



使徒们的 的 宗教

第一世纪的基督正教

史蒂芬·迪·杨



古道出版社

我们属灵的儿子，史蒂芬·迪·杨神父写作这部《使徒们的宗教：第一世纪的基督正教》，是要挑战近来学者们所提出的一些观点，他们认为，圣教会关于至圣三一及基督神性的教导，是教父们和大公会议后来所发展出来的。本书深入挖掘当下学术界对于第二圣殿时期犹太教信仰的研究，它澄清了福音书作者和使徒们如何明白吾主耶稣基督的启示，以及新约作者们如何组织他们的论述，以传递与后来教会历史中所表达出的同样的信仰。著作中除了时常提出挑战，也为读者们提供了一些新的视角，来阅读与理解新约以及我们礼仪敬拜。这些新视角总是指向更广泛的正教圣传。我喜见杨神父的这部作品，并希望读者们能够更完全、更深刻地体味那“一次而永远传与圣徒的信仰”。

—— + 约瑟

安提阿正教会北美总主教区都主教，暨纽约总主教

路加福音二十四章告诉了我们，克罗帕和他的同伴如何在前往以马忤斯的路上与复活的基督相遇。在随后而来的对话中，我们得知耶稣“把全部《经书》论及他的话，都给他们解释了”（路加福音 24：27）。教会一直以来都认为，这段经文，以及发生在首个五旬节上的圣灵降临事件，表明了自那以后，使徒们有了一个完整而一致的信仰以兹传递，使世界归化。与这一认识相反的是，近期的许多学者们持守了这样一种观点，认为教会的教义并非一开始就是完整的——尤其是基督论——而是由大公会议“发展”成为定论的。史蒂芬·迪·杨神父对这些论述提出不同的看法，在本书中，他呈现了强有力的论证，表明使徒们的信仰从一开始就确实是完整的，只是在回应异端的挑战时进行了完善。本书诚然值得一读。

—— + 麦基洗德

美国正教会匹兹堡和西宾夕法尼亚州总主教

史蒂芬·迪·杨神父不仅凭靠此书，在一个充满世俗圣经学术的

世界中，为正教护教冲锋陷阵，更是帮助我们所有人重温古代基督徒们的宇宙性框架，在当今这个乏善可陈的文化正迫切寻找一个再次充满魅力的世界，使之可以完全参与其中的时候，给予了它希望。

——乔纳森·帕谷，《符号的世界》

使徒们的 的 宗教

第一世纪的基督正教

史蒂芬·迪·杨



古道出版社

印第安纳州切斯特顿市

使徒们的宗教：第一世纪的基督正教

版权 ©2022 归 史蒂芬·迪·杨 所有保留所有权利。
未经古道事工出版社事先书面许可，不得以任何方式
(电子、手工、复印、录音、扫描或其他方式)
复制本书的任何内容。

出版方：古道出版社，古道事工中文部
748 号邮政信箱，邮编 46304

国际索书号 ISBN:978-1-955890-25-0

国会图书馆控制编号：
美利坚合众国印刷

本书献给

我的父亲，詹姆士·迪·杨，
他启发了我热爱学习
热爱圣经。

寄永志不忘。

目 录

- 13 前言
- 20 简介:圣保罗,归化?

第一部 上帝性体

- 31 第一章 | 圣父子
- 33 主的使者
- 36 主的圣言
- 41 上帝的智慧
- 44 人子
- 48 上帝的形体
- 53 在新约中,耶稣基督就是雅威
- 55 福音书中具有神性的基督
- 59 圣保罗著作中具有神性的基督
- 62 大公书信中具有神性的基督
- 65 启示录中的基督

- 70 第二章 | 上帝的圣灵、临在、和圣名
- 71 上帝在祂子民中的临在
- 72 内住的圣灵

第二部 上帝的圣会

79	第三章 灵界的权势
81	圣经中上帝的圣会
89	圣会的主会者
94	天使和众星
99	第四章 邪恶的属灵权势和人类的反叛
100	三次“堕落”
103	大地上的巨人
110	邪恶的属灵力量：魔鬼
115	邪恶的属灵力量：离开先前地位的天使
120	邪恶的属灵力量：邪灵
125	邪恶的属灵力量：撒旦
131	第五章 在荣耀中的诸圣
132	上帝圣会中的人类
136	上帝的诸圣
138	受造物的治理
141	诞神圣母，天后及慈母
146	基督的先驱及施洗者，约翰
151	天庭主保

第三部 创造和拯救

- 157 第六章 | 存在与混沌
- 160 乐园, 上帝的居所
- 165 人类, 上帝的形象
- 168 创造, 新造与旧造
-
- 173 第七章 | 普世的罪赎
- 177 上帝的愤怒
- 183 挽回祭与赎罪祭
- 187 我们罪的笔迹
- 191 十架圣木
- 196 不但赎我们的, 而且也赎全世界的罪过

第四部 上帝的百姓和祂的律法

- 202 第八章 | 上帝的百姓以色列
- 203 旧约之下的以色列民历史
- 208 以色列的复兴
- 210 基督, 我们的逾越
- 214 以色列的盛会
- 217 五旬节的新约
- 221 以色列, 上帝的产业
- 225 蒙拣选为要结果

230	第九章 上帝的法律
233	圣经对于妥拉的理解
234	安息日：一个成全的模式
236	耶路撒冷会议
240	不洁的食物
244	妥拉的罪罚
246	按上帝的诫命敬拜
250	洗礼与割礼
254	终结一切祭祀的祭祀
256	以色列的群牧
261	后记：使徒们的正统信仰
	书目
	经文索引
	主题索引

前言

当今天的人们被问及，初期教会——那些由使徒们建立和服侍的群体——是什么样子的的时候，他们会想像一群人在一个小家庭，可能就是间毛坯房里，卑微地聚集在一起。那些人坐在地上，面对着一位到访的使徒或是教师，由他来带领大家敬拜，其形式或许就是唱赞美诗或诗篇，以及祈祷。然后，他会对这些人群教导一番。他的信息，根据我们的假设，一定是非常简单的：耶稣就是弥赛亚；他为他们的罪死了。他们应该相信并依靠祂，死后还能上天堂。与此同时，他们应该抛弃他们罪恶的生活方式，并且彼此相爱。这教导非常简单、无华、直接：这就是很多人想像中的使徒们的宗教的样子。

但当同样这些人进入一座正教圣堂的时候，他们的体验与这种头脑中的想像简直是天差地别。一座正教圣堂是一个专用于敬拜的空间，而非某个人家中的房间。它饰满了圣像画，摆设华美。薰香的浓烈香气弥漫在空气中，伴和着吟唱，这吟唱还可能不是英语。神职人员身着色彩艳丽的长袍，在一座遮挡祭坛的隔墙背后走进走出，时隐时现。礼拜规程复杂难懂，即便拿着一本礼拜书也难以跟上。赞美诗、祈祷，与讲道中，充满了未经翻译、意义不清的外语词。如果说，相较于我们当代人想像中那种简明而原始的图景，这看似精致的场面与使徒们所践行的宗教有更多的共同点，这是无论如何也看不出来的。然而，恰恰就是这一观点，构成了《使徒们的宗教》一书的基础。

本书经过系统的组织，意欲依次展现使徒们的宗教教导和实践。然而，应当留意的是，要从整个第二圣殿时期的宗教¹中，特别是基督之后第一世纪的宗教中，梳理出一个完整的系统神学，是不可能的。不仅能够获取的资源本身不是系统性构建的，而且这一时期的宗教也并非以系统的，甚至神学的，语言进行构想的。古时的宗教是无法与政治、文化，以及其他所有的生活领域相分割的。因为礼仪贯彻了人类生活的各个方面，宗教更多是生活和经验，而非思想和哲学。当后来的思想家们开始将宗教研究首先当作一门哲学或思想活动来对待时，他们将自己抽离了同胞们的传统宗教。

本书的组织结构更多是依据话题或主题，而非时序和历史。第一部分分析圣经如何描述上帝。这一部分着重于古代以色列人、第二圣殿时期的犹太人，以及使徒们自己，如何经历和理解共享上帝性体的多重位格——父、子、圣灵。第二部分阐述灵界的其他存在，即天使和邪灵。这部分也描述古人如何与充满这些存在的无形世界进行正负面的互动。第三部分阐述世界的创造与拯救。这其中包括但不限于人类的拯救。最后，第四部分，阐述新旧约中蒙召的上帝子民——以色列和教会，特别关注妥拉，上帝的“律法”，是如何被诠释和应用在这个群体的生活中的。

1、我在全书中所提的都是第二圣殿时期（乃至使徒们的）“宗教”，而非“犹太教”或“犹太宗教”。书中会清楚表明，第二圣殿时期，散居在整个罗马世界的犹太人，他们的宗教非常多元，彼此差异，甚至一些学者们提出，“犹太教”一词用于这一时期，具有误导性。第二圣殿犹太教并非某一个宗教的名称，而是泛指犹太人的宗教信仰和实践。

《使徒的宗教》一书有多重目的。首先，最重要的是，它概述了第一世纪犹太宗教的面貌。在基督门徒和使徒们的宗教处境中，宗教并非只是生活的一部分，而是囊括了整个生活。使徒们从没想过自己在建立一个新的宗教，更不用说是一个前无古人的宗教。相反，他们将自己对耶稣基督的第一手经历，整合入他们已有的宗教理解和世界观。没错，他们宗教生活的每一部分都被翻转了，但他们将这一翻转理解为成全，而非纠正，更不是重新创造。

因此，本书可以被用作一部阅读、研究、理解新约，乃至整本圣经的一个导论或引言。本书囊括了第二圣殿时期（约公元前 515 年至公元 70 年）文献中的宗教诠释与理解。近几十年来，学者们才开始明白，第二圣殿时期的文献对于我们理解新约提供了重要的背景资料。在此之前，学者们都理所当然的认为，第一世纪犹太地区的人所践行的宗教与后来的拉比犹太教完全一样。但根本不是如此。拉比犹太教不过是在第五世纪随着《他勒目》的集成之后才发展出来的。而基督教的出现则早于拉比犹太教几个世纪之久，甚至拉比犹太教本身也是对于基督教信仰与实践的反弹。

犹太学者雅各·纽斯纳有一个著名的观点，他认为第二圣殿时期，一个单一的、统一的犹太教士不存在的——人们必须说“犹太诸教”而非“犹太教”。事实上，正如更近期人们所发现的那样，今天的拉比犹太教在那个时代根本不存在。第二圣殿时期的宗教与后来的拉比犹太教，其最显著差异在于，前者是围绕圣殿、圣殿的祭祀系统，及其司祭们而运作的。对于那些没有接受基督教福音的犹太群体而言，耶路撒冷第二圣殿的毁灭要求他们几乎彻底重构他们的宗教实践。

基督教从第二圣殿时期犹太教中兴起的时间线

公元前 515 年 - 公元 70 年：第二圣殿时期

约公元前 3 年 - 公元 30 年：耶稣基督在地上的生活

公元 35 年：圣保罗蒙召

公元 49 年：圣保罗著《至加拉太人书》，是为首部新约文本

公元 69 年：圣马可撰写其福音书，是为首部正典福音书

公元 95 年：圣约翰著《启示录》，是为末部新约文本

约公元 500 年：拉比犹太教形成

那么这些“犹太诸教”都包含些什么呢？这种宗教分为许多分支，其各支之间的界线往往很松垮，但各自又都以其独特的宗教年历、教规，以及崇拜模式，来界定自己。但是，尽管他们有许多不同，他们对于受造的世界、其属灵的历史，以及其最终的命运，都有共同的理解。基督教作为这一时期宗教的延续，它继承了这一世界观。更有甚者，它认为一些未来事件已经借着耶稣基督的出生、生活、死亡、复活，和升天，成就了。

同样的，那些组成了旧约圣经的文本，无论是何种基督教正典中的旧约，都是在第二圣殿时期最后成形的。新约圣经的文本，以及基督教诞生之前或之后产生的典外文献，也都是在这一背景下写成的。这些文本共同反映了基督教出现前后这段时期，宗教人士们的宗教生活和经历。因此，我们必须熟悉他们的生活和经历，才能理解这些文本所要表达的内容。

关于教会历史，有许多扭曲的假设，它们往往都来自于学者们。尽管这些假设在其诞生的学术圈中早已被抛弃，它们仍

在间接误导普通的基督徒。本书意图纠正几项这类假设，特别是其中的一项见解，即教会的历史和神学可以用一个进化式的图谱进行解释。这一见解假设关于基督神性的信念，必定是从一个更早期的，认为基督仅仅是一个人的观点，演化而来的。这一见解继续说到，基督神性的教义会伤害到第一世纪犹太地区人们的感情，依据假设，他们应是激进的一神论者。此外，这一见解还认为，至圣三一的教义必定是一个更为后期的发展结果。事实上，三一神论和整个关于圣人的观念，都被错误地假定为后期对异教多神主义的一种让步。

如今，学者们正在推翻这种进化式的图谱，因为它未能完全将圣经、考古、历史、及典外文献的证据，纳入考量。《使徒们的宗教》一书意欲整合和解释这些证据，揭示出教会的这些核心信念和实践从一开始就存在，在一些情况下，甚至早于基督教就已存在。尽管第二圣殿时期确实经历了一种转变，以回应诸多属灵与历史的重大事件，但却并不存在一个从某种原始精神宗教向一种更为精致的宗教意识的转变，无论逐渐与否。

本书要纠正的另一个主要假设，就是关于新旧约不一贯、圣经与典外文献不一贯、圣经与哪怕最早期的使徒教父们不一贯的这一假设。当我们将新旧约彼此分开的时候，我们倾向于假设祈祷、敬拜，以及重要的宗教实践，在早期新约基督徒中，是纯朴和原始的。我们假设使徒们抛弃了在此前几个世纪出现的那些高级的宗教信念和实践。如果把这种分野应用在新约与哪怕最初期的教父著作之间，我们会开始觉得那些早期教父们所描述的祈祷和崇拜模式，与仅有几十年之隔的初代基督徒们的实践，是完全断层的。我们对这类不一贯断下结论，忽略了新约中的最后几卷书与那些后来被称为使徒教父们的人的著作，在时间上是大量重叠的。

大多数新教团体接受了一个范围更小的拉比正典书目作为

旧约圣经。结合两约之间的分隔，它们构成了一个鲜被认知的“两约之间时期”。旧约的历史戛然而止，而新约在五百多年之后才再续前缘。旧约中没有提及的法利赛人、撒督塞人，以及各种各样的其他宗教传统，在新约著作中突然出现，不加解释。但是只要稍读历史，就能为各个时期之间的这类简单差异提供关联信息，更不用说是旧约、新约，与教父时代之间的铁幕了。

最后，本书也有一个护教目的。基督正教会一直都宣告其信仰乃是使徒们的信仰。教会并不教导说，它的信仰乃是使徒信仰与教导的某种发展和演化，也不是说其教导始于使徒，并在那里继续前行，也不是说其教导仅是使徒教导的逻辑扩展。相反，教会宣告其事奉礼仪及生活方式完全延自使徒。本书欲证明这一点。基督正教并不是在与圣经所处的活生生的历史脱节之后，从教会宗父们才开始存在的。它并不是从后来的教会会议中产生的一项发明。更好说，这些会议解释、肯定，并宣告了这一在会议之前已存在数个世纪的信仰。基督正教会的生活是直接将使徒们的宗教生活延续至今的，正如他们的宗教生活乃是延续自创世之初以来上帝子民的生活的。

书中所有的圣经译文及其他古代资料译文，都由我个人完成²。这就意味着，既然没有一个翻译是完美的，那么我的翻译自然也不例外。翻译是一项艺术，甚于是一项科学，特别是所翻译的是与英语构句非常不同的古代语言的时候。有时候为了表达一个特定的重点或观点，某一个词需要译得特别精准，

2、汉语经文均由译者依据本书作者的重点，从希腊文(NA28/LXX Swete)和希伯来文(BHS)译出。

或需说明同一个词在两处同时使用。然而，基于诸多原因，一个标准英语译本可能会欠缺这种精确。综上理由，我以为最好重译一些重要的引文。旧约经文参考条目是同时以希伯来传统（大多数英语圣经即基于此传统）和希腊传统（正教研读本圣经及一些其他译本基于此传统）呈现的。当两项传统有所差异时（例如，当希伯来传统与希腊文传统以不同的数字标注同一篇圣咏诗），首先呈现希伯来传统的经文参考条目，然后呈现希腊传统的经文参考条目，之间以斜杠（ / ）划分。

| 简介 |

圣保罗，归化？

人们容易理所当然地认为，犹太教和基督教代表了两个彼此分开的宗教传统，而且后者是在基督教时期的最初几个世纪中，从前者发展出来的。这种对教会历史的理解，其背后所隐藏的是这样一个假设，即我们今天所认知的犹太教（实际上是第六世纪才发展出来的拉比犹太教）早在基督教出现之前，就已经作为一个单一标准的宗教传统存在了。因此，在这个模型中，基督教代表了犹太教从摩西时代延续发展至当时出现的一个旁支，依据评论者的倾向，它要么被看作是犹太传统的一个转型，要么被看作是一种扭曲。

近年来，犹太学者们和基督教学者们双方的意见在学术界引发了一场风暴，开始颠覆这些假设。这一转变始于美籍犹太教学者雅各·纽斯纳（Jacob Neusner），他极为多产，并活跃于整个二十世纪。纽斯纳第一个提出，不仅在基督诞生之前的几个世纪中，有多个“犹太诸教”，而非长久以来所假设的更为统一的犹太教，而且这些犹太诸教彼此之间非常多元化。更为近期的犹太学者们质疑，在那个时代的语境下，“犹太教”

的提法根本上是否正确。³犹太教更适宜指称拉比犹太教，这一犹太教是他勒目的产物，而他勒目本身是在基督教诞生数个世纪之后才出现的。

正如当代学者们开始强调那个时期犹太教的多样性一样，他们对于基督教起源的看法也发生了改变。他们不再将基督教和拉比犹太教看作是同宗异支，而是视基督教为耶路撒冷圣殿毁灭前就已存在的宗教的一种延续。相反，将拉比犹太教视为后来起源，倒是更为精确的理解：它诞生于第五、第六世纪，主要是针对基督教的一种回应，也主要产生在拒绝拿撒勒人耶稣是弥赛亚的犹太社群中。

在所有的这些讨论中，圣保罗成为了一个枢纽。自从马丁·路德之后，西方释经学倾向于将律法与福音的根本割裂读入圣保罗的著作。这一区分成为一种确认性的偏见，它向前被读入新约圣经中，也向后被读入旧约圣经中。依据这一理解，虽然圣经中凡是与“律法”（或至少其中一部分）相关的事物，仍在教会中被许可占有一席之地，但这个地位是受限的，它在任何时候都可以被那些与福音相关的内容所否决。尽管路德自己坚持一个更为平衡的立场，但这种诠释模式却常常导致他的神学后裔们彻底将旧约圣经边缘化。

该诠释的问题在于，这种律法与福音间的分割，并没有出现在保罗对妥拉的处理中。事实上，采取这种诠释立场，需要忽略保罗在其著作中关于律法的大量正面陈述（见罗 3: 31；

3、值得注意的是，丹尼尔·博雅林 (Daniel Boyarin) 提出，对于第二圣殿时期及此后的段时间而言，我们不应该提犹太教，而应该提不同时期及不同地点犹太人的宗教。

林前 9: 8-9; 加 5: 14)。尽管圣保罗确实对妥拉做了一些区别对待, 但这并不是将诫命与福音信息对立起来。路德这一观念的提法更直接与他在十六世纪自己个人的经验有关, 而不是对圣保罗及其著作本身的理解有关。

对于圣保罗的误解, 始于人们认为他是一个归化者——他在前往大马士革路上的经历, 几乎被普遍看作是他的归化。但是就最简单的逻辑层面而言, 要一个人“归化”, 他必须离开一个宗教并加入另一个, 但一个很明确的历史事实是, 在公元 35 年, 犹太教和基督教并非两个彼此区分的宗教。更重要的是, 圣经并没有将大马士革路上的经历, 表现为一种归化, 保罗在此后论及这事的时候也不是这么说的。这次事件在使徒行实中描述了两次, 首次出现在第 9 章, 第二次在第 22 章保罗在一次演讲中重述该次事件的时候。保罗的几封书信中也都提及此事, 特别是在至哥林多前书 15: 3-8 与至加拉太人书 1: 11-16 中。按照行实中所记载的圣保罗的第一手自述, 他将这一事件描述为复活基督的一个神视, 是基督向他启示祂自己。他进一步引述这次经历, 乃是他从作为上帝的基督那里领受呼召, 向外邦人传福音的时刻。

这一神视与呼召的模式可以与旧约圣经中先知们的蒙召相对照。例如, 在以赛亚书第 6 章中, 以赛亚在见到上帝坐在他宝座上的神视时, 蒙召成为一位先知。在该神视中, 上帝需要差遣一个人到他的百姓以色列人那里去, 向他们宣告审判, 而以赛亚接受了这一呼召。在以赛亚书 6: 8 的希腊文版本中, 上帝与以赛亚此处所使用的动词, 均是 *a postello*⁴, 英语中使徒

4、即ἀποστέλλω的英文转写——译者注。

(*apostle*) 一词就从该词变化而来。圣保罗在见了神视之后，认定自己受委任成为一名使徒——即奉差遣者——是列国(外邦人)的使徒，为要向他们传福音(见罗 11: 13)。同样地，在耶利米的蒙召经历中，上帝向耶利米宣告，他在母腹中时，祂就认识了他，并派定他作“列国的先知”或“外邦人的先知”(希腊文 *eis ethne*; 耶 1: 5)。当圣保罗描述他自己在母腹中就被分别，蒙召在列国中或外邦人中传福音的时候，他使用了几乎相同的语言(加 1: 15-16)。

显然，圣保罗并没有认为自己离开了犹太教或祖先的宗教，而是蒙召去做一项特别的侍奉，尽管他之前有过迫害基督及其教会的罪恶经历。他在传达其召命时，根本上将其描述为旧约体系下先知角色的延续。圣保罗认为，自己继续持守着同一的宗教传统，只是该宗教传统已经在弥赛亚耶稣其人其事中被成全了。圣保罗在描述他的新角色时，从未废弃妥拉及其诫命。事实上，圣保罗透过他的生命，强烈地为自己辩护，反对他经常要面对的那种批评，即那种说他试图要废去律法的指控(见徒 21: 20-21)。律法/福音二分法的支持者会引用圣保罗著作中的一些篇章，来证明保罗是抵制律法的，但即便是这些篇章中最典型的段落，也往往包含了与这一结论相反的证据。例如，在罗马书 3: 31 中，圣保罗自己就拒绝了这一二分法，他宣称自己不是要废掉律法，而是要坚固它。

圣保罗个人的祈祷与敬虔操练，使他将自己在大马士革的经历理解为一种先知召命。圣保罗的经历与先知们的经历最显著的差异在于，旧约圣经的先知召命中，有雅威显现的神视，而在圣保罗的神视中显现的是耶稣基督。与此相关的，旧约体系下的宗教所教导的与基督教的教导，其最大分别在于先知们的独一神论与使徒们所宣告的基督的神性。但是，圣保罗的经历并不代表一种割裂，相反，它告诉我们圣保罗是如何首先指认基督就是以色列的上帝雅威的。新约圣经中所呈现出来的使

徒宗教，是基于一个使徒神视的，后世的基督徒们，尤其是苦修士们，都渴望能同沐于这一神视。

圣保罗所生活的时期，正值第二圣殿时期犹太世界中，一个后来被称为默卡巴⁵“战车”）神秘主义的流派初发迹的阶段⁶。这一第一世纪犹太教中的神秘主义元素，会在后来被拉比犹太传统排除，仅在基督教中存留下来。默卡巴传统，或称战车传统，其名称来自于以西结神视中雅威的宝座战车（见以西结书第1章），宝座由四个分别有牛面、狮面、鹰面，及人面的生物抬着，飞在空中。由于以西结书撰写的时候，第一圣殿已然被毁，因此，以西结看到的是雅威在天上的宝座上治理万有，而非如以赛亚所描述的，以色列的上帝坐在圣殿中的宝座上，有祭坛作祂的脚蹬。在圣保罗所生活的第二圣殿时期，以色列人结束了充军流放之后，这一神视成为了后来神视诠释的范式，即以色列的上帝以人类能够经验且不至丧生的方式显现出来。

而默卡巴神秘主义就是希望借着默想以西结的神视，能够看到先知所看到的。尽管大多数实践这一神秘主义的人都承认，自己从未领受过这样的神视，但是那些诚然见过神视之人的叙述却在第二圣殿时期的启示文学中被记录下来，这些启示文学

5、音译自הבכרמ —译者注。

6、在拉比犹太教发展的同时，默卡巴神秘主义也得到了完全的发展，但作为一项灵性实践，它从未被主流的拉比犹太教接受过。在公元十世纪时，默卡巴神秘主义彻底消声匿迹，但这种宗教实践中的一些元素仍在卡巴拉传统（一种犹太密教/哲学传统——译者注）中存留了下来。

也逐渐发展出了一套描述这些神视经历的话语⁷。这类叙事往往会描绘一系列的天际，最多是七层天，人层层上登。在上登途中，旅行者藉由默观式祈祷获得襄助，祈祷以重复经文为核心，最常见的经文是示玛（一段粗略基于申命记 6：4 的日常祷文：“听啊，以色列，雅威是我们的上帝，雅威是一”）。在登上不同天层的过程中，也常会遇到天使并与登天旅行者进行交流。这类神视最高最纯正的形式，是在登天的终顶，看见以色列上帝的宝座战车，其上或坐着上帝的荣耀，或坐着雅威使者式的人物。

圣保罗的书信中有多处暗示他本人是熟悉这一神秘主义实践的。其中最重要的经文就是至哥林多人后书 12：1-6，圣保罗在这里描述自己从第一层天上升到第三层天，然后进入乐园。尽管他在描述时仿佛是在转述从他人听来的故事，但教父们和学者们公认圣保罗是在描述他自己的经历，因为他在第 6 节中影射道：他指出如果自己要以这样一个神视自夸，那他一定会说真话。无论如何，圣保罗所描述的神视及其在描述神视时所使用的语言，十分吻合早期默卡巴传统的资料。他所描述的“第三层天”（第 2 节）与“乐园”（第 3 节）表达出了连续的登天。类似地，他也提到了从天使那里听闻无法覆述的言语（第 4 节）。

既然我们承认圣保罗追随这一祈祷传统，我们便拥有一个新的视角来看待使徒行实第 9 章中他所看见的基督神视。我们可以合理地相信，在圣保罗从耶路撒冷前往大马士革的漫长旅途中（这至少需要好几天），他会花费许多时间祈祷默想，尤其

7、这种情形首先也首要产生于以诺文学和其他启示书卷中。

是在祈祷的时辰。这意味着，尽管他的基督神视十分突然，甚至能将他击倒在地，但这仍然是在他能够诠释的范围之内。在他所熟悉的默卡巴神秘主义传统中，这样的神视一般会被视为是一项仅赐给少数人的礼物，他们有福气能经历以西结和其他先知所经历的事。但是，当圣保罗领受他的神视时，他所看见的并非一个天使式的人物，而是耶稣基督，那坐在雅威宝座战车上的耶稣基督。圣保罗在前往大马士革途中所看见的神视，将一个不可动摇的事实刻在他心里，那就是耶稣不只是弥赛亚，祂也是上帝。圣保罗也正是基于此，才能在他的书信中进而谈到耶稣基督是道成肉身的以色列的上帝。

更有甚者，圣保罗将自己的使徒地位建立在这一神视上。被视为一名使徒究竟意味着什么？人们常听到的答案只是，使徒们是那些亲身遇见或亲眼看见复活基督的人，但这一定义并不完整。在基督升天之前，有一次，有超过五百人见到过复活的主（林前 15: 6），但尽管十二门徒和七十门徒确被看作使徒，这五百人却没有被赋予这样的地位。倒不如说，使徒的权柄被赋予那些不仅见过基督，而且也领受过祂神视的人，这神视就是耶稣基督在他非受造之荣耀中显现。这也恰是三位使徒在塔沃尔山上所见证的，是所有使徒们在基督的死与复活中所见证的，最后也是圣保罗在前往大马士革的路上所见证的。值得注意的是，新约圣经对使徒位份的这一基础并不陌生。使徒们自己在为他们的宣讲权威做铺垫的时候，就引用过这类至关重要的与基督的相遇：

论到那位从起初就有，我们曾听过，我们曾亲眼见过，我们曾凝视又用自己的手触摸过的生命圣言——这生命已被昭示，我们曾目睹这永远的生命、如今又见证并传报给你们。（约翰一书 1:1-2）

因为我们并未藉由追从精心编造的荒诞故事，使你们

了解我们主耶稣基督的大能与降临，而是借著作那位尊驾的见证人。因为当他从父上帝接受尊贵和荣耀时，那尊威光荣者将这声音传给祂：「这是我的儿子，我所亲爱的，我喜悦祂。」我们自己听到了这从天上传来的声音，因为我们与祂一同在圣山上。（彼得后书 1:16-18）

正如圣彼得之前所经历的那样，圣保罗也看到了上帝荣耀的光辉，并听到从天上来的声音。

自从使徒时代起，对于基督的升天与掌权的理解，总是基于第二圣殿时期的宗教与神秘主义的实践中早已有之的登天与上帝的宝座战车这一背景的。也正因如此，在正教圣像画传统中，当基督坐在宝座上时，宝座下会有以西结神视中的四个生物。这些圣像为默想提供视觉手段，正如第二圣殿时期，人们的默想专注于文本一样，若应用在这里，所专注的文本便是以西结书中对神视的描写。那位旧约神视中坐在宝座上的上帝，已经借着道成肉身，降来下土，将自己启示出来，然后再次升到祂先前的荣耀中。早期的基督徒们并没有拒绝神秘主义实践，反而继续追求默观式祈祷，正如圣保罗所表现出来的那样，而对于一些人而言，这一祈祷会在基督居于其非受造之荣耀的神视中，达到巅峰。这一被他勒目弃绝的传统在基督正教中延续下来，并发展成为后来为人们所知的静默主义。而承认基督是主及上帝的耶稣祷文，在静默主义实践中取代了示玛。

圣保罗所看到的基督坐在宝座上的神视，更进一步指认基督乃是赋予律法者，是颁赐妥拉的那一位。围绕圣保罗的争议，特别是在加拉太人书与罗马人书中，总是以这一观念为核心：即他宣称人们离开妥拉而获得自由，而不是，甚至反对，他的对手们所坚持的必须仍旧遵行妥拉这一立场。这是对使徒观点的错误定性。对于圣保罗而言，基督不仅是赋予妥拉者，而且

唯有借着基督、并透过基督，妥拉才能被正确实施和应用。

圣保罗的对手们错误地将他们的信心放在自己的身份上：他们是义人、亚伯拉罕的后裔，以色列的子民。圣保罗指出，以实玛利（加 4：21-25）和以扫（罗 9：6-13）也是亚伯拉罕的子孙。外邦人显然不能改变自己的出身，但他们通过割礼就可以成为“亚伯拉罕的子孙”。但与此相反的是，圣保罗将基督呈现为那单一的后裔，他是那位要承受给亚伯拉罕的恩许的人（加 3：16）。借着基督，所有支派、民族、国家的人，都被接纳成为上帝的家人，成为祂的众子（加 4：7）。人类以众儿子的身分，与基督同做恩许的继承人（罗 8：17）。

因此，圣保罗并没有在律法和福音之间建立反差关系，这种反差关系是建立在在他所谓的借着基督而来的“圣灵的律”和罪与死的律之间的（罗 8：2）。在圣保罗的事奉中，他所看见被成全的伟大恩许，是新约的恩许。尽管这个盟约不同于在西奈山上所赐下的盟约，却也并非是一个律法在其中彻底终止的盟约。在这个新盟约中，律法被写在人的心上，存在于人的内在（耶 31/38：33）。这是一个人人都认识雅威，罪孽要被赦免的时代（耶 31/38：34）。当圣灵浇灌在一切血肉之躯身上的时候，这事就会成就（约珥书 2：28）。根据预言，在这个时代，上帝要将他的圣灵放在他百姓里面，这时，他们就会遵守他的诫命（结 36：26-32）。这类语言描述了圣灵在我们里面持守律法的公义要求，圣保罗就是引用了这类语言（罗 8：3-4）。在新盟约下，遵守诫命不是一项外在的服从，而是与内住圣灵的合作。

经过证实，必死的人类太过软弱和叛逆，无法遵从上帝的妥拉，既然如此，基督在将他们从诅咒中解救出来之后（罗 8：1），便在他们内工作，将祂自己的义培育在他们里面。圣灵在他们生命中结出果子来，甚至超越妥拉的要求（加 5：22-

23)。信徒照着上帝的诫命，在圣灵中行事为人，因为上帝正在他们里面做成救恩的工（腓 2：12-13）。祂必会完成这项工作（腓 1：6）。在此世的终结，基督将坐在审判的座位上，观看祂的工程，并宣告他们是好的（创 1：31）。

综上所述，圣保罗在遇见基督后，认为他所操行的宗教（及他所传讲的福音），乃是他过去一生所践行之宗教的延续。他并不认为自己退出了早前信仰的宗教而加入了另一个。相反，他以希伯来圣经书卷中的宗教理解自己在前往大马士革路上的经历，这些书卷在当时并未被归入我们今天所认知的圣经的正典中。在他看来，他成为基督的仆人之后所施洗的外邦人，乃是加入他自幼所信奉的宗教，他们崇拜以色列的上帝雅威，并成为亚伯拉罕的子孙。因此，谈论一个「旧约基督教」，即在旧盟约下存在的宗教，与谈论新盟约下的基督教是一样合宜的。它们事实上是同一个宗教。这个宗教，这个使徒和他们的继承人们所践行的宗教，就是本书的主题。

第一部

上帝性体



| 第一章 |

圣父子

在基督教世界中，甚至在正教基督徒作者与学者当中，都存在着这样一个假设的叙事，认为至圣三一的教义是在基督教中被“发展”出来的。人们假定旧约时代的人们是神体一位论的一神主义者——换言之，他们相信只存在一位上帝，且上帝是一个单一的位格。人们同样假设，因着基督的教导和行实（其在祂的复活与升天中到达高峰），早期的基督徒们开始相信耶稣也在某种程度上具有神性。于是，基督徒信仰在接下来几个世纪中的发展，被看作是演化式的，其中，早期的“低”基督论，或原始基督论——即认为基督具有某种含糊的神性，但并非是像祂的父那样的上帝——逐渐受到另一种观念的排挤，即祂确实是上帝。这种思维模式也相信关于圣灵的信仰则是更为晚期的，经历了相似进化历程的发展，从而使得第四世纪大公会议中的三一神教义得以成熟。尽管这一假设在多数情况下被视为理所当然，但它是错的。

旧约下的信徒们并非神体一位论的一神论者，他们相信以

色列的上帝是以多个实体（*hypostases*）¹存在的，在后来的教义陈述中，这个词被翻译为「位格」。希腊文中的实体一词，其字面意思其实是「本质」，但其所指涉的，乃是一个实在的存在，例如一个特定的人。该词被正式写进尼西亚信经中，用以描述基督教上帝的三个实体。更近期，学者们用「实体」一词来理解一个神祇其独特的展现方式、其与之相与的经历、或其型态，三者间的关系，而非关于该神祇的大体概念。在此，当我们讨论共享上帝性体的三个神圣身位时，「实体」会与「位格」²二词同义互用。

对于古代以色列人和第二圣殿时期的犹太人来说，雅威只有一位，但祂是以多个位格存在的。尽管希伯来圣经缺乏对这一观念的清楚表达，但在整个第二圣殿时期，都有人相信、讨论、争辩这一观念。关于这些实体之间的关系、他们如何形成，以及他们的本质等等，也有各种各样的教导。只是到了第二世纪初期，为了回应基督教，犹太教才宣布这一之前被广泛接受的观点是异端。

新约圣经没有发明一个新的神观，而是澄清与确认旧约圣经中所论之上帝的本性。新约圣经的文本确定，以色列的上帝在

1、英文转译自希腊文ὕπ ὄστ α σις，其意义为一个实际存在者的本质与本性；而在汉语中通常被译为「本质」、「本性」、「本体」的οὐσί α，是表达「存在」、「所是」的系动词εἶμί的派生词（「本体论」，即ontology，也源于该词），其或许更强调存在本身。由于汉语语境中不易表达两者的程度区分，且译者手中也没有清楚的资源以判别汉语神学中的这两个词汇的使用，因此用「实体」翻译ὕπ ὄστ α σις，而用「本性」翻译οὐσί α，表达存在层次上的不同。——译者注

2、中文翻译为通顺起见，按上下文也偶译为「位」。——译者注。

永恒中以三个位格（实体）存在——父、子、圣灵。更有甚者，新约圣经教导，上帝子降生成人，成为耶稣基督。一些出现在尼西亚会议以前的有关基督论与三一神论的异端，如亚流主义和嗣子说，继承了基督教出现前的一些犹太群体中早已存在的思想源流。³它们被视为是与使徒们在新约中所表达的教导，以及与教会生活中的敬拜与经验，所不相吻合的。早期教父们驳斥异端的著作，以及早期大公会议所编纂的信理，均旨在归纳和维护新约圣经中使徒们对至圣三一的理解，而非引出全新的神学观念或想法。

主的使者

希伯来圣经中表达以色列上帝多重位格的一个典型范例，便是妥拉中出现的「主的使者」这一人物。⁴在旧约圣经的文本中，这一人物被指为以色列的上帝雅威，但却以第二位格的

3、例如，亚流主义与第二圣殿时期的一些著作有承继关系，这些著作认为雅威的第二位格是总领天使米迦勒。凯撒利亚的尤西比乌便持这一观点。嗣子论则与另一些第二圣殿时期的著作有关，那些著作认为第二实体乃是一个神化了的人，例如亚当、亚伯拉罕、摩西、大卫，或以诺。这些第二圣殿时期的观点与来自这些观点的基督教异端，彼此之间唯一的区分因素在于，后者关心耶稣基督的本性，而非雅威的第二位格本身。

4、有些人对于将这些人物视为「天使」颇感不适。在希伯来文、亚兰文，及希腊文中，被翻译为「天使」的单词，其意义只是「信使」或「代表」而已。这个词本身并不意味着一个独特或特定的神圣者。人类，比如先知和使徒们，与精神体或属灵的存在，一样可以作上帝的信使或代表。为此，「主的使者」更好被翻译成「雅威的信使」。然而，「主的使者」这一称呼在英语圣经文化中已经根深蒂固，因此文中为指涉方便而继续沿用。但「雅威的信使」在经文中含意非常模糊，因此，关于这位「信使」究竟是谁的问题，是一个由上下文决定的开放问题。

身分行动，同时与雅威与人类双方进行互动。与「主的使者」最初相遇的事件发生在摩西首次与亚伯拉罕、以萨克、雅各布的上帝相会的时候，当时，上帝将他的名字启示给摩西。出埃及记 3:2 指出，「主的使者」在荆棘中燃烧的火焰里向摩西显现。但在第 4 节，当摩西靠近时，从荆棘中向他发出呼声的却是「上帝」。摩西听闻这一呼声，便将脸遮盖，因为他害怕见上帝（第 6 节）。在希伯来语的语法中，第 2 节中所提及的「主的使者」这一称呼，将该位格与雅威的位格做了区分，但在接下来的互动中，使者自指为亚伯拉罕、以萨克、雅各布的上帝。在摩西与上帝的这一次相遇中，这位使者即被指为雅威，又是与另一位格的雅威相区别的一位。

申士记第 6 章中上帝与基德翁相遇时的互动，则更为复杂。在第 11 节中，主的使者坐在一棵橡树下呼召正在打谷场上劳作的基德翁，告诉他以色列的上帝与他同在。基德翁表示怀疑，因为当时的以色列子民正在迦南地受到米甸人的压迫，这显然是上帝遗忘以色列人的标志。作为回应，「雅威」转身向他说话（第 14 节）。正如摩西与燃烧荆棘的相遇那样，以色列的上帝自指为与基德翁的那一位。乍一看，主的使者似乎就是雅威自己。

但是事情并非这么一目了然，至少对于基德翁来说并非如此。他显然认为他的客人是一个人类先知或信使，因为他欲提供款待。食物被拿出来后，主的使者吩咐他将食物陈列在一块磐石上，这时，这位使者用他的杖触击食物，食物便被火吞噬，如同祭物（第 20-21 节）。最后，主的使者消失了。这时，基德翁才意识到他方才是与谁对话，并因而感到害怕，因为他与主的使者面对面相见。在第 23 节中，雅威对他的这一顾虑做出回应：尽管使者离开了，但是雅威仍在那里。

或许主的使者最重要的显现，发生在以色列出埃及进旷野

期间。在出埃及记 23:20 中，上帝告诉摩西，他将差遣一位使者在以色列的前面护卫他们，并带领他们进入应许之地。摩西受到警戒：以色列必须听从这位使者，不得违抗，因为上帝将自己名字放在祂身上。在第二章中我们会进一步讨论到，这个“名”本身便是旧约圣经中以色列上帝位格的一个表达。例如，耶路撒冷的圣殿被描述为上帝安置祂名的场所。因此，上帝所要摩西传达的乃是，以色列必须服从这位使者，因为在祂里面有上帝的临在。如果他们依从使者的吩咐，他们的仇敌就是上帝的仇敌（第 23 节）。顺便提一句，圣约翰基督论的基础大多是后来从这一语言形成的。在他的福音书中，他反复描刻画父是在基督「里面」的（参约翰福音 14:11, 20; 17:23）。圣约翰这么做的目的，与出埃及记中主的使者的目的一样，是要提醒我们听从基督就是认识父；而悖逆基督的话便是与祂为敌（参约翰福音 8:19; 10:22-39; 14:7）。

出埃及记提到主的使者，并非异常。在上帝与以色列的整个盟约中，祂自指为领他们出埃及地的那位（出 20:2; 利 11:45; 申 5:6）。然而，当以色列不再寄居，迦南征服已毕之后，在申士记 2:1 中，主的使者说：「我带你们出了埃及，领你们进入了我曾应许给你们列祖的地。」然后，使者透露，由于以色列违抗祂，祂现在要离开，不再為他們与他们的仇敌而战。当使者向以色列人解释这件事时，他们回以痛哭（第 4 节）。这位使者不仅向以色列传递信息，而且从基耳加耳一路行到波金，表明祂是一位以物质实体在以色列人中间，在之前的四十多年时间里，一直陪伴着以色列人的那位。

主的使者的出现，表明即便是旧约圣经最早的传统，也揭示了以色列上帝有第二实体，祂即是以色列的上帝，又是雅威的第二位格。当我们将此纳入考量时，许多新约圣经中被看为是寓言或对先前启示的重新诠释的内容，如今都可以被视为是相当字面的表达。新约圣经的作者们指出这一位格，就是那位降

生成人，成为耶稣基督的那一位。圣保罗正是在这种观念下，相信主的使者曾在旷野中与以色列同在，并相信在摩西击打磐石出水之前，以色列的上帝就站在那磐石上（出 17:6）。他因此可以宣告，那跟以色列在旷野同行的磐石就「是基督」（林前 10:3-4）。与此类似，犹大书最早最可靠的抄本也因此能够说，耶稣「从埃及救出了一群百姓」并在此后「毁灭了那些不信的」（1:5）。

主的圣言

众所周知，圣约翰的福音首章序言谈论的是逻各斯，这逻各斯从起初，就在永恒中与上帝共同存在，且这逻各斯就是上帝。人们已经惯于从哲学的角度解读这些在引言中出现的陈述了——圣约翰这位或许是犹太一神论者的人物，正在尝试从耶稣基督与以色列上帝的关系这一角度，来呈现祂的神性。这种看法因着如亚历山大的斐罗（Philo of Alexandria）这类同时代思想家的作品，而得到巩固。斐罗是主前一世纪的中期柏拉图主义犹太人，他将神性的逻各斯描述为由唯一真神辐射出来的。⁵其他学者们则在斯多亚哲学的逻各斯观念中寻找答案。斯多亚哲学这一诠释视角在教父学研究中非常盛行，以至于教父们的基督论也会常常被赋予哲学解读。根据这种解读方式，人们认为教父们借用了关于逻各斯的哲学观念——逻各斯就是上帝与世界之间的一个媒介——并将之混淆在他们对基督身分的

5、斐罗将逻各斯描述为从上帝而生的（《论语言的变乱》On the Confusion of Tongues 63）。他也认为逻各斯就是主的使者（《论梦》On Dreams，卷一228-239；《基路伯》The Cherubim 1-3）。

认识之中，几乎如同一种混合宗教。认为耶稣基督仅仅是一个神圣媒介的降生成人，这一观点常常被称作「逻各斯基督论」。那些选择以演化式或发展式的眼光来诠释教会历史（这一诠释在本书前言中已详加解释）的学者们，会将这一基于哲学的基督论视为踏脚石，使得对作为人性弥赛亚的耶稣的单纯信仰，得以过渡到对基督更为复杂的信仰，即他们认为后来才发展出来的对一个既完全是人，又完全是上帝的基督的信仰。

不幸的是，这一诠释是基于一系列错误的观念。从旧约圣经最早的启示开始，「主的圣言」（希伯来文即 *Debar Yahweh*⁶）就是一个被认知——也可以被认知——的实在体，祂是以色列上帝的一个神圣位格或实体，而非一个形而上的抽象观念。神学家圣约翰和斐罗所探讨的，正是这一位可知的人物。斐罗确实意欲将这一人物融入他的哲学系统中（巧合的是，他的这一做法也被后来的诺斯底主义者所采用），而圣约翰则是在试图见证他在与耶稣基督的友谊中所认识的那位神圣位格。

许多导致对「主的圣言」误解的错误观念，并非来自对圣约翰的序言的错误诠释，而是来自对在此之前的希伯来圣经的错误解读。当我们在旧约中读到「主的圣言临到」某一位具体的先知时，我们对其意义做了许多假设。在当代的基督徒对话中，「上帝的圣言」与「主的圣言」都被广泛用来指称圣经。然而，在圣经中，这两个短语从来没有直接以这种方式使用过。除了少数有争议的几个例子之外，当这些短语成百上千次出现在圣经中时，它们非常清楚地指到其它事物，或最好说，是其他人。而「圣经」则在经文中被称为「所写的」，用「经书」

6、*דְּבַר יְהוָה* 的英文音译。——译者注

一词称呼圣经也源于此。⁷

由于这一普遍的错误诠释，当我们读到「主的圣言」临到某位先知并说话的时候，我们倾向于假设先知听到了一个声音，或是肉耳能听见的，或是在他脑海中浮出的。尤其当现代的人们阅读这些章节的时候，我们几乎认为该先知通常是「受感」以某种含糊不清的属灵方式说话，这种说话方式也反过来为他的话赋予了特殊的权威。然而，当我们把这些错误诠释放在一边，审视「主的圣言」在希伯来圣经本身内究竟如何运作的时候，我们看到一幅不同的画面。

圣经中首处明确提及「主的圣言」的经文是创世记 15:1。「雅威的圣言」在神视（希伯来文字面意义即看见）中向亚伯兰显现。亚伯兰看到了什么东西或什么人，在告诉他不要害怕，因为「我是你的盾牌」。亚伯兰将他所遇见的人物理解为「主雅威」（第 2 节），并指出他没有后裔继承上帝给他的祝福。圣言回应亚伯兰的困难，应许他生子，并自指为雅威，曾带亚伯兰离开迦勒底人的乌尔（第 4 节、第 7 节）。

几个世纪之后，以色列离开埃及，住在迦南，他们进入了一段黑暗时期——审士时期——在这期间，大多数以色列人沦为背道之流，并因此受到外国人的压迫。在列国志一（撒母耳记上）3:1，情况极其糟糕，「雅威的圣言」也稀少，其表现为缺乏「神视」。在这个时代中，人们无法「看见」主的圣言，而

7、作者原文指英语中表达圣经的 **Scripture**（被写下来的，动词 **scribe** 意为「写」）一词来自经文中以「所写的」指涉圣经一事。汉语中「书」既有动词「写」的意思，也有名词「所写下来的」的意思，因此这里用「经书」来类比翻译 **Scripture**。——译者注

这恰好又与「主的使者」离开以色列后的那段时期在时间上吻合（申 2:1-5）。

上述列国志一（撒母耳记上）第 3 章描述之后接下来发生的故事使我们更加明白先知们看到的究竟是谁或什么了。雅威反复在夜间呼唤年幼的撒母耳，而撒母耳却以为自己听到了同住的祭司以利（以利）的声音，因为撒母耳还不认识雅威——主的圣言还没有向他「显露」过（3:7）。一旦以利向撒母耳解释，一定是以色列的上帝在呼唤他后，经文便告诉我们，雅威站在撒母耳的床边，正如祂在另外几次显露的时候一样（第 10 节）。因此，撒母耳的神视围绕一位站着的人物展开——那是一个人。接下来，雅威给了撒母耳关于以利及其家庭的一些可怕信息，次日早晨，撒母耳不敢将他「神视」的内容告诉以利（第 15 节）。随着这件事的过去以及撒母耳的继续成长，雅威继续在希罗向他「显现」，借着「祂的圣言」显示自己（第 21 节）。

耶利米书第 1 章中也有类似的相遇经历。主的圣言来到了耶利米那里并讲话（第 4 节）。当祂再次说话时，祂直接被称为雅威（第 7 节）。然后，祂伸出祂的手，并触碰了耶利米（第 9 节）。耶利米透过主的圣言的神视，蒙召作「列国的先知」（第 5 节）。耶利米的神视与圣保罗在前往大马士革路上的经历，有紧密的平行关联（加 1:11-16）。圣保罗说，他正如耶利米一样，从在母腹中时就被分别出来，蒙召作「列国」的使徒。

这些旧约圣经中的神视与实践表明，在基督教前的犹太教中，人们对主的圣言的看法和理解，是将其视为一个神圣的位格，该位格有形有体地向先知们显现并讲话。这一位格既有别于以色列的上帝雅威，同时又被指为雅威。

因此，圣约翰在他的序言中所探讨的不是哲学猜测，而是

一个与早前已存在的一神论前后一致的基督论。他正在透过解释与整合旧约圣经，将旧时的神圣人物与耶稣基督的位格相联系。首先，他在约翰福音 1:3 指出，圣言是创造的媒介，这使人联想起圣咏集 33/32:6 的话：「借着雅威的圣言，穹苍受造；借祂口中的灵气，他们的万军受造。」希伯来文与希腊文中「气息」一词（分别是 *ruach* 与 *pneuma*）⁸ 在圣经中常被译为「灵」。这个「灵」在创世记 1:2 的创造中就在场，祂在水面上盘旋。教父们在谈论创造中的父、子、圣灵时，以口、言、气来进行表达，他们这么做，并不是在发明三一神论的类比；他们与神学家圣约翰使用同样的方法解读与诠释圣经。

在约翰福音 1:12-13，圣约翰论及降生成人的圣言，赐权柄给那些信的人，使之成为上帝的众子。这与圣言在创世记第 15 章中对亚伯拉罕的应许相呼应，圣言应许亚伯拉罕将有一个儿子，来继承上帝给他的祝福，并应许他的子孙多如天上的星（第 4-5 节）。圣约翰与此进行对比，提到这些上帝的众子们（因此也就是后裔们）并不是由血肉而生的，也不是由人意而生的，而是生于上帝自己。在他序言的最后几节中，圣约翰清楚提到，耶稣基督就是成为肉身的圣言（第 14 节）。旧约圣经中雅威神视里的人物，不是别人，正是基督自己，即那圣言：「从未有人见过上帝，但那在父怀中的殊独上帝，祂显示了自己。」（第 18 节）在这里，圣约翰并非说人们只能在降生成人的耶稣基督之位格身上看见上帝，仿佛要使旧约圣经中上帝多种多样的神视变得无效了。相反，他指认耶稣基督就是上帝，是雅威，祂是先知们曾看见的那位，如今在这末世降生成人。

8、分别是 *רוּחַ* 与 *πνεῦμα* 的英文音译。——译者注

圣约翰认为主的圣言就是在旧约纪录中被看见和经历到的雅威第二位格，这与延续至古典时代后期的犹太观点并无不符。这一观念浸透了犹太人的信仰，以至于关于此观念的证据，在他耳根中也得到呈现。他耳根是第一世纪的希伯来圣经亚兰文译本，它着于第二圣殿时期初，当时大多数犹大地区的人已经不会希伯来文了（见赛 36:11）。由于他耳根并非现代意义上严格的翻译，因此在这一亚兰文译本中，有各种诠释传统、神学前设、有时甚至是整个传统叙事，会被直接融入其中。

其中一个神学传统专注于雅威向人类的显现。既然圣经反复确认，没有人能见到上帝而存活（例如出 33:20），雅威又如何能向人显现呢？无论何时，只要经文提及有人类看见了雅威，译者一般都会窜入一个亚兰文单词 **Memra**⁹，即「圣言」，以替代「雅威」的名字。人们看见的是 **Memra**。即便是在当代的拉比犹太教中，当 **Memra** 被用以指涉作为上帝权能与临在之启示的上帝圣言时，**Memra** 一词仍然会习惯性地首字母大写或全字大写。当 **Memra** 出现在对上帝创造行为的描述中时，尤其如此，而这也恰恰就是圣约翰在他的序言中首先谈到圣言时的背景。

上帝的智慧

圣约翰在指出耶稣基督是雅威的第二位格时，不仅其采取的进路与希伯来圣经中主的圣言之显现保持一致，而且圣约翰在他的序言中也同时引用了另一套希伯来圣经传统中对以色列

9、亚兰文 מֵמְרָא 的英文音译。——译者注

上帝第二位格的理解，即祂乃是上帝的智慧。理解这一传统及早期基督论对这一传统的引进，能使我们衔接基督徒观念中的基督与父的关系，以及基督与受造物的关系。

这一传统主要关注箴言第 8 章中智慧的人格化，在原文语中，其使用的是阴性词汇。¹⁰这段经文的核心部分主要是智慧的宣告：

雅威占得我——即祂万事之首，祂古工之始。我自古自始，自地之始，即被祝立。没有深渊时，我已生发，彼时泉源亦未涌水。群山未立，丘陵未有，我已生发。祂尚未造大地田野并世界初尘，祂尚在预备天穹，我已在那里，彼时，祂正在深渊上刻造穹苍，从高处巩固天空，坚定深渊的泉源，在刻造大地的根基时，为海立界，水也不得干犯祂的命令。我作巧匠，与祂偕同。我日日是祂的喜悦，时时在祂面前欢乐。（箴言 8:22-30）

相较于中文而言，这里被译为「占得」与「生发」的动词，在希腊语中更为模糊，可以指创造或制造。这一论点被亚流主义的支持者，用来证明基督是在某个时刻从无到有的（尽管是在一切受造的以先），因此基督并非是永恒的。尽管这一解释是异端之说，但它表明到第四世纪为止，上述经文是被牢牢关

10、在英语翻译中使用阴性代词指代智慧，除了此处经文之外，另有几处。这是因为智慧一词在希伯来文（חָכְמָה）与希腊文（σοφία）中，均是阴性名词。综合性语言中存在性别（这类语言拥有词形变位和语法性别，希腊文与希伯来文均有这类情况），但它们不应该与人类或生理上的男女性别相混淆。

联在雅威的第二位格与基督身上的。

亚流对于箴言第8章的解读，至多只能算是误读。所涉的希伯来文动词并不直接表示某人事先不存在，而从某时起开始存在。在第22节中，「占得」一词的希伯来文动词（qanah）¹¹常被用于商业领域，表达买卖产业的含义。它也可以用来指拥有一件早已获得的事物。该词的腓尼基语同根词mqna指的是产业或财富。然而，该词在圣经中最重要的使用是在创世记4:1。夏娃用该动词来表达它从雅威那里获得了一个儿子。

这一用法的重要之处在于箴言第8章中，这一表达雅威与智慧关系的动词，与另一个出现在第24-25节，被译为「生发」的动词，平行使用。该动词是chul¹²，其字面意思是扭动或扭曲，常常表达因痛苦造成的扭动。这个词最普遍的应用，尤其在先知以赛亚的著作中（23:4；26:17-18；45:10；54:1；66:7-8），是指生产婴孩。这两个动词在经文中的平行使用，揭示了雅威与智慧之间的一种生产关系。子在任何受造物存在以先，由父而生。事实上，教会教导基督在万世以先从父而生，就是源于这段经文。新约中有多段经文均使用希腊语中monogenes¹³这个词来形容基督（见约翰福音1:18；3:16），这个希腊文单词更好的翻译并非和合本中的「独生」，而是「独特的」或「唯一的」。

11、קָנָה的英文音译。——译者注

12、חָל的英文音译。——译者注

13、Μονογενής的英文音译。——译者注

圣约翰福音的序言直接引用了箴言中基督参与创造的这一主题。圣约翰说，圣言「在起初」就有，这并不单是指涉创世记的开场白，同样也是与箴言 8:22 的语言平行对照。圣言在起初就与上帝同在或偕同，这与第 30 节构成了平行关系。而万物都是借祂而造，且若没有祂，凡受造的都不得被造（约翰福音 1:3），这是援引了箴言中所记的智慧的形象：祂在创世之日如同巧匠，与雅威同工。

因此，圣约翰从多种意义上将基督呈现为成为肉身的逻各斯。祂不仅是教父们在希伯来圣经中所看见的雅威的圣言这一人物。祂也是作为一切受造物之规范与结构的逻各斯。在祂里面，一切受造物寻得自己的源头、目的，和圆满。因此，圣保罗可以称祂为上帝的智慧（林前 1:24），并说万物在祂里面得以维系（西 1:17）。尽管祂是受生的，但祂并非从无到有，而是在一切受造物之上，享有首生者的地位（西 1:15）。

人子

对于「人子」这一称呼，多数圣经读者最熟悉的莫过于基督将这一称呼用于自己，这是一条少有的贯穿所有四部福音书的线索，并且出奇的一致。事实上，新约圣经对于这个称呼的使用，除了在引用希伯来圣经时和在使徒行实中出现过一次之外，其余仅被用于基督自称。然而，当基督使用这个词的时候，祂是在引用一个在祂的时代已被清楚定义的旧约传统。也就是说，在第二圣殿时期，形成了一个关于某位被称为人子的特定神圣人物的观念，而基督在多数情形下所提涉的无疑就是那个人物。要了解基督借着这个称呼，究竟要宣告自己是谁，我们必须回答群众问基督的那个问题：「人子是谁？」（约翰福音 12:34）

这个称呼的英语翻译，本身就有些误导性。这个词在旧约圣经中被使用时，包括它在旧约中最早出现的时候，都包含了「人」这个词。然而在这个词组搭配中，可以被翻译为「人」的希伯来文单词有两个。因此，像民数记 23:19 这样的经文最好被翻译为「上帝并非凡人，会说谎；也非亚当之子，会后悔。」「人子」这一称呼指某人为亚当之子，而非仅是一个人类父亲的儿子。

「某某之子」这一词组本身是一个希伯来文谚语。一个儿子被视为是其父亲的肖像——某人之子，意味着这人反映出他父亲的品格特质。例如，使徒「巴纳巴斯」的名字，其字面意思就是「勉励之子」。另一方面，犹太·依斯加略或敌基督有时会被称为「毁灭之子」（约翰福音 17:12；卡后 2:3），而基督斥责那些反对祂的人乃是他们父亲魔鬼之子，因为他们说谎并想要杀祂（约翰福音 8:44）。因此，「亚当之子」一词不仅是指那人是一个人类（传达这一概念只要说一个人是男人或是女人就足矣），也指那人具有亚当的品质特征。

至少从圣奥古斯丁以后，基督徒读者们便倾向于将亚当视为罪人的原型，他将自己的罪传给他肉身的后裔。然而，亚当在构成新约圣经背景的第二圣殿时期并不这样被看待。亚当更多是被视为将死亡带给人类的人。他并不被视为人类罪的源头，而是被视为人类死亡的源头。不错，确实是亚当的罪带来了这一结果，但是人类的败坏却被视为是创世记中后来发生的事情所带来的，是死亡与必死命运所带来的，而非反过来。亚当作为死亡源头的观念，可以在上述约翰福音 8:44 等新约经文中看到，其中，魔鬼被视为从起初就是杀人犯；而圣保罗在罗马人书 5:12-17 中所作的关于亚当与基督的对比中，也能见到这一观念。更为重要的是，当「亚当之子」一词使用在希伯来圣经中，它是被用来提醒人类其必死、软弱、和脆弱，如约伯记 25:6；圣咏集 8:4；144/143:3；146/145:3；以及以赛亚书

51:12。「亚当之子」也是上帝不断用在先知以西结身上的称呼，当时先知正在过着被掳流亡的生活。

这个称呼也被用在流亡中的先知丹尼尔身上（但 8:17）。但是，在丹尼尔书中除了提到「亚当之子」外，还有一个在第二圣殿时期文学中被称为「人子」的人物。在丹尼尔书第 7 章中，丹尼尔领受了一个神视，该神视预言了掌管已知世界的人类帝国依次的更替。在更替次序的末尾，丹尼尔看见了一个审判的场景，其中以色列的上帝，那位亘古常在者，在圣会中坐在宝座上，审判这些帝国和世间列国的邪恶。审判的其中一项结果是，上帝夺走这些国家的权柄（希腊文 ἐξουσία），却允许他们继续存在「一段时间」（7:12）。正在这时，丹尼尔看见一个「像人子」的人物，他驾云来到亘古常在者面前，被赋予了从地上列国那里夺走的一切权柄。这一事件为这一位建立了一个永恒的国度。

丹尼尔对这一位的描述，有两个重要的部分。第一个部分在丹尼尔的描述中非常明显：这个人物显现给他的样子「像人子」，这是说祂以一个人的形象向丹尼尔显现。第二个因素不是那么明显，它被裹挟在该人物驾云这一意象中。在古人中，不仅在古近东，也在其周边的国家中，驾着天上的云彩是对神明的一个描述。巴尔和宙斯这样的神祇是驾着天上的云彩¹⁴。由于显著的原因，以色列人仅将这一描述性语言用于他们的上帝身上，例如我们在每场晚祷礼中都会诵读的圣咏集 104/103:3-4 中所看到的那样，此外还有以赛亚书 19:1。这一语言用来描述

14、巴尔的称呼之一便是「驾云者」（例：**Baal 2.IV.7-8**）。本章中丹尼尔的整个神视是对巴加冕故事的辩论性回应，我们会在稍后讨论这一问题。

雅威的权能与荣耀。这一意象帮助我们解释了，为什么丹尼尔将他所看见的人类形象描述为「像人子」，而非直接宣称祂为人。这一双重描绘在丹尼尔书的原始犹太读者那里不会丢失，他们会将这一人物称为「人子」。第二圣殿时期的文学充斥着对这一人物的确认以及对祂从何而来的讨论。作为一个神性的人物，祂被视为是以色列上帝自己的一个实体。一些传统还视祂为将要来临的弥赛亚，而这弥赛亚是一个神性人物（见如以诺一书 48:2-10）；其他传统则视这一人物为一个被神化的古人，如以诺或大卫自己。

新约学者们对于基督在任何给定情境中如何在自己身上使用人子这一称呼，有着激烈的争论。然而，有些情境十分清晰地指涉基督时代宗教传统的发展中所呈现出的丹尼尔书中的这位天启式人物。在马太福音 13:41，24:30，和 25:31，及路加福音 21:27 中，基督清楚指到那在末时，在审判中驾云降临的人子。

但最为清晰的例子应是马可福音 14 章（及马太福音 26:57-68 的平行经文）。当耶稣在该亚法和公议会前受审时，人们直接问祂是否是弥赛亚（马可福音 14:61）。提出这个问题很有可能是为了要让这个没有多少证据支持的对耶稣的指控说得通，好让该亚法证明耶稣确是一个危险的政治异见者，注定会带来罗马人的愤怒。然而祂回答得比提问者想要得到的答案更多。耶稣并不只回答“我是”，而是进一步指出自己就是将在审判时驾着天上的云彩而来的人子（第 62 节）。该亚法的极端反应——即撕裂衣服，并说在场的所有人都听到了耶稣彻底的亵渎（第 63 节）——不仅表现出耶稣的回答并非他想要听到的，同时也表明了人子在当时确实被视为一个神性人物。宣称自己是弥赛亚，是大卫后裔，这并不构成亵渎，但宣称自己是上帝却不然。

基督称自己是「人子」，无论就一般意义而言还是就具体意义而言，都是非常重要的。正如我们之前所看见的，新约作者清楚地将耶稣基督的位格与以色列上帝的第二位格相关联，这第二位格被描述为主的使者或主的圣言。就「人子」这一问题而言，不仅是新约作者们如此称呼耶稣（如启 1:13），基督自己也自指为那个人物。然而就具体意义而言，一方面我们已经看见了旧约圣经中的第二神格，另一方面，丹尼尔所看见的这个人物是一个明确地像「亚当之子」的人，这意味着这个人物既是神性的，又是人性的。

更有甚者，丹尼尔的神视为基督的使命提供了框架，甚至设定了祂第一次与第二次降临间的区别。人子使命的高潮在于被夺去的列国的权柄（ἐξουσία），被赋予给了祂。诚然，基督在升天前宣告这件事已经成了，祂说：「天上地上一切的权柄（ἐξουσία）都已经给我了。」（太 28:18）尽管正如丹尼尔所预言的那样，列国，尤其是罗马，也就是丹尼尔神视中最后的兽，还会继续存在「一段时间」，但这列国已经受了审判，耶稣基督的国度已经被建立了，这个国度将存到永远。使徒们的使命在这段时间内将继续下去，直到基督像祂升天那样，驾着天上的云彩再来，审判活人死人，而使徒们也将这使命遗传给了教会。

上帝的形体

正统犹太教会堂礼拜的一个特征，就是在临近结尾时所唱

的一首赞美诗，诗句中反复确认道：「上帝没有身体」¹⁵。该赞美诗在第四、第五世纪增添，以直接回应并拒绝基督教。从表面上看，既然我们已远离了拉比犹太教和新兴基督徒团体之间的争端，我们可能会假定，收纳这首诗歌的目的是要拒绝基督徒们对于圣言降生成人的信仰。但事实上，这首诗歌是要否认以色列的上帝根本以有形有体的方式显现过，哪怕在旧约圣经中亦然。在那个时代主要的争论领域与如何诠释成为基督徒旧约的希伯来圣经有关。不可寻找或查究上帝的身体，这一观念直接否决了这些经文的基督教诠释中一项关键的元素，即基督的降生成人最终成全了雅威第二位格长久以来一系列有形有体的显现。

即便只将妥拉——这个希伯来正典中最没有争议的部分——纳入考量，会堂礼拜中的这种确认也会显得相当奇怪。在这些书卷中，以色列的上帝雅威以有形有体的形式加以描述，通书一贯。不仅是在象征性地提到上帝强壮的右臂，或祂将以色列庇护在自己的翅膀下，或其他有关上帝的拟人化说法时。这些显然是诗意的意象。但更多时候，以色列的上帝站立、行走、与人类面对面互动、与他们对话、用手触碰他们，甚至与他们同席吃饭。

举例来说，在创世记第 18 章中所记载的幔利橡树那一段，是圣经中最奇怪最神秘的段落之一。亚伯拉罕在他的帐篷边招待以色列的上帝，并奉上食物。这一场景早已在正教圣像画中得以描述，即「亚伯拉罕款待」一画。对这一场景的细节描绘

15、确实，中世纪拉比麦莫尼迪斯 (Maimonides) 的「信则十三条」中，有一条就声明道：「我真心全信上帝并无身体。」

始于安德烈·卢布列夫（Andrei Rublyov），它至今仍是正教圣像画中唯一被核准的对至圣三一的描绘。这幅三一圣像画在一些地方正教会中，被当作五旬节宴席的圣像使用。五旬节中圣灵的降临，标志着至上帝向人类启示至圣三一的告终。就很多方面而言，「亚伯拉罕款待」代表了这一启示的起始。

然而，只有当我们将雅威在幔利橡树的显现与其他经文段落进行比较时，至圣三一的启示才浮现出来。这一启示从经文本身浮现出来。关于亚伯拉罕所遇到的三个人（创 18:2），有一个常见的错误诠释，即他们不是至圣三一的三个位格以可见形式显现出来。明确指出这一点是非常必要的。除了与已经提到的其它经文段落相抵触之外，当这些人物分道扬镳的时候，他们中只有一位被指认为雅威（18:22）。另两位则在到达索多玛时，被指认为天使（19:1）。这是许多将天使描述为有形体的经文的其中一处。确实，是雅威与两位天使，与亚伯拉罕共同进餐（18:8）。圣犹大（1:7-8）将索多玛人要犯的罪行，比作创世记 6:1-2 中洪水前叛逆天使们的罪行。

但是，雅威与两位天使确实用一个声音说话的。「耶罗欣」¹⁶在指雅威时常被翻译为「上帝」，它常使用复数动词，因为这个单词在语法上是复数。而「雅威」这个名字则在语法上是单数的。然而，在与亚伯拉罕的整个对话中，用以引出雅威言论的人称代词是「他们」。因此，这三人可以被视为至圣三一的一种可见表现，一种圣像。进一步说，在本段经文中，雅威也对自己说话，听取自己的建议（创 18:17-19）。我们在福音书里基督向祂父的祈祷中，看到这一互动有了更为完整

16、יְהוָה 的中文音译。——译者注

的发展。

亚伯拉罕的孙子雅各布在准备与他兄弟以扫团聚的前夕，也遇到了一个「人」，二人整晚摔跤（创 32:24）。这一位在摔跤时使雅各布的髌骨脱臼，并给了他一个新名字，叫以色列（第 25、28 节）。此后，雅各布将那地方称为「上帝的面」，因为他说他面对面看见了上帝（第 30 节）。如果这里对于摔跤者的身份有任何模糊之处的话，雅威在创世记 35:9-10 再次向雅各布显现，并重申祂对以色列新名字的降福。

除了这三处之外，希伯来圣经中的例子还有十几处。先知们看到上帝坐在宝座上，并描述祂的物像外貌（赛 6:1；结 1:26-27）。上帝在赎罪日以物质实体显现，坐在施恩宝座上（利 16:2）。上帝用祂的手指将祂的盟约写在板上，交给摩西（出 31:8）。然而与此同时，经文中也出现张力，这种张力至少在雅各布的段落中有所暗示，即雅各布说自己面对面看到了上帝而存活了下来（创 32:30）。所有这些例子都清晰地陈述了以色列的上帝雅威以有形有体的形式被看见，并与人类互动，但由于「无人能面见上帝而活」的这一宣告，使这些陈述变得不那么清晰了。

这一张力的顶点发生在出埃及记 33 章中。在本章的开始，我们被告知以色列在旷野寄居时，摩西在全营的边缘搭起了「会幕」。他会进入这个会幕，而上帝荣耀的云彩会降临其上，上帝便与摩西说话（出 33:7-9）。我们还被告知，在这些会幕中，雅威与摩西会「面对面」说话，如同人与他的朋友说话一般（第 11 节）。但仅仅几行字之后，摩西请求上帝向他显出自己的荣耀来（第 18 节），而上帝告诉摩西，这是不可能的，因为没有人可以看见祂的面而存活（第 20 节）。然后，上帝从摩西面前走过，用祂的手保护他，允许他看见祂的后背，但不能看见脸，以存留摩西的性命（第 21-23 节）。基督降生前数个世

纪的人们在阅读这些经文时，同样面对这一表面上的矛盾。在他们撰写的文献中，他们的解决方案是提出，以色列的上帝雅威有两个实体。其中一位有形有体地向人类显现；而另一位是不能见的。正如前面所提到的，当时对于这第二实体的身份与出处，有许多猜想，祂与上帝的圣言、主的使者，以及人子，被放在一起，视为同一人物。

当新约作者与早期教父们谈论基督的神性时，他们认为耶稣基督的位格就是旧约圣经中的这个人物，祂如今降生成人。他们强调圣言成为了血肉（正如约翰福音 1:14 和约翰一书 4:2 所说的），是要区分基督的降生成人与上帝或天使在旧约中以形体或具象形式显现。这些作者并不需要理论化、发明，或构建一个被称为「二一神论」或三一神论的教义，来高举耶稣，或解释他们为什么敬拜祂。一上帝以多实体——在此就是三位永恒存在的实体——存在的这一观念，并非什么新观念。当我们理解这一点的时候，我们就能更好理解使徒们的教导了。在耶稣基督的位格中，借着降生成人，我们可以亲自并亲密地认识唯一真神，远超过旧约圣徒们所能做到的。

因此，在基督降生数个世纪后所发明的，并非至圣三一的教义，而是拉比犹太教神体一位的一神论。自从第二世纪开始，拉比犹太教就宣布，天上有「第二权势」，即雅威第二实体的这一观念是异端¹⁷。有一个古老的拉比故事，说的是拉比亚基

17. 犹太学者阿兰·西格尔 (Alan Segal) 所著「天上的两个权势 (Two Powers in Heaven)」一书中，彻底而详细地记述了第二圣殿时期的这一诠释传统以及它的最终受谴责。

瓦 (Rabbi Akiva) 本人也需要在这个问题上被纠正¹⁸。这在很大程度上是对基督教的反抗。与此类似，会堂中反复确认上帝没有身体，是更为后期才被增加进去的，尽管这与希伯来圣经是相抵触的，原因是基督徒们使用这一观念。

殉道者圣游斯丁和大圣巴西流以及俄利根¹⁹，都见证了在他们各自的年代中，犹太人仍然持守上帝有一个身体或一个形体的教导。拉比犹太教拒绝圣言降生成人的道理，并否认雅威第二实体的观念，视所有有形体的显现均为单一的雅威的显现。教父们尝试要纠正基督信徒中的这一想法，以免他们认为上帝有一个身体无论这些因素是异教与否，基督教并没有将外来因素带入犹太教，以创造一个新宗教。抑或说，拉比犹太教割弃了第二圣殿时期许多的信仰与实践，为要创造一个刻意有别于基督教的宗教，而这个宗教却是基于对希伯来圣经阉割式的解读。

在新约中，耶稣基督就是雅威

将我们在福音书中所遇见的基督与旧约中的上帝分离，以此来减损基督的身分，这种尝试在整个教会历史中屡见不鲜。其中首宗被广为人知且或许也是最为声名狼藉的尝试，出自马吉

18、巴比伦他勒目的小册子 Hag. , 14a 中记载了这个故事。文本显然是针对修正主义历史的，因为亚基瓦著称的，便是他相信天上有两个权势，指出上帝性体的第二位格就是弥赛亚。

19、《与特利佛对话录 (Dialogue with Trypho) 》1.14；《论人的起源 (On the Origin of Man) 》1.5；《创世记讲章 (Homilies on Genesis) 》1.13, 3.1.

安之手。在第二世纪初，他声称雅威与主耶稣基督的父是不同的上帝，前者暴力好怒，而后者则慈爱怜悯。反驳这种观点，最常见的方式是借着表现旧约中雅威的慈爱与怜悯。爱上帝爱邻舍的诫命是从妥拉中，具体来说就是利未记和申命记中，总结出来的。祂的怜悯与慈悲则是圣咏集中反复出现的主题。

这一观点也可以从反方向进行反驳。那位曾在伊甸园中行走并诅咒蛇的基督，曾毁灭了索多玛与蛾摩拉的基督，曾领百姓离开埃及并指挥约书亚军队的基督，也正是我们在四部福音书中所遇见的同一位基督。我们在福音书与组成新约余下部分的使徒们的教训中所遇见的那位慈爱、慈悲，和怜悯的基督，也正是我们在启示录的审判中所遇见的那位基督，那位为无辜之血报仇的基督。

尽管真正的马吉安主义者人数不多，且距今时间遥远，这一异端的温和形式至今仍存，例如有一些倾向，是忽略或以寓意的解读排除旧约中关于三一上帝与耶稣基督位格的暗示。这通常与对新约中基督位格单方面及脸谱化的理解并行。在其它时候，潜在的马吉安主义的表达可以是否认上帝有任何愤怒，这是与圣经、教父，及教会礼仪传统一贯的见证相悖的。有时候，它会发展到普世主义异端的地步，这种观点认为所有的人类都得到了救恩，毋须作出自由选择。

希伯来人书的作者对我们的提醒驳斥这些观点，他说基督昨日、今日、直到永远是一样的（13:8）。祂的性情从未改变，也绝不会改变。祂是那位使我们对未来审判有所认识，以此呼召我们悔改的上帝，也是那位当我们转离罪恶跟随祂时，便倾注祂的怜悯与赦免的上帝。祂必快来，祂的赏报，无论善恶，也随着祂。

福音书中具有神性的基督

我们已经看过第二圣殿时期的人们总体上，及特别在希伯来圣经方面，会如何看待和理解基督，现在我们要讨论新约圣经是如何看待基督的。这似乎不合常理。难道新约作者如何理解祂，不是显而易见的吗？这一问题就福音书而言极具相关性，因为福音书完全是用来记载主耶稣基督的生平和救赎事迹的。然而，在第二圣殿时期宗教的背景下来挖掘福音书中的基督论论证，能使我们对基督有更好的理解，免受当代对这些经文的一些错误诠释。第二圣殿时期的信徒们，甚至在基督降生成人之前，就已经经过仔细留意希伯来圣经的文本之后，视雅威为一个上帝性体，却有两个或多个位格，这为那些基督为之而来的人提供了理解他的神性身分及其与上帝父关系的途径。

正如本章开篇所说，今日的学者们一般都假设，有某种形式的拉比犹太教在基督教出现之前，统一鼓吹一种神体一位的一神论。那些接受这一错误假设，又将旧约圣经中的反证边缘化的新约学者们，进行了各种猜测，来解释信仰至圣三一之前某种假设性的「过渡」一定会如何发生。例如，有些学者声称，三一神论的教义是某种一神论与多神论之间的妥协。

或许其中最具影响力的观点，便是使徒们首先视基督为一个人，或至少是一个被神化的人，巴特·厄尔曼（Bart Ehrman

)²⁰将这一观点发挥到顶点(许多正教学者们的著作中也有这一观点)。此后,后世逐渐视耶稣越来越具神性,最终祂在五世纪的大公会议中被视为完全是人,又完全是神。

人们不仅认为这种演化式的基督论是在基督教历史的头三个世纪逐渐展开的,并且还将这种观念反过来读进新约本身的文本与历史背景中。因此,例如,人们假设圣马福音,这部几乎普遍被接受为首部创作的福音书,所呈现的是一个纯粹人性的耶稣。与此同时,支持这一进化史方法论的人,极为乐意地将圣约翰福音,这部广被接受为最后著作的福音书的写作日期,尽可能向后推,因为它明确教导一个神性的耶稣²¹。无论是否故意,这一观点有效打开了一个更长的时间窗口,假定人们对于基督的理解是在这一时间窗口内改变和发展的,这也使得演化式的主张更受欢迎,或至少缓和了一些质疑的声音:基督同时代的人所持守的如此核心的信念,何以改变得如此之快(也如此激烈)。这种情况也同样发生在新约书信和其它新约文本上。人们以这种演化式的图谱来编排他们,并假定那些教导耶稣是上帝的教义(或对于这一教义的理解)是历时发展的结果。

但如果我们知道第二圣殿时期的信徒们早已接受了「天上第二权势」或以色列上帝第二实体的观念,甚至早已将这一人物

20、巴特·厄尔曼所著《耶稣如何成神(How Jesus Became God)》一书是这一观点的首要代表,并被广为阅读。

21、过去,将圣约翰福音的著作日期推至第二世纪晚期,是一个很普遍的做法,这一情况直到在埃及发现了该文本的蒲草纸残片才得以改观,蒲草纸的日期是在125年之前,这使得更晚近的日期成为不可能。

与将要来临的弥赛亚视为同一人（以诺一书），那么我们在阅读新约文本时，理当期待找到一些不一样的事物。具体而言，我们不应该期待新约作者们为一个新的关于上帝本性的神学观念来争辩，或为理解他们蒙启示得到的一些新现实超越了他们当下的理解范式而挣扎。相反，我们应该发现他们正将基督呈现为以色列的上帝雅威的第二实体，是祂降生成人。更进一步说，我们应该期待这一观念贯穿整个新约文献，而非一个早期基督教「发展」的产物或特点。我们会看到，这正是我们在新约文本中所发现的²²。

正如先前所提到的，在圣约翰福音中，作者以基督自己的话，反复无疑地将其指为以色列的上帝雅威。举例来说，在约翰福音第8章中，基督向与祂对话的犹太人明说，亚伯拉罕都欢喜看到祂的日子。他们回答说，耶稣还不到五十岁，祂怎么能认识亚伯拉罕呢？祂回答说：「我实实在在告诉你们，在有亚伯拉罕之前，我便自有。」祂的听众清楚明白祂的言下之意，因为他们立刻拿起石头要以亵渎的罪名处死祂（第56-59节）。圣约翰福音中的这种简明清晰，往往会被拿来与另外三部福音，即对观福音，做对比。演化式图谱的拥护者们常会指出，在那些文本，耶稣并没有做出类似的清晰宣告。这一点甚至常被用来怀疑，耶稣神性的陈述就历史性而言是否真曾出自基督之口。但是这里的不同之处并不在于内容。圣约翰并没有向我们呈现一个与圣马太、圣马克、圣路加所呈现的不一样的耶稣。这里的不同之处更多是在于传达那个内容所采用的方法。

22、由于早期基督徒们受到逼迫的现实处境，这是具有历史必要性的。很难想像成千上万的人很快相信了一个全新的人造观念，甚至到了愿意为此受苦甚至受死的地步。

即便人们漫不经心地读过圣约翰福音，他们也会发现该部福音刻意专注在基督的话语上。大多数的文本都是由耶稣与他人的对话所组成，包括与个人的对话（例如与尼哥底母、弗提妮²³的对话等）、与祂门徒的对话、与祂对手的对话，及最终在祂受审被钉前数章中与祂父的对话。这些对话的文字繁冗，使得这些文本能够表达尽致，并在这个过程中表达出关于基督身份的深刻神学概念。在另一方面，圣马可福音则与之形成鲜明对比，它很少记述基督所说，却几乎完全专注于祂所为。整部圣马可福音反复告诉读者基督在宣讲，但宣讲的内容却没有被报导出来。圣马太与圣路加福音中的大段宣讲，即山中与平原的圣训，在圣马可福音直接而转场迅捷的描述中，均被省略了。但这种描述方法恰是为了传达同一位基督。圣马可指出耶稣基督就是以色列上帝的方法更为微妙，但对于他的原始读者们而言并非更为模糊。

仅举一例而言，在马可福音 6:45-52，圣马可记述了基督踏行穿过翻滚的加利利海这一神迹。门徒们已先于祂坐船出发，而基督仍在岸边祈祷。海上刮起大风，船难以前行。基督越水向他们走来。门徒们起初错把基督当作一个鬼魂，十分害怕，但耶稣上船到了他们那里，使他们静下来，也使海静下来。圣马可对于该故事的结论是，门徒们并不明白这件事的意义何在，因为他们的心刚硬（第 52 节）。圣马可在讲述这个故事的时候，记录了一个奇怪的细节，就是基督「要走过他们去」（第 48 节）。这一备注的目的是要使人想起约伯记中的一段文字。

约伯记的大部分内容都是在默想一个相似的主题，即我们

23、圣约翰福音第4章中的撒玛利亚妇人，在东正教与东仪天主教中为圣女。——译者注

无法理解雅威的作风和祂行事的理由。尤其是在约伯记第9章中，作者描述了一个类似的情境。约伯数算雅威的各种荣耀之举时，他描述雅威「踏在海上」。在希腊文中是「περιπατῶν ἐπὶ θαλάσσης」（约伯记9:8；马可福音6:48）。约伯惟要描述他的难以理解，他描述雅威「走过他去」。在希腊文中，「走过」这一动词是παρῆλθεῖν（约伯记9:11；马可福音6:48）。在圣马可借以描述这些行动的方式，是将门徒置于约伯的地位，而将耶稣基督置于以色列的上帝雅威的地位。

因此，圣约翰用基督的话来表达祂的神性，而圣马可则用祂的行动来表达。福音书并没有反映出基督论的成长、发展，或是多种基督论的彼此竞争，而是呈现出一个前后一致的图景，即耶稣基督就是上帝自己，是至圣三一的第二实体，祂为我们的救恩降生成人。尽管福音书中记载了基督不同的言论和行动，但这并不意味着分歧，只是不同的见证人在描述他自己的见证罢了。正如同一事件的多个记载描述了不同的细节，并不表示有多个事件发生，同样的，福音书的记载也并不表明有不同「版本」的基督，特别是我们已经看到了，福音书作者所做的，乃是将耶稣基督的位格指为他们早已相信的一位神圣人物。

圣保罗著作中具有神性的基督

对于了解新约总体上的基督论观点而言，圣保罗在书信中所呈现的基督论尤其重要，因为圣保罗的书信是讨论基督是谁的最早文件，它们首先被写成。尽管这些书信显然是在福音书所描述之事——很多时候也是在使徒行实所描述之事——发生后才写成的，但是圣保罗写给他所建立的初期基督徒群体的劝勉，先于福音书面记述的敲定。如果确有某种对基督观念之理解，从「低」基督论到「高」基督论的「发展」的话，那么人

们在圣保罗的著作中所希望找到的应该是一种更为原始的，对基督身分更为低的观点。但事实上，真相是相反的。

尽管在学者们中间，保罗许多书信的作者究竟是谁的问题极富争议，本讨论中用以阐明圣保罗对基督神圣身份理解的例子，均来自对保罗作者身份无争议的书信。这些文本也是圣保罗著作中最早期的。抛开作者身份的争议不谈，基督论历经发展而来，而非直接源自第二圣殿时期人们对以色列上帝的理解，这个观点要被推翻的话，这些例子是最重要的。

腓立比书 2:5-11 有时也被称为基督之歌(拉丁文 *Carmen Christi*)，这个文学单位被许多人视为一首早期的基督教诗歌。这究竟是圣保罗为自己的写作目的所引用的一首已存在的诗歌，还是圣保罗自己所撰写的诗歌单位，抑或是一首借用圣保罗的诗句而写成的一首诗歌，这是一个可以讨论的话题。但无论如何，圣保罗将这段文字当作支持他向腓立比教会所谈内容的神学根据。在这个文学单位中，圣保罗宣告基督虽「为上帝性体的存在」，却也「成为人的形象，取了奴隶的性体，以倒空自己」(第 6-7 节)。基督在降生成人时谦卑自己，然后又被高举返回其神性状态。这段话的开头几节明确宣告了基督在降生成人之前乃是具有神性的，这使得那些声称能将基督仅视为一个被高举的人类的说法，站不住脚。

在圣保罗看来，基督是旧约中雅威身份的核心。他将耶稣基督的位格整合进古代以色列信仰的核心告白中，强有力地表达了这一点。示玛是第一世纪犹太信仰的核心陈述，它既是犹太信徒，可能也包括圣保罗的教义确认，也是他们的默观祷文，不过将之看作信经或许会有时代错位的问题。在圣保罗至哥林多人前书中，他采用了这一至圣文本的希腊文版。希腊文版的文本将以色列上帝的名字以 $\kappa \acute{\upsilon} \rho \iota \omicron \varsigma$ ，即主一词取代。他这么写道「听啊，以色列，主是我们的上帝，祂是独一主」。圣保

罗说道：「但我们只有一位上帝，就是父，万有从祂而来，我们也为祂而存；只有一位主，就是耶稣基督，万有借祂而有，我们也借祂而有。」（林前 8:6）

圣保罗指信仰告白中的独一上帝为父，指独一的主为耶稣基督，借此将耶稣基督嵌入到示玛中。圣保罗这么做，修饰了希腊文的申命记，借此将以色列的独一上帝雅威呈现为两个实体，即父与耶稣基督。这使得耶稣基督被视为以色列上帝的第二个实体，而且当我们将此与腓立比书一起看的时候，耶稣基督便被描述为一个先存的神圣位格，在这末后的日子降生成人。

圣保罗在使用这种平行结构时，相对较为频繁。在哥林多人前书 12:4-6，他将至圣三一的三个位格都彼此关联了起来。「一圣灵、一主、一上帝」的模式，将这三位视为三个彼此有别的位格，却同时将他们纳入合一之中。这也同样强调了祂们共同的工作，因为三者被视为是同等的。类似于哥林多人后书 13:14 的祝福同样也是在三个位格的框架内给予以色列上帝的祝福：「愿主耶稣基督的恩典，上帝的爱，圣灵的共融与你们众人同在。」

圣保罗的著作并没有显示出基督教对于基督的信仰有一个原始阶段，而后来的三一神论与基督论教义从中发展出来，相反，它揭示出了一个已经完全成形的基督论和三一神论信仰。这些最早期的新约著作能够呈现出这样的理解，是因为圣保罗是透过已有的犹太人对以色列上帝的理解，来诠释耶稣基督在肉身的启示以及圣灵的来临的。与其是挣扎着要在多神论与一神论中混合出一个中间地带，圣保罗是在揭示一位神圣人物的真实本性，对于这一人物，他的读者们已经通过他们从中领受圣经的那个传统得以熟悉了。

普通书信中具有神性的基督

新约圣经中的「普通」书信，或称「大公」书信，包括了雅各布书、彼得前后书、约翰一二三书，及犹大书。由于诸多原因，这些文本在正教圈内（也在其他人群中）常被忽略。它们相对更短，这意味着尽管这些书卷包含在正教的读经表中，它们会很快被读过去，而且多数是在周间诵读。尽管普通书信与保罗书信有共同点和共同的神学目的，它们更为不拘一格。例如，雅各布书与其他书信几乎没有共同之处。基于使徒行实中圣保罗的生平信息，以及保罗在其书信中的生平自述，我们对于圣保罗书信的著作地点、最初时间，和最初受众的信息了解，要远多于我们对于任何一部普通书信所能确知的信息。

尽管普通书信如此多元和兼收，它们还是比有教会历史之前更加早期的时候，便已汇成了一个文学集合，一个独立的单位。保罗书信从很早便已开始搜集和流传，其时约在公元 100 年。此事发生得如此之快，以至于所有圣保罗书信的时存手抄本都被收录，而非只是某一部书信而已。我们从圣依肋内和其他人那里得知，四部福音书在第二世纪中叶已被汇成一集，其时约在公元 150 年。也大约是在同一时期，在第二世纪中叶，这些彼此各异的书信也被搜集在一起，并作为普通书信一起流传。亚历山大的圣克莱门于第二世纪晚期写了一部普通书信集的注释，但是该注释现已失传。

但是，普通书信并不如其它两个集子的流传来的广泛，且相当早期的基督徒团体并不适用这些作品。当这部合集经过团体间的交流被其它教会发现的时候，由于约翰一书与圣约翰福音间明显的相似，以及彼得前书与新约其它文本间清晰的主题关联，这两卷书很快就被绝大多数教会接纳了，但对于该合集

中的其它作品的理解和接纳，还要花更多的时间。这一张力就是人们在描述这些书卷为「有争议的书卷」时，所指的张力。除此之外，普通书信中还有一系列的反常现象。关于雅各布书与加拉太人书、罗马人书的主张之间的表面矛盾，已被大做文章。彼得前书与后书使用完全不同风格的希腊文写成的，其中彼得后书在风格与主题上都更接近于犹大书，而非彼得前书。而尽管约翰一书与圣约翰福音有着明显风格和内容上的关联，但其与约翰二书、三书简短文本的关联并不清晰。由于所有这些原因，若要讨论普通书信中的基督论，就有必要个别讨论每一卷书及他们的教导，我们将看到这一讨论会产生一个共识。

圣雅各布的书信在几个层面上非常独特。就保罗书信而言，对基督的讨论首先是神学性的，它们解释基督身份及基督在十字架和复活中所成就的事，有什么重大的意义，但是圣雅各布的教导方法，使人想起基督的训导及祂在地上的服侍。当我们将来圣雅各书与圣马太福音中的教导部分，如山中的圣训，做一比较的时候，这一点尤为清晰。尽管如此，圣雅各仍然对主耶稣基督的身份有一个假设，并以此作为前提来论证自己关于基督的跟随者们当如何生活的观点。

这其中一个是例子是在雅各布书 2:1。「主」这一称呼可以被认为是模糊的。尽管希腊文单词 κύριος 在全本希腊文旧约圣经中被用来取代以色列上帝雅威的名讳，但当时的希腊语中，这个词也被用来表示「先生」或「大人」的意思。然而，在雅各布书 2:1 中，圣雅各布不仅称耶稣基督为「主」，更是「荣耀的主」。圣保罗也在哥林多人前书 2:8 中使用这一短语。这一用法基于许多文本，其中之一是圣咏集 24/23 篇，其中描述雅威，希腊文中的「主」，乃是「荣耀的王」。圣雅各布在此将耶稣基督所拥有的生命与祂作为荣耀之主的身份做了一个对照，论证富人在基督徒团体中必须表现出同样的谦卑来。另一段重要的经文是雅各布书 5:7-11，圣雅各布在这段经文中将

以色列的上帝因约伯耐心忍受痛苦而奖赏他、上帝归来审判大地、基督的审判者身份，以及基督的再临，归纳为同一事件，由同一位实施。尽管圣雅各布没有讨论基督的神性身份，但他的教导是以此为预设的。

彼得与犹大的书信代表了从第二圣殿时期的犹太社群的角度出发的基督教训导，不过这并不是基于耶路撒冷法利赛主义的犹太社群，而是基于总体上的第二圣殿时期犹太传统的犹太社群。这些书信将基督的荣耀显现理解为一个迫近的事实，当基督荣耀显现时，一切邪恶的，无论是灵还是人，都将受到审判。在这些书信的理解中，这个世界及其权力系统和信念，乃是上帝最根本的敌人，因此也是祂子民的敌人。它们视基督门徒们的生活为一个出离世界，在教会内进入上帝国度新现实的激进呼召。

这三部文本都吸纳了以诺文学的传统，该传统清楚描述了一个「人子」人物，这与丹尼尔的神视一致，这个人物是以上帝雅威的第二实体，被认为就是弥赛亚。因此，这些文本将耶稣基督与这位人物视为一位，也并不令人惊讶。在彼得前书 1:10-12 中，圣彼得指出，基督的跟随者们在洗礼时所接受的圣灵，正是旧时内住在先知们里面的那位圣灵。但是，圣彼得不仅指出圣灵是上帝的灵，而且还指出祂是「基督的灵」（第 11 节）。彼得后书 1:1 包含了一个十分直接的关于基督神性的陈述，提到了「我们的上帝和救主耶稣基督」的义。紧接着在彼得后书 1:2 中，就在「认识上帝，以及认识我们主耶稣」之间做出了区分。

这与我们在保罗书信中看到的谈论上帝父与主耶稣基督，却同时也指基督为上帝的模式一致。在第 16-18 节中，圣彼得在描述登山变相时进一步阐明了一个对该事件的三一神论式的理解，彼得不仅提到了基督闪耀着上帝父的光荣，也提及了那

传递父的声音的「尊威光荣者」，这种措辞与后文中提到圣经由那些被圣灵引导²⁴之人写成时（第 21 节）所用的措辞，构成平行。短小的犹太书包含了另一个十分清晰的陈述，指耶稣基督是主的使者，曾带领以色列出埃及，并消灭了那不顺服的人（第 5 节；见出 23:20；申 2:1）。

最后，正如前文所提到的，约翰书信，特别是约翰一书，与圣约翰福音有清晰的密切关联，也十分明确地将基督呈现为以色列的上帝。约翰一书在讨论信父与信子的统一时（2:22-24），发挥了约翰福音第 8 章的用语。对于圣约翰而言，耶稣基督的位格是父的真形象，祂以独特的方式带来对上帝的认识以及永生（约翰一书 5:20-21）。这种将父与子理解为一位上帝性体的两个位格的作法，在约翰二书中也有清晰的呈现。谁若不留在基督的教导内，他就没有上帝。而谁若确实留在基督的教导内，他既有父，又有子（第 9 节）。尽管普通书信代表了一个兼收的文本集合，这些文本各自表达使徒性的基督教信仰，但在基督论方面，它们与福音书和保罗书信是一致的，均教导耶稣基督是以色列上帝雅威的第二实体降生成人。

启示录中的基督

「启示录」这一书名来自本书首节，指出该文本乃是「耶稣基督的启示」。这对于理解该文本而言是十分重要的。该书并非关于遥远未来「末日」事件的启示，也不是只有少数人才

24、此处斜体为译者所加。原文中「传递」与「引导」均为一词，英文是 carry，希腊文是 φέρω，中文以两个不同的词语译出。——译者注

能明白的关于宇宙属灵秘密的启示，而是关于耶稣基督真实身份的启示。圣约翰所接受的启示是基督要传递给小亚细亚七个教会的话，这些教会正面临着逼迫、裂教、妥协，和异端。启示录在回应基督子民面临的所有这些难处时，宣告了祂的神性身份：祂是谁、祂做了什么，以及祂很快要再回来审判活人死人时做什么。由于基督是主上帝，是创造者，天地的统治者，因此这些教会内的基督徒们可以在试炼的时候鼓起勇气，在基督内保守合一，克服纷争，为真理抗辩反对错误的教义，保守自己纯洁，不受这个将要灭亡的世界的玷污。面临这些挣扎的并非只有第一世纪末期的教会，也有历世历代的教会，乃至今日的教会。基督的回应和应许对于今日的人们与对于该书的原始读者们是一样重要的。

圣约翰的启示录反复呈现出以色列的上帝雅威宝座的画面，祂在天上，在祂的圣会中掌权。启示录第四章描述了一个在天上敬拜主以色列的上帝的场景，该描述直接且反复地采用了以西结书第 1 章的用语。启示录中对上帝父的描述，反复只是用「独一者」这一称呼，这是借用了示玛。与此同时，当基督第一次向圣约翰显现的时候（1:12-16），对基督外貌的描写结合了丹尼尔书第 10 章中对人子的描述，及以西结书第 1 章中对坐宝座者的描述。以色列的上帝雅威是独一者，但先知们对祂的描述在圣约翰的神视中，被分别归给了父的位格和耶稣基督的位格。

具体而言，对于父的位格，那坐在宝座上的独一者，并没有什么描述，只有宝座本身而已。先知文库中对坐宝座的独一者的描述，被用于描述耶稣基督的位格了。这与圣约翰福音表达了同样的真理，即，在旧盟约下人们在物态形体中所看到和遇见的上帝，乃是上帝子。我们看到父坐在宝座上，手握象征对大地权威与主权书卷。唯一配拿和获取这卷书卷的是羔羊，祂借着被杀，用自己的血从各支派、各语言、各人群、各民族

中，为上帝买来一民（5:1-9）。父与子的位格一直是彼此区分的，耶稣被指为旧约圣经中的人子人物，而宝座到后来则被称为上帝与羔羊的宝座（22:1）。当圣约翰俯伏敬拜在那显现给他的天使面前时，他被指正（22:8-9）。但当他为基督做同样的事时，他却没有（1:17-18）。

尼西亚信经中对于至圣三一的声明是，三个神性位格共享同一个本性，一个意志，一个能力源。这并非一个理论或是一个哲学猜想，而是在描述教父们在使徒的见证与圣灵的权能中所遇见的至圣三一。圣约翰的启示录代表了这一使徒见证的一个重要部分，因为在这里，头衔和行动被同时归算给了父和子。正如已经提到的那样，上帝的宝座既是父的宝座，也是子的宝座（22:1），同样，统治和主权，亦即上帝的国度，也是由三一上帝共同掌执。那在审判大地时倾倒在其上的愤怒，既是上帝的愤怒（14:10, 19; 15:1; 16:1, 19; 19:15），是坐在宝座上的独一者的愤怒（15:7），也是羔羊的忿怒（6:16）。

在启示录 1:8 中，主上帝说话了。启示录中所使用的「主上帝」是引用了希伯来文旧约圣经中「雅威耶罗欣」，或「上帝雅威」，的希腊文翻译。在此，雅威，以色列的上帝，称自己为「阿尔法和奥米茄，今在、昔在、永在，全能者。」我们接下来看到基督称自己为「首先的和最后的」（1:17）。坐在宝座上的独一者，父，被称为「主上帝，全能者，昔在、今在、永在」（4:8-9）。而最终，耶稣基督称自己为「阿尔法和奥米茄，首先的和最后的，起初与终末」（22:13-16）。环绕宝座的圣会的敬拜首先是朝向父的（4:11），然后指向了羔羊（5:9-12），最终则是同时朝向羔羊和坐宝座的独一者的（5:13）。在每一个例子中，所使用的语言都彼此平行，有时甚至是一模一样的。

组成新约圣经的那些文本，统一确认了耶稣基督的神性。

这对于首先被写下的书卷，即圣保罗的书信，是真确的，对于最后写下的书卷，即圣约翰的启示录，是真确的，对于在二者之间所写下的那些书卷，亦是真确的。尽管许多学者假设，耶稣基督神性的信仰一定是历时演化而成的，但是若将这些文本依写作次序排列，便证明了这一观点是错误的，圣马可福音无论与保罗书信还是与约翰文学，在内容上都没有重大差异，只有在体裁和风格上的不同罢了。由于在第二圣殿时期，早在耶稣基督降生之前，一个至少二位一体的上帝性体观已经存在了，因此事实确实如上所述。这些观念从对旧约圣经文本的细读中搜罗出来，它们使得使徒们能够以三一神论的模型来理解耶稣基督的启示和圣灵的降临。后来大公会议中所确定的尼西亚三一神论以及正教基督论，只是用当时的希腊语言来表达耶稣基督的身份而已，这身份已经被启示给了众先知和众使徒，他们见证了这一启示，这见证被记载于圣经中。

在第二世纪时哲学家圣游斯丁与特雷弗的对话中，他提出了上述圣经中的证据，来论证耶稣基督正是他的犹太对话者的雅威。他总结道：

朋友，我从圣经另给你一个见证，证明上帝在创造万有之前先生了一个起初，一个从祂自己而出的理智力量，圣灵有时称祂为主的荣耀，有时称祂为子，有时称祂为智慧，有时称祂为使者，然后称祂为上帝，又称祂为主和圣言；在另一处，当祂向农的儿子约书亚以人形显现的时候，祂称自己为统领。²⁵

尽管在圣游斯丁的时代，早期拉比们谴责了对圣经的这种解读，但游斯丁所诉诸的正是这种继承而来的，而非发明出来的清晰理解。

基督的使徒们继承了一种对他们所敬拜的以色列上帝雅威的理解，这一理解丰富而圆满，而非简单而原始。他们在希伯来圣经中看见，雅威并没有，也确实不能，被人类看见。他们却也在同一圣经中读到，他们的祖先们在不同的时候，在不同的地方，看见了上帝，与祂对话和互动。他们还看到有几处经文提及这两个位格间彼此的互动。他们明白他们的上帝并非一个单一的位格。当他们与拿撒勒人耶稣同住同行，认识了祂之后，他们开始明白，祂正是整个以色列历史上人们看见并与之对话的以色列上帝的那个实体，祂如今降生成人。他们也对第三位神圣位格，雅威的灵，有了个人的经历，祂也能在他们的圣经中被找到。

上帝的圣灵、临在和圣名

以色列的上帝有第二实体，这是在第二圣殿时期犹太人的宗教生活和经验中被牢牢确立的，这不只是因为他们熟悉希伯来圣经。犹太世界倾向于用「天上两个权势」的说法来表达这一点。第二圣殿时期的文献对这第二实体的身份和出处极富争议，充满猜测。新约作者指出上帝性体的第二位格就是耶稣基督，祂在他们的日子降生成人。为了回应这一基督教信息中的核心教义，拒绝承认耶稣是弥赛亚的犹太群体，也在第二世纪彻底否决了「天上两个权势」的观念。

尽管上帝的灵与圣灵确实在希伯来圣经中出现，对于祂的身份和来历却很少有讨论。这可能出于几个原因。祂作为上帝的灵身份，已经足够描述祂与雅威的关系了。雅威与祂的灵可以被清楚区分，但与此同时，祂的灵并不是非以色列上帝的他者，这一点也非常清晰。另一方面，祂的灵并不是第二个上帝，也不是某种从属的受造物，因为祂就是祂的灵。与此类同，讨论上帝的灵的源头也是毫无意义的。只要这个人存在，这个人的灵就存在。就圣灵而言，这就是永永远远的。在第二圣殿时期的文献中，极少有关于圣灵的讨论，因为祂的存在非常清晰，

毋庸置疑²⁶。

上帝在祂子民中的临在

在旧约圣经中，圣灵通过几种方式被看见和经验。第一种方式非常直接，祂作为以色列上帝雅威的灵、临在和权能彰显出来。我们在创世记伊始便看到，祂「盘旋」在水上（创 1:2），「盘旋」一词在其它语境中可以指母鸡孵在牠的蛋上。这一意象传达出了，灵是给予和抚育生命的那一位。圣咏集 33/32:6 说：「借着雅威的圣言，穹苍受造；借祂口中的灵气，他们的万军受造。」因此，当新约圣经与后来的尼西亚会议将创造刻划为一个三一上帝共同的行动时，它被视为是基于对旧约圣经的解读。这并非摩西五经中上帝的三个位格共同协作的唯一一例。

当以色列被领出埃及时，他们被雅威的临在所引导，祂走在他们前面。这一临在被描述为日间的云柱和夜间的火柱（出 13:21）。在不同的时候，雅威会说领以色列人出了埃及的是祂自己（出 20:2；利 11:45；申 5:6）、祂的使者（申 2:1），以及祂的临在（申 4:37）。这朵炽烈闪耀的云彩将会成为全本旧约中雅威临在的特征性记号。当以色列的上帝来到会幕，与摩西说话的时候，这临在降在其上（出 33:7）。在开启会幕敬拜的时候，有火从那临在中发出来，吞噬了以色列的祭物（利

26、说到这里，就要提到，第二圣殿时期的犹太资源中，有许多都提到了「三位」。例如，斐罗主张上帝有两个「权能」，即「祂的治理权能」和「祂的创造权能」，而祂自己在这两者之间和之上。这三位乃是一体，但彼此在言谈与彰显上是可以区分的（论基路伯1.27-28）。

9:24)，并在不久之后吞噬了亚伦犯错的儿子（利 10:2）。

在奉献所罗门圣殿之后，同一位临在降下并充满殿中（王上 / 国三 8:10），而当雅威像祂在所罗门年幼时向他显现那样再度显现时，祂指圣殿为安置祂圣名的地方（王上 / 国三 9:3）。这便是将那闪耀的云彩等同于以色列的上帝自己了。尽管以色列的上帝雅威显然不受耶路撒冷这栋建筑的限制，祂却清楚表明，祂以一种独特的方式，也就是以祂的临在本身，全然在场。这在本质上定义了何谓实体。值得注意的是，上帝临在的云彩在艾兹拉重建圣殿时，并没有回到殿中（艾兹拉记 6:16-18），在马加比时期重建圣殿时也是如此（比二 10:5-8）。我们再一次看到上帝临在的烈火，是圣灵在五旬节那天降临在基督门徒身上，要内住其中的时候（徒 2:3-4）。这就使得每一位基督信徒都成为了永活上帝的圣殿（林前 6:19）。

内住的圣灵

五旬节的事件将上帝临在的云彩与圣灵在希伯来圣经中的另一种运作方式关联了起来，这种运作方式就是祂内住在具体的个人身上。我们首先看到这一方式，是在先知之冠摩西身上。在民数记中，上帝将内住在摩西里面的圣灵分授给了以色列的众长老们，使他们说起预言来（数 11:16-30）。约珥书第 2 章预言了在末后的日子，圣灵要浇灌在所有血肉之人的身上，众人都要说预言。这预言在五旬节那天实现了。旧约圣经中内住圣灵的首要功能是，使蒙内住的先知说出上帝自己的话。圣彼得可以被看作是一个范例，他在彼得后书 1:21 说到：「因为预言从不是出于人的意志的，而是人被圣灵引导时说出从上帝而来的话。」

但是，圣灵的内住并不局限于先知。圣灵的内住也延伸到

君王和其他领袖身上，例如扫罗（撒上 / 国一 10:10）和大卫（撒上 / 国一 16:13），他们通过受膏领受圣灵，而膏抹礼便任命他们为君王。在他们的一生中，我们不仅看到圣灵授予他们从上帝而来的话语，也授权他们替天行道（审 6:34）。值得注意的是，如果这些领袖落入了罪恶而不悔改，那么圣灵将离开他们。扫罗便有此经历（撒上 16:14），大卫也在他犯罪之后对此感到恐慌（咏 51/50:11）。在所有这些例子中，圣灵的内住标记着权威的授予，蒙内住之人被转变为上帝在世间行动的媒介和参与者。如果由圣灵的内住所发出的话语和工作，确实属于上帝，那么圣灵自己必须是以色列的上帝。

雅威的圣名

正如圣言成为指称雅威第二位格的主要方式，雅威的圣名也照样用来特指这第三位格。对雅威圣名的这一理解将成为新约作者们理解圣灵的基础。上帝性体的第二位格在祂降生成人之前就已经为人所认识和经历，只是在降生成人的时候，祂才在人们中间行走，并被称为耶稣基督。同样的，上帝的灵在五旬节被浇灌下来之前也已为人所经历和认识，只是并非以大能的圣灵这一方式而已。

名字几乎是一个人的记号，指出这个人是谁，它直接与身份关联。雅威这个名字由四个辅音字母组成，相当于英语中的 YHWH，原初写下的圣经希伯来文并没有元音。该词的曲折变

化 **Yahweh** 具有因果关系的含义，其字面译为「造使者」²⁷。这一称呼指出上帝是创造者，是那位使无变有者。对圣名的这一理解在一些经文中得到了强化，其中，上帝声称借着将来彰显出的创造性力量，人会知道祂是雅威（如结 20:44；珥 3:17 等）。希伯来圣经中论及雅威的圣名时，常常与组成书写名的四个字母所要表达的含义不一致。例如，这个名字据说能为人提供保护，仿佛一个堡垒（箴 18:10）。

无论如何，雅威的圣名在希伯来圣经中就是如此，以至于后来的拉比犹太教禁止说出或写出雅威这个名字，而是以 הַשֵּׁם（「那名」）一词取而代之。在读经时，它可以纯粹作为一个指示词，指出以色列上帝的圣名在诵读中出现的这一事实。然而，在更一般的言谈中，以「那名」来指涉上帝，直接指出了上帝的身份和位格。对于拉比犹太教而言，由于上帝被认为是单一位格的，因此这就是代表上帝的称呼之一。但是在希伯来圣经中，「那名」被用来指一个位格，该位格又有别于上帝性体的第一和第二实体（或位格）。

正如前文所述，在出埃及时代，主的使者陪同着百姓，领他们走过旷野，进入应许之地，直到神视时代初期才由于以色列的邪恶而离开。当雅威将祂的使者指给摩西看的时候，祂声明这位使者不可违背。任何违背这位使者的行为都将不被饶恕。这一警告的严肃性，是基于雅威的圣名被置于这位使者身上的

27、圣经希伯来文动词的语素是基于一种建构词干（בִּנְיָן）系统，其在本质上是发音模式。这些发音表达了动词动作在意义上的细微差别。在这里，雅威这一名字是Hiphil词干，具有使动含义，也即「使是」，而非单纯的「是」。

(出 23:20-21)。

当然，以色列在旷野中做出了忤逆背命之事，这件事在希伯来圣经的后来部分有所描述。圣咏集 78/77 总结到：「他们在旷野有多少忤逆祂！在沙漠有多少使祂哀伤！他们反复试探上帝，使以色列的圣者忧愁。」（第 40-41 节）在这里，背命的语言和使忧伤的语言都再次出现，两者都向着上帝自己。以赛亚书的平行经文说到：「他们有多少忤逆祂的圣灵，使祂忧伤！因此，祂转而向他们成为敌人，祂自己兴战反对他们。」（赛 63:10）当以赛亚提及以色列在旷野的时候，他再次使用了背命和使忧伤的语言，但在这里，忤逆被描述为是指向圣灵的，这忤逆使祂忧伤。

所有这些语言都在新约著作中都得到了发挥。当先驱圣约翰奉差遣去施洗时，他被告知，他会认出谁是他一直以来等待并为之预备的那位，因为圣灵会降下并停留在祂身上（约翰福音 1:33）。对于圣约翰而言，识别基督的记号正是摩西识别主的使者的记号。恰是因为这个记号，圣约翰才能够认出降生成人的基督就是上帝的儿子（第 34 节）。在圣约翰福音后文中，当基督为祂的门徒献上祈祷时，祂将圣灵来临的提法融入到祂已使圣名昭彰的一再覆述中（17:6, 12, 26）。

圣保罗在他写给以弗所的书信中，使用了「使圣灵忧伤」的语言（4:30）。圣灵住在主的使者内，也与以色列人同住，这一事实使得他们背叛行为的后果更为悲惨。因此，圣保罗教导说，圣灵在信徒内的临在，同样使得信徒藉由违背基督的诫命而使圣灵忧伤成为可能。在圣名临在下的忤逆之罪不得赦免，这一原则也同样被基督自己应用于圣灵上。一切亵渎都可以获得赦免，唯独亵渎圣灵的罪不得赦免（太 12:31；可 3:28-29）。基督的这一警告，是为了回应人们针对住在祂内的圣灵所发出的毁谤（可 3:30）。

当圣经论及会幕和后来圣殿中上帝的临在时，使用的是位格性的词汇，是将祂视为至圣三一的第三位格来讲述的。这一上帝的临在也被称为祂的圣名，其始于摩西受指示在西奈所打造的祭坛。上帝以应许指引他称：在雅威安置祂圣名，使其被纪念的任何地方，祂都会临在并祝福祂的百姓（出 20:24；见 18:20）。当以色列准备进迦南地的时候，雅威提到了祂将安置祂圣名的地方，那是为会幕，及后来为圣殿，所预备的永久处所（申 12:5-21；14:23-24；16:1-11；26:1-2）。无论是当大卫准备在耶路撒冷建造第一座圣殿的时候，还是后来当所罗门实际开工兴建的时候，圣经都指出这一工程是为圣名建殿（王上 / 国三 3:2；5:5；8:20，29，35；编下 6:10，20，26）。圣咏集 74/73:7 以同样的方式描述圣殿，而尼希米在兴建第二圣殿时也采用了类似的说法（1:9）。

在学术圈中，关于古代以色列地区的圣名神学，有着相当多的争议。曾有一度，学者们达成了这样的共识，即雅威的圣名乃是雅威下榻在会幕与圣殿的一个实体，以色列的祭司们就是与祂进行互动的。其他学者们则声称，希伯来圣经的其它文本清楚表明，圣名就是雅威本身。如果我们将雅威的圣名理解为一位与雅威同性同体的实体，一如前文所论的上帝性体的第二位格一样，那么上述这两种理论就都可以是正确的。圣名在多处都被描述为一个位格（见撒下 6:2；咏 20/19:1；赛 30:27）。

因此，当新约作者们将圣灵作为上帝来谈论时，他们是在追随他们所继承的希伯来圣经。他们讨论第三神圣位格，并不是在发明创造，正如他们指出耶稣基督是以上帝雅威的第二实体时，也不是在发明创造一样。例如，至圣三在基督受洗时的彰显（太 3:13-17；可 1:9-11；路 3:21-22），并不是一个全新启示，令一群神体一位的一神论者们惊骇，而是对人们在整个第二圣殿时期已有所了解的上帝性体的位格，做出

了澄清和辨识。当新约作者们谈论基督复活的媒介时，他们提到了父使祂复活（徒 2:24；罗 8:11；林后 4:14），又提到了基督使自己复活（约 2:19；10:18），也提到了圣灵使基督从死里复活（罗 1:4；彼前 3:18）。他们这么写，并不是发生了混淆或矛盾，而是契合了圣经借着创世和出埃及的记述所设立的模式。基督的复活是三一神的伟大作为，它不仅成就了三一上帝在逾越节对祂百姓的救赎，也完成了新创造的启动。

因此，上帝是具同一性体，却有父、子、圣灵三个实体，这是希伯来圣经的见证。它并不是将后来基督教神学上的分类向前读入那些经文中，相反，有别的位格与合一的神性是古代以色列及第二圣殿时期的信徒们在灵性生命中所经历到的。我们从这些时期信徒们所著的宗教文献中，便可以了解这一点。他们在这些文献中反映出了这一经历和理解。人们在第一世纪的犹太地区及散居的犹太人中所认识和敬拜的上帝，是以基督教三一上帝的身份被认知的，祂也实际上就是基督教的三一上帝。

第二部

上帝的圣会



| 第三章 |

灵界的权势

当代社会的文化强调物质现实，使得我们的属灵感官变得迟钝。我们获得了丰富的科学知识和洞见，这给我们带来了科技上的奇迹。然而与此同时，我们却将所生活的受造世界中拥有的其它面向丢在了一边，将自己与上帝和天使天军们所居住的无形领域隔绝开来。在先知以利沙侍奉期间，他的仆人也曾一度如此盲目。叙利亚军队的一个主要分队包围了多坍，准备攻城，欲要抓捕和杀死以利沙和所有与他在一起的人。仆人革哈齐看到了人间敌人列阵而来要对付他和他的主人，便落入了疑惧之中。然后，他内心的眼睛奇迹般地打开了，使他更完整地看见现实的情况。他看到了一个天使和总领天使组成的军队，环绕在他四周。先知以利沙每天生活在其中并清楚意识到的就是这样现实（王下 / 国四 6:11-17）。

神体一位论的一神论，无法作为一个理解圣经中所述之上帝的神学类别，因为无论是新约还是旧约，都对同是雅威的三个位格作了见证。这个视角也会在回答至圣三一在天上是否孤独这一疑问时产生问题。以色列的上帝雅威并非独孤一身——祂的身边环绕著组成了无形受造界的诸灵。圣经毫不遮掩地将这些存有称为诸神，只不过英文翻译倾向于使这一点变得模糊。这些神只有许多，但他们没有一个能与创造他们的上帝相比。对于今天的基督徒而言，天使和邪灵只是附加产物，甚至可能是一个令人尴尬的想法。他们可能被视为某种异教或前现代迷信宇宙观的残留。但是在古代以色列、第二圣殿时期的犹太地

区，以及早期基督教的信仰系统中，这些存有都被纳入其中。人们正视无形的领域，而这领域的居民也不断与可见的世界及住在其间的人类进行互动。

在圣经中，由天使、总领天使、掌权者、主治者、德能者、首领、权势、基路伯，及塞拉芬所组成的天军，主要由两个比喻进行描述。第一个比喻已在前句中提到了，即“天军”。对一众天使类存有的这一称呼，与旧约中以色列上帝的一个名字紧密关联：אוֹבְדַת הַיָּם，即万军之主。英语读者常会假设希伯来文中 תּוֹאֲבָצַ (万军) 一词与安息日有关（希伯来文为 יוֹם הַשַּׁבָּת）²⁸，但其实该词是源自动词 אֲבָצַ 的，与“命令”一词（הוֹצַ）发音相近。在创世记第1章中，这个动词传达了水中与天空是如何大量充斥著上帝所造出的生命的²⁹。同样，在出埃及记伊始，它也表达了以色列人甚至在埃及也生养众多。“万军之主”的称呼不仅指出了天使类存有的数量庞大，更指出他们是成编制的。这是对以色列上帝正式的军事称呼，也最常用在军事性比喻当中，描述雅威是军队的统帅，在战场上大有能力。³⁰

第二个用来描述精神性存有的比喻是圣会。简单来说，依据圣经的描绘，以色列的上帝是一位坐在宝座上的君王，统治著祂一切的受造物。那麽，那些天使类存有便是祂宫廷的一部

28、英语中将希伯来文中“军队”一词音译为 **Sabaoth**，而“安息日”一词则音译为 **Sabbath**，在音译拼写上相似，但实际上在希伯来文中是完全不相关的字根。——译者注

29、这个词出现在创2:1，但是2:1-3仍然属于创世记第1章的完整语篇之内。——译者注

30、将天使类存有称呼为“天军”或“天庭万军”，还有另一种常见用法，这将会在下一部分进一步阐述。

分，是一个圣会，并由上帝主会。在整本旧约圣经中，这个圣会或直接加以描述，或以影射暗指。而在新约圣经中，尤其是以耶稣基督的降生成人与升天为中心，圣会的性质发生了转变。最终，圣经中对上帝圣会的描述，构成了一个理解框架，使人认识诸圣在荣耀中的治权与转求。这与正教历代以来所承认的相一致。

圣经中上帝的圣会

在希伯来圣经中，有两个关键词被用来表达上帝的圣会：“聚会的山”（希伯来文 הַר-מוֹעֵד）及“至高上帝”（希伯来文 אֱלֹהֵינוּ，或希腊文 ὑψίστος θεός）。

第一个关键词，“聚会的山”，并非在谈论以色列上帝所居住的某一座山，好像希腊神话中的诸神住在奥林匹斯山上一一般。相反，天使类存有是无形受造界的一部分，与之对应的有形群山就构成了“聚会的山”。对于古人而言，神圣地域与物质地域是重叠的。以色列邻国的诸神们都是与某一个神圣的地点有关，有时甚至受限于此些地方。雅威却并不受限，祂可以任意住在祂喜悦的地方，想待多久就待多久。当上帝的临在降到西奈山上时，那里就成为聚会的山，锡安山成为神圣敬拜的场所之后，也成为了聚会的山。在新约圣经中，当基督在他泊山上变相时，那座山就成为了聚会的山。十分重要的一点是，在启示录中，当基督与他的仇敌们进行最终决战时，这场战役发生在哈米吉多顿（这是希腊文对希伯来文“聚会的山/הַר-מוֹעֵד”

一词的音译)³¹。圣约翰在启示录 16:16 中的叙述，描绘了上帝的山所面临的最后围攻，其描写方式令人想起上帝的山所面临的首次围攻，当时亚玛力人在西奈山脚袭击以色列人，并胆敢“染指雅威的宝座”（出 17:16）。无论上帝在什麼地方，祂都被祂的圣会所环绕，上帝并亲自主会。由于上帝的圣会与上帝如此来去自如，因此上帝的宝座也被描绘为一架战车。

第二个关键词“至高上帝”指出一项现实，即尽管其他灵界的存有确实存在，并且在圣经中被称为神，但他们中没有谁能与以色列的上帝雅威相似。我们会看到，异教各民族会将圣会中一些堕落的成员视为神祇，加以敬拜，取代至高者。因此，我们也能毫不惊奇地看到，在圣经中，诸灵以“至高者”的头衔称呼上帝，无论是天使还是邪灵（见可 5:7；路 1:32, 35, 76；8:28；徒 16:17）。

在以赛亚书 14 章和以西结书 28 章中，魔鬼的反叛和堕落被描述为试图推翻雅威在圣会中的地位。以赛亚描述道，魔鬼意图将他的宝座设立在高处，在聚会的山上（14:13）。他试图使自己如同至高者（第 14 节），但却被投入阴间，投入地下。最终，他被显为无非是尘埃之神罢了。以西结的描述给予了更多的细节，他描述了魔鬼在堕落之前的状态：他原是上帝美丽的受造物，在伊甸——上帝的园中行走（28:13）。上帝创造他时，赋予了他尊荣高贵的地位，与祂的宝座相近（第 14 节），但魔鬼却因为自己的美貌和地位而满心高傲，犯下恶行。于是，

31、音译中“吉”的元音来自希伯来文的元音 ν 。这个元音起初是以喉顿的根部发音的，因此有类似“各”的辅音发音，于是在音译成希腊语或英语时，便会加上“各”音，中文音译中“各”音与“衣”音无法结合成一个字，于是转译成“吉”。

他被抛下诸天，投到地上和尘土中（第 18 节）。

以西结书第 18 章进一步将魔鬼与巴尔神进行关联。巴尔是提尔地区崇拜的主神。以西结书第 28 章发出了针对巴尔的神谕。这章经文的开始提到了“提尔的君王”。这个表述极为模糊，它既可以指人类君王——腓尼基人视其为神——也可以指统治这地区人民的神祇。到以西结预言告终时，我们清楚知道他所描述的是与巴尔相关的神话事件。“巴尔”是一个头衔，意思是“主”或“主人”。该头衔被腓尼基人和闪族各民族应用在许多不同的神明身上。因此，旧约圣经会提到许多巴尔，或某个特定地方的巴尔。当巴尔这一称呼没有与地理或其它修饰词一同使用时，特别是当以利亚在世时将这一称呼应用于腓尼基人的神明时，巴尔指的是哈达德神。哈达德是亚兰，即古叙利亚的主要神明，他被当地人奉为其众神的君王。有一套关于巴尔神的乌迦列文系列神话，被称为巴尔组诗，巴尔崇拜中的节期与仪式便是以这组作品为基础的。巴尔组诗记载了巴尔如何从众神的高阶议会中兴起，并在众神之上设立宝座³²。以西结书第 28 章也因此可以被看作是在主张，巴尔组诗是一个错误版本的魔鬼堕落叙事，因为在巴尔组诗中，魔鬼达成了他的目标；此外，我们也可以认为，先知同时是在宣称，那些崇拜巴尔的人，实际上崇拜的是魔鬼。

巴尔（在新约圣经中有时被称为比尔泽布）在后来的整个犹太历史中，普遍被指认为魔鬼（见太 10:25；12:24，27；

32、许多关于巴尔的宗教素材，无论是仪式文本还是巴尔组诗，都是以乌迦列文保存的。乌迦列文是古城乌迦列（今黎巴嫩）所使用的一种闪西语言，它与希伯来语有着非常密切的关联，但它是用楔形文字书写在泥版上的，这与美索不达米亚的风俗相同。

可 3:22; 路 11:15, 18, 19)。这些关于魔鬼堕落的典故与先知书中的描述相呼应, 而它们对于我们理解创世记第 3 章中蛇所招致的诅咒, 也非常重要。被扔在地上食灰吞尘的意象, 与以赛亚书和以西结书中的象征符号是吻合的, 它表示死人被阴间抓住和吞噬。正因为如此, 在基督教圣像画与艺术作品中, 阴间往往被描绘为一条张著大口的蛇。这一意象也构成了许多信仰表达的背景, 如金口·圣·约翰对基督复活的诗意描绘便是如此³³。

然而, 魔鬼并非唯一堕落的天使。在诺亚时代, 同样的命运也曾落在同类物种身上(创 6:1-2; 彼后 2:4; 犹 6)。巴别塔的故事提到了另一个群体, 他们与魔鬼一样变得傲慢, 希望像神明一样接受万国崇拜。巴别塔实际上是一个金字型神塔, 一座巴比伦城内的阶梯形金字塔。它象征着人类尝试以自己的努力, 来建造一座聚会的山, 将上帝从天上吸引到凡尘, 以便操纵和控制祂。巴比伦(以及巴别)一名源自阿卡德语「(音: 巴布-以林), 意为“神灵之门”³⁴。

为了施以惩罚, 并防止人类进一步犯罪, 上帝将万族驱散,

33、圣·约翰在《复活节讲章(Paschal Homily)》与《马太福音系列讲章(Homilies on Matthew)》26.39.中引用了这一意象。尼撒的圣·格里高利也在《大教理问答(Great Catechism)》中使用了类似的意象。同类意象也在以下作品中出现过: 对话者圣·格里高利《道德小品(Moralia)》33.7.14; 大马士革的圣·约翰《论正统信仰(On the Orthodox Faith)》3.27; 耶路撒冷的圣·西流《教理讲座(Catechetical Lectures)》12.15; 圣·安波罗修《路加福音注释(Commentary on Luke)》4.11-12; 圣·亚他拿修《安东尼生平(Life of Anthony)》24.

34、这个阿卡德语单词来自更早期的苏美尔语词彙, 其用以描述金字型神塔为𒌦𒌦𒌦(音: 康-迪格以拉克, 与阿卡德语拼写相同, 但发音无关联)或“神的门”。——译者注

并剥夺了他们的土地继承权。紧接着，在创世记的叙事中，祂开始与亚伯拉罕合作，为自己专造一族。祂计划最终透过这个民族，使万族在基督内与祂和好。不过论及那些万族，申命记 32:8 对所发生的事提供了反省。上帝将世上万族（按创世记计算是七十族）的产业赐给他们；祂按照一定的数目，为亚当的众子设立了各自的界线。大多数中英文译本在此都反映出中世纪的希伯来文本传统，写到“照以色列人的数目”（和合本）。这一写法除了从上下文来看毫无意义之外，圣经中也从无一处将列国的数目算为十二。申命记的希腊文文本译自一个更古老的希伯来文本传统，称上帝分开列国，是“依照天使的数目”（中文当代译本修订版）。近来，人们在死海古卷中找到了原初的希伯来文用词，写的是人类“按神子的数目”（吕振中译本）被分散的（4Q 申）。

申命记在此所记载的，乃是当上帝使自己与人类万族分离时，祂将这些国族分派给了圣会中的天使们。但是，这些天使们败坏了，成为了他们应当治理之国族所崇拜的神明了。这就是为什么万国诸神都是邪灵的原因（见申 32:17；咏 96/95:5；林前 10:20）。这一情状在丹尼尔书第 10 章中也有描述，其中，前来造访丹尼尔的天使说自己被一位“波斯之君”耽搁了，幸在与之对抗时得到了总领天使圣·米迦勒的协助（第 13 节），他须要与圣·米迦勒继续一同对抗这位“波斯之君”，以及另一位“希腊之君”（第 20-21 节）。圣咏集 82/81 描述了上帝对这些天使类存有所宣告的审判，他们将要灭亡。正教会在圣週六吟唱该圣咏的最后一节，庆祝基督战胜黑暗势力，以及上帝承纳列国为业的肇始。

希伯来圣经中，关于堕落的灵界存有成为他们所辖列国之神而接受敬拜的这一观念，与以色列邻国的理解雷同。例如，柏拉图写道：

很久很久以前，诸神抽签，将大地分区统治……于是，各人照公平的分配得了自己的那一份，在那里立国；立国之后，他们便哺育我们，如同牧人哺育他的羊群……在其它地方，其他的神祇们也有自己抽得的份，并治理其事，但由于赫菲斯托斯³⁵与雅典娜³⁶同生于一位父亲而性情相似，甚且两者同样爱慕智慧和巧技，于是二神便取了我们所生活的土地作为同得的份，因为这片土地与他们心意相合，适于美德。（《克里西亚斯篇 / Critias》109b-c）

柏拉图和申命记同样认为，世界万族是被分配给了诸神的，他更说雅典及四围郊野都被分给了赫菲斯托斯和雅典娜。按他的描述，这事发生在克罗诺斯的远古时代，克罗诺斯就是宙斯之父，前代神王。

我们从传统得知，那时代的人们，生活是多么无忧无虑，万物充备且自然而生。据说，其（诸神分配列国的）原因在于，克罗诺斯意识到，人类之中（像我们先前讨论过的一样）没有一个够格来管理掌握人类一切事物的，他们都变得满心骄傲，充满不公；既思考到这里，克罗诺斯便指派了君王和统治者治理我们的城市，但那些统治者并非人类，而是一个更为高贵，

35、古希腊火与锻造之神，在神话中，他是神王宙斯和天后赫拉唯一的儿子。——译者注

36、古希腊智慧与胜利女神，在神话中，宙斯吞吃了第一代智慧女神，于是女神便在宙斯脑中孕育了雅典娜，宙斯为此头部疼痛，要求赫菲斯托斯劈开宙斯的头颅，于是雅典娜从宙斯的脑壳中诞生。雅典娜也是雅典的地方守护神。——译者注

更为神圣的物种，也就是精灵。³⁷ 同样，神因着对世人的爱，也在当时派遣了更为高贵的精灵种族来治理我们，在他们和我们都乐意的情况下，他们统管了我们，并安设了和平、端庄、秩序，和毫无保留的公正，从而使人类各支派免于纷争，享受幸福。（《论法律/Laws》713c-e）

当圣保罗在提到以色列以外各国的异教实践时，圣保罗说他们的神明是邪灵，与他们称呼的“精灵”是同一个字，但保罗更清楚，这些灵物反叛以色列的上帝（见林前 10:20-22）。他劝诫他的听众们，听从至高上帝的呼召，回转单单敬拜祂，从而恢复那个更有秩序的，先于他们偶像崇拜生活方式的时代。保罗这一主张的首要范例，体现在他于雅典的阿勒奥珀格斯所发表的讲话中（徒 17:22-31）。使徒向雅典人指出了那位创造人类并分散万民的至高上帝，那位已被他们的集体记忆遗忘的上帝。祂并不居住在巴别塔那样的神庙中。祂分散万民也并非因为祂厌恶他们或存心不良。而如今正是时候，祂要将自己启示给他们知道，呼召他们回归并悔改。

这些邪灵势力的反叛会在下一章中进一步讨论，但这一反叛并没有毁掉圣会，因为圣经在继续描述著圣会。灵界的存有仍然是圣会中的一部分，他们的角色也并非单纯是被动性的。上帝与祂的受造物分享祂对受造物的统治，所以，圣会中就会有协商。约伯记描述了一个著名的例子，其中“上帝的众子”

37、与“邪灵”同字。在古希腊人观念中，该词指介于人与神明之间的超自然非物质力量（BDAG,210）。在此译为“精灵”，因为柏拉图在此并非表示这些灵界存有是邪恶的。——译者注

聚集在一起，出现在上帝面前，“撒旦”也在他们中间。当天使聚集围绕在上帝宝座前的时候，约伯便坐上了被告席，尽管他并没有意识到这一点。撒旦想要试验他，看看他对上帝的忠诚是否真实（伯 1:6-12）。

另有一个不太著名的例子，记载在列王纪上或列国志三中（王上 / 国三 22:19-23）。上帝下令，要击杀以色列王亚哈，因为他罪大恶极。但先知米该雅却讲述了坐在宝座上的雅威与聚集环绕著宝座的天军们，所举行的一场会议。上帝问他们，谁愿意劝说亚哈冒险去拉末 - 基列，使他死在那里（第 20 节）。在场的天使们纷纷献计后，终于有一个灵自愿透过亚哈的假先知们说话，向亚哈保证在这场战役中获胜（第 22 节）。上帝接受了这个计画，并付诸实施，只是后来，真先知也被派到亚哈那里，将一切都告诉他，并给他最后一次机会，让他悔改。可悲的是，亚哈并没有抓住这最后的契机，最终还是命丧疆场（第 35 节）。

上述例子说明了天使在实施上帝审判时所扮演的角色，但是在第二圣殿时期，人们也从积极的方面来理解他们在圣会中的参与。某些特定的天使被认为是启发了上帝的百姓，将泪水和祈祷献在上帝的宝座前，以祈求怜悯。人们向这些天使祈祷，请他们将某人的心愿呈现在雅威前。人们也请求怜悯天使，为上帝的百姓祈求怜悯。在圣日的号角吹响之前，会唸诵一篇祷文，请求掌管号角的音乐天使，在雅威座前为百姓的罪赦转求。尽管上帝才是坐在宝座上掌权，并施予怜悯和仁慈的那位，但是在旧约圣经中，我们看到上帝让祂的天使参与在祂对受造物的治理中，这是上帝对天使们的恩宠。

圣会得主会者

在圣保罗的神学中，使徒将上帝父于主耶稣基督连用是非常常见的（例见罗 1:4, 7；林前 8:6；加 1:3；弗 1:2-3）。

“一上帝，就是父；一位主，就是耶稣基督”这一公式最终成为了尼西亚信经的用词基础。父与基督这二位格间的关系，以及这一关系如何反映出基督自己的神性，这些议题引起了当代许多的猜测。

关于教会历史的那个虚假的演化表在这里也有亮相。曾几何时，基督徒和非基督徒学者们将圣保罗关于两个位格的用词，大多框在一个三一神论与基督论形成过程的演化式发展链中。然而，正如在本书第一章所讨论过的那样，这一理论假设了使徒们在第二圣殿时期所践行的宗教是以神体一位论的一神论为特徵的，但这既不适合用来描述以色列的古代宗教，也不适合用来描述第二圣殿时期的宗教。

古代地中海盆地与黎凡特地区的宗教，包括以色列的宗教，在他们对于属灵世界的认知中，有许多共同的教义。其中包括：存在著许多神圣的存有，他们都受一位至高神的统治；其中一些存有是邪恶的势力；曾几何时，天神以洪水宣洩了他的震怒；约莫在洪水时期前后，有一个半人半神的巨人族在地上实施暴政，一场战争专门针对他们而发动；等等等等。后来的拉比犹太教更青睐一个相对简明的神体一位一神论，且这位神更多是道德上的神，而不是灵界的神，因此，他们拒绝了来自这个共享宇宙观中的许多元素，但是，这使基督时代几个世纪后，在历史中发展出来的情形。上述所提到的古代宗教观念，普遍遭到古代以色列人或第二圣殿时期人们的拒绝。

相反，以色列人和后来的犹太人接受了这些观念，视其为

现实，只是将它们重新构思，置于一个在以色列上帝雅威治下的属灵与物质的受造秩序之内。其余的灵界势力被视为雅威的受造物，是祂的圣会，其中一些在不同的时间反叛了。那些伟大的英雄和有名的人物，那些半人半神的生物，他们也被重新构思，被视为属邪灵的暴君，而创造这些物种本身就被视为天使背叛的邪恶举动。洪水不是因上帝发牢骚或烈怒而实施的行动，而是由于雅威渴望淨化祂的创造，脱离堕落的灵界势力和堕落的人类一同带来的败坏。

雅威与祂圣会的关係，就是希伯来宗教与其周边民族的宗教共享，并根据其自己的处境重新加以构思的元素之一。所有古代地中海地区和黎凡特地区的宗教，都承认有一个诸神的集会。事实上，雅威的圣会是由七十或七十二名成员组成的（见申 32:8；创 10）。这与迦南人的普遍观念相呼应，迦南人认为，主神厄尔主持著一个由其七十个或七十二个儿子所组成的集会。另一个通用的元素是，人们认为，在至高神的权威之下，圣会的主持者另有其人，祂被认为是至高神的一位独特或特殊的儿子。在迦南宗教中，厄尔和其子巴尔是那对至高神父子。在希腊宗教中，扮演这两个角色的则是克罗诺斯和宙斯。这些对应的元素存在于该地区的所有古代信仰系统中。关于巴尔、宙斯，以及那些与之对应的神祇，他们登基上位主持圣会的故事，在各文化的宗教中，是一个格式化的叙事。

以色列周边的古代宗教神话中，有一个反复出现的主题，即那位圣会的主持者，并非固有其位。他们不仅是被高升上位，更是透过暴力和反叛而上位的。宙斯袭击并囚禁了他的父亲，把

他与其他泰坦巨神³⁸，一起关在塔尔塔罗斯³⁹。巴尔屠杀了亚姆⁴⁰和魔特⁴¹，在成功造反推翻圣会的前任领袖之后，被加冕成为圣会之首。圣经的字里行间也承认圣会中的这些叛乱，但仍然是经过重新构思的。首先，最重要的是，圣会中的叛乱成员并没有成功推翻雅威的统治，而是被镇压了。以西结直接将巴尔神的叛乱故事与魔鬼在伊甸园中被击败及投入下界的经历进行对照（结 28:12-19）。到了新约圣经的写作时期，第二圣殿时代的人们十分肯定地将这些神圣的篡位者与魔鬼关联在一起。新约中有几处经文使用比尔泽布这一名称来指邪灵之王（太 10:25；12:24，27；可 3:22；路 11:15，18-19），而这个名字是巴尔某个头衔的破体形式。圣约翰在提到帕加马的宙斯凯旋大祭坛时，称之为“撒旦的宝座”（启 2:13），将宙斯与撒旦联系起来。圣彼得则指出，叛乱天使们从诺亚时代起被囚禁的地方，就是塔尔塔罗斯（彼后 2:4）。

古代以色列与犹太的宗教观念中另一个主要的突出特点是，雅威不只是至高上帝，也是圣会的主会者。以色列仍然认为有两个神圣角色。作为圣子主持圣会的，乃是另一个实体，是雅威的另一个位格。祂以圣会治理者的身分，出现在希伯来圣经的许多重要经文中。新约圣经的作者们教导说，正是这位人物降生成为耶稣基督这个人。

38、在希腊神话中，泰坦巨神们与克罗诺斯一样，也是第一代天神乌拉诺斯和地母该亚的后代。——译者注

39、希腊神话中地狱的最深处。——译者注

40、乌迦列神话中厄尔的儿子，是大海与原始混沌之神，其形象通常是一条蛇。——译者注

41、乌迦列神话中死亡与地下世界之神，同样是主神厄尔的儿子。——译者注

这些旧约经文中的其中一处是圣咏集 82/81。这篇圣咏以预言的形式，描述了雅威站在圣会的诸神之中的场景。祂对那些曾在申命记 32:8 受命管理列国的上帝众子们，宣布审判。他们既没有事奉雅威，也没有公平治理。相反，他们给大地带去了邪恶，企图在以色列上帝雅威所委任给他们治理的列国中，被当作神来崇拜。他们将像人一样死去，他们将被击败，被毁灭。当上帝兴起审判大地的时候⁴²，这些事就会成就，到时候，上帝将接纳以色列，乃至列国为产业（82/81:8）。

基督在约翰福音 10:35-36 中引用了这段圣咏，在此之前，犹太人因祂自称为上帝之子而指控祂亵渎，并几乎要拿石头打死祂。“上帝之子”一词可以有許多含义，其中之一是弥赛亚。但是在这里，促使犹太人指控耶稣亵渎的，是祂宣称自己与父是一体的。显然，犹太领袖们明白，耶稣正宣告自己是那位向圣会发号施令的上帝之子，而祂更引用了圣咏 82/81 对此再次进行了确认。祂指出，在这篇圣咏中，这些存有们被称为神，他们是领受上帝圣言的。“上帝圣言”是圣约翰偏好使用的一个用词，用以指涉降生成人之前的基督，我们在约翰福音的前言中已看到这一点。因此，基督的回应非常清晰：如果圣会的成员们能够被称为神，称为至高者的儿子们，那么圣言自称为上帝之子，如何又成了亵渎呢？基督的对手们清楚明白祂自称是谁，他们再次图谋抓住他，并因亵渎的罪名处死祂。

旧约中另一处重要的经文在丹尼尔书 7:9-14。这段经文

42、这里译为“兴起”的单词，在希腊文中是 *ἀνάστα*，与“复活”一词的希腊文 *ἀνάστασις* 是同一字根。

中，丹尼尔的神视重写了巴尔组诗中的一个场景。在巴尔组诗的该场景中，巴尔反叛了圣会的前任领袖之后，被带到他的父亲厄尔前接受加冕。他登上宝座，并开始统治全世界。但犹太人的理解却不同，他们当然认为魔鬼叛乱的企图失败了，他因此被投入地下世界，同死人一道。在这一背景下，作者将坐宝座的雅威描述为利用军队来解决叛乱，这与周围所有宗教中对至高神的描述是一致的。接下来，另有一人物被引进，祂像一个人一样看着丹尼尔。这个人物驾著云彩。因此这一神视描述了雅威的第二实体，祂将以人的形象彰显出来。天使向丹尼尔解释说，这一神视关系到末后的日子，到那时，这位人物将登上宝座，并被赋予一个永无穷尽的国度。在马可福音 14:61-63 中，基督于大祭司面前受审时引用了这段经文。基督升天时伴著云彩并非巧合，而这一事件被解释为祂被加冕也是如此（见徒 1:9；2:34-36）。

因此，各国的宗教叙事可以被看作是假福音。这些叙事讲述的是从未发生过的胜利，而事实上，这些应该是失败的故事。它们将战胜灵界统治势力的功劳归算给了灵界叛乱势力，而事实上，这些叛乱势力遭到了审判，并被扔下天庭，而非成为胜利者。真福音，也就是基督胜利的故事，始于上帝之子雅威从祂与父永恒共享的荣耀中降下（约 17:5），而成为人。这位降生成人的上帝之子向着压迫人类的灵界敌对势力、向着罪的权势、向着死亡本身，发起战争。祂胜利复活，带著与我们共享的人性，升回原有的地位，在天上加冕，承受了一个永无穷尽的国度。“‘祂上升’是什么意思呢？只能说祂也降到了下土。那降下者自己又是那位上升高于诸天，以充满万有者。”（弗 4:9-10）

天使与众星

作为现代人，当我们想到太阳和群星时，我们想像到的是大量的炙热气体和巨大的核子炉，其中，氢气在天文温度下被转换为氦气。当我们想到月亮时，我们头脑中所浮现出来的画面是一个巨大的，满是尘埃的岩石，每二十七天绕地球转一圈。虽然我们至少模模糊糊地意识到，古人并不是这样理解这些发光体的，但我们仍然相信，我们现代的理解更为先进，因为这些理解是基于数学和科学观察的。古人的解释和描述被视为是古怪的民间故事和神话，如今已被真知所取代。这种观念使得现代读者在阅读圣经时产生了一个困难，因为这些经卷很快会被判定为是与当代世界观无法调和的。

现代性对这一两难处境有两种典型的回应方式。一方面，圣经中对于日月等发光体的描述被丢弃了，它们被看作是上帝在祂的启示中，为了迁就原始人类的观念而屈尊的结果，或干脆就被看作是童话故事。另一方面，人们把对这些事物的现代理解带入圣经叙事中。例如，一些经文会被诠释为在谈论宇宙深处的气团核聚变。无论何种理解进路，都表现出现代人对圣经的拒绝态度，他们并不打算聆听这个文本希望告诉人们的事。当圣经谈论天上的繁星时，它是要帮助我们理解我们人类在基督里的命运。

在圣经中，群星一直都是与天使互相关连的。全本圣经都在使用“天军”一词来指天空中可见的天体（创 2:1；咏 33/32:6；耶 33:22）以及天使这一群体（王上 / 国三 22:19；赛 24:21；34:4；丹 4:35；路 2:13）。在多数情况下，两者之间的具体指向并不清晰，。甚至是两者均被同时指涉的可能性也很大（申 4:19；17:3；丹 8:10；徒 7:42）。如上文所

述，以色列上帝被称为万军之雅威，是有直接原因的。万军之雅威这一称呼，宣告祂拥有万神之神的权能，接受一切天上权势的敬拜。这种称呼上的互相关联，也能在圣经中对群星与天使的描述中体现出来（伯 38:7；可 13:25；启 1:20）。

但这并不是原始人类的思维混乱。古人并不相信天上的光体就是天使，彷彿我们现代人把天体理解成气态球体那样。倒不如说，所有的古人们，无论是否是以色列人，都认为受造秩序每一方面的治理，都有灵界权势与之相关。自然神灵们关系到自然世界的所有元素，包括天上的、地下的，以及地底深处的各种物体（出 20:4；申 5:8）。圣经并不否认这些生灵是存在的。相反，圣经说，这些属灵的存有是上帝所造的，他们都在工作，或是在服侍上帝，或是在反叛上帝。古人在言谈之中，并不总是将一个人或物与他们背后赋予能力的属灵势力进行区分。这表现出了一个独特的关于上帝主权的观念，即上帝通过祂的圣会来治理受造界。在创造时，这种治理权也同样分授给了人类（创 1:26）。

亚历山大的斐罗在第一世纪描述犹太人如何理解天体时这样说道：

有的人认为，日月群星乃是诸神，有着绝对的力量，并把一切事件都归因于它们。但摩西却说，宇宙是受造的，而且从某种程度上来说，它是最大的共同体，有着自己的权力当局和属民……但摩西认为，这些权力当局并非拥有无条件的权力，他们不过是那位万众之父的代理人罢了……所以感性所认知的天上诸神，不得被认为是有着绝对权力的，而是他们领受了次级统治者的地位……让我们进而尊荣那位非物质、不可见、唯理可及者，祂不仅是万神之神，无论这些神是感性所触或是理性所思的，更是万有的创造者。（特

殊律例 /Special Laws, 1/3)

斐罗毫不回避地称日月星辰为诸神。但他们自己并没有独立的权力接受敬拜，他们是受造物，是从属官员，接受上帝的治理，他们行使的权力是相对的，其权威是造物主赋予的。

斐罗对日月星辰的讨论并非哲学猜测或一种出于普罗大众虔诚的观点。这段话出自他对申命记 4:19-20 的注释，阐述了他对妥拉关于这一主题之教导的理解。

“免得你们抬起你们的双眼朝天，看到日、月，和群星，就是天上的诸军，就被引诱，向他们拜倒，敬奉他们，他们原是雅威你的上帝为普天下的众民所摆列的。雅威曾带领你们，出离铁炉，就是埃及，好成为属祂的民，如今日这般。”（申 4:19-20）

在巴别塔事件后，雅威将万民分配给属灵的权势，叫他们治理，然而，他们不仅没有效法上帝的治理方式，反而腐败，开始接受自己所统治的万民的敬拜（申 32:8, 17）。但是雅威拣选了以色列人作祂的产业，将自己启示给他们，好叫他们认识祂，并引导他们敬拜真上帝（希腊文⁴³咏 117:27）。

当圣保罗说“万民所敬拜的是受造之物，而非造物主”的时候，他指的并非制造偶像的物质，而是那些代替至高上帝接受敬拜的属灵权势（罗 1:25；林前 20:20）。凯撒利亚的圣·安德鲁在将“空中的君宰与权势”（弗 2:2）解释为魔鬼时说到，

43、即七十士译本。——译者注

上述观点也为教父们所持守⁴⁴。

然而，这些属灵存有，至今仍然是各种受造界元素的守护者和治理者。正如以色列有米迦勒作它的君宰（丹 10:21；12:1），各教会也有天使作她们的守护主保（启 1:20）。叛乱的诸神在基督复活时受到了审判，正从天上被摔下（咏 82/81），而上帝的主权却没有改变。因此，这些先前被誉为“圣者”，而如今却堕落了的天使们，被新的“圣者”们所取代。因此，在教会中，我们如今不仅有天使，更有受荣的人类，作教会、城市，和国家的主保。

依据圣经的描述，人类的命运不只是一定要分享上帝对受造物的治理而已。我们尚有实际的物向命运，即，我们物质的身体与其受荣也有其命定，那命定是和天使们息息相关的。丹尼尔在论到复活时，他说，义人要像天上的群星那样永远闪耀（丹 12:3）。基督说，在复活的时候，人类将变得“如同天使”（可 12:25；太 22:30）。圣保罗基于我们主耶稣基督肉身复活的事实，就身体的复活这一主题用大篇幅做了详尽的论述。他直接引用申命记第 4 章的说法，写到：

“有属天的身体，也有属地的身体；但属天的荣耀是一种，属地的荣耀是另一种。日有日的荣耀，月有月的荣耀，群星有群星的荣耀，而星与星在荣耀上也有不同。死人复活也是如此。在朽坏中所播种的，要在不朽中复活；在羞辱中所播种的，要在荣耀中复活；在软弱中所播种的，要在能力中复活；所播种的是非

44、《启示录注释》(Commentary on the Apocalypse) 12.34

灵的身体，所复活的是属灵的身体。若是有非灵的身体，也必是有属灵的身体。也曾有这样的记载：‘首先的人亚当成了活的生命’，末后的亚当则成了赐生命的灵⁴⁵。”（林前 15:40-45）

对于圣保罗而言，基督复活与圣灵倾降的结果之一，是人类的受荣，这不只包括灵魂，也包括了物质的身体（罗 8:17，30）。圣保罗从未怀疑过肉身复活，对此，他一直是确认无疑的。而改变人形的上帝临在本身，将人类的身体从属地的转变成属天的，如同天使所拥有的那种身体。但不止于此。在基督的降生成人、圣死、复活，与升天中，祂那与我们共享的人性，也被祂一同提升，如此，我们的人性如今也在祂的位格中，坐在天上的宝座上。基督与我们共享祂的荣耀，这荣耀原是在创世以前，祂与父共享的（约 17:5）。我们如今就像圣天使一般，合宜地承受了“上帝众子”的头衔，但到了复活的时候，人类还有一个更伟大的结局，那就是被转化，以与基督本身相似（约一 3:2）。

45、作者英译为“也曾有记载也说：‘活的灵魂进入了第一个人亚当’，赐生命的圣灵则进入了末后的亚当”，出入较大，在此标识。——译者注

| 第四章 |

邪恶的属灵权势 和人类的反叛

长久以来，创世记的前十一章一直被视为该书余下部分、妥拉（或摩西五经），乃至整本希伯来圣经的一个前言。我们在这几章中读到了世界和人类的创造、人类从乐园中被驱逐、人类的后裔、诺亚大洪水、万民的谱系，以及巴别塔。在神学上，特别是在西方古典时代后期，创世记第三章——人类从乐园中被驱逐——成为了神学关注的一处主要经文，它往往被兜售为一部“人类堕落”志。上下文产生的争议在于，这一堕落的后果以及堕落所代表的，究竟是什么。人们将其诠释为人类违背上帝诫命的首次及关键性行动，并越来越以严格的法律框架来理解这一事件。依据西方基督教神学人类学的理解，这个单一事件将整个人类置于上帝的惩罚之下。

类似地，许多最终产生了新教改革的神学顾虑，也与“人性中哪些部分仍然是自由的”这一课题有关，它所探讨的是人性中有哪些部分没有沾染败坏，因为依据假设，亚当的犯罪导致了全人类都感染了这种败坏。在进一步的争议中，人们质疑亚当的后裔究竟在多大程度上承担了他过犯的罪责。在上个世纪，这类探究的关注点甚至从堕落的话题转移到了对救恩历史更为早期阶段的讨论，即世界和人类的创造。对救恩历程的演化式理解再次促使现代思想家们重新评估圣经的叙事。

这些后来的关注集中在法律与时间问题上，但它们所得出的结论既不能反应出古人对创世记 1-11 章的解读，也不能反应出在使徒时代，人们透过耶稣基督这一位格，对这些经文做出的解读。创世记最初的这几章记述了上帝创造中三个层次的问题。上帝如何通过以色列的建立来处理这些问题，便是创世记余下部分以及整部妥拉的内容所在。最后，新约圣经描述了耶稣基督如何最终根本解决了这三个问题，并在新天新地中，建成了一个全新的、复活的、复兴的，乃至荣耀的受造界。

三次“堕落”

由于几个世纪以来，人们对创世记的神学讨论，总是带着前人在解读第三章时所带给我们的诅咒主题，因此当代研究本书的学者们更少留意到创世记 1-11 章中的另外两个事件。这两个事件也可以被描述为人类的“堕落”。除了在第三章中人类被驱逐出乐园之外，创世记 4-9 章描述了人类在妖灵势力的煽动之下，是如何犯罪堕落的，并最终诺亚时代的洪水告终。最后，创世记第 10 章和第 11 章描述了人类在巴别塔事件中所犯的罪，以及万民的分散。所有这三个“堕落”都给人类带来了，也在人类中间产生了问题，而上帝要在圣经的其余部分，并最终及根本性地在耶稣基督里，处理这些问题。

诚然，在后世的神学架构中与“堕落”有关的部分，很少真正出现在创世记第 3 章的叙事中。上帝警告亚当的是，他吃知善恶树果子的那一天必定死（创 2:17）。那条狡猾的蛇以夏娃还没准备好来接受，或还不够成熟来接受的知识，来唆使她，并最终受到惩罚，遭到诅咒，终身吃土。在此，蛇被摔到地上，并被赋予了死亡的权柄。它所吃的土，正是亚当将要归回的土（创 3:14）。死亡借着罪获取它的猎物（林前 15:55-56）。人类所受到的诅咒是今生的劳苦和挣扎，并以死亡告终

（创 3:19）。因此，创世记第三章的故事叙述的是死亡如何临到人类，这个叙事首先在该隐谋杀亚伯的事件中发展为现实，并接着在紧随其后的家谱中不断实现。那个无处不在的“就死了”一词，一而再再而三地在每个人漫长的一生走到终点时被重复一遍。这些细节太过普遍，以至于当我们阅读这些段落的时候，会把它们看作是理所当然的。然而，这一重复强调了“从亚当到摩西，死就作了王”（罗 5:14）这个重点。这，就是上帝创造中的第一个问题：死亡。

死亡渗透了整个人类，又成为了人类犯罪与腐败的结果。罪蹲伏在该隐门前，想要掌控他，该隐便屈从于罪了（创 4:7）。在随之而来的家谱中，该隐家族越来越腐败，并在嗜血的拉麦那里达到了顶峰。但与此同时，该隐家族也发展出了文明与文化。到了创世记第六章，人类如此之败坏，以至于每一个人所渴望的都是恶事（创 6:5）。这里再次涉及了属灵的存有，他们引诱着人类女性（6:1-2）。这段文本与古代近东其它文化的历史文献及家谱，遥相呼应。以诺一书等文本，将这些观念明确结合在一起，将古代的传统保存下来。这些古代传统相信，诸灵与蛇一样，引导人们去接受那些他们还没有准备好来接受的知识，以达到使人类败坏和毁灭的目的。诸灵的这一行动在妖灵与人类进行败德的性交时达到高潮。这些灵就是那些“在诺亚的时代犯罪”（彼前 3:18-20）的灵。第二大问题，罪，就是这样进入世界的。

创世记 1-11 章最后的章节有时会被忽略，但它们同样重要。洪水后的家谱描述了（实际和象征意义上的）七十个民族的谱系，这七十个民族构成了已知的世界。家谱记载了他们的家族宗系，而巴别塔的故事则记载了他们堕落的历史。在这里，巴比伦被描述为一个世界性大帝国的首都，那里正在建造一座金字型神塔，人们想让这个建筑向高天延升，把上帝带下来，强迫祂为人类服务。作为回应，上帝真的降到了人间，但祂是

来将人类赶散的。祂混乱他们的语言，并将他们拆散。这一事件在申命记 32:8 中被复述，确认了上帝将万民分配给上帝的众子进行治理这一事实。世上的万民开始把这些天使当作神明来敬拜，并成为了他们的奴隶。这便是使上帝的世界遭受苦楚的第三大问题：黑暗的君宰与权势。

在全本圣经中，上帝通过无数方法来处理这三大事件，以及这些事件所带来的三大问题。我们在圣祖们身上看到了上帝的护理之工对这三大问题进行处理的开端。圣祖们是以色列的先祖，他们的故事记载在创世记余下的篇章中。上帝首先通过人类的生育来处理死亡的问题，祂应许到，亚伯拉罕的后代将比海边的沙更多。在罪的问题的处理上，上帝设立了祭司以奉献牺牲，并有亚伯拉罕、以萨克、雅各布，及约伯，承担转求之责。上帝又通过为自己建立一个民族，即以色列，来处理黑暗君宰与权势及他们对地上万民统治的问题。以色列特属上帝的民族，他们将从由邪恶所掌管的万民中被分别出来。

创世记整体上是妥拉余下部分的前言，而妥拉则继续将解决创世记三大问题的方案以法律形式确定下来。妥拉规范了人类的生育和性道德，以及财产的继承，以保障人类在大地上的延续和昌盛。妥拉设立了祭祀系统，以赎罪日为中心，处理上帝百姓中罪与不洁的问题，防止他们的灭亡。妥拉严格禁止外邦的偶像崇拜和其它一些行为和关系，免得它们使以色列及其百姓受制于管辖万民并寻求以色列毁灭之君宰与权势。以色列应当保持分别为圣，在被黑暗辖制的万民前如明光照耀，直到日期满足，雅威来眷顾祂的百姓，一劳永逸地解决这些问题。

因此，整个新约圣经就是使徒们在记载上帝如何在耶稣基督的位格中实现这一眷顾的。基督透过死与复活，一劳永逸地解决了死亡的问题，战胜了它，使它失去威力（见林前 15）；透过祂的血，完全洁净了罪和败坏，使人类有可能获得这洁净，

并在洗礼中将这洁净赋予人（如同在洪水中一样，彼前 3:20-21）；祂也一劳永逸地战胜了曾经管辖这世界和万民的权势和君宰，解除了他们的武装（约 12:31； 16:11； 西 2:15）。

与巴别塔的故事一样常被忽略的一个事实是，耶稣基督战胜了掌控列国的权势，使万民，就是外邦人，如今都在祂里面与上帝和好了。圣保罗和其他使徒在使徒行实中所成就的工作，并非是圣路加福音的补充或后记，而是表现出，基督对创世记 1-11 章所记之事的反转已经完成了。这第三个问题的解决，就是基督工作的彻底完成（徒 1:1）。圣保罗在他的书信中所关注的犹太人与外邦人之间和好的问题，并非是谁真正组成了初代教会这个组织性问题。这是耶稣基督的福音不可分割的一部分。

对于圣保罗而言，创世记 1-11 章所记载的叛乱就末世意义而言，以反转的形式被解决了。万民与上帝和好始于五旬节那一天，并在使徒时代彻底完成。基督在升天时登上了宝座，天上地上的一切权柄都属于祂。罪已经在赦罪的洗礼、悔改，和基督教会的成圣与得荣中得到了补赎。最后的敌人，就是在复活时所要战胜的死亡，当死亡被战胜的时候，新的受造将会产生，那将是永生的国度（林前 15:20-27）。

大地上的巨人

近来，对创世记 6:1-4 古代原始背景的再发现，引起了人们对「拿非利人」这一主题的著迷。「拿非利人」是天使与人

类的女性乱伦所生下的产物⁴⁶。有时候，这种兴趣被发展为成熟的阴谋论，认为这些拿非利人今天仍存在于我们的世界中。那些被这种加密式考古学深深吸引的人，制造了他们所声称的巨人骨骼的，也就是那些拿非利人遗骸的假照片。这种近乎痴迷状态的爆发是为了对抗以圣·奥古斯丁和其他后期作者们为首的学者们，对创世记及后来文本去神话式的解读，这种解读认为文本中所涉及的各方都只是人类而已⁴⁷。对创世记中导致诺亚洪水的这短短几节经文的解读，似乎主要是一个对文学好奇的问题。然而，明白这段文本及其背后的传统，对于理解妥拉中后来的叙事，以及约书亚记和约书亚的征服史，乃至撒母耳记 / 列国志中对早期以色列王国历史的叙述，都至关重要。

「拿非利」一词有时在英文译本的创世记 6:4 中不被译出，它指的是「巨人」⁴⁸。有些学者认为它的希伯来文字源是「נפול」，主张将其译为「堕落者」，意指相关天使的堕落。但该词的词形变位并不符合这个解释，其意义更接近「那些落在其上者」。一些人将这种翻译更进一步推展，主张这些生物的后代遭到以色列人攻击和杀戮。然而，当我们了解到亚兰文同根字「נפולים」的意思是「巨人」的时候，上述解释就显得十分牵强了。七十士译本采用的显然是「巨人」的解释，该译本的

46、这类事情发生在仪式性活动中，被视为神灵的君王会与一位庙妓性交。在仪式的过程中，两者中的一位会被认为是某位异教神祇附体的。这就导致了下一代君王或「强人」拥有两位神明和一位人类作他的亲长。

47、早期教父中唯一持这类观点的是叙利亚的圣·以法莲，他的理解与后来拉比犹太教所持的立场几乎可以一一对应。

48、中文和合本圣经译为「伟人」，应是同义，只是不同时代的不同措辞而已。「伟」即「巨大」之意。——译者注

译者们所采用的译词是希腊文中巨人一词，γίγαντες。

正如汉语中「巨人」一词一样，这个词通常所指的也是身体尺寸的巨大，但是要注意，这个词也常常用以指暴君，或我们现代社会所说的霸凌者或暴徒。它与英语谚语「强人」一词意思相近，指的是一个独裁者，尽管这个英语单词所表达出的并不一定是这个人的身材特征。希伯来文的「拿非利人」一词既指身材尺寸，也指行为举止。创世记第6章的文本将这个词与「מִי גִבּוֹר גָּהַר」（即大力士，那些英雄们，那些大名鼎鼎的人物们）对应起来，重新把这些来自古代近东传统的人物们塑造成更为黑暗、邪恶、残酷的存在。

在昆兰的死海古卷中所发现的后期第二圣殿时期犹太人文献，如《以诺一书》和《巨人书》，将构成创世记4-6章家谱和叙事背景的古巴比伦传统保存了下来。在巴比伦传统中，有一个七神组成的集团，这些神被称为「雅普卡鲁」。在追溯王朝更替的王表中，洪水前掌权的六位国王均记载有雅普卡鲁作他们的谋士，这些作谋士的雅普卡鲁的名字与国王同列。美索不达米亚人认为这些神透过君王们给人类带来了各种技术、艺术和文化上的进步，也正是这些进步使得君王们能够统治人类。创世记4:17-24所记载的该隐家谱中描述了同样的进步，这并非巧合。创世记主动地与异教版本的历史进行互动，并予以纠正。

第一位洪水后的君王，也有一位作谋士的雅普卡鲁与他同列，而后来的君王们，如大英雄吉尔伽美什，则据说有三分之二的「雅普卡鲁」血统，或者说，他们是神明与人类交配的混血。苏美尔王表将吉尔伽美什列为乌鲁克国王，指他为「一个灵（或幽魂）的儿子」。死海古卷的《巨人书》则将吉尔伽美什视为拿非利人的一员。因此，创世记可以被视为是在向它的原始听众们，通过一个不同的神学透镜，来诠释诸神与列王的

历史纪录。在整个古代世界文化中，都能找到类似的元素，包括，例如，在希腊神话中的「巨人之战」的故事，以及人神结合所诞下的英雄们的故事，如赫拉克勒斯或阿基里斯等。

圣经的作者以及后来的犹太和基督徒释经者们，将这些所谓的神祇们视为妖灵（申 32:16-17）。他们所教授的「智慧」实际上是沉沦与败坏。这些英雄们只是作他们傀儡的暴君们，是妖灵乱伦的污秽副产品。正如创世记第 6 章所说，这些「巨人」们不只在诺亚洪水时代出现在大地上，在此后的时代中，他们一样在人间活跃（创 6:4）。在以色列的早期历史中，他们不断出现。我们在妥拉的后面部分、约书亚记，以及撒母耳记中，均见有记述。他们在不同的族支中出现。正如在洪水时代一样，这些受妖灵影响的各国邪恶「英雄」们，受到了上帝的审判，这审判是借着以色列人临到他们的。以色列会明确宣告，他们是受上帝的差遣来除灭那些巨人们的，但是遭到消灭的也只有那些巨人们，他们有别于当地迦南外邦人。

以色列早期历史中的这些巨人中，最著名的一个可能是巴珊王鳌格。鳌格的战败叙事显然是额外添加的，它只有短短的五节（数 21:31-35），并在申命记（3:1-11）中以 11 节经文覆述，且这些叙述中多在描述那片土地，而不是对鳌格的战争。申命记 3:11 指出鳌格是个巨人，并对他的巨大铁床进行了描述。当然显示鳌格是拿非利族人的并非只看他的床架大小，更重要的是，这床的尺寸和描述与在艾特曼安吉梯形金字塔所挖掘出来的仪式用床一模一样。这种床是用于异教的性交式宗教礼仪的。因此，申命记借此暗示，鳌格是妖灵乱伦的产物。

鳌格与他的邻国君王西宏一样，没有机会与以色列讲和。与以色列打仗的结果不只是失去土地而已，鳌格和他的族人因为他们的血统关系，被彻底地从大地上灭尽了。尽管圣经对鳌格战败的历史只有简短的记载，但后来旧约圣经引用这件史

实，指出它是以色列历史中一次特别的胜利（见咏 135/134 及 136/135，这些诗篇在正教会中作为多重垂怜颂⁴⁹来吟唱；以及摩 2:9）。除了鳌格的床和他的妖灵血统之外，申命记 3:11 还告诉我们他是最后一个「利乏音人」，在这里的语境中，「利乏音人」指的是利乏音族的王室。鳌格所统治的巴珊，地处戈兰高地，在以色列遇到鳌格的那个年代，那里有许多巨石坟墓，这些坟墓拥有成百上千年，有的甚至是上万年的历史。「利乏音」这个字似乎来自一个乌迦列文字根，其英文音译为 **rph**⁵⁰，这个字根的词义，在许多丧葬与宗教文献中，指的是远古（已故）的君王们。这意味着，圣经不仅表明鳌格是一位巨人，而且他是这些君王里其中一个种族的最后一人，一旦他和他的儿子们被杀死，这个种族就灭绝了。

尽管作为王室的「利乏音人」随着鳌格的死而灭绝了，但这里并不是圣经中最后一次提及「利乏音人」这个种族。以赛亚书 14:9 预言了巴比伦的毁灭，写到当巴比伦沉入阴间，即死者之域的时候，利乏音人将要起来迎接他们。在以赛亚书 26:14 指出，犹太犯罪崇拜的假神，就是那些如今在坟墓中的利乏音人⁵¹。在圣咏集 88/87:10，圣咏的作者问上帝，难道上帝为死者行奇事吗，难道利乏音人还能起来赞美祂吗？11 节与之对应，指出利乏音人乃在毁灭之域。在许多其它经文段落中，

49、多重垂怜颂 (Πολυέλεος) 在东方正教与罗马公教的拜占庭礼教会中，是节日仪轨的一部分，用于品级较高的瞻礼日当天的晨祷或守夜祈祷中。——译者注

50、古代近东语言的文字书写大多数只有辅音，没有元音，因此这里列出两个辅音字母的英语音译，其中 **ph** 合在一起，念 **f**。——译者注

51、在这里的两处以赛亚书经文，以及后面提到的许多经文中，汉语（以及多数英文译本）均将 **רפאים**（与「利乏音人」同字型）译为「死人」。——译者注

利乏音人被描述为阴间的居民（见箴 2:18；9:18；21:16；伯 26:5-6）。住在这群人中不是件好事，这不仅意味着和他们相近，与他们同有灭亡的命运，而且在他们中间本身就是非常危险的事，不管是在阴间还是在别的什么地方。

圣经中另一个主要的巨人族群是亚纳族，英文中有时会被译为「亚纳的子孙」。依据阿拉伯传统，鳌格本人便被称为 جوع نب فنع (鳌吉本亚纳)。在民数记第 13 章中，当以色列人越来越靠近迦南地的时候，12 位间谍被派出去侦查那片土地。间谍们回来后报告说，他们在那块土地的南部，靠近希伯仑的地方，看见了亚纳人，而亚纳人就是拿非利人（数 13:22，28，33）。这个消息使得间谍中的多数人以及大多数百姓，都拒绝进入那片土地，因为他们害怕亚纳人。这次叛变得到的惩罚是四十年的旷野流浪。申命记指出，亚纳人与利乏音人及另一支摩押人称之为「以米人（即，可怕者）」的巨人族，有亲缘关系（申 2:10-11）。

在整个始于民数记和申命记，并在约书亚记中继续描写的征服叙事中，我们留意到在一些城市和地方，上帝命令以色列人完全、彻底地毁灭那里的居民。而在另一些地方，那里的人们只是被驱逐出去了，上帝将他们的土地赐给了以色列人。若是仔细阅读经文，我们就会发现，上帝吩咐以色列人尽行毁灭的地方，均是亚纳人所居住之处，而那些没有亚纳人踪影的地方，则没有遭到彻底的毁灭。这件事在约书亚记第 11 章总结约书亚征服战的时候，体现得尤其明确。在总结的最后，经文陈述到，约书亚的任务已经完成了，因为他从这片土地上彻底消灭了亚纳人，并毁灭了他们的城市（第 21 节）。

第 22 节告诉我们，唯一幸免于以色列审判的亚纳人，是由于逃到了三个非利士人城市，才幸存下来的。这三个城市分别是加沙、迦特，和阿什杜德。被先知大卫所杀的巨人哥利亚

就是从迦特出来，对抗以色列的（撒上 17），这表明他是幸存下来的亚衲族人之一。大卫做以色列王之后，完成了征服，并统一了国土，例如，他征服的一座城市，成为了后来的耶路撒冷。落在大卫及其军官肩上的任务之一，就是彻底根除那些逃到了非利士人境内的巨人们。撒母耳记下 21:15-22 描写了这些战斗，并详述了这些巨人的尺寸和力量。

民数记、申命记，以及约书亚记的文本，并没有描述一场针对某个人类民族的种族清洗式圣战。相反，这是一场以色列上帝雅威的敬拜者，向上帝的灵敌所发起的战争，他们就是那些统治着迦南地区和外约旦地区的妖灵势力。当我们这些现代人阅读这些文本时，应当记得古人并没有什么世俗空间的概念。这一点非常重要。人、地方，甚至物件，就属灵领域而言，都不是中立的。这些人、地方，或物件，要么存在于一个被祝圣于以色列上帝雅威的领域中，要么存在于这个领域之外，受到灵界黑暗势力的掌控。

当基督升天，登上天上的宝座时，祂的国度成立了，并向大地入侵和扩张。教会的事工，就是将这个世界的人、地域和事物，领入国度当中，通过以圣礼来祝福人、地方、时间和物件的方式，净化他们，并为他们带去复兴。而就教会之外而言，古人并没有将现世掌权的人——如君王或凯撒——与这些权威和人物背后的灵界势力加以区分，这一点，无论是犹太人、基督徒，还是异教徒，都予以承认。但是，尽管异教徒将这些势力——如皇帝的守护神——当作神明来崇拜，犹太人和基督徒却将他们视为妖灵，他们与圣经中所描述的古代君王们一脉相承。也正因如此，圣保罗说「我们所斗的并非血肉，而是统治者、掌权者、这黑暗之世的驭世者、以及天上的邪恶诸灵。」（弗 6:12）

邪恶的属灵势力：魔鬼

魔鬼或撒旦，作为一个有位格的属灵存有，明确地出现在圣经的几处经文中，这些经文描述了他的来历和身份。然而，圣经中魔鬼或撒旦的面貌，往往被后来的基督教文学和现代流行文化所扭曲。在约翰·米尔顿著名的清教徒史诗《失乐园（Paradise Lost）》中，他将魔鬼重塑为一个革命首领，一个近乎具有浪漫色彩的叛乱者。今日的一般基督徒们对魔鬼的理解，有更多米尔顿的色彩，而非圣经的成分，其中也包括对他的目标与目的的理解，以及对他如何变成现今这般状态的理解。人们常常将圣经中各种各样的妖灵和魔鬼混杂在一起，或用圣经中或教会初期的教父们所没有使用的方式，将他们编入某种等级体系（近来更是将他们编入了某种官僚体系）。但圣经却将这些处于当下这种状态的生物们，与混沌和毁灭联系在一起，任何形式的秩序都与他们无关。魔鬼是我们在圣经中看到的第一个叛逆的属灵势力，但是他最初的名称并不是「魔鬼」（译自希腊文 δ ι ἄ β ο λ ο ς，意为「诽谤者」）。

魔鬼在圣经中首次出现，是在创世记第3章的伊甸园里。但在以赛亚书第14章和以西结书第28章中，对魔鬼的堕落有对应的记载，对此也必须加以考量，以便了解究竟发生了什么。在后面的这两段经文中，对魔鬼堕落的讨论，分别融合在了反对巴比伦王和提尔君王的神谕中，这么做有两个重要的原因。首先，正如上文所提到的，古代以色列人并不区分现世的权势或统治者与他们背后的属灵力量。其次，这里所预言的，是两大权势竟从世界权力的顶端坠至坟墓之中，再没有什么范例能比魔鬼的下场，更好地与这进行对比了。

在创世记的汉语译本中，魔鬼是用「蛇」来进行描述的。

这给了人这样一种印象，即它真的是一条会说话的蛇，或者，后来落在蛇身上的诅咒，是某种用来解释为什么蛇没有脚的寓言故事。然而，希伯来文单词所表达的并不只是一条蛇而已，其含义中包含了欺骗和狡猾的品质。蛇在被引入故事中时，就是如此被介绍的（创 3:1）。在上帝第六日所造，包括人类在内的一切地上生物中，蛇是最精明的。

当以西结记载魔鬼在伊甸园堕落之前的状态时（结 28:12-14），他嵌入了创世记中的这一描述。在这里，他被描述为一位天使，身着宝石，居于上帝的临在中。在古代近东，人们认为诸神的住所是一处花园或一座聚会的山；在这段经文中，这些画面交织在一起，描述了以色列的真神所住之处。

魔鬼被描述为一个「护守基路伯」（28:14）。尽管撒旦常常被当作是一位总领天使，但值得一再重申的是，天使的等次并非基于不同的族类，而是他们的职务或角色。天使们不会为了形成不同天使血统或支派，而进行交配或生育。相反，他们持有不同的职份和工作。这些职份彼此之间的区别在于它们所发挥的不同功能。天使们从上帝那里接受与他们职份相称的恩典，使他们得以完成他们的任务。阿勒奥珀格斯的圣·狄奥尼修直接将天上的等次与教会的品级挂钩。平信徒、执事、祭司和主教，他们并非不同种类的人，而是同样的人因着上帝的恩典被赋予不同的职份。

「基路伯」一词字面的意思是「活物」。以西结书与启示录的「活物们」都有四张脸，他们飞行着环绕雅威的宝座。这些活物们就是基路伯，依据巴比伦文化的理解，他们是像斯芬

克斯一样的属灵生物，护卫着诸神的宝座⁵²。在埃及人的思想中，与之相对应的生物是「撒拉弗」。「撒拉弗」在埃及语中是「蛇」的意思。因此，撒拉弗就是保护着王座的蛇形生物。法老的头饰就是象征撒拉弗的。它看上去像一顶眼镜蛇型的兜帽，头饰的眉处有一条眼镜蛇凸生出来。因此，在创世记第3章中，魔鬼的身份是一条蛇，而以西结书第28章则视他为基路伯，这两个身份彼此之间实际上是相匹配的。在从巴比伦归回后所作的希腊文译本中，译者们选择了一个巴比伦神话中的单词，来描述远古神祇，即「龙」，并用这个词来取代受埃及影响的「蛇」的意向。于是，圣约翰在启示录中就采用了龙的身份来描述魔鬼。

那么魔鬼为什么会变坏呢？以赛亚书 14:13-14 纪录了魔鬼在上帝圣会中的罪孽，按照将天使指涉为星宿的惯常做法，以晨星（即金星，14:12）来形容他堕落之前的状态。「路西法」一词即是来自这段经文的拉丁文译本。魔鬼想要升至圣会一切天使之上，取代至高上帝。在创世记第3章中，我们看见龙正劝说人类追求当时上帝禁止他们获得的知识，而上帝这么做则是为了保护他们。

第二圣殿时期的文献和早期的教父们，将这两个记载视为同一事件，并将他们融合起来。尽管人类是后来与大地上的动物们一同被造的，但其受造却有一个在基督内的荣耀目的（咏 8:4-8）。撒旦的骄傲带有嫉妒的成分，他试图成为受造物的

52、值得注意的是，无论是圣经中所描述的天使，还是异教徒们所描述的异教神祇，他们都是兽形生物，也就是说，他们是人类与动物形体的混合体。这也包括最原始的希腊神祇们，这种形象的残余产生了诸如荷马史诗中所提到的「牛眼赫拉」等类的神。

教师，给他们带去知识，从而在上帝的受造物中取代上帝的位置。他想要作他们的上帝。但他无法创造他们，于是便试图毁灭他们。这种模式，会出现在所有妖灵势力的行动中。任何受造物想要实际推翻三一上帝对祂受造物的统治，都是不可能的。这些邪恶的属灵生物们期待能做到的，最多就是篡夺上帝在祂受造物中的角色，并借此散播混沌和毁灭而已。

正如上文所述，创世记 3:14-15 中魔鬼所遭受到的诅咒，并非是一个关于蛇如何失去脚的故事。第 14 节中对地上动物的提及，与龙仔第 1 节中登场，两者是平行对应的。就精明程度而言，他超越了上帝在大地上的一切受造物，在这样的傲气之中，他想要使自己升得更高；但结果却恰恰相反，他被摔下，低于一切。他不像人类那样，只是躺在地上，而是下到地下，进入地底世界。古人都很清楚，蛇不真以尘土为食（第 15 节）。相反，他们将猎物整个吞下。这里的「尘土」所指的乃是造人所用的尘土，也是人要归回的尘土（第 19 节）。魔鬼诚然成为了一个统治者，但他所统治的乃是死人。

先知书的平行经文进一步描写了这一堕落的后果。以赛亚书 14:11 说：「你的骄矜和你的琴声被打下阴间，在你以下，蛆虫铺展，你的褥子是蠕虫。」第 13-15 节说：

「你心里说：我要升到天上，我要高举我的宝座，超越上帝的众星之上；我要在极北聚会的山上坐上宝座；我要升到云端，使自己好像至高者。但你要被打下阴间，打入坑渊中。」

「阴间」一词的字面意思是「坟墓」，但这个词在早期闪西语言中，普遍用来指称地下世界，及死者的领域。在以西结书 28:16-18 中，魔鬼的堕落被描述为由烈火所吞灭，这烈火从上帝的圣洁而出，将他烧尽，

只剩尘埃。

在创世记第三章中，魔鬼承受了一个尘土之国，而人类则成为必死的，受到了腐坏和死亡的辖制。整个受造界也都经由人类，服在了死亡与徒劳手下，至今仍在劳苦之中（罗 8:19-21）。依圣保罗所见（罗 8:22-25），对于受造物 and 人类而言，这个问题的最终解决，乃是在基督荣耀显现时的复活。但这一解决在耶稣基督复活时已经开始了。借着基督的复活，魔鬼的国度从他手中被剥夺了。在圣马可福音中，基督提到了魔鬼国度的终结，指出壮士的财务若要被夺走，就不得不先将其捆绑（可 3:23-27）。希伯来书 2:14 表明，基督取了人类的血肉，好叫祂「借着死，废除那掌死权的，就是魔鬼。」

因此，对复活节的庆祝从事围绕着对阴间的掠夺。透过基督的死与复活，祂捆绑了撒旦，撤空了他的国度。这一观念强化了复活节时做出的许多礼仪宣告：阴间中已不剩一人，基督使所有安眠的人都复起了，祂清空了所有坟墓。这些并非普救式的宣告，而是宣告曾由魔鬼掌管的死亡国度，如今已被净尽。将魔鬼视为死亡国度的统治者的这一理解，也在无数的其它正教圣诗中得到体现，其中有主日的复颂，及亡者三一赞中所述：基督「已践踏死亡，消灭了魔鬼的权势」。基督将再临，审判死人活人；如今死者们都在基督治下，因为基督已重获了魔鬼曾握的那些微不足道的权力，什么也没给他留下。在将要来临的世界中，魔鬼不会辖管受诅咒进入火湖的恶人们，而是会在那里遭受与其他恶人或恶天使所受的同样的诅咒。

魔鬼已被打败，它的国度已经荒凉，这一事实在新约作者的眼中，已在过去成就了，这也就意味着，如今它不过就是只发狂的野兽而已，只能狂吠，不能咬人。它连死人都已无法吞噬了，饥饿至极，于是，它「如吼叫的狮子一般四处游行，找人吞噬」（彼前 5:8）。它在地上试图毁灭人类计划的失败使它恼羞

成怒，因为它知道，在最后的审判和诅咒来临之前，它的时间不多了（启 12:12）。然而，尽管魔鬼尖刻伤人，它并没有什么实际力量或权威，因此，它只能谋划，设下陷阱和网罗，让人类掉进去，希望这些人能与它共享最重的诅咒（林后 2:11；弗 4:27；6:11；提前 3:6-7；5:15；提后 2:26）。它最终被踏在圣徒脚下的日子快要来临了（创 3:15；罗 16:20）。

邪恶的属灵势力：离开先前地位的天使

旧约中的巨人们得以存在，都要归因于妖灵的乱伦性行为，依据圣经的描述，巨人们是由天使所生的。这些天使对于明白新旧约的神学，起到了很重要的作用。创世记的前几章描述了人类堕入罪恶与败坏之中，其中记载了三次灵界与人界的叛乱，而这些天使便参与在了其中的第二次叛乱中。教父们和早期基督徒作者们，常常就本章开始所提及的三大事件或「堕落事件」——死亡、罪恶、堕落君宰与权势对世界的掌控——的其中之一，来谈论人类堕落的状态已蒙基督所补赎。

典型的情况是，其中一个事件会优先于其它事件。这主要取决于作者本身，而另外两个事件则会附加于那个优先事件之下。圣·爱任纽认为，最关键的事件，乃是这些天使们所引发的人类犯罪败坏。

长久以来，罪恶发展着、扩张着，无所不及，掌控了全人类，最后，人类中只剩下一粒小小的义种。天使与人类的女儿们相交，苟合遍地；他们生子，奇大无比，称为巨人。天使将邪恶的教训当作礼物赠与他们的妻子。他们教授植根与草药、染色与脂粉、稀有物质的发掘、爱情魔药、叛逆、自高、情欲、控制爱情、魔法咒语、以及各种巫术和偶像崇拜，这些都为上帝

所憎恶。因着这些事物进入世界，邪恶便扩展散布开来，而义则日渐势弱衰微。（《论使徒所传讲的话 / On the Apostolic Preaching》,18）

凯撒利亚的犹西比乌则认为，巴别塔事件以及上帝将列国分赐给天使们管理，而这些天使们却后来称神，这才是关键的「堕落事件」。

然后，那位全善的万王之王、至高者、全能的上帝，为了不让地上的人类如同畜类野兽般没有治者与护卫，便在他们之上设立了圣天使们，作他们的领袖与长官，如同牧人一般。祂将天使设立在众人之上，在众人之上，又叫祂的独生者，就是祂首生的圣言，作头。祂将天使、总领天使、神圣权势，以及非物质的超性诸灵，都赐给祂作产业，还有那些从地上万物中被拣选，在人中蒙上帝所爱的灵魂，他们被称为「希伯来人」、「雅各布」、「以色列」……然而，由于人类无法用理智看见那不可见的，或因人类自身的软弱而无法登上高天，因此祂国的天使守护者和牧人们允许他们朝拜天空中可见之物，超白日头、月亮和星宿。这些事物也诚然是物质世界中最美妙的事物了，它们从上头邀请那些有眼可见之人……关于此事，伟大的摩西又一次以奥秘的方式加以述说。因为，他既劝勉上主的产业，要以清晰的头脑和纯净的灵魂，理解那些唯有理智才能知道的非物质之事，就禁止他们畏惧一切天上可见的事物，赘言道：「主你的上帝将它们分给万民。」他说它们被分散的原因是什么，这一点是值得留意的。因为虽然我们看不见它们，但那些身具属地和妖灵双重本性的生灵们四处游荡，在空气中满地飘游，不为人们所知所识。而善灵善势以及圣天使们本身，则总是与那些恶的相争的。（《福音演证

《Demonstration of the Gospel》, 4.6-8)

最后，圣·奥古斯丁以创世记第3章的诅咒，为最重要的「堕落事件」。他拒绝了当时对拿非利人身份的传统理解，这一点，连同他对堕落事件的认识，一同成为了西方神学的典范，自古典时代末期起至今都是如此。圣·奥古斯丁拒绝接受创世记4-6章所描述的天使的反叛，并视创世记第3章中从乐园放逐的事件，为罪恶与死亡两者的源头。然而，在圣经和教父著作中，死亡与罪恶败坏有着不同的起源，尽管这两个起源彼此有关连。由于那些天使们的所作所为，罪恶败坏进入了人类之中，而人类因着与生命之源的隔断，已然变得软弱必死，那些天使们也因此堕落，并遭到囚禁。

创世记4-6章所讲述的故事，是刻意平行对应于一个美索不达米亚的故事的，而且两个故事均是以家谱史志的方式来表述。这个美索不达米亚的故事以苏美尔王为其代表，描述了巴比伦文明的伟大及其神性起源。正如上文所述，大洪水前的每一个君王均有一位被称为雅普卡鲁的圣者同列在侧，美索不达米亚人将这些圣者敬拜为神。他们有时也被称为「七圣贤」，人们相信他们奉上神的差使，辅佐他治理和维护宇宙。传说，他们将各种智慧教授给与之同列的君王们，包括冶金术、占星术，以及其它形式的古代智慧。这些秘密使得他们强盛而伟大。

洪水之后，君王们被描述为半人半雅普卡鲁，他们被视为是巴比伦伟大的缘由。巴比伦，主要是其国王们，保留了来自洪水前时代的神圣知识。据后来的美索不达米亚文献材料描述，这些雅普卡鲁并未经过许可，就将这些秘密告诉了人类。由于这一错误行径，他们被上神囚禁在河流的深处，就是深渊之中。在公元前第3世纪，一个名叫贝洛索斯（**Berosus**）的巴尔祭司在叙利亚的塞琉古王宫廷中供职，他用希腊文呈现了其宗教的基础神话，不仅叙述了上文已提及的信息，并囊括了一个与

巴别塔相对应的故事，而且还将这些故事与希腊神话故事中泰坦巨神们的战败，以及他们被宙斯囚禁在塔尔塔罗斯，平行对应起来⁵³。

创世记第4-6章几乎叙述了相同的故事，但它并没有描述世间国度（以巴比伦城为其集大成者）如何伟大，而是讲述了人类在叛逆天使的权势影响之下，有着怎样的败坏、罪过、邪恶。这故事始于该隐因着罪的权势，成为一个杀人犯。在这里，罪被描述成一个掌控该隐的有生力量（4:7）。该隐族系带来了文化和科技上的创新，但最终传到了拉麦王时，他在唱给自己两位妻子的诗歌中，向上帝歌颂自己的伟大和超绝（4:23-24）。

亚当和夏娃的三子塞特的家世记载在创世记第5章中。他兄弟该隐家谱中的伟大成就，在塞特的家谱中一件都没有出现，只是一再重复他们每一个人（除了以诺之外），都因着继承了亚当的必死特质而死了，不管他们的人生有多长。同样地，那些巨人，那些有名的伟人，那些美索不达米亚宗教中的伟大君王和英雄们，在这里并没有被看作是古代智慧的守护者，而被看作是叛逆天使们及他们与人类交交所产下的非法与不洁的后裔（6:1-4）。在故事的结尾，上帝观看世界，看到人类如此败坏，他们心中随时所思想的都是罪恶（6:5）。因此，他决定要透过诺亚来拯救他的受造物，用洪水从大地上洗去人类罪恶的污染（5:29）。

创世记的这些章节与美索不达米亚宗教信仰争互交辩，但

53、应当留意的是，七圣贤的故事还与希腊宗教传统中普罗米修斯的故事有所关联。

其本身却不包含创世记所批评的那些传统。这些传统反而在第二圣殿时期的大量文本中，被保存了下来，其中最著名的要数以诺一书，此外还有许多文本，如死海古卷中的《巨人之书（**Book of the Giants**）》等。这些文本呈明了原始语境和对这些语境的诠释，将两个彼此对立的传统连接在了一起。该隐的后代们之所以能够产生这些文化和技术上的创新，是因为他们接受了那些来自天使的奥秘，而这些天使们传递这些秘密，并不是为了要帮助人类，而是要使他们自己看上去很伟大，并成为人类敬拜的对象。最终，他们试图将人类还没有准备好接受的奥秘赐给他们，以此来毁灭人类。因此，他们的罪与创世记第3章中龙的罪是直接对应的。他们追随了他的样板。因此，上帝惩罚了这些天使，将他们投入深渊，关在地下世界中，直到最后的审判日，那时，他们就会在火湖中接受审判（见诺一21:6-7）。

对这些生物身份如此的理解，在新约圣经的文本中也一再重复提到。彼得后书2:4写到：「因为如果上帝连犯罪的天使尚未饶过，反倒用黑暗的锁链将他们关在塔尔塔罗斯，交付候审（或译：反倒将他们关在塔尔塔罗斯，用黑暗的锁链困锁候审）……」在这里，圣彼得提到了塔尔塔罗斯，清楚将邪恶的天使们与希腊-罗马宗教中的泰坦巨神们关联在一起，而以诺一书和其它相关文献也使用了类似的相应的语言。在圣彼得所列出的一系列例子中，这条事例直接摆在了大洪水的例子之前。圣犹大也同样提到了那些没有守住原本地位的天使们，如今被永恒的锁链，关在幽暗之中，直到审判之日（第6节）。圣犹大将这些天使与所多玛人对对应比较，这些所多玛人同样追求「邪僻的肉欲」，想要与派到罗德家的两位天使乱交（第7节）。启示录第9章描述了一部分最后的审判，那时深渊打开，有烟上腾如同火窑，妖灵从中涌出（9:1-3）。他们最终都被投入了火湖中（20:10），基督自己称，这火湖是为「魔鬼和他的使者们」所预备的（太25:41）。

需要为罪和败坏在这世上的扩散负责的，正是这些叛逆的天使们。第二圣殿时期的文献借着指出这些天使们的领袖，而阐明了这一点。以诺一书和亚伯拉罕启示录等文本，指出叛逆天使们的领袖，正是阿撒泻勒。阿撒泻勒在这些文献中，扮演了魔鬼一样的角色，有时候，所有堕落和被囚天使们的罪恶，都会归咎于他。以诺一书 9:6 提到，阿撒泻勒获取了天上所存的奥秘，将它们教授给那些追求要学习的男男女女。最后，以诺一书 10:8 说：「整个大地都因阿撒泻勒所教授的工程而败坏了，所有的罪都归咎于他。」（比较约翰一书 3:8；5:19）

正教会清楚教导，救恩拥抱一个整全的人，使他改变成为上帝的形象。藉由圣化，人类参与在上帝的创造之工中，并被祂改变。我们也可以在对罪有了正确的理解之后，从反面来理解救恩的相应进程。阿勒奥珀格斯的圣·戴奥尼修明确指出，天使之间的荣光之所以彼此有别（林前 15:40-41），是因为他们的职位不同，他们所分享的上帝的恩典在程度上也有不同。失去对这种恩典的分享，以及由此带来的在他们存有上的削弱和败坏，就是我们所说的天使的堕落。对于人来说也是如此。被罪所败坏，意味着这个人的身体与灵魂与上帝的生命失去连结，成为了次于人类、非活性的存在。最后审判之日的诅咒就包含了这一状态的永久化。在今世，救恩是以悔改的形式出现的，而悔改就是洁净、医治、和转变成为基督的样式（罗 8:29）。

邪恶的属灵势力：妖灵

魔鬼被投入阴间，吞噬和掌管死人。犯罪的天使们则因着自己的罪行，用锁链被禁闭在深渊中等到世界末日。而其他的天使们，那些在巴别塔的时候被分配到列国的天使们，后来也败坏了，他们企图让他们所治理的民族敬拜他们。按照圣保罗

所说的，最后这些天使们并没有像其他天使们那样坠落，而是仍在天上保有其位（弗 6:12），不过他们也在基督复活时受到了审判（咏 82/81），他们的统治也借着福音传到列国而被废除了（林前 2:6）。基督凯旋之后，天上地上的一切权柄，如今都被交给了基督，因此万民都蒙召做祂的门徒（太 28:18-20）。对话者圣·格里高利说，这就是为什么上帝的天使，也就是祂的圣会，被说成是站在祂的左右的原因⁵⁴。那些站在右边的是蒙拣选的天使们（提前 5:21），而那些站在左边的则是邪恶的天使们，他们将在最后的审判日，从诸圣那里接受基督的彻底审判（林前 6:3）。

除了魔鬼自己之外，这些邪恶的天使中没有一个是地上徘徊游荡的。再者，根据古时的一般信念，天使们是有身体的，只不过他们的身体是完全不同于属土属地的人类身体的，圣保罗也确认了这一点（林前 15:40-41）。在早期的犹太思想中，一切受造物都有，或至少有过，一个形体。但在旧约圣经中有的地方，我们会遇见「不洁的灵」，他们是没有形体的，并且住在其它的形体之中。福音书和使徒行实中也同样记满了附着在人类、动物、偶像形体中的妖灵。且不说在基督及其使徒的事工中，妖灵附体和驱魔占了很大的比重，新约圣经中从未叙述或描写过这些妖灵和妖灵附体现象的来临。新约作者们只是假设读者们对这一现象有一个一般上的了解。那么公元第一世纪，希腊罗马异教和犹太世界，究竟是如何理解这些妖灵的呢？

妖灵一词的希腊文， $\delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\nu$ ，在古典希腊文献中，使用很灵活。它一般用来指等级较低的神明，或者在后

54、道德集论（*Moralia*）1.2.35.

来的时候，也指接受敬拜的对象。因此，这个词经常被用于我们所说的希腊和罗马神祇，有时候也用来指宙斯。这个词也用来指逝去先人的灵魂，尤其是那些有名的祖先们，如英雄或君王。这些用法在两方面互相关联。

首先，无论是神祇还是祖先的灵魂，在希腊罗马世界中，都是被敬拜的对象。这种交叉现象在迦南宗教中也有出现，例如，隐多尔的女巫指认撒母耳的灵魂为一个「神」（撒上 28:13）。其次，一些古典作家们仍然知道，如今被敬为神祇的诸灵，曾经都是古时的著名人物。宙斯仍会偶尔被认为是克里特道上的一位古代君王，他就是米诺斯的父亲，阿斯忒里翁。尽管在现代的用法中，“妖灵”一词已经显然带有贬义，指某种邪恶的灵体，但在犹太群体和基督教资源以外的古代世界中，该词的使用并没有那样的含义。

柏拉图在《克拉底鲁对话录（Cratylus）》中这样描述妖灵的起源：

我认为，赫西奥德之所以称他们是「妖灵」，主要是因为他们是明智广识。我们在古老的雅典方言中，甚至找到了 δαεμονες 这个词。因此，赫西奥德与其他诗人说得对：当一个伟人去世后，他承受了一个伟大的命运和荣誉，并成为「妖灵」，如此称呼他们，是因为这个称呼与他们的智慧相符。我自己也确实主张，每一个伟大人物，无论生死，都是妖灵妖现的，因此都正确地被称为「妖灵」（397c-398c）

由于这些灵至少目前是没有形体的，因此，若是要与外界进行互动，他们必须获取一个形体。达到这一目的主要有两种方式。第一种方式是透过雕刻的形象，这些灵可以附着其上，以接受敬拜和祭物。这也就是为什么，一个神或女神的雕像，

在古代希腊罗马神庙中，是被摆设建筑中央的。人们相信该灵住在这个雕像中，一如这雕像是他的新身体。因此，从这一时期起，希腊文的犹太文献往往会将偶像本身视为妖灵。

与这些灵互动的第二种模式是通过他们附着在一个人类的身体上。在希腊罗马世界中，这一模式最为突出的表现形式就是神谕体系，即，一个人类祭司，或男或女，被一个妖灵附体，妖灵便借着他们讲说智慧。这其中最突出的要属著名的德尔斐神谕，人们相信太阳神阿波罗附着在了女祭司皮提亚身上。这一现象在罗马世界是被视为积极有益的，尽管犹太社群和基督徒群体均对此持相反的理解（徒 16:16-24）。

希腊罗马社会所理解的妖灵附体，另有一种模式更为微妙。人们相信那些伟大的人物、统治者，以及各种文化领域中有伟大成就的人，均附有这些神灵，是他们启发了这些人物，并赋予他们生命力。这些灵的拉丁文名称是「格纽斯（Genius）」，当代英文中「天才」一词的用法即是最初从这个词发展而来的。因此，当早期基督徒们被命令参与在对罗马皇帝的敬拜中时，人们实际上是在命令他们向皇帝的格纽斯献香献祭。然而，在众多像这样积极宣称自己被妖灵附着的古人中，最为著名的是苏格拉底，他如此宣称，从而为自己辩护。在柏拉图的《共和国（Republic）》一书中，苏格拉底说道：「说到底，我的案件，我的妖灵显迹，不值一提，因为在我之前，没有人，或极少有人经历过。」（496c）。在《苏格拉底的辩护（Apology）》中，他进一步描述自己的经历，说到：「我有一个神灵或妖灵显迹，对此，美勒托（Meletus）在他的证词中进行了一番嘲笑。这个显迹从我幼时就有。那是一个声音，这声音一发出，就使我远离我所要做的事，但它却从不吩咐我做什么。」（31d）

这一现象也为古代犹太社会所知，但其诠释则相当不同。古犹太教认为，周边异教民族的大英雄和大君王们，并非什

么英雄，而是巨人、暴君、恶棍和欺压者。他们认为，这些英雄的所谓人神混血，说明他们源自妖灵的淫乱，那些犯罪的灵物因此受到了惩罚，他们的后裔则被上帝消灭了。因此，他们在宗教态度上，将这些妖灵现象诠释为已逝巨人们无形的灵，这是再正常不过的了。这一理解在第二圣殿时期的许多资源中都有所反应，例如以诺一书 15:8-9 等。

当以诺一书和许多死海古卷的文本提到这些灵的来源时，他们会指出这些灵物的非法出生。这符合这些灵物作为「不洁之灵」的身份，所谓不洁，指的就是他们的血统混杂。妥拉清楚区分了邪恶与不洁为两个不同的类别，因此，称呼某件事物时不洁的，并不意味着指它就是邪恶的，尽管这些灵确实也在别处被称为「邪灵」。不洁常与来源混杂相关联，妥拉中就此举出许多例子，包括用两种织物做衣服，在一片田中撒多种种子等（利 19:19；22:9-11）。

然而，这一理解似乎造成了一定的逻辑困难，因为这些被杀之巨人的灵，被认为已经与它们的父母们一同受罚了。例如，按照圣经所说，拥有巨人血统的利乏音人（巴珊的熬格即属此血统）的灵，已然是阴间的居民了（以 14:9；26:14；咏 88/87:10；箴 2:18；9:18；21:16；伯 26:5-6）。既然如此，世间如何仍有这些妖灵呢？禧年书是一部犹太文本，在主后一世纪，这卷书极受欢迎，它复述了创世记的故事，囊括了许多围绕创世记文本的犹太传统。该书借着一个名叫马斯提马（**Mastema**）的人物回答了上述的问题。马斯提马是巨人的一位领袖，在面临即将到来的毁灭时，他与上帝讨价还价，要上帝允许他和妖灵中的十分之一继续留在世间，试验人类，并让那些做恶的人受苦（10:8）。上帝同意了所有这些要求，因为祂意欲使用这些邪灵们——他们本就是人类败坏的一个组成部分——最终把人类带向悔改之道。我们应该基于这一点，来理解圣经中所说，有恶魔「从上帝那里」来搅扰扫罗的这些话（撒

上 16:14-16, 23; 18:10; 19:9)。圣保罗提到对某人施予绝罚，交给撒旦，为要叫那人悔改，这也是基于对妖灵活动的这一理解的（林前 5:5; 提前 1:20）。

但是，马斯提马与上帝的这种交易，有一个期限，在最后审判的时候，这些灵物将会在深渊中接受惩罚，直到永远。这一观念构成了福音书中基督与不同妖灵的许多直面冲突。在马可福音 1:23-26 中，妖灵认出了耶稣基督是谁，而这导致了一个直接的问题，即基督是否是来除灭妖灵的（也就是说，妖灵们把基督的来临与末日联系在一起）。圣马太记载到，当基督与格拉森的妖灵正面相遇时，妖灵问祂是否是「时候未到」就要来折磨他们了（太 8:29）。圣马可记载到，妖灵祈求基督不要将他们逐出大地（可 5:10）。圣路加则清楚写道，与他们继续在大地上居住的反面选项，就是被幽禁在深渊中（路 8:31）。人们认为深渊位于大海的深处。所以，尽管妖灵们被驱入了猪群，他们的终局也就此临到了（太 8:32; 可 5:13; 路 8:33）。由于这些妖灵的活动被认为是严格由上帝自己控制的，因此福音书中基督能命令和惩罚妖灵们这一事实十分突出，其目的就是要表明祂的身份乃是以色列的上帝雅威。

邪恶的属灵势力：撒旦

由于历时长久的用词混淆，魔鬼和撒旦常被视为是同一魔性人物。然而有两个不同的传统源流，一个关于魔鬼，一个关于撒旦。在圣经、在第二圣殿时期的著作，以及早期基督徒传统中，这两个源流往往会交织起来，但有时候也会分流。魔鬼及其从上帝圣会中的地位上堕落，这些在上文中已经讨论过了。魔鬼作为一个基路伯或撒拉弗，一位上帝宝座的守护者，竟然因为嫉妒，企图在新受造的人类的生命中取代上帝，导致他在创世记第 3 章处，被扔下阴间，在尘土的王国中统治死人。

尽管这一人物出现在新约和正教礼仪传统对死亡以及基督战胜死亡的理解中，但他却缺乏了撒旦的基本特征和人物特点。例如，他并非一位总领天使，至少不是七位天使中的一位。而圣米迦勒也与他的堕落没有直接关系。约伯记表明「撒旦」这一人物在创世记第3章的事件过后很久，仍是圣会的一份子。新约中有关到撒旦堕落的地方，似乎并没有清楚地指到伊甸园的事件。魔鬼和撒旦在呈现上的这种不一致性，往往遭到了掩盖。纯粹将矛盾之处模糊化，会使两种传统的细节都晦涩不清，这么做只是为了让两者更为精细地契合在一起。但分别审视这两种传统则能让更多细节浮现出来。

这两种传统之间之所以有这些不一致，是因为在早期的犹太传统中，这些元素是用来指涉不同的妖灵的，指的是两个不同的魔鬼人物，他们分别是魔鬼，或称龙，或称撒旦。这两个人物在第二圣殿时期及许多早期教父中是彼此区分的，但随着时间的推移，在一些后来的教父中，他们开始交汇到了一起。到了第六世纪末，第七世纪初，一些教父，如凯萨利亚的圣安德鲁，就这两者究竟是一个人物还是两个人物的问题，公开讨论了他们从前辈教父们那里所领受的彼此矛盾的证据⁵⁵。例如，他们评注到，圣经似乎描述了两个不同的撒旦堕落叙事。在此时期之后编著完成的古兰经刻意从称呼上将这两个人物并为一个。

这第二个人物乃是总领天使萨迈尔。他的名字在希伯来文中的意思是「上帝的毒液」。萨迈尔固定出现在最初的七位总领

55、启示录注释(Commentary on the Apocalypse),12.34.

天使的名单中，直到第六世纪末对话者圣格里高利的著作中最后一次出现为止。在犹太传统中，萨迈尔扮演多重的角色，没有任何一个角色是正面积极的。他首先被视为是死亡天使。这与龙被投入阴间而成为死者的主人，不是一回事。也就是说，萨迈尔是奉上上帝差遣收取生命和灵魂的天使。尽管出埃及记中没有直接指出他，但在传统上，他就是在逾越节晚上执行屠杀头生子的那一位。同样，他在传统上也被认为是撒母耳记下 / 列国志二 24:15 及其平行经文历代志上 21:15 中，击杀耶路撒冷居民的那位天使。列王记下 / 列国志四 19:35 中，在一夜之间杀死 185000 围攻耶路撒冷的亚述军兵的天使，也被认为是他。

正如上文所提及的那样，萨迈尔的职责在很多时候不只是带来肉身的死亡，还包括收取灵魂，把他们送往阴间，也就是地底世界中。然而，上帝在阴间中对义人灵魂的保守，则是通过保守他们免于萨迈尔的手而表现出来的。在这种情形下，萨迈尔作为仇敌（希伯来文即「撒旦」）的角色才开始显明。犹大书 1:9 提到了一场圣米迦勒与撒旦之间关于摩西遗体的争执。圣犹大在这里所讨论的，显然是基于《摩西升天记》一书的传统，该书描述摩西的遗体被提升天的事件。在文本中，想要获取摩西生命的正是萨迈尔，而上帝则差遣圣米迦勒来收取摩西的灵魂和身体，好叫他在复活中有份。这一传统在基督登山变相时也以更为模糊的方式提及。当时，摩西以复活的姿态与先知以利亚一同出现，而先知以利亚甚至没有经历过肉身的死亡，但经文提及这二位时，对于他们身体状态的描述完全不加区分。

在约伯记中，我们看到了「那撒旦」这一人物的出现。原文中有定冠词，这一点很重要，因为希伯来文是不在人名前使用定冠词的。在希腊语中，圣经时代的定冠词用法仍然不是限定性的，而更多像一个代词，因此常出现在人名之前。但这与希伯来语和亚兰语是不同的。约伯记中的这一人物被视为「仇敌

（撒旦）」，因此，它表示的是该天使所担当的任务或角色，而不是他的名字。当这个人物在约伯记 1:6-8 首次出现时，他与以色列上帝雅威圣会中的其他成员一同出现，上前晋见，并由此开始了他与上帝之间的对话。当上帝论及约伯的忠诚与正直时，撒旦则控告约伯，想要试验他（伯 1:9-11）。接着，这位天使被授权许可杀戮约伯的所有孩子、仆人、和牲畜（伯 1:13-19）。到了第二章，撒旦又被授权许可使约伯进一步受苦，但不准杀他。尽管圣经从未告诉我们这个「撒旦」的名字，他却与犹太传统中萨迈尔的资料相吻合。

在圣经中，圣米迦勒是被指派来照顾和保护上帝的百姓以色列的天使（丹 10:20-21；12:1）⁵⁶。这一点似乎是从圣米迦勒的另一角色发展而来的：他原是以色列本人，即圣祖雅各布的守护天使。作为以色列人的守护者，他有责任保护上帝百姓中义人的灵魂，免受萨迈尔的伤害。可能是由于这两位总领天使之间的敌对关系，一些犹太传统将萨迈尔视为以扫的守护天使，而以扫则是雅各布的哥哥及其早年的对手。后来，萨迈尔又成为了以扫的后代，即以东族的守护天使。这一观念在犹太文学中创造了一种动态张力：萨迈尔，即撒旦，控告以色列人，而圣米迦勒则在上帝的宝座前为他们辩护。这也是为什么在古代犹太文学和后来的拉比犹太文学中，撒旦这一角色在道德上是自相矛盾的。他即是上帝圣会中的天使成员，又是控告弟兄、执行其它见不得人的任务的那一位。

然而，新约圣经也描述了这一人物的堕落，认为这是迫于

56、阿索斯山所保存的《丹尼尔约书》6:1-2显示，到公元前第二世纪，人们认为圣米迦勒完成这项任务，部分是通过为百姓转求代祷来实现的。

基督的道成肉身，尤其是祂在十字架上的圣死，而造成的。在路加福音 10:18 中，基督说，因着祂门徒们的服事，祂看见撒旦好像闪电一样从天坠落。这句简短的话，在圣约翰福音的教导中得到了进一步的发挥，其中，撒旦被称为是「这世界的君宰」，与丹尼尔所说圣米迦勒是「你的君宰」相对应。在圣约翰福音 14:30 中，这位总领天使君宰为祂而来，却对祂一无所能，意即，他无法控告基督。在圣约翰福音 12:31 和 16:11 中，基督说，在十字架上，这位君宰将要受到审判。启示录 12:7-12 将这一事件置于基督降生之后（12:5）。有些教父，如凯萨利亚的圣·安德鲁在他对该段经文的注释中，将这一事件区分出来，视为第二次堕落。他说：「教父们认为，在物质世界受造之后，魔鬼因着他的傲慢和嫉妒而被摔了下来。」（12.34）

圣米迦勒被视为是在这场堕落中最终战胜了他的仇敌的天使（启 12:7）。启示录 12:9 说到：「那条大龙被摔了下来，就是那古蛇，那被称为魔鬼的。而撒旦，那诱骗普世的，被摔倒了地上。他的使者们也与他一同被摔下。」这在当代的译本中并没有体现出来⁵⁷。接下来，一个声音从天而来，将撒旦描述为「那控告我们弟兄者…那昼夜在我们上帝面前控告他们者」（12:10）。撒旦终于被两样事物打败。其一，是被杀羔羊的血，因为这血洁净了弟兄们，好叫撒旦再不能做任何指控，控告他们。其二，是弟兄们拒绝否认基督而赴死，因此他们像约伯一样，通过了他的一切试验，使他无法动弹他们（12:11）。因此，在天上再也容不下他了。在他因基督的一生而被击败之

57、由于原文没有标点符号，本书作者认为「那被称为魔鬼的」之后应该是句号，紧接着以καὶ开始新的句子，讲述撒旦的堕落。在大多数译本中，译者都将καὶ视为连结「魔鬼」和「撒旦」两个名词的连词，即「那称为魔鬼和撒旦者」。——译者注

后，在他堕落之后，在他知道自己要在审判中被囚禁于火湖中之后，他再也不在道德上模棱两可了，而是公开亵渎上帝。根据圣爱任纽（《驳异端 / *Adv. Haer.* 》5.26.2）和尤西比乌（《教会史 / *Hist* 》4.18.9）的记载，殉道者圣游斯丁为这一实效做了见证。

圣经中所描述的这些邪恶灵物，其背后有许多不同的关于魔鬼和妖灵势力的传统。在教父们的著作中，有些教父清楚区分这些人物，而另一些教父则似乎将不同人物的元素交织在一起。在凯萨利亚的圣·安德鲁的时代，他已经能够阅读先前教父们的著作，包括那些我们今日再也无法读到的著作，并看到有些教父们视魔鬼与撒旦是两个不同的人，而另一些教父则视他们为同一个人物。后来在教会历史中，甚至连阿撒泻勒、马斯提马，以及之前讨论过的其它传统中的一些元素，也都被合入那一个人物中了。尽管具体的细节可能是不良好奇心的探索主题，但其重要性远小于基督徒们意识到，他们在基督里的属灵生命中所经历到的，有各种类型的妖灵活动、试探、控告，和抵挡。

认识这些传统，也再次确认了，圣经中所呈现出的救恩的每个层面，都是基于基督对这些势力的战胜。人类曾被这些势力拽入叛逆之中，如今借着这些势力被击败，借着个人的洁净与医治，借着人类在基督里与上帝的联合，人们从叛逆之中被拯救了出来。因着与上帝的这种结合，人类罢黜并取代了这些堕落的势力，成为属天的上帝的众子，参与在主耶稣基督对整个受造界的治理之中。

| 第五章 |

在荣耀中的诸圣

在旧约圣经，基督降生成人之前，只有个别人与上帝及不可见的天使与妖灵的世界，进行了有限的直接接触。人类一再堕入罪恶的叛逆之中，将自己与上帝和祂的圣会分隔，却同时也使自己借着罪而服在妖灵势力的手下。然而，先知们偶尔会在异象和其它经历中，被允许站在上帝面前，私窥天使们商议。个别几个人，如以诺、摩西、以利亚，或在死后，或在死前，会被提上天庭，永远加入到圣会当中。

在耶稣基督的位格中，我们的人性永远于上帝结合，从而改变了一切。从前只有少数蒙拣选的人才能经历的事，如今每个人都有可能参与在其中。基督的工作不只意味着妖灵们的战败和注定灭亡，也同时意味着人类的救赎。祂也不仅拯救人类脱离罪恶的深渊，同时也将他们高举上天。在荣耀中，圣徒与天使们一同受恩，永远参与在基督对受造物的治理当中。尽管圣徒们与基督一同作王将在将要来临的世界中达到圆满的境地，但在此世，它已然是一个现实了。

罪与邪恶被除去，同时也意味着死亡再也不能成为人在基督内彼此连结的任何障碍了。天庭中诸圣的生活，是一个转求代祷及参与在上帝经世之工中的生活。尽管我们看不见诸圣，他们却与基督自己一样的临在。无论祂在哪里，天使和诸圣们就与祂同在那里。他们的事工不只是面向上帝而已，更是代表上帝的受造物而面向上帝，特别是代表那些像先圣们一样努力

成就自己救恩的人。

上帝圣会中的人类

在旧约圣经中，人类与上帝的圣会相遇并参与其中，有几种方式。这些互动模式为新约下被翻转了的关系打下了基础。简单来说，旧约中每一次与上帝父的相遇，要么是通过上帝子作为媒介的，正如我们在第一章中所看到的那样，要么是透过天使作为媒介的，这就是我们在此所要讨论的。

这类相遇并非普遍存在。旧约中人与圣会互动的一般模式，通常是这个人被带入圣会的一次聚集中。以赛亚书第 6 章记载了以赛亚领受他先知呼召的异象。以赛亚看到了主坐在宝座上，「居高受尊」。最靠近宝座的是撒拉弗，以赛亚看到他们一直在敬拜雅威。但当雅威发言的时候，祂却不是向以赛亚发令。相反，祂是在向圣会的集会提出一个供审议的问题，而以赛亚当下正在这场集会中。所提出的问题是：「我要差遣谁？谁会为我们去？」这个问题与王上 / 国三 22:19-20 的场景中所提出的问题是一样的，其中，这个问题同样被抛给了圣会，要找人去劝诱亚哈。在列王记的例子中，有一个灵请愿去做这件事；而在以赛亚书中，以赛亚报名去将审判的信息带给以色列。

尽管妥拉中并没有详尽说明，后来的犹太教以及新约圣经，都将摩西在西奈山上与上帝相遇描述为进入这样一场会议中。新约圣经一再重申，妥拉是藉由或通过天使被授予的。圣史蒂芬指出，犹太领袖们「领受了众天使所示令之法律」却不遵守（徒 7:53）。圣保罗在加拉太人书中，描述了妥拉被加诸旧约之中，指出妥拉是「藉由天使经中保之手而指示的」（加 3:19）。圣保罗接下来的第 20 节中所做的评注，清楚表明那中保就是基

督⁵⁸。希伯来人书描述了妥拉诫命的重要性，它指出「借天使所说的话也实有效力，一切干犯忤逆也受了正罚」（2:2）。在新约圣经之外，这是第二圣殿时期，人们对于妥拉授予过程的普遍看法，例如，我们在约瑟夫的著作中读到：「我们从上帝所派遣的众天使那里，学得了我们最尊贵的教义与最圣洁的法律。」（《犹太古史 /Antiquities》15.136）

更有甚者，会幕是依据摩西在山上所见的聚会之处的样式而建造的（来 8:5）。和我们在以赛亚的神视中所看到的一样，圣会不断专注于将荣耀、尊贵、敬拜，归给那位坐在宝座上的。因此，敬拜的地点和样式，均是圣会在地上的圣像，人类就是进入这个圣会中参与敬拜的。会幕的帐和帘都饰有天使敬拜的画面，并在至圣所中基路伯遮盖在约柜之上而达到高潮。同样，就正教会在事奉圣礼中所保存的敬拜本身而言，它清楚地意识到并宣告，敬拜，就是参与在天上圣会所行的持续而永恒的敬拜之中。旧约圣经中有几处例子，涉及一些人或未经历肉身死亡，或在死后很快就身体被提，并成为了圣会的成员。第一位便是以诺，在创世记 5:21 的族谱中位列亚当七世子。创世记中并没有清楚说明究竟发生了什么，只写道：「以诺于上帝同行，便不在了，因为上帝取走了他。」（第 24 节）西拉说的更多一些，不过也只是提到：「以诺讨主喜悦，就被挪走。他为后代是悔改的模范。」（44:16）对于西拉而言，以诺是罪恶世界中救赎的模范，他选择了正直与悔改的艰难道路。类似地，所

58、对于圣爱任纽来说，这是新旧约联合的基础，即两约同有一位中保，即基督。「耶利米说：『看哪，我要立一个新约，不像我在何烈山与你们列祖所立的约。』但是同一位管家作出了两约，即上帝圣言，我们的主耶稣基督，祂同与亚伯拉罕和摩西说话，并恢复更新我们得以自由，并叫恩典增多，这恩典原是从祂自己来的。」（驳异端/Adv. Haeresies, 4.9.1）

罗门智训也认为，在一个充满罪恶的世界能够污染以诺的纯洁之前，他便被提离开了（4:10-15）。

但除了圣经中的这些简短提及之外，第二圣殿时期的文献宝藏把对以诺的记忆永远镌刻了下来。就此而言，最为众所周知的文献就是以诺一书，尽管此外还有大量的其它材料，而且以诺一书本身也是由许多材料集汇编入一个文本而形成的。新约圣经在彼得前后书和犹大书中引用了以诺一书，尽管引用得极少；教父们在第五世纪初前，普遍接受并引用这卷书的基本信息。在以诺一书中，以诺被带入了圣会之中，并领受了一个关于世界历史和宇宙本质的神视。他最终在上帝的圣会中得到了一个特别的位置，以此作为高潮。

这些事件以及在希伯来圣经中其它与此相似的事件，往往被今日的「流行末世论」变得含糊不清了，人们在这种末世论中认为，人死后要么「上天堂」，要么「下地狱」。这当然不是圣经的教导，圣经宣告了在将要来临的世界中有肉身的复活，以及之前对活人死人的审判。特别在旧约圣经中，个人死后的命运并没有差别——不管义人还是恶人，死后都进坟墓（希伯来文作 $\mu\prime\kappa\iota\lambda$ ，希腊文作 $\tau\alpha\iota\delta\eta\varsigma$ ）。圣祖亚伯拉罕、以萨克、雅各布，以及一个像暗利一样的恶王，他们死后都是「与列祖同息」。这一情况在基督复活后得到了根本的改变，这一改变也构成了复活节许多圣诗的基础。

因此，说以诺「未经死亡直升天堂」的提法是具有误导性的，因为旧约之下的人们，死后根本不去天堂。相反，以诺是被上帝拣选，加入了圣会，正如先知以利亚后来所经历的一样（在正教会中，他也被称为圣以利亚）。在创世记对以诺的介绍中，他的升天并没有被详述。然而以利亚却被描述为乘着烈火战车被提到天上。我们先前已经讨论过以西结神视中，上帝的宝座是一个宝座战车，但值得重复的一点是，上帝的宝座之

所以有战车的功能，是因为祂的统治并不限于某一个特定的地点，而是统御整个受造界。圣会可能也是如此，因为无论雅威在哪里，都有天使天军围绕在祂的宝座周围事奉祂。

因此，当丹尼尔描述他所看到的圣会神视时，他看到了多个宝座（复数）那亘古常在者坐在自己的宝座上，而围绕在祂周围的圣会成员则坐在较小的宝座上（丹 7:9）。因此，以利亚乘着烈火战车被提升天这一说法，也是在描述他被立为圣会的一名成员，与天使同列了。第二圣殿时期的文献中普遍提到，以诺和以利亚有一天将要回来，并执行一个与弥赛亚的来临相关的天使使命。这一传统可能也是启示录 11:1-14 所借鉴的。类似地，先驱圣约翰的圣像画也结合了归来的以利亚这一形象——正如福音书所提及的那样（太 11:13-14；17:12-13；可 9:13；路 1:11-17）——以及天使的形象。当以利亚和摩西在他泊山上显现在基督身边的时候，他们与祂对话，仿佛谋士向君王说话一样。

最后一位在旧约中主要的被提升为圣会成员的人，就是摩西。与以诺和以利亚不同，先知摩西经历了肉身的死亡，正如申命记 34:5 所记载的那样，但后来，以色列的上帝埋葬了他的身体，因此没人知道它在哪里（第 6 节）。尽管旧约中并没有描述，但早期犹太教传统对摩西遗体的命运以及他为何没有被找到，进行了描述。圣经并不看重灵魂过于身体，仿佛灵魂在某种程度上是「真实」的人，而身体只是一个装灵魂的外壳。相反，圣经教导我们，人是身体与灵魂的结合，两者在死亡时的分离是不自然的。

由于人的罪和悖逆，魔鬼有权夺取死者。这就是魔鬼在伊甸园中受诅咒时所得到的狭小权威（创 3:14）。由于摩西已经悔改，并度过了一个讨上帝喜悦的人生，他的身体不在魔鬼的权威之下。我们在犹大书 1:9 中得知，总领天使米迦勒来挑战

撒旦对摩西遗体的获得全权。对于人的身体的理解，是金口圣约翰《复活节讲章（Paschal Homily）》的基础，他在其中提到，魔鬼和阴间「抓住一个身体」却遇到了上帝而遭了难。这也构成了教会如何理解诞神圣母入葬后遗体消失一事的基礎，教会在圣母安息瞻礼庆祝这一事件。和摩西的情况一样，魔鬼无权获得基督之母的遗体，因此传统告诉我们，当使徒们在圣母入葬后回到她的墓中时，她的遗体也一样无处可寻。

上帝的诸圣

「圣徒」或「诸圣」一词是圣经中的标准译文，在拉丁语中是 *sanctus*，用来翻译希腊文中的 ἅγιος（复数为 ἅγιοι），该词在圣像画中的字刻中反复出现。在新约圣经中，该词即用来描述地上旅途中教会里的敬拜群体，也用来描述那些「在基督里死了的人」（见徒 9:13，32，41；罗 1:7；12:13；林前 14:33；林后 9:12；弗 2:19）。希腊文中的这个单词实际上是形容词「圣洁」的实词形式。它可以简单被翻译为「圣洁的人」或「圣洁的人们」。「圣徒」一词在希伯来圣经中已经有了独特的用法，在这些经文的希腊文译本中，以及在新约圣经前第二圣殿时期犹太教的宗教文献中，也是如此。这个词用来指基督徒，意味着事情经历了一个宇宙性的转变，旧约的预言被应验了，人类的命运在与基督的联合中被翻转了。

在旧约圣经中，上帝的圣者们，首先是组成圣会的天使们。我们在一些经文中可以看到这一点，例如圣咏集 89/88:5-7：「雅威啊，愿诸天称赞你的奇事，在诸圣的集会中也要称赞你的信实。因为在天上有谁能与雅威相比？众神之子中有谁与雅威相似？上帝在诸圣的会中大受敬畏，在一切环绕祂者之上使人惊敬。」圣会中的天使们环绕在雅威身边，尽管其中一些已堕落，接受列国的敬拜，仿如诸神，他们中却没有一位相似于唯一

真神，以色列的上帝雅威的。「主啊，在诸神中有谁像你，有谁像你？你在诸圣中受称颂……」（出 15:11，七十士译本）。

当以色列人聚集在一起敬拜的时候，他们参与在圣会中，因此，他们在这时也被描述为「诸圣」（见利 11:44-45；19:2；20:7，26；21:6；数 15:40；16:30）。当圣经描述雅威降临审判时，祂与祂的诸圣同来，正如撒迦利亚书 14:5 所描述的：「然后雅威我的上帝要来，一切诸圣也都与你同来。」这与新约圣经的一些经文互相对应，如马太福音 16:27：「人子要在祂父的荣耀中，与祂的众天使同来。」论到雅威如何临到以色列人中，摩西说：「雅威从西奈而来，从西珥兴起向他们而来，从巴兰山显出，从千万诸圣中而来，从他的右手，有火律赐给他们（七十士译本作：从祂的右边，有众使者与祂同来——译者插）。祂又爱祂的百姓，祂的一切圣徒都在祂手中。」（申 33:2-3）上帝的圣者在这里被喻为「火」，我们在圣咏集 104/103:4 也看到这一画面：「祂使诸灵作祂的使者，服事祂的是烈火。」这节经文也在希伯来书 1:7 被引用。

阿勒奥珀格斯的圣·戴奥尼修在他的《天阶（**Celestial Hierarchies**）》一书中，解释了希伯来人书中这一画面的重要性。天军所处其中的烈火是为了区分他们的等次，那是上帝的神能，即上帝的恩典与荣耀。希伯来人书第 1 章将天使们所享的荣耀与基督的荣耀进行的对比。天使恩受了上帝的荣耀，但那荣耀却属于作为上帝的基督自己（来 1:8-12）。然而，希伯来人书第 2 章的讨论继续描述到基督的降生成人，上帝使祂作「暂时低于天使者」，但却又「冠以荣耀和尊贵」，最后，万物都要服膺在祂以下（2:7-8）。尽管我们还没有看到万物都服了基督，我们却仍为基督作见证，祂降生成人，好为全人类尝死味，如今被冠以尊贵和荣耀（第 8-9 节）。

希伯来人书的这一讨论有一个重要的框架。它首先声明：

「因为上帝原没有使将来的世界服于天使」（2:5）。这与先前旧约时代正相反，在那时，列国是被交付给天使管辖的。然而，留意一点非常重要，那就是，希伯来人书并不单单指向基督对整个受造界的统治，它也指向那些借着祂得救的人对受造界的统治。那些在基督内找到救恩的人，在这里被称为祂的众子（2:10, 13），这称呼与旧约中上帝的众子相对应。他们被称为祂的弟兄们（第 11-12 节），在聚会中，祂为他们作见证。基督借着降生成人，拯救了那些共享祂人性的人脱离死亡和魔鬼（第 14 节），又借着祂的升天，高举了这人性，远超天使的本性之上。在基督里，人类在上帝的本性中有份，超过所有等级的天使，当仁不让得位列诸圣者之中。

受造物的治理

在旧约圣经中，上帝在地上的权柄，由以色列中人的权威来描绘和代表。摩西、从约书亚到撒母耳的士师们，还有君王，都代表了上帝对祂百姓的统治。以色列中的七十位长老，在数字上相等于圣会中受托统治列国的七十位天使。上帝所拣选作犹大君王的大卫世系，尤其象征了上帝对大地的权柄，其宫廷则象征了上帝的圣会。然而，大卫的世系对上帝统治的象征，是在初级和护理意义上的。如此，上帝对祂百姓的统治，最重要在基督，即弥赛亚身上实现，祂会在将要来临的世代中，将上帝对祂百姓的统治变为现实。

也正因如此，撒母耳记下 7:16 的预言所说，大卫的家族和国度将存到永远的这话，在历代志上 17:14 中，在弥赛亚将临的视域内被转换为，应许大卫的后裔将永居上帝殿内，而上帝的国度则将永存。这些先知性主题在耶稣基督的位格中得到了实现。所以，在基督被提升天重新加冕之前，祂说：「天上地上的一切权柄都被赐予我了。因此，出去使万民作门徒吧。」

（太 28:18-19）耶稣作为基督，上帝对以色列的治理在祂内得到了成全，而基督也借着击败掌控万民的堕落属灵势力，而重新获取了对万民的权柄。

新约圣经清楚申明，这一权柄在新约下，再也不会像在旧约时那样孤立了。相反，如今，借着基督，人类能够进入荣耀，并作为上帝的家人，加入圣会中。圣经给基督的圣徒们的应许，并不只是消极的安息，而是应许他们参与在基督的掌权中。基督告诉他的门徒们，当万物更新，祂升天后坐在祂的宝座上时，他们将「坐在十二个宝座上，审判以色列的十二支派」（太 19:28）。圣保罗说，圣徒们将要审判世界（林前 6:2），甚至审判天使（第 3 节）。对他而言，我们已经因着基督的升天而与基督同坐在天上了（弗 2:6）。圣约翰的启示录将今世——基督在今世统管祂的仇敌，直到祂荣耀显现时——描述为诸圣要被高举，与基督同在天上治理掌权（启 20:4-5）的时代。启示录接着又描述到，荣耀中的诸圣的角色如同祭司（第 6 节），在基督的宝座前转求⁵⁹。

因此，荣耀中的诸圣不仅占居了圣会中曾有堕落天使们所占据的位置，还占据了他们所丢弃的职务。既然作为前圣会成员的这些天使们，曾被称为「诸神」和「至高者的众子」（咏 82/81:6），那么新约圣经的作者们和教父们就会说我们成为了上帝的众子——其中最著名的教父要数圣亚他拿修了。当圣约

59、需要注意的是，启示录20:6译为「祭司」一词的希腊文名词并非英语中常被翻译成「祭司」（汉语译为「长老」的πρεσβύτερος。Πρεσβύτερος一词在英语中逐渐演变为「祭司」一词。然而，圣约翰这里使用的词是ιερεύς。这个词并非用于旧约中民间的长老，而是指负献祭的祭司。

翰临终前见证了天上的敬拜时，他所看到的除了过去类似神视中出现过的天使天军之外，还有圣会中得了荣耀的人类成员。他们中的代表是 24 位长老（启 4:4, 10; 5:5-14; 7:11-13; 11:16; 14:3; 19:4）。这些长老们坐在位上，头戴冠冕，共享基督对受造界的统治（4:4）。

圣会中有 24 位长老，这一事件非同小可，原因有二。首先，这是两组 12 人的群体，分别是 12 位圣祖，其中玛拿西代替了但，以及十二位使徒，其中圣保罗取代了犹大，这应验了基督论到使徒们的预言（太 19:28）。其次，这意味着荣耀中的人类诸圣构成了圣会的三分之一成员。按照圣约翰的记载（启 12:4），这正是基督降生时加入魔鬼叛乱的天军数目。圣约翰并没有说只有 24 个妖灵，或 24 名圣人。倒不如说，他是在用这些数字，以象征手法指出荣耀中的诸圣取代了堕落的天军成员。

也正因如此，自从教会建立伊始，那些曾将自己信托于「诸神」以求福佑的民族、城市、教会、家庭，和个人们，都反从诸圣中找到了天庭主保⁶⁰。这与有些人认为的并不一样，他们觉得这是对流行的多神主义做出的某种妥协。恰恰相反。这是耶稣基督福音的果效，这福音宣告曾经奴役列国的邪恶妖灵势力被摔下去了（加 4:8-9; 西 2:8, 20），如今圣徒们与基督一同治理掌权，照祂所应许的审判列国。

正如在旧约时，信徒们请圣者们在雅威面前转求（见伯

60、举一个非常具体的例子。古塞萨洛尼卡虔诚敬拜阿佛洛狄特，这个属灵势力被圣迪米特里击倒并取代。

5:1)，同样，由于荣耀中的诸圣在基督的宝座前作祭司，他们也为圣徒们转求（启 20:6）。正如各阶天使们有着不同的角色，在上帝的恩典与荣耀中的参与也不相同，诸圣们也各有他们独特的角色（林前 15:40-41）。荣耀中的诸圣所承当的尊崇祭司地位，是真正的耶稣基督的福音的一部分，是主要的一部分，更是不可分割的一部分。

诞神圣母，基督的母后

在诸圣的中间人角色与主保任务中，诞神圣母玛丽亚，即耶稣基督的母亲，有一个特殊的地位，这在一开始就被基督信仰所承认。第二世纪中叶的里昂主角，圣爱任纽，是圣坡旅甲的门徒，而圣坡旅甲本人则是基督十二使徒之一的神学家圣约翰的门徒。圣约翰自己曾与圣母在以弗所一同居住，圣爱任纽作为圣约翰在属灵上的孙辈，他在写作中提到圣母时，其方式反映出了一个已经经过发展的神学视角。圣爱任纽对基督作为新亚当（罗 5:12-21）的这一观念进行了发挥，其中包括了将圣母描述为新夏娃⁶¹。他将魔鬼对夏娃的试探与天使向圣母报喜进行对比，又将夏娃的抗命与玛丽亚的信实进行对比。正如夏娃的罪促就了人类的死亡，同样，透过诞神圣母，万有的生命也进入了世界。

在西方，对圣母敬礼的发展方式最终产生了圣母论教义，即始胎无染原罪和圣母升天，这两条教义，正教会不承认。为了回应这些发展，新教改革的继承者们尽管本身不是改教家，

61、《驳异端》3.22.4

却以尽可能弱化圣母的重要性来进行反应，甚至到了拒绝接受其个人历史和生平细节的程度，而这些细节一直以来都被普遍接受的，从我们最早的资料开始即是如此。一旦圣母在上帝经世行动中的角色遭到拒绝，新教学者们就需要解释这些教导是从何而来的，又是如何被广泛接受的。这些学者们普遍认为，对圣玛丽亚的敬礼与异教女神崇拜有某种关联，这与他们的另一观点有关系，即敬礼诸圣总体上也与多神论有关连。但是，正如我们在诸圣的情况中所看到的那样，教会对圣母的敬礼也是从信仰初期便已存在了的，并且它是根植在圣经、第二圣殿时期的宗教，以及这些宗教对弥赛亚母亲的期待中的。

旧约下的属世权威是对圣会的直接反映，以色列的上帝借着祂的圣会实施祂对自己受造物的统治和权威。妥拉中最早的制度是七十位长老辅佐一位被选定审判以色列的人。之所以在数字上是七十人，是因为这是受托治理万民的圣会成员的数目（申 32:8）。当一位上帝指定的君王到来时，这一切仍然照旧。当最早的君王，扫罗和大卫，南征北战，保护上帝所赐给他们的土地时，他们的周围有勇士（גִּבּוֹרִים），这些勇士带领军队，宛如环绕在万军之雅威周围的天军一样。总领天使加百列的名字指出，他是上帝的一位 גִּבּוֹר，或勇士。

大卫建立了他的王国之后，该会的形式变为环绕在大卫周围的民间长老和宫廷，大卫在其中统治和管理国度。在所有这些情形中，属世的权威如同上帝天上权威的肖像一般，他们被要求在上帝亲自治理之下执行使命。于是，君王们便按照他们在世间的角色上多大程度反映了上帝的公义统治而受审判。被皇室议会环绕的君王不仅是上帝统治的肖像和在世间的反映，也是一个预言：有一天，在弥赛亚内，地上和天上的治权要统归于一。

从王国分裂直到被掳巴比伦，南国犹大一直是由大卫家室

所统治的。在大卫王朝期间，国王的宫廷中发展出了一项重要的制度。历代志的头两章不厌其烦地强调，在犹太国被毁之后，大卫的世系终有一天仍要产生弥赛亚君王。圣马太与圣路加的福音书中所记载的族谱以及耶稣基督降生的纪录，正是要提醒人们，祂按照肉体，就是来自那一世系的。

当西方社会的人们想到一个国家的国王或女王 / 王后 (Queen) 时，人们通常会假设该国的女王 / 王后是国王的妻子。但这是由于中世纪的君主谱系太受基督教影响，以至于它不得不制造出至少是一个一夫一妻制的假象。但在古代世界中，就像列王记上下和历代志上下所反映出的那样，权贵们广泛实践一夫多妻制，这其中当然也包括君王。这一实践从未得到上帝的授权；事实上，妥拉明令禁止君王娶多位妻子 (申 17:17)。但无论如何，一夫多妻制总是一个现实。当犹太君主的历史中出现了一位「母后」时，人们通常假设，这只是多妻制君主制中的一项功能而已。国王可以有许多妻子，但他们只有一位母亲。但多妻制并没有完全解释犹太的母后制度，因为在北国以色列并没有对应的制度，更不用说是在古代世界的许多其他君主制中了，尽管他们同样实践多妻制。这是犹太国中大卫世系所独有的。

列王记上 2:19 描述了这一实践的起源。所罗门即位后不久，他在他的右边另设了一个宝座，专给他的母亲拔示巴，使她坐在他边上作女王。「王的右边」在圣经中一直都意义非凡，其高峰出现在新约中，基督的宝座被置于父的右边。这是一个在任何国王的会中都超绝的地位；所罗门将他的母亲设立在旁，借此立她为首席谋士。从此以后，在列王记上下和历代志上下中，每一位大卫后裔登基时，都会同时宣告他母亲的名字，因

为她承担了这样一个角色⁶²。

在犹太历史中特别黑暗的历史阶段中，阿塔莉雅滥用她作为母后的权威，试图要除灭大卫王室（王下/国四 8:26；11:1-20）。这一制度在旧约中也有别处提及，其中一个主要的例子便是圣咏集 45/44。该圣咏是一首唱给君王的赞歌，由于君王是以色列上帝的圣像，圣咏很快从赞美君王（第 2 节）转向了赞美上帝（第 6 节），有时一些诗节在两者之间模糊不清。这篇圣咏同样是预言弥赛亚君王的，有一天，祂会来临，将上帝与君王两个身份联合为一。在这篇圣王赞歌所呈现的画面中，有一项声明，提及王后在君王的右边闪耀荣光（第 9 节）。这篇圣咏的结尾预言了圣徒们将来的身份——他们要治理列国（第 16 节）。

整本新约圣经中最基本的宣告即，耶稣是基督，是以色列的弥赛亚。由于基督也被宣告为至圣三一第二实体降生成人，因此，在祂里面，天地、神人合而为一。这也就包括了当祂升天登上宝座的时候，上帝的宝座与大卫的宝座联合为一了。正如我们所看到的那样，这些已经在制度上预示性的关联起来了。耶稣基督统治祂的国度，不只是将大卫的统治与上帝的统治合而为一，更是使大卫的统治得以圆满。圣咏集 2:9 声明：「你是我的儿子，我今日生了你。」这句话是这首王室圣咏的关键部分，每当一位新的大卫世系的国王继位时，就会念诵这篇圣咏。在纳为义子的这一观念中包含了另一个观念，即，如今这

62、见王上/国三14:21；15:2；15:10；22:42；王下/国四8:26；12:1；14:2；15:2；15:13；15:30；15:33；18:2；21:1；21:19；22:1；23:31；23:36；24:8；24:28以及历代志上下中的平行段落。

儿子有义务按照父的形象来履行职责。这在耶稣基督身上得到了应验，祂是父上帝的显像（来 1:3），由父上帝所生。但这也是在基督受洗时应验了的。当基督受洗时，祂在先知的手中受膏，不是受油的膏抹，而是受圣灵的膏抹，同时，继位的仪文被念出（路 3:22；徒 13:33；来 5:5）。基督真是上帝的儿子，受生的，而非被收养的。

对于第一世纪真心信仰以色列上帝的人来说，宗教的期待是集中在弥赛亚的来临以及弥赛亚世代的开始的⁶³。因此，若是这样一位信徒听到使徒们宣告拿撒勒人耶稣就是已经来临的基督，那么那人很自然会询问祂母亲的名字。基于圣经和犹太人的传统，人们也很自然会期待弥赛亚的母亲会承担那样一种角色，在祂的右边，作最亲密的谋士和母后。新约作者们费尽心思，为要纠正人们对弥赛亚相关问题的常见误解，特别是祂会成为一名今世的政治领袖，以及祂会来在今世建立一个脱离罗马统治的以色列民族国家。但是，新约作者从未尝试去纠正关于基督母亲的这一期待。

新约圣经反复强调这些期待，不仅在基督的事工中突出了诞神圣母的重要性，也在早期教会的社团中对此进行了强调，正如使徒行实的开篇所描述的那样。仅举一例，圣母与基督在迦拿婚宴中的互动（约 2），明显对应了列王记上第 2 章中拔示巴与所罗门的互动，只不过圣母较之她的祖先显得更为智慧和圣洁。在这两个案例中，君王的母亲都向王求助，并随后伴有君王的审断。拔示巴的请求被拒绝了，因为那将会是一个灾

63、为了回应基督教，拉比犹太教将这两个观念分开，减弱了弥赛亚本身的角色，只讲一个将要来临的和平与繁荣的时代。

难性的错误（王上 / 国三 2:13-25）。诞圣母在婚宴上的求助则得到了尊重，新酒和喜悦因此被带入了宴席中。

正是这一理解，导致了从基督信仰的肇始，诞圣母就在荣耀中的诸圣中被赋予了一个特别的角色。例如，一位第二世纪的异教徒及基督教的敌人，塞尔苏斯，在他反驳基督教的作品中，专门用了一部分来抨击基督徒将圣母理解为基督的母后。他特别攻击基督的福音，辩称圣玛利亚作为一介草民，是不配作君王的母亲的⁶⁴。但是，与塞尔苏斯的理解恰恰相反，正是玛丽亚站在基督君王的右边，并且，在与基督同享统治与王权的转求者中，她获有一份独特的荣誉地位。她不仅意味着母后地位的圆满，也意味着母亲位份本身的圆满（创 3:15），更有甚者，我们还可以看到，她意味着女性身位的圆满。

基督的先驱及施洗者，约翰

先驱圣约翰的角色在福音书和使徒行实中伟然耸现，即便记载他死亡之后许久依然如此。这反映出了他在第一世纪的犹太和其它地区拥有极重要的历史地位，正如约瑟夫的著作中所表现出来的那样。希伯来圣经借着提及先知以利亚的归来，预言了约翰要来作弥赛亚的先驱或前导。以利亚这位神圣先知的再出现，被视为来作基督（字义为「受膏者」或弥赛亚）的先驱的，这一点在当时的犹太社群中广为知晓。正教的圣像画传统中反映出了以利亚在众先知中的突出地位，他被描绘为站在基督宝座的左边。他连结了旧约先知和新约圣徒。但除此之外，

64、俄利根，《驳塞尔苏斯（Contra Celsum）》1.28,39。

他身份的基本信息、他的生活方式，以及他的使命，在圣经中都少有深入探索，因此，人们对他知道或了解不多。

圣约翰的生活常常被描述为是「天使生活」——他是一位「天使人」。在圣像中，他常常被画成有巨大的翅膀，这是典型的天使或总领天使的记号。在传统上，他和他的母亲，圣伊丽莎白，在他的父亲被谋杀后逃到了旷野，此后，圣约翰就由天使们抚养长大（路 1:80）。这些与天使的关联被多方解析，但常常以一种非常粗浅的方式被理解，只是指出圣约翰的生活方式有些像天使，这尤其是因为祂的苦修式生活的特征，即独身和禁食。但是圣约翰象征着先知性生活方式的延续，而不只是修道主义的开端。许多先知都结过婚，并因着这种联姻，他们的妻子被称为「女先知」（见赛 8:3-4）。

圣约翰的天使性本质所要传递的，是一个更为深刻的，关于旧约先知和新约诸圣的生活的信息。在先知耶利米与假先知们对抗的时候，以色列的上帝雅威给出了一个真先知的典型标准：真先知站到了上帝的圣会中，听见了其商讨，并作圣会对尘世的使者（耶 23:18-22）。这一模式，我们在以赛亚事工伊始，他的先知呼召中，曾见到过（赛 6:1-13）。在罪使人类思考灵界的能力变得模糊之前，人类既属于有形无形受造界的元素，其受造又是为了要居于两者内，并将两者整合。旧约先知和新约许多圣徒的恩赐在于，借着他们的属灵感官得到洁净，他们获赐在两界生活，并成为无形世界派给有形世界的使者（这也就是在希伯来文、亚兰文，和希腊文中，「天使」一词的意义）。当以利沙的仆人看见天军列阵，保护先知免受叙利亚军队的侵犯时，他获赐看见先知早已看见的事物（王下 / 国四 6:15-17）。围绕在先驱圣约翰周围的与天使相关的事物，反映出他参与在无形受造界，即灵界的生活，他也在那里受命开始他的施洗事工，并指出耶稣就是基督（约 1:29-34）。

这种天使性生活对于理解圣约翰与先知以利亚之间的关联至关重要。正如先前所讨论的，圣以利亚在尘世生活终了之后，被提上天去，加入了上帝的圣会。基督在他泊山改变形象时，以以利亚和先知摩西作衾的谋士，而摩西也在死后被提加入了圣会。到第一世纪，第二圣殿时期的犹太传统中根植着一种观念，即以利亚将在弥赛亚来临和上主的日子到来之前归来。先知玛拉基直接预言了此事（3:1；4:5-6）。尽管对弥赛亚主义的强调在后来的拉比犹太教中渐失，但即便在当代犹太人的实践中，人们也会在逾越节晚餐时留一张椅子给先知以利亚，以防万一他当晚回归。

福音书作者们清楚表明，先驱圣约翰就是该预言的应验，其始于他们的外貌（比较王下 / 国四 1:8 及太 3:4）。更为直接地，基督两次指圣约翰就是在他之前到来的以利亚（太 11:7-15；17:10-13；可 9:11-13）。但在另一方面，在圣约翰福音中，当先驱圣约翰被直接问及他是以利亚还是「那先知」时，他回答两者皆非（约 1:19-22）。在这之间，还有圣约翰的父亲论及他的预言，说他要以「以利亚的精神与能力」到来（路 1:13-17）。关于这两位先知间的关联这种可以想见的模糊，令人产生圣约翰是以利亚的「投胎转世」这种怪诞的想法。

想要理解圣约翰如何可以同时是以利亚又不是以利亚，我们可以求助于检视第二圣殿时期关于天上主保的观念。当约伯丢失一切之后，他的朋友以利法问他：「你要转向诸圣者中的哪一位呢？」（伯 5:1，强调位作者所加）。然而，在约伯记和其余大部分旧约圣经的语境中，这个词是用来指圣会中的天使的。因此，以利法的问题假设了天使在上帝的宝座前充当转求者的角色。在约伯记后文中，约伯自己指出他有这样一位代表，被称为他的「见证」（伯 16:18-22）。这一理解成为现今所说的「守护天使」的基础，他们是天使主保，在上帝的会中代表义人。基督自己在马太福音 18:10 中直接提到了这一传

统。借着基督，复活的人类如今也同样是圣会的成员，并承担这一角色了（来 11:39-12:2；启 4:9-11；6:9-11；8:4）。

当以利亚乘着他的烈火宝座战车被提的时候，他展示了作为圣会成员的第一项行动，即他将自己的先知身份和能力传递给了他的门徒以利沙，其形式是以利沙请求并接受了「他双份的灵」（王下 / 国四 2:9）。以利沙从以利亚那里获得了他所求的，并在靠近耶利哥的约旦河那里显明了出来，那里正是约书亚征服战的开战之地（书 3:15-17）。此后，一个先知团体（新月修道团体的先驱）认出了「以利亚的灵安停在以利沙身上了」（王下 / 国四 2:15）。以利亚派遣了以利沙，并且也是以利沙的天庭主保，他也亲自认识他。与此类似，先驱圣约翰秘密参与在圣会中，他认识圣以利亚，而圣以利亚则作为他的主保，派遣他继续他的先知使命。因此，圣约翰确实是那将要来的以利亚，因为他是以利亚的代表，但与此同时，他又不是以利亚，因为他是另一个人，带着以利亚的精神和力量而来。

圣约翰作为基督先驱的使命，不只是在众人面前指出祂，也是要「预备祂的道路」。这不是一个模模糊糊的说法，只为了说明圣约翰的事工在时间次序上首先开始，而是指出一些非常独特的事。旧约先知最伟大的应许是，以色列人被迫承受的流放，有一天将会结束。从一个层面而言，公元前第 6 世纪，在居鲁士的统治下，犹大支派和本雅明支派，以及部分利未支派，获准回到犹大省，这已经结束了巴比伦之囚。但这一小群流放之人回归并非是先知们所预言的。这些支派中的许多成员并没有回归，而是留在了巴比伦或埃及。

但更有甚者，先知们的应许关系到的是整个国家的恢复，包括所有十二个支派，其中十个早前被亚述人分散到列国中，几乎无望回归。更为尖锐的是，那个应许指出以色列的上帝雅威将要回到锡安，回到祂的圣殿，这还没有应验。奉献第二圣

殿时，并没有伴随上帝临在的任何记号，而这些记号则在奉献会幕和所罗门的圣殿时出现过。玛拉基所应许的以利亚的来临明确承诺了这一点（3:1）。圣约翰用比喻提到如果以色列不悔改，将由审判来临，有火来吞灭全族，这直接对应了玛拉基针对他的使命所说的话（4:5-6）。

在旧约的预言中，与圣约翰及其事工关系最为密切的要数以赛亚书 40:3（见太 3:1-3；可 1:2-4；路 3:2-6；约 1:23）。在上述参考经文中的最后一节经文里，先驱圣约翰指自己是那个呼吁的声音：「在旷野修直主的道。」在福音书成书的时候，圣经中没有章节的划分。当像这样一个来自以赛亚的预言的开头被引用的时候，它是在暗指整篇预言，而不只是被引用的那一句话而已。以赛亚书 40:3-31 预言了流放的终结，到那时，以色列的上帝雅威将自己归来，击败祂的仇敌，将以色列带回故土，祂将在那里与他们同住。雅威重获为自己百姓的是被重组的以色列，他们始于一个在上主的日子被上帝的审判所洁净，并幸存下来的余民（见弥 2:12；耶 23:3；珥 3:5；俄 17；赛 6:13；7:3；10:22）。根据玛拉基（4:5-6）所说，以利亚的使命正是要聚集这一余民，为雅威的到来预备他们。这一使命基于以利亚在王上 / 国三 19:9-8 中与上帝的互动，被托给了他，紧接着便是呼召以利沙。

先驱圣约翰完成了他的使命，洁净了一群悔改的百姓，他们是约旦河边忠实的以色列余民。当主来到约旦河边受洗，并开始祂的征服事工的时候，圣约翰将这一百姓交给了祂，建立重组之以色列的基础，他们将接受上帝的新约。他的生命是一个典范，表明了人类受造在此世和将要来临的世界中应该成为的样子。他是之前先知们使命与信息的缩影，他宣告了他们的预言在耶稣基督内得到了应验，也最终完成了他们所有人奉差遣所要达成的使命：藉由悔改，并藉由回到对以色列上帝的忠心顺服，洁净了上帝百姓以色列的余民。

天庭主保

哥林多前书 15 章在圣保罗的整卷书信中，最完整地表达了使徒对死人复活的理解。该章的前半部分讨论了基督复活的重要意义，以及它是如何不被干预地关联与人类乃至万有的复活的。在本章的后半部分，圣保罗尽可能的描述了人类的复活，以及最终整个受造物的复活，究竟是什么意思。本章的结尾，圣保罗陶醉在一首战胜死亡的赞美诗中。在圣保罗的讨论中，他给出了一系列修辞性例证，证明死人复活对于基督宗教的核心地位。这一点非常重要，因为并非所有的犹太信徒——他们是保罗所建群体的核心成员——之前都相信死人的复活。一些第一世纪的犹太社群相信这一点，其他的则不相信——今天不同的犹太群体仍是如此。但圣保罗在哥林多前书 15:12-19 中辩称，接受基督的复活，必然带来死人都要复活的信念。

圣保罗特别给出的一个例子，成为了基督教历史上一个备受质疑的主题。在哥林多前书 15:29，他提到了「那些为了死人而受洗的人」。如果死人不复活，这一实践就毫无意义了。但是，圣保罗在此所指的实际行为，在历史上并没有一个单一的、统一的解释。早期基督徒的资源中，很少有对这段经文的注释，即便是已经有的那些，也是彼此不合。然而，仔细阅读经文，我们便能够猜想这一实践究竟为何。事实上，这一实践今天仍在正教会中实行，而具有讽刺意味的是，那些注经的教父们虽然也如此实践，却没有将二者关联起来。

在哥林多前书中，圣保罗问到：「否则，那些替死者受洗的人又要做什么呢？如果死人根本不复活，又为什么要替他们受洗呢？」对这段经文的许多当代理解，都受到了模糊的英语翻译的影响，而非基于对原文的仔细分析。许多这些当代的论

释也没有将圣保罗在本章，乃至整卷哥林多人前书的整体上下文，纳入考量。

圣保罗提到「那些为死者受洗的人」，意指一个特定的人群。有些人替死者受洗，也有另一些人受洗，但却不是「替死者」受的。本节中两次使用「受洗」均是被动态，留意到这一点很重要。不是「那些为死者施洗的人」，而是「那些替死者受洗的人」。这里所描述的行为，是由受洗者所实施的，而非施洗者。因此，保罗所说的「那些人」并非是被公认的基督教外的某一小群人。这节经文并非指出有人实施某种非基督教洗礼的洗礼，而是指有一群人以某个特定的方式接受基督教的洗礼。

对于圣保罗而言，洗礼并非只是一个向受洗个人传递某些益处的行动而已。更好说，洗礼创造了一系列的关系，受洗者藉由这项行动被带入了这些关系中。例如，使徒会说，那些经过红海的人被视为「受洗归入摩西」（林前 10:2）。在云和海中，即在圣灵与水中，受洗归入摩西，将他们带入与以色列上帝雅威的关系，而那个关系的中介则是摩西及借他所颁赐的盟约。同样地，圣保罗也说，那些接受基督教洗礼的人，是受洗归入了基督，也因此披上了基督（加 3:27）。新约圣经在别处将悔改赦罪的洗礼，称为「约翰的洗礼」，原因也是一样的（太 21:25；可 11:30；路 7:29；20:4；徒 18:25）。

在耶稣基督末日圣徒教会⁶⁵中，生者作为未受洗死者的代理人而受洗。该节经文常被引用，以见证他们的实践。这种理

65、即摩门教。——译者注

解是基于一种假设，即圣保罗在此所指的「死者」指的是去世的非基督徒，他们因着当下还活着的信徒受洗的功劳，在某种程度上变为了基督徒。这一理解有很多问题。首先，最重要的是，我们不知道接受洗礼奥迹的死者如何可以受惠，这和死者接受教会的其他奥迹是一样的情况。一位死者接受感恩祭，或剪发进入修院，或结婚，这与一位死者接受圣灵内住在他或她里面，是同样没有意义的。

圣保罗在哥林多人前书第 1 至 10 章中费尽心力辩称，洗礼并不保障救恩（林前 10:1-6）。此外，哥林多人前书是写给哥林多的教会的，至晚不超过公元 57 年。因此，从第一批基督徒受洗到该书信的写成，时隔不过二十四年。如此一来，我们可以得到的假设是，人们为这二十四年间去世的人受洗这一举动，在早期基督徒团体中，应已成为足够广泛的实践，保罗在这节经文中可以指出这一点。因此，这一观点无论在神学上还是在历史上，都毫无意义。

识别 15:29 中「死者」身份的关键，在中文的翻译中模糊不清。尽管经文前后两部分中，该词都被翻译为「死者」，但圣保罗只在第一个「死者」前使用了希腊文定冠词。对于圣保罗而言，这是普遍的用法。当他论及全世界所有死者的时候，他并不使用定冠词。他泛指所有死者。这正是本节后半段「如果死人根本不复活」中的情形。当他使用希腊文定冠词（最正确的翻译是「这些死者」）的时候，他总是特指去世的基督徒。因此定冠词区分了「这些死者（基督徒）」和泛指的「死者」。如果圣保罗所提到的人，是替生前已经亲身受过基督教洗礼的基督徒死者受洗的话，那么，我们对「替」的理解必须改变。

这里的希腊文介词，ὕπ ἐρ，是英文前缀 hyper 的字源，也与拉丁文中的 super 有关。英语单词 up 和 over 及德语单词 uber 也来源于此。在这段经文的上下文中，介词后加上表示人

的名词，可以表达「为了某人的益处」、「代替」、「代表」、或「以某人的名义」。词义范围基本上与英语单词 **for** 相对应，因此英文中也是这么翻译的。如果我说，我「为」某人去杂货店，其意义可以是由于他们无法前往，所以我代为前往。它也可以指我为他们的益处而去。或者是我为了帮助他们而前往。如果此处的「死者」指的是基督徒死者，那么最为合理的理解应是，这些受洗的人是以这些基督徒死者的名义受洗的。

在第 15 章开头，圣保罗已经向我们指出了这些死去的圣徒们，紧接着在第 29 节中，他便使用了这个例子。使徒列出了许多见证基督复活的人，其中包括众使徒以及有一次同时在场的五百人。其中有许多人仍然健在，但圣保罗说，其中一些已经睡了（第 6 节）。「这些死者」最自然的，就是指向前文第 6 节中已经提及的人们⁶⁶。圣保罗提到，这些人受洗的时候，是以其中一位去世圣徒的名义受洗的。

将此与圣保罗关于洗礼的一般理解结合在一起，我们就能看到，人们在受洗的时候取了某位去世圣徒的名字，并在自己与此圣徒之间建立一个关系。对这一关系最好的理解，便是罗马人观念中的保护人。罗马保护人是罗马文化中所建立的一种社会地位，他以这个身份协助某个开始自己公共生活或事业的人。作为回报，被保人的行为举止要使他的保护人更显尊贵，并且殷勤努力，达到他的保护人所达到的地位。使徒基督教所理解的去世圣徒的地位，与发展完善的上帝圣会的观念息息相关。教会生活中这种对去世圣徒地位的理解，自然形成了受洗

66、希腊文定冠词的这一用法，称为「前文指涉」，在圣经时代的通用希腊文中，这一用法是定冠词的最普遍用法。

人在受洗加入基督教团体时与主保圣人之间的关系。

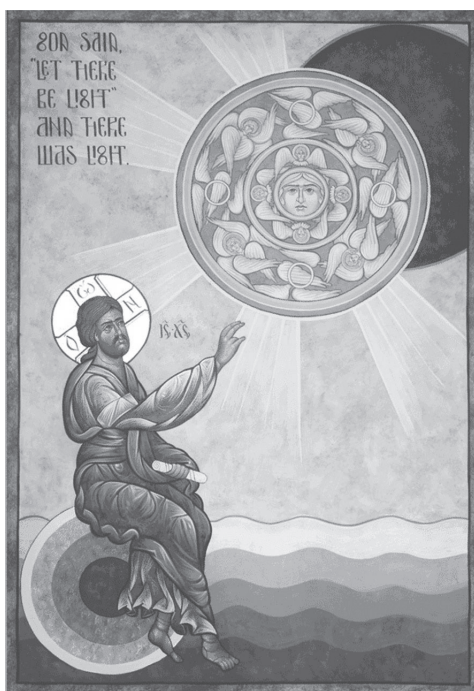
所以，我们可以看到圣保罗在哥林多人前书 15:29 提及的实践，就是受洗人以主保圣人的名义受洗，这在第一世纪 50 年代中期就已经开始了。虽然当时，这一实践尚未在基督教会内普及，但之后将会被广泛接受。使徒在这里的上下文中提到这件事，是要表明复活的现实。如果死人不复活，与主保圣人的关系就不能存在，因为那位圣徒早已死去，而洗礼时的这种实践也会毫无意义。

圣保罗在这里的说理，与基督在马可福音 12:26-27 及路加福音 20:37-38 中对法利赛人的辩论，大约对应。上帝是亚伯拉罕、以萨克、雅各布的上帝，祂并非死人的上帝，而是活人的上帝。保罗书写哥林多人前书时已在主里沉睡的使徒们和那些见证过基督复活的人，已经与亚伯拉罕、以萨克，和雅各布，一同复活了。他们可以为那些今世在教会中的人转求，特别是为那些以他们的名义过信仰生活、为纪念他们带去尊荣的人。

圣路加记载了基督表述的人类命运，那些复活之子将「与天使和上帝的众子相等」。上帝完全可以脱离祂的受造物而存在。即便在创造之后，祂也完全无需任何帮助，治理祂的创造。上帝什么都不需要。但是祂出于爱，创造了万物，并与祂所造的天使们共享对受造物的治理。尽管人类一再堕入罪中，借着从耶稣基督而来的救恩，人类被带入上帝的圣会，并借着恩典，受赐与祂共同治理受造界。

第三部

创造与拯救



| 第六章 |

创造与混沌

今天，我们倾向于将「实有（being）」想像为「无有（nothingness）」的对立面。当我们说某物存在（exist）的时候，我们的意思是，它具备某种物质或实在的真实性——它是个东西。同样，当我们说某物不存在的时候，我们说它要么是想像出来的，要么在时空之中缺乏实际的临在。这种模式根植于唯物主义哲学，它使我们难以探讨上帝——这位超越时间现实者——作为「实有」的存在。结果，无神论成为我们社会的基本世界观。与此同时，我们基督徒挑战甚至跳出无神论假设的能力非常有限，因为我们也是以同样的前提出发来行动的，也就是说，我们也认为只有物质的和占据空间的事物才存在。

然而，这种对现实的「有 - 无」理解并非一直以来都能称霸道。几个世纪以来，特别是在西方思想史中，柏拉图所开启的（及后来由中世纪和新柏拉图主义者所修饰的）理解模式，才是理解存在本质的主要滤镜。对于柏拉图而言，实有的反面并非无有或不存在，而是渐成（becoming）的状态。换句话说，有些事物向来如此，永远如此，而另一些事物则在变化中，或正经历一个变迁的过程——他们持续改变。在柏拉图的思想中，不变的事物比改变的事物更为高级，因为后者还没有成为它们将要成为的事物。对于它们的识别和理解，只能停留在「它们相似于它们将要变成的事物」这一层面。这就使得静态（stasis）在柏拉图主义中成为了最高的德性。

当这种观点被融入基督教后，其所产生的对于存有的理解，并非视存有一种非此即彼的现象，而是一个链条或光谱。那单纯不变的上帝站在顶端，而受造物的原材料则居于底端。万有的存在便处于这样一个连续系统链中。柏拉图的一个学生，亚里士多德，对这一理解进行了修改，揭示出了在此之前的古代观点。亚里士多德并不说实有与渐成，而说潜质（**potentiality**）与实质（**actuality**）。在链条的一端是潜质或「元始物质」，它们可以被塑造成任何事物，但就目前状态而言什么也不是，正如一团泥可以被塑造成任何可被识别的形象，但在它被塑形之前，它不是所塑成的任何形象。链条的另一端则是纯粹的实质，一个不能改变的实有，托马斯·阿奎纳就是如此理解基督教的上帝为「始动者」的。一切受造物仍是藉由是其本身所是，而与它们的创造者连结，也因此彼此之间有类似的关联。

然而，甚至在柏拉图和亚里士多德之前，在最古老的理解中（这一理解因希伯来圣经著成的时间与地点之故而被反映在其中），实有并非是无有（**nonexistence**）或幻想的对立面，也不是渐成的对立面，而是混沌的对立面。存在意味着居于一个关系网络中，这个关系网络创造了意义和目的。它需要被安排和建构。当一座高塔坍塌成为瓦砾的时候，组成高塔的材料仍在那里，它以瓦砾的形式存在。但是那座塔已经不存在了。同样，当一个动物死去，它的身体化入大地，变回构成它的基本元素，但那个动物已经不存在了。如此看来，在国家衰亡或毁灭之后，国人和他们的后裔仍然继续存在，尽管那个国家本身在毁灭性事件之后已不复再存在。

上帝从无创造万有，这是圣经和正教会的清楚教导。但是圣经的某些地方，却用别的方式描述创造。在创世记第1章中，世界的创造被描述为从无到有，但那「无」是元初的混沌，而非无止无尽的空（如果人类真能想象出这种空的话）。在起初，地是虚无空洞的——但就物质意义上而言，它仍是东西（创1:2）。

这种虚无被进一步描绘为上有黑暗，下有深渊。

在接下来的连续几天内，上帝将结构赋予了元始元素。在前三天，其表现为将虚无的元素组织起来，创造区域。圣经并没有描述从无时（timeliness）中创造时间，但在第一天，时间被赋予了结构，其始于「一天」本身，有晚上，有早晨。在第二天，上帝创造了天与海两处空间。第三天，上帝创造了旱地这一空间。这些空间要么下降的安排，要么上升的安排。就古人经验而言，天空是神圣存在的居所，彰显出一种完美的秩序。而陆地则是人类尝试建立秩序的领域。海洋是没有人类能够存在的，它们继续象征着混沌和死亡，这两者紧密关联。

从第四到第六天，上帝继续逐次充满这些空间，以解决第二个问题：空洞。天上充满了日、月和星辰。空中充满了鸟，海里充满了无数的鱼和爬行动物。陆地则充满了动物，并最终充满人类。但是，在人类创造的故事中，蕴含着上帝的创造工作并不完整这一概念。人类受造，并受命充满地面，征服它（1:28）。人类受造，是为要继续上帝的工作，将秩序赋予受造物，并使之充满生命。

对世界的这种秩序安排，形成了圣经中关于正义的理解，并在受拉中以诫命的形式表达出来，借着遵行诫命，人类的生活能将那结构带到整个世界。罪的力量则反对这种秩序安排，并企图摧毁它，将人类生命简化为混沌与死亡。但只有通过这些结构，生命才能获得意义和目的。审判一词在希伯来语和亚兰语中，与「正义」是同一个词，它表示在地上建立或重新建立这一秩序。「成义」也就是使事物或人回到事物的适当秩序中，回到与它们创造者及其余受造物的正确关系中。它代表一种新造的行动。

因此，「活着」与「存在」的意义，就是与其他人类、与

其它受造物，最主要的是与至圣三位一体上帝，融入一个正确安排的关系中。「这便是永生：认识祢独一的真上帝，及祢所差来的那位，耶稣基督。」（约 17:3）由于这些关系定义了生命与存在，失去它们便没有所谓目的或意义的概念，只剩野蛮的、物质性的苟延残喘。从概念上说，秩序与意义是不可分的。因此，通过罪来打破这些关系，拆解优良的秩序，或流放，都会构成死亡与乌有。旷野便是世界中拒绝被纳入秩序的那部分，它仍在混沌的状态中，因此，它是与乌有和死亡相关联的。在妥拉中，「从民中被除去」究竟指的是死亡还是流放，这并不清楚，因为从上下文来看，这两种状态是一回事。大海一直所代表的是同样的原则，这就是为什么到了新天新地，它就不再存在了（启 21:1）。同样，黑夜是罪与暴力的时刻，它也将不复存在（见约 3:19；启 21:25）。

乐园, 上帝的居所

伊甸园是上帝与祂圣会的所在，在希腊文中，它被称为「乐园 / 天堂」。希腊文中的「乐园 / 天堂」一词，παράδεισος，是波斯外来语，特指某种被围墙围起的花园。当今世上，这类花园最著名的例子，恐怕要数依据波斯传统建造的泰姬陵了。（泰姬陵的一张航空照片，甚至显示出四条水道，肖似于圣经中的描述。）伊甸园的墙，一方面保护园子免于外部世界的混沌，另一方面也使得亚当夏娃被逐出其中，且留在外面。当代字义解经者尝试找出伊甸园位于什么地理位置，他们假设它被毁于某个历史的时间点，这个时间通常是诺亚大洪水时。尽管对伊甸园的「此世」诠释吸引了不少人，它并没能解释伊甸园在旧约圣经的其余部分是如何被提及的，也没能解释新约圣经中如何将伊甸园描述为依然存在的事物。伊甸园确实存在，理解圣经中如何描述伊甸园这个地方，能够解决许多流行的当代争论。

与许多当代学者的宣称所不同的是，当创世记第2章引介伊甸园的时候，其中貌似地理方位的提示，并非意指一个现实世界的座标。它首先是在「东方」（创2:8），却没有说是相对于哪里的东方。因此，想要在物理层面上为伊甸园定位的人，通常都会关注所谓从伊甸园流出的四条河（第10-14节），这四条河有详尽的地理描述。这里的问题是，文本给予了足够的地理细节，能够清楚锁定四条河流，基督前几个世纪的解经家们就已发现这一点。从伊甸园流出来的四条河，分别是底格里斯河、幼发拉底河、尼罗河，和多瑙河。即便只是简读地图，无论古代地图还是当代地图，我们都会发现世界上并不存在一个这四条河的源头开始分岔的地方。然而，这四条河确实有一个共同的渊源，他们都是圣经作者所知最古老文明的发祥地。这些河流的春季泛滥带来了肥沃的土地，可被用于耕作。这一点，使得在这些河流的沿岸，产生了首批稳定的人类文明。创世记在此将这些河流，这些人类社群的生命源泉，描述为从上帝面前流出来的。

乐园位于「在东方」，这是所谓「宇宙地理」的一个例子。在古代文学中，主要的方位都有象征意义。例如，在希伯来圣经中，邪恶势力居住在「北方」。尽管以色列主要地区的北部有赫尔蒙山和巴珊何样的具体地点，「北方」这一用词还可以指邪恶势力所居住的宇宙性的处所。表示「北方」的希伯来文单词 *צפון*，也被用来指「黑暗」或「昏幽」的地方。巴尔的其中一个头衔，巴尔·责丰，指的就是他住在北方某座特定的山上。他的居所在「北方」。在整个希伯来圣经的先知文学中，北方都是邪恶势力的大本营（赛14:13，41；41:25；耶1:13-15；4:6；6:22；10:22；13:20；46/26:10，20；结8:3，5，14；32:30；番2:13）。因此，东正教晨祷中的复活福音，以及传统西方礼中的福音，都是面北诵读的——我们在向基督的敌人宣告祂的胜利。同样，伊甸园作为至高上帝的居所，位于

「东方」，因此祈祷和敬拜，在传统上都面东而行。

在古代近东，诸神被认为居住在花园中或高山上。花园被认为是诸神的居所，是因为大多数人所居住的环境，一般都是干燥的旷野。古巴比伦著名的空中花园，就是古代花园神庙的一个典型范例。人们也同样认为高山是适当的居住地，因为它们高耸摩天，无人可及。尽管创世记 2:8, 10 清楚描述伊甸园是一座花园，希伯来圣经中仍有几处描述伊甸园是位于山上的（见结 28:13-16）。四条河流从伊甸园流下来，也暗示了乐园的山地地形。

亚当是受造于尘土之中的，然后被带去安置在了伊甸园里（创 2:15）。我们在此再一次看到，乐园是一个与周围世界分隔的地方。亚当被带离了世界的混沌，来到上帝的圣山上与祂同住。伊甸园并不是整个世界，而是在受造界中上帝选择居住的地方。就完全达至其意义而言，创造并没有完成，人类也是如此。亚当受造是带有使命的，他要协助将受造界带入他应该进入的完美之中，并在此过程中使自己完全成熟。

在创世记第 1 章中，人类在创造的高潮受造。在上帝开始祂的创造行动时，祂要处理天地的两大问题。地的状态在希伯来文中是 תְּוֹהוּ וְבוֹהוּ（创 1:2）。它是虚无或混沌的，是空阔的。在创造的前三天里，混沌的世界被安排得有秩序（创 1:3-10）。在此后的三天里，受造界充满了生命（创 1:14-25）。然而，当人类受造的时候，他们却受命「遍满这地，征服它」（创 1:28）。这条命令直接对应了起初的问题：人类要遍满大地，为它带去秩序。因此，人类是上帝的同工，帮助祂将祂的工作带至完全（林前 3:9）。在当时，人类受造并非是要纯粹被动地永远在上帝面前，与上帝住在一起的。相反，人类作为上帝的形象受造，是要将伊甸园扩展到世界上，将普世变成上帝所居住的乐园。一旦这项工作完成了，人类就能与上帝及祂

的天军永远同住了。

然而，在亚当夏娃悖逆以后，他们成为必死的，且披戴上了必死的肉体（创 3:21）。亚当和夏娃之前已经有了身体，但他们的身体不同于此世的人所拥有的身体，正如此世的人所披戴的身体不同于人类在复活时所要披戴的身体。当时，正如大圣巴西流圣礼（**the liturgy of St. Basil the Great**）中所描述的那样，亚当和夏娃被「投入今世」。他们再也不能站在上帝的面前，或站在祂的圣山上了（咏 24/23:3）。因此，他们来到这个世界的时候，并没有带着伊甸园同来，也无法补救他们所遭遇的空洞和混沌。正如基督所指出的那样（约 5:17），上帝在受造物中的工作仍是不完全的，直到基督自己将它带入完全之中（约 19:30）。此后，基督在第七日安息了，并复起开始更新万物（启 21:5）。最后，世界变成了乐园，充满了雅威的知识与荣耀，一如水覆盖着海洋一般（谷 2:14）；上帝的临在也充满了世界。

在基督将万有带至完全之前，乐园这个地方仍然作为上帝在祂圣山上的居所而存在，因此，基督能以亲口应许许盗，他将与祂同在那里（路 23:43）。同样，圣保罗也能在神视经历中造访乐园（林后 12:2-4）。然而，有罪的人类却不能登上祂的圣山，除非他们试图造反，刻意登上，想要将上帝拉下来，正如在巴别塔事件时所做的那样（创 11:4；比较约 3:13 及 10:6-8）。直到人类能够再次住在上帝面前之时，以色列的上帝雅威都会俯就下来，在人间设立居所。

这一点在西奈山得到了例示，它曾两次成为上帝的山，神也是在哪里面对面会见摩西的（出 3:1-6；19:2-6）。以色列百姓甚至不能触碰这座山，否则就会死亡（出 19:10-13）。以色列的七十位长老、亚伦、以及亚伦的儿子们，在自洁之后，得上到半山，见到以色列的上帝雅威（出 24:9-11）。然而，

却只有摩西能够上到山顶（第 12 节）。因此，为了能够与祂的百姓同住，雅威将详细的指示给予摩西，要他依据在山上所看到的上帝的居所，仿造会幕（来 8:5）。于是，上帝便从祂的山上下来，与人类同住。这预示了基督的降生成人，「圣言成了肉身，居住（搭棚）在我们中间」（约 1:14）。

后来，虽然雅威并非执意如此，祂也同意住在圣殿中，于是，只要上帝居住在锡安山，那里就是上帝的山（王上 / 国 3:9-9）。圣殿的装饰是刻意设计的，为要唤起对伊甸园的念像，仿佛它是上帝居所的现实实现（7:15-50）。这其中包括了花和果树的画面，以及基路伯和其他上帝圣会成员的画面，他们都在那里与上帝同住。在以西结神视中所看到的那座新而永恒的圣殿中，他看到有水从圣殿流出（结 47:1-12）。约珥也同样使用河流的画面，将圣殿与伊甸园联系在一起（珥 3:18）。乐园是上帝的居所，因此凡是上帝所居住的地方，都成为乐园，有活水河流从祂涌出（耶 2:13; 7:13）。因此，诞圣母本身也被诗意地描述为「奥秘的乐园」，因为以色列的上帝雅威住在她的胎中。

上帝永久的居所——索斯山的圣西罗安乐园的画面，最终落实在了耶稣基督自己的位格上。这就是福音书中将基督称为圣殿的用意所在（见约 2:19-21）。基督也称自己是生命之水的泉源（约 4:10-26）。在圣诞复颂中，基督被称为「从高天降来的东方」。在新天新地中，普世皆饮从上帝面前流出的生命水（启 21:6）。那里没有圣殿，并非因为届时普世都成为了一座圣殿，而是因为全能的上帝雅威及羔羊自己，便是他们的殿（启 21:22）。

然而，对于基督徒而言，这一应许成为了一个当下的现实。正如基督在住棚节所说的，那些饮用自祂流出的生命之水的人，将有水泉在他们内涌出（约 7:37-38）。祂所谈论的是圣灵的

降临（约 7 :39）。当基督徒有圣灵内住的时候，上帝自己便住在他内，使那人成为一座圣殿（林前 6 :19）。正如圣西罗安所说：「主在地上赐下圣灵，无论祂住在谁里面，那人便在自己内感受到乐园。」⁶⁷

人类，上帝的形象

圣经首页（创 1 :27）清楚写道，人类是按着上帝的形象受造的。但它的确切意思却成了看似无休无止的臆测主题，尤其是因为今日的现实，已经脱离了创世记叙事中特定的处境和目的了。在当代神学中，这类对话最常见的表达，是将人里面「上帝的形象」视为某种品格或人的某些特质。例如，理性、语言，和自由成为了人类里面上帝形象的标记。

这种理解进路至少是有问题的。一方面，当我们对上帝所造的其它生物有了更进一步的认识与了解之后，我们越来越看见，人类的意识并非独有的，而是与其它生物所具备的意识，同一条线性图谱上。一些人的特质也能在动物身上被发现，只是程度较低而已。另一方面，有一些人缺乏独特的人类特质，这通常发生在生命的开始或尽头。关于每个人类个体内在价值的神学假设是，人类是上帝形象的携带者。因此，上帝形象的本质并不能成为某种手段，来非人化那些无法使用理智、语言，或做出独立选择的人。

为了解上帝形象的本质，我们最好直接回到使用该词的

67、阿索斯山的圣西罗安，《著作集（Writings）》IX.15

圣经文本，以便理解它在其原始语境中是如何被使用的。创造的叙事是上帝创建一个神圣空间的故事，上帝要在其中与祂的受造物——人类，同住。上帝并不需要一个可供居住的物理空间，但作为有限受造物的人类需要。创世记第 1 章和第 2 章的文本，在描述这样一个空间时，依据的是一座古代圣殿的建筑模式。在以色列周边民族的宗教想像中，他们的神明们，要么住在一座花园里，要么住在一座山上。

这并不意味着那些异教徒们说对了，或以色列的上帝与他们的神祇一样。而是说，当上帝向古人说话，为他们描述神圣空间的创造时，祂所使用的是他们可以理解的语言和画面。所以，上帝在创世记中所创造的空间，是一个圣花园。后来，这一花园的画面在所罗门圣殿的装饰中，得到了进一步的发展。但会幕却是依据上帝在西奈山顶的居所而仿造的，摩西进入过这个居所（徒 7 :44；来 9 :11，23）。

建造一座古近东神庙的最后一步，是安置神明的画像或雕像。安置完之后，人们会举行一种仪式，打开神像的口鼻，好让神祇的灵进入其中。这里需要提一提偶像崇拜，以及在古代世界，偶像崇拜是如何发挥作用的。古人敬拜属灵力量，并试图通过敬拜的行为与其互动。为了让人们能够与这些灵互动，灵需要住进一个身体中。这种互动最通用的模式，是由敬拜者为神祇建造一个身体，也就是一座偶像。身体建成之后，人们需要举行一项仪式，为造像「打开鼻子」，这样，灵就可以进入其中，并且入住。一旦神祇的灵住进了造像之中，祭司们的首要责任便是照顾偶像：保持它的清洁，为它穿衣打扮、给它带去食物和饮料、在庙里修补神祇的家等等。

这引起了圣经中对偶像崇拜的详细批判（见赛 44）。它并非只是人类敬拜石头和木块，而非创造它们的上帝而已。这里有一项固有的愚昧。如果一名所谓的神明连自己都不能清洁、

梳妆，不能打理它自己的家，甚至如果翻倒在地不能把自己拾起来，人们怎么能相信这样一个物体能降雨或带来大丰收呢？如果它连生活最基本的功能都无法料理，它又怎么能料理一个国家甚至世界呢？而所有这些仪式都指向一个目标，那就是使用神庙和偶像来控制神明，让它做人们想让它做的事情。神祇的像是它与人类世界相遇的地方。

我们在创世记中所看到的，恰与此异教实践相反。当上帝完成了祂自己的圣殿，祂自己的圣所之后，上帝创造了自己的像。上帝按着自己的形象创造了一个人之后，又亲自将生命的气息呼入他内，打开他的鼻孔，使他作为上帝的造像生活运作。上帝赐予人类的礼物，是使他们成为祂在受造界中行动的媒介。这是一项特权，因为上帝并不需要人类才能在受造物中行动，他也不需要一个受造物才能够行动。人类从乐园中被放逐，代表了他作为上帝形象的失格。他不但没有参与在上帝的工作中，反而执行他自己的工程，他自己意志的另一个异质动态。在这里，教父们区分了形象和样式，认为人类失去的是上帝的样式，但他们仍然是上帝的形象，因此向人类所表达的敬意，被转给了他们的创造者，因为人类已经不具备上帝的样式了（创 9:6；太 25:31-46）。

人性中真实而完整的上帝形象，因着人类的罪恶而没能成全，但在耶稣基督的位格中得到了圆满实现。在基督里，上帝完美地在人性中，并透过人性，启示了祂自己。事实上，基督就是父的显像（西 1:15；来 1:3）。在圣经中，这一奥迹的发展是基于默想基督奥体的构成这一语境的，它与亚当的创造遥相呼应。希伯来书 10:5-7 引用了圣咏集 40/39，将圣咏的词句应用在基督身上。希伯来书特地引用了希腊译本对第 5 节的表达：「但你为我预备了一个身体。」这与祭祀和奉献的渴望形成对比。

在此，我们看到了异教观点的逆转。在异教观点中，上帝希望人类满足祂的某些需要，而祂会为此回报以祝福。但是，上帝的渴望是人类能够借着参与到祂在这个世界的工作中，而在祂的生命中有份，借着参与在祂的义中而成为义的，借着参与在祂的良善中而成为良善的，借着参与在祂的圣洁中而成为圣洁的，等等。祂渴望人类能够发挥作为祂形象的功能。基督作为上帝本身，完美展现了上帝的品格，祂只做父的工作（见约 5:17；9:4；10:37）。圣咏集 40/39 的希伯来文版本，使用了上帝打开祂耳朵的这一俗语，以赛亚书 50:5 也使用了一个俗语来描述上帝受苦的仆人，祂不像亚当，没有悖逆。

基督借着祂的死与复活，恢复了人类作为上帝形象的功能。这一恢复带来了圣灵的降临，祂充满那些借着受洗归入基督而在里面恢复了上帝形象的人。借着圣灵住在基督徒里面，人得着了能力，能以在上帝的受造界中作为上帝的形象发挥作用。正是透过圣灵的內住，人类才参与到了上帝在世间的作品中，做祂为他们事先预备要做的工作（弗 2:10）。这些是上帝自己的工作，因此上帝可以看着说好。最终，借着参与工作而发挥出上帝形象的作用，会带来人在上帝样式上的长成（腓 2:12-13）。这是人类的转化，即从罪的效果中将人恢复，也让他们从中得到医治，并不断使他们变得更肖似基督。

创造，新造与旧造

基督升天节是基督教年历中最重要礼仪时刻之一。不幸的事，这个节日往往不那么受重视。由于它在节日周期中的位置，它总被当作是复活期的某种尾注。在我们当代生活中，该节日落在夏天，正直假期，休工休学，甚至休教会。它又在周间，在当代的工作世界中，这使得很多人都难以参与进来。但对于古人来说，基督升天节在直觉上就被认为是最重要的节日。

升天意味着福音的高潮，这福音正是使徒们往普世所宣讲的。

认识基督升天的的重要性，关键在于了解，这并不单纯意味着基督升天或离开。在升天之前，基督的应许正与此相反（太 28:20）。虽然圣约翰福音所使用的语言是表达离开的，其语境却是在谈论圣灵的降临，那将会让使徒们更亲密地认识基督和父（见约 16:7 及以降）。说得更贴切一些，基督升天是庆祝祂在天上的加冕。我们会看到，古代世界中敬拜、仪式、宣讲、神圣建筑、圣像画，以及舍己敬虔的基础，正是上帝的加冕。古以色列的圣殿敬拜是如此，早期的基督教也是如此。

在古代近东，无论什么文化，其神话都具有相同的模式，其思路在埃及神话和早期希腊神话中都能找到。神话的核心故事和史诗周围总是关于神明叛变的叙事，叛变的对象是先前的至高神，他代表着世界上混沌和死亡的势力。在这场斗争中，世界和人类受造了，不过这常是一种意外的副产品，而非一项刻意的行动。这场斗争结束后，胜利者仍被视为是某位神明父亲的儿子，他会在一个新造的宫殿式神庙中加冕，这座神庙通常都有一座花园或位于一座山的山顶。这一结构在巴尔、马杜克、宙斯，以及其他诸多神明中，都能看见。

个别的神庙是神明首要居所的实体表现。在这些异教神庙的崇拜活动中，建筑和圣像画的设计都是用来重述这个故事的。故事直接通过述说和歌唱的形式进行表达，敬拜者也通过仪式来重演和参与在这个故事中。祭奠是胜利的宴会，庆祝神明加冕成为该城或该帝国的君王。

创世记第 1-2 章叙述了一个平行的，关于以色列上帝雅威的故事，但在祂的身份和世界的创造方面，却做出了重要的纠正。最首要也是最明显的是，尽管创世记第 3 章描述了一场叛乱，但并非是雅威反叛在祂以前的某位神明，而是一位下属意

图反叛雅威，并最终失败。一切其它的元素，包括那些象征着混沌的元素（如：水），都立刻而彻底地遵守以色列上帝的命令。即使是在创世记第3章的叛乱中，魔鬼也不过是借着上帝的命令，被扔进了死者的国度，并没有什么必然的斗争与战役。

雅威与混沌的野蛮力量互相争战的画面，在旧约圣经中确有潜在指涉（圣咏集74/73及以赛亚书27是其中两例），但在创世记第3章中却并无提及，这一点值得留意。创世记第1章描述了雅威建筑整个受造界，仿佛祂的圣殿式宫殿，祂将在其中掌权作王。第七日的「休息」乃是雅威掌权，统治祂的整个受造秩序。古代神庙建筑的最后一步是将一座神像置入庙中。这一点在创世记第2章中得到了修正，其中细致描述了人类的塑成及他们被置于圣殿中，作雅威的神像。

而会幕和圣殿则是特别作为乐园的形象而被建的，就其整体创造而言，它是一个微型宇宙。会幕和圣殿的建筑、圣像、敬拜，都是围绕著述说雅威加冕统管万有的故事而建设的。内殿的核心元素是两个巨大的基路伯，他们象征着雅威的宝座⁶⁸。雅威创造天地万物并统治它们的故事，在礼仪中以各种方式被复述：通过敬拜者的周遭环境，通过圣咏和诗歌、通过阅读叙事，及通过仪式上的再造与参与。这样的宣告与人类和天使反叛雅威的现实是相反的，这一反叛尽管无用，却仍在以色列上帝的受造界中持续进行着（咏2）。宣告的结尾是一项预言性的承诺，指出雅威将会以一项新的举动回归祂的受造物，结束这些叛乱，重建正义和太平。

68、这些巨大的基路伯在公元70年罗马人毁灭第二圣殿之后，被带到了安提阿的犹太人区公开展示，作为罗马权势的彰显。

丹尼尔书第 7 章以预言的形式，描述了这些叛乱的解决。丹尼尔在他的神视中看到，灵界与人类对雅威及祂统治的叛乱，以可怕的化身表现出来。在描述他们的结局时，该章使用了巴尔的父亲厄尔为他加冕的画面，但却再次加以纠正。在达丹尼尔的神视中，雅威仍然坐在宝座上，作为至高上帝统治受造界。他又描述了另一个人物，祂也是雅威，却以人形显现出来。雅威的这一第二实体，这位神子，战胜了叛乱的势力，并受祂的父加冕，掌管一切受造物。还有一个胜利与加冕的周期，将会发生在上帝子的位格身上。

使徒们将希腊文中翻译为「福音」的这个词 $\epsilon\upsilon\ \alpha\ \gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ 的意义进行调整，使这种理解更为清晰。在圣经之外，该词几乎总是以复数 $\epsilon\upsilon\ \alpha\ \gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\ \alpha$ 的形式出现的，它指的是宣告一位罗马将军或皇帝打胜仗的捷报，这会发生在他们到达一座城市之前。因此，「上帝的福音」或「耶稣基督的福音」，便是在重述和宣告基督战胜了罪恶、死亡、阴间的各种权势，且这一胜利在祂加冕统管整个受造界中达到高潮。圣马太福音的结尾写到基督被赋予了天上地上一切的权柄（太 28:18）。圣马可福音的长结尾，描述的是福音向整个受造界传报（可 16:15），以及后来祂的加冕（第 19 节）。基督坐在父的右边，并不因为祂像异教神祇一样，是一个叛逆的儿子，推翻祂的父以夺取权力。相反，祂是一位顺服的儿子从祂的父领受了治权，作为祂胜利的光荣（腓 2:5-11）。圣路加福音的结尾是基督的升天（路 24:50-53）。使徒行实却始于那里，加上了细节，指出基督是在一朵云彩上被提升天的，这直接将此事件与丹尼尔书第 7 章中的加冕关联在了一起（徒 1:9）。

使徒们所宣讲的耶稣基督的福音，将祂的升天和加冕视为祂胜利的高潮（徒 2:33-36；5:31；林前 15:24-28；弗 1:20-23）。教会圣堂的建筑和圣像画装饰，也是在基督脚踏

祭坛坐在宝座上的地点前，重述这一胜利的故事。这一胜利的故事更通过赞美诗、读经，及直接的宣告，得到重述。人们借着仪式和感恩祭，庆祝和参与在这场胜利中。借着教会的生活，那在基督升天加冕中达到高潮的福音，被宣达普世，为要预备有一天，基督将显现，审判活人死人，并要在一个更新和改换了的受造界中，建立永恒的正义。

| 第七章 |

普世的赎罪

我们将要探讨一些实践性的经文，他们是旧约中关于赎罪的经文，以及新约中关于基督赎罪工程的经文。但在那之前，我们需要对赎罪下一个实用性的定义。这个词在圣经中怎么用？它在我们译本所根据的圣经原文中是什么意思？在回答这个问题之前，我们必须弄清圣经中及早期的基督徒关于赎罪的观念，使之区别于西方神学和大众基督徒讨论中所构建和错误构建的赎罪观念。今天，许多相当未经检验的赎罪观，都是基于一些不扎实的神学假设之上，这些神学假设出现在圣经成书几个世纪之后。最好的时候，这些对圣经的误读只是一些混淆。最糟的时候，这些神学假设创造了一种确认性偏见，它们甚至很难凭自己的方式，对圣经进行有意义的评估。因此，在我们进一步讨论第一世纪的宗教如何理解赎罪这一观念之前，我们有必要厘清头绪。

英语中 **atonement** 一词是为了圣经翻译而造出来的词，没有更早的词源。威克里夫于十四世纪将武加大译本译成中世纪英语时，用了「**at one- ment**」这个词组来表达人类与上帝和好，或与上帝「成一（**at one**）」。到了十六世纪，这个词组被合成了一个词，「**atonement**」。由于这个词是新造的，它对于我们理解圣经中使用这个词时所表达的观念，没有提供丝毫洞见。一些当代的英语翻译，在很多情况下转而译为「**reconciliation**（和好）」，对应威克里夫的原始用法。在当代的学术资源中，「**purification**（洁净）」变得广泛流行，而

「purgation（洗除）」则是另一个流行的翻译。

这个词的希伯来原文字母组合是 רָפַח。希伯来文单词有三个字根字母，他们可以被用来形成相关的动词和名词，意义上相关联。这个词的其中一种形式，构成了一个圣日的名称，יּוֹם הַכִּפּוּרִים，赎罪日。רָפַח 这个字根似乎是从阿卡德语一个对应的单词衍生而来的，那个阿卡德语单词形成了动词「抹」。在希伯来文中，这个词的意思可以是抹（去）、涂（上），或遮盖。在希伯来圣经中，它在一些情形下，例如，在描述赎罪日的仪式时，会用来进行某种特别的文字游戏（利未记第 16 章）。在圣所中涂抹血的行动，象征着罪的抹除。借着用血来遮盖会幕中的物品，罪也从上帝的面前被遮住了。同样，在那一天，香也在圣所中遮住了上帝的面，如此一来，大祭司就不至于见到上帝而死了。

这些行动在以色列的所有敬拜活动中都居于中心地位。约柜的盖子被称为「赎罪罩」，但它经常被翻译为「施恩座」。后来的圣殿被称为「赎罪的殿」（例编上 28:20）。除了这个词在仪式语境中占有中心地位外，它在整个希伯来圣经中，也用于人际关系中。例如，当雅各布经年之后准备首次见他的哥哥以扫（esau）时，他在自己面前遣送了许多献礼，希望它们能够「遮盖」或「赎（atone）」以扫的脸（创 32:20）。רָפַח 派生词群不仅表示一般的人际关系或群体关系的恢复，它也同样包含仪式性元素，其目的在于除去或遮盖导致疏远的因由。

在希伯来圣经的希腊文译本中，用来翻译 רָפַח 派生词群的是 ἰλ α σμός 及其它相关的词。这一用词选择与英语的 atonement 有一样的局限性，它们都无法传递这个词字义的额外信息。就目前所知的而言，在一世纪之前，除了犹太和基督徒文献及受它们影响的资料之外，没有任何希腊文献使用过 ἰλ α σμός 这个词。在已知使用这个词的最初几个世纪中，这个词

不过只是 $\kappa\alpha\tau\alpha$ 字根各词的希腊文代替词而已。在第一世纪， $\iota\lambda\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ 一词第一次被用于异教语境中，当时正直新约圣经著作之时，使用者是普鲁塔克⁶⁹。普鲁塔克每一次使用这个词的时候，指的都是一种献祭，它用来平息一位生气或被冒犯的神明，或是一位死者的灵魂。这意味着， $\iota\lambda\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ 的用法比 $\kappa\alpha\tau\alpha$ 各派生词更窄，不过，圣经的翻译者和后来的犹太人作家们，如斐罗，都会自由使用这个词，来表达神人与人关系之间的和好。在犹太和基督教思想中，与上帝的和好，及与人类同胞的和好，两个观念是分不开的。

然而，除了捋清词义之外，还有与赎罪有关的其它先入之见需要被清除，它们大多数都根植在西方神学之中。当代对于一般上的赎罪的讨论，特别是在讨论到基督的赎罪祭时，绝大多数都是围绕着各种彼此竞争的赎罪理论进行的。这些理论代表着人们想要尝试用某种系统，来解释赎罪，特别是基督在十字架上的献祭之死，是如何起作用的。有时候，他们所用的词不是「理论」，而是「模型」。

西方神学到了第七第八世纪的时候，就某些教导和教义如何整合在一起，以及教会的某些奥迹如何发挥作用这些问题，发生了转变。至少在赎罪的问题上，这种神学轨迹从描述基督在十字架上所做成的工程，转移到了解释祂如何及为何要以祂所做的这种特定方式来完成祂的工程。这一转变最著名的代表作，毫无疑问，当属安瑟伦的《何以上帝降生成人（*Cur Deus Homo*）》。该书写于第十一世纪，就它将基督的死与祂降生成人整合起来而言，它仍然与早期神学藕断丝连。但是，它尝

69、希腊历史学家。——译者注

试用以解释基督救赎中如何与为何的问题的方法，却跟随的是新的神学轨迹。安瑟伦认为，基督的死是为了满足上帝正义的要求，补偿祂受损的荣誉。只有一位神圣的位格才能够完全平复上帝的愤怒，因此圣子降生成人。当代学者西蒙·加瑟科尔（Simon Gathercole）将刑事代赎发展到极致，该模型从安瑟伦的模型发展而来，被认为超越了其它所有的模型，因为唯有这一个模型提供了一个「机制」，或解释，说明赎罪是如何发挥作用的。

这些观点都建立在一系列的前设之上，只要稍加审视，这些前设就会轰然倒塌。例如，我们完全没有理由假设，上帝的行事方式会依据人类能够理解的「机制」来运作。我们也同样没有理由相信，圣经和教父们在描述基督的赎罪牺牲时所使用的许多比喻，是为了要为十字架上所发生的事提供一个详尽或唯一的解释，更不用说是用来彼此辩论和竞争的「理论」了。但是，最重要的或许是，我们没有理由坚持，人类的罪的问题需要上帝以特定的回应来赔补，仿佛祂——全权的上帝——受制于某种包罗万象的统治或司法系统。

恰恰相反，圣经和教父们将基督赎罪之死，理解为祂神圣荣耀的启示。希伯来圣经中所描述的，在旧约下所发生的赎罪，代表了基督荣耀部分和初步的启示，这一启示在祂死于十字架上时得以成全。圣经和教父们默想在这些事件中所启示的关于基督的事，以及祂在这些伟大的作为中，为祂的受造物，也为了我们，做成了什么。

本章讨论的目的，就是要回头看圣经是如何描述基督的这一启示的。讨论并不是要推举某一种「理论」，而反对其它。在此对各种赎罪模型所要提出的唯一批评，就是暗示它们缺乏圣经的见证，并也因此缺乏圣经所代表的古代宗教的见证。尽管这些理论得到发展，甚至变得流行，他们并不因此就需要

被证伪。倒不如说，那些想要发展它们的人需要自己证明他们的合法性。更重要的是，他们需要呈现出，起初引致这些理论的前提是有效的，但这些前提既没有反映在圣经中，也没有反映在教父的著作中。

上帝的愤怒

如今，上帝的愤怒不是一个受人欢迎的主题。许多神学作品都在努力为这一观念自圆其说，可是圣经和教父的著作中却对此有清晰的呈现。后来的西方神学发展出了一套完整的、全面发挥的复杂观念，其中不仅涵盖了上帝的愤怒，也涵盖了某种特定的关于上帝的正义和刑事替代的观念。在许多当代的评论者眼中，这两者密不可分，是一个互相关联的整体。新教的传统理解经历了几个世纪的发展，它认为，上帝受制于祂自己的正义，必须惩罚所有的罪。因此，十字架便被视为是父的愤怒作为刑罚，倾倒在子身上的地方。这种对赎罪的理解从几个方面来看都很可笑，而那些觉得这种理解所呈现出的上帝十分令人反感的人，则将其完全丢弃。通常，这样的评论者不仅拒绝西方思想中所形成的教义，而且也会拒绝认为上帝有任何的愤怒。拒绝这些后来观念所基于的教会教导，将之与后来建筑其上的错误的上层建筑等量齐观，这损坏了基督徒的信仰。圣保罗的许多原始听众们，在听到他关于罪的教导时，都在寻求为自己辩护。后现代的思想也要求信徒们为上帝辩护。如果我们抛弃了任何关于上帝愤怒的理解，那么真悔改的观念便完全不可理喻，或最多不过是一种修身养性的无关痛痒的形式。更糟的是，这再次让人以基督的十字架为耻，正如在古时候许多人以十字架为耻一样。

尽管乍一看，上帝的愤怒与生气的情绪有关，但它所要表达的并非是上帝的某种激情或情感上的状态。这一差别非常重

要，它打破了那种流行的，关于一个生气、寻仇的上帝的可笑形象。上帝的「愤怒」所要传达的，其实是人类对上帝某种特定的经历，以及那些见证这些经历的人所经历到的，而非要把上帝描述为浮躁易怒的。希伯来圣经中一个反复出现的主题便是，上帝是缓于发怒的（希伯来文谚语，字义为「上帝鼻子长」⁷⁰），强调了在上帝的发怒之前，祂有长时间的忍耐和慈悲。

为了更好的理解人类如何在什么情况下经历到上帝时，才会将这种经历描述为上帝的愤怒，我们首先需要理解两个彼此关联的观念。第一个观念是正义或正直。希伯来文 נַשְׁרָוּ 和希腊文 $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ ，表达的都是世界处在一个正确的秩序中。存在与不存在，以及雅威在创世记第一章中的创造行动，在圣经中都被视为是将秩序带入混沌之中。人类起初被造的时候，是要与雅威合作，继续创造的工作，将乐园的秩序与美一同带到整个受造界，使之成为伊甸园。然而，人类被逐出了乐园，进入了现在这个混沌和暴力的今世，服在罪与死的权势之下。希伯来圣经的伟大应许便是，有一天，那一天常被称为「雅威的日子」，祂将在整个受造界中建立完美的正义（赛 13:6, 9；耶 46/26:10；结 13:5；30:3）。

尽管上述旧约经文呈现了一个相当可怕的末日景象，他们却也同样包含了一些重要的画面，描述上帝愤怒的本质。第一个画面是火，特别是那试炼净化万物的火（见太 4:1-5）。这火有不同的功效，端看它所试验的是怎样的人。对于一些人来说，上帝愤怒的烈火是毁灭性的，会将他们彻底吞灭。对于另一些人来说，这火是起洁净作用的，使他们终能幸存主的日子，纯

70、在传统的圣像画中，圣人们都绘有长鼻子，反映出了这个表达耐心与含忍的谚语。

净如金，从渣滓中脱颖而出，从他们罪恶过犯的污秽中得到洗涤。这两群人中的后者便是那些被称义、得以成圣，并且成义的。他们没有与他们的罪孽和邪恶一同被毁灭，而是被净化，脱离了它们，仿佛经过了精炼者的火。这燃烧的烈火，理所当然地被圣经和教父们描述为上帝的愤怒。

无论经历这种火炼的人得到什么结果，就圣经的意义而言，这种经历本身便是「审判」。在新约下，这种成义，这种被改变为正直的或正义的——也就是作为上帝的受造物，被纳入正轨——从今生今世便已开始。先驱圣约翰在他的先知性事工中，描述愤怒来临如同洁净的烈火时（见太 3:7-12），正是掺入了这一主旨。然而，他也将这火与圣灵关联起来，特别是与圣灵的洗关联在一起（3:11）。当圣约翰说「他是用水施洗」的时候，这种说法直接与他所说「基督要用圣灵施洗」的话对应起来。这个概念从字面上理解，就是被浸入或没入圣灵与——圣约翰沉浸到——火中。因此，悔改与圣灵的洁净之火紧密相连，也是这火的前提条件。悔改并非自我改善或成长，而是试验与提炼之火。那是在现在将一个人置于审判之下，从而免除主的日子的审判之火（林前 11:31）。

希伯来先知书中另一个围绕着雅威的日子的主旨，是人们所谓的分配的义（见俄 1:15）。刑事审判是一种惩罚性正义——罪犯只是为他们的罪受到了惩罚。分配的义与民法关联更密切——有人因错失而受损了，正义的天秤失衡，于是便采取行动使它们重新平衡，补完受损一方。它的目标是恢复完整和关系，而非为了惩罚而惩罚。现在的世界既然仍然是上帝的受造物，那么它仍然反映出上帝的性情。人类在他里面仍然有上帝的形象。因此，上述所要被火洗涤和洁净的，并非绝望的混沌与毁灭，而是受造物遭破坏的秩序。末日审判的分配性特质，其目标在于修复受造物仍然浸染其中的秩序。它是恢复上帝在起初以圣言注入受造界的平衡与秩序。这一转变总是会对

一些人有正面影响，而对另一些人有负面影响，这端看那人的态度、言语，和行为（罗 2:6；林后 5:10）。

许多经文分类表到了这种对上帝的两极化经历——奖赏与刑罚、祝福和诅咒、辩护与愤怒等。刑罚、诅咒、愤怒，都是用来描述那些在恢复中经历亏损的人的经历。这不单是表面上的懊悔；它使人承担着深刻的痛苦。对于埃及人而言，他们杀害上帝长子以色列的男孩，他们自己的长子就得死亡，从而重获平衡。为了补偿两百年的背道时期，北国以色列被驱散，回到了不存在的状态。为了 490 年来对安息年的忽略，南国犹大面临着七十年的流亡他乡。基督教导中一个持续出现的主题是，同样的大规模巨变，也将在审判日等着人类（太 19:30；20:16；可 10:31；路 13:30；16:25）。

这种对上帝愤怒的双重认识——审判的洁净之火与分配性的争议——帮助解释了妥拉中各种罪的惩罚后果。妥拉从不为了改善罪恶而强加苦难和折磨（这在古代文化中并非不常见）⁷¹。相反，妥拉中的罪要么是通过死亡来处理的，要么就是通过放逐——即从群体中被减除——或通过赔偿。不管在什么情况下，尽管犯罪者会承受亏损，目标总是在于恢复正确的正义关系。例如，一个贼被要求偿还他所盗之物的五倍（出 22:1）。将赔偿视为悔改的关键元素这一观念（路 19:8-9），造就了教会的补赎观。它也帮助塑造了教会关于苦行主义的理解。

所谓上帝的愤怒，是对审判与公义的经历；因此，上帝的

71、例如，早于妥拉数个世纪的汉穆拉比法典，常常将公开鞭打及各种身体肢解，描述为对罪行的惩罚。

愤怒是在祂的临在中被经历到的。在希伯来谚语中，被英语翻译为「在上帝的临在中（in God's presence）」的词组，实际上是「在祂面前」，其本意是指看见祂。上帝是公义的。上帝是圣洁的。上帝由祂完全的荣耀所环绕。上帝是公义的，或圣洁的，或荣耀的，这并不意味着这些品质在上帝之外存在。上帝并不服从于某种祂之外的标准，也不受这种标准的判断。相反，正如上帝是爱，祂也就是公义、圣洁、荣耀，等等。因此，对于摩西而言，看见上帝荣耀，就是看见上帝自己（出 33:18-20）。圣保罗也同理可以称基督为上帝的义（林前 1:30-31）。罪人来到上帝面前的经历，在以赛亚的先知性呼召中，得到了戏剧性的描述（赛 6:1-13）。先知在遇到上帝的公义、圣洁和荣耀时，经历到了他自己的灭亡（第 5 节）。为了要让他能够传说上帝的话语，他的嘴唇必须被火洁净（第 6-7 节）。

妥拉将上帝审判埃及众神、为祂的百姓辩护，称为「眷顾祂的百姓」（创 50:24-25；出 4:31）。因此，雅威的日子所指的，也是祂要眷顾祂百姓的日子（出 32:34；利 26:16；赛 23:27；29:6；耶 15:15；27/34:22；29/36:10；32/39:5）。在先知的时间表里，雅威的日子来临之前，将有以利亚显现，并且这日子首先将临到犹太。审判首先要在上帝的百姓身上实施，在这过程中，一群遗民将经火得以洁净。在此之后，将会有一段时期，也就是末后的日子，其中，列国都要流归耶路撒冷敬拜雅威，最后，雅威将要审判整个受造界，并完成祂的创世工程。

在新约圣经的作者们看来，这一时间表在他们的时代向前跃进了。耶稣基督就是雅威，祂来到了犹太祂百姓那里。祂在他们中间的临在，带来了审判。大多数人都因着拒绝基督而被减除；然而，一群遗民则在基督里寻获了悔改和成义。在此之后，外邦人又被加入了这个遗民群，重组以色列的会众，也就是教会。使徒们见证这些事件，并在圣经中予以证实。这也就是

意味着，正如他们所证实的那样，如今我们正处于末后的日子，基督在此期间，在仇敌环绕之中掌权。

这一时期在在圣约翰的启示录中，比喻性地被描述为千年时期。当它结束的时候，基督将再次眷顾祂的受造物，完成祂对受造界设立秩序的行动，而这一行动是早在祂降生成人和复活的时候，便已经开始了的。因此，祂将审判活人死人。新约中用来指基督再来，也常被翻译为「降临」的那个单词，παρουσία，其更为字面的意义是「临在」。一切受造物都会被带到基督的宝座前。一切受造物都要站在祂面前。众生都要见祂的面。这将使上帝一切的工作整理齐备，彻底完成。人类要么成义——被火所洁净——要么被清洗，失去他们现在所拥有的哪怕一点点事物。对于前一群人来说，这一经历乃是赏赐和喜乐，而对于后一群人而言，则是刑罚和震怒。

对基督临在的这种理解，根植于教会对于感恩祭的理解。在感恩祭中，人将基督接受到他自己本身里面。正如我们已经看到的，基督的临在将带来洁净或毁灭，饶恕或愤怒。圣保罗在描述以不配的状态领受感恩祭的后果时，提到了这一点（林前 11:27-34）。祭司的祷告提到了上述以赛亚的洁净（赛 6:6-7）。传译者圣西面的领感恩祭后祷文⁷²，深刻默想了这些主题。我们灵魂和肉体的悔改和洁净，会痛苦而艰难，但它们预备我们能以站在我们主耶稣基督的面前，进入将来世界的永恒公义、圣洁和荣耀。

72、圣西面的祷文是正教会的一篇领圣体后经。

挽回祭和赎罪祭

关于赎罪神学的争论，在近几十年中，集中在两个词上：挽回祭和赎罪祭。挽回祭是为取悦或平息受祭者所献的祭。赎罪祭则是为洁净献祭者所献的祭。两者都是用来描述特定祭礼的功能的。这两个词的核心意义并没有冲突。但是，它们象征了关于基督赎罪祭献的神学立场的完整性。抛开附加在这些词上积累已久的神学包袱，使其能够突出希伯来圣经中所述祭祀系统的两项重要元素，这些元素最终将会揭示福音书描述基督救赎之死时所包含的元素。这些元素并非总结两项互相排斥的，关于「赎罪如何发挥作用」的观点、选项，或理论，而是与其它元素一起，传递了描述和理解献祭的方式，使我们对我们的主耶稣基督为我们所做的事，有一个丰富、整全的理解。

圣经中的挽回祭和赎罪祭，通过一个本体论的视角来看待罪。这东西是以一种污秽不洁的形式存在的，好像一个绝症。正如致命的感染一样，如果对它不加以控制，它不仅会带来死亡，也会在旷野中传遍全营，传遍全国，传遍全世界。罪在一般意义上已确实如此，但雅威在会幕和后来的圣殿中临在于祂的百姓，使这种危险升级了。例如，利未记设立赎罪日的仪式，是为了回应拿答亚比户的遭遇，他们本是亚伦的儿子，犯醉酒之罪，在不配的情形下，进入会幕，惨遭上帝荣耀之火吞灭（利 10:1-2；16:1-2）。

事实上，整部妥拉的诫命都是要处理罪及与其相关的污染，好使雅威能以继续住在祂百姓中间。在上帝的面前便意味着审判，以色列人并没有准备好接受这种审判。上帝因祂的耐心和恒忍，制定规条，使以色列人可以住在祂的面前，直到基督来临时。但以色列和后来的犹太没能遵守这些规条，导致了雅威

离开圣殿，百姓也从雅威的土地上被挪走。第二圣殿时期各宗派之间争论的焦点是，面对妥拉和百姓的生活方式，该怎么才能避免带来恶果。基督徒在这场争论中所宣告的是，雅威已经在耶稣基督的位格中，眷顾了祂的百姓。基督已经成全（字义为「倒满以溢出」）了妥拉的诫命，并完成了百姓靠自己所不能完成的事。尽管妥拉推荐了一套处理罪的系统，基督却一劳永逸地解决了罪，于是，妥拉在圣灵的授权之下，便发挥起了医治罪疾、将人改变为上帝众子的作用。

祭礼在妥拉所倡的整体系统中，具有核心地位。我们也是在这一处境之下，看到了挽回祭和赎罪祭的原则。赎罪祭与赎罪有关，它指的是除去罪。罪及其带来的败坏所加给社群的危险，经由罪从那些受染者身上被挪除，以及最终从整个社群中被割除，而得到了补救。由于挽回祭被赋予了各种各样的意思，人们越来越多地强调赎罪祭才是祭祀的全部功能。然而，赎罪祭与祭礼的直接关联，在最佳情况下也十分微弱。例如，人们，甚至学者们，也常会简化献祭的操作，说，在杀死祭牲之前，祭司会将献祭者或全体百姓的罪，转置于动物身上，然后再杀死它。不幸的是，妥拉所列出来的祭司系统中从无此事，连古代世界的异教祭礼中，也从未发生过这种事。

此事发生的唯一礼仪，是赎罪日的礼仪（利未记第 16 章首先记载了这天的仪轨）。在这场仪式中，有两只公羊被择出抽签（第 7-8 节）。然后，其中一只公羊会被带来，祭司对着它宣告百姓的罪（第 20-22 节）。这只公羊并非是献给雅威的。这只公羊不会拿来献祭。事实上，这只公羊不能被献上，因为它承担了百姓的罪，如今成了不洁的，不合作祭物。实际上，这只公羊是如此的不洁，以至于那个把它牵到旷野去的人，自己也会因为与它有染而成为不洁（第 26 节）。

这只公羊被放逐到旷野去，控制那里的仍然是包括阿撒泻

勒在内的邪灵势力。如此一来，罪就回到了邪灵势力那里，而那些邪灵本就是罪恶产生的根源。这是以色列礼仪生活中赎罪祭原则的首要操作，尽管这个原则是贯穿整本希伯来圣经的（咏 103/102:12）。新约圣经的作者们认为，基督成就了这一赎罪元素，因为祂承担了百姓的罪，被赶出城外，如一个受诅咒的罪犯一样死去（如以下经文所述：太 27:27-44；罗 8:3-4；来 13:12-13）。

赎罪祭中，还有一个更被普遍接受的概念，是罪的洁净、清除和洗涤，它通常与血相关。这并不是在祭礼中操作赎罪祭，而是泼洒或涂抹除罪之血的结果。这一观念是希伯来文中被翻译为「赎罪」一词的核心。作为另一只公山羊，那只被献给雅威的公山羊，献祭的一部分，羊血被放干，用来洁净圣所、祭坛、以及会幕中的其他物件（利 16:15-19）。

每年所举行的赎罪日仪式，是在整年常献的赎罪祭与赎愆祭之外的，仪式中包括了对圣所的洁净，这是仪式的主要目的之一。尽管罪借着其它的祭献得到了处理，但它给营地带来的污染和败坏仍在那里，这在雅威的居所尤其危险，因此必须得到洁净。对吸罪除罪之血的使用，使大祭司自己受染，因此在他继续献其它的动物给雅威之前，必须自洁（第 23-24 节）。从罪中被洗得以洁净这一元素，贯穿了整部希伯来圣经（见咏 51/50:2, 7），并对理解始于先驱圣约翰的洗礼，构成了主要基础。它也被新约作者们应用于基督宝血的功能上（正如以下经文所示：弗 1:7；西 1:20；来 10:3-4；19-22；彼前 1:18-19；约一 1:7；启 1:5）。

挽回祭一词有着沉重的神学包袱。具体而言，它被用作刑事替代赎罪这一系统观点的简略说法。当一个人或百姓因他们的罪触动上帝的怒气时，惩罚替罪者而非这些犯罪的人，以平息上帝的愤怒，这常被当作是挽回祭本身的含义。要把这一观

念强加于妥拉所建立的祭祀系统中是不可能的。法律祭祀系统中的许多部分甚至不涉及杀戮动物，尽管它所要求的祭物总是食物。这里涉及一场祭宴，献祭者和带来祭物的人吃 / 喝祭宴的一部分，而最重要的一部分祭物，也就是那最好的一部分，要献给雅威。

当然，成为这些祭物和祭宴的一部分的动物们是要被宰杀的，这和它们被搬上任何餐桌前是一样的，但是妥拉并不在乎它们如何被杀。论及它们要如何被分割，以及尸体的各个部分和被切下来的肉要如何分配，经文列出了精确的细则，但它们的宰杀甚至没有被仪式化。这也意味着对祭牲的某种惩罚或施予某种痛苦，并非仪式的一部分。即便在全燔祭中规定了整个动物要被焚烧，献给雅威，它也并非活着被献，而是首先非仪式性的被宰杀。

然而，挽回祭本身的意义更为简单。当然，从字面上说，它意味着使某人顺遂，被满意地处理。就它最基本的层面而言，它指的是使上帝悦纳的祭物。雅威不同于异教神祇，不需要通过人类敬拜者的食物得到照顾和保养。但是，祂在一些重要时刻会实际参与在一场宴席中（见创 18:4-8；出 24:9-11；当然也包括基督在福音书中与人同享的无数餐宴）。圣经中上帝喜悦祂的祭宴最常用的语言，是这些祭物是喜悦的馨香（如创 8:21；利 1:9, 13；2:2；23:18）。同样的语言也被应用在新约中基督的献祭上（在弗 5:2，及父说基督是祂所「喜悦的」）。

在民数记 10:10 的希腊文译本中，用来描述赎罪祭的烟升向雅威的，是纪念性用语。这种用语在圣经中的别处用在祈祷和施舍上（咏 141/140:2；徒 10:4；启 5:8）。因着赎罪而得到平息的那一方，可能会对献祭的人发怒（例如，雅各布在创世记 32:21 中对以扫就有如此假设），但挽回祭的语言并非必然表达这含义。

如果我们理解上帝的愤怒，是祂临在、正义和圣洁的一种功能，那么，我们便能明白挽回祭的另一个与愤怒直接相关的元素，那就是牺牲的血和所献的香在雅威的面前所起到的保护性作用。赎罪日仪式中特别设立了一部分，允许亚伦进入至圣所，且免于像他儿子们那样死亡（利 16:11-14）。他需要有弥漫的烟云和涂抹他及他祭司家族之罪的牛血，因为当那一天，雅威会亲自在那里显现（第 2 节）。起到同样保护性作用的，还有逾越节时牺牲羔羊的血，取自这头羔羊的肉将会用于逾越节的宴席（出 12:21-23）。这不是为了要保护人们免于一位爱的上帝的加害。相反，这是爱的上帝所提供的一个方法，使得罪人仍然可以住在祂圣洁的面前。同样的保护性语言也用在基督的宝血上（见罗 3:24-25；5:9；弗 2:13；来 10:19-22；启 12:11）。

挽回祭和赎罪祭从各种角度被审视，它们是赎罪在圣经中的意义里不可分割的元素。它们和其它已经或即将要讨论的元素，形成了对基督十字架祭献的总和理解。这些并不是抽象的原则、神学思辨或论点。它们并非是一些被建构出来的观念，用于解释救恩发挥作用的机制。相反，它们是实际经验中的突出时刻。以色列人、犹太人，以及犹太宗教的核心，是祭祀礼仪，这些祭祀礼仪在参与者和世界本身中产生了各种存在与意识的状态。初代基督徒们作为古时的人，他们是以这种生活过的经验，来理解基督的自我奉献之死的。研究祭礼，是为了通过详述我们信仰先辈们这种经历的样式，来重新获得对上帝的这一经历。

我们罪的笔迹

在正教礼仪传统中，关于基督被钉十字架，常被引用的一

段经文是歌罗西书 2:14:「祂废除了反对我们的规条中的债条文书——这文书原来敌对我们——之后,将它钉在十字架上,挪去了。」这节经文描述了我们这些照前文所说,死在罪恶过犯中的人,如何因着这些过犯被挪去,而被救活。这里所使用的语言,借着圣经为我们提供了另一扇窗口,来理解耶稣基督为我们在十字架上所做的赎罪牺牲。「规条中的文书」与贯穿在圣经中的某种用语紧密相关,这种用语是用来描述人类的罪及其与死亡的关系的,尽管在经文的翻译中,这一点并不明显。

在这段经文中被翻译为「债条文书」的希腊文单词,在和合本中被译为「所写」。之所以这么翻译,是基于对这个希腊文单词刻板的字面理解,这个单词是一个复合词,由「手」和「所写之物」组成。然而,这个词在第一世纪最普遍的用法,则是指一个承诺便条,有时候也指借据。在这里,这个词与译为「规条」的这个词结合在一起,而「规条」一词指的是一份官方的公共文件。这就使得「所写」一词的意义,更为靠近「借据」的含义,即一个描述债务的承诺性便条或公共文件。因此,在这里,圣保罗所描述的是我们过犯和罪的后果,它仿佛高筑的债台,表明对我们的反对。而基督借着祂在十字架上的救赎牺牲,废除了这一债务。债条被钉在十字架上,撕毁了。

圣保罗在这里使用债务作为过犯的画面,在福音书中是很普遍的。不同的福音分别在主祷文中祈求「债务」的豁免,或「过犯」的赦免。圣马太福音中的主祷文指出,「免我们的债,如同我们免了人的债」(太 6:9-13)。但是紧接着,基督对祷文进行了解释,说如果我们饶恕别人的过犯,我们的过犯也将同样被饶恕(第 14-15 节)。然而,圣路加则在书写主祷文是,提到赦免我们的罪,如同我们也免除我们的欠债者(路 11:4)。债务与过犯的改变,在第二圣殿时期的思想中,关联如此紧密,以至于它们能够互换使用。当在描述罪赦的时候,基督在祂的许多比喻中都使用了债务的观念。(见太 18:23-

35；路 7:36-47）。

然而，这种将罪视为债务的理解，远不止于一个类比，仅为了帮助理解饶恕而已。尽管在我们今日的文化中已没有这种现象，古时债务的观念与奴隶制度密切关联。古时的奴隶制度，首先不是一个种族或民族压迫的手段。相反，它首先是一种经济制度。古人没有当代人破产的观念，如果有人无法偿还债务，那么解决的方法便是受契约束缚的劳务。这个人会成为奴隶，工作还债。男人作为一家之主，不仅他遭遇债务后要卖身为奴，他的整个家庭也会如此。生于这个家庭的孩子，会被视为受制于父亲所欠的债务，或许要一生为奴，努力还债，要么就需要赚钱赎身。直到那时，他们的生活行为都不属于他们自己，而是受制于那手持他们债条文书，并因此对他们具有所有权的人。

在致罗马人书中，圣保罗使用这种债务和奴隶的语言来描述罪与死的关系（6:16-23）。圣保罗假定罪的工价就是死亡。死亡是偿还因罪而欠的债务的方式，因此，死亡透过罪的奴役，反射在欠债者的生命中，将其自身表现为持续的罪，而这则反过来增加了债务，进一步强化奴役，形成卑鄙的循环圈（罗 7:7-24）。由于每一个曾活过的人都欠了这债，所以每个人都要为自己的罪而死（申 24:16；耶 31/38:30；结 18:20）。此外，魔鬼与这画面有关联，他是债权人。乐园的悖逆之后，魔鬼被投入了地下世界，并在一定时期内被赋予了对死者的统治权。他借着死亡与罪，能以奴役人类大众，手持这债条文书以令所有罪人。

圣约翰福音中一个关键的主题在于，由于基督无罪，因此祂并未亏欠死亡任何债务。事实上，耶稣是不可能被杀死的。相反，祂选择牺牲自己的生命，自愿牺牲之后，又能够重新获取（约 10:17-18）。由于基督无罪，魔鬼对祂一无所有（约 14:30-31）。祂不能借着朽坏来夺取祂的身体（犹 9；徒

2:27)。由于祂自己没有犯过罪，因此祂可以为他人的罪而死（林前 15:3）。由于祂的生命是上帝本身那不可言喻的永恒生命，因此能够为所有的人类偿债，释放他们脱离罪恶、死亡和魔鬼的奴役，而得以自由。因此，魔鬼再无力量，甚至连他那尘埃的国度也被夺去了：

「由于子女们在血肉中有份，祂自己也就照样在其中有份，为要借着死亡，废除那掌握死亡权势者，那就是魔鬼，又释放他们，就是那些因为惧怕死亡而一生为奴的人。」（来 2:14-15）

这种解放与救赎的语言，表达出借着基督的祭献而从奴役中获释自由，它也是围绕在基督和祂死亡周围的逾越节语言所必然带来的。基督并没有死在赎罪日，而是死在逾越节。对于犹太社群而言，庆祝逾越节，无论是过去还是现在，都是在庆祝从奴役中获得释放，得以自由——奴役他们的是一位挥舞着死亡权势的属灵暴君。因此，圣彼得可以说，我们是被逾越节羔羊基督的血所买赎的（太 20:28；可 10:45；彼前 1:18-19）。圣保罗也因此可以说，基督作为我们的逾越，被祭献了（林前 5:7）。先驱圣约翰对于耶稣基督的受邀见证便是，祂是上帝的羔羊，除去世人罪孽的（约 1:29）。这就是圣约翰所看见的被杀羔羊，祂坐在了天上的宝座上（启 5:6）。

就这个意义上来看，从死亡和魔鬼的权势中得到救赎是普世性的。在末日的时候，所有的人都要从死里复活，而不只是义人而已（约 5:25-27；徒 24:15；林前 15:52；卡前 4:16）。当基督战胜死亡的时候，死亡就被毁灭了。圣保罗可以说，基督是所有人的救主，特别是信徒的救主（提前 4:10）。魔鬼所挥舞的死亡权势（κράτος）已被夺走，如今，天上地上的一切权柄都被赋予了全能者（παντοκράτωρ，太 28:18；弗 1:21；犹 25）基督。每一个人如今都已属于基督，祂是他们的君宰和

主人（林前 6:19-20）。祂如今掌管一切受造物，不只是那些接受并欢迎祂作生命的君宰和主人的人，也包括那些持续在叛逆祂的人（林前 15:24-26）。最后，万膝都要跪拜，万口都要承认，耶稣基督是主（罗 14:11；腓 2:10-11）。

对救赎的这种普世性元素的误解，造成了普救论（ἀπὸ καθόλου）的异端，它教导说，每个人最终都必须得救。这一异端在教会历史中时而浮现出来。针对死人复活和基督掌权所说的话，也被认为是在说进入天国和永生。然而，圣经非常清楚的教导，所有活过之人的复活，是在基督审判活人死人的前奏。「不要为此感到惊讶，因为时候将到，届时，一切在坟墓中的人都要听到祂的声音并出来，行善的人要进入生命的复活，作恶的人则进入审判的复活。」（约 5:28-29）这并非像普救论者所认为的，审判从所有人类身上挪去了，相反，基督对死亡的胜利使祂成为万人的唯一审判者（约 5:22；罗 14:4）。除基督外，没有人可以对人实施审判，就连魔鬼和他的妖灵们也不行。他们对人类再也没有权势了。基督是万人的主，因此也是万人的审判者。

耶稣基督的福音，就是祂战胜罪恶、死亡与魔鬼势力的故事，其高潮在于祂在父的右边加冕，掌管全地。这一宣告使人获得释放和领受债务豁免之后，得享喜乐和自由。但是福音中也包含了警告，即耶稣也是那位将要审判活人的主。这一警告无可避免地带来一个疑问：「我当做什么才能得救？」对这一问题的回答，数个世纪以来，吸引了人们在教会的社群中，过悔改和信仰的生活。

十架圣木

我们的主耶稣基督不仅死了，且特别是被钉死在十字架上

的，这一点对于我们理解圣经整体如何发挥作用是至关重要的。十字架是一个折磨与死刑的工具，由罗马人加以完善，作为一个宗教的核心符号，是相当奇怪的。它象征着一种惨死，英语单词 **excruciating** 就是因这种惨死而被创造出来，用以描述死在其上所经历的痛苦的。但不仅如此，十字架也是一种公开羞辱的方式。被钉十字架的人是赤裸而死的，并被公开展示，暴露在外，弃在一边，历时而死，有时时间可以长达数日。罗马人有时会将尸首留在原处，任其腐烂，只有在需要重新使用这刑具，钉死另一人的时候，其上的死者才会被扔进乱葬场。十字架既是一个刑具，又是一个通过展现罗马势力而预防叛乱的方法。被判死刑的罗马公民并不会上十字架。十字架是用来处刑奴隶和农民的。对于受罗马统治的人们而言，在十字架上钉死之人的画面意味着羞辱、被放弃、被丢弃。对于受罗马统治的犹太社群而言，十字架的意味更不止于此。

申命记第 21 章特别指示了有关将人挂在树上判处死刑的事（第 22-23 节）。尽管申命记没有禁止这种行刑方式，但是它确有规定身体必须从树上被移下，在行刑当日埋葬，而非把尸首留在那里，甚至过夜。申命记经文中所提出的理由是，被挂在树上的人是受上帝诅咒的——将受诅咒的尸首留在树上，会玷污土地本身。再说一次，这种行刑方式本身并不玷污土地并因此受禁。在经文中，玷污土地的是上帝在受刑者身上所施的诅咒。这诅咒是经由行刑的方式被带到受刑者身上的，并须经由为受刑者举行适宜的安葬而被解除。

以色列人实施这一诅咒的最突出例子，出现在约书亚记第 7 章和第 8 章，攻打艾城的篇章中，这部分对应了申命记第 21 章的文路。以色列人受命毁灭艾城，但他们却遭遇败北。人们发现，这是由于某个名叫亚干（**Achan**）的人违背了雅威的明确命令，为自己偷窃了一些财宝。以色列人在迦南，是要实施上帝对迦南人的审判，而非要搜刮掳掠以满足一人私欲。亚干的

悖逆导致了以色列人的失败，因此，他们按照与申命记 21:21 对应的方式，将相关人员用石头打死，以自洁远离邪恶。在此事件之后，他们毁灭了艾城，用剑剿灭了其中的人民。战胜之后，约书亚将艾城的王挂在树上。尽管在此事件中，该迦南王遭到了上帝的惩罚，被彻底毁灭，但约书亚仍然小心将他的尸首挪下，在日落之前将其葬在一处石头纪念碑之下（8:29）。

上帝的诅咒临到人，是因为他们的罪所影响的并非只是相关的人，或犯罪者与他的社群而已。在现代西方社会中，我们用一个法庭视角来看待罪，也因此以这一视角将上帝的诅咒视为惩罚。我们将罪孽所招致的上帝的诅咒，与一个人死后的永恒命运关联在一起。然而，在以色列宗教、第二圣殿时期的犹太宗教，以及早期基督教中，对罪反而有一种或许可以被称为是「生物性」的理解。罪是一种污染。受罪所玷污的事物，与受疾病和霉菌感染的事物，其处理方式是相同的，所依据的也是相同的洁净规则。罪和它所带来的诅咒可以人传人，会感染到地区、物品，甚至整片土地。它不仅是一个需要得到饶恕的过犯，它也需要洁净。

当亚当在创世记 3:17 中招来上帝的诅咒时，受诅咒的不仅是他，大地也因为他的缘故而受诅咒。在妥拉的结尾，申命记 28:15-68 中，诅咒被更完整地加以阐述，它描述到人类的邪恶影响了天空和土地（第 23-24 节）。同样，罪也与疾病直接关联起来（第 21-22 节）。这一关联产生了福音书中罪的医治与饶恕之间的密切关系。民数记、约书亚记，和撒母耳记 / 列国志中大多数的征服故事，必须被理解为控制一种致命的瘟疫。

圣保罗在致加拉太人书中，以诅咒的方式来描述基督的赎罪工程。「基督为我们成为诅咒，借此拯救了我们脱离法律的诅咒，因为有记载说：『凡被挂在树上的都是受诅咒的。』」（3:13）使徒的用语在礼仪祈祷中，在许多处得到了重复，其中

一处是礼前献颂，它说到：「你借着宝血，从法律的诅咒中赎出了我们。」圣保罗在罗马人书 8:3 中重复了这一点，他提到上帝在基督的肉身上诅咒了罪，因为祂是以罪身的样式来到人间的。几个世纪以来，人们在西方习惯于从表面的层次来阅读这些经文，以为它们提及的是一种代替。然而这些替代观念，在理解以色列和第二圣殿时期的宗教中一般祭祀，特别是赎罪祭祀的功能上，没能抓住其重点。

信仰的群体借着仪式，重演、再现，并参与在妥拉和希伯来圣经其余部分所叙述的故事中。仪式的核心是要演绎将来的可能性。人们演绎积极的未来可能性，希望它们发生，也演绎消极的未来可能性，为了要避免它们的发生。在大多数古代文化中，宗教仪式和仪式性魔法之间的界线，多少都很模糊。但是在以色列的仪式中，仪式的目的并不是要改变神祇，也不是要让上帝为了社群的利益而做些什么事情。他们也没有首先将仪式视为哪怕是修复上帝与社群之间的关系，尽管在次要层次上，确实有这效果。仪式的目的是要在个人和群体的层面上，改变人的生命。

正确的实施仪式并不能保障积极的未来可能性必然到来，拜拜也不能避免消极的未来可能性。当以色列人在他们的仪式性生活中采取相反的观点时，雅威立刻吩咐他们停止祭礼（见摩 5:21）。相反，仪式是一种参与性方式，人们借此拒绝消极的未来可能性，而拥抱积极的未来可能性，而这是在道德行动中表达出来的。作为现代人，我们理所当然地认为，宗教与道德是联系在一起的。然而，这一联系却使得以色列和犹太宗教在列国中很特别。

申命记的诅咒，也就是法律的诅咒，有两条分支。首先，也是最明显的一条，就是死亡。第二条是流放和被弃于敌对外国势力的奴役中。在创世记第 3 章，这两条都体现在了亚当的

诅咒中，当它们被应用在以色列一整个民族中时，它们被放大了。这两条命运最终都分别落在了以色列和犹大身上。在赎罪日的仪式中（利 16），这两条可能的命运都得到了演绎，就是那两头抽签的公山羊。一只山羊承担了百姓的罪；如上文所述，这只羔羊没有被祭献。它不能被献上。它如今染上了罪，不适于献给上帝了。人们吐着唾沫，用芦苇杆抽打它，骂骂咧咧地把这只羊驱逐到营外或城外的旷野中，这时，他们是在山羊身上咒骂和拒绝自己的罪。他们通过表达对罪的恨恶，拒绝他们的罪将要带来的流放。而另一只公山羊则要经历死亡，被宰杀，它的血被用来去除实体圣所的污秽，并借此除去了全营全族的污秽。人们举行避免死亡与流放之诅咒的仪式，借此进入了改变生命的悔改中。

新约著作指出，基督在十字架上的死，从多个方面成全了仪式性的赎罪。马太福音 27 :24-61 通过叙述文体将此表明出来。圣保罗则用上述提到的例子，在他的书信中，以议论的方式谈及这事。希伯来人书直接用类比较对此进行表达（来 13 :12-16）。然而他们都认为，赎罪仪式在基督实际经历这两种命运时，已经被成全了。因此，仪式并不是被舍弃了，而是发生了转变，在基督里进入了一个全新的圆满。教会群体的成员，藉由仪式，重演、再现，并参与在新约所叙述的基督救赎工程中。这一参与带来了悔改，进而带来了罪的饶恕、洁净和医治。

对于以色列和犹大来说，仪式意味着诅咒被后置，绝症感染得到处理。基督借着接受诅咒，将诅咒从祂的百姓身上挪去了。祂作为上帝，住在我们中间，从而将人类带回乐园中，除去了死亡的威胁，终结了流放。人看到了十字架的悔改，便要悔改，拒绝和恨恶我们的罪，使我们从中得以洁净。教会的仪式生活使这些为人都成为现实，并在个人和群体生活的道德转型中表达出来。

不但赎我们的,而且也赎 全世界的罪过

约翰一书 2:2 宣告, 基督将自己作为赎罪祭献上, 「不只是为我们的(罪), 也是为全世界的」。在基督教历史的大大部分时间里, 这节经文在各种神学争论中, 都被当作足球一样争来夺去。首先, 它被用来反证多纳图派, 他们视自己在北非的教会为基督教会的全部。然后, 在普救论的议题上, 它的意义备受争议, 支持普救论的人认为这节经文为他们的教导背书。再次, 在新教改革的初期阶段, 它又成为了争论加尔文有限救赎教义的关键经文。圣约翰在约翰一书中对约翰社群所说的话, 或许可以以各种方式应用在这些后来的争论中, 但是, 非常明显的是, 这些应用中, 没有任何一项反映出原始的语境。圣约翰并不是在反驳指在假设中存在的第一世纪多纳图派或加尔文主义者, 也不是在支持某种普救论的观点。倒不如说, 圣约翰是将一个前后一致的、以赎罪日仪式为核心的赎罪观, 应用在耶稣基督的自我祭献上。

乐园是上帝的居所。在人类受造之后, 他们被放在乐园中, 与上帝和已经受造的属灵生物同住。人类本应成长成熟, 离开乐园, 将乐园, 也就是上帝的临在本身, 带到整个受造界, 使其转变成为伊甸园。但事与愿违, 他们接受了分别善恶的知识, 服在了败坏和最终死亡的手下。第一批人类被逐出了伊甸园, 并非只因为他们的罪和不洁, 更是因为他们若永远活在这样的状态中, 他们会变得像妖灵一般, 无法悔改(创 3:22-24)。人类没有将乐园一同带入世界, 而是随身携带着他们的败坏, 并在今世活在苦难中。

在乐园中所发生的第一桩罪过, 是由魔鬼教唆而来的。邪

恶的属灵势力影响人类，致使作恶，这样的模式不断持续和强化。它在恶人的典型，该隐身上首先发动（创 4:6-7）。在第二圣殿时期的思想中，该隐是第一个罪恶的人，也是罪恶之人的魁首。该隐的父亲被上帝告知，大地要因他的缘故受诅咒，而该隐本人却是「从大地」受到诅咒（第 11 节）。亚当要以眉头的汗水从地里获取食物（3:17-19），但地却根本不为该隐产出果实（4:12）。由于该隐无法亲手做工过活，他只得建立一座城市，使他和他的族人能够创造出商贸、文化，和战争。

发生在该隐身上的现实，也体现在了他的族谱中（创 4:17-24）。世界的败坏在继续，并在拉麦这个人物身上达到了高峰。他写给两位妻子的歌，象征了他性生活上的不道德与暴力的谋杀，用他自己夸耀的话来说，这甚至成倍地超过他的祖先该隐。这项道德败坏与灵性败坏是并轨同行的（创 6:1-7）。第二圣殿时期的文本，以因果关系来诠释这两者之间的关联，恰如它们诠释亚当与该隐的关系一样。悖逆的灵界权势在人类的叛乱中工作，也借着人类的叛乱工作，腐蚀和毁坏受造的秩序。洪水之所以必须来临，正是因为要洁净世界，使它脱离这项邪恶和败坏，这也正是诺亚出生时的预言所说的（创 5:28-29）。在约翰一书 3:12-13 中，圣约翰论及世界的败坏时，直接引述了这些关于该隐和他后代的传统。对于圣约翰来说，全世界都借着这项败坏，服在了那恶者的手下（5:19）。但是基督来，要消灭由人带入世界的魔鬼的作为（3:8）。

在第二圣殿文献中，属灵的势力参与在这项与该隐和他后裔相关的败坏中，他们领袖的名字往往是阿撒泻勒。例如，以诺一书 10:8 写道：「普世都因阿撒泻勒所教授的事业而败坏了；万罪都归于他。」使用这个名字，将这些关于世界败坏的传统与赎罪日仪式本身关联在了一起。赎罪日仪式中两只公山羊的头一只，是「归阿撒泻勒」的。极有可能，在利未记第 16 章文本的最初形式中，这个词本非一个专有名称，而只是指「除

去的公山羊」而已。这就是那只大祭司仪式性地将百姓的罪放在它身上的那头公山羊，它会在之后被驱赶到旷野去，死在那里。在第二圣殿时期后期传统中，人们认为，这里指的是该公山羊将百姓的罪带回罪的出处，也就是那些引发罪的邪恶属灵势力那里。

一年一度的赎罪日仪式，伴随着日常的赎罪祭和赎愆祭。这意味着，它有一个额外的仪式性功能，超越了平日祭献所能达成的。赎罪日仪式，乃至整部妥拉的诫命，都是以保守以色列全营及后来全国的圣洁、纯洁和洁净为目标的。人们认为罪为犯罪的人及他周围的世界留下了形而上的污秽，留下了一个污点。罪为世界带来了属灵的败坏。上帝如果要继续住在营地中心的会幕里，以及后来国中的圣殿里，不仅罪要在祭祀中被赎去，这一污点和败坏也必须得到洁净。

这一点在赎罪日的仪式中得到了演绎。百姓的罪被放在了公山羊头上，然后被赶走，而第二只公山羊的血则被用来洁净圣所，也就是雅威自己的居所，因为这里正是败坏和污染最为危险的地方。当人们遵守妥拉的时候，妥拉先是保守了旷野中的营地，后来又保守了犹大国，使它们在一个借着罪恶与死亡而臣服于邪恶属灵势力世界中，成为圣洁的港湾。列国的民都受制于他们所崇拜的妖灵，他们是不洁净的。营外的动物是不洁净的。甚至连物质的物品也是不洁净的，它们在圣所中被使用前，必须得到洁净和奉献，然后每年都要在赎罪日洁净一次。

那些将创世记头几章中世界的败坏与阿撒泻勒，以及与赎罪日的洁净仪式联系在一起的文献，也预视了那仪式的最终成全。一些文献，如正教会用斯拉夫语所保存的亚伯拉罕启示录，描述了一个终极的、终末的赎罪日。这一天与弥赛亚的来临有关，到那一天，不仅百姓的罪要得到洁净，连整个世界也都要得到释放，脱离罪与死的败坏而自由。这是「成全」最原始的意

义，即，旧约的模式被新约中所成就的事所充满，甚至溢出。这一事件代表了整部受拉都要得到成全，原来受拉只能小规模做到和掌控的事情，那后来弥赛亚的成全，则要一劳永逸地予以解决。

基督赎罪牺牲的死表明了这一成全，这在新约作者的言论中无处不见。对观福音，特别是圣马太福音，视基督在祂的受苦与受死中，同时成全了两头公山羊的功能。圣路加在他的两卷著作，路加福音与使徒行实中，对两卷书进行衔接的时候，依据了同样的轨迹。圣路加福音的结尾，在基督前往以马忤斯路上的自我启示为高潮，紧随其后的是初期基督徒群体继续在圣殿中赞美和敬拜⁷³。圣路加将重新奉献的百姓描述为圣殿。使徒行实一开始，紧接着这重新奉献的是圣灵的降临，圣灵就是雅威的临在本身，但是祂要充满的并非是一座新的建筑，而是祂的百姓。基督的祭司不仅洁净和洗涤了这群百姓，使圣灵能够住在他们里面，而且也扩张了营地的境界，使之环绕普世，如此一来，不仅是外邦人，连野外的动物也不再是不洁净的了（徒 10:9-23）。

尽管世界的最终洁净，在原则上因基督的死与复活已经实现了，但是它却需要在基督再来之前的时间进程中，被应用于时空下的世界之中。一切食物都是洁净的，这一真理在信徒的生活中表达，便是他们以祈祷和感恩领受这些食物（提前 4:4）。对于圣约翰而言，基督来，是要除灭那恶者的作为（约一 3:8）。这一真理在教会群体中得以实现。「我们知道我们是出于上帝

73、这与马加比革命的事件形成平行对照，在革命中，以马忤斯大战之后，便是圣殿重献，此前，圣殿已经在安条克·依皮法尼的统治之下被玷污废弃了。

的，而普世则服于那恶者」（5:19）。正如那些像该隐那样从魔鬼而来的人，将罪恶、败坏，和死亡带入了世界，那些从上帝而来的人，也就结出洁净和生命的果子。正如那些恶人将那恶者的工作实现在时空之中，那些有圣灵内住之人也将上帝的工作带入时空的世界之中。上帝称这些工作是「好的」，因为那些是祂的工作。

圣保罗倾向于使用亚当式的语言来谈论此事。基督徒的身体因基督赎罪之死的成果，已成了圣灵的殿了（林前6:19-20）。这意味着，上帝对基督徒的心意，与祂对初造之人的心意是一样的，当他们进入世界的时候，他们有上帝的临在在他们里面。正教侍奉圣礼的高潮并不在领受感恩祭，而是在遣散会众中。信徒领受了基督进入他们身体之后，被差遣带着基督进入世界。整个受造物如今都是我们主耶稣基督的产业，祂也掌握着其中的一切权柄。我们作为祂所召集的教会，借着接受上帝的创造，祝福它、圣化它，而将基督的统治及其效果，实现在世界中。这包括了世人接受洗礼，但也扩展到受造秩序的每一个层面中，无论是有生命的还是无生命的。这是教会在世的工作，直到末日来临，到那时就不再有圣殿了，因为万有都将成为全能的主上帝和羔羊的居所（启21:22）。

第四部

上帝的百姓与祂的律法



上帝的百姓以色列

尽管「以色列」在新旧约中，都被用来称呼上帝的百姓，但以色列作为一个国族，在历史上所占的时间，却相当有限。根据出埃及断代的不同，以色列作为一个从埃及得到释放统一的民族，存在了约 300-500 年，在此期间，只有最后一个世纪，以色列才形成了一个实际的王国，有人作王了。在此之后，所罗门的统治一结束，十二支派就支离破碎了。北方的十个支派继续以「以色列」这个名字，存在了约 200 年，直到它在亚述帝国的手中彻底被毁灭。即便在这两个世纪中，北国也更多是以「以法莲族」或「暗利家」闻名于多数邻国，而非「以色列」。但是，先知们应许的复兴所关注的都不只是犹大（南国）的复兴，也包括以色列的复兴。同样地，当新约提到上帝百姓的救恩时，它所宣讲的对象也不只是归回后的犹太地⁷⁴，或当地的犹太人，而是整个以色列（见太 2:6, 20-21；8:10；9:33；10:6, 23；15:24, 31；19:28；27:42；徒 5:31；罗 11:26；来 8:8-10）。

在巴别塔的时候，上帝分散列国，剥夺了他们的产业，将

74、流放归回之后，犹太地（即流放前地犹太国或南国）变成了波斯的一个省份，在短期内独立过，最终成为了罗马的一个省。

他们分派给天使掌管，而这些天使们后来则堕落了，列国将他们当作神明崇拜（申 32:8，17）。因此，上帝并没有选择已有的民族，予以洁净，使之成为属自己的，而是从被抛弃的列国中拣选了以色列。在创世记第 10 章中，以色列并没有被列在世界七十国族中。相反，上帝为祂自己创造了一个新的民族，这个民族在上帝创造他们之前并不存在（申 32:6，10）。这就是上帝向摩西启示祂的名字「雅威」时的语境。尽管「雅威」一名的意义无法完全确定，但它似乎意指「那使有者」。因此，以色列的上帝便是创造者，是使事物从无变有者。

雅威的这一造族进程始于亚伯拉罕，但是亚伯拉罕的重要性超越了他作为以色列祖先的地位。上帝应许亚伯拉罕说，将有多国从他而出。事实上，确实有多国出于亚伯拉罕：以东、摩押、亚扪、以实玛利，以及其他除以色列外出自他家系的民族。上帝进一步应许他，世上的万国都要在他里面蒙福（创 22:18）。

旧约之下的以色列民历史

根据希伯来圣经，以色列在出埃及的时候，特别是在从逾越节到西奈山下领受妥拉的一系列事件期间——也就是从逾越节到五旬节期间——成为了一民一族（见何 11:1；出 4:22；结 16:4-1）。虽然妥拉后来禁止以色列百姓与他们的邻族通婚，无论他们是否是闪族人，但是圣祖们（即摩西前的以色列祖先们）并不总是实践这一规范。没错，亚伯拉罕和萨拉指导以萨克「从本族中」娶妻。这意味着，以萨克要在美索不达米亚的人中娶妻——那里是亚伯拉罕的祖籍——而不是从他所寄居的迦南地的当地人中娶妻（创 24:2-4）。于此类似，当约瑟娶了一位埃及妇女，一位异教祭司的女儿为妻的时候，他也没有受到批评（创 41:45，50；46:20）。雅各布的家族和后裔

在埃及的尼罗河三角洲地区寄居了四个世纪，与其他闪族移民（埃及人称这些移民为「亚洲人」）及埃及本地人杂居，在这期间，他们显然是通婚的（出 11:2）。这一家族的一些重要成员，成为了埃及文化和宗教的一部分（结 23:19）。

当摩西被派回埃及，救赎上帝的百姓脱离奴役的时候，他从雅各布家室的忠实遗民中开始工作，而雅各布的名字已经改为了以色列。雅威在用灾疫击打埃及和它的众神时，这些忠实的以色列人所居住的地区却免受影响（出 8:22-23；9:4-6，25-26；10:22-23）。这同样意味着，那些住在同一地区的非以色列邻人们和无信的以色列人，也都免遭灾祸。但是，当时期来临，以色列的诞生始于最后长子们被杀之灾的时候，那些蒙雅威救赎——也就是那些被雅威买来——脱离奴役的人，却不是由他们所居住的地理区域或他们的民族血统所界定的。相反，他们是由他们向雅威的忠信而界定的，而这一忠信则是在仪式中体现出来的。

圣经在第一个逾越节之前描述了逾越节的细节，其中包括了它的庆祝仪式要一直被延续下去（出 12:3-20）。因此，国家和以色列百姓的雏形，是由那些被逾越节羔羊的血标记出来的人所界定的。这一标记不仅是一个开始，它本身也是持续性的，因为庆祝逾越节使后来的世代能以参与在那个事件中，并借此成为雅威赎民的成员。重点是，当这群百姓离开埃及的时候，它包含了一个由埃及人和其他闪族移民混杂而成的民族群体（出 12:38）。在后来的妥拉中，这群混杂的人民并没有作为一个单独分开的人群来提及，因为这些家族融入了以色列国家和民族之中，成为其建国建族的初始成员。

该人群中一个突出的例子是迦勒（**caleb**），他在血缘上与以色列（雅各布）本人无关，却成为以色列的国父之一。在出埃及的整代人中，只有两个人，约书亚和迦勒，进入了应许之

地，并获得产业（数 13:26-14:24）。其余的人，包括摩西本人在内，都由于各种无信的事件，而死在旷野。迦勒是被派去迦南地侦查的密探之一，因为他是犹太支派的一个首领（数 13:6）。然而，迦勒是耶弗尼的儿子，而圣经反复提到，耶弗尼是基尼洗人（数 32:12；书 14:6, 14）。基尼洗人是一个迦南民族，在亚伯拉罕到达迦南地时，他们已经生活在那里了（创 15:19）。迦勒和他的家族是这一时期迁入埃及闪族人之一，但由于他对雅威的忠信，以及他有份于从逾越节到五旬节的各项事件中，他成为犹太支派的一部分，甚至成为了支派的首领之一，得以继承上帝对亚伯拉罕的应许（书 14:13-14；21:43-45）。⁷⁵

当百姓经海得救之后，他们抵达了西奈山，那里也成为了聚会的山，成为了上帝的山，上帝的圣会在这里召开。摩西，亚伦，和他的儿子们，以及以色列各支派的七十位长老们，受邀上到半山腰，面见雅威，但只有摩西本人进入并留在了以色列上帝的临在中，长达四十天（出 24:1-2, 9-12）。在这里，雅威向新生的以色列国颁布了一个盟约（希伯来文 בְּרִיתִי）。盟约的形式采用了当时的宗主条约形式，这种条约通常由战胜国的国君颁布给他的新封臣，确定自己的身份，描述他们为他们做了什么，并确定他们与君主保持和平与繁荣关系的责任。以色列聚集在山脚下，全心全意地认同了赐给他们的盟约（出 24:7）。该盟约将这一建国时刻与逾越节时标记赎民关联在了一起，当

75、很生动的是，许多纪录在册的第一代利未人，都有着埃及名字。就摩西而言，由于他被法老家收养，所以这在逻辑上可以说得通。但是亚伦和他的孙子非尼哈却也是埃及名字，这没有得到解释。摩西的姊妹米利暗姆所拥有的埃及名字，还包含了一个埃及的神名，意思是「阿蒙神所爱的」。

摩西将祭性的血，也就是盟约的血，洒在百姓身上时，盟约就在仪式上确立了（出 24:8）。这一事件也同样成为了一项年度节日，也就是五旬节，使未来的世代能够在仪式上参与在这个事件中。

以色列的上帝雅威向百姓信守承诺，将他们安置在他们所分得的土地上。他们以支派联盟的形式生活了几个世纪，然后在扫罗、大卫，和所罗门之下，成为一个君主制国家。在现实中，这一时期与其被视为一个联合王国，倒不如被视为是南方的犹大和便雅悯支派，有能力统治不断扩张的北方支派土地及人民。所罗门死后，这一政治安排便崩溃了，所罗门的儿子罗波安只能保持对南方犹大和便雅悯领土的统治权。身为所罗门官员之一的尼八，他的儿子耶罗波安叛变，并建立了一个新的北方君主国家，自称以色列。耶罗波安自己建立了一个新的宗教系统，其中心是北方伯特利和但的偶像神殿。后世的人们试图将这种偶像崇拜式的雅威礼拜与北方邻国的巴尔崇拜融合在一起。后来北方王朝的建立者暗利购买了一个山丘，在其上建立了撒玛利亚城，作为北方的首都，它位于以法莲支派的领土境内，该支派是北方最大最突出的支派。

在这个相对简短的历史中，这个北方王国从未忠于过他们的上帝，也从未行过正路。这导致了他们的独立王国建国后不到两百年，北方的十个支派就全被毁灭了（王下 / 国四 18:9-12）。亚述帝国的标准政策是，为了避免被征服的人民将来叛变，他们将这些人驱逐出本土，迁到帝国的其它地方，并把其它地区的人们带到新近征服的土地上来。被带到撒玛利亚地区的外方人与留在当地的以色列人通婚，形成了撒玛利亚民族。而那些被驱逐到亚述的以色列人，在经过了代人的通婚和融合之后，消失在了广大的外邦人口中，不再作为一个分别出来的民族存在了。

南国犹大从亚述人手中幸存了下来，尽管他们被掳掠到巴比伦，但过了七十年后，其中的一些遗民被允许归回，建立犹太省。雅威透过祂的先知应许在末后的日子复兴以色列，这应许是特别赐给整个以色列的，而不只是给犹太地或犹太人的。就复兴的应许而言，以色列和犹太这两个词并不是同义词，复兴的应许是清楚而具体地适用于北国（以色列）的。

耶路撒冷被毁时，离亚述最初驱逐北国人已经过去了 150 年，以色列王国及其支派也早已不存在了，但耶利米仍然在预言中提及应许：「以色列女子啊，我要再建立你，你就被建立……你还要在撒玛利亚的山上栽植葡萄园……因为有一日，以法莲山上看守的人要呼喊：『起来，让我们上锡安，到雅威我们的上帝那里去！』」（耶 31/38: 4-6）

在耶利米的异象中，北方的支派不仅要复兴，而且会在耶路撒冷以真理敬拜他们的上帝，而这件事在他们的历史中从未发生过。「当那些日子，在那个时候——雅威的神谕——以色列的子孙要来，他们与犹太的子孙要一起来，他们真要边走边哭着前行，寻求雅威他们的上帝……他们要询问锡安的路，他们的脸要朝向那里。」（耶 50/27:4-5）

雅威告诉在巴比伦流放的以西结说：

「人子啊，现在，你为自己取一根树枝，在上面写『犹大和他的同伴以色列子孙的』，拿另一根树枝，在上面写『以法莲支派——约瑟，及他的同伴以色列全家的』，将他们相连，一根接另一根，在你面前成为一根枝子。它们在你手中要成为一。你百姓的子孙要对你说：『你为何不告诉我们，这为你是什么事呢？』你就对他们说：『主雅威这样说：注意！我拿着以法莲手中的约瑟枝，及他的同伴以色列众枝，我要把他

们，就是把犹大枝，接在其上，把他们做成一根枝子，他们要在我手里成为一。』」（结 37: 16 -19）

在希伯来先知们的异象中，当弥赛亚君王到来时，以色列将得到重建。「我要救他们脱离一切他们在其中犯罪的居所（希腊文作：他们一切的背逆），我要洁净他们，他们要成为我的百姓，我要成为他们的上帝。我的仆人大卫是他们的王，他们众人将有一个牧人，他们要行在我的律例中，遵守我的诫命而实行之。」（37:23-24）这就需要不仅拯救犹大遗民，也要重建整个以色列，包括那被分散在外邦人中不再存在的北方各支派。要做到这一点，以色列上帝的手需要实行新的创造工程，或像以西结书 37:1-14 所写到的那样，赋予一场复活。

以色列的复兴

尽管北国以色列解体了，先知们仍然应许到，上帝有一天将要复兴和救赎的，不只是犹大的遗民，而是整个十二支派。由于北方的十个支派「失落」了——不一定是在历史意义上的，更多是在文化的交融中——要做到这一点似乎不太可能。经过几代人的通婚，北方个支派的人无法被区别为一个特殊的民族群体了。由于分散在外邦人中，他们作为一个民族的身份，在列民中被消解了。

这也就意味着，北方个支派只能从外邦人中被复兴。我们在旧约中已经看见端倪。以色列流放归来之后，那些协助建立新兴犹太省的人，会被视为北方某一支派的成员。马加比革命后的哈斯摩尼王朝与斯巴达签订了条约，条约中称斯巴达人是亚伯拉罕的后裔（比一 12:21）。复兴那些失去的支派，意味着必须再次有人像迦勒和其他与以色列人同出埃及的混杂人群一样，被融入一个经过更新的民族中。

预言说，以色列的新生，是通过从外邦人中重建十个支派而达成的。在整本旧约圣经中，以色列都被描述为雅威的份，是祂的产业（出 34:9；申 4:20；32:9；咏 68/67:9；78/77:71；79/78:1；106/105:5；赛 19:25；耶 10:16；16:18；51/28:19；弥 7:14，18）。但是，当上帝的圣言审判了列国的诸神之后，他们都将成为雅威的产业（咏 82/81:8）。这些外邦人并非自然获得了公民籍或归信犹太教；而是像迦勒一样融入了以色列的支派中，被视为是亚伯拉罕的子孙，成为相同应许的继承人。

「祂的根基在圣山上。雅威喜爱锡安的城门，胜于雅各布一切的帐幕。上帝的城啊，在你中间有荣耀的事言说。我要宣告喇合与巴比伦是认识我的，还有非利士和提尔以及库什。这都是生在那里的。有话论及锡安说：『这人与那人都生在她内，至高者自己要建立她。』雅威录下万民时要记到：『这都是生在那里的。』」（咏 87/86:1-6）

然后，这群新的百姓的诞生，需要一个新的逾越节和新的五旬节，使这些重建的、重生的以色列，能以在共同的拯救经历中借着血被标记出来。为了达到这个目的，新约著作将基督的死与复活描绘为新的逾越节和新的出埃及。祂是「上帝的羔羊」（约 1:29，26；启 5:6；7:17；14:10；15:3；19:6，9；21:23；22:1，3）。基督在逾越节的时候被杀（太 26:2；可 14:1；路 22:1）。圣约翰福音描写到，基督死亡时正是逾越节羔羊被杀的时刻（约 19:14）。类似地，圣保罗直接指基督就是逾越节的羔羊，是为我们而牺牲的（林前 5:7）。基督的血救赎了祂的百姓，正如雅威在逾越节时救赎了以色列的长子免于毁灭者一样（徒 20:28；彼前 1:9；启 1:5）。也正如西奈山下的第一次五旬节那样，基督的血倾洒出来，标记出那

些接受祂新约的子民（彼前 1:19）。

正如在最初的逾越节和五旬节之间所发生的一系列事件，划分出和创造了以色列，成为上帝的百姓那样，新逾越节和五旬节之后的世代也参与在这两个节庆之中，他们都透过仪式，被移接到上帝的百姓和产业之中。例如，圣保罗将出埃及与基督教的奥秘对应在一起。在海上的时候，百姓们「受洗归入了摩西」，在旷野，他们「吃了灵粮」、「喝了灵水」（林前 10:1-4）。他们不仅受了水洗，也受了圣灵临在之云的洗（第 2 节）。洗礼使基督徒参与到了基督的死与复活中，而傅油礼则使他们参与在新的五旬节中。正如上帝设立了逾越节晚餐，并宣告它是对此后发生的第一个逾越节事件的参与，基督也照样在他的死与复活之前设立了感恩祭。祂将自己在感恩祭中的血描述为「新约的血」（太 26:28；另见林前 11:25；来 12:24），使摩西在五旬节时所洒的血得以圆满（出 24:8）。

基督，我们的逾越

基督的死与复活发生在逾越节时，这并非巧合。祂可以为这一事件的发生选择节历中的任何一天，也可以完全是其它的日子。新约的作者们不仅记录到基督死与逾越节，他们甚至强调了这一点。圣经将逾越节视作一个重要的滤镜，以此来看待和理解基督的死与复活。在哥林多人前书 5:7 中，圣保罗直言，基督我们的逾越为我们被祭献了。尽管圣保罗

所做的关联尤其清晰直接，但圣经多处都将基督指为逾越节羔羊，将祂的死与复活视为新的逾越节。

在英语的正教礼仪实践中，人们倾向于保留「巴斯挂（Pascha）」而不予翻译——这不过是礼仪中表达「逾越节」的希腊文单词而已。因此，我们惯常称庆祝基督死与复活的节

庆为「逾越节」。旧约圣经建立了上帝与人同工，在受造界工作的模式，其中也包括了救赎我们的工作。这些模式后来被基督采纳和成全（倒满以溢出）了。尽管在当代西方的神学讨论中，基督的死与复活总是与赎罪联系在一起讨论，但是逾越节才是圣经和基督徒礼仪传统中用来诠释基督生平这些事件，视其充满意义和救恩力量的首要模式。

逾越节的首要主题是从奴役中获得拯救。在第一个逾越节中，这一点相当明显：以色列人在埃及做奴隶，而逾越节是他们从奴役中获得释放的关键事件。那么，我们可以假设，他们大体上是埃及人的奴隶，但这种观点将以色列人所遭受的奴役，视同于希腊罗马人所实践的奴隶制度，以及后来西方世界的奴工制度。这种假设将会导致人们将以逾越节为高峰的十灾，理解为上帝对埃及人的愤怒和审判。然而，出埃及记的文本却并非如此呈现以色列的拯救的。以色列的上帝雅威清楚地说，祂并非是审判人类，而是审判埃及的众神（出 12:12）。法老视自己为众神之一在肉身的现象（特别是荷鲁斯）。圣经并没有反驳这一点，它确实将法老视为埃及的邪恶属灵势力的化身。也正因如此，逾越节颂典指法老是「逼迫的巨人」。

以色列人（在这情况下也包括埃及人）遭到了天上势力和君宰们的奴役，这些势力妄图通过法老这一媒介，来实施恶事。法老利用了以色列人做奴工，建造城市和纪念建筑，来纪念自己的伟大。这些黑暗的势力借着法老实现这一奴役，其所使用的力量乃是死亡的力量。只有雅威可以创造并给予生命。在出埃及记伊始，圣经在描述以色列百姓的时候，便使用了创造用语。圣经描述他们「成为众多」，所使用的正是创世记的创造叙事中，描述水中和天空充满的生物所使用的动词（出 1:7）。上帝对新造人类的命令，在人类被逐出乐园之后得到重申，在诺亚洪水后又得到了重申，那就是要生养众多，充满大地。以色列人忠实地完成著这项命令，但却遭到了悖逆的属灵势力的

抵制，他们就是站在法老背后的那些属灵势力。法老的回应是通过死亡来延长和强化对他们的奴役。首先，他命令杀死所有的以色列男婴（出 1:16）。当这项计画由于埃及的接生婆拒绝参与而失败时，他发出总命令，将所有的以色列男孩淹死在尼罗河中（1:22）。

逾越节事件，也就是最后一灾，杀死长子，从几个方面回应了这一事件。首先，是单纯的正义。法老谋杀了以色列人的男孩，而埃及人心甘情愿做帮凶；于是，法老和埃及人就要经历他们自己长子的死亡，以达至天秤的平衡。所有的灾祸，包括这第十灾，都显示了法老和埃及其他神祇的无能。每一项灾祸都带来了死亡。在其中一些灾祸中，埃及的魔法师们能部分模仿灾难，而这只是增加死亡而已。但是无论在什么情况下，没有任何一个埃及的神能够像他们宣称的那样，避免死亡临到埃及，或带领生命与之抵抗。法老与其他神祇没有生死大权。但是以色列的上帝雅威则将审判与震怒带给埃及的众神，并从中带出新的生命，也就是新生的以色列民族。

这说明了上帝在逾越节事件中所做的事情，但没有解决仪式的问题，不只是最初事件中的仪式，也包括后来每年举行的仪式。我们必须立刻注意到，在逾越节仪式中，显然没有替代因素的存在。没有暗示表明羔羊被杀是要代替长子的丧生。若仔细阅读文本，我们会看到有多项原因表明这是很清楚的。仪式文本中对于如何杀死羔羊，没有给予任何关注。这意味着，羔羊的死对于仪式来说是附带的，而非仪式的一部分。相反，重点被放在了羔羊应该如何被烹饪和食用上（出 12:3-11）。

这与祭祀仪式的一般做法是保持一致的。羔羊的数目不是依据要被豁免的人的数目而摊定的。并非是「一只羔羊换一家中的一个长子」，这样的话，一些家庭需要献上多只羔羊，而其他家庭则不需要献上任何羔羊。相反，羔羊的摊定是一家一

只（出 12:3）。然而，很重要的一点是，一个小家庭如果一夜之间吃不完一整只羔羊，他们可以与另一个小家庭共享同一只羔羊（12:4）。因此，摊定原则依据的是某个家庭的食用能力，而不是依据所要救的长子数量。

最后，任何的代替观念都会假设，上帝的审判和震怒不仅要求法老和埃及人的长子丧生，也要求以色列的长子丧生。但是，经文中没有一处暗示，这是某种要求；相反，这是以色列的上帝雅威所采取的行动，公开击败祂的敌人，也就是埃及的众神。借着击败他们，雅威拯救了一群百姓，并使他们成为属自己的。更有甚者，经文中没有暗示这一灾会无差别地瞄准以色列人和埃及人。该灾祸的一项主要元素，是为法老及其子民所杀害的希伯来儿童们重建正义。在这样的语境下，雅威取走更多希伯来儿童的生命，是说不通的。之前的灾祸都落在埃及的土地上，而没有触碰以色列人（出 8:27；9:4，26；10:23）。那么我们又为什么要假设这最后一灾会是无差别临到的呢？这不仅在经文中没有暗示，而且恰好与经文所说的相反。

以色列的上帝雅威自己启示了实践仪式究竟有什么作用。与之前的假设相反，祂说逾越节仪式为以色列和埃及之间做出区分（出 11:4-7）。之前的灾祸落在了埃及全地，却没有落在以色列人居住的歌珊地。但是雅威所做的区分并不是基于人们居住的地区或民族，祂区分的是祂忠信的子民和那些仍然希望留在埃及众神之奴役中的人。逾越节通过祭祀仪式和羔羊之血在家门上的标记，将这一区别演绎出来。以色列成立了，住在埃及的人成为了以色列人，这都是透过敬拜和对雅威命令的顺服，无论民族为何。那些无信的人，无论民族为何，在那一天都成为了埃及人。而那些忠信的人，无论民族为何，在那一天都成为了上帝的百姓以色列的一份子，后世的人们则通过参与在逾越节中，达到同样的效果。

基督的死与复活成全了首个逾越节——充满它并使它溢出。在逾越节中，以色列百姓从邪恶属灵势力的奴役中，也从死亡中获得了释放，得到了自由，但这是临时的，也是小规模。借着基督的死与复活，也就是新的逾越节，这些属灵的势力被彻底击败扔下，死亡的力量也被解除了。正如成为一个以色列人，意味着借着仪式和顺服参与在第一个逾越节中那样，成为一名基督徒也意味着借着圣礼敬拜和顺服的生活，参与在基督的死与复活中。一如复活节颂典所宣告的那样：「今日，神圣的逾越向我们启明，那是新而圣的逾越，奥秘的逾越，配得敬礼的逾越，这逾越就是救赎主基督。」

以色列的集会

新约圣经中翻译为「教会」的希腊文单词（ἐκκλησία，也意为「集会」），在希腊文旧约中用来指以色列百姓的聚集。其意义与新约中的词意是一样的——教会就是上帝的百姓以色列的集会，这百姓已被更新和复兴了。之前失落的支派已经从他们被分散到的列国中重新组建。一旦我们理解了圣经的用语，我们就会发现，认为教会「取代了」以色列或是某种「新以色列」，都是说不通的。具体而言，教会是上帝的百姓以色列的集会，专门向祂献上敬拜、赞美，和祭献。并不是说上帝的百姓不再是一个民族群体或一个国家了，而是说他们从来都不是一个民族实体，也曾经只在一时是一个国家。

圣保罗进一步论到，这一重新组建的以色列，从一开始就是上帝的计画，且贯穿上帝子民的历史之中。那位「使死人得生，唤出无有之物以成为有」的上帝，使亚伯拉罕成为祂百姓以色列的父，并借此立他作多国的父（罗 4:13, 16-17）。亚伯拉罕是一切相信之人的父（罗 4:11-12）。正如摩西从埃及赎出雅各后裔的一群遗民，他们成为了新以色列百姓的核心

成员，同样，基督也首先来拯救犹太中的遗民（太 15:24；约 4:22；罗 1:16）。这一遗民首先是借着先驱圣约翰的事工，聚集到他那里来的。他们经历了先知以利亚的事工中所体现出来的北方各支派与王国的背道，在其中蒙以色列的上帝雅威的保守（罗 11:2-5）。在关于以色列复兴的预言中，始终包括的一部分就是，审判会使犹太减少到只剩遗民（罗 9:27-29）。

北方各支派的命运给第二圣殿时期的宗教和后来的拉比犹太教带来了一个神学问题，但是圣保罗却认为，这一问题因着给亚伯拉罕的应许在耶稣基督里得到成就，而被解决了。以色列国的大部分，那十个支派，存在的时间太短了，且持续的背道行为成为其特征，最终导致了分崩离析的结果，只剩一小部份犹太继续独立存在凡 140 年。这是否意味着上帝给以色列的应许失败了，或祂对他们有所不公呢？

圣保罗为了回应这一问题，提醒我们，尽管法老邪恶，上帝仍然兴起他，恰为向普世彰显祂的能力（罗 9:17）。犹太也可另算一例，他蒙耶稣所召，与十二人中的其他人领受了一样的教导、权能、权柄，但他却是个魔鬼（约 6:70）。上帝创造了法老，给了他权威和特权的地位，尽管祂知道法老会滥用这权利，遭到审判。基督呼召了犹太成为十二使徒之一，尽管祂知道他后来会背叛祂。临到这些人和北国以色列的审判，是他们无信的后果。而在这审判之前，他们所得到的祝福是出于上帝的怜悯和慈爱，上帝甚至怜悯和爱祂最悖逆的受造物。

耶利米在陶匠的家中预言到，以色列的上帝雅威塑造列国有如黏土，如果其中一国转向邪恶，祂就会拿起它，碾碎它，重新塑造它（耶 18:1-12）。圣保罗的宣告对这一语言做出了回响，他说上帝对待北国乃是公正的，尽管他们犯罪作恶，祂还是耐心忍耐了他们，延迟他们的邪恶所带来的审判。在这段时间里，祂不仅拖延了审判，而且在他们被毁之前祝福了他们

三百年之久（罗 9:20-22）。然而，忍受以色列邪恶的目的在于预备重新塑造承受怜悯的器皿，它们是为荣耀而预备的，是被更新了的上帝的以色列民（第 23-24 节）。

圣保罗在致罗马人书后面的部分，使用了另一个比喻：橄榄树。在这里，上帝允许无信的以色列枝子生长，如此一来，一旦他们被修剪，就会创造出一个空间，使其他有信心的枝子被接上去（罗 11:17-24）。这些邪恶的枝子，也就是始建于以色列的绝大部分，尽管背道，却也得以存在，得蒙祝福，为要在上帝的百姓中创造空间。作为惩罚，他们被分散到外邦人中，这样，当外邦人回归占据他们的空间时，他们会被复兴。最后，全以色列都会得救（罗 11:25-27）。这应验了何西阿在雅威宣布以色列「非我子民」之后所发出的预言：一群尚不存在的百姓将要被称为祂的子民，而以色列将因此被复兴，与此同时，那些曾被拒绝的人，将再次被宣告为祂的子民（何 1:10；2:23；罗 9:25-26）。

尽管逾越节和五旬节已经创造了那被更新的、复兴的、复活的以色列，但是这群百姓还未完全聚集，他们仍在借着教会的普世传教工作，不断地被召聚。圣保罗将这一最重要充满以色列的群体为「外邦人的足数」（罗 11:25）。圣保罗是从约瑟的父亲雅各布祝福玛拿西和以法莲的话中，寻获这一词组的。尽管以法莲是幼子，却受到了雅各布右手的祝福。以法莲是北方最大的，且核心的支派，在它境内有首都撒玛利亚，它常被用来代称北国。然而，这项祝福的用词不仅预言了以法莲在以色列中的重要性，也预言了他将成为「外邦人的足数」（创 48:19）。

与此类似，基督自己也将以色列民的构成与他们进入许地和国度之间的时间，称为「外邦人的时期」（路 21:24）。因此，基督差遣了祂的使徒们，就是那十二人和七十人，在山上见过祂复活之后，去使万民作祂的门徒（太 28:19）。因此，

末世，也就是基督荣耀升天与祂荣耀显现之间的这最后一段时期，不仅可以被视为对万民的重新召聚，以回应巴别塔的事件，也可以被视为从列国中召聚以色列。事实上，这是同一回事。

五旬节的新约

以色列民的肇始，乃是一群混合的民族群体，其核心是雅各布的后裔。作以色列人，意味着被逾越节羔羊的血所标记出来。以色列经海被救出埃及，这场拯救于他们在西奈山被血所洒，接受上帝的盟约时，达到了高峰。后世的人们经由庆祝礼仪年历中的逾越节和五旬节，在仪式上融入以色列。当大多数以色列人被分散到列国中之后，以色列在第二个逾越节中与基督一同复活了，这是通过列国再次融入一个以犹太遗民为核心的群体而得以实现的。这一被更新的以色列及他们作为基督的教会被聚集，其高潮发生于第二次五旬节时。

使徒行实第二章之前的五旬节，是对上帝起初赐下妥拉——祂与以色列的盟约——的年度庆典，发生在逾越节五十天之后。在第二圣殿时期，五旬节是盟约更新的节日，在节日中，信徒要悔改上一年的罪，重新委身于上帝与他们列祖所立的约。圣灵的降临彰显了各种现实，其中一项便是成全五旬节，将新约赐给复兴的以色列。

先知应许以色列要重新作为上帝的百姓聚集起来，其中一项核心便是新盟约的建立。有两段主要的先知文本描述了新约的到来及其本质。其一是耶利米书第31章（在希腊文本中是第38章）。其二是以西结书第36章。这两段经文都描述了犹太所遭受的惩罚和管教，但与此同时，救赎和重新聚集的应许，也延伸到了那些融入列国中的以色列各支派（耶31/38:5-6, 9, 18-20, 27；结36:1, 8, 19-22）。应许的内容是从

列国重新召聚，并再次入住许地（耶 31/38:4-5, 8-9, 12-14, 16-17, 21-22, 27-28；结 36:8-15）。最后，应许还包括了一个新的，翻转性的盟约。正如以色列诞生的高潮在于接受旧约，同样，以色列新生的高潮，也在于接受一个盟约。因此，在第二个五旬节的时候，犹太人的遗民从世界各国聚集而来，实在是极为适切的（徒 2:9-11）。

百姓在新巴比伦帝国下被迁出流放后，耶利米预言说，时候要到，以色列的上帝雅威将会向犹太人和当时早已消失的以色列家另立新约（耶 31/38:31）。这暗示着，正如第一个盟约是在雅威战胜埃及众神，救赎了祂的百姓之后所立的（第 32 节），同样，这个新而更大的盟约也将在一次新而更大的胜利之后成立。这一胜利便是福音。新约的核心描述是这样的：

「雅威的神谕：我将我的律法放在他们里面，我要将她写在他们心上。我要做他们的上帝，他们要做我的百姓。各人不再教他的邻舍，教他的弟兄，说：『你们要认识雅威！』因为他们众人，从他们中最小的到他们中最大的，都必认识我……因为我要饶恕他们的过犯，不再记怀他们的罪孽。」（第 33-34 节）

在这里，新约超越旧约的第一点，已经显明出来了。妥拉是雅威渴望与祂百姓同住的产物。使这一目的受到拦阻的是以色列的罪孽和不洁。人类在起初就因这罪孽和不洁，从上帝的居所被驱逐出去了（见创 3）。此后，人类越来越败坏。这种败坏到了极点，需要上帝通过洪水，从人类的手中洁净受造界，因为人类正以罪的污染毒化它（创 6-9）。尽管上帝此后与人类重新和好，但罪与污染的问题并没有离而远去。在基督的降生成人、死，与复活中，已经蕴含了上帝处理罪、败坏、死，与敌对属灵势力的计画。然而，与此同时，在这个计画和胜利最终成就之前，仍然需要一个系统来处理以色列在旷野和许地

营中的罪及其污染，好让雅威能继续住在他们中间，住在会幕和圣殿中。

妥拉就代表了这一系统，它指认出罪和败坏，并提供一种方式来处理它及其所导致的对人对地的污染。以色列和犹大没能遵从这一系统，反而允许可憎之事与污染不断累积，形成危机，导致雅威离开他们中间，以及他们的毁灭和流放。新约提供的赦罪，除去我们的罪，使其远离我们，如同东离西那样远（咏 103/102:12），并彻底洁净其污染（约一 1:9）。这代表了基督（在真正的充满以溢出的意义上）成就了妥拉处理罪的系统。因此，希伯来书在默想耶利米书的篇章时，认为由于旧约已经被超越了，因此它也就被淘汰了（来 8:6-13）。

在流放期间，先知以西结的预言将新约的应许描述为妥拉写在众人的心上，借此，众人都将认识雅威。当上帝将全以色列从他们被分散到的「万国……万邦」中召聚起来的时候，这件事就会实现（结 36:24；另见 11:16）。留意，犹大被掳到之地只有一处，就是巴比伦，以西结是可以旅行到他们中间的（11:24）。而北国的十个支派由于与美索不达米亚居民通婚和融合，实际的消失了。但雅威说，祂将重新召聚祂的百姓——全体以色列——离开他们被分散到的遥远的国度，再次组合成为一个新的百姓，并赐给他们这个新约。

洁净与清洗的主题再次被用来阐释，上帝将如何洗净和拯救这群新被召聚的百姓。他们将有清水倾倒给他们，于是便洁净（结 36:25）；他们将从他们的邪恶中得到洁净（36:33）。不同于旧约的是，在旧约中，会幕也要一年一次从百姓的罪中得到洁净，好让雅威继续住在那里，但在新约中，基督的血所洁净的不是圣所，而是人（约一 1:7），好让上帝住在他们里面。圣灵在第二个五旬节中降临在使徒们身上，就是因为这一洁净，并也成全了新约的应许。「我要将我的灵放在你们里面，

我要使你们行在我的律例中，你们也将谨守遵行我的律法……你们要做我的百姓，我要做你们的上帝」（结 36:27-28）。

这意味着，对上帝的认识——是认识上帝，而不是知道关于祂的事——是每一个领受圣灵的人都能得到的。雅威并不是一位需要经过教导才能了解的神，仿佛他住在（或许是一个遥远的）圣殿里，相反，祂住在祂的每一位百姓里面。当百姓在圣灵的大能中，聚集敬拜的时候，基督就在他们中间。使徒们那一代因着圣约翰的洗礼和基督的服侍，得以洁净，被分别出来，在第二次五旬节时领受了圣灵和所赐的新约。后来的世代则借着洗礼洁罪，然后领受圣灵，参与在新约中。当信徒在感恩祭中领受基督新约的血时，这一盟约得到了不断的更新。

留意，当耶利米和以西结的眼界超越了旧约的时候，他们既没有废除妥拉，也没有予以撤销，而是透过妥拉看到了将来更大的事。对于他们而言，妥拉将会完全的成全，而且还会满而溢出。两位先知都预言了，在新约中，妥拉将被圣灵写在人心上，而圣灵也将在雅威的百姓以色列的每一位成员内，守住妥拉。一方面，妥拉确实能够指出罪孽，并提供处理的方法，但另一方面，它却无法根除和战胜罪。圣保罗说，这后者只能由基督来完成，祂卸除了罪，好让圣灵来住在我们里面，完成妥拉公义的要求（罗 8:3-4）。圣灵在我们里面的临在，自然使我们不仅因认识上帝和祂的诫命而悔改，更结出善果，开花到永生（约 4:36）。「圣灵的果实就是爱、喜悦、和平、恒忍、恩慈、良善、忠信、温柔、节制。没有法律反对这些事。」（加 5:22-23）

在后期的先知文学中，第一次逾越节的血也就是在西奈山下的盟约之血，被视为以色列诞生的血（见结 16:4-7）。因此，之后庆祝的五旬节，是上帝百姓以色列的某种「生日」。人们纪念盟约的赐予，在那一天评估自己对上帝的顺服，悔改

并重新委身。尽管将使徒行实第二章的第二次五旬节视为「教会的生日」，已经司空见惯，可是仍然有人反对这一观点，因为教会已经存在了。是的，以色列的 ἐκκλησί α，或集会，确实从第一个五旬节那天起已经存在了，当时，人们聚在一起，让摩西用盟约的血所洒（出 24:8）。然而，在该集会的那次特别的纪念日中，以色列重生了，成为我们今日所称的正教会。因此，五旬节的跪祷适切地表现出一个再次评估、献上悔改的祈祷，和为活人死人转求的时刻。五旬节是一个生日，纪念那创造了上帝的百姓以色列的盟约。

以色列，上帝的产业

正当圣保罗写信给罗马人的时候，犹太人这群天生有权受限接受上帝应许的人，却大多数被排除在应许之外了，这些应许有利于新近得赎的外邦人，他们已经渐渐要代表教会的绝大部分了。圣保罗详述到，这一模式过去也在圣经中发生过，其中包括，允许这一转变发展成敌对状态的后果是灾难性的，但更重要的是，当犹太人在基督的身体，祂的教会中，与基督和他们的异邦人弟兄们和好的时候，上帝应许赐下祝福。但这些特例却引发人们对于普遍状况的疑问。当人们说，在旧约中，以色列是被预定的，是上帝所拣选的，这是什么意思呢？这与救恩有关吗？这一说法又对在基督降临前的历史中世界上其他的人们有怎样的看法呢？它对于教会作为一个复兴的以色列又有什么观点呢？

当圣保罗在讨论一般的拣选和以色列的特别拣选时，他所使用的是产业继承和继承权的用语。他在罗马人书第 9 章中使用雅各布和以扫的故事，就是其中一例。当他在罗马人书第 8 章中描述基督内的救恩时，也使用了这一用语（第 14-17 节，第 29 节）。他还使用这一用语来描述犹太人——肉体上的以色

列人——所拥有的丰盛遗产（9:4-5）。这种关联和用语并不是圣保罗发明出来的。整本旧约圣经都使用了这一用语来描述上帝起初对亚伯拉罕的应许（创 12:7）。后来的人在征服迦南地的时候就是如此理解这些应许的。

希伯来文单词 **הַלְתָּנָה** 常被翻译为「产业」，在旧约中，该词被使用了 223 次。其中有四十八次用在约书亚记中，用以描述迦南地，因为这是向亚伯拉罕所应许的。「产业」在民数记中也是一大主题，因为特定的支派和家族都抽签分地，得作产业，以代代相传。因此，以色列蒙拣选的地位，也就被定义为他们从以色列的上帝雅威那里得到产业。世上有许多国族，但唯有以色列是雅威所造，要接受这份产业的。在罗马人书第 8 章，圣保罗将拣选描述为一系列的进程组（第 29-30 节），这一进程组最终产生了上帝的众子和后裔（第 16-17 节）。信徒蒙召、成义、得荣耀。在罗马人书后面的篇章中，同样这些词汇也被应用在以色列民族身上，以进一步界定它的地位：拣选和呼召，见 11:28-29；收纳为儿子，见 9:4；预知，见 11:2。

正如我们在雅各布和以扫的例子中所看到的那样，古时候的产业继承是由长子传递的。在圣祖身上，我们看到亚伯拉罕和萨拉的长子以萨克，是那位承受应许的儿子。在下一代中，本应继承产业的是以扫，但是因着一次互换，继承者成了雅各布。但这并不意味着其他的孩子们没有产业，或被逐出家庭了。古代的家庭很大，不只是子嗣众多，而且还囊括了整个内亲外戚。

罗德和以实玛利都不是亚伯拉罕的后裔，但他们都是亚伯拉罕的家庭成员，但他们都在上帝起初应许给亚伯拉罕的土地上为自己和后代承受了一份产业。同样地，尽管以扫因无信而丧失了他的长子继承权，但却没有被排除在家族之外，而是为自己和后代继承了一份产业。但是，雅各布所承受的却是完整

的应许。旧约圣经反复提到以色列是上帝的长子，是上帝为自己做造的百姓（出 4:22-23；何 11:1）。

因此，以色列作为蒙拣选者的地位，并不意味着只有以色列才承受应许，而是说，上帝的应许和祝福，借著作为后裔的以色列，被传递给了整个人类家庭。当上帝应许亚伯拉罕的时候，这应许是上帝赐给亚伯拉罕后裔的礼物，但借着这些礼物，全地各家都要称他有福（创 12:3）。上帝应许亚伯拉罕的，并非祂要创造一个大国，将祂的恩典单赐给他们，而是多国要从他而生（创 17:4-6）。在属于亚伯拉罕后裔的诸多国族中，以色列拥有长子的地位。但以色列并非单为自己的益处蒙祝福，而是要做万民的光（赛 49:6）。

尽管以色列上帝雅威的圣殿只有一座，也只在一处，上帝在其中与以色列同住，但是在所罗门奉献圣殿的时候，他表达出了圣殿的目的，那就是它要成为世上万民来敬拜以色列上帝的地方（王上 / 国三 8:41-43）。以赛亚预言到，当弥赛亚来临时，这件事就会实现，外人要来敬拜以色列的上帝，圣殿也成为世上万民祷告之所（赛 56:3-7）。以色列被拣选和呼召，作上帝在全世界工作的媒介，而不是蒙召脱离世界。上帝普爱世界，在旧约中，祂选择在以色列民族中，并透过他们，表达这份爱。因此，我们可以理所当然地说：「救恩出自犹太人」（约 4:22）。

圣保罗在罗马书中描述了这样一种情况：过去，以色列作为长子和继承人，将上帝的应许传递给世界，如今，扮演这个角色的是教会，而教会已经要以外邦人为主体的了。他将这一点与雅各布和以扫的事件对应起来。尽管从操作层面而言，以扫是长子，但以色列的祖先却是雅各布。而如今，以色列的上帝在祂的受造物中工作的媒介，是教会了。正如迦太基的圣·西比

廉在他的著名格言中所说：「教会之外没有救恩。」⁷⁶但在圣保罗的理解中，这种情形并不是以色列被彻底割弃，而教会取而代之。也不是以色列的长子地位直接被转给了教会。相反，圣保罗认为，这一改变是在基督里发生的。从圣祖时代直到基督诞生时的以色列的遗产，都集大成于祂内了（罗 9:5）。

上帝的独生子基督，是亚伯拉罕单一的后裔，是他最终继承了产业（加 3:16-18）。圣祖们的忠信中，包含了相信上帝会守住祂的应许，并在这份信心中生活。对于圣保罗而言，这种忠信，就是忠于弥赛亚耶稣，所有那些应许都在祂内成全了。因此，基督才是那位真正拥有蒙拣选地位的，也因此，圣保罗一直在做这样的表达，即「在基督里」，上帝的一切恩典和祝福都是我们的。基督成就了做外邦人之光的呼召（路 2:32-33）。对于圣保罗而言，做亚伯拉罕家中的人，并因此分受他的产业，是因着这份忠信而有的（加 3:7）。那些不相信在耶稣基督里应许被成就的人，即便就民族身份而言，在肉身上是亚伯拉罕的后裔，但他们却自绝于那个家族了（罗 9:6）。亚伯拉罕的家族也是上帝的家族，因此信徒在教会内被收纳作儿子，就是被接纳进入一个家族，该家族的中心便是长子基督（罗 8:29）。人与基督同作儿子，同作后嗣（8:14-17）。

进一步说，对圣保罗而言，基督是万有中的长子（西 1:15）。这并不是说，基督在万有受造之前，在某个时间点从无变有了。「长子」是一个地位，而不在乎历史时序。三一上帝所说的一切话，从世界的创造到世界的拯救，乃至此后万有最终的改变，都是借着基督，也为了基督而成的（1:16-20）。在基督里成就

的产业并不是一份地产，也不是一种超凡领域的无形喜悦，而是整个大地，是整个受造界本身（罗 8:19-23；来 11:16）。因此，教会蒙拣选的地位是从基督蒙拣选的地位延伸而来的。圣保罗很快从基督作为分配产业给弟兄们的长子和继承者这一形象，转移到祂作为身体的头这一形象来（西 1:15-18）。蒙上帝拣选的一切益处都在基督里归属于信的人，其中也包括被收纳作儿子（弗 1:3-10）。在基督里被拣选的意义在于，信徒们在祂内继承产业（弗 1:11-14）。想要继承产业，就必须成为上帝家中的一员（弗 2:19）。

蒙拣选为要结果

要理解保罗所宣讲的基督福音，最重要的圣经文本是申命记，尽管这似乎看上去违反常理。在申命记中，摩西在他去世和百姓进入许给他们列祖的土地之前，向以色列人做了最后的讲论，其中总结了妥拉的内容。以色列从埃及的奴役中被赎了出来，并被带领通过了旷野。他们作为上帝的百姓，领受了祂的盟约，如今准备承受产业。「申命记」这一标题的字面意思，就是「第二律法」。这并不是说，该书只是重述妥拉之前已有的诫命。摩西作为一个讲道者，他将之前的诫命应用于以色列百姓将要面临的新处境中。他告诉他们，妥拉的教导对于他们如何生活，究竟意味着什么。他尤其想要强调，被上帝拣选，并领受祂的盟约，有着怎样的责任和要求。

以色列蒙上帝的拣选继承产业，在申命记后的约书亚记中，以色列占领了这份产业。以色列为此蒙拣选，纯粹是出于上帝的恩典。祂选择借着亚伯拉罕和他的后裔工作。祂也选择将以萨克作为长子看待，为叫他继承产业，而尽管雅各布是幼子，祂也选择如此对待他。祂从世上万民中拣选了以色列做自己的产业，为了要借着他们在世上工作。以色列并没有赚得这种地

位。上帝并没有在埃及先赐下律法，然后在他们完全守法之后，才领他们出埃及，并赐他们土地。正如申命记 9:4-5 所说：

「当雅威你们的上帝从你们面前把他们驱逐出去的时候，你们不要在你们心中说：『因我的正义，雅威才使我进来继承这地的。』而是因这些百姓的邪恶，雅威才从你们面前驱逐他们的。你们进去继承他们的土地，不是因为你们的正义和你们心中的正直，因为雅威你们的上帝从你们面前驱逐他们，是由于这些百姓的邪恶，为要实现雅威向你的列祖，就是向亚伯拉罕、向以萨克、向雅各布，所起誓的话。」

这种关于义和无自夸根据的用语，也是圣保罗在加拉太人书、罗马人书，和以弗所人书中所使用的。

在基督与法利赛人的争论中，这一观念也占有核心地位。法利赛人认为，当犹太人再一次完全遵守法律的时候，上帝就会行动，弥赛亚就会来临。他们将会赚取他们产业的复兴。这就使得税吏和罪人，成为了人民的仇敌，他们需要被铲除，因为他们阻止了弥赛亚的来临和复兴。而与此相反的是，基督告诉他们，他来是要寻找拯救失丧的人。他不是来根据法律赏善罚恶的，而是使罪人通过悔改和赦罪与自己和解的。这也就是浪子回头比喻的核心内容，这位浪子挥霍了他的产业，但当他悔改归来的时候，却寻得了饶恕。这也是比喻中长子和他苦毒的背后所暗示的内容。基督谴责法利赛人并不真正明白妥拉，尽管妥拉对他们是如此宝贵。但是他们的信念从来都不是妥拉教导的一部分。

但是，以色列为之蒙拣选的产业，并不是救恩的终点。上帝拣选了以色列，好叫世界因它得救。以色列特别是为这一呼召而蒙拣选的，他们藉由完成这一呼召，而寻获救恩。申命记

的核心部分总结和解释了法律，描述了以色列要如何完成这一呼召。它阐释了他们应当如何过个人和社群的生活，从而成为万民的光，吸引世上万民都来敬拜以色列的上帝雅威。圣保罗在这样的语境中看待自己的生命。他为上帝所知，在母腹中就被拣选（加 1:15），蒙召向世上列国传布耶稣基督的福音。

他也认为，救恩在那些接受他书信的人的生命中，也应起到这样的作用。圣保罗在罗马人书的一开始，就宣告了救恩由上帝的恩典临到基督徒，这不是他们赚取的，因为当众人都是罪人的时候，基督就死了。接受这救恩，就是要忠于从上帝领受的应许，这些应许也是真实的。但这只是个开始，而非救恩的终点。人在洗礼时所领受的圣灵，是教会产业的订金（弗 1:14），祂的来临也带来了对信徒生活的呼召。圣保罗继续在他的每一封书信中，描述那些在新约中的人，应该如何过个人和社群的生活，以完成上帝对信徒的呼召，而信徒就是为这呼召而蒙拣选的。

完成这一呼召，才使得蒙上帝呼召和拣选这一地位成为实际的、现实的、有效的。正如在旧约中，肉身做亚伯拉罕的后裔是不足够的，同样，在新约中，只是拥有蒙拣选和呼召的地位也是不足够的。

「……祂的神能，借着 we 认识那呼召我们进入祂的荣耀与美德者，赐给了我们一切达至生命与虔敬之事——因着那荣耀与美德，祂赐给了我们又宝贵又伟大的应许……因此，你们要尽一切的热忱，在你们的信心上饰上美德……努力使你们的呼召和拣选稳固。」
（彼后 1:3-10）

圣保罗说，蒙拣选的人要想得着救恩，他们的生命中还有其它事情需要发生，而他写信的目的，就是要为此助力（提后

2:10)。

在圣经中，基督徒过的生活及他们在教会社群中的生活所带来的产物，被比作果子。基督说：「不是你们拣选了我，而是我拣选了你们，并指派了你们，好叫你们去，叫你们结果子，并叫果子长存，如此一来，你们无论因我的名向父求什么，祂都会赐给你们。」（约 15:16）同样的画面出现在整部新约圣经中，用以描述真实的基督徒生命，以及教会整体的目的（太 3:8, 10; 7:17-19; 13:23; 可 4:20, 路 3:8-10; 路 6:43; 8:15; 13:9; 约 12:24; 15:2, 4-5, 8, 16; 罗 7:4-5; 西 1:6, 10）。

用果实来比喻忠信并非是新约的创造发明。它首先出现在申命记 29:18，描述的是任何转离雅威而侍奉他国之神的男、女、派、系，都仿佛是结出有毒苦果的树根。在此后的整本旧约圣经中，这个比喻起到预言式的作用，来描述将在末世出现的以色列遗民，他们不像旧以色列，而是要为上帝结出果子（王下 / 国四 19:30; 咏 92/91:14; 箴 12:12; 赛 11:1; 37:31; 45:8; 耶 17:8; 结 17:8, 23; 47:12; 何 9:16; 珥 2:22; 玛 3:11）。

申命记讲章的结尾，描述了将要临到以色列的审判。在申命记第 28-30 章中，死亡与生命，祝福与诅咒，都陈明在了以色列面前，它们会基于以色列人是否完成了他们的呼召而分别临到他们。如果他们遵行主的道路，通过他们个人和群体的生活，将救恩实体化，从而把救恩带给世界，那么，他们将从上帝那里领受各样美好的事物，他们的产业将会增加，永远长存。但如果他们转离为他们做了那么多事的雅威他们的上帝，他们就将得到诅咒，将被驱逐出他们的产业。如果他们背信，那么上帝以恩典所赐给他们的一切，都将被剥夺。

同样，全本新约圣经，尤其是圣保罗所呈现出的福音的结论，也是基督将归来，照着各人的工程，审判活人死人。在圣经中，也被比作是收割田间的出产。凡是不结果子的枝子，都要被砍下，扔进火里（太 7:19；约 15:2, 6）。当人子在荣耀中与天使同来的时候，祂要派遣他们收割稻谷，将糠秕扔进火中（太 3:12；16:27）。

长子基督是上帝一切应许的继承人和接受者，祂在死的那一刻承受了这些应许，如同接受了一项产业，这样，祂就能将它们分赐给教会，而教会则构成了祂的身体（来 9:15-28）。信徒作为被收纳的儿子，与基督同作后嗣者，他们在基督内分得一份产业（罗 8:17）。他们在洗礼时领受了圣灵，作为将来产业的订金。上帝在赐下圣灵时拣选了我们，并呼召信徒在生活中结出果子。信徒们努力在基督内，并在祂的教会内生活，为要结出果子，因为收割的时候就要来临，每个人都要交代各自在生命中，用所受产业的订金，做了什么（太 25:14-30；路 19:12-27）。

上帝的法律

在马太福音 5:17 中，基督说，他不是来废除妥拉和先知的，而是来成全他们的。在这里，「成全」所表达的意义，对基督徒如何看待自己既贴近法律，又贴近基督的救赎行动，有着重要影响。如果我们依据基督的话，认为法律已经被处理了，被废止了，从效果上来说，这意味着法律可以被忽略了。但是，基督在这同一段经文中赶紧澄清道，法律上的一点一画都不会过去，直到今世的终结。祂还说，在上帝国中为大为小，取决于践行及教授妥拉的诫命，甚至包括其中最细枝末节的部分。这样看来，无论我们如何理解「成全」，都必须包括在我们的世上践行与教授妥拉的一切诫命，直到今世的终结。综观历史，基督徒群体采用了不同的方法，尝试定义这些词的意义，以及法律在新约中的功能这个一般性的议题。

在我们的时代，将法律与基督教整合的常见方法之一——特别是在新教神学中——是将诫命分为三个类别，其中一些类别相比其它的类别，对于基督徒而言更为重要。首先提出这一观点的是约翰·加尔文，他认为法律包含民法、仪式法和道德法三个部分。民法处理的是旧约中以色列国的政府行政与刑事司法系统。仪式法处理的是祭祀系统和以色列人敬拜的其它部分，还有关于洁净与不洁净的规定。道德法处理的是道德行为。为了与这三个类别的区分保持一致，基督成全了整个法律，于是基督徒就不再受制于民法和仪式法中的诫命了。然而道德法的诫命仍对基督徒有效，它们一直都对所有的人类有效。

这种对法律的三分观念，认为基督对成全妥拉的宣告，就法律三个类别而言，意味不同（尽管基督只在一个语境中使用过这个词）。这种观点认为基督应验了大多数的仪式法，仪式法的中心是祭祀系统。祂的祭献取代了许多动物祭献，因此这些诫命不再有效了。仪式法余下的部分，例如饮食的法律，基督也借着在祂自己的生活中遵守它们而予以成全了，因此，它们也不再有效了。基督也以同样的方式成全了道德法——祂在自己的生活中予以遵守——但它们仍然对基督徒有效，因为它们是一种适用于所有人的普世道德系统。最后，基督也成全了民法诫命，祂从未犯罪，因此也就从未受罚，这同样使这些法律都不再适用了。

这种方法将似乎在基督内已经废弃或无关的法律分了出来，尽管它看上去非常诱人，但从几个角度来说，它都很有问题。首当其冲的是在马太福音第5章中，基督非常清楚地说道，诫命中的每一条都要保留，「直到今世的终结」。基督在说这最后一个词组的时候，似乎不太可能是说，「直到教会开始的时候」，因为这些文字被记录下来时，教会已经存在了。圣马太的福音就是写给教会的。此外，尽管民法、仪式法、道德法的区分看似是有逻辑或有帮助类别，但是圣经中并没有这样的区别，无论是在妥拉本身中还是在新约中都没有。妥拉及其诫命是前后一贯的整体——经文中并没有实际的分段，让一些诫命对基督徒更重要，而让另一些诫命淘汰。具体应该怎

样区分和归类，只是启发性的或描述性的。⁷⁷

正如完整的法律是不能被分割成不同类别的，同样，十诫作为法律的缩影，也不能被细分，甚至不能被分为前四条（这四条乍一看似乎是专注于对上帝的合宜敬拜的）和后六条（这六条则似乎更关注人际关系的恰当运作）。偶像崇拜在圣经各处都被视为是一项道德罪，而不是一项仪式罪。法律中的道德罪陈述，也几乎总是伴随着民法处罚的，这些处罚是由违反这些诫命或除罪的仪式性操作，或同时违反两者所导致的。一个典型的诫命格式可以是这样的：「如果一个人杀了人，他必须被杀，除非他献上一只公羊或一只羊羔做赎罪祭。」这个简单的例子表明了单独一项诫命，可以同时归入加尔文和其他人所提倡的三个类别中。基督从未教导说，只有三分之一的诫命需要被践行和教授。即便祂这么做了，我们也很难确切识别出受拉中严格意义上的道德法，因为其中太多内容都与人类在世生活的复杂网络重叠交错在一起。

与挑选基督徒应该遵守哪些法律的做法相反的，是认真对待基督在圣马太福音中所说的话。这并不是要求我们按照第二圣殿时期的古代以色列人的方式，或按照今天的正统犹太教徒

77、圣保罗甚至会将一个看上去非常模糊的法律，直接应用在他传教旅途中所建立的基督徒群体的生活中。哥林多人在供应他们团体领袖的问题上默不作声，为了回应这一问题，使徒写信给了哥林多教会，并引用申命记25:4:「当牛踹谷的时候，不可罩住它的口」（林前9:8-10）。他确定这条诫命是「为我们写的」。对于圣保罗来说，这条规定正确对待动物的模糊法律，不仅仍然有效，且有属灵上的重要意义——他用这条诫命来论证，哥林多的基督徒群体有义务供应他们在教会工作的领袖们。如果上帝要求我们照顾并同情那些为我们服务的动物们，祂岂不是更加要求我们照顾和同情那些为我们属灵的需要而服务的人吗？这条诫命的应用被视作一个普遍的原则，在提摩太前书5:18得到了重复。

的方式，遵守妥拉的诫命；它也不意味着我们要把它们丢弃，仿佛它们在实践和灵性上都与我们无关。相反，它意味着我们要以一种更为丰富和深刻的方式——透过基督——来理解和遵守妥拉。在基督里，教会蒙召在这更为圆满的意义上，在生活中实施所有诫命。它们已经被基督充斥满溢了。

圣经对于妥拉的理解

如果我们仔细审视经文，新教神学中常见的对法律的三分法就会瓦解，因为它对圣经进行了神学划分，而事实上，这不仅对于圣经本身而言是陌生的，而且也不符合圣经的思维方式。其实，加尔文最初提倡的三个法律类别所依据的基础，是后来成为一个现存的政治神学传统和实践的东西。在十六世纪，欧洲的基督徒民事政府不再使用圣经的诫命作为民法的基础了。同样地，基督徒们也不再遵循饮食法，而基督徒的敬拜也与旧约所命令的方式看上去非常不同。新教的敬拜更加远离旧约的模式。然而，尽管有这种种的不一致，基督徒的道德准则仍然大量依赖旧约，至少大体而言如此。法律的三分解释了为什么大部分的法律遭到了忽视，且可以被忽视。这做法的起源是发明一项神学区别，使某种实践正当化，而非用一个来自圣经的方法，阐释信仰和实践应该怎样。

与此相反的是，正教会与基督在马太福音第 5 章的声明保持一致，妥拉中的每一项诫命在正教会的生活中都予以实践、教授，并继续保有生命力。所有的诫命，无论是作为一个联合的整体，抑或是其中某些特定的诫命，都持续与生活息息相关，并且有应用价值。它们的应用更加深刻，更加圆满，这都是因为在福音中所成就的事。在这里，「成全」是一个滤镜，透过它，诫命不再被视为一张面纱来解读，因为如今，人既认识了基督，就能够理解诫命的真实意义、约束力及赐生命的能力。

举例说明这类成全并不止于遵从某项诫命而已：我们只需看看上帝对亚伯拉罕的应许即可——祂承诺要将迦南地赐给他和他的后裔。该应许是在创世记 15:18-21 对亚伯拉罕做出的，后来在他的后裔中被加以确认。在出埃及记及后来的历史中，上帝信守承诺，拯救亚伯拉罕的后裔脱离了埃及的奴役，将他们带到许地，并将它赐给他们。在约书亚记的结尾，圣经可以如此说：

「雅威将祂曾应许赐给他们列祖的整片土地给了以色列人，他们也占领并居住其中。雅威使他们四围安靖，正如祂对他们列祖所应许的一切话。他们一切的敌人中，没有一人能站在他们面前的，雅威将他们一切的敌人都交在他们手中。雅威向以色列家所说的一切良言中，没有一句落空的；一切都成就了。」（书 21:43-45）

尽管在旧约中，这些应许已在字面上应验成就了（比如，以色列进入并占领了许地），新约作者们却仍然相信，这些应许在基督徒的生活中是活生生的，是积极的。希伯来书说，那向亚伯拉罕的真正应许，乃是天上之城和许地（来 11:10，16）。圣保罗常常将基督徒的生活描述为以色列漂流旷野，前往许地，要在那里获享安息。如此对照并不是要给旧约应许设立寓言或比喻。相反，原始应许的实际现实和内容，如今透过耶稣基督的启示，得以知晓和应验。

安息日：一个成全的模式

安息日是妥拉中最基本的诫命之一，按照创世记的描述，它被写入了创造本身（创 2:2-3）。尽管妥拉就安息日的意义

及如何予以遵守写下了明确规定，但它作为现实结构而存在，不仅先于西奈山的立约，更先于亚伯兰从乌尔蒙召。尽管如此，正确理解和遵守安息日，成了基督与法利赛人之间的一项主要问题（太 12:1-12；可 2:23-28；3:1-4；路 6:1-9；13:10-16；14:1-5；约 5:1-18；7:22-23；9:14-16）。法利赛人要找耶稣的把柄，于是反复指控祂在安息日医病和施行其它神迹，违反了安息日。

也可能因为安息日的核心地位，基督在福音书中直接与受拉诫命中这一部分的互动，不止一次。而这为我们提供了一个框架，不仅能够从基督的角度来了解诫命，也使我们能够了解基督所说祂成全某项诫命究竟是什么意思。当基督就安息日问题与法利赛人互动时，祂并非只是辩称祂没有违反诫命。祂表达出对这些诫命，以及对所有诫命，有一种全然不同的理解。这样就解释了这些诫命的应用是如何借着基督，在祂的教会内发生转变的。

创世记第一章的创世诸日以及其中上帝的作为，是要解决两个问题，这两个问题几乎从一开始就困扰着受造界：无形之混沌和虚无（创 1:2；见第 6 章详细讨论）。在上帝创造行动伊始，大地是无形而虚无的。三天后，祂已经分开光暗、天海、海陆，使大地井井有条。又过了三天，祂使光体充满天空，使生命充满天海，并最后使生命充满旱地。然后，上帝在祂所造的圣殿中加冕，并在安息中统治。因此，对于以色列人而言，周末守安息日是参与在她的上帝雅威的安息与统治之中，并期待着末日要临到百姓的安息。

然而，创世记第一章已经暗示了使创造有序及以生命充斥其中的工作，并未完成。新造成的人类受命「充满大地，征服它」（创 1:28）。这两条命令对应了创世记 1:2 所表达的两个问题。第一个亚当在他的叛逆中没能完成这项任务，但是第二位

亚当——基督——却予以成全了。当法利赛人质问基督的时候，祂就诉诸于这样的理解（约 5:17），即雅威的创世工程并未完成，甚至当基督在世工作时也是如此。父仍在工作，这工作甚至持续到了法利赛人质问基督的当天，而且对于基督而言，除非这项工程完成了，否则便没有安息。

后来在圣约翰福音中，基督在十字架上舍命时所提到的便是这一完成，祂说：「完成了。」（约 19:30）圣约翰在这里所使用的希腊文动词，就是创世记 1:2 用来指创世之工完成的那个词，此后，上帝便安息了。因此，基督在一周的第七日安息在坟墓中，成全了安息日。三天以后，祂完成了创世工程，在一周的第一天复活了。借此，安息日得到了成全。

于是，一周的第一日成为了主的日子。这是复活的日子。与其是透过参与在未来的安息中，而参与到雅威的统治中，上帝的百姓如今藉由期待他们自己的复活和将来世界中的永生，而参与在基督的复活中。对于安息日而言是真实的那些事，对于主日而言也是真实的，而且是更为真实。所有关于安息日的诫命，都在主日中，并在圣灵与真理里对父的敬拜中，找到了它们的成全。创造完成了，随着第八日的来临，新造开始了。安息日并未被废除，而是被成全了。

耶路撒冷会议

使徒行实第 15 章记载了后来被称为耶路撒冷会议的会议进程。使徒们的这次聚集成为了未来教会会议的雏形，而且，在我们理解使徒们如何看待妥拉诫命与教会生活相关性及不相关性的问题上，这次聚集拥有核心地位。一群接受耶稣是弥赛亚的法利赛人辩称，外邦人们——当时他们正大量涌入新生的基督徒社群中——不仅要遵守旧约法律，也要接受法利赛学派

对此的解释。

聚集在一起的使徒们中，有保罗、彼得、雅各布三位重要圣人，他们发布了一封书信，反对这种法利赛立场，书信表明，只有四条宽泛的诫命适用于新的外邦人信徒。这一事件以及描述这一事件的经文成为了一个修辞性的工具，用以支持各种意图边缘化旧约经文的论点。接下来，这段经文也被用来意图颠覆教会关于人类的性的历史性教导。一些突出人物宣布，耶路撒冷的会议决定法律不再适用于基督徒了。

首先，上下文是非常重要的。使徒们同意，外邦人入教，前来敬拜以色列的上帝，是由于上帝在圣灵中的工作。他们在这章经文所说的就是这一点，以及上帝的这一作为是在旧约圣经中已经预言了的。圣雅各布在此引用的是阿摩司书，但是外邦人被纳入一事，在所有的旧约先知书中都有预言，从创世记关于诺亚的儿子闪（**Shem**）和雅弗（**Japhet**）的预言起就开始了。例如，在以赛亚书中，这就是一个主要的主题，就如我们在 56:3-7，58:6-12 和 66:18-23 所看到的一样。除了那些在基督内已见成全的事之外，使徒们看到这些预言也在他们的时代得到了应验。

要理解使徒们对法律的看法，在这个案例中，我们可能最好从会议发布的四条应用于整个基督徒社群——无论是犹太的还是外邦的社群——的诫命开始看起。当人们用修辞的手法来看待使徒行实第 15 章和耶路撒冷会议的时候，这些诫命被忽略了，被视作稀奇古怪的东西，或者没有得到严肃的考量。毕竟，据说其中关于血和带血之肉的两条诫命，被当代的基督徒们忽略了。人们常说，圣保罗公开无视关于祭偶像的食物的诫命，但如果仔细阅读圣保罗关于这个话题的所有的陈述，我们就会得到相反的结论。于是，为他们留下来的只有第四条，关于性的不道德的诫命了，在现代读者看来，这条诫命具有恰

到好处的含糊性和可塑性。然而，这四条诫命不是随机的、文化性的，或无理由被选出来的。

利未记 17-26 章常被称为「圣洁法典」，其中包含的一系列诫命，是给形成中的以色列国的，如果遵守它们，以色列百姓将能够继续住在他们的新土地上，而不是像在他们之前的迦南人一样被吐出去。这部分诫命中的大部分都始于一段前言，在前言中，雅威告诉摩西「要对以色列百姓说……」这些是写给以色列百姓的诫命，如果他们遵守，他们就会与地上的其他国族分别开来。以色列人从未受命要将这些诫命强加给世界的其他民族⁷⁸。相反，守住这些诫命，他们就会成为其他国族的光，吸引他们也来敬拜以色列的上帝。因此，利未记第 11 章的饮食法从未被应用在非以色列人身上，利未记第 12 章关于生育的法律也是如此。

然而，圣洁法典中有几段文字反映出了一些不同的情况。在利未记第 17 章中，吃血的问题是在祭祀规程的语境中讨论的，因此它也涉及异教崇拜的语境。当第 10-14 节讨论吃血或带血的肉的时候，这条诫命不仅是给以色列家的，也是给寄居在他们中的外方人的。无论属于哪个群体，任何人犯了这一条诫命，都要被剪除。利未记第 11 章并没有禁止外方人吃不洁净的动物，但在这里却严谨外方人吃血。

同样地，利未记第 18 章也给出了涉及人类性生活的各种诫命，它们也不尽适用于以色列人，也适用于住在他们中的外方人。更进一步说，诫命如此拓展的原因是，不道德的性生活

78、这是以色列人和伊斯兰教在对法律的理解上一个主要的区别。

会污染土地本身，因此，如果该罪在这片土地上得到容忍，土地就会把人民吐出去（第 26-28 节）。第 20 章的诫命也是同时给以色列子孙和住在他们中的外方人的（第 2-5 节），它涉及的是一般上的偶像崇拜以及特别是对摩洛哥的崇拜。在利未记中，这四条诫命被单独列出，不但适用于以色列人，也适用于任何要住在他们中的人。

如果我们仔细阅读利未记，我们就会知道，使徒们所做的正与那种认为妥拉不再适用于基督徒的论调相反。他们宣告，对于妥拉的字面解读是教会团体生活结构的基础，就如它曾是以色列国形成的基础一样。来敬拜基督的外邦人，没有因为真的住进以色列而成为犹太人。他们仍然是希腊人、罗马人、埃及人，或叙利亚人。但若成为上帝百姓团体的成员，而又不引致上帝将愤怒倾泄于团体之中，他们必须禁戒一切的偶像崇拜和不道德的性生活。更有甚者，使徒们的解读在此意味着，在使徒们的这一宣告中，不道德的性生活并非是意义模糊，任由人解释的。利未记第 18 章为基督徒社群详述了哪些是不道德的性生活。圣雅各布并不认为需要进一步阐述，因为在他列出这些诫命之后，他说妥拉经由会堂已在世界各城中得以宣讲，因此受到他信件的外邦人会知道和明白信件的要求为何的（徒 15:21）。

这一理解的核心，是偶像崇拜和——尤其是——不道德的性行为在基督徒社群中绝不能被容忍。在正教的整个历史上，基督徒社群的实践表现出了这一核心。基于这一核心，教会强调贞洁，并在初期受逼迫的时候将自己抽离异教的公共生活。基于这一核心，圣·君士坦丁在归信后的首批行动之一，便是撤除公共的祭祀系统。基于这一核心，帝国在狄奥多修执政时开始了去异教化进程。也是基于这一核心，圣·查实丁尼在他的《法律手册（*Nomocanon*）》中禁止了不道德的性行为，《手册》更是明确使用了「土地如若被这些罪玷污便会吐出百姓」

这样的语言。

使徒行实第 15 章的耶路撒冷绝没有宣称法律不再适用于基督徒，而是直接地、严格地、字面地，将妥拉应用在基督教会的生活中。在此，法律没有被拒绝，而是被竖立了。会议并非是要解决「支持妥拉」和「反对妥拉」两派之间的争端，而是要关注妥拉在耶稣基督的启示下，应当如何被阐释、理解，和应用。

不洁的食物

基督徒社群很快就成为主要由外邦人组成的群体了，他们不再遵循旧约的饮食法律。现代基督徒为不再遵守这些诫命所给出的理由是，它们属于一个不再适用的法律类别，或使徒行实第 15 章说基督徒不再需要遵守它们了。如前文所示，这两个理由都不对。那么基督徒又为何不遵守旧约中关于食物的洁净法规呢？不仅是不严格地遵守这些饮食法律，即便是正教基督徒在禁食期间允许吃的食物中，仍有许多在妥拉的诫命中是被视为不洁净的。

首先，必须说，并没有优质的证据显示，包括圣保罗在内的使徒们在世期间没有再遵守这些饮食法律了。但却有证据，尽管只是一些微弱的证据，表明他们确有继续遵守这些规条。非常清楚的是，他们没有将这些饮食条款强加给他们在全世界所建立的基督徒社群。新约文献表明，使徒们对洁与不洁有了一个不同的理解，这其中也包括食物。

处理食用动物不洁状态的首要章节是使徒行实第 10 章。圣彼得在受邀去一个敬畏上帝的罗马百夫长柯尼利厄斯家里前，领受了一个神视。在神视中，圣彼得被要求宰杀食用许多不洁净

的物种。他抗辩到，这些都是不洁净的动物。那从天上来的回应却说，他必须「不把上帝所洁净的当作不洁净的」。这段经文的主要旨是告诉圣彼得，外邦人不再是不洁净的了，他可以进入柯尼利厄斯的家。更有甚者，使徒们均可以前往列国旅行，向他们传扬福音，不用担心因为接触到这些人而成为不洁净的。然而，要让这一画面有效地传递这个信息，其背后的原则，即上帝已经使这些动物和外邦人洁净了，必须是真实的。在这里，被改变的并不是诫命的地位，而是之前外邦人和动物不洁净的地位。

要理解外邦人和这些动物是如何洁净的，我们最好从他们一开始是如何变得不洁净的来看起。肯定的是，上帝创造这些动物的时候，他们并非不洁净的。犹太人和外邦人的祖先是上帝所造的同对人类，因此他们受造的时候也并非不洁净。在创世记第3章，堕落的时候，亚当被告知「大地因你受诅咒」（第17节）。人类的罪玷污了他们周围的物质世界。创世记第5章的预言清楚表明，上帝是在使用诺亚洪水，拯救受造的世界脱离人类的罪。

在法律本身内，按照利未记的描述，赎罪日有两项不同的元素。留意到这一点很重要。首先，要（用赎罪祭）为亚伦的罪和百姓的罪作赎罪。然后，取血为圣所本身来赎罪，洁净物质的圣所以及（藉由外延）以色列全营，脱离百姓的不洁（利16:19）。这一不洁必须被除去，上帝才能继续临在圣所内，临在营中，与祂的百姓同在。如果仍然不洁，那么祂必须要么离开，要么把百姓赶走；否则，他们就会被祂圣洁的火所吞噬。

认为赎罪不只是为了解决罪，也是为了解决由人类的罪所导致的物质世界的不洁（如第7章所述），这与其它元素共同构成了圣路加对他福音书末尾几章与使徒行实开头几章中所发生的转变的理解。基督的赎罪牺牲战胜的不只是世界的罪恶网

络；它也洁净了物质世界，使其脱离了罪所导致的不洁。为圣所赎罪使上帝能够住在那里，而基督的赎罪则能使圣灵来住在整个世界，住在全世界的每个人里面，就如祂要来住在柯尼利厄斯里面那样。对物质世界的这一洁净是终极的，不需要重复，因为基督的赎罪是终极而毋须重复的（来 10:1-18）。

神圣空间的概念深刻地融入了旧约的圣殿敬拜中，而在新约中，它也没有被废弃。基督借着为普世赎罪，有效地洁净了物质的受造界，脱离人类的罪所留下的污点，将世界圣化，使之成为一个神圣的空间。因此，（仍然）没有受造物是中立或无意义的，物质的物体和地方也不会只是占据了「世俗的」空间。正如由于人类的罪污，物质世界受到了诅咒，基督也借着祂教会的集会，来治理祂的受造物。

正因如此，教会在洁净、重新奉献，以及祝圣物质的空间。亚历山大的圣·西流将圣·居鲁士和医者圣约翰二位殉道圣人的圣髑，迁至曾经的埃及伊西斯异教神庙中，洁净它脱离弥漫其中的妖灵影响。教会为信徒祝福住宅和其中的几乎一切。物品被带到教会作圣物使用，甚至水也受到祝福，不是为它赋予某种魔法力量，而是洁净它们，为上帝的国度夺回它们。虽然基督已然获胜，受造物却是一点一点被夺回的，而且由于人类的罪和错误，也确会有反复的情况出现。虽然不洁已经不再附着在物质受造物之上，但这并不意味着法律针对不洁的诫命不再适用了。基督自己指出，并非人所吃的食物令人不洁，而是

从他里面发出的邪恶和罪过使他不洁（太 15:11）⁷⁹。人仍然能够通过罪和邪恶使自己不洁，因此，所有人都受命远离世界的败坏，不要触碰不洁之事（林后 6:17）。但这并不意味着人要通过不可尝、不可摸的法律，将自己与物质世界隔绝（西 2:21），而是要人使自己与罪恶分离，与圣洁的生活结合。事实上，事务的这种新状态强化了，而非弱化了，基督徒道德纯洁的要求——身体本身，而非一座圣殿或圣所，如今成为了上帝的圣所，因为圣灵现在住在信徒里面（林前 6:19-20）。正如以色列人若在上帝面前依然不洁净，就会面临毁灭一样，对罪的不悔改也会带来基督圣洁临在中的危险，因此有了圣保罗关于领受感恩祭的警告（林前 11:27-30）。

因此，基督徒蒙召在更深刻、更真实的意义上「保持洁净」，而非只是外表遵从妥拉的诫命。正如使徒行实第 10 章所显示的那样，在基督里有自由吃一切的食物，并因此享受上帝受造物被恢复的美好，是一幅画面，反映出在基督里人类要经历的更大的复兴，因而如今在基督里，不分犹太人和希腊人，奴隶或自由人，男人或女人。没有人就他自身而言是不洁净的了。但那些基督为他们赎了罪的人，他们由此被祝圣于上帝了，更不能以罪和不洁来玷污自己，从而使他们落在审判之中。这一点对他们而言是前所未有的至关重要。

79、有一点很重要，基督在这里并没有抛开饮食的法律，视为无效。妥拉中没有诫命要求人吃饭前洗手，或将不这么做的人视为不洁净的。这是法利赛人额外添加的法律。基督指出，在妥拉中，是那些从人身上流出来的东西，例如血和其它体液，使人在仪式上不洁净了。然后，祂将这一理解应用在所有藏在人心深处又从口而出的黑暗事物上，视之为同样使人不洁净的。

妥拉的罪罚

妥拉中有一项元素被基督徒视为在基督的死与复活后废除或取消了，那就是为各种罪行所规定的死刑。虽然有的基督徒仍然认为，死刑对于谋杀和其它特定的罪行仍然是适切的，但几乎没有人认为它应该被用在如忤逆父母，或妇女在新婚之夜被爆不是处女，并为此撒了谎这类的事情上。基督徒不接受这些妥拉诫命中刑罚的字面应用，这一现实被用作一个论据，试图将其它罪的严重性相对化，而按照圣经的字面解读，这些罪都是应该受死刑的。另有一些人辩称，死刑的量刑意在表明，这些罪是「死罪」或「致死的罪」。人们更愿意说罪是严重的，而不愿意说罪该受死。

要理解使徒们以及追随他们脚踪的教会，是如何继续应用这部分妥拉的，我们必须首先要明白妥拉是如何看待生死问题的，这些问题与法律之下的社群息息相关。这一理解始于创世记开篇。在我们现代社会，我们对于这卷书中各种叙事的历史真实性问题有太多的讨论，以至我们倾向于忽略创世记在妥拉中的位置。创世记在正典型态中，并非是一卷独立的书，而是为整个妥拉提供了历史和神学的前言。因此，法律的重要主题首先是在创世记中找到的。创世记必须塑造我们对于出埃及记、利未记、民数记，和申命记的文本中，相关事件和教导的理解。

在伊甸园中，生命就是吃生命树上的果子，并因此在上帝所在之处永远活着。当人类始祖选择吃知善恶树果子的那一天，他们与生命树隔绝开来，并被逐出上帝临在之所，就这个意义而言，他们死了。在整部妥拉中，这就是对生死的理解，其中也包括了生物性的生死。永生上帝住在活人之地，而坟墓中被杀之人是隔绝于祂赐生命之手的。在这里，死亡与流放的概念

被结合在了一起。

在后来的妥拉中，有一个常用的短语提到一些罪，要求犯罪的人「从百姓中被剪除」（见民 15:30-31）。这非常模糊，不知所指的是从社群中被驱逐，还是实际的死刑，这并非因为我们对历史无知，而是在经文中，这两个概念关联太密切了。在出埃及之后，上帝住在以色列营中心的会幕中。后来，祂又临在于国家中心的圣殿里。死亡就是从上帝所在的地方，从祂的面前被剪除。在流放后的圣咏和先知作品中，这一情况延续了下来，并成为默想的主题。

同时值得注意的是，从民中或从上帝面前被剪除的状态，并非不可逆转的。在创世记中，亚伯拉罕献羊代替以萨克，建立了一个模式，法律追随这一模式，要求献上赎罪祭，为犯罪的人赎罪。人们讨论妥拉及其刑罚的时候，往往忽略它所提供的悔改与修复的途径。妥拉不只是一套对以色列的治理方法；它表达了上帝住在以色列人中间，对他们的要求是什么，这也就必然要求有一些途径，在上帝与人类的正确关系被阻断的时候，能够予以恢复。民数记第 15 章明确地把「将人从社群被剪除」与缺乏悔改关联在一起，而不只是关系到他们所犯之罪的本质而已。当罪经过一个人进入社群之后，是可以补救的，或者通过这人的悔改，或者通过将这人移除社群。

圣保罗非常直接地在哥林多人前书第 5 章中应用了这部分的妥拉。一个哥林多人和他的继母犯了不道德的性生活的罪，这在法律中是要求将那人从民中剪除的，但是哥林多教会却对此毫无作为。圣保罗指出，不能允许这种情况的存在——这个人必须从社群中被除去。但即便在这里，他也留下余地，希望这一刑罚能够促使这人的悔改和得救。

从教会社群中被剪除教籍，是整个新约圣经中对不悔改

的罪的补救方法，它直接等同于从旧约的社群中被流放（见太 18:17；卡后 3:6；提前 1:20）。除了被逐出基督所在之处，被驱逐的人也不能吃生命树的果子，这果子在感恩祭中得以成全，它是国度中永不枯竭的生命之源（约 6:53-57）。从教会群体中被剪除教籍是使徒们所教授的，也是历代教会所践行的，它并非是稀释了法律的刑罚，而是对妥拉进行了最深刻的理解后，对其原则和刑罚的直接应用。基督所赐的生命，即永生，是「真实」的生命。生物性的生命只是那一现实的影像。基督教认知中的一个基础，便是此世的生物性生命，并非绝无仅有的。

按上帝的诫命敬拜

敬拜应当是我们献上上帝希望从我们这里所接受的祭献。当该隐和亚伯向上帝献祭的时候，其中一人被上帝接纳了，而另一人则遭到了拒绝。妥拉与此一致，它提供了详细的指示，告诉人们如何构建敬拜的场所和模式。这些法律甚至先于法律中的许多诫命。事实上，庆祝逾越节的命令先于出埃及记第 12 章中实际的逾越事件。文本清楚表明，那些关于敬拜的诫命是非常严肃的——亚伦的儿子拿答和亚比户在错误的时间，以错误的方式献香之后，便一命呜呼。

尽管这些诫命清晰，在整个旧约中的应用也十分严格，但今天基督徒们的初始预想，要么是法律中处理敬拜的大部分诫命已经无效了，要么是这些诫命的属灵意义已经弱化了。新教对于敬拜的理解尤其倾向于此，他们只信赖那些在新约圣经中能够明确找到的关于宗教的诫命。这种倾向的基础可以追溯到先前提及的对法律的人为三分法，这种三分法将关于敬拜的法律视为「仪式法」的一部分，认为基督成全了祭祀系统后，便予以废除了。在罗马天主教中，向这种倾向的转变更为微妙。

自从与正教分裂后，天主教愈加许可人的想像，并因此允许将这些想像注入在宗教的形式中，甚至予以强调，最终在梵二会议中达到高峰，将敬拜的形式和空间都相对化了。

与此相反，正教会持续将法律中的这些诫命应用在教会生活中的这一领域，一如她自第一世纪起所做的那样。正如妥拉中的其它诫命那样，这些诫命也是透过在主耶稣基督内的成全而予以应用的。有一段关键的经文能帮助我们理解在敬拜上的这种转型，这段经文是约翰福音 4:19-24，它常被用来支持与之相反的观点。撒玛利亚妇人问了基督一个问题，即哪里才是敬拜的合宜场所，是在耶路撒冷，还是在基利心山上撒玛利亚人敬拜的地方。基督终极的答案是，将来上帝的百姓将会「在心灵与诚实中」敬拜祂，这常被解释为，将来上帝可以在任何地方、在任何时间、受任何人敬拜。人们常常还会进一步用它来支持彻底个人主义化的宗教，因为这段经文被认为废止了旧约中关于敬拜的地点、时间、和神职人员的诫命。但是，对经文的这一理解，忽略了文本的细节。仔细阅读经文，我们就会发现一些非常不同的事。

基督对这一问题的完整回答，特别提到了对父的敬拜，而不只是敬拜普通意义上的上帝，而这样的上帝正是撒玛利亚人所习惯敬拜的。祂立刻否定了两个地方何处才正确的问题，说不久之后，父不会在两者中的任何地方接受敬拜。撒玛利亚圣殿很早以前就已经被约翰·希尔干摧毁了，而耶路撒冷的圣殿很快也会在公元 70 年落入提多手中。于是，基督重新组织了这个问题，指出撒玛利亚人敬拜他们所不认识的，而犹太人则敬拜他们所认识的，因为是犹太人领受了上帝关于祂自己的启示。

基督说，犹太人认识上帝，而此外的人则不认识上帝的这种情形，才是将来在敬拜父的时候要补救的问题。教父们为这段经文作注时留意到两件事。首先，当新约圣经使用「灵」或「属

灵」一词的时候，它几乎总是指圣灵。「属灵」的意思并非「超性的」、「不真实的」、或「主观的」。其次，也是与圣约翰福音更直接相关的是，基督称自己为「真理」（见约 14:6）。在基督里，关于上帝身份，即至圣三一的真实启示，临到了世界，不仅赐给了犹太人，也赐给了万邦，因此，如今，全人类在敬拜父的时候，都是在圣灵与真理中，也就是至圣三一中敬拜祂。

基督并没有废除关于敬拜的诫命，而是借着赐下对上帝的完整认识而成全了它们，这种对上帝的认识使那些诫命在新的语境中得到了转变与深化。使徒们的实践证实了这一点，他们并没有拒绝现存的第二圣殿的敬拜，在他们的时代，圣殿仍然存在。恰恰相反，不仅圣雅各布愿意和渴望许下拿细尔人的愿——这个许愿要在圣殿中献祭后才算完成——连圣保罗也是如此（徒 21:23-26）。圣保罗并没有避开会堂，而是在他所有的传教旅程中，都首先进入其中，参与他们的敬拜，在那里宣讲耶稣是基督，宣讲圣经的成全，而这些圣经也是在那里被诵读和教授的。

更能说明这一点的是，尽管使徒们明白基督的祭献与祭祀系统的关系，他们却并没有抛弃耶路撒冷圣殿的其它敬拜，只要那个圣殿还在那里。在圣路加福音中，围绕着基督从死里复活和升天的各种事件，其高潮在于祂的追随者们持续待在圣殿里。在使徒行实中，圣保罗暗示，他渴望回耶路撒冷过逾越节，在无法成行的时候，他便定意要在那里过五旬节。但与此同时，圣保罗在哥林多前人书中讨论过除酵节的时候，提到了一个转变，说如今「基督我们的逾越已经为我们祭献了」（5:7-8）。值得注意的是，圣保罗这封信的写作对象是一个以外邦人为首要人群的群体。

将妥拉关于敬拜的诫命如从应用的模式始于使徒，它是基

信徒敬拜的模式与结构的基础。正如逾越节是妥拉「最首要的日子」，以色列人围绕这一天来构建他们的年历，同样，逾越节如今庆祝基督的复活，对于基督徒来说，它也是最首要的日子，许多教会重大节日的循环都是围绕着它而构建的。就像在妥拉里一样，教会的年历也是围绕着节日的循环而构建的，这些节日纪念我们救恩史上的重大事件。也正如妥拉一样，七天中有一天是专门分别出来献给主的。基督在第七日安息在坟墓中，成全了安息日，因此，被分别出来的那一天如今便是祂复活的那一天，也就是一周的第一天了。周二与周四的禁食如今被挪到了周三和周五，与基督被背叛和祂被钉十字架关联在一起。

基督徒敬拜的基本结构仍然是早晚献香祈祷点灯（出 30:7-8）。基督徒敬拜场所的墙壁和圣像屏上装饰着天军的画像，正如曾经的会幕一样，只是因着基督的复活，如今这些天军也包含了在复活荣耀中的圣人们。在圣所于至圣所之间有分隔，只是如今，信徒们被基督的血祝圣，均能进入圣所，他们成了一个祭司的国度。

在西奈山上，所有形式的偶像崇拜都被严禁（见出 20:4-6；申 4:15-18；5:7-10）。但是会幕却是按照摩西在山上站在圣会中时看到的样子建造的，它在设计上要仿效那个样式。约柜与雅威的宝座密切关联（如在出 25:17-22 中那样）。因此，它的周围是基路伯的画像，而基路伯是环绕在雅威宝座周围的宝座护卫者（出 25:17-22；26:10；37:9；数 7:89）。所罗门圣殿的内院也是如此装饰的（王上 / 国三 6:23-30；编下 5:7-8）。之前在会幕中的配置是雅威直接命令的。

也正因为这些诫命，圣像画在会堂中继续存在，正如加利利（Galilee）和其它地方的考古挖掘持续向我们表明的那样。这一实践在基督教会中延续了下来。只不过，在基督教的处境

中，基督的来临为圣像画带来了一项主要的转变：圣会中的天使们如今伴有荣耀中的诸圣，他们与基督本人一起被描绘在天堂中，因为他们与祂一同治理，一同掌权，在祂面前像祭司一样转求。

由于在西方基督徒圈子中，敬拜在大多数情况下被视为个人喜好的问题，因此，正教的敬拜——也诚然是传统的基督徒敬拜——倾向被视为只是许多敬拜方式偏好的一种而已。它仿佛只是「气味和铃铛」罢了。它被假定为是基督徒敬拜的某种希腊式、俄罗斯式、中东式，或其它神秘文化范式的表达。然而，远非如此。正教敬拜的模式，乃至细节，都是基于对妥拉中上帝诫命的一贯诠释，这些诫命如今在基督里被更完整、更深刻地理解了。新约的敬拜并非抛弃了旧约的敬拜之后，从一块白板上另起炉灶。使徒们将妥拉中关于敬拜的诫命，应用在了他们所建立的基督徒社群中。正教会的礼仪生活仍在践行这一使徒式的敬拜，它是上帝赐给人类的，好让他们联合于，在圣灵的共融内，向父献上蒙悦纳的祭献。

洗礼与割剪礼

在旧约中，割剪礼占有核心地位，这与洗礼在新约中的地位是一样的。它是上帝百姓民籍的记号。在旧约还未赐给摩西前几个世纪，这个仪式就已建立，它的重要意义也已存在。它所构筑的以色列人不是一个国家，而是一个家庭，是上帝的家庭。摩西没有遵守雅威这最基本的诫命，这差一点使他丧生（出 4:24-26），并让他失去了祭司资格，将这资格转给了亚伦和他的族系。因此，大多数犹太信徒几乎无法想像，有人可以成为上帝的百姓，与新逾越基督有份，而不用先受割剪礼（出 12:48）。

圣保罗强烈反对那种认为加入上帝百姓的异邦人必须受割

剪礼的论调。这一争论不仅是他加拉太人书中的主要焦点，也为使徒行实第 15 章的会议设立了舞台。看起来，洗礼和割剪礼在功能上有着清楚的关联，这样的话，割剪礼的重要意义和其必要性一定会被新约撇在一边的，不是吗？对经文的表面解读看似有这个意思。洗礼和割剪礼有关联的这种直觉感受是正确的，对于理解婴儿洗礼的適切性也是很重要的，但是单纯地说洗礼取代了割剪礼，则太快下结论了，而且略过了圣保罗继续使用有关割剪礼的语言和诫命的方式，而圣保罗比新约的任何作者都更多的使用这些语言和诫命。

作为记号的割剪礼，首先是赐给亚伯拉罕的（创 17:1-14）。巴别塔叛乱的结果是，雅威分散万民，把他们交予天使管辖。祂要使用一个国族，集体充当世界列国的祭司，直到它的事工达到高潮，即基督从中诞生为止。雅威没有选择当时已经存在的七十一个国族，而是从一个来自乌尔，名叫亚伯兰的人开始，创造了一个新族。当祂将最初给亚伯兰订立盟约的时候，祂为他改名叫亚伯拉罕，应许要使他成为多国的父，借着他和他的后裔祝福世界万国。人成为这个民族一份子的方法，就是通过割剪礼——这割剪礼不只是什至不首先是针对某个人的，而是针对家中所有男丁的，甚至包括奴隶在内。圣经可以使用了一个文字游戏说到，任何不受割剪礼的人都要从盟约及盟约所塑造的百姓中被剪除。

因此，正如圣保罗后来强烈争辩的那样，盟约并非是基于生物性的民族族裔的。相反，它是基于对割剪礼诫命的忠信持守，并「行在主前，成为完全」（创 17:1）。对于圣保罗而言，这完全的义是这忠信的功能。忠信的人是被称为义的人。义源于忠信。因此上帝的子民总是哪些像亚伯拉罕一样忠信的人（加 3:7）。乌尔的亚伯兰是一个迦勒底人（创 11:28, 31）。「迦勒底」一词用在这里有时代错误；该词指的是新巴比伦帝国，而这个帝国存在于约亚伯拉罕后十四个世纪。称亚伯拉罕是一个

迦勒底人，是要将他与巴比伦联系起来。巴比伦是巴别塔所在地，又是后来美索不达米亚地区的都会，亚伯兰就来自美索不达比亚。他被召出巴比伦——这里集中了世上最糟糕的罪恶——是要成为一个新民族的基础。割剪礼是他与世界割裂的第一项行动，同时，他所割剪的还有这世界所遭到的黑暗的奴役，他自己就来自这黑暗之中。

割剪的仪式与生殖器有关，因为这项行动首先并不是一项个人的虔诚举动，或是人的宣誓行为。应该说，它关乎的是社群的构建，因此，这不仅涉及到男性，也涉及到他的妻子和他的后代。更广泛的以色列群体是一个家庭，即上帝的家庭。它始于亚伯拉罕的家庭，并也总是由支派、族系和家庭单位构成。这些单位常常包括浓厚的收养元素，将外人整合入家庭或族系之中。新人，无论是新生儿还是新被收养的人，都有份于这项割剪，这是融入家庭的仪式性途径。女性和女孩子们藉由与受割剪礼之男性家主的家庭关系，而被收纳进入大家庭中，因为只有男性会受割剪礼。受割剪礼的男性将家庭单位从世界中剪除，分别出来，并使之成为定义意义上的圣洁。家中女性的责任是要维持家里的纯净和圣洁，包括身体上的和属灵意义上的，而那些闯入世界的男性们的责任则是不要屈服于世界的不洁，从而把罪和不洁带回家里来。肉身的割剪礼是要体现出心灵的割剪礼，而心灵正是要从世界、从它的欲望和试探中，被剪除的（申 10:12-17；30:6；耶 4:4；9:26）。

圣保罗揭示到，割剪礼的每一项元素，都在基督内得到成全了。这并不是说割剪礼被除去了。相反，基督代表了隐藏在割剪礼条例影子下的真理和现实（西 2:17），借此，每一项元素都被充满而溢出了。因此，要回到肉身的割剪礼，就是要丢弃真实和圆满，回到影像之中，使人与基督割离，或者公开否认耶稣基督就是那个圆满。圣保罗对于基督钉十字架一个基础的理解是，它逆转了妥拉的诅咒（加 3:13）。基督在祂的苦难

和死亡中，从民中被剪除了。基督接受了诅咒，但并没有被隔绝于生命。相反，作为上帝，祂的被剪除，最终将世界和它的王，将骚扰受造界的黑暗势力、情欲和邪恶，从上帝面前剪除了。因此，以其首都巴比伦为代表的世界作为一个系统，受到了审判，并且受死（启 17:1-18:8）。于是，那些在基督里的人也从世界被剪除了，世界也从他被剪除了（加 6:14）。这人成了一个新的受造物（林后 5:17）。这种被翻转了的存有方式，在亚伯拉罕受割剪礼后得到的新名字中，也在他为后代出生第八天实行割剪礼，以象征新造的活动中，得到了预示（加 6:15）。

参与在基督的死与复活，以及这割剪和新造的实际之中，这都发生在洗礼的奥迹里。受洗是受洗归入基督，也就因此穿上了基督（加 3:27）。受洗归入基督，是被整合纳入上帝的家庭之中（第 26 节）。这要求人摆脱在世间及其关系系统中生活的一切元素，并被嫁接到上帝所造的新子民中（第 28 节）。尽管对于领洗者而言，这是一群新的人群，但这与雅威借亚伯拉罕所造，要使它永远长存的家庭（第 29 节），是同一个家庭，同一群子民。在基督死前，在基督割绝之前，基督圣化了祂自己（约 17:19）。那些受洗归入基督的人，借着参与在祂的家庭中，而被祂分别为圣了（来 2:11）。因此，圣保罗能说，我们都在受洗时，受了基督的割剪礼（西 2:8-12）。

基督为祂的家室和家人设立了属灵与物质的圣洁。教会的责任是保护和维持这一圣洁，因为她是基督的新娘。正是在这个意义上，教会被提及的时候用的是阴性词汇。割剪礼与洗礼在基督的成全中有着深刻的关联，圣保罗将这种关联的神学理解实际应用了出来，其方法可直接追溯到对割剪礼本身的认识。在他讨论和非基督徒结婚的忠信基督徒的问题的时候，他所用的原则是，受过割剪礼的父亲圣化了母亲和孩子，或使他们圣洁了（林前 7:12-16）。但是，这种情况是双向的。一个信主

的妇女也会使丈夫和孩子圣洁，这与一个信主丈夫带来的效果是一样的。这是因为，进入这些家庭的圣洁并非是一个在肉体上，甚或在心灵上，分别出来的人的圣洁。这圣洁是基督自己的圣洁，忠信受洗的基督徒们都在祂里面有份，不分男女。

这一点仍具真实性，表明了洗礼与它之前的割剪礼一样，绝非是一项个人的举动或宣誓。相反，它一直以来，从一开始的时候，就是一个家庭、族系、支派、国家的团体行动；这国家以基督的名义命名，它就是教会。教会通过洗礼的仪式性途径整合新的成员，无论是新生儿还是外来者。这使他们与基督同作应许的继承人（罗 8:17），是上帝家里的人，一群圣洁、从即将灭亡的世界中分别出来的人（彼前 3:20-21），又是在基督内新造的人。割剪礼在教会中没有被废除，而是被成全了。

终结一切祭祀的祭祀

最初的基督徒社群从不按照旧约的模式用动物献祭，这一点常被用来边缘化妥拉中关于敬拜的所有的诫命。认为基督的祭献使旧约的整个祭祀系统变得无关紧要，这种想法由于极为简单，所以非常吸引人。但是它扭曲了圣经对祭祀的理解。更有甚者，这一观念使大多数新教徒质疑是否存在新约祭司这回事。新教全面否定了基督徒社群中以感恩祭形式继续进行的祭祀，其本身是为了回应罗马天主教日益累积的，关于弥撒祭献的赎罪效应的教义。许多新教群体认为，祭祀系统在实质上已经被废弃了，在基督徒社群中没有持续的实际。而罗马则与此相反，她错误地认为感恩祭献与基督死于十字架的历史事件是一回事。于是，天主教忽略了那个历史事件成全了过往的祭祀。

我们要记住的第一项事实是，祭祀系统并不完全是，甚至首先不是，由赎罪祭组成的。妥拉中的祭祀系统包括了素祭、奠

祭、献初熟的农作物和牲口、为头生子的祭献，以及更多事由性祭祀。正如之前已经描述过的那样，赎罪祭的核心不是屠杀牲畜的行动，而是祭祀本身便是宴席，正如其它的祭祀一样。席中部分食物是祭司和献祭者所吃的；但最好的一部分是献给上帝的，通常会被焚烧。

因此，整部妥拉描述这些祭牲被焚烧后，所产生的的是「献于雅威的馨香」（创 8:21；利 1:9；2:2；23:18）。在旧约中，同样的措辞被同时用于动物祭祀和谷物祭祀中，在新约中，它更被用于基督的祭献上（弗 5:2）。记住这点之后，我们便能了解新教传统认为感恩祭只是一场宴席，而非一场祭祀，这样的观点是不符合使徒们的看法的。在使徒们的观念中，祭祀是一场团体的宴席，这也就导致了早期关于祭偶像之肉的危机（这问题主要是圣保罗在哥林多人前书中处理的）。

当我们理解了第二圣殿时期的人们是如何使用关于献祭的语言的时候，我们就能明了祭祀诫命何去何从，以及它们在教会的生活中又是如何被持续应用的了。在希腊文译本中，民数记 10:10 将圣所中的赎罪祭视为「记念」，这并不是因为在献祭的时候，敬拜者想起了过去某个事件或记起了他们自己的罪，而是因为他们藉由奉献蒙悦纳的祭，将他们自己对怜悯的需要带到上帝的记念中。

新约作者使用了这一用语，使徒行实第 10 章便是一例。百夫长柯尼利厄斯领受了一个神视，催他派人去找彼得，好从他领受福音和洗礼。天使来拜访他，是因为他的祷告和施舍升到主前，成为主所「记念」的事了。在这里，祈祷和施舍被关联于祭祀了。然而更重要的是，当基督设立感恩祭庆典的时候，祂命令门徒和使徒们的是「做这事，作为我的记念」（路 22:19；林前 11:24）。这不是说，感恩祭取代了祭祀系统，而是在基督甘心的自我奉献中，祭祀系统得到成全了。感恩祭是那些祭

祀系统所影射的实际。这些诫命和诫命所要求的祭祀，是要预备上帝的百姓，使他们能理解基督的祭献。

在感恩祭中，人类将劳苦的果实，面饼和葡萄酒，献给上帝，成全了初熟之祭、素祭和奠祭。这是对麦基洗德祭献的具体效法，基督的祭司职分依据的是他的模式（咏 110/109:4；来 7:13-17）。人们以这些礼物，向上帝献上他们自己，他们的劳苦，他们的整个生命，以及他们的社群集体。基督则奉献自己以报之。祂成全了赎罪祭，献上了祂自己、祂的劳苦，和祂的整个生命，成为给父的馨香之祭，一劳永逸地洁净了祂的百姓，使他们脱离罪和罪对受造秩序的影响。因此，不再需要为这些事而献祭了（来 10:10-18）。相反，当我们吃基督的身体，喝基督的血的时候，我们更为圆满地参与在那次一劳永逸的祭献当中，并以人的身份领受那祭献的效力，也就是从罪中得以洁净，并得到上帝自己的生命。

因此，法律中设计祭祀系统的许多诫命远非被废除了。这些诫命为我们提供了方式方法，即许多有利的视角，使我们能理解基督为我们所做的祭献。它们也为我们提供了一套方法，让我们明白那次祭献对我们人类和我们所居住的受造界所产生的翻转性效应。它们还表达了这一翻转在我们每个人的生活中是如何通过感恩祭而实现的。而感恩祭是我们敬拜和生活的中心。基督的祭献不仅使我们不再需要动物祭献，而且，同时也为我们的礼仪式和不流血的祭祀赋予了意义和实际。

以色列的群牧

对于教会神职品秩的起源，有一种常见的误解。有人声称，使徒时代的基督徒们，包括使徒们自己，都相信基督一定会在他们还活着的时候归来。只是当人们意识到这件事肯定不会发

生的时候，或者当使徒们——或至少大多数的使徒们——都去世的时候，教会的概念才开始产生，同时产生的还有各种关于该如何治理这新组成的教会的见解，这些见解随着时间的推移而不断演进。人们认为，教会的结构深受当时主流文化的影响，特别是罗马文化的影响，因为当时的教会主要是由外邦人组成的。

这种叙事被大力推介，甚至被用来论证，新约圣经中凡是提到教会及其秩序的书卷，其成书日期必然晚近。就牧函而言，有人会辩称它们至少也不过是次保罗书信，反映出使徒去世后，其内容有所发展。然而，这种观点必须拒绝新约作者的整体道德意识，以及我们所能知道和确定的一切关于早期基督徒的历史。

希伯来圣经的先知们见证到，时候要到，审判要在以色列流放归来之后临到他们。这时，大多数的以色列人都会被剪除，唯有一群遗民将在审判的火中得以洁净存留（见弥 2:1；耶 23:3；珥 3:5；俄 17；赛 6:13；7:3；10:22）。这群遗民将成为新以色列的基础，万国都要流归他们（见赛 60:10-14；19:16-25；撒 14:16）。在备受争议的罗马人书中，圣保罗认为，基督的来临实现了这件事（罗 11:1-24），这一理解也见于圣约翰福音中。教会是上帝的新子民，是一个被更新的以色列，她由旧约以色列的忠信遗民构成，而归信基督的外邦人则被嫁接其上。那些从列国中回归的人取代了分散到列国的支派，如此一来，全以色列最终都得救了。

新约圣经中关于教会的措辞，反映出了这种一贯性。我们一般将 ἐκκλησίᾳ 一词翻译成「教会」，这个词在旧约希腊文译本中也有使用，我们一般将其翻译成「集会」。特别在整个妥拉中，「集会」意味着上帝百姓的聚集。但他们继承许地之后，更多使用了其它表达全国意义的描述用语。新约作者认为，基督

徒会众，这群上帝的新百姓，在此世旅行，要前往所应许的产业，因此，「集会」再次成为了最佳描述用语（见林前 10:1-5；彼前 2:9-12）。这样，我们就可以清楚看见，「教会」这一观念的基础，并不在于因基督再临的不期延后而导致的某个机构的建立，而是在于上帝新旧约子民的延续性。

有一点非常重要，那就是集会的组成及其领导层建制，并非始于一堆一世纪末的后期书信。相反，似乎在基督生平期间就已开始。以色列遗民的聚集和洁净，早在基督的公开事工之前，在先驱圣约翰的事工中，就已经开始了。圣约翰在约旦河聚集了一批门徒，他们成为了耶稣基督的追随者。形成旧约子民的建构事件，是归入摩西的洗礼（林前 10:1-3），这些人在旧约约书亚的带领下度过了约旦河，要去战胜邪恶的属灵势力，占领产业（书 3:9-17）。这群新近在独一领袖基督率领下聚集起来的百姓，与摩西带领下的旧约群体一样，都不是什么乌合之众。

相反，基督设立了权力结构，它与旧约的权力结构是对应的。那十二人首先是门徒，然后被称为使徒，他们直接与十二圣祖相关联，而十二圣祖是以色列的先祖（太 19:28）。同样，使徒们也会成为新会众的列祖（林前 4:14-15）。此外，基督指派了七十人（有的手抄本作七十二人），赐他们权柄管理聚在一起基督追随者们（路 10:1-20）。教会凭她的记忆意识到，教会许多的早期领袖，都来自于这七十人的群体，我们从使徒行实和书信文献中看到他们逐渐显露出来。

这群使徒与摩西所指派的长老们（πρεσβύτεροι）彼此对应。摩西指派这些人是要他们协助他管理百姓的，他们也有七十人（一些手抄本作七十二人）（数 11:16-17）。这个制度在整个旧约中被延续了下来，在第一世纪成为了公议会。尽管这些使徒们没有正式和明确的头衔，但在基督的事工中，

我们有新的圣祖、民间的新长老（ π ρ ε σ β ύ τ ε ρ ο ι ），以及事奉及陪伴耶稣的男男女女们。这最后一群人对应着利未人。利未人在会幕和圣殿内外供职，而他们的女性则在会幕的门口供职（出 38:8）。

正如使徒们和聚在使徒们周围的基督徒们，持续在耶路撒冷的圣殿中祈祷，并参与会堂敬拜，甚至在其中讲道，同样，他们也在他们的社群中保有了这些权力结构。就像十二位圣祖一样，「使徒」的具体角色并没有传给下一代，因为这是做不到的。正如同十二位圣祖一样，使徒们所扮演的是祖先的角色，这一地位的基本要素是，他们能够作耶稣基督位格的直接见证人（徒 1:21-22；加 1:11-12）。

但是，在哥林多人前书第 4 章中，圣保罗对使徒的事工进行了描述。作为描述中的一部分，他不仅描述了使徒作为祖先的角色，也描述了他与圣提摩太的独特关系（第 17 节）。就儿子是父亲的形象意义而言，圣提摩太是圣保罗的儿子。圣提摩太的事工是圣保罗事工的外延：在哥林多人前书中的例子中，这是一个空间上的外延；而在圣保罗后来指示他的事工中，这则是时间上的外延。这使得二人写信给一个社群时，仿如一个单一的权威（林后 1 :1；西 1 :1-2）。圣提摩太可以指派民间的长老（ π ρ ε σ β ύ τ ε ρ ο ι ）以及那些在集会中服务（ δ ι α κ ο ν ί α / 执事）的人（提前 3）。这一关系也存在于其他使徒和他们的门徒之间，它是使徒统绪的基础。该关系有两项元素，既有按手礼所表达出来的关系的历史性延续，又有形象上肖似的关系，而后者是更为关键的。圣提摩太是圣保罗的继承人，这是说，他宣讲圣保罗所宣讲的福音，反映出圣保罗所教导的一切，以及圣保罗的生活方式（林前 4 :17）。

在新约文本中，在最早记录教会秩序的文献（见《十二使徒遗训（*Didache*）》）中，以及在使徒教父的作品中，对这

些掌权者的描述非常模糊。例如，使徒们也常见于被描述为长老。这是一个类比，说明他们的身份在社群中仿佛是受尊敬的长老们一般。ἐπίσκοπος一词在旧约的希腊文译本中常被用来翻译「牧人」一词，因为同样的上述理由，它有时也会与 πρεσβύτερος一词混用来称呼某一个人。在旧约中，「牧人」常用来泛指以色列所有的领袖人物。

然而，一些职位显然不是在一个新生的教会结构中被发明出来的。相反，上帝百姓的会众中传统的角色在新的基督徒集会中延续了下来。在教会最初的阶段，甚至在基督自己的早期事工中，显然有使徒和他们的继承人、民间的长老、提供服务的男性，以及提供服务的女性，这四个彼此有别的品秩或角色存在于社群中。这四个明确且彼此有别的品秩，到了第二世纪中叶的时候，就会一致被称为主教、长老 / 祭司、男执事，和女执事了。如此理解教会的结构，不仅符合圣经，也来自对旧约最早期阶段的适切理解。

希伯来人书告诉我们，基督昨日、今日，直到永远，是不改变的（来 13:8）。那位显现给亚伯拉罕、雅各布、摩西的位格，也是与使徒们同住同吃的那一位。那位曾将妥拉的教训赐给摩西的，也将这教训向祂的门徒予以解释，并在祂的生平和工作予以成全了。因此，并非是妥拉的一些部分适用于基督徒，而另一些则与基督徒无关了。圣经中没有一部分是如今可以被忽略的。事实恰恰相反。妥拉的诫命借着基督，在教会的生活，并由圣灵的带领之下，终于能够被完全活出来了。正教会中的基督徒，继续过着使徒们和早期基督徒团体的那种生活。更有甚者，它延续着上帝从起初就为祂的子民所建立的生活方式。

| 后记 |

使徒们的正统信仰

本书的首要目的是为展现古代以色列宗教、第二圣殿时期的宗教、第一世纪基督教，与正教会所保留和实践的宗教生活，是绝对一脉相承的。如今在教会内现存的结构、模式，和教导，在第一世纪的教会中早已有之，因为它们早已存在于使徒们从小被教导和一生所实践的宗教中了。他们在圣殿与会堂中敬拜上帝。他们守传统的时辰祈祷。他们在清晨与晚间献香点灯。他们在圣灵的大能中奋力遵行基督的诫命，这诫命原是由祂在西奈山上交给摩西的。他们敬拜至圣三一，这位三一神是他们已经在希伯来圣经中所知道的，却还未在耶稣基督的位格及圣灵的降临时体认祂。他们将组建他们生活的宗教礼仪视为与邪恶势力的属灵争战。他们也在生命的终了，盼望在基督的宝座前接受一个良好的审判结果，并被赏赐能参与在祂对受造物的治理中，无论是今世的，还是在将要来临的新世界中的。

当然，这些内容始终呈现在新约圣经的文本中，而这些事的延续也从未停止。然而，直到上世纪中叶，许多显示这种延续的数据被历史模糊了。在证据确实的情况下，各种猜测旨在重塑新约教会及其实践。一般来说，这些重塑都是基于将当代的信念、观念，和争议，投射到远古的过去中。每一代人都假设，所有之前的世代（或至少是之前世代中，我们视为好的或多少能够识别得出来的方面）与他们当下的身份是一脉相承的。人们几乎理所当然的认为，一般过去的人们，特别是使徒们，与研究他们的学者、研究员、传道人、或神学家们，是差不多

的。古人对上帝、世界和宗教信仰的经历，与我们当代人必定是一样的。

从二十世纪下半叶开始，考古学所发现的古老文本，与偏远修道院所保存之文本的更广大面世，为我们理解使徒时期的基督教带来了革命性的改变。考古学的发现为我们理解第一世纪会堂及初代基督教会的本质和结构，带来了启发。由于这些启示，许多之前的重塑都坍塌了。尽管基于这些重塑的信念与实践还会因为传统和惯性持续下去，但它们的根本基础已被显明是错误的了。

在与古代犹太教——如果在上述启示之下还能这么称呼的话——相关的研究领域中，这一点是最显而易见的。在整个西方教会历史中，将当下拉比犹太教的型态投射到过去，是非常常见的。但如今，第二圣殿时期犹太地区的宗教型态，以及同时期散居犹太人的宗教型态，已经变得越来越清晰了。同样变得清晰的是，在那个宗教与拉比犹太教之间，有一个很大的鸿沟。而这一鸿沟则是这一特定历史时期的产物。

在那个时代，基督教问世，耶路撒冷圣殿在公元70年被毁，后来随著巴刻巴叛乱的结束后，耶路撒冷本身也被毁。就是在此之后的那段时期中，拉比犹太教诞生了。然而，它的诞生是由于拒绝基督教以及那些使他们适于或听上去像基督教的第二圣殿时期传统。那些曾经普遍被接受的概念，例如至少一个二位一体的上帝性体的信仰，被视为异端而加以弃绝。在一代人之内，第二圣殿时期所创作出的涉猎广泛的文献，全都消声匿迹，原因是写作被禁止，直到几个世纪后他勒目小册被写出来之后，这一情形才得到改变。对于希伯来圣经的整个解读改观了，同样被改变的还有犹太教的礼仪生活，目的是要直接反抗和针对性地反对基督教与之对应的平行结构。拉比犹太教是公元第四、第五世纪才形成的新宗教。

与此同时，在使徒之后，第二圣殿时期的属灵认知和实践、敬拜、会众的权威框架，乃至文学活动，都在基督教会内不间断地延续了下来。第二圣殿时期的文本，远比拉比犹太教所接受的缩了水的希伯来圣经正典书目要多得多，它们几个世纪以来，在东方的基督教修道基地内，由基督徒文士们保存了下来。古代以色列的宗教延续到第二圣殿时期，并未加删减地在基督徒社群中保持下去，而持异议的犹太人则与之分道扬镳，形塑了一套全新的宗教传统。因此，古以色列基督教或第二圣殿时期基督教的提法，不仅是可能的，而且是正确的。这一宗教是正教会所践行的宗教，也正是使徒们的宗教。

