

神学文集

2023年1月 Vol.9

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. 9

二零二四年一月

顾问： 王美鍾

主编： 黄义信

助理编辑： 罗立吉 黃琪珺

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/黃义信

v

专题文章

黃义信	希腊文对神学生的必要性	3
李沐语	从彼得前书看妻子顺服丈夫的品行	13
唐华德	彼得前书三章 13 节至四章 11 节的终末思想	27
苏慧恩	彼得前书一章 13 节至二章 3 节与法利赛人 的好行为	47
汉娜	差传教会的角色与实践	63
莘灵	敢于差派：挖掘东亚教会的隐性资源	85

书评

郑言	《神的主权》	105
黃琪珺	《福音书与耶稣生平》	111
陈美盛	《耶稣的读心术 ——路加福音的心理叙事神学》	117

序：神学反思对教会的重要性

几年前，我与当时所在城市的一些教会领袖一起开会。这些领袖各以不同的方式向自己的圈子传福音，而那次会议的目的是寻求一些我们能共同合作的策略。会议中我们被分配到不同的桌子，每张桌子有六个人，而和我同桌的其中四位，他们当时正在攻读哲学博士。即便我们当中的多数都愿意投入大量金钱和时间在学术研究上，但其中一个弟兄竟然直接说：“我传福音是不需要到神学院接受装备的！”

我们需要反思：这位弟兄的话是对的吗？教会需要神学院吗？教会领袖需要更严谨的神学培训吗？来自中国的张三牧师有一个很有意思的回应，他认为对于中国的基督徒来说，最大的苦难和逼迫就是糟糕的神学。他这么写到：

“教会没有充足的神学教育、没有充足培训的牧师或神学家、甚或是对今日不符圣经的意识形态提出警告的书籍”。

1

一间健康的教会需要有健康的领袖，就是那些有坚实神学基础的领袖。神学教育是必须的，它不只是提供学生答案，更是要建立学生的能力，以便能回应自己处境中的疑难杂症。在神学培训中，学生被训练去回答所有他们面对的神学难题。有这种能力特别重要，因为我们被呼召以神学角度思考，以神学角度观看这个世界和其中的一切。

¹ Zhang San, “My Life as a Christian Under a Communist Regime,” TGC, Accessed 31 July 2021.

同样，学术界存在的目的无非是要帮助教会和教会领袖，能对复杂的问题有深切的思想和睿智。教会领袖对圣经真理和神学更透彻的理解，绝对能帮助他们更好的审时度势，更深刻的讲坛宣讲，以致能带领会友在生活的各方面追求圣洁。但是东亚有一个神学饥荒，这里缺乏神学学术资源帮助教会领袖，使他们能正确的思考圣经研究和神学学科中的复杂议题。况且，这里更加缺乏东亚人为东亚人编写的文献。从英语翻译至中文的文献当然是很好的起始，但这里更迫切需要的是本土的神学家。教会需要学者，那些熟知其处境，又能透过书写来回应根植于这处境中的议题的。

为了达到这两个目标，就是为教会提供更多的神学资源，并且培养更多的东亚神学家，我们开始了这新的期刊。我们期望透过这期刊能提供一些专题文章和书评，文章的作者对各自的议题有深入的思想。在第一期里我们有三个有关彼得前书的文章，这些文章处理一些难解经文，比如彼得前书三章 1 至 7 节和 18 至 22 节，以及难回答的问题，比如“基督徒的圣洁”与“法利赛人的义”有什么区别。此外我们有两篇专文回答“什么是差传教会”的问题。这两篇文章会帮助我们思考教会该如何宣扬神的美德（彼前二 9）。

黃义信博士
代教务长

专题文章

希腊文对神学生的必要性

黃义信

个人简介

黃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

理解原文，是研读圣经最好的方式，也是讲道者和牧者必须掌握的一项基本技能。本文列出三个例子，说明学习原文能够帮助服事者明白原文的语法和文法，更好地理解和诠释经文。因此，对负责讲道和教导的教会领袖来说，学习原文是最好的装备。

前言

不时会有学生来到我面前，手握圣经，问我问题，说“老师，这个词真正的意思是什么？我的意思是在原文是什么意思？”同样，很多时候学生认为如果他们学会原文，他们就终于能明白所有的词的真正的意思，并且这种知识会避免他们所有的神学问题和困难。

在大部分的情况里，希腊文单词的意思跟它的中文翻译的用词的意思是一样的。翻译者当然有理由这样翻译这个词！我在里的意思是，若只查考单字，是不会克服一些难解经文在翻译上的困难。学习原文的主要目标不是为了找到一些词汇失去的意思，而是让我们深思考虑语法和文法，这种学习会帮我们诠释经文和神学的工作。

这个对于正确使用原文的误解，提醒我们原文对于预备传道人的重要性。在使徒行传六章里我们看到，当时教会的领导面对一个很大的问题。他们的回应很有意思，因为当他们决定让一些人成为执事的时候，他们就说：“我们撇下神的道去管理饭食，原是不合宜的”。这种说法没有轻看管理饭食，但是它解释牧师的角色到底是什么？如果他们的主要的目的是教导神的话语给会众，去做这种服事的最好的预备过程，就应该包括足够的原文学习。

本文的目的是为了说明，为什么原文对讲道者来说是一个基本的技能，就像我们在第六章看到一样。我会说明学习原文的最大帮助是因为我们能明白语法和文法，为了达到这个目标，我们要看一些彼得前书的例子，来帮我们明白原文对于装备牧师的重要性。

彼得前书的希腊文

在第一个例子里我们要查看彼得前书一章 3 至 5 节。这段经文的主要的动词是第 3 节隐含的 *εἰμί*，然后接着的分词解释这概念来说为什么神被颂赞。第一个分词是 *ἀναγεννήσας* “重生”，为了避免一些像尼哥底母一样的误解，彼得说明重生的结果。他使用一个介词短语 *εἰς* “进入”，大概是指信徒重生和进入一个新的生活方式。

如果我们对比几个英文和中文的翻译，我们就看到英文的 ESV 说 “born again unto a living hope”；NASB 简单的翻译这个介词短语为 “to”；可是 NIV 给一个比较有意思的翻译说，“he has given us new birth into a living hope”。和合本翻译 *εἰς* 这个词为 “叫”，这个翻译强调新生命的呼召。另外，比较新的翻译《新汉语译本》则翻译成 “好让”，这个翻译强调新生命的结果。

这几个版本都翻译 *εἰς* 翻译得不错，并且它们的翻译都说明这几个句子的关系。但是这几个翻译都没有强调的是，在 3-5 节里 *εἰς* 被重复使用了三次。这三个概念 “盼望”、“基业”、“救恩” 都是重生的结果，所以彼得用同样的介词短语来介绍这三个概念，在希腊文里看到这个重复，会帮我们明白这三个概念有一个连接关系。

在英文或中文里 *εἰς* 的重复比较难翻译。为了帮助读者明白，ESV 在 4 和 5 节重复使用 “to”；NIV 在第 4 节重复 “unto”，但是在第 5 节用另外一个词。两个中文的版本都先用 “叫” 或 “好让”，但是在 4 和 5 节则用 “得着”。这四个翻译都不错，可是他们不能仔细的传达希腊文里的所有知识，因此对那些要在教会有讲道的服事，原文的学习是必要的。

第二个例子是彼得前书第一章 13 节。书信一章 13 至 21 节的这部分的第一个词是连接词 διὸ “因此”。这个连接词告诉我们，书信的这部分建立在第一部分（一 3-12）的基础上。上一段说明神赐给我们的救恩，这部分则告诉收信人鉴于神赐给他们的新生命，信徒应该如何生活。这部分有三个命令，这三个命令都有几个解释它们的分词。

我们检查一章 13 至 21 节的时候，第一个我们要注意到的事情就是，如果我们只看英文或中文，很难决定这段经文的三个命令在哪里。当然，希腊文能看得比较清楚，因为它有个命令语气。虽然这一点在英文和中文里有点不精确，在希腊文里这些命令则是非常清楚的。

如果我们只仔细看重某一节，我们可以看到在 13 节里主要的动词是 ἐλπίσατε，就是 ἐλπίζω 的某一个用法，表达“盼望”的意思。彼得也写了两个解释这动词的分词，那就是 ἀναζωσάμενοι 和 νήφοντες，“结束你们的心”和“谨慎自守”。一个叫做福布斯（Greg Forbes）的新约学者说，这两个分词是伴随主要动词，虽然这种分词不是命令语气，但是他有命令动词的力量。¹也有可能这两个分词是表达方法，意思是它们强调人如何盼望未来的恩典。

在这里我们的目的不是说哪一个选择是对的，我只要说明当我们为这一语法特点做决定时，这决定会影响我们的翻译。比如英文的 NIV 翻译这两个分词 “with minds that are alert and fully sober, set your hope” ，因为它用 “with” 这个词，所以我们知道 NIV 的翻译者决定这个分词为表达方法的分词。相反 NASB 则决定这分词为伴随主要动词的

¹ Greg W. Forbes, *I Peter*, Exegetical Guide to the Greek New Testament, Ed. Andreas J. Köstenberger and Robert W. Yarbrough (Nashville: B&H, 2014), Kindle edition, Loc 1413-1443 of 6805.

翻译，“prepare your minds for action, keep sober in spirit, fix your hope”。

可能对读中文的人来说，了解这里的文法比较重要。因为中文没有表达分词的方法，所以翻译者一定要用伴随主要动词的翻译。《和合本》和《新汉语译本》这两个版本都有一个像命令语气的翻译，并且《新汉语译本》也加上“要”在这两个分词的前面。对那些用中文版本和没有注释书的读者，他们没有办法理解这两个分词并不是动词，而是具有形容词功能的分词。

在两个语言里，我们可以看到无论 13 节是怎么样翻译，明白这个文法会帮助讲员对经文的解释。如果我们决定这两个分词是表达方法（形容功能），我们就可以说“这就是我们如何盼望”。如果有一个人只读翻译本而已，他一定会以为这节有三个命令，以及他就完全不知道只有一个主要的命令。在这个例子里，希腊文会使讲员对经文的理解更清楚，但是这种希腊文语法的理解至少需要两个学期的学习。一门介绍课程，就是只有告诉学生如何使用软件和注释书，并不会帮助他们理解具有形容词功能的分词的不同的用法。

第三个帮我们明白为什么希腊文对传道人是必要的例子是彼得前书二章 7 节。这部分在 4 节开始，主要动词在第 5 节。彼得的意思是信徒被建造成为灵宫，信徒就像活石，因为他们被建成属灵的圣殿。为了解释这概念，彼得先说明基督是真正的活石，就像书信的其他的地方，彼得这里是指基督和教会的连接关系。

我们已经看到基督和信徒都是活石。彼得说基督在世界上的时候，他被人拒绝。在书信的一些其他的地方，彼得很清楚说他的这封信是写给受逼迫的信徒，就是被人拒绝的人（一 6-7; 三 13-17; 四 4; 四 12-19）。虽然基督被人拒绝，

第 4 节说在神的眼里基督是所拣选和所宝贵的；彼得也说信徒是被神拣选（一 2; 二 9; 四 13）。

理解这上下文以后，我们要看二章 7 节。这节的困难是如何翻译 ἡ τιμὴ 这个词。有一些英文和中文的版本将他翻译成“宝贵”，但是一些版本则翻译成“荣誉”。如果翻译成宝贵，那意思就是信徒对耶稣的爱，他们认为耶稣很宝贵。但是如果翻译成荣誉，那意思就是信徒因为他们恒心的跟随耶稣到底，他们就像耶稣一样会得到荣耀。简单的查字典和评估新约里的用法，两个意思都有可能，但是用作荣誉的意义比较多。这样来说，这种单词学习没有减轻这个困难。

面对这个问题的答案就是在上下文里。第一，我们要注意到在彼得前书里 τιμὴ 用了两次，都是说明耶稣再来时信徒得到的荣誉。第二，也是更为更重要的是上下文。因为就像我们已经看到了在这段经文里，彼得说明耶稣和教会的关系。基督是活石，并且信徒也是活石。

彼得在第 6 节引用以赛亚书二十八章 16 节来继续解释这概念，重复说明基督是个石头，在这里是指“房角石”。再一次彼得解释这石头是被拣选和宝贵的。经文的第二部分很有意思的解释，“信靠他的人必不至于羞愧”。因为这节开始用连接词 διότι，所以我们知道这节和 4-5 节是理据关系。

接着，因为第 7-8 节的第一个词是 οὖν，所以我们知道 7-8 节是上面的推论。这推论有肯定和否定的部分，肯定的部分是给信徒，否定的部分是给非信徒。对信徒来说，因为第 6 节已经说信靠耶稣的人不会羞愧，所以他们的未来已经很清楚。在否定的部分里，非信徒在磐石跌倒，因为他们不顺从神的话语。

因此 τιμὴ 要如何翻译？上下文帮我们清楚的看到，在这里这个词的意思是指，未来耶稣再来的时候信徒将得到的荣誉。第 6 节引用的旧约经文说明，信靠耶稣的人不会羞耻，羞耻的相反是什么？荣誉。所以，彼得在 7 节的意思是，就像耶稣复活以后得到荣耀，信徒以后也会得到荣誉。基督在世上的时候是信实的顺从他父亲所要求的一切，然后他进入荣耀。信徒也走着同样的路，如果他们在许多的苦难中信实的跟随耶稣，耶稣再来的时候信徒会得到荣誉。

我在这里要强调的不只是上下文对于解经的关系，而是强调阅读原文的上下文是非常重要的。在这个例子里，上下文帮我们决定一个词如何翻译。但是如果我们将一个版本的翻译，我们无从得知原来这里翻译者做出了诠释的决定。在这样的情况里，上下文无法帮我们回答一个我们甚至不知道的问题。

这个例子也帮我们明白追溯论据的重要性。透过追溯论据能发现一段经文之间的论证关系，这能帮我们做很多决定。很多时候我们能够做这样的分析，是因为我们能看到经文里重要的连接词。这些词对与我们的经文理解有很大的影响，并且最好这种分析是以原文为对象，特别是因为很多时候中文的版本没有翻译这些连接词。²

² 如果多了解和合本如何平时没有翻译连接词，请看: Jackson Wu, “Are Missionaries Ashamed of the Language of Paul’s Gospel?” *Patheos* (blog); 发布 3 月 5, 2013 年; 下载 4 月 3, 2019 年; www.patheos.com.

对讲道者的益处

我们考虑了这三个例子，现在我们可以回来这章的最主要的问题：对于那些要传讲神话语的人来说，最好的预备是什么？很多时候我们没有问这个问题，我们只给新的讲员一些简单和实用性的讲道方法，但是我们没有考虑，那最好的和最基本的解经技能到底是什么。

关于这个问题，这章要强调的其中一个基本的技能就是原文的学习。在以上的三个例子里，我们看到如果一个人只学习一种圣经译本，他们会注意不到一些重要的细节。我以前的学生在她的课后报告也提到这个概念。她说，本来她不知道学习希腊文会如何帮助教导和讲道。她说：

“如果学习希腊文的目的只是为了翻译，当然一个学者的翻译比我的翻译还正确不是吗？”³

但是她继续说，她自己在预备讲章的时候，她发现希腊文的很多文法特点会影响讲道要提到的内容。比如，如果动词是命令语气，讲员可以用多一点权利来说明信徒要顺从，因为这个动词是在圣经里的命令。因此，明白希腊文的语法不只是对讲员自己有帮助，也会影响讲员要说的话和他讲的方法。这个学生也强调她得到的益处，大部分都是从希腊文中级或希腊文解经这门课（平时是第二个学期上的）。因此，她说“最好神学院要把原文当作必修课，并且不只是初级课程，更需要高级的希腊文课程。”⁴

就像这个学生看到的，对于有讲道服事的人来说，最好的装备应该包括原文的学习。这个概念特别重要，因为

³ 佳诺，希腊文中级心得报告，(2018年)。

⁴ Ibid.

我们在新约看到长老最主要的服事，就是在本地教会的讲道和教导（徒六 4；提前三 2；多一 9）。教会领袖需要认识圣经、爱圣经，以及深入的学习圣经，学习原文是学习圣经最好的方法。

从彼得前书看妻子顺服丈夫的品行

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

彼得教导妻子顺服丈夫不是要求妻子屈从于丈夫，也不是妻子忍受丈夫的压迫的凌辱；而是一种美好的品行，这种品行是基于对主的敬畏，基于圣洁的生活方式，是基督徒生命本质的彰显，向这个世界作效法主的见证。

引言

教会中对于妻子的教导谈的最多与广泛的内容，非妻子顺服丈夫莫属。以弗所书中关于妻子与丈夫的家庭教训，几乎在基督教的婚礼中是必读经文；彼得也在他的书信教导受压的妻子当顺服丈夫。由此可见，顺服对于表达妻子的品行之重要。虽然妻子顺服丈夫的教导不断的被传讲与教导，但这也是今天基督徒或者是非基督徒最有挑战与疑问的问题之一。倡导男女平等的今天，妻子是否应该顺服丈夫？妻子，是不是什么情况都应该顺服丈夫？妻子顺服丈夫是不是神看女人比男人低等等。面对如此情况，本文透过当时的文化环境，圣经的解析；尝试探讨妻子“顺服”丈夫的品行，而这种品行的践行是基于主的敬畏与圣洁的生活方式。

一、文化处境

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。¹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，

¹ 孙宝玲，《新约伦理》（香港：香港浸信会神学院，2009），123。

整个社会视女性为奴仆，女人必须守在家中，顺服丈夫。²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。³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。

由此可见，彼得面对的情况是：如果妻子比丈夫先成为基督徒，丈夫很可能就会落入窘困或羞耻中，因为众人会将妻子信主视为一种藐视丈夫的举动，造成夫妻冲突。⁴同时希腊哲学和罗马风俗都要求家中要有秩序，这是维持一国体统的基础；因此，彼得呼求妻子顺服丈夫，也是一种合乎社会公德要求的吩咐。这种顺服的行动表现，将使那些诬告基督徒的人自觉羞愧（三 16）。⁵作为基督徒妻子这样的一个身份转变，彼得没有劝导妻子脱离社会规范；反而因着荣耀主的缘故而自愿受约束于符合社会规范的妻子品行中。

但是，彼得也不是要求基督徒妻子依照世俗社会最佳的传统标准来规范自己的生活，因为彼得也告诫信徒神已救赎他们脱去了“祖宗所传流虚妄的行为”（一 18），不用按照旧有的不好的习俗而影响。而在彼得教导妻子顺服自己丈夫之前，彼得也教导基督徒作为地上的国民，主人的

² 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。

³ 斯诺德格拉斯，《国际释经应用系列：以弗所书》，尹妙珍译（香港：国际华人圣经协有限公司，2003），328。

⁴ 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），263。

⁵ 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），169。

仆人当守的社会行为规范，即基督徒在这世界作客旅所当过的生活。⁶这个生活方式，将迫使怀有敌意的异教徒认出基督徒的诚心（二 12）。基督徒妇女顺服她们的丈夫，尤其是顺服不信的丈夫，这不是因为她们在某方面比她们丈夫低一等；她们原是神所拣选的。但是，她是为了主的缘故顺服丈夫。⁷妻子顺服丈夫，是以基督徒的行为规范与生活方式为基础，而这个基础将帮助妻子的好品行被丈夫认出来，而见证基督。这样的顺服遵守社会规范，符合夫妻相处的品行；同时又有别于且高于社会的规定。

二、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。⁸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（二 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（二 13—17），面对不信的主人和面对未信的丈夫。⁹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（二 12）。

“同样”一词除了遥指更大的经文段落外，也是承接

⁶ 同上，169。

⁷ 同上，170。

⁸ 张永信、张略，《天道圣经注释》（香港：天道书楼有限公司，1997），251。

⁹ 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。

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、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（彼前二 21）。¹⁰一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 (*ἵνα*) 原文意思是表达目的。妻子顺服丈夫可达到一个目的，这个目的就是让丈夫被感化过来。¹¹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。

三、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

¹⁰ 孙宝玲，《新约伦理》（香港：香港浸信会神学院，2009），126。

¹¹ 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。

扮，优美的品行。¹²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”。¹³即是说，个人内在的品行非常的重要。

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。¹⁴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”。通常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。¹⁵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。

因此，正如陶恕所说，这个教导很显浅：不要让衣饰成为你真正吸引力所在。不要试图用美丽的金饰，来取代你本身真正的美！也许彼得写道：你们既然相信了主，行事为人就当与信主之前有所分别。基督徒应当关心自己的

¹² 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。

¹³ 张永信、张略，《天道圣经注释》（香港：天道书楼有限公司，1997），258。

¹⁴ 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。

¹⁵ 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。

品格和属灵生命，多过关注自己的衣服和妆饰。¹⁶这也正吻合彼得在一、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，应以神所自重的为珍贵。¹⁷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。

四、一个榜样

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。¹⁸三章 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。（一 15，二 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

¹⁶ 陶恕，《被分割的基督》，邵尹妙珍译（香港：宣道出版社，2012），123。

¹⁷ 张永信、张略，《天道圣经注释》（香港：天道书楼有限公司，1997），260。

¹⁸ 同上，262。

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。¹⁹透过古时榜样身上的品行，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（罗九 7，约八 39）；因为即使在旧约时（赛五十一 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，相同的本性，撒拉的女儿意即有撒拉的本性。²⁰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装扮和四处跑的女性，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。²¹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）。²²因为在妻子妆饰讲完之后，彼得最后以内在的妆饰为神看场为宝贵作总结（三 4b）。由

¹⁹ 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。

²⁰ 张永信、张略，《天道圣经注释》（香港：天道书楼有限公司，1997），264。

²¹ 陶恕，《被分割的基督》，邵尹妙珍译（香港：宣道出版社，2012），126。

²² 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。

此，可见基督徒妻子顺服的对象，最终是神。

五、现代处境

现代女性看到“顺服”，会自然的感到不舒服，甚至从内心产生一种厌恶；认为这样的观念是一种对妇女的压迫、欺压、把女性放在一种不平等的次等关系中。一位现代的女性产生这样的观念并不难理解。女性有这样的观念，跟女性解放运动有极大的关系。女性主义运动主要有两大浪潮，第一次浪潮（19世纪下半叶至20世纪初），女性争取选举权，受教育权，职业权。²³第二次浪潮（20世纪60至70年代），批判性别主义、性别歧视和男性权力，消除两性差别。²⁴经过这两次有规模的女性主义运动的洗礼，现代女性在社会的生活方式及自我价值观念发生很大的改变。这两次的浪潮对“妻子顺服丈夫”这样的观念无疑是充满着极大挑战。学者倍倍尔和波伏瓦认为《圣经》，尤其是保罗书信教导关于女性居于从属地位的原则，是压迫女性的主要工具。²⁵女权主义者反对性别歧视、反对一种性别压迫另一种性别。²⁶女性应争取自己的权利，把自己看成是完整的人的女性。²⁷妇女若要得到平等，解放以及自己的尊严，就必须铲除男性的超然地位，并拒绝在传统中的角色。²⁸女性必须摆脱妻子和母亲角色，才能成为真正的女

²³ 李银河，《女性主义》，（上海：世纪出版集团，2018），36。

²⁴ 李银河，《女你性主义》，（上海：世纪出版集团，2018），46。

²⁵ E.M. 蕴德尔，《女性主义神学景观：那片流淌着奶和蜜的土地》，刁承俊译（香港：三联书店有限公司，1994），92。

²⁶ 同上，76。

²⁷ 同上，92。

²⁸ 杨克勤，《女男之间：女性神学与诠释学》（香港：建道神学院，1995），21。

性。²⁹普通女性太强调贤妻良母的家庭角色，把自己的命运完全寄托在丈夫和孩子的成功上，自己的形象始终都是借助他人来搭建，长久下去必然带来女性命运的劣势。³⁰还有很多这些的观念，使接受过女性主义熏陶的人对“顺服丈夫”的做法产生挑战。

女性解放运动使女性在一种君主式的父权等级制度结构中，得到平等的权利；使女性的可以在社会当中，不仅仅是家庭中体现自己的生命价值。同时也使得女性走出惟命是从、讨人喜欢、忍气吞声，接受扭曲的父权社会带来的不公、压迫，欺凌，被歧视，痛苦生活状态。彼得在书信中对妻子的教导，如果用现代的文化处境去理解“顺服”，那这样的“顺服”的确是对女性的一种压迫，使女性处于一种不平等的被强制的受欺凌而默默忍受的痛苦处境当中，这无疑是对女性的一种极大的伤害与作为人在上帝面前平等权利的剥夺。

彼得读者的处境与现代读者的处境不一样，对于“顺服”的理解与解读也不一样。彼得的用意并不是在于讨论男女的平等以及用宗教的观念去奴役女性；正如前文所论述，彼得是从一个高于文化的品行要求，以主耶稣基督自身的生命经历，以见证主的古时妇女为榜样来指引做妻子，如何在当时的家庭文化处境中更好的活出作为基督徒的生命。

结语

在罗马的社会，妻子顺服丈夫是理所当然，是妻子在当时社会不得不遵守的本份。彼得没有因着妻子因信耶稣而得的自由，否定妻子顺服丈夫的规范；但是彼得也没有

²⁹ 同上，33。

³⁰ 同上，22。

让妻子按以前祖宗所传流虚妄的行为生活。彼得基于基督的受苦的榜样，敬畏神的心志，做撒拉儿女的样式，教导做妻子的要顺服自己的丈夫，这种顺服以自己行善的品行感化自己的丈夫，归荣耀给神。

现今是一个倡议男女平权，甚至女权思想高举的一个社会；妻子顺服丈夫的声音不免显得不中听与刺耳，或者是显得圣经的教导过时。不过在彼得的论述中，看到了不但不过时；反而让对于今天的社会来说，更显得宝贵与需要。彼得的劝勉让妻子的顺服显出她不一样的品行，不一样的见证。很多女性在身体面貌上花很多功夫，认为这样能让丈夫有面子，有尊严，丈夫也会更喜欢她。当然这也是当时或者是现今社会丈夫对妻子的一种期待，要看起来美。但彼得不支持这样的做法，反而劝勉妻子有贞洁的品德和敬畏的心（三 2）。好的妆饰是妻子顺服丈夫的一个重要表现，但是妻子不是唯唯诺诺，不管因由如奴隶一般的听从丈夫；而是以不一样的妆饰来表达对丈夫的顺服。顺服是一种品行，但是表达顺服这种品行的方式却是千千万万种，彼得并没有鼓励妻子以任何的方式来表达这种品行。反而通过外在的妆饰与内在妆饰的对比，撒拉的榜样作为一个定调；给作为妻子践行顺服品行的方式作指出了方向，而这个方向最终的指向是期望可以感化丈夫（三 1）。

概而括之，不论是撒拉的时代，或者是彼得所在的时代，又或者是现今的时代；妻子顺服丈夫不是妻子屈从于丈夫处于次等的身份，也不是妻子忍受丈夫的压迫的凌辱；而是一种美好的品行，这种品行是基于对主的敬畏，基于圣洁的生活方式，是向这个世界作美好见证。

参考书目

- E.M. 蕴德尔。《女性主义神学景观：那片流淌着奶和蜜的土地》。刁承俊译。香港：三联书店有限公司，1994。
- 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。
- 孙宝玲。《新约伦理》。香港：香港浸信会神学院，2009。
- 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》。香港：天道书楼有限公司，1997。
- 李银河。《女性主义》。上海：世纪出版集团，2018。
- 杨克勤。《女男之间：女性神学与诠释学》。香港：建道神学院，1995。
- 陶恕。《被分割的基督》。邵尹妙珍译。香港：宣道出版社，2012。
- 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有限公司，2003。
- 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。

彼得前书三章 13 节至四章 11 节 的终末思想

唐华德

个人简介

马浚神道学硕士毕业生，目前在进行研究院的培训。整体来说，圣经研究是他感兴趣的领域，特别是旧约中的摩西五经，因为它由不同的故事交织在一起，内容丰富也同时提供了多维的视角，对于当代的实际应用有显著的相关性。

摘要

彼得前书三章 13 节至四章 11 节 中隐晦的言语让来自各个领域的解经家感到困惑，继而产生过量的诠释方法。许多解经家不重视这封书信中末世论，导致对经文逻辑结构的误解。扎根于末世论的要点，本文的主张是，彼得鼓励受逼迫的信徒坚持行善、事奉、及保持警醒，是因着基督的复活及升天，宣告了上帝对悖逆的邪恶势力的审判和胜利（三 22），而这将在末世时完整地实现。

介绍

在彼得的书信中，人们普遍认为使徒彼得的论述主题是末世论。¹其书信的内容谈及信徒面临逼迫时，总是带有终末的意味。然而，这一课题在许多学术领域中受到的关注却不尽人意。²在最近的学术研究中，有些人试图突破这一缺陷，对旧有的假设进行了新的探索。³这篇文章试图通过对彼得前书三章 13 节至四章 11 节的解经研究来参与正在进行的讨论。这项研究在这个狭窄的框架内，目的只有一个，即解释在彼得前书三章 13 节至四章 11 节的末世论的重点。因此，本文并不会检视历史性的课题。⁴但为了阐明

¹ “末世论是一个较难理解的术语。请参考 I. Howard Marshall, “Slippery Words: I. Eschatology,” *Expository Times* 89 (1978): 264-9. 它将在注释中作狭义的定义。

² 讨论的简洁性在清晰可见。Richard B. Vinson, Richard F. Wilson and Watson E. Mills, *I & 2 Peter, Jude*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2010); Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990).

³ 举例说明，请参考 Kelly D. Liebengood, *The Eschatology of 1 Peter: Considering the Influence of Zechariah 9-14*, Society for New Testament Studies Monograph Series 157 (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

⁴ 一般历史调查，请看 I. Howard Marshall, Stephen Travis & Ian Paul, *Exploring the New Testament: A Guide to the Letters & Revelation*, 2nd ed. (Downers Grove, IL: 2011), 277-88; David G. Horrell, *1 Peter*, New Testament Guides (NY: T&T Clark, 2008). 关于作者，请看 Markus Bockmuehl, *Simon Peter in Scripture and Memory: The New Testament Apostle in the Early Church* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 126-31; David G. Horrell, “The Product of a Petrine Circle? A Reassessment of the Origin and Character of 1 Peter,” *Journal for the Study of the New Testament* 86 (2002): 29-60; Ernest Best, “1 Peter and the Gospel Tradition,” *New Testament Studies* 16 (1970): 95-113; Lewis R. Donelson, “Gathering Apostolic Voices: Who Wrote 1 and 2 Peter and Jude?” in *Reading 1-2 Peter and Jude: A Resource for Students*, eds. Eric F. Mason and Troy W. Martin (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014), 11-26. 有关收件人，请参考 Travis B. Williams, *Persecution in 1 Peter: Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering*, Novum Testamentum Supplements 145 (Leiden: Brill, 2012); J. H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy, with a New Introduction* (MN: Fortress, 1981). 讨论书信的写作时间和组成，请参考 Paul J. Achtemeier, *1 Peter*, Hermeneia (MN: Fortress Press, 1996), 58-64; C. F. D. Moule,

这一观点，本文将在释经研究之前进行一个关于文学背景的简短讨论。

书信背景

彼得前书的整体结构相当直截了当，导致许多解经家只在一些细节上存在分歧。彼得在书信的开头介绍了基督徒的身份和在救恩里面的生活的基本主题，然后转向与基督徒如何回应对立的社会制度的教导(二 11-四 11)，并在结语中鼓励基督徒和长老如何在苦难中相互扶持(四 12-五 11)。⁵ 基于这一结构，彼得处理的主要问题是神学的塑造，以及鼓励遭受迫害的信徒。⁶ 当然，这种笼统的描述有可能会遗漏其中的细微差别和错综复杂之处，这值得诠释者进行更彻底的探索。但就本文的目的，找出彼前书三章 13 节至四章 11 节中及与其相关的论点就足够了。

为了教导基督徒如何应对不公的社会制度，彼得用三章 8 至 12 节总结前面二章 11 节至三章 7 节的经文，这可以从他在三章 8 节使用希腊字 “Τὸ τέλος” 得知。⁷ 这段总结也成为彼得继续发展三章 12 节至四章 11 中的鼓励论述的基础。在他鼓励信徒对苦难作出正确反应时，可以看到四

⁵ “The Nature and Purpose of 1 Peter.” *New Testament Studies* 3 (1956): 1-11. 彼得书信的作者和大部分非犹太基督徒在当地遭受言语攻击，身体虐待以及其他各种形式的迫害，这封信被认为是给几个教会的通函。

⁶ 改编自 Davids, *The First Epistle of Peter*, 28-9. 尽管如此概述，但我们必须承认彼得反复回到类似的主题，这样“整齐地划分”是不可能的。确定“思想周期”是关键。请参考 Julian Price Love, “XXIV. The First Epistle of Peter,” *Studia Biblica* 8 (1954): 64.

⁶ Achtemeier, *I Peter*, 65.

⁷ Duane F. Watson and Terrance Callan, *First and Second Peter*, Paideia (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 80. 讨论了 vv.8-12 是否是 2:13-3: 7 的结论。Mark Dubis, *I Peter: A Handbook on the Greek Text*, Baylor Handbook on the Greek New Testament (Waco, TX: Baylor University Press, 2010), 97。

个“行动”。首先，彼得首先定义了为义受苦并指引他们走向神的祝福，因此基督徒不必害怕敌意，而是要在其中做主的见证(三 13-17)。其次，他认为为义受苦是有福的，因为这正是基督得胜的方式 (三 18-22)。第三，他提供了理由，让自己准备像基督一样受苦，因为他们不再像“外邦人”那样生活，因此一定会招致嘲笑和逼迫。但是他们确信神在末世的祝福(四 1-6)。第四，面对即将到来的末日，他鼓励他们成为一个特别的群体，用自己的恩赐互相帮助、祷告，相爱和服事，使神得荣耀(四 7-11)。⁸这一分析将构成下面的注释。

注释

受苦为义的祝福与机遇

彼得在三章 8 至 9 节劝告这些会众，在他们面对逼迫时不要报复。紧接着引用了诗篇三十四章 12 至 16 节 (LXX33:13-17) 的经文，论到神对义人的祝福是确定的。学者们在这段劝诫中明确地观察到彼得的终末意味。这“祝福” (*εὐλογίαν*) 是指基督徒 “可以继承” (*χληρονομήσῃτε*) 一章 3 至 9 节中的“生命”和“得胜的日子”。⁹基于此，彼得接着问了一个问题：“你们若是热心行善，¹⁰谁能伤害 [*δικαίωσων*] 你呢？圣经学者对这段经文有不同的翻译。一些人认为彼得这里的意思是，如果基督徒

⁸ Thomas R. Schreiner, *I, 2 Peter, Jude*, New American Commentary (Nashville, TN: B&H Publishing, 2003), 168.

⁹ Achtemeier, *I Peter*, 223-6.

¹⁰ Καὶ 引入了“因此”或“然后”的含义。See J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistle of Peter and of Jude*, Black's New Testament Commentaries (London: Adam & Charles Black, 1982), 140.

在地上正直地生活,他们不太可能受苦。这观点导致他们得出这样的结论和翻译：“谁能伤害（δ κακώσων）你呢”（和合本）？马歇尔断言：“总的来说，基督徒不太可能遭受苦难。受苦最多的是那些做错事的人，他们承受着与那些作恶之人一样的惩罚。”¹¹ 基于对前一段选段的理解，这种解释是错误的，忽略了论证中终末性的观点。此外，若说基督徒是义人而迫害就会减少，这是没有说服力的，因为整封信的目的是鼓励受逼迫的基督徒坚持下去。因此，更有可能的解释就是，δ κακώσων 指的是未来的某天，Schreiner 认为那一天是审判日。¹² 这个问题的本质是终末性的；这不是一个实用主义的观察。¹³ 因此，“盼望”是彼得所鼓励的——马丁将其描述为“他的神学的基本原则，既教条又实用。”¹⁴ 第 13 节的主旨是，没有任何的逼迫能最终战胜热心行善的基督徒，因为他们将会承接神的祝福。

彼得在第 14 节中强调了他的观点。连词 ἀλλ', 通常翻译为“但是”，似乎暗示了一种对比。但事实未必如此。Michaels 将其解释为“更何况”，认为在第 13 节中连词的目的不是对比，而是“实际上是为了加强这种确定”。¹⁵ 他的解释为更好、更有说服力的解读提供了基础。在第

¹¹ I. Howard Marshall, *1 Peter*, IVP New Testament Commentary Series (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 113.

¹² Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 170.

¹³ Bo Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude*, Anchor Bible (NY: Doubleday, 1964), 107; Scot McKnight, *1 Peter*, NIV Application Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 212; Davids, 130.

¹⁴ Andrew Chester, Ralph P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, New Testament Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 124. See also Andrew M. Mbuvu, *Temple, Exile and Identity in 1 Peter*, Library of New Testament Studies 345 (NY: T&T Clark International, 2007), 130. “... 盼望与品行和圣洁密不可分，请看 John Piper, ‘Hope as the Motivation of Love: 1 Peter 3:9-12,’ *New Testament Studies* 26 (1980): 212-30.”

¹⁵ J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, Word Biblical Commentary (Waco, TX: Word Books Publishers, 1988), 185.

14 节中彼得的教导是为了表明，基督徒在为义受逼迫中是有福的，并且当神祝福他的子民时，他们也将得到祝福。特别是通过翻译 *πάσχοιτε* 可以证实这一主张。因着现在祈愿语气较少被使用，导致一些学者得出结论，认为第 13 节意味着如果基督徒是行善的，受苦是不可能的。然而检查整个思维的发展，一个极小的可能性可能被忽略。相反这祈愿语气的用法，加强了彼得诉诸幸福感的策略。因此，一个更合理的解释应该是：基督徒因行善而受苦，即使在受苦中也是有福的。关键不在于基督徒是否受苦；这是一份恩赐——为义受苦是流亡者生活的一部分。问题的关键是，苦难是否预示着基督徒现在和将来会得到祝福。¹⁶

从这一点出发，彼得在第 14b-15 节中提出了暗示。首先，他鼓励他们“不要害怕逼迫他们的人的恐吓，他们也不应该害怕。”¹⁷ 人们普遍都注意到彼得在这里提到了以赛亚书八章 12 至 13。这发现很有见地的表明以赛亚八章 12 至 13 节是他的“主要出发点”，将他们对敌人的恐惧引向神。¹⁸ 但值得关注的是从他末世论而延伸的伦理。根据终末性的“保护”（可以这么说），他禁止他们面对逼迫的恐惧（三 14b），并告诫他们“心里尊主基督为圣。” [Κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν] (15).¹⁹

¹⁶ Schreiner, *I, 2 Peter, Jude*, 171.

¹⁷ 第 14b 节的另一种可能翻译可能是：“不要害怕他们的恐吓；也不要惧怕。”

¹⁸ Michaels, *I Peter*, 187.

¹⁹ Watson and Callan, *First and Second Peter*, 85. Schreiner, *I, 2 Peter, Jude*, 173 根据以赛亚书的典故，彼得指出基督徒“信靠主，相信他会为自己伸冤。”他的观点是可能的。

关于第 15 节翻译的问题超出了当前的范围。²⁰ 然而，有一点值得一提，即，*ἀγιάσατε*。有些人把它翻译成“使神圣”或“神圣化”，Michaels 认为，“承认或宣布是神圣的”是更有可能的意思，因为这种“陈述性的面向”在犹太文学和《彼得前书》中都很重要。²¹ 他注意到彼得的劝诫并不仅仅是内在的崇敬，而是关注基督徒在面对敌意时如何宣告基督的统治权。在目前的情况下，这种解读更有意义，因为彼得详细阐述说：“就要常作准备，以温柔，敬畏的心回答个人。”²² (三 15) 解经家注意到这可能与路加福音廿章 14 节相似，在路加福音廿四章 14 节中，耶稣指示他的门徒如何在诉讼中“回答”那些逼迫他们的人。虽然无法确定彼得是否有这个想法，但这里的主题是相似的，但不完全相同。彼得的重点是“有盼望在你里面”²³；而路加的重点是为基督作见证。彼得认为，既然基督徒是“为活泼的盼望而重生”(一 3)，所以他们的盼望并不局限于现在，而是盼望他们在天上的存留到永远的基业。²⁴ 所以这种盼望是基督徒必须捍卫的，“但是要以温柔和敬畏的心”(一 16)。²⁵

伴随着这种辩护的方式，彼得随即也指出这方式的一个特征，即，“存着无亏的良心。”²⁶ 然而，捍卫他们的盼

²⁰ 以便进行良好的总结和讨论，请看 Dubis, *1 Peter*, 110.

²¹ Michaels, *1 Peter*, 187.

²² 基于 *ἀπολογίαν* 一些人断言是在法庭上的用语。但事实并非如此，请参考 Davids, *1 Peter*, 131.

²³ Michaels, *1 Peter*, 189“在你之中”。然而，这里更有可能。请看 Kelly, *A Commentary on the Epistle of Peter and of Jude*, 143.

²⁴ Achtemeier, *1 Peter*, 273.

²⁵ 英语翻译将这个短语附加到第 15 节，而希腊语则从第 16 节开始。

²⁶ 这不是一个新的当务之急。J. H. Elliott, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible (NY: Doubleday, 2000), 629.

望本身并不是终极目的。这一命令带有末世的主题和动机。其最终目的是“叫你们在何事上被毁谤，就在何事上叫那些诬赖你们在基督里有好品行的人自觉羞愧 [καταισχυνθῶσιν]”（三 16）。彼得所说的“羞愧”是引用旧约的用法，指那些反对神的人的结局。反之，信靠神的人，必不至羞愧（诗篇. 六 11; 廿一 6; 赛. 廿八 16; 尼. 六 15; 十七 13, 18）。与二章 12 节的关联性是显而易见，引导学者将第 16 节视为“在末后的日子荣耀神”的另一种选择，也是一种阐述。无论采取哪种立场，在目前的情况下，这句话都呼应了旧约的诗篇作者，他们期待着“形势的逆转，所遭遇的环境将在末世时逆转”。²⁷ 彼得鼓励读者在迫害之下坚持正义的方式，是引导他们转向对未来的盼望。即使他们现在蒙羞受辱，但欺压他们的人必在神面前蒙羞，“追讨的日子”就必来到。²⁸ 彼得在 17 节中说：“因为神的旨意是叫你们因行善受苦，总强如因行恶受苦”（和合本）。这里的逻辑是很清楚的：宁可现在因行善而遭受迫害者的震怒，也不愿因行恶在“追讨的日子”的日子遭受神的震怒。²⁹ 从某种意义上说，这种盼望是塑造基督教群体的原动力。³⁰

那些认识耶稣并得胜苦难的人是有福的

到目前为止，彼得在 13 至 17 节告诫读者，要为义受苦，向他们保证神将来要为他们伸冤。但是，这个问题尚

²⁷ Michaels, *I Peter*, 191.

²⁸ 来讨论彼得前书中关于荣誉羞耻的内容，请参考 J. H. Elliott, “Disgraced Yet Grace: The Gospel according to 1 Peter in the Key of Honor and Shame,” *Biblical Theology Bulletin* 25 (1995): 166-78.

²⁹ J. Ramsey Michaels, “Eschatology in 1 Peter iii. 17,” *New Testament Studies* 13 (1967): 401.

³⁰ D. G. Miller, “Deliverance and Destiny,” *Interpretation* 9 (1955): 413-25.
“正确地设想，末世论和伦理学之间是不可能分离的。”

未结束。他进一步竭力强调他的观点；但与第 18 节相比却发生了微妙的变化。³¹他转而关注基督，以此解释为什么行善受苦比行恶受苦更好(对比二 18-25)。但接下来的内容是最让学者们感到困惑的段落之一，也因此产生了大量的研究。但这里不可能涵盖所有的研究，重点只会放在解释末世论的主旨上。这里不会关注无关的讨论，仅在脚注中提及。

转向基督这个受苦的人[*ἐπαθεύ*]³² “来把我们带到神面前”³³ (三 18)，这激起了学者们的讨论。彼得的目的到底是要把基督作为征服邪恶统治的得胜的救主，以此来激励读者，或者是要读者以祂为受苦的榜样。这种分歧是不必要的；虽然前者是主要的焦点，但两者在这里都有争议。

³⁴ 无论如何，一个人对第 18 节采取的观点，将影响对以下经文的解释：“按着肉体说，他被治死，按着灵性说，他复活了”（和合本）。³⁵ 围绕这一经文的困难很多，目前没有必要进行全面解释。³⁶ 现在的焦点应该是，许多人观察到的是对比鲜明的短语，它们指的要么是“基督存在的两

³¹ 有一些共识，特别是在德国学者认为这一节是一个洗礼信条。请参考 C. E. B. Cranfield, “The Interpretation of I Peter iii. 19 and iv. 6,” *Expository Times* 69 (1958): 369. 这一观点在现代学术界被否定，认为这样的假设是不可信的。Schreiner, *I, 2 Peter, Jude*, 181 正确地指出：“the text has too many unique features to be counted as traditional. And the syntax is too complicated to read a hymn or confessional formula behind the wording.”

³² 有一种文本变体表示“死亡”。“痛苦”似乎更有可能根据请参考：v.17. See Wayne A. Grudem, *I Peter*, Tyndale New Testament Commentaries (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1988), 163.

³³ 进行更充分的讨论，请参考 Martin Williams, *The Doctrine of Salvation in the First Letter of Peter*, Society for New Testament Studies Monograph Series 149 (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 267-8.

³⁴ Schreiner, *I, 2 Peter, Jude*, 180.

³⁵ 关于该如何翻译这本书存在争议。进行更充分的讨论，请参考 Michaels, *I Peter*, 204-5.

³⁶ Karen H. Jobes, *I Peter*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 238-42.

个领域(属世的领域和终末的领域)，要么是他本身存在的模式(他死前以人类的形式存在，复活后以荣耀的的灵的形式存在)。”³⁷ 换句话说，这个假设是，肉体是脆弱的，容易受苦难的范围；而属灵方面，是得胜和公义的领域。³⁸ 考虑到前面的末世论，将“灵”理解为终末性的，似乎更有说服力。因此，从第 17 节到 18 节的阅读过程更加连贯，但这一过程的复杂性并没有得到解决。

彼得也说：基督的灵曾去传道给那些在监狱里的灵听。探索对这段经文的辩论是一项极度艰难的任务。学者们的解释往往错综复杂，使经文更加难以理解。这并不奇怪，因为没有达成明确的共识。因此，对这里的神学提出一个立场和理解的简述，就已经足够了。Harink 的简述很有帮助：

彼得在这里并非论到在十字架和复活之间的时段，发生于地狱或死亡领域的事情。相反，他揭示了复活和升天的基督是如何宣布神对属灵力量的统治和审判，这就引出了彼得最后的声明，所有的“天使、有权柄的、有能力的”都臣服于基督(三 22).³⁹

总的来说，某些重要的主题显然被遗漏了。⁴⁰ 尽管如此，至少可以说，他的总结为可控的探索提供了基础，特别是在末世论的主题上。

³⁷ Ibid., 242.

³⁸ “物质/非物质”的对立不是这里的投影。请参考 N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God, Christian Origins and the Question of God, Vol. 3* (MN: Fortress Press, 2003), 469.

³⁹ Douglas Harink, *1 & 2 Peter*, Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2009), 99-100.

⁴⁰ 彻底检查，请参考 Grudem, 211-48; Joel B. Green, *1 Peter*, Two Horizons New Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 118-34; Jobes, 242-58; Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with*

彼得将有关挪亚的犹太传统和洗礼之间对应结合起来，是辨认彼得末世论的关键之一（三 19-22）。许多彼得书信的学者都聚焦在《以诺书信》的面向，以至于忽略了挪亚和洪水在《彼得前书》中的功能。这种失焦往往导致对末世论主题的忽视。马尔卡特别指出这一点，他观察到彼得将

“Urzeit/Endzeit（起初/末世）和洪水与终末审判联系起来”，使他得出这样的结论：“洪水叙事预示和塑造了基督和信徒的叙述方式。”⁴¹ 挪亚洪水的叙事在早期被犹太解经家用作“终末审判”的典范，神在其中拯救义人，惩罚恶人。马卡尔是对的，他指出“起初(Urzeit)成了末世(Endzeit)的模型或模式”⁴²。毫无疑问，这里的情况就是这样。也就是说，这里的末世论不仅仅是期待神未来的显现，而是神的审判已经开始“渗入在当下的经验中”（四 17）。

⁴³ 因此，基督徒所经历的敌意，意味着他们与挪亚的处境同样危险：嘲笑和羞辱（根据一些彼得可能参考的米大示著作）。末世(Endzeit)的信徒和起初(Urzeit)是相通的。⁴⁴ 彼得的终末性依然突出。彼得把挪亚和他家人的救恩与基督徒的救赎联系起来：就像挪亚和他的家人“从水里安全得救一样”，神也将拯救基督徒脱离末日的审判——使他们相

Introduction, Notes, and Essays, 2nd ed., Thornapple Commentaries (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1981), 313-62.

⁴¹ Katie Marcar, “In the Days of Noah: Urzeit/Endzeit Correspondence and the Flood Tradition in 1 Peter 3–4,” *New Testament Studies* 63 (2017): 550-66 [here 553].

⁴² Ibid., 553. 这也可以在在新约手稿和其不同的解读早期基督教文献中找到。这里的主题可以在其他文献中找到。. 请参考 David G. Horrell, “The Themes of 1 Peter: Insights from the Earliest Manuscripts (the Crosby-Schøyen Codex ms 193 and the Bodmer Miscellaneous Codex containing P⁷²)”, *New Testament Studies* 55 (2009): 502-22.

⁴³ David G. Horrell and Wei Hsien Wan, “Christology, Eschatology and the Politics of Time in 1 Peter,” *Journal for the Study of the New Testament* 38 (2016): 267.

⁴⁴ 为进一步讨论，请参考 David C. Parker, “The Eschatology of 1 Peter,” *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994): 27-32.

信未来的盼望，鼓励他们在苦难中继续行善(三 21;参看三 16).⁴⁵

然而，有一个问题仍然没有答案：以上分析是如何与基督战胜了撒旦、当权者和有能力的人联系在一起的(三 22)？Achtemeier 试图将这些看似脱节的真理编织在一起，这是值得注意的。他评论说，基督徒遭受被邪恶势力驱使的迫害者的迫害(就像挪亚所经历的那样)⁴⁶，他们必须确信，高举基督和他将来的显现，会夺去恶者所有的力量。这使彼得的读者确信没有人能无止尽的伤害他们（参三 13），

“因为全宇宙的主统治着所有超自然力量，祂也是这些读者所服事的主，祂将胜过所有迫害并且与教会共享得胜的喜悦。”⁴⁷

末日审判的坚定

彼得在第四章 1 节及以后的章节中解释了具体的含义，而 οὖν 这连接词也回溯他在第三章 18 节中的鼓励。⁴⁸他的鼓励可以很好地总结为：信徒即使在苦难中，也要一心只为神的旨意而活；他们首先应该选择顺服神。他们应该这样做了一个原因是，他们已经追求人的热心和“外邦人的心意”足够久了。”⁴⁹然而，深具教牧睿智的彼得知道，劝诫

⁴⁵ 有更多的联系（即见证和警告即将到来的审判像挪亚）没有提到。这些联系和影响是存在的，但不推进讨论，因此被忽略。请参考 Edmund Clowney, *The Message of 1 Peter, Bible Speaks Today* (Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 1988), 154-68.

⁴⁶ 所采取的立场是，恶天使，在位的和掌权的都是邪恶的如上所示。

⁴⁷ Achtemeier, *1 Peter*, 274. 也请参考 Liebengood, *The Eschatology of 1 Peter*, 193. “彼前 3:18-22 强调说，凡倚靠基督的人，在末世必得安稳，不但罪被打败了 (2:22-4)，恶也被打败了……”

⁴⁸ Dubis, *1 Peter*, 129.

⁴⁹ Grudem, *1 Peter*, 176 正确的评论是：“彼得不只是鼓励他们‘让过去的时间成为罪的充分体验’；他直截了当地告诉他们，他们过去的罪的经历已经够

他们不要继续以往的生活方式是不够的，尤其是在迫害他们的人面前，他们需要被引导以望向终末。在第 5 节，彼得再次引导读者们注意到他们将来的审判，其中那些逼迫他们的人将被“那位审判活人和死人的主”审判。”因此，他们不要像外邦人一样，不要因为跟随基督公义的榜样而受到嘲笑或逼迫而妥协。

在经过前面的论证之后，难懂的第六节可以得到很好的解释。Dubis 正确地注意到，第 6 节的 *γὰρ* “最好被视为连接第 4 节（更广泛地说是在 1-5）中描述的信徒遭受到的逼迫。”⁵⁰ 因此，“那些死了的人”不太可能指的是“监狱里的灵魂”（三 19）。这更可能是指那些听过福音并肉体死亡的人（“以肉身受审判”）。⁵¹ 传福音的目的是要他们“活在圣灵的国度里，以神的标准来评判他们，不管他们这一生被人怎样评判。”⁵² 因此，第 6 节的重点是强调他在第 5 节中的观点，即所有人都将面临神的审判。因此，基督徒绝不应屈服于所遭遇的压力而回到旧的生活里，因为逼迫他们的将面临神的审判。已死的人无法避免这种审判；所有人都会在神的面前被审判。⁵³

了！他们也不愿意像那顺从肉体私欲的人一样长久活着。为了讨论彼得对“外邦人”的用法，请看 Green, *I Peter*, 67-9.

⁵⁰ Dubis, *I Peter*, 137.

⁵¹ Jobes, *I Peter*, 272. 更全面的讨论，请参考 David G. Horrell, “Who are ‘The Dead’ and When was the Gospel Preached to Them? The Interpretation of 1 Pet 4.6,” *New Testament Studies* 48 (2003): 70-89.

⁵² Ibid., 273.

⁵³ Liebengood, *The Eschatology of I Peter*, 194.

临终前的劝勉与祭奠

在前面关于终末审判的陈述中，彼得提醒到：“万物的结近了”（四 7）。有了这样的认识，他提出了更多关于谨慎、警醒、牺牲的爱和彼此服侍的教导（四 10）。这里明显是终末性的论述。鉴于世界的结局即将来临，彼得劝说基督徒要组成他们自己的群体，互相支持，互相帮助，互相款待，以所得的恩赐来服侍。彼得终末性的鼓励，是为了基督徒群体（终末性的群体）继续在谨慎和事奉中成长，以便“神可以因耶稣基督得荣耀。荣耀和权柄属于他，直到永永远远。阿门。”

结论

在彼得前书三章 13 节至四章 11 节的释经分析中，本文观察到彼得是如何解释和应用末世论的。对他来说，末日是基督再来时为他的百姓伸冤的日子，他必扭转邪恶，义人必不至于羞愧。这种终末性的盼望是鼓励基督徒在逆境中依然坚守信心的原因。彼得希望他的读者与他拥有相同的终末性视角，这视角在这段经文中不断的被提及，包括那些哪懂的经文。虽然许多问题在这里尚未被解决，但本文达到探索彼得的末世论的目的，包括从其终末性鼓励延伸出的伦理应用。

参考书目

- Achtemeier, Paul J. *1 Peter*. Hermeneia. MN: Fortress Press, 1996.
- Best, Ernest. “*1 Peter and the Gospel Tradition.*” *New Testament Studies* 16 (1970): 95-113.
- Bockmuehl, Markus. *Simon Peter in Scripture and Memory: The New Testament Apostle in the Early Church*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.
- Chester, Andrew, Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude. New Testament Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Clowney, Edmund. *The Message of 1 Peter. Bible Speaks Today*. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 1988. 中译本：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。
- Cranfield, C. E. B. “*The Interpretation of 1 Peter iii. 19 and iv. 6.*” *Expository Times* 69 (1958): 369-72.
- Davids, Peter H. *The First Epistle of Peter. New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.
- Donelson, Lewis R. “Gathering Apostolic Voices: Who Wrote 1 and 2 Peter and Jude?” In *Reading 1-2 Peter and Jude: A Resource for Students*, 11-26. Edited by Eric F. Mason and Troy W. Martin. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.
- Dubis, Mark. *1 Peter: A Handbook on the Greek Text. Baylor Handbook on the Greek New Testament*. Waco, TX: Baylor University Press, 2010.

- Elliott, J. H. “*Disgraced Yet Grace: The Gospel according to 1 Peter in the Key of Honor and Shame.*” *Biblical Theology Bulletin* 25 (1995): 166-78.
- _____. *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy, with a New Introduction.* MN: Fortress, 1981.
- _____. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary.* Anchor Bible. NY: Doubleday, 2000.
- Green, Joel B. *1 Peter. Two Horizons New Testament Commentary.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.
- Grudem, Wayne A. *1 Peter. Tyndale New Testament Commentaries.* Downers Grove, IL: IVP Academic, 1988. 中译本：顾韦恩。《丁道尔新约圣经注释：彼得前书》。欧思真译。台北：校园书房出版社，1995。
- Harink, Douglas. *1 & 2 Peter. Brazos Theological Commentary on the Bible.* Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2009.
- Horrell, David G. *1 Peter. New Testament Guides.* NY: T&T Clark, 2008.
- _____. “*The Product of a Petrine Circle? A Reassessment of the Origin and Character of 1 Peter.*” *Journal for the Study of the New Testament* 86 (2002): 29-60.
- _____. “*The Themes of 1 Peter: Insights from the Earliest Manuscripts* (the Crosby-Schøyen Codex ms 193 and the Bodmer Miscellaneous Codex containing P72).” *New Testament Studies* 55 (2009): 502-22.
- _____. “*Who are ‘The Dead’ and When was the Gospel Preached to Them? The Interpretation of 1 Pet 4.6.*” *New Testament Studies* 48 (2003): 70-89.

- Horrell, David G., and Wei Hsien Wan, “*Christology, Eschatology and the Politics of Time in 1 Peter*,” *Journal for the Study of the New Testament* 38 (2016): 263-76.
- Jobes, Karen H. *1 Peter. Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Kelly, J. N. D. *A Commentary on the Epistle of Peter and of Jude. Black’s New Testament Commentaries*. London: Adam & Charles Black, 1982.
- Liebengood, Kelly D. *The Eschatology of 1 Peter: Considering the Influence of Zechariah 9-14*. Society for New Testament Studies Monograph Series 157. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Love, Julian Price. “XXIV. *The First Epistle of Peter*.” *Studia Biblica* 8 (1954): 63-86.
- Marcar, Katie. “*In the Days of Noah: Urzeit/Endzeit Correspondence and the Flood Tradition in 1 Peter 3-4*.” *New Testament Studies* 63 (2017): 550-66.
- Marshall, I. Howard. “*Slippery Words: I. Eschatology*.” *Expository Times* 89 (1978): 264-9.
_____. *1 Peter. IVP New Testament Commentary Series*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Marshall, I. Howard, Stephen Travis & Ian Paul. *Exploring the New Testament: A Guide to the Letters & Revelation*, 2nd ed. Downers Grove, IL: 2011.
- Mbuvi, Andrew M. *Temple, Exile and Identity in 1 Peter*. Library of New Testament Studies 345. NY: T&T Clark International, 2007.

- McKnight, Scot. 1 Peter. *NIV Application Commentary*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. 中译本：史葛·麦克奈特。姚志华编《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。
- Michaels, J. Ramsey. “*Eschatology in 1 Peter iii. 17.*” *New Testament Studies* 13 (1967): 394-401.
- _____. *1 Peter. Word Biblical Commentary*. Waco, TX: Word Books Publishers, 1988.
- Miller, D. G. “*Deliverance and Destiny.*” *Interpretation* 9 (1955): 413-25.
- Moule, C. F. D. “*The Nature and Purpose of 1 Peter.*” *New Testament Studies* 3 (1956): 1-11.
- Piper, John. “*Hope as the Motivation of Love: 1 Peter 3:9-12,*” *New Testament Studies* 26 (1980): 212-30.
- Reicke, Bo. *The Epistles of James, Peter and Jude*. Anchor Bible. NY: Doubleday, 1964.
- Schreiner, Thomas R. *1, 2 Peter, Jude. New American Commentary*. Nashville, TN: B&H Publishing, 2003.
- Selwyn, Edward Gordon. *The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays*, 2nd ed. Thornapple Commentaries. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1981.
- Vinson, Richard B., Richard F. Wilson and Watson E. Mills. *1 & 2 Peter, Jude. Smyth & Helwys Bible Commentary*. Macon, GA: Smyth & Helwys, 2010.
- Watson, Duane F. and Terrance Callan. *First and Second Peter. Paideia*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.
- Williams, Martin. *The Doctrine of Salvation in the First Letter of Peter*. Society for New Testament Studies Monograph

Series 149. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Williams, Travis B. *Persecution in 1 Peter: Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering*. Novum Testamentum Supplements 145. Leiden: Brill, 2012.

Wright, N. T. *The Resurrection of the Son of God. Christian Origins and the Question of God*, Vol. 3. MN: Fortress Press, 2003. 中译本：赖特。《神儿子的复活》。邱慕天、紀榮智、譚達峰译。台灣：校园出版社，2016。

彼得前书一章 13 节至二章 3 节 与法利赛人的好行为

苏慧恩

个人简介

马浸神道学硕士毕业生，目前为家庭主妇/师母，未来将继续在文字事工/写作上事奉。她对旧约、近东文化与文学的研究感兴趣。

摘要

此文将从彼得前书与法利赛人作对比，以此探讨基督徒好行为的本质。第一章解释法利赛人的发展、行为和此团体在历史中的社会形象。第二章对比彼得在生活与行为上的教导和法利赛人好行为的差异，以此探讨好行为的意义。

引言

彼得前书的主题信息乃是教导和鼓励读者处于一个敌对的环境中，不止能忍耐并且也为所处的环境带来好的影响。从彼得前书的内容可见，彼得除了在信仰上坚固原读者，他也一再鼓励原读者要活出品行适宜的生活。彼得对当时读者说的话，对现今的读者也受用。

现今的基督徒在面对要活出好品行一事，出现两种极端：有的会将生活品行变成了教条化，实践起来里外不一；有的则为了避免形式化而过于松散和世俗化，反而失去见证。无论如何，各有其道理，但基督徒却应该了解要活出好品行的原由。

为了探讨此课题，本文将探讨法利赛人与其好行为理念，并且以此与彼得前书一章 13 节至二章 3 节提及的好行为的本质作比较。本文将证明两者的好行为是不同的，因为彼得前书提及的是由心而发的好品行。

法利赛人

字义与由来

有学者推测，法利赛人可能起源于被掳归回时期初年。¹ 据其描述，这是因为当时以斯拉和尼希米为哈西典人进行改革，推动了严格遵守律法的犹太教信仰（玛三 16），旧约经文中也指出由合格教师讲解圣经的趋势日益

¹ 乔治·布坎南等，《国际圣经百科全书：犹太社群》，陈秀媚译，（香港：国际华人圣经协会，2003），33。

增长，并强调正确诠释和应用律法（拉七 11，八 16、尼八 7-9、代上二十五 8，二十七 32）。后来的《便西拉智训》更证明了圣经研读及辩论聚会的存在，大约与拉比时代后期的‘米大示院’相等。

“法利赛”这名称源自希伯来字根“parash”，字根的基本意义为“指明、说明”和“区别”的双重意思。华神出版的《旧约神学词典》中提到，法利赛运动本身和名称的源头是令人困惑的。它实际上很可能源自哈斯莫尼王朝许尔堪时代，法利赛人遭驱逐出公会，并被冠以“分离者”的名字。因此法利赛原本应该是贬义的形容词，用来讥讽这群人，而他们却欣然接受了这称呼，但却取此字的另一个意思自居，即律法的“解说者”。²

针对‘法利赛人’一词，大部分学者都将其解释为‘分别出来的一群人’³、‘分离分子’⁴或‘分别开来的人’⁵，都有其原文字根‘分离’和‘分开’⁶的意思。相较于将法利赛人理解为‘详细解释’或“解说者”，将法利赛人解释为‘分别出来的人’更为合理。这从‘法利赛人’行为的理念可以观察出。

法利赛人的“好行为”，焦点在于正确的遵守外在的“礼仪”和“洁净规条”。这可以追溯整个法利赛运动的意识形态。在希腊帝国哈斯摩尼时期（主前 164-主前

² R.Laird Harris, 〈parash〉，《旧约神学辞典》（台北：中华福音神学院出版社，1995），1833。

³ 蒲公英编辑部编，《圣经小百科 I》（台北：财团法人蒲公英基金会，2012），100。

⁴ 吴罗瑜编，《圣经新辞典下册（K-Z）》，中国神学研究院译，（中国：天道书楼，2007），358。

⁵ 乔治·布坎南等，《国际圣经百科全书：犹太社群》，陈秀媚译，（香港：国际华人圣经协会，2003），15。

⁶ 乔治·布坎南等，《国际圣经百科全书：犹太社群》，15。

63），整个国家面对希腊化的问题，在这种政治、社会和文化都面对与外邦妥协的危机。⁷ 法利赛人可能是中产或地下阶级人士，他们社会位子低微，因此并没有被希腊化，而保留了近东文化。那些依附希腊势力的总会被认为是上流社会人士。⁸ 法利赛人即成为了一股政治施压的团体，为了挽回民族于被外邦同化的边缘。他们虽不是祭司团体，却坚持研究妥拉，并将圣经中洁净的规条落实的个人生活的层面。他们在圣殿和国家无法持守圣洁的时候，转而追求个人在礼仪上的洁净。他们对洁净的看重，也促使他们反抗他们认为非法的许尔堪政权。但在主前 63 年罗马人到来后，罗马和希律政权对犹太人的传统毫无兴趣，法利赛人便无从施压。在哈斯摩尼政权期间，法利赛人还等待革命的时机，但在罗马的统治下，他们很大部分退居妥拉的研读和实践里，放弃造反的路线，采取一种“隔离”和“分离”的策略，将自己在有罪的世界锁在“洁净礼仪”之内。这时期的法利赛人便是福音书中所呈现的样貌。无论如何，法利赛人都期待借着对上帝的尊荣，遵行上帝恩约下的律法，以致促使以色列最终完全的救赎。⁹

因此法利赛的分离有两种意义，一是指第二圣殿时期发生的政教分裂，其二是指单纯以宗教观点出发，指远离不洁。普遍上的观点认为法利赛人是远离宗教礼仪上的不洁，按利未记十一章 44 节和出埃及记十九章 6 节所说的，将自己分别为圣，以此为理想的群体。¹⁰ 法利赛人极力追

⁷ John Phillips, *Exploring the World of the Jew*, (Chicago: The Moody Bible Institute, 1981), 36-37.

⁸ 陈文纪，《拉比的双瞳》（香港：种子出版社，2012），43。

⁹ 赖特，《新约与神的子民》，左心泰译，（台湾：校园书房，2013），243-246。

¹⁰ 乔治·布坎南等，《国际圣经百科全书：犹太社群》，陈秀媚译，（香港：国际华人圣经协会，2003），15-16。

求圣洁、远离罪恶的同时，也默想神的诫命。然而无可否认的，他们尝试持守的洁净，是超出希伯来圣经对普遍犹太百姓的一般要求。¹¹ 他们试图让圣殿的圣洁延伸至全“以色列土地”，而他们对律法的理解逐渐得到百姓接受。然而。他们规定自己不可接触礼仪上不洁的食物，和一般百姓的餐桌分别出来。他们称一般百姓为属地之人，在他们眼中这些百姓不会遵行律法，更不会一丝不苟的遵行利未记的洁净规条和十一奉献。¹²

文献中的法利赛人形象

根据近期对法利赛人研究的学者所提出，法利赛人研究的三个主要资料来源，对法利赛人的描述并非完全一致。这三个资料来源分别是约瑟夫、新约圣经和拉比文献。¹³

首先，约瑟夫在其著作《生平》中，对法利赛人的描述显得比新约圣经里的描述较正面。据约瑟夫的叙述，法利赛人是：一、‘最重要的教派’，极具影响力；二、他们相信神掌管万事；三、生活简朴向百姓传授摩西律法以外的口传规条，或称‘哈拉卡 halakah’；四、拒绝宣誓效忠于希律和罗马政府。¹⁴ 他在《犹太古史》中也形容，法利

¹¹ 赖特，《新约与神的子民》，左心泰译，（台湾：校园书房，2013），252。

¹² 陈文纪，《拉比的双瞳》（香港：种子出版社，2012），43-44。

¹³ 乔治·布坎南等，《国际圣经百科全书：犹太社群》，陈秀媚译（香港：国际华人圣经协会，2003），17-33。

¹⁴ 乔治·布坎南等，《国际圣经百科全书：犹太社群》，17-22。

赛人认为遵守他们的教义及诫命最为重要，可见这群人对外在好行为是非常的坚持。¹⁵

在圣经新约的记载中，‘法利赛人’一词，视乎读者对此字变体的理解，共出现约 100 次，大部分记载于附类福音书。¹⁶ 在圣经中的记载，法利赛人似乎都被赋予贬义的形容，例如在马太福音的记载中，法利赛人时常与‘假冒为善’相提并论¹⁷，也时常被视为与耶稣敌对的群体。除此，附类福音书中似乎经常将文士、法利赛人、祭司长相提并论，但是学者称如此的对比或许只是因为法利赛人当中有的是文士或祭司阶级的人。由此可见，虽然对不同阶级位份，路加福音有不同的指摘（参路十一 37-53），但从不同的描述来看，法利赛人群体中是有领袖阶级之分的（参太二十三 9、约七 32-十八 3）。¹⁸

有关法利赛人的第三种文献，便是拉比文献。据学者所述，拉比文献中有关法利赛人的描述有多方面的问题，其一就是法利赛主义的结束和拉比犹太教之间的间隔不明显，因此有‘法利赛人是拉比的前身’之概念。¹⁹ 研究拉比文献的学者如鲍克和里夫金更多的的是研究文献中所使用有关撒都该人与法利赛人的字词，可得知撒都该人与法

¹⁵ 夫拉维.约瑟夫; 保罗·梅尔编，《约瑟夫著作精选》，王志勇译（北京：北京大学出版社，2004），273。

¹⁶ 乔治·布坎南等，《国际圣经百科全书：犹太社群》，陈秀媚译（香港：国际华人圣经协会，2003），22。

¹⁷ 同上，24。

¹⁸ 同上，24-26。

¹⁹ 乔治·布坎南等，《国际圣经百科全书：犹太社群》，陈秀媚译（香港：国际华人圣经协会，2003），27。

利赛人是不同的群体，但撒都该人在一些宗教规矩上仍听命于法利赛人，证明法利赛人的影响力。²⁰

从以上所提出的这三种文献，学者归纳出法利赛人的形象面貌，除了以上所提及的几点，还有如下的描述：一、法利赛人相信他们所遵守的口传律法来自摩西；²¹二，他们遵守严格的宗教习俗，如：禁食（太六 16、路十八 12），令人入教（太二十三 15），祈祷（太六 5、路十八 12），十分一奉献（路十一 42、十八 12）；三、他们调查没遵守其政策或教导的人（约一 19-24）；四、他们为犹太教的异象发热心（加一 14），甚至用各种手段对待他们认为的敌人（约十八 3、徒八 1，九 1-2）。²²

对法利赛人的批评

虽然法利赛人在当时代有着举足轻重的地位，但是他们所受到的批评与反对也不少。这除了可从福音书的记载看出，学者指出昆兰古卷和拉比文献里也有对法利赛人的抨击。²³ 从文献的记载也可看出法利赛人在当时带的形象努力遵行律法，但反对者也对法利赛人行为有不同的意见。

这些反对者对法利赛人的评语如下：一、法利赛主义企图避免犯罪，往往却把律法废掉²⁴；二、他们以自己的传

²⁰ 同上，27-31。

²¹ John Phillips, *Exploring the World of the Jew*, (Chicago: The Moody Bible Institute, 1981), 39.

²² 乔治·布坎南等，《国际圣经百科全书：犹太社群》，陈秀媚译，（香港：国际华人圣经协会，2003），33。

²³ 同上，39。

²⁴ 同上，39。

统废掉神的诫命；三、假冒为善，他们自己无法遵行那些教训；四、经常取巧地解释圣经，掩盖或违背律法和先知书的原意，使‘义’变成惯性复杂的宗教仪式。²⁵

法利赛人看似忠于妥拉，但耶稣在马太福音中多次指责他们“假冒为善”。福音书对法利赛人的记载多是负面的，而这也让读者了解法利赛人与耶稣的教导相违。耶稣对经文的引用和理解更接近旧约原本的意思，而且比起法利赛人注重外在的敬虔表现，耶稣更注重内心的状况。除此，法利赛人是想藉遵守口述的传统和礼仪得称义，与耶稣的教导不同。²⁶但是却也有学者指出法利赛人与耶稣也有相同之处，相同乃因双方都守节期、相信身体复活、接受犹太教敬拜的地点为耶路撒冷的圣殿。在耶稣众多的教义中，只有两点是法利赛人无法容忍的。一是耶稣公开指责他们伪善，二是耶稣自称有神性和终极权威。要承认耶稣的受欢迎度和金玉良言并非困难，但要接纳耶稣超越摩西律法，甚至与神同等，这是亵渎神。²⁷

学者的看法是正确的，法利赛人虽有宗教的热心，但是其热心已经超越对上帝的敬虔，更多的是要靠自己的努力和自义来展示敬虔和取得救恩；讽刺的是，他们或许也无法完全遵行所传的律例，引来外界的批评。法利赛人更相信的是行为，而不是信仰的核心；也因为法利赛人对遵行口传律法行为的执着，他们更在弥赛亚来临之际也无法辨认出来了。法利赛人‘敬虔的行为’，并非上帝所要求的；基本上，起初法利赛人有崇高的理想，要将自己与世

²⁵ 乔治·布坎南等，《国际圣经百科全书：犹太社群》，陈秀媚译，（香港：国际华人圣经协会，2003），40。

²⁶ 同上，42-45。

²⁷ 比尔·奥斯丁，《基督教发展史》，马杰伟等译（香港：种子出版社，2002），38。

俗的不洁分离，执意遵行上帝的旨意而活，但后来法利赛人所表现的是，他们行为的根本简直是出错了。本文将在接下来的一章，从彼得前书来看基督徒的行为应当有的本质。

从彼得前书看好品行与法利赛人的分别

彼得前书的原读者正处于苦难和迫害中，这与法利赛人的处境有些类似。法利赛人在面对外邦政权和希罗文化，在其中实践自己的信仰生活时受了许多的苦，而彼得前书的读者也面对归信基督后与周围邻居的冲突。彼得著此书为了鼓励分散在各处的信徒、坚固他们的信心和盼望，也教导他们在此处境中的行为处事。²⁸这群信徒以外邦人为主，因此可见书中多次提及要他们脱离过去的行为。本文将与此从彼得前书一章 13 节-二章 3 节来看彼得对原读者生活和行为上的教导，并将此与法利赛人的生活作对比。

圣洁

彼得在一章 13 至 16 节呼吁信徒需要过圣洁的生活，以符合上帝圣洁的本性。彼得和法利赛人一样，他的圣洁观追溯利未记的核心思想，特别是 16 节更直接引用了利未记十一章 44 至 45 节的经文。彼得和法利赛人均认为信徒的圣洁是源之于神（一 15），因此圣洁生活是属神的表现。彼得也提到圣洁和好行为有直接的关系，他在 14 节要

²⁸ 德席尔瓦，《21 世纪基督教新约导论》，纪荣智等译（台北：校园书房出版社，2013），936-938。

求信徒“不被从前蒙昧无知所同化”，这和法利赛人要在外邦人中分别为圣的理念相同。彼得更提到圣洁的生活是“盼望”终极救恩的正确方法，这也和法利赛人的期待一致。

但彼得的圣洁观和的法利赛人的圣洁观是决然不同的。彼前在 13 节提到要读者“约束他们的心”，原文中是指要“束上心中的腰”。²⁹ 法利赛人只注重外在礼仪的洁净，他们借着区分洁净和不洁净的条例，突出自己选民的独特性。但是彼得对信徒描述的圣洁，并非只是行为或律法上的遵行，而更多提及信徒当有的心态。彼得要求信徒必须脱离过去生活中的典型的行为，这好行为不是礼仪式的，而是源自内在生命散发出来的好品格（二 11）。

耶稣基督

‘耶稣基督’也是彼得前书里重要的主题。彼得一再地提醒读者有关对耶稣基督再来的盼望，更要让如此的盼望和信心成为读者品行的基础。彼得教导读者要有好品行，脱离过去旧我的行为是因为读者在基督里已蒙了重生（一 23）。如今读者能够流露出好行为，更是已经尝过了“主恩的滋味”（二 3）。此信仰根基是大部分法利赛人都没有的，因为大部分的法利赛人在耶稣还在世上时，都无法认出他就是那位要带来拯救的弥赛亚。这也是彼得和法利赛人之间根本性的不同。彼得呼吁的好行为是从领受恩典开始，而后流露于信徒外在生命；法利赛人却是期待借着好行为，上帝的恩泽能重新临到犹太民。耶稣所带来的福音，正是使徒们所宣扬的福音，不只是要带来行为表

²⁹ 顾韦恩，《丁道尔新约圣经注释：彼得前书》，欧思真译（台北：校园书房出版社，1995），87。

现的改变，更是要让人能从心里发出的改变和敬虔，这是远远超越法利赛人隔离式的好行为。

虽然归根究底，法利赛人和彼得前书时代的读者都是相信同一位上帝（一 17），但是耶稣基督的死而复活，其实就是法利赛人所期待的弥赛亚。当信徒正确的辨认出耶稣的身份，便给信徒带来更真实、更大的盼望，也因此更能激励信徒由心而发的好行为。法利赛人一意孤行，认为自己能凭谨守律法和遵守洁净条例，在个人生命与圣殿产生共鸣，并借着维持实践圣殿圣洁的努力讨上帝喜悦。他们甚至超越律法所要求的，期待自己行在上帝的恩约之中，但却已成了自义。耶稣曾说他来是为了成全律法，并不是废除律法。彼得则正确的指出，基督就是圣殿赎罪祭的羔羊（一 19），基督和信徒已经成为了属灵圣殿活石、祭司、神圣的国度（二 4-5，9）。信徒所遵守的，不在是外在的洁净礼仪，而是在基督里已经成为圣殿，并且能将生命献上成为上帝悦纳的灵祭（二 5）。

好行为

在这段经文里有几个命令式动词，分别是：一、盼望（一 13）；二、圣洁（一 15）；三、敬畏（一 17）；四、相爱（一 22）；五、爱慕纯净的灵奶（二 2）。既然是命令，这便是作者要读者一定要遵守的行为。法利赛人在应用旧约律法时出错了，他们选择错误的诠释钥匙，他们认为圣洁最重要的核心是“划清界限”，因此就造就了所谓法利赛排他式的好行为。³⁰但彼得对圣洁则提出了正确的观

³⁰ 德席尔瓦。《21世纪基督教新约导论》，纪荣智等译（台北：校园书房出版社，2013），296-297。

念，神所要求圣洁是“爱”（一 22）。耶稣曾提到律法的总纲就是爱，彼得在这里则呼吁读者活出符合妥拉的生命。而这以爱为核心的生命，正是彼得头三个命令句的实际表现。一个有真实盼望、圣洁和敬畏的生命，一定是有爱的生命。这在第四和第五的命令式动词的经节中，彼得都提及要信徒离开对弟兄虚假的爱、恶毒、诡诈，并嫉妒、假善、和一切毁谤的话。彼得指出的恶行是信徒过去的旧我会有的行为和心态，都是与基督徒信仰生活不符的行为，因此彼得要信徒摒弃的。当中所指责的虚假的爱、假善，如同过去耶稣对法利赛人的谴责。当初的法利赛人没有发现这个问题，但如今在彼得前书中，彼得直击人性的丑陋，也因此让信徒得到提醒和教导。

另外，彼得前书所论述的好行为，更是带有普世救恩的意义。彼得呼吁信徒要在外邦人中品行端正，让外邦人能在监察的日子归荣耀给神（二 12），更能宣扬那召信徒出黑暗如光明的美德（二 9）。这种好行为展露了神对普世的爱，是与法利赛人的优越感截然不同的。

总结

总结以上内容，本文论证了法利赛人和彼得前书中的教导，出发点都一致，双方都是要努力活出符合信仰的圣洁生活。但是，其中却出现分歧。法利赛人认为可以因行为的救赎，而彼得前书中的行为是因为信仰而产生的果效。对耶稣基督的信心与盼望是法利赛人信仰根基中缺乏的，或许是因为自义，因此而失去了藉着耶稣基督而得的救恩。也因为如此，法利赛人尽力遵行律法也遵守口属传统，实施超越律法所要求的规条，却也未能达到自己所要求的，被人视为‘假冒为善’。耶稣说他来是要成全律法。从彼得的教导甚至过去耶稣自己的教导中读者可以知

道，耶稣来还是保留了律法，但是更贴近上帝的心意。彼得前书中的信息让信徒能得着鼓励与盼望，而且由心而发地改变，并且遵行彼得所给予的命令。如此一来，上帝所要实行的拯救才显得全面，不再是外在的表现和敬虔而已。由于以上所提及的种种差异，本文证明法利赛人虽有好行为，但却与彼得前书所教导的不同，因为法利赛人只是外表的遵行，而彼得前书中的是因信而有的好行为。

参考书目

- Harris, R. Laird。〈parash〉。《旧约神学辞典》。台北：中华福音神学院出版社，1995。
- 夫拉维·约瑟夫。保罗·梅尔编。《约瑟夫著作精选》。王志勇译。北京：北京大学出版社，2004。
- 比尔·奥斯丁。《基督教发展史》。马杰伟、许建人译。香港：种子出版社，2002。
- 乔治·布坎南等。《国际圣经百科全书：犹太社群》。陈秀媚译。香港：国际华人圣经协会，2003。
- 吴罗瑜编。《圣经新辞典下册（K-Z）》。中国神学研究院译。中国：天道书楼，2007。
- 陈文纪。《拉比的双瞳》。香港：种子出版社，2012。
- 顾韦恩。《丁道尔新约圣经注释：彼得前书》。欧思真译。台北：校园书房出版社，1995。
- 赖特。《新约与神的子民》。左心泰译。台湾：校园书房，2013。
- 德席尔瓦。《21世纪基督教新约导论》。纪荣智、李望远译。台北：校园书房出版社，2013。

蒲公英编辑部编。《圣经小百科 I》。台北：财团法人蒲公英希望基金会，2012。

Phillips, John. *Exploring the World of the Jew*. Chicago: The Moody Bible Institute, 1981.

差传教会的角色与实践

汉娜博士

个人简介

一个靠着神的恩典，学习和实践宣教使命的人。目前在华人群体中传福音做门训，未来打算向邻国开展宣教工作和投身于 CMO 的事奉。她感兴趣的研究领域是 CMO 的实际运作。

摘要

除了从圣经的角度界定自己的角色，差传教会也要与宣教士、宣教机构有良好的关系及实际的合作。本文以圣经中的新约教会、所差遣的宣教士、以及保罗的宣教组织为例子，说明这三方紧密合作的必要性，从而有效地执行宣教使命。

引言

一谈到教会差传的问题，自然而然地便会联想到教会差遣的宣教士、与教会合作的宣教机构，以及这三者之间的健康关系和有效合作。为了忠实行神的使命，并作为神子民的会众，为了正确地执行自己的使命，差派的教会需要从圣经的角度清楚地界定自己的角色，因此，要与它的实际实践相结合，才能更好地发挥作用。¹ 本文将首先讨论差传教会的角色，然后研究如何使教会在差派方面变得更健康。

差传教会的角色

正如克里斯托弗赖特所说，神的使命是重建全人类与祂的关系，并恢复所有被造物。² 也就是说，神藉著差遣祂的独生子耶稣基督到这个世界（约三 16）成为道成肉身的“宣教士”，住在人的中间（约一 14），成为人类唯一的救世主（使徒行传四 12），恢复人类宝贵的身份，再次成为神的儿女，生命彰显出神的神性和荣耀（彼后一 4）；并且同时，人类也能在敬拜和顺服神的旨意中找到永恒的喜乐（诗 16）。毫无疑问，神的救赎使命是为了世界上所有的人。作为神的儿女，信徒使命的意义是与神一同做祂的救赎工作，使万国成为祂的门徒，使每个人都有机会听

¹ “神的使命”以及“神子民的使命”的概念来自克里斯托弗 J.H. 赖特，接下来的部分会有更详细的解说。

² 克里斯托弗 J.H. 赖特，《神子民的使命》，邓尉和祈遇（齐宇）译（台湾：中国电影出版集团，2011），108-110。

到福音。³根据圣经的教导，要使福音传遍地极到万民万族中，必须有三方共存，共同工作。一个是差派教会——如安提阿教会和其他新约教会，一个是宣教士——如保罗和其他人，第三个是宣教组织——如保罗的布道团。根据拉尔夫·D·温特的说法，“新约教会”在结构上类似于新约时代的犹太教结构（分散的、以长老为基础的领导）。⁴保罗的宣教工作主要是往分散在罗马帝国各处的会堂去，向犹太人和外邦人宣告神的儿子基督以耶稣的形象来到了世上。⁵从那时起，就像温特总结的那样，存在着两种结构。第一种是形式结构，即犹太教（会堂），第二种是联谊会社团结构，即保罗的布道团。一方面，“我们称之为新约教会的结构是之后所有基督教团契的原型，在那里，无论老人和年轻人，男性，女性像正常的家庭一样聚集在一起。”⁶另一方面，“保罗的布道团可以被视为所有宣教活动的原型，这些工作是由忠诚的有经验的工人组织的，超出了第一个结构的成员资格。”⁷接下来，本文将仔细地研究圣经中的新约教会和保罗的布道团，看看这两个结构是如何协同合作的。

³ Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Illinois: InterVarsity Press, 2006), 535.

⁴ Ralph D. Winter, “The Two Structures of God’s Redemptive Mission,” in *Foundations of the World Christian Movement: A Larger Perspective*, ed. Ralph D. Winter and Beth Snodderly (Pasadena, CA: Institute of International Studies, 2009), 179.

⁵ 同上。

⁶ 同上，180。

⁷ 同上。

圣经中的教会、宣教士和宣教组织模式

如上所述，安提阿教会应该被理解为差派教会的代表，或者说是差派教会的模式；保罗可以被认为是宣教士的模式；保罗的布道团可以被认为是传教组织的模式。

当安提阿的先知和教师敬拜耶和华，并禁食的时候，圣灵对他们说：“你们要为我分别巴拿巴和扫罗，作我所召他们的工。”（徒十三 1-3）于是他们打发他们去了。那时，保罗和巴拿巴被圣灵呼召和差遣，在某种意义上也被安提阿教会差遣。安提阿教会是一个形式结构，也就是说，它是一个差遣任务的基地。这对当地和附近的人民来说是一个很好的见证，因此门徒首先被称为基督徒就是在安提阿（徒十一 26）。在此基础上，形成了一个联谊会组织，即保罗的布道团，其目的是在遥远的土地上进行跨文化的分享福音。此后，无论保罗和他的同工走到哪里，他们都在当地建立了地方教会（徒十四 21-23），而这些又成了新的传教基地，然后也支持他们的宣教活动（徒十五 35，十六 1-2）。保罗进行了三次不同的宣教旅行，许多同伴也加入了他的行列。⁸

保罗的宣教团队在许多不同的地方都建立了教会，这些教会也陆续差派人加入保罗的团队。这些人不断地加强这个团队。在使徒行传二十章 1 至 6 节的几节中，有许多地名和人名。这些地名分别代表各个教堂，这是形态结构，每一个都在一个特定的地方。这里共提到九个省和城的名字(马其顿、希腊、叙利亚、亚细亚、庇哩亚、帖撒罗尼迦、

⁸ Eckhard J. Schnabel, *Paul, the Missionary: Realities, Strategies, and Methods* (USA: InterVarsity Press, 2008), 40.

特庇、特罗亚和腓立比）。⁹ 他们在每个地方都建立了教会。例如，马其顿有三个教会：腓立比教会，帖撒罗尼迦教会，庇哩亚教会(徒十六 6-十七 15)；亚该亚两个著名的教会：哥林多教会和坚革哩教会(徒十八 1- 11,18；罗十六 1)；还有亚细亚四所已知的教会：以哥念，路司得，特庇，以弗所(徒十四，十九 1-22)。这些地方教会可以被称为定点架构，因为他们的大部分信徒可能无法像保罗这样去其他的地方传福音。他们有自己的家庭责任和职业限制，但对当地人来说，他们是一个见证群体，同时他们也可以支持外部任务的工作。¹⁰

使徒行传二十章 1 至 6 节中提到的人名代表各个宣教士。他们在保罗的带领下，组成了一个流动的布道团，去各地传扬福音。当地的教会仍然固定在一个地方，不能移动，所以需要一些可移动的人去不同的地方分享福音。这里提到的人的名字包括保罗（来自安提阿教会）、索帕特（庇利亚教会）、亚里达古和西孔都（帖撒罗尼迦教会）、盖乌斯（德比教会）、提摩太（吕斯特拉）、推基古和特罗菲摩（以弗所教会），以及这本书的作者路加（可能来自腓力比教会）。¹¹

值得注意的是，保罗逐渐发展起来的布道团，正如温特所说，“肯定比安提阿教会的延伸范围更广。”¹² 他继续说道，“这不仅仅是安提阿教会在远离其大本营的地方

⁹ 斯托得，《使徒行传》，圣经信息系列，黄元林译，（台湾：校园书房出版社，2008），432。

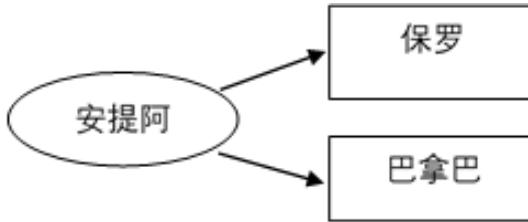
¹⁰ 林安国，《差传之道》（香港华人福音普传会有限公司，2011），117。

¹¹ 斯托得，《使徒行传》，432-433。

¹² Ralph D. Winter, “The Two Structures of God’s Redemptive Mission,” 180.

运作。”¹³保罗的布道团完全自治，有权利管理自己的事工。

¹⁴因此，它当然可以被视为一个结构，一个宣教组织。此外，从这些名字和这里的描述，可以看出保罗宣教团的发展经历了三个阶段，正如林安国牧师在他的书中所说。¹⁵在第一阶段，宣教士从教会被差派出去（徒十三 1-3）。



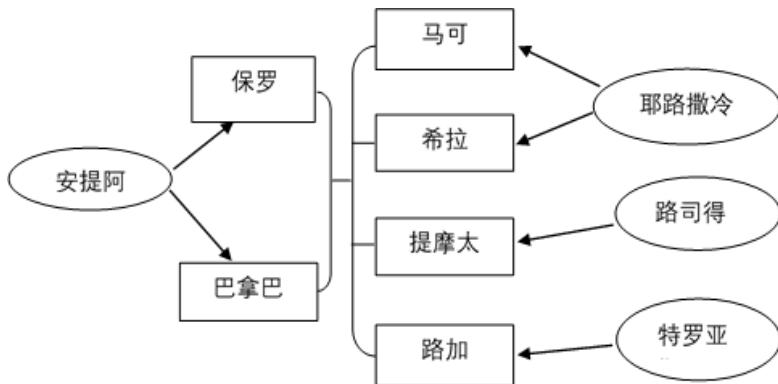
图表 1。保罗宣教组织的演变，第一阶段。改编自林安国《差传之道》，117 页。

然后，在第二阶段，宣教士招募其他宣教士（使徒行传 13-16）。

¹³ Ralph D. Winter, “The Two Structures of God’s Redemptive Mission,” 180.

¹⁴ 同上。

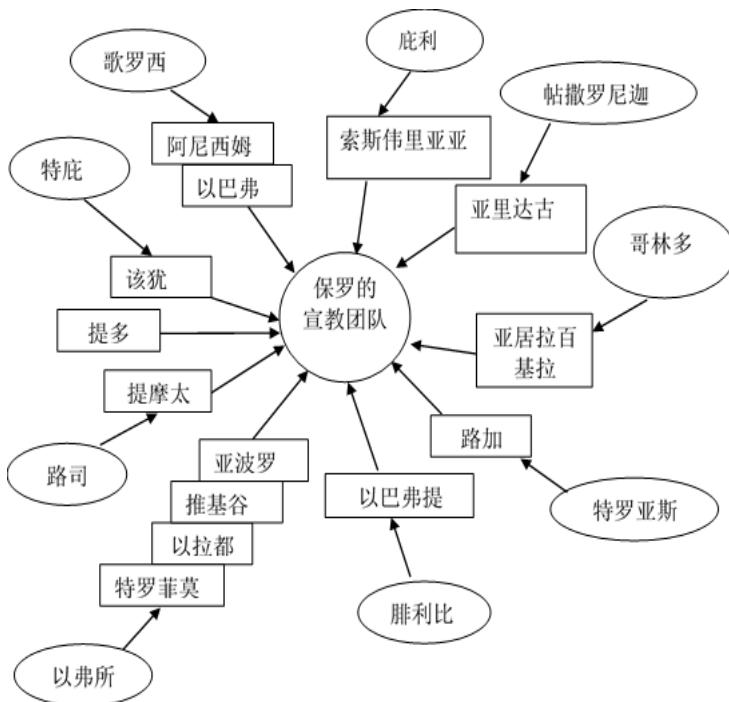
¹⁵ 林安国，《差传之道》（香港华人福音普传会有限公司，2011），116-118。



图表 2。保罗宣教组织的演变，第二阶段。改编自林安国《差传之道》，118 页。

在第三阶段，所有这些传教士组成了一个宣教团或组织，这是一个差派宣教士的机构，负责招募、培训、监督、照顾宣教士，并帮助宣教士发展宣教领域的事工(徒十六 1-3；十八 1-3，18-19，24-27；十九 19，22；二十 1-6；林后八 23；腓二 25；西一 7，四 7，9；提后四 12，20；提后三 12；腓一 23-24)。¹⁶

¹⁶ 林安国，《差传之道》（香港华人福音普传会有限公司，2011），117-118。



图表 3。保罗宣教组织的演变，第三阶段。改编自林安国《差传之道》，118 页。加上两个名字“提多”和“阿尼西母”。

差传的教会、宣教士和宣教机构之间的健康关系

如上所述，从保罗宣教团队演变的三个阶段，可以看出宣教士和宣教机构是如何产生的，以及这两个组织是如何逐渐与差派教会合作的。简而言之，保罗和巴拿巴之所以被教会打发出去传福音，是教会圣灵引导的回应。因此，宣教士就像教会的使者，教会是支持宣教士的基础。然而，对于前往战场的宣教士来说，一个教会的人力和财力支持都是极有限的。因此，宣教士必须加强全方位的支持，这也足以引导其他一些没有参与宣教的教会走上参与

宣教的道路。

随着宣教士人数的增加，宣教禾场的数量也随之增加，许多不同背景的教会都参与了这项工作。因此，这种交叉的合作和协同工作变成了一个复杂的行政结构，而保罗的教会团队则专注于宣教士的分配和事工的发展。这些宣教士的教会自动地起到了提供祷告和关怀支持的作用，同时这些教会也不断地培养更多的宣教士加入和加强教会所在新地区的事工。

安提阿教会和保罗有什么关系，或者说宣教士保罗和他的差派教会有什么关系？同样，保罗的宣教组织与其他的教会有什么关系？总的来说，神的普世救赎是通过基督的教会来完成的。因此，教会在这项伟大的工程中起着主导作用，就像林安国牧师所说的，而宣教士和由宣教士组成的宣教组织就像教会的手一样，代表教会去触及那些没有被触及到的地方和没有被触及到的人。¹⁷ 然而，在行政上，宣教机构和宣教士都有自己的自主权。所以，关于这三个方面的关系，一方面，

保罗被安提阿会“打发出去”而不是“被派出去”。他确实按使徒行传十四章 26 至 27 节的话，向教会报到，但他没有听从教会的命令。知道该去哪里，怎样分享福音。他有自主权和圣灵的指引，（徒十五 36-41）。后来，当他逐渐组建宣教团队时，他的布道团拥有了“旅行布道”的全部自治权和权威。¹⁸

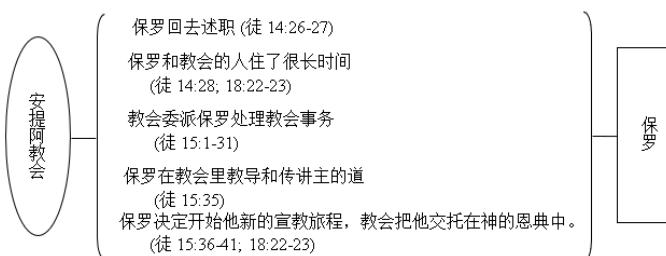
保罗的宣教机构在必要的时候财政上是自给自足的；然而，它也时不时地不仅依赖于安提阿教会，而且也依赖

¹⁷ 林安国，《雀跃宣教路—林安国牧师宣教生命与文集》（香港：华人福音普世差传会，2015），148。

¹⁸ Ralph D. Winter, “The Two Structures of God’s Redemptive Mission,” 182.

于其他因福音事工而建立起来的教会。保罗的宣教机构受到更广泛的教会结构的管辖，就像今天的人使用会议等术语来获取教会的集体权力一样（徒十五 1-36）。然而，它是由教会“管理”的，而不是“辖制”的（徒十八 22-23；二十 1-4）。¹⁹

另一方面，安提阿教会和保罗，以及保罗的宣教机构和其他差派教会，为了完成大使命而通力合作。通过研究安提阿教会与保罗之间的互动或合作，可以看到保罗回到教会，向教会报告神透过他们所做的一切，并与教会成员逗留在一起好一段时间。在有必要时，教会任命保罗处理某些教会事务。保罗在那里住了一段时间后，决定开始他新的宣教之旅，于是教会又把他交托在神的恩典中。这种关系在下一页的图 4 中进行了说明。



图表 4。安提阿教会和保罗表现出的合作。

至于保罗的宣教组织与其他教会的合作，腓立比书提供了一个很好的例子。虽然腓立比教会是由保罗和他的宣教团创立的(徒十六 12-40)，但腓立比教会也差派以巴弗提作为宣教士加入保罗的布教团。所以，腓利比教会也是差派教会之一。保罗写信给腓立比教会，说他们“从头一天

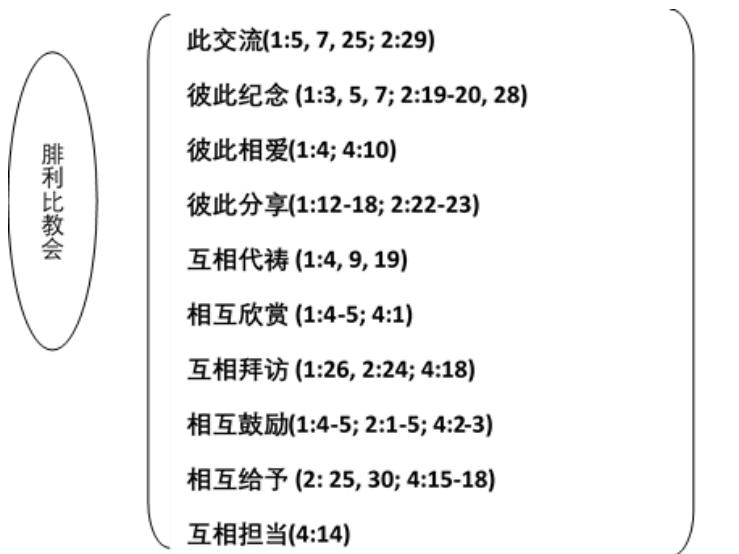
¹⁹ 同上。

直到如今，你们是同心合意兴旺福音”（腓一 5）。保罗在这里肯定了腓立比教会对他传道事工的贡献。腓立比教会从教会建立伊始就参与保罗的事工。²⁰ 保罗经常拜访腓立比教会，建立教会，写信鼓励他们，并与他们分享其他地方的需要；然后腓立比教会用祷告、金钱和热情招待路过的宣教士来支持保罗的宣教队伍。因此，他们不断地支持保罗的需要。这在下一页的图 5 中的图表中进行了说明。

因此，《圣经》展示了三方之间的相互支持关系：差派教会、宣教士和宣教机构。这三个团体不能独立存在，同时却能有效地完成主的使命。这三个团体，如林安国牧师所说，要像一根三股的绳子一样，紧密相连，以更有力和符合圣经的方式共同承担起拯救世上失丧灵魂的任务，²¹

²⁰ 《圣经国际》，《廷代尔圣经评论(论腓立比)》中文版，<http://www.bbintl.org/bible/ref/?lang=gb&bkref=gb&ref=DT&sname=Phl&ch=1>。注意：另一个圣经引用是腓立比书 4:15。

²¹ 林安国，《雀跃宣教路—林安国牧师宣教生命与文集》（香港：华人福音普世差传会，2015），145。



图表 5。保罗宣教组织与腓立比教会的圣经合作模式。改编自林安国《差传之道》，119页。

差传的教会的实践

在从圣经的角度确定自己的角色之后，差遣的教会可以寻找和决定自己可以实践什么样的传道行动，以便在完成神的使命和自己的使命中发挥良好的作用。根据前面的叙述显示，教会是产生基督教工人的地方。教会应主动寻找那些有恩赐、有号召力和使命负担的成员，然后再努力鼓励和挑战他们参加全球使命。因此，正如林安国牧师所建议的，教会可以做很多任务，例如：²²

²² 林安国，《差传之道》（香港华人福音普传会有限公司，2011），126页。注：这些建议的宣教活动是根据林老师在本书中提出的想法和黄义信老师提出的补充内容汇编而成。

- a. 教会挑战一些信徒，鼓励他们成为宣教士；
- b. 教会通过祷告来确认虔诚的基督徒的呼召；
- c. 教会训练这些门徒，给他们学习和服事的机会，使他们为禾场服侍做好准备。
- d. 教会为这些未来的宣教士展示健康教会的样式，从而帮助他们更好地了解未来工作的目标。
- e. 教会支持献身的基督徒到神学院或圣经学校装备自己；
- f. 教会承诺成为宣教士候选人的母会，并以祈祷和钱财来支持；
- g. 教会向某些宣教机构推荐宣教候选人；
- h. 教会和宣教机构一起为宣教士安排宣教场地；
- i. 宣教机构负责宣教管理、监督、培训、入境等工作。

教会可以透过与宣教机构合作，直接参与本地或跨文化宣教。教会也可以以不同的形式进行各种宣教工作。然而，接下来的部分并不打算深入讨论这些实际的做法，而是简要概述一些实用的建议。这些建议特别涉及到尚未参与全球宣教的小教会，因为世界上有许多小教会，其中许多还没有参与全球宣教。不过，如果这些小教堂都积极参与进来，他们可能会成为一股浩大的宣教力量。举例来说，据林安国牧师介绍，世界各地约有 9000 个海外华人教会（中国大陆除外），其中大部分是微型和小型教会²³ 其中约有 2 - 3 000 人参加了全球宣教队伍，其中只有一半人积极参加，另一半人只是通过参加宣教会议、偶尔以祈祷和捐钱等方式支助。²⁴ 没有参与的教会大多是微型或小型教堂。

²³ 同上，130。注：这里的微型教堂意味着拥有 31-80 名成员；小：81 - 200 人；规模较大：成员 501-800 人。

²⁴ 林安国，《差传之道》（香港华人福音普传会有限公司，2011），134。

那么，这些微型或小型教会该如何开始参与全球宣教？

以祈祷开始

正如一句中国谚语所说，“万事开头难”。对于一个没有多少参与或是从来没有参与过全球宣教，特别是跨文化和海外宣教的教会来说，第一步应该是祷告。海外宣教，第一步就是祷告。约翰·d·罗柏写道：

祷告本身就是一种联系活动。首先，它将我们与神联系在一起，在我们为世界祈祷和实施我们自己的事工时接受他的能力和引导。第二，当我们为“福音没有触及的世界祷告时，它将我们与特定的未得之民和在其中工作的基督徒工人联系起来。²⁵

同时，教会历史显明，祷告产生了教会(徒一 14)，祷告产生了宣教(徒十三 1-3)。宣教的动力不是可见的事工，而是看不见的祷告。祷告是有用的，因为神在工作，祷告将人与神和“未得之民”的世界联系起来，正如上所述。林牧师在他的书中分享了一位牧师关于祷告和传道的建议：先把教会训练成一个祷告小组，先进行祷告传道。这样教会就可以很容易地动员起来参加传道活动。²⁶ 那位牧师的方法如下：²⁷

a. 把所有长老会、执事会或其他领袖会议，都放在星期三晚上（或其他任何日子或时间）的祷告会之前。到了时候，停止所有的聚会，为教会和全球

²⁵ John D. Robb, “Prayer as a Strategic Weapon in Frontier Missions,” in *International Journal of Frontier Missions* 8, no.1 (January 1991): 24.

²⁶ 林安国，《差传之道》（香港华人福音普传会有限公司，2011），129。

²⁷ 同上。

宣教一起祷告至少一个小时。

b. 为每个家庭提供或传达教会的祈祷材料，作为他们餐前祈祷、家庭礼拜和睡前祈祷的一部分。

c. 每逢主日礼拜后，牧师、长老和执事都会为有需要的人祷告，使这些人的灵命得以更新，并使整个教会的灵命逐渐恢复活力。教会应该有一批训练有素的祷告战士，特别是以祷告来事奉神，并把祷告扩展到宣教士和宣教禾场。

动员全教会为宣教祷告也可能需要一些材料，如异象分享录像(或个人分享“未得之民族”的福音需要)、祷告通讯、卡片和由宣教组织或宣教士定期分发的日历。同时，教会可以与其他宣教机构合作，邀请他们的宣教人员加入教会，帮助教导不同年龄的教会成员。因此，总的来说，当教会开始为宣教事项祷告，教会不仅会逐渐地有宣道的负担，也会开始明白主是如何引导他们参与宣道的。

从小事做起

如上所述，世界各地有许多小教会。当然，参与全球宣教不是大型教会的专利。主耶稣的大使命是颁布给他的门徒和由门徒组成的基督教会。每个基督徒都有份于领受大使命，每个基督徒在其中都有自己的责任，责任也不应该有大或小之分。因此，这些小型教会可以开始参与全球宣教活动，正如林牧师建议的，从以下小型活动开始。²⁸

a. 从宣教知识开始：

教导教会成员关于神的旨意，天国的概念，耶稣

²⁸ 林安国，《差传之道》（香港华人福音普传会有限公司，2011），131-133。

对世界的爱，以及圣灵在教会的工作。

b. 从一个人开始：

宣教活动通常从一个人开始，也许是牧师、长老、执事、或是任何一个年轻人，但神可以利用这个人来激励教会参与大使命。而且，这个人可能就是你！

c. 从一次教会礼拜开始：

并不是每一个想要参加宣教的教会都要举行一个大型的年度宣教会议或许多项目。事实上，宣教活动可以从一个特别的主日礼拜或一个小组分享开始。

d. 从一个小的任务小组开始：

一个大教会的宣教部可能有十几个人在工作，他们可能经常在一起工作，制定许多计划。但是，一个小教会可以先找一两个成员和牧师组成一个三人小组，然后由他们三人制定计划，鼓励兄弟姐妹们参加宣教活动。这个小宣教团队可以不时地聚在一起谈论传道，看看是否可以对教会宣教活动进行改善。后来，随着教会的发展，宣教队伍可以慢慢地增加更多的人，变得更有组织。

e. 从少量任务开始：

中国的一个小教会就是一个很好的例子。教会领袖要求所有成员每天捐一美元给教会，这样每个成员一年可以捐 365 美元。与大教堂相比，这样的数目似乎不算多，但对一个实地宣教士来说，每一点都有帮助。后来，教会用这笔小额捐款支持一位海外宣教士。

f. 从一个国家开始：

传福音给所有国家的一大步，始于传福音给一个国家的一小步。对教会来说，通过祷告神的指引，然后选择一个比较熟悉和有关系的一个国家或人民团体作为目标群体，会更容易起步。

g. 从与宣教机构合作开始：

小教会不必因为考虑到自己人力和财力的不足而退缩。教会可以让任务组织知道教会参与宣教的意愿，然后与机构共同寻求合作的可能性。

所有这些小活动都是切实可行的，甚至对小教会来说也是可行的。当然，小教会也可以根据自身的情况和资源尝试自己的方法。在任何情况下，如果没有参与的小教会也被动员起来参与宣教，那么宣教队伍的力量将会成倍增加。

从金钱开始

小型教会也可以通过财政捐助开始参与宣教活动。不管多穷，一个小教堂仍然可以实行“每人每天一元（或一周或一个月）”的计划，正如前面的例子所说。所以这样，即使在没有大量人力投入宣教之前，一个小教会就可以学会做一个好的金钱管家。从这个意义上说，用金钱支持宣教工作也是参与宣教最基本的初步行动之一。

一个小教会可以用它的宣教供养来支持宣教士。既然教会在经济上是有福的，它就应该主动地去支持和给予，就像马其顿教会自愿地给予超过它所能给予的，并一再地要求参与保罗福音的需要(林后八 3-4)。同时需要指出的是，教会的宣教领袖需要明白，不仅要支持宣教士的生活费，

还要在教会经济能力允许的情况下，支持整个家庭和所有的宣教费用。对教会来说，长期支持宣道士的需要，与支持本地的牧师，在许多方面是不同的。一个小教会也可以用它的宣道供养来支持全国的同工(宣教禾场的当地居民)。一些宣教机构或宣教士为全国的同工筹集资金，并定期(如每月一次)将资金发送给特定的地方组织或领导人，然后让他们分发。一些组织也允许支持者与全国同工交流，了解他们的当地情况。相比之下，支持一个北美的宣教士每月需要 1000 美元，而支持一个柬埔寨当地的牧师每月只需要 200 美元。因此，支持地方宣教士的成本是本地成本的五分之一。事实上，在支持全国的同工方面，少量的钱可以做大事。然而，就像林安国牧师指出的那样，这种方法也会带来问题和危机。²⁹ 如造成宣教士习惯性依赖、无归属感、以不公平手段和欺骗手段积累财富，及宣教士或捐献者利用权力镇压宣教禾场当地居民的问题等等³⁰ 如果这些钱处理不当，有时可能会伤害宣道地区的人民或事工。因此，在用金钱支持宣教的工作这件事上要小心谨慎。

结论

一般来说，一个教会如果没有差派出宣教士，就不能称之为“差传的教会”，如果不与专门的宣教机构合作，就可能无法在遥远的宣教禾场做好跨文化传教。因此，一个差传的教会，它所差遣的宣教士，以及教会为差派宣教士而共同工作的宣教机构，将像一根三股的绳索一样，结合在一起，忠实地完成神的使命，并作为神的子民执行自

²⁹ 林安国，《差传之道》（香港华人福音普传会有限公司，2011），134-138。

³⁰ 同上。

己的使命。因此，差传的教会必须从圣经的角度明确了解自己的角色，并结合实际运作，才能与宣教士和宣教机构和谐有效地合作，向“未到之地”和“未得之民”伸出援手。

参考书目

圣经国际提供。《丁道尔圣经注释》

<http://www.bbintl.org/bible/ref/?lang=gb&bkref=gb&ref=DT&sname=Phi&ch=1>

克里斯托弗 J.H. 赖特。《神子民的使命》。邓尉和祈遇（齐宇）译。台湾：中国电影出版集团，2011。

林安国。《差传之道》。香港华人福音普传会有限公司，2011。

林安国。《雀跃宣教路—林安国牧师宣教生命与文集》。香港：华人福音普世差传会，2015。

斯托得。《使徒行传》。圣经信息系列。黄元林译。台湾：校园书房出版社，2008。

Robb, John D. “Prayer as a Strategic Weapon in Frontier Missions.” *International Journal of Frontier Missions.* Vol 8, No.1 (January 1991); 24.

Schnabel, Eckhard J. Paul, *the Missionary: Realities, Strategies, and Methods.* USA: InterVarsity Press, 2008. 中译本：席纳博。《宣教士保罗》。韩黄梓恩、吴怡瑾译。美国：麦种传道会，2018。

Winter, Ralph D. “The Two Structures of God’s Redemptive Mission.” In *Foundations of the World Christian Movement: A Larger Perspective*, ed. Ralph D. Winter and Beth Snodderly. Pasadena, CA: Institute of

International Studies, 2009. 中译本：温德（Ralph D. Winter）、贺思德（Steven C. Hawthorne）。《宣教心视野（第二册）：历史视野》。华文编译团队（Perspective Study Program）译。台湾：橄榄出版社，2015。

Wright, Christopher J. H. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Illinois: InterVarsity Press, 2006. 中译本：莱特。《宣教中的上帝》。李望远译。台湾：校园书房出版社，2019。

敢于差派： 挖掘东亚教会的隐性资源

莘灵博士

作者简介

香港人，年青时参与辅导邊緣青少年的工作，后被召进入全职服事，至今将近三十载。服侍范畴包括敬拜、辅导、牧养、教导和内在医治等，也在近十年参与带领短宣，曾踏足于亚洲、中美洲、非洲及太平洋岛屿。壮年时经历疾病上如火的试炼，踏进金龄，愿扶持更多后进，成全普世宣教梦，迎接主的再来！

摘要

东亚教会正在崛起，越来越成为一个积极差派的教会。实践带来反思，其中一个重要主题是「谁」被差派。本文以三个案例，展示东亚教会如何把握时机，开发三个重要、却可能被忽略的宣教人力资源：长者、边缘青少年，以及少数族裔。

介绍

近来东亚教会(东亚)逐渐成为一个积极差派的教会。这一地区的教会的成熟，很大程度上要归功于西方的教会——包括他们对差派的想法和支持的方式。但与此同时，东亚的背景和新的差派模式给今天的教会提供了一个重新全面思考差遣的机会。其中一个方面是派“谁”去这个问题。本文将展示东亚的教会如何思考和谋划把所有神的子民，包括年长者、边缘青年和少数族裔差遣出去的最佳方式。¹本文中将要提及的三类人似乎都没有被注意到，但实际上他们是教会里尚未开发的资源，无论是对本地福音事工还是全球宣教，都有其不可或缺的重要性。

第一章、敢于差派：年长者

21世纪面临着一个新的现实问题。世界人口正在迅速老龄化，“未得之民”的老年人口数量也相应增加。²就东亚而言，2019年65岁及以上人口比例高达11.2，仅次于

¹ 这篇文章写的是东亚作为一个新兴的差遣教会的案例。我知道在东亚内每个国家的情况都不一样。也就是说，有一些我想指出的总体趋势，我之所以使用「东亚教会」这个笼统的词，是因为在这个地区存在的一些逼迫和迫害。

² 根据《世界人口展望：2019年修订版》的数据，到2050年，全球六分之一的人口将超过65岁（16%），高于2019年的十一分之一（9%）。2018年，全球65岁及以上人口数量历史上首次超过五岁以下儿童。80岁或以上的人口预计将增加两倍，从2019年的1.43亿增加到2050年的4.26亿。联合国博客（United Nations Blog）提供，《老龄化，全球问题》。<https://www.un.org/sections/issues-depth/ageing>（2019年9月25日）。此外，预计到2050年，全球65岁或以上的15亿人口将超过15至24岁的青少年和青年（13亿）。从区域来看，在东亚和东南亚，65岁或以上人口的百分比将从2019年的11.2上升到2030年的15.8，并在2050年进一步上升到23.7。联合国（United Nations）提供，《2019年世界人口展望要点》（*World Population Prospects 2019 Highlights*）。https://population.un.org/Publications/Files/WPP 2019 _10KeyFindings（2019年9月25日）。

欧洲和北美（18%）和澳大利亚/新西兰（15.9%），全球平均比例为 9.1。³随着东亚地区的人口老龄化，东亚教会也同时在老龄化，有越来越多的老年信徒。这些年长者是一个未经开发的巨大资源，可以成为教会的一股宣教力量，去接触未信主的老年人，甚至其他年龄层的人。赋予年长者参与宣教的使命，无论是对本地的福音事工，或是普世性宣教，都是很具策略性的。

差派年长的信徒去传道给年长的“未得之民”

在过去的西方世界，老年人不被视为重要的宣教人才和资源。宣教学家达娜·L.罗伯特（Dana L. Robert）在博客中分享了有关宣教士的训练、背景和要求的看法。⁴他提到 1910 年的世界宣教会议，当时新教宣教团体的 1200 名代表在苏格兰爱丁堡开会，讨论基督教宣教对他们这一代的意义。罗伯特在会议中指出，“1910 年的宣教士是一个有报酬的专业人员，有男有女，需要神学学科、医学和教育管理方面的高级研究培训。”

然而，相比之下，作为崛起中的主体世界里重要的一份子，当代东亚与 1910 年的西方场景并不相同。东亚教会敢于差派老年人和非专业人士去宣教。宣教学者斯科特·贝塞内克（Scott Bessenecker）批判性地分析说，“新教教会和宣教已经成为企业式的冒险。”⁵他认为，随着主体世界

³ *Population Prospects 2019 Highlights* accessed September 25, 2019, <https://population.un.org> › Publications › Files › WPP 2019_10KeyFindings.

⁴ Dana L. Robert, "Rethinking Missionary from 1910 to Today," *Blog of Center for Global Christianity & Mission*, Boston University, September 2009, accessed September 25, 2019, <http://www.bu.edu> › cgcm › files › 2009/09.

⁵ Scott Bessenecker, *Overturning Tables: Freeing Missions from the Christian-Industrial Complex* (Downers Grove: IVP, 2014), 23.

的逐渐崛起，他主张一种全新的宣教模式，并呼吁从产品导向转变为更具整体性的模式。⁶贝塞内克进一步强调，

“穷人、盲人、瘸子和麻风病人等患者，在神的国度里，他们是得天独厚的‘阶级’。神的使命“总是在社会边缘运作得最好。”⁷

老年人，在他们年老体弱的时候，是一个贫穷、但有优势的阶级，正如贝塞内克在上一段所说的。一方面，东亚正在经历城市化的过程，城市社会往往看不起那些显然生产力低下的老人。另一方面，东亚具有儒家世界观，强调孝道和尊老。⁸这种孝道文化使东亚教会看到老年人在神的国里事奉的重要作用，以及培训和差派老年人的需要。

案例说明

欢庆事工是一个很好的例子，他们看到了老年人在神国的事工中，甚至在海外宣教中的潜力。⁹在这个愿景下，欢庆事工在 2003 年开办了“国度白叟学堂”，这是一所专为五十岁及以上基督徒开办的老年事工及灵性训练学校。从 2004 年开始，也就是学校成立一年后，跨文化和跨地域

⁶ Ibid, 43.

⁷ Ibid, 139.

⁸ 韩国神学家李正勇（Jung-Young-Lee）认为，亚洲社会深受儒家思想的影响，儒家思想是一种道德伦理体系，在东亚仍然普遍存在，并深深扎根于社区生活中。尽管在亚洲受到西方化和民主价值观的强烈影响，但儒家价值观仍然是亚洲生活的精髓。在这方面，儒家父权制对他们的人际关系和思想尤为重要。父子关系是核心，孝道受到高度推崇。请参看李正勇，《从亚洲观点出发的三位一体论（The Trinity in Asian Perspective）》（纳什维尔：阿宾顿出版社，1966），159。

⁹ 「欢庆事工」（化名）是一个于 90 年代在香港成立的基督教组织，目的是装备神的子民，向穷人传讲福音，改造贫穷的社区，并鼓励其他教会也这样做。它有许多的事工，包括关心穷人、社区外展、在穷人中传福音、老年人事工、信徒培训和跨文化事工等。

的事奉，是它培训的重要方面之一。学校定期安排海外短宣，主要是前往东亚或东南亚。¹⁰

虽然这些短宣的目标群体几乎都是华人，却无疑有一定的跨文化因素——目标群体是海外华人，说普通话或闽南语，而不是香港人的主要语言——粤语。由于在亚洲区内，历史、政治、社会经济和宗教背景都存在着巨大的差异，这些东亚/东南亚国家和地区的文化与香港有很大的不同。¹¹ 这些海外短宣活动并非假期旅游，而是包含了重要的宣教任务，像是宣讲福音、为病人祈祷、接触社区、探访养老院、举办宣教嘉年华、并与当地教会分享差派老人人宣教使命的愿景。

差派年长者参与宣教使命带来的影响

根据对学校负责人的采访，差派年长者有几个显著的影响。¹² 首先，白叟学堂学生的儿孙们对他们惊人的热情和勇气印象深刻。学校宣教队一名成员的儿子，他本人是一名教会牧师，陪同年迈的母亲参加宣教之旅。另一位四十多岁的教会牧师与在该校学习的教会成员一起参加了一次宣教旅行，年龄从 50 岁到 80 岁不等，旅行之后，她本人对宣教的热情与日俱增。

此外，一些 80 岁或以上的成员也给接待教会和机构单位留下了深刻的印象。这些年迈的老人如何从一个对福音无动于衷、漠不关心的基督教徒转变为一个充满热情和激情的福音使者的见

¹⁰ 从 2004 年到 2018 年，白叟学堂（化名）组织了 102 次短宣活动，约有 3200 人参加，5000 多人悔改信主。地区/国家包括：澳门、西马、东马、新加坡、台湾、越南。2019 年也办了 6 次，包括台湾、西马、东马、文莱等地区/国家。

¹¹ 学者和传教士乔纳森·英格尔比评论说：“就宗教而言，亚洲是所有大陆中最复杂的。” 请参看《简介》，康三潭，乔纳森·英格尔比，西蒙·科赞斯编，《理解亚洲使命运动》(Gloucester: Wider Margin Books, 2011)；

¹² 访谈小芳（化名），《白叟学堂的差派》，2019 年 6 月 12 日。

证，极大地鼓励和激励了当地教会来效法。最后，这些教会中有一些也采用了白叟学堂的训练计划，甚至成为了该计划的认证培训师，以装备附近的其他地方教会。

除了对家庭、教会的影响外，这些宣教的老年精兵在海外也产生了重大影响。在马来西亚的一个教会接待了这样一个短宣团队后，也发动他们初成立的白叟学堂学生到社区中去服务少数民族团体，而在此之前他们从未想过要与任何团体联系。在老年精兵的鼓励下，教会的老年人学会在市集举办福音嘉年华，开展街头活动，以及到安老院和爱滋病病人之家探访。一段时间后，这间马来西亚教会也安排了老年学员到另一个东亚国家作短宣的服侍。从战略上来讲，被派往海外的香港老年宣教团，也促进海外的教会衍生出差传的使命感。

第二章、敢于差派：边缘青年

正如东亚教会或一些学者所领受到的，东亚正面临着快速的变化，特别是对年轻一代带来了新的挑战。¹³ 在东亚教会理事会（CCEA）组织所举办的 2016 年青年论坛上，教会领袖选择了几个主题，反映了 CCEA 大会对“政治宗教极端主义、世俗主义、无神论、网络成瘾、不友善的家庭教养、帮派、道德松懈等挑战所表达的‘对后代的极端压力’的深切关怀。”¹⁴ CCEA 大会主席指出，这些挑战令年轻人感到“困惑”，并提醒他们要警惕“债务、上瘾、玩耍、腐败、伪善、诚信和透明的意识形态”

¹³ Gavin Drake, 2016, "East Asia Youth Forum to Ignite Fire of Revival," *Anglican Communion News Service (ACNS) Blog*, July 25, accessed October 1, 2019, <https://www.anglicannews.org/news/2016/07/east-asia-youth-forum-to-ignite-fire-of-revival.aspx>. 注：这是一个由东亚教会理事会 Council of Churches of East Asia (CCEA) 于 2016 年 7 月举办的论坛。想要了解更多具学术性的讨论，请参考 Ann Anagnost, Andrea Arai and Hai Ren eds., *Global Futures in East Asia: Youth, Nation, and The New Economy in Uncertain Times (Contemporary Issues in Asia and The Pacific)* (Redwood City, Ca: 2013), Amazon Kindle Edition.

¹⁴ Ibid, Gavin Drake, ACNS Blog July 25, 2016.

等的风险，因为这些风险会给年轻人的成长带来巨大的代价和障碍。¹⁵

同样，人类学家安·阿纳诺斯特提出了一个严重的问题，即在这个充满挑战的经济变革时代，东亚的年轻人担心自己的前景。她在合编的《东亚的全球特征：不确定时代的青年、民族和新经济》一书中指出，东亚正面临新自由主义时代和经济全球化的新挑战。¹⁶ 她预计，“东亚年轻人的未来变得更加不确定”，因为东亚在 20 世纪的经济奇迹现在已成为一个美好的回忆。¹⁷ 她注意到，劳动力市场中的全球性竞争给年轻人的生活带来了可怕的前景，这是一个“机遇与恐惧并存”的新时代¹⁸。

因此，在这个有着高度发达经济体的“亚洲四小龙”和经济实力显著增长的中国的地区，挑战比比皆是，尤其是对年轻一代来说。¹⁹ 在过去的几十年中，东亚的经济发展使得人们越来越重视绩效、财富和物质享受。在长期繁荣和稳定的过程中，近期的政治动荡或潜在的挑战对社会和教会都构成了挑战。东亚教会面临的挑战是重新思考社会中有效的基督徒见证，以及基督教使命和愿景的实质。同时，年轻人面临的威胁促使他们追寻生命的意义和目标。心灵对福音更加开放，庄稼正在成熟，使命在前进。在这种情况下，边缘青年归主者是东亚教会中另一个未开发的资源。在这个充满变化、不确定性和挑战的时代，他们可以接触到许多高危青少年。

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Anagnost, Arai and Ren eds., *Global Futures in East Asia: Youth, Nation, and the New Economy in Uncertain Times* 2013.

¹⁷ Ibid, Kindle Location, page 2 of 314.

¹⁸ Ibid, page 11 of 314.

¹⁹ 根据学术词典和百科全书，“亚洲四小龙是指高度发达的经济体香港、新加坡、韩国和台湾。这些国家和地区在 20 世纪 60 年代早期到 90 年代之间以保持异常高的增长率(每年超过 7%)和快速的工业化而著称。到 21 世纪，这四个国家都已发展成为发达和高收入经济体，专攻具有竞争优势的领域。

Academic Dictionaries and Encyclopedias. s.v. “The Four Asian Tigers or Asian Dragons”, accessed September 22, 2019, <https://www.enacademic.com/dic.nsf/enwiki>.

案例说明

以下的两个案例表明了有效率的、有战略性的差派，让归信基督教的边缘青年向在东亚的高危青少年伸出援手。欢庆事工的「迷羊边缘青年部」，和「圣徒大家庭」，都来自香港。

「迷羊边缘青年部」

欢庆事工辖下的「迷羊边缘青年部」于 2005 成立。²⁰ 它实施了许多的的方案和活动，以接触高危青少年以及吸毒者/前吸毒者。²¹ 除了这些计划外，在边缘青年基督徒通过门徒训练而变得成熟后，「迷羊事工」也会为他们安排短途的海外宣教。这些短宣旅程对参与者有很大的影响，包括那些带着好奇心加入宣教团队的非信徒。他们会去非常贫穷的地方，做非常艰苦的工作，如建筑、清洁和装修，以及服务残疾人、病人、和抑郁症患者。他们信主的见证鼓励了许多不同宣教领域的人，包括他们的同龄人、当地的牧师，甚至是特权阶层，尽管他们的过去曾经支离破碎，但他们巨大的转变给这些人留下了深刻的印象。

「圣徒大家庭」

「圣徒大家庭」是一个基督教慈善机构，为戒毒的瘾君子、妓女和青年帮派成员提供康复之家。²²一些院友在戒除毒品后继

²⁰ 「迷羊边缘青年部」(化名)的事工旨在把迷失的青少年从黑暗中拯救出来，使他们脱离毒瘾和黑社会的祸害，重建家庭关系，学习一技之长，重新投入社会，并能项贡献社会。

²¹ 这些活动包括在公园、街道和球场的深夜活动；专业篮球训练；视听和电影拍摄技能、室内设计施工技能、唱歌跳舞及敬拜乐队技能训练；英语补习；心理辅导服务、医治释放服侍；中途宿舍及青年旅舍；福音聚会、门徒训练、查经小组等。

²² 「圣徒大家庭」(化名)在 80 年代初由一位宣教士成立。她多年來向幫派成員和貧窮人分享耶穌基督的愛。「大家庭」鼓勵戒掉毒品的人，都到亚洲

续留下来，直到成熟，可以重入社会；一些青少年留下来是为了适应学习。离开康复之家家舍时，这些年轻人一般已经得著了一些認可的职业培训资格/证书。在家舍里的那段时间，他们有机会认识基督，变的有动力，变的有自信，并且敢于为神作梦。

「圣徒大家庭」的主要使命是传福音、服侍穷人、并帮助人得着基督里的自由。他们的目标是差派人去到地极，使人做门徒。因此，关于这些康复之家，它既是一个医治疗伤之地，也是一个差派出去宣教之地。「大家庭」的目标是使这些从前支离破碎，而现在是耶稣的追随者的年轻人，来完成大使命。根据他们的网站资料，除了分享福音外，他们还发现在整个亚洲，都有「大家庭」的人在爬山、盖房子和发展社区。在这些成员当中，有些人准备一生委身服侍各地贫穷人，向他们传扬福音；也有些愿意回到香港「大家庭」服侍，帮助后来者去踏上康复以致宣教的路。

第三章、敢于差派：侨民和少数族裔

最后一批受到关注并被派往东亚的人是少数族裔。这明显地是因为散聚、侨居现象造成的一种新的范式转换。洛桑国际侨民布道及散聚宣教学的推动者和主要支持者萨迪里·乔伊·蒂拉（Sadiri Joy Tira）恰如其分地指出，“21世纪是全球化、技术进步和大规模移民的世纪”。特别是国际移民“正日益改变人口结构、经济状况，并影响着社会和文化。”²³由各种自愿和非自愿因素驱动的本世纪前所未有的国际的——包括东亚——流动的人群，从根本上挑战了教会的研究和宣教事工的实践。

其他国家去分享耶稣爲他/她們所做的事。他們當中有些人甚至住在亚洲和印度次大陆最贫穷的国家，与那些还没有听过福音的人分享福音。

²³ Sadiri joy tira, tetsunao yamamori eds., “Introduction,” in *Scattered and Gathered: A Global Compendium of Diaspora Missiology* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2016, previously published by Regnum Books International, 2016).

除了这种大规模移民的全球趋势之外，还有另一种全球趋势，即基督教会的中心转移到全球南部/主体世界。这同样对全球宣教构成了重大挑战，²⁴ 正如另一个侨居布道和散聚宣教学的早期倡导者温以诺 (Enoch Wan) 所说。他简明地指出，21 世纪这两种全球趋势的现实 “需要一种不同的传教范式，从而可以制定新的宣教战略和行动计划。”²⁵

特别是在东亚的案例中，海外基督使团 (Overseas Missionary Fellowship, OMF) 归国的传道人在他们的网站上写道：“神是当今世界上一个前所未有的民族迁移的幕后推手。四处奔波的东亚人正在寻找答案并跟随耶稣。许多人正返回家园，成为全球流动宣教部队的一员，无论神派他们到哪里，他们都会结果子。”²⁶ 根据国际传道会 (International Mission Board, IMB) 的数据，东亚人占世界人口的四分之一。他们居住的地区是世界上人口最多的十个城市中的四个的所在地，其中有 213 个“未得之民”的群体。²⁷

因此，东亚教会可以通过各种方式差派人员去执行宣教任务，包括“向、通过、透过、以及与侨民一起。”²⁸ 它不仅是传统的单向差派方式，而且是一个由侨居海外者组成的移动式、互连的传道宣教结构。东亚教会可以差派散居的信徒，他们甚至可能是少数族裔，去接触他们在国外的同胞，或被差派回本国继续

²⁴ Enoch Wan, *Diaspora Missiology: Theory, Methodology, and Practice*. 2nd ed. (Portland, OR: Institute of Diaspora Studies of USA, 2014 (1st edition 2011)), 4.

²⁵ Ibid.

²⁶ OMF, "East Asia's Diaspora Peoples," OMF International Website, accessed September 29, 2019, <https://omf.org/asia>.

²⁷ IMB, "East Asian Peoples," *International Mission Board (IMB) blog*, accessed September 29, 2019, <http://www.imb.org/east-asia>.

²⁸ 溫以諾 (Enoch Wan) 主张通过散居者来实现传扬福音给本地和海外散居者的使命，并在他的《散聚宣教学》一书中阐述了散居者使命的四个维度：
1) 散居者的使命以福音或前福音社会服务的形式到达散居者群体，然后让他们成为敬拜的社区和会众。2) 通过侨民传教-侨民基督徒接触他们的亲属。3) 由散居地和散居地以外的传教活动，通过以下途径，激励和动员散居地基督徒到其所在国、祖国和国外的其他族裔群体进行跨文化传教活动：4) 散居使团-动员非散居基督徒个人和机构与散居团体和教会合作。参见 Wan, *Diaspora Missiology* (2014), 6.

使命任务，当然他们也有可能移民到的另一个国家，甚至是去做当地的跨文化工作的带领者。

案例说明：在香港的尼泊尔侨民

尼泊尔侨民是香港人口增长最快的少数族裔之一。在香港的尼泊尔侨民主要与廓尔喀族有关，其历史可追溯到 1948 年。²⁹ 廓尔喀人（Gurkhas）是殖民地时代驻守香港的英国军队中英勇的尼泊尔战士，他们的后代因 1997 年中英权力移交带来的政治变化而获得了在港居留权。尼泊尔侨民在香港传教的历史，显示了侨民教会、本地教会、国际教会和宣教组织之间有意义的互动。很多人都参与了侨民宣教的“差派”。

在 20 世纪 60 年代至 90 年代期间，尽管遭到反对，廓尔喀士兵中的传教活动有惊人的增长。从 1960 年代处于迫害危险中的廓尔喀士兵开始零星地悔改信主，到现在发展成拥有 20 多个尼泊尔教会和团契，且可以自由地进行崇拜；从为数不多的尼泊尔信徒到现在的三千人，³⁰ 并有“来自外部的侨民的努力”使人数持续增长。³¹ 到了 90 年代，藉著廓尔喀悔改信主者单纯的信心，和对传福音的热情，再加上香港教会和机构对尼泊尔人（以及其他少数族裔）的传教活动开始逐渐增加，尼泊尔人在港的本土教会在 90 年代后期开始陆续出现。

与此同时，随着 90 年代尼泊尔国内民主运动的成功，尼泊尔本国进入了“基督教历史的第二阶段。”³² 1990 年以后，基督

²⁹ Kelvin E. Y. Low, “Migrant warriors and transnational lives: constructing a Gurkha Diaspora,” *Ethnic and Racial Studies, Department of Sociology* 39, no. 5 (September 24, 2015) accessed February 16, 2018.
<https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1080377>

³⁰ 访谈香港尼泊尔基督教主席（Nepalese Christian Council）和香港尼泊尔和散那教会一位长老，《估计尼泊尔教会的发展》，2018 年 1 月 13 日。

³¹ Ganesh Tamang, Simon Gurung, and Kamal Thapa, “Mission From a Nepali Perspective,” *CTC Bulletin of Christian*, 66, accessed October 1, 2019,
https://www.cca.org.hk/ctc/ctc08-12/11_ganesh_nepal66.pdf

³² Ibid, 67.

教信仰和习俗在尼泊尔不再是非法的，它保证了信奉自己宗教的自由，但不允许影响他人改信其他宗教。³³因此，在过去的几十年里，在驻港英军军营内外的廓尔喀人之间、在与廓尔喀有渊源的第二代尼泊尔侨民中、以及本土尼泊尔教会的兴起，都有布道宣教的历史，而外国宣教士在這方面的發展做出了重大贡献，特别是那些会说尼泊尔语的人。总括而言，自 1990 年起，各教会/宣教机构，包括华人及国际教会，在香港尼泊尔侨民宣教的发展中扮演重要角色。驻扎在世界许多地方的廓尔喀士兵是最早悔改信主的尼泊尔人之一，他们帮助把信仰的种子带回了这个禁地——喜马拉雅山的印度教王国。他们携家带口来到香港定居，建立教会，并继续致力于把福音传回母国。最近，在香港的尼泊尔信徒开始了“反向使命”——向其他族群传福音。来自国际团契/教会的尼泊尔青年信徒有机会加入多元民族团契/小组，在香港向尼泊尔以外的少数族裔进行外展事工。香港作为一个国际城市，其特殊的殖民历史，为国际联合的宣教工作提供了良好的基础。年轻一代的尼泊尔侨民会说流利的广东话和英语，这让尼泊尔人中的差传焕然一新。正如贝塞内克所称赞的那样，“少数族裔在属灵上的天赋，在传道方面的资格，肯定毫不逊色。”³⁴

结论：差派“谁”的经验教训

从上述的讨论中显示，老年人、边缘青年、侨居人群、少数族裔等，确实是东亚教会未开发的隐性资源。快速的城市化、全球化、全球大规模移民的趋势、以及基督教会的中心向主体世界转移，迫使许多东亚教会重新思考传道策略，包括传道力量的组成——要差派的“谁”。总之，聚焦于上述的差派示例中学到的一些教训是很有用的。

首先，教会和教会领袖不应轻视老年人、边缘群体和少数族裔群体。相反，要相信他们，赋予他们力量，甚至向他们学习。

³³ Cindy Perry, *Nepali Around the World: Emphasizing Nepali Christians of the Himalayas* (Kathmandu, Nepal: EKTA BOOKS, 1997), 336.

³⁴ Scott Bessenecker, *Overturning Tables*, 21.

在考虑宣教工作人员时，教会传统上倾向于关注青年和成年期的信徒，并主要是受过教育和足智多谋的专业人员。对老年人、曾犯案的青年或贫穷的少数民族裔的事工，可能会被视为一项失败的事工。鼓励和装备他们更可能被视为对宣教士时间的白费。然而，以上的东亚例子显示了另一种结果。

第二，强调人际关系和灵性的系统化训练是必不可少的。在以上四个例子中显示，白叟学堂里为期两年的老年人训练、「迷羊边缘青年事工」的门徒训练计划、「圣徒大家庭」的康复院、以及宣教机构和国际教会/团契为尼泊尔侨民提供的伙伴训练模式等，都强调系统性的训练。培训包括正式的课堂学习，以及非正式的学习，像是生活重组、属灵建立、医治和释放、团体联谊、团队服务、识别和开发天赋；能力和领导力培训。在这样的系统培训下，理论与实践相结合，把优秀的、装备精良的“战士”送上战场。

第三，本地的宣教和服侍实践，为海外宣教铺平和预备了道路。短期的宣教经历会激发并点燃长期的宣教努力。差派长期、专职宣教士可能令人生畏，但向前迈出一小步是未来成为差派的教会的良好开端。

最后，基督徒训练机构、宣教组织、地方教会、国际教会和海外教会的伙伴关系和合作努力都是必须的。每个人都应该被差派，都必须在共同的使命的努力中互相补充。每个人必须同心合意地为列国着想，就像父神的心一样。

正如《定义差遣教会》（*The Sending Church Defined*）一书的作者扎克·布拉德利 (Zach Bradley) 所说：“差遣者（天父）差派被差的（圣子），就是那差遣圣灵（使徒行传 13:4）、差遣使徒（注意希腊文，*apostolos*，意思是“被差遣的人”）以及启动差遣的连锁反应的那一位。³⁵当你追踪到故事的结尾时，你会发现不只是一个或两个人，而是无数人在那里。”东亚教会正在崛起，并重新思考差派的概念。全球教会也应该行动起来。

³⁵ Zach Bradley, *The Sending Church Defined* (Knoxville, TN: The Upstream Collective, 2015), Amazon Kindle Location, Introduction.

参考书目

访谈小芳(化名)。《白叟学堂的差派》。2019年6月12日。

香港尼泊尔基督教主席(Nepalese Christian Council)和香港尼泊尔和散那教会一位长老。《估计尼泊尔教会的发展》。访谈。2018年1月13日。

联合国(United Nations)提供。《2019年世界人口展望要点》(World Population Prospects 2019 Highlights)。<https://population.un.org> › Publications › Files › WPP 2019 _10KeyFindings (2019年9月25日)。

联合国博客(United Nations Blog)提供。《老龄化，全球问题》。<https://www.un.org> › sections › issues-depth › ageing (2019年9月25日)。

Academic Dictionaries and Encyclopedias. Accessed September 22, 2019. <https://www.enacademic.com> › dic.nsf › enwiki.

Anagnost, Ann., Andrea Arai and Hai Ren, eds., *Global Futures in East Asia: Youth, Nation, and the New Economy in Uncertain Times*. Redwood City, CA: 2013. Kindle.

Bessenecker, Scott A. *Overturning Tables: Freeing Missions from the Christian-Industrial Complex*. Downers Grove: IVP, 2014.

Bradley, Zach. *The Sending Church Defined*. Knoxville, TN: The Upstream Collective, 2015. Kindle.

- Drake, Gavin. “East Asia Youth Forum to Ignite Fire of Revival,” *Anglican Communion News Service (ACNS) Blog*, July 25, 2016. Accessed October 1, 2019, <https://www.anglicannews.org/news/2016/07/east-asia-youth-forum-to-ignite-fire-of-revival.aspx>.
- IMB. “East Asian Peoples,” *International Mission Board (IMB) blog*, accessed September 29, 2019, <http://www.imb.org › east-asia>.
- Kang San, Tan., Jonathan Ingleby and Simon Cozens. eds., *Understanding Asian Mission Movements*. Gloucester: Wider Margin Books, 2011.
- Lee, Jung Young. *The Trinity in Asian Perspective*. Nashville: Abingdon Press, 1966.
- Low, Kelvin E. Y. “Migrant warriors and transnational lives: constructing a Gurkha Diaspora,” *Ethnic and Racial Studies, Department of Sociology* 39, no. 5 (September 24, 2015) accessed February 16, 2018.
<HTTPS://DOI.ORG/10.1080/01419870.2015.1080377>
- OMF. “East Asia's Diaspora Peoples,” OMF International Website, accessed September 29, 2019, <https://omf.org › asia>.
- Perry, Cindy. *Nepali Around the World: Emphasizing Nepali Christians of the Himalayas*. Kathmandu, Nepal: Ekta Books, 1997.
- Robert, Dana L. “Rethinking Missionary from 1910 to Today,” *Blog of Center for Global Christianity & Mission*, Boston University, September, 2009. Accessed September 25, 2019, <http://www.bu.edu › cgcm › files › 2009/09>.
- Tamang, Ganesh., Simon Gurung and Kamal Thapa, “Mission From a Nepali Perspective,” *CTC Bulletin of Christian*.

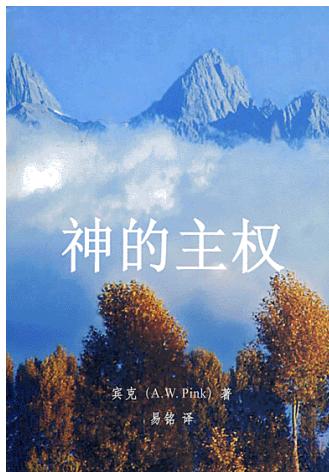
Accessed October 1, 2019,
HTTPS://WWW.CCA.ORG.HK/CTC/CTC08-12/11_GANESH_NEPAL66.PDF

Tira, Sadiri Joy and Tetsunao Yamamori. Eds., *Scattered and Gathered: A Global Compendium of Diaspora Missiology*. Eugene, Or.: Wipf & Stock Publishers, 2016.

Wan, Enoch. *Diaspora Missiology: Theory, Methodology, and Practice*. 2nd ed. Portland, OR: Institute of Diaspora Studies of USA, 2014.

书评

《神的主权》



宾客著
唐修贤编
易铭译
中国：改革宗经典出版社，2005

评阅者：郑言

家庭教会全职传道人和国际华人神学院的道学硕士学生。目前是儿童、青少年主日学教师，希望未来能够参与家庭事工以及社区服务，有机会服事不信主的家长和孩子。志趣于基督教教育，个人的负担一直是帮助儿童能够明白“神学”。

一、内容简介

《神的主权》主要探究有关神主权的教义，作者从圣经论证基督徒必须正确认识和诠释神的主权和人的责任。神有统管世界的智慧，受造物都在神的面前显明；上帝亲自筹划和预订一切；上帝掌管但不掌控；上帝管理一切但不凡事干预；上帝本是荣耀，但受造物不能增减上帝的荣耀。但作为上帝的子民，人有责任荣耀上帝。因为万物的终极目标是为了荣耀上帝。

宾克在本书中以十个要点详细讲述神的主权，包括与今日的关系、神主权的定义、创造主权、管理主权、行事主权、救恩主权、人的意志、祷告，对待神主权应有的态度，以及认识神主权的价值。

二、书评

本书第一章的核心论题是“究竟谁在掌管---是神还是魔鬼？”这个论题非常吸引人，不仅和现实有紧密关系，能使读者反思自己对神的认识，也重新反思看问题的视角。作者首先提及世界当前状况似乎神让人失望，黑暗当道、罪恶蔓延、到处混乱无序的景象。虽然教会努力工作，但依然是日渐荒凉。如果读者只看现象，便会觉得“魔鬼占了上风”。魔鬼是否控制地上的事情，取决于读者是凭着信心或眼见。作者提出重要的观点，他认为基督徒的思想应由圣经来规范和调整，透过真理，才能看清神与世界的关系。

第二，本书帮助读者重新认识神主权的重要。基督徒对“神的主权”并不陌生，常常会彼此安慰“神在掌权”。但这不应仅是头脑的认知，而是能将知识和信心调和起来。

人用自己的理解和情感捏造一个神，而圣经中神是绝对的、不可抗拒的、无限的。主权是神整个本性的特征，神可以随意、随地、随时行使祂的大能。圣经本身就印证了这事实。

第三、作者强调神的主权是彰显在祂的作为上。例如：创造见证神主权的威严。神的管理行使在创造物之上、在牲畜和人类之上、在邪恶和良善的天使之上。若非神在永恒中预定宇宙不会运转。上帝照着祂自己的善旨和永恒的荣耀统治整个世界，祂也按着祂的智慧和永恒的旨意管理整个人类。祂知道人类面对咒诅和死亡，便在救恩中行使祂的主权，借耶稣基督来担当人类的罪。这救恩是三位一体共同参与：圣父预定，圣子做挽回祭，圣灵使人重生。

第四、作者提醒读者应当从圣经的角度审视“人回应救恩”的观念，这是无法成立的。罪已经奴役人类，人根本无力回应。圣子降世的目的，不是要救助那些愿意救助自己的人，而是祂为百姓做了他们无法为自己做的事情。作者引用了“英国教会三十九信条”、“威斯敏斯特信仰要理问答”和“费城的浸信会公认信条”，这些信条都是基于圣经并从教会传承，所以读者需要回归圣经寻找正确的真理。

第五、作者在最后几章告诉读者：当人认识上帝的主权，不仅是能说明白这些抽象的概念，而是要活出信仰的实际，因为上帝的主权与人的生活息息相关。对待神的主权应该有正确的态度，应当能激发读者的敬畏的、正直、谦卑和顺服，并能过合神心意的生活。

最后作者总结，神的主权不仅废弃了凭行为得救的异端，并使人大大谦卑，给与人绝对的安全保障和安慰。当人能认识神的主权，便能激发人对神的赞美，并知道终究善必得胜恶，上帝实在为人的心灵预备了安息之所。

三、总结

本书有一些遗憾之处，作者虽然引用很多经文来论证，但若有能引用更多其它文献，则能提神本书的学术性。这会避免以偏概全，同时也借鉴不同作者对这一真理的论述。虽然如此，这本书对于“神的主权”有非常清楚的介绍，不仅以神学术语来讲解，更有例证帮助读者正确认识神的主权，而且也提出应用事项。本书以圣经为基础，读此书最大的感受，不仅是认识了神的主权这个真理，也知道神主权是如何影响信徒生活。上帝的主权掌管一切，不因受造物而加增减荣耀，这样的上帝让基督徒何等有福。那还惧怕什么？还忧虑什么？还能不顺服这位神吗？玛利亚如此祷告：“我心尊神为大，我灵以神我的救主为乐。”愿每个人因为认识神的主权，都能够以此成为自己的祷告。本文推荐每一位基督徒来读，若能够谦卑细读，一定会蒙受祝福。

《福音书与耶稣生平》



史特劳斯著
蔡蓓、蒋虹嘉译
美国：麦种传道会，2013，624页

评阅者：黄琪珺

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。

一·本书内容

这是一本有关四福音书及耶稣生平事迹的教科书。作者首先在第一部分里谈论了四福音书的本质、来源及研究方法，包括历史鉴别学和文学鉴别学。在第二部分里，作者从第二圣殿时代的历史，以及第一世纪的宗教场景和文化，这三个方面来探讨福音书的背景。紧接着，作者在第三部分带领读者进入四福音书的分析和研究，理出每一本福音书中的内容、神学主题、及重要人物。同时，在每一章的结尾处，作者也从分析所得的证据，对比福音书的历史场景，例如：作者、写作地点及时间。最后，作者在第四部分研究了福音书的历史可靠性和历史性的耶稣的问题。同时，作者也对耶稣的出生、死亡、复活、及在人世间一生中的重要事项进行简洁扼要的讲解。

二·评论

缜密的编排、清晰的描述、及忠于圣经的根据，作者给学子们提供了一份非常全面化且平易近人的研究四福音书的指南。此书所讨论的事项很丰富，书中的内容探讨了福音书的核心主题及要点，不只是片面化或点到即止地浅谈。

此书是属于以教育系列的名义出版的教科书。教科书顾名思义就是一本提供资料的书，应当是应有尽有的资料库，而非充满学术性、冗长的辩论。然而作者却没有回避比较深奥、概念式的理论。反之，作者在第二和第三课之中就论及了不同学者研究福音书的方式。简单来说，就是在教导读者去思考别的学者如何思考四福音书，显明了此书纵然只是一个初步的纵览，学术的水平却一点也不马虎。

纵观全书的结构，可以发现作者对于内容的编排是经过仔细的思考和处理。首先，作者在第一部分讲解不同学者如何鉴别和分析四福音书，而不是一开始就一头栽进福音书的内容讨论里。除了显明早期至近代学者考察四福音书时的严谨态度，也提高四福音书的可信度。同时，作者现在第二部分仔细地说明福音书的背景，帮助读者在阅读第三和第四部分时，明白福音书及耶稣的历史可靠性。如作者在 449 页的小结和 599 页的结论，福音书和耶稣都经得起历史的考验。

进一步来看，每一课的一开始，作者会列出那一课的要目和目标，预备读者可以很好地根据作者的思路阅读文章。每一课的结尾处，作者会整理出一篇的总结，帮助读者抓住所讨论的重点。若在那一课里论及有争议性的课题，作者也会做出结论，直截了当地阐明立场，帮助读者明白作者的观点。同时，作者也会抛出一些问题讨论，并附上可供深入研读的参考书目，鼓励读者对该课题继续进行研究和反思。

此外，作者非常善用归纳的方式，并有条不紊地把资料整合起来。例如：161 页里，作者利用图表说明犹太教文献的种类、时间顺序及语言；570 页里，作者以一幅地图，加上时间、经文及事件，描绘出耶稣受难的事情经过。经过如此细腻的整理和归纳，读者可以快速地、在有限的篇幅中，一目了然地看见不同的资料所呈现出来的一个完整画面。

同时，作者的研究基础令人信服。像是 115 页里，有关「七十士译本」这份重要的工具的介绍资料很丰富，不像一些书籍只会简单地带过；而 500 页里有关「神的国」是否实现了的难题，作者就引申了七位学作者的观点。这

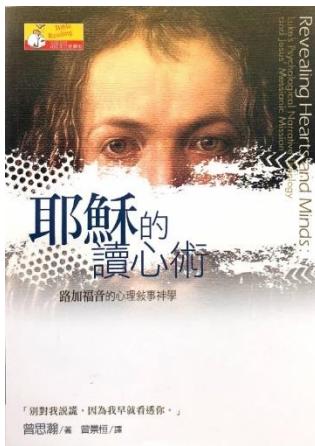
些例子显明作者是持平地、谨慎地从各个角度探讨不同的事项。

另一方面，虽然作者没有针对四福音书中的神学难题或有争议性的题目进行非常深入的研讨，但是作者并没有避而不谈。例如：269 页里，论及马太福音 16：18 的磐石究竟是谁；362 页里，论及抹大拉的马利亚的神话。作者适度地提起这些问题，简明地以圣经根据和学者的看法来讨论。

一个可以加强的方面是，作者可以考虑使用号码或符号来凸显小标题。例如：在 292-310 页，作者用了许多不同的短句，像是 (i) 开场、(ii) 救主的降生、(iii) 救主的预备等等，来解释路加福音的情节。可是，书中却没以 i、ii、iii 来标记这小标题，以至于过了数页以后，读者可能会分不清正在读着的是小标题或已经进入下一个主题，而产生混乱的感觉。

除了有系统地探讨四福音书中内容和神学课题，并处理有关耶稣生平的各个议题，本书也列出许多相关的重要资料。因此，做为一本教科书，进行学术研究的学子能从中获益之外，本书也对需要讲道或做教导的牧师和教会领袖很有帮助。

《耶稣的读心术—— 路加福音的心理叙事神学》



曾思瀚著
曾景恒译
台湾：校园出版社，2018，158页

评阅者：陈美盛

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。

一·作者介绍

曾思瀚，人称Dr. Sam，家在美国，经常受邀到北美和亚洲各地，教导圣经和讲道学。于英国雪菲尔大学取得圣经研究哲学博士学位，现于香港浸信会神学院担任特约教授。他的中英文著作超过五十本，深入浅出，结合圣经研究于讲台应用。2011年，凭《士师记的刻画研究——领袖、女性与家庭的故事》获得香港基督教金书奖最佳作者学术奖。

二·本书内容

本书一开始即开宗明义提出一个问题——为什么又“多一本”路加福音著作？其实这乃是作者别出心裁的修辞研究手法，为要展现路加福音的崭新文学。本书以创意的诠释和准确的释经为基础，继而引领读者进入文本的叙事世界。

本书一共有六章，每一章会以经文开启讨论，继而探讨上下文以及当中的意义和指涉，最后则处理给提阿非罗的整体信息和应用。而意义和指涉部分，作者则以“耶稣是谁？”这个问题，让读者看到按着圣经神学研究应有的神学诠释。此外，作者也会在每一章总结某人物对信仰和耶稣的想法。

本书第一章是探讨弥赛亚使命的主要部分之一的剖析心思和意念，这也是本书研究的基础和理据。接着，按照顺序第二、第三及第四章则是描述人们对耶稣的普遍看法；门徒和他们的想法以及宗教领袖和他们的想法。第五章则探讨耶稣所用的比喻的心理层面，以及祂要藉此叙事

手法凸显的重点。第六章为结语，总结本书关于路加福音心理叙事的探讨。

三·评语

这是一本颠覆读者一般传统观念的书，此书在探讨路加饶富创意的讲故事艺术的同时，亦深刻的引导读者进入文本中角色的内心世界，即文本人物的心思意念。路加的著作是以两个独特的方式描述心理叙事：其一、路加使用旁观者用语来描述故事，例如在“贪婪的财主”的比喻中，作者的心理叙事既简短又间接，属于心理叙事的旁观者手法，因为当中并没有交代拉撒路心里的想法。其二、路加使用参与者的口吻，让故事中的参与者直接描述自己，例如“不义的法官”的比喻，就是描述法官的想法，属于心理叙事的参与者用法。耶稣形容这官既不惧怕上帝，也不尊重世人。由此可见，作者有敏锐的观察力，因为使用这两个类别来描述文本角色的感受方式的人，乃少之又少。

再者，路加福音十二章 17 至 19 节以“财主的贫穷”作为例子，这个故事内容就属于典型的心理叙事。它以〔自己心里思想说〕作为开始，因为耶稣描述了那人心里想什么，所用的希腊文也属于典型的路加福音心里叙事用语。根据希腊文〔思想〕这个词的过去未完时态，这些想法反复出现在财主的脑袋里。换言之，他心里说出这些话的同时，类似的想法也充斥着他的思绪，过后又重复地在心理说出来。作者在此处采用的也是心里叙事的参与者用法。作者的观点可谓标新立异，令人耳目一新。

另一方面，本书在表述上则更符合中国人的口味，尤其是作者以中国人所熟悉的〔读心术〕作为书名，更有华

裔作者个人风格。顾名思义，所谓〔读心术〕是通过观察他人的行为、语言、情绪等，来了解他人的内心世界的感觉、情感和想法的一门技能，这与中国人的察言观色、识别人心的智慧是一致的。清朝名臣曾国藩，一生会识人用人，爱才聚才于一身，无数有志之士皆是通过曾国藩受到重用的。另一位是春秋时期著名的政治家兼军事家管仲。管仲以一套识人术，辅佐齐桓公成为了春秋时期的第一个霸主。在管子一书里有一套《观人术》，在数千年后的今天，仍然非常适用。

再者，作者透过耶稣生动的比喻，带出中国传统文化--心存善念，动了慈心。在中国传统价值理念中，善的崇尚、追求、实践是一以贯之的主线。首先，善是人性之本。“人之初，性本善”成为中国人启蒙教育及做人的信条。中国传统道德要求必须将善在个体及群体的现实生活中全面推进，以实现人道之本。在个体层面，善是爱人和利从人的修为和行动。

路加福音十章 30 至 37 节“好怜悯的撒玛利亚人”的故事，就是一个人动了善念的一个写照。这个寓言故事，一开始就使用心理叙事的方法带出整个比喻的重点。在路加福音中，这个比喻是由一个律法师开始的对话。那人有意试探耶稣，于是开始这番对话。他站起来问耶稣，他应该做什么才能获得永生。耶稣问他如何阅读圣经中写的。律法师回答要尽心，尽性，尽力，尽意，爱主你的上帝，也要爱邻舍如同自己。然后他又问“谁是我的邻舍呢？”这问题就是来到故事的重点，好撒玛利亚人的比喻就是要回应这个问题。因此，作者的观点是正确的，这个问题应当是诠释这个比喻和心理叙事的焦点。耶稣没有回答他，却叙述了好撒玛利亚人的故事。过后，耶稣问他，祭司、利未人及撒玛利亚人这三个人当中，谁是你的邻舍呢？律

法师回答说邻舍是怜悯人的人。若从宗教背景来看，撒玛利亚人和犹太人互不来往，他们通常是互相鄙视的。但是，在危难之时，撒玛利亚人完全没有考虑到该受伤的人是什么种族或什么宗教信仰的，他只看到眼前躺着的是一个需要帮助的人而已。因此，好撒玛利亚人与宗教领袖的对比是：精通律法规条并受人尊重的祭司和利未人见到被强盗打伤的人漠不关心，视而不见；相反的，那为犹太人所鄙视的撒玛利亚人，却能冲破种族歧视的藩篱，主动伸出援手，救死扶伤，无私的帮助受害者。这就是所谓的心存善念，动了慈心。

总括而言，路加书写的这部文笔典雅的史书，若不藉着擅长修辞鉴别学的作者指点，读者就可能忽略了路加精心设计的故事铺陈。本文对本书内容深表赞赏，也从中受益匪浅，并衷心希望研读路加福音的神学生和讲道者，也能更严谨地看待看似并不太重要的叙事细节，从而得出更整全的圣经信息。