 同左(23:13—23) · 同左(23:24—25) · 同左(23:26—32) · 同左(23:33—45) · 同左(23:44—49) · 同左(23:50—56)	· 同左(18:28—38) · 同左(18:39—40) · 同左(19:1—16) · 同左(19:17) · 同左(19:17—27) · 同左(19:28—30) · 同左(19:31—42)
星期六		· 安息日结束后妇女准备香膏(16:1)		
星期日	· 清晨,妇女发现坟墓空了,天使在坟墓内向妇女们显现(28:1—8)	· 同左(16:2—8)	· 同左(24:1—8) · 彼得证实坟墓空了(24:12)	· 同左(20:1) · 天使和耶稣在坟墓外向玛利亚显身(20:11—17) · 约翰和彼得一起证实坟墓空了(20:3—10)

福音书的记载时间顺序清楚,记录基本一致,但仍有“同观问题”,乃至“同观福音书”与《约翰福音》似乎不一致的难题。我们按照上图的秩序,重点解决以下十个疑难问题。

1. 马利亚何日膏耶稣?

《约翰福音》明确说:“逾越节前六日,耶稣来到伯大尼”(13:1),接受筵席招待,马大、拉撒路和马利亚三姐弟都在场。马利亚用极贵重香膏抹耶稣的脚。在《马太福音》和《马可福音》的叙事中,“过两天是逾越节”(26:1,14:1),“一个女人”把一玉瓶至贵的香膏“浇在耶稣的头上”(26:6,14:3),《马可福音》并说这事发生在“耶稣在伯大尼长大麻风的西门家里坐席的时候”(14:3)。根据三福音书记载,我们可以还原这一事件的细节:地点在伯大尼一个叫西门人的家里,耶稣曾治好他的大麻风病,他设筵席款待耶稣一行,也请拉撒路全家坐席。席间马利亚用香膏浇耶稣的头,抹耶稣的脚。

差异在于这一事件的时间:发生逾越节前六日,还是前两日?我们注意《马太福音》和《马可福音》在犹大出卖耶稣之前叙述这件事。“门徒”(马太福音 26:8)或“几个人”(马可福音 14:4)指责花费 30 多两银子的香膏不值得,不如拿这笔钱“周济穷人”(22:9,14:5)。在《约翰福音》中,我们知道犹大带头指责“这香膏为什么不卖三十两银子周济穷人呢?”(12:5)约翰揭露说:“他说这话,并不是挂念穷人,乃因他是个贼,又带着钱囊,常取其中所存的”(12:6)。这是说,犹大是耶稣一行的司库,贪污善款,情不自禁地想用变卖香膏的钱填补亏空。《马太福音》记述犹大念念不忘那“三十两银子”的邪念:他找到祭司长,出卖耶稣,讨得 30 块钱(26:14—15)。犹大“吊死”^①(27:5)之后,祭司长用这 30 块钱,“买

①《使徒行传》说犹大“身子仆倒,肚腹崩裂,肠子都流出来”(1:8),与上吊挣扎的死状并不矛盾。

了窑户的一块田”。马太说“这就应了先知耶利米的话”(27:7)。“买了窑户的一块田;这是照着主所吩咐我的”(撒迦利亚书 11:13)并不是耶利米的预言;但耶利米“照着主所吩咐我的”,“带百姓中的长老和祭司中的长老”到窑户门口(耶利米书 17:1)。马太综合耶利米和撒迦利亚的先知预言,强调耶稣的赎价被犹太人轻看:“那三十块钱,就是被估定之人的价钱,是以色列人中所估定的”(27:9)。

《约翰福音》按照时间顺序记述马利亚膏耶稣,而《马太福音》和《马可福音》在犹大出卖耶稣前夕倒叙这一事件,揭露犹大卖主出于贪图钱财的邪念。而《路加福音》和《约翰福音》用“撒但入了犹大的心”(22:3, 13;27)形象地揭露犹大的邪念。^①

耶稣被当作罪犯处死,按规矩尸体不能抹膏(马太福音 27:59),耶稣因此说马利亚提前为他举行葬礼(马太福音 26:12, 马可福音 14:8, 约翰福音 12:7)。《马太福音》和《马可福音》在耶稣受难前两天的背景中追忆马利亚膏耶稣,更突出地显明了耶稣受膏作赎罪的基督的深远意义:“普天之下,无论在什么地方传这福音,也要述说这女人所行的”(26:13, 14:9)。

总之,这三部福音书记载马利亚膏耶稣,不可与《路加福音》记载另一女人膏耶稣(7:37—46)混为一谈。这三福音书对马利亚膏耶稣的记载没有矛盾,相互参照,相得益彰。

2. 耶稣骑驴,还是骑驴驹?

耶稣前一年来耶路撒冷时路过马大和马利亚的家(路加福音 10:38—39);住在橄榄山,早出晚归(约翰福音 8:1—2);最后一周在耶路撒冷时住在伯大尼(马太福音 21:17, 马可福音 11:11, 约翰福音 12:1),早

^① 有研究者认为,“加略人犹大”属于奋锐党,因耶稣不符合他的政治化基督观念而抛弃耶稣。同观福音书强调犹大贪图钱财的卖主动机,而《约翰福音》6:71 暗示犹大背叛政治动机之处。

出晚归(马可福音 11:19)。这些记载可能是同一地址,因为马大和马利亚的家在橄榄山东麓的伯大尼。

福音书记载耶稣到达伯大尼的“第二天”(约翰福音 12:12),耶稣从“伯法其”和“伯大尼”这两个橄榄山东麓的村庄进入耶路撒冷(马太福音 21:1,马可福音 11:1,路加福音 19:39)。走到俯瞰耶路撒冷的橄榄山西麓,耶稣知道上帝事先的安排,吩咐门徒到附近村庄牵一头驴驹过来,耶稣骑驴进入耶路撒冷,应验先知预言以色列人的王“谦谦和和地骑着驴,就是骑着驴的驹子”进入耶路撒冷(撒迦利亚书 9:9)。

《马太福音》说,耶稣吩咐门徒找到“一匹驴(ονον)”,“还有驹子(pōlon)同在一处”(21:2),门徒“牵了驴和驴驹来”,“耶稣就骑上它们(antōn)”(21:7)。批评者认为福音书作者把《撒迦利亚书》原话中“驴”和“驹子”的等同关系误解为并列关系,质疑耶稣一人如何能骑两匹牲口。

我们认为,马太极为熟悉旧约历史,不可能不知道“驴的驹子”的意思。但他按照新的启示理解旧约精神,比如 2:23 概括出“拿撒勒人”的预象,27:7—9 综合耶利米和撒迦利亚的预言。21:5—7 按照犹太人两种不同的基督形象来解释先知预言。“驴”负担的轭象征国家复兴的重任,如撒母耳记下 16:2 记载“洗巴拉着备好了的两匹驴”迎接大卫;而没有负轭的驴驹子象征耶稣“柔和谦卑”(11:29)的形象。先知预言“谦谦和和”地骑驴驹子的弥赛亚,在犹太人眼里却是担负重轭的政治—宗教领袖。因此,不是福音书作者犯了常识错误,而是当时犹太人眼里的耶稣有两种基督形象。虽然“前行后随的众人”用对待基督的热情欢呼耶稣进城:和散那归于大卫的子孙(21:9),但他们并不清楚光荣的“大卫子孙”是天国之王,而不是进入耶路撒冷当犹太王;甚至门徒也有这样的错误观念(马太福音 20:20—21,马可福音 10:35—37,路加福音 22:24),更不用说普通民众了。耶路撒冷的居民态度更为冷淡,以为耶稣只是“加利利拿撒勒的先知”(马太福音 21:11)。

3. 耶稣几次洁净圣殿？

《约翰福音》2:13—20 记载耶稣第一次上耶路撒冷时洁净圣殿，与最后一周洁净圣殿，明显是时隔至少两年的事，而且记载的细节不同，不可混为一谈。问题是，同观福音书给人留下耶稣洁净圣殿的时间不一致的印象：《马太福音》和《路加福音》似乎说耶稣光荣进入耶路撒冷之后立即去圣殿驱赶买卖人（21:12—13, 19:45—46），然后出城回伯大尼住宿（21:17）；而《马可福音》则说回伯大尼住宿（11:11）的“第二天”（12），耶稣“来到耶路撒冷”洁净圣殿（11:15—17）。人们不禁要问：洁净圣殿事件究竟发生在耶稣光荣进入耶路撒冷当天，还是在第二天呢？

如果我们理解耶稣最后一周不止一次洁净圣殿，那么时间问题迎刃而解。圣殿外院中的买卖是犹太教大祭司该亚法（16—36 年）经营的商业活动，如同依附在圣殿的毒瘤，不是一二次外科手术就可治愈的。耶稣第一次到耶路撒冷洁净圣殿，几年后发现乱象如故，立即采取行动，一周内多次行动。《马太福音》把多次行动浓缩为一次，而《马可福音》重点记载头两天的行动：光荣进入耶路撒冷当天，耶稣“入了圣殿，周围看了所有“panta”（和合本译作“各样物件”，11:11）。“周围看了”（periblephamenos）的意思是巡察治理，与《马太福音》和《路加福音》记载“赶出殿里一切作买卖的人”（21:12, 19:45）并不矛盾。但商贩第二天又来到圣殿，《马可福音》再次记载耶稣清理圣殿。可以想象，早上“开业”的商贩比下午临近散场时的商贩更多，因此《马可福音》重点描写第二天洁净圣殿；但既不排斥此前有类似行动，如《马可福音》11:11 所示；也不意味以后不再行动，如《路加福音》在概述耶稣清理圣殿之后接着说：“耶稣天天在殿里教训人”（19:47）。“教训人”（didaskōn）不只是教诲言辞，也包括训斥的行动，因此才致使“祭司长和文士与百姓的尊长都想要杀他”（19:47）。

祭司长想杀耶稣的部分原因是洁净圣殿断了他的财路，以法利赛人

为主体的文士因为耶稣激烈批评圣殿已成“贼窝”而想杀他,“百姓的尊长”可能因为商贩和顾客的投诉而想杀耶稣。几天后强烈要求彼拉多钉耶稣十字架的民众当中,可能就有这些买卖人;这部分民众和犹太一样,受不正当经济利益驱动背弃他们的“王”。

《马太福音》擅长概述,把几件事放在一起综述;洁净圣殿是一例,接下来描写耶稣咒诅无花果树一节也是综述。马太描写第二天“早晨回城的时候”(19:18);“而(kai)门徒看见”无花果树“立刻(parachrēma)枯干了”(19:19—20)。《马可福音》告诉我们:“第二天”(11:12)进城路上耶稣咒诅无花果树,晚上回伯大尼住宿(11:19);第三天,“早晨,他们从那里经过,看见无花果树连根都枯干了”(11:20)。《马可福音》没有用“立刻”,但《马太福音》说无花果树在门徒眼前“立刻”枯干,完全可以发生在耶稣咒诅的次日。这两个记载并无矛盾。

《马可福音》记载耶稣第一天初步洁净圣殿和第二天再次洁净圣殿,《马太福音》放在一起综述,用“而(kai)”(12:1)作综述洁净圣殿的开始。《马可福音》分别记载耶稣咒诅无花果树和门徒看见树枯干这两次事件,《马太福音》也放在一起叙述,但中间用“而”字隔开。《马太福音》这两处“而”表示不连续的前后联系,但另外两处“而”连接了耶稣骑上驴驹(11:7)和民众欢迎(11:8)这两次连续事件。《马太福音》第11—12章中“而”字的这两种用法,很有代表性。除了“而”字,福音书还大量使用“但”、“那时”、“以后”、“从此”等词连接前后事件。四福音书参照阅读,区别这些连接词在哪些场合表示连续的事件,哪些场合表示不连续的事件,这可成为我们解决“同观问题”的一个方法。

4. 最后晚餐的时间

逾越节和除酵节两个节日重合(马可福音 14:1,路加福音 22:1),同观福音书记载“除酵节的第一天”,耶稣和门徒“吃逾越节的筵席”(马太福音 26:17,马可福音 14:12,路加福音 22:7—8);《马可福音》和《路加福

音》并补充说：“就是宰逾越羊羔的那一天”(14:12,22:7)。犹太历的一日在两次落日之间，逾越节从尼散月十四日落后开始。按照规矩，在家中吃逾越节筵席可不用羔羊，这也是“最后晚餐”上没有羔羊、只有“饼”和“酒”的原因所在。

同观福音书与《约翰福音》的差别在于，前三者按时序记录；而后者按“赎罪羔羊”的神学，突出耶稣受难与宰逾越节羔羊的对应，因此不提逾越节筵席，而详细记录耶稣为门徒洗脚和逾越节筵席上这两晚上说的话，作为耶稣的遗言(第13—17章)。虽有细节上差异，四福音书记录从尼散月十四日(公历星期四)落后耶稣最后一天的事件相同，事实确凿。

5. 授刀和收刀

《路加福音》记载，耶稣在最后晚餐上从精神上激励门徒，从物质上为他们准备装备：“如今有钱囊的可以带着，有口袋的也可以带着，没有刀的要卖衣服买刀”(22:36)。“门徒说：‘主啊，请看！这里有两把刀。’耶稣说：‘够了’”(38)。“够了”(ikanon estin)即祭司亚希米勒授刀给大卫时说“只有这把”(estin tautēs)的意思(撒母耳记上21:9)。“授刀”在旧约中象征上帝允许的武力合法性；耶稣允许门徒带刀象征遭受不正当迫害时自卫的权利。当耶稣当作罪犯被捕时，有人问道：“主啊，我们拿刀砍可不可以？”(22:49)耶稣没有立刻回答，“有一个人，把大祭司的仆人砍了一刀，削掉了他的右耳”(22:50，马太福音26:51)。^①《路加福音》记载耶稣说“到此为止吧！”(eate heōs toutou, 26:50)；耶稣“摸那人的耳朵，把他治好了”(51)。最后一次神迹表现“爱仇敌”的善意，也象征对自卫难以避免流血所作的补偿。《马太福音》记载耶稣说“收刀入鞘吧！凡动刀的，必死在刀下”(26:52)；如果耶稣想不被逮捕，可以请求上帝调动“十二营多天使”来互驾(26:53)，但如行这样的神迹，岂不中了撒

^① 据《约翰福音》18:20，这个人即彼得，被砍的人叫马勒古。

旦引诱他“试探”上帝(4:5—7)的圈套;“为要应验先知书上的话”,耶稣“成就”迫害他“一切的事”(26:56)。

《路加福音》记载的启示是:耶稣不是无条件的和平主义者,而允许有限的自卫权利。这与《马太福音》的记载并无矛盾:“到此为止”表示正当防卫到一定程度,就要“收刀入鞘”。而“凡动刀的,必死在刀下”的警告,在捉拿耶稣现场针对那些“带着刀棒”的大祭司的奴仆们,也针对历史上一切主动使用和滥用武力的人。但无论如何,这一警告不是针对彼得说的。

6. 赤身逃走的“少年人”是谁?

《马太福音》和《马可福音》记载耶稣被捕时都说“门徒都离开他逃走了”(26:56,14:50)。《马可福音》加了一段:“有一个少年人,赤身披着一块麻布,跟随耶稣,众人就捉拿他。他却丢了麻布,赤身逃走了”(14:51—52)。这个“少年人”是谁?有人猜测是马可。从全书内容来看,有理由认为这里的“少年人”象征圣灵,“赤身逃走”象征圣灵离开耶稣。耶稣传福音之前,“有天使来伺候他”(马可福音 1:13)。“天使”是圣灵的化身,伴随耶稣传道,耶稣得以行驱污鬼、战胜死亡的神迹。耶稣被捕时,圣灵当然不会随之被敌人所禁锢,暂时离开耶稣。因此,耶稣才会感受凡人才能遭受的苦难和死亡。假如有圣灵在身,耶稣不至于死亡。《马太福音》和《马可福音》记载耶稣在最后时刻“大声喊着说:‘我的神,我的神,为什么离弃我?’”(27:46,15:34)这句话借用《诗篇》22:1,说明耶稣死亡的真实原因在于圣灵离开。

那么,圣灵为什么“丢下麻布”呢?麻布是耶稣死亡和复活的实物见证。四福音书记载:“约瑟买了细麻布,把耶稣取下来,用细麻布裹好”(马可福音 15:46,马太福音 27:59,路加福音 23:53,约翰福音 19:40)。裹在耶稣尸身上的“细麻布”和圣灵丢下的“麻布”一样,是耶稣死亡的实物见证。彼得和约翰在空坟墓里看到遗留的“细麻布”(路加福音 24:12,

约翰福音 20:5—6),则是耶稣复活的实据。

与圣灵留下“细麻布”的空壳形成鲜明对照,圣灵身着“白袍”宣告耶稣复活的消息。《马可福音》记载妇女在坟墓里见到“穿着白袍”的“少年人”(16:4),《马太福音》和《约翰福音》记载身穿白衣的“天使”(28:5,20:12),《路加福音》记载“衣服放光”的“两个人”(24:4)。这些记载没有矛盾,都是不同人眼中的圣灵化身。《约翰福音》同时独家记载这天清晨耶稣在坟墓外向抹大拉的马利亚显身说话(20:14—17)。这是耶稣复活后第一次显身,不可与坟墓内圣灵化身的天使混为一谈。

7. 耶稣在安提帕王府

《路加福音》独家记载彼拉多把耶稣交给安提帕·希律审讯。安提帕“久已想要见他,并且指望看他行一件神迹”(23:8)。这回应了《路加福音》先前的记载,安提帕·希律疑惑耶稣是施洗者约翰复活,“就想要见他”(9:9)。安提帕“问他许多的话,耶稣却一言不答”(23:9)。因为他是不是施洗者约翰复活的问题根本不值得回答。安提帕以为耶稣不是复活的先知,不足为惧,就和手下士兵“藐视耶稣,戏弄他,给他穿上华丽衣服,把他送回彼拉多那里去”(23:11)。其他三部福音书说士兵给耶稣穿上“朱红色的袍子”(马太福音 27:28)或“紫袍”(马可福音 15:17,约翰福音 19:5)。这是暗示耶稣从安提帕处出来时的装束。因为彼拉多府衙不可能有紫色的王袍,而安提帕·希律是分封王,可以拥有王袍。耶稣的“华丽衣服”应是在希律王府穿上的。《路加福音》记载“从前希律和彼拉多彼此有仇,在那一天就成了朋友”(23:12)。现有史料证实两人在政治上龃龉不和,安提帕最后对耶稣的态度,证明他确是耶稣所说的“狐狸”(路加福音 13:32)。

8. 背十字架的悲壮

耶稣生前教导说:“不背着他的十字架跟从我的,也不配作我的门

徒”(马太福音 10:38,马可福音 8:34,路加福音 14:27,等)。福音书描写耶稣背十字架的悲壮一幕。总的看来,《马太福音》和《马可福音》显示其“悲”,而《路加福音》和《约翰福音》突出其“壮”。

《马太福音》和《马可福音》中,门徒们“都离开他逃走了”(20:56,14:50),耶稣一人孤独地走上背十字架的苦难历程。途中只有一个从外地来的古利奈人西门被强迫代耶稣背十字架(马太福音 27:32,马可福音 15:21,路加福音 23:26);跟随耶稣一同进城的妇女“远远的观看”(27:55,15:40,23:49)耶稣受难。

《路加福音》按照耶稣受难是“慈悲忠信的大祭司,为百姓的罪献上挽回祭”(希伯来书 2:17)的神学纲领描写耶稣受难,因此比其他两部福音书更有庄严神圣感。在背十字架的路上,“有许多百姓跟随耶稣”,“妇女们为他号咷痛哭”(23:27)。耶稣告诉她们:“耶路撒冷的女子不要为我哭,当为自己和自己的儿女哭。因为日子要到,人必说:‘不生育的和未曾怀胎的,未曾乳养婴孩的,有福了!’”(23:28—29)。同观福音书记载十字架下的讥笑嘲弄(马太福音 27:39—43,马可福音 15:29—32,路加福音 23:35—37);《路加福音》补充记载“百姓(laos)站在那里观看”(23:35)的见证。同观福音书记载与耶稣一同钉十字架上的强盗也嘲笑耶稣(27:44,15:32,23:39);《路加福音》补充说,这只是两个强盗中一个人的声音,另一个责备他的同伙,祈求耶稣原谅,耶稣应许“你要同我在乐园里”(23:43)。

使徒约翰用自己的亲身经历肯定《路加福音》的补充(路加或许从约翰那里得到这些信息)。使徒约翰并补充说:“站在耶稣十字架旁边的,有他母亲与他母亲的姐妹,并革罗罢的妻子马利亚和抹大拉的马利亚”,约翰本人即“他所爱的那门徒”站在耶稣母亲旁边(约翰福音 19:26)。

9. 十字架上的耶稣

《马可福音》说“钉他在十字架上是在巳初(hōra tritē,第三个时辰)的

时候”(15:25);《约翰福音》说彼拉多判耶稣钉十字架的时候“约有午正(ektē,第六个时辰)”(19:14);而同观福音书记载“从午正到申初(hōras enatēs,第九个时辰),遍地黑暗”(27:45,15:33,23:44)。这些时辰如何一致?这是一个难题。

比较简单可行的解释是:同观福音书从太阳升起的6时开始计算,第三个时辰是上午9时,耶稣被钉十字架;中午12时(第六个时辰)到下午3时(第九个时辰)是耶稣生命衰竭时间,而不是耶稣在十字架上的全部时间;而《约翰福音》按罗马日历计算一日时辰^①,从晚12时开始计算,“约有(hōs)第六个时辰”指早6时以后。

约翰强调耶稣被判钉十字架的时间在逾越节早6时之后,而不确定时间,有其独特的神学视角。《约翰福音》开始强调耶稣是承担世人罪孽的“神的羔羊”(1:29,36);逾越节宰羔羊仪式于早6时后在圣殿前举行。《约翰福音》说“那日是预备逾越节的日子”(19:14)。这不是说耶稣受难日不是逾越节,而是说天亮以后犹太人开始预备长达一周的逾越节,其中最重要的是当天公众的逾越节筵席(不等于前一天晚上的家庭聚会),所以那天清晨犹太人押送耶稣到彼拉多处受审,却不愿进罗马人的衙门,“恐怕染了污秽,不能吃逾越节的筵席”(18:12)。

综合四福音书记载,逾越节(犹太历尼散月十五日,公历的星期五)早上6至7时之间,耶稣被判死刑,随后遭鞭打,背十字架到骷髅地;9时被钉十字架(stauroō),在十字架上说了著名的七句话,依次如下:

“父啊,赦免他们!因为他们所作的,他们不晓得”(路加福音23:34)。

“我实在告诉你:今日你要同我在乐园里了”(路加福音23:42)。

“对他母亲说:‘母亲,看你的儿子!’又对那门徒说:‘看你的母亲!’”

^① W. W. Wessel, *Mark*, *Expositor's Bible Commentary*, vol. 8, Grand Rapids: Zondervan, 1984, p. 780.

(约翰福音 19:26—27)

“以利,以利!拉马撒巴各大尼?”就是说:“我的神,我的神!为什么离弃我?”(马太福音 27:46,马可福音 15:34)

“我渴了!”(约翰福音 19:28)

“成了!”(约翰福音 19:29)

“父啊,我将我的灵魂交在你手里!”(路加福音 23:46)

这七句话显示耶稣完全的神性和人性。他经受真实的折磨和苦难,表达对罪人的爱,以及对母亲和门徒的关心,知道正在完成圣父赋予的为人赎罪的神圣使命。

同观福音书都说耶稣断气时“殿里的幔子”断裂,前两书说“从上到下裂为两半”(马太福音 27:51,马可福音 15:38),《路加福音》则说“从当中裂为两半”(23:45)。这两个说法都是象征手法,各有不同启示。“幔子从上到下裂为两半”象征旧约圣殿中的上帝显现。“从当中裂为两半”象征耶稣的赎罪开辟了新的拯救之路,如《希伯来书》所说,信徒“因耶稣的血得以坦然进入至圣所,是藉着他给我们开了一条又新、又活的路从幔子经过,这幔子就是他的身体”(10:19—20)。

《马太福音》独家记载耶稣断气时的异象:“地也震动,磐石也崩裂,坟墓也开了,已睡圣徒的身体,多有起来的。到耶稣复活以后,他们从坟墓里出来,进了圣城,向许多人显现”(27:51—53)。我们应在“预言—实现”的全书结构中看待马太述事的意义。以西结看到死人复活的异象:“不料,有响声,有地震;骨与骨互相联络”(37:8);“主耶和华如此说:气息啊,要从四风而来,吹在这些被杀的人身上,使他们活了”(10);“我的民哪,我开你们的坟墓,使你们从坟墓中出来,你们就知道我是耶和华”(13)。马太参照先知书中的这一异象和预言,用“地震”、“坟墓开了”和“圣徒身体复活”的异象,显示耶稣赎罪和复活,达到成全旧约预象、应验先知预言的最终目标。使徒约翰也得到耶稣复活是以色列圣徒复活的真实原因和历史条件的启示(启示录 7:1—8)。

《马太福音》说十字架下罗马百夫长被异象所震慑,情不自禁地喊道:“这真是神的儿子了!”(27:54)罗马人把崇高、非凡的人(如皇帝)称作“神的儿子”,而犹太人则称之为“义人”,所以《路加福音》的记载是“这真是个义人!”(23:47)虽有差异,使徒透过罗马人的眼光说明异象的真实性。

10. 改变历史的 39 个小时

钉十字架是长时间折磨人的刑罚,一般持续一天,甚至数天。耶稣在十字架上 6 小时死去,彼拉多感到“诧异”,“便叫百夫长来,问他耶稣死了久不久”(马可福音 15:44)。按照律法,“尸首不可留在木头上过夜,必要当日将他葬埋”(申命记 21:23)。福音书还强调耶稣受难的逾越节第一天的次日是安息日(马太福音 28:1,马可福音 15:42,路加福音 23:54,约翰福音 19:31)。由于安息日不能沾染尸首,耶稣必须在当天晚 6 时之前安葬。这是彼拉多答应把耶稣尸体从十字架上取下、交由约瑟立即安葬的原因。

祭司长和法利赛人知道关于耶稣第三天复活的预言,他们以为是门徒散布的谣言。为了防止人偷盗耶稣尸体,他们于“次日”即安息日(星期六),请求彼拉多派兵把守坟墓,彼拉多同意他们自行派遣“看守的兵”去严加防范(马太福音 27:62—66)。

星期六晚 6 时,安息日结束,妇女筹办香膏。星期一早去坟墓,准备涂抹耶稣尸体。但她们发现严加防守的坟墓空了,并见证“他不在这里,已经复活了”(马太福音 28:6,马可福音 16:6,路加福音 24:6)的圣灵启示。

耶稣在逾越节第一天(星期五)下午 3 时死去,第二天是安息日(星期六),第三天(星期日)早晨 6 时前复活。在这 39 个小时里,耶稣的敌人防范他复活,门徒不知所措,跟随他的妇女们准备为他补办葬礼。敌友双方都以为历史将一成不变地继续;但他们都错了,虽然错误的性质

不同。耶稣死后第三天复活的预言(马太福音 16:21, 马可福音 9:20, 路加福音 18:33, 等), 不依人的愿望为转移地成为事实。知道这一事实后, 耶稣的敌人极力否认, 不惜造谣(马太福音 28:12—15); 耶稣的朋友们从“惊奇”、“害怕”(马可福音 16:8)和“不相信”(路加福音 24:11), 到“大大的欢喜”(路加福音 24:52)。受耶稣显身的激励, 使徒为耶稣赎罪和复活作见证, 揭开了拯救史的新篇章, 这就是使徒时代。

第七章 使徒时代

本章解释《使徒行传》和使徒书信。使徒的使命是为耶稣福音、赎罪和复活作见证。同观福音书记载,耶稣多次预言使徒将为他作见证,如“这天国的福音要传遍天下,对万民作见证”(martyrion, 马太福音 24:14),“你们就是这些事的见证(martyres)”(路加福音 24:48),等等。耶稣复活之后,“用许多的凭据(tekμήriois)将自己活活地显给使徒看”,“讲说神国的事”(使徒行传 1:3);耶稣最后一次显现,向使徒们交付了“要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚,直到地极,作我的见证(martyres)”的任务(1:8)。

希腊文的“见证”的词根 *marty* 与古印度语 *smūrati* 有关联,有“回忆”的意思,但不单纯是所见所闻的证据。“见证”是《新约》最常用词汇之一,“见证”的名词形式 *martys* 共出现 35 次,其中《使徒行传》使用 13 次,使徒书信使用 12 次;*martyria* (名词性形容词)共出现 19 次,其中《使徒行传》使用 2 次,使徒书信使用 7 次。《使徒行传》和使徒书信中频繁使用“见证”^①,表示使徒因受圣灵影响而想到与耶稣同在的亲身经历,按

① 除使用上述这两个词以外,还使用 *martyria*(37 次中 7 次),以及动词 *martyreō*(22 次中 7 次)和 *martyromai*(至少 2 次)等相关词汇。

照圣灵指引向世人作见证,从而开创了一个新时代风尚(*ēthos*),即使徒时代。

《使徒行传》记述使徒作见证的历史事件,以彼得和保罗为中心。使徒书信共 21 封,以 13 封保罗书信为主体。按照我们的解释,《希伯来书》是《路加福音》和《使徒行传》的理论纲领,而保罗的《罗马书》则是使徒书信的纲领。保罗和路加这一对“外邦人的使徒”有共同的神学,保罗和使徒约翰的神学的共同点也广为人知。但自宗教改革以来,一直有夸大保罗与雅各和彼得分歧的倾向。其实,所有使徒书信都围绕“钉十字架的基督”(哥林多前书 1:23)和“基督是从死里复活了”(15:12)这两个中心,彼得、雅各和犹太的书信神学,与保罗、路加和约翰神学属于同一启示,他们之间的差异和各自特点可以相互参照,如同四福音书那样相辅相成,而无矛盾关系。

本章的解释以《使徒行传》为使徒书信的历史背景,以《罗马书》为使徒书信的纲领,而把其他书信作为《罗马书》的见证神学和实践劝勉的延伸,保罗和其他使徒针对教会内的疑惑和困难,传道解惑,指导实践。

第一节 《使徒行传》释义

《路加福音》与《使徒行传》可被视为同一作品的上下篇;《使徒行传》序言说,“前书”(prōton logon)从“耶稣开头”写到耶稣“升天”(anēlēmphthē)的“日子为止”(achri hēs hēmeras, 1:1-2)。耶稣复活后,在 40 天中多次向使徒显现(1:3),升天前向使徒赋予使命:“要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚,直到地极,作我的见证”(8)。《使徒行传》是使徒按耶稣指示在耶路撒冷和各地作见证的历史记录;“行传”(praxis)的意思是“活动”或“实践”。

1. “义人必因信得生”的历史观

如同对待圣经其他作品一样,圣经批评者把各种批评方法引入《使

徒行传》的研究。^① 他们或把这部拯救史作品混同于希腊—罗马时期的历史传记^②,或把其中关于圣灵和神迹的记载斥为同时期历史著作中常见的幻想和迷信^③,或按照人的意念,把彼得和保罗的关系描述为争夺领导权的冲突^④;或把全书分解为不同来源传说的拼合^⑤;或挑剔地“考证”书中历史和史地知识的错误。^⑥ 要排除圣经批评者设置的理解障碍,首先需要理解《使徒行传》如同任何伟大历史著作一样,按照作者的历史观选择、整理和组织素材。但路加的历史观不是人的历史经验的概括,而来自耶稣生前的教育和榜样,复活后显身说明的道理(路加福音 24:25—49)和祝福(50)。

按照我们的“路加三书”的框架,《希伯来书》前一部分(第1—10章)阐释了耶稣作神的儿子和大祭司的基督历史;而第11章则是上帝拯救义人的历史观,即“古人在这信上得了美好的证据”(11:2)。“古人”指《旧约》中的人物,“证据”(emartyrêthēsan)和“见证”(martyrion)是同源词,古人得到的“美好的证据”是“义人必因信得生”(10:38)。《希伯来书》接着列举从《圣经》开始的亚伯、以诺、挪亚,到族父和以色列史上的先知、信徒,直至马加比起义时就义的烈士等20多个事例,说明信心所见证的上帝拯救事业。按照旧约是新约的预象这个原则,《希伯来书》说:“这些人都是因信得了美好的证据,却仍未得着所应许的”(11:39)。耶稣基督的救赎和复活是“神给我们预见(problepsamenou,和合本译作‘预备’)了更美的事”(11:40),信基督的人才能“完全”(teleioō)旧约未竟的拯救计划。

① W. W. Gague, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

② A. Harnack, *The Acts of the Apostles*, London: Williams & Norgate, 1907.

③ M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, London: SCM, 1956.

④ J. B. Lightfoot, *Biblical Essays*, London: Macmillan, 1893.

⑤ H. Conzelmann, *History of Primitive Christianity*, Nashville: Abingdon, 1973.

⑥ E. Haench, *The Acts of the Apostles*, Philadelphia: Westminster, 1971.

可以看出,《使徒行传》是按照《希伯来书》的义人史观记载的使徒事迹:司提反“被石头打死”(11:37,参照希伯来书 8:58),使徒雅各“被刀杀”(11:37,参照 12:2),信徒在耶路撒冷、保罗等人在外邦“忍受戏弄、鞭打、捆锁、监禁各等的磨炼”(11:36,参照 8:1;16:22—24);但彼得和保罗“脱了刀剑的锋刃,软弱变为刚强”(11:34,参照 12:4—11;16:22—39);并“有妇人得自己的死人复活”(11:35,参照 9:3—41)。至于“被锯锯死,受试探,被刀杀,披着绵羊、山羊的皮各处奔跑,受穷乏、患难、苦害,在旷野、山岭、山洞、地穴飘流无定,本是世界不配有的人”(希伯来书 11:37—38),更是无数基督徒殉道、受迫害、遭非人待遇的真实写照。

《希伯来书》最后两章对信徒的劝勉,正是《使徒行传》记载使徒建立教会的指导原则。《希伯来书》劝勉信徒“轻看羞辱,忍受了十字架的苦难”(12:2);耶稣指示保罗“为我的名必须受许多的苦难”(9:16)。《希伯来书》劝勉“不可轻看主的管教”(12:5),彼得、约翰与犹太公会针锋相对:“听从你们,不听从神,这在神面前合理不合理,你们自己酌量吧!”(使徒行传 4:19)《希伯来书》第 12—13 章劝勉“要追求与众人和睦,并要追求圣洁”(12:14),“照神所喜悦的,用虔诚、敬畏的心侍奉神”(12:28);耶路撒冷教会第一批信徒“都在一处,凡物公用”(使徒行传 2:45),“赞美神,得众民的喜爱”(2:47)。《希伯来书》劝勉“常存弟兄相爱的心,不可忘记用爱心接待客旅”(13:1);保罗所到之处,受到当地教会热心接待和照料(使徒行传 15:4,18;27,21:17,等)。《希伯来书》说:“我们自觉良心无亏,愿意凡事按正道而行”(13:18);保罗也说:“自己勉励,对神对人,常存无亏的良心”(使徒行传 24:16)。

《使徒行传》与《希伯来书》后一部分(第 11—13 章)的吻合不是偶然的巧合,这再次证明路加是《希伯来书》的作者,他按照《希伯来书》后一部分阐述的“义人必因信得生”的历史观记述使徒历史,正如他按照《希伯来书》前一部分阐述的“新约中保(mesitēs)”的神学纲领记述耶稣历史一样。

2. 圣灵指引

《使徒行传》的开始与《路加福音》的结尾重叠呼应。耶稣嘱咐门徒为耶稣赎罪和复活作见证，“从耶路撒冷起直传到万邦”（路加福音 28:47）；为此，“我要将我父所应许的降在你们身上，你们要在城里等候，直到你们领受从上头来的能力”（24:49）。《使徒行传》一开始记载耶稣“嘱咐他们说：‘不要离开耶路撒冷，……不多几日，你们要受圣灵的洗’”（1:4—5）。耶稣向门徒显身“四十天之久”（1:3），最后一次说：“圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证”（1:8）。

十一门徒目睹耶稣升天，从橄榄山回到耶路撒冷，住在“一间楼房”（1:12），很可能是举行最后晚餐的“楼房”（路加福音 22:12）。不日过五旬节，使徒果然受到圣灵的洗礼。正如耶稣受洗时“天就开了，圣灵降临在他身上，形状仿佛鸽子，又有声音从天上来”（路加福音 3:21—22），使徒受洗时“从天上有响声下来，好像一阵大风吹过……又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才说起别国的话来”（使徒行传 2:1—4）。对比这两段描写：“天开了”与“天上”大风般的“响声”，“形状仿佛鸽子”与“舌头如火焰显现”，“圣灵降临”与“被圣灵充满”，“有声音从天上来”与“说起别国的话”，这些描写有对应、对称关系。如果我们不只把对称当作一种文学手法来欣赏，那么可以领悟圣灵默示的意义：正如耶稣受洗被圣灵充满，标志传福音的开始；同样，使徒被圣灵充满，标志教会的开端。但有一个重要区别：圣灵与圣子一体，耶稣自主自在地行使圣灵；而使徒不由自主地被圣灵所感染，所驱动，只能祈望圣灵在自己身上和身外施发能力。

圣灵降临是《使徒行传》中最重要的事件，圣灵是使徒见证的主导力量和成功保障，《使徒行传》的每一部分都有圣灵的作用，以至有人说，

《使徒行传》实际上是圣灵行传^①,诚者斯言。

《使徒行传》记载了圣灵在使徒行动中的作用计有六种,这不仅是发生在过去的事实,而且也是从那时起至今圣灵持久发挥作用的六个模式。

第一,圣灵直接作用是模式。五旬节使徒“被圣灵充满,按着圣灵所赐的口才”说方言。彼得向众人解释《旧约》中关于圣灵降临的经文,为耶稣复活作见证,要求听众“要悔改,奉耶稣基督的名受洗,叫你们的罪得赦,就必领受所赐的圣灵”(2:38)。当日就有 3000 人受洗,建立了耶路撒冷教会。

第二,圣灵指引使徒启发人的模式。埃塞俄比亚太监正在路上读以赛亚的书,“圣灵对腓利说:‘你去贴近那车走’”(8:29)。腓利向他解释以赛亚的预言,和他一起到水里受洗。“从水里上来,主的灵把腓利提了去”(8:39)。。

第三,圣灵指引使徒和受洗者的双向启示模式。意大利人哥尼流“在异象中明明看见神的一个使者”,指示邀请他彼得前来(10:3—6);彼得也“魂游象外”,看到异象,三次听到圣灵声音(10:10—16);圣灵启示使彼得“真看出神是不偏待人”(10:34),这才开始向外邦人传道,“彼得还说这话的时候,圣灵降在一切听道的人身上”(10:44),这些外邦人都接受洗礼。

第四,圣灵差遣使徒的模式。“圣灵说:‘要为我分派巴拿巴和扫罗,去作我召他们所作的工’”(13:2)。“他们既被圣灵差遣”(4),到塞浦路斯和小亚细亚各地传道建教会。

第五,圣灵指引传道方向的模式。保罗第二次旅行原计划“回到从前宣传主道的各城”(15:36),但圣灵“禁止他们在小亚细亚讲道”(16:6)。他们想北上黑海南部,“耶稣的灵却不许”(7)。他们于是向西到海

^①《丁道尔新约圣经注释·使徒行传》,台北:校园书房 1987 年版,第 16 页注 21。

峡,“在夜间有异象现与保罗:有一个马其顿人站着求他说:‘请你过到马其顿来帮助我们!’”(16:9)保罗这才领悟到“神召我们传福音给”希腊人(10)的拯救计划。

第六,圣灵因势利导的模式。受圣灵指示的人劝告保罗“不要上耶路撒冷去”(21:4),告知“犹太人在耶路撒冷”要捆绑保罗,“把他交在外邦人手里”(11)。保罗“不听劝”(21:14),这暗示保罗执意上耶路撒冷并没有受圣灵的指引。但“主的旨意”(14)却变害为利,指示保罗“在罗马为我作见证”(23:11)。个中原因是人的法律和圣灵的相互作用:罗马人的《反暴力法》严禁对向皇帝诉诸的人施行鞭打、拷问、囚禁和死刑。^① 罗马官员不得不依法允许保罗到罗马向皇帝申诉(25:12);圣灵最后保护保罗旅途平安(27:24),最终实现了保罗“情愿尽我的力量,将福音也传给你们在罗马的人”(罗马书 1:15)的夙愿。

3. 教会

使徒遵循从耶路撒冷到“犹太全地和撒玛利亚”,再到遥远处(“地极”)的顺序,为耶稣基督作见证,所到之处建立教会。《使徒行传》记述教会扩展的六个阶段。

前三个阶段是彼得为首的使徒分别在耶路撒冷(2:42—6:7),在“犹太、加利利、撒玛利亚各处”(9:31),以及在叙利亚的安提阿(11:19—30)建立教会;后三个阶段是保罗为首的使徒四次到外邦传道建立教会:第一次传道(12:25—14:28)在小亚细亚,第二、三次在希腊本土(16:6—20:38),并重访小亚细亚和希腊(18:23—20:38),最后来到罗马传道(21:27—28:31)。

《使徒行传》对每一个阶段都有总结。第一阶段:“神的道兴旺起来。在耶路撒冷门徒数目加增的甚多,也有许多祭司信从了这道”(6:7);第

^① 塔西佗:《编年史》上册,商务印书馆 2005 年版,第 208 页。

二阶段：“犹太、加利利、撒玛利亚各处的教会都得平安，被建立；凡事敬畏主，蒙圣灵的安慰，人数就增多了”(9:31)；第三阶段：“神的道日见兴旺，越发广传”(12:24)；第四阶段：“众教会信心越发坚固，人数天天加增”(16:5)；第五阶段：“主的道大大兴旺，而且得胜”(19:20)；最后结束语：保罗在罗马“放胆传讲神国的道，将主耶稣基督的事教导人，并没有人禁止”(28:31)。

上述总结强调教会两个方面的功能：一是传扬“神的道”(logos tou theou)、“主的道”(tou kyriou ho logos)的场所，二是聚集基督的信众的据点。“教会”(ekklēsia)一词在《新约》中出现 114 次，“教会”在保罗书信中有神圣精神的含义(如哥林多前书 12:28，以弗所书 5:23)；但在《使徒行传》中“教会”一词出现 18 次，皆指信仰和传播耶稣基督之道的社会群体。

《使徒行传》记载，最早教会的三千信徒“都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷”(2:42)。这四项是教会社群活动的一般模式：“使徒的教训”，“彼此交接”，“擘饼”和“祈祷”。“使徒的教训(didachē)”是教会的思想传统，“彼此交接”(tē koinōnia)的原义是友好交往，这是教会成员的人际关系，“擘饼”是耶稣传授的圣餐仪式(马太福音 26:26)，“祈祷”(tais proseuchais)指正式的祈祷、讲道仪式；教会从一开始就“恒心遵守”(proskartereō)这四项活动，蔚然成风，流传至今。

4. 百姓

教会从诞生那一天起即与犹太教迥然有别，但人们通常误以为基督教诞生时只是犹太教的一个分支。从《使徒行传》的记载中可以看到，这个误解自教会诞生时即在犹太教中流行。比如，犹太教“辩士帖土罗”指控基督教是“拿撒勒教党”(24:5)；“教党”(aireseōs)在《使徒行传》中指犹太教的教派，如“撒都该教门”(5:17)，“法利赛教门”(15:5，参见 26:5)。犹太教各教派一致指控这个“拿撒勒教派”，“教派”原文是“异端”之意，即形容词 airesin(24:14)和名词 hairesis(28:22)。这些文字记载表

明“基督教是犹太教分支”说法源于基督教最初的反对者。

虽然路加没有记载使徒对这一误解的反驳,但用“信徒”或“教会”和“百姓”的称呼区分,间接地反驳这一说法。《使徒行传》开始沿袭《路加福音》中 *ho laos* (“民”或“百姓”) 的意义,用以指称以色列民,他们曾是上帝拣选的子民。保罗说,“神的教会”(ekklēsia tou theou) 是耶稣“用自己血所买来的”(使徒行传 20:28); 正如耶和華用出埃及的救赎拣选以色列民,耶稣用十字架上救赎拣选基督教会。教会是上帝新的选民,而“百姓”曾是上帝之民。犹太百姓是耶稣最早的追随者和教会最早的成员。但是,大多数犹太百姓仍然恪守犹太教传统,他们对耶稣基督之道的态度从尊重、支持逐步转向反对、迫害。《使徒行传》在教会建立的六个阶段中,逐步记载“教会”或“信徒”(pistoi, 10:45)、“皈依者”(pēpisteu-kotes, 15:5) 与“百姓”或“民”从合作到分离、最后彻底决裂的过程。

第一阶段的“百姓”是使徒传道的热心听众(3:11, 4:2, 10, 25) 和支持者(3:9, 4:21, 5:13, 26)。路加描述最早的教会说:“信的人都在一处……赞美神,得众民的喜爱。主将得救的人天天加给他们”(2:44—47)。“信的人”(ohi pisteusantes) 不等于“众民”(ho laos): 教会是“信徒的集体”(to plēthos tōn pisteusantōn), 信徒自安提阿教会开始被称为“基督徒”(chrisianos, 11:26); 而“众民”指犹太民众,他们中“喜爱”使徒传道的人加入教会,人数与日俱增,甚至“许多祭司”(6:7) 和法利赛人(15:5) 也加入进来。但不是所有犹太民众都热衷于耶稣基督之道,即使对使徒传道表示支持、尊重,也未必信服和加入教会。耶稣生前的追随者和五旬节时从各国来耶路撒冷的“虔诚的犹太人”(2:5) 组成最早教会。

第二阶段的“百姓”受犹太教“利百地拿会堂的几个人”(6:9) 的“耸动”(6:12), 发起了导致司提反被“众人”(7:54, 57) 打死的骚乱,耶路撒冷教会因此遭到迫害。如果说这时的犹太民众只是不明真相、受人挑动而参与迫害教会,那么希律·亚基帕一世(41—44 年) 杀害使徒雅各,则是为了迎合犹太民众迫害教会的要求,“他见犹太人喜欢这事,又去捉拿

彼得”(12:3),“当着百姓办他”(4),即要杀害他;彼得的得救是“脱离希律的手和犹太百姓(laou tōn Ioudaiōn)一切所盼望的”(12:11)。这些记载表示犹太“百姓”在第三阶段开始积极主动地迫害教会。

保罗到外邦传道,固然有圣灵指引,但同时也是因为耶路撒冷和犹太各地民众强烈反对教会不得不实行战略大转移。耶稣曾指示门徒说:“有人在这城里逼迫你们,就逃到那城里去”(马太福音 10:23);同样,耶稣基督告诉保罗:“因你为我作的见证,这里的人必不领受”,“我要差你远远地往外邦人那里去”(使徒行传 22:18,21)。

保罗在外邦遭遇的主要反对者,仍然是散居各地的犹太教势力;各地犹太教把保罗在各地传道的情况汇报到耶路撒冷,引起那里百姓更大敌对情绪,以致保罗一出现在圣殿,“合城都震动,百姓一齐跑来,拿住保罗”(21:30);保罗向百姓解释原委(40),也不见效(22:22)。保罗被捕事件标志着犹太百姓与基督教会的对立已到势如水火的地步,正如罗马犹太人代表对保罗说“到处”都在诋毁教会(28:22)。保罗用以赛亚的话对“这百姓”说:“你们听是要听见,却不明白;看是要看见,却不晓得。因为这百姓油蒙了心,耳朵发沉,眼睛闭着”(28:26—27),“所以,”保罗最后说:“神这救恩如今传给外邦人,他们也必听受”(28)。这句话表明教会与犹太教彻底决裂,保罗在外邦建立的教会成为早期教会的主体。

“外邦教会”不等于“外邦人的教会”。保罗每到一地,“照他素常的规矩”(17:2)进入犹太会堂传道,散居在外邦的犹太人和当地的外邦人,共同组成外邦教会,因此保罗说:“不拘是犹太人,是希腊人,是神的教会”(哥林多前书 10:32)。保罗书信中多次阐明“神的教会”是基督身体(以弗所书 1:23),与圣灵相统一(哥林多前书 6:19),而《使徒行传》则用详实的历史记载说明“先是犹太人,后是希腊人”(罗马书 1:16)的拣选过程。

5. 使徒关系

《使徒行传》是使徒群体的画像,但主要记载彼得和保罗的事迹,前

12 章的主角是彼得,13—28 章的主角是保罗。彼得和保罗是使徒的代表,使徒来自耶稣亲自授权。耶稣生前说:“你是彼得,我要把我的教会建造在这磐石上”(马太福音 16:18)。十一使徒在耶稣升天后的第一件事是彼得主持增补使徒。彼得规定使徒(*apostolos*)的必要条件:一是“主耶稣在我们中间始终出入的时候,就是从约翰施洗起,直到主离开我们被接上升的日子为止”,“那常与我们作伴的人”;二是“与我们同作耶稣复活的见证”(使徒行传 1:21—22)。按此条件,这些人挑选出马提亚取代犹大作使徒(1:26)。

保罗虽然不符合第一项条件,但符合第二项。耶稣在保罗去大马士革的路上向他显现,亲自拣选他作使徒。路加记载这一事件(9:3—19),转述保罗本人对这件事的回顾(9:27,22:6—16,26:12—18),都包含两个要素:一是保罗看到耶稣在光中出现、向他说话的异象,二是耶稣召唤他作见证,传福音。保罗书信中多次提及耶稣授权他作使徒之事(哥林多前书 9:1,15:8,后书 12:1—4;加拉太书 1:11—15,等)。《使徒行传》按照“彼得—保罗”事迹的平行结构记载使徒历史;保罗亲口说,耶稣复活先显给彼得等十二门徒看,“末了也显给我看”(哥林多前书 15:8)。这些都说明使徒见证的双重来源,以及耶稣生前门徒和复活后召唤的使徒保罗的同等权威。

但是,神的道理被人外化为纷繁复杂的历史现象。耶稣召唤保罗神迹的历史真实性,时常遭到批评者的诟病。他们质疑为什么保罗的两次回顾与路加的记述在细节上不一致。^①这可用保罗辩护时因人而异、说服听众的语境来解释。至于保罗书信中为什么不描述事情过程,保罗书信中已有回答。除四封信(腓立比书,帖撒罗尼迦前后书,腓立门书)外,保罗在每封信的开始以“奉召为使徒”之类名义开始说话,这说明收信人已经熟悉此事;保罗不愿意炒作此事,为自己“夸口”,“恐怕有人把我看

① A. Harnack, *The Acts of the Apostles*, London: Williams and Norgate, 1907.

高了”(哥林多后书 12:5,6)。总之,不能借《使徒行传》记载中的差异,以及路加转述与保罗书信自述的差异,就否认耶稣召唤保罗作使徒这一事件的历史真实性,正如不能借福音书记载的差异就否认耶稣召唤十二门徒的历史真实性一样。这样的否认即使按历史学家的标准也不能成立。

耶路撒冷教会与外邦教会关系问题,也是引人关注的一个焦点。耶路撒冷教会无疑是教会之母,对后来兴起的各地教会有监察、指示的权力,外邦教会也认为自己有向耶路撒冷教会请示汇报和援助资金的义务。《使徒行传》肯定这种正常关系对早期教会发展的促进作用,但也不回避耶路撒冷使徒与保罗之间的分歧。保罗与巴拿巴和马可可在传道路线上发生争论(15:37—39),保罗、巴拿巴与耶路撒冷来人“大大的纷争辩论”(15:2),第一次耶路撒冷会议上也为保罗在外邦的做法发生争论(5—21)。保罗书信中提到他在安提阿“当面抵挡”彼得(加拉太书 2:11),也批评了巴拿巴(14);为自己与其他使徒的同等权威强烈辩护(哥林多后书 11:5,12:11)。

鲍尔把历史上的彼得和保罗解释为对立的两派,认为《使徒行传》是调和两者的合题。^①后来的批评者虽然抛弃了图平根学派的辩证框架,但试图在《使徒行传》和保罗书信的字里行间分析出对立两派的更多“证据”。^②二元对立的解释不懂得分歧不等于矛盾、争论不等于冲突的哲学道理,更重要的是,不愿承认圣灵的作用。

实际上,圣灵默示超越、解决人的争论,圣灵指引两个来源的使徒团结一致。正如保罗所说:“你们中间有纷争……你们各人说:‘我是属保罗的’,‘我是属亚波罗的’,‘我是属矶法的’,‘我是属基督的’。基督是分开的吗?”(哥林多前书 1:11—13);“一主,一信,一洗”(以弗所书 4:5)。如果不作曲意周纳的解释,《使徒行传》中圣灵指引的证据明白无

① F. C. Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ*, London: Williams and Norgate, 1875.

② W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Eerdmans, 1975.

误。最早向外邦传道的是耶路撒冷的使徒,保罗开始只是巴拿巴的助手;彼得首先在耶路撒冷教会为外邦传道作辩护说:“我是谁,能拦阻神呢?”(11:17)在以后的耶路撒冷会议上,彼得首先支持保罗不要外邦人行割礼的主张:“现在为什么试探神,要把我们祖宗和我们所不能负的轭放在门徒的颈项上呢?”(15:10)耶路撒冷教会领袖雅各一锤定音:“据我的意见,不可难为那归服神的外邦人”(19)。耶路撒冷会议的决议批评“有几个人从我们这里出去”、“搅扰”和“惑乱”外邦教会(24),支持保罗在外邦传道(25—26)。这一决定是教会向外邦全面发展的转折点。

保罗书信中所写彼得和巴拿巴迁就犹太人而与外邦人隔离(加拉太书 2:11—13),可能是耶路撒冷会议之前发生的事。保罗批评“他们行的不正,与福音的真理不合”(14),那是属于人的软弱的错误。保罗说:“我们的软弱有圣灵帮助”(罗马书 8:26)。圣灵不但帮助保罗和彼得克服软弱,而且使他们精诚团结。彼得最后写道:“我们所亲爱的兄弟保罗,照着所赐给他的智慧写了信给你们”(彼得后书 3:15),表示他接受保罗书信的观点,包括对他的批评。保罗也写道,马可“在传道的事上于我有益处”(提摩太后书 4:11),两人过去不愿共同传道(使徒行传 13:13,15:38),最终成为生死不渝的同道。

除了这些为数不多的明写证据,更有力的证据来自对使徒书信思想内容的解释。如果合理的解释表明保罗和彼得、雅各、犹大等使徒书信中核心思想协调一致,而不是批评者看到的相互矛盾,那将是使徒因圣灵默示而达到精神团结的最好证明。我们将在第四节看到这样的解释。

6. 神的救助

圣灵不但指引使徒行动的目标和手段,而且在危急关头实施救助,提供成功保障。圣灵救助在不同阶段的作用各不相同,六个阶段中分别有以下六种圣灵救助的模式。

第一,圣灵的辩护。使徒第二次被捕,“主的使者夜间开了监门,领

他们出来”，他们先“把这生命的道都讲给百姓听”(5:20)，后在犹太公会面前，用“神赐给顺从之人的圣灵”为耶稣复活作见证(32)。

第二，提前警示。保罗皈依基督后第一次回到耶路撒冷与犹太人辩论，“他们却想法子要杀他。弟兄们知道了，就送他下凯撒利亚”(9:29—30)。20年后保罗追忆了这件事的原委：“我回到耶路撒冷，在殿里祷告的时候，魂游象外，看见主向我说：‘你赶紧的离开耶路撒冷，不可迟延，因你为我作的见证，这里的人必不领受’”(22:17—18)。

第三，意外救助。彼得被希律·亚基帕关进监狱，在判死刑的“前一夜”，“彼得被两条铁链锁着，睡在两个兵丁当中”，门外还有人把守(12:6)。路加不但记述圣灵化身的天使突破戒备森严的能力，更强调救助出乎彼得意外：天使“拍彼得的肋旁，拍醒了他”，吩咐他穿鞋、束带、披衣，铁链脱落；彼得浑然不知，“只当见了异象”(9)。直到穿过三道牢门，来到街上，天使离开，彼得才“醒悟过来”(11)。他来到马可家敲门，使女进去通报消息，“他们说：‘你是疯了。’使女极力的说：‘真是他！’他们说：‘必是他的天使’”。这些详细记载表明这次救助何等地令人不可思议！

第四，濒死救助。犹太人唆使路司得城居民“用石头打保罗，以为他是死了，便拖到城外”(14:19)。从执行石刑至“拖到城外”，保罗即使没有断气，也是奄奄一息了，凶手们有理由认为“他是死了”。“但是，”路加转而描写奇迹发生，“门徒正围着他，他就起来，走进城去”(14:20)。合理的解释是：门徒围着他祈求，圣灵把保罗从死亡边缘救活。

第六，转危为安。这是第三次狱中救助，圣经批评者以为这次不过是狱中救助彼得传说的翻版和重复。实际上，两次救助模式不同：上次出乎人的意外，这次在祈望之中：“约在半夜，保罗和西拉祷告唱诗赞美神，……忽然地大震动”(16:25—26)；上次是隐秘行动，这次是公开拯救：“监门立刻全开，众囚犯的锁链也都松开了”(26)；上次导致禁卒被杀(12:19)，这次众囚犯都不逃离(16:28)，禁卒为此全家信主耶稣(31—34)；上次是突发事件，这次是转危为安的过程：第二天当地长官“劝他

们,领他们出来,请他们离开那城”(39)。

第六,救出自然灾害。保罗乘船遇到海上风暴,路得记述当时的处境:“我们得救的指望就都绝了”(28:20),晚上“神的使者”向保罗显现说:“保罗,不要害怕,你必定站在凯撒面前;并且与你同船的人,神都赐给你了”(24),全船人员果然平安脱险。

7. 奇事神迹

耶稣生前赋予十二门徒权柄,“能赶逐污鬼,并医治各样的病症”(马太福音 10:1),但福音书没有记载门徒行神迹的任何事例。我们可以作如此理解:门徒当时尚未施行医治神迹,直至五旬节受圣灵洗礼之后,使徒“行了许多奇事神迹”(2:43,5:2,6:8,15:12,19:11),保罗也说自己“藉着神迹、奇事、异能,显出使徒的凭据来”(哥林多后书 12:12)。

“奇事”(teras)、“神迹”(sēmeia)和“异能(dynamesin)”,包括说方言、雄辩和传道的口才和医治神迹等,但医治神迹无疑是最能折服人的奇事或异能。《使徒行传》记载使徒行医治神迹的事例和具体做法,并不是为了树立后世效仿的榜样。相反,这些记载强调,行医治神迹是耶稣专门赋予使徒的圣灵能力,是重现耶稣神性、为基督作见证的重要手段,以达到建立、发展早期教会的目的;耶稣赐予使徒独有的医治神迹能力(马太福音 10:1,马可福音 16:17—18,路加福音 10:17),其他人不可预期,不可重复,不可模仿,否则将陷入偶像崇拜和巫术迷信的歪门邪道。

《使徒行传》在彼得传道和保罗传道的对称结构中,记载彼得等人和保罗各行五次医治神迹,两者行神迹的目的和社会影响也不尽相同。

(1) 彼得的医治神迹

彼得等使徒在耶路撒冷创立教会是筚路蓝缕的艰难任务,耶路撒冷人皆知耶稣是被处死的罪犯,非神迹不能证明耶稣是神的儿子基督。彼得和约翰在圣殿上遇到一个“生来是瘸腿”的乞丐,彼得说:“我奉拿撒勒人耶稣基督的名,叫你起来行走”(3:6)。这人的“脚和踝子骨立刻健壮

了,就跳起来,站着,又行走。同他们进了殿,走着,跳着,赞美神”(7—8)。圣殿上的神迹传播很快,各地的人把“病人和被污鬼缠磨的”带到教会最初聚会的圣殿所罗门廊下,“全都得了医治”(5:16)。医治神迹是最早教会得以生存、发展的重要力量:赢得“百姓”的“尊重”(13),“信而归主的人越发增添”(14)。反对教会的人“没有一个敢贴近他们”(13),犹太教领袖无可奈何,“因为他们诚然行了一件明显的神迹,凡住耶路撒冷的人都知道,我们也不能说没有”(4:16),迫害使徒时也不敢“用强暴,因为怕百姓用石头打他们”(5:26)。

在耶路撒冷之外也是如此。腓利到撒玛利亚城传道,驱除病人身上的污鬼,“还有许多瘫痪的、瘸腿的,都得了医治”(8:7);众人“看见腓利所行的神迹,就同心合意的听从他的话”(6)。“彼得周流四方的时候”(9:32),医治了瘫痪8年的以尼雅,“凡住吕大和沙仑的人都看见了他,就归服主”(35);彼得使约帕的女信徒多加死中复活,“这事传遍了约帕,就有许多人信了主”(42)。

彼得等跟随耶稣的门徒,依照耶稣的方式行神迹。比如,彼得和约翰“定睛看”瘸子,要求病人有信心的配合,瘸子也“留意看他们,指望得着什么”,彼得一句话“立刻”治好病人;彼得对以尼雅说:“起来!收拾你的褥子”,病人就“立刻起来了”(2:34,参照马可福音2:11);为使女信徒多加复活,彼得“跪下祷告”,“对着死人说:‘大比大,起来!’她就睁开眼睛”(9:40,参照马可福音5:41)。

使徒行神迹的能力来自圣灵,除了为基督作见证之外没有其他目的。撒玛利亚的巫师西门“向行邪术,妄自尊大”(8:9),被当地人尊为“神的大能者”,但西门羡慕腓利“所行的神迹和大异能”,也“信了”“受了洗”。信教受洗并不等于圣灵降临(16,参见19:2—6),西门企图用钱收买彼得,赋予他赐予圣灵的权柄。彼得谴责说:“你的银子和你一同灭亡吧!因你想神的恩赐是可以用钱买的。你在这道上无分无关,因为在神面前,你的心不正”(20—21)。这是对所有巫术的谴责:巫术旨在谋财,

在神面前“心不正”，与使徒行神迹毫无共同之处。

早期教父认为这个西门就是基督教诺斯底异端的创建人大西门(Simon Magus)。^① 现在有的研究者认为诺斯底派在使徒时代尚未成形。无论如何,彼得的话已经表明了使徒行神迹与巫术的根本区别;但现在的批评者仍把《使徒行传》中关于神迹的描写解释为诺斯底派影响的产物,这不是没有见识(synesis),就是不分(analysis)是非。

(2) 保罗的医治神迹

1 世纪的罗马帝国世界群魔乱舞、迷信泛滥,偶像崇拜是保罗传道的重要障碍。保罗刚开始传道,就遇见行巫术的假先知巴耶稣(又名以吕马)敌挡(13:6,8)。保罗“被圣灵充满”(9),强烈谴责这个巫师是“魔鬼的儿子、众善的仇敌”(10)。保罗借助“主的手”,战胜他的巫术,“他的眼睛立刻昏蒙黑暗”(11)。在迷信的环境中,保罗一方面行神迹战胜巫术,另一方面严格限定神迹的传道用途,警惕任何形式的偶像崇拜。

与彼得第一次行医治神迹的记载相对应:保罗也治愈一个“生来是瘸腿的”(14:8),也“定睛看他,见他有信心”(9),也吩咐说:“你起来”,那人就“跳起来”(10)。但是,两者的社会影响大不相同,崇拜以色列上帝的百姓“赞美神”(3:9);而深陷偶像崇拜的当地居民“用吕高尼的话大声说:‘有神藉着人形降临在我们中间了’”,他们“称巴拿巴为宙斯,称保罗为希耳米(即赫尔墨斯)”,宙斯庙的祭司甚至“牵着牛,拿着花圈”,向两人献祭(11—13)。巴拿巴和保罗“撕开衣裳”,对这些人说:“我们也是人,性情和你们一样”(15)。当地人深感失望,又受犹太人挑唆,要打死保罗。具有讽刺意味的是,他们所要打死的,正是曾被他们奉为神灵的。

保罗第二次行神迹,“奉耶稣基督的名”把污鬼从一个使女身上赶出(16:18),剥夺了她行法术的能力,激怒了利用使女法术赚钱的主人,他

^① Justin, *Apology* 1. 26; Irenaeus, *Contra Haereses* 1. 23,《教会史》2.1,三联书店 2009 年版,第 65—66 页。

们以“传我们罗马人所不可受、不可行的规矩”(21)的罪名,把保罗扭送官府毒打、囚禁。这次经历说明了偶像崇拜者反对保罗行神迹的动机的个人私利。

亚波罗在以弗所只按施洗约翰的教导施洗礼。为了纠正这一做法,保罗以耶稣之为信徒施洗,“圣灵便降在他们身上,他们就说方言,又说预言”(19:6);保罗也藉圣灵驱鬼治病(12),在小亚细亚广行“主的道”(10)。犹太祭司长士基瓦的7个儿子“擅自称主耶稣的名”,冒用保罗之名驱鬼,“恶鬼回答他们说:‘耶稣我认识,保罗我也知道。你们却是谁呢?’”(15)这里的鬼和上次附在使女身上的鬼一样,认得使徒是“至高神的仆人”(16:17),正如福音书记载污鬼认得耶稣是“至高神的儿子”(路加福音 8:28,马可福音 5:7)。这些记载说明,《新约》中“鬼”的术语并非指称独立的存在,只是象征人的罪恶习俗积聚的邪气污灵。

保罗第四次行神迹拯救少年犹推古。保罗夜晚讲道的屋里“有好些灯烛”,犹推古可能因缺氧昏沉,从三层楼上跌下身亡。“保罗下去,伏在他身上,抱着他”说:“他的灵魂还在身上”,“保罗又上去,擘饼,吃了,谈论许久,直到天亮”(20:10—12),孩子果然起死回生。保罗这次行的神迹,与他的讲道相配合,坚定了信徒的信心,使他们“得的安慰不小”(12)。

保罗在马耳他岛避难,被毒蛇咬住,当地土人以为“天理不容他活着”(28:4)。所谓“天理”(hē dikē)不过是希腊人崇拜的正义女神,圣灵比偶像更有力量,土人见保罗平安无虞,以为“他是个神!”(28:6)当地流行热病和痢疾,保罗“祷告”,“按手”(8),治好了病人。最后一次行神迹得到当地人的“接纳”和“尽情款待”(28:7)和“多方的尊敬”(10),得到三个月的供应补给,得以到达目的地罗马。

彼得和保罗等使徒每次行神迹,都有充足理由和正当用途,为传道而行神迹,神迹成为耶稣神性和上帝权能的见证。使徒时代之后,神迹已不再是作见证和传道必不可少的手段,无人能以基督名义行神迹。但

是,神迹如今不再现不等于过去不存在,或根本不可能存在。批评者“逢神迹必反”的先验态度,以及把一切神迹都归结为人的幻想和编造的主观主义解释,缺乏学术研究的科学精神。从圣经的历史记载出发,理解神迹发生的必要性和合理性,才是相信神迹历史存在的科学态度。

8. 宣讲传道

自布尔特曼之后,很多研究者把《新约》的核心内容解释为“宣讲”(kērygma),而宣讲的真实内容最初并主要是在保罗书信之中。^① 布尔特曼式解释颠倒了因果和主次关系:如果没有耶稣的宣讲,也就没有保罗的宣讲。“宣讲”一词在保罗书信中出现 17 次,保罗的宣讲来自耶稣的授权(罗马书 10:15),宣讲的内容“乃是从耶稣基督启示来的”(加拉太书 1:12),宣讲的真理和效用依靠耶稣复活的事实(哥林多前书 15:14)。

《使徒行传》告诉人们,在保罗之前,彼得等使徒已经在耶路撒冷以宣讲方式作见证;宣讲是使徒作见证重要的、但并非惟一的方式、途径和手段。使徒作见证有“言”和“行”两个方面:“行”包括行神迹、奇事和建教会等事迹;“言”包括“宣讲”和“辩护”的演说。《使徒行传》记载中叙事和记言的成分大约各占一半。路加在彼得传道和保罗传道的对称结构中,分别记载彼得和保罗的三次宣讲。

(1) 彼得的三次宣讲

彼得等 11 位使徒在五旬节的宣讲,从三方面作见证;一是先知的见证,引用书,其中关键一句“在天上我要显出奇事;在地下我要显出神迹”(2:19);二是“神藉着拿撒勒人在你们中间施行异能、奇事、神迹”,听众中很多人耳闻目睹耶稣生前的事工,所以说“这是你们自己知道的”(22);三是大卫的预言,引用《诗篇》,其中关键一句“他的灵魂不撇在阴间,他的肉身也不见朽坏”(31)。彼得的宣讲蕴涵这样一个推论:既然大

^① R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, New York: Harper and Row, 1961.

卫已经被埋在坟墓之中(29),既然上帝向大卫应许的基督必不落空(30),既然耶稣已经复活(24),结论因而是,“钉在十字架上的这位耶稣,神已经立他为主、为基督了”(36)。听众为使徒的见证“动情”(katanys-somai,和合本译作“扎心”,2:37),他们听从彼得要求进行“悔改”,“奉耶稣基督的名受洗”(38),组成了最早的教会(41—42)。

彼得在圣殿所罗门廊下对看到他医治天生瘸子神迹的“众百姓”发表宣讲,为耶稣“从死里复活”“这事作见证”(3:15)。彼得宣讲的见证有四个方面。一是百姓亲眼所见的神迹,那并不是因为“我们凭自己的能力和虔诚”(12),而是因为“你们杀了那生命的源(*archēgon tēs zōēs*),神却叫他从死里复活了”;“我们都是为这事作见证”(3:15),“因信他的名”,依靠“他所赐的信心”(16),才医治好不治之症。二是“亚伯拉罕、以撒、雅各的神”(3:13)的应许:“地上万族都要因你的后裔得福”,耶稣是实现上帝应许的“神的仆人”(*ho theos tou paida*),“先差他到你们这里来,赐福给你们,叫你们各人回转,离开罪恶”(3:26)。三是“神曾藉众先知的口,预言基督将要受害”(3:18),犹太人坚决要求杀害耶稣,“弃绝了那圣洁公义者”(3:14),不自觉地实现了这一预言(17),但“你们当悔改归正,使你们的罪得以涂抹”(3:19)。四是“神从创世以来、藉着圣先知的口所说”,耶稣基督要再次降临,摩西以后的先知(3:22),“从撒母耳以来的众先知”,都预言末日到来(24),犹太人作为“先知的子孙”,“要承受神与你们祖宗所立的约”(3:25)。

彼得的两次宣讲,大量引用先知预言,作为耶稣复活和神迹的见证,强调耶稣基督与旧约的连续性,这符合宣讲的地点(圣殿)和听众(犹太民众)。彼得在哥尼流家对外邦人宣讲,有两个不同特点。第一,强调耶稣救赎的普世意义:耶稣虽然把“和平的福音”先“赐给以色列人”(36),但他是“万有的主”(36),“神是不偏待人”的(34),“各国中,那敬畏主、行义的人都为主所悦纳”(35)。第二,针对不熟悉旧约的外邦人,主要用使徒亲身经历的事实作见证:耶稣生前“在犹太人之地并耶路撒冷所行的

一切事,有我们作见证”(10:39);耶稣复活“显现给神预先所拣选为他作见证的人看,就是我们这些在他从死里复活以后和他同吃同喝的人”(41)。

(2) 保罗的三次宣讲

保罗第一次宣讲地点在彼西底的安提阿犹太会堂,时间在安息日“读完了律法和先知的书”以后(13:14),听众是“以色列人和一切敬畏神的人”(13:16)。犹太人以外的“敬畏神的人”(phoboumenoi ton theon)指敬畏以色列神的外邦人。保罗的见证大部分与彼得在耶路撒冷的宣讲相仿:保罗首先引用上帝应许的以色列史(13:17—23),用施洗约翰的见证(13:24—26),表明耶稣就是上帝应许的救主(13:23);接着,又用“每安息日所读众先知的书”为见证,表明耶稣被定死罪实现了先知关于基督受难的预言(13:27—29);耶稣被埋葬,用“从加利利同他上耶路撒冷的人多日看见他”,这些人的目击证据,是耶稣复活“如今在民间”活的见证;《诗篇》中指着大卫所说的“必不叫你的圣者见朽坏”(13:35)的应许,也是耶稣复活的见证。保罗虽然如同彼得那样引用旧约,但强调基督的“救世的道”传给“亚伯拉罕的子孙和你们中间敬畏神的人”(26),即,虔诚的外邦人和犹太人一样得到耶稣基督的“赦罪的道”(13:38)。犹太人“靠摩西的律法,你们在一切事上不得称义,信靠这人,就都得称义了”(13:39)。这句话浓缩了保罗书信中“因信称义”的思想。^①

面对路司得城崇拜偶像的愚氓,如果宣讲圣经启示和基督救赎,无异于对牛弹琴。保罗于是向他们宣讲“那创造天、地、海和其中万物的永

① 和合本和很多版本把这句话译作“你们靠摩西的律法,在一切不得称义的事上信靠这人,就都得称义了。”贝根把这句话误解为“不完整的因信称义”,即,靠摩西律法在一些事上称义,靠信耶稣在另一些事上称义(B. W. Bacon, *The Story of St. Paul*, Boston: Houghton Mifflin, 1904)。原文“apo pautōn ōn ouk ēdynēthēte, en nomō Mōuscōs dikaiōthēnai, en toutō tas ho pistenōn dikaioutai”的正确的译法是:“在一切事上,你们都不得靠摩西的律法称义。信靠这人,每人就都得称义了”(R. N. Longenecker, *The Act of the Apostles*, Expositor's Bible Commentary, vol. 9, Grand Rapids: Zondervan, 1981, pp. 426—427)。这句经文没有“不完整的因信称义”的意思。

生神”(14:15),“在从前的世代”,惟一上帝虽然没有向“万国”显现,但在自然界“显出证据”:“常施恩惠,从天降雨,赏赐丰年,叫你们饮食饱足,满心喜乐”(14:17)。这次直接面对希腊人的最初宣讲,并无明显收效,“仅仅地拦住众人不献祭与他们”(14:18)。

在希腊文化的中心雅典,保罗与当时主流哲学家伊壁鸠鲁派和斯多亚派的辩论,宣讲的内涵极为丰富,策略极为高明。保罗一方面“看见满城都是偶像”(17:16),“凡事很敬畏鬼神”(22);另一方面也看到哲学家把神抽象化,敬拜“未识之神”(17:23)。针对希腊人的偶像崇拜,保罗一方面利用希腊哲学一神论思想,说明惟一神“创造宇宙和其中万物”,是“天地的主”,惟一神完满“无缺”,“不住人手所造的殿”,也不需“人手服侍”,那些“人用手艺、心思所雕刻的金、银、石”(17:29),只是偶像而已。另一方面,针对希腊哲学抽象的、与人无关的一神论,保罗说神“从一本造出万族的人”(17:26),“其实他离我们各人不远”(27);保罗并引用希腊诗人的两句话支持他的宣讲:一是所说“我们生活、动作、存留都在乎他”,二是所说“我们也是他所生的”(17:28)。

在希腊人熟悉的知识基础上,保罗进一步宣讲希腊人从不知道的上帝救赎之道:上帝过去让人类“寻求神”,“揣摩”神的道理(17:27),但更多的时候,“世人蒙昧无知”,“神并不监察”;但上帝如今“吩咐各处的人都要悔改”(17:30),因为上帝“要藉着他所设立的人按公义审判天下,并且叫他从死里复活,给万人作可信的凭据”(31)。路加记载的保罗这番宣讲,与《罗马书》所写人类犯罪和上帝拯救人类的计划完全契合。

总之,《使徒行传》中记载的彼得和保罗的宣讲,与他们书信中的思想高度一致;而且在具体的历史背景中,表现不同宣讲因人而异的特点,是可信的史料。批评者怀疑路加想象或杜撰使徒宣讲内容的各种说法不能成立。

9. 为见证辩护

耶稣生前对门徒说：“我差你们去，如同羊进入狼群……他们要把你们交给公会，也要在会堂里鞭打你们；并且你们要为我的缘故被送到诸侯君王面前，对他们和外邦人作见证。你们被交的时候，不要思虑怎样说话，或说什么话。到那时候，必赐给你们当说的话，因为不是你们自己说的，乃是你们父的灵在你们里头说的”（马太福音 10:16—20）。耶稣这段话是预言，也是教诲。当耶稣预言的迫害来临时，使徒遵循耶稣教诲，在犹太公会和罗马官吏、分封王面前大义凛然，他们的辩护因受圣灵感染而义正词严。

使徒辩护的目的，与其说是为基督教向当权者争取罗马法规定的“合法宗教”(religio licita)的权利，不如说完成耶稣交代“为我的缘故”对犹太人“和外邦人作见证(martyrion)”的使命。使徒时代的教会不是人的宗教，不需要从人的法律那里获得存在和发展的权利。《使徒行传》记载的历史事实是，虽然使徒的敌人时常指控教会非法(16:20—21; 17:7, 18:13, 24:5—9)，但依照法律为教会辩护的人不是使徒，而是犹太公会德高望重的成员、法利赛人迦玛列(5:34—39)，腓立比的长官(16:38—39)，亚该亚的方伯迦流(18:14—16)，以弗所的书记(19:35—40)，叙利亚两任巡抚腓力斯(24:22)和非斯都(25:24—27)，以及希律·亚基帕二世(26:30—32)。至于使徒，他们辩护的内容不是教会是否符合罗马法律，而是他们的见证符合上帝的启示和耶稣复活的事实。亚基帕二世点明保罗辩护的用意：“你想稍微一劝，便叫我作基督徒啊？”(26:28)巴利特说，使徒辩护的内容“对罗马官员而言完全是神学和末世论的胡扯，他们根本不会从中过滤出微不足道的相关申诉”^①。

^① C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, London: Epworth, 1961, p. 63.

(1) 彼得的两次辩护

使徒在耶路撒冷两次被捕和受审,符合当时犹太教审讯先羁戒、后定罪的程序。第一次受审时,“彼得被圣灵充满”(4:8),他用“耶稣基督的名”使瘸子得痊愈的事实,为耶稣复活(4:10)、“除他以外,别无拯救”(12)作见证。彼得的雄辩令对手胆寒:“他们见彼得、约翰的胆量,又看出他们原是没有学问的小民,就希奇”(4:13)。时至今日,圣经批评者仍然以“没有学问的小民”为理由,认为彼得的雄辩只是后人的编排加工。^①他们和当年那些“希奇”的怀疑者一样,从不相信圣灵的激励作用。

第一次辩护是见证与反见证的较量。犹太教领袖恐吓使徒:“不可奉耶稣的名讲论、教训人”(4:19)。彼得、约翰说:“听从你们,不听从神,这在神面前合理不合理,你们自己酌量吧!我们所看见、所听见的,不能不说”(20)。他们被释放之后,教会的祷告词指出,“希律和本丢彼拉多、外邦人和以色列民”是“攻打你所膏的圣仆耶稣”的敌对势力(4:27);祈求上帝“叫你仆人大放胆量,讲你的道”,“使神迹奇事因着你圣仆耶稣的名行出来”(4:29—30)。这些记载清楚地表明使徒辩护为耶稣基督作见证的目的。

在犹太公会的定罪审判中,彼得和使徒辩护说,教会传道“顺从神,不顺从人,是应当的”(5:29),耶稣复活“作君王、作救主,将悔改的心和赦罪的恩赐给以色列人”(5:31),“我们为这事作见证,神赐给顺从之人的圣灵,也为这事作见证”(5:32)。这些辩护再次表明使徒见证的公义、真实和无畏。

(2) 司提反的辩护

司提反在犹太公会面前的辩护,是《使徒行传》记载的篇幅最长的使徒言论,这是一篇教会与犹太教彻底决裂的宣言书。但是,狄比流却看不到司提反辩护的历史价值和神学深度。他认为司提反关于以色列史

^① M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Spostles*, London: SCM, 1956.

的冗长概述与指控他的罪名无关,“演讲的主要部分(7:2—34)没有任何目的,只是对族父和摩西故事的独特而浓缩的复制品”,“演讲的显著特点是与所在章节的主体无关”。^① 这位编修批评代表人物的结论未免武断。司提反的讲演说明了基督教会和犹太教的冲突焦点,这难道不正是《使徒行传》的主题吗?

路加说:“司提反是以智慧和圣灵说话”(6:10),作辩护时“他的面貌好像天使的面貌”(15);充满圣灵的司提反辩护,有确定的针对性和严格的逻辑性。外地犹太会堂的人指控司提反“不住地糟践圣所和律法。我们曾听见他说:这拿撒勒人耶稣要毁坏此地,也要改变摩西所交给我们的规条”(6:13)。指控提到的圣殿、律法和圣地,是当时犹太教的三大信念支柱。司提反的辩护针锋相对,从以色列史中精心挑选出与这三个信念相反的证据。

7:2—36 阐述反对“圣地”观念的证据。犹太教以上帝赐予以色列人的巴勒斯坦为犹太民族复兴的圣地,司提反指出这样的事实:上帝最初向亚伯拉罕显现的“美索不达米亚”(2)和“哈兰”(4),亚伯拉罕暂居地迦南并不是上帝赐予的产业,“连立足之地也没有给他”(5),亚伯拉罕后裔居住“埃及”长达 400 年,约瑟发家于埃及(9—10),雅各迁到埃及(11—15),连雅各埋葬在示剑的墓地也是亚伯拉罕用银子买来的(16);及至摩西时代,摩西被法老的女儿收为养子(21—22),避难到“米甸”娶妻生子(29),上帝首次向摩西显现在“西奈山的旷野”(30),摩西带领以色列人“在埃及,在红海,在旷野”40 年(36)。司提反的论点是:历史上有决定意义救赎事件的发生地都在犹太教“圣地”之外,现在耶稣的救赎也不囿于此地。

7:37—43 列举反对“律法”观念的证据。司提反指出这样的事实:摩西本人都说“活泼的圣言”并不局限于西奈山给予的律法,后来兴起的先

^① M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, London: SCM, 1956, pp. 168—169.

知将给予新的启示(37—38);以色列人从一开始就没有接受摩西的律法,反而崇拜自己造的牛犊偶像(39—41);虽然摩西律法规定了祭礼仪式,以色列人“侍奉天上的日月星辰”,正如《阿摩司书》5:25—27中说,他们在旷野的40年间,“抬着摩洛哥的帐幕和理番神的星”(使徒行传7:42—43)。

7:44—50列举反对“圣殿”观念的证据。司提反指出这样的事实:以色列圣所是“神吩咐摩西叫他照所看见的样式”制作的“法柜的帐幕”(44),帐幕“直存到大卫的日子”(45);而大卫祈求建造、所罗门建成的圣殿,如《以赛亚书》66:1—2所说,并不是上帝的住所。言下之意:圣殿本来就没有必要建造,现在也无需当作圣所崇拜。

最后,司提反效法耶稣,谴责犹太人时常“抗拒圣灵”(7:51),杀害先知,如今又效法他们的祖宗,“把那义者卖了、杀了”(52)。犹太教引以为荣耀的传统被司提反说成犯罪史,他们信仰的支撑被司提反说成没有根据的观念。他们恼羞成怒,用石头打死他。司提反死前的两句话“求主耶稣接收我的灵魂!”(7:59),“主啊,不要将这罪归于他们!”(7:60),与《路加福音》记载耶稣在十字架上的两句话(路加福音23:46,34)正相呼应。司提反是为耶稣作见证而殉道的第一位烈士,“烈士”(martyr)一词原意是“作见证(martyr)的人”。如果说耶稣受难在耶路撒冷燃起的新约信仰如星星之火,那么司提反殉道使基督之道如野火春风,势不可挡地扩散到外邦世界。

(3) 保罗的五次辩护

保罗在耶路撒冷被捕后作的五次辩护,贯穿这样一个主题:他为基督作见证,不是出自人的意思,而是承蒙基督的召唤作外邦人的使者,“我是不得已的”(哥林多前书9:16,后书12:1)。五次辩护因人而异,表现出保罗高超的讲演才能和说服人的技巧。

第一次面对犹太民众,保罗先陈述与他们相同的历史:他在法利赛派“迦玛列门下,按着我们祖宗严紧的律法受教”,“像你们众人今日一

样”(22:3),也曾像他们那样迫害教会,“直到死地”(22:4)。但是,耶稣在大马士革路上显现,使他重新做人,“要将所看见的、所听见的对着万人为他作见证”(22:15);回到耶路撒冷后,他“在殿里祷告的时候,魂游象外”(22:17),耶稣差遣他到外邦作见证。

第二次辩护面对犹太公会,保罗先利用律法条文(23:3,5),据理力争;后利用撒都该人和法利赛人在死人复活问题上的分歧,宣布“我是法利赛人,也是法利赛人的子孙”(6),只为耶稣复活作见证。保罗利用法利赛人主张“死人复活”的教义,引起公会内部两派争论,以至“有几个法利赛党的文士”为保罗辩护:“我们看不出这人有什么恶处”(23:9)。

第三次辩护面对罗马巡抚腓力斯,保罗把冲突的焦点归结为“为死人复活的道理”(23:21)。“腓力斯本是详细晓得这道”(23:22),也就不愿意干预貌似宗教内部的争论了。第四次辩护发生在巡抚非斯都公堂,保罗为自己“向犹太人并没有行过什么不义的事”作辩护(25:10),利用罗马公民可向皇帝申诉的权利,争取到罗马传道的机遇。

最后一次辩护面对亚基帕二世,保罗再次叙述自幼受法利赛派教育和迫害教会的历史,以及耶稣在大马士革路上的显现。保罗的辩护有两个要点:第一,他“没有违背那从天上来的异象”(26:19);第二,他不能不接受耶稣派遣他“作执事,作见证,将你所看见的事和我将要指示你的事证明出来”(16)的使命,因为此乃“指望神向我们祖宗所应许的”(26:6)以色列人传统,与“劝勉他们应当悔改归向神”(20)的新启示完全符合,保罗“对着尊贵、卑贱、老幼作见证”,“所讲的并不外乎众先知和摩西所说将来必成的事”(26:22)。

保罗最后一次辩护有理有节,难以反驳。非斯都理屈词穷地责骂保罗:“你的学问太大,反叫你癫狂了”(24)。亚基帕二世的评价(28),可作不同翻译,英王钦定本(KJV)译作“你几乎叫我作基督徒了”(28),这从反面证明保罗辩护的说服力。

10. 末世问题

保罗于公元 58 年在耶路撒冷被捕和被送到罗马是具有历史意义的事件,它标志着耶路撒冷被毁之前错综复杂的局势:耶路撒冷教会失去对民众的影响力,犹太民众无端闹事的暴力倾向蔓延,为达目的不惜与罗马军队对抗,犹太教领袖与罗马巡抚和亚基帕二世之间互不信任。保罗巧妙地利用矛盾,成功到达罗马(61 年)。据说,保罗于 67 年和彼得一起在罗马被尼禄处死。约瑟夫留下的珍贵历史记录告诉我们:耶路撒冷教会领袖雅各于 62 年被犹太公会判死刑,交付民众用石头打死。^① 民众暴力迅速蔓延到犹太教首领无法控制的地步;大祭司和亚基帕二世无法制止罗马巡抚弗洛残暴统治,也不能平息民众愤怒。66 年民众爆发反抗罗马的起义,罗马人围城,耶路撒冷内充满“战争、暴政和党派之争,但是人们发现战争是其中最温和的”,大批犹太人在内讧的暴力中被杀。^② 耶稣 40 年前预言:“你们看见耶路撒冷被兵围困,就可知道它成荒场的日子近了……他们要倒在刀下,又被掳到各国去”(路加福音 21:20—24),40 年后变为历史事实,如同公元前 8 世纪先知预言耶路撒冷 200 年多后被毁。

公元 134 年,犹太人再次起义,耶路撒冷彻底被毁,耶路撒冷教会随之退出历史舞台。耶稣召唤保罗到外邦传道的结果,完成了教会的战略转移,教会之花在帝国中心罗马和大都市安提阿、以弗所、哥林多,以及城乡各地绽放。

耶稣关于末世预言明确区分耶路撒冷被毁与末日;但对犹太人而言,耶路撒冷和圣殿第二次被毁无异于天崩地裂的末世到来,最早的犹太基督徒也不例外。同观福音书作者把基督再次降临的末日预言和关

① 约瑟夫:《犹太古史》19:16,《约瑟夫著作精选》,王志勇等译,北京大学出版社 2004 年版,第 295 页。

② 同上书,第 342—348 页。

于耶路撒冷被毁的预言混合在一起记载。使徒开始也没有区分两者,耶稣最后一次显现时,使徒问道:“主啊,你复兴以色列国就在这时候吗?”(使徒行传 1:6)这是一个错误的问题,反映使徒当时没有摆脱犹太教的“弥赛亚”观念,而且以为弥赛亚再次来临就在“这时候”。耶稣纠正他们说:“父凭着自己的权柄所定的时候、日期,不是你们可以知道的”(1:7),使徒现时代的任务是“直到地极,作我的见证”(1:8);耶稣生前预言:“这天国的福音要传遍天下,对万民作见证,然后末期才来到”(马太福音 24:14),前后两次启示交相辉映。

《新约》中没有正面回答使徒是否纠正了原先错误的末世观念问题,但在字里行间作了细微区别。一般说来,使徒在两种意义上理解“末世”。一是按照当时流行观念,把行将到来的耶路撒冷被毁说成末世。比如,彼得的五旬节宣讲开始引用《约珥书》说:“在末日”(en tais eschatais hēmerais, 2:17),希伯来圣经和七十子圣经却都是“以后”(meta tauta, 约珥书 2:28)。^① 保罗说:“警戒我们这末世的人”(哥林多前书 10:11);《希伯来书》中说:“在这末世藉着他儿子晓谕我们”(1:2);彼得说:“在这末世才为你们显现”(彼得前书 1:20),等等。“末世”的这种用法,是用犹太人理解的语言,催促他们悔改。使徒知道,从严格意义上说,末世是耶稣基督的再次降临,比如,彼得说:“基督耶稣降临”要“等到万物复兴的时候”(使徒行传 3:21);保罗说:“主必亲自从天降临……那在基督里死了的人必先复活”(帖撒罗尼迦前书 4:16)。“末世”这种用法与耶稣的预言和《启示录》相同,表达一以贯之的基督启示。

《使徒行传》使用“耶路撒冷”希腊文名称 Hierosolyma 和希伯来文名称 Ierousalēm,同样表现出细微区别。《使徒行传》中,希伯来文名称和希腊文名称分别使用 39 次和 25 次;希伯来文名称在前 7 章使用,后

① R. N. Longenecker, *The Act of the Apostles*, Expositor's Bible Commentary, vol. 9, Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 275.

21 章无例外地使用希腊文名称。^① 路加使用两者语言规则的背后,隐藏着“圣城 *Ierusalēm*”与“俗城 *Hierosolyma*”的历史界限。前 6 章记载的耶路撒冷是教会发源地,可谓圣城;犹太民众在城中杀害司提反,标志耶路撒冷居民开始反对教会;司提反对犹太教“圣地”和“圣殿”观念的批判,标志“圣城”没落。第 8 章后使徒开始在耶路撒冷之外传道,耶路撒冷与其他外邦城市一样,是用希腊文名称表示的俗城。耶路撒冷沦为俗城之后被毁,并没有末世论意义。路加在《希伯来书》中,用希伯来文名称表示耶路撒冷在末世恢复圣城地位,“就是天上的耶路撒冷”(*Ierusalēm*, 12:22)。《启示录》在同样意义上使用希伯来文名称表示“圣耶路撒冷”(agian *Ierusalēm*, 21:2)。

文字学考察表明,使徒预料到耶路撒冷被毁的灾难,但并未视之为世界末日或基督再次降临。但是,编修批评者却说使徒以为耶稣死后末世即将到来,出于对末世的急切盼望,最早一批信徒放弃家庭、财产过集体生活,无暇、无兴趣写作或整理耶稣和使徒言行的文字材料;2 世纪的教会才开始编写福音书和《使徒行传》,以表现他们自身的“生活境况”,构造出解释“末世延后”的神学。^② 这些解释只是批评者的主观成见,没有历史记载可以支持他们的论点。

《使徒行传》关于最早信徒“都在一处,凡物公用”(2:44)的记载,表明他们“一心一意”的虔诚(4:23)。巴拿巴是捐献全部家产的模范(37);而亚拿尼亚和撒非喇这对夫妻则是反例:他们私自隐藏卖田产的部分银两(5:2),被彼得发现(4,9),双双精神崩溃而死(3,10)。这一案例只是说明,在最早教会充满圣灵的氛围中,稍有不虔诚之心的人遭受何等巨大精神压力;但也可从侧面说明,最早教会财产公用,并不出自对末世的

① R. N. Longenecker, *The Act of the Apostles*, Expositor's Bible Commentary, vol. 9, Grand Rapids: Zondervan, 1981, p.255.

② H. Conzelmann, *Theology of Luke*, New York: Harper & Row, 1961; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, Philadelphia: Westminster, 1971.

恐惧。反之,《新约》全书透露出的历史信息却是,耶路撒冷教会的供给公有制可能造就了一些不劳而获的“吃教者”,以致教会在经济上贫困,精神上不思进取,等待外邦教会的募捐救济。

保罗一方面在外邦积极为耶路撒冷教会募集资金(哥林多后书 8—9 章),“把养身之物供给他们”(罗马书 15:25—27),另一方面以身作则,自食其力(哥林多前书 9 章),并教导信徒:“劳力的农夫理当先得粮食”(提摩太后书 2:6),“若有人不肯作工,就不可吃饭”(帖撒罗尼迦后书 3:10)。可以说,基督教会的经济伦理不是“凡物共用”,而是保罗制定的“救济贫困”和“不劳动者不得食”并行的原则。

第二节 基督中心论的纲领

——《罗马书》第 1—11 章释义

《罗马书》无疑是保罗书信中最重要的和代表性的作品。祁霍华说:“保罗的书信,每一封都是在一特殊情况下写的(其他使徒的书信也如此——引者注),并没有一种具体的形式来发挥他的神学正论”,“所幸保罗的《罗马书》,对他思想的主要方面,有一个较具系统的陈述”。他并解释其所以如此的原因:“信中除自我介绍与申述他的福音立场之外,没有别的目的。既没有火急的问题须解决,罗马教会也没有提出什么问题要他解答。这样一来,保罗写《罗马书》乃能尽心深思,措辞留意,顺着自己的思想,贴切地发挥见地。所以我们以他的《罗马书》为基准,并拿别的书信上的意思来补充”。^① 我们同意这种以《罗马书》为纲领解释保罗其他书信的做法,并要进一步把其他使徒书信的意思也补充进来。其所以这样做,不但因为《罗马书》自宗教改革以来就是基督教神学的重点和焦点,更是由于从本书阐述的圣经历史哲学观点看,《罗马书》最系统地

^① H. C. Kee and F. W. Young, *Understanding the New Testament*, ch.9; 中译本《新约圣经探源》,谢秉德译,香港:基督教文艺出版社,1990 年,第 306—307 页。

阐发了基督中心论。

1. 目的和主题

谈到基督中心论的主题,似乎太宽泛,又太狭窄。《新约》的每一卷都以耶稣基督为中心,把“基督中心论”限定为《罗马书》的主题有何特殊意义呢?在严格意义上,“基督中心”(christocentric)是巴特“教义学”特色,他认为耶稣基督是神学所有学说的开始、中心和目标;耶稣基督是上帝的单独一次、不可超越的自我显示,而不是圣父的自我存在;“道成肉身”的圣子位格是上帝的“存在模态”(Seinweise)。巴特说:“耶稣基督的实在就是位格中的上帝本身主动地现在肉体中,位格中的上帝本身就是一个真实人和行动的主体”;“上帝就是耶稣基督,耶稣基督就是上帝。”^①巴特的“基督中心论”引起争论,巴尔斯萨说:“上帝和人在基督中心相遇,但在顶点和底座却不相遇。”^②有人把巴特的理论称作“基督一元论(christomonism)”。^③

本节解释《罗马书》中的“基督中心论”是相对于“耶和華一神论”的旧约神学而言的新约神学。如果说耶和華一神论是全部《旧约》的本体论、历史观和信仰实践,那么基督中心论就是全部《新约》的本体论、历史观和信仰实践。《罗马书》在神学中的作用犹如科学上的“范式转换”,“基督中心论”是圣经启示的“新范式”,取代耶和華一神论的“旧范式”。但任何类比都有缺陷,圣经中的新旧交替不是以新废旧,而是用新的启示和行动总结、成全和实现《旧约》中既有的上帝拯救计划。如保罗概括说:“律法的总结(telos)就是基督,使凡信他的都得着义”(10:4)。这里的“律法”不单指摩西律法,甚至也不只是希伯来圣经的律法书(“摩西五

① K. Barth, *Church Dogmatics*, I. 2, Edinburgh: T & T Clark, 1956, pp. 151, 318.

② H. U. Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, New York: Holt, 1971, p. 170.

③ S. J. Grenz and R. E. Olson, *20th Century Theology*, Downers: Inter Varsity, 1992, p. 72.

经”),而是《旧约》全部。^①“凡信他的都得着义”则是上帝自亚伯拉罕开始就施行的拯救(4:3—4);上帝对亚伯拉罕后裔的应许,集中在耶稣基督一人身上(加拉太书 3:16),也只有藉耶稣才能实现。在此意义上,在圣经历史的基础,耶和華和亚伯拉罕相遇;在中心,耶稣基督和人类相遇;在顶点,三位一体的上帝与得救永生的人在新天新地新耶路撒冷相遇,永不分离。《罗马书》阐述的基督中心论建立在旧约历史基础之上,又通向作神的儿女、与上帝和好的顶点。

有人要问,耶稣基督“成全”《旧约》中上帝的拯救、“应验”《旧约》中先知预言的启示,不是已经包含在福音书记载之中,已经被保罗之前的使徒所见证了吗?《罗马书》在这方面能有什么新贡献吗?的确,同观福音书已经显明,耶稣是上帝在《旧约》中应许的基督,是上帝耶和華的爱子,他传播要人悔改的福音,他的事工显示上帝的赦罪和拯救,他的受难为人赎罪,他的复活宣布上帝拯救事业的继续和扩展。所有这一切“基督论”,尚不足以取代耶和華一神论。糟糕的是,在犹太教垄断希伯来圣经解释权的情况下,耶和華一神论已经成为人们接受和传播基督论的“绊脚石”(lithon proskommatos),保罗两次引用《旧约》中的这个词(9:33,11:9),形容不信基督的犹太人被他们所信仰的上帝所抛弃。

保罗是承担用基督中心论取代耶和華一神论的合适人选。他曾是著名的法利赛人迦玛列学派的高足,熟知《旧约》经文,曾有因固守耶和華一神论的信仰而被绊倒(迫害基督徒)的亲身经历;亲蒙耶稣召唤当使徒,信仰发生根本转变。保罗在传道实践中现身说法,或针对信徒的疑问,或反驳不信者,但没有时间和机会从理论上系统地用基督中心论取代耶和華一神论。经过 20 多年的实践和思考,保罗的理论已经成熟,在计划到罗马城传福音之前,写信给罗马教会系统阐述讲他的成熟理论。

① 关于《罗马书》中“律法”有五种含义,旧约全书是“律法”的第四种含义;《丁道尔新约圣经注译·罗马书》,台北:校园书房 1987 年版,第 41—46 页。

(1) 基督中心论的纲领

保罗在《罗马书》开始概述基督中心论的要点：“这福音是神从前藉众先知在圣经上所应许的。论到他儿子我主耶稣基督，按肉体说。是从大卫后裔生的(1:2—3)；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子(1:4)。我们从他受了恩惠并使徒的职分，在万国之中叫人为他的名信服真道”(1:5)。这几句看似和其他使徒没有什么不同的基督论的告白，包含着“基督中心论”的新意。1:2—3中的耶稣基督是《旧约》中上帝应许的基督；1:4中“圣善的灵”^①(*pneuma agiōsunēs*)是保罗使用的独特词汇，《新约》中使用“圣灵”(peumatos agiou)多达200多次，包括保罗书信中近90次。保罗这一次有意选择一个稍微不同的词，是为了表示耶稣身上的圣灵有“死里复活”的证据，是“神的儿子”所特有的。尼格仁说，这句话是“这封信全部信息的硬核”^②。这并非夸张之辞，因为耶稣的受难复活标志着上帝拯救的中心从圣父转到圣子，从旧约的耶和华中转到新约的基督。保罗接下来说，使徒秉承耶稣基督托付的使命，在全世界叫世人服从以耶稣基督为名的“信仰”(pisteōs, 和合本译作“真道”)。这是说，人的信仰的中心也转向耶稣基督。

(2) 写作目的

保罗为什么要以罗马教会作为接受他的基督中心论的首选之处呢？从他自述的旅程计划来看，处于帝国中心的罗马教会存在这样一批“蒙召属耶稣基督的人”(1:7)，本身就具有普世的意义：“你们的信心(pitis, 和合本译作‘信德’)传遍了全世界(holō tō kosmō)”(8)。保罗一直关注罗马教会的成长，为他们祈祷，希望他们能够分享他已获得的“属灵的恩赐”(11)和“信仰”(pisteōs, 12)，“使你们可以坚固”(11)。保罗担心罗马

① 据慕道格统计，agiōsunēs 在圣经中仅出现6次，3次在七十子圣经，《新约》中仅有保罗3次使用，除罗马书1:4，另外2次在哥林多后书7:1，帖撒罗尼迦前书3:13，这个词表示使得信徒成圣的圣灵。D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, 1996, p. 50, note54.

② A. Nygren, *Commentary on Romans*, Philadelphia: Fortress, 1949.

教会不够坚固有充分理由,他在耶路撒冷和外邦各地都看到犹太人固守的耶和華一神论对基督福音传播构成巨大障碍:犹太教徒认为只需信上帝耶和華即可得救,犹太基督徒以为仍需要遵守旧约律法(如受割礼)才能得救,外邦基督徒更分不清耶和華和耶穌的关系,各种歪曲神的儿子形象的异端乘机流行。罗马城是万邦云集之地,而犹太人很可能在罗马教会执事,“希腊人、化外人、聪明人、愚拙人”(1:14)是一般信徒。

如果不能以基督中心论代替犹太人中根深蒂固的耶和華一神论,那么罗马教会或蜕变为犹太教的流派,或被希腊化的异端所侵蚀。事实证明了保罗的担心,当他3年后被押解到罗马城,罗马教会派人迎接他。“犹太人的首领”(很可能是罗马教会的首领)称保罗建立的教会是“这教门”(28:22),保罗向犹太人“证明神国的道,引摩西的律法和先知的书,以耶穌的事劝勉他们”(23)。保罗努力用《旧约》的道理证明“耶穌的事”,但成效不大,“有信的,有不信的。他们彼此不合,就散了”(24)。看来,《罗马书》和保罗随后的宣讲并未达到使罗马教会坚固的目的,但他的这本书不能用一时一事的效应来衡量。

《罗马书》之所以成为不朽的经典,在于它的永恒启示。《罗马书》之于《新约》,犹如《以赛亚书》之于《旧约》。我们说《以赛亚书》是耶和華一神论的纲领,《罗马书》中基督中心论的纲领取代《以赛亚书》中的纲领,不等于否认或取消后者的启示。实际上,《罗马书》直接引用《旧约》多达54次,其中引用率最高的四本书依次是《以赛亚书》16次,《诗篇》13次,《申命记》8次,《创世记》6次。问题还不在引用次数多少,其余3本书的引文和《罗马书》引用的其他先知书《何西阿书》(2次)、《约珥书》、《哈巴谷书》、《玛拉基书》(各1次)的经文都以不同形式和文字呈现在《以赛亚书》中。《罗马书》和《以赛亚书》是圣经中两个同等重要的纲领性文件。

(3) “因信称义”的纲领

路德把《罗马书》的主题概括为“这个真理:神的义藉着恩典和怜悯,使我们因信称义。我顿时觉得自己重生了,跨入乐园的门槛。整本圣经

都有了新的意义”^①。“因信称义”的主题,在《罗马书》中有开章明义的概述:“这福音本是神的大能,要救一切相信的,先是犹太人,后是希腊人。因为神的义正在这福音上显明出来;这义是本于信,以致于信。如经上所记:‘义人必因信得生’”(1:16—17)。不过,“这福音”(euangelion)不等于耶稣开始传的“福音”(to euangelion 加定冠词 to),而是“神从前藉众先知在圣经上所应许的”(1:2),特别是已包含在《旧约》之中的“义人必因信得生”的好消息;而“神的大能”、“神的义”是《旧约》中耶和華的大能和义;耶稣本人也说“公义的父”(约翰福音 17:25),“义人在他们父的国里”(马太福音 13:43)。1:2—5 概述从耶和華一神论向基督中心论的转折,而 1:16—17 概述“因信称义”从“先是犹太人”到“后是希腊人”的转折。这两个转折都具有纲领性意义。

(4) 两个纲领的关系

“因信称义”的“义”在《旧约》和《新约》中没有变化,都是指耶和華或圣父的“称义”,但“信”的“本体”却发生变化,从耶和華一神论转向基督中心论。按照我们的翻译,“存在是信所望之事的本体,因此而得到未见之事的证据”(希伯来书 11:1)。耶和華一神论和基督中心论首先是关于“所望之事”存在的本体论和关于“未见之事”证据的认识论,而“信”的对象是“所望之事”的存在和“未见之事”的证据,而“称义”是信这种存在和证据的“美好见证”。

从耶和華一神论向基督中心论的转变意味着三条原则。第一,“所望之事”的存在变了,即从惟一上帝耶和華转变到圣父、圣子和圣灵的“三位一体”。保罗没有使用后来的神学语言,而依照耶稣的说法:“基督耶稣已经死了,而且从死里复活,现今在神的右边,也替我们祈求”(8:34)。“替我们祈求”指圣子赐予人以圣灵,使人与上帝和好。

第二,“未见之事”的证据也变了,即从以色列人见证的耶和華拯救

^①《丁道尔新约圣经注释·罗马书》,台北:校园书房 1987 年版,第 48 页。

到门徒见证的耶稣历史、受难和复活。

最后,信仰随之转变,由信仰耶和華轉向信仰聖父、聖子和聖靈,由相信出埃及救贖、西奈合約等等,轉變到相信耶穌為人贖罪,從死里復活。簡而言之,“因信稱義”就是因信耶穌的贖罪復活而被上帝稱作義人。

“因信稱義”不是保羅的發明,《舊約》中古已有之。“猶太人”(主要指其祖先以色列人)中先信耶和華一神論的人,得到“稱義”的見證;而“希臘人”(泛指外邦人)中現在信基督中心論的人,也得到同樣的見證。

《羅馬書》在耶和華一神論向基督中心論轉變的語境中闡明“因信稱義”,因此採取與不願或不能轉變的猶太人的論戰形式。其實,保羅並沒有真正的理論對手,有人甚至說公元1世紀的猶太教根本沒有人聲稱“靠律法稱義”^①。保羅的論述方式猶如柏拉圖的辯證法(*dialektike*),《新約》中叫“論爭”(*diakrinō*)。論爭可以合理地設立假想敵,《羅馬書》中的論爭的反方是保羅總結或設想的反對者指責或意見,然後10次用“斷乎不可(不能,不是,沒有)!”(3:4,3:6,3:31,6:2,6:15,7:7,7:13,9:14,11:1,11:11)的反駁展開他的正面論述。保羅設計的論戰的焦點,其實並不在“因信稱義”是否正確,而在究竟信什麼,信耶和華一神論,還是信基督中心論。保羅沒有使用“耶和華一神論”或“基督中心論”的標籤,而是選取了两者的標志物:摩西律法和耶穌贖罪復活。從耶和華一神論向基督中心論的轉變於是集中到因信律法稱義、還是因信耶穌贖罪復活稱義的問題。

(5) 《羅馬書》結構

《羅馬書》的主題離不開“因信稱義”的綱領,但如果離開耶和華一神論和基督中心論的理論背景和前者向後者轉變的主旨,“因信稱義”的主題會變得狹隘,或是只與個人信仰相關的實踐問題,或只是保羅與猶太

^① J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, Cambridge University Press, 1972.

教争论的历史问题。穆道格正确地看到：“《罗马书》中有太多的、除非加以曲解便不能被归于称义的题目：信徒的确信和希望（第5、8章），脱离罪和律法的自由（第6、7章），上帝关于以色列人的计划（第9—11章），服从的生活（第12—15章）”；“实际上，只是1:18—4:25强调《罗马书》中的称义问题”^①。

我们把基督中心论和“因信称义”相结合作为主题，保罗围绕“因信称义”而展开的论证和理由，把耶和華一神论转变为基督中心论。《罗马书》可分以下九个单元：

第一，因信基督赎罪称义的必要性（1:18—3:31）

第二，因信称义的第一论证（4:1—5:11）

第三，因信称义的第二论证（5:12—21）

第四，因信称义的第三论证（6:1—13）

第五，因信称义的第四论证（6:14—7:6）

第六，因信称义的第五论证（7:7—25）

第七，因信称义的第六论证（第8章）

第八，上帝拯救以色列人的计划（第9—11章）

第九，因信得救之人的新生活（第12—16章）

这九个部分其实就是三大部分：第一单元是“因信称义”的准备，第二至七单元是“因信称义”的六个论证，第八、九部分是“因信称义”的两个后果：一是关于犹太教徒，一是关于基督徒。

我们特别注意到，第二部分的六个论证使用了“型相”和“分有”等哲学概念。保罗的论述环环相扣，严丝密缝，无懈可击。保罗使用“论证法”的其他部分，也有理有据，晓之以理，动之以情。《罗马书》的论证和说理特点使其成为《新约》中最有哲理的三书（其余两书是《约翰福音》和《希伯来书》）之一。

^① D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, 1996, pp. 28–29.

2. 基督赎罪的必要性

基督赎罪的前提是人类陷在罪恶中不能自拔,惟其如此,基督的赎罪才是必要的拯救和恩赐。如保罗所说:“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死,神的爱就在此向我们显明了”(5:8)。保罗的论证分四步:(1) 人类犯罪的原因和表现;(2) 犹太人不能例外;(3) “因律法称义”行不通;(4) 惟一的被救希望的因信基督赎罪而称义。

(1) 人类犯罪的根源和表现(1:18—32)

保罗在序言中说:“神的大能,要救一切相信的,先是犹太人,后是希腊人”(1:16)。为什么世人都需要拯救呢?“因为(gar,和合本译作‘原来’),”保罗说,“神的忿怒,从天上显明在一切不虔不义的人身上,就是那些行不义阻挡真理的人”(1:18)。上帝是慈爱和宽容的,不会无缘无故“忿怒”,上帝之所以忿怒,是因为人的不虔不义不是出自无知愚昧,而是明明知道真理,却要“行不义阻挡真理”。

人知道哪些真理呢?保罗说:“自从造天地以来,神的永能和神性是明明可知的,虽是眼不能见,但藉着所造之物就可以晓得”(1:20)。人可以“藉着所造之物”认识神性和永恒,这是人类共同认识的真理。如加尔文解释保罗这段话说:“自有世界以来,既没有一家一国是完全没有宗教的,这就是默认,每人心中总刻有多少对神的意识。偶像崇拜本身便足以证明这看法。”^①就是说,即使偶像崇拜,也是出于对他们在自然界看到的神性的崇拜。对保罗的见解,有两种极端的解读。

自然神学家以为凭着大自然中证据即可证明上帝存在,比较宗教史家也认为人类有信仰惟一上帝的“宗教性”。这一解释显然有违保罗本意。因为保罗在上述引文后立即说,这“叫人无可推诿”;“因为,他们虽然知道神,却不当作神荣耀他,也不感谢他”(20—21),反倒把被造自然

^①《基督教要义》1.3.1,香港:基督教文艺出版社1991年版,第9页。

物当作神来崇拜,即,“将不能朽坏之神的荣耀变为偶像,仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式”(23)。偶像崇拜把“不能朽坏”的造物主变成“必朽坏”被造物的“样式”。不但如此,偶像崇拜变成人类心灵的痼疾:“思念变为虚妄,无知的心就昏暗了。自称为聪明,反成了愚拙”(21—22)。这段话是对人类知识三大弊端的总结。人类有思想,却被错误对象引入“虚妄”;人类对真理(alētheia)并非一无所知,被假象蒙蔽而昏暗(skotoō);人类追求聪明智慧(phrosynē),却陷入愚拙(aphrosynē),反引以为骄傲。

巴特正确地批判自然神学的误读^①,但又走向另外一个极端,否认基督救赎之外有任何启示。他把1:19中“知道”、被“显明”的人解释为已经得到救赎启示之人,只有他们才进一步得到1:20中所说的神的知识。但保罗这段话的出发点明明是“神的忿怒”落到“行不义阻挡真理的人”身上,结论明明是“叫人无可推诿”,哪里是指着得到基督救赎启示之人说的呢?巴特为否认自然启示面向全人类而强解经文,那是说不通的。

保罗对雅典哲学家说,上帝“从一本造出万族的人,住在全地上,并且预先定准他们的年限和所住的疆界,要叫他们寻求神,或者可以揣摩而得”(使徒行传17:26)。“一本”(henos)指人类共同来源,人类通过不同途径“寻求神”或“揣摩”神。《罗马书》肯定自然启示是人类寻求神的共同途径,但紧接着说偶像崇拜已经堵塞了这一途径。加尔文说,自然启示好比“把一本好书给年老或目力衰弱的人看,他们只看见白纸黑字,模糊不清”;而圣经启示好比是眼睛,“有了眼睛就可以看得明白”^②。

偶像崇拜是人类一切罪恶的根源,而且是人类拒绝上帝启示和拯救的根源。“所以,”(dio)保罗第二次用这个词推理说,“神任凭他们逞着

① K. Barth, *Church Dogmatics*, II. 1, Edinburgh: T & T Clark, 1957, p. 121.

② 《基督教要义》1.6.1,香港:基督教文艺出版社1991年版,第30页。

心里的情欲行污秽的事,以致彼此玷辱自己的身体”(1:24)。这是说两性关系上的淫乱。当时罗马帝国,上到皇帝贵族,下到富人平民,淫乱成风。保罗再次强调,淫乱的根源是偶像崇拜。由于人们颠倒造物主和被造物的关系,“将神的真实变为虚谎”,“因此(*dia touto*),”保罗第三次推理说,“他们的女人把顺性的用处变为逆性的用处;男人也是如此”(1:26—27),这是说贵妇人养男娼和社会流行的同性恋风气,“欲火攻心,彼此贪恋,男和男行可羞耻的事”(27)。

偶像崇拜首先、但不止导致性关系的道德罪恶。保罗接着从偶像崇拜推导出人际关系的社会罪恶:“既然(*kai*)他们的思想不顺应他们具有的神的知识(*theon echein en epignōsei*,和合本译作‘他们既然故意不认识神’),神就任凭他们存邪僻的心,行那些不合宜之事(*ta kathēkonta*)”(1:28)。“合宜的事”是斯多亚派术语,他们教导人们顺应自然作合宜之事。保罗在雅典曾与斯多亚派辩论,宣传“天地的主”不要“人手服侍”、“神的神性”不是人造偶像(使徒行传 17:24—29)的道理。《罗马书》进一步说,既然人类把自然当作偶像崇拜,他们顺应自然而不顺应神的知识,他们的生活也必定不合宜(*mē kathēkonta*),包括三组罪恶。第一组:“装满了各样不义、邪恶、贪婪、阴毒”;第二组:“满心是嫉妒、凶杀、争竞、诡诈、毒恨”;第三组:“谗毁的、背后说人的、怨恨神的、侮慢人的、狂傲的、自夸的、捏造恶事的、违背父母的、无知的、背约的、无亲情的、不怜悯人的”(30—31)。

这份罪目是保罗从罗马帝国道德堕落的现实中概括出来的,吉本说罗马帝国的灭亡的原因是道德堕落。^①但保罗看到的更深刻根源是偶像崇拜。保罗列举的罪目可谓人类罪行大全。古今中外的人类历史都是鲁迅所说的“吃人”史。社会罪恶的根源不是无知或少数人的欺骗,而是故意所为,正如保罗的总结:“他们虽知道神判定行这样事的人是当死的,然而他们不但自己去行,还喜欢别人去行”(1:32)。

① 爱德华·吉本:《罗马帝国衰亡史》,商务印书馆 1997 年版,第 7—14 章。

(2) 犹太人不能例外(2:1—11)

保罗在第2章开始说：“你这论断人的，无论你是谁，也无可推诿”(2:1)。“无可推诿”如1:20所示，乃是明知神的启示而悖逆神的罪恶，“论断”(krinōn)是审判的意思。第2章通篇的“你”与第1:18—32的“他们”是两种人：“他们”指人类一般，“你”指犹太人。保罗通过对“你”的教训去设想犹太人的反应：“我们”和“他们”不同，我们是上帝的选民，不受上帝忿怒的影响，还可以审判外邦人。同时期的拉比文献把淫乱归结为外邦人的偶像崇拜，表示犹太人是与外邦人不同的“合约民”。

保罗断然否认犹太人有审判的特权：“你在什么事上论断人，就在什么事上定自己的罪”(kakourgos, 2:1)，也不能“逃脱神的审判”(krima)。保罗说“你藐视他丰富的恩慈、宽容、忍耐”(2:4)，“任着你刚硬不悔改的心”，“以致神震怒，显他公义审判的日子来到”(5)。保罗使用这些来自《旧约》中上帝谴责以色列人的语言说明，犹太人并不能逃脱上帝的忿怒。

上帝“照真理审判”(2:2)人，“神不偏待人”(11)，而“照各人的行为报应各人”(6)。“凡恒心行善”者得永生(7)，而“结党不顺从真理”者，得到上帝的“忿怒”(8)。在上帝的审判面前，犹太人和其他人类一样。不同的待遇是审判的先后秩序：“将患难、困苦加给一切作恶的人，先是犹太人，后是希腊人；却将荣耀、尊贵、平安加给一切行善的人，先是犹太人，后是希腊人”(2:9—10)。保罗仍然引用《旧约》教训犹太人。以色列人身为上帝子民，却效仿外邦人，先于外邦人受惩罚；而以色列中的先知、义人率先得救，为外邦人树立榜样。

(3) 不能“因律法称义”(2:12—3:20)

到此为止，保罗与犹太教在双方都可以同意的基础上争论，接下来围绕能否因律法称义的争论拉开了双方的差距。可以想象犹太教会这样反驳保罗：摩西律法给予犹太人高于外邦人的优越性，摩西律法不是严禁外邦人“可憎恶”的恶习吗？以色列人受到上帝忿怒惩罚只是因为

没有遵行律法,现在的犹太教强化律法,还增加了许多诫令,岂不能得到上帝的欢心吗?

保罗没有区分摩西律法和犹太教士们按“古人遗传”增加的诫令,而是笼统对待从以色列人到犹太人一直引以为傲的律法。

保罗首先确定了判别是非的原则:“凡没有律法犯了罪的,也必不按律法灭亡;凡在律法以下犯了罪的,也必按律法受审判”(2:12)。“没有律法者不定罪”的原则,不能使没有摩西律法的外邦人免于罪名。保罗说:“没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事,他们虽然没有律法,自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里,他们良心(*syneidēseōs*,和合本译作‘是非之心’)同作见证”(2:14—15)。“本性”(physis)指人类自然拥有的灵魂和身体;“律法的功用”指分辨善恶的能力,这是人类共同的自然能力。就是说,没有摩西律法的外邦人都可凭借自己的良心区分善恶,可以“顺着本性行律法上的事”。对保罗的这一说法,有两种极端的解读。

自然神学家沿袭希腊哲学的“自然法”学说,认为人类可以凭借上帝赋予的良心趋善避恶,乃至自我拯救。这一解释显然有违保罗本意。保罗在“他们良心同作见证”之后立即说:“他们的思念互比较量,或以为是,或以为非”(2:15)。这是说“良心”受人的“思念”影响,因人而异,以至相互冲突(“互比较量”),莫衷一是,导致各行其是,不是顺着良心行善,而是顺着自己的私心作恶,他们是昧着良心、知法犯法的罪人,而良心“丧尽”的“外邦人”,“放纵私欲,贪行种种的污秽”(以弗所书 4:17—19)。

历史上另有一种极端解释否认人类的共同良心,认为异教徒没有道德,只有基督徒才有道德。这也不符合保罗的启示。保罗书信中“良心”(syneidēsis)一词共出现 20 次,保罗区分了“软弱的良心”(哥林多前书 8:12)与“无亏的良心”(提摩太前书 1:5)。后者固然是“被圣灵感动”的良心(罗马书 9:1),“软弱的良心”也非基督徒所专有,异教徒也有之。值

得注意的是,保罗是在“没有律法者不定罪”的原则下肯定外邦人也有良心;如果外邦人或异教徒没有良心,没有道德,他们也无需承担道德责任,不被定罪。保罗第1章列举的淫乱之罪和其他“罪目”也就不适用“他们”了。在律法的功用是良心的意义上,保罗说:“在神面前,不是听律法的为义,乃是行律法的称义”(2:13)。这句话不是指着犹太人,而是指着外邦人说的,他们听到良心的声音,但不照良心行事,因而没有一个义人和善人。

那么,有了摩西律法,犹太人能否在神面前“夸口”称义呢?保罗说,不照摩西律法行事,比外邦人不照良心行事罪加一等。因为摩西律法比人类良心更加显明地昭示上帝的义,熟知摩西律法的犹太人理应“给瞎子领路的,是黑暗中的光,是蠢笨人的师傅,是小孩子的先生,在律法上有知识和真理的模范”(2:19—20)。但事实如何呢?犹太人比外邦人更有道德吗?否,“你讲说人不可偷窃,自己还偷窃吗?你说人不可奸淫,自己还奸淫吗?”(21—22)犹太人比外邦人远离偶像吗?否,“你厌恶偶像,自己还偷窃庙中之物吗?”(23)^①犹太人比外邦人更虔诚吗?否,“你指着律法夸口,自己倒犯律法玷辱神吗?神的名在外邦人中,因你们受了亵渎”(23—24)。割礼能成为犹太人是誓约民的证据吗?否,“外面肉身的割礼,也不是真割礼。惟有里面作的,才是真犹太人”(2:28—29)。

驳倒犹太人自以为义、引以为傲的理由之后,保罗设想犹太人会反问:“这样说来,犹太人有什么长处,割礼有什么益处呢?”(3:1)当然有好处,保罗说,凡来自上帝的,“大有好处”,“第一是神的圣言交托他们”(3:2)。“神的圣言”不只是律法,而是旧约全书,里面记载着上帝对以色列人的恩典和对亚伯拉罕后裔的应许。继承了《旧约》的犹太人本应“在律

^① 几个犹太人偷窃虔诚罗马妇女送给圣殿的黄金和紫布料是一个真实案例;《犹太古史》18:65,《约瑟夫著作精选》,王志勇等译,北京大学出版社2004年版,第280页。

法上有知识和真理的模范”(2:20),却把律法禁锢在“‘不可拿、不可尝、不可摸’等类的规条”,等同为“世上的小学”(歌罗西书 2:20—21),“这些规条使人徒有智慧之名,用私意崇拜,自表谦卑,苦待己身,其实在克制肉体的情欲上是毫无功效”(23)。《希伯来书》也说犹太人停留在“神圣言小学的开端”,“并且成了那必须吃奶、不能吃干粮的人”(5:12)。犹太人虽然辜负了上帝的恩典,致使上帝的应许尚未实现,但“这有何妨呢?”保罗说:“难道他们的不信,就废掉神的信吗?断乎不能!不如说,神是真实的,人都是虚谎的”(3:3—4)。

保罗用“神是真实的,人都是虚谎的”的对举对前面论证的一个总结。“虚谎”不只是说谎而已,而是深陷罪恶还自欺欺人,实际上,“犹太人和希腊人都在罪恶之下”(3:9),“没有义人,连一个也没有”(10),“没有行善的,连一个也没有”(12)。人自以为义的理由也是虚假的:“凡有血气的,没有一个因行律法能在神面前称义,因为律法本是叫人知罪”(3:20)。“凡有血气的”指全人类,包括犹太人和外邦人;“律法”包括良心和摩西律法;犹太人和外邦人都犯了知法犯法的罪,律法越显明,他们的罪就越深重。

“神是真实的”指《旧约》记载的“神的信”没有被“废掉”(3:3);上帝要把人从罪恶深重中拯救出来。如何拯救?从这一问题过渡到保罗对“因信称义”的正面论述。

(4) 因信基督赎罪复活而称义(3:21—31)

保罗首先陈明“如今”(3:21)的一个事实:耶稣被钉在十字架上,不是他的羞耻,而是神的荣耀。保罗举出两方面的证据。一是“有律法和先知为证”(3:21),这里的律法指《旧约》。保罗显然知道门徒用先知预言和旧约预象传福音的方法,如同同观福音书所记(虽然保罗未必看到福音书的文字)。第二个证据是“一切相信的人”,不管犹太人或是外邦人,都分别得到“神的义”(22)。这是他十多年为耶稣赎罪复活作见证的经验之谈。

保罗接着阐明耶稣受难的赎罪意义：“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义”(3:23—25)。“挽回祭”(hilaskoumai)是“息怒”(propitiation)的意思。第1、2章强调上帝对外邦人和犹太人“忿怒”。耶稣赎罪显示上帝“用忍耐的心，宽容人先时所犯的罪”(3:25)。保罗在其他地方说，耶稣赎罪“免去神的忿怒”(罗马书5:9)，“赎出我们脱离律法的咒诅”(加拉太书3:13)。耶稣赎罪是上帝“免去”忿怒、“宽容”人的罪恶和使人“脱离”罪责的拯救行动。相信耶稣基督救赎的人得以免于自己的罪责和上帝忿怒，得到上帝宽容，由罪人转变成义人。这是“白白地称义”的恩典。

因信耶稣基督救赎而称义的恩典显示两点。第一，“人称义是因着信，不在乎遵行律法”。犹太人企图以遵守律法的“立功之法”向上帝或人“夸口”，被“白白地称义”的“信主之法”(3:27)所戳穿。第二，任何人，不管是否受过割礼，都能因信耶稣基督称义，这说明神不只是“犹太人的神”，“也作外邦人的神”(29)。

他设想犹太人或外邦人可能要提问：“这样，我们因信废了律法吗？”保罗回答：“断乎不是！更是坚固律法”(3:31)。保罗说因信称义“坚固律法”，似乎与耶稣说福音“成全律法”意思相同。但这里的“律法”可有两个含义：如果指《旧约》全部，那么“因信称义”确实“坚固律法”；而如果“律法”指摩西律法，那就不是“坚固”或“成全”，而是“取代”或“转变”。

(5) “因信称义”

我们在《罗马书》中看到“因信称义”并不是保罗的发明，《旧约》中已有此说(创世记15:6, 哈巴谷书2:4)。希伯来文的“义”(tsedeq、mishpāt、yāshār等)在不少场合用作审判用语，可以表示上帝审判的公正，如“审判全地的主岂不行公义吗？”(创世记18:25)“他要按公义审判世界”(诗篇96:13)；也可表示被审判之人的善恶，如“审判官就要定义人有理，定恶人有罪”(申命记25:1)。这个词使动形式意思是“上帝使人有义”，

宣判无罪,即“称义”(约伯记 25:4,诗篇 69:27,以赛亚书 1:26,26:2)。

《新约》中希腊文“称义”(dikaioō 或 dikaios)继承了《旧约》的审判用语,意思是“对义的辩护,宣判或证明”。审判者是上帝,人或被定罪,或被称义,如耶稣说,审判的日子,“要凭你的话定你为义;也要凭你的话定你有罪”(马太福音 12:37)。上帝定人罪或称人义的根据不在于人是否有罪,而在于人有无信仰。而且,这是惟一的根据,“因信称义”的确切意思就是“惟信称义”,除信之外,没有其他称义的根据。对此,人们可以质疑说,如果不按实际是否有罪,只按有无信仰,上帝的审判是否公正?是否偏向信徒而无视有道德的人?是否用宗教标准取代了道德标准?如果这些质疑针对人的法律,那是完全有效的反驳,甚至也击中《旧约》中按律法审判的要害。但是,《新约》的信不是信耶和華,而是信耶稣基督。《新约》中“信”(pistis 和动词 pisteuō)出现 243 次,特指相信并信赖耶稣基督;“信”的意思是相信耶稣是基督的一切信息和证据,并信赖救主基督。使徒在亲身经历中领悟到信仰是上帝赐予恩典的道理。保罗更是如此,他由耶稣敌人到基督使徒的“不得已”转变,完全得益于“主的显现和启示”(哥林多后书 12:1)。信耶稣基督恩典,伴随着被上帝称义的恩典。

上帝审判人是否有罪不是依据律法,而是依据耶稣的赎罪和复活,这是“惟信称义”的全部关键所在。如果依据律法,罪无可赦,无人能在上帝面前称义。但是,既然上帝差遣耶稣为人赎罪,既然耶稣出于爱和公义为人赎罪,那么合乎逻辑的结论是:耶稣为之赎罪的人被上帝赦罪,被赎罪之人因为耶稣的公义而被称义,如同耶稣那样成为上帝的儿女。“白白称义”的恩典不等于无缘无故的爱,更不是没有公正的赦免。只是因为信耶稣基督,人才得以赦免称义,并与耶稣基督一起复活得救。

保罗说:“因我们还软弱的时候,基督就按所定的日期为罪人死”(5:6)。耶稣赎罪是圣经拯救史具有决定意义的转折点,于是成为使徒见证和传道的关键所在,引起诸多神学争论。《罗马书》用论证方法阐发“因

信称义”的意义,论证方式采取“争论法”,不时借反方的问题提出自己论证,又不断从不同角度重申“因信称义”的恩典。这些论证是《罗马书》的理论核心,我们根据论证针对的不同问题和论述的不同角度,把第4—8章分为六个论证。

3. 第一论证(4:1—5:11)

第一个论证针对“我们因信废了律法吗”的问题,先使用《旧约》中三个事例,说明“因信称义”三方面的预象;然后说明耶稣的赎罪和复活实现了上帝在旧约中的应许,“因基督称义”成全了旧约中“因信主称义”的预象。这个论证使用我们在同观福音书中常见的“预象—实现”法。

(1) “白白地称义”的预象(4:1—4,9—12)

保罗解释“亚伯拉罕信神,这就算为他的义”(创世记15:6)说,亚伯拉罕一不“因行为称义”,因为此时亚伯兰刚到迦南,尚无建功立业,“在神面前并无可夸”(4:2);二不“凭着肉体”,因为“不是在受割礼的时候,乃是在未受割礼的时候”上帝业已算亚伯拉罕为义;三“不在乎遵行律法”(3:3:28),因为远在摩西之前。上帝算亚伯拉罕为义,只是因为他“信神”。只是“恩典”,而不是“工价”。

“因信称义”是“白白的赐给”(8:32),而“作工的得工价”,“乃是该得的”(4:4)。保罗说“该得的”不是恩典,但人是不是也能因“该得的”工价而称义呢?这在以后引起了“惟信称义”与“因信称义”和“因工作称义”两者并重、被路德称为“半佩拉纠主义”的大论争。从《新约》的逻辑来看,“因信称义”的意思就是“惟信称义”:如果人没有称义,罪人不能为上帝“作工”;如果称义的人当了上帝的仆人,没有任何“该得的”工价,而应当说:“我们是无用的仆人,所作的本是我们应分作的”(路加福音17:10)。

(2) “信称罪人为义的神”(4:5—8)

大卫固然是功绩彪炳的君王,但他被称义,并不是因为他的“工价”,

而是因为“惟有不作工的，只信称罪人为义的神，他的信就算为义”（4：5）。保罗引用大卫称颂上帝“赦免其过、遮盖其罪”，“主不算为有罪”（诗篇 32：1,2）。这是说，即使大卫犯有“拔示巴之罪”，上帝赦免其罪，把他“算为义”。这是上帝“白白地称义”恩典的又一例证，而大卫“信称罪人为义的神”则是基督信徒相信赦罪的基督的预象。

（3）信“那叫死人复活、使无变为有的神”（4：13—24）

保罗说，亚伯拉罕的神是“那叫死人复活、使无变为有的神”。亚伯拉罕“将近百岁的时候”，“撒拉的生育已经断绝”，没有嫡生儿子，“身体如同已死”（4：19）；上帝却应许他“作多国的父”，如同“使无变为有”。但亚伯拉罕对上帝能死里复活、无中变有的能力深信不疑，“满心相信神所应许的必能作成。所以这就算为他的义的”（4：21—22）。保罗说：“‘算为他义’的这句话，不是单为他写的，也是为我们将来得算为义之人写的，就是我们这信神使我们的主耶稣从死里复活的人”（4：23—24）。

把《旧约》中的一句话或一件事说成是指着现在的人说的，这是保罗使用“预象法”传福音的惯用方法。比如，他说摩西律法中“不可笼住牛的嘴”（申命记 25：4）的条文，“难道神所挂念的是牛吗？不全是为我们说的吗？分明是为我们说的”（哥林多前书 9：9—10）。再如，以色列人在西奈旷野试探神多次被击毙，“他们遭遇这些事都要作为预象（*typoi*，和合本译作‘鉴戒’），并且写在经上，正是警戒我们这末世的人”（10：11）。这次他把亚伯拉罕“算为义”作为因信耶稣复活而称义的预象，保罗对经文的理解可谓深得启示真谛。

（4）耶稣赎罪实现上述预象（4：25—5：11）

保罗再次重申耶稣受难的赎罪意义：“耶稣被交给，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（4：25）。这三句分别参照上述三个预象而言。第一，“为我们的过犯”而受难，显明了大卫称颂“称罪人为义的神”的大爱，非义士仁人可比。保罗说：“为义人死，是少有的；为仁人死，或者有敢作的。惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此

向我们显明了”(5:7—8)。第二,“复活”显示了亚伯拉罕所信能死里复活、无中变有的上帝的更大荣耀。上帝只是在亚伯拉罕不生育时应许他为“多国的父”,而耶稣赎罪复活使“我们作仇敌的时候”,“藉着神儿子的死,得与神和好”,“更要因他的生得救了”(5:10),于是“欢欢喜喜盼望神的荣耀”(2)。第三,“叫我们称义”,这是比亚伯拉罕或大卫称义的更大恩典,不但“藉着他免去神的忿怒”(9),“藉着他以神为乐”(11),而且“所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里”(5:5),“即使在患难中也是欢欢喜喜”(3)。这些“因信基督称义”的恩典在以后的论证中还要进一步展开。“预象—实现”的论证只是给出一个提纲。

(5) “因行为称义”问题

《雅各书》中说:“人称义是因着行为,不是单因着信”(2:24),“信心若没有行为就是死的”(17)。雅各举例说:“我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上,岂不是因行为称义吗?”(21)保罗则明确否定“亚伯拉罕是因行为称义”(罗马书4:2),否定人可以“出于自己”或“出于行为”而得救(以弗所书:8—9)。如果以为两个使徒的说法相矛盾,那就会影响对圣经记载圣言的整体评价。

耶稣的兄弟、耶路撒冷第一任主教雅各在犹太人中传道,《雅各书》的第一句话表明这是写给“散住十二个支派之人”即散居各地犹太人的信,而保罗书信是写给外邦人和犹太人中基督徒的信。“因信称义”,还是“信心是与他的行为并行”(雅各书2:22),这两个说法因保罗书信与《雅各书》传道对象和目标不同而不同。

雅各对犹太人所说的“信”是信上帝耶和華,雅各说:“你信神只有一位,你信的不错;鬼魔也信,却是战惊”(2:19)。《旧约》中的撒旦也“侍立在耶和華面前”(约伯记1:6)。因此,犹太人的声称不足为信,雅各要求他们“将你没有行为的信心指给我看”(2:18)。雅各所说的“行为”是行律法,不是遵守律法的某些条文,而要“遵守全律法”(10),归结到“要爱人如己”(8)。从《使徒行传》中得知,雅各在耶路撒冷会议上主持遵行律

法的公道(15:13—21)。《雅各书》要求犹太人“按使人自由的律法”“说话行事”(12),心存怜悯,才能得到上帝审判的怜悯。雅各说:“信心因着行为才得成全”(2:22)。雅各要求犹太人按照律法的精神行事,隐藏着进一步的要求:如果他们真的想行律法,就必须信耶稣基督;只有相信耶稣基督,才能成全他们对上帝的信仰。《雅各书》的主题是引导犹太人通过行律法的行为来接受耶稣基督的赎罪恩典,这体现上帝“容忍等待”的恩典(彼得前书 3:20)。

同样,保罗也对犹太人说:“原来在神面前,不是听律法的为义,乃是行律法的称义”(罗马书 2:13)。但保罗提出一个更深刻的问题,如何才能行律法?除了相信基督,别无他途。正是“因为凡有血气的,没有一人因行律法称义”,保罗才提出,“称义不是因行律法,乃是因信耶稣基督”(加拉太书 2:16)。就是说,犹太人不能靠律法称义,不是因为律法本身的过错,而是因为他们只说而不行律法;而他们不能行律法,也不是因为律法根本不可行或无须行,而是因为他们不信耶稣基督。

保罗的“因信称义”不只是对犹太人说的,更多是对外邦人说的。在外邦人面前,保罗强调基督的恩典,“免得有人自夸”(以弗所书 2:9)。他们过去是“在所应许的诸约上是局外人,并且活在世上没有指望”(12)。这些人不可能依靠自己和行为,完成从不认识上帝到相信耶稣基督的根本转变,只有依靠耶稣的赎罪恩典,才能因信得救。

因信称义,还是因行为称义,这是针对两种人的不同说法。对已经通过律法认识上帝的犹太人,雅各要求他们用行律法全部的行为,以成全他们的信仰。这与保罗所说“律法的总结就是基督,使凡信他的都得着义”(罗马书 10:4)的道理并无矛盾之处。对“从前远离神的人”(以弗所书 2:13),保罗要求他们知道并接受耶稣基督的赎罪恩典,因信得救。同时,保罗要求信徒用艰苦卓绝的行动见证基督赐予他们的信心,“在同样的事上表明自己是神的用人”(哥林多后书 6:4);“常常竭力多作主工,因为知道你们的劳苦,在主里面不是徒然的”(哥林多前书 15:58)。“作

主工”和“劳苦”非但不是徒然,而且是见证“在主里面”的恩典所必需的。

信和正当行为虽然不矛盾,但有次序的先后。保罗阐明了“因信称义”的内在逻辑:“信”是“称义”的充分和必要条件,“称义”是“信”的必然结果。“因信称义”逻辑的前提是,“信耶稣基督”是加给被拣选之人(“一切相信的人”)的恩典,这样才能有“白白地称义”的结果。保罗明确地说:“我们因基督,所以在神面前才有这样的信心”(哥林多后书 3:4)。保罗强调说,使人得救的信“并不是出于自己,乃是神所赐的;也不是出于行为,免得有人自夸”(以弗所书 2:8—9)。奥古斯丁在解释“使徒为何说我们是因信称义,不是因功称义”的问题时说:“因为信仰本身是先赐的,别的算作行为的事是在此基础上才获得的,人这样才可以活得公义。”^①雅各说“因行为称义”是对那些已被赐予信仰的人(亚伯拉罕、妓女喇合)说的(2:23—26),他们的实际行动彰显正义的生活,是信的结果,而不是信的前提。拯救史任何一个重要时刻,被上帝称义的仆人无不在行动中见证信心;“因信称义”在宗教改革中成为神学的核心,并不是历史的偶然。

4. 第二论证(5:12—21)

上述论证遗留了一个问题:耶稣即使是神的儿子,也只有一个身体,一个生命,如何能藉着他一人的身体赎去许多人身上的罪;耶稣的复活只是一个生命的复活,许多人如何能藉着这一个生命与神和好?保罗在接下来的一段回答了这个问题。

这段不到 400 汉字,意义极为丰富,每句话甚至每个字都引起争论,值得仔细推敲。我们要先立其大,即两个要点:第一,因人类祖先亚当一人犯罪,人类每人都有罪和必死;第二,因耶稣一人赎罪和复活,人类得以称义和得救。

^① 《论圣徒的预定》12 章;奥古斯丁:《论原罪和恩典》,香港:道风书店 2005 年版,第 375—376 页。

(1) 亚当犯罪和死亡的恶果

第一句话“罪是从一人入了世界,死又是从罪来的;于是死就临到所有人(pantas anthrōpous, 和合本译为‘众人’),因为所有人都犯了罪”(5:12)。通俗拉丁文译本把希腊文“因为”(eph' hō)解释为拉丁文“在他里面”(in quo)^①。奥古斯丁根据这一译文阐述“原罪”的观念。现在一般认为奥古斯丁解释不合希腊文法,但也有人认为不能确定“eph' hō”必定有“因为”的意思,其他意思也有可能。

我以为“在他里面”犯罪,更符合整段中“因一人”(tō tou enos, 15, 16, 17)和“藉一人”(dia enos, 12, 18a, b, 19, 参阅 10, 11, 12)的意思。整段反复强调亚当一人是所有人犯罪和死亡的原因,而不是说因为所有人犯罪,所以“死就临到众人”。第一句的逻辑关系是:亚当犯罪→亚当死亡→所有人犯罪&死亡;而不是:亚当犯罪→所有人犯罪→所有人死亡。

问题是,亚当一人犯罪和有朽如何是人类有朽和“在他里面犯罪”的原因呢? 保罗说:“从亚当到摩西,死就作了王,连那些不与亚当犯一样罪过的,也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的预象(typos)”(5:14)。这句话有两个关键。第一,“那以后要来之人(tou mellontos)”指谁? 巴特认为是耶稣,亚当是耶稣的预象。^② 关于耶稣是“第二亚当”的说法现在很盛行,但这样的理解在《罗马书》第5章中根本解释不通。5:14的主旨是所有人都因亚当而有罪有朽。“从(apo)……到(mechri)”不是说到摩西为止,“犯罪”(hamartēsautas)是过去时,表示从亚当到摩西及其以后的人一直在犯罪,“连那些不与亚当犯相似(homoiōmati, 和合本译作‘一样’)罪过的,也在他的权下”(14)。这句话并没有说“那以后要来之人”没有犯罪,而是说他们犯的罪与亚当不相似,但他们都在犯罪,因此都与亚当一样有朽。

^① Augustine, *A Treatise on the Merits and Forgiveness of Sin*, 3.14.

^② K. Barth, *Christ and Adam*, New York: Harper, 1956, p. 29.

5:14 的另一关键是如何理解 *tytos*? “预象”的意思是在先的型相,可被理解为 *protytos* 即“原型”。说亚当是人类犯罪的“原型”和说人类“在亚当里”犯罪是同一个意思。因为“在……里”是分有的意思,亚当是犯罪有朽的“原型”,而后来的人类因“分有”这一原型而具有罪性和有朽性。“型相一分有”的关系清楚扼要地解释了亚当犯罪有朽和人类犯罪有朽之间的因果关系。

(2) “型相一分有”论证

第二论证可被称为“型相一分有”论证:人类因分有亚当型相而犯罪必死,能因分有耶稣型相而称义得救。这样的解释是否有违保罗的原意呢? 保罗书信中“在基督里”(en christō)、“在主里”(en kyriō)的词组多达 50 余次(其中罗马书 20 次)^①,“同基督一起”(synchristō)12 次(其中罗马书 5 次)。^② 一些研究者认为这两个词组表示信徒“分有”或“分享”耶稣基督的生命、苦难和荣耀。慕道格承认,它们确实“不能不带有‘分有’的含义”,但又说,“我们在基督里”、“基督在我们里”、“基督为我们”等说法“不应该从本体论上理解,除非在说明这些说法的逻辑关系时遇到不可避免的困难”^③。在我们看来,人们解释《罗马书》5:12—7:25 论证时遇到的难题正是由于没有从本体论上理解所造成的。

“分有”与“型相”是希腊哲学本体论的一对概念,如果保罗不知道或不使用这对概念,我们的本体论理解就是强加于人了。我根据《新约解释词典》做语文学统计,“分有”这一重要哲学术语在《新约》中出现 7 次,其中 3 次出现在保罗书信(哥林多后书 6:14: *metochē*^④,以弗所书 3:6, 5: *symmetochos*) 之中。另外,保罗还使用“摹仿”(腓立比书 3:17:

① H. Balz and G. Schneider, *Exgetical Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, 1999, vol. 1, p. 448.

② Ibid., vol. 3, p. 292.

③ Douglas, J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, 1996, pp. 394 - 395.

④ H. Balz and G. Schneider, *Exgetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, p. 420.

symmimētēs)。^① 与哲学术语“分有”意义相近的日常用语“分享”(koinōneō)在《新约》中出现 20 次左右,其中保罗书信至少有 3 次(罗马书 12: 12, 15: 27, 提摩太前书 5: 22: koinōneō)的意义是“分有”、“参与”。^②

“型相”(eidos)在《新约》中共出现 5 次,其中保罗书信 2 次(帖撒罗尼迦前书 5:22:“类型”,哥林多后书 5:7:“眼见”)。^③ 另一表示“形式”的哲学概念 morphē 在《新约》中出现 13 次,其中保罗书信 10 次(腓立比书 2:6—11, 提摩太后书 3: 5, 罗马书 2: 20: morphōsis, 加拉太书 4: 19: morphoō)。^④ 保罗使用其他词汇表示“型相”的意思,比如, hypotypōisi (提摩太前书 1:16)^⑤, eikōn (哥林多后书 4:4, 歌罗西书 1:15, 腓立比书 2:6)^⑥, 等。保罗如此频繁地使用这些哲学术语,表明他对柏拉图主义绝非不了解,而他使用“在基督里”和“同基督一起”等通俗说法包含着“分有”基督“型相”的哲理。

我们不必担心使用柏拉图主义的术语会歪曲保罗神学或损害耶稣启示。柏拉图相信有形体的事物只能分有无形的“理念”或“型相”,根本不相信一个人的身体和本性可被其他人所分有。保罗和其他新约作者从不把“型相”当作没有形象的抽象形式,而是具体型相;耶稣基督就是这样的具体型相,他既有历史中的具体形象,也是单一、永恒、不可重复的“型相”。新约中的“分有”也不是亚里士多德批评的“说空话,带诗意的比喻”^⑦,而有心灵感染的具体途径。保罗使用“型相一分有”的论证,既有思想周密、推论严谨的哲学优点,也非常贴己、生动、形象,毫无哲学

① H. Balz and G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 3, p. 287.

② Ibid, vol. 2, pp. 303—304.

③ Ibid, vol. 1, p. 386.

④ Ibid, vol. 1, p. 443.

⑤ Ibid, vol. 3, p. 408.

⑥ Ibid, vol. 3, p. 456.

⑦ 亚里士多德:《形而上学》991a 20—22。

思辨的抽象和玄虚。

保罗所说的“型相一分有”关系不限于第二论证,随后的三个论证也属于“型相一分有”论证的类型。5:12—7:25 中的“型相一分有”论证不但是《罗马书》、而且是整部《圣经》中最奇特、最难懂的部分,用保罗在书中结语中所说“永古隐藏不言的奥秘”(16:25)来形容,并不为过。保罗很有信心地说:“这奥秘如今显明出来”(26),但对很多读者来说,他的论证并不那么“显明”,由此引起人们无数的联想、无数的解释和无数的争论(“无数”不是无限多,而指不胜枚举)。使用希腊哲学中“型相”和“分有”的概念,至少可以化解几个这样的难题。

(3) 原罪说

旧约和福音书有不少“人皆有罪”、“全然败坏”的启示,但没有明确的“原罪”观念。保罗也没有使用“原罪”这一术语,但他在《罗马书》中论述人类因亚当一人犯罪而有罪,被称之为“原罪”说。

如果不借助“型相一分有”另外的方式解释“原罪说”,都有不可逾越的困难,比如,早期教父用亚当的坏榜样解释原罪,而佩拉纠认为后人是否模仿亚当的坏榜样,取决于个人的自由选择,因此提倡道德自救的道路。^① 1546 年的托伦特大公会通过“繁殖而非模仿”(propagatione non imitatione)原罪教义,但“原罪遗传”说的教义不可避免遭遇现代遗传学的问题:人类有无共同始祖?人类社会行为是否受基因控制?人类有无共同的犯罪基因? 1950 年教皇发表的《人类遗传》重申“罪由亚当一人通过生育传递给所有人”。第一次梵蒂冈大公会把原罪教义列为理性寻求的理解启示的奥秘的一个范例。^② 新教的《威斯敏斯特信条》肯定亚当原罪“归算”(imputatio)给人类。新教至少有 15 个信条讨论罪责如何“归

① R. F. Evens, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, New York: Seabury, 1968, pp. 82-83.

② A. M. Dubarle, *The Biblical Doctrine of Original Sin*, London: Geoffrey, 1967, pp. 227-239.

算”。^①“归算”是联合体的代表与所有成员关系的类比,比如,一些教会代表签定的信经把信仰归算给这个教派所有成员;议会宣战把战争责任归算给国家的所有公民,国家代表宣布投降把屈服的义务归算给所有公民。^②以此类推,亚当的原罪把罪责归算给所有人类,而耶稣受难代表人类向上帝赎罪,代表信徒与上帝和好。但是,“归算”责任只有在一个联合体中才有效,要人类为他们始祖的行为负罪责,这是不合常理和逻辑的。潘能伯格说:“要我为许多世代之前的另一个人的行动承担联合责任(jointly responsible),好像我是他在一个与我现在根本不同的情境中行动的一个联合原因(a joint cause),这是不可能的。”^③

由于“原罪说”在历史上没有理性的解释,哲学家或用非理性主义为之辩护,如帕斯卡说:“它是一件违反理智的东西”,并引用“神的愚拙总比人有智慧”为“原罪说”的“愚蠢”辩护。^④理性主义的哲学家卡西尔直指“原罪说”是“对逻辑和伦理第一原理的侮辱”^⑤。令对立两派哲学家没有想到的是,保罗的“原罪说”恰恰有一个“原型一分有”的哲学论证。

但是,保罗的“原罪说”并不是抽象的哲学思辨,而是对他在 1:18—32 阐述的人类犯罪原因的历史概括。两者应该与《创世记》的历史记载参照阅读。亚当“明明可知”的上帝吩咐(1:20,参照创世记 2:17),夏娃和亚当因为“心里的情欲行污秽的事”(1:24,参阅 3:6),该隐“满心是嫉妒、凶杀、争竞、诡诈、毒恨”(1:29,4:4—9)。他们的罪行不是通过生物遗传,而是家族恶俗随着人口自然繁衍而蔓延,偶像崇拜、性犯罪和社会罪恶(创世记 4:24,6:2)在洪水前已经成为人类普遍罪恶,洪水后罪性不

① 杨牧谷主编:《当代神学词典》上册,台北:校园书房 1997 年版,第 587 页。

② 墨瑞说,改革宗的合约神学建立在类比的基础之上(J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1959)。

③ W. Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, Philadelphia: Westminster, 1985, p. 124.

④ 帕斯卡:《思想录》445,何兆武译,商务印书馆 1997 年版,第 202 页。

⑤ E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, 1951, p. 159.

改(8:21),世代流行(11:4)。翻开人类有文字记载的历史,可以验证《创世记》前11章和《罗马书》中的这些启示。

(4) 摩西律法的中介作用

保罗说亚当之后的人类全都犯罪,自然会引起犹太人的质疑:你把摩西置于何地?摩西律法岂不是上帝的拯救吗?保罗回答说:“没有律法之先,罪已经在世上;但没有律法,罪也不算罪”(5:13)。这里的律法指摩西律法,“不算(*ouk ellogitai*)罪”指由于没有量刑标准而不被定罪;不是说人没有犯罪,更不是说上帝不为人类犯罪而忿怒;相反,“从亚当到摩西,死就作了王”(5:14)。“作了王”(*ebasileusen*)指无人可摆脱的死亡的统治力量(5:17,参阅创世记2:17)。这是耶稣诞生前的人类一般状态,如奥古斯丁说:“在上帝化身成人之前,从亚当到摩西,在以色列民本身中间如此,在别的民族中也是如此。”^①

摩西律法的历史作用是提供了量刑标准,起到人与上帝的中介作用。上帝按此标准称人为义,也按此标准定人的罪。但以色列人总是违犯律法,因此保罗说“律法本是外添的,叫过犯显多”(5:20)。这也是为什么以色列人历史上遭到比不知道摩西律法的外邦人更严厉惩罚的原因,如先知说:“在地上万族中,我只认识你们;因此,我必追讨你们的一切罪孽”(阿摩司书3:2)。保罗在《罗马书》中说,摩西律法非但不能抵消亚当之罪,反而“叫过犯显多”。

(5) “耶稣型相”

只有耶稣才是能与“亚当型相”相抗衡、并取而代之的新型相。保罗在别处说耶稣是“末后的亚当”,不同于“首先的人亚当”,两者是“属灵的”和“属血气的”对立(哥林多前书15:45—46)。《罗马书》用三个“照样”(*outōs*, 5:18, 19, 21)的句式,阐明亚当的“原罪”与耶稣的“赎罪”相对

① 奥古斯丁:《论圣徒的预定》,第17章,奥古斯丁:《论原罪和恩典》,周伟驰译,香港:道风书店2005年版,第382页。

立。针对亚当造成的罪因,保罗说:“因一次的过犯,所有人(*pantas anthrōpons*)都被定罪;照样,因一次的义行,所有人(*pantas anthrōpons*)也就被称义得生命了”(18);针对亚当犯罪造成的罪行,保罗说:“因一人的悖逆,众人(*tolloi*,‘许多人’)成为罪人;照样,因一人的顺从,众人(*tolloi*)也成为义了”(19);针对亚当犯罪造成的死性,保罗说:“就如罪在死中(*en tō thanatō*)作王;照样,恩典也藉着义作王,藉着我们的主耶稣基督得永生”(21)。

保罗用“过犯不如恩赐”(5:15)的说法,表示耶稣与亚当有不可比拟的方面。第一,分有的程度不可比拟。人类分有亚当犯罪的恶果,“因一人的过犯,众人都死了”;而耶稣赎罪的结果是:“神的恩典,与因耶稣基督一人恩典中的赏赐,岂不更加倍的临到众人吗?”(15)“加倍”指分有的双重恩典:既得到赐予全人类的普遍恩典,又得到赐予信徒的特殊恩典。第二,分有的范围不可比拟:“因一人犯罪就定罪”,也不如“由许多过犯而称义”的恩赐(16);这是说,人类分有亚当的单一罪性,而他们所犯罪行却难以计数,这“许多过犯”,都因分有基督一次性赎罪而得到赦免。

(6) 耶稣为谁赎罪?

因亚当犯罪“所有人(*pantas anthrōpous*)犯罪”(5:12)、被定罪(18),与因耶稣赎罪复活“所有人(*pantas anthrōpous*)被称义得生命”相对照,这就提出了一个问题:耶稣究竟为谁赎罪,为全人类,还是为人类中那部分被称为选民的人?对此问题有堕落(*piptō*)前论(*supralapsarianism*, *lapse* 即希腊文 *piptō*)、堕落后论(*infralapsarianism*)与后堕落论(*sublapsarianism*)三种不同答案。^① 堕落前论主张上帝在造人之前业已预定选民和弃民,堕落后论认为人类堕落之后才有选民和弃民的预定,两者都认为耶稣之前已有预定,耶稣只为预定得救的人赎罪。后(*sub*)堕落论不等于堕落后(*infra*)论, *sub* 的意思是“底下”, *infra* 的意思是

^① M. Erickson, *Christian Theology*, 2nd., Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 842.

“之后”。如果认为上帝在人类堕落之后即预定其中得救的人,那是堕落后论;如果认为耶稣赎罪暴露了人类堕落的根底,那是后堕落论。后堕落论可以是非预定论,认为耶稣暴露人类堕落的根底就是为全人类赎罪;但也可以是预定论,认为一部分人或由于特殊恩典(这是部分加尔文主义者的主张)、或由于改过自新(这是亚米纽主义的主张)而脱离堕落的根底,成为选民;而另一部分人则没有得到恩典,或不悔改而继续过着堕落生活,是谓弃民。按如此分析,后堕落论主张耶稣为全人类赎罪,但赎罪不等于被救;而堕落后论以及更有甚者的堕落前论认为耶稣只为人类中的选民赎罪,被赎罪的人都能得救。

这几种神学立场都能从圣经中举证,但保罗在 5:12—21 的论证只能被理解为耶稣为分有亚当罪性的所有人赎罪。“所有人被称义得生命”这句经文表明,拯救的恩典不是赎罪之前的预定,甚至也不是赎罪之后的“预定”。耶稣基督的赎罪不为预定的选民,通过为人类赎罪,“被称义得生命”的拯救恩典给予所有人。

同样明显的是,圣经从来没有肯定人人都能最终得救。如果耶稣为那些最终不能得救的人赎罪,为他们赎罪岂不是虚幻或欺骗?^① 这一问题涉及耶稣赎罪是一次恩典还是双重恩典的神学争论。从奥古斯丁开始,神学家都没有区分“赎罪”与“定罪”,因此陷入一次拣选(加尔文主义)和双重拣选(亚米纽主义)的悖论。我们要注意《约翰福音》中区分了赎罪和定罪,耶稣赎罪“要叫世人因他得救”(3:17),但依据人的不信或信作为定罪或不定罪的标准:“信他的人,不被定罪;不信的人,罪已经定了,因为他不信神独生子的名”(18)。保罗说明了同样的意思,他说,耶稣的赎罪恩典“更加倍的临到这些许多人(*tous pollous*,和合本译为‘众人’)”(5:15)。注意“许多人”不是“所有人”,而是特指的“这些人”。十字架上的耶稣宣布了大赦令,这是适用于全人类的普世恩典。但有的罪人不接受、

① C. Hodge, *Systematic Theology*, vol. 2, Grand Rapids: Eerdmans, 1952, p. 548.

不遵行大赦令；只有那部分接受并遵行的罪人才因信称义，他们在被赎罪的普世恩典之外又得到称义得救的特殊恩典。换言之，信耶稣赎罪复活是免除人类罪责和选民因信得救的双重恩典，即保罗说的“加倍的”恩典。

《罗马书》随后几个论证分别针对三种人说明耶稣赎罪复活的恩典：第一种是因信称义之人，第二种是开始信随后折返不信的人，第三种是不信之人。

5. 第三论证(6:1—13)

保罗似乎预料到后来“预定论”者对耶稣赎罪普世恩典的反驳：“这样，怎么说呢？我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗？”(6:1)在当时，犹太人自以为是选民。保罗设想他们会这样反驳说，照你的说法，岂不是鼓励外邦人反对我们，以显出耶稣救赎他们的恩典比上帝赐予我们律法的恩典更多吗？“断乎不可！”保罗指出，认为信耶稣赎罪的人仍在罪中是自相矛盾，因为信耶稣为人赎罪的人在罪中已经死亡：“我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活着呢？岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死吗？”(6:2—3)保罗为什么说信耶稣基督的人已经经历了罪的死亡呢？何谓“在罪中已经死亡”？我们需要借助“型相一分有”关系才能理解这些问题。

(1) 论证的方法

上述第二论证确定了耶稣赎罪复活的“型相”，但光有“型相”还不足以救赎人，只有“分有”耶稣“型相”的人，才能如同耶稣一样从死里复活。这些“分有”耶稣“型相”的人是受洗的信徒。保罗强调信徒是“归入耶稣基督的人”；“归入”(eis)的意思是“进入”，“归入基督”即“在基督里”，如上所述，“在基督里”和“同基督一起”是保罗用来表示“分有基督”的两个常用词组。这个论证通篇使用“归入”(6:2,3,4)，“在基督耶稣里”(en christō Iēsou,6:11)，以及更多的“同基督一起”的表达式，如“同他一起埋葬”(synetaphēmen,6:4)，“同他联合”(symphytoi,6:5)，“同他一起钉

十字架”(synestaurōthē, 6:6), “同基督一起(synchistō)死”(6:8), “同他一起活”(synzaōsomen, 8)。上一论证说亚当是“按着他相似的样式(homoiōmati)犯罪的人”的“原型”(或预象);而本论证说:“我们已照着他相似的样式(homoiōmati)死而与他联合,也要在他复活的样式上与他联合”(6:5)。这是说,“样式”是在一定程度被分有的型相,耶稣死和复活不只是一次历史事件,而是被“我们”(信徒)所分有的永恒型相。这些术语和表述说明,这个论证和前一论证都属于“型相一分有”论证。

(2) “信”是“死里复活”的存在状态

前一论证重在树立耶稣赎罪复活的型相,这一论证重在表明信徒“分有”耶稣的死和复活。“因信称义”重在“信”,而“信”不是口头表白或主观体验。“信”往往和介词“在……中”连用,如“你们当悔改,信(pisteuete en)福音”(马可福音 1:15);“我们也信了(epistusamen eis)基督耶稣”(加拉太书 2:16),“你们蒙恩,得以信服(pisteucin eis)基督”(腓立比书 1:29),“信(pisteuōn eis)神儿子的”(约翰一书 5:10),等。“信在……中”表明,“因信称义”和“在基督里称义”(加拉太书 2:17)是同一回事,“信在基督中”和“在基督里”也是同一回事。

“信在基督中”不是主观立场或态度,而是信徒“在基督里”的生活方式,即“分有基督”的存在状态(existential)。“信基督”这一存在状态的本体是耶稣“死里复活”的型相。“存在状态”有“生”和“死”两种,信徒的存在状态经历耶稣那样的“死里复活”过程。用保罗的话说:“我们若是与基督同死,就信必与他同活。因为知道基督既从死里复活,就不再死,死也不再作他的主了”(6:8—9)。

耶稣对门徒说:“当舍己,背起他的十字架,来跟从我”(16:24 = 8:34 = 9:23)。这句话一般被理解为像耶稣那样受苦受难。注意耶稣要求门徒“当舍己”和背起“他的”(门徒们的)、而不只是耶稣背十字架。保罗在这一论证中,把握“舍己”和每人背自己十字架的要害,说明信徒分有耶稣的死亡和埋葬的存在论含义:“和他同钉十字架,使罪身灭绝”(6:6)。耶

稣的身体是圣洁无罪的,但担当了人类的罪责;信耶稣在十字架上为人赎罪,意味着相信自己犯罪的身体也被钉在十字架上死亡。

只有先分有耶稣的死亡才能分有他的复活。信耶稣从死里复活,意味着自己的存在状态发生根本变化,旧人已经死亡,新人正在成长:“我们一举一动有新样的生命(*kainotēti zōēs*,和合本译作‘新生的样式’),像基督藉着父的荣耀从死里复活一样”(6:4)。“新样的生命”指分有耶稣基督的生命,过圣洁无罪的生活。

(3) 生活目的的转变

保罗把旧人到新人的转变归结为“向罪”到“向神”的人生目的的转变。这种转变同样按照“型相一分有”关系来说明:基督之死“是向罪死了,只有一次;他活是向神活着。这样,你们向罪也当看自己是死的;向神在基督耶稣里,却当看自己是活的”(6:10—11)。“向”(*tō, tē*)是一个目的论术语,耶稣的死里复活是目的论的型相,而信徒分有这一型相,产生人生目标的根本转化。

信徒分有耶稣基督的“死里复活”是人生观的改变,导致生活方式和生命体验的根本变化,但不必经历身体上的生死体验,“罪身灭绝”也不意味禁欲主义。新人使用并通过与旧人同样的身体,朝向并达到不同的目标。用保罗的话来说:“不要将你们的肢体献给罪作不义的器具;倒要像从死里复活的人,将自己献给神,并将肢体作义的器具献给神”(6:13)。“器具”指容器和载体,如果里面装的是“私欲”,那么人就会“顺从身子的私欲”,人的身体成为“不义”活动的载体;“献给”是身体活动的目标,不义之人的身体必然致死,因此说是“献给罪”的器具。因信称义之人有新的生活目标:“将自己献给神,并将肢体作义的器具献给神”(13)。

(4) 耶稣赎罪问题

由于没有用“型相一分有”关系看待耶稣赎罪复活的实际效用,历史上有许多与我们上述理解不同的解释。最先是早期教父的“赎价”说。奥立金解释保罗所说“你们是重价买来的”(哥林多前书 6:20),提出“向

谁买”的问题,他认为耶稣身体是“赎价”(lytron, 马太福音 20:28),付给魔鬼。^① 伊里奈乌在善恶斗争的宇宙模式中,肯定魔鬼取得第一回合胜利,控制了全人类。^② 魔鬼的奴役虽然不义,但却合法,上帝不能以非法地“偷盗”奴隶,因此用独生子为代价,赎买(lytroō)奴隶们的自由。^③ 尼萨的格里高利强调耶稣复活升天最终战胜魔鬼,魔鬼不懂耶稣灵魂不受肉体的束缚,释放人类之后又失去了耶稣这一最宝贵的赎价。^④

“赎价”说不合理处甚多,如承认魔鬼控制人类的合法性,上帝与魔鬼交易,用近乎欺骗的手段获胜。安瑟尔姆正确地指出,耶稣赎罪应是代表人类交付给上帝的补偿,而不是上帝交付给魔鬼的赎金。他用逻辑推理论证了上帝化为肉身为人赎罪的必然性,其前提是上帝安排的世界的公正秩序,凡受损害的必受补偿。安瑟尔姆的解释被称为“代偿”说,有这样几个论证步骤:第一,魔鬼是堕落天使,必须把相等数目的人交付上帝作为补偿;第二,人类犯罪损害上帝的荣耀,必须补偿上帝受到的损害,那些交付给上帝的人才能得到拯救;第三,屈服魔鬼的罪人丧失尊严、荣誉,没有意愿和能力补偿上帝;第四,上帝必须化身为人类,代表人类,在上帝面前表示屈辱和爱心,补偿上帝荣耀受到的损失;第五,上帝得到耶稣赎罪的补偿,拯救那些交付给他的人,并赦免过去所有人的罪责,但那些在耶稣之后继续犯罪的人,必然受到上帝公正的惩罚。^⑤

17 世纪的格老修斯和安瑟尔姆一样,从上帝治理世界的公正出发,但他认为公正惩罚必须由犯罪主体承担,无罪的耶稣不能替代或代表人类受罚。格老修斯认为,耶稣受难不是代人受罚赎罪,而是显示罪的恐怖,警示人远离罪恶;因此离开罪恶的人得到上帝宽恕,否则受到惩罚,

① Origin, *Commentary on Romans*, 2:13.

② Irenaeus, *Against Heresies*, 5.1.1.

③ Origin, *Commentary on Matthew*, 13:28.

④ Gregory of Nyssa, *Great Catechism*, pp. 22-24.

⑤ Anselm, *Cur Deus homo*, pp. 1-2.

这就显示出上帝治理的公正和宽恕的慈爱。^①

以上三说强调上帝公正,另有强调上帝之爱的解释。比如,阿伯拉尔批评安瑟尔姆的“代偿”说,认为全能的上帝不需要得到补偿,上帝的主要属性是爱,耶稣赎罪向人显示上帝之爱,唤醒人悔改,尤其不要惧怕或忽视上帝,而用爱心回应上帝之爱,以达到与上帝和好的目的。^②再如,16世纪的苏西尼(Socinus)提出“榜样”说,认为耶稣赎罪是上帝之爱的完善榜样,又是上帝仆人的完美形象,激励人效法耶稣,热爱上帝。^③

“赎价”和“代偿”从圣子与圣父关系考察,显示耶稣赎罪的恩典,但加入魔鬼论,父子、人神和神魔的关系梳理不清。按我们的解释,耶稣赎罪作为赎罪祭的原型,而不是用肉体为人的罪恶还债。用保罗的话说:“我们并不是欠肉体的债,去顺从肉体活着”(罗马书 8:12)。耶稣承担人类罪责向上帝献祭,涉及耶稣肉身死亡与人的罪身死亡的存在状态,根本不涉及上帝与魔鬼的外在关系。格老修斯和苏西尼主义的解释从上帝与人的关系考察,把耶稣赎罪意义限于对人的“警示”、“榜样”等主观影响。按我们的解释,主观影响以本体论为基础,信徒的信心有耶稣的“样式”和“型相”。结论是:保罗的“型相一分有”证明比任何神学解释更明白地揭示了耶稣赎罪复活和“因信称义”的启示。

6. 第四论证(6:14—7:6)

保罗从“罪必不能作你们的主”(6:14),进而达到“你们不在律法之下,乃在恩典之下”(6:14)的结论。这个推论的理由充足,因为律法的作用在于显明罪(5:20),既然“因信称义”是白白赐予的恩典(3:24),使人“脱离了罪”(6:7),因信称义之人当然不需要律法的管辖。问题是保罗为什么要作出这个推论;保罗业已两次说明“因信称义”、而不能“因律法

① H. Grotius *The Truth of the Christian Religion*, New York: DaCapo, 1971.

② P. Abelard, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 3:26, 5:5.

③ H. J. McLachlan, *Socinianism in Seventeenth Century England*, Oxford: 1951, pp. 12ff.

称义”的道理,这次为什么又要转向这个论题?这三次讨论针对的对象不同:第一次剥夺犹太人自以为义的优越感,第二次向基督徒显示“白白地称义”的恩典,这一次针对既信耶稣基督、又信摩西律法的犹太基督徒。他设想的反对者就是这样的犹太基督徒,他们生怕惟信耶稣基督、不信摩西律法就会犯律法禁止的罪,因此质问保罗:“我们在恩典之下,不在律法之下,就可以犯罪吗?”(6:15)保罗再次说“断乎不可!”由此拉开第四论证的序幕。

(1) 论证的实质

从方法论的角度看,这次论证也属“型相一分有”类型。在保罗看来,摩西律法属于“有知识和真理的形式(morphōsin,和合本译作‘模范’)”(2:20),而耶稣福音是“传给你们道理的型相(typon,和合本译作‘模范’)”(6:17)。第四论证的实质是对既一直信摩西律法、又想信耶稣基督的犹太基督徒阐明:一个人不能同时“分有”这两个型相。

保罗深知他的听众理解不了连柏拉图也讲不清楚的论证^①,于是说:“我因(dia)你们肉体的软弱,就照人的常话来说(anthrōpinon legō)”(6:19)。这句话听起来逻辑甚为奇怪,人的话岂是只对肉体软弱的人说的呢?上帝即使对肉体不软弱的人(如先知)不也说人的话吗?慕道格归纳出研究者对保罗意思的三种解释:“第一,‘因为你们这些人难以理解这些困难的事’;第二,‘因为你们堕落的本性的持续影响使你们对属灵的东西无感触’;第三,‘因为生活的诱惑是你们人性的特殊表现’。”^②如果保罗面对的是动摇在福音与律法之间的犹太基督徒,那么这三种因素都存在他们身上:他们难以理解“型相一分有”的哲学道理;他们没有完

① 柏拉图在《巴门尼德篇》中借“老年巴门尼德”之口一一否定“分有”概念的一切可能的意义:

(1)“分有”不是严格的对应关系;(2)“分有”不是部分与整体关系;(3)“分有”不是被思想所把握的概念与概念的关系;(4)“分有”不等于个体之间的相似关系;(5)“分有”不是认识者与认识对象之间的“摹仿”关系。参阅赵敦华《西方哲学简史》,北京大学出版社2001年版,第55—57页。

② D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, 1996, p. 403.

全摆脱罪性；他们不愿放弃一直生活在律法中的旧有生活习惯。

保罗说服他们的“人的常话”是向耶稣学得的喻言。耶稣用一个喻言说：“一个人不能侍奉两个主。不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个。你们不能又侍奉神，又侍奉玛门”（马太福音 6:24，路加福音 16:13）。“玛门”即钱财，“侍奉神”和“侍奉玛门”是“爱神”（*philotheos*）和“爱财”（*philargyros*）的截然对立。“法利赛人是贪爱钱财的”（路加福音 16:14），“侍奉玛门”的人按法利赛人生活方式生活，包括信仰律法的权威。保罗在这一论证中使用“两个奴仆”和“离婚”的比喻，说明不能既信耶稣基督、又接受律法管束的道理。

（2）两个奴仆的比喻

“奴仆”即罗马社会中的奴隶，不等于“仆人”。奴仆没有人身和意志自由，完全服从主人的意志和指示。按照“顺从谁，就作谁的奴仆”（6:16）的原则，保罗区别了“罪的奴仆”（17）和“义的奴仆”（18）。一个人从不知道或不信基督到因信基督称义的转变是从“罪的奴仆”到“义的奴仆”的转变。

“奴仆”只是一个比喻，这两种“奴仆”中的很多人是“自由民”（*apeleutheros*），即使是奴隶，也有一定限度的人身自由。保罗于是从“自由”（*eleutheria*）的概念入手，说明这两种“奴仆”身处两种完全相反的自由生存状态。现代政治哲学中“积极自由”和“消极自由”之分^①，不是什么新发明，在保罗的“奴仆”比喻中早已有之。

消极自由免于约束（*freedom from*）的自由，而积极自由是为一定目标（*freedom for*）的自由。“罪的仆人”的消极自由是“不被义约束”（*eleutheroi ête tē dikaiosynē*）（6:20），他们的“积极自由”是“为（*tē*）污秽和为（*tē*）不法，进入（*eis*）不法”（6:19）的自由。罪的奴仆用他们的自

① 一般认为，“消极自由”和“积极自由”区分最早由以赛亚·伯林在《两种自由概念自由》一文提出；Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, pp. 118 - 172.

由做“看为羞耻的事”，“那些事的结局就是死”(21)。“义的奴仆”完全相反，他们的“消极自由”是“免于罪的奴役(therōthentes apo, 和合本译作‘得了释放’)罪”(6:18, 22)，义的奴仆的“积极自由”“为了(tē dikaiosynē)义”(6:19)，乃是“为神(tō theō)作了奴仆”的自由。神的奴仆通过他们的自由“成圣”(19, 21)，“那结局就是永生”(6:22)。两种自由，两种结局。保罗总结说：“罪的工价乃是死”，只有“在我们的主基督耶稣里”才能得到永生(6:23)。这就告诉那些信仰动摇不定的人，永生和死亡之间没有中间道路，不顺从耶稣基督的人，无论什么信仰和自由都不能使他们摆脱罪和死亡的结局。

(3) 自由的真谛

“自由”是人类思想的一个永恒话题，保罗的“奴仆比喻”点明了人类自由的真谛，可以帮助我们澄清形形色色自由观念的迷失。比如，现代自由主义作出“积极自由”和“消极自由”的区分，但片面强调消极自由，以为自由本身就是目的，不为其他任何目的服务。再比如，极权主义片面强调积极自由，把党派私利当作全民为之奋斗的目的，取消个人免于奴役的自由权利。保罗强调基督徒的“积极自由”和“消极自由”相一致。他说：“作奴仆蒙召于主的，就是主所释放的人；作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆”(哥林多前书 7:22)。保罗的实践是结合免除罪的自由和为基督作奴仆的自由的榜样。他说：“我虽是自由的，无人辖管，然而我甘心作了众人的仆人，为要多得人”(哥林多前书 9:19)。路德的《基督徒的自由》中有类似的话：“基督徒是所有人完全自由的主人，不服从任何人；基督徒是对所有人负责的仆人，服从一切人。”^①

自由的本意和目的是使人幸福，但人类自身无力达到自由的目的。如果身为自由民而实是“罪的奴仆”，无论消极自由还是积极自由，都是自由的假相和虚幻。真正的自由是保罗所说“我们在基督耶稣里的自由”(加拉太书 2:4)。从来源上说，自由是基督的恩典，“天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了”(约翰福音 8:36)。从能力上说，自由是圣灵

^①《路德选集》下册，徐庆誉等译，香港：基督教文艺出版社 1991 年版，第 352 页。

的能力,保罗说:“主的灵在哪里,那里就得以自由”(哥林多后书 3:17)。从目的和结果上说,为基督服务的仆人才有真自由,如保罗说:“你们蒙召是要得自由”(加拉太书 5:13),“不可将你们的自由当作放纵情欲的机会”(加拉太书 5:13)。彼得说:“你们虽是自由的,却不可藉着自由遮盖恶毒,总要做神的仆人”(彼得前书 2:16)。

(4) “离婚再嫁”的比喻

奴仆的比喻揭示服从基督与服从任何其他权威的对立,而保罗接着使用的比喻专门指向犹太人相信的摩西律法权威。在这个比喻中,律法好比丈夫,犹太人好比妻子。“丈夫活着,她若归于别人,便叫淫妇;丈夫若死了,她就脱离了丈夫的律法,虽然归于别人,也不是淫妇”(7:3)。旧约时代,脱离摩西律法陷入偶像崇拜罪恶,先知斥之为淫乱;到新约时代,律法死了,犹太人归依耶稣基督,这是信仰的正当与合法的转换,旧约先知维护律法的理由不适用于基督的信徒。

问题的关键是,为什么说律法已死?《希伯来书》以新约取代旧约的理由解释旧约的消亡:“那前约若没有瑕疵,就无处寻求后约了”(8:7);“既说新约,就以前约为旧了,但那渐旧渐衰的,就必快归无有了”(8:13)。“前约”不等于旧约全书,而是指摩西律法。《希伯来书》中,摩西律法的“瑕疵”是相对于基督身体的“无瑕无疵”(希伯来书 9:14)而言的。在《罗马书》中,律法条文之“旧”(palaiotēti)相对于圣灵之“新”(kainos)而言(7:6)。保罗用基督徒在罪上已死与摩西律法萌生“罪的欲望”(pathēmata tōn amartiōn)的相反运动,说明犹太基督徒必须在曾经捆绑他们的“律法上死了”(7:6)。否则,他们因信耶稣基督死里复活的成果就会丧失,罪的欲望及其死亡结果就会藉律法重新统治他们,犹如一个改嫁的寡妇丢弃生夫,而与亡夫重婚。这是多么荒谬的行为,而且结局荒谬,犹如一个有永生希望的人偏偏要返回死亡的道路。

保罗的比喻不是想象,而有现实的背景。在基督教会与犹太教公开、彻底分道扬镳之际,一些犹太基督徒采取折中立场,甚至选择回归旧

有的立场。一些犹太基督徒要求外邦基督徒行割礼,以表明他们服从摩西律法的态度。在外邦基督徒是否行割礼的问题上,甚至彼得的态度也变得暧昧起来(加拉太书 2:11—14)。保罗第四论证向这些犹太基督徒说明:在信基督与信律法之间,没有折中道路,更不能走回头路。

7. 第五论证(7:7—25)

保罗在第二论证中说,律法“叫过犯显多”(5:20),第四论证又说:“那因律法而生的恶欲就在我们肢体中发动,以致结成死亡的果子”(7:5),宣布在律法上死亡(7:4,6)。犹太人(包括犹太基督徒)难以接受这些否定的说法。保罗设想他们反驳说:“这样,我们可说什么呢?律法是罪吗?”保罗再次说:“断乎不是!”论证他先前未经论证的那些结论。

(1) 论证主题

这一单元通篇都是“我”,词汇也都是单数第一人称,犹如保罗的夫子自述或忏悔录。^①我们要严肃对待保罗论证的普遍意义。“我”即“自我”(egō),“自我”是“我们属肉体的时候”(7:5)的每一个人主体,他们都有保罗所说“我”的切身体验。运作在“自我”中的“律法”不限于摩西律法,也可以是人类的“良心”。保罗描述的“自我”之中的矛盾、挣扎和痛苦,是原罪后人类普遍的道德经验。^②如果保罗只是在现身说法,他充其量只能教育犹太人;而如果他是在谈人类道德经验的缺陷,那么他的批判矛头直指哲学家们的“自我中心论”和“道德完善论”。

保罗论证的方法也可提升到哲学层面。前述论证中的“型相”概念在这一论证中用“律”(nomos)来表示。“律”在本单元出现 15 次之多,有“圣洁的”(12)、“属乎灵的”(14)、“善的”(16)、“神的”(22,25)、“我心中的”(23)律;也有“恶与我同在”的那个律(21)、“肢体中另有个律”(23),

① 有一批学者持此观点,他们的文献目录见 D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, 1996, p. 425, n. 2, 3, 4, 5.

② 这批学者的文献目录同上书,第 426 页注 6.

“肢体中犯罪的律”(23),以及“罪的律”(25)。保罗用两种律的对立,说明自我同时被两者控制的矛盾和痛苦。从哲学层面上说,这是一个人同时“分有”两个对立“型相”的矛盾。保罗用人所熟悉的道德经验描述这一抽象的哲学道理。

保罗并不否认摩西律法乃至人的良心“是圣洁、公义、良善的”(7:12)。律法是上帝赐予人的礼物,具有惩罚罪恶、劝人为善的作用。但他证明律法惩罚罪恶同时激发罪恶,律法劝人为善不能阻止人作恶。他这两方面的论证结合圣经历史和人的经验,寓意既悠远,又贴己。

(2) 律法的负面作用

保罗说:“非因律法,我就不知何为罪。非律法说,‘不可起贪心’,我就不知何为贪心”(7:7)。“不可起贪心”是“十诫”的最后诫命,犹太拉比认为这条诫命统摄其他诫命。这条诫命非以色列人所独有,它可以說是人类良心的命令,如哲学家所说的“自然律”是不成文法,人类社会的成文法很多条款都是对人起贪心犯罪的惩罚。保罗说诫命和法律不是禁止贪心,倒是贪心的起因,这就提出了律法与贪心孰先孰后的问题:是先有贪心、后有惩治贪心的律法呢,还是先有律法、后有贪心呢?这是一个犹如“先有鸡还是先有蛋”的悖论,人类经验和科学不能解决这个问题,但《圣经》记载中却有答案。

耶和华命令亚当不可吃“分别善恶树上的果子”(创世记 2:17),这是最早的律法,注意其形式不是“不可有贪心”,而是说“不可有分别善恶的良心”。亚当、夏娃不知善恶,“夫妻二人赤身露体并不羞耻”(2:25)。蛇族人引诱夏娃说:违反耶和华命令,“你们便如神能知道善恶”(3:5)。但是,人类“知道善恶”的良心起于犯罪的贪心,夏娃因贪心“食物”、“悦人的眼目”、“可喜爱”和“智慧”等四般东西而犯罪,亚当“也”如此犯罪(3:6)。犯罪之后,“他们二人的眼睛就明亮了,才知道自己是赤身露体”(7),两性的羞耻之心就是最初的良心,然后才有人类禁止性犯罪的法律(3:21:“耶和华神为亚当和他妻子用皮子作衣服给他们穿”)。原罪的过

程是：上帝诫命一起贪心—犯罪—良心—律法。

保罗说：“罪趁着机会，就藉着诫命叫诸般的贪心在我里头发动”（7：8），“罪趁着机会，就藉着诫命引诱我，并且杀了我”（11）。朗根奈克说，这里的“我”是“亚当里的我”^①，此言甚合我意。保罗用第一人称的“我”（egō）描述我在上面解释的“原罪”过程：“罪”指蛇族人，“趁着机会”、“藉着诫命”指引诱夏娃违反上帝的命令；“叫诸般的贪心在我里头发动”指激发起夏娃的四般“贪心”；“杀了我”指亚当、夏娃因贪心犯罪导致死亡。上帝赐予亚当永生的诫命，反倒产生人类死亡的恶果。保罗因所以说：“那本来叫人活的诫命，反倒叫我死”（7：10）。

诫律激发贪心一旦成为“亚当原型”的组成要素，就成为人类的经验。这样的例证比比皆是。比如，法律条文反而激起人触犯法律的犯罪动机和行动，法律条文越细致，犯罪手法越高明；再如，警示人不要犯罪的警匪片和道德片反而引起人模仿匪徒和不道德的欲望，因此不宜刻画细节，或“儿童不宜”。保罗总结人类经验说：“我以前没有律法，是活着的；但是诫命来到，罪又活了，我就死了”（7：9）。“以前没有律法”指天真素朴、不分善恶的人类童年，“诫命来到”指文明社会法网罗织，犯罪反而被激活加剧。

（3）律法的失败

保罗设想人们会反驳说：“既然如此，那良善的是叫我死吗？”他用“断乎不是！”的否定说明：“叫我死的乃是罪。但罪藉着那良善的叫我死，就显出真是罪”，“更显出是恶极了”（7：13）。“罪”指人类罪性，按“原罪说”解释，亚当犯罪和死亡是蛇族人“藉着那良善的”即上帝诫命的引诱所致，那么“蛇”就是那“恶极了”的罪；保罗称之为“罪和死的律”（8：2）。在亚当、夏娃犯罪之前，罪恶的因素就潜伏在他们的肉体中，而“蛇”

① R. N. Longenecker, “On the form, function, and authority of the New Testament Letters”, in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson, Grand Rapids: Zondervan, 1983, pp. 109–116.

的引诱是“犯罪的律”把肉体中罪的潜能发动起来或“显出”。

原罪之后,罪性成为人类的普遍现实,但人类并未丧失良心,上帝又赐予摩西律法。良心和摩西律法是“神的律”,在“内心”(7:23,25,nous)中运作;诱惑和激发人的罪性的“犯罪的律”在“肉体”(sarx)或人的“肢体”(melesin,即部分)内运作。保罗把人(anthrōpon)看作一个整体,但“分有”管辖不同部分“律”而分裂为“内在人”和“部分人”。

保罗以人的经验阐明了人的四个内在矛盾。一是知与行的矛盾:“我所作的,我自己不明白(ginōskō)”(7:15)。二是动机与效果的矛盾:“立志(thelein)为善由得我,只是行出来(katērgazesthai)由不得我”(18)。三是意愿与行为的矛盾:“我所愿意(thelō)的,我并不作(ou prassō);我所恨恶(misō)的,我倒去作(toieō)”(7:15);“我所愿意(thelō)的善,我反不作(ou toiō);我所不愿意(ou thelō)的恶,我倒去作(prassō)”(7:19)。四是心(nous)与身(sarx)的矛盾:“我以内心顺服神的律,我肉体却顺服罪的律了”(25)。保罗另一处也说“我心中(nous)的律”(23)。nous是希腊哲学中最重要的概念之一,在圣经中有多重意义,这两处的nous代表“良心”,而身体代表肉欲。

上述四对矛盾几乎蕴涵伦理学讨论道德矛盾的所有议题。但与伦理学讨论的不确定性不同,保罗指出上述四对矛盾不是势均力敌的对立,而是善不敌恶的全然失败:“我们原晓得律法是属乎灵的,但我是属乎肉体的,是已经卖给罪了”(7:14)。“卖给罪”形象地表现罪律在与神律的“交战”(7:23)中,罪律取得一边倒的胜利,把人的整个“掳去叫我附从那肢体中犯罪的律”(7:23)。因此,“在我里头,就是我肉体之中,没有良善”(7:18)。保罗虽然没有否定在人心中有良心,但良心被罪身或肉欲奴役,对人的整体不起作用,充其量只是在内心为自己行为暂时感到羞耻、后悔和自责,事过境迁则故态复萌;非有“因信称义”的恩典,人不能悔改,这是人自身内部“罪律”已压倒“神律”的存在状态所决定的。

(4) 道德不能自救

保罗认为,道德律,无论合约律法,还是依照良心制约的道德法则,都是上帝赐予的恩典。他说:“律法是圣洁的,诫命也是圣洁、公义、良善的”(罗马书 7:12)。但是,如果没有基督的恩典,被情欲所禁锢的人虽然了解道德律的神圣和善,却没有遵守道德律令的行善能力。保罗从人的内心揭露了知善而不能行善的矛盾:“在我里头,就是我肉体之中,没有良善。因为立志为善由得我,只是行出来由不得我。故此,我所愿意的善,我反不作;我所不愿意的恶,我倒去作”(罗马书 7:18—19)。这一矛盾暴露了良心的软弱,这不是人可制服的软弱,而是罪的必然。保罗用“肢体中犯罪的律”表示肉欲犯罪的必然。他说:“我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战,把我掳去叫我附从那肢体中犯罪的律。我真是苦啊!”(7:23—24)这些话不只是对犹太人说的,也适用于其他民族,无论他们是否信仰上帝。

从伦理学上说,不知罪者不为过,无意犯罪不负道德责任。在此意义上,保罗说:“律法本是叫人知罪”(3:20);“没有律法,罪也不算罪”(5:13)。但这些话并没有免除不知合约律法的外邦人罪责。保罗明确地说:“他们虽然没有律法,自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里”,他们有“是非之心”,“他们的思念互相比量”(2:14—15)。这就表明,知善而不能行善、知罪而犯罪是人类良心的软弱和道德的普遍缺陷。人类社会进入文明阶段,都立有不可杀人、偷盗、欺骗、奸淫等道德律令。保罗说,道德律令使人知罪:“非因律法,我就不知何为罪。非律法说,‘不可起贪心’,我就不知何为贪心”(7:7);但道德律令却不能阻止人犯罪致死。保罗说:“按着内在人(和合本译作‘我里面的意思’),我是喜欢神的律”(7:22),但“内在人”被肉体中的罪律奴役。他哀叹说:“我真是苦啊!谁能救我脱离这取死的身体呢?”(7:25)这些话可以说是向往上帝的道德人自述,他们为神律和道德的失败而悲哀,渴望上帝的拯救。这种态度与泛道德主义者截然相反,他们被罪律所奴役,不以罪

为耻,反以为荣,标榜为“善人”,炫耀为“义人”,以“圣人”为骄傲。

保罗并不否认人类道德的神圣和善,他所关心的是属血气的旧人如何转变为属基督的新人。没有从“道德自救”到“因信称义”的根本转变,道德律令或使人因道德自负而自欺、伪善,或使人陷入知罪犯罪的深渊不能自拔。虽然有保罗的教训,靠道德自救的骄傲仍然根深蒂固。基督教中的佩拉纠主义和世俗的道德哲学自信人可依靠道德完善自身,他们不承认基督恩典对于称义得救的必要性,以为靠自身道德努力即能成义成圣。历史证明,他们和企图靠律法得救的犹太人一样,以道德自诩装饰,在自义中沉沦。

(5) 意志自由问题

早期教父以上帝按照自己形象造人为理由,认为在善(kalos)和恶(kakos)作出自由意志是上帝赋予人的能力。比如奥立金说:“它能激励我们或去实现那良善的与正当的愿望,或去服从那邪恶的愿望……没有任何外面的力量来激励我,使我违反自己的决定。”^①早期奥古斯丁用人的自由意志证明上帝的公正,人对自己自由选择的事情才承担自己的责任,如果没有意志的自由选择,人不应因自己行为受到惩罚或奖赏,而惩恶扬善是上帝公正的审判所必需的。与奥古斯丁同时代的佩拉纠(Pelagius)读过奥立金和奥古斯丁的著作,并合乎逻辑地得到上帝赋予人类的自由意志是善良本性,只要正确地、自然地顺应这一自然本性,就会趋善避恶,自我拯救。除了上帝赋予自由意志的恩典之外,人不需要其他恩典。

奥古斯丁在与佩拉纠派异端的争论中,修改了早期的意志自由说。他在后期反佩拉纠派著作中强调,自亚当原罪之后,人类在罪的奴役之下已经丧失意志自由的抉择。他说:“他们能够依靠自己的善功获救吗?

^① 奥立金:《第一原则》3.1.3—5;《亚历山大学派选集》,朱信等译,香港:基督教文艺出版社1989年版,第393页。

自然不能,人既已死亡,那么除了从死亡中被解救出来之外,他还能行什么善呢?他的意志能够自行决定行善吗?一个人既已用自由意志犯罪,被罪恶所制服,就已丧失了意志的自由。”^①奥古斯丁继承了保罗“因信称义”的教义,强调只有依靠上帝的恩典,人才能恢复意志自由,在非奴役的条件下作出善的选择,除此别无拯救之路。

罗马教会虽然谴责佩拉纠主义为异端,却没有完全采纳奥古斯丁后期对原罪的解释。中世纪的正统学说修正了奥古斯丁的原罪说和恩典说,吸收了佩拉纠主义对意志自由的一些看法。经院神学家认为,人类即使在堕落的状态中,也没有完全丧失选择善恶的能力,仍然可以择善行善。人的善行是对恩典的回应和配合,也是获得拯救不可缺少的条件。比如,安瑟尔谟在《论选择的自由》说,人在“原罪”之后并没有丧失自由意志的能力,自由意志是上帝赋予人的不可更改与剥夺的能力。人所丧失的只是自由意志的运用。好比一个自由人在他选择做他人的奴仆之时,并没有放弃他的自由权,他的选择是和他的自由权相抵触的。“原罪”是人类由于亚当没有正确运用自由意志而承担的罪责,上帝的恩典使人类摆脱了这一罪责,使意志仍然有着向善或向恶两种选择倾向,他们按照何种倾向行动将决定他们自己能否得救。再如,托马斯也肯定了人的自由意志的崇高价值。他说:“人性并不因为罪而完全腐败到全然没有本然之善的地步,因而人有可能在本性遭腐败的状态下也能依其本性做一些具体的善事。”^②自由意志(libero arbitrio)、良心(syneidesis)和实践理性(phronēsis)都是现实的人所具有的善的本性。

宗教改革期间,人是否具有意志自由问题再次成为争论焦点。路德如同奥古斯丁否定了人在堕落状态的意志自由,又肯定了人获得恩典时的真正的自由。路德对人的意志自由持完全否定的态度:“我们生来都

^① 奥古斯丁:《教义手册》,第30章。

^② 托马斯:《神学大全》,1集1部98题2条。

是罪人,在罪中。怀胎,生下,罪的毒把我们里外都渗透了。从亚当起,我们的意念就连续不断地与上帝为敌”,“意志自由把我们领到原罪里,并把死亡带给我们”;“我承认人有意志自由。但这自由意志只能在挤牛奶、盖房子等事上有效,不能做比这稍大的事。”^①墨兰希顿说,“自由意志”学说是哲学侵入基督教的产物,“‘自由意志’的说法原是神学文章所捏造的名词,而与圣灵的教训和判断最不相合”^②。基督徒自由不是个人的自由意志,而是依靠恩典而获得的解放,“这是一种属灵的真自由,使我们的可以脱离一切罪恶、律法、教条”^③。就是说,自由是恩典的赐予,自由是被动的,“没有上帝的圣灵,人的意志就没有能力行上帝的义或属灵的义”。^④自由是上帝赋予我们的,上帝已经规定了我们能否自由以及自由的限度,我们的意志只是上帝意志的体现,并没有选择善恶的自由或行善避恶的能力。

与路德同时代的人文主义者爱拉斯谟写了反驳路德的《论自由意志》,路德写出了《论奴役意志》答复,爱拉斯谟又写了《反路德被奴役的意志的奢望》的回应。爱拉斯谟说,人有双臂,一手行善,一手作恶。路德砍掉了人的一只臂膀,罪人只能作恶,义人只是行善,两者都没有选择善恶的自由意志。爱拉斯谟对“自由”的定义是:“人类意志的一种力量,使人决定做趋向获背离拯救的事情。”^⑤他指出,对《圣经》的拯救观的解释有两种极端倾向:一是否定恩典的佩拉纠主义,一是路德的否定意志自由的立场。罗马教会持中间立场,这虽然不是最完满的,却是可行的。相比而言,路德的极端立场有明显缺陷:如果人不能自由选择善恶,他为什么要为自己行为负责,上帝惩恶扬善还有什么公正性?人的拯救还有

① 路德:《桌边谈》,《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社2003年版,第138,139—140页。

② 墨兰希顿:《教义要点》,《路德选集》下册,徐庆誉译,香港:基督教文艺出版社1991年版,第381页。

③ 《基督徒的自由》,《路德选集》下册,第28—29页。

④ 《奥斯堡信条》,同上书,第59页。

⑤ C. B. Schmitt, ed., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 1988, p. 662.

什么伦理价值？

路德所反对的正是这种中间立场。他说，中间立场属于人的智慧，企图用三段式来论证上帝的道德义务，这没有超出法律的合法性和亚里士多德的伦理学。与之相反，基督教确信的真理来自对福音书的绝对服从，伟大的圣徒从来没有体验到除了服从上帝命令之外的其他自由，他们的意志被上帝的意志所驱使和决定，没有自由选择。但是，服从上帝的意志不是被强制的，而是自愿的。由此，基督徒的自由是别无选择、义无反顾的追求。

加尔文和路德一样，否认人有意志自由。他区别了自由和自愿这两个概念。自愿而为的事，不一定就是自由的。人自愿犯罪，但我们不能说作恶的人是自由的。人的堕落是自愿的，却不是自由的。加尔文也像路德那样把自由当作罪的摆脱，“除非有恩典的帮助……人就没有为善的自由意志”^①。自由就是做上帝意愿的事，但这样的自由不是出自人的意志，而是出自上帝的意愿。他建议取消“自由意志”这个术语，因为人的意志没有行善的自由。

加尔文在《基督教要义》第19章详细阐述“基督徒的自由”。他强调“自由”与“律法”的联系，上帝的意愿表现为神圣的律法，即改革宗的信经和规范，基督徒怀着对上帝的感恩，自觉地遵守这些律法。作为一个现实的人，基督徒要遵守双重法律：一是属灵的，由灵来管制，以造就人的良心；其次是政治的，他要受政治的管制，在社会关系中遵守人的本分。按照保罗在基督里“一举一动有新生的样式”（罗马书6:4）的说法，加尔文要求基督徒模仿基督，过全身心的圣洁生活。^②

宗教改革之后，关于“自由意志”的讨论仍在继续，但语境、问题和方法已被世俗化；即使基督教哲学家“为自由意志辩护”，也只是逻辑论证，

① 加尔文：《基督教要义》上册，徐庆誉、谢秉德译，香港：基督教文艺出版社1995年版，第171页。

② 同上书，中册，第257—272页。

而不以圣经文本为立论根据。^①从圣经的观点看,从中世纪到宗教改革关于自由意志的争论中,奥古斯丁、路德和加尔文等人符合保罗的立场,而奥立金、佩拉纠、安瑟尔谟、托马斯和爱拉斯谟等人很难与保罗的论述保持一致,他们引用上帝按自己形象造人的经文,不能证明未接受基督赎罪的人能够保有上帝形象。至于“善功”或道德的作用,只能逻辑地发生在免于罪的奴役之后,而不能成为人有自由意志的前提或证据。

8. 第六论证(第8章)

保罗的“两律相争”论证以罪律统治人(7:25)告终。结尾有一段虔诚人的哀叹和感恩:“我真是苦啊!谁能救我脱离这取死的身体呢?感谢神!靠着我们的主耶稣基督就能脱离了”(7:24—25)。第8章开始第一句话“所以如今(ara nun)”紧接第7章结尾,论证靠耶稣基督如何得以脱离死亡。为什么要重复这个已被论证的问题呢?第8章读如感恩的赞歌、希望的祈祷和信仰的誓言,为什么说它是一个论证呢?只有先解决这些问题,才能从保罗在这一章似乎前言不搭后语的跳跃性思维中发现一以贯之的论证。

(1) 问题和步骤

前面的论证说明耶稣赎罪复活使信徒罪身已死,获得新生。但第四论证暗示信徒有可能重新回归有罪的生活,第五论证明示属肉体的人必定受罪律奴役而死。这些都造成新的问题:“因信称义”之人是否会丧失信仰?即使坚定的基督信徒,他们依然在原有的身体中生活;即使脱离了罪的奴役,他们的身体能够摆脱死律吗?人类经验告诉我们,所有人皆死;旧约历史也显示,无论恶人或义人都死亡(只有以诺和以利亚两个例外)。耶稣基督是复活永生的神的儿子,此世新生的基督信徒,死后能

^① 普兰丁格:《为自由意志辩护》,引自赵敦华主编:《当代西方宗教哲学》,北京大学出版社2001年版,第361—392页。

否如同基督那样永生呢?

保罗作出肯定的回答,但不是他个人的意见,而是圣灵的担保。第8章中“灵”出现22次(《罗马书》共38次),除两次明确说“圣灵”,一次说“我们的灵”(8:16),其余各次都指圣灵。“圣灵”和“基督”一样也是“型相”,如同信徒“在基督里”,圣灵也“在你们里”(8:9,11),如同信徒“属基督”,他们也“属圣灵”(8:9)。又使用“同基督一起”的术语:“和基督同作后嗣”,“和他一同受苦”,“和他一同得荣耀”(8:17)。这些以及“相似型相”(8:3, *homoiōmati*)、同型相的(*symmophous*)形象(*eikonas*)”(8:29)等表示“型相一分有”的术语表明这次论证和前四次属于同一论证类型。当然,每次“型相一分有”论证都有各自主题,这次论证的主题是什么呢?

针对前述论证遗留的问题,最后一个论证具有总结意义,保罗在这里引入圣灵的决定性力量,担保“因信称义”的成功。圣灵参与将确保“因信称义”之人摆脱罪和死亡,“分有圣灵”的人将分有神的儿子的荣耀,爱上帝的人将同耶稣基督一起永生。围绕这一主题,第8章论证分四个步骤:第一,圣灵的律完成“因信称义”(8:1—13);第二,圣灵引导基督徒徒成为神的儿子(8:14—18);第三,圣灵帮助基督信徒克服软弱(8:19—27);第四,圣灵实现上帝拣选爱神的人的计划(8:28—39)。

(2) 圣灵的律

第7章说“神的律”或良善的律法不敌“罪和死的律”,人的肉体被罪律和死律掳去。第8章一开始担保说,这样的事不会发生“在基督耶稣里”(8:1)的人身上,“因为赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我,使我脱离罪和死的律了”(8:2)。“圣灵的律”(*ho nomos tou pneumatos*)只在这一处出现,它不是第7章所说“神的律”,而是先知预言“将我的律法放在他们里面,写在他们心上”(耶利米书31:33)的新约;上帝应许“我要使他们有合一的心,也要将新灵放在他们里面,又从他们肉体中除掉石心,赐给他们肉心”(以西结书11:19)。七十子圣经中的“灵”即 *pneuma*,“心”即 *kardias*。“心”在第8章出现7次,只有1次是 *kardias*,其余6次

是 *phronēsis* (8:5, 6 各 2 次; 8:7, 27)。

phronēsis 不同于第 7 章的 *nous* (也译作“心”, 可理解为良心), 而是亚里士多德哲学的一个专门术语, 表示人的实践思虑。亚里士多德认为按照 *phronēsis* 指导的生活才能达到幸福目标。保罗使用这一术语针锋相对地说: “随从肉体的人思虑肉体的事; 随从圣灵的人思虑圣灵的事” (8:5); “原来思虑肉体的, 就是与神为仇” (7)。保罗在雅典曾与逍遥派辩论, 应该熟悉亚里士多德哲学。亚里士多德的“幸福” (*eutuchia*) 属于“肉体”范畴^①, 他提倡的“思虑” (或“明智”、“实践智慧”) 只是获得肉体的“幸福”的手段^②; 而且他明确地说, 人与神之间无友谊可言, 因为神不会报答人对他的爱, 人也不能用爱的情感去对待神。^③ 保罗这才作出“与神为仇”的强烈反对。

保罗通过对希腊哲学术语的改造, 用“思虑肉体的事”表示先知书中“除掉石心”的意思, 用“思虑圣灵的事”表示“赐给他们肉心”, 思虑和圣灵的结合即“合一的心”, 保罗称之为“住在你们心里的灵” (8:11), “我们的灵” (*pneumati hēmōn*, 和合本译作“我们的心”, 8:16), “灵的思虑” (*phronēma tou pneumatos*, 和合本译作“圣灵的意思”) 和“人心” (*tas kardias*, 8:27)。

语文学的比较考察可以帮助我们理解, 保罗所说的“神的灵住在你们里” (8:9)、“基督在你们里” (10)、“叫耶稣从死里复活者的灵住在你们里” (11), 与“你们在基督里”有不同的侧重方面: “在基督里”是赐予信徒“分有基督”的“白白地称义”; 而圣灵在人心里, 则是“因信称义”之人内心发生的变化。保罗论证的要点是, 信耶稣基督赎罪复活与获得圣灵处

① 亚里士多德认为, 作为生命的自然目的之幸福出自人的自然禀赋和本性; 幸福的人就是“那些按照完全的德性活动, 在一生而不只是一个短暂时期有充足的外来好处供给的人” (《尼各马可伦理学》, 1094b 10), 包括财富、名誉、门第、闲暇等外在好处, 虽然他最后承认最高幸福是思辨的生活, 但只有少数哲学家才有这样的福分 (1178b—1179a)。

② 亚里士多德说, 思虑是“欲望和理性的结合”, “对我们所能及的欲望的思虑” (1113a 11)。

③ 亚里士多德:《大伦理学》, 1028b 26—32。

在同一过程。

耶稣的肉身是人类罪身的“相似型相”^①(*homoiōmati*),耶稣的肉身之死“在肉体中定了(*katekrinen*)罪案”,即已经宣判了罪律的死刑。但能否脱离罪律的奴役,取决于“随从肉体”还是“只随从圣灵”(8:4),“思虑肉体的就是死,思虑圣灵的乃是生命平安”(8:6)。保罗强调,“随从圣灵”是信的结果。他的论证逻辑是:信耶稣基督→得到圣灵→免罪得救。具体来说,“基督若在你们里,身体就因罪而死,灵却因义而活”(8:10);“叫耶稣从死里复活者的灵,若住在你们里”,“也必藉着住在你们里的圣灵,使你们必死的身体又活过来”(11)。

总之,从“因信称义”到“因称义得圣灵”是“属基督”的过程,这个过程始于信,通过圣灵作用,完成于属基督。保罗用“反—正—反”的方式论述这一过程:首先,如果不信基督,人就是“属肉体的”,“不能得神的喜欢”(8:8);其次,“如果神的灵住在你们心里,你们就不属肉体,乃属圣灵了”(8:9);最后,“人若没有基督的灵,就不是属基督的”(9)。

(3) 选民为什么会再犯罪?

保罗论述中“如果……那么”的条件句表明,如果“因信称义”之人不能在内心用圣灵战胜肉欲,那么也会重新犯罪。由于无视或不理解保罗对属基督全过程的动态论述,时至今日,神学中仍存在“因信称义”是不是完全的拣选恩典的争论。除少数人外,争论的双方都没有否认人在信基督之后也会犯罪。除了现实生活中的例证外,圣经也有不少论述。比如,保罗在《加拉太书》中说:“圣灵和情欲相争,这两个是彼此相敌,使你们不能作所愿意作的”(5:16—17)。他再三告诫信徒不要回到以前的犯罪状态,“不要再被奴仆的轭挟制”(加拉太书 5:1)。其他使徒也有类似教导,如《希伯来书》中说:“尝过神善道的滋味,觉悟来世权能的人,若是

① 和合本译作“罪身的形状”,没有表示 *homoiōmati* 的“相似”(homoi)意义。耶稣身体在形状上与人的相同,但却是无罪之身,与人的有罪之身根本不同,“相似型相”的意思是外表相同、而实质不同的身体形式。

离弃道理,就不能叫他们从新懊悔了”(6:5—6);彼得说:“倘若他们因认识主救主耶稣基督,得以脱离世上的污秽,后来又在其中被缠住、制伏,他们末后的景况就比先前更不好了”(彼得后书 2:20)。如果无视这些警告,以为一信基督就不会犯罪,或以为基督徒的道德水准必定高于非基督徒,那就不是“因信称义”,而是自以为义的骄傲了。

加尔文主义和亚米纽主义都认为信主基督是“因信称义”的恩典,他们面临着为什么“因信称义”的恩典不足以保证信徒不再犯罪的问题。亚米纽主义的解释是,“因信称义”是两次拣选的恩典,信基督只是第一次拣选,而信徒通过自身努力的积极回应,成为称义的选民,这是第二次拣选。加尔文主义认为“两次拣选说”走向调和恩典和善功的“半佩拉纠主义”,他们坚持“因信称义”是一次性的完全恩典,但也承认因信称义的人不等于完全的义人,也有再犯罪的可能。

加尔文一方面说明“因信称义”恩典的完全:“信仰的恒性就是一种确实不变的知识。信仰不容有踌躇和变动的意见,也不容有含糊混杂的观念,它需要完全与确定,是经得起试验与证实的”^①;另一方面也描述信徒内心不确定的主观状态:“信徒虽然认识上帝对他们的恩典,然而内心不但时常感觉不安,而且有时还非常战栗恐惧。那搅扰他们内心的试探既非常强大,以致和我们所谈的信心保障似乎难得相容。所以,如果我们支持我们所提出的教理,就必须解决这一个困难。我们告诫说,信心应当坚定实在,我们所想要的并不是毫无疑虑的确实,或毫无困扰的安全;我们却要承认,信徒的内心不住地与自己的疑虑冲突,他们的良心绝非平稳宁静,不受风暴所侵袭。然而在另一方面,他们虽有苦难,我却不承认他们会失去对神的仁慈的信任。”^②

我们之所以引用加尔文的大段论述,是因为他领会保罗论述的要

① 《基督教要义》中册,3.2.15,徐庆誉、谢秉德译,香港:基督教文艺出版社 1995 年版,第 71 页。

② 同上书,3.2.17,第 73 页。

义。保罗相信,只有依靠圣灵,信徒才能最终战胜罪律和死律。除了上述《罗马书》中“圣灵担保”的论证,他在《加拉太书》中还说:“赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我,使我脱离罪和死的律了”(8:2)。保罗还告诫信徒说:“在心志上不要作小孩子。然而,在恶事上要作婴孩,在心志上总要作大人”(哥林多前书 14:20)。“心志”(phresin)即《罗马书》中的“思虑”(phronēsis)。心志上的“小孩子”比喻思虑与圣灵最初结合的不成熟状态,而“在恶事上要作婴孩”指思虑与肉欲的结合。由小孩变大人的比喻相当于保罗所说的“造成一个新人”(以弗所书 2:15)的过程。保罗形容“既成了人就把孩子的事丢弃了”的成长过程说:“我们如今仿佛对着镜子观看,如同猜谜(en ainigmati)”(13:11—12)。“对着镜子”的“猜谜”,形象地说明了基督徒按照自己思虑摸索圣灵,直到“那完全的来到”(13:10)即圣灵降临在信徒身上,“到那时就要面对面了”(12),即与耶稣基督亲密无间。

因信称义的结果是“被圣灵称义”(提摩太前书 3:16)。藉着圣灵,人不但信基督,而且“在基督里”。保罗说,“基督的信”是“用永生神的灵写的”,铭刻在人的心中(哥林多后书 3:3);“神藉着耶稣基督我们救主厚厚浇灌在我们身上,好叫我们因他的恩得称为义”(提多书 3:6)。可以说,“因信称义”是一次性的恩典,但不是一时的恩典,而是经历在内心探索圣灵到圣灵浇灌的过程。

保罗说:“奉主耶稣基督的名,并藉着我们神的灵,已经洗净、成圣、称义了”(哥林多前书 6:11),这句话是对“因信称义”的完全定义,包括赎罪(lytrōsis)、称义(dikaioō)和成圣(hagnismos)三个环节。保罗在《哥林多后书》第5章说明“一切都是出于神”(5:18—21)的道理,“因信称义”的每一环节都以信耶稣基督和藉着圣灵的恩典为前提。“他藉着基督使我们与他和好”(5:18),这是说藉基督成圣;“神在基督里叫世人与自己和好,不将他们的过犯归到他们身上”(19),这是说藉基督赦罪;“好叫我们在他里面成为神的义”(21),这是说藉基督称义。

赦罪不等于无罪,而是说上帝不把罪“归到”(logixomenos)罪人身上,“乃是照他丰富的恩典”(以弗所书 1:7)。同样,“称义”之人不等于义人,而是“因信基督称义”(加拉太书 2:16)。如果说“赦罪”和“称义”是上帝赐予罪人的恩典,那么“成圣”则是罪人变新人的恩典。保罗说:“现今你们既从罪里得了释放,作了神的奴仆,就有成圣的果子,那结局就是永生”(罗马书 6:22)。成圣是伴随赦罪、称义的最初的“果子”,而永生是经过复活达到的最终“结局”。从词义上分析,“成圣”(hagiazō)与“称义”(dikaioō)的差别在于后缀,“-azō”表示活动的结果,“-oō”表示称义的活动。^① 圣经中的上帝之言即是行动的效果,称义的恩典也是拯救的结果。因此,不能说成圣是称义的后续阶段或完善。

“圣”(qāḏhash)在《旧约》中表示上帝区别于其他一切的特有品位,“成圣”是上帝选民的特有品格。耶和华对以色列人说:“你们要圣洁,因为我是圣洁的”(利未记 11:45)。《新约》沿袭了这一思想和说法,“成圣”是“你们从前算不得子民,现在却作神的子民”的根本转变(彼得前书 2:9);保罗也说:“圣灵与我们的心同证我们是神的儿女”(罗马书 8:16)。

保罗接着说:“肉身所生的儿女不是神的儿女”(9:8)。这句话表现了新旧约的一个重要区别:以色列人是被拣选的民族(genos),被赐予应许之地;而新约的选民因信基督而转变为新人,被赐的产业是万有。保罗说,耶稣基督“藉着自己造成一个新人”(以弗所书 2:15),“一举一动有新生的样式”(罗马书 6:4)。分享耶稣基督的样式,如同耶稣那样成为神的儿子,即,“你们因信基督耶稣,都是神的儿子”(加拉太书 3:26)。“神的儿子”有名和实两方面的意义,从实质上说,藉着耶稣的福音和圣灵的连通,拆毁了人与神“中间隔断的墙”,“藉着十字架使两下归为一体,与神和好了”,“我们两下藉着他被一个圣灵所感,得以进到父面前”(以弗所书 2:14—18)。从名分上说,神“预定我们藉着耶稣基督得儿子的名

① J. H. Moulton, *New Testament Greek*, vol. 2, Edinburgh: T & T Clark, 1960, p. 394.

分”(以弗所书 1:5)，“儿子名分”意味着父亲产业的继承权，“神的儿女”的名分意味着承受上帝创造的万物。保罗说：“神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白的赐给我们吗？”(罗马书 8:32)这句话的意思是，“因信称义”不仅是赐予人的恩典，而且还将使一切被造物“脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀”(21)。

分析保罗关于因信称义的论述，可知“信”与“称义”是前提蕴涵结果的关系，而“称义”和“成圣”、“新生”、“与神和好”和“得儿子名分”诸意思相互蕴涵。虽然“称义”与“新生”和“得儿子名分”有逻辑上的区别，但只有称义和新生的人才能得到神的儿子的名分，反之亦然。^① 这种蕴涵的逻辑关系指向“因信称义”包含的“极丰富的恩典”(以弗所书 2:7)。

(4) 作神的儿女

让我们回到《罗马书》中“属基督”的意义。保罗先前谈到“与神和好”，作神的奴仆。这些可以说是“因信称义”的最初结果，而被圣灵引导“属基督”的最高成果是成为“神的儿子”(8:14)。神的“儿女”(takna)不等于上帝生的神的“儿子”(huioi)，神的儿女因“领受圣灵”(elabete pneuma)而被过继(hyiothesias，和合本译作“所受的乃是儿子的心”，8:15)。过继的儿女不是奴仆，“因信称义”之人虽作“义的奴仆”，但对主人有畏惧之心。神的儿女亲切地同呼“阿爸，父！”保罗说，这一称呼表明“圣灵与我们的灵同证我们是神的儿女”(8:15)。耶稣在客西马尼园祈祷称上帝为“阿爸”(马可福音 14:36)，大无畏地面临死亡；同样，基督徒同呼“阿爸，父！”不惧苦难和死亡的威胁。保罗在《加拉太书》中有类似的说法：“你们既为儿子，神就差他儿子的灵进入你们的心，呼叫：‘阿爸，父！’”(4:6)这不仅说耶稣基督和信徒同是神的儿女，而且说圣灵引导信徒战胜耶稣那样的苦难和死亡。

保罗接着阐明信徒“和基督同作后嗣”的意义。“后嗣”(klêronomos)

① A. H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, NJ.: Revell, 1907, p. 857.

是得到父亲产业的人；作神的儿子继承上帝产业本是上帝救赎以色列出埃及时的应许，上帝赐予以色列人的产业是应许之地，以色列人得而复失。而最终落实在“属基督”的人身上的产业却是天地万物，神的儿女要与基督“一同得荣耀”，指上帝和基督创造和承受的万物将赐予基督的信徒作为产业，但在此之前，基督的信徒要“和他一同受苦”（8:17）。“现在的苦楚”之短暂与“将来要显于我们的荣耀”之永恒相比，是“不匹配”（*ouk azia*，和合本译作“不足介意”，8:18）。因为神的儿女们在苦难中失去的是罪的锁链和奴役，而他们得到的将是上帝之爱，外加整个世界。

保罗说：“神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上，并且将这和好的道理托付了我们”（哥林多后书 5:18—19）。耶稣十字架上为人赎罪是圣子的恩典，人的罪责因此得到赦免则是圣父的恩典，两者是同一上帝的不同恩典。这两种恩典的统一，在于耶稣基督的人性是两种原型的统一：耶稣的肉身是“罪身的样式”，耶稣身体中的灵是义的原型。耶稣赎罪由此具有两方面的意义：作为“罪身的样式”，耶稣肉身代表人类承担人的罪责受罚；作为义的原型，耶稣代表人向上帝悔罪，被赦得救。这两种恩典共同指向耶稣赎罪的根本目的：人与上帝和好。

“神在基督里叫世人与自己和好”一句，既表示上帝主动与人类和好的最大善意和爱心，同时也表示人要“在基督里”才能与上帝和好。赦免人的罪“显明神的义”，这是上帝与人和好的必要条件。如何满足这一条件呢？保罗回答：“如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了。因为赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了”（8:1—2）。“在基督耶稣里”指分享耶稣的灵，得到圣灵恩赐的人，被免除罪性和死性，达到上帝赦罪的拯救目标。保罗接着说：“如果神的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵了”；“基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活”（8:9—10）。这些话都在强调人因分享耶稣的灵而

赦免得救的赎罪恩典。保罗在其他书信中也说明同样道理,比如,“我们在爱子里得蒙救赎,罪过得以赦免”(歌罗西书 1:14);“他为我们舍了自己,要赎我们脱离一切罪恶,又洁净我们,特作自己的子民,热心为善”(提多书 2:14)。

不可否认,即使在耶稣赎罪之后,仍有人不信基督拯救,沉溺于罪性而不能自拔。但是,既然与人和好是上帝的意愿和行动,而上帝是不可阻挡的,耶稣赎罪就宣告了上帝与人和好的新时代不可避免会到来。保罗对这一时代精神的阐述包括两段:第一,“我们在爱子里得蒙救赎,罪过得以赦免”(歌罗西书 1:14);第二,“因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住。既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平,便藉着他叫万有,无论是地上的、天上的,都与自己和好了”(19—20)。前一段话说明耶稣赎罪的特殊恩典,耶稣赎罪为人类承担罪责,但并没有因此而赦免所有人的罪过,只赦免“在爱子里”的人罪过。就是说,只有回应耶稣的赎罪、真心悔罪的人,才能“得蒙救赎”。用保罗另外的话说:“凡被神的灵引导的,都是神的儿子”(罗马书 8:14),“若有人在基督里,他就是新造的人”(哥林多后书 5:17)。第二段话说明上帝与“万有”(ta panta)和好的普遍恩典,“因为”(hoti)表示上帝的意愿,“藉着”(di')表示实现上帝意愿的途径,“成就了和平”(eirēnopoïēsas)是现在时,表示已经完成的持续状态。根据这些阐述,我们或可区分耶稣赎罪实现了“人与上帝和好”的两层意义:一是生活在与上帝和好(apokatallassō)的世界里,二是分享(koinōnēō)基督里的圣灵成为神的儿女。

(5) 圣灵帮助的恩典

保罗从神的儿女将来不可匹配荣耀转向“受造之物切望等候神的众子显出”(8:19)荣耀,“急切等候”,乃是“因为受造之物服在虚空之下”(20)。“受造之物”(hē ktisia)指上帝创造的万物,“虚空”(mataiotēs)指万物被造之前的混沌黑暗。万物被创造出来之后,被人类犯罪拉向虚空方向,这不是受造之物“自己愿意,乃是因那叫他如此的”(8:20)。这是

说,“原罪”不但是人类罪性的起源,而且是万物被败坏的开始,如上帝对亚当说:“地必为你的缘故受咒诅。你必终身劳苦”,“地必给你长出荆棘和蒺藜来”(创世记 3:17,18)。亚当子孙继续犯罪,“世界在神面前败坏”(6:11)。洪水之后,人类之罪污染了全世界。即使被拣选的以色列人,也以背叛的罪恶“玷污我的地”(耶利米书 2:7),诸天“因此惊奇,极其恐慌,甚为凄凉”(12);以色列的敌人“使他的地荒凉”(15)。

世界和人类一般状况是“一同叹息、劳苦,直到如今”(8:22)。在世界方面,“受造之物一直指望脱离败坏的辖制,得享神儿女自由的荣耀”(8:21)。在人类方面,且不说罪人肆无忌惮地败坏自己和世界,“就是我们这有圣灵初结果子的”,即已经得圣灵而新生的基督信徒,也必须忍受人类之罪相互伤害、败坏世界的巨大苦难,不免“叹息”和“等候”。他们“等候得着儿子的名分,乃是我们的身体得赎”(8:23)。这不是说他们的身体尚未被赎罪,因为“圣灵初结果子”包括“因信称义”。“身体得赎”(lytrōsin tou sōmatos)的意思是摆脱“血气的身体”的束缚,这是在现世达不到的目标,只有在复活时才能获得“灵性的身体”(哥林多前书 15:44);同样在复活之时,基督信徒才能成为名副其实的神的儿女。

在复活得永生的意义上,保罗说:“我们得救是在乎盼望”(8:24),“得救”是最终得救永生,因此不是“所见的盼望”(8:24),而是“盼望那所不见的”(25)。盼望现世不能实现的永生需要长久的“忍耐等候”(25)。

保罗深知人的忍耐有限,即使基督信徒也有难以避免的人性软弱。他说:“我们的软弱有圣灵帮助”(8:26)。关于圣灵帮助的例证,保罗说:“我们本不晓得当怎样祷告,只是圣灵亲自用说不出的叹息替我们祷告”(26)。理解这些话需要参照《使徒行传》的记载的历史事实。圣灵用信徒“说不出的叹息”指说方言,五旬节圣灵降临在使徒身上,他们“按着圣灵所赐的口才说起别国的话”(使徒行传 2:4);保罗也有“按手”在信徒头上、“圣灵便降在他们身上,他们就说方言,又说预言”(19:6)的亲身经历。圣灵替不晓得如何祷告的信徒祷告的例证是,最早教会信徒们

“同心合意的高声”(4:24)向上帝祷告,“祷告完了,聚会的地方震动,他们就都被圣灵充满,放胆讲论神的道”(4:31)。

耶稣说:“你们祈求,就给你们;寻找,就寻见”(马太福音 7:7 = 路加福音 11:9—10);“凡你们祷告祈求的,无论是什么,只要信是得着的,就必得着”(马可福音 11:24),即使移山填海也能做到(23)。祈祷为什么有如此神奇的力量?保罗说信心的祈祷中有圣灵的帮助。他说:“鉴察人心的,晓得圣灵的意思,因为圣灵照着神的旨意替圣徒祈求”(8:27)。“人心”指圣灵与人的思虑的结合形成的信心,“圣徒”指信心十足的信徒,“鉴察人心的”指信心所意向的上帝,圣徒凭信心祈祷就是“圣灵照着神的旨意替圣徒祈求”,因此必定得到全能上帝的允准,无论什么样的障碍都能排除,无论什么样的目标都能达到。

(6) 圣灵实现上帝的拣选计划

保罗话锋一转:“我们晓得万事一同效力,叫爱神的人得益处,就是按他旨意被召的人”(8:28)。《新美国标准版圣经》(NASB)按照少数古抄本,把这句话的主语改为“神”:“神使万物相互效力”。有的译本(NIV, NRSV, TEV)译作“神在万物中运作”。采用何种译法,不是版本学考证所能决定的,要看上下文意思。首先要晓得保罗用词的意思:谁是“爱神的人”?得何种“益处”(agathon,即“善”)?“万事一同效力”是什么意思?“爱神”(philotheos)即“对神虔诚”、但还不知道耶稣基督的人,可以是犹太人(使徒行传 3:12),也可以是外邦人(10:2);“益处”指后一句所说,这些“爱神的人”按上帝旨意被拣选。这段话的意思是,“万物一同效力”,为的是实现上帝的计划。

“万事”(panta)除包括自然界的“受造之物”(ktisma),还包括人类。“万事一同效力”是自然与人事的相互配合,共同实现上帝的计划。自然物“切望等候神的儿女”、“得享神儿女自由的荣耀”的盼望不会落空,因为上帝已经安排了拣选他的儿女的计划。

上帝的拣选计划是“预先”(pro)安排的。保罗三次使用 pro 的前缀

词,表示上帝拣选计划的先在性:按照“他预先所知道(*proegnō*)的人”,“预先定下(*proōrisen*)与他的儿子有同型相的(*symmophous*)形象(*eikōnos*),和合本译作‘效法他儿子的模样’”(8:29),拣选“预先所定下(*proōrisen*)的人”(30)。“预先所知道的人”不等于“预先所定下的人”。前者是有罪的人类,上帝知道“人从小小时心里怀着恶念”(创世记 8:21);而“同型相的形象”不等于耶稣外表与人相同、而实质不同的“相似型相”(8:3);“同(*sym*)型相”指实质一致,形象也相同。这是复活后的神的儿女的形象。

8:29—30 是上帝拯救计划的“浓缩版”:上帝为了救赎他预先知道的有罪性的人,使其长子成为肉身,为人赎罪;上帝按照耶稣基督复活后的形象,预定追随耶稣基督的弟兄同作神的儿女。能否成为神的儿女,并不取决于前世的“预定”,而取决于在现世能否在圣灵中新生,而是否在圣灵中新生,心中的圣灵自有决断。保罗说,因信称义之人心中的圣灵明示上帝拣选所预定的恩典和目标:“所召来的人又称他们为义,所称为义的人又叫他们得荣耀”(8:30)。因信称义之人得知上帝预定的恩典和目标,无所畏惧、坚定不疑地坚守信仰。

保罗用“神若帮助我们,谁能敌挡我们呢?”(8:31)的反问,表示圣灵所能克服的一切障碍。犹太教用《旧约》中上帝的名义,在政治上迫害、宗教上压制、精神上恐吓基督的信徒。针对他们的迫害,保罗反诘:“神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了,岂不也把万物和他一同白白的赐给我们吗?”(8:32)针对他们的诬告,保罗反问:“谁能控告神所拣选的人呢?有神称他们为义了”(33)。针对他们判定的罪名,保罗反驳:“谁能定他们的罪呢?有基督耶稣已经死了,而且从死里复活,现今在神的右边,也替我们祈求”(34)。

保罗说,信基督的力量归根到底是基督之爱,耶稣的受难赎罪体现了先知预言弥赛亚为人无辜被杀的爱。保罗说:“靠着爱我们的主,在这一切的事上已得了超级胜利(和合本译作‘得胜有余’)”(8:27)。“这一

切事”包括来自外界的“患难”、“困苦”、“逼迫”、“饥饿”、“赤身露体”、“危险”和“刀剑”(35);包括内心忧虑的“生”和“死”或“现在的事”和“将来的事”(38);包括世间崇拜的宗教和政治权威:“天使”、“掌权的”和“有能的”(38);包括自然灾难:“高处的”(指天象)、“低处的”(指地下)和“别的受造之物”(指地面上)。所有这一切,“都不能叫我们与神的爱隔绝”;因为“这爱是在我们的主基督耶稣里的”(39)。

在与常人可以想象、而不能忍受的一切苦难的较量中,基督信徒取得“超级胜利”,这是因为他们的信心来自圣灵灌输的基督之爱。保罗在《哥林多前书》中说:“如今常存的有信,有望,有爱;这三样,其中最大的是爱”(13:13)。这一句可视为《罗马书》第8章论证的结论:圣灵给人以信心(8:1—17)、希望(18—30)和爱(31—39),“最大的是爱”,因为爱使人在“主基督耶稣里”坚守信仰,终其一生,达到得救永生的希望。

(7) “预知”与“预定”的区别

《罗马书》8:28—29 中保罗使用的“预定”和“预知”,成为后来“选民预定论”的主要依据之一(另一处是 9:10—24)。一些温和预定论为了避免极端的先天决定论,区分出“预定”与“预知”,为信徒的后天努力留下空间。托马斯说:“上帝愿意所有人通过他的先行意志得救,但他的意愿不是绝对,而是相对的;只是通过他的后效意志,他的意愿才是绝对的。”^①“后效意愿”是“先行意愿”中的“预知”,上帝愿意所有人得救的同时也预知其中只有一部分人才能得救;这部分人后来的善功是上帝预知的后效。因此,预定意味着人的善功和上帝预知相配合。

亚米纽把《罗马书》8:28—29 当作用“预知”代替“预定”的依据之一,另一依据是彼得所说:“照父神的先见(prognōsin, proegnō 的名词)被拣选”(彼得前书 1:2)。亚米纽主义认为,耶稣为全人类赎罪,给予人类因信称义的能力和机会,但上帝在他的全知中预知一些人接受、另一部分

^① 托马斯:《神学大全》,1 部 23 题 4 款。

人拒绝基督的恩典,人们要在自己行动中证明他们属于上帝预知的选民或弃民。^①

如果我们认真理解《罗马书》文本,保罗使用“预知”和“预定”并没有后来所说的这些意思。上帝“预先所定下”的神的儿子的“同型相的形象”,是相对于耶稣基督复活而言的前定,而上帝“预先所定下”的耶稣“许多弟兄”,是相对于人在末日复活而言的前定。如果“选民”指“因信称义”之人,那么他们因信得恩典,而他们的信并不是在出生之前预定或预知的,而是在遭遇基督之时被赐予的。如果“选民”指“神的儿女”,那么他们因心中的圣灵而得永生,这也不是生前的预定或预知,而是在现世新的生命中得到的圣灵担保,并在终其一生时得到确认的安慰。

预定论和预知论的区别不是根本性的,根本性的问题是:《罗马书》能否成为支持一切形式的“选民预定论”的依据?我们在本节最后读完被预定论者当作关键证据的文本内容,再回到这个问题。

9. 上帝的拣选计划(第 9—11 章)

研究者一般同意第 9—11 章是《罗马书》的一个独立单元,但对它的主题有不同解释。有人把它解释为与犹太人论战,有人认为这是附加的“一个大括号”:“如果他直接从 8:39 连到 12:1,我们也觉察不出他的推论有任何脱节之处。”^②有人认为这 3 章是全书核心,其中宣布上帝拣选计划,特别是上帝拣选的“预定论”。

哈里森发现,第 9—11 章中“上帝”一词出现 26 次,7 次提及耶稣基督,而“圣灵”只在开头出现在保罗的自述中。^③ 这一语言现象说明了什么问题呢?我们认为,《罗马书》的主题是从耶和华一神论向基督中心论

① 参阅 H. O. Wiley, *Christian Theology*, vol. 2, Kansas: Beacon Hill, 1958, p. 351.

② 《丁道尔新约圣经注释·罗马书》,台北:校园书房 1987 年版,第 174 页。

③ E. F. Harrison, *Romans*, Expositor's Bible Commentary, vol. 10, Grand Rapids: Zondervan, 1976, p. 101.

的转变,不因律法称义、惟因信耶稣基督称义的论证(第1—8章)阐明了实现这一转变的原因、理由和目标,排除阻碍这一转变的各种思想障蔽。在这些论证中,耶稣基督和圣灵的主角,藉着耶稣基督,上帝平息忿怒,与人和好;藉着基督和圣灵,信徒成为神的儿子。《新约》中的“上帝”或“神”(theos)始终是《旧约》中的上帝耶和华,耶稣和信徒称之为“阿爸,父!”父神或圣父在圣经全书中都是最高的权威。从耶和华一神论转变为基督中心论是否会动摇或削弱上帝的最高权威呢?这是保罗需要对付的最后一个理论问题。第9—11章的主题不是补充说明“因信称义”(这个道理在前8章已有充分论证和说明),而是说明基督中心论是上帝的拣选计划;因信基督称义是上帝的拣选意愿,顺之者生,逆之者死。

如此理解,第9—11章是阐明全书主题不可或缺的部分,保罗在论证了耶和华一神论转变为基督中心论的理由之后,进一步论证这一转变是旧约中上帝的意愿和计划,“上帝”于是成为这一部分的主角。这一部分重点讨论的拣选是上帝的拣选,而不是基督的拣选;因信基督称义不是圣子基督的自我意愿和决定,而是圣父差遣他的意愿和目的。这些论述符合耶稣的本意。耶稣说:“一切所有的,都是我父交付我的”(马太福音11:27);圣父赋予耶稣“在地上有赦罪的权柄”(9:6);愿意耶稣在十字架上为人类赎罪(26:42)。耶稣还说,地上门徒在天国的地位“不是我可以赐的,乃是我父为谁预备的,就赐给谁”(20:23);审判的日子“子也不知道,惟独父知道”(24:36)。同观福音书中已含有两方面意思:耶稣受圣父差遣为人类赎罪,而拣选则是惟属于圣父的恩典、意志和权能。

保罗在本单元围绕圣父与圣子关系展开论证,开始说基督“是(ōn)在万有之上”,上帝“永远可称颂”(9:5)^①;中间使用旧约的例证说明耶稣

① 依据不同的断句,9:5b至少有4种译法:基督“是在万有之上,永远可称颂的神”(和合本, NRSV);基督“是万有之上的神,永远可称颂”(NIV);“万有之上的上帝是永远可称颂的”(RSV);“愿上帝,万有之上的,永远被称颂”(NEB)。

基督在上帝拣选计划中起关键和转折作用；最后称颂上帝：“万有都是本于他，倚靠他，归于他。愿荣耀归给他，直到永远。阿们！”(11:36)这里的“阿们！”与开始的“阿们！”(9:5)相呼应，把拣选的“智慧和知识”、审判的公正和荣耀全归于上帝，同时也表明了“基督中心论”是上帝耶和華有计划、有目的安排的最高、最广泛的拯救。

这3章关于上帝拣选计划的论述主要以《旧约》为依据，因此是《新约》中引用《旧约》最多的部分，《罗马书》直接引用《旧约》54次，其中28次在这3章；间接引用和典故更多，几乎处处有旧约的预象和先知预言，淋漓尽致地发挥了“预象—实现”的论证作用。

这一部分论证的结论不只是引申和阐明《旧约》中已有的结论，而且重新解释“先是犹太人，后是希腊人”的拯救计划。保罗开始三次宣布上帝的这一意愿(1:16, 2:9, 10)，但未加具体论证。只有在充分论证“因信称义”的基础上，保罗才能说明，就因信基督称义的拣选恩典而言，实际发生的顺序“先是外邦人，后是犹太人”；然而，这一顺序与从旧约开始的“先是犹太人，后是希腊人”的拯救计划相一致。

如同以前部分的风格，这一部分采用“论争法”，通过与设想的犹太反对者的辩论，保罗论述自己的正面主张。保罗设计三轮辩论。第一轮：基督中心论是否意味上帝在《旧约》中对以色列人的应许落空？第二轮：大部分犹太人为什么未能服从上帝意旨而转向基督中心论？第三轮：大部分犹太人未被拣选为基督信徒是否意味着他们已被上帝弃绝？围绕这三个问题，第9—11章分为三个部分：(1) 拣选是上帝自主的恩典、意志和权能(9:1—29)；(2) 上帝的拣选从犹太人转向外邦人的原因(9:30—10:21)；(3) 上帝拯救世界和以色列全家的奥秘(11:1—36)。

(1) 上帝自主拣选的恩典、意志和权能

第8章结尾说明圣灵完成上帝对属基督的人的拣选，保罗紧接着在第9章开头说：“我在基督里说真话，并不谎言，有我良心被圣灵感动，给我作见证”(9:1)，然后表达他“大有忧愁”、“时常伤痛”(9:2)。他为什么

如此伤心呢？因为犹太人有许多优势，本应先于外邦人信耶稣基督。“他们是以色列人，那被过继来的(hē uiiothesia,和合本译作‘那儿子的名分’)、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许都是他们的”(9:4)；更可贵的是，“按肉体说，基督也是从他们出来的”(9:5)。

保罗说：“为我弟兄、我骨肉之亲，就是自己被咒诅，与基督分离，我也愿意”(3)。这是一个假设句，假设他没有得到圣灵默示，他宁可“被咒诅，与基督分离”，也愿意说不利于他的犹太人同胞的话。但这一假设被“在基督里”和“良心被圣灵感动”的生存状态所打破，保罗不得不“说真话，并不谎言”。保罗与耶利米当年的处境相似，他们不得不说圣灵传达的上帝之言，耶利米痛苦地宣布耶和華毁灭耶路撒冷和圣殿的决定，而如今保罗悲伤地宣布犹太人失去上帝曾经赋予他们祖先的那些优势，因为他们不信那从他们中出来的耶稣是他们可以藉之称义的基督。

上帝之言往往难以置信，但总有道理，有先兆，有应验。接下来，保罗用辩论的形式，从道理、预象和应验这三个角度，一方面说明犹太人为何失去上帝恩典，另一方面说明拣选从来都是上帝自主的恩典、意志和权能。

从上帝的应许“是不是落了空”(9:6)的问题开始，保罗说明犹太人失去上帝恩典的道理是：“从以色列生的，不都是以色列人”(9:6)；“这就是说，肉身所生的儿女不是神的儿女；惟独那应许的儿女才算是后裔”(8)。这里有两层意思：一是说《旧约》记载上帝对族父后裔作出的应许，“不全都”落在以色列人身上；二是说，这些应许也“不必”落在以色列人身上。两者有同样的理由：“肉身所生的儿女不是神的儿女”。这个道理是自明的真理，神的儿女有身体，但没有人凭借肉身成为神的儿女。

犹太人失去上帝恩典，在上帝对族父作出应许时已有先兆。上帝应许的亚伯拉罕后裔是亚伯拉罕和撒拉所生的后代，而不是亚伯拉罕和夏甲以及后妻基士拉所生的后代。同样，上帝应许的以撒后裔是以撒和利百加所生同胞中的弟弟雅各，而不是以扫。

9:9—13 中两个预象可以说是 9:6—8 中两个道理的例证：上帝对撒拉的应许(9:9)，可以说是亚伯拉罕的后裔“不全都”“作他的儿女”(9:7)的例证；而上帝对利百加的应许(10—13)，可以说是上帝的应许“不必”落在以色列身上的例证，如《罗马书》括号里的解释：“双子还没有生下来，善恶还没有作出来，只因要显明神拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主”(9:11)。这是说，在未出生的双子中，拣选雅各(以色列)或以扫，那是上帝白白赐予的恩典和自主的意愿，不容人讨价还价。

从“难道神有什么不公平吗？”(9:14)的质疑开始，保罗使用《旧约》中两个典故和三个先知预言，说明人不可想象、难以置信的上帝拣选的意愿，无一不应验。第一个典故是上帝救以色列人出埃及的权能，以色列人之所以成功，是因为上帝对摩西说：“我要怜悯谁，就怜悯谁；要恩待谁，就恩待谁”(15)；法老之所以顽梗不化，是因为上帝刺激他“兴起”，“特要在你身上彰显我的权能，并要使我的名传遍天下”(17)。这个典故说明，人的胜负不取决于人的“意愿”(thelēsis)和“奔跑”(trechō)，而取决于上帝“发怜悯”(16)的意愿；“神要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬”(18)。

第二个典故是耶和華囑咐耶利米看窑匠制作器皿(耶利米书 18:1—11)、带以色列人首领到窑匠门口，打碎买来的窑器(耶利米书 19:19:1—11)。保罗用这个典故说明上帝拣选的权能不可抗拒，以色列人在上帝手中，如同“泥在窑匠的手中”(18:6)；上帝对任何“一邦或一国”既可以“拔出、拆毁、毁坏”(18:7)，也可以“建立、栽植”(9)。保罗用这个典故说明上帝既在“那可怒、预备遭毁灭的器皿”上“显明他的忿怒”(22)，也显示对预备毁灭器皿的“多多忍耐宽容”(22)，还在“那蒙怜悯、早预备得荣耀的器皿上”彰显“他丰盛的荣耀”(23)。这三种情况分别对应于耶路撒冷毁灭、以色列人回归和新约时代的新拣选的历史过程。保罗说，第三种情况适用于犹太人和外邦人：“这器皿就是我们被神所召的，不但是从犹太人，也是从外邦人中。这有什么不可呢？”(24)

保罗使用的第一个预言在《何西阿书》中：“那本来不是我子民的，我要称为我的子民；本来不是蒙爱的，我要称为蒙爱的”(25)；第二个预言在《以赛亚书》中：“以色列人虽多如海沙，得救的不过是剩下的余数”(27)；第三个预言也是以赛亚所说的上帝饶恕以色列人的恩典：“若不是万军之主给我们存留余种，我们早已像所多玛、蛾摩拉的样子了”(29)。这三个预言在保罗时代已被应验，分别对应外邦人被拣选、少数犹太人信基督得救和耶路撒冷面临毁灭的现实，以及上帝将最终拯救以色列“余民”的未来。

9:9—21 是“预定论”的主要依据，而反“预定论”者则认为这些话不足为信，或非保罗所写，或是“非道德”的。^①这两种反对意见都没有认识到保罗论证的“预象一实现”实质。“预定论”者没有看到，保罗站在新约立场回顾旧约时代上帝的拣选恩典、意愿和权能，而不是说明上帝在这些旧约历史事件之前就已经“预定”了新约时代的选民。“非道德”的指责用人的道德标准来衡量旧约预象的启示，用人的义来反对神的义，这恰恰是保罗不能接受的前提条件。

(2) 从“律法之义”到“因信称义”的转变

保罗从“那本来不追求义的外邦人”因信得义、而“以色列人追求律法的义，反得不着律法的义”(9:30—31)的事实出发，问道：“这是什么缘故呢？”(32)保罗的回答条分缕析，可分三个层次。

第一，犹太人追求“律法的义”(nomon dikaiosynēs)，但“不凭着信心求，只凭着行为求”(9:32)；如此，律法的义反倒成为他们的绊脚石。保罗引用以赛亚的话：“我在锡安放一块绊脚的石头，跌人的盘石，信靠他的人必不至于羞愧”(9:33)。保罗引文综合了《以赛亚书》8:14 和 28:33, 28:22 中的“根基”和“试验过的石头，是稳固根基，宝贵的房角石”，被

^① 这些反对意见的文献目录，参见 D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, 1996, p. 590.

替换为 8:14 中的“绊脚的石头、跌人的磐石”。如此综合赋予“锡安的石头”双重含义：一是指摩西律法，二是指耶稣基督。两者的联系如耶稣喻言所说：“匠人所弃的石头，已作了房角的头块石头”（马太福音 21:41）。保罗论证说，犹太人依靠摩西律法，弃绝耶稣基督，于是他们被摩西律法所绊倒，而被弃绝的耶稣是信仰的基础，信基督的人如耶稣那样复活永生，在最后审判时“必不至于羞愧”。

问题在于，摩西律法是上帝拣选以色列人的立约证据(stone testimony)，为什么会成为以色列人的绊脚石呢？保罗说，错不在摩西律法，律法的义本是“神的义”(theou dikaiosynēn)；错在以色列人企图依靠律法称义，他们依靠律法“不凭着信心”、“只凭着行为”，其结果是“不知道神的义，想要立自己的义(tēn idian dikaiosynē)，就不服神的义了”(10:3)。就是说，因律法称义的企图靠自己的行为称义，而结果是自以为义，不信神的义。如此，他们信靠的摩西律法反倒变成“因信称义”的绊脚石。

第二，“神的义”已经从摩西律法转移到耶稣基督。在此意义上，“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义”(10:4)。“总结”(telos)的意思是“目的”，摩西律法是为达到信基督的目的而作的准备。“得着”(eis)的意思是“进入”，摩西律法显示了神的义，但只有信基督才能分有“神的义”，即在“神的义里面”。“律法的总结就是基督”的意思是神的义从以律法为中心转换到以基督为中心，因此“因信称义”从信赐予律法的上帝耶和華转移到信赎罪复活的耶稣基督。在《腓立比书》中，保罗谈到自己转变的经历，作为一名法利赛人，保罗按照“律法上的义”(3:6)迫害教会；后来放弃“本于律法的自己的义”(emēn dikaiosynēn tēn ek nomon)，在基督里面，得到“本于因信的义，就是因信神而来的义”(tēn ek theou dikaiosynēn eti tē tistei)。

第三，有人也许要说，保罗因有耶稣基督召唤的亲身经历而信基督称义，没有这一经历的人如何发生转变呢？保罗引用律法书四段经文，

说明摩西律法的义已经指向信基督的义。摩西说：“人若行那出于律法的义，就必因此活着”，保罗认为这预示信基督才能行(*poiēsas*)律法的义；摩西要求信徒不要说：“谁替我们上天取下来，使我们听见可以遵行呢？”保罗认为这预示了上帝“要领下基督来”实现律法的义；摩西要求信徒不要说：“谁替我们过海(保罗改为‘下到阴间去’)取了来，使我们听见可以遵行呢？”保罗认为这预示了上帝“要领基督从死里上来”实现律法的义。摩西说：“这话(‘道’)却离你甚近，就在你口中，在你心里，使你可以遵行”，保罗认为“这道”指耶稣所传福音，口称耶稣是主，“就可以称义”；心里相信“神叫他从死里复活”，“就可以得救”(10:9—10)。

保罗接着引用以赛亚说：“凡信他的人，必不至于羞愧”和《弥迦书》中“凡求告主名的，就必得救”的先知话，说明信主耶稣基督称义、得救的恩典，不局限于犹太人，“犹太人和希腊人并没有分别”(12)。

保罗设想那些“未曾信”基督的犹太人为自己辩护的两条理由：“未曾听见他，怎能信他呢？没有传道的，怎能听见呢？”(14)保罗从两方面反驳，首先，以赛亚已经告诉他们传福音是基督，已经警告对不信基督福音的人：“主啊，我们所传的有谁信呢？”但熟悉《旧约》的人却不接受先知启示。其次，从实际情况看，耶稣福音已广泛传播。保罗反问：“人没有听见吗？诚然听见了”(10:18)。《诗篇》中的预言“他们的声音传遍天下，他们的言语传到地极”，已经应验实现。犹太人既不理解《旧约》启示，又听不进新约的福音，他们难辞其咎，证明当时的犹太人和以色列史上“那悖逆、顶嘴的百姓”一样顽梗地拒绝上帝召唤的恩典。保罗接着引用两段经文，说明上帝的拣选恩典现在已经落在“那不成子民的”、“那无知的民”和“没有寻找我的”、“没有访问我的”外邦人身上。

保罗精心挑选的这些经文，分别引自希伯来圣经的三部分——律法书、先知书和智慧书。通过对这些经文的解释，保罗回答了犹太人为什么“追求律法的义，反得不着律法的义”的原因所在。他们并非故意作恶，他们也学习、专研圣经，“向神有热心”。但是，他们不懂圣经各部分

启示,“不是按着真知识”,“所以不知道神的义,想要立自己的义,就不服神的义了”(10:1—2)。

(3) 上帝拯救的“四步曲”(11:1—26a)

如果犹太人有信心上帝,为什么不让他们看懂《旧约》中的智慧和启示、相信耶稣就是那上帝差遣来的基督呢?第11章用答疑形式回答问题,但其意义大大超出这个实际问题,保罗在这一章揭示出全部圣经记载的上帝从始到终的拯救计划。

针对“神弃绝了他的百姓吗?”的问题,保罗首先引用耶和华“为自己留下七千人”的典故,说明上帝的拣选恩典:保存“剩余之民”,其余人则因“顽梗不化”而毁灭。但问题的关键是,耶和华在以利亚时代保存的“余民”为什么未能挽救以色列王国灭亡?耶和华在被掳回归后保留的“余民”为什么未能使犹太人悔改信耶稣基督?保罗没有停留在追究弃民“顽梗不化”的责任,而是接着上文所说犹太人“向神有热心”、却不按真知识、“不知道神的义”的结论,追问为什么?

保罗从圣经中找到令人意想不到的答案:非犹太人不愿、而是上帝不让他们知道。“神给他们昏迷的心,眼睛不能看见,耳朵不能听见,直到今日”(以赛亚书 29:10);“愿他们的眼睛昏蒙,不得看见;愿你时常弯下他们的腰”(诗篇 69:23)。耶稣也曾间接使用《以赛亚书》的这段经文,宁愿“这百姓油蒙了心,耳朵发沉,眼睛闭着;恐怕眼睛看见,耳朵听见,心里明白,回转过来,我就医治他们”(马太福音 13:15)。耶稣的话和保罗的解释至今令人难以接受:上帝不是爱人吗?为什么不愿意一部分人听到和知道他的拯救信息?为什么惟恐他们因此而得救呢?加尔文认为这是因为上帝表明永远弃绝犹太人的决心,不少神学家跟从此说。但在《罗马书》肯定“神并没有弃绝他预先所知道的百姓”(11:2)的语境中,“他的百姓”指以色列人(11:1),这样的理解没有说服力。

其实,保罗用自问自答的形式解答了人们的疑难:“我且说,他们失脚是要他们跌倒吗?断乎不是!”(11:11)保罗接着层层递进地说明上帝

拯救的“四步曲”。

第一步,犹太人不信基督致使外邦人信基督,“因他们的过失,救恩便临到外邦人”;而外邦人的信又反过来“激动他们发愤”(11:11)。这不是一个思维中的推理,而是实际的历史进程。我们在《使徒行传》中看到,犹太教对耶路撒冷教会的迫害,导致犹太基督徒到外邦传福音,在希腊化世界点燃基督信仰的星火燎原;散居外邦的犹太教受外邦基督徒的“刺激”加入当地教会。保罗的职责是“外邦人的使徒”(11:13),他说,自己在外邦的成果“激动我骨肉之亲发愤,好救他们一些人”(14)。但保罗看到外邦基督徒超过犹太基督徒的趋势,因此说“他们的缺乏,为外邦人的富足”(11:12)。“缺乏”和“富足”既指人数,更指“因信称义”恩典的分量。外邦基督徒得到的恩典是“他们的丰满”,“天下的富足”(12)。“天下”即世界,基督徒遍布世界,显明上帝恩典的丰满。

第二步,犹太人暂时被丢弃,致使外邦人通过基督与神和好,他们自己最终也能分享基督死里复活的恩典:“他们被丢弃,天下就得与神和好”;“他们被收纳,岂不是死而复生吗?”(15)“和好”如所示,指“上帝忿怒”得以平息。保罗的逻辑是,如果原来“故意不认识神”的外邦人尚且能藉着耶稣基督赎罪复活而平息上帝忿怒,那么“向神有热心”但犯有“过错”的犹太人在被“收纳”时,岂不也能得到分享耶稣基督“死而复生”的恩典吗?至于他们何时被“收纳”、如何“死而复生”等现实问题,在下面的步骤中有所交代,这里只是“若……就……岂不”的逻辑论证。

第三步,犹太人暂时被丢弃,致使外邦人得以共享上帝对亚伯拉罕后裔的应许。犹太人犹如从“圣洁”的树根上被折下的“几根枝子”,以使外邦人的“野橄榄得接在其中,一同得着橄榄根的肥汁”(17)。后期先知把以色列人信仰衰落比作老树退化,树根衰竭,上帝应许要“使高树矮小,矮树高大,青树枯干,枯树发旺”(以西结书 17:24)。保罗使用“嫁接”的比喻说明以色列这棵“橄榄树”需要外邦“野橄榄”的嫁接才能焕发生机活力。这虽是比喻,但并非保罗凭空想象,当时地中海地区已有此项

改良橄榄树的技术。但保罗没有强调“野橄榄”的嫁接优势,而是强调树根的圣洁:“树根若是圣洁,树枝也就圣洁了”(16);“一同得着橄榄根的肥汁”(17)。保罗警告外邦基督徒“不可向旧枝子夸口”(17)。保罗指出夸口的两个犯罪后果。

第一,“向旧枝子夸口”就是向老树夸口,这是自以为义的错误。保罗告诫外邦基督徒:“当知道不是你托着根,乃是根托着你”(18)。这个比喻说明外邦人的信仰不是原生的,也不是从天而降的恩典,而是上帝藉着耶稣基督赐予他们的恩典,这一恩典扎根在以色列人所传的《旧约》里。这一警告具有现实针对性,保罗知道外邦基督徒“自以为聪明”(25);“聪明”和“智慧”是同义词,希腊化的基督徒具有“希腊人是求智慧”(哥林多前书 1:22)的特征,如果忽视《旧约》启示,就会以为希腊哲学和宗教可以直接生成基督信仰。事实上,早期教会内的马谢安主义和教会内外的诺斯替异端,都犯了保罗警告的这个错误。

第二,“向旧枝子夸口”也是向犹太人夸口,以为外邦基督徒替代犹太人成为上帝的选民,犹太人是不可救药的弃民。殊不知,“你们”(保罗通篇如此称呼外邦基督徒)犯了和“他们”(保罗通篇如此称呼犹太人)同样的错误:自以为义,不知道神的义。保罗警告:“神既不爱惜原来的枝子,也必不爱惜你”(21)。外邦基督徒应当比犹太人更加珍惜上帝的恩典,因为“你是从那天生的野橄榄上砍下来的,尚且逆着性得接在好橄榄上”,而犹太人是“这本树的枝子接在本树上”(24);应当比犹太人更加畏惧上帝的惩罚,因为若长久不信,“你也要被砍下来”,而“他们若不是长久不信,仍要被接上”(22—23)。有人认为保罗的警告是针对罗马教会中的外邦人说的,没有证据表明外邦基督徒当时在罗马已有藐视犹太人的骄傲“资本”。我们可以确定的是,基督教的历史不幸被保罗的警告言中;外邦基督徒成为西方世界的主流力量之后,排犹、反犹的罪恶不绝如缕,最后通过魔鬼希特勒达到大屠杀的高峰。

第四步,以色列人“几分是硬心,直到外邦人满了的来临(和合本译

作‘数目添满’),于是以色列全家都要得救”(11:25—26)。这一步达到预言的高潮,保罗称之为“奥秘”(11:25)。第9—11章都是保罗“被圣灵感动”(9:1)所说的话,如果说开始是对犹太人犯罪的良心的见证,那么越往后越显示预知未来的启示力量。11:25—26预见上帝拯救的最后阶段,不仅是第11章中的拯救“四步曲”的总结,也可说是全书的总结。这三句话有明显的“前提—后果”的关系,以色列人“硬心”是“外邦人满了”的条件,而“外邦人满了”又是“以色列全家都要得救”的条件。有争议的是,何谓“外邦人满了”?何谓“以色列全家”?

“外邦人满了”不是一个数量概念,不是指世界各地基督徒人数达到“大限”。虽然当时犹太教末日文学有犹太教人数到达“大限”时末日来临的说法,但这里“外邦人满了”的意义在于耶稣的预言:“耶路撒冷要被外邦人践踏,直到外邦人的日期满了”(路加福音 21:24)。保罗意在说明,由于大多数犹太人拒绝耶稣的呼唤,耶路撒冷沦落在外邦人手里;“外邦人的日期满了”把《旧约》中“耶和華的日子满了”转化为外邦人和以色列人共同得救的日子。

“以色列全家都要得救”是上帝应许的终极拯救。关于“以色列全家(pas Israēl)”的意义,历代研究者有三种说法:一是认为指所有的选民,包括犹太人和外邦人中的基督信徒;二是认为专指犹太人中的基督信徒;三是认为指犹太民族全体。^①慕道格令人信服地证明前两种说法在上下文语境中不能成立。他并排除了接受第三种说法的两个疑难。其一,保罗明确表明“以色列人虽多如海沙,得救的不过是剩下的余数”(9:27),而大多数犹太人因排拒耶稣基督而不能得救,他怎么可能说犹太民族全体最终都能得救呢?慕道格说:“以色列全家在《旧约》和犹太教文献中具有形体的意义,指民族整体(genos),而非每一个体,他们只是整体的部分”;“保罗可能用‘以色列全家’指称以色列民族在某一特定时间

① D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, 1996, p. 720

的有形整体”。^①其二,保罗业已表明“从以色列生的,不都是以色列人”(9:6),他怎么可能说以色列民族都是“以色列人”呢?慕道格说:“保罗关于上帝自由地拣选任何他愿意选择的人的教导并不意味不考虑民族性,而是说民族性从来不是上帝选择的依据。”^②我同意慕道格的这些见解,并要强调这样一点:保罗揭示的“奥秘”并不是逻辑推理,而是近二千年的历史逐步验证的预言。《撒迦利亚书》14:9—21可以说是《罗马书》11:25—26的先声(参阅上卷第5章3节6条2款)。保罗预言,在外邦的基督徒成为普世状况的条件下,当外邦人统治耶路撒冷的日子满了的时候,“于是(houtōs)以色列全家都要得救”。当今以色列在耶路撒冷的复兴是不是应验这一预言的开始呢?我们当拭目以待。

(4) 拯救计划的奥秘(11:26b—32)

一些学者承认保罗预言以色列全民族最终得救,但在为犹太人是否必定因皈依基督而“得救”的问题上发生争论。^③巴特认为“这福音”(the gospel)包括律法,上帝之民的团契终将包括犹太人。^④如果承认《罗马书》一开始所说的“这福音”指《旧约》中所有“好消息”,即“神从前藉众先知在圣经上所应许的”(1:2),那么巴特的解释能够成立。

保罗随后引用《以赛亚书》59:20和27:9说明为什么“以色列全家都要得救”。值得注意的是,他把七十字圣经59:20中必有一位救赎主“为锡安而来”(heneken Ziōn,和合本译作“来到锡安”)改作“从锡安出来”(ek Ziōn)。保罗解释说:“就着福音说,他们为你们的缘故是仇敌;就着拣选说,他们为列祖的缘故是蒙爱的。因为神的恩赐和选召是没有后悔的”(11:28—29)。这是说,为使“地上万国都必因亚伯拉罕后裔得福”(创世记22:18)的应许得以实现,大多数犹太人要作外邦基督徒(“你

① D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, 1996, pp. 722, 723.

② Ibid, pp. 738—739.

③ 不同观点的文献目录,同上书,第725页。

④ K. Barth, *Church Dogmatics*, 4. 3.2, Edinburg: T & T Clark, 1957, pp. 622, 876—878.

们”）的敌人；而上帝的这一应许同时也是对包括犹太民族在内的亚伯拉罕后裔的拣选恩典。即使以色列人不断犯违约之罪，即使大多数犹太人犯不信基督之罪，上帝也没有改变他最初的拣选恩典，因为上帝信守诺言，没有“后悔”。

保罗最后总结说，外邦人和犹太人都蒙受上帝拣选的恩典。他说：“你们从前不顺服神，如今因他们的不顺服，你们倒蒙了怜恤；这样，他们也是不顺服，叫他们因着施给你们的怜恤，现在也就蒙怜恤”（30—31）。这一段话包含“你们”（外邦人）与“他们”（以色列人）的两个对举句：因你们从前不顺服上帝，他们就蒙受怜恤；因他们现在不顺服上帝，你们也就蒙受怜恤。第一个对举句说明旧约时代上帝在万邦中单单拣选以色列人的恩典，第二个对举句说明新约时代上帝的拣选范围扩展到万邦的恩典。

上帝为什么要曲折地、而不直接地拯救他所“预知”的人呢？“因为”，保罗回答说，“神将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人”（11：32）。这句话可谓全书的点睛之笔。保罗开始说明包括以色列人在内的人类故意不顺从神的罪恶，然后说明人类不服从神的罪性和死性的来源，以及上帝通过耶稣基督赎罪复活的拯救恩典，再后说明因信称义、因圣灵得救的恩典，最后说明这一恩典如何从“以色列余民”（犹太基督徒）扩大到外邦基督徒、并最终拯救犹太民族整体的拣选过程。总而言之，人不是因为自身的顺服而被拣选，而是因为自身对立面的不顺从而被拣选，外邦人和以色列人都被顺从，但上帝依“先是犹太人，后是外邦人”的顺序拣选，最终实现拣选亚伯拉罕后裔的应许，包括一部分外邦人和犹太民族整体。

（5）称颂拯救的上帝（11：33—36）

“深哉！神丰富的智慧和知识”（11：33）。保罗的称颂同时也是对哲学家的神的批判，对真神的感恩，以及对惟一神论的重申。保罗同时代的斯多亚派、逍遥派和新柏拉图主义把“神丰富的智慧和知识”归于他们

阐说的智慧。保罗曾教训雅典人不要敬拜“未识之神”(使徒行传 17:23),批判“世人凭自己的智慧,不认识神”,希腊人求智慧尤其如此(哥林多前书 1:22—23)。希腊哲学家神化人的智慧,用自己的智慧限定神的智慧,把自己的学说等同于“神学”。保罗一针见血地责问他们:“谁知道主的心?谁作过他的谋士呢?”(34)上帝创造了人,决定着人的存在状态,而不是相反,用人的智慧规定上帝的存在和属性。针对自以为是、自以为义的人的骄傲,保罗用反问句表达对上帝创造和救恩的无偿赐予恩典的感恩:“谁是先给了他,使他后来偿还呢?”(35)保罗赞颂道:“万有都是本于他,倚靠他,归于他。愿荣耀归给他,直到永远。阿们!”这里的“他”是《旧约》中上帝耶和华和《新约》中的圣父。如前所述,保罗在第 9—11 章宣布圣父的、而不是圣子耶稣的拯救计划,这不是回到耶和华一神论的立场,而是用惟一上帝的名义宣布从耶和华一神论到基督中心论的转变,从圣父的永恒荣耀反观圣子耶稣历史救赎和圣灵启示之光。“阿们!”这是真的,真理之光由于圣子耶稣的除蔽和圣灵的启示而普照世界。

(6) “预定论”问题

《罗马书》8:28—28 和 9:10—24 被当作“预定论”最有力的圣经文本支持。我们研读上下文便可知道,保罗在第 9 章说明的主题是上帝至高、自主和权能的拣选。保罗提醒犹太人雅各在出生前被拣选的事实,是为了说明上帝拣选他们的祖先并不依赖他的肉身和行为。既然如此,“被神所召的,不但是从犹太人,也是从外邦人中。这有什么不可呢?”(11:24)无论雅各和以扫生前被分别,还是“器皿”的比喻,在《旧约》中并没有上帝预定“选民”和“弃民”的意思,保罗也没有发挥出这样的意思。以撒和雅各在出生之前被“预定”,表明上帝应许亚伯拉罕后裔的一个特殊涵义:不是所有后裔,只是后裔中产生耶稣的那一支,将得到上帝应许的恩典。保罗在《加拉太书》中明确说:“所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的。神并不是说众子孙,指着许多人;乃

是说你那一个子孙,指着一个人,就是基督”(3:16)。就是说,出生前预定的目的只是耶稣一人;除此目的,没有理由设想上帝先天预定任何个人。如果预定是在人生某一时刻蒙主召唤,那是后天的拣选,而不是“预定论”所要强调的意思。

选民和弃民是不是预定的?这不是人能在事先知道的问题,而是一个事后评价人的问题。在此意义上,用上帝“预知”替代“预定”不失为一个温和的预定论方案。但问题的关键是,上帝预知的拣选属于他的拯救计划,这同样是人所不知的。“他的判断何其难测!他的踪迹何其难寻!”(11:31)这不只是对希腊哲学家说的,也是对那些企图把自我意志和自己的知识说成是上帝预知的人说的。

我们还要理解,《罗马书》所说的“预定”和“预知”指拯救计划中的人的群体,而不是人的个体。8:28中“他预先所知道的人”和8:29中“预先所定下的人”指效仿耶稣基督型相的神的儿女们;11:2中“他预先所知道的百姓”指现在似乎被弃绝、实际上终将得救的“以色列全家”(26)。如果说有预定的选民的话,那就是保罗再三强调的“先是犹太人,后是希腊人”的被拯救的群体。在基督教成为主流之后,《罗马书》中个别章节被解释为“预定论”,而预定的“选民”和“弃民”被视为个人,犹太人更被视作遭天谴的弃民。这种解释和成见偏离保罗的原意何止十万八千里。

第三节 基督教伦理思想

——以《罗马书》第12—16章为中心

一般认为《罗马书》第12—16章与1—11章是两个相对独立的部分,但也有人认为后5章是保罗的另一封书信,由后来的编辑者与《罗马书》合成。另有学者认为后5章不可或缺,否则《罗马书》缺乏持久的现实意义。哈里森发现,前11章中时常出现的“义”字在后5章仅出现1次

(14:17)。^① 这一语言现象可以说明《罗马书》这两部分主题的不同。“义”在圣经中表示神与人的关系。《罗马书》前 11 章反复说明的道理是,神在人面前显义,称他拣选的人为义;而人的自义(如靠律法称义)却不是神所称的义。《罗马书》后 5 章的主题是人与人的关系,包括基督徒与基督徒,以及基督徒与非基督徒的关系,属于伦理学范畴。保罗认为道德是赋予全人类的神圣礼物,摩西律法和人类良心都是道德的来源,却不足以使人趋善避恶,人类自身没有完善的道德。《罗马书》后 5 章阐明基督信徒应有的道德观,并以当时教会面临的内外人际关系问题为例,具体说明信徒的社会道德生活方式。

《罗马书》从神人关系进入人际关系的结构是保罗书信乃至其他使徒书信的一般写法。严格地说,《新约》中并无纯粹的“教牧书信”,使徒们关于教会事务和信徒生活的教导无不以神人关系为出发点,以神学为其基础。《罗马书》后 5 章可以读作“教牧书信”和“基督教伦理学”的代表作,这一部分的主题和劝勉与保罗和其他使徒书信中的一些部分有相关、对应关系。以下是使徒书信相关部分的对应表。

《罗马书》	主题	其他书信
12:1—8	新的生活方式	《以弗所书》4:11—24;《哥林多前书》12 章;《帖撒罗尼迦前书》4:1—12,等
12:9—21	爱的原则	《哥林多前书》13 章,等
13:1—7	顺从世俗政权	《彼得前书》2:13—17,等
13:8—14	成全人类道德	《加拉太书》5:5—15;《帖撒罗尼迦前书》5:1—11,等
14:1—15:13	节日和饮食等习俗问题	《哥林多前书》8—10 章,等
15:14—16:27	劝勉和赞颂	《哥林多前书》1:10—2:16,《以弗所书》1:3—23,《提摩太前书》3:15—16,等

^① E. F. Harrison, *Romans*, Expositor's Bible Commentary, vol. 10, Grand Rapids: Zondervan, 1976, p. 101.

我们围绕《罗马书》上述六个主题,参照保罗其他书信和其他使徒书信,阐释基督教伦理思想。

1. 生活方式的根本转变(12:1)

保罗在第12章开头说:“所以弟兄们,我以神的慈爱劝你们,将身体献上,当作活祭,是圣洁的,是神所喜悦的,你们如此侍奉(latreia),乃是合理的”(logikēn, 和合本译作“理所当然的”,12:1)。“所以”(oun)的连接表示以下的劝勉是前述道理“理所当然”的结果。这段话用《旧约》的语言表述从遵从律法的旧生活到效仿基督的新生活的转变。这一生活方式的转变是前11章阐述的从耶和華一神论到基督中心论的本体论转变和从因律法称义到因信称义的生存状态转变的“合理”结果。^① 合理性何在呢?律法要求用洁净动物祭献,取悦上帝。上帝明确说他不喜悦燔祭,而要人们“止住作恶,学习行善,寻求公平”(以赛亚书1:16—17)。以色列人一直不能满足这一要求,现在由于耶稣基督用自己身体为人类献赎罪祭而成为可能。为把这一可能性转变为现实,因信基督而称义的人也要用“身体”(sōmata)作“祭献”(thysian),过圣洁生活,才能取悦上帝。注意保罗用“合理”和“身体”这两个关键词描述效仿基督的圣洁生活的特点。他接着针对罗马世界的道德堕落阐发基督信徒道德实践的合理性,再针对基督信徒中的唯灵主义倾向说明教会生活的集体主义。

(1) 基督教道德的合理性(12:2)

希腊哲学家一直提倡合乎理性(logikos)的生活,特别是斯多亚派提出“按照自然生活”,所谓“自然”即“逻各斯”、“正确理性”或“自然律”;按照自然生活也就是按照理性生活。斯多亚派在罗马时代成为“官方哲

^① 对 logikēn 的解释,有4种不同观点;D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, pp. 752—753, 我们按其字面意义,翻译为“合理”(reasonable)。

学”，保罗同时代的斯多亚派代表人物塞尼卡（Seneca，公元前 4—公元 65 年）宣扬的节制、忍让、服从命运、安分守己、尽忠尽责、热爱他人的说教与罗马统治者残暴、奢侈、荒淫和争权夺利的行为形成鲜明对照。斯多亚派学说丧失了道德哲学必需的实践性和说服力，成为从奴隶到贵族、皇帝的清谈和空想。有鉴于此，保罗告诫：“不要效法这个时代（aiōn，和合本译作‘世界’）”（12:2）。这是《以弗所书》中一段话的概括，他在那里说：“不要再像外邦人存虚妄的心行事。他们心地昏昧，与神所赐的生命隔绝了，都因自己无知，心里刚硬。良心既然丧尽，就放纵私欲，贪行种种的污秽”（4:17—19）。他还说：“不放纵私欲的邪情，像那不认识神的外邦人”（帖前 4:5）。这里的“外邦人”指世俗世界和异教之人。我们看到，保罗承认人类道德准则的普遍性和道德良心的有效性，但同时也认为由于人类“故意不认识神”（1:28），人类道德准则和良心不能落实和全面实践；特别在保罗所处的罗马时代，良心“丧尽”，反道德之风盛行。基督徒如效法这个时代，也要道德沦丧，基督教信仰与其他宗教相比，将毫无优越性可言。

保罗于是要求基督徒：“心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意”（12:2）。“心意”（nous）即“心”（1:28）或“内心”（7:23,25），道德良心或摩西律法在其中运作，非但不能奏效，反而“存邪僻的心，行那些不合理的事”（1:28），或被“犯罪的律”掳去（7:23）。任何人都有心意，外邦人或异教徒有的是“效法（syskēmatizomai）这个时代”的心意，而基督徒因信耶稣基督，得到“更新”（metamorphoō）的心意。正是因为心意的转换，基督徒的道德才有神圣保障和前提，符合上帝“善良、纯全、可喜悦的”意志。或者反过来说，上帝的意志体现在基督徒“善良、纯全、可喜悦”的道德实践之中。在此意义上，基督教伦理完全、彻底实现了人类道德良心和准则。

（2）教会生活方式（12:3—8）

希腊哲学充满“灵魂对身体”的二元论，保罗预料他对圣灵的强调会

被歪曲成唯灵主义,事实上,诺斯替派已经初见端倪。^① 唯灵主义同时也是与教会群体主义(communitarianism)格格不入的自我主义(egoism)。^② 保罗说:“我们这许多人,在基督里成为一身,互相联络作肢体”(12:5)。“身体”不是比喻,而实指被分有的整体。首先,所有教会都是“分有”基督身体的一个整体。耶稣在最后晚餐上擘开饼递给门徒说:“你们拿着吃,这是我的身体”(26:26, 14:22; 22:19)。保罗对哥林多教会说:“我们虽多,仍是一个饼、一个身体,因为我们都是分受这一个饼”(哥林多前书 10:17)。这是说,所有教会都分有或属于基督的身体。其次,每一个基督徒是“分有”或属于一个教会“身体”的“肢体”。《罗马书》在后一种意义上谈论基督徒个体与所在教会的关系。

保罗从两个角度阐明教会的“身体”意义:第一,基督徒的属灵生活是身体行为:“身体只有一个,圣灵只有一个”(以 4:4);第二,信徒的新生活是在教会群体生活方式:“一主,一信,一洗”(4:5)。关于第一点,保罗在《罗马书》中说:“不要看自己过于所当看的,要照着神所分给各人信心的尺度(metron,和合本译作‘大小’),看得合乎中道”(15:3)。这是对受希腊宗教、哲学影响、倾向于唯灵主义的信徒的劝勉,他们抬高自己的“知识”(epiginōskō)和“灵知”(ginōskō),轻视未受教育和文化程度低的下层基督徒。保罗告诉他们,基督徒在教会的作用不取决于个人的文化水平高低和知识多少,而上帝按照信仰的“尺度”分给各人不同的工作职责。“尺度”一词来自希腊哲学家普罗泰哥拉的命题“人是万物的尺度”,苏格拉底反驳说,如以个人感觉为尺度必然导致万物因人而异的判断悖论,因而主张以理性为尺度。^③ 保罗提出,只有用信仰的尺度衡量事物,人才有“明智判断”(sōphronein)。sōphronein 是 phroneō 的被动式;这

① 《使徒行传》8:9—24 记述的“行邪术”的西门即诺斯替派的创始人西门。

② 为避免现代学说的误解,我们不采用“集体主义”(collectivism)和“个人主义”(individualism)的对举。

③ 柏拉图:《泰阿泰德篇》,152a—155e。

个希腊哲学术语可译为“实践理性”，“审慎”，“思虑”，乃至“中道”，等。*sōphronein* 在 15:3 的上下文中有“自知之明”的意味。保罗既反对个人主义的感觉主义，也反对人类中心主义的理性主义，而提倡以信仰基督为中心的道德合理性。

关于教会群体主义，保罗强调教会内人人平等，分工不同。教会是以基督为“元首”的“身体”（以弗所书 4:15—16），身体的不同肢体无贵贱之分，各司其职。针对希腊人的唯灵主义和唯智主义的传统，保罗反其道而强调上帝“把加倍的体面给那有缺欠的肢体”（哥林多前书 12:24），即，缺乏知识的下层基督徒在教会中倍受尊敬和重用。

保罗用上帝的“恩典（*charis*）所赐礼物（*chrismata*，和合本译作‘所得的恩赐’）各有不同”（15:4），解释信徒在教会中各司其职，各有所长。《哥林多前书》列举了教会中“使徒”、“先知”、“教师”、“行异能的”，以及“医病的、帮助人的、治理事的、说方言的”等八种职责（12:28）；《以弗所书》分列的职责是“使徒”、“先知”、“传福音的”，以及“牧师和教师”（4:11）。《罗马书》列举了教会中承担七种职责的人及其相应的德性。

第一种职责是“说预言”，具有“与信仰相类比（*analogia*，和合本译作‘信心的程度’）”（6）的才能。“类比”一词来自亚里士多德《形而上学》，指理性推理的比例关系。“信仰的类比”和“信仰的尺度”一样，都是把希腊理性哲学转换为基督教理性主义的说法。保罗之所以强调“说预言”中的理性因素，是为了防止假先知的迷狂。保罗在《以弗所书》中警告信徒不要“中了人的诡计和欺骗的法术，被一切异教之风摇动，飘来飘去，就随从各样的异端”（4:14）。这与《罗马书》中“当照着信心的类比说预言”（15:6），乃是分别从反面和正面阐明同一道理。

保罗接着列举的三种职责是“作执事”、“作教导”和“作劝化”，相当于后来的牧师和传道人的工作，他们所需要和被赋予的德性是“专一”（*hyalos*），这个词意味着公开、透明。第五种职责是“施舍者”（*ho prois-tamenos*），他们是教会的赞助人，应当具有“诚实”的德性，即，真心实意

施舍赞助,而不图回报。第六种职责是“治理者”,他们是教会领袖,应当具有“殷勤”或勤奋(*spoudē*)的德性。第七种职责是“怜悯人的”(*ho eleōn*),他们是慈善事业的义工,应当具有“甘心”(*hilaros*)的德性,即心甘情愿、任劳任怨地为全社会作善事。

2. 爱的伦理(12:9—21)

祁霍华和杨富兰说:“保罗无意对他同时代的人提出一种道德的典范来与古典的道德制度相竞争,更无意要将它们取而代之。”^①这种说法既对也不对,如果说基督教道德是其他宗教或人类群体不认可的新道德,那么保罗的确没有这样的意图;但如果说保罗不准备建立取代犹太人和希腊人道德的基督教道德,那起码是不准确的。《罗马书》第12章后半部分和《哥林多前书》第13章的内容可以用“爱的伦理”的标题来概括。如果通常所说“道德神学”或“基督教伦理”能够成立的话,那只是因为爱的伦理。

在耶稣基督之前,“友爱”(*philos*)早已是希腊人提倡的美德之一。^②《旧约》中充满人对上帝和人际之间的爱(*'ahēbhāh*)。耶稣用爱(*agapē*)上帝和他人这两条来概括“律法和先知一切道理的总纲”(马太福音 22:37—40,马可福音 12:30—31)。《罗马书》第12章和《哥林多前书》第13章中的“爱”也包括爱主和爱他人两个方面。《罗马书》中的“爱”既是 *agapē*(12:9,19),也是 *philos*(12:10,13),因此不能仅从字面上区别基督教的“圣爱”与希腊人的“友爱”根本不同。但《罗马书》也不是集犹太教和希腊化道德关于爱的格言,如克劳斯勒误解的那样:“整部福音书的任何一项伦理教训都可以在《旧约》、次经或接近耶稣时代的他勒目和米大

① 祁霍华、杨富兰:《新约圣经探源》,谢秉德译,香港:基督教文艺出版社1990年版,第306页。

② 亚里士多德:《尼可马可伦理学》,1158b 12—1163b 26。

示文献中找到显示的内容。”^①保罗书信和约翰书信对“爱的伦理”的阐述鲜明地体现了基督教信仰的特征,可以说,其他人的宗教和道德学说,都不能像使徒那样如此强调爱的中心位置,并把信仰和思想转化为无私之爱的实践。我们可从以下三个方面看待使徒书信中“爱的伦理”与基督教信仰和实践的不可分割的联系。

(1) 爱是恩典

保罗说:“如今常存的有信,有望,有爱;这三样,其中最大的是爱”(哥林多前书 13:13)。所谓常存,指称义得救之人获得的长久恩典。保罗也用“在基督里”、“属圣灵”表示赐予的恩典,这里把恩典具体化为信、望、爱三项,明确说明爱是最大的恩典。

爱之所以是恩典,因为人对上帝之爱,以及对包括罪人、仇人之内的一切人的爱,既不是人之常情,也不是道德修养的结果,而只能是“圣灵所结的果子,就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”(加拉太书 5:22—23)。被罪奴役的人只能爱自己,或爱那些能够满足自我情欲的人,把这些人当作实现自己目的的手段,一旦成为自己的障碍,就必欲除之而后快,却不饶恕。人类生活的普遍状况就是爱自己(*philoutos*)而不爱别人。虽然罪的状况不时引起良心的不安,世俗伦理也有一些要求“爱人”(*philanthrōpia*)的教导,但良心和道德教导不足以使人摆脱罪的奴役。即使少数用道德意识严于律己的人,也只能暂时地、而不是长久地,有选择地、而不是无差别地,有条件地、而不是无条件地,一定程度地、而不是全心全意地爱他人。人类道德的常态是局限和困境,而不是促进和成功。

保罗说:“爱应为真诚”(anotokritos,和合本译作“不可虚假”,罗马书 12:9)。没有“因信称义”的恩典,被“罪和死的律”奴役的人所说的爱

^① J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, New York: Macmillan, 1925, p. 384, 转引自麦资基:《新约导论》,香港:基督教文艺出版社 1993 年版,第 181 页。

必定是空谈,必定是虚假。反之,“赐生命圣灵的律”必使人的爱真诚,必把人的爱心化为行动。如使徒约翰说:“凡有爱心的,都是由神而生,并且认识神。没有爱心的,就不认识神,因为神就是爱”(约翰一书 4:7—8)。这句话从正反两个方面说明,爱心来自上帝,是上帝赐予的恩典;而不认识上帝之人,必无爱心。

(2) 爱的来源

保罗说:“爱是永不止息”(哥林多前书 13:8)。使徒约翰说:“神就是爱,住在爱里面的,就是住在神里面,神也住在他里面”(4:16)。这些启示表明上帝之爱是“爱的伦理”的惟一和永恒的源泉。

保罗还说,基督徒之爱因信基督而生:“基督因你们的信,住在你们心里,叫你们的爱有根有基,能以和众圣徒一同明白基督的爱是何等广阔高深;并知道这爱是过于人所能测度的,便叫神一切所充满的,充满了你们”(以弗所书 3:17—19)。因“基督的爱”而产生的爱(agapē),与人的爱欲(erros)有根本区别,和友爱(philos)也不相同。爱欲是人对可欲的对象的爱,如性爱和爱物;而友爱以人际互利为基础,如亚里士多德说:“只有得到回报的善意才是友爱”^①。保罗说,爱源于信,“这爱是从清洁的心(kardias)和无亏的良心(synedēseōs)、无伪的信心(pisteōs)生出来的”(提摩太前书 1:5)。只有“在基督里”,人心才能清洁,良心才能不自欺,才能不信伪神;人际之爱才不需要利己的动机。爱他人的惟一理由是:“我们爱,因为神先爱我们”(约翰一书 4:19)。因为上帝爱人,派遣爱子耶稣为人献身赎罪,所以人也要像耶稣那样爱人。

(3) 爱的生活

保罗说:“爱心就是联络全德的”(歌罗西书 3:14),他列举了爱心贯通的德目:“爱是恒久忍耐,又有恩慈;爱是不嫉妒,爱是不自夸,不张狂,不作害羞的事,不求自己的益处,不轻易发怒,不计算人的恶,不喜欢不

^① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,1155b 35。

义,只喜欢真理;凡事包容,凡事相信,凡事盼望,凡事忍耐”(哥林多前书 13:4—7)。《罗马书》把真诚之爱具体化为“厌恶亲善”、“爱弟兄”、“恭敬人”、“殷勤不懒惰”、“喜乐”、“忍耐”、“恒切”(proskartereō,即“坚毅”),以及“帮补”(koinōnutes)和“好客”(philozenian,12:9—13)等德目。可以说,爱心覆盖人类伦理追求的所有德性。由于缺乏爱心,无论何人的“德性伦理学”终成空谈,或流为追名逐利之俗。只有当爱成为圣灵感染的力量,人的德性才能变成自觉恒常和坚忍不拔的德行。

爱心从其来源说是神圣、崇高的,但表现为平凡、普通的生活。耶稣和使徒传道、行神迹的超凡、神奇能力,不能也不必表现在基督徒的日常生活中。但基督徒的生活,无论身处顺境或逆境,不管惊天动地或细润无声,须臾不能没有爱心。用保罗的话说:“我若能说万人的方言,并天使的话语,却没有爱,我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能,也明白各样的奥秘、各样的知识,而且有全备的信,叫我能够移山,却没有爱,我就算不得什么。我若将所有的周济穷人,又舍己身叫人焚烧,却没有爱,仍然与我无益”(哥林多前书 13:1—3)。第一句说传道不能没有爱心,第二句说神迹和智慧不能没有爱心,第三句说道德不能没有爱心。这段话的意思是把爱心作为基督徒生活的价值,没有爱心的生活不值得度过。“爱的伦理”不是只看行为有无爱的动机,而不顾功利和后果。爱作为精神动力,超越了对个人行为动机和后果的评价。就是说,基督徒的生活既源于爱心,又有荣耀上帝的功效。

3. 顺从权威(13:1—7)

自由是因信称义之人的生活,即保罗所说“我们在基督耶稣里的自由”(加拉太书 2:4)。基督徒的自由既免除罪性和死性奴役的“消极自由”,同时也是为上帝和教会服务的“积极自由”。但保罗强调基督徒应“顺服”(hypotassesthō)“在上有权柄的(exousia)”(罗马书 13:1),指服从希腊罗马世界的政治权威。保罗既然要求基督徒“不要效法这个世

界”,为什么又要求服从这个世界的政治统治呢?一些研究者认为这不过是早期教会为向罗马帝国争取“合法宗教”的权宜之计,一旦皇帝采取迫害政策,基督徒立即还以政治不服从。

我们注意到,保罗已经亲身体会罗马官方的迫害,并预计将有全国范围的更大迫害。按照耶稣“要爱你们的仇敌”(马太福音 5:44,路加福音 6:27)的教导,“爱的伦理”也适用于迫害基督教会的敌人,保罗提出“逼迫你们的,要给他们祝福”(12:14)、“不要以恶报恶”(17),以及“不要自己伸冤,宁可让步”(19)等一系列要求。这些要求不是权宜之计,而是政治价值观的根本转变,从上下级的人际关系转换到信徒无条件地服从上帝的主仆关系。“无条件服从”有下列两个方面:

从消极方面说,基督徒放弃自我裁决的政治权利,而依赖“伸冤在我,我必报应”(12:19)的上帝审判。消极的“让步”的结果不是容忍罪恶,不是“为恶所胜”,而是“反要以善胜恶”(12:21)。保罗引用《箴言》25:21—22:“你的仇敌若饿了,就给他吃;若渴了,就给他喝。因为你这样行,就是把炭火堆在他的头上”(12:20)。这里的“吃喝”可理解为嗜血屠杀、鱼肉人民的残暴统治。统治者越残暴,他们的面目暴露得越充分,内心煎熬越难受。俗话说:“上帝欲让其灭亡,必先让其疯狂”,“统治他人的人不自由”,这些来自圣经智慧的道理,需要统治者记取。

从积极方面说,基督徒应主动承担世俗权威指派的义务。“有权威”(exousia)来自被动式 *exestin*,意思是“被授权”,人间的政治权威得到上帝的授权。保罗说:“凡掌权的都是神所命的(*tassō*)”(13:1);又说:“因为他不是空空地佩剑。他是神的用人(*diakonos*),是伸冤的,刑罚那作恶的”(13:4)。“佩剑”象征政治权力,*diakonos* 即仆人,上帝的仆人通常指先知,但七十子圣经也称“巴比伦王尼布甲尼撒”为“我的仆人”(*diakonos*,耶利米书 25:9)。保罗认可世俗统治者的理由在于上帝允许不平等的社会结构,人的“生活、动作、存在(*esmen*)”都在乎他(*en autō*)”(使徒行传 17:28)。不平等社会政治制度的存在,有益于人类社会在罪的条件

下生存维护。世俗社会无义人,无义举,无义战,当然无公义可言。这不意味着世俗没有道德,没有善恶是非观念,没有社会秩序。保罗肯定世俗统治者是“神所任命的”;“任命”不等于“拣选”,这是说统治者不自觉地充当上帝的工具。统治者出于私欲统治臣民,惩治罪人,以恶制恶,以维持社会秩序。在此意义上,“他是神的用人,是伸冤的,刑罚那作恶的”(4)。用现代政治哲学的话说,政治是必要的恶。既然必要,就要自觉服从,所以保罗说:“你们必须顺服,不但是因为刑罚,也是因为良心”(5)。这里所说的良心指“两害相权取其小”的道德义务。罪人中间没有绝对的是非标准,如果各行其是,势必产生更大罪恶。虽然统治者也是罪人,但他们的政治权力对更多人和更大范围的犯罪是一种威慑和遏制,他们维护的社会秩序对人“有益”(13:4)。因此保罗说:“作官的原不是叫行善的惧怕,乃是叫作恶的惧怕”(13:3)。出于同样的原因,彼得要求信徒“为主的缘故,要顺服人的一切制度(*ktisei*),或是在上的君王,或是君王所派、罚恶赏善的臣宰”(彼得前书 2:13—14)。保罗以纳税为例说:“你们纳粮也为这个缘故;因他们是神的差役,常常特管这事”(6)。耶稣在耶路撒冷作出“归给神”与“归给凯撒”的著名区分,具有普遍意义。保罗要求纳税给世俗世界中的“神的差役”,即那些不自觉充当上帝工具的统治者,以维护社会公益。

政治权力是罪人的世俗社会“权威一服从”结构的最显著特征,但不是结构的全部。在家庭中,子女顺从父亲,妻子服从丈夫,奴仆服从主人,也是这个结构的组成部分。保罗在其他书信中除要求“顺服作官的”(提多书 3:1),还要求妻子顺服丈夫(哥林多前书 11:10,以弗所书 5:22,等),儿女听从父母(以弗所书 6:1,歌罗西书 3:20),奴仆顺服主人(以弗所书 6:5,提摩太前书 6:1,等)。

保罗要求女人服从的理由,有些出自维护教会当时秩序的需要,如“妇女在会中说话原是可耻”(哥林多前书 14:35);有些旨在维持基督徒家庭秩序,如“顺服自己的丈夫,如同顺服主”(以弗所书 5:22);有些出自

圣经,如“女人乃是为男人造的”(哥林多前书 11:9)和“律法所说”(13:34),等等。这三部分理由或许有这样的历史原因:早期教会是大家庭,采取以男女不平等为基础的现存家庭模式管理。保罗认识到这一家庭模式在人类社会的长期有效性,一方面维持这一模式及其在教会推广,另一方面引经据典论证它的神学基础。保罗说:“人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体。这是极大的奥秘,但我是指着基督和教会说的。然而你们各人都当爱妻子,如同爱自己一样。妻子也当敬重她的丈夫”(以弗所书 5:31—33)。这句话表明,维护现有家庭模式只是权宜之计,其最终目的是要在教会、社会和家庭中推广“爱的伦理”。

基督教伦理不但顺从和容忍不平等的社会制度,更重要的是用爱的伦理逐步消除世俗社会的不平等、不公正等罪恶。由于“爱的伦理”在人类社会逐步推广,人类社会制度朝向平等方向发展,奴隶制被废除,儿童妇女的权益得到普遍承认,极权政治受到限制。但是,只要社会仍在罪的条件运作,不平等社会制度就是不可避免的,顺从权威就是有益的社会义务。只有等到基督再次降临之时,不平等社会制度才会废除,人人平等的理想才能在上帝面前实现。

4. “金规则”由理想到现实(13:8—14)

虽然现在已有不少以“基督教伦理学”为主题的著述,但我们有必要提出“基督教伦理学何以可能”的问题。这个问题之所以值得讨论,首先是因为《圣经》中并没有包含不同于其他文化传统的特殊道德准则。《旧约》的“十诫”“写在两块石版上”(申命记 4:13)。按传统区分,前四条是“神法”,规定人与上帝的关系,写在第一块版上;后六条是“人法”,规定人与人的关系,写在第二块版上。这六条“人法”(孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可作假见证、不可贪恋别人所有的东西),是所有文明社会道德通则,并非古代以色列社会所特有。《新约》中,保罗要求信徒具备“仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”(加拉太

书 5:22),这些德目也是各文明传统所提倡的。

耶稣的教导:“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”(马太福音 7:12,路加福音 6:31)。这不仅是“律法和先知的道理”,也是人类道德的理想,被称为伦理学的“金规则”。虽然极其可贵,金规则却是人的道德修养可望而不可即的理想。比如,孔子说“己所不欲,勿施于人”,常被人当作“金规则”加以赞誉,孔子本人的道德理想却是“博施于民而能济众”,他对此的评价是:“何事于仁,必也圣乎!尧、舜其犹病诸!”(论语·雍也)孔子还说:“君子之道四,丘未能一焉:所求乎子,以事父未能也;所求乎臣,以事君未能也;所求乎弟,以事兄未能也;所求乎朋友,先施之未能也”(《中庸》第13章)。耶稣更把“金规则”彻底化,提出“不要与恶人作对”(5:39),“要爱你们的仇敌”(5:43)。这些要求不仅对世俗道德是高不可攀的目标,而且也超越了律法的规定。耶稣要求门徒必须身体力行“金规则”,否则,“你们的义若不胜于文士和法利赛人的义,断不能进天国”(5:20)。

人类道德无论如何完善总有缺欠,或知善而不能行,或以罪人为义人。这就是为什么良心总伴随着负罪感或欠缺感,律法总使人认罪。耶稣之爱实现了人类道德的根本变革,“圣灵所存的爱心”(歌罗西书 1:8),使人彼此相爱,只求偿还奉献,而不求索取回报。“因信称义”和“爱人如己”使得金规则由理想变成现实。基督教伦理学不是有别于人类伦理道德的规则和学说,而把人类道德基础和可能性归结为神圣启示,并对这些启示作出道德哲学或神学的解释。换言之,基督教伦理学是对圣经中那些关于人类道德启示作出的理论解释。

(1) “银规则”之成全

天主教《旧约》中有“银规则”:“你不愿意别人怎样待你,你就不要这样对人”(多比传 4:15)。耶稣的福音“成全律法”(马太福音 5:18),保罗重申:“爱就完全了律法”(罗马书 13:10)。信心“坚固律法”(3:31)、基督是“律法的总结”(10:4)。这些话不只对犹太人遵行的律法而言,对基于

人类良心的世俗社会道德有着普遍意义。

保罗在解释“爱就完全了律法”时说：“像那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪，或有别的诫命，都包在‘爱人如己’这一句话之内了”（13:9）。

律法和人类道德的诫命一般都是否定式，如孔子说：“施诸己而不愿，亦勿施于人”（《中庸》第13章），或“你们不愿意人怎样待你们，你们也不要怎样待人”。“十诫”第二版的道德诫命，除“要孝敬父母”一条，其余都是“不可”的否定句式。否定句式表达的道德禁令是“银规则”，而金规则表述为“爱人如己”这样的肯定句。金规则和银规则不是同一规则的正反两个方面，而有道德价值的高下之分。但金规则和银规则也不是截然分开的两个独立部分：一个是高高在上的道德理想，一个是维护社会基础的伦理底线。保罗要求用“爱人如己”的金规则包含道德禁令的银规则：“全律法都包在‘爱人如己’这一句话之内了”（加拉太书5:14）。“包含”即用表达爱心的金规则成全和坚固道德律法所体现的银规则。

金规则之所以能成全和坚固银规则，在于爱心的力量。银规则的本质是禁止把私欲强加于人，在此意义上，保罗说：“我们知道律法原是好的，只要人用得合宜”（提摩太前书1:8）。“用得合宜”（*normimōs krētai*）的意思是合法的运用，包括两方面的问题：道德律法针对何人？对他们是否有效？关于“针对何人”的问题，保罗说：“律法不是为义人设立的，乃是为不法和不服的，不虔诚和犯罪的，不圣洁和恋世俗的，弑父母和杀人的，行淫和亲男色的，抢人口和说谎话的，并起假誓的，或是为别样敌正道的事设立的”（1:9—11）。正是因为罪恶猖獗，才需要道德律法的禁令，禁止罪人作恶。但效果如何呢？保罗说：“我们原晓得律法是属乎灵的，但我是属乎肉体的，是已经卖给罪了”（罗马书7:14）。这话也适用于以良心为基础的世俗道德。被情欲罪奴役的人充其量只是知道律法道德之善，但没有遵守律法道德的能力，知善不为谓之罪，知法犯法愈加恶。在此意义上，保罗说：“律法本是叫人知罪”（3:20），“律法本是

外添的,叫过犯显多”(5:20)。因信称义所得的圣灵能力,首先和主要是爱心。对有爱心的人而言,律法道德诫令不仅不必要,而且不充分;爱心克服情欲,没有犯罪的念头和思想,而且促进人尽已为人,主动行善,作“没有律法禁止”的好事;不仅一时一事,而且一辈子作好事。这不正是金规则的践履吗?不正是律法道德精神的发扬光大吗?由此,我们可得到这样的理解:保罗所说“不在律法之下,乃在恩典之下”(6:14)的伦理学意义,是要用金规则成全银规则。

(2) “铜规则”之替换

耶稣说“凡不要与恶人作对”,这是针对“以眼还眼,以牙还牙”的律法条文说的(马太福音 5:38)。律法这一条文规定量刑惩罚的对等原则(出埃及记 21:24,利未记 24:20,申命记 19:21)。不仅在摩西律法中,其他民族也有类似原则。比如,孔子说:“以直报怨,以德报德”;《礼记》说:“以德报德,则民有所劝;以怨报怨,则民有所惩”(表記),朱熹说:“即以其人之道,还治其人之身”(《中庸集注》第13章)。这些说法可被称之为“铜规则”。

只是由于银规则无法禁止人犯罪,才需要惩恶赏善的铜规则,使人畏惧惩罚而不敢犯法,为获自利而守法。铜规则或可用刑法和赏赐维持社会秩序,但作用拘束,范围有限。犯法固然有罪,但若无爱心,守法也不能免其罪。耶稣说:“你们若单爱那爱你们的人,有什么可酬谢的呢?就是罪人也爱那爱他们的人。你们若善待那善待你们的人,有什么可酬谢的呢?就是罪人也是这样行。你们若借给人,指望从他收回,有什么可酬谢的呢?就是罪人也借给罪人,要如数收回”(路加福音 6:32—34)。这段话可视为对铜规则的批评。耶稣要求用无私的爱心代替利益的对等交换,不只是“爱你的邻舍”,更重要的是爱“恨你的仇敌”(马太福音 5:43);不只是爱对自己有利的人,更重要的是爱那些需要帮助的“最小的弟兄”(25:40);不只是爱恩人,更重要的是“恩待那忘恩的和作恶的”(路加福音 6:35)。

有人指责说,爱仇敌的要求是不可能的任务,惩罚罪恶才是天经地义的正义。我们需要理解,“爱仇敌”的前提是“不要论断人”,“因为你们怎样论断人,也必怎样被论断”(马太福音 7:1—2)。所有人在上帝面前都是罪人,罪人之间相互论断是仇视和怨恨,一个罪人势必把其他罪人论断为他的仇敌,以正义的名义惩罚仇敌不过是以恶制恶,怨怨相报。因此,耶稣要求“饶恕人的过犯”(6:14)。保罗据此要求把审判留给上帝,“听凭主怒”(12:19)。

保罗说:“爱是不加害于人的”(罗马书 13:10)。“不加害于人”指不惩罚他人,爱的力量不在惩罚,但超过惩罚。律法使人畏惧惩罚,但不能阻止人犯罪,因为律法不能监管人心,不能防止犯罪的欲望动机,一有时机,势必犯罪。耶稣说,对弟兄动怒如同杀人(5:22),见女人动淫念等于犯奸淫(28)。惟有爱心能够克服情欲,能够替代律法惩罚的功能。用使徒约翰的话说:“爱里没有惧怕;爱既完全,就把惧怕除去,因为惧怕里含着刑罚。惧怕的人在爱里未得完全”(约翰一书 4:18)。可以说,铜规则对有爱心的人无效,因为他们既不用刑罚惩罚人,也不惧怕律法的惩罚。

(3) “铁规则”之战胜

律法中的“以眼还眼,以牙还牙”,本是对故意伤害人的铁规则的防范。所谓铁规则就是“己所不欲,先施于人”的反道德准则。从圣经的观点看,铁规则源于罪性,又恶性膨胀,不止于个人情欲享受,还要在他人身上逞性妄为,行损人利己之淫威恶欲。在中国,曹操所说“宁使我负天下人,不使天下人负我”^①,即为铁规则之典型表现。保罗的教导完全相反:“凡事都不可亏欠人,惟有彼此相爱,要常以为亏欠,因为爱人的就完全了律法”(罗马书 13:8)。“亏欠(*opheilō*)人”即“负人”,铁规则负人不负己,金规则负己(“常以为亏欠”)而不负人(“不可亏欠人”),两者针锋

^① 《三国演义》第四回。曹操的原话是“宁我负人,毋人负我”,《三国志·武帝记》注引孙盛《杂记》。

相对,不可调和。保罗要求用爱心“打那美好的仗”(提摩太前书 1:18,6:12;提摩太后书 4:7),即用金规则战胜作恶多端的铁规则。

保罗谈及基督对外邦基督徒的恩典时说:“涂抹了在律例上所写攻击我们有碍于我们的字据,把它撤去,钉在十字架上。既将一切执政的掌权的掳来,明显给众人看,就仗着十字架夸胜”(歌罗西书 2:14—15)。律例“攻击”、“有碍”罪人的“字据”,可被理解为无法无天的铁规则,“一切执政的掌权的”被描述为魔鬼式的人物(以弗所书 6:12),“仗着十字架夸胜”宣告了铁规则及其指引的魔鬼般为非作歹恶行的死亡。这不意味着铁规则在现实中不起作用。相反,恩典、爱心与罪大恶极之间的生死斗争贯穿基督徒的现世生活。保罗把这场斗争描写为光明与黑暗的较量:“黑夜已深,白昼将近;我们就当脱去暗昧的行为,带上光明的兵器。行事为人要端正,好像行在白昼;不可荒宴醉酒,不可好色邪荡,不可争竞嫉妒。总要披戴主耶稣基督,不要为肉体安排,去放纵私欲”(罗马书 13:12—14)。这段话振聋发聩,惊醒了奥古斯丁,被称为“花园里的奇迹”。奥古斯丁的经历代表了唤醒了沉溺于罪中不能自拔的人寻求道德和真理之路。

《罗马书》中“光明的兵器”在《以弗所书》中有更多描述:基督徒披戴“神所赐的全副军装”,有真理的“束腰带”,公义的“护心镜”,平安福音的“走路鞋”,以及信德的“藤牌”(6:13—16)。全副武装需要爱心的运用和金规则的指导,如保罗说:“基督耶稣的精兵”如同“在场上比武”,“非按规矩,就不能得冠冕”(提摩太后书 2:5)。这个规矩,非金规则莫属。保罗使用战争的语言,表明了爱不等于与世无争,金规则绝不姑息养奸。爱仇敌只适用于自我断定的仇敌,或作为“自己家里的人”的仇敌(马太福音 10:36),而不适用于上帝的仇敌,他们是魔鬼般的恶人(以弗所书 6:13 等)。爱心的饶恕只适用于“我弟兄得罪我”(马太福音 18:21),而不适用于“干犯圣灵的”(12:32)。总之,金规则与铁规则之间处于战争状态,金规则宽恕铜规则所要惩罚的人,而不宽恕按照铁规则作恶多端之人。

5. 个人自由与社会责任(14:1—15:13)

《罗马书》从人类道德转到教会内部在饮食和节日问题上的争论,《哥林多前书》第8—10章讨论同样问题。这些争端可能不仅在罗马教会和哥林多教会内发生,而且在当时外邦教会普遍存在,因此保罗书信才用大段篇幅解决这些争端。保罗书信这些章节不仅仅有解决当时争端的历史意义,更为后人留下不朽的启示。从基督教伦理的角度看问题,保罗的论述解决了个人自由和社会责任的关系问题。

保罗把争论双方分别称为“坚固者”(15:1)和“软弱者”(14:1,2,15:1)。两者分歧有三:其一,坚固者“信百物都可吃”,软弱者“只吃蔬菜”(14:2);其二,坚固者“看日日都是一样”,软弱者“看这日比那日强”;其三,坚固者“不在乎吃喝”(14:17),软弱者“不吃肉,也不喝酒”(21)。

这三方面的分歧有宗教习俗背景,因此保罗说两者信仰坚定程度有别:软弱者是“信心软弱的”(asthenounta tē pistei, 14:1),而坚固者是“我们坚固的人”(hēmeis ohi dynatoi, 15:1)。软弱者是没有完全摆脱原有宗教习俗的基督徒。比如,一些犹太基督徒仍信守“洁净”与“不洁净”的食物区分,一些外邦基督徒仍信守一些异教的素食习俗或不喝酒的禁忌。又如,一些犹太基督徒仍纪念犹太教的节日,或在忌日禁食;一些外邦基督徒参加异教的节日。坚强的基督徒只遵守耶稣教导,不守任何宗教习俗、禁忌和节日。耶稣就禁食和守安息日问题多次与法利赛人争论,圣灵向彼得显示各种飞鸟、走兽和昆虫都可吃(使徒行传 10:12—13)。

信仰坚固者得到从罪中解救出来的自由,他们在日常饮食和节庆等事务上可自由选择而不致犯罪。但是,信仰坚固者的自由不是个人的、绝对的自由;他们获得自由意志,意味着承担更大责任和更严峻的考验。保罗教导他们,为教会中那些信心软弱的人承担下列四种责任。

(1) “接纳”的责任(14:1—12)

信仰坚固者有责任“接纳”信心软弱的人,“不要辩论所疑惑的事”

(14:1)。就是说,不要谴责和强行改正其他基督徒的饮食和节日习惯,只要各人在“内心”(nous)中“意见坚定(plêrophoreisthō)”(14:5)即可。注意这个词由“丰富”(plērōma)和“实践理性”(phroneō)两词构成。对信仰基督的人来说,只要有健全的理性,保留原有的饮食和节日习惯可丰富人生。“在意(phronōn)节日的人在意(phronei)主(和合本译作‘守日的人是为主守的’);吃的人是为主吃的”(14:6)。无论吃或不吃什么食物,都会感谢上帝每日的赐予。这是说,日常饮食和节日习惯无关信仰大局,不必强行干涉。如果强行干涉,那就违反了耶稣关于不要论断弟兄、轻看弟兄的教导(14:10)。

(2) 不误导的责任(14:13—23)

保罗说:“谁也不给弟兄放下绊脚跌人之物”(14:13)。这是要求信仰坚固者以身作则,负起不误导信心软弱的人的责任,特别不要在饮食问题上误导其他信徒犯偶像崇拜的错误。保罗反对禁欲主义,认为“凡神所造的物都是好的,若感谢着领受,就没有一样可弃的”(提摩太前书 4:3—4)。他针对摩西律法中食物禁忌说:“凡物本来没有不洁净的”(14:14);针对异教的饮食禁忌说:“神的国不在乎吃喝”(17)。但为了不使“弟兄跌倒”,保罗宁可“不吃肉,不喝酒”(14:21)。这句话有其历史背景:外邦神庙中吃祭祀撤下的肉,或在神庙中吃喝,或在市场上出售,或被人拿回家受用。

保罗禁止信徒参加外邦人在神庙中举行的酒宴:“你们不能喝主的杯,又喝鬼的杯;不能吃主的筵席,又吃鬼的筵席”(哥林多前书 10:21)。对于市场上出售的肉,或应邀参加异教徒家宴上的肉食,基督徒可不问肉的来源而食之,“因为地和其中所充满的都属乎主”(10:26)。但如果主人主动告知“这是献过祭的物”(28),那就不能食之,因为不能在异教徒面前辱没惟一上帝的荣耀,也不能昧着信仰的良心。

保罗深知作“外邦人使徒”责任重大,严于律己,惟恐不慎吃了祭献偶像的肉,误导信心软弱的基督徒不坚决地与偶像崇拜划清界限,或为

别有用心的人留下攻击基督教会的口实。保罗因此下定决心：“食物若叫我弟兄跌倒，我就永远不吃肉，免得叫我弟兄跌倒了”（哥林多前书 8:13）。

（3）担代、帮助弱者的责任

保罗说：“我们坚固的人应该担代不坚固人的软弱，不求自己的喜悦”（15:1）。这里“担代”（*bastazō*）的意思是承担责任。《加拉太书》要求“各人必担当自己的担子”（6:5,2）；《罗马书》则要求有能力的人（*dynatoi*，即“坚固的人”）主动承担“没有能力的人”（*adynatōn*）的“软弱”（*asthenēmata*）。这里的“软弱”不一定指信心不坚定，也可指因能力不强而为教会带来麻烦和困难。保罗要求能者多劳，能者多忧，承担弱者造成的痛苦，“不求自己的喜悦”（15:3）。

保罗说：“我们各人务要叫邻舍喜悦，使他得到和建立益处（*eis to agathon pros oikodomēn*，和合本译作‘得益处，建立德行’）”（15:2）。“我们各人”即“我们坚固的人”还要承担帮助弱者的责任。具体地说，提供三方面的帮助：“叫他们喜悦”指心理安慰；“益处”（*agathon*）即“善”，指精神和物质上的好处；能力强的人不但为弱者提供好处，还要培养他们自力更生寻求好处的能力。

保罗提醒能力强的人，在弱者面前不要以恩赐者和强者自居，“因为基督也不求自己的喜悦”（15:3），谦卑地为他人承担苦难。人的能力有大小，但要“彼此同心（*phronein en allēlois*），效法基督耶稣”（15:6）。注意保罗再次使用 *phronēsis*，强调道德理性效法基督的作用；能力强的不自傲，能力弱的不自卑，同心同德，构成一个基督身体的整体。

（4）“彼此接纳”的责任

“所以”（*dio*），保罗得出结论，“你们要彼此接纳”（15:7）。这句上接能力强的人和能力弱的人（15:1）的区别，下连外邦人和犹太人的区分。犹太人在外邦是弱势群体，而外邦人无论在人数、文化知识、财力和社会地位上都比犹太人强势。

保罗说：“基督是为神真理作了受割礼人的执事”(diakonon, 15:8)。“受割礼人”指犹太人，如保罗先前说：“按肉体说，基督也是从他们出来的”(9:5)。耶稣基督作“以色列仆人”是为了实现上帝通过亚伯拉罕子孙赐福万国的应许，实现兴起大卫子孙“治理外邦”、“外邦人要仰望他”的先知预言(15:12)。从信心上说，熟悉《旧约》的犹太基督徒也许比外邦基督徒强；但从能力和地位上说，外邦基督徒要比犹太基督徒强。两者“彼此接纳”意味着相互宽容和支持。

保罗先说信心坚固的人有责任“接纳”信心软弱的人(14:1—12)，中间说信心坚固的人对信心软弱的人应尽的责任(14:13—23)和能力强的人对和能力弱的人应尽的责任(15:1—16)，后说能力强的外邦基督徒和能力弱的犹太基督徒“彼此接纳”(15:7—13)。保罗论述的章法清楚，主题是劝勉教会中不同宗教、文化和社会背景的人，效法耶稣基督，担负起对他人的责任，以实现“使荣耀归与神”(15:7)的共同目标。

6. 劝勉希腊人(15:14—16:27)

《罗马书》结语比保罗其他书信长得多；形式似乎与其他书信的结语相同，包括推荐、祝福和赞美等。如果接着第15章前一部分(15:1—13)来读，可以理解这个长结语的特殊内容是对罗马教会中希腊化基督徒的劝勉。保罗预知罗马教会在不久的将来居于中心地位，也知道希腊化基督徒迟早会成为罗马教会的主导力量，因此针对他们因希腊化影响可能偏离圣经的倾向，提出委婉忠告。保罗的担忧不幸而言中，100年后亚历山大的克莱门特(约153—217年)写了《劝勉希腊人》，针锋相对地批驳希腊化思想对圣经的攻击和歪曲。《罗马书》结语可以说是《劝勉希腊人》的先声。因此我们以此为标题，结合保罗和其他使徒书信中相关论述，阐述《罗马书》最后一部分。

保罗说：“弟兄们，我自己也深信你们是满有良善，充足了诸般的知识，也能彼此劝戒，但我稍微放胆写信给你们，是要提醒你们，特因神所

给我的恩典,使我为外邦人作基督耶稣的仆役,作神福音的祭司”(15:14—16)。这段话表明保罗劝勉的对象是“外邦人”的弟兄;劝勉针对的是他们因道德优越感(“满有良善”)和丰富的知识(“充足了诸般的知识”)而可能产生骄傲之心,因此“放胆”地“提醒”他们。保罗“提醒”他们关注“基督耶稣”和“神的福音”。“神的福音”(to enangelion tou thon)从一开始就不单指耶稣基督的福音书,也包括《旧约》启示,即“神从前藉众先知在圣经上所应许的”(1:2)。保罗提醒他们,他的教导依据的是“耶西的根”(15:12),而不是希腊人的传统。保罗劝勉(parakaleō)罗马教会中希腊化基督徒的方式有三种:一是现身说法(15:16—33),二是推荐犹太基督徒(16:1—15,21—24),三是警戒异教传统(16:16—20)和强调圣经传统(16:25—27)。

(1) 现身说法

保罗虽然蒙恩典作外邦人使徒和圣经的祭司,但他毫无居功自傲之心,“除了基督藉我作的那些事,我什么都不敢提”(15:18)。“基督藉我作的那些事”指“他藉我言语作为,用神迹奇事的能力,并圣灵的能力,使外邦人顺服”(18)。这些事无不来自圣经传统。

保罗引用《以赛亚书》中“未曾闻知他信息的,将要看见;未曾听过的,将要明白”(52:15)一句,说明他在不知基督之名的地方传福音;引文前一句是“他必洗净许多国民,君王要向他闭口”(52:15)。保罗引用以赛亚这段文字说明,《旧约》中未经显明的信息,将藉着耶稣基督在外邦传播和显明,“基督的福音”(15:19)是上帝赐予外邦人的恩典。

保罗叙述自己的旅行计划,特地提到他在来罗马之前先到耶路撒冷,把“马其顿和亚该亚人乐意凑出捐项,给耶路撒冷圣徒中的穷人”(15:26)。保罗募捐的善款中也有亚细亚地区加拉太教会的奉献(哥林多前书 16:1),保罗向罗马教会专门提到这两个希腊行省教会的捐助,并解释说:“其实也算是所欠的债。因外邦人既然在他们属灵的好处上有份,就当把养身之物供给他们”(16:27)。就是说,外邦人得到的属灵的

好处不是来自雅典,而是来自耶路撒冷,因此,希腊人有义务报答耶路撒冷的“圣徒”。

保罗祈求上帝“叫我脱离在犹太不顺从的人;也叫我为耶路撒冷所办的捐项可蒙圣徒悦纳”(31)。这里区分了犹太人的分化,保罗预见大部分犹太人“不顺从”“神的福音”和“基督的福音”,他祈求能够实现在罗马传福音的心愿,并把“基督丰盛的恩典”(15:29)带到更远的西班牙。保罗过去和未来的经历,都是为了让外邦人分享上帝原先赐予犹太人的恩典。

(2) 推荐犹太基督徒

第16章用介绍和问候的方式,向罗马教会推荐27个人和5个家庭。^①冗长的名单也许使人厌倦,我们需要理解保罗的良苦用心。无论这些人是否在罗马或将到罗马,保罗要罗马教会向他们学习。他们全部或大多数可能是外邦教会中的犹太基督徒,熟悉《旧约》,新近又接受了保罗所传基督的福音,因此他们是“信心坚固的人”。罗马教会中的希腊化基督徒有较强的能力和较高文化知识,但要向这些犹太基督徒学习属灵的事情,以避免希腊化思想文化和宗教侵入罗马教会。

(3) 警戒希腊人的智慧传统

在推荐那些人之后,保罗紧接着提出警告:“弟兄们,那些离间你们,叫你们跌倒,背乎所学之道的人,我劝你们要留意躲避他们”(16:17)。“离间”(dikostasias)在上下文中指离间外邦基督徒和犹太基督徒,“背乎所学之道”指背离圣经启示。保罗随后描述这些人的特征:“不服侍我们的主基督,只服侍自己的肚腹,用花言巧语诱惑那些老实人的心”(16:16);在恶上“聪明”,在善上“愚拙”(16:17,保罗用“愿意你们在善上聪明,在恶上愚拙”的正面劝勉);以及“撒旦”(18)般的人物。这些特征符合巧舌如簧、以知识谋利的希腊“智慧人”。

^①《丁道尔新约圣经注释·罗马书》,台北:校园书房1987年版,第265页。

保罗说,犹太人只要神迹和希腊人“求智慧”的传统是接受“传钉十字架的基督”的福音的两大障碍(哥林多前书 1:22—23)。希腊人的“智慧”是“自以为聪明”(罗马书 12:16)或“自以为有智慧”(哥林多前书 3:18)。圣经中“智慧”既是神的,也是人的智慧。保罗说,神的智慧是赏赐给人的充足恩典(以弗所书 1:8),是圣经的启示,得救的真理(提摩太后书 3:15),是服从“基督的道理”(歌罗西书 3:16)。反之就是“这世上的智慧”,是“将要败亡之人的智慧”(哥林多前书 2:6)、“徒有智慧之名”(歌罗西书 2:23)。换言之,人的智慧并无独立的真值,要与神的智慧相对照,才能显出其或真或假。自以为有智慧的人不知有恩典和启示,反要漠视、判别、禁锢和假冒神的智慧,他们的假智慧是使自己和别人跌倒的绊脚石,罪上加罪。保罗揭露的“智慧人”,不仅是他所在时代的乱相,至今还随处可见,令人警醒。

使徒约翰把世间罪恶的根源归结为三条“肉体的情欲,眼目的情欲,并今生的骄傲”(约翰一书 2:16)。人的智慧来自于上帝赐予,本身并不是罪过,但希腊人以智慧为“今生的骄傲”,与神强辩,拒斥基督的真理,视使徒见证为愚拙。保罗说:“世人凭自己的智慧,既不认识神,神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人,这就是神的智慧了”(哥林多前书 1:21)。这是说神的智慧本是恩典,上帝不屑与那些自以为智慧的人辩论,恰如保罗所说“因这世界的智慧,在神看是愚拙。如经上记着说:‘主叫有智慧的,中了自己的诡计’”(3:19)。也如西谚所说:“人类一思考,上帝就发笑。”上帝不但嘲笑那些自以为得计的聪明人,而且用“降高升卑”的教导废弃一切自以为是的“智慧人”:“拣选了世上愚拙的,叫有智慧的羞愧;又拣选了世上软弱的,叫那强壮的羞愧。神也拣选了世上卑贱的,被人厌恶的,以及那无有的,为要废掉那有的,使一切有血气的,在神面前一个也不能自夸”(1:27—29)。

(4) “奥秘”何在?

《罗马书》以称颂上帝的奥秘收尾:这奥秘“永古隐藏不言”,“如今显

明(phanerōthentos)出来,而且按着永生神的命,藉众先知的书指示万国的民,使他们信(pisteōs)服真道(gnōristhentos)。愿荣耀因耶稣基督归与独一全智(sophō)的神,直到永远。阿们!”(16:25—26)保罗书信中,“奥秘”(mystēriou)一词出现 25 次,如“福音的奥秘”,“基督的奥秘”(3:3—4),“真道的奥秘”(提摩太前书 3:9)。

保罗的奥秘是什么呢?他说:“大哉!敬虔的奥秘,无人不以为然,就是:神在肉身显现,被圣灵称义,被天使看见,被传于外邦,被世人信服,被接在荣耀里”(3:16)。保罗颂扬的奥秘指耶稣基督肉身赎罪、复活和普世拯救。这些奥秘隐藏在几千年的《旧约》记载之中,一旦被耶稣基督言行显明出来,犹太人拒不承认,希腊人不可理解。他们不能接受的是,上帝为什么显身为谦卑的耶稣?耶稣一人在十字架上献身,何以能为全人类赎罪?耶稣肉身复活为什么能拯救相信他的人?对他们而言,这些问题不可理解,荒诞不经。他们在这些问题上屡屡与保罗发生冲突:在帖撒罗尼迦,保罗“本着圣经”与犹太人“辩论,讲解陈明基督必须受害,从死里复活”(使徒行传 17:3),激起“不信的犹太人”(5)聚众闹事;在雅典,哲学家把“保罗传讲耶稣与复活的道”蔑视为“胡言乱语”,“传说外邦鬼神”(18),对“死里复活的话”加以“讥诮”(32),“于是保罗从他们当中出去了”(33);在以弗所的犹太会堂,保罗“一连三个月,辩论神国的事”(19:8),仍有人“心里刚硬不信”,“毁谤这道”;“保罗就离开他们”,到推喇奴(Tyrannus)开办的希腊“学校”(scholē)“天天辩论”(9)。

面对犹太人和希腊人对耶稣复活救赎之道的强力辩驳,保罗发出“我要灭绝智慧人的智慧,废弃聪明人的聪明”的先知审判(哥林多前书 1:19)。他说:“犹太人是求神迹,希腊人是求智慧;我们却是传钉十字架的基督”(22—23)。“十字架的基督”在犹太人看来是软弱,在希腊人看来的愚拙,保罗针锋相对地说:“神的愚拙总比人智慧,神的软弱总比人强壮”(25);“世人凭自己的智慧,既不认识神,神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人,这就是神的智慧了”(21)。

一百多年之后,基督徒遇到希腊哲学家的同样反驳,一些教父用保罗那样的方式护教;比如,德尔图良有句名言:“上帝之子死了,这是完全可信的,因为这是荒谬。他被埋葬又复活了,这一事实是确定的,因为它是不可可能的。”^①这些话给人以信仰无理性的印象,但这既不是保罗、也不是德尔图良的初衷。他们的意思是说不能用人的能力限制神的能力,用人的智慧衡量神的智慧;而不是说人的理性、知识和智慧根本不可能理解神的智慧。我们看到《罗马书》最后两节中的“显明”、“真道”和“全智”来自希腊哲学术语“现象”(phainesthai)、“知识”(gnosis)和“智慧”(sophia)。保罗还说:神的奥秘,就是基督,其中蕴藏着“一切智慧(sophias)和知识(gnōseōs)的宝藏”,要用“爱心”和“充足的信心”,“理解”(syneseōs)和“知道”(epignōsin,歌罗西书 2:2—3)。这里所说的“一切”(pantes)包括人的智慧和知识,“理解”和“知道”也是人的能力。保罗要求人的认识能力与爱心和信心相配合,而没有把人的理解与神的奥秘截然对立。

然而,奥秘毕竟有难以理解和言说之处。保罗“恒切祷告”上帝使他能够“按着所该说的话将这奥秘阐明出来(phanerōsō)”(歌罗西书 4:4),“开口讲明福音的奥秘”(以弗所书 6:19)。保罗说:“这奥秘在以前的世代没有叫人知道”,他“藉着圣灵启示”而“深知”(3:4—5),却要用犹太教和希腊化世界流行语言来宣讲,其中困难可以想象。甚至彼得也说,保罗书信“照着所赐给他的智慧”所写,但“信中有些难明白的”(彼得后书 3:15—16),使徒之外和以后的读者“难明白”更不待言。

保罗极力阐明的基督赎罪和复活之道,是圣经启示的核心,是耶稣作为圣子和基督的最重要见证,也是基督与敌基督的主战场和基督教各派神学的争论焦点,奥秘之处,不可不察。经过历代圣经研究和神学争论,我们现在可以用学术概念和理性方式,尽可能更加清楚、系统地阐明在使徒书信中基督的奥秘。

① 德尔图良:《论基督肉身》,第 15 章。

第四节 基督的奥秘

每个使徒在书信中都论及《创世记》前 11 章。据我统计,保罗、《希伯来书》和雅各、彼得、犹大等使徒书信,涉及《创世记》前 11 章的直接、间接引证和典故,多达 60 余处。^①使徒为什么表现出如此特殊的兴趣呢?我们可以作如此理解:使徒处在拯救史从以色列人向天下万国转折的关键时刻,承担着把基督的福音“传遍天下,对万民作见证”(马太福音 24:14)的使命,他们需要得到基督的全人类救主的启示。圣经前 11 章中包含关于创世、人类犯罪和上帝拯救的普遍启示。这些启示以原始语言和方式表达,直到被耶稣启示重新激活,获得启发当下和未来的意义。耶稣复活后对门徒说:“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以,你们要去使万民作我的门徒,奉父、子、圣灵的名给他们施洗”(马太福音 28:18—19)。这句话有三点值得注意:第一,耶稣生前“在地上有赦罪的权柄”(9:6),复活后被赐予“天上地下所有的权柄”,显示耶稣复活与上帝创世遥相呼应;第二,基督的创世权能与拯救人类的计划(“要去使万民作我的门徒”)有因果联系,如“所以”(oun)一词所示。第三,“奉父、子、圣灵的名”洗礼,显明上帝拯救人类是“三位一体”的经世安排。根据耶稣启示和圣灵默示,使徒书信以基督为中心,阐明上帝从创世经拯救到末世,对全人类的普遍恩典。

① 比如,《罗马书》1:20,23,28;5:14,6:16,8:16,20—23;《哥林多前书》2:7,6:16,7:31,11:7—10,14:34,15:45;《哥林多后书》2:7,4:6,11:3;《加拉太书》4:9—10;《以弗所书》1:4,2:12,3:9,18,5:31;《腓立比书》1:14;《歌罗西书》1:15—17;《帖撒罗尼迦前书》5:5;《帖撒罗尼迦后书》2:13,14;《提摩太前书》2:13,4:4。《希伯来书》1:2,2:8,11,14;4:4,5:11,7:3,9:26,11:4,5,6。《雅各书》1:15,3:7,9,15。《彼得前书》1:20,3:20,4:6;《彼得后书》4:4,5,14;3:5,6,7,8。《犹大书》11,14。黑体处有直接引用。

1. 基督创世恩典

使徒以基督论为中心,阐发创世的新启示。保罗说:“爱子是那不能看见之神的像,是首生的,在一切被造的以先。因为万有都是靠他造的,无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的,或是有位的、主治的、执政的、掌权的,一概都是藉着他造的,又是为他造的。他在万有之先,万有也靠他而立”(歌罗西书 1:15—17)。《希伯来书》也说,上帝“曾藉着”圣子“创造诸世界”(1:2)。基督创世论不仅是启示,而且经过使徒在哲学和神学上的论证。

(1) 世界“靠”或“藉着”基督而造

使徒论证说,作为圣子的基督是“圣言”、“光”、“爱”和上帝之象,因此有创世的权能。比如,《约翰福音》的“太初有道(logos)”(1:1)和《希伯来书》中“常用他权能的命令(rhēma)托住万有”(1:3),乃是说基督是创世之言;“他是神荣耀所发的光辉”(3),如保罗所说“那吩咐光从黑暗里照出来的神,已经照在我们心里,叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上”(哥林多后书 4:5),乃是说基督是创世之光。保罗赞叹:“基督的爱是何等长阔高深”,“是过于人所能测度的”;充满一切,也“充满了你们”,“神能照着运行在我们心里的大力,充充足足地成就一切”(以弗所书 3:18—20)。这是说基督之爱(agapē)不仅爱人,而且是创世权能,所以上帝创造的一切都是“好的”。

保罗说,圣子是“不能看见”的上帝“形象”(eikōn, 歌罗西书 1:15),而《希伯来书》中说基督“是神本体的真相”(1:3),指“本体”(hypotypōsis)的性质(charaktēr)。圣子为什么要有可见的形象和性质呢?保罗说:“神本性(tēs theotētos)一切的丰盛(plērōma),都有形体的(sōmatikōs)居住在基督里面”(歌罗西书 2:9)。就是说,作为圣子的基督包含了一切有形体的神性。引文中“居住”是动态的创造,是基督按照神性创造出被造物的形体。保罗说:“神随自己的意思给他一个形体,并

叫各等子粒各有自己的形体。凡肉体各有不同：人是一样，兽又是一样，鸟又是一样，鱼又是一样。有天上的形体，也有地上的形体”（哥林多前书 15:38—40）。文中的“形体”和“肉体”都是 *sōma*，“子粒”(*sperma*)指事物的种性，“一样”(*allē*)是“一类”的意思。保罗这段话根据基督形象，说明被造万物“各从其类”的道理。

（2）世界为基督而造而立

保罗说：“神从造世以前，在基督里拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵。又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定(*pro-oris*)我们藉着耶稣基督得儿子的名分，使他荣耀的恩典得着称赞。这恩典是祂在爱子里所赐给我们的。我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照祂丰富的恩典”（以弗所书 1:4—7），“要照所安排的(*oikonomian*)，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里面同归于一(*en autō*)”(10)。

这段话充满“神用诸般智慧聪明”赐予的“奥秘”(8,9)。这些话意蕴博大精深，透露出世界为基督而造而立的道理：最初，人按基督形象而造，“成为圣洁，无有瑕疵”，并藉基督“得儿子的名分”；而后，人类犯罪失去基督形象，基督仍维持世界，赐给人类恩典；最大恩典是耶稣基督为人类赎罪，洗涤污染人类和世界的罪恶；末后，基督再次降临，上帝创造的一切“都在基督里面同归于一”。

2. 按基督形象造人的恩典

上述引文中“神从造世以前，在基督里拣选了我们”一句，不是指上帝在创世前即预定哪些人是基督徒，而是指上帝在创世时拣选有基督形象的人。“造世”(*katabolēs kosmou*)是创世(*ktiseōs*)的过程，在此过程中，“神随自己的意思”创造被造物形体（哥林多前书 15:38），在完成这一过程之前，特意按照基督形象创造人的形体，与其他被造物相区别，这是创世之中的拣选。

《创世记》说：上帝“照着他的形象造男造女”(1:27)。保罗在“形象”后增添“荣耀”，他说：男人“是神的形象和荣耀”，“女人乃是由男人而出”(哥林多前书 11:7,8)；这是闪耀神的“圣洁，无有瑕疵”的荣耀。《希伯来书》引用《诗篇》中“赐他荣耀、尊贵为冠冕，……叫万物都服在他的脚下”等诗句，表明人与万物的区别或创世中的拣选。

上帝的拣选皆出自爱和恩典。人在创世中被赋予基督形象，乃是“预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分”的爱，将来可通过耶稣基督的身体得到救赎恩典。《希伯来书》对此的启示是：耶稣基督称“得以成圣的人”为弟兄”(2:11)，他们同为神的儿女，“儿女既同有血肉之体，他也照样亲自成了血肉之体”(14)，“他凡事该与他的弟兄相同”，因此能够用身体为人赎罪，“献上挽回祭”(17)。

保罗也说：耶稣基督“本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上”(腓立比书 2:6—8)。这句话表达耶稣基督为有着同样身体的人赎罪的同样意思；除此之外，还作了“神的形象”与“人的样式”的区分。《创世记》说，神按照自己“形象”和“样式”造人(1:26)，但在希伯来圣经中，“形象”与“样式”并无实质区分。《新约》中“形象”(morphē)与“样式”(homoiosis)都有形状，但表示不同的人神关系。

人有基督形象，保罗用“基督耶稣里”或“在基督里”的说法(共使用 69 次)表示。“在……里”表示分享关系，信基督的人分享基督的身体，如说“藉着基督的身体”得救(罗马书 7:4)，圣餐是“同领基督的身体”(哥林多前书 10:16)，教会是“基督的身体”(以弗所书 4:12，歌罗西书 1:24)。耶稣“取了奴仆的形象”指分享上帝仆人形象，在“自己卑微，存心顺服”的“样子里”(skēmati)。

“样式”(homoiosis)表示相似(homoi)关系，比如，上文中“有人的样式”，表示耶稣与人的形体相似。相似是双向关系，信基督的人也应在身

体上与基督相似。雅各说：“我们用舌头颂赞那为主、为父的，又用舌头咒诅那照着神的样式(homoiosis, 和合本译为‘形象’)被造的人。颂赞和咒诅从一个口里出来，我的弟兄们，这是不应该的”(9—10)。雅各所说的“不应该”作的事，基于这样一个无效推理的形式： $A \cong a \rightarrow A \& \sim a$ (A = 神, a = 人)。雅各说，因为神与人的“样式”相似($A \cong a$)，所以肯定(颂赞)神(A)与否定(咒诅)人($\sim a$)相矛盾。

《创世记》说：“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人”(2:7)。原初启示中“尘土”、“活人”与“生气”或“灵”区分，在保罗书信中，用“身体”(sōma)、灵魂(psychē)与精神(pneuma)等希腊哲学的术语表示。受希腊哲学影响的人，经常争论保罗的区分是三分法，还是二分法。应该看到保罗阐述的是与希腊哲学完全不同的二分法：“属灵的”(pneumatikon)为一方与“属肉体的”(sarkikos)或“属血气的”(psychikos)为另一方的区分和对立。

与希腊哲学中身体与灵魂对立的二分法不同，《新约》中的身体和灵魂是不可分割地联系在一起的人和生命，这两个术语可分别单独使用，每一个可与“人”(anēr 和复数 anthrōpos)或“生命”(psychē 和复数 psychas)互换。保罗认为，按上帝形象创造的人不但有自然的身体或生命，更重要的是，有与圣灵相通的精神。人与上帝疏远的罪意味着人失去了圣灵，身体堕落为肉体(sarx)，灵魂堕落为肉欲，包括贪心(epithymia)和情欲(pathos)。肉体 and 情欲与身体和灵魂一样不可分割；区别在于：肉体 and 情欲是罪人的生命，身体和灵魂是人的自然生命，本身并无善恶。人的自然身体或生命顺从情欲是恶，服从圣灵则是善。保罗说：“圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌”(加拉太书 5:17)；“顺着情欲撒种的，必从情欲收败坏；顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永生”(6:8)。所谓永生，就是让“属血气的身体”(psychikos sōma)在复活时变成“属灵的身体”(pneumatikos sōma, 哥林多前书 15:44)。

保罗关于人的构造的论述，对理解原罪、救赎、称义成圣和复活等启

示,极为关键。这里需要说明的是,上帝造人赋予身体、灵魂和精神相统一的生命,耶稣赎罪所恢复的三者统一,以及基督再次降临时的复活,自始至终都是基督的恩典。

3. 基督维持自然的恩典

《希伯来书》得到启示:圣父“早已立”圣子“为承受万有的”(1:2),“常用他权能的命令托住万有”(3)。“承受”(klēronomon)指继承,“托住”(pherōn)指维持,就是说,圣子是圣父藉他创造世界的所有者和自然资源的提供者。耶稣说,“天父的儿子”“叫日头照好人,也照歹人;降雨给义人,也给不义的人”(马太福音 5:45)。这是说基督把自然丰赡的恩典赐予所有人。

保罗对外邦人说:上帝是“创造天、地、海和其中万物的永生神。他在从前的世代,任凭万国各行其道,然而为自己未尝不显出证据来,就如常施恩惠,从天降雨,赏赐丰年,叫你们饮食饱足,满心喜乐”(使徒行传 14:15—17)。这是说,即使人类离开上帝之道,上帝依然维持自然界运转,以丰裕的自然资源满足人类生活需要。这一启示与耶稣主祷文中“我们日用的饮食,天天赐给我们”(路加福音 11:3)的教导相符合。律法中食物禁忌只是游牧生活的陈规,彼得得到新启示:“地上各样四足的走兽和昆虫,并天上的飞鸟”都可“宰了吃”(使徒行传 11:5—7)。针对教会中禁欲主义的说教,保罗说:“凡神所造的物都是好的,若感谢着领受,就没有一样可弃的”(提摩太前书 4:3—4)。现代社会另一种倾向也不承认自然界是“神所造的物”,把自然作为敌人征服,贪婪攫取自然资源而无感恩之心,这属于保罗谴责“引诱人的邪灵和鬼魔的道理”(4:1)。

4. 基督“容忍等待”恩典

据《创世记》,耶和华决定用洪水毁灭人类时说:“然而他的日子还可到一百二十年”(6:3)。彼得把从耶稣复活到末世的时间比作洪水之前

的日子,把在这段时期耶稣基督的灵拯救“那些在监狱里的灵”(彼得前书 3:19),比作“从前在挪亚预备方舟、神容忍等待的时候,不信从的人”(20);又把洪水比作耶稣基督“拯救”的“洗礼”(21)。不同之处有两点:其一,“当时进入方舟,藉着水得救的不多,只有八个人”(20),而耶稣基督却要拯救人类;其二,洪水毁灭了“属乎血气”(创世记 6:2)人类的“肉体的污秽”,而耶稣的洗礼却洁净“无亏的良心”(21)。

彼得的两封信有着同样的末世论观点:末日是毁灭世界的大灾难。当时否认基督再次降临的人的一个理由是“万物与起初创造的时候仍是一样”(彼得后书 3:4),因而不会有毁灭世界的末日。彼得的反驳再次使用第一次洪水毁灭与基督第二次降临的类比。他说:“他们故意忘记”洪水前后世界的变化:此前,“从太古凭神的命有了天,并从水而出、藉水而成的地”(5);此后,“当时的世界被水淹没就消灭了,但现在的天地还是凭着那命存留,直留到不敬虔之人受审判遭沉沦的日子,用火焚烧”(6—7)。就是说,洪水毁灭从水而出的原始大地,上帝信守不再用洪水毁灭世界的承诺(创世记 9:11),但要“用火焚烧”罪恶的世界:“在那日,天被火烧就销化了,有形质的(*stoicheia*)都要被烈火熔化”(3:12),义人将迎来“新天新地”(13)。

第二封信重申第一封信所说末日前“容忍等待”的恩典。彼得说,基督预言的末日之所以尚未到来,“有人以为他是耽延,其实不是耽延,乃是宽容你们,不愿有一人沉沦,乃愿人人都悔改”(3:9)。最后一句引起关于基督是否救赎所有人的争议。加尔文说:“不愿(*mē boulomenos*)一人沉沦”是基督之爱的“愿望”(desirative will),而不是人人都得救的“决意”^①(decretive will)。就是说,基督虽然“愿人人都悔改”,但总有人拒绝拯救的福音,终不悔改自遭灭亡。

① Calvin's Commentaries to the First and Second Epistles of Peter, Eerdmans, 1963, p. 419, in E. A. Blum, 2 Peter, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, Grand Rapids: Zondervan 1981, p. 286.

5. 基督复活的恩典

“因信称义”是基督奥秘中的必有之意。耶稣的赎罪和复活是普遍和特殊的双重恩典,其特殊恩典就是“因信称义”,因信得救。只是保罗和其他使徒在论述中并没有刻意区分当今解释者关注的特殊恩典与普遍恩典之分,他们或由信徒的得救转到人类赎罪的话题,或在人类罪恶的背景中告诫得救之人不得犯罪,或在死人复活的时刻谈论得救之人的永生,保罗在与犹太人争论的背景中阐发“因信称义”的圣经启示。使徒书信中这些灵活转化的话语为解释者留下很多难题,引起长久不衰的神学争论。除了我们在《罗马书》释义中讨论的那些争论,“双重恩典”还遭遇一个难题:如果耶稣为人类舍命的普遍恩典不足以使所有人得救,那些不被得救的“弃民”岂不是没有得到任何恩典?耶稣岂不是没有达到为包括“弃民”之内的所有人赎罪的目标?如果我们把问题的视域从“赎罪”转换到“复活”,那么,赎罪是否普遍恩典问题,就被转化为复活是否普遍恩典的问题,包括:耶稣复活是否能使所有人复活?义人和选民何时复活?在末日被定罪的死人的复活能否算作恩典?保罗书信对这些问题已有思考和解答。

(1) 耶稣复活的双重意义

保罗“传钉十字架的基督”(哥林多前书 1:23),这是指赎罪、死亡和复活三个环节,即,“基督照圣经所说,为我们的罪死了,而且埋葬了,又照圣经所说,第三天复活了”(15:3—4)。保罗接着说耶稣复活当时很多人亲身见证的事实:“显给矶法看,然后显给十二使徒看,后来一时显给五百多弟兄看,其中一大半到如今还在,却也有已经睡了的。以后显给雅各看,再显给众使徒看,末了,也显给我看”(5—8)。这段依次描述耶稣复活的事实是使徒传道和见证的主要和最重要的依据。耶稣复活验证了先知指着弥赛亚和耶稣对他自己所说的预言,证实耶稣即是神的儿子和基督;因他的复活,耶稣生前的事工被等同为上帝拯救的行动和启

示;这些可以说是复活对耶稣基督自身的内在意义。更重要的是,耶稣复活使他为之赎罪的所有人死后能够复活,因而对全人类具有普遍意义。

(2) 死人复活的原因

保罗从正反两个方面论证耶稣复活(anastasis)的普遍意义。从反面说,耶稣复活预示死人将复活:“既传基督是从死里复活了,怎么在你们中间有人说没有死人复活的事呢?若没有死人复活的事,基督也就没有复活了。若基督没有复活,我们所传的便是枉然,你们所信的也是枉然”(15:12—14),“因为死人若不复活,基督也就没有复活了”(16)。保罗出身于讲授死人复活的法利赛派,他在传道时利用法利赛人与不相信死人复活的撒都该人之间的矛盾宣讲耶稣复活之道(使徒行传 23:6—10)。但是,复活了的耶稣对他显现,不是为了验证他过去的法利赛人信念,而是向他显明,被法利赛人反对的耶稣能够使人复活,死人复活的原因在于耶稣复活。

保罗从正面论述了耶稣赎罪与死人复活之间的因果联系。《哥林多前书》有与《罗马书》5:14—15 相同的论述:“死既是因一人而来,死人复活也是因一人而来。在亚当里众人都死了,照样,在基督里众人也都要复活”(15:21—22)。在亚当与基督的对比中,因一人而死的“众人”指全人类,因一人而复活的“众人”也应该合乎逻辑地指称人类。我们已知,“在亚当里”表示人类分有亚当的罪责,这是每个人必死的原因(aitia);耶稣赎罪为人类承担罪责^①,“在基督里”表示每人分享基督的这一恩典,因而得以死后复活。这是一个符合逻辑的结论。

虽说耶稣复活之前,圣经中已有几个死人复活的例子,但那些都是罕见的神迹。人必有死,死人不能复生,似乎是定然的铁律。保罗用“罪和死的律”(罗马书 8:2)表示原罪致人于死的必然性;保罗用“仗着十字

^① 希腊文“原因”aitia 原意是“有罪责”。

架夸胜”(歌罗西书 2:15),《希伯来书》用“败坏那掌死权的”(1:14),表示耶稣复活对罪律和死律的克服。耶稣的赎罪和复活解除了人类犯罪和致死的必然性,死人复活即是摆脱死亡必然性的结果。这并不否定耶稣之后人还将继续犯罪,而意味着,继续犯罪不再归咎于亚当的罪因,而由个人承担罪责;罪人永远死亡也不再是亚当罪责的必然结果,而是上帝按照是否信耶稣基督的标准进行最终审判的结果。

(3) 死人复活的双重恩典

与赎罪的双重恩典相对应,耶稣复活对人类而言是死人复活的普遍恩典,对选民而言是复活永生的特殊恩典;只是顺序不同:耶稣为人赎罪的普遍恩典在先,特殊恩典在后(后堕落论),而耶稣使人复活的特殊恩典在先,普遍恩典在后。保罗在《哥林多前书》中说:“各人是按着自己的次序复活,初熟的果子是基督,以后在他来的时候,是那些属基督的。再后,末期到了,那时基督既将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了,就把国交与父神”(15:23—24)。这里阐明的次序是:耶稣基督最先复活,其次是被拣选得救的人复活,最后是注定毁灭之人的复活。保罗在《帖撒罗尼迦前书》中也说:“我们这活着还存留到主降临的人,断不能在那已经睡了的人之先,主必亲自从天降临,有呼叫的声音和天使长的声音,又有神的号吹响,那在基督里死了的人必先复活。以后我们这活着还存留的人必和他们一同被提到云里,在空中与主相遇。这样,我们就要和主永远同在”(4:15—17)。问题在于,第一段中“在他来的时候”(parousia)和第二段的“主降临”(parousian)都在“末期”(to telos),这是说得救之人直到末日审判才复活吗?

解决上述问题的关键在于澄清“复活”的意思。如前所述,圣经中没有身体与灵魂对立的二元论,却有“属灵”与“属血气”的对立。“灵”有圣邪之分,“血气”是身体和灵魂的统一体。人的生命和死亡不但属血气,更是属灵的。人死是属血气生命的死亡,意味着身体和灵魂同时死亡,但不意味一个人属灵生命的终结。然而,不能得救的弃民属邪灵的生命

死后也存在,只是处在受奴役、被惩罚的不幸状态。末日的复活是身体复活,属圣灵的生命获得新的身体,在基督的荣耀中永生;属邪灵的生命也在身体的形式中复活,接受审判,随着邪灵一起毁灭,这是邪恶生命的永恒死亡。复活的这些意思,都蕴涵在使徒书信之中,我们的澄清不过是分析、概括而已。以下从属圣灵的得救、复活和属邪灵的奴役、毁灭这两种情况,分别解释使徒关于复活的论述。

(4) 得救与复活的区分

按照以上的澄清,得救新生与复活永生是因信称义的两个阶段。《罗马书》再三说明,因信称义是拣选的恩典,义人因被赐予圣灵而得救,而获得新生。保罗说:“现在我们既靠着他的血称义,就更要藉着他免去神的忿怒”,“藉着神儿子的死,得与神和好;既已和好,就更要因他的生得救了”(5:9—10);“如今那些在基督耶稣里的,就不定罪了。因为赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我,使我脱离罪和死的律了”(8:1—2);“如果神的灵住在你们心里,你们就不属肉体,乃属圣灵了。人若没有基督的灵,就不是属基督的。基督若在你们心里,身体就因罪而死,心灵(*peuma*)却因义而活(*zōē*)”(8:9—10)。这些不只是保罗得到的启示,彼得也有类似的说法:“他被挂在木头上,亲身担当了我们的罪,使我们既然在罪上死,就得以在义上活。因他受的鞭伤,你们便得了医治。你们从前好像迷路的羊,如今却归到你们灵魂的牧人监督了”(彼得前书 2:24—25)。凡此种种,说明“属基督”、“属圣灵”是“因信得救”恩典的直接、即时的结果,义人得救并不要等到末日。

保罗说得很清楚,“因信得救”恩典赐予义人属圣灵的生命,并不随人的身体死亡而消失。确信已经得救的保罗因而毫不畏惧身体的死亡,“更愿意离开身体与主同住”(哥林多后书 5:8)。保罗用了两个比喻:一是死后“与主同住”的场所是“在天上永存的房屋”,而不是生前居住的“地上的帐棚”(5:1);二是“那从天上来的房屋,好像穿上衣服。倘若穿上,被遇见的时候就不至于赤身了”(2)。第二个比喻来自亚当、夏娃犯

罪后,因赤身裸体而回避耶和華的原罪,人类的灵魂从此犹如披戴了肉欲的外衣;与此相反,赦罪得救的生命犹如穿上圣灵的新衣,“与主同住”。从上下文看,“愿意脱下这个”和“愿意穿上那个”(4)的“穿衣”比喻,表示新的生命摆脱肉欲,生活在基督之中;结论因而是:“若有人在基督里,他就是新造的人,旧事已过,都变成新的了”(哥林多后书 5:17)。戴维斯认为《哥林多后书》第 5 章表示得救的人死后即得到不朽的身体而复活,这是与《哥林多后书》第 15 章不同的复活观念。^① 这个解释不能成立。

保罗一向把因信得救之人的死后生命与末日复活区别开来。比如,他说:“因为你们已经死了,你们的生命与基督一同藏在神里面。基督是我们的生命,他显现的时候,你们也要与他一同显现在荣耀里”(歌罗西书 3:3—4)。第一句中“一同藏在神里面”指死后没有身体形式的生命,“一同显现在荣耀里”指身体复活。再如,“我们却是天上的国民,并且等候救主,就是主耶稣基督从天上降临。他要按着那能叫万有归服自己的大能,将我们这卑贱的身体改变形状,和他自己荣耀的身体相似”(腓立比书 3:20—21)。“天上的国民”即“与主同住”或“在基督之中”的意思,“等候救主”指基督再次降临的末日,只是到那时,已经得救的人才复活,但得到的不是生前“卑贱的身体”,而是与基督相似的“荣耀的身体”。这一启示同样也贯穿于《哥林多前书》第 15 章关于死人复活的论述。保罗在那里区分了“天上的形体”与“地上的形体”(40),“灵性的身体”与“有血气的身体”(44),“属天的形状”与“属土的形状”(49)。他说:“属血气的在先,以后才有属灵的。头一个人是出于地,乃属土;第二个人是出于天”(47)。就是说,亚当后裔分有属土或属血气的身体,基督里的新人分享属天或属灵的身体。但是,得救的人并非死后即复活为属灵的身体,而在基督降临之时,“号筒末次吹响的时候”,“这必朽坏的总要变成不朽

① W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London: SPCK, 1955, pp. 317—318.

坏的,这必死的总要变成不死的”(53)。

戴维斯大概看到《哥林多前书》15:53 中的“变成”与《哥林多后书》5:2 的“穿上”是同一词,于是以为后者也指获得身体的形式。其实,“穿上”与“披戴基督”的“披戴”也是同一词,《哥林多后书》中“好像穿上衣服”与《加拉太书》中“你们受洗归入基督的,都是披戴基督了”(3:27)是同一个意思,并不表示复活得到新身体。《哥林多前书》第 15 章明确地说明,义人复活“穿上”不朽的身体发生在“号筒末次吹响”的“一霎时,眨眼之间”(52),这是圣经表示末日和基督降临的习惯用语。“穿上”在末日之前表示“披戴基督”的意义,在末日时表示得到新身体的复活,这两个意义需要根据经文上下文的意思区别开来。

或许有人要问,基督为什么不使已经得救的人死后立即复活?为什么要等到末日才赋予他们不朽的身体?保罗没有明确回答这一问题,但有解决问题的暗示。他说:“弟兄们,我告诉你们说,血肉之体不能承受神的国,必朽坏的不能承受不朽坏的”(哥林多前书 15:51)。就是说,义人复活为不朽的身体乃是进入上帝之国所必需。反过来说,在进入上帝之国之前,死人复活既无必要,也不可能。其无必要,是因为义人死后的生命在基督之中平静安详地“睡觉”,没有得救的罪人死后的生命在肉欲中倍受煎熬(路加福音 16:23—24);就是说,即使死人没有复活,上帝也可实现酬善惩恶的目标。其不可能,是因为只有经过最后审判,上帝之国才能与现今世界分开,义人才能以不朽身体承受永恒之国;就是说,死人如不复活,将无基督公正审判的荣耀。末日之事,世人难以知道;圣经透露的信息是:无论得救和不得救的,在末日都将复活,以彰显最后审判的公正和上帝之国的荣耀。如耶稣所说:“到复兴的时候,人子坐在他荣耀的宝座上”(马太福音 19:28);不但义人在审判中复活,在身体上荣耀上帝;折磨罪人的阴间在审判中毁灭,也显示了上帝权能的荣耀。

(5) 从“睡觉”到复活的变化

圣经把得救之人的死亡比喻为“睡觉”。比如,耶稣说:“我们的朋友

拉撒路睡了,我去叫醒他”(约翰福音 11:11);司提反被害死是“睡了”(使徒行传 7:60),保罗也说大卫之死是“睡了”(13:36)。“睡了”(ko-imaomai)是表示死亡的文饰用语,圣经也用此表示某一尊者或友人的死亡,不必加以过度诠释。值得注意的倒是,保罗把死去的信徒称作“在基督里睡了的人”(哥林多前书 15:18),“已经在耶稣里睡了的人”(帖撒罗尼迦前书 4:14)。“在基督里”死亡的只是身体,与圣灵相通的人的灵却活着。保罗说:“我们若是与基督同死,就信必与他同活”(罗马书 6:8,参见提摩太后书 2:11);又说:“我们藉着我们主耶稣基督得救。他替我们死,叫我们无论醒着、睡着,都与他同活”(帖撒罗尼迦前书 5:9—10)。这些话表明,得救之人无论生死(“无论醒着、睡着”),都有属基督的生命。

得救之人的活灵没有身体,也没有欲望,更不必说肉欲的引诱纠缠了,其状态可恰如其分地用“睡觉”一词来形容。罗马时代的斯多亚哲学家视“不动心”(apatheia)为幸福,不动心是毫无欲望和感情的恒常的平和心境,斯多亚派苦于在人世间不能达到不动心而提倡自杀。他们不知道,只要在基督之中,无论生前或死后,都可以处于平和安静状态。保罗说:“体贴肉体的就是死,体贴圣灵的乃是生命平安”(罗马书 8:6),“平安”(eirēnē)指和平。《希伯来书》也说:“必另有一安息日的安息,为神的子民存留”(4:9)。“安息”(katapausin)指休息,“歇了自己的工,正如神歇了他的工一样”(10);“务必竭力进入那安息”是得救之人的归宿。

得救之人死后虽有平和安宁的生命,但尚没有与上帝同在的荣耀和至福。保罗说:“我如今把一件奥秘的事告诉你们,我们不是都要睡觉,乃是都要改变”,末日的号筒吹响时,“死人要复活,成为不朽坏的,我们也要改变”(哥林多前书 15:51—52)。这里的“改变”指从“睡觉”转入复活,得到不朽坏的身体进入上帝之国,这才是得救之人最终、也是最佳归宿。保罗说:“在基督里死了的人必先复活”(帖撒罗尼迦前书 4:16),这是指相信耶稣复活因此得救之人的希望。

上帝拯救并不始于耶稣传福音,旧约时代也有注定得救之人,他们

有无复活希望呢?《以赛亚书》(26:19)和《以西结书》(37:1—14)有肯定的启示。彼得明确地说:“他们必在那将要审判活人死人的主面前交账。为此,就是死人也曾有福音传给他们,要叫他们的肉体按着人受审判,他们的灵性却靠着神活着”(彼得前书 4:5—6)。这段经文蕴涵着极为重要的启示,但也极为费解。问题的关键是,“死人”指谁?有三种不同答案:有人说指精神上已经死去的人,使徒把福音传给他们;另有人说指遭迫害死去的基督徒;还有人说指耶稣以前注定得救的死者,耶稣复活前三天里到阴间把福音传给他们。^① 第一说与“他们的灵性却靠着神活着”相矛盾;第二说也不可取,为基督遭迫害的人生前已得福音精髓,何需死后才得到福音呢?如剔除耶稣到阴间传福音的没有根据的揣测,第三说可以成为这样的正确解释:耶稣之前注定得救之人,身体按照人的罪性死去,精神却因分享圣灵而活着;只是他们并不知道身体将要复活,直至耶稣的福音和死后复活的典范传给他们,这些不认识耶稣的死者才如同相信耶稣基督的生者和死者一样,有了复活的希望。至于他们如何知道死人复活,那属于死人之事,不能妄加猜测。重要的是,为了在末日审判向上帝交账,他们必须知道死人复活的道理。“要交账”(apodōsousin logon)与末日审判“案卷展开”(biblia ēnoikthēsan, 启示录 20:12)相对应。两者是复活的人与上帝的直接对应,记在生命册上的人进入天国(21:27);反之,“若有人名字没记在生命册上,他就被扔在火湖里”(20:15)。彼得这段话的启示是,死人尚且有复活永生的希望,活人更要相信基督救赎和复活,以得到永恒生命。

(6) 阴间和地狱

《旧约》没有区分“地狱”和“阴间”,“阴间”(shē'ōl)一词在《旧约》中共出现 66 次,或指人死后的悲惨去处,如雅各说:“你们使我白发苍苍、

^① W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965, p. 42.

悲悲惨惨地下阴间去了”(创世记 42:38);或特指死后惩罚恶人之处,如“恶人,就是忘记神的外邦人,都必归到阴间”(诗篇 9:17)。《新约》区分了“地狱”(geenna)和“阴间”(hadēs)。“阴间”出现 10 次(包括 2 次引用旧约),福音书两处 4 次用法均表示惩罚之处(马太福音 11:23,16:18,参阅路加福音 10:15)或受罪之处(路加福音 16:23),《启示录》中“死亡和阴间”连用(1:18,20:13),预言“死亡和阴间”被扔在“火湖”即地狱里(20:14)。“地狱”一词出现 12 次,表示恶人的毁灭之处,如“惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的,正要怕他”(马太福音 10:28)。

《新约》区分“阴间”与“地狱”的新启示是,注定不能得救之人死后在阴间受罪,他们受罪与其说是上帝的惩罚,不如说是自我惩罚。耶稣用财主和拉撒路的例子(路加福音 16:19—31),说明了得救与不得救之人生前与死后的反差:“你生前享过福,拉撒路也受过苦,如今他在这里得安慰,你倒受痛苦”(16:25)。拉撒路生前饥寒交迫而能心平气和,死后精神也能平静得安慰;财主生前穷奢极欲,死后身体朽亡,欲望犹存,不得满足,极为痛苦。他说自己“在这火焰里,极其痛苦”(16:24),这“火焰”是欲火,“痛苦”是属血气的邪灵的自我折磨,既折磨自身,也与他人的邪灵进行相互争斗惩罚。总之,没有得救之人生前的邪恶生活习惯,死后仍然延续;这种悲惨的死后生命状态就是一般所说的阴间。

阴间之所以比世间更为恐怖、痛苦,是因为阴间完全没有上帝的恩典。注定不能得救之人在世间至少还能享受自然丰赡、良心发现、制度制约等普遍恩典,物质欲望可用不同方式、不同限度地得到自我满足,人际争斗受道德和社会秩序的节制。到了阴间,由于没有身体,肉欲越发膨胀而无丝毫满足之可能;由于不服从任何权威,以自我为中心的精神争斗混乱无序而越发加剧。阴间的生命无比悲惨,注定灭亡,但求死不能,直到末日。不能得救之人复活受审判,在地狱之火中永远毁灭。对注定灭亡的生命而言,完全毁灭是比“极其痛苦”更好的结局;对注定不能得救的死人而言,地狱是比阴间更好的去处。上帝对罪恶之人的审

判,犹如仁慈的医生为病痛缠身、生不如死的绝症病人施行“安乐死”;对注定不能得救之人而言,上帝的毁灭是一种恩典,正如临死的病人及其家属应对仁慈的医生表示感谢。

(7) “炼狱”问题

天主教的“炼狱”教义对“阴间”有更多的引申发挥。按此教义,“根据生前表现应得到的报应,死人的灵魂或进天堂,或入地狱,或到炼狱”;炼狱是“暂时的惩罚场所,惩罚那些生前虽得恩典、但没有摆脱轻微罪过、或尚未与悖逆罪行彻底断绝的人”^①。炼狱被想象为天堂与地狱之前的中间状态,其中有些经过净化和锻炼,清除罪恶后升入天堂;另一些继续沉沦,最终在地狱中遭受永恒煎熬。

关于炼狱的教义与其说是圣经的观念,不如说是人的宗教神话,只能对经文作牵强附会的解释,以为证据。比如,耶稣在第三日复活之前的这段时间,被想象为下达阴间或炼狱,解救那些等待拯救的死人。其实,耶稣拥有“阴间的权柄不能胜过”的权能(马太福音 16:18),“他的灵魂不撇在阴间”是指着“基督复活”说的(使徒行传 2:31),这些经文清楚表明耶稣死后根本无下阴间之可能。再者,《圣经》中的地狱或“火湖”(limnēn tou pyros)比喻永恒地毁灭身体和灵魂的力量(马太福音 10:28,启示录 20:13—15, 21:8),而不是指永恒折磨和痛苦的刑罚。地狱和炼狱中的各种永远折磨人的刑罚,只是世人变态的观念,不能强加于仁慈的上帝。

炼狱的观念虽无圣经的依据,却为教义和弥撒所需要。1439年的佛罗伦萨大公会决议说:“灵魂死后被炼狱痛苦所净化,以使他们能从痛苦中解脱,通过弥撒的祭礼、祷告、救济和其他虔诚的善功,他们得益于活人信仰的推举。”托伦特大公会重申关于炼狱的信念。^②天主教为死人祈祷的年度弥撒建立在炼狱信念的基础之上,这一传统可追溯到马加比时

① J. Pohle, *Eschatology, or, The Catholic Doctrine of the Last Things*, St. Louis: B. Herder, 1971, pp. 18, 77.

② Ibid., p. 78.

代。当时为勇敢战死、但犯有偶像崇拜罪的战士举行赎罪礼,天主教圣经《马加比下》说,这是“一件很美妙高超的事,因为他想念着复活;如果他不希望那些死过的人还要复活,为亡者祈祷,便是一种多余而糊涂的事”(12:43—44)。

炼狱的教义和弥撒的善功,与其说关系到死人能否复活的问题,不如说关系到恩典能否使人得救的问题。如果“因信称义”的恩典足以使人得救,那么称义的死者与基督同住,而不是住在阴间,也不需要炼狱的净化。如果恩典不足以赦免罪人,罪人还需要足够善功才能得救,那么他们必须因生前善功不足而在炼狱清洗罪过,并接受来自活人善功的帮助,超度亡灵的弥撒就是贯通生前与死后的善功。新教多坚信“因信称义”,因而既不相信有炼狱,也不采用弥撒为圣事。新教与天主教之间的教义和神学的分歧,只有以《新约》关于得救与复活、阴间与地狱的论述为评判标准和依据,才能辨别是非曲直。

6. 魔鬼论

“鬼”、“魔鬼”或“撒旦”在《旧约》中不常出现(43次),在《新约》中却比比皆是(186次),以致“魔鬼学”(demonology)成为圣经研究的一个分支。在布尔特曼看来,《新约》深受犹太人的末世论和诺斯替派神话的影响,《新约》的世界观有天堂、地下和中间的世上三层结构:天堂是上帝和天使的住所,地下是苦难的地狱,世上充满着以上帝和天使为一方,以撒旦和魔鬼为另一方的超自然的战斗,超自然的神魔干预世上的自然进程,决定着人的生活命运。布尔特曼宣布:“《新约》的宇宙观在本质上是神秘的”,“神学必须承担把福音宣讲从《新约》的神秘架构中剥离出来的任务,使之去神话化”^①。

布尔特曼表现了圣经批评者常犯的一个错误:把当时流行的人的话

^① R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, New York: Harper Corchbooks, 1961, pp. 1, 4.

语与永恒的神的启示混为一谈。上帝的启示如不借用人的流行话语,就难以被当时的人所理解、保存和流传;如果上帝的启示只能用一时一地的流行话语来表达,就不能对后世之人有普世意义,也无永恒可言。理解上帝的启示,不必、也不能“去神话化”,而要揭示“魔鬼”等古代神话语言背后隐藏的圣言。

(1) 堕落的天使?

研究者一般把“魔鬼学”归属于“天使学”(angelology),一个重要理由是《彼得后书》中的一句话:“就是天使犯了罪,神也没有宽容,曾把他们丢在地狱(tartaroō),交在黑暗坑中,等候审判”(2:4,参见犹太书 1:6)。根据这句话,把魔鬼理解为堕落的天使,由此产生两极对立:反对者斥之为无稽的神话,赞同者坚信为神的默示。

彼得那句话的背景是《创世记》第6章记述“神的儿子们”(即亚当后裔)犯罪事实,但借用了当时犹太人流传的旧约外经《以诺一书》中的故事。该书把“天上的儿子们”等同为“天使”(6:2),他们在10位首领带领下抢夺人间女子为妻(6:7—7:1);至高神上帝对天使辣法耳说:“捆住阿撒泻勒的手脚,扔进黑暗”(10:4),“要到审判的大日子把他送进火中”(10:7)。^①《以诺一书》把《创世记》中的“神的儿子”与《利未记》第16章的魔鬼阿撒泻勒混为一谈,并用天主教圣经《多俾亚传》中侍立上帝面前“七位天使之一”辣法耳(12:15)降伏魔鬼;这是神话语言混杂现象,当然不是神的默示。彼得在犹太人中间传道,使用他们熟悉的故事,解释《创世记》记载“神的儿子们”犯罪遭惩罚、洪水毁灭和焚烧所多玛的三个审判事例,传达了末日审判的启示:“主知道搭救敬虔的人脱离试探,把不义的人留在刑罚之下,等候审判的日子”(2:9)。《彼得后书》2:4—10依据的事实和达到的结论是神的默示,而2:4借用《以诺一书》

^① J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, New York: Doubleday, 1983, pp. 15, 17.

的神话语言则不是。

同样,《犹大书》中“天使长米迦勒为摩西的尸首与魔鬼争辩的时候,尚且不敢用毁谤的话罪责他”(1:9,参阅彼得后书 2:11)一句,也来自外经的故事^①;但耶稣弟兄犹大借用这个故事,谴责“不敬虔之罪人”的诽谤(1:15),却是神的默示。

如此理解圣经中关于魔鬼的话语,就不能单凭《彼得后书》和《犹大书》中一句话,断定魔鬼是堕落的天使,更不能把圣经借用的神话语言等同为真实所指的启示,重要的是要理解关于魔鬼的话语背后隐藏的启示。如前所述,《旧约》中的“魔鬼”是偶像崇拜习俗的邪恶精神,福音书中的“污鬼”是社会恶俗邪灵的致病因素(参阅第6章3节2条)。耶稣授予门徒“制伏污鬼”权柄(马可福音 6:7),使徒在书信中借用“鬼”(diabolos)、“魔鬼”(demon)或“撒旦”(Stanas)之名,揭露阻挡上帝拯救的邪恶势力。概括使徒们的用法,这样的邪恶势力有四种:犯罪的根源、社会的恶习、死人的传统和欺世的蒙昧。

(2) 犯罪的根源

使徒在“属血气”与“属基督”对立中,借“魔鬼”之名,指称人类犯罪根源之实。比如,约翰说:“犯罪的是属魔鬼,因为魔鬼从起初就犯罪。神的儿子显现出来,为要除灭魔鬼的作为”(约翰一书 3:8)。“魔鬼”指人类犯罪的罪因,耶稣为人类赎罪是为了除灭这一罪因。但是,“神的儿女”与“魔鬼的儿女”之间的对立依然存在(10)。约翰以是否遵从“应当彼此相爱”(3:11)的命令为例,说明“魔鬼的儿女”像该隐那样,“属那恶者,杀了他的兄弟”(12),而“神的儿女”要效仿耶稣,“也当为弟兄舍命”(16)。

更确切地说,“魔鬼”指称的罪因是情欲。约翰把“凡世界上的事”归结为“肉体的情欲,眼目的情欲,并今生的骄傲”(约翰一书 2:16)。保罗

^① G. Kittel, etc, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol 4, p. 866, n.211.

说：“圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌”（加拉太书 5:17），他把一切犯罪类型归结为“情欲的事”（19—21），把因情欲淫乱的人比作“交给撒但”（哥林多前书 5:5，提摩太前书 1:2），把情欲作用比作“撒但趁着你们情不自禁引诱你们”（哥林多前书 7:5）；他告诫教会的信徒自我克制，接受监督，“落在魔鬼所受的刑罚里”，“落在魔鬼的网罗里”（提摩太前书 3:6—7）。彼得告诫跟随基督“已经与罪断绝了”的人，“从今以后就可以不从人的情欲”（彼得前书 4:1—2），他还警告说：“你们的仇敌魔鬼，如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人”（5:8）。“魔鬼”的比喻形象地说明人类罪因的普遍存在和危害性，人岂能没有警戒惕厉之心。

（3）社会的恶习

“情欲”和“血气”不只存在于个人肉体之中，更是众人的贪欲、恶念时代积累形成的社会习俗。保罗说，生活在罪恶之中的人，“随从今世的风俗，顺从空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵”（以弗所书 2:2）。“空中掌权者的首领”是撒旦的代名词，“空中掌权者”即魔鬼，“空中”（aeros）的意思是空气，指弥漫在社会和人心中精神力量，因而被称为“灵”（pneumatōs），原文没有加形容词“邪”，但明显指与圣灵相对立的邪灵。值得注意的是，这段话中“今世的风俗”（*ton aiōna tou kosmou*）有明确所指，也是“魔鬼”或“邪灵”的所指。

社会的恶习源于人的情欲，一旦形成，即对社会成员产生潜移默化的影响，从生到死地支配一个人的生活。如是，社会恶习是比个人情欲更难克服的罪因。保罗说：“要穿戴神所赐的全副军装，就能抵挡魔鬼的诡计。因我们并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空中恶灵（*ta pneumatika tēs ponērias en tois epouraniois*）争战”（6:11—12）。这段话中的“魔鬼”既是“幽暗世界的管辖者”，又是“天空中恶灵”。或者说，魔鬼既管辖阴间的死人，如《希伯来书》所说：“那掌死权的，就是魔鬼”（2:14）；又控制人间的活人，即“现今在悖逆之子心中运行的邪灵”。死人和活人并非分属阴阳两界，恶俗的

邪灵贯通两者。活人沿袭死人的精神遗产,死人肉体虽已朽灭,他们的邪灵依旧活着,对现实的影响无所不在。

约翰说:“全世界都卧在那恶者手下”(约翰一书 5:19),他提出了“属神”(4:4)还是“属世界”(4:5)的抉择,要基督的信徒“胜过世界”(5:4)。保罗说:“义和不义有什么相交呢?光明和黑暗有什么相通呢?基督和彼列有什么相和呢?信主的和不信主的有什么相干呢?神的殿和偶像有什么相同呢?”(哥林多后书 6:14—16)这点明了基督与魔鬼之间不可调和的对立,乃是属圣灵还是属邪灵的根本抉择。

(4) 死人的传统

保罗说的“罪和死的律”(tou nomou tēs hamartias kai tou thanatou, 罗马书 8:2),不仅指罪的致死的必然性,而且指生前犯罪和死后影响并存,如果死人的罪的影响形成一个社会沿袭的传统,那么“死就作了王”(5:14)。《希伯来书》说:“那掌死权的,就是魔鬼”(2:14)。“魔鬼”是死人邪灵的象征,死人的邪灵通过有罪的社会传统控制着世代,世代罪恶的积累又反过来加重死人传统的影响力。

死人传统是“顺从肉体活着必要死”(罗马书 8:13)的传统。死人的传统既是堕落的生活习俗,也是世俗的思想观念。彼得说,没有归依基督之前,人们“往日随从外邦人的心意行邪淫、恶欲、醉酒、荒宴、群饮,并可恶拜偶像的事”(彼得前书 4:3)。“心意”(boulēma)是世代相传的意图,无形中产生各种邪恶的生活习俗,包括不道德的习俗和崇拜偶像习俗。

保罗说:“你们要谨慎,恐怕有人用他的哲学和虚空的妄言,不照着基督,乃照人间的遗传和世上的小学,就把你们掳去”(歌罗西书 2:8)。这是指敌基督的思想传统,其中列举四条:一是“这哲学”(tēs philosophias),特指希腊人“求智慧”而“不认识神”的传统(哥林多前书 1:21)。二是“虚空的妄言”,指犹太人靠律法称义的传统,“信就归于虚空,应许也就废弃了”(罗马书 4:14)。三是“人间的遗传”,指世俗观念的传统,如

世界各宗教文化传统中智慧书中的那些隽语警句,保罗说:“这世界的智慧,在神看是愚拙”(哥林多前书 3:19)。四是“世上的小学”,即“世俗小学”(加拉太书 4:6)。“小学”(stoicheia)的原意是“要素”,指关于世界起源和构造的学说,代表古代各民族神话世界观的传统,与《圣经》“从无到有”创世的启示相对立。保罗告诚信徒不要“归回那懦弱无用的小学”(4:9)。^①这岂是仅对希腊化学者说的呢?《希伯来书》所说“神圣言小学”(5:12)指犹太教文士专研的圣经和拉比文献,他们大多井底窥天,以一孔之见限定神的智慧,徒有虚名而毫无功效。现代圣经批评不是“世上的小学”,就是“神圣言小学”。

(5) 欺世的蒙昧

耶稣说,末日到来的时候,“假基督、假先知将要起来,显大神迹、大奇事。倘若能行,连选民也就迷惑了”(马太福音 24:24)。约翰说,敌基督的灵“现在已经在世上了”(约翰一书 4:3)。保罗把“假基督、假先知”谴责为魔鬼行为:“这不法的人来,是照撒但的运动,行各样的异能、神迹和一切虚假的奇事”(帖撒罗尼迦后书 2:9)。

使徒传道时不但遭遇用神迹奇事迷惑人的巫师(使徒行传 8:9,13:6,16:8),更有假传圣言的伪先知和异端的教师。保罗谴责他们传授“鬼魔的道理”:“圣灵明说:在后来的时候,必有人离弃真道,听从那引诱人的邪灵和鬼魔的道理”(提摩太前书 4:1)。雅各也说他们是“说谎话抵挡真道”(雅各书 3:14)的人,他们貌似有智慧,但“这样的智慧不是从上头来的,乃是属地的、属情欲的、属鬼魔的”(15)。

“假先知”和“假师傅”(彼得后书 2:1)的特点是黑暗蒙昧,“这些人是无水的井,是狂风催逼的雾气,有墨黑的幽暗为他们存留”(17)。他们的伎俩是以假乱真,用黑暗冒充光明。保罗教导信徒“行事为人就当像光

^① 关于“小学”的不同解释,参见 E. W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburgh: T & T. Clark, 1921, pp. 510-518.

明的子女”(以弗所书 5:8);同时又说:“连撒但也装作光明的天使”(哥林多后书 11:14)。这些魔鬼般的假先知,或“没有灵性,生来就是畜类”,“他们毁谤所不晓得的事”(彼得后书 2:12);或为了“不义的工价”(13),“他们说虚妄矜夸的大话,用肉身的情欲和邪淫的事引诱那些刚才脱离妄行的人”(18)。更为可恶的是,“他们晓得义路,竟背弃了传给他们的圣命”(21),正如耶稣谴责“假冒为善的文士和法利赛人”时所说:“你们正当人前,把天国的门关了,自己不进去,正要进去的人,你们也不容他们进去”(马太福音 23:13)。

约翰在末世异象中,“看见三个污秽的灵,好像青蛙,从龙口、兽口并假先知的口中出来。他们本是鬼魔的灵”(启示录 16:13—14)。“龙”即“古蛇”,代表人类原罪的原因(创世记 3:15);“兽”是偶像,代表邪恶的习俗和传统;“假先知”冒充真道,为虎作伥,“迷惑受兽印记和拜兽像之人”(19:20)。这一异象不但是对罗马时代群魔乱舞的迷信淫乱之风的真实写照,也是对现代社会的警世启示。特别是那些敌基督的“导师”们,打着“启蒙”、“现代”或“后现代”的招牌贩卖蒙昧迷魂药。对照圣经的相关论述,人们有理由怀疑:他们是不是在步假先知的后尘呢?^①

^① 参见霍珀《信仰的危机》,瞿旭彤译,宗教文化出版社 2006 年版;麦道卫:《新铁证待判》,尹妙珍等译,宗教文化出版社 2006 年版。

第八章 历史中的圣子基督

——《约翰福音》释义

《约翰福音》传统上认为是使徒约翰所写,现在有人认为是使用使徒约翰名义的某一门派的集体产物,或是另一个名叫约翰的长老所写。在形形色色猜测的背后,隐藏着这样的弦外之音:传统上被认作传统使徒约翰的作品,并不是“耶稣所爱的那门徒”(13:23,19:26,20:2,21:7)亲身的见闻和实录的启示,而是较晚作品,书中的信息理应接受质疑、批评和修订。总的来说,圣经所有经书都受到比其他历史书籍更加苛刻的对待,而《约翰福音》受到比圣经其他经书更加严格的批评,被认为比同观福音书的历史可信度更低。斯特利特说,《约翰福音》“不是来自最初的权威记载,而是2世纪的作者根据同时代的护教士著作的想象重构起来的生动的图画”。^① 编修批评者想象《约翰福音》是好几代的作者和编者编辑加工的结果,书的形成经历了五个阶段:收集,选材,初版,二版和最后的编辑。^②

鲍尔把同观福音书与《约翰福音》的差别,归结为自下而上地看基督和从上到下地看基督。他说:“同观福音书的基督论没有给予哪怕一点

① B. H. Streeter, *The Four Gospels*, London: Macmillan, 1924, p. 385.

② R. E. Brown, *Introduction to the Gospel According to John*, New York: Doubleday, 1986, pp. xxxiv - xxxvi.

超越了纯粹人性弥赛亚的观念的证明……与此不同的是约翰式‘道’的观念：基督位格的本体概念被看作他自身的神圣本质，不是自下而上，而是自上而下；人性只是后加的第二位的观念。在这两个相互反对的观点中间的是保罗基督论的独有位置。”^①这是用人的观点所作的人为划分。无论同观福音书或《约翰福音》，还是保罗书信，都给予耶稣基督既有完全神性、又有完全人性的启示；如《迦克敦信经》说，耶稣的人性和神性“不因联合而消失，各性的特点反得以保存，会合于一个位格”^②。

如果说“自下而上看基督”和“从上到下看基督”的区分有什么意义的话，那就是解释了使徒时代前期和后期的门徒看待耶稣的变化：同观福音书作者从旧约传统看耶稣是仰视；而经过使徒时代的见证和启示，耶稣被视为圣子基督，成为创世、救赎和人类历史的中心；使徒约翰从“基督中心论”的启示出发俯视耶稣一生，人性的耶稣是圣子基督的神性在人的历史中的外化或肉身化。因此，同观福音书——使徒书信——《约翰福音》的思想顺序不是鲍尔所想象的“下（正题）—上（反题）—中（合题）”的“观念”或“概念”的变化；新约的中心不是保罗的观点，而是耶稣基督的启示。如果说同观福音书描述耶稣基督的历史形象，使徒书信阐明“基督中心论”的神学，那么《约翰福音》转达圣子基督的历史信息。《约翰福音》主题之集中，内容之连贯，叙述之哲理，以及结构之完整，不言而喻地表明其作者是耶稣“所爱的门徒”，他所传达的基督历史是圣子在人的历史中的行动和启示。

第一节 使徒统绪和《约翰福音》

圣经批评者质疑福音书历史真实性的主要理由在于四福音书记载的差异。第六章把同观福音书之间的差异归结为旧约智慧人传统、先知

① 转引自 G. Bray, *Biblical Interpretation*, Downers Grove: InterVarsity, 1996, p. 357。

② 《历代基督教信经》，香港：基督教文艺出版社 1989 年版，第 25 页。

传统和祭司传统看耶稣的大同小异。关于《约翰福音》与同观福音书的差异,一个合理的解释是,《约翰福音》的叙事方式不属于过去的旧约传统(tradition/paradosis,“遗传”),而属于新兴的使徒统绪(succession/parastaxis,“体统”^①)。全部《新约》都是使徒作品,但并非所有的使徒作品都属于使徒统绪。马太、马可和路加的福音书记载使徒统绪之前的耶稣历史,《使徒行传》和使徒书信记载使徒时代早期的事迹和思想,而约翰作品写作于使徒时代后期,全面反映和总结使徒统绪;特别是《约翰福音》,从耶稣基督开始说明使徒统绪的起源、目的、动力和要义。我们可从《约翰福音》的作者、写作时间、神学主题和叙事结构等方面,解释它与同观福音书的差异所在,以及产生差异的历史原因。

1. 使徒约翰的作品

与同观福音书相比,《约翰福音》包含更多的关于作者的信息。本书的结尾明确地说:“为这些事作见证,并且记载这些事的,就是这门徒”(21:24),“这门徒”是接着上句“耶稣所爱的那个门徒”(21:20)所说。此前,这个门徒在文中已经出现了6次,他和安德烈是最早跟随耶稣的施洗者约翰的两个门徒(1:37,40);在最后的晚餐上,“有一个门徒,是耶稣所爱的,侧身挨近耶稣的怀里”(13:23);在耶稣钉在十字架上时,“他所爱的门徒”和耶稣的母亲以及其他几个妇女站在十字架旁边,耶稣对那个门徒说:“看你的母亲!”(19:25—27)在耶稣被捕之后,他与彼得一起进了大祭司的院子(18:15);抹大拉的马利亚发现耶稣的墓穴空了,首先告诉的人是“西门彼得和耶稣所爱的那个门徒”,“那门徒比彼得跑得更快,先到了坟墓”(20:2,4);耶稣升天后在门徒们打渔时向他们显身,“耶稣所爱的那门徒”最先认主(20:7)。这个门徒是谁呢?根据同观福音书提供的十二门徒的名单(《马太福音》1:2—4,《马可福音》3:16—19,《路

^① 这个词由 *paraskeuazō*(准备)和 *taxis*(固定)二词构成。

加福音》6:14—16),再排除《约翰福音》中提到名字的门徒,不难确定,那个没有提到姓名、耶稣所爱的门徒就是“西庇太的儿子雅格的兄弟约翰”,他就是《约翰福音》的作者。早期基督徒从来没有怀疑使徒约翰是第四福音书的作者。^① 怀疑这一点只是现代批评思想作祟。我们没有理由不相信福音书中和接近使徒的最早见证人的证据,却偏偏要去相信历史批评者通过转弯抹角的“旁证”或猜测、臆断出的“证据”。

《约翰福音》是门徒约翰所写,更充分的证据来自对这部福音书结构完整性和内容一致性的分析。作者说,本书的主题是记载耶稣所行的“许多神迹”,目的是“要叫你们信耶稣是基督,是神的儿子”(20:30—31)。围绕这一主旨,全书的内容由“谁”(who)、“为什么”(why)和“如何”(how)叫人们信耶稣基督,以及耶稣“对谁”(whom)、“何时”(when)、“何处”(where)、行“什么样”(what)的神迹等七个要素所构成。

“福音书”(euangelion)的原意是“好消息”即“好新闻”(good news)。即使按照现代新闻学的标准,《约翰福音》的“6W”要素也能满足对新闻报道真实性的全部要求。当今的一个记者报道他亲身经历的事件,只要他的记录包括上述七个要素,头脑正常的人不会怀疑他的新闻报道的真实性。我们有什么理由与耶稣朝夕相处了三年之久的、他所爱的那个门徒完整报道的真实性呢?如果这本书是上百年后多个编者对来自多方面的原始资料进行长期编辑加工的产物,这本书还能保持结构、内容和风格上的完整性和一致性吗?布伦伯格考察了否认使徒约翰是作者的种种理由,认为不能成立。^② 他说,《约翰福音》的形式、风格“太一致了。以至很难找到不同的硬记录来说明它有另外的来源”^③。历史批评者的

① 《丁道尔新约圣经注译·约翰福音》,台北:校园书房 2005 年版,第 20—23 页。

② C. L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel*, Grand Rapids: Appolos, 2001, pp. 31—41.

③ C. L. Blomberg, “Historical Criticism of the New Testament”, in D. S. Dockery, etc. ed., *Foundations for Biblical Interpretation*, Nasgville, Tenn: Broadman & Holman, 1994. p. 418.

错误在于,他们在门徒约翰的记录之外寻找子虚乌有的“不同的硬记录”。

2. 使徒时代后期作品

使徒时代开始于耶稣受难后第一个五旬节(使徒行传),结束于最后一个使徒约翰去世的“图拉真年间”。^①以公元70年耶路撒冷被毁灭为界线,使徒时代可分早晚两期。同观福音书和使徒书信是早期作品,保罗的《提摩太书》、《提多书》和《彼得后书》最晚写于公元64年尼禄迫害基督徒时的狱中。关于《约翰福音》的成书时间,有不同说法,早到公元55年,晚到二世纪末,公元90年左右是持中的观点,且比较可信。圣经历史批评者广泛使用“生活境况”的分析,可被用来确定《约翰福音》的成书时期。公元90年前后教会的“生活境况”有三大事件:耶路撒冷被毁,与犹太教决裂,罗马人全面迫害开始。《约翰福音》字里行间反映了这些事件对作者的影响。

3. 耶路撒冷被毁的书面痕迹

公元70年耶路撒冷被毁事件,对犹太人无异于天崩地裂,基督徒也不可能无动于衷。如果约翰作品成书于公元70年之后,不大可能对此事毫无反应。比较《约翰福音》和同观福音书的不同记载,果真可以看出蜘蛛马迹。

《马太福音》和《马可福音》记载说,耶稣在犹太公会接受审问时,有人“作假见证”控告耶稣说:“我们听见他说:‘我要拆毁这人手所造的殿,三日内就另造一座不是人手所造的。’”同观福音书并没有否认耶稣说过这样的话,只是说控告者找不到实据,耶稣“一句也不回答”(马太福音

^① 优西比乌:《教会史》,瞿旭彤译,3.23—24,三联书店2009年版,第129—134页。使徒约翰在图拉真初年(97—100年)被流放,后到以弗所,估计105年前后去世。

26:60—63, 马可福音 14:56—61)。虽然不能以这句话定罪,对手仍以此讥诮、羞辱十字架上的耶稣(马太福音 27:39—40, 马可福音 15:29—30)。然而,《约翰福音》却公开承认,对耶稣的这一严重指控,事出有因,空穴来风;耶稣在受审三年前确实说过:“你们拆毁这殿,我三日内要再建立起来”(2:19)。只是拆毁圣殿的不是耶稣,而是犹太人自己。使徒约翰接着解释说:“但耶稣这话,是以他的身体为殿。所以到他从死里复活以后,门徒就想起他说过这话,便信了圣经和耶稣所说的”(2:20—21)。

同观福音书记载,耶稣在犹太公会面临的第二项指控是“你是神的儿子基督不是”(马太福音 26:63),耶稣当即用末日审判的启示作出辩护(64)。如果说第一项指控包含同样重要的启示,他为什么没有为之辩护呢?合理的解释有二:一是他的对手当时不可能理解圣殿被毁的缘由,二是当时无人理解这一“指着基督和教会说的”复活的“奥秘”(以弗所书 5:32)。多年之后,使徒约翰觉得要为耶稣这句话作辩护,也要根据历史条件的改变来解释耶稣所说的“人子降临”发生在末日。一是以基督的身体为教会的启示(以弗所书 4:12, 歌罗西书 1:24),在使徒时代已经蔚然成风;二是事实已经证实了耶稣当年耶路撒冷被毁的预言,使信徒对基督末日第二次降临更有信心。

约瑟夫在《犹太战记》说明圣殿被毁在多大程度上是犹太人的咎由自取。《新约》中也有关于犹太教大祭司利用罗马征服者与犹太反抗者的争端从中渔利的记载。比如,同观福音书记载“祭司长和长老挑唆众人,求释放巴拉巴,除灭耶稣”(马太福音 27:15)。耶稣之后,大祭司一方面在罗马统治者面前诬陷“拿撒勒教党”“鼓动普天下众犹太人生乱”(使徒行传 24:5),以致逮捕保罗的罗马千夫长,他捉住“从前作乱、带领四千凶徒往旷野去的那埃及人”(21:38),即公元年犹太反抗领袖。另一方面,大祭司纵容真正的反抗者,以致犹太人和罗马人冲突愈演愈烈,最后导致战争爆发,耶路撒冷被毁。

《约翰福音》用回顾历史的方式,揭露了大祭司错误策略的起源。当时犹太公会讨论如何对付耶稣,他们担心“人人都要信他,罗马人也要来夺我们的地土和我们的百姓”,大祭司该亚法主张把耶稣当作反罗马骚乱的替罪羊;他说:“独不想一个人替百姓死,免得通国灭亡,就是你们的益处”(11:48—50)。具有讽刺意义的是,他无意识地预言到,在耶稣之后,“神四散的子民都聚集归一”(11:50,52)。稍后,耶稣对自己的使命作了相仿的预言:“我若从地上被举起来,就要吸引万人来归我”(12:32)。《约翰福音》之所以强调这些破除狭隘民族传统的预言,是因为耶路撒冷已经毁灭,四散的犹太人和世界各地外邦人归于耶稣基督。

同观福音书明确记载了耶稣关于耶路撒冷被毁的预言(马太福音 24:1—2,马可福音 13:1—2,路加福音 21:5—6),而《约翰福音》却付之阙如。有人认为这是因为该书写于公元 70 年之前。我的看法恰恰相反。需要理解的是,对待耶稣这一预言,可以有不同的态度:或将之视为上帝的咒诅,对圣殿统治者杀害耶稣的报复;或视为耶稣所不情愿看到的犹太民族无法逃脱的厄运。同观福音书记载耶稣作预言时恸哭和沉重语调,足以支持第二种态度。耶稣当时的心情如同保罗后来表露的心情:“弟兄们,我心里所愿的,向神所求的,是要以色列人得救”(罗马书 10:1)。当耶稣的预言不幸而被言中,受到犹太人迫害、排挤的基督徒自然地倾向于上述第一种态度,庆幸耶稣对耶路撒冷灾祸预言的实现。^①为了避免这样的误解和幸灾乐祸的态度,使徒约翰一方面暗示耶路撒冷被毁是犹太人咎由自取(“你们拆毁这殿”);另一方面不再重复和强调耶稣的预言。相反,在《启示录》中,使徒约翰预示以色列十二支派中“十四万四千人”首先得救(7:4—8)。

同观福音书忠实记载耶稣关于耶路撒冷被毁的预言,那是因为早期

① 如《教会史》2.5—7 引用《犹太战纪》资料,证明耶路撒冷被毁是“罪恶的、不虔敬的犹太人所遭受的报应”。三联书店 2009 年版,第 116 页。

使徒相信这一预言必将实现；约翰作品避开这一预言，那是因为耶路撒冷已经被毁，没有必要火上浇油，倒有必要表达惋惜和同情。根据这样的分析，可以用公元 70 年耶路撒冷被毁事件为界来区分同观福音书与《约翰福音》的成书时间。

4. “犹太人”

《约翰福音》不同于同观福音书的一个特点是用“犹太人”指称整个民族。“犹太人”在《新约》中共出现 198 次，有三种用法：一是中性用法，指人的民族归属或犹太民族的习俗，如“犹太人和别国的人亲近来往本是不合例的”（使徒行传 10:28），“照犹太人洁净的规矩”（约翰福音 2:6）；二是正面用法，表示犹太民族亲近上帝的传统，如“先是犹太人，后是希腊人”（罗马书 1:16），“救恩是从犹太人出来的”（约翰福音 4:22）；三是负面用法，表示耶稣基督的对立面，如“犹太人逼迫耶稣”，“犹太人越发想要杀他”（约翰福音 5:16,18），“这犹太人杀了主耶稣和先知”（帖撒罗尼迦前书 2:15），“不听犹太人荒渺的言语”（提多书 1:14）。

按照同观福音书、《使徒行传》和使徒书信、约翰作品的顺序，可以看到负面用法越来越多、正面用法越来越少的趋向。同观福音书记载别人给予耶稣“犹太人王”的称谓，但不加评价；犹太人中既有耶稣的追随者，也有反对者，同观福音书没有一概而论。《路加福音》用“众人”和“百姓”区分犹太人中这两个阵营。我们已经指出《使徒行传》中犹太百姓或民众由热心、支持转为反对、逼迫的历史过程。在此过程中，既有“虔诚的犹太人”（使徒行传 2:5,13:43,等），也有“硬驳”、“毁谤”（13:45）、“恼恨弟兄”、“凌辱使徒”（14:2,5）、“不信的犹太人”（17:5），关于后者的记载越来越多。公元 58 年耶路撒冷民众围攻保罗的骚乱是一个历史转折点，犹太人一致反对使徒和教会（23:12,24:9,26:21）。即使如此，保罗只是偶尔地把迫害他的人统称为犹太人（哥林多后书 11:24，帖撒罗尼迦前书 2:14）。保罗书信中的“犹太人”大多与“希腊人”或“外邦人”对举，两者并

不是不信与信的区分,他说:“我们不拘是犹太人,是希腊人,是为奴的,是自主的,都从一位圣灵受洗”(哥林多前书 12:13)。

《约翰福音》是《新约》中使用“犹太人”一词最频繁的经书,共 71 次。其中,正面用法只有 3、4 次(4:22,11:45,12:11),而负面用法至少有 30 次之多,记载了 6 次犹太人与耶稣的长篇辩论(2:18—20;5:16—47;6:41—59;7:15—44;8:31—58;10:22—39)。语意的分析更能说明问题:同观福音书中,耶稣辩论的对手多为法利赛人,《约翰福音》中则为犹太人;前者记载法利赛人和祭司长阴谋杀害耶稣,后者认可这一说法(11:57),又多次说犹太人要杀耶稣(5:18,7:1,9:22,10:31,9:7);前者强烈谴责法利赛人,后者没有直接谴责法利赛人,却多次谴责犹太人的不信(8:37—47)。使徒约翰并不是要为法利赛人推卸责任,而是说法利赛人代表犹太人的宗教传统和现实利益,因此径直把矛头指向犹太人。关于“犹太人”在《约翰福音》中的意义,莫里斯总结说:“通常指对耶稣有恶意的犹太人(在信仰耶稣以外产生和组织起来的宗教世界),虽然并不必然指整个民族,事实上指犹太地的,特别是耶路撒冷四周的犹太人特征。”^①他并引用施拉姆(T. L. Schram)在《第四福音书中“犹太人”的用法》(*The Use of “Ioudaios” in the Fourth Gospel*)一书的结论:“犹太人”一词“所刻画的人民,其行为被律法及其应用所决定,因而表达出对耶稣的拒斥;其不信观点的对立面不是耶稣,而是耶稣门徒”^②。最后一句的意思应被理解为:犹太人拒斥耶稣的不信态度,直到使徒时代才明确表露出来。

《约翰福音》中“犹太人”也有中性用法,如对犹太民族习俗的介绍:“犹太人的官”(3:1),“犹太人的祭司长”(19:21),“犹太人的逾越节”,“犹太人的节期”,“犹太人的住棚节”等。这些貌似中性的用法中,“犹太人”的修饰对描述事实是多余的,却表明了一种外在于犹太教传统的态

① L. Morris, *The Gospel According to John*, Eerdmans, 1995, p. 115.

② Ibid, p. 115, note 2.

度和立场。另外,《约翰福音》使用“你们的律法”(8:17,10:34,18:31)或“他们律法”(15:25)等这些圣经中绝无仅有的提法,更加明显地表明对律法的外在态度。

《约翰福音》使用“犹太人”的负面意义和外在态度,并不能证明使徒约翰的“反犹主义”立场。事实上,使徒约翰和耶稣、保罗一样,身为犹太人,对同胞的情感可用“怨其不信,哀其不幸”来概括。区别在于:耶稣首先向犹太人传福音,在犹太人中区别信徒和不信者;保罗作“外邦人的使徒”,需要得到第一批犹太基督徒的认可,因此一般不把犹太人当作敌对整体;而到使徒时代晚期,基督教已与犹太教完全决裂,使徒约翰按照那时教会的用语习惯谈论犹太人。

5. 罗马人

罗马暴君图密善执政时期(81—96年),展开了继尼禄之后对基督徒的第二次大迫害。在此环境中,罗马帝国形象在约翰作品中根本改观。在官方没有采取迫害政策之前,耶稣和使徒力图与帝国和平共处。同观福音书记载耶稣治好罗马百夫长仆人,耶稣夸奖他“这么大的信心,就是在以色列中,我也没有遇见过”(马太福音 8:10)。耶稣明确区分“归凯撒”和“归神”两大领域(22:21)。看守耶稣十字架下的罗马百夫长承认:“这真是神的儿子了!”(27:54)彼得到义人“百夫长哥尼流”家里传道(使徒行传 10:1—34)。保罗在罗马官方法庭上极力争取基督教会的合法地位(使徒行传 24:10—26:32),要求信徒顺从“在上有权柄的”(罗马书 13:1)。随着罗马人局部迫害的开始,使徒把罗马统治者比作魔鬼,“如同吼叫的狮子,遍地游行,寻找可吞吃的人”(彼得前书 5:8)。

在《约翰福音》中,向罗马人示好的迹象完全消失,耶稣治好罗马百夫长仆人,被医治“一个大臣”的儿子(4:46)的事迹所取代。罗马百夫长对十字架上耶稣的叹服,变成罗马士兵“拿枪扎他的肋旁”(19:34)。更微妙的是,《约翰福音》记下彼拉多不可饶恕的责任。同观福音书中,彼

拉多的作用是被动的,他为耶稣开脱,但“无济于事,反要生乱”(马太福音 27:24);他被犹太众人所“催逼”,才“照他们所求”(路加福音 23:23, 24);只是“要叫众人喜悦”(马可福音 15:15)才判决耶稣死刑。但《约翰福音》明确地说,犹太人“没有杀人的权柄”(18:31),彼拉多声称耶稣的生死予夺全由他决定(19:10);彼拉多明知耶稣无罪,却在“犹太人的王”与“凯撒”的政治选择中作出不公的判决。《约翰福音》中的彼拉多也受“犹太人”要挟,但那不是无理要挟,而出自政治理由:“你若释放这个人,就不是凯撒的忠臣。凡以自己为王的,就是背叛凯撒了”(19:12),“除了凯撒,我们没有王”(15)。犹太人的理由是虚伪的,他们并不把罗马皇帝当作自己的王,也不承认耶稣是犹太王(19:21);而彼拉多则真诚地相信处死耶稣可以为皇上清除潜在隐患,因此他不顾犹太人反对,执意“用希伯来、罗马、希腊三样文字”写下死刑犯牌“犹太人的王,拿撒勒人耶稣”(19:19—22)。半个世纪之后,图密善迫害基督教,“主还有一些族人尚在人世,他们是主肉身弟兄犹大的孙子,被人告到上面,说他们是大卫的子孙”,“图密善下令诛灭所有与大卫同属一族的人”。^①《约翰福音》记载彼拉多诛灭“犹太人王”的政治动机,是不是生活在图密善时期的使徒约翰借古讽今的“春秋笔法”呢?

第二节 真理和神学

“宣讲”(kērygma)是《新约》常用语,它指福音书中耶稣表达的、使徒书信传承的不变的历史信息。虽然表达方式不同,《新约》各书有六个一以贯之的宣讲要素:对(1)上帝(2)差遣和提升的(3)耶稣(4)的信仰,是(5)对惟一上帝的正确认识,为我们(6)带来拯救。^②

① 优西比乌:《教会史》3.20,三联书店 2009 年版,第 126 页。

② E. E. Lemcio, “The Unifying Kerygma of the New Testament”, *Journal for the Study of the New Testament*, 33(1990), pp. 3-11.

在我们看来,宣讲的内容是连续一致的启示,而表达启示的方式有多种。如果“宣讲”是指表达启示的一种方式,那么可以看出同观福音书和《约翰福音》在表达方式上有所不同。同观福音书中,除有“登山宝训”这样的长篇宣讲,主要表达方式是记事(耶稣生平和神迹)和比喻。特别是喻言多达 40 多个,每个喻言是独立的故事,包含完整的信息。《约翰福音》中,喻言是耶稣神性的比喻,如“粮”、“门”、“牧人”、“葡萄园”等。这些比喻和神迹一样,是宣讲(kērygma)所用的手段。同观福音书关于耶稣生平的记事,或被《约翰福音》的宣讲所替代,如用“道成肉身”代替耶稣的出生;或被宣讲所充实,如耶稣三次到耶路撒冷都有宣讲。《约翰福音》宣讲的表达方式与它所表达的主题——上帝的真理有关。不管在何种题材、风格的作品中,宣讲都最适合于真理的表达。虽然《约翰福音》既不是神学论文,也不是哲学文章,但它比圣经的其他任何书卷更接近于神学和哲学的理论。

1. 启示的真理

《约翰福音》使用“真理”这一概念,作为从历史中耶稣直到使徒时代一脉相传启示的总称。据统计,“真理”(alētheia)在《新约》中出现 65 次,其中《约翰福音》中出现 22 次,约翰书信中出现 18 次;形容词“真”(alēthēs)在《新约》中出现 25 次,其中《约翰福音》中出现 14 次;“真实”(alēthinos)在《新约》中出现 28 次,其中《约翰福音》中出现 9 次。^① 使徒约翰集中使用“真理”一词,不但表现了他对所传达信息真实性的信心,更重要的是具有总结和显明启示的意义。如果说同观福音书的启示主要蕴涵在耶稣的喻言中,那么《约翰福音》中的启示就是被光明照耀的真理,耶稣启示由喻言形式转变为真理言说,标志着使徒传统的成熟定型。

① R. E. Brown, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible, vol. 29, 2nd. ed., New York: Doubleday, 1986, p. 499.

《约翰福音》开篇说,耶稣“这人来,为要作见证,就是为光作见证”(1:7)。耶稣临死前宣布,他“来到世间,特为给真理作见证”(18:37)。彼拉多却向耶稣提出“真理是什么?”(18:38)。我们现在不知道彼拉多发问的语调是什么。这个问题可能是反讽、傲慢和好奇。如果是反讽和傲慢,那就是世间统治者对耶稣所传福音的无知和蔑视;但如果好奇,那就是源于“诧异”的一个真正的哲学问题。我们在这里没有必要一一考察让 2000 多年的哲学家殚精竭虑的真理学说,只需要注意 20 世纪哲学的一个伟大发现——海德格尔的发现:第一,真理的意义是“除蔽”;第二,真理的本质是自由。^① 海德格尔这两条“发现”不过是对《约翰福音》再认识而已。海德格尔真理观的关键点,都可以在约翰作品中找到原型,如“自由与启示或真理的过程有着最密切、最亲近的亲缘关系”,“真理使人得自由”,“我们是属真理的”,等等。^② 实际上,《约翰福音》全书都在回答“真理是什么?”让我们带着这个问题走进《约翰福音》。

(1) 显明了的启示

《约翰福音》开篇明义:耶稣是“照亮一切生在上的人”的“真光”,(1:9)“光”在《约翰福音》的上下文中是一个等同于“真理”的概念,“真光”就是“真理”。从词源学上说,“真理”即希腊文“alētheia”,“a”是一个否定性的前缀,“lētheia”的意思是“掩盖”,“隐藏”;“a-lētheia”的意思是:“除去掩盖”,“把隐蔽的东西揭示出来”。《约翰福音》中“光”与“黑暗”的对举(“黑暗”出现 8 次,有 7 次是与“光”同时出现)。比如,“光照在黑暗里,黑暗却不接受光”(1:5),第一句中黑暗中的光照是真理的启蒙之义;第二句说真理之光与真理的掩盖同时存在,没有隐蔽也就没有除蔽。《约翰福音》的真理贯穿《新约》启示的全部:创世,道成肉身,恩典,人的罪、自由和生命,耶稣的救赎,人与上帝之间的道路,等等。

① M. Heidegger, *Basic Writings*, London: Routledge, 1978, pp. 80–82, 113–142.

② M. Heidegger, *Being and Time*, Oxford: Basil Blackwell, 1962, pp. 126, 306.

使徒时代早期成书的同观福音书,记载了耶稣以比喻、寓言和预言方式宣讲的福音,甚至说耶稣“若不用比喻,就不对他们说什么”(马太福音 13:34)。耶稣也曾私下向门徒解释比喻和寓言的意思,但门徒在大多数场合仍然不明白启示的真理。他们生前认耶稣为基督,主要不是由于听到的启示,而是由于看到耶稣行神迹,特别是在凯撒利亚腓立比高山上改变形象,显出神圣样式(17:2)。直到耶稣复活之后显身给予启示,门徒才开始按照圣经传统,逐渐认识耶稣生前教导的启示意义(路加福音 24:45)。

同观福音书在使徒时代开始时回顾耶稣历史,《约翰福音》在使徒时代结束时回顾耶稣历史;使徒时代可以说是启示真理的除蔽过程。经过丰富实践和启示的深化,使徒约翰回想起使徒们过去没有理解或未加注意的耶稣言行,栩栩如生地浮现出耶稣的圣子形象,真实地重现耶稣长篇大论,又对耶稣的话加以注释和评论。这些特有注释、评论是使徒约翰根据圣灵默示和使徒时代的生活境况、思想传统,理解了耶稣当年启示的重点和要点,有总结和显明主旨的作用。

(2) 使人自由的救赎真理

布尔特曼说,《约翰福音》的语言“被‘光—黑暗’的对立所统辖”,这种术语“表达了诺斯替派的广泛影响”^①。布尔特曼没有理解,《约翰福音》中“光”(phōs)与“黑暗”(skotos)的对举与诺斯替派或摩尼派的二元神论毫不相干。固然,作为上帝的真理之光具有神圣本体的意义,但是,与之对立的“黑暗”却不是一个本体论的术语,不表示与上帝相抗衡的另外一个神。毋宁说,“黑暗”是一个赎罪论的术语。正如耶稣说:“你们必晓得真理,真理必叫你们得以自由”(8:32)。他接着解释说,“自由”指不再当“罪的奴仆”了(8:34)。

^① R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 1, New York: Charles Scribner's Sons, 1955. p. 173.

正是由于人的罪,上帝的真理被严重地遮蔽了。即便是上帝拣选的以色列人,知道上帝的诫律,也不断陷入偶像崇拜的罪恶。为了除蔽的目的,道成肉身化为耶稣。同观福音书记载耶稣传福音第一句话:“天国近了,你们应当悔改!”(马太福音 3:2,马可福音 1:15)召唤罪人悔改始终是同观福音书的主题。但是“悔改”一词甚至没有出现在《约翰福音》之中,其重点是宣扬“恩典和真理都是由耶稣基督来的”(1:17)。罪人按其本性不可能悔改,“世人因自己的行为是恶的,不爱光倒爱黑暗”(3:19),因为“凡作恶的便恨光,并不来就光,恐怕他的行为受责备”(20)。就是说,真理不是人的发现,而是恩典的赐予,“行真理的必来就光,要显明他所行的是靠神而行”(21)。

《约翰福音》中“光明”与“黑暗”是“真理”与“谎言”的对立,具体到人,化为“信”与“不信”、“赎罪”与“定罪”、“永生”与“灭亡”、“我的羊”与“不是我的羊”(10:26—27)、“爱我的”与“不爱我的”(14:23—24)这两个阵营的对垒。这两者不是人与人的对决,而是上帝对人的取舍:“信他的人,不被定罪;不信的人,罪已经定了”(3:18)。就是说,“信”与“不信”并不是人的自由选择,而是上帝拣选“已经定了”的结局。

在使徒与上帝的关系中,耶稣基督始终处于主动方面,“不是你们拣选了我,是我拣选了你们”(15:16)。同样,在罪人与上帝的关系中,耶稣基督始终处于主动方面。耶稣复活后赐予门徒圣灵,对他们说:“你们赦免谁的罪,谁的罪就赦免了;你们留下谁的罪,谁的罪就留下了”(20:23—24)。这段话的前一个“赦免”(aphête)和“留下”(kratête)是现在式,表示使徒的赦免和定罪;后一个“赦免”(apheōntai)和“留下”(ketratēntai)是被动完成式,表示上帝已经施行的赦免和定罪。这段话表明,使徒是否赦免罪人,并不取决于他们个人的好恶,而在执行上帝的意志。

《新约》记载了耶稣基督对罪人的不同态度:同观福音书记载耶稣召唤罪人悔改,表现上帝“容忍等待”的慈爱;保罗强调“因信称义”,表现上

帝正在和将要实施拣选恩典；而《约翰福音》中两个阵营的截然区别，表现“时候到了”的拣选结果。这三个阶段对应于耶稣生前、使徒时代早期和晚期。在这一历史过程中，随着启示真理逐渐昭示显露，越来越多的人从罪的奴役下解放出来，而其余的人就被定罪了。耶稣谈到定罪的原因时说：“我若没有来教训他们，他们就没有罪；但如今他们的罪无可推诿了。恨我的，也恨我的父。我若没有在他们中间行过别人未曾行的事，他们就没有罪；但如今连我与我的父，他们也看见也恨恶了”（15：22—24）。第一阶段，不知福音、或听说但不理解福音的罪人“没有罪”；第二阶段，不信耶稣基督的人负有“无可推诿”之罪；第三阶段，抗拒福音真理的人患有敌基督、恨上帝的不可饶恕之罪。写于第二阶段的同观福音书重点记载前两阶段罪人的态度；而《约翰福音》重点表达第三阶段罪人的态度。两者的不同侧重点，不是因为四福音书作者的不同观点，而是因为上帝在不同阶段的启示和行动。

2. 新约神学的总括

《约翰福音》以成熟的神学著称，如果与使徒书信相对照，不难发现《约翰福音》的神学观点在保罗书信中都可以找到。比如，基督自创世即与上帝同在，人类的罪性和死性，耶稣如同逾越节被宰的羔羊为人类赎罪，因恩典而信耶稣基督，耶稣之后的圣灵中保作用，等等。相似之点之多，乃致有人把《约翰福音》归于保罗神学的范畴，甚至说：“这部福音书的作者无处不借用保罗”^①，“贯穿这部福音书的主流是保罗主义”^②，等等。

上述评价只是在下列意义上才是正确的，即使徒约翰和保罗通过不同途径得到同样启示。保罗在作外邦人使徒过程中得悉的启示，约翰

① E. F. Scott, *The Fourth Gospel*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1906, p. 46.

② J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament*, New York: C. Scribner's Sons, 1911, p. 522.

在作耶稣门徒时业已听说,只是那时尚不理解,直到使徒为耶稣作见证和传道的实践中,耶稣当面向门徒说过的启示的意思才被他们逐渐理解。耶稣生前和复活时已经向门徒们交代了今后将要发生的事情,在使徒时代又通过圣灵提醒跟随耶稣的门徒(约翰和彼得)过去的教导,同时向新的使徒(保罗)显示同样的信息。因此之故,保罗在使徒时代早期得到的新启示,与约翰在晚期重温和总结的启示,才有相同、相似之处。

有人可能会认为,无论是使徒书信,还是《约翰福音》的神学思想,都已存在于同观福音书之中,《新约》的所有神学观点,无一不可在同观福音书中找到相应的喻意;他们认为,如果把《约翰福音》作为新约神学的总括,难免研究者个人的主观建构。这样的批评值得重视。虽然任何解释都需要理论上的建构,但对上帝启示的解释,必须尽量避免人的主观片面性。为了避免解释者的个人偏见,在对同观福音书与《约翰福音》作比较研究时,不是要看后者说了前者已经说过的话,比如,“神的儿子”、“基督”、“人子”、“罪和救赎”、“受难和复活”,这些可以说是四福音书的相同主题和核心。如果从这些方面比较,《约翰福音》似无写作的必要。但是,此书的价值恰恰在于说出同观福音书所没有说过的话,以下分析的四个不明显见于同观福音书的启示,以全面表现《约翰福音》的神学概貌。

3. “三位一体”的上帝

《旧约》中上帝耶和華是天地万有的惟一神,可化身为神的使者,可隐秘为圣灵,《新约》中上帝一脉相承。同观福音书记载的耶稣是基督,“神的儿子”和“爱子”,充满圣灵,但并没有“三位一体”的明显思想。《马太福音》倒数第二句“奉父、子、圣灵的名给他们施洗”(28:19),经考证为后来的添加。《约翰福音》虽然也没有“三位一体”的说法,但处处呈现出耶稣作为圣子的惟一性和独特性,明确表达以基督为中心、圣子与圣父和圣灵同一的上帝观,也可说是“三位一体”神学的蓝本。

《约翰福音》开篇“道成肉身”学说,精练地概括了圣子耶稣与圣父上帝既同在、同一,又有不同显示、功能的五层关系。第一,圣父和圣子同在同工:“这道太初与神同在。万物是藉着他造的;凡被造的,没有一样不是藉着他造的”(1:2—3)。第二,圣父差遣“独生子”(monogenous)来到世界:“道成了肉身,住在我们中间,充充满满地有恩典,有真理”(1:14)。第三,圣子耶稣向世人昭示圣父的启示和荣耀:“从来没有人看见神,只有在父怀里的独生子(monogenēs)将他表明出来”(18)。第四,圣父曾经施行的拯救被耶稣基督所接替:“律法本是藉着摩西传的,恩典和真理都是由耶稣基督来的”(17)。第五,人只有信耶稣基督,才能信上帝:“凡接待他的,就是信他名的人,他就赐他们权柄,作神的儿女”(12)。《约翰福音》用大量的耶稣事迹,历史地、具体地再现圣子与圣父的这五种关系。

(1) 圣父与圣子同体

耶稣称道的中心是他与“我父”和“差我来的父”不可分离的同一:“我与父原为一”(10:30)。耶稣三次宣称:“父在我里面,我也在父里面”(10:38);“我在父里面,父在我里面,你不信吗?”(14:10)“你们当信我,我在父里面,父在我里面”(14:11)。我们知道,《新约》中“在……里”表示“分有”的等同关系。在保罗书信中,“在基督里”表示因信得救的众人与耶稣基督的同一;而《约翰福音》中圣父与圣子是相互分有的同体关系。

耶稣并没有使用“本体”、“分有”等抽象的哲学术语,《约翰福音》中没有后来导致“三位一体”神学争论的那些纠葛、麻烦。耶稣用人们喜闻乐见的日常语言,表达圣父与圣子同一的神学奥秘。耶稣声称,圣父和圣子共有的上帝属性超越世界的存有。比如说,圣父和圣子共荣:“我同你享荣耀,就是未有世界以先我同你所有的荣耀”(17:5)。再比如,“神就是爱”(约翰一书 4:8),“创立世界以前,你已经爱我了”(24)。还比如,“父爱子,已将万有交在他手里”(3:35)。

耶稣沿用《旧约》耶和華的自我称谓“我是我所是”(七十子圣经译作 *egō eimi ho ōn*, 出埃及记 3:14), 声称自己与圣父一样是自有永有或存在自身。《约翰福音》记载耶稣声称“我是”(egō eimi)的句式, 计有三种。其一, “我是”后接谓词, 显明上帝的属性和行动, 《约翰福音》共有七个这样的句子: “我就是生命的粮”(6:35); “我是世界的光”(8:12); “我就是羊的门”(10:7, 9); “我是好牧人”(10:11, 14); “我是复活, 我是生命”(11:25); ①“我就是道路、真理、生命”(14:6), “我是真葡萄树”(15:1, 5)。其二, “我是”用作谓词, 如“你们若不信‘我是’(egō eimi), 必要死在罪中”(8:24; 并见 8:28, 13:19)②。其三, “我是”单独成句, 如“还没有亚伯拉罕, 就有了我(egō eimi)”(8:58, 并见 4:26, 6:20, 18:5)。不管哪一种句式, 都表明耶稣与上帝耶和華之间的等同关系。这是指圣子与圣父的本体相同, 也就是开篇的“太初有(ēn)道, 道与神同在(ēn tros)”(“ēn”即希腊文“是”动词的过去式)。

(2) “父是比我大的”

圣子与圣父的本体同一, 不等于两者位格相同。耶稣一再强调父比他更大, “我本是出于神, 也是从神而来, 并不是由着自己来, 乃是他差我来”(8:42); “我尊敬我的父”(49); 耶稣所行所说的一切都来自父: “子凭着自己不能作什么, 惟有看见父所作的, 子才能作; 父所作的事, 子也照样作”(5:20); “我不求自己的意思, 只求那差我来者的意思”(30)。耶稣所行神迹, 是为了让人们看到上帝权能和荣耀: “我若荣耀自己, 我的荣耀就算不得什么; 荣耀我的乃是我的父”(8:54)。耶稣的话之所以是真理之言, “因为不是我独自在这里, 还有差我来的父与我同在”(8:16)。耶稣之所以能够赐予人生命, 是因为“父怎样叫死人起来, 使他们活着, 子也照样随自己的意思使人活着”(5:21)。人之所以要信耶稣, 是因为

① 和合本译作“复活在我, 生命也在我”。

② 中译本将“我是”一律译作“是基督”。

“信我的,不是信我,乃是信那差我来的”(12:44)。所有这些,都在强调“父是比我大的”(14:28)。这不是说圣父和圣子是大小两位神,而意味着圣父与圣子位格的先后次序:旧约的耶和华显示在先,新约的耶稣在后。

(3) 惟一的启示和拯救

哈纳克认为:“耶稣宣讲的福音只是与父有关,而与子无关。”^①在他看来,《约翰福音》把“人子”神化为“圣子”,以及后来的基督学,都是崇尚“弥赛亚”的犹太文化的产物,而不是耶稣所传福音的原义。^②哈纳克没有认识到,上帝与耶稣之间父子关系,不只是本体内的位格关系,更重要的是上帝与人的外部关系。内在关系的逻辑是:耶稣之所以是上帝,是因为他是惟一圣子,“父爱子,已将万有交在他手里”(3:35);子爱父,服从圣父的拯救目标:“正如父认识我,我也认识父一样,并且我为羊舍命”(10:15)。外部关系的逻辑则是:“神爱世人,甚至将他的独生子赐给他们”(3:16);“叫人都尊敬子如同尊敬父一样。不尊敬子的,就是不尊敬差子来的父”(5:23)。惟一上帝(thon)与独生子(monogenous)之间的独有关系,指明了耶稣是惟一的拯救之路、真理之言和生命之源:“我就是道路、真理、生命,若不藉着我,没有人能到父那里去”(14:6)。

(4) 超越人的宗教

上帝与耶稣的父子关系,不是抽象的说教,而是历史的真理。同观福音书主要通过先知预言大卫后裔中弥赛亚的实现证明耶稣是神的儿子,《约翰福音》非但没有引用这些预言,反倒借犹太人引用先知所说“基督是大卫的后裔,从大卫本乡伯利恒出来的”(弥迦书 5:2),以此证明来自加利利的耶稣不是基督(7:41—42)。这当然不能说明使徒约翰同意犹太人的说法,或不知道耶稣确实出生在伯利恒(马太福音 2:1,路加福音 2:7)。可是,使徒约翰既不正面反驳、也不澄清因耶稣出生地而产生

① A. von Harnack, *What is Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1957, p. 144.

② Ibid, pp. 124—146. 特别是 pp. 140—141 关于《约翰福音》的论述。

的“纷争”(7:43),表明作者不关心耶稣是否大卫后裔的问题。相反,作者记载耶稣强烈谴责犹太人之父是“魔鬼”,“从起初是杀人的”,“也是说谎之人的父”(8:44),耶稣说自己不是亚伯拉罕的子孙,而是亚伯拉罕所“仰望”的(56),“还没有亚伯拉罕就有了我”(58)。耶稣如此彻底否定以色列人血缘传统,不但未见于同观福音书,而且比保罗的区别对待(罗马书 4:1—17,9:6—8)更加激烈;比保罗说上帝对亚伯拉罕后裔的应许“指着一个人,就是基督”(加拉太书 3:16)更为直白。圣子耶稣彻底断绝与以色列人的血缘关系,只有在基督教与犹太教彻底决裂的使徒时代晚期,才能得到完全明白的理解和表述。

圣子耶稣超越了人的宗教和传统宗教的崇拜对象,但没有因此而脱离旧约传统。《约翰福音》也引用先知预言证明耶稣是基督;尤为值得注意的是,引用了两段不见于同观福音书的经文。其一,“他们都要蒙神的教训”(以赛亚书 54:13,原文为“你的儿女都要受耶和华的教训”);耶稣揭示说,这一启示的意义在于表明上帝与他是亲见的父子:“这不是说有人看见过父,惟独从神来的,他看见过父”(6:45—46)。其二,“我曾说你们是神”(诗篇 82:6);耶稣用的推理说,“若那些承受神道的人,尚且称为神”,真神耶稣“自称是神的儿子,你们还向他说‘你说僭妄的话’吗?”(10:35—36)就是说,《旧约》中已有圣子化身为人的启示,耶稣用无可辩驳的言行神迹表明自身圣子身份,只有那些不理解圣经传统精神的人,才会指控耶稣犯有僭妄之罪。

(5) 信主耶稣和信上帝的统一

承认耶稣与上帝是圣子和圣父,要求在实践中重新定位对上帝的信仰。在旧约传统中,任何宣称自己等同于上帝的人,都犯有亵渎大罪;同观福音书中,耶稣基督是上帝的儿子,但尚无父子同一的明显启示。《约翰福音》之所以显明上帝与耶稣的父子关系,是要人相信耶稣是基督,如使徒约翰所说,“要叫你们信耶稣是基督,是神的儿子,并且叫你们信了他,就可以因他的名得生命”(20:31)。“信”是全书的关键词。贯穿全书

的线索是:是否信耶稣是圣子,乃是信与不信上帝的分界线。只有信耶稣是圣子的人,才能信上帝;使徒多马最终道出信仰真言“我的主,我的神!”(20:28)达到了主耶稣和上帝的至高信仰。反之,犹太人不信耶稣是圣子,因为耶稣“将自己和神当作平等”而想杀他(5:18),不可避免地违背他们自己对《旧约》中上帝的信仰。

保罗把人对上帝的虔诚归纳为“有信,有望,有爱”(哥林多前书 13:13)。在《约翰福音》中,对圣子的虔诚就是对圣父的虔诚:“尊敬子如同尊敬父一样。不尊敬子的,就是不尊敬差子来的父”(5:23);信耶稣就是信上帝:“你们信神,也当信我”(14:1);爱耶稣就是爱上帝:“倘若神是你们的父,你们就必爱我,因为我本是出于神,也是从神而来,并不是由着自己来,乃是 he 差我来”(8:42);希望上帝赐予人永生,只能寄托在耶稣身上,“因为父怎样在自己有生命,就赐给他儿子也照样在自己有生命;并且因为他是人子,就赐给他行审判的权柄”(5:26—27)。

(6) 作为生命之源的圣灵

“神是个灵”的说法(4:24),说明圣父与圣灵的同一;“神赐圣灵给他,是没有限量的”(3:34)的说法,说明圣灵与圣子的同一。父、子和灵的区别在三者不同功能上区别开来。《约翰福音》强调,圣灵的特别功能在于生命的力量。“生命”(zōē)在《新约》中出现 135 次,66 次出现在约翰作品(《约翰福音》36 次,约翰书信 13 次,《启示录》17 次)。^①

《约翰福音》中的“生命”与“永生”(zōē aiōnios,出现了 5 次)是同义词。圣子不从圣父中“出生”,而“出自”圣父,由圣父“成为”圣子(1:14)。这种语意上的差别说明,圣子和圣父不是人的父子关系,后者是自然生命的延续,前者则是生命的共同源泉。如使徒约翰所说:“父怎样在自己有生命,就赐给他儿子也照样在自己有生命”(5:26)。《约翰福音》描述

① R. E. Brown, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible, vol. 29, 2nd. ed., New York: Doubleday, 1986, p. 505.

了“生命—圣灵”由耶稣通过使徒蔓延到全世界的救赎大趋势。

首先是耶稣从圣父得圣灵。同观福音书记载的耶稣受洗事件的意义,在《约翰福音》中,被反复显明为生命之源从天上下降人间,比如,“圣灵降下来,住在谁的身上,谁就是用圣灵施洗的”(1:33),“你们将要看见天开了,神的使者上去下来在人子身上”(51);“人若不是从水和圣灵生的,就不能进神的国”(3:5),“除了从天降下仍旧在天的人子,没有人升过天”(13),“若不是从天上赐的,人就不能得什么”(27);“信子的人有永生;不信子的人得不着永生”(36)。

其次,耶稣说:“我对你们所说的话就是灵,就是生命”(6:63)。他反复向人指示生命源泉和永生之道,使用“水”和“粮食”的比喻:“我所赐的水要在他里头成为泉源,直涌到永生”(4:14);“我就是生命的粮,到我这里来的,必定不饿;信我的,永远不渴”(6:35);“我所要赐的粮,就是我的肉,为世人之生命所赐的”(51)。

“水”的圣灵喻意,也是耶稣在住棚节“最大之日”宣布的主题:“人若渴了,可以到我这里来喝。信我的人,就如经上所说‘从他腹中要流出活水的江河来’”(7:37—38)。这段话显明了《以赛亚书》中“你们一切干渴的都当就近水来”(55:1)一句的意义。使徒约翰解释说:“耶稣这话是指着信他之人要受圣灵说的,那时还没有赐下圣灵来,因为耶稣尚未得着荣耀”(7:39)。第7章留下信基督之人为什么需要圣灵、耶稣何时以及如何赐下圣灵等问题,在第14、15、16三章记载的耶稣告别之言中,得到回答。

(7) 作为保惠师的圣灵

耶稣告诉使徒说,他死后“不撇下你们为孤儿。我必到你们这里来”(14:18)。这不是说耶稣复活后继续生活在他们中间,而是说:“我要求父,父就赐给你们另外一位保惠师^①(parachlētōs),叫他永远与你们同

^① 和合本译为“另外赐给你们一位保惠师”。

在”(16);“也要在你们里面”(17)。“保惠师”即“圣灵”(14:16,26;16:7)和“圣灵的真理”(15:26)。保惠师是圣灵的人格,正如耶稣是圣子的人格。可以说,耶稣本人就是使徒的保惠师。圣灵就是耶稣死后上帝赐予因信得救之人的“另外一位保惠师”。在基督第二次降临之前,圣灵作为保惠师,替代耶稣基督行使下列五项功能。

其一,生命—圣灵使得因信得救之人分享圣子的永生,“你们在我里面,我也在你们里面”(14:20,15:4,5);“因为我活着,你们也要活着”(14:19)。

其二,真理的圣灵如同耶稣一样作使徒的老师(13:14:“夫子”):“他要将一切的事指教你们,并且要叫你们想起我对你们所说的一切话”(14:26),“他要引导你们明白一切的真理”(16:13)。

其三,如同耶稣一样“为自己作见证”(8:14),为真理作见证(18:37),“从父出来的真理的圣灵,他来了,就要为我作见证”(15:26)。

其四,如同耶稣爱护门徒一样,圣灵把耶稣的平安“赐给你们”(14:27),“你们若奉我的名求什么,我必成就”(14:14,参见15:7,16)“并叫你们的喜乐可以满足”(11)。

其五,在耶稣身后,圣灵定不信基督之人的罪,审判他们的首恶:“他既来了,就要叫世人为罪、为义、为审判,自己责备自己。为罪,是因他们不信我;为义,是因我往父那里去,你们就不再见我;为审判,是因这世界的王受了审判”(16:8—11)。

4. 破除异端迷信

《约翰福音》被称为“神迹之书”^①甚不恰当。与三部同观福音书相比,这部福音书记载的神迹(sēmeia)其实是最少的。据约翰·德雷恩的

① R. T. Fortna, *The Gospel of Sign*, Cambridge University Press, 1970.

《新约概论》一书中列举的四福音书中耶稣所行神迹的对照表^①。我们做一统计:除耶稣复活的神迹之外,《马太福音》记有 21 件神迹,《马可福音》有 20 件,《路加福音》中 20 件,而《约翰福音》只有 7 件,其中 2 件(使五千人吃饱和在水面上行走)见诸同观福音书,另外 5 件(治好大臣的儿子,变水为酒,治好毕士大池边的病人,治好生来瞎眼的,使拉撒路死里复活)为《约翰福音》独有。

关键还不在于数量的多少,而在记载神迹的方式。同观福音书对神迹的记载以记事为主;而《约翰福音》中的神迹,只是耶稣神性的“兆头”(sēmeia)。^② 每个神迹因而配有长篇神学“宣讲”(kērygma),阐明神迹指示的启示意义。参照莫里斯的研究^③,以下列出 7 个神迹与 7 段宣讲的配合。

神 迹	宣 道
变水为酒(2:1—11)	人的重生(3:1—21)
治好大臣的儿子(4:46—54)	生命之泉(4:7—26)
治好毕士大池边的病人(5:1—18)	圣子的权柄(5:19—47)
使五千人吃饱(6:1—15)	生命的粮(6:22—59)
在水面上行走(6:16—22)	信永生之道(6:60—71)
治好瞎子(9:1—41)	好牧人(10:1—42)
拉撒路死里复活(11:1—44)	复活的荣耀(12:20—50)

使徒约翰认为神迹本身并不是启示真理,单凭神迹不足以使人信基督,因此需要耶稣的宣讲,神迹才有启示的意义。值得注意的是,《约翰福音》对四个医治神迹的记载和随后的耶稣宣讲,全然没有同观福音书

① 约翰·德雷恩(John Drame):《新约概论》,胡青译,北京大学出版社 2005 年版,第 162—164 页。

② 《约翰福音》没有使用同观福音书所说的“异能”(dynamis),“奇事”(teras)只用一次,且与“神迹”(sēmeion)同时使用(4:48);D. A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Apollos, 1991, p. 175.

③ L. Morris, *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, pp. viii - x. 本书修改了第 5、6、7 宣讲的主题。

反复强调的“驱鬼”。同观福音书中大多数病人被污鬼附身,而《约翰福音》中治好的四个人,没有一个是被鬼附身的;相反,“被鬼附身”是犹太人对耶稣的污蔑(7:20,8:44,48,52;10:20)。为什么会有这样的差别呢?

我们知道,新约时代的异教世界,巫术和偶像崇拜蔓延。为了使当时的听众读者理解耶稣的医治神迹,同观福音书借助当时的流行术语,用“污鬼”象征病人的有罪灵魂和社会恶俗,用“赶鬼”象征催人悔罪。耶稣清楚地知道,他处在“邪恶淫乱的世代”,人们迷信神迹,但不知悔改(马太福音 16:4;马可福音 8:12);他准确地预言,他的神迹将被“假基督、假先知”所误解和利用,他们“将要起来,显大神迹、大奇事。倘若能行,连选民也就迷惑了”(马太福音 24:24)。果然,基督教刚传入异教世界,巫师立即利用耶稣驱鬼的神迹,装神弄鬼,以假乱真(使徒行传 8:9—24,16:16—18,19:13—17)。针对群魔乱舞的巫术迷信,保罗警告信徒说:“这不法的人来,是照撒旦的运动,行各样的异能、神迹和一切虚假的奇事”(帖撒罗尼迦后书 2:9)。据《教会史》记载,一二世纪之交,教会内部出现巫术和诺斯替派相结合的异端,为了防止异端利用耶稣驱鬼的神迹刮起迷信巫术的妖风,《约翰福音》不再采取“驱鬼医治”之说。使徒约翰准确记载耶稣揭示出他行医治神迹有两方面的意义。第一,某些疾病有其罪因,医治神迹使人悔改。耶稣对那个在毕士大池边躺了 38 年的病人说:“你已经痊愈了,不要再犯罪,恐怕你遭遇的更加利害”(5:14)。第二,某些疾病没有罪因,行医治神迹是为了荣耀上帝。耶稣治好生来瞎眼的人,“不是这人犯了罪,也不是他父母犯了罪,是要在他身上显出神的作为来”(9:3)。同样,耶稣行神迹使拉撒路复活,“乃是为神的荣耀,叫神的儿子因此得荣耀”(11:4)。《约翰福音》揭示的医治神迹这两方面的意义,与同观福音书的记载相同,但避免“驱鬼”之类的象征语言。这不能不视为启示的显明和神学的成熟。

《约翰福音》虽不谈“污鬼”,但保留《圣经》中“魔鬼”或“撒旦”的术

语。而且,比任何经书更明显地揭示出魔鬼学的神学内涵。其一,“魔鬼”指人类的罪性,如“你们的父魔鬼”代表“私欲”、“杀人”和“说谎”三项原罪(8:44)。其二,“魔鬼”代表个人的罪恶动机,如“魔鬼已将卖耶稣的意思放在西门的儿子加略人犹大心里”(13:2);“撒旦就入了他的心”(27)。最后,《约翰福音》中三次提到“世界的王”(12:31,14:30,16:11),代表敌基督的社会恶俗和统治者,相当于保罗所说的“世界的神”(哥林多后书 4:4),或“今世的风俗”、“空中掌权者的首领,就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵”(以弗所书 2:2),以及“那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的,以及天空属灵气的恶魔”(6:12)。约翰书信也明确地把敌基督的人和世界等同为魔鬼:“魔鬼从起初就犯罪。神的儿子显现出来,为要除灭魔鬼的作为”(约翰一书 3:8)。

5. 永恒的神圣见证

使徒和第一代基督徒是耶稣历史的见证人,他们用亲身经历和耳闻目睹的事实为耶稣基督作见证。我们说,同观福音书是历史中耶稣的见证,《使徒行传》记录了早期使徒的见证实踐,使徒书信表达了他们的见证神学。在这些见证人相继去世之后,谁为耶稣作见证,如何作见证?这是最后一个使徒约翰关心的问题。由于圣灵提醒,使徒约翰回忆起耶稣生前的一些话语,作为这些问题的答案。^①

和同观福音书一样,《约翰福音》也说很多人为耶稣作见证,包括:施洗者约翰(1:7,15,32;3:28,33;5:33),撒玛利亚的妇人(4:39),被治好的瞎子(9:32—33),见到拉撒路复活的众人(12:17);以及从头就与耶稣同在的门徒(15:27,19:35,21:24)。

① 据公元 2 世纪的《穆拉特正典目录》记载,其他门徒和主教鼓励门徒约翰写一本福音书。约翰要求大家禁食三天,若能得到任何启示才可写书。当晚门徒安德烈得到启示,约翰按照大家参与的构思,以他的名义撰写全书。这一记载反映了《约翰福音》是使徒时代后期门徒的集体追忆和启示的结晶这一事实。

但是,《约翰福音》还提到“不是从人来的”(5:34)、“比约翰更大”的见证(36)。这是神圣的见证,概括有四项:第一,“我是为自己作见证”(8:18,参见5:36);第二,“差我来的父也为我作过见证”(5:37,参见8:18);第三,圣经“给我作见证”(5:39);最后,“从父出来真理的圣灵,他来了,就要为我作见证”(15:26)。

(1) 圣父与圣子的见证

圣父和圣子关系显示出两者相互的、共同的见证。圣父需要圣子的见证,因为上帝的真理需要耶稣的见证才能显明,“从来没有人看见神,只有在父怀里的独生子将他表明出来”(1:18);圣子也需要圣父的见证,因为真理化身的耶稣需要上帝的见证才能“照亮一切生在世上的人”(1:9)。

圣子和圣父的共同见证既同时显现,又共同行动。圣父和圣子同时显现相同的真理,圣子是“真光”即真理,化为耶稣,“来到世间,特为给真理作见证”(18:37)。针对法利赛人的反驳“你是为自己作见证,你的见证不真”(8:13),耶稣说:“你们的律法上也记着说:‘两个人的见证是真的(alethēs)。”我是为自己作见证,还有差我来的父也是为我作见证”(8:17)。

圣父和圣子的共同行动有“过去—现在—将来”时间维度。耶稣说:“父爱子,将自己所作的一切事指给他看,还要将比这更大的事指给他看”(5:20)。第一句过去时说明圣父和圣子共同创世和救赎的行动,第二句将来时说明圣父和圣子将共同使人复活、圣父交付圣子审判的行动。耶稣又说:“因为父交给我要我成就的事,就是我所作的事,这便见证我是父所差来的”(5:36)。这是说耶稣所言所行体现圣子和圣父共同的当下行动。

(2) 圣经的见证

《旧约圣经》是四福音书共同使用的见证。据《路加福音》,耶稣复活后向门徒“讲解圣经”(24:32),“开他们的心窍,使他们能明白圣经”(45)。

《约翰福音》引用圣经 20 处,多数(17 处)是同观福音书没有引用的经文。其中 7 处是耶稣亲自引用的经文,都不见于同观福音书。另外有 2 处是犹太人企图用来诘难耶稣的引文,以此表明他们实际上并不理解、甚至不信经文。其余 11 处是施洗者约翰和福音书作者引用先知预言来验证耶稣基督。《约翰福音》引用经文不只是补充同观福音书的引证,而且显示了使徒约翰在耶稣复活之后“明白圣经”,引用经文证明耶稣的话:“你们如果信摩西,也必信我,因为他书上有指着我的话。你们若不信他的书,怎能信我的话呢?”(5:46—47)

(3) 圣灵的见证

《约翰福音》开始说,施洗者约翰“将所见所闻的见证出来,只是没有人领受他的见证”(3:32);结尾总结使徒见证时说:“看见这事的那人就作见证,他的见证也是真的,并且他知道自己所说的是真的,叫你们也可以信”(19:35)。同是人的见闻,为什么施洗者约翰的见证和使徒约翰的见证有不同的效果和影响力呢?耶稣说:“我若不去,保惠师就不到你们这里来;我若去,就差他来”(16:7)。耶稣在世的时候,圣灵没有降临在人的身上,人们只是因为耳闻目睹所行神迹,才相信他是基督和神的儿子。耶稣从一开始就知道,神迹的魅力有限。使徒约翰评论说:“有许多人看见他所行的神迹,就信了他的名。耶稣却不将自己交托他们,因为他知道万人;也用不着谁见证人怎样,因他知道人心里所存的”(2:23—25)。耶稣知道人心所存的罪性;而心存罪性的人不可能真信“神独生子的名”(3:18),使徒约翰继续说:“光来到世间,世人因自己的行为是恶的,不爱光倒爱黑暗,定他们的罪就是在此”(19)。只有改变人心,除去罪性,“行真理的必来就光”(20)。

耶稣在离世之前告诉使徒:“我要从父那里差保惠师来,就是从父出来真理的圣灵,他来了,就要为我作见证。你们也要作见证,因为你们从起头就与我同在”(15:26—27)。文中的“也”不是表示并列,而是表示这样的交叉重叠:“真理的圣灵”通过使徒为耶稣作见证,使徒依靠圣灵作

见证。事实证实了耶稣的预期：耶稣复活后，“向他们吹一口气，说：‘你们受圣灵’”（20:22）。耶稣升天之后，更多的门徒在五旬节时“都被圣灵充满”（使徒行传 2:4），从此开始了波澜壮阔的使徒时代。

6. 使徒统绪的肇始

同观福音书和《约翰福音》中门徒形象大相径庭。据前者记载，经过长时间亲密相处，彼得才说出“你是基督，是永生神的儿子”（马太福音 16:16）。据后者记载，安得烈刚遇见耶稣就对哥哥彼得说：“我们遇见弥赛亚了”（1:41）；拿但业随后说：“拉比，你是神的儿子，你是以色列的王”（49）；《约翰福音》还记载门徒伴随耶稣的过程中，彼得信耶稣“有永生之道”，“是神的圣者”（6:68—69），马太信耶稣“是基督，是神的儿子，就是那要临到世界的”（11:27）。与此形成对照，同观福音书多次记载耶稣责怪门徒的“小信”（马太福音 8:26, 14:31, 16:8）和“不信”（17:17），耶稣被捕以后，“门徒都离开他逃走了”（马太福音 26:56），似乎丧失了对耶稣基督的信心。《约翰福音》纠正说，门徒暂时“离开”耶稣并不是“逃走了”，而是遵从耶稣的嘱咐，“你们要分散，各归自己的地方去，留下我独自一人；其实我不是独自一人，因为有父与我同在”（16:32）。

“门徒”（*mathētēs*）在同观福音书中特指十二门徒，而《约翰福音》中泛指耶稣追随者，不同时期门徒人数不同：早期耶稣“收门徒施洗比约翰还多”（4:1）；此后，“他门徒中多有退去的，不再和他同行”（6:66），只有“十二个门徒”留下来；再后，门徒也不限于这 12 人，如犹太人骂被耶稣治好的瞎子说：“你是他的门徒，我们是摩西的门徒”（9:28）；埋葬耶稣的约瑟“是耶稣的门徒，只因怕犹太人，就暗暗地作门徒”（19:38）。《约翰福音》中门徒人数变动，可以解决同观福音书中的一个难题：这三部福音书都记载耶稣拣选和派遣十二门徒，而《路加福音》单独记载“主又设立七十个人”，差遣他们到各地传道（10:1），这 70 个人是不是门徒呢？

《约翰福音》还解决了《使徒行传》中的一个问题：为什么在犹大背叛

身亡之后,彼得要求从跟随耶稣的“一百二十人”中遴选一人,补足“十二门徒”呢(使徒行传 1:13—26)? 实际上,彼得不过按《约翰福音》记载的耶稣遗命行事。耶稣说:“我不是拣选了你们十二个门徒吗? 但你们中间有一个是魔鬼”(6:70)。就是说,耶稣拣选“十二个门徒”不包括犹大,要“从那常与我们作伴的人中立一位”(使徒行传 1:22)取代犹大,才能实现耶稣拣选的意愿。更重要的是,新遴选的马提亚得到“使徒的位分”(24—25),“和十一个使徒同列”(26)。新的十二门徒是耶稣之后作见证、传福音的使徒,而不只是生前跟随耶稣的门徒,耶稣生前的门徒不限于 12 人。

《约翰福音》与同观福音书关于门徒态度和数量的不同记载,不能被解释为两者相互冲突,因而都缺乏历史真实性,或只有非此即彼的真实性。合理的解释应是:两者从不同的观点看待事实。同观福音书侧重于反思耶稣对门徒的教训,以此为鉴,教育人们坚信、珍惜门徒经过艰难曲折的思想冲突才获得的精神财富;而《约翰福音》侧重于回顾耶稣遗留给门徒的启示真理,追踪溯源,说明使徒团契形成和精神力量的来源。

在同观福音书中,最后晚餐说明圣餐仪式的缘起,客西马尼祷告说明耶稣受难的悲痛。《约翰福音》没有关于圣餐仪式的启示,最后的时刻是耶稣对十一门徒的亲密祝福和明确教导。耶稣为门徒洗脚,既有“全身就干净了”(13:10)的象征意义,又有“我给你们作了榜样”、“你们也当彼此洗脚”(14)的实质意义。耶稣赐予门徒“新的命令”:“我怎样爱你们,你们也要怎样相爱”(34,参见 15:12)。耶稣向他们显示“人为朋友(philos)舍命”(15:13)的大爱,又说:“你们若遵行我所吩咐的,就是我的朋友了。以后我不再称你们为仆人”,“我乃称你们为朋友”(14—15)。耶稣应许赐予圣灵,“叫你们的喜乐可以满足”(16:24)。耶稣预言并赐福说:“在世上你们有苦难,但你们可以放心,我已经胜了世界”(16:33)。最后,耶稣为门徒向圣父祈祷:“你怎样差我到世上,我也照样差他们到世上。我为他们的缘故,自己分别为圣,叫他们也因真理成圣”(17:18—

19)；“使他们合而为一，像我们合而为一”(22)。圣经中人神合一的说法指人和神的形象相和谐(homophrōn)，而不是说人成为神。上帝在耶稣身上成为人，这是任何人不可模仿、不可重复的上帝之道，任何人都没有能力和资格声称自己可以变成神。使徒绪统没有代替上帝的拯救史，但也不是人在教会职务的承袭，而是福音和信仰的传承。《约翰福音》说明，使徒笃信上帝、自我牺牲、团结互爱、称义成圣的精神，无一不来自耶稣的榜样、应许、赐福和祈祷。

第三节 基督的历史

《约翰福音》在耶稣历史中表述启示真理，这部福音书的意义不能只归结为新约神学，更不能归结为可以虚构的“文学真理”。^①《约翰福音》阐明的真理首先是耶稣基督的历史真相，这本书总结的使徒神学的核心是见证耶稣为圣子和基督，必定要以门徒们亲见的事实为基础。这本福音书最后一句点明目的：“记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命”(20:31)。使徒约翰在书信中也说：“我将这些话写给你们信奉神儿子之名的人，要叫你们知道自己有永生”(约翰一书 5:13)。历史批评者追问“历史还是神学？”这个非此即彼的问题是伪问题。正确的解释应是：历史中的耶稣显现神圣真理。^② 这一解释适用于同观福音书，更适用于《约翰福音》。

1. 《约翰福音》与同观福音书的差异

《约翰福音》由于与同观福音书不同而倍受怀疑。我们承认《约翰福音》与同观福音书一样，是对耶稣的降临、传道、受难和复活等一系列历

① R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth of the Fourth Gospel*, Fortress, 1983. “考彼泊认为真理不需要依靠故事情节的历史可靠性，即使是虚构的小说也可传递‘真理’。”(《丁道尔新约圣经注译·约翰福音》，台北：校园书房 2005 年版，第 35 页)。

② L. Morris, *The Gospel According to John*, Eerdmans, 1995, pp.35 - 42.

史事件的记载。上节说明了《约翰福音》写于使徒时代晚期、而同观福音书写于早期的证据和理由。使徒约翰在写作福音书时熟悉、暗含、运用已经广为传播的同观福音书。承认这一基本事实,对于理解《约翰福音》的写作意图、结构和内容至关重要,也是理解《约翰福音》与同观福音书同异的关键所在。^① 概括地说,两者记载的差异,可用下面六个理由中的一个或几个加以合理解释。

第一,《约翰福音》对耶稣言行所作的解释,是为了澄清同观福音书不大清晰的描述;

第二,《约翰福音》记载的事件大多与同观福音书不同,这是为了避免和消除同观福音书的记述在后来历史进程中导致的误解,而补充新的材料;

第三,《约翰福音》没有记载同观福音书记载的大多数事件,因为这些事件是已在教会中广泛传播的、众所周知的事实,不需要加以重复;

第四,《约翰福音》没有记载同观福音书记录的耶稣教导,是因为这些教导在教会中已被普遍接受为不言而喻的思想前提;

第五,《约翰福音》和同观福音书一样,从接受和理解启示的不同角度或不同方面,有选择地记载耶稣言行,相互补充,相得益彰;最后成书的《约翰福音》尤有拾遗补缺的功效;

第六,《约翰福音》增加的新内容(耶稣言行,事件和解释)有帮助理解或进一步证明同观福音书记载真实性的作用。

《约翰福音》与同观福音书的一个显著差别是对耶稣事工时间和地点的记载。《马太福音》和《马可福音》只记载了耶稣最后的耶路撒冷之行;据《路加福音》,耶稣出生后即被父母带到耶路撒冷的圣殿,12岁时去

^① 多德认为“一个不争自明的印象是,大致而言约翰没有参考其他福音书”;C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1963, p. 449, 转引自《丁道尔新约圣经注释·约翰福音》第31页。这个“印象”过于武断。细致的分析可以表明,《约翰福音》参照其他三部福音书的地方很多。

过一趟(路加福音 2:22—23, 41—50)。按《约翰福音》, 耶稣在最后 3 或 4 年中 5 次到耶路撒冷传道: 第一次, 第一年的逾越节(4:5); 第二次, 同年下半年或次年的一个节期(5:1); 第三次, 第二年或第三年八月的住棚节(7:10); 第四次, 同年冬季的修殿节(10:22); 最后一次, 第三或四年的逾越节(12:12)。^① 其余时间在往返于加利利(2:1, 12; 4:43; 6:16; 7:1)、撒玛利亚(4:4)、犹大地(1:29; 3:22; 11:1, 54)和约旦河东岸(6:1; 10:40)等地。按照以上的解释原则, 同观福音书和《约翰福音》不同的记载并无矛盾。一方面, 同观福音书记载的传道地点在《约翰福音》中多有提及; 另一方面, 同观福音书并没有明确否定耶稣多次到耶路撒冷, 也没有把耶稣事工限定在一年时间之内, 倒有耶稣多次来到耶路撒冷的暗示(如马太福音 9:1, 23:37; 马可福音 11:8, 13; 路加福音 10:38, 13:31, 34)。

《约翰福音》以耶路撒冷为中心记载耶稣事工, 既有神学意义, 也有历史意义。从神学上说, 耶路撒冷既是荣耀之城(以赛亚书 4:2—6), 也是罪恶之城(以西结书 16:3—52); 耶稣五次耶路撒冷之行, 一次比一次更强烈地突显了真理之光与罪的黑暗的反差, 最后在十字架上达到启示的光辉顶点。就历史事实而言, 《约翰福音》记载的耶稣事迹, 应被合理地理解为对同观福音书不明确之处的澄清, 以及对遗漏之处的重要补充, 起到上述第一、二、五、六条所说的作用; 而《约翰福音》没有收录同观福音书记载耶稣在加利利的大部分事迹, 完全可用上述第三、四条所说的理由加以合理解释。因此, 四福音书描述了耶稣的历史真相, 不一致的记载相互补充、相互支持。

2. 全书结构

《约翰福音》和同观福音书一样, 按照耶稣诞生、事工、受难、复活的

① 耶稣事工的时间是 3 年还是 4 年? 这个问题取决于 5:1 中“犹太人的一个节期”是什么节日。

如果是下半年的住棚节或修殿节, 则为 3 年; 如果是第二年的任何一个节日, 则为 4 年。

时间顺序叙说基督的历史,而且比同观福音书的时间顺序和行踪轨迹更加明晰,显明了圣子基督在人的历史中的启示和行动。按照《约翰福音》叙述基督历史的时空结构,全书可分为以下六个部分。

前言(1:1—18):耶稣的来历。

第一阶段(1:19—3:36):施洗者约翰被捕前一年;

第二阶段(4:1—7:9):来往于加利利的一年半;

第三阶段(7:10—12:11):以耶路撒冷为中心的半年;

第四阶段(12:12—19:42):最后一周;

后记(20:1—21:25):复活。

前言和后记阐述耶稣生前和死后圣子基督的神性和人性,而中间的四个阶段记载耶稣基督人生最后三年间的人性和神性。基督的历史不等于耶稣生平。无论耶稣生前、人生或死后,都是圣子以及三位一体的上帝在历史中的显现。

3. 耶稣的来历

《马太福音》和《马可福音》以耶稣降生作为历史中耶稣的开端;而《约翰福音》与《马可福音》没有记载耶稣诞生,以施洗者约翰的见证作为历史中耶稣的开端。所不同的是,《约翰福音》第一句话“太初有道”还论及圣子耶稣的来历,追溯到圣子和圣父同在的开端。《约翰福音》前言的“道成肉身”启示是基督信仰的“本体”或“根基”(hypostasis)和“美好的证据”(希伯来书 11:1)。施洗者约翰是最早得到这证据的人,他为圣子的肉身作见证,“就是为光作见证(martourēsē),叫众人因他可以信”(1:7)。

圣经编修批判者断定,《约翰福音》前言不是使徒约翰写的,而是二世纪以后某些教会在编辑这本书时加上去的;还言之凿凿地说,这个前言只是后来小亚细亚的一个教会的赞美歌,与全书的主题没有什么联系;前言中的“道成肉身”的学说和“道”的概念对这部福音书的内容几乎没有什么作用。这些解读表现了圣经批评研究常犯的主观臆断、牵强附

会、曲突徙薪的毛病。任何不带偏见的人都会看到,《约翰福音》的前言交代的来历,与一般著作前言在形式上并没有什么不同,起提纲挈领的作用。

如果说有什么不同的话,那是内容上的差别,没有一本书能够像《约翰福音》那样,用如此简明扼要的前言概括出如此丰富的内容。《约翰福音》是最有哲理的福音书,是基督教神学的奠基之作。前 18 节用短短的 400 多字,言简意赅地宣布了全书的神学纲领,后面的重要章节或是这一纲领的展开,或与之相呼应。

(1) 词源学研究的迷误

《约翰福音》前言中关键词是希腊哲学重要术语,如“本源”(archē),“道”(logos),“有”(eni),“生成”(gennētos),“生命”(zōē),“肉身”(sarx),“恩典”(charis),“丰满”(plērōma),“真理”(alētheia)、“光”(phōs)和“黑暗”(skotia),“光照”(phōtizei),“世界”(kosmon)。这些词汇有显示了前所未有的清晰启示意义,特别是 logos, alētheia, plērōmatos 等。

《约翰福音》前言中的希腊术语以及与之对应的拉丁文词汇,对基督教神学和哲学的形成、发展,具有难以估量的重要意义。但是,20 世纪以来,这些希腊文术语却成为一些圣经批评学者否定《约翰福音》是使徒约翰写作的主要理由。比如,哈纳克有一个著名论断:“当二世纪初的基督教护教士得出‘道=耶稣基督’时,基督教学说迈出了最重要的一步。”^①在他看来,“基督教学说”从一开始就违背了耶稣的“福音”。他说:“把 logos 等同于基督,是把希腊哲学混同为使徒传统的决定性因素,致使更多的希腊思想家接纳使徒传统。我们大多数人认为这个等式是不可接受的,因为我们思考世界和伦理的方式与任何 logos 毫无关联。”^②就是

① A. von Harnack, *What is Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1957, pp. 202 - 203.

② Ibid, pp. 204 - 205.

说,《约翰福音》引入 *logos* 概念,“污染”了基督教信仰,因此有必要“把果仁与外壳区别开来”。

布尔特曼赞成哈纳克把《新约》中不属于“宣讲”(Kērygma)的“杂质”剔除出去,只不过这些杂质主要不是来自希腊哲学,而是来自诺斯替派神话和中东地区其他宗教。他说:“即使是犹太人的末世论,也是在波斯和巴比伦神话的影响下达到了宇宙论的层面。这些神话也是诺斯替派神话思维的来源。”尤其是《约翰福音》“其语言被‘光—黑暗’的对立所统辖”^①,以及对耶稣神迹的描述,来源是诺斯替派闪语文献。^② 布尔特曼猜测,《约翰福音》的作者原属施洗者约翰门下的一个诺斯替派别,后来皈依基督教,把诺斯替派的观念写进了福音书,最明显的痕迹是诺斯替派的“赎罪神话”^③。这个神话设想一个“原人”(Urmensch),他是神子的肉身化,下降到魔鬼统治的黑暗世界,把人的灵魂从肉体中解脱出来,用真理的名义唤醒灵魂,用灵知(gnōsis)指示灵魂返回天堂之路;最后,这个赎罪者(lytrōtēs)升天,荣耀神的的光的世界。^④ 他说,《约翰福音》中的耶稣不过是诺斯替派神话中的“赎罪者”^⑤,“总之,约翰笔下的耶稣是按照诺斯替派的赎罪神话的方式描绘的”^⑥。

圣经批评者按照“主题先行”原则,用希腊化哲学或神秘宗教文献来比附《约翰福音》前言,他们解释的主观任意十分强烈。比如,柯撒发现,布尔特曼和多德在《约翰福音》前言中找出与同时代文献的三百多个相似点,只有7%的共同之处。^⑦ 深入研究可以证明,《约翰福音》前言的关

① R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 1, New York: Charles Scribner's Sons, 1951, pp. 172, 173.

② Ibid, vol. 2, 1955, p. 10.

③ R. Bultmann, *The Gospel of John*, Oxford: Blackwell, 1971.

④ R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 1, pp. 166 - 167.

⑤ Ibid, pp. 175 - 177.

⑥ Ibid, vol. 2, p. 12.

⑦ D. A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Apollos, 1991, p. 59.

键术语的直接来源是《旧约》。^① 以下选择“道”、“丰满”、“光”和“真理”等四个关键术语证明这一点。

(2) “道”(logos)

与 logos 相对应的希伯来文是 *dābhār*, *ʾāmar*, 即“耶和华的话”。在《七十子圣经》中被译为希腊文 *logos kyriou*。Logos 的原意是“言”。但《约翰福音》中的 logos 有希腊文不具有的“行动”或“做成某事”的意思。歌德笔下的浮士德不满“太初有言”的译法,开始觉得“太初有思”(der Sinn)或“太初有力”(die Kraft)更合适,但后来受精灵的启发,认为“太初有为”(die Tat)才是最好的译法。^② 歌德的理解翻译或许不符合希腊原文,却比较符合圣经中 logos 的意义。但只是在使徒约翰的著作里,logos 才被明确地等同为圣子;比如,“道与神同在,道就是神”(《约翰福音》1:1),“从起初原有的生命之道”(《约翰一书》1:1),“他的名称为神之道”,“万王之王”,“万主之主”(《启示录》19:13,16)。不管《旧约》、希腊哲学和希腊化的犹太教神学中的 logos 在何等程度上接近福音书,应该看到的是,《约翰福音》提出的“道成肉身”学说是区别《新约》与《旧约》、以及基督教与犹太教和希腊哲学的不可逾越的鸿沟。

(3) “丰满”(plērōmatos)

《约翰福音》的前言中,“丰满”出现了两次,一次是形容词:“充充满满的有恩典有真理”(1:14),一次是名词:“从他的丰满中,我们都领受了恩典”(1:16,译文按希腊文原句结构改动)。这两处“丰满”都是指耶稣的真理和恩典。公元2世纪之后写成的诺斯替派文献也说:“道来自父的思想和心灵中的丰满(plērōma)”(16:34)。诺斯替派所说的“丰满”,与他们主张的人靠“思想和心灵”获得灵魂拯救的观点有关,而与耶稣以恩典和真理拯救人的福音毫不相干。

① R. E. Brown, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible, vol. 29, 2nd. ed., New York: Doubleday, 1986, pp. 520 - 523.

② 歌德:《浮士德》,钱春绮译,1224—1237行,上海译文出版社2007年版,第37页。

(4) 光(phōs)

在宗教史的比较研究中,“光”和“黑暗”是一对常见的宗教术语,用来表示“善”与“恶”、“生命”与“死亡”、“幸福”与“灾祸”的对立。圣经文学批评的一个代表人物非力普·威尔维特把文学原型分析应用于《约翰福音》,得出这样的结论:“大概没有任何其他一个原型符号,比光的符号更为流行,更能被直接理解。”^①但是,“光”与“黑暗”在圣经中不只有宗教隐喻,更不是没有实在意义的文学象征符号。“光”在《旧约》中主要表示上帝的律法。^②在《新约》中,“光”(phōs)共出现了73次,其中《约翰福音》出现23次^③,贯穿其中的核心观念是“真理即上帝之光”。“光”代表真理,指称上帝的实在,贯穿于耶稣历史,从此照亮世界。

(5) “真理”(alētheia)

多德区分了圣经中希伯来文和希腊文的“真理”概念。按照他的解释,希伯来文的“真理”(‘emeth)的词根是“牢靠”(‘mn)。七十子圣经有时用 alētheia,有时用 pistis(“信仰”、“忠实”)来翻译《旧约》中的‘emeth,后者更接近原意。多德说,《约翰福音》中 aletheia 表达了希腊人的特有观念,它的意义“徘徊在‘实在’或‘终极真实’与‘真实的知识’之间”^④。他的解释以希腊哲学中“主观”与“客观”关系为参照。他没有看到,与《约翰福音》的“真理”最接近的《旧约》术语并不是“信实”,而是“启示”。

《旧约》的“启示”是希伯来文的 *galah*,《新约》的“启示”是希腊文的 *apokalyptō*,其本意都是“把掩蔽的东西揭示出来”,与 alētheia 意思相同。圣经表示“启示”的另一个较常用的希腊文是 *phaneroō*,意思是“显示”,这个词的前缀 *pha* 来自 *phos*,是“光”的意思;*phaneroō* 的原意是

① P. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Bloomington and London: Indiana University Press, 1962, p. 116.

② C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1953, pp. 201 - 205.

③ R. E. Brown, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible, vol. 29, p. 515.

④ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 177.

“光中显出的东西”。人接受启示或“光中显出的东西”的能力就是“看”，而不是希腊人的“知识”。

与“看”相关的术语在《约翰福音》中频繁出现。据统计，“看见”(blepein, 17次)，“发现”(theasthai, 6次)，“寻见”(theōrein, 24次)，“注视”(idein, eidon, 36次)，“观看”(horan, 31次)，这些术语共出现了114次。^①这些术语把“认识上帝”等同为“看到上帝”，如耶稣告诉他的门徒：“你们认识他，并且已经看见他”；“人看见了我，也就是看见了父”(14:7,9)。

“看见”不是人的自下而上的追求或探索的知识，而是自上而下赐予的启示和恩典。《约翰福音》从一开始就说，恩典和真理都在耶稣之中(1:14,17)，《约翰一书》把“神就是光”(1:5)和“神就是爱”(3:8)相提并论。启示真理是上帝赐予人类的礼物。正如按照希腊哲学伦理学不能理解基督教的“因信称义”教义一样，希腊哲学知识论也不能解释《约翰福音》的真理观。

4. 耶稣事工第一年

圣子耶稣的第一次显现，发生在受洗的公共场合。同观福音书说耶稣受洗后在旷野“受魔鬼的试探”40天(马太福音4:1,马可福音1:13,路加福音4:2)；约翰被捕之后耶稣回到加利利传福音(马太福音4:12,马可福音1:14,路加福音4:14)，而《约翰福音》记载耶稣受洗后“第二天”召唤最早门徒，在家乡行第一件神迹，上耶路撒冷宣道，在犹大地施洗，这些都是发生在施洗者约翰入狱之前的事工。耶稣事工究竟发生在约翰被捕之前，还是在此之后？优西比乌说：“使徒约翰记录的是施洗者约翰入狱之前的行迹，而其他三位使徒记录的则是耶稣在施洗者约翰入狱之后的行迹。人们要是认识到这一点，就不再会觉得四部福音书彼此矛

^① R. E. Brown, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible, vol. 29, p. 501.

盾了。”^①早期基督徒对耶稣早期事工的解读是正确的。同观福音书和《约翰福音》的不同记载没有矛盾,只不过使用不同写法:同观福音书记载耶稣“受魔鬼试探”是象征写法,而《约翰福音》记载耶稣受洗后的言行事迹是实录写法。使徒后期,出现了“讲述一些虚假的神迹奇事”的克林妥异端,“按照他的说法,这些神迹奇事来自天使向他的显示”^②。《约翰福音》把同观福音书关于“魔鬼”、“天使”的象征写法还原为历史纪实,不仅补充事实,更重要的是为避免异端和迷信,告诚信徒不可模仿到旷野去遭遇魔鬼或天使之类的神迹奇事。

(1) 施洗者约翰的见证(1:19—37)

四福音书都记载施洗者约翰和耶稣受洗事件,《约翰福音》没有重复同观福音书关于施洗者约翰传道、言论和影响的记载,而只记录他接连3天为耶稣作见证,用事实刻画“前言”中约翰“这人来,为要作见证”(1:7)的纲要。

头一天,施洗者约翰向耶路撒冷来的“祭司和利未人”(19)作见证,声明自己既不是基督,不是以利亚,也不是先知,只是为行将到来、犹太人从“不认识的”的人作见证(26)。《马太福音》说门徒认为施洗者约翰是以利亚(17:13),而《马可福音》(9:13)和《路加福音》(1:17,9:54)却暗示耶稣才是那降临的以利亚。为解决同观福音书不同记载可能产生的疑问,使徒约翰记录施洗者约翰明确否认自己是以利亚。

使徒约翰记载,“次日,约翰看见耶稣来到他那里,就说:‘看哪,神的羔羊,除去世人罪孽的。’”(1:29)。约翰又作见证说:“我曾看见圣灵仿佛鸽子从天降下,住在他的身上。……我看见了,就证明这是神的儿子”(1:32—34)。

“再次日”,施洗者约翰向自己的两个门徒作见证,“他见耶稣行走,

① 优西比乌:《教会史》3.24,瞿旭彤译,三联书店2009年版,第133页。

② 同上书,3.28,第137页。

就说:‘看哪,这是神的羔羊!’两个门徒听见他的话,就跟从了耶稣”(36—37)。

(2) 召唤门徒(1:38—51)

那两个门徒一个是安得烈(40),他使哥哥彼得也跟随耶稣;另一个未提名的门徒很可能是作者自己,使徒约翰在全书都隐其名。“又次日,耶稣想要往加利利”(43),在回程中“遇见腓力,就对他说:‘来跟从我吧!’”(43)腓力又介绍拿但业,耶稣折服了他。

据同观福音书,耶稣在加利利召唤十二门徒(马太福音 10:1),先召唤彼得和安得烈兄弟与雅各和约翰兄弟(4:18—21),而后召唤马太(9:9)。召唤两对兄弟的记载显得突兀:“他们就立刻舍了网”(4:20),“立刻舍了船,别了父亲,跟从了耶稣”(22)。如果他们已经熟悉耶稣,那么这些记载表达他们追随主的急迫心情,显得合理而自然。《约翰福音》的补充使读者知道,耶稣的一些门徒曾经跟随施洗者约翰,在耶稣受洗时皈依耶稣,后来在加利利重逢时蒙召作门徒。这是一个自然而连续的拣选过程。

对耶稣受洗去向之后的描写,《马可福音》的象征写法最简短:“他在旷野四十天受撒旦的试探,并与野兽同在一处,且有天使来伺候他”(1:13)。《约翰福音》也使用“雅各之梦”的象征:“你们将要看见天开了,神的使者上去下来在人子身上”(1:51)。随后发生的事实证明,“天使”或“神的使者”象征耶稣身上圣灵,“撒但”象征社会恶俗,而“野兽”象征不知悔改的罪人。《马太福音》和《路加福音》关于魔鬼三次试探的象征写法,在《约翰福音》中被还原为“变水为酒”、“洁净圣殿”和“洞察人心”的历史事件。

(3) “头一件神迹”

《约翰福音》说,耶稣受洗之后,并没有像同观福音书所写那样到旷野受魔鬼试探,而是回到加利利。《马太福音》和《路加福音》关于魔鬼三次试探的象征写法,在《约翰福音》中被还原为“变水为酒”、“洁净圣殿”和“洞察人心”的历史事件。

耶稣回加利利的“第三天”(2:1),耶稣在迦拿的婚宴上,把六口石缸的水变成喜酒。“这是耶稣所行的头一件神迹”(2:11)。行此神迹的直接起因是耶稣母亲的要求。《马太福音》和《路加福音》用象征性手法说,魔鬼要耶稣把“石头变成食物”(4:3)。“魔鬼”象征社会恶俗,耶稣母亲要求耶稣满足婚宴豪饮的习俗,耶稣极不情愿,因此生硬地回应母亲:“妇人,我与你有什么相干? 我的时候还没有到”(2:4)。但耶稣最终还是如母亲所愿,为的是“显出他的荣耀来,他的门徒就信他了”(2:11)。

把同观福音书和《约翰福音》参照阅读,可以理解两者对同一件事的不同叙述,有着不同启示:前者说明耶稣不愿为满足人的饕餮贪欲而行神迹;后者说明耶稣应他所爱的人的愿望而行神迹,根本目的在于荣耀上帝。

(4) 洁净圣殿

随后,耶稣与家人和门徒到迦百农,“在那里住了不多几日”(2:12)。逾越节临近,“耶稣就上耶路撒冷去”(13)。《约翰福音》接着记载耶稣洁净圣殿,这次的行动与同观福音书记载耶稣最后一次在耶路撒冷洁净圣殿,是否同一事件呢? 解经者为此大伤脑筋。如果说是同一事件,那么就要承认《约翰福音》的记载完全不顾时间顺序,把最后发生的事放在耶稣事工的开始;如果说是两次不同事件,同观福音书为什么不记录耶稣第一次在耶路撒冷的事工呢?^①

留心阅读可以发现同观福音书中有耶稣多次上耶路撒冷的暗示。比如,《路加福音》说:“每年到逾越节,他父母就上耶路撒冷去”(2:14),很可能每年带耶稣同去,有明确记载的至少两次(22,42)。耶稣父母遵循虔诚犹太人的习俗,如果耶稣成年之后,反倒不去耶路撒冷了,直到最后时刻才去,那就难以思议了。《马太福音》和《路加福音》记载耶稣为耶

^① 争论双方的理由见 D.A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Apollos, 1991, pp.176-178.

路撒冷哭泣：“我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意”（23:37；13:34）。这岂不是在说耶稣多次在耶路撒冷遭到犹太人排拒的经历吗？这两部福音书还说，魔鬼“带他进了圣城”（马太福音 4:5）或“领他到耶路撒冷去”（路加福音 4:9），这可以理解为象征手法表现耶稣上耶路撒冷清除魔鬼式恶习的事实。

再者，《约翰福音》和同观福音书记载的洁净圣殿是两次不同的行动。第一次，“耶稣就拿绳子作成鞭子，把牛羊都赶出殿去”（2:15）；第二次，“赶出殿里一切作买卖的人”（马太福音 21:12）。买卖人不可与牛羊等量齐观。耶稣两次说的话也不同，第一次所说“你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来”（2:19），在犹太公会审判时被歪曲为要拆毁圣殿的假证据，但见证人“各不相合”（马可福音 14:59），“总得不着实据”（26:60）。使徒时代早期，这一证据仍然流传，为了避免被继续歪曲，此时成书的同观福音书不收录耶稣这段话和第一次洁净圣殿行动。到《约翰福音》成书时，真相已大白于天下，圣殿已被罗马人毁灭，任何歪曲皆已无效；使徒约翰于是公布耶稣当年说这句话的语境，解释这句话的真实含义“是以他的身体为殿”（2:21），预言他的被害和复活。

（5）在耶路撒冷行神迹

《马太福音》和《路加福音》象征性地记载，魔鬼用“世上的万国与万国的荣华”引诱耶稣屈服（4:8，4:5）。《约翰福音》说：“当耶稣在耶路撒冷过逾越节的时候，有许多人看见他所行的神迹，就信了他的名”（2:23）。他们只要耶稣的名，而不信他宣讲的福音，一心想依赖耶稣行神迹来满足自己私欲，“魔鬼”就在这些人心。耶稣对他们从来没有信任，“因为他知道万人，也用不着谁见证人这样，因他知道人心里所存的”（3:23—25）。耶稣深知，追求神迹是人性的弱点，神迹很容易被人误解和利用，单凭行神迹不足以使人相信上帝的真理。在这一点上，《约翰福音》与同观福音书的立场一致。同观福音书记载耶稣对那些不断要求他行神迹来证明他的神性的人说：“一个邪恶淫乱的世代求神迹，除了约拿的

神迹以外,再没有神迹给他看”(马太福音 16:4,马可福音 8:12)。

(6) 向尼哥底母传福音(3:1—21)

同观福音书记载耶稣传福音的第一句话“天国近了,你们应当悔改!”(4:17)《约翰福音》补充的信息是,在公开传福音之前,耶稣已经私底下向尼哥底母详细解释了为什么要悔改、如何才能进天国的道理。尼哥底母是“法利赛人”和“犹太人的官”(3:1),“以色列人的先生”(10)可谓饱学之士。耶稣在耶路撒冷期间,“这人夜里来见耶稣”(2)。他与耶稣进行三轮对话。

尼哥底母想要确定耶稣到底靠什么行神迹(3:2);耶稣把问题引向人如何才能进天国:“人若不重生,就不能见神的国”(3)。尼哥底母以为重生是重新从母腹中出生(3:4);耶稣明白地告诉他,重生是“从圣灵生的”(3:8),并深化了如何进神的国的答案:“人若不是从水和圣灵生的,就不能进神的国”(3:5)。“水”在圣经中象征悔改和洗涤自身罪恶,如以西结传达耶和华的话:“我必用清水洒在你们身上,你们就洁净了……我也要赐给你们一个新心,将新灵放在你们里面”(以西结书 36:25—26)。就是说,洗礼和内心悔改是得圣灵而重生的必要条件。

尼哥底母熟悉先知的话,但不明白先知和耶稣所说的道理如何实现:“这事如何发生呢?”(3:9)耶稣说,作为“以色列人的先生”,尼哥底母应该知道先知书关于基督的预言;但问题是犹太人不信先知预言。耶稣暗示他就是“从天降下仍旧在天的人子”(3:13),将像摩西在旷野举起蛇那样“被举起来”即被钉在十字架上。只有到那时,相信耶稣赎罪和复活的人才能“在他里面得永生”(3:15)。如同保罗书信的用法,“在他里面”(en autō)表示分享耶稣基督的永恒生命(zōē aiōnios)。

在这段记载中,耶稣引用《旧约》向尼哥底母宣讲如何进入上帝之国的途径。从理论上说,法利赛人承认上帝之国和弥赛亚,但他们拒不相信耶稣就是那来到世间的基督。使徒约翰接着写下他的评论(3:16—21)。使徒约翰说:“神爱世界(ton kosmon,和合本译作‘世人’),甚至将

他的独生子赐给他们……乃是要叫世人因他得救”(16—17)。这段话与保罗所说“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死,神的爱就在此向我们显明了”(罗马书 5:8),有着相同的意思,都在说基督的赎罪之爱。

《约翰福音》第3章所说的上帝对世人的爱,不等于第14—17章所说的圣父与圣子、圣子与使徒,以及使徒之间的爱。耶稣死前向门徒显示上帝差遣和拣选之爱:“我爱你们,正如父爱我一样,你们要常在我的爱里”(15:9)。这三种爱并无矛盾,三者有这样关系:上帝差遣爱子耶稣为世人赎罪,上帝爱那些信耶稣、愿悔改的人,他们彼此相爱,如同上帝与耶稣的父子之爱。如下图所示:



在“父——子——使徒”的“圣爱三角形”中,并没有“世人”或“世界”的位置。使徒约翰在书信中写道:“人若爱这世界(ton kosmon),爱父的心就不在他里面了”(约翰一书 2:15)。上帝爱世人是赎罪之爱,人爱世界却是对赎罪之爱的拒绝,因而失去上帝之爱。《约翰福音》明确地用“信”与“不信”为标准,划定能否被拣选的界限:“信他的人,不被定罪;不信的人,罪已经定了,因为他不信神独生子的名”(3:18)。“信”与“不信”指是否信耶稣是神的独生子。不信的人不能反过来用“上帝没有赐予恩典”为借口来推卸责任。使徒约翰说:“光来到世间(kosmon),人(anthropoid)因自己的行为是恶的,不爱光倒爱黑暗,定他们的罪就是在此。凡作恶的便恨光,并不来就光,恐怕他的行为受责备”(3:19—20)。“人”在这里尤其适用于法利赛人代表的“犹太人”,他们并非没有受过圣经教导,但因他们罪恶与圣经启示格格不入,又不知悔改,故而“不爱”甚至“恨”耶稣肉身体现的启示之光。受耶稣启发的尼哥底母背叛他所属阶层,成为耶稣的同情者(7:50)和追随者(19:39)。但不听耶稣警告的法利赛人顽固地与耶稣作对,而后发生一系列冲突,其源盖出于此。

(7) 犹大地施洗(3:22—36)

“这些事以后”(meta touta)即在耶路撒冷传道之后,“耶稣和门徒到了犹太地,在那里居住施洗”(3:22)。使徒约翰解释说:“其实不是耶稣亲自施洗,乃是他的门徒施洗”(4:2)。但是,“那时约翰还没有下在监里”(24),也在约旦河边继续为人施洗,约翰的门徒与耶稣的门徒是否会为争夺信徒而起争端呢?约翰门徒产生耶稣施洗的影响要超过他们的顾虑。施洗者约翰回答说,他与耶稣之间没有门派之争,他只是耶稣的见证人,如同新郎的伴郎。

使徒约翰随后评论说,施洗者约翰的见证“属乎地”;耶稣“从天上来的是在万有之上”(3:31),耶稣的启示是为自己和父作见证(3:32,参见5:33—37);两者不可同日而语。耶稣虽不需要人的见证,但“那领受他见证的,就印上印,证明神是真的”(3:33),“信子的人有永生”(3:36),这些赞赏尤其适用于始终相信耶稣基督的施洗者约翰;而“不信子的人得不着永生,神的震怒常在他身上”(3:36),这一谴责尤其适用于杀害施洗者约翰的人。施洗者约翰最后说:“他必兴旺,我必衰微”(3:30),预告自己被捕后耶稣传道将有大发展。

同观福音书记载施洗者约翰被捕之后,他和他的门徒与耶稣关系微妙:约翰门徒站在法利赛人一边质疑耶稣(马太福音9:14),狱中的约翰也怀疑耶稣是不是他们盼望的基督(11:2—3)。《约翰福音》用亲知事实和神学道理,纠正这些记载可能产生施洗者约翰不再信耶稣基督的误解。

5. 第二阶段事工

同观福音书记载,“耶稣听见约翰下了监,就退到加利利去”(4:12)。耶稣为什么面临施洗者约翰同样的危险?从何处回到加利利?《约翰福音》回答了同观福音书遗留的问题。第一,“主知道法利赛人听见他收门

徒施洗比约翰还多”(4:1)。这是说,耶稣当时的影响已超过施洗者约翰。^① 耶稣知道,如不离开施洗之地,他将面临法利赛人指控约翰同样罪名。第二,“他就离了犹太,又往加利利去,必须经过撒玛利亚”(4:3—4)。

耶稣第二阶段的事工时间上限是耶稣到撒玛利亚,下限是一个住棚节(7:9)。这一时段有多长呢? 耶稣到撒玛利亚时“到收割的时候还有四个月”,但“举目向田观看,庄稼已经发白,可以收割了”(4:35)。有些人认为耶稣用比喻说明精神丰收季节到来。多德说:“很多研究者以为这是标志一年某时的平常话,煞费苦心地发现耶稣事工日历的日期。”^② 为什么不能是一句“平常话”呢? 为什么要“煞费苦心”呢? 不需要用多少心思,就可知道犹太月历按农时分为六季:春天(公历一月到三月中),收割小麦(三月中到五月中),夏天(五月中到七月中),秋收贮藏(七月中到九月中),播种(九月中到十月中)和冬天(十月中到十二月)。耶稣于公历五月中到撒玛利亚,此时是收割冬小麦的五月。门徒说“到收割的时候还有四个月”,这是指没有冬小麦的加利利地区,距秋熟作物(春大麦、橄榄、葡萄,等)的收获还有4个月。^③ 耶稣经过的撒玛利亚盆地,“谷地中的冲积壤,多用来种植小麦”^④,因此耶稣说:“举目向田观看,庄稼已经熟了”。

除开始在撒玛利亚和中间去耶路撒冷,耶稣这一阶段在加利利传道。《约翰福音》4:1—7:9的记载可与同观福音书叙述的“加利利时期”(马太福音 4:12—15:20,马可福音 1:13—7:23,路加福音 4:13—9:17)相互参照。耶稣在五月回到加利利,耶稣门徒在安息日掐麦穗(马太福

① 麦资基说耶稣传道第一年是“默默无闻的一年”(《新约概论》,香港:基督教文艺出版社 1993 年版,第 117 页)。这一概况不太确切。

② C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1953, p. 394.

③ 解决 4:35 这句似乎矛盾的话的关键是区分小麦和春大麦收获期。加利利土地贫瘠,干旱少雨,不适合种冬大麦和小麦,应以种植春大麦为主。

④ D. Baly, *The Geography of the Bible*, 中译本《圣经地理》,香港:基督教文艺出版社 1987 年版,第 207 页。

音 12:1)事件,发生在热天的春大麦成熟时期;此后,耶稣使用撒种比喻(13:1—32),很可能是现场取譬,发生在秋天撒种季节。如此算来,《约翰福音》记载耶稣第二次上耶路撒冷是在“犹太人的一个节期”(5:1),可能指冬季的修殿节(公历十二月);大概为了避免与第四次上耶路撒冷过修殿节(10:22)相混淆,使徒约翰没有提及这次修殿节。^①“这些事(tauta)以后”(约翰福音 6:1),耶稣从耶路撒冷回到加利利继续传道。《约翰福音》不再重复同观福音书中对“这些事”的记载,重点补充“耶稣渡过加利利海”(6:1),喂饱五千人和履海神迹;并告诉我们:“那时犹太人的逾越节近了”(6:4),即在次年公历三月份。此后,《约翰福音》没有重复同观福音书中耶稣北上推罗、西顿境内传道的事迹,重点补充彼得认主事件(6:68—69)。同观福音书记载耶稣高山变形和下山回到迦百农的事迹(马太福音 17:1—27,马可福音 9:2—50,路加福音 9:28—50),《约翰福音》用“这些事(tauta)以后,耶稣在加利利游行”(7:1)一笔带过,但准确告诉耶稣在加利利和周边地区“游行”的时间截至住棚节。如此算来,从耶稣到撒玛利亚的五月到次年住棚节(十月),共 18 个月的时间。参照阅读可以看出,《约翰福音》不但补充同观福音书没有记载的耶稣事迹言论,而且提供弥足珍贵的时间线索和顺序。《约翰福音》中的时间顺序,可以帮助解决同观福音书记载“加利利时期”的一些事件前后顺序不一致的“同观问题”。

(1) 撒玛利亚传道

在叙加城外“靠近雅各给他儿子约瑟的那块地”(4:5,参阅创世记 48:22,约书亚记 24:32),耶稣与撒玛利亚妇女侃侃交谈。如果把这次谈话与向尼哥底母宣讲福音相比,那么可以看出,耶稣同样展示极高的传道智慧和技巧。针对法利赛人饱学之士,耶稣引经据典;针对目不识丁

^① 莫里斯列举研究者认为这个节日是吹角节(公历九月)、普珥节(三月)或逾越节(四月)的不同主张,得出“不大可能确定地辨别这一节日”。L. Morris, *The Gospel According to John*, Eerdmans, 1995, p. 265, note 6.

的外族妇女,耶稣从普通人日常经验出发。与向尼哥底母传道一样,耶稣与撒玛利亚妇女的谈话也分三轮,循序渐进,从“水和圣灵”的赐予,到基督的自我显现。

从撒玛利亚妇女取水的“祖宗雅各”之井开始,面对她提出的“难道你比他还大吗?”的疑问(4:12),耶稣宣称:“人若喝我所赐的水,就永远不渴。我所赐的水要在他里头成为泉源,直涌到永生”(14)。

耶稣接着道出妇人不为人知的身世,赢得她的信任。她不知道在撒玛利亚人的圣山或在犹太人的耶路撒冷崇拜眼前的“先知”(prophêtês),耶稣告诉她,“救恩是从犹太人出来的”(4:22),间接地否认了撒玛利亚的偶像崇拜。但在“时候将到”的现在,崇拜地点并不重要,重要的是,“神是个灵,所以拜他的,必须用心灵和诚实拜他”(4:24)。

妇人领悟到,只有以色列人盼望已久的“要来的弥赛亚”(4:25),才能说出这样的话;耶稣于是公布了自己的身份:“这和你说话的就是他”(26)。耶稣向尼哥底母暗示他是先知预言的基督,没有在耶路撒冷产生公开效应。这次公开基督的身份,通过妇人传播,在撒玛利亚赢得一批“知道这真是救世主”的信众(4:42)。这是耶稣第一次在撒玛利亚传道的经历,而后耶稣多次经过撒玛利亚(路加福音 9:52—53, 17:11)。不同时间的行迹不应混淆。

(2) 回加利利行神迹

耶稣在撒玛利亚停留两天(4:40, 43),回到加利利(45)。同观福音书记载耶稣事工从此开始。《约翰福音》没有重复这些记载,只记载一件医治神迹(4:46—54)。一般以为这一记载是同观福音书记载治好百夫长仆人(马太福音 8:5—13, 路加福音 7:2—10)的翻版。其实不然。^① 两件事情的地点(迦百农/迦拿)、人物(百夫长仆人/大臣的儿子)和时间,都不一样。人们可以争辩说,《马太福音》中“仆人”(pais, 8:6 以下)也可

^① L. Morris, *The Gospel According to John*, Eerdmans, 1995, p. 255.

用来称呼儿子,与《约翰福音》中大臣的“儿子”(huios)是同义词。但《路加福音》中“百夫长的仆人(doulos)”(7:2 以下)只能用于奴仆。另外,“大臣”(basilikos)指“国王”(basileus)的属下,即“分封的王希律”(马太福音 14:1)的属下,不能等同于罗马皇帝属下的百夫长,罗马百夫长只是下级军官。从时间顺序上看,同观福音书记载耶稣到加利利,先治好一个麻风病人,再治好百夫长仆人。而《约翰福音》说,治好大臣的儿子是“耶稣在加利利行的第二件神迹,是他从犹太回去以后行的”(54)。这句话是为了避免混淆而特地作的澄清。“耶稣所行的头一件神迹,是在加利利的迦拿行的”(2:11);而治好大臣的儿子是第一件医治神迹。更重要的是,耶稣行神迹的动机不同:治好大臣的儿子是为了说明“若不看见神迹奇事,你们总是不信”的人性弱点,治好罗马百夫长仆人是为了奖赏全以色列也没有见过的、而外邦人却有“这么大的信心”(马太福音 8:10)。

(3) 加利利人开始厌弃耶稣

《约翰福音》在谈到耶稣回加利利原因时说:“因为(oun)耶稣自己作过见证说:‘先知在本地是没有人尊敬的’”(4:44)。耶稣在撒玛利亚被人认作先知(3:19),反衬出家乡人不信先知的罪。据同观福音书,耶稣在家乡人厌弃他说类似的话。差别在于说话的时机不同:《马太福音》(13:57)和《马可福音》(6:4)记载耶稣离开家乡时说这句话,而《路加福音》(4:24)和《约翰福音》记载耶稣回加利利不久说这句话。这句话何时说出,并不影响它的意思:家乡人看到神迹后依旧厌弃耶稣,加重了他们拒不悔改之罪(另见马太福音 11:20—24,路加福音 10:13—15,约翰福音 15:22)。

在“先知在本地是没有人尊敬的”这句话之后,同观福音书说耶稣离开家乡(马太福音 13:58,马可福音 6:6,路加福音 4:30),给人留下的印象是耶稣到家乡拿撒勒以外地方传道。这句话中的“本地”(patris),不仅指家乡,也可指地区和国家(加利利当时是分封王国)。《约翰福音》明

确告知,耶稣不只离开家乡拿撒勒,而且离开加利利地区,前往耶路撒冷,从而弥补了同观福音书的一段空白。

(4) 第二次在耶路撒冷

耶稣在耶路撒冷治好一个躺在毕士大廊中瘫痪 38 年的病人,这一神迹与他在加利利治好一个被人抬进耶稣住处的瘫子(马可福音 2:3—5,路加福音 5:17—26),是两件不同的事情。^① 耶稣在耶路撒冷治好瘫子,并不像在加利利产生“众人都惊奇,归荣耀与神”(马可福音 2:12,路加福音 5:26)的效应,反倒使“犹太人越发想要杀他”(约翰福音 5:18)。“越发”(mallon)是比较级,使徒约翰解释说:“因他不但犯了安息日,并且称神为他的父,将自己和神当作平等”(18)。耶稣在安息日治病,已经引起法利赛人不满,而耶稣在耶路撒冷宣讲上帝与他自己的父子关系(5:19—45),令法利赛人越发不能容忍。耶稣回到加利利继续在安息日治病,法利赛人忍无可忍,“商议怎样可以除灭”他(马太福音 12:14),这是多次积怨引起的恶意。《约翰福音》告诉我们,法利赛人处死耶稣的根本罪名不只是干犯安息日,更严重的罪名是耶稣在耶路撒冷宣讲他与他与圣父同一(5:19—47)。这在“犹太人”看来是“将自己和神当作平等”的褻渎之罪,按律法该死。

(5) 喂养和履海神迹

“耶稣渡过加利利海”(6:1)的记载,与同观福音书所说“上船从那里独自退到野地里去”(马太福音 14:13)相吻合。四福音书共同记载耶稣在东岸旷野用五饼二渔喂饱五千人的神迹。《约翰福音》特别提到,事前与耶稣商议的两个门徒是腓力(6:6)和安得烈(8)。如果使徒约翰不在现场,是不会知道这一细节的。使徒约翰的现场记载,可以帮助读者更好理解耶稣两次渡海的原由。喂饱民众之后,耶稣更加受民众拥戴,“众人要来强迫他作王”(6:15),这完全违反耶稣退到东岸的初衷,耶稣深受

① 参阅第 6 章 8 节 3 条。

来自民众的压力。为了摆脱民众尾随,耶稣一方面打发使徒乘船西渡,另一方面独自退到山上。民众“知道那里没有别的船,只有一只小船;又知道耶稣没有同他的门徒上船”(22),于是以为耶稣只能留在东岸。不想耶稣夜里在海上行走,追上门徒乘坐的船,一同登上西岸。此时,满载另一批民众的船只从西岸提比哩亚驶到对岸,也想来看耶稣行神迹。两批民众会合,到处寻找耶稣,终于在西岸的迦百农找到耶稣。

(6) “我是生命的粮”

耶稣对尾随而来的民众发表“我就是生命的粮”的主题宣讲。研究者对“粮”的意义有不同理解:有人认为指《约翰福音》其他地方没有提到的“圣餐”,有人认为是精神食粮,有人认为两者兼而有之。^①从这次宣讲的背景和听众反应来看,其主题应是教育民众不要只相信神迹,而要相信圣子耶稣;不要满足于肚腹需要,而要寻求精神食粮。

民众找到耶稣后提问:“拉比,是几时到这里来的?”(6:25)这个问题企图用“激将法”促使耶稣告诉他们如何行渡海神迹。耶稣断然拒绝民众这一要求:“我实实在在地告诉你们:你们找我,并不是因见了神迹,乃是因吃饼得饱”(26)。耶稣告诉那些亲历“五饼二渔”神迹的人应相信能够赐予他们“永生的食物”的、圣父差来的“人子”(6:27—29)。民众却要求耶稣像摩西那样从天上赐予吗哪那样不断喂饱他们,而不只是一次性地喂饱他们(6:30—32)。耶稣再次“实实在在地告诉”他们,圣子与摩西有根本区别:“我就是生命的粮”(6:35,48),“我从天上降下来”(38),“吃这粮的人,就永远活着,不像你们的祖宗吃过吗哪还是死了”(6:58)。

民众的反应令人失望。一般犹太民众不相信“约瑟的儿子耶稣”能够超越摩西(6:42),他们因为恪守摩西律法传统而离开耶稣。一些长期追随耶稣的信徒被称为“门徒”,他们不相信耶稣圣子得复活永生的道理(40),尤其不理解“吃我肉喝我血的人常在我里面,我也常在他里面”(6:

^① L. Morris, *The Gospel According to John*, Eerdmans, 1995, pp. 311—314.

56)所预言的分享耶稣赎罪身体的恩典。他们由于“这话甚难,谁能听呢?”(6:60)“多有退去的,不再和他同行”(66)。使徒约翰评论说:“耶稣从起头就知道谁不信他,谁要卖他”(6:64)。但这并不妨碍耶稣向那些注定不信的人宣道。耶稣说:“若不是蒙我父的恩赐,没有人能到我这里来”(6:65)。《约翰福音》始终一贯地传达的启示是:耶稣宣道表达上帝爱人的普世恩典,而相信耶稣却需要上帝拣选的特殊恩典。

(7) 拣选十二门徒

大批民众和信徒离开之后,耶稣问留下的“那十二个门徒”(6:67):“你们也要去吗?”(67)彼得代表他们说:“主啊,你有永生之道,我们还归从谁呢?我们已经信了,又知道你是神的圣者”(6:68—69)。同观福音书记载彼得认主的告白发生在同一时期,但表述有细微差别:彼得相信耶稣是“基督”和“永生神的儿子”(马太福音 16:16),“基督”(马可福音 8:29),“神所立的基督”(路加福音 9:20),以及“有永生之道”,“神的圣者”(约翰福音,同上)。这些差别意味着什么呢?彼得认主事件在同观福音书中标志着耶稣在“加利利时期”达到的最高成就;但“基督”和“神的儿子”的告白并不意味着彼得相信耶稣基督的神性,因为按照犹太人观念,“基督”是人间的弥赛亚,“神的儿子”不等于与上帝同等的圣子。使徒约翰认识到彼得代表门徒的告白标志着使徒绪统的开端,他用先知称呼上帝的“圣者”^①(*he agios*)指认耶稣,毫无歧义地表明,使徒从那时起相信并继承了圣子基督拥有的“永生之道”(rhēmata zōēs aiōniou)。

与同观福音书关于十二门徒的较早记载不同,《约翰福音》直到加利利后期才记载耶稣拣选十二个门徒,耶稣补充说:“但你们中间有一个是魔鬼”(6:70)。四福音书提到“加略人犹大”时都说他是叛徒(马太福音 10:4,马可福音 3:19,路加福音 6:16,约翰福音 6:71)。同观福音书记载

① 希伯来文“圣者”(‘*eth-qādhōsh*)在先知书中出现 52 次,指耶和華,如“我是耶和華以色列中的圣者”(以西结书 39:7)。在同观福音书中,“天使”和“污鬼”都称耶稣是“神的圣者”(路加福音 1:35,4:34,马可福音 1:24)。

犹大在最后才背叛,而《约翰福音》在耶稣拣选十二门徒时即预言犹大背叛(6:64,71)。这暗示了犹大背叛的政治动机:他和那些离弃耶稣的“门徒”(6:66)一样,原指望耶稣可以行神迹作王(6:15);在感到这一政治愿望落空的时刻,“魔鬼”即邪恶念头攫取犹大心灵(13:27),他“立刻”作出出卖耶稣的决定(13:30)。

《约翰福音》提出如何看待耶稣神迹的神学问题。耶稣事工离不开神迹,但神迹始终干扰耶稣传福音。耶稣母亲(2:3)、耶路撒冷民众(2:23)、从耶路撒冷回来的加利利人(4:45)、大臣(4:48)、耶稣兄弟(7:4)、马大(11:22)、来耶路撒冷参加逾越节的希腊人(12:21),出于不同动机要求耶稣行神迹。耶稣为了荣耀圣父和怜悯人而行神迹,但绝不为了赢得民众拥戴和赞誉而行神迹。跟随耶稣的大批民众看到“五饼二渔”的神迹,认为耶稣是“先知”,能够带领他们作“王”(6:14—15)。耶稣以“我就是生命的粮”为主题词的长篇宣道,用喂养神迹的例证,显明自己是圣子、生命之主和审判世界的王。既然耶稣不属于这个世界,也就不需要为赢得这个世界而行神迹了。

(8) 巡游加利利周边

第7章开始的“这事以后”是复数,指第6章记载的事件。耶稣继续“在加利利游行,不愿在犹太游行,因为犹太人想要杀他”(7:1)。这段话不但说明耶稣没有去犹太地的原因,而且标明耶稣事工的范围,“游行”(peripatein)的意思是在周边地区巡回。《马太福音》记载了巡回线路:“退到推罗、西顿的境内”(15:21)——“来到靠近加利利的海边”(15:29)——“渡到那边”即西岸(16:5)——“到了凯撒利亚腓立比的境内”(16:13)——“住在加利利”(17:22)。最后一句与《约翰福音》说耶稣“仍旧住在加利利”(7:9)相吻合。

6. 第三阶段事工

《约翰福音》记载耶稣的第三阶段事工从住棚节至次年逾越节前一

周,约半年时间。这段时间与《路加福音》9:51—19:27的时段相对应,最后旅程与《马太福音》19:1—20:34、《马可福音》10:1—52和《路加福音》18:31—19:27相对应。对这半年时间的耶稣事工,《马太福音》和《马可福音》的记载基本相同,《路加福音》与这两部福音书的记载大部分不同,小部分一致;而《约翰福音》与同观福音书完全不同。不同的记载并不意味着不一致,而是相互补充。彼得和马太首先回忆他们所知的事实,路加补充新的事实,而约翰最后补充他所知而未被写进前三部福音书的事实。《马太福音》和《马可福音》以最后旅程为主,《路加福音》以耶稣巡回旅程为主,《约翰福音》集中于耶稣在耶路撒冷和约旦河外。把这些记载参照阅读,可构成耶稣这一阶段在耶路撒冷、犹大地、撒玛利亚、加利利,以及向耶路撒冷进发的最后旅途的完整图画。同观福音书没有明确耶稣在耶路撒冷事工,《约翰福音》用近四章的篇幅详细记载。

(1) “这是基督吗?”

耶稣未到之前,众人已为耶稣是“好人”还是“迷惑众人的”问题私下争议(7:12)。住棚节期间,“耶稣上殿里去教训人”(7:14)。耶稣住棚节在圣殿宣讲的盛大场面,如《路加福音》所说,“有几万人聚集,甚至彼此践踏。耶稣开讲”(12:1)。耶稣的宣讲引起公开争议,争议的焦点是:“这是基督吗?”(7:26)耶稣的宣道把犹太人分成怀疑者、拥护者和反对者三派。

怀疑者为“这个人没有学过,怎么明白书呢”而感到“希奇”(7:15);他们因官长不敢制止“他们想要杀的人”公开宣讲而怀疑“官长真知道这是基督吗”(7:26)。“祭司长和法利赛人”派人去捉拿耶稣时,怀疑者“彼此对问”:“这人要往哪里去,叫我们找不着呢?难道他要往散住希腊中的犹太人那里去教训希腊人吗?他说‘你们要找我,却找不着;我所在的地方,你们不能到’,这话是什么意思呢?”(7:35—36)这些问题的答案到耶稣复活和使徒到外邦传道时昭然若揭:如果不信耶稣基督,那就再也找不到上帝了。

拥护者说:“基督来的时候,他所行的神迹岂能比这人所行的更多

吗？”(7:31)他们相信耶稣的宣讲,说“这真是那先知”(7:40),“这是基督”(41)。尼哥底母为耶稣公开辩护(7:50—51)。

反对者一方面否认他们“要杀耶稣”,反诬耶稣“被鬼附着了”(7:20);另一方面“想要捉拿耶稣”(7:30),并多次派人捉拿耶稣(7:32,44)。只是因为“没有人下手”(7:30,44),或命令被差役所拒绝(7:46)。法利赛人气急败坏地咒诅拥护耶稣基督的人是“不明白律法的百姓”(7:49),还引经据典证明“加利利没有出过先知”(7:42,52)。

(2) 赦免有罪女人

不少古抄本没有《约翰福音》7:53—8:11 独家记载耶稣赦免行淫时被捉女人,一些现代版本也不收入这些段落。豪杰士(Zane Hodges)从版本学角度证明这段记载是《约翰福音》作者原作,卡森说:“没有多少理由可以怀疑这里描述了实际发生的事情。”^①我们可用福音书相互参照的证据来支持他的论点。

《路加福音》说:“耶稣从那里出来,文士和法利赛人就极力的催逼他,引动他多说话,私下窥听,要拿他的话柄”(11:53—54)。这段话在《约翰福音》中有多处相应记载。第一,路加没有回答耶稣从“哪里”出来,而使徒约翰补充说,耶稣在耶路撒冷时晚上居住在橄榄山,早晨从那里“回到殿里”(8:1—2)。第二,《约翰福音》独一次使用“文士和法利赛人”称呼(8:3),可与《路加福音》的场景相对应;他们“试探耶稣,要得着告他的把柄”(8:6),与《路加福音》说他们“私下窥听,要拿他的话柄”正相对应。第三,使徒约翰补充了“试探”的细节:“文士和法利赛人带着一个行淫时被拿的妇人来”(8:3),逼迫耶稣表态应如何处置她,“不住地问他”(8:7),与《路加福音》中“极力的催逼他”的记载相吻合。

面对文士和法利赛人的逼问,耶稣“弯着腰用指头在地上画字”(8:6,8),这个姿势有两方面的含义:一是对这个女人的罪表示淡漠,二是向

^① D. A. Carson, *The Gospel According to John*, Eerdmans, 1991, p. 333.

落后习俗表示无声抗议。耶稣“直起腰来,对他们说:‘你们中间谁是没有罪的,谁就可以先拿石头打她’”(8:7)。一句话顷刻摧毁文士和法利赛人设置的律法陷阱。耶稣最后对这个称他为“主”(8:11)的妇人说:“我也不定你的罪,去吧!从此不要再犯罪了”(11)。

从思想内容看,这段记载体现四福音书“爱罪人”的共同教导。《约翰福音》用这一生动事例表明:“罪人”不是世俗社会所能认定的,在上帝面前,所有人都是罪人,都需要上帝启示和耶稣救赎。使徒约翰在解释“神就是爱”时说:“不是我们爱神,乃是神爱我们,差他的儿子为我们的罪作了挽回祭,这就是爱了”(约翰一书 4:10)。他还说:“爱你们是为真理的缘故”(约翰二书 2)。爱、赎罪、真理和自由,都是上帝的拯救恩典。恩典是白白赐予的,真理是向所有人敞开的;但并不是所有人都愿意接受这神圣的礼物,愿意倾听上帝之言的真理,“没有爱心的,就不认识神”(约翰一书 4:8)。不认识神的人自以为义,视他人为罪人;他们自以为得计,不爱真理。这些既不爱人、又不爱真理的人,才是得不到赦免的真正罪人。《约翰福音》接下来记载的宣讲和辩论,具体刻画了这等人的罪恶。

(3) “我是世界的光”

耶稣在圣殿(8:20),“又”(palin, 8:12, 21)发表了“我是世界的光”的主题宣讲,“光”即真理,“真理必叫你们得以自由”(8:32)。耶稣在宣讲过程中,与法利赛人和“犹太人”发生激烈辩论,可分为三轮来理解。

第一轮辩论:法利赛人指责耶稣“为自己作见证,你的见证不真”(13),耶稣宣讲圣父和圣子的共同见证。“犹太人”质问“你是谁?”耶稣回答:“就是我从起初所告诉你们的”(25)。耶稣宣称“从起初”(tēn archēn)具有“太初有道”的含义,表现了耶稣宣讲圣子在创世之前即与圣父同在的气魄。此时的耶稣首次公开宣布“我是基督”(8:28)。

第二轮辩论围绕犹太人是否需要自由的问题,辩论焦点转向信亚伯拉罕,还是信“天父的儿子”(8:33—38)。耶稣说:“真理必叫你们得到自

由”，这里所说的自由指从奴役中解脱出来。犹太人不认可耶稣的说法，他们说：“我们是亚伯拉罕的后裔，从来没有作过谁的奴仆”(8:32,33)。这些犹太人以为耶稣所说的是政治上的自由，他们引以为自豪的是，即使他们被罗马人所征服，在信仰上也没有屈从，始终坚持自身宗教传统。耶稣说，亚伯拉罕开始了敬拜上帝耶和華的传统，如果真要坚持这一传统，“你们必爱我，因为我本是出于神，也是从神而来的”；但“现在你们却想杀我，这不是亚伯拉罕所行的事”(8:42,40)。耶稣延续《旧约》的“亚伯拉罕的神，以撒的神，雅格的神”的传统(马太福音 22:32)；但也区别出与旧约传统相对立的“人的传统”(paradosin tōn anthrōpōn, 和合本译作“人间的遗传”，歌罗西书 2:6)。“人的传统”不仅是保罗所说的希腊罗马的文化传统，也是法利赛人恪守的“古人的传统”。耶稣说，这一传统如以赛亚所说，只是“将人的吩咐当作道理教导人”(马太福音 15:9)。《约翰福音》与同观福音书都用除蔽的方式宣讲福音，但有一个不同点：同观福音书除去的遮蔽是财富、荣誉、权力、家庭等世俗牵挂和陈规陋俗的约束，而《约翰福音》除蔽的主要目标是犹太人为之骄傲的传统。两者并无矛盾。同观福音书对法利赛人陈规陋习的批评也是对他们恪守的传统的颠覆，而《约翰福音》对犹太人传统的批评指向他们“律法”观念背后的私欲和恶行，因此锋芒毕露，尖锐激烈。

耶稣指出犹太人不信父神，直截了当地说：“你们是出自你们的父魔鬼，你们父的私欲，你们偏要行。他从起初是杀人的，不守真理，因他心里没有真理；他说谎是出于自己，因他本来是说谎的，也是说谎之人的父。我将真理告诉你们，你们就因此不信我。你们中间谁能指证我有罪呢？我既然将真理告诉你们，为什么不信我呢？”(8:44—46)这段话里，“真理”一词出现了4次，前两次是“杀人”、“说谎”对立面，后两次是“不信”的对立面。前者是一个从“父魔鬼”开始的“人的传统”。“父魔鬼”的“杀人”、“说谎”使人联想到该隐的恶行，他杀了弟弟亚伯，又对耶和華隐瞒真相(创世记，4:8—9)。人类从一开始就有了这个“不守真理”的传

统。耶稣来是要用真理取代这个传统,犹太人偏不信他。耶稣说,如果没有给出充足的证据,他们有理由不信,但既然没有人能指证他的神迹和讲道不真,为什么还是不信呢?答案是:“父的私欲”蒙住了他们的心眼,再明白的真理,他们也看不见,听不到,想不成。耶稣说,世人恨他,是“因为我指证他们所作的事是恶的”(7:7)。私欲不但表现为对真理的仇恨,而且表现为对敌真理者的畏惧。有些人虽然明明知道耶稣的话是真的,但“因为怕犹太人”(7:13)“恐怕被赶出会堂”(12:42),就采取了不闻不问的态度。犹太人自豪地宣称“我们的父就是亚伯拉罕”(8:39)。耶稣说:“亚伯拉罕所行的事”,他们做不到(8:40)。犹太人反驳:“我们不是非生子(ou gegennēmetha ek porneias),我们只有一位父,就是神”(8:41)。第一句话反讽耶稣是“非婚私生子”,第二句话把以色列人曾有的“神的儿子”称号转到自己身上。耶稣反驳道,他们对圣子肉身的污蔑,恰恰否认他们是神的儿子:“倘若神是你们的父,你们就必爱我,因为我本是出于神,也是从神而来”(8:42);他们效法的是他们的“魔鬼”之父,即“杀人”和“说谎”的“私欲”(8:44)。

最后一轮辩论中,“犹太人”污蔑耶稣是“撒玛利亚人”,因为耶稣没有承认自己是亚伯拉罕的子孙;“并且是鬼附着的”(8:48),因为耶稣宣称自己“比我们的祖宗亚伯拉罕还大”(8:53)。耶稣告诉他们,亚伯拉罕有朽(8:35),而“遵守我的道,就永远不见死”(8:51),耶稣的荣耀来自圣父即亚伯拉罕的神的荣耀(8:54),而“你们的祖宗亚伯拉罕欢欢喜喜地仰望我的日子”(8:56)。“犹太人”以为年龄不到五十的耶稣不可能生活在亚伯拉罕时代,耶稣“实实在在地告诉”他们:“还没有亚伯拉罕就有了我”(8:58)。这句话第三次(1:1,8:25)重申了“太初有道”的圣子身份。

圣殿辩论把《约翰福音》记载的神学冲突推向高潮。这场辩论从圣子与罪人之间的平等说理开始,以两者彻底决裂告终。“犹太人”要按褻渎罪处耶稣石刑,“拿石头要打他”(8:59)。他们在辩论中理屈词穷,只能用“武器的批评”代替“批判的武器”,这证明他们“心里没有真理”(8:44)。

(4) 治好天生的瞎子

按照宣讲与神迹相对应的一贯写法,《约翰福音》第9章记载的神迹与第8章记载的宣讲相配合。编修批评者把这段记载当作一个范本来分析,得出只有9:4—5,39—41为原作、其余部分皆为后来者编辑加工的结论。^①我们只要把这段神迹记载与前段宣讲辩论相对照,就可知道两者都是内有关联、外有呼应的整体,根本不能被支离破碎地“分析”为不同时期的片段。

耶稣公开治好天生瞎子的眼睛,“在他身上显出神的作为来”,在这个黑暗的世界,显明耶稣“是世上的光”(9:3—5,对照8:12)。法利赛人拒不承认瞎子告知的事实,三次盘问与第8章三轮辩论相呼应。第一次,瞎子和耶稣两个人为上帝荣耀作的见证(9:11,对照8:17:“两个人的见证是真的”),法利赛人却不相信:“这个人不是从神来的”(9:16,对照8:13:“你的见证不真”)。第二次,瞎子的父母是“亚伯拉罕子孙”(8:37)和“你们的父魔鬼”(8:44)的中间类型:他们虽然知道耶稣的话是真的,但因为怕被“赶出会堂”(9:22,参阅12:42),不敢说真话(对照8:44)。第三次,法利赛人说:“我们知道这人是个罪人”(9:24,参阅8:48),他们自称“我们是摩西的门徒”(对照8:53);瞎子为耶稣作见证说:“惟有敬奉神、遵行他旨意的,神才听他”(9:31,对照8:55),“从创世以来,未曾听见有人把生来是瞎子的眼睛开了”(9:32,对照8:58)。法利赛人责骂瞎子“全然生在罪孽中”,“于是把他赶出去了”(9:34,对照8:39)。

最后,耶稣对这件事作出总结:“我却不判断人。就是判断人,我的判断也是真的”(8:15—16)。第9章的后续记载,证明耶稣判断的真实:耶稣“叫不能看见的,可以看见;能看见的,反瞎了眼”(9:39),与法利赛人“以外貌(原文作‘凭肉身’)判断人”(8:15)形成尖锐对立。耶稣没有判决,但指出不悔改的人“罪还在”(9:41),这是他早些时候的判决“你们

^① E. Haenchen, *A Commentary on the Gospel of John*, vol. 2, Fortress, 1984, p. 41.

要死在罪中”(8:21)的事实基础。

(5) 第四次在耶路撒冷的宣讲

《约翰福音》从住棚节直接跳至修殿节,两节期间耶稣往返于耶路撒冷和加利利的事迹,可在《路加福音》中看出端倪。^① 第10章开始的“我是好牧人”的主题宣讲,与修殿节时耶稣在所罗门廊下宣讲的内容一致,思路贯通。使徒约翰在前两次宣讲中间插入背景介绍(6:59和8:20)。同样,10:22—23是同一次宣讲中插入的背景介绍,不应被理解为第四次耶路撒冷之行的开始。^②

《旧约》中“牧人”指称上帝和大卫式君王;先知说,如果这些君王“不牧养我的羊”(以西结书34:8),“我必亲自寻找我的羊”(10:12)。耶稣宣讲的“好牧人”集圣子和基督于一身:“我就是羊的门”(7),“我认识我的羊”(14),“我为羊舍命”(15),“我另外有羊”,领来“合成一群,归一个牧人”(10:16)。

耶稣宣讲的“好牧人”,与当时流行的“弥赛亚”观念相对立。那些自称弥赛亚的宗教领袖是“贼”(kleptēs),而反抗分子则是“强盗”(lēstēs),他们用偷盗的方法夺走上帝的羊,走“偷窃、杀害、毁坏”的旁门左道,而耶稣带领羊走的是“必然得救”(10:9)、“得生命,并且得的更丰盛”(10)的、走向天国之道。盗贼是被私欲、罪性所控制的“雇工”,“他看见狼来,就撇下羊逃走”(10:12)。旧约中以色列诸王曾经这样做(参阅以西结书34:2—8),当时把人民引向毁灭犹太人领袖也要这样做。

(6) 所罗门廊下的辩论

耶稣宣讲中对犹太人领袖的谴责,引起一些犹太人反感,他们再次责骂耶稣“被鬼附着,而且疯了”(10:20)。另一些犹太人始终为耶稣行

① 《路加福音》9:51说“他就定意向耶路撒冷去”指去过住棚节,13:22说“耶稣往耶路撒冷去”可能指去过修殿节。

② 赖特(C. J. Wright)正确地指出,10:22开始的“那时”(tote)“表示与前一段落的密切关联”;转引自 L. Morris, *The Gospel According to John*, Eerdmans, 1995, p. 460.

神迹感到困惑:如果他真是被鬼附着的,“鬼岂能叫瞎子的眼睛开了呢?”(21)如果他真是基督,有什么证据可能证明他的话呢?犹太人相互争论。他们看到“所罗门的廊下行走”的耶稣(10:23),便当面质问:“你叫我们犹疑不定到几时呢?你若是基督,就明明地告诉我们”(24)。耶稣已经多次显明他是基督和神的儿子,犹太人仍然要求耶稣“明明地告诉我们”。针对这样的无理要求,“耶稣回答说:‘我已经告诉你们,你们不信。我奉我父之名所行的事可以为我作见证。只是你们不信,因为你们不是我的羊’”(10:25—26)。耶稣再次宣讲他与圣父,以及与“我的羊”三者的密切关系(10:27—30)。

《约翰福音》并没有隐瞒或歪曲、丑化犹太人的观点,他们在辩论中表达的一些观点,如说“你是个人,反将自己当作神”(10:33),符合耶和華一神论的原则;而耶稣宣称“我与父原为一”,却违反犹太社会的常识和法规。犹太人因此再次以“说僭妄的话”的罪名,要动用石刑处死耶稣(10:31—33)。耶稣引用《诗篇》“我说:‘你们是神’”(82:6)的经文辩护说,如果“那些和神道同在的人(*pros ous ho logos tou theou*),尚且称为神(*theous*)”,那么,被“差到世间来”的成圣者(*ēgiasen*)难道不能说“我是神的儿子(*uios tou theou eimi*)”(10:34—36)吗?这场辩论的结果深刻地表明,犹太人的错误不在坚持传统,而在既不相信耶稣宣讲和神迹的见证,又不理解他们所声称的圣经传统(10:34:“你们的律法”)。更有甚者,不但顽固坚持错误,还阴谋捉拿、迫害他们无法否认的基督,那就不只是过错,而是蓄意抵抗真理的罪恶了。

(7) 拉撒路复活

为了躲避犹太人的迫害,“耶稣又往约旦河外去,到了约翰起初施洗的地方,就住在那里”(10:40)。《马太福音》和《马可福音》也记载耶稣来到“约旦河外”,并说:“有许多人跟着他,他就在那里把他们的病人治好了”(马太福音 19:2)。《路加福音》说:“极多人与耶稣同行”(14:25)。《约翰福音》说:“有许多人来到他那里”(11:41),看到耶稣行施洗者约翰

不能行的神迹,“在那里信耶稣的人就多了”(11:42)。《约翰福音》重点记载耶稣使拉撒路复活的神迹。

耶稣三次莅临马大家庭:第一次,《路加福音》独家记载耶稣去耶路撒冷住棚节途中在马大家驻留(10:38—42);第二次,《约翰福音》独家记载耶稣使拉撒路复活;第三次,三部福音书共同记载马利亚用香膏抹耶稣的脚(马太福音 26:6—13,马可福音 14:3—6,约翰福音 12:1—8)。《约翰福音》采用倒叙方式介绍第二件事情的背景:拉撒路“住在伯大尼,就是马利亚和她姐姐马大的村庄。这马利亚就是那用香膏抹主,又用头发擦他脚的,患病的拉撒路是她的兄弟”(11:1—2)。这段背景介绍再次说明,使徒约翰的写作以同观福音书记载的、众所周知的事实为前提。

《约翰福音》栩栩如生地还原了这一历史事件,包括耶稣的思想情绪。“耶稣素来爱(phileō)马大和她妹子并拉撒路”(11:5),听见拉撒路病了,说拉撒路不会死,将“为神的荣耀,叫神的儿子因此得荣耀”(11:4)。耶稣没有立即行神迹救拉撒路,从容地在所居之地住了两天。为什么耶稣不急于救助他素爱的人呢?那是因为,拉撒路死后第三天从坟墓中复活,正如耶稣自己也将这样复活。耶稣对门徒说:“拉撒路死了。我没有在那里就欢喜,这是为你们的缘故,好叫你们相信”(11:14—15)。拉撒路复活是耶稣复活的预演,门徒看到耶稣有使人复活的能力,就可以相信耶稣本人死后三天也从坟墓中复活了。

在马大、马利亚姐妹面前,耶稣显示出完全的人性和神性。在马利亚面前,耶稣情不自禁地流露出他那无暇人性:“耶稣看见她哭,并看见与她同来的犹太人也哭,就心里悲叹(enebrimēsato),又甚忧愁”(etargen, 11:33);悲哀之极,“爱意”(phileō, 11:36)直显,“耶稣哭了”(11:35)。耶稣与马大的对话显示出圣子的神性。耶稣说:“你兄弟必然复活”(11:23)。马大说:“我知道在末日复活的时候,他必复活”(11:24)。耶稣告诉马大说,拉撒路现在即可复活,因为“复活在我,生命也在我”;他问答:“你信这话吗?”(11:25—26)马大回答达到信仰的最高境界:“主

啊,是的,我信你是基督,是神的儿子,就是那要临到世界的”(11:27)。

耶稣行神迹的过程无可争议地证明复活出自圣子权能:“耶稣举目望天”祷告圣父,然后“大声呼叫说:‘拉撒路出来!’”接着,“那死人就出来了,手脚裹着布,脸上包着手巾。耶稣对他们说,‘解开,叫他走!’”(11:41—44)这些描写没有任何人为治疗的悬念,读者要么相信这段描写是写实,要么借各种理由否认这段描写的历史真实性。《约翰福音》的逻辑是,相信拉撒路复活必将相信耶稣复活,否认拉撒路复活也一定否认耶稣复活;因此,拉撒路复活是耶稣神性的见证(5:25—28)。这一事件标志着耶稣死难和复活的时候到了。

(8) 杀害耶稣的政治阴谋

拉撒路复活的神迹,把耶稣的威望推向高峰,“犹太人见了耶稣所作的事,就多有信他的”(11:45)。“祭司长和法利赛人”感到事态紧迫,召集公会商议:“这人行好些神迹,我们怎么办呢?”他们把耶稣看作众多反抗运动领袖的一员,担心“人人都要信他,罗马人也要来夺我们的地土和我们的百姓”(11:48),于是策划谋杀耶稣。《约翰福音》强调犹太人领袖杀害耶稣的政治动机。政治阴谋需要长期预谋。《约翰福音》明确地说:“从那日起”,即耶稣还在约旦河外的時候,“他们就商议要杀耶稣”(11:53)。同观福音书没有突出杀害耶稣的政治阴谋,只是说逾越节两天之前犹太人领袖才“商议要用诡计拿住耶稣杀他”(马太福音 26:4)。

对一切阴谋洞若观火的耶稣,“不再显然行在犹太人中间”,“到了一座城,名叫以法莲,就在那里和门徒同住”(11:54)。以法莲城很可能是耶路撒冷以北,东毗约旦河外旷野,北邻撒玛利亚。《路加福音》说耶稣“经过撒玛利亚和加利利”(17:11),大概以此城为出发点。

《约翰福音》没有重复同观福音书记载耶稣最后的旅程,重点交代逾越节前的紧张气氛:各地来的民众在圣殿前议论耶稣是否到来(11:55—56);“祭司长和法利赛人”吩咐准备捉拿耶稣(11:57),甚至“商议连拉撒路也要杀了”(12:10)。《约翰福音》省略耶稣沿途事工,只记载在最后一

站伯大尼发生的事；马利亚膏耶稣是先行的葬礼(12:7)，而犹大的贪污行径是出卖耶稣的祸根(12:6)。这些叙事交织出耶稣受难前夕“山雨欲来风满楼”的图景。

7. 死难的经过

四福音书都用最大篇幅记载耶稣受难，《约翰福音》按照避免重复、释疑解惑的原则，省略同观福音书记载的事实，补充未见记载的事实。在耶稣受难和复活的最重要时刻，使徒约翰强调，他补充的新信息是耶稣所爱门徒在现场的亲见亲闻(13:23, 19:26, 20:2, 21:7)。这些强调毫无炫耀之意，而用使徒的权威来担保记录的真实可靠性，以消除早期基督徒在阅读前三部福音书时产生的疑问。可是，现在的批评者却质疑《约翰福音》中新信息的真实性，或者“证明”《约翰福音》和同观福音书必有一方不真。批评者提出的问题并非一无是处，有些问题可以促使读者深入、细致思考语词背后的意义，值得认真对待。以下诠释《约翰福音》补充记载的新信息。

(1) “你的王”是谁？

巴里特指出《约翰福音》关于耶稣光荣进入耶路撒冷记载中有一个“不能容忍的矛盾”：一方面，众人欢呼称颂耶稣是“奉主名来的以色列王”(12:12)；另一方面，“门徒起先不明白”(12:15)耶稣应验了先知书中“你的王骑着驴驹来了”(16, 引自撒迦利亚书 9:9)。^①其实一点矛盾也没有，使徒约翰解释得非常清楚：众人因为看到耶稣呼唤拉撒路从死里复活的神迹而“去迎接他”(12:17)，他们未必知道耶稣也要从死里复活作上帝之国的王；即使是门徒，也要到复活向他们显现之后，才能明白“你的王”的基督论启示。但是，即使只知道耶稣能使人复活的权能，也

^① C. K. Barrett, *Gospel According to St. John*, SPCK, 1978, pp. 416 - 417; 转引自 D. A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Apollos, 1991, p. 434.

足以使民众相信耶稣是他们期待已久的“以色列王”，无论他们心目中的弥赛亚是什么形象。法利赛人悲叹他们竭力阻止民众相信耶稣是弥赛亚的努力“徒劳无益”，他们像该亚法那样说出自己也不能理解的预言：“世人都随从他去了”(12:19)。

《约翰福音》和同观福音书一样，都区分了复活前与复活后门徒对耶稣基督的理解。生前被理解为以色列王国的弥赛亚(马可福音 10:41)，后来被证明是“不属于这世界”的天国之主(约翰福音 18:36)。使徒约翰承认门徒当时“不明白”耶稣当王的意义，这不只是一个自我辩解；更重要的是，描述了当时耶路撒冷把耶稣当作世俗意义上弥赛亚的政治气氛，为罗马人以“犹太王”罪名处死耶稣埋下伏笔。

(2) 耶稣为何“忧愁”？

来耶路撒冷的“几个希腊人”请求“见耶稣”(12:20—21)。“见耶稣”在《约翰福音》中特指见耶稣行神迹，如尼哥底母“见耶稣”(3:2)，加利利的大臣“来见他”(4:47)，他们都向耶稣提出行神迹的请求。希腊人知道耶稣不会轻易行神迹，于是通过腓力，腓力再找安得烈，两人一起转达希腊人的请求(12:21—22)。请求程序的复杂性表明请求本身的不合理。

耶稣的答复似乎是“王顾左右而言他”：先说“人子得荣耀的时候到了”(12:23)，服侍他的就要跟从他，云云；接着说：“我现在心里忧愁，我说什么才好呢？”(27)似乎对希腊人的请求感到为难。接着说：“父啊，救我脱离这时候，但我原是为这时候来的。父啊，愿你荣耀你的名”(12:27—28)，似乎把同观福音书记载耶稣在客西马尼祈祷时“忧愁”(马太福音 26:37)或“忧伤”(马可福音 14:34，路加福音 22:44)移植到另外场合。

令研究者疑惑的是：耶稣究竟为门徒“忧愁”，还是为即将到来的十字架苦难忧愁？如果是前者，那么 12:27—28 那段话似乎文不对题；如果是后者，那么《约翰福音》这段记载不过是同观福音书的翻版，被后来

编修者挪动顺序。^①

如果知道希腊人请求耶稣行神迹给他们看,便不难理解这部分记载的完整结构。耶稣先说“人子得荣耀的时候到了”,即将到来的受难和复活是最大神迹,不信者“丧失生命”,信者得永生(12:25)。耶稣为希腊人请求他当面行神迹而“心里忧愁”(12:27)。如同 10:33 中的“忧愁”表达神性与人性的矛盾,此时的忧愁也是如此,他预知那些只想看神迹的人看到他钉十字架而不信他,为他们悲哀。

耶稣祈求圣父“救我脱离这时候”(12:27)。“这时候”不是指十字架受难时刻,而是指当下的“忧愁”。耶稣祈求圣父显出“荣耀你的名”的神迹,以回应他不知道“说什么才好”的忧愁。这时,上帝作出回应,“从天上”响起声音(12:28)。但听众不理解,猜测这声音的来源和意义。耶稣明确地对他们说:“这声音不是为我,是为你们来的”(12:30)。这是说,上帝对希腊人和其他人要求耶稣行神迹的回应,他们将看到耶稣“从地上被举起来,就要吸引万人来归我”的最大神迹(12:32)。听众仍不理解,耶稣留下“你们成为光明之子”的期待,“就离开他们,隐藏了”(12:36)。“隐藏了”有双关意思:一是说耶稣生前不再向他们行神迹,二是隐蔽起来,不让犹太人领袖发现。第 12 章剩余篇幅解释耶稣为什么不再行神迹,第 13—17 章记载耶稣在隐蔽的两天里对门徒说的话。

使徒约翰评论说:“他虽然在他们面前行了许多神迹,他们还是不信他”(12:37)。不信的原因有二:一如以赛亚所预言:“主叫他们瞎了眼、硬了心”(12:40),或者说,他们被上帝所遗弃;二是人的罪性,“他们爱人的荣耀过于爱神的荣耀”(12:43)。《约翰福音》记载耶稣的“大声”宣讲,人们不应只是要求他行神迹,而应信他宣讲的道:“我到世上来,乃是光,叫凡信我的,不住在黑暗里”(12:46);反之,“弃绝我、不领受我话的人,

① D. A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Apollos, 1991, pp. 439 - 440.

有审判他的,就是我所讲的道在末日要审判他”(12:48)。这个道理是否最终答复了希腊人“愿意见耶稣”的请求呢?

(3) 为门徒洗脚

第13章记载“逾越节以前”(1)“吃晚饭的时候”(2)耶稣为门徒洗脚的事迹。人们一般把这一事件混同于同观福音书记载的最后晚餐,由此引起关于耶稣受难日的冗长而复杂的讨论。如果说这些讨论有什么积极作用的话,那只是澄清了这样一个事实:那一年逾越节是犹太月的第五天,在现行日历的星期四晚六点到星期五晚六点之间。从这一简单事实出发,可以区分不同日期的两个事件:第一,13:1—20 记载逾越节前一天(即星期三)晚上的洗脚;第二,13:21—14:31 记载逾越节开始时(即星期四落日之后)的最后晚餐。采用这样一个区分,四福音书对耶稣受难的那个逾越节日期的记载吻合一致。

《约翰福音》记载“逾越节以前”的第一件事是“魔鬼已将卖耶稣的意思放在西门的儿子加略人犹大心里”(13:2)。参照同观福音书,“过两天是逾越节”(马可福音 14:1),即星期三白天,加略人犹大向祭司长告密(14:10)。因此,《约翰福音》记载这天“吃晚饭的时候”指星期三的晚餐。

(4) 最后晚餐上的话

为了保持主题的一致,使徒约翰可以把同一阶段不同日子的宣讲连为一气,如 6:26—40 在海边的宣讲,6:43—59“在迦百农会堂里”的宣讲,以及 6:65—71 与门徒的谈话,犹如同一天发表的宣讲,但实际上是好几天宣讲的集锦。同样,8:12—59 关于“我是世界的光”的宣讲,10:1—39 关于“我是好牧人”的宣讲,也不是一天里说的话。《约翰福音》记载耶稣与门徒告别的话也不是一天所说,而是两天里的三次宣讲。

继头一天门徒洗脚时的宣讲之后,《约翰福音》记载,“耶稣说了这话,心里忧愁,就明说:‘我实实在在地告诉你们:你们中间有一个人要卖我了’”(13:21)。这是第二天在最后晚餐上宣讲的开始。两天宣讲的心情不同:头一天充满爱心,第二天“心里忧愁”;宣讲方式也不同:第一天

用暗示和经文指要出卖他的人(13:11,18),第二天“明说”叛徒就在眼前的十二门徒之中。参照同观福音书,可知第二天宣讲发生在“除酵节的第一天”(马可福音 14:12)耶稣与门徒“吃逾越节的筵席”(14),即逾越节开始的星期四晚上的最后晚餐。

我们应该注意使徒约翰对最后晚餐不同记载中的新启示。他没有记载耶稣关于圣餐象征意义的启示,因为同观福音书已有明确记载;他详细记载耶稣揭露犹大,表明犹大背叛在上帝安排的计划之中(13:26—32,参见使徒行传 1:16);使徒约翰完整地记载耶稣依次回答彼得、多马、腓力、犹大(不是加略人犹大)等门徒问题时的宣讲(13:33—14:31),使得他们日后在得到耶稣应许的圣灵之后,能够想起耶稣对他们“所说的一切话”(14:26)。

(5) 一路宣讲(15:1—17:26)

《约翰福音》记载的最后晚餐结束于耶稣的号召“起来,我们走吧!”(14:31)使研究者大惑不解的是,耶稣和门徒似乎没有走,第 15 章开始的“我是真葡萄树”的主题宣讲似乎发生在最后晚餐的场地。于是,有人设想这句话是后来编修顺序错乱的痕迹,应插在以前的某个段落里;有人认为这句话只是精神鼓动,不要求身体移动。^① 这些解释既忽视了使徒约翰往往把不同场合宣讲连接为同一主题的语言技巧,也没有看到《约翰福音》以同观福音书记载的事实为前提。同观福音书都说,最后晚餐之后,“他们唱了诗,就出来,往橄榄山去”(马太福音 26:30,马可福音 14:26,路加福音 22:39)。《约翰福音》无需再重复耶稣和门徒如何外出,而直接记录他走在路上的宣讲。耶稣的比喻往往触景生情,就近取譬,如在麦收季节谈“工人”(马太福音 9:38),播种季节谈“撒种”(13:3),在住棚节晚上点金灯台时谈“光”(约翰福音 8:12)^②,在冬季谈“羊圈”(10:

① L. Morris, *The Gospel According to John*, Eerdmans, 1995, pp. 586—591.

② 参见《丁道尔新约圣经注译·约翰福音》,台北:校园书房 2005 年版,第 207 页。

1)。耶路撒冷城区宅院栽满葡萄树,耶稣宣讲“我是真葡萄树”,不是情景交融的吗?

(6) 耶稣被捕(18:1—12)

《约翰福音》说:“耶稣说了这话,就同门徒出去,过了汲沦溪,在那里有一个园子,他和门徒进去了”(18:1)。“说了这话”指第三次宣讲,“出去”指走出城墙,越过汲沦溪,来到橄榄山上同观福音书说的一个“名叫客西马尼”的“地方”(马可福音 32—46)。“客西马尼”的希伯来文(*gathshēmānî*)的意思是“榨油”。这个“地方”(chōrion)是一个“园子”,大概是一个榨油作坊。

《约翰福音》省略了同观福音书记载耶稣在客西马尼的祈祷,不但避免重复,而且淡化这次祈祷前后的悲伤气氛。同观福音书说耶稣此时“忧愁起来,极其难过”,“心里甚是忧伤,几乎要死”(马太福音 26:37—38);耶稣被捕时“门徒都离开他逃走了”(26:56)。《约翰福音》在表现耶稣受难的悲壮气氛同时,突出了“我已经胜了世界”(16:33)的王者气概。使徒约翰的不同描写不是他事后的故意渲染,而是因为这位耶稣“所爱的门徒”并没有“逃走”,始终在耶稣周围,用自己亲见亲闻,作更为准确的见证。

(7) 审讯耶稣

《约翰福音》解决了同观福音书遗留的一个疑点:彼得如何进入初审耶稣的大祭司宅院。《约翰福音》解释说:“西门彼得跟着耶稣,还有一个门徒跟着,那门徒是大祭司所认识的”(18:15)。不难想象,和彼得在一起的那个门徒是使徒约翰自己。由于他的见证,耶稣在大祭司面前的抗辩和彼得三次不认主的细节,被忠实地记录在福音书中。

《约翰福音》改变了耶稣在审判中被打挨骂的消极形象:耶稣对大祭司的指控不屑一顾:“你为什么问我呢?”(19:21)他抗议道:“你为什么打我呢?”(18:23)耶稣向主宰犹太人命运的罗马统治者高傲地宣称:“我的国不属这世界”(18:36),“你说我是王,我为此而生,也为此来到世间,特为给真理作见证;凡属真理的人就听我的话”(18:37)。《约翰福音》中被

审判的耶稣审判世界,他才是真正的审判者。《约翰福音》省略了同观福音书记载耶稣被羞辱、受折磨、没奈何的那些场面,再现了耶稣以王者身份登上十字架的可歌可泣气象。

(8) 耶稣之死

《约翰福音》补充十字架上耶稣的话,他把母亲托付给“他所爱的那门徒”(19:26),生命垂危时说“我渴了!”(28)这是耶稣完全人性的流露;最后的话“成了!”(tetelestai, 19:30)宣布为人类赎罪神圣使命的完成。

从十字架上下来的耶稣,骨头一根也没有折断(19:36)。使徒约翰解释说,犹太人唯恐十字架上的尸体玷污安息日,要求彼拉多“打断他们的腿”(12:31),促使他们早死早葬。士兵打断了耶稣左右两个罪犯的腿,发现耶稣已死,没有必要打断腿^①,而用枪扎通他的肋部。使徒约翰说,耶稣尸体状况验证了两条先知预言(19:36—37):“他的骨头一根也不可折断”(诗篇 34:20),以及“他们要仰望自己所扎的人”(撒迦利亚书 12:20)。

犹太人把被处死的罪犯安葬在公墓。约瑟和尼哥底母等贵胄出面,用一百斤没药和沉香涂饰耶稣身体(19:39),把耶稣尸体安葬在一座新坟墓里(18:41)。可以说,耶稣的安葬也得到王者应有的礼遇。

《约翰福音》再次肯定耶稣受难日是星期五:“这日是预备日,又因那安息日是个大日”(19:31)。“预备日”(paraskeuē)即“逾越节的预备日(paraskeuē tou pascha)”(14)那年逾越节是星期五,逾越节和除酵节延续一周,第一天(星期五)是一周节日的预备日,日落后开始守安息日。

《约翰福音》准确地记录了从星期四至星期五两个日落之间的耶稣日程:晚6点后最后晚餐,夜里被捕,鸡叫前(18:27)在大祭司院子受审,“天还早”(18:28)时被送到彼拉多官邸受审,从晚12时开始算起的“第六个时辰”(19:14)之后,彼拉多判耶稣死刑,钉十字架,与同观福音书共

^① 打断腿使身体重量集中在手腕被钉处,胸部撕裂而死。

同记载从“午正”(即从太阳升起算起的“第六个时辰”)到“申初”(第九个时辰)的受难时刻(马太福音 27:48, 马可福音 15:23, 路加福音 23:44)相吻合(参见第 6 章 10 节 9 条)。

《约翰福音》没有记载耶稣在十字架上时“遍地都黑暗了”,却增加描写黑暗的细节。在耶路撒冷的历史上,真理之光的启示与罪人的黑暗世界的反差从来没有如此强烈。正是在耶稣开始宣讲最荣耀的启示之时,犹太离开耶稣去告密,“那时候是夜间了”(13:30)。从那一刻起,再没有提到“天亮”。黑夜里,耶稣被带到大祭司面前受审;比较《路加福音》22:66:“天一亮”耶稣在犹太人公会受审。在黎明前的黑暗里,彼得三次不认耶稣。《约翰福音》说“那时天还早”(18:28),天还没有亮,耶稣在暗无天日的府衙里接受审讯;比较《马太福音》(27:1)和《马可福音》(15:1)说,耶稣是在“早晨”被押送到罗马总督府。《约翰福音》只是避免提及任何光亮的时刻,而不是说,从耶稣被捕的那个星期四晚上到受难的星期五下午没有白昼之分。毋宁说,两者的记叙方式相互补充:同观福音书描述了耶稣在十字架上时遍地黑暗的事实,《约翰福音》则揭示了这一事实背后的原因:耶稣走向十字架上为人类赎罪的事件发生在世人最需要真理光芒的黑暗时刻。

8. 复活事迹

“七日的第一日清早”(20:1),即耶稣受难的第三天(星期日),抹大拉的马利亚等妇女来到耶稣坟墓。《约翰福音》与同观福音书对这一天“清早”的描述不同:《马太福音》说是“天快亮的时候”(28:1),《马可福音》说是“出太阳的时候”(16:2),《路加福音》说是“黎明的时候”(24:1);而《约翰福音》则说“天还黑的时候”(20:1)。为什么光亮还没有到来呢?我们再次看到《约翰福音》独特的“光的神学”。耶稣对马利亚说:“因我还没有升上去见我的父”;当天晚上,耶稣向门徒显身,多马提出“以指头探入那钉痕”的要求;直到 8 天之后,耶稣才让多马探入他的肋旁(20:

17,25,27)。

复活的耶稣保持十字架上“手上的钉痕”(20:25)和士兵“拿枪扎他的肋旁”(19:34)的伤口(20:27)。这段记载比《路加福音》中耶稣向门徒显示他的灵依然有骨有肉的记载有更深的含义。贝利端纳解释说:“基督在十字架上献祭的死,不是他救赎事工的结束,乃是使他能够进入属天的境界,在那里,他的自我奉献永远继续下去。”他并用“虚己神学”解释说:“当邪恶还在世界上的时候,羊羔依然被杀,基督依然谦卑自己,等待着人的自由的决定。”^①

《约翰福音》分两处记载耶稣复活(20:1—29,21:1—23),其间似乎有两个结束语(20:30—31,21:24—25)。这一组合不是后来多位编修者重叠编排的结果,而表现使徒约翰的独具匠心。第20章结束语说明本书目的“要叫你们信耶稣是基督,是神的儿子”(20:31)。使徒约翰的记载没有穷尽耶稣一生的神迹,“另外行了许多神迹,没有记在这书上”(30)。在这些尚未记录的神迹中,作者觉得有必要继续收录耶稣复活的神迹,因为这是显明“耶稣是基督,是神的儿子”的最大、最有力的证据,整个使徒时代都以此为见证的核心。因此,使徒约翰增加了第21章的结束语。

据同观福音书,耶稣复活后在耶路撒冷向门徒显身(路加福音24:36—52),要门徒们到加利利(马太福音28:10),在那里再向他们显示(16)。《约翰福音》不但在第20章补充耶稣在耶路撒冷向他们两次显现(20:9—23,26—29)的细节,而且在最后一章详细记录在加利利海边的第三次显现(21:14)。自最后晚餐时起,使徒约翰第一次看到真理即将来临的希望:“天将亮的时候”(21:4),耶稣和门徒一起撒网打鱼,“拿饼和鱼给他们”(13)。耶稣三次问彼得“你爱我吗?”前两次“爱”是 *agapaō*

① D. M. Baillie, *God Was in Christ*; 中译本《神在基督里》,香港:基督教文艺出版社1987年版,第227—228页。

(15,16),最后一次是 *phileō*(17)。与这三次问题相对应的是三个命令：“你喂养(*boskō*)我的小羊(*arnia*)”(15),“你牧养(或关心,*poimainō*)我的羊(*probata*)”(16),“你喂养我的羊”(17)。这三对词的搭配蕴意难尽,主旨仍是圣经一贯教导的:人要像上帝爱(*agapē*)人那样相互友爱(*philia*);只有先爱最小的兄弟姐妹、并爱所有兄弟姐妹(*philanthrōpia*)的人才能爱上帝(*philotheos*);爱不但是喂养,更是关心。只有到这些教导深入人心、付诸实践的时候,真理的光芒才能普照世界。

耶稣复活后不只显现三次,路加说“四十天之久向他们显现”(使徒行传 1:3);使徒约翰知道耶稣在使徒时代始终与他们同行,因此收笔时说:“耶稣所行的事还有许多;若是一一地都写出来,我想,所写的书就是世界也容不下了”(21:25)。最后一句为他写《启示录》埋下伏笔,那是一本“世界也容不下”的大书,因为那里记录的是作为“我是阿拉法,我是俄梅戛,我是初,我是终”的耶稣(启示录 21:6)对整个世界的审判。

第四节 耶稣年谱

人们常说,福音书不是耶稣年谱。如果把年谱(*chronology*)理解为一生中大小事的堆砌,福音书当然不是年谱,但有历史价值的年谱是重要人物的大事记。福音书不等于耶稣年谱,但包含与拯救史密切相关的耶稣大事记。参照四福音书,我们整理一份耶稣年谱,作为第六章和本章诠释的备忘录。由于把圣经记载的犹太历年月转换为公历有一定误差,本年谱的年代可能有一二年的误差。

1. 公元前 6/5 年

圣灵化身为天使加百列,告诉年迈的圣殿祭司撒迦利亚,他的妻子伊利莎白将怀孕生子,“你要给他起名叫约翰”,他“从母腹里就被圣灵充满了”(路加福音 1:13—15)。

2. 公元前 5 年

(1) 上半年

- 伊利莎白怀孕 6 个月后,天使加百列告诉拿撒勒城少女马利亚:“你要怀孕生子,可以给他起名叫耶稣”(路加福音 1:26—34,参见马太福音 1:18)。

- 为确证她们从圣灵怀孕的神迹,马利亚走访亲戚伊利莎白和撒迦利亚在犹大地的家。“伊利莎白且被圣灵充满”,祝福马利亚,马利亚作“尊主颂”。马利亚在伊利莎白家住 3 个月,返回拿撒勒(路加福音 1:39—56)。

- 马利亚未婚夫约瑟是大卫第二十八代后裔,得知马利亚已怀孕。天使告诉他:“只管娶过你的妻子马利亚来,因她所怀的孕是从圣灵来的”。约瑟遵嘱娶马利亚(马太福音 1:19—24)。

(2) 年中

- 伊利莎白生约翰。撒迦利亚作“祝福歌”(路加福音 1:57—79)。

(3) 公元前 5 年年底—4 年初

- 居里扭开始普查人口。约瑟携马利亚到祖籍伯利恒报户口(路加福音 2:1—6)。

- 耶稣在客店的马槽里出生(路加福音 2:7,参阅马太福音 1:25)。

- 天使告诉伯利恒郊外牧羊人救主基督出生。牧羊人寻见马槽里的婴儿耶稣,传诵天使讯息(2:8—20)。

- 耶稣出生后第八天,父母带耶稣上耶路撒冷圣殿,行割礼和头生子献祭礼。受祭司西面和女先知亚拿的祝福。事后回拿撒勒(路加福音 2:21—39)。

- 东方博士看到“犹太人之王”降生之星,到耶路撒冷寻访。希律王差遣东方博士到先知预言的基督出生地伯利恒查访(马太福音 2:1—8)。

- 东方博士按那颗新星指引,找到耶稣家中,献内装黄金、乳香、没

药的宝盒(2:9—12)。

- 约瑟得天使警告,全家三人到埃及避难(2:13—15)。
- 希律王杀尽伯利恒城及其四境的两岁内男孩(2:16—17)。

3. 公元前 4 年

- 希律王死,儿子希律·亚基老继位(2:19a)。
- 耶稣一家自埃及返回拿撒勒居住(2:19b—23)。

4. 公元前 4—公元 25 年

• 耶稣健康成长,“耶稣的智慧和年纪,并神和人喜爱他的心,都一齐增长”(路加福音 2:52)。

- 耶稣父母每年上耶路撒冷过逾越节(路加福音 2:41)。

• 公元 8 年,逾越节期间,12 岁的耶稣在圣殿与教师问答,听众“都希奇他的聪明和他的应对”(2:42—50)。

• 约瑟和马利亚生雅各,约西,西门,犹大(马太福音 13:55 = 马可福音 6:3)。

撒迦利亚的儿子约翰长大成人,“心灵强健,住在旷野”(路加福音 1:80)。

5. 公元 26 年

• 约翰在约旦河东岸的哀嫩传道,预告主基督来临,要人悔改,为人施洗(3:1—12 = 1:1—8 = 3:1—18, 约翰福音 1:19—28, 3:23)。

• 耶稣受洗,圣灵降临在他身上(3:13 = 1:9—11 = 3:21—22^①; 约翰福音 1:32—34)。

- 施洗者约翰指认耶稣是“神的羔羊”(约翰福音 1:29, 36)。

① 同观福音书章节顺序为马太福音 = 马可福音 = 路加福音,下同。

- 施洗者约翰门徒安得烈和约翰跟随耶稣(约翰福音 1:37)。彼得、腓力和拿但业接着作耶稣门徒(1:38—49)。

- 耶稣自施洗地返回加利利,在迦拿的婚宴上行第一桩神迹(约翰福音 2:1—11)。

6. 公元 27 年

(1) 3—4 月

- 上耶路撒冷过逾越节。洁净圣殿。行神迹(约翰福音 2:13—25; 参见 4:1—4 = 1:12—13 = 4:1—13)。

- 向法利赛人尼哥底母讲解重生之道(约翰福音 3:1—21)。

(2) 4—5 月

- 耶稣和门徒到约旦河为人施洗(3:22)。施洗者约翰在哀嫩再次为耶稣基督作见证(3:23—30)。

- 希律逮捕施洗者约翰,耶稣返回加利利(4:12 = 1:14 = 4:14; 约翰福音 4:3)。

(3) 夏季

- 耶稣返回加利利途经撒玛利亚(约翰福音 4:4)。

- 在撒玛利亚叙加城外,与一撒玛利亚妇人宣讲永生之道(4:5—26)。

- 在叙加城里逗留数日,好多撒玛利亚人信耶稣(4:28—43)。

- 回到加利利迦拿(4:46),治好在迦百农患病的大臣儿子,是为在加利利行第二桩神迹(4:47—54)。

- 到迦百农,在加利利海边召唤彼得和安得烈、雅各和约翰两对兄弟(4:18—22 = 1:16—20 = 5:1—11)。

- 在会堂治好一精神病人(马可福音 1:21—28,路加福音 4:31—37)。

- 治好彼得岳母的热病,以及闻讯而来的很多病人(8:14—17 = 1:

29—34 = 4:38—41)。

- 耶稣到乡下广行医治神迹,四方人来跟随他(4:23—25 = 1:35—39 = 4:42—44)。

- 在加利利海边山坡上宣讲“八福”(马太福音 5:1—7:28)。

- 治好一个麻风病人(8:1—4 = 1:40—45 = 5:12—16)。

- 渡海往东岸,在海上平息风暴(8:23—27 = 4:35—41 = 8:22—25)。

- 到达东岸格拉森,治好一狂暴精神病人。恰遇当地猪群流行,引起当地人恐慌(8:28—34 = 5:1—20 = 8:26—39)。

(4) 秋冬季

- 上耶路撒冷参加住棚节或修殿节(约翰福音 5:1, 马太福音 9:1)。

- 在耶路撒冷,治好毕士大池边一个瘫痪 38 年的人(约翰福音 5:2—18, 马太福音 9:1—8)。

- 治好一个又哑又瞎的人,法利赛人污蔑耶稣靠别西卜赶鬼,耶稣谴责他们(路加福音 11:14—54; 马太福音 12:22—43, 23:1—36; 马可福音 3:30—27, 12:38—40)。

- 耶稣宣讲上帝与他的父子关系(约翰福音 5:19—47)。

- 耶稣在耶路撒冷的其他教导。用“财宝”、“管家”、“无花果”等比喻教导门徒(路加福音 12:1—13:21, 参见马太福音 10:26—37, 13:31—22, 等)。

7. 公元 28 年

(1) 上半年

- 从耶路撒冷返回加利利,中途召唤马太,与税吏和其他受歧视的罪人聚餐。与法利赛人辩论(9:9—13 = 3:13—17 = 5:27—32)。

- 与施洗者约翰门徒辩论禁食问题(9:14—17 = 2:18—22 = 5:

23—39)。

- 治好患 12 年血漏症的女人,治活睚鲁的刚死去的女儿(9:18—26 = 5:21—43 = 8:20—56)。

- 治好两个瞎子和一个哑巴(马太福音 9:27—34)。

(2) 夏季和秋季

- 聚集十二门徒(10:1—4 = 3:13—19 = 6:12—16)。

- 加利利海边宣讲“福和祸”(路加福音 6:17—49)。

- 差遣十二门徒到加利利各地传道(10:5—15 = 6:7—13 = 9:1—6)。

- 到迦百农,治好百夫长家里仆人的瘫疾病(马太福音 8:5—13,路加福音 7:1—10)。

- 在拿因城使寡妇儿子复活(路加福音 7:11—17)。

- 回答狱中施洗者约翰的疑问(马太福音 11:2—19;路加福音 7:18—36)。

- 为安息日掐麦穗和在会堂治好一个人的枯干手的事情,与法利赛人争论(12:1—14 = 2:23—3:6 = 6:1—11)。

- 耶稣母亲和兄弟劝说耶稣回家(12:46—50 = 3:31—35 = 8:19—21)。

- 在海边用撒种等喻言,教育门徒(13:1—51 = 4:1—34 = 8:4—15)。

- 到拿撒勒会堂讲道,家乡人厌弃耶稣(13:53—58 = 6:1—6 = 4:16—30)。

8. 公元 29 年

(1) 一月到四月

- 希律在生日宴会上下令杀施洗者约翰,又怀疑耶稣是同样的先知(14:1—12 = 6:14—29 = 9:7—9)。

- 逾越节期间,耶稣退到加利利西岸旷野,行“五饼二鱼”神迹喂饱五千人(14:13—21 = 6:30—44 = 9:10—17; 约翰福音 6:1—14)。

- 为回避众人拥戴,耶稣独自退到山上,门徒乘船返回东岸(14:22—23 = 6:45—47; 约翰福音 6:15)。

- 晚上在海上行走,赶上门徒的乘船(14:24—33 = 6:48—52; 约翰福音 6:16—21)。

- 在革尼撒勒登岸。很多病人摸耶稣衣裳缝子得以康复(马太福音 14:34—36)。

- 耶稣进入迦百农,在会堂向尾随而来的民众宣讲“我是生命之粮”(约翰福音 6:24—65)。

- 一些门徒离开耶稣,彼得代表十二门徒认耶稣是“神的圣者”(6:66—71)。

(2) 四到九月

- 退到推罗、西顿的境内,治好一个迦南妇人的女儿(15:21—28 = 7:24—30)。

- 退到加利利海东岸的野地,治好很多病人。再次行神迹喂饱四千跟随者(15:29—38 = 8:1—9)。

- 渡海到西岸的马加丹,教训法利赛人,警告门徒防备他们的酵(15:39—16:12 = 8:10—21)。

- 到百赛大,治好一个瞎子(马可福音 8:22—26)。

- 北上到凯撒利亚腓立比境内。彼得认耶稣“是基督,是永生神的儿子”(16:13—20 = 8:27—30 = 9:18—21)。

- 耶稣第一次预言他在耶路撒冷遇难和复活(16:21—28 = 8:31—9:1 = 9:22—27)。

- 6天后,耶稣带着彼得、雅各和约翰上山。门徒看到耶稣变形,与摩西和以利亚谈话(17:1—13 = 9:2—13 = 9:28—36)。

- 下山治好一个人患癫痫病的儿子(17:14—21 = 9:14—29 = 9:

37—43)。

- 耶稣和门徒回到加利利(约翰福音 7:1)。第二次预言遇难和复活(17:22—23 = 9:30—32 = 9:43—45)。

- 到迦百农。收丁税的人向彼得收税,耶稣吩咐用钓鱼来的一块钱交纳(马太福音 17:24—27)。

用“小孩”、“迷失的羊”、“不宽恕的恶仆”等比喻,教育门徒谦卑和宽恕(18:1—5 = 9:33—37 = 9:46—48)。

(3) 十月至十一月

- 住棚节前夕,耶稣弟兄要求耶稣离开加利利,到犹大地去显名,被耶稣拒绝(约翰福音 7:2—9)。

- 途经撒玛利亚,在途中教育门徒(路加福音 9:2—62,马太福音 8:19—22)。

- 差遣 70 人到各地传道(路加福音 10:1—10:24,马太福音 9:35—38)。

- 门徒回来,耶稣祝福(路加福音 10:17—24;马太福音 11:25—27,13:16—17)。

- 途中教训律法师最大诫命(路加福音 10:25—28,马太福音 22:34—40 = 12:28—34);说“好撒玛利亚人”(路加福音 10:29—37)。

- 暗地起程前往耶路撒冷(7:10)。

- 到伯大尼,住马大家(路加福音 10:38—42)。

- 到耶路撒冷前作主祷文(路加福音 11:1—13,参见马太福音 6:9—13,7:7—11)。

- 与从耶路撒冷来的法利赛人和文士辩论(马太福音 15:1—20 = 7:1—23)。

- 在途中教导人“要进窄门”(路加福音 13:22—30),住棚节期中,出人意外地出现在集会上宣讲,在犹太人为耶稣是否基督而起争端(约翰福音 7:14—31)。

- 法利赛人用“希律想要杀你”威胁耶稣离开,耶稣为耶路撒冷哀哭(路加福音 13:31—35,参阅马太福音 23:37—39)。

- 耶稣到一个法利赛人首领家参加筵席,说“大筵席”喻言(14:1—24)。

- 犹太人领袖抓捕耶稣企图失败(约翰福音 7:32—52)。耶稣住橄榄山(8:1)。

- 耶稣到法利赛人家坐席,教训他们(路加福音 14:1—24)。

- 在圣殿识破文士和法利赛人的陷害,赦免一个行淫的妇人(约翰福音 8:3—11)。

- 宣讲“我是世界的光”,与犹太人激烈辩论(8:12—59)。

- 睁开一个天生瞎子的眼睛。谴责法利赛人不信(约翰福音第9章)。

- 耶稣发表宣讲“我是好牧人”主题宣讲(10:1—21)。

(4) 十二月

- 修殿节期间,耶稣再次出现在耶路撒冷,在圣殿宣称“我与父原为一”,犹太人指控耶稣“说僭妄的话”,要捉拿他(约翰福音 10:23—39)。

9. 公元 30 年

(1) 一至三月

- 耶稣退到约旦河东岸,与门徒住在一起(马太福音 19:1,马可福音 10:1,约翰福音 10:40)。

- 很多人与耶稣同行(路加福音 14:25,约翰福音 10:41)。向民众宣讲做门徒的代价(路加福音 14:26—35)。

- 向门徒和众人宣讲“迷失的羊”、“浪子”、“不义的管家”等喻言(15:1—18)。

- 到河对岸的伯大尼马大的家,使坟墓中拉撒路复活(约翰福音 11:1—44)。

- 讲解“拉撒路和财主”死后命运(路加福音 16:19—31)。
- 祭司长和法利赛人聚集公会,正式决定杀害耶稣(约翰福音 11:45—53)。
- 耶稣退到耶路撒冷以北的以法莲,教育门徒(约翰福音 11:54,路加福音 17:1—10)。
- 耶稣到撒玛利亚和加利利一带传道。治好 10 个麻风病人(路加福音 17:11—19)。
- 预告法利赛人、不义的官和富人不信的下场(路加福音 17:20—18:30,马太福音 19:16—20:16,马可福音 10:17—31)。

(2) 三月

- 第三次预言在耶路撒冷受难和复活。向耶路撒冷出发(20:17—19 = 10:32—34 = 18:31—34)。
- 途中解决门徒中以谁为首的争执(马太福音 20:20—28,马可福音 10:35—45)。
- 进出耶利哥时治好两个瞎子(20:29—34 = 10:46—52 = 18:35—43)。
- 在耶利哥住税吏长撒该家中(路加福音 19:1—10)。
- 接近耶路撒冷时说仆人如何使用主人交付银子的喻言(路加福音 19:11—27,马太福音 25:14—30)。

10. 最后一周

(1) 逾越节前六日(星期六)

- 到达伯大尼马大的家,马利亚膏抹耶稣(约翰福音 12:1—8,马太福音 26:6—13,马可福音 14:3—9)。

(2) 前五日(星期日)

- 到达橄榄山。骑驴驹光荣进入耶路撒冷(21:1—11 = 11:1—11a = 19:28—40;约翰福音 12:12—19)。

- 夜宿伯大尼(马太福音 21:17, 马可福音 11:11b)。

(3) 前四日(星期一)

- 早去圣殿途中咒诅无花果树(21:18—19 = 11:12—14)。
- 洁净圣殿(21:12—17 = 11:15—18 = 19:45; 约翰福音 19:45)。
- 晚返回伯大尼(马可福音 11:19)。

(4) 前三日(星期二)

• 早去圣殿途中, 门徒见受咒诅无花果树枯干, 耶稣借此教育门徒(马太福音 21:20—22, 马可福音 11:20—26)。

• 犹太领袖质问耶稣洁净圣殿行动, 耶稣用喻言告知他们被上帝弃绝的下场(21:23—46 = 11:27—12:12 = 20:1—10)。

• 耶稣周一和周二都在圣殿上与文人和法利赛人辩论, 谴责之。说喻言, 宣讲, 预言(马太福音 22:1—26:2; 马可福音 12:13—13:37; 路加福音 20:19—21:38; 约翰福音 12:20—50)。

• 犹太人领袖畏惧听众, 不敢公开逮捕耶稣(26:3—5 = 14:1—2 = 22:1—2)。

(5) 前二日(星期三)

• 犹大见祭司长, 出卖耶稣(26:14—16 = 14:10—11 = 22:3—6; 约翰福音 13:2)。

• 晚餐时, 耶稣为门徒洗脚, 一一回答门徒问题(约翰福音 13:1—20)。

(6) 前一日(星期四)

• 耶稣吩咐门徒进城准备逾越节筵席(26:17—19 = 14:12—16 = 22:7—13)。

• 最后晚餐(26:26—29 = 14:17—25 = 22:14—30; 约翰福音 13:21—35)。中途犹大退席告密(13:27—30)。

• 餐后与门徒出城时宣讲和祈祷(26:30—36 = 14:26—31 = 22:39—38; 约翰福音 13:36—17:26)。

- 到客西马尼,向圣父祈祷(26:36—46 = 14:32—42 = 22:39—46; 约翰福音 18:1)。

- 犹大带人逮捕耶稣(26:47—56 = 14:43—50 = 22:47—53; 约翰福音 18:2—11)。

- 耶稣在祭司长宅院受审(26:57—68 = 14:53—65 = 22:63—71; 约翰福音 18:19—24)。

- 鸡叫前,彼得三次不认主(26:69—75 = 14:66—72 = 22:54—62; 约翰福音 18:15—18,25—27)。

(7) 逾越节(星期五)

- 清晨,耶稣先后被押送到彼拉多和希律面前受审(27:11—14 = 15:1—5 = 23:1—5; 约翰福音 18:28—38)。

- 犹太人聚众闹事,要求彼拉多释放造反派头目巴拉巴,处死耶稣(27:15:25 = 15:6—14 = 23:13—23; 约翰福音 18:39—40)。

- 早 6 时,彼拉多用“犹太人的王”罪名,宣判耶稣钉十字架。耶稣受鞭刑(27:26—31 = 15:15—20 = 23:24—25; 约翰福音 19:1—16)。

- 背十字架到骷髅地(27:32—34 = 15:21:21—23 = 23:26—32; 约翰福音 19:17)。

- 9 时,耶稣被钉上十字架(27:35—45 = 15:24—33 = 23:33—44a; 约翰福音 19:18—27)。

- 下午 3 时,耶稣断气(27:46—56 = 15:34—40 = 23:44b—49; 约翰福音 19:28—30)。

- 约瑟和尼哥底母等犹太贵胄出面安葬耶稣(27:57—41 = 15:42—47 = 23:50—56; 约翰福音 19:31—42)。

11. 复活显身(四月中旬至五月底五旬节前)

(1) 3 天后(星期日)

- 清晨,耶稣向妇女们显身(28:1—8 = 16:1—8 = 24:1—8; 约翰福音

音 20:1—18)。

- 彼得和约翰发现坟墓空了(路加福音 24:9—12; 约翰福音 20:2—10)。

(2) 向使徒显身

- 40 天中耶稣多次显身(约翰福音 20:30; 使徒行传 1:3—5; 哥林多前书 15:4—7)。

- 数日后,在加利利山上向十一门徒显示(马太福音 28:16—20)。

- 在加利利海边向彼得等七个门徒显身(约翰福音 21:1—23)。

- 耶稣在以马忤斯到耶路撒冷的路上,向两个门徒显身,一路宣讲(路加福音 24:13—32)。

- 晚上向十一个门徒显示(24:33—49, 马可福音 16:14—18, 约翰福音 20:19—29)。

- 在橄榄山向十一门徒显示。门徒见耶稣升天(马可福音 16:19, 路加福音 24:50—51, 使徒行传 1:6—12)。

12. 公元 35 年

- 在大马士革路上向保罗显身(使徒行传 9:3—19, 22:6—16, 26:9—23, 哥林多前书 15:8, 加拉太书 1:11—16)。

第九章 圣经史要义

——《启示录》释义

《启示录》或许是《圣经》中最有争议的作品。4世纪的亚历山大主教狄奥尼修斯坚决否认《启示录》是使徒约翰的作品,他说这本书“既无感性,又无理性,连标题也是错的”,“其作者既非使徒,也非圣徒,甚至还不是教会成员,而是异端克林妥”。^①但早期教父,从烈士查士丁、亚历山大克来门、波利卡普(Polycarp)到德尔图良等人,从不怀疑这是使徒约翰的作品。^②《启示录》最终被列入为正典,但对它的作者和权威的挑战一直没有停止。不但反对者认为它是白日做梦的想象和不可理喻的呓语,甚至惟信圣经如路德者也不主张把《启示录》列入正典。

《启示录》的信息,如果分开来单独看,确实神秘,不可理解;但从整体上看,则有一个连贯的历史主题,那就是全书四次重复的上帝自我显示。开始时,圣父说:“我是阿拉法,我是俄梅戛,是昔在、今在、以后永在的全能者”(1:8);圣子说:“我是首先的,我是末后的,又是那存活的”(1:17—18)。结束时,圣子说:“都成了!我是阿拉法,我是俄梅戛;我是初,我是终”(21:6);圣父说:“我是阿拉法,我是俄梅戛;我是首先的,我是末

^① 优西比乌:《教会史》7.25;瞿旭彤译,三联书店2009年版,第351页。

^② R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, rev., Eerdmans, 1997, p.11.

后的；我是初，我是终”(22:13)。“阿拉法”(α)和“俄梅戛”(ω)是希腊字母首末二字，上帝不只是初和终，而且是贯穿世界始终的生命，是有文字记载的全部历史的前进动力。这四次“我是”宣言，总括“过去—现在—未来”的圣经历史，而不是过去派或现在派或未来派或象征派的一种观点可概括得了的。^①

如果把圣经比作上帝的棋盘，那么《启示录》就是“收官之作”。上帝不走完他布下的所有棋局，就不能赢得最后胜利。同样，不理解全部圣经，也就不能理解《启示录》。最后一局的“棋子”(异象、比喻、典故、宣讲、赞歌)，没有一个不曾在以前的经书中使用过，但它们的谋篇布局却是不可思议的巧妙组合，因而比其他经书更完整、更系统地揭开圣经历史的全貌，观棋者不由得不拍案叫绝。

第一节 基督的历史启示

《启示录》主题之集中，内容之连贯，结构之完整，不言而喻地表明，那个自称为耶稣基督的“仆人约翰”(1:1)的作者，就是写作《约翰福音》的耶稣“所爱的门徒”，也即使徒约翰。我们肯定《约翰福音》、约翰书信和《启示录》是同一作者所写，同时也承认约翰作品有不同风格。如果说《约翰福音》犹如现代人理解的神学论文，那么《启示录》就是当时人们喜闻乐见的隐喻之书，使用异象和数字等意义载体，象征地表示圣经其他篇章中叙事、预言、喻言和诗歌所表示的意义。

《启示录》的隐喻、象征的风格，使得圣经批评者误把它归于“启示文

^① 过去派(Historicist)、现在派(Preterist)、未来派(Futurist)、象征派(Idealist)的区分，见 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, rev., Eerdmans, 1997, pp. 27-30; A. Johnson, *Revelation*, *Expositor's Bible Commentary*, vol. 12, Grand Rapids: Zondervan, 1981, pp. 408-413;《丁道尔新约圣经注译·启示录》，台北：校园书房 1990 年版，第 13—18 页。

学”文类,甚至认为来源于波斯的“二元论”宗教。^① 不可混淆的差别在于,《启示录》的主题是“基督之中的历史”,其象征手段主要来自《旧约》的意境和福音书的喻言。如果说此前开始流行的犹太启示文学也借助希伯来圣经,此后出现的诺斯替派的启示书也使用耶稣形象和喻言,那只能表明圣经当时在犹太文化和希腊-罗马文化中的广泛影响^②,但那些是被人的宗教和世俗文化所异化、歪曲了的影响。圣经批评者反过来把这种被歪曲了的影响当作思想的源头,通过“历史比较”或文类分析,把《启示录》列入异教“启示文学”众分支中的一支。我们已多次指出圣经批评者颠倒因果或本末倒置的做法,此处不赘述。最后一章的任务是揭开《启示录》的神秘帷幕,把它的象征意义还原为真实和历史的意义,在隐喻中看到圣经拯救史的原因和规律。

1. 启示的来源

《启示录》的来源是“三位一体”的上帝:既是来自“耶稣基督的启示(apokalypsis)”,又是圣父“赐给”(edōken)圣子耶稣的启示,还是耶稣基督差遣“使者”(aggelou)即圣灵“晓谕”(deixai)的启示(1:1)。圣父赐给的启示是“神的道”(tou logon tou theou),圣子昭示的启示是“耶稣基督的见证”(martyrian),而圣灵晓谕的启示是上帝的“仆人(doulō)约翰”“所看见的”(eiden),使徒约翰的文字只是把这些启示“都证明出来”(emartyrēsen, 1:2)。圣经中没有一篇经文比《启示录》更为明确地声明作者默示的“三位一体”来源,正如圣经中没有一篇经文比《约翰福音》更为明确地宣讲“三位一体”的上帝。这一事实难道还不足以表明《启示录》和《约翰福音》的作者是同一个约翰吗?“圣经都是神所默示的”(提

① 比如 H. Conzemann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, New York: Harper and Row, 1969, p. 23。

② 莫奥司引用汉森(Paul Hanson)的话说,“启示末世论的兴起既不突然,也不匿名,而遵循从被掳前到被掳后的先知模式,不间断地发展而来。”R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, p. 2.

摩太后书 3:16)。使徒约翰在《启示录》记录的默示是什么样的特殊启示呢?

首先,“启示”(apokalypsis)的原意是揭开原先被隐藏或遮蔽的事。《新约》在揭示上帝奥秘的意义上使用此词,或指当下接受的启示(路加福音 2:26),或指知晓过去的奥秘(罗马书 16:25,以弗所书 3:9),或指未来的基督显现(帖撒罗尼迦后书 1:7,彼得前书 1:7)。首先要澄清的是,启示不等于预言。通常被译为“预言”的,动词形式是“先知说话”,名词形式是“先知的話”,表示“看到其余人看不到的上帝意志”。^① 圣经中先知说话是宣布上帝意志,其中有些是预言,但不全都是预言。《启示录》开始说的“耶稣基督的启示”,既是上帝的“众仆人”得到的“必要快成的事指示”,又是“仆人约翰”所看到的“神的道和耶稣基督的见证”。如果说“快成的事指示”是预言,那么“神的道和耶稣基督的见证”则是上帝意志的宣言,两者构成“这书上先知说的”(tēs prophēteias,和合本译作“预言的”,1:3)。《启示录》中其余七次“先知说的”(10:11,19:10,22:7,10,18,19),主要意义也是上帝意志的宣言。

其次,从文体上看,《启示录》包括“先知的話”、“启示”和“书信”,三者各司其职,相辅相成。如同其他使徒书信一样,《启示录》1:4—3:22 写给七个教会的信起警示、劝勉作用。“启示”主要是约翰“看见”或“观看”的异象,耶稣要约翰“把所看见的和现在的事,并将来必成的事都写出来”(1:19)。文中的“和”(kai)可作“即”解,就是说,“所看见的”与“现在的事”和“将来的事”不是并列关系,而是异象与所指的关系。“先知的話”穿插在书信和启示之中,明示人间事件背后的上帝意志,以及地上表象之外的天上原因。

再次,《启示录》的顺序不等于时间顺序,约翰先看见的异象不等于

^① B. Joel, etc., ed. *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1992, p. 636.

先发生的历史事件。比如,先看到七个教会(1:11)在地上,而后看到14.4万以色列人受封(7:4)在天上,这一顺序不等于时间顺序,后者可能发生在前。

根据上面三点理由,我们说《启示录》描述的不是历史事件,而是象征符号,包括异象、比喻、典故和数字。需要强调,象征符号既可代表圣经类型,也可代表圣经历史;象征符号之间的关系,可以是型相(proto-type)与预象(typos, antitypos),类型(eidos, morphē)与历史(Geschichte, historicity),以及过去—现在—未来的事件之间的关系。我们看到,圣经中的具体类型(如“亚当”)与历史事件(人类犯罪)之间有因果联系。因此,《启示录》通过描述象征符号及其关系,承担起揭示圣经历史的过程、原因、规律、目的和归宿的任务。《启示录》中的一切象征符号,都以代表耶稣基督的象征符号为轴心、关键和纽带,其所揭示的历史都在基督之中。如果说,福音书通过历史事实表现历史中的耶稣基督,那么《启示录》通过象征符号表现基督中的历史。那么,《启示录》如何通过象征符号表示基督中的历史呢?

2. 耶稣基督的六个形象

我们解释《启示录》的方法是把耶稣基督的形象作为其他异象中心。耶稣基督的每一个形象也是异象,但耶稣基督的异象的意义可在圣经历史中得到明确辨认。以耶稣基督的形象为中心,就不难辨认他的前后周围异象的历史意义,就不难用耶稣的每一个形象以及围绕他的其他异象构成圣经历史的一个类型。探讨类型中的耶稣形象与其余异象的关系,以及各类型之间的关系,也不难看到《启示录》中象征符号所表明的基督中的历史。《启示录》的寓意以六个耶稣基督的形象为中心。

(1) 圣子形象(1:12—20)

在大迫害时期,约翰被囚禁在拔摩岛上。他“被圣灵感动”,“转过身来”(1:9—12),看到“一位好像人子”的形象。我们知道,“人子”最初出

自《但以理书》7:13,在福音书中是耶稣的自称。《启示录》中耶稣的第一个形象从整体上取自《但以理书》中的异象:“有一人身穿细麻衣,腰束乌法精金带。他身体如水苍玉,面貌如闪电,眼目如火把,手和脚如光明的铜,说话的声音如大众的声音”(10:5—6)。耶稣基督的这个形象是旧约先知看到的异象的综合。

第一,“身穿长衣,直垂到脚,胸前束着金带”(1:13),取自《出埃及记》关于大祭司圣服的规定(28:5,29:5,39:2—31)。耶稣的衣着表明他的“大祭司”身份。“他的头与发皆白,如白羊毛,如雪”(1:14)。取自《但以理书》中“亘古常在者”的“头发如纯净的羊毛”,以及《以赛亚书》中“变成雪白”,“白如羊毛”(1:18)的无罪形象。

第二,“脚好像在炉中锻炼光明的铜”(15)。尼布甲尼撒梦见的大像各部分是用金、银、铜、铁做的,代表古代四大帝国,但它们的“脚是半铁半泥的”,被石头砸碎,“于是金、银、铜、铁、泥都一同砸得粉碎,成如夏天禾场上的糠秕,被风吹散,无处可寻。打碎这像的石头变成一座大山,充满天下”(但以理书 2:35)。石头山象征彼得创立的教会,而教会最终的基础是基督,他那千锤百炼的光明铜脚,象征不可摧毁的上帝之国。

第三,“声音如同众水的声音”(1:14),取自《诗篇》赞颂耶和华“大水扬起,大水发声,波浪澎湃”(93:3),以及《以西结书》中活物象征的圣灵“像大水的声音,像全能者的声音”(1:24),以及以色列神的“声音如同多水的声音”(43:2)。耶稣基督的“众水的声音”象征他宣讲的福音。

第四,“他右手拿着七星,从他口中出来一把两刃的利剑”(1:16)。圣经反对星象崇拜,偶尔用“晨星”象征天使(圣灵)。耶稣说:“七星就是七个教会的使者”(1:20)。“他右手拿着七星”的另一含义是:异教崇拜的天象都在耶稣基督的权能(“右手”)掌握之中。“口中利剑”指上帝之道,取自《希伯来书》:“神的道是活泼的,是有功效的,比一切两刃的剑更快”(4:12)。

约翰在耶稣形象面前的反应,犹如但以理对“人子”的异象,“仆倒在

他脚前,像死了一样”(1:17,参阅但以理书 10:8)。但以理始终没能明白异象的意义;耶稣告诉约翰的话,明白地宣告他的形象象征的圣子意义:“我是首先的,我是末后的,又是那存活的。我曾死过,现在又活了,直活到永永远远,并且拿着死亡和阴间的钥匙”(1:17—18)。就是说,圣子有与圣父同样的创世、永生、拯救和审判的权能。

上述耶稣形象的四个部分,分别代表大祭司、君王、先知和审判者。解释者争论耶稣基督形象这些部分如何联系于一体。^① 这个问题需要联系《约翰福音》中耶稣的自我显示。如同《约翰福音》中的圣子是“真理之光”(1:9)和“世上的光”、“生命的光”(8:12),《启示录》中“人子”的第一个形象的显著特征是“光照”：“眼目如同火焰”(14),“光明的铜”(15),“右手拿着七星”,“面貌如同烈日放光”(16)。他周围的“七个金灯台”代表的“七个教会”是上帝之民的全体(“七”是圣经中的“完全之数”);其象征意义如耶稣所说:“你们是世上的光”,要作“照亮一家的人”灯光(马太福音 5:14—15)。耶稣是照亮“光明之子”的光源(约翰福音 12:36),在《启示录》中转变为“七星”指引他们。耶稣基督作为圣子光照的形象,可使我们理解为什么他口授约翰写给七个教会的信。

(2) 羔羊形象(5:5—14)

以赛亚把未来的弥赛亚比作被宰杀的羊羔(53:7)。使徒把耶稣受难比作逾越节献祭的羔羊(哥林多前书 5:7),或赎罪的“羔羊之血”(彼得前书 1:19)。“羔羊”在约翰作品中成为象征耶稣是一个主要形象。施洗约翰两次指着耶稣说:“看哪,神的羔羊”(约翰福音 1:29,36)。“羔羊”(arnion)在《启示录》中出现 32 次,都是耶稣基督的象征。

注意“羔羊”形象第一次出现的背景。圣父“坐在宝座上”和宝座周围的异象,显示了创世之主的“荣耀、尊贵、权柄”(4:11)。但是,圣父“右

^① D. W. Johnson, *Discipleship on the Edge*, Vancouver: Regent College Publishing, 2004, p. 47.

手中有书卷”，却“用七印封严了”(5:1)。“书卷”无疑指希伯来圣经，以赛亚得到耶和華的话：“所有的默示，你们看如封住的书卷，人将这书卷交给识字的，说：‘请念吧！’他说：‘我不能念，因为是封住了’”(29:11)。书卷之所以被封住，因为人的罪恶：先知的眼被封闭，先见的头被蒙盖(29:10)，百姓“用嘴唇尊敬我，心却远离我”(29:13)。耶和華承诺这样的日子必要到来：“那时，聋子必听见这书上的话；瞎子的眼必从迷蒙黑暗中得以看见”(29:18)。600多年之后，耶稣实现上帝承诺。保罗在回答“犹太人有什么长处”的问题时说：“第一是神的圣言交托他们。即便有不信的，这有何妨呢？难道他们的不信，就废掉神的信吗？断乎不能！”(罗马书 3:1—4)希伯来圣经托付给以色列人，但圣经不是他们的专利品。只有亚伯拉罕子孙中的那一个，即耶稣基督(加拉太书 3:16)，才能向全人类启迪圣经的奥秘。用约翰听到的话说：“犹大支派中的狮子，大卫的根，他已得胜，能以展开那书卷，揭开那七印”(启示录 5:5)。

耶稣基督固然有“狮子”的猛烈形象，但他之所以被授权揭开书卷的封印，却是因为他是上帝的羔羊：“有羔羊站立，像是被杀过的，有七角七眼，就是神的七灵，奉差遣往普天下去的”(5:6)。“七角”象征大能(参阅申命记 33:17)，“七眼”象征被差遣的完全的圣灵，如上文中的“七星”(1:20)。这一异象的意义如耶稣受难前对门徒所说：“我若不去，保惠师就不到你们这里来；我若去，就差他来”(约翰福音 16:7)。

羔羊形象代表耶稣为人类赎罪。24位长老俯伏在羔羊面前“唱新歌”：“你配拿书卷，配揭开七印，因为你曾被杀，用自己的血从各族、各方、各民、各国中买了人来，叫我们归于神，又叫我们成为国民，作祭司，归于神，我们在地上执掌王权”^①(5:9—10)。“二十四位长老”代表以色列十二支派和耶稣的十二使徒，是旧约和新约中上帝之民全体的代表，

① 这句话中的动词是第三人称复数(basileuousin)，形容词却是第一人称复数(basileian)，和合本从动词译作“他们”，一些英译本从形容词译作“我们”。

他们的“新歌”赞颂耶稣赎罪所成全的新约,有三重意义:第一,把自挪亚之后分化的“各族、各方、各民、各国”中的人,从罪的奴役中赎出;第二,把他们归于上帝,过去耶和華要以色列人“作祭司的国度,为圣洁的国民之民”(出埃及记 19:6)的西奈之约,现已成为上帝与人类各民族(*ethnos*)的新约;第三,新约有新的应许,上帝之民将“在地上执掌王权”。^①总之,耶稣基督的赎罪不但为新约奠定基础,而且揭开了被罪所封闭的旧约之道,贯通《旧约》和《新约》记载上帝创世和拯救之道。耶稣的羔羊形象可使我们理解耶稣揭开七印的权能。

羔羊形象是《启示录》中耶稣的救主形象,这一形象多次出现(5:13, 7:9, 14:1, 19:7, 等)。每一次出现,“曾被杀的羔羊”不再是苦难和牺牲的形象,而显现了赎罪的基督的国度、荣耀和权能:“权柄、丰富、智慧、能力、尊贵、荣耀、颂赞”(5:12);所有被造之物都歌颂圣子和圣父的同在、永在:“但愿颂赞、尊贵、荣耀、权势都归给坐宝座的和羔羊,直到永永远远”(5:13)。我们可用保罗的话,对羔羊形象两方面关系作出充分说明:“他本有神的形像,不以自己与神同等为强夺的,反倒虚己,取了奴仆的形像,……且死在十字架上。所以神将他升为至高,又赐给他那超乎万名之上的名,叫一切在天上的、地上的和地底下的,因耶稣的名无不屈膝,无不口称耶稣基督为主,使荣耀归与父神”(腓立比书 2:6—11)。

(3) 男孩子形象(12:1—12)

耶稣的这个形象与“妇人和龙”的异象同时出现。“男孩子”的形象只有一句:“妇人生了一个男孩子,是将来要用铁杖辖管万国的。她的孩子被提到神宝座那里去了”(12:5)。“男孩子”显然象征耶稣。“将来要用铁杖辖管万国”,取自被称为“大卫之约”颂歌的《诗篇》第 2 首:“耶和華曾对我说:‘你是我的儿子,我今日生你。你求我,我就将列国赐你为

^① “执掌王权”(basileuousin)虽然是现在时,但可表示将来时;参阅 J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, 3rd ed., vol. 1, Edinburgh: T & T Clark, 1908, p. 120.

基业,将地极赐你为田产。你必用铁杖打破他们”(2:7—9)。《启示录》中“孩子被提到神宝座那里”,象征使徒亲眼看到耶稣复活升天的景象:“他就被取上升。有一朵云彩把他接去,便看不见他了”(使徒行传 1:9)。

约翰看到“天上现出大异象”(12:1),并不直接描述马利亚生耶稣的事实,而揭示了这一历史事实背后的天上原因。“妇人”象征孕育耶稣的耶和華一神论传统。《路加福音》中的马利亚不是孤独的犹太女人,她和约瑟,以及撒迦利亚、伊利莎白、西面、亚拿是以色列传统的代表。在这一传统在本族被破坏、遭外族践踏的历史转折时刻(11:1—13),耶稣降生在一个普通犹太家庭。耶稣降生揭开了基督与敌基督的决战:“身披日头,脚踏月亮,头戴十二星的冠冕”(12:1)的以色列母亲,与撒旦或“大红龙”(drakōn megas pyrrōs, 12:3)展开决战。“龙就站在那将要生产的妇人面前,等她生产之后,要吞吃她的孩子”(12:4),象征恶势力扼杀、迫害耶稣的努力,如希律屠杀婴儿,以及耶稣一生多次面临的明枪暗算。

《启示录》用更多笔墨表现耶稣升天之后妇人与龙继续搏斗。耶稣之后的“妇人”象征教会母亲,约翰书信把教会称为“给蒙拣选的太太和她的儿女”(约翰二书 1:1);同样,《启示录》中的“妇人”和“她其余的儿女”(12:17)也象征教会。“妇人就逃到旷野,在那里有神给她预备的地方,使她被养活一千二百六十天”(12:6)。“旷野”和“一千二百六十天”(42个月)的象征,来自以色列人在西奈旷野 42 年接受上帝的磨练和养育的历史预象;基督教会的苦难成长应验了以色列先知的预言:“后来我必劝导她,领她到旷野,对她说安慰的话。她从那里出来,我必赐她葡萄园,……与幼年的日子一样,与从埃及地上来的时候相同”(何西阿书 2:14—15)。

撒旦代表的恶势力迫害教会注定失败。使徒约翰看到天使米迦勒与龙在天上的争战已取得决定性胜利,龙或魔鬼“被摔在地上,它的使者也一同被摔下去”(12:10)。这场天上争战象征圣灵与邪灵的精神斗争。圣灵胜利的原因归功于“羔羊的血和自己所见证的道”(12:11)。耶稣以

赎罪行动和福音真理取得决定性胜利,但这同时也是世俗政权和恶俗加紧、加大迫害教会的原因:“地与海有祸了,因为魔鬼知道自己的时候不多,就气忿忿的下到你们那里去了”(12:12)。

(4) 收割者形象(14:14—20)

在地上恶势力杀害圣徒的最严重时刻,约翰看到“有一片白云,云上坐着一位好像人子,头上戴着金冠冕,手里拿着快镰刀”(14:14)。这是耶稣基督的形象吗?有两个问题有待解决。第一,“云上坐着”和“头戴金冠冕”好像是福音书记载的基督第二次降临的形象,如《马太福音》说:“他们要看见人子有能力,有大荣耀,驾着天上的云降临”(24:30)。一些解释者不相信基督再次降临发生在第18章描绘的巴比伦倾倒之前,因此认为第14章中“好像人子”不等于人子,而是一位天使的形象。^① 第二,“手拿快镰刀”取自先知书:“开镰吧!因为庄稼熟了;践踏吧!因为酒醉满了,酒池盈溢,他们的罪恶甚大”(约珥书3:13)。开镰者和榨酒者似乎都是天使的审判。^② 我们赞成另一些解释者的意见:首先,“好像人子”的形象在新约中一直象征耶稣,这次出现不应改变其象征意义^③;其次,“收割”在圣经中从不象征审判。^④ 最接近《启示录》中“收割者”形象的启示来自《约翰福音》记载的耶稣的话:“举目向田观看,庄稼已经熟了,可以收割了”(4:35)。

如果耶稣确有收割者形象,而收割又不等于基督再次降临的审判,那么耶稣的收割者形象象征什么呢?德利尔·杨森用两次收割解决这一问题:耶稣收割庄稼(14:14—16),天使收割葡萄(14:17—20)。^⑤ 我们

① A. Johnson, *Revelation*, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 542.

② D. W. Johnson, *Discipleship on the Edge*, Vancouver: Regent College Publishing, 2004, p. 260.

③ A. Johnson, *Revelation*, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, p. 543.

④ D. W. Johnson, *Discipleship on the Edge*, p. 263.

⑤ Ibid, pp. 262—266.

可以补充说,耶稣收割庄稼象征拣选:“那坐在云上的,就把镰刀扔在地上;地上的庄稼就被收割了”(14:16),其意义可参照耶稣所说:“当收割的时候,我要对收割的人说:先将稗子薅出来,捆成捆,留着烧,惟有麦子要收在仓里”(马太福音 13:30)。天使收割葡萄同样象征收获选民,遗弃恶人:“那天使就把镰刀扔在地上,收取了地上的葡萄,丢在神忿怒的大酒醉中”(14:19)。这两次收割有何联系呢?蒙太古解释说,庄稼的收获象征收获选民,而酒醉流出葡萄酒象征烈士的鲜血;这两次收割象征“选民的收获靠烈士洒热血赢得”。^①

红酒象征的血也是复仇的象征,如先知曾说:“他们必喝血呐喊,犹如饮酒;他们必像盛满血的碗,又像坛的四角满了血”(撒迦利亚书 9:15)。《启示录》用旧瓶装新酒:“那酒醉踹在城外,就有血从酒醉里流出来,高到马的嚼环,远有一千六百”(14:20)。耶稣洒血在十字架的地方在城外的骷髅地;“一千六百”是 40 的平方,而 40 在《旧约》中是罪孽之数,比如“你们的儿女必在旷野飘流四十年,担当你们淫行的罪……按你们窥探那地的四十日,一年顶一日;你们要担当罪孽四十年”(民数记 14:33—34);再如,“恶人若该受责打……按着他的罪照数责打。只可打他四十下”(申命记 25:2—3)。当耶稣赎罪“宝血”和烈士鲜血漫溢覆盖在罪孽之地,上帝的忿怒开始了。

(5) 战士的形象(19:11—16)

当“七碗”被倒空、巴比伦倾倒之后,约翰看见:“天开了。有一匹白马,骑在马上的人称为诚信真实,他审判、争战都按着公义”(19:11)。这个骑在白马上的人是耶稣基督吗?一些解释者说,把基督比作武士,出自犹太人对弥赛亚的误解,不可能是耶稣的形象。^②其实不然。保罗说,

① G. T. Montague, *The Apocalypse*, Ann Arbor: Servant Publications, 1992, pp. 167—168; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, p. 278.

② E. H. Peterson, *Reversed Thunder*, San Francisco: Harper, 1988, p. 163; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, p. 351, note 2.

“要拿起神所赐的全副军装”，包括：真理的腰带，公义的护心镜，福音的平安鞋，信德的藤牌，救恩的头盔，“圣灵的宝剑，就是神的道”（以弗所书 6:13—17）；没有理由认为耶稣基督不具备圣父赐予的全副武装。保罗要信徒作“基督耶稣的精兵”（提摩太后书 2:3）；没有理由认为保罗效法的基督耶稣（哥林多前书 11:1）自身不可能有精兵的形象。

重要的是，耶稣基督的战士形象出现在天上，他没有必要在天上与撒旦作战，因为无需他亲自动手，上帝差遣的使者已经把撒旦及其帮凶从天上摔到地上（12:10）。升天的耶稣基督当然更没有必要亲自与地上的恶势力作战。但是，耶稣基督却是地上争战公义结局的根本保证。约翰看到的马上的耶稣被称为“诚信真实”，“他审判、争战都按着公义”并不意味着他此刻正在审判和争战，而是说他是随后发生公义的审判和争战（19:17—20:11）的保障者。

耶稣基督提供了哪些公义的标准和保障呢？他的战士形象的每一部分都是答案，圣经象征上帝公义的预象和预言都被综合在 19 章第 12 节中耶稣的形象之中：“他的眼睛如火焰”象征“他知道人心里所存的”（约翰福音 2:25）；“他头上戴着许多冠冕”象征他的权威大大超过龙头的七个冠冕（12:3）；“又有写着的名字，除了他自己没有人知道”象征“你的工作何其大，你的心思极其深！畜类人不晓得，愚顽人也不明白”（诗篇 92:5—6）。

再看第 13—14 节：“他穿着溅了血的衣服，他的名称为神之道”（12:13），象征他是圣子，“神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义”（罗马书 3:24）；“天上的众军”跟随他（12:14），象征神使长子到世上来的时候就说：“‘神的使者都要拜他’”（希伯来书 1:6）。

“有利剑从他口中出来，可以击杀列国”（12:15），象征他“能刺入、剖开，连心中的思念和主意都能辨明。并且被造的没有一样在他面前不显然的”（希伯来书 4:12—13）；“他必用铁杖辖管他们，并要踹全能神烈怒的酒醉”（15），象征他的“公义”和“信实”，即“要以公义审判贫穷人，以正

直判断世上的谦卑人,以口中的杖击打世界,以嘴里的气杀戮恶人”(以赛亚书 11:4)。

最后,他显明他的名字是“万王之王,万主之主”(12:16),不仅因为他是“至大的神,大有能力,大而可畏”,而且因为他的公义:“不以貌取人,也不受贿赂(申命记 10:17)。

(6) 审判者的形象(20:11—21:8)

约翰看到末日审判的形象:“我又看见一个白色的大宝座与坐在上面的”(20:11)。谁坐在这个“白色的大宝座”之上呢?在前 5 章,“坐宝座的”毫无异义地象征圣父。自“愿颂赞、尊贵、荣耀、权势都归给坐宝座的和羔羊”的赞歌之后,宝座总是与羔羊同时出现(6:16,7:14—17,19:4—9),似可肯定圣父和圣子都坐在审判的大宝座上。审判意味着惩恶赏善,“从他面前天地都逃避”(11)。从上下文看,并联系福音书,有理由区分圣父对天上永生之人的赐福和圣子对地上复活死人的审判。

耶稣说:“父不审判什么人,将审判的事全交与子”(约翰福音 5:22),“赐给他行审判的权柄”(5:27);耶稣再次降临,“要坐在他荣耀的宝座上”(马太福音 25:31),分别善恶,赏善罚恶(32—46)。保罗也说:“我们众人必要在基督审判台前显露出来,叫各人按着本身所行的,或善或恶受报”(哥林多后书 5:10)。另一方面,耶稣又说:“坐在我的左右,不是我可以赐的,乃是我父为谁预备的,就赐给谁”(马太福音 20:23),基督“坐在那权能者的右边,驾着天上的云降临”(26:64)。这两方面的见证同样真实,因为圣父坐在当中,赐福给第一次复活的圣者;而耶稣基督坐在圣父宝座的右边,审判第二次复活的死人。

死人两次复活仅见于《启示录》。第一次在千禧年之前,“在头一次复活有份的有福了,圣洁了,第二次的死在他们身上没有权柄。他们必作神和基督的祭司,并要与基督一同作王一千禧年”(20:6);第二次发生在千禧年之后,“海交出其中的死人,死亡和阴间也交出其中的死人。他们都照各人所行的受审判”(20:13)。

第一次复活的人虽然已经在天上得到永生,但直到末日时才得到赐给他们在人间的福份:“看哪,神的帐幕在人间。他要与人同住,他们要作他的子民;神要亲自与他们同在,作他们的神。神要擦去他们一切的眼泪,不再有死亡,也不再有悲哀、哭号、疼痛,因为以前的事都过去了”(21:3—4)。约翰末日听见从宝座发出的“大声音”(21:3),应是圣父的赐福。

约翰末日再次听见“坐宝座的说”(21:5),应是耶稣基督的审判。他从第二次复活的人区分出善恶。那些生前向往、追求上帝而未能如愿以偿的人,虽不是圣徒,在末日复活后也可得永生:耶稣基督说:“我要将生命泉的水白白赐给那口渴的人喝。……我要作他的神,他要作我的儿子”(21:7—8)。他又辨别出八类恶人:“惟有胆怯的、不信的、可憎的、杀人的、淫乱的、行邪术的、拜偶像的和一切说谎话的,他们的份就在烧着硫磺的火湖里,这是第二次的死”(21:8)。这个审判结局与魔鬼、兽和假先知(20:10),以及“死亡和阴间”(21:14)的下场一样。

3. 《启示录》结构

以上破解耶稣形象的象征意义,为我们解释《启示录》的结构提供线索。耶稣的每一个形象都是一个部分的中心,而每一部分代表基督中历史的类型或阶段。

第一部分(1:4—3:22):圣子形象是“七个教会”的中心,她们是信仰群体的七个类型。

第二部分(4:1—8:1):羔羊形象是“七印”的中心,七印代表上帝拯救史的七个启示。

第三部分(8:2—13:18):男孩子形象是“七号”的中心,七号代表人类反叛史上的七个警告。

第四部分(14:1—18:24):收割者形象是“七碗”的中心,它们代表基督拣选的七个过程;

第五部分(19:1—21:8):战士形象和审判者形象是末日的中心,代表基督中的公义和审判;

第六部分(21:9—27):新耶路撒冷象征基督中历史的终结。

以下分别解释这六部分的内容和它们的相互关联。

第二节 信仰群体的类型

《启示录》中的“七”始终是完全之数,七个教会代表信仰基督群体的全体。使徒约翰传达耶稣基督给七个教会的信,他与保罗一样,“是用诸般的智慧,劝诫各人、教导各人,要把各人在基督里完完全全的引到神面前”(歌罗西书 1:28)。约翰记录的七封信与使徒书信的形式相似,包括问候、自我介绍、表扬成绩、优点,批评缺点,激励,应许和祝福等七部分。

约翰的信与使徒书信不相同的特点是采用类型法,用一个教会代表信仰群体的一个类型。这意味着,信中指出某一教会的优点和缺点不一定局限于历史中的这一教会,其他教会也有同样的优缺点,但被集中到这一教会所代表的类型。这不是说,七个教会的历史特征与它们所代表的类型没有关联。使徒约翰长期在小亚细亚事工,熟悉各地教会的特征,因此选择她们作为信仰群体的代表。对这七个教会的历史地理研究可以提供旁证,解释她们为什么具有这些特征。

1. 疾恶而无爱的类型

以弗所是罗马帝国第三大城市,号称“亚洲第一大都会”,古代社会的小商品集散地,盛行多神崇拜,主神是由希腊的蜜蜂神演变而来的“大女神亚底米”(使徒行传 19:27),耸立的亚底米女神像是古代“七大奇观”之一,遍布全城的神庙供奉各种神魔和人间神灵,充斥着祭司和

神妓的淫荡之风。受此影响,以弗所教会中出现“尼哥拉一党人的行为”^①(2:6)。

以弗所的堕落风尚古已有之。公元前6世纪以弗所的哲学家赫拉克利特以疾世愤俗著称,他把人们的生活比作“猪在污泥中取乐”^②。这个比喻的含义是:“他们想用自己沾染血污的方法来清洗自己的血腥之罪是徒劳的,就好像一个跌进泥坑的人想用污泥来洗净自己一样。”他嘲笑偶像崇拜:“他们对泥塑的神像祈祷,就仿佛是对着房屋说话。因为他们不知道神和英雄实质是什么。”^③他的一个比喻可被理解为抨击:“一个人如果酒醉了酒,就由一位孩子引领,步履蹒跚,不知道自己往哪里走;因为他灵魂有潮湿了。”^④赫拉克利特知道“神既不说明,也不掩盖,而是启示象征”,他预言说:“以弗所的每一个成年人最好都要吊死,把他们的城邦留给尚葆天真的孩子去管。”^⑤也许,“尚葆天真的孩子”正是600年后保罗建立的显示出扫荡污垢的活力和朝气的以弗所教会。

以弗所教会的特点是“不能容忍恶人”(2:2),无论假先知,还是“尼哥拉一党人”的迷信放荡,统统在扫荡之列。但教会走向另一个极端,连一般罪人也不容忍。所以耶稣责备说:“你把起初的爱心离弃了”(2:4)。“最初的爱心”指他们在基督爱心感召下皈依。耶稣提醒他们:“应当回想你是从哪里坠落的,并要悔改”(2:5)。这是指出他们失去爱心的根源:忘记他们也是罪人,以为进入教会后就不需悔改,自以为义,责人之罪而不知己之罪。这种严重的罪如同耶稣生前批评那些“仗着自己是义人,藐视别人”的法利赛人(路加福音18:9—12)。耶稣于是警告说,如不悔改,就“把你的灯台从原处挪去”(2:5)。

① 尼哥拉一党的淫荡行为,见优西比乌:《教会史》3.29,三联书店2009年版,第138—139页。

② 北京大学外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1982年版,第24页。“以弗所”(Ephesos)被译作“爱菲斯”。

③ 苗力田主编:《古希腊哲学》,中国人民大学出版社1989年版,第49页。

④ 《西方哲学原著选读》上卷,第27页。

⑤ 《古希腊哲学》,第52页。

保罗说,如果没有爱,一切神迹、知识、信仰、功绩,“算不得什么”,“仍然与我无益”(哥林多前书 13:1—3)。疾恶而无爱不只是以弗所教会的特点,教会取得统治地位后对她所认定异端不宽容的历史,属于这一类型。

2. 患难见忠诚的类型

士每拿是以弗所以北 70 公里的海港城市。她是荷马的故乡,以科学和医学发达著称。但是,这里盛行希腊诸神崇拜,贯穿城南北的“黄金大道”两旁排列着宙斯、阿波罗、等神庙。更为荒诞的是,这里是崇拜在位罗马皇帝的中心。公元 23 年,经罗马元老院恩准,这里建筑了供奉罗马皇帝提比略神庙,这是罗马皇帝为自己建立的第一座神庙。^①

图密善上台之后,下诏大建供奉他及其“神和主”牌位的庙祠,不在他的庙中献祭的人一律处死。大批基督徒宁死不屈,士每拿教会是殉道烈士的榜样。因此得到主耶稣的赞扬:“我知道你的患难,你的贫穷(你却是富足的)”(2:9)。耶稣以“那首先的、末后的、死过又活的”上帝名义应许说:“你将要受的苦你不用怕”,“你务要至死忠心,我就赐给你那生命的冠冕”(2:10)。正如耶稣生前对忠实信徒的祝福:“为义受逼迫的人有福了,因为天国是他们的”(马太福音 5:10)。

士每拿教会忠诚类型的典范是她的主教波利卡普。马可·奥勒留迫害基督徒时期,他被暴徒带到竞技场,警察头子诱惑他:“说一句‘主恺撒’,献点祭品,有什么坏处呢?你不马上就获救了吗?”总督命令他:“快发誓!我马上就让你走。快诅咒基督!”波利卡普回答:“我作他的仆人已有八十六年,他从未亏待过我。我怎么会亵渎拯救我的君王呢?”士每拿教会的书信《波利卡普的殉道》写道,他被活活烧死,“就像一只精挑

^① A. Johnson, *Revelation*, *Expositor's Bible Commentary*, vol. 12, Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 437.

细选上好公羊,成为等待上帝悦纳的燔祭”^①。不管在罗马帝国,还是在后来的世界各地,人们到处可以看到在迫害中殉教的教会中人。

3. 信仰坚定但文化折中的类型

别迦摩在士每拿以北 120 公里,是帝国亚洲行省的省会,拥有仅次于亚历山大的全国第二大图书馆,馆藏图书 20 多万册。宗教文化也十分发达,崇拜公牛的、迪奥尼索斯的、奥林匹亚诸神的和皇帝的庙宇,犬牙交错地遍布山头上。开创极其恶劣的祭祀活人的先例。^② 因此耶稣说别迦摩教会地处“有撒但座位之处”(2:13)。

别迦摩教会不惧怕撒旦,他们没有被外来的迫害所征服,教会长老安提帕等人殉道,“你还坚守我的名,没有弃绝我的道”(2:13)。但是,堡垒最容易从内部攻破。教会内“有人服从了巴兰的教训”(2:14),“也有人照样服从了尼哥拉一党人的教训”(2:15)。这里借用巴兰引诱以色列人与外族女人行淫的典故,谴责别迦摩教会中“吃祭偶像之物,行奸淫的事”(2:13)。这是指教徒参加异教神庙仪式,甚至崇拜异教偶像。“尼哥拉一党人”则指信徒中间的淫荡风气。“奸淫”的这两个含义是相关的,庆祝迪奥尼索斯的节日伴随无约束的性行为,异教神庙的神妓提供日常的性服务,参加这些偶像崇拜仪式的男女教徒很可能在教会内部作同样的事。

别迦摩教会并没有完全放弃基督信仰,他们经受了政治迫害的考验,却不能抵御多元宗教文化的诱惑,以为异教的文化可以与基督信仰并行。折中类型是当年基督教在希腊罗马文化中传播时遭遇的主要危险,现在的“处境化”、“本地化”的神学、文化基督教等,大抵也属于这一类型。耶稣以“那有两刃利剑的”的形象警告说,若不悔改,就要用“我口中的剑”即真理之言,戳穿文化混合宗教折中主义的伪装。

① 优西比乌:《教会史》4. 15,三联书店 2009 年版,第 178—179 页。

② A. Johnson, *Revelation*, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, p. 440.

4. 劳作但易遭异端侵入的类型

推雅推喇在别迦摩以东 80 公里,是手工业发达的商业城市。^① 归依保罗的女商人就是在推雅推喇城的卖紫色布匹的(使徒行传 16:14)。宗教社会学研究表明,小团体是滋生异端的土壤。该城手工业行会发达的特点,可以说明为什么推雅推喇教会一方面表现出“行动、爱心、信心、勤劳、忍耐”(2:19)等劳动者的优点,另一方面又受异端侵扰。耶稣责备他们“容让那自称是先知的妇人耶洗别教导我的仆人,引诱他们行奸淫,吃祭偶像之物”(2:20)。这里的“行奸淫,吃祭偶像之物”不是别迦摩教会面临的巴兰式的混合宗教,而是耶洗别式的邪恶异端。前者崇拜巴力,也可不自觉地崇拜耶和华(民数记 23:18—24),后者却处心积虑地用巴力替代耶和华(列王纪上 21:25—26)。这种异端的特点,一是“自称是先知”(2:20),二是教义荒诞不经,即连他们自己也说不清楚的“撒但深奥之理”(2:24)。

平常所说的早期基督教内的异端可分两类:一类是把基督福音与异教文化糅合在一起的“非基督”异端,另一类是用妖魔鬼怪代替基督的“敌基督”。用现代宗教的例子说,摩门教是非基督宗教,而“人民圣殿教”则是敌基督的邪教。两者也是别迦摩教会和推雅推喇教会面临的不同类型的危险。耶稣对两者态度也不同:对折中宗教,“用我口中的剑”与之辩理析疑,对以撒旦为旗号的邪教,绝无容忍(22—23):“叫她病卧在床”(自食其果),“要叫他们同受大患难”(同党遭殃),“又要杀死她的儿女”(断绝传人)。

5. 在封闭中衰落的类型

撒狄在别迦摩以南 50 多公里,是著名军事要塞,地势险要,当地人

^① A. Johnson, *Revelation*, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, p. 443.

画地为牢,自满自足,在历史上两次被敌军轻易夺取。^① 耶稣借用历史告诫撒狄“要警醒”(3:2)。耶稣生前教导门徒要警醒,用了两个喻言:一是仆人的警醒,在主人不在时忠于职守(路加福音 12:36—38),二是“家主”的警醒,“不容贼挖透房屋”(12:39)。看来撒狄两条都没有作到,耶稣责备他们说“按名你是活的,其实是死的”(3:1)，“我见你的行为,在我神面前,没有一样是完全的”(2)。从名声上说,撒狄教会是七教会中人数最多的,但精神萎靡衰退,在教会史上乏善可陈,既无殉道事迹,又无传道事工。

封闭教会并非一无是处,耶稣鼓励说:“你还有几名是未曾污秽自己衣服的,要穿白衣与我同行”(3:4)。“白衣”象征圣洁,就是说,封闭教会中也有少数独善其身的圣洁之人。远离尘世的隐修院可归于撒狄教会的类型,他们中不乏圣洁之人,但不能在世间作光作盐(马太福音 5:13—14),因此无可挽救地衰落下去。

6. 开放进取的类型

非拉铁非在撒狄东南 30 公里处,也是军事要塞,但历史作用与撒狄完全不同,这不仅因为非拉铁非地处要冲,号称“东方门户”,而且由于她的开放态度,非拉铁非原属吕地亚王国,对其他王国采取睦邻友好政策,“非拉铁非”即费拉德尔菲亚(*philadelphus*),意思是“兄弟的朋友”。它在希腊化早期接受希腊语言和文化,成为传播希腊、罗马文化的一个中心,得到“小雅典”的名誉。^②

耶稣赋予非拉铁非教会的使命是向外传播福音:“看哪,我在你面前给你一个敞开的门,是无人能关的”(3:8)。这个门通往上帝之国,非拉铁非教会负责掌管“大卫的钥匙”(3:7)。这个典故来自《以赛亚书》,耶

① A. Johnson, *Revelation*, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, pp. 447—448.

② Ibid, p. 451.

和华召“我仆人希勒家的儿子以利亚敬来”，“将大卫家的钥匙放在他肩头上，他开，无人能关；他关，无人能开”(22:20—22)。《旧约》的“大卫家的钥匙”控制耶路撒冷城门，而耶稣赋予非拉铁非教会的“大卫的钥匙”开启“新耶路撒冷”。通过非拉铁非教会代表的传道事工，天下外邦的人将进入上帝之国。

“敞开的门”还有一个喻义，那就是非拉铁非教会遵从耶稣教导，选择“窄门”，而不走“宽门”(马太福音 7:13)。犹太教把信仰耶稣基督的犹太人革出教门(约翰福音 9:22)，非拉铁非教会最初成员应是犹太人，耶稣对他们说：“那撒但一会的，自称是犹太人，其实不是犹太人”(3:9)。“撒但一会”既是那“引到灭亡”的“宽门”，也是耶稣所谴责的“出于你们的父魔鬼”的那些犹太人(约翰福音 8:44)。非拉铁非教会在犹太教的迫害中，显示“略有一点力量，也曾遵守我的道，没有弃绝我的名”(3:8)，耶稣应许他们说：“我必在普天下人受试炼的时候，保守你免去你的试炼”(3:10)。这是对他们“在普天下”宣教事工的保佑和赐福。基督教在世界的传播，得益于非拉铁非教会类型的宣教群体。

7. 半心半意的类型

老底嘉在非拉铁非东南 60 公里处，是一个富庶的商贸中心，有著名的医学学校，学校分两派。城市以北 10 公里的希拉城有温泉，来自那里的人用热水治病；离城 10 多公里的考劳斯(Colossae)盛产纯净水，来自那里的人用冷水治病。^① 耶稣借当地人文地理的特点，责备老底嘉教会“也不冷也不热”，“如温水”(3:15—16)。“温水”并不象征折中，如别迦摩教会那样；折中是真假不分，调和是非；而冷或热却代表信仰的极端真心。耶稣说：“我巴不得你或冷或热”(3:15)；或冷峻如以弗所教会那样疾恶如仇，或热情如非拉铁非教会那样奉献事工，两者都是全心全意的

^① A. Johnson, *Revelation*, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, pp. 456 - 457.

信仰,而耶稣厌恶老底嘉教会的“温水”,是半心半意的信仰,要从耶稣的口中“吐出去”(3:16)。

老底嘉教会的“半心半意”表现为满足于人间财富,而不追求精神财富,他们自满地说:“我是富足,已经发了财,一样都不缺”(3:17)。他们犹如福音书记载的那个年轻财主,以为自己遵守了一切诫命,但就是不愿全心全意地跟随耶稣(马太福音 19:21)。耶稣曾经要求那个财主追求天上的财宝,现在也提醒老底嘉的富人们说,他们其实一无所有,是“困苦、可怜、贫穷、瞎眼、赤身的”(3:17)。

半心半意的信徒并不是不可救药的人。耶稣非但不嫌弃他们,还“站在门外叩门”(3:20),耶稣应许:“若有听见我声音就开门的,我要进到他那里去,我与他,他与我,一同坐席”(20)。耶稣对他们既“疼爱”又“管教”,告诫说,只要“发热心”和“悔改”,人无论穷富贵贱,都能在精神上得富足、体面,被治愈。

8. 基督中历史的引言

编修批评看到七封信的文体与后来部分不一样,就断定这七封信在教会与罗马皇帝崇拜的全面冲突之前写成,后来被附加在《启示录》的主体之前的,信中暗示全国迫害的字句(如 3:10)被解释为后来编修者的插话。^① 编修法割裂了《启示录》的完整结构。实际上,七封信可以被合理地解释为后来充满象征、隐喻的历史预言的引言。

正如一部书的引言要提出这本书将要解决的问题,七封信留下了耐人寻味的问题。信仰群体的七个类型不但适用于当时和现在,也适用于使徒之前的圣经理史。信中不只是引用“巴兰”、“耶洗别”和“大卫的钥匙”等旧约典故,七个类型的人和事,在《旧约》的以色列史中无一没有相

^① 比如, R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, vol. 1, Edinburgh: T & T. Clark, 1920; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, p. 64.

对应的预象。每封信都有“圣灵向众教会所说的话,凡有耳的,就应当听”的劝勉,寓意十分深刻。这句话来自先知对以色列人的反复警告(耶利米书 5:21,以西结书 12:2 等),以及耶稣对犹太人的反复告诫(马太福音 11:15,13:9,43 等)。但问题是,以色列人和犹太人的信仰群体并没有听从,她们在历史中衰落甚至毁灭。七个教会她们是否能够听从耶稣最后的劝勉?是否会重蹈覆辙?实际上,七个教会的“行为”只有两个(士每拿和非拉铁非)没有致命伤。她们的命运如何?这正是《启示录》后来部分所要决定的问题。

这个问题归结为一点:信仰群体如何成为“父神和主耶稣基督里的教会”(帖撒罗尼迦前书 1:1,后书 1:1)?答案可被归结为一点:在基督的历史中生成、锻炼和永生。《启示录》于是转向基督中的历史。直到结束语,历史中的教会才被锻炼成为可在基督中“白白取生命的水喝”的新耶路撒冷的“众教会”(ekklēsia,22:16—7)。

第三节 人类历史的罪恶

第 4 章的异象表现上帝创造和管辖世界的权能、尊贵和荣耀,其中每一个象征都来自《旧约》中耶和华的形象。上帝“坐在宝座上”的形象,来自先知米该雅“看见耶和华坐在宝座上,天上的万军侍立在他左右”(列王纪上 22:19)。坐宝座的“碧玉和红宝石”,围着宝座的“虹”和“绿宝石”,来自以西结看到象征“耶和华荣耀的形像”(以西结书 1:27—28);另见《诗篇》中的赞歌:“耶和华我的神啊,你为至大。你以尊荣威严为衣服,披上亮光,如披外袍”(104:1—2)。“二十四座位”坐着的“二十四位长老”一般认为象征以色列十二支派加十二使徒,但也可不涉及《新约》,只用《旧约》中在圣殿服役的二十四班次的祭司(历代志上 24:7—19)的预象来解释。宝座发出的“闪电、声音、雷轰”是耶和华在西奈山颁布十诫的景象(出埃及记 19:16—19)。宝座前的“七

盏火灯”，取自先知撒迦利亚看到的“七盏灯”(4:2)，象征“神的七灵”即圣灵全部。“宝座前好像一个玻璃海，如同水晶”，来自摩西和七十长老看到耶和华“脚下仿佛有平铺的蓝宝石，如同天色明净”的异象(出埃及记 24:10)，又像以西结看到“像可畏的水晶”的苍穹(1:22)。宝座周围的“四活物”，来自以西结看到的象征活跃在世界四方的圣灵(1:4—21)；活物三呼“圣哉”，来自以赛亚看到宝座上撒拉弗的赞颂：“万军之耶和华，他的荣光充满全地！”(6:2—3)撒拉弗(*śārāph*)即耶和华吩咐制造“火蛇”、摩西举起的“铜蛇”(民数记 21:8—9)。24 位长老赞颂“创造了万物”的上帝，来自《诗篇》中的耶和华创世赞歌(33:6—9, 102:25, 136:5—9, 等)。

人们要问：《旧约》中的耶和华不也在救赎中显示他的权能和荣耀吗？为什么不歌颂救赎的上帝呢？《启示录》的回答是：因为“坐宝座的右手中有书卷”，“用七印封严了”，“没有配展开、配观看那书卷的”。其象征意义是：《旧约》中救赎史的启示没有被人理解，耶和华的救赎没有得到人类积极、有效的回应。约翰为此“大哭”，表达出对过去救赎的悲哀，对救赎未来失望。“不要哭！”的命令和赎罪羔羊耶稣的显现，揭开了救赎史过去的奥秘，展示了未来救赎的希望。

耶稣揭开的七印，不能按字面理解为上帝降下的灾祸，圣经的拯救史不是灾难史。七印有这样的结构：第一印和第七印象征上帝的拯救，中间的五印象征人类无视上帝拯救而造成的灾难。另有一个区分：前四印中的四匹马取自撒迦利亚看到的异象，象征“在遍地走来走去”的巡视者(1:10, 6:7)，《启示录》用四匹马象征世界的现象；而第五六印象征以色列史中事件；第七印是上帝救赎从普遍到特殊的深化。

1. 上帝赐予各国产业的救赎

揭开第一印之后出现的“白马”与末世时耶稣基督骑的白马有相似之处，但最初出现的白马骑士是人间武士的形象。挪亚的子孙中的宁录

是“在耶和華面前是英勇獵戶”，“世上英雄之首”(創世記 10:8—9)。依靠耶和華賜予的武力(“拿着弓”)和王權(“有冠冕賜給他”)，挪亞的子孫“勝了又要勝”，征服全地，按宗族、方言、土地立國(10:2—32)。耶和華把天下土地分給列國之後，又揀選以色列人作祭司國度，賜予他們應許之地作產業(申命記 32:7—9)。約書亞和大衛是征服和保卫應許之地的“大能的勇士”(約書亞記 1:14)，也是“勝了又要勝”。先知曾說，耶和華像解救以色列人出埃及那樣，也曾解救過其他民族，“以色列人哪，我豈不看你們如古實人嗎？我豈不是領以色列人出埃及地，領非利士人出迦斐托，領亞蘭人出吉珥嗎？”(阿摩司書 9:7)文中的古實是含的後裔，非利士人是雅弗的後裔，亞蘭是閃的後裔；這是說，挪亞的子孫在遷徙立國的過程中，都曾受到上帝的救贖。第一印揭開的啟示與洪水後上帝普世恩典的歷史階段相吻合。

2. 古代王國的爭戰史

以色列人哀求耶和華“使我們像列國一樣，有王治理我們，統領我們，為我們爭戰”，耶和華預示，君王必要豪取搶奪(撒母耳記上 8:11—20)。揭開第二印出現的紅馬騎士象徵墮落的王權。人間君王濫用上帝授予的“權柄”，武力變成屠殺的暴力(“大刀”)。君王們為了擴張領土，滿足自己的統治欲，“從地上奪去太平，使人彼此相殺”(6:4)。這是古代王國罪惡歷史的真實寫照。

3. 經濟剝削史

政治、軍事上的暴力伴隨著經濟上的剝削。揭開第三印出現的黑馬騎士象徵剝削者。他手里拿的“天平”象徵不公平的經濟交換。“一錢銀子買一升麥子，一錢銀子買三升大麥”。“一錢銀子”(denarius)是雇工的一天工價(馬太福音 20:2)，而一升麥子是維持一個人一天生活的最低消費品。這裡揭示了馬克思所說的“勞動力價值的最低界限”：“為了延續自己的肉體

的生存,就必须获得生存和繁殖所绝对需要的生活必需品。”^①“繁殖的绝对需要”指劳动者必须养活的妻儿,但一升麦子只能维持劳动者本人的生存,全家只得食用粗劣的替代品(“三升大麦”),“油和酒”(6:6)更成为稀有的珍馐。《启示录》只用一句话,就揭开了国民经济学的秘密。

4. 人类罪恶导致灾祸

人间政治、军事和经济的罪恶积累到一定程度,就会导致灾祸大爆发。揭开第四印出现灰马骑士象征着死亡,它“可以用刀剑、饥荒、瘟疫、野兽,杀害地上四分之一的人”(6:8)。“刀剑、饥荒、瘟疫、野兽”是耶和華惩罚以色列人罪恶的四样灾祸(以西结书 14:21),《启示录》用此典故象征人类各国历史上的大灾祸。灾祸之后,人口锐减,“四分之一”的死亡率代表古代历史的平均数值,大灾祸的死亡率大大高于这一比例。

《启示录》说,“有权柄赐给”(6:8)施行灾祸的死神。赐予灾祸的是谁呢?可能是上帝,正如耶和華曾假巴比伦人之手,向以色列人施加这些灾祸(耶利米书 21:7)。但也可理解为人类犯罪咎由自取,正如保罗所说:“他们既然故意不认识神,神就任凭他们存邪僻的心,行那些不合理的事”(罗马书 1:28),“不合理的事”积重难返,灾祸就降临到人类身上。

5. 殃及无辜的恶果

虽然人类都有罪性,但人犯罪的程度不同,少数蒙恩受召的上帝仆人,如以色列史上的先知和虔诚之人,自觉防范罪恶。然而,人类罪恶导致的灾祸并不按照个人犯罪程度的比例分配。大灾祸中,大恶不得惩罚,甚至得福;小罪遭大祸,无辜者遭殃,德福不一致,善人无好报。这样的现象在人类历史上层出不穷,尖锐地提出上帝与恶何以并存的问题。《旧约》中的义人如约伯首先提出这一问题。第五印揭开时提出同样的

^①《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第93页。

问题：“在祭坛底下，有为神的道、并为作见证被杀之人的灵魂，大声喊着说：‘圣洁真实的主啊，你不审判住在地上的人，给我们伸流血的冤，要等到几时呢？’”在《诗篇》哀歌中，以色列人向耶和华发出“要等到几时呢”的编号，多达 20 余次(6:3,13:1,35:17,42:2,74:10,79:5,119:84,等)。

《启示录》作出神正论回答：“还要安息片时，等着一同作仆人的和他们的弟兄也像他们被杀，满足了数目”(6:11)。“安息”表明《旧约》中被杀害的先知或无辜者的灵魂已经不再受难，但他们还没有得到复活和永生，要等到耶稣赎罪和复活，等到基督时代的烈士和圣徒的人数“满足了”，赏善罚恶的最后审判才能到来。

6. 败坏大自然的罪恶

人间的罪恶和灾难持续发展，危及上帝创造的世界，这是揭开第六印出现的自然灾难：地震，日月无光，星辰坠落，天崩地移。作恶心虚的“君王、臣宰、将军、富户、壮士和一切为奴的、自主的”(6:15)，把他们罪恶的后果解释为上帝惩罚的兆象，要大山和岩石把他们藏起来，“躲避坐宝座者的面目和羔羊的忿怒，因为他们忿怒的大日到了，谁能站得住呢？”(6:16)坐宝座者忿怒的大日，即“万军之耶和华在忿恨中发烈怒的日子，必使天震动，使地摇撼，离其本位”(以赛亚书 13:13，参阅 24:18—20)；“羔羊的忿怒”是耶稣被钉十字架时“遍地都黑暗了”(马太福音 27:45)、“地也震动，磐石也崩裂”(51)的时刻。这些令罪人心惊胆寒的自然异象，象征人间罪恶已发展到极点；物极必反，上帝的救赎也达到光辉的顶点。

7. 耶稣中的救赎

第六印和第七印之间的过渡是七印的高潮，表现耶稣救赎复活的启示。首先，约翰看到四位天使“执掌地上四方的风”。这一异象取自《撒迦利亚书》，红马、黑马、白马和有斑点的马代表“天的四风，是从普天下

的主面前出来的”(撒迦利亚书 6:2—5)。上帝控制的“四风”保护自然不受人的罪恶的污染。他的命令“地与海并树木,你们不可伤害”,象征着耶稣救赎使人类免遭普遍的自然灾难。

耶稣救赎的另一成果是死去的上帝仆人复活得救。约翰看到“四位天使站在地上的四角,执掌地上四方的风”(7:1);这风就是上帝的预言:“气息啊,要从四风而来,吹在这些被杀的人身上,使他们活了”(以西结书 37:9)。以西结看到“气息就进入骸骨,骸骨便活了,并且站起来,成为极大的军队”的异象(37:10)。这一异象随着耶稣赎罪而成为现实。《马太福音》说耶稣死时“坟墓也开了,已睡圣徒的身体,多有起来的”(27:52)。以色列圣徒复活(anastasis)的预言和异象在《启示录》中转换为天使在“我们神众仆人的额”上按印记。一个人额头上的印记表示他属于的主人,得到上帝印记的是上帝的仆人。第五印时他们被告知要等到“满足了数目”;第六印之后,“以色列人各支派中受印的数目有十四万四千”。这里有三个难题:第一,“十四万四千”象征哪种类型人的满数?第二,为什么要等到羔羊救赎之后才能满足这个数目?第三,这个数目满足了之后还有哪些人能够得救永生?

其一,“十四万四千”是象征数字的叠合象征。《旧约》中被杀的为上帝国作见证人的灵魂,不在地狱,而在“祭坛底下”,以西结看到祭坛上“供台长十二肘,宽十二肘”(43:16)。以色列十二支派各有十二平方肘供奉耶和华。每支派中有多少人呢?摩西说:“神使你们比如今更多千倍”(申命记 1:11),以赛亚说:“至小的族要加增千倍”(以赛亚 60:22)。因此,等待救赎的以色列人的象征数目应是 $12 \times 12 \times 1000$ 。他们在耶稣基督复活之后首先复活得救。

其二,这个满数并不意味着耶稣之后犹太人不再得救永生,而是说只有承认耶稣是上帝独生子和救主基督的人才能复活得救,第一批基督徒就是这样的犹太人。但是,他们与《旧约》中耶和华的仆人不是一个类型,而属于“在基督里面同归于一”(以弗所书 10:1)的新约类型。无论哪

一类型的人，都随着耶稣基督复活而复活得永生。

其三，保罗说：“各人是按着自己的次序复活，初熟的果子是基督”（哥林多前书 15:23）。《启示录》表明耶稣复活之后其他人等复活的次序：“十四万四千”以色列人象征的《旧约》中虔诚崇拜耶和華的人的复活；“此后”，“从各国、各族、各民、各方来的”许多人，“站在宝座和羔羊面前”，这象征着第一批为基督信仰殉道的烈士复活得永生；再后，与羔羊同站在锡安山上的“十四万四千人”（14:1），象征信仰基督的烈士和圣徒的满数；再后是末日审判中首先复活的人，他们将与基督一同作王一千禧年（20:4—5）；然后是千禧年之后复活的人，他们是生命册上无名的人，接受永恒死亡的惩罚（20:15）；最后是“名字写在羔羊生命册”的所有人，得永生和至福（21:27）。

8. 福音的反响

耶稣基督救赎的更为显著成果是发出“天国近了，你们应当悔改！”的福音（马太福音 3:2）。这是被封存在《旧约》中的最后奥秘。但是，“羔羊揭开第七印的时候，天上寂静约有二刻”。“天上寂静”象征上帝在等待福音的反响。福音的反响既来自人的回应，也来自圣父的回音。

“那香的烟和众圣徒的祈祷从天使的手中一同升到神面前”，象征上帝得到人的回应。“金香炉”里许多香的烟，取自东方博士献给新生的基督“黄金、乳香、没药”的礼物（马太福音 2:11），象征人对耶稣崇拜、信仰；“众圣徒的祈祷”是在祈求上帝赦免不知道、不信和不悔改的人，使徒说：“出于信心的祈祷要救那病人，主必叫他起来，他若犯了罪，也必蒙赦免”（雅各书 5:15）。

“天使拿着香炉，盛满了坛上的火，倒在地上，随有雷轰、大声、闪电、地震”，象征来自上帝加强福音的巨大回音。这一异象取自耶和華颁布十诫时以色列百姓看到“雷轰、闪电、角声、山上冒烟”的令人颤栗场景（出埃及记 20:18）。《启示录》借此象征上帝发布新约对人的警诫和

激励。

耶稣揭开“七印”，标志上帝救赎的意图、计划、道路和恩典，在基督中都被显明。但救赎史并未结束，因为人类罪恶并未停止，上帝拯救与人的悖逆之间的斗争越发激烈，在基督的救赎与敌基督的大叛乱的冲突中达到高潮。约翰于是顺理成章地被带进“七号”的异像。

第四节 人类反叛史的征兆

“号角”或“号筒”是古代社会常用的仪礼和军事器具，也有多重象征意义，最贴近《启示录》中“七号”的象征意义取自《以西结书》：“人子啊，你要告诉本国的子民说：我使刀剑临到哪一国，那一国的民从他们中间选立一人为守望的。他见刀剑临到那地，若吹角警戒众民，凡听见角声不受警戒的，刀剑若来除灭了他，他的罪就必归到自己的头上。他听见角声，不受警戒，他的罪必归到自己的身上；他若受警戒，便是救了自己的性命”（33：2—5）。《启示录》中的七位天使就是上帝选立的守望者，他们吹响的七号，就是要人悔改的警戒。

“七号”不只是耶稣传播“你们应当悔改”福音的放大，而且也是福音的前声。“七印”遗留下的历史问题：上帝的拯救为什么没有替人类造福？上帝为什么不及时制止人类罪恶，以致其灾难恶果殃及无辜和善人？《约翰福音》的回答是：“凡作恶的便恨光，并不来就光，恐怕他的行为受责备”（3：20）。约翰在《启示录》中用“七号”启示进一步说明，上帝催人悔改的紧迫程度与人类罪性逆反的激烈程度成正比；最后导致基督救赎与敌基督叛乱的决战；不经过这场决战，就不能在罪人中分别出被拯救的悔改者与被弃绝的顽劣者。

“七号”不是“七印”的延续，两者在时间上是平行关系，在类型上有对应关系。前四号与前四匹马相平行，分别表示世界普遍的悖逆和罪恶；第五号与第五印相对应，分别表示悖逆加剧和灾难深重；第六号与第

六印相平行,分别表示经历普遍大灾难之后以色列先知和耶稣的救赎;最后,第七号与第七印相对应,分别表示耶稣诞生、升天之后的大决战和耶稣福音引起的巨大反响。正如“七印”是耶稣基督揭开的救赎史,“七号”是通过耶稣基督所实现的并被耶稣基督所决定的上帝战胜邪恶的拯救史。

1. 明知故犯的征兆

解释者注意到前四号的灾祸与耶和華降在埃及的雹灾、血灾、黑暗之灾和蝗灾有关系。^①但这些只是类似,而不是对应关系。埃及之灾是耶和華对法老的惩戒,而响彻世界的七号是上帝向世界上所有罪人发出的呼唤。不能从字面上把七号理解为上帝降下的灾祸。这个道理如同七印象征的灾难一样:不顾上帝挽救,人类咎由自取。耶和華选定人子为守望者吹响号角时说:“我指着我的永生起誓,我断不喜悦恶人死亡,惟喜悦恶人转离所行的道而活。以色列家啊,你们转回,转回吧!离开恶道,何必死亡呢?”(以西结书 33:11)《启示录》的七号所表达的,同样是上帝苦口孤诣的警戒。把七号解释为凶神恶煞的报复,不是糊涂无知,就是别有用心。

前六号与埃及之灾的类似之处在于,正如法老不顾十灾攻击,一直“心里刚硬”(出埃及记 7:13),人类对上帝催人悔改的声音置若罔闻,变本加厉地犯罪,乃至人类生存环境不断恶化和败坏。“地的三分之一和树的三分之一被烧了”(8:7,第一号);“海的三分之一变成血,海中的活物死了三分之一,船只也坏了三分之一”(8:8,第二号);“众水的三分之一变为茵陈,因水变苦,就死了许多人”(8:10,第三号);“日月星的三分之一黑暗了,白昼的三分之一没有光”(8:12,第四号)。这些异象与第四印揭开的杀死世上四分之一人口的灾祸和第六印揭开的天崩地裂的自

^① A. Johnson, *Revelation*, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 492.

然灾难是一回事,差别在于:前六印揭示人类罪恶,前六号进一步说明,人类罪恶是不听上帝警告的明知故犯。

第四号结束时,约翰听到三声“祸哉,祸哉,祸哉”(8:13)。以赛亚用“祸哉”诅咒“罪上加罪”(30:1);同样,后三号是“地上之民”对抗上帝之国更大罪恶和恶果,一个比一个严重。

2. 恶俗邪灵的征兆

第五号吹响,约翰看到“一个星从天落到地上,有无底坑的钥匙赐给它。它开了无底坑”(8:1)。我们知道,“堕落的天使”只是圣经的象征说法,象征“在悖逆之子心中运行的邪灵”,好像“空中掌权者的首领”,实际是“今世的风俗”(以弗所书 2:2);世间恶俗即“人间的遗传”(歌罗西书 2:8)。人的传统是死人留给活人的时代遗传,阴间或地狱象征集合死人邪恶影响的罪恶之源。用钥匙打开“无底坑”的堕落之星,象征人类恶俗已经集中为恶灵,在全世界蔓延,“有烟从坑里往上冒,好像大火炉的烟,日头和天空都因这烟昏暗了”(8:2)。人类社会恶俗有内外两个方面。

(1) 内心邪念

“有蝗虫从烟中出来”,象征社会恶俗植入在其成员中形成的邪念恶欲。蝗虫令人恐惧的奇形怪状,不禁引起人的奇思遐想,四十多部书的解释各有各的说法。值得注意的是托伦斯所说:“这无底坑就是人性……基督的十字架引起强烈的反抗,这反抗唤起人性的丑恶,结果是难以想象的罪恶和流血。”^①科勒底更加具体地描写了人性丑恶的一面:“蝗虫妖魔似乎是不同伪装和折磨新形式中反复出现的酒瘾、毒瘾、贪得无厌的性欲、性病、群体歇斯底里、亚群体脾气、异常焦虑的冲动、权力欲、财富欲和虚荣心的个人野心、心理失常的折磨、不能维持人际关系的

^①《丁道尔新约圣经注释·启示录》,台北:校园书房 2005 年版,第 121 页。

羸弱,以及其他的‘蝗虫’。”^①只有如此理解蝗虫的象征意义,才能合理地解释内心邪念的阵发(“受痛苦五个月”)和生不如死、求死不能的自我折磨(“在那些日子,人要求死,决不得死”)。正如西谚所说,上帝欲其灭亡,必先使之疯狂。

(2) 毁灭文明

正如约翰收到的信息,个人内心的邪念并不能危害外部世界,即“地上的草和各样青物,并一切树木”,只能伤害恶人自身,即“伤害额上没有神印记的人”(9:4)。但是,个人内心邪念被统治者的恶欲、野心所掌控和利用,那就要带来世界文明的灾难。约翰用无底坑的使者象征恶欲之王,它是希伯来文明的毁灭者(*Abaddon*)和希腊文明的毁灭者(*Anollyōn*)

第六号吹响时,圣灵释放了“那捆绑在幼发拉底大河的四个使者”(9:14)。这四者象征亚述、巴比伦、波斯和希腊四大帝国,它们的统治中心多在幼发拉底河流域。先知曾说,亚述、巴比伦和波斯都是耶和华手中的工具(以赛亚书 10:5,45:1,耶利米书 21:7),上帝利用它们惩罚悖逆,使罪人悔改。“马军有二万万”(9:16),它们用火、烟、硫磺“这三样灾杀了人的三分之一”(9:18)。“二万万”是圣经中从未出现的最大数字,它象征以赛亚描述当时中东世界“多族哄嚷”、“列邦奔腾”的无数的“风前糠”和“旋风土”(以赛亚书 17:12—13)。“这马的能力是在口里和尾巴上”(9:19)。“马”是后来出现的敌基督的兽的雏形,“这尾巴像蛇”即大龙或古蛇(12:9)的雏形,“口”即“说夸大亵渎话的口”(13:5)的雏形。

这四个帝国一个毁灭另一个,它们的文明被焚烧,人口锐减。拉德说第六号象征“对一个腐败文明的神圣审判”^②。现在似乎还不是上帝审判的时日,第六号既象征征服者的残暴,也象征被征服者罪有应得。帝

① G. A. Krodel, *Revelation*, Minneapolis: Augsburg, 1989, p. 200; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, p. 190, note 32.

② G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972, p. 135; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, p. 195.

国霸权更替背后的神圣原因是这样的上帝意志：失败者要幡然悔过，胜利者不要重蹈覆辙。但是，人类没有接受血的教训，“其余未曾被这些灾所杀的人仍旧不悔改自己手所作的”（9:20），人类崇拜偶像和道德败坏的罪恶，在新的帝国中持续流行，愈演愈烈。

3. 以色列史的征兆

第二个“祸哉”象征以色列史悲剧。这一部分极难理解，科勒底说11:3—13是“《启示录》中最难的部分”^①，阿尔弗德甚至称之为“解释的死结”（*crux interpretum*）。^②我们要仔细阅读，小心领悟。

（1）以色列的命运（10:1—11）

“一位大力的天使”从天而降，拉开了上帝拯救新阶段的序幕。这个天使综合了耶和华拯救以色列的形象。“披着云彩，头上有虹，脸面像日头”，取自《诗篇》中耶和华“披上亮光，如披外袍，铺张穹苍，如铺幔子”和“用云彩为车辇”；“两脚像火柱”，取自耶和华带领以色列人“在火柱中光照他们”（出埃及记13:21）；“右脚踏海，左脚踏地”和“有七雷发声”，取自《诗篇》中“耶和华打雷在大水之上”、“耶和华的声音震动旷野”（29:3, 8）。耶和华拯救以色列人的成功标志是耶路撒冷圣殿的荣耀。

天使手里拿着的“小书卷”（*biblaridion*），不同于第5章上帝手里拿的“书卷”（*biblion*）。“书卷”是有待耶稣基督揭开的圣经全书，而“小书卷”指犹太教圣经的先知书，包括《旧约》的历史书和先知书，描述以色列人由盛到衰的历史。以西结看到圣灵“将书卷在我面前展开，内外都写着字，其上所写的有哀号、叹息、悲痛的话”（2:10）；圣灵又吩咐他“要吃

① G. A. Krodcl, *Revelation*, p. 221; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, p. 211, note 59.

② H. Alford, *The Greek Testament*, vol. 4, Chicago: Moody, 1958, p. 655; A. Johnson, *Revelation*, *Expositor's Bible Commentary*, vol. 12, Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 499.

这书卷,好去对以色列家讲说”,他吃后“口中觉得其甜如蜜”(3:1—3)。同样,约翰从天使手里接过小书卷,“吃尽了,在我口中果然甜如蜜,吃了之后,肚子觉得发苦了”。口中甜如蜜,是因为上帝预言妙不可言;肚子发苦,是因为上帝预言的悲痛后果。

(2) 预言(10:4—7,11)

以西结对“以色列家”说预言,而约翰“指着多民、多国、多方、多王再说先知的话”(10:11)。“再说”(palō prophēteusai)是接着《旧约》的先知说,揭示以色列史对世界各族的启示。

约翰接续的先知预言是《但以理书》结尾处的天使启示。试把两者相对照:居鲁士三年即公元前 532 年(但以理书 10:1),但以理看到两个人站在河的两边,有一个问“那站在河水以上、穿细麻衣的:‘这奇异的事到几时才应验呢?’”那个穿细麻衣的天使“向天举起左右手,指着活到永远的主起誓说:‘要到一载、二载、半载,打破圣民权力的时候,这一切事就都应验了’”(但以理书 12:6—7),又说:“从除掉常献的燔祭,并设立那行毁坏可憎之物的时候,必有一千二百九十日。等到一千三百三十五日的,那人便为有福”(11—12)。这些预言伊皮法尼斯于 168 年褻渎圣殿,部分应验了但以理的预言。

距但以理 600 多年后,约翰又看到,“那踏海踏地的天使”(与但以理看到“那站在河水以上”的天使相对应),“举起右手来”(与“向天举起左右手”相对应),“指着那创造天和天上之物,地和地上之物,海和海中之物,直活到永永远远的起誓”(与“指着活到永远的主起誓”相对应)。不难看出,《启示录》10:5—6 中天使的起誓景象更加崇高、庄严,誓言更为明确:天使告诉但以理“要隐藏这话,封闭这书,直到末时”(但以理书 12:4,9),而天使告诉约翰“不再有耽延的时日(chronos)”(启示录 10:6),以色列史终结的日子到了。《旧约》先知书中封存的以色列史终结预言,在使徒时代果真成为不幸的现实。

(3) 以色列史的终结(11:1—14)

约翰看到度量圣殿的异象(11:1—2),取自《以西结书》40—42章,其中详细记载圣灵度量圣殿每一部分的尺寸,度量的目的“为要分别圣地与俗地”(42:20)。《启示录》中与此相对应的启示是:“只是殿外的院子要留下不用量,因为这是给了外邦人的”。度量圣殿象征计较以色列人悖逆的罪恶,而上帝不计较外邦人的罪恶,因为他们不是上帝之民。如先知说:“在地上万族中,我只认识你们;因此,我必追讨你们的一切罪孽”(阿摩司书 3:2)。耶稣也说:“我若没有来教训他们,他们就没有罪;但如今他们的罪无可推诿了”(约翰福音 15:22)。

“两个见证人,穿着毛衣”(11:3)是先知形象,如以利亚(列王纪下 1:8)和施洗约翰(马太福音 3:4)那样。“他们就是那两棵橄榄树,两个灯台,立在世界之主面前的”(11:4),取自《撒迦利亚书》中“灯台左右的两棵橄榄树”,代表“两个受膏者,站在普天下主的旁边”(4:14)。这两个受膏者不是该书第 3—4 章中重建圣殿代表的大祭司约书亚和犹太人总督所罗巴伯,而应是大卫和以色列人仰望的弥赛亚,“两个灯台”象征大卫王国的耶路撒冷(列王纪上 15:4:“耶和华他的神因大卫的缘故,仍使他在耶路撒冷有灯光”),以及弥赛亚降临耶路撒冷(以赛亚书 61:1:“公义如光辉发出,他的救恩如明灯发亮”)。

“两个受膏者”代表两次力图挽救耶路撒冷的先知,他们“传道一千二百六十天”,这正是耶路撒冷两次遭围攻三年半时间:第一次,尼布甲尼撒公元前 589 年来进犯,586 年 9 月破城;第二次,罗马军队公元 67 年初前来讨伐,70 年 9 月攻破耶路撒冷。“有火从他们口中出来,烧灭仇敌”(11:5),是用以利亚事迹(列王纪下 1:12)象征军民英勇抵抗;而“叫天闭塞不下雨;又有权柄叫水变为血,并且能随时随意用各样的灾殃攻击世界”(11:6),是用摩西用上帝之杖降灾的事迹(出埃及记 7:20),象征上帝要人悔改。《启示录》借用这些典故,概括了上帝在以色列史中既保护耶路撒冷、又要以色列人认罪得宽恕的意志和行动。

“从无底坑里上来的兽”指“毁灭者”巴比伦王尼布甲尼撒和罗马皇帝韦斯巴芗,他们把挽救耶路撒冷先知杀了。“他们的尸首就倒在大城里的街上,这城按着灵意叫所多玛,又叫埃及,就是他们的主钉十字架之处”(11:9)。先知曾用“所多玛”和“埃及”象征耶路撒冷的堕落(耶利米书 23:14,以赛亚书 30:3);“钉十字架”(estaurōthē)是动词过去时,说明犹太人谋害耶稣在前,而圣殿被毁在后。《启示录》用典故和事实暗示先知所说“耶路撒冷败落……因为作恶自害”(以赛亚书 3:8—9)。

外邦人“要践踏圣城四十二个月”(11:2),来自但以理说的“一载、二载、半载,打破圣民权力”(12:7)的预言,指两次攻打耶路撒冷战争的三年半时间,即《启示录》按犹太月历的每月 30 天计算的“一千二百六十天”(11:3)。《但以理书》写在波斯帝国时期,当时流行不同历法,现在已无法确定是何种历法,但基本可以肯定,“一千二百九十日”(但以理书 12:11)的灾难期是某一历法的三年半的日子。

圣经记载,以色列敌人把上帝对以色列悖逆的惩罚当作他们赢得上帝之民的胜利(如诗篇 74:10,18,22)。《启示录》说:“从各民、各族、各方、各国中,有人观看他们的尸首三天半”(11:9),这可能指耶路撒冷的俘虏两次都被羞辱示众。第一次,西底家被带到“巴比伦王那里审判他”(列王纪下 25:6);第二次,罗马城举行盛大庆功会,被俘的起义者被当作向皇帝献祭的供品,约瑟夫说:“整个城市都倾巢出动,要目睹这次庆功盛会。”^①《启示录》记载的场面是:“住在地上的人就为他们欢喜快乐,互相馈送礼物”(11:10)。这是说地上之城庆功会的欢乐气氛,圣殿掠来的圣物被当作礼物。第一次,“尼布甲尼撒又将耶和华殿里的器皿带到巴比伦,放在他神的庙里”(历代志下 36:7,18);第二次,约瑟夫记载,庆功会后为皇帝韦斯巴芗建立神庙,圣殿中的黄金器皿陈设其中,圣殿帷幕

① 《犹太战纪》7:139,《约瑟夫著作精选》,王志勇等译,北京大学出版社 2004 年版,第 404—405 页。

和律法书古卷被韦斯巴芗个人占有。^①世人为什么兴高采烈?“因这两位先知曾叫住在地上的人受痛苦”;就是说,世人仇恨上帝对他们的警戒,亦如《约翰福音》所说:“世人因自己的行为是恶的,不爱光倒爱黑暗”(3:19)。

第11章关于被杀的先知复活升天的景象,与第7章以色列各支派代表受印的景象相对应,“有大声音从天上来”(11:12),相当于天使大声喊道“印了我们神众仆人的额”(7:3)。这说明,为挽救耶路撒冷而献身的先知属于因耶稣基督救赎复活而复活得救的第一批人。《启示录》说先知死后“三天半”复活(11:11),而《但以理书》说圣殿践踏45天之后(“一千三百三十五日”减“一千二百九十日”),“那人便为有福”(12:12)。两者数字差异并不重要,先知的活不是数讖,重要的是旧约先知在耶稣复活后的短暂时间内复活得救。

那些为战胜上帝之民而庆祝的敌人也在短暂时间内受到上帝惩罚。公元79年8月14日,维苏威火山大爆发,庞贝城被毁灭,现在知道至少五千人被活埋。《启示录》说“城就倒塌了十分之一,因地震而死的有七千人”(11:13),这是说罗马境内有少数城市和居民被毁灭,并不是确切数字。“其余的都恐惧,归荣耀给天上的神”(13),这不是说罗马居民悔改,而是说以色列的余民开始悔改。以色列史至此结束。

4. 基督对敌基督的决战决胜

手里拿小书卷的天使曾对约翰说:“第七位天使吹号发声的时候,神的奥秘就成全了”(10:7)。“成全了”(etelesthē)和《约翰福音》记载十字架上耶稣说的最后一句话“成了”(tetelestai)是同一个词,这是两书作者同为使徒约翰的一个文字证据。更重要的是两者共同的含义:十字架上的耶稣已经宣告了战胜人间罪恶的统治,正如保罗所说:“既将一切执政

^①《犹太战纪》7:139,《约瑟夫著作精选》,北京大学出版社2004年版,第405页。

的掌权的掳来,明显给众人看,就仗着十字架夸胜”(歌罗西书 2:15)。第七号成全的奥秘也是耶稣基督战胜地上之国的胜利:“世上的国成了我主和主基督的国;他要作王,直到永永远远”(11:15)。

基督掌控地上之国的胜利并没有平息世上的斗争,相反,“外邦发怒,你的忿怒也临到了”(11:18)。但这不是两种对等愤怒的对抗,耶稣基督始终控制着斗争的主动权:一方面,基督阵营的人势不可挡地成长起来,“你的仆从众先知和众圣徒,凡敬畏你名的人,连大带小得赏赐的时候也到了”(11:18);另一方面,敌基督的阵营无可挽救地衰落下去,“你败坏那些败坏世界之人的时候也就到了”(18)。

第七号吹响基督与敌基督决战的号角,“当时,神天上的殿开了,在他殿中现出他的约柜,随后有闪电、声音、雷轰、地震、大雹”(11:19)。这是说,在地上的圣殿和约柜被毁前夕,天上的圣殿“开了”,显出新的约柜和西奈山立约的异象,发出大决战的动员令。

与此同时,“天上现出大异象”(12:1),“大红龙”(12:3)象征敌基督的魔鬼完全成形。需要解释的是,七号与七印的历史顺序相对应:耶稣的赎罪和复活发生在第七印和第七号之前,第七印和第七号揭开了基督之后拯救史的新篇章。

5. 敌基督的大叛乱

“七号”中蕴涵的拯救史逻辑是,上帝越是迫切地要人悔改,越是激起人的反叛。上帝遣派圣子到世间要人悔改的最大诚意爱心,激起了人最猛烈的反叛。这次反叛已大大超出以色列史上的顽梗和悖逆,是敌基督的彻头彻尾的大叛乱。约翰揭露了这场大叛乱的来龙去脉。首先表明大叛乱的天上原因和敌基督已经失败的命运(12:1—19)。撒旦在精神上失败之后,用十倍的热情、百倍的疯狂、千倍的势力,在世上行凶作恶,因此,“地与海有祸了”(12:12)。这场灾祸是三声“祸哉”(8:13)的最后一个,也是最险恶的一个。

(1) 魔鬼的反扑(12:13—17)

“龙向妇人发怒,去与她其余的儿女争战”(12:17)。这是说世上邪恶势力纠集起来,向世间教会反扑过来。早期教会遭遇的犹太教敌对势力、希腊化世界迷信势力,以及外邦统治势力等社会恶俗,都是龙的象征。约翰用以色列出埃及的形象象征早期教会的成长壮大。“有大鹰的两个翅膀赐给妇人,叫她能飞到旷野”(12:14),取自耶和華在西奈旷野的话:“我如鹰将你们背在翅膀上,带来归我”(出埃及记 19:4);“她在那里被养活一载二载半载”(12:14),象征《使徒行传》记载的 35 年(从 30 年耶稣去世到 65 年尼禄迫害)中教会发育壮大。“蛇就在妇人身后,从口中吐出水来,像河一样,要将妇人冲去”(12:15),取自法老军队把以色列人逼到红海边的绝境(出埃及记 14:9);“地却帮助妇人,开口吞了从龙口吐出来的水”(12:16),取自耶和華把海水分开、以色列人“下海中走干地”的典故(14:16)。“那时龙就站在海边的沙上”(12:17),象征社会邪恶势力指望罗马国家政权实施大迫害。

(2) 国家政权的迫害(13:1—11)

在早期教会诞生和发展的同时,罗马皇帝也开始了他们的个人崇拜。因此,约翰看到“一个兽从海中上来,有十角七头,在十角上戴着十个冠冕,七头上有褻渎的名号”(13:1)。“海兽”即圣经中的利维坦或拉哈伯,象征帝国霸权。从早期教父到宗教改革领袖,很少有人把这里的海兽与罗马帝国直接相连,而是联想到解释者自己所处时代的主要敌人。现代解释者把它理解为尼禄的象征,也过于狭隘。《启示录》中有数字的形象多代表类型,类型不限于一时一地,但类型也要借用历史上的真实存在作代表,如“七教会”和“以色列十二支派”等代表上帝之民的类型。这里的海兽固然是一类型,代表一切邪恶的国家政权,但它的每个部分都符合约翰时代罗马皇帝的特征。“角”在圣经中代表力量,海兽的“十角”则象征罗马帝国“制伏各族、各民、各方、各国”(13:7)的力量。“七头”固然代表皇帝全部,但也并非没有具体所指,正如代表教会全体

的七教会都是现实中的教会。约翰一生经历罗马十一帝统治,其中四个在位时间只有一二年,约翰未必知道,或认为不值一提,其余七个有影响的皇帝是:屋大维(公元前 27—公元 14 年),提比略(14—37 年),卡里古拉(37—41 年),克劳狄(41—54 年),尼禄(54—68 年),韦斯帕芑(69—79 年)和图密善(81—96 年)。这七个皇帝代表邪恶国家的类型。罗马皇帝大肆炫耀十全武功,因此说“十角上戴着十个冠冕”(13:1)。

尤其恶劣的是,从这七个皇帝开始,罗马皇帝大搞自称为神的个人崇拜。屋大维把恺撒美化为神,而自称 *divus*(神者),并建立崇拜皇帝的罗马女神庙;元老院批准小亚细亚建立供奉提比略的祠庙;卡里古拉在自己神庙中树立“圣中之圣”的牌座^①;尼禄以“说夸大亵渎话”(13:5)而臭名远扬;个人崇拜在图密善时期发展到高峰,人们崇拜图密善“我们的主和神”(Dominus et Deus noster),大建他的神庙,他改国号为“永恒帝国”。^②

约翰“看见兽的七头中,有一个似乎受了死伤,那死伤却医好了”。我们可以用当时流行的尼禄未死的谣言来解释一个兽头被医治的历史背景^③,但那还不能显明其象征意义。约翰想要传达的信息是,权力斗争不能从根本上伤害强大的国家政权,因为邪恶的国家政权来自“龙”,即社会恶俗和邪恶势力的“能力、座位和大权柄”。它既有广泛的社会基础(“全地的人都希奇跟从那兽”),又用蛊惑人心的宣传掩盖外强中干的虚弱本质(“叫地和住在地上的人拜那死伤医好的头一个兽”)。

约翰不只是描述罗马帝国的现状,“全地的人”都崇拜兽,他们说:“谁能比这兽,谁能与它交战呢?”与此相反,古老的摩西之歌赞颂道:“耶和華啊,众神之中谁能像你?谁能像你至圣至荣,可颂可畏,施行奇事?”

① 《犹太古史》18.8.2.

② D. W. Johnson, *Discipleship on the Edge*, Vancouver: Regent College Publishing, 2004, p. 234.

③ P. S. Minear, *I Saw a New Earth*, Cleveland: Corpus Books, 1968, pp. 248 - 249.

(出埃及记 15:11)两相对照,即可知道用国家崇拜代替上帝崇拜的人类罪性,乃是罗马皇帝大搞个人崇拜的支柱。

个人崇拜的本质是亵渎上帝:“亵渎神的名并他的帐幕,以及那些住在天上的”,这符合罗马皇帝个人崇拜的三个特征,即,自称神的名,建造神庙作供奉自己的帐幕,以及取代“神的教会”的地位。“任凭它与圣徒争战,并且得胜”,这是说,依靠“龙”即社会邪恶势力的支持,罗马帝国动用国家政权,对教会实施大镇压,大迫害。“任意而行四十二个月”,象征从尼禄到图密善执政的 42 年(54—96 年)。

无数烈士殉道,教会的“忍耐和信心”,来自耶稣束手就擒时所说“用刀杀人的,必被刀杀”(马太福音 26:52)的信念。这句话的意义不是以暴制暴的复仇,而表明暴力的自我毁灭命运。批评者却说这句话包含“使用人为暴力来保护上帝之爱福音的不能容忍的悖论”^①。早期教会采取非暴力抵抗政策,已从事实上驳斥了这种谬论。

(3) 大迫害的原因(13:11—17)

罗马帝国为什么不遗余力地迫害基督徒?这不能归咎于皇帝的个人动机或用“阴谋理论”来解释。当时,不能摆脱社会恶俗影响的全地之人(13:8:“住在地上、名字从创世以来没有记在被杀之羔羊生命册上的人”),无不臣服或迎合,对本国皇帝的偶像顶礼膜拜。只有坚持“一主,一信,一洗,一神”(以弗所书 4:5—6)的基督信徒,拒不祭拜皇帝,不向皇帝宣誓效忠。一般来说,罗马人能够容忍不同宗教并存,并不苛求居民崇拜罗马国教,但帝国为什么不能容忍信仰耶稣基督的人呢?即使他们是偶像崇拜的“麻烦制造者”,当时也只是少数人,何至于大动干戈,必欲置于死地而后快呢?《启示录》用“陆兽”的象征意义回答这一问题。

陆兽象征社会恶俗、邪灵的代表者。“两角如同羊羔”(13:11)象征

^① W. Barclay, *The Revelation of John*, vol. 2, Philadelphia: Westminster, 1976, p. 127; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, rev., Eerdmans, 1997, p. 253.

他们是“外面披着羊皮,里面却是残暴的狼”(马太福音 7:15);“说话好像龙”(11)象征他们思想专横独断;“又行大奇事,甚至在人面前,叫火从天降在地上”(13:13)象征他们弄虚作假,像法老的“术士和博士”把杖变成蛇(出埃及记 7:12);他们“迷惑住在地上的人”(13:14),为当权者树立偶像,“叫兽像有生气(*pneuma zōēs*),并且能说话”(13:15),这是说他们用邪灵作暴君的精神导师。这些恶俗、邪灵的代表者在皇帝决定采用镇压基督教的国策之前和之中,积极策动、实施和推广各种迫害举动。我们已经在《使徒行传》中看到罗马帝国中这等人的丑恶表演,如旧宗教传统的维护者(12:1)、贪官污吏(16:22)、假先知(8:9)、巫师(16:16)、狂热的偶像制作者(19:24),以及无理智的暴民(21:30)和无识无品的文士(24:1),等等。在罗马帝国把迫害基督教当作国策之后,这些人为虎作伥,越发猖獗。

维考克说:“用现代措辞来说,陆兽是意识形态,不管是宗教的,哲学的,还是政治的,它生育出独立于上帝的人所组织的体制。”伯鲁斯说,它是“敌基督的鼓动(*propaganda*)部长”^①。《启示录》使用象征语言说:“它又叫众人,无论大小贫富、自主的、为奴的,都在右手上或是在额上受一个印记”(13:16)。这是说陆兽的根本目的是用一个邪恶精神奴役全体社会成员,给每一个人都打上统一的意识形态烙印(*charagma*),“有了兽名或有兽名数目”(13:17)。“兽名”是领袖名号,“兽名数目”是意识形态团体。任何不崇拜国家政权的人(“不拜兽像的人”),“都被杀害”(13:15);任何不宣誓效忠领袖或不参加意识形态团体的人,都要受到经济制裁,断绝生计,“不得作买卖”(13:17)。

陆兽的骇人听闻恐怖行动和无孔不入的思想、政治、经济、社会控

① M. Wilcock, *The Message of Revelation*, Downers Grove: Inter-Varsity, 1975, p. 127; F. F. Bruce, “The Revelation to John”, in *A New Testament Commentary*, ed. G. C. D. Howley, London: Pickering & Inglis, 1969, p. 653; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, rev., Eerdmans, 1997, pp. 256, 257.

制,不可避免地导致对基督教的残酷镇压。因为基督徒只承认耶稣是“我的主,我的神”(约翰福音 20:28);除此之外,从来就没有什么救世主,也没有神仙皇帝,要得到永恒的幸福,全靠基督救自己。由于信仰基督与意识形态崇拜之间的不可调和,神的教会与恶俗邪灵之间的冲突不可避免。任何由国家政权领导的、社会各界势力广泛参与的对教会的迫害,从根本上说,都是上帝拯救与人间罪恶长期斗争的继续,是基督与敌基督冲突的大爆发。罗马帝国镇压基督教的历史是这场斗争的典型代表,虽然罗马帝国早已灭亡,斗争仍在世界各地继续。

(4) 敌基督的三合一(13:18)

约翰留下一个千古之谜:兽的数目是 666,并说“这是人的数目”,“这里有智慧。凡有聪明的,可以算计”。“智慧”(sophia)和“聪明”(nous)都是哲学思辨,历史上的才智之士,按照希腊字母及其转译成希伯来文或拉丁文字母与数字的对应表,作出不计其数的猜测,无奇不有。^① 杨森总结一些现代解释者的观点,得出新的结论:7 是成全,6 是失败,666 是失败、失败、再失败。^② 我们可以进一步说,三个 6 分别代表三个失败的敌基督:撒旦、海兽和陆兽,666 象征亵渎上帝三合一的恶者。这个三合一数字为什么是“人的数目”(13:18)呢? 我们的回答是,圣经中的撒旦和海兽,以及《启示录》中特有的陆兽,都象征人的邪恶。撒旦、魔鬼或龙(古蛇)从来象征人的恶俗、邪灵;海兽象征人的邪恶政权,陆兽象征人的邪恶意识形态。三者犹如这样的“铁三角”:邪恶社会孕育邪恶政权和意识形态;邪恶意识形态从精神和体制上集中社会恶俗、邪灵的势力,具体实施邪恶政权的统治;而邪恶政权又反过来延续恶俗、邪灵,稳固和强化邪恶意识形态。撤除这个三角形的任何一边,三合一的敌基督就会瓦

① R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, rev., Eerdmans, 1997, pp. 261 - 263; A. Johnson, *Revelation*, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 536, note 18.

② D. W. Johnson, *Discipleship on the Edge*, Vancouver: Regent College Publishing, 2004, p. 249 - 249.

解。神的教会的任务不是与邪恶政权战斗,甚至也不与实施邪恶政权的意识形态体制直接对抗;但是,她锲而不舍地改变社会恶俗,坚定不移地拒斥邪恶意识形态的精神。这正是教会的非暴力抵抗之所以能够平息罗马帝国敌基督的大叛乱的社会原因所在。

6. 初步胜利的果实

虽然《启示录》写于大迫害初始,更大的考验还在后头,但约翰已经看到胜利。这不仅因为人间邪恶势力已在精神上彻底破产,如同被天使从天上摔下的大龙;而且因为大迫害中的烈士成为耶稣基督收获的第一批果实。约翰看到与羔羊一起站在锡安山的十四万四千人,不是来自以色列十二支派中的 14.4 万人(参见第 3 节 7 条)。第 7 章记载两批人随着耶稣赎罪复活而复活得救:第一批是 14.4 万人代表的旧约先知,第二批来自“各国、各族、各民、各方”的许多人,“没有人能数过来”(7:9)。这一次却给定“十四万四千”(14:1)的数字。这个数字的计算同 14.4 万以色列人(7:4)。《旧约》中的供台“长十二肘,宽十二肘”,与羔羊站在锡安山即新耶路撒冷城墙的“一百四十四肘”相等,都是“天使的尺寸”(21:17);而十二支派数目与十二使徒数目相等。因此,《旧约》中因信得救的人数与《新约》中的人数相等。

所不同的是,“七印”中“十四万四千”代表《旧约》中因信得救的人数“满足了”(6:11),而同样数字在“七号”中只是“初熟的果子(*aparchē*)”(14:4)。他们额上有圣子和圣父两个名(14:1),而第一批复活以色列人额上只有“神的印”(7:2)。第二批复活的人是耶稣用身体的代价“从人间买来(*agorazō*,‘赎出’))的”(14:4)。因此“羔羊无论往哪里去,他们都跟随他”(4)。他们的特征是圣洁。第一,他们与偶像崇拜彻底断绝。圣经常用“行淫”比喻偶像崇拜(如耶利米书 3:6,何西阿书 2:5),而他们

“未曾沾染妇女”(14:4)是比喻,不是指独身主义者。“童身”(parthenoi)是阴性名词,取自七十子圣经“耶路撒冷的处女(parthenous,阳性)”(耶利米哀歌 2:10)。我们不必过于在意象征符号的性别特征,需要理解,约翰借“锡安的处女”(列王纪下 19:21)或“以色列处女”(阿摩司书 5:2)等比喻,象征教会的纯正新娘形象。^① 第二,他们“没有瑕疵”(amōmos),即,没有道德缺陷,如保罗说的“无可指摘,诚实无伪”(腓立比书 2:15)。

人的宗教圣洁和道德纯正的品格不是自身努力的结果,而来自上帝恩典。“天籁之音(phōnē)”(14:2)如同“众水的声音”(以西结书 43:2)、“大雷的声音”(诗篇 29:3)和“琴声”(以赛亚书 30:32),象征上帝的祝福。约翰用“新歌”象征因信得救之人向耶稣基督的祈求,这是“除了从地上买来的那十四万四千人以外,没有人能学这歌”(14:3),因为这歌是耶稣基督生前赐予追随者的恩典:“你们若奉我的名求什么,我必成就”(约翰福音 14:13)。得到如此祝福和应许的人战胜敌基督的大迫害,这还有什么悬念吗?

第五节 基督中的拣选

四个天使拉开了上帝拣选的序幕(14:6—13)。第一位宣布:“有永远的福音要传给住在地上的人,就是各国、各族、各方、各民”(14:6)。“永远的福音”不限于耶稣传的福音,上帝从创世后就从世界中拣选虔诚之人,如赐福予塞特、挪亚、亚伯拉罕等人。拣选(eklektos)是分别,有赐福就有定罪,因此说“他施行审判的时候已经到了”(14:7)。这里的“审判”(krisis)不是末日审判,而是为末日审判作准备的定罪,如同法官审判之前需要检察官指控罪人。人并不因有罪而被定罪,被定罪的是那些被

① 使女性主义感到不快的是,圣经用“未曾沾染妇女”形容人的纯正(“童身”)(R. S. Garret, “Revelation” in *Women's Bible Commentary*, London: SPCK, 1992; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, p. 267, note 14.)。这种后现代的解读没有看到,在男权主义的古代世界,圣经作者不得不用当时人所能接受的语言,但其象征意义是超越时代的启示。

上帝遗弃的罪人。

第二位天使宣布被遗弃的人类罪恶体制：“巴比伦大城倾倒了，倾倒了！”(14:8)“巴比伦”代表地上之城(古巴比伦和罗马是两个典型)，是使人类陷入偶像崇拜和道德罪恶(“喝邪淫、大怒之酒”)的根源，因此被上帝遗弃。

第三位天使宣布上帝为什么要遗弃部分人类的理由：因为他们“拜兽和兽像，在额上或在手上受了印记”(14:9)；同时也宣布为什么拣选部分人类的理由：他们坚忍不拔地不拜“兽和兽像”，“他们是守神诫命和耶稣真道的”(14:12)。这个异象强调，人不能因为罪恶的社会体制而推卸犯罪的个人责任；任何个人肆无忌惮的犯罪不只是罪恶体制的产物，也在制造、维护和延续罪恶的体制。他们因此而被定罪，他们永恒苦难的下场将在末日审判执行，但在定罪之时已被决定。

此后，约翰“听见从天上有声音”(14:13)，这应是第四位天使宣布的拣选，对“从今以后，在主里面而死的人”(13)的祝福。“从今以后”指“初熟的果子”(14:4)之后更多的收获，“在主里面而死”不一定指大迫害中的殉道烈士，任何因信得救之人的自然死亡都是“在基督里死了的人”(帖撒罗尼迦前书 4:16)；天使即“圣灵”宣布，他们在被拣选之时，得到平安和赏赐。

1. “上帝之怒”象征什么？

四位天使的话中，上帝“忿怒”与赐福、选民的“安息”与弃民的“痛苦”或“不得安宁”形成强烈对比，充分表现拣选的“分别”意义。“忿怒”或“大怒”、“烈怒”在《启示录》中共出现 15 次，其中 11 次表现上帝之怒，伴随可怕的灾难。联系圣经全部历史，我们就不会把《启示录》看成如好莱坞的灾难大片，也不能把上帝视为复仇之神。上帝之怒不是对世界和人类的仇恨，而是人类悖逆、反叛引起的烦恼。上帝爱世人，从不无缘无故发怒；相反，恶人爱犯罪，无缘无故地恨上帝(约翰福音 15:25)。随着

不悔改的人越来越恨上帝,他们遭到越来越大的灾难,《启示录》中“忿怒”一词越来越频繁。我们需要联系使徒的神学来理解“上帝之怒”的启示意义。

在耶稣赎罪之前,人类顺其罪性犯罪,“他们既然故意不认识神”(罗马书 1:28),保罗说,“所以,神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事”(1:24)。在《启示录》中,第六印之前并无上帝的忿怒。保罗解释上帝忿怒的原因时说:“原来,神的忿怒,从天上显明在一切不虔不义的人身上,就是那些行不义阻挡真理的人”(罗马书 1:18)。“行不义阻挡真理”即是用死不悔改的罪行抵挡耶稣的福音,如耶稣说:“我若没有来教训他们,他们就没有罪;但如今他们的罪无可推诿了”(约翰福音 15:22)。人知罪而不悔改,引起天怒人怨大灾祸,有人畏惧上帝,如第六印中有人“躲避宝座者的面目和羔羊的忿怒”(6:16)。但“外邦人”代表的罗马帝国和“龙”代表的恶俗、邪灵,满怀对上帝的怒气(11:18,12:17)掀起敌基督的叛乱。基督与敌基督的斗争,明确地分别出选民与弃民,上帝之怒象征敌基督者罪由咎取。在象征拣选和遗弃的“七碗”中,上帝的“忿怒”、“大怒”和“烈怒”出现七次。随之而来的灾难愈加惨烈。我们不能从字面上把“七碗”理解为上帝命令天使降灾。《启示录》屡屡用“亵渎”和“不悔改”(16:9,11,21),以及“污秽”(16:13)等字眼,揭示灾难的过程是弃民的自我沉沦,灾难的原因是“人作孽,不可活”。

“七碗”的象征取自所罗门圣殿中的金碗(历代志下 4:8),而现在金碗中盛装的不是圣物,而是人间冤屈的鲜血。耶和華曾听到“所多玛和蛾摩拉的罪恶甚重”(创世记 18:20),以色列人的哀声也曾“达于神”(出埃及记 2:23)。约翰借用这些典故,用“盛满了活到永永远远之神大怒的七个金碗”(15:7),象征上帝获悉人间冤屈全部。七位天使受命“把盛神大怒的七碗倒在地上”(16:1),象征上帝要让制造冤屈的人自食其果。

这里需要了解动词“倒”(ekcheō)与“流入血”(ekchein aima)之间的意义关联。保罗引用七十子圣经《以赛亚书》中“急速流人的血”(ekcheai aima,59:7)形容人类罪责(罗马书 3:15)。耶稣说:“创世以来,被流

(ekkechymenon)众先知血的罪,都要问在这世代的人身上”(路加福音 11:50)。《启示录》第 16 章八次从碗中“倒”在地上的血,不过是把被害者的血还给杀人者。而且,好像是天使把血倒在他们头上,其实是他们自己沾满被害人的血,所以才被上帝所遗弃。因此使徒用“倒”的被动式表示“自我遗弃”：“为利把自己遗弃(ekechythēsan)在巴兰的错谬里”(犹大书 11)。七碗之血被“倒”,不但象征上帝遗弃部分人类,而且说明,弃民之为弃民,在于自己遗弃自己,上帝为此而定他们的罪。

2. 定罪与不被定罪的分别

如前所述,14:14—20 中的收割庄稼者象征耶稣基督的拣选(参阅本章第 1 节 2 条 4 款),这并不意味上帝的拣选开始于耶稣基督,也不是说《旧约》中耶和华对以色列人的拣选与基督无关。保罗说:“神从创立世界以前,在基督里拣选了我们”(以弗所书 1:4)。这是圣经全书描述的拣选的奥秘所在,基督的圣子位格和“道成肉身”的耶稣可以解释这一奥秘。圣子和圣父共同创世和拯救,他们在人类犯罪之前就预定了拣选的计划,义人将因信上帝而被拣选。《希伯来书》说:“古人在这信上得了美好的证据”(11:2),远古的亚伯(4)、以诺(5)、挪亚(7)可以说是上帝最初拣选的证据;亚伯拉罕及其子孙和以色列的众先知(17—38),也是拣选的证据。“道成肉身”的耶稣,全面实现了圣父和圣子预定的拣选计划。

耶稣之后,拣选成为如此清楚明白的分别:“信他的人,不被定罪;不信的人,罪已经定了”(约翰福音 3:18)。遗弃和拣选不是罪与无罪的区别,而是定罪与不被定罪的分别。不被定罪固然是“白白地称义”(罗马书 3:24)的恩典,但定罪并不出自仇恨,因为“神就是爱”(约翰一书 4:16),上帝没有仇恨。不信的人之被定罪,只是出于基督“要照各人的行为报应各人”(马太福音 16:27)的公正。

“七碗”中,“神的大怒在这七灾中发尽了”,象征被定罪的人应遭的所有灾难,而不被定罪的人免于灾难,得到福佑和平安的恩典。《启示

录》在“七灾”实施之前,描写被拣选的称义之人对上帝恩典的感恩和赞美。“我看见仿佛有玻璃海,其中有火搀杂”(15:2),象征拣选犹如“炼尽你的渣滓,除净你的杂质”(以赛亚书 1:25)的拣选过程和“熬炼他们”得到的纯金纯银的结果(撒迦利亚书 13:9)。由于上帝的福佑,被拣选的人经受住世间一切邪恶势力迫害的考验,他们是“那些胜了兽和兽的像并它名数数目的人”(15:2)。这些人不只是经历罗马帝国大迫害考验的基督徒,而包括《旧约》和《新约》中所有称义得救之人。他们“拿着神的琴”(15:2)象征他们得到的应许、祝福,歌颂耶和华的“摩西的歌”和歌颂耶稣基督的“羔羊的歌”表达他们对上帝祝福的感恩。他们歌颂上帝“全能”、“公义”、“公正和真实的道路”,“万古之神”(15:3)。他们歌颂《旧约》中耶和華和《新约》中耶稣基督的共同特征;正如摩西之歌在耶和華战胜法老的拣选时刻唱响,羔羊之歌是被拣选的基督徒赞扬基督战胜敌基督的颂歌。

拣选伴随着遗弃,“此后”,约翰“看见在天上那存法柜的殿开了”(15:5)。此前,天上的圣殿和法柜“开了”(11:19),象征新约的赐予,标志基督与敌基督斗争的开始。圣殿和法柜再次“开了”,直到七碗倒尽,“没有人能以进殿”(15:8),这象征圣经合约(*diathēkē*)的完全履行。七位天使“穿着洁白光明的细麻衣”(15:6)是上帝公正的标志;而他们倒下的七碗,象征弃民的命运。

3. 弃民自我沉沦

“七碗”所象征的弃民自我沉沦的灾难,“七印”所揭开的人类罪性的恶果,以及“七号”所引起的人类反叛的征兆,三者是同一历史过程的三个不同侧面,因此这七个系列中的七个阶段有这样的对应关系:前五个阶段象征耶稣之前历史中的罪恶,一个比一个严重;第六个阶段象征耶稣诞生前的世界场景;耶稣的赎罪、复活,或发生在第六与第七个之间(七印),或发生在第七阶段(七号和七碗)。

(1) 耶稣之前的弃民

人们注意到前五号和前五碗似乎都与耶和华在埃及降下的灾祸相似。其中有四个覆盖自自然界四大领域：地（第一号和第四碗），海（第二号和第二碗），水（第三号和第三碗），天（第四号和第五碗），有一个是发生在人身上的痛苦（第五号和第一碗）。^①

“七碗”与“七号”这两个系列的差别也不容忽视。第一，在“七号”中的自然灾害是局部的，只有“三分之一”的自然界受影响；而“七碗”中的自然灾害是全局的：“海中的活物都死了”（16:3），水全变成了血（4），大地被烤热（8），地上之国（“兽的国”）全黑暗（10）。第二，第五号提到“惟独要伤害额上没有神印记的人”（9:4）；而“七碗”中的灾害所祸害的全是这样的人。第一样灾祸及“那些有兽印记、拜兽像的人”（16:2）；第二样灾的血海、血水给那些“曾流圣徒与先知的血”的人喝（16:6）；第四样灾降在亵渎神名、“并不悔改将荣耀归给神”的人头上（16:9）；第五样灾使“亵渎天上的神，并不悔改所行的”（11）身受其祸。这些语言提醒读者，“七碗”象征的灾祸所伤害的不是人类全体，而是人类中弃民这部分；确切地说，是弃民自我沉沦的过程。

(2) 耶稣之后的域外弃民

第六号与第六碗中灾祸的地点相同，发生在幼发拉底大河流域。差别在时间：第六号中的“四个使者”象征历史上四大帝国的战争灾难；而第六碗中的“三个污秽的灵”（16:12）象征末日战争的根源。

第六碗中，敌基督的三股邪恶势力（“龙”、“兽”、“假先知”）口中吐出的那三个污灵，像青蛙一样四处乱跳，“到普天下众王那里”（16:14），表示敌基督势力扩散到全世界；“那三个鬼魔便叫众王聚集在一处”（16），标志全世界的弃民被集合，相互认同，他们的集中地“希伯来话叫作哈米吉多顿”，这个地名是域外弃民的记号，犹如“兽名”是罗马帝国中弃民的

① R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, Eerdmans, 1997, pp. 291 - 292.

记号一样。“哈”(har)是希伯来文的“山”，“米吉多顿”(mêgiddôn)即被约书亚征服的31个王中的“米吉多”(Mgiddo, 约书亚记12:21)。约翰用这个冷僻的典故预示未来弃民的结局：他们将像当年的迦南人一样，被当今“约书亚”即耶稣所征服。这一预言为千禧年之后天下列国的叛乱(20:8)埋下伏笔。

(3) 罗马帝国中的弃民

第七碗倒出，“就有大声音从殿中的宝座上出来，说：‘成了!’”(16:17)这正是十字架上的耶稣的最后宣告，第七号用这句话宣告基督赎罪的胜利(11:15)，而第七碗用这句话宣告基督中拣选的成功。第七碗中的“闪电、声音、雷轰、大地震”和“大雹子”(16:18)，也与第七号中“闪电、声音、雷轰、地震、大雹”(11:19)景象相同。但两者启示意义有所不同，第七号是基督与敌基督决战的号角，而第七碗是敌基督者毁灭的结局。如果说第七号的景象与耶稣遇难时耶路撒冷的异象(马太福音27:51)有关，那么第七碗象征罗马帝国灭亡的惨烈人间悲剧：“自从地上有人以来，没有这样大、这样利害的地震”，“那大城裂为三段，列国的城也都倒塌了”，“各海岛都逃避了，众山也不见了”，“大雹子从天落在人身上，每一个约重一他连得”(16:18—21)。约翰说明，这空前灾难是弃民自作自受：“为这雹子的灾极大，人就亵渎神”(21)，也可读作“因为人亵渎神，这雹子的灾就极大”。

4. 罗马帝国灭亡的预言

正如七号之后出现基督与敌基督斗争的景象，七碗之后出现敌基督灭亡景象。两者的差别在于，前者重点揭示敌基督产生的原由，描述大迫害的现实；而后者重点揭示敌基督灭亡的原因，预言罗马帝国灭亡的过程和后果。

(1) 罗马城的符号

彼得在罗马监狱中用“巴比伦”代表罗马(彼得后书5:13)，约翰在

《启示录》第 17 至 18 章也用“巴比伦”代表罗马城。约翰同时使用“大淫妇”的符号,象征意义与罗马帝国特征别无二致,以致难以提出其他合理解释。“大淫妇”“坐在众水上”(17:1)象征罗马帝国统治广袤疆域;“骑在朱红色的兽上”(17:3),象征罗马身穿紫色皇袍的帝王;“那女人穿着紫色和朱红色的衣服”(17:4),紫色和朱红色是罗马帝国流行的尊荣富贵颜色。“女人所坐的七座山”(17:9)指台伯河畔巴拉丁、卡彼托林、阿芬丁、奎利那尔、维米那尔、埃斯奎林和凯里乌斯等七座山丘,公元前 8 世纪罗马建城于此,罗马城因此获得“七丘之城”称号。罗马传说的王政时代历时七王,因此又是“七王之都”。

《启示录》说那七山“又是七位王”(17:10),另有含义,其意应与第 13 章的七个兽头(13:3)相同,指称耶稣和使徒时代的七个罗马皇帝(参见第 4 节 5 条 2 款)。难点是第 17 章的补充说明:“五位已经倾倒了,一位还在,一位还没有来到;他来的时候,必须暂时存留。那先前有、如今没有的兽,就是第八位,他也属于那七位”(17:10—11)。这段话和 666 的兽名,都是约翰特意设的谜,要人用“智慧(sophia)的心(nous)”(13:18,17:9)思考。

解开谜底的关键是把“一位还没有来到”和“那先前有、如今没有的兽”算作同一个皇帝。因为约翰明确地说,最后来的那第八位“属于那七位”。第八位“先前存在”,因此“属于那七位”,但“如今不存在”,指暂时消失;“还没有来到”和“他来的时候,必须暂时存留”指将来又会再现。这段扑朔迷离的话,要放在当时扑朔迷离的“尼禄再起”(Nero redivivus)谣言的背景中去理解。公元 68 年 6 月 9 日,尼禄逃往罗马郊外的一个私人别墅,被迫自杀。但他没有死的谣言长期流传,先说他前往帕提亚(现在的西班牙)重整军队,将重返罗马;后又说他的灵魂将重生,变成超人,征服世界,这个谣言在小亚细亚传播尤其广泛。^① 约翰自然不会不

① A. Johnson, *Revelation*, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, Grand Rapids: Zondervan, 1981, pp. 522 - 553.

知道这是谣言,但他化腐朽为神奇,借谣言说启示。在第13章中,陆兽医治海兽死伤的一个头(13:14),象征意识形态挽救垂死政权精神活力。在第17章中,将来的罗马皇帝是尼禄的恶灵再生,他们继承尼禄衣钵,继续迫害基督徒。按如此解释,“五位已经倾倒了”的皇帝指屋大维、提比略、卡里古拉、克劳狄和韦斯帕芑;“现一位还在”的皇帝指约翰写书时的图密善;尼禄既“属于那七位”,因为他是“先前有、如今没有”的已死的皇帝,但尼禄的阴灵不散,是“还没有来到”的罗马皇帝的化身。

约翰的预言没有落空,尼禄以后的皇帝继续大搞神化自己的个人崇拜,连教会称颂的君士坦丁也不例外。具体地说,约翰预言的“第八位”(ogdoos)指图密善之后“八位”敌基督的皇帝。这些对基督徒实行十次大迫害的皇帝已被奥古斯丁钉在历史的耻辱柱上,除尼禄和图密善外,另外八位的名字是:图拉真(117—138年),马可·奥勒留和康茂德两兄弟(161—192年),塞维鲁(193—211年),戴克优斯(249—251年),瓦勒良(253—260年),奥勒良(270—275年)、戴克里先(284—305年)和朱利安(361—363年)。^①

(2) 罗马城的罪恶

罗马皇帝不等于罗马城,罗马城的象征是“大淫妇”,她骑下的七兽象征罗马皇帝。“大淫妇”是敌基督的“龙”、“海兽”和“陆兽”三合一的现实形象,既是罗马城社会恶俗、国家政权和意识形态的真实写照,又是概括历史上这三股邪恶势力的类型。

罗马历史学家塔西佗说,在罗马城,“世界上所有可怕的、可耻的事情都集中在这里,并且十分猖獗”。^② 约翰用象征语言说,罗马的名字是“奥秘哉!大巴比伦,作世上的淫妇和一切可憎之物的母”(17:5)。后来,天使用“奥秘”(mystêrion)表示罗马的毁灭:“先前有、如今没有,将要

① 《上帝之城》下册,王晓朝译,18.52,香港:道风书店2004年版,第86页,稍有改动。

② 塔西佗:《编年史》下册,王以铸等译,15.44,商务印书馆2005年版,第541页。

从无底坑里上来,又要自己沉沦(cis apōleian hypagei)”(17:8)。“先前有、如今没有,将要(或‘以后再有’)”,表示被上帝阻止、但又不断重复的人间罪恶,与“昔在、今在、以后永在”上帝(4:8)的连续拯救相对抗;“从无底坑里上来”表示罗马罪恶是人间罪恶的深渊,“自己沉沦”表示它走向自我毁灭。

约翰又用象征语言描述罗马帝国的七桩罪。第一,偶像崇拜的集大成:“地上的君王与她行淫”(17:2,18:3);第二,社会不公的紊乱:“住在地上的人喝醉了她淫乱的酒”(17:2);第三,自诩为神灵的骄傲:“遍体有褻渎的名号”(17:3);第四,挥霍无度的奢侈:“用金子、宝石、珍珠为妆饰”(17:4);第五,放纵淫秽的道德堕落:“手拿金杯,杯中盛满了可憎之物,就是她淫乱的污秽”(17:4);第六,疯狂杀害、镇压基督徒:“喝醉了圣徒的血和为耶稣作见证之人的血”(17:6);第七,暴力极权的统治:人间统治者“同心合意将自己的能力权柄给那兽”(17:13)。每一桩都可以从史书上找到佐证材料。

罗马帝国的七桩罪不但是现实,而且是一切国家霸权的罪恶类型。这个类型中的每桩罪在旧约先知书中有很多揭露,我们可以一一举例。比如,第一桩罪:犹太国的偶像崇拜是“与一切过路的多行淫乱。你也和你邻邦放纵情欲的埃及人行淫”(以西结书 16:25—26);第二桩罪:不公的社会“苦待义人,收受贿赂,在城门口屈枉穷乏人”(阿摩司书 5:12);第三桩罪:“巴比伦王狂妄自大:‘你心里曾说:‘我要升到天上,我要高举我的宝座在神众星以上’’”(以赛亚书 14:13);第四桩罪:尼尼微“所积蓄的无穷,华美的宝器无数”(那鸿书 2:9);第五桩罪:迦南人“行了这一切可憎恶的事,地就玷污了”(利未记 18:27);第六桩罪:尼布甲尼撒杀害以色列人,“耶路撒冷人要说:‘愿流我们血的罪,归到迦勒底的居民’’”(耶利米书 51:35);第七桩罪:巴比伦王的暴力统治“欺压人的何竟息灭?强暴的何竟止息?”(以赛亚书 14:4)。《启示录》的神奇之处是把先知书中描述各国罪恶的元素组合起来,与罗马帝国的现实相对应,构成“巴比伦

大城”这一象征地上之城所有罪恶的类型。

(3) 罗马城毁灭过程

“天使”或圣灵两次默示约翰,七头兽和未来的第八个王“自己沉沦”(17:8,11)。这预示了罗马城自我毁灭的过程。我们现在可以从两个方面理解这一被实现的预言。第一,罗马帝国穷兵黩武、政治迫害、道德堕落、挥霍无度、制度腐败、社会不公、权力斗争、分裂动乱,国力、人力和财力逐渐枯竭。第二,衰落的过程中,外族不断入侵,一次次给予致命打击。

约翰用兽头上的“十角”象征外族王的全体,“他们还没有得国”(17:12),这是说他们当时只是罗马帝国的附属国或分封国;在罗马帝国强大时,“他们同心合意将自己的能力权柄给那兽”(17:13),“同心合意”应读作“三心二意”,或“同床异梦”。为了分得霸权中的残羹剩汤,他们不得不表示臣服,“一时之间要和兽同得权柄,与王一样”(17:12)。一旦罗马霸权衰落,他们就要像罗马人曾经侵犯外族王国那样侵犯罗马。约翰得到圣灵默示:“你所看见的那十角与兽必恨这淫妇,使她冷落赤身,又要吃她的肉,用火将她烧尽”(17:16)。这一比喻取自叛将耶户杀耶洗别的典故(列王纪下 9:31—37)。约翰用这副自相残杀、以暴易暴的景象,预告罗马城将在外族王国入侵中毁灭的历史惨剧。

《启示录》呼喊“巴比伦大城倾倒了,倾倒了!”(18:2)取自《以赛亚书》21:9,重复呼喊在先知书有加强语气的作用,但《启示录》却另有启示。两次“倾倒了,倾倒了!”的重复(14:8,18:2),宣告罗马城两次劫难。410年8月24日风雨交加的夜晚,西哥特人攻陷罗马,大肆洗劫放火,正如约翰听到的预言:“在一天之内,她的灾殃要一齐来到,就是死亡、悲哀、饥荒。她又要被火烧尽了”。455年,汪达尔人再次攻陷罗马,这座繁华大都会顷刻灭亡。正如约翰听到的预言:“一天之内”(18:8),“一时之间”(18:10,17,19),烟飞灰灭,“归于无有了”(ērēmōthē,“变得荒凉了”,18:17)。约翰准确地预言300多年后发生的事件,如同以赛亚准确预言

210 年后被掳和回归耶路撒冷的事件一样,证明圣经中的预言都是圣灵的默示。

(4) 罗马城毁灭的原因

罗马帝国衰亡之前,已经归依基督教。410 年罗马被攻陷,使得异教徒幸灾乐祸地认为这是罗马人归依基督教受到被遗弃的罗马诸神的惩罚,以至于奥古斯丁感到有必要写一部巨著解释这一灾祸。其中有最为精辟的一段话:“她的毁灭是在罗马城还屹立的时候,而不是在她遭到洗劫以后。因为,城墙的毁坏是石头和木头的坍塌,而罗马的毁灭是由于他们的荒淫。这里坍塌的不是城墙,而是这座城市的道德品格,他们心里燃烧着的欲火比焚烧他们房子的烈火危害更甚。”^①虽然奥古斯丁没有引用《启示录》,但他的解释完全符合约翰听到的启示:“巴比伦大城”(‘罗马城’)“倾倒了”(‘坍塌’),“因为,”天使宣布,“列国都被她邪淫大怒的酒(‘燃烧着的欲火’)倾倒了,地上的君王与她行淫(‘荒淫’),地上的客商因她奢华太过(‘道德品格坍塌’)就发了财。”邪恶精神、偶像崇拜和道德堕落是罗马衰亡的根本原因。

约翰的启示是,罗马的灭亡是自我毁灭。“怎样待人,也要怎样待她,按她所行的加倍地报应她,用她调酒的杯加倍地调给她喝。她怎样荣耀自己,怎样奢华,也当叫她照样痛苦悲哀”(18:6—7)。第一句是全段提要,取自耶利米预告巴比伦帝国的下场“他怎样待人,也要怎样待他”(50:29)。巴比伦和罗马的下场,揭示了一切地上王国不可抗拒的历史规律,那就是“恶有恶报”。《启示录》那句话中“待她”、“报应她”和“调给她喝”、“叫她”的主语不是上帝,而是与“淫妇”同样的恶人。恶人们剥夺了“淫妇”的罪恶拥有:她坐的“皇后的位”(18:7),结果成为污秽的“巢穴”(18:2);她自以为“并不是寡妇”(18:7),结果众叛亲离,“冷落赤身”(17:16);她自以为“决不至于悲哀”(18:7),结果“死亡、悲哀、饥荒”“在

^①《上帝之城》上册,王晓朝译,2.2,香港:道风书店 2004 年版,第 56 页。

一天之内”全来到(18:8)。

5. 罗马毁灭的后果

《启示录》用比喻、形象明确表示,罗马帝国灭亡过程中,选民与弃民两大阵营壁垒分明。选民阵营的首领是“万主之主,万王之王”(17:14)的羔羊,成员是“蒙召、被选、有忠心的”(14);弃民的首领是兽头和“十王”,“他们与羔羊争战,羔羊必胜过他们”(17:14)。这不仅指罗马皇帝发动的大迫害,而且指“十王”在内訌中消灭罗马帝国之后,成为敌基督的军阀。罗马帝国灭亡意味着选民与弃民重组阵营,可被分为三个阶段。

(1) 分别的开始

罗马城破落之时,沦为“鬼魔的住处和各样污秽之灵的巢穴,并各样污秽可憎之雀鸟的巢穴”(18:2)。这意味着罗马城沦为无人居住的空城,但城中邪恶阴魂不散。城中弃民被消灭,选民安全撤离。约翰“听见从天上有声音说:‘我的民哪,你们要从那城出来,免得与她一同有罪,受她所受的灾殃’”(18:4),取自以赛亚的召唤:“你们离开吧!离开吧!从巴比伦出来,不要沾不洁净的物,要从其中出来”(52:11)。“出来”意味着信仰纯洁,不受城中罪恶污染。事实上,罗马城被攻陷时,居民中的基督徒有的被杀害,有的好受污辱。奥古斯丁的解释是:“他们连一根头发都不会掉,哪怕他们被野兽吞吃,上帝赐予他们的复活不会因此而受阻”;以及“肉身的圣洁并不在于身体的完整”。^①

(2) 分别表态

罗马毁灭之时,为之哀鸣的“地上的君王”、“地上的客商”,以及船主、贸易商和水手属于弃民阵营。他们的哀歌(18:9—19),取自《以西结书》第26—28中推罗的哀歌。所不同的是,先知斥责推罗的罪恶,而那

^①《上帝之城》上册,1.12,18;香港:道风书店2004年版,第21,29页。

三种人的哀鸣表明他们与巴比伦大城属于同一罪恶阵营。“地上的君王”为巴比伦“哭泣哀号”，因为“素来与她行淫，一同奢华”(18:9)。“地上的客商也都为她哭泣悲哀，因为没有人再买他们的货物了”(18:11)。圣经不反对工商贸易，但把谋取不义之财的商人归于弃民阵营。因为“地上的客商”(18:11)贩卖的是奢侈品和高消费商品，甚至丧心病狂地贩卖“奴隶和人口”(sōmatōn kai phychas, 18:13)，“贩卖这些货物、藉着她发了财的客商”(18:15)，乃是奢侈腐化社会的滋养者和寄生虫。至于那些“靠海为业”(18:17)的人，是一帮专业工作者和一般劳动者，他们“因她的珍宝成了富足”(18:19)的既得利益和“把尘土撒在头上，哭泣悲哀”(19)的举动，刻画出大众拜物教徒的丑恶嘴脸。如果说弃民中的政客和富人免死狐悲，“因怕她的痛苦”(18:10, 15)，那么弃民中的大众则无知无畏地崇拜地上之城，他们的哀鸣“有何城能比这大城呢？”(18:18)表明天上之城与这些人绝缘。

与弃民悲哀相反，“众圣徒、众使徒、众先知”代表的选民，为巴比伦的覆灭而“欢喜”，“因为神已经在她身上伸了你们的冤”(18:20)。“七碗”中的报仇伸冤，总是象征上帝的定罪和拣选。比如，“同着羔羊”的选民“必得胜”(17:14)象征着上帝拣选；而“她的罪恶滔天，她的不义，神已经想起来了”(18:5)，“审判她的主神大有能力”(18:8)，象征着上帝遗弃恶人，定他们的罪。

(3) 划定界限

以罗马毁灭为标志，选民和弃民两大阵营的界限被最后划定。约翰看到“有一位大力的天使举起一块石头，好像大磨石，扔在海里，说：‘巴比伦大城也必这样猛力地被扔下去，决不能再见了’”(18:21)。“大磨石”比喻取自耶稣的喻言：“凡使这信我的一个小子跌倒的，倒不如把大磨石拴在这人的颈项上，沉在深海里”(马太福音 18:6)；耶稣接着说：“倘若你一只手或是一只脚叫你跌倒，就砍下来丢掉。你缺一只手或是一只脚进入永生，强如你有两手两脚被丢在永火里。倘若你一只眼叫你跌倒，

就把它剥出来丢掉。你只有一只眼进入永生,强如有两只眼被丢在地狱的火里”(马太福音 18:8—9)。注意“丢掉”(bale)和《启示录》18:21 中的“扔下”(ebalen)源于同一动词 ballō,而两书中的“丢在”和“扔下去”是同一动词被动式(blēthēnai)。语文学上的联系使我们能够把这两段启示联系起来理解。在福音书中,耶稣不要求任何人割除使他犯罪的任何身体部分,而是在谈论保存和遗弃的拣选真理:上帝不得不遗弃人类的一部分,否则不能保存另一部分;这个抉择对爱世人的上帝而言,如同人割剝自己的肉体一样痛苦。在《启示录》中,这个“壮士割腕”的神圣意志,形象地表现为上帝永久地遗弃了巴比伦大城。

先知曾这样形容被耶和華遗弃的以色列:“我又要使欢喜和快乐的声音,新郎和新妇的声音,推磨的声音和灯的亮光,从他们中间止息”(耶利米书 25:10)。《启示录》借此说明弃民所失去的一切恩典(18:22—23):他们再也得不到上帝的祝福、喜悦(“弹琴、作乐”)和提醒、警戒(“吹笛、吹号”);再没有经济繁荣(“各行手艺人”)和平稳运行(“推磨的声音”);他们中间将没有启示(“灯光”)和福音(“新郎和新妇的声音”)的传播。这些遗弃是必要的,以免弃民使其他人类“跌倒”;或者说,不断迷惑“地上的尊贵人”和“万国”,不断流先知、圣徒和无辜人的鲜血。

第六节 末日进程

响彻天空的“哈利路亚”歌声(19:1),揭开了末日来临的序幕。希腊文“哈利路亚”(hallēlouia)转译自希伯来文句子“赞美(*halēlû*)耶和華(*yāh*)”。这个句子在《诗篇》中出现 37 次,尤其是最后五首(146—150 首),全以“赞美耶和華”开始,《诗篇》全篇以“赞美耶和華”结束。这句赞美在《新约》中仅出现于《启示录》第 19 章,这也是《新约》中提及耶和華名字的仅有之处,四声“哈利路亚”赞歌的意义非同寻常。

“哈利路亚”赞歌是对圣父和圣子的第三次赞歌:第一次在“七印”结

束前赞颂耶稣基督的赎罪(7:9—17);第二次是“七号”结束后的胜利“新歌”(14:1—3);这一次是紧接着“巴比伦大城”沉没的赞歌,其意义要在“七碗”象征的拣选中来理解。

前两声“哈利路亚”是“群众”(ochlou)即选民的赞歌。第一声歌颂上帝拣选的“救恩、荣耀、权能”(19:1);第二声歌颂上帝弃绝“巴比伦大城”之“真实、公义”,是她“用淫行败坏世界”和“流仆人血”的罪有应得,“烧淫妇的烟”是为弃民树立的永远标志(19:2—3)。第三声是与上帝同在的圣徒(“二十四位长老”)和天使(“四活物”)确认选民的赞颂:“阿们”(19:4—5)这是真的。最后一声“哈利路亚”是选民全体(“群众的声音”)、天使(“众水的声音”)和上帝(“大雷的声音”)共同宣布“羔羊婚娶的时候到了”(19:6—7)。

上帝的婚宴在圣经中比喻上帝之国的到来。比如,“新郎怎样喜悦新妇,你的神也要照样喜悦你”(以赛亚书 62:5);“天国好比一个王为他儿子摆设娶亲的筵席”(马太福音 22:2),“天国好比十个童女拿着灯,出去迎接新郎”(25:1)。《新约》中的新娘象征基督里的教会,比如,“娶新妇的就是新郎”(约翰福音 3:29),“要把你们如同贞洁的童女献给基督”(哥林多前书 11:2)。

《启示录》宣布基督婚宴的“时候到了”(19:7),因为婚宴的双方都准备好了:一是象征新郎的“主我们的神,全能者作王了”(19:6),“作王”(ebasileusen)确切的意思是“开始作王”;二是象征新娘的教会“也自己预备好了”(19:7),“圣徒所行的义”(8)证明他们是蒙恩的选民。以后的章节说明基督开始作王之后发生的一切。但是,“基督开始作王”等于“基督第二次降临”吗?“基督第二次降临”在末日之前吗?这些神学问题的答案取决于对《启示录》其余部分的解释。

1. “末日”意义何在?

现在人们常说“末日”在《旧约》中是“耶和華的日子”,在《新约》中是

基督第二次降临的日子,有多重含义,包括:上帝荣耀的日子(如撒迦利亚书 14:9,马可福音 13:26),人类空前灾难的日子(约珥书 2:31,马太福音 24:21),上帝审判的日子(玛拉基书 4:3,马太福音 16:27),死人复活的日子(约翰福音 6:28—29,40),上帝创造新天新地的日子(以赛亚书 65:17—18,彼得后书 3:13)。《启示录》19:11—21:4 包括了此前经文预示的末日全部内容,但使用了此前从未提到的时限:“千禧年”(millennium),因此导致了理解上的难题:末日等于基督第二次降临的日子吗?如果等于,那么基督第二次降临在千禧年之前,还是在千禧年之后,或是与千禧年没有关系?如果不等于,那么基督第二次降临在末日之前,还是在末日?这两个问题的答案相互交叉:“前千禧年主义”(premillennialism)认为“千禧年”不等于末日,基督降临“作王一千年”之后,末日来临;“后千禧年主义”(postpremillennialism)和“无千禧年主义”(apremillennialism)都认为基督第二次降临在末日。

我们解释的关键是把末日看作一个过程,包括但不等于基督第二次降临。第 19 章至 21 章描述的七件事都属于末日进程。这七件事是:基督公义的普世化,第一次末日决战,撒旦被缚,千禧年,最后的末日决战,最后审判,新天、新地和新耶路撒冷。^①从原则上说,前千禧年主义正确地认为基督与敌基督的较量已经开始;后千禧年主义正确地认为基督降临于末日审判,无千禧年主义正确地认为基督与敌基督的较量贯穿于末日审判之前的全部历史。

《启示录》全书描述五个系列:七教会,七印,七号,七碗和末日七事。七教会是约翰时代既成事实。七印、七号和七碗是人类过去的、约翰时代正在经历的、不久即将完成的历史。这三个系列是同一历史的三个相互对应的侧面,共同指向一个新的目标,即末日的进程。可以说,这三个

① A. Johnson, *Revelation*, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 573;只是杨森把第一事理解为“基督再次降临”。

历史系列的共同终点就是末日的起点。由此不难决定末日的起点。七印结束于耶稣赎罪之后的新约时代,七号结束于教会战胜罗马帝国代表的敌基督,七碗结束于罗马城的毁灭。总而言之,末日七事的历史起点是罗马城毁灭的公元 455 年。

如同《启示录》的其他描述一样,最后描述的末日进程虽然使用象征语言,但象征意义却是历史上的真实事件。对约翰而言,末日是未来,末日七事是预言。但对当今读者而言,末日预言已经部分实现。至于哪些部分已经实现,哪些部分正在经历,哪些部分至今仍指向未来,“千禧年”事件是一个分水岭。我们的解释把《启示录》的象征与罗马之后的历史事实相结合,试图决定我们这一代所处末日进程的阶段。

2. 第一事:基督公义普世化(19:11—16)

如前所述(参阅本章第 1 节 2 条 5 款),第 19 章显现的耶稣基督的战士形象并不代表基督的第二次降临,而代表耶稣基督作为公义的标准和保障的确立。事实上,迄今为止的历史,没有关于耶稣基督再次出现的记载,但我们却看到基督教会的普世化的历程。教会首先在罗马帝国取得领导地位,罗马城的毁灭并没有影响她的地位,相反却促使她在蛮族传播。据奥古斯丁说,攻陷罗马城的蛮族士兵中有不少基督徒,他们不敢侵犯教会和受她保护的人。基督的教会驯服了崇拜原始宗教的蛮族,在 10 世纪前已经成为西方世界的主导力量,15 世纪后传播到世界各地。这样说当然不是说基督教已经成为世界主导,也没有把教会传教史等同于基督公义标准和保障的普世化,而是要强调这样的事实:基督的教会传播的福音,体现了基督公义的标准和保障,为世界带来新的价值观和世界观,改变了历史和自然的面貌和人的心灵。

3. 第二事:第一次末日决战(19:17—21)

基督公义的标准和保障的确立过程,在历史上表现为一轮又一轮的

蛮族入侵、混战和破坏。他们中的邪恶势力既毁灭古代文明,又危害基督的教会,不管从道德、还是从信仰角度看,他们是不折不扣的敌基督者。约翰曾在第17章把这些异族王形容为兽的“十角”,他们要毁灭“大淫妇”即罗马城,同时,也要“与羔羊争战,羔羊必胜过他们”(17:14)。罗马城的毁灭反倒加强了这些外族王国的力量。这就留下个悬念:兽的“十角”何时灭亡?为什么灭亡?约翰在第19章中用预言回答了这个问题。有批评者说,这里描写的是一副“喋血场面”,“更接近于旧约启示文学的期望,而偏离耶稣基督的福音”^①。且不说福音书与先知书中末日论的一致性,这个批评没有理解《启示录》中这段象征文字预言的罗马帝国灭亡后的蛮族混战和自我毁灭的场面。

天使招呼“天空所飞的鸟”“来赴神的大筵席”(19:17),象征上帝对弃民的定罪。正如耶稣用喻言说,弃民好似被驱逐出筵席,“捆起他的手脚来,把他丢在外边的黑暗里,在那里必要哀哭切齿了”(马太福音22:13)。这难道是上帝的冷酷吗?不!这是人自食恶果。“天空所飞的鸟(orneois)”不是什么好鸟,它们过去是以被废弃的罗马城为巢穴的“各样污秽可憎之雀鸟(orneou)”(18:2),现在如同魔瓶里释放出来的妖魔,“吃君王与将军的肉,壮士与马和骑马者的肉,并一切自主的、为奴的,以及大小人民的肉”(19:18)。这些被吃的人是蛮族的领袖、战士、奴隶和平民,他们在大混战中横尸原野,死后把尸首交给他们生前崇拜的妖魔支配,这是“恶鸟吃弃民”图景象征的启示意义。

约翰听到“十王”与“与羔羊争战”的预言,在罗马城毁灭后成为基督与敌基督第二次决战:“我看见那兽和地上的君王,并他们的众军都聚集,要与骑白马的并他的军兵争战”(19:19)。两个时代今非昔比,基督形象鼓舞的正义之师,如秋风扫落叶般涤荡一切敌基督的邪恶力量和敌

① W. Barclay, *The Revelation of John*, vol. 2, p. 184; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, rev., Eerdmans, 1997, p. 357.

基督的政权。“那兽和地上的君王”，象征罗马帝国的残余势力和蛮族的原始宗教势力；“迷感受兽印记和拜兽像之人的假先知”(19:20)，象征偶像崇拜的意识形态代表者。“他们两个就活活地被扔在烧着硫磺的火湖里”(20)，即，被遗弃在他们制造的罪恶深渊自作自受。“其余的被骑白马者口中出来的剑杀了”(19:21)，象征敌基督的追随者在精神上毁灭；基督“口中出来的剑”象征圣灵和上帝之言的精神威力；以及肉体上死亡，“飞鸟都吃饱了他们的肉”(21)象征妖魔支配他们尸体。现在看来，这一宏大场景生动地描写了罗马帝国灭亡之前和以后天下大乱、文明毁灭背后的拯救史意义：在罗马帝国和各蛮族王国的废墟上，飘扬着基督的教会高歌猛进的胜利旗帜。

4. 第三事：撒旦被缚(20:1—3)

“三合一”的敌基督中两个(“兽”和“假先知”)已经灭亡，最先、最大的一个“魔鬼”即社会恶俗、邪灵，由于失去政治上和思想上的支持，随之衰落。约翰说撒旦是“那龙，就是古蛇”，表明它是自夏娃堕落以来持续至今的源远流长的恶俗传统，“迷惑列国”(20:2)，是说它流毒广泛，遍布世界各地。

天使用铁链把撒旦缚住，仍进无底坑，封闭“一千年”(20:2—3)。这一异象象征的历史事实是，基督的教会的胜利带来移风易俗的社会变革。形形色色的偶像崇拜、巫术等异教仪式遭到谴责，奴隶制、多妻制、神判法等制度被废除，血亲复仇、杀婴、奢侈淫佚等社会陋习被抛弃。

人们多以为中世纪等于黑暗时代，这个印象来自启蒙时代的夸大宣传。其实，中世纪早期社会里有一种清新、素朴和纯真的新风。比如，英国历史学家比德这样描述公元7世纪爱德文王国“路不拾遗，夜不闭户”的社会面貌：“当时，即使有一位妇女想抱着她新生的婴儿，从大海的这一边走到那一边，走遍了全不列颠，她也不会遭到任何人伤害”；国王为

方便路人在清泉边放置铜碗,路人“除了用于喝水外,从来不敢碰铜碗一下”^①。这可看作“撒旦被缚”的象征图画反映的一个侧面。

5. 第四事:千禧年(20:4—6)

“撒旦被缚”的“一千年”是人类的千禧年。这个千禧年发生在天上的“上帝之国”或天国。这是上帝的第一次审判,审判者坐在“几个宝座”上,除了圣父和圣子,很可能也包括十二使徒,因为耶稣生前应许他们:“到复兴的时候,人子坐在他荣耀的宝座上,你们也要坐在十二个宝座上,审判以色列十二个支派”(马太福音 19:28)。“复兴的时候”(tē paliggenesia)的意思是“重生的时代”,指因信称义之人复活永生,发生在末日审判之前。

《新约》中关于因信得救之人首先复活得永生的论述,在《启示录》中有生动、准确的概括。《启示录》明确地说:“这是头一次的复活”(20:5),复活的人得到永生:“在头一次复活有份的有福了,圣洁了,第二次的死在他们身上没有权柄”(20:6)。又说,第一次复活的是“那些因为给耶稣作见证、并(kai)为神之道被斩的人(tas psychas),以及(kai)那没有(ou)拜过兽与兽像,也没有(oude)在额上和手上受过它印记的”(20:4)。这句话中的“tas psychas”应被译为“人”,而不是一些译本中的“人的灵魂”。理由有三:一是从语文学上看,圣经中有多次这样的用法,最接近的一次是《启示录》18:13:贩卖“人口”(psychas)不能被译为贩卖“灵魂”;其次,《新约》中“复活”共出现 166 次,全指死人复活;三是从神学上看,因信得救之人的灵魂从来不死,如耶稣说:“那杀身体不能杀灵魂的,不要怕他们”(马太福音 10:28);灵魂不死的人没有灵魂复活可言。

《启示录》20:4b 中有两个“kai”,第一个表示递进关系,表示为耶稣作见证而被杀害的烈士;第二个表示并列关系,指示烈士以外的另一批

^① 比德:《英吉利教会史》,商务印书馆 1991 年版,第 140—141 页。

人,他们既不崇拜邪恶政权和意识形态,也不属于邪恶的社会组织,只属于基督的教会。这两批人是早期教会中真正信徒的总和。

第一次复活的人“与基督一同作王一千年”(20:4)。他们与基督“一同”(meta)在天上,如保罗说:“我们与基督耶稣一同复活,一同坐在天上”(以弗所书 2:6)。这时基督“作王”不是指任何人间的王国,只是到末日审判之后,“圣城新耶路撒冷由神那里从天而降”,那才是地上的基督王国。在此之前,世上任何王国和政权都无权自称“基督王国”,否则就是假基督、假先知的欺骗宣传。正如耶稣预言的那样,末日“假基督、假先知将要起来”,“连选民也就迷惑了”(马太福音 24:24)。罗马人的“永恒王国”,中世纪的“千年王国”,法西斯的“第三帝国”,极权主义的“万岁王朝”,都是伪基督、伪先知的欺骗。

“一千年”是时间概念,却不是精确的年数。或许,这个数字象征时间短暂,如彼得说:“主看一日如千年,千年如一日”(彼得后书 3:8);或许,这个数字是“一千年中的禧年”的压缩。按摩西律法的计算,七个安息年之后的第五十年是“禧年(yôbel)”(利未记 25:10),一千年中禧年的总数只有 20 年。

不管怎么说,“一千年”代表的短暂时间符合中世纪的实际。如前所述,“撒旦被缚一千年”象征中世纪早期某些地方和时间清除了社会恶俗的污垢和邪灵的丑恶,但好景既不多,也不长。与此相对应,“与基督一同作王一千年”的烈士和圣徒只在短时期内成为“作神和基督的祭司”的模范榜样。我们随后看到,圣徒崇拜变质腐败,“基督王国”堕落为魔鬼记号。

6. 第五事:从中世纪到后现代(20:7—9)

“那一千年完了,撒旦必从监牢里被释放”(20:7)。仅从文字上理解“一千年”,往往把“撒旦被缚”的时间估计得很长,而认为“撒旦被释”的时间很短,旋即被第二次降临的基督丢进永死的火海。从人类历史的观

点看问题,《启示录》中用寥寥数语描写的撒旦被释和末日决战这两大拯救史事件,概述了从中世纪到后现代的时代特征。

(1) 撒旦何时被释?

如果“撒旦被缚”的千禧年只是中世纪初期的某一短暂时间,那么人们要问:撒旦在什么时候被释放?这个问题的答案要参照经文和史料。注意经文中“与基督一同作王”的人“额上和手上”没有受过“兽与兽像”的“印记”(20:4)这一关键经文。“兽”在先前象征罗马帝国,而“兽像”(eikona)是罗马帝国的名号和标记。罗马帝国号称永恒王国,“罗马城”、“罗马元首”、“罗马女神”是写在历史书、供奉在神庙、铭刻在钱币上的无所不在的“记号”。在崇拜罗马最为猖獗的时代,使徒约翰业已宣判了罗马的死刑。君士坦丁皈依基督教,使人以为罗马已经变成上帝之城。^① 公元410年,罗马城第一次遭洗劫,奥古斯丁写《上帝之城》的用意是为了证明“上帝之城”是尚未完成的“伟大而艰巨的工作”,罗马属于“世俗之城”,“尽管世俗之城是各民族的霸主,本身却受统治欲的支配”^②。罗马帝国灭亡时,蛮族王国或以罗马皇帝为傀儡,或继承罗马帝国国号,这意味着他们都受过“兽与兽像”的“印记”(charagma),他们的灭亡意味着撒旦被缚。《启示录》中预言,统治者重新受“兽与兽像”的“印记”,意味着撒旦被释放。东罗马帝国或拜占庭王朝始终以罗马帝国的正统继承者自居;而在基督教西部世界,基督徒国王也捡起了被烈士和圣徒所抛弃的罗马帝国的名号:公元800年圣诞节,教皇利奥三世在罗马圣彼得教堂为法兰克王国国王查理加冕为“罗马人皇帝”;公元962年,教皇约翰十二世为德意志王国国王奥托加冕为“神圣罗马帝国皇帝”。^③ 伏尔泰讽刺说:“神圣罗马帝国既非神圣,也非罗马,更非帝国。”历史学家却说:“这个神圣罗马帝国在整个中世纪的西欧史上是一个重

① 优西比乌:《教会史》10.370,瞿旭彤译,商务印书馆2009版,第460页。

② 《上帝之城》上册,“前言”,王晓朝译,香港:道风书店2004年版,第2,3页。

③ 周一良、吴于廑主编:《世界通史》,中古部分,人民出版社1980年版,第42页。

要体制”，“它坚持它是古代基督教罗马帝国的真正继承者。”^①从圣经的观点看，古罗马帝国从来不神圣，即使归依基督教之后，它仍然是亵渎上帝的“兽”和“淫妇”。中世纪教皇和皇帝既然乐于赐予和接受“罗马帝国”这个“兽与兽像”的“印记”，标志撒旦再现人间，被缚的撒旦被释放到人心和社会。从此，中世纪陷入古代帝国的罪恶：异端和迷信泛滥，意识形态的独裁，教权与王权的争夺和共同贪婪腐败，宗教迫害，社会不公，等等。

今人无须一一列举“黑暗时代”的阴暗面，他们所处的现代世界实际上有过之而无不及。现在，被释放的撒旦不只局限在中世纪的西欧，在世界各地，有先前“从龙口、兽口并假先知的口中出来”(16:13)三个污灵的帮凶，邪恶势力的嚣张气势堪比古罗马敌基督的“铁三角”。

(2) 末日的最后决战

末日时敌基督的“聚集争战”(20:8)，要参照罗马时代“三个污秽的灵”到世界各地准备“在神全能者的大日聚集争战”(16:14)的警示来交叉阅读。这三个污灵在基督与敌基督的第一次末日决战中并没有随着兽和假先知一起被投进“火湖”(19:20)；在撒旦被缚期间，它们四处游荡，“出去到普天下众王那里”(16:14)。撒旦被释放后，它们认为时机到了，“出来要迷惑地上四方的列国，就是歌革和玛各”(20:8)。“歌革”和“玛各”是圣经谱系中冷僻名称(创世记 10:2，历代志上 5:4)；《以西结书》曾借此说预言末日：“歌革啊，你必上来攻击我的民以色列，如密云遮盖地面”(38:16)。约翰借用“歌革”和“玛各”与“哈米吉多顿”(16:16)等古僻名称，是为了表明末日事件的地理不确定性，但丝毫也不影响象征意义的明确性：世界各地的敌基督势力从天涯海角各处召集到一处，“聚集争战”，发动末日战争。

最后一次决战是弃民和选民两大阵营的战斗。弃民阵营“人数多如

^① 海斯等：《世界史》上册，中央民族学院研究室译，三联书店 1974 年版，第 422、488 页。

海沙”，“遍满了全地”，而选民阵营是被围据点(parembolē)，即“圣徒的营与蒙爱的城”。不能把“圣徒的营”等同于现实中的教会，或把“蒙爱的城”理解为基督教国家。《启示录》开始就告诉人们，现实中教会和国家包括被上帝谴责和弃绝的人。末日时弃民阵营的人数大大超过选民阵营，收容了一切敌基督的人和离心离德的思想家。这就印证耶稣所说：“被召的人多，选上的人少”(马太福音 22:14)。坚守选民据点的，是虔诚、纯朴、刚毅的人，他们才属于“基督的教会”。

末日决战既然涉及全世界，注定要经历比基督与敌基督前两次决战更漫长的时间。《启示录》看到的结局是“就有火从天降下，烧灭了他们”(20:9)。这是第二次借用以利亚的神迹(列王纪下 1:12)，表明上帝最后以神迹帮助选民阵营以少胜多，以验证“我要降火在玛各和海岛安然居住的人身上”(以西结书 39:6)的先知预言。现在没有人能知道结束决战的实际方式，因为我们的时代仍在决战之中，战斗正未有穷期。

7. 第六事：末日审判(20:10—15)

末日决战把魔鬼(撒旦和污灵)扔进“火湖”、“直到永永远远”(20:10)的胜利结局，揭开末日审判的序幕。如前所述(参阅本章第1节2条6款)，末日审判的“大宝座”象征基督降临和圣父的共同审判。末日审判的将来时，证明基督第二次降临在“千禧年”之后，而且在“千禧年”之后相当长的时间，直到末日决战胜利之后。

末日审判是死人复活站在上帝面前接受审判。与此前几批复活的死人得永生(7:15, 14:3, 20:5)不同，末日才复活的死人，面临永远死亡的惩罚，“火湖”象征永死之处。在末日审判之前，魔鬼已经分两批被投入火湖：古代的兽和假先知在先(19:20)，撒旦和污灵在后(20:10)。末日审判把“死亡和阴间”连同“名字没记在生命册上”(20:14—15)的弃民，一起投入火湖。

8. 第七事:历史的终结(第21—22章)

末日决战和末日审判表明上帝最终战胜罪恶,但“战胜罪恶”只是拯救的消极意义,其积极意义是新的创造,终极关怀,生命永恒,最后启示。《启示录》最后两章展示末日进程达到的最终拯救目标,标志人主宰历史的终结和基督主导新纪元的开始。^①

(1) 新的创世(21:1)

约翰看到的“新天新地”,是先知(以赛亚书 66:22)和使徒(彼得后书 3:13)都提到的新的创世,其意有二。

第一,上帝拯救并不终结于世界毁灭,而终结于世界新生。“新”(kainē)指全新的形态,而不是时间之新(neos)。永恒上帝在他创造的时间里创世,如果说第一次创世是“阿拉法”,那么新创世就是“俄梅戛”,两次创世在时间上有历史连续性。

第二,上帝不但拯救人类,而且拯救世界,拯救人类必须拯救世界。因为人类的罪恶败坏了世界,如保罗说:“受造之物服在虚空之下”,“一切受造之物一同叹息、劳苦,直到如今”(罗马书 8:20,22);世界如同人类一样等待上帝拯救:“受造之物仍然指望脱离败坏的辖制,得享神儿女自由的荣耀”(8:21)。

拯救人类和新的创世两者相辅相成,相得益彰:最终战胜罪恶是新创世的前提,而新的创世为得救永生的人类提供至福的自然环境。在新世界中,人获得“灵性的身体”(哥林多前书 15:44)新形态,以及“一切都不伤人、不害物”(以赛亚书 65:25)的新环境。这也是为什么新的世界中“海也不再有了”(启示录 21:1)。因为“海”在古代是威胁人类的险恶环境,在圣经中象征恶的根源,如“惟独恶人,好像翻腾的海不得平静”(以

^① O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1959, p. 226; A. Johnson, *Revelation*, Expositor's Bible Commentary, vol. 12, Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 580.

赛亚书 57:20),《启示录》也用“海”象征罪恶的两个深渊之一(13:1,另一个是“无底坑”)。

(2) 上帝应许的终结关怀(21:2—27)

新耶路撒冷“从天而降”(21:2),表明它在人间,即“在人间”的“神的帐幕”(21:3),而不是“天上之国”。新耶路撒冷是上帝之国在人间的实现,上帝全部应许和祝福的终极关怀。让我们重温拯救史上的应许和祝福。

上帝应许亚伯拉罕:“我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约,作永远的约,是要作你和你后裔的神”(创世记 17:7)。“看哪”,这一应许实现之时,“他要与人同住,他们要作他的子民;神要亲自与他们同在,作他们的神”(21:3)。“神与我们同在”即“以马内利”(以赛亚书 7:14)。末日开始时天上的“哈利亚路”颂歌,在终结时成为地上“以马内利”的现实。

上帝应许亚伯拉罕:“为你祝福的,我必赐福与他;那咒诅你的,我必咒诅他。地上的万族都要因你得福”(创世记 12:3)。这一应许实现之时,对赐福的人,“神要擦去他们一切的眼泪,不再有死亡,也不再有悲哀、哭号、疼痛”(21:4)。被咒诅的人被归结为七类:“胆怯的、不信的、可憎的、杀人的、淫乱的、行邪术的、拜偶像的和一切说谎话的”(21:8)。上帝说,“他们的份”是在“火湖”中的永死(8),这不是重复第二次末日审判,而是表明上帝最初的咒诅最终被实现。

上帝应许大卫:“我要作他的父,他要作我的子”,“我的慈爱仍不离开他”(撒母耳记下 7:14—15)。这一应许实现之时,上帝之民“必承受这些为业。我要作他的神,他要作我的儿子”(21:7)。地上的新耶路撒冷实现的《旧约》中的应许,也是《新约》中耶稣基督对他的教会的应许,因此说她“如新妇妆饰整齐,等候丈夫”。耶稣基督开始对“七教会”的应许,一一实现。

《启示录》开始对七个教会分别作出的应许,在结束时一一实现。第一,“得胜的,我必将神乐园中生命树的果子赐给他吃”(2:7)的应许,成

为“我要将生命泉的水白白赐给那口渴的人喝”的现实(21:6)。第二,“得胜的,必不受第二次死的害”(2:11)的应许,成为“不再有死亡”的现实(21:4)。第三,“得胜的,我必将那隐藏的吗哪赐给他,并赐他一块白石,石上写着新名”(2:17)的应许,成为新耶路撒冷“城墙的根基是用各样宝石修饰的”(21:19)现实。第四,“那得胜又遵守我命令到底的,我要赐给他权柄制伏列国”(2:26)的应许,成为“人必将列国的荣耀、尊贵归与那城”的现实(21:26)。第五,“凡得胜的,必这样穿白衣,我也必不从生命册上涂抹他的名”(3:5)的应许,成为“只有名字写在羔羊生命册上的才得进去”的现实(21:27)。第六,“得胜的,我要叫他在我神殿中作柱子”(3:12)的应许,成为“城墙有十二根基,根基上有羔羊十二使徒的名字”(21:14)的现实。第七,“得胜的,我要赐他在我宝座上与我同坐,就如我得了胜,在我父的宝座上与他同坐一般”(3:21)的应许,成为“我要作他的神,他要作我的儿子”的现实(21:7)。《启示录》首尾呼应,启示前后贯通,证实“我是初,我是终”的上帝之言。

(3) 历史的终结

新耶路撒冷的形象不仅象征上帝应许的终极实现,而且标志历史在基督中终结。“历史终结”现在有不同意义,原来意义取自《启示录》。上帝说了三句话:第一句:“最初的事(ta prōta)都过去了”(21:4),宣布旧世界和有罪的人的消亡;第二句:“我将一切都更新了”(kaina, 21:5),宣布新的创世完成(参照创世记 2:2:“神造物的工已经完毕”);第三句:“都成了!”(gegonan, 21:6)宣布基督救赎的完成。这三句所表明的“历史终结”的意义是:圣子和圣父共同的创世,以及上帝拯救史和基督救赎史的胜利完成,即基督中历史的终结。

“历史终结”意味上帝的末日审判永恒有效,“他们必昼夜受痛苦,直到永永远远”(20:10);上帝祝福和应许的实现永恒存在,“他们要作王,直到永永远远”(22:5)。“永永远远”(aiōnas tōn aiōnōn)在《启示录》中出现 13 次,表示两种意义:一是上帝的永恒(1:6, 10:6 等);二是历史事

件不再发生(14:11,19:3,20:10)。历史终结意味着上帝拯救歇工,上帝审判不再重复。但时间依然流逝,事实上,新天、新地、新耶路撒冷都在时间之中。“生命泉”的水(21:6,22:17,19)、“生命册”上的名(21:27)和“生命树”上的果(22:2,14)等,都象征新耶路撒冷中人的永恒生命,都是时间之中的永恒。

新耶路撒冷域界宏大,周长“四千里”,但毕竟不能覆盖全地,有“城中”和“城外”的分别。“列国要在城的光里行走”(22:24),而“凡不洁净的并那行可憎与虚谎之事的,总不得进那城”(27)。这就暗示,历史在基督中终结之后,时间依然流逝,依然存在民族或国家,依然有善恶之分,只是上帝不再施行拯救和审判。城内的人或是过去得救复活的人,或是新创造的人;而城外的人或是残余的弃民,在“照各人所行的受审判”的末日审判时,这部分人未被扔进“火湖”,而被遗弃在新耶路撒冷城外。圣经中既然没有关于这部分人如何生活的启示,我们也不要妄加猜测。重要的是新耶路撒冷内的新生活。

(4) 新伊甸园(22:1—5)

人类历史开始于人间的伊甸园,终结于人间的新耶路撒冷,首尾呼应如此紧密,以至可以说新耶路撒冷是新伊甸园。从伊甸园流出的“四道河”(创世记 2:10),如今变成“从神和羔羊的宝座流出来”、贯穿新耶路撒冷城中的“一道生命水的河”(22:1);伊甸园当中的生命树(2:9)如今栽在“河这边与那边”(22:2);伊甸园中树上的果子(2:16)如今变成“十二样果子,每月都结果子”(22:3);人类祖先因为在伊甸园中犯罪受咒诅(3:16—19),在新耶路撒冷中,“以后再没有咒诅”(22:3),“因为主神要光照他们”(22:5);上帝把亚当、夏娃逐出伊甸园,“耕种他所自出之土”(3:23),如今“在城里有神和羔羊的宝座,他的仆人都要侍奉他”(22:3);上帝“给该隐立一个记号”,“该隐离开耶和华的面”(4:15—16),如今新耶路撒冷中的人“要见他的面。他的名字必写在他们的额上”(22:4);被逐出伊甸园的人类“必终身劳苦”(3:17),在新耶路撒冷中的人“要作王,

直到永永远远”(22:5)。圣经的首尾呼应,显示人类从堕落、苦难走向永生、至福的拯救史规律。

9. 圣经启示的终结(22:6—21)

《启示录》本身就是一本首尾呼应的书。书的开始说,书中是“耶稣基督的启示”,“差遣使者晓谕他的仆人约翰”(1:1),书的结尾呼应说:“这些事是我约翰所听见、所看见的”(22:8)。

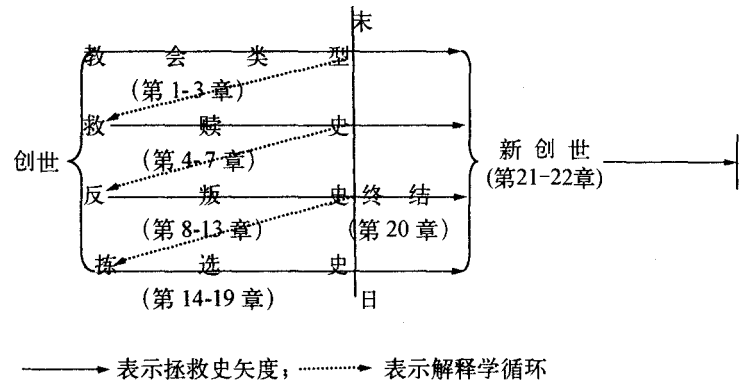
书的开始说:“念这书上预言的和那些听见又遵守其中所记载的,都是有福的”(1:3);书的结尾处呼应说:“凡遵守这书上预言的有福了!”(22:7)

书的开始说,书中指示“将必要快成的事指示他的众仆人”(1:1),“因为日期近了”(1:3);书的结尾处呼应说:“将那必要快成的事指示他仆人”,“看哪,我必快来”(22:7),“因为日期近了”(22:10)。

《启示录》首尾呼应,揭示圣经全书启示的三个特点。一是真实可靠:“这些话是真实可信的”(22:6);二是适合时代:“不可封了这书上的先知之言,因为日期近了”(10),就是说,过去被封的《旧约》,在使徒时代将和《新约》一起,共同昭示拯救的道路、真理和目标;三是不可更动:“若有人在这预言上加添什么,神必将写在这书上的灾祸加在他身上”(22:18)。

圣经中有多次“经文无错”的威慑。摩西说:“所吩咐你们的话,你们不可加添,也不可删减,好叫你们遵守我所吩咐的,就是耶和华你们神的命令”(申命记 4:2)。这一命令适用于对《旧约》中所有先知之言。保罗说:“无论是我们,是天上来的使者,若传福音给你们,与我们所传给你们的不同,他就应当被咒诅”(加拉太书 1:8)。这一咒诅适用于对《新约》的任何歪曲和篡改。约翰说:“这书上的预言,若有人删去什么,神必从这书上所写的生命树和圣城,删去他的份”(启示录 22:19)。这一誓言表明圣经全书不可更改的启示。

《启示录》揭示了圣经全书从创世到末日的全部历史,如下图所示。



希腊文字母转化表

α - a	ἁ - ha
β - b	
γ - c	
δ - d	
ε - e	ἑ - he
ζ - z	
η - ē	ἦ - hē
θ - th	
ι - I	ἰ - hi
κ - k	
λ - l	
μ - m	
ν - n	
ξ - x	
ο - o	ὁ - ho
π - p	
ρ - r	ῥ - rh
σ,ς - s	
τ - t	
υ - y	ὕ - hy υυ - ng υκ - nk υξ - nx υχ - nch
φ - ph	
χ - ch	
ψ - ps	
ω - ō	ὦ - hō

中文、希腊文、英文主题词对照索引(下卷)

(按中文拼音排列,条目按顺序列出中文词、希腊文词、希腊文读音字母/英文词、对照页码)

A

- 爱 ἀγάπη agapē / love 216,238,334
爱 φιλέω phileō / love 216,218,324,335
爱神 φιλόθεος philotheos / loving God 169,192,335
爱人 φιλάνθρωπία philanthrōpia / love for mankind 217,335
爱自己 φίλαντος philautos / self love 217
爱财 φιλάργυρος philargyros / fond of money 169
奥秘 μυστηριον mystēriou / mystery 235,402

B

- 百姓、子民 λαος laos / people 55,98,111,112
本体 ὑποτύπωσις hypotypōsis / substance 238,295
本性 φύσις physis / nature 145
本源 ἀρχή archē / beginning 58,122
必定 δεῖ dei / it is necessary 40
博士,术士 μάγος magos / wise man, magician 45

C

- 差遣 ἀποστέλλω apostellō / send 84
称义,义 δικαιοῶ, δίκαιος dikaioō, dikaioō, dikaios / justify, just 149,186,187
成圣 ἁγνισμός hagnismos / purification 186,187
尺度 μετρητής metrētēs / measure 214
创世 κτίσις ktisis / creation 239
慈爱 ἔλεος eleos / mercy 216
赐予 διδομι didōmi / give 350
次序 καθέξις kathexēs / order 35,53
聪明,理解 συνετός synetos / intelligent 236

存在 ὑπάρχω hyparchō/exist 40
 存有,是 εἰμί eimi/being 220
 传统 παράδοσις paradosis/tradition 263,319

D

道,话,命令 λόγιον logion/Word, oracle 31,33,34,53,110,238,296,298,350
 订十字架 σταυρῶ stauroō/crucify 99,164,385
 堕落 πτωπτω ptoō/fall 161

E

恶 κακός kakos/evil 177
 恩典 χάρις charis/grace 215,296
 儿女 τέκνον teknon/child 188
 儿子 υἱός huios/son 84,188,311

F

犯罪 ἁμαρτάνω hamartanō/sin 155
 分 ἀνάλυσις analysis/departure 119
 分享 κοινωνέω koinōneō/share 157,190
 分有 μετοχή metochē/participation 156
 丰富 πλήρωμα plērōma/fullness 229,238,242,296,298
 夫子 ἐπιστάτης epistatēs/master 41
 福音 εὐαγγέλιον euangelion/gospel 138,232
 父 πατήρ patēr/father 18
 复活 ἀνάστασις anastasis/resurrection 24,245,376

G

甘心 ἡλαρός hilaros/cheerful 216
 更新 μεταμορφῶ metamorphoō/transform 213
 共有者 συμμέτοχος symmetochos/fellow sharer 156
 光 φῶς phōs/light 274,296,299
 鬼 δαίμων daimōn/demon 256
 过继 υἱοθεσία huiiothesia/adoption 188

H

合理的 λογικός logikos/reasonable 212

合宜 καθήκω kathēkō / fitting 143
和谐 ὁμόφων homophrōn / harmonious 292
和好 ἀποκαταλλάσσω apokatallassō / reconcile 190
黑暗 σκοτος skotoō / dark 142, 274, 296
后嗣 κληρονόμος klēronomos / heir 188
话 ῥῆμα rhēma / word, speech 238, 314
毁灭 απογγυμι apollumi / destroy 381

J

基督 Χριστός Christos / Christ 156, 164
基督徒 Χριστιανός Christianos / Christian 111
祭司 ἱερεὺς hierēus / priest 55
祭祀 θυσία thysia / sacrifice 55, 212
坚毅 προσκατερέω proskartereō / perseverance 219
见证 μάρτυς, μαρτύριον martys, martyrion / witness, testimony 105, 125, 128, 350
建造, 安排 οἰκοδομέω oikodomeō / build 230, 239
拣选 ἐκλεκτός eklektos / elect 394
见识 σύνεσις synesis / insight 119
教训 διδακτός didaktos / instructed 93, 110
降临 παρουσία parousia / coming of Christ 246
教会 ἐκκλησία ekklēsia / church 110, 111, 371
教派 αἵρεσις hairesis / faction 110
救主 σωτήρ sōtēr / savior 41, 84
救恩, 拯救 σωτηρία sōtēria / salvation 40, 55
君王 βασιλεὺς basileus / king 84, 311
作王 βασιλεύω basileuō / reign 160, 356 注 1, 409

K

看 ἴδε ιδου / see 300, 350
亏欠 ὀφείλω ophēilō / owe 226

L

类比 ἀναλογία analogia / analogy 215
理解 συνίημι syniēmi / understand 236
立即 εὐθέως eutheōs / at once 21, 50
立刻 παραχρῆμα parachrēma / immediately 21, 94

- 联合 σύμφυτος symphytos/identified with 163
 良心 συνείδησις syneidēsis/conscience 145,178,218
 灵 πνεῦμα pneuma/spirit, Spirit 21,40,136,183,188,241,247,257
 属灵的 πνευματικός pneumatikos/spiritual 241
 灵魂,生命 ψυχή psychē/soul, life 21,40,241,414
 属血气的 ψυχικός psychikos/natural 241
 律 νόμος nomos/law 42,175,182,200,258

M

- 美好,好 καλός kalos/good, beautiful 177
 门徒 μαθητής mathētēs/disciple 290
 明智,思虑 φρόνησις phrōnēsis phrōnēsis/prudence/practical wisdom 142,178,183,186,214,229,230
 愚拙 ἄφροσύνη aphrosynē/foolishness 142
 民族 ἔθνος ethnos/nation 356
 摹仿 συμμιμητής symmimētēs/imitator 157
 魔鬼 διάβολος diabolos/devil 256

N

- 内心 νοῦς nous/mind 175,183,213,401
 能力 δυνατέω dynatēō/ability 228,230
 年 ἔνιαυτός eniautos/year 54

P

- 朋友 φίλος philos/friend 291
 平安,和平 εἰρήνη eirēnē/peace 84,190,250
 平息,挽回祭 ἱλασμός hilasmos/propitiation 148
 仆人,用人 ὑπέρτης hypēretēs/servant 34
 谱系 γενεαλογία genealogia/genealogy 58

Q

- 启示 ἀποκαλύπτω apokalyptō/reveal 299,350,351
 祈祷 προσευχή proseuchē/prayer 110
 奇事 τέρας teras/wonder 177,285 注2
 情欲 πάθος pathos/passion, lust 171,241,250
 勤奋 σπουδή spoudē/eagerness 216

权威 ἔξεστιν exestin/authorized 220
劝勉 παρακαλέω parakaleō/exhort 232

R

人 ἄνθρωπος anthrōpos/man 161,175,241,306
人类 ἀνθρώπινος anthrōpinos/human 155,161,319
荣耀 δόξα doxa/glory 40
肉体 σὰρξ sarx/flesh 175,241,296
属肉体的 σαρκικός sarkikos/fleshly 241

S

善的,好 ἀγαθός agathos/good 230
善 ἀγαθωσύνη agathōsynē/goodness 192
身体 σῶμα sōma/body 21,164,191,212,241
有形的 σωματικός sōmatikos/bodily 238
神迹 σημεῖον sēmeion/sign 117,285
审判 κρίσις krisis/judgment 144,394
升天 ἀναζῶω anazaō/spring into life 104
生 γεννητός gennētos/born 62,296
生成 γένεσις, γένημα genesis, genēma/birth, becoming 421
生活 ζῶω zuō t'/live 247,282
生命 ζωή zōē/life 122,165,314
圣经 γραφή graphē/scripture 26
圣殿帐幕 ἱερόν hieron/temple 55
圣所 σκηνή skēnē/tent 55
侍奉 λατρεία latreia/service 55,212
实现,应验,成全 πληρῶω plēroō/fulfill 26,27,47,61
使徒 αποστολος apostolos/apostle 113
世界 κόσμος kosmos/world 136,239,257,296,306
时代 αἰών aiōn/age 140,213,259
实体,属性 οὐσία ousia/substance, property 40
受造物 κτίσμα ktisma/creature 192
死亡 θάνατος thanatos/death 161,258
赎罪 λύτρωσις, λυτρόω lytrōsis, lytroō/redemption, redeeming 64,86,166
赎价 λύτρον lytron/ransom 166
赎罪者 λυτρωτής lytrōtēs/redcemer 297

T

- 贪欲,欲望,情欲 ἐπιθυμία / greed, desire 241
 天使,使者 ἄγγελος angelos / angel, messenger 59,350
 统绪 παραστάξις parastaxis/succession 263

W

- 完成 τελειόω teleioō / complete 105,332,386
 万有 πάντη pantē / all things 93,190,192,236
 文士 γραμματεὺς grammateus/scribe 37
 我是 ἐγώ εἰμι egō eimi / I am 279

X

- 喜悦 χαίρω chairō/rejoice 14
 先知 προφήτης prophētēs / prophet 310
 显示 φαίγω, φανερώ phaiō, phaneroō / show, appearance 236,299
 相信 πιστεύω pisteuō / believe 149,164,228,235,299
 信仰 πίστις pistis / faith 111,136,149,218
 形质,小学 στοιχεῖα stoicheia / element, elementary doctrine 243,259
 心意 καρδιά kardia / heart 182
 新 καινός kainos / new 165,171,419
 形式,类型 μορφή morphē / form, pattern 157,168,182,352
 形象,影象 εἰκὼν eikōn / image 19,29,157,182,238
 型相,形状 εἶδος, ἰδέα, εἶδον eidos, eidos, idea, eidon / form, shown 28,40,352
 型相,原型 ὑποτύπωσις hypotypōsis / form, prototype 157,352
 幸福 ευτυχία eutuchia / happiness 183
 行传,实践 πράξις praxis / act, practice 104
 虚空 ματαιότης mataiotēs / emptiness 190
 宣讲 κήρυγμα kērygma / proclamation 121,218,271,272,297
 学校 σχολή scholē / school 235

Y

- 样式,相同 ὁμοίωσις homoiōsis / same 164,182,184,240,241
 意图 βούλημα boulēma / purpose 258
 意愿 βούλομαι boulomai / wish 243
 意志 θέλησις thelēsis / will 178,199

- 异能 δύνάμεις dynamesin/power 39,117,285 注1
婴孩 νήπιος nēpios/infant 46
儿女 τέκνον teknon/little child 46
影子,影象 σκιά skia/shadow 28,240
拥有 ἔχω echō/have 143
有 ἐνι eni/there is 296
友爱 φιλία philia/friendship 335
永久 αἰδῖος aidios/eternal 282,314,421
预象 τυπος, ἀντίτυπος typos, typos, antitypos/type, copy 28,29,151,155,352
预定 προορίσας proorisas/predestine 239
预言 προφητεία prophēteia/prophecy 351,383
预知 πρόγνωσις prognōsis/foreknowledge 194
欲爱 ἔρρος eros/love 218
逾越节 πάσχα pascha/Passover 332
喻言 παραβολή, παροιμία parabolē, paroimia/parable 46
原因 αἰτία aitia/cause 245
约 διαθηκή diathēkē/covenant 42,398

Z

- 赞颂 αἰνέω aineō/praise 23 注3
长子 πρωτότοκος prōtotokos/firstborn 62
哲学 φιλοσοφία philosophia/philosophy 258
真理 ἀλήθεια alētheia/truth 142,272,296,299
真 ἀληθής alēthēs/true 272
真实 ἀληθεύω alētheuō/truthful 272,273
真象 χαρακτήρ charaktēr/character 29,238
正义,义 δικαιοσύνη dikaiosynē/justice, righteousness 169
知 ἐπιγινώσκω epiginōskō/know 236
知道 γνωστός gnōstos/known 175
知识 ἐπίγνωσις epignōsis/knowledge 54,214,236
至高者 ὕψιστος hypsistos/highest 54
智慧 σοφία sophia/wisdom 46,235,236,401
中保 μεσίτης mesitēs/mediator 106
总结 τέλος telos/end 134,201
种族 γένος genos/nation 187
种子 σπέρμα sperma/seed 239

- 众人 οχλος ochlos/crowd 66,409
主 κύριος kyrios/Lord 18,41,156,298
祝福 εὐλογέω eulogeō/ bless 64
专一 ὕαλος hyalos/crystal 215
子女,孩子 παιδάριον paidarion/child 22
自我 ἐγώ egō/self 172,214
自由 ἐλευθερία eleutheria/liberty 169
自由人 ἀπελεύθερος apeleutheros/freedperson 169
罪 ἁμάρτημα hamartēma/sin 258
罪人 ἁμαρτωλός hamartōlos/sinner 75 注 1
罪行,恶 κακοῦργος kakourgos/criminal 144,177
做 πράσσω prassō/do 175

全书参考文献

一 中文文献

- 丁道尔旧约圣经注译.台北:校园书房
丁道尔新约圣经注译.台北:校园书房
历代基督教信经.香港:基督教文艺出版社,1989
圣经考释大全.香港:基督教文艺出版社,1982
奥古斯丁.上帝之城(三册).香港:道风书店,2004
奥特.信仰的回答.香港:道风书店,2005
巴利.圣经地理.香港:基督教文艺出版社,1987
巴特.罗马书释义.香港:道风出版社,1998
贝瑞.神在基督里.香港:基督教文艺出版社,1987
比德.英吉利教会史.商务印书馆,1991
比德.英吉利教会史.商务印书馆,1991
大卫·施特劳斯.耶稣传(二卷).商务印书馆,1981
德尔图良.护教篇.上海三联书店,2007
弗雷泽.《旧约》中的民俗.复旦大学出版社,2010
福兰克弗特.王权与神祇(二册).上海三联书店,2007
海斯等.世界史(上册).三联书店,1974
黑格尔.精神现象学(二卷).商务印书馆,1997
霍布斯.利维坦.商务印书馆,1992
霍珀.信仰的危机.宗教文化出版社,2006

- 加尔文.基督教要义(三册).香港:基督教文艺出版社,1991
- 克劳斯维茨.战争论(三卷).商务印书馆,1978
- 列维-斯特劳斯.野性的思维.商务印书馆,1987
- 楼望皓.新疆婚俗.新疆人民出版社,2006
- 路德.路德选集(二册).香港:基督教文艺出版社,1991
- 路德.马丁·路德文选.中国社会科学出版社,2003
- 麦道卫.新铁证待判.宗教文化出版社,2006
- 麦资基.新约导论.香港:基督教文艺出版社,1976
- 帕斯卡.思想录.商务印书馆,1997
- 祁霍华、杨富兰.新约圣经探源.香港:基督教文艺出版社,1990
- 塞西斯·罗斯.简明犹太民族史.山东大学出版社,1997
- 施米特.政治的概念.上海人民出版社,2004
- 斯宾诺莎.神学政治论.商务印书馆,1997
- 塔西佗.编年史(二册).商务印书馆,2005
- 韦斯特马克.人类婚姻史.李彬译(二卷).商务印书馆,2002
- 希罗多德.历史(二册).商务印书馆,2005
- 徐旭生.中国上古史的传说时代.科学出版社,1960
- 杨牧谷主编.当代神学词典(二册).台北:校园书房,1997
- 优西比乌.教会史.三联书店,2009
- 约翰·德雷恩.新约概论.北京大学出版社,2005
- 约瑟夫.约瑟夫著作精选.北京大学出版社,2004
- 周一良、吴于廑主编.世界通史.(中古部分).人民出版社,1980
- 朱龙华.世界历史.(上古部分).北京大学出版社,1991

二 英文文献

- Expositor's Bible Commentary*, 12 vols, Grand Rapids: Zondervan, 1979ff
- Abraham, W.J., *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism*, Oxford University Press, 1982
- Aharoni, Y., *The Land of the Bible*, Philadelphia: Westminster, 1979
- Albright, W. F., *Archaeology and Religion of Israel*, 3rd ed., Johns Hopkins Press, 1953
- Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity*, 2nd ed., New York: Doubleday Anchor Books, 1957
- Albright, W. F., *Matthew*, Garden City: Doubleday, 1971
- Alford, H., *The Greek Testament*, 4 vols, Chicago: Moody, 1958

- Allis, O. T., *The Unity of Isaiah*, Philadelphia: Presbyterians and Reformed, 1950
- Alster, B., *The Instructions of Shuruppak*, Copenhagen: Akademisk Forlag, 1974
- Alt, A., *Essays in Old Testament History and Religion*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1968
- Andersen, F. I., *Job: An Introduction and Commentary*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1976
- Andersen, F. I., *The Sentence in Biblical Hebrew*, The Hague: Mouton, 1974
- Anderson, B. W., *Understanding the Old Testament*, Prentice-Hall, 1957
- Archer, G., *A Survey of Old Testament Introduction*, Chicago: Moody, 1974
- Bailey, K., *Poet and Peasant*, Grand Rapids: Eerdmans, 1977
- Barclay, W., *The Revelation of John*, 2 vols, Philadelphia: Westminster, 1976
- Barth, K., *Christ and Adam*, New York: Harper, 1956
- Barth, K., *Church Dogmatics*, Edinburgh: Clark, T & T. 1956ff
- Blomberg, C. L., *Historical Reliability of the Gospels*, Leicester: InterVarsity, 1987
- Bornkamm, G. etc., *Tradition and Interpretation in Matthew*, London: SCM, 1963
- Botterweck, G. J. ed., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974
- Bratcher, R. G. and Nida, E. A., *Translator's Handbook on Mark*, Leiden: E. J. Brill, 1961
- Bray, G., *Biblical Interpretation*, Downers Grove: InterVarsity, 1996
- Bright, J., *A History of Israel*, Philadelphia: Westminster, 1972
- Brown, R. E., *Introduction to The Gospel according to John*, New York: Doubleday, 1986
- Brueggemann, W., *First and Second Samuel*, Louisville: John Knox, 1990
- Brueggemann, W., *Theology of the Old Testament*, Minneapolis: Fortress Press, 1977
- Bryce, G. E., *A Legacy of Wisdom*, Lewisburg, Penn.: Bocknell University Press, 1979
- Buber, M., *On the Bible*, New York: Schocken, 1982
- Bultmann, R., *Kerygma and Myth*, New York: Harper Corchbooks, 1961
- Bultmann, R., *Jesus and the Word*, New York: Scribner, 1934
- Bultmann, R., *The Gospel of John*, Oxford: Blackwell, 1971
- Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, 2 vols, New York: Charles

- Scribner's Sons, 1951 - 1955
- Burton, E. W. , *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* , Edinburgh: T & T. Clark, 1921
- Calvin J. , *Commentary on the Epistle to the Hebrews* , Edinburgh: 1963
- Calvin, J. , *Commentary on the Book of Psalms* , Grand Rapids: Eerdmans, 1963
- Carson, D.A. ed. , *Scripture and Truth* , Grand Rapids: Zondervan, 1983
- Carson, D.A. , *The Gospel according to John* , Grand Rapids: Apollos, 1991
- Cerny, L. , *Ancient Egyptian Religion* , London: Hutchinson's University Library, 1952
- Charles, R. H. , *The Revelation of St. John* , Edinburgh: T & T. Clark, 1920
- Charlesworth, J. H. ed. , *The Old Testament Pseudepigrapha* , 2 vols, New York: Doubleday, 1983, p.91
- Childe, V. G. , *What happened in History* , Penguin Books, 1942
- Christensen, D. L. , *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy* , Missoula: Scholars
- Clement, R. E. , *God's Chosen People* , Valley Forge: Judson 1969
- Clifford, R. J. , *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* , Harvard University Press, 1972
- Coggins, R. J. , and J. L. Houlden, ed. , *A Dictionary of Biblical Interpretation* , Philadelphia: Westminster, 1990
- Conzelmann, H. , *Theology of St. Luke* , New York: Harper & Row, 1960
- Craigie, P. C. , *The Book of Deuteronomy* , Grand Rapids: Eerdmans, 1976
- Cross, F. M. , *Canaanite Myth and Hebrew Epic* , Harvard University Press
- Dalton, W. J. , *Christ's Proclamation to the Spirits* , Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965
- Davies, W. D. , *Paul and Rabbinic Judaism* , London: SPCK, 1955
- Davies, W. D. , *The Setting of the Sermon on the Mount* , Cambridge University Press, 1963
- Davis, S. , *The Debate about the Bible* , Philadelphia: Westminster, 1977
- Dibelius, M. , *Form Tradition to Gospel* , New York: Charles Scribner's Sons, 1961
- Dockery, D. S. etc. ed. , *Foundations for Biblical Interpretation* , Nashville, Tenn: Broadman & Holman, 1994
- Dockery, D. *The Doctrine of the Bible* , Nashville: Convention Press, 1991
- Dodd, C. H. , *Historical Tradition in the Fourth Gospel* , Cambridge University Press, 1963
- Doeve, J. J. W. , *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* , Assen: Van

- Gorcum, 1954
- Dougherty, R. P., *Nabonidus and Belshazzar*, Yale University Press, 1929
- Driver, S. R., *The Babylonian Laws*, Oxford: Clarendon, 1956
- Drury, J., *Tradition and Design in Luke's Gospel*, London: Longman, 1976
- Dubarle, A. M., *The Biblical Doctrine of Original Sin*, London: Geoffrey, 1967
- Eaton, J. H., *Kingship and the Psalms*, Naperville: Allenson, 1976
- Erickson, M., *Christian Theology*, 2nd., Baker Books, 2004
- Evans, G. R., *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation*, Cambridge University Press, 1985
- Evens, R. F., *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, New York: Seabury, 1968
- Ford, D., *The Abomination of Desolation in Biblical Eschatology*, Washington, D. C.: Press of America, 1979
- Gerhardsson, B., *The Reliability of the Gospel Tradition*, Peabody: Hendrickson, 2001
- Ginsburg, H. L., *Studies in Daniel*, New York: Jewish Theological Seminary, 1948
- Goppelt, L., *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, Grand Rapid: 1982
- Gordis, R., *The Book of God and Man*, University of Chicago Press, 1978
- Gordon, C. H., *The Common Background of Greek and Hebrew Civilization*, New York: Norton, 1965
- Gordon, R. P., I and II *Samuel*, Philadelphia: Westminster, 1964
- Grenz, S. J. and Olson, R. E., *20th Century Theology*, Downers: InterVarsity, 1992
- Grant, R. M., *The Second Century Christianity: A Collection of Fragments*, London: SPCK, 1946
- Grotius H., *The Truth of the Christian Religion*, New York: DaCapo, 1971
- Gunkel, H., *The Legends of Genesis*, New York: Schocken, 1966
- Gwatkin, H. M., *Selections from Early Christian Writers*, 2ed. ed. London: Macmillan, 1897
- Hackett, J., *The Balaam Text*, Chico: Scholars Press, 1980
- Haenchen, E., *A Commentary on the Gospel of John*, 2 vols, Fortress, 1984
- Hahn, H. F., *The Old Testament in Modern Research*, London: S. C. M., 1956
- Hallo, W. W., *The Ancient Near East*, New York: Harcourt, 1971
- Harnack, A., *What is Christianity?* Philadelphia: Fortress, 1957
- Hauser A. J. and Watson, D. F., *A History of Biblical Interpretation*, Grand Rap-

- ids, Eerdmans, 2003
- Hauser, A. J. and Watson, D. F., *A History of Biblical Interpretation*, vol. 1, Grand Rapids, Eerdmans, 2003
- Hendriksen, W., *More than Conquerors*, Grand Rapids: Baker, 1944
- Hengstenberg, E. W., *A Dissertation of the History and Prophesiers of Balaam*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1948
- Hermer, C. J., *Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tübingen: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 49, 1989
- Heureux, C. E. L., *Rank among the Canaanite Gods*, Scholars, 1979
- Hill, D., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972
- Hodge, C., *Systematic Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1952
- Howley, G. C. D. ed., *A New Testament Commentary*, London: Pickering & Inglis, 1969
- Hyers, C., *The Meaning of Creation : Genesis and Modern Science*, Atlanta: John Knox, 1984
- Joel, B., etc., ed., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1992
- Johnson, A., *Revelation*, Grand Rapids: Zondervan, 1981
- Johnson, D. W., *Discipleship on the Edge*, Vancouver: Regent College Publishing, 2004
- Kaiser, W. C., *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids: Zondervan, 1978
- Keil, C. F., *Biblical Commentary on the Old Testament*, Eerdmans, 1949
- Keil, C. F., *The Books of Kings*, Grand Rapids: Eerdmans, 1954
- Khler, M., *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, Philadelphia, 1964
- Kierkegaard, S., *Fear and Trembling*, Princeton University Press, 1983
- Kindner, D., *The Proverbs*, Downers Grove: InterVarsity, 1964
- Kirkpatrick, A. F., *The Book of Psalms*, Cambridge: The University Press, 1902
- Klausner, J., *The Messianic Idea in Ancient Israel*, Macmillan, 1955
- Kline, M. G., *The Structure of Biblical Authority*, 1972
- Kline, M. G., *Treaty of the Great King : the Covenant Structure of Deuteronomy*, Grand Rapids: Eerdmans, 1963
- Krodel, G. A., *Revelation*, Minneapolis: Augsburg, 1989
- Kugel, J. L., *The Bible as It Was*, Cambridge, MA.: Belknap Press of Harvard, 2001

- Kuhl, C. , *The Prophets of Israel* , Oliver & Boyd, 1960
- Ladd, G.E. , *Genesis : A Commentary* , Philadelphia: Westminster, 1973
- Ladd, G.E. , *A Commentary on the Revelation of John* , Grand Rapid: Eerdmans, 1972
- Ladd, G.E. , *The New Testament and Criticism* , Grand Rapids: Eerdmans, 1966
- Lane, W.L. , *The Gospel according to Mark* , Grand Rapid: Eerdmans, 1974
- Lang, A. , *The Making of Religion* , London: Routledge/Thoemmes, 1996
- Lichtheim, M. ed. , *Ancient Egyptian Literature* , Berkeley University of California Press, 1975
- Lindblom, J. , *A Study on the Immanuel Section in Isaiah 7 : 1 - 9 : 6* , Lund: Gleerup, 1958
- Longencher, R. , *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* , Grand Rapid: Eerdmans, 1975
- Longman III, T. , *The Book of Ecclesiastes* , Grand Rapids: B. Eerdmans, 1998
- Loretz, O. , *The Truth of the Bible* , 1968
- Maier, G. , *Biblical Hermeneutics* , Wheaton: Crossway, 1994
- Marshall, I. H. , *Luke : Historian and Theologian* , Grand Rapids: Zondervan, 1971
- Marxsen, W. , *Mark the Evangelist* , New York: Abingdon, 1969
- McArthur, H. K. , *Understanding the Sermon on the Mount* , New York: Harper and Row, 1960
- McKim, D. K. ed. , *A Guide to Contemporary Hermeneutics* , Grand Rapids: Eerdmans, 1986
- McLachlan, H.J. *Socinianism in Seventeenth Century England* , Oxford: 1951
- Meek, T.J. , *Hebrew Origins* , New York: Harper & Brothers, 1950
- Metzger, B.M. , *The New Testament , Its Background , Growth , and Contesnt*
- Miller, J.M. , *Old Testament and the Historian* , Philadelphia: Fortress, 1976
- Minear, P.S. , *I Saw a New Earth* , Cleveland: Corpus Books, 1968
- Moo, D.J. , *The Epistle to the Romans* , Eerdmans, 1996
- Morgan, R. , *Biblical Interpretation* , Oxford University Press, 1988
- Morris, L. , *The Gospel according to John* , Grand Rapids: Eerdmans, 1995
- Moscatti, S. , *Ancient Semitic Civilizations* , London: Elek Books, 1957
- Moulton, J.H. , *New Testament Greek* , Edinburgh: Clark, 1960
- Mounce, R.H. , *The Book of Revelation* , rev. , Grand Rapids: Eerdmans, 1997
- Müller, M. , *Anthropological Religion* , London: Routledge/Thoemmes, 1997
- Murray, J. , *Principles of Conduct* , Grand Rapid: Eerdmans, 1957

- Murray, J. , *The Imputation of Adam's Sin* , Phillipsburg, N. J. : Presbyterian & Reformed, 1959
- Newsome, J. D. , *By the Waters of Babylon* , Atlanta: John Knox, 1979
- Noth, M. , *The Deuteronomistic History* , Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament, 1981
- Nygren, A. , *Commentary on Romans* , Philadelphia: Fortress, 1949
- Osborne, G. R. , *Hermeneutical Spiral* , Downers Grover: InterVarsity, 1991
- Pannenberg, W. , *Anthropology in Theological Perspective* , Philadelphia: Westminster, 1985
- Paton, L. B. , *A Critical and Exegetical Commentray on the Book of Esther* , Edinburgh: T. Clark, 1908
- Payne, J. B. ed. , *New Perspectives on the Old Testament* , Waco, Tex. : Word, 1970
- Payne, J. B. , *The Theology of the Older Testament* , Grand Rapids: Zondervan, 1962
- Pfeiffer, R. H. , *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* , New York: Harper & Brothers, 1949
- Pfeiffer, R. H. , *Introduction to the Old Testament* , New York: Harper, 1948
- Philo, *Creation* , Loeb Classical Library, Harvard University Press
- Pohle, J. , *Eschatogy, or , The Catholic Doctrine of the Last Things* , St. Louis: B. Herder, 1971
- Pope, H. M. , *Song of Songs* , Anchor Bible, Garden City, N. Y. : Doubleday, 1977
- Pritchard, J. B. ed. , *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* , Princeton University Press, 1969
- Rabil, A. , *Erasmus and the New Testament* , San Antonio: Trinity University Press, 1972
- Rad, G. , *Old Testament Theology* , vol.2, 1965
- Rad, G. , *Problems of the Hexateuch and Other Essays* , New York: McGraw-Hill, 1966
- Ricciotti, G. , *The History of Israel* , Milwaukee: Bruce, 1958
- Robinson, H. W. , *Inspiration and Revelation in the Old Testament* , Oxford: Clarendon, 1946
- Ross, A. P. , *Creation & Blessing* , Grand Rapid: Baker Books, 1988
- Rowley, H. H. , *From Joseph to Joshua* , Oxford University Press, 1959
- Rowley, H. H. , *The Biblical Doctrine of Election* , London: Lutterworth, 1950
- Sagan, C. , *The Dragons of Eden* , New York: Random House, 1977

- Schwarz, W. , *Principles and Problems of Biblical Translation* , Cambridge University Press, 1955
- Schweitzer, A. , *The Quest of the Historical Jesus* , New York: Macmillan, 1960
- Scott, R.B. , *The Relevance of the Prophets* , Macmillan, 1944
- Silva, M. , *Has the Church Misread the Bible ?* Grand Rapids: Zondervan, 1987
- Skilton, J. ed. , *The Law and the Prophets* , N. J. : Presbyterian and Reformed, 1974
- Smalley, B. , *The Gospels in Schools, 1100 -1280* , London: Hambledon, 1985
- Stark, R. , *One True God* , Princeton University Press, 2001
- Streeter, B.H. , *The Four Gospels* , London: Macmillan, 1924
- Strong, A.H. , *Systematic Theology* , Westwood, N.J. : Revell, 1907
- Tablbert, C.H. , *Literary Patterns* , Missoula, Mont. : Scholars, 1974
- Thiele, E.D. , *A Chronology of Hebrew Kings* , Grand Rapid: Zondervan, 1977
- Thiele, E. R. , *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* , Grand Rapids: Eerdmans, 1965
- Thompson, W.G. , *Matthew's Advice to a Divided Community* , Rome: BIP
- Trible, P. , *Texts of Terror* , Philadelphia: Fortress, 1984
- Tsevat, M. , *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies* , New York: Ksevat House, 1980
- Unger, M. F. , *Israel and the Aramaeans of Damascus* , London: James Clarke, 1957
- Vaux, R. , *The Early History of Israel* , Philadelphia: Westminster, 1978
- Vaux, R. , *Ancient Israel* , New York: McGraw-Hill, 1961
- Vriezen, C. , *An Outline of Old Testament Theology* , Oxford: Blackwell, 1970
- Weinfeld, M. , *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* , 1972
- Weiss, J. , *Jesus' Teaching on the Kingdom of God* , 1892
- Welch, G.F. , *Kings and Prophets of Israel* , London: Lutterworth, 1952
- Wellhausen, J. , *Prolegomena to the History of Ancient Israel* , New York: World, 1965
- Wenham, J.W. , *Genesis 1 -15* , Waco: Word, 1987
- Westermann, C.D. , *Genesis* , 2 vols, Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984
- Westermann, C.D. , *The Promises to the Fathers* , Philadelphia: Fortress, 1980
- Westermann, C.D. , *The Praise of God in the Psalms* , Richmond: Knox, 1965
- Wheelwright, P. , *Metaphor and Reality* , Bloomington and London: Indiana University Press, 1962
- Whitley, C.F. , *The Exile Age* , Philadelphia: Westminster, 1976

- Whybray, R. N. *The Succession Narrative*, London: SCM, 1968
- Wilcock, M., *The Message of Revelation*, Downers Grove: Inter-Varsity, 1975
- Wiley, H. O. *Christian Theology*, Kansas: Beacon Hill, 1958
- Wood, L. J., *A Survey of Israel's History*, Zondervan, 1986
- Woolley, C. L., *Ur of the Chaldees*, New York: Penguin, 1940
- Wright, G. E., *The Old Testament against Its Environment*, London: S. C. M., 1950
- Wright, G. E., *Biblical Archaeology*, Philadelphia: Westminster, 1977
- Wright, G. E., *God Who Acts*, London: S. G. M., 1952
- Wright, G. E., *The Mission of God*, Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 2006
- Wyatt, N., *Religious Texts from Ugarit*, Sheffield Academic Press, 1998
- Young, E. J., *The Book of Isaiah*, 2 vols, Grand Rapids: Eerdmans, 1974

凤凰文库书目

一、马克思主义研究系列

- 《走进马克思》 孙伯鍈 张一兵 主编
《回到马克思:经济学语境中的哲学话语》 张一兵 著
《当代视野中的马克思》 任平 著
《回到列宁:关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》 张一兵 著
《回到恩格斯:文本、理论和解读政治学》 胡大平 著
《国外毛泽东学研究》 尚庆飞 著
《重释历史唯物主义》 段忠桥 著
《资本主义理解史》(6卷) 张一兵 主编
《阶级、文化与民族传统:爱德华·P. 汤普森的历史唯物主义思想研究》 张亮 著
《形而上学的批判与拯救》 谢永康 著
《21世纪的马克思主义哲学创新:马克思主义哲学中国化与中国化马克思主义哲学》
李景源 主编
《科学发展观与和谐社会建设》 李景源 吴元梁 主编
《科学发展观:现代性与哲学视域》 姜建成 著
《西方左翼论当代西方社会结构的演变》 周穗明 王玫 等著
《历史唯物主义的政治哲学向度》 张文喜 著
《信息时代的社会历史观》 孙伟平 著
《从斯密到马克思:经济哲学方法的历史性阐释》 唐正东 著
《构建和谐社会的政治哲学阐释》 欧阳英 著
《正义之后:马克思恩格斯正义观研究》 王广 著
《后马克思主义思想史》 [英]斯图亚特·西姆 著 吕增奎 陈红 译
《后马克思主义与文化研究:理论、政治与介入》 [英]保罗·鲍曼 著 黄晓武 译
《市民社会的乌托邦:马克思主义的社会历史哲学阐释》 王浩斌 著

二、政治学前沿系列

- 《公共性的再生产:多中心治理的合作机制建构》 孔繁斌 著
《合法性的争夺:政治记忆的多重刻写》 王海洲 著
《民主的不满:美国在寻求一种公共哲学》 [美]迈克尔·桑德尔 著 曾纪茂 译
《权力:一种激进的观点》 [英]斯蒂芬·卢克斯 著 彭斌 译
《正义与非正义战争:通过历史实例的道德论证》 [美]迈克尔·沃尔泽 著 任辉献 译
《自由主义与现代社会》 [英]理查德·贝拉米 著 毛兴贵 等译
《左与右:政治区分的意义》 [意]诺贝托·博比奥 著 陈高华 译
《自由主义中立性及其批评者》 [美]布鲁斯·阿克曼 等著 应奇 编
《公民身份与社会阶级》 [英]T. H. 马歇尔 等著 郭忠华 刘训练 编
《当代社会契约论》 [美]约翰·罗尔斯 等著 包利民 编
《马克思与诺齐克之间》 [英]G. A. 柯亨 等著 吕增奎 编
《美德伦理与道德要求》 [英]欧若拉·奥尼尔 等著 徐向东 编
《宪政与民主》 [英]约瑟夫·拉兹 等著 佟德志 编
《自由多元主义的实践》 [美]威廉·盖尔斯敦 著 佟德志 苏宝俊 译

《国家与市场:全球经济的兴起》 [美]赫尔曼·M. 施瓦茨 著 徐佳 译

《税收政治学:一种比较的视角》 [美]盖伊·彼得斯 著 郭为桂 黄宁莺 译

《控制国家:从古希腊至今的宪政史》 [美]斯科特·戈登 著 应奇 陈丽微 孟军 李勇 译

《社会正义原则》 [英]戴维·米勒 著 应奇 译

《现代政治意识形态》 [澳大利亚]安德鲁·文森特 著 袁久红 译

《新社会主义》 [加]艾伦·伍德 著 尚庆飞 译

《政治的回归》 [英]尚塔尔·墨菲 著 王恒 臧佩洪 译

《自由多元主义》 [美]威廉·盖尔斯敦 著 佟德志 庞金友 译

《政治哲学导论》 [英]亚当·斯威夫特 著 余江涛 译

《重新思考自由主义》 [英]理查德·贝拉米 著 王萍 傅广生 周春鹏 译

《自由主义的两张面孔》 [英]约翰·格雷 著 顾爱彬 李瑞华 译

《自由主义与价值多元论》 [英]乔治·克劳德 著 应奇 译

《帝国:全球化的政治秩序》 [美]迈克尔·哈特 [意]安东尼奥·奈格里 著 杨建国 范一亭 译

《反对自由主义》 [美]约翰·凯克斯 著 应奇 译

《政治思想导读》 [英]彼得·斯特克 大卫·韦戈尔 著 舒小昀 李霞 赵勇 译

《现代欧洲战争与社会变迁:大转型再探》 [英]桑德拉·哈尔珀琳 著 唐皇凤 武小凯 译

《道德原则与政治义务》 [美]约翰·西蒙斯 著 郭为桂 李艳丽 译

《政治经济学理论》 [美]詹姆斯·卡波拉索 戴维·莱文 著 刘骥 等译

《民主国家的自主性》 [英]埃里克·A. 诺德林格 著 孙荣飞 等译

《强社会与弱国家:第三世界的国家社会关系及国家能力》 [英]乔·米格德尔 著 张长东 译

《驾驭经济:英国与法国国家干预的政治学》 [美]彼得·霍尔 著 刘骥 刘娟凤 叶静 译

《社会契约论》 [英]迈克尔·莱斯诺夫 著 刘训练 等译

《共和主义:一种关于自由与政府的理论》 [澳]菲利普·佩蒂特 著 刘训练 译

《至上的美德:平等的理论与实践》 [美]罗纳德·德沃金 著 冯克利 译

《原则问题》 [美]罗纳德·德沃金 著 张国清 译

《社会正义论》 [英]布莱恩·巴利 著 曹海军 译

《马克思与西方政治思想传统》 [美]汉娜·阿伦特 著 孙传钊 译

《作为公道的正义》 [英]布莱恩·巴利 著 曹海军 允春喜 译

《古今自由主义》 [美]列奥·施特劳斯 著 马志娟 译

《公平原则与政治义务》 [美]乔治·格劳斯科 著 毛兴贵 译

《谁统治:一个美国城市的民主和权力》 [美]罗伯特·A. 达尔 著 范春辉 等译

《论伦理精神》 张康之 著

《人权与帝国:世界主义的政治哲学》 [英]科斯塔斯·杜兹纳 著 辛亨复 译

《阐释和社会批判》 [美]迈克尔·沃尔泽 著 任辉献 段鸣玉 译

《全球时代的民族国家:吉登斯讲演录》 [英]安东尼·吉登斯 著 郭忠华 编

《当代政治哲学名著导读》 应奇 主编

《拉克劳与墨菲:激进民主想象》 [美]安娜·M. 史密斯 著 付琼 译

《英国新左派思想家》 张亮 编

《第一代英国新左派》 [英]迈克尔·肯尼 著 李永新 陈剑 译

三、纯粹哲学系列

《哲学作为创造性的智慧:叶秀山西方哲学论集(1998—2002)》 叶秀山 著

《真理与自由:康德哲学的存在论阐释》 黄裕生 著

《走向精神科学之路:狄尔泰哲学思想研究》 谢地坤 著
 《从胡塞尔到德里达》 尚杰 著
 《海德格尔与存在论历史的解构:〈现象学的基本问题〉引论》 宋继杰 著
 《康德的信仰:康德的自由、自然和上帝理念批判》 赵广明 著
 《宗教与哲学的相遇:奥古斯丁与托马斯·阿奎那的基督教哲学研究》 黄裕生 著
 《理念与神:柏拉图的理念思想及其神学意义》 赵广明 著
 《时间性:自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》 王恒 著
 《意志及其解脱之路:叔本华哲学思想研究》 黄文前 著
 《真理之光:费希特与海德格尔论 SEIN》 李文堂 著
 《归隐之路:20 世纪法国哲学的踪迹》 尚杰 著
 《胡塞尔直观概念的起源:以意向性为线索的早期文本研究》 陈志远 著
 《幽灵之舞:德里达与现象学》 方向红 著
 《形而上学与社会希望:罗蒂哲学研究》 陈亚军 著
 《福柯的主体解构之旅:从知识考古学到“人之死”》 刘永谋 著
 《中西智慧的贯通:叶秀山中国哲学文化论集》 叶秀山 著
 《学与思的轮回:叶秀山 2003—2007 年最新论文集》 叶秀山 著
 《返回爱与自由的生活世界:纯粹民间文学关键词的哲学阐释》 户晓辉 著
 《心的秩序:一种现象学心学研究的可能性》 倪梁康 著
 《生命与信仰:克尔凯郭尔假名写作时期基督教哲学思想研究》 王齐 著

四、宗教研究系列

《汉译佛教经典哲学研究》(上下卷) 杜继文 著
 《中国佛教通史》(15 卷) 赖永海 主编
 《中国禅宗通史》 杜继文 魏道儒 著
 《佛教史》 杜继文 主编
 《道教史》 卿希泰 唐大潮 著
 《基督教史》 王美秀 段琦 等著
 《伊斯兰教史》 金宜久 主编
 《中国律宗通史》 王建光 著
 《中国唯识宗通史》 杨维中 著
 《中国净土宗通史》 陈扬炯 著
 《中国天台宗通史》 潘桂明 吴忠伟 著
 《中国三论宗通史》 董群 著
 《中国华严宗通史》 魏道儒 著
 《中国佛教思想史稿》(3 卷) 潘桂明 著
 《禅与老庄》 徐小跃 著
 《中国佛性论》 赖永海 著
 《禅宗早期思想的形成与发展》 洪修平 著
 《基督教思想史》 [美]胡斯都·L. 冈察雷斯 著 陈泽民 孙汉书 司徒桐 莫如喜 陆俊杰 译

五、人文与社会系列

《环境与历史:美国和非非洲化自然的比较》 [美]威廉·贝纳特 彼得·科茨 著 包茂红 译
 《阿伦特为什么重要》 [美]伊丽莎白·扬-布鲁尔 著 刘北成 刘小鸥 译

《现代性的哲学话语》 [德]于尔根·哈贝马斯 著 曹卫东 等译
 《追寻美德:伦理理论研究》 [美]A. 麦金太尔 著 宋继杰 译
 《现代社会中的法律》 [美]R. M. 昂格尔 著 吴玉章 周汉华 译
 《知识分子与大众:文学知识界的傲慢与偏见,1880—1939》 [英]约翰·凯里 著 吴庆宏 译
 《自我的根源:现代认同的形成》 [加拿大]查尔斯·泰勒 著 韩震 等译
 《社会行动的结构》 [美]塔尔科特·帕森斯 著 张明德 夏遇南 彭刚 译
 《文化的解释》 [美]克利福德·格尔茨 著 韩莉 译
 《以色列与启示:秩序与历史(卷1)》 [美]埃里克·沃格林 著 霍伟岸 叶颖 译
 《城邦的世界:秩序与历史(卷2)》 [美]埃里克·沃格林 著 陈周旺 译
 《战争与和平的权利:从格劳秀斯到康德的政治思想与国际秩序》 [美]理查德·塔克 著 罗炯 等译
 《人类与自然世界:1500—1800年间英国观念的变化》 [英]基思·托马斯著 宋丽丽 译
 《男性气概》 [美]哈维·C. 曼斯菲尔德 著 刘玮 译
 《黑格尔》 [加拿大]查尔斯·泰勒 著 张国清 朱进东 译
 《社会理论和社会结构》 [美]罗伯特·K. 默顿 著 唐少杰 齐心 等译
 《个体的社会》 [德]诺贝特·埃利亚斯 著 翟三江 陆兴华 译
 《象征交换与死亡》 [法]让·波德里亚著 车槿山 译
 《实践感》 [法]皮埃尔·布迪厄 著 蒋梓骅 译
 《关于马基雅维里的思考》 [美]利奥·施特劳斯 著 申彤 译
 《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》 [美]迈克尔·沃尔泽 著 褚松燕 译
 《传统的发明》 [英]E. 霍布斯鲍姆 T. 兰格 著 顾杭 庞冠群 译
 《元史学:十九世纪欧洲的历史想象》 [美]海登·怀特 著 陈新 译
 《卢梭问题》 [德]恩斯特·卡西勒 著 王春华 译
 《自足语义学:为语义最简论和言语行为多元论辩护》 [挪威]赫尔曼·开普兰
 [美]厄尼·利珀尔 著 周允程 译
 《历史主义的兴起》 [德]弗里德里希·梅尼克 著 陆月宏 译
 《权威的概念》 [法]亚历山大·科耶夫 著 姜志辉 译

六、海外中国研究系列

《帝国的隐喻:中国民间宗教》 [英]王斯福 著 陈仲丹 译
 《王弼〈老子注〉研究》 [德]瓦格纳 著 杨立华 译
 《章学诚思想与生平研究》 [美]倪德卫 著 杨立华 译
 《中国与达尔文》 [美]詹姆斯·里夫 著 钟永强 译
 《千年末世之乱:1813年的八卦教起义》 [美]韩书瑞 著 陈仲丹 译
 《中华帝国后期的欲望与小说叙述》 黄卫总 著 张蕴爽 译
 《私人领域的变形:唐宋诗词中园林摆设》 王晓山 著 文韬 译
 《六朝精神史研究》 [日]吉川忠夫 著 王启发 译
 《中国社会史》 [法]谢和耐 著 黄建华 黄迅余 译
 《大分流:欧洲、中国及现代世界经济的发展》 [美]彭慕兰 著 史建云 译
 《近代中国的知识分子与文明》 [日]佐藤慎一 著 刘岳兵 译
 《转变的中国:历史变迁与欧洲经验的局限》 [美]王国斌 著 赵冬梅 译
 《中国近代思维的挫折》 [日]岛田虔次 著 甘万萍 译
 《为权力祈祷》 [加]卜正民 著 张华 译

《洪业：清朝开国史》[美]魏斐德 著 陈苏镇 薄小莹 译

《儒教与道教》[德]马克斯·韦伯 著 洪天富 译

《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源，1919—1937》[美]德里克 著 翁贺凯 译

《中华帝国的法律》[美]D. 布朗 等著 朱勇 译

《文化、权力与国家》[美]杜赞奇 著 王福明 译

《中国的亚洲内陆边疆》[美]拉铁摩尔 著 唐晓峰 译

《古代中国的思想世界》[美]史华兹 著 程钢 译 刘东 校

《中国近代经济史研究：明末海关财政与通商口岸市场圈》[日]滨下武志 著 高淑娟 孙彬 译

《中国美学问题》[美]苏源熙 著 卞东坡 译 张强强 朱霞欢 校

《翻译的传说：构建中国新女性形象》胡缨 著 龙瑜成 彭珊珊 译

《〈诗经〉原意研究》[日]家井真 著 陆越 译

《缠足：“金莲崇拜”盛极而衰的演变》[美]高彦颐 著 苗延威 译

《从民族国家中拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》[美]杜赞奇 著 王宪明 高继美 李海燕 李点 译

《传统中国日常生活中的协商：中古契约研究》[美]芮乐伟·韩森 著 鲁西奇 译

《欧几里得在中国：汉译〈几何原本〉的源流与影响》[荷]安国凤 著 纪志刚 郑诚 郑方磊 译

《毁灭的种子：二战及战后的国民党中国》[美]易劳逸 著 王建朗 王贤知 贾维 译

《理解农民中国：社会科学之哲学的事件研究》[美]李丹 著 张天虹 张胜波 译

《18 世纪的中国社会》[美]韩书瑞 罗有枝 著 陈仲丹 译

《开放的帝国：1600 年的中国历史》[美]韩森 著 梁侃 邹劲风 译

《中国人的幸福观》[德]鲍吾刚 著 严蓓雯 韩雪临 伍德祖 译

《明代乡村纠纷与秩序》[日]中岛乐章 著 郭万平 高飞 译

《朱熹的思想世界》[美]田浩 著 王启发 译

《礼物、关系学与国家：中国人际关系与主体建构》杨美慧 著 赵旭东 孙珉 译 张跃宏 校

《美国的中国形象：1931—1949》[美]克里斯托弗·杰斯普森 著 姜智芹 译

《清代内河水运史研究》[日]松浦章 著 董科 译

《中国的经济革命：20 世纪的乡村工业》[日]顾琳 著 王玉茹 张玮 李进霞 译

《明清时代东亚海域的文化交流》[日]松浦章 著 郑洁西 译

《皇帝和祖宗：华南的国家与宗族》科大卫 著 卜永坚 译

《中国善书研究》[日]酒井忠夫 著 刘岳兵 何莺莺 孙雪梅 译

《大萧条时期的中国：市场、国家与世界经济》[日]城山智子 著 孟凡礼 尚国敏 译

《虎、米、丝、泥：晚期中华帝国南部的环境与经济》[美]马立博 著 王玉茹 译

《矢志不渝：明清时期的贞女形象》[美]卢苇菁 著 秦立彦 译

《山东叛乱：1774 年的王伦起义》[美]韩书瑞 著 刘平 唐雁超 译

七、历史研究系列

《世界现代化历程》(6 卷) 钱乘旦 主编

《中国近代通史》(10 卷) 张海鹏 主编

《极端的年代》[英]艾瑞克·霍布斯鲍姆 著 马凡 等译

《漫长的 20 世纪》[意]杰奥瓦尼·阿瑞基 著 姚乃强 译

《在传统与变革之间：英国文化模式溯源》钱乘旦 著

本书是一部非常严肃、很有学术水平的著作，作者赵敦华教授是我国哲学和宗教学研究领域的著名专家，在国际学术界也很有影响。本书的出版有助于促进我国宗教学理论、宗教哲学和基督教学术思想史的发展。

中国社会科学院学部委员 世界宗教研究所所长
中国宗教学会会长 卓新平

我和同事们早就知道赵敦华老师多年来在写一本“大书”。现在看来，这的确是开拓学术新领域的大书，堪称系统神学和基督教哲学、解经学和历史哲学的新综合。赵老师以厚重的哲学史功底和深邃的哲学理论眼光，对《圣经》的全部经文做了系统、精辟、有创意的哲学解释和全景透视，使理性与信仰、真理与启示、拯救与历史、神学与科学融会贯通，书中可圈可点之处比比皆是，可使有理想之人持定心志、开阔视野。从当代圣经研究走出“高阶批判”的阴影和现代哲学摆脱危机的大趋势来看，我相信本书将会产生重要的影响。

北京大学外国哲学研究所所长 哲学系教授
尚新建

上架建议：宗教 历史 哲学

ISBN 978-7-214-06744-9



9 787214 067449 >

定价：93.00 元（上下卷）