

Biblical Theology
Old and New Testaments

圣经神学

旧约和新约

魏司坚(Geerhardus Vos)著
李晋马丽译 骆鸿铭校

中華三一出版有限公司

中華三一出版有限公司
China Trinity Press Limited

译者简介

李普，加尔文神学院哲学和神学双博士候选人，思想史学者，专 注于社会理论和现代神学思想。

马丽，康奈尔大学博士，专注于社会学、社会理论、女性神学等领域。他们的著作有：

社会学和中国研究，*Surviving the State, Fiemaking the Church: A Sociological Portrait of Christians in Mainland China* (Wipf and Stock 2017), *Religious Entrepreneurism in China's Urban House Churches The Rise and Fall of Early Rain Reformed Presbyterian Church* (Routledge, 201 9), *Christianity Femininity and Social Change in Contemporary China* (Palgrave Studies in Oral History, 2020); *Women and Modern China: A • Women's History of Chinese Protestantism* (Lexington Books, 2021);

神学专著，*The Chinese Exodus: Migration, Urbanism, and Alienation in Contemporary China* (Wipf and Stock, 2018) *Babel Church: The Subversion of Christianity in An Age of Mass Media, Globalization and #A4e7bo* (Cascade Books, 2021)。

校者简介

骆鸿铭，曾任海外校园杂志社执行编辑，毕业于台北改革宗神学 院。现专任神学著作翻译与编辑工作。翻译作品如《正意解经》、《道成了文字》等 ;负责编辑作品如巴文克的《改革宗教义学》(*Reformed Dogmatics* by Herman Bavinck),伯克富的《系统神学》(*Systematic Theology* by Louis Berkhof),霍顿的《基督徒的信仰》(*Christian Faith* by Michael Horton)等。

作者简介

魏司坚（又译霍志恒，Geerhardus Vos）于 1862 年 3 月 14 日出生 在荷兰，在 1881 年与家人一同移民到了美国。他在位于密西根州 大溪城的基督教改革宗教会（CRC, Christian Reformed Church）的神学院（即加尔文大学和神学院的前身），以及普林斯顿神学院学习过之后，又在德国进修，先在柏林，后来去了斯特拉斯堡，并于 1888 年获得了阿拉伯研究的博士学位。

早在他做学生的时候，他的个人恩赐和跨越整个神学研究领域的杰出学术能力就非常突出，也得到广泛认可。1888 年秋，他开始在 大溪城的母校教课，长达五年之久，他负责从希腊文法到系统神学 的很多科目，每周教学任务重达 25 个小时，此外还有至少每周一次的讲道。在 1893 年，他接受了普林斯顿神学院的任命，担任新 建立的圣经神学部主任，直到他 1932 年退休。这后来被证明是他 一生中做的最重要的决定。

魏司坚在普林斯顿的年岁似乎比较安静，不受打扰，都投入到教学、研究、写作和偶尔的讲道中。他的这段生活没有受到任何外来事物 的搅扰。借着神学院的资源、一些著作和无数篇论文及评论文章，魏司坚发展出"圣经神学"这一分支学科，并在古典改革宗信仰告白和神学的框架内，对旧约和新约进行了神学解释。魏司坚于 1941 年 8 月 13 日在大溪城去世。

魏司坚(又译霍志恒, Geerhardus Vos)被誉为“改革宗圣经神学之父”。约翰·慕理(John Murray)更是推崇他为二十世纪英语世界最有洞见的释经者。《圣经神学：旧约和新约》是魏司坚在普林斯顿神学院教学 39 年的成果和精华。

所有真正的基督教神学都必须以圣经为基础, 因为圣经是神学能够研究的唯一文本材料。后蒙运动以来, 历史批判主义成为主流的圣经研究思路, 否认上帝是圣经的作者, 也不承认圣经有一个统摄性的主线。

但在这本先驱性著作中, 魏司坚第一次精准、系统地阐述了上帝的自我启示的教义。他指出, 圣经虽然由救赎、历史和圣约这些多样的主题构成, 但它们统一指向一种以基督为中心的、聚焦于圆满、有血有肉的历史性。甚至对圣经神学更合适的称呼应该是“特殊启示史”研究。

在方法上, 魏司坚忠于唯独圣经的解经前提; 并且将特殊启示分为三个主要部分: 摩西时代的启示、先知时代的启示和新约。福音信息与历史处境密不可分, 所以魏司坚力图突出每卷圣经在这一继承中的独特性——每一个人类作者的特点和所写的内容, 都对启示的历史性形成、有机地展开至关重要。

从魏司坚的著作可以看出, 他所阐明的圣经神学的救赎性和历史性导向不是一种可选择的释经奢侈品; 对经文细致的语法分析和历史性解经仍非常重要, 但这些分析应与圣经全貌互动——这一全貌就是一种救赎性、历史性、末世论的视角。

圣经神学

ISBN: 978-988-79737-8-2



中華三一出版有限公司
China Trinity Press Limited

定价: HK\$ 230

Biblical Theology
Old and New Testaments

圣经神学

旧约和新约

魏司坚(Geerhardus Vos)著
李晋马丽译 骆鸿铭校

中華三一出版有限公司
China Trinity Press Limited

目录

中文版导言/理查德·伽芬	001
自序	009

圣经神学：旧约

第一部分摩西时代的启示

第一章导论：圣经神学的本质与方法	001
第二章启示范畴的划分	019
第三章救赎之前特殊启示的内容	029
第四章首次救赎性特殊启示的内容	045
第五章挪亚时期的启示和作为先导的发展过程	051
第六章挪亚和族长之间的时期	063
第七章族长时期的启示	075
第八章摩西时期的启示	113

第二部分先知时代的启示

第一章先知时代在旧约启示中的地位	205
第二章“先知”的概念：称谓与词源	211
第三章先知主义的历史：批判学理论	219

第四章先知领受启示的方式	23
第五章传达预言的方式	25
第六章先知启示的内容	25

圣经神学：新约

第一章新约启示的结构	331
第二章与基督诞生有关的启示	339
第三章与施洗约翰有关的启示	347
第四章耶稣受考验的启示	369
第五章耶稣公开传道的启示	383
主题人名索引	447
经文索引	481

中文版导言

以下这些评论是为了给读者提供一个对魏司坚（又译霍志恒，Geerhardus Vos）的生平和著作的概览，其中也有对他这位解经家之重要性的一些反思。¹

我要感谢本书的译者李晋和马丽，他们为让中国读者读到魏司坚这本最重要的著作而付出了很多辛劳。

理查德·伽芬（Richard Gaffin, Jr.）圣经神学和
系统神学荣休教授 曼威斯敏斯特神学院，美国宾
夕法尼亚州费城

生平和著作

魏司坚于 1862 年 3 月 14 日出生在荷兰，在 1881 年与家人一同移民到了美国。他在位于密西根州大溪城的基督教改革宗教会（CRC，

¹ 这些内容是在一篇此前发表的文章基础上稍作修改的，即“Vos, Geerhardus {1862-1949}”，收录于《重要释经家词典》一书中的 1016 至 1019 页。 *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, 1016-19; edited by Donald K. McKim. Copyright (c) 2007 by InterVarsity Christian Fellowship/USA. 版权经 InterVarsity Press 授权，InterVarsity Press, Downers Grove, IL. www.ivpress.com

Christian Reformed Church) 的神学院 (即加尔文大学和神学院的前身), 以及普林斯顿神学院学习过之后, 又在德国进修, 先在柏林, 后来去了斯特拉斯堡, 并于 1888 年获得了阿拉伯研究的博士学位。

早在学生时代, 他的个人恩赐和跨越整个神学研究领域的杰出学术能力就非常突出, 也得到广泛认可。1888 年秋, 他开始在大溪城的母校教课, 长达五年之久, 他负责从希腊文法到系统神学的很多科目, 每周教学任务重达 25 个小时, 此外还有至少每周一次的讲道。在 1893 年, 他接受了普林斯顿神学院的任命, 担任新建立的圣经神学部主任, 直到他 1932 年退休。这被证明是他一生中做的最重要的决定。

魏司坚在普林斯顿的年岁似乎比较安静, 不受打扰, 都投入到教学、研究、写作和偶尔的讲道中。他的这段生活没有受到任何外来事物的搅扰。借着神学院的资源、一些著作和无数篇论文及评论文章, 魏司坚发展出圣经神学这一分支学科, 他在热心持守古典改革宗信仰告白和神学的框架内, 对旧约和新约进行了神学解释。在他退休以及过世之后, 他的儿子约翰内斯 (Johannes) 花费了很多编辑的功夫, 才将他最重要的作品发表出来。魏司坚于 1941 年 8 月 13 日在大溪城去世。

解经原则

关于如何解经, 魏司坚并没有开过讲座或留下正式的文字。所以, 他所使用的解经原则, 来自我对他一生致力的实际解经内容的分析, 也就是上面提到过的圣经神学研究, 或他更愿意称之为“特殊启示史”

(《圣经神学》) 的研究。他曾说过两句话, 可以用来概括自己一生的工作, 也指出这工作的释经中心。第一句来自他在 1894 年于普林斯顿的就职演讲: “上帝没有用一套教义系统来呈现启示的内容, 而是使用了一本历史性的书, 这一点当然非常重要。而这本书的戏剧性和简单的流畅性, 是其他任何一本书比不上的。” (《救赎历史和圣经

解释》)第二句是他在退休时写的:“圣经不是一本教义导论,而是一本充满戏剧性的历史书。”(《圣经神学》)这两句话的内容几乎是相同的,都表达出他对圣经的一贯看法和专注点,也就是圣经的历史性。从这些话的上下文以及他的其他著作来看,他显然并不是在说圣经只包括一些叙事或一种整齐划一的史学。恰恰相反,这些话的核心意思指向圣经启示的主题。圣经呈现的众多文体都共同传递出一种有末世论趋向的历史性的聚焦。具体来说,这一概括性框架,从人类的罪进入上帝起初美好的造物界开始,一直发展到上帝选民以色列的历史,在道成肉身的基督之位格和救赎之工上达到高潮,基督是三一上帝的最高表现,就是上帝在末世时的自我启示。

我提炼出的这一点适用于所有圣经启示。这不是说圣经大部分或主要部分强调了基督的救赎之工,而不重要的部分是与此不相干的,或间接相关。恰恰相反的是,圣经启示的丰富内容中,每一段内容都是指向基督的救赎的。具体而言,他的受死和复活,他作为弥赛亚的受难和荣耀,是所有圣经启示的末世论焦点。

魏司坚借着上帝救赎之工和启示之言之间的关系(或者更广义地说,是救赎之相互关联的历史过程和圣言启示之间的关系),带出来一种以基督为中心的聚焦。启示(除了堕落前在伊甸园中的救赎前启示)是对救赎的确证及解释的释义(两者之间的区别并不大)。上帝的话语是针对他的救赎之工的。除了救赎之外,启示没什么其他要说的,“就停在空中了”。(《圣经神学》)启示是救赎的一种功用,所以是以历史性渐进的方式呈现出来的。救赎的完成,不是上帝在历史某个点进入历史的工作。恰恰相反,上帝圣约工作的漫长历史以基督的工作为高潮。因此,上帝救赎工作的模式,为他自己的言语启示设立了一个模式。启示是历史性、渐进性的,因为救赎是历史性、渐进性的,其实现是划时代的。启示的历史,包括其成为圣经正典的历史,是在救赎历史整体中的一条至关重要的脉络。

像这样把启示和救赎联系在一起，带来的是一种对圣经的平衡的 评价。一方面，圣经作为上帝直接的言语自我启示，是绝对必须的， 这排除任何将“事件启示”和“话语启示”二者对立起来、通过贬低 或否定后者来肯定前者的做法。另一方面，圣经本身不是目的，这是 高举圣经之人很容易忘记的。若没有救赎性、历史性、圣约性的内容， 圣经是不可能存在的，圣经正是来自这些主题。魏司坚强调说，言语 启示让人认识上帝的本性，也认识到人和世界的本相，如上帝自己作 为创造者所解释的一样，然后认识他既是创造者也是救主。魏司坚这 样论述时，并没有引入一些无根据的对立面，或不必要地限制启示的 范围。启示之所以是历史性、渐进性的，因其目的不只是教导。主导 启示之历史源流的最深层原因，不是为了教导人，而是因为道成肉身 的缘故。圣经没有提供一种对启示或神学的智性概念的基础。圣经各 处（即其历史性、渐进性的特点）都指向一种以基督为中心的、聚焦 于圆满、有血有肉的历史性。“启示的圆满不是一个学校，而是一个 约。”（《圣经神学》）

魏司坚这种圣经神学方法（即以一种救赎性、历史性的角度来解 读圣经，或者更广义地说是一种圣约历史性角度）对于释经具有非常 重要的意义。第一，此方法更忠于宗教改革提出的惟独圣经之解经前 提（即路德著名的“以经解经”之说）。这种自我解释专注的一个原 则是将文本先放在它的上下文中理解，意思是：圣经作为上帝写下来 的话语，其多样性教导中存在一种一致的统一性。圣经的每一个部分 都处于上帝赐予的扩张的视野和处境之中，这一视野总是帮助人更清 楚地理解经文。圣经启示是自证的，因为它本就是一个有机的、统一 的整体。

魏司坚借着各种解经研究将这一统一性澄清：它最终处于圣经的 主题中。圣经启示，就其文学多样性而言，忠实地记录了特殊启示的 实际历史。反过来，这历史又在救赎历史的继续阐释中得到统一，这 阐释是以基督为中心的，像一个不断成熟的生命体一样，有机地展开。

从方法论来说，神学是被这种救赎性、历史性、末世论的框架所统摄的，这是圣经自己建立起来的框架，不仅趋于得出完全符合圣经的结论，而且也以正确的问题开篇。对于保罗和其他圣经作者而言，“历史性 在先，然后才是神学性的”。（《保罗的末世论》）

第二，这一导向的结果是让读者更专注看待圣经文本的作者们。对于魏司坚而言，这并非着迷于圣经的“人性”，而不强调上帝这位 作者的角色。恰恰相反，因为魏司坚关注作为历史过程的启示，所以 不可避免会受到人性功用的吸引，这些作者的人性是形成圣经历史过 程的关键因素。每一个作者的特点和奇特之处，以及他们所写下的内容，对于形成启示的历史性特点都至关重要。作为作者的上帝和人类作者 之间、圣经的统一性和多样性之间，都不存在张力。如释经者可以仔 细留意不同作者写作时的角度、个性、特性，不仅能让他揭示圣经启 示的丰富多样性，也能让他看出其有机统一性。

第三，魏司坚特别感受到今天的释经者和新约作者之间有一种延 续性。“我们完全了解，我们自己的生活就像新约时期的彼得、保罗、约翰一样”。（《圣经神学》）例如，保罗被视为一位神学家和“基 督教末世论之父”。（《保罗的末世论》）新约作者和解释新约的释 经家之间存在重要的、跨类别的差异（前者的写作由是圣灵默示，后 者不是；前者写的是正典，后者不是），但他们都关注一个共同的主题，即救赎历史，而且他们将这一关注放在同一个救赎性、历史性、末世 论的处境中，“是处于时代之间的”，是以基督的复活和他的再来为 划分的。如果有人基于圣经的解释，认为这种神学对解经至关重要， 那他对这一延续性的认识会帮助他形成一种更有力的圣经聚焦，而且 帮助他对整个神学学科划分出更符合圣经的境域。

重要性

改革宗正统传统中，魏司坚是第一位对上帝自我启示的教义（或 实证）神学的重要性进行了精准、系统分析的神学家。他将上帝的自

我启示视为一种在历史过程中有机展开的、有多个人类作者参与书写的过程。他也是带来相应的方法论影响的第一个人。作为改革宗圣经神学之父，他提供一种重要的方法，它不同于启蒙运动和释经学的历史批判方法的圣经神学，后者否定上帝是圣经的作者，以及圣经有一个统摄性的主线，以至于让释经成为解释者自己理性发挥的领域。

(如 J.Gabler)

从魏司坚的著作可以看出：他阐明的救赎性和历史性导向不是一种可选择的释经奢侈品。细致的语法历史性解经仍非常重要，但在合宜反思之后，他认识到，这一层面的分析应与圣经统摄全貌的内容相互动。对于圣经而言，这一全貌就是一种救赎性、历史性、末世论的视角，它为人提供一种视野，要了解圣经整体或部分，都是不可或缺的。

文献参考

魏司坚的著作

Biblical Theology. Old and New Testaments (Grand Rapids: Eerdmans, 1948/Edinburgh: Banner of Truth, 1975).

The Eschatology of the Old Testament (J. Dennison, Jr, ed., Phillipsburg, NJ: P&R, 2001).

Grace and Glory. Sermons preached in the chapel of Princeton Theological Seminary (Grand Rapids : Reformed Press, 1922/Edinburgh: Banner of Truth, 1994).

Die Kämpfe und Streitigkeiten zwischen den Banu 'Umajja und den Banu Hasim. Eine Abhandlung von Takijj ad-din Al-Ma'rTzijj [Strassburg doctoral dissertation] (Leiden: Brill, 1888).

The Letters of Geerhardus Vos (J. Dennison, Jr., ed., Phillipsburg, NJ: P&R, 2005). *The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes* (London: Hodder & Stoughton, 1886).

The Pauline Eschatology (Princeton: University Press, 1930/Grand Rapids: Baker, 1979).

Redemptive History and Biblical Interpretation. The Shorter Writings of Geerhardus Vos R. Gaffin, Jr., ed., Phillipsburg, NJ: P&R, 2001 [1980]).

The Self-Disclosure of Jesus. The Modern Debate About the Messianic Consciousness (New York: George H. Doran, 1926/Phillipsburg, NJ: P&R, 2002).

The Teaching of the Epistle to the Hebrews (Grand Rapids: Eerdmans, 1956)/ Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1977).

The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church (New York: American Tract Society, 1903/Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1972).

For a full bibliography (in chronological order), compiled by J. Dennison, Jr., *The Letters of Geerhardus Vos* 89-112 (= an expansion of *Redemptive History and Biblical Interpretation* 547-559).

关于魏司坚的研究

J. Dennison, Jr., "Geerhardus Vos," *Bible Interpreters of the 20th Century* (W. Ewell and J. Weaver, eds., Grand Rapids: Baker, 1999) 82-92.

Idem, "Introduction. The Life of Geerhardus Vos" *The Letters of Geerhardus Vos* 13-85.

Idem, "What Is Biblical Theology? Reflections on the Inaugural Address of Geerhardus Vos," *Kerux*, 2:1 (May 1987) 33-41.

R. Gaffin, Jr., "Geerhardus Vos and the Interpretation of Paul" *Jerusalem and Athens* R. Geahan, ed., Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1971) 228-237.

Idem, "Introduction," *Redemptive History and Biblical Interpretation* ix-xxiii.

J. Jansen, "The Biblical Theology of Geerhardus Vos," *Princeton Seminary Bulletin* 66, 2 (Summer 1974) 23-34.

D. Olinger, ed., *A Geerhardus Vos Anthology. Biblical and Theological Insights Alphabetically Arranged* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2005).

Idem, "Introduction: The Writings of Geerhardus Vos," *A Geerhardus Vos Anthology* 1-27.

R. Webster, "Geerhardus Vos (1862-1949); a Biographical Sketch" *WTJ* 40 (1978)304-317.

J. H. Wood, "Dutch Neo-Calvinism at Old Princeton: Geerhardus Vos and the Rise of Biblical Theology at Princeton Seminary/* *Zeitschrift fur Neuere Theologieggeschichte/ Journal for the History of Modern Theology* 13 (2006).

自序

按照托马斯·阿奎那的话来说，神学是“由神教导的，关于神的，引向神的”。在我们的时代遭受了反智主义和反教义风气之苦后，神学的名声可能在某种程度上比本世纪早期更好了一些。这种态度的转变是我们欣然乐见的，尽管我们还必须承认，即使在保守的新教人士当中，神学作为关于上帝的知识，所获得的关注和尊敬，还远未达到它应得的重视程度。

这本书题为《圣经神学：旧约和新约》。“圣经神学”这个词实际上不太令人满意，因为它有曲解之嫌。所有真正的基督教神学都必须是圣经式的神学，因为除了普遍启示之外，圣经是神学科学能够研究的唯一文本材料。圣经神学的一个更合适的名字应该是“特殊启示史”，它准确地描述了这门学科的研究对象。但是，名称总是随着长期惯用就固定下来了，所以“圣经神学”一词虽然有模糊之处，现在也不能弃掉不用了。

在神学分支学科的百科全书目录中，圣经神学的位置介于释经学和系统神学两者之间。它和系统神学之间的区别并不在于前者更合乎圣经或更贴近圣经真理，而是在于它组织圣经材料的方法更具有历史性，甚于逻辑性。相比之下，系统神学将圣经作为一个整体，试图用一种有序、系统的方式来展示圣经中的整体教导。圣经神学则从历史

角度来组织材料，试图展示特殊启示真理之有机发生或发展，从伊甸园中那原始的救赎性特殊启示，到新约正典的结束。

这本书中呈现出的资料是之前已经在各大神学院以油印版发表过的。现在看到这卷书以更持久的印刷方式由 Wm. B. Eerdmans Publishing Company 对大众发行，为此我自己感到欣慰。为出版社编辑材料的是我的儿子魏司道(Johannes G. Vos)牧师，他曾就读于普林斯顿神学院，也非常认同这本书的神学观点。我希望这本书可以帮助更多传道人和神学生获得对神在特殊启示中之奇妙的更深刻体认。

魏司道(Geerhardus Vos)

密西根州大溪城

圣经神学

旧约

第一部分

摩西时代的启示



第一章

导论：圣经神学的本质与方法

[11]我们若要理解圣经神学的本质，以及它在神学学科中占据的位置，最好的办法是给“神学”下一个一般性的定义。根据词源学，神学是“一门关于上帝的科学”。其他几种定义要么会误导人，要么在仔细的审视下，也会得出同样的结果。很多时候，神学被定义为“关于宗教的科学”，这个定义是需要被查验的。如果我们用主观的角度来理解这种对“宗教”所下的定义，说宗教是指人类宗教现象或体验的总和，那么，它早就被纳入探讨人类心灵生活的“人类学”这部分的科学了。人类学研究的是人，而不是上帝。另一方面，如果我们用客观的角度把宗教理解为上帝给人的规范和责任，把它视为上帝的指示，那么就会进一步引发以下的问题：为什么上帝所要求的恰恰是这种宗教，而不是另外一种？对这个问题的答案，只能在上帝的本质和旨意中找到答案。所以，我们在研究宗教的时候，最终还是会发现自己在和上帝打交道。

我们既然把神学定义为“关于上帝的科学”，就必然要把神学建立在“启示”的基础上。在按照科学方法研究非位格的客体时，是我们自己跨出了第一步；这些客体是消极被动的，而我们是积极主动的；我们研究它们、观察它们，以它们作实验。但是对一位属灵的、位格性的存在，就完全不是这么回事了。只有在这位存在者选择敞开自己的时候，我们才可能认识祂。一切属灵生命，就其本质而言都是隐藏

的，是自我封闭的。我们只能通过启示来认识。如果人与人之间确实 存在这种情况，人与上帝之间就更不用说了。这里涉及的原则，保罗 已经强有力地论述过了：12：“除了在人里头的灵，谁知道人的事。像这样，除了上帝的灵，也没有人知道上帝的事。”（林前二 11）人 若想要获得隐藏在上帝心智里的旨意，只能通过上帝的主动揭示，才 有可能。上帝必须先亲近我们，我们才能归向祂。但是，上帝并不是 一种一般性的(in general)有位格的灵体(personal spiritual being), 而是一位无限被尊崇，以至于超越我们最高理解力的存有者(Being)。假设一个人的灵魂有可能直接深入另一个人的灵魂，但是让一个人的 灵魂直接深入上帝的灵中，则依然是不可能的。这更强调出在我们可 以获得对上帝的任何认识之前，上帝必须对我们敞开祂本质的奥秘。实际上，我们还可以往前多跨一步。在所有的科学研究中，我们和我 们所要研究的对象是同时并存的。但是在神学里，这种关系却是颠倒 过来的。起初，只有上帝存在，也只有祂认识自己；任何在祂本体之 外、关于祂的知识有可能存在之前，祂首先必须使受造物存在。因此，创造是产生出额外的、关于上帝的知识的第一步。

另外还有一个原因，说明了为什么想要对上帝有令人满意的认识，必须先要有启示。这是源自于人因着罪的缘故，活在一种不正常的状 态里。罪破坏了上帝和人之间原有的关系。它造成了一种隔离，使上 帝与人之间不再有完美的相交。从本质来看，每一个要矫正这种不正 常状态的步骤，都必须出自上帝至高无上的主动权。因此，“启示是 不可或缺的”这个特殊视角，和承认罪的事实，有着唇亡齿寒的关系。

神学的四大分支

神学通常被分为四大分支，分别是释经神学、历史神学、系统神 学和实践神学。为了我们当下的目的，需要注意到的一点是，我们把 释经神学放在这四个分支之首。这种优先性是因为我们从直觉上认识 到，一切神学的起点，都在于从事神学研究的人必须具有一种被动的、

受教的态度。一切真正的释经研究都带有这种特色，就是假设研究者具备这样的态度。这显然〔13〕是一个“上帝说话、人静听”的过程。但是，释经神学(Exegetical Theology)不应该被视为只局限于释经学 (Exegesis)。前者是一个更大的整体，后者的是它重要的组成部分，但毕竟也只是一部分而已。从广义上讲，释经神学包含了以下各学科：

(1) 对圣经实际内容的研究；

(2) 研究各卷圣经作品的起源，包括作者的身份、时代和写作时机、可能依赖的资料来源，等等。这部分被称之为“导论”(introduction)，可以被视为是进一步开始正式释经的过程。

(3) 提出问题，即这些不同作品是如何被收集成为整本圣经或一卷书的；这个过程具有一个专业性的名称，即“正典学”(Canonicity)。

(4) 研究上帝在时间和空间中实际的自我启示，甚至在首次交付人书写成任何圣经文件之前，就已经有上帝的自我启示了，而且在很长一段时期内，继续与已经启示出来的材料书写成文字的过程同时并存；这最后一个步骤就被称为“圣经神学”(Biblical Theology) »

当然，这里所提到的四个步骤的次序，是按照它们依次展现在人善于钻研的头脑面前的次序来定的。要是我们从上帝的作为这个角度来看这个过程，这个次序就必须倒转过来了，其先后顺序如下：

(1) 上帝的自我启示；

(2) 把启示的成果交付写作；

(3) 把这样制作出来的著作收集起来，成为完整的书卷；

(4) 最后，制作并指导对圣经著作内容的研究。

圣经神学的定义

“圣经神学”是释经神学的一个分支，它探讨的是上帝在圣经中自我启示(self-revelation)的过程。

在上述的定义中，“启示”一词被视为表示动作的名词。圣经神学是把启示当成上帝的行动来探讨的，而不是把这个行动当成已经完成的作品。所以，圣经神学的本质和方法自然要和上帝自身作为的特征紧密联系在一起，并且尽可能重现这些特征。上帝的启示行动具有以下几个特点：[14]

1. 启示过程的历史渐进性

启示并不是一劳永逸一次性的行动，而是上帝一系列的连续行动，藉此把自己显明出来。在抽象的层面上，我们可以把启示想像成另外一种样子。但实际上这是不可能的，因为启示并不是自己独立存在的，而是（就特殊启示而言）与上帝的另外一个行动密不可分的，我们称这行动为“救赎”（Redemption）。就“救赎”而言，它在历史上必然是连续不断的，因为救赎乃是针对在历史进程中将要出现的世世代代的人而说的。启示是对救赎的解释；因此，它和救赎一样，必须通过几个分期展示出来。但是这两个过程显然也不全是共存的，因为启示在到达终点之后，救赎还会继续进行。为了明白这点，我们必须在救赎自身的领域里考虑一个重要的区别。救赎在一定程度上是客观的、中心性的，而在一定程度上却又是主观的、个人性的。前者，我们指的是上帝救赎的作为，是为人所做的，但却在人之外发生的。后者，我们指的是上帝那些进入到人类主体里的行动。我们说那些客观的行动是中心性的，是因为那些行动发生在救赎范围的中心，它们一视同仁地关乎所有的人，不需要重复，也不能被重复。这些客观、中心性的行动就是基督的道成肉身、代赎、复活。发生在主观范围中的行动被称为个人性的，因为它们会分别在每个个体身上重复发生。这些主观的、个人性的行动就是重生、称义、回转（conversion,或译为“归信”）、成圣、得荣耀。启示只伴随客观、中心性的救赎过程，这也解释了救赎为什么会比启示延伸到更长的时间里。若有人坚持说启示也是伴随着主观、个人性的救赎过程，那么，其中暗含的意思是，启示所探讨的是和私人、个人有关的问题，而不是探讨与救赎世界整体有关的共

同课题。然而，这并不是说信徒在其主观经历中，无法从圣经里的启示来源领受光照，因为我们必须谨记，伴随着客观过程，主观应用(或译为主观施行)的工作乃是一直不断进行的，这种相辅相成的过程也已经大多反映在圣经里了。主观的、个人性〔15〕的救赎，并不是在客观的、中心性的救赎停止时才开始的，两者最初就是并存的。

未来只有一个时代，也就是基督再来之时，那时我们才能期盼客观、中心性的救赎会再次恢复。到那时，涉及到世界和上帝子民整体的伟大救赎行动将会发生。这些行动也会添加在我们现有的这卷真理之书。

2. 启示在历史中的实际体现

启示的过程不仅与历史同步，也具体化身在历史当中，因此，历史的事实本身就获得了一种启示性的意义。基督被钉十字架和复活就是很好的例子。我们必须把“行动启示”(actrevelation)放在“话语启示”(word revelation)的旁边作比较。当然，这也同样适用于无与伦比的伟大救赎行动。在这些情况中，救赎和启示是同时发生的。但是在这方面，我们必须记住两点：首先，这些两面兼具的行动主要并不是为了启示的目的才发生的；它们的启示特征是次要的；它们首要的目的超越了启示，而在其果效上是指向上帝的，而且只有以此为基础，才是对人的教导。其次，这些行动启示从来不是完全独自为自己说话的；在它们出现之前和之后，都伴随着话语启示。通常的顺序是这样的：首先是话语，之后是事实，然后再次是解释性的话语。旧约圣经带来的是预言性、预备性的话语，福音书记载的是救赎启示的事实，使徒书信则带来后续的、最终的解释。

3. 从启示中观察到的历史进程的有机本质

每一种增长都是渐进的，但不是每一种渐进的增长都带着生命有机体的(organic)特征。启示渐进发展的有机本质解释了几方面的事情。

人们有时坚持认为，如果假设启示是渐进的，就会排除启示的各阶段都是绝对完美无缺的。如果启示的进展是非有机性的，这种说法实际上或许会成立。这种有机进展是从种子的形态，长到一棵树完全成熟为止；但这并不是说，种子的品质不如树木那样完全。这里所讨论的特征，进一步解释了 L16] 在真理出现的第一阶段，为何就已经具备了救恩的充分性：在种子形态时，最低限度不可或缺的知识就已经存在了。再次，它解释了启示的进展，为何会如此紧密地取决于救赎的进展。救赎的进展既然是有机渐进的，启示的进展就必须具备同样的本质。在救赎以缓慢的步伐前进，或者变得悄无声息的地方，启示也会相应地进行。但是，众所周知，救赎进展显然是有机的。它并不是以整齐划一的步调前进的，而是在它大步迈进时，显出其“时代性”

(epochal)的特点。我们可以观察到，划时代的伟大救赎行动在哪里聚集，启示的动向就会相应地加速，它的篇幅也会加长。更进一步说，从启示的有机特征来看，我们可以解释启示日益丰富的多样性，后者无论在哪里都是有机生命发展的一个征象。比起旧约，我们在新约中可以观察到更丰富的多样性，先知时期也比摩西时期更丰富。

对于以上提到的这一特点有一种曲解，这里有必要加以说明。有人极力主张，圣经中存在如此大量的多变性和差异性，这一发现对于相信圣经的绝对性(absoluteness)和无误性(infallibleness)来说，必然是致命的一击。如果保罗持一种观点，而彼得持另外一种，那么各自的观点充其量只是近乎正确的。如果真理本身不具备观点的多样性，这种说法或许的确会成立。但是，无误性和死板的一致性，并不是不能分家的。真理本来就是非常丰富和复杂的，因为上帝本身就是如此。这整个的争论，根本上还是建立在一种对上帝的本性，以及祂与世界关系的错误认识之上，这种观点说到底就是自然神论的(Deistical)论调。它把上帝想成是站在自己的创造之外而不介入这个受造界，因此，祂就不得不忍受这样的手段，把祂启示的话语用不完美的形式和

器皿表达出来。这样，保罗教诲性、辩证性的思维就阻碍了信息的理想传播，同样，彼得那种单纯、实际、淳朴的头脑也同样构成了阻碍。但如果从有神论的立场来看，这个问题就截然不同了。真理本身就具有多样性，上帝也使用并掌握一切祂所愿意使用的启示工具，祂塑造每一样工具来服务于一个明确的目的。〔17〕福音有一种准确的、教义性的结构，具有教义这方面恩赐的保罗就成为一个合适的器皿来表达这个结构，因为他的恩赐是出于上帝先有的目的才被授予、培养出来的。

4. 启示对圣经神学的研究来说是决定性因素的第四方面，在于其实际的可调适性(practical adaptability)

上帝向我们启示祂自己，主要不是出于一种智性的目的。当然，我们不能忽视一点，一个真正敬虔的头脑可能会通过对上帝一切完美属性(the divine perfections)的智性默想来荣耀上帝。这种做法和人用最强烈的意志要服事上帝一样，都是真正敬虔的行为。但是，就整体启示的目标而言，这还不是一个完整周全的宗教。的确，福音教导我们说，认识上帝就是永生。但是，这里的“知识”(knowledge)这个概念，并不能按希腊文的意义来理解，而是要按闪族语言的意义来理解。根据希腊文的含义，“认识”(to know)的意思是在一个人的意识中反射出某件事物的现实。而在闪族文化或圣经的观念中，“认识”指的是把某件事的现实与人的内在生命经验，实际上交织在一起。所以，在圣经的惯用语中，“认识”的意思可以是“爱”(to love)、“在爱中拣选”(to single out in love)。因为上帝期待以这样的方式被人“认识”，祂让自己的启示在一个民族的历史生活背景之中展现出来。启示的范围不是一个学派，而是一个“约”(covenant)。值得一提的是，把启示视为一种人文的“教诲”，是一种理性主义的、完全不符合圣经的说法。上帝启示祂自己的一切内容，都是为了回应祂子民实际敬虔的需要，这些需要是在历史进程中浮现出来的。

“圣经神学”这个名称的演变

圣经神学这个名词，最初被用来指的是用来研究系统神学的引证经文的总和。接下来，圣经神学被敬虔派所挪用，用来反对在处理教义学(Dogmatics)时所采取的极端经院主义的方法。当然，这两种用法都没有发展出一门崭新独特的神学学科。直到一种新的处理原则被引入之后(也就是把自己从既存的一些神学学科划分出来)，圣经神学才成为一门崭新的神学学科。首先引入新原则的是加布勒(J. P. Gabler, 1753-1826, 德国更正教神学家)，在他所撰写的《论圣经神学与系统神学之区别》(De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae)的论文中，加布勒正确地认识到圣经神学与其他学科的具体差异[18]，在于它处理历史的原则。不幸的是，不论他在认知上一时的冲动、还是在它的应用方式上，都仍受到他所属的理性主义学派的影响。这个学派的主要特点是它对历史和传统的不尊重，以及相应的对理性的崇拜，把理性视为宗教知识唯一且充足的来源。他们在以下两者之间作出了区分：第一是被当成历史、记载在圣经中之过去的信念和习俗；第二是理性可以证明、展示出来的事物。他们先入为主地(*apriori*)拒绝了前者，认为那是没有权威的；而后者却被接纳为真理——然而不是因为它们被记载在圣经中，而是因为它们符合理性的判断。如果有人问，圣经中记载这些事物究竟有什么用处呢？他们给的答案是，在人类发展早期，他们对于理性还没有充分的认识，无法把自己的宗教信仰和实践建立在理性的基础之上，因此，上帝就使自己俯就古代的方法，把信仰建立在外在的权威之上，而这种方法现在已经被废弃不用了。

注意到这点是非常重要的，即这种所谓的“寻常的理性主义”(Rationalismus Vulgaris)，当时并不是(就算现在还存在，也不是)纯粹的哲学或认识论的原则，而是具有特定宗教色彩的。理性主义长期以来猛烈地攻击宗教，以至于似乎不可能调转枪头，哪怕只是一时地，从宗教立场来批判理性主义自身。要留意的重点是，理性主义在

真理和信仰领域表现出抵挡上帝的过度独断自信。在宗教的恩赐中，这是一种缺陷。基于上帝的权威而接受真理，是一种显著的宗教行为。相信圣经是默示的，在一些特定情况下，可以被视为一种敬拜的行动。这解释了为什么理性主义在宗教领域里更偏好于一意孤行，比在纯粹的哲学领域里更甚。这是因为在宗教里，人罪性的思想乃是最直接面对一种独立的、更高权威的要求。更仔细来看，理性主义之所以反对传统，正是一种对作为传统之源的上帝的反叛，而它处理圣经神学的整个方式，不是为了尊重作为传统形式的历史，而是为了败坏历史和传统的名声。更进一步说，理性主义从伦理上来考虑是有缺陷的，因为它显示出一种想要炫耀它当下状态的倾向（即，从根本上说，是炫耀“它自己”），更胜于炫耀未来或过去的状态[19] 0 它表达出一种强烈的意识，以为自己已经登峰造极了。理性主义通常认为自己具有一种无与伦比的魅力，这种想法会让它对上帝未来的作为不抱任何期望。这种态度其实是宗教性的自我满足，而在对待过去的态度上就更加凸显出来了。

以前的人认为从历史角度去追溯真理是很重要的，而强调这种重要性是一种美德，但是如果缺乏基本的敬虔，这种方法就失去了称自己为“神学”的权利。在圣经神学中，理性主义这个品牌，在它强调历史性的同时，却宣称它所产出的成果在宗教上是一文不值的。

要明确界定在我们的处理方式和这一类的处理方式之间所存在的争议，我们必须谨记，问题不在于理性对于宗教真理的理解功能。人的心理是这样构成的：唯有通过理性的大门，才能获得知识。这是如此地确凿无疑，以至于它不仅适用于特殊启示的内容，也同等地适用于任何其他来源的真理进入到人头脑里的过程。理性在把自然启示的内容提供给人的头脑时，有合理的功能，这并不是什么问题。更进一步说，在通盘思考特殊启示的内容以及在把它系统化的过程中，人的理性有它恰当的地位。但是，认识到以上这些，并不等同于我们在学术上所称的“理性主义”，这些也不是它的特征。对理性主义的正确诊断，在于一种非宗教的氛围，以及对上帝实际的蔑视；只要理性主

义一出现，它都会带着这种蔑视。在这一类人身上可以发现到的主要 错误乃是在于，他们对上帝和上帝的世界的整个观点，似乎与虔诚的 心灵格格不入，这是因为他们缺乏最基本的、最重要的宗教意识。

自从圣经神学在这种理性主义的环境中诞生之后，它一直受 到理性主义强烈的影响，这不仅仅是指哲学思潮对于一般神学的影 响，更是指在特定的方式上，圣经神学的本质特别容易受到这种特 定方式的影响。目前，圣经神学的研究在多大程度上受到演化哲学 (philosophy of evolution)的影响就体现了这一点。这种影响在两个 方向上可以看出来。首先，由进化假说(或译为进化论)在世界发 展进程(world-process)中所发现到的在质量方面的进步(qualitative advancement),其范围也扩及到宗教真理的出现当中〔20〕。这种 进步不仅仅是从低等进步到高等，更是从野蛮、原始进步到精细、文 明，从错误的进步到正确的，从恶进步到善。进化论相信，宗教是从 万物有灵论(animism)开始的；多神论(polytheism)接着出现，然 后是一神崇拜(monolatry),最后才是独一神论(monotheism)。当 然，这种观点排除了“启示”，把“启示”这个词所有合法的含义都 给抹杀了。这就把一切事物都变成是相对的，没有给神圣因素(divine factor)的绝对性留下任何余地。

其次，演化哲学属于实证主义(positivism)的家族。实证主义教 导的是，除了现象之外，人无法认识任何事物，人只能认识世界的印 象面(the impressionistic side),而无法认识世界的内在客观现实，即 所谓的“物自身”(things in themselves)。像上帝、灵魂、不朽、来 世等事物，都不能进入人类的知识中，实际上，这些在古老而可靠的 意义上不能算是知识。实证主义的影响所带来的结果就是，所有这些 客观真理都被认为是落在神学的专业范畴之外。如果要保留“神学” 这个词，它就是对宗教现象进行分类和讨论的一种误称。这样一来， 问题就不在于什么是真的，而仅仅是什么是过去被人们所相信、所实 践的。除了宗教科学在“神学” 这个名义下所进行的一般性的伪装之 外，与此平行且无法分开的，还有特别对“圣经神学”所作的彻底改

造。这就形成了记录在圣经文献中的“宗教现象学”(phenomenology of the religion)。

指导原则

针对这些扭曲的影响力，我们要制定一些原则来指导我们对这件事的讨论，这点是非常重要的。这些原则是：

1. 想要合法地使用“神学”这个词，都必须先承认启示的无 误性。这是有神论的实质。如果上帝是有位格的、有意识的，那么 人就无可避免地会得出一个推论，即上帝的每一种自我启示的方式， 都会对祂自己的本质和旨意作出无误的表达。祂会向世人传达祂的意 念，这信息是带着神圣印记的。不然的话，祂就在某种程度上受到这 个世界的有限性、相对性所束缚，表达的中间媒介阻碍了祂与世人的 交往。显然这种观点的背景是泛神论(panteism),而非一神论。

2. 同样，圣经神学也必须承认启示根基的客观性。这 就意味着，真正的交流〔21〕是由上帝向人发出的，是外来的(“ *extra*”)。在这里， 我们也不能有失公允地、轻蔑地忽视“口述(dictation; 或译为“听写”)的观点(编按：指圣经是由“听写”的方式写成的)。口述并非有什么不庄重的，上帝对人的口述更是这样。此外，这种说 法是不科学的，因为启示的接受者宣称这样的过程是经常发生的。

但是，我们的立场并不认为所有启示都是以这种客观方式赐下的。的确存在一种可以被称为“主观启示”(subjective revelation)的成分。这个词的意思是，圣灵的确会在人里面作工，在人潜意识的深处运行，让上帝所要表达的一些思想从人心底涌现出来。诗篇中有很多这类启 示的例子，在先知书的一些诗篇式段落中也出现过。虽然这些内容是通过主观管道产生的，但我们还是必须声称这些内容具有上帝的绝对 权威性；否则，就不可能被称为启示。在这种主观形式中，启示和圣

灵的默示是联合在一起的。但是，我们仍需警惕现代(译按：在本书中，魏司坚所谓的“现代”就是指活跃在二十世纪初期的“自由派”，或一般所称的“新派”；下同)的一种倾向，即想要把圣经中所有的启示化约到“内在的”(ab intra)的这个范畴。这通常是企图要削弱启示的无误性。一种最受人偏好的形式是把启示本身限制在上帝所执行的自我显明的未经解释的行动(bare acts)当中，然后从人对这些行动的思考，得出圣经的完整思想内容。一般来说，这种理论就成为一种掩饰，把圣经全部的教导埋葬在纯粹的人类思考的相对性里，它的神圣来源就不再能得到证实，因为不存在一种客观的东西来加以证明。

相信客观启示和主观启示同时发生，这种信仰并不是一种狭隘的或过时的立场；实际上，它是唯一一种心胸宽大的观点，因为它愿意考虑所有的事实。人们对“口述”感到厌恶，常常源于他们低估上帝并高估人。如果上帝屈身俯就，赐予我们启示，那么，事先决定要采取什么形式的也会是祂，而不是我们。我们应当领受上帝话语完全神圣的价值，来回应上帝的威严。

3. 圣经神学非常关切圣灵默示的问题。这完全取决于我们认为这门科学应该研究的客体是什么。如果它研究的客体是人类过去的信仰和实践，那么很显然，无论我们是否认为它的题材内容比过去一些流行事物的可靠记录更为真实，甚至这题材本身是否真实，都并不重要。〔22〕如此构思的圣经神学就必须与历史神学被划归为一类，而不是和释经神学被划归为一类。它宣称自己是圣经时代的教义历史。它研究以赛亚就像它在研究奥古斯丁一样，它所提出的唯一问题是：以往的人相信什么，而不是那个信仰是不是真的。另一方面，我们对这门学科的定义，是从上帝启示的角度来看待它研究的题材。因此，我们需要把圣灵默示看作使我们所研究的内容为“真理”的要素之一，因为它拥有上帝的权威。

人也不能反驳说，既然如此，我们就可以假定圣经中的默示只和上帝参与启示行动的特殊时机有关，以至于我们这些圣经神学家可以

忽略圣经"全面默示"(plenary inspiration)这一教义。"部分默示"(partial inspiration)这个观点是现代的一种虚构，从圣经对其本身内容的教导中找不到证据。每当新约圣经谈到旧约的默示时，总是用最绝对、最全面的词汇。在参考过圣经本身对于这个问题的观点后，我们很快就会发现，要么是“全面默示”，要么就完全没有默示。此外，我们还发现，启示绝非局限于一些孤立的口头报告，并且也包含一些事实。此外，这些事实并不是次要的：它们构成了整体救赎启示最核心的关节和纽带，是完整救赎启示之意义和外貌的来源。所以，除非这些事实的历史性可以得到证实，而且比仅仅靠历史研究所得到的更为可靠，否则教导的内容就会受制于某种程度的不确定性，使整体救赎启示的价值变得十分可疑。启示本身的可靠性完全取决于这些启示出现的历史环境。

这一点需要再次被提醒：在一些情况下，圣经也向我们透露出它自己的有机结构(organism)的基本原理。例如，保罗对旧约的启示结构有他自己的观点。在这里，完全默示的问题，在扩展到保罗对历史教导的同时，也变得至关重要。如果我们相信保罗在这些题材上都受到圣灵的感动，那么它就应该大大地促进我们建立起旧约的启示结构。

：23：另起炉灶，建立起我们自己的独立观点是徒劳费力的。如果有人尝试这么作，正如某一派旧约批判学者们所作的那样，那么这种方法就不是建立在忽视默示的天真观点上，而是出于对默示的全盘否定。

反对“圣经神学”这个名称的理由

现在就让我们来考察人们反对“圣经神学”这个名称的一些理由。

1. 这个名字太宽泛了，因为除了普遍启示之外，所有神学按理都应该建立在圣经之上。这个名称暗示出达到某种可笑程度的自以为是，强占了“圣经的”(Biblical)这个述词(predicate)，把它专门用在 一门学科上。

2. 如果回答说，“圣经的”这个述词不需要被理解为只有它是源于圣经的，而只是涉及到采用一种特殊的方法，即从原初的圣经形式中复制出真理，而没有后续的转化，那么我们对此的回应就必然是：一方面，这必然使人鄙视其他神学学科，就好像那些学科都犯了篡改圣经的错；另一方面，圣经神学过于标榜自己没有过多地转化圣经的材料。其实，圣经神学和系统神学一样，都会转化圣经的素材。唯一的差别是它们在进行转化时所采用的原则是什么。圣经神学所采用的原则是历史性的，而系统神学所采用的原则却是逻辑性的。这两个原则都是必要的，我们不应该厚此薄彼。

3. 这个名称是不相称的，因为不符合其余神学类型的命名法。如果我们首先给“神学”这个名词前面加上以“-al”结尾的形容词，来区分神学的四大分支，然后基于同样的原则，为这四个分支中的其中之一命名，称之为“圣经神学”（Biblical Theology），这一定会造成混乱，因为它暗示有五个（而非四个）主要学科，是把从属关系说成了对等关系（编按：圣经神学隶属于释经神学这个分支）。

基于以上所有原因，“特殊启示的历史”（History of Special Revelation）是比“圣经神学”更为可取的名称。它把我们这门科学的目的用一种准确而不会招人非议的方式表达出来。但是，要改变一个已经被普遍认可的名称却是异常困难的。： 24:

圣经神学与其他学科的关系

现在我们必须探讨圣经神学与神学家族里其他学科之间的关系。

1. 它与神圣（圣经）历史的关系。这个关系是非常密切的，这也是理所当然的，因为二者所考虑的是共同的素材。在神圣历史中，救赎占了一个重要位置，不从启示来谈救赎是不可行的，因为，正如以上所表明的，一些行动既是救赎性的，同时也是启示性的。但是，

反之亦然。启示和救赎是如此紧密地彼此交织在一起，以至于除非考虑到后者，否则前者就是空中楼阁。因此，二者必须互相涉入到对方的领域。虽然从逻辑上来说(尽管不是在实际上)，我们可以作出以下的区分：上帝为了使世人从罪中悔改，祂必须沿着两条路径来行动，分别对应的是罪在两个领域里所带来的毁灭性影响。这两个领域是存在的领域(sphere of being)和认知的领域(sphere of knowing)。要让世界在前一个领域中回到正轨，必须走救赎这条路；而要归正人的认知领域，则需要走启示这条路。前者产生出圣经历史，后者则产生出圣经神学。

2. 圣经神学与圣经导论(Biblical Introduction)的关系。一般来说，导论必须在前面。我们必须先确定圣经各书卷的写作日期和背景，才能决定它们所传达的真理在启示计划中的位置。导论所定下的年代顺序，规范着圣经神学的编年表。然而这并不是说在追溯真理逐渐披露的过程中，我们只能追溯到文本的日期为止。摩西五经以回溯的方式记录了从起初以来的启示内容，但它也包括了許多内容，属于向摩西、并透过摩西所启示的篇章。我们应该清楚划分这两种元素。圣经神学相当倚靠圣经导论的前驱性工作。但是，二者的次序有时也会颠倒过来。在没有足够的外在证据可以证明一个文本的日期时，圣经神学或许可以通过指出这类作品的启示内容最符合哪个时代的启示进展来提供帮助。

3. 圣经神学与系统神学的关系。在哪一个学科与圣经有更紧密的关联上，：25：这两者是没有差别的。在这方面它们是旗鼓相当的。它们之间的差别也不在于一方转化了圣经的素材，而另一方则保持原状。两个学科都同等地使存放在圣经中的真理经历了转化：差别在于，两者转化的原则是不同的。圣经神学采用的原则是历史性的(historical)；而系统神学采用的原则是逻辑结构(logical construction)。圣经神学描绘的是发展的直线(aline)；系统神学描绘的则是一个圆(a circle)。然而我们还必须谨记，在历史发展的直线上，

真理各元素之间的关联已经有了开端，在其中也可以分辨出系统化过程的一些苗头。

圣经神学的方法

圣经神学方法主要取决于历史进展的原则，启示的过程因此就被划分为若干个时期。无论现代趋势多么倾向于从历史学科中排除这种时期性(periodicity)的原则，上帝在启示展开的过程中规律地使用这个原则仍是确凿无疑的。从这里可以断定，这几个时期也不能随随便便、或按照主观偏好来决定，而是要与从启示本身所得出的分界线严格保持一致。可以说，圣经认识它自己的有机结构(organism)，它会感知到自身的构造，我们对自己就缺乏同样的把握。立约(Berith-makings)标志着每个新时期的开始，这个接续不断的立约原则在这点上扮演了重要的角色，是必须仔细被关注的。除了这个时期性的原则之外，在每个时期的范围内，把真理的各个要素加以分类，并彼此关联起来，也是需要注意的。对此，我们仍然不应该抱着武断的主观性去进行研究。对真理的教理性建构，是基于启示已经完成的产品，我们绝对不可以把这些建构塞回到最初领受启示的那些人的头脑中。我们要作的努力，应该是要进入他们的眼界，洞察呈现在他们眼前的真理元素。直线式的历史进展和同心圆式的真理分类在某一点上是紧密相连的。启示的进展经常是由某种真理元素所引发的，这个真理元素原先只站立在边缘，如今占据了中心的位置。主要问题在于〔26〕如何公正地看待每一位传达启示的人的个人特性。这些个人特性有助于整体的历史计划。有些人提议我们要把每一卷书分开来讨论，但这会带来不必要的重复，因为这些书卷之间有如此多的共通之处。一个更好的方案是在较早的启示阶段进行共同的处理，真理在那些阶段还没有太多的分化，然后到后面几个阶段再个别处理，因为到那时真理已经具有了多样性。

圣经神学研究的实际用途

关于圣经神学研究的实际用途，我们还要再多说几句。可以列举如下：

1. 圣经神学展现出特殊启示之真理的有机发展。这种展示 能让人适当地把这个强调分配到教导和宣讲中的各个方面。一片叶子 的重要性不如嫩枝，嫩枝也不如粗枝、粗枝也不如树干。此外，通过 展示启示的有机结构，圣经神学在为超自然事实所预备的设计中，提 提供了一种特殊的论证。

2. 圣经神学给了我们一种有益的解毒剂，以抵挡来自理 性主义的校勘学(criticism;或译为"批判学")的教导。它是 这样完成任务的：圣经展示出它自身的一种有机结构。这种圣经自身 内在的有机结构，是校勘学假说(critical hypothesis)所要摧毁的，这 一意图不仅在我们看来是如此，就是那些校勘学家他们自己也直言不 讳承认的。他们这样作是基于这个有机结构是人造的，是后来才强加 给圣经的，所以需要被重新塑造的、更好的有机结构来取而代之。如今， 在圣经神学的研究中，通过使我们自己完全熟悉圣经对自身启示结构 的意识，我们就能认识到校勘学想要摧毁这一根基的立场是多么激进，也认识到这问题不仅关乎书卷的年代和成书的问题，更是一个选择， 要在两种完全不同的，不，应该说是互相对立的，对圣经和宗教的观 念之间作出选择。若我们能正确地诊断出校勘学的真实企图，我们就 找到了最好的预防方法。

3. 圣经神学把真理原初的历史处境展现给我们，从而给 真理带来新生和新鲜感。圣经不是一本教理手册，而是一本趣味 盎然的历史典籍。熟悉启示历史会帮助我们善用其中所有的趣味。

4. 圣经神学可以抵御〔27〕现今时代的反教义倾向。现在 人们太过于强调宗教的自主性和情感层面。圣经神学见证了教义是我

们的宗教结构中不可或缺的根基。它显明上帝极大的爱，以一种全新的思想世界来满足祂的子民。有鉴于此，若有人声称信仰是次要的，就是不敬虔。

5. 圣经神学在某种程度上减轻了一种不幸的情况，即甚至信仰的基要教义都好像主要依赖于一些支离破碎的“引证经文”(proof-texts)。实际上存在一种更高的基础，彼此冲突的信仰观点可以在这个基础上衡量自己是否符合圣经。从长远看来，将会坚守阵地的那个系统会被证实是从启示的主干上有机地生长出来的，而且是和圣经信仰的质地本身互相交织在一起的。

6. 圣经神学研究最高的实际用途并不是只是为了帮助学习圣经神学的人。和所有神学一样，圣经神学的最高目的是荣耀上帝。它通过给人们一种对上帝的新视角去荣耀祂，也就是把上帝本性的一个特殊方面和祂在历史中与人的交往展示出来。托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)有一句很美的话正适用在这里：“(神学是)由上帝教导的，教导关于上帝的事，领我们认识上帝。”(*[Theologia] a Deo docetur, Deum docet, ad Deum due it*)[28]

第二章

启示范畴的划分

在划定启示范畴的过程中，最需要划定的是普遍启示和特殊启示之间的区分。普遍启示也称为自然启示，而特殊启示也称为超自然启示。这些名字的意思是不言自明的。普遍启示临到所有人，因为它是借着自然界彰显出来的。特殊启示只临到有限的一些人，因为它源自超自然界，是通过上帝的特定自我启示而来的。我们最好分别定义这二者之间的关系：(1)在罪进入世界之前，也远离罪的情况下，二者之间的关系；以及(2)在罪的权势下，二者之间存在的一种修正的关系。

首先，我们来考虑，在没有罪的情况下这二者之间的关系。自然启示来自于自然界，而自然界有两个源头：人内在的本质(nature within)和外部的自然界(nature without)。

上帝通过宗教意识和道德良心向人内在的知觉启示祂自己。祂也通过外在自然界的工作来启示自己。后者很显然必须依赖于前者。如果人事先没有对于上帝的内在知识，那么再多的自然观察也无法使人对上帝有足够的认识。对于上帝的一切知识，其前提是：人是按照上帝的形象造的。另一方面，人的内在本性若离开了它在自然界中所发现的关于上帝的知识，它的知识本身也是不完全的。因此它首先必须从自然界领受其丰富性和确实性。圣经也承认这些事实。即使在谈到异教徒时，圣经也从来没有假设人必须受教才知道上帝是存在的或有神存在。当圣经劝诫人去认识上帝时，其意思只是让人通过认识祂的

本性来了解祂。

对这种从自然界的两种源头而来的先存知识，我们可以再加上一 种超自然的自我启示。我们通常把这种自我启示和救赎联系在一起，
[29]但这种知识并不局限于此。在这里，我们不从人需要救赎这个 角度来考虑超自然启示。但是要注意的要点是，这种特殊启示所添加 的知识内容，是自然界无法产生的。这正是它为什么被称为超自然启 示的原因。

接下来，我们考虑罪进入世界之后，怎样影响和改变了这两种启 示之间的关系。有人认为堕落的唯一结果是引入了一种超自然的启示， 但这种观点是错误的。正如我们现在就要看到的，虽然因为罪的原因， 我们更需要启示中的超自然作用，但它首先并不是由堕落而来的。然 而，一旦罪进入世界，自然启示的结构本身就受到干扰，而且需要修 正。罪人内在的自然本性不再能正常地运作。他对上帝的宗教感和道 德感知都已经变得迟钝、盲目。人在外部自然界中寻找上帝的努力， 也受到错误和扭曲的影响。人内心里对上帝的感知，因为更靠近人内 在的自体，比起外在的、对上帝在自然中书写内容的观察，受到了更 严重的影响。所以，圣经对异教徒的劝诫是，他们应该留心创造之工，以纠正他们对上帝本性愚拙的成见，例如：以赛亚书 40: 25;诗篇 94: 5 ~11。但是，要矫正人对上帝的自然知识，不可能来自自然本身，而必须借助超自然的救赎。救赎也以一种超自然的方式，把堕落之人 在自然界中认知上帝的常态和效能恢复过来。这是何等的确凿无疑， 可以从这个事实看出来：最好的有神论(Theism)体系，即自然神学(Natural Theology),并不是从异教领域所产生出来的 无论哲学 研究在异教领域如何得天独厚——而是来自于基督教。我们建立起一 套上帝的自然知识体系，而在这个过程中，我们也宣称唯独依赖理性 之源，从形式来说，无疑这是正确的，但仍存在一个尚待解决的问题：要是我们的头脑不是在救赎恩典的归正影响之下自然地运用它们的能 力，我们是否还能建立起这样一套无与伦比的体系呢？

但是，在罪的统治之下，特殊启示最重要的功用并不在于它能纠

正、更新人的自然认知能力，〔30〕而是在于它引入了一个全新的、关乎人的救赎的真理世界。这里的“新样”(newness),和人处于无罪状态下的超自然启示相比，则既与形式有关，也和内容有关。此外，它也影响到人以什么方式领受上帝的超自然启示。至于上帝和人直接相交的形式，在这里也被客观化了。在此之前，上帝与人之间存在最直接的属灵相交；启示的泉源毫无间断地涌流而出，人并没有必要以任何方式来储存这水源以备将来取用。但是在救赎的治理下，一个外在的化身(anexternalbodiment)就被创造出来，人与上帝的交通也依附在这个化身之上。救赎的客观产物，无论是在各样事实或制度上，都提醒人，上帝临近人的方式已经改变了。

人在过去曾不断地领受到上帝各样的彰显。在这种彰显中，我们也可以留意到同样的改变。只要人可以不断地接近涌流不停的启示源泉，就没有必要为未来提供过去如何与上帝相交的记忆。但是人在现今的救赎状态下，只能与上帝有一种很松散的、更容易中断的，只是在原则上恢复了的相交，因此就有必要把以前与上帝交往的记忆保留下来。所以，新的救赎启示的关键内容，就被赋予了一种永恒的形式，首先通过传统，之后记录成文字，存放在神圣的、受默示的著作里。到了末了，在万物成全的状态下，不论是内容的客观性，还是形式的稳定性，就都不再有必要了。至于这内容的“新样”，这是上帝对罪这一新因素所产生的新反应直接带来的结果。上帝要向人启示出祂本性的另一面；许多新的事物都属于这类，但它们都可以被归到公义和恩典的类别之下，从此，上帝救赎性的自我启示就会绕着这两极旋转。蒙救赎的人所遭遇到的一切新过程和经历，都可以归入到这两者之一。

但是，需要强调的是，在这个救赎世界中，一切事物的实质都是绝对崭新的。对于属血气的头脑(natural mind)来说，这是无法理解的。的确，上帝在创造救赎世界时并没有忽略先存的自然世界，祂在开始救赎性的启示时，也并非重新来过，彷彿先前什么都没有发生过一样。从自然而来的知识尽管是败坏的，依旧是先决条件。但这并不是说，自然状态会自然地〔31〕转到救赎状态。自然不能开启救赎之门。

最终，罪已经从根本上改变了人领受上帝超自然启示的心志。在 人单纯无罪的状态下，他的心中并没有惧怕，而是一种信任的友谊；但是在罪的状态下，超自然的临在会带来惧怕，这是很容易和正当的 敬畏区别出来的感受，人无时无刻都应该用这种态度面对上帝，并且 这种敬畏之情和人的宗教行为本身也是不可分离的。

救赎前和救赎性的特殊启示

为了作出区分，我们在前面已经假设，在堕落之前就存在一种远远超过对上帝自然知识的特殊启示。此时我们该解释一下这种特殊 启示的可能性、必要性和具体目的。接下来我们会讨论这种特殊启示 的题材，其可能性和必要性源自宗教自身的本质。宗教意味着上帝与 人之间的相交。所以，我们事先就可以预期，上帝不会满足于、也不会允许人满足于一种间接性的彼此认识，而是把建立起面对面的交通，如同朋友与朋友之间的团契，当成宗教过程的顶峰。

我们从这个超自然主义的第一个形式的具体目的，也能得出同样的结论。这个结论与人的受造的状态有关，也与人从这个状态进入到一种更高的状态有关。人在受造的时候，在道德意义上是完全良善 的。然而，在某种程度上，他还可以被提升到一种更完美的程度。表面看，这好像是一种矛盾的说法。但是如果我们认真思考这种提高是指哪方面的，矛盾就会消失了。这种提高指的是从一种未得到确认 (unconfirmed)的良善和蒙福状态，进入到一种得到确认(confirmed) 的状态；在这种得到确认的状态下，人不可能失去他所拥有的良善和 蒙福的状态，人也不可能犯罪、所以也不可能受制于罪的后果。人的 原初状态是处于一种不确定的试验状态(indefinite probation):只要 他不犯罪，他就可以一直保持他所拥有的，但在这种状态中，他的宗教和道德地位的延续是没有保证的。为了让他拥有确据，他必须被放在一种激烈的、密集的试验中，如果他仍旧坚持得住，这种试验的状

态就〔32〕会永远消逝。上帝为人提供这一种新的、更高的盼望，是出于上帝一种俯就和高度恩惠的行动。上帝绝不是受制于公义的原则才将这一状态赐予人，我们否认这种说法，不仅仅是因为在普遍意义上，上帝并不亏欠人，更是在具体层面上，人的本性或受造中并没有任何一丝东西，可以让他配得上帝的如此眷爱。要是人的原初状态中有任何事物让他配得这种待遇，那么人对于这种恩惠的知识可能就成了人最初的资产了。但事实却并非如此，我们不可能期待存在这种内在知识的可能性。然而，这种激烈的、密集的试验，其本质要求人必须熟悉此试验的事实及其条款。因此，用一种特殊启示来提供这些内容就是必要的。

救赎性特殊启示的划分

“约”（希伯来文'**BERITH**'）

这就是教义性语言所称的“恩典之约”(The Covenant of Grace), 而前救赎性特殊启示通常被称为“行为之约”(The Covenant of Works)-要小心，不要把行为之约和“旧约”混为一谈。旧约属于堕落之后的时期，它构成了恩典之约(有两部分)第一部分的内容。旧约是恩典之约中弥赛亚来临之前的时期，新约是恩典之约中弥赛亚出现之后的时期，我们仍旧活在这个时期里。你会注意到，人们常把几个措辞交互使用，即“旧约”(Old Testament)和“新约”(New Testament), 与“旧的圣约”(Old Covenant)和“新的圣约”(New Covenant)。这导致了一些混淆和误解。为了做一些澄清，也为了这个主题本身，我们需要更留意讨论这些词汇的来源和意义。以上这些名词都是来自一个希伯来词 *berith*, 它的希腊词是 *διαθήκη*。在圣经中，*berith* 从来没有“testament”(遗嘱)的意思。事实上，“testament”(遗嘱)的含义对于古代希伯来人而言，是完全陌生的。他们完全不明白什么是“遗嘱”(last will) 但是，这也并不是说，只要出现呢”%

的地方就是指“covenant”（约）。事实上，在提到双方一致同意某种约定（covenant）时，可以使用加方加这个词，它的意义比遗嘱更为广泛。它出现在这些地方的唯一原因并不是因为涉及到协议。这纯粹〔33〕是一种巧合。真正的原因在于这里谈到的协议是以宗教上某种特殊的约束力（religious sanction;或译为宗教性的制裁）来总结的。这一点，而不是协议本身，使其成为约（*berith*）。在其他方面也类似。一个纯粹是单方的承诺、法令或法律会成为一个约（*berith*），不是因为其内在的概念或词源学意义，而是因为附加的宗教约束力。因此，我们可以这样理解：一个“约”（呢川加）的显著特征是它的不可更改性、确定性、永恒有效性，而不是它那些（在一些情况下恰恰相反的）自愿的、可改变的本质。这种“约 *berith*”是一种“信实”的约，是不会被废除的。它可以被人破坏，但这种违背是一种最严重的罪，不过，这罪又不是因为只是违反了一个普通意义上的协议；其严重性，是由于人违背了使宗教制裁生效的神圣仪式。

“约”（希腊文'DIATHEKE'）

希腊文中的 *diatheke* 一词，意义又稍有不同。把 *berith* 翻译成这个词，是一种翻译上的权衡。在旧约圣经希腊文七十士译本（Septuagint）和新约圣经成书的期间，刃可呢血这个词不仅仅可被理解为“遗嘱”（testament）的意思，而且这也是这个词当时的意思，但是这肯定不是它最初的涵义。它的最初意义非常普通，就是“某人为自己作的一种安排”（来自 *diatithemi* 这个动词的关身语态〔middle form〕）。但是，其法律上的用法是指一种遗嘱的处置，而这一意思当时成了它的唯一定义。由此，当时希腊译本的译者面对很大的困难。他们在选择用一个合适的词来翻译呢尸沔的时候，用了一个词，意思是“遗嘱”，而在希伯来圣经中并不具有这个意思。不仅如此，用这个词好像代表了一种与希伯来词 *berith* 正相反的意思。如果后者表达的是一种不可改变性，“testament”（遗嘱）这个词带出的则好像是一种可改变性，

至少在留遗嘱的人死前是可修改的。而且，“testament”（遗嘱）这个词暗示了留遗嘱之人的死亡，这使得它不适合用来指上帝所做之事。尽管存在所有这些困难，他们还是选择了用 *dia theke* 这个词，一定是出于一些重要的理由。

主要原因似乎是对采用另一个词“合约”（*syntheke*）有更为本质性的异议。这个词从字面上看，就强烈地带有建立协约的双方具有同等性、合作伙伴关系的意味，〔34〕与希腊宗教的精神相当吻合。译者们觉得这个词更背离了旧约圣经中的要旨，即强调上帝的至高和上帝独一恩典的主权（*monergism*）。所以，为了避免误解，他们宁愿忍受 *dia theke* 这个词带来的不便。虽然它当时的意思是“遗嘱”的含义，但其最初的一般性含义即“某人为自己作的安排”在当时并没有被人们完全遗忘。这个词的词源在这一点上非常清楚。他们认为，*dia theke* 暗示了至高主权的安排，并非总是具有遗嘱的性质，也恢复了这个词的古义。如此一来，他们不但克服了一个翻译上的障碍，同时也产生了积极的益处，能够把在旧约圣经宗教意识中最为重要的元素再现出来。

从罗马法的观点来看，上帝不会受制于死亡，这就会产生理解上的困难。实际上，罗马法的遗嘱只有在死亡之后才会生效（参见来 9: 16）。但是，那个时代还存在一种不同类型的遗嘱，即希腊叙利亚（*Graeco-Syrian*）法。这种遗嘱不一定与立遗嘱者的死有任何必然的关联性。它可以是立遗嘱者生前郑重所立的，并且一经确立则会立刻生效。另一种反对观点源于罗马法中遗嘱的可变更性，但在这个概念下，这个反对的观点也同样被消解了。因为可变更的概念不仅仅是这种遗嘱所不具备的，反而，无法变更才是这种遗嘱所强烈主张的观念（参见加 3: 15）。^o

Diatheke 这个词从七十士译本一直沿用到了新约文本中。究竟应该把它翻译成“圣约（*covenant*）”还是“遗嘱（*testament*）”，这是个一直都有争议的问题。钦定版圣经（A.V.）中曾 14 次把 *Bm/ze theke* 翻译为“*testament*”，而在其余所有地方都翻译为“*covenant*”。钦定

版修订本(R.V.)在很大程度上修改了这一传统。除了希伯来书 9 章 16 节之外，除了原文明显指出是“遗嘱(testament)”的意思之外，钦定版圣经修订本在每一处都用“圣约(covenant)”一词取代了钦定版圣经中“遗嘱(testament)”一词。还有一处非常可能的例外就是加拉太书 3 章 15 节，那里即便不是保罗明确的陈述，也至少让我们读出“遗嘱(testament)”的意思。在这一点上，修改者显然是因为很〔35〕想把旧约的陈述方式和新约相协调才作出类似的调整。这本身是值得称赞的愿望，但是在一些情况下，这种修改似乎使我们无法对解经的要求作适当的考虑。自从钦定版圣经修订本完成之后，学术界的整体倾向都是更喜欢用“遗嘱”(testament)而不是“圣约”

(covenant)。还有一些经文段落是人们仍在争论的，例如有关设立主餐的经文，改回到“遗嘱”(testament)似乎是可取的做法。

“前约(*berith*)”和“新约(*berith*)”之间的区别，或者说旧“约”(*diatheke*)和新“约”(*diatheke*)之间的差异，可以在以下几段经文中看到：耶利米书 31 章 31 节；设立圣餐的经文；以及从使徒书信到希伯来书中各种不同的措辞。当然，这些经文当中都缺乏一种文献上的差义(literature distinction)，可对应于我们正典中两部分之间的传统差异。缺乏这种差异的原因在于：当这些经文成书之时，正典的第二部分还不存在。

有时人们会引用哥林多后书 3 章 14 节作为正典之间区别的圣经佐证，因为保罗谈到对旧“约”(*diatheke*)的“诵读”(reading)。这里的假设是：既然有对旧“约”(*diatheke*)的诵读，就必然有相对应的对新“约”的诵读。那样的话，我们在这里看到的，就必然是保罗的先知预言，他对即将形成正典的第二部分，一部新的正典的预知。不过，这种说法尽管并非绝无可能，可能性却不大。第 15 节说明保罗为什么谈到对旧“约”的“诵读”。他指的是诵读摩西五经，也就是律法书。因为律法常被称为“约”(*berith*)，也就是 BaMe 血，保罗就可以称之为诵读旧“约”(*diatheke*)，而不是暗示在说还有第二部正典正在成形。那时有一部成文的旧约(*berith*)，可能同样也存在

一部新约(*berith*),只是后者尚未注定要同样以书面形式呈现于世。

若要比较,必定是比较两件同样都已经完成的事物,而不是比较一件已经完成,而另一件还有待完成的事物。这整个差异是介于两个时代(*dispensations*)、两种安排之间的差异,其中一个更优越于另一个。两部正典的名称,在这段保罗书信的文本中,随后可能会找到支持,然而这种支持是建立在一种不准确的解释上。首先,即使在保罗时代之后很久的一段时间内,似乎也有其他词被用来区分圣经的两个部分。例如,特土良(*Tertullian*)仍然提到有旧"文件"(*Instrument*)和新"文件" o [36]

最后应当注意的是,当圣经谈到一种双重的约(*berith* 或 *diatheke*)时,"旧"约(*covenant*)的意思不是指从人类堕落到基督的整个时代,而是从摩西到基督的时代。尽管创世记中所描述的摩西之前的时代,可以被适宜地归入到"旧约"(*Old Covenant*)之下。在摩西五经中,这段时期是记载摩西时期制度(*Mosaic institutions*)的序言,而此序言自然属于这卷书封面里的内容。同样,"新约"(*New Testament*)在其救赎和时期的意思上,所指的是超越基督生平和使徒时代的跨度,它不仅包括了我们的时代,也延伸并涵盖了末世性、永恒的状态。



第三章

救赎之前特殊启示的内容

[37]正如前文解释过的，上帝启示出这些原则，即人要透过一个考验的过程被提升到更为敬虔和良善的境界。这个境界具有不会改变的特性，因此就比人已经拥有的状态更为崇高。与这个启示有关的一切内容，都是最为原始的，其中大部分内容都是象征性的，也就是说，更多是用象征物(tokens)而非语言来表达的。这些象征物带有圣经象征手法(Biblical symbolism)的普遍特点，这是因为除了作为教导的途径之外，这些象征物也是预表性的预示(typical prefigurations)，亦即圣礼性的(sacramental)预示，表明这些被象征的事物确定无疑地会在未来得到实现。然而，这种象征手法并不在于它是一种文学形式，涉及到否认这些事件代表着历史事实。这是通过真实事物所体现出来的真正象征手法(real symbolism)。现代神话学的解释法在这点上可以给我们一些帮助，因为它肯定了创作神话者的心灵想要在神话中讲述真实事件。

四个原则

这个原始的启示包括了四个重要原则，每一个都以其适当的象征符号表达出来。它们是：

- 一、生命的原则，它在圣礼上的最高效能以生命树作为象征；
- 二、考验的原则，分别善恶树以相同的方式作为象征；
- 三、试探和罪的原则，以蛇为象征；
- 四、死亡的原则，以肉体的解体为象征。

一、生命以及关于上帝透过生命树所教导的相关内容。

生命树站在伊甸园当中。这园子是"上帝的园子"，它最初并不是给人的住处，而是上帝在自己的居所内，接纳人与祂亲密团契的地方。在这种安排中，以上帝为中心的宗教特性得到了最初、最基本的表达（见创 2: 8; 结 28: 13、16）。^o 这一点的正确性：³⁸ 会通过生命树这个象征，以末世的形式再现于历史终结的时刻而得到证实。那时，就不会有人再质疑"乐园是上帝的居所"这个原则，上帝住在那里，好叫人可以与祂同住。但是这个乐园的象征，以及其中以上帝为中心的蕴涵，也以另外一种方式出现在先知书和诗篇中，也就是说，生命树与创世记中明显提到的属于上帝园子的河流有关，也有一部分与末世的指涉有关。众先知预言说，在未来的时代，有泉源会从耶和华的圣山上流下。这些泉源进一步被描述为生命水的河流，正如那树是生命树一样。但是这里也有泉源从耶和华的居所（他的山）流下，正如生命树站在花园中。在启示文学中，我们也读到生命水的泉源从新耶路撒冷上帝的宝座流出，有生命树在两旁。可以看出，这里有两种象征相互交织：生命树和生命水。诗篇 65 篇 9 节和 46 篇 4 到 5 节也提到。所以这里的真理很明确：生命来自于上帝，对于人来说，生命在于亲近上帝，这也是上帝要与人在团契关系中分享的核心内容。接下来的经文谈到同一原则的反面，即有罪的人被赶出伊甸园。

从生命树的一般性意义，我们可以分辨出它的具体用途。从创世记 3 章 22 节来看，亚当在堕落之前并没有吃过生命树的果子，尽管圣经并没有记载关于禁止让他吃的命令，这似乎是说明生命树的用处

正是为了未来而预备的，这层意思就和圣经后文赋予生命树的末世意义相符了。和生命树有关的是那更高的、不可改变的、永恒的生命，是通过整个考验期的顺服之后才得到保障的。当时就享用生命树的果子却期待相同的结果，并不符合生命树所具有的圣礼性质。只有人确定得到了那更高的生命，生命树才可能恰如其分地成为传递最高生命的圣礼途径。在人堕落之后，上帝说，人想去摘生命树果子的倾向是违背上帝心意的。然而这种愿望本身多少暗示出人知道生命树是人在考验期之后关于生命的特别圣礼(life-sacrament)。根据启示录2章7节，上帝应许要把祂乐园当中这棵生命树赐给那“得胜的”人。〔39〕人在堕落后想要获得生命树果子的努力，意味着他拼命地想要窃取这个他已经失去名分的果子(创3:22)。

二、第二个原则：考验以及在分别善恶树的象征中所教导的相关内容。

分别善恶树也站立在伊甸园当中(创2:9和3:3)。和生命树相比，这棵树更富于神秘色彩，人们对它的看法也因此存在更大的分歧。

(1) 首先是类似于神话的解释法(mythical interpretation)。这种解释法把异教的神话观点(pagan mythology)引入到圣经的记录当中。这种观点彻头彻尾是异教的，说众神是出于嫉妒而不允许人得到一种他们才可以独享的神圣特权。这个结果和吃这棵树的果子本身是密切相关的：众神禁止人吃那树的果子，是为了不让人获得所谓的“善恶的知识”。至于这个神话里“善恶的知识”究竟是指什么，解释的方法就见仁见智了。有一种观点认为，这个神话是指人从纯粹的动物生存状态提升到理性的、人类的生存状态。众神想让人继续作动物，所以就禁止人吃这种会赋予人理性的果子。

另一种神话论的观点则把人的原始状态放在一个更高的地位上：人从一开始就被赋予了理性。只是他生存于一种野蛮尚未开化的状态，是一种低于所有人类文化的状态。众神想要阻止人上升到文明状态，

因为他们觉得文明是他们自己才有的特权。如此，根据神话解释法的 这些形式，创建神话者归给众神的动机都是相同的；它们之间的不同 只是对于“善恶知识”究竟是什么意思有不同的解释。

这两种解释的共同特色就是：它们都把嫉妒归属于神明的属性。针对这个共同特色，我们可以提出的反驳(至少就圣经的记载来说) 是这样的：圣经的描绘是上帝自己把这棵树栽种在园子当中的；这无 异于是引发祂的忌邪所想要防止的那种邪恶后果。除此之外，实际 的后果和异教叙述所期望的情形是截然不同的。人真的吃了禁果之后， 上帝的反应并不像是祂害怕人的侵犯。祂仍旧〔40〕拥有自己的绝对 至高。而人则是作为一个可怜的、无助的罪人站在神面前。

针对第二种神话式的解释，即众神禁止人提升到“文明” (*Kidtur*) 的境界，这里有若干反驳理由。首先，这种论点基于对“认识善恶” 这个短语作出低于伦理的(subethical)、物质层面的(physical)解释。根据这个观点，人必须先知道在物质层面什么是有益的，什么是有害 的，否则获得善恶的知识并不代表在文明化的过程中取得进展。而我 们要争论的，并不是说这个短语不具有或永远不可能具有以物质世界 为导向的意义。我们甚至可以承认，这是在这个短语被特别应用在伦 理范畴之前的一种古代的用法。不认识善恶所描述的是一种孩童时期 的不成熟，也可能是成熟期之后老年的昏聩，当被人说太孩子气时(参 见申 1: 39;赛 7: 15、16) o 但是我们的论点是 这个语词的具体 涵义也的确包括了伦理范畴里的成熟(撒下 14: 17-20); 而且，在 这里引入这句叙述，也要求我们必须按照这个意义来理解。在获得善 恶知识之后的具体征兆，是始祖意识到自己的赤身裸体，而这种赤身裸体并不是一种有害的、令人难受的状态，而是会挑起伦理上各种感 受的状态。

我们可以从经文描述女人在这个记录里扮演的重要角色而得出对 第二种神话解释法的进一步反驳。一个捏造东方神话的人，会把这个 重要角色赋予当时在东方被视为是低等性别的成员吗？在这样的圈子 里，女性有可能被视为更有效地推动了文明进程吗？农业生产是推动

文明进展最有力的因素之一，但在这里却被描述为一种惩罚，而不是从男性的角度来看，是让人向往的事物，是众神不允许他从事的。为了避免这些解释上的困难，而又不否定这些因素的力量，一些作者提议把这段叙述切割为两部分，在第一部分中描述的是众神因惧怕人进步到文明而生出的嫉妒，而第二部分讲述的则是按传统解释所假设的，人是如何堕入罪中的。目前，我们对此问题的关键部分暂不进行讨论。

在排除这种神话式的解释之后，我们接下来要看：

(2) 第二种对生命树的解释，以及对与之相关的"关于善恶的知识"

(knowledge of good and evil)这一短语的解释。〔41〕这种观点依附在对语言学的观察上，在希伯来文中，"认识"(to know)可以有"选择"(to choose)的意思。因此，这个名字真正的意思其实是"选择善恶的树"。有人用更笼统的说法，就是"人要通过这棵树来选择善恶"，这就相当于一棵"考验的树"(the probation-tree)。另外一些人赋予"认识"一词以某种特别邪恶的意思，说它指的是"人独立自主的选择，而不是上帝给人的何为善、何为恶的指示"。这种解释就让树的名字带有某种邪恶的征兆，预示某种灾难性的后果。虽然这种解释本身并非完全不可能，但我们很难相信这是一种可能的观点。我们可以提出的反对意见是：这个解释赋予动词"认识"以某种扭曲过的武断意义，而在普遍意义上，"认识"一词本来是中性含义的，但在这里却被赋予"放肆冒犯地选择"的含义，然而并没有其他证据可以引用来支持这一点。以上两种形式所代表的整体论点有一个最严重的障碍，即将"知识"

(knowledge)作为对于一种行动(act)的描述，即"选择"的行动，而不是对一种状态(state)的描述，即人认识到善恶的一种状态。接下来，"关于善和恶的知识"的象征，表现在人意识到自己是赤身露体的，而赤身露体代表的不是—种行为，而是一种状态。

这样，我们就被引导到过去最常见的观点：

(3) 这棵树之所以被称为"关于善恶知识"的树，是因为它是上帝指定的工具，为要带人通过考验(probation)进入到宗教和伦

理上都成熟的状态，这一状态与上帝最高的祝福是息息相关的。这个 短语的实际意义已经被转移到属灵的范畴中。基于这种观点，这棵树 的名称并不会对结果作出先验的判断。要获得对善恶的知识，这事本 身并不一定是不合适的、当受谴责的。要是人通过这个考验，它就 可以透过一种美好的方式发生；但如果人失败了，认识善恶也可能 以一种邪恶的方式发生。这个名称就其本身的含义而言是中性的。 人之所以经常会忽略这样的解释，是因为这一考验-试验(probation-test)所 带有的禁止意味。因为人被禁止吃这棵与认识善恶有关的树上的 果子，所以人们就匆忙地下了结论，认为上帝禁止人去认识善恶。 很显然，这其中存在某种思想上的混乱。这次考验的禁止形式是 出于一个截然不同的原因，我们稍后就会加以澄清。

如果我们现在问：怎样才能达到“认识善恶”的成熟度——[42] 不论是在令人向往的还是不受人欢迎的意义上，我们都首先必须看 这个短语在希伯来文中的具体形式。这个短语并不是“关于‘善’ 和关于‘恶’的知识”(knowledge of the good and the evil), 它的原文直 译乃是“关于‘善恶’的知识”(knowledge of good-and-evil), 也就 是说，善和恶是密切相关、互为条件的概念。人要去获得一种他 从前未曾拥有过的知识。他要通过善如何明确地对立于恶来认识 善，也要通过恶如何明确地对立于善来学习恶。所以他显然可以 通过这个考验抉择(probation-choice)的两条岔路中的一‘条’来 获得这样的认识。要是他经得起这次考验，那么善与恶之间的对比 便会栩栩如生地浮现在他头脑中：他会从这个新的亮光来认识善 恶——这个新亮光是他的头脑透过善与恶的冲突所带来的试探危 机所领受的。反过来说，要是他堕落了，那么恶与善的对比甚至 会更加鲜明地印在他的头脑中，因为过去选择恶的经历以及现在 持续作恶的经历，与他从前对善的记忆相比，会更凸显二者的天 差地别。人的成熟就在于对这种差别的认识，这种认识也和一个 关键点有关：即人是否会为了上帝、也仅仅为了上帝而作出选择。

当然，我们也可以回头去看上帝的唯一诫命，去找出最终的原因 来解释为什么一件事会被称为善或称为恶。这一最终原因在于上帝的 本质，祂的本质在约束着祂的诫命。但是，眼下这个例子，并非恶与 善之终极的神学或形而上学的问题。至于这首次的基本教训的实际目 的，只需要把每件事都押在上帝测不透的旨意上就够了。而且还有一个更深一层的理由让我们做这样的假设。如果这次考验的范围已经包 括人对善恶固有本质的认识，那么这次考验的结果就只不过是一种单 单发自本能的选择，而不是一种深思熟虑的选择。但是，这次考验的 目的正是为了暂时把人提升到一个高度，不受他自身伦理倾向的影响， 而是单单出于个人对上帝的爱慕而作出选择。

人们通常过分夸大伦理的选择纯粹是出于自主的行动，而把上帝 的要求（上帝对人的要求往往是不作解释的，人也不清楚祂的动机）排除在外，斥为是没有价值的、不值得人考虑的。出于对于善恶的本 质有一个合乎逻辑的洞见而行善拒恶是一件高尚的事，但出于尊重上 帝的本质而如此行，却是更高贵的；而且在所有高尚之举中，[43] 最高尚的乃是人的道德能力在必要的时候，会出于个人对上帝的爱慕 而采取行动，而不需要查出那些更为深奥难懂的理由。在顺服中纯粹 以上帝为乐，会使人的选择更具有伦理价值。在眼下的例子中，这就 成为唯一决定性的因素，上帝也为此发出一个独断的禁令，从这个禁 止令的独断性来看，就已经排除了影响这个考验的后果的任何本能力 量。

从分别善恶树真正的目的来看，我们必须认清那位试探者根据创 世记 3 章 5 节对分别善恶树作出的解释。祂的解释带着双重含义：首先，这棵树本身很神奇地被赋予了传递善恶知识的能力。这个解释把整个 考验从宗教性、道德的范畴，贬低到异教邪术的范畴。其次，撒但以 嫉妒的动机来解释上帝的禁令。我们发现这也属于异教神话式的一种 解释。在创世记 3 章 22 节里，上帝说的话间接提到了试探者古蛇这 种欺骗人的表述。那是讽刺的说法。

三、试探的原则与借由蛇所象征出来的罪。

考验(probation)和试探(temptation)是有区别的，然而它们在这里似乎是同一事件的两个方面。甚至希伯来文和希腊文使用相同的 字词同时代表 "试验"(trying)和"试探"(tempting),我们从中 也可以看出它们之间紧密交织的关系。我们可以说，从上帝的角度来 说，原本只是一个考验，却被邪恶势力所窃用，为它注入了试探的元素。 其中的差别就在于，考验背后是一个良善的计划，而试探背后是一个 邪恶的计划，但二者都是通过同一个素材来完成的。当然，我们断不 能说，上帝会以恶意试探任何人(参见雅 1: 13) o 然而同样重要的是，我们必须坚持说，这次考验是上帝对全人类的神圣计划中不可或缺的一部分。就算没有任何试探者，或者那试探者并没有参与这次危机， 哪怕这样，还是需要有一种形式让人接受考验，尽管我们不可能猜测 出那是怎样的一种形式。

这里产生的问题是，我们应该怎样理解蛇在堕落这一幕中所扮演的角色，该怎样理解传统上把蛇和邪灵连在一起的解释呢？关于这一点，有很多不同的看法。很多看法都符合一般现代人对圣经内容的真 实性(Biblical realism)的反感，许多人倾向于把整件事理解为寓言， [44]认为作者的意图并不是为了描述一个单一的事件，而是要描绘 罪不断重复努力想要进入人的心里。如此一来，蛇和其余的篇幅就变 成了一种象征或寓言。这种观点与原文叙述的直白意图完全相反。在 创世记 3 章 1 节中，蛇被拿来与上帝造的其他活物相对比；如果其他 动物都是真实的，那么蛇也是真实的。14 节所说的惩罚，必须是对一 条真正的蛇所说的话。

还有些人走到另一个极端，他们断定，当时只有一条蛇而已，根 本没有魔鬼。上面引用的经文所使用的语句当然更切合这个观点，而 不支持寓意的看法。但是构想出一条会说话的蛇，也不符合圣经对动 物世界的整体教导。圣经一贯反对泛神论的观点，不会把会说话的人 类和不会说话的动物混为一谈，不加区分；只有巴兰的驴子是一个例外。

所以，我们有必要采用那古老的、传统的观点，即当时在场的既有一条蛇，也有属魔鬼的权势，后者利用前者来执行牠的计划。我们不能说这是绝对不可能的，因为在福音书中被鬼附身的人也有类似的情况，魔鬼会透过人的口来说话。近代的考古学已经证明这个古老的解释是正确的，因为在巴比伦人的绘画中，蛇的形象背后经常会出现魔鬼的形象。除此之外，圣经中有很多见证可以证明，在这场试探中，邪灵也在场。

诚然，旧约圣经对这个主题并没有给我们太多亮光。这是出于双重的原因：一方面，旧约极少提到人类始祖的堕落；另一方面，圣经对于邪灵、“撒但”和“那仇敌”的整个主题，一直没有作太多的交代。一些提到始祖堕落的经文包括：约伯记 31 章 33 节，何西阿书 6 章 7 节，以西结书 28 章 1 至 19 节。提到或暗指“邪灵”或“撒但”的经文包括约伯记，历代志上 21 章 1 节。大致提到“邪灵”的段落包括撒母耳记上 16 章，列王纪上 22 章。但是，这些段落中无一提到恶是如何首次进入人类世界的，以及撒但与堕落的关系。就我们所知，第一次提及这些内容是在次经中的“智慧篇”（指次经中的《所罗门智训》——译注），11 章 24 节中说到：“死亡通过撒但的嫉妒而进入世界。”在后来的犹太人作品中，萨麦尔（Sammael）（死亡天使）也被称为“古蛇”。在新约中，我们有耶稣对犹太人所说的话，在约翰福音 8 章 44 节中，祂提到魔鬼从最初就是说谎的和杀人的[45]，这必定是指那次试探。“说谎人的父”指的是那个原始的说谎者。还有，“你们的父魔鬼”暗示当时上帝对蛇说的“你的后裔”（创 3:15）这个短语。马太福音 13 章 38 节中的“恶者之子”也是同样的意思。保罗在罗马书 16 章 20 节认为，撒但在上帝的咒诅之下也受了蛇的刑罚，即牠被践踏在脚下。约翰壹书 3 章 8 节提到，魔鬼从起初就是犯罪的。在启示录 12 章 9 节中，撒但被称为“巨龙，那古蛇”。

圣经提到蛇比田野里其他的活物都狡猾。正是因为牠狡猾成性，使得牠更适合成为魔鬼利用的工具。如果撒但是以一种唐突冒失的方式出现的话，这次试探的诱惑力很可能就会大打折扣了。试探者对女

人说话，大概不是因为她更容易受试探、更容易犯罪，因为旧约其他地方并没有这样的概念。原因可能在于，女人并没有像亚当一样亲自 从上帝那里领受禁令(2: 16、17)。

试探的过程分为两个阶段。在这两个阶段中，试探者的目的都是 向女人的头脑注入一种怀疑。但第一阶段提出的显然是一种天真无邪 的怀疑，是对事实的质疑。但是，在这其中已经夹杂着一种精心掩饰 过的暗示，暗含一种更加严重的质疑，包括对上帝话语的不信任。在 试探的第二阶段中，这一严重的怀疑抛弃了所有的掩饰，因为与这同 时，女人在原则上已经对这一思想让步了，蛇从一开始就很有技巧地 把这种思想放在她面前。在 第一阶段，怀疑是以一种仅仅对事实的怀 疑出现的：“上帝真的说过吗？”上帝真的发出了禁令吗？而且这里 暗示一个更严重的问题，这在于蛇说上帝禁止人吃“园中所有树上的 果子”。蛇用这样的措辞来暗示一种可能性，即上帝如果真的发布了 这一禁令，不让人吃所有树上果子，那么这个禁令的影响范围就实在 太大了。

女人以两种特有的方式回应了这个禁令。首先，对于赤裸裸之事实的质疑，她斥责了没有禁令的暗示，而是说“上帝曾经说过”。同 时，她否定了蛇的暗示，说上帝仿佛卑鄙无耻地把禁令的范围扩展到 所有的树；她说道：“园中树上的果子，我们可以吃”。〔46: 但是，透过她的否认多多少少带着的忿忿不平的形式，已经泄露出女人开始 接受这种可能性，即上帝对她的限制太严厉了。即使只是暂时接受了 这种可能性，她在原则上就已经开始把上帝的权利和她自己的权利分 开。她这样作，就已经把犯罪行为的种子接纳到了心里。接下来，她 往这个方向更进一步，以不确切的形式引用上帝的话：“你们不可吃， 也不可摸”。女人说到禁止“摸”，是没有根据的，这一篡改后的引 用透露出一种感受，即上帝的一切措施好像都太过于苛刻了。

撒但进一步巩固了牠至今为止赢得的优势。接下来牠大胆地进入到试探的第二阶段，试图唤醒女人心中的怀疑，于是牠断然说出对上 帝话语的不信任：“你们不一定会死”(Ye shall not surely die)。我

们必须留意到，在希伯来文原文中，这个否定词被放在这句话的一开头。作为强调，不定式动词(infinite verb)和定式动词(finite verb)会连在一起使用，然后前面加上一个否定词(否定词通常放在两者之间)。如果按照这个次序，正确的翻译应该是：“你们一定不会死”(Ye shall surely not die)。这种说法只会给死亡威胁的应验投上怀疑的阴影。另一方面，这种不寻常的语序让这句话的意思成为：“(上帝所说的)并不是这个意思：你们必定死！”这句话的意图是用最尖锐的方式证明上帝的话是谎言。更甚者，为了进一步诱人去控告上帝在说谎，试探者就加上他认为上帝可能说谎的原因，也就是，上帝的动机让祂的话语成为不可信；上帝是出于自私才说谎的：“因为上帝知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如上帝能知道善恶。”

有了这样的预备，只要有让果子看起来很好吃的诱因(显然证明吃它是有益处的)，女人就会去犯下那明显的罪行。但是，决定她选择的不仅仅是感官的食欲，因为她的动机很复杂：“她见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧”。至少在一定程度上，她这一行动的主要动机和赋予这个试探能力的主要动机是完全一致的。我们在这里很惊讶地发现，〔47〕在女人屈服于这种思想时，她根本就是把试探者放在了上帝的位置上。上帝才对人怀有良善目的，而蛇所怀的企图都是恶意的。女人的行动基于假设上帝的意图是不友善的，而撒但却被描绘得栩栩如生，好像牠只为她的幸福着想一样。

四、由身体的解体来象征的死亡原则。

根据创世记2章17节，上帝说：“只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”(参见创3:3)根据这句话，历世历代的人都相信死亡是对罪的刑罚，人类首先服在死亡之下是从始祖犯罪(the primordial sin)开始的。现在一些作者对此观点提出异议，大多数是基于科学的理由。对于这些理由我们没有什么好说的。但是，

这类情况经常发生：很多人也极力尝试要让圣经经文符合科学所相信的那些要求，不仅如此，有一些人还进一步说，圣经的诸般陈述迫使 人不得不接受科学的发现。

此类尝试只会导致粗劣、牵强的解经。圣经有权从内部得到独立的解经；而且只有在我们确定圣经本来的意思之后，才能适当地提出圣经与科学之间是否吻合的问题。当下的情况是，对于“死后” (post-humous)的诸多解经论点，都基于圣经的这一教导：关于堕落 的记载中，人受造时就是已经会死亡的。这些论点值得作为此类解经 的例子来查考。他们的论点如下：

首先，生命树被描绘为人尚未吃的一样东西；因此，他还未被赋予永生，结果就是要服在死亡之下。

其次，创世记 3 章 19 节明确地告诉我们，人死后归于尘土是很自然的事：“直到你归了土，因为你是从土而出的。你本是尘土，仍要归于尘土。”

第三，创世记 2 章 17 节证明，那死亡的警告，意思不是说犯罪 会使人死亡；而只是说：犯罪会让你受制于立即的、比预期要早的死亡：“你吃的日子必定死。”

现在我要说，这三个论点都是建立在不严谨的解经上的。第一个 论点没有区分人两种生命之间的差别，即他是借着上帝的创造而有的 生命，还是他在经过考验之后得到的那种更高的、不会失去的生命。关于第二种生命，〔48〕生命树可能就是那未来的圣礼。人还没有吃 生命树的果子，不代表人总的来说缺乏这种生命，必然会死。人曾经在乐园中享受与上帝的团契，而根据我们的主所说的话，上帝不是死 人的上帝，而是活人的上帝 (路 20: 38) o

第二个论点脱离了上下文，只为了证明自己正确。“你本是尘土，仍要归于尘土”这句话出现在上帝的咒诅中。如果这话只是单单宣称 人作为受造可朽坏之物的自然命运，那就算不上是咒诅了。我们在这里也不可能说，比预期要早的死是咒诅的一部分。但这句话之前的经

文禁止我们作这种解释，因为它们谈到人要面对终身劳苦的漫长过程，才会死亡。“直到”这个连接词，不仅仅表示按时间顺序，仿佛这些话的意思可以指：“你必要忍受艰苦的劳动，直到死亡的那一刻”。经文的气势指向一个高潮：“你的劳苦最终必将杀了你”。在人与尘土抗争的过程中，尘土最终会胜过人并且吞没他。所以，要是这句话的后半句在暗示死亡是自然的，那就与前半句说“人归于尘土是咒诅”相互抵触了。但是，如果是这样，最后一句话明显把人由尘土中受造和归于尘土联系在一起，又怎么说呢？简单的解释是，这些话宣告的不是人死亡的自然命运，而是具体解释了上文所说的被死亡咒诅的具体形式，即回归到尘土中。而这是由于圣经描述咒诅的形式：人与尘土所进行的艰辛的、致命的斗争。结尾的这些经文不是要解释死亡必须来临，而是解释当死亡发生的时候，它为什么会采取一种具体的形式，即归于尘土。换句话说，这里不是谈到死亡本身，而是使死亡的方式在这里与创造产生了关联。要是上帝是用另一种方式造人，而借着犯罪，死亡随之发生，这么一来，死亡或许就会采用不同的形式了。死亡的形式是根据人自然、物质性的构造来进行调整的，但是死亡也不是这种自然、物质性构造的必然结果。

最后，强调2章17节的“在那日”不仅似乎没有必要，而且根据叙事的结局来看，也不太可能是这个意思。因为作为一种即刻的、比预期早的死亡的警告，这些话并没有应验，经文中也丝毫没有暗示，上帝随后减轻或延缓了这一咒诅〔49〕。稍微懂希伯来文谚语的人就可以证明，这句话的意思只是说“只要你吃了以后就必然会……”。时间上的紧密连接是一种修辞手段，用来指不可避免的后果。英文谚语中并没有类似的表达法（参见王上2:37）-

可朽坏的和不会朽坏的

为了澄清人的自然状态是什么，我们最好先定义，人在哪些意义

上可以称为“可朽坏的”(mortal;或译为“会死的”)或“不会朽坏的”(immortal或译为“不会死的”)。关于这点,有很多问题是从思想的混乱产生出来的。在哲学语言中,“不朽”(immortality)可以表达灵魂的永存,甚至在身体解体之后,灵魂依旧保持个体的身份而继续存在。在这层意义上,每个人在所有情况下都是“不朽的”,我们的第一对始祖也是如此受造的;他们在堕落之后也是不朽的。其次,“不朽”在神学术语中指的是人的一种状态,指人里面没有什么能够引起死亡。这是很有可能的:人随时会面对死亡的意外,也就是说,死亡的可能性会以某种方式、因为某种原因而侵袭他,但是他里面并没有任何致死的因素。就好像我们说某人有可能受到某种疾病的入侵,但我们不能因此宣称说他得了这种病。在第二种意义下,我们可以恰当地说,一个人受造是“不朽的”,但是他在堕落之后就不是了,因为死亡的原则通过他的犯罪行为进入他里面;而在此之前,他只是在特定的一些状况下,容易受到死亡的威胁,现在他却免不了一死。他在第一种意义上的不朽已经失落了。此外,用末世论的语言来说,“不朽”可以指人对死亡的一种免疫状态,因为他已经对罪免疫了。根据这一最高意义的不朽,人并没有因为受造而成为不朽:这种不朽是救赎的结果,伴随着末世的安排。这种“不朽”,首先是上帝所拥有的,上帝的本性就是不朽(参见提前 6: 16);其次是基督得荣耀的人性所拥有的,基督是通过复活而得到这种人性的;再来是重生的人,在原则上如今已经拥有的(约 11: 26),当然,是在他们的属天状态下也拥有的。

由于这种不同意义的“不朽”的定义,乃是应用在人类历史中的不同阶段或状态下的,我们现在就很容易可以判断人在哪种意义上是“不朽的”了。在第一种意义上,人永远不是不朽的。〔50〕就第二层意义或阶段来说,人既是可朽的也是不朽的,按照定义:说人是可朽的,是因为人并没有脱离死亡的可能;说人是不朽的,是因为人里面并没有带着死亡的恶疾。所以不朽和可朽在这里是同时并存的。在第三个阶段中,人在任何意义上(除了第一种哲学意义之外)都是可

朽的：他必须死；死亡在他里面运行。最后，在最后的第四种阶段里，对于重生的人而言，“可朽”这个词只是一种有保留的应用，也就是说，只要他还在属地的状态下，死亡就仍旧存在，并在他身体里运行，但是死亡在原则上已经被排除在他被更新的灵的核心之外了，他的生命已经被一种不朽的生命所取代了，这生命到末了必定会战胜并逐出死亡。在这种情况下，可朽和不朽同时并存，这是以人在地和在天的两重本质为根基的。

这样看来，如果死亡实际上是对罪的刑罚，不仅仅是根据保罗后来的教导(罗 5: 12)——没有人会否定他教导的重要性——更是根据创世记本身的叙述，问题就来了：这是哪一种或什么形式的死亡呢？既然在神学上必须区分死亡的几个方面，尽管不是很容易给出答案，但提出问题还是有助于让我们更清楚些。如果这里有一种象征，正如前三种启示原则都有象征物，而且一般都是具体、外在的象征物，答案可能会是，这里提到的死亡是指身体的死亡。但是，有人会问，在死亡进入世界之前，怎么可能存在一种身体死亡的象征意义呢？有些人指出，在人的堕落之前，动物的死亡就是经常出现的。我们在这里无法讨论这点，因为经文的记载并没有给我们这样的暗示。至少就所使用的语言来看，似乎有必要认为，这里大概是指随时会发生的、身体的死亡。这里的希伯来文字词不能被翻译为“你会变成必死的”或“你会开始死亡”。但是，这里似乎暗示一种更深刻的死亡概念——伴随死亡的是与上帝的隔绝，因为罪既带来了死亡，也导致人类被逐出上帝的园子。如果生命在于与上帝相交(communion with God), 那么反面的原则就是，死亡可能被解释为“与上帝隔绝”(separation from God)。这样的话，我们就要准备用一种更内在的意义去理解死亡这一概念。〔51〕暗示死亡等于与上帝隔绝的经文是 23 节：“上帝便打发他出伊甸园去，耕种他所自出之土。”“耕种他所自出之土”包涵一个明显的提醒，即 19 节的咒诅。换言之，人被逐出伊甸园(即从上帝的面前被逐出)，意思就是被放逐进入死亡。死亡的根源是被打发离开上帝。

第四章

首次救赎性特殊启示的内容

[52] 这里使用“救赎”一词是带着期盼的，真正的救赎行动直到摩西时代才会出现。我们用这个词是为了方便起见。上帝拯救人、对待人类的特性，在人犯罪堕落之后立刻就显明出来了。祂的公义和恩典同时转向堕落的人。公义表现在上帝宣布的三个咒诅所具有的刑罚特性上；而对人类的恩典则潜藏在上帝对那试探者的咒诅之中。然而，在人堕落之后，恩典也明显体现在上帝寻找并审问人的整个方式中，它的每一项特征都透露出上帝的灵已预备好要显示出祂的终极恩典。在这里，我们可以进一步观察到特殊启示是如何与普遍启示联系在一起的。普遍启示在堕落的人心中产生了羞耻和恐惧感；在与人面谈之时，上帝又把自己附加在普遍启示之上，这就是特殊启示。

赤身露体引起性方面的羞耻感，就是显明人失去了纯真的最原始的方式。关于这一点，人们提出了各式各样的神学解释。根据一些人的观点，身体上的赤裸代表着人灵魂内在的赤裸，即上帝的形象被剥夺了。根据另一些人的观点，罪的羞耻感局限在其所在之处，以显明罪是人种的问题。还有一些人认为，羞耻感是身体的本能反应(reflex)，说明罪所引进的败坏原则已经深入到灵魂当中。如此，羞耻感就成了人类本性的堕落和腐朽的本能知觉。但是我们认为，以上任何一种观点都不具有圣经叙事本身的权威性。然而，需要留意的是，羞耻感和恐惧感是以上帝为参照点来运作的。男人和女人要躲避的不是彼此，

而是躲避上帝的面。上帝的审问使他们的羞耻感和恐惧感归回原位，直指那终极的罪根。上帝不允许人仅仅把身体当作他感知的充分理由：53|,而是催逼人从身体辨识出伦理的本能反应。

三个咒诅

上帝宣告三个咒诅的顺序与人和蛇犯罪的顺序一样。在对蛇的咒诅中，暗含着战胜蛇与牠后裔的应许。蛇被咒诅要用肚子行走，使得女人的后裔可以伤蛇的头，而蛇只会伤女人后裔的脚跟。那终极胜利的原则，进一步转变为这一咒诅中之简洁陈述的主要部分。它们包括以下几部分：

(1)上帝主动施行救赎之工。这个强调是基于一个代词：上帝说“我要叫……为仇”。这不是在求助于人，而是上帝的一个应许。上帝也不仅是怂恿或鼓动仇恨；祂以主权把仇恨摆在人和蛇之间。

(2)救赎的实质在于扭转了人对蛇的态度和对上帝的态度。人在犯罪中与蛇站在同一边，把自己放在上帝的对立面。而现在，人对蛇的态度变成了仇恨；与此同时，人对上帝的态度也必须发生相应的转变。在对抗撒但的征战中，上帝是发动者，而人的参战，就显明他成了上帝的同盟。

(3)上帝宣告祂救赎之工会持续进行，因为仇恨会延续到女人的后裔(the seed)和蛇的后裔身上。"女人的后裔"一词表明，人类的整个生机体系(organism of the race)都会被纳入到救赎范围之内，这当然并不是说每个个体都会成为蛇的仇敌。重点在于，上帝救赎的不仅仅是个别的人，更是女人的后裔。

关于蛇的后裔，有两种观点。一种观点认为，这个短语是指会继续与蛇同盟的那一部分人。那样的话，"后裔"一词就是比喻性的。

对这个观点的反对意见在于，如此一来，蛇的后裔就会同时又是女人 的后裔，但这两类人明显是被区别开来的。针对这个问题，有人回答 说，只有上帝的同盟才构成真正的人类，只有他们才配得上称为“女 人的后裔”。在人类之外去寻找蛇的后裔，看起来更有可能。邪恶势 力是一个集体的力量，是邪恶的国度，而撒但是那国度的元首。[54] 诸邪灵被称为蛇的后裔，是为了在相对应的句子里，把蛇的后裔比作 邪灵。虽然它们不是由撒但经由身体的繁衍所生，但它们的本质却是 从撒但那里得到的。

(4)上帝预告了人与蛇之间的仇恨。钦定本修订版(R. V.)中的经文是这样翻译的：“他会伤(**bruise**)你的头，而你会伤(**bruise**)他的脚跟”。但是在旁注提出另一种翻译，即“他会伺机等候(**lie in wait**)你的头，你会伺机等候(**lie in wait**)他的脚跟”。这里的动词在希伯来文中是 **shuf** (打伤)，而旁注里的翻译将其等同于 **sha'af**。这词本来的意思是“咬住”某样东西，还有“企图去咬住”它，也就是“伺机等候”的意思。在这段经文之外，**shuf**这个动词在旧约中只出现过两次(伯 9: 17;诗 139: 11) o 诗篇中的原文好像既没有“伤”，也没有“埋伏以待”的意思。但是在约伯记中，似乎表明“打伤”的意思(编按：和合本作“折断”)。有人反对把它译成“打伤”，如 果说是女人的后裔打伤蛇还算允当，但是要用来说描述蛇所作的，就不 合乎常情了。这个反对意见并不算太大的问题。如果有人要用“伺机 等候(**lying in wait for**)”来代替“打伤(**bruising**)”，也会产生同样的结果，即前半句的动词并不适合用在后半句。除此之外，关于这 场争斗的问题，我们不会再多说什么。在希腊文和亚兰文中，用来描 写“击打”(**beating**)和“咬伤”(**striking**)的词也被用来形容咬伤、 叮伤。后半句的动词重复了前半句的，有可能只是为了保留同一种表 达方式而已。在罗马书 16 章 20 节中，保罗用了“践踏”(**bruising**)一词，显然是在暗示创世记中的这句经文。请注意经文说“他(**it**)会伤你的头”，这个“他”在前面指的是“女人的后裔”，而不是像

拉丁文武加大译本（Vulgate）中所说的是女人自己，后面这种翻译使部分罗马天主教的释经家认为这里是指童贞女马利亚。

后裔（SEED）

关于“后裔”一词，在这两句话中，我们都没有理由偏离其集体性的含义。蛇的后裔必须是集体性的，这也决定了女人的后裔的含义。上帝的这个应许是，人类当中会产发出致命的一击，会践踏蛇的头。原文这里也间接暗示一种可能性，即要给出致命一击的女人后裔会集中到一个人身上，因为我们应该注意到，不是蛇的后裔要被践踏，而是蛇自己的头要被践踏。咒诅的前半部分对比了这两个后裔；这里则是对比女人的后裔和蛇。〔55〕这表明，在这场争战的最高潮，蛇的后裔会由蛇来代表；同样，女人的后裔可能会以一个人来代表。但是，我们这里并不能完全肯定地指向弥赛亚这个人，说除此之外别无他人，好像只有他才是“女人的后裔”所指的意思。旧约启示处理个人性的弥赛亚（a personal Messiah;或译为：有位格的弥赛亚）的概念是逐步而渐进地。对于当时堕落后的人而言，他只需要知道，上帝会通过祂弥赛亚的能力和恩典，让人类得胜于蛇，这就足够了。信心可以借此得到安息。他们信心的对象，和我们这些以个人性的弥赛亚为信心的对象相比，并没有那么明确。但是，就主观上来考虑，这一信心的实质是一样的，也就是相信上帝的恩典和能力可以救人脱离罪恶。

人类的苦难

最后，我们看到上帝在给女人和男人的咒诅中启示出祂的公义。女人所受的咒诅，在于她既身为女人，就要因此受苦。（关于希伯来原文的正确句法结构和修订的可能性，参看迪尔曼〔Dillman〕的释经书）。与此交织在一起的是恩典的信息，如经文暗示说，尽管面临死

亡的刑罚，人类还是可以自我繁衍。人的惩罚是在于要劳苦至死。这 并不是说劳动本身是一种刑罚，因为人被上帝放在园中是要做修理看守的工作。这里指的是痛苦的劳力，一种带来死亡的劳作之苦。这一点适用于一般的劳动工作，但是咒诅本身所指向的是一种最原始的劳作方式，即耕作土地。同时，这带出一点，即人从此以后必须劳动才能得到食物必需品。他的劳作是名副其实的为生计而苦。他要汗流满面才有粮食吃，而“粮食”（bread）指的可能不是一般的食物，而是具体地指从地里生产出来的食物，这和伊甸园中那些早期容易获得的营养品，即园中的果子，形成鲜明的对比。关于人体在主观上的衰退使他的劳力日益沉重，并最终带来死亡，经文中并没有多说。这里提到的是客观的原因，即自然界的生产力受到了亏损。为了人的缘故，地也受到了咒诅；它会长出荆棘和蒺藜来。在这里，恩典的元素和咒诅交织在一起，但粮食还会是粮食，可以维持生命。正如女人可以把新生命带到这个世界上来，男人也可以通过劳苦而维持生计。

第五章

挪亚时期的启示和作为先导的发展过程

[56]这一时期的启示有两个特点。首先，它的重点不在于救赎的范围，而在于人类自然发展的范围，但这一时期的启示对于接下来的救赎进展来说，最终还是具有重大的意义。其次，这里的启示从整体上来看具有一种消极的特点，而不是积极（正面）的，它以赐予最低限度的（minimum）恩典为满足。然而这最低限度的恩典，不论是在自然的范围还是救赎范围里，都是不可或缺的，因为就上帝在自然界的恩典来看，如果没有上帝的介入，罪的后果可能会让全世界的构造都坍塌掉；而在救赎范围里，如果上帝把特殊恩典完全收回，应许的继续应验则可能会中断。总的来说，这两个特点都在这段时期的目的中得到了解释。它是为了说明如果放任罪在世上自行发展，会有怎样的后果。如果上帝允许恩典毫无限制地流向世界，并且在很短的一段时间内就汇聚巨大的力量，如此一来，就无法完美地揭示出罪真正的本质和它所带来的后果。人就会把实际上是上帝恩典的产物，归功于自身相对的良善。所以，在进一步执行救赎之工之前，必须清楚说明罪不断堕落的倾向，为的是人们接下来可以按照这种向下沉沦的角度，来珍惜并感谢上帝，因为祂才是救赎这个向上的过程真正的因由。这就是这段时期对救赎的间接意义。

这整段叙事分为三个阶段进行。首先，它描述了罪在该隐世系中的快速发展。与此相关的是，它描述了普遍恩典的运行，上帝在人类性的范围内赐下创造发明的恩赐，以推动文明的进展。圣经进一步说明，这些恩典的恩赐被该隐世系滥用了，并且成为邪恶在这个世上增长的帮凶。〔57〕我们这里看到的是一个迅速败坏的故事，在上帝的引导之下，说明了罪：引向毁灭以及有权能去败坏、贬低任何仍旧会发展出来的善行。就人类的这种循环而言，这些事实证实了以上对这个时期所作的解释。这里所描述的细节是经过精心挑选的，显然是为了强调罪的后果。该隐杀害亚伯说明了罪的快速发展，到了第二代就生出了谋杀。所以，经文仔细描述了该隐在杀人前后的行为。该隐是经过深思熟虑之后才犯罪的，而在此之前他已经受到了警告。在杀人之后，他否认自己的罪行，这也是悖逆之举；对于爱的律法，他拒绝负起任何责任。甚至在上帝宣告了对他的刑罚之后，他也只关心自己的罪的后果，而不是罪的本身。当我们把这个表现，与人在乐园中的犯罪行为作加以对比时，就很明显可以看到人类心灵已经发生了快速的败坏。事实证明，罪具有足够强大的能力，让人在自然界为了邪恶的目的而滥用上帝的普遍恩典。以诺跨出了自然进展的第一步，他是造了一座城的该隐的儿子。此后，该隐的第八代后裔发明了畜牧、音乐、铸铁等技术。这些发明家是该隐后裔拉麦的儿子，从他们作的诗歌可以看出，人在权力和财富上的增加只会让他们更加远离上帝。那首诗歌(创 4: 23、24)是一首刀剑之歌。德里慈(Delitzsch)对此有很好的观察，他说这首歌表达出一种巨大的傲慢。人把能力当作神，也把他的神，即他的刀拿在手里。上帝原先命定给该隐作为保护的工具有，在这里却遭到奚落嘲弄，人唯一的依靠是用刀剑来复仇。即便该隐仍然感到需要上帝的帮助，但拉麦的灵却单单倚靠自己。人心中的罪恶感已经荡然无存了。圣经也记录到，拉麦更改了两性之间一夫一妻的关系，把它变成了多夫多妻。

该隐与塞特的世系

圣经整个叙事接下来继续描述了塞特世系的发展（创 4: 25 ~ 5: 32）。关于这个世系，没有提及任何自然的发明和世俗的进展，而是强调了救赎的延续。在该隐和塞特这两个世系当中，出现了两种不同的进展。上帝有时会拣选救赎范围外的一些家族和国家，以延续世俗文化的进展。〔58〕这类例子包括：希腊人培育出艺术；罗马人领受了发展法律和政治制度的恩赐。请注意，尽管救赎的延续在塞特世系中被仔细标注出来，但圣经并没有提及在他们当中有任何新的特殊恩典的流入。叙事的基调还是负面的。这不是说塞特后裔在认识上帝和服事上帝上有了很大的进步，而是说他们让自己相对远离该隐后裔的败坏；这才是叙事的主题。这段历史所要突出的重点是在这一支后裔中某些杰出的人物，怎样与该隐后裔中的一些名人形成对比。因此，该隐和亚伯就被用来作对比。同样，该隐的儿子以诺和塞特的儿子以挪士也是如此。但是对比的高潮出现在他们各自的第七代。此处，塞特的后裔以诺和该隐的后裔拉麦是截然对立的。不同于拉麦的骄傲和傲慢，经文提到以诺“与上帝同行”。这个短语的意思不只是说他过着敬虔的生活，因为通常用来描述敬虔生活的短语是“行在上帝面前”和“效法上帝而行”。“与上帝同行”指向人与上帝的超自然相交。这个短语在这之后仅仅在旧约圣经出现过两次，一次是紧接下来出场的挪亚，第二次是在玛拉基书 2 章 6 节，指的是祭司。很显然，以诺这种与上帝独特的亲密关系，和他不必经历死亡有关。通过这位犹太族长的例子，圣经再一次宣称，当人恢复与上帝的交通时，人就必定会经历上帝的拯救，脱离死亡。对“与上帝同行”的这种解释是正确的，可以从后来犹太人的启示传统中得到佐证，启示文学把以诺描述为伟大的先知，上帝带领他进入到所有奥秘之事当中。在描述过该隐的后裔拉麦之后，我们会留意到，圣经停止了对该隐世系的追溯。而圣经对另外一条血脉的记录则一直延续到挪亚。与此一致的是，这个年代表附加在塞特的世系上，因为圣经中的救赎进程是以这

个年代表为框架的。在塞特传统中还有一点值得纪念，是关于挪亚父亲拉麦在他孩子出世时所说的话：“这个儿子必为我们的操作和手中的劳苦安慰我们。这操作劳苦是因为耶和华咒诅地（不是出于地）”（创 5: 29）。这句话表达了这咒诅对人而言，是多么沉重的重担，： 59： 以及罪是多么沉重的负担，又是这咒诅的原因，而且也可能提前说出了人可以很快从这重担之下得到解脱的安慰。这句话再一次与该隐后裔那异教的情操形成鲜明的对比，他们要么对咒诅没有任何感受，要么，就算他们感受到了，也希望靠他们自己和人类的各种发明来获得解脱。

尽管这些零星的例子都暗示着救赎恩典的延续，但是这整件叙事却显明了以上谈论到的上帝神圣的目的。就连那些活着的良善之人也没有能力阻止邪恶的蔓延。圣经没有提到塞特后裔对该隐后裔有过任何影响。救赎的权能停滞不前时，罪恶的势力却日益壮大，而且已经整装待发，开始攻击仅存的良善。

就这方面来看，这段历史时期还有第三个很明显的特点，即该隐后裔与塞特后裔的混杂通婚。塞特后裔允许自己被该隐后裔的邪恶所同化。上帝允许这样的事持续不断进行，让人败坏到一个地步，以充分教导他们一个功课，即罪固有的破灭潜能有多大，以及它应当止于何处，因为当时只有挪亚和他一家对上帝保持忠诚，上帝的工作是否可以延续都受到很大的威胁，而这时也到了让人们认识上帝审判最后一课的时候，少了这一课，整个时期的目的都无法达成。在以上的陈述中，对“人的女子”和“上帝的儿子们”最常见的解释如下：前者指的是该隐的女性后裔，而后者指的是塞特的男性后裔。但是，这种解释受到相当多解经家的质疑。他们认为，这里的“上帝的儿子们”，如同其他经文有时所说的，是指超人类的活物，即天使。我们不会讨论支持或反对这两种立场的所有观点。前一种解释好像更符合我们前述对这段时期之意义的整体叙述。我们的假设是，圣经记录这段时期的目的是为了显明这一点：要是我们放任罪，任凭它自由发展，其必然的后果会是什么。如果采纳天使的理论，就会模糊了这一主旨。那

样一来,我们面对的就不是人类的罪在宽纵放任情形下的发展,而是 在外来的(ab extra)、非凡的超人类因素影响之下的发展了。把"人 的女子"和"上帝 的儿子们"拿来作对比,要是后者也属于人类族群, 这是在逻辑上说 不通的,但这并不是问题的关键。〔60〕在希伯来文 的惯用语中,有时候 一类事物会被拿来与同一类事物的一部分来作对 比,彷彿这两件事物是互 相矛盾、无法同时成立的。对此的解释就在 于其上下文,即在这种情况下, 一类事物的整体会被认为只包含某些 普遍特征而已,别无其他;而某种特 性会被归给其中的一部分,而 这会抬高这一部分,使它超过这个类别,但 是在逻辑上这一部分仍然 属于这一大类事物。所以这里的解释是:人的女 子们(就是那些纯粹 只是人类、别无其他特征的人,他们的女儿们),被拿 来和那些在本 质上也是人的儿子们——但除此之外,却也具有上帝 的儿子 之特征的 人——作对比。诗篇 73 章 5 节和耶利米书 32 章 20 节也是完全 类似 的例子。有人极力主张,在这个早期启示阶段,用属灵的意义来解释 "上 帝 的儿子们"是不恰当的;但这种说法也忽略了一个事实,即这一用 法并没有返回从前那段历史时期,而是圣经作者按照他当时的观点来 使用的。一个支持天使理论的论证,取自犹太书第 7 节;在第 6 节描 述完天使 的墮落之后,作者继续说道:"又如所多玛,蛾摩拉,和周 围城邑的人, 也照他们一味地行淫,随从逆性的情欲……"他们极力 主张,这里"又如 也"(in like manner)必须把第 6 节的天使和 周围城邑联系在一起,所以天使犯的罪是与性行为有关的,即天使与 人类 的性交。而这样解释的人又在"逆性的情欲" (strange flesh)这 语句上找到 佐证,认为这意思是指天使随从人类行淫。我们不能否认, 这个从犹太书 来的论证的确颇有力度。但是细看之下就会发现,这句 话并不是确凿的证 据,反而是值得商榷的。有些解经家不是用"又 如……"把第 6 节的天使 和第 7 节的城邑联系在一起,而是把所多玛、蛾摩拉与"周围城邑"联 系在一起。这样一来,就不是指天使的淫乱了。对这个理论的一个重要反驳 是从"娶来为妻"这个短语而来的,这句 话的意思就是天使和女人之间永 久的通婚,而不是偶然的淫乱,所以

这是一件很难想象的事。最后，"逆性的情欲"似乎也与天使理论格格不入，因为根据旧约，天使并不是"血肉之体"（flesh）。另一方面，这个词却完全符合对平原城邑可憎恶行为的描述，也就是同性恋。

我们还需要留意的是：一些批判学作者经常把天使的观点和一种更进一步的假设联系在一起，即他们认为创世记第6章的叙事是为了记录罪的起源。〔61〕他们认为，这一章的作者并不熟悉圣经前面几章人类堕落的故事，换句话说，这两段记载是出于完全不同的文献。这就是解经为什么非常重要的原因了。

第四，在6章3节和5至7节中，我们看到几句上帝自己对这一时期的总结，以及上帝对大洪水之前的人类所宣告的审判。对第3节的解释有很多不确定性，这种不确定性来自 *dumadhon* 和 *beshaggam* 这两个词，特别是前面这个词。*d*""或 *d* 加这个词可以翻译为"力争"（to strive）或"掌管"（torule）。钦定版圣经（A.V.）采用前一种意思："我的灵就不永远留（strivewith）在他里面"。钦定版修订本（R.V.）的文本保留了这种意思，却在旁注提供了另一种意思："不永远住在（abide in）他里面"。*Beshaggam* 是一个复合词，可以用两种方法分解：（1）由介词"be"和相对词 *sha*（*esher* 的简写形式）以及动词 *gam*（也，also）几部分组成。这带出的意思就是"也在那其中"（in that also）。（2）或者它可以被分解为介词 *be* 和动词的不定式 *shagag*,即"偏离"（to go astray）,以及字尾 *am*（"他们的，their"）。这带出的意思是"在他们偏离的事上"（in their going astray）。每一种分解方式都可以和 *dun* 以及 *din* 的其中一个结合使用。后者的区别非常重要，因为选择其中一个而不用另外一个，会将这句话置于完全不同的领域中。带有"力争"（strive）的翻译，会把这句话放在伦理领域里。上帝这句话的意思可能是，祂不会一直持续用自己的灵来遏制罪恶。祂制定了120年这样一段时间，在这段时间内，上帝不会收回祂对罪的影响力，在这之后，审判就会降临。这样作的理由，要么是因为人也是"属血气的"（Hesh），"在道德和宗教上是败坏的"，要么是因为他们的偏离，证明他们是属血气的，也就是说，那将要来的审判是

他们应得的。而把加"或 d 加和"掌管" (to rule) 结合使用, 会把整个事情放在物质领域中。根据旧约总体的教导, 上帝的灵是人之自然生命的源头 (参见诗篇 104: 29、30) o 上帝说祂的灵不会无止境地居住在人里面, 这就等于宣告了一个目的, 是要让人的物质性存在, 在 120 年之后终止。原因有二, 要么是因为人也是血肉之体, 人因着罪, 也要受物质朽坏之苦; 要么是因为人的偏离, 他们的身体就受制于朽坏, 而这个过程实际上需要 120 年。〔62〕把这动词翻译成“掌管” (rule) 或“居住” (abide) 是比较可取的。“属血气的”所隐含的伦理概念, 即使在旧约曾经出现, 也很难期待它这么早就出现。论到对以上三样事物的不同看法, 包括上帝的灵、人的血气和人寿命的缩短, 都属于同一个脉络。一些人认为 120 年的寿命是上帝为每一个人所制定的, 但这并不符合接下来的一些事实。这种说法能被采纳完全是基于批判学的观点, 因为按照这个观点, 这段经文和后来的族长叙事没有任何关联, 而且这段经文是由一个不知道有大洪水这件事的人所写的, 他只是假设了人类从最早时期迄今的发展是不曾间断的。

另一段上帝自己的总结 (创 6: 5~7) 理解起来并不困难。这里用最强烈的语言描述了人在这个时期最后所达到的极端罪恶的光景。这里有几个重点。首先, 罪恶的强度和广度 (“地上罪恶很大”); 其次, 罪的内在倾向 (“所思想的”); 第三, 罪恶的绝对支配, 排除任何良善的事物 (“尽都是恶”); 第四, 罪恶之惯常的、持续的运行 (“终日”)。上帝在这段话中断然肯定了对这种不可修复之罪恶的审判:

“耶和华就后悔造人在地上, 心中忧伤。”这句话用拟人的方式表达出这种观念, 即人类的发展已经偏离了上帝把人安置在地上的目的。所以上帝说: “我要将所造的人和走兽, 并昆虫, 以及空中的飞鸟, 都从地上除灭, 因为我造他们后悔了。”这里的审判甚至包括了受造界中的低等动物, 这说明整个自然生物界都已经因为人而被邪恶传染 To 接下来经文却补充了意味深长的一句话: “惟有挪亚在耶和华眼前蒙恩。”人类血脉的延续被保存下来。上帝从这场残局中拯救出足够的人, 可以让祂用最初所造的人来施行祂最初所定的计划。

洪水后的启示

我们现在要讨论的是上帝在大洪水之后通过挪亚所赐的启示。在这一事件中，上帝采用一些积极的、有建设性的方法，使祂可以进一步实现祂的神圣意旨。这里再一次提醒我们，上帝所揭示的原则和采取的方法与救赎的施行并不是直接相关的，〔63〕但有一层间接关系是我们万万不可忽略的。自然生命的发展大致按照以下方式进行：上帝所命定的以及祂所应许的，对挪亚全家都同等适用。但是我们知道，救赎的工作只在闪的世系延续下去。这里的约定甚至不只是对人类立的；它也是与每一样活物，以及地球自身立的约定；从立约的记号就可以看出这个圣约(berith)是自然之约。彩虹是自然界的现象，其所指代的也是绝对普世性的意义。所有与救赎相关的记号都是带着血的、在圣礼上具有划分作用的标记。

上帝赐给挪亚的积极启示是以三个阶段展开的。第一阶段重述了上帝的目的，用独白的方式来表达，为的是建立事物的新秩序。第二阶段描述了上帝采用的方法，为这一新秩序赋予内容和保证。第三阶段讲述的是这个新秩序怎样以圣约的方式得到确认。

第一部分包括创世记 8 章 20 至 22 节。上帝宣告说，“我不再因人的缘故咒诅地……也不再按着我才行的，灭各种的活物了。地还存留的时候，稼穡，寒暑，冬夏，昼夜就永不停息了。”从今以后，自然界最基本的规律运作上会继续下去。但是，需要加上一个条件，那就是“地还存留的时候”，这与大洪水的末世性背景有关(彼前 3: 20、21;彼后 2: 5)。o 在第 21 节中，上帝宣告了祂会如此行的动机：“人从小时心里怀着恶念”。在大洪水之前，上帝说必须要有审判时，用的几乎是同样的词，如 6 章 5 节。这同样的语句该怎样解释以下两点：首先，审判为何是不可避免的；然后，从今以后为何不会重复同样的审判呢？这个难题的解答是在第二句中添加的“从小时”。创世记 6 章 5 节里描述的是人类的败坏过程，因为达到其历史性的巅峰，从而招致审判。这里所描述的则是人类心灵中罪的自然状态，与历史

性的问题完全无关。因为罪是如此根深蒂固，任何审判都于事无补。因此必须诉诸其他方法，〔64〕而即使重复这些方法也会变得难以执行，因为对自然界的灾难性审判，会打乱历史的正常开展。

第二部分（9章1至7节）讲述上帝设立的一些律例，这些律例使这个宽容忍耐的计划成为可能，并得到确保。这些律例涉及生命的繁衍、生命的保护（同时包括动物和人）以及生命的维系等方面。与维系生命有关的律例被加插在保护生命不受野兽侵害的应许中，因为上帝为了更好地维持生命而允许人吃动物的肉，很自然地附加在其上。要理解这些措施，我们必须清楚地看见洪水所造成的人口减少的状态。所以我们在这里又听见原始创造律例的回响，要人生养众多的命令和祝福再一次被颁布下来。这一点的重要性可以从它的重复出现看出来，首次在第1节，然后又出现在第7节。为了保护人不受动物侵害，第2节提供了一条命令，让动物都服从于人：“凡地上的走兽和空中的飞鸟，都必惊恐，惧怕你们。连地上一切的昆虫并海里一切 的鱼，都交付你们的手。”此外附加的一点在第5节：“流你们血，害你们命的，无论是兽、是人，我必讨他的罪”。

最初，人拥有至高无上的地位（创1:2628），但是，如同在创造所设立的制度，这种地位的本质是走兽对人自动自发的服从。这从众先知所给的末世画面中可以看到，那里的原则是末日乐园恢复时的景象（赛11:6~8）。^o在罪的状态下所导致的结果是，恐惧和惧怕被灌输到动物里面。上帝应许说，人若被动物吞灭，祂必报复：“流你们血，害你们命的……我必讨他的罪”。我们不太可能确切说明这一条律法是怎样实施的；有人说，每一种食人动物最后都会灭绝。在提到凶猛动物的段落之间，插入了允许人吃动物肉的条例。这条许可是有条件的：“惟独肉带着血，那就是它的生命，你们不可吃。”这条许可与对动物的复仇结合在一起，显明出一个观点。既然动物不应当以凶残的方式吞灭人，人也不应当像野兽吞吃活物一样吃动物的肉。人必须对生命显出适当的敬畏，只有上帝才能随意支配这些生命，〔65〕而人要如此使用动物也必须仰赖上帝的允许。利未人的律法重复了这

一禁令，但加上了这个事实作为另一条根据，即血是献在祭坛上的；这是理所当然的，因为旧约绝对禁止吃血。因为无法区分简单和复杂的动机，这一项绝对禁令在教会延续了几个世纪。所谓的使徒敕令（徒 15: 20）让外邦基督徒必须遵行不能吃血的限制，但原因不是因为这种行为本身是错误的，而是为了不冒犯犹太人背景的基督徒。

最后一点涉及保护人的生命不受另外一个人的攻击，也为谋杀罪的刑罚奠定了神圣的律法：“无论……是人，我必讨他的罪，就是向各人的弟兄也是如此。凡流人血的，他的血也必被人所流。因为上帝造人是照自己的形像造的。”有些人为了回避为谋杀罪所设立的死刑，会把这些话理解为只是一种预测，即在“以牙还牙”的报复法律（*lex talionis*）下，谋杀会引来报血仇的做法。但当我们考虑后面加上的半句话时，这种解经就不太可能了：“因为上帝造人是照自己的形像造的。”人里面的上帝形象，绝对不可能作为报血仇的动机。

问题在于，人具有上帝的形象，与施行死刑究竟有何关联。针对这个问题，有人提出了两种答案。根据其中一种观点，这个子句解释了为什么如此特殊的夺走另一个人生命的权力可以被授予人的同类。这是因为上帝的主权是祂的形象的一部分，加在人身上，这使得人可以在死刑的案件中秉公行义。另一些人则把这句话理解为提供了为什么袭取人的性命应该得到这个极端刑罚的理由，那就是在被杀的人里面有上帝的形象，也就是说上帝的威荣受到了攻击。后面这种解释是更可取的。请留意其中的差别，即这里清楚表明了施行神圣裁决的工具：“他的血也必被人（*by man*）所流”，而在讲到报复动物的侵害时，这一方面是没有明确说明的。此外，设立死刑的根据看起来是双重的：一方面，产生这个律例的大环境，证明它是一种保护社会的措施。与此同时，〔66〕这里提到上帝的形象，说明背后有更深层的含义。人们可以质疑说，如果只是为了前者（即社会的益处），却没有来自上帝的明确禁止令，是否能为施行死刑提供正当的理由呢？纯粹功利主义的、社会性的考量，在这里很难成为充分的理由。只有在这件事已经被放置在一个更高的基础上，即此公义的施行是上帝所认可的，它

们才可以作为次要的理由出现。我们经常遇到的一个论证是，死刑是在第一次谋杀上又加了第二次谋杀，这种说法要么是完全忽略圣经中的事实，要么是公开地否定圣经的教导所具有的强制性。一种宣称是根据上帝最明显的命令所设立的制度，怎么能被描述为是一种双重谋杀呢？而且人们反对它只是出于情感上的反感，以及一种未经证实的关于一些刑罚形式的改善效果的理论，而它们的本质排除了死亡的刑罚。

最后一部分是 9 章 8 至 17 节。上帝以约(berith)的形式赐给人应许，而且给这约附加了一个庄严的记号。这是为了显明祂所设立的秩序是绝对稳固的。耶利米书 33 章 25 节也在这个意义上说到上帝立了白日黑夜的约，即二者不停地交替。不过，耶利米书可能不仅仅用一种比较的方式来引入约的概念，而是为了实际指向挪亚时期。以赛亚书 54 章 9 节无疑就是这种情形，那里提到挪亚之约的坚定不移，会成为一 个更持久的应许的预表，即上帝起誓所立的救赎应许。上帝对挪亚的应许在末世危机中是有局限的，这场危机会使全地不复存在，但是，在这场末后的灾难中，大山可以挪开，小山可以迁移，但上帝的慈爱必不离开以色列，祂平安的约也不会迁移(10 节)。关于用彩虹作为记号是一种拟人化的描述，但正是因为有了彩虹才让人印象深刻。人们一般假设，当人看到彩虹时，就会想起上帝的应许，但其实正确的理解是，上帝自己如果会忘记的话，这个记号会提醒祂想起祂的誓言：

"我使云彩盖地的时候，必有虹现在云彩中，我便记念我与你们和各类有血肉的活物所立的约。"彩虹就像后来的割礼一样；：67〕二者在先前都已存在，但却在一个特定的时刻被上帝分别为圣，作为约的记号。在这里，这个记号的特性与大自然令人生畏的能力有关，它向我们保证，上帝会保护我们免受大自然的能力所害。彩虹是在给全地带来毁灭的乌云这个背景下所产生的；但是它也是借着太阳的光芒照射云朵所产生的，这在圣经的象征手法中代表着上帝的恩典。

第六章

挪亚和族长之间的时期

这一章中我们要讨论的重点包括：一、挪亚预言他的后代会蒙救 赎；二、列国表；三、变乱语言；四、拣选闪族。

一、挪亚所预言的救赎（创 9： 20～27）

这些预言对迦南（含）来说是咒诅，而对雅弗和闪来说却是祝福。这些话必须全部被当作预言来解读。连异教都认为这些话对当事人的 确会产生影响。他们认为这种影响力是魔法带来的，但在圣经中，这 种影响力被提升到上帝默示之预言的层次。在这段早期历史时代，这 些预言代表上帝不断向前推进之启示的顶峰。

我们会注意到，咒诅和祝福的区别，其基础在于伦理范畴。含的 放荡无耻，与雅弗和闪的谦逊有礼，标志出他们在一般道德原则上的 差异。无论如何，这种差异以一种深远的方式塑造了整个救赎历史的 进程。救赎之超自然进程与人类的自然发展一直保持着密切的关联。这些深具影响力的性格特点都是很有代表性的，它们是一些重大种族 倾向的来源。这一事件发生在一个非常关键的转折点上，这个时期里 的每一个重大事件都会影响未来世代的历史。旧约承认，这里所咒诅 的在迦南人当中的同一种罪，也是邪恶最主要的特性。摩西五经里的

种种描述，充分证明了这一点（利 18: 22;申 12: 29~32）。甚至 古时在以色列以外的人（雅弗的后代）之中，例如腓尼基人，尤其是 迦太基人，在性生活上的情欲败坏，也已经变得恶名昭彰了。〔69〕

有人提出一个问题，为什么含犯了罪，受咒诅的不是含，却是 他的儿子迦南呢？ 一些人想当然耳地认为这是因为含是挪亚最小的儿 子，而迦南则是含最小的儿子。这种解释的潜在原则是，含因为是挪 亚最小的儿子而受罚，因此他最小的儿子也要受罚，这是要显明这个 罪是儿子冒犯了父亲。这并不抵触旧约律法中的报应原则，因为旧约 在这类问题上并不会像我们那样，倾向于病态的个人主义，尤其是在 旧约较早期的启示里，强调的是同属一体（generic solidarity）的原则（参 见出 20: 5、6,那里确认了这个原则无论是在咒诅〔*in malam partem*〕还是在祝福〔*in bonam partem*〕上都会同时运作）。后期的启示，特别 在以西结书中，更进一步处理了其中牵涉到的问题。

然而，以上假设的家谱关系，其事实是值得质疑的。挪亚儿子的 顺序一般是闪、含、雅弗，这表明含是排行中间的儿子；我们也没有 证据表明迦南是含最小的儿子。在圣经钦定本修订版（R.V.）中，24 节的“最小的儿子”意思并不明确，因为希伯来文这个词可能是比较级， 也可能是最高级，这样就得出含是挪亚“较年幼的儿子”（正如 R.V. 的旁注），而在三个儿子中处于中间的位置。在这些情况下，最好还 是采用一种修正的看法：含要透过他其中一个儿子来受罚，是因为他 犯罪得罪了父亲；而他之所以要透过这个特定的儿子受罚，是因为迦 南最强烈地复制了含的情欲特性。需要留意的是，并非含所有的后裔 都要受到咒诅，而是只有迦南族人；其他后代既没有受到咒诅，也没 有领受祝福。

最后，我们必须顺便触及批判学者所提出的解决方法。一些引发 分歧的批判学者说，在故事的原稿中，挪亚的三个儿子原本依次是含、 雅弗和迦南，后来才被改成了现在的列举方式。当然，这观点如果成立，就必须删除第 22 节中的“迦南的父亲含”，以及 18 节中的“含是迦 南的父亲”。根据这一理论，这几句话是后来加上去的，挪亚的伦常

关系到那时才发生了改变。对迦南的咒诅是在于他要被降级去做他兄弟的奴仆。这句话在接下来对雅弗和闪的祝福中又重复出现了。：70:

挪亚预言的第二部分和闪有关。这里用了“耶和华”这个名称，似乎有重大意义。事实上，这个名字本身包括了对闪的祝福。这个祝福在于：上帝以耶和华、救赎之上帝的能力，将祂自己赐予这一族的人，成为他们敬虔的产业和喜乐。这是一个约 (*berith'*) 的公式化表述，其意义远超过闪族人会敬拜耶和华这一层意思。这是圣经第一次称上帝为人类某特定族群的上帝。这件事如此非比寻常，以至于它感动族长发出对上帝的颂赞：“耶和华——闪的上帝，是应当称颂的”。解析成明显的意思就是：“耶和华是应当称颂的，因为祂乐意作闪的上帝。”

预言的第三部分其意义并不太确定。原文说：“愿上帝使雅弗扩张，使他住在闪的帐篷里，又愿迦南作他的奴仆。”带来不确定性的 是这里使用的动词。④加〔扩张〕,是雅弗名字的谐音)。这个词究竟要用地理位置来理解，还是用比喻来理解呢？如果从地理位置来理解，这指的是领土的扩张，而比喻式的理解则指的是发达，即繁荣兴旺。引发不确定性的第二点与这个问题有关，即谁才是“使他住在”的主语呢？这指的是上帝还是雅弗？这两点问题是互相关联的。如果第二句的主语是雅弗的话，那么第一句的意思自然是领土的扩张。说住在一族人的帐篷里，是一种常见的说法，意思是被一族人征服。说雅弗住在含的帐篷里，暗示着闪的领土会被雅弗征服。另一方面，如果“使他住”中的“他”是指上帝，那么我们就可以这样理解：愿上帝赐繁荣兴旺给雅弗，但也愿上帝赐给闪的福气是超越这些暂时之祝福的，让祂（即上帝）住在闪的帐篷内。这样一来，就形成了一种对比，即上帝赐予雅弗的外在恩赐，与祂赐给闪的个人性的、与上帝交通的福气之间的对比。我们还是更能接受“他”指的是雅弗，而且福气指的是扩张疆界的意思。这里用了“Elohim（上帝）”这个名称，支持这个解释，因为只有“耶和华”才能表明满有恩典的同住，而不是“Elohim”。但是，要是我们把这句话解释为雅弗占领闪的领土，

就不能把这句陈述加以灵意化，仿佛是指闪的后代和雅弗的后代在属灵的意义会上相安同住。这里是指真正的政治上的征服。〔71〕但 是最终这种物质层面的征服会给雅弗带来一种宗教性的祝福。当他占 领闪的帐篷时，他会找到闪的上帝，也就是那位救赎和启示的上帝。

这一预言，不论是从它近期的政治含义来说，还是从它终极的属灵后 果来说，都通过希腊人和罗马人征服了闪族人的地界而得到了应验。 这一祝福成为最强大的力量，使得真宗教在全世界传播开来。德里慈

（Delitzch）说过一句让人震惊的话：“我们都是住在闪族帐篷里的雅 弗人。”

二、列国表

作为话语启示的一部分，这段经文并不属于我们目前考察的时期，而是被并入到摩西叙事中的内容里（无论其来源为何）。无论如何，既然它可以回头照明上帝在大洪水时期之后的作为，我们用它来澄清 洪水之后的一些事件就是合理的。这个列表预先提到不同邦国、家族、 方言的人，它们之间差异的来源直到第 11 章才被提及。闪族的家谱 表列在最后，虽然从家谱来看这并不是我们所预期的顺序，而这正好 说明这不是一份世俗的家谱。这一章所记载的是救赎的家谱。这个列 表所体现的观念是：尽管在不远的将来，闪族人会构成蒙救赎的族类，但其他民族却不会永远被排除在神圣历史的范围之外。他们的名字被 记录下来，为的是表达一个原则，即在时候满足之时，上帝要再次介入，重新把他们纳入到神圣的范围之中。

三、变乱语言（创 11： 1~9）

人要造城建塔，最初是想要获得一个合一的中心，以便把人类团 结在一起。但是确保这种联合，却不是他们最终的目的。合一是为了

建立起庞大的帝国，使人类脱离对上帝的依赖而自取荣耀。近代的批判学者在这里找到两个交织在一起的神话，一个是描述人类为了维持合一而建塔，而另一个则是描述人类造城是为了使自己扬名。但是这种看法，尽管和先前提到的观点类似，却没有考虑到两个工程之间的内在关联。塔是为城而建的，不需要加以分割。上帝干涉了这个计划的执行，〔72〕不仅仅是因为它不虔不敬的心思，更重要的是因为要忠于祂的应许，即人类罪恶的发展不会再次演变成一个灾难，达到像大洪水之前那样的规模。为了不让这样的结果出现，就必须限制罪恶的发展。如果人类全体都集中在一处，罪的权势也同样会凝聚在一起，这无疑很快又会达到罪恶滔天的程度。所以，上帝接下来必须做的就是打散人类的聚合。正如德里慈（Delitzsch）所观察到的：“一个民族所产生的不道德、不敬虔的产物所具有的破坏力，比不上团结一致的人类所制造的产物”，“很多伪宗教比一个单独的伪宗教要好，因为它们会让彼此麻木瘫痪”。

的确，在抽象的意义上，人类的合一不被民族差异所打破，是一种理想。如果罪没有进入世界，这无疑会是事物的真实状态，正如在末世时代的情形一样（参见加3:28）^o但是在今日这个过渡时期，这并不是上帝的意志。在适当的范围内，民族主义是上帝所许可的；而一种想要抹除所有差异、为了一个民族之利益的帝国主义，因为违反了上帝的旨意，则全部都会遭到谴责。后期的先知预言都高声反对世界强权的企图，不仅仅是因为这些世界强权威胁到以色列（人们有时会如此假设），而是出于一个更主要的原因，即这整个思想都是异教的、不道德的。

上帝正是通过维持民族的多样性——表现在语言的差异上，而且由此差异来支撑——来阻止此未遂计划的实现。然而，除此之外，我们还可以在这件事上看到上帝积极的双重目的。首先，上帝对人类的自然生命有一个积极的意图。在上帝的护理下，每一个种族或民族都服务于一个积极的目的，而这些目的的应验则取决于他们彼此之间是相对隔离的。第二，在这个阶段里所发生的事件与上帝救赎计划的实

施紧密交织在一起，它们带来一族一民的拣选和单独分开的训练。拣选的本质预设了一个庞大的数量，可以从中作出选择。

四、上帝拣选闪族承担救赎和启示的工作

这里必须提出一个问题：闪族人是否具备任何先天素质，特别适合承担这项使命？[73]答案是肯定的。我们可以考虑闪族人的两个特点，一个属于心理学的范围，另一个是宗教禀赋的范围。关于前者，我们可以说：闪族人主要具备一种消极的、领受性的心态，而非积极的或善于创作的心理特点。起初可能所有人都具备这种气质，这是最适合知识最原始阶段的心理特征。但是到如今，随着人类开枝散叶，种族特征变得非常多样化，闪族人似乎特别传承并培养了这一特点。真理最初采纳的形式保证它可以被翻译出来，传入其他人类种族的精神世界里。诚然，我们作为非闪族人，在理解旧约圣经上会经历很大困难。但是，要让希伯来人的头脑去理解以希腊式思维赐下的启示则会更加困难。同时，闪族人乃是适度地拥有这种心理特点，并没有走到极端。看看阿拉伯人和犹太人怎样吸收印度日耳曼类型的文明，并推动了科学和哲学思想的进步，就足以证明他们里面有一种双重能力，既可以接受具体形态的真理，也可以将其翻译成其他抽象形式去理解。

关于闪族人在宗教上的禀赋，我们需要注意以下几点：

(1) 法国作家勒南(Renan)曾一度努力想要把这种宗教禀赋贬低成仅仅是心理层面的。他观察到，三大一神论宗教都发源自闪族的土壤，他因而创立了一个假说，说这一族人具备一神论的本能。勒南并没有把这种本能视为比其他民族优越，反而认为他们缺乏想象力。时至今日，这一理论已经被推翻了。在今日盛行的批判主义学派中，对一神论的起源流行着一种完全不同的解释。他们认为一神论出现在以色列历史相当晚的时期，即在先知时代，大约从公元前 800 年到公元前 600 年。它是这样兴起的：这些先知开始认识到耶和華的本

性乃是至高的伦理，而这一认知是因为他们看到，以色列之民族性 和宗教性的存在，即将要因为报复性公义原则(*principle of retributive righteousness*)而被牺牲掉。〔74〕在对上帝的看法中，他们除去了 上帝对以色列民的偏爱(恩典)这个元素，只保留了绝对公义的概念， 因为耶和华的神性，其核心全在于此，而异教的神明缺乏这种特性， 所以它们并不是真神。这种认知实际上相当于一神论，尽管这个原始 观念要能成形、达到成熟，需要花费很长的时间。

但是，除了这些批判学派中完全不同的解释之外，勒南的假说在 这个事实面前就失效了，即闪族人中似乎有很多种族远远不是持守一 神论的，他们的天性应该会对他们的观点起作用，但实际上却没有。以东人和摩押人都是和希伯来人一样的纯种闪族人，但是根据我们从 旧约圣经中的观察，他们在很长一段时期内并没有变成一神论者。从 血缘最靠近以色列人的亲族到离他们最远的亚述人，我们发现他们都 拥有灿烂的文明，但却都信奉多神论中最穷奢极侈的类型。当然，阿 拉伯人最后变成了狂热的一神论者，但是他们的一神论也是从犹太人和基督徒那里借用过去的。这还不是全部。以色列人的后代自己在认 识一神论足够久(这是批判学派的观点)，并完全充满这种思想之后， 却在很长时间内被多神论所吸引。耶利米(2: 9~11)抱怨说，以 色列比其他异教民族更倾向于更换一个神明来崇拜。要解释这个现象 并不难。异教国家并不想要换神，因为他们的宗教是他们本性的自然 表达。以色列却不断挣扎着要用掉服事耶和华的规，因为以色列旧的 异教本性感觉那种一神论如同规一般。从闪族人具有一种倾向于一神 论的本能这个观点来看，所有这些都是完全解释不通的。

(2) 在考虑完所有这些之后，还是要注意到，在较小的民族当中， 他们的宗教有某种一致性。所有的神明，它们的数量再多，也多多少 少是同一个基本概念的修正。从很多神明的名号都是同义词就可以看 到这点。在所有闪族支派中，这些名称的形式只有很小的变动。

(3) 这种关联之中还有一个重大要素，在闪族人的宗教意识中被 视为是至高无上的，即顺服(*submission*),如"伊斯兰"(Islam)

一词就是这个意思。当然，这个观念对所有宗教来说都是本质性的、不可或缺，〔75〕但是在每个宗教中却没有以同等的力度得到发展。没有顺服，宗教永远不可能成为信仰主体生命中的至高因素；为了使宗教成为一股强大的历史势力，这是必然的情形。闪族人能执世界宗教之牛耳，就是因为宗教是他们生活中的主导因素，不论是好是坏。

(4) 另一个值得考虑的特点是所谓的“部族特殊神宠论”(tribal particularism),但它的意思是，某个特定部族在他们与其他部族的关系中，对某个特定神的敬拜。这并不是说他们不相信有其他神明存在，或不可以其他圈子里敬拜其他神明。这当然不是一神论，而只是部族一神崇拜(tribal monolatry)的一种显著形式而已。

(5) 闪族宗教的这些特性使它与我们在别处观察到的趋向统一的泛神论式的宗教截然不同，至少从表面上看好像是这样。闪族宗教把重点放在神和其敬拜者之间的个人关系上。闪族宗教的信仰主体被称为“Ebed”(仆人)，这是一个非常实际的、个人性的名字。对此神明个人性的献身是这种事奉的基调。从消极面来看，通过仔细区分上帝和自然之间的差别，也显明出同样的观念。把神高举到自然之上，用宗教术语来说就是神的“圣洁”(有别于伦理上的圣洁)，这是一个凸出的特点。人越能感受到神明超越的力量和威严，就越会大大减少这样的试探，也就是把上帝与世界混为一谈或把上帝拉低到自然界或物质界的水平。普通的泛神论式一元论(pantheistic monism)可能很容易滑向另一个极端。把众多神明结合成一个统一体，可能只会得出一种非位格化的自然生命。在这种宗教中，一元论和多神论不仅是相容的，而且是互相促进的。把神明拉低到自然过程中，会导致人把

“性”引入神明的生命中。诸神繁衍的神谱(theogony)便由此而来。在闪族的宗教里，无论这些特点出现在何处，我们都有理由相信它们不是古代闪族的遗产，而是从外界引入的败坏影响所导致的结果。阿拉伯人可以说是闪族里居住得最与世隔绝的部落，但是甚至到了默罕默德的时期，这些特点还是非常罕见。我们从当时的记录中看到，他们只承认三位女神，〔76〕而她们也没有和男性神明发生性关系。

在以色列人的头脑中一直保留着一种意识，即那种更粗野的、肉欲的偶像崇拜元素是来自外族的，不仅对耶和华的合法宗教来说是这样，对古代闪族的遗传来说也是这样。

(6) 最后，我们必须注意到，这些宗教种族倾向并不是通过演化而自我发生的；另一方面，这些倾向本身也不足以在演化的原则下产生出旧约中这种较高等的宗教。很显然，我们所讨论的闪族宗教特性，并非取决于一种下行运动的路线，而是取决于一种上行运动的路线发生的。在以色列以外，我们在历史过程中发现，这些特性绝对是日益消退的，而非日渐增长。在以色列内部，我们可以追溯到这种天然的闪族信仰不仅在与外部影响抗争过程中衰退，而且其内部也逐渐衰退。存留下来的，并继续保持生命力的，是残余的对上帝的纯正知识，这是由上帝亲自保守而免于灭绝的。

至于另外一点，即旧约中的高等宗教并不是始于一种低等的宗教然后逐渐演化而来的，这足以指出，闪族世界中除了以色列以外，再没有其他地方曾经出现过一种类似的高等宗教。在这方面，对以色列这种独特性的一个合理解释就是，有另一种因素在起作用，那就是超自然启示的因素。

以色列随后领受的启示和这一古老的闪族宗教之间的关联，可以在上帝两个最古老、最常见的称谓中体现出来：*Yahweh* 和 *Elohim*。关于“名字”，圣经中的用法和我们的用法有相当的差异。在圣经中，名字的意义总是超过它作为一种传统符号的意义，名字所表达的是特性或历史，所以，特性或历史的改变，常常引发名字的更换。这也适用于上帝的称谓，这就解释了为什么上帝在不同启示时期使用的是不同的圣名。这些名字的作用是总结出一个时期的重要意义。所以，这些名字不是人给上帝的称谓，而是上帝给自己的称谓。

我们还要进一步指出，关于“名字”这个词在宗教上的关联，在圣经中有三重意义，是可以区分开来的。首先，它可能表达上帝的一种神圣特性。我们称之为属性，旧约称之为上帝的名。这种形容词

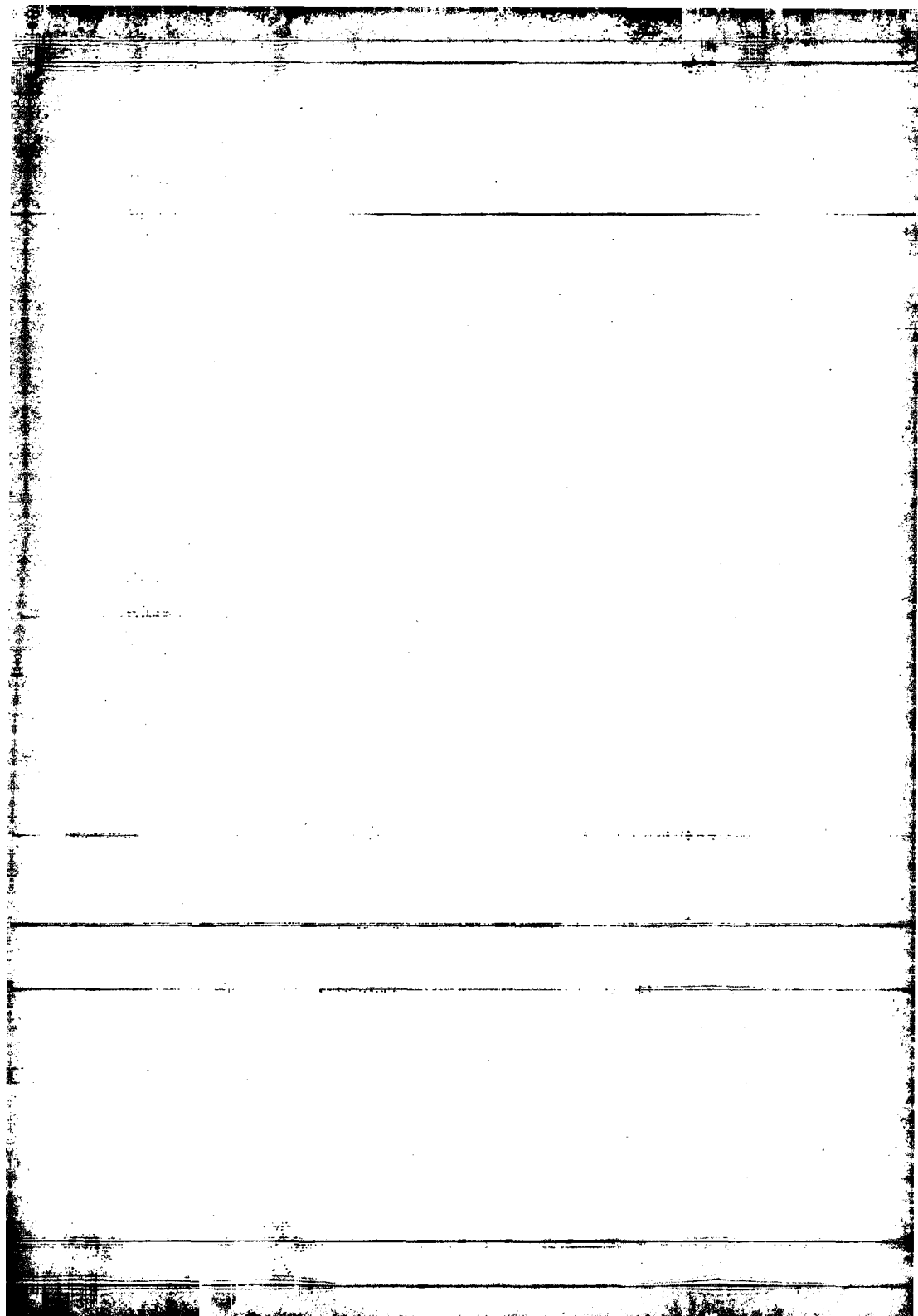
般的指称可以很容易就转换成一个正式的名称。上帝是圣洁的，这就是祂的称谓。但是在先知把上帝说成是“以色列的圣者”的时候，这种属性就变成一个专有名词（*nomen proprium*）。〔77〕其次，上帝的名字可以抽象地、综合性地代表上帝所启示的关于祂自己的一切。这就是“上帝的那个名字”（加 *e name of God*）。在这层意义上，名字就等同于启示，当然，这里的启示不是一种行动，而是一种结果。这种用法同时适用于普遍启示和特殊启示。上帝的名在全地享有荣耀。敬虔人信靠上帝的名，他们把上帝的名当作高台。第三，上帝的名实际上就代表上帝自己。祂的名等同于上帝的显现（*Godin Theophany*）。我们稍后会谈到这一点。

上帝的名字房可能源自词根“刚强”（*tobe strong*）*o* 因此刃首先意味着“能力”，然后是“大能者”。另一种词源学认为，*El* 源自 *alah*，是“在之前”的意思，这会带出“领袖”或“元帅”的意思。根据其他一些观点，刃源自介词 *e* 的同一个词根。它代表的意义则是“那位把自己伸向别物的”，或者“别人都去向他寻求帮助的那位”。但是，这太过于抽象了。当我们解释说这个名字代表力量时，我们应该小心用动态意义来理解“力量”，因为另一个名字似乎表达出权威的元素。

最初，*£7* 必定是个经常被使用的称谓。它在一些经文中仍旧作为统称出现：“在我手中的能力（4）”（创 31: 29; 箴 3: 27; 弥 2: 1）*o* 渐渐地，这个词就被 *Elohim* 取代了。在旧约后期的作品里，刃甚至完全没有再出现过。在出埃及记 15 章的摩西之歌中，刃被使用了很多次。后来的时代主要把这个词用在诗歌中。它也继续出现在包含神的含义的名字里或是对上帝的诗意指称中。刃在旧约圣经中大概出现了不下 200 次。

Elohim 这个词很可能源于词根 "*alah*", 如今希伯来文已经不再使用它，但有人相信它仍旧存在于阿拉伯文当中，它基本的意思是“惧怕、困惑，并且因此寻求庇护”。从这个意思到“恐惧”（*dread*）的观念只有一步之遥，而这可以被具体化，意思是“当惧怕的那位”，

或者“人来到他面前要惧怕或恐惧的那位”。有人提出一种相当新颖的理论，因为他观察到刃没有复数形式，而 *Elohim* 没有单数形式，所以 *Elohim* 可以被认为是刃正式的复数形式。但是，*Elohim* 还存在一个单数形式刃。创，当然，这个词只出现在诗歌体中，所以可能是用来补充所欠缺的单数。有些批判学家认为，这一复数形式的词是多神论用法的残余，可以追溯到人们认识诸多神明而不仅仅是一位上帝的时期。〔78〕反驳这一理论的人指出一个事实，即 *Elohim* 只出现在希伯来人的用法中，而这种用复数形式指代一个神明的用法并不存在于其他闪族部族中。以色列作为唯一发展出神论的闪族民族，绝不可能保留原本多神论宗教的痕迹。*Elohim* 只是用复数形式来表达上帝的威严、伟大、完全和丰富等属性。上帝被称为 *Elohim*，可能是因为祂丰盛的能力向四面八方扩展出去。对复数形式的需求不再具有多神论的意味，就像希腊文中的 *theotes*（阴性词）一样，这个希腊词无法证明所有原始的希腊神明都是女性。*Elohim* 并没有用在包含神的含义的名字中。希伯来人有时必须用它表示一种确实的复数，比如当他们谈到异教诸神时。但是，在这种情况下，它总是跟着一个复数形式的动词，而在指代真神上帝时，后面跟的是单数形式的动词。*Elohim* 这个名称在旧约中出现超过 2,500 次。



第七章

族长时期的启示

批判学者的观点

首先要提出的问题是：亚伯拉罕、以撒、雅各这些族长真的是历史人物吗？相信演化论的历史学家断言，家族和民族发源于一个人的说法，在历史领域中纯粹是虚构。基于这个观点，问题就变得更加迫切了：这些人物是怎么出现的？这问题涉及到两个因素，一是在叙述中出现的事件和人物，二是这些人名的起源。

批判学派最常见的解释是，这些事件和对人物的描述出现在以色列王国时期，来自于后期以色列百姓的自画像和自我理想化。和其他民族相比，以色列人对自身的独特性具有强烈的意识。所以这些故事是他们自身的映照。

关于这些名字的起源，并没有一致的看法。一些人认为，这些名称是部落之名，而这些人物之间的亲属关系反映出部族之间的关系。族长的迁徙代表的是部落迁徙和移居的过程。例如，从这种观点衍生出来的最具历史性的论点是，亚伯拉罕可能是一位以他命名之部落的首领。尽管这种说法破坏了传统意义上族长们的历史性，很多人却还认为这是一种极端保守的立场，因为它还是允许一定事实的传说基础存在。迪尔曼（Dillman）是公认为保守的学者，他就持这一立场。

第二种观点更加极端，主要是以威尔豪森(Wellhausen)批判学派为代表的论点，尤其是施达德(Stade)的详细论述。根据他的说法，亚伯拉罕、以撒、雅各这些名字，最初与希伯来人的家谱历史没有任何关联，这些是迦南人的名字。他们被迦南人视为半神半人，也被迦南部族视为祖先，〔80〕在不同地方受人敬拜。当以色列人占据这片土地时，他们开始和迦南人一样，在这些地方敬拜亚伯拉罕、以撒、雅各，作为他们神明列表中的几位。当他们渐渐习惯了生活在迦南地之后，很快就感到这些圣地是属于他们的，所以他们所敬拜的也必定是希伯来人的神明，而不是迦南人的。为了表达这一点，并为此目的从历史上创造出某种合法头衔，他们就捏造了一段关于他们先祖亚伯拉罕、以撒、雅各的虚构故事，说他们曾经居住在圣地，并把这地分别为圣献给上帝。因此在创世记的叙事中，亚伯拉罕被分派给希伯仑，以撒给别是巴，雅各给伯特利。

第三，也有人尝试用巴比伦人的先祖来解释这些名字。撒拉原来是哈兰的女神，亚伯拉罕是同一地方的神明；拉班是月神。雅各的四个妻子是月亮的四个月相；雅各的十二个儿子是一年中的十二月份；利亚的七个儿子是一周的七天；318是亚伯拉罕用来击败入侵者的家丁人数，构成了阴历年份中的天数。

族长的历史性

在回应这些不同的解释时，首先我们必须强调，对我们而言，族长的历史性绝对是非常重要的问题。旧约宗教既然是基于事实的宗教，那么以下的说法就是错误的：通过从他们的故事里所吸取到的一些教训(就像真实的历史所具有的教训那样)，这些人物仍然有他们的用处。这就预先判定了这个基本问题的答案：宗教是为了什么？如果按照伯拉纠主义者的原则，宗教的目的是用榜样来教导宗教和伦理的功课，除此之外别无其他目的，那么历史性就不具有实质的重要性了，因为

我们可以从传说或神话人物中学习到同样的功课。但是，如果按照圣经原则，这些人物是救赎大戏中真实的演员，是上帝子民真正的开端，是客观宗教第一次的体现；如果亚伯拉罕果真是信心之人的父，是教会的核心；那么从我们的观点来说，否认这些人物的历史性就会让他们都变得无足轻重。整件事都取决于我们如何设想罪人真正的需要是什么。如果以福音性的原则来考虑，我们若是把这些人物归给神话宗教或传说，就必然会给宗教价值带来严重的损失。我们若只是满足于这些故事的宗教和道德要旨，〔81〕那么我们就会不可避免地得出一个结论，即耶稣在历史上的真实存在也同样会变成一件微不足道的事。再进一步说，如果族长不是历史上真实存在的人物，而人还可能希望他们有一定的真实性，那么我们就很难解释为什么这种真实性应该从摩西开始了。如果在这之前都不是真正的历史，那么救赎过程从一开始就会迷失在一团前历史性的迷雾中了。唯一合理的立场是，如果救赎历史是必要的，它就应该以亚当和夏娃为起点。

至于自我理想化的理论，我们认为这一理论实在无法解释所有的事实。当然，人可以先验地期待先祖和后裔之间会有某些相似之处。但是在这个基础上所假设的相似性，是绝不可能涵盖整体描述的一切要素的。百姓和先祖之间的相似性最明显体现在雅各的例子，而在另外两个人身上这种相似性并不明显。然后，在列祖和以色列之间在不止一个方面存在着差异。先祖亚伯拉罕所达致的高度是整个民族不可能达到的。信心从来就不是以色列民族的特性。另一方面，圣经叙事详细讲述了族长的某些弱点和罪，不单是雅各，也包括亚伯拉罕。威尔豪森观察到，在J和E两份文献中，族长都被描述为受到他们妻子过度的控制。在他看来，上帝慷慨地赐予这些女人鲜明的性格，比起她们的丈夫更甚。但是，有人可能会问，早期以色列王国的那些具有男子气概、好战的男人，怎么能从族长时期的人物找到典范呢？两个时期的习俗也不完全相符。圣经说亚伯拉罕娶了他同父异母的妹妹，而这个举动在后来的以色列人中并不是惯例。

从部落拟人化的角度来解释这些名字，也无法令人满意。诚然，雅各作为一个常规的人名，代表着以色列百姓；以撒很少被这样使用；而亚伯拉罕则没有在任何地方以部落的名字出现过。威尔豪森承认这一点，但他企图解释说，亚伯拉罕是诗歌幻想的创作品，因此就把所有现存的、作为理想化和修饰的素材都吸收到自己身上，因此没有给以撒和雅各留下太多装饰。但是，这种说法却是自相矛盾的，因为，就算亚伯拉罕是最晚近的创作，他也应该是那最少受到修饰的、修饰得最差劲的人物，因为以撒和雅各已经预先占用了所有既存的材料了。

： 82]

认为这些名字起源于巴比伦的神话，是一个尚未成熟的理论，不值得作严肃的历史性讨论。龚克尔(Hermann Gunkel, 1862-1932)是一位极力主张巴比伦文化对旧约有很大影响的出色学者，他也承认事实如此。他同意，至今所有想要从巴比伦万神殿得出列祖名称的尝试都失败了。旧约找不到任何蛛丝马迹说以色列人敬拜这几位族长；恰恰相反，旧约圣经强调，他们不是合适的敬拜对象。试参考以赛亚书 43 章 27 节所说的：“你的始祖犯罪，你的师傅违背我。”还有以赛亚书 63 章 16 节：“亚伯拉罕虽然不认识我们，以色列也不承认我们，你却是我们的父。”

上帝的显现(THEOPHANIES)

我们必须区分族长时期上帝之启示的形式和内容。我们注意到，和过去相比，这时期的启示形式逐渐变得更为重要。在此之前，圣经只是简单地说到上帝向人说话，而没有提及说话的形式，以及这些话是否伴随着某种显现。到了这个时期，圣经或多或少首次描述了启示形式的具体场景。就其整体而言，我们可以说，启示频率逐渐增加的同时，启示的交流方式也变得更有局限性、更为谨慎。人们开始感受到超自然的神圣性和私密性。

上帝一开始启示亚伯拉罕的时候，仍是沿用先前那种含糊的形式。在创世记 12 章 4 节中，耶和华向他“说话”，但是当他一旦进入应许之地，上帝就引进了一种新的表达方式。在创世记 12 章 7 节，我们读到，耶和华向亚伯兰“显现”（直译是祂让自己被亚伯拉罕看见）。这里的启示方式不仅仅是说话。新成分的出现也表现在建立祭坛上，因为祭坛是神龛（shrine）或上帝的居所。在创世记 15 章 13 节中，我们又看到那个含糊的陈述，说耶和华“对亚伯兰说”。但是在创世记 15 章 17 节，出现了一个可见的表征，即上帝的显现。上帝以冒烟的炉并烧着的火把的形式从肉块中经过。上帝在这里的显现采用了一种令人惧怕的特质。在 17 章 1 节中，我们又读到耶和华让亚伯兰看见祂，而这次显现紧跟在 22 节的陈述之后：“上帝和亚伯拉罕说完了话，就离开他上升去了。”

尽管我们在创世记 26 章 2 节和 24 节中读到，耶和华让自己被以撒看见，但是在以撒的一生中，上帝的显现几乎完全绝迹了。在雅各的一生中，上帝的显现虽然回来了，〔83〕但是与亚伯拉罕的一生相比，显现的频率是降低的。在创世记 28 章 13 节中我们读到，耶和华在梯子的顶端向雅各说话，但那是在一场梦中。然而在创世记 35 章 9 节我们读到，“雅各从巴旦亚兰回来，上帝又向他显现，赐福与他”（参见创 48:3）。约瑟的一生中，上帝也没有向他显现，这也是很明显的。

如上所述，祭坛通常筑在上帝显现的地方，这表明人的一种意识，即祭坛在某种意义上成了上帝同在的宝座。族长们会回到这些地方，在那里求告上帝的名（创 13:4, 35:17）。

接下来我们注意到，上帝的这些显现都局限在一些具体的地点，所有这些地点都在应许之地的界限之内。这里是和耶和华把祂救赎性的同在和迦南地连在一起的开端。无可否认，一些批判学家尽管承认这些事实的重大意义，但却用不同的原则来解释这些事实，说上帝显现的故事是后来捏造的，以表明古代的神龛是上帝所特许的。但这并不符合事实，即有时上帝显现了，人接下来并没有为此筑坛（创 17:1）；况且，我们还读到在一些筑坛的地方，完全没有提到上帝之前曾经在

那里显现（创 13: 18, 33: 20）o 的确，其中一些地方后来成了著名的圣地，但是从百姓的心中依然记得古时上帝曾在什么地方显现，我们就可以得到充分的解释了。族长的历史并非起自某个地点；恰恰相反，这些地点的神圣性却源自族长历史。

我们还可以观察到在这段时期内，上帝在特定的时间向人启示。耶和华在夜间向族长们显现（创 15: 5, 21: 12、14, 22: 13, 26: 24）o 人的灵魂到晚上就退回到自己里面，远离日间的各种经历和景象。因此确保了上帝与人交流的私密性。

在上帝的启示以异象形式出现的地方，也有同样的效果，甚至更为强烈。“异象”（vision）这个词有特别的和普遍的用法。尽管在异象里也会听见内在的声音，但它最初的意思是通过视觉领受上帝的启示，而不是通过听觉来领受。因为在古代，看见异象是最主要的启示形式，“异象”很容易就变成“启示”的泛称，并且保留了这个涵义，,：84：|尽管在这之后，异象在形式上有了更多的区分（参见赛 1: 1）o 有时人的身体会受到异常影响，或与内在的感觉分离，以至于会听见内在的声音。在这种情形下所看见的是一种内在的视觉，不需要靠肉眼的帮助，但仍然是真实的、客观的看见。在族长的历史中，“异象”一词出现了两次（创 15: 1, 46: 2）o 在后一处我们读到，上帝“在夜间的异象中”向雅各说话。

这里提到夜间，让我们想到被特别地称为异象的情境。在创世记 15 章中，事情更加复杂些。这里也重复提到夜间（创 15: 5、12、17），而且 12 至 17 节无疑描述了一次真实的异象经历。在第 1 节中出现了“异象”这个词：“耶和华在异象中有话对亚伯兰说……”o 问题就来了：在接下来的事件中，这次异象涵盖了多少经文呢？它与 1 至 12 节相关，还是在展望 12 至 17 节的内容？后一种说法有其困难之处，因为“说”这个分词，直接把接下来的内容和“在异象中”这个表述紧紧连在一起（第 1 节）。如果我们不把 2 至 12 节单纯理解为异象中的对话，也会造成时序上的困难。这里标记了好几件事发生的时间点，使我们很难想像这是正常意识清醒下的经验。第 5 节是在

夜间，因为有众星在闪烁；而 12 节说，日头“正落”；17 节说“日落天黑”。在异象中，时间顺序并非按照一般的规律。因此，即便有 时间上的不一致，但把整段交谈放在一个异象内来处理，就可以解决 时序上的难题，并且使我们能够把整段经文视为一个连续的叙事。按照这种观点，异象并不是从 12 节开始的，第 5 节中观看满天星斗的 夜空就已经是异象的一部分了。而“沉睡”和“惊人的大黑暗”（创 15: 12）也无误地描述了一个异象临到的现象，我们应该把它看作异 象中的异象，有点像“哈姆雷特”中的戏中戏一样。其实，这个难题 也不是关键所在。沉睡和惊人的大黑暗或许代表着在原本已经异常的 异象状态里又出现的一种高度紧张的不寻常心理状态。但是，如果以 上这种分析显得过于复杂的话，有一种简单却比较激进的弥补方法， 就是我们可以把第 1 节中的“异象” 一词的意思理解为广义的启示 (generic revelation)。的确，这种方法并不能解决第 5 节和 12 节之间的时序问题，因为有必要在以上提到的两个时间点中加上至少一天 的间隔。[85]

夜间出现的启示自然会以梦境的形式出现，因为人在夜里会做梦。但是，这里涉及到另一个主题。人在做梦的时候，他的意识多多少少 不再受他性格的控制。所以梦更适合在人的灵性还没有调整好，能与 上帝接触的状态下作为启示的载体。如此，那种不适合的个性在某种 程度上就被中和了，人的头脑仅仅成了一个接受信息的容器。异教徒 也能通过这种媒介领受启示(创 20: 3, 31: 24, 40: 5, 41: 1)。在蒙拣选的家族中，上帝在灵性不够成熟的人或在灵性低谷的人身上 (创 28: 12, 31: 11, 37: 5、9),也使用异梦来启示。我们要注意 到：启示的来源或真实性并不会因为它是借着梦的形式而来的而受到 影响。其他启示方式也使用相同的措辞：上帝在梦中来到，在梦中向 人说话(创 20: 6, 28: 13, 31: 24);同样的情形也适用于异象(创 15: 1 46: 2) o 上帝可以直接进入人的梦境，梦里发生什么，是由 祂完全掌控的。

耶和华的使者（THE ANGEL OF JEHOVAH）

族长时期里最重要、最具特色的启示形式透过“耶和华的使者”或“上帝的使者”而来。参考经文包括：创 16: 7, 22: 11, 24: 7、40, 31: 11, 48: 16（另参见何 12: 4, 提到创 32: 24 及以下的经文）。

所有这些例子有如下特殊之处：一方面，使者把自己与耶和华区分开来，以第三人称提到上帝；另一方面，他又在同一次谈话中以第一人称提到上帝。关于这一现象，学者提出了很多种解释。为了解释的目的，我们考虑两种批判学的观点。一些人提出把 *Mai'akh*（使者）这个词翻译为抽象名词，意思是一项任务、一个使命，是耶和华自己用一种非位格的方式派遣出去的。提出这种概念的理由可能是出于一种原始的信念，即耶和华在西奈山居住如此之久，以至于祂无法亲自离开这地，然而因为祂希望能在祂子民进迦南地的旅程中，并且在他们住在圣地的日子里陪伴他们，祂就从自身发出一种影响力，去完成祂无法靠亲身同在做的事。根据这个观点，〔86〕这是个非常古老的概念，至少可以一直追溯到以色列进圣地之时。

第二种尝试认为，之所以会形成“使者”这个人物，是由于晚期犹太人高举上帝的观念。根据一些和上帝有关的天真古老的故事，他们认为上帝与地上的受造物建立起如此亲密的接触和交往是不值得的，所以就用半自然神论的角度来改写这些故事，所有属于此类思想的特性和行动都通过一种天使级别的中介物而体现出来。根据这种理解，这个人物的起源是后来的，甚至是到了犹太人开始用自然神论的角度来理解耶和华之时才有的。

针对这两个理论，有一个共通的反对意见，那就是：如果这种设计是为了保障这两种说法，一是上帝不能离开西奈山，二是上帝不适合与受造物混杂在一起，那么圣经作者或编者可能就会极其小心地不留下任何出现令人反感的特色的例子，而必定会修正它们。但与“耶和华的使者”这种新颖的启示方式并列的，长久以来不被人接受的“上帝之显现”的类型事实上却在圣经叙事里继续发生，如果“使者”的

产生是后来的修正，那么“上帝之显现”就是不可能发生的。此外，关于第二个理论，我们期待的应该是“耶和華的一个使者”，而非“耶和華的使者”。对此的反对意见认为：专有名词之前的那个附属状态(construct state)的名词，会不可避免地成为限定性的，也就是说，即使经文有意如此，但这个名词不可能让“耶和華的天使”成为一个不定词，但这种反对意见不成立。希伯来文另有一种说“耶和華的一个天使”的方法，唯一必须作的是在使者和耶和華中间插入介词“lamed”，表示“属于耶和華的一位使者”。如果作者的意图是把上帝和受造物区分开来，那些对此有兴趣的人决不可能让天使以耶和華的口吻说话，因为这会让他们想要表达的事实含糊不清。

关于以上讨论的两种观点，一种忽略了天使与上帝之间的差异，另一种则忽略了两者之间共同的身份。问题在于如何两者兼顾。只有一种方法：我们必须假设，在这双重表述的背后，在上帝神性的内在生命中，存在一种真实的多面性。如果被差遣的使者自己是三一上帝的一部分，那么祂可以说上帝是祂的差遣者，〔87〕同时也以上帝的身份说话，而在这两个情况的背后都有事实作根据。若非如此，我们所谓的三位一体，就只能是不真实的、虚幻的。但是，我们也不能就此得出一个推论，说这种启示方式的直接目的是为了启示三位一体的真理。一件事物可以是基于某种真实的情况，否则就不可能发生，但是这件事的发生却是为了引发另一项事实或真理。只有到了后来的时期，并且是以一种间接的方式，使者的显现才被用来揭示三位一体的真理。在使者第一次显现的时候，这是不可能达成的，因为在那个时期里，上帝最关心的是把“上帝的独一性”的意识，深深地烙印在以色列人的心目中。过早启示三位一体极很有可能成为一种试探，让人陷入多神崇拜。长久以来，弥赛亚的神性和圣灵的位格都或多或少被隐藏在幕后。

然而，如果不是为了启示三位一体的真理，那么开展这种新启示的方式又是出于什么目的呢？目的有两重：一个并不全是新的，另一个则是崭新的起点。我们可以把前者称为“圣礼性的”(sacramental)

意图，后者是“属灵化”（spiritualizing）的意图。通过“圣礼性”的目的，我们了解到，上帝的愿望是紧紧地靠近祂的子民，用最明显的方式向以色列人保证祂关心他们，也与他们同在。从一开始，这一圣礼性的意图就构成了上帝每一次显现的基础。它最早并不是由耶和华使者的显现才出现在以色列人中的。只是因为，若没有这些显现，这一目的就不能以古老单纯的形式得到实现，而不损害另一个原则：即上帝神性的“属灵”本质。上帝与人同行，也和他们一起吃喝，以肉身的形式对他们说话，聆听他们时，一个直觉的结论会说这些事是出于祂的本质，是近在咫尺的。但是现实的情况是他们的本质和上帝的本质之间没有必然的连接，只能靠上帝亲自透过圣礼来俯就他们。圣礼（编按：圣礼以外在有形的事物象征内在无形的祝福）在这层意义上是不可或缺的。但是这种圣礼的实施在某种程度上有赖于属灵的背景。经文通过传达这一印象而达到其目的：在天使像上帝那样说话的背后，祂为了临近脆弱有限的人类，完全体现了上帝自己的俯就，还同时牵涉到上帝的另外一个属性，〔88〕即人无法以肉眼、物质的形式看见祂，这正是天使以第三人称提到的那位上帝。上帝和祂的使者之间存在一种劳动分工，上帝之显现那不可或缺的内核借此得到了维护。属灵性的目的附属于圣礼性的目的。天使的确具有神性，否则他就不可能履行圣礼的功能，向人保证上帝与他同在。但是，满足这种需要之可见的、物质性的形式，并不是因为上帝的本质，而是因为人的本质，尤其是人的罪性，才使得这种形式成为必要。

我们主的道成肉身最充分的表达了这一基本安排。道成肉身并不是因为上帝的本性必然如此。相反的观点，尽管广为流传，却来自于泛神论的背景。我们需要上帝的道成肉身，是为了救赎的缘故。整个道成肉身，包括与此相关的一切，是救赎的一个伟大圣礼。但是，即便在这里，上帝还是小心翼翼地让信徒深刻意识到祂是绝对属灵的，因此让自己具有我们的本质。这里涉及的原则在约翰福音 1 章 18 节中得到了经典的表达：“从来没有人看见上帝。只有在父怀里的独生子将他表明出来。”因为使者显现的整个事实从起初就服务于救赎，

那么，救赎过程中重要动向的执行自然必须由上帝亲自指派。在上帝 赐下圣约之后，耶和华的使者就立刻出现了（创 16: 7）。德里慈观察得很准确：“使者显现的目的和目标，要从它们的开端来判断。” 我们从摩西时代可以最清楚地看到，圣约的执行在整体上是交付给祂 的使者的。这位使者特别保护那些直接与圣约有最紧密关联的人，保护他们的生命和工作。雅各说（创 48: 15、16）：“愿我祖亚伯拉罕 和我父以撒所事奉的上帝，就是一生牧养我直到今日的上帝，救赎我 脱离一切患难的那使者，赐福与这两个童子。” 玛拉基书 3 章 1 节也 提到“立约的使者”。耶和华的使者不仅在本质上与一般天使有区别，也在功能上有区别。

耶和华的使者借以显现的形式只是为了配合当时的情况而采用 的，一旦达成预定的目的，就会再次被搁置在一旁。祂通常是以人形 出现，但也非一成不变。有人认为在旧约时代，这位使者一直具备这 种样貌。〔89〕这与显现发生时千变万化的形式互相抵触。它也预见 了道成肉身，其崭新的特点正是神格的第二个位格穿上了一个以后永 远只属于祂的样式（约 1: 14）。一个更严重的错误是这样的一种观念，即神格里的这个位格从永恒 以来就具有一种物质样式，这种样式适合 用来把圣子带到人的各种感官可以触及到的范围里。这与上帝的属灵 性是不一致的，也可能让使者的启示产生一种它原先想要杜绝的误解。

最后，关于一个备受争议的问题，即这位使者究竟是不是被造的，我们只需要清楚区分上帝的位格和祂显现的形式之间的差异就够了。如 果，如上所述，那位使者的概念是为了指明神性里的一种内在区分，以 便使那使者能够成为道成肉身的基督的一个预示，那么出现在启示中的 那个位格明显就不是受造的，因为祂就是上帝。另一方面，如果我们说“那使者”是指基督这个位格用来显明自己的样式，那么这使者就是受 造的。就基督的情形来说也是如此：在基督里的神性格不是受造的，因为神性和受造状态是相互排斥的。但是，就祂的人性来说，耶稣却是 受造的。在这方面，基督和那使者之间唯一的区别是：在旧约底下，那个受造样式是暂时的，而借着道成肉身，它已经成为永恒的了。

以下我们会依次讨论三位伟大族长的生平中包含的启示元素和原则。关于他们三人之间的共同点，我们会在讨论亚伯拉罕的时候加以探讨，以至于以撒和雅各的部分，只需要查考与每个人有关的新素材就够了。

族长亚伯拉罕

一、拣选的原则

在上帝与族长们交往的过程中，头一个最显著的原则就是拣选。迄今为止，上帝都是与整个族类打交道的。或者这样说，以挪亚为例，上帝从先前的族类里挑选出一个新族类，并任凭旧的灭亡。祂又从现存的闪族各家族中挑选其中一族，借着这一家，也在这一家中间，上帝展开了祂救赎、启示的工作。这就是亚伯拉罕蒙召的巨大意义所在。在这之后，启示只会零零星星地赐给那些在拣选范围之外的人，理由是在于他们与蒙拣选的家族有了接触。〔90〕所以，上帝特殊工作的整个过程就局限在一个民族的狭窄渠道之中。有神论者和各种理性主义者常常就这一点对圣经的超自然性提出质疑。他们说，如果上帝大费周章地引进这个超自然的过程，祂必定会努力让启示成为普世性的。仔细检验这一观点就会发现，它反映的是当时广为流传的“四海一家”（cosmopolitanism）的普遍精神，只不过是理性主义不顾历史而捏造出来的一套观念。理性主义的上帝归根到底只是自然界的上帝，自然界既然是普世性的，所以这位上帝的自我启示也必定和自然界一样广阔。这里没有解释罪的状态下的不正常特点，也没有讨论救赎过程中的一些独特紧急事件。他们并未感觉到上帝的工作在开头和早期，以及后来的成熟时期之间是有分别的。在他们看来，造物之工从一开始就已经彻底完成，不可能再有任何进展。出于这一错误的观点，毋宁说是没有观点的观点，以至于他们没有把早期启示的收窄和最终普及到全世界牢记在心，把它们视为是相辅相成的。

我们必须了解，拣选也具有永恒的意义，我们不久就会讨论到这一点。但是我们首先要考虑它暂时的、工具性的目的，而这是理性主义者所忽视的。上帝拣选亚伯拉罕，以及后来在以色列民族中的进展，本来就是用一种特殊救赎的手段（*a particularistic means*）指向普世救赎的终点（*anuniversalistic end*）。这也不仅仅是后期的一种神学构想，不是从回顾已完成的救赎过程而得出的结果；从一开始就有一些迹象表明（这些迹象乃是伴随着上帝收窄启示的步骤而出现的）：上帝要借着这个刚刚开始拣选，最终达成祂普世性的救赎目标。迦南地被选为神圣家族的居所，就指向这样的目的。因为，尽管和美索不达米亚相比，迦南地当时是一个较为孤立的地域，而且这是上帝把族长们安置在那里一个目的，然而近期考古学研究已经证明，迦南地绝非一片与世隔绝、远离古代世界贸易和国际生活的地域。迦南当时其实是众多交通要道的交汇之处。等到时候满足，它的战略地位就证明，它对于福音广传到全世界来说，有举足轻重的地位。

上帝最终的普世性目的，〔91〕也在亚伯拉罕和麦基洗德的相遇场景中体现出来。麦基洗德位于新近拣选的小圈子之外。他代表的是人们早期的、先于亚伯拉罕时期对上帝的认识。虽然他的宗教也并不完全，但我们也不能认为他所信仰的与一般异教部落所敬拜的是同一位神明。亚伯拉罕承认麦基洗德所敬拜的 *EVEljon*（至高的神），和他的上帝是同一位神（创 14: 18、19）。他向麦基洗德献上十分之一，又从麦基洗德领受以 *EVEljon* 之名所赐的福，这两个行动都具有宗教意义。

圣经不仅以间接或预表的方式阐明了这个拣选的原则，上帝从一开始就以最明确的形式晓谕亚伯拉罕，“地上的万族都要因你得福”

（创 12: 3）o至于应该如何翻译希伯来文中的“得福”，还存在一些不确定性。在后来重复相同应许的一些经文里（创 22: 18, 26: 4），所用的动词类型是 *Hithpael*，这只能翻译成反身式（*reflex*）的用法：“因着你，地上的万族都要祝福他们自己”。在其他经文中出现的动词类型却是 *Niphal*（被动式）动词（创 12: 3, 18: 18, 28: 14）。*Niphal*

这一用法可以是被动式的，也可以是反身式的。有人提议，为了统一 的缘故，有必要把所有经文都用反身式的意义来理解。但是另一方面， 英文版圣经强行把出现 Hithpael 的两段经文都译为被动的含义，但这 与语法相抵触。彼得和保罗在新约里引用这应许，都翻译为被动式的 "得福(shall be blessed)"(徒 3: 25;加 3: 8)。在此之前的七十 士译本也是如此，并没有区分原文中的各种解读法。使徒们的引用方式，说明保留含有 Niphal 的段落中的被动用法是必须的。但是，在其 他地方所传达的反身(reflexive)含义也并非不具有宗教意义。这个 应许如果按反身用法来翻译，意思就是，地上的万族会把亚伯拉罕的名当成惯用语来使用(proverbialuse)，祈求好运能降临到自己身上："希 望我们可以像亚伯拉罕一样蒙受祝福"。德里慈甚至为这种被动用法 所含有的完整属灵含义辩护，他的理由是：如果地上的万族把亚伯拉 罕的名作为一种祝福的公式套语，那么他们就表达出自己渴望有份于 亚伯拉罕的命运，而在上帝救赎的神圣计划下有这样的安排：渴望这 个祝福的，就会承继这个祝福。换句话说，以惯用语的方式来使用族 长们的名，就相当于运用了信心〔92〕。但是，这观点是否成立是可 疑的，因为对那些心怀盼望的人来说，他们只是自然地渴望世上暂时 的昌盛。此外，在创世记 12 章 2 节和 3 节中，上帝的应许第一次出现时，那里的上下文表明，可以对这个应许作出较低层次和较高层次的区分。 实际上，这里区分了三件事；首先，应许中有"你要叫别人得福"，这实际上是谚语的用法；其次，这应许继续说到："为你祝福的，我 必赐福与他；那咒诅你的，我 必咒诅他"，这是在描述在此应许之外 的人，他们的命运取决于他们对亚伯拉罕的态度；最后的总结是："地 上的万族都要因你得福"。应许的第三部分很明显是转换时期，而且 其范围必然会超越第一和第二部分。

族长时期的历史比摩西时代更具有普世救赎的特性。当一个民族 按着国家的基础来组织，并借着一些严格的、隔离性的律法与其他国 家分别开来，普世救赎的设计就被迫退到幕后了。此外，因着埃及和 希伯来人之间的冲突，希伯来人与外面世界的关系也变成一种冲突性

的关系。而在族长时期，情况却刚好相反。即使在外在的宗教意义上，上帝也没有让祂子民的生活与他们周围的环境产生什么区别。当时上帝并没有设立大规模的礼仪系统来强调他们的不同，割礼是上帝颁布的唯一礼仪，而因为周围的部落也实行这一仪式，因此连它也无法真正把他们区分出来。从积极的角度来看，上帝对待族长的原则，其本质也是高度属灵的，以至于这些原则可以适用在普世的范围里。保罗对族长时期宗教的普世范围的救赎目的具有非常深刻的洞见。他与犹太派基督徒辩论时的主要论点是，他们坚持用摩西时代的原则来解释族长时代。保罗的推理（加 3: 15 起），其实质是这样的：通过亚伯拉罕之约，上帝和以色列之间的关系以应许和恩典为基础；这是随后不可能改变的，因为早期的安排对后来的制度仍然具有约束力（15 节），而且律法是在亚伯拉罕之约后 430 年赐下的。从这方面来看，旧约中启示的宗教好像一棵树，它的根系和树冠广为铺展，〔93〕但是树干限制了汁液养分只能在一段距离内、一个狭窄的管道内传播。族长时期相当于树根的生长；自由扩展的树冠好比新约的启示；而相对受限的树干形态则好比从摩西到基督的时期。

然而，我们不能忘记，拣选在上帝的计划中也具有一种永恒的特点，尽管有不同的应用，但至今仍然有效，其效力并不比旧约时期弱。就个体而言，上帝救赎的恩典始终是一种不断进行划分的原则。今天与族长时期一样，上帝总有一群属祂的百姓，一群选民，一个蒙拣选的民族。保罗也强烈意识到这一点。我们在他写给罗马人的书信中看到，他的推理乍一看好像是自相矛盾的。一方面，在犹太人和外邦人之间，他高举普世主义的原则，并且从族长的历史来证明这点（加 4: 22 起）；另一方面，在犹太人和犹太人之间，他又坚持区分的原则，即并不是所有亚伯拉罕的子孙都是上帝的儿女和应许之子（罗 9: 6 起）。拣选的原则虽然在国族的层面已经被废除了，但对于个人来说却仍然是有效的。即使就国族的特权来说，尽管因为其目的已经达成而暂时被废止了，上帝仍然为整个国族在未来蒙拣选保留了某种应验的可能。作为一个民族，以色列未来会再次蒙受上帝救赎恩典的寻访（罗 11: 2、12、25）=

二、恩赐的客观性

上帝对族长的启示还有第二个特点，这和启示所赐的恩赐的客观性有关。我们在这里看到真实宗教的开端，这种宗教使自己依附于上帝为人的缘故而插手的客观行动上。这不是说它缺乏内在的、主观的层面，而只是说它的发展紧密地依赖外在的支持。上帝并不是从一开始就在族长的内在心理状态上动工，仿佛它们是需要改革的对象——很不幸，这种不符合圣经的态度，却是很多现代宗教的特性。上帝以赐予族长应许为起点。重点不在于亚伯拉罕必须为上帝做什么，而是上帝愿意为亚伯拉罕做什么。然后，作为对此的回应，人头脑里那改变人内在和外在生命的主观框架，就会得到发展。

与此紧密相连的另一个特点是启示性宗教的历史性、渐进性(historical-progressive)特征。〔94〕其中唯一重要的事是上帝已经在过去采取行动，正在当下采取行动，也应许要在未来采取行动。那些活在这应许下的人总是在回顾过去，也就是说，他们的敬虔有传统作为稳固的基础。即使在想要取得进步之时，他们也不相信在摒弃过去的情况下，有可能得到真实的、健康的进展；他们热爱并敬畏过去发生的事，也敢于根据过去来批判当下，并且在必要的时候，根据理性来批判。他们的满足并不是那种肤浅的满足，诸如那些可能妨碍对未来的强烈盼望的满足。同时，他们不会指望未来的进步要靠自己的潜质或能力，而是要靠上帝同样的超自然介入和作为，因为当下是从过去产生出来的。圣经宗教的视野是充满末世色彩的。

最重要的是，这是一种谦卑的宗教，在族长时期已是如此，因为和其他地方的谦卑一样，宗教中的谦卑只能是敬畏历史的树上结出的果子。圣经宗教和其他异教，特别是自然宗教，在这一点上的具体差异是非常明显的。自然宗教离不开一种思想，即这个神明在各种情况下能为所有的人做什么。它呈现给信众的崇拜永远是同一种样貌，不管是昨天、今天还是永远。神明不会有任何作为，没有历史，也没有进展。

对族长们来说，上帝的客观作为和三个伟大的应许息息相关。这些应许包括：首先，蒙拣选的家族会成为一个大国；第二，迦南地会成为他们的产业；第三，他们会成为万民的祝福。

三、应许超自然地得着应验

在这三项应许的客观性之后，我们接下来观察到启示的第三个重要特点，即它通过话语和行动，都最凸出地强调了绝对的神恩独作（*monergism*），要成全这些应许，完全是靠神的能力。换句话说，这些应许的应验是一个严格的超自然过程。这解释了为什么在亚伯拉罕的生平中，有这么多违反自然的事。这不是说违背自然本身具有任何正面的价值。这种相悖性被选作最便捷的方法，只是为了显明上帝是超越自然的。上帝不允许亚伯拉罕通过自己的力量或资源〔95〕来实现摆在他面前的应许。关于第三个应许，此应许的本质就排除了凭借人力的可能性。但是就前两个应许来说，亚伯拉罕看似可能为它们的实现作出一些贡献。实际上，他的确试图按着神人合作（*synergism*）的原则来行动，因为他提议让上帝考虑以实玛利为应许之子。但是他的提议没有被采纳，因为以实玛利是自然生育的产物，而上帝要求的是一个超自然的后裔（创 17: 18、19；加 4: 23）。上帝让亚伯拉罕一直没有子嗣，直到他的身体“彷彿已死的人”，以显明上帝的全能是以撒诞生的源头（创 21: 17；罗 4: 19~21；来 11: 12；赛 51: 2）。^o 对于一个持自然主义观点的人来说，以赛亚书 51: 2 解释了上帝在这个奇特行动过程中的行事原则：“要追想你们的祖宗亚伯拉罕，和生养你们的撒拉；因为亚伯拉罕独自一人的时候，我选召他，赐福与他，使他人数增多。”关于第二个应许，我们也注意到同样的事。上帝不准亚伯拉罕在应许之地购置任何产业。但是他很富有，这对他来说原是易如反掌的。但是上帝自己要完成这一应许，不需要族长的配合；而亚伯拉罕似乎也体会到这一点，因为他在拒绝接受来自所多玛王的一切战利品时，解释说这是为了防止后者说“我使亚伯兰富足”（创 14: 21~23）。

上帝的称谓：“全能的神”（ElShaddai）

在上帝与族长交往中，这种超自然主义表现在上帝在这个时期所用的深具特色的称谓上，那就是“全能的上帝”（*El-Shaddai*）这个名号。这个称谓的完整形式在摩西五经中出现过六次，另外一次在以西结书。经文包括：创 17: 1, 28: 3, 35: 11, 43: 14, 48: 3;出 6: 3, 西 10: 5o 如果创世记 49 章 25 节的 *eth-Shaddai* 可以改为 *El-Shaddai*, 那么在摩西五经中这六处提到此名的经文之外，就可以再加上第七处。至于“全能者”（*Shaddai*）这个较短的形式，可能是简写，在旧约其他书卷中更常出现。在约伯记中，它出现过三十多次，这被看作一种特征，代表这个故事很古老，或者代表这故事是根据古代的风格写作的。两种情况都表明人们意识到这个称谓是非常古远的。此外，这个名号的简称在诗篇中出现过两次（诗 68: 14, 91: 1），在先知书中三次（赛 13: 6;珥 1: 15;结 1: 24），还有一次在路得记（1: 21）o

：96〕学者们提出各式各样词源学的解释，但有一些解释与其出现的时机是不相称的。内尔德克（NOldeke）认为这个词的词尾 ai 是一种所有格的后缀（possessive suffix），可以有“我的主”的涵义。但是这个词从来没有被用来称呼上帝，而上帝也不用这个词来指自己。当人使用它的时候，是用第三人称来提到上帝的。另外有些人提议要把这个名称与申命记 32 章 17 节和诗篇 106 章 37 节中，另一个有些类似、意思指“鬼魔”（demons）的词联系在一起，这两处的上下文都谈到以色列在旷野的偶像崇拜。但是那里的用词，其发音是不同的（*shedim*）o 另外还有一种自然主义的解释，根据这种解释，这个词的意思是“吼叫者”（thunderer）。我们的选择似乎落在以下两种词源学的解释之间：（1）这个词是由一个关系代名词 sha 和一个形容词 dai（意思是“足够的”）组成的，于是这个词的意思就成为“祂是足够的”，无论是对祂自己或对他来说都是足够的。在后期的希腊文译本中可以找到这种解释，这个词被翻译为币兹“少”。（2）或者这个词从动词“Mada/而来，意思是“力量胜过”、“毁灭”。根据这种说

法，这个名称的意思就是“胜过者”、“毁灭者”或“全能者”。这就是七十士译本一些译者的观点。在那个译本中，它凸出地被翻译为加 *Pantokrator*，即“掌管万有者”。

在上述两种词源学的解释当中，第二种观点更值得考虑。它充分解释了这个称谓在族长历史中为何会出现。上帝在那时被称为 *EI-Shaddai*，因为祂透过超自然的方法，统御自然界，为祂的恩典效力，并迫使自然界推动祂的计划。如此，这个名号就成了两个称谓之间的联结点，一方面是 *YHWH* 和 *Elohim*，另一方面是“耶和華”这个摩西时期上帝的名字。如果前者象征上帝与自然界的關係，而“耶和華”是祂在救贖上的称谓，那么 *EI-Shaddai* 就可以说是表达了上帝如何使用自然界来成就超自然的作为。我们在以赛亚书 13 章 6 节和约珥书 1 章 15 节里，可以观察到动词 *shadad* 和 *Shaddai* 之间的明确关联。诗篇和路得记的经文也清楚强调了上帝的全能和主权。这个观念也符合约伯记和以西结书的基调。

族长宗教里的信心

在族长时期宗教的主观领域里，“信心”这个观念忽然变得非常凸出，这不过是对上帝在客观领域的超自然作为的一种主观反射。这构成了族长时期第四个重要的教义议题。圣经第一次明确提到“信心”是在创世记 15 章 6 节。从广义上讲，“信心”在圣经的教导和经历中具有双重重要性：〔97〕首先，信心取决于上帝超自然的能力和恩典。其次，信心是投射到更高的、属灵世界中的一种状态或行动。近代学者偏爱按照第二种意义来理解信心，有时候这样作明显是为了减少它在救恩方面的重要性。学者对信心的心理学进行了研究。但是从神学角度来说，并不十分恰当，因为研究者并没有仔细查明圣经里的资料。稍微了解信心的心理学也许是有用的，但更重要的是认识信心在救贖

上的宗教功能。除非我们明白这点，否则从圣经的角度来看，这种心理就很容易会变成纯粹的愚昧无知。

对圣经作者来说，信心并不是可以勉强简化每一种宗教情操和抱负的共同特征。基于以上原因，信心在亚伯拉罕的生命中是他首要的宗教行为和思维方式。他的整个人生都是信心的学校，在这个学校里，上帝按部就班地训练他，使这个恩赐得到发展。甚至在最开始的时候，上帝对族长们的信心已经有很高的要求。亚伯拉罕蒙召要离开本地、本族、父家，而且上帝一开始并没有指明他的目的地在何处。上帝只是说：“往我所要指示你的地去”⁹⁰正如希伯来书 11 章 8 节告诉我们的：

“（亚伯拉罕）出去的时候，还不知往哪里去。”创世记 12 章 7 节说，上帝要把那地赐给他，对亚伯拉罕来说，这一定令他感到吃惊。我们从 15 章得知，亚伯拉罕里面一下子就有了一种相对成熟的信心，以及一种强烈的渴望，希望得到进一步的保证，以解除自己在信心上的不足。当上帝应许说他的后裔会像天上的众星一样数不过来时，他就信了，这信便算为他的义。但是就上帝所应许的地业来说，他还是心存疑虑。

这里有一个细致的心理学上的观察。信心和对更多信心的渴望，这两者经常是并行不悖的。原因在于我们乃是借着信心抓住上帝，而在抓住这位无限的对象时，人支取信心的每一个动作都是彻底不足的，这会立刻透过这个动作本身显明出来。福音书也这样说：“主啊，我信，但我信不足，求主帮助”（可 9:24）。⁹¹当上帝要求亚伯拉罕献他的儿子以撒为祭时，亚伯拉罕操练信心的最高峰就来临了。这里用来形容上帝要求献祭的语句是层层叠加的，以凸显其严重性：“你带着你的儿子，就是你独生的儿子，你所爱的以撒……”（创 22:2）与此相应，上帝用了最强烈的语句来起誓，向亚伯拉罕重申祂的应许（16~18 节）。〔98〕我们要记住，亚伯拉罕把以撒献给上帝的时候，以撒不仅仅是作为他父亲深爱的对象而被献上的，更是作为一切应许之应验的典型、器皿和保证被献上的；要是以撒死了，这些应许就落空了。

总的来说，亚伯拉罕的信心提供了一个很好的机会来分析信心的成分。乍看之下，信心好像要以信念（belief）为起点，即同意某个陈述的真实性。接下来便是信靠（trust），这是基于信念所唤起的第二个行动。但事实上，这个顺序和心理反应的过程并不相符。在宗教里，尤其是在亚伯拉罕的身上，要借着信念而同意的事，并不是头脑可以证明的，或者在一切的论证面前如公理般十分确定的。这里加入了一种位格化的因素，那就是上帝的可靠性（trustworthiness），祂宣告了这些应许。追根究底，宗教信仰的存在并非基于我们能证明它是真的，而是基于上帝已经宣告这是真的。所以，在信念、同意的背后，会先有信赖（trust），这种信赖与接着出现的信靠是可以区分开来的。这种对上帝话语的倚靠，明显是一种宗教行为。因此，若有人说信念（belief）只是信心（faith）的前提条件，而不是信心本身的构成要素，这种说法就是错误的。

诚然，这种先存的信赖一旦发展成信念，随之而来的是一种范围更大，也更具有实际意义的信靠，因为人所相信的宣告，与抽象的、中立的事物是不相干的；它们是与生活的重要关切息息相关的应许。为此，它们从人的意志和情感中激发出一种反应，不亚于智力的反应。上帝的宣告就成为整个宗教意识的基础，也为它最深、最远的实际需要和愿望找到确据。所以，信心由信赖开始，也以信赖为终点，这是一种安息在上帝里的信靠。

创世记 15 章 6 节里凸出的阐明了这一点，尽管英语圣经的翻译并没有最恰当地体现出这个目的：“He believed in Jehovah”（《和合本》作：亚伯兰信耶和华。）希伯来文中的 *Hecmin* - 词是由前置词 be 构成的，字面意思是：“亚伯兰对耶和华生出确信”（he developed assurance in Jehovah）。这里的使役动词 amen 带有一种“使成为原因”（causative-productive）的涵义，而这个前置词说明了此位格化的要点，即这种确信源自具有位格的耶和华，从这同一位神圣位格而出，也倚靠这位神圣位格。〔99〕亚伯拉罕对上帝的信心与位格有关，这种关联性给亚伯拉罕的敬虔平添了一种以上帝为中心的特性。圣经叙事强

调族长亚伯拉罕的至高福乐都在于得到上帝自己："你不要惧怕，我 是你的盾牌，必大大的赏赐你"（创 15: 1）^o 为了得此财富，他可以欣然放弃其他所有恩赐。

但是，这种信心总的来说不仅依附于上帝，也强烈到足以承担 信靠上帝之超自然自我启示和作为所带来的压力。这信心尤其与上帝 的全能和救赎恩典有关。在任何时候，救恩所需要的都不只是上帝为 我们所做的普遍护理。救恩暗示了超自然能力(supematuralism), 这能力不是上帝之奇特的、不可思议的自我展示，而是真敬虔的核 心。以这部分为基础，再加上圣经的其他部分，就总体而言，这样说 是很恰当的：如果人所怀抱的信念和所过的生活是基于一种仅仅通过 自然界与上帝建立起来的关系，是完全不可能产生出圣经的宗教来 的。这种宗教不仅不是真宗教的一部分，它根本就是另一种宗教。就 亚伯拉罕的情况来说，消极的涵义是：为了紧握住上帝和祂的应许， 他必须放弃一切人为的努力，对自己不抱任何期望。从积极面来说， 他期望从上帝超自然的介入得到一切。保罗是对教义有深刻洞见的天 才，他在罗马书 4 章 17 到 23 节，向我们描述了亚伯拉罕信心中的这 种超自然能力，他既谈到了消极面，也谈到了积极面(参见来 11: 17~19)^o 这两段经文都描写亚伯拉罕的信心上升到一种高度，就 是信靠上帝的无所不能，在上帝吩咐亚伯拉罕献以撒的命令完成之后， 祂仍然能使以撒从死里复活。在这里，否定自我的能力和肯定上帝的 全能成为两个极点，分别由信心和复活来代表。这就是为什么使徒保 罗把亚伯拉罕的信心比作基督徒对基督死而复活的信心。这种信心是 一种相信上帝会以其创造能力介入人类生活的信心，它相信上帝会呼 召一些本不可能发生的事发生。当然，这并不是说族长亚伯拉罕所相 信的客观内容，和新约信徒所相信的，在教义上是完全相同的。保罗 并没有犯下"时代错误"(anachronism)的谬误，说亚伯拉罕信心的 对象是基督从死里复活。他的意思是，相信以撒从死里复活，和相信 基督从死里复活，这两种信心的态度是完全一致的，这种信心能够 面对并吸取上帝超自然的作为。[100]

通过强调信心与信靠 (faith-trust)，闪族最初的宗教意识已经在 相当程度上得到修正。直到那时，信心中最主要的元素是惧怕和敬畏。当然，惧怕并没有从亚伯拉罕的宗教中消失。在好几个场合，他对上帝说话的方式都清楚证明惧怕还是他的宗教信仰中一种强有力的元素（参见创 18: 27）
 o 实际上，在整个旧约中，“敬畏耶和华”一直是 宗教的统称。但自此之后，敬畏耶和华包含的成分就更多是崇敬，而 不是恐惧。在这个意义上，它不断地渲染人与上帝之间的友谊和信任 的互相协调元素 (co-ordinate element)。这是一种特别的顺服，一种 具体的谦卑，混合着充满信任的相交（创世记 17: 3, 18: 3）
 o 尽管 如此，经文的主调却是相反的，那就是人所感受到的，与上帝之间的 友谊。这不仅说明亚伯拉罕所珍视或培养的心境，更是上帝自己明确 的宣告，某种程度上带着神圣的喜乐和满足。

创世记 18 章 17 至 19 节是对这一点的经典表述，这是从上帝的 角度来说的。上帝在这里宣告说，亚伯拉罕与祂太亲近了，以至于上帝无法容忍这种想法，即祂会瞒着亚伯拉罕，不让他知道祂的计划，这是因为上帝已经“认识”他了，也就是说，上帝特别钟爱他。上帝 多次向亚伯拉罕显现就见证了这个事实。这些显现共同组成一个非常 奇特的记录。在旧约中除了摩西的生平之外，上帝只有在亚伯拉罕的 生命中降卑俯就人。如果我们把创世记 15 章排除在外，在这些显现 中，我们都看到亚伯拉罕内心中并未充满恐惧。这里有点像上帝古时 在乐园时代或者在以诺生平中与人同行的情景。有鉴于此，后来的世 代就称亚伯拉罕为“上帝的朋友”（雅 2: 23）
 o 即使在创世记 15 章 12 节的恐惧之中，经文也对上帝的降卑俯就作了非常感人的见证，那 是上帝显现的惊人场景。在旧约拟人化的写实主义 (anthropomorphic realism) 中，大概没有其他例子可以超过这里了。亚伯兰把动物劈开，而上帝（独自）从那些肉块中经过，这名副其实地象征着要是祂对亚 伯拉罕不守信用，祂就会自招咒诅，使肢解的命运落在自己身上（参 见耶 34: 18 ~19）
 o

在族长的信仰生活中，信心的进一步作用是把他们对这些应许的态度属灵化了。这个转变是如此发生的：上帝不仅〔101〕把应许的应验保留给祂自己，而且在族长在世之时，并没有让这些应许得着应验。这样，亚伯拉罕就学会了唯独在赐应许的上帝里拥有上帝的应许。一切应许的核心是上帝；若脱离这个核心，应许就不可能实现。只有当它们是上帝心意的一部分，并且是源自上帝的心意时，这些应许才能被人拥有、被人享受。因为这些应许就像一件虚无缥缈的、挂在衣架上的衣裳，它本身比挂它的衣架要宝贵得多。如果这些应许很快就应验了，就会立即出现一种危险，即它们会在上帝之外取得自己的重要性和价值。到了后期，当许多应许真的得到应验，就证明这种危险是如假包换的。大部分的百姓都从亚伯拉罕信心的属灵高峰滑跌下来。那些属世的、预表性的祝福蒙蔽了他们的眼目，他们看不到属灵的祝福，与此同时对那厚赐地上百物的上帝失去了兴趣，而这是致命的损失。希伯来书 11 章对亚伯拉罕信心的解释，凸显出事情的这一面。这里描述了族长们如何知足地住在帐篷里，不为未能拥有应许之地而感到遗憾，经文仔细补充了他们拥有这种心态的原因：他们并非透过信心在时间的长廊里期盼能更牢靠地、更全面地拥有迦南地的产业，那是他们在他们世时所无法企及的；真正的原因在此：他们已经学会从地上的产业(无论是已经拥有的或尚未拥有的)向天仰望一种应许的产业，这产业与上帝自己有更紧密的联系："他等候那座有根基的城，就是上帝所经营所建造的。"(也就是说，上帝是这座城的建造者和经营者)(来 11: 10)

最后，亚伯拉罕的信心对于族长时期宗教的实际的一神论(monotheism)具有重要的影响。这种对上帝的倚靠，不会给人任何余地，让人去结交任何"神圣的"守护神('divine' numen), 或对它们产生兴趣。诚然，圣经记载中没有任何一处经文曾经对一神论进行过理论性的阐述。但是上帝"独占"(monopolize)亚伯拉罕到一个程度，以至于其他所有神明都被排除在外。上帝把亚伯拉罕从他最初的环境中呼召出来时，只有一个原因，就是当地流行着多神信

仰。我们从后来旧约中的陈述也得知这一点，如约书亚记 24 章 2~3 节。亚伯拉罕家族中那些仍留在哈兰的支系，仍然继续敬拜其他的神明，至少在与敬拜耶和華同时进行（创 31: 19） - [102: 而且根据创世记 35 章 2 节所述，雅各在返抵迦南地之时，曾吩咐他全家要除掉他们中间的外邦假神。

伦理要素

对信心的讨论到此为止。与信心同时并存的，还有前述三个主题（拣选、启示的客观性和超自然主义），它们共同构成了族长时期上帝启示的内容。我们现在必须在同一标题下审视族长时期启示的伦理要素。亚伯拉罕的一生处在一个很高的伦理平面上，就连现代的批判学派都同意这一点。只是他们解释说，这些古老的故事是由一些被先知的灵所充满的作者，按照后来的伦理标准加以改写的。圣经中的记录明显要给读者留下一种印象，就是亚伯拉罕的生平并不完美。那么，那些喜欢把人美化的编纂者为什么不把如此多（或任何一件）不太高尚的内容删除掉呢？圣经的记录不但没有隐瞒或姑息这些族长们的缺点，甚至还把这些缺点和一些崇高的美德拿来作对比。除了在信心标题之下讨论过的宗教特点之外，圣经强调的主要美德还包括：热情好客、慷慨大度、自我牺牲和忠诚。亚伯拉罕得到的教导是，他若是想继续得到上帝在宗教上的喜爱，就必须过着道德的生活。根据创世记 18 章 17 至 19 节，上帝拣选他的目的，是要他吩咐自己的儿女遵守耶和華的道，秉公行义；应许的应验完全取决于此：“使我所应许亚伯拉罕的话都成就了。”亚伯拉罕也承认，他祈求上帝保留所多玛是不会有果效的，除非在那座城中还有一些义人。他认识到，异教徒和他自己圈子里的人之间的伦理标准是有差异的，因为他曾对亚比米勒说过：“我以为这地方的人总不惧怕上帝”，但很奇怪的是，他竟然要靠撒半个谎来逃避这种低劣伦理的危险。

然而，圣经并没有声称伦理可以脱离宗教而独立存在，更没有说 伦理是宗教唯一的内容；而是说它们都是宗教的产物。创世记 17 章 1 节包含了对这观点的经典表述：“我是全能的上帝，你要在我面前行 事为人，你要作完全人。”(新译本)这一句“在耶和華面前行事为人” 描述了耶和華不断活在他的心思中，如同行走在他身边，不断地督导 他。人想要得到上帝的赞许，成为人能顺服上帝的动机。“全能上帝”(El Shaddai)这个词的说服力也值得我们留意。塑造亚伯拉罕行为举 止的，〔103〕不是上帝作为道德统治者的笼统观念，而是特别想到 祂是全能的上帝，祂以奇迹般的恩典充满亚伯拉罕的一生。因此道德 是在救赎的基础上建立起来的，也是由信心的原则所推动的。

此外，旧约宗教的伦理特性，是以割礼为象征的。所以，我们要 在这里讨论这个礼仪。早期的神学家倾向于把其他民族守割礼的原因 解释为 他们与以色列民族有过接触。这种观点如今已经站不住脚了。不仅一些与以色列有紧密关联的闪族民族，如以东人、亚扪人、摩押 人和阿拉伯人都有割礼的仪式，它也广为传播到一些非闪族族裔中。埃及人也有割礼的仪式。在美洲的一些部落中和南太平洋的一些岛屿 上也可以发现其踪迹。它无疑在亚伯拉罕的时代之前就已经存在了。所以，我们必须承认，上帝赐给亚伯拉罕的割礼并不被当作前所未知 的事，而是被赋予新的意义，然后被引介给亚伯拉罕家族。无论在什 么地方，这个礼仪都是宗教的仪式。希罗多德(Herodotus)认为，埃 及人行割礼是一种卫生措施，这个观点后来得到很多理性主义者的偏 爱。尽管有少数作者认为生养众多是次要的动机，但现在这种观点已 经普遍被抛弃了。

在原始的观念里，割礼是一种部族的标志，所以不是在婴儿时期 领受的，而是长大成人的男性第一次获准成为部族的成员，可以享受 部族的完整权利时领受的。但是这种部族或宗族的成员制也是与宗教 有紧密关联的。有些人认为割礼是一种献祭，可能是活人献祭的遗迹，用身体的一部分来代替整个人。另一些人认为割礼是为了尊崇他们神 明的一种野蛮自残习俗的遗迹。但是就连异教的割礼也没有这种观念

的证据。就以色列人来说，这种想法是绝对被排除在外的。旧约禁止任何残害身体的行为，并要求所献的祭物都是洁净的，而在割礼仪式中，割除的正是洁净的部分。除掉不洁似乎是以色列及外邦民族施行割礼时共同的基础。割礼属于宗教礼仪的范围，而在以色列之外，割礼并没有附带或从它发展出任何伦理或属灵的含义。但是在上帝的心意中，这个仪式应该用来教导以色列人伦理和属灵的真理。然而，这并不是靠明确的陈述来完成的，最初，仪式的本身就能教导其中的功课。在创世记 17 章中，上帝吩咐亚伯拉罕所作的一切，都是外在的行为。〔104〕在摩西的时代，根据出埃及记 6 章 12 节和 30 节，割礼开始被人用作隐喻，表示言语中的失格之处（disqualification）。但是在申命记这本预期先知启示的书卷里，割礼的概念被彻底转移到属灵的领域。利未记 26 章 41 节说到，以色列人未受割礼的心必须谦卑下来。在申命记 10 章 16 节中，摩西劝勉百姓要将心里的污秽除掉（直译作：割除他们心里的包皮）。申命记 30 章 6 节所传达的思想采用了应许的形式：“耶和华你的上帝必将你心里和你后裔心里的污秽除掉，好叫你尽心尽性爱耶和华你的上帝，使你可以存活。”

这些观念在先知书中都得到了进一步的发展。耶利米说：“犹大人和耶路撒冷的居民哪，你们当自行割礼，归耶和华，将心里的污秽除掉”（耶 4: 4）。这位先知使用隐喻，但转向伦理方面，他提到未受割礼的耳朵，意思是人不能听见（耶 6: 10）。他用审判来警告以色列人，因为他们像埃及人、以东人、亚扪人和摩押人一样，都“受过割礼，心却未受割礼”，也就是说：虽然他们有外在的记号，但心却未受割礼（耶 9: 25、26）。这句话暗示说，尽管割礼对其他人来说也许纯粹是外在的，但对于以色列人来说，它应该有更深的意义。同样，以西结也论到耶和华指责以色列家把一些外邦人，也就是身、心都未受割礼的人领进圣殿（结 44: 7）。从律法和先知书来看，对割礼的伦理和属灵解释都传到了新约，保罗在新约里也有同样的看法（罗 2: 25 ~ 29, 4: 11; 弗 2: 11; 腓 3: 3; 西 2: 11 ~ 13）。

从教义来理解割礼，有两项事实意义非常重大。首先，割礼是上

帝在以撒出生之前设立的；其次，割礼所伴随的启示只涉及第二项应许，也就是和亚伯拉罕会有众多后裔有关。这两项事实共同显明割礼与以色列民繁衍后代的过程有关。这不是说繁衍后代的行为本身是有罪的，因为旧约中并没有任何地方这样说。不洁净的不是繁衍后代的行动本身，而是其产物，也就是人的本性，它需要得到洁净，也需要符合标准。因此，以色列人的割礼不像外邦人的割礼那样作在成人身上，而是在第八天给婴儿施行的。人的本性是不洁净的，就其本来源说也不符合上帝的标准。所以，罪是整个人类族群的事，而不仅仅是个人的事。在旧约之下，必须特别强调人性要符合标准。〔105〕当时，上帝的应许就近指向暂时的、自然的事物。这样就产生了一种危险，就是以为肉身的后代就有资格领受上帝的恩典。但是割礼却教导说，从亚伯拉罕而来的肉身后裔并不足以成为真的以色列人。人本性里的不洁和不合标准之处必须被除去。所以，从教义的角度来说，割礼就代表了称义和重生，再加上成圣（罗 4: 9 - 12; 西 2: 11 ~ 13）。

以撒的历史中特别的启示元素

以撒的生平与亚伯拉罕的生平构成了鲜明的对比。奇怪的是，这种对比恰恰来自他们之间的相似之处。亚伯拉罕一生的历史充满了原创性；而在以撒的生平中，几乎每一页都在重复这些原创性。他妻子长期不育、他在基拉耳遭遇危险、亚比米勒对他的态度，以及他两个儿子之间性格的差异——在所有这些方面，以撒和亚伯拉罕的相似性都极为凸出，以至于不可能被视为出于偶然。批判学者也没有放过这一点，他们当中很多人认为以撒只是串连整个家谱的一环，以表达以东和以色列之间的合一性。这个传说中一切富有创造力的天赋都挥霍在亚伯拉罕的身上了，再也没有什么新词可以用来润饰以撒的故事了。但是如果亚伯拉罕是三位族长中的最后一位，正如威尔豪森所认为的那样，这也解释不了什么事情。对这个问题，迪尔曼（Dillman）以另

一种形式提出了关于家谱的答案。根据他的看法，亚伯拉罕的迁徙过程中有一些要素，比起其他要素更忠实地保留了他们的原始习俗，而这个传奇描写他们的代表人物（也就是以撒），不断重复亚伯拉罕生平的一些行动和经历，一而再、再而三地作同样的事情，并通过这种描写来象征这点。

对此，我们必须反驳说，在行动和经历上的相似处，并无法适当地代表他们在习俗和生活方式上的相似点。在这种情况下，如果把以撒描述为住在亚伯拉罕曾经住过的地方，可能会有更深长的意味，但这圣经的叙述方式恰恰并非如此。亨斯登伯（Ernst Wilhelm Hengstenberg, 1802-69, 德国路德宗旧约神学家）认为以撒是非常被动的、很容易受人影响，他在评论以撒的性格时这样说到：“亚伯拉罕强烈的性格给他本性温和的儿子留下了深刻的印象，以至于他一直效法他的父亲，甚至到模仿的程度，这是我们可以理解的。”但是这种观点忽略了一个原则，〔106〕就是在启示历史中，人的性格不应该被视为终极的依据。启示并不是从人的性格而来的，恰恰相反，人的性格是由启示的必要性事先决定的。因此，如果以撒的故事中如此缺乏新事、缺乏醒目的原创性，那么原因一定是在于，它必须表达出某种重要的启示原则。

我们相信德里慈的评论是这一原则的最佳表述。他说：“以撒是三个先祖中排在中间的那一位，因此一直是较次要、较被动的，而不是积极主动的成员。历史进程通常都会表现出这个原则，就是中间的一段总是比最开始的一段要弱，其韵律节奏的基本样式乃是古诗中的长-短-长三音步（amphimacer）。”他似乎在总体上肯定这个历史节奏。就我们当下的目的来说，把这个原则应用到救赎历史里，并应用到族长历史中，把它当成典型的例子，就足以作出解释了。上帝的救赎工作，就其本质来看，经历了三个阶段。它初始的阶段是以高能量、高效能为特色的，这是富有创造力的开端。中间的阶段是受苦、舍己的阶段，因此其外形是被动的。接下来则是重新得回主观改造的能量，这是第三阶段的特点。以撒就代表了中间的那个阶段。

但是，这个原则不仅仅表现在以撒的生平大致缺乏原创性上，而且更积极地表现在上帝要求亚伯拉罕献以撒为祭的记录上。为了说明亚伯拉罕的信心，我们已经讨论过这点；在这里，我们关心的只是这事件的客观意义。不少批判学者曾试图把创世记 22 章的叙事解释为 一篇论证，因为后期的人以先知的精神反对活人献祭，在当时的以色列人当中，活人献祭仍然偶尔会出现。但这段叙事中并没有半点辩论的痕迹。上帝命令亚伯拉罕献以撒时所说的话明显暗示着：在抽象的意义上，活人献祭在原则上是无可厚非的。最好不要完全信奉批判学的意见，因为这会破坏赎罪的根基。批判学正是以此为基础，反对“血的神学” (bloodtheology)，认为那是非常野蛮的一种原始宗教的遗迹。其他学者则假设这段文字抗议的必然不是活人献祭本身，而是反对流行在东方的许多崇拜大自然的信仰体系中，那种特定的活人献祭的形式，〔107〕这种形式相信诸神也受制于生死，因此要求信徒必须献自己为祭，才能与诸神相交。但是这段叙事中也没有任何迹象表明这种情况。这个过程不是为了显明献祭的方式，而是为了显明献祭的基本原则。

在救赎工作中，献祭占据了一个非常关键的位置。到目前为止，救赎之工几乎完全被描绘为上帝超自然能力的作为。在亚伯拉罕的生平中，这是被强调得最强烈的一点。因此在表达救赎的整体工作方面可能很容易造成某种不足。上帝的力量固然是绝对必要的，但也只涵盖了整个过程的一个方面。罪是道德领域的扭曲混乱，要恢复到正常的状态，所需要的就不仅仅是能力而已，也需要被动性、苦难、赎罪和顺服。圣经中所有的献祭都基于一个思想，即对于宗教的行动或修复来说，不论是透过献身还是透过赎罪，把生命献给上帝都是必要的。人献给上帝的不能被视为人的财产，尽管为了象征的目的可以算是人的财产，但是追根究底，它意味着生命的奉献(gift of life)。而在最原初的概念中，无论是赎罪或献身，这个生命都不是别人的生命，而是献祭者自己的生命。在此观念背后的第二个原则是，人与罪

不正常关系，因此没有资格亲自献上自己的生命。于是，代理(vicariousness)的原则就发挥了作用：以一个生命代替另一个生命。

这里简要地交代这两个原则；要证明它们的圣经根据，必须等到我们讨论摩西献祭体系时再谈。我们则有必要观察以上提到的这两种原则在这段叙事中是如何清楚地表达出来的。上帝要求亚伯拉罕献上对他来说最宝贵的生命，也就是他的独生子。与此同时，天使介入，指出在树丛中的羊羔，就等于在宣告，以一个生命代替另一个生命是上帝所悦纳的。旧约反对的不是献人的生命为祭，而是把有罪的人的生命献给神。在摩西律法中，一套精心表达的象征手法教导了这些事情。在这个最原始的场景中，这些道理是透过一种简单、甚至更富表达力、更实际的象征符号表达出来的。因此，圣经在强调上帝创造的全能的同时，也同样强调献祭的必要性〔108〕

在新约的教义教导中，要追溯这两个因素是相互依存的，而且都是必要的，并不是什么难事。保罗在罗马书八章32节谈到基督的代赎时，就引用了出自这一场景的话。有人主张，这事件发生的地点是摩利亚地(创22:2)的某一个山顶，这就把此次献祭和耶路撒冷圣殿中献祭的礼仪通过地点连在了一起。

雅各——以色列历史中的特别启示元素

雅各-以色列的历史体现的主要原则是生命的主观转变，同时重新强调上帝在其中富有成效的作为。要正确解读这段历史，必须谨记这一点。关于这三位族长的性格，雅各的性格可以说是最差劲的。经文强烈地描写了那些当受谴责的特性，这是为了显明上帝的恩典不是对人高贵特质的回报，而是其源头。这段时期启示的基调是上帝的恩典胜过人的罪恶，并且转变人的本性。

一、拣选

为了证明这一点，首先要把拣选的原则放在最显著的位置上，其重点不在于种族的、暂时性的意义，而是在于其个人性、永恒的意义。或许我们事先(a priori)就可以预料到，此原则应该在这里提出，而不是更早提出。拣选是具体谈到施行救赎(application)时才会提出的原则，所以它应该出现在三族长的最后一个人身上。拣选是为了显明恩典那无条件的、毫无道理的(gratuitous)特质。关于救赎大工的客观部分，则几乎没有必要强调这一点。对于代赎之工的完成，人自己没有作出任何贡献，这本是显而易见的。尽管拣选原则的事实并没有丝毫减弱。但是，一旦救赎之工进入人的主观理解时，这一点就不再那么显而易见了。这种表象很容易带给人这样的看法，人在领受并表现出恩典的主观益处，并且使自己的生命得到转变时，个人在某种程度上成了决定性的因素。无论人在多小的程度上想要证实这一点，都同等地夺走了上帝恩典的独作之功(monergism)和上帝的荣耀。因此，在这一点上，圣经明确宣告，拣选的原则是永远稳固的，连最精细的心理学观察都永远不可能对这个原则提出丝毫疑问。

这也解释了为什么这个宣告会出现在三族长历史第三部分的开头，〔109〕甚至在雅各和以扫出生之前就出现了。因为，从一般圣徒的生命历程以及这两个人接下来的生命历程来看，我们也不难证明人类所有的良善完全是上帝恩典结出的果实。因为与以扫相比，尽管雅各在伦理上有一些不光彩的品质，但是在对应许的属灵鉴赏力上，雅各证明自己强过以扫。为了防止读者从这点得出各种错误的解读，圣经在人不可能想到这些的时候(不论是认同还是反对)，就确立了拣选的原则。圣经这样作甚至要冒一个风险，就是会让人指责上帝的至高主权竟是如此武断，即拣选的原则在两兄弟出生之前就已经确定了。

我们的确会想到族长历史上还有更早的一个例子，和以撒与以实玛利的出生有关，它也在谆谆教导这里所牵涉到的教训。拣选在那个场合中也以一种决定性的因素出现，这毫无疑问；但我们要观察的重

点是：当时情势如此特别，关于得到所应许的后裔，一切事物都系于超自然主义的问题上。在一个可以按自然能力生育儿女的年轻女人和一个如同已死的年老女人之间形成这一对比。对于这段历史展示拣选原则的道德层面，撒拉是一个自由的女人和夏甲是奴婢的事实可能是障碍；但为了显明上帝全能的因素，这种自由和奴役状态的对比是可以忽略不计的。另一方面，在雅各和以扫的例子中，每件事情都得到精心的安排，以便从一开始就除去一切会模糊上帝绝对主权的道德问题的因素。这两个孩子是同一位母亲所生，甚至是同一胎生的；但为了排除任何出于天性的偏好，上帝偏爱弟弟，而不是哥哥。这种区分除了归诸上帝主权的選擇之外，人想不出其他方法来解释。圣经所说“大的要服侍小的”那句话，最直接的指涉是指以色列人和以东人的种族关系。但是除了旧约中一般的预表性含义之外（保罗用这个事件来确立个人蒙拣选的原则，罗 9: 11~13），它的意义并不仅限于表面的描述。

读者会注意到，保罗在这里补充解释了拣选的启示在上帝计划中的目的。接下来的话解释了“上帝拣选人的旨意”这句短语[110]：“不是本于人的行为，而是出于召唤人的那一位”（参见《中文标准译本》），其意思等同于“不是出于行为，而是出于恩典”，对保罗来说，“召唤”的意思就说明了上帝单方面的工作（divine monergism）。故此，拣选教义的启示为恩典教义的启示而效力的。上帝要人留意祂凭着主权对不同的人所作的差别待遇，为的是要合宜地强调一个真理，即唯有祂的恩典才是人里面一切属灵美德的源头。故此，根据圣经的观点，拣选并不是一种盲目的、不可测的宿命，而是在经文表明的范围内，为一种可理解的目的而效力。在这方面，拣选与异教的宿命论是不同的，后者是一种非人格化的奥秘，其地位甚至高于诸神。当然，这种观察并不能解决关于拣选教义的一切迷团。拣选或许是基于其他的理由，是我们所不知道的或无法知道的。但我们的确知道一个理由，而且在认识这个理由时，我们也同时知道，不管还存在其他什么原因，它们都与上帝所拣选对象之任何值得嘉许的伦理状况无关。

二、伯特利的异梦

在雅各的生平中，下一个引入重要启示的场景是他在伯特利领受的异梦（创 28: 10~22）。雅各走在离开应许之地的路上，更严重的是正在前往一个被偶像崇拜和世俗所污染的家庭，他自己的本性也让他倾向于模仿他们的罪。所以，在这个时候，他特别需要上帝亲自和他交流，好叫他从主观上可以受到应许的熏陶。如前所述，这个启示采用了异梦的形式，就表明作梦之人正处于灵命低潮的光景。雅各在梦中看到的异象是一个立在地上的梯子，梯子的头顶着天，上帝的众使者在梯子上上下下往来，而耶和华站在梯子顶端，反复向他宣告那些古老的应许。这些使者是上帝介入之工的仆役，为要供应、引导、保护雅各。

Elohim 这个名称似乎对此有重大的意义，因为在后来的陈述里，这个名称被“耶和华”代替了，后者表示上帝与人有更为亲密的关系，所以这个名字更加意味深长。使者上去，可以说是为了把雅各的需要和祈求带到天上；天使下来，要把上帝的恩典和恩赐带给雅各。迪尔曼留意到经文先提到天使的上升，后说他们的降下，这颇有意义：〔111：在雅各意识到使者的同在之前，众使者已经在服事雅各了。这异象的大意符合这个事实，即在雅各所经历的主观转变中，一些主观的经历和管教的场合扮演了很重要的角色。但这只是此异象片面的意义。除了对雅各的前途再一次作出保证之外，这异象也带有圣礼的意义，代表耶和华会继续与他亲密同在。雅各说“耶和华真在这里，我竟不知道”，又说：“这地方何等可畏，这不是别的，乃是上帝的殿，也是天的门。”

这些话不必然暗示说雅各对上帝在那地的普遍临在和作为感到惊讶，仿佛雅各把上帝想像成就其本质来说是被拘限在迦南地一样。我们已经知道，圣地的独特之处是上帝救赎性的显现，也就是上帝自己的显现。雅各显然因此而惊讶：即使是借着异梦，上帝的显现竟然一直伴随他的左右，在他流离失所时依然紧跟着他。虽然雅各现在在以

实玛利一样被逐出父家，但他却不像以实玛利那样，被置于神圣产业的世系之外，上帝的应许乃是要透过这个世系来传递的。而这件事的核心，全在于无论雅各往哪里去，耶和华仍然与他同在。我们的救主亲自把这一层更深刻的理解放在雅各的异象中。当耶稣向拿但业宣告说，“你们将要看见天开了，上帝的使者上去下来在人子身上”（约 1: 51），祂的意思是，借着祂自己的生平和职事，雅各的异象说明的那种人与上帝的相交已经得到终极的实现。

雅各在异象结束时所立下的誓言，把异梦所包含的两种元素结合在一起，使者所代表的事奉导致他承诺要接纳耶和华作为他个人的产业和服事的对象。钦定版圣经（A.V.）所采纳的句法结构，使得主句以“我就必以耶和华为我的上帝”为开始，这比起钦定版修订本（R. V.）的句法结构更为可取，后者是以“这石头”作主句的开头。在族长历史中，这是仅有的一次许愿。

三、在毗努伊勒摔跤

创世记 32 章描绘了雅各的历史中第三件说明涉及具体原则的事件；它讲述了雅各在回应许之地的途中与一位陌生人摔跤。整个记录相当的神秘。〔112〕许多当代的解经家认为它具有神话虚构的特性。有人断定这个神话在闪族部落中是很常见的，且有不同版本，而它显然透过这个事件而被纳入族长传说。和雅各摔跤的陌生人究竟代表谁？对这个问题有各式各样的答案。有些人说，他是迦南地的守护神，想要阻止雅各进入。还有人相信，这故事原本与雅各这个人物完全不相关，而是描写了太阳和冬之魔之间的竞赛。还有一些人认为，这故事解释了毗努伊勒神庙为何如此神圣，受人欢迎。去那个神庙参拜的人比别的庙都多，因为雅各曾在那里和神灵摔跤，并强迫后者祝福他。

在所有这些现代版的解释中，都纯粹按照物质的方式来解释摔跤。他们认为雅各的体格比那位与他摔跤的人更强壮。过度属灵化的观点经常落入相反的极端，把这个事件解释为纯粹属灵的、内在的，或

许是异象的记录。但这个经历一定还有外在的、肉身的层面，因为它在雅各的身体上留下了印记。另一方面，它也不可能完全是肉身的摔跤；这里的用词并不够实际，足以让我们得出这个结论，而且这些用词和用来作为对比的异教神话的用语有很大的差异。罩在这个故事上的神秘面纱是这个故事特有的，却是异教神话中欠缺的。为了与早期启示之特点保持一致，属灵层面和物质层面的事必然是同时发生的。内在心灵的竞技必然与肉身摔跤并行，但是这两个层面从一开始到末了都是相互伴随的。

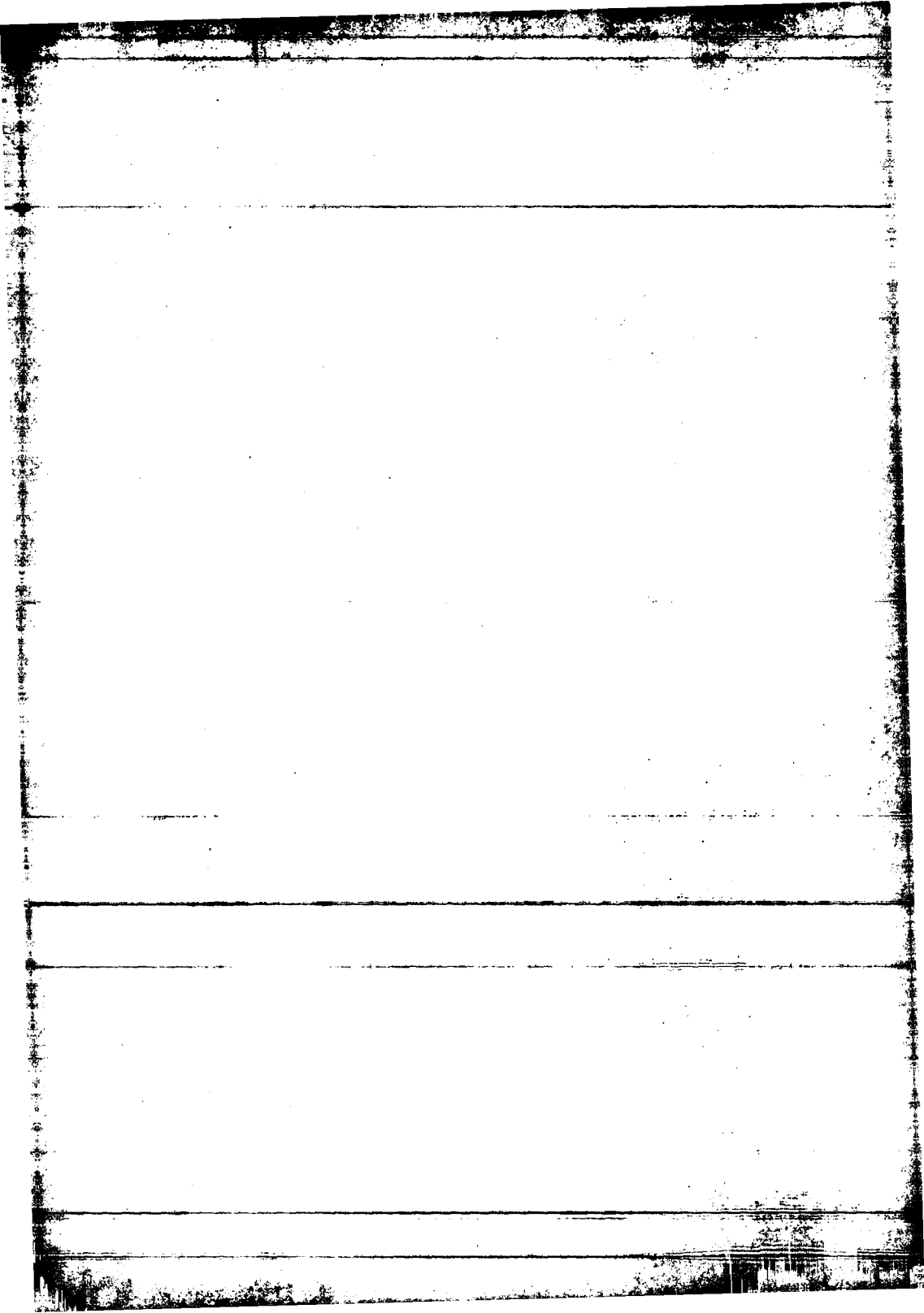
有人错误地提倡一种观点，认为外在的摔跤和内在的争竞是互相对立的元素，是一个接着另一个发生的。如此，故事的前半部分就是对雅各先前的整个态度和行为的象征性总结，把他从一开始所做的摆在他面前，那就是以他自然的败坏与上帝摔跤，而他如此固执，以至于在所有管教之后，上帝还是没有胜过他。雅各用错误的方法与上帝角力，象征他借着狡猾和欺骗的手段努力夺取上帝的应许。这次相遇显明他这些行为不仅招来以扫的仇恨，更引发上帝的不悦。摔跤的第一个阶段持续到黎明，然后上帝就摸了一下他的大腿窝。这个行动象征〔113〕上帝强迫他改变先前的行径。与以扫的可怕重逢，这个充满象征的事件证明了他的人生危机。在这之后，雅各再也不靠体力，也就是靠人为努力，去与人角力，取而代之的是他在祷告中与上帝角力：“你不给我祝福，我就不容你去。”于是，这个经历的第二阶段代表着雅各后来的人生靠着上帝的恩典得蒙洁净。

尽管这个解释本身很有吸引力，但却与圣经叙事的清楚意图背道而驰。这个故事显然是要我们明白，雅各的腿窝被摸了一把，完全不是要他放弃这次争斗，而是让他更有决心要坚持下去。而唯有因着他英雄式的坚持，他最后才得到这位陌生人的祝福。所以，第一个阶段象征的并不是当受谴责的事，而是值得赞许的事。故事的重点在于，雅各的不合格之处尽管很明显是无法克服的，但他也没有被打败。我们不能说他在失去体力之后才求助于祷告。对此观点的批判是正确的，何西阿书12章4至5节，圣灵默示的解释证实了这点：“（雅各）

壮年的时候与上帝较力，与天使较力，并且得胜，哭泣恳求。”这里并没有把两个对立的属灵阶段进行对比；整个叙事是一个整体，同一个基调，是人在上帝面前之英雄气概的荣耀例证，是彻头彻尾值得赞许的。它象征雅各透过他本性中更好的部分所作的不懈努力，以确保上帝的喜悦和祝福。

到目前为此，在这里找到坚持信仰和祷告的例证是相当正确的，可以说，它在某种程度上是我们的主遇见叙利亚腓尼基妇人（编按：可七 24~30）在旧约中的典范。只是，这个观点总的来说尽管是正确的，但却不够具体。经文不仅仅说雅各与陌生人摔跤，也说到后者与雅各摔跤，而且这个情节甚至是更主要的。因此，我们要考虑到雅各必须克服上帝对他的不悦，要记得这点从一开始到末了都构成了整个记录的一部分。而这个事实影响着雅各祷告的心态，也使他的经历成为我们祷告的一个榜样，不只是一般意义上的榜样，而且还为我们提供了具体的方式。我们看到这个故事说明了如何为赦罪祷告，并祈求上帝除去因罪而来的不悦。〔114：与此相应，雅各渴求和领受的 祝福是赦罪和与上帝恢复正常关系的祝福。这个事件教导雅各，应许的产业只能建立在罪得赦免和蒙洁净的良心的基础上。

它带来的改变从雅各易名为“以色列”表现出来。“雅各”的意思是“抓住后脚跟，或取代者”。“以色列”的意思是“与上帝摔跤的人”。但是，尽管有这次神圣庄严的更名，圣经叙事中还是继续把雅各和以色列并列使用。亚伯拉罕的例子就不同。但亚伯拉罕是上帝赐予的新名，为要表达在客观领域里的改变，即一种由上帝所指定的、免于故态复萌或不完美的命运。另一方面，在主观转变中，旧人永远不可能被完全除去。和以前一样，雅各的败坏与一种属灵的要素同时存在，此后也是如此，随着雅各灵性的成熟，他身上也同时存留一些旧本性的痕迹。所以甚至到雅各年迈的时候，上帝还继续让这位族长受尽磨难的管教。



第八章

摩西时期的启示

这部分主题可以方便地划分成以下几个部分：

壹、摩西在旧约启示有机整体中的地位。

贰、摩西时期启示的形式。

叁、摩西时期启示的内容。

壹、摩西在旧约启示有机整体中的地位

我们是否可以说摩西在旧约宗教的发展中扮演了一个显赫的角色，答案取决于你是否从哲学-文学-批判学角度来处理这个问题。对威尔豪森学派来说，很难不削减摩西在以色列人宗教发展过程中作为领袖地位的重要性，因为他们受到他们自己预设前提的制约，不得不把传统上指定给摩西的角色，归给主前第八世纪的伟大先知。他们认为，创造出旧约宗教中独特的、具有永恒价值之观念（也就是道德一神论〔ethical monotheism〕）的人并不是摩西，而是主前八世纪的这批先知。他们认为摩西不是个一神论者，他也不认为上帝是一个灵。这个批判学派认为摩西五经中所有的律法和叙事内容，甚至十诫，都来自比摩西时代更晚的文献。他们认为摩西把几个希伯来部族统一起来，以耶和華為他们联盟的神，一起敬拜祂，但他们认为，摩西对这

位神的认识，和他以前对别的神的认识并没有本质上的不同。至于这位新奉的神明和祂子民的关系，也被认为不是基于伦理原则，也不是为了伦理的目的而得到培育的。

我们很容易从这些论述中看出，要持这些观点的人理性地解释摩西在以色列宗教传统中的显赫地位，是多么困难的一件事。在意识到这种不可能性时，一些人实际上得出结论说，摩西不是真实的历史人物，族长们就更不用说了。历史上或许曾经有过一个摩西族，[116]但是叫摩西的人是不存在的。至于出埃及，即麦西（Mizraim,埃及的古称）这件事，他们用从麦西（阿拉伯北部地区）出来的摩西族的迁徙取而代之。关于秦恩（Cheyne）对这件事更详细的观点，在《圣经百科》（*Encyclopaedia Biblica*）中有一篇文章可供比较。

威尔豪森批判学派的大多数学者并非持这种极端的观点。他们在传说时期的终止和从摩西时代开始的历史之间划了一条界限。因此至少他们不会放弃回答这个问题，即摩西是如何凭借传统来赢得他“卓越的宗教领袖”这份功勋的。常有人提出的一种答案是这样：摩西的政治领导力为后来建立的更高属灵宗教奠定了基础。但是在那种情况下，摩西所建造的比他所知晓的更好。摩西既然无意创立什么更好、更新的宗教，那么从他的工作所衍生出来的成果，他就不能居功。追根究底，要说后期更高的属灵宗教实际上是他的政治活动所带来的成果，这一点仍需证实。没有人能成功地证明，摩西到底通过怎样的方式让他那值得赞许的政治领导力促成了生命道德水准的提升，以至于可以塑造出一个更高超的上帝来。

批判学者有时候说，摩西奉耶和華之名所成就的伟大拯救，在百姓的意识中建立起一种要求，要他们向这位借着祂仆摩西行了一切事的上帝效忠。而这种忠诚感成了伟大的杠杆，后期的精神领袖便利用此杠杆，成功地把以色列的宗教道德化。然而这只是光说不练，并没有实际上解决问题。其他部族若没有类似蒙拯救的经历就无法生存，他们也不完全缺乏一种应有的忠诚感，然而就他们的情况来说，

却没有因此产生使宗教道德化的结果。诚然，以色列人的经历是超乎寻常的，因此或许可以解释以色列人为什么比其他仅仅享受一般运势的民族有更伟大的成果，这些民族也同样从他们的神明得到这些好运。但诉诸这种解释就几乎是危险地承认，就以色列的情况来说，的确有一种超自然的因素在运作，而这正是这批作者的构想要极力避免的。毕竟从伦理学角度来看，忠诚度只是一个中性的概念。若只因为得蒙救赎而效忠于某个神明，但是却尚未把一种伦理属性归给这个神明，[117]并不会产生出一种更高伦理的宗教。这可能会加强神圣诫命对人的控制，却不会改变这些命令的本质，使它们从非伦理性的命令变成伦理性的命令。

从最根本的批判学角度来看，批判学也必须把相同的批判用在解决问题的另外一种尝试上。有人主张，当摩西让百姓通过自由选择接纳耶和華作他们的上帝时，他就把伦理果实的种子深深地埋在以色列宗教的土壤里。耶和華和以色列一开始并不是彼此互属的。所以摩西建立的宗教不是一种自然宗教，而是一种出于自由选择的宗教。对此我们要回应说，从历史-宗教的角度来看，自由选择的本身，若不是以伦理的考量为动机，就没有特殊的价值。一切都还是取决于选择背后的动机。“自由选择”本身并不是一个神灵，一些公义的神明和公义的人并不是从它的子宫里同时诞生的。它缺乏属灵的孕育能力。那些无意识地使用这个解释的作者，似乎把他们自己从柏拉图主义者 的角度对自由选择的评估抛在脑后。此外，这些作者自己不愿意承认，他们为摩西时代提出的这种自由选择的假设，实际上是为以色列创造了一种自由的宗教。他们当中有一些人怀疑这种事的确发生过，即当时在耶和華和以色列之间，真的立了一个无条件的约。事实上，他们所有人都坚持认为，以色列的整个宗教关系一直是一种必要的关系，即耶和華与以色列民彼此都受盟约的约束。最后，在宗教历史中不乏一些例子，其他族群或多或少按照自由选择的方式认养或共同认养一些新的神明。宗教混同(syncretism)不一定都是一种无意识或强迫的过程，但接下来都没有产生任何道德上的果效。

摩西的显要地位

现在我们必须证明，摩西从最早的时期开始，就在以色列人的宗教意识中占据了一个最显要的地位。不冒险进入批判学派对摩西五经的作者和写作日期布置的迷阵，就无法做到这点。毫无疑问，在五经最早的故事中，摩西作为他百姓当中的一位伟大宗教领袖，就已经显得非常凸出了；而根据批判学家们的观点，这些故事即使以成文的形式来说，也早于主前八世纪的众先知。当然，口头流传的故事就一定更为古老了。最古老的写作先知（writing prophets），如阿摩司和何西阿，都赋予摩西一个至高的地位。何西阿说，“耶和華借先知领以色列从埃及上来，以色列也借先知而得保存”（何 12: 13）^o [118]阿摩司虽然没有指名道姓地提到摩西，但他在说这些话的时候显然是想到摩西的：“以色列人啊！你们全家是我从埃及地领上来的。”与此救赎行为相关联的伦理目的，在下文中就显明了：“在地上万族中，我只认识你们。因此，我必追讨你们的一切罪孽。”（摩 3: 1、2;另参见：赛 63: 11;耶 15: 1）

当我们把摩西放在不断展开的启示计划中时，摩西真实、内在的重要性就可以通过几个方向来显明。其一，回溯过去，摩西是上帝使用的器皿，使上帝对列祖的伟大应许得到了初步的应验，至少以外在的、暂时的方式体现这一点。以色列真的成为一个大国，而这并非完全基于他们的快速增长；以色列人借着摩西所领受的组织制度，使她们获得了国家的凝聚力。摩西也带领他们抵达应许之地的边界。关于第三项应许，我们必须承认，摩西只是以一种消极的方式对其应验作出贡献。在以色列真正成为万国的祝福之前，首先必须清楚地展示出以色列和列国之间的根本差异，也就是在真宗教和异教之间的主要差别。这是通过以色列和埃及之间的冲突来完成的，摩西则促成了这个冲突。稍后我们会证明，这个冲突并不只是在表面上局限在国家政治领域里，而是发源于更深的宗教原则。所以说摩西为第三项应许的实现预备了道路，虽然其方式是消极的，但他还是功不可没的。

其二，从前瞻的角度，摩西在旧约的宗教发展中也占据了一个主导地位。他不仅位列众先知序列之首，更远远超过他们。他的权威一直延伸到很多世代之后。后期的先知并没有任何创新；他们只是预告一些新事。诚然，摩西可以与众先知同列：“我必在他们弟兄中间，给他们兴起一位先知象你。”（申 18: 18）尽管如此，众先知自己还是很清楚意识到摩西的独特地位。他们不会把摩西的工作与自己的相提并论，而是把他的工作和耶和華為祂子民在末后的日子所行的惊人的末世之工相提并论〔119〕（参见：赛 10: 26, 11: 11, 63: 11、12; 耶 23: 58; 弥 7: 15）。根据民数记 12 章 7 节，摩西是上帝设立来治理上帝全家的。这完全符合摩西和他的工作对未来的重要性，以至于他的形象在一个异常的程度获得了预表性的比例（编按：指摩西的工作可以预表基督的工作）。称摩西为旧约的救赎者是很恰当的。新约中所有描述救赎的词几乎都可以被追溯到他的时代。在摩西的工作中，上帝的启示话语和救赎作为之间有一种紧密的关系，我们只能在基督的生命中找到平行的类比。而摩西的作为在很大程度上都是超自然、神迹性的行动。在基督的救赎大工中，我们惯于区分出三重职分。在这三重职分里，我们很容易追溯出摩西与基督之间这种预表性的关系。申命记 18 章 15 节中那位“像摩西”的“先知”，在弥赛亚身上达到了高峰，他“像”摩西一样。在亚伦祭司体系被设立之前，摩西在旧“约”（Berith）正式开展时，履行了祭司的职分（出 24: 4~8）○当新“约”（Diatheke）正式开启时，我们的主在设立圣餐之时，称摩西的工作是预表（路 22: 20）○在以色列人犯下拜金牛犊的罪之后，摩西为以色列民代求，甚至愿意献上自己，代替百姓担当罪的刑罚（出 32: 30~33）○当然，摩西在那时不能被称为王，因为唯独耶和華是以色列的君王。尽管如此，摩西通过他制定律法的职责，也预表了基督的君王职分。

这一切都反映在百姓和摩西的特殊关系上。这种关系甚至被描述为信心和信靠的关系（出 14: 31, 19: 9）○保罗注意到以色列人与摩西的关系，很像基督徒与基督的关系，他说到：“我们的祖宗从

前都在云下，都从海中经过。都在云里海里受洗归了摩西。”（林前 10: 13）信徒借着洗礼与基督建立一种亲密的关系，这基于基督的救主身份，与之相似，上帝借着摩西所成就的大能救赎作为，也使以色列人起誓要信靠摩西。而且，正如信心和不信在耶稣的事工中成为最具有决定性的两个因素那样，以色列民在旷野的旅程中同样也上演了一场信心和不信的伟大剧目，决定了百姓的命运（来 3、4 章）。[120]

贰、摩西时期的启示形式

在此我们必须区分两种启示形式。一方面是上帝直接传达给摩西、并透过摩西这个人所作的启示；另一方面是出现在他那个时代，却不是直接透过摩西本人传递的启示形式。

我们发现他与上帝之间有一种特别清楚、直接的交流，这非常吻合他扮演的那个重要角色。没有任何先知像摩西一样，有此荣幸享受与耶和华直接、持续的相交。在这方面，摩西似乎也是在预表基督。基督由于最直接且不间断地看见父神而将祂启示出来，却并不是靠零星孤立的交谈；同样的道理，摩西也与上帝有亲密的交往（尽管不如基督），他的一切所言所行都比后来任何一位先知更算得上是上帝的代言人。民数记 12 章阐述了摩西与亚伦以及米利暗之间的区别。上帝在那里称他为“我的仆人摩西”，不是低贱意义上的仆人，而是崇高意义上的受信赖的仆人，受邀参与他主人所作的一切事情。他在上帝的全家里尽忠。后来，在以赛亚的预言中，“耶和华的仆人”这个名号又赐给了弥赛亚。摩西充分意识到这个名号隐含的独特点别（出 33: 12）。o

摩西和上帝之间的亲密关系以及它所赋予的尊荣，也象征性地表现在摩西在西奈山上与上帝相处四十昼夜之后，他脸上反射出来的上帝的荣耀（出 34: 29 起），这最令人惊奇。保罗虽然认识到这荣耀的伟大，但是与他自己在新“约”下的服事之荣耀相比，他却宁可专

注在其局限上（林后 3 章）。摩西五经本身也承认这些局限。根据出埃及记 33 章 17~23 节，上帝不许摩西见祂的“面”，只能见祂的“背”，这是拟人化的笔法。这与民数记 12 章中所说，摩西看见上帝的 *temunah*，也就是“上帝的形象（form）”并不矛盾，因为这和“面”是不同的。的确，圣经也说上帝“面对面”与摩西说话（出 33: 11）。而“面对面”是一个副词片语，与“口对口”（*mouth to mouth*）是同义词（编按：“面对面”的希伯来原文直译作“口对口”），绝不等于见到上帝的面（民 12: 8）。进一步与出埃及记 34 章 5 节对照：

“耶和华在云中降临，和摩西一同站在那里，宣告耶和华的名。”还有出埃及记 33 章 18、19 节：“摩西说，求你显出你的荣耀给我看。耶和华说，我要显我一切的恩慈，在你面前经过，宣告我的名。”[121] 在出埃及记 24 章 10 节的场景中，摩西和其他人在立约之后上山，是为了“看见”以色列的上帝，但他们实际上看到的并不是上帝的面，而只是上帝的“脚”。这和“上帝的背”（出 33: 23）所表达的是同一种观念。

有四种启示形式，尽管不是透过他亲自传递的却和他的工作相关：云柱火柱、耶和华的使者、耶和华的名、耶和华的面。这些形式的共同点是都表达了上帝同在的永恒性，在这方面，它们可以和族长时期那种转瞬即逝的、短暂的表现形式区分开来。总的来说，只有把这一点放在上帝与人类交通这个更大的背景下，其意义才会被人理解。在人类犯罪堕落之前，上帝与人在乐园里有一种恒久的同在。在堕落之后，这种同在的某种遗迹还继续存在，不是透过古老的恩典形式。由基路伯所守护的上帝宝座仍旧竖立在上帝的乐园的东边。上帝还是与以诺同行。随着大洪水的到来，这一切都改变了。在某种程度上，上帝已经把这种圣礼式的同在启示收回到了天上。但是，这是一种不正常状态，因为上帝与人一切交流的终极目的是祂可以与祂的子民同住。因此，从现在开始，所有的启示都向着这一目的的实现而推进。上帝在族长时期的显现必须被视为这个计划的初步应验。但这种应验仍只是局部的。上帝的同在只是偶尔的，只赐给了少数蒙拣选的人；

它只局限在他们生平的一些伟大转折点上，而且蒙上了最神秘的面纱。随着摩西时代的来临，启示在所有方面都变得与此相反了。

云柱火柱

在以下经文里，我们可以读到关于云柱火柱的事：出埃及记 13 章 21、22 节。那里明确说到：耶和华在这景象中，而且云柱火柱总不离开以色列百姓的面前；后来当以色列人快要过红海时，云柱火柱就转到他们后边去，把埃及追兵和他们隔开（出 14: 19~20）。耶和华还从云柱火柱中向埃及军兵观看，以扰乱他们（出 14: 24）；当百姓怀疑上帝的同在而发怨言时，耶和华的荣光就在云中显现（出 16: 10）。[122]接下来在颁布律法时，我们在西奈山上遇见一团把耶和华启示出来的云，这一团云也可以被称为"火"，但是经文在这个场景中并没有提到云柱（出 19: 9、16、18）；出埃及记 24 章 16 节再次提到这团在西奈山上的密云，云里有耶和华的荣耀，其形状被描述为"如烈火"（17 节），摩西也进到云中（18 节）；在这之后，我们在出埃及记 33 章 9 节又再次见到这云柱，它在那里降临（从山上或从天上？），矗立在摩西支搭的临时帐篷门前，而所有的百姓都各自在自己帐篷的门口敬拜（10 节）。根据出埃及记 34 章 5 节，耶和华从天上在云中降临到西奈山上。很有可能所谓的"舍金纳"

（shekinah），即会幕和圣殿的至圣所里的荣光，就是所有这些现象的延续；实际上，经文如此强调的恒久同在的特性，几乎是在要求这种现象。但是关于这点，我们会在讨论会幕时再论及。

耶和华的使者

关于耶和华的使者，我们首先看出埃及记 3 章 2 节：祂在荆棘丛里的火焰中向摩西显现。上帝从荆棘中呼叫摩西，从这里就可以看出，耶和华使者的身份与上帝等同。接下来，出埃及记 14 章 19 节也

提到祂；在这里，祂在以色列全营前行走，和云柱一起从前面转到他们后面。在出埃及记 23 章 20、21 节，上帝赐下一个关于使者的正式应许：祂要伴随以色列人：“看哪，我差遣使者在你们前面，在路上保护你，领你到我所预备的地方去。祂是奉我名来的，你们要在祂面前谨慎，听从祂的话，不可惹祂（惹或作违背），因为祂必不赦免你们的过犯。”尽管经文是说“一位使者”，而不是“那位使者”，但是整段经文的要旨不允许我们认为它所说的是一个普通的天使。七十士译本翻译为“我的使者”，我们可以从这个译法来推论，这种带有前缀的形式是希伯来文原本就有的。我们从这句话得知，这位使者具有全面的功能，要领导百姓进入迦南地。我们还知道，在人得罪使者这方面，祂是与上帝等同的。另一方面，在出埃及记 32 章 34 节，我们遇见的是“我的使者”，而出埃及记 33 章 2 节则是“一个使者”。

这里的处境要求我们作这样的解读，因为差遣这位使者好像是要收回上帝最初的应许，即祂自己会与百姓同去（出 33:3~5），而差遣“耶和华的使者”无异于表示耶和華自己要去。〔123〕只有在摩西劝上帝不要改变最初的计划之后，上帝最终才遵守最初的协议：“我必亲自和你同去，使你得安息。”（出 33:14）。

耶和华的使者出现在巴兰的历史中（民数记 22 章），他挫败了巴兰要咒诅以色列的计谋。这构成了一个具体的例子，说明耶和華使者的一般任务在于引导和保护祂自己的百姓（参见民 20:16）。

耶和華的名和面

在上面讨论到的有关耶和華使者的两个背景中，我们已经看到另外两种启示的形式：耶和華的“名”和耶和華的“面”。我们在出埃及记 23 章 21 节中看到“我的名”，而经文确认使者是奉“这名”而来的。这等于说使者的身份等同于上帝，因为经文以此为基础，说明凡是得罪那位佩带那名的使者（the Name-bearing Angel）的罪过必不会得到祂的赦免。我们在出埃及记 33 章 14 节读到的另外一种启示形式是上

帝的“同在”：“我必亲自和你同去，使你得安息。”这必然等同于耶和華亲自前往(参见 17 节)。“同在”代表了希伯来文的 **Panim** (面), 也证实两者身份是等同的。同样, **Panim** 也等同于使者。以赛亚提到以色列人在旷野的旅程时说到: 耶和華“面前”的使者(the Angel of God's Panim)拯救了以色列民(赛 63: 9) □

申命记也提到了等同, 即耶和華的“名”等同于圣所里的荣耀。圣经说耶和華把祂的“名”立在圣所。祂的“名”在哪里, 那里就是祂的居所。耶和華使祂的“名”住在那里(申 12: 5、11、21, 14: 23、24, 16: 2、6、11, 26: 2)。特别从后一种说法来看, 显而易见, 这句话的意思必须按照字面来理解。这不只是一种比喻, 说圣所是上帝的地产, 也不是说祂崇高的名只是在敬拜过程中, 在圣所宣告或呼求的名。论到“住”在圣所里, 上帝自己总是这句话的主体。

根据以上的讨论, 我们留意到在宗教的意义上, 上帝的名除了此前提到的三种含义之外, 还要加上第四种。在这第四种含义中, 这名并不是人可以理解的; 它是客观的, 相当于耶和華自己。然而耶和華本身和祂的“名”之间还是有差别的。上帝的“名”是在启示中的上帝。同样的区分也适用于上帝荣耀的显现(**Shekinah**; 直译作: 舍金纳)、使者和同在的用法上。〔124:

叁、摩西领受启示的内容

我们现在要来讨论摩西时期启示的内容。这部分的主题很复杂, 所以一开始就有必要把属于这个时期的主要部分清楚地摆在我们面前, 其中包括:

- (1) 在救赎以色列民脱离埃及时赐下摩西时期组织(Mosaic organization)的事实基础;
- (2) 上帝与以色列立约, 使这个组织借以成形;
- (3) 这个组织, 即神治政体(theocracy)的一般特性;

(4)十诫；

(5)礼仪律的象征性、预表性特征，以及组成礼仪律的三个部分，即上帝的内住、献祭和洁净的礼仪。

一、摩西时期组织的事实基础在于救赎以色列民脱离埃及 出埃及就是旧约时期的救赎。这不是一种时代错乱的、寓意化 (allegorizing)的说法，而是基于旧约和新约宗教本身的内在一致性。

这两者，无论其表达方式有多大的不同，但在原则上是一致的。上帝 同样的目的和方法贯穿这两部分。如果像今天很多人常说的那样，旧约应该被摒弃、被藐视，因为它配不上理想的宗教，那么可以肯定的是，这种态度是因为他放弃了圣经宗教中整体的救恩倾向。当然，一些反对旧约的人认为，旧约中有一些令人不快的特性，但这种敌对情绪的根源来自更深的层面，而且在仔细查验之后，我们会发现它与旧约、新约共通的特性有关，即与救赎的真实性(realism of redemption)有关。在旧约底下，救赎的印痕印在属地的泥土上，但是打印此印痕的字模 仍然带着永恒律法和真理的轮廓。我们在这里可以再一次观察到：通过话语的启示和事实如此不可分割地联合在一起，不仅如此，行动和 话语之间的分界线甚至也仿佛彻底消失了。

这里有两种宗教意识，它们之间有着无法调和的差异。第一种宗教意识随时都清晰或模糊地意识到救赎事实的土壤正在涌现出养分，并且也从中汲取养分；第二种宗教意识则不再相信事实的真实性，要把自己从这种信念中解救出来。这也不只是在信仰上的差异而已，而是对环境和对自我感觉的差异。尽管旧约时代的信徒有各种局限，但 是在这方面，比起现代那些想要把基督教理想化或属灵化的人，他们 和我们更加接近。〔125〕我们现在恰好从这里可以观察到：救赎事实 and 宗教生活实践之间有最紧密的联系。十诫的开头就以最深刻的话 提到上帝拯救祂子民出埃及的救恩过程(出 20: 2)。在第一次立约前，有一段甚至更加细致的描述，它仿佛沐浴在上帝的温情中(出 19: 4;

译注：我向埃及人所行的事，你们都看见了，且看见我如鹰将你们背在翅膀上，带来归我。）。申命记开头那段带着几分先知精神的冗长引言，也有同样的语气和特性。直到以赛亚时期，百姓蒙召要提醒自己：他们宗教最终的根源，在于耶和华在远古之前为他们所成就的事（赛 51:2）。

那么，上帝带以色列民出埃及得拯救的这段历史中，有哪些凸出的原则成为未来所有的救赎的规范，并且把过去和将来的事如胶似漆地结合在一起的呢？

得救脱离外族的捆绑

首先，这些经文把救赎描绘为得救脱离罪和邪恶的客观领域，并且是至关重要的。把罪个人化和内在化的观点在这里得不到支持。上帝若不拯救祂的子民，摆脱一个从起初就敌对上帝也敌对自己的世界的束缚，就不会有上帝的子民。在这方面，埃及的势力如施行拯救的神圣力量一样，都的确是预表性的。埃及的态度和作为按照这个观点而被塑造。制服希伯来人的不只是政治上的依赖，更是残酷的捆绑。他们的状况被描述为奴隶的状态。埃及人为了自私的目的剥削他们，完全不顾以色列人的好处。从那时起，救赎与这种被外来权势奴役的图象紧密联系在一起。约翰福音 8 章 33 节至 36 节以及罗马书 8 章 20 至 21 节，都追溯到这些古老的源头。

此外，经文还把一种极大的恶意归给这种奴役人的权势，这最合宜地预表了罪在世上的态势。同一个原因至少可以部分地解释法老的心为何刚硬。他的顽梗是为了揭示出法老这个人物所代表的那种真实的内在本性。当然，这种刚硬并不是上帝武断的作为，而是一个审判的过程：法老王首先自己刚硬，接着，作为对此的惩罚，上帝就使他的心更加刚硬。这就是圣经中著名的“罪律”（law of sin），即上帝通过把人弃绝在罪中（这种弃绝是无可挽回的）来审判罪，这条法则并不局限于旧约，我们也可以在新约中找到它。但是，我们在这里

不会讨论这个法则是否合乎伦理。这个以法老为首的邪恶国度，首先 [126] 包括的是异教信仰中人的切作为。但是，这里的记载很可能并不打算把它局限于此。从各个方面来说，罪都远大于它带给受害者的纯粹人类影响力的总和。在圣经整幅图画中出现的所有人物背后，都有一个宗教性的、鬼魔的背景。参与这场战争的不仅仅是埃及人，还有埃及人所敬拜的神明。这里出现的十灾值得我们留意，它们与埃及人拜偶像的行为是密不可分的。这种偶像崇拜是对自然界的崇拜，既包括大自然中好的、有益的方面，也包括那些邪恶的、有害的方面。耶和华使这些受造物伤害敬拜它们的人，借此显明祂的权能胜过这个邪恶的领域。下面的话说明了这一点：“我也要审判埃及一切的神明(《新译本》；《和合本》作：我…又要败坏埃及一切的神)，我是耶和华。”(出 12: 12) 在基督作成的实体的救赎 (antitypical redemption) 中，也有相同的鬼魔权势在其中展现出它们最激烈的行动；在对抗上帝救赎以色列人脱离埃及的过程中，它们也插了一手。

得救脱离罪恶

关于救赎的客观层面，我们就谈到这里。但是，救赎还有一个需要讨论的主观层面。希伯来人不仅得救脱离了外在的外族捆绑，他们也要从内在的、属灵的堕落和罪中被拯救出来。关于这一时期以色列民的宗教状况，存在两种观点。根据第一种观点，他们几乎已经失落了所有对真神的认识，而且深陷在认同埃及人敬拜偶像的行为之中。这个观点是十七世纪一位英国神学家斯宾塞(John Spencer), 在他的著作《犹太礼仪律》(De Legibus Hebraeorum Ritualibus) 中提出的。

一种奇特的观点与这个理论相连，它认为礼仪律的来源是在摩西时代强加给以色列民的。上帝颁布这些律法的目的是为了给希伯来人留下一些空间，好叫他们可以逐步摆脱埃及人敬拜偶像的习俗。上帝惟恐突然禁止这些习俗反而会让以色列人的异教崇拜故态萌发，就迁就他们，暂时容忍他们奉行这些习俗。另一种观点则陷入相反的极端，

它假设以色列人整体上都没有让自己被埃及人的偶像崇拜玷污。这两种观点的极端形式都应该被摒弃。真宗教并没有从以色列人中完全消失。他们仍有足够的认识，知道耶和华是他们先祖的上帝，因为摩西奉他们列祖的上帝的名，被差遣到他们中间。〔127〕圣经的记载中充满了带着 E1 的复合名。他们一定或多或少意识到自己的宗教传统特别具有闪族的特色。

另一方面，我们没有正当理由把这个相对有利的判断强加在所有以色列百姓身上。从约书亚记 24 章 14 节和以西结书 23 章 8、19 和 21 节来看，我们得知以色列人在埃及时曾侍奉偶像的。除非我们假设以色列民离开埃及时已经处于宗教败坏的状态中，否则他们在旷野漂流的历史里为何一再出现背道的行为（例如拜金牛犊），就变得无法理解了。也许敬拜牛犊的形象和利未记 17 章 7 节中讲述的鬼魔崇拜，都可以用埃及的源头来解释。但是，正如我们稍后要证明的：并没有证据表明礼仪律的产生仅仅是为了迁就百姓败坏的倾向。然而，这个看法仍然是正确的，即以以色列民中一定存在着充分的宗教衰退和败坏，因此他们得救脱离埃及不仅是一种外在的民族益处，还有更深的属灵意涵。

我们应该记得，在上帝子民的历史中，外在的捆绑经常伴随着百姓在属灵方面对耶和华的不信。当然，我们不需要否认以色列受压迫的次因是政治上的考量，以及种族上的反感。只是政治上的发展永远不能为神圣历史所发生的事提供充分的解释。埃及人只不过是上帝执行祂计划的工具而已。上帝为了一个具体目的事先预定以色列人要受的捆绑，很可能在与亚伯拉罕立约之时就提前告诉他这件事了（创 15: 13）。

彰显上帝的全能

接下来我们可以看到这一点，关于拯救的方法，圣经始终强调成就这事的是上帝的全能。整段叙述唯独在颂扬耶和华的大能。这为出

埃及记 15 章的诗歌提供了基调，它从这个角度对出埃及作出深刻而诗意的解读（6、7、11 节）。如上所述，在这段历史时期中有众多独特的神迹集中出现。灾祸的数目是十，是圣经中表示完全的数字。上帝分开红海的水，是这部伟大救赎剧目的高潮。后期的圣诗都喜欢颂扬上帝这些作为，基于这些救赎作为，对未来类似拯救的盼望也得到了保证。从此之后，在以色列的传统中，提起出埃及事件，人们就会联想到上帝的全能。

J28〕既然整个事件是为了强调上帝的大能，也就难怪在救赎历史中的每件事都是精心安排的，为的是要把它们放在一个适当的对比之下。当摩西想要靠自己的力量去解救他的族人时，结果注定要失败。但是在经过四十年之后，当他真的受到耶和华的差遣去引导并完成救赎时，他要以一种完全不同的精神——就是对上帝的完全信靠，彻底认识到自己的不配——接受了这项任务，上帝就应许说，祂要施行一切的奇事来击打埃及（出 3: 20）-上帝把祂的奇事交在摩西手里（出 4: 21），继续用伸出来的膀臂和严厉的刑罚来救赎以色列人（出 6: 6）。祂使法老的心刚硬，其目的虽然是为了使他成为罪恶的凸出代表，但上帝还有另外一个目的，就是延长救赎的过程，为完全彰显祂神奇的大能创造空间。以下的话传达了这层意思：“我要使法老的心刚硬，也要在埃及地多行神迹奇事。”（出 7: 3）o 这项任务越是艰难，上帝的全能就越得到彰显。不但如此，法老的整个存在、性格和行为似乎都是基于这个构想而被塑造的。在出埃及记 9 章 16 节，耶和華宣告说：“我叫你存立，是特要向你显我的大能，并要使我的名传遍天下。”就算“叫你存立”的意思是“让你在历史舞台上站得久些，若是在一般情况下，你早就下台了”，这还是证实了同样的观点。如果采用更强烈的译法，情况就更明显了：“是我让你站在舞台上的”，也就是说，是我呼召你成形的（参见罗 9: 17, 我将你兴起来）。最后，摩西的神迹和埃及术士所行的神迹之间的冲突，也说明这是在描述全能领域中的事情。

上帝主权恩典的显明

我要再次重申，以色列人从埃及得拯救，是显明上帝主权恩典的一个记号。埃及人因他们的偶像崇拜而受到审判，以色列人尽管也与他们的压迫者交往，一起敬拜偶像，却蒙拯救、得到赦免。很明显，唯有主权恩典的原则，才可以解释这些事实。这就是所谓的“将埃及人和以色列人分别出来”（出 8: 23, 11: 7）^o摩西五经反复重申以色列特权的根源完全在于上帝白白的恩典，〔129〕而不是以色列民自己具备的任何优良品质（申 7: 7, 9: 4~6）^o不错，上帝对摩西时代以色列人的爱可以追溯到祂对列祖们的爱。这虽然把白白拣选的关系往后挪了一步，但是实际上却没有改变其本质，因为以色列人先祖也是因上帝的主权之爱而蒙拣选的。

“儿子名分”（sonship）的概念在这里第一次出现（参见创 6: 2），也出自同样的思路（出 4: 22;申 32: 6）。儿子的名分不是靠任何功德换来的。我们也再一次看到动词“认识”（to know）的充满温情的特殊用法，我们先前在关于亚伯拉罕的经文中见到这种用法（出 2: 24、25）^o经文也用了“拣选”（to choose）这个词。这是申命记特有的（7: 6、7, 14: 2）词汇。最后，“救赎”（redemption）一词在这里也开始染上宗教的色彩。它的具体涵义（和一般词汇如“解救”、“拯救”不同）恰恰是这样：它描述了充满爱意地重新得回以前拥有的东西。在旧约中，当时尚未对这个如此轻易就和“付上赎价”的概念联系在一起的要素进行过任何反思，这种思想只是以隐喻的方式出现在一个孤立的例子中（赛 43: 3）^o在五经经文里，它的意思仅仅是在恢复古老的所有权时表现出来的一种依恋（attachment）。所以在以赛亚先知预言的最后几章里（那里的背景是从被掳中得拯救），这个词出现得非常频繁。摩西五经中的经文包括：出埃及记 6 章 6 节，15 章 13 节；申命记 7 章 8 节，9 章 26 节，13 章 5 节和 21 章 8 节。

上帝的名字“耶和華”

摩西时期特别常用的上帝的名字一耶和華 (Jehovah),与上帝在 救赎中显明的主权有很大的关联。这个名字的读音把"Adonai" (意思是"主") 的元音(母音)加在了"耶和華"这个名字的辅音(子音)上(编按:希伯来文中,这名是由四个辅音构成的,即 YHWH)。把这些元音写下来,是因为犹太人最初小心翼翼地不敢直接说出这个最神圣的名字。因为他们读到这个名字的时候,总是用 Adonai 来代替它,所以当后来要把元音加在原来全是辅音的经文上时,为了方便起见,就把 Adonai 这个词的元音附加在"耶和華"这名的辅音之上。圣经文本中的这几个辅音,代表了最高的敬虔,是不能被删掉的,当然那时犹太人并没有想到要把这些外来的元音和这几个辅音结合起来,形成它的发音。后来基督徒在读圣经的时候,因为没有古代犹太人的顾忌,于是"耶和華" (Jehovah) 这个复合词就出现了。它从十六世纪才开始得到使用。可惜的是,在圣经被翻译成各地的方言后, : 130: 人们仍然沿袭犹太人的习惯,把耶和華的名读成 Adonai, 因此就用"主" (Lord) 或其他语言中的同义词来指代耶和華。现代学者认为他们已经找回这个名字原来的读音,习惯上要追溯到犹太人的迷信废除这个读音之时。如今在批判学的著作中,这个名字通常以"雅威" (Jahveh) 这个形式出现。但是肯定地说,这也不是原来的读音。即使有人在这方面有确信,但是在读圣经时,我们也不建议把耶和華的名读成"雅威" (Jahveh),尤其是在教会的敬拜仪式上。美国钦定版修定本圣经 (A. R. V.) 恢复了"耶和華" (Jehovah) 的译法,这一步的方向是正确的。当"雅威" (Jahveh) 暗含的批判学家的可疑味道或多或少消失了,我们也找到更强烈的新证据,证明"雅威"

(Jahveh) 的译法正确的时候,后者或许会再次恢复其地位。于此同时,既然这个译名已经透过美国钦定版修定本再次出现在了我们的圣经中,我们就没有理由继续完全不使用耶和華 (Jehovah) 这一圣名。

在出埃及记 6 章 3 节,我们读到这个名字的启示属于摩西时期,也是摩西时期的特点。据此推论,这段经文的作者不可能认为这名

字在更早时代已经为人所知，而引发分歧的批判学已经把这段经文 作为区分伊罗欣文献（Elohistic document）和耶和華文献（Jahvistic document）的基础。但是，许多人强烈反对这种拘泥于字面的解经。摩西受差遣回他族人那里，是要让他们想起他们列祖的那位上帝（他们早已把祂给遗忘了），但他嘴里说的却是这位上帝的一个全新的名字，是以前从来没有人知道的，这在推理上是绝不可能的。再加上一个事实，即摩西母亲的名字“约基别”（Jokhebed）是一个复合名，里面包含了“耶和華”（Jehovah）的简写 Jo，而这个名字出现在出埃及记 6 章 3 节所属的同一个文献中，以至于批判学派必须作出这种 额外的假设（其他人都不认同这种说法）：“约基别”这个名字是后来加插在这份文献中的。仔细查考出埃及记 6 章 3 节就会发现，这节经文并未要求我们这样来解：说以色列人以前绝对不知道“耶和華”这个名。出埃及记 6 章 3 节说：“我从前向亚伯拉罕，以撒，雅各显现为全能的上帝，至于我名耶和華，他们未曾知道。”这句话的意思只不过是说，族长们尚未拥有一种对耶和華这个名所表达出来的属性 的实际认识和体验。在希伯来人的概念中，“认识”（to know）这个词和我们日常用语的同一个词的意思有很大的不同。从出埃及记 6 章 3 节的上下文来看，这个词甚至可以翻译为一种实际的、经验上的 知识。〔131〕我们在 6 节和 7 节读到：“我要用伸出来的膀臂……我要以你们为我的百姓，我也要作你们的上帝。你们要知道我是耶和華你们的上帝。”通过上帝的救赎，他们要学到的不是有一位耶和華，而是这位耶和華对他们来说有什么意义，即耶和華是他们的上帝，或者说，他们的上帝就是耶和華。

当然，假设这个名字在摩西之前已经存在，并非暗示这名字早在 创世记的叙事者在介绍这名字时就已经存在。我们无从得知这名字到底比出埃及记古老多少。我们也不能事先排除这个假设：这个名字在 较早的时候与其他事迹有关。这个名字在一些小圈子里可能曾经流行过；与出埃及记第三章不同的词源可能曾经被归给这名字。它也可能 来自于希伯来文之外的源头。但是，在按照最后提到的方向所提出的

这些观点中，有些是不可能成立的，而所有这些说法都是有问题的。伏尔泰（Voltaire）、席勒（Schiller）、孔德（Comte）以及其他很多人，都曾经假设这个词来自埃及人。这也是不可能的，因为得救脱离埃及 被描绘为涉及耶和華和埃及众神明之间的冲突。

根据科伦索（Colenso）、兰德（Land）和其他学者的观点，这个名字来源于北部闪族，在它先前的环境中，是用来指天神，他赐下丰收，叙利亚的纵欲崇拜就是为了向这位神明表达敬意。还有一种 号称非常古老的神谕把 **Iao** 这个名字和希腊酒神狄奥尼索斯（Dionysos）等同起来，所以耶和華可能是迦南人敬拜的狄奥尼索斯。最初，这个 神谕被认为相对来说非常古老，以至于这种解释可能成立：即叙利亚 文的“**Iao**”是原始的字形，被希伯来人借用过来而形成耶和華这个称谓。当然，当这个神谕被证明是晚期才出现的，这种说法就变得不太可能了，因为早在这篇神谕之前，以色列人早已拥有耶和華这个名字了。这个假设很有可能是由于敬拜 **Iao** 这个神明的叙利亚人借用了当时广为人知的以色列人的神的名字，当作他们神明的名字。

最近有人认为，“耶和華”这个名字是在早期埃及人列出的迦南地名中被发现的，如拜提亚（Baitiyah）、拜比亚（Babiyah）。在亚述碑文中读作“约比迪”（Yaubidi）的一位哈马（Hamath）王的名字里，我们也可以见到它。威尔豪森派中流行一个假说，耶和華曾是基尼人（Kenites）的神，这是西奈地区的一个部族，摩西的岳父就属于这一族人，这就解释了为什么耶和華和那座山有关联。〔132〕还有人提出一种假说，认为耶和華和“**Yahu**”或“**Yah**”是一样的形式，它们是出现在亚述和巴比伦时期的专有名称，可是希伯来的祭司把它改成了“雅威”（Jahveh），以便表示这是从动词 **hayah**（to be）来的。

另外还有一些用来解释这个词最原始含义的一些词源学研究（大部分出于自然主义的观点），它们和这些来源理论中的大多数一样，都是徒劳无功的。有人把它和 **hawah**（跌落〔to fall〕）联系在一起，这是基于它的意思是“急促向下者、坠落者”，一个暴风雨的神明，或者更原始的意思是一块从天而降的陨石。还有人把 **hawah** 比成“吹”

(to blow),这是它在阿拉伯文里的意思。威尔豪森观察到:"其词源是非常明显的;他乘风而来,他吹气。" "落下" (falling) 的意思就是这样引申而来的;雅威是一种使役动词(Hipil)形态,意思是"使之降下的那位",也就是雨神、风暴之神。于是就有了史密斯(Robertson Smith)、施达德(Stade)和其他人的理论。奎能(Kuenen)同样根据 Hipil 使役动词提出了这个远没有那么自然主义的词源"使之发生的那位",即"创造主"的意思,或者从历史的转折来看就是:"使祂的应许实现的那位",也就是成全应许的那位。

所有这些起源说都纯粹是臆测。很显然,在旧约的用法背后,无论这个词最初的意思究竟是什么(如果真的有的话),对于以色列的宗教而言,其权威的意义早就透过出埃及记第三章的启示被固定下来,而且我们只需要处理这一点。上帝晓谕摩西:Eheyh asherEhyeh (我是自有永有的),然后这句话被缩写成 Ehyeh (自有的),最后从第一人称转变为第三人称的耶和華(Yehweh)。这个奥秘的解答必定在完整的这句话里。

这句话会有什么涵义呢?如果我们问的只是圣经作者的原意,解经家就有各式各样不同的意见了。首先是句法结构的问题。我们可以一口气从头读完这句话:"我是我所是的(我是自有永有的)" (I am what I am),然后把我们的解释(无论什么解释)直接加到这句话里。或者我们可以从这句话的中间开始读,把第一个词放在句尾,这种句法是希伯来文容许的,这句话就成了:"我,所是的,就真的是" (I, who am, truly am)。进一步深入到翻译的问题时,我们可以参考出埃及记 33 章 19 节中一个类似结构的句子,因为这节经文也同样与耶和華的名有关,所以起码在句法结构上,必然对出埃及记第三章的结构具有规范作用。如果我们把那节经文读成:"我将要恩待我所要恩待的人",在这里我们就要读成:"我是我所是的"。另一方面,如果我们对那节经文的

[133]解释是:"我要恩待的,就(真的)会恩待"(to whom I will be gracious I will be [truly] gracious),我们对出埃及记 3 章 14 节的解读就必须是:"我,所是的,就真的是"(I, who am, [truly] am)。

记住这一点，现在让我们简要地回顾目前提出来的解决办法。一个解法认为：这句话表达的是上帝的不可测度(*inscrutability*):“我 是我所的；我所是的，人不可带着好奇心去探查；我的本体(*being*; 编按：或译为“存有”)不能用任何名字来表达”。针对这种解读，我们必须权衡这个事实，即上帝所有的名字都是在表达上帝的某种属性。一个要表达“上帝是没有名字的”(也就是不可知的)的名字，在当时的情境中是相当格格不入的。在这个紧要关头，上帝应该用某种惊人的方式启示自己，好强调并定义祂性情的某些方面，这是祂的子民需要认识到的事。当然，基于这个观点，这种句法结构就是直接 从头读到尾。

另一个解法认为上帝在这里郑重声明祂存在的事实。按照这样的理解，句子就要从中间开始读：“我，所是的，就(真的)是”(I, who am, [truly] am)。这是一种更哲学化的理解，可以被称为本体论 的视角。这种译法接近学者们在教义里力图表达观念：上帝是纯粹的 存有(*pure being*)。但是，这个观念太过抽象，在这里也不合宜。在这个紧要关头，对以色列人的需要来说，这种理解，无法直接被应用。除了让自己陷入对上帝存在方式的猜想之外，以色列人一定还有 其他更紧要的事情可做。有鉴于此，一些学者在保留这个观念的同时，力图给出一个更实际的解释。他们称耶和华是最高超的独一存在者，因为祂用行动来证实自己的存在。把行动和存在关联在一起，对于我们当代语言的直觉来说也是不陌生的。我们说一事物是“真实的”

(*actual*)，意思就是它是“真的”(*real*)，尽管“*actual*”从词源学 来看，意思是“那采取行动的”(that which acts)。但是，我们难以 证实这种解释是不是希伯来人构成语言的直觉。这还是一种抽象的观念，在希伯来文的惯用语中找不到任何蛛丝马迹。

斯密斯提出了第三种解释，他提醒人们注意出埃及记 3 章 12 节，上帝晓谕摩西：“我必与你同在”，并且认为这里的“我必”

(I shall be)是“我必与你们同在”的缩略语。这一理解也要求我们从句子的中间开始读起：“我，要与你们同在的那位，一定会与

你同在”。这个解释遭遇两个反对意见。第一，它把单数的对摩西说的“你”，变成了对以色列人说的复数的“你们”。此外，它还假设在这句话中〔134〕意义最重要的部分是留白的，可以等以后再说。“与你同在”实际上是这整个应许的核心，而这一点竟然没有表达出来。

在所有这些解答中，还是古老的看法遭到的反对最少，根据这种看法，我们应该直接从句子的开始读到结尾，它表达的是上帝的独立、自主，特别是在救恩方面的独立自主，我们习惯称之为上帝的主权（sovereignty）。出埃及记 33 章 19 节中类似的句子也给了这个解释很多支持，19 节的上下文似乎在呼召人确认上帝赐下恩惠的主权，使人能够看见祂，而不是要人确信：如果祂应许要施恩，就必定会施恩。这样理解的话，“耶和华”这个名字基本上表达出这一点：上帝为祂百姓所做的一切，都基于祂自己内在的决定，不会受外界任何事物的影响。

但是，从这种解释立刻又会生出另一种想法，与这种解释是分不开的，那就是既然上帝的决定来自内心、是不会改变的，那么祂就是完全不会改变的，特别是不会因祂与百姓的关系而改变。这样理解的话，这个名字就非常切合它启示的场景。虽然在以色列人自己看来，他们是毫无价值的，在埃及人看来，他们也是毫无能力的，但是耶和华这位绝对的上帝，却以祂不受约束的自由来行事，祂是那位帮助他们的上帝。以下这些话说明了上帝把自己赐给以色列的主权：“我要以你们为我的百姓，我也要作你们的上帝。你们要知道我是耶和华你们的神，是救你们脱离埃及人之重担的”（出 6: 7）。但圣经从一开始就同样强调了另一个因素，那就是上帝的信实：“耶和华你们祖宗的上帝，就是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝，打发我到你们这里来。耶和华是我的名，直到永远，这也是我的记念，直到万代”（出 3: 15）。 “我也记念我的约，所以你要对以色列人说，我是耶和华”（出 6: 5、6、8）。在出埃及记 33 章 19 节，上帝向摩西显明祂的主权，耶和华的名与之联系在一起。在后期的圣经中，第二个要素，

就是上帝的信实，也特别和这个名字关联在一起（申 7: 9; 赛 26: 4; 何 2: 20; 玛 3: 6）。

逾越节

关于出埃及的救赎，最后一个凸出特点是贯穿其中的赎罪主线。这个特点主要体现在逾越节上。尽管恩典来自上帝的主权，但是若不伴随着赎罪，恩典也无法施行。〔135〕借由这个仪式，那灭命的就“越过”了以色列人的家。实际上，逾越节（Pasach）这个名字就是由此而来的。这个动词的第一个意思是“跳跃”（to leap），然后是“越过”（to jump over），然后引申为“饶命”（to spare）。出埃及记 12 章 13 节和 27 节都如此解释了它的词源学（另参见赛 31: 5）-的确，正如在解释耶和華的名时一样，也有人提出其他自然主义式的一些解释。有人认为这个词源自太阳穿越春分点进入白羊座的一段凯旋过道；那么，逾越节本来就是庆祝春分的节日。也有人从春天的节日中举行的仪式舞蹈来解释这个名称。

按照圣经的记载，涂在门上的血不单是用来识别希伯来人房屋的记号。它固然可以有这个作用，但它真正的果效来自它献祭、牺牲的特性。出埃及记 12 章 27 节显然肯定了这一点：“这是献给耶和華逾越节的祭。当以色列人在埃及的时候，他击杀埃及人，越过以色列人的房屋，救了我们各家。”（参见出 34: 25; 民 9: 7~10; 林前 5: 7）。尽管有这些毫不含糊的声明，但大多数早期的抗罗宗神学家因为反对罗马天主教弥撒的教义，都否认逾越节曾经是一次献祭。为了支持弥撒的教义，罗马天主教把逾越节当作旧约中相应的预表性献祭。抗罗宗信徒为了不让罗马天主教享有这个论证，才不遗余力地否认逾越节是一场献祭。

如果逾越节是一次献祭，接下来就有一个问题：它属于哪一种献祭呢？它有自己独有的一些特点，但从整体上看，必须被归属于平安祭一类。尽管强调了赎罪的元素，它却不能归在赎罪祭之下，因为

献赎罪祭的人不能吃赎罪祭的祭牲，但是以色列人却必须吃逾越节的羔羊。每一次的平安祭，其重点是献祭的人与上帝在约中的相交（berith-fellowship）。逾越节的筵席是为了表明人享受到平安和蒙福的状态。但正是因为这个筵席紧跟在献祭之后，我们就必须认识到它是一个提醒，这种平安和蒙福的状态，必须倚靠上帝之前所成就的赎罪。若有人认为只有在赎罪祭中才会有赎罪，就是一种错误的看法。只要有杀牲、处理血液的仪式，就有赎罪，而这两样都出现在逾越节里。洁净与赎罪有非常紧密的关联，用一把牛膝草蘸血涂在门楣和门框上就是象征洁净。〔136〕牛膝草在圣经各处都是象征洁净的工具。逾越节和后来受律法规范的一般平安祭不同，具有以下几项差异：（1）它具有且保留了历史背景；（2）借着吃苦菜，以色列人把受埃及人奴役的苦毒保存在记忆中。（3）此外，它的特殊性还在于它是一个民族性的节日，而一般的平安祭则是个人性的。所以逾越节不是以个人为基础来庆祝的，而是以家庭为基础来庆祝的。人不可以把逾越节羔羊的肉带出屋外。如果一家人吃不完，就必须两家人一起吃。羔羊的骨头一根也不能折断，故此要用火来烤，而不是用水煮。这种与以色列民族生活紧密相关的特点，解释了上帝为什么要等到以色列即将立国时，才设立了逾越节。害「」礼可以追溯到亚伯拉罕的时代，而逾越节则始于摩西的时代。

总的来说，现代批判学派否认逾越节的历史渊源，以及其纪念性的作用。他们认为逾越节和出埃及事件的关联是后人的穿凿附会。和其他节期一样，之所以有逾越节，首先因为它是一种自然的节期，具有游牧或农业的意义。大部分批判学派的学者，包括威尔豪森、史密斯和其他一些人，认为逾越节原本是献长子为祭的一个节期。献长子为祭通常要基于进贡给神明的原则而得到理解。但是，史密斯把进贡这一整套观念排除在以色列的原始宗教之外，而是从每个头生子所具有的禁忌特性（taboo-character）来解释为什么要献头生为祭。还有一些批判学者完全不赞成逾越节仪式和献头生的给神明之间有任何关联。班辛格（Benzinger）（参见他在《圣经百科》中的文章）认为逾

越节是一种古老的血礼，在瘟疫和其他危险时期，人借此寻求灭命者的保护。至少在一般概念上，这个观点很接近出埃及记的记载。我们 没有必要因为这些不同的理论而过分担忧，因为它们丝毫不能抹杀圣经叙事的可信度。和我们对割礼的认识相类似，以色列人守逾越节也 可能以先前的历史为基础，但无疑被赋予了新的意义。〔137〕我们 从希伯来人向法老提出的请求中得知（出 8: 1、27），他们之前习惯 在春天庆祝一个宗教节期。这可能是献头生为祭的节日。至于古代血 礼的理论，上帝也可能把它并入到这个历史性的节期中了。

二、耶和華和以色列立的“约”

在“摩西时期的启示内容”这个标题下，耶和華与以色列所立的 约是我们要考虑的下一个主题。出埃及记 24 章描述了这个值得纪念 的事件。出埃及记 19 章作为颁布十诫之前的一些预备，应该和 24 章 一起诵读。应当注意的是，“约”在这里第一次以一种双方协议的形 式出现，但这并不是它被称为约的原因。它被称为约完全在于正式批 准的仪式。至于这仪式本身，强调的重点是百姓自愿接受上帝的约。 的确，设计这些条款的主动权是严格为耶和華保留的。从叙事的立场 来看，上帝和人之前没有通过任何谈判、协作，来决定约的本质和内容。 从这方面来说，这完全是耶和華的约。但上帝还是把这约摆在众民面 前，须要他们的同意（出 19: 5、8, 24: 3）。

经文强调以色列民自愿与上帝联合，正是因为这一点，很多批判 学者否认这次事件的历史性。在众先知出现之前，以色列的宗教并不 具备这种自愿的特点。如果它在这里被描绘为具备那种特性，基于批 判学派的前提，原因就只能是这部分文献受到了先知思想的影响，并 不能反映出真正的历史。耶和華与以色列被一种自由的、伦理的关系 紧紧绑在一起的想法，是由众先知发展出来的。但即便是最早期的先 知也没有把这种关系看成是一个约，仿佛以色列的宗教是以这约为基 础似的。按照批判学家的构想，到了主前七世纪的后半叶，当申命记

式的律法书成书之时，这种说法才首次出现在申命记中。它之所以突然出现在那个时期，可能是因为列王纪下 22 章所讲述的事，也就是当时的以色列民为了遵守申命记的典章而结成一种神圣联盟。在那时，为了给人留下更深的印象、更有效地组织民众，有人认为最好的办法就是把这本新写成的、新发现的律法书追溯到摩西的时代；而既然他们的意图是借着一个约来约束百姓，为了让说法保持一致，就有必要把立约描写为在摩西时代就遵行的一套礼仪程序，〔138〕而现在对所有百姓的要求，就只是重新确认摩西时期已经接纳的约。根据这些学者的看法，“约”的观念就以这种方式进入到旧约宗教的历史编纂之中，也随后被引入到此前并没有出现此观念的更古老文献中。

批判学派的这种解释有两个弱点。总的来说，这种说法把“约”一词的出现、缺省或使用频率看得过重，并且用它来判定旧约宗教的基本特点。这个词本身既不代表旧约宗教是双边的还是单边的，也不代表旧约宗教是自愿的或是必须的，并不适合作为一个指标来说明宗教本身的内在本质。一个宗教可能有它附属的约，但立约的双方却没有太多选择的自由。在这点上，批判学者也受到对“约”的武断偏见的魔咒之影响，以为“约”就是“合同”或“协议”的同义词。此外，列王纪下 22 章的叙事完全没有澄清如批判学家所说的“约-宗教概念” (berith-religion-concept) 的起源问题。这一章中描述的不是耶和華和百姓之间的一个约，而是以色列王和百姓在耶和華面前所立的约。

至于出埃及记 24 章中描述的行动，我们注意到它们是由两种也进入到逾越节事件的要素构成的。实际上，后者(逾越节)可以合宜地被称为在西奈山立约的预演(anticipation)。首先是献祭代赎或洁净的要素，接着是同享祭性的筵席。我们在西奈山立约的场景中也看到这两个要素的组合。山上的筵席代表约的目标和完满实现，这可以从一个事实推论出来：这章的记载是以对此的禁令开篇的，直到夹在中间的一切事情完成之后，才可以执行。

在禁令与其应验之间有七句经文，有人从中间这七句经文作出推论说，这里有两段交织在一起的立约叙事，一个借着在山上与耶和華

同吃同喝作为立约仪式（出 24: 1、2、9 ~ 11），另一个是借着献祭 作为立约仪式（出 24: 3 ~ 8）。把经文作这样的分割不仅是不必要 的，而且是不可能的。献祭包括平安祭，而平安祭若没有筵席是无法 完成的» [139]另一方面，9 至 11 节描述的筵席无疑是一次献祭的筵席，但是若没有之前献祭的叙事，也会变得无法令人理解。献祭包括了赎 罪的元素。对基本的立约行动来说，这是必须的；任何要进入这种联 合关系的人，都必须先通过献祭或其他方式来洁净自己。早在颁布十 诫之前，以色列民就一起洁净自己、洗净自己的衣服，尤其是祭司们 （出 19: 10、22）。但是就连这种很自然的假设，也被当代学者所拒绝，对于血在献祭中的意义，他们偏爱接受一种现代的理论。根据他们的 观点，血的功用不是（至少在相对晚的时期之前还不是）赎罪，而是 为了达成圣礼的联合，在血里面，双方愿意过一个共同的生活。这个 理论本身会生出一种相当合适的意义，因为“约”很容易被理解为是 耶和華和以色列之间的生命联合。尽管这个想法很吸引人，但是这种 约的观念在旧约中很难找到切入点。约并不存在于奥秘生命的领域，而是属于在意识上可以得到确据的领域。此外，把血分为两部分，认为每一部分有个别的用途，并不适用于这个理论，因为根据这个理论，把血洒在祭坛上献给耶和華（24: 6）以及血洒在百姓身上（24: 8 节），这两件事要被最紧密地结合在一起，才是更适宜的。理解这个理论最 自然的观点是这样：在能给百姓带来益处之前，血必须先对耶和華发 挥作用，这必然在于完成赎罪这个必要条件了。

摩西所写的这卷提到了立约的书，包括了耶和華所有的話，或者 如第 3 节所说的“命令、典章”（the words and judgments）。一些学 者说这里的命令是指十诫，典章是指十诫之后，一直到 23 章结尾的 所有内容。这是一种可能的解释，但我们或许可以反对说，十诫是耶 和華早已经亲口对百姓说的。赞成这个观点的人可能会说，如果这里 所说的“命令”不是指十诫，就很难理解 20 章 22 至 26 节所说的“命 令”是什么。

当然，这个“约”和整个以色列民族相关。我们从上帝召唤以色

列民的代表上山的命令就可以看出这一点（24:1），也可以从和祭坛同时建的十二根柱子看出来（24:4）。[140]

最后，以色列民在立约仪式结束之后会见耶和华，这次的会面必须与他们和耶和华建立起来的关系最紧密地联系在一起。“以色列的上帝”这个短语在这里具有非常重大的意义。在这个崭新的深刻意义上，透过这次立约，耶和华已经成为“以色列的上帝”。这里提到的异象不是一种传达知识的普通异象，而是借着圣礼来到耶和华面前，以及与耶和华建立起一种不同寻常的联合的应验。以下这些话指出这个异象与普通异象之间有多大的差别：“祂的手不加害在以色列的尊者身上。”（出 24: 11）一般而言，人若看见上帝是很危险的，甚至是致命的。但是透过立约，情况就发生了改变。在雅各的生平中，我们预见到这一点（创 32: 30）=但第 10 节下半节也暗示这个异象有其局限。

三、以色列的组织方式：神治政体

接下来我们必须考虑的是源自这个约的以色列基本组织，它通常被命名为“神治政体”（theocracy）。圣经中并没有这个名称，但它很好地描述了圣经记载中的以色列体制。这个词可能是史学家约瑟夫创造出来的。他观察其他民族的统治方式，有一些是君主制，其他是寡头政治，还有一些是民主制；但上帝在以色列人当中所设立的却是神治政体。很显然，约瑟夫觉得这是与众不同和独特的。就当时的卓越文明系统来说，这种观察是正确的。但如果我们拿以色列和其他闪族部落作比较的话，就不太正确了。神治政体的原则，也就是神作为国家生活中的最高权威和权力，在闪族中似乎也并不罕见。我们大可以由以下的观察作出推论：闪族人经常给神明起名叫 Me/eM（即君王）。虽然在一般情况下，这只是一种信念，但在以色列民族中，却成了一种毋庸置疑的事实。以色列民族赖以生存的律法，不仅在一般意义背后有上帝的认可，也就是说所有法律和秩序最终都是透过人的良心，

借由一般启示从上帝那里得来的，而且在具体的意义上，耶和华也直接启示了律法。换句话说，耶和华亲自执行了通常落在人类君王身上的工作。接下来，耶和华在必要之时也借着超自然的介入〔141〕继续扮演这个民族君王的角色。这一事实如此深刻地嵌入在以色列领袖的意识中，以至于到了基甸和撒母耳的时代，他们仍旧觉得上帝不允许他们建立起一个纯粹人治的王国。宗教的主权和国家的王权结合在耶和华这一个位格上，这意味着以色列的公民生活和宗教生活是密不可分地互相交织在一起的。假使这种联合恰巧存在于其他任何人身上而不是上帝身上，把两种关系领域划分开来就是可以理解的。但是在上帝身上，这两者之间的联结是如此牢不可分，以至于要把一个和另一个加以分割，就是无法想像的。因此当后来的先知谴责以色列人的政治时，并不仅仅谴责邪恶的政治，而是政治本身，这种谴责认为政治贬损了耶和华的君主特权。

此外，我们还需要留意：在这两个具有共同中心的领域之间，宗教生活是最重要的。公民生活是为了宗教生活而存在的。当然，对于我们的政治制度来说，这种相互关系显然是一种严重的、无法容忍的缺陷。但对于以色列人来说却非如此。以色列这个民族被造的主要目的，并不是要把政治经济学的功课教导给世人，而是在一个充满异教思想的世界里，教导世人什么才是真宗教，甚至要以牺牲世俗的宣传和利益为代价。

这也不仅仅是为了教导现今的世界什么才是宗教。作为宣教的机构，以色列的神治政体(theocracy)从来就无意成为旧约中的国家。我们必须记得，这个神治政体所预表的正是上帝那已经成全的国度，即天国终末成全的状态，如此，我们才能正确地衡量以色列国这个独特政治组织的意义。在这样一种理想状态中，再也无法区分什么是教会，什么是国家。前者会完全吞并后者。约瑟夫大致已经领悟到这里涉及的原则了。在他引介“神治政体”一词的一段文字中，他观察到，摩西在将这个体制赐给以色列人时，并没有使宗教成为美德的一部分，而是使所有其他美德都成为宗教的一部分。上帝应许说：以色列要成

为一个“祭司的国度和圣洁的国民”（出 19: 6），这时，世俗生活 和宗教生活这两个领域的融合，就得到极为显著的表达。作为祭司，他们不仅身在上帝的国度中，也构成了那个国度。

律法的功用

从以上定义的神治政体的本质来看，我们可以学到律法的功用是什么；它在这个神治政体中得到了暂时的体现。〔142〕最重要的是：我们要仔细分辨律法在当时公开赐给以色列人的目的，以及律法在接下来的历史过程中，实际上履行的各种目的。当然，这些其他目的最初就存在于上帝的观念中。从有神论的角度来看，历史上的任何结局，都是上帝深远计划的不断展现。在这层意义上，保罗是救赎安排（economy of redemption；或译为救赎体系、救赎经世）中最伟大的律法哲学教师。保罗大多数的公式化表述都具有一种消极的特性。律法的功用主要是为了引发并揭露一些方法和努力的失败。它是一位训蒙的师傅，要把人带到基督面前；它把人圈在罪中，不是赐予生命的，因着肉体而变得软弱；它带来定罪，把人置于咒诅之下，是字句的职事，软弱无力。保罗的这些陈述是在一种完全不同的律法目的之哲学应力下提出的，他觉得这种律法哲学跟上帝的救赎与恩典原则是背道而驰的。

这种法利赛式的哲学坚称：基于功德的原则，律法的目的是要让以色列有能力赚得来世的祝福。这是一种末世论的解释，所以也是最全面的一种解释。但因为它是全面性的解释，如果要证明它是错误的，就必须指出它是彻底错误的。保罗的哲学，虽然并不全面，而且是从一种回顾的视角来制定的，但其优势是在他提出这一观点的有限范围内是正确的。诚然，摩西五经中的一些陈述，和旧约整体的叙述，从表面上看似乎赞同犹太人的立场。关于律法是人无法遵守的，圣经并没有多说。不仅如此，人遵行律法就会得到赏赐，却是旧约反复陈明的。以色列人想要保留约中的一切特权，就只能靠顺服。上帝应许说，

凡遵守诫命的，必得着生命。因此，从历史角度来看，不乏有声称赞同犹太人的立场，而不是保罗立场的学者。

我们只需要花一点时间来反思，就可以证明这是站不住脚的，而且正是从一种广阔的历史角度来看，更准确地把握住律法主旨的人是保罗，而不是他的对手们。律法是上帝救赎以色列人脱离埃及之后才赐下的，百姓在那时已经开始享受圣约的很多祝福了。〔143〕特别是他们能得着应许之地，并不是因为他们先遵守了律法的缘故，因为当他们在旷野中漂流的时候，并无法遵守律法的许多条例。那么很显然，在那个节骨眼上，遵行律法并不是得到生命产业的功德性基础。生命的产业唯独建立在恩典的基础上，保罗也非常强调恩典是救恩的基础。但是，尽管如此，还是有人反驳说，遵行律法即便不是人领受祝福的基础，也是保留所承受的特权产业的基础。当然，这里不能否认其中有真实的关联。但是，犹太人犯了一个推理上的错误，就是认为这一层关联是功德性的(*meritorious*)，也就是说，如果以色列人是通过遵行律法而继续保有耶和華所赐予的恩赐，他们就必然有功劳，因为以色列人是以绝对的公正赚得了这些恩赐。但是遵行律法与保有恩赐之间的关联却属于完全不同的类别。它并不属于功德的法律领域，而是属于表达之合宜性(*appropriateness of expression*)的象征性、预表性领域。

如前所述，以色列在迦南地的居所预表着上帝子民属天的、得到成全的状态。在这些情况下，人必须维护完全遵守上帝圣洁律法的理想。尽管他们不能照着保罗属灵的意义来遵行这律法，尽管他们不能从外在、仪式的意义上遵行律法，上帝还是不能降低律法的要求。当大规模的背道发生的时候，他们就不能留在应许地了。当他们失去资格来预表圣洁的状态时，他们就在事实上(*ipso facto*)失去了预表蒙福状态的资格，也必被拂去。这意思并不是说，每一个以色列人，在他生活中的每个细节上，都要做到完美，而上帝是否继续喜悦他们就取决于此。耶和華首先与这个民族交往，并借着这个民族，与个别的人交往，正如祂现今在恩典之约中借着不断延续的世代，与信徒和他

们的儿女交往。在上帝的子民当中有一种一体性（solidarity），但只 要整个民族仍然保持对上帝忠诚，同样的原则也适用于抵消个人犯罪 的后果。整个民族和其代表性的领袖持守的态度是决定性因素。虽然 以色列人在很多时候并没有完美地履行律法的要求，但是在相当长的一段时期内，以色列还是上帝所喜悦的。而且，哪怕整体以色列人都 背道，都被掳去，耶和 华也并未因此容许祂的约失效。〔144：在适 当的责罚和悔改之后，祂就 让以色列再次回到祂的恩宠中。

这是最让人信服的证据，说明遵守律法并不是蒙福的功德基础。在这些事例中，上帝所做的就只是重复祂从起初所做的，即基于白白 恩典的原则来悦纳以色列人。旧约中描绘的律法并不是犹太人后来在 宗教生活中所经历的那种负担和重负，而是耶和 华赐予祂百姓最大的 祝福和殊荣（申 4: 7、8;诗 147: 19、20;连保罗也这么说，参见罗 9:

4、5），这也与这个原则是一致的。而且在保罗的教导中，有一条主 线与旧约的圣洁之教义相对应，是人领受产业必需的条件（尽管是 没有功德的），而我们可以很清晰地追溯出这条主线。

从以上讨论可以看出，把旧约消极性地等同于律法，而把新约等 同于福音，是何等扭曲和误导啊！这意味着在旧约时代根本没有福音。保罗的陈述有时很容易会导致这种谬误。但使徒的意思是这样：这些 陈述并不具有这种绝对的、互相排斥的意义。保罗讨论了信心以及它 与新旧约两个时代的关系，提供了一个深具启发性的类比。在加拉太 书 3 章 23 节和 25 节，他谈到信心的“来到”，就好像以前从来没有“信 心”这回事似的。但是同一个保罗在罗马书 4 章 16 节起的经文中详 细谈到信心在亚伯拉罕一生中所扮演的角色，以及这信心如何实际上 主导了整个旧约时代。

很明显，这里存在两种不同的视角来看待旧约时代的内容。如果 我们把旧约跟新约中最终展开、重新安排的结构进行对比，得到的是 消极的评判。另一方面，若我们把旧约本身理解为一个整体，看它自 身如何暂时圆满结束，在某种程度上，是用旧约本身的眼光来看旧约 时，我们就会发现，有必要考虑到旧约积极的要素，旧约借此预示并

且预表性地期待着新约。所以，我们发现，在神治政体下也有真福音。那些日子里的上帝子民并非在一个没有用的、非救赎的宗教体系下生活或死亡，这个体系无法使他们真实地来到上帝面前，与上帝建立属灵的接触。这个福音元素也并非只包含在律法颁布之前、伴随着律法的颁布或颁布之后的启示里；〔145〕实际上，福音在律法本身之内就可以找到。我们所谓的“律法系统”，也充斥着福音、恩典和信心的主线。特别是礼仪律，它里面充满了这些内容。每一次献祭、每一个洁净礼都在宣讲恩典的原则。否则，我们就要丢弃两约之间有积极的、活生生的延续性的思想了，取而代之的就会是冲突和矛盾。这是诺斯替主义的立场，却不是旧约本身的观点，也不是保罗或者教会神学的观点。

但话又说回来，我们也不能忘记这一点：在摩西体系下关于这个福音的启示和宣讲，就其形式而言，实际是带着一种律法性质，在这方面，与福音现今所呈现的形式是有差异的。因为，就连这些传递福音的制度，也是更大的法令体系的一部分，而上帝却要求祂的子民遵守这些法令。所以，就算是在解说和事奉福音时，也是缺少自由的。福音的宣讲必须受律法的约束，也必须以同样的条件来领受。福音当时被放在法律的环境里，不允许超过这个范围。在这方面，只有新约才带来了完全的自由。

四、十诫

十诫惊人地阐明了神治政体整体的救赎结构。十诫的引言总结了耶和華拯救以色列人脱离埃及为奴之家的伟大救赎作为。考虑到十诫颁布的时间，我们甚至可以称之为后来由更详细的律法来管制的整个系统的一篇简短摘要。但这可能会忽略一个事实，即组成律法的其中一个要素，也是在其他地方都很明显的要素，在十诫中是不存在的——十诫并未包括礼仪的诫命。所以，从某种意义上来说，十诫所展望的并不是整个律法的浓缩版，而且在浓缩过程中删除了一些、理想化了一些诫命。它把整个神治政体之动向的起点和终点、上帝的救赎作为，

以及因而产生的圣洁状态、对上帝的本性和旨意的顺服，全部结合在一起，成为神治政体立意要宣布的内容。同时，它赋予这些要素一种能配合百姓的实际需要和局限性的形式。和整体的神治政体一样，十诫翱翔在以色列民的生活之上，像一个永远无法实现的理想，即使在当时的阶段也是无法实现的；但它又同时屈尊俯就以色列民一切的异常之处。〔1461

某种程度上，十诫这种理想和理念化的特性，并未逃过那些支持进化论之批判学家的注意，正如上文表明的那样，他们认为十诫不可能是摩西时代的产物，从批判学的预设前提来看，它可以、也必须要归给一个宗教发展的低水平阶段。近代学者对十诫所作的历史批判论述非常有趣而且很有启发性。曾经有一段时期，连最激进的批判学家在全面否定五经中其他律法是摩西写的同时，还倾向于说只有十诫是例外。诚然，这种让步是有一些条件限制的。他们认为第二诫，即禁止雕刻、敬拜偶像，不可能是摩西时代的，因为在摩西时代之后的很长一段时间内，以色列人还认为敬拜偶像并没有冒犯神明。至于其他的诫命，现今扩充的形式并不是由摩西而来的，只包括命令要点的更简单、紧凑的形式才是来自摩西的。

威尔豪森学派甚至彻底扫除了这种温和的保守主义遗风。他们对更早期批判学家所作的修正，其主要根据在于十诫的伦理特性。在以色列宗教中，伦理观念直到先知的时代才成为其核心思想。在那个时代（主前八世纪中叶）之前，流行的宗教围绕着敬拜礼仪进行，而十诫却完全不包含这方面的内容。因此当代的批判学观点说，十诫是先知伦理运动促成的，不可能在主前七世纪就写成，或许是在玛拿西统治期间才出现的。

我在此必须极力反对这个观点：先知宣讲道德观念的主要负担更多地与当时的历史发展有关，而非与十诫有关。先知的信息围绕的主题包括富人欺压穷人、司法制度的腐败，等等。这些情事在十诫中甚至没有被暗示过。所以，先知所论及的局势比十诫所考量的更具体、更复杂。而且就算前先知时代的以色列人没有把伦理事物作为他们宗

教的核心，也不能由此推论说，上帝的启示不可能一早就特别挑出伦理问题，把它当成最重要的事，需要以色列民立刻加以正视。我们认为，十诫至少不是以色列民的宗教产物，而是上帝的启示。〔147〕正如在其他很多问题上一样，只有当演化论哲学成为争论的默认前提时，这个关键论点才是有效的。近期一些批判学家开始再次发现：十诫比先知的宣讲更具有一种不同的、原始的气息。有人提出要回归到十诫从摩西而来的观点，但却是以一种修正的方式。现在有人声称摩西写下了十诫中的七条诫命。另外三条不是他写的诫命，即第一条、第二条和第四条。只不过律法颁布者的本意并不是要完全禁止另外七条中提及的事。他的意思是要在以色列的范围内禁止这些事。在这个圈子之外，那些禁止之事是被允许发生的。要回应这种观点，我们可以看到：十诫主要是对以色列人说的，但这完全是出于当时的历史处境，我们却不能用来反证说，立法者的头脑中存在一种双重标准，一件事若作在以色列同胞身上，便被称为罪，但若是作在非以色列民身上，则是可以宽恕的。

全世界的人都适用

十诫主要适用于以色列人，但这绝不妨碍在一切伦理关系上把它应用到全世界人身上。原文中的代名词和代名词字尾都是阴性单数形式，因为十诫是颁布给以色列这个民族的。某些特点乍看之下只适用于以色列，例如其中提到上帝把他们从埃及地为奴之家拯救出来。但是这些特点并不常见，尤其是在出埃及记的经文里。申命记中有更多类似的例子；请比较第四诫的动机。申命记再次重申十诫，是为了劝诫的目的，这与以色列当时的历史处境密切相关。而且，除此以外，我们必须记得，以色列历史是上帝刻意塑造的，为要映射出后来所有世代中将要降临在上帝子民身上的一切重要处境。当耶和華诉诸于以色列民得赎脱离埃及的经历，作为他们顺服的动机时，祂诉诸于所有信徒生命中具有类似属灵意义的经历。历史情境的调整并不会削弱普世的适用性，反而有促进作用。

十诫的宗教特性

十诫最突出的特点是其明确的宗教特性。十诫的本质并不是建立在上帝绝对命令上的一种道德准则。十诫的序言要人爱慕耶和华，这是因为祂为祂子民所做的救赎之工，会透过一种回应式的爱，对他们的行为产生影响。〔148〕如果我们可以把“基督徒”这个词回顾性地加在十诫之内，我们就应该说，十诫包括的不是一般的伦理道德，而是基督徒的伦理。伦理生活被描写为救赎之工的成果；而在它背后另有一种东西作为其源头。除此之外，十诫本身也暗示宗教在支配着伦理生活，这从十诫用了很长的篇幅来阐述头四个特别和宗教有关的诫命就可以看出来。我们的主在区分第一条和第二条最大的诫命时也认识到这一点。按照这一救赎性的主旨，大多数诫命的负面形式也同样具有额外的意义。当然，除了救赎的涵义之外，这种消极形式本身也意味着它在针对罪发出抗议。但是，正因为上帝发出这种抗议，我们就可以推论说，上帝不会容让罪支配祂子民的伦理生活。

不过，我们要注意：不是所有的诫命都是以“不可”的负面形式出现的。例如第四条和安息日有关的诫命，就有积极的意涵。而第二条诫命那庄严的附加之言，则揭示出上帝对自己子民最深的爱，也揭示出上帝对那些因恨祂而违背祂诫命之人的忌邪。因此，说十诫纯粹是一份负面思想的文件，对良善没有表示出任何正面的兴趣，纯粹只是在反对罪恶，这种指责是毫无根据的。我们的主曾暗示说，律法要求的是对上帝和人的爱，而爱是所有的动力中最积极的。十诫的实际本质，无论是宗教方面还是伦理方面，都通过它如何对待具体的、外在的罪而显明出来。然而这并不是要否定罪的根源是有机的整体 (organic unity)。恰恰相反，如果我们把人的过犯追溯到对上帝的憎恨，就特别可以看出这种整体性。十诫的最后一诫也有类似的暗示，在那里，一切外显的罪，如杀人、偷盗、奸淫、作假见证等，都归结于它们单一的源头，就是贪恋，即邪恶的欲望在人心占据了宝座。

十诫 (THE TEN WORDS)

至于这些经文如何被划分为十条诫命，学者有各种不同的看法。经文告诉我们有十条诫命，却没有逐一编号，因为把旧约经文划分为章节的系统并不是原本就有的。希腊正教和改革宗教会认为十诫的序言列在十条诫命之外。因此第一句话（第一诫）是不可敬拜别的神，：149〕第二句话是禁止雕刻偶像，然后按照我们熟悉的方式划分下去，直到末了。这种划分法和斐洛（Philo）以及约瑟夫的年代一样古老。罗马天主教和路德宗教会把我们认为是第一条和第二条诫命的内容算为一条。因为必须要有十条诫命，这迫使他们把我们所说的第十诫分为第九诫（“不可贪恋人的房屋”）和第十诫（“不可贪恋人的妻子……”）。这种划分是必然的，因为或许除了第四条诫命之外，没有其他诫命能够进行类似的划分，而罗马天主教和路德宗都不想把序言算在十诫之内。还有第三种划分法，是如今在犹太人当中流行的，就是把序言作为第一诫。当然，这一般会产 生十一条诫命，但如果把第一条和第二条合并为一条，就会避免这个结果。一些批判学家也曾经用同样的编号方法，把序言纳入十诫之中，他们说第二诫是后来才出现的，这样就少了一诫。关于这三种划分法，第一种是最可取的。

十诫的序言在严格意义上并不能被称为诫命。不过，这个难题可以这样来解决：我们观察到律法提到十诫时说的并不是“诫命（commandments）”，而是“话（words）”（十诫的意思就是“十句话”）。然而，“话”在这方面的用法很可能是代表“诫命”，这并不是罕见的意义。因此，这种反对意见仍然成立。而且这一观点有事实的支持，如果把序言作为十诫的一条，那就会切断它和其他所有诫命之间重大的关联。正如下面我要证明的那样：我们固然可以找到一些理由把第一诫和第二诫合并在一起，但是却没有证据能够支持我们把第十诫分成两条诫命。有人会极力主张这种看法会招来这种反对意见，就是把房屋和妻子分成两种不可贪恋的对象，但这种反对意见更多是表面上的反对，而不是实在的反对，因为这里的房屋不是指区区一栋建筑物，而是代表整个家业（household-establishment），其中最首要的当然包

括妻子。奥古斯丁没有意识到这点，他过分大胆地优先考虑申命记的经文，那里把妻子放在房屋之前（编按：参见申 21 章）。但是，假设“房屋”的意思是指“全家”（household）的话，就没有理由把这个笼统的词变成一个独立的诫命，然后在下一个诫命中又重述它的几个构成部分。把第四诫的经文拿来作对比就可以看出来，十诫的结构并不属于这一类。奥古斯丁 [150]只是从情感层面改善了这一点，尽管我们对妻子在家中的地位应当给予适当的尊敬，但若是给妻子一个专属于她的独立诫命，就很难与旧约的整体气氛相一致了，特别是在我们看来，第七条诫命（不可奸淫）在某个方面已经定义了妻子的地位。

第一诫

我们对几个独立诫命的讨论只限于头四诫。其余的六条属于伦理的范畴，管制着人和人之间的关系。头四条诫命具体地应对人和上帝的关系。头三条又自成一组，抗议异教中最典型也最根本的罪，即多神崇拜、偶像崇拜和邪术。

此外，我们会注意到，第一诫并不是在理论上否定除了耶和华之外，并不存在别的神明（编按：即下一段提到的“理论性的一神论”）。当然，它也不是直接或暗示地肯定其他神明的存在。它把这整个问题搁置在一边，而仅仅把自己局限在这个禁令之内，即以以色列只能有一个敬拜的对象：“除了我以外，你不可有别的神。”但如果这条诫命，无论是从理论上还是从法理上考虑，都还算不上是一神论原则之抽象宣言，而且从逻辑上来说，只达到一神崇拜（monolatry）的高度，那么，像律师一样抓住这点，作为耶和华这位立法者并没有打算讨论多神信仰的证据，则一定是迂腐不通的。但这正是批判学家们一直在做的，他们的观点建立在表达这种观点的纯正形式上，认为摩西尚未达到一神论的阶段。当后来确定十诫出现的日期在更晚期的年代时，这种解经方法就让它的支持者陷入一种困境。要假设先知的灵，也就是那些创作十诫的先知们，在一个如此先进的紧要关头，竟然还没有达

到一神论的立场，似乎是非常困难的。这些批判学家是这样自圆其说的，他们说，尽管一神论从阿摩司和何西阿的时代就已经开始发展，但是直等到（伪）申命记和耶利米书的时代才明确成形。根据这种假说，至于摩西在他的时代是否达到一神崇拜的立场，就会变得非常可疑，因为十诫的见证事实上已经消失了。

所有这些错谬用一个简单的提醒就很容易可以得到纠正，那就是十诫虽然是律法，却不是现代意义上的律法。我们不需要花费太多功夫，〔151〕用一些复杂的条款和成堆的条件，来堵住误解或逃避的漏洞。摩西是律法颁布者，而不是文士。不提“理论性的一神论”（abstract monotheism）这个问题（译按：即不提“只有一个神”），实际上比提出这点是更高的境界。说“不存在其他神明，因此你受到管束，只能服事我”，还不如像十诫实际上说的，“我是耶和华你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可有别的神”，后者更能正当地激发出以色列人对耶和华的忠心。除了诉诸于人对领受的救赎表达感恩之情外，这里还透出一种暗示，就是如果把其他敬拜对象放在耶和华旁边，也会侵犯到耶和华的荣耀。“除了我以外”或“在我面前”这两句话表达了这种过犯在主观上给耶和华带来的羞辱。

第二诫

第二诫的语意并不十分确定。在钦定本（A. V.）与修订本（R. V.）译本中，“形象”（likeness）一词的涵义取决于“不可制作”（thou shalt not make; 和合本作：不可雕刻）是什么意思，所以它和前面的宾语“偶像”（graven image; 原文直译作：雕刻的像；和合本作：偶像）是协调一致的。那么，这种形象就是一种可以制作的东西；必然是人手制造出来的物品。但是，有人提醒我们注意一个事实，即希伯来原文中的这个词可以合宜地翻译成“形状”（shape），也就是自然的、非人手制作的形状，是自然界提供的任何样式或形象。如果采用这个翻译，似乎更可以表达出三类“形状”之间的差别，即那些在天上的、

那些在陆地上的，以及那些在水中的，那么这些形状就不是“不可雕刻”的宾语了，因为它们并不是人手制造出来的。

所以这个句子的句法结构必须按此观点进行修正。它必须照这样来翻译：“不可为自己制作雕刻的偶像，（并且），至于天上……任何事物的形状，你都不能向它们跪拜，不可事奉它们，等等。”这一种观点禁止两样事物：敬拜雕刻的像（雕刻的意思是“从金属中刻出来”），以及敬拜任何自然界出现的样式。

我们必须承认，这个新的句法结构读起来的确不太通顺。另一方面，一般的解经方式很难妥贴地解释为什么一个“雕刻”的偶像看起来会比另外一种形象更令人反感〔152〕。其实，即旧约其他地方也表明，雕刻的偶像会在反对偶像崇拜者的心中挑起一种特别的反感。威尔豪森认为，若使用申命记的经文，把它当作原始的经文，就可以解决这道难题了。申命记的经文是这样说的：“不可仿照上天、下地和地底下的形状（shapes）来为自己制作雕刻的偶像。”但甚至在申命记中，七十士译本和撒玛利亚译本中都把“和”放在“样式”的前面：“偶像和所有样式”（image and all likeness）。

但是，探究禁止偶像崇拜的根据是什么却是更有趣和更重要的。对第二诫的传统解释方法惯于在上帝的属灵（非物质的）本质中找原因，这会使得每一种用身体来描述上帝的方式，都成为错误的呈现，更是对上帝的贬低，因为非物质层次乃是在物质（即所谓的“肉体”）层次之上。尽管我们承认这个观念本身是正确的，但我们还不能把它当作对第二诫最令人满意的解释。基于这种动机，接下来的话就应该 是：“因为我，耶和华你的上帝，是没有身体的。”但经文没有这样说，反而警告说上帝是忌邪（嫉妒）的。这里的“忌邪”不能理解为它在其他某些地方表示的“火热的热情”的意思，因为这不会使得在第二诫里介绍这个观念，比起在十诫中其他诫命里介绍这个观念更为适合。制作或敬拜偶像为什么会挑起耶和华的忌邪，必定有特殊的理由。这个词特指夫妻之间的热情，在婚姻关系中的嫉妒。它暗示着，当其他偶像介入的时候，耶和华与以色列之间的一夫一妻关系，就被一种与

其他宗教神明的多元婚姻关系、甚至是有如娼妓似的关系所取代了。所以，这是摆在我们面前的问题：为什么、以及在何种意义上，制作偶像在转移以色列人的注意力，使他们不再全心全意献身给上帝，并且把其他神明和祂并列。很明显，按照以下的说法并无法得到令人满意的解释。这种说法认为，偶像是上帝之象征性的复制品，所以到头来上帝还是透过这个偶像得到了更多的敬拜。对于我们这些用现代说辞来思考的人来说，对某人照片的爱慕、甚至是敬仰，很少会挑起当事人的嫉妒，这只不过更容易让人生出自私的满足感而已。我们必须撇弃思考这个问题的一整套现代思维模式，并且努力在〔153〕我们里面重现古代偶像崇拜者的情感，看他们是用什么心情来看待并使用这个偶像的（偶像就是他们的神所具有的形象）。这是非常复杂的，远超过“本体和象征”这样的套话所能表达的。尽管其真实内涵很难描述，但我们可以把它统合在邪术（magic）的类别之下，来加以定义。邪术是异教对敬虔过程的反转，在施行邪术的过程中，人不是出于神圣的目的而被上帝使用，而是把他的神明降低到工具的水平，人可以为了自己自私的目的来使用这个工具。邪术充满着迷信，勉强来说，也充满近似超自然的能力，但却缺乏真正的敬虔。因为邪术缺乏从上帝来的神圣的自我表达的客观要素，它就必须为自己创造出实质的方式，以强迫神明遵从邪术的命令。从邪术的本质来看，这些神奇的强制工具会无限度地增加。当人把这些工具用于实际的用途时，他会进一步开始感受到惯于通过邪术运行的权势是从神明而来的，并以邪术的形式被储存起来。因此，受邪术操控的偶像必然会成为原来的神明之外的一个次等神明，甚至会在效用超过原来的神明。这种偶像并不是象征，而是神明的竞争者和替代者。因此这种用感官的方式来描绘耶和華的做法，就和邪术混杂在一起，直接造成了多神崇拜。

对此，罗马天主教和路德宗正确地意识到第一诫和第二诫之间有一种紧密的关联。耶和華保留了以色列人对祂的独一敬拜权，一旦引入偶像，这种敬拜就受到了威胁。说“雕刻的偶像”特别指耶和華的形象，而“样式”或“形状”指的是外邦神明，这种说法并非不可能。

前者和后者都会挑起上帝的忌邪，而诫命同时提到两者，无论这种关于“雕刻的偶像”的说法是否正确。第一条诫命吩咐人只能有一个神；第二条诫命则打击危及遵行第一诫时的主要危险源头。甚至在“拜偶像”这个词的这种双面意思中，这两件事之间的关联仍反映出它本身的涵义；它一方面是指对其他神明的崇拜，另一方面指的是对偶像的崇拜。这些事实是确凿无疑的。[154]

第三诫

从第二诫过渡到第三条是很自然的，因为我们还在邪术的范畴内。这条诫命禁止的是话语上的邪术(word magic)。我们单用现代的通行意义来看待起誓和亵渎这些语词是不够的。咒语是异教迷信中最主要的权势之一，而最有效力的咒语邪术是“名字魔法”(name magic)-有人相信，通过宣告某些超自然神灵的名字，就可以逼使这个神灵按行邪术者的命令来行事。这条诫命表明上帝不赞成把此类做法用在“耶和華”这个称谓上。“称”的意思就是宣告。“妄”直译作“无用”，而“无用”是一个相当复杂的词，其中混杂了不真实、骗人的、令人失望的、有罪的思想。它标示出异教的一个很大的范围，异教在古代的以色列中也必然占有一席之地，无疑也会继续威胁到真宗教。用耶和華的名来达到此类目的是特别危险的，因为这似乎带给人一种合法的保护。

虽然古代人和现代人对这件事的看法，彼此之间似乎有很大的差距，但我们所谓的起誓和亵渎的做法，在本质上和古代这种“名字魔法”并没有差别，因此都落在第三诫的定罪之下。我们必须记得，最早起誓的习惯比现在更多服务于一种现实的目的。如果起誓已经成为习俗，因此，一些人会假装是清白的，这很大程度上是由于现代人在生活中保留了很少的宗教信仰，以至于觉得起誓实际上并非不敬虔。在距今不久的世代里，为了咒诅人或斥责人的目的来使用超自然力量的名字具有相当现实的含义。这些名字被用于召出一些超自然的能力来伤害

敌人，或神奇地证实一句话的真实性。我们今天起誓的遗风就是从这种做法沿袭下来的。而且，即使赌咒者宣称他所起的誓没有任何真实的意义，然而在他最轻率地使用这些名字的情况下，总是会或多或少地附着一种感情，认为这是无关紧要的：即一个神明的名字（或许已经没有人信这个神明了）是否可以在最琐碎的事上被驾驭，以便服务于人。这或许是“名字魔法”所遗留下来的微弱阴影，但是，原则和实际的事并没有任何差别。这种罪的核心并不完全在于人是否相信它的效果，〔155〕而是这种做法暗示了对上帝的不敬。和所有邪术一样，这是与真敬虔完全对立的。所以，这条诫命强调这个咒诅：“妄称耶和華名的，耶和華必不以他为无罪。”

第四诫

第四诫指的是人要把一周的第七日分别为圣。在出埃及记中（也参见申命记），这条诫命不是基于上帝为以色列人作了什么，而是基于上帝在创世时就已经完成的工作。这点很重要，因为上帝是否创造天地决定了这条诫命是否对全人类都有效。在此之前，摩西五经中并没有任何蛛丝马迹提到以色列人曾经守安息日（但请参考出 16:23）。的确，在摩西的时代以前，人都知道一周有七天（参见创 29:27）。这种计算时间的方式已经具有被遗忘的最初设立安息日的背景。

在特殊启示的范围之外，关于安息日的起源，人有两种不同的看法。有些人把它和占星宗教中行星的角色联系在一起。土星既然是最主要的行星，把七日中最后、最重要的一日分配给它就是理所当然的。根据其他人的看法，一周七日的划分法源于月亮的四个月相，二十八天除以四就得出七这个数字。这两种观点的发展都把当归给造物主的敬拜转移到对受造物的敬拜上。亚述人很早就守一个月的第七天、第十四天、第二十天、第二十八天，把它们当作休息的日子。但是，这与旧约中守安息日的做法有两点不同：首先，它取决于月亮的月相；

其次，从劳作中休息，是因为那一天被认为是不祥之日，所以在这一天劳作就变得不吉利。

有人主张旧约的两段经文中都表明安息日源自摩西：以西结书 20 章 12 节和尼希米记 9 章 14 节。但是这两段经文的意思只是说，安息日在旧约中具体的设立形式可以追溯到摩西的时代。我们必须记得：安息日虽然是全人类都遵守的古老节日，但早就经过了救赎历史发展的各个不同阶段。它在实质上虽然保持原样，但其形式是经过修正的，因为每个阶段的新事态会要求不同的形式。安息日不仅是我们的宗教所有圣礼事物中最庄严的，也是其中最生动活泼的。安息日已经信实地陪伴上帝的子民走过历世历代。我们必须遗憾地〔156〕承认说，安息日这一思想的美好和安慰似乎更深刻地印在犹太人的意识中，更胜过基督徒。

十诫本身已经清楚阐明安息日背后的原则。这个原则重在这一点：人在他的生命历程中必须效法上帝。上帝用六日完成了创造之工，就在第七日安息了。对上帝来说，“安息”的意思当然不可能只是停止劳动，更不是指从疲劳中恢复过来。旧约使用这个词从来没有这个含义。从这个角度来说，“安息”的意思类似于“平安”一词，在圣经中，根据闪族人的一般思想来说，它实际上具有一种积极的含义，而不是消极的。它代表着完成一项工作的高潮，以及随之而来的喜悦和满足。这就是安息在上帝那里的雏形。人类不仅必须在个人的每日生活历程中效法这个雏形，还必须借由一个大型的历史运动，透过集体的能力效法这个雏形。对于人类来说，还有一项伟大的工作等着他们去完成，而在这项工作结束的时候，会招来一种喜悦和满足的安息，复制着上帝的安息。

所以，最重要的是：安息日是末世原则的表达，人类生活就是按照这个原则来建造的。整个世界的进程将会有有一个终曲，正如有一个序曲一样，而这两者是密不可分的。放弃其中一样，就等于放弃另一样，而放弃其中任何一样，就等于放弃了圣经历史的基本架构。甚至在犹太教师中，关于安息日的这一深刻含义也并不是完全不为人所知的。

他们当中的一个人，在被问到将来的世界会是什么样子时，回答说：会像安息日一样。在摩西律法中，这个思想的确没有得到进一步的发展，只有上帝最初所说的，上帝在第七日安息了，并将这日分别为圣。安息日与律法中的多数制度一样，在十诫中得到强化之后，便是不言而喻的了。希伯来书在最大尺度上给了我们关于安息日的哲学，部分内容有赖于诗篇 95 篇；希伯来书 3、4 章。

安息日以一种象征性和预表性的方式呈现出末世历史结构的这一原则，对人的思想产生影响。它借着人在六日中有节奏的、连续不断的工作，以及接下来一日安息的周期，来教导这个功课。它借由这种方式，提醒我们：人类生活不是一种漫无目的的存在，〔157〕而是有更长远的目标。无论在救赎之前、还是在救赎之外，这一点都是正确的。末世的启示是一个比救恩论更古老的课题。所谓的“行为之约”（Covenant of Works）不过是安息日原则的体现。要是亚当成功地通过行为之约的考验，那么安息日这个圣礼所预表的安息就会成为事实，而人类接下来的整个历史就要完全改写了。我们现在期待的这个世界的终点会发生的事，反而会成为整个世界历史进程的起点。

从上文所说的关于安息日的预表性、圣礼性含义，我们可以推论说，人若把守安息日的根据建立在其功效上，就必然是错误的。安息日不是一种反常事态产生的结果，仿佛人除非先指定固定的一天，否则就不可能对人类生活的宗教利益投入足够的关心。针对这种观点，我们可以说，要是人有足够的空闲，把他所有的时间都花在培养敬虔的事上，那么守安息日就不是人应尽的义务了。欧陆的一些改教家为了反对罗马弥撒日(holy days)的体系，曾经按这种方式来推理。但他们的推论是错误的。安息日首先不是一种促进敬虔的途径。除此之外，安息日的主要意义是指向人类生活和历史的永恒主题，即使是最敬虔的心灵也不能不让自己参与其中。现代教会是否因为把这一日几乎完全作为宗教宣传的工具，因而忽略了这点，牺牲掉它预表永恒的价值，这是非常严肃的问题。当然，毋庸置疑的是，如果我们不积极培养对宗教事务的关注(这些事务与他最终归宿的问题密切结合)，

就无法适当地守这个节日——这是专门用来纪念人永恒命运的日子。但是，就连承认这一点的情况下，人还是有可能把太多仅仅充当宗教宣传品的事物挤进这一天当中，反而失去了固定的（static）、以上帝和天国为导向的对敬虔的专注。

在恩典之约下，普世性的安息日律法获得了一种修正的意义。如今带来安息的不再是人本身的工作，而是基督的工作。这是旧约和新约共同的观点，但它们却用不同的角度来看待工作和安息。[158] 鉴于旧约仍旧在期盼弥赛亚工作的完成，那么弥赛亚工作的劳作之日自然会先出现，安息日则落在一周结束之时。但是在新约之下，我们乃是回顾基督完成的工作，因此，我们在原则上会先庆祝基督实现的安息，但安息日还是展望最终末世安息的记号。旧约时期上帝的子民要借由他们的生活来预表救赎在未来的进展。所以在他们的年历中会表达出这样的顺序：劳作在前，安息在后。新约教会则不再需要执行这样的预表功能，因为预表已经得到应验了。但新约教会仍要纪念一个伟大的历史事件：基督工作的实现，以及祂和祂的子民借着祂进入永不止息的安息状态。对于早期教会如何深刻地意识到弥赛亚的显现，尤其是弥赛亚的复活所具有的划时代意义，我们缺乏足够的了解。弥赛亚的复活对他们来说，无异于带来一个新的、第二次的创造。而且他们感到应该通过把安息日放在与一周其他日子不同的地位上表达出这一点。信徒在某种程度上知道自己是具有分于安息日之应验（Sabbath-fulfilment）的人。如果一种创造要求一种顺序（编按：先工作、后安息），那么另一个创造就会要求另外一种顺序（先安息、后工作）。有人特别留意到这件事：我们的主是在犹太人安息日的前夜离世的，也就是在这些预表性的劳动周期的最后一日过世的（这些劳动周期预显出基督的工作及其圆满）。而基督在七日的头一日进入祂的安息（祂新的、永恒生命的安息），以至于介于这两者（劳作日和七日的头一日）之间的犹太人安息日，可以说就被除去了，被埋在祂的坟墓里（德里慈）。如果新约中没有就这个变化正式颁布法令，其原因就在于这种做法根本是多余的。毫无疑问，犹太基督徒开始同时守安息日和主日，

只是随着时间的推移，他们本能地意识到主复活之日的神圣性。

我们可以提出这个问题，即第四诫是否包含了只适合旧约教会的要素。答案取决于第四诫的精确句法结构和解释。六日劳作和一日安息之间的区别，难道只是一种比例上的差异吗，还是同样有顺序上的差异？后面这种观点好像更有可能。至此，我们必须说，〔159〕在 规定顺序的这项要素里，此诫命的确含有一种特属于旧约的特点，不再适用于我们。但这个顺序靠赖的总原则，不论是在旧约时代还是在 新约时代，都是不变的。正是因为守安息日的诫命仍旧有效，所以当 新约到来的时候，这个顺序才必须改变。除此之外，摩西律法还有其 他禁令，正因为它们没有被收录到十诫里，就证明这些禁令并不适用 在普世的范围内(出 16: 23, 34: 21, 35: 3; 民 15: 32;另参见摩& 5; 耶 17: 21)。我们也不要忘了，在旧约之下，安息日是犹太人一系列 节期的一部分，如今已经失去效力了。安息年和禧年也加深了安息日 所预表的事物。在安息日当天，人和牲畜都要休息，而在安息年，土地也要休息；在禧年中，“安息”的观念，借由恢复所有因罪而被扰乱和失落的事物而展示出它充分的积极意义。靠着基督的工作，我们已经得救脱离这一切的律法，但并没有脱离上帝在创世时就设立的安息日的诫命。我们必须以这种视角来解读新约的一些经文，例如罗马 书 14 章 5、6 节，加拉太书 4 章 10、11 节，以及歌罗西书 2 章 16、17 节。

五、礼仪律

礼仪律(the Ritual Laws)也被称为“仪式律”(ceremonial law) 它构成了摩西律法不可或缺的一部分。但是，组成礼仪律的 诸多元素却不必然是在摩西时期首次(*de novo*)引入的。它可能还纳入了更早的习俗。有人认为，这里规定的一些命令原先并不属于神治 政体的架构，而是以色列民犯了拜金牛犊之罪后才强加给他们的。这个看法有两种表现形式，一种是无关痛痒的，一种则较为严重。好几

位早期教父可能出于反犹太教的缘故而接受了这个观点。后来，改革宗神学家柯塞由（Cocceius）也采纳这种看法。在这两种情况中，都没有伴随着一种轻视或贬低律法内容本身（*per se*）的观点。

更严重的形式是由斯宾塞（Spencer）提出的理论，我们之前在论述与出埃及的救赎有关的内容时曾经提到过。当然，斯宾塞怀着非常怀疑的态度，把“这些宗教仪式来自异教”的观点，和它们具有的预表意义结合在一起。根据我们之前对神治政体结构的解释，摩西时期福音的大部分内容正是秘藏在这些礼仪制度中。所以，拒绝礼仪律不是出于上帝的旨意，〔160〕若是这样做，就在很大程度上去除了摩西时期后示中的福音。

最近，上述的错误在批判学对旧约几个部分的评估中已经扮演了相当重要的角色。威尔豪森学派认为，这些礼仪多来自迦南人，而这个观点的背景是极端的、几乎排他性地强调伦理教训，相信唯有伦理教导具有久远的价值。最后的这种解释，可以从这个学派对旧约宗教历史的一般性建构得到证明。根据这个观点的更早的支持者的看法，那时有人努力让圣经得到接纳。他们发现，礼仪律是在以色列人犯了拜金牛犊的罪之后马上才被引入的。诚然，这里存在一种时间顺序上的连接点，但其中并没有这个理论要我们相信的因果关系。实际上，这部分的律法内容是当摩西还在山上的时候，上帝向摩西传达的，而只有当摩西下山回到以色列民之后，他才知道发生了什么事。因此，在律法颁布者的心意里，把这部分所有的内容都纳入以色列人的宗教中，不可能是事后的想法。

有时候，以西结书 20 章 25 节会被引用来证明守这些规条的刑罚特性。在这里，先知区分了以色列人所拒绝的典章，和那些“不美的律例，……不能使人活着的恶规。”如果以色列人不遵守前者，耶和華在惩罚时就赐下后者。学者认为这些惩罚性的律例和恶规，就是礼仪律。这是不合理的解经方法，尤其是当我们想到以西结既是祭司又是先知，对他来说，他不可能把自己专职的工作视为纯粹是为了惩罚

才加上的。至于什么才是“不美的律例，……不能使人活着的恶规”，这是另外一个问题。这些词句或许指的是一些敬拜偶像的习俗，是在他们后来的历史中，例如在玛拿西执政时期，以色列民所采纳的。经文提到，使他们的儿女经火是其中之一（26节）。但经文说是耶和华把这些恶规“赐给”他们（编按：参见新译本 25节）。这点很难解释。或许可以理解为上帝对历史次序的旨意（providential ordering of the history），这导致他们背道，陷入这类异教的崇拜仪式中。[161]

象征和预表

在判定礼仪律的功用时，我们必须考虑它的两大方面，即象征性和预表性的功用，以及这两者之间的关系。同样的事情，从一种角度来看是象征，从另外一个角度来看却是预表。就其宗教意义而言，一个象征是以一种可见的形式，深刻描绘出一种属灵的事实、原则或关系。它所描绘的事物是当前存在的，也是适用于当前的。象征起作用之时，它们也同时在发挥效用。

同一件事物，如果被视为预表，就会显得完全不同。预表的事物是前瞻未来的；它和未来将要成为真实的事物或可应用的事物有关。在新约中，“预表”（type）一词只出现过一次（罗 5: 14），亚当被称为是基督的一个预表（和合本译为“预像”）。这是预表一词专有的、神学性的涵义，所以，在保罗之前的人一定使用过这个词。犹太神学家无疑有他们自己的预表体系。这个词根据一个很自然的方式获得了这个专有涵义。它主要的、物质层面的意思是指透过按压或击打（希腊文 *tupto*，是“击打”的意思）某些柔软的物质所留下的记号或印痕。这层意思出现在约翰福音 20 章 25 节（钉痕）。从这个词的意思，引申出“形状”、“形象”的意思，可能是因为印模压在硬币上会制造出一个翻版（徒 7: 43）。但“形象”很容易会引申出“模范”、“榜样”的意思（徒 23: 25；帖后 3: 9）。我们在罗马书 5 章 14 节注意到的专门用法，就附加在这第三种用法上。

和“预表”(type),即印痕,相对应的是“本体”(antitype;或译为对范、原型),即反印痕(counter-impression)。^o这种专用意义也出现在新约中。彼得和希伯来书的作者都用过“本体”这个词,它代表了从专门的预表所取得的复制品。但是,这两位作者的用法也有差异。彼得在旧约历史中找到这样一种专门的预表。对他来说,洗礼所用的水是洪水的本体(彼前3:21)。^o希伯来书的作者则在属天国度中找到预表,即模范。所以对他来说,旧约中同样的事物,被彼得称为预表的,早就已经是本体了(来9:24)。^o希伯来书的作者用一种更具神学性的视角看其中的关系,彼得则采用更纯粹的历史性视角。

要理解的主要问题是,同样一套描绘体系怎样既能起到象征的作用,又能同时起到预表的作用。显然,如果所描述的事物在每个案例上都是不同的,或各具特色、彼此不相关,就不可能同时是象征和预表了。如果一件事物是某种现实的精确描绘的话,那么它因此也会失去资格,无法指向另一种未来的、具有相当不同本质的现实。[162]问题的解决方法是这样:有象征作用的事物和有预表作用的事物并非完全不同的两组事物。它们实际上是相同的事物,只是在以下这方面有所不同:它们会在救赎的较低发展阶段首先出现,后来又在一个更晚的时期、更高的发展阶段出现。因此,对于事实或真理的既存版本而言,本来是象征性的,就变成是预表性的、预言性的,指向同一事实或真理后期的、最终的版本。从这点我们可以意识到:预表不可能独立存在,它必须先象征,然后才能成为预表。通往预表之屋的通道,就在象征之屋的远端。

要想确定旧约中哪些元素是预表性的,以及哪些与它们相对应的事物是本体,以下是我们必须遵守的基本规则:只有在找出一件事物象征什么之后,我们才能合理地提出“它预表的是什么”这个问题,因为除非象征被提升到一个更高的层面,预表就是没有意义的。将预表和本体联系在一起,在救赎进程中必定是具有重要连贯性的纽带。若忽略这一点,只用一些表面的相似性来取代,而缺乏任何内

在的属灵意义，就会产生各种荒谬的说法，也必然会败坏“预表”这整个主题的名声。此类例子包括：喇合的朱红绳子预表基督的宝血；撒玛利亚城的四个大麻风病人（编按：王下七3）预表四位福音书的作者。

这些夸大的说法造成一些较有学养的学者对预表论的反感。为了剔除那些最糟糕的例子，有人提议我们只讨论新约承认的预表。这些是所谓的“固有的预表 (*typi innati*)”。至于那些预表的意义必须通过研究来挖掘的其他预表，被称为“引申的预表 (*typi illati*)”。理性主义者则进一步宣称，新约中所有预表的例子，只是犹太拉比寓意解经 (*allegorizing exegesis*; 或译为“灵意解经”) 的例子而已。这种说法会诋毁我们的主和祂的使徒们，把他们当成异想天开的解经者。但是就连“固有的预表”和“引申的预表”之间的区分也是站不住脚的。新约中没有任何作者指出某种特质具有预表性，但这并不能反证说这种特质就缺乏预表意义。在这方面，预表和先知预言是一致的。新约里有无数的例子要我们留意某些先知预言得到了应验，有时我们甚至不知道这些例子竟然是预言。〔163〕但是这却不能限制我们，使我们不去寻找预言，以及新约中其他预言的应验。新约作者所证实的预表的例子，本身并没有任何特殊之处。如果只承认这些是预表，我们对预表的认知就是非常不完整的，也是不连贯的。预表的体系是合乎理性的，我们也求上帝赐给我们智慧来塑造这个体系，但如果只把一些孤零零的暗示随意加插在圣经里，就会与启示里设计的证据格格不入。

此外，我们有新约直接的勉励，要我们注意旧约圣经的预表含义。我们的主在前往以马忤斯的路上，从摩西开始到众先知，把整本圣经中关于自己的事讲解给门徒们听。既然这包括摩西的律法，那么其中有些事必定具有预表的性质。他责备同行的门徒，因为他们的心太迟钝了，未能明白并相信这些关于祂的工作和职分的预表。希伯来书作者也暗示：会幕还有很多预表性的意义，不是他能一一阐述的（来 9: 5）。^o 他也同样提到麦基洗德是一位预表性的人物，只是他的读者

过去未能领悟(来 5: 11 起)。当然，用这种方式来理解旧约人物， 无可避免地会涉及到某种不确定的成分。但毕竟所有的解经工作都有 这种不确定的成分。

在旧约中，除了仪式性的预表之外，还有历史性的预表。从以上的叙述中，我们对这些已经有稍许的认识。在更早的时候已经有一些 礼仪性的预表，只不过有点零散。在摩西时代，一件新事物(也就是一种预表体系)已经被建立起来，以至于可以说：某种程度上，救赎 工作的整个有机体在地上找到了一种预表性的化身。这些预表是一个 形体(body)的影儿，那形体就是基督。如果那被称为“基督”的形体是一个有机体，那么在这个形体之前出现的影儿也必然具有同样的 特性。在加拉太书 4 章 3 节和歌罗西书 2 章 20 节中，保罗都谈到礼仪制度是“世上的小学(first rudiments)”¹⁶⁴。他将这种“初阶”(rudiment)的特点归给这些仪式，因为它们关乎外在的、物质的事物。在某种意义上(虽然不是就制定它们来说)，保罗把旧约的仪式和异教宗教的类似习俗放在平等的地位上。异教的宗教仪式大体上有赖于象征主义的倾向，因此也具有初阶的特性。¹⁶⁴ 摩西时期的制度也以这种自然象征主义为其根基，但在塑造这些素材时，有上帝特殊的掌管。因为真理以这种物质形式被表达出来，我们就说它在一个较低的层面 当中出现。在新约之下，这种外在的表达形式只在两种情况下被保留 下来，就是洗礼和圣餐，但整个旧约都还在这个物质的范畴里前进。 所以，在希伯来书 9 章 1 节，会幕也被称为“属世界的圣所”，也就是说，属于这个物质世界的圣所。某种人为的基础应当按着这种方式 被创造出来，好叫救赎真理有根有基，这乃是合宜的。真理不会是空中楼阁。在新约中，它依附在已成就的事实之上。尽管这些事实还在 酝酿的过程中，但是上帝已经借着礼仪制度为它们建构了暂时的支架。

从以上讨论可以看出，我们不能期望人们对仪式的象征性和预表性的认识保持相同的步调。律法乃是借着它固有的、可认知的特性来 执行其象征功能的。这与预表不同。虽然我们在某种程度上可以意识 到这些仪式之不完美的、暂时的效用，但是要判断上帝在未来打算用

什么东西来取代它们的地位，却要困难得多。在这里，我们需要预言的帮助来解释预表（参见赛 53 章）。我们不能因为自己相对容易地读懂预表而得出推论说：古代以色列人在解释这些预表时也觉得容易。把我们发达的教义意识带回到旧约信徒的心灵中，这是不符合历史事实的。但是，就算人未能理解，也无损于这些预表在上帝心目中的客观意义。不过人也很可能犯相反的错误，就是借着把旧约宗教的预表形式引进新约中，从而使这种预表形式成为不朽。罗马天主教在很大程度上就是这么做的。他们的做法并不是把预表的实质提升到更高的层面，而只是复制、重复这些预表。这种做法破坏了整个预表的关系。

帐幕

帐幕（tabernacle）提供了一个清楚的例子，说明象征和预表功能可以共存于旧约宗教一个主要制度当中。帐幕体现了一个凸出的宗教思想，即上帝与祂的子民同住。就旧约宗教的情形来说，这个思想是以象征的方式表达出来的，而从救恩在基督徒时代的最后体现来说，它是以预表的方式表达出来的。〔165〕可以说，帐幕就是一个浓缩的神治政体。它的主要目的是为了实现在耶和華的内住，圣经中许多经文确认了这一点（出 25: 8, 29: 44、45）。帐幕最常见的称谓就是从“居所”（*mishkan*）这个词衍生而来的。根据七十士译本和武加大译本，圣经英文译本过于具体地把它翻译成帐幕。但是帐幕象征着帐篷（tent）；每一顶帐篷就是一个 *mishkan*，但并非每个 *mishkan* 都是一顶帐篷。翻译成帐篷的还有另一个希伯来词，就是 *'ohel*

“上帝住在一个居所内”，这件事必然不能、也从来不是斯宾塞理解的那样：他认为这基于神明也需要安身之所的原始思想。甚至就异教的寺庙来说，这也不是最初的观念。无论何时何地，寺庙永远是为了神明及其崇拜者之间的交流而设立或指定的地点。如果以色列人把他们的 *mishkan* 与对神明如此低水平的认识联系在一起的话，他们就不可能不把某种上帝的形像放在 *mishkan* 当中了，因为一个从物质

层面来考量，被认为需要安身之所的神明，不可能被看作是没有身体的。上面引用的经文清楚说明了设立帐幕并不是为了满足上帝自己的需要，而是为了满足祂与以色列的关系而引发的需要。帐幕象征的并不是耶和华自己的存在和工作，所以帐幕在任何情况下也不会划定祂的行动范围或限制祂。如果考虑到动词“居住”经常有的比喻意义，该如何理解帐幕的意义就会变得十分清楚。它指的是亲密的交往（创 30: 20; 箴 8: 12; 诗 5: 4）。上帝和祂的子民住在一起，这是为了满足上帝的心意，祂要的是对彼此“地界”（lot）的认同。如果这样来理解，这个概念就会帮助我们感受到几分内在温情和以上帝为中心的爱意，以及上帝在旧约宗教中寻找人的心意。

因为帐幕背后的理念是对地界的认同，所以我们可以明白上帝为什么要选择帐棚（。呢！）这种形式作祂的 *mishkan*。因为，既然以色列人生活在帐棚里，那么上帝认同他们的地界的观念，就极为惊人地透过上帝与他们共享这种居住形式而表现出来。此外，制造帐棚的材料也必须来自百姓自愿的捐献，这也象征百姓渴慕上帝住在他们中间。更确切地说，上帝与人之间的相交〔166〕是由帐棚的另一个名字来定义的：'*ohel mo'ed*，“会幕”（tent of meeting; 直译作“相会的帐棚”）。这会面不是指百姓的聚集，而是指耶和华与百姓会面。说来也奇怪，七十士译本和武加大译本为了展望下一个名称，都把这个词翻译为“见证的帐棚”（tent of testimony），但英文译本在这一点上并没有依样画葫芦。翻译成“相会”的词，并不是指一种偶然的碰面，而是事先安排的会面。这暗示耶和华已经作好准备，指定好时间，要与祂的子民聚在一起。这个观念很重要，因为这是上帝与人有意识相交的其中一个表现，这是圣经宗教的特性（出 29: 42、43; 摩 3: 3）。

上帝与人聚在一起的目的是为了思想的交流，刚才提到的第三个名字“见证的帐棚”（'*ohel ha'eduth*）就表明了这一点。“见证”（testimony）是律法的别名。律法存在于十诫之内，是对耶和华永远的见证，而十诫放在“法柜”（编按：直译作“见证的柜”）里。律法也存在于包含了整体律法的书中，此律法书放在法柜旁边（而不是放在法柜里面）；

见申 31: 26)。尽管“见证”是律法的同义词，但也是“约”（*berith*）的同义词，我们因此也必须判定见证的目的。它一方面见证以色列人的不是（申 31: 26、27），但整体来说，它必须是对以色列人有利的见证，在这方面，它强调的是上帝对以色列人的启示那满有恩典的、救赎性的本质（诗 78: 5, 诗篇 119）。

上帝的威严与圣洁

尽管所有这些都在强调耶和華靠近祂子民、与他们同住时那降卑 俯就的、友善的本质，也可以说是在呼应上帝对亚伯拉罕的怜悯，但 是这件事还有另一个层面，它在族长时期只得到了部分的阐述。帐幕 还有另外一个名字，就是“圣地、圣所（*Mikdash*）”。要理解这个 词完全的含义是比较困难的，因为在新约的用法中，“圣洁”的概念 已经或多或少被局限了，被一种伦理的含义独占了。更古老的一种应 用是伦理含义的源头，指向上帝的威严和超然。但这不是随意的假设 或主张，而是上帝神圣本质固有的、不可分割的特性。我们也可以说， 上帝的圣洁是祂专有的神圣特性，这使祂与所有受造物分开，在地位 和尊严上都与受造物截然不同。

：167〕面对上帝的圣洁，受造物应有的心态是深深的敬畏与惧 怕。以赛亚书第 6 章的背景最能显出这种果效。尽管在新约中也是如 此，但这种心态在旧约的启示和宗教中比在新约中更加明显，它足以 表明现代宗教单单强调上帝之爱的倾向是毫无根据的（参见约壹 4: 18）。耶和華的圣洁在人心中所激起的敬畏和惧怕，首先并不是因为 人的罪恶感，而是在背后有更深一层的事实，而人对这种更深层事实 的情感会深深地挑起并加强罪的意识。如果我们比较撒拉弗和先知， 前者只经历到耶和華的威严，却没有罪，后者则同时经历过这两者， 这种比较是很有启发意义的（赛 6 章）。帐幕所具有的圣所特性以这 种观念生动地表达了这两种元素。以色列民虽然是蒙上帝所爱的，但 必须和上帝保持距离，实际上他们被局限在外院，不能进入帐幕本身。

只有祭司们才可以进入，但这是因为他们必须在里面服事，而不是因为他们处于上帝的圣洁的排他性果效之外。不断进行的赎罪礼，虽然在某种程度上除去了伦理上的缺欠，但这样做甚至也不能推翻这一条先存的原则：人和上帝之间必须保持一个适当的距离。

人要凭信心亲近上帝，也要敬畏上帝的威严，这两种元素并立共存，就是贯穿圣经宗教的特性。就连耶稣所示范的宗教态度也保留了这一点，因为当祂教导祷告时要称上帝为“我们的父”时，祂立刻补充了“在天上的”这个条件，免得人对上帝的爱和信靠落入到一种对上帝的不虔不敬的狎近之中。至圣所约柜之上的基路伯（*Kherubhim*）特别表达出上帝圣洁威严的一面。这些基路伯是上帝宝座前的侍者，就具体词义而言并不是“使者”（*angel*）的意思，因为使者会奉差办事并传达信息，而基路伯却寸步不离宝座周围，他们的出场和不止息的赞美是为了表达耶和華王权的至高威严（赛 6: 3; 启 4: 8、9）。上帝圣洁这一观念的第二方面是更有伦理色彩的一面，它同样借着帐幕被展示出来。如前所述，它部分解释了我们观察到的排他性。积极地看，它借着要求祭司的圣洁，以及人必须在帐幕中不断献上赎罪的祭礼而被表达出来。[168]

敬拜的场所

耶和華在帐幕中同在的观念还有另一层应用，它体现在这个看法中：这是百姓敬拜耶和華的场所。这是君王的宫殿，百姓在这里向君王致敬。这个特点尤其与“圣所”有关，香炉、陈设饼（直译作“在面前的饼”[*the bread of the Face*],即启示中的上帝）的桌子和金灯台这三样陈设是其象征。香代表人的祷告，其部分象征意义在于烟在某种程度上是献祭的精华，另一部分意义在于烟和祷告都是上行的运动。香炉被放置在“至圣所”前面距离幔子最近的地方，象征祷告的宗教特性，祷告要来到最靠近上帝心意的地方。香炉的供奉是永远不断的。焚烧的香产生的感恩香气上升到耶和華的鼻中，这个概念与我们自己

宗教意象的品味相去甚远，但我们不应该因此而忽略它，因为在希伯来人的宗教情操中，这个概念丝毫没有有什么不恰当。摆在耶和華面前的陈设饼桌（出 25: 30;利 24: 5~8）代表一种素祭和奠祭。我们对献祭律法的研究表明：这一类献祭乃是象征人把生命中的活动分别为圣献给上帝。至于金灯台究竟代表什么，并不容易判定。它所献上的，一定和其他两样的意义是平行的，也就是祷告和以色列人的善行，但问题在于怎样找出它与以色列人的善行有何不同。联系撒迦利亚书 4 章 2 节起的一段经文和启示录 1 章 20 节来看，我们会发现金灯台可能的含义是以色列会众的善行对外邦人产生的反射效应，结果是间接带来对上帝的赞美（太 5: 14）。在圣经里，“光”比起其他自然事物具有更多象征性含义。它显著地象征着宗教现象的三个范畴，表现为知识之光、圣洁之光、喜乐之光。

这些不同物品具有象征意义是因为耶和華住在帐幕里。但是，我们不能把这种象征特性理解为纯粹只是象征，而排除其真实的效力。其实它们都具备圣礼的用途，都是真正的蒙恩之道（means of grace）。因此，这里的问题就变得很有趣了，〔169〕我们应该怎样理解上帝在帐幕中的同在呢？这是一种象征，或至少是纯粹属灵的事呢？还是体现为某种真实的、超自然的显现呢？这就是所谓的“上帝荣耀的临在”（*Shekinah*；直译作“舍金纳”）的问题。自古以来，关于这个问题的现实主义观点就已经在犹太人和基督徒神学家中广为流传了。1683 年，威特林迦（Vitranga）放弃了这种宝贵的信念，代之以一种纯粹属灵的、不可见之同在的信念。他的根据是他修正了对利未记 16 章 2 节的解释，直到那时为止，这段经文一直都是支持真实同在的主要经文。他认为这节经文中说到的“云”是大祭司烧香所产生的烟云，而不是一种具有超自然特性的、上帝显现的云彩（theophanic cloud）。当时的人们对超自然主义很敏感，而这种解经上的创新，从表面上看好像很无伤大雅，却掀起暴风雨般的抗议，以至于他收回了他的主张，回到传统的看法。到了 18 世纪中期，同样的争论又再次兴起，但这次反现实主义派的观点占了上风。从 19 世

纪的前二十五年以来，现实主义观点又有了一些新的支持者，但此前反对这观点的意见仍非常强势，以至于在那个时代已经多少得到认可的“超自然主义”不得不妥协。如今，人们认为上帝的荣耀是借着超自然的显现，真实地临在于至圣所，但上帝的这种同在却不是一直停留在那里，只限于每年大祭司进入幔子后的场合。

人们在这件事上的看法显然更多地受到神学立场的影响，而胜于解经证据的支持。威特林迦似乎是唯一一位不带偏见地处理这个问题的解经家。但是，他对利未记 16 章 2 节的解释却是站不住脚的。这种解释的根据是把第 2 节的云等同于第 13 节的云。这种等同是没有根据的，因为两句经文中虽然都有一段同样的话“免得他死亡”，但鉴于两段文字完全没有关连，就足以证明这是没有根据的。第 2 节的意思是：亚伦不可随时进到幔子里来；如果他在指定的时间之外进去，他就把自己暴露在死亡的危险中，因为耶和華的同在是借着一团云彩来显现的。“免得他死亡”的警告是由这团云彩的同在引发的。

：170〕而在第 13 节，亚伦被警告说，在进入幔子的时候，他必须用香的烟云遮盖自己，因为若不这样，他就会暴露在死亡的危险中。“免得他死亡”的警告指向制造一种人造的烟云。此外我们还可以观察到第 2 节提到的是“那团云”，而第 13 节则是“一团云”。“那团云”指的一定是以前在历史中提到的那团著名的云彩，这只能是在旷野旅程中伴随以色列民的那团云，就是那团超自然的、有上帝显现的云彩。而香的烟云是此前叙述中从来不曾提及的，所以才有第 13 节的“一团云”。每当“云”和“显现”同时在旧约中出现时，都是指上帝显现的云彩。如果要把第 2 节的“云”说成是香的烟云，而且人有必要制造出这团云，就是非常牵强的说法。在为帐幕和圣殿行奉献礼的时候，圣经都清楚地说到上帝的荣耀进到圣所内（出 40: 34、35；王上 8: 10~12）。诚然，在这两个场合中，上帝的荣耀后来一定都收回了，因为祭司一开始因为上帝的临在而不能服侍，后来却又开始服侍了。但是，圣经并没有说上帝的荣耀完全收回、没有留下任何一部分。后面的这一假设毕竟是最自然不过的了。以西结也说到，以色列人被掳

之时，他看到耶和华的荣耀离开了圣殿（结 10: 18, 11: 23）o 哈该 暗示说：在被掳归回后，那时的圣殿与所罗门的圣殿相比少了些什么 东西（该 2: 7）。诗篇作者谈到圣所的时候，暗示圣所和上帝的荣耀 是同属一体的（诗 63: 2）。为了证实所有这些线索，我们有保罗的 见证，他提到使以色列与其他民族不同的一切特权，其中之一就是上 帝的"荣耀"（*doxa*；罗 9: 4；徒 7: 2；后 15: 8, 21: 11、23）=

所以，帐幕不仅象征性地代表上帝住在以色列人当中，实际上也 容纳了上帝的同在。但我们必须再进一步具体细问，究竟帐幕唯独是 耶和华的殿宇，抑或是祂与以色列民共同的居所？对此问题的正确答 案：帐幕完全是耶和华的殿宇。这不是说圣所里有两个房间，一个给 上帝，一个给百姓，因为圣所（更不用说至圣所）就是上帝独自拥有 的地方。我们同时也要主张上帝把祂的百姓当成宾客，接待他们进入 祂的院宇。〔171〕在旧约底下，这一点虽然不是照字面完成的，而 只是象征性地应验了，但这却不能改变这个事实。为了强调人的罪性， 以及他们的圣洁只是暂时的，这个观念就只能以象征形式被表达出来， 但是这种观念仍旧作为一种理想而存在。作为一种理想的特权，它属 于每个以色列人（诗 15, 24, 27）o 如果帐幕象征上帝在天上的居所， 而上帝子民理想的归宿是被祂接待进入那里最圆满的团契中，那么在 帐幕中至少必定已经有此圆满团契的一种理想的反射和预表。为了符 合这个原则，圣经给上帝在天上的殿宇和祂在地上的圣所起了相同的 名字。*Maori, hekhal, zebbul* 都可以用来称呼这两者，而并无分别。 这里提出的观点在神学上非常重要，它触及到宗教本质的问题，以 及上帝与人在其中各自扮演什么角色。在这里描述的理想圣约团契 中，上帝掌管着一切。人似乎是被接待到上帝的生命中，要配合并附 属于上帝的生命。合乎圣经的敬虔是以上帝为中心的。

基督是帐幕的实体

我们必须紧密地依照帐幕的象征意义来探索它的预表意义。我 们要问：帐幕所教导和传达的宗教原则和事实，在随后的救赎历史中

会在哪里再次出现，并且被提升到其完满的阶段？首先，我们会在 得荣耀的基督身上找到这些事物。福音书作者就论到这一点（约 1:

14）○上帝借着成了肉身的道，住在人中间（直译作：在人中间支搭 帐幕），是为了向人启示祂的恩典和荣耀。在约翰福音 2 章 19 节至 22 节中，耶稣亲自发预言，祂的仇敌因着对祂的态度而要拆毁的旧约 圣殿，祂要在三天内把它重建起来，也就是通过死里复活来重建它。这是在确认旧约圣所和基督荣耀的位格之间的延续性。帐幕和圣殿代 表的意义都要在基督身上永远延续下去。石头所造的建筑物可能会消 失，但是其本质却是永存的。保罗在歌罗西书 2 章 9 节教导说：上帝 本性一切的丰盛，都有形有体地居住在基督里面。我们应该把这段经 文和耶稣对拿但业所说的话（约 1: 51）作对比，祂说自己就是雅各 所称的“上帝的殿、天的门”（编按，参见创 28: 17）的应验。在所 有这些例子中，上帝在基督里与人同住，和摩西时期帐幕的暂时效力 的目的是相同的。〔172〕耶稣基督作为帐幕的本体，具有最高程度 的启示和圣礼意义。

帐幕也是教会的预表

但是，对基督而言的真实事物对教会来说也是真实的。在这一点 上，帐幕也是一种预表。我们对此无法做其他的解释，因为教会是复 活基督的身体。为此，教会被称为“上帝的家”（弗 2: 21、22;提 前 3: 15;来 3: 6, 10: 21;彼前 2: 5）。当基督徒被称为上帝的殿 时（林前 6: 19），这个观念获得了一种个人性的转折。我们应当留 意，在新约中，“上帝的家”不仅象征上帝和教会之间的团契，而且 总是特别地指向旧约中耶和華与百姓同住。帐幕的观念，在救赎历史 的末世阶段会得到最高程度的实现。启示录 21 章 3 节描绘了这一点。这一描绘有一个特殊之处：在以赛亚书 4 章 5 节和 6 节的基础上，帐 幕和圣殿的区域被扩大了，以至于和整个新耶路撒冷同样大小。一个 象征性的、预表性的帐幕和圣殿之所以有存在的必要，其前提是现今 的神治政体是不完全的。当神治政体完全达到上帝理想的心意时，就

不再需要任何的象征或预表了。因此启示录 21 章 22 节说，“我未见 城内 有殿”。但是，这并不表示耶路撒冷是一个“没有教会的城”。用圣经的措词，我们反而应该说整座城都是教会。

律法的献祭体系

礼仪律中的第二条主线是与献祭有关的条例。献祭礼仪构成了帐幕仪式的核心。祭坛实际上就是上帝的居所，是帐幕的缩影。所以祭坛被描述为上帝记下祂“名”的地方，也是祂与百姓会面的地方（出 20: 24）。^o利未记开头几章讨论献祭律法的经文，紧接在出埃及记最后几章讨论帐幕的律法之后。

献祭当然不是从摩西律法才开始的。我们都曾读到该隐和亚伯献上供物，以及挪亚在洪水之后献祭。但我们也可以看到，这些献祭都与罪的状态有关。我们可以因此推论说，献祭的观念与罪的事实有非常紧密的关联。为了准确地判定这个关联，我们必须区分献祭的两个主要目的，因为这两种目的与罪的关联并不是完全相同的。[173] 这两个主要目的就是赎罪（expiation）和奉献（consecration;或译为 献身、祝圣，意思是把某物分别出来专供上帝使用，下同）。很显然，没有罪就无需赎罪。因此，献祭中的赎罪元素源自于罪。这与奉献的元素是不同的。奉献首先不是因为罪才成为必要的。它和宗教本身一样古老，不，应该说它构成了宗教的精髓。但是在无罪的宗教里已经有奉献的做法，我们就不能这样推论：奉献的献祭形式与奉献的观念本身是同样古老的。

正确的说法是：人外在的奉献形式，是因为罪的结果。在上帝与人无罪的相交中，每件事都是直接的、属灵的，献上敬拜的受造物 and 造物主之间不需要象征物的介入。献祭的这两个方面之间的差异会影响这个问题：献祭纯粹是从人开始的还是由上帝设立的。对献祭的赎罪用法来说，显然需要由上帝积极的设立一个制度。就算人想到为自己赎罪的观念，还是需要上帝明确的认可才能付诸实践。另一方面，

奉献的观念是人天生固有的，或许我们可以想见，在人类堕落之后，人出于自愿，开始赋予奉献一种新的、外在的形式，因为他觉得罪已经在上帝和人之间造成了如此巨大的隔离，以至于他自己无法直接向上帝献祭了。

然而我们必须承认，摩西五经并没有记载献祭是为赎罪还是为奉献而设立的。有人宣称在创世记 3 章 21 节中可以找到这个记载。上帝用动物皮给人做了遮盖物，这是在暗示必须用动物的生命来遮盖人的罪。但是用来描述上帝这一行动的字词并不是律法中表示用献祭来遮盖罪的专用术语，因此这一事实与这个观点相左。这个词表示“穿上衣服”，在关于赎罪的律法中从来没有使用过它。

虽然律法并没有指定单独一类的献祭专供赎罪之用，但律法确实把不流血的素祭专门用在奉献的目的上。在流血的动物献祭中，这两者被共同表达出来，而且这两者之间的紧密合一，也显明在这个规矩上：在献素祭之前，必须先用动物献祭。无血的献祭并不否定赎罪的观念，反而是以此为前提的。〔174J 当然，只能用动物来献祭赎罪，是因为里面有血。在律法之下，若不流血，就没有献祭性的赎罪。

供物、礼物、祭物

祭物大致可以归为两大类，一类是“供物(offering)” (*qorban*, 字面意思是“拿近前来之物”)，另一类是“圣洁的礼物” (*mattenoth qodesh*)。这种分类法似乎主要来自于祭物本身所含的奉献(consecration)元素。奉献是一种礼物，这似乎是顺理成章的，但若赎罪也用同样的名称，就不那么容易理解了，尽管我们后面会发现，赎罪也有某种程度的奉献的含义。“礼物”这个特性对我们理解献祭的本质来说，是非常重要的。这里要注意的重点是：“供物”和“圣洁的礼物”都是统称。它们包括祭物，但其涵义范围远超过祭物本身。所有专门用来服事耶和华的事物(无论以什么方式)都可以用这两个名称来称呼，但不是每一种具有这种性质的事物都可以被称为祭物。

每一样祭物都是圣洁的礼物，但不是每一样圣洁的礼物都是祭物。可惜律法中没有独立的、单独的词藻可以帮助我们理解这些圣洁礼物中的具体分类。所以，为了满足我们明确区分的愿望，我们必须求助于拉丁文“牺牲”（*sacrificium*）这个词，其最初的含义远比我们现今赋予它的意思更加全面。但是如果我们不能单用圣经中的一个词来为“祭物”命名的话，我们至少可以通过描述，把它从同类的、却绝非完全相同的事物中单独挑选出来。

把祭物与其他所有事物（不管其有多圣洁）区分开来的特点，是部分或整个祭物要供献在祭坛上。若没有祭坛，就没有祭物。供献在祭坛上是最重要的一件事，它的意思是耶和华要直接享用这个祭物，因为耶和华住在祭坛之内。律法用拟人法的语言表达了“耶和华接受祭物”的这个原则，它论到祭物是“献给耶和华作食物的”或“献给耶和华为食物作馨香的火祭”（编按：参见利 3: 11、16;新译本）。很久之后，众先知还在驳斥人用自然主义的角度来解释这个概念，彷彿耶和华在本质上还需要食物，也必须让祂的嗅觉得到满足。律法的思忠走赵样：因有·上市勾以巴列人的大系，1乍7U以巴夕UK、J上市，杷哟存在不能没有祭物，因为祂就是出于这个原因才拣选以色列，而且设立礼仪侍奉的，好叫以色列民向耶和华献上的赞美和奉献会永不断绝。

[175]律法的整体基调都是为了达到这个效果。律法的精神（特别是在献祭系统中）表现为以上帝为中心的宗教。因为在旧约中，向着人而作的宗教活动相对而言是受到限制的，因此这种以上帝为中心的观念给人留下的印象就更为强烈。然而，在所有的景况下，整个圣经的宗教都强调这点。在圣经的宗教里，一切的活动都是侍奉，这不是按照现代的、贫乏的、人道主义的意义所做的理解，而是因为它归根究底是为上帝作的，是根据旧约对这个词的深刻理解所作的献祭。

但是，若有人企图把献祭定义为敬拜，就片面夸大了这个想法。献祭中有敬拜的成分，但敬拜并不构成整个献祭仪式。敬拜只构成了献祭行动的一半，是从人这边朝向上帝那边。献祭行动的另外一半，

从上帝那边朝着人这边，不是祷告，而是一种圣礼式的往[^]（*sacramental transaction*），这是上帝所做的，在这方面，人纯粹是领受的、被动的。这并不是人的祷告，而是上帝对祷告的回应。在这方面，现代人对这个词的内涵的理解已经变得很具欺骗性了。它带着太多异教词源学的味道，因为在“献祭（*sac*/[^]*c* 沱 *w*）”当中，“行动（*Doing*；拉丁文 是 *Jhcere*）”的概念是非常凸出的，但这却是属人的行动，而不是属神的行动。不过，把献祭称为敬拜也有它的好处，这可以解释，为什么即使在赎罪的献祭里，也牵涉到人的奉献。人必须把他的愿望、渴望和信靠都放在这个过程中；他只是把上帝首先藉着蒙恩之道赐予他的东西奉还给上帝。

献祭所用材料的规范，可以进一步显明这些物品被看作是献给耶和华的礼物。当然，首要的条件是，所有献祭用的物品都必须是“洁净的”。但不是所有洁净的物品都被允许用于献祭。在动物界中，只有以下几种允许被当做祭物：牛、绵羊、山羊和鸽子。在植物界中，只能献上玉米、酒和油。这种选择所表达的原则是双重的。祭物必须来自献祭者的维生物品，以及他劳碌的收成。对于好像在迦南地的以色列人一样的农业民族来说（并且这是律法所期盼的），以上列出的物品很自然来源于上述的双重考虑。但是，要把这种双重原则简化到其独一的根源上，〔176〕我们必须要说，它们所描述的祭物特点，就是向上帝献上生命的礼物。因为在旧约之下不可能献人为祭，这里所提到的原则就不可能以其他方式更好地表达出来。不论从消极方面还是积极方面看，这些规范都阐明了一个重要的真理。从消极面来说，献祭不是像异教徒理解的那样，把祭物当成馈送，向耶和華进行一种资产转移。耶和華反对这种扭曲的观念，因此常提醒人说，世界和其 中的万物本来就是属于祂的。人不可能使祂变得更富有。从积极面来说，这原则强调的是，人若不把生命本身奉献给上帝，上帝就不会满足于祂自己和人之间的宗教交往。

献祭者与祭物之间的关系

下一个要讨论的重点是：律法假设了献祭者和他所献的祭物之间 存在怎样的关系。关于这点，有很多不同的理论，不是因为律法本身 对此模棱两可，而是因为从礼仪律中延伸出来的，或支持或反对某些 赎罪理论的论证，已经影响了人们对于这个问题的看法。由于律法中 没有提出明确的献祭哲学，争论才成为可能的。这个问题与其他问题 一样，人只能让律法为自己发言。可以说，当一些解经家打断律法的话，或不让律法说话，而要代替律法发言的时候，就是在滥用律法。我们 不能容许任何预设的赎罪理论影响我们对律法的理解，反而应该倒过 来才是。这里只有一个限制条件：新约在一些地方很清楚地谈到旧约 礼仪的某些特性已经在基督的救赎里得到应验，以至于我们不可能忽 视这件事。但是，至于其余的内容，我们必须通过仔细观察礼仪如何 进行，从中得出我们的献祭哲学。这就是我们现在要作的。在前言中， 我需要解释这一点：关于礼仪的内在意义和它在献祭者和祭物之间建 立的是怎样的关系，有三种大致的看法。

A-A -1* I. 广、 _L r* 1st -f £ _、J Zy. r" «rE 'A, .

第一种有■法円以彼标 7U 珂豕他埋(purely symooucai theory)。

根据这个理论，献祭的过程借由一幅图画来展示献祭者必须完成的一些事情，以及能够、也将会对他产生影响的一些事情。这幅图画，既 然仅仅只是一幅图画，就必须留在献祭者主观感受的范围内，它绝不 会展示出必然会发生人身外的事，而只是展示出发生在人里面的事； 因此，我们称它为纯象征理论。用教义语言来讲，我们可以说，[177]从这个角度来看，献祭就是用一幅图画来描绘成圣以及重得上帝的恩 宠。这一理论可能容许的底线是：献祭礼仪或许是在刻画某种强加在 人身上的客观责任，通过一堂课，人在献祭的过程中会被提醒他有这 方面的责任，但这个客观责任并不会在接下来的步骤中由人进一步履 行或强索于人(甚至不是在象征意义上)。这种对献祭程序的解读， 基于赎罪的道德统管理论(moral and governmental theories)。

第二种理论可以被称为献祭的象征替代理论(symbolic。 -vicarious theory)。它的开头与另一个理论有共同的假设，即由主观感受转变

而成的象征意义(subjectively-turned symbolism)。根据这个理论，献祭仪式从描述一个人的主观状态开始，这主要与他的责任相关。但它在这里就与纯象征观点分道扬镳了。如果后者的假设是接下来的步骤都在继续描述人在心里会作些什么，以便修正这种主观状态，而象征替代理论则如此假设：通过仪式本身，人承认靠自己无法做任何事得到合宜的果效，因此必须有替代物来代替他。献祭仪式接下来所有的行动都是作在这个替代物身上的，而不是作在献祭者身上。所以，这整个献祭过程都带有一种客观的性质。确切地说，献祭就变成一种为了献祭者的益处而作的事，但却是作在献祭者身外的。这样一来，我们就可以看到这个过程中的客观性和替代性是相辅相成的。在同一个原则上，若采纳纯象征理论，就排除了这个替代的元素和客观性。

对献祭律法的第三种态度要和这两种理论区分开来。但是，绝不能把这个观点和前两种观点放在同样的水平来看，因为它否认在律法中(或总的来说在旧约里)可以找到任何连贯的、前后一致的关于献祭的理论。就整体而言，这就是威尔豪森批判学派的观点。他们认为献祭律法是长期发展的沉淀产物。它们包括一些松散聚合在一起的习俗，可以追溯到很古老的时期，基于许多前后不一致的原则。因此，这个假说的本质否认律法本身对献祭意义有任何睿智的看法。这些学者想要提出的只是献祭的历史，而不是献祭的理论。在远古的游牧时期，献祭只不过是为了建立或强化〔178〕理论上存在于神明与其敬拜者之间的血盟关系(blood-communion)的途径。这是通过让双方共领同一种血来生效的，也就是共领献祭动物的血。这个行动的意思不是赎罪，只是一种圣礼。宗教发展到了后期，对献祭的概念发生了巨大的变化。这种变化与希伯来部族在迦南定居有关。在此之前，他们的宗教一直是游牧民族的宗教，如今却成了农业部落的宗教。祭物既然是献给耶和华的礼物，祭物是否丰盛、献祭是否频繁，就是非常重要的事。敬拜礼仪则变得非常繁杂和堂皇。它的背后有一种幼稚的民间信仰，认为上帝可以因人献上这等礼物而受人左右，而不论他们用怎样的心态献祭的。

对献祭的这一观点，本质上源于迦南。众先知反对这种流行的幻想，他们按照耶和華的本性得出伦理观念，继而作出推论：献祭不仅是一种不必要的宗教事奉形式，甚至是危险的，是耶和華所不赞同的。刚开始，这种主张只停留在一种纯理论的说教上，从来就没有被百姓接纳。众先知很快就明白了，若想要反对流行的宗教礼仪并获得进展，他们就必须屈从于某种形式的妥协。这包括尽可能地修剪、洁净并高举这种广受信奉的宗教。这种妥协的结果体现在摩西五经文本中可以找到的各式各样的法典上。特别是在后期的法典中，这些早期比较粗陋的观念，才有最大程度的可能性成为伦理和属灵真理的载体。

献祭礼仪的步骤

现在，谈到构成献祭礼仪程序的几个行动或阶段，我们首先要考虑的是在上述规定的可容许范围内选取特定的祭牲。献祭的动物必须是它那一类动物中完美的标本。不论是年龄，还是状态，它都不能有任何足以减损其价值的瑕疵。从人对于献祭的幼稚流行观点(祭牲是献给耶和華的礼物)来看，这是可以理解的，因为人只能把最好的献给上帝。但是若从纯象征理论的角度来说，就不容易解释了。根据纯象征理论，祭物必须被视为一幅图画，是对献祭者的临摹(*a replica*)=献祭者必须带着祭物前来，因为他感到自己是不正常、不完全的。那么，一只完全正常的、毫无瑕疵的祭牲，如何能扮演献祭者的替身这个角色呢？[179]诚然，在这一点上，象征替代论的观点就占了上风；它用一只完美的祭牲替代品，来代替不完美的献祭者，为的是透过祭牲的完美，来达成原本不可能达成的目标。祭牲确实只是以一种非常消极的方式来展示道德的完美；这是因为祭牲不受道德的判断，因此它也无法象征道德的瑕疵。祭牲是无辜的，这仅仅是因为它既非善亦非恶。但是这种象征意义与祭牲代替人的过程是分不开的。通过正面强调祭牲的身体是正常的、完美的，道德的瑕疵就按照象征意义在某种程度上被消除了。以赛亚在第53章谈到献祭的羔羊，仿佛它具备部分的道德属性，但是就连这些属性也是消极的，例如无

辜和温顺，此外，这种描述也把耶和華仆人的性情当作范本。尽管如此，这还是暗示这种消极特征可以象征这一本体的无罪状态。彼得宣告说，信徒都是由基督的宝血所买赎的，这血就如同无瑕疵、无玷污的羔羊的血一般。使徒描写这种无瑕疵、无玷污的特性，并不仅仅是为了强调祭物的价值，更是为了强调它的救赎功效（彼前 1: 19）。

在祭牲被带到圣所之后，献祭礼仪的下一步就是所谓的献祭者按手在祭牲头上的礼仪。希伯来短语比英语翻译的含义更强烈；它字面的意思是把一只手（或双手）"倚靠"在祭牲身上（利 16: 21）- 这个仪式在每一次普通的祭牲献祭中都会发生，也只发生在祭牲献祭中。这表明祭牲献祭的特点与这个动作之间有非常紧密的关联。祭牲献祭的特点是用血来除罪。所以，按手在祭牲头上必定和这一点有关。透过把执行这个动作的其他场合与这个动作作类比，就可以表明这个行动的含义（创 48: 13、14; 利 24: 14; 民 8: 10, 27: 18; 申 34: 9）。从这些例子来看，按手总是象征着一种转移，从一个人转移给另一个人。至于转移了什么，则取决于场合，但那接受转移的人无论在何处都是以第二个人的身份出现的，与被按手的那一位不同。这一点很明显有利于关于献祭的"替代"（vicarious）的解释。这意味着[180]祭牲不能被视为仅仅是献祭者的替身而已；它必然是不同于献祭者的第二个人。

要回答什么被传递到祭牲替代品身上，我们当然不能受以上类比的指引。有独立的证据显示：转移到祭牲身上的不外乎罪，也就是献祭者所必须承受的死亡刑罚之责任。我们可以把赎罪日的仪式视为整个仪式系统的终点，在这个仪式中，亚伦受命要按手在第二只山羊的头上，并承认百姓诸般的罪孽。第二只山羊不是按照普通方式被宰杀的祭物，而是要被送到旷野去，为的是象征性地除去罪。但是它事实上和另一只山羊一起构成了一个完整的献祭物；一只负责受死，一只负责被遣往远处，这只是为了以可见的形式清晰地表达出这层意思：在赎罪之后，罪已经被除去了，普通的祭牲无法清晰的表达这一点，因为普通祭牲在赎罪过程中就死了。既然在这种献祭中按手在祭牲头

上象征罪的转移，而在一般的献祭中也有同样的仪式，我们当然有把握得出结论说：在每个场合里，被转移到祭牲身上的都是罪。

接下来的解释非常重要，因为它基本上决定了献祭仪式里的下一个步骤——即献祭者亲手宰杀祭牲——的意义。祭坛的名字，*"mizbeach"*，即“宰杀之地”，就是从这个动作而来。其重要性从圣经的详细命令也可以得到证实：宰杀祭牲必须在祭坛上，特别是要在祭坛的北边宰杀。这个命令的象征意义并不是那么清楚，但除非这个动作十分重要，否则宰杀之地就会被当成无关紧要的事。这两个特点都强烈反对甚至像凯尔（Keil）和德里慈这样谨慎的解经家都为之辩护的理论：在献祭仪式里，宰杀祭牲其实没有任何意义，只是为了得到血和脂油而无可回避的步骤，就礼仪本身来考虑，血和脂油的用法才是真正有意义的。

既然按手在祭牲头上与转移罪有关，那么，宰杀带罪的祭牲的唯一目的只能是象征死亡是罪的刑罚，这种刑罚被代替性的施加在祭物身上。这种观点对律法来说并不陌生，我们可以从以下两个例子中看到：甲而记 21 章（月煤非却没有沉血，但埕牛槟因颈项被打断而死），以及摩西自愿献身，代替以色列人受死（出 32: 30 ~34）=

凯尔和德里慈的错误缘于这个事实：即律法虽然没有提到宰杀祭牲是赎罪的途径，但是每个地方都提到血是赎罪的途径。他们的观察是正确的，但却据此作出了错误的推论。血是死亡最强有力的象征，所以若把两者对立起来，说没有死亡、只有流血，那么这种看法根本就是错误的。诚然，血同样可以是生命的象征。但在献祭仪式中却非如此。它也不适宜指示这样的作用，因为它描绘的是流血，而在圣经其他地方，这都代表着生命的离开，也就是死亡。当血在正常状态和在完整的动物身体里面时，它都不能除罪。只有当血经历过死亡的危机时，才能除罪，也因此适合用来说明什么是死亡。若不流血，就不能赎罪，但这个原则是不能反过来的，以至于要说：所有的血都可以赎罪。如果我们仍然主张血是用来阐释赎罪的死（*expiating death*）的事物，

那么当它从被宰杀的祭牲身体流出之际，也就是在流血和死亡同时发生的那一刻，就应该立刻发挥其功效，这个答案在于正确理解旧约称之为“赎罪”（*expiate*）的这个词的含义。

为了教义的精准起见，我们倾向于做一区分。因此我们在赎罪（*atonement*）的本身和赎罪的施行（*application of atonement*）之间作出区分。献祭礼仪的象征手法（*symbolism*）把两者合而为一。当律法说血“遮盖”（这是律法给赎罪的专用术语）的时候，它想要用一个词来描述我们称之为赎罪的概念，并加上赎罪的施行（也就是我们所说的称义）。遮盖既然同时包含这两方面的含义，遮盖的过程就必须等到血（作为死亡的象征）已经被洒在祭坛上（也就是把血带到住在祭坛里的上帝面前），才算是完成了。这就是律法为什么避免说宰杀祭牲可以赎罪，以及很仔细地强调血洒在祭坛上具有这种果效的简单理由。但这不能用来证明，宰杀与赎罪的效果完全无关。除此之外，还有一个外部原因可以解释律法为什么更专注于处理血，而不是宰杀祭牲。后者是很简单的，在所有情况下都类似，而前者是很复杂的，在不同献祭类别和场合下都不同。它需要我们的仔细鉴别。[182]

经文不断提到血，非但没有在替代性的意义上否定死亡的赎罪能力，反而深具启发性地证实了这点。对献祭礼仪这个概念来说，“血”和“生命”具有完全相同的含义，而“生命”和“灵魂”也是完全相同的。所以我们只需要考察旧约中“灵魂”的意义，就可以在这方面得出“灵魂”的内在性质。关于这个主题，除了其他许多经文之外，利未记 17 章 11 节是最典型的经文。我们在那里读到：“因为活物（即活生生的肉体）的生命是在血中；我把这血赐给你们，可以在坛上遮盖你们的灵魂（*souls*）（和合本作“为你们的生命赎罪”），因血里有生命（*life*），所以能遮盖（和合本作赎罪）。”

那么，旧约中的“灵魂”有怎样的概念呢？原因在于血是有功效的，可以遮盖灵魂（或译：可以为人赎罪）。“灵魂”这个词给人两种联想，首先是人的个体化（*individuation*），其次是人的情感（*sensibility*）。当然，两者在生理上，也因此象征意义上，与身体中的血紧密相连。

生命的灵把人的气息和身体结合在一起，其结果就是“灵魂”。这不是为了证实灵魂体三分法是正确的，而是在灵（spirit）与魂（soul）之间做出实用上的区分，却并非把它们当成两种实体，就本质来考虑，它们是同一件事物的两个方面。同样，在实用的层面，灵魂、感官、感觉也是彼此相连的。

所以，这个问题可以简化为：是什么使个体化和情感的原则成为赎罪的正确工具呢？我们一眼就能看出，问题的答案是替代理论，而且只能在这个理论里找到答案。要成为另一个人的替代品，这人只能是替代理论。要代替另一个人的必须是一个个体，要为另一个人接受刑罚，这个个体必须有感觉、能受苦。我们可以总结说：血在献祭中具有丰富的象征意义；首先，因为它代表了死亡，其次，因为它代表一个个体的死亡，即一个代替性个体的死亡，第三，因为它代表一种涉及受苦的死亡。所有这些都是关于宰杀祭性的规定，但宰杀或死亡都是抽象的概念，人用肉眼看不到它们象征的意义，而“血”、“灵魂”、“生命”则是具体的事物。

定义“替代”（VICARIOUSNESS DEFINED）

利未记 17 章 11 节也包含了在摩西律法里能找到的、对替代性原则最明确的陈述。这句经文实际上等于在说：灵魂遮盖灵魂（或译为：生命遮盖生命）。所有的解经学者都承认这句话所蕴含的替代性，甚至连那些不把这个教导用在神学上的人也承认这一点。〔183〕但在替代性的范围之内，在解释的方面允许某种程度的自由，这似乎还是可能的。

理论上三种可能的解释法。有人可能认为这段经文包含这样的教导：献祭者理当献给上帝的完整生命被祭性的完整生命取代了。但我们看到这种说法固然保留了替代性的原则，却完全排除了替代性死亡和替代性受苦的观念。从预表所指向的本来来说，这意味着为了把我们生命的主动的礼物（编按：指主动的顺服）献给上帝（这是我们

自己未能做到的)，基督借着替代的方式把祂生命的事奉献给了上帝，好向上帝赔偿我们的生命，只不过救主的苦难在这件事上起不到作用，因为上帝所关心的只是领受奉献，而对人透过受苦为自己犯的罪偿付代价丝毫不感兴趣。换言之，这就完全抹杀了上帝的公义。基督只是以祂主动的顺服来代替我们而已。

再者，有人可能会说：上帝的确会追讨罪，却未要求人必须为罪受刑罚；祂追讨罪的唯一方式是希望得到主动的礼物(编按：即主动的顺服)，以补偿对祂的冒犯。这相当于说基督的主动顺服已经用来使上帝放弃对我们罪的审判，这都是因着基督丰富的顺服。基督的主动顺服再一次扮演了排他性的角色，但根据这个观点，它至少稍微提到人所犯的罪必须用某种方式被补偿。

最后，还有人说：献祭的动物借着死亡代替了献祭者应受的死亡。这是以罚代罚(*forfeit for forfeit*)的原则。基督不仅仅借着祂的主动服事补足了我们的罪带来的不正常状态，更借着祂的受苦和死亡达到这个效果。祂满足了上帝公义的要求。我们坚持认为利未记 17 章 11 节虽然没有完全排除第一种和第二种解释，却没有用最自然的方法来解释这些语词，而且如果结合圣经对赎罪教导的整体倾向来看，这两种解释都是说不通的。

"遮盖" 的含义

我们接下来要考察的对象是精确的象征概念，即律法为我们所谓的"赎罪" (*expiation*),也就是"遮盖"，而设定的框架。赎罪的希伯来文是 *לָכַף*，是 *כָּפַר* 一词的加强主动不定式动词(*piel infinitive*) □"遮盖"有两种：抹除性的(*obliterate*)遮盖和保护性(*protection*)的遮盖。有些人认为后者是使用赎罪一词时原本想要强调的观念。其中的象征意义是献祭者因着血介入到他自己与上帝之间，就会得到安全，从而远离上帝对罪所产生的忿怒。[184]"抹除"的解释表示罪的污点和不洁都通过洒在人们身上的血在上帝眼前被除

掉了。这类解释并不是什么严肃的教义，大体上出于对历史的关注，究竟选取两者中的哪一种解释，则完全取决于圣经的用法。我们甚至不能确定圣经时代的人们是否还清楚地记得这些词源学上的关联。这个词在当时或许已经成为纯粹用于礼仪的专业术语。

大多数学者似乎都赞成最初的理解，就是把献祭的过程当作涂抹。世俗的用法好像也是以此为背景。雅各借着走在他前头的礼物，“遮盖”了以扫的面（和合本作：解他的恨）。借着这种方式，以扫脸上的怒气被“遮盖了”，让人看不到了（创 32:20）-在献祭的范围之外，还有一种宗教上的用法，显然也有涂抹的意思（参见诗 32:1, 65:3, 78:38; 赛 22:14; 耶 18:23）。在这些情况下，涂抹的对象始终是罪，而非罪人。上帝提供保护的观念并不适用于罪。旧约还有各种同义词都在描述上帝把人的罪除去。这些同义词大多带有涂抹的含义（赛 6:7, 27:9, 38:17, 44:22; 耶 18:23; 弥 7:19; 尼 4:5）。

我们可以从以上的讨论得出推论说：在献祭的职责范围内，通过涂抹而除去罪，原本也同样是流行的观念。但是，我们必须注意这个观念在世俗用法和宗教用法之间有显著的差别。在宗教范围之外，犯错的人要做遮盖的工作，去遮盖被冒犯的人。例如雅各就遮盖了以扫的面。但是在献祭礼仪或其他宗教事宜上，施行遮盖的是那位被冒犯的上帝，祂去遮盖犯罪的人。人不能遮盖上帝的面。这种观念——人可以做任何事，去改变上帝对罪或对罪人的态度或倾向——彻底与圣经宗教的精神相抵触。在人和人之间，这或许是可能的，但在上帝和人之间却绝不可能。若要恢复上帝与人之间的正常关系，必须靠上帝亲自来解决，祂必须下决心付诸实践。

在异教中，所有这些截然不同的。异教中使用的象征是“抚平（smoothing）”众神，也就是除去众神皱着眉头的脸上面的皱纹。所以希腊文有“*hilaskesthai tous theous*（挽回诸神）”，而拉丁文则有“*placare deos*（挽回诸神）”的说法。〔185〕这个象征构成了异教中“赎罪”（*expiating*）这个专门术语的基础。如果旧约圣经在被翻译成希腊文、拉丁文或其他当代语言的过程中，可以避免这些用词，

那么就会减少一些扭曲圣经思想的危险，不会把一个源于完全不同根基的异教同义词套用在这个观念上。或许，圣经翻译者没有选择的余地。他们使用“遮盖”时，可能会使希腊或罗马读者读不懂圣经的语言。这种情形要求我们负起这个责任，就是不要倚赖希腊文、拉丁文或英语中任何一个语词的声音，而是要仔细查阅希伯来原文的意思，并且只在这个基础上理解翻译的过程。在眼前的例子上，若忽略原文解经，就会暴露在一种非常危险的误解之下。

当圣经说上帝为人“赎罪”（expiate），而不是人为上帝赎罪时，我们很容易得出这个推论，就是这整个不正常的状态在于人邪恶的性情，而人的唯一需要就是让上帝抚平这种状况。如此一来，人就把整个赎罪过程主观化了，结果就是一种混杂的概念：它具有圣经的架构，却有异教思想的风格。要避免误解，我们唯一需要做的就是从“赎罪”（expiating）这个词回到“遮盖”（covering）。人需要“遮盖”，上帝却不需要“遮盖”。上帝是这个行动的主体，而人是其客体。人之所以需要遮盖是因为人里面的某些东西，但不是因为人里面的东西自身的考虑。它之所以需要被遮盖，是因为上帝里面的某种东西。人里面的罪冒犯了上帝的圣洁，这引发出一种反应，才使得遮盖成为必需。如果我们记住律法本身描述这个过程的完整惯用语，会很有帮助：“至于所犯的罪，祭司要为他赎了”（利 4:35）。

尽管把献祭视为保护的观点和其他观点一样，完全符合赎罪的真教义，但立敕尔（Ritschl）却发展出一种偏离圣经献祭前提的理论。他假设人所需要的保护和律法所提供的保护并非来自人的罪性，而是来自人作为受造物的有限性，当人进入上帝威严的同在时，他的有限性会威胁到他的生命。但是，当一个人带着上帝指定的礼物出现，祭司也为他执行指定的仪式时，他就得到了合适的保护，可以脱离这种危险，也能经历与上帝的团契。而在他与上帝的团契中，〔186〕除了其他益处之外，他还得到罪得赦免的恩典。我们要注意一点：这个理论把事物的惯常顺序颠倒过来了。我们习惯如此说，而且认为圣经也这样说：赦罪是团契的源头。立敕尔则把这个次序颠倒过来，让团

契成为赦罪的源头。律法的整个基调都反对这一观点。我们可以看到 律法使遮盖和罪的事实保持着最紧密的关联。否认这一点，就是取消 了献祭系统的一切伦理内涵。

在“遮盖”之后，献祭礼仪的下一个步骤是把祭牲身体的某些部分烧在祭坛上。这个动作有什么象征意义呢？有人觉得它进一步完成 了宰杀祭牲表达的观念。祭牲被火焚烧，象征一种更加剧烈的死亡经历在来世等候罪人。这种观点招来许多致命的反对意见。赎罪一旦发生，而且献祭者的灵魂也已经有效地得到遮盖，那么刑罚的转换就达成了。如果焚烧的意思符合这种观点的假设，那么赎罪的行动就应该 发生在焚烧之后，而不是之前。遮盖也应该透过血和灰的结合而被完成。在素祭当中，焚烧祭物和用动物献祭的过程是完全相同的，只是 素祭没有赎罪的涵义。

圣经总是用动词加“力来描写献祭的焚烧。这个动词描写的并不 是一种毁灭性的焚烧，而是一种提炼性的焚烧，表示借由这个过程把 某件事物纯化为更精致的物质。表示毁灭性焚烧的动词是 *saʿ*；而它 实际上用于表示祭牲的某些部分要烧在营外，却从来不代表祭坛上的 焚烧。此外，律法谈到祭坛上的焚烧时，说它会产生令耶和華喜悦的 香气。尽管圣经的教导说为罪受罚是上帝的公义的要求，但圣经从未 提到这会令上帝喜悦。相反，使耶和華喜悦的是人把自己的生命献上，全然顺服，归上帝为圣（*consecration*；或译为“圣别”、“献身”）。所以，我们必须按这层意义来理解把祭牲烧在祭坛上。

但是，这层意义可能会引发这个问题：归上帝为圣是献祭者的替身所献的代替品，还是献祭者自己的献身呢？如果是后者，我们就可以说献祭礼仪的象征-替代意义到此就结束了，取而代之的是纯象征 意义。〔187〕但这难免会让献祭礼仪的意义变得模棱两可、混淆不清。而且我们没有任何理由要把替代和归上帝为圣对立起来。虽然人自己 不能赎罪，但靠着上帝恩典的献身却可以主观地与人的生命交织在一起，而且我们也熟知基督代替罪人献给上帝的主动献身顺服。我们的

种概念上。这两个概念的共同之处不仅在于它们都有禁止的元素，也 在于它们都具有传染性(contagiousness),而且无论是圣洁的和 不 圣洁的，都必须通过洁净的礼仪被除掉。

反对把这个理论套用到旧约里的理由有很多。利未记 11 章和申 命记 14 章中列出的不洁净动物清单太长，以至于我们不可能说所有 这些动物在以色列人的知识范围内都是图腾。在以色列人当中，从动 物而来的人名只占很少的比例。就连在阿拉伯人中，大部分部族都 不会用动物的名字：在强大的部落中，只有极少数使用；在彼此关系 紧密的部落当中，一个会用，另一个则不用。对于希伯来人而言，没 有一样植物是不洁净的，但植物和动物都被用作图腾。在以色列人的 部落名称当中，利亚、拉结和西缅被认为有图腾色彩。前两个名字正 是用来给洁净的动物起名的。

祖先崇拜

第二种用来解释不洁净现象的理论(也同样是偏颇的)来自于祖 先崇拜。有人认为这是由于死人不洁净的。一些哀悼礼仪之所以被 禁止，也归因于对死者的崇拜，而其他哀悼礼仪被看作起源于对死者 的另一类态度，这是我们接下来要谈的。根据“在一个宗教中被认为 是神圣的，在另一个宗教中会成为禁忌”的原则，有人相信古人对死 者的崇拜，特别是祖先崇拜，可以解释在耶和华的宗教中死人为什么 是一种禁忌。

这里要讨论的哀悼习俗之一是穿“麻衣”，这在早期象征着宗教 上的顺服，所以这个行动意味着把顺服的范围扩大到死者，以他们为 神明。蒙头和留胡须遮脸，也出于同样的动机，这是为了让入可以借 由遮盖自己而看到神明。当人站在圣地上时，脱下鞋子是一种常见做 法。因此，如果这种做法和死者或他们的坟墓有关，它必然是宗教性 的行动。剃头或剃胡须的本质出于毛发献祭(hair-offering)。禁食在 敬拜耶和华的礼仪中也扮演了一种角色，所以在哀悼礼仪中，它也必

定是宗教行动的一部分。〔194J 赤身露体和用刀划身在其他场合也以宗教礼仪的形式出现过；它们在哀悼过程中不会有其他不同的含义。

这个理论也引发了许多反对意见，我们只提下列几种。其中的许多事情，在以色列中并不是被禁止的，例如禁食。既然它们来自敬拜死人这种明显的偶像崇拜，那么它们肯定也应该是被禁止的。这个推论适用于在事奉耶和華的所有行动里可以找到的相似之处。此外，不洁净的问题来自于死者的尸体，但是对祖先或死者的敬拜总的来说不是针对尸体的，而是对死者的“灵魂”或“灵”的。我们可以通过其他敬拜死者的宗教圈子证实这一点。对希腊人来说，至少在他们历史上的某个时期内，死者的尸体是不洁净的，但尽管有这种信念，他们仍然敬拜死者。至于人把头发割掉，是为了献祭给死者，这点并没有得到证实，因为经文并未说到要把头发留在坟前或献给死者。严格来说，脱鞋也不是一种敬拜行动。刺伤身体流血也不能被视为给死者献祭。没有证据表明这血与死者有任何关联。以上谈到的一些习俗不能被解释为敬拜行为。赤身露体、撕裂衣服和在地上打滚都不是敬拜的行动。有人说洒在头上的灰尘取自坟墓或葬礼中的柴堆，这并没有得到证实。即便如此，这个习俗也不能被当成一种敬拜行动。在一般迷信式的偶像崇拜的基础上，对这些事情一定有其他的解释。

而且，摩西律法吩咐普通祭司可以为他的骨肉之亲哀悼（编按，参见利 21: 1-3），可见这些哭丧习俗不可能来自祖先崇拜。大祭司完全可以接近死尸，但普通祭司被允许为他们的近亲举行哀悼仪式，但不能为远亲这么做。如果这里涉及到反对祖先崇拜，那么这个禁令一定会最严格地禁止近亲崇拜的，因为只有近亲才有可能接受这种敬拜。

万物有灵论（THE ANIMISTIC THEORY）

还有人提出第三种理论来解释不洁净的事实，那就是万物有灵论（或译为“泛灵论”）。这种理论以两种形态出现。它们有共同的假设，

即原始时代的人相信〔195〕某些事物从表面看是一种不祥的、超自然影响力的载体，人应该规避它们。根据这个理论的一种形式，这些载体是有位格的、属魔鬼的。而根据另外一种形式，其危险归属于非位格的灵气(soul-matter)，它会按照某种偏好向其他事物渗透或依附在其他事物身上，而实际上却与有位格邪灵的影响力具有同样的危险。这个理论的第一种形式的本质引起了一些不洁净的形式(尤其是哀悼的做法)，这些形式只是企图伪装自己，好躲避这些属魔鬼势力的注意。当人说做了这件事或摸那样东西会使人成为不洁净时，他们的意思只是说：在人沾染不洁净的区域附近潜伏着危机。这是一种间接的训练，是对孩童们的指导，为的是借着这些外观上的伪装来教导孩童躲避危险。这个理论的另一形式同样在这些做法中找到某种自我防御，不是借着伪装的方式，而是借着预防的方法。

这个理论的有位格的形式主要与死亡的不洁和哀悼的习俗紧密相关。死者的尸体应当被认为是不洁净的，因为死者的灵魂会以一种不太友善的态度盘旋在尸体周围一阵子。死者会嫉妒他的亲人，因为他们开始分他的家产。这种态度甚至会延及他的遗孀，因此他的遗孀也要小心，在一段时间内不能再嫁。

这个理论的第一种形式固然可以相当合理地解释一些事实，却无法解释全部内容。有一些哀悼习俗并不想要通过伪装而达到自我保护的愿望。禁食就不可能是为了这个目的，这是对马太福音 6 章 16 节的错误解释。有许多学者已经对禁食作为一种宗教活动提出了各式各样不同的解释，但目前还没有一种解释能在每一方面令人满意。有人说：禁食是因为有人认为这些食物来自一个有人过世的地方，因此被视为是不洁净的。另一些人说：禁食的人把自己看成是不洁净的，所以不愿意玷污食物。还有一些人说，禁食原先是献祭筵席前的准备工作，它基于这样的原则：其他任何食物都不能沾染筵席上的圣洁食物，所以人要空着肚子来参加献祭筵席。其他人则认为禁食是为了让自己进入魂游的状态。还有人认为禁食是一种禁欲方法。所有这些解释都说明：坚持禁食一定是一种自我伪装的形式，这是非常靠不住的主张。

我们也不能根据这个原则来解释哀哭者发出的各种声音。[196]一个人在哭喊、痛苦或喊叫时发出的声音，可能不像他平常说话的音调那样容易辨识；但是他如果保持缄默，别人就更难辨识了。撕裂衣服、赤足行走、划伤身体、打脸、捶胸，以及在头上洒灰，都不会让人很难辨识。或许对头发和胡须的处理最容易支持这种掩饰的说法。但如果是那样的话，哀哭中的女人和哀哭中的男人的发式应该不同才对，这实际上却是其他地方的风俗。

除了这些零星的批判观点之外，这个理论还苦于一个整体上的难题。死者的灵魂怎么会不知道环绕他的都是他的亲人？如果他想要伤害亲人，那么哀哭礼仪应该能够以最直接和肯定的方式告诉死者该在何处下手。鉴定个体身份是没有必要的。人们几乎难以不把如此丰富的知识归给死者，以至于死者很清楚这一点，因为死者生前也经常为别人哀哭。而且，死者为什么要嫉妒那些继承他产业的亲人呢？在原始民族当中，在财产关系上，通常不存在这种极端个人主义的观点。不论原始人还是文明人，常人不会嫉妒他的继承者，反而会庆幸有人可以继承他的产业。此外，这理论暗示哀悼习俗的起源比私有财产的存在更早。但这个观点很难被证实。游牧民族和定居的农耕部落中都有同样的哀悼习俗。

万物有灵论的非人格化形式认为把不洁净归属于某些物品和地方，是为了把死者的灵气关在外面。当人的灵魂与身体分开的时候，人的灵气又会企图溜进或依附在另一个身体上。每一种进入的通道都要被仔细封闭。身体上的各孔道都要被遮盖住，或无法进入。禁食是为了防止有害液体随着食物溜进身体里。禁食之后的第一道饮食不能取自死者的家中。这个理论假设死者的灵气不喜欢依附在烧过或破裂的物品上。：197：有人过世之后，旁边的人会立刻撕裂自己的衣服，换上最简单、最短、最平直的衣服；要避免任何褶皱；要把鞋子丢掉，不让灵魂找到安身之处。剃发也是出于同样的恐惧。指甲要被修剪。要用刀划身，好让血自由地流出来。我们要注意：律法在被遮盖的器皿和没有被遮盖的器皿之间作了区分。敞口的器皿会变成不洁净，封

盖好的器皿则没有被沾染（民 19: 15）。

我们必须承认，此理论的这种形式总体上比之前的形式更成功地解释了一些事情。这些原始礼仪中有许多做法看起来真的意味着隔绝或设防的手段，以抵挡灵界权势的入侵。这个原则在一些缺乏遮盖的地方都派得上用场。但是，就算如此，还是有很多不能解释的地方。有人觉得撕裂衣服反而会让灵气的入侵更容易些。有人说灵气不喜欢破口或开裂之物，这可能是对的，但这种说法本身就需要一种解释，这个理论却没有提供这一点。赤身露体也让人觉得这是让身体门户洞开，使灵气可以随意施展。脱鞋行走的危险也基于同样的理由。用刀划身是把身体敞开，只是让灵气有新的入侵孔道。

但是当我们要解释为什么在这些哀哭礼仪中，死者的亲属更容易受到攻击时，这个理论显然比另一种理论更站不住脚。如果是因为个人的嫉妒，至少还有某种明显的理由。另一方面，如果这与死者的灵气寻找安身之所的问题有关，那么我们就很难明白亲属们为什么会觉得自己比其他人有更大的危险。不洁净的范围比哀悼的圈子的范围更广。为什么亲属要特别的哀哭呢？如果死者的灵气（是没有头脑的）对亲属的哀哭没有任何个人情感，如果它只是想找一个孔穴或裂缝来藏身，那么当人通过假设不洁净的状态而树立禁忌的时候，这就会通过哀悼的礼仪进一步得到强化，那就很难解释为什么只有亲属才参与哀悼的礼仪。有人可能会说亲属更靠近尸体，所以更容易暴露在危险当中，而其他人则可以避而远之。但若是如此，那么这里的规则就不应参照血缘的远近，〔198〕而地缘的远近才是最关键的考量。所有接近死者的，都应该哀哭才对。

以上三种理论都想要全面解释一组现象，除此以外，还有一些人尝试去解释个别的事实。有人认为，有一些不洁净的动物被视为禁忌，这与图腾崇拜完全无关，而是因为它们在某些异教中被供奉圣物。这种解释可能适用于零星的例子，却不适用于所有不洁净的动物。很多不洁净的动物属于最小的物种，肯定从来不曾成为被崇拜的对象。例如猪这种较大的动物，情况就有些不同。以赛亚书 65 章 4 节以下的

这段经文谈到一种吃猪肉的异教。这段经文提到的宗教圈子无疑不把猪肉看成是不洁净的，反而是圣洁的。更古老时期的某种类似做法，或许引发了律法的规定，猪对于耶和华的仆人来说是不洁净的动物。对不洁净的动物的禁令出现在利未记 20 章 22 节起的经文中，这些禁令意味深长地把这个禁令和以色列人与迦南人之间的区别联系在一起。这表明迦南人并没有把这些在以色列人当中被视为禁忌的动物当成是不洁净的。恰恰相反，这些动物必定在他们的宗教中扮演相当重要的角色。这进一步暗示这些动物正是因为这个理由才被排除在真宗教的礼仪之外。

麻风病在所有不洁净的事物中独占一席。这不能从卫生的动机来解释。诚然，尽管现代医学告诉我们麻风病的传染性很低，但古代人也许有不同的看法。不过，一个严肃的反对意见认为其他同样严重、明显会传染的疾病并不会使染病的人成为不洁，瘟疫就是一个明显的例子。有人主张麻风病源于耶和华或某种邪灵的特别击打，就连这个病的名字也为此作见证；麻风病有两个名称：*Tsara'ath* 和 *nega*，它们的字根都有“击打”的含义。但是根据其他学者的看法，这两个词并没有任何宗教上的含义，而是来自这种疾病有斑点和肿胀的特性。如果邪灵或上帝击打的观念在这里起作用，我们应该期待他们对其他疾病也有同样的直觉，如精神病和癫痫症。但是这两种病并不会使人成为不洁。把麻风病和不洁净联想在一起，很可能是因为麻风病可以说是一种生不如死的状态(*a living death*)。〔199〕若是如此，麻风病的不洁就和死人的不洁被归在一类。圣经描写米利暗所患的麻风病的用词(民 12: 12)似乎暗示了这点。但是为什么死亡和伴随它的一切会被认为是不洁净的呢？出生和死亡都会造成不洁，基于这一原则，有人合理地主张：因着生命中这两个端点的不洁净，整个自然生命也被宣告为不洁净。有人提出反对意见，根据这个观点来看，律法就不应该宣告生产(*giving birth*)会带来不洁，而应该说人的出生(*being bom*)会带来不洁。但律法只宣告前者会带来不洁。律法告诉我们，生孩子的母亲是不洁净的，但孩子却不是。这个反对意见并不太重要。

我们可能会注意到孩子实际上才是不洁净的。割礼已经把这点最凸出地表达出来，我们就不需要特别说明了。通过把不洁净归给母亲，我们从中学到一项真理：生命的不洁不仅仅在于其整个过程，更在于其源头。

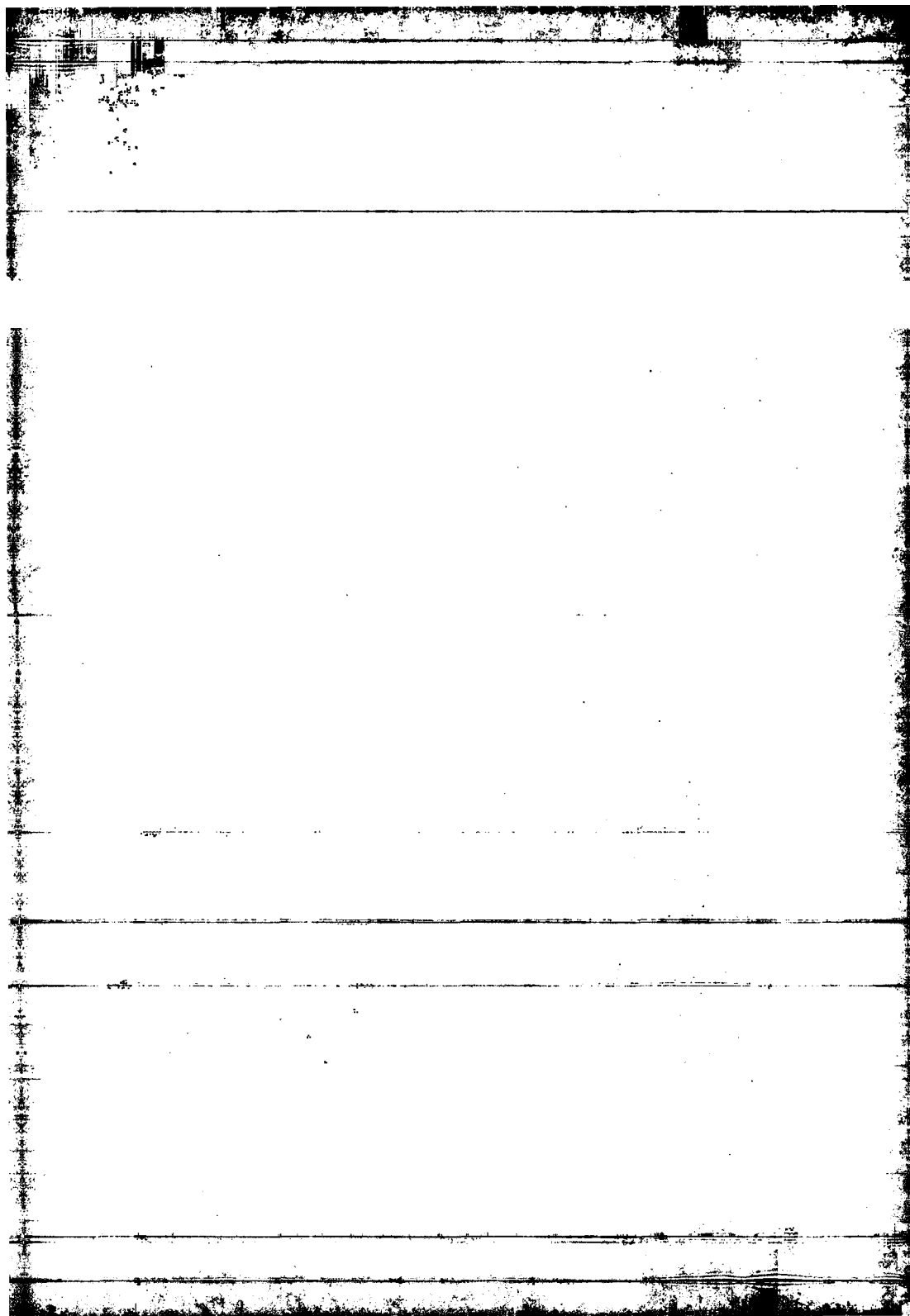
尽管以上提出的观点可能包含某些真理元素，但它们并没有给整个问题提供一个令人满意的答案。有一些更古老的解释，经常被现代学者以嬉笑或藐视的态度摒弃，我们却不应该像这些学者那样草率地对待它们。某些动物，如蛇或猛禽，在远古时期会很自然地在人心中挑起一份憎恶感，而这很可能和律法的形成脱不了关系。

我们要考虑律法用什么方式使这些怪异的风俗显明出旧约中真正的宗教，这一点远比这些难以解释的问题和尝试性的解答更为重要。律法做的第一件事就是赋予这整体的区分一种宗教的面貌，而不论这种含义是否从一开始就是本身固有的。当律法制定规条时，它会从这件事本身取得宗教的含义。圣经明确肯定了这个原则。这件事既然与上帝的圣洁有关（利 11: 44、45；申 14: 21），因此洁净的程序也被称为“分别为圣”（sanctifying）的过程。不洁净的不能进入圣所，也不能参加节期。十分纳一的祭物都不可以取出来供奉给死人，也不能在哀悼礼仪中食用（利 22: 4；民 9: 6, 19: 12、20；申 26: 14）。除去不洁在某种程度上是通过礼仪中的“遮盖”来完成的（利 12: 7、8, 14 章〔到处可见〕；16: 29、30, 15: 14、15；民 5 起）。〔200〕在洁净的时期中，数字“七”扮演的角色显明了洁净的宗教特性。祭司要严格遵守这些规条，这证明宗教的动机是决定性因素（利 21: 1 起, 22: 2、3）
o

所以，与侍奉耶和华有关的不洁与道德上的罪有关。律法以两种方式表明这点。一方面，礼仪上的不洁净被认为是罪。另一方面，描写道德上不正常的词汇也是从礼仪律法中借用过来的。我们并不总是会清楚地意识到后者。当一种明显是道德上的罪被称为“不洁净”（impurity）的时候，我们倾向于以为这是一种不言而喻的象征。但实际上，这是直接借用自礼仪律法的用语。上帝教导百姓，使他们对

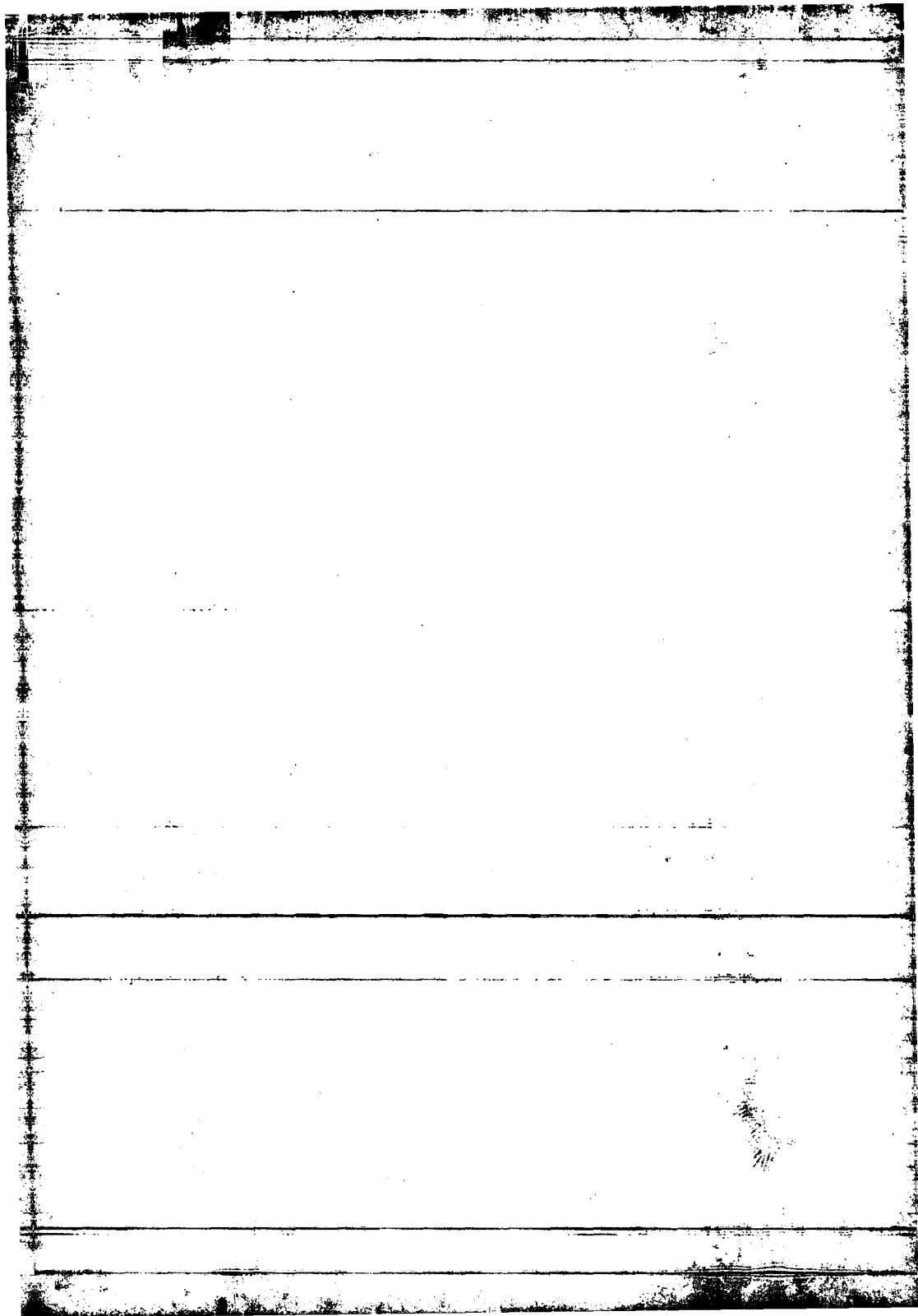
罪产生这样一种感受：好像经常被隔离在礼仪事奉之外，而感到可耻 和不舒服那样。所以在申命记 10 章 16 节中，割礼被当成道德化和属 灵化的手段。先知和诗篇作者们进一步落实了这种在初期把礼仪用词 属灵化的作法。以赛亚在道德的意义上说到嘴唇的"不洁"（赛 6:

5）。人干犯了上帝的基本律法，地因此被"玷污" 了（赛 24: 5;参《新 译本》）;血（即杀人）"玷污了" 人的手（赛 1: 15, 59: 3）;偶 像崇拜"污秽" 了圣殿（耶 32: 34; 结 5: 11, 28: 18）;百姓被自 己的罪"污染"了（结 20: 7、& 43, 22: 3, 39: 24）。"洁净的手" 和"清洁的心"象征道德上的洁净（诗 24: 4）o 礼仪上的洁净方法， 也用来描写道德上的洁净方法（诗 51: 7;结 36: 25;亚 13: 1）。



第二部分

先知时代的启示



第一章

先知主义在旧约启示中的地位

[203]在摩西的教导（Mosaism）之后，先知主义（Prophetism; 或译为先知运动，下同）在旧约启示中标志出一个划时代的运动。要了解它的来龙去脉，我们必须回想整个启示过程是怎样相互连贯的。启示会紧跟在事件之后。但不是所有发生在以色列历史中的事件（甚至是表面上看起来很重要的事件）都会引发大量的新启示。其中的必要条件是新发生的事件必须是令人耳目一新、具有永恒意义的事件。当出埃及记的事件促成神治政体的建立时，就有大量的启示接踵而来。所以，我们必须问：在上帝的神圣历史中，哪个伟大事件能够引发最具深远影响的大量崭新启示内容？

除了建立起一个神治国度的新体制，接受一位人类统治者的统管之外，再没有其他事件能与此媲美。这个运动早在撒母耳时期就已经开始了；它在扫罗的统治下得到暂时的体现，但直到大卫登基之前，还缺乏坚实稳固的根基。此后，这个国度的观念就一直是以色列盼望的核心。然而，这个人类的国度只是耶和华自己国度的一个象征。最初，当以色列民要求立王时，耶和华并不赞同这一要求含有的那种想要脱离神治政体的心思，并宣称这无异于是在拒绝祂自己。尽管他们得偿所愿，但上帝显然通过扫罗在君王职分上的倒行逆施来教导以色列民更清楚地认识神治政体的正确观念。

这也是为什么在漫长的约书亚和士师时代里，王国制度被暂时搁

置的理由。只有在这样双管齐下之后——先是暂不立王，接着允许昏君登基——以色列民才能得到谆谆教诲，知晓合乎耶和華心意的君王的概念，然后那位真正永恒的君王才会降临。在上帝的旨意中，国度是救赎的工具，〔204〕也是以色列得到祝福的具体表现。对弥赛亚的盼望就依附在这个国度之上。若有人认为这国度只是偶然达成的，仅仅是以牺牲民主制度为代价而暂时被容忍的，那么他就犯了严重的错误。此事的影响既深且巨，绝非无关痛痒。透过基督的王权，这个观念达到了圣经宗教的顶点和极致。

产生国度的一场运动

先知主义也依附于这场产生王国的运动，并兴起而发展。众先知是这个不断开展的神权政体的守护者，他们所守护的是这个神治政体的核心，即国度。他们的目的是确保地上的国度能真正代表耶和華的国度。从表面来看，众先知有时仿佛是被差遣去劝诫君王，而不是去教导百姓。因着先知职分与以色列国家利益（全部包含在“国度”里）的这种内在关联，我们才能最有效地解释使先知的话在撒母耳时期兴起的这些特殊处境，在混合着大量民族愿望的一场深刻的爱国主义运动中，先知的预言首先藉由集体的方式和个人的方式而成形。这些先知团体或所谓的“学派”是宗教和爱国生活的中心；但由于宗教与以色列国的存在目的是是一致的，那么宗教就主导着爱国主义，而不是相反。在士师时期，底波拉的案例就提供了一个早期的例证。

然而，若根据它在国家里的功能就推论说先知职分只是一种外交性的、政治性的职分，那就错了。温克勒（Winkler）就是这么作的，他错误地引用以赛亚书3章2节中列举的职分来支持这种推论。按照他的看法，这里所说的观点会用一种相当令人难堪的角度来看待先知在以色列以后的危亡时期中的活动。他相信，伟大的东方强权利用先知作为媒介，在小国中扩展自己的利益。因此这种现象才会出现：众

先知在各种政治纠纷中给出的谋略正好吻合这些强权所图谋的计划。以利沙、以赛亚和耶利米就想当然地被认为分别从大马士革、尼尼微 和巴比伦 获得了指示。

但是，没有任何证据表明众先知曾追求这种外交性或半外交性的 关系。我们看到的反而是众先知厌恶一切政治上的纠葛和结盟。但这 不是基于众先知有高超的政治洞察力，〔205〕而只是由于他们坚定 地持守神治政体的原则，即耶和华是王，而以色列务必要全然仰赖祂（赛 7, 30: 15; 何 7: 11, 12: 1）»早在大卫和所罗门的时期，像 拿单和迦得这样的先知主要透过王权来行事。到了以利亚和以利沙之 后，他们仍遵循同样的方式。凡看似出于政治干预的行动，归根究底 都不是政治性的，而是宗教性的，因为它们 是公开进行的，其中不存 在任何秘密的协议或阴谋。这样的政治活动 根本就没有什么秘密可言。不过，我们必须承认以利亚和以利沙在这方面 是有些差异的。后者的 确介入了推翻暗利王朝的密谋。但以利沙的目标甚至也不是改善政治 情势。他只是想透过耶户家来取代暗利家，从而用火和 刀剑铲除巴力 崇拜。只要把以色列先知的行为和摩西时代的先见巴兰作比较，我们 就可以消除以色列先知参与外交阴谋的指控。巴兰自愿受雇于一个君 王，这是以色列任何一个先知都无法想象的。

先知主义以话语为工具

先知主义自限于以话语为工具，其效力在这方面看似受到了局限，其 实却比其他任何工具都更有果效，因为这样做使耶和华和以色列之 间的关系更加属灵化。众先知并未杜撰事实，而是持守原则；无论他 们所论及的未来事实是什么，这都是基于纯粹的预言亮光。圣经的宗 教首先成为预言，随后才借由预言在一定的范围内成为属于真理、信 心和圣经的宗教。在这 方面，众先知至少在形式上是更正教（抗罗宗）的先驱。以色列人的宗教意识从未如此紧密地与启示这个基本事实结

合在一起。耶和华主要通过言语的方式临到以色列；上帝以祂口中的言语来表明自己。

上帝的话语主要是为了一种正式的目的而赐下的，但其次也成为先知本人的蒙恩管道。鉴于先知的任务，先知需要与上帝有亲密相交，并且也享受这种相交，他自己也一定会因此而在敬虔中成长。但强调这个特点也可能过犹不及。这种强调一旦与忽视或含蓄地否认先知在启示上的重要性结合起来，它就会后人疑窦。〔206〕在先知预言的现象中，圣经强调的并不是宗教英雄主义。每当有人展现出一种高度的宗教热诚时，我们就清楚地知晓这是先知职分的特权造成的结果，而不是授予此职分的前提条件。众先知蒙拣选基本上不是因为他们特别敬虔。他们变得比一般人敬虔，这是他们操练面向上帝的职责的结果。

一个接续不断的因素

先知的话透过其回顾的立场和前瞻的立场，成为启示历史中一个接续不断的因素。它宣讲悔改的信息，以及以色列人偏离了过往标准的背道的罪，这样一来，它就和耶和华在族长和摩西时期为以色列所行的大事衔接在一起。它通过预言的元素展望与未来之间的连贯性。虽然“先知”这个称谓的意思不是“说预言的人”（*fdreteller*），但预测未来是先知工作中很重要的一环。众先知自己非常强调这一点，以至于我们不能认为它是偶然的（摩 3: 7）。先知蒙上帝传授关于未来奥秘的事，这构成了他从耶和华那里领受的宗教亲密感的一部分。即使从客观上来说也是如此，如果先知的意识中缺乏事实的基础（这是一切启示所必须的），他就不能算是一位真正的启示者。并且这个基础的一部分是由未来的事实提供的。

现代解经家过于频繁地把先知描写为一位对历史丝毫不感兴趣的“教师”，除了自己当下要教导的之外，其他所有事情都被抛诸脑后。

这是对先知形象的扭曲。众先知从来不是这一类的教师，也从未维护过这些所谓的“学派”。这个谬误往往来自于他们未能注意到先知讲道中的教义原则如何塑造他对未来的预告。这些预言从来不只是武断而随意地展示人伪装的洞察力而已。如果我们把预言从先知的宣讲内容中剔除掉，必然会使后者变形和混乱。我们在这里必须再次考虑因为个体差异所导致的不同(personal equation)。在很大程度上，先知们感到自己的生活是与时代脱节的，并且生活在一群对他们最珍重的事不表同情的百姓当中。他们本能地渴望目前受到的鄙夷会在未来得到补偿。他们的预言往往弥漫着一种充满温情的关注。我们也可以察觉到他们渴望事先谋划，为目前受到攻击和嘲弄的真理辩护。宗教上的萎靡和衰败也总是激励他们〔207〕寄望于未来。对敬虔的灵魂来说，对末世的关注有时是一种安慰。基于这一切理由，轻看先知预言中的预告成分不过是一种廉价的现代化倾向而已。

先知主义的两个重要时期

启示蓝图中的延续性原则，通过它承先与后后的双重形式，可以分布到两个主要时期，而先知主义的历史也是以此划分的。第一个时期始于撒母耳时代伟大先知事工的复兴，迄于主前约第八世纪中叶，即第一批写作先知(writing-prophets)的时期。第二个时期是从此以往，一直到旧约预言的终止。这两个时期的差别在此：在前一个时期，先知仍然料想人们可能透过悔改和归信来回应先知的宣讲。众先知怀着革新重建者的意识开口宣讲。他们知道有更美的事将要到来，也必须到来，但是他们还不清楚当这些事临到时，它们会在多大的范围内吞灭过去的事。

在第二个时期中，虽然叫人悔改的呼声不绝于耳，但它却或多或少变成一种敷衍塞责的语调。先知如今知道：未来孕育的不是现状的修补，而是现状的重生。但是最需要注意的是，这种再生不等于重建

过去，甚至不是以一种理想化的形式重建过去。其理由来自于这个预言，即今世会被颠覆，以引进末世的一切绝对价值。正如上帝普遍使用的方法那样，祂不是简单地把罪所导致的混乱和解体恢复到先前的状态，而是达到一种更高的秩序，所以在较小的规模上，同样的原则也体现在以色列的历史中。上帝利用摩西时期神治政体即将瓦解的情形，为某种远远超越其原初结构的事物创造了空间。

这个新的先知预言时期的到来，与历史上一系列新的、巨大的发展同时发生。第一个时期以撒母耳到大卫的一些前所未有的事件作为开端。第二个时期则以一个在人来看无可抵挡的伟大东方强权的浮现作为开端；这个强权乃是上帝拣选的，被用作祂审判的工具。我们可以从这一点看出来先知预言的外观的改变是何等重要：这种改变甚至影响了传递信息的外在形式。从主前 8 世纪中叶起，〔208〕众先知开始成为写作的先知。阿摩司、何西阿，和稍后的以赛亚、弥迦，首次把先知的话写成文字。早期先知的话语，虽然也货真价实是上帝的话语，但很大程度上是暂时性的话语，是为那个时代和世代预备的。但从这第二次危机开始，上帝的话语越来越多谈到未来的新创造，因此它谈论的事情与未来的世代有份，又是他们极为关心的。甚至那些与先知同时代却拒绝听从先知的人也因着这些被记录下来的话语而被其中谈及他们的真理定罪。在这些观念中，众先知开始比以往更清楚地把握住这个延续性的原则，也就是关于救赎和启示历史的原则。

首先把握住历史著作之真正原则(不把历史只当做按照年代顺序记录的一些事件而已，因为它要揭示出一幅蓝图，也提出一个目标)的，不是希腊的历史学家，而是以色列的众先知。因此我们见到先知圈子里的活动还涉及神圣的历史编纂学(historiography),也就是制作一些像撒母耳记上下和列王纪上下这样的书卷，在这些书卷中，事件的走向都被放在上帝不断展开之计划的亮光之下。因此，古代正典的习惯称这些历史书卷为“前先知书”，也是很有意义的。：209：

第二章

“先知”的概念：称谓与词源

希伯来词 **NABHI'**

希伯来文中，表示“先知”的词是 *nabhf*。有人怀疑词源学是否可以帮助我们决定这职分的基本概念。解经家们曾提出各种不同的看法。我们来看以下几种：

(1) 有人把它连到一个词根组，这个词根组里的头两个词根是 *nun* 和呢加。这个词组的固定涵义是“涌流”、“涌溢”，或者是被动的涵义：“被飞溅出来、使沸腾，或使涌溢出来”。那么，*nabhi'* 词可能是“因圣灵涌溢出来的那位”（凯尔[Keil]）o 奎能（Kuenen）试图赋予这个观念一个主动的转折。他认为先知之所以被称为 *nabhf*，可能是因为先知的手势或言辞总是急冲冲的、喷涌而出的。但这些动词都是不及物动词，不可能有直接的宾语，因此被动的涵义就被排除了。但奎能提出的主动涵义也不太符合其目的。他想要在这个词里找到支持，让他可以把早期先知视为一类胡言乱语的人，行为有如苦行僧一般。

“涌溢”并不强烈到足以形容这种表现，它最多可以指先知的言辞滔滔不绝，但经文并没有清楚地反映出这点。“滴下”是“说预言”的同义词，反而似乎在形容先知不断重复他的信息（结 20: 46, 21: 2），但甚至连这一点也是不确定的。

(2)有人求助于阿拉伯文。在阿拉伯文里，*naba a* 是“宣告”的意思。但这个词根也有“沸腾”和“萌芽”的意思，所以持第一种观点的人 可以在这里找到更多的支持。但“宣告”会衍生出一个难题：*nabhf* 只限于指为神明宣告的人，而这个动词若能帮助我们，就必须指一般 意义上的“宣告”。有人怀疑，或许这个动词源于 *nabhi* 的宗教专有 意义，而后者很有可能从别的词源而来。〔210〕此外，这个词也有 可能是从希伯来文引入阿拉伯文的。

(3)有人主张这个词来源于亚述语。血加的意思是“呼召”、“宣讲”和“宣告”。这个词似乎经常带有一种权威的含义。其词根也含有“涌流”、“如泉涌出”的意思：*manbau* 指“泉源”；*nibhu* 是“芽苗”。希伯来文、亚兰文和亚述文都一直用与 *nabhv* 同样的词根来表达这个 观念，这当然是很不寻常的，只可惜我们未能指出这个基本概念怎样 变成 *nabhi*，即“先知”的具体意义。

(4)来自亚述文的一个特殊衍生词把这个词根依附在神明尼波（Nebo）的名字上。一些人认为这个神明之所以被称为尼波，是因为 他是诸神的发言人和传令官，但这却无法得到证实。他的确以智慧之 神的身份出现，是书写艺术的发明者，执掌着命运的石版。萨伊斯（A. H. Sayce, 1845-1933, 英国语言学家、亚述学家）说尼波负责解说彼勒 米罗达（Bel Merodach, 巴比伦的守护神，参耶 50: 2）的旨意；他 宣读神谕，解说异梦。他或许真有这些才华，然而他的名字和“胡厂”却扯不上任何词源学上的关联。

(5)霍普菲尔德（Hupfeld Hermann, 1796-1866, 德国圣经学者和 东方文化学家）提出 *naba 'a* 和 *aS* 加有相同的词根，而后者衍生出 一个著名的短语，*ne 'imJahveh*，即“耶和華的神谕”（和合本作：这是耶和華说的）。但把这两个词根视为相同的词根是靠不住的，因为 这涉及到把字母加 e 加和呢加互换，以及这两个词根的位置互换。按照霍普菲尔德的看法，*abhi* 的意思是“发神谕的人”。

(6) 一些犹太学者，包括近期的兰德 (Land)，把 *nabhi* '和 *bo* 这个动词 (意思是“进入”) 连在一起。他们认为 *nabhi* '是动词 *bo* 的 被动分词形式 (Niphal participle)。那么，先知就是“被 (上帝) 进 入的那一位”。但根据这个观点来看，这个概念最重要的部分已经因 为沿用日久而长期得不到表达，或被人遗忘了。加胡厂 *of the Deity* (上 帝的先知) 或 *nabhi* "of the Spirit (圣灵的先知) 从未在圣经里出现过。

考虑到这几种推论的不确定性，我们很庆幸可以在启示的范围内，从几段旧约经文中，满有把握地搜集到圣经赋予这个词的涵义。这些 经文是：出埃及记 4 章 16 节，7 章 1 节，耶利米书 1 章 5、6 节。我 们从这些经文可以得知：*nabhi* '被理解为受指派的常规代言人，代表 神圣的上司说话，他的言辞总是带着后者的权柄。上列第一段经文的确显然没有使用 *nabhi* 一词。但是经文强调了一个确定的观点，就是 先知在上帝面前应该是怎样的人。〔211〕亚伦要作摩西的口，而摩 西对亚伦来说会有如他的神。这不是关于某个差遣者和他的使者之间 笼统关系的问题，而是关于上帝的使者是怎 样的使者的问题。摩西好像一位神，亚伦要作他的代言之口。只因为摩西可以说是占据着上帝 的位置，亚伦才在这个绝对的意义上成为发言人。在这个比喻的处境 下，结果可以确保是绝对无误的，因为耶和 华说：“我要赐你和他口 才 (直译作：我必与你的口同在，也与他的口同在；参见新译本)。” 第二段经文更加具有说服力。摩西要作法老的神，而亚伦要作摩西的 先知 (*nabhi*)。亚伦可以作先知 (*nabhi*)，只因为上帝作他的后盾。在第三段经文中，我们从耶和 华和耶利米的关系中也可以得出同样的原则 (不是用比喻)。上帝说：祂已经选立耶利米作先知。耶利米回 答说：我不知怎样说，因为我是年幼的。然后耶和 华宣告说，祂借着 伸手按他的口，已将祂的话语放在耶利米口中。这样，那些话语就变 成满有上帝能力的话语：耶利米被立在列国之上，为要施行拔出、拆毁， 又要建立、栽植。

请注意，三段经文都和说话有关。单单这一点就足以带我们进入 先知 (*nabhi* ') 形象的第二个特点。每一段经文中，人都以缺乏口才

来推托说自己不够资格担任先知。先知的工作离不了说话，而这种说话并不是普通的说话，好像日常生活中人可以代表别人发言那样。先知是独特的代表，传达上帝的权威，而且在某种程度上传达上帝的全能，而这些工作都基于与上帝的相交。耶和華按先知的口，把话语放在他口中，这些话语就具有上帝话语的果效。

这清楚地说明：即使在摩西以前的希伯来人的心目中，先知 *{nahbD}* 就是上帝授权的代言人，他的话语中带着因为与上帝交通所产生的能力。耶和華并未竭力教导摩西先知的职分是什么。祂理所当然地认为摩西知道这一点，并基于这个假设构思了一个类比，把摩西比喻为一位神，而把亚伦比喻为先知。不管这个称谓的词源学起源是怎样的，对于旧约时代的人来说，先知自始至终就是一位有权柄为耶和華发言的人。在处理先知启示的方式时，我们会回头再来研究这个大致的结论的涵义。但这个笼统的结论本身也是至关重要的。它标志着：212〕旧约的宗教是一种耶和華和以色列民族之间有意识相交的宗教，是一种启示的宗教，是有权威的宗教，是上帝主导的宗教，而人被置于聆听和顺服的态度中。

在传递上帝信息的过程中，先知 *WabhiJ* 扮演着积极的角色。先知是那位行动者；他负责宣讲。诚然，为了能主动去宣讲，他首先必须是消极的，他必须先领受或经历一些事情。但先知的称谓并没有把这点表达出来；它只是以此为前提。实际上，从上帝那里领受了信息，不一定表示要把它传递出去。这信息可能只是给领受者自己的而已，或是要让他闭口不言。只有当上帝明示或暗示他有责任传递信息的时候，先知预言才会出现。先知是对别人说话的人。在其他称谓中，相反的和被动领受信息的一面会凸显出来。但是在“先知”这个称谓里，情形并不是这样。而先知 *SabbQ* 已成为一个流行惯用的称谓。当人想到先知这个称谓时，主要的考虑不是它的背后有什么奥秘，而是公开的信息是什么。这是一个非常实际的词，深受它影响的旧约宗教也是非常实际的。

以上提及的一些词源学研究与此结论相左。它们注重的都是先知

经历中消极被动的一面。撇开词源学不说，这种不符合圣经的说法背后还有两种动机。一些人首先把先知刻画为消极被动的，为的是让人用一种粗暴、原始的方式来看待先知，好像先知无法自我控制，且受一种怪异的外来冲动的强烈影响。另一方面，这种被动化的形态也正中新派学者的下怀，因为他们可以最大限度地把先知的经验当成一般的宗教经验，而他们只能通过强调主观的和经验性的一面来达到这个目的。

为了支持先知是消极被动的这种理解，有人从语言学列举出两个论点。首先，按照（编按：意为被杀者，是一个典型的希伯来文被动分词）的模式来看，与它相同模式的 *nabhi* ‘一词必然有被动的意思。其次，与这个词相关的动词形式只出现在 Niphal（被动式）和 Hithpael（反身式）这两类动词形式当中。所以可以就此得出结论说：跟*7 有相同模式的词经常有消极被动的涵义。例如 *mashiach*（受膏）这个词不是膏立别人的人，而是受膏者。但这不是一成不变的。很多主动名词也属于这类形态，如 *pakhid* 表示监督者，而不是被监督的人。

l r l r -I -A- Ft AZ. LQ> oizr l f < F7 十- mT '士 -A- ^4. . -1 曰
々2 匚 rV. —l —_L

33」住业二义、坎彰找比业文、业述文申，*加 疋回单士仪I 分词（Qalac the participle）很规范的一个字形。至于动词的形式，我们必须记得，尽管 Niphal 既是被动式、又是反身式的，但 Hithpael 却只有反身形式，从来没有被动形式。事实上，这两者都是反身式的，都是由名词 *nabhi* 派生而来，其动词的意思只是“以先知的身份行事为人”。

希腊语词 PROPHeTeS

在考察过 *nabhi* 的意思之后，我们可以附带简单地讨论其希腊文的同义词，即 prophetes，英文的 prophet（先知）一词就从它而来。我们通常把这个词和“说预言的人”（foreteller）连系在一起，但是这并不符合希腊文词源的本意。在这种字词结构中，希腊文的前置词

ppo 并不表示时间上的"事先"，而是位置上的前面；因此，pspM/gs 是把话"说出来"的人(forth-teller)。但是，这个希腊语词所具有的 浓厚宗教意味，并不亚于希伯来文的 *nabhi 'o* 希腊文中的"op 庞是 一个为神谕说话的人。这样看来，如果我们对 pro 的理解是正确的话，希伯来文中的 *nabhi* '和希腊文中的 *prophetes* 基本上是同义词。但是 这又会令人产生误解。希腊文中的 *prophetes* 不像希伯来文中的 *nabhi* '那样与神明有直接的关系。实际上，pepMrgs 是神谕的口译员；神谕 是皮提亚(Pythia,古希腊阿波罗神殿的女祭司)或其他通灵人所说的隐言奥语，神庙里的神明会从地底下深幽之处赋予他们灵感。因此，皮提亚和 *nabhi* '与神明保持着同等的距离，但则被这个中间人与神明隔开。所以，0"0 卩旋佰\$只是一个口译员，而不是直接得到神明默示的喉舌。口译员会加油添醋，他不仅说出神谕的亮光，还要 为他感悟到的意义加添某种形式。

有些人嘲笑被他们轻蔑地称为"逐字默示"(verbatiminspiration) 的观念，他们靠近希腊人的思路，却不随从圣经的看法。他们认为希腊文的 pwpg 加西才有行动的自由，在他们看来，这种自由是非常值得拥有的，但旧约中的 *nabhi* '并没有这种自由。*nabhi* '和 *prophetes* 不仅有差别，而且从根本上来说，这个差异源于圣经里的耶和华与异教 神明之间的差别。太阳神阿波罗说话，倒不如说他没有说话。他发出的是隐晦、人无法理解的声音。然后那位安坐在三脚椅上的皮提亚受到了从裂缝中冒出来的麻醉烟雾的感染，她也同样需要一个 卩尸 0 卩函/冷 来翻译此神谕的声音，使平凡众生能明白它的意思。尽管圣经中的上帝使用 *nabhi* '作传递祂话语的人，但祂自己就是光，并且祂的话语把 亮光赐给一切寻求这话语的人，：214] o 这个希腊语词总是多少带 着一种主观的意味。哲学家是这个不朽的自然界的 卩 "卩旋/丙。诗人是 缪斯(Muses,希腊主司艺术的女神)的 *prophetes*。这些说法当然都 只是比喻，但依然来自对"神明赐给他们灵感" 这个含糊观念的感悟，这是他们整个复杂异教经验的一部分。

所以，*prophetes* 这个词在可以被合理使用之前，必须先经历一个

脱胎换骨的过程，然后才可以用在圣经的宗教中，这也不足为奇。而且，因为旧约的 *nabhi* 有很多工作实际上都和预言有关，圣经希腊文的用法也自然而然地把这层意思灌输到获得新生的 *prophetes* 一词中。虽然这个做法在词源上是错误的，但在神学上却不然。新约很清楚地强调前置词在时间顺序上的作用。毫无疑问，当传道者马太多次“写到”这事成就是要应验先知的話”等等时，他把“prophet”一词和说预言（foretelling）的观念连在了一起，而尽管 *nabhi* 的职分有这样的功能，但希伯来词 *nabhi* 却没有这个意思。

一些希腊教父当更熟悉希腊文的成语，但他们却忘了 *pro* 在位置方面的意思，而代之以时间顺序的意思。因此屈梭多模（Chrysostom）说道：“因为 *propheteia*（说预言）的意思不外乎把将要发生的事情提前宣告出来。”就词源学的定义来说，奥古斯丁的看法相当准确：“上帝的先知不外乎是把上帝要向众人说的话宣讲出来的人。”然而他补充一句说：“所谓的众人，就是那些不能听见、也不配听见上帝说话的人”，这就超出了加捩厂和圣经中用这两个词的含义了。虽然新约和希腊教父们多少牺牲了词源方面的正确性，但我们应该记住他们的兴趣并不在语言学上。新派的倾向是把预告的成分减到最小，而高度地强调先知的教导职分，这更加偏颇，也比普遍的印象（认为先知就是预言未来事件的人）更会误导人。但我们不可忽视新约中也曾用 *prophetes* 本来的意思作为旧约 *nabhi* 的精确翻译（参见来 1:1）。

RO EH 和 CHOZEH 这两个词

关于 *nabhi* 和它的对等词 *prophetes* 的讨论就到此为止。我们现在要看另外两个名词，*eh* 和它的同义词 *chozeh*。这两个称谓在英文圣经中都一律被翻译为“seer”（中文都译为“先知”）。在确定它们的意义时，有这样一个问题：〔215〕它们指超自然的洞察力（比喻的说法），还是在描述领受上帝传达给他们信息的一种具体异象的

方式？这两个称谓的动词形式本身都很容易用比喻的方法来解释，但却不是很容易就可以把这个意思套用到名词形式上。当我们说一个人看得见东西，我们的意思通常不是指一个人在某些事情上比一般人显出更深的洞察力。但这些动词连接的名词宾语都是很随意地被使用的。最初，这些动词一定在专门意义上和某种看见异象的过程或结果有关。它们的意思后来被广义化，变成泛指透过任何方式（不论是听见还是看见）所得到的“启示”。但这并没有把它们变成比喻。我们后来会看到，在先知启示方式的正常发展中，这个广义化的过程是如何发生的。“先见”（*seer*）一词指的是一种非同寻常的影响力对先知的视觉造成影响，这使他能看见一些事情，而不是听到，而结果是一样的，也就是源自上帝的信息通过这种看见就进入到他的意识之中。这两个词和 *nabhi* 有不同之处，后者描述的是传递信息的主动言说功能，而“先见”描述的则是一种被动的经历，就是被动地透过视觉感官来认识信息。当然这也相当于透过听觉领受上帝的话语。

柯尼希（Koenig）在他所著的《旧约中的启示概念》（*The Old Testament Conception of Revelation*）一书中，努力想要在 *chozeh* 和 *ro'eh* 之间作出区分。他认为 *ro'eh* 只用来指真先知，而 *chozeh* 即使不是全部，也主要是用来指假先知。但是以赛亚书 28 章 7 节表明圣经也并未避免使用“动”来指假先知。根据以赛亚书 30 章 10 节来看，这两个词的意思是非常接近的（进一步参见代下 16: 7、10）。一些用来表示“视觉”的名词都是从这两个词根衍生而来的，它们没有明显差别。

先知还有其他称谓，更多是属于描述性的词，而没有上升到正式名称的等级，例如 *tzopheh*, *metzappeh*（守望的人、守望者；参见结 3: 17; 赛 21: 8）、*mal'akh*（耶和华的使者）、*ro'eh*（牧人）、*'ish haruach*（有神的灵的人）、*'ish ha'elohim*（属神的人）。我们可以对这些词顾名思义，或是从它们所描述的先知预言的特性中找到它们的解释。[216]

第三章

先知主义的历史：批判学理论

圣经并不总是以一种僵化的、纯粹专业的意义来使用“先知”这个词，但是我们习惯上却会把这种含义和它结合在一起。正如“异象”随着时间的推移也用来代表一般意义上的启示一样，“先知”的意思相当于“启示的器皿”，而不需要顾虑到专门的含义，把先知和其他启示器皿区分开来。摩西被称为先知，而就他与上帝之间的交流而言，他却和其他先知形成对比（民 12: 6）。在创世记 20 章 7 节中，亚伯拉罕也被称为先知。这里的意思好像是指与上帝特别熟悉的人，并且可以为其他人代祷。关于这一点，诗篇 105 章 15 节把先知与“受膏者”视为同义词。阿摩司提到很久以前兴起的先知（摩 2: 11）。何西阿称摩西为先知（何 12: 13）。彼得在使徒行传 3 章 21 节和 24 节中，接连使用了先知一词的广义含义以及专门的应用：“从创世以来的圣先知”，以及“从撒母耳以来的众先知”。这样说就是承认启示历史在撒母耳时期有一个切入口，从那时起，先知预言就是一种新的启示形式。原因在上文中已经解释过了。

先知运动的历史

我们可以把摩西时代当成先知运动（propheism;或译为先知主义，

下同)的历史起点。那时以色列中不仅有许多先知(摩西除外,因为他的情况极为特殊),而且他们还代表了启示的普遍形式。他们享有特殊的地位,这不完全是因为他们职分上的卓越,很明显还涉及一种宗教上的卓越。在民数记 11 章 29 节中,摩西表达了他的愿望:上帝所有的子民都可以作先知。这显然表明先知这一职分的外观和功用从起初就有宗教和功能上的价值。对先知职分的这种评估始终贯穿在整个预言历史当中。〔217〕在约珥书 2 章 28 节至 32 节中,上帝的应许一直延伸到末世的时代。以色列人不仅因拥有先知为荣,更大的尊荣是以色列百姓都要成为先知。耶利米书 31 章 34 节也有同样的性质。此后,先知在功能上的地位就提高了。先知的地位原本次于摩西,但后来变成类似摩西,甚至足堪与基督先知般的尊荣相比(申 18: 15; 徒 3: 22)。

在先知运动历史的新纪元中,始自撒母耳的第一阶段与以前存在的先知运动在两方面有差别。一方面,先知职分获得了一种更公开的神治政体背景,以支持它在新建立的王国中的活动。另一方面,先知的人数大幅增加,当我们把那些与诸如撒母耳这样的人有关的先知团体计算在内时,便尤为如此。先知运动尽管依附于王国,却并未因此失去其独立性。在扫罗和大卫相继作王时发生的事件都被当时的先知领袖们支持或限制,这便足以证明这观点。先知预言从来不是王国的宗教附属品。随着时间推移,占据王位者自甘堕落,先知预言就走到了对立面,从支持王国变成一种制衡、责备,甚至拒绝君王的制度。但就整体而言,在这第一阶段中,先知们对王国的态度都可以说是一种友好的、扶持性的和保护性的。关于大卫一脉的王位继承方面,更是如此。

随着背道势力的抬头,君王和国民中都有背道的,先知和君王的关系就发生了变化。众先知和众君王彼此敌对。先知预言的基调变成倾覆灭亡的信息;而君王们自然相信现状要得到保全,便免不了以一种怀疑和敌对的态度来看待众先知。从君王的角度来看,众先知缺乏爱国情操,无异于卖国贼。由于双方的立足点都发生了变化,背道的

情形也侵入到先知自己的阶层中间。真先知和假先知之间的对比开始发挥作用。假预言侵害真预言到了—个程度，以至于败坏了整个先知职分的名声。先知撒加利亚预言：在将来复兴的日子里，父母会不认那宣称自己得到先知呼召的儿子，不但如此，连这些假先知也必因这个呼召而羞愧。说预言和污秽的灵是被联系在一起（亚 13: 2 ~ 6）⁰这和耶利米书 31 章 34 节预告的预言将要被废弃是出于完全不同的原因，〔218〕也和约珥书中要人说预言的预告（这会令人回想到摩西时代）相反。

有人试图把预言的腐败归因于预言发展出来的集体形式。对于这一运动的早期历史阶段而言，这样说的不公平的。正如我们已经看到的，这种集体形式与在撒母耳时期出现的宗教复兴和爱国精神的复兴同时发生，如果我们怀疑这种集体形式，就会在原则上怀疑这整个运动，因为这是整个运动的一部分。同样的评论也适用于以利亚和以利沙时期先知群体更强烈的活动。历史书的作者们坦率地表示赞同先知运动（撒上 3: 1）[□]然而，要精确定义个别先知的教导（individual prophetism）和群体先知的教导（group-prophetism）之间的关系，并不是很容易的事。我们在撒母耳记上 10 章 5 节首次遇见群体先知，这里用的词是 *chebel*，意思是“一队”、“一班”。另一个词 *laheqah* 也有同样的意思，它出现在 19 章 20 节。这些词都不可能描述任何学术意义上的“学校”。在这之后，这些词没有再次出现。但是在以利亚的历史中也出现过类似的情形。那里用的名称是“先知的门徒”（直译作“众先知的儿子们”。见王上 20: 35; 王下 2: 3; 4: 38; 6: 1）。后来只有阿摩司书 7 章 14 节提到过这个名称。“先知的门徒”可能是在描述这种顺从依附的关系，这班人因此与一些伟大的领袖生活在一起。或者这可能只是希伯来文的一种惯用表达方式：把“儿子”放在某个名词之前表示一个人具有那个名词表达的特点。在这个情形中，

“众先知的门徒（儿子）”就可能无异于“众先知”一词。当然，这个短语并不是一种家谱上的称谓。但有人反对第二种观点，认为经文显然暗示两者有某种差别。阿摩司甚至说：他蒙召的时候既不是先知，

也不是先知的门徒。两者的差异究竟是什么呢？有人试图沿着这个思路来探索，认为先知既是领受启示的人，也是激发宗教热情的人。柯尼希（Koenig）把作领袖的一些先知描绘为“首要的”，而把群体先知描绘为“次要的”。他认为次要的先知只是传道者而已。传递超自然启示的工作并非局限于作领导的先知。

“传道者”一词很容易会使个别先知与群体先知之间的差异点变得模糊。群体先知好像并不像个别先知一样被上帝使用来传递真理。

[219: 所以，个别先知才是真正的“传道者”。尽管如此，群体先知显然也领受了超自然传递的真理。他们也会“发预言”，而这只是说他们以一种超自然的方式被圣灵感动罢了。

在群体先知当中出现的怪异身体表现也见证这个事实。这些超乎寻常的现象必须归因于圣灵，就如早期新约教会类似的奇特现象一样。圣灵的功能并非单限于道德化和属灵化的功用，祂也能在人半清醒（semi-intelligible）的范围中作工。音乐既能叫先知群体产生出他们特有的热切兴奋，也能帮助他们把这种热情表达出来，而且音乐会作用于感情的边缘地带，一些神秘的力量会在那里对人的灵魂产生影响，甚至连有这些经历的人也无法清楚地描述它。我们不应该以轻视的态度把这类表现分门别类。它们不同于身体纯粹因病理而来的抽搐。这些表现是因为接触到了宗教生活和灵性生活的核心。历代志上 25 章 1 节关于音乐的描述很有趣，圣殿中的歌手借由唱歌来“说预言”（编按：译为“唱歌”的希伯来词，原文是“说预言”，见和合本小字注）。

考虑到这些因素，我们不应该在个别先知与群体先知之间作过分严格的划分。一些人会从群体中被选出来，为其他人办事。有时一群先知也会被看做单独的个体。然而，我们似乎没有证据说集体先知的功能和经历是终身的职业。像以赛亚和耶利米这样的人的呼召明显是终身的服事。有人假设阿摩司在伯特利说完预言之后，就回到提哥亚做世俗的职业，但 7 章 14 节的经文不支持这一观点。这两类先知的差别可能在于这一点：那些属于先知群体的人没有行神迹的能力（王下 6: 5） -

有人断言说：阿摩司否认自己与“先知的门徒”有任何关联（摩 7：14）
 o 这不是正确的解经，因为相同的否认也可能包括一般意义上的先知。阿摩司说到：耶和華厚賜給祂子民的禮物之一就是差遣先知往以色列去（摩 2：11）
 o 解经家们都忽略了这句话在希伯来文中是没有谓语动词（predicative verb）的，因此它可以按照语法译为[220]“我从前不是先知”，或“我现在不是先知”。他在蒙召之前并不是先知，但正是因为有此呼召，他现在就是一位先知了。阿摩司对当时的先知或先知的门徒所作的唯一含蓄的批评是气愤地斥责祭司的指控，后者说他是为了糊口才说预言的，也就是为了供养自己才这么做，因此他不应该留在伯特利，而应该回到他的犹大老家去。我们可能由此推论说祭司亚玛谢暗示他：“不要再跟本地的这类先知抢饭碗了！”。

这是我们在先知圈子里发现到的败坏的第一个迹象。弥迦后来也 因同样的理由而批评他同时期的先知（弥 3：11；耶 6：13）。总的来说，当这类严重的败坏出现时，我们显然已经身处“假预言”来临的前夕。在朝廷上和伯特利祭坛上侍奉的众先知，不可能配得上真先知的称号。但我们没有具体理由说明这种败坏源于先知群体。我们发现以赛亚在自己周围聚集了一班门徒。在他的时代，人们很显然没有对形成这样的群体加上任何丑名（赛 8：16）。到了耶利米时期，我们观察到假先知中有个别的领袖带领他们偏离正道，因此先知的好坏善恶与他们是个人性的还是群体性的无关。先知的集体化运动正如个别先知的行动一样，有合理的存在理由。在撒母耳时期以及后来的以利亚和以利沙时期，以色列经历的政治危机只是宗教危机的一种表现。在非利士人和以色列之间的问题，以及在迦南人和以色列之间的问题，归根究底都是宗教性的。我们必须把先知的集体视为宗教生活的中心。正如以色列祭司的代表被交给一个支派和一个家族一样，一群人在圣灵的影响下借着上帝赋予他的特殊恩赐和能力来代表并预表新以色列，这也是合理的。这种象征的、预表性的意义也同样属于个别的先知，但是就个别先知的情况来说，这种意义在某种程度上会因为他们使者 和宣讲者的功能而变得模糊。个别的先知和群体的先知都可以领受真

理，但真理的传递却不在群体先知的范围之内，这可能就是其原因了。：221〕现代批判学对以色列宗教历史的重建，在两个要点上紧抓着先知主义不放。第一点有关于“先知主义” *{nabhi' -ism}* 在以色列人当中的起源。第二点和众先知的作用有关，他们相信主从前第八世纪之后，先知便是道德一神论(ethical monotheism)的创造者。这两点都值得我们逐一做出考察。

“先知主义”在以色列当中的起源

首先，我们知道批判学派圈子里广泛流行着一种假设，即先知主义从迦南宗教演变而来。他们都相信这个运动并不是以色列土生土长的，而是从迦南人那里传过来的某种传染病。被引证来支持这一假设的论证主要是以下四点：

(1) 我们在希伯来语中找不到 *nabhi* 的词源；因此，这个运动及其名称必定是外来的。

(2) 这个运动的奇特现象让人联想到迦南地区自然崇拜的野蛮和放荡的特性。

(3) 它出现的时间正好和以色列人与迦南人有最密切接触和冲突的时间重叠。

(4) 先知主义的后续历史和它逐渐被净化的过程最容易通过起源于外族的理论而得到解释。

我们对这些观点作如下回应：*nabhi*，和其他具有宗教性质的职分在希伯来语中都找不到它们的词源。这点只能证明这种功能是非常古老的。与之相似，*kohen*（祭司）一词在希伯来语中也没有明显的词根，但是却没有人因此推论说祭司制度是外来品；其实迦南成语和希伯来语一样，它们都无法提供其词源。撒母耳时代的先知现象中那些热情兴奋的元素被过度夸大。有人认为先知是滔滔不绝的说话者(*gusher*; 或译为感情冲动的人)，但这个词源太含糊，也有太多种解释方法，

以至于无法提供可靠的支持。为了证实这个观点，很多人还是倚靠以下经文：撒母耳记上 10 章 10 节、19 章 23 节，列王纪上 18 章，列王纪下 9 章 11 节，耶利米书 29 章 26 节，何西阿书 9 章 7 节和撒迦利亚书 13 章 4 节。头两段经文表明扫罗遇见两班先知，与他们一同说预言，也参与他们某些特别的行动。在列王纪上 18 章，我们读到巴力的先知在迦密山上狂欢乱舞的故事。列王纪下 9 章记载了以色列众军长与耶户同在营中的故事，耶户称以利沙差来的那个年轻人为“这狂妄的人”。何西阿书 9 章 7 节说，“作先知的是愚昧，受灵感的是狂妄”。耶利米书 29 章 26 节说，“一切狂妄自称为先知的人”。撒迦利亚书 13 章 6 节谈到年轻人在说预言时受的伤，〔222〕那年轻人却说这些伤是其他原因造成的，他的父母在这时否认他说预言，并且以死来威胁。

我们必须承认这里记载了一些怪异的现象。但是，它们的性质却绝不相同。例如，其余的材料里没有一样和迦密山上巴力先知的行动相似；请留意“按照他们的规矩”这个短语（编按：见王上 18:28）。可能除了被掳之后的颓废堕落时期之外，用刀枪自割这样的行径在别的时期都没有出现过。我们的危险和困难就源于这一点：这一整套现象和我们宗教的习俗和习惯之间有如此遥远的距离，以至于我们对这些事实感到惊讶，因此就忽略了展现在以色列当中的这些特色与在异教宗教中可观察到的相似特点之间有极大的差异。

首先，我们应该坦率地承认：这种神秘的“非理性成分”在那些时期中曾是先知主义不可分割的一部分。这并非上帝不赞同的事，反而是由上帝和以色列信仰的伟大领袖开创并认可的事。它与先知主义所采取的集体形式，以及我们一直力图指出的旧约启示中的根本意义有非常紧密的关联。

我们可以在这里对这些现象的细节做一些特别的观察。撒母耳记上 10 章和 19 章中的描述并不保证“到处游荡的一群人”或“四处漂泊的苦行僧”的说法。扫罗遇见的是一班先知。他们是否游荡遍地，或在某些地点漂泊，经文并没有加以证实。相反，19 章 20 至 24 节表

明他们在拉玛附近的拿约有固定的住处。这里也并没有提到“跳舞”和“蹦跳”（“踊跃跳舞”，见撒下 6:16）^o我们必须进一步把众先知所作的和扫罗的经历分开。这段经文说：“上帝的灵也感动他（像感动那些先知一样）……他就脱了衣服，在撒母耳面前受感说话，一昼一夜露体躺卧。”请留意最后一句话并没有重复说“也”。所以，扫罗赤裸躺卧二十四小时，并不是先知群体当中普遍的现象。它似乎不只是为了给大卫一个逃命的机会那么简单，更像是对扫罗的一个特殊审判。一些古老译本（the Versions）也同样省略了第 24 节中的“也”一词。我们若采纳这个修订，那么，连脱掉衣服也是扫罗的特殊经历。

[223]无论如何，“露体”的意思与我们对这个词的理解并不相同。扫罗应该只是脱掉上衣而已。这和狂野的、放荡形骸的迷狂还有一段距离。撒母耳记上 18 章 10 节记载扫罗乱喊乱叫的举止：“次日，从上帝那里来的恶魔大大降在扫罗身上，他就在家中胡言乱语（原文作“说预言”）。扫罗把枪一抡。”译为“胡言乱语（说预言）”的那个动词，实际上是从名词 *nabhi* ‘派生出来的，意思是“他表现得像一个 *nabhi*’”这里对比的重点是他表现得像一个被邪灵附身的人一样，无法控制自己的言行。但这并不能证明先知在各方面都像是“一个满口胡言的疯子”。它只是证明疯子有时候也会有先知说预言时的一些征兆。

更有甚者，耶户营中的军长用 “*meshugga*” 一词形容以利沙差来的信差，这个词的意思是“狂妄的人”。在今天的日耳曼犹太语 {*Yiddish*} 中，人们仍然用这个词作为粗话，表示对人的鄙视，但是在以利沙的时代，也不是每个人这样说的时候都有这个意思。这只是出自营中一个聪明的年轻军官之口，表达出一种鄙视的语气。这就像是一群人正在喝酒，某个传道人出现了，并对其中某些人讲了一段话，他们也会用同样的语气谈论那个传道人。这个词的最佳翻译或许是“狂热分子”（*fanatic*）。

这个词在何西阿书 9 章 7 节再度出现，与 *'ew* 一词形成对仗：“作先知的是 *'ies/! "gga*’（愚昧），受灵感的是 *'ewil*（狂妄），皆因他们

多多作孽，大怀怨恨。”这些字眼要么是形容先知见到审判临到时的绝望心态（指真先知而言），要么是形容那些鼓励百姓继续犯罪的先知（指假先知而言）的狂妄和愚昧。

第三段包含这个词的经文是耶利米书 29 章 26 节。它出现在示玛雅寄给西番雅的信中。这封信授权西番雅，把“一切 *es/mgga*，和 *mithnabbe*”（和合本作：一切狂妄自称为先知的人）都下到狱中。27 节说明写信的人承认先知耶利米也属于这一类人。如果严格来翻译，这两个词并不是同义词，它们组成一组对词，意思是“一切狂妄和自称自己是先知的人”。此外，这是假先知所作的判语，并不反映百姓当中的一般看法。别忘了示玛雅是耶利米的死对头。

撒母耳记上 10 章 11 到 12 节提出的问题似乎也鄙视先知的职分：
[224] “扫罗也列在先知中吗？”它进一步问道：“这些人的父亲是谁呢？”（参见撒母耳上 19: 24）^o至少就叙事者的立场来说，这段叙事的上下文令人很难相信这段叙事想要表达对先知真实的不敬。如果他本来就知道这样的事情，他就不会在叙事中加入这古怪的说法，体现出他对考古学的好奇心。在圣经的描述中，撒母耳很熟悉这些先知：他让刚刚被膏立的扫罗加入到这些先知的行列中。这句谚语的意思非常含糊，但不可表示：“这么体面的人怎么会加入如此声名狼藉的一群人当中呢？”另一个问题的意义也同样含糊不清，假设是为了表达有人知道他们的父亲是谁。这两种解释都没有什么可取之处，只是我们还没有找到另一种更好的解释。格言通常是最难解释的。前文已经提到阿摩司否认和先知阶层有任何关联。这就推翻了支持先知主义源自迦南的第一种和第二种论点。

第三个论点只需稍加评论就够了。它实际上强烈地反对这个假说，而不是支持它。在先知运动兴起和传播的时期，以色列人和迦南人之间势同水火。撒母耳这样的人既然身为神权爱国运动的首脑，怎么可能去鼓励百姓借鉴敌人的宗教？要让这个说法取信于人，它首先必须假设历史学家描绘的整个撒母耳的形象只是一种漫画式的讽刺手法（*caricature*）。

第四个论点是最不堪一击的。我们很难证明这一点：先知运动的 异国源头比它土生土长的性质更容易提供使它改进的机会。我们可以 用同等的力度，不，用更大的力度来强烈主张先知运动在本土的增长 更有渐进性，也更依附于本土，这是渴望发展的基础。

后期先知创立了 “道德一神论” 吗？

接下来，我们会考虑同一个批判学派的理论，它关系到先知运动 在以色列历史后期扮演的角色。从阿摩司和何西阿的时代开始，「225」这些先知就被看作是发现并建立道德一神论(ethical monotheism)的 伟大真理的人，他们认为，旧约宗教那独特而永恒的价值就蕴含在其中。我们在这里必须照着批判学者的看法，努力勾勒出这个信念在先 知圈子里的起源。我们不该误解“道德一神论”这个短语。它不是基 于加法的原则建立起来的，彷彿众先知首先代表一神论，其次才代表 耶和華的道德属性。它真的含义是：一种对耶和華的伦理构想催生了一神论。我们不可忽略这一点：按照这种对先知主义后期局势的看法，批判学家对此运动都采取一种赞成的态度，然而，如前所述，他们对 它的起源却抱着非常负面的立场。从批判学派的前提来看，这就是为 什么提到它逐步的净化和改良是如此必要的原因。一旦道德改良的事 实按照一种理想化的方向被建立起来，或许从中推论出一神论就不是 非常困难了。但问题是把上帝的概念道德化的过程却以这个看法为起 点：耶和華的本质和属性对道德漠不关心或者低于道德标准。他们是 这样自圆其说的：

道德的成分出现的时期必定介于以利亚和以利沙的时代与阿摩 司和何西阿的时代之间。在以利亚和以利沙之前，耶和華只是以色列 民族的上帝。祂既不是特别有道德的存在，也不是唯一的、真实的上帝。祂的一些性情在道德上甚至是让人厌恶的。以利亚和以利沙支持 耶和華，只因为他们比其他人更爱国，也是更坚定的民族主义者。以

利亚主要的特点是坚持认为唯有耶和华才有权享受以色列全国的侍奉 敬拜。以利亚和以利沙都没有反对在但和伯特利建造的金牛犊。当然，他们确实把耶和华形容为对严重不公正的复仇者。但这也绝不能与一世纪之后的先知观点混为一谈，后期的先知将以色列与耶和华的整个关系建立在伦理的基础上，并相信这么做是为了道德的目的。从原则上说，这和其他地区在类似处境中乞求一位异教神明并无不同。[226]那么，究竟发生了什么事而导致先知在这方面产生不同的看法呢？在先知的头脑里，外在事件的进展是把上帝道德化的最大推动力。以色列在战事上屡屡遭受严重的挫败。面对这种挫折，尤其是旷日持久的情况下，其解释很难建立在上帝偏爱这个国家(national favouritism)和专制政权的反复无常(*autocratic caprice*)之交替出现这种老旧的基础上。一旦这个国家的存在受到威胁，这种粗暴而不可捉摸的关系那令人失望的本质也就昭然若揭了。每当一些小国被一些强权征服时，不仅他们自己要从历史舞台上消失，就连他们的神明也会跟着他们销声匿迹。以色列国的存在受到威胁，这个问题也具有宗教问题的特性。一个国家的神明除了保护其子民之外，就没有其他存在的理由了。如果这个神明做不到这一点，他就失去了价值。当以色列避开了来自叙利亚的危险时，情势却变得更加严峻，因为亚述强权已经逼近了。人们对逃离叙利亚首府大马士革多少还抱着希望。一个国家的神明无法承担这样的危机。他们只有两种选择：要么以色列得救，耶和华继续存在；要么以色列被征服，耶和华也同样销声匿迹。尽管只有后者才是看似可能的历史，但那时代的先知甚至不愿意去想像如此可怕的问题。他们如此依附于他们的上帝，以至于不敢想像上帝会消失。要避开这种悲观绝望的想法，很显然必须以某种方法把国家的存在和耶和华的宗教性存在分割开来。这当然只有一条路可走，就是把其他更高超的元素加入到耶和华的属性中，例如超越以色列最优越、最蒙耶和华宠爱的思想的元素，总之也没人会继续相信这种看法了。光这样说是不够的：那就让以色列牺牲吧，但是让耶和华继续存在。他们另外需要一种崭新的、超越国家的思想内容，来填补因为

以色列国即将倾覆所造成的关于耶和華的概念的缺口。

这就是用道德概念来看待上帝能够给众先知提供帮助的地方。因为如果耶和華有至高的道德，那么祂所追求的伦理目标可以被看作是 祂要以色列国被毁灭。在这种情况下，以色列国的灭亡就和耶和華的灭亡脱钩了。与此相反，从这个崭新的角度来看，这意味着耶和華的内 在品性被证实为有理的，祂不必为以色列的倾覆承担责任。因此，众 先知为了拯救他们的上帝，就牺牲了以色列。〔227〕他们在某种程度上用一种过分的方式来确保他们的这个宗教信仰：上帝是不可毁灭的。归根到底，严格来分析，他们如此论证的原因并不在于他们对道德理想主义有那么积极的兴趣。实际上，他们把耶和華的属性道德化，只不过是为了提供一个不可或缺的前提，好叫他们能继续依附祂。他们以一种深刻的、传统的依附感虔诚地爱慕祂，这种感情如此强烈，以至于在不得不作出选择的时候，他们宁愿舍弃自己的百姓，也不愿意失去他们的上帝。上帝的道德特性只是为了达成目的所使用的手段。

但是，他们如何抓住这些道德成分，使之恰好能提供他们这种帮助呢？答案在于众先知比一般民众在道德上更有天赋。对于是非善恶，他们比一般人更为敏感。但就连这点也不像我们首先设想的那样，这不是他们自己的功劳。倒不如说，这是回应极端的恶所生出来的善。因为以色列人实际的道德光景能为这种反应提供丰富的保证。放浪形骸的生活和情欲的放纵极为盛行，在上层阶级中尤为如此。公义不行，腐败横生；富人欺压并剥削贫穷的人。因此，所有这些因素都是创造出对上帝的一种新观念的前提。这种新观念在于先知们清楚地阐明耶和華本性中的道德层面具有的绝对至高权威。以色列的整个宗教因此被放置在一个全新的基础上。先知神学中一切与众不同的信条都应该从此根基生发出来。它是将主前八世纪的先知和之前时代的一神崇拜 (monolatry)区分开来的基础，甚至连以利亚和以利沙都没有越过这种一神崇拜。因着道德上的绝对性(ethical absolutism),耶和華如今成为诸神中最独特的一位。

大多数圣经批判学者同意这种道德一神论显然是从耶利米的时代引出的推理。但有些人有不同意见，他们认为这个观念在阿摩司与耶利米的时期中间就已经存在。根据一些人的看法，这个时期的作者，就以色列的范围来说，实际上都是一神论的，但他们都没有考虑到以色列以外的范围（如包德新〔Baudissin〕的看法）。根据另一些人的看法，这段时期是一神论的萌芽期，众先知的表达方式彼此并不一致，只是偶尔越过了一神崇拜的界限，进入到一神论的范围内（如奎能〔Kuenen〕的看法）。还有一些人认为（如施达德〔Stade〕的看法），就被掳前的先知而言，整个问题是不存在的；〔228〕第一位真正的一神论者并不是耶利米，而是在被掳时期中的“第二以赛亚”（Deutero-Isaiah; 译按：圣经批判理论认为，以赛亚书 40 到 66 章是另一位作者所写的，称为第二以赛亚）。尽管众说纷纭，但所有人都同意一神论就是按照上述方式形成的。

还有一点需要注意，根据批判学者的看法，被归给耶和华的道德主义（ethicism）是一种极端的道德主义，可以说是一种“超道德主义”（hyper-ethicism）。它强调的不是耶和華伦理意识中的那些怜悯的、恩典的层面，而是祂同一种伦理意识中严格报复的层面。众先知口中的耶和華，不是从“心怀好意”（well-inclined）的意义来说的良善存在体，而是从坚持要人顺服于祂的意义来说的良善存在体。祂缺乏和蔼可亲的爱意温情。先知更多地强调人不顺服耶和華要带来不可避免的后果，而不是强调顺服祂所带来的喜乐。这种对上帝道德本性的整套观念是偏颇的和不讨人喜欢的。这种伦理标准把上帝的爱与恩典排除在外。

这就是该学派的某些学者为什么要对先知书文本作出很有争议的批判的原因。这些批判学者认为耶和華对以色列民应许式的、施恩的态度与众先知提出的道德前提是根本无法调和的，基于这个原则，他们进一步删除了先知讲论中一切（在他们看来）与他们获得这些道德信念的方式不一致的内容。大段大段带有应许和末世论性质的经文就都被切除了。

在另一个层面，新学派的众先知主张的伦理绝对主义(ethical absolutism)也强有力地影响了以色列宗教的重整。道德主义倾向于使 自己属灵化，而属灵化如果走到极端，就会抵制以色列当中一切不属 灵的(至少从表面上看是不属灵的)宗教习俗。一切礼仪惯例，包括 献祭仪式、节期、神像，不仅都被众先知描绘为无效的，而且是应受 谴责的，并会激发耶和华的忿怒。我们要仔细注意这一点：对于耶和 华的属灵认识并不能产生正确的道德理想；过程正好相反：因为耶和 华是有道德的，所以祂必须是属灵的。

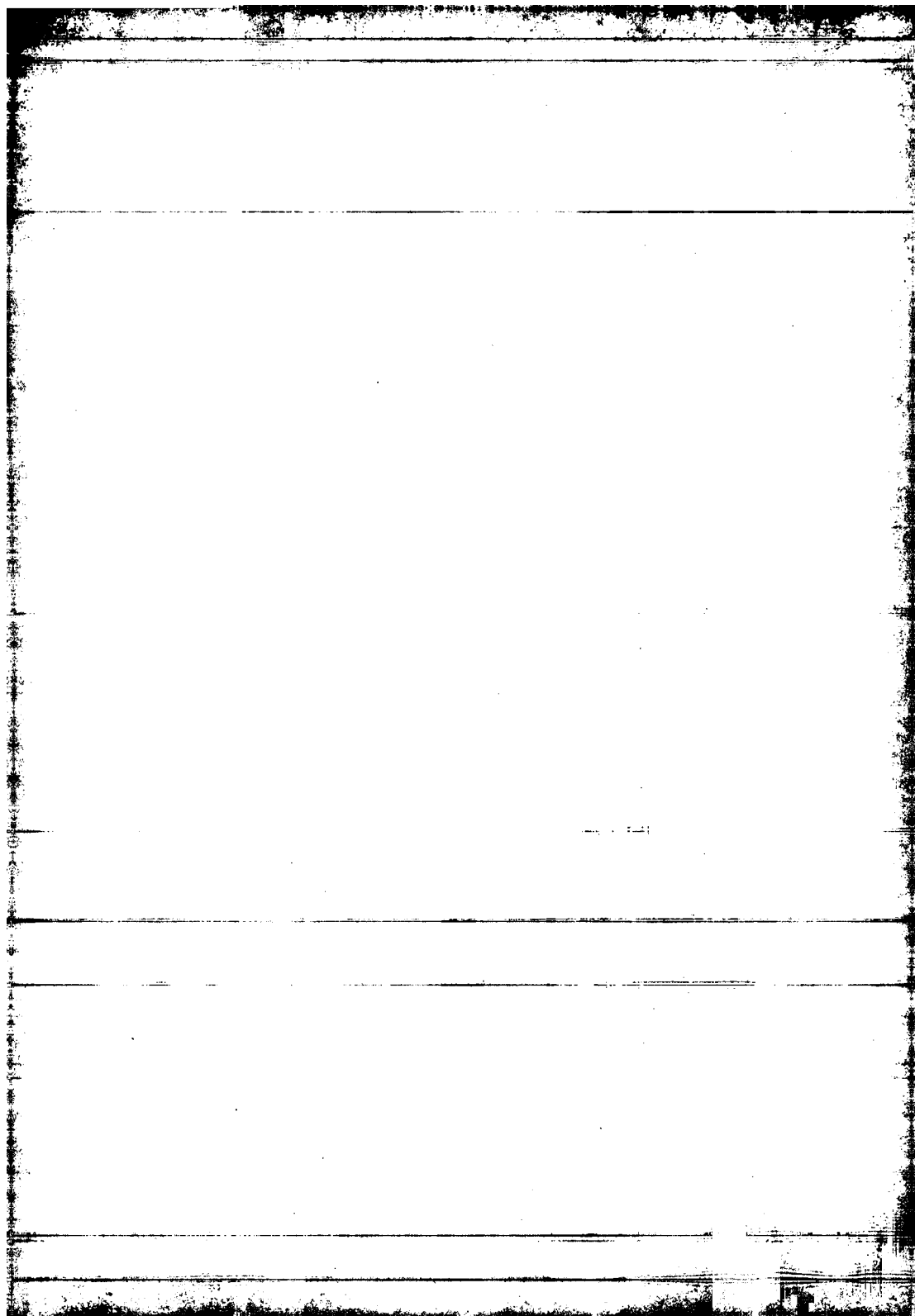
至于先知对崇拜仪式的反对有多大的绝对性，还存在一些争论。一些人认为先知完全反对一切仪式，因为这是耶和 华无法容忍的。威 尔豪森(Wellhausen)承认先知反对百姓的献祭敬拜，因为它已经彻底败坏了。施门德(Smend)则宣称：“众先知反对百姓的献祭敬拜， 是因为耶和 华即将终止与他们的一切团契相通。” [229]但其他人 对这个问题有更激进的看法。

最后，纵然这应当是一个更有渐进性的发展过程，但是关于上帝 的道德一神论概念随时间的推移而催生出先知宗教中的个人主义和普 世主义。

到目前为止，这个假说仍然把先知主义描绘为向一个更好的和更 理想的目标迈进的运动。故事其余的内容却有完全不同的性质。因为 先知主义显然无法与非伦理性的流行宗教战斗，而这是它之前曾冒险 尝试的。先知们逐渐领悟到一件事：作为纯粹的理想主义者，他们无 法完成任何事情。结果，一种更实用主义的倾向就出现了。先知如今 主要的努力是把崇拜礼仪当成他们声讨的所有邪恶的根源。他们试图 要转变这个不可能完全被废除的崇拜体系，可行的最好的办法就是使 它成为道德和属灵思想的载体。当然，为了这一目的，崇拜礼仪中那 些最为自然主义的累赘就必须被修剪掉。不幸的是，这种以妥协为目 标的实用主义本身就带着败坏的种子。从最初的先知的角度来看，这 意味着抛弃了是非对错的绝对区分。摩西五经中有几处把道德和礼仪 怪异地混合在一起的律法条例，它们就是这种妥协的产物。先知主义

以这种方式在一般民众的心目中第一次获得外在的影响力，但它从前 不肯妥协的态度蕴含的内在力量已经土崩瓦解了。为了接受一套固定 的律法来管制以色列的宗教，它牺牲了它理想主义的自由。它在某种 程度上成功地从它自然主义的土壤中拔除了崇拜礼仪，但无论怎样修 改，崇拜礼仪仍然是外在的东西。礼仪和先知之间的对立变得不那么 明显了，在被掳后的先知时代，这种对立就几乎完全消失了。犹太教 最初的根基就是这样奠定的。

关于起自主前第八世纪的先知主义的后期历史，以上的讨论必定 足以提供批判学者所勾勒的大纲。对批判学者许多立场的批判都与 我们对先知教导的正面描述互相交织着，以至于我们不得不把这些 讨论 延后到那时候。[230]



第四章

先知领受启示的方式

众先知经常确认及暗示耶和华与他们之间有真正的相通。他们相信自己领受启示的人，这是牢靠的、非现代化的、非主观化的、原始意义的启示。我们接下来会探讨先知在描述这些经历时使用的具体陈述形式，以及他们认为这些话语透过什么方式从上帝那里临到他们。

众先知确信他们领受启示的过程是客观真实的，这实际上是所有人的共识，连那些因神学或哲学立场不同而否认先知会从超自然来源获得启示的人也承认这个事实。既然如此，若有人不接受那些有亲身经历的众先知提出的这一简单而直率的解释，那么他就有义务找出这个问题的其他答案。这种老式的推理确实把整件事简化为两种可能：要么众先知是不值得信赖的人，他们的著作不过是一连串的谎言；要么他们确实是忠诚可靠的人，因此我们应该按照字面意义接受他们的见证，包括其中一些超自然主义的内容。这种简单的推理表现出一种历史性的天真，与我们现代的思维方式多少有点差距。并非所有正直真诚的见证加上见证人的好名声的支持，就可以绝对与实际发生的事划上等号。尽管在我们日常生活的关系当中，它仍旧必然是简单且唯一的证实方法。但就连在司法过程中，事情也很容易变得复杂，已经远超过这种简单测试的范围了。

有人说现代心理学已经使前人视为深刻奥秘的事变得可以理解。但现代心理学还揭示出人的内在生命的深度，连理性主义及其

对事物作简单解释的方式都无法怀疑它的存在。〔231〕在这件事情上，现代科学同时适用于两个方向：理性主义对预言的解释已经被现代科学彻底视为不足采信了，任何对此现象的实际情况和真相进行肤浅幼稚的说明（正统派中一度流行这种作法）也是一样。解决这个问题时 要顾及三个要素。

(1) 第一个要素是一个心理学上的事实：众先知确信他们领受了上帝的启示。

(2) 其次是先知运动数百年来不断地宣称它是超自然的。

(3) 第三是极为出色的预言主体(body of predictions),这个主体一路上伴随着整个先知运动，其整体的目的趋向遥远的终极圆满。单就这一点来说，宗教历史上没有任何运动可以与之媲美。

如果我们记住这三个要点，就不难证明先知主义至今仍是一个从未得到解决的奥秘。因此，如果有人乐意接受先知自己的见证，即启示从上头临到先知的身上，那么“不够科学”或“落伍”的污名就不该落到他的头上。

检验奎能的观点

奎能(Kuenen)承认这个事实：众先知都真诚地相信他们宣讲的信息有一个直接的、神圣的源头。但他认为他们一定是搞错了，因为他们的许多预言都尚未应验，甚至在当时或未来任何日子中，它们都不可能应验。他以一种真正的科学态度承认众先知的确信有一致性和持续性，因此这需要更庄重的心理学解释，而不是简单地宣判：“他们搞错了”。但他提供的解释缺乏说服力。他的解释的重点是这样：先知表现出来的极大确信反映出他们那种热切的、不可动摇的道德宗教信念(ethico-religious belief)。众先知意识到他们与上帝之间确实不曾有什么交流，但他们想要透过客观的描绘给百姓留下深刻印象，好叫百姓相信他们的教导是真实的。这种解释很容易遭到认真的批判，

其中涉及它是否能符合古人的思维倾向，以及它在道德上是否可以被容忍。先知们不仅要认真恳切的讲道，而且还要假装这是直接从上帝而来的教导，好让百姓信服他们宣讲的是真理，这是一种太过于现代化的观念。这种恳切和传道者的自觉意识成反比，以至于他必须借助于伪装。〔232〕众先知无疑比现代传道人更早发现这种规律：任何思想上的保留都会让他们们的热情大打折扣，更会切断他们的心与听众的心之间引发共鸣的自我认同的纽带。我们很容易就可以看到这一点：在这种情况下，像批判学者这种高傲的人不情愿承认对先知的这种解释是他们自己的心态。

此外，他们也未能从纯文学的角度去理解众先知。众先知的公开声明如此积极和真实，以至于他们似乎不可能故意利用这些内容来说服百姓。这种积极和真实的宣认并不是出于修辞的技巧。

我们也不可忘记，在众先知与假先知的争论当中，他们有意识地使用这些方式，会把自己放在一个何等困难的位置上。众先知批判假先知的重点是这些人“从己心发预言”（编按，参见结 13: 1~16）。这意思难道是说，假先知缺乏批评他们的对于归给自己的那种对确信的真挚？问题真正的关键难道不是这个吗，也就是说真先知质疑其他先知宣讲的信息是否有超自然来源？而且，尽管他们必然从始至终都意识到自己也是随着自己的心意说预言，那么这唯一的不同之处就使他们相信他们的心比其他人的更好！

最后，论到凡相信上帝与众先知有真实接触的一神论架构，无论它被“心理学化”到什么程度，按照奎能的描绘，这种半真半假的污名就不可避免会拖累到上帝自己。祂怎么可能纵容或默许这种本应在委托人和他的代理人之间发挥效力的、低于商业道德层面的做法？

至于对某些先知预言没有应验或不可能应验的讨论，它本身就可以自成一章。从这点来论证是靠不住的，也是很危险的，因为超自然主义和自然主义的基本前提会牵涉到它们如何判定预言的“应验”是什么意思，以及预言怎样才算在任何时候都绝对无法应验。按照时间

顺序来说，采纳前千禧年主义的立场，就会极大地限制所谓不可能的 范围。我们在这里不会讨论关于“应验”的问题。目前讨论的问题应该只固定在众先知自身的见证上。[233]

"核心启示"

"核心启示" (kernel revelation) 理论按照同一个方向作出了另一个认真的尝试。他们相信上帝只把真理的关键核心授予众先知，而 阐发这些核心内容的工作就留给先知自己主观的反思。这个理论至少 保留了众先知宣称的部分内容，即他们的信息乃是超自然地 从上帝而来。“核心”通常指的是讲道内容的道德-宗教原则。在这种情况下， 众先知一定很清楚，在他们传讲的信息中，这两个要素的来源是有差 异的。但批判学者们再次说：果核（信息内容）和外壳（表达方式） 之间的这种差异与古代宗教的思想模式相去甚远。众先知在任何地方 都坚持说他们的话带着上帝的权威，但圣经无一处表明这个宣告必须 以这个条件来被理解。众先知必定已经意识到自己的头脑也为宣讲内 容作出了贡献，但是他们在论及整体信息时，还是说它带着上帝绝对 的权威。最后，这个假说要求在先知传递真理的核心和借由反思使它 达到成熟状态之间，必须插进一段相当长的时期，好叫先知可以把它 传递给百姓。实际上我们经常发现众先知一旦领受了上帝的信息，就 会立刻让百姓知晓。这种即时性使上述理论不可能成立。

“占卜”理论

第三，我们要考虑“占卜”理论。这种理论把先知的知识与圣经之外的一些神秘知识的例子相提并论，以至前者失去其独特性。这个 理论是为了解释先知著作中的预测元素而特别发明的。从宗教的角度 来看，它的等级略高于前两种观点，因为它至少以一种神秘主义的视

角来看待这些现象，而不属于用理性主义的手段来解释它。耶和华中帝和先知们之间的接触确实是非常神秘的事。我们没有注意到某些奥秘，是因为我们被误导用一种拟人化的语言来谈论它。施门德(Smend)和其他学者都把这一个类比当做先知预言的整个议题的根基。

诚然，在历史中有一些得到可靠证明的实例，有些人就是能洞察先机，预先看见一些事情，这种洞见远远超出人类一般的知识范围。在申命记13章1至2节，圣经本身就谈到“先知”和“做梦的” [234]，显明得着应验的神迹奇事，但他们还是利用借此获得的威望去蛊惑百姓崇拜偶像。然而在这些活动中有上帝某种程度的影响，这是不可否认的，因为圣经上帝要借此来试验百姓。然而，圣经又补充说：这种半真半假的先知是要被治死的。但若从整体来解释旧约的现象，就不能只基于这种洞察或预见的能力。有一些特点可以把一切诸如此类的事与先知主义的事实区分开来。先知预言的自然性、清晰性和急迫性都是在人的洞察力中找不到的。邪术的准备过程和人为的操控一般也会伴随这些据说类似于说预言的过程。许多一开始看似解释不通的事，可以在“暗示”(suggestion)或“自我暗示”(autosuggestion)的基础上得到解释。这个领域尽管在一定程度上已经有人探索过，但仍旧充满神秘色彩。用它来全面解释圣经的先知主义现象是很愚蠢的。它也许会透露以色列当中假预言的发展情形。假预言可能不完全出于人的伪造，而可能与自我欺骗有关。另一方面，在真先知当中有一种清楚的，而且并非极少表现出来的意识：只有以色列的上帝可以真实预言未来，并揭示隐秘之事，受造物的头脑接触不到这些事。如果把预言解释为“占卜”，那么我们就必须说这是彻头彻尾的误解。

由言词和听觉而来的启示

我们现在继续说明众先知自己言明的上帝使真理临到他们的方法。我们必须区分这两种启示范围：一方面是上帝先说话(speaking)

然后先知聆听（**hearing**）的启示（话语启示），另一方面是上帝先显明（**showing**）然后先知看见（**seeing**）的启示（异象启示）。在先知 的记录中经常提到耶和华的言语。上帝要把祂的信息传递到一些人的 思想中，祂用每一个步骤来引领这个过程，有时候“耶和华的言说”就是对这整个过程的统一的套语。圣经说祂向百姓说话，尽管祂实际 上首先只是对先知说话，然后委派后者在百姓的耳朵里重复祂说的话。眼下我们只关注上帝究竟给先知传达了什么信息（参见玛 1: 1; 该 1: 1 和何 12: 10 之间的差异）。

用来描述上帝向众先知说话最常见的公式化套语是[235]: *amar Jahveh dibber Jahveh, ne 'um Jahveh*。第一 和第二个套语都 是完成时态，意思是“耶和华曾说”或“耶和华已经说”。第三个套 语是被动分词，表示“那已被晓谕的事”。完成时态很重要，因为这 最初（可能一直如此）与先知在宣讲之前已经赐给他们的启示有关。按照众先知的意思，“上帝说话”不仅仅是象征意义的，而且是字面 意义的。这可以从许多方面看出来。他们把耶和华这位说话的上帝与 不会说话的偶像神明区分开来。如果上帝不是对先知说话，而只是透 过先知说话，这种对照就完全失去意义了。这个对比是大众护教学的 例子。因为谈到上帝透过先知说话，异教徒也宣称自己像以色列人一 样领受神谕，就间接来源（**indirect provenience**）来说，没有什么方法 可以证明两者的差异。其差别恰恰是在于这一点，那就是在异教中不 存在神明向先知传递的客观话语，因为整个异教宗教的结构和启示都 缺乏真实性（赛 41: 22~26, 43: 9; 耶 10: 5; 哈 2: 18）。

此外，众先知认为上帝的言说表达了耶和华的思想和计划。人的 思想和言说是一个有机整体，上帝也是如此（赛 19: 17, 23: 9; 耶 51: 29; 摩 3: 7）
o 更实际的情况是，我们看到先知提到上帝有口， 但是这并非暗示上帝有肉身的本质 而只能解释为上帝照字面意义来 说具有说话的能力（赛 58: 14）
o 众先知描述耶和华说话的情形时作 出了不同程度的强调。这些多样的描述只能形容一种实际的行动（赛 5: 9, 8: 11, 14: 24; 耶 25: 30; 摩 3: 7~8）。

进一步说，众先知不仅仅以一种不确定的方式谈到上帝已经说话，而且加上一个间接宾语：耶和華“对我”说（赛 8: 1, 18: 4）o 先知把耶和華说话归于某个明确的时空位置（赛 5: 9, 16: 13、14, 22: 14; 耶 1: 13; 结 3: 12）o 在撒母耳记上 3 章 8 至 9 节，上帝 的声音很明显是从外面来的，以至于撒母耳一再地误认为那是以利 的声音。以赛亚也明确区分了这两者：他从耶和華那里听到的，和他 向其他人宣讲他听到的（赛 21: 10）=

有人反对这种论证方式，认为申命记和耶利米书都没有提出区分假先知和真先知在领受上帝传递的话语方面的标准，而只是说神谕一方面必须符合真宗教的原则，另一方面将来必须要应验。[236] 但这和先知本身无关，而只和他们受差去服侍的对象有关。当然，百姓不可能知道先知在自己的内室里与上帝相交时发生了什么事。

因此，我们有充分的理由可以假设：很多时候耶和華的话语不仅是客观的，而且是外来的。这种外来性暗示了其客观性，但反之则不成立，不是任何客观的都一定是外来的。柯尼希（Koenig）采取的立场认为上帝对先知说的一切话都必然是外来的，因为只有这样才能确保启示从上帝而来。但这种“先验”（apiori）的立场并不足以证明 他的理论。启示的外来性并不能排除自我欺骗的一切可能性。人的头脑在兴奋状态下会产生幻听，这并非罕见。如果先知的见证声称上帝 每次传递信息的基础都是外来的话语，那么无论合不合我们的口味，我们都必须接纳这个见证。但众先知并没有这样声明。那么问题就来 了，如果上帝的话语不是外来的，它究竟会有多少客观性？

从一开始我们就要防止思想上的混乱，彷彿耶和華向先知内心所说的话（inward speech）等同于在先知头脑中的反思或情绪的产品，所以这是从他个人的意识中涌现出来的。那些信心不够坚定，不太相信上帝有牢靠启示的人通常会强调这整个过程与其说是内在化的过程，不如说是主观化的过程。他们觉得如果启示可以作为人的自然心理过程的一部分而涌现出来，这件事可能会显得更正常、更可信。但这不是“内在语言”（internal speech）的意思。这个短语在这里指的

是一件发生在内心的事，先知不是靠肉身的耳朵感受到上帝向他说话 的声音，而且这种客观性能让他清楚地将这声音的内容与自己的思考 内容区分开来。

这种情况的可能性部分基于神学的理由，部分基于生理和心理的 理由。就神学而言，上帝并非不可能向人的灵魂直接传递一些表达思 想的话语音。这是因为上帝完全掌管人灵魂的整个内在机制。而且我 们必须努力去认识这件事：只要我们相信物质和灵魂之间存在差别， 那么上帝借着空气的振动、神经的传导、大脑的印象和灵魂的反应的 正常过程，从外面(*ab extra*)向人的灵魂传递声音，〔237〕这本身 就是一件最奇妙的事，而我们却难以理解它。聆听是精神上的活动， 不是生理上的活动。它通常要求人具备某些身体上的先决条件，但与 这些条件并不完全等同。那么，有什么能阻止上帝借着非同寻常的方 式使人产生听觉的心理经历呢？在产生视力的领域中和把"看见"当 作一种精神活动的领域中，情况也完全相同。"看见"的先决条件是 生理性的，而"看见"却是心理性的。先知如何区分内在的声音还是 外面传来的言语，这是一个很难回答的问题。然而根据我们对物质 和心灵的交界地带的有限知识来宣告这不可能发生，就未免太傲慢自 大了。

这种内在语言(*inner speech*)经常是从上帝而来、向着先知的 灵魂传递的，这种假设的根据如下。人们熟知的短语"耶和华的宣告 (*ne 'um Jahveh*)"的字根与表示"低声埋怨"、"发牢骚"的词的 字根是同源的。所以，它表达的很可能是一种单调、低沉的声音，适 于描述从里面听到的低声耳语的声调。我们确实不能求助于列王纪上 19 章 12 节，因为这里的"低微柔和的声音"(参见《新译本》)是 象征性的，随后到来的才是真正的启示。约伯记 4 章 12 至 16 节或许 可以与之相比："我暗暗地得了默示。我耳朵也听其细微的声音。…… 恐惧、战兢临到我身，使我百骨打战……那灵停住，我却不能辨其形状。 有影像在我眼前。我在静默中听见有声音说……"这种借由视觉传达 启示的类比，暗示靠声音传递的启示有双重模式。视觉不总是用肉眼

看；言语也不总是由耳朵接收的。无论是看还是听，在这两种情况下，耳朵和眼睛都需要预备的活动，这个类比通过这样的处境就变得更加有力了。耶和華“使人的眼睛明亮”，但祂也同样“开通人的耳朵”（賽 50: 4）«

上帝的灵有时被具体描述为传递上帝话语的器官。这也支持此观点，至少在此类情况下，启示是内在的。圣灵通常运行在人的里面（*ad intra*）□柯尼希（Koenig）否认圣灵在任何地方都作为启示的源头出现。他把圣灵有关启示的工作局限在预备的范围之内，而把它排除在授予真理本身的过程之外。然而，的确有一些经文谈到圣灵是启示者（撒下 23: 2; 王上 22: 24; 賽 61: 1; 珥 2: 28; 亚 7: 12; 尼 9: 30; 彼前 1: 11）o「238」当然，圣灵也会提前预备先知，赐给他必要的恩赐，例如勇气、说话的能力和类似的品质（弥 3: 8）o

我们无法判定话语启示有多少比例是透过外在的言语或内在的言语发生的。有人认为，随着话语启示逐渐取代了异象启示，所以内在话语的使用也越来越多，这可能标志着先知主义的进展。我们或许可以这样说：上帝借着内在话语与人亲近，胜过任何其他自我启示的方式。但我们却没有确实的证据。我们很难判断在每一种情况下，上帝偏好用一种方式而非另外一种方式，究竟出于怎样的动机，但启示的传递在私下进行时，这两种方式似乎都是合宜的。具体选择哪一种方式，可能取决于先知当时的精神或信仰状况。就连上帝寻常的儿女，在他们灵性生活中也会有情绪低落的时候，在这些情况下，都会强烈感到渴望上帝从外面来亲近自己。这种渴望说到底是想得到实质性的东西，适用于扶持软弱的信心。上帝每次从外面接近祂的百姓，或多或少都带有圣礼的性质。另一方面，先知的宗教状态有时可能非常属灵化，以至于接触上帝的渴望朝向内心发展时，先知听到内心的声音就产生一种独特的满足感。

但是当这种接触发生在公共场合、在其他见证人面前、在信息所要传递的对象面前时，上帝对先知说话的自然模式就会是内在的模式。先知在这时必须复述他听到的话语。假设这些话语是透过外在的声音

传达给他的，那么这种声音也能传到其他人的耳朵里，把信息传给其他人就成了不必要的复制了。在那种情况下，先知的功用就是多余的。

此外，内在言语可以透过信息传递的即时优先权确保接受的话精确对应被传递的话。先知可以单纯直接复述内在的声音提供的内容，其间几乎不会有记忆上的间隔。整个事情在某种程度上成为一个鲜活的过程；先知〔239〕成为名副其实的上帝的口，而内心却同时倾听着上帝说话。在写下预言时，内在的声音或许仍扮演着重要角色。我们要确认一个重点：先知不加分辨地把他在履行职务时所说的话称为“耶和华的话”，而且其含义是严格的字面意思。对先知来说，最重要的不是这个变化多端的启示过程，而是启示的成品。但先知从不以在这个过程中观察到的自由为借口，来诋毁启示成品的绝对性。

由显示和视觉而来的启示

显示和看见的启示方式与说话和听觉的方式并列。正典中的先知 (canonical prophets) 在以下的例子里记录了一些异象：以赛亚书 6 章；耶利米书 1 章 11~12 节，24 章 1 节；以西结书 1~3 章，8~11 章，37 章 1~10 节，40~48 节；但以理书 2 章 19 节，7 章，8 章，10~12 章；阿摩司书 7 章 1~9 节，8 章 1~3 节，9 章 1 节；撒加利亚书 1 章 8 节，6 章 1 至 8 节。何西阿书、约珥书、俄巴底亚书、约拿书、弥迦书、那鸿书、哈巴谷书、西番亚书、哈该书和玛拉基书并没有记录异象。若是把以西结和但以理书中的长段异象分别当作一个单元来计算，我们得到的异象数目就是寥寥可数的。不过，这样做会遗漏先知书中提到的一些“异象” (visions) 的例子，我们也不太确定这个词的意思是指异象本身，还是指启示的一个笼统语词。但即使我们把这些例子也计算在内，还是不足以印证亨斯登伯 (Hengstenberg) 的观点，即异象是先知启示的固定形式，而且不论先知领受的是怎样的言词，都必须被视为一种“异象内”的言词。在

一些情况下，以异象的方式领受信息似乎属于引导先知开始其生涯的一个行动。

有证据表明，异象在古代经常发生。巴兰得到的启示是在异象的状态中领受的。在摩西时代，据民数记 12 章 6 节所说，耶和华与先知的对话通常在异象中进行，在这节经文中，异象与异梦平行出现，说明这里的异象是一个专业术语。早于撒母耳并与之最接近的那段时期中，“耶和华的话”和“频繁的（或公开的）异象”是同义词。这些事实被解释为表明启示的稳定进展，从更外在、感官的媒介过渡到更内在、属灵的载体，因为声音和听觉在本质上都比可感知的物体和视觉更加接近属灵世界。但是，这也很容易引发异议，因为在以西结书和撒加利亚书中，异象方式都占主导地位，而且在耶利米书中 [240]，异象比以赛亚书更加频繁。这个现象可能和个体差异（personal equation）有关。一些先知可能比其他先知更具有想象力。耶利米谈到自己时说：他常活在即将到来的毁灭场景中，这些场景对他而言是如此真实，以至于让他非常痛苦。他不再能参与任何社交宴乐，而是“被耶和华的忿怒充满”，难以含忍（耶 6: 11）。

我们已经观察到“异象”一词最终失去了它的专有意义，而是和“启示”（无论人透过什么形式领受它）成为同义词。以赛亚书开篇出现的标题是：“亚摩斯的儿子以赛亚看见异象（vision）”（参见《新译本》；《和合本》作：得默示），这意思肯定不是说整卷书的内容都是从异象的经历得来的。这卷书大部分内容都不是关于异象的。这里的意思只是“以赛亚所得的启示”；“他看见”这个分句中的动词含义是笼统的，这句话的意思是“他领受的”。

在异象中，我们可以在所感知的一些对象的本质与另一些对象的本质之间作出区分。超感官世界的实况也许会暂时进入先知的视野中。这可能是列王纪下 6 章 17 节的情形，那时耶和华在以利沙祷告的时候开了他仆人的眼睛，好叫他看见包围多坍城的超自然天使天军。如果以利沙告诉这少年人，这只是一幅象征性的图画，那是不可能让他

安心的。但是，在其他情况下，肯定没有必要提到超自然的实况，并把这些实况摊开在观众眼前。我们从刚才提到的这个记载得到一个印象：先知不需要耶和华开他的眼目，因为他自己一直有这种“第二视觉”的能力，或者是在这个特定场合中，他的眼睛早就已经被打开了。打开眼睛可以使人看见超自然的实况，也同样能叫人领悟超自然产生的画面。很多时候，这种神迹必然是在人里面发生的。然后它被摆在先知的内在异象中，即一种由许多画面构成的异象的内在视域。

但我们甚至也可能对这样的情形作出区分：投射在这屏幕上的可能是心理影像的重现，是对提交到异象的内在视域里的现实状况的描绘，或者它们可能是象征性的图象，在暗示现实而非复制现实。[241]这会引发很多可能性。至于异象里使用的感觉器官，我们也可以作出类似的区分。这个感觉器官也许是外在的肉眼。如果外来的外在现实曾存在，尽管它是超自然的，外在的视觉器官却仍然是最合适的感知工具。它也许透过超自然的方法来担任这个行动，但它还是人的肉眼。另一方面，如果要显明的事物在异象的内在视域中展开，那么人的内在眼睛就是圣经所说的领受异象的器官，它也就是灵魂之眼。外在的肉眼看外在的事，内在的心眼看内在的事，这似乎是顺理成章的。不过，关于这一点，仍然有一些逻辑上的考虑，以至于我们很可能会犹豫是否要把它设定为严格的法则。整个异象的范围是一个奥秘之境，我们无法想像的其他过程或许可以说明它的特色。

由被提而来的启示

但我们要注意这一点：关于异象的内在视域，还存在第三种可能性。先知整个人被提升到天上，这并非绝无可能。在这种情况下，他看到的可能不只是客观超自然的事物，它们是为了他的益处降下来的，但是他的身体可能升到天上，或者更可能的情况是他的灵升到天上真实的境界中。沿着这个思路来看，以赛亚书第6章的异象就会引起很

多争议。这究竟是发生在锡安山上的异象，还是先知被提到天上圣所时看到的异象？为了避免思想混乱，我们头脑中最好知道有这些可能性，但对于圣经没有提供细节的地方，我们不应屈从于好奇心的冲动。保罗曾经以一种最真实的形式经历到异象，那就是被提到天上，但他还谦卑地说，“或在身内，我不知道。或在身外，我也不知道。只有上帝知道”（林后 12: 1~4）。

对身体的影响

通过异象领受信息与听见信息之间，有一个重要的不同之处，那就是这经历影响人身体的方式和程度。在听见启示的时候，人的感官可能会清理并关闭来自外在世界的感觉，完全集中在他听见的那个声音上。但圣经并没有说先知在领受启示时关闭了他们的耳朵。在一般情况下，描述某人关上或捂住他的耳朵是很常见的说法。但是圣经在描述先知聆听上帝话语的时候，并没有提到这点。〔242〕圣经只提到人的耳朵“苏醒”，而没有提到耳朵沉睡或对外界关闭。看见的过程却是不同的。圣经详细而客观地描述了人在看见异象的状态中，身体发生的一些变化。首先，人的肉眼当然是关闭的。先知的异象一旦开始，外在的视觉就立刻中断了，这不仅是因为人的精神专注在被显明的画面上，而且人还闭上了眼睛。巴兰描述自己是“眼目闭住的人”，而且也是“得见全能者的异象，眼目睁开而仆倒的人”（民 24: 3、4）。先知的内在眼目被打开，肉眼同时被闭上了。但身体上的特别之处还不仅仅限于眼睛，因为巴兰提到这个异象经历的另一个特点：“仆倒”。我们在以西结书和但以理书中也读到这样的描述。这不是一种自愿的敬拜行动，而显然是上帝压倒性的影响力临到他身上造成的果效。当然，不是每个经历异象的人都会有这样的表现。但是，以西结书记录的身体感受更加剧烈，他感到自己被带到一个遥远的地方，而同时有提勒·亚毕（编按，参见结 3: 15）的长老坐在他面前（结 8: 1起）。

这看似是一般的灵魂被提，而身体仍留在原地的经历。若是这样，其中就涉及到灵魂和身体的分离。

先知异象的主观方面还经常与梦境有关（民 12: 6; 珥 2: 28; 但 2: 19）。虽然这种关联说明两者在某种程度上是同源的，但其中的差异也说明它们在其他方面是不同的。在梦境中，身体与灵魂之间的关系不会异于常态，受到干扰。异象中却可能有这种情形，至少有时会发生。其中情况如何，是很难断定的。异象似乎比梦境会让人更加精疲力竭。天使为了向撒迦利亚解释一个新异象，甚至需要叫醒他，好像人睡觉被唤醒一样（编按，见亚 4: 1）。人在领受异象后，身体的状况就好像从睡梦中醒来一样。但这并没有描述人的身体在异象中的状况，只描述事后的状况，而不是异象本身（亚 4: 1）。但以理在领受启示之后，病了数日（但 7: 28, 8: 27）。[243] 耶利米书 31 章 26 节也很奇特：先知在描述未来的喜乐之后说：“我醒了，觉着睡得香甜”。这里用“睡”代替“梦”是否有重要意义呢？

内在精神状态

但是，迄今为止，所有这些情形都和人的身体与心灵之间的交流有关。若深入调查异象发生时，人的内在心理处于什么状态，问题就变得更微妙也更困难了。就算我们以为身体处于恍惚的状态，动作很明显停止了（这在梦境中不会发生），即便如此，这也不会告诉我们人的灵魂面对异象中显明的事物时，会感受到什么，以及如何回应。为了回答这个问题，已经有太多人根据 *ekstasis*（魂游象外）这个希腊词做出解答。这个词的影响力不在于它总结了圣经中的一组现象，而是因为它最先被用来翻译 *tardemah*（沉睡）这个希伯来语词，在希腊文圣经中，这个词被翻译成“沉睡的迟钝状态”，还因为它自身携带了许多联想，这些联想来自它此前及以后在圣经之外的用法。*Tardemah* 一词出现过两次，第一次是在上帝取出亚当的肋骨之前，

祂使亚当沉睡（创 2: 21）；第二次是在亚伯兰在异象中看到上帝的显现（在动物的肉块中经过）之前，上帝使亚伯兰沉沉地睡着了（创 15: 12）。o 亚当的沉睡与异象无关，他只是像被麻醉一样。另一方面，在亚伯兰身上，我们实际上看到异象伴随着沉睡的状态。

但这里的 *tardemah* 并不能解释族长在异象过程中的精神状态，虽然我们从当时情况得知，在这种异象中的沉睡里，亚伯兰并没有像在正常睡眠中那样对周围的事物失去知觉，因为这事本身的目的是要他观察并注意异象当中发生的事。但是当 *eZs7asZs* 一词取代 *tardemah* 时，信息来源就开始泛滥，因为在希腊人的想法中，*ekstasis* 是一个含义非常丰富又特别会引发联想的词。在古典希腊文中，它表达了一种疯狂、疯癫的状态，但是好像不能应用到宗教中领受神谕的过程里。这个词在日常希腊文和旧约希腊文中也有一种微弱的“惧怕”和“惊奇”的含义；含有一种象征性的、让口气变温和的意思，这预假了一种更强烈的口吻，就像我们描述在突发和奇怪的情况下，我们“失去理智”一样。*Ekstasis* 本来的意思真的是不正常、疯癫。〔244〕这个意思或许在不知不觉中影响了一般人对先知说预言状态的理解，因为它很容易使人想到一种缺乏自制力的情况。疯癫会失去自制，而先知的状态也表现出相同的特点，但这当然不代表说预言就等同于疯癫。

用哲学观念来处理 *ekstasis* 这个词，比一般用法更有成效。斐罗（Philo）在他的哲学体系中赋予这个词一个凸出的地位，而且带有特别明确的意义。根据斐罗的看法，*ekstasis* 是“身体真的失去 *nous*（理性，也可译为精神或智性）”的意思。他认为上帝的本质是超越的，而且无法与受造物建立亲密的接触，这一观点迫使他 *ekstasis* 产生这种看法。当上帝的灵降临在先知身上时，他观察到先知的就会离开，因为不朽的不适合与可朽的同住。斐罗对迷狂（ecstasy）的这种看法是一种较温和的形式，但在早期教会里被广为接纳。它透过孟他努派（Montanists）而广为传播，他们在第二世纪发展出一种使先知失去理性的预言。为了合理化这个盛行在他们当中的现象，孟他努派声称圣经中的先知也受这个规律控制。他们用这个信念表达自己的观点：

先知在异象状态下是 *a/ens*（癫狂的）。特土良站在他们那一边，也 像他们一样谈到先知的 *amelia*（精神错乱）。

在更晚的时期里，亨斯登伯（Hengstenberg）一直努力为唯实论者定义的“迷狂”辩护，而且他的第一版《旧约的基督论》（*Christology of the Old Testament*）甚至接近孟他努派的立场，但在第二版中，他的观点更温和一些，承认事实的真相介于孟他努派和教父的看法之间。为了公平看待这个观点，我们必须仔细注意到“*amentia*（精神错乱）”一词在哲学上的起源。它不是 *dementia*（痴呆）的同义词，更不等同于“疯狂（*mania*）”一词。它的意思只是说先知在那个当下暂时“失去理智”。这至少是斐罗的哲学理论的导向，但是一些学养不足的人给这个词带来了一些更粗糙、更荒唐的见解。

从表面来看，圣经的资料显然说明在斐罗或孟他努派的观念里，迷狂（*ecstasy*）在先知运动里是没有地位的。圣经中那些刚刚离开异象状态先知，对异象中的所见所闻有特别的记忆力。〔245〕圣经里说预言的现象并不是上帝强行驱离人的理性的过程。它真正的概念是把人的思维提升到与上帝相交的最高层面。而且圣经宗教的本质的操练就是在意识的领域中进行的。先知在看见异象的状态下，仍然保留反思和内省的能力。以赛亚把撒拉弗歌颂的耶和华上帝的圣洁，与他自己和百姓的罪恶作了对比。以西结在后来的一些异象中觉察到他实际上看到事的与之前向他显明的事有相似之处（3: 23, 8: 4, 10: 15、22, 43: 3）o从这观点来看，以赛亚书 21 章 6~10 节颇为有趣。以某种角度来说，先知在这里有双重身份，一个领受异象，另一个反思并对上帝讲说这异象。在新约中，我们有保罗明确的声明：先知的灵原是顺服先知的（林前 14: 32）o说方言的人需要能翻译方言的人，而先知就是他自己的翻译。

从以上的讨论中，我们可以看到视觉模式是先知启示两种主要方式中较古老的一种，后来却持续伴随着听觉模式。先知并不是不再作 “*ro 'im*”（先见），而是自此以后就只是 “*nebhi lm*”（先知）。这两个词直到后期仍然同时并用，这证明他们有同等的地位。但这个结

论似乎会被撒母耳记上 9 章 9 节推翻：“从前以色列中，若有人去问 上帝，就说，我们问先见去吧。现在称为先知的，从前称为先见。”作者插入这句经文来解释为什么扫罗和他的仆人在 11 节会对那些女仆说“先见在这里没有？”这里的“先见”和“先知”是在历史过程中对同一职分的两个相继的称谓。

批判学者迫不及待地用这一节经文来支持他们的理论，说先知主义是撒母耳时期从迦南人那里输入的。这段经文永远无法证明这点，因为作者肯定晚于撒母耳时期，他只是从自己的历史角度发言：他（作者）那个时代的习惯并不是扫罗时代的习惯。在扫罗时期和他自己的时期之间，词语的用法发生了变化。但他没有说这个变化是在扫罗的时期或是在那时期前后发生的。这变化可能是后来出现的，和从迦南来的输入品没有任何关系。

虽然这节经文因这个理由对批判学家没有任何用处，但它却引发了解释上的困难。〔246〕从消极方面来说，它似乎是暗示在扫罗的时代，还没有人使用“*nabhi*”对于判定这种用法的改变在何时发生，以及如何发生，经文也会造成某种困难。“人。”羽”这个名称在何时、因何故被抛弃，而“*nabi*”在何时被统一采用？通过用七十士译本（Septuagint）取代马所拉抄本（Masoretic text），这两个难题就可以得到解决。七十士译本说：“因百姓称 *nabhi*”为 *ro'eh*”。在七十士译本的译者遵循的文本中，*hayyom*（即“现在”）被 *ha'am*（即“百姓”）取代。这句话的主旨通过这个修订就变清楚了。在这两个称呼先知的所谓正式名称中，百姓长久以来都偏爱 *ro'e*/? 这个头衔。在扫罗时期，他们还是习惯这样称呼，但是在作者的时代就不是这样了。因为他的读者可能不熟悉古人流行的说法，作者才解释以前盛行的用法。这完全是一种曾经流行的习惯用语，和早期历史中的记载绝对不会矛盾，也就是说很早以前就有先知（*nebhim*）T，例如摩西的时代。我们甚至可以推测这种避免使用 *nabhi*'（先知）一词习惯的根源是什么=普通百姓在日常生活中遇到一些平凡的而有点儿琐碎的难题时（就像扫罗要去找他父亲的驴子的时候），就会去找像撒母耳那样的人。对

这类的祈求，“*eh*（先见）”的称谓可能比庄重、严肃的“*nabhi*，（先知）”更加合适。而神人也会很自然地透过异象的过程得到他们所寻求的信息，而不是透过上帝说的话得到信息。耶和華会通过让祂的仆人看到某些事情来获得信息。例如，他们看到一些丢掉的东西在哪里可以被找回来。这种心态反而预设了先知是存在的，而绝不会证明他们不存在。

此外，我们没有理由鄙视先知的这部分功能，好像这功能配不上他的尊严，并且把这功能和异教的占卜放在同样的水平上。即使在 这种家常琐事上，上帝也希望给百姓提供亮光和指引。他们是有后示住在他们当中的一群百姓，而从后示中获得这种实际的好处是他们的特权之一。以色列的”。切同时也是重大国家事务和宗教生活的 *nabhi* | 以赛亚 8 章 19 节起的经文会在这方面给我们启发。以色列中有虚假的观兆，但先知不仅坚持这是邪恶的，也同样强调这是没有必要的，〔247〕因为上帝已经给他们正常的管道，以解决他们的需要：“百姓不当求问自己的上帝吗？”

对极端批判学观点的回答

我们可以看到批判学对先知预言的异象现象所持的态度有两个极端。最近的趋势是把以色列发生的事尽可能类比成异教预言的异常表现，并且把两类现象都贬低为宗教的病态现象。先知的翻译者都摇身一变成了医学生，要找出具体的神经病变以解释这些病症。他们根据医学记录研究了歇斯底里、癫痫（epilepsy）、强直性僵硬（catalepsy）和其他一些隐秘的精神状态，以便把从生理学或心理学角度来说不正 常的状态，变成从病理学角度来说是正常的状态。当先知的一种怪异之处被归类为一种病症时，他们认为自己找到了充分的解释。侯尔夏（Gustav Hoelscher, 1877-1955，德国路德宗旧约神学家）写的书《先知》（*Die Propheten*）在这个方面过于专业，以至于对那些不同时精通医学的神学家来说，这本书是很难读懂的。

在这种精神病学的发展产生之前，存在一种截然相反的趋势，那就是把先知的异象视为一种文学上的建构，而不是真实的经历，这样做是为了使众先知的信息更加生动和有力。有些人把这种理论应用在所有的异象上，其他人则把它用在先知主义的后期，他们认为早期的异象是真实的。支持这个理论的论证如下。他们相信一些异象如此合情合理、如此详尽，以至于它们不可能被人亲眼目睹。这些异象在很多地方都透露出这个自由写作者的技巧。有些异象则是由一些奇特、古怪的特点所组成，再高超的想象力也无法使我们把这些特点拼凑成一幅真实的图画。他们避开画家的技巧，只因为它们不是真实的图画，而只是零星场景的集合松散地结合在一起。异象和信息之间的关联经常是牵强附会、矫揉造作的。一些复杂的、人造的异象大多出现在后期先知中，如以西结和撒迦利亚，而一些简单的、较自然的异象则属于古老的时期。

针对这些考量，我们应该考虑其他同样切题的事实。我们不宜根据自己想象力的大小来决定先知看见异象的能力有多大。圣经的众先知都是闪族人。〔248〕他们的狂喜状态让他们可以把注意力强烈地集中在某个单一场景上。我们没有能力把异象复制成一幅图画，这并不能证明或反证众先知在这方面的能力。我们如果仔细思考，就会看到这些松散结合在一起的论点证明了它本不想证明的反面。就自由发挥的文学创作来说，一位像耶利米一样的先知肯定有能力造出更自然、更惊人的象征符号。这说明这些异象是上帝的工作，在这个问题上，我们并不认为我们可以用图画或文学创作的尺度来衡量上帝。不自然的异象大多出现在后期先知身上，这或许是真的，但这些先知同样也在其他场合看到一些特别生动和有魅力的异象。就文学创作理论而言，很难解释为什么先知们在整体上很少使用这样的呈现方式。先知在这三者之间作了很清楚的区分：象征性的行动、描绘现实中的实物，以及他们自己看到的象征性的异象。如果异象是人发明的，为什么要作这种区分呢？耶利米为什么不展示杏树枝（耶 1: 11），而阿摩司为什么不展示出那筐夏天的果子（摩 8: 1-2）呢？大多数学者如今都承认

早期的先知确实看到了异象。但后期的众先知也是用完全相同的语言 谈到他们看到的异象。如果他们并没有真的见到这些异象，就多少在误 导他人。

[249]

第五章

传达预言的方式

说话

我们已经看到 *nabhi* (先知) 这个称呼的重点是由先知传递的信息。当信息透过言语的形式传递时，最自然的形式就是复述的语言。这样一来，上帝的话语就可以自然地转换为人类的言语，这本身是一件美妙的事。但人是按上帝的形象造的，言语的能力就构成了这形象的一部分。上帝之外的所有言语中都有一种与上帝相似的成分。此外，众先知处在圣灵的特殊掌管之下，圣灵随己意来使用人的器官。特别是如果神谕借着内在的言语在传达之前的那一刻临到先知，那么就没有时间把它翻译成其他语言了。而保留同一种形式具有公认的重要性。

当然，先知在写下预言时一定下了不少功夫。就算我们采用现代(新派)理论，认为圣经书卷都具有编修的特点(*redactional character*)，这一点依然成立。至少在某种程度上，写下的预言首先是借着言语传递的。至于为什么要付之于笔录，其原因很特别，与信息最初的传递形式无关。以西结有时被单独挑出来，代表辞藻华丽的一类写作先知，他的末世性拯救(*eschatological deliverances*)尤为如此，但他仍然是一位伟大的演说家。他对听众说的话给他们留下了深刻的印象，而且深深激励他们，以至于他们每天都在墙垣旁边、房屋门口谈论他，并且称他的演讲为一首十分美妙的歌曲，声音幽雅而且可以

在乐器上弹奏（结 33: 30 -32）o 即使把以西结书当作讲道学材料 来研究，也不无益处。

正如上帝说出的话需要口头传达一样，异象也需要一种特殊的口 头传递方式，好叫人可以揣摩这幅图画是从哪里来的。〔250〕话语 在这种情况下也是必要的。因为先知不可能把他们在异象中看到的内 在影像搬上舞台或投射在银幕上。但是，视觉的经历可以用尽可能接 近的语言复制出来，而且先知经常就到此为止，不作进一步解释。他 只是说：我看见了。异象的形式显然既是为百姓的缘故选用的，也是 为先知的缘故选用的。因此，比喻和寓言都同样采用了人为的工作作 为媒介。以赛亚在异象中可能没有看到第 5 章中的葡萄园。此外，众 先知有时会受到指示，要把他们本身和他们的行动变成象征的形式。 这就是"具体化的异象"（incarnate vision）。

我们必须承认：其中一些行动有最异乎寻常的性质，以至于让人 怀疑先知是否真的作过这些行动。两个显著的例子是耶利米书 13 章 1~7 节和以西结书 3 章 26 节。另外还有两段比较容易解释的经文： 赛亚书 20 章 3 节和何西阿书 1 章 3 节。详细叙述这些例子的困难之处 和可能性会占用太多时间 o 好奇的人可以就这个主题参考一些解经书。

神迹

在传达上帝旨意这个标题下，我们还应该考虑众先知所行的神迹。 旧约并没有对神迹下一个明确的定义，也没有区分神迹有几类。希伯 来文中有好几个用来指代神迹的名称，这说明神学上的不确定性。这 些词包括：*pele*，某些奇特、异常的事；*mopheth*，一些制造惊奇或 引人注意的事；一些使人敬畏的事；以及广义的名称 *oth*，即 记号（编按：《和合本》在许多处都直接翻译为"神迹"），它通指 前面出现过的更具体的事物。显然，这个概念的重要性在于它制造出 来的效果，而不是行神迹的具体方式。

除了上帝全能（omnipotence）的记号（神迹）之外，还有两件事 情同时发生（conjunction）的神迹，后者的内容是预测两个事件（可 能都是自然发生的）会同时发生，而且归根究底可归纳为上帝的全知， 显明上帝在事物过程中的超自然同在和上帝全能的神迹同样清晰。所 有的预测都是神迹，也就是说，预测得到应验就是神迹。但是，这 不一定暗示这种应验必然透过了超自然的干预。这里的超自然因素主 要是预知；这属于上帝全知的一类神迹。〔251〕在这种情况下，“记号” 这个名称可以用来指被应验的事件本身（赛 41:22 起，42:9）o

但我们还必须进一步思考预言和应验之间的关联。先知说的预测 性话语和接下来在指定时间发生的事件之间有因果关联，这种情形在 圣经中时有出现。上帝的话语带有一种自我实现、无所不能的能力； 这是能产生神迹的话语。当然，这不是进入物质层面或写在纸上的话， 而是从上帝口中发出的活泼话语，而且永远不会脱离祂自己。

最后，我们应该注意先知著作本身并没有记录太多先知所行的神 迹，不像历史书用了大量篇幅讨论众先知。有人由此推论说：我们不 能信赖神迹的记载，因为他们没有先知自己的见证作为证明。这种推 论是没有根据的。差别在于历史书和先知书这两个来源具有不同的性 质。历史记载行动，预言则记载话语。因此，每当一段历史著作被插 入先知书中时，这段记载中的神迹和其他历史记载中的神迹一样明显（如以赛亚书 36 章至 39 章）。新约中也有类似的情形。我们看到一 些神迹被记录在《使徒行传》的历史文献中，而不记载在使徒书信中。那些确实出现在先知著作中的神迹与话 语有最紧密的关联，它们就是 关于预测的神迹。但以理书的前半部分是历史记载，其中的神迹比后 半部分占据更多篇幅，后半部分就给读者留下了完全不同的印象。有 一种观念认为神迹元素的消失是先知职分逐渐净化和属灵化的迹象， 但这是站不住脚的。因为预言在后期先知中尤为盛行，而且预言被视 为一件奇事，所以有人可能倾向于颠覆对这个问题的判断，并 确认神 迹在先知主义的历史中非但没有减少，反而增加了。

除了护教学和救恩的目的之外，神迹本身在先知的教导中是如此

显著，也具有属于末世论范围的预表意义。神迹见证众先知所关注的，也就是期待世界在未来可以经历一种伟大的、超自然的改变。众先知对末世所作的预测沉浸在超自然的氛围中。〔252〕现代批判学家喜欢称之为先知著作中的末世元素。尽管我们必须承认后期启示文学的（非正典）作者们在这件事上作得过头了，但如果这种情形在正典书卷中缺乏坚实的基础，他们就不会这么做了。最新的批判学接替了威尔豪森学派，他们在这一点上已经做了非常必要的修正。借着显明以色列在伟大写作先知之前就有一种固有的末世观存在，古代宗教的样貌得到了极大的改变，而批判学者们过去却把它放在先知运动之后。然而这种对超自然的感觉（人们正在意识到这一点，也更清楚的承认它）与异教魔术和占卜的领域迥然不同。众先知一致反对后者。先知在祷告后才施行神迹，而且完全倚靠耶和华能力的自由运行（王上 13: 5, 17: 20 起，18: 36 起；王下 4: 33, 20: 11）。没有任何迹象表明上帝行神迹是被迫的，在未来的时代中，也不会有什么不同。

第六章

先知启示的内容

这里我们只局限于考察主前 8 世纪几位伟大先知的教导。他们处于旧约救赎历史的重大转折点上，所以对他们的研究是至关重要的，这些先知带来的新事物也预示了后来时代中的许多教导。

这个主题很容易可以划分为以下几部分：

- 一、 耶和華的本质与属性；
- 二、 耶和華与以色列之间的盟约关系；
- 三、 盟约的破裂：以色列的罪；
- 四、 关系的恢复：先知的末世论。

一、耶和華的本质与属性

无需赘言，先知的导向是以上帝为中心。这不过是表示“敬虔的” 另外一种说法，因为若没有这一点，就没有任何配得上此名的宗教存在了。众先知本能地强烈感受到这点，以至于他们没有必要、也没有机会对它进行反思，或把它表达出来。只有当它达到顶峰，且成为对耶和華名副其实的热情时，它才会反思自己的本质和喜悦自己的表达，而且通过这种做法把冠冕戴在自己头上。因为在宗教中，任何出于本

能的、未经反思的内容并不构成其过程的最佳产物，相反，被清楚辨 认和得到透彻阐释的事物才是最佳产物。这就是为何一种未受思想和 教义熏陶的宗教经历就必定是一种低等宗教的原因，不管它是否仍然 配得上宗教这个名称，它甚至会在产生疑惑时就消亡了。这并不意味着宗教里没有多少东西处于意识的表面之下，或者属于意志力和感觉 的范畴。

[254]但它只能借着上升到光明和赞美的领域的渴求来证明它 的头衔，因为它无法以其他方式进入上帝的荣耀得到认可，而且宗教 运动达到顶峰的境地。上帝不是一个在暗中行善不欲人知的慈善家，祂的喜悦在于看见宗教主体的意识反射出祂自己和祂的完美来。这个问题没有任何妥协的可能。另一个全面性的原则是：人只能借由看到 自己和自己的美德得到上帝的承认和称赞而得到终极的快乐。采取后 一种立场的人将永远不可能了解先知。

在众先知中，以赛亚最清晰地理解了这一点，并且把它表达出来。如果我们把他的意识和何西阿的做一比较，我们会发现何西阿更关注 耶和華是谁，以及祂为以色列做了什么，但以赛亚的焦点则是以色列 对耶和華来说是怎样的（何 13: 8;赛 5 章）。虽然耶利米在他就任 先知的异象中看到一些事物，但以赛亚在圣殿的异象中看到的却是耶 和華自己。而且他看到耶和華在祂的圣殿中，也就是说，他看见耶和 華在万有都臣服于上帝，而上帝也将祂的同在印在万有之上的一个地 方，这地方就是敬拜之所。以赛亚是宗教至高形态最杰出的先知，这 也与这种看法一致。他传给别人的信息最细致也最强烈的影响了他的 宗教感触。

此外，在以赛亚身上，这种宗教反应具有一种基本特性，其中包括三个主要成分。首先，他对耶和華的无限威严有一种鲜明的感受。其次，他深刻感悟到耶和華的威严与人类的罪性和受造性之间存在无法衡量的差距，这也与第一点相关。第三，绝对的降服是为了彰显上 帝的荣耀。下面这个事实有重要意义：在先知圈子里，以赛亚代表了 对宗教最崇高的见解，在众先知当中，他无疑是各方面都最伟大的一位。

一神论

现在我们来讨论先知对耶和华的本质和属性之教导的第一部分，我们从一神论的原则谈起。如上所述，我们和圣经批判学派之间在这点上有一致的看法，因为后者不仅承认众先知是一神论者，甚至认为他们是这信仰的发现者和最初的拥护者。只有批判学派的左翼才会引发事实层面的争议，〔255〕他们明确认定一神论是被掳时期或被掳之后的产物。

对其他人而言，还有一个问题值得辩论，即从阿摩司以降，被掳之前的一神论是否仅仅是一种初期的、不一致的信仰，还是一种明确的、确证的一神论。因此，说明早期先知提供的事实还是很重要的，这既有积极的目的，也是为了辨明争议的目的。

我们在先知的教导中看到一些明确的声明，其中至少否认了异教神明的神性，当然，这些声名却并未绝对否认这些神明有各种类型的存在。阿摩司称古代犹太人所跟随的假神为“他们的谎言”（2: 4;《和合本》作：虚假的偶像；参见赛 1: 29~30）。以赛亚给这些偶像起名时用了一个很讽刺的词 *elilim*，虽然这个词和 E1 出于不同的词源，却让人想到刃，透过把这个词呈现为一个“指小词”（diminutive），他就把异教神明描绘为“小神”，或者（从词源学角度来理解）“毫无益处的家伙们”。假神没有完全的神性（赛 2: 8、18、20, 10: 10 起，19: 1、3, 31: 7）。何西阿在年代顺序上介于阿摩司和以赛亚之间，除了何西阿曾经提到偶像之外，我们找不到他曾发表过这类明确的声明。但是在 1 章 10 节，他称耶和華為“永生神”，这个词反衬出那些“哑巴”偶像。

早期先知在表达他们对偶像和偶像崇拜的看法时，也同样以一神论为前提。先知描绘这些偶像是人手所造的，也奚落对它们的敬拜。在何西阿书和以赛亚书中可以找到这种对偶像的驳斥（何 2: 10, 4: 12, 14: 3; 赛 2: 18、20, 17: 7、8, 31: 7）。可能会有人反对说：这些嘲笑只是针对偶像的，却没有指明偶像代表哪些神明。我们也可

以提出这个反对观点：先知也同样排斥为耶和華立偶像，在这种情况下，先知不可能暗示要否定耶和華的存在或祂的神性。关于第一种说明，我们必须这样回答：在神明和其形象之间作区分的看法是彻头彻尾的现代观念。在敬拜偶像的人的心目里，偶像是非常真实的，偶像绝不只是神明象征性的复制品而已。我们虽然无法完全明白，但是在某种程度上，他们把偶像视为神明本身；人可以借着偶像来控制神明。最终，仅仅这一点就让何西阿、以赛亚，和诗篇的一些诗人对此现象的嘲讽显得光明正大，而且切中要害。每当我们在偶像和偶像所代表的是什么之间进行神学区分时，这种嘲讽立刻就变得不公正而且文不对题了。〔256〕然而先知对偶像的嘲讽针对的是异教的神明。先知说：如果说一个神是用物质造出来的，这是在羞辱这个神，因为这个神实际上是受限于物质的。根据象征主义的原则，神明与物质之间若缺乏这种紧密的关联，这种嘲讽就无法被看做是合理的。

我们在这里可以回头参考十诫中的第二诫的内容。对异教徒来说，神明会借着偶像神秘地与人同在。一个允许自己以这种方式被制造、被牢笼，并被人手操纵的神明，就在自取其辱。那么，这种嘲讽只能证明这个异教神明的崇拜者只是虚假地把神性加在它身上而已。在这论战的后期，这种嘲讽似乎变得有所不同。先知在这里使用的语言暗示偶像除了物质之外，完全是虚空的。从这个后期的立场来看，对偶像的嘲讽就变得更加丰富和一针见血：它让偶像崇拜的错误无所遁形。但在早期，一般人对这个主题可能还没有彻底想清楚。

对此论点的第二点说明认为众先知对偶像的嘲讽似乎已经损及耶和華本身的存在，因为他们所说的经常（甚至可以说主旨就是）针对敬拜耶和華形像的礼仪。这个说明同样也是毫无根据的。先知的确是在故意攻击“耶和華”，也就是偶像代表的假耶和華神，例如立在但和伯特利等地的偶像。何西阿把立在但和伯特利的耶和華雕像与其他外邦神、输入到以色列的神明或迦南的本土神明相提并论。他率直地称假耶和華為“巴力”。

早期先知和旧约其他地方都有一些陈述栩栩如生地提到其他神

明，描绘他们的行动或动作，似乎在暗示这些神明也存在似的。这可能是因为 他们相信有低于上帝的邪灵存在。但是，这些话也可能必须 在修辞学拟人化的基础上被解释。我们究竟应选哪种解释，有时这并 不容易判断。有时候上下文会告诉我们（如赛 19: 1, 46: 1;弥 7: 18）o 我们在诗篇 96 篇 4 节读到：“耶和 华在万神之上当受敬畏。” 但第 5 节马上说：“外邦的神都属虚无。惟独耶和 华创造诸天。”而 且在第 7 节里，万族万民受到邀请，要将荣耀和能力都归给耶和 华（参 见诗 135: 5、6 和 15 节起）。[257]

先知把显明在各处、各领域的无限能力都归给耶和 华，这和他们的一 神论脱不了关系。诚然，这些确信涵盖的范围和我们理解的“宇宙” 并不 尽相同，“宇宙” 浩瀚的范围是我们在历史过程中逐渐认识到的。 但这反 对观点与此无关。唯一的问题是：在我们已知的现实范围里是 否存在任何 敌对的能力，可以被归给其他神明或低于神的存在体。对 这个问题，我们 并无蛛丝马迹可循。

批判学理论认为一神论是在先知时代逐渐发展出来的。如果这个 理论 是正确的，那么我们应该期待在早期作者的论述中，一神论信仰 会以一 种较不成熟的形式出现，而在后期作者中则会以一种更成熟的 形式出现。我 们或许会有心理准备，在阿摩司和何西阿的陈述形式中 看到不太一致的一 神论，不如以赛亚和弥迦的那么一致。或者，在主 前第八世纪和第七世纪 之间，我们可能预期在耶利米身上有一种超越 以赛亚的进展。但我们却找 不出这类差异。此外，先知在任何地方都 没有把他们的一神论和耶和 华独特的道德本性相提并论。而现代理论 认为：以牺牲耶和 华的恩典特性为代 价来强调道德性才产生了一神论 的信念。弥迦书 7 章 18 节的论证却正好 颠倒过来。

耶和 华的本质与属性

在一神论的问题之后，接下来值得我们关注的是先知对耶和 华的本 质 与属性的教导。耶和 华被称为“灵”，但它的含义和我们在教义

术语中的含义略有不同。它要表达的不是上帝是非物质的，而是表明上帝是生命的能力。它的反义词是“肉体”，象征受造物固有的惰性，被认为是与上帝分开的（赛 31: 3）。这里的“肉体”与后来新约中的“肉体”不同，后者与罪有关。

先知区分出耶和華的一些属性，却没有尝试给它们分类。在以赛亚书 57 章 15 节中，先知区分出上帝向人显明的属性的两方面：首先是超验的属性，上帝因此居住在至高之处，其次是上帝降卑的属性，祂因此俯就并与祂谦卑的仆人同住。这种分类法在广义上更接近一种著名的区分，即上帝不可传递的属性和可传递的属性（*incommunicable and communicable attributes*）。上帝超越的属性包括祂的全能、全在、永恒、全知和圣洁。[258]

全能

阿摩司特别强调耶和華无限的能力，这主要是出于伦理方面的目的，为了放大那将临的审判的恐怖。旧约中没有专门的用语以表达上帝的全能。但阿摩司用一种象征性的、描绘的方式成功而生动地传递了这个印象。耶和華造了诸山、大风（4: 13），也造了昴宿星和猎户星座（*Pleiades&Orion*；《和合本》作：“昴星和参星”；5: 8）。祂召唤海水，把海水倾倒在地球上（5: 8）。昼夜更替都顺从祂的旨意。作为征服者，祂借着攻占险要高地来控制全境，因此祂脚踏地的高处

（编按，参见弥 1: 3）-祂派遣火、饥荒、瘟疫和其他疾病、邪恶，所有这些祂施行审判的工具（摩 2: 5, 3: 6, 4: 6、9、10、13, 5: 8, 7: 4）。o

我们在以赛亚书中也读到类似的陈述。这位先知特别强调上帝的大能产生的效果，它来得既突然又即时。耶和華用话语来行事，这不过是祂以超自然方式行事的另一种说法。祂与整个受造界保持着仿佛陶匠和泥土之间的关系，这是表达上帝的全能和主权的一种很美妙的比方。祂要在未来改变大地的面貌，使黎巴嫩变为肥田，使肥田变为

森林（赛 2: 19、21, 9: 8, 17: 13, 29: 5、17）。最强烈的陈述出现在预言的第二部分（40 章、42 章、45 章）。在弥迦书中，我们可以用第 1 章 2~4 节来比较。

“万军之耶和华”

“万军之耶和华”是耶和华最常见的名字之一，也和祂的全能属性有关。它以几种不同形式出现，有些形式比较完整，有些则比较精简。我们很难分辨这种变化源于词语的扩充还是缩略的过程。最长的形式是“主耶和华万军之上帝”。这种形式（“万军”之前有定冠词）只在阿摩司书 3 章 13 节中出现过。最常见的形式是“万军之耶和华”（*Jehovah Zebaoth*）。这是专属先知的对上帝的称谓，它并没有出现在摩西五经、约书亚记或士师记中。我们第一次读到它是在撒母耳记和列王纪中，接下来是八篇诗篇、四本早期先知书，以及除了约珥书、俄巴底亚书、约拿书和以西结书之外的所有先知书。最后，它还出现在历代志的三段经文中。*Jehovah Zebaoth* 可能是一种简写，因为专有名词不能用在附属格（construct state）里。更简略的形式是只用 *Zebaoth* -词，但旧约中并没有出现过。七十士译本中有好几处直译成 *Zebaoth*，而且被转移到两段新约经文里（罗 9: 29; 雅 5: 4; 和合本译为“万军之主”）。〔259〕七十士译本这样翻译时，有“一切能力之主（The Lord of the powers）或”主，掌管万有者（the Lord, the All-Ruler）的意思。

Tsabha（hosts; 中译通常作“万军”）一词除了名字本身之外还有四层意思，每一层解释都可以和这个名称连在一起。这四层意思是：人类勇士组成的军队；超自然灵体组成的大军；天际众星；一切受造物的总合。最后一个看法是威尔豪森提出的，他认为创世记 2 章 1 节证实了这种观点，作者在那里说到“天地万物”（直译作：“诸天和地，并’它们’一切的 hosts”）。虽然这个复数“诸天和地，并’它们’一切的 hosts”。虽然用这个复数代名词（它们）表示地上的万物（hosts）

不是难以想象的措辞，但很明显之前提到的“诸天”使用了一种共现 修饰的语法 (*zeugma*; 编按，指一个句子中，某一成分可以支配该句 子中其它两个或两个以上的成分的语法)，使作者把“地上”也引入 同样的句法结构中。所以这不能证明这是把“万军”和“地”连在一 起的常见方式。但是，威尔豪森的观察也有一定道理，在阿摩司书中， 这个名称和宇宙有最广泛的关联。不过这是出于另外一个原因，我们 现在要来把它分析清楚。有些人还找到另外两段具有这种宇宙性用法 的经文，一处 在诗篇 103 篇 20~22 节，另一处在诗篇 148 篇 1~4 节。但是那些经文把耶和 华在天上和地上的工作，以及祂在“万军”中的 工作，作了明显的划分，这表明后者必然特指某些有理智的受造物的 领域，也就是指上帝在天上的仆役。

威尔豪森除了给它加上这种奇特的解释之外，还提倡一种观点：这个名 字是阿摩司杜撰的。然而这是不可能的，因为这个名称在阿摩 司书中就已经有好几种形式，而且先知并没有任何试着想要解释它的 意思。这两个特点都表明，这个名称早在他之前就已经被人使用了。实际上，它的确出现在一些 根据威尔豪森自己的看法，比阿摩司时期 更早的经文中。为了把他的猜想贯彻到底，他不得不 说这些经文是后 来插入的，或在原始文本中被篡改的。但是从文学上来看，这样作是 完全没有必要的。

把 *hosts* 理解为天际众星有一定的道理。“天上的万象”(host of heaven)最常出现在谈到星辰偶像崇拜的经文中(申 4: 19, 17: 3; 耶 2, 19: 13, 33: 22; 番 1:5)。在异教宗教中，这常常基于他们相 信天上众星是有生命的，或在某种程度上与超自然灵体等同。[260] 有人主张这里提到“天上的万象” 原本就等同于提到天使。这就要追 溯到希伯来人祖先中还流行类似信仰的时期。奉上帝的名使用这个词， 意味着反对这类偶像崇拜，它暗示耶和 华远比天使崇高，在所有受造 物之上为主。还有一种经常与上述说法有关的信念，它认为星辰使者 (star-angels)在上帝的允许下被委派来治理外邦列国，而这种形式的 信仰似乎在犹太人当中已经存在并持续了很长一段时间。申命记中一

些经文的背景提到了这个信仰。在 29 章 26 节，我们读到：“去事奉 敬拜素不认识的别神，是耶和华所未曾给他们安排的。”在 32 章 8 节，七十士译本有一句经文与希伯来文有差异：“至高者将地业赐给列邦，将世人分开，就照‘上帝使者的数目’立定万民的疆界。”但希伯来原文则是“照以色列人的数目”。希伯来原文和希腊译本在读法上的差异暗示七十士译本的译者或读者受到这奇特思想的影响，并据此修改了经文。而且，对古代以色列人这样理解这个名称的说法，还有好几个严肃的反对意见。在早期的先知书中，提到众星的经文并没有同时提到 hosts。阿摩司在 5 章 8 节提到昴星和参星时，并没有使用这称呼（另参见赛 40: 26）。众星都一致地被称为天上的“万象”（host, 单数）。它们从未被称为“耶和华的 host”。

还有一种在今天相当流行的看法：“hosts”指的是以耶和华为元帅的以色列军队，还有许多有利于这种见解的说法。这种说法广受接纳是因为它有利于批判学派的观念，即耶和华最初是一位战神。但这不一定会妨碍我们接受此观点。在众先知对上帝的观念里，有好战的一面；以赛亚尤为如此，他的行文透露出他喜欢描写耶和华的军事特征。但这绝不暗示着批判学家的观点：耶和华过去纯粹只是一位战神。[261] “hosts”只有在军事意义上才会用复数，而在形容星辰和天使时，它总是以单数形式出现，这个事实有利于这个解释的论证。既然这个名称有复数形式；那么，这些“hosts”除了指以色列的“军队”之外，还能指什么呢？（参见出 7: 4, 12: 41; 诗 44: 9, 60: 10, 108: 11）。

但是，两件事削弱了这个论点的气势。第一，在出埃及记的经文中，被称为“耶和华的 hosts（军队）”的不是以色列的士兵，而是以色列的普通群众（编按，参见出 6: 25, 7: 4, 12: 17、41、51）。那么“hosts”这个名词的用法就和战争无关，只是因为百姓人数众多。而且在诗篇经文中，hosts 并没有被称为耶和华的军队，而是被称为“我们的军兵”（编按，参见诗 108: 11）-反过来考虑，那些确切的称上帝为“万军之耶和华”的经文有机会提到以色列的军队，却并没有使用“hosts”。

一词，而是用了别的字眼（撒下 4: 16> 17; 编按，另参见撒下 4: 3-4, 《新译本》）。

另一个支持战争用法的论证如下：“万军之耶和华”在很多场合里都和约柜结合在一起，而约柜是战争的守护神（撒下 1: 3、11, 4: 4; 撒下 6: 2）。开头两段经文并没有特别提到约柜，而只提到帐幕，对于战争和约柜的关联，必须找到其他理由，因为哈拿的故事与军事扯不上关系。至于撒母耳记上 4 章 4 节和撒母耳记下 6 章 2 节，周围的环境多少涉及战争，但是约柜似乎不大可能引发了万军之耶和华这个名称，因此这些经文也无法支持这个观点。后面两节经文反复提到约柜，但其后的经文也没有引出万军之耶和华这个名称。因此，这两段经文使用这样的措辞一定还有其他的理由。而我们并不难发现这个理由，因为这两段经文在提到约柜时，都提到约柜上的基路伯。这引发另一种解释，我们马上要考察这一点。

进一步的论证出自撒母耳记上 17 章 45 节和诗篇 24 章 10 节，我们无法否认它们也有一定的说服力。在前一段经文中，大卫对歌利亚说：“我来攻击你，是靠着万军之耶和华的名，就是你所怒骂带领以色列军队的上帝。”这里“以色列军队的上帝”好像解释了“万军之耶和华”（Jehovah of Hosts）的意思。诗篇那节经文则不具有同等的说服力。第 10 节的“万军之耶和华”未必等同于第 8 节的“在战场上有能的耶和华”。这段经文的结构似乎更像是一个转折点，以至于“万军之耶和华”的意义远超过“在战场上有能的耶和华”。[262] 如果我们假设对大卫来说，这名称的确与军事意义有关，我们就必须认为它有可能是对这名称的一种古老解释，然而随着时间的流逝，在先知书中和诗篇中，它被另一层含义取代了，先知觉得这层含义更适合作用来描述耶和华的核心属性。

我们也不需要完全用后期启示时期包含的这个扩大的观念来解释这种取代。还有其他因素需要被考虑进来。先知可能觉得时代变了。在大卫的时代，以色列宗教的整体趋向是以武力摆脱外邦国家所加的枷锁；在先知时期，以色列人过度依赖军事势力，而上帝的旨意是要

他们破除这种不敬虔的、拒绝神权统治的思想，因此先知就不应该再强调从人而来的帮助，而是强调耶和華会神奇地成就一些事。因此，

“hosts”就有了不同的色彩；他们成了上帝以属天的、超自然的方式介入祂子民事务的拥护者。这相当符合先知对政治结盟所作的谴责，这是在先知这时期的教导中持续出现的一个元素。

就先知来说，我们不得不回到一个更古老的观点，就是把“hosts”解释为众天使。这最符合所有的事实。我们已经看到这名称出现在撒母耳记上 4 章 4 节和撒母耳记下 6 章 2 节，那是因为经文提到了基路伯。其他一些例子表明了同一种关联。以赛亚所说的万军之耶和華正是撒拉弗敬拜的耶和華。在以赛亚书 37 章 16 节，在希西家的祷告中，他称耶和華為坐在基路伯之上的万军之耶和華。在何西阿书中，唯一出现这个名字的地方也提到耶和華的使者（何 12:4.5）。在诗篇 89 篇中，这名称只在第 8 节中出现了一次，而在前面的上下文中，众天使也占着显著的地位。

此外，这种解读最容易解释与此名称有关的几个特点。这名称带有战争的味道，这是因为众天使的上帝是天上万军的全能君王，即使地上一切资源都失败了，祂还是能克敌制胜，不但如此，如果有必要，祂还能使祂的天军转而攻击以色列（赛 31:4）。万军之耶和華是祂尊贵的名，表明祂是自然界和历史中的大能君王（诗 103:19~22; 赛 6:5, 24:23; 耶 46:18, 48:15, 51:57）。〔263〕在东方，一个君王的能力可以通过他侍从的威严气派而得到衡量。

耶和華与时空的关系

讨论过耶和華的全能之后，现在我们来考察祂与时空的关系。关于上帝在空间中的同在，有两种表现方式。祂住在锡安，从那里吼叫（摩 1:1-2），那里有祂的君王宝座（赛 2:3, 8:18）。何西阿称迦南为耶和華的地（何 9:3）。这些陈述都不是要限制上帝在地上的同在范围。它们不是一种粗陋神学的残留物。这些作者在别处描绘上帝住

在天上(何 5: 15 说上帝回到天上；赛 18: 4, 33: 5;弥 1: 23)。锡安有上帝恩典启示的同在。当然，天上也是如此，因为天和地上的任何处所一样，都不能限制或约束上帝。天是祂的宝座，地是祂的脚凳。根据阿摩司书 9 章 2 节，耶和华能力的范围是绝对不受空间限制的。这节经文确实使用了拟人化的通俗语言。圣经并未暗示上帝超越所有的空间，以至于祂自己的内在生命完全不知道有空间的存在。祂当然知道空间是受造界存在的客观事实，但祂自己的神圣存在形态并不受空间影响。

耶和华与时间也有同样的关系。用先知使用的那种通俗语言来说，我们只能用关于时间的字眼来表达“永恒”，但它实际上是完全超越时间的。有人在以赛亚书 57 章 15 节中发现这样一种神学观念：永恒是包裹住上帝的一个领域，同样的道理，人因为其意识构造就必然要住在时间之内。但是在钦定本(Authorized Version)和钦定版修订本 (Revised Version)中被翻译为“住在永恒”(that inhabits eternity)的词语，也可以被翻译为“坐着为王，直到永远”(sits enthroned forever),那么这种措辞就只是表达持续的无始无终的一般概念而已。在早期先知中，只有以赛亚深思过上帝这一神秘而威严的属性。在 9 章 6 节描述弥赛亚的经文中，**ad** 这一头衔现在通常被翻译为“永在的父(father for eternity)”,意思可能是“永恒之父(father of eternity)”，但这种译法需要我们的思想飞得更高，进入比“上帝住在永恒里”这个概念更超越的领域里。

圣经也以各种不同方法间接表达“永恒”这个观念。既然耶和华是万有的创造者，祂一定存在于被造的万物之前，而且存在于历史的任何发展之前。〔264〕祂是始也是终，因为祂立了大地的根基，也铺开穹苍(赛 44: 6, 48: 12、13)。祂从起初宣召历代(赛 41: 4)。这些陈述有时候会和上帝对自己的称呼同时出现：“我就是祂(I am He)”，这句话可以被解读为：我是始终如一的，不会因时间的流逝而改变。这句话特别地暗示一种保证：耶和华的信实永不改变。这和出埃及记 3 章 14 节中那句“我是自有永有的(I am that I am) 表达

的是同一个意思，因此也和“耶和华”这名号有关

全知

耶和华的全知 (omniscience) 是透过祂的无处不在 (omnipresence) 和祂预言万事的能力表达出来的。因为祂无所不在，所以祂知道任何要发生的事。祂向人宣告人自己内心的想法 (摩 4: 13)。何西阿说，“以法莲的罪孽包裹，他的罪恶收藏。”人所犯的每一宗罪都显露在上帝面前；就像小心藏在袋中的银钱一样，是不会丢失的 (何 13: 12) o 上帝的永恒也在这里发挥作用。因祂存在于所有事物之先，所以祂一直有能力预告所有将要发生的事，而且祂现在挑战那些异教神明，用更多的预言来与祂的能力相比 (赛 41: 22~24, 43: 9~13, 44: 6~8)。这意味着祂的预知与祂的旨意紧密相连。祂不用邪术来占卜不确定的偶发事件，这些事却自然地伴随祂的计划发生。“主耶和华若不将奥秘指示祂的仆人众先知，就一无所行” (摩 3: 7)。要在耶和华面前隐藏自己的盘算是枉费心机的，好比一些政客所作的勾当那样，他们在暗中行事，并且说：“谁看见我们呢，谁知道我们呢？”这是徒然的，因为耶和华和人一切图谋的关系，就像窑匠和泥土的关系：那个思忖着要逃避祂的头脑正是祂塑造的。人躲避耶和华是耶和华自己旨意的一个目标 (赛 29: 15^16) □

圣洁

上帝另一种超越的属性是耶和华的“圣洁”。它在希伯来文中的形容词是 gados 方，对应的名词是 godesb。动词方面用过四种词形变化：Niphal (被动和反身), Piel (加强), Hiphil (使役), Hithpaal (反身)。但所有这些动词形式都是从名词或形容词衍生而来的，因此它们无法在名词和形容词提供的含义之外来帮助我们确定其基本含义，而且这些语词从词源学来看也毫无用处，因为整个词根和它的衍生词都被宗

教垄断了，〔265〕我们只能在宗教范围以外去猜测它实际词根的含义。这种情形不仅出现在希伯来文里，在其他同源语言中也一样。有些人把这些词根和 *chadash*（即“照耀、显露”）的词根作比较，从这个词根产生出“新”这个形容词，也就是说新的事物必然是闪闪发亮的。这符合圣经中“圣洁”（也就是纯洁）这个观念的积极面，这个概念在伦理上的应用会很自然地附加在这个词上。其他人则认为这个词的起源来自以“*qad*”为字首的复合词词根组，*qad* 有“切割”和“分开”的意思。根据这个看法，这个表示超然、威严的分支概念更接近这个词根的概念。这些衍生含义中的后一种更值得优先考虑。

它得到优先考虑的理由有三：首先，把所有和圣洁相关的观念都归于“分开”这个概念之下，这是比较容易的，而不是反其道而行，从纯洁的概念开始。从威严转换到纯洁，似乎比从纯洁转换到威严更容易一些。其次，*qadosh* 的反义词是 *bi*；后者的意思是“松开、开放、可进入的”；那么，假设 *gados*/2 最初的意思是“分开的”、“割断的”、“不可逾越的”（撒下 21: 5; 结 42: 20; 摩 2: 7），这就是很自然的。第三，我们可以在“圣洁”以及与词根 *cherem* 相关的概念之间观察到某种同义性。后面这个词根的 Hiphil（使役）时态的意思是“献身”，而这就是从“分开”这个概念开始的（参考“*harem*”和“*Hermon*”）。

因此，我们必须从“割断”（*cutting off*）这个概念着手，努力追溯这个词的发展，并追溯它是怎样被应用到上帝身上的。其最初的含义是消极的，却是很实际的，描述的是一套必须遵行的行为规范，涉及到上帝和它周围的环境。若一开始就说“圣洁”是上帝的一种“属性”，这只会让人产生误解。

“圣洁”首先并不描述神是怎样的神，而是教导人不应对神做什么，也就是说，不能随便靠得太近。“难以接近”也许是最好的表达方式。但更进一步的一种感觉是：这种排他性的原则不是武断专横的；这是因为上帝是神圣的，这个事实坚持认为上帝自己和受造物之间必须保持鲜明的区分。如此一来，通过意识到上帝是截然不同的，以及祂决心保持这种区分并赋予它外在的表现形式，一种积极的元素就被引进来了。〔266〕一座神殿不是毫无差别随意

敞开的，神明的侍从和神殿构成一道藩篱，不让人随意接近，而当这 道藩篱遭到破坏时，神明就会被激怒。

到此为止，这还不属于特殊启示的概念；因为它并不限于以色列 或旧约的范围。例如，腓尼基人也谈到“圣洁的诸神”。但在特殊启示的影响下，这个观念就被无限深化了。可以肯定地说，任何一个闪 族的异教徒都不会用以赛亚在圣殿中看见异象时的那种态度来看待他 的神。既然对圣洁的回应和感受实质上都出于人的内心对神明的承认，这就必然意味着：对圣洁真正的、内在的、完满的感受只能在一种情 况下获得，也就是说人不只确信一个含糊不明的神明是独特的，而是 确信耶和華这位独一真神是独特的。正如神明在我们从异教过渡到以 色列宗教时获得了新意那样，“圣洁”也是如此。请注意，“威严和 崇高超过受造物”的这种思想并没有被人丢弃，只是被深化、升华了， 并且仍然是固定的保护措施，可以防止百姓随意狎 近上帝，因为这会 破坏宗教的整个根基。

以这种形式来理解上帝的圣洁，我们很容易就会发觉它其实不是 一种在上帝本性中可以区分开来，并与其他属性搭配的属性。圣洁与 上帝的每一样属性都享有同等的范畴，而且可以套用 在所有的属性上：上帝的一切都是圣洁的，祂所有的属性和作为都是圣洁的，祂的良善 与恩典是圣洁的，祂的公义和怒气也同样是圣洁的。严格来说，作为 一种属性，圣洁因为它局限于道德范畴而高居首位。

旧约中有一些经文清楚说明“耶和華是威严圣洁的”这个整体概 念。哈拿之歌（撒下 2: 2）用这些话谈到上帝：“只有耶和華為圣。除祂以外没有可比的，也没有磐石像我们的神。”何西阿书 11 章以 外没有可比的，也没有磐石像我们的上帝。”何西阿书 11 章 9 节：“因 我是上帝，并非世人，是你们（以色列）中间的圣者。”我们也可以 从这个总括的含义来解释“圣洁”和“上帝住在至高处”（赛 57: 15）之间的关联。诸天是最高、最隐秘的神殿，唯有耶和華在那里独居； 这一点和祂俯就卑微的人形成了强烈的对比。耶和華的永恒也有同样 的关联。这一点也同样是如此神圣，以至于把耶和華和所有存在于时

间内的受造物分别开来。在刚才引用的经文中，上帝永远作王和祂的 圣洁是平行并列的。哈巴谷呼喊说："耶和华我的上帝、我的圣者 啊，你不是从亘古而有吗？我们必不致死"（哈 1: 12）^o [267]上帝的全能也是这样，因为全能也唯独属于耶和华。出埃及记 15 章的 摩西之歌颂赞上帝，祂 "至圣至荣，可颂可畏，施行奇事"。根据民 数记 20 章 12 节记载，摩西和亚伦因为没有"尊耶和华为圣"（即他们 他们没有承认并宣告祂是 "圣洁"的）而受到责备，原因是他们没有把 全能（就是用一句简单的命令就可以使水从磐石中流出来的能力）归 给耶和华。先知以西结尤其经常把圣洁与全能联系在一起。我们甚至 可以说这里的圣洁相当于祂的全能。上帝抱怨祂的圣名因以色列被掳 而在列国当中受到亵渎，因为这会让外邦怀疑上帝的全能是否能保护、 护卫并拯救祂的子民。因此，为了使人再次尊祂的名为圣（即彰显祂 自己是全能的），祂会再次招聚他们，带领他们回到那地。"我的大名" 和 "我的圣名" 在这本先知书中是可以互换通用的。罪人对这威严圣 洁的主观回应是敬畏和虔诚（撒下 6: 20;赛 6: 2、3），甚至无罪的撒拉弗都要战兢地承认这名（赛 8: 13）^o

我们更熟悉的是 "圣洁" 在道德层面的含义，这是因为它几乎包 办了新约中这个词的用法。但主祷文的第二个祈求却提醒我们：它并 没有完全取代威严圣洁的一般含义。但是，更重要的是，在旧约中这 个道德上的含义和威严上的含义并不是互相协调的，好像它们代表着 两种互不相干的观念。恰恰相反，道德上的含义从表面看来就显然是 从威严的观念发展而来的。这个发展始于这种经历：有罪的人会比无 罪的人更敏锐地感受到上帝的威严。在以赛亚书第 6 章中，撒拉弗感 受到这威严，并且以敬畏来回应；先知也有同样的感受，但却是以罪 人的身份经历的，因此他呼叫说："祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇 不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中。"这不是普通的惧怕，而是由于 道德上的崩溃。耶和华启示祂在道德上的圣洁时，人的回应是自觉有 罪。但这种对罪的意识，本身就带着对上帝威严的深刻认知。[268] 这种认知默想的圣洁不仅仅是 "纯洁"而已，更好的定义是"威严的

纯洁”或“道德的崇高”。它与“尊崇”的关联不下于和其他属性的关联。以赛亚书尤为如此，威严和纯洁之间的结合是清晰可见的。先知喜欢用范围来形容这种属性，而不是用强度来形容它。“惟有万军之耶和华，因公平而崇高，圣者上帝，因公义显为圣”（赛 5: 16; 参见诗 15: 1, 24: 3）。

从道德观念与威严观念相互交织的关系中，我们可以做出进一步的解释，圣洁因此成为刑罚罪的原则。单单从“纯洁”这个消极的概念出发，我们无法作出这种推论，因为纯洁只要求厌恶罪或把自己封闭起来不接触罪就足够了。但是，威严的成分一旦与纯洁结合在一起，后者就成为一种积极的原则，它必须为自己辩护，并维持其尊严。如此运作的圣洁就被描绘为上帝荣耀之光转变成吞灭罪人的火焰（赛 5: 24, 10: 17, 33: 14、15）。我们在上帝其他慈爱的、道德的属性中，也可以觉察到这种威严的色彩。在诗篇 103 章 1 节及以下的经文中，上帝的“圣名”是第 2 至 5 节中列举的各种恩典表现的基础。

某些与上帝或多或少有紧密关联的事物也被形容为圣洁，并与上帝自己的圣洁并列。圣殿是圣洁的，天被称为是圣洁的，安息日是圣洁的，耶和山的山是圣洁的。我们已经明白这是这个词的基本含义带来的自然结果。如果耶和山的威严是难以企及的，那么在祂周围划一个圣洁的范围就是很重要的，这会把“亵渎”之人排除在这个范围之外。在我们看来，上帝的圣洁是基本的、原始的概念，其他事物的圣洁则是衍生的。上帝的圣洁向四周辐射，创造出一片不可接近的光芒。

但是一些批判学者对这两个观念的顺序采取了相反的看法。他们假设，一些进入对神明的崇拜里的事物开始被认为是圣洁的，然后这种说法才从这些事物转移到神明身上。一直有人主张，这种转移可能是通过偶像才完成的，它们既是专门用来敬拜神明的圣物，又同时被视为神明本身。：269：但这是一种真的完全无法理解的步骤。如果把一件物品称为圣洁的习俗早于称众神为圣洁的习俗，这意味着什么呢？说它们“被分别为圣”并不算回答了这个问题，因为这个答案已经预设这神明是神圣的。我们能给出的唯一答案是：这些事物被当作

神明的产业而被分别出来，也就是说，当“圣洁”被用来描述一样事物时，它就等同于“神的产业”。但根据这一观点，神明的属性怎样被转移却是很难理解的。如果一件事物因为它是独有的产业而成为圣洁的，那么说耶和華是独有的产业又是什么意思呢？最接近的答案可能是：祂是那些圣洁之人（就是以色列）的产业。但从这个观点来看，这个概念纯粹是在兜圈子，神并不比人更优先。

这当然不是我们从旧约经文中得出的印象，因为旧约坚决地强调

“圣洁”只能用在上帝身上。这个观点还带来一个困难：私有财产的出现必须早于圣洁这一概念。迪斯特（编按：Ludwig Diestel, 1825- 1879,德国更正教旧约神学家）主张事物的圣洁先出现，或至少与神明的圣洁同时出现，他企图用两种论证来证明自己的理论。第一种论证源于“以色列的圣者”这个名称。它在以赛亚书中多次出现，在耶利米书和诗篇中也出现过。他把它解释为“把自己献给以色列的那一位”。就语法而言，这是可能的，因为基于同一原则，安息日也被称为“耶和華的圣日”（the holy one of Jehovah;编按：参见赛 58: 13），也就是奉献给耶和華的日子。对亚伦的描述也一样。但是如果这样来理解，它通常的语法结构应该使用一个前置词 *lamed*，即“对以色列来说是圣洁的”。但迪斯特的观点遇到这个反对意见：以赛亚用这个名称指以色列时，并不都对以色列有利，有时候反而是不利的，比如 5 章 19 节和 24 节。

因此，最好把这个名称解释为把两种观念结合成为一个观念：耶和華是圣者，而且耶和華是以色列的上帝。祂确实确认过自己附属于以色列，但却用“以色列的（of Israel）”这个短语来表达，而“圣洁”是以通常的含义（即伦理-威严的含义）来形容祂的本性。我们在前文中已经提到过迪斯特依赖的另一个事实。他认为圣洁既然与上帝对以色列的慈爱有关，就必定是因为这个名称说明了耶和華把自己献给了以色列。〔270〕我们已经看到圣洁与慈爱的这个组合没有其他的目的，不过是为了把一种独特的丰富性和品质归给目前在讨论的两个属性而已。

我们已经证明：无论在异教的圈子里，还是在启示的宗教中，用来服事神明或在神明居所四周的物件或人员都有衍生的圣洁。但是至于这个观念是怎样发展出来的，还是有原则上的差异。在异教中，这个概念出现在一种物质的、自然主义的背景里。衍生的圣洁被认为是从神明转移到人或物的一种模糊影响力。我们可以把它比作一股电流，神殿附近的所有物品因此都充了电，碰触物品就变得很危险。而在以色列人当中，情况就不同了。虽然某些事物也具备危险的特性（如约柜），但这只是出于上帝自由地圣化这些物品的作为。所以上帝“定安息日为圣日”的原因不是因为它本身具备某种奇异的特点（邪术和迷信可能会把自己依附在这些特性上），而是因为这是上帝的旨意，祂要让这一天具备一种特殊的意义，提醒人要把这一天专门用来服事上帝。

无论在旧约中还是在新约中，我们都必须仔细留意“圣洁”描述人的时候采用的具体涵义。当一个人被宣告为在道德上是圣洁的，即使这个概念已经彻底被属灵化，它本身的意义从来就不单是道德上的良善，而总是一种与上帝有关的伦理上的良善。这个观念标志着伦理已经被划归到宗教的范畴里了。

公义

耶和华的公义屹立在超越的属性和可传递的属性中间。公义这个词的希伯来文是/sedek 和/sedaMa/;形容词是/saddiq。首先我们必须留意：当公义被用来形容耶和华时，其中的类比不是指人与人之间公平交易的责任，而总是指法官按照严格的正义执行判决的程序。圣经中也有一些与之相关的明显的例外，比如说，因为比喻的缘故，圣经有时描述上帝好像自己出现在一个法庭里，为自己的作为寻求判决（诗 51:4）。一般来说，公义的上帝是那位公义的审判官。

人类当中的法官不是因为他面对出现在他面前的双方时，按照一种公平的直觉来判断，因此被称为公义，而是因为他严格地遵守在他

之上的法律。所以问题来了，既然在上帝之上没有律法存在，那这一套观念怎样转移到上帝身上呢？ [271]总的来说，众先知和旧约圣经都遵循这种描述方式。对他们来说，这也不只是一种简便的拟人法

(anthropomorphism)。它背后的观念是耶和華的本性是祂做决定的基础。这就是那个律法，它的确不是在祂以上的律法，却是在祂里面的律法。同样的前提不仅适用于耶和華在律法之下作出的裁决，也适用于祂制定律法的过程。上帝的律法不是按照武断的法令制定的，它是公义的律法，因为它符合上帝的本性，在它之上没有也不可能有更高的标准(申 4: 8) o 耶和華这种法理上或司法上的公义进一步向几个方向展开。我们可以划分出：

- (1) 审断(cognizance)的公义
- (2) 报应(retribution)的公义
- (3) 伸冤(vindication)的公义
- (4) 救恩(salvation)的公义，并渐渐褪变为
- (5) 慈爱(benevolence)的公义。

(1) 审断的公义

首先，我们要谈谈上帝在审断上的公义。我们想要表达的意思是：耶和華会鉴查并记录所有的道德行为。这种公义既适用于个人，也在整体上适用于列国。所有的行为都在上帝的司法裁判权之下。我们要记得：上帝虽然担任审判官，但是祂仍然是上帝；而祂身为上帝，并没有脱离祂作为审判官的行动。在日常生活中，一个法官的工作不包括监视在他审判权下的人的行为。然而，没有什么逃得过耶和華的眼目；而且祂在任何方面都不是一位冷眼旁观者：监察是为了采取相应的行动。

阿摩司对此作出了最强烈的表达。对他来说，上帝的全知实际上成了耶和華无处不在的道德评价和掌管。公义和上帝是一体的；寻求公义就是寻求上帝，反之亦然(摩 5: 4、6、14) o 先知认为公义是掌管世界的内在统治原则，他如此认定这一点，以至于对他来说，

这就是常态；而离开了这个常态，就是可怕、荒唐的（摩 5: 7, 6: 12）○上帝手中拿着准绳，站在每一道行为之墙的旁边（摩 7: 8）。但是，在这个比喻中，上帝监察的那一面被视为正在转化为报应的那一面，因为准绳不仅被用于丈量，也同样被用于拆毁（赛 28: 17）○

（2）报应的公义

其次，耶和華是刑罰罪惡的那一位，因此祂是公義的。新派人士 欽佩先知的倫理，却經常忽略他們教導的這一特點。立敕爾（Ritschl）甚至否認〔272〕舊約曾經說過因為上帝是公義的，所以祂會刑罰罪惡（只有後期的一些著作提到這一點）。他想把這個屬性解釋為仁慈。他在追溯“正直”一詞詞根的实际意义时，把它定义为“与上帝的行动一致的秩序和常态：祂保护义人和敬虔人不受恶人伤害，保证他们得到救恩”。只有在偶然情况下，因为具有积极益处的目的无法以其他方式实现，恶人才会因此被毁灭。他们阻拦上帝的计划，就必须被铲除。

我们对这一解释的评语不应把它看做是完全错误的。公义这个词本身的确有仁慈的含义，有时候我们在恶人受报应上忽略了这一点。我们现在应该看到先知书中不乏有这方面的见解。立敕尔的错误也不在这一点：他认为旧约后期的著作对上帝处理罪的可怕一面表现出更敏锐的感觉。后来的世代透过上帝审判的痛苦经历已经学到这个原则的施行是如此真实，而且是无法避免的。例如，这个词本身更频繁地出现在那个时期的认罪祷告中，这便是明证（代下 12: 6; 拉 9: 15; 尼 9: 33; 哀 1: 18; 但 9: 14）。但立敕尔的错误在于他以偏概全。可是就这个观念实际出现在旧约的情形来看，他并没有错。

但是我们必须强调并坚持这一点：先知书中有对罪的报应，并且这与“公义”这个词有关连。实际上，阿摩司和以赛亚都强调这一点。这个词并非未曾出现，但它相对较少出现，这却证明它在先知的头脑中未必以词语的形式出现。有些事如此明白易懂，以至于人难得要用

言语把它表达出来。这个词在阿摩司书 5 章 24 节中出现过：“惟愿 公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔。”这句话不应该被解读为以色列人要求公义。正如众先知描述的那样，以色列如此退步和败坏，却 会像这个比喻暗示的那样，要求这种突然产生的、丰富的公义，这是 很奇怪的。其实，这句话的意思是：当论辩、劝告的时间都过去 之后，上帝的审判要奔涌出来，扫除所有的罪人，除此之外，没有什 么还会存留下来。阿摩司深深意识到这种大扫除是绝对必要的，[273] 以至于他几乎看不到其他东西。这个预言有一种夸大的片面性；阿摩 司是传讲公义和报应的最杰出传道人。上帝恨恶罪恶的那种无与伦比 的能量，我们甚至可以说是冲动，总是使阿摩司忘其所以。在阿摩司 看来，耶和華施行公义不是出于低下的动机，例如要保护社会的结构 或使罪人悔改，而是出于一个至高的动机，就是使祂道德的义怒具有 的无限力量无拘无束地发挥出来。在以赛亚书中，我们看到本质相同 的概念，尽管它或许不像阿摩司书中描写得那么宏伟壮阔。以赛亚在 两段经文中清楚地说明上帝的公义要使祂对罪施行审判(赛 5: 16, 10: 22) o

(3) 伸冤的公义

在先知书中，耶和華公义的第三方面是伸冤的公义。耶和華要在 双方中作判决，定一方为对，另一方为错。祂这样做是为了治理世界，一切事物都要伏在这治理之下，但是更具体地说，这是因为其中牵涉 到祂旨意的应验。这一观念与救恩有关，但其中有普世性的原则。它 可以应用到个人身上，但也可以应用在团体身上。诗篇作者有时宣称 他们是公义的，于是恳求耶和華承认这一点，并按公义对待他们。这 些经文给一些释经家带来了困难，因为它似乎与这个原则相悖：上帝 不按照人的功德来对待祂的子民。但如果说明这些经文恰当的背景， 我们就可以解决这道难题。他们自称公义，并不是抽象地和上帝相比， 而是和迫害他们的敌人相比；不是出于私人的原因，而是出于他们对 真宗教的认同。

当申诉者不是一个个体，而是人格化的以色列时，这原则也同样适用。在诗篇中，要判断祷告者是个体还是耶和华的会众，这并不总是那么容易。然而，这个原则对两种情况都适用。以色列人无论如何得罪耶和华，但她在世上仍然代表着真宗教，上帝的计划与她的命运息息相关。相对于她的压迫者和逼迫者来说，她总是在公义的一方，然而这些仇敌同时也是上帝用来强调祂对以色列主权的工具。但这些仇敌作得太过分，也不明白自己的作为的本质只是上帝的工具。上帝的公义会宣告谁是正义的一方，在这样作的时候，耶和华和以色列之间的问题可以暂时搁置。〔274〕很多时候，耶和华看到以色列所受的羞辱和忧伤，就会深深地怜悯他们，而且这就变成祂向受苦的子民展示施恩记号的时刻。弥迦书 7 章 9 节描述的就是这种情形，它是一段富有启发性且感人至深的经文，以色列说道：“我要忍受耶和华的恼怒，因我得罪了祂。直等祂为我辩屈，为我伸冤：祂必领我到光明中，我必得见祂的公义”（参考上帝伸冤的公义的经文，包括以赛亚书 41: 10、11, 50: 8, 51: 5, 54: 1、14、17, 59: 16、17）。

（4）救恩的公义

救恩的观念很容易从这种合理的“伸冤的公义”中发展出来。到这里为止，甚至在以色列面对仇敌而上帝为她伸冤辩护时，整个背景也显然是在法庭上。在这些被引用的事例中，上帝执行了法官的工作。但是，圣经在某些情况下谈到公义的时候，把它比作救恩的源头，而并不反映出纠正以色列的敌人的错误。这种救赎性的公义可以表现为上帝的一种态度或心意（赛 46: 4、13）^o但它也可以被客观化，以至存在于耶和华之外，成为具体的作为，它是上帝里面的公义带出的产物。它还能以复数的“公义”出现（赛 45: 24; 弥 6: 5; 希伯来书）。它与救恩、光、荣耀和平安是同义词（赛 46: 12, 51: 5、6、8, 56: 1, 59: 9、11, 61: 3、10, 62: 12）。第 49 章 4 节是唯一一段把救恩的观念和法庭上奖赏的观念混合在一起的经文：“然而我当得的理必在耶和华那里，我的赏赐必在我上帝那里。”

这些经文都来自以赛亚书的后半部，为立敕尔提供了证据，使他可以在总体上用仁慈的意义来解释“公义”这个观念。我们不能否认他这个论点对的，他澄清这些事实也是有功劳的。但他不断重提“正直”这个词根观念，而且以这个观念建立他的定义，这已被证实是错误的。这反映出他渴望尽可能地斩断这整个观念与其法庭之间的关连。然而，由于这个缘故，我们不必完全拒绝他的看法。我们似乎可以从 中找到一个充分的解释，那就是我们一般期待审判者会救援那些受冤屈和压迫的人。当人忘记他以审判者的身份来做这件事，却只记得他 慈善的意图和令人满意的结果时，从某种程度上说，审判者的形象就从背景中消失了，只剩下救主的形象。〔275〕对我们来说，上帝作为审判者的公义和祂的救赎过程之间的关联(诗篇 51: 14)似乎多少有些不协调，如我们之前曾讨论的，圣洁和救赎过程的结合似乎也有些怪异。但是，新约中约翰壹书 1 章 9 节却说：“上帝是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪。”

关于我们在以赛亚书 45 章 24 节和弥迦书 6 章 5 节中观察到的复数形式，我们在先知书以外的地方也可以看到类似的用法(士 5: 11; 撒下 12: 7; 诗 11: 7, 103: 6) -但是，根据一些学者的看法，这是一种不同的用法，有特殊的词源，而且应该被翻译为“胜利”。但这两种观念的差距可能不如他们想象的那么大。就算这个词被翻译为“胜利”，也可以反映出一种信仰，即人们经常把战争中的胜利视为从神明而来的一种实际判决，宣告胜利者是正义的一方。根据这一观点，以上提到的例子都应该被归类到前一个类别，即“伸冤的公义”之下。

(5) 慈爱的公义

当“公义”一词表示“慷慨”、“施舍”时，它已经进一步脱离了最初法庭申辩的背景。这是后期的一种发展。一些例子出现在但以理书 4 章 27 节(亚兰文)，诗篇 112 章 3、9 节，箴言书 10 章 2 节，11 章 4 节。还有一些例子出现在新约中(太 6: 1; 林后 9: 9, 引自诗篇)。在犹太教中，这种用法无疑与一种自义的情感有关。所以我们的主在保留这个通用词的同时，也批判这种自义的态度。

情绪与情感

接下来的一组属性包括耶和華本性中被称为“情绪”(emotional)或“情感”(affectional)的性情。这一类的题材大多出现在何西阿书与以赛亚书的后半部。何西阿的性格非常情绪化，因此上帝透过他来揭示祂自己在这方面的属性。我们在其中感受到充满拟人化手法的气氛，但这不能作为我们忽略或忽视这一主题的借口。拟人法必然有它 想要表达的重要核心真理，只要被翻译为更有神学性的语言，就有可 能充实我们对上帝的认识。

先知何西阿并非没有意识到这种描述方式是相对的，而且有种种 的限制，正如我们在 11 章 9 节里所看到的：“我必不发猛烈的怒气…… 因我是上帝，并非世人，是你们中间的圣者，我必不在怒中临到你们。” 对于其他先知用“旨意”和“目的”确认的关于上帝的事，何西阿却用充满感情的语言来表达。〔276〕他论到上帝对罪的恨恶是一种“憎恶”(9: 15) o 上帝惩罚以色列的心意是“一种强烈的愿望”(何 10: 10;和合本作：随意)。“怒气”似乎是审判的动机(11: 9, 13: 11) o 最强烈的表达出现在 5 章 14 节，以及 13 章 7—8 节。以赛亚 书中并非完全没有这种倾向(赛 42: 13-14, 59: 17, 63: 36)。

这些用词通常衍生自身体的一些强烈表现，但我们不要忘记， 这些用词在先知之前就形成了，先知只是沿用而已。关于“怒气”，*chemah* 的意思是“一股内在的翻腾热气”；*'aph* 是一个发怒之人“短促地喷出鼻息”；其反义词 *'erekh* 直译作“长呼吸”，意思是“忍耐、不轻易发怒”，*z/a* 加的意思是“沸腾的热气”；*'ebrah* 是“充满激情”。

圣经不仅这样描述耶和華本性中一些危险的表现，也用相似的 语词来表达祂的友善、仁慈。表达这个含义的最普遍用词是 *Mesed*，这个词有最多的译法，但总的来说最好的译法是“慈爱(love kindness)”o 它表达出在已存的爱的纽带中，个体之间应有的那种温暖、深情的感觉。它的前提是爱，但含义却远比这更丰富。可以比较约伯

记 39 章 14 至 16 节，鸵鸟的翅膀和羽毛没有 *chesed*（中译：慈爱），是因为她把自己的蛋留在沙土里。*ahabbah*（爱）这个词与 *chesed* 有别，后者表达的是上帝情感那自发的、自由的来源。*chen*，即“恩典”这个词，包含接受者的不配这个元素。此外我们还看到 *rachamim* 这个词，它字面的意思是“肚肠”，引伸为怜悯和同情。“慈爱”是上帝其他情感的根基，使它们更加丰富和细腻（何 2: 19），这就体现出“慈爱”的重要性；新约的内容，参见以弗所书 2 章 4~5 节。

二、耶和華与以色列之间的盟约关系

在众先知看来，耶和華与以色列之间有一种紧密、独特的联系纽带。其理自明，无需赘言。这种关联透过追溯其源头而间接地被表达出来。耶和華拣选了以色列，他们是祂的子民；祂娶了她；他们好像一个葡萄园，祂栽种葡萄园是为了园中结的果子。这种关系的专门术语是“*berith*（约）”，一般被翻译为“covenant（圣约）”，但这不总是最贴切的含义。在阿摩司书、何西阿书和以赛亚书中，先知都提到人与人之间某些形式的“约”。这个词并没有出现在弥迦书中。[277] 只有何西阿书和以赛亚书提到耶和華与以色列之间的“约”。

关于“约（呢加方）”的几种主要的词源学解释如下。它从 *bara*（切割）衍生而来。创世记 15 章 17 节的立约仪式和耶利米书 34 章 18~19 节可以解释它与“切割”的关联。“*kamth berith*”这个短语（直译是“切割一个切口”）指的是立“约”，这被认为是支持此词源的说法。但是在这样的句式中，当动词和名词重复相同观念时，通常会使用同一个词根，所以根据这个看法，我们看到的应该是“*bara berith*”才对。其他人追溯它们的起源为同一个动词“切割”，但却对其含义给出不同的解释，他们认为“切割”应该翻译成“决定、定义”，由此引伸出“律法”和“诫命”的基本含义。还有一些人追溯到亚述语的加加“（捆绑）或 *birtu*（束缚）”。其实，词源学并不是太重要，只是它有时会帮

字词的概念过度地限定在一种严格、生硬的意义上，而危害我们对一个词的理解。在圣经中，“约”这个词一直有一个共通的概念，就是指一种庄严的宗教约束力。只要有这个观念，应许、律法、协议都可以被称为“*berith*（约）”。而主要的问题是：它为什么出现在何西阿书和以赛亚书中？

对以赛亚来说，他强调并引入这个观念的原因主要在于他确信上帝的应许是绝对可靠的。上帝与挪亚立的“约”和以色列将要蒙救赎的“平安之约”在这里被放在一起，作为对比（赛 54:9、10）。55 章 3 节，59 章 21 节，和 61 章 8 节中也有相似的特点。

另一方面，在 24 章 5 节中，律法和律例的观念占主导地位。这里可能暗指挪亚之约。但是，我们要注意，即便经文强调了律例的永久义务，却构成了一个“永”约。只有在以赛亚书 56 章 4 节和 6 节中，“约”好像才被用来表示耶和华和祂仆人之间的一般法律关系，因为这里说谨守安息日和其他诫命才会被明确描述为“持守”上帝的约。

42 章 6 节和 49 章 8 节较难解释。在这两段经文中，耶和华的仆人都被称为 *berith am*，即“众民的约”（和合本作：众民的中保）。关于这个短语，有两种最合理的观点。第一种观点认为：这“约”将来会借着这位仆人重新得到实现或修复。第二种解释认为：这短语强调的是“众民”，也就是说借着这位仆人，“约”会再度以一种关系的形式出现，以色列以一个民族的身份与上帝进入这个关系之中，这与他们当下四散的、混乱的生存状态形成对比。〔278〕就这两种解释来看，这里的“约”都是以色列宗教组织全面的、根本的名称。由此可以看出，在此意义上的约，在先知预言中尽管并非不存在，但也并不是特别显著或普遍。至于何西阿，我们有一句明确的陈述（何 1）：

“这民违背我的‘约’，干犯我的‘律法’。”在这里，“约”是古代宗教的整体律法体系。对这位先知来说，其余的事物都取决于这个问题：婚姻的观念是否完全等同于“约”的观念？先知以耶和华与以色列之间的婚姻为基础，来理解一切属于二者之间的联合的事。但这

无法证明在他生活的时代，每一桩婚姻在本质上都是一个约。然而这也不能排除何西阿将两者视为同等的可能性。

把婚姻的观念作为表达宗教概念的一种形式，在闪族宗教中有悠久的历史。因此，威尔豪森的理论站不住脚，他认为何西阿在他那可悲的婚姻经历的影响下，才考虑到用婚姻这个比喻来描绘以色列过去、当时和未来的宗教。这个比喻的整个场景起初就是人们熟悉的。我们已经从十诫中得知耶和华有一种配偶的嫉妒（忌邪）之情。这个比喻甚至不是启示宗教的特色。在以色列周围的异教环境中，把上帝比作父亲和君王也是非常普遍的。给迦南神明起名“巴力”，这也是基于婚姻的观念，因为这名字的意思是“丈夫-主”，借着与巴力（丈夫）结合，迦南土地（妻子）可以得到丰收；或者从另一个角度来看，巴力使以色列民族成为他的妻子，好叫这族里个别的人都成为他的儿女（民 25: 2 ~ 9; 耶 2: 27; 玛拉基书 2: 11）。人们在腓尼基人的一块碑文上发现“*Bresyeth Baal*（巴力的妻）”的字样，但这是一个个体，是一个女人的名字。

我们可以进一步比较以赛亚书 54 章 1 节，62 章 5 节和耶利米书 31 章 32 节，但是所有这些经文都并没有明确地把婚姻的观念和约的观念结合在一起。此外，最后引用的这些经文都比何西阿书出现得更晚，所以不能用来总结何西阿的思想。在以西结书 16 章 8 节中，圣经第一次把上帝与以色列立约称为娶她为妻。我们也几乎可以确定，耶利米曾经把这两个概念联系在一起，但他在任何地方都没有非常明显地这样做。箴言 2 章 17 节称婚姻为一个“约”，玛拉基书 2 章 14 也是如此。除了箴言之外，〔279：我们知道这些著作都比何西阿书晚，这种组合有可能是从何西阿那里借用过来的。但这一点本身就足以让我们确信，圣经批判学者们知道何西阿在很早之前就建立了这个组合。他们之所以能够质疑这一点，就是因为他们把何西阿书 8 章 1 节给删掉了。如果这段经文是真确的，我们就没有怀疑它的理由，除非这是因为批判学家想要从何西阿身上删除所有熟悉合法的、法定宗教的痕迹，那么，我们几乎不可能否认先知把约的观念等同于他喜

爱的、在耶和華和以色列之间的婚姻的观念。只有那位被改头换面的何西阿才会活在这种幼稚的无知中，不知道婚姻的意思乃是两人之间一种“约”的结合。

我们必须承认，在耶利米之前的时期，除了何西阿书之外，圣经文本很少提到宗教的“约”的形式，而批判学者也从中找到支持他们论证的证据，主张这个观念的起源可以追溯到主前七世纪晚期。我们已经在西奈山立约的标题下考察过这一论点。我们如何在不诋毁后者是历史事实的情况下，解释圣经很少提及这一点呢？我们在之前的讨论中已经指出：在后期先知中，除了耶利米和以西结之外，这个概念一点都不鲜明。这说明先知的教导中必定有某些因素使这一点暂时退居幕后。

其中的原因对个别的先知来说可能都不一样。我们将会看到为什么“约”的思想特别与何西阿教导的整体趋向相称，而且特别会透过“婚姻盟约”的形式出现。但是在以赛亚书中，这却是不同的。他的整个视角都是以上帝为中心的，强调以色列要为耶和華而活(*mutualness*)，在他看来，约的观念及其强调的两面性并不适合凸显这种以上帝为中心的宗教特性。在阿摩司书和弥迦书中，耶和華与以色列关系的破裂看起来是如此确定和不可避免的，这一点也非常需要强调，以至于他们如果不断提到约，约又会不可避免地提醒人们这个纽带是牢不可破的，这情形可能与他们的教导不太相符。

但是，除了所有这些个别的考虑之外，我们还必须记住先知启示的一般特点。律法设立规条并发出命令，预言则解释这些规条和顺服的行动建立在什么原因和动机之上。〔280〕约的背后是更深刻、更基本的东西，那就是耶和華的本性和旨意。因为约终究只是一项制度，只要有足够的理由，它就可以被暂时保留在背景当中。这样的过程并不会证明众先知忽略或反对约的观念。这只是表明他们的教导沿着更深刻的层面前行。

何西阿关于婚约(Mcmriage-Eoncl)的教导

何西阿假设耶和华和以色列立的约和婚姻没有两样，关于这个婚姻联合的本质，他是我们信息的主要来源。我们从何西阿身上得知：

(1) 这种联合始于耶和华这一方。以色列没有把自己献给祂，祂却寻找以色列。从神学上讲，我们可以说约的源头是上帝的拣选。以赛亚也谈到拣选(赛 14: 1, 43: 20, 49: 7)。但是，阿摩司和何西阿选了一个更有特色、更亲密的词，来传达这一观念的宗教深度和价值。这个词就是 *yada*，它的意思是“认识”，不是在知识层面“得知信息”的意思，而是含蓄、深情地“以爱心认识某人”(何 13: 5; 摩 3: 2)。^o 这个行动当时尚未被描绘为耶和华在永恒里的作为；为了符合他们在历史过程中的立场，众先知就把它看作在时间之内出现的行动。新约把这种“认识”理解为“预先认识”，但这只是把这个行动放回到永恒中。斩断它与旧约前事的关联，并且为了把神学理智化而将它当作纯理性来探讨，这是完全不符合历史的做法。被翻译为希腊文 *"pro"* 的这个前缀并不表示上帝自己立足于时间之内，然后从这个立足点前瞻未来，并基于祂预见受造物在特定的时间点上会怎样做，来作出决定；这个前缀恰恰用来表示相反的目：把上帝的立足点放在时间之前，用旧约的语言来说，就是放在时间之上。

(2) 这个关系在历史上有确定的起点。以色列与耶和华并非一向都有如此紧密的联合。

这里所说的“约”的概念不属于普遍启示，而属于特殊启示。以色列在出埃及的时代进入与耶和华的这种特殊的联合中(何 13: 4, 11: 1; 摩 2: 10)。何西阿的观点很有特色：他不从一个具体的立约行动(虽然这是预设前提)中追寻这个约的源头，而是从出埃及的事件以及它们所有的含义中溯源。L281：它不是一次盲目的交易，却充满了智慧。婚姻的观念特别适用于强调这一联合在历史上的诞生，比父亲和儿子的身份关系更为适切。父亲和儿子从未离开彼此独立存在，但丈夫和妻子最初就是存在的，之后才在某个特定的时刻被带到一起。

(3) 虽然这个联合是耶和华中主动作成的，但以色列是受引导自由地进入这个联合中的。

在何西阿的心目中，“婚约”是一种属灵的联合。然而我们应该意识到婚姻这个观念并不必然包含这个特质。在何西阿的时代，婚姻并不具备它后来才获得的同样的属灵特质，婚姻主要透过后来的圣经宗教使人重生的影响力而获得这一点。当时两性之间更不平等，女性一方的选择自由更少。更让人惊奇的是，何西阿虽然使用这个概念，但他并没有让这个概念停留在他那个时代共同习俗的层面上。如果我们接受 1 至 3 章是实际发生的事，我们就必须假设先知是凭着特殊恩典，才有能力以更高的水平来爱他的妻子，胜过他那个时代一般的以色列人（参见耶 3: 1）。如果我们选择寓意解释，而不是这一解释的话，我们必须承认：他对这件事的理解和异象至少得到了圣灵的带领，才形成上帝对以色列的婚约之爱这个概念，这不仅远超过他自己的思想，更超越他的日常经验。寓意解经家和事实解经家之间的争论很有趣，但从教义上讲，他们得出的重点却殊途同归。

关于这种联合的属灵化特征，我们只能快速地勾勒其特点。在圣经的描绘中，耶和华中曾追求过以色列，向她求过爱（2: 14），也曾用慈绳爱索牵引她（11: 4）；儿子身份的比喻在这里出现，补充并充实了婚姻的比喻。耶和华中坚固以色列的臂膀，并教她行走（7: 15）；虽然耶和华中是赐给她所有自然界的祝福，包括谷物、美酒、白银、油膏、金子、羊毛和亚麻，但祂与诸巴力完全不同，原因在于祂要赐给他们的比这些更多更好：就是祂的慈爱、怜悯、信实（2: 19）；实际上，祂以圣礼的方式，在这些恩惠中，也借着这些恩惠把祂自己赐予他们（2: 23）；祂亲自与所有这些恩惠同在，而且将自己献给祂的子民，作为永远的福乐。〔282：甚至在以色列变得不忠之后，祂继续用这些能证明祂的爱的事物来打动她的心；何西阿书 6 章 4 节描写了上帝在这一切努力失败之后流露的失望之情。上帝的这些请求与祂所期待的以色列民的态度相呼应。阿摩司、以赛亚和弥迦在整体上从伦理的角度描述了百姓由于与耶和中的联合应当培养怎样的心

思，而何西阿书则从情感的角度来描写。当阿摩司、以赛亚和弥迦说：“不要献祭，只要公义”时，何西阿则说：“不要献祭，只要认识耶和華”。上帝对祂子民的所有要求都总结为这件事，就是他们应该认识耶和華，这不是对耶和華的本质在理论上的认识，而是一种实际的交往，爱的亲密感。这种亲密关系相当于以色列人对耶和華的认识，而整个婚姻源于这种亲密关系（13 4、5）；这一认识原本是为了让以色列更像耶和華，它具有一种塑造性格的影响力。这是一条非常基本的定律，它甚至在偶像崇拜中也成立（9: 10）。

（4）虽然这约可以追溯到它最高、最理想的来源，也就是耶和華的本性和选择，即使如此，它还是设立了一种由法律来定义的关系。

婚姻必须在婚姻律法下方可存在。以色列遭到的指控不仅包括缺少爱和感情，还包括她破坏了一些清楚的承诺。她在法律上是有罪的。何西阿书 4 章 1 节说，耶和華与以色列有一项用风（律法上的争议；和合本作：耶和華与以色列“争辩”）。这个说法预设了一套法律，使人有权提出诉讼。实际上，何西阿正着手列举以色列民有哪些可遭指控的罪名。阿摩司书 2 章 4 节也提到犹太人拒绝上帝的 Q 问（训诲）和 *chuqqim*（律例），这不能像以赛亚书 5 章 24 节一样被理解为先知的教导。在以赛亚书的后半部，有一些无可争议的段落表示律法是以色列人生活的规范（赛 42: 21、24, 51: 7, 56: 2、4、6）。何西阿把“约”和“律法”并列（8: 1）^o既然这是一部婚姻法，所以它必定是在出埃及时颁布的。因此，何西阿作见证说：以色列在古时已经有一套“约”的法律。如此一来，这些经文就驳斥了批判学家的观点，他们认为先知并不承认有已经生效的律法。

当然，我们无法单独根据这段经文决定这部律法的范围和本质。但是我们从何西阿书 8 章 12 节得知律法有一定的范围，而且已经以书面的形式被赐下：“我为他写了律法万条，他却以为与他毫无干涉。” [283]早期先知已经清楚地预设摩西律法中有一些律例存在（何 4: 2）^o以色列人在即将到来的被掳时期中，将被禁止履行她在礼仪上的各样职责，何西阿视之为以色列人的灾难（何 9: 3~5）。以赛亚也高度

重视圣殿的服事，他与祭司乌利亚有很好的交情（赛 8: 2）^o在预言 埃及要归属耶和華时，以赛亚说在埃及地中必有为耶和華立的一座坛，在其边界上必有为耶和華立的一根 *ma/seba/z*〔柱〕（赛 19: 19）。埃及人到那日会献上祭物和供物敬拜祂（21 节）。锡安是“我们守圣节的城”（33: 20）^o关于以赛亚书的第二部分，可参看 56 章 2、4、7 节，60 章 6~7 节，63 章 18 节，66 章 20~24 节。关于所谓原则上 对献祭仪式定罪的经文，请看下一章的讨论。

（5）根据何西阿和所有新约作者的看法，这个“约”（covenant）是整个国家的约（*berith*）-

这个约是在亚伯拉罕的后裔建立一个国家时所立的（何 11: 1）^o尽管如此，在教导“约”的时候，何西阿成为上帝赋予它个人化方向 的工具。他的情绪秉性是达成这个果效的有效因素。从情绪方面来说，宗教比其他领域更具有私人化和个人化的特点。即使何西阿提到的是 全体百姓，但他在情绪上的冲动如此强烈，以致他把以色列拟人化、 个人化。有好几段描写以色列全体百姓的经文，即使在今天，个别的 信徒也可以直接挪用，几乎不需要更改（何 2: 7、16、23, 6: 13, & 2, 14: 2、4、18）^o如果我们牢记以下这一点，就不会对这种现象感到 奇怪：至少从实在主义的角度来看，这种模拟（*impersonations*）的基础是何西阿与他妻子的强烈个人经历，而这对他来说是一面反映耶和 華与敬虔人之间相交的镜子。耶利米身上也有这种诗意、情绪的气质， 这与何西阿很相似，所以他后来也接受了这个思路，有意识地进一步 发展了对何西阿来说只是一种直觉的想法。

婚姻观念也以另外一种方式向个人主义发展。如果耶和華是丈夫， 以色列是妻子，那么个别的以色列人就变成耶和華的儿女（何 2: 1, 11: 34）。在这卷书的结尾，个人主义的趋势变得非常强烈（何 14: 9）^o

最后，在先知关于将要来的审判的教义中，也结出了个人主义的 肥沃种子，而我们不该忘记这一点。在即将来临的大灾难中，多数人 都会灭亡，承受应许的只是很少的余数，其差异在于属灵的基础。〔284〕

以赛亚把这个得救余数的教义归结到上帝拣选的终极根源中（赛 4:3），以色列那些逃脱的人，就是每一个名字记在生命册上的人。

三、盟约关系的破裂：以色列的罪

早期的众先知很清楚地预言说，“约”的关系必将终止。但是可以肯定的是，它却不会永远破裂，到无可挽回的地步。圣经批判学者认为：在众先知看来，耶和華和以色列之间所有的联系都基于一种无可改变的公义，并排除任何恩典的运行，如果他们是正确的，那么，“复兴”的想法对众先知来说就是无法忍受的，因为这无异于抛弃了上帝本性中的至高原则，而且他们经历了在恩典和偏爱这两个相抵触的力量中的长期挣扎，此后才学会了持守这一原则。要是按照那个观点，众先知就食言了，而且更糟糕的是，他们也让耶和華背信了。尽管如此，众先知还是以明显的喜乐来宣告恩典的观念，这就表明批判学者的理论必然至少是片面的。

审判因为百姓的罪才临到。我们将会看到，审判本身属于末世的观点。但是引致审判的罪，却属于当下的阶段。众先知从未抽象地对付罪，他们关心的一向都是以色列具体的罪，但他们也最严格地把以色列的罪与耶和華关联在一起。严格说来，除了敌对上帝之外，其他的罪都是不存在的。众先知针对的是百姓罪行中的主要方面。然而这只是外表上的划分，而不说明犯罪的心理过程。实际上，反映罪人心理的材料更多见于像诗篇这样的著作中。但若是和律法书比起来，先知书则较多地反映罪的内在本质。从众先知挑选出来去攻击的几个类型的罪来看，我们可以学到一些关于审判动机的事，这让我们有机会推论出众先知反对的真正罪恶是什么。此外，我们还可以进一步区分个别的先知从哪个特殊视角看待他猛烈抨击的罪。因此，我们首先必须要考察罪的一些主要类别，然后再来考查其中的两位先知，他们显示出审判罪的个人化的方式。[285]

全国集体的罪

众先知谴责的大多是集体的、全国的罪（摩 2: 6~8, 3: 1, 7: 15, 8: 2）^o即使不是全体国民受到责备，也是某些阶层受到攻击。然而，这不是某些学者声称的一种纯粹的、简单的集体主义，因为阶层与阶层之间的差异伴随着对全国的审判，这证明了审判是对于“质”的审判，而“质”的本身就表示审判是个人性的。我们看到众先知区分了放荡者、富有的压迫者、酒色之徒、执法不公的人和表面上敬拜耶和華的人。另一方面，我们也知道有公义的人、困苦人、穷乏人和虚心的人（摩 2: 6、7, 5: 11、12, 8: 4）。尽管这是先知对罪的集体谴责，但它也集体地谴责每一类的罪。然而，旧约中的集体主义也在这种事情中得到了巩固，也就是当大灾难来临时，敬虔人不得不和恶人一同受苦。但这个问题后来让耶利米和以西结都感到犹豫。我们能做的就是认识到上帝的刑罚是有连带关系的，而且按照启示的原则，我们必须假设在审判的连带关系背后有连带的罪咎，尽管我们也许无法详细地将这罪咎识别出来。这个问题归根到底在于这一点：统管宇宙的最高原则究竟是道德律法，还是物理定律？

如果一个族群的有机结构可以崩解成碎片，这个问题就更容易得到解决了。在阿摩司的时代，人们无法从表面上看出这个过程。到了耶利米和以西结的时代，情况就不同了。批判学者对这个问题的判断受到一种假设的扭曲，也就是众先知在对抗整个国家时绝对是孤立无援的。但这纯粹只是个理论。众先知都认识到以色列百姓的道德和宗教状况有各种层次。阿摩司知道未来会有一次筛选，尽管他谈到这一点并不是为了安慰百姓，而是为了使百姓惧怕：它将会像筛麦子一样糟糕，只能从狮子口中抢回两条羊腿或半个耳朵（摩 3: 12, 9: 9、10）^o至于以赛亚对此事的看法，请参考以赛亚书 3 章 10 节。弥迦书中并没有把阶层划分得同样清楚，然而这不是因为过度的民族主义，而是因为意识到以色列国中已经没有好人了（弥 7: 2）^o在何西阿书中，我们清楚地看见上帝开始对罪恶作个人化的处置，何西阿也同样大大鼓励了圣约的个人化（何 14: 9）。

礼仪崇拜上的败坏

众先知一致谴责的极大罪恶来源是崇拜仪式，即对耶和华的礼仪 崇拜。如上所述，〔286〕威尔豪森学派把它和摩西律法的献祭体系 连在一起，他们坚持认为众先知在原则上反对献祭和类似的仪式，以 至于他们不可能把这些礼仪看成是耶和華所定的，这相当于说摩西五 经在他们的时代是不存在的。当然，他们承认一些经文确实谈到了崇 拜仪式的具体特点，不能被引用来支持这种以偏概全的理论。因此， 众先知的确谴责了偶像和偶像崇拜的其他配件（弥 1: 7, 5: 13、 14）。祭司的腐败也受到谴责（弥 3: 11）。根据阿摩司书 2 章 7 节 的内容，那时出现了一种特别严重的宗教淫乱，这可能与耶和華的崇 拜仪式有关。阿摩司 2 章 8 节或许可以与出埃及记 22 章 26~27 节相比。这些针对一些特别混乱行为的谴责，必须与其他经文分开来看，因为 圣经批判学者在这些经文中找到一种对献祭仪式无附带条件的谴责。被如此解读的主要经文包括：阿摩司 4 章 4 节，5 章 5 节，21~26 节， 8 章 14 节；何西阿 6 章 6 节；以赛亚书 1 章 11 节；弥迦书 6 章 6~8 节。在后期先知书中，最常被引用的经文是耶利米书 7 章 21~23 节。

在努力判定这些经文的主旨时，我们有必要从起初就警惕那种从 护教角度来破坏这些谴责的力度的尝试，也就是认为所有这些谴责都 是针对他们用错误的方法或技巧来处理祭物。这种解经是非常令人难 以置信的，因为众先知一般都不关心形式，或者是对形式的正确遵守。 他们处理的只是属灵意义的原则。所以阿摩司书 4 章 4~5 节揭露了 献有酵的物品是仪式上的错误，这是违反摩西律法的（利 2: 11）。但阿摩司谴责的不是这一点；他借用这个例子只是为了嘲讽百姓在仪 式上过度的冲动，律法的一般要求无法满足这种冲动。同样，先知谴 责他们宣扬自己带来的祭物，这不是因为有任何律法禁止这样做，而 是因为这扭曲了人应该在仪式中遵守的、真正的献祭原则。而且在第 4 节的后半部，先知严厉批评的不是他们每三日就奉上十一奉献（而 不是每三年；编按：见申 14: 28）的做法。当然，每三日奉上十一奉 献是不可能的。先知故意夸大其词，为的是嘲讽献祭者那种乖谬的热

情。何西阿书 10 章 1 节是有同样论证的例子。先知不赞同增添祭坛，这是有律法支持的，但众先知头脑中想的是行动背后的犯罪倾向：「增添祭坛只是宗教淫乱的一部分，这种行为透过一些可耻的勾当（liaisons;直译作私通）而被散播（参见第 2 节：“他们心怀二意”）。

所以，这种保守的护教方法与事实不符。先知所嘲讽的情况有时与摩西律法一致，有时却不然：因此，如上所述，重点必然在其他情况上。尽管如此，批判学者的解经并不因此就成为合理的。在仔细审查所争论的经文时，我们就会发现：众先知不赞同崇拜仪式，并不是基于原则上的问题，而是出于以下三项考虑之一：（1）崇拜礼仪是以一种物质主义的、商业化的态度举行的，献祭是为了得到同等价值的回报，而且人们可以用类似邪术的形式从神明那里买来某些好处；或者，（2）崇拜礼仪与一些恶劣的不道德做法结合在一起，以至于把耶和華对宗教的兴趣与祂对道德的要求完全分开了；最后，（3）举行崇拜礼仪是为了逃避即将到来的审判，或是为了彻底防止将要来的审判。如果我们深入考察这些经文，就会清楚地看到以上三种见解中的任何一种已足以做出解释了。

阿摩司书 5 章 25 节

对于上帝在阿摩司书 5 章 25 节提出的问题的意思，我们并不太确定如何解读：“以色列家啊，你们在旷野四十年，何尝将祭物和供物献给我呢？”（参见《吕振中译本》）一些人把这句话视为耶和華发出的抗议，表示旷野之行证明献祭对于保证或得到上帝的喜悦来说是不必要的。这暗示着阿摩司把旷野之行视为以色列蒙上帝喜悦的一段时期（这与摩西五经的记载是矛盾的）。批判学者声称他们在何西阿书和耶利米书中找到了这种观点，所以他们就想当然地认为阿摩司的观点一定也相同。但这不是必然的推论。阿摩司的话，必须按它们本身的意思得到解释。如果采取这样的观点，情况就会立即变成另外一种意思。它自然的意思就是这样：“你们在旷野被我厌弃之后，难道还想靠祭物和供物来安抚我吗？如果你们那时没有愚蠢到那样去

做，为什么现在要按这一原则行事呢？”这种解经只会让上帝的提问 否定崇拜礼仪的效力，人一旦因罪而被上帝厌弃，就不能把崇拜礼仪 当作重新赢得耶和華喜悦的手段了。律法本身排除了这种妄想，它不 容许人用献祭来遮盖胆大妄为的罪（编按：参见民 15: 30），这正是 旷野之行的一代人和与阿摩司同时代的人犯下的罪。〔288〕第 26 节 的话也支持这种解经法，上帝从提问转到肯定的语气，说道：“你们 抬着为自己所造之摩洛哥的帐幕，和偶像的龕，并你们的神星。”这里 把动词翻译为完成时态，“你们（曾经）抬着”，这就排除了这种解释：阿摩司应该把这等偶像崇拜时期当作以色列民蒙耶和華悦纳的时期。的确，有些解经家把第 26 节理解为对未来的描述：“所以你们将要 抬着为自己所造之摩洛哥的帐幕”等等，也就是说，你们将要带着你们所有偶像崇拜的道具一同被掳（参见钦定本修订版〔R.V.〕的旁注）。

虽然这种解释在语法上是可能的，但这里的完成式不一定要被看 作一种完成的连续式（perfect consecutive），而且这会使得整句话的 转折变得非常不顺畅，这句话变成：“旷野之旅证明，人与上帝恢复 正常关系不一定非靠献祭不可，因此你们要带着你们所有的偶像一同 被掳。”这肯定是一种奇怪的说法，在何西阿书中，这种情形或许还 可以容忍，但它在阿摩司书中就显得格格不入了，因为阿摩司的思路 非常紧凑缜密。对于这个小小的错误观点，这是何等严厉的一句话啊！而且这里对旷野中的情形所做的温和描述若是用来证明献祭是不必要的，那么这句经文在阿摩司书当中就显得突兀和过于温和，因为阿摩司在上下文中都带着一种猛烈的劝诫语气。另一方面，如果采用我们的解经，我们也可以用同样的方式来理解它的上文：尽管以色列守节期，但上帝恨恶这些，因为这些东西都无法阻止上帝的审判，而这些 愚蠢的民众却相信它们能够做到。报应罪才能使耶和華感到心满意足，献祭却不能：“惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔。”

以赛亚书 1 章 10~17 节

以赛亚书 1 章 10~17 节听起来比刚刚考察过的阿摩司书中的语言更为强烈。但这里同样没有证据表明这句话意味着在抽象意义上宣告献祭究竟有没有价值。第 12 节说：“谁向你们讨这些？”乍看之下，这似乎暗示着上帝的宣告：“我从来没有向你们讨过这些”，而这种理解就把启示排除在献祭律法的源头之外。但附加的限定语“践踏我的院宇”，清楚说明了这句话的意思。以赛亚一定不会诬蔑例常出入圣殿是在践踏圣殿的院宇。如第 6 章所说，以赛亚自己也参拜圣殿。若说先知在这里全面地谴责他列举的所有行为，这是多么荒唐啊！[289]上帝拒绝悦纳的其中一件事是祷告。仅此一项就足以证明：使这些行为在耶和华中成为不可悦纳的，不是那些抽象的行为本身，而是一些具体的、同时发生的举动。先知明确指出这种伴随行为的特点是什么，那就是将所有这些事情和明目张胆的邪恶结合在一起。第 13 节应该被翻译为：“我不能容忍在守严肃会的同时，还有罪孽相伴。”他们祷告的时候，上帝不会垂听。这不是因为祷告本身是错误的，而是因为那些举起来祷告的手，“满了杀人的血”。

我们不要忘记，在先知书中，上帝说的话经常充满怒火。如果加上各样的修饰语和限制语，那么文中谴责的气势就被破坏了。按照批判学者们的要求，如果我们的解经站得住脚，那么先知就应该让耶和华中这样说：“尽管从理论上来说，我并非不喜悦礼仪崇拜本身，我甚至要求这样的仪式，但你们献祭的方式，却是我不能接受的。”批判学者未能从心理学上体会到这一点，人在谴责罪恶时必然会采用措辞激烈的、肯定的语气。他们从这个立场出发，作出一种精确表述的神学判断。我们在这些经文中读到的却是拟人化的修辞，上帝是如此愤怒，以至于到达拒绝思考抽象的问题或做出精细的区分的地步。任何真的有能力憎恶罪的人或传道人，都不会在这时停下来，给自己的话加上一些限定语。

何西阿书 6 章 6 节

何西阿书 6 章 6 节的两个分句的差别并不是实质上的 而只是形式上的。经文的意思并不表示在考虑怜恤（*mercy*；《和合本》译为 良善）的时候，上帝会绝对拒绝一切的祭祀（“我喜爱怜恤，不喜爱 祭祀”），而是表示这件事关乎对祂自己的认知，祂的偏好只是相对的， 并不是绝对地拒绝祭祀（“喜爱认识上帝，胜于燔祭”）。这两个分 句只是用不同的惯用语来表达同一种思想而已。第二句是任何人都会 使用的说法：我要的是实际的行动，而不仅仅是口头的承诺。因此， 第二句的“胜于”并不会比第一句的“不”的语气更弱，这两句话的 解释应该是和谐一致的：耶和華喜愛人認識上帝，而不喜愛獻祭。在 這兩個分句里，上帝都堅決地拒絕人的祭祀。但問題的症結是，上帝 這種双重拒絕的根據是什麼？上下文會提供答案。上帝鄙夷的是他們 想用獻祭作為平息祂義怒的手段，：290J 況且這種獻祭又是缺乏真 悔改的獻祭。他們的良善如同早晨的雲霧，又如速散的甘露（6: 4），這時，祭物無法使人 逃避上帝的審判。所以上帝藉先知來砍伐他們，以祂口中的話殺戮他們（6: 5）。第 6 节的“因为”（*for*；《和合本》 没有译出）正是跟着这样的思路接了上来。这里的 *chesed*（怜悯）回 溯到第 4 节中的假 *chesed*，这里的认识上帝也与第 3 节中对上帝的假 知识相呼应。我们若按上下文来解释这些话，批判学者的论点就站不 住脚了。

弥迦书 6 章 6 至 9 节

对弥迦书 6 章 6 至 9 节的所有解读也同样取决于对语境的正确理 解。“我朝见耶和華，在至高上帝面前跪拜，当献上什么呢？”这问 题不是先知本人提出的，而是由百姓的代表提出的。如果开始就期望 得出否定的答案，而且把这个否定的答案当作先知本人的意见，也就 是说我不会带着任何这些事物来到上帝面前，这是说不通的。如果这 是百姓提出的问题，我们必须把它理解为非常严肃的问题；提问的人

真的想知道：在各种情况下，接近耶和華的正确方式是什么，以及他 应该花多大的努力和代价来做这事。这段话的结构深富戏剧性。提问者在第 6 节的提议，由耶和華在第 1 至 5 节的劝诫所引发。耶和華与 以色列起了争论，其重点是他们自古领受了上帝的恩惠，却忘恩负义。针对这个不知感恩的指控，先知引介了一位百姓的代表，这人提问说：怎样才能弥补公认的罪行。他提议用最奢华的祭礼来补偿耶和華，甚 至用异教的赎罪形式来安抚上帝，也就是献长子为祭。

先知以第三者的地位来发言。他反对第 6 节和 7 节中提出的双重提议，他宣告说：“世人哪，耶和華已指示你何为善。祂向你所 要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同 行。”这个答案暗示着上帝在原则上反对献祭吗？律法本身没有哪一 处说明献祭足以报答上帝对人的恩惠。除此以外，对于任何一种对献 祭的正确解释而言，认为奢华的仪式可以弥补疏失和忘恩负义的观点 都是具有冒犯性的。这些话：“世人哪，祂已经指示你，何为善……” 等等，指的并不是出埃及的时代，好像说〔2911 上帝当时只教导以 色列人这些事，而完全没有教导献祭的事。这些话指的是后来的先知 教导的事。

有人主张这句话提到的三件事各自代表了阿摩司、何西阿、以赛 亚这三个伟大先知特有的负担。“行公义”总结了阿摩司的信息，“好 怜悯”是何西阿的信息，“存谦卑的心与上帝同行”是以赛亚的信息。

阿摩司书 4 章 4 节

我们断不能确定阿摩司书 4 章 4 节是否把献祭称为“罪过”。诚 然，这句话的形式，“任你们往伯特利去犯罪，到吉甲加增罪过”，的确容许人作这样的解释，但文法并未要求人非这样解释不可。罪过 不在于献祭本身，而是在于这个行动一贯是在伯特利和吉甲进行的， 这才是重点。在当时的情况下，到那里献祭就是犯罪，而且献祭越奢 华，罪过就越加增。这里所说的罪过当然和以赛亚书 1 章 13 节不同，

并不涉及把有罪的生活方式加到献祭中。这一节的前后文表明这个罪 必然和献祭行为本身相关。我们不能把它翻译为：“往伯特利去，到 那里献祭，然后过放荡的生活吧”。但这随着献祭而成比例加增的罪， 并不在于献祭本身。撇开在上述圣地中盛行的错误仪式态度不谈，我 们千万不可忘记，伯特利和吉甲正是民众用偶像来敬拜耶和华的恶名 昭彰之地，而且从先知的角度来看，这可能玷污了在那里献上的每一 种祭。这也不等于先知抽象地否定献祭的合法性。

在解释阿摩司 5 章 4~5 节时，我们也同样要记得最后提到的一 点。阿摩司在这里把“寻求耶和華”和“往伯特利寻求、进入吉甲， 或过到别是巴”作了强烈的对比。在上述的圣地中，人们找不到耶和華。为什么呢？未必是因为祭物被带到那里（因为在阿摩司的时代，很多 地方都有献祭），而是因为这些献祭透过官方认可的偶像崇拜，以及 民众频繁的造访而被众先知视为错误宗教的具体样本。

我们同样也没有理由从阿摩司书 8 章 14 节和 9 章 1 节作出这个 推论：阿摩司认为所有献祭崇拜本身都是有罪的。〔292〕恰恰相反， 上一段经文证实了刚才提出的主张，也就是说，在撒玛利亚、但、别 是巴举行的偶像崇拜，激起了先知的反讽。“指着撒玛利亚的罪起誓”， 不能解解为指着撒玛利亚的敬拜礼仪发誓。起誓通常要提及某个神 明的名字，而很少提及某个习俗或行动的名称。这里的“罪”可能指 的是撒玛利亚人雕刻的偶像，但它也可能矗立在伯特利，因为那是撒 玛利亚的官方圣地。在“但哪，正如你的神永活着”（as thy God, on Dan, liveth;编按：按照英文直译；《和合本》作：但啊，指着你那 里的活神起誓）这样的句式中，我们看到经文中确认了“撒玛利亚的 罪”。只有第三句不直接用神明起誓。这句话的表达形式是：“如同 别是巴的道永活着（As the way of Beerheba liveth）”（《和合本》作“指着别是巴的神道起誓”）。我们不容易指出这里的“道”是什么 意思。“永活着”这个动词的用法，让我们期待某种有位格的存在。但就我们所知，没有证据表明“道”（away）指的是一个神或偶像。有些学者认为“道”的意思是某个地方的宗教活动，这里指的是“别

是巴的崇拜方式。我们无法证实阿摩司的时代是否习惯用 **dereM**（道）代表宗教（希腊文的加 **dos** 也有同样的意思）。“别是巴的道”可能指去往别是巴的朝圣旅程。人可以指着这个起誓，就像现代的穆斯林可以指着去麦加的朝圣旅程起誓一样。但是无论怎样解释，这句话并不支持先知在原则上谴责献祭这样的观点。

耶利米书 7 章 21 至 23 节

因此，我们在四卷早期先知书中找不到任何一处经文谴责献祭仪式本身，也没有一处经文表示献祭仪式在各种情况下都是有罪的，但是，从批判学派的观点来看，他们在主前七世纪先知耶利米的书卷中找到了最令人信服的经文（耶 7: 21-23）=耶和华在这里首次宣告说：“你们将燔祭加在平安祭上，吃肉吧”，然后耶和華解释说，在祂把以色列人从埃及带出来的时候，祂并没有对他们说话，也没有吩咐他们献祭。反之，祂要求这些事情：“你们当听从我的话，我就作你们的上帝，你们也作我的子民。你们行我所吩咐的一切道，就可以得福。”从批判学者的角度来看，他们认为耶利米的观点是这样：摩西律法并没有要求以色列人必须遵守任何崇拜礼仪，然而，我们只需稍加思索，就明白批判学派的观点甚难成立。

这些批判学者普遍都假设耶利米也参与了申命记式的改革运动，这场运动把申命记的法典加在以色列民众身上。〔293〕申命记的确包含了大量关于礼仪的材料。这个法典被看作妥协的产物。我们却要问：先知怎么可能在一件他认为是原则的事上作妥协，甚至超过一切妥协的限度，这也就是说，献祭本身是有罪的？威尔豪森相信耶利米已经斩断了自己与这场改革运动的关联，而且他从先知后来的观点出发，在 7 章 8 节中找到对于应受谴责的方法的描述。“文士的假笔舞弄虚假”可能就是先知用来攻击自己的过去而说的非常尖刻的话。但这里的问题还不仅仅是先知的出尔反尔当受责备，更严重的是有人竟敢如此明目张胆、反复无常地说哪些是摩西时代所吩咐的诫命、哪些

不是。

此外，在 17 章 26 节，先知预言，若人遵守安息日的律法，耶和 华会在这事上显明祂的恩惠，人会从地的四极来，向耶和 华献上燔祭、平安祭、素祭，和乳香，并感谢祭。与之相似，先知在 33 章 11 节也 预言说：将来在耶路撒冷的街上，必再听见有欢喜和快乐的声音…… 又有奉感谢祭到耶和 华殿中之人的声音。如果耶利米在原则上拒绝任何形式的献祭，那么我们就有必要宣告这些经文是虚假伪造的。基于 这些理由，我们或者把第 7 章的经文继续当作无解之谜，或者提供另 外一种解释。

第 7 章经文提到出埃及记 19 章的情形，这指出了理解这段经文 的方法。耶和 华最初以立“约”的方式接触以色列，十诫在那时甚至 还没有颁布；在耶和 华和以色列最早的交往当中，上帝并没有说任何 关于献祭的事，而只是把祂自己和百姓之间的整个协议押注在他们的 忠心 and 顺服上（参出 19: 5）。基于这样的理解，先知想要肯定这一点： 圣约最终并不建立在献祭之上，献祭反而建立在圣约之上。

从先知写的书卷中，我们找不到明显证据说明众先知把献祭定为 有罪，这个事实是很重要的，我们只需留意先知有很多不容置疑的陈述在谴责与献祭礼仪相关的某些具体特点。在何西阿书 10 章 8 节中，撒玛利亚的丘坛被称为“以色列的罪”。在 10 章 10 节中，经文说以色列人被双重的罪孽捆绑，〔294〕就是但和伯特利的两座金牛犊（编按，参见王下 10: 29）。在弥迦书 1 章 5 节 我们读到类似的话：“雅 各的罪过在哪里呢？岂不是在撒玛利亚吗？犹大的丘坛在哪里呢？” 但所有这些都是在敬拜的工具；献祭本身并没有被宣告为罪。

这些内容都与敬拜的工具有关；献祭本身并没有被宣告为一种罪。

最后，为了避免从上述的先知书经文中得出一些草率鲁莽的推论，我们可以参考诗篇中类似的陈述，以及被新派学者视为写于被掳 后时期的诗篇中的一些陈述，因此，根据批判学派的观点，在那个时 期中，诗篇作者不可能否定献祭律法源于摩西并具有神圣的权威（参

见诗 40: 6, 50: 7 ~ 15, 51: 16 - 19)。如果这些陈述可以与这个 信念——献祭是上帝认可的, 以及以正确的心态所献的祭具有宗教上 的价值——共存的话, 就没有理由否认众先知很可能有同样的心态。

社会上的罪恶

以色列社会中的罪与礼仪上的罪一并落入先知谴责的范围当中。由于今日宗教中的社会学的趋势, 先知在这方面的信息也引起了不少人的注意。从一开始, 我们就有必要提醒读者, 我们不能过多期待从 这个来源找到针对现代特定的社会和经济问题的亮光。古今的社会状 况千差万别, 无法相提并论。现代社会严重的经济问题大多出于商业 和工业原因。以色列民族既不是商业社会, 也不是工业社会。诸如资 本和劳动的关系问题, 对于他们来说是不存在的。我们可以在这个规 则中看到一个明显的例子: 虽然以色列人彼此借债时不能加利息, 但 律法并没有禁止他们在借贷给外族人时加利息。基于经济理得得到允 许的事, 在神治政权的基础上却有可能被禁止, 因为上帝的子民有一 套更高的准则, 高过经济上的公平(出 22: 25;利 25: 36;申 23 : 20;结 18: 8) o 所以很少有例子可被用作古代与现代状况之间的类 比和应用。

或许其中的一个例外是所谓的"城市问题"。阿摩司和弥迦(特 别是弥迦)认识到城市虽然是文化能量的集中地, 却也是罪恶势力的 聚集之所(摩 3: 9;弥 1: 5) o 各种罪恶尤其会集中在一国的首都。因此, 所有城市在未来都要消失(弥 2: 10, 3: 8~12, 4: 9 和 14, 5: 10 和 13) o 然后人要住在乡村, 过纯朴和安稳的生活, 人人都坐在 自己的葡萄树下和无花果树下, 无人惊吓他们(4: 4) o [295]弥 赛亚君王不是出于耶路撒冷城, 而是像大卫的出身一样, 出自伯利恒 的乡间小镇。

即使在与我们近代的问题近似的这件事情上, 仍然有许多不同之 处。在先知的思想中, 城市生活罪恶的主要原因不是现代社会学家过

分强调的人口拥挤。真正堵塞的不是人口，而是道德上的罪恶，先知并未试图把这样的罪恶（哪怕只是一部分）归咎为物质的原因。城市 因为一些具体原因受到先知谴责，比如成为战争工具、防御工事等， 这也可能是因为它们助长了一种反对上帝的、悖逆的自我独立精神（弥 5: 11;创 4: 17）^o先知反对战争的论辩，只在一种附属意义上具有 现代人道主义和经济上的动机。他们的动机主要与宗教有关：以色列 必须信靠耶和华，而不是倚靠自己的力量。当然，和平总比战争更好。 在那些伟大的描绘末世的图画中，例如以赛亚书 2 章和弥迦书 5 章， 和平的理想也占有一席之地。刀要打成犁头，枪要打成镰刀，但这与 战争本身的邪恶无关，除非它是一场凶残的战役。这个理想也与这个 信念一致：凶暴的猛兽也将销声匿迹。

先知谴责以色列社会里的罪恶，但这一行为最深的根源不是人道主义动机。当然，人道主义元素也是存在的。它也不可能缺席，因为 它的历史与神治政体一样悠久。律法对穷苦无依的人提供了特殊的保护。神治政体的主要制度（例如“国家”这个制度）都符合这个原则， 因此带有一种明显的人道主义、慈善的特性。而且，我们在众先知身上都看到这种人道主义精神的延续和进一步的发展。他们对社会罪恶 的谴责依附在对贫富、强弱的区分上，这种区分尽管不是引发社会恶疾的原因，却总是其症状和时机（摩 2: 7, 4: 1, 5: 11, 6: 4~6, & 4; 弥 6: 12）^o这些经文都清楚显明上帝是满有怜悯的。但先知并没有发声谴责富人和穷人共存的事实。所有先知都同意箴言书 22 章 2 节的陈述：“富户穷人，在世相遇，都为耶和华所造。”众先知也没有 谴责奴隶制度。

除了人道主义之外，先知更多地表达出他们对社会不公正的愤慨，整个问题以此被提升到宗教的范畴里。因为不公平就是犯罪抵挡上帝，并且在先知的意识中^[296]，某些后果无论从人的角度看来有多么糟糕，都无法与这个宗教事实的恐怖含义相比。简言之，先知首先感到反感的并不是富人伤害穷人的情形，真正令他们震惊，并激发他们 憎恶之情的是这种恶行对耶和华和祂的权利造成的影响。所以，即使

富人的行为并没有直接伤害到穷人和弱者的生活状况，先知仍然用同等严厉的字眼来斥责他们。

阿摩司谴责的不仅仅是宫殿中的暴力和劫掠，不只是撒玛利亚的 扰乱与欺压（这些恶行比腓利士人和埃及人习以为常的做法更甚，见 摩 3: 9、10），他也同样谴责富人的虚浮奢华，他们躺在象牙床上，在筵席上享受美食，喝酒狂欢，用上等的油抹身，模仿大卫作音乐家，修建冬宫夏舍等等。但是（这才是重点），这些人一生骄奢淫逸，无视上帝子民的可悲境况，并不为约瑟的苦难而忧伤（编按，以上参见 摩 3: 15, 6: 4~6 等）。

先知攻击的并不是他们的财富和奢侈本身。至于社会上的重担，比如繁重的税收和残酷的剥削，先知甚至只字不提，但先知却提到富人因为苦待上帝的子民而反映出他们对耶和华的羞辱。阿摩司自己是出身寒微的人，但他对富人的谴责中却不含一丝嫉妒。他所控诉的，是他那个时代可以观察到的财富和奢华，让拥有者看不见更高的宗教益处。以赛亚则来自一个不同的社会阶层，他出自豪门背景的心思对于一切审美观感都分外敏锐，尽管这样，他在这方面提供的证词和阿摩司一样。成为富人或有权势的人本身并不是罪，而那种过度的、不敬虔的攫取财富和权力的欲望才是罪，这欲望如此热切，以至于使人把一切抛在脑后（摩 8: 4、5）。

所有这些信息都很重要，因为这标志着众先知关于社会的信息和今天许多关于社会问题的讲道之间有极大差别。对先知来说，问题在于错误的社会行为本身的罪性，而对关注现代社会的传道人来说，他们最凸出的信息往往是社会这个有机体遭受的伤害。众先知透过他们与上帝的关系来看待这些事实（按照绝对伦理和宗教的尺度来衡量）；而现代社会学的狂热者则主要（即使不是全部）〔297〕从这些事实对人的福利造成的影响来看问题。众先知关注的是社会里的宗教活动；现今很多人关注的是社会缺乏宗教活动，或对宗教活动漠不关心。

到目前为止，我们详细讨论的特点是我们所探讨的时期里所有先

知的共同特质。但是，其中两位先知尤为强烈地以虔诚的个人特质影响了对于罪的内在特征的概念和处理方式，这可能是对于罪的最强大解决方案。他们就是何西阿和以赛亚。所以，我们会分别讨论他们对罪的看法。

何西阿的罪论

我们首先来看何西阿。对何西阿来说，耶和华是以色列的“婚姻之主”（marriage-Lord），这个观念在几乎每一点上都塑造了他对这个主题的表达。何西阿阐述以色列作为一个整体对耶和华所犯的罪。对何西阿来说，罪就是与婚姻中深情和忠诚的理想不符的事物。他控诉以色列说：“这地上无诚实（即忠诚），无良善，无人认识上帝”（4: 1）。以色列的罪被相应地描述为十足的背叛（5: 7, 6: 7）、向耶和华说谎（7: 13）、用谎言和诡计围绕耶和华（11: 12, 另参见 7: 16, 10: 2）-百姓不仅干犯了耶和华的律法，而且认为律法与他们“毫无干涉”，这构成了他们行为的邪恶；他们否认上帝是他们的“婚姻之主”，否认耶和华有权要求他们顺服（8: 12）。他们的罪是不能尊重、敬畏并认识耶和华；他们离弃了耶和华，不遵行祂的命令（4: 10）。

何西阿在描述以色列人敬拜其他神明的罪时，也表达出同样的思想。他称此罪行为“奸淫”。我们有时应该按照字面意义来理解这个词，例如 4 章 11 节说：“奸淫和酒，并新酒，夺去人的心。”这里指的无疑是偶像庙宇里的娼妓和淫乱（参摩 2: 7）。但何西阿书 4 章 12 节的“淫心”一词则是一个比喻，形容百姓崇拜偶像的倾向：淫乱的倾向和奸淫同时发生。奸淫的主要原因在于感官的私欲。以色列已经收回了她对耶和华的深情。祂一边呼唤他们（祂越是呼唤），他们就（更加）远离祂。他们向诸巴力献祭，给雕刻的偶像烧香（11: 2）» 他们不再知道耶和华曾经医治他们（11: 3）。〔298〕他们的心高傲，就忘记了祂（13: 6）。以色列把耶和华赐给她的东西说成是诸巴力

所赐的：“我要随从所爱的，我的饼、水、羊毛、麻、油、酒，都是 他们给的（2:5）”⁰

以色列本应单单因为耶和华自己的缘故来爱祂；她应该寻求外在 的祝福，其原因只能是由于这些祝福表达出耶和华的爱。然而事实上， 相反的事情却发生了，百姓只关心礼物，而对赐予者漠然不理。“在 各山顶，各高冈的橡树、杨树、栗树之下，献祭烧香，因为树影美好”（4:13）。3章1节提到以色列喜爱葡萄饼，这是一种寓意的笔法，形容他们那种追求感官享受的敬拜。因为受到这种动机的激发，在丰 收的季节它就变得繁茂：“以色列是茂盛的葡萄树，结果繁多，果子 越多，就越增添祭坛。地土越肥美，就越造美丽的柱像”（10:1）⁰而当丰收和繁荣不再时，他们的忠诚就很轻易地从一个神明转向另外 一位。“我要归回前夫，因我那时的光景比如今还好”（2:7）。

何西阿谴责百姓用自私的心态举行崇拜礼仪，而单单因为这一 点，它就从本源上破坏了以色列和耶和华之间的关系。这种论证手法 是何西阿独有的。以法莲献给耶和华的只是转瞬即逝的情感。他们的 *chesed*（良善）如同早晨的云雾，又如速散的甘露（6:4）。耶和华 不会悦纳这种服事；只有异教徒才会这样。因此先知说：以色列爱各 个打谷场上的宗教淫乱带来的赏赐。为了地上的出产，她把自己卖给 了外邦的诸神（9:1）⁰

但是何西阿也用同样的原则看待以色列在社会和政治上所犯的 罪。先知认为百姓对耶和华的不忠和一切社会关系的解体有密切的关 联。这是 4章1~2节中的思路。因为信实、（对上帝的）良善，以 及对上帝的认识都在这地上消失了，所以人和人的交往也只剩下谩骂、 背信、杀戮、偷盗、奸淫了；它们泛滥成灾，而且冤冤相报。只要与 耶和华在宗教上的联合没有被尊为圣，人与人之间的婚姻也就失去了 保障。追求感官享乐必然会带来宗教的淫乱，而宗教淫乱又会造成肉 体的淫乱（4:11、14）⁰

对于追求财富和奢华的罪，〔299〕阿摩司用了更明显的理由来

加以谴责，而何西阿却视之为以色列人远离了来自耶和华的爱。我们必须理解 12 章 7~9 节，耶和华以此指责以色列的罪，然后解释说：

“自从你出埃及地以来，我就是耶和华你的上帝”，意思是说，我一直以来都是信实的，你们却成了背信的。他们已经变得像迦南人一样，变得像古代世界的奸商腓尼基人。他们在生意上拼命和人竞争，以至于错过了上帝给他们在神治国度里的呼召。他们的贸易是不诚实的，手里有诡诈的天平(12: 7) o

最后，从何西阿谴责的以色列在政治上犯的罪来看，我们不难追溯其同一原则的影响力。在他看来，一种有代表性的罪是“以法莲的骄傲” (5: 5, 7: 10) o 这是由自力更生生出的高傲，它与面对耶和華时应有的专心倚靠祂的特征是对立的。首先，这是对耶和華的不忠，上帝本应是以法莲的救主，她却求助于亚述(5: 13)-而且，一旦离弃了耶和華，她的心就缺乏恒常的依恋，以至于在勾结亚述的同时，还寻求埃及的恩惠(8: 9, 12: 1)。以法莲像一只愚蠢的鸽子，四处飞扑，他们一会儿向埃及求救，一会儿又投奔亚述(7: 11) o 何西阿没有像以赛亚那样正面谈到信仰，但他这样谴责以色列的骄傲，却表明他很熟悉恩典的实质。

在以色列在政治上所犯的罪当中，先知进一步强调他们对待“王国”这个制度的态度。何西阿并不像一些解经家宣称的那样，在原则上拒绝王国。除非 3 章 5 节被删掉，这个观点才能成立。如果这些话是真实的，那么何西阿一定把大卫王国视为以色列唯一合法的国度。但这种假设显然是不正确的：他仅仅因为个人的原因而谴责北国的个别统治者。他的用字遣词过于笼统，以至无法说明这一点。先知指责的不是这些君王做了什么，而是以色列怎样对待君王制度和君王。他指责这个制度，是因为这个制度基于他们对耶和華的错误态度之上(8: 4, 13: 10) o 君王制度建立在以色列的骄傲之上。这不仅适用于后期的君王，他们快速地更替王位；也适用于北国所有后继的王朝。何西阿也用同样严厉的话谴责扫罗的王位，〔300〕因为扫罗的王位也源于同样的心态(9: 9, 10: 9) o 只有大卫的国度没有受到谴责，

因为它别树一帜，是耶和華自己创立的，是祂要赐予祂子民的拯救工具。

因为何西阿从对耶和華不忠这个原则来看待罪，所以他对罪的特性有深刻的认识，他把罪看成是一种倾向、一种奴役人的权势，它比单独的罪行更加严重和深刻。它是一种习性，使身受其害的人没有能力改善（5: 4, 7: 2）^o

“淫心”在他们里面，他们偏要背道离开耶和華（11: 7）^o “以法莲是没有翻过的饼”（7: 8）；他对错误的那一面（也就是早已经烧焦的一面）仍然漫不经心，无论后果会带来多大的灾难。

以赛亚的罪论

我们现在来看以赛亚和他对罪的看法。以赛亚的看法也同样清楚反映出他自己独特的观点。从整体上看，他的看法是旧约启示中对罪最深刻的教导。何西阿着重“婚约”（berith-marriage）的观念，而以赛亚则看重耶和華的荣耀。在他看来，罪首先是人侵犯了上帝的荣耀。他谴责百姓崇拜偶像也出于这个原因。上帝弃绝以色列人，是因为他们充满了来自东方（或许修订为“占卜”，用 *gese* 加代替 *gedem* 更好）的风俗，作观兆的，像非利士人一样（2: 6, 8: 19）。请小心留意，对以赛亚来说，这类罪的冒犯性特点是什么。这些行径藐视耶和華的神性。耶和華有权给祂的子民提供这一类的教导和信息。他们应该在祂的光明中行走，随时敞开心，让上帝的真理涌入（2: 5）。以赛亚心中有一个理想：以色列全家都要活在与耶和華持续不断的交通中，因为他意识到自己拥有它（注意复数的“我们……行走”）。他们所拥有的或想象自己拥有的，是对上帝的启示的丑化（或译为拙劣模仿；下同）。

偶像崇拜总的来说也是对真宗教的丑化，是对上帝极大的羞辱。“他们的地满了偶像。他们跪拜自己手所造的，就是自己指头所作的”（2: 8）-上帝的子民竟能把永生上帝换成无生命的、由他们自己的手所造的东西，在先知看来，这是最不敬不虔的。从主观角度来看，

这一类罪之所以令人反感，是在于它对人的羞辱、贬低（2:9）^o人真正的伟大之处在于他能服事耶和華；当众民不再事奉耶和華，[301] 转而去崇拜偶像时，全人类就落入卑贱的境地。在以赛亚看来，偶像与耶和華代表的一切是彻底对立的。耶和華是至圣者，所以偶像就感染了某种确凿的不圣洁，它们应该被践踏、被抛弃（30:22）^o

但是，以色列不只透过使用异教的占卜和偶像敬拜礼仪来羞辱耶和華。在2章7节，奢华、财富和军事骄傲也和占卜与偶像崇拜并列，而且这一组合意味深长。先知谴责奢华和放荡的生活，这是因为这些事让人忘记上帝，对上帝漫不经心。这些犹太人清早起来就去找浓酒喝，而且流连到深夜，直到酒使他们非常亢奋，他们在筵席上弹琴、鼓瑟、击鼓、吹笛，不顾念耶和華的作为，也不思想祂手中的工作。耶和華的作为就是祂在历史中所做的事，这些至关重要的事情关乎祂子民的命运。凡是真正敬虔的人都应该仔细查看和聆听历史的轨迹预示的事。以赛亚在这里特别提出一种思想：历史是耶和華的启示，其中不会有意外或迷惑的成分。当然，观察历史的发展就是先知首要的工作。但先知特别的使命却注定要成为普遍的。如果以色列能符合这一要求，他们可能会调整自己，躲避即将临到的审判。事实上，以色列民被掳就是因为缺乏这方面的认识（5:13）^o

以赛亚三番四次谈到醉酒的罪（5:11、12、22, 22:2、13, 28:1、3、7）-这些经文的末尾特别具体地描绘了一幅祭司和先知醉酒狂欢的图案，它极为真实。当然，先知谴责的并不是喝酒本身。恰恰相反，他用的一些最高贵的比喻都是从酒而来的（1:22, 第5章，16:8~10, 18:5, 25:6）^o但醉酒是不敬虔、自贬身价的，因为它遮蔽了人对神圣属灵事实的认识，以至于与禽兽无异。那些在耶路撒冷的酒徒“因浓酒摇摇晃晃，被酒所困，因浓酒东倒西歪。他们错解默示，谬行审判”（28:7）[□]

对这位先知来说，骄傲是同样凸出的一种犯罪形式。以赛亚谈到人的眼目高傲和性情狂傲（2:11、17），遍地满了骄傲狂妄、自高自大之事（12~15）^o[302]锡安的女子高傲，走路挺直颈项，媚

眼看人（3: 16）。以色列的荣耀和狂妄都要降卑（5: 14）o “这众百姓，就是以法莲和撒玛利亚的居民，都要知道。他们凭骄傲自大的心说，砖墙塌了，我们却要凿石头建筑；桑树砍了，我们却要换香柏树”（9: 9~10）。5章21节提到有些人以学识自傲（自以为有智慧）。基于财富和虚假审美观的骄傲也逃不过先知的指责。以赛亚自己总是积极地响应这个世界呈现在他眼前的所有华美和壮丽之事，但是他却谴责锡安女子身上穿戴的金银、华丽的图画和精美的装饰，3章16~24节对此有细致的描述。在不虔诚的眼光中被视为美丽的物体会侵犯耶和华的荣耀。把任何本来为了反映上帝荣美的天然物件或艺术作品拿来显耀受造物本身，这就是一种不敬虔的表现。骄傲和虚荣是影影不离的。骄傲的背后如果没有真正的价值和伟大之处，它就是虚荣。

但是，骄傲并不是以色列独有的。对以赛亚来说，无论说大话的人是犹太渺小的权贵，还是东方强大的君主，都没有差别。因为亚述声称他靠他手的能力成就大事，靠他的智慧可以挪移列国的地界（10: 13），所以耶和華要惩罚亚述王自大的心结出的果子，和他高傲眼目的荣耀（10: 12）。从以赛亚的远见卓识来看，这个骄傲的罪的最高体现就存在巴比伦王的心中：“你心里曾说，我要升到天上。我要高举我的宝座在上帝的众星以上。我要坐在聚会的山上，在北方的极处，我要升到高云之上。我要与至上者同等”（14: 13~14）。骄傲的本质就是自立为上帝。我们可以在对巴比伦王的描述中找到撒但的罪、撒但的一个预表（参见赛14: 12；启9: 1），而且因为巴比伦王在这里被说成是晨星，路西弗（Lucifer；《和合本》意译为“明亮之星”）的名字就是从他转移到撒但身上的。

以赛亚也严厉谴责其他的罪，包括贪婪和欺压（3: 12、15, 5: 7、8、23）o 我们已从阿摩司书和何西阿书中熟知这样的事。在以赛亚事奉的早期，商业的繁荣助长了这种邪恶。在他们定居迦南的前几个世纪，以色列人纯粹是农业民族。但是，后来他们中间出现了一个从事贸易的阶层。：303〕由于当时的社会结构还是以农业为基础，

财富的增加意味着获取大量的地产。富人让穷人成为他们的债务人，然后把他们从先祖的产业中赶逐出去。在以色列人当中，土地的使用具有宗教的意涵。耶和华是全地的主。祂只把土地的收益权赐给百姓。因此，大部分土地集中在少数人手里不仅是道德上的罪恶(因为获取那么多土地要靠不正当手段)，也不仅仅是社会上的罪恶(因为会造成极大的贫富差距)，而且它还是宗教上的罪恶，因为它剥夺了穷人宗教方面赖以存在的基础。他丧失了土地，就不能行十一奉献，也不能献初熟的果子或祭物；他也不再能参与节期的庆祝。因此以赛亚说那些以房接房、以地连地，以至于不留余地，只顾自己独居境内的人有祸了(5: 8)。以赛亚的动机至少有一部分关系到宗教方面，我们可以从 3 章 13-15 节看到这一点。耶和华这时开始审判祂民中的长老，因为他们吃尽了葡萄园里的果子。第 5 章给我们亮光来解释这个问题：以色列被称为葡萄园，乃是因为他们实际上是耶和华的产业。穷乏人被称为耶和华的民。我们在这里已经可以观察到：“穷乏人”这个词逐渐染上一些宗教色彩了 (10: 2, 11: 4, 14: 30~32)。

众先知如何从历史角度看待以色列的罪恶

总之，我们必须从历史的角度来查看先知对以色列的罪所作的陈述。他的话怎样帮助我们看清在先知以前的时期，以色列宗教的情形和演进呢？对先知来说，这些罪恶和谬误在以色列宗教发展的初期阶段，在更纯粹的先知宗教兴起之前，是否是非常自然而无可避免的呢？这是批判学者的观点。

所有的人都承认旧约历史著作的每一页几乎都抵触这个观点。它们的见证如下：

- (1) 在启示中，有一个相对完全、纯正的以色列宗教的起点；
- (2) 但以色列几乎立刻就偏离了这个起点；
- (3) 于是众先知努力去挽救整个国家。

持守批判学派观点的学者声称：这些历史书卷的作者或编辑们受到了否定历史的观点的影响，篡改了资料的来源，以至于这些书卷不能再能反映事件的实际进展，而是按照后来所谓的正统律法主义的立场，想像出来了一个面目全非的历史过程。

我们现在感兴趣的是这个问题：〔304〕众先知对于在他们自己时代之前的以色列的历史所作的解释，究竟吻合批判学派的说法，还是吻合圣经历史书卷的见证？

我们必须清楚地阐述讨论的焦点。问题不在于流行宗教是否实际上构成了一种比先知代表的信仰和实践更低级的形式。实际上这是毋庸置疑的。大部分百姓的宗教生活的确都处在较低的水平上。我们还可以进一步讨论这点。这并不限于先知兴起的特定历史时期或紧要关头；百姓长期以来早已处在这样的光景下。他们当时实际的宗教可能真的具有批判学者指出的许多特点。我们甚至可以说：透过与威尔豪森学派之间的批判的争论，我们才第一次明白这个情形的全部内容。我们现在可以更好地理解这一点：在整个旧约历史的过程中，上帝的启示引入的超自然元素必须向百姓的异教倾向开战。而且，由于任何虚假的行径如果不曾对信仰和概念发挥作用，它们就无法长期存在，因此异教崇拜礼仪一定有与其相关的异教信条。到此为止，对先知书中所描述的情形，我们和批判学者的看法还不至于大相径庭。

但圣经批判学者和我们之间的差异涉及到这个问题：与这个流行宗教相比，有没有一个可以追溯到古代的更好的历史传统，先知可以诉诸这个传统，并且在这个基础上来指控百姓的背道？众先知反对他们那个时代百姓堕落的做法和信仰，说那是另外一种宗教，这究竟只是因为他们的宗教更好，还是因为那是以色列唯一合法的宗教呢？他们在宣告审判并设立一些典范时，会诉诸自己的信念，例如一些直观的真理，还是会求助于以前就定下的标准呢？

但是连这样的问题都还不足以剖析出问题的核心。在某种意义上，连反对我们观点的人也承认：在众先知的时代，流行宗教的确在走下

坡路，不比从前。他们相信希伯来人在开始定居迦南以前的游牧时期里，过着一种相对简单的宗教生活。但后来因为采用了迦南人的许多风俗，他们的宗教生活就败坏了，这是一个日趋衰败的过程。例如，在旷野中那种简单、淳朴的宗教，被那地居民取悦感官的、奢华的宗教生活所代替。〔305〕但是，根据批判学者们的说法，众先知传讲的和这种原始游牧的宗教也不完全相同。两者之间的差别，就像讲求伦理的宗教与不讲求伦理的宗教，属灵的宗教和自然主义的宗教之间的差别那样大。因此，尽管从某种意义上说，以色列的流行宗教是一种堕落的宗教，但在另一种意义上来看，若是与先知传讲的宗教相比，它还处在演进过程中较初始的阶段。众先知的看法以前从来没有出现过。所以，我们必须这样来提问：众先知的教导是否称百姓已经背离了一种相对比较好的信仰，还是宣称百姓已经背离了一种绝对标准，这标准是耶和华过去强加给他们的，而且实质上 and 先知自己的教导也是一致的？

为了尽力回答这个问题，我们首先要说：众先知根据在出埃及时启示给百姓的合法宗教的立场，来指控百姓的背道。这是阿摩司书 2 章 10 节，3 章 1 节，5 章 25 节和 9 章 7 节的见证。我们也能看到，在同一个时期，何西阿教导的婚姻联盟以及随之而来的婚姻律法也暗示了这一点。以色列的罪不仅可以追溯到十个支派脱离统一王国的时期，或追溯到扫罗的时期（何 10: 9 所说的“基比亚的日子”），而且可以追溯到他们进入迦南之前（何 9: 10）。以赛亚多次提到过往的佳景，那时的宗教状况比较接近理想状态。这大概指的是大卫时期（赛 1: 21、26）。但它可以远溯到出埃及和旷野旅程之时（赛 4: 5, 10: 4, 10: 26, 11: 16）=以色列的始祖早已犯了罪，她的师傅早就背叛了耶和华（赛 43: 27）。上帝从一开始就知道以色列是诡诈的，她一出母胎就被称为悖逆的（赛 48: 1-8, 特别是第 8 节）。他们脱离埃及，得蒙救赎之后，就立刻悖逆上帝的圣灵，使圣灵忧伤，以至于上帝转作他们的仇敌，亲自攻击他们（赛 63: 10）。弥迦也同样诉诸于耶和华在出埃及时施行的救赎大工，为的是呼吁以色列重新顺服。

耶和华差遣摩西、亚伦和米利暗行在他们前面，叫他们知道什么是善（弥 6: 3~8）□

在众先知看来，以色列百姓的宗教状况不只是衰落败坏，而且还充满了罪孽。我们无需详细说明；若非基于这个假设，先知发出的审判的威胁就是难以想象的。〔306〕众先知的讲论充满强烈的道德愤慨，这只是因为他们知道这班百姓太过任性，故意犯罪。

众先知认为以色列所背离的这一古老理想正是他们自己的教导。他们从来没有划分耶和华过去的命令和祂现在的命令。也没有任何一位先知曾经透露说：他的教导是一种新发明。虽然他们都意识到他们的教导比以前的教导显然有进步，但他们从未表示他们提升了所持守的原则。他们按照一些恒久不变的原则来审判以色列的行为。不仅如此，他们还明确地、积极地把他们自己的信息和古老的信息视为一致的。何西阿说：耶和华在以前的时代就已经借着先知来“砍伐”以色列人了，而且以祂口中的话杀戮他们，因为祂喜爱良善，不喜爱献祭；喜爱认识上帝，胜于燔祭（何 6: 5~6）。耶和华借着一位先知带领以色列从埃及地上来，祂也借着一位先知保存了以色列（何 12: 13）。以色列在幼年时曾回应耶和华对她的亲近（何 2: 15）。

阿摩司也表达了同样的看法。耶和华在地上万族中只认识以色列，这是为了在他们当中栽培出公义的果子来（摩 3: 2）○以色列本来是一道按准绳建筑的墙；但耶和华后来却发现她已经倾斜，这是因为她偏离了往日的正直（摩 7: 7）»阿摩司甚至宣告说：他那个时代的百姓对待先知教导的麻木顽梗的态度，也是以色列过去世代代的特点（摩 2: 9~12）○早期先知和他自己的教导都依从同样的思路。因为以色列拒绝了以前的先知，所以上帝如今才差遣他来宣告审判。更早的以色列人曾对先知说：“不要说预言。”至于这信息的实质，阿摩司与从前的先知深有同感。古时的众先知传讲的也一定是不受欢迎的真理，否则百姓不会有同样不客气的反应。而这只能说明他们和阿摩司一样，都坚持耶和华公义的本性，而且预告审判必将来临。

这让我们回想起比阿摩司早得多的时代，耶和华在那时已经向以色列人提出道德上的要求。以赛亚以同样的方式表示：耶和华向祂的葡萄园所行的一切，都是指望有好收成，就是结出公义的果子（赛 5: 7）。^o [307]众先知对百姓所采取的态度已经排除了这种观念：众先知已经意识到以色列传统信仰中具有创新的元素。他们勇敢地劝说大众的良心，同时又攻击流行的宗教。阿摩司描写了出埃及时发生的事，包括上帝兴起一些不受欢迎的先知，他问道：“以色列人哪，不是这样吗？”（摩 2: 11）这不只意味着阿摩司想让百姓承认过去的历史事实，而且还要让他们意识到上帝的恩惠受到了鄙视。以质疑的方式与以色列民辩论是阿摩司书的特点，见 5 章 25 节，6 章 2 节，9 章 7 节。最后这节经文理所当然地认定百姓相信耶和华也掌管着以色列之外的列国历史。

但众先知不仅期望百姓的良心至少在理论上可以认同他们的立场；在某种程度上，他们必然也已经实际上表示同意了，也就是说，民众必然已经意识到以色列在历史中是错误的。如果众先知传讲的是新的教义，百姓采取防御的态度就是难以避免的，但我们却看不到这种态度的任何蛛丝马迹。旧约里有不少经文让我们瞥见众先知与百姓之间的争斗（摩 7: 11~17; 何 9: 8~9; 赛 28: 1~13; 30: 10~11; 弥 2: 6—11），但是就以色列的传统信仰来说，却没有一处经文记载先知曾被指责为创新者或打破旧习的人。如果阿摩司面对的是一群怀疑、反对他的听众，他怎么可能用质疑的方式讲话呢？

有人可能会说：我们手中的书卷的作者是众先知，但他们不是历史学家，他们写作的目的并不是要用他们所知的各种互相冲突的力量和趋势勾勒出一幅忠实的时代画面，而是要在争论中表明自己的立场，而且要求我们在领受他们的见证时，在没有追问的情况下就冤枉百姓。但这个答案并不会推翻以上的论述。因为，除非先知们故意删除或涂抹这一争议在历史中的痕迹，否则我们必然能在他们的记载中找到一些痕迹。

四、审判与复兴：先知的末世论

威尔豪森批判学派的观点

根据威尔豪森批判学派的看法，末世论和旧约中的“道德一神论”类似，〔308〕也是众先知独特的创新。这种说法暗示着在先知时期之前没有道德一神论，因此那时也没有末世论。批判学派发明的这种“说明式的假设”要从历史和心理因素来解释道德一神论的起源，他们也创建出同样的假设，好在类似原因的基础上解释末世论为何在以色列中兴起。根据批判学派的想法，其中的差别是众先知在创建他们的道德一神论时，比起他们在建立末世论框架时具有更彻底的道德和属灵意识。尽管道德教训就其本质而言具有恒久的效用和长存的意义，但是在末世论的框架里却含有许多可朽坏的内容。在先知的脑海中，末世论在很大程度上确实涉及到一些异想天开的期望。但是结果证明它有极大的潜能。实际上，末世论已经变成一种超自然主义的、神学的、形而上的世界观的源头，而圣经的宗教早已和这种世界观紧密结合起来。在基督信仰中，凡是超越道德理想和感情的灵性的看法、一切超越今生和事物演化发展的看法，都被看作始于一个明确的创造，并期盼着一个明确的终结；最终，一切坚持把耶稣看作弥赛亚的解释，把历史性的基督教看成实事求是的、具体的、基于事实的宗教，并且把基督教自身放在世界发展的中心位置的观念，所有这一切，追根究底都发源于这一个源头。所以众先知所传讲的末世论，在批判学的圈子里不仅成为一个有待解释的问题，也同样成为他们要批判的对象。

从批判学派的角度来看，既然道德一神论和末世论或多或少是互不相容的，人的自然倾向是夸大前者，而贬低后者，至少就早期先知（也就是那些把宗教道德化的伟大英雄）来说，情况就是这样的。批判学派使用了一些割裂的手法，特意把许多具有末世论色彩的内容从以赛亚书和弥迦书中删除掉，也删除了阿摩司书和何西阿书的预言，只是幅度较小。批判学派认为这些书卷并不是由署名之人写的，而是后来的人围绕着原始的、可靠的材料组成的核心，加以编修的心血结晶。

在漫长的编纂过程中，这些书卷经历多次增添，批判学派认为这源自 末世论的推动力。原本的预言或许〔309〕已经适度地掺杂了这类素材，但是目前这些书卷中大幅增长的丰富内容是后来才产生的。这个原则 特别适用于散布在谴责、悲观的内容中的应许的部分。如果我们在一个完全成熟的末世论思想中区分出两条主线——警告和盼望，那么在 预言中，警告的主线就远比盼望的主线更可能是原有的内容。但是在 后来的时代中，警告的成分也和盼望一样，获得强有力的阐述。在阿 摩司和何西阿等人原本的讲道中，末世论的内容如果不是较不热切的，至少也是更冷静的，并且从属于道德的动机。

批判学者也区分了“咒诅性的末世论”(woe eschatology)和“祝福性的末世论”(weal eschatology)这两条主线。关于谁在先知的头脑中第一个出现，批判学者认为，即使在祝福性的末世论与咒诅性的末世论并驾齐驱之后，在先知的脑海中，咒诅性的末世论也总是先出现，而且一直排在第一。先知见到伦理和宗教上普遍败坏的光景，他们的道德义愤自然引发出这种咒诅性的末世论。所有这些败坏都应当 被一次排山倒海的巨大灾难扫除净尽。这一观点与先知确信灾难的确 会发生之间并没有太大的距离。这些力量在历史上的聚合支持了这个 期待。当然，这样一场大灾难，无论就其强度和范围来看，都可以用 先知心中的憎恨之情来衡量。

再者，有人相信早期先知描述将来的灾祸的词汇都是从国家政治 领域衍生而来的。他们的末世论是军事性的。地上的某些政治权势会 成为耶和华施行审判的工具，这个审判包括国家的动荡和倾覆。后来， 因为来自东方的各种神话思想的流入，这幅军事性的图案就掺杂了宇宙性的元素，因此形成了一种更加复杂的框架。当这一切发生的时候，末世论就变成了所谓的“启示文学”(apocalyptic)。以西结是这方面 的一个里程碑。后来，当这种神话式、宇宙性的要素被回溯性地加到 早期先知的预言里的时候，人们就无法清楚辨识出两者之间的差别了。

但是众先知也不全是咒诅的传令官。他们忍不住要继续当爱国者，身上也带着以色列古老宗教的传统，比他们自己意识到的更甚。〔310〕

因此他们自己对灾祸的预言在他们里面引起了一种反应，他们也开始 展望未来的复兴，以色列要恢复到重获耶和華喜悦和祝福的状态，并 通过这些内容来缓和咒诅的语气。后来，已经与咒诅性的末世论掺杂 在一起的神话元素，同样也潜入到祝福性的末世论里。但是，最初的一段时间里，末世论里只有咒诅的主题。早期先知是纯粹预言灾难的 一群先知，甚至以此特色来区别他们自己和假先知，因为假先知只预 言未来令人愉快的事。

这就是威尔豪森学派对先知末世论起源的解释。最近因为巴比伦 考古学对旧约解读的影响，这个学派在圣经批判学界已经失去其垄断 的地位，龚克尔(Gunkel)和格斯曼(Hugo Gressman, 1877-1927) 等人的观点已经开始取而代之。这些人宣称，东方从古时起就有末世 论，而希伯来人的信仰在其他很多事上都受到东方的影响，末世论也 不例外。希伯来人早在这些伟大先知兴起之前，就知道这些事了。而 先知们自己也知道这些信息，并把它们纳入自己的信息中。从一开始， 这些元素就是神话式的和宇宙性的。

威尔豪森派的观点和这个修正版观点的差别在于后者认为东方思 想更早就流入了，这个时间早到一个程度，以至于他们相信在先知处 理这些思想之前，希伯来人早已把它们吸收消化了。众先知最初把这 些信息应用在道德和宗教上。在较晚的阶段，大量材料的增长超出了 他们调适的能力，这些思想就因为众先知自己的兴趣而备受重视，并 得到研究。

人们将会察觉到这一点：批判学派观点的转变对于评价早期先知 在末世论上的教导立刻带来重大的差别。这种评价方法在两方面有了 改变。首先，先知预言是应许和安慰的这一事实不再被视为有损于其 真实性。早期先知阿摩司可以应许，也可以安慰，以赛亚也一样，因 为他们手头上已经拥有这方面的素材，而这个素材也已经成为独立的 传统，使它被引介到各处。使用这个素材并不需要特别的动机。它来 自先知说预言的普遍心态。第二，一些被片面伦理化的先知有许多曾 被视为没有价值而被弃如敝屣的素材，它们在近期也因此重获重视。

：311〕同样的原则也适用于先知著作中所谓神话式、写实的主线。现在没有任何理由将它的引进归给后期启示文学的流行风潮了。

众先知对末世论的教导

在这个简短介绍之后，我们可以同样简略地考察何西阿和以赛亚这两位先知的末世论的教导。至于阿摩司和弥迦，我们把他们当做参考就足够了，因为这两位先知的资料，在前两位先知大部分的教导中也可以被找到。我们要考察的两个题目可以被称为“审判的教义”和“复兴的教义”。为了证明这两项教义的特性属于末世论的范畴，我们应当清楚表明，从圣经角度来看，末世论和其他教义的具体差别是什么。理论上来说，更恰当的方法似乎是让众先知描述的很多危机能够顺应历史中跌宕起伏的变动，每个事件都和它前后的事件相呼应。但这会让我们错失末世论真正的特性。这是因为先知描述的危机不是普通的动荡，它指向万事万物的一种永恒秩序，众先知的异象就建立在这个秩序之上。终局和完满形成了先知末世论和圣经其他地方末世论之间的具体差异。先知预言的审判是最终的审判，他们预言的复兴也是最终的复兴。

我们必须留意的另一个特点实际上是前述特点造成的结果。每当先知以审判的角度来说话时，末日荣耀状态的异象立刻就会涌现出来，闯入他们的视野。他们会把两者串接在一起，而不理会时间的先后顺序。以赛亚把亚述在西拿基立王统治下被击败的异象与末日荣耀那无与伦比的图画结合在一起，这会给人造成一种印象，即后者只是在等待前者的发生，然后就会立刻出现。这异象就在他们眼前“火速而至”¹⁰先知习惯性地把将来的景象拉近到眼前（foreshortening；直译作“按透视原理缩小”），这是解读旧约预言和新约预言都成为最困难的事的原因之一。我们暂不详细讨论这一点。

何西阿

描述审判的方法随着先知个人的方法和风格而各不相同。何西阿书比其他先知书更充分阐述了这个观念，这确实是因为何西阿更多谈到对个体的审判。事实上，何西阿宣告审判是由上帝的怒气激起的“惩罚”，他与其他人在这一点上是一致的（何 9: 15, 11: 89）。但另一方面，同一个审判也有相反的目的。〔312〕它是耶和华上帝出于爱所施加的惩罚，是为了管教祂的儿子以色列。关于前者，我们要注意：整个国家灭亡被具体地描述为整个国家为犯罪付出的代价（何 5: 2, 7: 9, 13: 14）。最后一段经文应当翻译为诘问形式：“我要救赎他们脱离阴间的权势，救赎他们脱离死亡吗？”（编按：见《新译本》）这里要求的回答是否定的，而且耶和华自己继续通过召唤死亡的瘟疫来毁灭他们而做出否定的答案：“死亡啊，你的灾害在哪里呢？阴间哪，你的毁灭在哪里呢？在我眼前绝无后悔之事。”（请留意保罗在哥林多前书 15 章 55 节如何优美地把这个问句转换为得胜的口吻。）

在何西阿书 13 章 13 节中，先知最清晰地划分出审判中毁灭和管教的两个层面。新以色列是将要出生的儿子，衰老、有罪的以色列是在生产过程中死去的母亲。按照“婚姻”的观念，耶和华亲自离弃了以色列，以至引发了审判的一切灾难（5: 6、15, 9: 12）。上帝的审判以许多方式引导人悔改归信。它使人明白惹动耶和华怒气的原 因是什么；它打碎所有犯罪的工具，因此为悔罪铺平了道路（8: 6, 10: 2-8、14、15, 11: 6）。它强行拆散了以色列和她淫乱之爱的对象（2: 9、12, 3: 3-5）。一个特征象征性地表现了这一点，就是何西阿和他妻子再也没有同房。但先知在领回妻子后，也让妻子与自己隔绝（3:3）：“我向你必这样。”耶和华在被掳期间也同样使自己与以色列民隔离，好叫他们对祂的本性有更正确的认识。不然的话，他们在离弃别神之后，就只会转向被自己丑化的耶和华。在这些预备工作之后，耶和华就以一种无与伦比的新启示挽回了以色列，而这种启示出自祂的爱（2: 14~15）。○

这些经历对以色列人的意识造成的影响都被记录在第 14 章中。这里描绘了以色列的归正。他们不但深刻地承认自己的罪，更认识到自己的罪性。第 2 节中的“一切”这个词被强调（参见《新译本》：“除去我们一切罪孽”）。先知特别指出以色列最重要的两种犯罪形式：骄傲和拜偶像的情欲（第 3 节）。以色列人吐露了这个信念：没有任何外在的崇拜可以重新得回耶和华的喜悦（14: 2）。上帝白白赐予的赦罪之爱是救恩的唯一源头。这句话里的体验充满深刻的谦卑，给人留下深刻的印象，以色列不再称自己是耶和华的妻子，〔313〕甚至不是祂的儿子，而是一个孤儿（14: 3）；请比较 3 章 5 节和 11 章 6 节，这些经文很细致地描写了同样特殊的心境，就是悔改夹杂着刚刚被唤醒的信靠和畏惧。

以赛亚

在以赛亚书中，审判的画面和何西阿书一样，都和先知的整体语调和性情保持一致。他的观察和思考模式都是以上帝为中心的。第 2 章中审判的异象转换成上帝的显现。上帝在风暴和地震中显现。这里完全没有政治、军事的特性。因为上帝的显现彰显了耶和华的威严，所以先知甚至忽略了他本来准备要描述的、罪人将要遭遇的毁灭。对以赛亚（以及弥迦）来说，审判的目的主要是一种净化的审判。但这种洁净必须透过除灭一切罪恶的元素才能达成。从某种程度上说，

“剩余之民”通过这个过程被炼净（4: 3、4, 6: 11～13, 10: 20～23, 17: 6、7, 24: 13、14, 28: 5、6、23～29）。

以赛亚喜欢用一个综合的短语“耶和华的日子”来描述这个审判（2: 12）。这个短语也出现在阿摩司书中。它证明了在先知时期之前，古代就存在一种末世论。对于新约圣经启示的“主的日子”来说，这个短语变得非常重要。有人用一种总体上以上帝为中心的方式来解释以赛亚的意思（2: 11）-以赛亚很可能把这种转折赋予了这个观念，但它原本的意思显然不是这样。有人提出一种军事上的解释，独属于

耶和華的日子就是祂的得勝之日，可參照“米甸的日子”（9:4）。但是根據阿摩司書5章20節來看，一個更可能的由來是這日子建立在黑暗和光明的對比之上。這是它兩種完全不同的表現方式，一個緊接着另一個。有一種反對意見說：基於這種看法，它完全是從光明的一面來命名的，但無論在舊約還是在新約中，強調的內容似乎都是黑暗的一面。在阿摩司書中，重點是除去所有的邪惡，但是在以賽亞書中，重點反而是掃除一切對神性的丑化。在以賽亞書后面的篇幅（28至38章）中，審判與悔改歸信之間有了更實在的聯繫。關於西拿基立的危機的一切經歷不單要毀滅惡人和不信的人，它們也要教導其他人認識以色列的罪是何等地大，而耶和華的恩典是何等地深。

這卷書的第二部分把“被擄”描述為替以色列人贖罪（舊約意義上的），在53章“耶和華的僕人”的畫像中，這個贖罪的概念得到了淋漓盡致的表達。〔314〕被擄也被描繪為引領真以色列人悔改（59:12~15）。^o因此，在以賽亞書中，“余民”的概念比阿摩司書中具有更積極的一面。對阿摩司來說，它的意思是：“不外是余下的民”，但是對以賽亞來說，則是“雖然只是余民，但仍然是余民”。彌迦書7章7~20節對應以賽亞書的第二部分。那段經文把認罪的話放在以色列人的口中，暗示被擄的經歷已經使他們對罪有了深刻的認識。

阿摩司和何西阿都沒有考慮審判（無論是為了救贖還是為了毀滅）對外邦列國會造成什麼影響。他們的消極和積極方面的末世論都缺乏普世的要素。以賽亞和彌迦則都慎重思考過這場臨到以色列的危機會怎樣消極或積極地影響整個世界。

另一個差別是阿摩司和何西阿論述的審判性的末世論是很簡單的，而以賽亞和彌迦的論述則是相當複雜的。簡單的末世論分為兩部分：審判和復興，各自被視為一個單元。但是對以賽亞和彌迦來說，這個簡單的結構卻變得複雜起來。首先，他們區分了对南國的審判和對北國的審判。先知看到這兩國都在所定的時間內傾覆了。然而，這個複雜的結構卻出自另一個特點。以賽亞和彌迦都預期上帝會先審判亞述，他們並沒有把這個審判與當時世界強權的最后解体視為同一回

事，因此，这个先行的审判并不妨碍后者在未来继续以敌对的态度对待以色列。

从我们的立场来看，我们可以说这一即将到来的救赎是最终救赎的预表。以赛亚和弥迦都开始把审判视为透过一连串的行动来完成的 过程。亚述并不是上帝用来审判以色列唯一的工具，也不是最后的工 具。两位先知都提到：亚述之后还有巴比伦（赛 13、14 章；弥 4: 10）^o而且，除了具体提到巴比伦之外，一个不祥的多国联盟还会在 更远的将来准备上来攻击以色列，而且上帝毁灭他们的方式比毁灭现今敌人的方式更加神秘和壮观（赛 17: 12, 24 ~27 章，这段经文经常被称为“以赛亚的启示录”；弥 4 章，11~13 节）。

最后，最重要的差别是以赛亚和弥迦记载的审判大戏中都有弥赛亚的出现和作为（赛 9、11 章；弥 5:2 开始），〔315〕而另外两位先知（何西阿和阿摩司）则没有提到祂以审判者的形象出现。在何西阿书中，弥赛亚只是作为未来状态的一个静态要素出现（何 3: 5）^o

何西阿书中的“末后的日子”

在勾勒过以色列民未来的情形之后，我们要再次分别思考何西阿和以赛亚。在何西阿书中，我们必须注意以下几点：耶和华和以色列 之间会建立一种新的联合（请注意，何西阿不是把它描绘为先前离婚 夫妻的复合，而是描绘为一个全新的婚姻）。在这之前，一个新的婚 约会出现，就像第一次的婚约一样。关于这件事，预言已经脱离了故 事的背景。但何西阿是故意这样作的，为的是表明过去的事会完全被 抹去，好叫它的黑暗阴霾不会笼罩着未来这一末世联合的祝福。因此，先知在第 3 章中不再复述他个人的婚姻经历，他从画面中走出来，因 为对他来说，前一段破碎婚姻那不可磨灭的污点仍然挥之不去，但这 污点不应该缠着耶和华与以色列最终的关系。这个新的联合将来绝不 会瓦解。这只是用婚姻的比喻来讲述末世论而已。

第 2 章 18~20 节描述了这个新联合的个人的、属灵的层面。第

21~23 节描述自然界的层面，有超自然的色彩。在第 14 章中，属灵 层面和自然层面交织在一起。每个以色列人都成为耶和华的儿女（1: 10）。彼得和保罗（彼前 2: 10; 罗 9: 25~26）都把这个应许应用 在外邦人的蒙召上；然而这不是因为何西阿曾这样想，而是因为其中 隐含的原则是相同的，也因为外邦人已经有组织地被纳入到以色列的 圣约之中。

以色列复兴之后，他们子孙的人数会大大增长（1: 10）。从 1 章 4 节来看，“耶斯列”（Jezreel）这个名字原先虽然有不祥之意，却将要获得讨人喜爱的含义。耶和华会把剩下的一小撮以色列民如种子般播撒在这块土地上，使他们成为一大群子民。以色列和犹大会重新联合，因此他们之间罪恶的裂痕也会得到医治。这群重新联合的百姓会从大卫家选立一个首领来治理他们。与他们过去犯的罪正好相反，因此经文描写这是他们自己选立的。由于他们过去曾选立许多领袖，所以现在他们只寻求一位首领（1: 11, 3: 5）○以色列的统治 会以凯旋之姿扩展到周围的民族（1: 11）○ [316]

何西阿用 '*acherith hayyamim*（末后的日子）这个含义丰富的名字 来称呼即将到来的这一未来（3:5）。在这段经文中，这个短语好像 不是指未来蒙福的情形，而是指导致未来蒙福状态的最后那次危机。

以赛亚书中未来的“荣耀”

以赛亚喜欢把审判之后的时代描述为耶和华的荣耀得到至高彰显 的时代。对他来说，这类异象集中在圣殿和圣城，而对阿摩司、何西 阿，甚至弥迦来说，这种荣耀的根基是土地。以赛亚的语言风格体现出祭司的威严，这个特点最终要以上帝神圣荣耀的气氛主导他的信息 来作出解释。未来的日子将会是百姓可以毫无阻隔地积极服事上帝的一种情形。在旷野旅途中用来保护以色列民的云柱火柱会再度覆盖在 整个锡安山上，覆盖她所有的会众，是一切荣耀之上的遮盖（4: 5）○与此同时，先知又引入一幅理想农耕生活的画面，充满了田园的福乐。

但这样作是为了再次明确指出这种生活方式最容易使人对上帝保持谦卑和纯一的正确态度，并与奢侈、附庸风雅的生活方式形成强烈的对比，先知已经学会把这种表现看作源于人们忘记了耶和华。在这些完全的日子里，以色列会以耶和华供应的土地出产的果子为荣（4: 2; 参照 30: 23~26, 32: 16~20）。“从耶和华那里发生的苗”（编按：见《新译本》）这个短语，后来在耶利米书和撒迦利亚书中有弥赛亚的含义，所以也可以根据这个理解来解读以赛亚书 4 章 2 节，但根据其他人的看法，它的意思指地里的出产，与上文提及的内容有关。

先知把未来的情景描述为创世之初的乐园得到了复兴（11: 6~9, 上下文与弥赛亚有关；65: 17 - 25），这是这个思想最庄严的表现形式。这些经文暗示了整个存在状态会变成超自然的。回到原始黄金时代的思想在许多末世论（甚至是异教的末世论）中似乎构成了一种古老的成分。但其中的差别在于异教末世论把历史看成一种连续不断的周期循环，从最高到最低；但在圣经中，万事万物会在末日的终末成全时进入永远的安息状态。约书亚从复兴的迦南联想到复兴的乐园，这种转变并不太困难，因为迦南这块流奶与蜜的土地似乎起初就被视为乐园（摩 9: 13; 何 2: 21~22, 14: 5~7）。以赛亚的预言甚至飞到更高的境界，〔317〕他说到耶和华会创造“新天新地”（赛 65: 17, 66: 22）□

一位“个人性的弥赛亚”的观念出现在以赛亚书 9 章 1~7 节，32 和 33 章中也可能有这个意思。它也出现在弥迦书第 5 章中，而且根据何西阿书 3 章 5 节的一种解释，“大卫”可能是弥赛亚个人的名字。阿摩司书并没有提到祂。以赛亚书从圣礼的观点来介绍弥赛亚这个概念：祂是耶和华在祂子民中满有恩典的同在的保证和不变的媒介。

“以马内利”这个名字鲜明地表达出这一基本概念。此后，在以赛亚书 53 章中，在“耶和华的仆人”的名义之下，按照代赎替罪的原则，祂成了以色列人的罪的献祭赎罪者。但“弥赛亚”这个词本来的含义更广。在第 9 章，弥赛亚以一位理想君王的形象出现。先知这时似乎把他的视线从北国以色列一部分百姓被提革拉毗列色（Tiglath-Pileser）

掳去的黯淡场景转移到弥赛亚荣耀的辉煌场景中。东北部各支派的领土笼罩在浓厚的阴霾之下，但这光（虽然他们看见的只是曙光）最终要普照万民。这个充满光明的异象的中心人物就是弥赛亚。祂的出现解释了过去发生的一切。（请注意在 4、5、6 节反复出现的“for[因为]”，每一次都对刚刚提到的情形作出解释，而弥赛亚是最后的原因，在祂之后，再也不需要任何解释了）。

此外，这段经文也强调：弥赛亚是上帝的礼物或恩赐。“有一子赐给我们”。祂被视为与耶和華是同一的，这深刻地启示出祂的神性。祂若不具备经文列举的这些属性，就不可能履行交付给祂的圣礼职分。这里提到四个称谓：奇妙策士、全能上帝、永在的父、和平的君。头两个名称描述了弥赛亚自己是谁，后两个名称描述了祂与百姓的关系。在头两个称谓中，第一个形容祂谋略的智慧，第二个形容祂执行的权能。在 10 章 21 节和 40 章 28 节中，这些属性作为耶和華自己的属性再次出现，由此可见，在这段经文中，先知关于弥赛亚的教导达到了怎样的高度。另一方面，第 11 章强调的重点是弥赛亚得到圣灵恩赐作为装备，以履行祂的各样职分。耶和華的灵“住”在祂身上（11: 2）。祂享有的不是圣灵短暂的造访，而是圣灵持久不变的影响（参见 61: 13）o [318]

有人可能会说：这两种对弥赛亚的描绘（智慧与权能）分别在约翰福音和对观福音中重新出现。在以赛亚书中，圣灵首先是谋略的灵，其次才是大有能力的灵。此外，经文还加上了两个短语，用来描述祂审判的作为，祂施行审判是因为祂认识事物的实际状态，而且祂敬畏耶和華，也就是说，祂在敬虔原则的掌管下施行审判。经文强调祂要拯救贫穷人和谦卑人。经文也同时提到祂要消灭恶人。后者以超自然的方式发生：“用祂口中的杖”和“祂嘴中的气”来消灭恶人（参见 诗 2: 9; 帖后 2: 8）o



578

$$\frac{1}{\sqrt{2}} \begin{pmatrix} 1 & 1 \\ 1 & -1 \end{pmatrix}$$

圣经神学

新约

第一章

新约启示的结构

[321]从圣经本身来看，我们有三种方法可以判定“新约启示”(New Testament Revelation)的结构。加上“从圣经本身来看”是绝对必要的，因为我们不敢把任何外来的结构强加在这个神圣过程及其成果之上。如果救赎和启示构成了一个有机体，那么，就像其他任何有机体一样，它应该被允许以自己的表达方式启示我们，这个过程或 是通过我们自己的观察，或通过我们接受它自身结构中的方案，这个有机体在某些顶峰会意识到它自己内在的成长。

(一) 从旧约的一些迹象来看

前面提到的三种方式中的第一种贯穿整本旧约。旧约时代是一个向前延伸和展望的时代。由于圣经宗教非常注重事实，因此它必然会面对新的事物。先知预言就是这个特点最好的标志，因为预测在先知预言中并不是一种偶然的元素，而是它真正的实质。但关于末世和弥赛亚的预言都更具体地指向未来，它不仅仅指出未来是一种相对较高的状态，而且指出与当下的状况和其不断的发展相比，未来是一个绝对完美、恒久的状态。那么，如果全面地考虑旧事物和新事物之间的区别，我们就可以从原则上理解它们。旧约那预言式的风格就假设了

新约的发生。在旧约的一些经文中，“新”这个词是以一种“模糊”（semi-conscious）的形式出现的，可以说是表达了“已然”（what is）和“未然”（what shall be）之间的对比（赛 65：17；结 11：19）。“新”这个词的专门用法，甚至流传到预言得应验时代的词汇之中（太 13：52；可 16：17；林后 5：17；后 2：17）。

但是，先知的一段话把这个思想形式具体地表达了出来，形成“新约”（*New Berith*）这个词，希腊文是“*New Diatheke*”。那就是耶利米书 31 章 31～34 节。尽管在这段经文中，相关词“旧约”并没有明确出现在“新约”旁边，〔322〕但这个观念却明显出现在这句话中：“不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候，与他们所立的约。”（耶 31：32）实际上，除了“新约”这个名称之外，这个预言还描述了新情势的秩序两个与众不同的特点。其中一个特点是耶和華会把律法写在人心中，借此使人顺服祂的律法。另一个特点是有完全的赦罪。而且，这与我们当下的目的有最紧密的关联：这种“新态”不仅笼统地应用在宗教状态上，而且还具体地延伸到启示和对上帝的知识的范围：“他们从最小的到至大的都必认识我。”（耶 31：34）

（二）从耶稣的教导来看

在耶利米之后，“新约”这个词再也没有出现在旧约圣经中。我们再一次读到它，是在最后晚餐时耶稣的话语中。祂称祂的宝血为“立约的血”（太 26：28；可 14：24），被称为“用我血所立的新约”

（路 22：20；林前 11：25）。显而易见，我们的主在这里将祂的血（死亡）描绘为门徒与上帝的一种新宗教关系的基础和起点。尽管前一种关系并没有被称为“旧的”，但即便撇开路加福音（以及保罗的哥林多前书 11：25）中“新”这个形容词不谈，这里暗指的出埃及记 24 章和耶利米书 31 章都显示出主耶稣的思想中在过去被废止的事物与新设立的事物之间有一种对比。这完全和血应翻译成“遗嘱”

（testament）还是“约”（covenant）无关。这两种翻译都涉及到宗教 特权的两个独特时代的对比。

此外，经文明确表示新事态的秩序并不会在其转折时就被改变或 被废除，这是非常重要的。这个新秩序会延伸到末世的状态，这状态 本身就是永恒的。耶稣的庄严宣告表明了这一点，祂说祂不再喝这葡 萄汁，直到（马太加上“同你们”，见太 26: 29）祂在上帝的国里喝 新的那日子（在路加福音中是“直等到上帝的国来到”，见路 22: 18）^o我们称为“新约”的，在这里从一开始就是一个永恒的约。我 们的主在这之前一直提到“国度”，而从未在祂的教导中使用“新约” 这个概念。是什么促使祂在这最后的时 刻使用这个概念，我们在这里 无法深入讨论。

我们应该进一步留意：这里所作的对比，首先不是启示的对比。

[323]这些话谈论的是通过宗教接近上帝的新时代。它们说的 并不是上帝自我启示的新时代，但是在宗教的进展跟随着启示的进展 这一普遍规律之下，这也是预设的前提。

（三）从保罗和其他使徒的教导来看

我们现在要把目光从耶稣转到保罗身上。在新约中，保罗是一位 伟大的阐释者，他把救赎历史和启示历史划分为最基本的两部分。因 此他谈到的不仅仅是通过律法或通过信心的两种治理，而是用一种连 续的陈述形式来表达自己的看法：“这因信得救的理，既然来到”（加 3: 25）。因此难怪我们在保罗身上会看到“新约（*Diatheke*）»和“旧 约（*Diatheke*）”的正式区分（林后 3: 6、14）。我们的确首先从中 看到两种宗教服侍之间的对比，即字句和圣灵的对比、定罪和称义的 对比。尽管如此，“启示上的差异”这个观念，正如摩西与保罗之间 服侍上的差异一样，还是清楚表现了出来。这里提到“诵读”摩西书（也 就是律法）和“讲说”以及“看见”主的荣光（12、14、15、16 节）。

有人甚至从 14 节的短语“诵读旧约”推论说：使徒保罗头脑中想到的是第二部正典，就是要取代旧正典的新正典。但是，15 节说明“诵读旧约”就是诵读摩西律法的意思，而摩西律法在旧约圣经中往往被称为 *berith* 或 *diatheke*（都译为“约”），所以在 15 节中，“诵读摩西书”取代了“诵读旧约 (*Diatheke*) ”。

关于救赎过程的结构，希伯来书为我们提供了最清楚的信息，具体来说，这个结构基于启示的结构，也是由启示的结构所决定的。我们毋须再引用单一的经文，因为整本希伯来书中都充满了例证。我们在这里读到了“新约”（来 9: 15）这个词。“旧约”这个词并没有出现，但的确出现了实际上与“旧约”同义的词语。对希伯来书的作者而言，从旧约展开成为新约与启示的展开有非常密切的关联，从书信开篇的几句话可以说明这一点：“上帝……晓谕……借着祂儿子晓谕我们，又早已立祂为承受万有的……祂洗净了人的罪，就坐在……”等等。“不定过去式分词 (*participle aorist*) “晓谕”和限定式 (*finite*) 动词“晓谕”把旧的和新的联系在一起，把前者描绘成为后者所作的预备。〔324:

这个新启示是终极的启示

我们会注意到希伯来书与旧约以及耶稣和保罗的陈述一样，它们都谈到新时代表现为最后的时代。并且，这也同样适用于把它引导出来的启示。它不是一个有其他启示跟随而来的新启示，而是最终极完全的启示，我们不必期待在它之外有新的启示。在借着“祂儿子”（从本质上如此称呼）晓谕我们之后，世上不可能有更高的晓谕了。保罗也谈到：及至时候满足（加 4: 4），上帝就差遣祂的儿子。因此，圣经没有任何蛛丝马迹提到这种“逐渐积累”的观点：从众先知起，到耶稣、到使徒。新约启示是一个有机体，它本身就是完全的，是一个整体。它包括使徒们的写作，他们是基督的见证人和解释者，但使徒的写作不是独立的信息工具，从外面 (*ab extra*) 加在新约启示之上。想要从使徒（特别是保罗）“回溯” (*going back*) 到耶稣的思想，

就彻底误解了耶稣和新约作者的意思。这种想法来自无机的、算数式的思维框架，只知道加法的运算，或最多用见证人来作乘法。要想对基督有所认识，我们就必须把祂理解为启示动态的核心，启示是以祂为中心组织起来的，整个启示过程也必须由祂来总结。当人们把祂与之前或之后的启示割裂开时，耶稣不仅会变得无法解释，而且因为祂在历史上有如昙花一现，仅仅靠耶稣自己并不足以承担一个超自然主义式世界观的巨大重量。

实际上，祂在任何地方都没有通过祂在世上的行动把自己描述为“详尽解释真理的人”。祂自己反而是要被解释的伟大事实。祂也从来没有把自己与祂的解释者分离开来，反而把他们看作与自己是合一的，无论就权威的绝对性，还是就祂赐予他们知识的充分性来说（路加福音 24: 44; 约翰福音 16: 12 - 15），都是如此。而且透过圣灵的应许和恩赐，祂让这种同一性成为真实的。圣灵把基督的事显明给这些领受者。除此之外，我们主的救赎事工的历程要让那些重大的事情朝着终点逐渐积累，而当耶稣离开门徒升天时，祂就不可能亲自解释这些事的意义了。因此，耶稣的教导非但不会让使徒们的教导显得微不足道，反而绝对是使徒们的教导的前提。〔325〕如果耶稣的教导是空洞的，并缺乏事实，那么使徒的教导就会缺乏亮光，因此至少在一定程度上是盲目的。

就总体而言，耶稣和使徒职分之间是“被解释的事实”和“随后对此事实的解释”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。四福音书和使徒行传首先被建立起来，尽管从文学角度来说，这不是按成书的时间顺序排列的。它们排在首位，是因为它们记载的内容体现了新约救赎的伟大事实。我们也不能忽视这一点：在四福音书和使徒行传的文本里面，我们看到同一个法则的雏形。耶稣的工作并不局限于提供事实；祂把自己创造的这些事实交织在一起，并且对这些事实做出了初步的阐释，因为祂的行动总是伴随着祂的教训。只是耶稣的教训比使徒书信的教训更

加零散，也没有那么全面。它像一个胚胎，尽管具有一种模糊的形态，但却真正包含了充分成长的生物体会清楚展现出来的结构。

前述内容为我们提供了讨论新约的启示及其历史论述（即新约 神学）的保证。它也向我们解释了为什么旧约和新约圣经在时间范围上好像是不成比例的。这种比例上的不平衡是因为我们过多关注新的 启示本身，却没有充分地把它视为后来这段漫长时期的引言和基础。用过于机械的方式来看，我们可能会把旧约圣经数千年的时间与耶稣和使徒生平不到一百年的时间做对比。但因为新约圣经的启示实际上是最终的启示，所以它会延伸到基督降临以创立的事物秩序的一切范围，为这段时期效力的“约”（*Diatheke*）也被称为“永远的约”（来 13: 20）^o这是末世性的约，考虑到这一点，我们用时间来比较就是不适当的。

我们中间有些人太过于在意这种时间比例上的失调，这是因为我们缺乏末世论的视角，这种视角会把基督视为那位“终末成全者”（*Consummator*）。因此我们倾向于由正典的、文学的意义来谈论新约，比如说，我们认为它从耶稣出生一直延伸到新约正典最后一个作者死去为止。但是我们非常清楚，： 326〕我们自己正如彼得、保罗和约翰一样，也生活在新约的时代中。为了清楚起见，我们可以在开启救恩时代的“启示序曲”和救恩时代本身之间作一划分，而这两者都被称为新约。在我们的圣经神学的研究中，我们只考察前者，即救恩时代的启示序曲。

在我们的考察范围里，最首要和最大的一个划分是通过基督而来的启示和以基督为媒介并透过使徒职分赐下的启示之间的区分。如果把它称为新约时代的序曲，我们还能区分出序曲开始之前演奏的一些前奏曲。在耶稣公开传道之前发生的一切，我们都可以从这个角度加以考虑。伴随着耶稣降生的各种声音、施洗约翰的传道、耶稣受约翰的洗礼，以及耶稣受考验（试探），我们都要在开始纵览耶稣工作的启示内容之前给予初步的关注。另一方面，例如关于启示的进展和我们的主的教导方法这类问题都和信息的内容紧密地交织在一起，以至

于显得远远不仅有初步的意义而已。当然，在更大程度上，这也适用于旧约中的教导和上帝的本质。由此我们作出本书目录中的分类。

必须期待更进一步的启示吗？

我们或许可以提出这个问题：在我们制定的诸多原则的范围内，我们是否可以期待有更进一步的启示，有资格在新约启示的架构中占有一席之地呢？除非我们采用神秘主义的立场，也就是切断主观和客观之间的关联，否则唯一正确的答案就是：具有超自然特性的新客观事件发生时，我们为了理解它们，才需要上帝提供的新解释体系，新的启示只有在这时才可以被添加。关于末世论的问题实际就是这种情况。接下来发生的事情将会构成一个新的救赎纪元，它值得与摩西时代和耶稣第一次降临的时代相提并论。因此启示录把关于最后事件的预言和对预言的解释混杂在一起。

因此我们可以说，启示的第三个纪元仍未实现。但是，严格来说，这个启示纪元本身不会比第二个纪元的终末成全更为完善。它将属于新约启示的最后一部分。在这个过渡期间，很多人主张神秘主义的启示可以作为个人的特权，但这与圣经宗教的精神不相符。〔327〕这种超然形式的神秘主义根本不能算是基督教。它出现在各种宗教中，它们有的较好，有的较差。它充其量只是自然宗教的一种表现，也有后者的一切缺陷和瑕疵。至于它的内容和内在价值，我们无法证实，除非能通过“与圣经一致”这个考验。而如果把它交给圣经来考验，它就不是关于上帝的启示的独立来源了。〔328〕

第二章

与基督诞生有关的启示

我们可以观察到上文中谈到的规律：事件先发生，然后解释性的启示再随之而来。当时发生的事正是神学上所谓的“道成肉身”。但如果我们宁可称之为“耶稣降生”（the nativity），这也是为了承认随之而来的启示提出的观点。道成肉身的观点最初并不是由后期神学采用的，它在随后的启示过程中就已经得到采用了。从某种角度来说，它描述的是从天上到地上、从神性到人性的垂直运动，先存的弥赛亚显现，进入到人的本质之中，超历史的那一位降到历史的潮流中。我们主的教导（甚至在对观福音书中）多次提到或暗示这一点。在约翰（关于耶稣）的教导中有更多明显的例子。在保罗那里，这个教义以一种十全十美、明确的形式出现。在第四卷福音书（约翰福音）的引言，以及他的使徒书信中，约翰都赋予它一个经典的确切表述。

但所有这一切都标志着新约启示的后期阶段。就在这个事件实际发生之际，这个运动被视为获得了一种水平方向的特性。在丝毫不排除或否认这个显现的另一个层面的情况下（这个垂直特性如今隐身在神秘之幕后），圣经更愿意继续用预言和应验来谈论它，它就这样沿着历史的水平路径前进。耶和華赐给列祖们关于弥赛亚将降临的应许，终于发生了。预告的理想如今化身为实际的具体形式。这并不等于说，在历史过程中发生的事纯粹是自然的。在历史中发生的事也可以是超自然的，超自然的事也能进入到历史里，而且以最高的形式成

为历史的一部分。两者不会互相排斥。〔329〕当历史学家制定他们只处理自然事件的原则时，这是纯粹的偏见。

耶稣降生的几个层面

这一组事件包括：天使向约瑟报喜（太 1: 20、21、23）、加百列向撒迦利亚报喜（路 1: 11~22）、加百列向玛利亚报喜（路 1: 26~38）、伊利莎白的预言（路 1: 42~45）、马利亚的诗篇（“马利亚颂”，路 1: 46~55）、撒迦利亚的预言（路 1: 68~79）、天使唱歌之前向牧羊人报喜（路 2: 10~14）、西面的预言（“西面颂”，路 2: 29~35），以及亚拿的预言（路 2: 38）。这些情节有如下特点：

（1）就所用的表达方式来说，它们做出了调整，从而紧贴旧约的方式。这一特点表现出两段启示的延续性。这个年轻的时期以父辈的谈话作为它的起头。这从本质来说很合适，并且还满足了另一个目的，就是让启示更容易被那些就近听到的人理解，也就是说，那些靠着旧约培养出敬虔品格的百姓能理解它。所以“马利亚颂”充满了从诗篇而来的回忆，这个颂歌的旧约原型就是哈拿的祷告诗歌（撒下 2:

1 - 10）O

（2）我们同样可以察觉到一种想要把新事物融入到“旧约救赎历史”这个有机体当中的意图。耶稣的诞生与上帝的仆人大卫的家形成关联，这与圣先知们所说的一样（路 1: 69、70），这是要应验上帝对亚伯拉罕起的誓（路 1: 73），这个预言从创世以来一直持续，如今达到了顶峰（路 1: 70）。O 借由大卫、亚伯拉罕和创世的阶段，旧约中的主要时代就被凸显出来，这种时间顺序上的关联在某种程度上说明了上帝在历世历代的作为是一致的，上帝从一开始就指向弥赛亚的目的也是一贯之的。

（3）在圣经的描述中，这个即将被引入的崭新步骤从头到尾都带着救赎的特点。要达到这种效果，首先要通过上帝客观的宣告和那些

领受这信息的人的主观理解而赋予这个步骤一种罪恶和不配状态的背景，以及相应的恩典与拯救的记号。〔330〕上帝在这个时间点对待祂子民的特殊方式，被视为是一种主权的怜悯的作为。这个观念在马利亚的话中得到了典型的表达(路 1: 46、51~53)。经文中没有任何迹象表明上帝临到马利亚是因为她有任何美德，或至少是因为她忠心地遵行律法。百姓意识到古代比较好的以色列和现在背道的以色列之间有一道鸿沟。天使告诉撒迦利亚：他要生的孩子会使很多以色列人转向主他们的上帝，而且这个孩子在上帝面前将会有以利亚的心志能力，使父亲的心转向他们的儿女。我们可以在圣约(*berith*)里找到所有这些福分的源头，而这只是用另一种说法表明这祝福源于上帝白白的应许。上帝会应验祂向列祖(以色列族长)所作的应许(路 1: 54、55、72~73)。

(4) 这部分经文中有同样非常重要的特点，那就是缺乏政治的元素。就其本身而言，政治元素并不会令人反感，因为在旧约神治政体下，国家和宗教的利益是彼此交织的。路加福音 1 章 71 和 74 节最能提醒我们这一点(救恩从弥赛亚而来，祂救赎以色列脱离仇敌)，但即使在这里，这一特点也纯粹附属于 75 节提到的目的。

(5) 这些内容并没有证据显示犹太教存在律法主义。我们必须承认：即使在犹太教中，律法主义本身也很少被描述为一个目的。律法主义是实现弥赛亚祝福的手段。犹太人的自义建立在“利己主义的幸福论”(egoistic eudaemonism)这个更深厚的基础之上。但这种律法主义已经变得如此根深蒂固，以至于在很大程度上，另一个世界的异象都一直受到它的渲染。但它的主要意义还是和末世之前的时期

(pre-eschatological period)相关。犹太人的顺序是这样：以色列首先要履行律法，然后，弥赛亚会透过补偿的方式与所有属祂的人一起显现。而新的顺序是这样：弥赛亚会先出现，祂是上帝恩典所赐的礼物，而且以色列会借着祂得着能力，产生出适当的顺服。这个过程具有双重效果：律法从这个过程的开头被转移到末尾，这就除掉了犹太人的自义；而律法的永恒地位在末尾得到证明，这就强调了救恩的伦理含

义。关于施洗约翰，加百列曾预言说：他会让儿女的心转向耶和華他们的上帝（路 1: 16）^o [331]天使对约瑟预言说：耶稣的主要工作是把祂的百姓从他们的罪恶里拯救出来（太 1: 21）^o

（6）两条古代末世预言的主线延长到这些早期启示中，这可以表明与旧约之间的紧密关联。其中一条主线的前进方向是耶和華亲自以一种至高的显现形式降临。另一条主线向着弥赛亚的降临而前进。即使在旧约预言中，我们也绝无把握说这两条脉络是互相排斥的：同一位作者或先知可能在某些特定的情况下倾向于用一种表现方式，而在另外的情况下又倾向于用另外一种表现方式。随着弥赛亚的观念扩展到超自然和超越造物界的范围，我们甚至有可能察觉到这两条预言是可以结合的，也是一致的。但是，从整体而言，它们还是像两条分开的河流一样。通过耶和華借由神圣弥赛亚临到祂的子民的教导，新约启示的全面发展首次充分揭示出它们的汇合。

这种汇合的开端就在我们考察的这部分内容中，但它还没有彻底完成。我们要留意这两种表现方式散布的范围如此广阔，以至于在马利亚和约瑟的圈子里，出于大卫家系的弥赛亚王权占据中心地位；而在撒迦利亚和伊莉莎白的圈子中，耶和華降临的观念却占据主导地位，但也不排除另一个观念（前者请参照太 1: 20, 2: 1、5、8;路 1: 32,后者请参照路 1: 16、17、76）^o关于大卫的血统进入耶和華降临的这个主线，请对照路加福音 1 章 32、69 节，2 章 4、11 节。。这条主线被分派给施洗约翰的家族，这与上帝后来通过施洗约翰所说的话（编按，参见路 3: 4~6）大多源自以赛亚书 40 章（编按，赛 40: 3~5）是一致的。关于“主”和“我主的母”（路 1: 6、17、43），读者可参见下文中关于“主（*Kyrios*）»这个名字的讨论。

天使说的话似乎包含了某种暗示：耶和華和弥赛亚的身份是一致的（太 1: 21）«赐给这个婴孩的名字“耶稣”要从它词源学的意义得到理解：“耶和華是拯救”。当然，这名字本身并没有暗示与耶和華在身份上等同的弥赛亚将会是救主。因为在旧约时期，取这同一个名字的人都只是上帝在人间的仆人，这个称谓并不是要把他们标示为

耶和華，而只是使他們的工作能够象征出这个事实：耶和華[332] 会亲自（in His own Person;直译作：“借由祂自己的位格”）为以色列带来救恩。而且从理论上来说，耶穌可能未必是这种情形。但是，这种解经忽视了一个重要事实：耶穌之所以有这个名字，是因为就像天使明确表示的那样：祂（耶穌）要将祂的（耶穌的）百姓从他们的罪恶里救出来。所以，我们有一连串十分接近的陈述：耶和華是救恩、耶穌施行拯救，以及以色列民（耶和華的子民）是耶穌的百姓。另一方面，23 节中“以马内利”可以作祂的名字，这只是因为祂是上帝与祂子民同在的指示；此外，这节经文中的话并不是天使说的，而是马太引用以赛亚书所说的话。

（7） 这些启示暗示了福音的普世主义（命定要包括其他各族）。西面谈到上帝预备的救恩是照亮外邦人的光，同时也是以色列的荣耀（路 2: 32），他也向马利亚宣告说，这孩子会叫以色列中许多人跌倒，很多人兴起，并要成为一个遭受反对的标记（34 节；参《中文标准译本》）；此外他又暗示马利亚会经历一种痛苦，她的心会像被刀刺透一样（35 节）。他好像预告了外邦人要蒙光照，这将反衬出以色列源于不信的黑暗。在任何意义上，这都不是圣经中第一次揭示普世主义，更不是宣教的宣传。但归附犹太教的方式含有这样的暗示：无论谁从外邦人中被收养，若想要继承以色列的特权，他就必须要成为一个犹太人。这里的观念却是这样：借着犹太人的不信，外邦人反而会被带进上帝的国度（参见罗 11: 11 起）。

（8） 我们必须谈到弥赛亚的超自然降生（是在没有人类父亲血缘的情况下完成的），这是把独特性赋予这些启示内容的最后一个元素。我们不会在这里讨论那些基于历史理由对这个事件所提出的反对意见。它和那些对思想和信仰的各种趋势所作的批判一样，也属于福音书历史的范围，这种批判否认事实就是事实，它们本应得出这个观念：这个事实是早期基督论的一个独特阶段。我们在此只想提出一个问题：假设这个事件以某种方式被描述为已成为事实，那么在上帝的思想中，哪个观念或哪些观念塑造了该事件的发生？[333]

人们想到三种可以用来解释的元素。第一种元素通过阻止罪的传递而把这婴孩看作无罪的。我们可以在路加福音 1 章 35 节里找到相关经文，“所要生的，必称为圣”（参见《和合本》小字注）或“所要生的圣者”等等，假设“圣”在这里具有道德含义。但是，“圣”还可以被理解为“分别为圣”（consecrated）的意思，这样一来，就不是直接指这婴儿是无罪的，但“分别成圣”好像也假设无罪的状态。至此我们可以假设：这里谈到的圣灵的行为的目的之一是为了防止罪污的传递。但是这无法彻底解释眼前的各种因素，因为圣灵的某种运行就可以达到这个目的，而不用通过消除人类父亲血缘的方式，除非有证据表明（有些人持有这种看法）父亲在生育中的因素与罪的传递之间存在一种特殊的关系，并且不受母亲的因素影响。排除这个观点，约瑟与这次生育无关的事实就过度被强调了，除了刚才指出的这个动机之外，我们无需再提供其他额外的理由。

其次，这使我们思考这个问题：这个出生模式是否合适把人性引到之前在各种意义上已经是“上帝的儿子”的这位身上。约瑟的人类父亲身份显然应该让位给上帝的父亲身份，这是非常合适的。马太福音并没有提到这婴孩的圣子身份。在 1 章 21、23 节中，圣经只简单的说“一个儿子”，就是马利亚的儿子。但是在路加福音中，尽管“一个儿子”也同样出现在 1 章 31 节，32 节和 35 节却具体指明了这婴孩身份的另一面：“至高者的儿子”，即“上帝的儿子”。而这显然与圣灵的作为有关，圣灵更具体地被形容为至高者能力的传递者，要荫庇马利亚，因此，上帝特有的父亲身份必然参与在其中，排除了人的父亲身份。

第三种看待这个事件的观点把基督的整个位格和祂的事工的超自然性带回到祂人性本质的起源之中，这个本性被看做是直接从上帝的而来的。如果在旧约历史中，这个原则甚至在救赎的预表工作上已经得到了表达，那么我们岂不是应该期待它在这时得到更多的体现吗？

：334：这个原则在以撒出生这个事件中得到象征性的表达，以撒是基督的预表，当祂进入人的本质时，这个原则显然也是适用的。

如果有人基于这一原则而提出这个反对意见：基督出生的超自然性应该可以借着完全除去马利亚的母亲身份和约瑟的父亲身份来完成，那么，我们的答案是：如果耶稣与我们的人性之间的真实关联要得到保存，并且我们要避免“幻影说”（Docetism），那前者就是不可或缺的。这段叙事没有强调第三种观点，这可能是因为它在后来耶稣受洗的叙事中会被凸显出来。[335]

174

175

第三章

与施洗约翰有关的启示

人们习惯称施洗约翰为基督的"先锋"。这个词出现在希伯来书 6 章 20 节，尽管那里没有提到约翰，并且在一定意义上，也并不能用 在他身上。除了这个词之外，约翰借着他在历史上的行动为耶稣的事 工预备了道路，这个观念在路加福音 1 章 17 节和 76 节中获得清楚的 表达，尽管我们似乎应该把这里的"主" 理解为耶和華。

他们两人之间的关系是上帝安排的，但是许多新派学者却对这整个观念嗤之以鼻。有人企图尽可能把约翰和耶稣分开。他们的看法与 福音书的描述恰恰相反，认为这两个人分别代表了两种完全不同的宗 教运动，而且这两个运动在相当长的一段时间内是平行发展的。四福 音书排除了这种说法的见证，他们却用下面的这些方式化解了这一事 实。第四卷福音书甚至比其他三卷福音书更强有力地凸出了这一点， 确认约翰从属于耶稣，新派学者却宣称这种关系和其他许多事情一样， 都是不符合历史的。巴尔登斯伯格(Fernand Baldensperger; 1871- 1958,法国比较文学学者)在 1898 年的《为第四卷福音书所作的序言》(The Prologue of the Fourth Gospel) 一书中表明这一观点：约翰福音 第 1 章至第 3 章中的大部分篇幅都是出于护教的目的，是为了让作者 同时代的施洗约翰教派的门徒信服，他们在基督教会内有一席之地， 甚至他们自己的老师约翰也曾说过，“我不是基督”。路加福音中关 于耶稣诞生的几个故事在最早的时间点上，借着两个家庭的关系和交

往，把耶稣和约翰联系在一起，这被批判学者们看作带有一种传说的色彩，所以是不可靠的，不能用来讨论当下的问题。根据马太福音独有的一些章节来看（太 3: 13 - 15），耶稣来到约翰面前时，约翰马上就认出耶稣，说祂是更大的那一位，这如果不是在暗示一种瞬时的启示，就必然基于此前他们之间的熟识和了解。但这一段也不被批判学者们采信，部分原因是因为它没有出现在路加福音中；另一部分原因是〔336〕有人认为在第一卷福音书中，这一段与后来的另一段叙述无法调和，后一段内容就是约翰派人去问耶稣，祂是不是“要来的那一位”或是他应该等候别人（太 11: 13）。批判学派主张：马可福音在所有这些方面都是更古老和更准确的传统，而这卷书认为耶稣与约翰的第一次接触是后者开始传道的时候，耶稣从一群想要受洗的人当中来到施洗约翰面前。

其他人甚至提出更没道理的观点，连约翰最初传道时提及“更大的那一位”，以笼统地指基督的这段记载也被删除，他们反而基于“无基督的末世计划”（Christ-less eschatological programme）来解释这段经文，认为耶和華亲自以一种最高的显现形式现身。这不仅切断了约翰和耶稣个人之间的关联，也在教义上切断了约翰和对弥赛亚的盼望之间的关联。许多批判学派作者的观点都建立在这一假设上：他们相信耶稣在那个庄严的时刻中，至少领受到了某种激励，使祂后来把自己视为弥赛亚，而这是约翰和耶稣之间唯一的个人接触。

这种把约翰和耶稣拆开的极端手法认为两个人的心志和所宣讲的内容在本质上是冲突的。新派学者认为，约翰的期望具有强烈的政治特性，而这个期望的实现取决于武力的使用。如果这真是根据事实得出的结论，那么我们可以肯定地说：约翰并不是耶稣的先锋，反而实际上是救主最早的敌对者。

马太福音 11 章 2~19 节

这些解释唯一明显的基础是马太福音 11 章 2 - 19 节，我们似乎

最好从这段经文中耶稣的陈述来定义约翰相对于耶稣事工的地位。这是比较安全的，因为约翰的质问会使他受人怀疑，不符合他在早期教会中的名声，所以就必须传统中找到稳固的根基。约翰质问的情形和内容是众所周知的。我们的兴趣在于从第7节开始的内容，也就是耶稣在那些信差回到差他们的人那里之后，对众人讲论的话。“你们是要看什么呢？”在这个重复了三次的问题中，耶稣首先纠正了两个错误观点，然后修正了一个对约翰的不完整认识。耶稣说这些话的部分原因显然是由于约翰的疑问。第7节指出第一个错误，并加以纠正：这位施洗者表面的疑惑不是因他的信心不够坚定造成的：他不是随风摇摆的芦苇。〔337〕耶稣在第8节说明第二种错误，并且加以纠正：约翰的犹豫不决也不是由于他在牢狱生活中的痛苦：他并不习惯宫廷中的细软衣服。针对这个问题的第三个回答承认：百姓把约翰归类为先知，基本上是有道理的，但不完全真实。他是一位先知，但不只是——一位先知而已。

然后耶稣接着详细解说祂所说的“他（约翰）比先知大多了”是什么意思。首先，约翰是奉差遣行在主面前的使者，为主预备道路，这对之前的先知来说，只有比喻的意义：他们写到过耶稣，古时也有人写到约翰。到此为止，他走在通向应验的时代的途中。在他身上，旧约的预言达到了高峰，而这个地位使他有资格被称为“妇人所生的最大的一个”。作为一位使者，众先知和律法预言的一切（这些预言说的是未来的事）会紧随着他到来；约翰就是以利亚，在他来临之后，耶和華的日子也会马上降临（玛4:5）。从他那个时代开始，天国会遭受猛烈的攻击，而强暴的人会用暴力把它夺去。无论第12节提到的这些说法究竟是什么意思，无论如何，它们显然暗示了这一点：借着施洗约翰的工作，天国已经近了，甚至已经临到了。通过施洗约翰，天国已经脱离了旧约圣经中纯属未来的范围，而成为一种真正能吸引人的思想和左右人的情感的东西。造成这种果效的，正是约翰伟大的作为：“他比先知大多了”。

然而，我们的主暗示这一切是受限制的：约翰自己不能和因耶稣的工作而来的新时代归在一起：“天国里最小的，比他还大。”（第 11 节）这句话并不是说约翰没有“得救”，也不可能意味着约翰要被排除在末世国度之外（请对照太 8：11）»正确的解释是，施洗约翰无法享有那已经到来的天国的特权，而其他已经借着他们与耶稣相交而享有这些特权。在旧约圣经的基础上，他继续过着自己的生活。

这也解释了约翰为什么会略失耐心，质问耶稣究竟是不是真的弥赛亚。从某种角度来说，旧约再一次借着这个质问表示对弥赛亚的迟迟不感到不耐烦。：338]但这里和旧约一样，这种不耐烦都围绕着一件具体的事情：上帝毁灭恶人的程序为何如此缓慢。约翰已经被特别指派去宣讲那即将来临的危机中审判的部分。因此他对耶稣的做法表示失望。如果这样来解释，这个质问就不仅并不暗示他们二人以前是不认识的；恰恰相反，这证明约翰一直在注意耶稣，而且他们之间曾有过交流，否则他就不可能把这个信息传递给耶稣。第 6 节也在一定程度上证明了从前的认可和评价，只是稍微延续了旧约的视角。这样我们就可以解释耶稣对约翰问题的回答为什么会如此特别，以及它为什么专门强调了耶稣工作仁慈的层面。提到这些并不仅仅是为了提供凭证，而且也是为了说明祂的特征。耶稣当下的任务并不是要去审判，至少不会用这种方式。但审判会在接下来的阶段临到。无论如何，耶稣并没有忽略约翰提出的问题。祂以最微妙，却极有力的方式回答了这个问题。正如下文中的论述揭示的那样，耶稣的心中充分肯定了约翰的伟大，而且正如第四卷福音书证实的那样，祂因约翰在服事弥赛亚时表现出的大度和隐蔽自我（约 3：30, 5：35），而对这个人满怀慈爱。

约翰是属于旧约的人物，这一点在耶稣谈到关于禁食问题的比喻时，也进一步得到证明（可 2：18~22）-约翰的门徒可以禁食，这是合宜的，因为他们还没有进入到婚筵的喜悦中，耶稣的门徒才是这场筵席的宾客。

施洗约翰和以利亚

约翰的全部外在表现和生活和他在旧约中的地位或许也是相关联的。他一生都是拿细耳人。他周围的旷野环境有重大的意义，因为在古代，这和悔改的预备有关（何 2: 14、15; 赛 40: 1~4）。他是以利亚的再现，也就是那位领人悔改的伟大先知（太 11: 14, 17: 10~13）。^o在 第一段经文（太 11: 14）中，“你们若肯领受”表示有人怀疑约翰身上是否具有作为先锋的以利亚的特征，但耶稣却肯定了这一点。但是耶稣对“以利亚再来”的观念和犹太人对这件事的观念或许是不同的。后者似乎在期待以利亚实实在在的复活，所以我们可以解释约翰为什么说他自己并不是以利亚（约 1: 21）。^o他否认自己是犹太人理解的、在现实中再次复活的以利亚，〔339〕但他却没有否认，他就是耶稣确认的象征意义上的以利亚，他也同样没有否认以赛亚和玛拉基的先知预言都已经应验在他身上。

或许七十士译本中有证据表明犹太人关于以利亚先知实际上会再来的信仰是十分古老的，因为玛拉基书 4 章 5 节被翻译为“提斯比人以利亚”，而原文是“先知以利亚”。这个信仰的源头在于以利亚升天的方式。福音书作者路加似乎意识到了约翰这些外在特点的象征意义，因为他说：“直到他显明在以色列人面前的日子”（路 1: 80）。^o

所以，约翰为耶稣所作的预告，就所有的意图来说，就是整个旧约对基督所作的预告。而且这不只是指外表的特征，旧约的真正实质在约翰身上再现了。如果我们区分律法和先知预言这两种元素，这个信息显然对两者做出了总结：“（因为）天国近了，（所以）你们应当悔改。”（太 3: 2, 4: 17）但二者之间的关联不只是把两样不相关的事物加在一起而已，这里的连接词“因为”（for; 编按：中译本都没有翻译出来）表明人悔改的动机在于天国的临近，因为对于约翰来说，天国临近的意义首先是审判。参看“手中的簸箕”（太 3: 12）和“树根上的斧子”（太 3: 10）。^o

施洗约翰对耶稣的见证

在施洗约翰表明耶稣是弥赛亚的见证中，我们必须区分两个阶段，一个主要记载在对观福音书中，另一个在第四卷福音书中。耶稣受约翰的洗礼处于两者之间。第一阶段的特点是强调审判以及将要来的那一位具有审判的职分，但是祂并没有被明确地称为弥赛亚。从那些描述祂的至高地位的手法中，人们一定会想到上帝，而不是别人，但这又是一位完全不同于耶和華的人（太 3: 3、11、12;可 1: 3、7;路 3:

4、16、17）。将要来的那位要用两种元素施洗，其中之一是“火”，这无疑指的是审判的烈火，所以这不是圣灵的同义词，而是与圣灵相反的元素（参看太 3: 10~12;路 3: 16~17）。马可并没有提到“火”，而只提到圣灵（可 1: 8）。如果圣灵代表救恩的元素，这个事实会引致这个结论：约翰谈到弥赛亚降临时，审判和拯救的因素同时发生，他这样说就重复了旧约中的相似观点。约翰传道的早期阶段的用语大多来自玛拉基书第 4 章，福音书的作者们则从以赛亚书 40 章的角度来看这段经文。[340]

约翰的洗礼

约翰的一般洗礼和约翰为耶稣施洗不应该被分开。当时和后来一段时间里，很多团体都有洗礼的仪式，但那些仪式都需要重复举行，而约翰的洗礼却是一次完成的（参见太 28: 19;徒 19: 3;来 6: 2）。我们必须到旧约中去找这洗礼的先例和类比，却不要在摩西律法中的礼仪洁净律法里去找它们，因为洁净律法也需要重复施行；我们一方面要在为立约作准备的洁净礼中寻找它们（出 19: 10、14），另一方面，也要在众先知宣告的、在末世大量浇灌下来的清水里寻找它们（赛 1: 16, 4: 4;弥 7: 19;结 36: 25~33;亚 13: 1）=我们要留意这一点：预言中出现的水除了有洁净的作用之外，还有使生命复苏和多产的特点（赛 35: 7, 41: 18, 44: 3 起；亚 14: 8）。有人试图从这些

旧约先例的角度来解释约翰的洗礼，但它们在某种程度上是预言，在某种程度上又是预表，以至于无论是应验还是重复，一些具体的超自然命令都是必须的。约翰不可能单单以旧约为基础来为人施洗，这是各方都公认的（约 1: 25、33;太 21: 25）。

我们尤其不可以把约翰的洗礼当作对所谓的归信犹太教的洗礼的单纯模仿。首先，这并不是特别凸出的一种仪式，以至于使约翰想要去效法。它的意义只是把利未律法中的一般洁净礼用在一个刚归信犹太教的人身上，这人在受过割礼之后，因为从前曾经与外邦人有过接触，就仍然是不洁净的，所以需要洗净。而约翰从未宣告一切来到他面前接受洗礼的人都是不洁净的外邦人，因此改信犹太教的原则应该用在他们身上。基督徒的洗礼和约翰的洗礼之间有紧密的关系，我们接下来就要讨论这点。

对于约翰洗礼的真正意义，一部分要从四福音书里的描述中得出推断，一部分要从一般的处境来推断。马可和路加都告诉我们，这洗礼是“悔改的洗礼，使罪得赦”。马太说他“叫人悔改”而施洗（3: 11），而且受洗的人都“承认他们的罪”（3: 6）。根据这句陈述（马太福音），认罪伴随着洗礼，而根据其他的陈述（马可福音和路加福音），罪得赦免才是目的，但其中不存在真正的矛盾。在马太福音的记载中，认罪是第一步，而悔改跟在洗礼之后，这表面是看来好像是矛盾的。

L341] 但解决矛盾的方法在于区分外在的对罪的认知以及深刻而强烈的悔改（太 3: 6、11）。我们不太能确定马可福音和路加福音中的

“悔改的洗礼”应该怎么理解。这个句法允许它成为对洗礼的笼统描述，说明洗礼是和悔改有关的。另一个更好的观点是把这里的所有格解释为表达目的的所有格（*genitive of purpose*）：洗礼是为了叫人悔改，这就与马太福音 3 章 11 节相符了。如果悔改是洗礼预期的结果，那么这个礼仪显然不可能只是一种象征，而必然构成了真正的圣礼，是为了传递恩典的某种形式。这个观点也与约翰对百姓的警告相符：

“要结出果子来，与悔改的心相称”（3: 8）。

韦斯(Bernhard Weiss, 1827-1918)曾主张马可福音和路加福音 中的"使人悔改"一定是前瞻性的：它展望未来的赦罪，也就是在审判中的赦罪。毫无疑问，从语法上看，"使人悔改"这个短句可能有 这个意思，但它给人一种过度想像的感觉。旧约早已充满罪得赦免的 信息，约翰的工作既然总结旧约，它本身就不会完全没有这个信息。但是，有人提出反对意见说：约翰在他的洗礼(用“水”施洗)所传递的事物和将要来的那位借着圣灵的洗礼将赐下的实际恩典之间做出了鲜明的对比。但圣灵要作的并不只是赦罪，尽管施洗约翰可能为了 对比的目的而用夸张的手法，说他的洗礼什么也不是，而另一种洗礼 是完全的，但我们不应该从字面意义上去理解，就像我们不应认为保罗书卷和希伯来书似乎废除了旧约中一切恩典一样。约翰的意思只是 说：和基督带来的事物相比，我的工作就像水和圣灵的对比一样。这 并不等于说在预表的领域中，它除了预表之外没有其他功用。

此外还有一个本质上与此相反的问题：如果约翰的洗礼与真正的 赦罪一致，那么它如何与基督徒洗礼做进一步的区别？后宗教改革时期的教会在这个问题上产生了分裂。罗马天主教徒在他们的圣礼教义上，倾向于把整个旧约时期当成纯粹的预表，其中就包括约翰的洗礼。路德宗和改革宗的新教神学在回应罗马天主教的立场时，除了少数几个例外之外，却走到了另一个极端，〔342〕他们坚持认为约翰的洗礼与基督徒的圣礼是完全等同的。这两种立场都是站不住脚的。我们必须说：约翰的洗礼和所有旧约的礼仪都包含真正的恩典，但只是旧约范围和性质的恩典。它所不具备的就是基督教特定观念下的圣灵；因为圣灵的赐下以及圣灵与洗礼的关联，都有赖于五旬节的圣灵浇灌。所以，在这段时间内，所有由耶稣的门徒施行的洗礼都要和约翰的洗礼归在同一类，作为它的一种延续，而不是在展望基督徒的洗礼。

约翰的洗礼具有什么象征意义呢？一些人认为，进入水中的象征意义表示除去有罪的旧生命，而从水中出来代表进入公义的新状态。但是，如果这是正确的，它就会把约翰的洗礼与所有旧约的先例彻底分开，因为旧约中缺乏浸入水中的象征含义。就连某些仪式的例子中

洗净全身的洗濯礼也都只是洗净的意思；从象征的角度来看，浸入水中纯粹是偶然的。而且另一方面，这里提到的属灵事物，如悔改和罪得赦免，也都指向洁净的意思。我们还必须加上一点，透过水这个媒介，这里象征性地表示圣灵让人得生命（参看约 3 章 5 节中的“从水和圣灵生”）。

最后，为了对约翰的洗礼有足够的了解，我们必须从他那个时代对于末世背景的普遍期待来看待问题。当时的环境充满了关于世界末了的思想。约翰的洗礼特别预期即将来临的审判，也是为审判中无罪释放做预备的印记。洗礼作为这种末世论意义下的印记的想法，已经传到了基督教的洗礼中（参见弗 1: 13; 彼前 3: 21）。

耶稣受约翰的洗

至于耶稣特别由约翰施洗，我们要记住重要的一点：我们不能武断地把这一点和洗礼的一般意义割裂开来。若说约翰施行的洗礼有两种，一种是给百姓的，一种是单单给耶稣的，而这两种洗礼没有任何共同点，这是很愚蠢的说法。但有人也可能走到另一个极端，以至于否认耶稣的无罪。

〔343〕这种说法应被禁止不仅仅基于教义的理由；在马太福音 3 章 13~15 节中，约翰和耶稣之间的对话也从历史的角度排除了这个观点。此外，与洗礼相关的启示证明：耶稣所受的洗礼是相当独特的，它在原则上不同于施行在一般犹太人身上的仪式。韦斯认为耶稣的洗礼之所以独特，是因为它象征了耶稣从隐私的生活中破茧而出，进入公共事奉的生活中。我们无法接受这种说法，因为它建立在“浸入”（submersion）这个观念的基础上，而且也会割裂耶稣的洗礼与其他人的洗礼之间的关联，这种进入公共事奉的观念是无法应用在其他人身上的。

当我们仔细查考马太福音 3 章 13~15 节这一段经文时，它会解答这个问题：耶稣的洗礼如何与约翰的事奉的整体计划配合，却又不

涉及后者的事奉中的罪与悔改的因素。耶稣与约翰的对话表明了以下事实：

(1) 约翰承认耶稣的地位和特点，耶稣不需要接受他的洗礼，如第 14 节所说的“约翰想要拦住祂”。

(2) 约翰的确信基于耶稣的弥赛亚地位；“我当受你的洗”的意思，不是说耶稣应该用水给约翰施洗，这样做只是调换彼此的角色而已；在约翰刚刚宣告说更大的那一位要来用圣灵施洗后，他承认自己需要受耶稣的洗，这只能是指这层意思，而且这意味着耶稣自身被看做是无罪的。

(3) 约翰的反对以及反对的理由都得到了耶稣的认可，但耶稣却坚持要受洗，并且说：“你暂且许我”(Suffer it to be so now)。“许”(suffer)这个词暗示约翰反对的事在主观上是没有必要的；允许耶稣受洗的理由是客观的。

(4) 这个客观上的必要不是永远的，也不适用于所有场合，而只是为了当下的情势，并且带有一种半开放的前景，也就是说这个必要性以后可能会被除去。

(5) 根据耶稣的说法，当下之所以有必要这么做，是因为“我们理当这样尽诸般的义”。“尽诸般的义”在这里并不等于那种老套的公式，“替代赎罪”(vicarious atonement)的教义可以借此公式适当地表达出“基督代替我们遵行律法”这个原则。我们应该用一种不那么专业的、较通俗的意义来理解这件事；“义”就是耶和華透過律法或其他方式，随时向以色列所求的事。在当下这个情境中，这个要求包括顺服约翰的洗礼，〔344〕因为这不是一件关乎个人选择的事，而是整个民族的责任。这义被加在耶稣和约翰(“我们”)身上，而耶稣说遵守这礼仪是一件责任。

(6) 如果这不是耶稣自身能力之内义不容辞的责任，那么这似乎就是上帝加给祂的责任，因为祂附属于以色列民，除了祂因着与以色列民认同而接受洗礼之外，再没有更好的方式来表达这一点了。

再加上这是一种暂时的经验，我们发现自己最接近这种预期的情景：对于耶稣表达祂和上帝子民之间的关系，我们感同身受。如果我们考虑到约翰洗礼的普遍范围，那么只要进一步推论，我们应该说：耶稣在洗礼中与百姓认同的直接目的是为了保证这圣礼指向的代赎和罪得赦免是有效的。甚至在关于悔改的事上，我们也可以用类似的方式来推理；因为如果耶稣代替人承担了罪，也代替人领受了赦免，那么从原则上来说，人们就无法反对这一点：祂代替百姓悔改了。但是，所有这些都在这里借由一句或多或少像谜一般的陈述得到暗示。下文中对约翰福音 1 章 29、36 节的讨论才能提供完整的解释（同时也完整地证明我们解经的正确性）。

圣灵降在耶稣身上

两件至关重要的事件随着耶稣的洗礼，那就是圣灵的降下和从天上来的声音宣告耶稣是上帝的儿子和祂弥赛亚的身份。既然后者已经在别处得到更完整的讨论，我们在这里只须留意这一点：这段记载并不支持“耶稣的弥赛亚意识在洗礼时苏醒了”的理论。在马太福音中，这句话是完全客观的：“这是我的爱子”（太 3: 17），这表明至少从这位福音书作者看来，这声音提供的保证不是只给耶稣一人的。圣经使用不同的描述方式（“从天上有声音说”〔太 3: 17〕，“又有声音从天上来说”〔可 1: 11〕，“且有声音从云彩里出来说”〔太 17: 5〕）并不能证明作者所说的是只有耶稣才能听到的声音。事实也非如此，因为耶稣从水里上来和天开了（听见声音与这些是同时发生的）都不会给人一种印象，以为这是异象的场景。马太福音提到“祂就看见”，指的必然不是视觉的感受，而在路加福音中，“圣灵……形状仿佛鸽子”（路 3: 32）

〔345〕就否定了这个视觉现象是主观的。我们从约翰福音 1 章 34 节得知，这个事件必须是约翰能察觉的，也是耶稣能察觉的，因为约翰必须把它记录下来。我们也可以比较登山变像时，彼得谈到

一些类似现象时所用的语词（彼后 1: 17~18）o 显然，这声音对耶稣来说具有圣礼的意义，而且仅仅出于这个原因，它就必然是客观的。

但是，在圣礼中，除了被赐下的保证之外，原则上还会传递一种真实的东西。因此，在声音出现之后，圣灵随之降下。根据新约记载，当圣灵的运行与耶稣有关的时候，圣经中有三个划时代的场景。我们已经谈过第一个场景，那就是童贞女马利亚受圣灵感孕。第二个场景是洗礼时发生的这个事件。第三个场景发生在我们主复活的时候，被归在“使徒的教训”这个标题下。此时我们关心的是如何尽可能确切地定义第二次降下圣灵的必要性和本质。从事件发生的时间来看，我们可以推论出这对耶稣的公开传道有特定的影响，正如第一个场景对祂人性的起源和构成有影响一样，而第三次赐予和主在天上事奉有关。这使祂成为“属灵的”（罗 1: 4; 林前 15: 45）o

当然，耶稣领受圣灵并不是作为成圣的媒介，因为这假设耶稣是有罪的；福音书中也没有任何地方表示圣灵有这样的作用。但祂可以领受，也的确领受了圣灵作为凭据，保证圣父认可祂在“顺服洗礼”中表现出的思想和意志，也保证在洗礼完成后，上帝要赐给洗礼的果效。对于圣灵在洗礼中的印记对每个基督徒来说意味着什么，这件事情当中有一种类比；只有在耶稣的例子中，洗礼才有预见性。

此外，我们的主需要圣灵作为祂的人性的真实装备，以执行祂的弥赛亚的任务。耶稣把祂的能力、恩典、恩惠的言语和救赎的作为都归给圣灵（太 12: 28; 路 4: 18; 徒 10: 36~38）。而且，借着使祂以这种方式获得完成弥赛亚工作的资格，圣灵也为后来五旬节的圣灵浇灌预备了基础，因为这个恩赐有赖于基督所完成的工作。这解释了施洗约翰在约翰福音 1 章 33 节的话：“（上帝）对我说：‘你看见圣灵降下来，停留在谁的身上，谁就是用圣灵施洗的。’”（《新译本》）〔346〕可能正是因为这个观念，这里用的介词是希腊文 *epi* 的受格形式（*accusative*），这是一种不常见的用动词“停留”形成的

结构；它似乎要表明圣灵的意图是永远指向救主，并与救主保持一致。马太福音、马可福音和路加福音都用了 *eis*，可能表示圣灵靠近耶稣或 圣灵进入耶稣。

我们应该小心留意耶稣的属灵恩赐和古代先知领受的属灵恩赐之间的差别。第四卷福音书明确提到上帝将圣灵赐给耶稣，而且因为这 是一种赐予，所以这个恩赐是没有限量的（约 3:34）^o 同样，圣经 也强调圣灵降在祂身上，并住在祂身上（约 1: 33）^o 同样的道理， 这个恩赐的整全性（*totality*）和不可分割性（*undividedness*）事实上 也体现在路加福音的描述中：“圣灵降临在他身上，形状仿佛鸽子”（路 3:22）^o 虽然在马太福音和马可福音中，“像鸽子”这样的语 句可以理解为“降临”这个动词的副词修饰语，是为了指出圣灵降在 耶稣身上那种缓慢、刻意的动作，但路加福音的版本丝毫不会让人怀 疑圣灵在这个场景里采用的是一种客观的显现形式。圣灵就像一只鸽 子，不仅仅是在行动上像鸽子一样。但如果按马太福音和马可福音的 笔法来看，其他的解释也有它自己的含义，因为所降下的圣灵，是刻 意为了停留并内住在耶稣身上而来的。

正如所降下的圣灵的整全性有差异一样，在这方面，圣灵赐给先 知的一般恩赐也有差异。众先知有圣灵的感动（*visitations*）；圣灵在 他们身上的影响是突然的，而不是持续的；但是在耶稣的一生中，祂 说的每一句话和每个行动都均等地受到圣灵的指引。至于其他的问题，比如为什么是用鸽子，而不是用光的某种表现形式来形容圣灵的显现，我们不可能有确定的答案。旧约圣经从来没有把圣灵比作鸽子。它的确曾将圣灵形容为“盘旋、运行在混沌的渊面上”，以便从原始的物质孕育出生命来。这种描述可能表明以下的想法：弥赛亚的工作构成了第二次创造，通过圣灵的这种功用与第一次创造紧密地结合在一起。

[347]

约翰在洗礼后为耶稣作的见证

我们还需要讨论约翰在耶稣的洗礼之后为祂作的见证。我们可以 在第四卷福音书中找到这见证。在这卷书中，施洗约翰的所有叙述都 围绕着耶稣，并且在关于耶稣的三段至高宣告中达到高峰。在解释所 有的陈述之前，我们把自己局限于这些出色的判语上，最后再补上第 三章结尾的经文，至于这段话出自谁的口，是有争议的。

(1) 约翰福音 1 章 15、30 节

约翰三段宣告的第一段出现在第 1 章 15、30 节。它把弥赛亚的生涯划分为两个阶段：祂在施洗约翰之后到来的阶段，也就是祂接续 后者的公开传道阶段；以及祂在约翰出现在这个场景之前的阶段，这 只可能指弥赛亚在旧约时期的活动。钦定版圣经 (A.V.) 对这节经文的翻译是：*preferred before me*; ("位分比我高的"，参见《新译本》)，把它理解为是关于级别的，但这样的翻译夹在两句关于时间顺序的话中间，看起来很不自然。导致这个翻译的原因可能是因为译者有这样的感觉：因为第二句也是指时间，那么和第三句"因祂本来在我以前"之间就无法维持适当的区分，因为这句话也谈到时间上的次序。但是 人们忽视了这一点：虽然第二句和第三句话在英语里听起来非常相似（编按：中文也相仿），但是在希腊文中，它们之间却存在很大的差别：中间的分句读作 *emprosthen mou gegonen*，最后一个分句读作 *hoti protos mou en* □这两句中的介词和动词都是不同的：*emprosthen* 和动词的完成式表达的是在变动范围内居于优先地位，或即将出现在现场，而 *protos* 和动词的未完成式意味着存在模式上的绝对居先 (absolute anteriority)；它与主在永恒中的存在有关，通常被称为基督的"先存性" (pre-existence) (参见约 1: 1、18)。根据这个观点，把第二句和第三句连在一起的连接词 *hoti* 很自然就得到了解释：基督在时间之前的永恒存在就包括祂在旧约时代的显现和活动的可能性。因此，第二句和第三句之间并没有重复。

有人评论说：即便这段话标志着施洗约翰在基督论上最高的进展，但它也没有与旧约脱节。我们可以看到约翰的形象的很多元素都来自 玛拉基书，这卷先知书的 3 章 1 节在某种程度上以雏形的状态呈现出 基督末世降临的三个阶段的区别：首先我们看到“我要差遣我的使者，在我面前预备道路”；这位使者（已经应验）就是施洗约翰；[348] 因此这句话涵盖了约翰公开传道之后的耶稣的公开传道；关于这件事，约翰可以说：“那在我以后来的”。但是在玛拉基书的同一段经文里，耶和华（祂的使者要在祂之前预备道路）紧接着就被称为“立约的使者，就是你们所仰慕的”；这指的是在其他地方被称为“耶和华的使者”的人物。关于耶和华的使者，我们知道祂在旧约历史很多地方都出现过，也介入到旧约历史中；因此，这里在原则上包含了对约翰所说的“（成了）在我以前来的”的第二次确认。但是在先知书中，还有对第三个分句“祂本来在我以前”的暗示，因为这里说到“你们所寻求的主”以及“进入祂的殿”的，这两者透过同位结构（apposition）与立约的使者成为等同的，如果正确的翻译是“甚至立约的使者”，而不是“以及立约的使者”，那么至少这个解读是成立的。如果正确的翻译是后者，圣经就预告了这两位显现会同时发生，也就是“耶和华”和“立约的使者”同时显现。即使是这样，我们也可以认为经文暗示着耶和华的降临和耶稣的降临之间有密切的关系，这种关系起初就符合施洗约翰宣讲的总体基调。旧约圣经已经在一些场景里让“使者”和耶和华几乎无法被区分了。就传道时间来说，如果在约翰之后来的那位实际上既像是耶和华，也像是使者，那么约翰就可以用最绝对的语气宣告说：“祂本来在我以前”。

(2) 约翰福音 1 章 29、36 节

从施洗约翰口中说出的第二个出色的见证在约翰福音 1 章 29、36 节中：“看哪，上帝的羔羊，除去（或译：背负）世人罪孽的”，或者在第二句引文的缩略形式里看到：“看哪，这是上帝的羔羊。”这

句话阐明了第四卷福音书中并不特别明显的一条教义，就是基督代替人背负罪孽。因此，我们有更充分的理由信任它的真实性。如果我们前面讨论的太 3:14、15 中的洗礼确实发生了，为了说明这句话忠实地反映了当时的历史场景，我们只需要把它放在这一伟大事件以及之前刚刚发生的伴随事件（耶稣的洗礼）的光照中就可以了。如果这意味着在约翰和耶稣自己的对话中表达出来的对耶稣洗礼的代赎性解释，

[349]那么，约翰当然就不可能说出与刚才不同的话（因为这场景刚刚生动地发生在他眼前）。这是施洗约翰对自己的评论，也是对耶稣的行动所作的评论。但约翰并非按照自己的想法而随意写下这段评价；他在这时倚靠旧约圣经的指引，他说出第二句话时也是如此。

旧约中可以找到羔羊形象的两个先例，一例是献祭的羔羊，另一例是以赛亚书 53 章把耶和华的仆人描绘为羔羊。有些学者提出另外一种可能，认为约翰一定在头脑中想到两者之一。但即使对以赛亚来说，两者的组合可能也已经存在了；约翰必然非常熟悉预言和仪式，因此他更容易想到这种组合。但是，我们必须承认：在先知预言中，羔羊一开始出现时并非和仪式有关。它主要的用法是刻画无辜、温柔、愿意透过受苦和死亡替代百姓的形象。羔羊的本性就具备这种无辜和温顺的特点，但这些特点在此处得到特别的强调，这是因为百姓被描述为一群任性的、迷失的羊群，而羔羊的这些特点使得这位仆人与百姓有罪的状况形成鲜明的对比。

但我们很快会看到，无辜和温顺的特点并不是为了把仆人的性情理想化这个笼统的目的，而是为了一个特殊的目的，就是显明祂适合背负他人的罪，而且也愿意做这件事。这是此预言中第 6 节到第 7 节之间的转折（赛 53: 6-7）：因为无辜，祂可以背负他人的罪；因为温柔，祂愿意这样做。而且祂从属于羊群（但不同于羊群）的特点在这里也达到了目的：作为羊群的一员，祂可以为羊群受苦。祂受苦至死的代理性（vicariousness）在第 5 节和第 6 节中得到最明确的描述。但是，到此为止，我们还没有必要想到献祭，因为“代理”，并不是事实上（沪 so

facto) 的献祭。在第 10 节中, 它变得不一样了。这里的 as 肋" (赎罪祭) 显然是为总结前面说的话而起的名称: "耶和华以祂的性命作赎罪祭" 等等 (参见《新译本》)。赎罪祭从各种献祭中被挑选出来, 可能不是偶然的; 它本质上具有罪债和偿还的观念, [350] 以至于这观念从仆人身上出现不仅仅是为过犯而赎罪, 从积极的角度看, 也是要履行人亏欠上帝的义务。

我们必须记住, 在以赛亚书中, 这位仆人的形象如何只是逐渐地使自身脱离了集体含义的以色列百姓, 以至这里会出现一个关于解经的争论: 这位仆人究竟是指一个具体的人, 还是指理想化的以色列民。约翰必然也惊奇地发现这种情形重新出现在耶稣的洗礼中。耶稣来到他面前, 承认就祂个人来说不需要承认的罪。祂暗示祂的百姓有不同情况, 上帝已经为他们定规一个悔改的洗礼, 使罪得赦。祂进一步表明自己有必要接受这个洗礼, 因为祂把自己视为与这群百姓等同。所有这些都戏剧性地演绎在洗礼中, 对于约翰而言, 这表明先知以赛亚预先看见的事得到了准确的应验。我们可以从这个事实看出来"羔羊" 和"除去罪" 这两个概念对约翰来说如何完整地结合在一起: 在第 36 节中的第二句陈述中, 分词从句已经被省略, 它不需要重复; "羔羊" 本身 (*ipsosfacto*) 就是"那位负罪者"。这个关系从句只是附加的说明。

分词 *airon* (29 节) 的意思仍存有争议, 有人说它的意思是"除去", 还有人说是"背在身上", 在希腊文中, 它兼具这两种意思。英语译本选择了前者: "除去" (钦定版修订本 [R.V.] 在旁注标上"背负罪"; 《和合本》亦同)。但是, 如果这些词句真的表达了约翰刚刚见证的情形, 那么另一种翻译就应该比较理想的。耶稣在洗礼中所成就的实际上尚未除去罪, 而只是把罪背负在自己身上而已。祂的一生都要奉献在另一项任务上。尽管在以赛亚书中, 我们也在一定程度上看到那里描述的仆人承担了以色列人的罪, 但这里描述了更多的真正的承担。"上帝的羔羊" 这个短语正是"耶和华的仆人" 的翻版。它意味着担负罪的羔羊属于耶和华, 也是服事耶和华的。

最后，我们还应该注意到一个差别：在先知书和施洗约翰的描述中，这个行动涵盖的范围是不同的。在以赛亚书中，它指以色列的罪，这里指世人的罪。：351]但是，这里的经文和约翰福音中其他地方提到的“世人（世界）”究竟是以质来理解，还是以数量来理解，我们还有些疑问。但是在以赛亚书中，普世主义的色彩并不是完全不存在的（参看 52:15）=

(3)约翰福音 1 章 34 节

在第四卷福音书中，约翰在洗礼后的第三句宣告出现在 1 章 34 节：“我自己看见了，就证明这是上帝的儿子。”在这句话中，施洗约翰透过见证上帝借由“圣灵降在耶稣身上”这个专为他设定的记号，来反思他在观察和回应上的忠诚。“看见”和“证明”之间的紧密连接描述了他当时立刻就执行了这个命令：我一旦看见了，就见证。这句话的主语代词是“我自己”，它一方面表明这是目击者的见证，另一方面则表明这是公开的证词。关于“上帝的儿子”这个称谓涵盖的范围，我们可以参考本章的第二部分。如果我们从这是第一阶段见证的顶峰的立场来推论，当我们把这个称谓与福音书作者的陈述相比（约 20:31）时，其含义并不亚于整本福音书中同样的称谓。根据 20 章 31 节的陈述，耶稣所做的事被记录下来，是为了让人相信救主就是上帝的儿子。因此，约翰就安排了一系列故事和论述。关于施洗约翰的部分显然构成了这一系列内容的起头，这也解释了我们讨论约翰见证耶稣是上帝儿子的原因。这名字有崇高的含义，它也体现在三句宣告中的第一句中，而这句话确认了弥赛亚的先存性。

约翰福音 3 章 27~36 节

除了这三句至高的宣告之外，我们还要考察 3 章 27~36 节这个段落。这段文字可以分为两部分：27~30 节，31~36 节。关于前

一段经文，学者的共识是福音书作者把施洗约翰描述为作宣告的人。这里的时机是施洗约翰的门徒带消息给他，说追随耶稣的人比追随他们师父的更多。他们并未反对耶稣更崇高的地位，而是反对耶稣因为在约翰的禾场里为人施洗，竟然成为约翰的竞争对手。就事实而言，这话并没有错，至少有一部分是正确的（约 4: 2）。有人假设祂和约翰之间可能存在一种竞争关系，耶稣却表明这种想法是荒谬的，因此，祂为约翰辩护。耶稣的崇高地位是上帝所有的使者都无法相比的，

[352]约翰根本不会因此嫉妒耶稣，正如新郎的朋友（婚礼中的主持人）不会嫉妒新郎一样。他的工作是使自己不受注意，他会在其中感受到至高的喜乐；参见“我这喜乐”（约 3: 29）。请注意，这位“新郎”的形象也让人联想到耶和華与以色列的关系。

从第 31 节开始的话是否出自施洗约翰，或者这是福音书作者趁机插入他自己对施洗约翰说过的一些主题的反思，就变得无法确定。这两种观点都有可取之处。这段经文似乎引入了一些耶稣和福音书作者才具有的思想特点，当然作者在写福音书的时候，会记起耶稣在不同场合所说的话。这些要素包括：基督从超自然世界（sternal world）降生，祂对属天事物的知识来自亲身体验，祂与上帝是同等的，以至于人听见祂，就确认上帝是真实的，祂在启示领域里有完整和全面的权威，而信心的作用是永生的媒介。尤其是在此之前与尼哥底母的谈话中，有一些惊人的切入点也是关于这些事的。

我们必须重视与此形成对照的一种观点：施洗约翰认为与耶稣竞争是荒谬的，为了完满总结这一看法，31-36 节确实是必要的。上文中所说的已经证明这个观点是不可能的，但这并不是反对这种想法的最佳理由。当然，福音书的作者很有可能感到施洗约翰的论证比较初步而且片面，于是用他自己更完整的知识，以这段论述来完美总结耶稣的超验本质和来源（不只是祂的职分）。如果他确实这样做了，那么他在其中表现出了高超的技巧，他抓住了前面叙述中的几个切入点，来讲他想要讲的事。但这些相同的切入点也可能是为了证明我们还处在施洗约翰的思想范围内，所以，这个选择非常困难。我们要注意：

从第 30 节开始，第一人称的代词就没有出现，而这使我们无法确认 谁说了这些话，而这稍微有利于把这些话归给福音书的作者。

我们暂且简要列举这些切入点，以及引发整段论述的历史处境。

[353] 第 31 节中"从天上来的"让人想起第 27 节（从天上赐的）；和这句话的对比体现在三个陈述句中："从地上来的"（约翰的属地 源头），"是属乎地"（约翰的属地存在形式），"他所说的也是属乎地"（启示言语的属地模式）。我们必须把重复出现的"在万有之上"和这三句话对照来看，因此，我们必须从三个对立的方向展开这句话，以充分了解它的含义；基督启示的绝对性是以祂的亲身经历作保证的，"他（约翰）将所见所闻的……"（32 节前半）；这节经文的后半句

体现了这种情况的悲剧元素，"只是没有人领受他的见证"；这是约翰那奇特的自我隐藏态度之外的悲剧口吻，也让耶稣对他事工的慈爱 赞赏越发感人；同时，"没有人领受"这句话还包括对约翰门徒的抱怨（"众人都往祂那里去了"，26 节）所作的纠正。

考虑到福音书本身在第 1 章记录的事实，说"众人都往祂那里去了"可能是一种夸张之词；但第 33 节解释了后半句的意思：没有人以一种领受上帝之见证的那种绝对的、全面的方式，来领受约翰的见证。"因为上帝所差来的，就说上帝的话"（34 节）；从这句话以及附加的动机解释来看，说这话的人好像要回到第 27~30 节的正式观点的推理，"因为上帝赐圣灵给祂，是没有限量的"。我们之前已经解释过对这句话的正确解读，它的意思是"当圣灵的赐下涉及到照字面意义赐下完整的圣灵时，这种赐予就是没有限量的"（要注意否定式与动词的连用，以及间接受词被省略，这使它成为一般性的观点）；第 35 节"父爱子，已将万有交在祂手里"，这让人生动地想起在耶稣的洗礼时，那从天上来的声音，以及拣选耶稣担当弥赛亚职分的宣告，这个职分本身也包括把万有都交在圣子手中；最后，第 36 节从面对耶稣和祂职分的客观描述得出实际的后果，即信靠祂可以带来永生，而不信祂的结果是与生命隔绝，并永远留在上帝的忿怒之下。

[354]这节经文似乎最贴近耶稣和第四卷福音书作者的教导。请注意，

示 367 永生是被置于当下的，上帝的忿怒也是如此，因为上帝的忿怒会停留 在人身上。“得不着永生”和“常在他身上”这两点都应该从末世论 的角度来理解：生命的愿景属于那个最终点，而在那个时间点除去上 帝的忿怒是不可能的。

第四章

耶稣受考验的启示

在旷野受试探

我们通常所谓的“耶稣受试探”，乍看起来仿佛是在祂公开传道之前设置了古怪的障碍。在更仔细的考察下，我们就会发现这段经文与它前后的经文有不可或缺的紧密关联。由于批判学派并没有真正明白其中的联系，因此它作为一个真实事件的历史性和客观性就受到了怀疑。由于批判学派以神话学的原则来解释福音书的历史，因此有人宣称耶稣受试探乃是以下观念的具体化身以故事的形式呈现出来：弥赛亚与撒但在个人层面上的交锋对于末世的戏剧性情节来说是至关重要的。因为这是必定要发生的，所以耶稣若是真的弥赛亚，从理论上说，它一定已经发生在耶稣身上了。按照这种观点，耶稣本人与这段故事的构思或发展完全无关；神话学提供了故事的框架，而其中的具体特点则借用了旧约的历史。

寓言理论(parabolic theory)使这个故事与耶稣的实际生活脱节的程度却没有这么彻底。根据寓言理论的看法，耶稣把这段经历告诉门徒，并不是要他们把这故事当作事实，而只是当成寓言，借此不遗余力地向他们传递一种印象，就是在祂的传道生涯中，有许多试探的诱惑在困扰祂。他们认为门徒误解了这个意图，错误地把这个寓言变

成一件具体发生的事实。根据这种观点，耶稣至少和这个故事的产生有关。

为了维护这件单一的、确定的事件的历史性，我们可以把马太福音 12 章 29 节的见证和这两种观点（译按：即神话和寓言的观点）作对比。在这节经文中，耶稣区分了这两件事：一是进入壮士的家并捆绑他，一是抢夺这个壮士的家财。前者确保了完成某件事的可能性，后者以各种行动把这种可能性贯彻到底。〔356〕经文的语境让我们很清楚抢夺家财包括什么：它指的是赶出众魔鬼。因此，捆绑壮士作为抢夺家财的基础，必须被理解为做在撒但身上的事，撒但的家财就是众魔鬼。根据新约一贯的教导，这些魔鬼就是撒但的国民。耶稣在这里用的是寓言的用语，但这丝毫不会改变一个事实：这个寓言背后必定有一种实在的情形作为基础。尽管我们的主并没有说这么多话：

"在我赶出魔鬼之前，必须经历试探"，然而，祂一定曾指出某种确凿的事，我们甚至可以在某种程度上确定这件事发生的时间，因为它必定在第一次赶出魔鬼之前，而这些行动标志着耶稣的事奉的开端。

此外，对这个比喻有一种缺乏说服力的解释，我们在现代解经中经常可以遇到它，其大意是说人必须先征服自己内心的恶，然后才能向外攻击邪恶，但这并不符合这个寓言的用语。进入壮士的家不会自然地用来指人陷入试探；它描述的是一种更活跃、更有计划的行动。那些因这话的寓言本质而不愿意把它和非常实际但又神秘的试探叙事关联在一起的人，一定会试图找到其他解释，如果可能的话，他们的观点会比前面提到的那种解释少一些新派的味道。这种寓言式的观点尤其会对人相信耶稣的无罪造成一种严重的威胁，因为它暗示耶稣在收获胜利果实之前，曾屡次在自己心里展开道德争战。

但是，同样一个比喻确保了这一事件的历史性，也同样保证了它的客观性。许多思想上的混乱就是因为未能区分这事件的客观性与实体性（corporeality）之间的差别而造成的。后者包括前者，反之却不成立：位格与位格之间的接触（尤其在超感官世界中）可以是完全客观的，而不必然进入到一种可感知的物质领域。至于这事件在多大

程度上是从实体上可以感知的，我们只能从描述它的词语上得出推论，而不是先验地从这个寓言作出决断。因为这个事件引发了后果，所以它必定具有客观性；〔357〕赶出魔鬼显然是客观的事件，其原因应该自然地推断为源于相同的领域。新派所有扭曲的构思都无法成立，而且耶稣无疑把魔鬼视为真实存在的超自然个体，可以对他们说话，要他们回答，而且他们在广大的领域里行使有害的权势。若有人将这一切都简化为迷信的标语或心理错乱，这当然不符合福音书作者的思维。任何想要使耶稣脱离这一切以及其他超自然现象的人，都必须采取先验的神学或哲学前提，或者是因为他假定被记录下来的这些事实与异教中的现象是类似的。

马太福音 12 章的经文提供了关于耶稣受试探的另一个信息。耶稣在与法利赛人争论时宣告说：赶出魔鬼要通过上帝的圣灵才能完成。祂提到圣灵是因为法利赛人在指责祂时提到别西卜，即撒但。但还有一个理由可以解释祂为什么提到圣灵。在试探的记事中，我们也看到圣经显著地提到了圣灵。耶稣被圣灵引到旷野，为了受魔鬼的试探（马太福音）。圣灵把耶稣催到旷野，显然是为了同样的目的（马可福音）。耶稣被圣灵充满，并被圣灵引到旷野，四十天受魔鬼的试探（路加福音）。

我们从这些叙述中学到两件事：首先，带领祂进入试探的圣灵就是那位与祂弥赛亚职分有关的圣灵。耶稣受洗后马上就受试探，因此这一点是毋庸置疑的。耶稣一旦领受了弥赛亚的灵，后者就开始以这种身份运作，带领或催促祂进入试探中。同一位圣灵最初做了这件事，后来也使祂能赶出魔鬼。这个明确的计划起初就得到了执行。

其次，这件事是在圣灵的保护下做的，这说明它背后有上帝自身的支持。因此，以我们的用辞提醒自己是有益的：尽管从一方面来说，这是撒但的行动，但从另外一方面说，这也是在实现上帝有关于弥赛亚的积极目的。〔358〕我们用来表达这一观点的最佳方式就是从撒但的角度将它命名为一次“试探”，而从上帝更高旨意的角度来看，这是对耶稣的一次“考验”。就耶稣而言，这彻底排除了这事件的唯

一目的只是为了证明耶稣的无罪的看法。它背后之所以有上帝的旨意，不可能只因它是耶稣的经历，这好像是说耶稣自己无意地被引入到试探中，而且祂是在不清楚其计划的情况下经历这个试探的。福音书丝毫没有迹象表明圣灵在救主身上的这种运行会使祂变成一个受到推动却不情愿，且没有反应的人，而且我们肯定不能这样来理解马可福音记载的圣灵“把耶稣催到旷野里去”的意思，这只是强调圣灵大能有力的行动，而耶稣也以同样的能量来回应圣灵的带领。

主所受的试探以及我们所受的试探

我们之所以未能正确衡量此事件的重要性，在很大程度上是源于我们倾向和习惯于在耶稣受到的试探中寻找与我们自己所受的试探的相似之处。这样一来，我们的理解就过于负面，没有充分地将它单独归于一类。对我们而言，试探引发的主要问题是：我们如何胜过它，并从中脱身而免遭损失。对耶稣来说，虽然这个考量并非不存在，但祂更高的关注不是避免损失，而是获得积极的益处。为了明白这一点，我们必须把它和圣经历史中一个更早的场景加以对比，当时，一个具有相同双重目标的过程发生了，那就是创世记第3章中亚当受到的试探。

这也不纯粹是我们自己的神学构想；至少路加在写作的时候好像有这种思路，他先把家谱（不同于马太福音）追溯到亚当，然后随即补充了这一段关于第二亚当受考验的记事。但是，我们必须记得在这个类比中的两者之间是有差异的。亚当可以说是以一个清白的记录开始的，没有什么是需要重头再来过的；而在耶稣的情形中，在让人获得永生的积极行动开始之前，所有犯罪记录都必须先被清除。

保罗在罗马书第5章中最清楚地说出了这种差异的原则（特别是第15节）。耶稣受考验与祂代赎除去先前存在的罪之间的联系，让我们清楚地看到〔359〕这试探本身必然含有为我们所受的苦难和屈辱，这不只是祂努力顺服而已。这里又体现出耶稣受试探和我们受试探之

間的差別：我們受的試探並未涉及特別的降卑，因為我們早就因心中有罪而蒙受羞辱了，誘惑僅僅需要對罪本身說話，但對於耶穌而言卻不是如此。

以上所述並不能否定一個事實：我們的試探和耶穌的試探之間的確有相似之處。眾所周知，新約中的希伯來書就強調了這一點：“祂也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是祂沒有犯罪。”（來 4: 15）也就是說，祂沒有因試探而犯罪，但我們卻經常陷入這樣的景況中。希伯來書的作者心中所想的不是耶穌開始傳道時所受的試探，而是與祂最後的受難有關的試探（來 5: 7~9）。

我們現在準備好要更準確而詳細地描述這次考驗如何為耶穌接下來施行的救贖大工奠定基礎。目前為止，我們只知道耶穌救人脫離魔鬼可以追溯到這件事。但我們必須進一步詢問：這是基於什麼原則呢？原則就是對耶穌工作成果的期待（基於對這工作本身部分的和最初的期待）。趕出魔鬼是祂一生爭戰的部分成果，而且祂的工作刚开始，這樣的事就發生了。在第四卷福音書中，耶穌自己和門徒都常常期待耶穌的工作將結實累累；但同樣的觀念也出現在三本對觀福音書中。有人可能會說：趕出魔鬼畢竟代表了我們主的救贖工作的一小部分，這沒有錯，但是這部分實在太小了，以至於不必要長篇大論。但耶穌對它的判斷，可能和現代人的想法略有不同。無論如何，耶穌把上帝國度的到來和祂這一部分的事奉聯繫在一起（太 12: 28; 路 11: 20），而且三本對觀福音書都鮮明地表現出撒但國度和上帝國度之間的对立；無論前者到哪里去，后者就理所當然地（*jpsojacto*）涌向那里（對照太 12: 30 和路 11: 23）。

耶穌的試探採用的特殊形式

接下來，我們必須追問試探或考驗採用了什麼具體形式。這裡有兩種可能：耶穌可能在一件不屬於彌賽亞職分的事上受到試探，以

至于摆在祂面前的有罪行动可以被用来试探任何在道德律法下的人；〔360〕或者，这试探可能与祂的弥赛亚呼召有某种关联，以至于如果祂犯罪，那就是专属于弥赛亚的罪行。

头两个试探显然针对耶稣的弥赛亚身份，因为前言都是“你若是上帝的儿子”。在第三个试探中，这一点没有明说，但这里有个明显的理由：在提到我们主的上帝儿子身份之后紧接着提到偶像崇拜，这似乎很不协调。因此，这些试探都是针对弥赛亚的。但耶稣给出的回答显然都是从普通人的角度出发的：“人活着不是单靠食物”，“不可试探主你的上帝”和“当敬拜主你的上帝，单要侍奉祂”。这些话都没有提到祂的弥赛亚身份。

魔鬼的试探和耶稣的回答是针锋相对的，其中蕴含了正确理解这场危机的关键。我们必须注意，耶稣虽然没有直接肯定祂的弥赛亚地位，但也没有否认，反而间接承认了这一点。祂只要说“我不是上帝的儿子”，就可以轻易地结束整个事件。但是，问题在这里：弥赛亚身份和顺服人类共同行为的伦理要求如何能和谐共处？因为从理论上来说，弥赛亚身份应该可以不受强加在普通人身上的限制。从理论上来说，作为弥赛亚，耶稣就算在挨饿的时候把石头变成面包，也不能算是犯罪。祂对自然界原本可以采取来自至高权力的态度，而不必屈从于自然界的限制。如果祂坚持自己要像一个人那样行事，凡事倚靠上帝的扶助，祂必然表示：祂的弥赛亚身份尽管是真实的，却仍要经历一个特定阶段，而这些伴随着苦难的受造界的限制属于这个阶段，无法与之分割。

祂在降卑的状态下以弥赛亚的身份存在。在经历过这个阶段之后，祂会进入被高举的状态，那时，这些摆在祂面前作为试探的事物都会成为完全正常和被许可的事。在祂的这个事例当中，本身无罪的行为却成为有罪的，这是因为祂的生命当时要伏在降卑和服侍的律之下。从撒但的角度来说，这种试探的目的是使祂摆脱这种服侍和降卑的精神和态度，好叫祂屈服在对弥赛亚荣耀的天然欲望之下，其中不包含一段受苦的时期。〔361〕撒旦暗示耶稣可以跳过弥赛亚的这个初期

阶段，而这个阶段整体上与在上帝之下受苦的人的状态和经历相符。所以虽然撒但劝祂像超人一样行事，就是说原则上就像上帝一样，我们的救主却反复强调一个人应该尽的本分是什么，也借此弃绝了对自己的这种提升。在这个情景下，有一点是非常重要的，那就是耶稣击退试探者的话语来自律法书妥拉（申命记），祂似乎想要通过把自己放在律法之下来提醒撒旦这个关键的问题：应该降卑自己，还是坚持属于荣耀状态下的特权。

解释主所受的试探

上文中对耶稣生命中的这场危机的解释，与刻板的“耶稣生平”中的解释，或福音故事中一般的道德化叙事的解释有所不同。通常来说，我们看到的理论会做这样的解释：耶稣在这些试探中沿着三条扭曲的主线来斥责犹太人对弥赛亚盼望的篡改和滥用。这种观点认为：在第一种试探中，耶稣摒弃了把弥赛亚身份用于目前的个人目的或需要的自私想法。弥赛亚不能使用祂的超自然能力来消除自己的饥饿。祂的做法必须完全是利他主义的。在第二种试探中，耶稣否定的是的做法必须完全是利他主义的。在第二种试探中，耶稣否定了把弥赛亚身份用于自私野心的做法。在第三种试探中，耶稣一劳永逸地否定了一种政治性、民族性的弥赛亚思想，这和前两次试探一样，都诉诸于祂对荣耀的饥渴。我们现在可以看出这种观点并不符合耶稣对试探者的暗示所作的回答。因为，耶稣无论如何都并非这样看待撒旦的诡计。

幸运的是，我们在解释每一次试探时，我们主的回答都能帮我们分析出这试探的内在诡计是什么，因为我们可以很笃定地假设主耶稣会针锋相对地回应那试探者。祂给出的回答的含义就提供了撒旦的暗示的含义。除此之外，既然这些话都来自于圣经，我们也能安心地假设耶稣抓住了这些圣经经文的真正含义和目的，那么我们就能从正确的上下文解经中看出这些经文的要点是什么，接下来耶稣回应的关键

是什么，以及撒但的暗示背后的重点是什么。： 362

申命记 8 章 3 节

在回应第一次试探时，我们的主引用了申命记 8 章 3 节：“人活着不是单靠食物，乃是靠耶和華口里所出的一切话。”在这些话的语境中，耶和華提醒以色列人，借着超自然地用吗哪喂养他们，上帝想要教导他们一个功课：上帝有能力在不借助自然过程的情况下提供滋养。其中并没有借由上帝话语提供属灵食物和借由物理方法提供具体食物之间的对比。实际上，以色列人的经历并不是用来教导他们这个道理的最佳材料。此外，在申命记的讲论中，这种解经法没有任何根据。耶稣应用在自己身上真正的意义，本质上就是这道理被应用在以色列人身上的意义。祂是被圣灵引到这个处境中的，上帝要祂在那里经历饥饿。请留意“苦炼”和“试验”这些字眼出现在申命记的上下文中。这个考验在于把操练对上帝的绝对信任的必要性摆在祂面前，尽管在长期的禁食中，祂却要把上帝看作能够维持祂的生命的那一位。“耶和華口里所出的一切话”指的是上帝施行奇事的全能话语，是不需要借助自然方式的纯粹的话语。

最能全面描述耶稣展示出来的心境的语词就是“信心”。我们应当记住这个含义丰富的词在当下的事例中具有怎样的内容。耶稣在这里运用信心，远远不只是操练忍耐的英雄主义而已，后者只是在苦难之下求生存。这确实构成希腊文中的“忍耐”一词(*hypomone*)的部分概念，有一种信心就是以这个概念为雏形的。但耶稣的经历与一般基督徒的经历首先都需要让人里面的灵顺服上帝。问题首先不在于基督应当以反常的方式承受什么，而是祂要如何承受。从宗教观点来看，祂必须按照一种理想的方式努力通过这个痛苦的经历。

而且，在这种内在属灵态度中，重点不仅仅在于消极的一面，也同样在于积极的一面。祂必须满怀感恩地忍受试探的苦难，完全积极地回应上帝的计划。当撒但建议祂把石头变成面包时，撒但在竭尽全

力把这种谦卑的信心从耶稣里面拿走，〔363〕让耶稣进入一种独立 主权的 态度中，而这种态度只属于耶稣被高举的状态。最后我们要注意：成为 试探的不只是饥饿的痛苦，而且还有饿死的危险，所以耶稣 引用了申命记 的经文："人活着不是单靠食物"。因此马可福音和马 太福音都提到天使来 服侍祂。

申命记 6 章 16 节

在探讨第二次试探时，我们要再次以耶稣的回应为起点。这句话 出自申命记 6 章 16 节，摩西对以色列人说："你们不可试探耶和华 你们的上帝，像你们在玛撒那样试探祂"。出埃及记 17 章描述了事 件本身，申命记 9 章 22 节和 33 章 8 节也再次提到它-试探耶和华有"证 明上帝"的意思，也就是通过试验确定祂带领他们进入迦南的能力是 否可靠。这是从疑惑或公然的不信生出的一种求证行动。在玛撒发生 的事后来成为不信之罪的典型例子(诗 95: 8;来 3、4 章)。我们的 主明确表露了这个意思：祂若从圣殿 顶上跳下，并相信天使会托住祂，这在原则上与旷野的希伯来人发怨言没 有区别。

乍看之下，这似乎难以理解，因为耶稣展示的东西可能与当时在 玛撒驱动以色列人的心境完全相反。要执行撒但所吩咐的行动，的确 需要某种程度的信任(trust)。然而，尽管这只是暂时放弃忠信(faith), 但这个冒险的举动却可能因为逃离持久的忠信生活而受到鼓舞。若这 样下去，我们的主在祂的事工上所受的带领，就不会是出于信任上帝 会保护祂而不断更新和涌流出来的行动，反之，祂只要记住这一次至 高无上的试验，后面的信靠就都成为多余的了。这还牵涉到一种想要 试验上帝是否可靠的不敬虔心态。在这之后，祂的安全感就不取决于 上帝的应许，而取决于祂自己引发的证明了。因此，这个回答也用最 直接的方式回应了试探的关键之处："你不可试探耶和华你的上帝"。 这第二次试探的范围紧挨着第一次试探，因为第一次试探的关键是远 离饥饿，而第二次试探的关键是被保护远离外在的危险。〔364〕

申命记 6 章 13 节

第三次试探与前两次在两方面有差异。第一，它暗示一种公开的 罪行，而在此之前，撒但一直巧妙地掩盖着那些行为的罪性，而且把 它们描绘为弥赛亚可以采取的合理行动。然而这次建议的行为则是对 撒但的崇拜，本身就是罪。其次，撒但如今首次引入他自身私利的元 素，而此前他却伪装成一个无私的旁观者，好像他的建议都是为了耶 稣自己的好处似的。从这两方面来说，第三次试探都不如前两次试探 更为微妙。撒但如何在前两次被击退之后，还对这一次的成功抱有真 诚的期待，这是一个奥秘。但是，如果从心理学的角度来看，这次的 尝试很荒唐，我们却必须承认，第三次试探是更为基本的试探，因为 它揭示出一个终极的问题，所有的事物从起初都围绕着这个问题打转。 这个关键的问题是：上帝应该做上帝，还是撒但应该做上帝，而且以 此类推，弥赛亚应该做上帝的弥赛亚，还是应该做撒但的弥赛亚。因 为这是撒但提出的"你若"的条件，以及他接下来承诺万国荣耀的背 后向我们启示的更深刻的背景。这两个行动不应该是分开的、没有关 联的罪行。它们都涉及到要把耶稣的忠诚从上帝转向撒但。所以我们 的主用一句总结的话斥退了试探者："撒但，退去吧(或"退到我后 面去")！"这句话也诉诸于申命记 6 章 13 节，就是在原则上禁止一切偶像 崇拜。

虽然撒但在第三次试探中公开地建议如此臭名远扬的一种罪恶， 而且他的判断力实在是糟糕透顶，但是，我们还是需要考察一些事， 即便他的行动并不明智，我们也可以在某程度上理解它。这些事情 包括：

(1) 撒但好像指望这种奇袭能够奏效。在前两次试探中，他仿佛 都把试探提交给耶稣，让祂仔细考虑；他这一次却在瞬时之间就把那 诱人和魅惑之物显明给耶稣看。

(2) 在前两轮交锋中，他显然诉诸于耶稣内心深藏的顺服和服侍 的本能。而撒但这次好像要诱使耶稣进入宗教的主观形式中，只要祂

有空间去无拘无束地施展宗教的天性，那么，无论服侍的对象是谁或是什么，都没有什么差别。〔365〕这导致了一种伪宗教，它的敬拜过程是由人掌控的，而不是由上帝掌控的。宗教并不是理论上的敬拜或服侍，而是特别根据上帝的启示来向这位真实上帝献上的敬拜和服侍。

从这个角度来看，这句引用自申命记的话“当拜主你的上帝，单要侍奉祂”，就获得一层更深刻的意义。外邦宗教归根结底总是想要脱离这种客观约束，虽然它们在现实中被称为“宗教”，或谈到复数形式的“宗教”，但这是名不符实的。“伪宗教”存在的根本原因只是由于人的灵魂在主观上对宗教的需求是与生俱来的。

耶稣能被试探吗？祂会犯罪吗？

我们对试探的看法虽然不能解开这一事件的所有奥秘，但还是能 给一个晦涩难懂的题目带来一些启发。有两个难题在这里相遇。一个 难题是耶稣是否能被试探(*temptability of Jesus*)。另一个难题是祂是否 会犯罪(*peccability of Jesus*)。我们首先要问：祂怎么可能被试探？然后，既然试探是真的，问题就变成祂怎么可能犯罪？第一个问题显然 在某种意义上代替了第二个问题。如果一个人容易受某件事物试探，这 似乎涉及到他的不完美。绝对的良善就会对罪免疫，上帝就一直具有这 种良善，这也是在天上的圣徒最终会达到的状态。实际上，试探既临到 第一个亚当，也临到第二个亚当。但仅有试探临到并不代表罪的存在。

问题的解答是这样：那些引起他们的兴趣的行动方式本身并不是 有罪的行动方式，而在理论上却是清白的、可允许的，只因为上帝主动 禁止这个行动，这才会产生出罪恶。只要人不记得上帝禁止这件事并加 以违抗，因为这个行动在理论上是无辜的，它就可以进入人的思想中， 成为渴望的对象或尚未被决定的思考目标。如果“可受试探”指的只是 人的思想向某种本身无罪的行为敞开，这个难题似乎就可以

迎刃而解了。但有人对这一点提出了相当有力的反驳，说它只触及试 探的心理方面，而实际的试探的本身却在于真实的情况。只有当其他 的清晰选择出现在正要做出抉择的头脑面前时，试探才开始：要选择 哪一个呢，是毫无顾忌地获取这事物呢，还是因上帝禁止而拒绝它呢？

于是，这个问题以更加尖锐的形式再次出现[366]：在一个无 罪之人的头脑中，怎么可能有一刻在思考是否要顺服上帝的旨意呢？ 因为我们必须记得：一个无罪之人的倾向始终朝向上帝，而且会因着 他对上帝的爱而远离不顺服。我们如何想到一种克服这问题的心理上 的方法呢？这是我们的始祖早就面临的问题。但是在耶稣身上显得难 度更大。因为耶稣在很多方面与亚当是不同的，这使得抵制罪恶的抗 衡因素变得更加惊人，而且也让这个问题显得更不可能被解决。

耶稣不仅和亚当一样是无罪的，而且祂是被圣灵充满、被圣灵带 领的，如果我们相信新约后来的教导的话，圣子的位格拥有祂的人性。 把问题放在这个处境下，似乎就提前决定了答案是否定的：祂不可能 被试探，也不可能犯罪。因此，这个双重奥秘，即救主是否可以被试探， 以及是否会犯罪，在根源上好像合而为一，而且我们必须承认，我们 没有能力去理解它。

与此同时，我们不能被这种肤浅的解答欺骗，这种解答说：耶稣 具有真正的人性，所以祂当然可以被试探，而且会犯罪。这个答案或 许具有一定的相对价值，因为我们绝对先验地知道神性的本质，它不 可能受试探或犯罪。耶稣的人性并不拥有这种抽象的、形而上学的不 可能被试探或犯罪的性质。但是这种抽象的、形而上学的可能性只能 产生一种抽象的、形而上学的受试探和犯罪的偶然情况。当人们提出 这个问题时，人们寻求的不是从心理、道德、宗教的角度来说，耶稣 是否真的会受试探和犯罪。单单从耶稣的人性入手，只会让人一无所 获。我们只要记得被高举状态下的耶稣和在天上的圣徒都具有人性， 却不会因此有能力犯罪，这就足以让我们对这个观点的幻想破灭了。

对此事件最流行的解释在维护耶稣的无罪方面会遭遇更大的困

难，远超过以上我概括的。原因就在于犹太教对弥赛亚观念的曲解，这种扭曲的观念认为试探的本质是诱惑人的，它本身并不是无罪的。〔367〕如果耶稣感受到这种内在罪性的诱惑，而且必须与之争战的话，这似乎涉及到祂必须抵制某种在祂里面施展能力的、来自错误事物的诱惑。这种观点认为耶稣的灵魂中被注入一个暗示，而它本身就是邪恶的。但是，我们可以看到就第三次试探假设的部分来说，相同的情形是不可避免的。但是这个假设并不能吸引耶稣。撒旦想要用统治万国来吸引祂，而这实际上并不是有罪的；恰恰相反，这是给弥赛亚的明确应许（参看诗 2: 8, 第 9 篇；启 11: 15）

对这种流行观点还有一种反驳：如果根据真实的旧约意义来解释耶稣对撒旦的回应，从新派的看法来说，它们并不适合用来反驳撒旦的建议。人活着不是单靠食物，这和为了自私的目的而利用弥赛亚的资源没有任何关系。争取民众的掌声本质上与禁止试探上帝也是无关的。只有在第三次试探中，耶稣引用的旧约经文才比较符合撒旦的提议。

撒旦所遵循的试探计划表明尽管这计划的所有部分并不都是微妙缜密的，但是却对关键问题的认识有一定的深度，他有想要战胜耶稣的某种战略上的渴望，不针对某些附属的问题，却针对最核心、最关键的立场，整个救赎计划是否成功也完全取决于此。撒旦非常清楚关键问题在于耶稣是否会绝对而坚定地持守降卑和受苦的原则，这是通往得胜和荣耀的唯一道路。毫无疑问，撒旦企图在这个关键点上颠覆上帝和基督的工作，这给了他一种罪恶的满足感。任何一种罪都会让耶稣失去执行弥赛亚任务的资格，但撒旦在这时建议的罪是针对这个任务的核心和本质的罪。〔368〕



第五章

耶稣公开传道的启示

一、基督的启示职能有各种层面

在思考耶稣作为中保来传达的启示时，我们习惯于把自己局限在祂在世上的行事和工作之内。这个观念并不够全面，因为它没有考虑到耶稣在出生之前就已经存在（先存），以及祂离世之后继续存在（后存），并且这两种状态都围绕着祂在世上的生活，与上帝整体启示的宏伟计划有着密切的关联。

耶稣通过在地上的生活来启示上帝，在这期间，祂的职能根据启示的其他有机的部分和标志性事件而做出了调整，因此某些限制被加在祂的生活之上，但这些限制并不属于祂的先存和后存的状态。耶稣借着祂在地上的生命成为环环相扣的启示链条中的一环。上帝无意用祂来传达上帝真理的全部启示，祂自己也没有这样的意图，以至于在祂之前或之后的启示变得无关紧要。祂在整体启示中尽了自己的本分，以旧约启示作为先决条件，并考虑到新约接下来会如何揭示关于祂所做的工作的真理。在这层意义上，祂既可以被称为先知，也可以被称为使徒。只有记住这点，才有必要补充说：耶稣在这方面使自己受到的限制是客观的，而不是主观的。这些限制并不是因为祂的知识不够充分，而是因为祂的职能封闭在一个向两个方向延伸的计划内，这个

计划既是朝向祂的，也是远离祂的。虽然祂自己里面拥有上帝丰满充足的真理，而且可以借着祂的主观性使这个真理照耀出去，但祂却克制自己不这么做，反而按照以祂为高潮和中心的启示过程来调整自己，这个过程也需要预备和继续的探索。

我们可以看到：一旦做出这个定义，[369]"我们的主在世上的工作本质上受到限制"这一观念与假设的祂身上存在限制的"虚己" (*Kenosis*)理论就是完全无关的。后者的本质被认为是主观的，来自于我们的主放下或抛弃诸如全知和全能等超越的属性，所以，耶稣的教导就不可能没有错误，祂也不是无所不能的。我们的看法是耶稣的神性并没有改变，而祂的人性也并未在任何意义上亏缺了启示工作对人性提出的要求。祂受差要完成的事所受的限制使得祂原本可以成就之事的完全和完美保持完整无缺。

基督带来的四类启示

但是，在耶稣的公开事奉之外，祂在旧约中和祂升天后的启示职能并未终结祂所执行的完整启示的任务。因为这些都属于救赎的范围，而同时我们必须把借由祂在大自然中启示的关于上帝的知识与救赎的启示并列。一切通过自然界向人启示的关于上帝的事，都是由祂而来的。而且我们不能把这种启示视为纯粹的初步启示，仿佛当祂在旧约中的行动开始了，或祂的道成肉身发生了，这种启示就会立刻停止一样。它现在还在进行，而且会永远继续下去，与一切附加在其上的救赎启示环环相扣。

若是按顺序列举出来，我们就会得到四类通过基督带来的启示：

- (1) 自然启示，或称为普遍启示，从创世开始一直无限延伸下去。
- (2) 10 约时期的启示，从罪进入世界和救赎开始，延伸到道成肉身。
- (3) 耶稣在世上公开事奉期间揭示的关于上帝的认识，从祂的出生延伸到祂的复活或升天。

(4) 以祂为中介的启示，借着祂拣选的仆人来传达，从升天一直 延伸到最后一位受圣灵默示的见证人，在圣灵无误的带领下说话。

我们发现四卷福音书的序言中分别提到了这四重职能。一般的理解认为福音书作者把基督的这些职能都归在“道(Logos)”的称谓之下。根据细致的希腊文化概念，“道”的意思既是理性，也是话语，思考和说话的两重过程是紧密相连的，思考是内在的话语，而说话则是显明的思想。所以，“道”是上帝内在思想的外在启示者。[370]一些擅长思辨的神学家认为这一思想与向外(ad extra)说话的过程完全无关，而是描述了神性存在的一种内在方式，基于这个原则，三位一体的第二个位格在某种意义上是第一个位格的反转，是第一个位格的反面(tuned-round-side)。我们暂且把这个观点搁置一边，并且把我们自己限制在对这个世界的所做的启示范围内，这就引来一个问题：“道”这个名称是否与启示的某个部分有绝对的关联，还是它和启示过程的每一个构成部分都有全面的关联。

过去的一种倾向是把“道”这个词局限在自然启示的范围内，而不是在上帝救赎启示的范围内。这种观点不仅把新约的救赎启示排除在“道”之外，也把旧约的救赎启示排除在它之外。这样一来，在道成肉身之后，向以色列或教会显现的上帝的圣子就不是道了。从创世以来，基督一切的启示工作一直都在传递上帝的自然知识；就“道”这个名字而言，情形正是这样，当然在其他称号之下，祂被看做正在执行救赎启示者的任务。这个观点是不合理的，因为约翰福音的开场白似乎想要把自然界和救赎中的启示联系在一起。但最后这一点也有失偏颇，正如扎恩(Zahn)对约翰福音的解释所说的：“道”这个名称与道成肉身完全联系在一起，也就是完全与耶稣在世上作媒介的救赎启示连在一起。根据这位学者的看法，耶稣直到道成肉身的时候，才变成了“道”或“话语”。然而，第14节的陈述让这种解释遭遇很大的困难。

至于那些认为这里既提到了自然启示，也提到救赎启示的人，他们对福音书作者是否具体地提到旧约，把旧约当成一个独立的启示阶

段，还有进一步的分歧。这涉及对第 11 节的解释：“祂自己的人”是指一般人，即从创造而来的“祂自己的人”，还是指以色列民族。前一种观点指世人大规模地拒绝道成肉身的救主。后一种观点指以色列民弃绝道成肉身的救主。

对约翰福音开场白的详细解释让我们得出一个结论，即以下各阶段是约翰所说的“道”的工作的一部分：

(1) 首先是透过自然界向人类传递上帝的知识。这个职能在道成了肉身之后并没有结束，〔371〕而是与祂道成肉身的救赎行动同时进行，从一开始直到末了，只要还有一个需要“道”的世界，它就会延续下去。

(2) 其次是上帝赐给旧约子民的救赎启示；但这里指的是由尚未道成肉身的基督为媒介的救赎，以至于在以“道”为媒介的启示状态下，基督在创世之前和祂在那时的状态并没有什么不同。

(3) 第三，在道成了肉身的时候，“道”的职能就达到了高潮，而且在这个成了肉身的状态中，“道”的职能永远不会再次被搁置在一旁，而且它对上帝的救赎之工做出了充分的解释，无论是祂在世上降卑的状态，还是祂被高举的状态中，情形都是如此，祂在复活之后就拥有被高举的状态，而且现在还从天上影响着救赎启示。

福音书中耶稣的启示工作

我们要在这里特别讨论耶稣启示工作中最后被提及的一个阶段，祂在世上履行了这项工作，四福音书也描述并记载了它。但是，这项工作的形式并不是统一的。为了对它有正确的理解，我们必须作出某些区分，而不至于迷失在耶稣是“上帝在世上的启示者”这种笼统的描述之中。福音书知晓并论到它是以两个层面或两种方式发生的。一方面，耶稣通过揭示祂是谁来启示上帝；祂的本质和属性都在启示上帝；最终这一切都涉及并预设了祂的本质是神性的，祂是上帝。另一

方面，耶稣也借着祂从上帝那里带来的话语来启示上帝，就是借着祂 所说的话来启示上帝。

这两种启示方式当然并不是完全分离的。属性启示从来不是一种 沉默的、不伴随言语的方式；另一方面，言语启示也在很大程度上揭示出属性，首先揭示说话者的属性，其次是“被复制的那一位”的属性。 所以，这两种方式的区别并不在于是否有言语启示的思想，而是属性 复制的观念在它的来源里是否足够明显。

在第四卷福音书中，我们看到这种观念是相当凸出的。而在对观 福音书中，它有时会出现，但通过“直接谈论上帝来启示”却是最常见的观念。马太福音 11 章 27 节提供了对观福音书中的一个例子，就 是通过“像上帝”来启示上帝，而且正是因为这个原因，以及它在对 观福音书中相当罕见，〔372〕所以它才被称为“约翰语录”。在区 分这两个方面之后，某些特点会紧随而来。在约翰福音中，因为最为 凸出的观念是位格的启示（Person-disclosure），启示的对象显然都是 关于位格的：耶稣启示的是上帝，或是圣父，而不是与上帝有关的一 件事。另一方面，在对观福音书中客观描绘的事物，如上帝的国和公义等等，都是更显而易见的，当然，尽管这些事物在任何时候都不会 与上帝脱节，致使它们缺乏宗教意义（按照众所周知的新派学者的说 法）。

更进一步说，在约翰福音中，因为在上帝里启示出来的内容集中 在这个对象之上，所以约翰福音非常强调耶稣在天上是先存的，祂因 此最有资格来显明祂必须要显明的事物，也就是上帝，因为在天堂里， 祂眼见的主要对象正是上帝自己（参看约 1: 51, 3: 2, 5: 30 和 8: 38）o除了“先存”的观念之外，这些段落中的一些经文也表达了不 间断地共存的概念，甚至在耶稣在地上的生活中，这仍是启示知识的一个来源。

还有，约翰的启示概念本身带有很强的救恩要素；启示不仅仅是 救恩的先决条件，而这样的概念在对观福音书中却更容易出现；确切

地说，正因为它直接在基督里面对上帝，它就借着其本身固有的行动，产生出一种转化、洁净的果效（约 8: 32, 15: 3）。上帝的属性和能力以位格集中的形式（**personally concentrated form**）被描绘为道成肉身，耶稣自身则与这种思想趋向吻合。祂是位格化（inPerson）的“生命”、“光”和“真理”。

与约翰福音中这些复杂的特点对比，我们看到对观福音书不断重复提到圣灵是耶稣所传递的启示的直接源头。第四卷福音书也同样提到圣灵，但没有作出同样的强调。施洗约翰虽然并没有直接记录洗礼，却谈到洗礼使耶稣有资格向他人赐下圣灵（约 1: 33），但这与借着圣灵启示是不同的。经文既然强调了上帝的本质，就不需要提到这点。我们看到耶稣的话被描绘为“灵和生命”（约 6: 63）。总而言之，约翰福音里的圣灵是一种未来的恩赐，祂会在耶稣离世之后来到，到那时，祂也会成为耶稣向门徒赐下启示的媒介（约 16: 13）。： 373]

二、关于成长的问题

现在既然到了我们开始查考耶稣的公开事奉的时候，我们就要面对一个问题：在这一段教导中，是否存在一种可被观察到的成长过程。为了确保这个问题得到清晰的阐述，我们必须首先区分这两种成长：一是耶稣头脑中的主观成长，即随着祂事工的进展，祂对真理的知识和洞见逐渐增长；一是客观的成长，即对事实和教导的展示也随着时间而进展。

从理论上来说，我们无法对主观类型的成长提出任何先验的反对意见。耶稣具有真正的人性，而人性本身有成长的过程，但这并不等于说祂的人性无法在任何没有成长的状况下存在。现代人的头脑已经被演化的观念所占据，而且对它如此痴迷，以至于在很多时候，在还没有仔细探究具体证据时，就想当然地认定耶稣的头脑中有逐渐获得知识的过程。实际上，如果我们主张耶稣所教导的内容具有无误的本

质，那么上面这种假设的根据就是不存在的。我们主的一生中并不存在这样一个时刻，一种新思想内容或原则在这时突然涌入到祂脑海里。我们也感觉不到祂以前的思想和后来的思想之间有任何的缺口。有人曾用在该撒利亚-腓立比附近发生的事件（编按，参见太 16: 13 起）支持这种解释，但是，如同我们接下来会指出的那样，没有证据表明耶稣的领悟力有任何进步，或门徒思想中被注入一种全新的东西。这段情节的重点并不是承认有一件前所未闻的事情发生了。

那里的经文指的仍是客观教导的进展，这种进展如果没有在这里表现出来，也会在其他地方表现出来。这种进展之所以有必要，是因为门徒的理解能力在开始的时候不如后来的时候，而且，从人的角度来看，我们的主正在展开祂的公开传道，祂的敌人的抵挡是主要的决定因素之一。

所以，我们的立场如下：主观成长是允许的，但实际上无法得到证明；耶稣教导的客观成长则是必要的，我们也能指出这种情形。但是，为了防止误解，〔374〕我们必须加上一些更精确的说明。假设我们实际上找到了耶稣的主观成长，但我们也不能保证这种成长是我们能想象得到的那种类型。我们必须区分从谬误到真理的进步，以及从片面到更为全面的、充分理解真理的进步。前者与耶稣教导的无误性是无法调和的，而后者则可能与它是完美一致的。

现在，在考察过新派学者对耶稣生命和教导的讨论之后，我们发现，实际上他们假设的耶稣在主观洞察真理上有进步的各种时机，恰恰是前一种，也就是假设祂已经从谬误进步到排除了谬误。而这种看法并不只限于一些相对不重要的内容，如历史和批判学的问题，因为这些事今天经常被视为琐碎不重要，以至于被认为是不需要修正的，而且他们认为耶稣很容易随从祂那个时代的普遍观点，而且在祂的一生中从来没有成长而跳出这些思想之外。但这些被挑选出来的要点，按照“排除谬误”的成长观（the error-eliminating development），也得到了优先的肯定，而这些要点才是耶稣教导中最主要、最有分量的主题。我们被要求相信我们的主在一些事情（如上帝的国、祂的弥赛

亚身份和祂受死的必要性和意义)上所持的观点不仅与那个时代不同，而且在很多要点上是相反的。提倡这种信念的人不需要花太多力气去找证据；这种信念已经被用人用最轻率的方式视为理所当然的了。

我们无需指出这是在什么时候发生的，耶稣的位格中存在神性，以及祂的人性是无误的，在原则上都被摒弃了。祂变成了一位教师，就像其他出色的教师一样。根据这种假设，祂很难被称为一位先知，因为先知的职分通常和无误连在一起，耶稣自己无疑也持这种看法。弥赛亚身份的意识不可能存在于这种氛围中，因为如果施洗约翰甚至比每一个先知都伟大，更何况耶稣在祂的启示意识(revelationconsciousness)中总是绝对地代表上帝，达到稳定性和可靠性的最高峰，这更是何等伟大呢。

以上所述都只与耶稣的公开事奉有关，因为这本身就是文献记录让我们能观察到的耶稣生平的片段。〔375〕至于祂先前的私生活，一定也有一些心理上和道德-宗教上的发展。我们对此只有非常少的信息可参考，仅限于路加福音 2 章 49~52 节的陈述。所有其他的信息都仍是隐藏的，而且若要在如此少量数据上构建“耶稣的传记”或更稳重的说法是“耶稣生平”的话，这需要强大的批判-历史 (critico-historical) 方面的自信。

三、耶稣的教导方法

耶稣是否有可容许的成长会直接引发一个问题，就是祂教导的方法。因为很显然，与其他事情相比，我们更容易在“方法”这个事项上观察到事态的发展在某种程度上是多变的，也是可调整的。耶稣的教导方法肯定有一种具体特点，但是通过否定的问句，我们可更容易看到这种独特性：耶稣采用的方法显然最缺乏什么特征？

耶稣的教导方法欠缺的特点就是用系统化的、紧密结合的教义来表达真理。透过与保罗的教导作对比，我们就可以很清楚地看到这一

点，尽管保罗的教导方式绝非过于神学性，然而比起我们主的教导，却更接近教义的结构。耶稣那个时代，犹太人的教导同样比耶稣的教导更加系统化。这是律法系统的严格界限造成的，犹太人的教导只能在这个界限内移动，但是从神学角度来看，犹太人的教导比较肤浅，比起保罗的教导所受到的指责来说，他们的教导有更加显著的不一致之处。在耶稣所有的教导里，实际上没有任何内容对某个主题作出定义，甚至连上帝的国也没有，而保罗却几乎有两三次都给出了定义。

为了说明解释的缘故，以具体的和有想象力的方式阐释原则就与缺乏抽象的要素相对应，并且是对后者的一种补偿。语言学家认为所有语言都有这种具体的、有形的背景，以至于没有任何属灵的事物或过程最初不是透过物质性的类似物而得到表达的。我们不知道如何为最简单的事命名或讨论它，但我们可以用比喻来谈论，只是我们不再意识到这一点而已。语言通过抛弃它自己的血统，逐渐把自己高抬到一种属灵世界的水平。〔376〕但是有意识地使用比喻的表达方式则是不同的，因为这是有目的的。它把可见的、自然范围的事物，与不可见的、灵界的事物进行对比。关于这种有意识地比较事物的说法，我们需要区分几种形式，这是修辞学的事。我们在这里不过多讨论专业的分类，而只是简单描述在我们主的话语中，这些不同的形式各自有什么用处。福音书的阐述经常把这些表达方式归在“比喻”这个名称之下。然而我们最好把这个名称局限于一个类别当中。

明喻

这个类别里最简单的一些形式就是我们或一些书籍中所谓的“明喻”和“隐喻”。在把一件事物或一个人比喻为另一个不同领域的事物或人时，这些形式是一致的。但它们之间的区别在于明喻作明显的对比，而隐喻则把接受对比的事物直接命名为用来对比的事物，并把这个对比隐藏起来。

“希律像一只狐狸”这是一个明喻，而“去告诉那个狐狸”是一个隐喻。把单一事物比作单一事物的做法在福音书

中是很罕见的。这种比喻式的对比有这样的特征：它并没有把一些单个事物相互做对比，而是把某些事物之间的关系，比作另外一些事物之间的关系。这种表达方式是：A 与 B 有关，同样的道理，C 与 D 也有关。我们和门徒一样可以从无花果树学到一个比喻：当 枝子发嫩长叶的时候(A)，夏天就近了(B)；同样的道理，当末世 的预兆出现时(C)，世界末日就临到了(D)(编按，参见太 24: 32~33)。我们必须谨慎，不能把(A)比作(C)，也不能把(B)比作(D)。这类对比在更为局限的意义上属于比喻的类别。但是，为了把它们区分出来，我们称其为“明喻”，因为它们让人注意到一些 自然界不断重复出现的过程或顺序和救赎界的顺序之间有相似之处。

正式的比喻(PARABLES PROPER)

我们把比喻的范围中的第二类命名为“正式的比喻”，因为“比喻”这个名称已经变得越来越普遍附加在这类对比性的描写上。这些 描写与明喻不同，因为它们披着故事的形式，其引言的部分有固定的 形式，如“从前”或“有一个撒种的出去撒种”(编按，见太 13: 3)- 虽然这过程也和明喻一样是一种不断重复的过程，但是就其修辞效果 而言，它被刻画为一个单独的事件。〔377〕这些正式的比喻就被赋予这种叙事特性，这使得它们很像古代文献中被称为“寓言”的虚构 故事。两者的差别在于异教寓言以它们的动物角色开始。在我们主的 比喻中，动物几乎不扮演什么角色，绝大多数例子来自植物王国，可 参考马太福音 23 章 37 节和路加福音 13 章 34 节。此外，用来点缀异 教寓言的动物，从动物的角度来看，它们的行为都很不自然；它们为 了代替人才被放在寓言中，因此注定要忽略自己的本性，也必须把角色表演到底。从这一点看，说话和做事的动物都带着一种半严肃、半 诙谐的行为特点。最后提到的这个特点，在耶稣的比喻式教导中是完全不存在的，这与祂整体的教导一样，因为讽刺手法(我们在耶稣的 教导里随处都可以看见)和喜剧不可混为一谈。

具体化的比喻(SPECIALIZATION-PARABLES)

第三类比喻可被称为“具体化的比喻”。在被严格地称为比喻的 素材之外，它们的用法的基础是把我们的教导里的具体化原则应用在更广的范围内。我们所理解的教导的“具体化方法”的意思是耶稣 不会抽象地描述一个功课或原则，而是把某一个靠它运作的事例摆在我们面前。因此，在登山宝训中，耶稣具体描述了如奸淫、谋杀等例子，生动地说明了公义和罪的内在特性。此后，对于在宣教旅程中带什么 和不要带什么的命令也有同样的目的(太第 10 章)。这些具体描述 的方法虽然不是直接被引入到比喻的形式里，但是在比喻里也是存在 的，然后就产生了这种具体化的比喻。一个显而易见的例子是关于法利赛人和税吏的比喻(编按，见路 18: 9~14)。这不表示一个祷告 过程取自自然领域，另外一个过程取自属灵领域；这两个祷告都同样 属于属灵领域，并且都有代表性地说明什么是应当做的，什么是不应当做的，这样的教训就会深入人心。这些具体化的比喻和正式比喻有一个共同点，就是它们都同样借用了虚构的形式：“曾经有一位法利赛人和一位税吏上殿里去祷告”，云云。

"寓意"法(THE 'ALLEGORICAL' METHOD)

有人提出这个问题：除了用这些比喻的教导方式之外，耶稣是否 也使用了所谓的“寓意”法。为了实际的目的，我们可以把寓言(allegory) 称为故事，〔378〕其中要表明的不是关于某一个核心点的比较，而是围绕这个中心在两个并列的过程中刻意、巧妙地编织出一张详细比较的网。我们不能预先排除耶稣曾使用这一方法，因为在旧约中就有 使用寓意的凸出例证，古代斯多葛哲学也使用这一方法；亚历山大犹太哲学的思辨法也进一步使用它；然后是中世纪神学，一直到现代时期，它出现在各种神秘化的古怪曲解里。在所有这些接续不断的寓意 潮流当中，一个表面的目的是为了将一组观念强加在本质不同的思想上。这一传统变得如此绚烂，以至于浪漫主义圈子里甚至也曾出现

一条规则，以禁止它进一步的使用：在论证时不能使用比喻式的神学（*theologiaparabolica non est argumentativa*）。在松散的阐释观念的时候，它也许有用，但却不适用于严格的神学论证。

但是，在重述我们主的教导时，要避免一切比喻式的推理，这种做法就很成问题，我们也无法确定是否有足够的非比喻本质的材料可以用来确定祂的教导的主要部分。因此，若要防止这种情况发生，我们就不应该放弃所有的比喻，把它们视为在神学上是无用的，而是要认真维护一些规则，在这些规则之下，我们可以安全地使用这类素材。为了这个目的，现代曾有人制定出一项重大的规则。它包括坚持认为在每个比喻中，都应该只辨识出唯一的用作比较的核心要点，而且所有借着精妙的解经，围绕这个要点来编织的进一步的对应关系都应该被视为落在这个比喻的正当范围之外，这些对应关系无权宣称自己具有源于构思者意图的权威，因为从祂的角度来看，这些都纯粹出于偶然。韦斯（Bernard Weiss, 1827-1918,德国新约学者）在他的福音书注释中极其严格地坚持这一规则。居里兹（Adolf Julichier, 1857- 1938,德国释经学者）在他论比喻的经典著作中则更进一步，他把寓意元素的存在与否，当成绝对可靠的检验法，认为含有它们的内容就是伪造的，因此，这导致他从经文中删除大量的材料，认为它们最初并不是出于耶稣的。

这一“纯粹出于偶然”的立场与耶稣教导中的整体意图是不一致的。迄今为止，我们可以看到耶稣并不特别关注修辞形式的问题；如果这形式因其卓越而放出光芒，也不是因为祂有意为之，〔379〕而仅仅是真理的远见卓识和耶稣思想中所有事物的荣美所致。此外，在福音书中还有这样一些例子：某些真理的原则只能通过寓意而被纳入到这个比喻框架中，因为要迫切地谆谆教导这些原则，所以形式的纯洁就被牺牲掉了，例如：马可福音2章19、20节，以及马太福音22章2~14节（参考路14:16~24）。另一方面，在一些例子中，一个比喻可能的寓意会被刻意破坏，这不是因为修辞手法反对这些寓意，而只是在于它们偏离了这个比喻所追求的单一目的。在不义的法官、

不义的管家、智慧与愚拙的童女等比喻中，我们可以明显地观察到这种情形。

当然，从修辞手法来看，寓言的地位低于比喻，因为寓言要沿着两条水平线来描述两种不同领域中的事件，以使一个系列中的事物会很自然地与另一系列中的事物对应，这样作是非常困难的。一个寓言总是带有某种不自然感；它的组成需要对其中的素材进行长期的塑造和安排，除非在两条故事主线之间有一种事先存在的和谐，在造物主的观念中，一条主线与另一条有特别的相似之处，例如父亲身份在浪子的比喻中的作用。关于普通寓言中那种不可避免的不自然感，可参看以西结书 17 章。我们主的比喻式教导的所有特征都说明它们不是事先构想的，而是即兴的演说。

比喻式教导的基本原理

接下来我们要讨论比喻式教导的基本原理。它的一个目的无疑是透过具体形式而更生动地把真理表现出来。但是，耶稣的许多话并没有表达这样的意思。我们必须从这种表现形式的一般用法作出推论，当时很多人都使用这种用法，比如犹太教师。

我们可明显观察到的比喻的另一个目的是为了破除人们的偏见。如果以抽象的方式叙述某些容易冒犯人的原则，人们通常会在这主题得到客观公正的讨论之前，就产生偏见，此时，有人用比喻的形式介绍它，就会赋予它某种程度的纯真感，以便促使人的思想在比喻的情况下产生认同感，这种认同感在人们反思比喻内在和外在的相同教导时，〔380〕不会很容易消失。

比喻式的说法还有第三重目的，现代人对它更不熟悉，耶稣在马太福音 13 章 13~16 节、马可福音 4 章 11、12 节，以及路加福音 8 章 10 节说到了这一点。根据这个陈述，比喻式教导的目的是为了遮盖真理，不让那些不配领受真理的人明白并得到益处。经文提到了三种人：“因他们看也看不见”的人（马太福音）、“看是看见，却不

晓得”的人，以及“叫他们看也看不见”的人（马可福音、路加福音），他们之间的差别是值得注意的。

除了修辞角度之外，我们还可以从神学角度来研究比喻的基本原理。若有人假设耶稣所说的比喻只是讲道上的创新，而不基于任何更深的原则或规律，他这个假设必定是错误的。它们可以被更准确地称为属灵的新发现，因为它们基于受造界的两个层次之间的某种平行类比，即自然层次和超自然（即救赎）层次之间的类比，因为宇宙就是这样构成的。按“自然界的属灵定律”原则，自然事物和自然过程就如同在镜子里反映出超自然事物一样，那么耶稣就不必再发明其他例证了。祂必须做的只是让人们注意到自创世以来就或多或少隐藏的事物。这似乎就是马太福音引用诗篇 78 章 2 节的用意（太 13:35）。我们从耶稣的比喻可以看出祂的头脑完全熟悉自然界和经济生活的领域，这非常令人吃惊，我们可以由此得到解释：祂一直是使这个世界存在的神圣中保，也是产生并确立救赎次序的神圣中保。

这个事实构成了对观福音中一切比喻的广阔的深层基础。在约翰福音中，这个教导模式多多少少隐藏在背景中。约翰福音中的比喻包括：3 章 8 节，11 章 9、10 节，12 章 24 节，13 章 10 节，16 章 21 节。但是，正是在约翰福音中，宇宙的双重结构和分层的神学原则才得到明确的阐述。这里的教导，无论是出自耶稣还是福音书的作者们，都受一些对比统管，以“地上”（与“天上”对比）、“世界”（与“不属于这世界”对比）、“属世的事”（与“属天的事”对比）、“下面的事”（与“上面的事”对比）等词语来表达。在这些基本对比之间，这种关系是最重要的，也就是在思想的次序和优越性上，属天的事物优先。〔381〕它们构成了事物的“原本”，与之对立的都是“复本”。从实际角度来说，所有宗教服事和追求都必须指向这个更高的范畴。所以耶稣的福音和祂位格的“超自然主义”在福音书中是决定性的因素，并在约翰福音中得到最凸出的表达。从伦理和宗教角度来看，我们可以称约翰福音为圣经中最卓绝的“反演化论”的文件（约 8:23）。

在第四卷福音书中的“真实”和“真理”

天上的事和地上的事之间的差别并不像柏拉图主义所想的那样，仿佛前者比后者拥有更多的“存有”实体（*reality of being*）。其实，两者是同等真实的。约翰福音中用来标记这一对比的专业术语是 *aletheia*，即“真理”。天上的事物具有“真实事物”的品质。我们要仔细注意这一点：这里所说的“真实”并不具有一般意义上“与现实完全一致”的意味，因为对“真理”的这种理解是在人头脑中主观的认识，因为只有头脑中，才有“一致”这样的事。约翰具体地接受的真实事物本身就具有固有的真理，这是一种客观的特性。它们从本质上说是真实的。归属于它们的内在真理，只是它们作为属天领域的一部分而具有的具体特点。

这种用法在耶稣的话语和福音书作者对耶稣话语的反思中都出现过。道是“真光”，世上其他所有光体现出来的光的特点，只不过是翻版或衍生物（约 1:9）。按着同一原则，耶稣称自己为“真粮”、“真葡萄树”（约 6: 32、33, 15: 1）。在这些陈述中所用的形容词不是一般形式的 *alethes*，而是更强烈的形式 *alethinos*。有人可能说，整个属天领域都是由 *Re* 仿历加 *es* 组成的。若你观察到这一属天真理被浓缩并被纳入到属天的“道”里面，那么这个概念的客观性就变得非常明显了：祂是真理，这当然不是因为祂是诚实可靠的，而只是因为天堂的实际就在祂里面。我们几乎可以在与“真粮”有关的经文里找到从这个意义对这个概念所做的定义（约 6: 32 ~ 33）：“我父将天上来 的真粮赐给你们。因为上帝的粮，就是那从天上降下来，赐生命给世界的。”*Alethinos* 这个谓语甚至可以用在上帝自己身上（约 17: 3）。[382] 祂是唯一本身拥有神性实质（the reality of the essential Godhead）的上帝。除了“真理”这个特殊含义之外，在约翰福音里也可以找到“真的”

（*veracious*）这个词的一般含义（约 3: 33）。作为一种带有旧约色彩的用法，这里的经文进一步把“真实的”（*true*）等同于“道德上的良善”（约 3: 20、21），而“行恶”与“行真理”则是对立的。

约翰福音中有一些经文常被误解，因为人对这里谈的“真理”的特殊观念很无知或不在乎。1章17节说，“律法本是借着摩西传的，恩典和真理，都是由耶稣基督来的”。有人很容易得出错误的推论，说摩西律法里没有真理。但这里的意思只是说律法并没有完全揭示出在基督里的属天事实，也就是“真理”。律法包含了影子和预表，但尚未启示出预表所对应的本体。这里的“不真实”不等于“虚假”，仿佛诺斯底思想浮现了出来，从“通过（through）摩西”（而非“由〔by〕摩西”）这一句就可以直接排除这种解释了。上帝借着摩西作中保来赐下律法，这是预设的前提。在同一句话中，“由耶稣基督来的”则用了“由”（by）这个介词。

在4章23节中，“用心灵和诚实”（《新译本》作：靠着圣灵、按着真理）敬拜圣父，并不直接指与敬拜有关的真诚，因为耶稣可能不会否认犹太人或撒玛利亚人的敬拜可能也很真诚。这句经文关乎敬拜不再受预表的形式约束，也就是被与地点、时间、仪式相关的元素约束。在清晰明朗的形式下，一种对应着天上上帝（上帝是灵）的“原本”的敬拜取代了它们。就预表的地点而言，犹太人在耶路撒冷的敬拜和撒玛利亚人的敬拜在这方面被放在同一条脉络上，但这并不表明它们在其他方面也被放在同一条脉络上，因为耶稣对那妇人说：“你们所拜的，你们不知道。我们（包括祂自己和犹太人）所拜的，我们知道。因为救恩是从犹太人出来的。”

在14章6节，祂又说，“我就是道路、真理、生命”，真理和属天现实有同样的意义。问题是如何到达天堂。耶稣回答多马时说，祂自己就是那条路：后面的两个概念“真理”和“生命”解释了“道路”；耶稣是通往天堂的道路，因为天堂的实质在祂里面，而更具体地说，因为属天的生命在祂里面。〔383〕所以，多马提出的问题的解答在于与耶稣连接：“若不借着祂，没有人能到父那里去。”

在第四卷福音书之外，“真正的实质”的特殊含义主要出现在希伯来书的预表体系之中；参看希伯来书8章2节，“在圣所，就是真帐幕里，作执事”。在四福音书中，除约翰福音之外，“真实的”这

个词仅仅出现在路加福音 16 章 11 节, "谁还把那真实的钱财托付你们呢?"

四、耶稣对旧约圣经的态度

从耶稣自己内在的观点来确切理解祂对旧约的态度以及祂与旧约的关系,这是非常重要的。我们首先要强调的不应该是祂对当时存在的旧约圣经的真实性和价值所作的见证。尽管它有极大的护教价值,但这不是耶稣独特的立场。每个持守正统信仰的人,无论是犹太人还是基督徒,都和祂作出同样的见证。在对待圣经的态度上,耶稣是正统中的正统。若有人说祂在这件事情的态度上很马虎、很自由,那么我们会证明这种说法缺乏分辨力。耶稣的敬虔具有的特点有时候会被人带着几分轻蔑地称为"圣经宗教"(Bible-religion)。但是祂对圣经的认知是祂自己特有的,保罗、任何新约教师或其他传递启示的器皿甚至都不具备这个特点。而且,除了祂从旧约得出祂教导的大部分素材,并意识到自己的教导严格符合旧约之外,祂还持有一种远超过这一点的确信,就这方面来说,如果有任何基督徒宣称自己也可以做到同样的事,那就太荒唐可笑了。

我们的意思是,耶稣将整个旧约的动向视为由上帝所引导和默示的,是一场已经在祂里面达成其目标的运动,以至于若把祂自己在历史中的显现和工作从其中抽离掉,旧约就会失去其目标和意义。没有其他任何人可以这样说。在耶稣自己的位格中,祂是旧约的确证和完美实现,而这构成了祂在宗教世界里对祂自己的解释的底层基础。同时,这证明了祂对旧约宗教采取的唯一主义的看法(realistic view)。

: 384] 旧约宗教或祂自己的宗教都不是一种十足的自然宗教;它是一种有真凭实据的救赎性介入(redemptive interpositions)的宗教,这种宗教以人对上帝的天然知识(一种从前就有的、却是模糊的知识)为基础。有人把耶稣建立的最重要宗教解释为一种对自然的宗教式热

爱，那可能是卢梭风格的(Rousseau-esque)或勒南(Ernest Renan, 1823-1892)风格的(Renan-esque)的宗教；但它既不像旧约的宗教，也不像耶稣的宗教。

"圣经的宗教" (A 'RELIGION OF THE BOOK')

我们主的宗教在多大程度上是一种"书卷的宗教"，即一个属于一本书卷的内容及其语言的宗教，我们可以从几方面做出说明：

(1) 耶稣的讲论充满来自圣经的词汇、语句和表达方式。但它们常常并不足够正式，以致可以被称为刻意的引用；尽管如此，这些话 语显然是源自圣经的。一个例子是耶稣把不信的人描述为"邪恶淫乱 的世代"(太 12: 39, 16: 4) o 这类有意识的引用不胜枚举。它们 有两种特性，当人认识到我们主的教导正达到最高的水平时，它们就 经常出现；祂的教导飞升得越高，就越接近旧约的思想和语言。登山 宝训中的八福提供了很多例子。请对比个别的祝福：诗篇 17: 15, 25: 13, 37: 9, 73: 1, 还有许多诗歌体的经文把贫困的概念转成宗 教意义(参见赛 57: 15, 61: 3) o 这种有意识的引用的另外一个独 特性在于我们的主在祂生命中最大的危机时刻使用了这些经文，例如 祂在客西马尼园引用了诗篇 42: 6、11, 43: 5; 祂在十字架上引用诗 篇 22 章 1 节和 31 章 5 节中的话来祷告。

(2) 耶稣认为圣经是"信仰和实践的标准"。祂对法利赛人兜售 传统的最严厉指责是他们为了人的传统而忽视了上帝的诫命。对撒都 该人，祂宣告说：他们否认复活，是因为不明白圣经；在祂与法利赛 人关于安息日的争论中，祂援引上帝在何西阿书中的宣告，"我喜爱 怜悯，不喜爱献祭"；祂的不可离婚的原则基于创世记中关于人最初 的情形 的记载。

(3) 耶稣证实了祂自己弥赛亚的品格和事工，祂指出旧约的预 言在这些事上应验了(可 9: 12, 12: 10, 14: 21、27、49; 路 4: 17 ~ 19, 22: 37, 24: 25 ~ 27; 约 3: 14, 5: 46)=

其中一些经文使用了 **dei**（必须）一词。大致说来，这个词与圣经应验之必要性有关，尽管圣经当然表达了上帝的心意和目的，〔385〕但是追根究底，其必要性却来自后者。从这个方面来看，耶稣对先知预言的看法与那些常被污名化为以字意和机械的方式处理先知预言的人没有本质差别。当字意特别有效时，祂不轻看字意；然而，对于祂来说，旧约同时是上帝真理和旨意的有机表达。在衡量圣经原则的适用性时，祂会考虑启示渐进发展过程中的一些重要处境；祂使新的情势与古老启示保持联系的方法并不是寓意法。祂的释经很直接了当。把祂所说的话寓意化的危险在于这一点：如今，那些内心已经背离福音教导的人仍然想利用耶稣的名望来支持自己得出的一些导向相当不同的观念。“自由派”讲道中犯下这种寓意化之罪的比例远高于那些试图用寓意解经法让真理发挥更大成效的讲道。为了福音的缘故而犯的错误远比传播谬误的罪更轻，但它终究还是一个错误。

最后，我们要观察到这一点：在耶稣诸多援引圣经的地方，我们的主被证明为首创了这个做法：也就是把圣经理解为一本敞开的书，一本赐予上帝百姓的书。实际上，在祂的时代，因为犹太人固有的律法主义和传统主义倾向，他们越来越倾向于把圣经理解为一本只给有学识的人的书。我们的主不认为普通百姓是“不明白律法”的（约 7: 49）。

（4）以上几类分析通过观察主耶稣如何使用旧约圣经而间接地考察了祂如何对待旧约，此外还有一种更直接的方法，就是留意祂对圣经的性质和来源所发表的明确意见。在财主和拉撒路的比喻中，祂暗示说摩西和先知的脸上显然地、无可争议地带着超自然的印记，就像一个从死里复活或从阴间返回的人所带的印记一样（路 16: 29~31）。根据约翰福音 5 章 37~39 节，主耶稣责备犹太人在圣经里找不到永生，因为他们不是从圣经已经在耶稣身上得到应验这个视角来读经。约翰福音 10 章 35 节用很多话确认圣经是不可能废除的；所有基于圣经的论证都有一个隐含的假设，〔386〕我们的主和其他人同样采取了这种假设：上帝已经把牢不可破的特点赋予祂的道，不

信就关乎企图废除上帝已经宣告为确实的事。

(5) 祂的反对者尽管急于收集祂是异端的证据，却从未试图质疑 祂对圣经的态度，这一事实也是意味深长的。

批判学的一些宣称被证明是错误的

尽管以上论据明显是很关键的，但是第四卷福音书的一些陈述还是遭到了质疑，这些经文被解释为这份文件具有半诺斯底主义色彩的 证据。我们没必要与提出这个控告的人争论，因为他们自己都不相信 这些话是耶稣真正说过的，在他们看来，第四卷福音书是后来的一份 缺乏历史性的产品。但是，对于那些相信福音书的人来说，我们还是 可以简短讨论一下相关经文。

他们引用了开场白中的 1 章 17 节。正如我们此前谈到的，只有 忽视“真理”的特殊意义时，人才会指控旧约的记载是假的。对于所谓的否认“要在耶路撒冷敬拜”这个真理，情况也是如此；这种敬拜 缺乏真理，不是因为它是虚假的，而是因为它是预表性的，仍然局限 在某一个地点。在 10 章 8 节的陈述中，耶稣宣告说：凡在祂之前来的都是贼、都是强盗，按照诺斯底主义的角度来理解，这意味着旧约 的基础是一个巨大的虚假体系。但是耶稣在这里所指的很有可能是那些反对祂的领袖们，或者是在祂之前虚假地宣称自己是弥赛亚的人。

另一个被人用来否认耶稣承认旧约权威的理由在于祂宣告旧约时代的一些制度已经被废除了，或至少可以变得更完善。祂的门徒、法利赛人和施洗约翰门徒之间有一场关于禁食的争论，这却不属于这一类情况，因为旧约除了赎罪日之外，并没有要求人必须禁食，而耶稣 受到的质疑很明显是指更广阔的实践层面。尽管如此，值得一提的是，当把新的和旧的相互对比的时候，关于旧衣服和新酒的双重比喻就把 整个问题放在一个更广的基础上，将它转化成普遍意义上的宗教形式 是否合适的问题(可 2: 21、22)。^o 在马可福音 7 章 14～19 节这段 关于哪些食物会污秽人的经文中，〔387〕耶稣把原则从外在的转向

内在的，从而废除了摩西律法对礼仪上的洁净的要求，这可能是“各样的食物都是洁净的”（编按：参见可 7: 19）这个短语的含义。我们的主继续谈到逾越节在上帝国度中的应验（路 22: 16）。

祂在登山宝训里说，祂来是要“成全”律法，我们在这里也可以引用这句经文，但这一点完全取决于“成全(to fulfill)”这个动词的含义。下面我们会讨论这一点。我们必须注意：在耶稣引用的所有例子里，祂从来没有批判那已经被废止的旧约生活方式，说它在那个时代是错误的，只会被取而代之，不再适合于将要来的时代。而且我们必须留意这个重点：祂从未在任何地方批评那些被废除的生活方式，其理由是它们不是上帝设立的。但如果这是祂搁置一些事情的真正理由，这或许也不会出人意料，因为祂毫不留情的拒绝传统对律法添加的东西，祂说这些添加物不是上帝栽种的（太 15: 13）。这里有一个贯穿始终的前提：上帝亲自借着摩西赐下这些生命原则。它们与旧约任何一部分一样，都有源于上帝的特性。

但我们不能作此推论：因为上帝已经借着启示赐下一套律法，因此这套律法就必须永远(in perpetuum)具有效力。唯一的问题是谁有权柄在神权统治下重新制定生活方式，而耶稣这时在考虑的显然是祂自己的弥赛亚权柄。祂即使在登山宝训中也用“我告诉你们”这样的强调语气来修改道德和社会生活的准则，原因就在于此。这是关于说了这些话的“我”是谁的问题。

我们还要进一步注意：在这个改变和发展的总体计划中，耶稣从未忽视启示中应该存在的连续性。旧时代不是无情地为新时代而牺牲，前者纯粹是因为后者的“新样” (newness)而逝去。旧时代本身蕴藏新时代的种子是一贯的思想。正因如此，一种革命性的对旧约的弃绝是绝无可能的。维持两约时代这种一致性的最明确证据是约翰福音 2 章 19~21 节。耶稣宣告说：犹太人毁掉的圣殿，会借由祂复活的身体再建立起来。前者是旧事物的象征，同样的道理，后者也是新事物至关重要的中枢，但其中的一致性始终不变。

登山宝训里有一句话，耶稣来“不是要废掉，乃是要成全”（太 5: 17），

[388]也同样应该按延续性的原则被解读。无论把“成全”的意思理解为“使之更完全”还是“付诸实践”，都应采取这个原则。有人说这里要求的是前一种理解，因为“成全”是“废掉”的反义词，但只有在它表示使之更完全的情况下，才是如此。反驳的意见认为“废掉”可能是付诸实践的反义词，换句话说，悖逆可能是“废掉”真正的同义词，也就是说，悖逆者有时会凭借自己的领袖地位，立自己为榜样。从加拉太书 2 章 18 节来看，这个用法是相当可行的，同一个词 *katalucin*（拆毁）被用来描述彼得，这不是因为他未能成全律法，而是因为他未能一贯地遵行律法而成了一个坏榜样。当描述先知时，“成全”一词的意思自然是“成为现实”，而没人会把它理解为“改善”的意思；耶稣的头脑中实际上完全没有先知书需要改善的想法。

就马太福音 5 章 17~18 节中的“成全”一词而言，律法书与先知书不能被分开，因为我们要注意这一点：我们在这句经文中遇到的实例不是指涵盖整个旧约的“律法和先知”这个常见短语。如果它就是这个意思，我们至少可以把这句话翻译为“改善旧约”。但因为律法和先知之间有一个表示分隔的“或”字，所以这是不可能的；这句话严格的译法是：“莫想我来是要废掉律法或先知；我来既要成全律法，也要成全先知。”如果这样来解读，这些词语就不可能是改善律法的意思了。

耶稣的自我意识透过他对许多旧约制度的态度而被强烈地展现出来。正如前文中证明的那样，他把整个圣经内容归于来自上帝的启示。但即便如此，他却毫不犹豫地在全面的规模上重建了宗教的实践。他可以这样做是出于这种意识：他在启示和重新组织以色列的宗教方面，与上帝享有同等的权柄。我们必须谨记与此相关的一点：他来要引进末世的状态，祂身为弥赛亚，对这个状态具有完全的审判权。更有趣的是，祂没有为这事争论，而是用至高的权柄来解决这个问题。保罗必须努力从旧约本身作出论证[389]，以胜过旧约的律法结构。耶稣却作为在真理的范畴内有至高主权的那一位来讲话，因为祂是真理所属的现实世界中的王。

五、耶稣的上帝论

经常有人问这个问题：耶稣是否带来一套关于上帝的新教义。祂所宣讲的上帝和旧约的上帝是不同的吗？如果是这样，那么祂也带来了一种新宗教，因为这两个要素缺少一方是无法想象的。关于这一点的许多混淆是因为缺乏恰如其分的区分。耶稣是真正的启示者，而且，因为从圣经角度来看，一切的启示都以上帝为目标，所以耶稣必然对关于上帝的教义也作出了贡献。这样说来，肯定祂的“神学”的新颖性就颇有争议。

不幸的是，这种观念在许多情况下都有非常不同的面貌。从这方面来说，归给耶稣的教导的“新颖性”指的并不是增加内容或进一步澄清内容，而是拒绝和纠正以前普遍存在的内容。有人告诉我们，旧约包含了关于上帝属性相当错误的观念。特别是在那里被发现的关于上帝道德本性的概念，它们与耶和華有绝对能力，并且是专制、任性的信念仍然互相冲突，甚至也与关于祂本质的有形描述的外壳相冲突。很显然，凡是相信启示的事实和一致性的人，都不会说耶稣更新了关于上帝的教义。

但我们也可以清楚地看到这种看法并不是通过质询耶稣自己关于旧约中上帝的教义而形成的，而是将旧约的教义和耶稣的教导进行比较所得的结果。这种方式所遵循的步骤最终可能会修正耶稣自己对此事的看法。虽然对比较宗教学来说，这种方法是不能被禁止的，但这不是圣经神学的方法。我们关心的是在耶稣看来圣经对上帝属性的教导是怎样的，就像对待其他主题一样，我们必须努力从耶稣的内心来考察这个主题。我们也不能把耶稣所说的每一句批判当时对上帝的流行看法的话，都视为在批判旧约中关于耶和華本质的教义。旧约和犹太教是不能被混为一谈的。〔390〕我们的主经常批判犹太教；祂是否也批判旧约，这却需要进一步的证明。

有足够证据表明事实刚好相反。我们找不到任何祂曾批判旧约的例子，因而可以作出这个推论。我们也可以从祂相信旧约来自上帝

作出进一步的推论，因为如果圣经来自上帝，里面却含有对上帝的不正当的看法，那么，在圣经里对自己作出虚假陈述的就是上帝自己。圣经在这件事上的沉默以及没有直接说明就是证明，但圣经里也不乏积极的声明。当文士问祂律法中最大的诫命是什么时（参见可 12: 28~31），祂从申命记 6 章 4~5 节中直接总结出其主旨，祂不仅引用了这段对完美宗教的总结，也为这段文字做了序言，正如申命记中把对上帝的描述作为序言一样：“以色列啊，你要听。耶和华我们的上帝是独一的主”（或者根据另外一种对希伯来文的翻译是：“耶和華是我们的上帝，耶和華是独一的。”）。这种思想的关联暗示了这一点：这里阐明的关于耶和華的观念足以作为这些诫命表达的理想宗教的基础（太 22: 37~38;可 12: 29~30;路 10: 27）。

在与撒都该人论辩时，耶稣承认亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝是祂的上帝（路 20: 37）。^o这个论证并未遵从时间顺序，它的关键之处似乎取决于这个事实：在摩西时代，上帝仍然称自己是这些族长的上帝，这实际上进一步暗示着这些族长在历史上的那个时刻仍旧活着，至少就他们的灵魂来说是如此。这样看来，这个论证并不能解决耶稣和撒都该人之间的争论，只能证明到摩西的时代，族长们仍然有灵魂的不朽。这个论证的关键在于“……的上帝”这个短语耐人寻味的含义。耶和華对某人所起的誓建立了一种亲密交流的联结，以至于祂不可能让这人死去，因为这不符合祂的荣耀，甚至包括身体上的死亡也是如此，我们从这个事实可以作出推论：凡是被上帝称自己为他们的上帝的人都会复活。所以耶稣自己在 38 节解释了这个含义：“上帝原不是死人的上帝，乃是活人的上帝。因为在祂那里，人都是活的。”上帝的本性就是如此，以至凡是与祂有宗教归属关系的人都应该满怀信心地期盼永生以及身体最终的复活。

有人坚称耶稣借着把自己的上帝观与旧约的上帝观看为一致而真正地抓住了旧约中与祂自己相称的内容，并把其他所有内容都置之不理，〔391〕视为不甚重要。当然，耶稣是否应该无意识地这么做，这却是我们无法证明，也无法证伪的，因为这涉及到祂意识的过程。

另一方面，认为祂应该持辩证的看法，而且清楚意识到它的涵义，这是荒唐的说法，因为耶稣坚决接受整本旧约是上帝的道。若耶稣觉得有必要拒绝旧约圣经中一大部分的教导，以及对上帝之本性这个核心主题的教导，祂就不可能保持祂对圣经明显的敬畏态度。

耶稣教导关于上帝的父性

我们的主常常把上帝的父亲身份放在关于上帝的教义的核心位置上。由于它所占据的重要地位和篇幅，这样作是相当正确的。但是，我们开始就有必要告诫大家要避开一些误解和错误的推论，这些错误观念在很大程度上与上帝父亲身份的事实相关，而不是与耶稣理应以绝对的原创性构思这个观念相关。至于原创性的问题，我们不能忽视旧约，也不能完全忽略犹太教的思想。这两者对这个观念都不陌生，但它们当然带有不同的色彩。旧约在以下经文里肯定了耶和华的父性：出埃及记 4 章 22 节；申命记 1 章 31 节，8 章 5 节，32 章 6 节；何西阿书 11 章 1 节；以赛亚书 1 章 2 节，63 章 16 节；耶利米书 3 章 19 节；玛拉基书 1 章 6 节。但是对于这种连续性的宣告，我们极力主张其中的关连纯粹是形式上的，因为耶稣把一种与旧约思想完全不同的观念和这个名词结合在一起。这里要强调的差异有三点。

(1) 首先，在旧约中，我们被告知父亲身份描述的只是耶和华的 行动：祂对待以色列的方式就像父亲对待儿子一样；这种说法描述的并不是上帝内在的父爱本质。

(2) 其次，旧约中这个观念的范围是有限制的，祂只是以色列的 父亲，而且是对集体的身份来说的，不是个别地对每个以色列人说的。

(3) 第三，在旧约中，父亲身份或上帝的慈爱与其他属性并列，其中一些属性不仅不同于祂的慈爱，而且与之相反，但在耶稣的教导中，父性的慈爱好像是上帝属性唯一的组成成分，其他所有属性都是 衍生的，实际上也是从这一点衍生而来的：这时上帝就只是爱。

这三个论点可以得到简要的回答：

(1) 第一点要靠正确的观察，即在旧约中，对上帝的描述是从外到内的，〔392〕而在新约中，则能在某种程度上观察到一种相反的动向。这是因为启示过程的整体动向的缘故。但旧约在刻画上帝属性时，并没有将自己局限在外显的事物上。比如出埃及记 34 章 6~7 节的经文，就与新约中任何一段描述上帝属性的内容很接近。另一方面，耶稣的教导中有包括慈爱在内的许多描述上帝属性的内容，它们都被具体的表达出来，并通过行动得到说明。像“上帝是爱”这句抽象的话，直到约翰的书信中才出现。耶稣大多是用比喻来谈到这观念的。

(2) 有人将上帝父亲身份的范围，无条件地、借着创造而延伸到所有人身上，这是基于对耶稣思想的错误解读。上帝的父亲身份和与之相关的儿子身份 (sonship) 是救赎的思想。这一点的最佳证明在于它们只会偶尔被应用在末世论上，因为末世论就是救赎的高潮 (参看 太 5: 9, 13: 43; 路 20: 36)。耶稣时常把所有格代词“你们的”和“他们的”加在“父”的前面，这一点也说明它只属于上帝国度的成员 (特别参看太 6: 32)。当没有这些代名词时，经文就使用简单冠词，这时的“父” (the Father) 只和耶稣这位“儿子” (the Son) 有关，而与一般意义的上帝儿女无关 (太 11: 27, 28: 19; 可 6: 32)。

第四卷福音书提到门徒时，“父”的确经常出现，但是在整本福音书中，这个观念是很凸出的，也就是耶稣把门徒引进到祂自己与上帝 (宗教方面) 的关系里，因此约翰福音中的“父”的意思可以这样解释：“那位是我的父，借着我，现在也是你们的父了。”而且，在第四卷福音书中，耶稣的犹太敌人曾明确否认自己上帝儿女的身份 (& 42)。将子嗣身份的观念加以限制，也就是限制了上帝父亲身份的观念。

有人主张说：圣经从未说上帝变成了父亲，只说人成为上帝的儿女，然而严格来说这并不正确，因为一些如父亲般的行动都是用来形容上帝的，例如赐下生命和收养人成为儿女，这些都暗示祂在一种很真实的意义上成为信徒的父。上帝是否爱所有的人，关于这个问题，

耶稣的教导是肯定的，但这完全是另外一个问题。如果答案是肯定的，就有必要清楚地划分上帝普遍的爱和父爱，后者是只为国度的成员所保留的。在旧约中，上帝的父亲身份和慈爱都只限于选民。〔393：有时人们会援引出埃及记 4 章 22 节，用来暗示其他民族也有子嗣的身份，因为以色列被称为上帝的“长子”，这代表还有其他儿子，虽然不是“头生的”，但却是次一等级的真儿子。但这样说是从一个比方作出了过度的推论。其他民族的儿子身份，对上帝的要求没有特别的影响。最直白的意思是：以色列对耶和華来说，就像一个长子对父亲来说那样珍贵。

在耶稣的教导中，我们可以找到几处经文提到上帝的父亲身份，却没有提到国度的成员，但更仔细查考这些经文，我们无法支持这个观点。在马太福音 5 章 45 节中，耶稣强调爱仇敌的命令，祂用上帝让日头照好人也照歹人、降雨给义人也给不义的人来提醒人。但是，这个论证的基础并不是对好人和歹人，或对义人和不义之人来说，上帝都是他们的父，而是基于这个原则：祂是门徒的父，所以他们必须效法祂为父的性情，都要向众人行善，显出爱心（无论是道德或宗教的美德）；引入上帝父亲身份的唯一目的，就是为了约束门徒去效法上帝的品性。所以，差来日头，也赐下雨水的不是“他们的父”，而是“你们的父”。马太福音 6 章 26 节也以同样的方式谈到上帝对天上飞鸟的恩慈，以及祂在这个情景中被称为“你们在天上的父”；在这个例子中，经文没有把上帝与飞鸟的关系描述为父子关系，而只是在描述一种完全良善和恩慈的关系，门徒因这个事实更强烈的确信上帝会供应他们，因为他们与上帝的关系不只是飞鸟与上帝的关系，他们是祂的儿女。也请注意此处有“你们的”这个代词。

浪子的比喻（路 15: 11-32）要说明的不是上帝对待纯粹的外族人的方式，而是对待在救赎性的儿子名分范围外走迷的税吏和罪人的方式，他们的迷失并不会夺走上帝所珍爱的、对他们的父亲身份。另一方面，在希腊腓尼基妇人的例子里（太 15: 21-28），她借着伟大的信心，显明她具有属灵的素质，但我们的主谈到主人桌子上掉下来

的碎渣，借此坚持以以色列优先的特权。不加区分地将这个观念从救赎 领域扩展到有罪状态的自然宗教的领域中，这样做虽然似乎把情感力 量吸引力的优点扩展到了更广阔的领域，： 394〕但同时却失去了这 一思想蕴藏的深意。我们可以对所有人说他们是上帝的儿女，但这样 作的时候，从另一方面来说，我们却并没有把这个观念要表达的含义 完全告诉他们。

如果说从前述的角度来看，这个观念在原则上并没有偏离旧约的 脉络，和以前一样，仅限于上帝的子民，那么这一范围现在被极大地 拓展了，因为上帝子民的范围也被大大地扩展了。它以前只是国家的 宗教，现在成了伦理的宗教。而且随着这个转变，另一个向个体化的 转变是无可避免的。在旧约中，被称为"上帝儿子" 的，不是个人， 而是一个民族；但每个门徒都通过耶稣成为上帝的儿女。但是，旧约 甚至也不完全缺乏关于这一点的根据。弥赛亚与耶和华的关系起初就 被认为是个人性的，但它进一步的宗旨与百姓有关（参见诗篇 2: 7）^o在诗篇 89 篇 26 节中，他甚至被描绘为向耶和华呼求："我的父"， 这是旧约中的一个特例，因为所有其他称上帝为父的祈求都是会众祷 告的例子（赛 64: 8）。在何西阿书 1 章至 3 章中，出现复数的"上 帝的儿女们"（何 1: 10,参看 11: 1,"我从埃及召出我的儿子来"）。在"以色列的儿女" 这个短语中，复数形式不是强调的重点，因为"以 色列的儿女" 是这个民族的普通称谓。

我们应当牢记：上帝的父亲身份不只是在范围上扩展了，而是父 亲身份这个观念本身从更深的角度和更个人性的角度被人所理解，它 本身就是实现这个变化的手段。君王身份（**kingship**）的观念和父亲身 份的观念的实际应用之间的差别确实就在于此。后者在祷告时被用作 称谓，祷告大多 是个人性的，而君王身份的称谓则取决于对至高主权 的承认。然而，两者之间的差别不能用绝对的方式来划分，原因很简单： 在古时合乎圣经的意识当中，父亲身份的概念有很强的"权柄"的要素， 另一方面，君王身份的思想与仁慈的紧密联结比我们感受到的更强， 而我们倾向于大声反对"父权政府"（**paernal government**）^o在比喻中，

王摆设了一桌筵席，这可以与玛拉基书 1 章 6 节中父的权柄作对比。更进一步说，我们应该谨记：弥赛亚身份的个人性背景也无可避免地在父亲身份对信徒来说也变得个人性这个方面发挥同等的效用，[395] 因为新约(特别是第四卷福音书)通晓弥赛亚的门徒与祂自己在地位上"同化"(assimilation)的思想。

耶稣强调上帝的威严和伟大

上帝仁慈的一面是借由祂的父亲身份和慈爱表达出来的。接下来，上帝本质的超越的一面则在我们主的教导中得到强烈的认可。我们借此认识到上帝的威严和伟大，这种特质通常是以不可传递的属性的名义得到总结的。这个方面也许不像其他方面那样得到同等的强调，因为我们可以依赖犹太教中自然神论的倾向来提供必要的支持，甚至超过我们所需要的。尽管如此，作为宗教中一种不可或缺的元素，它似乎充满了活力。即使在最接近上帝之时，耶稣仍坚持人必须记得上帝是上帝。在称呼上帝为父时，祷告的人必须在此之前加上一个“天上的”。紧接在这个称呼之后，主祷文中的第一个祈求“愿人都尊你的名为圣”也体现了同样的观念。

为了避免偏颇，人有必要在头脑中将上帝的慈爱和祂属天的威严结合在一起；同样的道理，这两者应当被视为是相互影响的。上帝的威严和伟大把一种具体的品质赋予上帝的慈爱。从人而来、为了人的爱，与上帝和人之间同样的感情是不同的。许多被现代人称为宗教情操的情感都不再是这样的情感，因为这类宗教情操已经被降低到人和人之间的友好、恩惠关系的水平上，在这种关系中，其中一方最多比对方更有影响力。敬虔和对上帝怀有善意是截然不同的。

上帝本质中两方面之间的另一种相互作用体现在这一点上：人只意识到上帝的伟大和全能，才足以让上帝的仁慈成为人的帮助和拯救的源头。过度强调上帝的慈爱而几乎排除其他所有特性，有时会造成这样的后果：人实际上拒绝依赖上帝的救恩。若一位上帝向我们保

证祂会用完全的爱来爱我们，同时却继续让我们处于无知或疑惑的状态，或甚至在原则上怀疑祂本性中那种所谓的超越性或形而上的方面，那么，从极端的角度来说，这样一位上帝对我们而言，不过就像人间的父亲或母亲一样，也就是说，站在我们的需要的立场来看，祂根本就不 是上帝。[395]

上帝报应性的公义

除了上帝的父亲身份和超越的威严之外，我们还需要思考上帝本质中的第三方面。我们可以称之为“报应性的公义”(retributive righteousness)。这绝不是上帝属性中一个可忽略的要素。那些处理耶稣塑造的或拥有的关于上帝的概念的人，若是将它置之不理，那么 他所使用的材料就是不足的。如果像有些人断言的那样，可以将它视为从耶稣的意识里对上帝之慈爱所作的推论，那么情况就不是这样了。但是，我们不仅没有证据证明这一点，而且这两个概念的本质让人很难想象我们可以从一方推论出另一方。的确，关于报应的仁慈面，可以从上帝对门徒的爱当中推论出来，在这个基础上，这一点还可以被包含在上帝父亲身份的果效里。正如我们将要看到的，在上帝国度内的奖赏的教义正是基于这一原则。

而报应原则刑罚的一面却是截然不同的。如果耶稣谈的只是暂时的刑罚，也暗示恶人所受的刑罚是有限度的，那么，在管教的基础上来解释，连刑罚性的报应(penal retribution)也能被视为上帝父爱的流露。但事实恰恰相反；耶稣在这个主题上所教导的完全是另一个方向；人们必须在祂的话语中找到明显证据，说明这不是报复性的刑罚，而是惩罚性的刑罚。永恒的刑罚不可能是一种爱的表现；当然，它更不能被视为对那些遭受此刑罚之人的爱。人不得不承认这一事实，除非他假设这教义不属于耶稣原本的、发自内心的确信，归根结底只是过去的犹太教残存的遗迹，多年以来，犹太教滋养了这种报应教义的苦根。这种看法又与客观的事实相反。并没有任何证据表明这只是

个敷衍潦草的观点。恰恰相反，在处理这个主题时，耶稣用最严肃的话非常明显地表示出祂个人最深刻的确信（太 18: 6; 可 9: 42; 路 17: 2）;我们要留意耶稣说的关于叛徒犹大的话（太 26: 24; 可 14: 21）。

我们应当直接指出在耶稣所说关于上帝的教义的两条原则中，任 何一条都不容许将另外一条作出简化。但是，在严格的哲学意义上，这又不能够被称为是二元论；〔397〕若是二元论，就必须在逻辑上 证明爱是排除公义的，或反之，公义是排除爱的。耶稣刻画出的上帝 内在生命的特征不是一种抽象的统一，却有极大的丰富性和多样性， 容许不只一种动力。

我们必须承认，若将这些都考虑进来，经文优先强调的是上帝慈 爱的一面。尽管如此，这个现象却应该从历史中得到解释，而不是被 滥用，以致把耶稣所有的信息都简化成宣扬爱。我们并不难发现历史 性的原因。在犹太教中，上帝慈爱的原则已经逐渐被人淡忘，而与之 对立的报应原则却被高举，甚至使人忘了前者。上帝被贬低到一种交 易的水平，好像是在平等交换 (*quidpro quo*) 的基础上来剥削人。针 对这种情况，教义的平衡必须得到维护，也就是说上帝对人的关注是 个人性的、富有感情的，这样就使宗教成了一件关于爱的事；上帝舍 了自己给与严格地要人向祂交 账一样重要。耶稣就这样显明了上帝 这一方面的属性，而这方面的属性正在渐渐被那个时代的人淡忘（祂 正在对祂那个时代的人说话）。要是我们把整个福音压缩成爱，而没 有其他内容，就是错误地应用了这个方法。因为现在这个时代的氛围 充满了一种宽容之爱的含糊思想，所有惩罚性的报应都被打了折扣， 这也不是在效法耶稣的榜样，他并非只谈到上帝的慈爱而使其他的属 性暗昧不明。我们必须强调我们这个时代的宗教衰落（这个时代未能 显明这一点），但同时也要避免矫枉过正，抛弃另外一方面。只有这样，我们才能忠实地再现耶稣的思想。

六、耶稣关于上帝国度的教导

（一）形式问题（The Formal Questions）

旧约中的国度

根据对观福音书记载，在耶稣公开传道之初，最早的信息就牵涉到“上帝的国”。这是施洗约翰在耶稣之前曾传讲的主题，也特别契合约翰的观点。此前的“你们应当悔改”指向审判，借此引出上帝将要降临的国度。所以，这信息本质上是一个末世论的信息，[398]所论及的国度是一种末世的状态。约翰早已使用过这个正式短语，这是他的听众熟悉的用语。然而，这却不是旧约圣经创造出来的短语。尽管这种思想的确出现在旧约中，但这个完整的短语却没有出现过。这个短语可能出自犹太人的传统，但究竟有多古老就不得而知了。

虽然这个短语在对观福音书中都很凸出，但在约翰福音中几乎不曾出现过。除了 18 章 36 节提到耶稣的国，而不是上帝的国之外，它只出现在约翰福音 3 章 3 节和 5 节里。这个现象是因为这本福音书的基督论结构解答了耶稣教导的关于祂的位格的内容，例如祂是“生命”、“光”、“真理”和“恩典”。其中最凸出的是“生命”。在出现“生命”的这句经文中，生命和国度显然是同义词，因为进上帝的国这个措词与进入“生命”，即“新生”是同样的观念。我们在马可福音 10 章 17 节中也见到永生就等于进上帝的国这个观念。那很好解释，因为那里的生命更加直截了当地被描绘为末世的生命状态，而在约翰福音中，它包括两个方面。另外一个同义词出现在路加福音 4 章 19 节和 43 节中，“耶和華悦纳人的年”，也就是禧年，这里和马太福音、马可福音不同，并没有把“上帝的国”当成祂第一次讲道的主题。

在旧约中，这后来被称为“上帝的国”的事物本质上与两种独特的观念有关。它指的是上帝通过创造和供应整个宇宙而建立并扩展对全宇宙的治理。具体而言，这不是一个救赎性的国度思想（参看诗篇

103: 19) 但是, 除此之外, 还有一个具体的救赎性的国度, 一般 被称为"神治国度"(theocracy)。旧约在出埃及记第 19 章 6 节第一次明确提到救赎性的国度, 耶和华在那里应许祂的百姓: 如果他们遵守祂的律法, 就会归祂作"祭司的国度"。这和不久的将来有关, 那时律法将会被颁布。它从旧约的角度论到一个现存的国度。然而, 旧约也同样谈到国度是未来的事物。若人已经拥有某样东西, 却仍然应当向往它, 这看起来似乎很奇怪, 而且这个国度不是相对的改善, 乃是绝对的新创造。这一看似矛盾的解释, 必须要按三条线索来探究。

(1) 首先, 我们必须提醒自己: [399] 旧约中几个指代"国度" 的词大多具有抽象的意义。先把"王权"(kingship)这个词换掉, 然后牢记王权的意思是其领导地位通过为一群百姓施行拯救的伟大作为而被建立起来, 借由这个方式, 我们就可以更容易理解耶和华的国度如何具有一个未来的维度: 祂会在一种前所未有的意义上使自己成为以色列的救主和统治者。因此扫罗和大卫获得了王权。但这可能只是谈到国度的巩固, 而不涉及在时间过程中, 末世盼望的内容和未来 耶和华伟大的自我宣告被结合在一起。一个拥有这种联合关系的崭新 国度的外观实际上就相当于一个新国度。

(2) 其次, 在以色列历史中, 虽然神治国度并没有被废除掉, 但有时却在某种程度上衰落了, 因此论到重新(*denovo*)引入上帝的国度是很合宜的。以色列民被掳的时期为此提供了例证。我再提醒一次, 当时的归回的盼望绝不是一种纯粹回到过去状态的盼望, 而是从末世论的角度来设想的, 要实现整个来世的盼望; 所以适当的说法不是上帝国度的归回, 而是同一个国度的降临。

(3) 第三, 弥赛亚的预言导致一种类似的说法。以色列百姓期盼的弥赛亚君王是耶和华完全的、理想的代表, 祂是有史以来终极的君王。但是当耶和华透过祂的王权, 完全地、理想地让祂的摄政者弥赛亚君王作为代表时, 后者就会同时实现整个末世论的盼望, 那么, 把上帝国度描绘为未来首先到来的事, 这就除去了原本可能伴随着它的 陌生感。

耶稣把自己与这种末世性的、旧约式的说法连系在一起。祂所宣告的正要临近的国度，正是从旧约视角来看的、尚在未来的国度。在祂的时代，犹太人的神治政体仍然存在，但祂的导向完全是末世性的，以至于祂从来没有说那是“上帝的国”。甚至马太福音 8 章 12 节和 21 章 34 节都不必这样来理解。关于这点，从旧约立场来看，祂首先论到未来的国度是一个整体，不能分成几个部分或几个阶段。但是在祂传道工作的展开过程中，旧约应许的未来的事自动地分解成了两个不同的阶段。〔400〕祂正在把旧约的未来式变成现在式，但是在另一层意义上，这仍是属于未来的，甚至从祂当时的视角来看也是如此。因此，旧约的现象再次出现：有两个国度，一个是现在的国度，一个是未来的国度，但两者都借着重新划分那尚未分割的旧约末世性国度而得到实现。

这就是耶稣教导的国度与旧约的关系。它和当时犹太人在这个主题上的观念有很大的不同。在犹太教中，国度思想很难不受到侵入犹太宗教的一些谬误的影响。犹太教是律法的宗教。因此，“国度”的意思是指更完美地执行摩西律法的原则，而这不是现在就可能达成的。但这在原则上还不能算是有任何不同；在耶稣看来，这个国度即使是在未来圆满成就的情形下也必然是更陈旧的，耶稣用前所未有的、具体的体现恩典的行动充满了国度的内容。此外，对于犹太人来说，天国在其本质上仍然具有特殊神宠论(particularistic)的性质。改信犹太教并不能废弃一个事实：异教徒若要得到天国的好处，就要先透过割礼成为犹太人。犹太人的国度盼望也带着政治-民族的色彩，而在耶稣的教导中，国度的盼望则带着普世主义(universalism)的倾向。最后，犹太教末世论中混杂了相当多的感官主义(sensualism)。这更难得到鉴别。主要原因在这里：对犹太人来说确实是感官主义的事物对耶稣来说，却是祂比喻式的思想框架的一个范例，这种做法在充分保留属天事物真实性的情况下把属天的享受形容为一个更高的、属灵化世界的过程，在这个世界中，身体甚至也占有一席之地。

福音书中的国度

福音书中用 *basileia* -词指代“国度”，用“上帝”或“天堂”作为与它搭配的所有格，它有两种译法。在其抽象用法上，它指的是权势，即王权统治的施行。与此并列的是这个具体的意义：任何趋向于构成一个组织的事物都被称为国度。更明确地说，构成一个国度的具体事物有三类。我们可以说某个范围的领土是一个国度；或者一群臣民可称为一个国度；〔401〕或者由权利、福祉和财富构成的综合体也能得到这个称号。现在问题来了：当耶稣谈到上帝的国，祂这句话是什么意思呢？指抽象的意义，还是具体的意义？祂指的是上帝的权势，还是这种权势的具体体现，或是它实际的产物？

要回答这个问题，我们自然必须先考察旧约的用法。每当旧约用“国度”这个观念来指耶和華时，都取其抽象的意义，只有之前谈过的出埃及记 19 章 6 节是例外。虽然 *mamlakhah* 这个词主要表示具体的含义，而且在这个意义上，往往指代异教的国度，但没有任何经文记载这个词以同样方式来指上帝的国（除了出埃及记的经文之外）。另外两个词 *malikhuth* 和 *melukhah*，则大多时候表示抽象意义，并在这个意义上指代耶和華的国度。

从耶稣对旧约的熟悉程度来判断，我们可能倾向于事先假设祂同样用“王权”的抽象观念作为起点。这种用法的经文例子必然并不太多。基于相反的原则，我们可以从马太福音 12 章 25、26 节得出这个含义，那里谈到的撒但的国，似乎是指他的权柄、统治，但“一城一家”似乎指向另一个方向。马太福音 16 章 28 节所预言的“人子降临在祂的国里”好像也要求抽象的理解。这种抽象意义的例子较少，这或许是因为它隐含在很多例子中，而我们无法确定这些例子表示的是抽象的或具体的含义。

圣经里有这样一组常用语，其中“上帝的国”这个短语和“将要来的”、“正在出现的”、“临近的”等类似的谓语一起使用，虽然

这些例子并未绝对排除具体的意义，但总的来说，好像抽象意义更合适一些。但是，与这一组经文并列的还有更大的一组经文，其中的说法要求按具体概念来理解，好让人可以看见它们。所以，我们看到如“呼召某某人进入”、“进入”、“领受”、“承受”、“被赶出”上帝的国，以及其他类似的说法。这种措词的上下文指某个地点，因此是具体的。这个词在旧约中优先使用抽象的用法，然后过渡到在耶稣口中常常出现具体的用法，〔402〕这种转变并不难理解。从以律法为重心转换到以福音为重心自然会造成这种情形。只要我们用明显的救赎事实充满我们的宗教想象，这些事实就会结合在一起，形成一个具体的组织结构或生活环境(*milieu*)；上帝的国也会成为实体。这就是耶稣通过传讲恩典的福音而发生在他身上的事，我们稍后会看到，在他把国度的观念凝结成教会的观念时，这件事就得到了确认。

除了“上帝的国”这个短语之外，我们在马太福音中还看到一个与它对应的短语：“天国”。除了约翰福音3章3节和5节之外，马太的这种用词并没有出现在马太福音以外，但那里的意思不太明确，是这个短语的一个变体。但是，这并不是马太福音中唯一指代国度的名称，因为我们也可以找到“上帝的国”这个短语(太6:33, 12:28, 19:24, 21:31)。“天上的父”这个用语和“天国”的表达式相似，是马太福音特有的，唯一的例外是马可福音11章25节。路加有一次使用了一个类似的称谓，“在天上的父”(路11:2)-在马太福音使用“上帝的国”的经文中，只有一处(太12:28)的上下文提供了这种用法的解释。在其他例子里，我们不可能辨识使用不同措词的原因。马太福音的另一特殊之处是在使用“国度”时并没有判定国度是谁的。这听起来几乎就像我们现代人口语中的“国度”的说法。最后，我们要留意新约其余的部分，“上帝的国”这个措词是专门术语；例如罗马书、哥林多前书、加拉太书、帖撒罗尼迦前后书和提摩太后书。

"天国"

这里有一个问题："天国"这个词——对我们来说有点神秘——代表什么呢？其所有格被解释为指来源或性质的所有格，为的是把这个国度和世上的国度区分开来。但是就"天国"这个词本身来说，这是非常明显的，以至于在缺乏一些明确历史场景的特殊提醒时，也不需要特别加以确认。韦斯(B. Weiss)假定事实就是如此，因为耶路撒冷遭毁灭，迄今为止百姓所珍视的期待(也就是即将来临的国度的中心坐落在巴勒斯坦)已经站不住脚，由此得到的推论是这个中心必须坐落在天上。这个理论并不合理；〔403〕它把耶稣和这个名称的所有关联都切断了。但这一点并非不证自明的：耶路撒冷既然已经被毁，它在末世的一切发展上就不再能扮演任何角色。在这城陷落之后很长一段时间内，犹太人还指望圣城可以重建，甚至直到今天也是如此，而且马太很有可能会以同样的方式把历史事实和他的末世盼望调和在一起——假设他的确珍视对锡安的地上国度中心的依恋。这个理论也无法解释马太福音为何前后不一致地使用"天国"，而不用"上帝的国"。

迄今为止对这个短语最佳的解释是由舒尔(Emil Schurer, 1844-1910)等人提出的。按照这个观点，马太福音依附在犹太传统对"天"的习惯用法上，这种惯用法也用其他替代词来指上帝的名，因为后者借由各种不同的形式而成为人们越来越避免使用的词语。所以"天"指的就是"上帝"，这是一种委婉的说法。我们还可以在新约其他地方看到此类用法的蛛丝马迹。例如浪子对他在地上的父亲说，"我得罪了天，也得罪了你"。这里的"天"与他的生父并列，只能指的是上帝。耶稣对指责祂的人提出的问题是："约翰的洗礼是从天上来的？是从人间来的呢？"（编按，参见可 11:30）也要用同样的原则来解释。

但是，采用这个看法并不必然得到这个结论：耶稣用"天"来指代"上帝"同样是出于一种迷信的动机，因为这个习俗在犹太人当中已经变成了时尚。他们的顾忌在原则上属于自然神论的顾忌；避免让

上帝降卑与受造物接触的同一种情感甚至也应用在对上帝的称呼上。尽管如此，在犹太人的这种忌讳中，有一种值得赞扬的宗教的虔诚的成分，它表达出人合宜地高举上帝，超过世界。尽管这种情感中值得称赞的动机也是耶稣所持有的，但这个情感在耶稣身上并没有发展到排除上帝其他称谓的地步。实际上，祂很反感犹太人的自然神论，祂强调上帝与人亲密相交的愿望，这就指向了截然相反的方向。

对犹太人来说，“天”甚至可能还不只是指代“上帝”的词语，而是有其特殊的涵义。其中之一表示与超自然的关联。“上帝做了一件事”和“天做了一件事”，这两种说法之间还是有可感知的些微差别〔404〕。上帝行作万事，但“天”所做的是超自然的作为。“天上的父”也引起同样的联想（太 16:17）。

如果“天”可以被理解为指代上帝的词语，我们可以看出，在“天国”这个短语里，天并不直接修饰国度。它指的是祂的国度，而祂可被称为“天”。此外，就“天”的具体意涵来说，如威严、超自然、完美等等，这些属性也会不可避免地修饰属于这位上帝的国度的概念。

“国度”的现代理论

前文中曾经说过，从旧约的角度，甚至从施洗约翰的角度来看，耶稣手中掌握的国度是一个完整的整体，但是却展现为两个层面或两个阶段，被区分为现在的国度和末世的国度。有一种看法长期为人们所接受，且目前仍占主导地位：耶稣借着祂事奉的劳苦，开始实现地上的国度。这是一个渐进的过程，全心全意跟从祂的人为这个国度而劳苦，而且这也是我们继续在做的，是一种真正促进天国成长的劳苦，而这种劳苦会通过历史的各个世代一直延续下去，直到上帝为世界秩序的终结所设定的那一刻为止。到那时，透过改变世界性质的一场灾难，末世的国度状态就会得以实现。

那些支持前千禧年预言和历史解释的人，在这两个阶段之间又插入一个中间阶段。但是，这不是我们目前关注的内容。我们把自己局

限在目前国度渐进的实现过程，以及未来灾难性的实现过程上面，我们留意到，最近有人否认这两种观点的前一种是耶稣的思想不可或缺的一部分。为了方便起见，我们可以称这个观点的支持者为极端末世论者 (ultra-eschatologists)。他们的解释和更古老信念之间的差别，并未涉及到国度进程中的末世论问题。在这个问题上，这两种观点的立场是一致的。但是，关于在耶稣的看法里，这种观念的前提是什么，在两者间是有差异的。

极端末世论者否认耶稣头脑中有一个初步的、渐进的国度的思想。他们以这种方式重建耶稣的期望：对于耶稣来说，祂的事奉与施洗约翰的事奉在本质上并无不同，施洗约翰的事奉带有一种纯粹预备的特性。耶稣的任务不是建立国度；这隐含着〔405〕对祂的弥赛亚的意识否定。这完全是属于上帝的工作；在指定的时刻，国度的整个范围会在眨眼之间显现出来，随之而来的，是现今世界的终结，以及另一个永恒状态的开始。耶稣期待这会在祂还在世的时候发生，或者万一祂死去，也至少会在那一代人的一生中发生。

这种新派观点具有一些极为重要的意涵：它弃绝了耶稣的绝对无误，因为很多事并没有按照计划大致描绘的那样发生；它还把耶稣教导的重点从当下和属灵的事物，转移到外在和末世的事物上，让前者成为后者的手段而已，而后者在耶稣头脑中才配得上“国度”这个名字。它如果真的存在于耶稣的头脑中，就会倾向于贬低今世道德的重要性。最后，它容易让人对耶稣的心理平衡产生怀疑，一个如此着迷于这些激进的、来世的、异想天开想法的人不可能具有健全的心理情绪；于是耶稣就成了精神病学的研究对象。

对于这个理论拒绝承认的所有要点，我们都必须与之分道扬镳。另一方面，关于那些我们认同的要点，我们无法否认它是有道理的，因为它让人们再次关注末世的事，把末世当成一件绝对必要的事。我们有时候会听到一类基督徒的看法：有人想象随着更新和重生的过程稳步进展和超自然地进行，这个世界会随着时间进入一种理想的完美状态，就不再需要进一步的危机了。人对此类超自然事物的厌恶，往

往会导致他们否认这种称为“末世论”的压缩的超自然主义。与此相反，我们有必要再次提醒自己，突如其来的末世论在基督教信仰架构中是固有的。末世征兆为它做了预备，它也是在这些征兆之下诞生的，在末了，人必要因着承认或否认这些征兆而站立或跌倒。这就是一般 的末世论。我们只要考虑几个因素，就足以看出它有多么不可或缺。即使借着在最强烈的宣教宣传中持续应用这些渐进过程，我们有可能让世上每个人都归信基督，但这却不能：406〕使已经在历史进程中逝去的世代归信，我们的任何蒙恩管道都无法企及这些世代。而且，除去这点不算，所有人的归信都不能让他们成为完全无罪的个体，除非你以完美主义的教义作为逃避。所以，无论生活在什么世代，所有的人若要组成一个完美的世界，都需要一种奇妙的救恩和道德的转变，这种情形才配得末世论之名。但是连这种情形也无法道尽建立一个完美秩序必需的因素，因为这个世界当前的物质状态充斥着许许多多反常的事，其中包括人类身体的软弱和缺陷，所以延续这种完美状态是不可能的。所以，包括身体复活在内的物质宇宙的更新转换还必须被创造出来，成为一般末世论中深一层的要素。

因为很少意识到这个问题的重要性，人们已经生出这种错觉：如果 要让所有这些基本的救赎变化发生，我们就需要前千禧年主义。但前千禧年主义只是末世论解释的一种，而不是其总类别。若有人说，我们必须接受这种解释，否则就什么也解释不了，这就破坏了这问题的一切正常比例。这是在滥用一种特殊计划，为的是要遮蔽人对普遍计划(generic scheme)的感觉，但普遍计划迄今为止具有最多古代的凭据，而且每一种前千禧年架构都必须与之吻合，以便可以配得上基督教信仰之名。但是，实际上，前千禧年架构已经提醒人们：要使这个世界进入其最终目的地，就需要一系列的超自然干预，这就是前千禧年架构带来的益处了。可是我们仍有一个问题，如果说后千禧年主义的某些类型给末世论留下的空间太少，那么前千禧年理论则给末世论留下了太大的空间。

虽然我们无法期待属灵国度会逐渐地发展，自动进入其最终状态，

但是前者在某个时刻（只有上帝才知道的时刻）会达到的阶段和后者 的突然发生之间仍有固定的关联。种子不知不觉长大的比喻中的教导 是对这个原则的最大肯定。人黑夜睡觉，白日起来，而麦子则逐渐长 大，但人却不晓得麦子是怎么长大的。但是当〔407〕果实长出来以后， 他立刻带上镰刀，因为收成的时候到了（可 4: 26~29）o 谷物成熟 的状态决定了收割的时机，但谷物不能收割自己，因为收割需要镰刀（也参见太 13: 39~41, 47~50）。我们可以留意，这个特点并不 是以寓意强加在这个比喻上的，而是内含在比喻本身的结构中。

国度观念的两面性

接下来，我们必须考察耶稣话语中支持这种观点的证据：祂对

国度的概念是双面性的，或者说成为双面性的，这种见解首先包 含一种当下的、内在的、属灵发展的观念，其次是一种灾难性终结的 观念。没有人会否认这一点，甚至连极端末世论者也不会否认这两种 观念并列出现在福音书里。这一点是不证自明的。但是有人宣称，一 些含有“末世尚未来临”的例证，都说明耶稣所说的最初的、纯属末 世的思想后来受到过修正。耶稣和祂的第一批门徒起初相信：国度藉 其完整的末世性表现，已经近了。当国度的降临耽延了，而耶稣的话 又不能被推翻时，有人就为此做出了一种妥协，说国度的确降临了， 而且现在就存在了，只是国度已经降临，而且以教会的形式存在。所 以这种“教会-国度”的观念就进入到福音书中。它并没有在任何意 义上反映出耶稣的思想，而只是后来对祂思想的改造，历史的发展过 程必须诉诸于这种改造。然而，我们可以留意，当我们考察这些材料时， 会看到一些话的表面上就清楚带着“真实可靠”的记号，不可能是经 过二手编纂而成的。

既然人们对末世论概念的真实性有一致的看法，我们就不必讨 论经文了。稍加浏览这些经文就足够了：太 8: 11, 13: 43;可 14: 25;路 13: 28、29, 22: 16。耶稣谈到祂自己未来的荣耀状态时，特

别在这个圆满成全的意义上使用了“国度”一词(太 19: 12, 20: 21;路 23: 42) o 毫无疑问, 这些经文所使用的词语, 显然与另一些 明确属于末世论的词语是同义的, 例如“来世”(the coming aeon, 太 12: 32, 19: 28;可 10: 30;路 9: 34)。我们特别需要留意这一点, 在一些经文中没有使用“国度的圆满成全”这种短语, [408] 而是 用了简单的肯定句式“天国近了”。这倾向于表明: 在耶稣的措词中, 国度首先用来指末了的国度, 而那个国度的降临才是真正的降临。

在考察另一方面的证据时, 我们必须记住两点: (1) 对于谈话者 的时代来说, 耶稣谈到的国度是当下的国度吗? (2) 这个国度指的是 包括内在属灵事实的国度吗? 让我们快速地浏览一下经文。马太福音 12 章 28 节对应着路加福音 11 章 20 节。在经文中, 耶稣确认靠着圣 灵赶鬼标志着国度的降临。其背后的原则是灵界中不存在中立地带; 魔鬼离开后, 上帝的灵就进来。这句话的力度也不能因为把“降临” 理解为“快要来临”而被剥夺掉。另一方面, 也不应该强行把它理解为“已经令人惊讶地临到”, 因为虽然在更古老的希腊文中 *p* 加屁(虫加 (“近了”)) 这个动词具有这层含义, 但后来却未必如此。所以, 这 段经文的教导指示一个当下的国度已经借着赶鬼而实现了, 但并没有 说清如此被召唤出来的国度具有怎样的特性。

接下来我们考察的经文是路加福音 17 章 21 节, “上帝的国就在 (*entos*) 你们心里。”(原文直译: 就在你们中间, 见《中文标准译本》; 《新译本》作: “在你们里面”) “*entos*”这个介词有两种意 思: 它可能代表“在……当中”, 也可能代表“在……里面”。这句 经文通常按照第二层意思来翻译。这既表示国度现在就存在, 也表示 国度的构成是属灵的。有人提出反对意见, 认为我们的主不可能对法 利赛人说: 国度在他们里面, 而且, 有人提出进一步的反对意见: 按 照这种解释, 关于国度“何时到来”, 耶稣并没有做出任何回答。这 两种论证都不是定论。“在你们里面”不一定是针对祂讲话的对象说的; 这种说法里的代词可能是附属字 (*enclitic*), 那么意思就相当于“在 人们里面”。至于第二种反对观点, 我们看到耶稣经常把问题从一个

范围转换到另一个范围。祂这么做有可能是为了暗示最重要的问题并不是“何时”，而是“哪里”。若支持“在你们里面”的翻译，我们可以主张以下论证：路加总是用另外一种说法来表达“在……当中”，就是介词短语 *en meso* 在路加福音中，这里就成了唯一使用 *entos* 一词来表达这一目的经文。另一方面，在强调“里面”这个观念的地方，*eBos* 就会出现，〔409〕不仅路加福音如此，七十士译本也如此。用来支持“在……中间”意思所引用的经文都取自更古老的希腊语，而不是希腊化时期的希腊语。因此，认为 *e/os* 这个介词在这里具有一种特指的、内在的意味的观点是合理的。

第三，我们可以查考一些平行经文，即马太福音 11 章 13 节和路加福音 16 章 16 节。在这些经文中，耶稣宣称：从施洗约翰的时候直到现在，天国不断遭受猛烈的攻击，强暴的人企图把它夺去（参见《新译本》）；《和合本》作：“从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得着了”）。无论这种比喻式说法的意思究竟是什么，它一定描述了自约翰的时候以来，国度的实际情况。路加福音的平行经文通过把国度描绘为“传开了”而表达出相同的观念，也就是说，国度是一位福音使者宣讲的对象。一位福音使者通常指现在的事物，在这里必然更加如此，因为和这句话相对的是“律法和先知到约翰而止”。预言和预表已经让位给宣告应许已经得着应验。此外，马太福音 11 章 11 节和路加福音 7 章 28 节也有类似的主旨。借着否认约翰本身在国度里，我们的主暗示这种“在国度里”的状态在当时是可能的；约翰不在里面，只因他的特殊的地位。

第四，我们可以求助于国度的比喻来认识这点（太 13 章，可 4 章，路 8 章）。这些经文直白地描述了国度既是当下的现实，也具有属灵的本质。极端末世论者否认这个证据的说服力，因为他们在这里特别发现一些传统修正者的手法，即把教会放在国度的羽翼之下。他们宣称这些比喻本身的去末世论（*de-eschatologizing*）的特点并不太明显，后来补充的解释才明显具有这些特点。或者，虽然很难排除“国度现今存在”这个观念的一切痕迹，但是他们却力图改变比喻的主题，认

为这些比喻要这样来解读：“福音的宣讲好像……等等”。但是，“国度现今存在”的涵义并未局限在对一些比喻的解释里，而是遍布在所有的比喻里，因为在特定的例子中后者的惯用语特征非常明显，所以这就使引导的惯用语无法被更改(参见可 4: 11;路 13: 18)。

另外一种把证据中立化的方法具有更强的解经性质；有人提议把耶稣所确认的国度的临在简化为先兆迹象的临在，或者是最初的微小起步；至于一些长久以来被引用证明现今国度教义的比喻，整个比喻的主旨都被改变了，其重点被放在〔410〕某件非凡的事正在靠近的最早的微小迹象和末了的极大量的兆头之间的对比之上。但这种解释在原则上承认某种程度的渐进性，而这些比喻都不适合用来描述末世事件的爆炸性特点，来自植物界的比喻尤为如此。最后，路加福音 18 章 17 节似乎在“像小孩子那样领受国度”与“进入国度”之间，作出清楚的划分。这两种表达方式似乎正适合描述国度动态中的两个不同层面，一方面是渐进的、属灵的层面，另一方面是确凿无疑的 (conclusive) 层面。

第六，马太福音 6 章 33 节把寻求国度和获得衣食等属世事物并列，后者是加在国度上的(而不是加在寻求国度上的)。根据路加福音 4 章 18~21 节所述，“耶和華悦纳人的禧年”的内容借着耶稣的传道行动得以实现：“今天这经应验在你们耳中了。”此外，马太福音 9 章 15 节和马可福音 2 章 19 节代表国度的日子的喜乐，这喜乐是现在就有的，并且到了一个程度，以至于门徒在那时禁食是不合宜的。最后，根据马太福音 13 章 16 节和路加福音 10 章 23 节的内容，耶稣转向门徒，宣布他们是有福的，因为他们看见也听见了许多先知和君王想要见证却未能见证的事物。

为了更清楚的区分，我们可以为国度这两个层面的差异制定简洁的惯用表达方式。其中的差异如下：

- (1) 当下的国度会逐渐降临，而最后的国度会以大灾难的形式降临；

(2) 当下的国度主要在内在的、不可见的领域里降临，而最终的 国度以一种全世界都可见的表现形式降临；

(3) 直到末世时刻为止，当下的国度仍然存在许多缺陷；但最终 的国度将不再有任何缺陷，这也适用于属灵过程中不完全的过程，当 下的国度就是由这些不完全的过程组成的，也适用于最后的国度添加 的新元素。

沿着使其降临过程自然化的思路，对当下属灵国度观念的强调，已经使这个概念遭受到相当大程度的误解。取自植物界的比喻尤其容易受到误解。但这里的重点不是这个发展过程的自然性，而只是其渐进性，而渐进性和自然性并不是互相排斥的。〔411〕形成国度的运动的第一阶段和世界末了的事件一样，都是超自然的，只不过前者并不是那么显而易见的。当国度这个综合体过多地受限于道德思想和过程时，这种误解就会生出一条分支。黎勒尔(Ritschlian)学派把国度完全理解为人们基于爱的原则而形成的联系。这本身并没有错，但是它作为 国度的定义就会彻底地误导人，因为它实质上把这个观念的宗教特性完全剥除掉，此外还几乎把国度的实现从上帝的工作转移到人的行动中。按照这个观点，引进了这个国度的是人。但是根据耶稣的认识，反过来才是正确的，以至于事实上我们的主几乎不把自己描绘成国度的实现者。当这两种错误结合在一起时，它们只能通过一种解释才能一起得到纠正，也就是说具体的宗教事物是属于国度的，正如伦理内容也属于国度的范围一样。罪得赦免、与上帝相交、成为上帝的儿女、永生，这些事物和人的行动都完全是国度的组成元素，沿着现今的理解，人的行动被称为“服事”，其中半含着基督教的涵义。

(二)国度的本质

在讨论过这些形式问题之后，我们发现自己面对着这个问题：哪些原因导致我们的主在宣告事物的新秩序时，宣告并引入了“上帝的国”这个名称呢？就宗教的内容来说，其他名称本身都是能够被人想

象的。我们无法从旧约来解释“上帝的国”的用法，因为这个正式名称并未出现在旧约中。基于一致性的原则，我们主的时代通行的用法也无法帮助我们理解，因为对犹太人来说，“上帝的国”并不是当时最受欢迎的、用来指代末世论盼望之内容的词。人们更喜欢如“将要来的世界”、“来世”等其他名字，这可能是因为对于犹太教中自然神论倾向的意识而言，这些词没有把焦点完全集中在关于上帝的概念上，而留下更多空间，让人思考这个概念对以色列人来说意味着什么。

而且我们正是在这里发现我们的主偏好使用这个名称的真正意义。这源自于祂以上帝为中心的思想框架，这个词只是换一种说法，彻底表明这是一个宗教性的概念。[412]我们主使用它的目的正是为了反对意识中那种隐约的感觉，那种意识多少会给人一个机会，让人可以留在宗教圈子里，却不必对在宗教里的上帝过于着迷。对耶稣来说，这个词的意思是：“国度属于上帝”(of God the Kingdom); 而对当时不少人来说，它明显的意思是：“(上帝的)国度”(Kingdom [of God])。而且对耶稣来说，它远远不是现代人的头脑认为的一种理想，更是一种事实：“上帝的国”不是祂的宿命，也不是祂抽象的统治权利，或祂的主权；而是祂的统治的真正实现。在这层意思上，也只有这一意义上，它才能“降临”；上帝从起初就享有主权，那种主权是不能用“降临”形容的。有人说借着“上帝的国”来替代“上帝的主权”能够使一般人更明白这个名称，这是错误的，因为主权只是法律上 (*de jure*) 的概念，而不总是事实上 (*de facto*) 的概念；也因为主权是一种抽象的概念，就无法划分出抽象的国度和具体的国度两者之间的差异。

因此，“国度属于上帝”的意思是为了上帝的荣耀实际行使上帝的无上权威。一些经文证实了这个核心思想：马太福音 6 章 10、33 节；马可福音 12 章 34 节(另参见林前 15: 28)-

这种神圣的无上权威构成了宗教的理想状态，向四面八方扩展开来。首先，如果从抽象层面考虑，这种无上权威可以被比作出自上帝之手的一束光线和行动。但这也仅仅是暂时的；其目的是让上帝无上

权柄的一切运行都在一个王权体制中找到它们的统一组织。上帝的无上权威向着这个目的在三个主要领域中运行：权柄的领域、公义的领域和祝福的领域。我们下面简要论述每一个领域。

A. 上帝在权柄领域的无上权威

权柄的元素早在旧约“耶和华的国度”的观念里凸显出来。在福音书中，我们在主祷文的结尾看到权柄是对国度包含之内容的第一个具体说明：“因为国度是你的，〔甚至包括〕权柄、荣耀……”尽管路加福音中没有这结尾的荣耀颂，在一些较可靠的马太福音抄本中也不存在，但是，它仍是一个有价值的见证，证明在那些使用这古老的祷告的人心中，国度观念与什么有关。根据马太福音 12 章 28 节所述，赶鬼是上帝国度权柄的展现〔413〕（另参见路 11:20, “上帝的指头”；《和合本》作“上帝的能力”），也确实是对弥赛亚至高主权的明确肯定。神迹总的来说也可以从这个角度得到解释。除了是耶稣的资格证明和祂恩典的有益作为之外，它们主要是“时代的征兆”（编按，太 16:3, 见《新译本》），也就是天国降临或天国近了的头，正如天上的征兆是明日气候极佳的兆头一样。它们既象征属灵的活动，也预言了有关末世国度的情况。马可福音 2 章 9 节指向当前的时代，但总的来说，神迹指示了末日的危机。

创造国度的权能与圣灵息息相关；我们之前已经提到过耶稣靠着圣灵而具有说话和行事的资格。福音书的教导并未常常提及圣灵和道德宗教领域里的果效有直接的关联（参见路 11:13）。这项解释的工作留给了保罗，他在圣灵实际浇灌下来之后，才制定出这部分基督信仰的教义。对耶稣来说，圣灵是启示和神迹的源头，甚至在第四卷福音书中，圣灵仍扮演这样的角色，耶稣在那里应许圣灵会取代离世的耶稣。在圣灵论的发展中，耶稣的立场介于旧约和保罗之间，以下是一个粗略的描述：在旧约中，圣灵是神治政体恩赐（theocratic charismata）的灵，祂使先知、祭司、君王足以胜任他们的职分，但无

法从一个职分传递到另一个职分。关于这位赐予恩赐的圣灵，耶稣的 领受是充分的、不可限量的，因为有充分的圣灵，祂就把圣灵分赐给 跟随祂的人，先是借着应许把圣灵部分地分给人，后来又在五旬节时 借着应验更充分地赐予他们。

既然耶稣分赐给人的圣灵不只是祂自己拥有的外在产业，却已经 借着复活完全被纳入到祂受高举的本性当中，因此当祂赐下圣灵时， 祂就赐给属祂的人，而祂与圣灵之间，以及借着圣灵，在祂和信徒之 间所作成的联合，就获得一种有机的、奥秘联合的特性，以至于我们 可以说：人若是在圣灵中，就是在基督里了。进一步的结果是这样： 对保罗来说，基督徒的整个生活是与基督相交的生活，它也必然成为 在生命的一切层面和活动里活在圣灵中，并受圣灵感动的生活。

我们可以用另一种方式来处理这种“完全被圣灵充满之生命”的 经历，就是把这种经历理解作为一种末世状态；在此状态下，圣灵既是 那无处不在的元素，也是特有的能力。〔414：既然地上的生命状态 是对末世状态的一种真实期待，又是同一种末世状态的初熟果子、保 证金和印记，那么，属于其中一种状态的圣灵赏赐和影响力的稳定性 自然会出现在另一种状态中。

与国度权能有关的信心

国度作为权能，与信心作为这种权能的相关物是互相对应的。这 种相关性并不完整，这是因为信心与上帝的恩典之间有一种独特的关 系，并不亚于和上帝权柄之间的关系。除了约翰福音之外，信心绝大 多数都只出现在涉及到神迹的上下文里，因此必须仔细研究这些神迹 是什么，才能理解信心。信心在某种意义上是人对神迹的客观事实作 出的主观反应。所以，我们要提出这个问题：这些神迹本身具有怎样 的特性，以至于让它们成为吸引人运用信心的事物？我们这里要考虑 两点：

首先，这些神迹是对人有益的，是拯救的作为，其结果是成为上

帝恩典的展示，并在领受者的心中激发出对上帝的信靠。这个观念虽 然重要，却不该成为强调的重点。神迹对人有益，但上帝工作的其他 层面也同样对人有益。神迹的独特性在于它们确认了上帝绝对的超自 然力量。人无法对神迹的有效原因作出丝毫的贡献，因为这完全有赖 于上帝直接展示超自然的能力。因此我们要强调的是，神迹是借着“话 语”作成的，也就是上帝全能的话语，单纯的话语（太 8: 8、16）^o 马可福音 9 章 17~24 节的插曲令人吃惊地说明了信心与上帝的全能 之间的关系。耶稣在这里责备那个父亲的说法：“你若能做什么”，而耶稣的回答是：“你若能”，祂借此宣告：既然这是一个关于上帝 全能的问题，那么最初就不应提到上帝的能力够不够。在上帝面前不 存在“你若能”这样的问题。

人对上帝的全能和恩典的倚靠展现了信心的宗教原理。信心是人 实际地承认（而不只是纯粹的推理）国度的救赎之工完全是上帝的工作。在这方面，信心不应该被认为是一种有魔力的冲动，更不是人单 方面（*ex parte*）对完成救恩所作的贡献，若是如此，那么信心本身就 带有一种内在的矛盾（*inner antinomy*），一方面认识到上帝[415] 必然独自作工，一方面又催促人至少要先履行一个基本条件。福音书 却告诉我们，耶稣在人没有信心时无法行神迹，祂无法把神迹仅仅当 成从天上来的征兆，而与此同时，我们也知道这些神迹是为了激励人 产生信心。解决之道在于区分两种不信。当缺乏信心等于根深蒂固地 怀疑上帝的救赎方式时，仅仅行神迹不可能促使人生发出信心。它或 许能让人相信确实存在一种超自然的力量，但他们不会将后者与上帝 或耶稣联系在一起，而是和某种鬼魔的力量联系在一起（太 22: 24 节）。在这种情况下，耶稣不会行神迹，因为这不会带来真正全方位的信心。如果只是缺乏证据而产生疑问，那么神迹的确能够在激发信心方面扮 演适当的角色。耶稣在赶鬼的例子中确认的道理总的来说也同样适用 于救恩的神迹（太 19: 26）^o 这些事在上帝来说是可能的，也只有上 帝能行出来。信心既然是上帝的工作，那么，它就是耶稣为 有失去信 心之危险的人所祷告祈求的（路 22: 31、32; 可 9: 24）。

信心是上帝的工作，这个原则还说明了另外一个事实：无论一个人定意运用信心还是拒绝信心，信心都不是这个人任意的选择。信心的背后是一种动机。信心也不能被解释为从内心涌出一种非理性的、奥秘的冲动，仿佛不需要理性的动机一样。信心的预设前提是知识，因为它需要被一种认知的综合体（*mental complex*）所占据，也就是说 被人或物所占据。因此，新派的整套宣讲耶稣却不要信条的观念，不仅从神学来说不可能，从圣经来说也是不可能的，它本身从心理学来说更是不可能的。实际上，人的知识与信心如此紧密地交织在一起，以至于会带来这样一个问题：我们是否应该称知识为信心的必要条件，而不是信心的一个成分？

耶稣的许多称谓的意义都在向人传递信条和教义的核心；如果这些都有可能被删除掉，那么关于耶稣的信息就成了纯粹的魔法，但即使连魔法也需要某种名义，而不能全然被描述为没有信条的宣讲。这类思想之所以流行，在某种程度上是因为紧紧依附在“信条”（*creed*）这个用词上的（不幸的，也是完全不合适的）意味，仿佛这个词必然意味着细致地发展出来的关于信仰的神学结构。它原本不是这意思，而是说在人的信心能开始运作之前，首先必须有信念，而信念则包括 [416: 了知识（太 8: 10;路 7: 9）]。这种知识有可能是逐渐积累的，几乎是潜移默化的，是从人在一段较短或较长时间内领受的不可胜数的观感而来，但从认识论来说，这信念与由其他任何方式获得的心理活动并无不同。的确，只有知识并不等同于全方位的信心，它在有资格被称为信心之前，必须先发展成信任。

信心与灵魂的复杂认知能力有多么紧密的关联，可以从我们的主怎样解释人不信的原因中体现出来。这些不信的原因并不是因为缺少资料性的知识，就这种情况而言，这些原因可以被简化为一个，那就是“受到冒犯”。这个词的希腊文是 *skandalizesthai* ⇨ “*skandalon*” 一词的意思是诱捕器中的一片木头，它支撑诱饵，使动物被捕获。按比喻的说法，从信心的角度来看，这种冒犯是对不信的试探。这种描述的特别之处在于耶稣将“冒犯”放在祂自己身上。在祂的位格、宣告、

行动和理念里，有某种东西成为祂的反对者们不信的理由。原因在于 祂在所有这些方面都与犹太人期待的弥赛亚的所是所为截然相反。对 弥赛亚的身份和以祂为中心的即将来临的时代，他们有自己先入为主 的看法和不切实际的偏好。但是这些看法和偏好与他们内在的思想状态绝不是完全脱节的，因此不能说他们是无辜的。所以，这冒犯归根 究底是由他们自己的本性生发出来的，它引发的不信也是他们心中败 坏的结果。

用来描述信心的动词结构可以让我们更清楚明白信心这个行动的心理过程。信心的动词是形容词是 *s/os*,但是在福音书中，只以 *apisros* 这个否定形式出现过：其肯定形式有“信靠”、“可靠” 的被动含义。的意思是“缺少信心”，不是指信心在量的 方面的缺乏，而是指不足以达到目的。被用作介词的切意思似乎最 不清楚，因为无论在现代人还是希腊人的头脑中，无论在古典的还是 希腊文化意义中，它都不是本身固有的、易懂的结构。或许它来自希 伯来文介词 *beth*,有它自己地方性的习惯用法。当然，*eis* 这个介词是 与宾格一起使用的；它的意思可能是一种心理上的投射，[417] “朝向” 信心的目标，或者进入那目标，“运用信心进入基督”。后者有可能 属于约翰或保罗的观念，而不是对观福音书里的观念 *o* 有两种结构，一个是与格(*dative*)，一个是宾格(*accusative*)；前者表示“基于”而相信的观念(有人说这也是 *e*”的涵义)，就是从证据而来的信心；后者十分接近带有 *eis* 的结构，不同之处在于，相信的思想向上投射 到信心的目标时，加入了一种特殊的色彩。

约翰福音里的“信心”

约翰对信心的教导有一些特别凸出的特点，此处简要列举如下：

(1) 信心完全与耶稣相关，祂与上帝同等，这是因为耶稣是上帝 本体的真像。在对观福音书中，除了马太福音 18 章 6 节和马可福音 9 章 42 节(还有一些不太确定的经文)，福音书作者并没有说耶稣是

个人信心的对象。有人据此得出一个错误的推论：耶稣并不认为祂自己是信心的对象或救恩的要素，但是这个论证并不充分，一个事实可以清楚地说明这一点，明确提到上帝是信心的对象的经文也只有一处（可 11: 22），所以从统计的角度说，两者并无差异。约翰福音 14 章 1 节（最好翻译为祈使句式）的含义似乎是门徒因为耶稣受难的悲惨经历，可能会面临失去对基督之信靠的危险，但他们应当通过坚决宣称对圣父的信心以恢复这种信靠。当然我们很难想象，那些被耶稣医治的人，竟然没有在心理上产生出信靠祂的态度。

(2) 信心更多指耶稣与信徒之间一种持续的、习惯性的关系。在对观福音书中，在那些亲身经历神迹的人身上所产生的信心似乎更多是一种暂时的行动。但是，即使在这里，耶稣还是呼吁人们注意一个事实：信心曾完成的事将会再次成就：“你的信救了你”（编按，见可 5: 34，或译为：你的信使你痊愈了，见《新译本》；）；在风暴中，耶稣责备门徒没有把祂的同在视为持续的安全的保证。耶稣还用“小信”来表明这个刚萌芽的“信心是一种习惯”的观念，后来保罗完整阐述了关于信心的教导。于是信心开始覆盖全部的宗教生活，是其不可或缺的基础。

(3) 信心借着盼望，可以紧紧抓住得荣耀的基督；信心目前可以发挥其果效，正如它在未来也会发挥果效一样：418j 耶稣是生命的粮，罪得洁净现在已被赐下。

(4) 信心 and 知识之间有最紧密的关联，这不基于任何哲学式的（尤其是诺斯底式的）关于救恩过程的概念。这种知识是关于彼此相识和亲密关系的实用知识，它属于闪族文化，而不属于希腊文化的类型，正如耶稣曾说：牧羊人认识他的羊，羊也认识牧羊人的声音。除了相信和认识之外，还有第三个词汇描述这种紧密的、强烈的宗教委身，就是“看”，字面意思是“注目于”（*theorein*）。有趣的是这些不同语词如何应用在此行动的不同主体和客体上。关于耶稣与圣父的关系，我们从未看到过“相信”一词。这种关系显然过于直接和亲密。圣父“认识圣子”，而圣子也“认识圣父”。关于基督与门徒之间的关系——

人要“相信”、“认识”基督；而人要“看见”和“认识”圣灵，而 不是相信祂——这三种行动(相信、认识、注目)都是圣经强调的。

(5) 关于不信和其源头之间的关联的教义，约翰福音比对观福音 书中讲述的更清楚。不信源自人本性中对上帝的一种彻底错误的态度，圣经甚至不避讳用“仇恨”这个词来描述它。不信被称为“那种罪”，这并非如同有些人想象的那样，在福音的统治下，所有其他的罪都不 算为罪了，而且一套崭新的记录开始运作，其中只有信和不信才是决 定性的因素。“那种罪”这个短语的背后是意识到罪具有背离上帝的 深刻固有本质，这种本质在不信当中表现了出来。

(6) 关于信心的源头，我们可以从四方面来描述：

- (a) 信心是一种行为进程的结果；凡相信的人就会行出真理，也 行在真理中。
- (b) 进一步追溯，这是上帝所赐的正确属灵认识的结果；凡相 信的人已经从圣父那里学到或听到这些属灵的认识。
- (c) 再进一步追溯，信心是一种存在状态的结果，这种状态被 描述为“在真理中”。
- (d) 最后，再追溯到终极的源头：信徒就是那些按上帝主权拣 选的原则，由圣父赐给圣子的人，或由圣父吸引到圣子那 里的人。

这些不同措词是如此强烈，以至于招致一些人的指控，他们认为 福音书受到诺斯底主义的污染，这个异端区分了两类人，一类人是不能得救的，另一类人是不需要得救的。但约翰福音〔419〕对旧约的 认同是完全的、强烈的，由此来看，人对于真理的前提态度成为后来 对耶稣态度的决定性因素，就可以得到合理的解释。

B.上帝在公义领域里的无上权威

耶稣所实现的上帝在国度里的无上权威沿着公义这第二条主线表

现了出来。首先，我们有必要严格定义圣经中所说的“公义”究竟是什么意思，这是旧约和新约共通的概念。尽管我们都熟悉圣经，但是这个词的一般用法是基于法律传统而发展出来的，因此阻碍了我们对它的正确理解。按照法律传统，公义就是公平。这个概念是以人与人之间权利的彼此限定为架构的；上帝不直接参与其中，除非祂是人与人之间应有的界限的间接守护者和支持者。

当然，从根本上说，这个概念是异教的概念。根据圣经，“公义”与上帝一致，是讨上帝喜悦的，也是为了祂而存在的，并且只能由祂来裁定。祂是第一个去关心公义的那一个位格。在以上提到的三种关系中，若不考虑到上帝，就不可能有实际的公义存在。从本质上考虑，公义涉及善恶，但结果就是在这种情况下，谈论公义是没有意义的。这种以上帝为参考目标的公义绝对不是人的宗教生活的一小部分而已。从伦理的角度来说，它涵盖了人与上帝之间的全部交往；成为公义包含了拥有并实践真敬虔的含义：公义等同于敬虔。我们主所教导的公义一贯都具有这种普遍特性。公义来自上帝，以上帝为源头；公义为上帝而存在，以上帝为目的；公义也从属于上帝，以上帝为最终的审判者。

但是，圣经中关于公义的观念，与圣经中上帝的国的观念有最紧密的关联。在美国的政治体系中，王权和审判权之间不存在如此紧密的联合；立法和司法的职能是由政体中不同部门承担的。对古代（闪族）人的意识来说，君王事实上（*ipso facto*）既是立法者，又是司法者（参见诗 72；赛 33: 22）-君王是政治生活的中心，国家和臣民都为了他而存在，这也远超我们的想象；那时的人没有现代个人主义的意识。如果我们从路易十四的话中剔除掉他那傲慢轻率的语气，他说的“朕即社稷”（*L'état, c'est moi*）[420]几乎可以表达这个观念。从我们的角度来看，这并不是好的政治制度，但是在宗教领域里，这不仅被允许，而且真的宗教关系只能建立在这个唯一的原则之上，而启示则已经利用这种君主制和以君王为中心的国家事务，在公义领域里建立起上帝的国的教义。

我们现在必须追溯在我们的主关于这个主题的教导中，是否存在 这些观念。最方便的方法是为祂所肯定的国度和公义之间的紧密的一致性和关联性作出定义，因为这样看来，祂的公义的观念那种以上帝 为中心的特点，与祂以上帝为中心的国度观念，在本质上并无不同。

我们可以通过三条线索观察这一点：

(1) 首先，上帝的国度（王权）被认为与公义是一致的，它们同时出现，互相依存，因为行公义就等于实际承认并促进上帝的王权。最佳例证是我们主在祂祷告中两个祈求的顺序：“你的国降临”和“你 的旨意成就”。这里的“降临”和“成就”都非常可能与西方教会的 解经一致，也就是要从末世论的角度来理解。

(2) 其次，公义看起来是国度的结果，是上帝在祂的新统治中 白白赐给祂子民的诸多恩赐之一。旧约已经提前显明了这种新的公义。耶利米应许耶和華会把祂的律法写在人的心版上（编按，耶 31:33）；以西结则预言耶和華会使他们顺从祂的律例（编按，见结 36: 27）^o我们从马太福音 5 章 6 节可以看到：按照耶稣的观念，与 这种公义有分的人，对义怀有一种领受的态度。当然，要把保罗所有的观念输入到这一教导中是很容易的，但这却把时代搞错了，因为根据保罗的思想，公义是基督徒生命中一个重要的核心恩赐，是其他恩 赐的根基。实际上，耶稣所说的法利赛人和税吏的比喻（编按，见路 18: 9-14）也请人如此行：回家被称义的是税吏，而不是法利赛人， 因为前者并未宣称自己有任何主观的义，而法利赛人被弃绝，是因为 他的意识里充满了自义。实际上，保罗的教义原则和耶稣的原则因此 是一致的，但是有两个差别：耶稣把整个恩赐当成毫无差别的整体，

[421]而保罗则学会了区分“客观的义”和“主观的义”，前者借着归算而成为我们的义，后者借着圣灵在我们内心的工作而成为我们的义。但从根本上说，两者是一体的，都是上帝赐下的恩赐。而且据 保罗所说，主观的义是客观的义结出的果子。第二项可以察觉的差别 在于措词。保罗所说的“称义”被耶稣称为进上帝的国或成为上帝的

儿女。保罗所说的公义在很大程度上是一种客观的地位，而耶稣在很大程度上指主观的状况。

(3) 第三，国度和公义之间的顺序是相反的，而国度是由此产生的奖赏。当然，这个国度要从末世国度的角度来理解，按照这类说法，上帝的应许是对人在今生行公义的一种酬谢。从表面看来这非常接近犹太教的立场，所以经常受到批评，认为这是主耶稣的宗教里来自犹太教的自义的一点残留物。只要你考察马太福音 6 章 5-6 节，就不需要对此感到惊讶，那里谈到合宜的祷告也会得到奖赏。有人试图除去这类的话，认为它们与耶稣一贯的宗教心理有不同的来源。这样做却于事无补，因为这观念明显和我们主的很多实际劝勉交织在一起，在国度中一切的劳苦都被描绘为在葡萄园里耕作的劳苦，以至于这件事被视为瑕疵，它使耶稣的教训大打折扣。

为了清楚回应这个问题，我们必须先纠正现代观念的错误看法，这种看法认为所有在伦理关系中得赏赐的想法都配不上道德的神圣性。这种看法从根本上说还是以“独立自主”或道德神化的原则作为基础，其背后则是“毫无动机的自由意志”(unmotivated free will)这个原则。人并非这种独立自主的个体，只要他除去立功的想法，就可以藐视来自上帝的赏赐。如果这才是人正常的伦理态度，那么人在道德上就和上帝一样了。关于耶稣自己，经上说赏赐的观念吸引着祂，鼓舞着祂，也决定了祂的工作的结果(来 12:2)。

进一步需要考虑的重点是上帝应许的赏赐原则上是否具有比人的行为更低等、更卑贱的本质(赏赐依赖于人的行为)。实际上这就是犹太教的情形，但耶稣的教导却是相反的，请参照八福中那些连接在一起的句子。〔422〕留意到这点也很重要：次要的赏赐对人的吸引力是否会排斥最高的赏赐，即拥有并享受上帝自己，关于这一点，我们可以再次参考八福。犹太教把赏赐的教义放在交易的基础上(所以是自义的)：这件事就有关于人们有所付出并得到相符的同等回报。这种平等交换(*quid pro quo*)的原则却对宗教关系极具破坏力。此外，

有人还把这一原则应用在赏赐上，也同样应用在报应惩罚上。但是在耶稣的教导中，却找不到关于这一点的蛛丝马迹。祂把惩罚罪的观念视为上帝的道德本性中不可分割的一部分，却从未肯定上帝迫于同一个原则而必须赏赐人的好行为。恰恰相反，仆人们做了他们应该做的，仍然是无用的仆人(这不同于他们是一无是处的仆人)(编按，参见路 17: 10)。这里的观念是：即使人完满地服事了上帝，他们本身也没有资格获得赏赐；而且，因为赏赐不是必须给的，就不可能是准确同等的：有些人工作了很短的时间，却和那些工作很久的人领到同样的工资。基于经济平等的原则，这种做法非常恶劣，但是在上帝以至高主权施行的公义的基础之上，这种做法却可以用来显明这个重要的原则。

耶稣对犹太教伦理的批判

我们要在这里插入一段关于耶稣如何批判犹太教伦理的简要介绍，它在福音书中占据了相当大的篇幅。犹太人的伦理有两大基本缺陷：它倾向于自然神论，而且受到自我中心观念的污染。这两种主要的缺陷造成了以下的严重错误：

(1) 形式主义：人在遵守律法时，心中却没有上帝的监管的观念；服事律法已经取代了服事永生上帝，如加拉太书 2 章 18~21 节。

(2) 他们把律法从井井有条的状态拆解成彻底失序的状态；他们没有区分律法中重要的原则，用它们来光照、判断次要的问题；恰恰相反，他们把每一条诫命简化到诡辩的层次。针对这一情况，耶稣区分了更大的诫命和次要的诫命，以及人应当做的事，和其他不可不做的事。

(3) 从相同的源头发展出消极主义，这是犹太教律法实践的一大特色。他们关切的主要问题不是获得律法的积极目的，而是消极地避免不守律法带来的灾难；〔423〕整套律法系统退化成一套逃避的系统。

(4) 耶稣严厉谴责的自义也是从同一根源生长出来的，因为当人

不将上帝当作审察人内心道德过程的那一位时，人就更容易相信他们 已经遵守了律法的精义，而实际上他们所遵守的只是律法的们已经遵守了律法的精义，而实际上他们只是遵守律法的表面。

（5）最后，这种行为表现的幻觉中生发出假冒为善的错误，这里 指的是客观的假冒为善，即内心与外在生活是不一致的；但是，假冒 为善者的内心可能并不具有这种认知，那就是我们后面要谈到的主观 的假冒为善。

悔改

我们主对悔改的教导与祂对天国的义的教导有关。正如祂对信心 的教导与国度的权能这一方面有关一样，祂对悔改的教导也对应于天 国的义。所以，福音书中耶稣的教导从要求人悔改和相信开始。这项 要求是一种永恒的见证，表示永远把罪的存在看作邀请人信福音的背 景。人的悔改是必要的，对人进入到上帝的国度是不可或缺的，但是， 这种必要性并不具有功德上的意义。那个因为没穿礼服而被逐出筵席 的人是因为他的属灵光景与筵席不相称而被赶出去的，而不是因为他 配不上筵席，因为所有客人都是从路上和篱笆那里找来的（太 22: 11~13;编按，见路 14: 23）。

这里描述的思想状态在神学上称为悔改，我们可以由福音书中描 述它的希腊文得到确认，但我们必须承认这个可能性：一些词汇可能 已经变成刻板模式的用语，不再有意识地暗示最初的关联。这些词汇 包括：

（1）*metamelesthai*（非人称的），字面意思是“事后的忧伤”（after-sorrow）。它指的是为过去的行为或做法感到后悔的一种情感 要素。因为它与情感的关联，这个词有时被认为把悔改描述为一种肤 浅的经历。这是不正确的；这种经历可能是肤浅的，但也可能是深刻 的，而当它是深刻的经历时，可以被理解为 *in bonum sensum*（良好的 感觉），如同保罗说的“按上帝的意思忧伤”（参见《中文标准译本》），

或者被理解为 *in malum sensum* (不好的感觉) 如同我们说犹太"就 后悔"了(编按, 见太 27: 3) o 从坏的意义来说, 它描述的是"痛 悔", 字面意思就是人的灵魂在"背后诽谤"自己; 它的名词〔424: 是 *metameleia*。

(2) *metanoein* 指的是 "*nous* (智性)"的改变或翻转。No's 指的并不是狭义的"头脑" (*mind*), 而是包括人的全部有意识的生活、意志和情感。在这个词中, 介词 *me/a* 并不像之前那个词一样具有"之后"的时间概念, 而是带有一种"转向"的比喻意味。与此对应的名词是 *metanoia*。这些词总是用来指使人得救的悔改, 在别处也被称为"没有后悔的懊悔"(林后 7: 10; 《新译本》作: 没有懊悔的悔改)。

(3) *epistrephesthai*, 意思是"把自己调转过来"。与前两个词不同, 它描述的不是反思过去的内心思想状态, 或心思向其对立面转变, 而是指人的意志转向一种新的、相反的目标。严格来说, 它对应的词是"回转" (*conversion*), 而不是悔改。

至于圣经所说的悔改, 其具体特点与异教思想中同名的经历有明显的分别, 首先, 这种悔改指人心意全面的转变。它是一种"事后的 忧伤", 或意识的翻转, 或人生转向相反的目标, 此目标与道德-宗教生活的整体内容有关。对于非基督徒来说, 悔改只是从一个行动转到另一个行动, 或者从一种做法转到另外一种做法。造成这种差异的原因是异教缺乏对于罪的全面认识。当人没有全面认识罪的时候, 就无法产生真正的悔改, 甚至没有"悔改"的概念。

其次, 作为前述内容的必然结果, 悔改的要求是对所有人说的。在门徒与耶稣交往的后期, 他们也免不了被耶稣说"你们虽然不好"(路 11: 13)。悔改之道必须要对万国宣讲(路 24: 47) o 耶稣有时候似乎在两类人之间做出了区分, 祂感到蒙召要去向某一类人去宣讲, 而更多的是不需要悔改的人, 在这种背景下, 祂称后面一类人为"义人", 这个称谓必须从这些人倾向于自以为义的角度来理解(可 2: 17)。

这个经历的以上帝为中心的特性比这种情况更具体。悔改得以发生的出发点总是被视为与上帝有关的事物。这是宗教的观念，而不是世俗道德的观念。这个状态使悔改成为必要的，描述它的术语是“丧失”，〔425〕也就是失去了与上帝正常的关系。那些需要悔改的人，就像迷失的羊和丢失的钱币一样。浪子的罪从根本上说就在于此：他离开了父亲的家。同样的道理，上帝是人悔改的意识聚焦的中心目标；在人所经历到的忧伤中，人对上帝的冒犯处于突出的位置。

最后，悔改带来的生命新方向也得到了解释，就是人的整个生命及其所有的欲望和目标都应当绝对的和专一的服从于上帝。关于这一点，福音书中有很多看起来很极端的说法，有关于放弃所有切身利益和（甚至最具神圣本质的）人际纽带，甚至放弃生命本身，只为了专心一意地献身于上帝。我们不应该纯粹从矛盾的角度来理解这些话。相反，它们在耶稣自己的义务范围内，是有限度的。我们的主说：若你的手、你的脚、你的眼让你跌倒，就砍下来丢掉（编按，见太 5:29-30）；只有当这些自然事物成为人无法全心献身于上帝的原因时，才有必要绝对地弃绝它们。但是，我们从这里可以看出，我们不能制定出一种全部舍弃这些事物的抽象原则。为了活出真正的宗教，人必须舍弃的是人心中对上帝以外的事物怀有一种伪宗教式的依恋。另一方面，人不能经常提出极为轻率的借口，认为任何情况下都不需要外在的舍弃，在一些情况下，这种外在的弃绝恰恰是最为必要的，因为只有这样才能实现天国要求的灵魂里面对其他所有事物的割舍。

C.上帝在祝福领域里的无上权威

在第三方面，在祝福的领域中，上帝的国度就是上帝的无上权威。上帝的王权和福气之间的关联，一部分带有笼统的末世特性，一部分则有具体的属于末世国度（kingdom-eschatological）的特性。在末世论对事物的固有概念中，事物的最终的、完美的秩序也是最高幸福状态中丰盛的事物的秩序。从王权的角度来看，我们应该谨记：在东方，王位通常与这种常见的信念和期盼联系在一起，也就是说王权的存在

是为了给君王治理范围内的臣民带来祝福。这里的蒙福的观念可以无差别地源于上帝的父性和上帝的王权；甚至整个国度可以按照这种方式被解释为天父上帝赐予门徒的一种恩赐〔426〕（路 12: 32）。蒙福与国度有关，宝贝或重价的珠子的比喻可以说明这一点（编按，参见太 13: 4-45），因此在每个比喻中，耶稣明确地说：找到的人会变卖他一切所有的，只为了拥有他渴望的那样东西，当然，这意味着这样东西比所有其他事物的总和更为宝贵。

国度带来的祝福可以分为消极的祝福和积极的祝福。其中包括三个主要的观念：关于救恩，关于儿子名份，以及关于生命的观念。根据具体情形的性质来说，救恩的观念可能是消极的，也可能是积极的，所强调的重点在两方面之间摆动。生命的思想是积极的，儿子名份也是积极的。

国度与教会

有一个主题关系到国度的组织如何进入到教会的形式里。在我们的主对国度主题的客观教导中，我们可以看到一个关于发展的清楚的例子。该撒利亚腓立比时代，在两个要点上显出一种添加和一种发展：它为国度提供了一种外在的有机体形式，并赐予国度一种来自于圣灵的新动力。在任何时代，总会有人贬低教会，高抬国度。这种态度的原因有很多。有时是出于“反宗派主义”（anti-sectarianism），光是这个词那劣等的风格就严重破坏了福音教导的真理。其他时候，这是因为受到前千禧年主义的影响，这一派想要把国度的状态推迟至最后的世俗秩序（temporal dispensation），并因此热衷于把国度和教会分开。另一方面，有人坚持过度地把国度与教会在每一方面都不加区分地视为相等的，正如罗马天主教把生活的每一方面（如科学、艺术和其他）都拉到有形教会的权柄和立法之下。

神学家有时候会努力区分所谓的有形教会和无形教会，把后者与国度划等号，同时把前者从国度中排除出去。有时这种排除会更进一

步，人们承认教会只是达到目的的一个手段，而国度则被视为至善的（*summum bonum*；编按，英译作：the highest good），它本身就是目的。前述的反宗派主义的动机〔427〕很容易与这种态度结合在一起，因为当人只看到手段而不是目的时，会很容易持有并培养出不尊重的态度。

仔细查考马太福音 16 章 18~20 节，这段经文就会说明容许这些不同立场存在有什么样的价值（如果有的话）。首先，我们注意到，教会和上帝的国在这里并不表现为相互分离的制度。我们主在谈到教会和国度时所用的修辞手法把两者紧密地结合在一起。彼得一宣告他的认信，承认耶稣是基督和上帝之子的身份，耶稣就应许在不久的将来建立教会。18 节说：这是一个还在建造中的建筑物。但是，19 节仍使用建造的修辞，祂应许彼得，当这栋建筑物完工时，会把这栋建筑物的治理钥匙交给彼得。那么，教会和国度在原则上无疑是一体的，因此以上所有列举的区分，都在这个无可避免的解经的简单逻辑面前土崩瓦解了。所以，我们至少可以肯定教会是包括在国度之内的，人若企图为了获得后者之虚幻特性而逃避前者的责备，就是愚蠢的。而且这样的理解不仅仅使教会的一部分（即无形的教会）成为国度的领土；它也必定同样拓展到有形教会身上，因为只有与这一点相关，耶稣才会论到治理的“钥匙”，以及捆绑和释放的职能。

我们要注意耶稣论到的是“祂的教会”。这里的观念不是说迄今为止没有教会存在过。“祂的教会”应该理解为相对于旧约教会组织的教会，那时旧约教会已经走到尽头，要让位给弥赛亚的教会。耶稣清楚表明了教会的教义，以及和这个教义交织在一起的、关于祂要受难和受死的预言，这二者之间的内在联系就在于此。旧约教会在弃绝耶稣时，就把自己废掉了。耶稣谈到的是未来，因为这个新动力要等到祂被高举之后才会进入到教会里。

18 节中“阴间的门”（《和合本》作：阴间的权柄；见小字注）这种说法似乎就是指这个动力，至少是对此措词的一种解释，根据这个说法，阴间被描绘成一座城堡，大军从那里涌出；与此相对应的一

幅图画是国度的城堡，一股能力从那里流出，胜过死亡的权势。这个基本的观念是耶稣借着祂的复活，将通过圣灵把无坚不摧的生命充满祂的教会，以至于教会能完全〔428〕战胜死亡（启 1: 18）。另外一种解经依赖于“阴间的门”的箴言式用法，以象征的方式描述了可能想象到的最强大的建筑物，因为没有人曾成功逃离出这些门。应用到教会身上，这个措词的意思就是教会是现存最坚固的建筑，恰恰能与彼得被刻画为磐石相媲美。在这些层出不穷的新颖解释背景下，我们更认同前一种观点。

除了用建筑物的措词来描述教会之外，我们的主还说过其他的话，有人引用这些话把教会和国度紧密联系在一起。在耶稣接近地上生命的尾声时，祂的很多陈述不仅说到祂自己的降临，而且还谈到国度很快就要来到。祂的用语很容易被应用在国度的末世降临上，就是说它马上就要降临，而且会猛烈地降临。其中的含义必然是祂并不期待教会在这世上还会存留很长时间，而是期盼祂自己的降临和终末圆满国度的降临会马上发生。当然，这也表明在末世盼望的这个中心议题上，祂犯了大错。另一方面，耶稣的很多说法提到祂自己的降临是无形的，是只为门徒预备的，第四卷福音书结尾的论述尤其如此，这部分内容使用了半末世性的措辞。如果祂像这样期待自己的降临，就显然与末世论的降临是不同的（第四卷福音书的教导并没有否定后者），那么，把这个相同的观念用在国度-教会上，原则上就不会引起反对意见了。

总之，我们应该留意，马太福音的这段经文和其他任何一段新约经文一样，都不能用来支持这个观念：教会只是一个宣传工具或宣教机构，或实现与她有重大关联的任何目标的机构。教会在一定程度上是这些事物，但没有人能诚实地说这些目标就穷尽了教会的存在目的。把一样事物看作只是不断复制自身的工具，这本身就是一种毫无盼望的概念，因为如果这个过程没有固定的目标，那么为什么一件事物的存在就是为了使其他事物或其他机体永存，或使现存的事物得到扩张呢？这〔429〕整个观点实际上就否定了圣经宗教的末世论处境。教会诞生于并站立在圆满成全的征兆中，也安息，也行动。教会不仅仅

要行动，也要结出果实，这个硕果累累的状态不只属于未来；它是今世最好的祝福。教会本身就是一个目的，它的最佳证明就是把教会纳入到末世的世界中，因为那个末世的世界不是仍待实现之事物的世界，而是已经得以实现的事物的世界。

主题人名索引

(页码见正文中方括号内数字)

Abel, murder by Cain illustrates rapid growth of sin, 57, 亚伯，被该隐所谋杀表明了罪的急速增长

Abraham, faith of that God would raise Isaac from dead, 99, 亚伯拉罕，相信上帝将让以撒从死里复活

High ethical plane of life of, 102, 生命中至高的伦理层面 meaning of blessing on 91, 92, 祝福的意义

significance of sacrifice of Isaac by, 106, 107, 以撒的牺牲的重要意义 vision of God in Gen, 15, 84, 在创世记中上帝的异象

Adonai, 129, 130, 主

Allegorizing Jesus' words, a common sin in "liberal" sermons, 385, 寓意化 耶稣的话语，“自由派”讲道中犯下的罪

Allegory, use of by Jesus, 377 起，寓言，耶稣所使用的

Altar, significance of, 180, 祭坛，重要意义

Ancestor-worship, theory of as explanation of laws of uncleanness, 193, 194, 祖先崇拜，作为解释不洁净的律法的理论

Angel of God, the, identity of, 85, 上帝的天使，身份

ANGEL OF JEHOVAH, appearance form of temporarily assumed, 88, 89, 耶和华的天使，暂时假设天使显现的形式

based on Trinity but not a premature revelation of same, 87, 基于三位一体，

- critical theories concerning, 85 起, 关于 . . 批判理论
erroneous views concerning appearance-form of, 89, 关于显现形式 的错误
观点
identity of, 85 起, 等同的身份
in Mosaic period, 121 起, 在摩西的时代
parallels the incarnate Christ, 89, 与道成肉身并行
Person of uncreated but form of created, 89, 非被造但形式为被造的位格
sacramental and spiritualizing purposes of, 87, 88, 圣礼和属灵性的目的
Animal food, divine permission to eat, 64, 以动物作食物, 上帝允许食用
Animism, theory of as explanation of laws of uncleanness, 194 起, 泛灵论, 解释不洁净
的律法的理论
Ante-diluvian race, judgment pronounced on the, 61, 大洪水前的种族, 宣告
审判
Anthropomorphism, revelation function of, 271, 拟人法, 启示功能
Anti-sectarianism, baneful influence of, 426, 反宗派主义, 有害的影响
Apostasy of Israel, in prophetic teaching, 305, 以色列的背叛, 在先知教 导中
Apostolate, revelational relation between Jesus and the, 325, 使徒, 在基 督
和……启示的联系中
Aquinas, Thomas, quotation from, 27, 托马斯·阿奎那, 引用
Arabs, monotheism of derived from Judaism and Christianity, 74, 阿拉伯 人,
从犹太教和基督教起源的一神论
Attributes of Jehovah, prophetic teaching on, 257 起, 耶和华的属性, 先 知的
相关教导
Augustine, view of concerning division of Decalogue, 149, 150, 奥古斯丁, 对
于十诫的划分
Babel, division of tongues at, 71, 72, 巴别, 语言的变乱
BALAAM, contrasted with prophets, 205, 巴兰, 和先知们的对比
 history of, 123, 历史
 speaking ass of, 44, 说话的驴子
 visions of, 239, 异象
Baldensperger, opinion concerning John the Baptist in John 1-3, 335, 336 巴 尔
登斯伯格, 关于在约翰福音 1-3 章中施洗约翰的观点
Baptism of Jesus by John, grounds and significance of, 342 起, 约翰为基 督施
洗, 根据和意义

BAPTISM OF JOHN, eschatological background of, 342, 施洗约翰, 末世论的背景

how symbolic, 342, 如何象征

significance of, 340 起, 意义

Basileia, abstract and concrete senses of, 400, 401, 国度, 抽象和具体意义的

Baudissin, opinion of concerning monotheism, 227, 包德新, 关于一神论的观点

Benzinger, opinion of on origin of Passover, 136, 班辛格, 关于逾越节的起源的观点

BERITH AT SINAI, 西奈之约

critical view of, 137, 138, 批判学派的观点

national significance of, 139, 140, 民族性的意义

procedure involved in, 13&139, 包含的过程 vision of God following, 140, 上帝的异象

Berith between Jehovah and Israel, teaching of Hosea on, 290-284, 在耳 A 和华和以色列之间的圣约, 何西阿的教导

BERITH, 圣约

essential nature of, 33, 本质 etymology of term, 277, 术语的词源学 in Bible

does not always means "covenant", 32, 在圣经中不总是意味着"圣约" in

Bible never means "testament", 32, 在圣经中并不意味着"遗嘱"

in Bible not essentially an agreement or compact, 32, 在圣经中本质上不表示同意或契约

made between Jehovah and Israel in time of Moses, 137 起, 在摩西时代中 耶和華和以色列之间所立的

not subject to abrogation, 33, 没有被废止

significance of in prophetic teaching, 277-279, 在先知教导中的重要意义 the New, features of as predicted by Jeremiah, 321, 新的约, 耶利米预言中的特点

BIBLICAL THEOLOGY 圣经神学

a better method of proof of doctrines than by isolated prooftexts, 27, 比用孤立的引证经文证明教义的方式更好

definition of, 13, 定义

exhibits organic growth of truths of Special Revelation, 26, 展现了特殊启示真理的有机的发展

- glory of God the supreme end of, 27, 上帝荣耀的至高目的
imparts freshness truth by exhibiting its original historical setting, 2, 6, 通过展现它的原始的历史背景而传递新鲜的真理
method of, 25, 方法
not history of doctrine for Biblical times, 22, 不是对于圣经时代的教义历史
not more loyal to Scripture than Systematic Theology, 23, 并不比系统神学更忠于圣经
objections to the name, 23, 对这个名字反对的意见
organizing principle of historical rather than logical, 23, 历史性而不是逻辑性的组织原则
practical use of, 26, 27, 实践性的使用
rationalistic type of, declares product of history religiously worthless, 19, 理性主义的类型, 主张历史性宗教没有价值
relation of to Biblical Introduction, 24, 与圣经导论的关系
relation of to Sacred History, 24, 与神圣历史的关系
relation of to Systematic Theology, 24, 与系统神学的关系
senses in which term has been used, 17, 这个术语已经有的含义
should be called "History of Special Revelation", 23, 应当称之为“特殊启示史”
useful as antidote against rationalistic criticism, 26, 可用作对理性主义批判的解毒剂
use of in counteracting anti-doctrinal tendency of today, 26, 今天用于反对反教义的潮流
Biography of Jesus, materials insufficient for construction of, 375, 耶稣的生平, 现有材料不足以对它做出构建
Birth of Christ, supernatural character of, 332 起, 基督的诞生, 超自然的 特点
Blood, prohibition of eating in the Noachian revelation, 65, 血, 在挪亚的启示中被禁止食用
"Blood Theology", rejected by critics as remnant of primitive religion, 106, “流血神学”, 批判者们反对它, 认为它是原始宗教的残余
BOND BETWEEN JEHOVAH AND ISRAEL, 耶和华和以色列之间的 联结
prophetic teaching concerning, 276, 相关的先知教导
rupture of by Israel's sin 284 起, 因为以色列的罪而破裂
Book of the Covenant, contents of, 139, 圣约之书, 内容

Caesarea- Philippi, Jesus's discourse at, 427, 428, 凯撒利亚和腓立比, 耶稣的讲论

Cain, rapid growth of sin in line of, 56, 该隐, 罪在这条血脉中迅速的蔓延
CAINITES, 该隐的后裔

intermarriage of with Sethites, 59, 与塞特的后裔通婚

inventive genius of in sphere of common grace, 56, 57, 在普遍恩典的范围内具有发明的天才

CANAAN, CURSE ON, 迦南, 咒诅

essential nature of, 69, 本质的特征

prophetic character of, 68, 预言性的特点

why rather than on Ham, directly, 69, 为什么不直接针对含

Canaan, Land of, why chosen by God as Israel's home, 90, 迦南, 土地, 为什么被上帝选择作为以色列的家園

CAPITAL PUNISHMENT FOR MURDER 谋杀获得死刑

divine sanction of in Noachian revelation, 65, 在挪亚启示中的上帝的处罚
modern objections to based on disregard of authority of Scripture, 66, 现代
反对意见基于不顾圣经的权威的看法

Carthaginians, sensual depravity of, 68 迦太基人, 情欲方面的败坏

CEREMONIAL LAW, 159 起, 礼仪律

function of, 161 起, 其功用

relating to uncleanness and purification, 190 起, 与不洁净和洁净的联系

Ceremonial rites, significance of to O.T. believers, 164, 礼仪 仪式, 对于旧约信徒的重要意义

Cherubim, nature and functions of 167, 基路伯, 本质和功用

Cheyne, opinion of concerning Moses, 116, 秦恩, 关于摩西的观点

Chrysostom, statement of concerning prophecy, 214, 屈梭多模, 关于预言的论述

CHURCH, 教会

an end in itself in Biblical scheme, 429, 自身在圣经中的目的

included in eschatological world, 429, 包含在末世的世界中

in what sense originated by Jesus, 427, 耶稣原本的心意

not mere means to end in Jesus' teaching, 428, 在耶稣的教导中不仅仅意味着终结

relation of Kingdom of God to, 426 起, 和上帝的国度的联系

CIRCUMCISION, 割 U 礼

doctrinal implications of, 104, 105, 所暗示的教义

origin and meaning of, 103 起, 起源和意义

City, problem of the, in prophetic teaching, 294, 295, 城市, 问题, 先知的教导

Civil and religious life of Israel inseparable, 141, 以色列的日常生活和宗教生活不可分离

Cleanness and uncleanness, significance of distinction between, 190 起, 区分洁净和不洁净的重要意义

Cocceius, view of concerning ceremonial law, 159, 柯塞由, 关于礼仪律的观点
Colenso, opinion of on origin of name "Jehovah"; 131, 科伦索, 论“耶和华”名字起源的观点

Commandments, the Ten, see Decalogue, 诫命, 见十诫

Comte, opinion of on origin of name "Jehovah", 131, 孔德, 关于“耶和华”名字起源的观点

Covenant of Grace, equivalent to redemptive special revelation, 32, 恩典之约, 等同于救赎性的特殊启示

COVENANT OF WORKS, 行为之约

equivalent to preredemptive special revelation, 32, 等同于救赎前的特殊启示
not identical with Old Testament, 32, 不等于旧约

Covenant, "the old", in Bible means period from Moses to Christ, 36, 圣约, “旧的”, 在圣经中意味着从摩西到基督的时代

"Covering" of sin by sacrifice, 183 起, 通过献祭而“遮掩”罪

CREED, 信条

Absurdity of attempting to preach Jesus without, 415, 416, 试图离开信条来传讲耶稣的荒谬

contemporary disparagement of unwarranted, 415, 416, 当代毫无根据的轻蔑

CURSE ON ADAM AND EVE, 对于亚当和夏娃的咒诅

a revelation of divine justice, 55, 上帝公义的启示

element of grace interwoven with, 55, 与恩典的因素交织在一起

Curse on serpent, includes promise of victory over serpent and his seed, 53, 对于蛇的咒诅, 包括了胜过蛇和它的后裔的应许

Daughters of men, meaning of in Gen. 6, 59, 60, 人的女儿, 在创世记 6 章中的含义

Day of Atonement, 180, 救赎之日

Day of Jehovah, 313, 耶和华的日子

DEATH, 死亡

in Gen. 2 means proximately bodily death, 50, 在创世记第二章中近似于身体的死亡

not originally natural to man, 47, 不是人原初的本质

of body, not threatened as immediate penalty of sin in Gen. 2:17, 48 起, 身体的死亡, 在创世记第二章不是直接惩罚的威胁

possible explanation of uncleanness of, 199, 对于不洁净的可能的解释
principle of symbolized by dissolution of the body, 47, 身体的死亡象征的原则

punishment of sin according to both O.T. and N.T., 50, 按照旧约和新约, 罪的惩罚

relation of to separation from God, 51, 与上帝的分离的关系

relation of to the curse, 48, 涉及到咒诅

uncleanness of, animistic theory concerning, 195, 196, 死亡的不洁净, 万物有灵理论的观念

DEATH PENALTY FOR MURDER 对于谋杀者的死刑

divine sanction of in Noachian revelation, 65, 在挪亚启示中的神圣处罚

modern objections of based on disregard of authority of Scripture, 66, 现代
反对意见基于对圣经权威的漠视

DECALOGUE, 145 起, 十诫

critical views of, 146, 147, 批判学派的观点

division of into separate commandments, 148-150, 将十诫划分为单独的诫

命 exegesis of first four commandments, 150 起, 前四条诫命的解经

shows redemptive structure of the theocracy, 145, 展现出救赎性的神权政体的结构

specifically religious character of, 147, 148, 特别的宗教特点

universal validity of, 147, 普世的适用性

DELITZSCH, 德里慈

on blessing of Abraham, 91, 论亚伯拉罕的祝福

on Christian Sabbath, 158, 论基督教的安息日

on Isaac I place in the patriarchal triad, 106, 论以撒在族长时期的地位

on song of Lamech, 57, 论拉麦之歌

on power for evil of undivided humanity, 72,论对于完整的人性的罪恶的 权势

on sacrifices, 180, 191 ,论献祭

Demons, casting out of by Jesus, 355 ,魔鬼，被耶稣赶走 DEVELOPMENT,发展

in what sense predicable of Jesus' teaching, 374, 375,在耶稣教导的预言意义上

question of in Jesus' teaching, 373 起，在耶稣教导中的问题

Devil, the, see Satan, Serpent,魔鬼，见撒旦，蛇

DIATHEKE 约

distinction between old and new, in PauTs epistles, a dispensational not a literature, distinction, 35,在旧的和新的之间的区别，在保罗书信中，这种区分不是字义上的，而是时代中的

Graeco-Syrian law conception of, 34,希腊-叙利亚法律的概念

Original meaning of not "testament", 33,原来的含义不是“遗嘱”

PauPs distinction between the old and the new, 323 ,保罗对于旧的和新的之间的区分

Roman-law conception of, 34,罗马法的概念

the new, connection of with Last Supper, 322,新的，与最后的晚餐的联系

the new, in Epistle to the Hebrews, 323 ,新的，在希伯来书信中

usage of in N.T., 34,在新约中的用法

why used for translating the Hebrew Berith, 33 ,为什么使用对希伯来文中“约”的翻译

Diestel, theory of concerning "thing holiness", 269,迪斯特，关于“事物 圣洁”的理论

DILLMAN，迪尔曼

on historicity of the patriarchs, 79,论族长的历史

on Jacob's dream at Bethel, 110, 111,论雅各在伯特利的梦

Dispensation, the new, finality of in Scripture, 324,时代，新的，在圣经中的终结

Docetism, avoided by Incarnation, 334,幻影说，道成肉身所避免的

Dreams, revelation by, 85, 242, 243 ,梦，通过梦而启示

Eden, Garden of, God-centered character of, 38,伊甸，园子的特征是以上帝为中心

Ekstasis, 243, 244, 沉睡的麻木状态

El, etymology of as name of God, 77, *El*. 上帝名字的词源学 ELECTION, 拣选

intended to bring out gratuitous character of divine grace, 108, 为了 表现出上帝的恩典是无偿赐予的特征

of individual, the permanent differentiating principle of divine grace, 93, 上帝恩典的个人性, 永恒性区别的原则

of Israel in racial capacity to still future blessings of saving grace, 93, 以色列 (J 这一种族未来仍旧有救恩性恩典的祝福

of Jacob in preference to Esau, so revealed as to exclude all consideration of works or character, 10& 109, 雅各偏爱以扫, 因此显示出排除了对所有行为或品格的考虑

of patriarchs, deistic and rationalistic objections to, 90, 族长们的, 自然神论和理性主义的反对意见

revelation of doctrine serves revelation of doctrine of grace, 110, 教义的启示服务于恩典教义的启示

shown in God's dealings with the patriarchs, 89, 在上帝如何对待族长们的过程中而展现出来

Elijah, 205, 以利亚

Elisha, 204, 205, 以利沙

Elohim, etymology of 77, 78, 伊罗欣, 词源学

El Shaddai, etymology and meaning of, 95, 96, 以利沙代 (全能神), 词源学和含义

Enmity, between man and Satan sovereignly established by God, 53, 憎恨, 在人和撒旦之间, 上帝主权的设立

Enoch, meaning of his walking with God, 58, 以诺, 与上帝同行的含义

ESCHATOLOGY, 末世论

teaching of Hosea on, 3 H 起, 何西阿的教导

teaching of Isaiah on, 313 起, 以赛亚的教导

the prophetic, 307 起, 先知

Eternity of God, 266, 267, 上帝的永恒

Ethics, Jesus¹ criticism of the Jewish, 422, 423, 伦理, 耶稣对犹太人的批评 Eve, reaction of to Satan's temptation, 46, 夏娃, 对于撒旦试探的反应

EVOLUTION, hypothesis of, has influenced rationalistic type of Biblical Theology, 19, 演化, 其假说, 已经影响到圣经神学的理性主义

philosophy of, akin to positivism, 20, 哲学学, 属于实证主义

EXODUS FROM EGYPT,从埃及出来

accomplished by divine omnipotence, 12& 129 通过神圣上帝的全能而实现
demonstration of divine grace, 127,128 展示上帝的恩典
the O.T. redemption, 124, 125,旧约中的救赎

Exodus redemption, expiatory features of, 134 起, 出埃及的救赎, 救赎 性的特点

Ezekiel, rhetorical ability of, 249,以西结, 修辞的能力

Face of Jehovah, as revelation in Mosaic period, 121,123,耶和華的面, 作为摩西时代的启示

Factual nature of the religion of revelation, 93, 94,启示宗教的事实性特点

FAITH,信心

a work of God according to Jesus' teaching, 415,按照耶稣的教导, 信心是上帝的工作

correlate of power in connection with Kingdom of God, 414, 415, 与上帝的国度相关的力量

essential meaning of in Scripture, 96,97 在圣经中的实质含义

ingredients of in Scripture, 98 起, 在圣经中的成分

in patriarchal religion, 96 起, 在族长式宗教中

in teaching of Jesus not mere product of human volition, 415, 在耶稣的教导中, 它不仅仅是人类意志力的产物

of Abraham, bearing of on practical monotheism of patriarchal religion, 101,102,亚伯拉罕的信心, 在族长宗教中的实践性—神论

of the patriarchs looked beyond the earthly Canaan, 101,族长们所见的超越了尘世中的迦南

of the patriarchs, spiritualized by delay in fulfilment of the divine promises,

100,101,族长们的信心, 因上帝的应许的延迟而被属灵化

often accompanied by sense of need of more faith, 97,通常需要更多的信心而实现

psychology of action of, 416,417,行动的心理

psychology of useless without understanding of its religious function in redemption, 97,不理解信心在救赎中的宗教功能, 心理学是无用的 related to divine omnipotence and saving grace, 99,将上帝的全能和救赎的 恩典联系起来

rests ultimately on veracity of God, 98,最终基于上帝的信实

teaching on in Fourth Gospel, 417 起, 在四福音中的教导

the chief religious act and attitude in Abraham's life, 97, 在亚伯拉罕生命中 首要的宗教行动和态度

FATHERHOOD OF GOD, 上帝的父性

Jesus* teaching on, 391 起, 耶稣的教导

Jesus* teaching of, how different from that of the O. T., 394, 395, 耶稣的教导, 如何和旧约不同

Universal, not taught by Jesus, 392, 普遍性, 耶稣没有如此教导 Fear of Jehovah, generic name for religion in O.T., 100, 敬畏耶和华, 在旧约中对于宗教的通用称谓

FREE CHOICE, 自由选择

Pelagian appraisal of, 117, 伯拉纠主义的评价

Without value unless motivated by ethical considerations, 117, 除非以伦理的考虑作为其动机, 否则就没有价值

Future state, teaching of Hosea and Isaiah concerning, 315 起, 未来的状态, 何西阿和以赛亚的教导

GABLER 加布勒

rationalistic viewpoint of, 18, 理性主义的观点

treatise by, 17, 论文

Gnosticism, charge that Fourth Gospel is infected with unwarranted, 418, 诺斯替主义, 指控第四卷福音书受到影响是没有根据的

God, Jesus* doctrine of, 389 起, 上帝, 耶稣的教义

Gressman, view of on origin of O.T. eschatology, 310, 格斯曼, 关于旧约 末世论起源的观点

GUNKEL, 龚克尔

admission of on Babylonian mythical theory of patriarchs, 82, 认同关于族长们的巴比伦神话理论

view of on origin of O.T. eschatology, 310, 旧约末世论的起源观点 Ham, sensuality of, a moral defect, 68, 含的好色淫荡, 道德缺陷 Hengstenberg, opinion of on character of Isaac, 105, 亨斯登白, 关于以撒个性的观点 History of Special Revelation, a more correct term than Biblical Theology, 23, 特殊启示史, 相比圣经神学是更为正确的术语

Hoelscher, Die Propheten, 247, 侯尔夏, 《先知》 HOLINESS, 圣洁

in what sense predicated of man, 270, 描述人的时候采用的具体涵义

of God, ethical aspect of, 267,268,上帝的圣洁, 伦理方面
of God, original sense of, 265, 266,上帝的圣洁, 起源的意义 of Jehovah,
prophetic teaching on, 264 起, 耶和华的圣洁, 先知所教导的
not co-ordinate with divine attributes, 266,圣洁不能和上帝的属性搭配
predicated of things related to God, 268, 269,描述与上帝有关的事物 HOSEA,
何西阿

eschatological teaching of, 311 起, 末世论的教导
teaching of on sin of Israel, 297 起, 关于以色列的罪的教导
Hupfeld, view of on etymology of *nabhi*, 210,霍普菲尔德, 关于 *nabhi* 一词
的词源学
IDOLATRY,偶像崇拜

attitude of the prophets toward, 255, 256,先知对此事的态度
essential nature of ancient, 255, 256,古代的本质特点
on what ground forbidden in Decalogue, 151 起, 十诫的禁令的根据
Immanuel, 317,以马内利
Immortality, various senses of, 49,不朽, 不同 的含义
Incommunicable attributes of God, teaching of Jesus on, 395, 上帝不可传递的
属性, 耶稣的教导
INSPIRATION,圣灵的默示

concern of Biblical Theology with, 21,关于圣经神学
plenary, vital to Biblical Theology, 22,全面的默示, 对于圣经神学至关 重
要
Intoxication, on what grounds condemned by Isaiah, 301,醉酒, 遭以赛亚 谴
责的原因

ISAAC,以撒
place of among the patriarchs, 106,在众族长中的地位
reason for supernatural birth of, 95,超自然诞生的原因
relative absence of theophanies from life of, 82,生命中相对缺少上帝的 显现
special revelation elements in history of, 105 起, 在历史中特别启示的因素
ISAIAH,以赛亚

eschatological teaching of, 313 起, 末世论的教导
God-centered character of piety of, 254,他的敬虔具有以上帝为中心的特点
teaching of on sin of Israel, 300 关于以色列的罪的教导

Ishmael, why rejected as seed of promise, 95 ,以实玛利, 为什么被拒绝 作为应许的后裔

ISRAEL,以色列

bond of with Jehovah, 276 起, 与耶和华联系在一起

Jacobi name changed to, 114,雅各名字的改变

religious condition of in pre-prophets⁵ period, as shown by the prophets⁵

treatment of sin, 303 起, 生前先知时代中的宗教状况, 通过先知如何对待罪而显明出来

JACOB,雅各

bad features of character of stressed in Genesis, 108 创世记强调 了 其个性中 不好的特点

dream-vision of at Bethel, 110,111,在伯特利的梦的异象

occurrence of theophanies in life of, 82, 83 ,在生命中上帝显现的发生
special revelation elements in history of, 108 起, 在历史中特殊启示的因素
wrestling at Peniel, 111,起, 在毗努伊勒摔跤

wrestling at Peniel, significance of, 112-114,在毗努伊勒摔跤, 重要的意义

wrestling at Peniel, wrong opinion concerning, 112,在毗努伊勒摔跤, 错误的观点

Japhet, prophecy of Noah concerning, 70,雅弗, 挪亚对他的预言

Jealousy of God, in Decalogue, 152, 153 ,上帝的忌邪, 在十诫中 JEHOVAH, 耶和华

affectional dispositions in nature of^ in prophetic teaching, 275, 276, 在本彳生 中具有情感的性情, 在先知教导中

etymology and meaning of the name, 129 起, 这个名字的词源学和意义
foreknowledge and purpose of, in prophetic teaching, 264,预矢口和 目的, 在先知教导中

holiness of, in prophetic teaching, 264 起, 圣洁, 在先知教导中

nature and attributes of, in prophetic revelation, 253 起, 本质和属性, 在先知启示中

omniscience of, in prophetic teaching, 264,全知的, 在先知教导中 probable correct etymology of the name, 132,133,这个名字可能修正词源学 relation

of to space, in prophetic teaching, 263 ,与空间的联系, 在先知的教 导中

relation of to time, in prophetic teaching, 263, 264,与时间的联系, 在先知的教导中

significance of the name, 134,这个名字的重要意义

- Jehovah-images, worship of condemned by the prophets, 256, 耶和华的形象, 被先知们谴责的敬拜
- JEHOVAH OF HOSTS, 万军之耶和华
- true meaning of term, 262, 这个词真正的意义
- views concerning meaning of term, 258 起, 关于这个词含义的观点
- Jeremiah, attitude of toward sacrifices, in critical view, 292, 293, 耳直利米, 对于献祭的态度, 在批判学派的观点中
- JESUS, 耶稣
- advocacy of open Bible by, 385, 倡导让圣经成为一本展开的书
- aspects of revealing function of, 368 起, 在启示方面的作用
- attitude of to the O.T., 399, 400, 对旧约的态度
- shows His self- consciousness, 388 起, 展现出他自身的意识
- central religion of not a sentimental love of nature, 384, 这种宗教中心的本质不是感性的爱 kingdom- teaching of, how related to O.T. 上帝国的教导, 如何与旧约联系
- messianic consciousness of, 374, 388 起, 弥赛亚的意识
- method of teaching of, 375 起, 教导的方式
- Person and claims of, why occasion of unbelief to Jews, 416, 位格和主张, 犹太人为什么不信 question of novelty of His doctrine of God, 389 起, 质疑 他关于上帝的教义是新的
- religion of essentially a "religion of the book", 384, 这种宗教, 本质是"书卷的宗教"
- revelation of God through character and by words, 371 起, 通过特性和语言来启示上帝
- revelation of God through nature mediated by, 369 起, 通过自然媒介启示上帝
- supposed rejection of authority of O.T. Scriptures by, based on misunderstanding of passages, 386 起, 假设拒绝旧约的权威, 基于对于这些经文的误解 teaching of cannot be reduced to single principle of love, 397, 耶稣的教导, 不能简化为单一的爱原则 teaching of on Kingdom of God (See also Kingdom of God, Kingdom of Heaven) 397 起, 关于上帝的国度的教导(也 见上帝的国, 天国)
- teaching of on Fatherhood of God, 391 起, 关于上帝的父性的教导
- how different from that of O.T., 394, 395, 和旧约的不同
- teaching of on incommunicable attributes of God, 395, 关于上帝不可传递的属性的教导
- teaching of on Jewish ethics, 422, 423, 关于犹太人的伦理的教导

teaching of, philosophy of use of parables in, 379 起, 使用比喻的原则的教导
 teaching of question of use of allegory in, 377 起, 关于使用寓意的问题的教导
 teaching of repentance, 423 起, 关于悔改的教导
 teaching of on retributive righteousness of God, 396, 关于上帝报应性的公义的教导
 teaching of theological implications of use of parables in, 380 起, 关于使用比喻的神学含义的教导
 teaching of use of metaphor in, 376, 关于使用隐喻的教导 teaching of, use of parables in, 376, 377, 关于使用比喻的教导
 teaching of, use of simile in, 376, 关于使用明喻的教导

JOHN THE BAPTIST 施洗约翰

appurtenance of to O.T. dispensation, 33& 339, 附属于 旧约时代 Jesus' teaching concerning, 336, 337, 耶稣的相关教导
 messianic expectations of, 337, 338, 对弥赛亚的盼望 post-baptismal testimony of to Jesus, 347 起, 施洗后关于耶稣的见证 relation of to Jesus's work, 336 起, 与耶稣的事工的联系
 revelation connected with, 335 起, 与施洗约翰有关的启示 testimony of to Jesus as the Messiah, 339, 见证耶稣为弥赛亚

JOSEPHUS 约瑟夫

comment of on character of Mosaic constitution, 141, 对于摩西立法特点的评论
 use of term "theocracy" by, 140, 使用“神治政体”这个词

Judaism, critical theory concerning origin of, 229, 犹太教, 批判学派的起源理论

Judaizers, error of in interpreting patriarchal period on basis of the Mosaic, 92, 93, 犹太化, 其错误在于在摩西时代的基础上对族长时期做出解释 Julicher, 居里兹

on allegorical elements in parables, 378 在比喻中的寓言性的因素

KEIL 凯尔

view of concerning sacrifices, 180, 181, 关于献祭的观点

on meaning of *nabhi*, 209, 论 *nabhi* 的含义

Kemel-revelation, theory of, 233, 核心启示, 理论

Kingdom-production movement in Israel, connection of prophetism with, 204, 在以色列中产生王国的运动

KINGDOM OF HEAVEN 天国

opinion of B. Weiss concerning, 402, B.韦斯.的观点

probable explanation of phrase, 403,404,这个习语可能的含义 significance of term, 402 起,这个词的重要意义

view of Schurer concerning phrase, 403 ,舒尔关于这个习语的观点

KOENIG,柯尼希

Denial that the Spirit is source of revelation in O.T., 237,拒绝圣灵在旧约中作为启示的来源

opinion on external speech of God to prophets, 236,关于上帝给先知外来的话语的观点

on individual and group prophets, 218 论个人和群体的先知

on terms for "seer", 215,论"先知"一词

KUENEN,奎能

on origin of monotheism, 227,论一神论的起源

on source of prophets' message, 231,论先知信息的来源

on meaning of *nabhi*⁴ 209,论 *nabhi* 的意义

KINGDOM OF GOD,上帝的国度

and Kingdom of Heaven, 402, 和天国

anti-eschatological views of not Biblical, 405, 406,非圣经的反对末世论的观点

as reward, difference between Jesus' teaching and that of Judaism, 421, 422, 关于赏赐,耶稣的教导和犹太教之间的差别

association with righteousness in Jesus' teaching, 420 起,在耶稣教导中与公义的联系

cannot pass gradually from historical to eschatological stage, 406, 407, 不能够逐渐从历史跨入到末世论的阶段

distinction between present and future aspects of⁴ in Jesus' teaching, 410, 国度在现代和未来的区分,在耶稣教导中

element of blessedness in conception of, 425, 426 在这个概念中,祝福的因素

element of power in conception of, 412 起,在这个概念中,权能的因素

element of righteousness in conception of, 419 起,在这个概念中,公义的因素

essence of in Jesus⁵ teaching, 411 起,在耶稣教导中的本质

evidence for historical and eschatological stages of in Jesus' teaching, 407, 408

对于在耶稣教导中历史性和末世性阶段的证明

- faith as correlate of power in connection with, 414, 415 ,与此联系的与权能关联的信心
- how distinguished from sovereignty of God, 412,如何与上帝的主权相区分
- Jesus' teaching on, 397 起, 耶稣相关教导
- naturalizing misinterpretation of present-spiritual aspect of^ 410, 411, 对当下属灵国度的自然化误解
- objection to pre-millenarian view of, 406,对于前千禧年主义观点的反驳
- objection to ultra-eschatologists⁵ view of Jesus' teaching on, 405, 反驳极端末世论者对于耶稣的教导的看法
- occurrence of phrase in the Gospels, 398,这个短语出现在福音书中
- O.T. antecedents of conception, 39& 399,旧约, 这个概念的前身
- present and eschatological stages of in Jesus⁵ teaching, 404,在耶稣教导中, 现在和末世论的阶段
- pre-millenarian view of, 406,前千禧年主义的观点
- probable origin of phrase, 398,习语的可能起源
- reality and character of present aspect of in Jesus' teaching, 408 起, 在耶稣教导中, 目前的现实和特点
- relation between Jesus' and Paul's teaching concerning, 420, 421, 在耶稣和保罗教导之间的联系
- relation of to Church, 426 起, 与教会的联系
- service rendered by pre- millenarian view of, 406,前千禧年主义提供的解释
- spiritually of present aspect of, in Jesus' teaching, 408 起, 国度的临在的属灵含义, 在耶稣的教导中
- theocentric view of in Jesus⁵ teaching, 412,在耶稣教导中以上帝为中心的观点
- ultra-eschatologists' view of Jesus⁵ teaching on, 404, 405 ,极端末世论者对于基督的教导的观点
- Lamb of God, significance of John the Baptist referring to Jesus as, 348 起, 上帝的羔羊, 施洗约翰谈及耶稣的意义
- LAMECH,拉麦
- and origin of polygamy, 57, 一夫多妻的起源
- sword-song of, shows no trace of sense of sin or need, 57,刀剑之歌, 对罪或他们的需要没有表现出丝毫的感知
- Land, opinion of on origin of name "Jehovah", 131,土地、关于“耶和华”名字的起源的看法
- Language, differences of used by God to frustrate unity of human race on

God-defying basis, 72, 语言, 上帝使用其不同来挫败人类种族的联合 而形成反抗上帝的基础

LAW, THE MOSAIC 律法, 摩西的

elements of grace in, 145 ,恩典的要素

observance of how connected with retention of blessings, 142 遵守律法 如何与保留祝福相关

purposes and functions of, 141, 142,目的和功能

Leprosy, uncleanness of, 19& 199 ,麻风, 不洁净

Life, sacredness of as divine bestowal, 64, 65 ,生命, 上帝的馈赠, 是神 圣的

Life of Jesus, materials insufficient for construction of a, 375 ,耳 B 稣 的生命, 构建耶稣生平的材料不足

Light, symbolic usage of, 168 ,光, 象征的用法

Logos, significance of in revelation, 369 起, 道在启示中的重要含义

Love of God to all men, in what sense taught by Jesus, 393, 394, 上帝对众 人的爱, 在耶稣教导中有什么含义

Loyalty, ethically a neutral conception, 116,117 ,忠心, 一个中性的伦理 概念

Luxurious living, why condemned by the prophets, 301,放纵的生活,为 什么被先知所谴责

MAGIC,巫术

pagan reversal of religion, 153 ,异教对宗教的反转

relation of Third Commandment, 154,与第三条诫命相关

MAN,人

as created morally good yet liable to fall, 31,受造为道德上善良的, 但倾向于堕落

in what senses and at what times "mortal" and "immortal", 49, 在什么意义上和时代中是“可朽坏的”与“不朽的”

original moral goodness of 31,原初的道德的善良

original state 0 a state of indefinite probation, 31,原初的状态, 一种不确定的试验的状态

provision for probation of, an act of grace on God's part, 32, 试验的规定, 出于上帝的恩典的行动

Mary, the Virgin, not referred to in Gen. 3:15, 54,玛利亚, 童贞女, 在创 世记 3: 15 节中没有提及

MELCHIZEDEK,麦基洗德

meeting with Abraham, signifies ultimate universalistic intent of O.T., 91, 遇见亚伯拉罕, 预示着旧约最终普遍性的目的
religion of, 91, 宗教

typical significance of, 163, 预表的重要意义

Meshuggah, meaning of term, 223, 疯家伙, 该词的含义

Messianic consciousness of Jesus, 374, 388 起, 耶稣的弥赛亚意识

Military pride, condemned by prophets, 301, 军事的骄傲, 被先知谴责

MIRACLES, 神迹

character and function of those performed by the prophets, 250 起, 先知所行于 神迹的特点和功能

prophetic, eschatological significance of, 251, 252, 先知的, 末世论方面的重要意义

Mithnabe, meaning of term, 223, 预言, 该词的含义

Mohammed, Arabian religion in time of, 75, 穆罕默德, 在这个时期的阿拉伯宗教
Monergism of the divine power in redemption, emphasized in promises of the patriarchs, 94, 在救赎中神圣上帝能力的神恩独作, 在对族长们的应许之中被强调

MONOTHEISM, 一神论

critical theory of development of untenable, 257, 批判学的发展理论站不住脚
critical view of origin of, 73, 74, 批判学对于一神论起源的观点

not product of Shemitic instinct, 74, 并不是闪族的本能的产物

of Arabs, derived from Judaism and Christianity, 74, 阿拉伯的一神论, 起源于犹太教和基督教

teaching of prophets on, 254 起, 先知的相关教导

Montanists, relation of to Philonic conception of ekstasis, 244, 孟他努主义者, ekstasis 和哲学概念的联系

Mortality, various senses of, 49, 道德, 不同的含义

Mosaic organization, factual basis of. 124, 125, 摩西的组织, 实际的根基

MOSES, 摩西

O.T. counterpart of Christ, 119, 旧约中, 基督的对应人物
historical prominence of, 118, 在历史上是显著的

object of faith and trust on part of contemporaries, 119, 在当时是信心和信靠的对象

opinion of Wellhausen school on position of, 115, 116, 威尔豪斯学派对摩西

领袖地位的看法

place of in organism of O.T. revelation, 115 起, 在旧约有机启示中的地位
regarded as prophet by Hosea, 117, 118, 被何西阿视为先知
significance for subsequent religious development in O.T., 118, 119, 在旧约
后来的宗教发展中的重要意义

Murder, see Death penalty for murder, 谋杀者, 见对谋杀者的死刑惩罚

Mysticism, not specifically Christian, 326, 327, 神秘主义, 不是基督教 NABHI,
先知

etymology 成 209 起, 的词源学

significance of term, 210-213, 这个词的重要意义

Nakedness of fallen man, why occasion of shame, 52, 堕落之人的赤身裸 体,
为什么会羞耻

Name of God, equivalent to God in theophany, 77, 上帝的名, 在上帝的 显现中
等同于上帝

Name of Jehovah, as revelation in Mosaic period, 121, 123, 耶和华的名, 作为
在摩西时代的启示

Names of God, significance of, 76, 上帝的诸多名字, 其重要意义 Names,
significance of in Bible, 76, 名字, 在圣经中的重要意义 Nathanael, bearing of
Jesus' words to on Jacob's dream at Bethel, 111, 拿 但业, 耶稣对他所说的话
与雅各在伯特利的梦的关系

Nationalism, divinely sanctioned with in proper limits, 72, 民族主义, 在 恰当
的限制中, 是上帝的惩罚

Nationality, differences of used by God to frustrate unity of human race on God-
defying basis, 72, 民族身份, 上帝将其区分开来, 而挫败了人类 在拒绝上帝
的基础上曲合一 Nations, table of the in Gen. 10, 71, 各族, 在创世记中的内容
里

NATIVITY, 基督的诞生

characteristics of revelation connected with the, 329 起, 与基督诞生相关的
启示的特点

revelation connected with the, 328 起, 与基督诞生相关的启示

Natural religion, essentially different from the Biblical religion, 99, 自然 宗教,
和圣经宗教本质的不同

Nature, regularity of promised in Noachian revelation, 63, 自然, 在挪 亚 启
示中应许的规则

Noah, prophetic deliverances of, 68 起, 挪亚, 所预言的拯救

Objectivity of divine gifts, primary in revelation to patriarchs, 93, 94, 神圣 上帝恩赐的客观性, 主要在对族长们的启示中

Offerings, classification of, 135, 136, 奉献, 分类

Old Testament, not a period without gospel, 144, IH 约, 不是没有福音的 时代

Omnipotence of Jehovah, taught by the prophets, 257, 258, 耶和华的全能, 先知的教导

Organization of Israel at Sinai, 140 起, 在西奈山以色列的组织

Pantheism, its view of God as limited by universe makes infallible revelation impossible, 20, 泛神论, 其观点认为上帝受到宇宙的限制, 不可能 做出无误的启示 Parables, see Jesus, teaching of, 比喻, 见耶稣的教导 Passover, 逾越节

Critical view of the, 136, 批判学派的观点

etymology of the name, 134, 这个名字的词源学

place of in sacrificial system, 135, 在献祭体系中的地位 sacrificial character of, 135, 它的献祭的特点

PATRIARCHS, 族长们

election of, particularistic means toward universalistic end, 90, 被拣选, 对于普世性目的的特殊含义

historicity of the, 79 起, 具有历史性

historicity of matter of vital importance from orthodox standpoint, 80, 81, 对于正统观点而言重要的历史事件

objections to critical views concerning, 81, 82, 反对与此相关的批判性观点

principle of election in Cod's dealing with, 89, 在上帝行事中拣选的原则

reasons for dream-form of revelation to, 85, 对族长启示采取梦的形式的原因 revelation to, principally nocturnal, 83, 启示, 主要在夜间发生

theory of Babylonian mythical origin of their names, 80, 他们的名称源自巴比伦神秘主义的理论

universalism in history of, 92, 在历史中的普世主义

PAUL, 保罗

on election, 109, 110, 论拣选

on the O. T. law, 142 起, 论旧约律法

Peccability of Jesus, 365 起, 耶稣是否会犯罪

Pelagianism, 80, 伯拉纠主义

Periodicity of historical progression, employed by God in revelation, 25,

上帝在启示中，在历史进程中采用时期性原则

Pharisaism, purpose of Mosaic Law misconstrued by, 142, 法利赛主义，摩西律法的目的被其曲解

Pharisee and Publican, parable of, 420, 法利赛人和税吏，比喻

Pharaoh, hardening of heart of, 125, 法老，心的刚硬

Phenicians, sensual depravity of, 68 腓尼基人，情欲方面的败坏

Philo, view of on meaning of ekstasis, 244, 斐洛，关于 ekstasis 的含义的观点

Pillar and cloud as revelation, 121, 122, 云柱作为启示

Plagues, in Egypt, connected with idolatry, 126, 瘟疫，在埃及，与偶像崇拜相关

Politics, prophetic attitude toward, 141, 政治，先知对此的态度 Polygamy, origin of, 57, 一夫多妻制的起源

Positivism, influence of on rationalistic type of Biblical Theology, 20, 实证主义，对圣经神学的理性主义的影响

Post-millennialism, 406, 后千禧年主义

Pre-diluvian race, judgment pronounced on the, 61, 洪水前的种族，审判的宣告

PRE-MTLENNARIANISM, 406, 前千禧年主义

tendency of to keep Church and Kingdom apart. 426, 将教会和国度分离的趋势

PROBATION OF JESUS, 耶稣受试探

essential nature of first temptation, 362, 363, 第一个试探的本质

essential nature of second temptation, 363, 第二个试探的本质

essential nature of third temptation, 364, 365, 第三个试探的本质 from

Satan's standpoint a temptation, 357, 358, 从撒旦的角度来看试探 function of

the Spirit in, 357, 圣灵的功用 moralizing view of, 361, 道德化的观点

objectivity of, 356, 357, 客观性

relation of to Jesus' redemptive work, 359 起，与耶稣的救赎行动的联系

relation of to that of Adam, 35 & 359, 与亚当受试探的联系 revelation in the, 355 起，试探中的启示

specifically messianic character of, 359 起，试探与弥赛亚相关的特点

Probation of man in Eden, 39, 在伊甸园中对人的试验

Promises of God to the patriarchs, 94, 上帝对族长们的应许 PROPHECY, 预言
communication of visionary form of, 249, 250 以异象的形式传达 continuity
factor in history of revelation, 206 在启示历史中连续性的因素 direct verbal
communication of, 249, 直接用言语传达 element of prediction essential to,
206 预测是本质性的要素 mode of communication of, 249 起, 传达的方式

Prophet, conception of, 209 起, 先知, 相关概念

Prophets, significance of term, 213, 214, 先知, 这个词的重要意义 PROPHETS
先知

conscious dishonesty of, an untenable theory, 232, 故意欺诈, 一种没有根据的理论

continuity of their teaching with pre-prophetic revelation, 306, 307 他 彳门的
的 教导与俞先知的启示具有一致性 God-centered character of religion of
the, 253, 254, 先知的宗教具有以上帝为中心的特点

in what sense precursors of Protestantism, 205, 在某种意义上是新教的先驱
relation of to kings, 217 与诸王的联系

statements of concerning mode of reception of revelation, 234 起, 对接受启示
的模式表述

PROPHETISM, 先知主义

beginning of deterioration in, 220 开始出现败坏,

critical view of Canaanitish derivation of, 221 批判学派关于先知主义起源于
迦南的观点

critical view of connection with ethical monotheism, 224 起, 批判主义观点
与道德一神论的关联

effect of in spiritualizing relation between Jehovah and Israel, 205, 对耶和华
和以色列之间关系的属灵化的影响

history of, 216 起, 其历史 individual and collective forms of, 218 起, 个人
和集体形式的先知主义

place of in O. T. revelation, 203 起, 在旧约启示中的地位

two main periods of, 207 两个主要的时期

view of Canaanitish origin of untenable, 221 起, 从迦南起源的观点无法成
立

Psalter, statements concerning sacrifices in, 294、 诗篇、 关于献祭的论述

Psychology, relation of to prophetic phenomena, 230, 231, 心'理学, 关于 先知现象的联系

Rainbow, sign of the, significance of, 66 彩虹, 标志, 重要的意义

RATIONALISM, 理性主义

Antihistorical tendency of, 18, 反历史性的趋势

error of in failing to take account of sin in objecting to God's relation of the patriarchs, 90 其错误在于反对上帝与族长们的关系时没有考虑到罪

ethical defectiveness of, 18, 其伦理缺陷

Rationalisms Vulgaris, religious defectiveness of, 18, 普遍的理性主义, 其宗教的缺陷

REASON, 理性

apprehensive function of in regard to religious truth, 19, 理解宗教真理的功能
function of in systematic content of Special Revelation, 19, 在特殊启示的系统性内容中的功能

REDEMPTION, 救赎

effect of in changing form of Special Revelation, 30, 对于特殊启示改变形式的影响

"epochal" progress of, 16, “时代性的”进步

realism of, shown by the exodus to be deliverance from objective realm of evil, 125, 其真实性, 通过离开埃及以便脱离邪恶的客观领域而表现出来

Reformers, erroneous views of some concerning the Sabbath, 157, 改教家, 关于安息日的错误观点

RELIGION, 宗教

difference between Biblical and pagan, 94, 在圣经和异教之间的不同

evolutionary theory of origin of, 19, 20 宗教起源的演化理论 need for innate in human soul, 365, 人灵魂的内在需要

Renan, attempt of to reduce religious endowment of Shemites to a psychological one, 73, 勒南, 试图把闪族人的宗教天赋简化为心理特征
REPENTANCE, 悔改

difference between Biblical and pagan conceptions of, 424, 在圣经和异教概念中的不同

essential nature of, 423, 424, 其本质

God-centered character of, 424, 425, 以上帝为中心的特征

teaching of Jesus on, 423 起, 耶稣的相关教导

RIGHTEOUSNESS 公义

- of benevolence, in prophetic teaching, 275,仁慈的公义,在先知教导中
 of cognizance, in prophetic teaching, 271, 272,认知的公义,在先知教导中
 God's retributive, teaching of Jesus on, 396,上帝的报应,在耶稣教导中
 of Jehovah, 270 起,耶和华的公义
 of Jehovah, forms of in prophetic teaching, 271 起,耶和华的公义,在先知教导中的形式
 of retribution, in prophetic teaching, 272, 273,报应的公义,在先知教导中
 of salvation, in prophetic teaching, 274, 275,拯救的公义,在先知教导中
 of vindication, in prophetic teaching, 273, 274,辩护的公义,在先知教导中
- RITSCHL,立敕尔
 error of concerning retributive righteousness of God in prophets, 272,在先知
 □ 书中,关于上帝报应性的公义的错误观点
 on protective function of sacrifice 185, 186,献祭的保护性功能
- Ritual laws, Ae, 159 起,礼仪律
- Ritual worship of Jehovah, as source of sin in prophetic teaching, 285,耳 R 和 华
 的敬拜仪式,在先知教导中是罪的来源
- Romanism, error of in drawing all phases of life under jurisdiction of visible
 Church, 426,罗马天主教,在可见教会的管辖权中管制一切生活的层 面的错
 误
- REVELATION,启示
 by pillar and cloud, 121,通过云柱和火柱
 by word and by fact, 15,通过言语和事实
 connected with John the Baptist, 335 起,与施洗约翰的联系
 connected with the Nativity, 328 起,与耶稣的诞生的联系
 content of the first redemptive special, 52 起,第一次救赎的特殊内容
 content of the Mosaic, 124 起,关于摩西的内容
 content of preredemptive special, 37 起,前救赎时期的特殊内容
 content of the prophetic, 253 起,关于先知的内容
 "dictation" view of, not justly object of contempt, 21,关于“口述”的观点,
 不仅仅是轻蔑地反对
 distinction between General and Special, 28,普遍启示和特殊启示的区分
 dream-mode of reception, 85, 242, 243,领受的梦的模式
 embodied in history, 15,嵌入到历史中
 external and internal speech in the prophetic, 23& 239 先知的外在和内在的
 传讲
 following Jesus' baptism by John, 344 起,耶稣受洗后约翰的启示

form of in Mosaic period, 12 0 起，在摩西时代的形式
 General, distortion of by man's fall into sin, 29, 普遍启示，人堕落犯罪后 遭
 扭曲
 General distortion of caused by sin must be corrected by supernatural
 redemption, 29 因为罪所引起的普遍的扭曲必须被超自然的救赎修正
 historic progressiveness of, 14, 历史的渐进性
 infallibility of not inconsistent with multiformity of aspects, 16, 启示 的无误
 性与多样性是一致的
 in patriarchal period, distinction between form and content o© 83, 在族长日寸
 期， 形式和内容之间的不同
 in period between Noah and Abraham, 68 起，在挪亚和亚伯拉罕之间的时
 期
 in probation of Jesus, 355 ,在耶稣受试探中
 involves real communications from God to man ab extra, 20 涉及上帝对人的
 真正外在的交流
 mapping out the field of, 28 起，安排了 启示的领域
 mode of reception of the prophetic, 230 起先知领受的模式
 mystical, incompatible with Biblical religion, 326, 327 神秘性，和圣经宗教
 不兼容
 natural and supernatural, 28 自然和超自然的
 natural or general sources of^ 28 自然或普遍启示
 Noachian and the development leading up to it, 56 起，挪亚时期的启示和作
 为先导的发展过程
 Noachian, deals with redemption only indirectly, 63 ,挪亚时期，以间接的 方
 式与救赎相关
 Noachian, ordinances 0 □ 64, 挪亚时期，律例
 Noachian, stages of, 63, 挪亚时期，步骤 objectivity of groundwork of, 20, 启
 示根基的客观性 of acts apart from thought-content, a theory intended to
 eliminate infallibility, 21, 使上帝的行动脱离思想的内容，试图抹杀无误性
 的理论 of God through nature, mediated by Jesus, 369 起，上帝通过自然启
 示，以 耶稣为中保
 of Jesus' public ministry, 368 起，耶稣公开传道的启示
 organic process involved in, 15, 启示是有机的过程 organic unity of the N. T.,
 325, 新约启示的有机整体
 practical adaptability of, 17, 实际的可调试性
 recognition of infallibility of essential to right use of the term, 20, 要正确使

用神学一词,首先要认识到启示的无误性

redemptive special, division of, 32,救赎性特殊启示的划分

redemptive special, presupposes knowledge of God from nature, 30, 救赎 t

生 特殊启示,从自然而来的关于上帝的知识是先决条件

relation of Special to General apart from sin, 28,没有罪的情况下,普遍启 不
和特殊启不之间的关系

relation of Special to General as modified by sin, 29,被罪所改变,普遍启 示
和特殊启示之间的关系

Special, attached to redemption, 14,特殊启示,与救赎密不可分

Special, change in produced by redemption, 30,特殊启示,被救赎的产物 所
改变

Special, in patriarchal period, 79 起,特殊启示,在族长时期

Special, in period of Moses, 115 起,特殊启示,在摩西时期

Special, preredemptive and redemptive, 31,特殊启示,救赎前和救赎性的
structure of the N. T., 321 起,新约的启示结构

subjective, 21,主观性

to Abraham, mode of, 82 对亚伯拉罕的启示,模式

to patriarchs, ethical elements of, 102,对族长们的启示,伦理要素

to patriarchs in form of dreams, reasons for, 85,对于族长们用梦的形式,原
因

visions as mode of in the prophetic, 239 起,对先知的启示中异象的模式

when anew can be expected, 326,何时可以期待新的启示

SABBATH,安息日

as instituted at Creation perpetually valid, 159,在创造中所设立的,永恒 有
效

commandment, what element of not applicable to N. T. Church, 158,159, 诫
命的什么元素不再适用于新约教会

erroneous views of some Reformers concerning, 157,一些改教者错误的 观
点

eschatological significance of, 156, 157,在末世论中的重要意义

essential principle of, 156 其本质原则 eternal import of connected by modern

Church, 157 与现代教会相关的永恒意义

modified under Covenant of Grace, 157, 158 在恩典之约之下的改进 not

primarily grounded in utility, 157 安息日的根据不建立在其功效上 original

and significance of, 155 起,原初和重要意义

与新的基督教会的分歧

Sacrificial meal, significance of, 187,188 献祭的食物，重要意义
Sacrificial system, the, 172 起，献祭体系

SACRIFICE,献祭

essential meaning of in Scripture, 107,在圣经中的实质意义

essential place of in work of redemption, 107,在救赎之工中的实质地位
human, cannot be condemned on principle, 106,用人献祭，在原则上不能 被定罪

not opposed by the prophets as sinful per se, 292,先知并不反对，也不认为 献祭本身是有罪的

SACRIFICES,献祭

animal, classification of 188, 189 动物，分类

element of consecration in, 173, 174,献祭中奉献的要素

essential nature of, 174, 175,其本质

expiatory element in, 173 献祭中的赎罪元素

in what sense expiatory, 183, 184,在什么意义上赎罪

in what sense vicarious, 182 起，在什么意义上替代

particular features connected with use of condemned by prophets, 293, 294, 先知谴责与献祭相关的具体特点

permitted material for, 175, 176 被允许当做祭物的物品

procedure in offering, 178 起，献祭的程序

relation between offerer and, 176, 177,献祭者和献祭之间的关系

significance of blood in, 181,血的重要意义

significance of burning on altar, 186,在祭坛上焚烧的重要意义

statements of Psalter concerning, 294,诗篇的相关陈述 vegetable,

significance of, 189, 190 蔬菜，重要意义

vicarious expiatory character shown by blood, 182,通过血表现的替代和补赎特征

Satan, procedure of in tempting Eve, 45 ,撒旦，在试探夏娃的过程中 Sayce,

view of on etymology of *nabhi*, 210,萨伊斯，关于加方加词源学 的观点

Scapegoat, the, 180,替罪羊

Schiller, opinion of on origin of name “Jehovah”, 131,席勒，关于“耶和 华”名字起源的观点

Schure r. view of on phrase "Kingdom of Heaven\ 403 ,舒尔，关于“天国” 的观点

Scriptures, attitude of Jesus toward the O. T., 383 起, 圣经, 耶稣对于旧约的态度

Second coming of Christ, will bring new revelation of truth, 15, 基督的再来, 将带来真理的新的启示

Seed of the serpent, 53 起, 蛇的后裔

Seed of the woman, 53 ^6, 女人的后裔

Seer, Hebrew terms for, 215, 先知, 希伯来文词的意义

SERPENT IN EDEN, 在伊甸园中的蛇

a real reptile employed by a demonic power, 44, 被魔鬼的力量所使用的真正的爬行动物

not allegorical, 44, 不是寓言性的

why suitable as Satan's instrument in tempting man, 45, 在试探人时, 为什么适合做撒旦的工具

role of in the fall of man, 43, 在人的堕落中扮演的角色

seed of the, interpretation of, 53, 后裔, 解释

SETHITES, 塞特的后裔

continuity of redemption in line of, 57, 救赎在这条家谱中的延续
intermarriage of with Cainites, 59, 与该隐后裔的通婚

Shekinah, the, nature and meaning of, 169, 170, 舍金纳, 本质和意义 Shem, prophecy of Noah concerning, 70 闪, 挪亚的预言

SHEMITES, 闪族

election of as bearers of redemption and revelation, 72, 73, 被拣选以承受救赎和启示

element of submission in religious consciousness of; 74, 75, 在宗教意识中服从的要素

fitness as bearers of redemption and revelation, 73, 适合作救赎和启示的承担者

not endowed with special instinct for monotheism, 74, 并没有赋予对于一神论的特殊直觉

religion of opposed to pantheistic tendencies, 75, 闪的宗教反对泛神论倾向

religious dispositions of not product of evolution, 76, 宗教性情不是演化的产物

religious traits of cannot explain the O. T. religion, 76, 其宗教特点无法解释旧约的宗教 SIN • 罪

Christ born without, 332 起, 基督没有罪的出生

condemned by the prophets largely collective or national, 285, 先知谴责的大多是集体性或民族府罪 development of among Cainites, 56 在迦南人 中发展

effect of on relation between God and man, 12, 对上帝和人之间关系的影响

effect of on revelation, 29 起, 在启示中的影响

social of Israel, 294 起, 以色列社会的罪

Smend, statement concerning prophets⁴ attitude to sacrificial cult, 22& 229 施门德, 对于先知关于献祭仪式的态度的论述

SMITH, ROBERTSON, 斯密斯 on etymology of "Jehovah" 132, 论 "耶 和 华" 的词源学

on meaning of "Jehovah", 122, 论 "耶 和 华" 的含义

on origin of Passover, 136, 论逾越节的起源

SOCIAL SIN OF ISRAEL, 以色列社会的罪

condemned by the prophets, 294 起, 被先知谴责

not condemned on basically humanitarian grounds, 295-297, 先知的谴责不基于人道主义的立场

Sons of God, meaning of in Gen. 6, 59, 60 上帝的儿子们, 在创世记第六章的含义

Soul-matter, animistic theory of as explanation of laws of uncleanness, 196- 198, 灵魂■物质, 万灵论对不洁净的律法所作的解释

Sovereignty of God, how distinguished from Kingdom of God, 412, 上帝 的主权, 如何与上帝的国度进行区分

Space, God's relation to, 263, 空间, 与上帝的关系

SPENCER, 斯宾塞

on ceremonial law, 159, 论礼仪律

on religious condition of Israel in Egypt, 126, 论在埃及的以色列人信仰 状况

SPIRIT, 圣灵

descent of the on Jesus following baptism by John, 344 起, 在约翰给耶稣施洗时降下

distinctive character of Jesus⁵ endowment with the, 346, 赐予耶稣时的不同的特点

Spiritual law in the natural world, 380, 在自然世界中的属灵律法

STADE, 施达德

on etymology of "Jehovah" 132, 论 "耶 和 华" 的词源学

- on historicity of patriarchs, 79, 80, 论族长的历史性
- on origin of monotheism, 227, 论一神论的起源
- Supernaturalism in mode of fulfilment of promises to the patriarchs, 94, 族长应许得应验的超自然方式
- Symbols, how related to types, 161, 162, 象征, 如何与预表相联系
- TABERNACLE, 会幕
 - symbolical and typical significance of, 164 起, 象征和预表的重要意义
 - typical significance of, 171, 172, 预表的重要意义
- Teaching of Jesus, see Jesus, teaching Of, 耶稣的教导, 见耶稣的教导
- Temptability of Jesus, 365 起, 耶稣受试探
- TEMPTATION, 试探
 - principle of, symbolized by serpent in Eden, 43, 其原则, 伊甸园中的蛇是象征
 - of Jesus, 358, 耶稣的
 - See also Probation of Jesus, 也见耶稣受试探
 - of Jesus, analogy of to our temptations, 359, 耶稣受试探, 和我们受试探相比
 - of Jesus, strategic eagerness of Satan shown in, 367, 耶稣受试探, 撒旦展现出有策略的渴望
 - of Jesus, strategy of Satan in the third, 364, 365, 在耶稣受到的第三个试探中, 撒旦的策略
- Ten Commandments, see Decalogue, 十条诫命, 见十诫
- Tent, dwelling of God, 165, 166, 帐幕, 上帝的居所
- TERTULLIAN, 35, 特土良
 - opinion of concerning visionary state, 244, 关于异象之下的状态的观点
- Testimony from heaven of Jesus' Sonship and Messiahship, 344, 345, 对耶稣的子嗣权和弥赛亚身份来自天上的见证
- Theocracy, meaning of, 140, 141, 神治政体, 含义
- THEOLOGY, 神学
 - based on revelation, 11, 基于启示
 - definition of, 11, 定义
 - division into four departments, 12, 分为四个学科
 - exegetical, 12 起, 释经神学
 - exegetical, divisions of, 13, 释经神学包含的各部分

natural, best system of not produced in heathenism but under Christian influences, 29,自然神学，赢好的体系并非出自异教，而是出于基督教 的影响
not ^Science of Religion\ 11,不是 “宗教的科学”

Theophanies, localized within land of promise, 83 ,上帝的显现，在应许 之地
以内

Theophany, altars built at places of, 83 ,上帝的显现，在祭坛建立的地方 Time,
relation of God to, 263 ,时间，和上帝的联系

Tongues, division of at Babel, 71 , 72 ,语言，在巴别塔分开 Totemism, theory of
as explanation of laws of uncleanness, 192, 193 ,图腾 崇拜，作为解释不洁净
律法的理论

Tower of Babel, purpose of, 71,巴别塔，目的

TREE OF KNOWLEDGE OF GOOD AND EVIL,分另 U 善恶的树

interpretation of as stressing choice, 41,对它的解释强调了 选择 mythical
interpretation of, 39,神话式的解释 objections to mythical interpretation of
40,反对神话式的解释 Satan's false interpretation of, 43 ,撒旦的错误解释
significance of, 39,其重要意义 traditional interpretation of, 41,传统的解释
why forbidden to Adam and Eve, 42,为什么给亚当和夏娃这个禁令

TREE OF LIFE,生命树 meaning of^ 37, 意义 to be enjoyed by man after success
fully undergoing probation, 38, 在成功通 过这次试验之后，人将会享有的
Tribal particularism in worship of gods, not monotheism but monolatry, 75,在多
神崇拜中部落的特殊恩宠论，不是一神论而是崇拜一位神 Truth, special
meaning of in certain Gospel passages, 382, 383 ,真理，在 福音书某些经文中的
特别含义

TYPES,预表

historical, in O.T., 163, 164,历史性的预表 ,在旧约中 how related to symbols
161, 162,和象征之间的关系

Typology, system of, 162 起，预表，体系

Ultra-eschatologists' view of kingdom teaching of Jesus, 404, 405 ,极玄福末 世
主义者，对于耶稣教导中的国度的看法

Unclean animals, religious significance of laws concerning, 198, 不 \$ 吉净的 动物, 律法中相关的宗教含义

UNCLEANNES,不洁净

occasions of, 192,理由

religious significance of laws concerning, 199, 200,律法中的宗教含义 sign
伍 cance of, 190 起, 意义

Unity of human race sought at Babel for glorifying man in independence of God,
71,在巴别塔独立于上帝而去寻求合一来荣耀人类自身

UNIVERSALISM,普世主义

in history of patriarchs, 92,在族长历史中

of Gospel in Nativity revelation, 332,在耶稣诞生启示的福音中

Virgin birth of Christ, 332 起, 基督由童贞女所生

Vision, meanings of the term, 83, 84, 240,异象, 这个词的含义 VISIONS,异象

classes of objects perceived in, 240, 241,所感知的不同对象之间的区分
effect of on the body, 241 -243 ,对身体的影响

intra-mental state during, 243 起, 异象中内在在精神的状况

prophetic, cannot be regarded as mere literary form of composition, 247, 248,
预言的, 不可被理解为仅仅是文学构建的形式

prophetic, pathological theory of untenable, 247,预言的, 无根据的病理学 理
论

Vitringa, opinion of concerning the Shekinah, 169,威特林迦, 关于至圣 所的观点

Voltaire, opinion of on origin of name of "Jehovah", 131,伏尔泰, 关于 "耶
和华, , 名字的起源

War, nature of the prophetic polemic against, 295 ,战争, 先知争论反对 战争的
本质

WEISS, B,韦斯

on the term "Kingdom of Heaven^^ 402,论 "天国"这个词

on interpretation of Jesus' parables. 378,关于耶稣的比喻的解释

WELLHAUSEN,威尔豪森

on Abraham^ place among the patriarchs, 105,论亚伯拉罕在族长中的地位

on etymology of "Jehovah", 132,论 "耶和华" 的词源学

on "Jehovah of Hosts"* in Amos, 259,论阿摩司书中的 "万军之耶和华"

- on origin of Passover, 136, 论逾越节的起源
- on patriarchs in documents “J” and “E”, 81, 论 “J” 和 “E” 文献中的族长们
- on prophets' reasons for rejecting sacrificial cult, 228, 论先知拒绝献祭仪式的理由
- theory of concerning Hosea, 278, 关于何西阿的理论
- WELLHAUSEN SCHOOL OF CRITICS, 批判主义的威尔豪森学派
- theory of concerning origin of name "Jehovah", 131, 关于“耶和华”这一名字的起源理论
- theory of concerning prophetic attitude toward sacrifices, 286 关于先知对于献祭态度的理论
- views of on historicity of the patriarchs, 79, 80 关于族长历史的观点
- view of concerning origin of O. T. eschatology, 307 起, 关于旧约末世论起源的观点
- views of concerning origin of ritual laws, 160 关于礼仪律起源的观点
- views of concerning sacrifices, 177, 178 关于献祭的观点
- Wickedness of mankind in period before the flood, 62, 在大洪水之前的 人的邪恶
- Winkler, 温克勒
 - view of concerning prophetic office, 204 , 关于先知职分的观点
- Wisdom, apocryphal Book of, 44, 智慧书, 次经
- Woman seed of the interpretation of 54 女人, 对女人后裔的解释

·
”
121317
7
·1
2-
3
1822
3
71827
367
1-12

经文索引

(页码见正文中方括号内数字)

创世记	人	· ·	∴∴∴	888595
1:26, 28	12 185,	7:12	96,	243
2:1		z	100,	127
2:8		4	17	
2:9		24	·	277
2:16, 17		3	82, 82	103
2:17		1	d 95,	102
3		314272	...82, 8 7	100
3:1		^		
3:3	39'	92429		
3:5		02430	> *...	
3:14				100
3:15				102
3:19		•19 ■*...<	.100,	
3:19, 23				100
3:21				
3:22	38,			
4:17				216
4:23» 24				131,
4:25 • 5:32		,14 ...		5353:
5:29			0 6	
6:2			f	133,
6:3, 5-7			-	
6:5		14:2	2'	
6:5-7				
8:20-22		1648 ..		
9:1-7		(15 ...		
9:8-17		40		
9:9-11		24		
9:18				
9:20-27				
9:22				
9:24		■22 ...		110
11:1“9		...関,		
12:2, 3				
12:3				27 • •
12:4				
12:7				
13:4				
13:18				2 ...
14:18, 19				3 • •
14:21-23				•
15				7 • •
15:1	84,	24:		•
15:5, 12		°		L •
15:5, 12, 17 •...		S.....		• •

14:24 121
14:31 119
15 77
15:6, 7, 11 127
15:13 129
16:10 121
16:23 155, 159
17 363
19 137, 293
19:3, 6, 8 139
19:4 125
19:5 293
19:5, 8 137
19:6 141, 401
19:9 119
19:9, 16, 18 122
19:10, 14 340
19:10, 22 139
20:2 123
20:5, 6 69
20:22-26 139
20:24 172
22:25 294
22:26, 27 286
23 139
23:20, 21 122
23:21 123
24 137, 322
24:1, 4 140
24:1-11 138
24:3 137
24:4-8 119
24:9-11 139
24:10 121, 140
24:11 187
24:16 122
24:17, 18 122
25:8 165
25:30 168
29:42, 43 166
29:44, 45 165
32:30-33 119
32:30-34 181
32:34 122
33:2 122
33:3-5 122
33:9 122
33:10 122
33:11 120
33:12 120
33:14 123
33:14, 17 123
33:17-23 120
33:18, 19 120
33:19 132, 134

· · · ·
> 121
) -4⁷ 120,122
: ...392
5 ...159
ff. ...135
:: ...120
2 35 ...159
:

利未记

2:11 3944
4:3
4:35
11 192,
11:44, 45
12:7, 8
14
15:14, 15
16:2, 13
16:2, 3, 13
16:21
16:29, 30
17:7
17:11 182,
18:22
20:22 S
21:1 ff.....
22:2, 3
22:4
24:5-8
24:14
25:36
26:41

民数记

5:26
8:5 ff 3289
8:10
9:6
9:7-10
11:29
12
12: 6 239,
12:6 ff.....
12:8
12:12
15:32
19:12, 20
19:15
20:12
20:16
22
24:3, 4
25:2-9
27:18

申命记

59045610

·
-
·
1
· · · · ·

23

1

19'

I

二

18226

22 27
心 二
8 一
13 ·
89 二

约书亚记

24:2, 3 101
24:14 127

士师记

5:11 275

路得记

1:21 95

撒母耳记上

1:3, 11	22&
2:2	122
2:1-10	
3:1	
3:8, 9	
4	
4:4	261,
6:20	
9:9	
9:11	
10	
10:5	
10:10	
10:11, 12	
12:7	
14	
16	
17	
17:45	
18:10	
19	
19:20	
19:20-24	
19:24	
21:5	

			7351	
	9.....	9:9, 10 •		28:23-29
	20	9:19, 21		28:38 ..
,		10:2 • ..		29:5, 17
>		10:10 fl.		29:15, 16
1 ;,17 ..		10:12 ...		30:1-5 .
		10:17 ...		30:10 ..
	1, 20 ...	10:20-23		30:10, 11
	21 ...	10:21 ...		30:22 ..
		10:22 ...		30:23-26
	1	10:24 ...		31:3 ...
	15 ...	10:26 ...	119,	31:4 ...
		11	315,	31:5 ...
		11:4 ...		31:7 ...
	i-24 ...	11:6-3 • •		32
367		11:6-9 ..		32:16-20
		11:11 ...		33
	4	11:16 ...		33:5 ...
		13		33:14, 15
		13:6 ...	..95,	33:20 ..
		14		33:22 ..
	6	14:1 •.....		35:7 ...
	25 254,	14:12 ...		36-39 ..
		14:13, 14		37:16 ..
	8, 23	14:22 ...		38:17 ..
		14:24 ...		40
		14:30-32		40:1-4 .
	• ,12, 22	16:8-10 •		40:25, 26
		16:13, 14		40:26 ..
		17:6, 7 •		40:28 ..
3 6		17:7, 8		41:4 ...
		17:12 ...		41:10, 11
		17:13 ...		41:18 ..
	►, 24 ...	18:4 ...	235,	41:22 fl.
		18:5 ...		41:22-24
	1 67, 239,	19:1 •...		41:22-26
		19:1, 3 .		42
		19:17 ...		42:6 ...
		20:3 ...		42:9 ...
6914-13 ...		21:6-10 •		42:13, 14
	16	21:10 ...		42:21, 24
v v		22:2, 13 •		43:3 ...
		22:14 ...		43:9 ...
		22:14 • . •		43:9-13
9		24:5	200,	43:20 ..
		24:13, 14		43:27 ...
		24:23 ...		44:3 fl.
t		24-27 ...		44:6 ...
i		25:6 ...		44:6-8 .
> ff....		26:4 ...		45
		27:9 ...		45:24 ...
7	315, 5621	28:1, 3, 7,		46:1 ...
		28:1-13 •		46:4, 13
6	872	28:5, 6 •		46:12 ..
1		28:7 ...		48:1-8 .
		28:17 ...		

耶利米书

1:5, 6	
1:11, 12	
1:13	
2:9-11	
2:27	
3:1	
3:19	
4:4	
6:10	
6:11	
6:13	
7:8	
7:21-23	286,
8:2	
9:25, 26	
10:5	
13:1-7	
15:1	
17:21	
17:26	
18:23	
19:13	
23:5*8	
24:1	
25:30	
29:26	
29:26, 27	
31	
31:26	
31:31	
31:31-34	
31:32	
31:34	217,
32:20	
32:29	
32:34	
33:11	
33:25	
34:18, 19	100,
36:5	
46:18	
48:15	
51:29	
51:57	

耶利米哀歌

1:18	
1:24	
13	
3:12	
3:23	
3:26	
5:11	

以西结书

1:24	
13	
3:12	
3:23	
3:26	
5:11	

8:1 ff.....	
8:4	
M1	
10:5	
10:15, 22	
10:18	
11:19	
11:23	
17	
18:8	
20:7, 8, 43	
20:12	
20:25	
20:26	
20:46	
21:2	
22:3, 24, 39	
23: & 19, 21	
28:1-19	
28:13, 16	
28:18	
33:20^2	
36:25	
36:25*33	
37:110	
37:4048	
40:3	
42:20	
44:7	

但以理书

2:19	239, 242
4:27	275
7:28	242
7*8	239
8:27	242
9:14	272
10-12	239

何西阿书

1:3	250
1:10	2S5, 315, 394
1:11	315
1-3	281, 394
2:1	
2:5	
2:7	
2:7, 16, 23	
2:9, 12	
2:10	
2:14	
2:14, 15	312,
2:15	
2:1&-20	
2:19	276,

1:1	74
1:2	184
1:12	5, 4
1:14	475
1:13	4
1:13	\$ 峪
1:13	295,
1:13	0
1:13	格
1:13	505
1:13	, 5
1:13	1970
1:13	8
1:13	274,
1:13	8
1:13	9
1:13	2
1:13	20
1:13	5
1:13	3
1:13	256,
1:13	184,

哈巴谷书

1:12	267
2:18	235

西番雅书

1:5	259

哈该书

1: 1	234
2:7	170

撒迦利亚书

2:63:6	

玛拉基书

-66	234
噓	278
噓	134

1:6

4	339
4:5	337, 339

马太福音

1:20	331
1:20-23	329
1:21	331
1:21, 23	333
1:23	332
2:1, 5, 8	331
3:3, 11, 12	339
3:4, 11	341
3:13-15	335, 343
3:14, 15	348
5:6	420
5:9	392
5:14	168
5:17, 18	388
5:45	393
6:1	275
6:10, 33	412
6:16	195
6:26	393
6:32	392
6:33	402, 110
8:8, 16	414
8:10	416
8:11	337, 407
8:12	399
9:15	410
11:1-3	335
11:2-19	336
11:6	338
11:8	337
11:8	337
11:8	337
11:12	337
11:13	409
11:14	338
11:22	417
11:27	374, 392
12	357
12:24	415
12:25, 26	4V1
12:28	345, 359, 402, 408, 412
12:29	405
12:30	359
12:32	407
12:39	3R4
13	409
13:13-16	380
13:16	410
13:38	45
13:39	407
13:43	392, 407

762

396,

340,

5 1 3 马可福音

1:3, 7	339
1:8	339
2:9	413
3:17	424
2:18-22	338
2:19	410
2:19, 20	379
2:21, 22	386
4	409
4:11	409
4:11, 12	380
4:26-29	407
7:14-19	386
9:12	334
9:17-24	414
9:24	97, 415
9:42	396, 417
10:17	398
10:25	402
10:30	407
12:10	384
12:29, 30	390
12:32	392
12:34	412
14:21	396
14:21, 27, 49	384
14:25	407
16:17	321

圣经神学:新约和旧约

Biblical Theology Old and New Testaments

作者: 魏司坚(又译霍志恒, Geerhardus Vos)

译者: 李晋马丽

译校: 骆鸿铭

责任编辑: 李丽书

书号
SBN: 978-988-79737-8-2

出版: 中华三一出版有限公司(香港) China
Trinity Press Limited
trinitypublisher@gmail.com

出版日期: 2020 年 10 月第一版第一次印刷

香港发行: 基道出版社 Logos Publishers
中国香港沙田火炭坳背湾街 26 富腾工业中心 1011 室
TEL: (852)2687 0331 WEB: <http://www.logos.com.hk>

Copyright © 2020

All rights reserved.