從「信仰的準繩」再談現代中文譯本羅馬書 8:3 的翻譯

■ 彭國瑋

〔本文原寫於主後 1998-99 年，用以與關心該議題的部分教會牧長私下討論之用，從未正式發表。今值《現代中文譯本 2019 版》出版之際，將本文按 20 年前的原貌刊登於聖經公會《年刊》，以饗關心此議題的讀者，僅調整了部分格式，以符合《年刊》的規格，並在註腳中以【筆者 2019 註】標註筆者今日增補的意見。〕

對現代中文譯本發行的回顧

自從主後一九七九年《現代中文譯本》（以下簡稱《現》）新舊約全書的發行，迄今已經十九年；事實上如果從一九七五年《現》新約的發行算起，這個譯本的誕生已經超過二十個年頭。在一九九五年，《現》出版了第一次的修訂版，將原來第一版當中部分過於白話的經文加以修飾，使得《現》能夠在不失淺白易懂的前提下，更具文學之美。

根據中華民國聖經公會的資料，在過去十五年的平裝聖經的銷售方面，《和合本》（下簡稱《和》）與《現》的比例通常是保持在三比一或者四比一的比例，也就是說，每四到五本賣出的聖經當中，有一本是《現》。在筆者私下與教會牧長的接觸當中，一般的回應是《現》因其淺白口語的文字，往往能使慕道朋友更容易明白聖經的真理，因而不少的教

會，樂於使用這個譯本在傳福音上。事實上這樣的體會不僅存在於基督教界之內，天主教在《現》新約發行時，便同時出版了該譯本的天主教版（其中僅將「上帝」改為「天主」，「聖靈」改為「聖神」，「耶和華」改為「上主」）。在過去二十年天主教界當中，《現》早已運用在福音的宣揚上。

在一九九七年底，中國大陸的三自教會與新加坡聖經公會也分別出版了《現》修訂版的橫排簡體字版，在中國大陸與星馬地區都受到教會熱烈的歡迎。在此特別值得一提的是在中國大陸發行的簡體字版：當時第一次付印為三萬冊，卻未料發行之後三個月內立刻銷售一空，以致必須立刻再印行三萬冊。對於交通與資訊並不算便利的中國大陸，短短半年之內印行六萬冊，銷售近五萬冊（至本文寫作時為止），[1]《現》淺顯易懂的風格，應是最主要的功臣。

對於任何版本的聖經翻譯而言，也許經過二十年的發行之後所做的回顧評估，會是中肯公允的。綜觀過去這些年該譯本在各地各教會的銷售情形，若是說《現》確實已經成為眾教會在《和》之外的另一個選擇，實不為過。透過《現》通俗易懂的文風，《和》略微艱澀的文體在傳福音時所產生的問題可以得到某個程度的彌補。因此，從輔助《和》的角度來看，在過去這二十年當中，《現》應當已經產生了一個程度的貢獻。

羅馬書 8:3 的翻譯所產生的問題

然而，如果我們要說《現》的發行過程當中有什麼遺憾的話，羅馬

1. 參「現代人的福音」（1998 夏季），2。

書 8:3「上帝差遣自己的兒子，使他有了跟我們相同的罪性，……」的翻譯，所引起部分教會領袖的疑慮，恐怕是最令人遺憾的了。在這裡的疑問，主要是「有了 …… 相同的罪性」這一句話。部分教會領袖質疑說，認為耶穌有「相同的罪性」違背了正統的教義，甚至部分的牧長，因此懷疑翻譯與審閱同工的信仰，以致於當時審閱同工與翻譯顧問雖嘗試為文答覆[2]（就筆者來看，當時的答覆是十分中肯客觀的），卻沒有得到中肯的回應與接納。這段經文的翻譯竟然產生這樣的問題，實在殊為可惜。

然而這段經文的翻譯真的違背了正統的教義嗎？身為聯合聖經公會的翻譯顧問，筆者深覺提供眾教會可以信賴的譯本，是翻譯聖經非常重要的目標，因此與眾教會先進討論此處翻譯的疑義是責無旁貸的，所以願分別從信仰的準繩，以及釋經的角度，來探討《現》在此的翻譯是否適切。筆者也願意聲明，在本文的寫作之前，筆者並無預設的立場。聖經翻譯的基礎，不僅需要有對於「聖經是上帝的話」的確信（這是所有聯合聖經公會聖經翻譯顧問必須服膺的信念），也應該建立在學術的忠實與嚴謹，這兩者並不必然衝突。預設的立場，容易使我們失之偏頗，因此筆者也盼讀者同樣存著開放客觀的態度，一同從教理史與解經的角度來思考這個問題。因此，若此處的譯文確實抵觸了經文的原意與大公信仰的教義核心，本著聯合聖經公會忠實翻譯聖經的宗旨，理當要加以修正；但若非如此，讓眾教會明白此處翻譯的著眼點與解經的運用，便是絕對必要的。

2. 參駱維仁，「羅馬書八章三節『罪性』譯文的商榷」（協調會文件）；同前，「基督有罪性嗎？聖經翻譯拾零（一）」《新使者》，（一九九一、四），第三期，56-58。

為了避免讀者覺得神學的討論過於艱澀難懂，筆者特意將一些細節的討論放在註腳當中。但這不意味著註腳的重要性較低，而是希望將衍生的問題放在註腳當中，可以讓本文的邏輯凸顯得更為清楚，因此，對於有興趣於此問題的讀者，筆者盼望您能仔細的閱讀註解，方能更深的領略筆者的討論。

「信仰的準繩」是什麼？

在進入到「信仰的準繩」的討論之前，我們需要先瞭解，用聖經成書之後數百年甚至一千多年才有的信經信條來討論經文的翻譯，可能會有「時代錯置」（anachronism）之虞。從更正教（也就是改教運動之後的基督教）的角度尤然，因為改教運動的立場，聖經的權威應該高於教會的傳統與神學的表述，也就是說聖經應該是衡量所有信經、信條、神學表述的準繩。因此，驟然的說某段聖經的翻譯不合乎信仰時，我們恐怕也要預留另一個可能性，就是我們「所謂」傳統的教義，是不完全合乎聖經本身的見證的，需要在新的譯本（通常代表當代聖經研究的成果）的光照下做某個程度的修正；只是我們很少做這樣的反省罷了！

當然，這樣說必然要引起部分弟兄姊妹的反彈，因為教義怎麼能夠改變呢？我們的回答是，正統的教義，就核心而言是不會改變的，但是綜觀教會的歷史，在教義細節上的理解，卻是不斷的在歷世歷代中被反省、不斷的重新被詮釋。事實上，我們之所以能夠對核心教義有更深刻體會，往往是因為對教義細節上有所反省、爭辯、重新詮釋的結果。關於這一點，林榮洪在其《基督教神學發展史：1 初期教會》當中討論說，「教義拒變說」（也就是教義從不改變的想法）是有過於簡單之嫌，經

不起歷史的考驗，因為許多的教義在近兩千年的教會歷史當中，確實不斷的在發展，不斷的被檢討。[3] 事實上，如果教義是拒變的話，整個更正教會是最大的「異端」，因為「背離」了將近一千年天主教所代表的教義立場。我們總不至於認為更正教是如此的異端吧？[4]

但是，教義會不斷的發展，並不是說沒有核心的信仰準繩。不過，要談「信仰的準繩」，還需要問是誰的「信仰的準繩」：是改革宗的？信義宗的？還是浸信會的？衛斯理宗的？或者是貴格會的？門諾會的？或者地方教會的？在這裡，信仰的準繩，應該是指正統教會的「最大公約數」，不然，我們充其量只能說「宗派立場」（這裡的「宗派」，是泛指一切非普世性的信仰立場，包括一些反對宗派主義，卻有自己獨特神學立場的群體），而非「信仰準繩」。因此，要批評聖經的翻譯或者聖經的解釋之前，我們要先問這是基於「宗派立場」還是基於普世教會共同承認的「信仰準繩」。基於宗派立場的批評，頂多只能說是宗派主義而已，而宗派主義，恐怕也背離了更正教的基本精神：聖經是神學最後的判準，因此也就不值一提了。

信仰準繩的「最大公約數」

那麼，信仰準繩的「最大公約數」是什麼呢？真正為歷代神學家共

3. 林榮洪，《基督教神學發展史：1 初代教會》（香港：中國神學研究院，1990），4-5。
4. 如果要領略教義在兩千年教會歷史當中的變化，在中文書方面，林鴻信，《教理史（上、下）》（台北：禮記，1995），可讀性很高，會是很好的入門書。

同認可的準繩，事實上只有三個信經：使徒信經、尼西亞信經、亞他拿修信經（或者四個，加上迦克墩信經，但迦克墩信經之後，在基督兩性的問題上仍有許多的爭論，大約過了一百年左右，爭論才漸漸平息），[5] 而就內容而言，已故的沈介山老師認為只有四個方面：耶穌基督終極的啟示，三位一體的神觀，基督完整的神人二性，以及因信稱義（最後這一點無法在這些信經當中看到，也是天主教與更正教分道揚鑣之處，但保羅的書信，確實支持這個立場）[6]。

回到信仰準繩與聖經翻譯的關係。我們要瞭解之所以從初代教會到現在，歷代教會尊重上述三、四個信經，並不是因為早期教父們開了大公會議的緣故（事實上使徒信經與亞他拿修信經都不是大公會議的結果），而是因為這些信經的內容，與把聖經當做一個整體來解經的結果一致；換句話說，我們可以將這些信經當作整個聖經（主要是整個新約）在核心教義上以經解經的結論的撮要。也只有當我們這樣為信仰的準繩定位，才不至於有時代錯置的誤謬。[7] 換句話說，全面聖經的解經，是檢證教義的準繩。所以，譯經之所以要考慮信仰的準則，最重要的是不要讓某一節經文的翻譯，造成其他經節的解經困難，或者是產生與其他經

5. 中文書方面，參沈介山，《偏差溯源—上古基督教思想簡史》（台北：華神，1982），85ff；林榮洪，《基督教神學發展史》，175-78。【筆者 2019 註】從大公教會會議的角度，僅有尼西亞信經正式被第一次與第二次大公會議認可為大公教會的信經，與此相較，使徒信經與亞他那修信經兩者均無大公教會會議的認可，故不宜視為與尼西亞信經有相同的位階。

6. 沈介山，《偏差溯源》，136-39。

7. 這一點可以從初代教會教父們在辯駁異端時大量引用新約，可見一般。從更正教「唯獨聖經」的立場來看，更該如此；恐怕這也是為什麼更正教會接受這些信經，卻不接受其他中世紀的教會傳統，以及教會（教皇）諭令的原因，因為後二者無法得到整體聖經解經的支持。

文不一致的見證。[8]

羅馬書 8:3 與迦克墩信經

至於羅馬書 8:3 所牽涉的教義問題，基本上是在基督論這方面，而在這四個信經當中，討論到基督與罪的關係方面，只有迦克墩信經當中的一句話。迦克墩信經強調的重點，在於說明基督的一個位格與二個本性，就是說，基督只有一位，他同時有完全的神性與完全的人性，因此信經中說，「因此，跟隨聖教父之後，我們都齊心教導，應當承認我們的主耶穌基督，是一位且是同一位聖子，在神性和人性中都同樣完全，是真神和真人，他有一個理性的靈魂和身體，在神格中與父同質，在人性中與我們同質。他凡事都與我們一樣，只是沒有罪。……」[9]

我們需要瞭解，迦克墩信經主要的目的是為了護教與對付異端，因此所採用的方式是藉由否定當時有的一些異端，來肯定正統的基督教教義，因此在這個信經表述中的否定含意，殊為重要。強調「在神性和人性中都同樣完全，是真神和真人，他有一個理性的靈魂和身體」，一方面是要排除從前諾斯底派和幻影說，以及當時亞波里拿流主義的看法（完全的神但不是完全的人；也就是基督並沒有真正成為人，或者是基督的神性取代了人性），另一方面是要否定從前以便尼主義、嗣子論以及當時亞流主義的看法（完全的人但不是完全的神；也就是基督是肉身成道，或者基督是次於神的受造）。因此，在基督論上，正統的教義最重要的

8. 關於這方面，黃錫木，《新約經文鑑別學概論》（香港：基道，1998）的附錄當中，對於耶和華見證人新約聖經的評論，有許多實際的例子。
9. 參林榮洪譯文，林榮洪，《基督教神學發展史》，173。

是持守基督完全的人性以及他完全的神性。

至於「基督有完全的人性……凡事都與我們一樣」與「基督沒有罪」之間的關係該怎樣理解，在迦克墩信經中，並沒有進一步的澄清。沒有澄清的原因，很可能與迦克墩信經沒有澄清基督的人性與神性之間有什麼關係的原因一樣：「基督是完全的人」與「基督是完全的神」這兩個命題是有理性張力的，同樣的「基督與我們一樣」和「基督沒有犯罪」這兩個命題也是有理性的張力的，要完全消除理性的張力加以調和的努力，都會有落入異端的危險。[10]

不過，「基督與我們一樣」和「基督沒有犯罪」這兩者之間的關係，卻與我們此處的翻譯關係最為密切。在這裡有兩個可能的理解，第一種的理解，這裡的「完全的人性」所指的是「亞當墮落之前的人性」（unfallen human nature），而這裡的「沒有罪」不僅指「沒有犯罪」同時也是指「沒有罪性」，這裡的沒有罪性，其形上的意義是「不能犯罪」或者「沒有犯罪的可能」；第二種的理解，這裡的「完全的人性」所指的是「亞當墮落之後的人性」（fallen human nature），而這裡的「沒有罪」所要強調的是「沒有犯罪」，同時「罪性」不具有任何形上的意義，頂多是「墮落的人性」的同義詞。從迦克墩信經的本身來看，這兩種理解都可以是合法的，從全本聖經來看，也都可以是合法的（新約當中，

10. 在此，早期教父特土良的名言：「因為荒謬，所以我信」是值得這個過度強調「合理」的現代人深思。特土良這句話提醒我們，不要忽略信仰當中有超乎我們理性所能理解的事物。事實上，當所有的信仰內容都很「合理」，那麼，我們與十九世紀的自由派神學有什麼差別呢？在基督教的信仰當中，理性的張力是一直存在的，這也是「信心」之所以為「信心」的一個重要意義。

對於耶穌無罪的陳述，如來 4:15，或者耶穌對於他自己無罪的自述，如約 8:46，重點都是他沒有犯罪，我們很難用這些經文做為「沒有罪性」的支持，因為有邏輯上的問題[11]）。因此我們需要注意，無論採取哪一種的理解，都不應看做是違背正統的信仰。對於兩者當中任何一種的解釋，我們都需要接納，不能驟然判為異端或誤謬。這個問題因此比較不該視為信仰準繩核心的問題，而應當看做信仰準繩細節的問題，有其討論的空間。

傳統關於「基督的罪性」的看法及其問題

但是，這兩種理解，哪一種更適當呢？在進入到解經的考慮之前，我們先來看看教會歷史中的看法。從教父的時代到改教運動一直到近代，比較多採取的是第一種的看法，諸如教父當中的安波羅修（Ambrose），屈索多模（Chrysostom），亞歷山太的區利羅（Cyril of Alexandria），中世紀的阿奎那（Aquinas），改教運動時的加爾文（Calvin），敬虔主義

11. 我們可以由內向外推，說他裡面沒有罪性，所以外面不犯罪，因為對沒有罪性的人，犯罪是不可能的，就像對於一個宦官，犯真正淫亂的罪是不可能的，因為他根本沒有情慾的本性；但是我們不可以由外向內推，說他外面沒有犯罪，所以裡面沒有罪性，這種說法，會變成只要一個人能好到「從心所欲而不逾矩」，就沒有罪性，這與聖經的見證不合。因此，「沒有犯罪」是不能做為「沒有罪性」的直接證據的。在此系統神學家 Millard J. Erickson, *The Word Became Flesh* (Grand Rapid, MI: Baker, 1991) 顯然就沒有留意這個邏輯上的問題，在第 21-22 頁 Erickson 所舉的經文，都是指耶穌「沒有犯罪」所以「不需悔改」的經文，但是在第 39 頁的結論卻說耶穌「生來沒有罪性」同時「沒有犯罪」；然而他的舉證經文，恐怕只能讓他有後半的結論，卻無法支持「生來沒有罪性」這句話。筆者認為在這方面 Erickson 對於經文的處理似乎不夠嚴肅；做為一本高級教課書卻沒有對巴特的觀點（見下討論）加以評估，也是令筆者驚訝。

的本革勒（Bengel），本世紀初的聖經註釋家 Sanday and Headlam 與 C.H. Dodd，[12] 當前的聖經註釋家 Douglas Moo[13] 與聖經學者 Ben Witherington III[14]，以及國內的沈介山老師。[15]

這種理解的發展，奧古斯丁可能是關鍵人物。[16] 奧氏所提出的「原罪藉由性交傳遞」的見解，很自然會產生嬰兒從出生就有罪的神學。但是基督必須是從來沒有罪的，因此基督就必須從出生就無原罪（這後來也就衍生出馬利亞無原罪的教義）。不過，剛剛出生還沒有自我意識的嬰兒所犯的罪是什麼呢？奧氏的神學採用「罪性」的觀念來加以解決，而這種「罪性觀」的結果，往往就會變成「有罪性必然犯罪」的想法。[17] 我們須知，當奧古斯丁的神學延伸出去的時候，產生的結果便是必須

12. 參 Cranfield 的討論，Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 1:380n1.
13. Douglas Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 479.
14. Ben Witherington III, *Paul's Narrative Thought World* (Louisville, KN: W/JKP, 1994), 139-40.
15. 沈介山，《偏差溯源》，134。
16. 關於這方面的討論，中文資料可以參考「基督無罪」，《當代神學辭典》，（二冊；楊牧谷編；台北：校園，一九九七），下 1074-75。
17. 但我們要瞭解，這種「罪性觀」並不是歷代的神學家都接受，「原罪」的想法，在教會歷史當中也非為所有神學家同意，因為奧氏的罪論雖有其長處與深刻的洞見，但所產生的回答不了的問題，也是非常的多。比方說，如果亞當的罪藉由血緣遺傳，同時亞當與我們是一樣的人，為什麼我們只該承受亞當的罪的刑罰，而不需同時承受我們的祖先其他的罪的刑罰？也因為這個緣故，會有其他的神學家提出「盟約神學」，但是仍然不能解決所有的問題，因為盟約神學所採用的亞當代表說，是很難說服持極端個人主義的人去相信他要為亞當錯誤的決定負責任。因此，身為聖經學者，筆者以為將「罪性」理解的比「墮落的人性」更多，都超越的聖經的見證，也免不了產生更多的問題。關於罪論的簡短討論，中文方面可以參考「罪」，《當代神學辭典》，下 1073-74。

把聖經所見證的「耶穌沒有犯罪（Jesus NEVER SINNED）」的歷史事實變成了「耶穌不能犯罪（Jesus CANNOT SIN）」的形上命題，這事實上已經開始脫離新約聖經中對於耶穌沒有犯罪事實的見證，進入到哲學揣測（philosophical speculation）的層面。[18]

不僅奧古斯丁神學「罪性」的討論已經超越了新約聖經的見證，[19] 這種看法真正產生的問題是，沒有犯罪也沒有罪性（沒有犯罪的可能、不能犯罪）的基督，到底是不是「凡事與我們一樣」呢？這樣的基督，到底能不能體會我們在罪惡的權勢與轄制之下的軟弱與掙扎呢？事實上，從初代教會到宗教改革，雖然有迦克墩信經確立的「基督有完全的人性與完全的神性」的教義，在教會實際的生活中恐怕多半是重基督的神性過於基督的人性，[20] 加上前述奧古斯丁神學的影響，這也就不難瞭解為什麼上述的教父、教會神學家與聖經註釋家，會樂於採取第一種的

18. 談一個不是題外話的題外話，華人的基督徒需要體認到，由於過去中國教會史的諸多分雜的因素，大體而言，今天華人教會在基督論、救恩論、末事論主要的神學細節，只代表了歷世歷代神學思考繽紛燦爛的光譜（spectrum）當中非常狹窄的一個片段。因此，筆者深深期盼從事中國教會史研究的同道，能夠有更多關於華人神學史的整理，以及對這些神學陳述的反省與發展，可以使未來的華人教會脫離人云亦云，以及無謂的爭辯。
19. 事實上，筆者覺得神學表述超越聖經的見證並不是太大的問題。「神學」一個重要的目的，是要用當代人能瞭解的語彙來表達不變的真理，因此神學的表述與聖經的見證有所差別甚至是必要的。但是，如果神學的表述造成與聖經全面的見證有所抵觸，這時神學的表述就應該修正。
20. 馬太福音 24:36：「但那日子，那時辰，沒有人知道，連天上的使者也不知道，子也不知道，唯獨父知道」《和》，在一些比較晚期的抄本當中，沒有「子也不知道」這句話，可能是因為抄寫員覺得「神子怎麼可能會有不知道的事呢」？這種抄寫員的理解反映出中世紀對基督神性的尊崇，已經逐漸減弱了對基督人性有限與軟弱的認識。

理解，而非第二種的理解，因為對神性的著重，便會減少對於人性有限與軟弱的重視，也就會越來越將「道成肉身的基督」與「我們的罪」的距離加大。我們絕對有理由懷疑，中世紀基督的形象，會逐漸偏重在「白色大寶座上口吐利劍的公義審判主」的威嚴形象，並且逐漸失去耶穌是「稅吏與罪人的朋友」謙卑可親的形象（從馬丁路德的改教之前的信仰可見一斑），與這種看重基督的神性過於人性的態度，必然是有某種程度的關係的。[21]

但我們須知，這種重基督的神性過於人性的態度，事實上是一種隱藏的「類幻影說」，到如今仍常常可以在教會中看到。舉一個例子就好了：當我們談到耶穌的人性，我們最常用的例子是耶穌有人的需要，因為他受限於時空與文化，也會餓、會渴、會累，但是耶穌有沒有成人其它方面的需要呢？馬上我們覺得這個問題是褻瀆，問都不可以問。[22] 但是如果我們有這種想法，我們已經落入了「類幻影說」的偏差中了，因為這位耶穌不是「凡事都與我們一樣」。耶穌是可以有這些需要的！甚至我們該說，要拯救我們，成為完全的人，耶穌必須有這些需要，但是重點是，他卻沒有犯罪，因此他能在凡事上居首位。「沒有罪性」的理解，

21. 在上述「基督無罪」的結論，略微觸及到這種心理現象：「只要耶穌仍然成為人敬拜的對象，那麼人心理上就不能把罪歸到他頭上，……」。中世紀這種「強調基督神性」的傾向與「耶穌無罪性」教義發展之間的關係，實在是需要加以深入研究的，惜在筆者手邊的資料當中，尚未有人進行這方面的討論。「基督無罪」，1075。

22. 這裡可以附帶一題「基督最後的誘惑」這部電影，基督徒之所以要拒絕這部電影，主要的理由不應該是這裡面的誘惑的場面，而是因為這裡面描述的基督「被試探所勝」因此「犯了罪」，如此違反了信仰的核心教義，所以必須嚴加拒絕。至於其中誘惑的場面與內容，恐怕對於只談基督的人性是會渴會餓的弟兄姊妹是一個提醒：到底我們所信的基督，與我們相同到什麼地步？

可能有的好處，也許是產生的心理張力比較小，因為「沒有罪性」可以為「沒有犯罪」提出一個「似乎」合乎理性的解釋。但是，減少心理張力的同時，可能也就減少了「完全神性」與「完全人性」之間原本應有的張力。[23] 因此，《當代神學辭典》「基督無罪」的條目中正確的指出：「不幸地，在隨後的教義發展史中，有人原意要加強此教義〔耶穌沒有犯罪的教義〕，在研究的過程中卻反而違背了聖經的基礎，並且削弱了它在神學的意義。」[24]

當代關於「基督的罪性」的看法及其貢獻

因著這一類的問題，巴特（Karl Barth）在他的「教會教義學」當中對於傳統「沒有罪性」的觀點提出異議：他指出，需要蒙救贖的並非尚未墮落的人性，而是墮落的人性，因此，比較好的理解應是將這裡「沒有罪」的重點放在「耶穌沒有犯罪」，而耶穌基督所取的「人性」，必須是「亞當墮落之後的人性」。[25] 而從巴特以降，在神學界裡對於基督

23. 在傳統教義的表述當中，基督完全的神性與完全的人性兩者之間的關係，與三位一體的教義一樣，是很難有很好的類比來理解的，事實上許多的異端產生，是因為想要強加解釋這些教義的結果。基督的神人二性，與三位一體，從人有限的經驗與理智來看，註定要有認知張力的，但唯有竭力保守這樣的張力，才能確保教義的準確，不落入偏頗的異端當中。沈介山曾正確的指出：「迦克墩信經只述其然與不然，卻不究其所以然。」因此，「為甚麼基督有兩個意志，……，沒有人有資格說他所提出的解釋才是具有權威的，儘管他的推理無懈可擊。……從正統信仰的立場而言，迦克墩信經的……結論沒有更改的餘地，但其表達的方式可隨時代而改變。」沈介山老師在此的提醒，是非常重要的。沈介山，《偏差溯源》，133, 135。

24.「基督無罪」，1074。

25. Karl Barth, *Church Dogmatics* (ET; Edinburgh: T&T Clark, 1956), I/2, 151-59, esp. 155-56. 談到巴特，美國的極端保守派很少真正去閱讀他的作品，瞭解他的貢獻，但卻在人云亦云的情形下，認為巴特是「新派」，這是很不負

人性方面的討論，開始受到更多的重視，在聖經研究的領域，也有越來越多的學者開始反省過去這方面基督論教義的描述（特別是在近代系統神學當中），是否真的完全反應出聖經的見證；過去的解經，是否因為遷就一些不夠準確的教義陳述，扭曲了某些經文的解釋。反省的結果，在今天新約研究的領域中，除了上述的 Moo 與 Witherington 等少部分跟隨傳統意見的學者之外，絕大多數的學者（包括許多福音派的健將，如英國的 C.K. Barrett, C.E.B. Cranfield, James D.G. Dunn, I. Howard Marshall；以及天主教的學者，如 Brendan Byrne）[26]，對於「基督完全的人性」與「基督沒有罪」之間的關係，所採取都是第二種立場，也就是：這裡的「完全的人性」所指的是「亞當墮落之後的人性」（fallen human nature），而這裡的「沒有罪」所要強調的是「沒有犯罪」。用來支持這

責任的態度。在英國與歐洲的福音派當中（以及目前大部分美國的福音派當中，如加州的福樂神學院），巴特在教會歷史與神學當中的貢獻，是被正確地肯定的：巴特是廿世紀扭轉整個神學走向的重要人物，因著他的緣故，神學開始從以人為中心的自由派思想重新轉回到以基督為中心、以上帝為中心、以聖經為中心的福音神學。因此，若說巴特是本世紀最重要的神學家，絕非過譽。但這不是說巴特完全是對的，他像每一個人、每一個神學家一樣，是受限於他的時代與背景的，這也是當我們閱讀他的作品時需要知道的。不過，至少在此處的討論，巴特的洞見是深具影響力的，也是值得每個認真的基督徒深思反省的。

26. C.K.Barrett, *The Epistle to the Romans* (Revised ed.; BNTC; Peabody, MA: Hendrickson, 1957, 1991), 147; C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (2 vols; ICC; Edinburgh T&T Clark, 1975-9, 1990), 1:379-82; J.D.G. Dunn, *Romans* (2 vols; WBC 38; Dallas, TX: Word, 1988), 1:421; I. Howard Marshall, *Jesus the Saviour* (Downers Grove, IL: IVP, 1990), 171-72; Brendan Byrne, *Romans* (*Sacra Pagina* 6; Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996), 237. 這裡除了 Brendan Byrne 是天主教學者，均為重量級的更正教福音派學者，若是包括更正教當中非福音派的學者的作品，持「基督取了墮落的人性」的當代基督教文獻，真可以說是汗牛充棟了。

種看法的經文，除了羅馬書 8:3 之外（見下面的討論），另外一些重要的經文還有林後 5:21，「神使那無罪的替我們成為罪（這裡的“罪”是名詞）……」《和》[27]，以及來 4:15，「因我們的大祭司，並非不能體恤我們的軟弱，他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪」《和》（另參約壹 3:5；彼前 3:18）。

這樣的見解的重點，在於嘗試將迦克墩信經裡面「他凡事都與我們一樣，只是沒有罪」這句話，做最極致也最有張力的理解：耶穌基督的降世，是取了所有人的軟弱的，包括暴露在罪的權勢的攻擊與轄制之下，包括罪所帶來一切的咒詛，「但是，他沒有犯罪！」—— 這是所有在罪中掙扎的人多大的安慰與盼望啊！

這樣理解的目的，也為了要避免類幻影說，以及不平衡的基督神人二性論（神性重於人性）的問題。但是，這種理解不準備提供一個「合乎理性」的解釋，說明基督如何能夠「有罪性」而「不犯罪」，因此來消除「基督與我們一樣」跟「基督沒有犯罪」的張力。從這個角度，這個張力是上帝救贖奧秘必要的張力，我們不該強加解決。

我們為這裡的討論做個小結：如果中肯的看經文直接的證據，我們只能知道：第一、道成肉身是要「凡事與我們相同」；同時第二、「耶穌沒有犯罪」。除非我們在解經上做過度的外延，否則單單新約經文本

27. 這句話《和》比《現》要嚴重多了，耶穌是成為「罪」，所以「道」成了「罪」，也就是成為上帝要對付、要除去的對象，《現》反而翻譯的比較和緩：……上帝讓他擔負我們的罪，不過，可能因為我們太熟悉和合本了，所以不覺得這是個神學問題。

身，是無法讓我們討論耶穌本質當中有沒有「罪性」的，頂多我們能知道的是耶穌在人與神面前「沒有犯罪」；從聖經的見證來看，系統神學當中關於「耶穌不能犯罪」的「罪性」討論，恐怕往往是為了神學系統的「系統性」與「合理性」而衍生的討論。[28] 因此，無論我們說耶穌有罪性（指墮落的人性），或者沒有罪性（指不能犯罪），都必須堅持兩件事：第一方面、耶穌道成肉身「凡事都與我們相同」（強調沒有罪性的需要留意這方面），同時第二方面、「耶穌沒有犯罪」（強調有罪性的需要留意這方面）。[29]

解經的角度之一：翻譯成「罪性」合適嗎？

從解經的角度來看，在羅馬書 8:3 當中最重要的是 ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας（「成為罪身的形狀」《和》；「使他有了跟我們相同的罪性」《現》）這四個希臘文該如何解釋和翻譯。這一方面，駱維仁博士已經在他的兩篇文章中，做了中肯的回答，[30] 筆者不準備重複駱維仁的文章，但願意補充一些聖經註釋家的看法。關於 σαρκὸς ἁμαρτίας（直

28. 然而我們需要知道，採取「耶穌沒有罪性」的觀點，是很難中肯的解釋林後 5:21「耶穌 …… 成為罪」表達的豐富含意。在這裡，學者就會面對解經先於神學，或者神學先於解經的抉擇。身為聖經學者，筆者傾向於前者，同時筆者認為為了「系統化」的神學陳述犧牲正當合法的解經，是有違更正教「唯獨聖經」的出發點的。順便一題，Erickson 在其系統神學基督論 *The Word Became Flesh* 當中，並沒有處理林後 5:21 這段困難經文。

29. 澳洲一位非常重要的福音派新約神學家 Leon Morris 對於這個問題的立場，是徘徊在兩者之間。他最後採取的態度，就筆者看來，只是重述了迦克墩信經的「他凡事都與我們一樣，只是沒有罪」而已。Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Pillar; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992), 302-3.

30.「羅馬書八章三節『罪性』譯文的商榷」與「耶穌有罪性嗎？」。

譯為：「罪身」或者「罪的肉體」），Cranfield 在其羅馬書註釋當中已經明確的說，這裡的「罪身」所指的是「墮落後的人性」（fallen human nature）。[31]Cranfield 採取這樣的立場是特別饒富趣味的，因為他的註釋整體而言有很濃厚的改革宗色彩（強調上帝的義與主權），而許多改革宗神學家（特別是加爾文主義者）對於「墮落後的人性」的意義是「不能不犯罪」，所以耶穌不能有墮落後的人性，同時也就不能有罪性。但是 Cranfield 卻覺得在此處需要忠於上下文的文意，[32] 因此這裡是指「墮落後的人性」。

不僅 Cranfield 持這種看法，Barrett 與 Dunn 這兩位保羅神學專家的註釋書，也都是採取這種翻譯。[33] 在 I. Howard Marshall，這位英國學者當中的學者，福音派當中的福音派，繼 F.F. Bruce 之後最重要的英國聖經學者，在其所寫的 Jesus the Saviour 裡面，也採用了 Cranfield 的解經。特別值得一題的是天主教方面 Byrne 在 *Sacra Pagina*（聖卷）系列當中的羅馬書註釋，所採取的也是同樣的立場，甚至於他在自己的翻譯當中將「肉身」這個詞譯成 flesh dominated by sin（被罪所轄制的肉體、或人性），強調 σαρκὸς ἁμαρτίας（罪的肉身）是「墮落後的人性」，莫此為甚！我們都知道天主教在解經上是非常重視教會傳統的，而 *Sacra Pagina* 可以說代表的是梵蒂岡第二次大公會議之後的神學立場，因此，Byrne 的

31. 中文版上冊已由華神出版（1997）；Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 1:379-82.

32. 羅 8:3 有一個對比，可以改寫成這樣：前半談到人性軟弱，行不出神的義，但是後半說耶穌取了這種軟弱的人性，在其中成就了神的義的要求，因此宣判了罪，把罪除去。

33. Barrett 特別指出「形狀」一詞出現在羅 1:23; 5:14; 6:5。其中沒有一次是指「相似」或者「模仿」。相反的，都是「相同」之意。

註釋說明在天主教官方方面，已經可以不去跟隨過去安波羅修，奧古斯丁，甚至阿奎那（正統天主教教義的代表人物）所代表的傳統立場（耶穌沒有罪性），而可以採上述的第二種立場（耶穌有罪性但沒有犯罪），這實在是一個非常巨大的轉變！這個轉變也說明了在過去的教會歷史裡，對於迦克墩信經當中基督「完全的人性」這方面，確實不若「完全的神性」這方面受到重視，而目前連重視傳統的天主教也開始正視這個問題。

因此，在聯合聖經公會英文的羅馬書「翻譯員手冊」當中，根據這個世紀這段經文的討論，提醒翻譯員這裡所指的不是外在的「肉體」而已，所指的應為「墮落後的人性」。我們需要瞭解，這些翻譯員手冊在學術上是非常保守的，我們解釋的根據在學術上都必須已經有了定論，因此即便關於某個經文學術界已經產生非常吸引人的見解，在沒有成為定論之前，是不可以放在手冊當中的，因為我們翻譯的是「聖經」，玩笑不得！從上述的討論來看，現代中文譯本在這裡將 σαρκὸς ἁμαρτίας 翻譯成「罪性」（指墮落後的人性）或者「被罪轄制的人性」，應無不妥之處。事實上，這樣的翻譯更反映出平行經文（特別林後 5:21）的文意。[34]

解經的角度之二：翻譯成「相同」合適嗎？

筆者認為，這裡真正會讓部分弟兄姊妹產生質疑的關鍵，應該是 ὁμοιώμα（直譯是：樣式、樣子、形像；其動詞 ὁμοιόω 意為：類似、或

34. 可以參考 Byrne 的 *Sacra Pagina* 羅馬書註釋，237。

者相同）的意思是什麼、該怎樣翻譯。中文直譯可以用的詞彙：樣式、樣子、形像、形狀，但是，我們也需要瞭解，從語意範疇（Semantic Domain）的分析，這些詞彙都比 ὁμοιώμα 更著重指稱「外表的形體」，缺少了「相同或相似」的含意，也缺少了對於「內在本質」的指稱。這樣的語意差異，會使得用「罪身的形狀」也好，「罪性的形狀」也好，都沒有把原文中「本質上的相似或相同」強調出來（參同一個字在《和》腓 2:7「取了人的樣式」所指的絕不是有人的外表或者與人相似而已，那是幻影說的解經，而是如《現》翻譯的，「成為了人」）。[35] 由於《現》設定的語言程度是以初中學生的中文程度為準，翻譯原則是要「功能對

35.【筆者 2019 註】ὁμοιώμα 在新約中除羅 8:3 外，另見於羅 1:23（《和》作「『彷彿』必朽壞的人……『的樣式』」）、羅 5:14（《和》作「『一樣』罪過」）、羅 6:5（《和》作「他死的『形狀』上」）、腓 2:7（《和》作「成為人的『樣式』」）、啟 9:7（《和》作「蝗蟲的『形狀』），前述的出處，除啟 9:7 外，均見於保羅書信，且主要見於羅馬書。由於保羅書信多次使用創世記「人是按著上帝的形像（εἰκών）被造的」（見創 1:26-27; 9:6）來談基督是「上帝的形像」（亦即是受造的人原本該有的樣子，見如《和》西 1:15「愛子是那不能看見之上帝的『像〔εἰκών〕』」、《和》林後 4:4「基督本是上帝的『像〔εἰκών〕』」），並以基督一生尊上帝旨意而活、沒有犯罪，所展現出受造之人未墮落前該有的形像，成為蒙救贖更新的信徒該活出的形像（見如《和》西 3:10「穿上了新人……正如造他主的『形像〔εἰκών〕』」、羅 8:29「他預先所知道的人，就預先定下效法他兒子的『模樣〔εἰκών〕』」、林後 3:18「我們眾人既然敞臉得以看見主的榮光……就變成主的『形狀〔εἰκών〕』」），筆者不免猜測，保羅書信（特別是羅馬書）多次使用的 ὁμοιώμα 是否是要讓人聯想到創 1:26; 5:1 所談的「上帝的『樣式（ὁμοίωσις）』」，兩者字根相同，差別僅在於 ὁμοίωσις 是相對抽象的名詞，ὁμοιώμα 則為相對具象的名詞，而之所以不用 ὁμοίωσις 而用 ὁμοιώμα，有可能因為這些出處所談的，都不是上帝本身的「樣式」，而是與受造有關（羅 1:23; 6:5; 8:3; 腓 2:7）且有時具有負面意涵（羅 1:23; 5:14; 8:3）的「樣式」，因而使用了同字根、字意幾乎相同但不同字尾的詞語。但保羅書信使用 ὁμοιώμα，語意的重點應該不僅在於表達「樣式」而已，

等、意義相符」，因此，兩個可以功能對等的翻譯是「與我們相似的罪性」或「與我們相同的罪性」（或者冗長一點，「與我們相似的墮落的人性」或「與我們相同的墮落的人性」；或者更冗長一點，「與我們相似的被罪轄制的人性」或「與我們相同的被罪轄制的人性」）。[36] 那麼「相似」好呢？還是「相同」好呢？「相同」似乎會產生「耶穌有沒有因此犯罪」的問題（這也是會有教會先進質疑的原因），但是，這不應是個問題，因為：第一、這裡並不是翻譯成「跟我們同樣犯罪」；第二、根據以經解經的原則，《現》來 4:15 已經說「…… 我們的大祭司曾經像我們一樣在各方面經歷過試探，只是他沒有犯罪。」應該可以根據以經解經的原則排除這個可能性。（事實上在面對《和》林後 5:21「神使那無罪的替我們成為罪」，我們也需要運用相同的解經原則，去排除耶穌犯罪的理解）。[37]

因為羅 5:14 的用法（希臘文直譯為「亞當的過犯的樣式」）係要表達「與亞當犯一樣過犯」（故《和》的譯法），因此羅 8:3 也應不僅是要表達「有罪的肉身的樣式」（希臘文直譯）而已，也該包括了要表達「有一樣的罪的肉身」。

36. 【筆者 2019 註】由於《現》羅馬書一致地將 σάρξ 譯作「本性」，為了翻譯的一致，「墮落的人性」或「被罪轄制的人性」可分作「墮落的本性」與「被罪轄制的本性」。

37. Moo 與 Witherington 認為，這裡使用 ὁμοιώμα（樣子、形狀、一樣、相似）的原因是要強調耶穌道成肉身並不是真正與「墮落的人性」一樣。他們這樣論點的目的，在於避免耶穌有任何犯罪的可能。但是這恐怕不是解經（exegesis）而是把自己的神學讀進去（eisgesis），因為 ὁμοιώμα 強調的是相同與相似，同時這裡沒有否定詞暗示不相同與不相似。Witherington 另一個論點是，耶穌做為贖罪祭，必須是沒有瑕疵的，所以不能有罪性，這種論點似乎有力，卻仍然有問題：第一、περὶ ἁμαρτίας（《和》翻譯成「做了贖罪祭」）恐怕更正確的翻譯是「為除罪的緣故」《呂振中》（同時參 NRSV: ‘to deal with sin’），故

至於翻成「相似」，表面上看起來減少了心理張力，但是「相似」的翻譯卻是會產生真正與信仰準則核心有關的問題！因為「相似」也就說「不完全一樣」，那麼就違反了迦克墩信經中的「他凡事與我們相同」這句話，這可是會有「類幻影說」的嫌疑，問題恐怕才大了！因此，對於《現》修訂本中加的旁註：「使他 …… 罪性」或譯「取了跟我們相似的罪的肉身」，是在教義上有「類幻影說」的問題的。[38] 筆者認為，在下一次的修訂當中，這個旁註，不然就是應該刪去，不然就是應該改為「取了我們罪的肉身的形狀（或『樣式』，但『樣子』應避免，因為有太多『相似』的暗示）」，比較不會有「類幻影說」的問題。當然，這只是筆者的建議，僅供相關同工參考而已。

從上面的比較，「相同」應該比「相似」問題來的少。不過，筆者覺得需要考慮「心理張力」的問題，如果此處的「相同」一詞，因為太多「關注的眼神」的緣故，已經在語意上「超載」了的話（semantically overloaded），在下一次的修訂當中，不妨考慮改成「一樣」：「使他

而這裡可否用舊約「贖罪祭」的觀念，本身就需要討論；第二、就算這裡指的是「贖罪祭」，「有罪性沒有犯罪」同樣可以理解為沒有瑕疵，不必然要「沒有罪性」，至少我們無法討論舊約當中的祭物沒有瑕疵是在說沒有罪性的意思。因此，Witherington 的論點雖然有意思，但是不令人信服。Moo, *The Epistle to the Romans,* 479; Witherington, *Paul's Narrative Thought World,* 140; cf. Cranfield, *The Epistle to the Romans,* 379-82.
【筆者 2019 註】除前述的問題外，顯然 Moo 與 Witherington 均未考慮到迦克墩信經（定義）的用語與此處的關聯。迦克墩信經的陳述「在神格中與同質，在性中與我們同質」，兩處「同質」希臘文均為 ὁμοιούσιος，重點在於相同而非相似，「他凡事都與我們樣」，「一樣」的希臘文 ὅμοιος，重點也在於相同而非相似，而 ὁμοιούσιος 與 ὅμοιος 兩者，均與此處的 ὁμοιώμα 希臘文字根同，且迦克墩信經使用這些用語，有可能與新約中多次出現了 ὁμοιώμα，不無關係。

38. 雖然筆者瞭解這是當時協調之後的結果，但是這裡確實是有教義問題。

有了跟我們一樣的罪性」。這樣修改的好處可能會是：第一、語意上功能完全相同，保持了「神性」與「人性」該有的張力；第二、解除原先「相同」一詞因為太多「關愛的眼神」語意超載的現象，抒解部分弟兄姊妹的「心理張力」（如果確實有弟兄姊妹因為這個「相同」產生心理的張力的話）；第三、「一樣」可以有「一個樣式」的含意，因此原來ὁμοιώμα「樣式」方面的含意可以略略觸及。當然，這仍然只是筆者的建議，僅供相關同工參考而已。

結語：《現》羅 8:3 的正確理解與應用

《現》羅 8:3 的翻譯，反映出的是本世紀聖經學者在基督論當中基督人性這方面的主流見解：基督與我們凡事相同，包括取了墮落後的人性，活在罪的權勢與轄制之下，但是他並沒有犯罪。這樣的見解，是為了平衡傳統神學陳述中重基督神性過於基督人性，因而不夠重視「基督凡事與我們相同」的核心教義的偏差，應無任何教義問題，事實上，將《現》的譯文當作教義錯誤，恐怕判了上述許多當代福音派新約學者的罪，也判了《當代神學辭典》背後許多福音派神學家的罪。

「使他有了跟我們相同的罪性」，所要強調的，是「他在凡事上與我們相同」，但其意義不比這個更多，因此在此並沒有暗示基督犯罪，也沒有暗示基督因此失去了神子的身份。當我們用這段經文強調「基督凡事與我們相同」時，我們需要用以經解經的方式，根據來 4:15 指出這裡的「凡事與我們相同」，並不包括「犯罪」。同樣的方法，透過羅 8:3 前半，我們也可以知道，這裡有了的人性，並不是取代了神子的神性，如果是取代了神性，中文應說「使他換上了跟我們相同的罪性」，但這

不是《現》的翻譯。

在應用上，這樣的翻譯是可以產生非常深刻的教牧意義。耶穌沒有罪性的傳統理解，往往產生一種神學的誤解，好像耶穌道成肉身，是成為一個「超人」，來拯救世人，不過從前面的討論，讀者應知這並不合乎迦克墩信經的見解。基督事實上「凡事與他的弟兄相同」（《和》來 2:17），同樣也承受了「墮落人性」的痛苦（羅 8:3），因此「他自己既然被試探而受苦，就能搭救被試探的人」（《和》來 2:18）。但若基督並未在「墮落人性」中「凡事與他的弟兄相同」，他所受的試探，將與我們有所差別，他也不能真正體會我們「肉體的軟弱」（《和》羅 8:3a）。然而，就因為基督確實與我們凡事相同，他深知我們的罪中之苦，但更重要的，他並沒有犯罪：他可以活在罪惡權勢的轄制之下，無數試探的引誘之下，滿有墮弱人性一切的軟弱，卻沒有犯罪！因此所有被罪奴役的人可以有盼望，我們知道若我們「效法基督的模樣」（《和》羅 8:3）過隨從聖靈的生活（《和》羅 8:5-11，參路 1:15，耶穌從母腹裡就被聖靈充滿），我們就可以脫離罪與死的律（羅 8:2）。因此，耶穌取了罪性（墮落的人性），在罪性（墮落的人性）中戰勝罪，不僅是一個救贖的行動，也是一個典範的展現，因此不僅在神學上必要，也在倫理上必要。也唯有這樣的理解，方能充分表現出前後文脈的深刻意義。

雖然透過上述的討論，筆者認為《現》羅 8:3 的翻譯在語意上並沒有部分教會先進擔心的神學問題。然身為翻譯顧問，總是期望在不改變原有語意的情形之下，找出更為大家所接受的譯文。筆者在此提出一個替選方案，供教會先進參考。第一、「罪性」可以更明顯的翻譯成「被罪轄制的人性」，這樣可以避免某些特定宗派或教會團體對於「罪性」

一詞的習用的特殊用法，同時也與 6:6 最後「作罪的奴僕」《和》的理解一致。第二、如前所述，「相同」可以改為「一樣」或者「同樣」。如此，這裡的翻譯可以改為「使他有了跟我們一樣（同樣）被罪轄制的人性」。不過，如果要採取這樣的翻譯，必須將原先的 6:6 同時修改，因為在那裡也有相似的詞彙（τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας；直譯也是「罪的肉身」，但用的「肉身」的希臘文不同；兩者為同義詞）。如此，原先的 6:6「…… 為的是要摧毀罪性的自我 ……」需改為「…… 為的是要摧毀罪對人性的轄制 ……」（這裡如果翻成「為的是要摧毀被罪轄制的人性」，可能會有除滅的是「人性」而不是「罪」的誤解，語意上有問題）。[39] 當然，這仍然是給相關同工的參考。

後話：「翻譯聖經」與「解釋聖經」的分別

透過上述的討論，筆者也願意在此簡單的談談翻譯聖經與解釋聖經之間的差異。在任何聖經的翻譯之前，翻譯員對於經文先加以解釋，是絕對必要的，在這個解釋的過程中，除了明白每字每句的意義主旨之外，從「功能對等」（functional equivalence）這個翻譯原則來看，一個很重要的工作，是要評估一下，到底產生出來的譯文，在爾後使用者解釋的時候，理解與解釋的空間（capacity for interpretation）與原文理解與解釋的空間是否非常接近（要完全一致是個很難企及的理想）；若是譯文理解與解釋的空間與原文相仿，基本上，透過譯文以經解經產生的神學理解與陳述，應該就會跟用原文以經解經所能產生的神學理解相仿。這樣

39.【筆者 2019 註】由於《現》羅馬書一致地將 σάρξ 譯作「本性」，為了翻譯的一致，「人性」均可作「本性」。

的翻譯，基本上就該算是達成了任務。從這樣的角度來看《現》羅 8:3 的翻譯，應該算是達成了任務，因為透過與《現》來 4:15、《現》林後 5:21、《現》腓 2:7 等的交互參照，所得到的結論，是不會與迦克墩信經所代表的信仰準繩違背。

不過我們也要知道，翻譯聖經不準備做的是在每一節聖經當中，把所有相關的神學都放進去。因此，羅 8:3 與林後 5:21 並沒有處理耶穌有沒有犯罪的問題，因此我們便不應該在翻譯的時候去暗示耶穌沒有犯罪這個事實，因為這樣做便對原文不忠實。在此，筆者願意特別提醒讀者，聖經的語言當中常常在一處使用一些非常極端的字眼（比方羅 8:3 與林後 5:21 的說法，是要讓耶穌與我們的罪的關係近到不能再近），然後在另一處用另一些相對的字眼來平衡（比方說來 4:15，論到耶穌沒有犯罪），這樣的目的是要同時站在兩個極端之上，才能擁有真理的全部。這種片面看起來會非常極端的經文，往往是異端產生的原因，因為他們沒有考慮另一個極端的經文，所以失去了平衡。但是，我們不能因此因噎廢食，在翻譯的時候為了避免異端把語氣減弱，這是對於原文非常不忠實的作法。我們應讓原先的經文有其原有的強度，並且讓基督神人二性的核心教義，同時站在這兩個極端的經文陳述之上。然而，去發現這些平衡與關係，是解釋聖經的人的責任，也就是牧師傳道人、以及每一位信徒的工作，聖經翻譯的人，在這些解經工作，能夠做的，是提供一本與原文的理解與解釋空間相仿的譯本，但絕不會越俎代庖（當然，提供串珠是另一回事）。所以，在衡量譯本的時候，把全部的信仰準則，用來衡量每一節的翻譯，恐怕不是適當的方法，對有神學疑義的翻譯，先行與平行或相關經文對照，仍然在信仰準則上有問題的經文，恐怕才是真正的神學問題。然而，根據前面的討論，筆者認為，《現》羅 8:3

的翻譯，恐怕並沒有這樣的問題。

從上述角色的分別來看（譯經的人提供語意上忠實的譯文，解經的人從經文的關係當中找出神學的關連），在任何新的聖經譯本刊行之後，如果讀者能夠發現使用新的譯本在以經解經方面產生的困難，會為爾後修訂提供非常重要的訊息（當然其他詞藻、風格、文法的建議也都很重要）。所有建設性的批評與回應，對於聖經翻譯工作者，都是非常歡迎的，因為所有聖經翻譯的同工對於完美的要求，恐怕比絕大多數的信徒都還要高；但若是批評變成了對人身的攻擊，恐怕就不太有基督的樣式了。[40] 翻開譯經的歷史，幾乎每個版本的聖經（包括《和》在內），都要經歷數度的修正，才能逐漸臻至完善，《現》也不例外，然而深盼在這個逐漸「成聖」的過程當中，教會的弟兄姊妹能夠對於翻譯與審閱的同工多予以鼓勵與信任，是為至禱。

40. 在聯合聖經公會的諸多翻譯計畫當中，往往可以發現一個現象：在翻譯審查工作之外的信徒與教會領袖，往往把聖經翻譯想得太簡單，以致於對翻譯審查的同工，常常苛責過度。然而一旦這些在外面批評的弟兄姊妹被邀請參與審查甚至翻譯時，才真正領略到聖經翻譯絕對不是靠著一本辭典而已，也才真正知道原先的翻譯員與審查委員在自我要求上，認真到怎樣的地步，從此之後就能有更多的支持與鼓勵。但筆者在想，我們的信仰是否能夠成熟到「站在外面的時候」就可以去欣賞、去信任、去鼓勵呢？這實在值得我們深思。

台灣聖經公會 2019 以色列聖經特會
「從舊約到新約－上帝盟約的巡禮」

開幕專題演講：從舊約到新約

■ 彭國瑋

首先，我要代表台灣聖經公會歡迎大家來參與這次的以色列聖經特會。我們這次的主題是「從舊約到新約－上帝盟約的巡禮」。之前在行前介紹當中，我們瀏覽了聖經敍事的梗概，稍微提到舊約許多的敍事所反映的，是被擄之後的神學反省。在今天晚上，我願意與各位進一步從這些神學的反省出發，更深地理解舊約到新約的關係，以及這些上帝盟約與基督徒的關係。

要瞭解被擄之後的神學反省，先需要知道南國猶大滅亡，帶來了怎樣的問題。南國猶大滅亡帶來的問題是甚麼呢？有許多問題，但其中一個非常重要的問題是下面這個：耶路撒冷自詡擁有獨一真神的聖殿，為何最終南國猶大還是難逃覆滅的命運？這個問題同時衍生出了其他的問題：到底是以色列民敬拜錯了對象呢？還是出現了別的問題？

這些問題所搖撼的，是整個以色列民族的信仰與自我認知，如果無法有合理的答案，在被擄之地的以色列民將不會再是一個獨特的群體，必然會被同化而消失。學術上一般相信，摩西五經與延續申命記史觀的四卷前先知書（約書亞記、士師記、撒母耳記、列王紀）是在被擄期間所編纂集成的，這些被擄期間集成的文獻，內容充分反映出被擄之後對

這些問題神學的反省。接下來我們便帶著這些問題，來看這些文獻以怎樣的方式重述以色列民的國族敍事，來回答前述的這些問題。

創世記開始於上帝創造的記敍，指出以色列民並沒有敬拜錯了對象，他們所敬拜的，確實是創造天地的獨一真神。因此，真正問題的根源，與人類受造之後，始祖犯罪，以致無法完成上帝所賦予管理造物的使命一事有關。對於此一罪惡的問題，上帝曾以洪水滅絕罪惡的世界，僅留下挪亞一家與方舟內的活物，並以「挪亞之約」，承諾不再以洪水的方式來滅絕。

但洪水之後的世界，罪惡的問題仍然沒有解決。上帝在巴別塔將人類趕散之後，呼召亞伯蘭前往迦南地，與他立約，在這「亞伯拉罕之約」中，上帝成為亞伯拉罕的家族之神，上帝應許賜他後裔與土地，並賜予他與後裔「使萬族蒙福」的使命。

亞伯拉罕一生並未見到上帝應許的實現。在他死後，到了約瑟的時代，亞伯拉罕屬雅各的後裔移居埃及，之後在埃及地受到奴役。上帝記念他與列祖所立亞伯拉罕之約的應許（出 2:24; 3:6,15-16; 4:5; 6:3,8），便差遣摩西，領以色列民出埃及，並在西奈山透過摩西與百姓立約，是為「摩西之約」。透過這個基於「亞伯拉罕之約」而有的「摩西之約」（需注意「摩西之約」從未提出得地的應許，進迦南得土地，是基於之前的「亞伯拉罕之約」），以色列民開始成為上帝的子民（出 19:5; 利 26:12; 申 4:20），從此上帝成為以色列民的國族之神，不再只是亞伯拉罕的家族之神。

此一摩西之約，大致根據了古近東宗主條約的格式，一開始明列立

約的雙方與立約的情境（出 20:2，「我是耶和華－你的上帝，曾將你從埃及地為奴之家領出來」），之後出 20:3-23:19 的十誡與律法規條，則是身為宗主的上帝對臣服於他的子民的要求，最後出 23:20-33 則是宗主條約的禍福條款，遵守會蒙福，違背將會遭禍。

在之後利未記、民數記、申命記更為詳盡的律例典章當中，繼續多次出現禍福的條款（例如利 26、申 28-33），顯示身為上帝子民、與上帝有摩西之約的以色列民，有責任遵守摩西之約的條款（亦即律法的規定），遵守了將會蒙福，違背了將會遭禍。

此外，申 18:15 提到一個很重要的預告：將來上帝要在以色列民中興起一位像摩西一樣的先知，當他出現，以色列民必須聽從他。

摩西之約對之後以色列民的社會產生了深遠的影響，甚至我們說摩西之約是之後以色列民最重要的上帝盟約，直到今日，都不為過。

從一開始，以色列民便依摩西之約，例常地透過祭司獻祭給上帝，維繫與上帝的關係。進迦南之後到撒母耳之前，上帝也開始在以色列民中興起先知，指出他們受苦是因他們違背摩西之約規定，敬拜其他神明的後果（如士 6:8-10）。這段時期，祭司與先知有時身兼士師（如祭司以利與女先知底波拉），帶領以色列民與外敵征戰。

到了撒母耳的時期，他身兼先知與士師，並以先知的身分膏立了掃羅與大衛，以色列民開始進入王國時期。在大衛統治期間，上帝透過拿單應許大衛，他的國為將堅立到永遠（撒下 7:8-17），這應許為上帝與

大衛所立的永約，後世則稱之為「大衛之約」。對以色列民而言，這是在「亞伯拉罕之約」、「摩西之約」之外，第三個上帝所賜的重要盟約。

大衛之後的所羅門建造了耶路撒冷的聖殿，成為上帝與以色列民同在的象徵。但在所羅門過世後，延續僅三代的以色列聯合王國宣告分裂成南北兩國（北國以色列，南國猶大），北國以色列另外在但與伯特利設立金牛犢，取代耶路撒冷聖殿的敬拜。

從列王紀與後先知書（以賽亞書、耶利米書、以西結書，以及十二小先知書被擄前的部分）的內容可知，分裂後的南北兩國，在宗教、政治、社會、經濟各方面，均與摩西之約對以色列民的要求，越來越遠。主前九世紀北國以利亞、以利沙的事蹟，顯示北國敬拜巴力與亞舍拉的問題，已經嚴重偏離摩西之約所要求，單單以耶和華為以色列民國族之神的命令。主前八世紀阿摩司與何西阿的事奉，顯示北國宗教政治系統主導下，所造成的社會經濟不正義與道德隳壞，也偏離了摩西之約所要求，社會所該有的經濟正義與互助。對上帝的不忠與對鄰舍的不義，最終帶來北國於主前 722/721 年，被亞述所滅。

在主前八世紀北國被滅之前，南國的先知以賽亞與彌迦同樣譴責南國對上帝的不忠，以及宗教政治系統所主導的社會經濟不正義。不僅如此，從以賽亞所發的信息中可知，此時開始有一個神觀方面的突破（也可以說是上帝自我啟示的進一步發展）。在之前先知譴責北國沒有專一地以耶和華為他們的國族之神時，並未明言否定其他的邦國各有其國族之神，但以賽亞卻明確指出，其他神明均是偶像（例如，賽 2:8,20）。換句話說，只有以色列民的國族之神是獨一上帝，其他邦國的國族之神

都是假神、是偶像。

自此之後，南國猶大認定，耶路撒冷的聖殿不再只是他們國族之神的聖殿，更是獨一真神的聖殿。很可能因著這樣的信念，當主前 597 年巴比倫擄走猶大王約雅斤之後，在南國權貴中主流的觀點認為，南國猶大不會像一百多年前的北國以色列一樣滅亡，因為南國的耶路撒冷有獨一真神的聖殿，耶和華的同在將令他們不會滅亡。而在耶路撒冷的耶利米與在被擄之地的以西結，則是此時的少數聲音，指出耶路撒冷聖殿的存在，不會讓南國逃離滅亡的命運，因為南國宗教、政治、社會、經濟的敗壞與不公，已經違背了摩西之約中上帝對以色列民的要求，他們必要承受摩西之約所提背約的禍患，耶和華的榮耀將不再與背約的南國同在。果然，南國在十年之後，主前 587/586 年，全然覆滅。

從前面對被擄前敘事的瀏覽可知，被擄之後的以色列民，是以怎樣的方式來理解「他們有獨一真神聖殿，卻會國家滅亡」的原因。這不是因為他們敬拜錯了神明。相反地，他們所敬拜的，確實是那位創造天地的獨一上帝，且在歷史中不斷啟示自己，讓以色列民逐步認識到，他不僅是亞伯拉罕的家族之神，也不僅是以色列民的國族之神，更是獨一的真神。他們有這位獨一真神的聖殿卻會國家滅亡，是因為他們對上帝不忠，對鄰舍不義，違背了這位獨一真神透過摩西與他們所立的「摩西之約」，因此必需要承受摩西之約所預告的刑罰。

但國家滅亡並非以色列民敘事的結束，在此滅國的刑罰之中，申 4:25-31 所談「滅國刑罰之後歸向耶和華，必蒙上帝憐憫」的信息，成為被擄之地的以色列民的盼望。耶利米所預告 70 年必要歸回的信息（耶

25:11-14），以西結所見的枯骨復甦的意象（結 37:1-14），應該也是基於與申 4:25-31 類似的摩西之約傳統。不僅如此，耶利米在耶 31:31-34 宣告，將來上帝必另立不同於摩西之約的新約，與寫在石版上，以外在他律方式來規範的摩西之約相較，這新約將會是寫在心上，換言之，將會是以內在自律或內律的方式來規範。

主前 539 年，波斯滅巴比倫。次年（主前 538 年），第一批以色列民從巴比倫歸回故土，20 餘年之後，耶路撒冷聖殿於主前 516/515 年重建。申 4:25-31「刑罰之後上帝將再憐憫」的信息，可以說開始實現了。聖殿重建之後再 40 餘年或 110 餘年之後（主前 458 年或 398 年），以斯拉回到故土，開始在歸回的以色列民當中進行激烈的宗教改革，讓以色列民恪遵摩西之約中律法的規條，不僅要依約獻祭（宗教儀式法），也要依約處理生活中各類的大小事務（民事法），以免重蹈過去南北國的覆轍。耶穌時代與之後的猶太教，都可以回溯到以斯拉所展開的這場宗教改革。

以斯拉的宗教改革，將以色列民帶回到摩西之約的規範之中。但被擄歸回的百姓，卻仍然一直活在外族的統治（波斯）與欺凌（撒馬利亞人）之下，因此大衛之約所談，「大衛國權永遠堅立」的應許將如何實現，成為歸回之後的以色列民，所面對的另一個新的神學議題。大約從主前三世紀起，對大衛之約如何實現的關切，逐漸發展出了「上帝的國」與「上帝的受膏者要代表上帝統治上帝國」的盼望，並且開始用「大衛之子」來稱呼這位統治上帝國的受膏者（所羅門詩篇 17:3,21）。

主前 200 年，西流基王國（但以理書中的北方王）在巴尼亞戰役

（戰場即後來的凱撒利亞· 腓立比一帶）擊敗多利買王國（但以理書中的南方王），且從主前 198 年起，開始控制猶大地區。西流基嚴厲的希臘化政策，開始嚴重迫害恪遵摩西律法的猶太人，次經馬加比一書與二書均記敘了這時期猶太人所遭到的迫害。但以理書的最終形式，應該也在此時期出現，為要鼓勵遭到嚴重迫害的猶太人，堅守信仰，其中談到的「七十個七」（但 9:24），暗示以色列民真正的「歸回」，並非在被擄的「七十年」後全然完成，而是在被擄歸回，重建耶路撒冷後的「七十個七」之後，當那位「像人子的，駕著天雲而來」（但 7:13）的受膏者，成為了上帝國的統治者，以色列民才會全然「歸回」。

主前 167 年，哈斯摩寧的瑪他提亞與他的親族起來抗暴。主前 164 年，他們奪回聖殿，潔淨聖殿，重新獻祭給上帝。接著從主前 143/142 年起，哈斯摩寧家族開始統治猶太地、撒馬利亞，同時兼任聖殿大祭司的職責。表面上，猶太人終於脫離了外族之手，重回自治的榮景，但哈斯摩寧家族並非是大衛的後裔，他們是利未人，並且只是聖殿 24 班次中耶何雅立的後裔（代上 24:7），並非可以擔任大祭司的世系，因此無論擔任君王還是擔任大祭司，都有正統性的問題。一般相信，這些正統性的爭論，最終使得一群人離開耶路撒冷，移居到昆蘭，他們自認才是信仰正統的猶太人，視在耶路撒冷統治的為黑暗之子，最終會被他們這些光明之子所取代。

主前 63 年，羅馬將軍龐培入侵，哈斯摩寧王朝失去自治的權利，成為羅馬的附庸。之後於主前 40 年，大希律在羅馬的支持下，成為「猶太人的王」，且於主前 37 年正式執政。自此維繫了 106 年的哈斯摩寧王朝告終，猶太人再次淪入異族的統治之下。大衛王朝何時復興，再次

成為敬虔猶太人的關切。

耶穌是在這種切盼大衛之子出現，讓大衛王朝榮景重現的氛圍之下出來事奉。因此，當東方博士問「那生下來作猶太人之王（猶太人的王）的在哪裡？」（太 2:2），對於受羅馬撐腰作「猶太人的王」的大希律而言，是非常冒犯的挑戰。而當耶穌周遊傳道時，群眾與個人稱呼他「大衛的子孫（即大衛之子）」（太 9:27; 15:22; 20:30-31），是將耶穌視為那位猶太人所盼望的受膏者，也因為這樣的緣故，祭司長與文士聽到小孩子喊著「和散那歸於大衛的子孫」時，「就甚惱怒」（太 21:15）。

然而，小心讀福音書的讀者會發現，耶穌一直規避正面回應眾人對他的期望，最後更出人意外地以「猶太人的王」的罪名，並釘死在十字架上，完全顛覆了當時「大衛之子是要帶領猶太人脫離外族統治，重回自治與大衛王朝榮景」這樣的期望。

只有當耶穌從死人中復活，戰勝死亡的權勢，才清楚顯明出猶太人真正應該盼望的上帝的國，並非一個脫離外族統治、得以獨立自治的國度，而是一個脫離罪惡轄制、得以有與上帝的聖潔、公義、慈愛、憐憫相符的國度。耶穌的復活顯明，「大衛的寶座」所要談的，不是一個猶太國族中心的國度，而是一個合乎上帝心意的國度。去除罪惡，是成為這國度子民的要件，因此耶穌成為基督（受膏者）坐在大衛寶座之上，是要處理從創世記一開始所談的罪惡問題，這才是真正大衛之約所要投射給後世的盼望。

而當基督徒宣認拿撒勒人耶穌是基督（上帝的受膏者），我們同時

是在宣認，拿撒勒人耶穌就是實現大衛之約、坐大衛寶座的那一位。他成為受膏者，不是為了猶太人國族的自治，而是為了帶來上帝的國，擊敗罪惡與死亡。這個國度從兩千年前耶穌公開的事奉，便已開始出現，但至今尚未全然展現。我們相信當基督再臨的時候，這國度要全然展現。當我們如今處在上帝國已然出現、卻未全然展現的階段，我們所蒙的呼召，便是在這個階段中，以我們的群體生活見證這國度必要來臨，同時以祈禱仰望這國度的降臨。

耶穌的復活顛覆了原先當時猶太人對於「大衛之約」的理解與想像，賦予「大衛之約」「人心未曾想過」的真義。但耶穌所顛覆的，不僅只有「大衛之約」而已。

五旬節聖靈降臨，教會從耶路撒冷開始，但隨著聖靈的帶領，徒 8:4-25 讓我們看到許多猶太人視為不潔的撒馬利亞人歸主了，徒 10:1-48 接著記敘了外邦人哥尼流一家歸主。這些人成為教會的一份子，使得教會不再限於一開始的猶太人，成為猶太人與外邦人共同組成的群體。這樣的發展，嚴重挑戰「摩西之約」所規範的「上帝子民」的社群邊界。按照「摩西之約」，只有那些受摩西之約律法規範的人，才能稱為上帝的子民，但如今那些不受摩西律法規範的外邦人，竟然也能成為上帝國的子民！對於自認是上帝選民的猶太人而言，這是動搖國族之本的大問題，也是初代教會中猶太背景的第一代基督信徒必須回答的嚴肅神學問題。

要回答這樣的神學問題，初代教會重新回到猶太民族的宏大敘事中尋找答案。新約的諸多作者在聖靈的帶領之下，基於猶太傳統提出了多方面的回答，時間的關係，我在這裏只把焦點侷限在保羅與馬太所提出的答案。

對保羅而言，何以外邦人能夠成為上帝國度的子民，答案在於「亞伯拉罕之約」中上帝所賦予亞伯拉罕與他後裔的使命：使萬族蒙福（加3:6-14）。從之前對創世記敍事的瀏覽可知，上帝揀選亞伯拉罕，與上帝對付罪惡的計畫，息息相關，而亞伯拉罕與他後裔的使命，便是要在對付罪惡的事上，使萬族（與「外邦」希臘文同）蒙福。與「亞伯拉罕之約」相比，基於「亞伯拉罕之約」而有的「摩西之約」，雖然被後來的猶太教高舉成上帝與以色列民之間最重要的盟約，其實卻是為了過犯而外添的（加3:19），僅有階段性的功能，就是要在基督來臨之前，將猶太人監管在其下，使得他們在基督來臨時，可以因為「耶穌基督的信」真正承受所應許的福（加3:21-25）。對保羅而言，基督便是那位使萬族蒙福的亞伯拉罕後裔（加3:16），不僅如此，當基督帶來上帝與人所立的新約之後，摩西之約的階段性任務便達成了，不再需要了，從此之後「不再分猶太人、外邦人」，都「在基督耶穌裏成為一了」（加3:28）。

換句話說，過去猶太人所認為最重要的摩西之約，在基督來臨之後，反而因為階段性任務完成，不再重要。相反地，教會所延續的是亞伯拉罕之約使萬族蒙福的應許，以及大衛之約坐大衛寶座後裔的盼望。按照保羅的加拉太書與羅馬書，過去對猶太教具有特殊意義的三個上帝盟約：亞伯拉罕之約、摩西之約、大衛之約，教會延續了亞伯拉罕之約與大衛之約，因為教會宣認耶穌是亞伯拉罕那位使萬族蒙福的後裔，也是坐大衛寶座的受膏者，但教會卻沒有在摩西之約之下，因為摩西之約的階段性任務，在基督來臨後終止了。

這不是保羅獨有的觀點，徒15耶路撒冷會議定規外邦人歸主不需要受割禮，不需要受摩西律法規範，也是要表明教會不在摩西之約之下。

但是為甚麼對猶太人這麼重要的摩西之約，竟然會在基督來臨之後，嘎然而止呢？馬太福音為我們提供了更多的訊息。首先，馬太福音的開頭「亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫，耶穌基督的家譜」特別強調耶穌基督是「亞伯拉罕的後裔」與「大衛的子孫」，與初代教會強調耶穌基督實現了亞伯拉罕之約與大衛之約，有著密切的關係。但馬太並沒有停留在這裏，在接下來馬太福音的敘事中，馬太使用了許多的手法，來凸顯耶穌便是申 18:15 所預告的「像摩西一樣的先知」。同時在此脈絡之下，馬太福音中的山上寶訓，宜視為這位新的摩西所帶來的新的盟約（有興趣的兄姊，請參閱研讀本「馬太福音之山上寶訓」中那篇〈馬太福音中的摩西典型〉短文，在此不贅述）。這新的盟約，不是刻在石版上，以他律方式規範的舊約（摩西之約），而是透過聖靈內住，刻在心版上，以內律的方式規範的新約，因此也就是耶利米所預告的「新約」的實現。

耶穌不僅帶來了新的盟約，也重新定義了誰才是真正的上帝子民：猶太宗教領袖反對耶穌這位新的摩西，拒絕聽從他（太 9:34; 12:14,24; 15:1-20; 21:45; 22:15），他們雖是以色列民的後裔，卻無分於上帝的國，因為上帝的國只有那些「能結果子的百姓」才能進入（太 21:43），也只有這些「能結果子的百姓」，才是太 24:22,24,31 所提的「選民」。

時間的關係，我們需要在此給各位一些結論。從舊約到新約，這許許多多上帝的盟約與我們基督徒什麼關係：

首先，我們都在基督十架所立的新約之中，因信成為上帝國的子民，以致我們可以重回創世記開始，上帝創造人類所賦予的使命：成為上帝

世界的管理者。

其次，這十架新約與大衛之約息息相關，因為大衛之約所談到的，是有一位受膏者要按上帝的心意，代表上帝統治他的國度。當我們宣認耶穌是基督時，便是在宣認耶穌是那位受膏者，也是宣認我們是他的子民，預備順服他的統治，遵循他的教導，以生活見證來表達出我們對上帝國度全然展現的盼望。

再者，這十架新約也是亞伯拉罕之約的實現，因為這十架新約是透過亞伯拉罕之約所應許，那位「使萬族蒙福的後裔」完成的。我們因為耶穌受死復活而蒙福。

最後，這十架之約終結了摩西之約（舊約）的階段性任務，因為這位為我們受死復活的耶穌基督，同時也是那位申 18:15 所預告的新的摩西，他帶來了耶利米所預告的「新約」。

如果這許多上帝盟約與我們的關係是這樣，至少有以下兩點我們需要注意：

第一，既然摩西之約這舊約的階段性任務已經完成，在十架新約之中的基督徒，就不該過度高舉猶太教的任何事物。當前教會中的猶太熱：守猶太節期、用猶太曆、強調猶太習俗等這類的現象，在在顯示主導的人嚴重缺乏對上帝盟約正確的認識。要小心不要瞎子領瞎子，兩人都掉在坑裡。

第二，既然十架新約與上帝國的展現關係密切，基督信仰所關心的，

絕對不只是罪得赦免而已，更是罪得赦免之後，如何以被更新的生命，活出原先上帝賦予人類的使命，來見證上帝透過基督統治之下的國度，該有何種的聖潔、公義、慈愛、憐憫。我們是這將臨國度的見證人，因此，我們該怎樣行事為人，教會內該有怎樣的團契生活，滿有聖潔與友愛，教會應如何在社會中成為光鹽，滿有公義與憐憫，以致這個世界會相信上帝的國可以盼望，需要盼望？這恐怕才是跟隨基督的正道，是教會需要持定的方向。

本文作者：彭國瑋
台灣聖經公會研讀本系列總編輯暨翻譯顧問

台灣聖經公會 2019 以色列聖經特會
「從舊約到新約－上帝盟約的巡禮」

閉幕專題演講：聖地在哪裡？

■ 彭國瑋

對於在座的各位，當你使用「聖地」一詞的時候，你想到的地理範圍是甚麼？除了今天以色列國家的範圍之外，你會不會包括巴勒斯坦地區與加薩走廊（這兩個地區按國際公約，不屬於今天以色列國的範圍）？（大概會）。你會不會包括西奈半島（需要注意，西奈半島今天屬於埃及）？（大概有些人會）。你會不會包括戈蘭高地（也就是過去的巴珊地，今天雖然是以色列佔領，但按照國際公約，這仍然是敘利亞的領土）？約旦呢（約旦西側包括了過去的基列地、摩押、以東等區域）？黎巴嫩呢（這是過去腓尼基人的區域，包括推羅、西頓這些城市）？

要回答這些問題，先需要問一下，你對「聖地」的定義是甚麼？是耶穌所走過的地區嗎？如果按這樣的定義，「聖地」所包括的範圍，主要是加利利地區，撒馬利亞中部，耶路撒冷，不會包括所有今天沿地中海的地區（像是凱撒利亞、約帕），也不會包括耶路撒冷以南，希伯崙、別是巴這些地點。

如果你說這樣的定義太窄了，我們應該用應許之地的角度談「聖地」。那麼，我們馬上遇到的問題是：如果根據上帝在創 15:18-21 給亞伯拉罕的應許「從埃及河到幼發拉底大河之地」，這個範圍恐怕至少應

該要往北包括今天黎巴嫩、敘利亞，直到土耳其南部到幼發拉底河上中游的區域，也就是整個黎凡特的區域。如果從寬解釋，幼發拉底大河指的是上中下游全流域，我們甚至需要包括今天的全約旦、全敘利亞，以及伊拉克在幼發拉底河以西的區域。

你的「聖地」有包括這麼多地區嗎？聽起來又好像太多了，是嗎？也許你說，我們換個定義：只談以色列民進入迦南地之後，真正得為業的地，只有這個範圍內的才稱為「聖地」。那我們需要知道，在歷史中，以色列民從來沒有真正控制過非利士地絕大部分地區，在迦密山以北的沿海地區，絕大多數時間也是在腓尼基人的控制之下。因此，除了約帕這個較多時間在以色列民控制下的海港之外，這些沿海的地區（南邊的非利士地與北邊的腓尼基城邦），到底可不可以算聖地的一部分？

不僅如此，我們之前去過的凱撒利亞· 腓立比，以及別是巴以南今天屬以色列國的尼革夫（南地），事實上都是在傳統以色列民的疆域（從但到別是巴）之外，到底可不可以算聖地？

還有，約但河外的巴珊地與基列地，在分地的時候屬於呂便、迦得、瑪拿西半支派，但在後來的歷史發展中，這些地方有時屬北國以色列，有時屬亞蘭、摩押、亞捫，被擄歸回之後，這些地區都不是猶太人主要的居住地區。今天這些地區按國際法，巴珊地（戈蘭高地）應屬敘利亞，基列地是在約旦境內。這些地區到底該不該稱為聖地？

再來，在南北國滅亡，南國的百姓從被擄歸回之後，一直到耶穌的時代，除了哈斯摩寧王朝大約一百年的期間之外，撒馬利亞一直不是猶

大人與猶太人所管轄與居住的區域，甚至是他們認為需要避開的地方。所以，撒馬利亞地區，也就是相當於今天巴勒斯坦人居住的約旦河西岸，這個過去猶太人認為的「不聖之地」，到底該不該算是「聖地」？

如果這些討論，越談越讓你困惑，我的目的就達到了。

透過這些可能讓各位很困惑的討論，我希望各位會注意到，今天有不少基督徒，把當代的以色列國等同於聖地，這種想法是很值得商榷的。事實上，在 1948 年現代的以色列復國之前，從未有任何時期使用過現在以色列的國界來標示政治區域的邊界，目前以色列的國界並沒有與以色列民在歷史中任何時期的勢力範圍重疊，所以任意將今日的以色列國等同於「聖地」，來與周邊的國家區別，這樣的想法顯然沒有任何根據，恐怕各位需要避免。

其實，我們基督徒該不該使用「聖地」這種用語都是個問題。為甚麼？我們需要回到使徒行傳。

徒 6:8-15 司提反與其他猶太人之間的辯論，最終造成他被帶到猶太公會前面，他的對手控告他「糟踐聖所和律法」，顯示他們所爭辯的題目與聖所和律法的議題有關。

面對這些控告，徒 7:2-53 記敘了司提反在公會中大祭司前的答辯，如果各位手中有聖經，我建議各位翻到這個部分。這段答辯的內容，可以分為六個段落：前面三個部分（7:2-8、7:9-1、7:17-38），分別談到了亞伯拉罕、約瑟、摩西，這三個以色列民歷史敘事中的重要人物，接

下來第四、第五個部分（7:39-43、7:44-50），則是對以色列先祖兩段的譴責，最後第六個部分（7:51-53），是司提反的結論。

司提反在這裏所提到的三個人物，亞伯拉罕是以色列民的始祖，約瑟是以色列民族的第一個拯救者，摩西則是以色列民族史上最偉大的拯救者，同時也是最偉大的人物，這三者的事蹟都是出於摩西五經。司提反用這些人物為他的觀點辯護，意味著他絕非如控告他的人所說，是個糟踐律法的人，相反地，訴諸這些歷史，正說明了他所採取的觀點，才是律法精神的傳承。

那麼，司提反的觀點是甚麼？這裏特別值得注意的，是他述說這三位歷史偉人事蹟的方式。首先，司提反在 7:2-8 談到亞伯拉罕的時候，他的重點是亞伯拉罕一生並未得到應許給他的迦南地為業，但是因為順服而得到上帝應許，他的子孫將要得這地為業。這樣的陳述有兩方面的暗示：第一、擁有應許之地不是最重要的，因為亞伯拉罕一生並未真正擁有這塊地；第二、順服才是真正重要的，因為亞伯拉罕是照上帝所說的去做，才得到應許。

其次，司提反在 2:9-16 談到約瑟時，他的重點在於約瑟是被列祖拒絕的一位，但卻是上帝預備的拯救者。不僅如此，這次的拯救是將列祖帶離應許之地。換言之，是要離開這塊地才能得到拯救。

接著，司提反在 2:17-38 談到摩西，他的重點也是摩西是以色列民所拒絕的，但卻是上帝預備的拯救者。而這位被拒絕的拯救者預言，將來會有一位跟他一樣偉大的拯救者出現。司提反在這裏對「拒絕」的強

調暗示，另一位跟摩西一樣偉大的拯救者（耶穌），同樣將會被拒絕。此外，7:30-35 上帝顯現的聖地是在應許之地以外的曠野，不在應許之地之中。

透過亞伯拉罕、約瑟、摩西三位事蹟的陳述，司提反要指出三件事：第一、應許之地的價值不是絕對的，因為亞伯拉罕一生並未擁有，約瑟所帶來的拯救必須離開這塊地才會發生，上帝向摩西顯現的聖地，是在應許之地之外；第二、順服是真正重要的（亞伯拉罕的敘事）；第三、上帝所預備的拯救者，約瑟與摩西，都遭到以色列的列祖拒絕。

司提反答辯第二與第三部分的重點，都在於「被拒絕的拯救者」，接下來第四、第五部分，司提反則將重點轉到「拒絕上帝的以色列民（我們的祖宗）」。在第四部分中，司提反指出以色列的列祖拒絕摩西，暗示他們才是真正糟踐律法的人，而拒絕摩西的結果，帶來了偶像崇拜（金牛犢事件），而第五部分則指出，他們以人手所造的殿宇代替會幕，暗示他們沒有意識到［亞伯拉罕］從未擁有應許之地，約瑟的拯救是在迦南地之外，上帝也是在迦南地之外的曠野與［摩西］同在，他們反將人手所造的殿宇絕對聖化。

因此，司提反在 7:51-53 總結他的陳述，反控在場的人，他們延續祖宗的惡行（出賣並拒絕上帝的拯救者），將義者耶穌賣了殺了。

司提反的講論係按照猶太教經典（即舊約的前身）的傳統重述民族的歷史，自然並非「謗讟摩西與上帝的話」（6:11），也沒有「糟踐律法」（6:13）或「改變摩西所交付的規條」（6:14），相反地，按司提

反的觀點，他的對手將猶太地與聖殿高舉，才是違背了摩西與上帝的話，並糟踐律法。但從司提反對手的角度來看，這樣的信息正是「糟踐聖所」（6:13）、「毀壞此地」（6:14），否定猶太教以聖殿為中心的信仰，自然必須置他於死地。

所以，為甚麼司提反會被猶太人打死？不是因為他講道講太長被打死（司提反這篇講論是使徒行傳中最長的一篇），而是因為他反對聖地的想法，司提反不認為耶路撒冷的聖殿或者猶太地比任何其他地方更為神聖，他是為了這樣的信念所以被打死。

當然，我們需要注意，司提反這種「沒有聖地」的神學並非當時初代教會使徒的觀點，因為教會從一開始，仍然是以聖殿中的聚會為中心。事實上，舉凡跟猶太教規矩有關的事上，使徒們都顯得非常保守，之後第 10 章哥尼流歸主的事，第 15 章會需要耶路撒冷會議來解決割禮的問題，都顯出來初代教會有一股非常保守的猶太勢力，仍然抱持著猶太中心的想法。因此司提反「沒有聖地」的神學，應該是他個人的神學認知。

但是從整個使徒行傳敍事的安排來看，司提反「沒有聖地」的神學卻是整個教會宣教的重大突破。因為沒有聖地，所以基督的福音不會侷限於一時一地，上帝的拯救、同在與「聖地」，可以在任何地方。這樣的神學是宣教的神學，鼓勵信徒離開耶路撒冷，把福音帶往地極（1:8）。司提反的這篇講論，會是使徒行傳中最長的一篇，絕非偶然。不僅如此，從文學安排的角度，7:58-60 提到司提反殉道時，掃羅站在一旁，也應是要凸顯掃羅（保羅）這位參與殺害司提反的人，後來卻繼承了司提反的神學，將福音帶往地極，真正將司提反的神學付諸實現。

而當保羅第三次宣教旅程回到耶路撒冷，面對暴民之際，他在22:20-21提到司提反的死，應該是他自以為將要殉道，但他相信當年司提反殉道時，上帝在殺害司提反的人當中，興起保羅來承接司提反「沒有聖地」的宣教神學，如今在即將殺害他的暴民當中，上帝同樣也會繼續興起福音的傳人，承接將福音帶往地極的使命！

司提反為之殉道的「無聖地」神學，是使徒行傳之後宣教敍事的重要基礎。如果是這樣，做為基督徒的我們，還應該使用「聖地」這樣的概念嗎？如果我們還認為有某些地方比另一些地方神聖，我們恐怕就辜負了司提反的殉道。在基督裡，沒有任何地方比其他地方神聖，而當我們與上帝會遇的時候，任何地方也都是神聖的。對基督徒而言，沒有特別的聖地，隨處也都是聖地。

如果是這樣，我們還有一個實際的問題需要解決：不用「聖地」，我們該如何稱呼今天以色列國所在的這個區域？在今天學術寫作當中，為避免「聖地（Holy Land）」這種神學不正確的名稱，多半會用「巴勒斯坦」或者「聖經之地（the Land of the Bible）」。

當然這兩個名稱也各有其問題，「巴勒斯坦」一詞是羅馬帝國在主後135年第二次猶太戰爭結束之後，賦予這塊地的政治名稱，意思是非利士人之地，是刻意要消除猶太色彩所用的名稱。同時今天「巴勒斯坦」所談的範圍，主要是約旦河西岸與迦薩走廊這兩個區域。不過，「巴勒斯坦」仍然是學術上最常使用的名稱。

與「巴勒斯坦」相比，「聖經之地」是比較沒有帶刻意貶抑猶太色

彩的用語，指的是聖經中敍事主要發生的地理場景。當然「聖經之地」一詞會有的問題，是需不需要包括舊約敍事提到的埃及、腓尼基、亞蘭、亞述、巴比倫、波斯等區域（也就是今天的埃及、黎巴嫩、敍利亞、伊拉克、伊朗）？同時需不需要包括保羅行蹤走過的土耳其、希臘、賽浦路斯、馬耳他、義大利？

事實上，我們在最開始的時候已經提過，即便使用「聖地」，所遇到的問題是一樣的，我們很難有一個精確的名稱來指稱這個區域，原因也很簡單，在漫長的歷史當中，以色列民與周圍的民族之間從未有過固定的邊界，過去發生在這片土地的歷史是複雜的，從之前三位聖經公會總幹事的分享，應該也會讓各位知道，今天在這片土地上發生的故事，繼續是複雜的。

沒有辦法有精確的名稱來描述這片土地，提醒我們一件重要的事情：我們要避免用粗糙不精確的用語，大筆一揮地掩蓋複雜的現象，在這塊土地的每一個時期，所發生的許多事件，都包含了許許多多不同的角色，值得我們一一留意，有時上帝使用以色列民，有時上帝使用外邦人。

因此，做為耶穌基督的跟隨者，我們不該過度看重某個民族，某塊土地，因為在基督裡不再分猶太人與外邦人，自主的與為奴的，男性與女性。既然如此，我們可以繼續使用「聖經之地」這樣不精確的名稱，然後把我們的焦點從特定的土地、特定的族群，轉到上帝將全然展現的國度與屬這國度的上帝子民，才是基督跟隨者當有的態度。

本文作者：彭國瑋
台灣聖經公會研讀本系列總編輯暨翻譯顧問

阿摩司書的結構分析

■ 郭念平

一 . 阿摩司書在分段上的困難

阿摩司書的分段，始終是一個學界難以達成共識的研究題目，翻開註釋書和期刊文章，每位學者對於阿摩司書的結構分析都各不相同。這或許是因為阿摩司書中參雜了許多不同的文學類型，如詩體的神諭（一 2 ～六 14）、以第一人稱所描述的異象（七 1 ～ 9、八 1 ～ 3）、以第三人稱所記敘的事件（七 10 ～ 17）、還有古老的讚美詩（四 13、五 8 ～ 9、九 5 ～ 6）等。[1] Bramer 整理了學界針對阿摩司書所提出的各種結構分析，並總結出五個導致阿摩司書分段困難的因素：（1）阿摩司書中包含了許多不同的文學類型；（2）阿摩司的信息並沒有按照某種邏輯或時間性來排序；（3）阿摩司書的整體信息不易直接觀察；（4）阿摩司書包含了不同人稱的描述，從第一人稱、第二人稱到第三人稱都有；（5）阿摩司書做為一篇先知神諭，不必然需要一個精細的架構。[2]

由於阿摩司書中缺乏明顯的分段依據，不少學者將阿摩司書視為先

1. Judith Sanderson, "Amos," in *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newson and Sharon H. Ringe (London: SPCK, 1992), 205.
2. Stephen J. Bramer, "Analysis of the Structure of Amos," *Bibliotheca Sacra* 156.622 (1999): 160-174, 171.

知阿摩司的語錄，認為這卷書僅是集結了阿摩司的短篇訓言，但各單元間是獨立的，沒有什麼關連。[3]

此外，由於阿摩司書的後半部有幾處明顯可見的異象記載（七 1 ～ 9、八 1 ～ 3），也有學者便籠統地將阿摩司書分為兩部分：第一章至第六章為「阿摩司的話」，第七章至第九章為「阿摩司所見的異象」。[4] 然此種分段方式，同樣無法反映第一章至第六章中，「阿摩司的話」有何結構，且將第七章至第九章歸類為阿摩司的異象，將無法涵蓋七章 10 ～ 17 節亞瑪謝與阿摩司對話的敘事。Gordis 採另一種方式，以七章 10 ～ 17 節為分界線，將阿摩司書分為兩部分：一章 2 節至七章 9 節為阿摩司在被亞瑪謝趕逐之前的信息與異象，八章 1 節至九章 15 節則為阿摩司被亞瑪謝趕逐之後的信息與異象。[5] Gordis 所提出的結構，雖然

3. Otto Eissfeldt, *The Old Testment: An Introduction*, trans. Peter R. Ackroyd (New York: Harper and Row, 1965), 400; William A. Irwin, "The Thinking of Amos," *American Journal of Semitic Language and Literature* 49 (1933), 102-114. 類似的見解另參 James Luther Mays, *Amos: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1969); Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, ed. Frank Moore Cross (Augsburg: Fortress Publishers, 1991); Hans Walter Wolff, *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*, trans. S. Dean McBride Jr. and Waldemar Janzen (Augsburg: Fortress Publishers, 1977).
4. Artur Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development,* trans. Dorothea M. Barton (New York: Association Press, 1961), 243-244; Adrian van der Wal, "The Structure of Amos," *Journal for the Study of the Old Testament* 8.26 (1983), 107-113; Thomas Edward McComiskey, "Amos," *The Expositor's Bible Commentary: Daniel and the Minor Prophets* (1985), 278; Roland Kenneth Harrison, *Introduction to the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1970), 889-890.
5. Robert P. Gordis,"The Composition and Structure of Amos," *Havard Theological Review* 33 (1940), 239-251.

可以解決七章 10 ～ 17 節這段特殊的敍事，但以此作為切割全書的分界線，卻顯得不夠有說服力。

另有些學者提出更為複雜的分段，將阿摩司書分為三個部分或四個部分，切割的方式不盡相同。主張三個分段的學者，例如 Stuart 將阿摩司書分為兩組神諭（一 2 ～六 14、八 4 ～九 15），中間夾雜了一段敍事（七 1 ～八 3）；[6] Noble 則將阿摩司書分為對列邦的審判（一 2 ～三 8）、對以色列的審判（三 9 ～六 14）、以色列的毀滅與重建（七 1 ～九 15）三部分；[7] Smith 的分段方式稍有不同，將阿摩司書分為對列邦的審判（一 2 ～二 16）、上帝懲罰撒瑪利亞的警告（三 1 ～六 14）、異象與終局（七 1 ～九 15）；[8] Harper 的結構與 Smith 大致相同，但他認為阿摩司書一章 1 ～ 2 節與九章 9 ～ 15 節為編者所加，不包括在阿摩司原本的信息當中。[9] 在主張四個分段的學者中，Andersen 的結構為較多學者所接受，他將阿摩司書分為厄運之書（一 1 ～四 13）、禍哉與哀歌（五 1 ～六 14）、異象之書（七 1 ～九 6）、最後結語（九 7 ～ 15）。[10] 整體而言，雖然分段的方式略有不同，但相較於前述的二分法，這些結構將第一章至第六章阿摩司的話，進一步區分為針對列邦的審判，

6. Douglas Stuart, Hosea-Jonah, *World Biblical Commentary* 31 (Waco: Word Books, 1987), 159-164.
7. Paul R. Noble, "The Literary Structure of Amos: A Thematic Analysis," *Journal of Biblical Literature* 114.2 (1995), 209-226.
8. Gary V. Smith, *Amos: A commentary, Library of Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 7-9.
9. William Rainey Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (Edinburgh: Clark, 1905).
10. Francis I. Andersen, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible Vol. 24 (New York: Doubleday, 1989), 23-72.

以及針對北國以色列的審判。

另一方面，亦有學者嘗試由某些文學安排的線索來發展出更具結構的分段。Limburg 觀察到阿摩司書開頭對列邦的判決（一 3 ～二 16）有「七加一」的文學安排，即先對北國以色列的七個鄰邦發出判決，再審判北國以色列，便由此發展出阿摩司書的七段架構（一 1 ～ 2、一 3 ～二 16、三 1 ～ 15、四 1 ～ 13、五 1 ～六 14、七 1 ～八 3、八 4 ～九 15），並主張在每一個段落中都可發現「七加一」的文學安排。[11] O’Connell 則提出了更為複雜的「N+1」結構，認為阿摩司書是由四個「N+1」的段落所組成：第一段為七個短判決（一 3 ～二 5）加上一個長判決（二 6 ～ 16）；第二段為三個審判神諭（三 1 ～五 17）加上一個雙重禍哉神諭（五 18 ～六 14）；第三段為三個具標記的異象（七 1 ～ 9），並在一段插入的敘事（七 10 ～ 17）之後，加上另一個具有標記的異象（八 1 ～ 2）；第四段為三個末世的審判（八 3 ～ 14），並在一段插入的異象（九 1 ～ 10）之後，加上另一段末世的應許（九 11 ～ 15）。De Waard 與 Smally 則是將阿摩司書分為二十個單元，並主張各單元在內容上可形成一個巨大的交錯對稱結構（chiasm）。[12] 這些結構分析雖然精彩，但卻帶來另一個問題，就是這樣的結構未免太過複雜，若這些內容均出自阿摩司的口頭宣講，那簡直是不可思議的演說。

在眾多對阿摩司書的分段意見當中，筆者覺得最合理的，為 Bramer

11. James Limburg, "Sevenfold Structures in the Book of Amos," *Journal of Biblical Literature* 106.2 (1987), 219-221.

12. Jan De Waard and William Allen Smalley, *A Translator's Handbook on the Book of Amos* (London: United Bible Societies, 1979), 192.

所提出的五段結構：引言（一 1 ～ 2）、對列邦的神諭（一 3 ～二 16）、對以色列的神諭（三 1 ～六 14）、異象（七 1 ～九 6）、復興（九 7 ～ 15）。[13] 在多數學者均認為沒有清楚結構的第三章至第六章，Bramer 觀察到三個以「聽阿」開頭的段落（三 1 ～ 15、四 1 ～ 13、五 1 ～ 17），和兩個以「禍哉」開頭的段落（五 18 ～ 27、六 1 ～ 14），他認為前三個段落分別為聖約的訴訟、審判的演說、哀歌，而後兩個段落則是禍哉神諭。[14] 而在第七章至第九章，Bramer 以九章 7 節為分界點，區分成「異象」與「復興」兩個部分，其中「異象」的部分包含了五個異象與七章 10 ～ 17 節的敍事，Bramer 認為這段敍事插入其中的意義，是將審判的焦點轉向以色列的宗教和政治領袖身上，而在「復興」的部分，也分為復興的預備（九 7 ～ 10）與復興的內容（九 11 ～ 15）。[15]

Bramer 提出的結構，有其合理的觀察與分析，例如從相同的「聽阿」與「禍哉」的開頭，分析出阿摩司書三章至六章有更細部的結構，以及七章 10 ～ 17 節的敍事穿插在異象之中的意義。然而，Bramer 對其結構的解釋，仍然有幾處難以解釋的問題：（1）Bramer 認為五章 1 ～ 17 節的哀歌，是先知對百姓所發出最後的呼籲，但隨之而來的卻是兩段禍哉神諭，似乎上帝並沒有給以色列悔改的機會，這樣的理解將使第三個「聽阿」開頭的段落（五 1 ～ 17），與第一個「禍哉」開頭的段落之間，產生一個間隙；（2）Bramer 未能很好的解釋他所區分的「異象」段落（七 1 ～九 6），特別是對於七章 10 ～ 17 節與八章 1 ～ 14 節為何要插入在五個異象之中，雖然他主張七章 10 ～ 17 節是為了要將審判焦點轉向

13. Bramer, "Analysis of the Structure of Amos", 171.
14. Ibid, 172.
15. Ibid, 173.

以色列的宗教和政治領袖，但按阿摩司在第三章至第六章的責備，審判的焦點應該從頭到尾都是宗教和政治領袖，因為只有他們才有能力欺壓窮人；（3）Bramer 將九章 7 ～ 10 節劃分進「復興」的段落，雖然九章 8 節提及上帝「不將雅各家滅絕淨盡」，但九章 9 ～ 10 節仍是強調上帝要分散以色列，並且那些罪人將死在刀下，這些內容與前面的責備和審判較為接近，卻與後面上帝復興以色列的經文劃為一塊，顯得不夠有說服力。

以下筆者將針對阿摩司書提出新的結構分析，並更加清楚地解釋段落之間的關連。過去雖然有不少學者認為阿摩司書並未有清晰的結構與論述主題，但筆者將透過以下的結構分析，指出阿摩司書所呈現的，是一篇結構嚴謹、論述清晰的信息。

二 . 阿摩司書的結構分析

筆者與其所屬之台灣聖經公會研讀本小組成員，茲提出阿摩司書的分段大綱如下：

一、標題（ 1:1）

二、撮要（ 1:2）

三、引言：對列邦的判決（ 1:3—2:16）

1. 針對亞蘭（1:3-5）

2. 針對非利士（1:6-8）

3. 針對推羅（ 1:9-10）

4. 針對以東（1:11-12）

5. 針對亞捫（1:13-15）

6. 針對摩押（2:1-3）

7. 針對猶大（2:4-5）

8. 針對以色列（2:6-16）

四、信息：上帝要追討欺壓弱勢的罪（ 3:1—6:14）

1. 聽啊！與你們立約的上帝攻擊你們（3:1-15）

2. 聽啊！你們多次遭災竟仍不悔改（4:1-13）

3. 聽啊！以色列必要遭禍（5:1-17）

4. 禍哉！不公義之人的敬拜必遭拒，拯救的盼望必落空（5:18-27）

5. 禍哉！行強暴之人的宴樂必止息，被擄的刑罰必來到（6:1-14）

五、異象與宣告：以色列的結局（7:1—9:15）

1. 異象一：蝗蟲（7:1-3）

2. 異象二：烈火（7:4-6）

3. 異象三：金屬（7:7-9）

4. 敘事：亞瑪謝與阿摩司（ 7:10-17）

5. 異象四：夏果（8:1-3）

6. 宣告：欺壓窮人的必饑渴仆倒（ 8:4-14）

7. 異象五：在祭壇旁（9:1-6）

8. 宣告：毀滅與重建（9:7-15）

有不少學者將一章 1 ～ 2 節一起視為編者所添的標題，而阿摩司真正的信息由一章 3 節開始，但筆者認為一章 1 節與一章 2 節需分開討論。一章 1 節為阿摩司書的標題，類似的格式在許多其它的先知書中亦可見到，明顯為後來的編者所添。但一章 2 節為阿摩司書的全卷撮要，指出以下內容為上帝從耶路撒冷所發之聲，有可能是阿摩司以南國猶大的神學觀點發聲，也可能是在阿摩司的信息流傳至猶大後，或甚至是被擄歸回之後，為了將此信息應用於猶大的處境所添加的。

一章 3 節之後的內容，可分為「引言」、「信息」、「異象與宣告」三個部分，其中「引言」和「異象與宣告」均由八個段落組成，而「信息」則由五個段落組成，在結構上井然有序。

一章 3 節至二章 16 節的「引言」，先對北國以色列的七個鄰邦宣判，然其目的是要點出最後對北國以色列的判決（二 6 ～ 16），由此引介出三章 1 節至六章 14 節對以色列的「信息」。

三章 1 節至六章 14 節的「信息」，由三個以「聽阿」開頭的段落與兩個以「禍哉」開頭的段落組成。[16] 前三個以「聽阿」開頭的段落，闡明上帝要審判北國以色列的前因後果：指出阿摩司係受了那與以色列立約的上帝之命，前來宣告，上帝必要刑罰北國以色列的權貴，因為他們以欺壓窮人的所得來敬拜和享樂（三 1 ～ 15）；上帝曾因他們欺壓弱勢的惡行，多次多方的警告，但北國以色列並未展現出上帝所要的回應

16. 歐可定（Graham Ogdom），於台灣聖經公會研讀本小組會議中提出，2016/11/28。

（四 1 ～ 13）；因他們欺壓弱勢、不行公義，沒有尋求上帝、棄惡求善，先知只能以哀歌預告他們必然遭禍（ 五 1 ～ 17）。後兩段「禍哉」則宣告北國以色列遭審判的後果：那些不公義之人的敬拜必遭上帝拒絕，他們盼望得拯救卻終必被擄（五 18 ～ 27）；那些行強暴之人的宴樂必止息，因他們的惡行，使整個北國以色列也要被交在敵人手中（六 1 ～ 14）。

七章 1 節至九章 15 節的「異象與宣告」，包含了阿摩司所見的五個異象，以及一段敍事、兩段宣告。阿摩司在異象一與異象二（七 1 ～ 3 與七 4 ～ 6）中均求上帝赦免北國，但在異象三與異象四（七 7 ～ 9 與八 1 ～ 3）中上帝卻表明，北國的罪惡將不再被寬恕，而位於異象三與異象四中間的一段敍事（七 10 ～ 17），則顯示出上帝不再寬恕北國的原因，是國中的領袖拒絕阿摩司所傳的信息。異象五（九 1 ～ 6）被安排於兩段宣告之間，阿摩司領受吩咐參與上帝對北國的刑罰，在該異象之前的宣告（八 4 ～ 14）指出，北國必因欺壓弱勢的罪惡，在刑罰之日悲痛、飢渴、仆倒，而在該異象之後的宣告（九 7 ～ 15），雖亦談及上帝對北國的刑罰，然最終卻指出，在更遠的未來，上帝仍應許要重現大衛時期的榮景，使被擄的百姓歸回，重建家園。[17]

三 . 以上述結構分析來閱讀阿摩司的信息

雖然多數學者均同意阿摩司書第一章至第六章是阿摩司信息的主體，卻少有人能為阿摩司的論述畫出清楚的輪廓，甚至有學者認為這是

17. 胡維華，於台灣聖經公會研讀本小組會議中提出，2018/08/01。

一個沒有組織、論述不清的段落。[18] 而上述的分段大綱，並非僅是將阿摩司書劃分成若干單元，而能將各部分之間的邏輯關係清楚呈現出來，在此結構分析之下，便可見到阿摩司論述的邏輯。

阿摩司在傳講信息時，非常擅用各種文學安排來凸顯其信息所要強調的內容，在一章 3 節至二章 16 節的「引言」中，前七個對北國以色列鄰邦的判決均以「……三番四次的犯罪，我必不免去她的刑罰」開頭、並以「我卻要降火在……，燒滅……的宮殿」結尾，然最後對北國以色列的判決，以相同的格式作為開頭，卻沒有以相同的格式結尾，而是以一段更長的責備來取代，這樣「七加一」的文學安排，應是要讓阿摩司的聽眾在認同先前對七個鄰邦惡行的判決之後，出其不意地指出，他們與這些鄰邦無異，同樣應為自己的惡行受罰，以增加此處判決的衝擊力，同時這樣的結尾，便自然地引介出三章 1 節至六章 14 節的「信息」。[19]

在三章 1 節至六章 14 節的「信息」中，阿摩司用三個以「聽阿」開頭的段落，來闡述上帝審判北國以色列的原因，而後用兩個以「禍哉」開頭的段落，來宣告北國以色列受審後的結局。這五個段落彼此緊扣，層層鋪敘出一個劃時代的獨特信息：

• 第一段「聽阿」（三 1 ～ 15）可視為這段信息的大綱，阿摩司首先破題指出，上帝要追討北國以色列的罪孽（三 1 ～ 2），接着他以一連串的反詰問句說明，北國以色列的災禍來自上帝，而自己正是奉上帝

18. Stuart, *Hosea-Jonah*, 287.
19. 彭國瑋，於台灣聖經公會研讀本小組會議中提出，2018/08/01。

之命前來的，聽眾不可輕視接下來他所要宣講的內容（三 3 ～ 8），而後採用了法庭的意象來審判住在撒馬利亞的權貴，控訴他們搶奪他人財物，必遭上帝拆毀其敬拜之處與享樂之所（三 9 ～ 15）。

• 第二段「聽阿」（四 1 ～ 13）與第三段「聽阿」（五 1 ～ 17）接著進一步闡明北國以色列的問題核心。第二段「聽阿」指出，北國以色列中充滿了欺壓弱勢的惡行（四 1），致使上帝不悅納他們的獻祭與敬拜，更視之為罪過（四 4 ～ 5），而上帝曾用各樣災禍來喚起北國以色列的注意，但他們卻不了解這些災禍與他們缺乏社會公義有關，以致他們無動於衷（四 6 ～ 11）。北國當時受到古近東其它宗教的影響，自認他們按時獻祭、十一奉獻、恪遵節期，便是完成了所有對上帝的責任，故對阿摩司的聽眾而言，不僅難以理解何以阿摩司在此由前面欺壓弱勢的責備，轉談獻祭與節期，也難以理解獻祭為何會得罪上帝，而第三段「聽阿」，便回應了聽眾這樣的疑問。

• 第三段「聽阿」（ 五 1 ～ 17）採用了 (a)-(b)-(c)-(b')-(a') 交錯對稱的文學安排：首尾的 (a) 與 (a')，分別是上帝為北國以色列所作的哀歌（五 1 ～ 3），與百姓自己唱的哀歌（五 16 ～ 17）；交錯對稱結構的中心 (c)，是對北國以色列權貴欺壓窮人、屈枉正直的責備（五 10 ～ 13），這是北國以色列受罰的關鍵原因；中間夾雜的 (b) 與 (b')，指出北國原應尋求上帝（五 4 ～ 9）、棄惡求善（五 14 ～ 15），但他們卻沒有如此行。[20] 值得注意的是，阿摩司在此將「尋求上帝」的宗教責任與「棄惡求善」

20. 歐可定（Graham Ogdom），於台灣聖經公會研讀本小組會議中提出，2017/12/08。

的社會公義並列，更凸顯出五章 10 ～ 13 節（與前述二 6 ～ 8、三 10、四 1）所提的社會不公，正是四章 4 ～ 5 節上帝視北國以色列的獻祭節期為罪過的原因，兩者並非毫無關係，如此回答了四章 4 ～ 5 節所引發的疑問。此外，第三段「聽阿」首尾呼應的兩段哀歌（五 1 ～ 3 與五 16 ～ 17），具有承上啟下的作用—五章 1 ～ 3 節的哀歌接續四章 12 ～ 13 節所述，上帝將要對不歸向他的北國以色列有所行動，指出上帝的行動便是要刑罰北國以色列，而五章 16 ～ 17 節的哀歌則暗示北國以色列最終並未聽從先知的警告（對照七 10 ～ 17 亦可知此事實），由此引介出下面兩段以「禍哉」開頭的段落（五 18 ～ 27 與六 1 ～ 14）。

• 第一段「禍哉」呼應了三章 14 節敬拜之處將要被毀的宣告，指出北國以色列的宗教敬拜已被上帝拒絕（五 21 ～ 24），因此他們所期盼的「耶和華的日子」將黑暗無光（五 18 ～ 20），他們也要被擄至外邦（五 25 ～ 27）。第二段「禍哉」呼應了三章 15 節享樂之所將要被毀的宣告，指出權貴的享樂將因被擄而止息（六 1 ～ 7），因他們追求虛浮的榮華，卻使北國社會中毫無公平正義，上帝要將北國交在敵人手中（六 8 ～ 14）。

七章 1 節至九章 15 節的「異象與宣告」，看似突兀地轉而記敘上帝在五個異象中與阿摩司的對話，並在其中又穿插了一段敘事與兩段宣告，然這些異象應是要讓阿摩司明白上帝審判北國以色列的心意，亦可視為從阿摩司本人的角度來理解三章至六章的信息。時間上，這段記敘應發生於阿摩司傳講三章至六章信息的過程之中。不論在異象的描述上，亦或是穿插的敘事與宣告，阿摩司都有非常用心的文學安排：

• 前四個異象均以「（主耶和華）……指示我一件事」起首，同時

這四個異象又可分兩兩一組，在前兩個異象中，上帝讓阿摩司看見將要降在北國以色列的災禍（七 1 ～ 3 與七 4 ～ 6），並應允了阿摩司為北國以色列的代求；在後兩個異象中，上帝卻設了謎語（七 8 ～ 9 與八 1 ～ 3），讓阿摩司無法立即明白上帝的心意，也無從代求，最終上帝揭開謎底，告訴阿摩司北國將不再被寬恕，必要受審判。第五個異象不再以「（主耶和華）……指示我一件事」起首（九 1 ～ 6），因為上帝不再指示阿摩司將臨之災，而是吩咐他直接參與了上帝對北國的刑罰。

• 第三與第四個異象中間包含了一段敍事（七 10 ～ 17），為祭司亞瑪謝與阿摩司的言詞交鋒，顯示北國領袖拒絕了阿摩司所傳的信息，這樣的安排很可能是為要讓聽眾與讀者了解，為何上帝不再讓阿摩司為北國代求，也不再寬恕北國。與此相對，第五個異象則是夾在兩段宣告中間，在該異象之前的宣告（八 4 ～ 14），呼應之前第三章至第六章「信息」部分中上帝對北國的責備與刑罰，而在該異象之後的宣告（九 7 ～ 15），雖亦談及上帝對北國的刑罰，然最終卻轉而描繪上帝在未來復興以色列的作為，以充滿盼望的應許為本書卷作結。[21]

與 Bramer 的結構相比，本文所提出的結構在三章 1 節至六章 14 節雖然也採用三個「聽阿」、兩個「禍哉」的分段，但並未如 Bramer 將第三個「聽阿」開頭的段落（五 1 ～ 17）視為先知在責備過後對百姓發出的呼籲，而是將其視為阿摩司一連串責備信息的高峰，由此與後面兩段以「禍哉」開頭的段落有更好的銜接。此外，本文對七章 1 節至九章 15 節的分段與詮釋，不僅更合理的解釋了七章 10 ～ 17 節的敍事何以穿插

21. 彭國瑋，於台灣聖經公會研讀本小組會議中提出，2018/08/01。

在阿摩司所見的異象中，亦對阿摩司書的結尾（九 7 ～ 15）有更完整的詮釋。

四 . 結語

透過本文的結構分析來閱讀阿摩司書，不僅能夠看見阿摩司對其信息有嚴謹的結構、精彩的文學安排，更重要的是，這樣的閱讀讓吾人看見阿摩司信息中非常獨特之處。

多數學者均會同意，阿摩司書中帶有很強烈的社會批判，似乎阿摩司並不關心以色列拜偶像的問題，而是特別著墨於社會公義的實現。然而，透過本文的結構分析進一步檢視阿摩司於三章 1 節至六章 14 節的主要信息，可發現阿摩司不僅僅是關心社會公義那麼單純而已。這位先知從「約」出發，指明以色列受審判的基礎是他們違背了與上帝所立的約（三 1 ～ 2），即他們並未按照上帝的吩咐來過生活，接著便透過層層論述指出，以色列問題的癥結在於不行公義、欺壓弱勢。他不僅僅是責備以色列欺壓弱勢的惡行，更將其與以色列所重視的宗教敬拜聯繫在一起，指出上帝對其子民的要求，不僅在於恪守宗教禮儀，更需要活出棄惡行善、秉公行義的生活（五 14 ～ 15、五 24）。雖然在與申命記類似的傳統之中，有善待弱勢的教導（如申十六 14），在阿摩司之前亦曾有先知指責過，君王濫權侵奪他人的產業（如撒下十二 7 ～ 10、王上二十一 17 ～ 19），但均未如阿摩司一般，明確地將社會公義視為宗教責任的一部分。不僅如此，阿摩司更將社會公義的重要置於按時獻祭和謹守節期之上，強調社會若是缺乏公義，以色列的敬拜將失去意義，百姓的獻祭便與罪過無異（四 4 ～ 5）。由於古近東絕大多數的宗教認

為，對神明的責任僅止於定期獻祭、以金銀財寶奉獻，並謹守節期與慶典，無涉社會公義的責任，故以色列缺乏公義的敬拜，使他們與外邦宗教的敬拜無異。此一信息為本書卷最獨特之處，在以色列民的先知傳統中，阿摩司應為第一位有系統闡述社會公義之宗教意涵的先知，後來的先知以賽亞、彌迦等，均有可能受到了阿摩司此處信息的影響（如賽一 11 ～ 17、彌六 6 ～ 8）。

本文作者：郭念平
研讀本 (新標點和合本) 系列編輯

台灣聖經公會簡介

「台灣聖經公會」是「聯合聖經公會」的一員，於主後 1956 年成立，與全球聖經公會成員共同為全球聖經翻譯、出版和推廣的事工而努力。

「台灣聖經公會」歷經 60 幾年的歲月，默默地為台灣這塊土地上不同族群的母語聖經翻譯努力，藉此希望「讓每一個人手中，都能擁有一本可以買得起、讀得懂的聖經」，這是本會的宗旨。

台灣聖經公會籲請主內弟兄姊妹關心上帝話語建造生命的重要，並為不同族群母語聖經之翻譯、聖經研讀本編寫以及文字宣教事工之經費奉獻、代禱。

聯合聖經公會簡介

18 世紀末，英國威爾斯地方有一對虔誠的基督徒夫婦，生有一可愛的女兒，名叫 Mary Jones。Mary 的母親常抽空講聖經的故事給她聽，但他們家很窮，沒有聖經，並且 Mary 的父母也不識字。Mary 曾問母親，如何才能有自己的聖經可讀？她母親告訴她，首先要有錢買聖經（當時聖經是很貴的書），然後要識字才能讀聖經。Mary 向上帝禱告，求上帝幫助她學習閱讀。不久，她有機會可以上學，便每天不辭辛勞地走兩哩路去上課。同時，她也幫鄰居做些零碎工作。將所得的微薄薪資存起來。整整六年後，她終於存夠買一本威爾斯語聖經的錢，於是她步行走了 25 哩路，想到一位查理士牧師家買聖經。然而讓她失望的是，查理士牧師的聖經都被人訂走了，Mary 大失所望地哭起來。查理士牧師因被這個女孩不辭艱難、步行 25 哩路的熱誠所感動，故決定先把一本聖經賣給她，Mary 便如獲至寶地帶著它回家。這位牧師因受 Mary 渴求聖經的感動，便到英國倫敦呼籲當時的皇家貴族和教會人士，大家應出錢出力來印刷更多的聖經給基督徒閱讀，好明白上帝的話語。在他呼籲下，1804 年終於在倫敦成立了第一個聖經公會。這是在神美好帶領下所成立的聖經公會。

聯合聖經公會於 1946 年成立，它是一個聯繫世界各地聖經公會的全球性組織，目的在於促進公會之間的聯絡與合作，共同以最廣泛有效的方式分發、推銷聖經。當初成立的時候，只有 13 個國家組成，現在它已經發展成一個龐大的組織，在全球兩百多個國家和地區工作。

聖經公會的誕生是兩百多年前一次傳福音的運動促成的，後來逐漸發展成一個將聖經翻譯成不同方言的獨特事工。這些聖經譯本的印刷和分發，在世界各地大大促成了教會的建立和增長。