

## 保羅新觀：講座2/3

Lectured by D. A. Carson, 2005 RTS, Charlotte, NC  
中譯：周俞雲翔

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，而會這裏一點、那裏一些地評論和概述，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. 涉及歷史神學

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。<sup>1</sup> 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。

[我們從第一講裏，即可看出端倪。史天達的論述顯然透露出他對人性有十分「樂觀的」著迷，其實這也是自由派神學一貫的看法。我們不知道NPP派的人是否誠實，至少我們可以看見他們對於路德、聖奧古斯丁等內心的掙扎，不以為然。對於保羅的掙扎(羅7.7-25)，我們真不知他們要怎樣地詮釋了？在主後412~26年之間，聖奧古斯丁與伯拉糾及其門人有許多來來回回的筆戰，他也因此將人論/原罪論、雙重預定論、神主權的恩典等論述，發展出來。爾後與半伯拉糾派之間的爭議，仍舊是在這些議題裏發揮的。]

[在第一講內，Dr. Carson即觀察到N. T. Wright在採取了NPP的觀點後，顯然已告別了他在1973年夏季以前，向來所持守的宗改/改革宗的信仰。]

### 新興教會為例

我寫了本有關新興教會運動的書，這個月就要出版了。<sup>2</sup> 新興教會有許多值得表揚的因素，但也有些負面的地

---

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> D. A. Carson, *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications* (Grand Rapids: Zondervan, 2005).

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)在曼哈頓的教會裏，具有新興運動中最好的優點，而無需持有那個運動的弊處。

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[NPP人士]指出路德和加爾文相信甚麼的時候，不要太快信任他們的說法。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. 認識第二聖殿

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》裏，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。<sup>3</sup>也正是因為這個緣故，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

---

中譯：卡森著，潘秋松等譯，《認識新興教會》(South Pasadena：美國麥種傳道會，2007。)

<sup>3</sup> 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.)

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。<sup>4</sup> 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。

## 勿犯時代錯置

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。

## 莫踩簡化主義

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

---

<sup>4</sup> 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*.

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(Flavius Josephus, AD c.36~c.100)作品中所有的出處。只要用TLG (Thesaurus Linguae Graecae)的電腦軟體、<sup>5</sup>或者一本好的約瑟夫語彙索引，<sup>6</sup>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？」聽起來像是保羅的問題。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。

---

<sup>5</sup> <http://www.tlg.uci.edu>.

[Flavius Josephus, AD c. 36~c. 100為猶太人祭家族之後，母親則來自希律家族。在第一次猶太戰爭期間，他在加利利率領族人對抗羅馬人。AD 67年，他向Vespasian羅馬軍團投降。他聲稱彌賽亞預言指出，這位將軍將成為皇帝！] Vespasian決定將他留在身邊當作翻譯員。AD 69年，Vespasian果然稱帝了。皇帝賜他自由之身，並賜他皇姓(Flavius)。爾後，他繼續服事皇帝之子Titus，所以，AD 70的耶路撒冷被圍及第二聖殿的被燬，他都是目擊者。他為後世留下了猶太戰記(AD 66~70)、猶太古史(c. 94)、駁亞平(*Contra Apionem* > 94)、約瑟夫自傳(94~99)等作品。除了見證猶太人的歷史外，他也提供了當代的人物經外的側寫，如：彼拉多、大希律、施洗約翰、雅各各(耶穌的弟弟)、耶穌等。]

<sup>6</sup> 如K. H. Rengstorff (ed.), *The Complete Concordance to Flavius Josephus*, Unabridged Study Edition(2 vols.) (Brill Academic Pub: 2002.)

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[即犯了簡化的錯誤]，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[罪]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裏面工作。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[餘民是被擄歸回後之餘民]。它與申命記第七和第十章—歷史中對以色列[準備進迦南地時]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(James Dunn)結束對第一本書的審閱時說：「為甚麼卡森那麼不高興？他自己也承認在裏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[簡化為只有聖約律法主義]。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. 棘手平行問題

3. 這裏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*Parallelomania* (「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。<sup>7</sup>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。<sup>8</sup>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，<sup>9</sup>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一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。我覺得神的啟示所說的相當不同。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。

### 論罪尤為重要

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[保羅的神學對罪]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. 重要辭彙研究

4. 顯然，我們也必須在用辭的研究上下一點功夫一用

<sup>7</sup> 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](http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/jbl/parallelomania_sandmel.pdf).

<sup>8</sup> Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

<sup>9</sup> 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).

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「耶穌基督的信心」，「行律法」是界線標記，還是指所有遵守律法的行為？它們在保羅的思維裏又有什麼作用？這些都是要去研究的。在這裏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。

唯關乎神信實？

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。<sup>10</sup>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。

---

<sup>10</sup> 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.

在乎約或公義？

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裏，那麼你就可能認為稱義經常與舊約聖經裏的「約」有密切關係。但它從來不是那樣！從來不是！勉強一點說，端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。然而卻有很多次一大約150次一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，可是就不在這裏提出了。

關於被擄問題

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。相反的，**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)<sup>11</sup>和其他人對於如何理解申命記作了些很好

---

<sup>11</sup> Paul A. Barker, "Faithless Israel, Faithful Yahweh in Deuteronomy," *Tyndale Bulletin* 47.1 (1996), 172-175. ([http://tyndalehouse.com/tynbul/library/TynBull\\_1996\\_47\\_1\\_10\\_Barker\\_FaithlessIsraelDeut.pdf](http://tyndalehouse.com/tynbul/library/TynBull_1996_47_1_10_Barker_FaithlessIsraelDeut.pdf))；同作者，"The Theology of Deuteronomy 27," *Tyn-*

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。**」<sup>12</sup>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

---

*dale Bulletin* 49.2 (1998), 277-303.

([http://tyndalehouse.com/tynbul/library/TynBull\\_1998\\_49\\_2\\_04\\_Barker\\_Deut27.pdf](http://tyndalehouse.com/tynbul/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).

<sup>12</sup> Mark A. Seifrid, *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*, *New Studies in Biblical Theology* (Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 2000), 22.

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，他就這方面作了第一流的博士論文，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。<sup>13</sup>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？加拉太教會裏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」——他們在神那裏佔了有利的地位。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有了足夠的信念。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，「猶太人圈子裏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。

[以上反駁扭曲的被擄之觀念，特別是在批判Wright的思想。該思維重組了主的死而復活的涵義。整個系統神學的各議題，彼此之間組成了一有機體，相互牽動的。]

## 5. 加拉太書二章

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2.11-19

「<sup>2.11</sup>後來，磯法到了安提阿；因他有可責之處，我就當面抵擋他。<sup>2.12</sup>從雅各那裏來的人未到以先，他和外邦

<sup>13</sup> 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).

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。<sup>2.13</sup>其餘的猶太人也都隨著他裝假，甚至連巴拿巴也隨夥裝假。」(2.11-13)

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「從雅各那裏來的人」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，那些從雅各那裏來的人是比較保守、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，那裏的人會怎樣看他？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。這也意味著會眾裏的其他人會想：「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，從雅各那裏來了某些人，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，我還是認為那不妥當。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。」(徒10.15) 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，」(10.47)「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，假如在這裏，從雅各那裏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「從雅各那裏來的人」(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裏來的人。假設是指未信主的猶太人——那也是我的想法——就可以從這裏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，我在這裏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裏。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，這裏是非常敏感的。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2.11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(加2.9)。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，開始為住在那裏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，他們在那裏受到打擊。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，你就要照顧這裏的外邦人，他們是在這裏受打擊的一群。」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。只要教會裏有一部分人這樣想，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，可是這裏並非如此。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？

「**2.14b**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過飯，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？**2.15**我們這生來的猶太人，不是外邦的罪人，**2.16a**既知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督...。』」(加2.14b-16a)

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，這裏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。」(加2.16)

在保羅的腦海中，這就是問題所在。這樣，「我們〔猶太人〕若求在基督裏稱義，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！」(2.17) 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。」(2.18) 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，可是他在這裏談的並不是這事。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。」(加2.18)

事實上，保羅說：「我因律法，就向律法死了。」(加2.19a) 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。」(加2.19)

#### 加2.20

我想福音派圈子裏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，乃是基督在我裏面活著。」

也就是說，祂居住在我裏面，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14-17章—教導的真理，**但並不是這裏的意思**；這是斷章取義的看法。從「在我裏面」這個片語開始看，基督「在我裏面」(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，它是指關涉性的涵意—**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「在我裏面」歸榮耀給神。這並不是說他們讚美在我裏面的神；也不是說他們在我裏面讚美神。保羅是說：「**論到我**，他們讚美神」(加1.24)、「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」。

這裏也是一樣。「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「在我裏面」，這裏要講的，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！」(加2.21)

#### 加2.11-20結論

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。**

#### Fee的聖靈論

這讓我想到了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？<sup>14</sup>那是很重要的書，處理保羅書信裏的「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2, 10, 11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。書裏確實提及聖靈，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裏的聖靈，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[保羅]新觀有多接近？」

---

<sup>14</sup> 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。)

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，這裏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)那裏借用來的。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。

[N. T. Wright並沒有因此受到校正。他依舊教訓跟隨者大講特講類似「先國度、後悔改」的道理與作法，並揚言我們福音派自從十八世紀的大奮興以來，三百年矣，應當改弦更轍了。...]

## 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](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*, Hermeneia (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/tynbul/library/TynBull\\_1996\\_47\\_1\\_10\\_Barker\\_FaithlessIsraelDeut.pdf](http://tyndalehouse.com/tynbul/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/tynbul/library/TynBull\\_1998\\_49\\_2\\_04\\_Barker\\_Deut27.pdf](http://tyndalehouse.com/tynbul/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。)