

本期焦點◆「路德派」的保羅畫像

敬請支持 函索即寄 地址變更 請即通知



A Portrait of the "Lutheran" Paul 「路德派」的保羅畫像



魏斯特鴻 Stephen Westerholm

隆德大學的神學博士 (D.Theol., Lund University)，現任麥克馬斯特大學 (McMaster University) 早期基督徒研究教授，是多本有關保羅神學之著作的作者。本文摘自《保羅神學：新舊觀》(Perspectives Old and New on Paul, 美國麥種傳道會翻譯出版中) 第五章。



我在前幾章的目的，是讓奧古斯丁、路德、加爾文和衛斯理就著對我們的研究十分重要的課題說話，雖然是以能代表他們自己著作固有的著重點的方式進行的。就我們的目的來說，他們都可以被視為保羅的「路德派」讀者；他們每位對其他讀者的影響都是毫無疑問的。這一章的任務是勾畫一幅「路德派」保羅的綜合圖畫，可以說是由奧古斯丁、路德、加爾文和衛斯理代表的。

我提出以下命題，總結了「路德派」保羅的主要特點。頭五個標誌著重要的方面，是我們研究過的「路德派」大致都同意的（我們會指出細微的差異）。最後兩個是源自「路德派」所關注的重點，雖然這裏必須提出他們的不同意見，證明在這兩個命題上，沒有一個立場是必然源自他們共有的「路德派」信念的。

命題1：人類本性受造是良善的，但被罪腐化，以致人類不能有討神喜悅的行動。他們是應當受神定罪的。

神是良善的，祂創造我們也是

良善的。我們現在不良善，不是祂的錯，雖然那是祂給人類自己的意志的後果。只要亞當和夏娃——我們族裔的先祖暨原型——信任他們的創造主，滿足於與祂所創造之物和諧地生活，一切都會很好。不過，他們蔑視創造主，不信任祂的良善，走自利的路，而不以愛引導他們的行為時，災難便產生。人類仍然追求自利，為我們自己和造物帶來傷害。

我們這四位「路德派」的保羅讀者都承認，我們只為出自我們自己意志的行為負責。他們也都相信，神預知亞當會如何運用祂所賜給祂的意志；不過，加爾文走得更遠，他宣稱神是祂創造中發生的一切的第一因，決定和指示亞當的選擇。神的良善不受質疑，因為祂為亞當犯罪後設計了偉大的良善。錯誤在於亞當。他定意不服從神；他由驕傲和野心推動，證明他這樣做時是沒有信心和不知感恩的。這是加爾文的看法。衛斯理回應加爾文派，堅稱：如果人類的意志本身是由神引導而不可抗拒的，人類不會也不能為他們的行動負責。但他們的意志以前（和現在）卻不是這樣。神將人創造為自由而有道德

觀的行事者，祂尊重他們所作的選擇。亞當自由地選擇不順從神時，他顯然應該負責任。

亞當傳給他的後代一種本性，是由罪腐化的。那腐化不單影響人的感官欲望，也影響我們的理性和意志。我們轉離神這位至高的善，追求我們自己「不自然的小玩意」之後，就不能正確地認識祂。我們評估自己的道德行為時，不是以自己受造要依從的標準，而是與其他罪人的行為比較，就不能正確認識自己。至於我們的意志，如果是指我們刻意的行動由我們的好惡、我們特定的欲望和不悅來引導，我們可以稱我們的意志為「自由」的；但如果這個詞的意思是除了邪惡的事情之外還選擇和做真正良善的事，那麼人類的意志肯定是不自由的。靠我們自己，人類不能做、說、或甚至想任何真正良善的事情。

在我們視奧古斯丁、路德、加爾文和衛斯理為令人不悅、甚至不能承認自己貨物的正當性的人而不理會他們前，我們至少應該清楚他們在說甚麼。在不完美的世界，他們完全預備承認並珍惜特定行動和人類相對的良善。奧古斯丁同意

人會做正確的事情，雖然從來不是（他主張）爲了完全正確的原因。路德承認：就行爲本身來說，人能夠做「道德」的行爲，與神的誡命一致。他認爲：這些行爲若不是由對神的信心推動，就不是真正的良善，但他也溫情地認可「道德」行爲對社會穩定的價值。加爾文同意他雅努（Trajan）的公義和卡利古拉（Caligula）的殘暴之間的巨大分別，遵守法律和蔑視法律之間的巨大分別；他毫不吝惜地稱讚良好的法律和遵守良好的法律，以及人類科學、藝術才能和職業技能。衛斯理知道人們在彼此對待時做了很多良好和有益的事情，雖然他們的行爲在神眼中一定不夠良善。因此，在神的創造中，有很多事情是相對良善的——也有很多事情毫無疑問是邪惡的。

但只要我們與創造主的關係沒有達到該有的情形，只要我們忽略或否認我們倚靠祂，無視於祂的良善，我們所做的便不能是真正良善的。對「路德派」的保羅讀者來說，人類在假裝獨立於創造者時，活在謊言中。雖然我們爲彼此所做的相對好事，令我們這些墮落的人較容易被人忍受，但卻沒有開始接近我們應該有的良善。身爲人類，我們是邪惡的，而且我們可能的邪惡遠超過我們所表現的；但致命的缺點扭曲了我們所有的思想、每一個判斷、所有的欲望、每一個選擇。在人類確實能夠做出的可怕事情中，這缺點是明顯的。但它也存在於我們所做那些相對良善的事情，因爲它們顯示我們對神的良善沒有全心信靠和不受污染的喜樂。

命題2：人類稱義必須靠神聖的恩典、信心的回應，而不是靠他們自己的任何行爲。

「路德派」保羅的第一個特點，是第二個特點預設的前提：「路德派」認爲人是藉著恩典、透過信心稱義，不是靠「行爲」；對於這樣的理解來說，有一個理所當然的基礎，即確信人類本性是「墮落」的，人類不能做出在神眼中看爲好的事。因爲有罪的人類不能做甚麼來贏得神的喜愛，神就必須採取主動，根據其他條件使他們稱義。

任何行爲都被排除。這四位「路德派」的保羅讀者留意到，保羅在加拉太書的辯論，是與那些提倡外邦信徒接受割禮的人進行的；但他們主張，這只是保羅的討論的出發點。保羅很快進而檢視摩西律法整體的本質、角色和限制；因此，他排除「行律法」時，意思必定是指遵守整個律法的要求。而如果由神賜下的摩西律法要求的行爲不能使人稱義，我們自己設計的行爲也不能。保羅將藉恩典稱義和假設基於行爲而能夠稱義作對比，發覺兩者互相排斥時，這點最清楚：如果藉著神的恩典，便不是藉著人的行動。（羅四4～5和十一6，加上弗二8～10，當然是這論點的主要基礎。）神的恩典排除以我們可能做的任何事情作爲稱義基礎的可能性。

對這四位「路德派」的保羅讀者來說，「稱義」至少表示，由於罪人的罪已經得到赦免，罪人蒙神接受爲義。加爾文和衛斯理嚴格區分稱義和成聖，但主張兩者是不能分開的：稱義恢復罪人蒙神喜愛，因爲他們的罪已得到赦免；成聖是神的形像在他們裏面得以恢復的過程，他們越來越勝過罪，彰顯恰當的德性（「聖靈的果子」）。奧古斯丁和路德沒有在術語上這樣小心地區分。但他們也將神的赦免和接納罪人單單歸因於神的恩典。

如果人對自己的稱義沒有任何貢獻，信心本身也不能被視爲他們的貢獻。相反地，對這四位「路德派」的保羅讀者來說，信心是神的恩賜，祂的聖靈照亮聽到福音的人的心，令他們信靠基督作爲他們的救主。對（後期的）奧古斯丁、路德和加爾文來說，聖靈的工作是不能抗拒的；對衛斯理（和早期的奧古斯丁）來說，聖靈的工作並非不能抗拒的，但人類的信心仍然只是因爲神的恩典，因爲如果沒有聖靈的工作，人類不能在自己裏面引發信心。根據衛斯理的理解，那些尋求神恩寵的人，必須仰望神，期盼祂賜下信心的恩賜，卻不忽略聖經所命定之恩典的媒介。在神自己的時間，恩賜會可見而無誤地賜下，伴隨著不斷的平安和得赦免的感覺。

雖然他們都承認恩典是稱義所必須的，但奧古斯丁的提示來自

一個宣稱，即人所擁有的都是領受的（林前四7），這給恩典獨特的強調。雖然他們都視信心爲必須的，但路德強調它在任何健康的關係——特別是人與神的關係——中那基本的重要性。雖然奧古斯丁、路德和加爾文都認爲神賜下信心的恩賜是給祂所揀選的那些人，但加爾文特別將揀選的邏輯推到最徹底的結論。只有衛斯理把在信與不信、生命和死亡之間作決定性的抉擇單單歸給聆聽福音的人，雖然（再說一次）他也相信，惟獨因爲神的聖靈照亮人們，他們才可能選擇相信而得生命。

對保羅的這四位讀者來說，稱義的信心都是相信基督，神的兒子，我們的救主。他們對救贖沒有獨特的理解；但基督的死爲人贖罪，祂的復活令信徒可以有新生命，則是他們共同的信念。信心只是爲信徒支取基督已經完成的好處。

自從亞當開始，所有人都繼承了亞當有罪的本性。所有人都必須以同樣的方式稱義：不是透過自己的行爲，而是透過相信基督的救贖工作。這是基督徒福音的信息，自從第一個復活節開始便自由地傳講。但它的實質內容已經在給以色列族長的應許中暗示，並在摩西律法設立的儀式中預示了；所有以信心回應福音的這些預示的人都得以稱義。奧古斯丁和路德稱舊約聖經中的這些信徒爲「基督以前的基督徒」。加爾文宣告他們爲教會的成員，主張今天的信徒和古以色列忠心的人一樣，都屬於亞伯拉罕的約。對衛斯理來說，歷代的信徒都是恩典之約的一部分，一旦亞當犯了罪，恩典之約便取代了亞當所臣服的工作之約。

命題3：稱義是本乎恩，也因著信，這令人在神面前不能自誇。人類可以對自己的稱義有貢獻這個（錯誤的）觀念，為受造物在創造者面前一種不恰當的自負打開了大門。

對奧古斯丁來說，保羅提倡神的恩典，對抗自大的人，他們「自誇」自己的好行爲，鄙視神的恩典。人類必須明白，他們沒有甚麼不是領受的：一切榮耀都必須歸給神。對路德來說，律法的主要目

的是除去人類的一個幻象，即以爲自己可以根據行爲稱義，從而驅使他們唯獨歸榮耀給神。加爾文強調，由於義不是基於我們的行爲，我們沒有機會自誇：只要我們給自己「一點兒」的義，便會剝奪神應得的榮耀。衛斯理提出，神界定了信心爲「稱義的條件」，特別是要令驕傲的罪人謙卑下來：如果他們要在耶穌裏找到自己的罪的「挽回祭」，就必須定睛在自己的邪惡、罪行和無助上。「路德派」保羅的代表最認同或一致的是，他們相信神的恩典排除人類有好處的任何托詞，也排除人類自誇的任何基礎。

命題4：然而，在行為以外藉信稱義的人，既是信徒，就必須行善。

與流行的意見相反，這四位「路德派」的保羅讀者不認爲行善是壞事。他們確實宣稱不義的罪人所做的事不能是真正良善的，他們也堅持稱義的基礎是神的恩典，而不是人的行爲。雖然這樣，他們都堅持，稱義後必須行善：正如加爾文說，雖然我們不是「藉著行爲」稱義，我們也不是「沒有」行爲而稱義。現代有些學者指出保羅著作的某些經文要求人們努力行善，他們必定不會想像這樣就能駁倒這四位「路德派」的保羅讀者；後者也引述同樣的經文反對敵人當中的「反律法主義者」（antinomian）。

對衛斯理來說，信仰的任務是「在神的形像中更新我們的心，修補完全失去的公義和真正聖潔，我們遭受這損失，是因為最初的先祖的罪」。赦罪只是這個過程的第一步。雖然衛斯理區分稱義和重生——前者恢復罪人得著神的恩寵，後者恢復神在他們身上的形像——但他堅持兩者同時發生，也不能分開。所有稱義的人也是重生的，而重生帶來真正的內在改變：從邪惡到良善，從受造物的愛到創造主的愛。重生也開始了成聖的路：信徒現在勝過以前轄制他們的試探，發覺自己受愛感動，去做以前不可能做的善事。因此，雖然行善完全不是稱義的基礎，但卻是稱義必然的結果，那些沒有善行的人，不能聲稱已被稱爲義。沒有作爲成聖的目標的「聖

潔」，沒有人可以「見主」。

衛斯理這樣論證。加爾文完全同意。他也區分成聖和稱義，將成聖界定爲恢復神在信徒身上的形像，堅持基督使所有被祂稱爲義的人成聖。那些沒有顯出討神喜悅的行爲的人並沒有稱義——雖然他們的行爲證明他們的稱義，而不是提供稱義的基礎。奧古斯丁走得更遠，他宣稱不引致愛和善行的信心是徒然的，而且神以永生獎賞信徒的好行爲。不過，在這裏，路德劃上一條界線：信心不需要以愛來補充，才能贏得神的認可，因爲任何不引致愛和善行的信心都是假的。那些蒙神給予真信心這恩賜的人，也接受了祂的聖靈，而這聖靈不會容許他們閒懶不結果子。之後會有善行——但我們永不能視它們爲神給予救恩的基礎。那仍然是基督的救贖工作。

因此，這四位「路德派」的保羅讀者非但沒有反對努力和善行，反倒認爲保羅視努力和善行爲真信心必不可少的標記。那麼，他們是認爲信徒開始時藉恩典「得救」，但卻是藉行爲維持神百姓的地位嗎？

由於保羅的這四位讀者堅持信徒生命中有「善行」，表面看來似乎是這樣；但他們同樣堅定地宣稱，信徒的一切善行都完全倚靠神的恩典。人類在相信之前，不能（真正）行善：神獨自主動運作，祂必須在基督裏提供救贖，必須以自己的聖靈在他們裏面推動，喚醒信心。他們稱義後，神的靈開始在信徒裏面恢復神的形像這工作：祂轉化他們的意志，令他們開始渴慕行善。因此，他們行的善便真的是他們自己的，是他們自己意志的產物；但（再一次！）這只是因爲神的靈的工作才變得可能，是祂轉化了那些相信之人的機能。這樣，神獎賞信徒的好行爲時，是獎賞祂自己的恩賜。這就是奧古斯丁的簡潔公式，他比其他人走得更遠，提出永生本身是酬報信徒由恩典啓發的行爲。其他人保留這公式，但不同意這建議：甚至信徒的善行都不是他們在神面前的地位的條件。

命題5：摩西律法賜下，部分是要在人裏面喚醒一種意識，讓他們知道自

己需要神的恩典。信徒從律法的定罪中得釋放，不需要遵守它的禮儀規定。神聖靈的恩賜令他們（在某個程度上）能夠實現律法的道德要求。

在這裏，這四位保羅學者有重大的一致性。考慮到這課題的複雜性，他們的一致意見清楚顯示他們遵從共同的傳統。他們都相信，摩西律法的禮儀要求預示了基督的救贖工作，但由祂的出現而廢除。他們都相信，摩西律法的道德要求詳細說明神對萬民的永恆律法，基督徒也必須遵守。他們都相信，神在聖經中的要求，超越墮落的人類能夠履行的能力；神提出這些要求，部分是要在罪人中喚醒一種意識，讓他們知道自己有罪，應該接受神的審判。他們都相信，稱義的人已經脫離律法的定罪和神的憤怒。他們都相信，聖靈已經被賜給基督徒，令他們可能至少在某個程度上實行神的命令。

不過他們也有些分別。奧古斯丁和路德都不認爲安息日的律法對信徒有約束力；不過，對加爾文和衛斯理來說，安息日的誡命是道德律法的一部分，對各地的所有人都有效。奧古斯丁和路德有時好像談到，被聖靈充滿的信徒不再需要律法引導，他們會自發做正確的事：墮落的人類不能行善，就好像壞樹不能結好果子一樣；而有聖靈內住的信徒，則好像好樹一樣，一定會結出好果子。另一方面，兩人都認爲信徒有自由違反道德律法，兩人都同意，信徒在行善時，必須與不願行善的「肉體」對抗。記得這一點，他們也預備容許神的律法扮演引導、鼓勵、甚至警告信徒行善的角色。加爾文和衛斯理在列出律法的功用時，特別重視律法的這最後一個角色。

最著名的是，路德嚴格區分「律法」（神對我們的要求）和「福音」（神賜給我們的），以這區別爲理解聖經的關鍵。加爾文往往作相似的區分，雖然他小心地補充說，「律法」這個詞是狹義地使用（「在基督之外」）；加爾文強調，律法如果是指摩西的整個命令，就不可能與福音有衝突，因爲兩者都有同一個神聖來源。路德

提出自己的論點後，並沒有補充細節，但我們不應誇大他與加爾文的分歧。在這些方面，加爾文看見律法和福音之間有延續（禮儀律法預示基督在福音裏的工作，雖然一旦由基督完成後，便不再需要守這些禮儀律法；道德律法令罪人明白自己需要福音，仍然是基督徒行為的標準；好像今天的信徒，以色列的義人在神面前得接納，不是因為他們行為的好處，而是因為他們相信神的良善，以及福音所宣告之基督的救贖工作），路德肯定會同意。

命題6：在稱義的信徒生活中，罪是否仍然是個現實，是「路德派」必須面對的問題，不過他們對這問題的評估並不一致。

在這裏以及下一個課題，衛斯理與其他人不同；但不理會他的觀點是不明智的。關於信徒生活中的罪這個問題，衛斯理的樂觀和他對羅馬書七章的詮釋，都預示了二十世紀批判「路德派」之保羅的人的立場。相反，關於揀選，「路德派」保羅的當代提倡者則更接近衛斯理的立場，甚於接近傳統中的任何預定論者。

正如我們剛剛看到的，這四位保羅學者都主張，信徒稱義後伴隨著真正的轉化，令他們可能在某個程度上履行神的命令。同時，他們都肯定人類從亞當繼承了有罪、墮落的本性（「肉體」），它在人們相信時沒有被消滅。奧古斯丁、路德和加爾文都強調，信徒在地上寄居時都要與肉體搏鬥，他們今生永不能完全克服它。奧古斯丁指出，信徒仍然會渴求罪，並沒有脫離貪婪，也不全心愛神。他們雖然是神的兒女，但也仍然是亞當的兒女。對路德來說，基督徒同時是義人和罪人。神接受他們的義是「外來」和「被動」，而不是他們自己行動的產物：它在本質上是基督的義，與屬祂的人分享。在聖靈幫助下，他們開始做對的事情（事實上，真正的信心必定這樣），但罪惡仍然是困擾人的現實。加爾文提出，罪繼續居住在信徒裏面，雖然它並不統治他們。即使他們所做的好事，也總是受罪污染，他們度過的日子，

從來沒有一天不是一再跌倒的。

衛斯理的說法十分不同。神的兒女不能犯主動的罪：他們不能刻意違反已知的誡命。每個信徒都脫離罪咎和罪的權勢。可以肯定的是，稱義的人心裏最初仍然傾向犯罪，但他們的行為始終勝過這個傾向。有段時間，信徒也感到自己對神的愛不如預期，驕傲或任性仍然污染他們的行動；但成聖的目標是征服和消滅肉體的這些殘餘。而且，神應許忠心的人完全成聖，那些相信祂的應許、期望它實現的人，不用等到死才能經驗這祝福。他們一旦感到信心來到，就會發現自己在愛中完全，所做的一切都由愛支配。

命題7：帶來救恩的神聖恩典，是否必須視為信徒信心不可抗拒的來源，是「路德派」不能不正視的問題，雖然他們對這問題有不同的評估。

奧古斯丁確信：人類完全倚靠神的恩典，那些相信的人，必定由神令他們能夠這樣做；而且，那些在信心中堅持的人，一定是進一步得到加力來保持堅定。由於神從不福至心靈地行動，祂必須預先決定這些恩賜的接受者是誰。因此，那些沒有這樣蒙福的人，神便容讓他們自己被定罪。奧古斯丁強調，神在受造物的預定中是公義的。那些被定罪的人，是因為他們自由地選擇的罪而被定罪，這是公平的。那些得救的人，則經歷了神的憐憫。

路德也是這樣，他肯定墮落的人類對自己的得救沒有任何貢獻，他得出結論說，神必然預定會相信的人。就此來說，神的全能（對路德來說）表示神是祂創造的世界中發生的一切的有效動因。信徒的相信必定包括在內。

對加爾文來說，神的至高無上主權是更核心的信念。神的計劃或活動若在任何方面有賴人的選擇，這個觀念對加爾文來說是完全荒謬的。微不足道的人所是和所有的一切都完全倚靠神，若可以開始任何事情是神沒有預定的，這是加爾文不能設想的，他們更不能在最低程度上挫敗或改變神的旨意。發生的一切都由神計劃，包括人的罪——雖然在神的精心安排中，人的罪總

是有美善的目的，祂卻不應該因為邪惡的存在而受責備。如果一些人相信而得救，另一些人不相信而被定罪，兩者背後都有神的預定。如果新約聖經為所有人提供拯救，那只是神的「一般」呼召，它本身從來都不足以在罪人中引起信心。只有在神的一般呼召伴隨著神的靈的「特別」呼召——只給蒙揀選的人，令他們能夠相信——時才會出現信心。遭棄絕的人被定罪，是因為他們故意犯罪，雖然神確實預定他們意志的方向。畢竟，至高的創造主有自由按自己認為恰當的方式、並為了自己的榮耀對待祂的造物，這才是正確的。

如果加爾文因為有人認為人的決定對至高神的計劃有任何影響而感到震驚，衛斯理則以發自內心的害怕，來回應將受造物的罪、罪咎和定罪都描述為至高神所預定的。對衛斯理來說，神的良善是最基本的，雖然有加爾文主義者的反對，但他在他們的教義中找不到這種屬性任何可見的痕跡。如果神的創造中有邪惡，那不可能是由神命定，而只是人類（和天使）自由選擇的結果，神造他們為獨立而有道德觀的行事者。神的至高無上主權的彰顯，不是在預定宇宙的一切事件——包括祂所造之物的罪——而是在於祂的眷佑，甚至轉化祂所造之物自由選擇的罪，來為美善的目的效力。而且，神的愛和拯救是給所有人，只有那些自由地拒絕的人才會被定罪。神的旨意因而被這些受造物挫敗嗎？完全沒有，因為神自己選擇令他們成為有道德觀的行事者，在容許他們決定自己的命運時，祂仍然忠於祂在創造中的設計。

我們的研究令我們能夠界定「路德派」保羅的某些特點，以及奧古斯丁、路德、加爾文和衛斯理的著作中一些其他的著重點，這些著重點雖然不是四人都同意的主題，但卻是源自「路德派」的關注。在過去一個世紀左右，保羅學術界有很多人主張這些特點和關注是來自路德（或正如有人指出，是來自奧古斯丁），多過於來自保羅。我們現在就轉而評估這個論題。



「給牧者的希伯來書註釋首選」——卡森 (D. A. Carson)

希伯來書

The Letter to the Hebrews

作者：歐白恩 (Peter T. O'Brien)

譯者：陳志文

總校訂：潘秋松

出版後立即獲美南浸信會神學院院長莫勒 (Albert H. Mohler) 選入每個講道者當年必讀的10本書

正體版、簡體版同步發行

◆著名的希伯來書學者論希伯來書

「喜歡謎團的人一定喜歡希伯來書。」

——連威廉 (William L. Lane)，WBC系列之《希伯來書》的作者

希伯來書雖然是「最優美和精緻的」，但也「可能是第一世紀基督教中最難理解的經文」。

——艾垂琦 (H. W. Attridge)，Hermeneia 系列之《希伯來書》的作者

◆著名的希伯來書學者論本註釋書

「歐白恩寫了一本令人著迷的希伯來書註釋，特別是傳道人、教師、和學生都會從它受益。他使用根據講論分析而得的洞見，說明論述裏的轉折是如何發生的，並且澄清註釋與勸勉一起運作而達成作者目的的方式。雖然在關鍵處有對學術專業事項的詳細討論，卻不會打亂註釋的進展。」

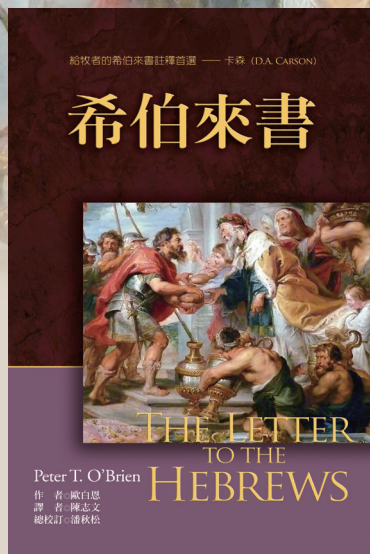
——彼得森 (David Peterson)，《證主21世紀聖經新釋》之《希伯來書》的作者

「歐白恩的希伯來書註釋對這封書信的研究現況作了平衡且包羅萬象的評估，具有許多清新的洞見。這本註釋書不論在細節或整體結構上都很清楚……我高度推薦本書。」

——艾林沃思 (Paul Ellingworth)，NIGNT系列之《希伯來書》的作者

「在嚴謹的學術研究和清晰的思想這方面，只有極少數的聖經註釋書作者從我所得的敬重會超過歐白恩，他的希伯來書註釋不負所望。歐白恩精渾地與近代學術接軌，一再以準確的解經投入困難經文的討論中，清楚地解釋作者用語的內容及含義。在過去二十年來，由於對希伯來書的研究顯著增加，新約聖經中這個最難解的書卷出現許多好的註釋書，造福教會。但是牧者們必定會歡迎這本書，發現它有豐富的神學、一貫的造就、和格外有幫助。我很樂意推薦它。」

——格思里 (George Guthrie)，國際釋經應用系列之《希伯來書》的作者



百年來華人教會研經工具書的創新與突破／兼具「解析」與「全備」功能

解析式新約經文集編

The Analytical Concordance to the Chinese Union Version of the New Testament

潘秋松 編著

《新約及早期基督教文獻希臘文大詞典》(BDAG)的主編丹克 (F. W. Danker) 說：「對註釋書的倚賴，削弱了讀經之人的力量；掙脫對註釋書的倚賴，彷彿經歷一場復興一般。詞典裡面的一個字，就好像躺在棺材裡面的朋友一樣；經文集編使之恢復了生氣。」本書的工作是幫助更清楚鮮明地描述字詞的特色，對於畫出同義詞之間的界線格外有幫助，尤其令人興奮的，是帶領研究者進入創作的舞台，就是聖經作者顯露其藝術與寫作才幹的所在。經文集編就像採集指紋用的粉末一樣，可以顯露出神的指頭獨特的、隱藏的渦紋。

- 內容：根據《和合本》經文編輯，唯一一本最完整的中文彙編，多達九千多個詞，每個詞有不同希臘文字詞的解析。準確表達每個中文字背後的原意。
- 編排：中文筆劃順序，同義詞交互參照。
- 對象：聖經學者、神學院老師、學生、牧者、主日學老師、查經班小組長、所有喜愛研究聖經的基督徒。
- 多種索引：希臘文、注音符號、漢語拼音。

◆專家推薦：

這是一本以中文聖經的角度編寫的工具書，但每一個中文字詞都附有希臘文的分析與原文編號，是的一些忙碌的牧者、熱心的同工，在時間不許可或不具希臘文專業研究的基礎下，仍然有機會了解每個希臘文原文的意義。它必將帶給神學生、傳道人、以及一切認真研讀聖經的人無限的幫助。

——鮑會園牧師 (曾任香港播道神學院、美國基督工人神學院院長)

◆本書特色：

- 完整的《和合本》新約聖經經文字詞，幾乎每一個詞彙都可查到。
- 用中文的思考方式查考原文，便利、檢索迅速。
- 特別加上同類經文的「交互參照」，使讀者在查考某一主題時可以知道有哪些相關用詞。
- 希臘文經文索引。
- 編輯方法完美，參考英文Young's Analytical Concordance 與 Strong's Exhaustive Concordance，結合兩項編排方式的優點。
- 提供每個字出現的次數。
- 參考UBS版的希臘文新約聖經，最接近現代的資料。
- 全新修訂版，更正初版的一些錯誤，改善版面的編排。



Lectures on the New Perspective on Paul: Session 2

保羅新觀點：講座 2

卡森 (D. A. Carson) 講，周俞雲翔 譯

編按：此為卡森博士「保羅新觀點」講座第二講的中文翻譯（英語錄音可在網站下載：<http://www.monergism.com/thethreshold/books/lecture2-npp-da-carson.mp3>）。這是他於2005年應北卡州夏綠蒂市改革宗神學院（Reformed Theology Seminary, Charlotte）之邀，就此議題發表的三堂講座。文稿未經講員過目。經允許刊載。所有註腳皆是本刊所加。

大家都知道，在一、兩個小時內，根本無法適當處理特別複雜的問題。因此，我不會嘗試處理所有的內容，而會這裡一點、那裡一些地評論和概述，有時候會停在某一段經文、某一點，作詳盡的說明。那是隨意的選擇。你可能會喜歡別的選擇。那就再邀請我回來談論，可是這次就只能談這些了。

在這個辯論中有些明顯的事情，其中一項就是它涉及好幾個不同的領域。

1. 第一個領域是**歷史神學**。在上一講，我談到史天達與他對西方人的自省心態所作的分析；可是，錯的是路德、加爾文、西方人，還是史天達呢？保羅神學新觀點的許多解經者，提出迥異於路德和加爾文的看法，然後就嘗試按照神的話語糾正宗教改革者。但如果仔細閱讀他們的作品和註腳，會看出他們對路德和加爾文的理解，往往只是倚賴一些明顯的衍生用詞。我記得曾和一位領袖有段困難的談話（為了保護他的身份不提他的姓名），他顯然不能分辨伯拉糾主義（Pelagianism）與半伯拉糾主義（Semi-Pelagianism）。如果你不能區分這兩者，而來討論律法和恩



唐納·卡森 D. A. Carson

芝加哥三一神學院新約研究教授，對於聖經學術研究的進展和教會基督徒的信仰都有實質的貢獻，使他成為二十世紀末期迄今最受人尊敬的福音派學者。卡森在聖經學術研究的貢獻和跨國際的事奉，使得某些學者認為他的成就可與卓越的布魯斯（F. F. Bruce）、馬歇爾（I. H. Marshall）相提並論。一些學者更認為他是繼斯托得（John Stott）之後受到普世福音派敬重的領袖與代言人。他的多才多藝和日漸增強的地位已經受到極難得的讚譽。

典，那是我無法想像的。在繼續談論之前，你必須去了解一下，要理解恩典和功德，這是非常基本的問題。他在讀一份半伯拉糾主義的文獻時，將它理解為伯拉糾主義；這也是我們為甚麼會在《稱義與多重面目的律法主義》的第二卷，放入了喬治（Timothy George）那篇很棒的文章，它試圖搞清楚路德的想法，並且說明該何去何從。¹ 你可以用某種方式設計討論，把它塑造成一個模式。如果你將另一個人的立場看為千篇一律，說明那是「不好的」，那麼，你就可以說你在做的事情是好的。但是，假如他的立場並非如此，而且在一個更可信的結構中，說了許多你試圖要說的話，那麼，你所說的就有點無聊了。因此，歷史神學的問題非常重要。讓我來舉一個例子。

我寫了本有關新興教會運動的書，這個月就要出版了。² 新興教會有許多值得表揚的因素，但也有些負面的地方。我發現，新興教會正面的因素，也就是大部分最正面的因素——那是很多的——也可以不帶任何負面因素地用來描述更廣泛的表白信仰的基督教。我可以向你說明像提姆·凱勒（Tim Keller）在曼哈頓的教會裡面具有新興運動中最好的優點，而不需要具備那個運動的弊端。但如果你想說明的保羅神學新觀點，當中一些最好的長處，其實早已存在於路德和加爾文的學

說中，而你曲解了他們，以為他們不好，宣稱你才是好的。那麼就要問：「你想引進的到底是甚麼？你現在說的，是使你遠離聖經，還是更靠近聖經？」這也就改變了辯論的整個框架。在這個意義上，歷史神學這個範疇的詳細知識就非常重要了。讀到一些人指出路德和加爾文相信甚麼的時候，不要太快相信他們。大部分時候，他們是錯的。在你作出這一類判斷之前，先去讀一下最早的資料來源。

2. 你也要對**第二聖殿時期的猶太教**有一點認識。這個辯論有很大部分顯然以桑得斯的作品為背景，在這兩卷《稱義與多重面目的律法主義》裡，我們用了第一卷來討論與第二聖殿時期猶太教有關的文學作品，也正是因為這個緣故。³ 我得先告訴你們，這是一本很難鑽研的書，因為它有許多沒有標點的亞蘭文和未經翻譯的希臘文，皆是出自一些你們幾乎從來沒有讀過、以後也不會讀的資料來源。如果你要閱讀的話，不要去買，因為太貴了，去圖書館借，那是為甚麼要有圖書館的原因。只要讀第一章和最後一章就行了。我們在結束處提供了一章很長的總結，那樣你就不需要讀中間冗長的550頁。⁴ 你會看見這本書整個論點的總結，就無需痛苦地與原文搏鬥。當然，如果你想成為學者，並且理解它，你遲早要把它看完的。但是，要理解第二聖殿時

期猶太教與這個辯論的關係，這是一個以概觀方式瞭解的方法。

話雖如此，我仍然要說，桑得斯不全是錯的。他確實對許多人——特別是信義宗，以及信義宗之外——誤解的地方作了主要的修改。也就是說，有一種極大的趨向，將許多比較晚期的猶太資料來源，理解為第一世紀的資料。他呼籲基督教學者要用健全的方法，去解釋猶太的資料來源。從事歷史工作的人，不要犯上時代錯置的毛病，那是很重要的。如果有人這樣處理美國歷史，我們一定不會喜歡。你不會從2005年發行的紐約時報去找出喬治·華盛頓的想法，這種時間上的差距不是我們研究歷史的方法。

然而，我們也必須知道，他引入了新的簡化主義。舊的簡化主義被視為功德神學，也就是在第一世紀的猶太資料來源中到處可見的系統功德神學。他稱自己引入的新簡化主義為「聖約律法主義」，用一種模式來控制一切。桑得斯的影響力量，使人們認為聖約律法主義在第一世紀處處運行。如果你能表明在第一世紀雖然有聖約律法主義，但它不是處處都控制著，突然間，若你要研究保羅神學，閱讀保羅書信的背景就變得非常不同。因此，你讀保羅書信時就不太可能加入這種獨特、新發明的背景，這個背景變得更為多樣化了。

讓我舉兩個例子。多年前，我為了好玩，就研究「恩典」（*χάρις*, *charis*）這個詞在約瑟夫（Josephus）作品中的所有出處。只要用TLG（*Thesaurus Linguae Graecae*）的電腦軟體、⁵或者一本好的約瑟夫語彙索引，⁶你也可以這樣做，這並不困難。你可以從約瑟夫的作品中找出「恩典」一詞的所有出處。我鼓勵你們這樣做，把它們都找出來。你會發現，當約瑟夫談到神傾倒祂的恩典時，在五、六個主要的情況中，他會問：「這恩典是傾倒在那些配得的人身上，還是傾倒在不配得的人身上？」聽起來像保羅的問題。可是，約瑟夫的答案顯然是傾倒在配得的人身上，不然，神就不公平了。你若說這大概就是保羅的神學，而我們就稱它為聖約律法主義吧！這是不可能讓我信服的。突

然間，約瑟夫與保羅的概念就出現了重大的距離，而這不僅是因為一個簡單的用詞。我用了一個詞去研究約瑟夫的作品，而我在很多年前研究這個問題的時候已經看見這點了。如果把這整個事情與「聖約律法主義」這個標題連在一起，就是利用這個標題隱藏了過多的差異，那是處於很不一樣的概念世界。第一世紀的巴勒斯坦猶太教信徒確實相信他們得救是本乎恩典。但是，當我們想到靠著恩典得救的時候，我們想的是所有人都是罪人，神的恩典分別降臨在每個人身上，讓我們構成一個新的群體，成為新的身體，我們的信心和行為也顯出神的恩典繼續在我們裡面工作。可是桑得斯認為，向猶太人彰顯的恩典不是個人的救恩，也與餘民沒有關係。它與申命記第七和第十章——歷史中對以色列最初的呼召——緊密相連。這在起點和來源的概念上很不一樣。此外，保羅毫不含糊地聲明，在亞伯拉罕還是罪人的時候，恩典已經傾倒在他身上（羅馬書四章），意味著保羅採取了與約瑟夫很不一樣的概念。

我們在《稱義與多重面目的律法主義》的第一卷要指出的整個重點是，在第二聖殿時期的猶太教，雖然有些能稱為聖約律法主義，然而猶太教的格局不限於此，而更多樣化。鄧恩結束對第一本書的審閱時說：「為甚麼卡森那麼不高興？他自己也承認在裡面可以找到聖約律法主義，這是我們一直在說的。」我想說的是：「鄧恩，再一次，那是所謂的歷史修正主義。因為這個辯論的整個要旨不是說沒有聖約律法主義，而是說**只有**聖約律法主義；因此，你必須在這個背景下解釋保羅的神學。一旦你指出更多不同的模式，就必須陳述保羅在怎樣的背景下作出他的論點。」就此而論，你必須說我親愛的朋友鄧恩為了要保護自己，致力於一點歷史修正主義。

3. 這裡要提出的第三個**與方法有關**的問題相當棘手。近年來，它圍繞著兩個措辭發展：Parallelomania（「平行狂熱」）和Parallelophobia（「平行恐懼」）。「平行狂熱」這個措辭是一位猶太學者在1965年一份刊登於《聖經文學雜誌》的同名文

章中創造的。⁷他指稱，我們可能有一段聖經經文，閱讀所有圍繞著它、看似平行的經文，按照這些平行經文解釋原來那段經文；那麼，那些平行經文就決定了原來經文的含義，因為所有這些平行經文說明了原來經文在哪些世界觀和參照標準中運作。因此，你就將平行經文的意思加入了原來的經文中。他稱這個為「平行狂熱」（編按：中文同義詞為「穿鑿附會」、「比附」），一個很好的措辭，是嗎？你想要一個好的例子嗎？去讀Hermeneia釋經系列中，貝茨（Betz）寫的加拉太書註釋。⁸這本註釋書具有大量令人欽佩的研究，而且幾乎完全與經文相關。他似乎對猶太的資料來源知道得不多，可是在尋找看似與加拉太書平行的希臘羅馬文獻上相當出色，然後，他讀加拉太書的時候，就按照所有這些資料來源來閱讀，這就是「平行狂熱」的例子。在這方面，最好的方法就是讀肯恩（Philip H. Kern）在「新約聖經研究學會專著系列」（SNTS）中有關此卷書的著作，⁹他基本上說貝茨這整本書都犯了「平行狂熱」的錯誤。那麼，與此相反的就是「平行恐懼」，也就是我們因為害怕使用平行文獻，就試圖不按照歷史背景去讀文本。但是，好的解經和嚴謹的歷史就是試圖明白如何處理平行文獻，在此就不詳細說明了。

我想說的是，桑得斯的影響現在已經開始消退了，可是他似乎促成了很多「平行狂熱」類型的錯誤。他的論點是：第二聖殿時期的猶太教受控於聖約律法主義，而且那成了唯一的猶太背景。因此你必須按照這個看法去讀保羅書信，也因此保羅神學被這些看似平行的文獻改造了——它們都應該反映出聖約律法主義。在我看來，絕不是這樣，雖然他認為聖約律法主義覆蓋了所有文獻，可是它只是覆蓋了其中一小部分。即便如此，你還是得問，只因為有那個背景，你就真的認為保羅不會有更好的想法嗎？若有人說在甚麼地方可能有此背景，我就認為那背景根本行不通。我覺得神的啓示所說的相當不同。因此，經文絕不是被背景控制了，它很可能呈現、面對、修正、挑戰了

背景，並且說那背景是錯的。在這個辯論中，我不認為這個方法已經得到充分的探討。

我覺得，這在罪的問題上尤其重要。大體而言，除了《以斯拉四書》和類似的文獻中有些例外，第二聖殿時期的猶太教對罪的看法，遠不及保羅那麼認真。除了《以斯拉四書》等文獻以外，如果你試圖從第二聖殿時期猶太教對罪的看法來說明保羅的神學，你會得到比較緩和的神學。必定會這樣。但在我看來，保羅在羅馬書一至三章等經文中之所以重複說到罪，正是因為他堅稱自己受猶太人傳統的牽制不是很正確，所以他嘗試從聖經說明必須認真看待罪的問題，而且要比他作法利賽人的時候更為認真的態度。在下一講，我會用一些解經的評論回到這個問題上。

4. 顯然，我們也必須在**用辭的研究**上下一點功夫——用字和措辭。這有好幾個。我們會在下一講看見：「信心」（πίστις, *pistis*），「相信耶穌基督」或「耶穌基督的信」，「行律法」是界線標記，還是指所有遵守律法的行為？它們在保羅的思維裡又有什麼作用？這些都是要去研究的。在這裡我沒有時間一一細說。我敢肯定，在你們沿著這些路線研究的時候，新約聖經的老師會指點你們正確的方向。今天有很多這方面的研究。

今天，在公義、稱義這方面最老練的研究，肯定是賽福瑞（Mark Seifrid）在這兩冊著作中的兩篇文章。¹⁰ 讓我提一下他已經發現的兩件事情。我曾指出，自從蓋士曼（Käsemann）以來，很多人認為稱義與神的信實有關，神忠於聖約；神是公平的，因為祂忠於聖約。賴特更進一步地說，稱義就是神宣告我們在聖約中。人們經常用很正面的眼光去看神忠於祂的聖約這件事。但在賽福瑞研究舊約聖經經文的時候，他使人們注意幾點，我提出其中兩點。首先，他指出：在舊約聖經中，神的公義除了指祂忠於聖約賜福，也經常與審判連在一起。祂按照聖約的應許賜福，那是祂公義的一部分，可是祂也帶來審判。在这一切事上，神自己必須是公正的。一段又一段經文都指出，

神必須解決我們的問題，也必須證明祂自己是合宜的。那就讓我們對贖罪有了不同的期望。如果會有審判的話，我們處理贖罪時的態度，會與我們認為稱義只是神對聖約的承諾、帶來聖約中應許的福分很不一樣。在下一講，我們也會用一段經文來處理這點。

賽福瑞指出的第二個細節，是我以前從來沒有注意到的。之前我描述的，是我已經熟悉的；可是在賽福瑞指出這第二點之前，我想都沒有想過。在研究用詞時，其中一個範疇著眼於一個詞與甚麼用詞相聯。換句話說，如果你有一個詞組，會從它周圍選出怎樣的用詞呢？既然賴特、鄧恩、和其他一些學者認為稱義是指神對聖約的信實，或者是神宣告你在聖約裡，那麼你就可能認為稱義經常與舊約聖經裡的「約」有密切關係。但它從來不是那樣！從來不是！勉強一點說，視乎你如何理解經文，可能有兩處是這樣，就僅僅是兩處而已。然而，卻有很多次——大約150次——與受造之物的公義有關，與聖約無關，卻是指神是否堅持祂所造之物要為福分和咒詛負責。那就把對聖約的信實帶入另一個領域，它不僅與希伯來文的 *bērît*（「約」）這個詞組有關，也與公義這個概念相連。結果，在我看來，人們對這方面有許多誤解。我可以給你許多經文，可是就不在這裡提出了。

我要先說一下有關被擄的事情，因為這些辯論中有些部分一起碼在賴特的重構中一取決於被擄。讓我重複他說的話，然後開始討論我們的回應。如果你記得的話，他說：「在第一世紀，猶太教仍然處於被擄的狀態，申命記的咒詛和祝福（申二十八至三十章）還未完成，百姓仍在等待歸回的應許。保羅相信基督解決了這個問題，並且滿足了他最深的渴望。他在往大馬士革的路上開始確信，基督代表了被擄的結束，彌賽亞的死結束了被擄的情況，因為彌賽亞承擔了百姓集體的罪行，因此，祂的死代表了被擄的結束。祂在十字架上承擔了舊約聖經律法對以色列人的咒詛。那麼，耶穌的復活就意味著這要引入列國來同享聖約的福分。」這就

是他思維的結構。

被擄具有很複雜的議題，讓我至少提出幾個問題：

(1) 這是對申命記最好的理解嗎？舊約聖經的很多思想都談到申命記的歷史，它們在表面上是歷史，也是一種功德神學——行善事就蒙福；行惡事就遭受打擊。這都受申命記二十八章與接著的經文中祝福／咒詛的對比所影響。可是我們等一下來看一些經文。保羅教導我們要照整個救贖歷史去讀舊約聖經。而你那樣做的時候，就會發現些不同的東西。申命記是怎樣結束的？在結束的時候，摩西自己沒有進入應許之地。然後呢？百姓進入了應許之地。接著他們就敗壞，每況愈下，到了士師時期結束的時候——至少有三章經文是那麼令人厭惡，我們幾乎不會公開讀它們——甚至那些「好人」也行不道德的事情。那是士師記。接著就是君王時期。掃羅有很多問題，他做得不太好，是嗎？大衛是一位合神心意的人，結果呢？他犯了姦淫和謀殺的罪；如果他不是合神心意的人，不曉得他還會幹些什麼呢？短短數百年內，大衛王朝就將自己徹底毀了。舊約聖經一而再、再而三地避免讓我們覺得，如果我作得夠好的話，我就能忠於聖約；有時候，我們做到了，有時候不能。相反，整個觀念比較接近保羅對舊約聖經的理解。也就是說，舊約聖經給我們的印象是罪過不斷增加，讓我們看見自己是一群可憐的罪人，知道我們多麼需要恩典。換句話說，我們無法肯定照第一個方法那樣去理解申命記的歷史是正確的。無論如何，在今天，有巴克爾（Paul A. Barker）¹¹ 和其他人對於如何理解申命記作了些很好的研究，並且對這整個看法表示懷疑。

(2) 「從談論個人罪疚的擔子，轉移至談論民族罪疚的擔子，這並沒有真的離開心理主義。」¹² 這是直接引述賽福瑞的話，我覺得他是對的。他一直認為，我們對個人罪疚的討論是犯了心理主義的錯。這就有點像進入了史天達談論西方人的自省心態這個傳統，認為保羅指的是集體的罪。但是，「沒有一個義人，連一個也沒有。」在我聽起

來，保羅這話是相當個人性的。無論如何，轉移至集體的罪，並不能逃離心理主義，只是你在處理的是民族心理，而不是個人心理而已。它沒有解決是否有道德上的罪這個問題，這是我們——無論個人還是民族——必須要應付的問題。要作充分的解釋，我們必須假設猶太人普遍認為這個民族被擄了，並且相信那是因為他們全體所犯的罪導致的後果，他們就要一起承擔；這是唯一能使被擄神學說得通的方法。但實際上，聖經以外的資料來源，對被擄這個題目有著形形色色的討論。它們當中有許多將以色列分為敬虔和邪惡的。舉例來說，只要讀大部分的昆蘭文獻，就會看見遵循律法的前者將會歸回；而後者則要和那些與神的子民對敵的人一起受到懲罰。這意味著以色列的罪並不是絕對的，也不像被擄理論所謂的集體的罪。那些順服的充滿了信心地等待未來，《巴錄書》三章7節說：「我們從被擄之地讚美你，因為你從我們心中除去了從前在你面前犯罪那些先祖的不義。」換句話說，我們是好人。所以，這些人雖然認為自己是被擄的，可是不認為他們的被擄是因為他們是整體犯罪的一部分。雖然他們認為自己非常公義，可是也該是神處理這事的時候了。在這種情況下，你怎麼說是基督挪走這罪呢？沒有需要挪除的罪啊。此外，這個民族中一些人的敬虔，也與它外在的狀況脫離了。即使在一定意義上，這個被擄仍然繼續著，有許多資料來源卻說那已經結束了。我有一位博士班的學生，他就這方面作了一流的博士論文，是我即將提交的。當這份論文出來的時候，我相信它將平息這許多有關被擄的討論。他考究了一段又一段的文獻，然後用不同方法說明文獻在何處談到被擄的事情。昆蘭群體傾向認為自己是一群忠心的餘民，它不是被擄，而是壞人佔據了聖殿，他們只是被逐出聖殿而已。因此，艾略特（Mark A. Elliott）以餘民為主題的書，成為這方面很重要的著作，因為它克服了一些類似的問題。¹³ 多比（Tobit）似乎認為這是有兩個階段的歸回：有些人回來重建聖殿，就不再是被擄的，但是還有

些人仍然散居各地，因此對一部分的人來說，被擄已經結束了，但對另外的人卻不然。應驗的時候還沒有到。

但是，還有更重要的因素。記得在加拉太的爭議嗎？猶太教有甚麼東西吸引了加拉太教會的基督徒？加拉太教會裡顯然有些人被吸引到猶太教去。吸引他們的是甚麼呢？是「啊，我喜歡被擄」嗎？換句話說，被擄的說法是預先假設猶太人本身認為他們仍然是被擄的，而基督克服了這點。不過，假如所有猶太人都認為自己是被擄的，外邦的基督徒為甚麼要與在加拉太的猶太人聯結呢？外邦人與猶太人聯結，因為猶太人構成某種「圈內人的團體」——他們在神那裡佔了有利的地位。不曉得怎樣，成為聖約的一分子，遵守律法——或者與食物有關的律例，就是以特別的方法進入神的面前，那危及到單單倚靠基督在十字架上所成就的工作就已經足夠的信念。我們沒有辦法明白在加拉太的外邦基督徒怎麼會說：「喔，我確實必須成為猶太人，成為被擄之民的一部分。」換句話說，「猶太人圈子裡存有普遍的自我意識，認為自己仍然是被擄之民，只有基督可以解決他們的需要，」這個強調受到一段又一段文獻的質疑。此外，也沒有任何跡象顯示，在保羅成為基督徒以前，他認為自己因為民族的罪而受苦。他在腓立比書三章是怎麼說的？就著律法上的義說，他是無可指摘的。聽起來，他一點都不像被擄的人，承受著集體的罪疚。

5. 現在，讓我談幾段我們應該一起思想的經文。我要選的兩段經文分別出自加拉太書第二和第三章。

加拉太書第二章。幾年前，鄧恩就加拉太書二章11~14節寫了一些文章，談到彼得與保羅之間的衝突，並且試圖指出那是食物引起的，因此也與界線標記有關。問題是你如何去理解這場衝突。這個衝突在最後真的與界線標記有關嗎？那就是問題所在。因此，讓我們花點時間看看這段經文。

加拉太書二章11~13節：

「後來，磯法到了安提阿；因他有可責之處，我就當面抵擋他。從雅各那裡來的人未到以先，

他和外邦人一同吃飯，及至他們來到，他因怕奉割禮的人，就退去與外邦人隔開了。其餘的猶太人也都隨著他裝假，甚至連巴拿巴也隨夥裝假。」

到底是怎麼回事？彼得作了甚麼？他犯了什麼過錯？保羅為甚麼指責他？這有部分取決於你是否認為12節上「從雅各那裡來的人」等同於12節結尾的「奉割禮的人」。常見的解釋認為他們是同一群人；那麼，事情是：彼得在安提阿放心地與猶太人和外邦人一起吃飯，他已經克服了食物規條的把戲。所以，那些從雅各那裡來的人是比較保守、仍然不與外邦人同桌吃飯的一群，在這些人來之前，彼得一向與外邦人一起吃飯。但是，當這些人到達之後，彼得開始退縮，想必是預備了一張猶太人專用的桌子。在聖餐以前，全教會的人都聚在一起吃飯，因為這些猶太人對這事情還感到不安，就為他們專門預備一張桌子，不供應豬肉、或有肉與奶一起烹調的食物。他們就在一角，仍然遵行食物的規條。漸漸地，與不同組別吃飯的彼得就開始想，如果他回去耶路撒冷，那裡的人會怎樣看他？就覺得不確定。後來，他與來自耶路撒冷的人吃飯的次數增加了，以致最後只與他們一起吃飯。這也意味著會眾裡的其他人會想：「彼得是五旬節時的英雄，如果他覺得與那些來自耶路撒冷的人一起吃飯是重要的，我們也許也應該在那邊吃飯。」逐漸地，就有越來越多猶太人移到另一張桌子去了，他們可能也多加了幾張桌子。現在就出現了兩個群體——在這邊的外邦人和在那邊的猶太人；甚至巴拿巴也去了那邊。這一切所作的假設是，從雅各那裡來了某些人，彼得怕奉割禮的人，也就是來自雅各的那些人。那就是論點所在。最終，保羅就站出來，指責彼得的這種作法。

無論那是多好的重構，我還認為那不妥當。我知道這是非常普遍的解釋，可是無論如何，我都無法想像彼得能那麼愚蠢。你看，我們從任何歷史的重構都已經看見，在使徒行傳十章和十一章，彼得已經見過這個異象：「神所潔淨的，你

不可當作俗物。」他也曾為神的緣故回去耶路撒冷，在全教會面前捍衛這事。「這些人既受了聖靈，與我們一樣，」「我是誰，能攔阻神呢？」彼得已經領略了這個道理。為甚麼要在這個關鍵時刻打退堂鼓呢？那是說不通的。不僅如此，這事也要取決於它與耶路撒冷會議日期之間的關係。如果這發生在耶路撒冷會議之後，就更沒有道理了。在我看來，這事發生在耶路撒冷會議之前相當久的時候，可是有些人有不同的看法。無論如何，我們很難想像彼得在衝突的這一點上，對這方面的事情沒有任何意識，而且他的神學能如此軟弱和善變。

但是，假如在這裡，從雅各那裡來的人與奉割禮的人是兩群不同的人，那麼所發生的事情就很不一樣了。雖然不能證明，可是希臘文「從雅各那裡來的人」(τινες ἀπὸ Ἰακώβου) 指他們是雅各差來的人。也就是說，他們不僅是來自耶路撒冷的教會。如果他們僅僅來自耶路撒冷的教會，經文為甚麼不說「從耶路撒冷來的人」？保羅以不同方式使用過本節結尾的措辭「奉割禮的人」。我不會一一細說，可是它有時指還沒有信主的猶太人，有時指受過割禮、信主的猶太人基督徒。他們是已經信主還是未信主的猶太人，要取決於上下文。如果指已經信主的猶太人，那他們可能就是從雅各那裡來的人。假設是指未信主的猶太人——那也是我的想法——就可以從這裡作出完全不同的重構。彼得很高興地與猶太人和外邦人一起吃飯，這是教會也不反對的。即使在耶路撒冷的基督徒雖然在原則上不反對（這是我們從使徒行傳十至十一章看見的），但是他們並不真的同意這個作法。然後，雅各差派某些人來到加拉太的教會。差他們來的目的何在？這些使者要帶來甚麼訊息？我承認，我在這裡作了一點歷史上的猜測，可是任何重構都會涉及一些猜測。如果這發生在主後40年，當時對耶路撒冷的猶太人基督徒有一波接一波殘酷的迫害。我可以想像，彼得與猶太人和外邦人同桌吃飯的故事傳到耶路撒冷時，會受到比較嚴格的猶太教徒和法利賽人的質疑：連你們

的領袖也與非猶太人一起吃飯，我們怎麼能信任你們？我們根本不希望你們在這裡。你們玷污了聖殿，說反對我們的話。迫害就起來了。

雅各就寫信給彼得，告訴他說：「彼得，我們兩人都相信：單單倚靠基督就是我們蒙神接納的基礎，我們並不質疑這點。可是你要小心行事，這裡是非常敏感的。我們不僅觸怒了許多人，而且作為知名度如此高的人，你作這些事的時候，就會使耶路撒冷更多弟兄姐妹被關進監獄，就小心些吧。」所以，彼得害怕的那些奉割禮的人，不是雅各差來的人，他是怕那些在耶路撒冷奉割禮的人所造成的傷害。此外，從上面幾節看來，也許，他甚至認為這樣調整自己的行為是有道理的。這是接著前面幾節經文以後發生的。不要忘記，保羅接著前面的經文繼續論述。他並沒有說，從第11節開始，我要討論另一個題目，那時候沒有章節，給聖經加上章節是很久以後的事情。保羅只是接續他所談論的事情，而他在上文確定的是，彼得主要的責任是在猶太人當中廣傳福音，而他的責任是在外邦人當中作外展的工作。因此，彼得很可能以為，既然已經有了這個共識，他的主要責任就是維護在耶路撒冷之弟兄姐妹的福祉，而雅各送來的報告卻說，彼得的行為加重了他們的困擾：「怕奉割禮的人，」他就決定要消除一些這類的故事，就多花一點時間與猶太人一起吃飯。接著，有幾個猶太人也這樣作了，數目越來越多，以致連巴拿巴也隨同一起這樣行了。你能想像，巴拿巴真的以為只遵從猶太人的食物規例就會在神面前更為公義嗎？這與我們所認識的巴拿巴完全不同。從一開始，巴拿巴就是適應性最強、國際化、和最具有遠見的基督徒，是嗎？你可以想像充滿憐憫的巴拿巴，為了在耶路撒冷發生的事情，開始為住在那裡的所有親戚朋友擔憂。所以，他也挪移到猶太人那邊。

我可以想像，彼得和保羅在深夜的討論。彼得說：「看，你自己同意的，猶太人是我主要的責任，他們在那裡受到打擊。如果我能做些甚麼減輕他們的痛苦，我就

要做。外邦人是你的責任，你就要照顧這裡的外邦人，他們是在這裡受打擊的一群。」保羅說：「等一下，你還是在推行有雙重標準的教會——猶太人的教會和外邦人的教會——這有它的涵義，你不能這樣行。」這種張力一直上升，直到保羅最後要公開發言。因為保羅了解，儘管彼得的動機是好的，其中利害攸關的是稱義的基本問題。你繼續朝著這個方向進行的話，遲早必然會出現兩個教會。遵從律法的教會覺得它必須這樣行，不僅是因為在耶路撒冷的基督徒，也因為那些奉割禮的人施加壓力在耶路撒冷的基督徒身上。效果仍然是一樣的：你若是猶太人的基督徒，就仍然必須在摩西的律法之下。只要教會裡有一部分人這樣想，其他人——外邦人的教會——不得被迫去想：「好吧，也許要成為真正的局內人，也許要正確地接受猶太人的彌賽亞，我們就必須成為猶太人。」突然間，受到威脅的就是單單倚靠基督就完全足夠的信念。那就是問題所在。

保羅看見這點，因為他有遠見。他把這些事全盤想得通透，想得比彼得多。彼得像是從一個危機到另一個危機，在這些危機中擴展他的神學，但還沒有把這些事情都連在一起。保羅看見最終的方向。所以，他說甚麼？

「但我一看見他們行得不正，與福音的真理不合。」

這就是問題所在。這是一件與福音有關的事情。從接著的經文看，這對保羅來說也是與稱義有關的問題。「與福音的真理不合，」因為我們都應該是某種新的人，可是這裡並非如此。這個福音的問題關乎你是否已經與神和好，你基於甚麼與神和好？

「就在眾人面前對彼得說：『你既是猶太人，若隨外邦人行事，不隨猶太人行事〔那就是說，你已經與外邦人一起吃飯，你已經作了這些違規的行為〕，怎麼還勉強外邦人隨猶太人呢？我們這生來的猶太人，不是外邦的罪人，既知道

人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督……。」」

最終，這是我們成為基督徒的原因。我們已經跨越到了這邊，就知道這是確實的，我們不是因為遵守摩西的律法被稱為義。請注意，這裡談的不僅是食物的規例，而是整個摩西律法，我們不是因為守這律法稱義。事實上，保羅稍後在加拉太書第五章理解到，割禮本身沒有作用，它只是承諾要順服全律法。它不僅僅是界線標記，而是要致力遵守全律法，是立約的標誌，讓你承諾要順服聖約中的所有律法。現在，我們已經超越了這點；

「既知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督，連我們也信了基督耶穌，使我們因信基督稱義。」

在保羅的腦海中，這就是問題所在。這樣，「我們〔猶太人〕若求在基督裡稱義，卻仍舊是罪人」〔因為我們離開了律法的規條，說我們不在律法的約之下，我們就不需要遵守那些規條，那也是彼得你自己和外邦人一起吃不合禮儀的豬肉時證明的。我們若這樣做，〕「難道基督是叫人犯罪的嗎？」彼得，你願意走這樣的路線嗎？「斷乎不是！」你以自己的行為重建了你已經拆毀的東西。保羅說：「我素來所拆毀的，若重新建造，這就證明自己是犯罪的人。」我從前是錯的。我違反了律法。律法必須留在原地。我受這個作為律法的約所捆綁。

雖然保羅會在以後處理舊約和新約之間的連續點在何處，可是他在這裡談的並不是這事。問題是：你是在律法的約之下，還是在新約——通過相信基督，靠著恩典得救——之下？

「我素來所拆毀的若重新建造，這就證明自己是犯罪的人。」

事實上，保羅說：「我因律法，就向律法死了。」正如保羅在下一章解釋的，律法讓我看見的就是我的罪疚，我在神面前被譴責的理由；律法不能救我。「我……就向律

法死了，叫我可以向神活著。」

我想福音派圈子裡的信徒經常誤解了第20節的意思，他們經常這樣理解這節經文：「我已經與基督同釘十字架，現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著。」也就是說，祂居住在我裡面，也許是通過聖靈，用某些方法賦予我生命，給我力量，與我親近。這是聖經在與聖靈有關的經文——約翰福音十四至十七章——教導的真理，但並不是這裡的意思；這是斷章取義的看法。從「在我裡面」這個片語開始看，基督「在我裡面」(ἐν ἐμοί)，加上人稱代名詞，經常就與空間無關了。有大約三分之一的時候，它是指涉性的——至於我，基督是活著的。我們可以看加拉太書一章24節的例子：「他們就為我的緣故(ἐν ἐμοί) 歸榮耀給神」。他們「在我裡面」歸榮耀給神。這並不是說他們讚美在我裡面的神；也不是說他們在我裡面讚美神。保羅是說：「論到我，他們就讚美神」、「論到我的情況，他們就讚美神。」因此，《和合本》將它改述為「他們就為我的緣故歸榮耀給神」。這裡也是一樣。「我已經與基督同釘十字架」，也就是說，當基督被釘十字架的時候，我死了。我在神的面前死了。保羅不是說無論你從哪方面看，他都已經死了，因為他還談到「我如今……活著」，顯然他仍然是活生生的。但從辯論的角度看，他在神的面前死了，因為基督為他死去，因為基督為他釘在十字架上。在神的眼中，保羅是死的。「我已經與基督同釘十字架，〔因此，〕現在活著的不再是我，至於我，基督是活著的。」不是「在我裡面」，這裡要講的，不是給予生命或與空間有關的事情。至於我，基督死了，現在是活著的；「並且我如今在肉身活著，是因信神的兒子而活。」那就是重點。這與給予生命無關——從某種意義上說，我是活著的；「並且我如今在肉身活著，是因信神的兒子而活，祂是愛我，為我捨己。」基督的死是我的，基督的生命也是我的。我已經與基督同釘十字架，對我來說，基督現在是活著的。「我不廢掉神的恩，義若是藉著律法得的〔如果你回頭表示我們必須

處於律法的約之下，就是暗示這點〕，基督就是徒然死了！」

我要查考這樣一段經文，就是要說明保羅和彼得之間的衝突並不僅是為了界線標記，也不只是與民族之類有關的事情。這是根本性的問題：你在神的面前如何被接納？如何被稱義？甚麼事情讓你可以有神面前被接納？這就是整個爭論的方向。如果你說現在可以把這個問題降低為你如何在神面前除掉界線標記，建立一群子民，成立合一的教會，這完全是錯誤的；保羅確實希望教會合一，可是這樣解釋就是將焦點放在錯誤的地方。我們就沒有仔細看經文說些甚麼，沒有強調保羅要強調的重點。

這讓我想到另一個與解經有關的觀察。你們熟悉戈登·費依(Gordon Fee)那本極棒的作品《保羅神學：聖靈論》(God's Empowering Spirit)嗎？¹⁴ 那是很重要的書，處理保羅書信裡的「聖靈」一詞。他的方法是查考保羅書信中所有與聖靈有關的經文，作出解釋，並且將它們整合在一起。上星期，我在澳洲的一個會議中發表談話。大會給我的題目是〈使徒行傳中的聖靈〉。我查考了使徒行傳第二，十，十一章等與聖靈有關的重要經文。當我快要結束〈使徒行傳中的聖靈〉這個系列的時候，我開始問自己：「從某種意義上說，我相信我說的話是準確的，可是，我認為自己在無意中扭曲了整卷使徒行傳。」我想路加沒有坐下來說：「我要寫一卷有關聖靈的書。」路加寫使徒行傳的時候，這並不是他的主題。那只是他作為支持的一個論題，與整卷書的內容交織在一起。書裡確實提及聖靈，可是它並不是一卷關於聖靈的書。如果你開始講論題目為〈使徒行傳中的聖靈〉的一個系列，你可能談及一些個別去看都是真實的事情，卻還是錯過了要點。你就有可能扭曲了使徒行傳的圖畫。所以我用了最後兩節討論的時間解構自己的講道，將它們重新設定，使它們成為支持使徒行傳核心要點的論題，而不是作為使徒行傳的中心。使徒行傳的中心仍然是福音的擴展，不是聖靈，福音藉著聖靈得以擴展，但如果要談論使徒行傳裡的聖靈，一不小

心，就會悄悄地扭曲了使徒行傳。

所以我也認為，雖然費依著作的《保羅神學：聖靈論》一書中有許多極為精彩的解經，但從某個角度來說，在他說了許多真實的事情時，也扭曲了保羅的神學，因為他的焦點不是保羅的焦點。任何這樣的查經都會有同樣的危險。如果你問我：「同理心互動與新觀點有多接近？」從一部分看，它結束了文化的阻隔。保羅在加拉太書所關注的，是要猶太人和外邦人結合在一起，這是研讀保羅書信時的大題

目。他對拆除阻礙很感興趣，我們不也應該一樣嗎？畢竟，整本聖經都是朝著新天新地的方向在走。不是萬國萬族都要連在一起嗎？是的，是的。同樣，這裡有些內容與拆除阻隔有關，可是這樣處理就從本質上扭曲了一些東西。因為你這樣做，就是將屬於背景的事物放在前台，而把屬於前台的事物看為背景。這話是我從穆爾（Douglas Moo）那裡借用來的。他完全正確。我並不是說鄧恩的分析完全錯誤，可是他不知怎地失去了稱義的

意思，卻強調了應該屬於背景的事情，把它們看為重點。當你讀這段經文的時候，它的重點是稱義，誰得救了，誰沒有得救，得救的基礎，和與舊約相比時基督的地位；而不是因為我們除去了民族的界限，就僅僅是一個民族的問題。民族的界限確實存在。問題是甚麼是重要的，甚麼不是。如果你閱讀鄧恩和賴特的作品時，用這樣的問題去看保羅書信的所有內容，我想與你單單讀他們的書比較，你會看見一幅很不一樣的圖畫。

附註

- 1 Timothy George, "Modernizing Luther, Domesticating Paul: Another Perspective," pp. 437-463 in *Justification and Variegated Nomism*, Vol. 2, *The Paradoxes of Paul*, ed. by D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid (Grand Rapids: Baker Academic, 2005)。
- 2 D. A. Carson, *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications* (Grand Rapids: Zondervan, 2005)。此書已由美國麥種傳道會翻譯出版：卡森著，潘秋松等譯，《認識新興教會》（South Pasadena：美國麥種傳道會，2007）。
- 3 D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid (ed.), *Justification and Variegated Nomism*, Vol. 1, *The Complexities of Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001)。
- 4 D. A. Carson, "Introduction," and "Summaries and Conclusions," pp. 1-5 & 505-548 in *Justification and Variegated Nomism*, Vol. 1, *The Complexities of Second Temple Judaism*。
- 5 <http://www.tlg.uci.edu>。
- 6 如K. H. Rengstorff (ed.), *The Complete Concordance to Flavius Josephus*, Unabridged

- Study Edition (2 vols.) (Brill Academic Pub: 2002)。
- 7 Samuel Sandmel, "Parallelomania," *Journal of Biblical Literature* 81.1 (March 1962): 1-13。網路版：http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/jbl/parallelomania_sandmel.pdf。
- 8 Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermenia (Philadelphia: Fortress Press, 1979)。
- 9 Philip H. Kern, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle*, Society for New Testament Studies Monograph Series 101 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)。
- 10 Mark A. Seifrid, "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism," in *Justification and Variegated Nomism*, Vol. 1, *The Complexities of Second Temple Judaism*, ed. by D. A. Carson, et al, pp. 415-442; idem, "Paul's Use of Righteousness Language Against Its Hellenistic Background," in *Justification and Variegated Nomism*, Vol. 2, *The Paradoxes of Paul*, ed. by D. A. Carson, et al, pp. 39-74。
- 11 Paul A. Barker, "Faithless Israel, Faithful Yahweh in Deuteronomy," *Tyndale Bulletin* 47.1 (1996), 172-175 (<http://tyndalehouse.com/>

- [tyndbul/library/TynBull_1996_47_1_10_Barker_FaithlessIsraelDeut.pdf](http://tyndalehouse.com/tyndbul/library/TynBull_1996_47_1_10_Barker_FaithlessIsraelDeut.pdf)); 同作者, "The Theology of Deuteronomy 27," *Tyndale Bulletin* 49.2 (1998), 277-303 (http://tyndalehouse.com/tyndbul/library/TynBull_1998_49_2_04_Barker_Deut27.pdf); idem, *The Triumph of Grace in Deuteronomy* (Waynesboro, GA: Paternoster, 2004)等。本講座之後，參David G. Firth and Philip S. Johnston (ed.), *Interpreting Deuteronomy: Issues and Approaches* (Downers Grove: InterVarsity, 2012)。
- 12 Mark A. Seifrid, *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*, New Studies in Biblical Theology (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), p. 22。
- 13 Mark A. Elliott, *Romans 9-11 and Jewish Remnant Theology* (Wycliffe College, University of Toronto, 1986); idem, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000)。
- 14 Gordon Fee, *God's Empowering Spirit: The Holy Spirit in the Letter of Paul* (Hendrickson Publishers, 1994)= 戈登·費依著，思語譯，《保羅神學：聖靈論》（South Pasadena, CA: 美國麥種傳道會，2014）。

入圍美國福音派基督徒出版協會 (ECPA) 2005年宣教／佈道類最佳書籍

提問式佈道法 向耶穌學習與人交心

Questioning Evangelism-Engaging People's Hearts the Way Jesus Did

作者：蘭迪紐曼
Randy Newman
譯者：劉美津

對於那些想要學習如何把護教與傳福音結合起來，既本著聖經，又不迴避理性的人來說，本書是一本必讀之選。

——墨爾蘭 (J. P. Moreland) 他泊神學院 (Talbot School of Theology, Biola University)

本書展示了對聖經神學的深刻把握，其流露的憐憫之情又觸動人心。多麼貼近主自己！

——卡森 (D. A. Carson) 三一福音神學院 (Trinity Evangelical Divinity School)

讀者將會發現，這本手冊是專為拯救靈魂而寫，充滿智慧，易於使用，令人信服，充滿挑戰，又激發靈感。

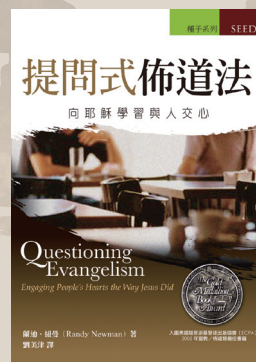
(CBA Marketplace)



蘭迪紐曼 Randy Newman

自1980年就加入學園傳道會 (Campus Crusade for Christ) 的事奉，在全美向大學教授與學生傳福音。蘭迪獲三一福音神學院道碩學位 (Masters of Divinity degree from Trinity Evangelical Divinity School)，也正在該校攻讀宣教學博士。他是相信耶穌的猶太人，曾任《校園彌賽亞公報》(The Messiah-On-Campus Bulletin)，目前也是路馬士學會的教導會員 (Teaching Fellow at the C.S. Lewis Institute)。

步出傳統傳福音觀念的藩籬，
化解當今時代所提出的新難題。
一部所有人的必讀之作。



麥種 2013/03 閱讀
A Kernel of Wheat Christian Ministries
以神的話塑造神的百姓

發行者：美國麥種傳道會
網址：www.akow.org
www.akowtw.org
E-mail：akowcm@gmail.com

美國地區：1423 Maple St South Pasadena CA 91030
Tel: 626-441-5543 Fax: 626-441-5543
台灣地區：麥種出版社
高雄市80461鼓山區東門路42巷5弄5號
Tel: 07-552-0167 Fax: 07-554-7706
香港地區：德慧文化圖書有限公司
荃灣橫瀾仔街2-8號永桂工業大廈2樓B室
Tel: 2407-4000 Fax: 2407-4111

台灣地區奉獻 (匯款)：
富邦銀行鼓山分行
帳號：682102010675
戶名：麥種出版社
其他地區 (匯款)：
銀行：EverBank NBG
銀行代號：063000225
戶名：A Kernel of Wheat
Christian Ministries
帳號：0960002960

信用卡奉獻：
<http://akow.org/offering.php>
美金支票：
(抬頭請寫AKOWCM)
地址：1423 Maple St.
South Pasadena,
CA 91030, USA