

神学文集

2024年11月 Vol.11

十架之道，神之大能

马来西亚浸信会神学院



马来西亚浸信会神学院 神学文集 Vol. 11

二零二四年十一月

顾问： 王美锺

主编： 黄义信

助理编辑： 罗立吉 黄琪珺

封面设计： 黄嘉艺

出版： 马来西亚浸信会神学院

40A-D, Mukim 17, Batu Ferringhi,
11100 Penang, Malaysia

电邮: info@mbts.org.my

电话: (604) 881 1245

网址: <https://www.mbt.org.my/>

ISSN 1675-9761

© 2024 年版权所有，不得翻印

本刊所有文章，乃作者个人意见，不代表神学院的立场。

目录

主编序 / 黄义信

v

专题文章

雷约翰	歌罗西书四章 7-18 节与忠心服事的典范	3
黄义信	彼得前书与坚忍及宣教士的韧性	23
苏东钰	约拿与弥赛亚的预言	41
罗立吉	路加在使徒行传中的反帝国神学	59
李沐语	彼得前书的苦难观 ——以寄居的身份过在世的日子	91
陈志存	重审哥林多前书十四章保罗对先知预言 恩赐的观念	117
黄琪珺	从彼得前书二章 4-10 节看基督徒作为祭 司群体的身份和使命 ——兼谈对个人主义的批判	157

蔡嘉琪	从提多书探讨信徒敬虔生活的正确动力	175
陈美盛	从哥林多前书探讨已婚及独身基督徒的婚姻观	189
吴永基	查理士卫斯理建构神学的进路	201

书评

杨蕙菱	《圣经戏剧：找寻我们再圣经故事中的角色》	227
高兴	《王权与王朝：希伯来圣经神学》	233

序：欢庆神的信实

今年是马来西亚浸信会神学院成立七十周年。在神学院大家庭和伙伴教会一起庆祝这一个里程碑之时，我们想起了神的信实。纵观神学院的历史，神一直信实地供应神学院所需的一切，包括设施、师资和有天赋的学生。

二十世纪 50 代初，浸信会的宣教士和牧者们意识到，随着越来越多的人在马来西亚分享福音，更多新的教会将会被建立起来，而这些教会需要能够传讲和教导圣言的强而有力的领袖。也就是说，为了健康的教会能在马来西亚建立起来，必须制定一些方案来培训这些教会的领袖。为了回应这一需要，他们创办了马来西亚浸信会神学院。马来西亚浸信会于 1953 年成立，当时的领袖们一致同意神学院的目标是“带领神呼召的男男女女更全面地理解神的话语，使他们成为神国更好的工人”¹。

随后，马浸神于 1954 年正式开学，一直到现在，马浸神对这原初的异象从未动摇过。尽管如此，这并不意味着一路上没有遇到过挑战。Bobby 和 Dorothy Evans 在他们记录的马浸神的简史中指出，在 70 年代领袖们意识到神学院在行政管理、师资和财务需要本土化。² 这一转变虽然艰难，但却是必要的。

¹ Bobby and Dorothy Evans, *Great Things He Has Done! A Century of Malaysian Baptist History*, 292.

² Evans, *Great Things*, 294.

同样，近年来马浸神也面临着新的挑战。其中一个例子是新冠病毒的大流行，这给神学教育带来了许多障碍，在行动管制时期如何上课是个根本的问题。然而，尽管有这些挑战，神的信实仍然可见，祂在困境中为马浸神创造了新的机会，使我们仍然能够与教会建立联系，开设在线课程，并运用更多创意来完成异象和使命。

我们可能会疑惑，如何才能将神的信实与现实的困境这两个似乎冲突的事结合起来？如果神是信实的，为什么基督徒还要面对考验呢？彼得前书提到了相似的处境，彼得写道：所以，照神旨意受苦的人要一心为善，将自己的灵魂交给那信实的造物主。”（彼前 4:19）。这种并列关系对彼得来说并不罕见。他在彼得前书第一章 6 节将得救的喜乐与试炼放在一起。另一个例子，他在彼得前书第一章 17 节将神信实的审判与神子民被流放的比喻这二者结合在一起。因此，这种方法在彼得身上是很常见的，他把神品格中一些不可动摇的属性与神子民的困难、试炼和苦难结合在一起。尽管如此，我们可能会问，如何才能调和这些概念呢？

强调神终未统治的圣经神学有助于缓解这种看似冲突的情况。在这里谈论终末论似乎有些奇怪，因为一般在使用“终末”这个词时，我们想到的是与“末日”或“千禧年”有关的终末理论。在神学课中，我们可能会问：

“你是前千禧年、后千禧年还是无千禧年？但毕尔（G. K. Beale）的看法在这里很有帮助，他说：“我的主张是，末世论的定义应该修正为朝向新造国度的进展”³ 他接着

³ 毕尔，《新约的圣经神学-旧约圣经在新约圣经中的揭示》，陈志文译（美国：麦种播道会，2018），66。

说，“新约圣经中的这些主要的神学观念，是在新造和国度这个重叠的情节主轴架构里才有最充分的意义。”⁴

换句话说，终末论捕捉到了新约的前瞻性，因为新约作者们期待神未来在基督里的统治。从这个意义上说，毕尔帮助我们理解了旧约-新约的总体故事，以及在耶稣的死与复活中，神启动了祂的终末计划，并将在终末的新创造中完全实现这一计划。这就是历史发展的方向，新约故事情节为我们提供了诠释学的视角，帮助我们解读新约故事的各个部分。

因此，当我们读到任何一卷书时，如果能很好地把握圣经的故事情节，就能把该书的信息放在正确的位置上。例如本文讨论的彼得前书的经文，我们能辨识彼得写这封信时，正是复活事件开启了神终末计划的时期。关于这一点，我们可以考虑彼得自己在使徒行传第二章五旬节的讲道，他在讲道中引用了约珥书二章 28 节。值得注意的是，约珥书原文的意思是神迹奇事将在“以后”发生，但彼得将这字改成了“末后”。既然他用这段经文来解释五旬节当日所发生的事件，那么合理的解释便是“末后的日子”指的就是教会时代。

尽管神的终末计划已经启动，但尚未完全实现。关于这一点，新约学者赖德（George Eldon Ladd）提出了著名的“已然未然”的观点。⁵ 虽然基督在十字架上已经战胜

⁴ 毕尔，《新约的圣经神学-旧约圣经在新约圣经中的揭示》，66。

⁵ George Eldon Ladd, *The Gospel of the Kingdom: Scriptural Studies in the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

了罪和死亡，但祂仍未完全的掌权和统管。虽然神已经将祂的灵浇灌在祂的子民身上，但我们仍在等待永远居住在神面前的那一天。这动态有助于我们理解新约的许多教导。

那么，即使信徒面临试炼和困难，神仍旧算为信实？圣经大故事的情节主轴可以帮助我们。在基督里，神实现了祂的救赎计划，使基督从死里复活并被尊为大（彼前 3:22）。祂信实地赐给我们新生命及活泼的盼望（彼前 1:3），祂也赐予信徒产业，并信实地看顾我们（彼前 1:5）。神已实现的计划是如此的荣耀，以至于古代先知都渴望更深入地理解（彼前 1:10-11），甚至天使也渴望看到计划的展开（彼前 1:12）。

与此同时，神之所以被认为是信实的，不仅仅是因为祂过去在基督里所做的事，还因为祂对未来的应许。换句话说，圣经大故事的情节并没有在基督复活时结束，而是像毕尔指出的那样，一直延续至基督新的统管。信徒所拥有的终末盼望将他们引向基督的再来，透过向信徒保证基督终末的统管，使他们能够战胜苦难。

史瑞纳（Thomas R. Schreiner）同意这一观点，他认为彼得前书四章 19 节中的“造物主”一词，指的是神对所有受造物的主权，“因此信徒们可以确信，祂不会让他们遭受超出他们能力范围的痛苦，祂将提供忍受痛苦所需的力量。他们可以有这样的信心，因为祂是一位信实的造物主，信实于祂的应许，信实于祂的子民，在他们需要的时候从不抛弃他们，总是为义人平反，为恶人定罪”⁶。

⁶ Thomas R. Schreiner, *1 & 2 Peter and Jude, Christian Standard Commentary*, ed. E. Ray Clendenen and Brandon D. Smith, (Nashville: Holman, 2020), 265.

因此，神过去的作用（完成救赎、使耶稣从死里复活等）和祂作为创造者的事，奠定了基础使信徒能称祂为信实的神。同时，祂过去的作用也指明了祂对终末盼望的应许。既然神信实地在基督里完成了祂的救赎历史计划，并且终末已经成为现实，那么信徒就可以确信，祂将在基督再来时完全实现这一计划。因此，这种面向未来的盼望并非一厢情愿。相反，信徒们确信并保证这盼望必将实现。

这就是为什么彼得在四章 19 节命令信徒把自己“交托”给神。信徒可以把自己交托给神，因为祂无论是过去或未来都会是信实的。事实上，他们这样做正是效法基督的榜样，基督也将自己交托给神（彼前 3:22）。因此在马浸七十周年之际，我们庆祝神的信实，因祂使马浸在重重困难中坚持了下来。同时，我们也期待着神在未来仍然信实，继续带领我们完成培养下一代教会领袖的使命。

有鉴于此，这本期刊更能证明神的信实。与往常一样，这次期刊除了刊登讲师的文章外，亦刊登了一些学生的文章。几年前，我们开始定期举办神学学会会议，让学生有机会编辑和发表他们呈交过的专文。每年的会议，我们都有学生提交经过用心研究的优秀的专文。而向同学发表这些专文，让他们有机会获得反馈，并再次修改自己的作品。许多发表的学生都异口同声的说，这对他们来说是一次宝贵的学习机会。

神不断为马浸带来许多有天赋的学生，这也彰显了神的信实。这些学生有能力进行学术研究和写作，同时又能服侍当地教会。同样，我们的讲师团也彰显神的信实，祂兴起了能够投资于学生生命的教授，使学生在追求卓越的

学习时，也为未来的服事做好装备。我们希望你会喜欢这些文章，并在阅读过程中感受到神对马浚的信实。

神是美好的！神是信实的！

黃义信博士
代教务长

专题文章

歌罗西书四章 7-18 节 与忠心服事的典范

雷约翰

作者简介

雷约翰博士是新约和圣经神学的教授。他博士毕业于英国切斯特大学，目前是本院全职的讲师。他教授并出版了一些关于新约神学和保罗书信的文章与书籍。他与其妻子和四个孩子都住在亚洲。

摘要

保罗在歌罗西书四章 7-18 节的问安中，刻意列出了不同事奉伙伴的名字。虽然书信的问安常被忽略，但本文论证这些问安经文实际上有极重要的神学和实践的意义。本文指出保罗在这经文教导一个忠心的基督工人的三个特质：第一，他们的核心身份价值是“在基督里”的；第二，他们忠心的宣讲福音真理并恒切祷告；第三，他们与其他忠心的基督工人共同委身服事。这些同工名单是保罗展现给歌罗西教会的典范人物，教导他们何为忠心的服事。

引言

保罗书信中的问安尽管有时被快速略过，但常常对神学和实践有重要的意义。¹ 通常在书信结尾的问安中，保罗会重新强调书信的重点或给予最终的劝诫，旨在帮助读者将书信中的神学主题付诸实践。正如瑟斯顿（Bonnie Thurston）所说的，“问安常常为保罗书信增添了‘血肉’。”² 哥林多前书的结尾是一个例子，保罗在交代了他的计划后，他这样劝告哥林多教会，“你们要警醒，要在信仰上站立得稳，要作大丈夫，要刚强。你们所作的一切，都要凭爱心去作。”（16:13-14）。接着，在他的最后的问安中，保罗特别强调了爱的主题：“若有人不爱主，这人可诅咒。主啊，愿你来！愿主耶稣的恩典与你们同在。愿我的爱与你们众人同在，在基督耶稣里”（16:22-24）。这与哥林多前书正文的关联是显而易见：哥林多教会被呼召忠于基督，并在爱中合一。

歌罗西书结尾处的问安尤为突出，因为“除了罗马书之外，它们比任何一封保罗书信都更为广泛，而且相对于书信的篇幅来说，它的问安也最长。”³ 此外，歌罗西书中的问安也引人注目，因为所列出的名字都是参与保罗福音事工的同工。⁴ 这问安强调忠心的服事基督，因此与书信

¹ See Jeffery A.D. Weima, *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).

² Bonnie Thurston, “Paul’s Associates in Colossians 4:7–17,” *Restoration Quarterly* 41 (1999), 46.

³ Jerry Sumney, *Colossians: A Commentary*, NTL (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 266.

⁴ Scot McKnight, *The Letter to the Colossians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 655.

的主要教导是一脉相承的，以鼓励基督的工人。这篇专文将探讨歌罗西书四章 7-18 节的问安，并论证保罗以此提供了一种有力的福音事工的愿景，并且这愿景是源自书信中的神学教导。⁵因此，结尾的问安对今天教会的牧者具有直接的适用性。

瑟斯顿认为这段经文可分为三个部分：送信人的推荐（4:7-9）、保罗同工的问候（4:10-14）、以及保罗个人的问候（4:15-17）。⁶虽然保罗提及了三组不同的人，但每组人都参与在福音事工中。每个部分保罗都指出三件事：这些忠心的同工的身份、他们是如何忠于福音事工、以及在事奉中同心与合作的重要性。这三个主题将构成接下来论证的框架。在详细的分析这些问安之前，我们首先考虑结语和书信主题之间的关系。

歌罗西书 四章 7-17 节与书信的信息

由于篇幅所限，这里无法对歌罗西书的历史背景和写作目的进行全面讨论。尽管学者们在细节上存在分歧，但大多数人认为这封书信是保罗（或一位匿名作者）写给教会，以应对一种威胁着教会的虚假教义。⁷鲍维均在评估了证据后这么总结道，歌罗西教会的问题是“带有犹太教

⁵ Issues of authorship will not be addressed in this essay. See the recent discussion in Garwood P. Anderson, *Paul's New Perspective* (Downers Grove, Ill.: IVP, 2016), 187-195, and the relevant sections in the recent major commentaries. I will refer to the author as "Paul" throughout this essay.

⁶ Thurston, "Paul's Associates," 46.

⁷ In addition to the introductions of the major commentaries, see Clinton E. Arnold, *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief in Colossae* (Grand Rapids: Baker, 1996); Ian K. Smith, *Heavenly Perspective: A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae* (London: T&T Clark, 2006); Richard E. DeMaris, *The Colossian Controversy: Wisdom in Dispute at Colossae* (Sheffield: JSOT Press, 1994).

思想的综合主义形成了控制性的框架。”⁸ 类似地，毕尔（G. K. Beale）将虚假的教义定义为“异教与扭曲的犹太教思想的结合”。⁹ 这综合主义的具体性质仍在争论中，但对于本文而言，可以确定的是教会受到了一些地方宗教与犹太神秘主义相结合的威胁，使之与基督教教义相并列。保罗用了两个策略以应对这一问题，一是保罗强调基督的至高性，二是重申歌罗西教会的信徒已经与基督联合的身份。¹⁰

在整封书信中，保罗特别关注基督论，并以一章 15-20 节作为基督论的高潮。虽然这段“基督颂歌”受到许多关注，当然这是对的，但整封书信的不同部分亦充满了基督论。穆尔（Douglas J. Moo）将基督论的教导归纳为两个主题：基督与圣父的独特关系，以及“基督对属灵生命的充足性”。¹¹ 以下是一些例子：基督是那“爱子”（1:13），信徒“藉着他…得蒙救赎”（1:14），基督是“神的奥秘”（2:2），“在他里面蕴藏着一切的智慧和知识”（2:3），“上帝本性一切的丰盛都有形有体地居住在基督里面”（2:9），祂是“所有执政掌权者的元首”（2:10），以及祂“坐在神的右边”（3:1）。简而言之，基督论是歌罗西书的核心主题，高举基督的神性和其至高的地位，使得唯独基督配得敬拜，并且基督能供给歌罗西信徒所需的一切。

⁸ David W. Pao, *Colossians and Philemon*, ZECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 31.

⁹ G. K. Beale, *Colossians and Philemon*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2019), 16.

¹⁰ Of course, other theological themes are present, especially eschatology. For the purposes of this essay, I highlight Christology and Christian identity in Christ because these themes are central to the message of the letter and are prominent in the final greetings.

¹¹ Douglas J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 63.

与基督的充足性相关的，保罗强调歌罗西信徒在基督里的新身份，如今他们成为上帝新的立约子民。书信一开始，保罗就描述他的受信者是那些“歌罗西…在基督里”的人。虽然他们在地理上位于歌罗西城，但在属灵上他们却属于基督的领域，而这构成了他们新的、首要的身份。书信的其余部分不断回到这个基本的标记（“在基督里”），同时用丰富的神学来充实这个概念。下文将进一步简要的探讨这一身份的内涵。

在书信结尾的问安，保罗透过称赞他的同工鼓励歌罗西的信徒，他再一次唤起这些主题。毕尔认为，书信的结尾聚焦在牧养工作：保罗将他的同工推荐给教会，表明他们是基督的仆人，更是忠于基督的典范人物。¹² 值得注意的是，保罗对自己的描述非常简略，而将焦点放在他的同工和他对歌罗西信徒的鼓励之上。¹³ 下文将进一步展示，保罗对同工的称赞并不是随意的恭维之词，而是与书信的主题紧密相连的，因此这些称赞是保罗写作的目的一部分。正如麦克奈特（Scot McKnight）所指出的，“保罗最高的价值观是在基督里忠实的团契，和对福音事工的共同委身。”¹⁴ 保罗希望歌罗西教会在与基督的联合和传福音的共同目标中保持合一，而这封书信的结尾为他们提供了一个典范，就是保罗和他的同工亲自实践了这一愿景。

¹² Beale, *Colossians and Philemon*, 349. The section also shows Paul's continued pastoral care for the Colossians, even during his own imprisonment.

¹³ He is sending Tychicus and Onesimus to tell the Colossians more about his own situation.

¹⁴ McKnight, *Colossians*, 655.

在基督里忠心的仆人

歌罗西书最后的问安之所以独特，是因为经文聚焦在那些在教会担任领袖，并参与保罗福音事工的人。这些问安的另一个重要功能是描述他们被福音所塑造的好品格。保罗以赞扬他的送信者推基古作为问安的开始，保罗从三方面描述他，称他是“亲爱的弟兄，忠心的仆役，和我一同作主的仆人”。¹⁵简单的说，保罗以表明推基古的身份和品格来开始对他的表彰。就如前文所述，基督徒的身份是贯穿这书信的重要主题。以下是保罗描述基督徒身份的经文：

- 1:2 – 在基督里忠心的弟兄
- 1:12 – 配与众圣徒分享基业
- 1:13 – 脱离黑暗的权势，迁移到他爱子的国度里
- 1:21-22 – 曾是隔绝…但现已和好
- 2:7 – 在基督里生根建造
- 2:10 – 在基督里成为丰盛
- 2:11 – 受基督的割礼
- 2:12 – 与基督同埋葬同复活
- 2:13 – 与基督一同活过来
- 3:1-4 – 与基督同死同复活；生命隐藏在基督里
- 3:12 – 上帝的选民，是圣洁蒙爱的

显然，保罗期望歌罗西的信徒紧紧抓住他们在基督里的新身份，并且带着这身份忠心的生活。

回到保罗在四章 7 节对推基古的三重描述，保罗实际上描绘了一幅基督工人的典范的图画。首先，推基古被称

¹⁵ Moo, *Colossians and to Philemon*, 335.

为“亲爱的弟兄”，这呼应了保罗在整封书信亲属关系的主题。保罗用了亲属语言作为歌罗西书的开始，提摩太被称作“弟兄提摩太”，而歌罗西的信徒被称作“忠心的弟兄”，因为神是“我们的父”(1:1-2)。父也“救了我们脱离黑暗的权势，迁移到他爱子的国里”(1:13)。基督自己也是被造物的首生者(1:15)，也是首先复活的(1:18)，意味着信徒与首生者的联合而有的手足关系。

除了明确的亲属语言外，歌罗西书也充满了立约的主题，这主题建立了教会作为新的立约群体的身份。保罗在一章 13-14 节描述信徒从黑暗的权势迁移到爱子的国度里，这是非常清楚的出埃及的色彩，将信徒的救恩经历与以色列人出埃及的故事连接起来。¹⁶ 因此，歌罗西的信徒实际上经历了一次属灵上的出埃及事件，所以他们是在基督里的新的立约子民。¹⁷ 那一些与爱子联合的信徒，是一群以爱为标记的立约群体。推基古是一个亲爱的弟兄，保罗爱他也信任他，他成为教会的效法的对象。推基古忠心的服事神，所以歌罗西的信徒应该以他为榜样，以寻求爱基督，并与弟兄姐妹彼此相爱。

第二，推基古是“在主里忠心的仆人和同工”(*πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ*)。“忠心”这形容词提高了推基古作为仆人和同工的地位。¹⁸ 保罗称歌罗西信徒

¹⁶ Christopher A. Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians* (Leiden: Brill, 2008), 81-95.

¹⁷ G. K. Beale, *Union with the Resurrected Christ: Eschatological New Creation and New Testament Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker, 2023), 166-67. Other covenantal themes are found throughout the Christ hymn of 1:15-20. See Grant Macaskill, “Union(s) with Christ: Colossians 1:15-20, *Ex Auditu* 33 (2017): 92-107. Moreover, the circumcision imagery of 2:11-15 links salvation in Christ to the Abrahamic covenant and the identification of the Colossians as “chosen ones” in 3:12 points to the covenant status of the Colossian church.

¹⁸ Pao, *Colossians and Philemon*, 309.

是“忠心的”(1:2)，他也形容歌罗西教会的创始人以巴弗为“忠心的仆役”(1:7)。在这些例子中，保罗都用“忠心”来证明他们的品格，因着他们是忠心于福音事工的。作为同工和仆人，“推基古不仅相信福音，还相信保罗被委派向外邦人传福音的使命，因此忠心地与保罗一同事奉”。¹⁹保罗在歌罗西书一章23节劝勉信徒要“持守信仰，根基稳固，坚定不移，不致动摇，离开了你从前所听见的福音的盼望”，而推基古就是最好的典范。

最后，保罗称推基古是“在主里”的，而保罗也称歌罗西教会是“在主里”的(1:2)，表明他们二者是亲属的关系。Foster这么解释，“‘在主里’这一短语的作用是表明推基古是属于那些由于基督的转化性工作而分享新身份的人之一。这种转化性工作发生在一个不同的领域中，一个由基督本人创造和维持的领域。”²⁰在推基古身上，歌罗西的信徒拥有一个在基督里忠事实奉的弟兄，成为他们效法的榜样。²¹

在对推基古的表彰后，保罗继续提到拥有相似品格的其他同工。保罗差派阿尼西谋于推基古一同送信，并且要他们将保罗的近况告诉教会。阿尼西谋是归回到腓利门那里的奴隶，保罗在四章9节形容阿尼西谋为“亲爱忠心的弟兄…是你们那里的人”。值得留意的是，保罗并不称阿

¹⁹ McKnight, *Colossians*, 660.

²⁰ Paul Foster, *Colossians* (London: Bloomsbury, 2016), 414.

²¹ Similarly, Archippus's ministry is received "in the Lord" (ἐν κυρίῳ).

尼西谋为“奴隶”，而是以阿尼西谋属灵的新身份“亲爱的弟兄”来称呼他。²²

在推荐了推基古和阿尼西谋作为他的代言人后，保罗将焦点转向了其他的同工，他们和保罗一起向歌罗西的信徒问安。虽然这些经文非常简短，但保罗在描述这些福音的同工时，与他如何描述推基古是一致的，保罗都指出他们与基督的关系及他们的属灵品格。亚里达古与保罗一同因福音而坐牢，他是保罗宣教的同伴（徒 19-20 章）。保罗这里使用了 *συναιχμάλωτός* 这字，意为“战俘”，可能是为了突出亚里达古在苦难当中仍然忠心服事。²³ 马可是巴拿巴的表弟，还有犹士都的耶数，保罗吩咐教会必须接待他们二人。在第一章已经出现的以巴弗，保罗再一次提及他，并重申他为基督和教会竭力的服事。保罗亦称路加和底马为亲爱的弟兄。

保罗对这些同工的称赞集中传达两个重要的主题。首先，基督工人“在基督里”的身份是核心的。这些同工是在主里亲爱的弟兄。对保罗来说，事奉的缘由应是源之在基督里的缘故。因此，每一个的表彰都以亲属语言“弟兄”作为开始。第二，忠心是最为优先的品格。保罗并没有描述这些同工的恩赐、才智或外表。保罗聚焦在他们对基督和事工的忠心，他们没有因面对苦难而退缩。因此，这些忠心的弟兄是“保罗他的教导的活生生的榜样”。²⁴ 保罗自己也体现出这种基督工人的品质，他在远处透过同工关心歌罗西的教会，这表示他也需依赖这些同工来事奉耶

²² As Pao, *Colossians and Philemon*, 311, points out, this emphasis on this family status in Christ “may reflect the wider argument Paul will make in his letter to Philemon.”

²³ Sumney, *Colossians*, 270-71.

²⁴ Pao, *Colossians and Philemon*, 323.

稣。凡是想要服事教会的信徒也需体现在基督里新的立约身份，与其他人好像一家人一样紧密相连，同心参与福音事工。

在基督里忠心的服事

在讨论了保罗指明忠心是所有基督工人的首要品格后，现在我们要将焦点转向探索保罗是如何间接的描述何为忠心的事奉。与保罗论述何为忠心的基督工人类似，保罗也关注忠心服事的几个关键面向。第一，忠心的基督工人被呼召去传扬福音。保罗差遣推基古去向歌罗西的信徒报告保罗的境况，因此能“激励” (*παρακαλέση*) 他们的心。但这引发一个重要的问题，他们了解保罗在监狱的状况能如何激励他们呢？

保罗在二章 2 节表达他希望歌罗西和老底嘉的信徒，能因着明白在基督里的丰盛而被激励 (*παρακληθῶσιν*)。换句话说，明白福音的道理能够激励信徒的生命。此外，保罗指出他所受的苦难（坐牢）是因着他的宣教工作和对教会的服事 (1:24)。因此，福音带来激励，特别是歌罗西的信徒如今明白，保罗虽然坐牢，但这并没有拦阻福音的广传，反而扩张了保罗的事工。²⁵

保罗在一章 25 节描述自己的呼召，他称自己是教会的仆役 (*διάκονος*)，被差派“把上帝的道传得完满” (*πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*)。在这前提下，保罗实际上指的是他的使徒职分是将福音传给外邦人。²⁶ 因此对保罗来

²⁵ Beale, *Colossians and Philemon*, 353.

²⁶ Markus Barth and Helmut Blanke, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (New Haven; London: Yale University Press,

说，传福音是事奉的中心，而他的受苦是这乎召的一部分。因此，推基古被差遣去到歌罗西教会的当中，透过报告保罗传福音的实况来鼓励他们，并透过这书信向他们宣告福音的丰富性。

推基古所被指派的任务反映了保罗的乎召，而与之相关的，保罗也勉励亚基布：“务要完成你从主所领受的职分” (Βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς)。保罗在这里使用了他用来描述自己和推基古的职分的词汇：仆人/服事 (διάκονος/διακονία) 和完成 (πληρώω)。因此，实际上保罗是在鼓励亚基布完成他广传福音的事工。

第二，保罗劝勉忠心的基督工人应该专注于竭力的祷告。保罗的劝勉是间接的，他透过称赞以巴弗“常为你们竭力祈求”来表达出来 (4:12)。²⁷ 以巴弗跟随一章 3 节那里保罗和提摩太的榜样，他们不住的为歌罗西的信徒祷告。保罗形容以巴弗的祷告服事为 ἀγωνιζόμενος，麦克奈特建议这字应该翻译成“摔跤”。²⁸ Foster 则认为，这个词“表示一种积极而艰难的挣扎”。²⁹ 因此，保罗在这里要表达的是，以巴弗为祷告付出的努力，是持续不间断的专注于为教会祷告。

值得注意的是，保罗详细描述了以巴弗的祷告内容：“愿你们能站稳而成熟，充分确信上帝一切的旨意”。对保罗来说，成熟的生命是在基督里的生命，并且是因理解、

2008), 260–261. Paul uses similar language in Rom. 15:19 in describing his calling to the gentile world.

²⁷ Pao, *Colossians and Philemon*, 316.

²⁸ McKnight, *Colossians*, 665. The participle is probably adjectival, describing Epaphras as one who strives in prayer.

²⁹ Foster, *Colossians*, 430.

相信和顺服神的话语而达致的（1:28）。以巴弗竭力为歌罗西的信徒祷告，希望他们能够在福音中成长，并在基督里充分的明白上帝的旨意。对我们来说最为重要的是，以巴弗（和保罗）为着歌罗西教会的成长祷告，而不仅是劝勉他们要成长。因此，祷告成为了他们依靠神完成工作的模式。³⁰ 同样的，保罗请求歌罗西的信徒为他的福音工作祷告，使他的工作能向前扩展（4:3-4）。

当然基督工人的这种祷告是具普遍的适用性的，但对歌罗西教会的历史处境却尤为重要。如上所述，歌罗西教会面对着混合主义的挑战，这将混淆信徒对福音真理的理解，甚至怀疑他们在基督里的身份。³¹ 因此，以巴弗祈求歌罗西的信徒能在福音真道上站稳脚，他的祷告是完全适切的，并展示了他对自己所成立的教会的关怀，期望他们能战胜这属灵争战。

以巴弗为歌罗西教会的祷告亦呼应了保罗和提摩太的祷告。在一章 9-10 节，保罗和提摩太祈求歌罗西教会“…真正知道上的旨意，好使你们行事为人对得起主”。在书信的第一章，保罗就祈求歌罗西的信徒能明白和活出福音真道，使他们的生命能多结果子。正如以巴弗，保罗和提摩太明白教会最深的需要是正确的理解福音，并在基督里活出他们的信仰。

基于保罗鼓励基督工人聚焦于宣讲福音真道和祷告的服事，我们需要明白这两个核心工作之间的紧密关系。宣讲的服事是以福音为中心的，其目标是要上帝子民的属灵生命渐渐成长。同样的，祷告的服事亦是为了上帝的子民

³⁰ Barth and Blanke, *Colossians*, 483-84.

³¹ Sumney, *Colossians*, 274.

能更深的理解上帝的旨意，以在基督里逐渐成熟。这二者是教会忠于神的方法：宣讲福音真道表明他们信靠神话语的大能，祷告则表明他们依靠神完成教会的圣工。

在基督里忠心的同工

在查考了保罗如何描述基督工人的品格和服事后，现在我们要转向歌罗西书第四章，以理解保罗的同工的多样性和意义。这个名字的列表具有重要意义，麦克奈特指出：“保罗的多元民族的观念可能已经在歌罗西教会扎根，因为在这最后一章的经文，我们看见一个犹太人写信给一个以外邦人为主教会，这些名字中包括奴隶（4:9）和医生（4:14），而且他们在同一个女主人的家里聚会（4:15）”。³²我前面已经论证了一个基督工人最核心的身份是在基督里忠心，然而，值得我们留意的是，这群忠心的基督工人是由多元种族和不同经济阶层的人士所组成的。在下文我将简要的介绍这群不同背景的同工，他们都是保罗所表彰和问候的对象。

使徒行传二十章提到推基古来自亚细亚。他可能是住在和歌罗西教会同一个区域的外邦人，他在保罗从亚细亚前去希腊和马其顿的旅程中加入保罗的宣教工作。保罗写给腓利门的书信也让我们知道阿尼西谋是一个奴隶，从腓利门的家里逃走，并因着保罗的事工而跟随耶稣。保罗将书信交托给了来自不同社会经济背景的外邦人成为他的送信者。

在表彰了两位送信者后，保罗接下来提到三个犹太同工和三个外邦同工对教会的问候。从使徒行传十九章我们

³² McKnight, *Colossians*, 656.

知道亚里达古在马其顿与保罗同行，并在以弗所的暴动中被群众抓住。马可是巴拿巴的表弟，保罗在歌罗西书和腓利门书提名马可，展现福音的大能带来了和好。在使徒行传十五章，保罗和巴拿巴因为马可的缘故而分道扬镳，保罗当时不再信任马可。而当保罗在写歌罗西书时，他和马可再次一同事奉，保罗亦特别在问候歌罗西的信徒时劝勉他们接纳马可。耶数是第三位犹太同工，亦被称为犹士都，关于他我们知道得很少。三位外邦同工是以巴弗，他是歌罗西人并建立了歌罗西的教会；路加，一位医生；和底马。路加尤为显著，因为他很可能经常陪伴保罗的宣讲旅程。³³ 提摩太后书四章 9-12 节提到底马，那里保罗透露底马贪爱世界，并且离奇了保罗。麦克奈特指出，保罗在这里将马可包括在名单内，以及底马后来的离弃，可能是保罗在这段经文特别强调“忠心”的原因。³⁴

在传达了同工们的问安后，保罗接着问候老底嘉的弟兄以及宁法。我们对宁法所知不多，只知道她让教会在她的家里聚会，很可能是老底嘉的一个家庭教会。有趣的是，保罗要歌罗西的信徒代为问候老底嘉的教会，很可能是保罗希望不同地方教会之间能彼此关怀和合作。³⁵ 保罗要求歌罗西教会和老底嘉教会交换信件来宣读，这进一步的证明以上的说法。最后，保罗特别提名亚基布并吩咐他务要完成他的职分。

总之，我们在保罗的事奉中看见广泛的合作关系。他与犹太人和外邦人同工，他与社会上层人士同工，也和底

³³ Many view the “we” sections of Acts as indicating Luke’s presence in the stories. See Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, Vol. 3 (Grand Rapids: Baker, 2014), 2350-74.

³⁴ McKnight, *Colossians*, 667.

³⁵ Beale, *Colossians and Philemon*, 360.

层的人士同工。保罗的异象是在基督里，“不分希腊人和犹太人、受割礼的和未受割礼的、未开化的人、西古提人、为奴的、自主的；唯独基督是一切，又在一切之内”（3:11）。这一异象透过这份同工名单在现实中得到了体现。鲍维均如此论证，“在一封强调基督的充足性和终极权威的书信中，这一长篇问候的经文指向了信徒之间的相互依赖，他们最终都仰赖耶稣基督”。³⁶因此，保罗的问安建立了一个模范，一个为了广传福音而达致的伙伴关系，一种相互建造的伙伴关系。

总结：对今日教会的意义

歌罗西书的结尾如何适用于今天的教会？正如以上所述，歌罗西书结尾的问候的独特之处在于，保罗对那些服事教会的基督工人的关注。保罗对基督工人所传达的讯息是很明确的：因着你在基督里的身份而服事，成为基督和教会忠心的工人，专注于福音的宣讲和祷告，并为了上帝的荣耀而与其他领袖共同的合作。

当人从黑暗的权势进入了爱子的国度后，保罗所宣讲的福音真道建立信徒的新身份。对信徒来说，理解这新身份并按这新身份生活是极其重要的，然而这对基督工人来说格外重要。基督工人必须在基督里坚定，因为他们的身份不是被外在表现或世界对成功的看法所定义。而且，基督工人被呼召忠心的生活，并行在上帝的旨意中。因此，基督工人的呼召不是基于外在表现或效果，而是单单的跟随基督，并带领其他的人如此而行。对这在基督里新的立约身份的深刻理解，是回应这呼召的基础。

³⁶ Pao, *Colossians and Philemon*, 324.

今天被呼召于忠心服事的基督工人，必须致力于正确的诠释这福音真道，并忠心的传讲这真理。巴文克（Herman Bavinck）在反思二十世纪初期欧洲教会的需要时，他写道：“因此，在我们这个时代比以往任何时候都更加重要的事情是，不可忽视被托付给他们的恩赐，这些恩赐是为了福音的宣讲而给予基督工人的”。³⁷ 这事实在今天可能更为适用，但基督工人宣扬真理的神圣呼召，实为古老的呼召，这呼召将会一直是忠心服事的核心工作，一直到我们主耶稣再来为止。

歌罗西书中所表达的祷告的重要性是不容忽视的，特别是在理解保罗对福音工作的异象时。保罗在书信中为教会祷告，并强调以巴弗在祷告中竭力。在事奉中忠心的祷告是不可取代的。约翰加尔文（John Calvin）优美地阐述了祷告的重要性：

因此，我们借着祷告领受父神给我们存留在天上的丰盛。信徒因与神交通就进入天上的战幕，照神的应许求告他…由此可见，神所应许要给我们的，他也吩咐我们在祷告中求告他赏赐我们。信徒也借着祷告将主的福音所报告和我们的信心所看见的财宝挖掘出来。言语难以诉尽祷告的必要性，以及祷告在多少方面使我们获益…我们借着祷告求告那照顾和保护我们之神的护理，也求告神的力量保守我们这软弱、几乎被诱惑胜过的人，也求告神的

³⁷ Herman Bavinck, *On Preaching and Preachers*, trans. and ed. By James P. Eglinton (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2017), 19.

良善接纳我们这悲惨被罪压制的人蒙恩；总之，我们借祷告求神以他所有的属性扶持我们。³⁸

最后，与其他基督工人的合作是有益的，不仅因为这可以提高工作的效率，还因为这展示了福音的大能。只有福音能将来自如此多样背景的人们聚集在一起，并转化和建立他们之间的亲属关系。当领袖在福音中合一时，他们成为了信徒们彼此服事和彼此依赖的榜样。这样的合作让基督工人避免了彼此比较、妒忌和彼此竞争，他们都谦卑的一同追求上帝的国度。

伯德（Michael Bird）在反思保罗反复称教会领袖为仆人和奴仆的做法时，他这么写道：

我们是如企业中的专业人士那样的宗教专业人士吗？或我们是新约的基督工人，去服事而非追求成就，竭力谦卑而非自夸，思念天上的事而非世界的认可，宁可肉体受苦而非世间财富？仆人和奴仆不追求自己的荣耀，而是高举和荣耀他们的主人。

³⁹

为福音而战的基督工人们，让我们忠心于我们的主人！

³⁸ Jean Calvin *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), III.20.2.

³⁹ Michael F. Bird, *Colossians and Philemon*, New Covenant Commentary Series (Eugene, OR: Cascade Books, 2009), 128.

参考书目

- Anderson, Garwood P. *Paul's New Perspective*. Downers Grove, Ill.: IVP, 2016.
- Arnold, Clinton E. *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief in Colossae*. Grand Rapids: Baker, 1996.
- Barth, Markus and Blanke, Helmut. *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- Bavinck, Herman. *On Preaching and Preachers*, trans. and ed. By James P. Eglinton. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2017.
- Beale, G. K. *Colossians and Philemon*, BECNT. Grand Rapids: Baker, 2019.
- Beale, G. K. *Union with the Resurrected Christ: Eschatological New Creation and New Testament Biblical Theology*. Grand Rapids: Baker, 2023.
- Beetham, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Leiden: Brill, 2008.
- Bird, Michael F. *Colossians and Philemon*, New Covenant Commentary Series. Eugene, OR: Cascade Books, 2009.
- Calvin, Jean. *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.
- DeMaris, Richard E. *The Colossian Controversy: Wisdom in Dispute at Colossae*. Sheffield: JSOT Press, 1994.

- Foster, Paul. *Colossians*. London: Bloomsbury, 2016.
- Keener, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary, Vol. 3*, 15:1-23:35. Grand Rapids: Baker, 2014.
- Macaskill, Grant. “Union(s) with Christ: Colossians 1:15-20,” in *Ex Auditu* 33 (2017): 92-107.
- Mcknight, Scot. *The Letter to the Colossians*, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Moo, Douglas J. *The Letters to the Colossians and to Philemon*, PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Pao, David W. *Colossians and Philemon*, ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- Smith, Ian K. *Heavenly Perspective: A Study of the Apostle Paul’s Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae*. London: T&T Clark, 2006.
- Sumney, Jerry. *Colossians: A Commentary*, NTL. Louisville: Westminster John Knox, 2008.
- Thurston, Bonnie. “Paul’s Associates in Colossians 4:7–17,” *Restoration Quarterly* 41, 1999.
- Weima, Jeffery A.D. *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

彼得前书与坚忍及宣教士的韧性

黄义信

作者简介

黄义信博士拥有美南浸信会神学院哲学博士，目前于妻子及三个孩子居住于东南亚。他是本院现任教务长(代)，英语宣教学博士和文学硕士负责人，亦是新约和释经学的教授。他有超过十年神学教育和培训教会领袖的经验，教了很多有关跨文化解经和新约研读的课程。他也在学术期刊发表了几篇有关解经的专文。他也是《从经文到讲章：释经讲道的介绍》和几本英语书籍的作者。他热爱跑步，已经完成了多个超马和耐力障碍赛。

摘要

彼得前书鼓励所有的信徒和宣教士，透过专注于基督的再来而得以坚忍。其中一个能帮助宣教士在困难中坚忍及保持韧性的方法，是不断思想未来在基督里的奖赏。本文将讨论彼得前书的这一主题，并指出宣教士的三件事：他们在基督里的救恩、他们因作为寄居者而受苦、以及他们可以盼望将来的荣耀。文章每个段落都探讨对宣教士和差会的具体应用。

引言¹

宣教士是否能持久服事已经成为一个重要议题。差会常常需要考虑最佳的培训和支援宣教士的方式，以确保他们能够持久的留守在宣教工场。Worth Keeping 是一本研究宣教士留任的书籍，研究发现全球宣教士的流失率在 6.4% 至 7.1% 之间，而这意味着平均而言，差会每年若差派十五名宣教士，将会有一名宣教士流失。²流失的原因有许多，而 Worth Keeping 的编辑将这些原因分为不可避免和可预防的。

这种务实的研究对宣教学者来说至关重要，但回到圣经寻找坚固宣教士的方法，同样重要。虽然圣经没有直接探讨宣教士应如何克服跨文化生活的挑战，但圣经中确实有很多关于基督徒如何在罪恶的世界中坚忍的教导。彼得前书是其中之一。在这篇文章中我想展示彼得如何鼓励信徒，这当然也包括所有的宣教士，透过专注于基督的再来而能以坚忍。换句话说，宣教士可以通过不断思想在基督里未来的赏赐，以克服障碍持续坚守于岗位。我将首先探

¹ 这篇文章首次发表在 *The Great Commission Baptist Journal of Missions* 宣教期刊。

² Rob Hay, Valerie Lim, Detlef Blöcher, Jaap Ketelaar, and Saray Hay, eds., *Worth Keeping: Global Perspectives on Best Practice in Missionary Retention* (Pasadena, CA: William Carey Publishing, 2007), Ch. 1, Perlego Edition <https://www.perlego.com/book/3295076/worth-keeping-global-perspectives-on-best-practice-in-missionary-retention-pdf>. They separate sending organizations into traditional sending fields (which they call Old Sending Countries) and more recent sending fields (which they call New Sending Countries). The percentage for Old Sending Countries was 7.1%, and the percentage for New Sending Countries was 6.4%.

讨彼得前书的几个关键主题，然后会谈及应如何运用这些主题于宣教和差传的工作。

在基督里的救恩

宣教士应该如何找到他们的身份认同？语言能力？文化洞察力？数字上的成就？或完成宣教任务的能力？这些都可以帮助宣教士找到自身的身份认同，并且每方面都有助于宣教士的长期委身。然而，彼得却将信徒的身份认同奠定在与基督的关系之上。比如在一章 1 节，彼得将收信人称为“蒙拣选的”，然后进一步说明他们如何以及为何被拣选：“就是照父神的先见被拣选，藉着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人。”（1:2）。因着信徒如今是在基督里，并且也是为着基督的缘故，信徒如今被拣选并恢复与造物主的正确关系。信徒的整个身份，包括信徒是谁以及信徒该做什么，都从他们与基督的关系中被塑造而成。

“救恩”是彼得前书的核心主题。救恩当然涵盖从罪恶中被拯救的意义，但同时也指向信徒的生活和未来的盼望。信徒在救恩中喜乐，每日跟随耶稣，并每日持守对未来荣耀的盼望。这一切对信徒和宣教士的韧性都是相关的。

彼得在一章 3 节表明救恩和信徒身份认同是息息相关的观念。他说神已经“使我们重生”，而这个重生是“藉着耶稣基督从死里复活”。在一章 18-19 节，信徒已经“凭着基督的宝血”而“脱去你们祖宗所传流虚妄的行为”。在三章 18 节彼得再次说明基督受苦是“为要引我们到神面前”。正如乔布斯（Karen H. Jobes）所说的，彼得认为“基督为罪而死是一种独特的赎罪祭，使信徒能再一次与

神连结，使重生成为可能，使信徒进入基督复活的活泼盼望中”（1:3）。³

在信徒理解自己在基督里的身份时，彼得不仅在救恩的层面上谈及这个问题，而且还将这个概念与基督徒生活的其他方面联系起来。在一张 14-15 节，彼得命令信徒追求圣洁的生活，并将这一命令根植于神的属性之中。因着那“召你们成为圣洁的神”，信徒们应该追求圣洁，因为他们渴望成为“顺服的儿女”，活出他们天父的旨意。同样，他还谈到了敬畏（1:17-21）、爱（1:22-25）和成长（2:1-3）。

在基督徒的生活中以各种方式受苦也是常态（1:6）。我将在下一段更深入地探讨这个主题，但现在要谈及的是，彼得帮助信徒看到他们之所以受苦，主要原因是因他们事奉的基督也曾受苦。在二章 20 节彼得写到，若信徒在行善时忍受苦难，他们就会在神面前蒙喜悦。他接着解释原因，信徒“…蒙召原是为此；因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随他的脚踪行。”（2:21）。他以几乎相同的用词在三章 17 节写到，信徒在行善时受苦是神的旨意。然后他在 18 节也解释，“因基督也曾一次为罪受苦……”。在四章 1 节彼得命令信徒，“既然基督在肉身上受苦，你们也当具这样的心志”。信徒的身份是由他和基督的关系所塑造的 - 信徒受苦是因为基督曾受苦。

³ Karen H. Jobes, *1 Peter*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 238.

最后，当彼得提到信徒将来的荣耀时，他将其与基督联系起来。彼得在五章 10 节清楚表达这个观念，他写到，信徒被呼召“在基督里…进入他永远荣耀…”。此外，彼得在其他地方也描绘信徒与耶稣行在相似的道路上的画面。三章 18-22 节是其中一个例子。这段经文很复杂，但是就我们目的而言，我们已经在三章 17 节看到信徒在行善时受苦是神的旨意。第 18 节指出受苦的基督亦是信徒受苦的原因。第 18 节的连词 *ὅτι*（因为）与第 17 节连接起来，成为第 17 节的基础和原由。

彼得在三章 22 节描述基督的高升，他现在正“坐在神的右边，众天使、有权柄的和有能力的都服从了他”。然后在四章 1-6 节使用了连词“因此”（*οὖν*）并回到了信徒的受苦的主题。这种论证次序帮助我们将「基督的受苦和随后的升天」与「信徒的受苦和未来的荣耀」联系起来。正如史瑞纳（Thomas R. Schreiner）所解释的：“这两部分之间的联系是，既然基督的受苦是通往荣耀的道路，信徒也应该准备好受苦，因为知道受苦是终末奖赏的序曲。”⁴ 换句话说，就像基督在世上受苦，信徒也将受苦。但同样的，既然信实和守约的基督被高举，忠心并坚忍到底的信徒最终也将进入荣耀。

在基督里找到自己的身份，并看到生活的各方面都被基督塑造，这对于宣教士来说是重要的概念。宣教士的生活往往是无常的。宣教的地点、工作内容，甚至队友或同工都可能发生变化。改变往往是迅速且出乎意料的。如果

⁴ Thomas R. Schreiner, *1 & 2 Peter and Jude*, Christian Standard Commentary (Nashville: B&H Academic, 2020), 226.

宣教士的身份认同来自于成为一个文化处境的专家，但当改变发生使其无法继续留在那一个群体中时，他们原本的身份认同将被打击，并影响他继续留在宣教禾场。或者，假设一个宣教士的自我价值是来自于其善于应对一个特殊群体对福音的疑问，但当这宣教士向另一个族群传讲福音，而他们的疑问是他从未考虑的，情况又将如何？同样，倘若在成为宣教士之前已经拥有成熟的事工（例如：牧职）或拥有成功的事业，如今却需面对学习新语言的难堪，他们的自我价值会发生什么变化？以上的例子都可能对宣教士的自我价值产生负面影响。除非他们视整个生命是由与基督的关系所塑造，否则这将让宣教士感觉自己是一个没什么贡献的失败者。

彼得期望所有的信徒都能在基督里找到自己的身份。无论他们服事的处境身处城市或郊区、单一文或多文化，在未及之民中工作或是侧重于领袖栽培，宣教士都应该在基督里找到自己的价值。换句话说，宣教士的首要呼召是认识基督，并在他里面被寻见。这帮助宣教士能够在生活和事工中面对挑战和失败时继续前进。

受苦的“寄居者”

如果宣教士是被上帝呼召并忠心的与基督同行，为什么却在服事中面对如此多的挑战呢？这是一个可能面对的挣扎和疑问。彼得前书也探讨和回应了类似的问题。圣经学者 Andrew Mbuvu 的看法很有帮助，他指出“被掳”的主题是理解彼得前书的基础。⁵这个主题讲述了彼得的原

⁵ Andrew M. Mbuvu, *Temple, Exile and Identity in 1 Peter* (New York: T&T Clark, 2007), 28. Available at: <https://www.perlego.com/book/803998/temple-exile-and-identity-in-1-peter-pdf>.

读者在社会中的地位，他们是不被接受的局外人，甚至因着他们与基督的关系而被排斥在原生群体之外。

彼得在一章 1 节称收信人是“蒙拣选”的，但他也描述原读者是“寄居的人”。与其将原读者视为字面意义上的寄居者，不如说彼得以这个用词来描述基督徒生活在“已然未然”的状态，正在等待基督的再来。正如 Keener 的描述：

被驱散到圣地之外的犹太人意识到自己是上帝的选民，但在他们所定居的外邦人城市中常常生活得像是“寄居的异类”。这真实发生在罗马小亚细亚（就是所有罗马行政省份的所在地）。他们是侨居的犹太人，是那些被驱散到他们祖先的故土以外的人。然而，彼得所指出的是一种属灵层面而非种族层面的驱散，他把这些意象转移到了现在所有在基督里跟随以色列上帝的人身上（彼前 1:17; 2:11）。他们是上帝的子民，寄居在一个有别于他们神圣起源的
异教文化中。⁶

原读者可以透过了解彼得使用“寄居”这个词的概念来定位书信中受苦的主题。我在一篇文章提到这一点，“这些信徒因为信仰而遭受到社会的排斥，以至于彼得用被掳的比喻来形容他们。因着他们对基督的委身，他们遭受到

⁶ Keener, *I Peter: A Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2021), 45. Emphasis his.

的试炼（1:6）被描述为‘火的试验’（4:12）、羞辱（4:14）、诽谤（2:12; 3:16）和误解（4:4）。”⁷

虽然受苦和寄居（即被掳的生活）是密不可分的，但彼得以基督论和末世论的视角引导他的原读者看待这个问题。在上文中，我们已经讨论了基督论的视角，即信徒在世受苦是因基督也在世受苦，或用彼得的话，“你们与基督一同受苦”（4:13）。与此同时，彼得也尽力帮助他的读者理解，他们在寄居中受苦，也因他们在等待基督的再来。

彼得在一章 6 节表达了这观点。信徒因着他们已经重生，如今能在活泼的盼望中喜乐（1:3），并且能期待将来更大的救恩，“末世要显现的救恩”（1:5）。然后，彼得提出了一个让步的想法，说明他们“即使”在受苦中也喜乐，并且他形容这种受苦是“当下并短暂的”。尽管彼得似乎是指这些信徒面对的试炼只是暂时的，但实际上，他指的是若与永恒相比，这段时间是短暂的。⁸这里的“短暂”可能指的是基督徒一生的年岁，因为试炼的结果并不是在不久的将来显明，而是在“耶稣基督显现的时候”（1:7）才显明。

彼得随后在第 13 节中进一步阐明了这个说法，他命令信徒“专心盼望耶稣基督显现的时候所带来给你们的恩。”

13 节中的最后一句与第 7 节中的一样，因此，因着信徒相

⁷ Will Brooks, “Evangelism in 1 Peter: The Verbal Proclamation of a People Awaiting the Return of Their King,” in *Reading 1 Peter Missiological*, edited by Abeneazer Urga, Ed Smither, and Jessica Udall (Forthcoming).

⁸ Schreiner, *I & 2 Peter and Jude*, 65.

信上帝会实现祂的应许，他们可以在这一生中忍受苦难。正如 Jobes 所说的，

事实上，受书人已经因基督的名而受苦。彼得劝勉他们，即使有时可能看起来徒劳无功，但也要继续有盼望……因此，彼得引导原读者掌握终末论的视角，恩典已经全然存在但在他们的生活中尚未完全实现。这恩典是保证的，因着基督过去的死亡救赎和复活。⁹

我们在二章 11-12 节中也能看见这种终末论的视角，彼得再次把他的读者称为“客旅和寄居者”。在这段经文中，彼得不仅称他们为寄居者，而且还指出他们因着这样的身份而遭受到的逼迫，表示非信徒会“毁谤你们是作恶的”（2:12）。在这种情况下，彼得命令他们还是要追求有尊荣的生活，并持续行善，因为这个命令有一个终末的目的，就是“因看见你们的好行为，便在基督再来的日子归荣耀给神。”彼得希望不信者能看到基督徒的善行，愿意聆听福音，并在基督再来审判世界之前归向祂。正如 Jobes 所说，“即使在一个困难重重的社会环境中，仍然希望能够见证那些不信的人归入基督的群体，以便他们也可以在审判来临时的日子荣耀神。这将是彼得的原读者引人入胜的生活方式。”¹⁰

虽然信徒的处境是困难的，但命令却很简单。信徒的寄居生活使他们在不信的人中被毁谤。然而，彼得的命令

⁹ Jobes, *1 Peter*, 110.

¹⁰ Jobes, *1 Peter*, 173.

是不要信徒为这些事情担忧，只要“行为端正”。我们可以将这个命令与书信的上文连接，即上帝已经拣选了信徒，并使他们成为“属祂自己的子民”(2:9)，以便他们“宣扬那召你们出黑暗，入奇妙光明者的美德”。在这个意义上，无论宣教士发现自己处于何种境地，上帝的旨意和对他们的呼召都是明确的，就是他们要行善并宣扬上帝的伟大。

宣教士应易于理解彼得前书的寄居主题，因为他们在自己家乡以外的地方，与拥有不同世界观和文化的群体一起生活。就个人而言，我第一次移居海外的经历是印象深刻的。我是一个西方人，住在亚洲一个只有少数外国人的小城市里。每当我走在街上，人们都会停下来盯着我。我开始感觉“我好奇怪”。彼得正希望他的读者能反思这种违和感。虽然不是因为他们像我一样是生活在亚洲的西方人，而是因为他们属于基督，却生活在一个与祂的国度对立的世界中。

宣教士对寄居的主题虽然应是感同身受，但要接受受苦可能仍是困难的。当遇到试炼、挑战、挫折或事工被迫中断时，宣教士可能难以理解或接受这些事情。这些事件可能也会对宣教士的长期委身产生负面影响，因为他们会质疑自己是否真正为事工做出了贡献，甚至是否真正活出了上帝在他们生命中的旨意。

然而，彼得在教导中透过几种方式来说明这些问题。首先，以基督论来理解受苦帮助宣教士看到，试炼不仅是基督徒生活的常态，更是他们“与基督一同受苦”的方式(4:13)。其次，透过终末论来看待试炼帮助宣教士理解，他们的试炼只是在他们作为寄居者时“暂时的”(1:6)，并且最终这些试炼将为他们自己，以及希望也能对其他人，

生出信心，最终带来“在耶稣基督显现的时候得着称赞、荣耀、尊贵”（1:7）。

期待将来的荣耀

我们已经看到宣教士在基督里的救恩，并且像寄居者一样受苦，现在可以谈谈宣教士可以期待的事。他们应该期待具体和可测量的成绩吗？比如归信的人数、植堂的数量，或者在达到目标后的退场？正如保罗在罗马书十五章20节中所说：“我立了志向，不在基督的名被称过的地方传福音。”与此同时，我们也看见彼得命令信徒要“专心盼望耶稣基督显现的时候所带来给你们的恩。”（1:13）。在这一段落，我们将查考更多经文，这些经文指出终末的奖赏应是宣教士的首要目标，并且这目标应涵盖并影响了宣教事工中的其他小目标。

彼得在一章3节指出神因着怜悯而赐给我们新生命。然后在3-5节中继续详细阐述了这种救恩对信徒的效果，原文语法都由介词 *εἰς*（进入）引出这些结果，并且都是未来导向的。第一个救恩的效果是信徒的“永活的盼望”，这引导信徒看见神透过基督所完成的救赎应许。这盼望是“永活的”，因为耶稣已经复活，而当信徒与复活的主同行，在各种试炼中信靠他时，他们对未来应许的坚信就会加增。第二个救恩的效果是他们将得到的“基业”（1:4），古德恩（Wayne Grudem）将其描述为“他们在新造及其中一切祝福的份”¹¹。

¹¹ Wayne Grudem, *1 Peter, The Tyndale New Testament Commentaries*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 61.

第三个救恩的效果是“必得着所预备、在末世要显现的救恩”(1:5)，强调救恩中的荣耀。“所预备”这个形容词提醒信徒，尽管他们的救恩尚未完成，但上帝已经透过基督信实的守约，以赎回、完成和确定了他们的救恩。这提醒对彼得的原读者所受的苦来说将是一个极大的安慰。

我们已经查看了 6-7 节中试炼的主题。尽管许多注释家认为经文中受苦的目的是为了获得更好的品格，但 Liebengood 在这里做了一个重要的区分。他认为受苦的目的是具终末性质的。他写道，“终末的救恩这个确定的结局，是人忍受试炼的动力。这对那些始终忠心的人来说，是一种不朽的产业。”¹² 第 7 节的类比支持了 Liebengood 的解释。尽管金子经过火的炼净，但彼得并不赞扬净化后的金子。他用这个类比说明，即使金子被净化后是高品质的，但它仍然会消失。而更加可贵的是，信徒的信仰是永远不会消失的。

从这个意义上说，彼得再次把他的读者指向他们在终末的奖赏。在 3-5 节中，终末的奖赏是重生的结果，但在第 7 节则是真信仰的结果。这一试炼过程会使信徒得着“在耶稣基督显现时的赞美、荣耀和尊贵。”正如史瑞纳所说的，“得着”这动词指向了“当上帝审查每个人的生活时”的终末审判。¹³ 这种审判对于忠心的信徒来说应是不恐惧的，因为他们被应允会因他们的坚忍的信仰而得到奖赏。

¹² Kelly D. Liebengood, *The Eschatology of 1 Peter: Considering the Influence of Zechariah 9–14*, Society for New Testament Studies Monograph Series 157 (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2013), 179.

¹³ Schreiner, *1 & 2 Peter and Jude*, 68.

在这三个所应许的奖赏中，“荣耀”是彼得最喜欢的用词之一。他在各处使用了多达十次，有八次是强调其终末性质。其中一次形容今世的荣耀是短暂的本质（1:24），另外两次说明基督因他的守约和信实而得荣耀（1:11；1:21），再有两次说明基督再来时荣耀的彰显（4:13；5:1），还有三次表明坚忍到最后的信徒之奖赏（1:7；5:4,10）。有趣的是，彼得使用同样的用词来形容他和信徒因他们的信实而从基督得的奖赏。信徒和基督都走过相似的路程，这是彼得书信常见的主题。当被世界拒绝而受苦时，基督和信徒都被要求坚持到底，并将会因他们的忠心而得到荣耀的奖赏。这里尊荣的使用和二章 7 节是相似的。

彼得对未来的奖赏和审判的强调并不局限于一章 3 至 9 节，不过这些主题是这封书信的核心信息。信徒被命令要过尊荣的生活（2:12），并对神存有敬畏之心（1:17），因为将来的审判即将来临（1:17；2:13）。在行善时忍受苦难“在神看是可喜爱的”（2:20），而这种“喜爱”指向末后的奖赏。¹⁴ 在信仰中坚忍将得到荣耀（2:7），也将“承受福气”（3:9），就像基督被尊荣一样（2:4）。信徒在与基督同受苦难中喜乐，“使你们在他荣耀显现的时候，也可以欢喜快乐”（4:13）。长老们将分享“后来所要显现的荣耀”（5:1）。对于那些牧养得好的人，他们被应允“到了牧长显现的时候，你们必得那永不衰残的荣耀冠冕”（5:4）。

对于宣教士来说，重要的是未来的奖赏和审判如何影响宣教工作中的所有其他目标。彼得前书表明这种关系是重要的，因为彼得“从终末角度理解基督徒当下的经验，并赋予了其伦理的意义”。¹⁵ 换句话说，终末奖赏的应许并

¹⁴ Schreiner, *1 & 2 Peter and Jude*, 154-156.

¹⁵ Jobes, *1 Peter*, 49.

非是信徒被动等待的未来。相反的，终末的确定性应该影响信徒今天的生活。

从终末产业的角度来看，宣教士在推动事工的同时，也必须看重自己的属灵成长以与主同行的关系。他们在期盼基督再来时，必须在基督里成长、信靠他，并依靠他坚忍到底。这除了对宣教士个人的属灵成长是必要的，同时也会帮助宣教士更有韧性，他们不只是把挑战视为工作的挫折，而是把它们视为“与基督一同受苦”的机会 (4:13)。

与此同时，终末的审判也表明了宣教工作的急迫性。用彼得自己的话来说，“万物的结局近了” (4:7)。因此宣教士殷勤工作是正确的，使未得之民能够听到福音。他们应该跨越文化界限，学习语言，研究文化，以便兴起健康的教会，并为这些教会培育领袖。然而，终末的审判不仅提醒我们工作必须完成，更表明完成工作的方式。这意味着宣教士必须意识到保罗所说的，“这次要试验各人的工程怎样” (林前 3:13)。因此，他们工作的志向应是要让那些归信的人和所建立的教会能够坚忍到底。

应用

彼得前书的三个主题，在基督里的救恩、受苦的寄居者和期待将来的荣耀，这三者是相互关联的。因为基督拯救了信徒，他们的整个生活都是因与基督的关系所塑造的，这使他们成为了寄居者，流放于敌对的世界。作为寄居者，信徒在旅程中不断面对试炼和苦难，这使他们期盼基督的再来以及终末的奖赏。而终末奖赏的应许，使他们能信靠基督而坚忍，并通过行善来荣耀他。事实上，三者的关系和书信的中心信息都可以用四章 19 节来概括：“所以，那

照神旨意受苦的人要一心为善，将自己灵魂交与那信实的造化之主。”

在思考这些主题时，我们可以就宣教士的韧性做出结论。在对长期委身之相关研究中，Hay 等人发现，无论是旧有的差遣国和新的差遣国的差会，他们都明确的意识到减少宣教士流失率是最重要的工作之一。¹⁶ 宣教士往往会有狭义的看自己的呼召，或将这呼召与特定地方或人群挂钩。这对于宣教士的长期委身非常有帮助，因为宣教士会希望通过长期委身来实现呼召。然而，其中挑战的是，如果情况发生变化，只以这种方式理解自己的呼召的宣教士可能会对自己的呼召产生质疑。

虽然彼得在彼得前书中的教导是给所有的信徒，但他也将神的旨意定义为行善并宣扬上帝的伟大。如果宣教士能在特殊呼召以及普遍呼召中找到平衡，他们可能会更具韧性。所有信徒都应该努力与基督同行，无论他们所处的环境或与相处的人，都要荣耀他。我们每天都在寻求认识基督，善待他人，并向这丧失的世界宣扬福音。当挑战或挫折影响了宣教工作，平衡普世呼召与特殊呼召，可以帮助宣教士调整、坚持和前进。

此外，当宣教士为自己在基督里的终末奖赏而劳苦，而不是专注于及时的结果时，他们的韧性就会得以增强。近期宣教史上出现了一些危险的趋势，这些宣教策略只关注社会需求，为了让人更容易接受福音而淡化福音的本质，

¹⁶ Hay, *Worth Keeping*, Ch. 1.

为使福音更易于被接受，或使用策略诱导人更快接受福音，但却忽略门训的计划。与这些只关注即时结果的方法相反，彼得强调荣耀应归给那些坚持到底的人。这提醒宣教士必须经受时间考验以结出宣教的果子。他们必须努力将坚忍的信仰传给他们所带领归信的人。

结论

总之，彼得前书鼓励宣教士通过专注于基督的再来而坚持不懈。将自己视作是与基督联合的寄居者会帮助宣教士更具韧性，使他们透过常常思想终末的奖赏而能以克服许多的挑战。

参考书目

- Brooks, Will. “Evangelism in 1 Peter: The Verbal Proclamation of a People Awaiting the Return of Their King,” in *Reading 1 Peter Missiologically*, edited by Abeneazer Urga, Ed Smither, and Jessica Udall (Forthcoming).
- Grudem, Wayne. *1 Peter*, The Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Hay, R., Lim, V., Blöcher, D., Ketelaar, J., and Hay, S. eds., *Worth Keeping: Global Perspectives on Best Practice in Missionary Retention*. Pasadena, CA: William Carey Publishing, 2007. Perlego Edition.
<https://www.perlego.com/book/3295076/worth-keeping-global-perspectives-on-best-practice-in-missionary-retention-pdf>

Jobes, Karen H. *1 Peter*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

Keener, Craig S. *1 Peter: A Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2021.

Liebengood, Kelly D. *The Eschatology of 1 Peter: Considering the Influence of Zechariah 9–14*, Society for New Testament Studies Monograph Series 157. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2013.

Mbuvi, Andrew M. *Temple, Exile and Identity in 1 Peter*. New York: T&T Clark, 2007. Perlego Edition.
<https://www.perlego.com/book/803998/temple-exile-and-identity-in-1-peter-pdf>.

Mbuvi, Andrew M. *Temple, Exile and Identity in 1 Peter*. New York: T&T Clark, 2007. Perlego Edition.
<https://www.perlego.com/book/803998/temple-exile-and-identity-in-1-peter-pdf>.

Schreiner, Thomas R. *1 & 2 Peter and Jude*, Christian Standard Commentary. Nashville: B&H Academic, 2020.

约拿与弥赛亚预言

苏东钰

作者简介

现任本院中文部讲师，曾与东亚宣教多年。北京大学哲学博士，清华大学法学硕士。现亦进修宣教学博士。

摘要

本文论证约拿并非国粹主义的先知，因为约拿书中的北国以色列与国粹主义相距甚远。反而，约拿书所描绘的约拿应是民族主义者，而神要以更大的启示来说服和改变约拿。本文透过研究约拿书中的交叉对称结构，论证约拿书的主要写作目的是预言终末的弥赛亚，而这是神给约拿比他的民族主义更大的启示。

引言

约拿究竟是什么样的先知呢？迦特希弗人亚米太的儿子约拿（拿1:1）是耶罗波安二世（约阿施的儿子）时期，在北以色列活动的先知（列下 14:25）。他曾预言了，“虽然耶罗波安行耶和华眼中看为恶的事，但是耶罗波安收回以色列边界之地，从哈马口直到亚拉巴海。因为耶和华看见以色列人甚是艰苦，无论困住的，自由的都没有了，也无人帮助以色列人。耶和华并没有说要将以色列的名从天下涂抹，乃藉约阿施的儿子耶罗波安拯救以色列”（列下 14:24-27）。

根据上述的约拿之预言，约拿先知清楚地知道，耶罗波安二世行了耶和华眼中看为恶的事，并且耶和华之所以怜悯以色列，不是因为耶罗波安或以色列做得好，而是因为以色列太艰苦却没有人帮助以色列人。约拿先知非常清楚地知道，耶和华是有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，而会转意且后悔，不降灾祸的神（拿 4:2）。

很多人将约拿看为极端的民族主义者，即国粹主义者。他们认为，约拿是一位国粹主义者，即把自己的民族看为世界上最优越的，而排斥或歧视别的国家。而且，他们还认为，这样的约拿代表着以色列。¹他们说，约拿代表着要控制神的以色列人，即无论他们的罪如何，神应该无条件

¹ 理查德·帕特森、安德鲁·希尔，《小先知书上：何西阿书—弥迦书》，韩黄梓等译，（香港：恩道出版有限公司，2020），406。

地支持他们，倒在他们那边，因为他们是与神契约的选民。

²

约拿真的是国粹主义者吗？约拿真的代表着那些以色列人吗，即神与以色列人立约，无论以色列人犯什么罪，神都要无条件地支持、接纳以色列人？笔者认为，约拿会是一位民族主义者，却不会是一位国粹主义者。因此，他不会代表沉迷于选民意识的国粹主义以色列。并且，笔者还认为，约拿书所要传的核心，不是批评以色列的国粹主义，而是神的恩典与怜悯，即神为了拯救人类（尤其是外邦人），并且透过约拿预言了弥赛亚的死亡和复活。

约拿与北以色列

国粹主义意味着把自己的民族看为世界上最优越的，而排斥或歧视别的国家。而民族主义是一种意识形态或运动，它在历史上将自己的民族与其他民族或国家区分开来，并以统一、独立和发展为目标。一般，极端民族主义被称为国粹主义。

约拿真的是国粹主义先知吗？约拿书是否记载了先知约拿反对外邦尼尼微人的得救之故事，以此来批评反对外邦人得救的国粹主义以色列？为了找到写约拿书的目的，有必要了解约拿书的背景，即当时北以色列的情况，北以色列的罪恶，以及导致北以色列毁灭的原因。

²唐佑之，《十二先知书注释（三）》（香港：天道书楼有限公司，1987），239。

北以色列

按照约拿先知的预言，虽然耶罗波安和以色列行耶和华眼中看为恶的事，但耶和华看他们的艰苦，使耶罗波安收回了以色列边界之地，从哈马要塞口直到亚拉巴海，贫穷的沙漠之地(列下 14:24-27)。

以色列人在神眼中做了什么恶事呢？列王纪下十四章24节记载说：“不离开尼八的儿子耶罗波安使以色列人陷在罪里的一切罪”。尼八的儿子耶罗波安曾铸造了两个金牛犊使众民崇拜偶像，并从普通人中选为祭司，不是利未人，甚至按照自己的意愿设立了节期的日子(列上 12:25-33)。

在约拿先知活动的时期，以色列人所犯的罪正如尼八的儿子耶罗波安所犯的，而不是不是国粹主义的罪。关于主前 722 年北以色列被亚述灭亡的原因，圣经的记载如下：

这是因以色列人得罪那领他们出埃及地，脱离埃及王法老手的耶和华他们的神，去敬畏别神，随从耶和华在他们面前所赶出外邦人的风俗和以色列诸王所立的条规。以色列人暗中行不正的事，违背耶和华他们的神，在他们所有的城邑，从瞭望楼直到坚固城，建筑邱坛；在各高冈上，各青翠树下立柱像和木偶；在邱坛上烧香，效法耶和华在他们面前赶出的外邦人所行的，又行恶事惹动耶和华的怒气；且事奉偶像，就是耶和华警戒他们不可行的。但耶和华藉众先知，先见劝戒以色列人和犹大人说：“当离开你们的恶行，谨守我的诫命，律例，

遵行我吩咐你们列祖，并藉我仆人众先知所传给你们的律法。”他们却不听从，竟硬着颈项，效法他们列祖，不信服耶和华他们的神，厌弃他的律例和他与他们列祖所立的约，并劝戒他们的话，随从虚无的神，自己成为虚妄，效法周围的外邦人，就是耶和华嘱咐他们不可效法的。离弃耶和华他们神的一切诫命，为自己铸了两个牛犊的像，立了亚舍拉，敬拜天上的万象，事奉巴力，又使他们的儿女经火，用占卜，行法术卖了自己，行耶和华眼中看为恶的事，惹动他的怒气。所以耶和华向以色列人大发怒，从自己面前赶出他们，只剩下犹大一个支派(列下 17:7-18)。

查看北以色列灭亡的原因，我们很容易看出，其原因不是他们的国粹主义，反而，以色列人随从了外邦，崇拜了外邦人所服事的偶像。也许我们可以说，在北以色列几乎没有看到国粹主义。

可以说，当时北以色列面临着亚述的威胁，侍奉亚述的神，以确保他们的生存安全。

约拿与民族主义

神吩咐约拿去尼尼微大城，呼喊他们的罪恶已经达到耶和华面前。但是，约拿为躲避耶和华而要逃往他施去(拿1:3)，约拿为什么不愿意去尼尼微大城呼喊呢？

亚述是北以色列的敌国，正要吞食以色列³，而且尼尼微是帝国亚述的首都大城。因此可以推断，约拿不愿意去尼尼微宣布悔改的信息。普遍认为，前往尼尼微大城的命令是神在主前 760 年左右发给北以色列先知约拿的，而具有讽刺意味的是，在主前 722 年，即尼尼微悔改后不到 40 年，北以色列被亚述帝国摧毁了。

约拿书第四章记载了，约拿不愿去尼尼微大城的理由：

耶和华啊，我在本国的时候，岂不是这样说过吗？我知道你是有恩典，有怜悯的神，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔不降所说的灾，所以我急速逃往他施去(拿 4:2)。

约拿已经预见到尼尼微的悔改和神的宽恕。那么约拿怎么做是对北以色列有利的呢？约拿作为北以色列的百姓，又作为北以色列的先知，他为北以色列的生存安全选择了不去尼尼微大城，而为躲避耶和华的脸选择去他施，他这种选择可被称为国粹主义吗？

可以说，约拿的选择是为了防止北以色列的毁灭。这一时期，亚述是与北以色列是无法比拟的帝国。这位北以色列的先知知道，现在不是宣扬自己民族优越性的时候，而是担忧自己民族生存的时候。他应该知道，如果为了让北以色列不被亚述毁灭，则需要神的惩罚临到亚述。

尼尼微大城是帝国亚述的首都(拿 3:3)，有十二万人居住(拿 4:11)，步行三天才看完整个城市(拿 3:3)。但是，约拿

³ 罗丝玛莉·尼克逊，《约拿书—罪与恩典》，林永发、魏韵纯译（台北：校园书房出版社，2017），80。

到尼尼微之后⁴，只走了一天来宣告神的审判(拿 3:4)。正如我们在这里看到的，约拿真正希望的是亚述的大城尼尼微受到神的惩罚，而不是悔改。⁵约拿这样做是因为他是国粹主义者吗？当然不是。约拿不是反对外邦人得救的国粹主义先知。因为我们看到，约拿为躲避耶和华的脸而要去的地方不是南犹大，而是外邦地区他施⁶(拿 1:3)。而且，约拿给在船上遇见的那些外邦人传讲了耶和华的名(拿 1:9-10)。甚至，约拿向神献上感谢的祷告，因为外邦人离弃他们的虚无之神，而归向耶和华了(拿 1:14-16，2:8-9⁷)。

因此，约拿不是反对外邦人得救的国粹主义先知，而是作为北以色列的百姓和先知，即在亚述帝国的威胁面前深思以色列之生存问题的民族主义先知。所以，他可以在神的面前满怀信心地说：“我发怒以至于死都合乎理”（拿 4:1，4:3，4:9）。

1 约拿从地中海（可能是凯撒利亚）长途跋涉到底格里斯江边的尼尼微，一定身心俱疲。

⁴ 约拿从地中海（可能是凯撒利亚）长途跋涉到底格里斯江边的尼尼微，一定身心俱疲。

⁵ 谢慧儿，《俄巴底亚书、约拿书》，（香港：天道书楼有限公司，2014），255。

⁶ 当时，他施是提尔的殖民地，现在的西班牙地区。

⁷ 中文圣经一般都翻译为，“那信奉虚无之神的人，离弃怜爱他们的主。但我必用感谢的声音献祭与你。我所许的愿，我必偿还。救恩出于耶和华”。不过，原文没有‘但是’。因此，笔者考虑前后文脉翻译为，“那信奉虚无之神的人，离弃怜爱他们的主。所以，我必用感谢的声音献祭与你。我所许的愿，我必偿还。救恩出于耶和华”。根据约拿书第1章14-16节，可以知道，很多外邦人离弃怜爱他们的神，而皈依耶和华神了。

2 当时，他施是提尔的殖民地，现在的西班牙地区。⁸

3 中文圣经一般都翻译为，“那信奉虚无之神的人，离弃怜爱他们的主。但我必用感谢的声音献祭与你。我所许的愿，我必偿还。救恩出于耶和华”。不过，原文没有‘但是’。因此，笔者考虑前后文脉翻译为，“那信奉虚无之神的人，离弃怜爱他们的主。所以，我必用感谢的声音献祭与你。我所许的愿，我必偿还。救恩出于耶和华”。根据约拿书一章14-16节，可以知道，很多外邦人离弃怜爱他们的神，而皈依耶和华神了。

小结

约拿当先知的时候，北以色列是在信仰方面与外邦非常亲近的。但是面对亚述帝国的威胁，北以色列生存堪忧，因此约拿无法考虑国粹主义。作为北以色列的百姓和先知的约拿，他无法陷入自己民族优越感的境地，而是面临着不得不思考民族生存的境地。约拿可选择的项目里没有国粹主义，只有民族主义和顺服主义，最后约拿选择了民族主义。

约拿书中，北以色列的情况与国粹主义相去甚远。约拿不是国粹主义先知，而是民族主义先知。耶和华神并没有因约拿的选择而处以死刑。神也没有对约拿说：“你犯了大罪”。反而，神理解约拿的民族主义，并以更伟大的启示来说服约拿。为了说服约拿，神给他的，比民族主义更伟大的启示究竟是什么？这应该是写约拿书的目的。

⁸ 赖若瀚，《约拿书实用释经研读》，（香港：福音证主协会，1995），15。

约拿与弥赛亚预言

“除了先知约拿的神迹以外，再没有神迹给他们看。约拿三日三夜在大鱼肚腹中，人子也要这样三日三夜在地里头(太 12:39-40)”。从耶稣基督的这句话，我们知道约拿书中有弥赛亚预言。然而，人们常常忽视这个弥赛亚预言在多大程度上占据了写约拿书的总体目的。

笔者认为写约拿书的主要目的是预言弥赛亚，即弥赛亚会到来并被杀，而且三天后神一定要使弥赛亚从死人中复活。

约拿书第三章和第四章里事件之排序

约拿书被分为四章，共有48节。第一章是，约拿不愿去尼尼微，而要坐船去他施，遇到了风浪，被抛进海里，一条大鱼就吞了他。第二章是，约拿在大鱼的肚腹里祷告，并三天后鱼把约拿吐在旱地上。第三章是，约拿在尼尼微宣告神的审判，尼尼微人就悔改，神就转意，不把灾祸降与他们。第四章是，约拿发怒，他坐在城的东边看尼尼微城究竟如何，神就向他解释为什么转意而不惩罚他们。

约拿书第一章和第二章是按照事件发生的顺序记录的。然而，我们看约拿书第三章和第四章时，发现记录事件的原则略有改变。如果将事件按发生的时间顺序记录，约拿在尼尼微大城宣布神的审判(拿 3:1-4)，约拿坐在城的东边看尼尼微城究竟如何(拿 4:5)，然后，尼尼微人悔改(拿 3:5-9)，而神就转意，不把灾祸降与他们(拿 3:10)，因而，约拿就发怒(拿 4:1-4)，神耐心地给约拿解释为什么转意而不惩罚他们(拿 4:6-11)。

约拿坐在城的东边看尼尼微城(拿 4:5)的情景本应按事件发生的顺序记录在约拿书第三章，约拿在尼尼微大城宣布神的审判之后的。⁹约拿书的作者似乎将这一情景故意插入了在第四章之中，即约拿发怒的场面和神给约拿解释之间。¹⁰为什么约拿书的作者要使事件记录的顺序做这种改变？我们如果分析约拿书整卷的文章结构就可以回答这个问题。

约拿书的文章结构

约拿书里也可以发现交叉对称结构。¹¹约拿书是用以色列人常用的交叉对称结构而写成的。在内容上，约拿书一章 1-10 节和约拿书四章 1-1 节 1 是对称的，约拿书一章 11-16 节和约拿书三章 1-10 节是对称的。从这交叉对称结构来看，约拿书的核心在于约拿书一章 17 节至二章 10 节。

约拿书的交叉对称结构

拿 1: 1-10

拿 4: 1-11

拿 1: 11-16 拿 3: 1-

拿 1: 17-2: 10

⁹ Kwonhyeokguan, 〈简单，却不容易理解的故事：约拿应该在哪里？〉，《The 话语研究所》第四期（2021 年）：35-36。

¹⁰ Daniel J. Simundson, *HOSEA, JOEL, AMOS, OBADIAH, JONAH, MICAH: Minor Prophet* (Nashville: Abingdon Press, 2005), 282.

¹¹ 罗丝玛莉·尼克逊，《约拿书—罪与恩典》，林永发、魏韵纯译（台北：校园书房出版社，2017），29。

构成每组经文的对称之内容如下：

拿 1:1-10 拿 4:1-11

对称内容

- | | | |
|--------------------------------------|--------|--------|
| 1.耶和华对约拿说话 | 拿1: 1 | 拿4: 9 |
| 2.尼尼微大城 | 拿1: 2 | 拿4: 11 |
| 3.约拿逃往他施去 | 拿1: 3 | 拿4: 2 |
| 4.耶和华使海中起大风
神安排炎热的东风 | 拿1: 4 | 拿4: 8 |
| 5.各人哀求自己的神
约拿为自己求死 | 拿1: 5 | 拿4: 8 |
| 6.约拿到底舱，躺卧沉睡
约拿坐在棚的荫下 | 拿1: 5 | 拿4: 5 |
| 7.神顾念我们，使我们不至灭亡
神有恩典、有怜悯而后悔不降所说的灾 | 拿1: 6 | 拿4: 2 |
| 8.你作的是什么事呢？
你这样发怒合乎理吗？ | 拿1: 10 | 拿4: 4 |

拿1: 11-16 拿3: 1-10

对称内容

- | | | |
|--|--------|--------|
| 1.那些人便大大敬畏耶和华，向耶和华献祭，并且许愿
尼尼微人信服神 | 拿1: 16 | 拿3: 5 |
| 2.他们便求告耶和华
人要切切求告神 | 拿1: 14 | 拿3: 8 |
| 3.耶和华是随自己的意旨行事
神转意后悔 | 拿1: 14 | 拿3: 9 |
| 4.海的狂浪就平息了
不把所说的灾祸降与他们了 | 拿1: 15 | 拿3: 10 |
| 约拿书的核心事件
拿1: 17-2: 10 | | |
| 耶和华安排一条大鱼吞了约拿，他在鱼腹中三日三夜。耶和华吩咐鱼，鱼就把约拿吐在旱地上。 | | |

从约拿书整卷的文章结构，我们可以猜测，为什么约拿书的作者没有将约拿坐在城东边看尼尼微城(拿 4:5)的情景记录在第三章，而插入在第四章里。约拿坐在棚的荫下看尼尼微城究竟如何的情景(拿 4:5)，与约拿下到底舱躺卧沉睡的情景(拿 1:5)有文学上的对称性。

既然如此，我们就得问一个问题：约拿书的作者通过改变事件的顺序以实现文学对称的最终目的是什么？这可能不仅仅是为了文学结构之美。

我们知道，以色列人使用交叉对称结构的目的是让读者既容易又准确地发现核心信息。通常在使用交叉对称结构的文章里，核心信息被置于交叉对称结构的最中间。因此，我们可以想，约拿书的核心信息就在约拿书一章 17 节至 2 章 10 节里面。

约拿书一章 1-10 节和约拿书四章 1-11 节的重点是神有恩典，有怜悯；约拿书一章 11-16 节和约拿书三章 1-10 节的重点是外邦人归回耶和华神，这两个内容都指向约拿书的核心，即约拿书一章 17 节至二章 10 节。

约拿书的交叉对称结构

章1：1-10

有恩典，有怜悯的神

章4：1-11

章1：11-16

外邦人归回耶和华神

章3：1-10

章1：17-2：10

根据交叉对称结构的常理，我们可以说，约拿书核心部分是约拿书一章 17 节至 2 章 10 节，这段经文所要传达的核心信息究竟是什么？令人惊讶的是，约拿书一章 17 节至 2 章 10 节也有交叉对称结构。

约拿书 1: 17-2: 10 的交叉对称结构

章1: 17 耶和华安排一条大鱼吞了约拿。(三日三夜)

章2: 1-2 在患难中, 求告耶和华, 耶和华俯听约拿的声音。

章2: 3-4 约拿仰望耶和华的圣殿。

章2: 5-6 耶和华将约拿的性命从坑(死亡)中救出来。

章2: 7 约拿的祷告进入耶和华的圣殿。

章2: 8-9 在患难中, 外邦人皈依耶和华。因为救恩属于耶和华。

章2: 10 耶和华吩咐大鱼而吐了约拿。

根据以上的交叉对称结构图, 约拿书的核心部分, 即约拿书一章 17 节至 2 章 10 节所要传讲的核心信息是“耶和华将约拿的性命从坑中救出来”。

约拿书的作者通过改变事件的顺序以实现文学对称的最终目的是什么? 原来是作者为了突显约拿书的核心信息: 即“耶和华将约拿的性命从坑(死亡)中救出来”。

我们在此, 再提出一个问题, 即“耶和华将约拿的性命从坑(死亡)中救出来”, 这句话有那么重要吗? 有什么重要性呢?

约拿与弥赛亚预言

正如我们在上面查看的, 约拿书的核心信息是“耶和华将约拿的性命从坑(死亡)中救出来”。约拿书的整体结构绘制如下:

约拿书的交叉对称结构

章1: 1-10

有恩典, 有怜悯的神

章4: 1-11

章1: 11-16

外邦人归回耶和华神

章3: 1-10

章1: 17-2: 10

耶和华将约拿的性命从坑(死亡)中救出来

“耶和华将约拿的性命从坑（死亡）中救出来”之信息有那么重要吗？要明白这条信息的重要性，我们必须查看耶稣基督对约拿书的解释。

耶稣基督是怎样解释约拿书的？耶稣基督如何看待旧约的先知书？路加福音的作者记载了耶稣基督的视角和观点。“无知的人哪，先知所说的一切话，你们的心信得太迟钝了！基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当得吗？于是从摩西和众先知起，凡经上所指着自己的话，都给他们讲解明白了”(路 24:25-27)。

这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：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。于是耶稣开他们的心窍，使他们能明白圣经。又对他们说：照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉他的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦 (路 24:44-47)。

我们不能说，旧约先知书所有的地方都预言耶稣基督的受难和复活以及将福音传到外邦，但可以说，旧约先知书所要传的核心信息是耶稣基督的受难和复活以及将福音传到外邦的。尤其，耶稣基督直接提到，约拿书包含了基督的复活和外邦人的得救。

一个邪恶淫乱的世代求看神迹，除了先知约拿的神迹以外，再没有神迹给他们看。约拿三日三夜在大鱼肚腹中，人子也要这样三日三夜在地里头。当审判的时候，尼尼微人要起来定这世代的罪，因为尼尼微人听了约拿所传的就悔改了。看哪，在这里有一人比约拿更大(太 12:39-41)

按照耶稣基督对于约拿书的解释，我们将约拿书的核心信息，“耶和华将约拿的性命从坑（死亡）中救出来”可以解释为“耶和华神将要把耶稣基督的生命从死里救出来（使耶稣基督复活）”，即约拿书藉这核心信息预言着耶稣基督的复活。

在约拿书中，有福音被传到外邦，以及他们回到耶和华神面前的重要内容（拿 1:11-16，拿 3:1-10，拿 2:8），但核心信息是耶稣基督的复活（拿 2:5-6）。如此，约拿预表着耶稣基督，不过耶稣基督是比约拿更大的（太 12:41），如果说约拿和耶稣是同等的，这不叫预表，而叫显现。

耶稣如何应验约拿书中的弥赛亚预言呢？在约拿书中，我们看到约拿在许多方面相似耶稣：

第一、即使海上狂风大作，约拿还是下到底舱，躺卧沉睡（拿 1:5）；即使海上起了暴风，耶稣还是在船尾枕着枕头睡觉（可 4:38）¹²；

第二、约拿在鱼腹中三天三夜（拿 1:17）；耶稣在地里头三日三夜（太 12:40）；

第三，三日三夜后，鱼把约拿吐在旱地上，约拿不在鱼腹里（拿 2:10）；三天三夜后，坟墓没有把耶稣拘禁住，耶稣复活了（太 28:6，可 16:6，路 24:6）。

第四，作为一个人的约拿，他不愿去尼尼微，而要逃往他施去（拿 1:3）。成为一个人的耶稣基督，三次请求神，

¹² “Why Did Jesus Sleep During the Storm? ” in <https://www.thegospelcoalition.org/article/jesus-sleep-storm/> (2024年9月2日2pm).

将十字架的杯子从祂那里撤去(太 26:39-44，可 14:35-39，路 22:41-44)。

这样，约拿在许多方面预表着耶稣基督。

结论

约拿的名字意味着‘鸽子’，鸽子象征着纯洁、纯粹。约拿是一位在神面前非常纯粹的先知。他不愿去尼尼微（亚述的首都），而要去他施（提尔的殖民地），是因为他特别担心北以色列的生存与未来。当时北以色列正面临着敌国（帝国）亚述的威胁。作为北以色列的百姓，作为以色列先知的约拿，他这样的选择是理所当然的。在尼尼微引起悔改，而做了违背北以色列国家利益之事的约拿，他请求神取他的命（拿 4:3, 9）。从约拿的这些言行中，我们可以看出，约拿确实是一位北以色列人，他就是属于北以色列国，纯粹的一个人。当约拿被抛进海里时，他就像死了一样，人在海里，过了几分钟，命就会断的。神使约拿从死里复活了。约拿只是纯粹的一个人。约拿不是国粹主义先知。反而，他在往向外邦他施去的船上结出了福音的果子（拿 1:14-16）；他是一位民族主义先知，他以非常纯洁的心担忧以色列的生存与未来，并且诚实地向神表达了他的想法，他是像鸽子一样纯粹的先知。他预表着比他更大的那一位，即那一位去取了人的形象，成为人的样式，被称为人子的耶稣基督。

参考书目

罗丝玛莉·尼克逊。《约拿书—罪与恩典》。林永发、魏韵纯译。台北：校园书房出版社，2017。

唐佑之。《十二先知书注释（三）》。香港：天道书楼有限公司，1987。

理查德·帕特森、安德鲁·希尔。《小先知书上：何西阿书—弥迦书》。韩黄梓恩、郑小梅、王冰译。香港：恩道出版有限公司，2020。

谢慧儿。《俄巴底亚书、约拿书》。香港：天道书楼有限公司，2014。

赖若瀚。《约拿书实用释经研读》。香港：福音证主协会，1995。

Kwonhyeokguan。〈简单，却不容易理解的故事：约拿应该在哪里？〉。《The 话语研究所》第四期（2021年）：35-36。

“Why Did Jesus Sleep During the Storm?” in
<https://www.thegospelcoalition.org/article/jesus-sleep-storm/> (2024年9月2日2pm).

Simundson, Daniel J. *HOSEA, JOEL, AMOS, OBADIAH, JONAH, MICAH: Minor Prophet*. Nashville: Abingdon Press, 2005.

路加在使徒行传中的反帝国神学

罗立吉

作者简介

马浸神道学硕士（M.Div），神学硕士（Th.M），主修圣经神学。神硕论文题目为《从暴力到新人性的故事-路加在路加福音中的亚当基督论》。研究兴趣为路加神学、圣经叙事文研究、叙事神学等。现为本院圣经科副讲师，讲授新约导论、旧约导论、释经学、书卷研究等。与妻子育有一男一女。

摘要

本文从社会修辞学的角度，探索希罗修辞和希伯来修辞如何影响路加的写作，并以宏观视角探究路加在使徒行传所使用的修辞技巧及帝国隐喻，刻意比较教会群体及罗马帝国群体这二者，以发现路加在使徒行传中的“反帝国神学”。

引言

使徒行传记录了早期教会的形成和拓展，为教会论和宣教学提供了许多的神学根基。华文有关使徒行传的著作多从编年史（Chronicle）¹的角度解读，这并没有错，但却有可能忽略了社会和文学的角度的研读。西方过去都有研究使徒行传的学者探索本书罗马帝国的背景，并且这帝国背景如何影响了路加的写作，以及路加有否刻意的回应罗马帝国的国度叙事。使徒行传中教会主要冲突的对象是犹太人，而教会似乎和罗马当局的关系更为友善。一些人以此论证路加并无意对抗罗马帝国。从某一方面来说这是对的，路加无意鼓吹教会争取和建立实质国家政权，但却让人忽略了路加在使徒行传中刻意颠覆罗马帝国意识形态和国家叙事的写作目的。华文圈子虽然开始注意到保罗神学中的帝国因素，但对路加神学的这一角度的探索仍然少之又少。有可能因着长期对“政教分离”错误的理解，以及不同地区的政治处境敏感性，导致回避政治和社会的阅读角度。而探索罗马帝国又无可避免的牵涉社会政治的研究，导致这一方面的探索出现贫乏的现况。这种忽略将教会的事工和宣教抽离公共社会的实况，似乎成了两个无交集的平行线。事实上路加提名本书收信人的做法就极具政治意图。本书的收信人提阿非罗，路加在路加福音一章 1 节称他为“大人”（*χράτιστος*），这字是用来称呼希罗拥有社

¹ 编年史（拉丁文 *annales*，意为“年鉴”）是一种特殊的、中世纪的歴史编纂形式。在这种编纂形式中，无需文学志向，不用留意特殊的结构模式，而只要把每年发生的人文史与自然史方面的事件与传记式因素完全串联起来。

会地位的人士和高官。²这本身就已经极具政治意味，试想想在今天若某地区的会督写一封署名给某个国会议员的公开信，背后的意味不言而喻。因此本文将从“社会-修辞”的角度，从宏观角度探索路加的修辞技巧及帝国隐喻，以证明使徒行传中路加的“反帝国神学”。

一、方法论：社会修辞学

社会修辞进路研究文本内的言说策略及其背后的社会背景的关系。³在研究使徒行传的领域，过去30年的时间以这一进路，包括社会科学的分析，配合文学、修辞和社会分析，带来了极有价值的成果。⁴冯志刚定义社会修辞学为“强调修辞学的社会属性，即人们通过话语修辞活动来参与社会事务，构建社会关系、维护社会秩序。”⁵社会修辞学主要的特征是，它不只研究文本中的修辞元素，也研究文本之外的世界和修辞之间的关系。⁶这方法不将文本与背后更大的社会切割，而是以更整全的方式来处理经文。这是

² 麦启新，〈κράτιστος〉，《新约及基督教文献希腊文大词典》（香港：汉语圣经协会，2018），865。

³ Joseph B. Tyson, “From History to Rhetoric and Back: Assessing New Trends in Acts Studies,” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004), p. 33.

⁴ Todd C Penner, “Contextualizing Acts,” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004), p. 13.

⁵ 冯志国，〈社会修辞学视域下的巴赫金对话理论研究〉，《上海理工大学学报》，第38期，2016年4月：373。

⁶ Joseph B. Tyson, “From History to Rhetoric and Back: Assessing New Trends in Acts Studies”,33.

更好的阅读策略，而的其中一个主要关注是作者修辞策略的政治向度。⁷

研究保罗的学者，已经注意到保罗并非在社会政治真空中写作。罗马帝国作为保罗一生的社会背景，形塑了保罗的个人身份和思想，亦是保罗写作无法脱离的处境，保罗自己就善用自己的公民身份（22:25）。事实上，许多保罗常见的用语，在罗马帝国的社会含有浓厚的政治意味。⁸同样的阅读策略，也应该用在路加身上。与保罗著作相比，路加二著中的帝国元素则更为明显。

使徒行传中存在政治内容是无法否定的。对这些内容有两种主流的解读，一是认为路加尝试寻求罗马当局对新兴的基督群体采取包容的政策；二是认为路加尝试争取罗马当局对基督群体正式的认可（*religio licita theory*），就如犹太教得到正式的认可能自由的保留犹太教的传统。⁹这两种解释都认为路加无意在政治上对抗罗马帝国，但这不是本文的立场，而社会修辞法将能有助证明路加反帝国的神学。

（一）希罗的修辞

所谓修辞就是运用恰当的语言材料和表达方式来增强语言表达效果的一种语言活动，已到达说服接受者的目的。

⁷ Joseph B. Tyson, “From History to Rhetoric and Back: Assessing New Trends in Acts Studies”, 34.

⁸ 曾思瀚、邓绍光，《保罗政治》，曾景恒译，香港：基道出版社，xiii-xv。

⁹ Philip Francis Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge: University Press, 1989), pp. 205-206.

¹⁰ 在罗马帝国时期，修辞学是一门在全帝国普遍教授的系统性的科目（*progymnasmata*）¹¹，相等于今天的高中教育，而且是这阶段唯一一门的学习的科目。修辞学的学生通常需要先花几年的时间学习语法，后才能进阶学习修辞。许多修辞学手册普遍流传，新约圣经的作者们即使没有接受希腊教育，也可以读到这些手册。修辞学在他们周围文化中普遍的应用，几乎在每一种口头和书面交流中使用，在官方文件、公共信件、私人信件、法庭、集会、集会的演说、散文、诗歌等，新约作者几乎无法逃避认识修辞学。¹² 因此合理的推测，路加应该接受过修辞的训练，这可以从路加二著中的修辞技巧看出，特别使徒行传是一本充满演说的书卷。

修辞的本质亦离不开社会性的向度。修辞的缘起可能和古希腊的政治有关，是政治因素催生了修辞学。¹³ 在公元前五-六世纪因着城邦军民抵抗暴政，在法庭辩护、发表讲论、诠释证据、群众演说中，开始将表达的过程概念化，分析文字如何产生意义，修辞学因而产生。¹⁴ 因此，当时人们透过修辞的实践，无论是演说或书写，进而参与社会和公共事务。修辞得以发展有赖于希腊时期社会民主的生态，使公众能参与公共事务的讨论，¹⁵ 杨克勤形容：“希腊

¹⁰ 西塞罗，《西塞罗全集·修辞学》，王晓朝译（北京：人人出版社，2007），17。

¹¹ 意为“预备练习”，是一种教导学生学习修辞演说的训练手册，也包括写作技巧的训练。

¹² George Alexander Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), 9-10.

¹³ 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》（北京：宗教文化出版社，2007），3。

¹⁴ 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，4。

¹⁵ 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，5。

文化是一个修辞学的文化，而修辞学明显是一件公共事务”。

¹⁶

这延伸的议题是，路加作为历史家的身份，他所关注的和今日人们对历史作品的理解的关注是不同的。今日读者关注的是历史作品的准确性，但这并非路加的首要关注。这不是说使徒行传的历史是假的，但从社会修辞学的角度诠释，使徒行传作为古代的修辞产物，首要目的不只是要让读者了解历史，更是要说服读者接受一套世界观。而且路加时代是口传社会，历史作品首先是先被“听”见，阅读是次要的考虑。当时的人认为最适合写历史的人，应该像是西塞罗一样伟大的口述者。因此如路加这一类的历史家在写作时，其主要的考虑是如何在口语环境影响听者，特别是如提阿非罗这一类受过修辞训练的上层人士，使他们能够在社会中发挥更大的作用。¹⁷

（二）希伯来修辞

格林（Joel B. Green）指出路加二著并未在所有细节都符合希腊式的历史作品，因为路加也受希伯来历史风格影响，特别表现在其叙事风格之上。¹⁸ 杨克勤同样指出使徒行传展现了叙事这种希伯来修辞的风格，他写到：

新约圣经的福音书、《使徒行传》和《启示录》，也有着同样的修辞共鸣。这些修辞能力

¹⁶ 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，8-9。

¹⁷ Ben Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2009), 39-42.

¹⁸ Joel B. Green, “Internal Repetition in Luke—Acts: Contemporary Narratology and Lucan Historiography,” in *History, Literature, and Society in The Book of Acts*, ed. Ben Witherington (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007), pp. 283-299, 286.

不在于哲理论证而在于叙事牵引，不在思路清晰而在故事认同，不再真理分析而在真理的包含。所有，犹太修辞不以哲学为起点，而是以诠释学为意图把听众或观众、读者从叙事里牵引至“真理”的范畴来。在叙事过程中，他们发现故事代表的真实面，所以他们向往、信任、追随“叙事修辞”。这吸引力要归功到作者的诠释技巧，因为作者在叙述一个故事是有必要创造（即使是已流传的真实故事也要有想象创造的必要）、发现、认同以及参与故事的“真情”。。。叙事的修辞有能力以故事的形态把真理具体化，使得更多人能认同；而故事包含的真理一旦被接受，生命就会被改变。¹⁹

故事所具有的颠覆性，使人必须注意到故事的公共向度。刘子曦提到故事需要说者和听者建构一个会意空间，因此叙事者必须要运用一些文化解释，将其主观经验以听者能理解的方式表达出来，而这些文化解释必然取材于公共的文化资源，包括符号、词汇、隐喻等等。每一个被说出的叙事都和过去或现存的叙事联系在一起，因此叙事必然是公共的。听者在追求理解故事的过程，必然进入不同叙事对话的螺旋过程，进而逐渐和悄悄的颠覆了现存的旧有叙事。²⁰ 赖特（N.T. Wright）也提出了相同的观点，他指出路加所写的故事只有被置于公开的世界历史下才有意义，

¹⁹ 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，119。

²⁰ 刘子曦，《故事与讲故事-叙事社会学何以可能——兼谈如何讲述中国故事》，《社会学研究》，第2期，2018年：173-174。刘子曦。

并且路加是使用真正犹太人的故事来颠覆这世界的故事，²¹当然按路加的处境就是罗马帝国的国家叙事。

(三) 小结

以上扼要的讨论旨在证明，路加和他的读者深深受到修辞学的影响，并且无论从希罗的修辞学角度或从希伯来修辞学的角度诠释使徒行传，都无法避免其公共向度。这有助于寻找路加到底在说了什么，而读者又到底听到什么。这提供了一种解读使徒行传的方法：透过观察路加所使用帝国语言的修辞策略，并且在理解修辞更广大的社会背景下，追寻路加要如何使用弥赛亚的国度叙事去颠覆原读者的世界观及帝国叙事。一些学者在使用社会修辞进路时，会采用微观阅读的方式，即诠释某一段演说或某一段小故事的修辞，但本文则相反。从叙事角度阅读，虽然使徒行传中拥有许多的事件，但这一些小故事经过路加的编辑，已经成为了一个完整的大故事，其中有明显的前言和结束的写作策略，全书亦有明显的叙事修辞手法。路加要述说的是一个故事，而不只是拼凑不同事件的历史书。

²¹ 赖特，《新约与神的子民》，左心泰译，(台湾：校园书房，2013)，492。

二、使徒行传中的反帝国神学：两个国度的比较

故事离不开故事的角色，而角色的刻画是作者要读者如何理解角色和故事的重要方法。观察路加如何刻画故事中的角色，有助于发现路加如何对比不同的角色。希腊修辞其中也有对比的修辞技巧，而叙事角色立体的分析方法，即让不同叙事角色从整体故事中站起来，并分析及比较两者。这将有助于读者从宏观角度阅读使徒行传，发现路加比较神的国度和罗马帝国的意图。

（一）两种群体：帝国群体和基督群体

Richard P. Thompson 采用叙事文学的阅读的策略，指出路加将基督群体刻画成使徒行传舞台的主要叙事角色。²²同样的，除了教会群体之外，罗马帝国的群体也是路加笔下刻意刻画的主要角色之一，为的是与教会群体形成比较的功能。

首先，路加在描绘罗马帝的群体时，大量的提出了罗马帝国的代表人物。这些人物几乎都属于帝国权力金字塔的上层，是当时极具影响力的政治人物或重要官员。他两次提及罗马皇帝克劳低（11:28；18:2）；保罗要求到不知名的凯撒面前受审（25:10；26:32）；帕弗的总督士求保罗（13:7）；亚该亚的总督迦流（18:12）；衣索比亚的太监（8:26-27）；百夫长哥尼流（10:1）；千夫长吕西亚（24:7）；巡抚腓力斯希律（23:26）；总督非斯都（25:1）；希律亚基

²² Richard P. Thompson, *Keeping the Church in Its Place: The Church as Narrative Character in Acts* (London: T & T Clark, 2006), 30.

帕二世和百尼基 (25:13)；希律亚基帕一世 (12:1-23)；议员丢尼修 (17:34) 等。观察路加提出的罗马帝国的人物，这有助于理解路加要读者理解使徒行传中的罗马群体。若路加只是要记录教会起源的历史和福音的传播史，他并不需要刻意提名这些上层人士，因为初期福音运动的故事绝不止这些，福音也不只传到这些人士而已，应该包括许多不知名的人士。可见路加是经过刻意的挑选，以描绘帝国群体在使徒行传中的形象。这形象充满了政治面向，可以说这些人物正是罗马帝国意识形态的代表人物。

当进一步探索路加如何描绘教会的群体时，路加对比教会和罗马帝国的用意就更加明显。首先，路加将教会群体与国度的观念紧密的相连。在教会群体诞生的起始，耶稣就教导门徒有关神国的事 (1:3)；门徒亦询问耶稣何时“复兴以色列国” (1:6)；神国是保罗宣讲的主要内容 (14:33；19:8；20:25；28:23,31)；神国亦是书卷开始和结束的主题，书卷的开始是耶稣教导神国，而结束于保罗传讲神国 (28:31)。使徒们所宣讲的神国，是深深根植于旧约神国的观念，而旧约对终末国度的期待，包含一种从耶路撒冷统治全地的信念，相信有一天神会为子民战胜仇敌及带来平反。²³基督群体不只是一个宗教团体，实际上是活在一个新的王权之下的国度群体。因此路加对基督群体最主要的刻画，是描绘其成为一个新的国度。虽然新约的神国不是以政治实体的形式出现，其手段亦不是暴力而是以和平为价值，要征服的是人的生命而非政治权力，但这种国度信念本身就会为既存的主权实体带来挑战。

第二，路加也同样的提出了神国的代表人物。在使徒行传第一章，正如他提及凯撒，这里他首先提到了教会群

²³ 赖特，《新约与神的子民》，384-385。

体的君王耶稣（1:1-11）。如同路加描写许多罗马帝国的官员，路加也特别描写十二使徒，他们是以彼得为首的核心领袖（1:12-26）；他也记录了教会七个执事（6:1-6）；巴拿巴和保罗是为教会界线带来突破的领袖，而后路加将焦点放在了保罗宣教工作。显然，路加不认为犹太人是这终末国度的合法成员，而是转移到了教会这新群体的身上。安提阿群体的形成，并推进基督国度的发展，也表明基督徒与旧的犹太群体的分离。正如罗马的人物代表了帝国的意识形态，路加也用神国人物的生命展现神国的意识形态。

第三，路加在使徒行传总共使用希腊文 *ἐκκλησία* 达到 23 次之多，用来形容基督徒的群体。按《新约及基督教文献希腊文大词典》的解释，这词在希罗社会被广泛的理解为“一个定期被召集的立法团体和集会”。²⁴因此，当路加以 *ἐκκλησία* 来形容基督群体时，必定知道这字所具有的政治意涵。邓绍光在解释 *ἐκκλησία* 政治隐喻性指出，新约作者“很有可能挪用原来希腊文的意思，但赋予不一样的信仰内涵，变成了[一个基督徒群体被呼召从罗马及犹太的制度出来，聚集而成为一个有所分别的公民群体]”。他形容 *ἐκκλησία* 不只应被理解为“聚集”，更是“政治性的聚集”²⁵，而其之所以成为隐喻，是因为虽然它保留了原来的意思，但又承载了新的内容，而这是极具颠覆性的。基督徒如今聚集起来，是为了敬拜和回应耶稣，而不是凯撒。²⁶按这

²⁴ 麦启新，〈*ἐκκλησία*〉，《新约及基督教文献希腊文大词典》（香港：汉语圣经协会，2018），464-465。

²⁵ 《英王詹姆斯译本》（KJV）将 *ecclesia* 翻译成“church”是错误的。“Church”字源的意思跟“ecclesia”没有相近的意思。根据 Oxford Universal English Dictionary，“church”源之希腊文“*kuriakon*”，意思是“属于主”，在新约只出现两次（林前 11:20；启 1:10）。

²⁶ 曾思瀚、邓绍光，《保罗政治》，曾景恒译，（香港：基道出版社，2019），86-86。

以上的理解，这就不难明白为何路加在使徒行传中大量的使用“聚集”的故事成为整卷书的主要情节，而这些聚集通常都是具有政治意味：犹太当权者的集会，为了审判基督徒（4:5-22）；罗马帝国的法庭式的聚集，为了审议保罗的案件（25:23-27）；使徒和保罗每次的聚集演说几乎都引起了社会的紧张。值得注意的是，彼得在教会第一次的聚集讲道，就宣告耶稣是“主和基督”（2:36）。路加以 ἐκκλησία来形容基督群体时，他刻意对比罗马帝国中各种政治性的聚集的对比手法。

（二）两种能力：军事能力和圣灵能力

第二种对比是能力的对比，两种群体展现出两种的能力形式：罗马帝国的军事能力，和基督群体圣灵的能力两者之间的比较，而路加巧妙的表达出圣灵的能力是如何征服罗马帝国的群体。

罗马帝国以军事能力闻名天下，“罗马升平”（Pax Romana）是由强大的军事能力打造出来的。无论是共和时期或帝国时期，他们打了无数的战役建立起辽阔的疆界。而在奥古斯都统治期间就建立了三十个 6000 人的军团（Legion），能随时快速移动到帝国的任何地方，这还不包括其它军兵的来源。²⁷ 在奥古斯都时期，大部分的艺术品和文学作品，都在歌颂凯撒借由军事所带来的和平²⁸，而这样

²⁷ James S. Jeffers, *The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity*, (US: IPV Academic, 1999), 174.

²⁸ Adrian Keith Goldsworthy, *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World*, 168.

的国家叙事不断的在主要庆典、祭祀和礼仪中被复述，提醒百姓罗马帝国的恩典。²⁹

罗马升平的达成，其中一个主要原因是有效的压制了内战。在帝国统治期间，内战和内部的反抗是极少数的，原因是罗马快狠准的军事能力，使得无人敢于冒险发动反抗。³⁰强大的军队也成功的压制了强盗的出现，促成了陆路旅程的安全，这让罗马能建设连接帝国各处著名的罗马大道，取得陆地上绝对的控制权。强大的海军垄断海洋控制权也是其中一个成功的主要因素。罗马人骄傲的认为地中海是“我们的海”（拉丁文 *Mare Nostrum*），因为奥古斯都在海洋上创造和平并废除海盗，人们因此可以在海上无惧的航行、贸易和交流。³¹

路加在使徒行传，也深刻描绘了罗马群体的军事能力，而主要都在保罗被审判的经历当中。而当保罗在最后一次访问耶路撒冷时所引起的社会骚动及前往罗马的行程中（21-27 章），罗马军队在其中扮演着关键的角色。路加对军队的结构有清楚的描写，包括百夫长、千夫长和骑兵等。罗马军队虽然是罗马帝国统治的主要手段，但在路加笔下他们却被圣灵的能力所胜过。路加在使徒行传一开始就指出上帝国得以扩展全地，靠的是圣灵的大能而非军事的力量。路加在使徒行传用了超过 40 次的圣灵（*επελθοντος του αγιου*），而整本书叙事的推进，都是由圣灵亲自主导。按

²⁹ N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 65.

³⁰ Adrian Keith Goldsworthy, *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World*, 169.

³¹ 曾思瀚，吴莹宜，《启示录的刻画研究-英雄、女性与国度的故事》（香港：基道出版社，2009），269。

着本文的目的，其中有一些反讽罗马帝国军事力量的部分值得提出讨论。

首先，路加刻意记录了罗马官员信主的故事，而这些是因着圣灵的大能得以发生的。衣索比亚掌大权的太监信主的叙事全由圣灵主导，腓利在圣灵的指引下向太监传了福音（8:29），又被圣灵提去（8:39）。彼得向哥尼流百夫长传福音，也因着圣灵清楚的带领（10:19）。塞浦路斯的总督士求保罗，也因着保罗被“圣灵充满”后的工作而归信基督（13:9）。在这是极具反讽的叙事手法，罗马官兵原本才是帝国的大能，无论是太监、总督或百夫长，他们都是指挥军队的人物。现在他们被圣灵的大能所征服，罗马的大能也要服在圣灵的大能之下，路加指出罗马帝国的地位俨然已被基督群体所取代。

第二，路加详细的记录使徒，特别是保罗到帝国各处宣讲福音的旅程。路加特别标记出旅程的推进，记下他们从一个城市到另一个城市。这记录保罗两种交通的模式，第一种是海路为交通，第二种是以陆路为交通。保罗透过航海而将福音遍满整个罗马帝国。中文新译本使徒行传出现了39次的“船”，用来翻译和航海相关的希腊字，而保罗的航海行程亦是圣灵亲自促成的工作（13:4）。路加刻意记录保罗航海的行程的方式，使听者-读者能按心中的地图想象保罗的航线。保罗也利用当时罗马开辟的大道前去各地，凡是陆地的行程，路加就不再特表描绘交通的方式，以和海路行程鲜明的对比。虽然如此，路加仍然清楚描绘保罗从一个城市到另一个城市。若只是将使徒行传当成一般的历史著作，读者不能发现路加其中的意思。但是透过社会修辞学的方法阅读，读者就会明白这些旅行的记录乃是路加刻意的修辞手法。路加笔下，陆路和海路已不再是罗马独占，也不是罗马军事力量霸权的场域，而是圣灵大

能工作的地方。讽刺的是，原本服务凯撒和帝国利益的罗马军队，他们必须护送保罗到罗马城，如今成了圣灵和神国的仆人。

（三）两个城市：罗马和耶路撒冷

有子民就有城市，两个群体有各自所归属的城市：耶路撒冷和罗马。

罗马城起源于意大利中部台伯河畔的一个小村庄，发展成为一个广阔帝国的首都，她是整个帝国的起源。罗马不只是一个城市，她还代表了一种意识形态和理念。她是当时世界的中心，牢牢掌控着整个帝国的军事、贸易、经济和思潮。³² 罗马城所代表的是一种奠基于共和时期的自由的理念，西塞罗称罗马城和其人民是自由的家园。西塞罗深信罗马的自由理念，并且认为罗马有责任和将这自由和周围的世界分享。而在奥古斯都时期，他们认为罗马代表着正义，并且有义务将正义带给全世界。罗马透过当时的公共媒介，钱币、雕像、诗歌、演说等，将罗马的意识形态充满整个帝国。在帝国的各处，每一个人都认识罗马，明白罗马所代表的意义，知道罗马为帝国做了什么，以及谁是统领罗马的领袖。³³

罗马也将自己与周围地区的关系，表现在他们所绘制的地图上。曾思瀚指出，古代人对地图理解和今日的人不同。对他们来说，地图代表了权力的范围，并且是为了贸

³² 曾思瀚，吴莹宜，《启示录的刻画研究-英雄、女性与国度的故事》，261。

³³ N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 64.

易和军事而绘制的。³⁴地图的中心是罗马城，而整个世界都围绕着罗马。对他们来说，地图表达了罗马的荣耀，罗马是世界的中心，而周围的城市都归入罗马的控制内。³⁵而当时的罗马官方的宣传上，认为奥古斯都是“救主”，将罗马从内战和敌人手中拯救出来。自由，公义，和平和救恩，这些主题都表现在罗马向外宣传的主要内容。³⁶但事实上，罗马并未真正的关心是否将公义自由带到周围的世界，他们真正在乎的是罗马城能否从这些被统领的区域得到利益。罗马和平，代表着军事威胁的解除，经济活动得以发展，那么就能确保罗马能从中得到物资和税务的稳定供应。³⁷

Milton Moreland 在探讨耶路撒冷的社会修辞学的功用时，提出了一个让人深思的问题，为何路加要选择耶路撒冷作为使徒行传中基督群体起源的地点？路加可以选择加百农，或是安提阿，或是大马士革，或是伯利恒，这一些地都可以合理的作为基督群体的开始。显然，路加刻意选择了耶路撒冷这一以色列的首都，而其主要目的乃是与罗马城做出比较。耶路撒冷几乎可以蕴含了整个旧约的各种历史和意识形态，而将其定位基督群体的起源地，使这新群体稳固的立在了旧约的根基之上，并发展后基督的国度叙事，以与罗马城的叙事相抗衡。

路加刻意的描绘这新群体，乃由基督及十二位使徒从犹太山区冒起，正如罗马城从罗马山区的村落中冒起一样。

³⁴ 正如今日仍然有人称亚洲地区为近东和远东，这些词是建立在欧洲为世界的中心的概念之上。

³⁵ 曾思瀚，《耶稣的群体：使徒行传新视野》，吴莹宜译，（台湾：校园出版社，2013），34-35。

³⁶ N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 63.

³⁷ Adrian Keith Goldsworthy, *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World*, 33.

这一群体深信自己在基督里，拥有真正的救恩，自由，公义与和平，并且也认为有义务将这好消息带给全世界。路加也刻意描绘了基督群体的新地图，以此颠覆罗马地图的理念。如今，耶路撒冷才是全地的中心。而门徒们借着宣讲福音，不断的使各个城市与耶路撒冷产生关系。罗马的地图表现出罗马主人的地位，人越靠近罗马就越往权利的中心移动。但是路加的地图却说明神国始于耶路撒冷，当地图越往罗马移动，神国就越加征服罗马帝国。

路加亦以“地极”（1:8）刻意的反讽罗马城，耶路撒冷作为世界的中心，罗马作为地级。从宣教角度诠释地级时，今日的诠释者容易将今日地图的观念读进这一段经文，把地级当作世界最偏远的角落来理解。但是若忠于路加在使徒行传整体叙事所清楚表达出的次序，地级实际指的是罗马城。路加讽刺的意味身为明显，罗马为了领土的扩张，不断的向领土边界向外推展，这些地级的地区必须降伏罗马城这世界的中心。但是路加却改变了这叙事，耶路撒冷如今才是世界的中心，而罗马城才是世界的边缘，并且必须向耶路撒冷降服。在路加笔下，凯撒不是全地的主，耶稣才是！凯撒的罗马城不是“永恒之城”-（拉丁语：Urbs Aeterna）³⁸，上帝的国才是！

（四）两种品德：谎言与真理

第四种的对比，是两种群体所展示出的不同品德。

罗马人在文化、艺术、思想上等领域，虽然大部分都承接之希腊，但是他们却不欣赏希腊人的品德，西塞罗甚

³⁸ 公元前1世纪罗马诗人提布鲁斯首次将罗马称为“永恒之城”（拉丁语：Urbs Aeterna），此别名被奥维德、维吉尔和李维等文学家和历史学家传颂而被世人所知。

至称“欺骗”是希腊人的第二天性。³⁹对西塞罗年代的人来说，罗马人已经相信自己才是欧洲价值的正在承载者。对他们来说，“美德”（*virtus*）⁴⁰应该是具有男子气概的，而真正的战士应具有英勇、毅力、恒心和自尊。同时，他也应该表现出仁慈、温和和宽宏大量。他们也必须保持诚信，以及对皇帝和神明展现忠诚。对罗马人来说，只有他们自己才是真正具有美德的民族，世界上其他地方则是充满了“蛮族”⁴¹，而这些蛮族理所当然必须被置于罗马明智的监护之下。⁴²从社会角度来说，亚里斯多德认为最理想的社会是基于好的品格，这样的社会市民和统治者都展现高度的德性，而这是快乐的根本。⁴³罗马人自豪的认为自己的法律体系在全世界的范围实现了“罗马升平”。⁴⁴

对德性的追求也影响了他们对演说者品德的期待。亚里斯多德认为修辞演说是为了唤起听众的感情。因此修辞演说有可能运用演说技巧，但误导听众偏离真理，而这是不好和没有品德的演说者。因此，亚里斯多德对演说者的品格有很高的要求，他认为即使要唤起感情，也不应滥用大众的情绪。⁴⁵他认为演说者应该是一个好人和值得信赖

³⁹ 安东尼·帕戈登，《两个世界的战争》，方宇译（北京：民主与建设出版社，2018），62-63。

⁴⁰ *virtus* 这字的意思就是“男子气概”。

⁴¹ 安东尼·帕戈登，《两个世界的战争》，64。

⁴² 同上，70。

⁴³ Todd C Penner, “Civilizing Discourse: Acts, Declamation, and the Rhetoric of the Polis” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004), p. 92.

⁴⁴ 安东尼·帕戈登，《两个世界的战争》，80。

⁴⁵ 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，53-54。

的人，而品格必须是透过演说中获得，而不是演说者之前拥有的权威和声誉。⁴⁶

奥古斯都所带来的“罗马升平”只维持了很短的时间。在他死后帝国就陷入了连串腐败无能的统治。在克劳狄⁴⁷统治期间，他堕落及纵欲，将领导权交给腐败的臣下。今日电影中罗马帝国充满酗酒狂欢、残忍、怪异的性行为、杀戮无辜的形象多源之这个时期。在奥古斯都之后的近百年很少皇帝受到称赞。⁴⁸因此，虽然罗马人自认为品德的代表，但是实质上是充满了败坏，与“完美的社会”相距甚远。

路加虽然描绘的比较隐晦，但路加笔下却仍旧刻意描写罗马群体不达标的品德，有几个例子。希律在作为罗马政府的傀儡王，路加生动的描绘他在发表演说后，因接受群众称他为神而遭到死亡的审判，突出其并不具有演说者应有的品德（12:21-23）。在腓利比被鬼附的使女的主人们，因着保罗赶出污鬼而蒙受经济的损害，而在群众和官长面前，利用法律指控保罗宣讲反罗马的言论，但实际上他们所关注的是自己的经济利益（16:16-21）。类似的情况也发生在以弗所，银匠底米丢因保罗的宣教而影响了其制造神像的事业，而利用群众的宗教心理引起暴动，但路加却指出其真正关心的是他自己的经济利益（19:24-27）。他们的演说并未带给群众事实和真理，而是充满了谎言以煽动群众满足自己议程！⁴⁹在哥林多的迦流总督不理会犹太人的暴

⁴⁶ 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，55。

⁴⁷ 中文和合本和新译本翻译成革老丢（徒 11:28，18:2）。

⁴⁸ 安东尼·帕戈登，《两个世界的战争》，82-83。

⁴⁹ 路加亦描绘犹太人如“密告者”（delatores）的形象，他们紧随保罗的宣教行动，以虚假的演说在群众中煽动众人（14:2；17:5；17:13；19:9；21:27；），并在法庭内发出不实的指控（18:12-13；24:1-9；25:7；），反对保罗的工作。他们甚至密谋暗中杀害保罗（23:12-15）。显然，犹太人并不能达到一个演说

力，竟然容许他们在法庭前殴打会堂主管所提尼（18:17）。路加刻意突出“法庭前”，刻意嘲讽罗马的司法。路加也描绘腓力斯总督不公义的形象，他并未公平的对待保罗。路加不留情面的指出腓力斯失败的品德，他屡次与保罗交谈期待保罗贿赂他，又为了讨群众的心和拘禁保罗（24:26-27）。路加也刻意的多次将亚基帕二世和百妮基并提，在读者面前突出他们败坏的婚姻关系（25:13,23；26:30），而百妮基大张旗鼓的陪同亚基帕审讯保罗，路加似乎刻意描绘这事件为没有荣誉的审讯（25:23）。以上的描绘，路加凸显出罗马群体与有品德的“理想的社会”相距甚远，他们所自豪的罗马的法律和宗教的政策，只是这些既得利益者的工具而已！

相反，路加笔下指出基督群体已经超越罗马，成为了罗马人所向往真正有“德性”的社群。在基督群体形成的初期，基督群体就被路加被描绘成一个完美的社会模式（2:43-47；4:32-37）。他们不只敬拜上帝，甚至还效法属神的德性，以恩慈彼此相待。Penner 指出路加在这里不只是要描绘基督社群的“理想国”（politeia），更是指出基督社群已经达到希罗社会的宪政的美德。⁵⁰

使徒们即成为基督的见证人，他们透过忠心的四处演说这见证，展示他们才是真正拥有希罗所期待的“美德”的人士。路加首先描绘使徒们言说的内容是真实可靠的，特别是关于基督复活的事实。使徒的见证是因着圣灵的能力得以宣讲（4:31），并且有圣灵同作见证（5:32）。除了圣灵，使徒们的信息是深植于旧约的信仰，他们不断证明新

者应具有的品格，以及罗马人所期待的美德。但，犹太人的叙事角色不是本文的目的，罗马群体才是。

⁵⁰ Todd C Penner, “Civilizing Discourse: Acts, Declamation, and the Rhetoric of the Polis”, 92.

约的信息并不予旧约冲突，而是成就旧约所期盼的。而有时伴随宣讲所出现的神迹奇事，也在外部证明新的世代确实已经临到世界，使徒的信息一点都不假（14:3）。有时诠释者会以为神迹奇事是圣灵工作的焦点，但在路加笔下，圣灵的工作主要是和演说相关联，并且从特殊启示角度理解，演说已经变成了类似口传妥拉的传统，与罗马的法律相抗衡。⁵¹ 使徒亦展现出亚里斯多德对演说者品格的期待，他们不利用言语技巧煽动听众的情绪以达到自己的目的。事实上，使徒所宣讲的信息反而常引起社会的紧张关系，但却仍然坚持传讲真理，并不因此妥协了信息的内容。

第二，使徒们展示希罗社会认为理想男子气概。希罗社会认为一个真男人，其中一个特质是具有德性，而德性的首要特征就是自制的能力，而自制能力应表现在怒气的控制上。⁵² 路加笔下的使徒们虽然面对愤怒的群众，却展现出高度的自制，并未对不公的待遇展开报复或怒气，这在与愤怒的群众对比下更加明显。真男人的德性的另一个表现是勇气，而勇气又与仍受疼痛相关。⁵³ 司提反是其中一个好例子，虽然他面对群众的石刑却并未因此退缩，甚至还为他们祷告（7:60）。显然路加笔下的使徒们，因着宣扬真理展现出的巨大勇气，以及坚忍的面对痛苦和逼迫，保罗甚至不屈服而义无反顾的走向罗马。

第三，希罗社会期待他们的君王和精英分子展现出德性，而奥古斯都作为第一公民，他展示自己为拥有真男人

⁵¹ 曾思瀚，《耶稣的群体：使徒行传新视野》，18。

⁵² Colleen M. Conway, *Behold the Man Jesus and Greco-Roman Masculinity* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 26-27.

⁵³ Colleen M. Conway, *Behold the Man Jesus and Greco-Roman Masculinity*, 29.

的德性，是所有希罗男人的榜样。⁵⁴ 路加描绘使徒们吸引大量的罗马精英阶级的男人归信基督，并且处处保护使徒，很大可能因为这些精英份子在使徒的身上看见了所期待的男人的德性，而相反的路加写作时期的凯撒很可能并不具备这种高尚的品格（若以克劳狄和尼禄为例子）。另外，在希罗社会中演说时男人的工作，男人借着演说来争取荣誉，擅于演说的男人则能得到更高的荣誉。使徒们不间断的演说，甚至在达官显要面前发表演讲，并赢得他们的心，显示出使徒们拥有足够的能力，无论是在宗教、哲学或政治方面。这显示出基督群体和领袖在希罗社会是拥有高度尊容的。⁵⁵

（五）两个君王：凯撒和耶稣

第五种对比，是两个君王的对比，凯撒和耶稣。虽然两者叙事的角色在使徒行传中只占据极少量的篇幅，耶稣只占了半章的经文（1:1-11）；凯撒则似乎躲在整个叙事舞台的背后，只在后期隐晦的出现在保罗审讯的旅程，但由始至终并未真正走出使徒行传的舞台。但是两者出现在使徒行传前言和结尾的部分，这是叙事结构中极为关键和重要的位子，因此两者是路加非常重要的修辞工具。耶稣开启了整个故事，而以凯撒（罗马）作为故事的结束，比较的意味相当明显。路加刻意隐藏凯撒的目的不难理解，帖撒罗尼迦的犹太人就曾以“反对凯撒”为理由来攻击保罗（17:7），直接抨击凯撒将引起的政治后果是不可预测的，就连约翰在启示录都要以大量的隐喻来表达其反对凯撒的信息。

⁵⁴ Colleen M. Conway, *Behold the Man Jesus and Greco-Roman Masculinity*, 23.

⁵⁵ 曾思瀚，《耶稣的群体：使徒行传新视野》，17-18。

使徒行传一章 9-11 节有关耶稣升天的事迹，这有助于理解耶稣君王的角色。有时诠释者只注意到升天的记录证明耶稣的神性。但实际上从希罗和旧约背景来看，耶稣升天包括耶稣其作为末世君王的角色。从罗马帝国的官方文件、文学作品、钱币上的图案和纪念碑的内容得知，他们普遍上认为罗马皇帝死后不久将升到天上，或者成为神明。在凯撒大帝（Julius Caesar）死后，帝国举办盛大的庆典以纪念他的军事成就。在活动的第一天，一颗彗星出现在天空上，并照耀了一整个星期。根据后来的传统，观众们将这一天体现象理解为凯撒升天的表现。奥古斯都意识到凯撒作为神的地位的政治价值，并对其进行广泛宣传，特别是通过描绘凯撒星的硬币。奥古斯都意识到神化凯撒政治价值，他通过凯撒之星（Caesaris astrum）的钱币广泛宣传。在奥古斯都自己的葬礼上，一只鹰向天空翱翔，象征着他升入天堂。神化的描写经常出现在钱币上，显示出天上的最新成员被老鹰背上高高举起。罗马作家在描写这些升天的故事时不只是要将神化，更是要为他们取得政治的合法性。⁵⁶

因此当路加在使徒行传的一开始就描写耶稣升天的叙事，目的就是要读者以上帝国的君王的角度理解耶稣的身份，因着他在天上的身份而具备合法君王的角色，罗马的凯撒不是唯一的君王。这也可以从但以理书第七章 13-14 节与使徒行传一章 9-11 之间的高度平行得到证实，路加巧妙的引用了但以理书人子升天的经文，来刻画耶稣君王的角色。耶稣正是但以理书所说的那一位人子，“得了权柄、尊荣、国度，各国、各族和各种语言的人都事奉他。他的

⁵⁶ Gary Gilbert, “Roman Propaganda and Christian Identity” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004), p. 243-243.

权柄是永远的权柄，是不能废去的；他的国度是永不毁灭的。”⁵⁷（但7:14）。路加在叙事的一开始就言明基督合法君王的身份，不只是以色列的王，更是世界的王，迫使读者在阅读时不断的将基督与凯撒进行比较。

路加在使徒行传中，继续的建构耶稣才是真君王的信息。路加使用许多关键的帝国语言来形容耶稣及祂的工作，如：主（κύριος）、救主（σωτήρ）、救恩（σωτηρία）、和平（εἰρήνη）、福音（εὐαγγέλιον）等。首先，罗马帝国的子民有时会称“凯撒是主”以表达对凯撒的忠心。凯撒是主所代表的意思是指凯撒统治罗马和四周的地区，意味着凯撒超然的身份。路加在使徒行传使用了 102 次 κύριος 来指耶稣。在使徒行传二章 36 节彼得第一次的讲道，耶稣基督群体第一次的演说，就宣告耶稣已被立为“主”！宣称“耶稣是主”表明一切属于耶稣。彼得和约翰认识到耶稣不只是帝国的主，更是宇宙万物“天、地、海和其中万物”的主（4:24），远远超过凯撒的统治范围。这样的宣告冒犯了凯撒的统治权，更是指凯撒非主，耶稣才是主！⁵⁸

另外，从广泛的皇帝崇拜的角度，耶稣被称为 κύριος 也别具意义。邓雅各（James Dunn）观察到路加使用 κύριος 时，他尽可能避免再耶稣复活前使用 κύριος 来称呼耶稣，但在耶稣复活后就不再回避。耶稣是因着复活被称为主！⁵⁹路加三次记录保罗在大马士革遇见复活的耶稣时，也使用了 κύριος 的称呼（9:5；22:6-11；26:15）。路加（彼得）在引用约珥书二章 32 节“求告耶和华的名”改为“求告主名”

⁵⁷ 赖特，《新约与神的子民》，480。

⁵⁸ 曾思瀚、邓绍光，《保罗政治》，57-58。

⁵⁹ 邓雅各，《新约神学导论》，邵樟平，邵尹妙真译（香港：天道书楼，2012），144。

(2:21)，将耶稣与神等同。⁶⁰ 在使徒行传中，*κύριος* 一直是教会祷告的对象 (1:24；4:24；9:10-17 等)。在当时的皇帝崇拜中，尼禄本身就是皇帝崇拜异教最著名的开山鼻祖，他借此合法化自己的权力，并将自己的雕像遍满罗马帝国，为了在帝国各处得到尊荣，甚至在活着时就已经得到神明的地位。⁶¹ “尼禄复生”（拉：Nero redivivus）的神话广为流传，人们对尼禄的迷恋导致对他复活的期待，不断传颂“尼禄将要复活”，甚至有特别敬拜尼禄的宗教制度。⁶² 但在路加笔下，复活的耶稣不是传说，而是已经发生的事，而且这一位 *κύριος* 仍旧不断的与教会互动，路加借此抵抗罗马皇帝崇拜的宗教。

另外，奥古斯都亦被称为救主，在一些铭文上称奥古斯都是“整个人类的救主”。救主和“救恩”的概念是连在一起的，人们会为皇帝所带来的救恩献上祭祀和祷告，而这是使这种国家叙事得以普遍的原因之一。⁶³ 承认皇帝救主的身份，变成了向皇帝表达忠诚的方法，也是对皇帝将罗马从内战和外部军事威胁解除的“救恩”表达感恩的方法。皇帝所带来的救恩，很自然的就连上了“和平”的主题，是皇帝将和平的恩惠带给大家。这些的帝国主题透过当时的媒介，肖像、钱币、诗歌和演说，传播的帝国的各处。这些宣传当然最后都集中在皇帝身上，是他将这一些带带给罗马帝国，而这些主题通常被总称为“福音”，罗马帝国

⁶⁰ 邓雅各，《新约神学导论》，146。

⁶¹ 曾思瀚，吴莹宜，《启示录的刻画研究-英雄、女性与国度的故事》，61。

⁶² 以斯拉培训网络提供，《第一世纪末之尼罗复生的传说》。
<http://www.equip2serve.org/etspedia/新約背景/第一世紀末之尼祿復生的傳說>
(2022年9月27日9PM)。

⁶³ Gary Gilbert, “Roman Propaganda and Christian Identity”, 237-239.

的福音就是罗马皇帝自己。⁶⁴ 这些今日基督徒所熟悉用来形容基督的概念，原本是用来形容罗马皇帝的。

在路加笔下，它刻意以这些帝国语言来形容耶稣的救赎工作。在四章 12 节彼得宣告“除他以外，别无拯救，因为天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”。在五章 31 节彼得称上帝以立耶稣做“君王和救主”。在十七章狱警问彼得可以做什么才能“得救”，彼得则回答当信主耶稣。路加反讽的修辞策略相当明显，罗马官兵的救主不是凯撒，而是耶稣。而这救恩的信息，路加和使徒也不避讳的称为“和平的福音”(10:36)，在使徒行传他使用εὐαγγέλιον 多达 17 次之多。而这福音不只是给犹太人，也是给外邦人，保罗是这福音的使者，要向“外邦人、君王和以色列人”宣扬主的名(9:15)，要把基督救恩的好消息带到地级(13:47)。罗马皇帝透过各种媒介向帝国各处宣扬自己的福音，保罗则透过宣讲将基督的福音带到帝国各地。在使徒行传的结束，保罗已经在罗马城的房子拘禁了两年，

“放胆传讲上帝的国，并教导主耶稣基督的事，没有人禁止”(28:31)。这也是路加极具反讽的修辞手法，虽然保罗被罗马帝国拘禁再房子之内，但圣灵的能力并没有因此而被限制，福音仍然被保罗传扬，并且是罗马城内的人主动前往听福音(28:30)，显示凯撒的力量根本无法胜过圣灵的力量。保罗在罗马的天子脚下，大胆的传扬另一个“国度”和“主”的福音。凯撒的福音不再罗马城唯一的国家叙事，如今基督的福音已经遍满这个帝国的权力中心。⁶⁵

⁶⁴ N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, 63.

⁶⁵ 曾思瀚，《耶稣的群体：使徒行传新视野》，538。

结论

路加是否有意在使徒行传建立反对罗马帝国的神学，这是本文开始就提出的大问题，而本文认为路加反对罗马帝国的意图是相当明显的。本文提出的第一个论证是有有关修辞其公共向度的本质，而无论是从希腊修辞学或希伯来的修辞学的角度理解，路加的使徒行传绝不是一份纯粹“中立”的历史文献。路加的使徒行传正如任何古代的修辞著作，主要目的是要运用文学、写作、演说和说服的技巧，影响及促使其读者接受一套世界观。

本文提出的第二个论证是从叙事修辞的角度，证明路加比较神国和罗马帝国的修辞策略，采用的方法本质上是社会修辞进路。透过视使徒行传为一文学整体的宏观阅读策略，本文论证路加刻画神国和罗马帝国为故事中的两大角色，并将两者进行比较。路加采用充满帝国色彩的隐喻运用在基督群体的身上，包括群体中的领导人物、国度的能力、首都城市、品德、君王等等相关的人、事、物。这一些隐喻是原读者所熟悉的，并且他们必定明白其背后所代表的意义。这些隐喻背后都承载着社会和帝国的国家叙事，而路加巧妙的使用基督的国度叙事颠覆帝国的国家叙事。当原读者阅读或聆听使徒行传时，他们必需在两者之间做出选择。

理解使徒行传其文学与背后公共社会的关系，有助于今日教会思考自己与所处公共世界的关系。新冠疫情迫使普世教会面对数码的世界，但是许多的思考是属于“功能性”的探索，即教会如何数码化的探究。但是从本文使徒行传的公共面向的探究，教会也应该寻索“为何”需要跟

上数码转变的大趋势。数码转向并非新事，过去 20 年数码的变革影响着公共社会的走向。以 2010 年阿拉伯之春为例，社交媒体成为了传播“政治叙事”有力的工具，促成了社会权力结构的转变。⁶⁶社交媒体成为了民众获得信息的第一来源，而社交媒体已然已经形成了特殊的言说行为。谁能掌握数码世界的言说方式，谁就能影响群众的思想，这成为了 21 世纪的修辞学。正如罗马帝国借着雕像或文学作品宣传其国家叙事，今日的政治团体也透过数码世界传播自己的政治叙事，而这一些叙事正如传道者所说的“日光之下没有新事”，无非都是说服民众相信自己能为他们带来更好的生活，是民众的“福音”，而公义与爱的掌权者确实是社会的好消息。虽然如此，正如罗马帝国的“福音”确实是初期教会能将十字架带到各地的原因之一，但路加在使徒行传的信息是清晰及笃定地，罗马帝国的福音不是真福音，耶稣的复活及神国才是人们真正需要的福音。路加言说的方式，正是利用当时的社会修辞来提出自己的国度叙事。同样的，当今日世界各地的政治集团不断以新媒体的修辞言说自己的政治叙事，教会当然也必须数码化，学习数码世界的“语言”，以在数码世界中使真福音能大声的被言说和听见。

参考书目

Conway, Colleen M. *Behold the Man Jesus and Greco-Roman Masculinity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁶⁶ 李成贤，〈弱连接”发挥“强”作用-从“阿拉伯之春”看新媒体的政治传播能力〉，《新闻记者》第 361 期（2013 年 3 月），69。

Esler, Philip Francis. Essay. In *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, 205–206. Cambridge: University Press, 1989.

Gilbert, Gary. “Roman Propaganda and Christian Identity” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele, 233–256. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.

Goldsworthy, Adrian Keith. *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World*. Orion Publishing Group, Limited, 2017.

Green, Joel B. “Internal Repetition in Luke—Acts: Contemporary Narratology and Lucan Historiography.” Essay. In *History, Literature, and Society in The Book of Acts*, edited by Ben Witherington, 283–299. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.

Jeffers, James S. *The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity*. US: IPV Academic, 1999.

Kennedy, George Alexander. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

Penner, Todd C. “Civilizing Discourse: Acts, Declamation, and the Rhetoric of the Polis” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele, 65–104. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.

Penner, Todd C. “Contextualizing Acts” Essay. In *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, edited by Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele, 1-22. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.

Thompson, Richard P. *Keeping the Church in Its Place: The Church as Narrative Character in Acts*. London: T & T Clark, 2006.

Tyson, Joseph B. “From History to Rhetoric and Back: Assessing New Trends in Acts Studies” Essay. In *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, edited by Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele, 23-42. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.

Witherington, Ben. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2009.

Wright, N. T. *Paul: In Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

以斯拉培训网络提供。《第一世纪末之尼罗复生的传说》。<http://www.equiptoserve.org/etspedia/新約背景/第一世紀末之尼祿復生的傳說>（2022年9月27日9PM）。

冯志国。<社会修辞学视域下的巴赫金对话理论研究>。《上海理工大学学报》,第38期,2016年4月:344-348。

邓雅各。《新约神学导论》。邵樟平,邵尹妙真译。香港:天道书楼,2012。

刘子曦。〈故事与讲故事-叙事社会学何以可能——兼谈如何讲述中国故事〉。《社会学研究》，第2期，2018年：164-188。

安东尼·帕戈登。《两个世界的战争》。方宇译。北京：民主与建设出版社，2018。

西塞罗。《西塞罗全集-修辞学》。王晓朝译。北京：人人出版社，2007。

李成贤。〈弱连接”发挥“强”作用-从“阿拉伯之春”看新媒体的政治传播能力〉。《新闻记者》，第361期，2013年3月：67-71。

麦启新。〈*ἐχθλησία*〉。《新约及基督教文献希腊文大词典》。香港：汉语圣经协会，2018，464-465。

麦启新。〈*χράτιστος*〉。《新约及基督教文献希腊文大词典》。香港：汉语圣经协会，2018，865。

曾思瀚，吴莹宜。《启示录的刻画研究-英雄、女性与国度的故事》。香港：基道出版社，2009。

曾思瀚、邓绍光。《保罗政治》。曾景恒译。香港：基道出版社，2019。

曾思瀚。《耶稣的群体：使徒行传新视野》。吴莹宜译。台湾：校园出版社，2013。

赖特。《新约与神的子民》。左心泰译。台湾：校园出版社，2013。

彼得前书的苦难观： 以寄居的身份过在世的日子

李沐语

作者简介

神学学士、道学硕士、神学硕士，主修圣经神学。志趣于圣经神学、圣经研究。目前正在牧养教会，并参与圣经研究和神学教育的工作。

摘要

本文从彼得前书中“寄居者”的主题探索边缘群体在世的生活方式。文章探讨彼得前书中苦难和寄居这两个主题的相关性，并以彼得吩咐妻子顺服丈夫、丈夫按情理对待妻子的经文为范本，说明在寄居中的好行为能为耶稣基督在世界做美好的好见证。

引言

苦难是人类避不开的处境，天灾人祸，战争、疫情，人生各样的挫折，时时困扰着人类。正如，中国古语所言：

“人生不如意事，十有八九”。人在面对苦难时，也以不同的方式，不同的态度去面对。有的人正面这样的问题，有的逃避这样的问题。初期教会发现苦难是信徒面对信仰不能不面对的问题，当时使徒的书信大多是处理与回应信徒在苦难中如何处世。然而，现今的教会充斥着“信耶稣来世得永生，今天得百倍”的思想；而这永生与百倍，更多的是指向信徒在来世与今生都可以得到各种各样的属世好处，而这些好处离不开金钱、权力、健康等等。信仰成为人们追求成功、荣耀的一个工具；人们也以此来衡量信仰的成功与否。这样的处境，在面对苦难时，作为牧者或者是信徒；自然而然觉得是羞耻。如此这样，所有的信仰生活，听道、团契、祷告，禁食等方式让上帝把这种羞耻挪去。苦难不再是教会真实面对的问题，而是不断利用上帝去解决的问题；而这种的解决的深层原因基于个人的自我满足，而非荣耀上帝，追求活出圣洁公义的生命。

这样的一种自我满足，自我中心的信仰；深深影响着信徒的生命，影响教会的形态，使得教会不断趋向于世俗化，偶像化；而失去教会应是教会本有的特质。教会的见证不再是让人跟从主、荣耀上帝的名而走向失落。教会群体没有了在苦难中行义，在苦难中活出圣洁生活的力量。面对如此困境，彼得写给在一个苦难的处境中的信息，可以说是对今天的信徒一个很好的提醒与勉励；让人与古时上帝的子民一样认识苦难，敢于走上一条纵然受苦，仍然活出圣洁生活，荣耀上帝的路。苦难不是让人妥协的理由，

反而更是让人因持守信仰不得不面对的处境，更是在这种不妥协中见证上帝的美好凭证。

彼得前书的文体结构从一开始就用“寄居”（*parepidemos*）的称呼收信人。由彼得前书一章1节起，很容易追溯其在书信中所用的密相关的比喻及同语根的字句。例如，这种称呼与一章1节用的“犹太人散居的地方”、在一章17节的“寄居”（*paroikia*）、二章11节的“客旅”（*paroikos*）、四章4、12节的“以为怪”、五章13节的“巴比伦”彼此对应。从某种意义上来说，称呼收信人为蒙拣选之“寄居”者敞开了在本书一连串称呼的先河，诸如“被拣选的族类”（1:2、2:9、5:13）、“顺命的儿女”（1:14）、“君尊的祭司”（2:5、9）、“属神的子民”（2:9、10）、“客旅”（2:11）、“仆人”（2:18）、“牧人”（2:25）等等，皆用来强调读者的属灵身分和警戒他们如何在神面前过一个正直的活。¹

同样，学者塔克（Craig Tucker）也非常赞同整本彼得前强调“客旅”或“寄居”的主题。他一再指出“基督徒是客旅”这个论点是他在彼得前书讲道解说一个“大理念”。他在彼得前书“客旅”的主题如下：

- i. 被召作客旅：一 1-16
- ii. 客旅的一族：一 17-二 10
- iii. 客旅的顺服：二 11-25

¹ 林日峰，〈从希腊-罗马背景看彼得前书中“寄居与客旅”的观念〉，《建道神学院110周年院庆学术研讨会论文集》34（2010）：231。

- iv. 与异乡人通婚：三 1-12
- v. 与异乡人相处：三 13-四 19
- vi. 作客旅的领袖：五 1-11

在某些程度来看，在这里可以有把握地作一个结论：这些“客旅和寄居”的概念已渗入整本彼得前书内。彼得用“客旅”和“寄居”的暗喻来揭开神对收信人的计划和旨意。这些引喻与整本彼得前书的思想、意图、告诫及最后的信息都连接得非常好。²

故此，本文以“寄居者”的角度探索边缘群体在世的生活方式。彼得前书提到的边缘群体，包括在君王下的臣宰、主人下的仆人、丈夫下的妻子。彼得在列出这些边缘群体的经文组中插入基督受苦（2:21-25）经文，而关于描述妻子（3:1-6）的经文则在这插入段落之后的位置。而在描述妻子之后，则是另一段更大范围的为义苦的经文描述。可以看出，描述妻子的经文在这些群体中有着承上继下的重要作用，故以描述妻子的段落作为本文的分析文本。如此做，一方面可以关联其它的边缘群体，另一方面也可以深入了解彼得对边缘群体在世的具体劝勉。

边缘群体之所以成为边缘群体，主要原因是因为承受着主流群体所操控的权力或者阶级之下所要承受的苦难。对于不同群体对苦难的认识，能揭开人们经历苦难，成为边缘群体的原因。

² 林日峰，〈从希腊-罗马背景看彼得前书中“寄居与客旅”的观念〉，235-236。

一、关于苦难

(一) 苦难面面观

不同信仰的群体，对于苦难有不同的解答。佛教对于苦难的答案是遁世与戒欲，所以追寻苦难的终极答案就以拒绝世界，完全遁世的方式去思考、冥想等。³ 伊斯兰教认为跟随真主的人被鼓励要对痛苦无动于衷，更要在受苦中经验崇高的喜悦，以此证明对真主阿拉的顺服。对于绝对顺服的跟随者是不会受伤害的，而这一切都会变成对你是好的。⁴ 基督信仰认为人间有苦难是人有自由意志的必然结果。⁵ 人可以自由选择行善或者是作恶，而罪恶是苦难的主要因由，叛逆是痛苦的根本，罪恶是死亡的来源。⁶ 同时，信徒的苦难是来自于上帝的管教⁷，和世界的反对及逼迫。⁸ 在彼得前书中，寄居是一种现实性的苦难，上帝的子民在异国他乡，得不到应有的权力与公平对待。彼得以一种高于现实的态度与方式超越现实的苦难，把这种苦难看作是短暂的，而真正的盼望在于给予他们救恩的主为他们存留的永恒不变的基业。

³ 拉维·撒迦利亚、文生·威泰尔《为何受苦：生命无理时，找到意义与安慰》，顾美芬译（台北：举手网络，2016），148。

⁴ 同上，161。

⁵ 温伟耀，《上帝与人间的苦难》（香港：明风出版，2013），27。

⁶ 卡森，《认识苦难的奥秘》，何醇丽译（台北：校园书房出版社，1997），38。

⁷ 同上，67。

⁸ 同上，79。

在彼得前书中，“苦难”的主题从书信的展开到结束，都隐藏于彼得的读者的生命当中。问题不是他们有没有苦难，问题是面对苦难，彼得是否如同读者一样看见不同群体所经历的各种各样具体而又实际的苦难。

（二）苦难经文

彼得前书这简短的书信中，用了“受苦”这个词高达十二次之多，远超过新约圣经中其它任何一卷书。这些苦难真实的发生，而不只是即将发生的威胁。⁹这样多对苦难描述，仿佛苦难隐藏在书信每一节经文背后，彼得在三段经文中直接提到收信者正在受苦。在一章 6 节，他提到“各种试炼”。在三章 13 至 17 节，他除了概括性地说到他们受苦（14、17 节），还明确指出有人“毁谤”他们（16 节）。最后，在四章 12-19 节，彼得明言收信者正经历“火炼的试验”（12 节），说他们与基督一同受苦（13 节），且认识他们因背负了“基督徒”这名而受苦（14-16 节）。这些经文表明收信者并非经历人生的一般试炼（疾病、死亡、贫穷），而是某种逼迫。¹⁰

这样的受苦可能是基督徒既拒绝参与任何在罗马政府官方建筑物周围那些类似的习俗，定意洁身自爱，并对当时流行的淫邪恶行又不同流合污，同时也经常聚在一起守主餐，于是便引来周遭的人怀疑和敌视。彼得前书的收信者很可能已饱受批评、嘲笑、歧视，甚至被人捏造指控而拉上法庭。¹¹而这样的内容也在彼得前书当中得到反映。

⁹ 马歇尔，《马歇尔新约神学》，潘秋松、林秀娟、蔡蓓译（美国：麦种传道会，2006），603。

¹⁰ 卡森、穆尔，《21 世纪新约导论》，尹妙珍、纪荣神译（香港：天道书楼有限公司，2012），625。

¹¹ 同上，626。

如邻居对信徒的鄙视、辱骂和诽谤，在这封信里相当显著（2:12、15，3:16，4:4、14）。基督徒被人中伤，被说成是离经叛道和邪恶的人，社会的渣滓。他们成了社会进行羞辱、标签、边缘化等社会控制技巧的受害者。这一切都显示，他们的邻居尝试诱使他们重新采纳当地风俗和价值观（4:1-4）。事实上，在某些情况里，这样的行为会延伸到法律所允许的某些攻击。例如，基督徒奴隶被非信徒主人殴打（2:18-21）。¹² 可见，因着信仰，苦难如影随形的笼罩于彼得书信的收信人生命中。

苦难在信徒的生命必不可避免，这也与基督徒的身份密切相关，而彼得用寄居的客旅来描述这些的身份处境。如前文所言，彼得用“客旅”和“寄居”的暗喻来揭开神对收信人的计划和旨意，也连接于整本彼得前书的思想、意图、告诫及最后的信息。

二、寄居与客旅

（一）概念阐释

字义上，寄居的（*παρεπίδημος*）指在异地暂时逗留的、寄居的。这名词指外乡人、流离者、寄居者；基督徒，他们的家乡不在世上。¹³ 寄居一词的同源词 *παρεπιδημέω* 及 *παρεπιδημία* 也出现于古代的碑文中，这些碑文表扬公仆在国际职务上有出色的表现。同样，彼得前书的作者指出，受信人的身分地位（由于他们借着耶稣与神有特别的关系，

¹² 德席尔瓦，《21世纪基督教新约导论》，纪荣智、李望远译（台湾：校园书房出版社，2013），937。

¹³ Walter Bauer and Walter DeGruyter, ed. 王正中, trans. 戴德理, 《新约希腊文中文辞典（更新版）》（台中市梅亭街 250—1 号 2 楼：浸宣出版社，2014），762。

所以事实上是世上的访客)与他们的道德责任有密切的关系。¹⁴

客旅 (*πάροικος*) 指住在异乡的人、异乡的。在早期基督教文献中，经常以实物名词出现指异乡人、外国人，不是住在自己家乡的人。¹⁵ 其喻意用于指基督徒，以天堂为真正的家。¹⁶

可见，彼得以寄居与客旅这两个字说明收信人身份，他们是在异乡作客的人。这些称呼有两个意思，一是指实际寄居的，即他们是散居在这些外邦地区的犹太人，迦南地是他们的家乡；二是象征的，是指神的子民寄居在这世上，天上才是他们的家乡。¹⁷

彼得也称收信人是“被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民”(2:9)。他们好像是活石被建造成为灵宫，作圣洁的祭司。这样，他们“藉着耶稣基督，奉献神所悦纳的灵祭”(2:5)。有一段时间，他们完全不是子民，如今却作了神的子民(2:10)。这意味着，在此地他们是外人，是寄居的，他们不属这世界(1:1，2:11)。

¹⁸ 这只是属灵象征的寄居。

¹⁴ 鲍尔；丹克；阿恩特；金格里奇；麦启新, ed., “Παρεπίδημος,” trans. 麦陈惠惠；麦启新, 《新约及早期基督教文献希腊文大词典》(香港: 汉语圣经协会, 2018), 1182。

¹⁵ 同上, 1188。

¹⁶ Walter Bauer and Walter DeGruyter, ed. 王正中, trans. 戴德理, 《新约希腊文中文辞典(更新版)》(台中市梅亭街 250—1 号 2 楼: 浸宣出版社, 2014), 765 – 766。

¹⁷ 赖可中, 《明道研经丛书:彼得前书-经历苦难进入荣耀》(香港: 明道社有限公司, 2010), 19。

¹⁸ 莫理斯, 《认识新约神学》, 周天和译(台湾:校园书房出版社, 2003), 546。

另一方面，学者 J·H·埃利奥特用社会学的方法，从社会学的角度研究“寄居的” *παρεπίδημος* (1:1、17, 2:11) 这个重要词汇。他提出这并非指收信者因信基督而有的属灵身份，而是他们在信主之前已有的社会身份。换句话说，收信者并非因为天堂已成为了他们的真正家乡，而成为这世界的“寄居者”；反之他们确实是客旅和流亡者，因为他们在法律和社会上没有正式的公民身份而遭到社会的摒弃。因此，彼得鼓励他们，他们现时参与的基督徒群体，便是他们真正的家。¹⁹ 同样，伊列特的作品《无家者之家》以历史鉴别的分析，并借助社会科学鉴别的模式—社会学家威尔逊的“归信教派” (conversionist sect) 指“寄居”和“客旅”两个词汇指涉的，是由于不同原因迁徙至异域，既被边缘化、也对外排他的小众群体。他们的语言、衣着、智俗、宗教等，都与当地社会的文化和宗教有异，因而引起误会、敌意，甚至攻击。这种被边缘化的情况，极有可能因为归信基督信仰之后更加恶化。²⁰

综合这两种看法，大部分当代的解经家认为，彼得采用“寄居”，“分散”这样的语言来提醒他的读者，这个堕落的世界不过是一个人生的过度阶段，只有到基督第二次降临，属灵的被掳状态才会最终结束。虽然如此，这段经文固然有属灵朝圣之旅和过渡的意思，但是犹太人散居各地的事实也是有历史凭据的。在罗马皇帝革老丢统治时期，彼得前书一章 1 节列举的那五个地区都是罗马帝国的殖民地。因此，根据这个背景可以提出一个论点：无论是犹太或是非犹太的基督徒都有可能被强制迁移。如果此观

¹⁹ 卡森、穆尔，《21 世纪新约导论》，尹妙珍、纪荣神译(香港：天道书楼有限公司，2012），636。

²⁰ 孙宝玲，《新约圣经研究导论：初代基督徒的信仰与实践》(台北：校园书房出版社，2018），776。

点是正确的，那么彼得的读者就可能是在其他地方信主的（犹太和外邦的）基督徒。有可能是在罗马，但他们被迫迁移到另外的地方。这确实会让人有背井离乡之感，觉得自己好像异邦土地上的新一代被掳者。²¹因此，彼得说他们是寄居的，是客族；既有实际的处境意义，也有象征的属灵意义。收信者在一个寄居环境中面临着苦难，但是他们也应以一个客旅的身份，心存盼望；以短暂的心态，忍耐火的试炼，等候主的再来，得着那永恒的基业。

如此看来，从某种程度上讲，这样的意象也代表着基督徒一种在世的身份，而这种身份本身也表明基督徒生命中必然承受着由此身份而来的苦难；同时，也承受着因着基督救恩，而带来的祝福。

（二）经文分析

1. 地区分割

一章一节提到的几个地点，本都、加拉太，加帕多家、亚西亚和庇推尼，都是小亚细亚北部的地方，北临黑海，西临爱琴海，面积约十三万平方里，其上住着不同种族和社会结构的居民。²²这一带并非罗马帝国的核心地带，此处居民颇为混杂。²³这样的环境让人想到收信人的处境是寄居的群体。二章 11 节，彼得对收信人也是以同样的身份对他们进行劝勉励，与之对比的是其下文的外邦人的身份行为形成对比。同时，分散与寄居，这反映出犹太人背景，

²¹ 毕尔、卡森，《新约引用旧约(下)》，金继宇译(美国：麦种传道会，2012)，1510。

²² 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》(香港：天道书楼有限公司，1997)，29。

²³ 同上，28。

因为自从犹太人国破家亡（北国于主前 722 年亡于亚述，南国于主前 586 年亡于巴比伦）被掳到巴比伦后，犹太人散居各地已成为他们作为一个民族的特色，这种旅居天涯的苦境，正是第一章十七节和第二章十一节所反映的。²⁴

2. 被掳之地

寄居也与五章十三节的“巴比伦”相呼应，暗示信徒所寄居的罪恶世界有如早期犹太人被掳之地巴比伦，现在信徒已因耶稣基督得到拯救，经历了初步的复兴，但这复兴要持续直到基督再来的日子，那时信徒将得到完全的复兴。彼得以巴比伦的意象代表敌对神的世界，表达了信徒在地上的身份-寄居者，以及对完全救赎的盼望。²⁵ 同时，书信中提到彼得在“巴比伦”的一个基督徒群体执笔写这封信（彼前 5:13）。在犹太传统里，巴比伦是被掳与疏离之地。他写给流亡的基督徒，他们以寄居者的身分“散居”在罗马各省（彼前 1:1）。至少可见，这封信的读者被罗马帝国视为外人。²⁶

寄居的一群，无论是在于真实的异邦；又或者相对于天上的现实世界，其都面临着由于其身份而要面对的现实困境与苦难。例如，一个家庭中，妻子与丈夫的角色，融入或反对世界的家庭文化价值，或超越既有的文化处境；彼得选择了后者。

²⁴ 同上，29。

²⁵ 赖可中，《明道研经丛书：彼得前书-经历苦难进入荣耀》（香港：明道社有限公司，2010），19。

²⁶ J. R. Michaels, “彼得前书（1 Peter）,” ed. 马挺 and 戴维兹, trans. 李望远, 21 世纪新约主题辞典：后期书卷及其发展 (23141 台湾新北市新店区民权路 50 号 6 楼: 校园书房出版社, 2015), 1222。

三、妻子顺服丈夫

(一) 文化背景

在古代罗马结构里，妇女处于边缘或低微的位置，从亚波罗托落斯的言词可见：寻欢作乐我们有妓女，日常生活和身体需要则有婢女照料，财产的合法继承人和家里一切就靠妻子了。第一世纪的罗马史学家李维也认为：当她们的男人（父亲或丈夫）在世的时候，女人不能摆脱被辖制的事实，但她们却讨厌因父亲或丈夫去世而有的自由。²⁷而女性生活在父家时，受制于罗马法律的父权条款，此法让父亲掌控子女的生杀大权。丈夫也有类似的法律权柄，整个社会视女性为奴仆，女人必须守在家中，顺服丈夫。²⁸当女孩结婚，都会追随丈夫信奉他的宗教。她们一生都是未嫁从父、出嫁从夫、老来从子，总之就是要服从于某位男性权威之下。²⁹妻子在希罗社会没有自由，顺服是整个社会对妻子的要求，也少有妇女否认或者是拒绝这样的要求；即是说在当时的社会中妻子顺服丈夫是合宜的，是其恰当本份。

彼得在一个寄居的处境中，面对妻子是否如同当时社会一样顺服丈夫的疑虑，而彼得给出的回应是：作妻子的要顺服自己的丈夫（彼前 3:1a）。

²⁷ 孙宝玲，《新约伦理》（香港：香港浸信会神学院，2009），123。

²⁸ 约翰·麦克阿瑟，《麦克阿瑟新约注释系列：彼得前书》，刘思洁译（台北：天恩出版社，2012），264。

²⁹ 斯诺德格拉斯，《国际释经应用系列：以弗所书》，尹妙珍译（香港：国际华人圣经协会有限公司，2003），328。

（二）经文分析

1. 顺服的理据

三章 1 节，此句之前希腊原文有“同样”（*ομοιως*）一字，其意思应是与上文的主题：顺服君王，顺服主人并列。对于顺服的理由，彼得在第二章 11 至 13 节给出的答案是基督徒当品行端正，为主的缘故有好见证。³⁰ 同时彼得在这里只教导仆人，并没有教导主人，并且将仆人受到不公义对待跟基督受苦相连（2:21—25）。也没有提及父母和子女之间的关系。由此推测彼得所强调的是信徒在非信徒面前当有的见证，如面对政府（2:13—17），面对不信的主人和面对未信的丈夫。³¹ 可见，彼得要求妻子顺服丈夫是基于基督徒在世人面前有好的见证，以致可以归荣耀给神（2:12）。

“同样”一词除了遥指更大的经文段落外，也是承接二章 21 至 25 节基督的受苦。基督是那虽然受苦、却仍然坚持美善的榜样。他的谦卑和忍受苦痛的生命为世人带来真正的医治，他行义和行善的见证叫迫害者对他无可指摘。受苦的基督为信徒的榜样，彼得在此基础上勾划妻子顺服丈夫的基础，并以跟从耶稣的脚踪，作为劝勉（彼前 2:21）。³² 一方面妻子的顺服是对国家的国民顺服在上掌权的，仆人顺服主人的弟兄姊妹认同；也是与受苦的基督认同。另

³⁰ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》（香港：天道书楼有限公司，1997），251。

³¹ 赖可中，《明道研经丛书：彼得前书，经历苦难进入荣耀》（香港：明道社有限公司，2010），101。

³² 孙宝玲，《新约伦理》（香港：香港浸信会神学院，2009），126。

一方面顺服是对妻子如何对待丈夫的勉励，这样的勉励使作为妻子的通过自己顺服的品行，效法基督的榜样，经历与主同行。

彼得吩咐妻子顺服丈夫，接着以连接词“这样”表明他的理由。这个词 (*ινα*) 希腊文意思是表达目的。妻子顺服自己的丈夫可达到一个目的，这个目的就是让丈夫被感化过来。³³ 彼得描述妻子对丈夫的顺服不是维护罗马社会的夫妻体制，符合社会的日常规范，他指出妻子的顺服会带来的结果：使丈夫被感化过来。

2. 内在品行

从顺服的理据可以看到彼得非常重视信徒在外人前的见证，当时妻子在信主之后不再跟随不信主的丈夫拜偶像，或因为其他改变，有时就会造成夫妻之间的冲突，甚至使丈夫对福音反感。这时，妻子的好品行，包括对丈夫的顺服，可以改变丈夫的看法，以至于有接受福音的可能。接着彼得因此勉励妻子的要轻看外表的装扮，重视里面的装扮，优美的品行。³⁴ 彼得用“外面的妆饰”与“里面的妆饰”作对比，突出此段的中心，“里面的妆饰”。里面的妆饰原文解作“心内隐藏的人”³⁵。这样的内外装饰的对比可看到，在此与其把顺服当作是一种压制，不如看成一种美德或品行更符合彼得所想要表达的；如同行善，如同怜恤，如同谦卑等等。如果只是要讨丈夫开心，以表顺服；

³³ 赖可中，《明道研经丛书：彼得前书，经历苦难进入荣耀》（香港：明道社有限公司，2010），118。

³⁴ 赖可中，《明道研经丛书：彼得前书，经历苦难进入荣耀》（香港：明道社有限公司，2010），116。

³⁵ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》（香港：天道书楼有限公司，1997），258。

只需要满足丈夫的私欲即可，这里彼得不提满足丈夫的要求，而是有选择的选择内在的妆饰作为顺服的表达。

三章 3-4 节中的“不要…只要…”，这两节经文就妆饰作强烈的对比：以外观的妆饰对比里面的妆饰。前者有三样：辫头发、戴金饰、穿美衣。这些装扮，是高贵身份或追求时尚的表现。彼得说不要这样做。如此说是否说明他要求作妻子的不可以这样装扮？答案是否定的。他只是以对比的方式，教导人要轻看外面的妆饰而重视里面妆饰，并非禁止妇女打扮，而是要她们注重内在的装扮。³⁶ 另一方面彼得的话与耶稣在约翰福音第六章二十七节的话相似

“不要为那必坏的食物劳力，要为那存到永生的食物劳力”。我们不会把这段经文理解为禁止赚取每日所需的食用而工作，反之，它指出那存留到永生的食物，相对之下，价值无与伦比。³⁷ 可见彼得要在这里表达的是任何基督徒妇女都应培养和达至内在美，它的价值远超外在的妆饰。这也正吻合彼得在一和二章所写的主题，过圣洁与分别分圣的生活。神重生了信徒，使信徒有了一个跟过去不一样的身份，因此也应当有与过去不一样的生活样式。妻子信了主，有了不信的丈夫，也应当在品行上与她人不同，从而被丈夫看到重生妻子的内在生命而被感化。

对比之后，彼是接着说，这在神面前是极宝贵的。可见“被神认为”是这对比的目的之所在。在人看来，可能外表的妆饰是很有价值的，然而，作为信主的妻子，应以

³⁶ 赖可中，《明道研经丛书：彼得前书，经历苦难进入荣耀》（香港：明道社有限公司，2010），119。

³⁷ 冯国泰、李汤马，《天道研经导读：彼得前书、犹大书》，梁海伦译（香港：天道书楼有限公司，1998），69。

神所自重的为珍贵。³⁸ 妻子的妆饰，不仅仅是为了丈夫，更是被神看重；而这正是妻子要注重内在妆饰与当时社会中的行为品行的基础不一样的地方。

3. 顺服的榜样

三章 1 节至 6 节，这段落以一个吩咐作开始，指出妻子顺服的动机，为要得着丈夫，现在以一个榜样的例子作总结：古时圣洁妇女。彼得的的用意，是要当时的妇女明白，顺服自己的丈夫并不是现今才出现的一项美德，乃是古往今来，一脉相承的。³⁹ 三章 5 节，彼得把注意力集中在古时这些敬虔妇女的榜样上，来巩固他在上文所表明的论据。在这里他提及了三点。第一，她们是圣洁的。这是说，好像所有信徒一样，她们蒙召分别为圣归给上帝，故此要过圣洁的生活。（1:15，2:5、9）。第二，她们仰望上帝。第三，她们用彼得所说，凡基督徒妻子该培养的品格素质来妆饰自己。即是说，她们对上帝所喜悦的内在美，表现出爱好。⁴⁰ 彼得把妻子顺服的品行与古时的好妇女认同，从而鼓励受压的妇女活出美好的品行。

妇女的榜样，彼得用撒拉的女儿作为比喻，此表达方式大概源自初期教会所熟悉的，亚伯拉罕的儿女（罗 9:7，约 8:39）；因为即使在旧约时（赛 51:2），亚伯拉罕及撒拉都同被视作犹太人的父母。女儿与母亲有内在的、相同的

³⁸ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》（香港：天道书楼有限公司，1997），260。

³⁹ 同上，262。

⁴⁰ 冯国泰、李汤马，《天道研经导读：彼得前书、犹大书》，梁海伦译（香港：天道书楼有限公司，1998），70。

本性，撒拉的女儿意即有撒拉的本性。⁴¹ 上文外在与内在妆饰的对比让妻子选择内在的妆饰；这里透过撒拉的引喻，让妻子看到如果想选择一个典范去每天学效，就不要选择一位喜欢妆扮和四处跑的女性，因为她们只关心自己、自己的事业和名声；反之，要选择撒拉—她对亚伯拉罕的爱与顺服使她扬名。⁴² 如此行，不单单得着她的丈夫，也是效法古时信靠神的妇女，更是敬畏神。

最后，彼得这里吩咐她们行善，不要因恐吓而害怕。这里可能与前文提到的外在的装饰有关。从彼得用外在的妆饰与内有的妆饰作对比，可能在当时属世的丈夫想炫耀他们妻子的美丽，基督徒妻子为要努力叫丈夫喜悦而过于打扮，忽略内在的品行。这里彼得吩咐妻子，她们必须要有顺服神就不能顺服人的心志。彼得要求的是绝对敬畏神，不因人的威吓而恐惧（三 6）。⁴³ 因为在描写妻子的妆饰之后，彼得最后以内在的妆饰为神看场为宝贵作总结（三 4b）。由此可见，基督徒妻子顺服丈夫，终极的原因是顺服神。

4. 妻子的丈夫

“作妻子的要…，而作丈夫也要按…”，彼得向妻子说完话后，在此处向丈夫说话。妻子顺服丈夫，同样丈夫按情理与妻子同住。三章 7 节，此句之前希腊原文有“同

⁴¹ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》（香港：天道书楼有限公司，1997），264。

⁴² 陶恕，《被分割的基督》，邵尹妙珍译（香港：宣道出版社，2012），126。

⁴³ 克劳尼，《圣经信息系列：彼得前书》，欧思真译（台北：校园书房出版社，2008），175。

样”（ομοιως）一字，其意思应是与上文的主题：顺服君王，顺服主人，顺服丈夫并列。

彼得劝勉丈夫以一种“情理”的方式与妻子相处，由于下文提到妻子比丈夫软弱，所以这里的“情理”可能特别指丈夫与妻子相处之道：丈夫和妻子同住，就要晓得她的需要，对她微妙的天性和情感有所认识。此字的反义词在书信一章十四节及二章十五节出现，是用作形容不信主人之愚昧无知。由此可见“按着情理”是指作丈夫的，与妻子共同过婚姻生活时是不应如非信徒之愚昧无知，反而要有信徒应有的心思及谨慎，合情合理，关怀备至地与之相处。⁴⁴ 英文对此字的翻译为 *understanding*，译作体贴或明白，也符合此意，即丈夫与妻子相处的时候，丈夫要体贴妻子。⁴⁵ 这个劝勉也可看为丈夫“顺服一切制度”的一种特别形式，是一种顺服。⁴⁶ 而三章7节的同理连接上文，也看到如此一种表达。可见妻子与丈夫之间是一种彼此顺服的关系。

丈夫按情理与妻子同住，其原因是妻子比丈夫软弱。软弱，有两个不同的解释：身体上的软弱和灵性上的软弱。由于古代世界绝大多数证据显示，在描述妇女的身体状况时使用的都是相同或相似的语言，几乎可以肯定彼得在这

⁴⁴ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》（香港：天道书楼有限公司，1997），268。

⁴⁵ 李振康，《游刃有余：从彼得前书看信徒如何跨越逆境》（香港：明道社有限公司，2009），180。

⁴⁶ 史葛·麦克奈特，《国际释经应用系列：彼得前书》，陈永财译（香港：汉语圣经协会有限公司，2004），172。

里想到的是妻子身体方面的能力。⁴⁷ 也即是说丈夫不能因其体力上的优势而压迫妻子，反而更应体贴妻子。

丈夫与妻子同住，同样的原因是彼此一同承受生命之恩，即是在婚姻中彼此没有高低之分，大家在上帝面前是平等的。⁴⁸ 这些呼应因着耶稣基督的工作得着基业，到末世要显现这救恩（1:4-5）。

正因为如此，彼得继续劝勉丈夫要敬重妻子。即是丈夫要尊重妻子的感觉，想法和愿望；在言语上、行动上敬重她。⁴⁹ 这样带来的结果是使得彼此的祷告没有阻碍。这也呼应前文彼得提到神子民的身份是作为君尊的祭司。丈夫和妻子在一起祷告，他们的家成为他们共同以君尊祭司身份敬拜神，并献上属灵活祭的圣殿。⁵⁰ 三章4节女性存长久温柔、安静的心为妆饰，被神看为宝贵；这里丈夫敬重妻子，而祷告没有阻碍蒙上帝的悦纳。丈夫与妻子同样是要行在上帝的心意当中，而被上帝肯定。

彼得的“顺服”要求是颠覆性的，一方面不随从世俗的价值与观念，另一方面又融入当时的家庭伦理而为活出一位妻子职份当尽的责任。而这样做，无论如何都会面对挑战与苦难。但是正如基督受苦一样，不是因为罪，而是

⁴⁷ 同上，173。

⁴⁸ 李振康，《游刃有余：从彼得前书看信徒如何跨越逆境》（香港：明道社有限公司，2009），182。

⁴⁹ 賴可中，《彼得前书：经历困难进入荣耀》（香港：明道出版社，2010），129。

⁵⁰ 克劳尼，《圣经信息系列：彼得前书》，欧思真译（台北：校园书房出版社，2008），178。

因为义。不是因为自己的益处，而是为了得着人，而见证主的救赎。

借着被拣选的“客旅和寄居”的字眼，彼得前书亦因此取得一种新神学观的视野。如此便能激励他们离开过去在世上之非基督徒的生活，以一个新的属灵盼望在世上走向一条属灵的旅程 (paroikia)。换句话说，本书尝试利用这样一个属灵的自我身分去改变他们对自己的地位和存在的看法，以及把属灵价值观结合在他们日常生活和行为上，也把他们的眼目重新集中在将来。简单来说，他们被提醒要活出作为拣选的“客旅和寄居”的身分，能与被神的蒙召相称—不是为私己的目的，而是为了神和祂神圣的荣耀和旨意。⁵¹

结语

寄居表明基督徒生存于一个被压迫的短暂环境，但是另一方面又指向一个非此世的永恒基业，等候显现之时，得着称赞、荣耀、尊贵。而在这样的处境中，基督徒要做的便是在今世活出融入此时，又同时高于此世价值观的生活方式。一个寄居者，便注定会面临各样的困境，同时也意味着不留恋于寄居之地。寄居之地有很多吸引与诱惑人的事物，但人应更加注目于为义而受苦的基督，不被这世

⁵¹ 林日峰，〈从希腊-罗马背景看彼得前书中“寄居与客旅”的观念〉，233。

界引诱而犯罪，随从世界的价值。当然，受苦不等同信徒要“自讨苦吃”，但信徒不要因为迫害和艰困临到而惊讶和丧志。受苦是为活出一种不同于世界的圣洁生活，荣耀基督，见证基督的生活。

现今社会已经比彼得时代的读者有更多的公平与机会。不同的人群可以参与到政治，极多数地方的君王权力也受到更多的限制，而非以一种极权的形式进行统治。雇主与员工，也有更多选择，员工不是卖身给雇主，而是有更多的自由与选择奉献自己的劳动力给雇主而获得劳动收入。妻子与丈夫，也非传统的男尊女卑，女性的地位也得到极大的提升，男女平等成为现代社会的共识。在家庭中妻子与丈夫共同承担着家庭的责任，而非单单听任丈夫。今天的信徒一般不需要面对彼得时代信徒那样的极大的权力与地位差距。

但今天的信徒，更多的是留恋于此世的得失。人与人更多的是关注自己的荣辱，这种荣辱不是体现于跟从基督而追求的圣洁生活，而是在身份、地位、金钱上是否达到社会认可的标准。有钱、有权、有学识，往往被人高举；而这也成为信徒常常津津乐道的见证。信徒愿意讲，教会也极力的推广。信徒如果在生活上没有社会上所认同的价值有一致的标准，则常常被认为是属灵上的追求不够；只要更多的在属灵上追求便可以得到。而面对在物质或者是生活上达不到社会上好标准的人，信徒不是关心其自身的生活，不是问及对方是否有什么困难，不是提出是否有可以提供的帮助，不是认可接纳这些人群的艰难；而只是与一套世俗的追求来评判对方。如此这般，教会便成为一间如同社会一样的公司，孕育着竞争比较，遵行优胜劣汰，追逐成功的氛围。教会不成教会，反而成了彼得所说的：“效法从前蒙昧无知的时候那放纵私欲的样子”。本是社会

边缘群体的人，在教会当中，更加的被边缘化；本是深受苦难的人，更陷入一种属灵上的苦难。

彼得提醒当时的读者，他们是寄居的，是客旅；苦难、贫穷、生病、承受欺压、被人羞辱等等，本是这样的人不可避免的事。对于今天的信徒亦是如此，彼此都有一个共同的身份，是这地上寄居的，是地上的客旅。这身份决定了信徒会在地上面对苦难。“成功”不是跟从基督者的憧憬，跟随基督步履的人，目光不应聚焦在庞大的数字、美丽的言说、耀眼的光环、辉煌的业绩，而是那孤单的身影、干裂的嘴唇、刺人的荆棘环、罪人的重担，却依然相信和盼望的加利利人耶稣。⁵² 彼得提醒信徒，重要的不是是否会面对苦难，而是面对苦难的时候是以一个怎样的方式去面对。世界虽是邪恶，但是人不是避世，而是能融入社群，尽上个人身份应当承担的社会责任。这样做，并不是为了同流合污，而是出于行善。同样，基督也曾受过苦，只是祂没有罪；同样信徒也是跟从祂的脚踪行，不以受苦为耻辱；为了得着一些人，荣耀神。

⁵² 孙宝玲，《新约圣经研究导论：初代基督徒的信仰与实践》（台北：校园书房出版社，2018），786。

参考书目

- J. R. Michaels。“彼得前书（1 Peter）”。ed. 马挺 and 戴维兹, trans. 李望远。《21世纪新约主题辞典：后期书卷及其发展》。台北：校园书房出版社, 2015。
- Walter Bauer and Walter DeGruyter, 。ed. 王正中, trans. 戴德理。《新约希腊文中文辞典（更新版）》。台中：浸宣出版社, 2014。
- 马歇尔。《马歇尔新约神学》。潘秋松、林秀娟、蔡蓓译。美国：麦种传道会, 2006。
- 冯国泰、李汤马，《天道研经导读：彼得前书、犹大书》。梁海伦译。香港：天道书楼有限公司，1998。
- 卡森、穆尔。《21世纪新约导论》。尹妙珍、纪荣神译。香港：天道书楼有限公司, 2012。
- 卡森。《认识苦难的奥秘》。何醇丽译。台北：校园书房出版社，1997。
- 史葛·麦克奈特。《国际释经应用系列：彼得前书》。陈永财译。香港：汉语圣经协有限公司, 2004。
- 孙宝玲。《新约圣经研究导论：初代基督徒的信仰与实践》。台北：校园书房出版社, 2018。
- 孙宝玲。《新约伦理》。香港：香港浸信会神学院，2009。

毕尔、卡森。《新约引用旧约(下)》。金继宇译。美国：麦种传道会，2012。

约翰·麦克阿瑟。《麦克阿瑟新约注释系列：彼得前书》。刘思洁译。台北：天恩出版社，2012。

克劳尼。《圣经信息系列：彼得前书》。欧思真译。台北：校园书房出版社，2008。

张永信、张略。《天道圣经注释：彼得前书》。香港：天道书楼有限公司，1997。

李振康。《游刃有余：从彼得前书看信徒如何跨越逆境》。香港：明道社有限公司，2009。

拉维·撒迦利亚、文生·威泰尔。《为何受苦：生命无理时，找到意义与安慰》。顾美芬译。台北：举手网络，2016。

林日峰。〈从希腊-罗马背景看彼得前书中“寄居与客旅”的观念〉。《建道神学院 110 周年院庆学术研讨会论文集》34 (2010) : 217-239。

莫理斯。《认识新约神学》。周天和译。台湾：校园书房出版社，2003。

陶恕。《被分割的基督》。邵尹妙珍译。香港：宣道出版社，2012。

温伟耀。《上帝与人间的苦难》。香港：明风出版，2013。

赖可中。《明道研经丛书：彼得前书，经历苦难进入荣耀》。香港：明道社有限公司，2010。

鲍尔；丹克；阿恩特；金格里奇；麦启新, ed., “Παρεπίδημος” trans. 麦陈惠惠；麦启新。《新约及早期基督教文献希腊文大词典》。香港：汉语圣经协会, 2018。

德席尔瓦。《21世纪基督教新约导论》。纪荣智、李望远译。台湾：校园书房出版社，2013。

重审哥林多前书十四章保罗对先知预言恩赐的观念

陈志存

作者简介

大众传播系毕业。曾任职于日本驻槟城总领事馆资讯与文化部。马浸神道学硕士；现回校在职进修神学硕士（圣经神学）课程；研究兴趣于保罗书信中的圣灵论。本院中文遥距课程部门同工。

摘要

本文论证保罗对先知预言恩赐的观念是一种「造就群体」的恩赐。其功能是宣讲圣约的开展内容，而并非为个人的生活做出指引。本文主要透过哥林多前书十四章保罗对这恩赐的解说，以及保罗在其它书信中有关启示与奥秘的论述，来论证保罗有意区分先知预言恩赐在「使徒」和一般「圣徒」身上的主要功能。在新约时代的整个背景和基调下，前者是领受新的启示，以揭示神在旧约时期隐藏有关救赎的奥秘；后者则是融汇理解圣经启示之内容，以重申（宣讲）、解释神的话语。两者的预言范畴都与圣约的开展具有紧密的关系。

引言

纵观救赎历史，神从选民当中拣选了先知，成为祂的发言人。四百年静默期后，神再次藉着祂的儿子向选民说话。耶稣道成肉身来到世人中间宣告救赎的福音，并启示使徒完成新约正典，为整个救赎计划的揭示画下了句点。然而，随着灵恩运动运动的发展，「先知预言恩赐」(Gift of Prophecy) 无论是在在观念或实践上逐渐趋向一种极端，其重视的不再是宣讲神的话语，而是提倡一种能够聆听到神的声音信息，预言某人的未来以及领受异象的超然恩赐，这与圣经中的「先知预言恩赐」之原有功能和目的背道而驰。¹

有鉴于此，对保罗有关「先知预言恩赐」的论述做出谨慎的诠释将有助于教会理解这个恩赐的意义。保罗清楚指出：「作先知讲道的，是造就教会」(林前 14:4)。因此，本文将根据哥林多前书十四章有关先知讲道（预言）恩赐的论述，以剖析保罗在哥林多前书中对先知预言恩赐的原始观念。²本文的主旨议题是，论证在「造就教会」的目的之下，先知预言恩赐在「使徒」(apóstolos) 与「圣徒」(hágios) 身上的功能略有不同。前者是领受、宣告新的启示；后者则是重申、解释旧的启示。换言之，本文主张的乃是，尽管两者在宣讲和教导上有重叠之处，但这恩赐在使徒身上主要是宣讲（包括书写）一种具有权威性的

¹ John MacArthur, *Strange Fire: The Danger of Offending the Holy Spirit with Counterfeit Worship* (Nashville : Thomas Nelson, 2013), 113.

² 有关「预言」(Prophecy) 一词，《和合本》圣经在哥林多前书十四章 6 节使用了「预言」(名词)，动词则翻译为先知「讲道」。然而，本文将统一使用「预言」继续展开论述。

启示，为揭示神在旧约隐藏的奥秘。这奥秘涵盖神全盘的救赎计划、耶稣基督的位格、祂所完成的工作以及有关末世的预言。教会的圣徒则是运用这恩赐继续向教会重申、讲解那些已经被启示、被使徒宣讲的真理。

本文将通过旧约历史背景，并以圣约神学的进路剖析保罗对先知预言恩赐原本的概念。本文的探讨范畴尽量不涉及恩赐延续论与终止论的争议。至于早期基督教社群中仍然存在某些从旧约进入新约的过渡期先知（例如西面、亚拿），以及某种形式的先知（例如亚迦布、腓力的女儿），但基于篇幅的限制，本文皆无法在这议题上展开讨论路加文学中的先知概念。本文持的立场是众使徒都具有「先知预言」恩赐，但具有这属灵恩赐的圣徒并则不会因此被赋予使徒或先知的地位。

一、圣约造就先知

《哥林多前书》是新约论述有关先知预言恩赐篇幅最多的书信。尤其是十四章，保罗对这恩赐做出了最多的论述。保罗主张这恩赐的目的「乃是造就教会」（林前 14:4）。然而，当代教会对此恩赐持有错误观念，原因除了与灵恩运动的教义有关，其中也是因为「先知」这个词汇给人一种「预先知道」的刻板印象，使人误以为「先知」的主要任务是预告未来的事情。而事实上，无论是从犹太教或第一世纪的基督教的观点来看，这种狭窄的诠释似乎无法成立。³ 若要对新约中的先知预言的恩赐做出正确的理解，首先必须以旧约的视角来探究其概念和意义。虽然古近东

³ Steven L. McKenzie, *How to Read the Bible History, Prophecy, Literature—Why Modern Readers Need to Know the Difference : and What It Means for Faith Today* (NY : Oxford University Press, 2005), 67-69.

异教中也有「先知」一职，然而，异教的先知观念与犹太教独一神的先知观念不同。犹太教的先知预言信息都是奠基于「圣约」的基础之上，⁴ 为恢复神人之间的关系。

（一）先知与圣约的关系

1. 「先知」一词的意义

先知是神与祂的子民之间的沟通媒介。⁵ 此外，「先知」也经常向人施展神迹奇事，主要原因有二：其一，为证名他们是神所拣选的先知；其二，为证实所转达的话语是源自于神。⁶ 然而，大部分学者承认，如今要试图找寻旧约「先知」(nāh·bī) 的原有意义似乎有些困难，它的原始词源已无法考察。⁷ 尽管如此，综合这词汇在整部旧约的用

⁴ Andrew E. Hill & John H. Walton, *A Survey of the Old Testament*, 3rd Edition (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 887. Adobe PDF eBook.

⁵ Edt G. Johannes Botterweck, Heinz-Josef Fabry, and Helmer Ringgren, Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT), Trans. David E. Green and Douglas W. Scott, Vol. 9 (Edinburgh: Eerdmans, 1975),130-133. 有学者认为，nāh·bī (נָהַבִּי) 这个名词深深扎根于西部闪族的语言的词根 nb'，意指「说话」的动词；Moises Silva 编，《新国际新约神学与释义词典》，沈纺缎、邱邵文、陈家勋、邬需霖译（台湾：华神出版社，2022），326。另有学者主张，希伯来文「nāh·bī」的词源是具有争议的，其原始意义已消失。它可以被译成主动的意义「一个呼喊的人」，亦有学者提出这词汇具有被动的概念，即是「一个被呼召或被指派的人」。无论如何，可以确定的是，「nāh·bī」是旧约「先知」的专门词汇。

⁶ John MacArthur, *Strange Fire*, 175-176. 约翰麦克亚瑟也同样认为，神迹奇事、医治等都是为了认证先知所说的话语是源自于神；*Midrash Kabbah, Genesis In Two Volumes*, Vol I, Trans. Rabbi Dr. h. Freedman, B.A., Ph.D. (London: The Soncino Press London, 1961), 310-311. 根据米大示的记载，亚伯拉罕亦曾经在宁录面前施行神迹。亚伯拉罕跟挪亚和闪住了39年之后，回到了吾珥。宁录因为亚伯拉罕忠于神而不愿意降服于宁录和当时的偶像崇拜，便将亚伯拉罕丢入火坑，可是亚伯拉罕却丝毫不损地走出来。相反地他的父亲他拉和兄弟哈兰却被活活烧死，这就是《创世记》十一章 28 节记载：「哈兰在他父亲他拉之前，死在他出生之地，就是迦勒底的吾珥。」；另外，根据以色列古卷《雅敏珥书》十二章，也同样记载了这段神迹，神透过神迹来证明亚伯拉罕是神的先知，众人亲眼见了神迹之后，有许多人跟从了亚伯拉罕。

⁷ O. Palmer Robertson, *The Christ of The Prophets* (NJ: P&R Publishing, 2008),21-22 PDF Ebook; 魏司坚，《圣经神学：新约和旧约》（Biblical Theology

法来看，「先知」(nāh·bî) 指的即是一位传讲神启示的信息的人。神直接将祂的思想和意志传达给先知，向百姓宣告祂的话语。正如中世纪著名解经家拉比拉旭 (Rashi) 指出，凡在旧约提「先知」(nāh·bî) 术语，都是指向一位公开宣称并向群众说出责备之语的人。⁸ 巴刻也解释，先知的先知职事的精髓即是在当下宣告神要向祂子民说的话。⁹ 总言之，先知是神与人之间的传达信息的「代言人」(或是「媒介」)，通过言语或象征行动，传递给一群特定的群体。

「先知」(nāh·bî) 在《七十士译本》的标准翻译是「prophētēs」。从这个名词衍生了「预言恩赐」(prophētei，名词) 及「说语言」(prophēteuō，动词)。这些词汇皆是保罗在《林前》十四章论及先知预言的恩赐时所使用的词汇。「prophēteuō」是表达先知说预言的行动，这个用法是源于以色列犹太教的预言传统。¹⁰ 另一点值得注意的是，

Old and New Testaments)，李晋、马丽译 (香港：中华三一出版有限公司，2020)，211-215；Moises Silva 编，《新国际新约神学与释义词典》，沈纺缎、邱邵文、陈家勋、邬需霖译 (台湾：华神出版社，2022)，326。希伯来文「nāh·bî」的词源是具有争议的。有学者认为它可以被译成主动的意义「一个呼喊的人」，也有可能具有被动的概念，即是「一个被呼召或被指派的人」。

⁸ “The Contemporary Torah, JPS, 2006”，<https://www.sefaria.org/Exodus.7.1?lang=bi&with=Rashi&lang2=en> (2022年9月20日10pm)。

⁹ 巴刻也同样认为，新约的先知传讲福音和信心的生命，同样是为了呼吁人悔改，也包括造就和鼓励的目的。巴刻，《活在圣灵中》，霍玉莲译 (香港：宣道出版社，2007)，195。PDF电子版。

¹⁰ David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 198–199. 在希腊文对在异教希腊语中，「prophēteuō」这个动词在希腊古代时期很少使用 (晚期才开始使用)。参照希腊文献资料，异教最常用于预言行为的动词是「mainesthai」(μαίνεσθαι)，与希腊语中最常见的占卜师 (mantis) 的称呼同音；关于「prophētēs」的详细背景文化，可参考 Moises Silva 编，《新国际新约神学与释义词典》，沈纺缎、邱邵文等 (台湾：华神出版社，2022)，324-325。

「*prophēteuō*」这个词汇实际上是源自于「*phē*」，其意思是「发言、宣告」的基本词的概念；而「*pro*」的意思是指「前面」—发言者的位置。¹¹ 有鉴于此，先知预言的正确观念，应该被理解为某人在公开的场合宣告（或大声地）、发言的行动，而不是说出某个未来事件。这与旧约先知的说预言的行动是一致的。

2. 先知与圣约

虽然在希伯来文中的「先知」一词的起源和意义难以清楚界定，然而，众先知传递的信息却具有统一性的目的。罗伯森注意到，虽然在整个救赎历史中神不仅一次与选民立约，然而，各个圣约皆具有单一性的目的，其核心是为了恢复起初伊甸园神与人同在的关系。¹² 无可否认，人在伊甸园的悖逆彻底破坏了神与人的关系，昔日神人同在画面已不复存在。故此，在修复这个关系的进展过程中，祂拣选了特定的人成为沟通的媒介，代表神向百姓宣告圣约的条款。「先知」这词汇第一次出现在创世记二十章 7 节，神在亚比米勒的梦中告诉他：「亚伯拉罕是一位先知」。需要留意的是，这并不是因为亚伯拉罕是立约的对象，而是

¹¹ Gerhard Friedrich, “Προφήτης, Προφήτις, Προφητεύω, Προφητεία, Προφητικός, Ψευδοπροφήτης” in Theological Dictionary of the New Testament, ed. Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley, and Gerhard Friedrich, 783; Brown Colin, Edt. *The New International Dictionary of New Testament Theology* Vol. 3 (Michigan: Zondervan, 1981)74-75。圣经词汇学者研究早期的希腊文献发现，当「*pro*」放在任何的动词前面，这个词汇完全不具有指向未来的意思；相反的，；何善斌、张达民，《哥林多前书（卷下）》（香港：天道书楼有限公司，2018），350。

¹² O. Palmer Robertson, *The Christ of The Prophets*, 101；欧帕玛·罗伯森，《圣约中的基督》（台北：改革宗初版有限公司，2019），11-22, 53-54。罗伯森认为各个圣约具有统一性的目的：其核心是「以马内利」的原则，神要与人同在，祂要在选民当中做他们的神。另外，罗伯森也主张「约」是「神出于主权并透过流血而实行的约束」。神主动以祂的主权与那被拣选的群体立约从而建立关系，并规定了条款要求选民忠心遵守这约，否则必须承受死亡（流血）的代价。解除约的唯一方法，是流出具有生命的血。

神要他成为「代言人」。正如摩西在西奈山之约中的角色一样，亚伯拉罕代替神向他的后裔传达神的旨意和应许。尽管学者对旧约中的各个圣约的划分没能达成一致，然而，这并不会影响先知在圣约中担任沟通者的事。纵观旧约的众先知，他们的预言都是围绕在圣约的开展之下。由于篇幅的限制，本文列举一二：

I) 大卫之约：先知拿单预言了大卫之约，宣告神已应许大卫的后裔要永远坐在王位上，建立一个永恒的国度（撒下 17:12-16）

II) 回归西奈山之约：以利亚反对以色列的偶像崇拜，呼吁选民忠于西奈山之约。尤其是在迦密山耶和华的火从天而降的事件中，以利亚让以色列选民回想起了当年神在西奈山立约时以火的形式显现的景象，使他们意识到需要回归对神的忠诚（王上 18:16-39）。

III) 新约：另一方面，先知以西结也经常重申回顾神与以色列立的圣约，并责备以色列百姓如何违背圣约。此外，以西结预言了未来神要恢复祂的子民，并赐给他们一颗新的心和新的灵。这是一种预言圣约的更新（结 36:26-27）。

IV) 新约：耶利米是预言了将来新约的开展。神要跟以色列再立一个新的约，将律法将写在人们心上（耶 31:31-34）。耶稣道成肉身成就了新约的应许，圣灵使人的心灵重生，将律法写在人的心里。

V) 大卫之约、新约：以赛亚预言一位来自大卫家族的弥赛亚。这位弥赛亚王将带来公义、和

平和永恒的国度（赛 9:6-7），这是大卫之约的延续。此外，这位仆人将成为新约的中保，替百姓担当罪孽（赛 53:5-6），这也预示耶稣未来在十字架上的救赎。

魏司坚（Geerhardus Vos）也同样认为先知的启示与圣约存在紧密的关系。虽然他提出以色列是在出埃及的西奈山之约之时才开始与神有这样特殊的联合，但他也承认，一切有关圣约的内容皆是神启示了先知而成为了一种独特的沟通媒介：「『约』的观念不是普通启示所有的，而是特别启示所专有的」。¹³ 有鉴于此，先知关心的是一切跟以色列的命运和利益有直接影响的事情。虽然有时候他们看似对个人发言，然而，他们真正关切的核心永远都是以色列国的命运，¹⁴ 这是因为选民对圣约的忠诚与否，将会决定以色列蒙福或受咒诅。尤其是在出埃及时期与亚伯拉罕之约的时间跨度已有五、六百年，此时百姓真正需要的并不是一个民族领袖，而是一位能将以色列民族在圣约中的起源、身份、责任与召命再其次重申、解释给百姓明白的「先知」。这位伟大的先知就是摩西一神的代言人。

纵观旧约正典，先知预言个人未来的事件，对比整部旧约的内容，也是极少的。¹⁵ 有趣的是，圣经预言学者皮巴顿（J. Barton Payne）对此做了一项统计，旧约中一共

¹³ 魏司坚，《圣经神学：新约和旧约》（*Biblical Theology Old and New Testaments*），李晋、马丽译（香港：中华三一出版有限公司，2020），259，288。

¹⁴ C. Hassell Bullock, *An Introduction to The Old Testament Prophetic Books* (Chicago: Moody Publishers, 2007), 926, 929. Adobe PDF eBook. 卜洛克（Bullock）也认为先知的工作也从不为自己的权利或利益，而是为了神在西奈山之约所赋予以色列的重要权益。

¹⁵ Karl Möller, 《旧约圣经中的先知信息和先知》（*Prophecy and Prophets in the OT*） in 神学释经词典, 590；按照本书作者的观点，旧约先知的预言皆是与以色列的历史背景相应的，而以色列的政治动荡，正为文字先知们提供了背景。

有1,239个预言关乎未来的事项，¹⁶换言之，这预言仅占了圣经的三分之一。从另一个角度来看，圣经还有三分之二的内容不是预言未来的事。其实，这样的统计在本文的探讨中也似乎不是必要的。因为，即使圣经有三分之一内容预言未来的事，也不能改变一个事实：预言的焦点始终是聚焦在圣约的发展之上。总言之，神的启示是为了神人关系的重建与修复。尤其是在人的悖逆的本性中，祂拣选了「先知」来劝勉、提醒选民顺服圣约的条款。这类信息在整部旧约任何角落都可以被轻易看见。

（二）旧约的先知

圣约造就先知，先知宣讲圣约。从旧约直到新约时代，先知都被呼召进入圣约中扮演传递神的信息的沟通角色。正如摩西的职责不只是带领百姓脱离埃及逼迫的领袖，更是一生劝勉百姓遵行西奈山之约。先知的职责涉及甚广，不能单凭某位先知的事迹来作出定义。然而，综合圣经的视角来做界定并不是不可能的。

1. 先知的职责

奥恩（David E. Aune）对旧约先知预言之主题掌握最为全面，他对旧约众先知的职分与任务整理出以下五个重点：¹⁷

I) 先知的职分是「圣职」，是神所拣选、呼

¹⁶ J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfilment* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980). 参见本书的“Statistic Appendix”，674-675。

¹⁷ 更多有关先知职责的解释，请参见 David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 91-97.

召、被圣灵充满,成为神的「代言人」。

II) 为宣讲 (Forthtelling) 或解释神的启示。

III) 劝诫神的百姓应该对神忠心顺服、敬畏神、遵守神的诫命,并警告那些背约的子民,离弃真神之后必然受到审判与刑罚。

IV) 预言将来的事 (Foretelling)。宣告神的拯救计划,预言神将来的拯救与恩典,以及恶人的结局。例如弥赛亚的降临,神愤怒的日子。

V) 为神的子民代祷,安慰受苦的子民。例如出埃及记三十二章,以色列人制造金牛犊,摩西为以色列人代祷,求神改变初衷,不降祸与以色列百姓。

尽管在旧约时代,预言经常在社会危机和动荡时期出现,先知传递的信息主轴由始至终都是与圣约和立约的群体有关。它引导着整个以色列的发展趋向,而不是针对个人的未来。魏司坚也主张有关先知预言未来的信息,皆是为揭示出神的计划蓝图:「事件的走向都被放在神不断展开之计划的亮光之下」。¹⁸他指出末世的预言有助于选民展望与未来之间的连贯性,为领受者带来安慰。换言之,先知预言在圣约的关系前提之下,是用于回应、劝解和指引选民的处境遭遇,带出造就的果效。这也就是保罗主张先知预言恩赐可以带来「造就」(林前 14:4)的原因。

尽管有人会提出质疑撒母耳先知对扫罗王预言大卫将

¹⁸ 魏司坚,《圣经神学:新约和旧约》(Biblical Theology Old and New Testaments), 208-210。

来会成为王（撒上 15:28）即是属于一种个人的预言，但这个预言（foretelling）放在以色列的历史发展中来看，其实并不是为了预测扫罗或大卫（个人）的未来，而是与「大卫之约」接下来的开展，即以色列王朝和弥赛亚的后裔的应许有关。由此可见，预言的原则和内容并不会超出圣约的范畴。

2. 重申与解释神的话语

罗伯森在论证圣约与遗属的差异时观察到，圣约具有一种会延伸到「千代」的意义：「当神决定要跟一群子民开始立约的关系时，他就使祂的安排能代代相传」。他指出圣约具有单一性，每一个接续的约都相连与先前的约，其条款会延续到立约之人的后代。¹⁹ 在罗伯森的观点基础上，本文提出另一个议题：在没有先知的时期究竟由谁来向百姓重申和解释圣约的条款，解答这个议题将会有助于进一步理清先知的职责。

魏司坚整理出主前八世纪几位先知的教导（启示）内容。需要留意的是，这时期正是旧约救赎历史的重大转折点。尽管以色列在被掳后期似乎不再有先知出现，然而，在这动荡时代的先知带来的新事物也预示了后来时代中的许多教导：²⁰

I) 耶和华的本性和属性

II) 耶和华与以色列的关系

¹⁹ 欧帕玛·罗伯森，《圣约中的基督》，22、40-49。有关圣约具有「千代」的概念之议题，可参考其著作。

²⁰ 魏司坚，《圣经神学：新约和旧约》（*Biblical Theology Old and New Testaments*），259、288。

III) 关系的破裂：以色列的罪

IV) 审判与复兴：先知的末世论

尽管以上四项启示内容分类是根据主前八世纪的先知的教导，但其内容明显已经早期的摩西五经、前先知书中出现过。正如上文已论述，各个圣约其实都是接续与早前的约，如此，在这个原则之下，即使先知获得新的启示，这也必然是承接于过去的启示来重申、回应选民当前的处境。这也正如保罗在歌罗西书一章 25 至 27 节提到历代历代所隐藏的奥秘如基督的位格和祂所完成的工作，在新约当时的处境来说，这确实是紧迫需要揭示给教会信徒知道的真理。综合一行论证，先知的职责和功能，是建构在那已经启示的信息之上。犹太教对这个概念是最为清楚了。正如在《米示拿》中的《父亲的章节》写道：「摩西在西奈山领受了上帝的妥拉，并将其传给了约书亚，约书亚传给了众长老，众长老传给了众先知，然后众先知又传给大会的成员。先知们把它传给了议会的成员。」²¹ 这里也同样指出了一个事实，神的话语在救赎历史中不断被众先知重申和解释。例如《诗篇》中也可以看到大卫重申了神在历史中的作为范例（例如诗篇 16、103、136 篇等），以带出安慰、警戒的目的。另外，大卫王朝的事迹也在《撒母耳记上下》、《列王纪上下》及《历代志上下》以不同的角度重复出现。邓普斯特注意到了希伯来圣经具有「叙事—注释—叙事」的文学架构的论证中，连贯并统一指向后裔与土地的主题发展，其宗旨是恢复一个王朝和王权。²² 尽

²¹ 《米示拿 Mishnah》Pirkei Avot 1:1

²² 邓普斯特，《王权与王朝》（美国：美国麦种传道会，2021），59-67。邓普斯顿主张希伯来圣经文本中的妥拉、先知书与圣卷的编辑并不是杂乱的编辑，而是明显具有一个整体、可辨识的文本结构和解释策略，为刻意指向恢复一个失落的王权（土地）与王朝（后裔）。

管邓普斯特以正典进路来窥探圣经神学主题，至少他的观点也证明了先知启示的信息（甚至整个旧约正典）皆具有重申与解释的要素。无论是从旧约正典的叙事架构，或是圣约的角度来看，神的话语被「重申」和「解释」对以色列人来说最至关重要，因为它向每一代的以色列百姓再次说明了他们的身份、责任及未来的盼望。

3. 第二圣殿时期的改变

在列王时期，先知主要的工作是为以色列君王带来劝诫和指导，参与执政事务。当百姓被掳，王朝不复存在时，先知的职分逐渐由祭司取代。在这处境的演变中可以看见以色列的敬拜从「启示性」变成「仪式性」的一种发展趋势。²³ 奥恩指出，第二圣殿时期的拉比文士们认为自己并不具有灵感启示的能力。然而，他们自认为是唯一合法的摩西律法的解释者，并以先知在后期的消失这个处境作为他们是摩西和先知继承者角色的合法性依据。²⁴ 回顾以色列历史，虽然回归后的犹太人得以恢复宗教崇拜，然而，这时的犹太群体确实已变成了神执的社会—由祭司统领。需要留意的是，早前的先知与预言的活动似乎没有在这个时期延续下来。反而，犹太群体重新聚焦在宗教的使命和祭司的承传。

在没有新启示的处境下，这时候的祭司中出现了一种「宣告神的话语」的方式。他们极为看重被掳前先知启示

²³ Bruce C. Birch, Walter Brueggemann, Terence E. Fretheim, David L. Petersen, *A Theological Introduction to The Old Testament*, Second Edition (Nashville: Abingdon Press, 2005), 327. Adobe PDF eBook; Stephen L. Harris, Robert L. Platzner, *The Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible*, 2nd Edition (NY: McGraw-Hill, 2007), 297-298. Adobe PDF eBook.

²⁴ David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 104.

著作的权威。祭司和文士的责任是机会从早前先知留下的著作来向选百姓公开宣读、讲解及教导律法。²⁵ 犹太历史学者莱斯特也认同，祭司和利未人，在很大的幅度上也是犹太教经典的传播者，亦是信仰传统的解释者，有些甚至是文字的作者和编辑者，为犹太人宗教生活的各个方面做出积极贡献。²⁶ 例如，在以斯拉时代，犹太教群体里面似乎已经存有一个关于圣经的书卷（正典）的「普遍共识」。

²⁷ 可以从第二圣殿时期的犹太圣经的《文集》（*Ketuvim*）中发现，犹太群体在被掳回归后对祭司一职的关注，特别是第二圣殿时期对神的敬拜活动。例如，他们在编辑希伯来圣经的最后一部分的《文集》，刻意将《诗篇》放在第二圣殿时期的赞美诗及其它歌曲的汇编的首位。而在那重新诠释大卫角色的《历代志》中，更是将祭司描绘成圣殿仪式的「倡导者」，加上这一部经卷被放在《文集》最后的高潮位置，这显然存在着「凸显」祭司的用意，²⁸ 表明他们成为了律法的监护人，并继承了先知的部分责任。

综合以上论证，先知的职责不仅限于领受新启示，同时也包括了重申、解释神的话语的重任。尽管第二圣殿时期已然进入一个没有先知活跃的时代，但是先知的「使命」仍然在「圣约延伸千代」的意图之下进行，即使以色

²⁵ Benjamin D. Sommer, “Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation Journal of Biblical Literature”, Vol. 115, No. 1. (Spring, 1996):43.

²⁶ Lester L. Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism History and Religion Of The Jews In The Time of Nehemiah, The Maccabees, Hillel And Jesus* (NY : T&T Clark International , 2010) 40-44.

²⁷ Robert c. Newman, *The Council of Jamnia and The Old Testament Canon* (Westminster Theological Journal 38.4 (Spr. 1976) 319-348. by Westminster Theological Seminary), 346.

²⁸ 同上 289-299；另外，本文发现在历代志上二十五章 1 节，历代志下二十一章 13-17 节，早期似乎有一群祭司，利未人，已被视为先知。第二圣殿时期的作者似乎有可能通过《历代志》来暗示读者祭司继承先知的责任之先例。

列进入了四百年的静默期，每一代的选民却都可以在先知性的重申和解释之下「听见神向他们说话」，从而理解圣约的核心即是「以马内利」。祂正开展着一项修复神人关系的计划，并预定在将来的新伊甸园里完全实现。

二、圣约与新约先知讲道恩赐

本文目前已经论证了先知其中的一项任务是「重申」(forthtell) 及「解释」神的话语，这是一项至关重要的任务。尽管以色列日后在四百年的静默期期间没有新的启示，但神的话语仍然籍着祭司、文士得以在百姓当中代代承传。如此，正处于第二圣殿时期受过严格的律法教育的保罗，对「先知预言」(prophēteia) 恩赐的概念绝不会脱离其原有的功能，更不可能忽略它具有「重申」(forthtelling) 及「解释」圣约内容之重任。

(一) 旧约先知与新约使徒

「所有的先知和律法，直到约翰为止，都说了预言」。²⁹ 从旧约众先知直到施洗约翰宣讲的预言，都一致指向弥赛亚的降临和一个新的、永恒的国度。如今，耶稣的诞生应验了神的应许。施洗约翰正是跨越了这个历史性阶段的「最后一位先知」，³⁰ 他在广野的呼声打破了以色列四百年的静默。大部分学者都认同，尽管在旧约到新约的过渡期还有一些先知出现，然而，唯有耶稣基督亲自拣选的那十二位使徒继承了旧约先知的职分和权柄。他们领受的启示才具有新约正典的权威。卡森主张使徒的地位和作用是无

²⁹ 太 11:13。

³⁰ 法兰士，《丁道尔新约圣经注释》杨碧芳译，POD 版(台北市: 校园书房出版社, 2010)，219。

法复制的：「这项恩赐与耶稣作为弥赛亚相关的事件启示存在着紧密的相连。」³¹ 格鲁登 (Grudem) 也在这议题上做出了详细的论述，为了强调基督所建立的新约之崭新性，「使徒」比起「先知」更适合用来指代教会的第一批领袖：「教会的地上领袖并不被称为『耶稣基督的先知』。相反，这种从旧约到新约的独特变化，部分体现在一个新名称上，即『耶稣基督的使徒』。」³² 格鲁登继续提出除了那十二位「使徒」，新约时代被圣灵赐予先知预言恩赐的人，由于不具备「使徒」的身份权柄，所以他们的预言仅属于某种较低层次的权柄，也可能出现错误。³³ 如此，那套审核旧约先知的标准 (申 18:20-22) 就不适合用于这群「新约先知」的身上。他因此总结认为神在新约时代开启了一种「第二等」的先知职分。另一个争议是，他还认为先知预言恩赐的功能还包括预言有关个人生活决策上的指引。³⁴ 尽管卡森 (D.A. Carson) 赞同格鲁登的观点认为新约的先知预言和旧约先知有别，但他认为格鲁登简化了新约先知与旧约先知之间的对比：「不存在一个单一的、模式化的旧约圣经

³¹ 卡森，《圣灵的大能：哥林多前书第十二至十四章》何刘玲译(美国：美国麦种传道会，2005)，157。另外，卡森主张保罗对使徒的概念是狭义的，即与十二使徒同等。

³² Grudem Wayne, *The Gift of Prophecy in The New Testament and Today* , 40；28-49. 格鲁登认为，那十二位由耶稣亲自拣选的「使徒」(狭义的)在启示上具有独特的权柄与地位，高于任何「广义」的使徒。格鲁登认为由于「先知」一词在希腊文的历史语境上无法显示出旧约先知那样狭义、独特的权柄。再加上旧约预言以色列将来人人都要成为先知的应许之下(民 11:29；珥 2:28-29)，故此必须以一个狭义的词汇—「使徒」，来区分新约时代传扬福音信息的十二位领袖。

³³ 同上，64-69，77-83. 格鲁登也认为亚迦布对保罗说出他日后将会被囚禁的预言并没有应验，加上保罗没有遵从这个预言的指示，他因此主张这是一种较低层次的预言。Edgar 不认同格鲁登的观点。他认为亚迦布的预言是仅是一种「警戒」而不是「阻止」，按照后面发生的整个事件来看，这个预言确实应验了。Thomas R. Edgar, *Satisfied by the Promise of the Spirit: Affirming the Fullness of God's Provision for Spiritual Living* (MI : Kregel Resources,1996) ,81-84.

³⁴ Grudem Wayne, *The Gift of Prophecy in The New Testament and Today* ,

预言，也没有另一种模式化的新约圣经预言。」³⁵

针对新约时代使徒与旧约先知的差异，魏司坚的观点具有重要参考价值。他首先留意到，耶稣的先知预言恩赐是没有限量的（约3:34），祂一生中说的每一句话都是受到圣灵的指引，这与古代先知身上那种突然、不持续性的受感是完全不一样的：「耶稣和使徒职分之间是『被解释的事实』和『随后对此事的解释』的关系。所有的启示进程都是按照这个原则进行的。新约正典也是基于这个原则被建立起来的。」³⁶ 耶稣升天后，宣告新约内容的责任便落在了使徒身上。他们继承了古代先知的职分成为神的「代言人」，继续揭示、教导神的旨意和计划。

（二）保罗与「先知预言」恩赐

1. 使徒的地位

众使徒对自身的权柄、启示和职责并不是模糊的。正如保罗在书信中经常表示他被赋予高于众人的使徒之权柄和地位。例如，他宣告：「我们从他领受了恩典和使徒的职分，在万族中使人因他的名相信而顺服」（罗1:5），接着他又把其他人区分为「蒙召为圣徒的人」（罗1:7）。此外，保罗也在另一处指出，神通过圣灵把祂的奥秘启示给使徒，他宣讲的是藉着圣灵教导的属灵真理（林前2:4-5, 10-13）。再者，使徒彼得也进一步印证，旧约的先知和新约「主救主借着使徒」所说的话，两者具有同等的正典地位；随后，彼得更暗示了保罗的书信，与「别的经书」同样具有权威，两者都一样需要诠释（彼后3:1-2, 15-16）。有鉴于此，众

³⁵ 卡森，《圣灵的大能：哥林多前书第十二至十四章》，176-178。

³⁶ 魏司坚，《圣经神学：新约和旧约》（*Biblical Theology Old and New Testaments*），335、359。

使徒显然意识到其书信和教导的启示性及规范性，它们跟旧约正典具有相同地位。正如保罗也命令帖撒罗尼迦教会：「…你们所领受的教训，无论是我们口传的，或是信上写的，都要持守。」（帖后 2:15）可见，「使徒」与「圣徒」在身份和权柄上是有区别的。那么，先知预言恩赐的在使徒和圣徒身上的功能体现也必然是有差异的。

有鉴于此，在解读保罗对先知预言恩赐的论述时，就必须谨慎做出区分。需要留意的是，虽然保罗具有预言恩赐，但由于他被赋予特别的使徒身份，因此保罗的先知预言活动，例如领受基督奥秘（耶稣的位格、工作）的启示、听见神的声音及有关末世的预言，这些都不能成为先知预言恩赐在使徒以外的人身上的标准。这是因为具有先知预言恩赐的人，并不都是「使徒」；他们的预言不可能涉及任何新的启示以至于神直接向他们说话，而是继续宣讲、教导圣灵所启示使徒的真理。这些内容都是与圣约的开展有关，包括基督的位格以及祂所完成的工作。

2. 预言启示神的「奥秘」

新约时期出现了一种最特别的启示，即是揭示有关基督在救赎计划中的奥秘（*mystērion*）。这种启示似乎仅发生在具有使徒身份的人身上。保罗在他的书信中多次提到神的「奥秘」。他指出：「这奥秘就是基督本身。」（西 2:2，现代中译本）此外，保罗在罗马书十六章 25 至 26 节也说明，他藉由先知预言恩赐获得了「启示」，为揭示出神自古隐藏的「奥秘」：「神能依照我所传的福音和耶稣基督所传的信息，照着他奥秘的启示，坚定你们。这奥秘自古以来秘而不宣，但现在借着众先知所写的，照着永恒的神的谕旨，已经向万国显明出来，使他们相信而顺服。」保罗在这里不仅在这里暗示了使徒领受的启示和教导跟旧约正

典具有同等的地位。同时，他也道出神藉由「启示」把旧约时代隐藏的「奥秘」揭示出来。这是保罗在书信里一直宣讲的末世性的信息，且占有非常重要的地位，罗伯森总结出了神启示选民的动机和目的：「启示的最终目的是让人们认识唯一的上帝和他所差遣的耶稣基督。」³⁷ 对于保罗来说确实如此，「奥秘」指的是神在历史中隐藏但现在在基督里开展的救赎计划。这个奥秘包括：

- I) 耶稣的位格和身份（提前 3:16）
- II) 外邦人和犹太人在基督里成为一体（弗 3:6）
- III) 基督在信徒里籍着圣灵的同在（罗 8:9）
- IV) 末世的启示，包括复活和基督再来（林前 15:51）。

赖德也对「奥秘」的意义提出看法。他主张「奥秘」是借着耶稣和他的事工启示赐给人的一项「新真理」，即是神隐密的思想、计划、和安排，并要是透过一种具有权威性的方式启示给世界。³⁸ 换言之，「启示」(apokalyptō) 在新约语境中的使用紧密结合于揭示神隐藏的「奥秘」(mystērion)，即是解揭开「那个约」的开展内容。在耶稣完成了最后的「成全之约」的处境下，神刻不容缓藉由使徒揭示了耶稣基督的位格和祂所完成的工作。举个例子，保罗揭示神早在创世以前就已经在基督里拣选了选民的「奥秘」，无论是犹太人或外邦人将来要照着所安排的时候使他们在基督里面同归于一（弗 1:4-10），保罗指出这是神「借着启示使我可以知道这奥秘……这奥秘在以前的世代

³⁷ O. Palmer Robertson, *The Final Word: A Biblical Response to the Case for Tongues and Prophecy Today* (Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1993), 67-68.

³⁸ 赖德 (George Eldon Ladd), 《赖氏新约神学》马可人、杨淑莲译 (台北：中华福音神学院出版社，1998)，101-102。

并没有让世人知道，不像现在借着圣灵启示了圣使徒和先知那样。」(弗 3:3-6)。由此可见，新约时代的「启示」都是聚焦在圣约开展的事件。这「奥秘」是宣告基督的位格以及祂为选民带来的一个前所未有的更新。如此保罗才道出他被拣选成为使徒就是为了「宣布祂借着基督耶稣所应许的新生命」(提后一 1，现代中文译本)。

卡森也留意到使徒与耶稣作为弥赛亚相关的事件启示存在着紧密的相连：「启示是由神、耶稣或圣灵赐予的，或是直接由祂们引起，或是与祂们有关联。尤其频繁提到的是耶稣基督再来时的启示，或福音本身，包括耶稣弥赛亚在时间和空间的彰显。」³⁹ 尽管格鲁登认同但除了使徒的启示以外，一般人获得的「启示」不具圣经的权威，但他还提出了一个奇怪的观点认为「启示」可以是无关圣经教义、针对个人（不是教会群体），是一种透过内心聆听神发言启示。⁴⁰ 然而，按照新约正典使用「启示」的原则来看，格鲁登的观点无法成为一个结论。正如上文已指出保罗说明了「启示」都是按照「众先知所写的，照着永恒的神的谕旨」。⁴¹

此外，按照《七十士译本》，但以理书二章在中也多次使用「mystērion」来描述未来隐藏的事（例如但 22:18-19, 27-30, 47）。这些事只有神可以揭示（但 2:28）。尽管但以理揭示了那击碎那座大像的石头是神兴起另一个永不灭亡的国，这国必砸碎毁灭其他各国（但 2:44），新约也继续揭示了这个国度的「奥秘」—这是弥赛亚的国度（启 19:15），

³⁹ 卡森，《圣灵的大能：哥林多前书第十二至十四章》，157, 289。卡森主张保罗对使徒的概念是狭义的，即与十二使徒同等。

⁴⁰ Grudem Wayne, *The Gift of Prophecy in The New Testament and Today*, 110-112.

⁴¹ 罗 16:25-26。

基督再来时，这预言将会应验。可以这么说，《但以理书》中对神在历史中奥秘计划的启示为保罗的「奥秘」概念提供了一个预表和框架。新旧约（包括天启文学）中的「奥秘」明显具有显著的连贯性。如上所述，它们都指向了一个更完整的救赎计划—基督的降临、祂的受死与复活，以及所有信徒在基督里成为一体的真理（弗 3:3-6）。神的旨意正通过圣约的开展逐步实现。最后需要留意的是，纵观教会历史「奥秘」都是藉由使徒领受的启示来揭示给教会。使徒时代结束之后，除了那些自称领受新「启示」的异端以外，教会再也没有人领受有关救赎计划、基督的位格或末世的「新启示」。至于被赐予先知预言恩赐的人（非使徒），是否也同样具有保罗领受「启示」的可能，下文将会继续讨论。

（三）先知预言恩赐的目的一「造就、安慰和劝勉」

保罗在哥林多前书十四章3至4节道出：「但那讲道的是对人讲说，使他们得着造就、安慰和劝勉。那说方言的是造就自己，但那讲道的是造就教会。」「造就」这段经文中的神学主题背景，其实可以追溯到旧约圣经中的先知应许，以及神的救赎和复兴以色列的未来计划有关。⁴² 另一点需要注意的是，正如上文说明新约教会当时正经历了前所未有的救赎高点：基督在十字架上完成了恩典之约，代替罪人承受了圣约的咒诅，为他们成就诸般的义，并使人与神重归和好。⁴³ 有鉴于此，新约初期教会极需要这恩

⁴² 毕尔、卡森；潘秋松编，《新约引用旧约（上）》，金继宇、于卉译（美国：麦种传道会，2012），1106。例如，当耶利米宣告神的启示话语时，它带来的无疑是一种拆毁或建造祂所拣选的百姓之果效。

⁴³ 罗伯森，《圣约中的基督》，20、65-66。罗伯森主张，基督是最终完成恩典之约的那一位。这个约在亚当堕落后就显现出来（创 3:15），最后通过耶稣基督的降世、无罪的生活、代赎的死亡和复活，为所有进入这个恩典之约的信徒带来了救恩。

赐来揭示耶稣的位格以及祂所完成的工作，以协助新约子民理解圣约的内容发展。故此，保罗论及先知讲道恩赐的「造就」之目的，必须放在以上的概念之下来理解。

可是，当今的主要争议焦点，却一直聚焦在方言恩赐是否可以造就个人，忽略了保罗在这段经文及其上下文中所要表明「造就教会」的主旨。灵恩运动阵营虽然认同先知预言恩赐的目的是「造就、安慰和劝勉」，然而，他们错将「造就、安慰和劝勉」聚焦在「个人」的信息的指引上，并牢牢地将之连接于某种超然的启示，或看见异象才能够达到造就个人的目的。然而，保罗说先知预言恩赐可以「造就、安慰和劝勉」，这其实并不是指预言可以指示某人的未来决策和动向，而是与圣约的开展、耶稣基督的位格与祂完成的救赎工作有关。

格鲁登还提出了另一个不同的观点，他认为预言可以涉及任何主题，也可以超出圣经的范畴之外针对某人发出预言，以指引他在生活事项上做出抉择。⁴⁴ 普瑞尔 (Prior) 反对这种操练，并指出教会中针对个人说的预言都是「极度值得怀疑的」。⁴⁵ 再者，正如本文已经说明，纵观保罗书信中的启示内容皆是承接了旧约被隐藏的「奥秘」，即是关于神在基督里的救赎计划。因此，格鲁登的观点似乎难以成立。魏司坚也同样反对格鲁登的观点，他指出从旧约先知开始至今，预言的内容发展「都被放在神不断展开之计划的亮光之下」。他注意到先知预言在犹太群体中与未来之间具有一种连贯性。当先知的话语揭示出神的计划

⁴⁴ Grudem Wayne, *The Gift of Prophecy in The New Testament and Today*, 140-144.

⁴⁵ 普瑞尔，《哥林多前书》，潘秋松译（台北：校园书房出版社，1998），335。

蓝图时将会给选民带来一种「安慰」。⁴⁶如此，保罗在这节经文中提出「造就、安慰和劝勉」也理应被视为在圣约（启示）的连贯性之下所带来的果效，尤其是如今「在基督里」满有恩典的救赎和应许。正如保罗在罗马书十五章4节重复道出了这个事实：「从前所写的圣经都是为教导我们写的，要使我们藉着忍耐和因圣经所生的安慰，得着盼望。」换言之，在选民与圣约紧密的关系中，唯有当选民认识神的计划和旨意，在悖逆的本性中被劝勉、提醒努力遵行神的话语，即使身处在挑战中因着圣约的应许而受到安慰，⁴⁷这才是保罗主张的「造就」。反之，若预言内容像格鲁登认为可以针对某人的未来作为发言，就圣约的背景意义上来说，根本不能带来任何造就的意义。加尔文对保罗提出的「造就」的概念非常清楚。他解释造就是「讲含有教义、适合造就人的话…由于我们大多数时候需要鞭策，而其他人则被苦难压迫或在软弱中挣扎，他在教义之外还加入了劝勉和安慰」。⁴⁸

除此之外，可以从保罗将方言与预言恩赐做出的对比，进一步印证先知预言的范畴和目的。保罗指出方言与先知讲道恩赐的不同，只是在于发言者的信息能否直接让人听得懂，而事实上，两者的信息本质却是相同的。由于方言和预言皆是聚焦在圣约及与基督有关的启示，故此，保罗才鼓励信徒应当求翻译方言（林前 14:13），这是因为方言一旦被翻出来就可以「造就教会」。毫无疑问，彼得在五旬节当天的讲道，已经证明了这个观点。彼得既然藉由方

⁴⁶ 魏司坚，《圣经神学：新约和旧约》（*Biblical Theology Old and New Testaments*），208-210。

⁴⁷ R. E. Clements, *Prophecy and Covenant* (London : SCM PRESS LTD, 1968), 127-129.

⁴⁸ John Calvin, *Commentary on Corinthians*, Volume 1, 14:3

恩赐言宣讲了有关神的救赎计划和基督的位格和祂所完成的工作，⁴⁹ 如此就可以断定，先知预言恩赐的范畴确实不是为了个人或圣约以外的事；反之，圣灵赐予这个恩赐是为了教选民在圣约的知识上增长、使人心中有盼望而受到安慰，激起人对神的忠心，这就是属灵的造就。巴刻也主张先知预言带来的「造就」，即是呼吁选民忠心顺服圣约的条款。这是因为顺服的结局是蒙受祝福，反之亦然。这也就是保罗鼓励那些具有先知预言恩赐的人，任然可以按照被启示的正典上继续做出对圣约内容的宣讲和解释的原因。⁵⁰

总结来说，先知预言恩赐在每一个时代都是需要的。使徒时代终结后，教会中具有先知预言恩赐的人承担了宣讲和教导的责任。他们如同第二圣殿时期的先知传讲律法一样，在这已然未然的处境下，向神的子民重申、解释旧约正典以及众使徒的教导（神的启示）。新约时代对应旧约先知的宣告带所来建造与拆毁的果效，如今不再是拆毁而是「造就」，因为，圣灵已经赐给选民顺服圣约的能力，这是神的恩典的作为。⁵¹

（四）先知预言的传播方式—启示、知识、预言和教训

保罗在哥林多前书十四章 6 节暗示了先知讲道恩赐的形式：「如果我到你们那里去，只说方言，不向你们讲有关启示、知识、预言，或教训的话，那我对你们有甚么益处呢？」。加尔文主张这节经文中的「启示」和「预言」属于同一类，一个人通过启示所获得的将会藉由预言来传播；

⁴⁹ 徒 2:14-40。

⁵⁰ 巴刻，《活在圣灵中》，195。PDF 电子版。

⁵¹ 耶 31:11。

至于「知识」和「教训」亦是如此，教训即是传授知识的途径。⁵² 尽管这四项功能是否全部隶属于先知预言恩赐之下仍有人持不同意见，但这不会影响本文的讨论。⁵³ 若继续把探讨焦点放在「启示、知识、预言及教训」的归纳以及它们在书信中不规律的重叠出现，这不但会开启一个无休止的讨论，也模糊了保罗关心的焦点。如果能跳出以更大的视角来看待，则可以看清一个事实：无论是知识，预言或是教训，在新约的语境和这封书信的基调之下，皆是源自于「圣约」所散发出的光谱，目的是「造就」选民。可以肯定的是，这节经文本身已说明了「启示、知识、预言与教训」是保罗作为使徒的具体职责，除非保罗本身没有教导有关神的旨意和计划，否则这四项传达形式皆应被视为宣讲圣约的内容，尤其是揭示基督的位格及祂所完成的救赎工作。这正如本文一开始的论述，先知预言恩赐原是为服事一个特别的群体，在圣约的开展过程中代替神向选民说话，指引他们明白、忠心顺服于圣约。接下来，本文建议把将焦点放在「启示」上，如此更有助于回应预言恩赐涉及的一些议题。

1. 启示的两个层次

卡森认为新约中的启示的发生是通过一种「安静的、神圣的揭露」，但领受者当时并没有意识到启示的发生，如同彼得在凯撒利亚腓立比对耶稣是永生神的儿子之宣告一样，耶稣已说明这是神「启示」彼得的结果（太 16:16-17）。

⁵² John Calvin, *Commentary on Corinthians Volume 1*, 14:6

⁵³ 何善斌、张达民，《哥林多前书（卷下）》，483-484。无可否认，保罗在书信中理论述先知预言恩赐时，以上四项的沟通方式并没有一致性出现。实际上，保罗有时也加入了不同的沟通方式，例如「诗歌」，甚至「方言」（林前 13:2, 8; 14:26）。故此，不能排除保罗有时候是为了指出「人能听懂」的沟通方式之意图，而不是划分预言恩赐的方式。

17)。他指出这种启示是神赐下的恩典：「基督徒对属灵实际的领悟越来越增长的一部分—这种增长的领悟只能通过启示而来……」⁵⁴ 尽管如此，卡森承认这种启示如果发生在一般圣徒身上并不具有正典性的权威，而仅是涉及到「应用」福音真理的范畴。

克雷格提出类似看法，主张新约中先知预言恩赐的宣讲，有两个类别：其一，当事人没有任何的知识或预备，被圣灵感动后才宣讲出来。其二，这个人本已掌握圣经的意思，针对个人、教会及社会的「适切性」来宣讲（或重申）神的信息。⁵⁵ 截至目前，本文已经论述使徒继承了旧约时代先知的权柄，同时也证明启示是为了揭示神在旧时隐藏的奥秘。若再结合卡森和克雷格的观点可以带来一个结论：预言恩赐在十二位使徒和众圣徒身上的作用有别。按照克雷格主张来说，第一个类别即是使徒性的「启示」宣讲，第二个类别则是一般具有先知恩赐的圣徒的「解释」宣讲。换言之，「启示」可以分为两种层次：1) 由使徒领受、教导的新启示（无误的）；2) 由圣徒重申、解释的旧启示（需要审查）。

⁵⁴ 卡森，《圣灵的大能：哥林多前书第十二至十四章》，291-292。卡森认为随着信徒在恩典和知识上的成熟增长，就会获得更多的启示。

⁵⁵ 克雷格·布鲁姆波伯格，《哥林多前书》，尹妙珍译，国际释经应用系列 46，（香港：汉语圣经学会有限公司，2017），280。虽然克雷格但他主张先知预言恩赐在新约的功用与体现有这两种分类，但他认为这些预言不能与圣经正典相比；Steven L. McKenzie, *How to Read the Bible History, Prophecy, Literature—Why Modern Readers Need to Know the Difference, and What It Means for Faith Today*, 67-68. McKenzie 同样认为，旧约先知主要是针对以色列当时的宗教、社会、道德及政治的议题上发言。而新约的「先知」只是继续参与这启示的过程，重复解释、应用这些议题。

就先知预言恩赐在「使徒」身上的作用来说，其目的和功能是毫无争议的，它带来具有正典性、无误的启示。至于圣徒，先知预言恩赐的主要功用，是对原有的圣经正典和使徒的启示之上继续做出解释和教导。大部分的盲点，是忽略了先知预言恩赐在一般基督徒身上的以上区分。其实，凭着保罗提醒哥林多教会必须对先知预言进行「慎思明辨」的指示（林前 14:29），保罗暗示了这个恩赐在圣徒身上是有区别的：它可能会出现错误。正如上文引述卡森的观点说到使徒之外的启示，是人对属灵真理的「增长性」领悟，故此，当基督徒不具有使徒性的启示，再加上缺乏一定程度的真理基础之下，在真理的诠释上很可能会掺杂人为错误。尤其是当有关耶稣的位格及工作的真理若受到（刻意地）曲解，后果将会非常严重，因此，保罗才嘱咐哥林多信徒务必要审查教会的预言的活动，即是教会领袖、信徒对使徒的教导或旧约正典的重申和解释。这里也可以看见另一个论据：如果预言是针对个人生活上的决策，保罗不可能会要求其余的人来审查衡量。有鉴于此，审查即是意味着这些预言与使徒的预言并不一样。故此，保罗也多次警戒信徒要提防教会中的假使徒和加教师。例如，根据使徒行传二十章 27 至 32 节，保罗指出他已将神启示的「全部计划」传给以弗所教会，但顾虑到必然会有人曲解使徒权威性的教导，故此劝诫他们要警醒持守真道，也道出：「这道能建立你们(教会)，也能在所有成圣的人中赐基业给你们。」这里再次看见，保罗的立场始终是一致的。神的启示是「造就教会」的来源，但除了使徒以外的宣讲，都可能会出现人为错误。

2. 先知预言恩赐在圣徒身上的功能

「如果有人自以为是先知或是属灵的，他就应该知道我写给你们的是主的命令（林前 14:37）。保罗在这节经文

暗示了具有先知预言恩赐的人，在某个程度上已经被赋予一种属灵知识和察觉力。他们有能力意识到正典与使徒教导的实质规范。这也正是为何保罗在之前十四章 6 节中提到了先知预言恩赐包括了属灵的「知识」。虽然如此，保罗清楚知道具有先知预言恩赐的人并不具有先知的职分。格鲁登承认「先知」似乎不是一个职位，而是一个功能的指称，但他主张这些那些经常说预言(有预言恩赐)的人也可以被称为新约的「先知」，前提是他们必须达到以下标准：具备资深的预言经验，且经常在在会众前预言，其预言必须涵盖丰富的内容。⁵⁶ 格鲁登主要的争议是将先知预言恩赐的内容和目的，延伸到圣经真理以外的事。换言之，他的主张超越了保罗提出以真理造就教会的主旨，认为这恩赐可以为某人带来决策上的指引。格鲁登指出启示可以在祷告、崇拜的时候以一种静心等候来听取神的声音(启示)，这时启示会过一种突然强烈临到心中的言语、思想或心象的形式出现。⁵⁷ 然而，按照本文的论述，这并不符合保罗的「启示」观念。虽然巴刻并没有将先知预言恩赐带来的「启示」区分为使徒无误的启示和圣徒一般的启示宣讲，但他对保罗的先知预言恩赐整体的观念提供了一个可靠、实际的参考。他解释预言恩赐在信徒身上带出的「是一种由神引发的真理应用，一般而言，这真理早已启示出来，而不是揭露一些以前从未知道，亦无法从其他途径知道的有关神的思想和意愿。」⁵⁸ 这与上文克雷格和卡森主张的观点相同，在圣经知识的增长之下，具有先知恩赐

⁵⁶ Grudem Wayne, *The Gift of Prophecy in The New Testament and Today*, 165-167.

⁵⁷ Grudem Wayne, *The Gift of Prophecy in The New Testament and Today*, 110-112.

⁵⁸ 巴刻，《活在圣灵中》，195。PDF 电子版。

的基督徒针对个人、教会及社会的「适切性」做出以一种先知性的宣讲活动。卡森也承认在讲道时，先知预言恩赐可以准确带出对真理的有力应用和回应。⁵⁹

总结来说，具有先知预言恩赐的圣徒，是透过圣灵赐予他深层次的属灵知识和理解力，来渗透、融汇理解旧约正典与使徒揭示有关神的计划，以在教会中重申、解释神的旨意来造就教会。神的话语仅带出一种超越性的造就，而从来都不是财富或健康的应许。先知预言恩赐在教会中一次又一次地让信徒被告知神在创世之前已经拣选了他们，被劝勉、提醒要在耶稣基督的恩惠中虔诚度日，并依靠圣灵以继续顺服、盼望神。这是保罗对先知预言恩赐持有的观念。

3. 保罗对先知预言和启示的观念

正如本文已经论述，保罗完全理解先知预言恩赐的运用，并不是针对某人的未来或处境做出宣告，而是启示、解释有关圣约的内容。保罗也清楚知道这恩赐在使徒与一般圣徒在运用上也有差异，后者只是综合已经被启示的真理做出重申和解释，并对人当下的处境做出适切性的回应，劝勉选民遵守圣约。故此，有理由相信保罗在哥林多前书十四章 29 至 30 节指示信徒使用先知预言恩赐的原则时区分了普通的先知预言（重申）和使徒性的启示（揭示奥秘）：「至于作先知讲道的，只可有两个人或是三个人，其余的人当慎思明辨。假如旁边坐着的得了启示，那先说话的就当闭口不言。」首先，29 节中的「发言」（laleitōsan）是主动语态，保罗接着指示其余的人需要小心辨察这样的宣讲。这似乎已说明先知预言是一种「主动」的行为。再者，保

⁵⁹ 卡森，《圣灵的大能：哥林多前书第十二至十四章》，301。

罗又在 31 节指示那些说预言的人都可以「一个一个」地宣讲，显然，这也是暗示预言是一种可以被安排的活动。这与保罗在 30 节中使用被动语态的「启示」(*apokalyphtē*)截然不同。毫无疑问，启示一直都是一种「突发性」、「被动」的行为—神将新的启示揭示给使徒；先知预言则不是这样。另一点值得注意的是，保罗并没有说明这种突如其来领受的「启示」要像先知预言那样进行审察。再加上先前进行中的预言活动都需要暂停让位给「启示」，种种迹象显示「启示」的内容和地位都超越了预言宣讲。若这启示不是在揭示有关新的在基督里的救赎真理，再也没有其它合理的解释了。毕竟，在新约启示还未终结的时代，保罗也必然考虑到神可能会透过其他造访哥林多教会的使徒来揭示祂在旧约时代隐藏的「奥秘」，⁶⁰故此，有理由相信保罗为此给出了这样的指示。基于以上各种原因，不能排除保罗在这段经文中有意区分「使徒」领受新启示的「揭示行动」和「圣徒」的宣讲、解释的「预言行动」。

4. 摩西和保罗的愿望

民数记十一章 29 节记载摩西回答那位请求他制止长老说预言的少年人说：「……但愿耶和华的人民都是先知，但

⁶⁰ 尽管这个论证仍不足以作为一个结论，也有人会质疑 26 节与 30 节的「启示」可否来自普通信徒或新约时代的「过渡期」先知，然而，任何的结论都不会影响本文的讨论。因为，即使保罗意指新约时代有还有一些被教会公认的「先知」，例如亚迦布，学者一致认同，他们领受的「启示」并不具有正典性。尽管如此，其内容都是跟神的旨意和计划有关。这跟本文对「启示」的主旨立场是一样的，预言除了跟圣约的开展、耶稣的位格和末世等启示有关以外，绝不可能牵涉到个人的未来或抉择。亚迦布对保罗的预言（徒 21:10），并不能被归纳为「个人」的预言。若可以考虑到保罗作为初代教会的首要人物及牵涉到部分新约正典启示的重任（保罗共写了 13 封书信），亚迦布对保罗的预言确实不能被视为「个人」而是整个新约救赎计划和启示工作的一部分。正如旧约有关大卫的预言也正是如此，除非能够证明大卫的王权与王朝跟神的救赎计划没有任何关系，否则，圣经中任何的预言都应当放在救赎的视角下来诠释，因为它将带动圣约的发展。

愿耶和华把他的灵降在他们身上。」这个愿望似乎与保罗的「我更愿意你们说预言」存在着某种的呼应关系。毕尔也主张，约珥书第二章讲述神应许在将来的日子要将圣灵浇灌于祂的子民，已将摩西这个预言性愿望转化为一个正式的预言，并在五旬节时发生了。⁶¹

从民数记十一章的背景来看，摩西希望神能减轻他的「担子」，⁶² 而不是取代他独特的职位。保罗的愿望亦是如此，他也同样希望有人可以分担众使徒的「担子」，向教会中的选民宣讲、解释神的信息。回顾摩西的处境，当时百姓正因失去了对神的信心和感恩之心，为了满足肉体上的口福之乐，他们怀念过去在埃及当奴隶的生活。这就是人悖逆和软弱的本性。摩西面对的是一种迫切、无助的处境。摩西一人必须向数百万个选民做出劝勉，这确实是一份艰难的职责。如今，选民从旷野中的百姓发展到了普世教会的基督徒，这更是一个难以想象的「担子」。神「短暂」地实现了摩西的愿望，将祂的灵赐给七十位长老，使他们能够说预言（民 11:14-17, 25），然而，到了新约时期，摩西的愿望完全得以实现。这是藉由「第二位摩西」

⁶¹ 毕尔，《新约的圣经神学--旧约圣经在新约中的揭示》，陈志文译（美国：美国麦种传道会，2018），858-860。

⁶² 值得注意的是，「担子」(נֶשֶׁךְ) 这个词汇本身具有两个意义：1) 担子、责任。2) 发言、预言（先知性神谕）。例如在以赛亚书十九章1节，箴言三十一章1节等，皆采用了第二个意义，翻译为「预言」。一般来说，第一个意义“担子”主要用于一个具体、字面的意义，例如出埃及记 23:5，「如果你看见恨你的人的驴伏在重担之下」（新译本）。有学者提出质疑，这词汇的第二个意义，是否与第一个意义有区别，因为一些经文段落被译为「发言」的时候，似乎都指向来自于神的审判的重担，但未必都是与审判有关联（例如玛拉基书 1:1）。大部分学者认为נֶשֶׁךְ 第二个意义（发言）源自于נֶשֶׁךְ (nasa' qol)，即是发出声音说话，似乎跟发言者有特定的关系。另外，这词汇在死海古卷里，其「担子」观念有时可以延伸至「服务」，即是群体里服事的「职务」的术语。G. Johannes Botterweck, Ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament: Volume IX* , 20-24, On 「burden」。

—耶稣基督所成就的工作。教会中的领袖长老藉着圣灵领受了「先知预言」的恩赐，神兴起更多具有先知预言恩赐来承担摩西的「担子」，无论是为了劝勉悖逆的人性或是造就选民，这个任务都是迫切需要的。

回顾摩西当年作为神的代言人的职责，他也是同样透过神的话语责备顽固的百姓，将以色列人心中「隐秘的事」（悖逆、拜偶像之事）显露出来。尽管神的「启示」已随同新约正典的完成而终结，但也是因着圣经正典的形成，神在末世期间保存了祂的启示和意念，⁶³ 圣灵必然会继续使用神的话语，通过先知预言恩赐来劝服人而知罪，将人心里隐秘的事显露出来，保罗期待他们的回应就像旧约的选民一样说道：「神真的是在你们中间了。」（林前十四 24-25）保罗似乎表明了神要借着教会重审、解释神的话语来「成就外来者在末世的归信」。⁶⁴

四、结论

本文已论证在十字架所带来的救赎与恩典的全新处境之下，先知预言恩赐在使徒和圣徒身上的主要区别是，前者可以无误的领受从神而来有关揭示旧约隐藏的奥秘；而后者是通过重申（forthtell）、解释那已经被使徒启示出来的真理（包括旧约正典）。两者的宣讲内容都是以圣约的发展为主轴，与启示个人的生活指引无关。尤其在耶稣完成救赎的高峰期，这项恩赐似乎聚焦在揭示、传讲耶稣是弥

⁶³ 毕尔，《新约的圣经神学--旧约圣经在新约中的揭示》，1172。

⁶⁴ 毕尔、卡森；潘秋松编，《新约引用旧约（上）》，1110。这种期待呼应了以赛亚书四十五章 14 节，撒迦利亚书八章 23 节，预期以色列的神在末世被人承认。

赛亚，是永生神的儿子。魏司坚对新约正典的启示的必然性做了一个清楚的界定：「具有超自然特性的新客观事件发生时，我们为了理解它们，才需要上帝提供新解释体系，新的启示只有在这时才可以被添加。」⁶⁵ 他解释耶稣在十字架上完成的工作，构成一个「新的救赎纪元」。因此新约的启示，值得与摩西时代和耶稣第一次降临时的时代相提并论，故此《启示录》也将关于最后事件的预言和对预言的解释融汇一起。

从来没有人可以否认，当神的话语被重申、解释，通过讲道、读经和考察研究的形式进行时，基督徒从中得着「造就」。这过程的里外都有圣灵的光照，藉着有先知预言恩赐的人清楚地将神的话语向祂立约的选民做出一个适切性的回应和提醒。格鲁登对先知预言恩赐的观念正是忽略了一个最重要的关键：先知预言与圣约的开展内容具有不可分割的关系。在正典启示已然终结的现实中，格鲁登唯有侧重于现今的预言是为安慰、劝勉及引导某人做抉择的恩赐，而忽略了所谓的安慰或劝勉，首先必须是藉由神启示的话语，透过先知预言恩赐做出解释、宣讲而精准回应给圣约中的选民时才可以带来的属灵造就。总言之，从保罗的概念中并没有任何证据显示先知预言是为解决信徒生活上的难题或做决定，而是在已然未然的成圣的旅途中，继续地教导、劝勉及提醒选民要忠心顺服于「那个约」。

正如本文第一章论述了有关先知的五项职责。那么，在新约正典已结束且没有使徒的时代，即可以进一步问：「这恩赐当中是否还有哪一项功能是今天不需要的？」本文主张的是先知预言恩赐并不是在于它跟圣灵的关联，而

⁶⁵ 魏司坚，《圣经神学：新约和旧约》（Biblical Theology Old and New Testaments），李晋、马丽译（香港：中华三一出版有限公司，2020），337。

是在于它跟新约正典的启示、使徒时代结束的关联。若说今天的教会仍会领受有关末世的预言，那么《启示录》这部天启文学的目的是什么？若教会信徒需要心里听到神细微的声音受才能前进并避免抉择上的错误，这与没有如此操练预言恩赐的教会相比之下，圣经中神的话语有什么价值？回应有关神对选民生活上的抉择和引导，神不会为妥协祂的原则使用先知预言恩赐来达到这个目的。然而，神在系统神学中的某个特别用语已经成就了这和目的一神的护理 (Divine Providence)。神以祂的主权预定、引导、保护及供应选民。所有事情的发生都必然在神的掌控之中。神在每一个具体的细节中都主动参与，万物万事按照祂的旨意和计划展开。如此，选民的责任始终是「先求祂的国和他的义」(太 6:33)，因为，神的救赎计划最终是要选民进入祂的国度，恢复神人同在的画面，这即是圣约的核心—「以马内利」的原则。

尽管正典启示已经终结，但旧约先知重申、解释神的话语的职责，任然可以透过先知预言恩赐在圣徒身上得以继续。其实，摩西「但愿人人都可以成为先知」的愿望已经暗示了一个相当重要的原则：当神没有说话（新启示）时，宣讲原有的启示，比领受新的启示更为迫切需要。毕竟，人悖逆的本性，总是迫切需要被神的话语提醒和纠正。如此，本文的论述焦点并不是讨论恩赐「何时」终结，而是提出某项功能「为何」终结。纵观新约正典完成后至今，显然不再有人领受新的启示。新约永远只有二十七卷正典，基督的位格永远是神的儿子。换言之，今日教会不再需要（亦没有）任何启示。保罗在提摩太后书三章 16 至 17 节已清楚说明，圣经被本身有足够的能力，向在圣约中的选民回应、劝解和指引他们的处境遭遇，带来造就的果效。若教会不满足于现有正典启示，就会出现一些奇怪、违背圣经的学说，这就是今天教会面对的困难。综合近代教会

有人自称为使徒先知领受新启示，这已造成了不少混乱，这并不是保罗希望的局面。⁶⁶ 有鉴于此，谨慎审视这个恩赐的意义是迫切需要的。自五旬节后，圣灵一直都在教会教导选民认识同样的真理，这是属灵的传承。⁶⁷ 故此，不能排除每个时代的教会仍有某些牧师，教师、宣教士「按着圣灵的意思」领受了先知预言恩赐，⁶⁸ 在新约时代后没有使徒和先知的「静默期」中继续重申、解释神的话语。正如保罗嘱咐具有先知预言恩赐的提摩太在他到来以前「要在宣读圣经、讲道，和教导等工作上多下工夫。」⁶⁹ 这其实也就是今日教会中被赋予先知预言恩赐的信徒的责任，他们要代表神站在众人「面前」(pro)，继续「宣告」(phēmí) 神的话语，造就神的选民，直到耶稣的再来。

参考书目

“The Contemporary Torah, JPS, 2006” <https://www.sefaria.org/Exodus.7.1?lang=bi&with=Rashi&lang2=en> (2022年9月20日10pm).

《米示拿 Mishnah》Pirkei Avot 1:1

Aune David E.. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

⁶⁶ 林前 14:32-33。

⁶⁷ 巴刻，《活在圣灵中》，霍玉莲译（香港：宣道出版社，2007），46。PDF 电子版。

⁶⁸ 林前 12:11。

⁶⁹ 提前 4:13，现代中文译本。

Benjamin D. Sommer, “*Did Prophecy Cease? Evaluating a Re-evaluation Journal of Biblical Literature*”, Vol. 115, No. 1. (Spring, 1996):31-47.

Birch Bruce C. , Brueggemann Walter , Fretheim Terence E. , Petersen David L.. *A theological Introduction to The Old Testament*. Second Edition. Nashville:Abingdon Press, 2005. Adobe PDF eBook.

Bullock C. Hassell. *An Introduction to The Old Testament Prophetic Books* Chicago: Moody Publishers, 2007. Adobe PDF eBook.

Edt Botterweck G. Johannes, Heinz-Josef Fabry, and Helmer Ringgren. *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*, Trans. David E. Green and Douglas W. Scott, Vol. 9. Reprint with corrections, Edinburgh: Eerdmans, 1975.

Friedric Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, ed. Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley, and Gerhard Friedrich. MI: Eerdmans, 1964.

Grabbe Lester L.. *An Introduction to Second Temple Judaism History and Religion Of The Jews In The Time of Nehemiah, The Maccabees, Hillel And Jesus*. NY : T&T Clark International , 2010.

Grudem Wayne. *The Gift of Prophecy In The New Testament and Today*. Revised Edition, Illinois: Crossway.2000.

Harris Stephen L., Platzner Robert L.. *The Old Testament An Introduction to the Hebrew Bible*, 2nd Edition. NY: McGraw-Hill, 2007. Adobe PDF eBook.

Hill Andrew E. & Walton John H.. *A Survey Of The Old Testament*, 3rd Edition. Grand Rapids: Zondervan,2009.
Adobe PDF eBook.

John Calvin, *Commentary on Corinthians*, Volume 1

MacArthur John. *Strange Fire :The Danger of Offending the Holy Spirit with Counterfeit Worship*. Nashville:
Thomas Nelson , 2013.

McKenzie Steven L.. *How to Read the Bible History, Prophecy, Literature—Why Modern Readers Need To Know The Difference , and What It Means for Faith Today*. NY: Oxford University Press, 2005.

Midrash Kabbah. *Genesis In Two Volumes*. Vol I. Trans. Rabbi Dr. h. Freedman, B.A., Ph.D.. London: The Soncino Press London, 1961.

Moises Silva 编，《新国际新约神学与释义词典》，沈纺
缎、邱邵文、陈家勋、邬霈霖译。台湾：华神出版社，2022。

Möller Karl. 《旧约圣经中的先知信息和先知》（*Prophecy and Prophets in the OT*）,” in 神学释经词典, ed. and trans. 范胡泽. 香港: 汉语圣经协会, 2015.

Newman Robert C. *The Council of Jamnia and The Old Testament Canon*. Westminster Theological Journal 38.4 (Spr. 1976). by Westminster Theological Seminary.

O. Palmer Robertson. *The Christ of The Prophets*. NJ: P&R Publishing, 2008. Adobe PDF eBook.

O. Palmer Robertson. *The Final Word: A Biblical Response to the Case for Tongues and Prophecy Today*.

Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1993. Adobe PDF eBook.

Payne J. Barton. *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfilment*. Grand Rapids: Baker Book House, 1980.

R. E. Clements. *Prophecy and Covenant*. London: SCM PRESS LTD, 1968.

Thomas R. Edgar. *Satisfied by the Promise of the Spirit: Affirming the Fullness of God's Provision for Spiritual Living*. MI : Kregel Resources,1996.

巴刻 (J.I.Packer)。《活在圣灵中》。霍玉莲译。香港：宣道出版社，2007。PDF 电子版。

邓普斯特 (Stephen G. Dempster)。《王权与王朝》。美国：美国麦种传道会，2021。

卡森 (D.A. Carson)。《圣灵的大能：哥林多前书第十二至十四章》。何刘玲译。美国：美国麦种传道会，2005。

毕尔 (G. K. Beale)。《新约的圣经神学--旧约圣经在新约中的揭示》。陈志文译。美国：美国麦种传道会，2018。

毕尔 (G. K. Beale)、卡森 (D. A. Carson)。潘秋松编 (Enoch C. S. Pan)。《新约引用旧约 (上)》。金继宇、于卉译。美国：麦种传道会，2012。

克雷格·布鲁姆波伯格。《哥林多前书》。尹妙珍译。国际释经应用系列 46。香港：汉语圣经学会有 s 限公司，2017。

何善斌、张达民。《哥林多前书（卷下）》。天道圣经注释。香港：天道书楼有限公司，2018。

欧帕玛·罗伯森（O. Palmer Robertson）。《圣约中的基督》。台北：改革宗初版有限公司，2019。

法兰士。《丁道尔新约圣经注释》。杨碧芳译，POD 版（台北市：校园书房出版社，2010）。

普瑞尔（David Prior）。《哥林多前书》。潘秋松译。台北：校园书房出版社，1998。

赖德（George Eldon Ladd）。《赖氏新约神学》（合订版）。马可人、杨淑莲译。台湾：中华福音神学院出版社，1998。

赖德（George Eldon Ladd）。赖氏新约神学。马可人、杨淑莲译。台北：中华福音神学院出版社，1998。

德席尔瓦（David. A deSilva）。《21 世纪基督教新约导论》。纪荣智，李望远译。台湾：校园出版社，2013。

魏司坚(Geerhardus Vos)。《圣经神学：新约和旧约》（Biblical Theology Old and New Testaments）。李晋、马丽译。香港：中华三一出版有限公司，2020。

从彼得前书二章 4-10 节看 基督徒作为祭司群体的身份 和使命：兼谈对个人主义的批判

黃琪珺

作者简介

土生土长的槟城人，内向理性，享受音乐、文字和电影。毕业于槟城理大工商管理硕士；马浸神道学硕士。目前有志并参与讲道及各类的教导事工，亦于教会里参与牧养工作。秉持开放学习的心态，在事奉神的道路上且行且思，且悟且进，定意这一生要向着标杆直奔。

摘要

因后现代思潮的影响，如今的社会发展出愈加极端的个人主义，教会的存在和定位也备受挑战。当初宗教改革「信徒皆祭司」的概念引用了彼得前书二章 5-9 节，然而在传承的过程中染上了个人主义的色彩，变得和彼得前书中信仰群体的概念相抵。因此，本文希望根据彼得前书二章 4-10 节中许多「群体」的概念，坚固神子民作为祭司群体的使命。

引言

近年来，因后现代思潮的影响，个人主义在世界各地的现代社会中大为流行。个人主义不单在个体的心理和行为上显明出来，而是整个宏观的社会文化指标都逐渐趋向个人主义。¹当然，个人主义有着尊重个体的独立性、独特性、自由选择、自我实现等正面的面向，不过本文聚焦的是其负面的层面，特别是像「表现型个人主义」中拒绝各种形式的外在权威、凭个人偏好做出道德判断等。这些负面向会影响信徒间的彼此委身，及信徒委身于教会群体的生活方式。²

西方文化中个人至上的主义，甚至造成了以自我为中心的视角看圣经的问题。³当初马丁路德为了反击腐败的宗教权威而推广的「信徒皆祭司」观点，是要强调耶稣作为大祭司，祂已经打破上帝的信徒间的隔阂。然而个人主义却把这观点扭曲成救恩纯粹是个人和神之间的事，信徒不需要归属一个信仰群体等概念。这和彼前书二章 4-10 节中展现的「群体」概念是相抵的。彼得前书里一个重要观点就是教会是作为被拣选的、富末世性的弥赛亚群体。⁴此书

¹ 黄梓航等，〈个人主义上升，集体主义式微？——全球文化变迁与民众心理变化〉，《心理科学进展》26(11) (科学出版社，2018)。

² Jonathan Leeman, 〈教会中的表现型个人主义〉，《九标志中文期刊》，第 91 期 (2023 年 9 月) <https://cn.9marks.org/journal/expressive-individualism-in-the-church>

³ Richards, E. Randolph and Brandon J. O'Brien, 〈透过西方的眼睛误读圣经：摘下文化的眼罩，更好地理解圣经〉，《全球基督教期刊》，第二期 (2015 年)：99。

⁴ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》(香港：天道书楼，1997)，63。

信的开头和结尾处（1:2，5:13）都提及了「拣选」这个观念，而彼得所提及的「拣选」是一个信仰群体，而非个体的「拣选」。

本文根据彼得前书二章 4-10 节中许多「群体」的概念，探讨基督徒是如何集体地成为祭司，及众信徒所承载的身份和使命。这些概念可以用来提醒每一位基督徒应当成为教会的一份子，必须在教会中和其他肢体同被建造，一同荣耀神。此外，这段经文亦强调信徒的身份和价值都系于基督，提醒信徒宝贵的救恩和身份是借着基督所得的，所以信徒一生都背负着宣扬神救恩的使命。而这一份使命是透过信徒一生的见证、在集体的事奉中完成的。因此，本文希望借着这些讨论，使教会更清楚地认识其作为祭司群体的定位和使命，进而帮助教会对抗与经文教导不符的个人主义。

一、神子民在基督里被拣选（2:4-5）

彼得前书一章 1 节至二章 10 节是书信中第一个分段，而作为这个分段中的高潮，二章 4-10 节这个段落的是继承了二章 1-3 节中的教导，是因着「尝过主恩的滋味」而做出的回应。⁵ 根据原文以及《和修》，二章 4 节的开头应当是「你们来到主前/要亲近主」。由此可见，二章 4-10 节这段经文在宣告和阐述信徒的身份和特质的同时，也表达了这些身份都是建立在信徒和主基督的关系上。Horrell 称第 4、5 节是这个段落的概括性介绍，它把 6-10 节的主题和教导

⁵ David G. Horrell, *1 Peter (New Testament Guides)*, T&T Clark, 2008, 68.

浓缩并作出简介，带出了基督是被拣选的、宝贵的活石，以及教会被拣选为属神的圣洁子民，这两个关键议题。⁶

(一) 基督是被拣选的活石

第4节称基督是「活石」，这里的「石」不是路边普通的石头（πέτρα），所用的词汇乃是指建筑所用的石（λίθον），是房子的一部分。⁷ 这块活石被人所厌弃是因为祂带来光明与真理，喜爱黑暗的世界恨恶祂。⁸ 基督是被人所弃、被神拣选的活石，在第6-8节也讲述人对基督的两种不同反应和其结果。信靠基督这块活石的就会得到荣耀，不信的人就会被绊跌。

(二) 神子民整体为祭司群体、被建造为灵宫

神视基督为宝贵的，信基督的人也视基督为宝贵并信靠他。同时，信徒因着基督也被神所看重，与基督一样像活石、同为建造灵宫的材料。⁹ 这座灵宫的意象延展出「祭司群体」的概念。原文中5节的「活石」（λίθοι）是复数。彼得以「众活石」被造成灵宫的图像，来比作基督徒群体一起成为献祭的祭司，所以信徒是祭司亦是属灵的殿宇，这种双重性（duality）正是彼得刻意营造的向度。¹⁰ 因此灵

⁶ 同上，69。

⁷ 张永信，张略，《天道圣经注释：彼得前书》，181。

⁸ 赖可中，《彼得前书：经历苦难进入荣耀》，（香港：明道社有限公司，2010），81。

⁹ 同上，80-81。

¹⁰ 谭志超，《与彼得同读旧约--彼得前书的弥赛亚（新时代）》，（香港：天道书楼，2021），75。

宫这个比喻说明了教会的本质——众信徒是构成圣殿的活石，和教会的职能——众信徒是这殿中侍奉神的祭司。¹¹

第 5 节里，彼得解释作为神子民的权利，这个群体得以到神的面前，「被建造成为灵宫，做圣洁的祭司」，为要献上「灵祭」。这一连串的词汇都是来自旧约的礼仪制度。

¹² 彼得这么做并不是要教会回到旧约献祭的时代和制度，而是在表达众信徒拥有圣洁祭司的职能，每一个信徒都有份与集体祭司（corporate priesthood）的职能。¹³ 根据第五节，彼得指出众信徒作为祭司的目的就是献上灵祭，这一概念将在下文第四章中进一步探讨。

二、神子民被拣选的根据（2:6-8）

在 6-8 节，彼得使用米大示（Midrash）的犹太人注释方式以经解经，引用了三段有「石」这意象的旧约经文，将它们串联起来指出弥赛亚是房角石。¹⁴ 早期教会引用石头经文是借取犹太人的用法，也是沿袭基督的做法——常引用石头的经文指向自己。¹⁵

（一）基督作为救恩事工的房角石

彼得在引用这三段经文时，把其中的动词从原本的将来式时态改成现在式，这是要说明旧约中所说的预言都应

¹¹ 格兰特·奥斯邦，《房角石圣经注释丛书：雅各书、彼得前后书、犹大书》，李巍妍、甘丹、王波译，（香港：恩道出版社，2018），286。

¹² 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》，181。

¹³ 赖可中，《彼得前书：经历苦难进入荣耀》，84-85。

¹⁴ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》，178。（这三段经文就是以赛亚书 28：16、诗篇 188：22 以及以赛亚书 8：14。）

¹⁵ 格兰特·奥斯邦，《房角石圣经注释丛书：雅各书、彼得前后书、犹大书》，284。

验了，耶稣就是犹太人所期待的弥赛亚。¹⁶ 那些弃绝基督的匠人——无论是万民、以色列、还是耶稣时代的法利赛人，总之是不信、敌对基督之人。这些不顺服、弃绝耶稣的人反而无意中帮忙安置了基督这块基石，使上帝的救赎计划借着基督的受死和复活得以实现，成就了旧约中有关弥赛亚的预言。¹⁷ 而在第6和7节所说的「房角石」、「头块石头」的意思是指基石而非平顶石，基石要先立定，其他石头才能建立其上，使整座建筑物得以坚固。¹⁸ 彼得以此比喻基督是得救唯一的根基，而信靠基督的人就像是把生命建基于坚固的基石上，成为神亲自建造的圣殿。神借着先知以赛亚所预言的在锡安新建造的殿（赛 28:16），就是以基督为房角石所建立的教会。¹⁹

（二）神子民与基督的关系

彼得于第6-8节在表明基督的身份的同时，也将经文的意义从基督论转到教会论上。前文已提及了基督是从死里复活、赐下生命、与人建立关系的活石。而6-8节就说明了信与不信的人对基督有不同的回应，而基于这不同的回应，基督对于信与不信的人就有不同作用。²⁰ 彼得解释了信徒是靠着「信」而和弥赛亚的尊荣产生关系，信靠神的人就和宝贵的房角石结连，因此「活石」就是弥赛亚子民身份的一个含义丰富的标记。²¹ 奥斯邦（Grant R. Osborne）

¹⁶ 谭志超，《与彼得同读旧约--彼得前书的弥赛亚（新时代）》，28-29。

¹⁷ 克劳尼，欧思真译，《圣经信息系列：彼得前书》，（台北：校园书房出版社，2008），112-113。

¹⁸ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》，187。

¹⁹ 赖可中，《彼得前书：经历苦难进入荣耀》，89。

²⁰ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》，189。

²¹ 谭志超，《与彼得同读旧约--彼得前书的弥赛亚（新时代）》，76。

就指出，彼得引用诗篇一百一十八章的用意就是说明教会借着基督，也和基督一样，纵然遭受弃绝却会得尊荣，名声也会传遍世界。²²

三、神子民作为祭司群体的身份（2:9-10）

彼得前书的其中一个主要的神学思想就是「耶稣是旧约应许的弥赛亚」，同时彼得常用旧约词汇来形容信靠基督的群体，以及使用隐喻来帮助新约读者体会到神的工作从古时延续至今。²³ 这就包括 9 节中用来形容神子民身份的四个隐喻。「被拣选的族类」和「属神的子民」是引用之以赛亚书四十三章 20-21 节，而「君尊的祭司」和「圣洁的国度」则是出自出埃及记十九章 6 节。

谭志超提出了一个洞见，那就是彼得把这四个称谓连贯在一起，是为了显示出神在第一次出埃及时建立以色列国的本意和新出埃及的意义，已经结合起来了。²⁴ 旧约中的以色列立国，是为了成为属神的祭司群体和国度；而新约世代中，这个「族类」不再以亚伯拉罕的后裔为标记，而是「被神拣选」，同时「为神所有」，因此第 9-10 节就是新约中证明基督群体等同旧约神的子民最有力的证据之一。

²⁵

²² 格兰特·奥斯邦，《房角石圣经注释丛书：雅各书、彼得前后书、犹大书》，285。

²³ 谭志超，《与彼得同读旧约--彼得前书的弥赛亚（新时代）》，12-14。

²⁴ 同上，80。

²⁵ 同上，81-82。

(一) 被拣选的族类

第 9 节的「唯有你们」在希腊文中是强调式，强调神子民和不信的人的地位的强烈对比。²⁶ 信徒蒙神拣选，是因为信徒相信和接受神拣选的基督。这拣选是来自于神的主权，拣选的条件也不再如旧约中是来自于血统。对应基督是「蒙拣选的房角石」，信徒的身份同样是蒙神拣选、是尊贵的。²⁷

(二) 属神的子民

「属神的子民」是个特殊、宝贵的身份。信徒为神所爱、为神所眷顾，同时也会不断承受神的警戒和管教。²⁸ 这个称号强调与神的亲密关系。教会就像新的以色列，如同旧约中的以色列民族，专属于神，为要完成神特别的旨意。克劳尼 (Edmund. P. Clowney) 也强调，教会这个群体应该比旧约中的以色列民更为合一，因为新约的教会是有属灵上的亲属关系。²⁹

²⁶ 冯国泰、李汤马，《彼得前后书·犹大书》，天道研经导读，梁海伦译（香港：天道书楼，1998），43。

²⁷ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》，192。

²⁸ 格兰特·奥斯邦，《房角石圣经注释丛书：雅各书、彼得前后书、犹大书》，296。

²⁹ 克劳尼，欧思真译，《圣经信息系列：彼得前书》，(台北：校园书房出版社，2008)，121

（三）君尊的祭司

君尊的意思是「尊贵」，也包含「属于王」的意思，而「王」是指基督，因此这段经文也可解释为信徒是「基督的祭司」。³⁰ 祭师的职分是带领百姓敬拜的体系，而这体系完整呈现神与百姓之间的关系。³¹ 彼得是要强调所有的基督徒皆被呼召来发挥祭司的职能。因此，如同旧约时代的祭司，新约教会群体也是祭司群体，肩负着作为上帝和世人之间的桥梁的职责，要把世人带到神面前、同时把神的话语和恩典带给世人。

（四）圣洁的国度

延续彼得前书一章 2 节和 15 节所描述的，因为神已经洁净了信徒，因此由信徒组成的国度是一个圣洁的邦国。³² 既然是分别为圣的新国度，即是应当从世界分别出来，除去罪恶，包括一章 13 节至三章 12 节所列出的恶行。³³ Horrell 也提起，这种视神子民为被拣选的、必须和周围的恶势力对抗的观念是和犹太传统的释经观念息息相关。³⁴ 神的国度的光明圣洁与充满罪恶的属地权势的对比，可以透过神子民的生命彰显出来。

³⁰ 赖可中，《彼得前书：经历苦难进入荣耀》，92。

³¹ 尤金·毕德生，《全备关怀的牧养之道》，译者：沈香芸、邱恩宜、张佩幸，（台湾：以琳书房，2002），128。

³² 赖可中，《彼得前书：经历苦难进入荣耀》，92。

³³ 格兰特·奥斯邦，《房角石圣经注释丛书：雅各书、彼得前后书、犹大书》，295。

³⁴ David G. Horrell, *1 Peter (New Testament Guides)* , 33-34

（五）神子民的新身份

在第 9 节引用 4 个隐喻来解释了神子民的身份后，彼得接着在第 10 节借用了何西阿书中以色列的经历，强调这种由「不是子民、不蒙怜恤」转为「神的子民、蒙了怜恤」的改变，鼓励由犹太人和外邦人混合组成的第一代信徒群体，已经「由无到有」，同为弥赛亚的子民。³⁵ 这个教导回应了彼得在一章 3 节中提起的，所有「分散的、寄居的人」——包括主要读者群——外邦人，都继承了原本专属犹太人所传承的神子民的身份，而享有属神子民这个荣耀的新身份。³⁶

四、神子民作为祭司群体的使命（2:5，2:9）

（一）教会作为灵宫透过基督献上灵祭来荣耀神

许多基督徒对于信仰的回应和表现，似乎只透过在主日中参与崇拜来彰显。然而，我们看见 5 节中「被建造」这个词汇是现在式，显明来到基督前的信徒会持续地渐长成为「灵宫」，也就是属灵的、敬拜神的圣殿。³⁷ 因此正确的观念应当是基督徒信主以后必须持续成长，平日的生活也不和信仰脱节。新约中许多经文提及「献祭」是包括全人生命、物质供给、颂赞、行善、捐输、祷告等。³⁸ 每个基督徒的整个生命就是一个「活祭」，因此我们在人生中所

³⁵ 谭志超，《与彼得同读旧约--彼得前书的弥赛亚（新时代）》，69。

³⁶ David G. Horrell, *1 Peter (New Testament Guides)*, 70.

³⁷ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》，183。

³⁸ 同上，185。

扮演的每一个角色、所作的一切都是献祭。³⁹ 此外，更具体地看彼得在这里说的「灵祭」，应当是指彼得前书中提及的一切善行，包括彼此相爱、尊重教外的人、有好德行、宣扬神的美德等，借此达到最终目的一—领人归主。⁴⁰

同时，9 节也支持同样的教导，阐明教会作为祭司群体有着「敬拜神和宣扬神」的双重使命，因此教会是属神的，但教会也同时必须是入世的。⁴¹ 可见基督徒在平日里的正确生活方式，和弟兄姐妹相处时彰显出来的爱和好德行，以及受逼迫时的忍耐和美德，都是和完成神拣选我们的心意有份，借着好见证，让他人认识神的荣耀。

（二）神子民透过「言」和「行」宣扬主的救恩

9 节表明了这个新身份的目的，就是要「宣扬召他们出黑暗入奇妙光明者的美德」，而接下来的 10 节中所强调的「从前」和「现在」，实际上和 9 节中的「黑暗」而「奇妙光明」是相呼应的。脱离黑暗权势而进入光明的基督徒需要丢弃以前所行的种种不义之事，在生活中用实际行为向这个世界宣扬神的奇妙救恩。信徒除了要用言语来传扬神救恩的大能，向人做美好的见证以使人听见福音，也要用生活来宣扬神的美德。

彼得前书第三到五章中有关夫妻如何相处、信徒要彼此相爱、到教会领袖和信徒要以谦卑顺服对待彼此的教导，都是基于被神呼召、被拣选，为了「荣耀神、见证神的恩」。

³⁹ 马保罗，《不做堂会奴隶，成为基督身体》，（香港：印象文字 InPress，2018），125。

⁴⁰ 赖可中，《彼得前书：经历苦难进入荣耀》，86-87。（初期教会视领人归主为献上灵祭，彼前 2：5、9 也和以赛亚书 66：18-21 的观念是平行的。）

⁴¹ 张永信、张略，《天道圣经注释：彼得前书》，64。

由此可见，基督徒彼此相爱是帮助教会完成祭司群体使命的一个要素。曾立华就表示，充满活力的爱，是一个满有基督生命的教会的标志。⁴² 基督徒之间彼此相爱的关系是教会在世上做好见证的重要基础，因此建立一个真诚相爱的群体，是教会最重要的任务。⁴³

五、个人主义与祭司群体的身份和使命不符

就如引言中提出的，如今东方国家也不再和个人主义不沾边。根据莊祖鯤的说法，全球的千禧年世代的年轻人，包括中国，都出现了属于极端个人主义的「后现代思潮」的大趋势，很容易陷入每个人都活在自己的孤岛上的状态。

⁴⁴ 西方学者很早就意识到个人主义对福音有负面的影响。

Streett 就曾批评，在美国以人为本的「美式个人主义福音」取代了以上帝为中心的「天国的福音」，导致了信徒把救恩当成上天堂的门票、轻视悔改和顺服的重要性、不视自己为教会群体一份子、忽略宏观的救赎历史、过度着重个人体验。⁴⁵

此外，Brooks 亦指出二十世纪末开始在美国兴起的一种个人化、去中心化的福音，使人们从原本的基督教文化——谦卑自己，广泛转变成为自己着想、将自己视为宇宙

⁴² 曾立华，《彼得前书、犹大书：乱世惊情中的持守》，（香港：天道书楼有限公司，2008），53。

⁴³ 马保罗，《不做堂会奴隶，成为基督身体》，（香港：印象文字 InPress，2018），109。

⁴⁴ 莊祖鯤，《大哉问—护教学概论》（出版社：真光协会，2019），270-271。

⁴⁵ R. Alan Streett, The Gospel of American Individualism Versus the Gospel of the Kingdom, *Journal for Baptist Theology and Ministry* Vol. 1 No. 2 (Fall 2003): 13-16.

中心的文化，他称之为「大我」文化。⁴⁶ 举例来说，毕德生 (Eugene H. Peterson) 就曾指出，在基督教漫长的属灵传统中，团体性的祷告——尤其是在崇拜中的，是最重要的，其次才是个人性祷告，但是在美的文化里却把这个次序倒转了。⁴⁷ 个人祷告的重点在于「我」的意识和需要，是由「我」发起的，而团体祷告却是对上帝话语的回应，不再是以自己的感受和情况为主，而是要谦卑下来看见其他的需要。⁴⁸

有趣的是，Heath 反倒指出其实是基督教的世界观推动了个人主义在西方文化中的发展，特别是马丁路德所提倡的「信徒皆祭司」的教义产生了一种「自主的自我意识」，成为个人主义进化过程中的重要基石。⁴⁹ 托德 (Obbie Tyler Todd) 亦指出路德是属灵改革的榜样，但同时也有些误导性的层面，导致路德成为个人主义的象征。⁵⁰ 然而，亦有人为路德平反。陈已新指出，当马丁路德论证「信徒皆祭司」的时候引用彼得前书二章 5-9 节，并无特别强调这是个人主义的概念，反而依然是在教会共同体的框架中。⁵¹ 霍顿 (Michael Horton) 也表示路德纵使对教会的外在形式相

⁴⁶ David Brooks, *The Road to Character* (New York: Random House, 2015), 6. 这里的“大我”不是华人的谚语“牺牲小我，完成大我”中无私的意思，而是要表达“宇宙中我最大”的意思。

⁴⁷ 尤金·毕德生，《全备关怀的牧养之道》，译者：沈香芸、邱恩宜、张佩幸，(台湾：以琳书房，2002），10。

⁴⁸ 同上，10。

⁴⁹ Maureen Heath, “The Evolution of Individualism Through Christianity”, *Georgetown University: ProQuest Dissertations Publishing*, April 2018:161.

⁵⁰ 福音联盟提供，《美国对马丁路德的神化》，<https://www.tgcchinese.org/article/america-mythology-luther> (2023 年 7 月 10 日)。

⁵¹ <座谈会：“信徒皆祭司”与今日教会牧养>，《教会》第 67 期 (2017 年 9 月)：48。

对不在意，却仍然重视信徒的相聚以及教会中的圣言和圣礼。⁵²

由此可见，认为信徒不需要教会群体或牧者的这种想法，是因扭曲了「信徒皆祭司」的教义而衍生出来的个人主义。这是宗教改革之后，在人性败坏的视角和传承中，以人本主义的角度看救恩，并把教会论和救恩论分割开来的一个错谬。⁵³路德「信徒皆祭司」的概念其实符合彼得前书二章 4-10 节的教导，那就是每一位基督徒都是借着基督作为灵宫的其中一块活石。若每每提起「教会」这个词汇时信徒不会想到自己，而是联想到牧者、教会领袖等，那么证明教会未能落实「信徒皆祭司」的观念。⁵⁴因此，信徒必须与基督联合，信徒之间亦必须彼此相交、彼此服侍。

总的来说，作为祭司群体，信徒不是不需要教会，教会也不是不需要领袖和制度，而是强调每位信徒可以直接来到神面前与神亲近，同时在教会中以不同的恩赐同心事奉，达到「多样」与「和谐」并行。蒙拣选的信徒其实是蒙召走上背十架、舍己的路上。作为基督的跟随者，基督徒在行动和心态上要跟随基督，到一个地步如潘霍华 (Dietrich Bonhoeffer) 所说的「基督的每个呼召均带进死亡之中」。⁵⁵ Lane 形容得非常贴切，那就是这座灵宫的每一块活石都有罪性、会跌倒、会悖逆神，所以信徒之间真诚

⁵² 麦克·霍顿，〈历史上的教会论〉，述宁译，《教会》第 71 期(2018 年 05 月)，<https://www.churchchina.org/archives/180505.html>

⁵³ 〈座谈会：“信徒皆祭司”与今日教会牧养〉，《教会》第 67 期 (2017 年 9 月)：47。

⁵⁴ 马保罗，《不做堂会奴隶，成为基督身体》，(香港：印象文字 InPress，2018)，122。

⁵⁵ 谭志超，《与彼得同读旧约--彼得前书的弥赛亚（新时代）》，85。

持续地彼此相爱、互相搭配、互相守望提醒，是成功地维护灵宫的平衡和运作的要素。⁵⁶

总结

「信徒皆祭司」这个概念不应该跳脱出教会整体的框架。毕德生就曾表示，「圣经中的敬拜，是神子民在群体环境下对神的回应」。因此信徒敬拜神，不只是个人的感受或私下的事，而是信徒在与信仰群体的相互关系上如何向神作出回应。⁵⁷当教会中个人主义盛行时，信徒就会只顾自己的表现和经验而忽略整体服侍。这与彼得前书中信徒作为「祭司群体的一份子」和「灵宫中的一块活石」的这种身份的描述是不相符的。信徒应该在大祭司基督的带领下发挥祭司的职能，彼此搭配服侍、荣耀神。⁵⁸这其实就是延续旧约中祭师的使命。同时，基督徒的事奉不单单局限于教会之内。若每一位基督徒都能在自己的工作、家庭、社会的岗位上忠心地服事主、服事人，那么基督徒就能够无论在教会内外都荣耀上帝和成为救恩的见证，做到了向人「宣扬神的美德」。如此，基督徒就回应了神的拣选和呼召，发挥了祭司的职能，带领人归向神。

⁵⁶ Tony Lane, Exploring Christian Doctrine, Great Britain: SPCK, 2013, 236.

⁵⁷ 尤金·毕德生，《全备关怀的牧养之道》，143。

⁵⁸ 赖可中，《彼得前书：经历苦难进入荣耀》，94。

参考书目

<座谈会：“信徒皆祭司”与今日教会牧养》。《教会》第 67 期（2017 年 9 月第 5 期）：43-53。

马保罗。《不做堂会奴隶，成为基督身体》。香港：印象文字 InPress，2018。

尤金·毕德生。《全备关怀的牧养之道》。译者：沈香芸、邱恩宜、张佩幸。台湾：以琳书房，2002。

冯国泰、李汤马。《彼得前后书·犹大书》。天道研经导读。梁海伦译。香港：天道，1998。

克劳尼。《圣经信息系列：彼得前书》。欧思真译，台北：校园书房出版社，2008。

曾立华。《彼得前书、犹大书：乱世惊情中的持守》。香港：天道书楼有限公司，2008。

张永信，张略。《天道圣经注释：彼得前书》。香港：天道书楼，1997。

格兰特·奥斯邦。李競妍、甘丹、王波译。《房角石圣经注释丛书：雅各书、彼得前后书、犹大书》。香港：恩道出版社，2018。

福音联盟提供。《美国对马丁路德的神化》。

<https://www.tgcchinese.org/article/america-mythology-luther> (2023 年 7 月 10 日)。

莊祖焜。《大哉問—護教學概論》。香港：真光協會出版社，2019。

黃梓航等。〈个人主义上升, 集体主义式微?—全球文化变迁与民众心理变化〉。《心理科学进展》，26(11)。科学出版社，2018。

<https://journal.psych.ac.cn/xlkxjz/article/2018/1671-3710/1671-3710-26-11-2068.shtml>

麦克·霍顿。〈历史上的教会论〉。述宁译。《教会》第 71 期(2018 年 05 月)。

<https://www.churchchina.org/archives/180505.html>

赖可中。《彼得前书：经历苦难进入荣耀》。香港：明道社有限公司，2010。

谭志超。《与彼得同读旧约--彼得前书的弥赛亚（新时代）》。香港：天道书楼，2021。

Brooks, David. *The Road to Character*. New York: Random House. 2015.

Lane, Tony. *Exploring Christian Doctrine*. Great Britain: SPCK, 2013.

Heath, Maureen, “The Evolution of Individualism Through Christianity”, *Georgetown University: ProQuest Dissertations Publishing*, April 2018: 105–131.
https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/1053063/Heath_georgetown_0076D_14011.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Horrell, David G. *1 Peter (New Testament Guides)*, T&T Clark, 2008.

Leeman, Jonathan。〈教会中的表现型个人主义〉。《九标志中文期刊》第 91 期（2023 年 9 月）。

<https://cn.9marks.org/journal/expressive-individualism-in-the-church>

Randolph, Richards E. and O'Brien, Brandon J. 〈透过西方的眼睛误读圣经：摘下文化的眼罩，更好地理解圣经〉。《全球基督教期刊》第二期（2015 年）。

R. Alan Streett, “The Gospel of American Individualism Versus the Gospel of the Kingdom” *Journal for Baptist Theology and Ministry*, Vol. 1 No. 2 (Fall 2003): 5-18.
https://www.nobts.edu/baptist-center-theology/journals/journals/fall-2003/JBTM_1-2_Fall_2003_02_Gospel_of_Kingdom_of_God.pdf

从提多书探讨 信徒敬虔生活的正确动力

蔡嘉琪

作者简介

随和安静的INFP，享受阅读、喜欢文字的独中生。本科毕业于天津科技大学外文系；马浸神道学硕士。目前已全职事奉第13年，曾任于雪兰莪教会的行政助理，活跃于跨文化和福音窗口事工，现为本院同工。事奉期间完成神学训练。有志于跨文化宣教和教育事工。愿如孩童般的信心，将五饼二鱼献上，使用在上帝所预备的事工中。

摘要

保罗在《提多书》中教导信徒把真理落实在日常的敬虔生活中，而神的救赎恩典和信徒对末日的盼望，就是激励基督徒活出敬虔生活的根基。根据此观点，本文会提及克里特教会中的错误神学、信徒敬虔生活的动力、错误的信仰观点，及操练敬虔的心态。

引言

《提多书》的主题讲述纯正的道理与敬虔生活之间的关系。纯正的道理应该落实在日常的敬虔生活中，因此保罗对处在不同年龄层和社会地位的信徒都有具体的教导（2:1-10）。保罗在这书信同时强调，得救乃是神的救赎之恩（3:4-7）。有关敬虔生活的道德教训其背后的根基，其实是神的恩典与对末日的盼望（2:11-14）。¹若缺乏对神的救赎恩典的了解，与存有对末日的盼望，教会对敬虔生活的要求只能沦为说教，而不是对神恩典的回应和责任。十九世纪布道家艾特（Canon Hay Aitken）在其《提多书》的释经书中强调：“恩典不只救赎我们，也负起训练我们的责任；而所有的基督徒都是恩典学校的学员”²。

然而，一些信徒倾向于把对神恩典的回应变成律法主义。清教徒托马斯古德（Thomas Goodwin）对此做出警告：“我们即使作为基督徒也有试图把信心变成行为的倾向”。人看到他信心和顺服之船的情形，想要重建另外一艘船，就这样他废弃了他努力所做的，反而因通过努力上天堂而下了地狱。³另外，在反律法主义的观点中，“因信称义”指的是基督徒归正以后就没有义务去遵守律法的要求了，

¹ 斯托得，《圣经信息系列-提摩太前书、提多书》，黄元林译，（台北：校园书房出版社，2001），290。

² 同上，292。

³ 迈克尔·霍顿，〈使人离弃十字架的三种追求〉，文睿译，《教会》，二十期（2009年11月）。

<https://www.churchchina.org/archives/091104.html?fbclid=IwAR0LKvry23ER2inEdYJxjScwQf8EcHbXh2uU4Xv8SRPEpBebsfiGv2MOwwc>

声称人是靠恩典而活，而不是靠律法而活。⁴这是另一个极端的例子。

综合以上的学说，本文要说明的看法是，信徒能够过敬虔的生活，源自对神的救赎之恩的回应（3:4-7）及对主再来的盼望（2:14）。这个看法最符合提多书的神学。本文将从提多书中提出四点，包括克里特教会中的错误神学、信徒敬虔的生活的动力、今天信徒错误的信仰观点，及今天信徒操练敬虔的心态，来论述信徒敬虔生活的正确动力。

一、克里特教会中的错误神学 (1:10-16)

克里特教会中盛传着一些来自假教师或异端的教导。第一种是犹太基督教诺斯底主义，他们坚持处理洁净与污秽的律法条规，教导信徒禁戒食物。他们在这些事上判断错误，是由于他们跟从了犹太基督教的诺斯底主义。⁵许多学者认为，早在基督降生之前，诺斯底态度或观念已存在犹太思想之中。最基本的观念为，犹太人相信人类生活在一无知及虚幻界中，但人却可以藉着知识和顿悟而得救。这类基督教诺斯底主义宣称对神有丰富的知识，才是得救的方法，他们自称“认识神”，然而他们的知识却“与所教真实道理”不符（1:9）。这种教导的结果就是，信徒要不过着一种苦行僧式的、放弃世上一切的生活，不然信

⁴ 司布尔，《我该如何在世界中生活》，乔兰山以姐译，(Wheaton, Ill. : Tyndale House Publishers ,1991)，23-24。

⁵ 候嘉文奥斯，《道声新约神学注释 提摩太前后、提多、帖撒罗尼迦后书》，陆秀云译，(香港：道声出版社，1989)，152。

徒就是带着纵欲主义来生活，以为真我是超越的、是不受肉体在世上的享乐影响的。⁶

第二种错误的神学是，当时在教会中有一种表达敬虔的礼节，目的是为了强化犹太教的律法主义。此主义看重典礼及仪式的洁净。为此，保罗教导提多必责备这种荒谬的言语和诫命（1:14），并再一次强调这种看重形式与仪式的洁净礼仪，与正直的生活没关系（1:15-16）。⁷这些假教师根据“犹太传统”、“人的传统”（1:14-15）及“律法”（3:9），说荒谬无凭据的话。⁸

事实上，从提摩太前后书和提多书中发现，希腊文的“义”（δικαιοσύνη, *dikaiosynē*）的意思是介于道德上的正直，也就是符合神律法的生活（提前 6:11；提后 2:22，3:16），和因称义而无罪的判决之间。换句话说，“义”就是一个人因为基督忠于圣约，即基督为世人的罪顺服受死，由此从神领受罪得赦免的身份，而拥有因信称义身份的人，就当活出写在“心版上的律法”（林后 3:3）。保罗在三章 5 节再次否定遵循犹太律法是约中百姓的标记。⁹

⁶ 候嘉文奥斯，《道声新约神学注释 提摩太前后、提多、帖撒罗尼迦后书》，152。

⁷ 雷姆兹.罗斯顿，《平信徒圣经注释(23) 帖撒罗尼迦前后书.提摩太前后书.提多书.腓利门书》，凌琪翔、梁重光、李欣怡译，(台南：人光出版社，2002），199。

⁸ 候嘉文奥斯，《道声新约神学注释 提摩太前后、提多、帖撒罗尼迦后书》，42-43。

⁹ 唐书礼，《麦种圣经注释：提摩太与提多书信（下）》，潘秋松、陈志文、李忠晋、梁永胜译，(美国：麦种传道会，2013），1136-1137。

因此，信徒不能以形式与礼仪，取代委身耶稣基督。假如信徒随从异端的教导，注重形式与礼仪甚于与神的关系，那么他们所做的各样善工便无法蒙神悦纳（1:16）。

二、信徒敬虔生活的动力

（一）源自对神的救赎之恩典的回应(2:11-14)

那信徒敬虔生活的动力和原由究竟源自何处。保罗提出了两个来源。第一个动力的来源来自于神的救赎恩典，敬虔生活是对神救赎恩典的回应（2:11-14）。从提多书主要讨论的伦理教导中，说明了耶稣基督拯救克里特人脱离他们本身败坏的文化和假教义，从中看见救恩与伦理之间密切的关系。

有别于基督徒的伦理观，在当时的处境和社会中，道德教导或伦理教导的教导对象，都是相对有能力阅读，或有能力聘请专人为其阅读的上层社会人士。换言之，伦理教导可谓上层人士的特权。而且，当时社会上的伦理观受“羞耻与尊荣”的文化意识影响，人的社会地位伴随着随之而来的尊荣，而不是以某种信心为基础和准则。对于保罗来说，伦理观不分任何阶层，因为保罗将救恩与伦理观相连，而救恩是没有区别的给所有人的。此举便打破了希腊罗马人定下的社会阶级的界限。¹⁰ 这不仅表示救恩与伦理生活是息息相关的，更因为基督的救恩是给所有人的，因此伦理教导并不属于任何特定群体，而也是属于所有人的。这个观点与非信徒的伦理教导大有不同。

¹⁰ 曾思瀚，《仆人领袖的教导与领导-提多书、提摩太前书析读》，曾景恒译，（香港：基道出版社，2013），139-140。

若进一步地来探讨，保罗指出信徒要持守某种行为与态度的原因，是基于上帝是救主（2:11-14）。‘救主’这名称在当时社会代表着皇帝的称号，源自罗马帝国盛行的救主崇拜，而不是我们惯常的‘赐我进入天国的权利的救主’。保罗使用‘我们的救主’，表示所有相信这福音的人，都是活在这个新的‘救主-统治者’（Savior-Ruler）这个新的制度或群体里。¹¹ 因此所有人都需在基督里获得这新伦理生活的动力，也都承担了活出新伦理生活的责任。

更重要的是，保罗表示上帝的恩典是可教导的（2:12）。‘训练’（παιδεύουσα，paideouusa）的意思包括应用的意义在内。训练此字常用在教育方面¹²，而在其他书信中的意义为，“管教”（林前 11:32）、“惩罚”（林后 6:9）；“学会”（提前 1:20）、“劝导”（提后 2:25）。和修版则译作“训练”，要带出“恩典学校”的学员们在这教导背后是要付出代价。¹³ 此处应作为教导、或教训；所教导我们，即信徒的，便是“除去不敬虔的心……”（2:13）。¹⁴ 因此，这个“教导”的内容肯定涉及基督徒生活方式较严苛的一面，信徒要拒绝不敬虔和世俗的情欲。

小结，保罗主张因着信徒对救赎恩典的回应，这成为信徒伦理生活的动力。信徒因而得到力量和激励，使之能主动拒绝原生社会的错误的核心价值观，并展示属于基督群体的伦理价值观。保罗提出以救主为中心的伦理方案后，

¹¹ 曾思瀚，《仆人领袖的教导与领导-提多书、提摩太前书析读》，曾景恒译，（香港：基道出版社，2013），136。

¹² 张永信，《天道圣经注释-教牧书信》，（香港：天道书楼有限公司，2005），354。

¹³ 同上，140。

¹⁴ 同上，354。

进一步表明信徒要在现今活出克己、正直和敬虔的生活（2:12）。而敬虔代表委身于独一的上帝。¹⁵

（二）源自对主再来的盼望（2:13-14）

敬虔生活的第二个动力来源，源之与对主再来的盼望（2:13）。

在今世过活的信徒，要“等候所盼望的福”（2:13）。“等候”亦可作“期待”。“盼望”此观念常于保罗的著作中出现，强调了因着基督所成就的救恩，在他里面的信徒能与基督同为后嗣，同得天上的基业（弗1:12-14；西1:5、12）。¹⁶ 成为后嗣、承受产业是说明神救恩的另一个技巧，此观念出自亚伯拉罕之约，后来此应许成了神的恩惠和福分的象征。透过这个观念，保罗同时做出救恩的现在和未来所产生的张力，即天父已在宣告里赐下身份（后嗣），然而信徒却尚未全然进入此产业中，带出了一种盼望的意象。

¹⁷ 信徒在今世所付出的努力和牺牲，是绝对不会徒然的，因为此盼望为信徒过敬虔的生活产生了滂湃的动力。¹⁸

紧接着二章13节终末盼望的主题，保罗在二章14节提到救恩和伦理生活的关系。这样的论据次序是非常有意义的，因为表明保罗认为终末的盼望并不是在遥远的未来，而是必须影响信徒当下的伦理生活。保罗认为基督的救赎

¹⁵ 张永信，《天道圣经注释·教牧书信》，141。

¹⁶ 张永信，《天道圣经注释·教牧书信》，（香港：天道书楼有限公司，2005），355-356。

¹⁷ 唐书礼，《麦种圣经注释：提摩太与提多书信（下）》，潘秋松、陈志文、李忠晋、梁永胜译，（美国：麦种传道会，2013），1148。

¹⁸ 张永信，《天道圣经注释·教牧书信》，（香港：天道书楼有限公司，2005），355-356。

使人脱离一切罪恶，并要洁净他们，使他们可以成为上帝的子民，而他们要热心为善（2:14）。¹⁹ “救人脱离罪恶”似乎是指抽离社会某些罪恶文化。“洁净”则是指他们持续的善行和尊贵的工作，而“为善”表示所有的“善工”都由拥有不同恩赐的人而来。保罗所说的救赎与救人脱离社会的败坏有关，透过不息的“善行”来表达“洁净”（2:14）。²⁰ 神拯救的恩典的显现，对信主的人来说有启迪的作用。故保罗称“教训我们除去不敬虔的心。²¹ 而这些善行将使信徒在基督第二次再来时得享福乐（2:13）。

在这里保罗以救赎开始，以伦理结束。保罗将耶稣的第二次再来的终末论（二 13）连于（二 14）节救赎的教义中。²² 而，终末的奖赏成为了信徒在世伦理生活的动力来源。

三、今天信徒错误信仰观点

今日的教会亦出现了克里特教会所发生的错误观念，而提多书能帮助信徒辨别和纠正这一些错误。

第一，即过度强调道德主义。这样的思潮将救恩和善行二分，认为一个人的得救需要信心加上善行两个条件。这走回到过去天主教的错误中，好像福音不过是简单的入门，得胜的成圣生活就全靠个人努力修行。²³ 但蒙恩者的善行是源之救恩的必然性，是从真救恩中流露出来的，是对恩典的回应，而不是是否得救的条件之一。得救的信心

¹⁹ 张永信，《天道圣经注释-教牧书信》，142。

²⁰ 同上，142。

²¹ 同上，354。

²² 同上，142。

²³ 陈彪，〈加尔文论敬虔操练（上篇）：敬虔和“与基督联合”〉，《教会》。

一定会产生好的善行和信徒行善的责任，就如马丁路德曾在《论善功》中提到，他非常渴望教导人有关由信心而出的真正善功。可是当人渴望圣洁时，人会以为真正的善功是宗教活动如祈祷、禁食和施舍。他认为，真正的信心是活生生的、忙碌的、活泼的和大有能力的，可以不断地行善。只有这种信心能建立人与基督救赎的关系，并且释放爱心，以致于能完全和真诚地为别人行善。²⁴ 今天信徒操练生命，不应该是为了积功德、赢取神的回报。操练生命乃是回应神的恩典。²⁵

第二，是反律法主义。这也是将恩典和行为二分的错误。这样的观念否定了律法的意义，认为律法已在恩典时代失去了任何价值。目前福音派基督徒的一个悲哀，从某个角度讲，就在于陷入反律法主义的错误中，即一种潘霍华所批评的“廉价恩典”。对于成为爱天父的儿女，过圣洁生活，背自己的十字架，每日与主同行，与他人在爱中相处，施行教会纪律和作管家的权利和义务等方面，都觉得相当地陌生或没有必要。²⁶ 近年来，反律法主义的思潮愈受欢迎，超级恩典福音便是其中的典型例子。²⁷

第三、今日的教会忽略末世观在信仰生活中的重要作用。基督教是具有末世性的。因着末世论所引发的盼望，使信徒能有澎湃不倦的动力，去过渡敬虔的生活。反观今天

²⁴ 加斯曼、亨克斯，《信义宗信条导论》，樊应儿译。（香港：道声出版社，2009），238-239。

²⁵ 谢慧儿，〈从提多书二章 11 至 14 节看生命的操练〉，《建道通讯》，142 期（2006 年 1 月）：5。

²⁶ 陈彪，〈加尔文论敬虔操练（上篇）：敬虔和“与基督联合”〉，《教会》，二十三期（2010 年 5 月）。<https://www.churchchina.org/archives/100503.html>

²⁷ 九标志事工提供，《平约瑟的超级恩典（书评：作王掌权的命定）》。<https://cn.9marks.org/review/the-hypergrace-of-joseph-prince-a-review-of-destined-to-reign/> (2021 年 11 月 9 日,5pm)

的教会，虽然教导信徒要过敬虔的生活，但却不是从末世观开始。以致信徒的价值观仍然焦距于今生的成败得失；纵使有人苦口婆心相劝，信徒的内心却不为所动，充其量只是稍有愧疚，一旦置身于事务缠身的生活时，又尽然为生活拼搏，把一切的属灵的要求都抛诸脑后。皆因其人生的价值观，并未因基督教的末世观，正确地被建立起来。²⁸

四、今日的应用

（一）信徒要积极回应神的恩典

信主的人，受了神恩典的教导，是不应当忽略敬虔的生活方式。信徒不单只要过敬虔的生活，还要在内心动机上，拒绝属世的情欲。保罗教导敬虔生活应有的态度是自守、公义和敬虔（2:12），这三种都是对己、对别人及对神的态度，都是“在今世”过活的信徒要存着的。²⁹ 保罗强调救恩是以新的生活品质彰显于人群中，这是出于圣灵的洁净作为，使信徒得以按神公义的命令生活（3:5-8）。经由领受圣灵，神向人的恩慈和慈爱被显于人类的生活态度上，此生活态度更是体现了弥赛亚在世所过的生活。³⁰

教会由不同人士组合而成，均持着不同的动机来到教会。各人的需要也有不同。在人生的不同时段，也有迥异的需要。从孩提时代，正确的教导及充分的爱，是建立自我观和人生观不可匮乏的。少年时代的求学、交友、恋爱、侪辈压力等，加上生理上的变化，均需要别人的扶助。更不用说中年人、老年人的需要。因此教会必须在牧养上有

²⁸ 张永信，《天道圣经注释·教牧书信》，361-362。

²⁹ 同上，354-355。

³⁰ 唐书礼，《麦种圣经注释：提摩太与提多书信（下）》，1150-51。

相应的策略，为每一组的信徒设立事工，按需要作出适切的教导，不能墨守成规、一成不变地说教。³¹

（二）信徒要重视永生与主的再来

对于克里特人的负面品格，保罗指出回应他们的方法就是“严厉的责备”（1:12-13）。若要理解这看似严厉的责备，需从希腊道德哲学和文化来理解。在当时只有受教育的人才有机会被责备与被管教。因此保罗的责备说明了一件事情，他希望每个阶层的信徒都重视道德伦理。他将克里特教会所有的社会阶层人士都一视同仁、看为上层社会人士，而这些人全部都要实践福音。保罗相信上层社会的身份不是来自贵族或富裕的家庭，而是来自他们是否重视上帝赐予的永生（1:2）。³² 根据希腊观念，神的恩典的显现在“教导”一种新的生活样式，而根据圣经传统，直到盼望实现之前，在今世所要过的敬虔生活，正是弥赛亚为救赎而献上自己的目的。³³

等候主，意味着要在敬虔中生活。我们是以何种心态来面对目前频频发生的末日征兆，如地震、饥荒、山火、瘟疫等频发的灾难。这些灾难是在告诉我们主再来的脚步近了。真正得救的人不会逃避迎接他的主。面对末世征兆的提醒，我们的心若缺乏因盼望主再来而有的激动，只能表明我们正在沉睡。³⁴

³¹ 张永信，《天道圣经注释·教牧书信》，361-362。

³² 曾思瀚，《仆人领袖的教导与领导·提多书、提摩太前书析读》，107。

³³ 唐书礼，《麦种圣经注释：提摩太与提多书信（下）》，1116。

³⁴ 林刚，〈末世三要〉，《教会》，八十二期（2020年6月）。

<https://www.churchchina.org/archives/20200601.html>

总结

保罗清楚说明神的教会是“真理”的柱石，并教导信徒“敬虔”的真义。他将敬虔与真理连接起来：“敬虔真理的知识”。其实，神选民对真理的知识，是应该要与真敬虔相符的！真敬虔的生命，乃建基於对真理的真知上。³⁵ 提多对教会中各个年龄层的信徒的教导，不是一种脱离基督教信仰的思想和生活的道德要求。基督徒一方面缅怀上帝在基督教救赎事件所显现的恩典，一方面则盼望耶稣基督的再来，上帝荣耀完全的彰显。他们活在现今的世界，却如同那些等候主归来的人。不论是缅怀或是盼望，这都成为了信徒内在的动力，激励基督徒活出圣洁、公义、仁爱的生活。³⁶

³⁵ 微读圣经，《尔道自建-释经灵修》。

<https://wx.wedevote.com/v2/articles/zh-cn/1/1191> (2021年8月10日11:27am)。

³⁶ Holmes Rolston, 《平信徒圣经注释 (23): 帖撒罗尼迦前后书.提摩太前后书.提多书.腓利门书》，凌琪翔、梁重光、李欣仪译，(台南市：人光出版社，2002)，200。

参考书目

九标志事工提供。《平约瑟的超级恩典（书评：作王掌权的命定》。<https://cn.9marks.org/review/the-hypergrace-of-joseph-prince-a-review-of-destined-to-reign/> (2021年11月9日,5pm)

司布尔。《我该如何在世界中生活》。乔兰山以姐译。
Wheaton, Ill. : Tyndale House Publishers , 1991。

加斯曼、亨克斯。《信义宗信条导论》。樊应儿译。香港：道声出版社。2009。

迈克尔.霍顿。〈使人离弃十字架的三种追求〉。文睿译。
《教会》。二十期（2009年11月）。
<https://www.churchchina.org/archives/091104.html?fbclid=IwAR0LKvry23ER2inEdYJxjScwQf8EcHbXh2uU4Xv8SRPEpBebsfiGv2MOwwc>

张永信。《天道圣经注释-教牧书信》。香港：天道书楼有限公司。2005。

陈彪。〈加尔文论敬虔操练（上篇）：敬虔和“与基督联合”〉。《教会》。二十三期（2010年5月）。
<https://www.churchchina.org/archives/100503.html>

林刚。〈末世三要〉。《教会》。八十二期（2020年6月）。
<https://www.churchchina.org/archives/20200601.html>

候嘉文奥斯。《道声新约神学注释 提摩太前后、提多、帖撒罗尼迦后书》。陆秀云译。香港：道声出版社。1989。

唐书礼。《麦种圣经注释：提摩太与提多书信（下）》。潘秋松、陈志文、李忠晋、梁永胜译。美国：麦种传道会，2013。

斯托得。《圣经信息系列-提摩太前书、提多书》。黄元林译。台北：校园书房出版社，2001。

曾思瀚。《仆人领袖的教导与领导-提多书、提摩太前书析读》。曾景恒译。香港：基道出版社。2013。

谢慧儿。〈从提多书二章 11 至 14 节看生命的操练〉。《建道通讯》。142 期（2006 年 1 月）。

雷姆兹.罗斯顿。《平信徒圣经注释(23) 帖撒罗尼迦前后书. 提摩太前后书. 提多书. 腓利门书》。凌琪翔、梁重光、李欣怡译。台南：人光出版社，2002。

微读圣经。《尔道自建-释经灵修》。

<https://wx.wedevote.com/v2/articles/zh-cn/1/1191> (2021 年 8 月 10 日 11:27am)。

从哥林多前书探讨 已婚及独身的婚姻观

陈美盛

作者简介

槟城人，马浸神道学硕士。目前在教会担任本处传道及小组事工主席，也是一名执事。她志趣于研究圣经书卷，而未来主要着重在教会教导方面发展。

摘要

本文透过哥林多前书，探讨圣经中有关婚姻和单身的真理，藉此帮助基督徒明白婚姻的本质，也论及无论是独身或步入婚姻，都有各自要面对的试炼和难题，同时也有神的恩典帮助我们胜过。而结婚或不结婚，最终基督徒这一生都是为了见证、事奉神。

引言

现今时代，很多人对神赐予圣洁的婚姻不重视，导致今天婚姻问题在困扰着教会。此文的写作意图是为了回应教会中许多年轻夫妻因难以适应婚姻生活而造成婚姻破裂的现象。在他们当中，也有结了婚很多年的夫妻由于彼此个性不合、家庭问题而闹离婚的；反之，单身的信徒对婚姻却有错误的观念，即“过于渴慕婚姻”或“过于恐惧婚姻”的有害态度。¹ 这些问题往往导致已婚者及单身者陷入了痛苦情绪的陷阱里。

其实，古代对于“独身”有各式各样的看法。多数古代作者不赞同独身，也有许多犹太教师甚至认为独身是有罪的，因为繁衍后代是人生大事。另外，婚姻则是防止性滥交和性诱惑的有效办法。不过，却也有些哲人虽拒绝婚姻，但认为透过娼妓来发泄性欲是可以的，因为这种作法让人不受约束。² 纵观以上看法，毋庸置疑，保罗于哥林多前书七章的教导尤显重要。

因此，本文的写作目的是期望透过哥林多前书，探讨有关已婚及单身基督徒的婚姻观，以藉此帮助已婚者和未婚者按照圣经真理来认识婚姻的本质。

¹ 提摩太·凯勒、凯西·凯勒，《婚姻的意义》，杨基译（中国：上海三联书店，2015），003。

² 克雷格·布鲁姆伯格，《哥林多前书》国际释经应用系类，尹妙珍译（香港：汉语圣经协会有限公司，2008），20。

一、圣经中的婚姻观

(一) 婚姻是神设立的

首先，保罗在哥林多前书六章16节指出“岂不知与娼妓联合的，便是与她成为一体吗？因为主说，‘二人要成为一体’。保罗给我们看到神对男女结合的要求必须是婚姻的配偶，不能与配偶以外的人发生关系。这也回应了创世记二章24节的说法‘人要离开父母与妻子连合，二人成为一体。’

“耶和华神说，那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。耶和华神使他沉睡，他就睡了。于是取下他的一条肋骨，又把肉合起来。耶和华神就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人，领她到那人跟前。那人说，这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的。因此，人要离开父母与妻子连合，二人成为一体。”（创2:18-24）。这一段经文论到了上帝创造人类之后最早出现的夫妻关系。神起初为亚当预备配偶成为他的帮助，这就是神设立的婚姻关系，是一男一女的结合。

创世记二章18节记载“耶和华说：那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他”，这段经文很清楚地强调，合神心意的婚姻是一夫一妻组成的。一个丈夫配一个妻子是神的规定，因为神只为人配一个配偶而已。既然婚姻是神设立的，二人成为一体，就不可轻易离婚或分开。所以保罗也在哥林多前书七章10至11节引证主的话“我要吩咐已婚的人，其实不是我吩咐，而是主吩咐的：妻子不可离开丈夫，如果离开了，就不可再嫁，不然，就要跟丈夫复合。

丈夫也不可离弃妻子”。这段经文说明了神设立的婚姻，是一生之久。因此，信徒不可以离婚是一个清楚且明显的教训。

（二）婚姻是神圣盟约

婚姻乃是上帝配合与见证的“神圣盟约”。哥林多前书七章3至4节说明“丈夫当用合宜之份待妻子，妻子待丈夫也要如此。妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子”。这段经文保罗给我们看到，行房是相互的义务；持守婚姻神圣盟约就意味着夫妻双方在性事上，须放弃对自己身子独特权力，反之，却要履行在婚姻中作为对方的配偶的责任。³诚然，夫妻没有权柄使用自己的身子跟丈夫或妻子以外的人发生关系。因为他们都互相为对方所专有，不容第三者有份。

由此可见，对于婚姻关系中的圣洁要求和心里的忠贞，是保罗所重视的。因此，夫妻在婚姻里彼此忠心对待，也就成了彼此之间立下的盟约，需要用一生来守护。⁴总括来说，夫妻之间的性生活，是应当用爱心互相适应，又用尊重婚姻的态度，彼此持守身子的贞洁，携手同心奔走婚姻的人生。

（三）婚姻是极大的奥秘

正如哥林多前书七章2节里保罗说：“但为了避免淫乱的事，男人应当各有自己的妻子，女人也应当各有自己的丈夫”。所以，“人要离开父母，与妻子连合，二人成为

³ 麦伟恩，《更深的合一》，何洁莹译，（香港：天道书楼有限公司，1986），6。

⁴ 同上。

一体。这是极大的奥秘……”（弗 5:31-32），二人一体是婚姻的本质，是神的设计。神让性欲在婚姻里得着满足，而丈夫妻子的责任就是去满足对方，夫妻在肉体的结合是两人成为一体的一部份。⁵ 所以夫妻不可彼此亏负（林 7:4）。丈夫和妻子之间应当互相体恤和适应，使两人婚姻生活成为祝福而不是阻碍。

二、基督教对独身的看法

（一）独身是某些人才有的恩赐

保罗在哥林多前书七章 7 节说明“各人领受神的恩赐，一个就是这样，一个那样”，在哥林多前书十二章 11 节他也说“这一切都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的”，这显明保罗要各人认清神的恩赐。独身不是每个信徒都有的恩赐，而是神特别赏赐的。独身的恩赐不是指一个人没有性需要，或一个人具有比其他人较超然控制情欲的能力，而是指一份愿意倚靠神去妥善处理自己性欲的恩典。⁶ 此外，单身事奉主的人，必须有受苦的心志，愿意付代价，不怕被蔑视、被讥笑。若没有独身恩赐的人，不该尝试守独身。⁷ 保罗正是以守独身恩赐的个人见解来勉励众人。

（二）独身者可以专心事奉神

保罗曾说“我愿意众人像我一样”（林前 7:7）。保罗认为独身好，并非因为这是神对人类创造秩序的根本目的，

⁵ 提摩太·凯勒，凯西·凯勒，《婚姻的意义》，杨基译（中国：上海三联书店，2015），13。

⁶ 莫理斯，丁道尔新约圣经注释，《哥林多前书》，蒋黄心湄译（台北：校园书房出版社，2002），108。

⁷ 蔡锦源，《哥林多前书》，如何建立健康又成熟的教会（台北：以斯拉出版社，2012），93。

而是因为可以最佳的方法传播福音，从而归荣耀于神。⁸我们可以看见保罗强调，在“艰难”的世代，已婚者会有家庭羁绊与关注，顾虑分外多，因而令已婚者无法忠心服事主（林前 7:32-34）。因此，独身者为了减少婚姻的责任，以便能够将所有的精力、时间奉献给主，毫无牵挂地专心事奉主，而选择了过单身生活。⁹

（三）独身也是合神心意的

在哥林多前书七章 32-35 节这段经文中，保罗提到单身者可以殷勤服侍主。保罗在 33 节里说“没有娶妻的，是为主的事挂虑，想怎样叫主喜悦；娶了妻的，是为世上的事挂虑，想怎样叫妻子喜悦”。保罗可能以自身的经验为出发点，因他没有妻室，能够专心侍主。人一旦结婚后，往往为“世上的事挂虑，想怎样叫妻子喜悦”。“世上的事”希腊文意为“属于这世界上的事物”。人成家后，要挂念家人的需要，在今生的事上劳心费神，往往爱主的心也就淡薄了。¹⁰

因此，保罗认为，婚姻往往使人精力分散，无暇从事更高的追求。未婚的人往往为主的事挂虑，思想怎样叫主喜悦。单身的人没有婚姻的束缚，所以能专心致志在侍奉上帝的事上，为主的事挂虑。这样，他的“身体、灵魂都圣洁”（林前 7:34）。

⁸ 大卫·鲍森，《哥林多前后书注释》，申美伦译（台北：米迦勒传播事业股份有限公司，2020），135。

⁹ 大卫·鲍森，《哥林多前后书注释》，135。

¹⁰ 大卫·鲍森，《哥林多前后书注释》，申美伦译（台北：米迦勒传播事业股份有限公司，2020），135~136。

三、保罗对已婚者及独身者的劝勉

（一）保罗对已婚者的劝勉

1. 夫妻有性关系是必然的

“……我说男不近女倒好。”（林前 7:1）。保罗说这句话很可能是当时该教会里有人认为婚姻和性没有关系，为要保持所谓的“圣洁之身”，即使结婚了，也不要与妻子“同房”。¹¹ 使徒保罗于是提出这样的看法，意思是：既然结婚了，有性关系是必然的，否则不结婚反而较好。如果结了婚，却又在夫妻的性生活上采取“禁欲”的态度，这对于夫妻的关系必然会造成影响。¹² 因此，保罗认为与其如此，不如不要结婚。

2. 防止犯奸淫之罪

保罗在哥林多前书七章 2 节说到“但要免淫乱的事，男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫”。这句话是针对当时淫风盛行的哥林多人说的。犹太人认为婚姻中的性交是防止淫乱的最佳方法，保罗在此也表同意。¹³ 这句话也针对现当代已婚基督徒说的，为表明一夫一妻制度具有防止淫乱的功效。正常的夫妻生活，可以减少犯奸

¹¹ 卢俊义，细读《哥林多前书》（台湾：信福出版社，2019），105。

¹² 同上。

¹³ 黄迦勒主编，《林前》哥林多前书注解（香港：天道书楼，2005），119。

淫之罪的机会。此外，夫妻之间应守住神所安排给自己的伴侣，若在自己以外另有所欢，便是犯了淫乱。¹⁴

3. 夫妻应尽的义务

犹太的婚约规定，丈夫有一些责任，而妻子也有一些责任；其中丈夫的主要责任之一，是要与妻子行房。保罗则认为行房是相互的义务，“丈夫当用合宜之份待妻子，妻子待丈夫也要如此。”（林前 7:3）。保罗说明行房不是权力，乃是义务。¹⁵ 这是基督徒对婚姻的正确看法。因着对方已经将生命交付给自己，与自己联合一体，所以自己理所当然的要偿付应尽的责任。

4. 彼此立约委身

哥林多前书七章 4 节说到“妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子”。在男权当道，男性视女性为泄欲工具的时代里，保罗这番话犹如暮鼓晨钟。他提醒作丈夫的，不仅仅让妻子为他们这些作丈夫的尽心竭力；反之，作丈夫的也同样需要如此。这意谓着丈夫与妻子都没有自主权主张自己的身子，乃对彼此负责。¹⁶ 在彼此立约向对方委身，二人成为一体以后，每个人便从此再不拥有对自己生命的绝对主权，不能放任不羁，自行决定生活的路向了。而是必须向另一

¹⁴ 黄迦勒主编，《林前》哥林多前书注解（香港：天道书楼，2005），119。

¹⁵ 梁家麟，《今日哥林多教会》，哥林多前书注释（香港：天道书楼有限公司，2006），175。

¹⁶ 莫理斯，丁道尔新约圣经注释，《哥林多前书》，蒋黄心湄译（台北：校园书房出版社，2002），107。

半负责。¹⁷ 在性关系上，丈夫不应抱持大男人主义的思想，视进行性行为为自己的权力、女性的义务；反之，却要视为对方的权力、自己的义务。性于此成了彼此委身服事的一种表达形式。¹⁸

（二）保罗对独身者的劝勉

1. 现今的世局艰难

保罗说到自己守独身，并不是主的命令，而是主的怜悯，使保罗能忠心来事奉祂。¹⁹ “因现今的艰难，据我看来，人不如守素安常才好”（林前 7:26），在世局艰难的时代，一切都是变换无定，不如守素安常。这句“守素安常”，原文的意思是“维持现状”。²⁰ 新译本翻译为“我认为人最好能保持现状”。在乱世的时代，若守独身，则可免去妻离子散的痛苦。此外，为了表达属神的人与属魔鬼的人不能同负生命之轭，有些信徒因找不到主内的对象而宁可不结婚（林前 7:39）。

2. 坚守蒙召的身份

哥林多前书七章 20 节说到“各人蒙召的时候是什么身份，就要守住这身份”。“蒙召”指信徒蒙神从世界中选召出来，这选召是属灵地位的改变，不是属世地位的改变；

¹⁷ 梁家麟，《今日哥林多教会》，哥林多前书注释（香港：天道书楼有限公司，2006），175。

¹⁸ 梁家麟，《今日哥林多教会》，175。

¹⁹ 蔡锦源，《哥林多前书》，如何建立健康又成熟的教会（台北：以斯拉出版社，2012），92。

²⁰ 周天和，哥林多前书，《中文圣经注释》（香港：基督教文艺出版社，2015），275。

是属灵生命的更新，不是属世职分的更换。²¹ 所以蒙召的时候是什么身份、地位，仍该守住那身份，无须作不必要的更动。换句话说，就是以这身分做一个基督徒，藉此岗位见证和服事主。

也许我们也可以如此说，保罗强调的是基督徒要确知神对他的呼召是什么，并持守他的呼召。事实上，作为一个基督徒，无论你在哪里或你是什么人，首先要效忠的是基督（林前 7:22-23）。因此，独身者须确知独身的呼召乃为专心事奉，就当以信心来接受，相信神会带领事奉的道路，并且会赐力量来抵挡性的诱惑。

四、结论

婚姻是神圣的，婚姻也是神所赐的福气。同时，保罗提及不结婚和童身乃是神给一些人特别的带领和旨意。对一些人来说，神的旨意是要他结婚，神要藉他们的家庭来见证神；而对于另一些人，神要他单身，藉单身来见证、事奉神。因此，无论结婚或单身，都要追求神在自己身上的旨意，顺从神的带领。已婚者有婚姻生活中的试验，需要神的恩典来得胜和荣耀神；同样的，单身者也有他要面对的试验，神也有足够的恩典，使他能胜得过。如果我们违背了神的恩典，走自己的道路，神不会赐给我们恩典和力量去胜过。为此，按照神的旨意，结婚或不结婚都是应当的。

²¹ 林前网站提供，《婚姻与单身》

<http://mountolivetchurch.org/chinese/books/1cor/1cor8.htm>

参考书目

大卫·鲍森。《哥林多前后书注释》。申美伦译。台北：米迦勒传播事业股份有限公司，2020。

卢俊义。细读《哥林多前书》。台湾：信福出版社，2019。

吉米·埃文斯、卡伦·埃文斯。《磐石上的婚姻》。谭臻、巩艺超译。中国：北方联合出版传媒，2010。

麦伟恩。《更深的合一》。何洁莹译。香港：天道书楼有限公司，1986。

克雷格·布鲁姆伯格。《哥林多前书》国际释经应用系类。尹妙珍译。香港：汉语圣经协会有限公司，2008。

何善斌、张达民。《天道圣经注释哥林多前书》卷下。香港：天道书楼有限公司，2018。

周天和。哥林多前书。《中文圣经注释》。香港：基督教文艺出版社，2015。

莫理斯。丁道尔新约圣经注释。《哥林多前书》。蒋黄心湄译。台北：校园书房出版社，2002。

基督福音网。《基督教如何看待单身》。

<https://www.jnmd.org/guanai/6979.html> (2021年7月5日9:30pm)。

黃迦勒主编。《林前》。哥林多前书注解。香港：天道书楼，2005。

梁家麟。《今日哥林多教会》。哥林多前书注释。香港：天道书楼有限公司，2006。

提摩太·凯勒、凯西·凯勒。《婚姻的意义》。杨基译。中国：上海三联书店，2015。

福音联盟。《在基督里独身，比有儿女的更美》。

<https://www.tgcchinese.org/article/single-in-christ>
(2021年7月5日 10:35pm)。

蔡锦源。《哥林多前书》。如何建立健康又成熟的教会。台北：以斯拉出版社，2012。

查理士卫斯理建构神学的进路

吴永基

作者简介

他热爱其工作，却同时是不安分于口腔小世界的牙医；从医疗到家庭，讲道到写作，教导圣经到宣教，不断寻求触摸上帝的心意。

摘要

内容整理自笔者的道学硕士论文，题为《查理士卫斯理的五旬节灵性经验在其思想及践行中的角色》（马来西亚神学院，2020）。

引言

约翰卫斯理 (John Wesley, 1703~1791)¹的弟弟——查理士卫斯理 (Charles Wesley, 1707~1788)²在孕育及发展十八世纪循道运动 (Methodist Movement) 的过程中扮演与前者同等重要的角色。然而，其角色与贡献被“可怕地”忽视！³

学者们都公认这位长久被忽略的“第一位循道者 (Methodist)”⁴的“五旬节灵性经验”对他的神学思想及事工践行是一个里程碑式的转折点。该次属灵经历发生在 1738 年 5 月 21 日，比约翰著名的“雅德门街的经历” (Aldersgate Street Experience) 还早了三天。林崇智说：“.....这次回转对查理士来说，无论是在神学、自我认识、生命经历和恩赐的发挥上都有深远的影响，这份影响也透过他的职事带进了全世界。”⁵

¹ 下文简称约翰。

² 下文简称查理士。

³ “.....Charles has been terribly ignored.”，参 Gary M. Best, *Charles Wesley: A biography* (Peterborough: Epworth, 2006)，页 viii。

⁴ 在伦敦城市路循道宗母会礼拜堂的纪念碑中，如此形容查理士；见林崇智，《查理士与约翰》(香港：香港基督教循道卫理联合教会文字事工委员会，2007)，页 14。

⁵ 林崇智：《查理士与与约翰》，页 41。查理士以“回转”(conversion) 来形容该次的经验。林崇智清楚指出，查理士所说的“回转”并不是像现代读者对这字眼的理解，指从没有宗教信仰或既有的其他宗教回转归信基督教，而是强调信仰带来的一种激进的，由内自外的改变。林崇智继续解释：“这改变是他（查理士）由一种带着不安，自我怀疑的信仰状况，变为确实感受到上帝浩大的恩典。圣灵活泼的工作，是他以往未曾意识和经验到的。现在他从过往忠心事奉，却仍是惶恐不安的心，转为确信自己像浪子般早已在基督里被上帝所爱所接纳，上帝将基督的义（袍）穿在他身上。现在他以上帝所爱的儿女身份，带着感恩、

查理士的“五旬节灵性经验”发生在有前因和后果的历史线中。在这样的背景中，我们不禁要问两个问题。第一，查理士那次的灵性经验有何历史背因？第二，它如何与圣经、传统及理性糅合，进而形塑了查理士的神学思想与践行？

本文将透过查理士的“五旬节灵性经验”探究他如何理解“宗教经验”；笔者将论证那次“心里奇妙的悸动”的经验并不是一时的情绪起伏；反之，经过该次灵性经验的洗礼，一条结合圣经、传统、理性和经验的“大电缆”渐渐成形，在他日后的思想和践行中留下清晰的足迹。⁶这条“大电缆”一直为查理士的四大职事——即圣诗创作、宣讲布道、社会关顾、神学辩证提供一股强大的、创意的、持续性的动力。⁷

喜乐和平安来回报上帝大爱的救赎，其善行变成一种活泼的信仰，称义必须的记号，来表明我们已经蒙救赎，活在得救的信仰中，这就是他五旬节经历的意思了。”林崇智：《查理士与与约翰》，页 42-43。

⁶ “大电缆”一词及其概念，是于 2019 年 9 月 25 日，在一次与黄迪华牧师（笔者论文指导讲师）讨论道硕论文的大纲和思路时，由黄牧师提出。

⁷ 卫斯理兄弟对圣经、传统、理性及经验在建构神学上的理解是类似的。可参 Timothy J. Crutcher, *The Crucible of Life: The Role of Experience in John Wesley's Theological Method* (Lexington, KY: Emeth Press, 2010), 15。虽然 Crutcher 的研究重点落在约翰，但我们相信作为哥哥半个世纪的亲密同工，并曾经一起长时间对抗加尔文主义的预定论和摩拉维亚派的寂静主义，查理士自身对“经验”的理解与神学方法论当与约翰不会相差太远。约翰与查理士一同在牛津圣社追求灵性的提升，较后也共赴美洲。这段时期两人的经历有许多交集点。此外，对比查理士 5 月 21 日“心里有一阵奇妙的悸动”的灵性回转经验和三天后约翰更广为人知那“心里异常温暖”的雅德门街经历，除了时间点上的相近，两者也有许多平行之处：比如两人当时皆处在灵性的低潮；这段期间两人曾与摩拉维亚信徒（亲爱的多夫与彼得贝勒等人）有深入交流；两人当时都在渴慕得着得救信心的确据；两人皆从马丁路德的圣经注释书中得着启迪——查理士从加拉太书注释，约翰从罗马书注释；深沉灵性经验发生时，两人心里都有深刻和确实的感受，并在那一瞬间得着信心的确据；灵性经验发生后，两人彼此向对方宣示，并于 24 日当晚同唱查理士为自身回转经验创作的“回转诗”。

一、从牛津到美洲：认真寻道者的旷野路⁸

牛津大学的圣社（Holy Club）(1728 ~ 1735)

在这段期间，查理士渴望藉着有纪律的、禁欲的、甚至接近苦修的“宗教行为”，追求一种宗教上得救的确据。John R. Tyson 指出，查理士从大学第二年开始有了灵性的醒觉，也深度地委身在灵命成长中，但他的虔诚还是充满宗教性的“义务”⁹。

美洲之行的挫败及伤痛（1735 ~ 1737）

经过美洲之行的遭遇（身心灵皆受创），在期望以严格的纪律生活和各种自发性的属灵操练寻求信仰上的突破时，查理士似乎察觉到自己已经走进了死胡同。牛津的圣社以及前往乔治亚的海上“圣社 2.0”，显然无法助他达到目的。失败的牧养更加剧他对得救的怀疑。这些经历都是 1738 年 5 月 21 日那次“五旬节经历”的重要历史背因，为查理士的灵性回转作铺陈。

⁸ 因篇幅的限制，无法一一详细论述这十年间发生在查理士身上种种交错复杂的事件，以及他的灵性历程。标准的查理士传记都有记述这段历史；笔者推荐 Gary M. Best, *Charles Wesley: A biography* (Peterborough: Epworth, 2006)，以及 John R. Tyson, *Assist Me to Proclaim: The Life and Hymns of Charles Wesley* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 这两本著作。另可参笔者的道硕论文，吴永基，〈查理士卫斯理的五旬节灵性经验在其思想及践行中的角色〉(马来西亚神学院，2020)，页 11-36。

⁹ John R. Tyson, *Assist Me to Proclaim: The Life and Hymns of Charles Wesley* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 12-13。

二、从病床到户外：五旬节的灵性回转

“心里一阵奇妙的悸动”

从 1737 年秋天至 1738 年春天，查理士在重病中持续地寻找经历救恩的确据。踏入 1738 年 5 月，查理士在 11 日至 20 日，这十天所写的日记记录着他起起伏伏对“被救赎”的获赦感受。“信心”、“渴慕”、“寻求”、“相信”、“盼望”等字眼重复出现。¹⁰

5 月 17 日是一个重要的转折点。这天当查理士开始研读马丁路德的《加拉太书注释》时，他更有条理地梳理这几个月来不断思考的神学谜团。从此查理士在理性上对“因信称义”的疑虑屏障已经清除。¹¹ 以下摘录几段查理士当天的日记：¹²

“在试探中我经历到基督的能救我。”（经验）

“今天我第一次在加拉太书中路德。”（圣经）

“我惊讶我们这么快及这么透彻地从呼召我们进入基督恩典的他（路德）被移除，去跟从另一个福音。谁会相信我们的教会曾被建立在唯

¹⁰ 参查理士相关日记，S. T. Kimbrough Jr. and Kenneth G. C. Newport, ed., *The Manuscript Journal of The Reverend Charles Wesley, M. A.*, Vol. 1 (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2008), 101-105.

¹¹ 林崇智：《查理士与与约翰》，页 37。

¹² Kimbrough, ed., *The Manuscript Journal*, Vol. 1, 103-104；斜黑体为笔者所强调，括号内的字词为笔者所加。此处引文为笔者直译。除非是直接摘录中文资料，本文中全部外文资料的译文皆为笔者的翻译。

独因信称义这个重要的条款上？我震惊自己以为那是新教义，特别是我们的《三十九条信纲》和《讲道集》明确强调这点，而这知识的钥匙并没有被拿走。”（传统）

从这刻起，我竭力把这个基要真理根植在每一个来到的朋友身上：因信心得救恩；这不是一份无根据、无生命的信心，而是一份以爱而运行的信心，是一切善工和圣洁产生的必须。¹³（理性）

查理士称 1738 年 5 月 21 日¹⁴那天所发生在他身上的深沉灵性经验为“五旬节的经历”，并且在他自己的日记里以英文大写字母标记——**THE DAY OF PENTECOST**，凸显其重要性。

查理士在“盼望及期待祂（基督）来临”中醒来。¹⁵早上九点，约翰及一些朋友来访。他们离开后，查理士作了个仰望的祷告：“你是不说谎的上帝！我全然仰赖你最真实的应许。求你按照你的时间和方式成全。”之后他就在“安静和平安”中小息。

在睡梦中查理士听到有声音对他说：“我奉拿撒勒人耶稣的名叫你起来，相信，你将从所有的软弱中得医治。”查理士在日记中写道：“这些话直击我的心底。”查理士形

¹³ 这是查理士第一次明确的说“信心”是“善工与圣洁”的因，后两者是“信心”的果。这颠覆了他之前的认知。

¹⁴ 我们能从查理士这天的日记得到第一手资料，以此寻溯当天他的灵路历程；参 Kimbrough, ed., *The Manuscript Journal*, Vol. 1, 106-108。

¹⁵ 之前一天他一整天都在沮丧中，但还是凭信心等待；参其日记，Kimbrough, ed., *The Manuscript Journal*, Vol. 1, 105。

容当时他的心下沉，并且盼望确实是基督对他说话。查理士记述：“那时我感觉心里有一阵奇妙的悸动（a strange palpitation of heart）。我在害怕中说：‘我相信！我相信！’”

查理士随即与友人一起祷告、读经。¹⁶ 就在这时，查理士一直欠缺的信心的确据突然充满他：“上帝的灵与我自己的灵及魔鬼的灵打斗，直到祂驱散我不信的黑暗。我感觉自己不知道如何及何时被折服。”他打开圣经阅读，赞美道：“噢！主！我的盼望在哪里？我的盼望唯有在你里面，.....祂在我口里赐下新歌，我向主献上感谢。”查理士宣告：“我如今在平安中与上帝同在，并且在亲爱的基督里得到盼望的喜乐。”

三天后，当约翰晚上来访并向查理士述说他那有名的“雅德门街经历”后，哥哥类似的灵性经验使到查理士心中最后一丝的怀疑和惧怕都完全消失。他在那天的日记最后这么记述：“在午夜时分我把自己交托给基督；无论睡觉或醒着，我都有平安的确据。我持续地经历祂的能力去胜过一切试探。我在喜乐和惊讶中承认，祂能非常丰富地为我成就一切，超过我所求所想的。”¹⁷

“回转诗”的创作

查理士在灵性回转两天后，曾为那次“心里奇妙的悸动”创作一首圣诗，并与约翰及几位朋友在约翰经历“心中异常温暖”并宣告“我相信”的那个晚上同唱（5月24

¹⁶ 查理士的友人 John Bray 曾在之前一天（5月20日）为其诵读马太福音9章1-8节。当查理士看到 Bray 的信心和眼泪时，他在日记中说：“我坚信，透过他的信心，我必得医治。”，见 Kimbrough, ed., *The Manuscript Journal*, Vol. 1, 105。

¹⁷ Kimbrough, ed., *The Manuscript Journal*, Vol. 1, 111.

日)。¹⁸ 学者们一直不能确认该首赞美诗；传统上比较多人认为《我漂泊的灵魂应往何处》(Where Shall My Wondering Soul Begin?)就是当晚的“回转诗”。

有另外一首圣诗也被学者们列入考量，那就是华人教会熟悉的《怎能如此？》(And Can It Be, That I Should Gain Interest in The Savior's Blood)。查理士以第一人称抒发如何在罪的困锁中被基督释放的真实情感，其中的意境与他当时的经历和感受如出一辙。¹⁹

在查理士被保存下来的圣诗中，还有几首被归类为“回转诗”，比如：“Hymn for Whitsunday”、“Congratulations to a Friend, Upon Believing in Christ”、“For the Anniversary Day of One's Conversion”。²⁰ 上述最后一首写于 1739 年 5 月，为庆祝“回转”一周年而创作。

¹⁸ “九点时（早上）我开始创作一首关于我回转的圣诗。……我祈求基督在我身旁扶持我，然后完成了那首圣诗。”（1738 年 5 月 23 日），Kimbrough, ed., *The Manuscript Journal*, Vol. 1, 109。

¹⁹ John Capon 认为这首回转诗的创作灵感源自查理士经历“心里奇妙的悸动”四天前所读马丁路德的加拉太书注释，特别是加拉太书 2:20；John Capon, *John & Charles Wesley: The Preacher and the Poet* (London: Hodder and Stoughton, 1988), 116。

²⁰ 这是查理士创作中最脍炙人口的一首伟大作品，至今依然在不同语言的教会，包括华人教会中普遍传唱。它最先收录在 1740 年出版的 *Hymns and Sacred Poems* 圣诗集中，后来在 1780 年出版的 *A Collection of Hymns for the Use of the People called Methodists* 圣诗集中以另一后来更广为人知的歌名：“O For A Thousand Tongues To Sing”（《万口欢唱》）出现，但只保留了原诗第七至十节、十二至十四节，以及十七至十八节。这首“回转诗”被约翰刻意放在第一首的位置，凸显其特殊及重要性。这本圣诗集是循道运动最具代表性的圣诗集，被誉为“循道宣言”（Methodist Manifesto）。约翰在该圣诗集的序言中指出：“我们神圣信仰的重要真理，已包涵在这些诗歌中了。”此外，这首“回转诗”也被收录在一些较后重要的圣诗集中，比如：*British Methodist Hymn Book* (1904 and 1933)，以及 *The American Methodist Hymnal* (1964)；参 John Lawson, “The Conversion of the Wesley's: 1738 Reconsidered,” *Asbury Theological Journal* 43 (1988): 7-44, 此处 34-35。

即使至今我们还不能准确地为上述提及的数首“回转诗”确认创作日期，但它们的创作、以及后来在循道会社中被传唱、出版及流传，明确地指出查理士持续地回望他的“五旬节灵性经验”是一个生命中深具意义的转捩点。那是他一直渴慕得着信心的真实确据。Tyson 正确地指出：

“查理士思想中的经验部分，是他用以破除宗教中的不确定性和怀疑的一个真实途径。”²¹

三、从根植到外显：神学的建构与践行

查理士建构神学的进路：大电缆的形成

查理士在经历了他的“五旬节灵性经验”后开始大量创作圣诗和诗词，圣经就是他创作的素材。查理士一生创作的作品差不多把圣经中的每一个重点和基督徒的经历都包含在内了。²² J. Ernest Rattenbury 这样评论：“一个有技巧的人若遗失了圣经，他可以在查理士的圣诗中，将大部分经文的撮要找回来。”²³ Frank Baker 则强调：“他（查理士）的诗词是一块巨大的海绵，饱和地吸收了圣经经文、圣经明喻、圣经隐喻、圣经故事、圣经信息。”²⁴

²¹ John R. Tyson, “Charles Wesley and the Language of Evangelical Experience: The Poetical Hermeneutic Revisited,” *The Asbury Journal* 61 (2006): 25-46, here 32.

²² 林崇智：《查理士与与约翰》，77。

²³ J. Ernest Rattenbury, *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns* (London: The Epworth Press, 1941), 48.

²⁴ Frank Baker, *Representative Verse of Charles Wesley* (Nashville: Abingdon Press, 1962), xxv。

查理士以他的圣诗和诗词阐释圣经以及传递圣经信息。圣经的语言、比喻、人物的讲论、事件、地点和故事等元素几乎随处可见地充盈在查理士近九千首诗词的创作中。²⁵

教会传统中的信经和礼文也在查理士的神学表达中占了相当明显的比重。他常在他的诗词、讲章、日记和信件中引用及阐释英国国教的《公祷书》(Book of Common Prayer)、《讲道集》(Homilies)、《三十九条信纲》(Thirty Nine Articles) 等教会文献。此外，启应祷文、颂歌、祷文、信经以及初期教会教父作品的踪迹也频密出现。

Kenneth G. C. Newport 详细研究了被保存下来的查理士全部讲章后如此宣称：“查理士在神学历史处境中有其重要性（从英国国教和循道宗的角度），因为他尝试把圣经文本以及他认为是权威的教会传统放在一起，然后把自己

²⁵ Baker 是近代首位系统性研究查理士的圣诗与诗词的学者。据他的统计，查理士一生共创作了约 8900 首诗（约 27000 节，180000 行）；这意味着查理士在五十年间，每天平均创写约十行诗词。即使后来因着约翰把圣诗定义为：“主要为宗教性内容的抒情诗”，而使到查理士几百首不含宗教性内容的诗词不被列入这个组别，Baker 还是自信地认为，根据可被查证的证据，查理士一生创作了约六千至七千首圣诗，参 Baker, *The Representative Verse of Charles Wesley*, 5-6, 89。

查理士就圣经人物创写长篇的诗词，比如《迦南妇人》(The Woman of Canaan)，共 9 段，72 行；《好撒玛利亚人》(The Good Samaritan)，共 11 段，88 行；《毕士大池》(The Pool of Bethesda)，共 11 段，88 行；《征服耶利哥城》(The Taking of Jericho)，共 18 段，144 行；全诗分别参 John R. Tyson, *Charles Wesley: A Reader* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 210-211, 160-162, 201-203, 204-207。同时为诗篇撰写了不计其数的释义。查理士于 1762 年出版了 *Short Hymns on Select Passage of the Holy Scriptures* 圣诗集；这两册圣诗集兼具灵修与圣经释义功能，是英语世界中其中一部最大的诗歌式释义宗教文学作品。在这部巨著中，第一册收录了有关旧约的 1160 首圣诗；第二册的圣诗中，旧约有 318 首，新约则是 871 首。两册合共收录了 2349 首作品，内容涵盖圣经全部六十六卷书，参 S. T. Kimbrough, Jr., *The Lyrical Theology of Charles Wesley: A Reader* (Cambridge: Lutterworth Press, 2014), 45-46, 61。再加上随后陆续出版的五册有关福音书与使徒行传的圣诗集，都强有力地说明查理士的创作完全建立在圣经上，与圣经紧密融合。

的经验灌输进这些原始素材。”²⁶当然，在尝试糅合圣经、传统和经验的过程中，查理士肯定运用了他在学习生涯中（尤其在牛津大学时期）所接受的严谨理性思考训练。²⁷

以下用查理士其中一首“回转诗”为例说明。

“For the Anniversary Day of One’s Conversion”是查理士为纪念自己的“五旬节灵性经验”一周年而创作。²⁸我们藉着分析其诗体结构，一窥查理士怎样把自己的灵性经验，透过理性的反思（经过一年如火如荼的事工开展），与圣经和传统糅合，然后藉着诗句把对信仰的体会有力地表达出来：²⁹

第一节：第一个颂赞

1 荣耀、赞美和慈爱归于上帝，
永远到永远，
藉着下面与上面的圣徒，
地上与天上的教会。

²⁶ Kenneth G. C. Newport, “Charles Wesley’s Experience of Salvation: The Evidence of the Sermon Corpus,” *Proceeding of The Charles Wesley Society* 6 (July 2000): 15-30, here 20.

²⁷ 比如逻辑学、修辞学等。查理士与圣社会员也大量阅读原文圣经、古典希罗文学以及东、西方教父著作。

²⁸ 参上文及注脚 21。

²⁹ 结构分析主要参 Tore Meistad, “The Missiology of Charles Wesley and Its Links to the Eastern Church,” in *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, edited by S. T. Kimbrough, Jr., (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2002), 205-231, here 214-218；但作者不知何因独漏第十七节。全诗原文见 John R. Tyson. *Charles Wesley: A Reader* (Oxford University Press, 2000), 108-109，此处中文为笔者直译。

整首“回转诗”以颂赞开始，并带着“宇宙性”的视野和背景。对救恩的体认很自然地导引圣徒对上帝的荣耀表达全智、全心、全灵的称颂。这样的颂赞（doxology）带有浓厚的《公祷书》里“Glory in excelsis Deo”片段中的崇拜用语和意境。

第二节至第六节：描述其“五旬节灵性经验”

2 在今天这个欢喜的日子，
那公义的荣耀太阳升起；
照耀在我蒙昧无知的灵魂上，
并以安息充满它。

“今天”肯定是指到 1738 年 5 月 21 日的“五旬节”。查理士以从黑暗转入光明形容他第一次经历得着信心的确据的灵程，并在当中得享渴望已久的心灵真正的安息。

3 律法的冲突瞬间消失，
我从此停止悲苦。
我从此开始活出第二个、
真实的、有活力的生命。

“律法”这个改革神学中的典型概念在这里出现。查理士描述从律法中被释放，以及获得新生的属灵地位的转变。这里明显与罗马书 3 章 21 节及约翰福音 3 章 16 节有关联。查理士在这节歌词以保罗的“新创造”的神学思想富化《公祷书》里“Great Litany”的祷词内容。他从自身深

切体会的灵性经验中欣然宣告从罪/律法中得释放，同时强调一个“新造的我”。³⁰

4

我的心第一次相信，
在神圣的信心中相信，
在所领受的圣灵能力中
呼叫：“我的救主”。

查理士在这节歌词再次强调其“五旬节经验”是一个深沉的个人信心体认，并在罗马书8章14-16节的亮光中经历圣灵的能力。

5 我感觉到我主救赎的宝血
施行在我灵魂深处；
我，祂——上帝的儿子爱我，
为我，为我，祂死。

6 我寻找，
得知祂的应许是真实的，
我确定；
当写在我的心中时，我知道，
我的宽恕已在天堂被通过。

在罗马书五章8节及18节的背景中，查理士描述基督的死与他个人的关系。查理士接着强调他从当中得着确据。那是一个亲密的个人经验，而不是一种知识上的认知现象。第六节充满罗马书八章16节的意境。

³⁰ 参 Kimbrough, *The Lyrical Theology of Charles Wesley*, 80。

第七节：第二个颂赞

7

噢，万口欢唱，
颂扬我伟大的救赎主，
我上帝我王的荣耀，
祂恩典的凯旋。

经历了救赎的确据后，查理士在这里运用了诗篇一百十九篇 172 节（舌头）以及一百四十五篇 1 节（我的上帝、我的王）的用语颂赞上帝。他采用“万口”的图像，不但藉此展现这颂赞是宇宙性的，更带有使徒行传二章 3 节中圣灵降临的意味。这让我们看到“普世救赎”（Universal Redemption）的神学立足点，同时强调了圣灵与宣教的密切联系。这里再次凸显《公祷书》的颂贊用语。

第八节和第九节：高呼宣讲的心志

8

我的恩主、我的上帝，
扶助我去宣告，
在全地上传扬
你尊贵的名。

9

耶稣！胜过我们的惧怕，
终结我们的忧伤的名；
这音乐在罪人的耳中，
这生命、健康和平安。

查理士在这两节歌词里强烈表达要奉主耶稣的名去传扬他亲尝过的救恩。这个决心反映在他的践行中。

第十节至第十二节：救恩神学性的阐述

10 祂粉碎罪恶的权势

 祂释放囚犯；
 祂的血能将最污秽的洗净，
 祂的血为我而流。

11 祂说话，听祂的声音，

 死人领受新生命，
 那悲伤、破碎的心欢欣，
 那卑微的穷人相信。

这两节歌词的圣经场景是希伯来先知预言以色列人从被掳中得释放，而弥赛亚的应许已经实现在耶稣身上。这里明显是引用以赛亚书六十一章 1-2 节（路 4:16-21）及一章 18 节的经文含义。与此同时，查理士强调救恩不只是移除罪疚而已，更是粉碎罪恶的权势。

12 听祂，你们耳聋的人。

 赞美祂，你们愚拙的人，
 使用你解开的舌头；
 你们瞎眼的人，看哪，
 你的救主到来，
 你们瘸腿的人，
 为欢欣跳跃吧！

救恩带来医治（肉体与属灵）。查理士以这样的信念开展牧养关顾事工。

第十三节至第十六节：宣教信息的阐述

13 你们万国阿，仰望祂！
你们坠落的万族阿，
仰望你们的上帝！
看哪，单单透过信心
被拯救，
被恩典称义。

14 看，你所有的罪愆
已放在耶稣身上：
上帝的羔羊被宰杀，
为了每一个人的灵魂，
祂的灵魂被献上为祭物。

“普世救赎”再次被强调；救恩是为每一个人预备，而罪人可以透过上帝的恩典和信心白白而得（赛 45:22；弗 2:8）。第 13 节中“因信称义”的宣告与《三十九条信纲》的第 11 条“Of the Justification of Man”呼应。第十四节里“羔羊”的图像明显取自于约翰福音一章 29 节，启示录五章 6 节，对比以赛亚书五十三章 6 节。

15 妓女、税吏和盗贼
在凯旋中加入！
罪人相信就必得救，
即使如我这般罪大恶极。

16 杀人者以及你们
全部地狱之子，
你们情欲与骄傲之子，

相信救主为你们而死，
主为我而死。

本该进入地狱的各种罪人，只要他们凭信心相信，没有一个会被排除在救恩的门外。查理士再一次强调：基督为所有人而死！

第十七节：最后的呼吁

17 从罪疚的沉睡中苏醒吧，
基督将赐你亮光，
将你所有的罪驱赶到深处，
将埃提阿伯（Ethiop）洗白。

在即将结尾之际，查理士引用弥迦书七章 18-19 节的宣告以及使徒行传八章 27-39 节的处境（救恩从犹太人临到一位埃提阿伯的黑人太监），一方面寓意基督救赎的宝血能将“黑”（最大的罪）洗白，一方面强调“普世救赎”，以此呼吁世人悔改。

第十八节：结论

18 与我——你的领者同行，
你将会晓得，
将感觉你的罪被赦免，
在地上预尝你的天堂，
得知那爱就是天堂。

查理士以自身的经历印证，在被赦免和被称义后，我们将在成圣的旅程中预尝天上的甘美。

我们能从这共七十二行歌词的赞美诗中清楚看到查理士怎样在反思其个人灵性经验的同时，将圣经、教会传统和理性糅合在其中。整首赞美诗处处显露圣经经文的背景与含义。此外，两次的颂赞（第一节和第七节）都带着宇宙性的眼光与胸怀宣告了大公教会传统中对三一真神的敬拜。在阐释自己的“五旬节经验”时，查理士多处引用罗马书这本被改教家腓利墨兰顿（Philip Melanchthon）称为“所有基督教教义的大纲和宝库”的书信里的意境。³¹若回顾查理士在“感觉心中一阵奇妙的悸动”的四天前，他曾从马丁路德的加拉太书注释中得着启迪的历史背因，³²能够肯定他曾在改革宗传统中反复思考和验证，最后从中印证自己得着信心确据的经验。³³

³¹ 德席尔瓦（David A. DeSilva），《21世纪基督教新约导论》，纪荣智、李望远译（新北市：校园书房，2013），页 673。墨兰顿是马丁路德的同工，为宗教改革时期一位伟大的神学家。著名的奥斯堡信条（Augsburg Confession）就是墨兰顿在与被囚的路德商议后写下。该信条为路德宗立场详尽的官方文件，主要重点就是论述“因信称义”。此外，墨兰顿也著有《教义要点》（*Loci Communes, rerum Theologicarum*），内中论“因信称义”的篇章可参“墨兰顿论因信称义”，《基督教神学原典菁华》（麦葛福编；中译；台北：校园，1998），页 296-298。另参比尔奥斯丁（Bill R. Austin）：《基督教发展史》（中译；香港：种子，1991），页 261-262, 267-268。

³² 在当天（1738年5月17日），他在日记写下“我第一次在加拉太书中看见路德”、“教会曾被建立在唯独因信称义这个重要的条款”、并且强调“因信心得救恩”是基要真理，见 Charles Wesley, *The Journal of the Rev. Charles Wesley*, (London: Legare Street Press, 2023), 142-143。

³³ 因为是诗句的文学体裁，所以我们很难在上述“回转诗”看到查理士一字不漏地直接引用教会传统的素材，但 J. R. Watson 为此释疑，他解释道：“查理士的赞美诗的重要性和创作元素是他使用圣经或《公祷书》（笔者认为对于其他素材如《讲道集》和《三十九条信纲》也是如此）的熟悉段落或思想，经过转化，以一个‘去熟悉化’（defamiliarizes）或赋予它崭新和意料之外的含义的方式使用。因此，它不是直接重复或占用那些重要的片语，而是适切地扩展其中的含义。”，见 J. R. Watson, “Charles Wesley’s Hymns and the Book of Common

自第二次的颂赞后（第七节），查理士的属灵视野迅速从个人层面外延至普世层面。他自身对救赎的真实体认赋予他极强烈的向他人宣讲的动力。他阐述了救恩的内容与果效，也多次强调“普世救赎”。在宣告罪的权势已被粉碎后，他深觉必须将救恩带来的医治实现在人群中。这是他在牧养关顾的践行中的信念。

查理士最后的呼吁和结论其实可被看为是他所建构其神学“大电缆”的“浓缩”表白——一份带着外展行动力的生命表白，同时邀请其他人跟随他的脚步领受上帝的恩典。

查理士就是这样以圣经和教会传统为素材，再运用理性的反思把自己的经验糅合其中，建构一个可以在有敌意的十八世纪大环境（针对循道运动）中存留并有深远影响力神学。³⁴

结论

查理士自牛津圣社时期开始追求灵性的更新与成长。他令人沮丧的美洲之行引发了健康和信心的双重危机。经过“五旬节灵性经验”的洗礼以及“后五旬节”的后续发

Prayer,” in *Thomas Cranmer: Essays in Commemoration of the 500th Anniversary of His Birth*, edited by Margot Johnson (Durham NC: Turnstone Ventures, 1990), 206.

Robin A. Leaver 也指出查理士对《公祷书》的引用不只是摘录，更多的是经过神学思考后，将《公祷书》中的图像“再创新”（recreation），然后以赞美诗形式表达。从中我们可以看见，查理士不单止有意识到英国国教的崇拜集内容，他更能吸取当中的思想和图像以构塑其创作，见 Robin A. Leaver, “Charles Wesley And Anglicanism,” in *Charles Wesley: Poet and Theologian*, edited by Kimbrough, S. T. Jr., (Nashville: Kingswood Books, 1992), 157-175, here 167。

³⁴ 参 Kenneth G. C. Newport, ed., *The Sermons of Charles Wesley: A Critical Edition with Introduction and Notes* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 49. 括弧内的字句为笔者所加；斜黑体为笔者强调。

展，无论从个人反思或从与他人的互动中，一条结合圣经、传统、理性和经验的“大电缆”渐渐成形，主导着他日后思想和践行。Newport 同时提及由这条“大电缆”提供源源不绝能量的两大“发光体”，³⁵ 即查理士的讲道信息与圣诗：

查理士是一位出色的圣经阐释者及一位神学家。他能把各种形式和混合的文本、传统、理性以及经验建构成他自己的论证。这些论证不但能带到教授和神职人员中，也能向矿工或磨坊工人宣讲。……正如在他的时代深具影响力，他透过圣诗，依然影响今天的人。这不只限于“循道主义的发展”这个明显的个案，而远较广阔的是在整个基督教传统，包括新教和天主教。³⁶

在循道运动中，查理士充分运用这两大发光体在不同服事中留下清晰的烙印。在当时的社会性向度，查理斯的讲道信息和圣诗同时向上层和基层群体发出呼召；在历史线向度，他的生命因经历上帝而散发耀眼的光芒，不但搅动了十八世纪的英国，其带起的涟漪一直离心地向外扩散，久久不息。

在本文最后的部分，引用查理士于 1760 年五旬节当天写给太太 Sarah Gwynne 的信能够为我们作很好的总结。这

³⁵ “发光体”为笔者用语。

³⁶ Newport, ed., *The Sermons of Charles Wesley*, 69-70. 引文为笔者直译，斜黑体为笔者所强调。

封家信写于他 1738 年那次 “心里奇妙的悸动” 灵性经验的二十二年后。信中如此充满激情地写道：

我最亲爱的撒拉：

我曾把这个日子称为我回转的纪念日。在二十二年前的今天，我认为我获得了第一颗信心。但如果我现在没有圣灵，那又有什么用呢？“我确认主长久的受苦就是救恩的因由”，并且欣然相信他让我活至现在是为了善，而不是恶。³⁷

笔者赞同金振斗对此信的评论。金氏正确的指出，查理士在信中透露非常重视自己的“回转日”的原因，同时也进一步说明那次“五旬节的灵性经验”对自己有何意义。从信中字里行间可见，查理士并没有停留在过去的“回转”经验，而是从中持续祈求圣灵的带领，全心靠着圣灵在生活上竭尽所能地实践圣洁和行善。换言之，查理士虽然已经拥有“救赎的信心”，但仍然向着完全、善行和成圣的目标前进。³⁸

³⁷ 原文参 Frank Baker, *Charles Wesley as Revealed by His Letters* (Wipf and Stock, 2017), 33.，或 John R. Tyson. *Charles Wesley: A Reader* (Oxford University Press, 2000), 110。

³⁸ 金振斗，《查尔斯·卫斯理的生平及诗作：依然爱慕》，许仁策译（高雄市：圣光神学院出版社，2017），页 73。

参考书目

吴永基。〈查理士卫斯理的五旬节灵性经验在其思想及践行中的角色〉马来西亚神学院，2020。

林崇智。《查理士与约翰》。香港：香港基督教循道卫理联合教会文字事工委员会，2007。

金振斗。《查尔斯·卫斯理的生平及诗作：依然爱慕》。许仁策译。高雄市：圣光神学院出版社，2017。

德席尔瓦（David A. Desilva）。《21世纪基督教新约导论》。纪荣智、李望远译。新北市：校园书房，2013。

Baker, Frank. *Charles Wesley as Revealed by His Letters*. Oregon: Wipf and Stock, 2017.

Baker, Frank. *The Representative Verse of Charles Wesley*. Nashville: Abingdon Press, 1962.

Best, Gary M. *Charles Wesley: A biography*. Peterborough: Epworth, 2006.

Capon, John. *John & Charles Wesley: The Preacher and the Poet*. London: Hodder and Stoughton, 1988.

Crutcher, Timothy J. *The Crucible of Life: The Role of Experience in John Wesley's Theological Method*. Lexington, KY: Emeth Press, 2010.

John R. Tyson, *Assist Me to Proclaim: The Life and Hymns of Charles Wesley*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

- Kimbrough, S. T. Jr. and Newport, Kenneth G. C., ed. *The Manuscript Journal of The Reverend Charles Wesley*, M. A., 2vols. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2008.
- Kimbrough, S. T. Jr. *The Lyrical Theology of Charles Wesley: A Reader* Cambridge: Lutterworth Press, 2014.
- Lawson, John Lawson. “The Conversion of the Wesley’s: 1738 Reconsidered,” *Asbury Theological Journal* 43 (1988): 7-44.
- Leaver, Robin A. “Charles Wesley And Anglicanism,” in *Charles Wesley: Poet and Theologian*, edited by Kimbrough, S. T. Jr. Nashville: Kingswood Books, 1992.
- Newport, Kenneth G. C. and Wesley, Charles. *The Sermons of Charles Wesley: A Critical Edition with Introduction and Notes*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Rattenbury, J. Ernest. *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley’s Hymns*. London: The Epworth Press, 1941.
- Tyson, John R. “Charles Wesley and the Language of Evangelical Experience: The Poetical Hermeneutic Revisited,” *The Asbury Journal* 61 (2006): 25-46.
- Tyson, John R. *Charles Wesley: A Reader*. Oxford University Press, 2000.

Watson, J.R. “Charles Wesley’s Hymns and the Book of Common Prayer,” in *Thomas Cranmer: Essays in Commemoration of the 500th Anniversary of His Birth*, edited by Margot Johnson. Durham NC: Turnstone Ventures, 1990.

Wesley, Charles. *The Journal of the Rev. Charles Wesley*. London: Legare Street Press, 2023.

书评

《圣经戏剧：找寻我们在圣经故事中的角色》



克雷格·G.巴肖罗缪 (Craig G. Bartholomew)

迈克·W.戈欣 (Michael W. Goheen) 合著

译者：张杰克等

上海：同济大学出版社，2012，235 页

评阅者：杨蕙菱

毕业于台湾建国科技大学国际企业管理系。曾于福音媒体机构事奉，多年积极参与服事青少年，并涉略媒体、营商、宣教等。在读马浸神道学硕士。热衷于咖啡品鉴和艺术，目前开创咖啡福音事工。未来致力全方位牧养青少年，从神学教育到信仰实践，迎接 21 世纪基督信仰新挑战。

《圣经戏剧 - 找寻我们再圣经故事中的角色》是两位美国学者，克雷格·G. 巴肖罗缪（Craig G. Bartholomew）及迈克·W. 戈欣（Michael W. Goheen）于 2004 年出版的著作，尔后于 2012 年由同济大学出版社出版中文翻译本。叙事体裁之重大意义的重新发现，是在圣经诠释领域中重要的洞悉之一。此书不仅为读者展现出圣经的全景，更是为研究圣经叙事体裁提供了很好的入门书籍。

本书在开始进入内容前便清楚交代了写作的手法和阅读的方式，同时也说明片段式的读经可能将圣经误用成寻找人生答案的字典，而不是引导生命的说明书，缺乏连贯和主题性。整体性的来理解圣经才能避免将圣经套入正在形塑我们的文化的其他故事中，无法正确理解其中正确的含义。

“契约”和“天国”组织起圣经大故事的主轴，彰显上帝是君临一切的大君王，人们生活于祂的统治下。书中以圣经故事为写作手法，将其编成六幕剧，“神的国度”是故事的主旨。旧约占据了前三幕的戏份，分别为「创世：上帝建立祂的国度」、「人的堕落：国度里的叛逆」和「救赎的开始：君王拣选以色列」。而第三幕中又分为「王的子民」和「一块赐予祂子民的地」两场戏。作者还安排了「两约之间的过渡时期」成了一个幕间戏份，为接下来本剧的高潮第四幕做铺垫，那就是「王的到来：救赎的完成」。然后就是第五幕的「传播王者的消息：教会的使命」和「王的归来：圆满救赎」。

本书有别于其他释经书，单以圣经不同书卷来分章分段，而是以流线型的写作方式致力让读者看见圣经的整体性，并从中发现贯穿性的故事情节和神从一而终的创世目的。

《圣经戏剧》是一本易读易懂的释经书，不过却以有别于一般的释经手法写作。笔者认为以圣经大故事的方式对新旧约圣经进行解析在华人神学学术界中是较为新颖的方式，却恰好带来了新的视野和冲击，揭开了过去常有将圣经分块、分段、分开解读下所无法看见的盲点，甚至解决了不慎断章取义的问题。作者以戏剧的方式解析圣经中的叙事成分，得以清楚看见故事的骨干和贯穿了整本圣经的细节，这样的解析推翻了过往新旧约断层的认知，直接否定了旧约是过去式的说法。若没有神在创世就定下的创世目的成为亘古不变的定律，又如何明白神直至今日对受造物不曾改变的心意。作者不断地以过去和当下所发生的事件之间的互涉对比手法，点出圣经中许多具有反差性的事件，来带出上帝话语的震撼性。例如创世记固然存在着许多古近东的神话内容，但上帝却以超越性的手法改编这些故事，既要以人明白的方式教导人，也要让人看见耶和华不是其一而是独一；上帝将犯罪的亚当夏娃逐出伊甸园，却给了他们象征继承权的衣服遮羞，借此表明神并没有完全放弃人；巴别塔事件中人类想办法为自己争取的安全感、财富和权利等，却因得罪神而一无所获，神却在拣选顺服的亚伯拉罕时把一切都白白赐给了他。作者将贯穿式的对比和互涉在本书中发挥的淋漓尽致，让读者深深地体会到圣经的一体性，是不可轻易断章理解的。

然而，为了顺着戏剧和故事的方式推进内容，笔者认为作者因此无法细论一些圣经中刁钻的议题，例如迦南人灭族事件、以斯拉要求通婚夫妻分开的伦理课题等等。若

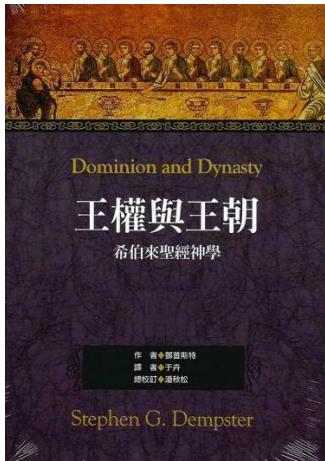
需要更为深入的神学研究，则必须要借助于额外的书籍进行阅读和探讨。不过，本书作者仍在书中提供了一些思路成为亮光，供读者寻找延伸阅读的方向。

《圣经戏剧》是笔者所接触第一本以圣经大故事的宏观角度来书写的释经书。其中所使用的互涉和对比手法让整本圣经的内容密不可分，仿佛漏读了哪一部分都可能错过上帝埋藏在经文中的宝藏。所有的细节环环相扣，并且最为令人惊叹的是其中的内容可以超越时空的互相呼应，道出隐藏其中神的心意。更难能可贵的是，作者以浅显易懂的手法撰写，却有效的引发读者的深思。其中最为笔者惊叹的得着，正是书中作者以幕间的方式为两约之间写下的内容。

此前，纵然笔者明白法利赛人控告耶稣的原因以及其全过程，但却不像在阅读本书后，意外的得以清楚进入双方当下各自处境中，深刻体会到其中的张力。书中作者刻画了被掳时期以色列人的失意和痛苦。其中许多人积极寻找神不实行拯救的原因，希望能摆脱被掳的现况。直到以色列人迎来了他们以为神终于行动，在波斯帝国的政权下被释放归回圣地，却发现多年后仍然无法脱离被异国势力统治的命运，以实现上帝应许先祖亚伯拉罕成为大国的光景。于是部分犹太人开始更努力的寻找原因，并将其归咎犹太人没有严格遵守摩西律法的身上，于是延伸发展出了更严苛的实践律法的方法，致力让全以色列民恢复合神心意的样子，期待上帝应许成就，也就是后来在新约圣经中看到法利赛人的模式。然而，正当他们以为找到了合神心意的方式并一步步迈进神成就应许的时候，上帝一如既往的安排了翻转性的情节。透过耶稣成为弥赛亚的方式悄悄的来到以色列人当中，为相信的人成就应许，施行拯救。然而这却和以色列人所认知的大相庭径。除了认为弥赛亚

应是带领他们实现地上实体国家的领袖，耶稣并不符合条件之外，更不允许任何人冒充弥赛亚来破坏律法，耽误神的成就应许的工作。以色列人当下浑然不知，他们以遵守律法所期待的拯救结果，已经以耶稣基督的方式来到了他们中间，最后也被他们亲手钉在了十字架上。这时候再来续读路加福音二十三章 34 节就变得何等的痛彻心扉：父啊，赦免他们！因为他们不知道自己在做什么。

《王权与王朝：希伯来圣经神学》



邓普斯特 (Stephen G. Dempster) 著
译者：于卉
美国：麦种传道会，2021，348 页

评阅者：高兴

马浸神道学硕士。现修读本院神学硕士课程，主修圣经神学。

本书作者邓普斯特 (Stephen G. Dempster) 是现任加拿大克兰德尔大学 (Crandall University in Moncton, New Brunswick) 宗教研究教授。他是圣经神学界的一个重要的学者，以正典进路和文学进路帮助教会以新的、宏观的角度来理解旧约圣经。本书则是他从希伯来圣经正典形式诠释旧约的一本重要的著作。

希伯来圣经是“一本书，或是一个杂物袋？”作者一开始就提出这个有趣、形象且画面感十足的问题。不同的答案引发不同的诠释结果、神学议题和信仰立场。作者通过和不同时代、不同立场的研究者对话，指出希伯来圣经采取整体性的文学语境，是一份具有“开头、主体和结尾的完整文本”。这份完整文本，通过总体设计过的“镜头”——为其中所有个别文本提供了统一文学语境，并在总体框架中，提供了演变、多样性和发展的空间，而且此框架内的各个部分（个别文本）都可与文学整体关联起来。因此，希伯来圣经是一部完整的书，而不是一个杂物袋。

有感于过去采用对希伯来圣经局部和细节研究策略导致“见树不见林”的局限，作者尝试采纳更宏观的研究策略，即对文本整体结构和聚焦的主题研究解释，从中找出希伯来圣经的概要轮廓。而本书就是这些研究结果的集成之作。作者指出希伯来圣经“不是一连串随意编排的文本，而是具有可辨识结构的整体文本”。其中，“家谱和土地（地理）”的是希伯来圣经大故事的情节主线，“王权和王朝”是两大主题，“创造主和受造人类之间的关系”

是驱动的发动机，“创世记和历代志”是遥相呼应的边界和轮廓挡板。

本书的目录、结构和研究内容的铺陈是一个不断呼应“王权与王朝”论述体系。在导论中，作者抛出问题“一本书，或是一个杂物袋？”引发读者对希伯来圣经乃至整本圣经（包括新旧约全书）整体性的思考和对话。在结论时，作者用“预表论和新约圣经的反思（反照）”呼应导论，指明两约一体互为预表和实体。而在导论和结论之间，作者按照较多被接纳的希伯来圣经结构和次序（非现代圣经旧约的结构和次序），将创世记到列王纪归纳为“失落的王权—叙事体故事主线的开始和继续”；将耶利米书和十二先知书以及圣卷归纳为“回顾与展望—故事主线的暂停和诗歌体注释的继续”；将但以理书到历代志归纳为“诗歌体注释的结束和叙事体故事主线的重续”。这个论述体系帮助读者聚焦主题，整体性的理解希伯来圣经，理解作者的研究策略和方法。

本书作为“圣经神学新研”系列专著中的一本，其目的在于通过研究者的视野，尝试帮助在思考中的基督徒更好地了解圣经，不仅教导和造就基督徒，并通过和当下其他作品的交流，为其他研究者指出前路，提示进一步的研究方向。

作者结合“正典进路”和“文学进路”，在确定正典的启示性、可靠性和权威性的基础上，以文学叙事、文本结构和文学修辞的研究方法进行圣经神学研究，无疑是可贵的、有启发性的。第一章“研究旧约神学的文学进路”，不仅回答了导论提出的问题，也为接下来的研究奠定了基础。中间部分以“叙事体故事主线”为中心，按照希伯来圣经次序，通过文学分析、结构研究、主线归纳推展开来，

将“正典进路”和“文学进路”揉合为“以家谱和土地为主线，以王权和王朝为主题”的整体叙事。从研究方法的创新角度来看，已经达到了其提示读者未来研究方向的写作目的。

在研究方法上，作者指出“现代主义—彻底客观”和“后现代主义—彻底主观”是两种对立且错误的认识方法论，两者应当聆听对方的意见，尽力达致一种忠于文本类型和结构的合宜读法。这段论述帮助读者反思自身的立场和方法，带来意外之喜。

作者主张希伯来圣经的诸文本惊人多样性被置于一个广阔的叙事框架之内。此框架提供了包罗万象的文学和历史语境，而许多较短的文本一起促成这一较大的文本框架，并在其中找到它们各自的意义和价值。为了说明这一点，作者在第 27 页和 316 页，用两个涵盖广阔叙事的图表来说明不仅希伯来圣经可以在一个较大的文本框架中研究阅读，整本圣经正典新旧两约都可以在对称的、呼应的、一体的文本框架中研究阅读。这个主张无疑为读者和研究者提供了新的视野、角度和进路。结合前述正确的办法论，又可以将研究进行规范。

作者也采取一致的写作策略。在关于希伯来圣经叙事主线的研究，每一章采用基本相同的研究结构，即每一卷书的要义概括、关键词，以及对“家谱和土地”主线的呼应。这种研究结构清晰、简洁，让读者信服。作为希伯来圣经研究专家，作者在细节上的把握和研究深度令人佩服。比如书中以利家族的失败和扫罗的失败相呼应，哈拿的赞歌和大卫祷告的呼应，让读者有醍醐灌顶恍然大悟的感觉；而“仆倒的大衮”映照“仆倒的歌利亚”更叫人拍案称赞。

当然本书还存在一些不足和限制。首先，作者十分显明的、肯定的基督教信仰立场和背景，容易引发非基督徒学者和读者对其研究客观性的质疑。

其次，作者预设“家谱和土地”为主线，“王权和王朝”为主题，“神人关系”为驱动。因此，本书中的一些释经内容对处境考量和原文准确性的把握略显不足。比如，本书 217 页，第六章中关于“建立和栽植”两个动词的解释，作者认为此处呼应“王权和王朝”主题，阿摩司书九章“重建大卫倒塌的家”可能是指在一位大卫家统治者之下恢复分裂的王国。这里存在两方面不足。第一、使用“可能”一词显示作者对这个释义也不确定；第二、“建立和栽植”两个动词在阿摩司书中的宾语是“他们”，即以色列人，而不是大卫的王权和王朝。

再者，作者结合圣经神学的“正典进路”和“文学进路”，引入主线、主题、发动机、挡板等概念。这么多的概念，分散了作者研究的深度，分散了读者的注意力，使得本书变得略为松散。而两条进路本身具有一定的不相容性，让作者的论述出现矛盾。如第 209 页，按文学进路作者赞同“约雅斤的遭遇代表盼望”，而在第 220 页，按正典进路作者说“约雅斤被称为必不亨通之人，他的后嗣不坐在大卫宝座上”。两相对照，不禁生疑这犯罪而不悔改被弃绝断子绝孙的人，何谈盼望！

这样看来，通过多个概念将圣经整合的做法，容易产生预期之外的负面影响。比如，可能将整本圣经变作一团混合物，忽略了对具体叙事、历史、文化、人物、处境的辨识。就像新闻报道地震灾害中的伤亡人数，每个数字背后的带来家庭个人的辛酸离合被忽略了；或者这些概念

会限制圣经启示的活泼和多样性研究，导致信仰和神学思想的僵化，反而让读者产生不必要的极端认知。

虽有微瑕，但是本书无论文字和内容活泼有趣，可读性强，其所展示的圣经神学研究新方法和研究结论，也给神学研究者、神学生、乐意更多认识圣经整体叙事的读者们，提供了有益的研究启发和完整文学叙事。本书值得细细读，慢慢读，一再读。正如本书作者所做的示范，要找到合宜的镜头，必须借着不断接触文本：一读再读，在宏大的、整体的叙事框架里一读再读。