

# 你的聖經為何與我的不太一樣？

---

■ 彭國璋

## 相同的耶穌基督，多樣的經目與經文

基督信仰的核心，是宣認歷史中那位被釘十字架的拿撒勒人耶穌，因從死人中復活，顯明他是上帝的兒子（指出他的神性），是基督（即那位代表上帝統治的受膏者），是救主（使人從罪惡的權勢脫離，進入上帝的國），是主（成為所有跟隨者的主宰）。初代教會喜用「魚」的標誌，因為「魚」的希臘文 *ichthys/ichthus* 的五個字母，*i-ch-th-y/u-s*，可分別對應到耶穌 (*iesous*)、基督 (*christos*)、上帝的 (*theou*)、兒子 (*uios*)、救主 (*sotēr*) 五個希臘文詞語的第一個字母，故希臘文的「魚」可以用來代表初代教會信仰告白中絕大多數的元素：耶穌是基督（那受膏者），是上帝兒子與救主。在教會發軔之後的兩、三個世紀中，為因應異端與偏差的挑戰，這個簡單的信仰告白便逐步發展成為信經，其最高峰便是主後四世紀時透過兩次大公會議（主後 325 年的尼西亞大會與主後 381 年的君士坦丁堡大會）所完成的尼西亞－君士坦丁堡信經，這份信經也成為後來歷世歷代的教會所共同宣認、唯一的一份大公信經。<sup>1</sup>

---

1. 基督新教往往會談三個大公信經，除尼西亞－君士坦丁堡信經之外，另外加上使徒信經與主後 451 年迦克墩大會所決議的迦克墩信經（或更精確地說，迦克墩定義）。嚴格說來，這樣的並列是值得商榷的，因為使徒信經並非大公會議決議的信經，較宜視為尼西亞－君士坦丁堡信經的縮略版本（主後 325 年的尼西亞信經並未採行三一格式陳述，現今採三一格式流傳的版本為主後 381 年的版本，該版本很可能受到使徒信經的前身古羅馬信經三一格式的影響）。另一方面，迦克墩信經（定義）最終造成教會第一次的分裂，古代東方教會（Oriental Orthodox Churches）的出走（見如華爾克，《基督教會史》，〔謝受靈、趙毅之譯；香港：基督教文藝出版社，1970, 1973〕，230-60; Justo L. Gonzlez, *The Story of Christianity* [2 Vols; New York: HarperOne, 1984, 1985], 1:257-362, 2:343-44），因此將其視為大公信經，是缺乏了對歷史的正確認識。因著上述的歷史理由，僅有尼西亞－君士坦丁堡信經可以稱為基督宗教的大公信經，為大公基督教會內各教會傳統所依循。

雖然從主後四世紀迄今，所有大公而正統的基督教會均以尼西亞－君士坦丁信經為信仰的準繩，但兩千年來大公與正統教會中各教會傳統所用的聖經，即便有著類似的經目與經文，並無一份放諸四海皆準的標準版本。<sup>2</sup>就經目而言，稍微瞭解基督新教（基督教）與基督公教（天主教）<sup>3</sup>聖經差異的讀者，都會知道基督公教的聖經包含了七卷絕大多數基督新教聖經所無的次經。<sup>4</sup>另一方面，並非所有基督新教的聖經均無次經，聖公宗（Anglican/Episcopal）所使用的聖經，便包含了15卷次經（其中三卷與但以理書有關，一卷與以斯帖記有關）。<sup>5</sup>當考慮到基督正教所使用的經目時，情況就更為複雜了，因為基督正教並非單一的教會傳統，包含了東方正統教會（Eastern Orthodox，即接受迦克墩定義的教會傳統），與古代東方教會（Oriental Orthodox，即拒絕迦克墩定義陳述方式的教會傳統）。東方正統教會的各教會傳統所使用的經目大致相同，舊約的部分從49卷到51卷皆有，且均不區分舊約與次經的差異，古代東方教會各教會傳統間的差異較大，其中衣索匹亞正統教會的舊約經目，甚至包括了多數教會傳統視為典外文獻的以諾一書、禧年書、摩西升天記並其它作品。<sup>6</sup>

不同教會傳統之間聖經的差異，除了前述較為明顯的經目差異外，尚有較不明顯的經文傳統差異。在舊約方面，東方教會的傳統（包括東方正統教會與古代東方教會）基本上遵循主前三世紀開始翻譯的希臘文七十士譯本（Septuagint, LXX），而西方教會的傳統（包括基督公教與基督新教）則是跟隨希伯來文。希臘文的七十士譯本與希伯來文兩者的約伯記、耶利米書、但以理書、以斯帖記，

2. 本文的討論，僅限於大公與正統教會內的聖經使用，不包含不接受尼西亞－君士坦丁堡信經規範的旁枝，如摩門教等。
3. 本文接下來採取學術的習慣，以基督宗教或基督信仰來指稱大公與正統教會整體（即英文的 Christianity），基督正教指稱東正教（即英文的 Orthodox，包括東方正統教會，Eastern Orthodox，與古代東方教會，Oriental Orthodox），基督公教指稱天主教（即英文的 Roman Catholic），基督新教指稱基督教（即英文的 Protestant）。
4. 有興趣的讀者，可對照任何基督新教的《聖經》與基督公教思高聖經學會譯釋的《聖經》（香港：思高聖經學會，1968）。
5. 可對照《聖經（附次經）－和合本修訂版》（香港：香港聖經公會，2006, 2010, 2014）。
6. Rochus Zuurmond, “Ethiopic Versions,” *ABD* 6:808-10。猶大書引用或影射了以諾一書、禧年書、摩西升天記的部分內容，很可能這是這些書卷列入衣索匹亞經文的原因。

在篇幅與順序上均有著明顯的差別，<sup>7</sup>而在其它的書卷中，也有著細微的差異。<sup>8</sup>在新約方面，經文校勘的成果顯示，新約在傳抄過程中，發展出不同的經文類型，<sup>9</sup>這些不同經文類型之間的差異，有的非常顯著（如使徒行傳，<sup>10</sup>約翰福音行淫婦人的段落，<sup>11</sup>馬可福音的結尾，<sup>12</sup>以及馬太福音主禱文的結尾<sup>13</sup>等），有的雖不那麼明顯，但仍可造成經文跳節的現象。<sup>14</sup>此外，細心的讀者也會發現，聖經的分章與分節也非絕對的，舉例而言，基督新教中文聖經詩篇中的詩題，通常沒有節號，但往往是希伯來文聖經詩篇中的第一節，使得兩者的節號經常差了一節，<sup>15</sup>另外，約珥書2:28-32是希伯來文的3:1-5, 3:1-21則為希伯來文的4:1-21。這類章節號不對稱的情況，在中文與希伯來文聖經之間是屢見不鮮的。

對於大公與正統教會的所有傳統而言，聖經都有著從上帝而來的權威，前述這些經目、經文、章節的差異，在只知其然不知其所以然的情況下，不只會造成信徒

7. 七十士譯本的約伯記明顯短得多，耶利米書不僅比希伯來文的版本短得多（約八分之一），從耶 25:13 之後內文順序也非常不同，但以理書與以斯帖記則均較希伯來文的版本內容為多，兩者均包含了希伯來文版本所無的敘事（聖公宗所使用的次經將這些單元分出，列為四篇獨立的書卷，見《聖經〔附次經〕－和合本修訂版》）。
8. 例如，七十士譯本的詩篇9篇是希伯來文的9與10篇，自此之後，兩者的詩篇章號均差一篇，而七十士譯本的146與147篇，則為希伯來文的147篇，故從148篇之後，兩者的章號一致，但七十士譯本另有詩篇151篇，希伯來文無。
9. 見 Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament* (Second Ed.; Stuttgart: German Bible Society, 1994), 14\*-16\*。另見以下討論。
10. Metzger, *Textual Commentary*, 222-36。西方經文類型的使徒行傳較亞歷山大經文類型多了大約九分之一的內容。
11. Metzger, *Textual Commentary*, 187-89。約 7:53-8:11 應是獨立於約翰福音的一段敘事，在最早的古抄本中曾出現於路加福音與約翰福音不同的位置，但後來多置於約翰福音目前的位置中。
12. Metzger, *Textual Commentary*, 102-7。馬可福音的長短結尾，兩者均應非出於可1:1-16:8 作者的手筆。
13. Metzger, *Textual Commentary*, 13-14。現存最早的古抄本，均無結尾的頌榮。
14. 主要出現在福音書當中，如太 12:47; 17:21; 18:11; 21:44; 23:14; 可 7:16; 9:44,46; 11:26; 15:28; 路 9:56; 17:36; 22:43-44; 23:17; 約 5:4。
15. 但基督公教思高學會的《聖經》聖詠集（即詩篇），節號跟隨希伯來文的方式處理。

(甚至教牧同工)的困擾，<sup>16</sup>甚至造成不同傳統之間不必要的互相攻訐，<sup>17</sup>甚至產生同一傳統之內的彼此攻訐，<sup>18</sup>因而傷害了教會的共融與合一。

但這些不必要的負面反應並非無可避免的，教會需要的是對新舊約形成過程並之後傳抄歷史的基本認識，而本文接下來目標，便是提供這些基本認識，以期教會能在知其所以然之後，不因這些差異而失去了教會該有的共融與合一。<sup>19</sup>

## 舊約的形成

討論舊約的形成，首先需要知道兩件事：

第一、在耶穌的時代並無舊約，當時僅有猶太教的經典，要到主後二、三世紀新約逐漸成形後，教會所使用的猶太教經典才被稱為舊約，來與新約相對。

第二、在耶穌的時代，猶太教並沒有標準的猶太教經目與經文，在當時統一猶太

教的是聖殿的獻祭與敬拜，<sup>20</sup>以及遵守割禮、潔淨條例、安息日與節期三大方面的規條。<sup>21</sup>當時所有猶太教的次團體均尊崇摩西五經的權威，但所用的經文內容則有細微的差異，五經之外，法利賽人、愛色尼人、散居海外的猶太人尚使用了其它的書卷，在耶穌時代猶太教諸派別之中，各自使用著彼此相關卻又有所不同的經目與經文。<sup>22</sup>猶太教要到第二次猶太戰爭（132-135年）結束，因為羅馬帝國禁止猶太人進入耶路撒冷，無望在耶路撒冷重建聖殿之後，方才開始轉型，從以耶路撒冷聖殿敬拜為中心的信仰，轉變成以經典為中心的信仰，為了這樣的目的是，猶太拉比才在主後200年左右，開始嚴格規定希伯來文的標準經目與經文，並揚棄希臘文七十士譯本的使用，直到今日。<sup>23</sup>

因此，讀者需特別注意，基督信仰是在這種沒有標準猶太教經目與經文的情況下萌發的，其信仰的核心從來不是一組特定的經典或標準的經文，而是歷史當中的拿撒勒人耶穌。初代基督信徒使用猶太教經典，是因為他們相信從死人中復活的耶穌便是所有猶太教經典傳統共同盼望的那位受膏者（基督），他將帶來上帝的國，讓蒙他拯救的人進入這國度，且他要在這國度中掌王權，成為這國度中每個成員的主。

耶穌第一批的跟隨者都是猶太人，自然他們使用的會是希伯來文的猶太教經典傳統。然而從第二代開始，教會開始湧入了大批的外邦信徒，使得教會開始更多使用希臘文的七十士譯本，事實上，在一世紀結束之前，教會主要使用的猶太教經典，已經是七十士譯本，而非希伯來文的版本，因此在主後四世紀末之前，教會的舊約一直是希臘文的七十士譯本。由於七十士譯本的傳統，包含了較多的書

- 
- 16. 在基督新教內，對於那些認為聖經權威完全基於神聖作者受逐字默感的基要主義者而言，此處所提的經目、經文、章節現象，常常是無力處理，且不願正視、甚至刻意規避的真相。關於基要主義聖經觀的問題，見拙作，《見證耶穌是基督—基督教釋經學初探》（增訂版；香港：研道社，2011, 2013），xvii-xxxv。
  - 17. 從改教運動開始，基督新教便經常攻訐基督公教的聖經包含了次經，卻全然無視歷史的實況是十六世紀之前東西方的教會傳統均包含了次經（見本文之後的討論）。而在二十世紀，也會見到有基督正教批判西方教會傳統（包含基督公教與基督正教）使用希伯來文翻譯舊約，同時基督新教錯誤地排除了次經，並且指責基督新教使用了有問題的希臘文傳統來翻譯新約（如 <http://www.serfes.org/orthodox/scripturesinthechurch.htm>, 2015年10月21日）。
  - 18. 君不見在基督新教的英語世界之中，每隔一段時間便有英王詹姆士譯本（King James Version）的死忠出來，批評二十世紀之後翻譯的英文聖經拿掉了一些經節，是撒但的作為。關於「唯獨英王詹姆士譯本」的爭議，見如 James R. White, *The King James Only Controversy – Can You Trust Modern Translations?* (Updated and Expanded Edition; Bloomington, MN: Bethany House, 1995, 2009)。
  - 19. 對於不認同共融與合一的讀者，請讀弗4:1-6。無論是基督正教、基督公教、基督新教，沒有任何一個大公與正統教會中的傳統會不接受此處所提的七個「一」，因此沒有理由不談在基督裏的共融與合一。教會分離主義違背了弗4:1-6的教導。

- 
- 20. 以耶路撒冷敬拜為中心，始於所羅門的聖殿，被擄歸回之後，耶路撒冷聖殿繼續成為猶太教的敬拜中心，直到主後70年聖殿被毀。
  - 21. 即便是拒絕參與耶路撒冷聖殿敬拜的撒瑪利亞人，也同樣在基利心山獻祭敬拜。而居住在死海洞窟旁的社群，則是認為當時耶路撒冷聖殿已被黑暗之子所把持，有一天他們這些光明之子會在公義教師的領導下，回到耶路撒冷取而代之。關於死海洞窟旁的社群，一個可能的歷史重建，見 Hanan Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008)。
  - 22. 更詳細的討論，見拙作，《見證耶穌是基督》，26-31。
  - 23. 另見彭國瑋主編，《研讀本（新標點和合本）—加拉太書》（研讀本系列32；台北：台灣聖經公會，2009, 2014），85-87, 88-89。

卷，因而早從一世紀起，教會所用的猶太教經典，便包含了這些後來稱為「次經」的書卷，而主後四世紀前所翻譯完成的古譯本，所根據的基礎經文也都是七十士譯本。

## 根據希伯來文還是希臘文？

在主後二世紀到四世紀之間，猶太教與基督信仰使用不同經文傳統的情況，使得基督信徒試圖向猶太人見證耶穌是那受膏者（基督）時，經常因為兩個經文傳統的差異，造成無法對話的問題。<sup>24</sup> 這些問題使得主後三世紀的教父俄利根（Origen）認為，需要將兩個經文傳統並列，標示出所有的差異，讓以外邦人為主的教會，繼續能向猶太人見證福音。為此，他完成了《六欄經文並排版》（Hexapla），將當時流通的希伯來文經文、希伯來文經文的希臘文音譯、當時的七十士譯本，以及亞居拉（Aquila）、辛馬庫（Symmachus）、提奧多修（Theodotion）三者根據七十士譯本所分別修訂的希臘文譯本，逐節標示希伯來文經文與希臘文經文的差異。<sup>25</sup>

在俄利根之後，舊約究竟應跟隨七十士譯本較長的經目，還是希伯來文較短的經目，繼續成為教會所關注的議題。主後 314-372 年之間（很可能是 365 年）所舉行的老底嘉會議，最後規範的舊約範圍，係根據希伯來文的經目（即不包含後來稱為次經的書卷），<sup>26</sup> 但主後 393 年的希坡會議與主後 397 年的迦太基會議，最後規範的舊約範圍，則是包含了六卷後來稱為次經的書卷，亦即與七十士譯本的傳統類似。<sup>27</sup> 但值得注意的是，兩者均非全教會性的大公會議，且兩者對經目的規範，均未納入主後 451 年迦克墩大公會議的決議，成為全體大公正統教會的

24. 一個重要的例子，見拙作，《見證耶穌是基督》，187-88。

25. 見 D.C. Parker, “Hexapla of Origen, The,” *ABD* 3:188-89。

26. 見 Edward H. Landon, *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church* (2 vols; Edinburgh: John Grand, 1909), 1:319-320。同一規範所設定的新約範圍為 26 卷，不包含啟示錄。

27. 見 Landon, *A Manual of Councils*, 1:121-22; Karl Joseph von Hefele, *A History of the Councils of the Church* (Vol 2; H.N. Oxenham, Trans.; Edinburgh: T & T Clark, 1876), 400。這兩次會議中首次提到新約範圍為 27 卷。

規範，因此，在 1546 年基督公教的天特（Trent）大公會議之前（見以下討論），基督教從未試圖對舊約經目的問題有全教會的決定。

主後四世紀的耶柔米（Jerome）在後來教會使用希伯來文傳統上，扮演了關鍵的角色。主後 382 或 383 年，他銜羅馬主教之命，負責修訂主後二世紀按七十士譯本翻譯而成的古拉丁文譯本，他的修訂成果，是為拉丁文武加大譯本之始。耶柔米與之前的俄利根類似，重視基督信仰的猶太根源，這使得他舊約的修訂最終跟隨了希伯來文經文進行，而在希伯來文經目之外的書卷，他僅根據七十士譯本完成了兩卷，<sup>28</sup> 此外，耶柔米將七十士譯本有、但希伯來文經目沒有的書卷（以及但以理書和以斯帖記多出的篇章），稱之為「次經」，是為「次經」概念之始。<sup>29</sup>

耶柔米基於希伯來文所翻譯的拉丁文譯本，是個重要的歷史分水嶺。在他之後，西方教會（後來基督公教的前身）逐步將他所翻譯、基於希伯來文的舊約，加上古拉丁文譯本中屬次經的部分，結合成為後來拉丁文武加大譯本的傳統，<sup>30</sup> 這種 39 卷舊約基於希伯來文、七卷次經基於希臘文的做法，影響到後來改教運動對舊約範圍的看法。與此相對，東方教會（即基督正教）因為從一開始一直以希臘文七十士譯本為基礎，直到今日，故東方教會從未有次經的概念，對基督正教而言，七十士譯本的經目是個整體，不容分割。

從前面的描述可知，在改教運動之前，無論東西方教會均使用西方教會稱之為次經的書卷，且這些書卷與其它舊約書卷有著同等的權威。但這樣的情況在改教運動之後有了變化，路德（Luther）與瑞士的改教運動均認為，次經的書卷並無按希伯來文翻譯的舊約書卷所具有的權威，兩者的立場，影響了後來基督新教絕大多數宗派對次經的看法。為此，路德在他所翻譯的德文聖經中，特別將次經分別出來，置於其它舊約書卷之後。<sup>31</sup>

28. 見 Jennifer Wright Knust, “Versions, Latin,” *NIB* 5:765-69。

29. 見 James H. Charlesworth, “Old Testament Apocrypha,” *ABD* 1:292-93。

30. 此一做法，有其歷史因素，因為從主後 190 年左右完成的古拉丁文譯本的傳統，便包含了後來稱為次經的書卷，鑑於教會傳承必須維繫，在後來的拉丁文武加大譯本中併入這些次經書卷，是必然的結果。

31. 見 Charlesworth, “Old Testament Apocrypha,” 1:293。

但路德與瑞士改教運動的經典觀，也非毫無根據的，他們的觀點基本上可視為老底嘉會議與耶柔米舊約經典觀的延續，而由於原先期望在基督公教內的改教運動，最終脫離了基督公教，成為基督公教之外的運動，也使得他們給予了自身某個程度的自由，可以不受基督公教經典傳統的束縛，完全根據主後二世紀之後拉比猶太教希伯來文經目，來定義其舊約經目的範圍。

然讀者需注意，並非所有改教運動的分支，都跟隨了路德與瑞士改教運動的舊約經目，英國的改教運動（即後來的聖公宗）雖是受到歐陸改教運動的啟發而展開，但在舊約經目上仍舊跟隨了西方教會的傳統，除使用希伯來文經目中的書卷之外，同時也使用了基於七十士譯本的次經，但在經目順序上，則跟隨路德的處理方式，將次經從其它舊約經卷中分別出來，置於舊約與新約之間。

由於路德與瑞士改教運動後來不斷攻擊基督公教對次經的使用，最終使得基督公教在主後 1546 年的天特大公會議中首次規範，基督公教所使用的舊約經目包括了七卷次經，且這七卷次經與其它舊約書卷有著同等的權威。<sup>32</sup> 但此一決議並非新的規範，而是重申基督公教傳統以來舊約經目的範圍，且由於此時東西方教會已經分道揚鑣，基督新教亦業已從基督公教中分離出來，因此天特大公會議的約束力，僅及於基督公教之內。

### 關於舊約經文與經目的小結

前述的歷史回顧，必然引發一個問題：到底哪個舊約經文與經目才是最對的？對此問題，答案也應該很明顯，在基督宗教內的三個主流傳統，沒有一個是錯的。基督正教採用希臘文七十士譯本的經文與經目，延續了從第二代基督徒開始，且是新約文獻成形時，教會主要使用的猶太教經典形式。而絕大多數基督新教單單使用希伯來文的經文與經目，則延續了從俄利根與耶柔米所開始的進路，此一進路強調基督信仰猶太教的根源，同時重視與猶太教之間對話，顯示出教會並未放棄向猶太人見證耶穌是基督的機會。至於基督公教與聖公宗同時使用希伯來文舊約與希臘文次經，所代表的是一種兼容並蓄的態度，試圖同時保存兩者。

32. 見 Charlesworth, “Old Testament Apocrypha,” 1:293。

真正有錯的是前述的問題，因為前述的問題假定，上帝僅會、且必須使用一組標準的經目與經文，來為耶穌是基督作見證，但歷史的實況從來不是這樣。死海古卷的發現，讓當前的學界認識到，今日西方教會傳統所使用的希伯來文馬索拉經文傳統，與七十士譯本背後的希伯來文傳統，甚至撒馬利亞五經的傳統，都是當耶穌巡行傳道時，在不同猶太社群中所傳承的經文形式，<sup>33</sup> 也都是耶穌與他的門徒用來見證他是基督的經文。<sup>34</sup> 不僅如此，在之後的教會歷史中，上帝繼續使用了希臘文傳統與希伯來文傳統，共同來見證耶穌是基督。因此硬要選擇其一為唯一正確的版本，是拒絕接受上帝在歷史中的作為。

基督宗教同時傳遞舊約的希臘文傳統與希伯來文傳統，也提醒基督信徒四件重要的事情：

第一、基督信仰源於猶太傳統，因此納粹德國所宣揚那種雅利安種族的耶穌基督，或任何否定基督信仰猶太根源的神學論述，都不會是大公而正統的信仰。

第二、上帝使用七十士譯本來見證耶穌是基督，表明基督信仰也不是單單侷限於猶太族群之內，而是可以跨越種族和語言的藩籬，向萬民宣揚的福音。任何一個適切的聖經譯本，都可以為耶穌是基督作見證，且其見證的權威並不亞於原文聖經所作的見證，這使得聖經公會與其它聖經翻譯機構的事奉，極為重要。

第三、希臘文與希伯來文的經目與經文雖有差異，但兩者確有著共同的核心與目的，其核心都談到上帝揀選亞伯拉罕，並從他的後裔中選召以色列民，來處理亞當所開始的罪惡問題，其最終的目的也都是要指出，上帝在猶太民族歷史中所應許的那位受膏者（基督）將會來臨，他不僅是我們的救主，也是我們的主。因此，如果以為吹羊角、守猶太節期，就是重視基督信仰的猶太根源，是完全錯解並顛覆了基督信徒閱讀舊約的目的。強調基督信仰的猶太根源，真正重要的是如何將自己委身於舊約曾不斷預示、如今已經開始實現的上帝的統治，降服在那統管上

33. 見彭國璋主編，《研讀本（新標點和合本）—創世記》（研讀本系列 01；台北：台灣聖經公會，2013, 2014, 2015），44。

34. 當耶穌在約 4:1-42 與那位撒馬利亞婦人談論時，那位撒馬利亞婦人所使用的經典，只可能是撒馬利亞五經的傳統。

帝國的耶穌基督的權柄之下，為上帝的公義與慈愛作見證，並不斷祈求上帝的國早日全然降臨。<sup>35</sup>

第四、當討論舊約正典時，需明確指出所談的是哪個基督教傳統的舊約正典。正典（Canon）一詞原指教會會議所議決的規範，在三個基督教主流的傳統中，僅基督公教在改教運動後明確透過全教會的會議，規範經目的範圍，基督新教各宗派，多半是在各宗派的信仰立場中規範了使用的經目，但對於基督正教的各分支，經目僅為教會傳統的一部分，甚少以西方教會「正典」的觀點進行討論。因此，正確的議題不是「舊約的正典包含哪些書卷」，彷彿這是個普世性、放諸四海皆準的議題，正確的議題應該是「對某個特定的基督教大傳統而言，所使用的舊約經目為何」。

## 新約的形成

討論新約的形成，首先需要知道三件事：

第一、初代教會領袖見證耶穌是基督的方式，主要是以耶穌生平與復活目擊證人的身分親身作見證，而非透過寫作的方式，而初代教會也視目擊證人口述見證的權威，高於文字的見證。<sup>36</sup>

第二、一直要到耶穌升天、教會開始近二十年後，教會才因為在外邦之地的宣教行動，開始運用書信進行遠距的教牧工作，而要到教會開始近四十年之後，因著耶穌生平與復活的目擊證人逐漸凋零，才開始將他們的口述見證，以文字的方式記錄。<sup>37</sup>因著這樣的緣故，在主後 48 年之前蒙主寵召的信徒，不會有機會讀到

35. 關於「上帝的國」，見彭國瑋主編，《加拉太書》，72-75。

36. 見 Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 12-30，其中對主後二世紀希拉坡里主教帕皮亞（Papias）對目擊證人觀點的討論。此外，太 28:19-20 提到要「去」、「使人作門徒」、「為人施洗」、「傳承教導」，徒 1:8 提到在各地「作見證」，都暗示了親自前往的重要，因此運用文字遠距離溝通，在教會初期不會是首選的宣教手段。

37. 更詳細的描述，見拙作，《見證耶穌是基督》，36-42。

今日新約中的任何一本書卷，同時在主後 70 之前蒙主寵召的信徒，頂多只會有馬可福音，而不會有其它三卷的福音書。

第三、這些作者在寫作或編纂這些書信與文件時，並未認為他們是在書寫「聖經」，而是以教會領袖的身分，傳達他們對耶穌復活信息的領受與理解（對照如路 1:1-4；林前 7:25,40）。

從彼後 3:15 及成書於主後一世紀末葉的革利免一書 47:1-2 可知，保羅書信在一世紀結束前，已經在各地流傳，且很可能已經集結成冊。但教會開始考慮在猶太教經典之外另外加上新約，且這些新約文獻有著與猶太教經典（舊約的前身）相同的權威，則要到主後二世紀，受到異端的挑戰之後。

主後二世紀初，馬吉安因反對舊約律法，自行編列了一份他所謂的新約，加上諾斯底主義與孟他努主義產生的神學爭辯，迫使大公正統教會需要規範基督信仰認信的內涵，釐清哪些著作真正代表了大公與正統的信仰。<sup>38</sup>到了二世紀末，教會認為具權威的書卷，已略具後來新約的雛形（四福音、使徒行傳、保羅書信、啟示錄，並部分大公書信，均已列入其中），但教會也使用一些後來排除於正典之外的作品（如黑馬牧人書、革利免一書、彼得啟示錄等）。<sup>39</sup>

若主後二世紀可視為新約文獻初次被確認的階段，主後三世紀則可視為部分新約文獻受考驗的階段，希伯來書與啟示錄均因為其在教會中引發的問題，為部分教會所拒絕。<sup>40</sup>而主後四世紀，便可以視為新約文獻再次被肯定的階段，在之前所提的老底嘉會議中，除啟示錄外，現行新約中另外 26 卷均被規範為新約，而在希坡會議與 397 年的迦太基會議中，首次規範了現行包含 27 卷的新約經目。

自此之後，對於絕大多數的教會而言，27 卷新約代表了大公與正統教會對內教導與對外宣揚時的信仰立場，因為整體而言，這 27 卷新約均與初代使徒有著某種特殊的關係（使徒性），同時為眾教會所接受（大公性），其神學代表了正統

38. 見拙作，《見證耶穌是基督》，42-43。

39. 見拙作，《見證耶穌是基督》，39-40。

40. 見拙作，《見證耶穌是基督》，42-43。

的信仰（正統性），並且從成書之後持續為眾教會所使用（傳統性）。<sup>41</sup>因著這四方面的特性，使得在主後四世紀之後，有任何人想要正確地認識耶穌是基督，這 27 卷新約便是不可或缺、不可繞過的見證。

但如前舊約經目的討論，這些新約的規範，並非全教會性的決定。直到今日，因為主後三世紀啟示錄在東方教會所產生的混亂，仍有敘利亞教會的傳統不接受啟示錄的權威，且另一些敘利亞教會的新約僅有 22 卷，除不含啟示錄外，也不包含約翰二、三書、彼得後書、猶大書，一直要到主後六、七世紀，這些教會才開始使用這些書卷。而接受迦克墩定義的東方正統教會，雖然都接受啟示錄為正典，但不列入教會公共的閱讀之中。此外，屬於古代東方教會的亞美尼亞教會，所使用的新約包括了哥林多三書，同時要遲至主後十一世紀結束，才開始在新約中加上啟示錄。<sup>42</sup>即便如此，這些教會的新約與其它大公正統教會傳統所使用的 27 卷，主要的部分仍是相同的，包含了四福音、使徒行傳、保羅書信，與較長的大公書信。

到了主後七世紀之後，絕大多數大公正統教會的傳統，使用的新約皆為 27 卷，在爾後的傳承中，新約經目甚少是個議題。<sup>43</sup>但到了 19 世紀，在西方教會的傳統中，經文類型則成了爭論的焦點。由於經文類型的題目，往往也跟聖經章節的問題糾葛在一起，接下來先需要稍微處理聖經章節在歷史中的發展。

## 聖經章節的產生

在耶穌的時代，猶太教經典是沒有今天使用的章節的，很可能在這些經典成形的初期，經文有兩類的分段方式，一是用另起一段的方式（稱為開放的段落），另

41. 見 Harry Y. Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* (Philadelphia, PA: Fortress, 1985), 67-71。

42. 亞美尼亞王國是歷史中第一個以基督信仰為國教的國家，見 Joseph M. Alexanian, “Armenian Versions,” *ABD* 6:805-8; P.J. Williams, “Versions, Ancient,” *NIB* 5:733-38。

43. 除了在改教運動之後，路德以因信稱義為衡量的標準，對於部分新約書卷提出了質疑，但最終並未改變新約的經目。

一是在行中用一小段空白（稱為封閉的段落），在後來的傳抄過程中，兩者逐漸轉變成以希伯來文字母 p 與 s 代表，並成為希伯來文傳抄的習慣。此外，在巴勒斯坦的傳統中，經文切割成 452 個大段，供三年一輪的每週讀經使用，而巴比倫的傳統則是切個成 53 或 54 段，供一年一輪的每週讀經使用。<sup>44</sup>到了主後三、四世紀間，猶太教經典應已有類似今日的分節，但並未使用節號，現代的章號，則要到十四世紀方才開始使用（見以下討論）。<sup>45</sup>

新約文獻在一開始也是沒有章節的（同時也沒有字間的空白，斷字需由閱讀的人朗讀時決定）。主後四世紀時，優西比烏（Eusebius of Caesarea）為了標示四福音之間的對觀，發展出了「優西比烏規範」（Eusebius Canons），將馬太分成 355 段，馬可 233 段，路加 342 段，約翰 232 段，並分成十種不同的對觀，排成十個對觀清單。<sup>46</sup>古抄本的證據顯示，主後四世紀時除優西比烏規範外，四福音尚有一種以上的分段方式，新約的其它部分（使徒行傳、保羅書信、啟示錄等）也都有著一種以上的分段方式。<sup>47</sup>

聖經今日使用的分章，可以回溯到主後 13 世紀的坎特伯里大主教朗頓（Stephen Langton）之前執教於巴黎大學的時期，該分章方式後為同時代的樞機主教雨果（Hugo of St. Cher）用於其拉丁文武加大譯本的經文彙編，<sup>48</sup>之後影響到希伯來文舊約與希臘文新舊約的分章方式。至於聖經今日分節的方式，舊約的發展早於新約，在印刷術發明之前，拉比以撒·拿單便於主後 1440 年左右建立了希伯來文舊約今日使用的分節方式，而新約的分節要到印刷術發明之後，首次見於出版

44. 見 Ernst Wrthwein, *The Text of the Old Testament* (Trans. Erroll F. Rhodes; 2nd Ed.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 20。

45. 見 Wrthwein, *The Text of the Old Testament*, 21。

46. 詳細討論與用法，見 Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (3rd Ed.; Oxford: OUP, 1992), 24-25; Kurt Aland and Barbara Aland, *The Text of the New Testament* (Trans. Erroll F. Rhodes; 2nd Ed.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 255。

47. 見 Walter F. Specht, “Chapter and Verse Divisions,” in Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford: OUP, 1993), 105-107, esp. 106。

48. Specht, “Chapter and Verse,” 106。

商羅伯·司提反 (Robert Stephanus [Estienne]) 1551 年出版的拉丁－希臘對照新約聖經，新舊約與次經均使用節號的聖經，則首次見於司提反於 1555 年出版的拉丁文武加大譯本。<sup>49</sup>

但聖經分章節的方式，並非從此之後便有放諸四海皆準的標準，不同的基督信仰傳統之間章節標示仍存在著細微的差異，同時基督信仰的舊約與猶太教的經典之間，分章的方式也不盡相同，因而會有本文一開始所提章節號不對稱的現象。而前述新約經節不連貫的現象，則於下述新約經文校勘的發展有關。

### 新約該採用怎樣的經文內容？

早在主後三到五世紀，俄利根、耶柔米、奧古斯丁 (Augustine of Hippo) 均已經注意到新約（特別是福音書）不同抄本之間的差異，並提出一些判斷的想法。

<sup>50</sup> 在改教運動前後，無論是希臘文聖經的出版，或是方言聖經的翻譯，學者與翻譯員也都意識到抄本內容的差異，會將他們遇到的異文現象以註腳的方式呈現。

<sup>51</sup> 雖然如此，在改教運動之後卻因為用誇張的廣告詞推銷品質堪虞的希臘文新約，使得新約經文校勘對聖經翻譯的影響，拖延了有三世紀之久。

49. Specht, “Chapter and Verse,” 106-7。司提反將新約與次經分節的目的，是為了方便經文的參照，他的兒子曾提及，這項分節的工作是司提反「在馬背上」（意思是旅程中）完成的。由於新約的分節，常有出現分在句子中間的不當情況，在之後的歷史中經常笑稱，這是因為司提反在馬背上顛簸，落筆錯了位置造成的，但並不是真實的情況，因為說他「在馬背上」完成，真正的意思該是指他旅途中在客棧過夜時，抽空挑燈夜戰完成，分節不當應該是匆促或勞累所造成的。見 Specht, “Chapter and Verse,” 107; Metzger, *The Text of the New Testament*, 104。

50. Metzger, *The Text of the New Testament*, 149-54。俄利根在解釋福音書時也特別提到，在決定哪些福音書是有權威之後（因為當時不只後來成為正典的四福音在流傳），接著第二步便是要確認對於四卷有權威的福音書，怎樣的經文內容才是可靠的，見 David Laird Dungan, *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels* (New Haven: Yale University Press, 1999), 72-75。

51. Metzger, *The Text of the New Testament*, 155。

在主後 1450 年左右，古騰堡 (Gutenberg) 發明活字版印刷術之後，基督教公教也開始在西班牙的馬德里附近籌備新舊約多語聖經的印製，新約部分於 1514 年印製完成，但未立刻發行（最終與舊約一同於 1522 年出版），而鹿特丹的伊拉斯姆 (Erasmus) 在出版商的鼓勵下，根據兩份 12 世紀小寫體的古抄本，<sup>52</sup> 於 1516 年匆促出版了第一本刊行的希臘文新約，搶得了市場的先機，這部倉促出版且品質堪虞的希臘文新約，確實造成大賣，前後共出了五版（最後一版於他死後出版），這部新約也成為路德翻譯德文聖經時，以及後來英王詹姆士譯本翻譯時的主要參考，到了 1633 年出版商甚至在廣告當中以「公認經文」(Textus Receptus) 來推廣這部希臘文新約。<sup>53</sup> 而之前所提司提反標註節號的新約，也是基於伊拉斯姆版本的希臘文新約。結果，在「公認經文」這個廣告詞的推波助瀾下，加上路德聖經與英王詹姆士譯本的深遠影響，使得伊拉斯姆所開始的「公認經文」傳統，成為不可挑戰的權威，一直要到主後 19 世紀，經文校勘的學術成果才開始挑戰「公認經文」的權威，開始對聖經翻譯產生影響。<sup>54</sup>

在「公認經文」通行之後，學術界並未停止新約經文校勘的研究，而 18 世紀末、19 世紀初的葛利斯巴赫 (Griesbach) 可視為這些研究成果的第一個重要里程碑，他所提出拜占庭、亞歷山大、西方三種經文類型的劃分，到今日仍然用於學術討

52. 希臘文的小寫體 (minuscule) 要到九世紀才出現，之前希臘文僅有大寫體 (uncial)，見 Metzger, *The Text of the New Testament*, 9ff，大寫體與小寫體的差別，見 10-11。

53. 伊拉斯姆版本的啟示錄最後，因為所參考古抄本的缺漏，他便自行從拉丁文翻回希臘文，當做經文刊印，其品質可見一斑，這段歷史詳見 Metzger, *The Text of the New Testament*, 95-104; Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 3-7。教會需要從這段歷史學很多功課：第一、任何聖經的工作要有學術的良心，單有學術地位是不夠的（伊拉斯姆號稱當時最偉大的人文主義學者）；第二、就聖經出版而言，最早出版、最暢銷的，並不會保證品質是最好的；第三、絕大多數的廣告詞（包括教會內的）都不要隨便相信。

54. 「公認經文」經由英王詹姆士譯本對中文聖經翻譯的影響，見拙作，“The Influence of the KJV in Protestant Chinese Bible Work,” in David G. Burke, et al (eds), *The King James Version at 400: Assessing Its Genes as Bible Translation and Its Literary Influence* (Atlanta: SBL, 2013), 297-307。

論之中。<sup>55</sup>在他之後，拉赫曼（Lachmann）是第一個公開挑戰「公認經文」權威的人，<sup>56</sup>而拉赫曼之後的替申多夫（Tischendorf）則是新約經文校勘得以躍進的重要人物，他不僅解碼了載有教父以法蓮作品的重寫本當中，原先被抹除的希臘文新約內容（該經文為主後五世紀），<sup>57</sup>發現並最終取得了主後四世紀的西奈抄本，<sup>58</sup>他同時仔細彙整當時重要的大寫體古抄本，出版了他的希臘文新約校勘本，並進行多次修訂，為之後的新約經文校勘，奠定了重要的基石。<sup>59</sup>這些前人的努力，最終帶來 1881 年英國劍橋兩位教授魏斯科（Westcott）與霍特（Hort）所出版的希臘文新約校勘本，以及 1898 年德國學者涅斯特里（Nestle）所出版的希臘文新約，前者影響了英國修訂譯本（Revised Version）所根據的希臘文基礎經文，後者在 20 世紀初終結了「公認經文」在教會與學校中的壟斷。<sup>60</sup>

自此之後，主流的聖經翻譯，新約不再跟隨「公認經文」的傳統進行，而是根據翻譯時所能擁有的最佳經文校勘成果進行。<sup>61</sup>而從 20 世紀初到今日新約經文校勘的發展，讓人越來越肯定在拜占庭、亞歷山大、西方三大經文類型中，拜占庭

55. 見 Metzger, *The Text of the New Testament*, 119-21; Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 9,11。另見 Metzger, *Textual Commentary*, 14\*-16\*。

56. 見 Metzger, *The Text of the New Testament*, 124-26; Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 11。

57. 古代羊皮紙價格昂貴，故經常將不再使用的書卷拆散，刮除羊皮紙上原有的文字，重新謄抄新的內容，是為重寫本。然由於原先文字刮除後，仍會殘留依稀可見的筆印，替申多夫所做的工作，便是將這些筆印重現，以致可以重建原先被刮除新約經文的內容。

58. 他發現並取得西奈抄本的過程極為曲折，足可拍成電影，與印地安納·瓊斯（Indiana Jones）的系列電影媲美，見 Metzger, *The Text of the New Testament*, 42-46。更重要的是，他終其一生為建構更原始的新約經文努力，是出於他對信仰的虔誠與熱忱，他這種以學術工作來表達對信仰的委身，是值得今日的信徒在參加敬拜讚美之餘駐足再思的。

59. 見 Metzger, *The Text of the New Testament*, 126-27; Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 11-14。

60. 見 Metzger, *The Text of the New Testament*, 129-27, 144; Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 14-19。

61. 和合譯本翻譯時，適逢魏斯科與霍特希臘文新約出版之後，新約的翻譯同樣擇棄了「公認經文」，但仍有所妥協，見拙作，“Influence of the KJV,” 302-4。

基本上是較晚期的發展，與經文最原初的樣貌距離較遠，其中有些詞句是在傳抄的過程中加上的（包括馬太福音主禱文的結尾），而「公認經文」基本上屬於這種拜占庭的傳統。與此相對，亞歷山大經文往往反映出經文較早期的樣貌，也與經文最原初的樣貌距離較近。<sup>62</sup>

但塵埃並未因此落定，由於當時新約聖經的節號係根據「公認經文」標示的，按照當代新約經文校勘成果翻譯的新約必然會產生之前所提節號不連貫的現象，這種現象不僅讓不明就裡的信徒困惑，也成為英王詹姆士譯本的死忠用來攻擊其它譯本的理由。支持「公認經文」與英王詹姆士譯本傳統的甚至提出一個神學的理由：既然聖靈在兩千年教會歷史中，大多數時間使用的是拜占庭傳統（可以追溯到主後六、七世紀，一直沿用到十九世紀），「公認經文」才是聖靈所使用的新約。

## 關於新約經文類型的小結

該怎樣看待前述這樣的神學論點呢？同時，如果之前可以接受舊約有數個傳統共存，是否也該接受新約的不同類型共存？

對於這些問題，需從兩個不同角度來討論：

一方面，在歷史中，新約經文不同類型共存是既成的現象，在近兩千年的新約傳遞的過程中，聖靈透過新約經文每一個存在過的樣貌，向無數的人見證耶穌是基督，引導人成為耶穌基督的門徒。從這樣的角度，所有在大公正統教會中傳承的新約類型，都是聖靈所使用的，其中自然包括「公認經文」與拜占庭經文類型，但也絕非僅限於「公認經文」與拜占庭經文類型。因此，我們需要接受新約不同類型共存的現象，正如接受舊約有數個傳統共存一樣。

在 20 世紀應與世界仍有跟隨「公認經文」翻譯的譯本，如新英王詹姆士譯本（New King James Version; NKJV）。

62. 在當代經文校勘的領域中，並非所有學者繼續採用經文類型的概念，但所得的結論仍然相近，一般稱之為亞歷山大經文類型的古抄本，其經文內容較常反映出經文較早的樣貌。

但另一方面，既然基督信仰的核心，是在歷史中曾經道成肉身的耶穌基督，要對他有真確的認識，基督信徒應該要透過耶穌時代所用的猶太教經典來理解他是誰，也應該透過新約文獻最接近耶穌時代的樣貌，來認識他是誰。今日基督宗教有數個舊約傳統的現象，可以回溯到耶穌時代有多重猶太教經典的現象，也可以回溯到教會初期用了數個傳統見證耶穌是基督的現象。但新約經文的不同類型，並非在初代教會領袖撰寫這些作品時便已存在，絕大多數新約的文獻在一開始的時候只有單一的版本，<sup>63</sup>且透過這單一的版本見證耶穌是基督，並進行神學與倫理的教導。因此，若要透過新舊約聖經，認識主後一世紀時教會為耶穌是基督所作的見證，舊約可以、也必須同時考慮到多個傳統，但新約卻應該盡可能回溯經文最早期的樣貌，排除教會後來傳抄所造成差異的影響。因此，與耶穌的時代更接近的經文類型，確實比更晚期所發展的經文，在見證耶穌是基督上，有著更高的價值。

### 結語：多重經文傳統，一位耶穌基督

回到本文的標題，「你的聖經為何與我的不太一樣？」基督信徒究竟該用怎樣的態度，來理解「多重經文傳統，一位耶穌基督」的歷史現象？筆者願意在此結語中，提出兩點供讀者思考：

第一、基督信仰有多重經文的傳統，應視為聖靈帶領的結果。前述的討論顯示，無論是舊約還是新約，教會在歷史中所擁有的都是數個不同的經目與經文傳統，基督信徒相信，教會是蒙聖靈帶領的群體，是「受聖靈所感的子民」，因此這種數個經目與經文並存的現象，是「受感的子民」蒙聖靈帶領的結果。<sup>64</sup>正如聖靈隨己意將不同的恩賜賜給不同的人（林前 12:11），在歷史中聖靈也隨己意，將不同的經目與經文傳統，給了不同的教會傳統。而正如聖靈賜下諸多恩賜，為的

是事奉同一位主（林前 12:4-5），聖靈帶領不同教會傳統，使用了歷史中略有差異的經目與經文，來見證耶穌是基督，也是為了事奉同一位主耶穌基督。

因此，這也就帶來了第二個願意讀者再思的題目：聖經的詮釋核心，必須是見證耶穌是基督，且基督信仰的核心必然是耶穌基督與他的十字架。經目與經文分歧的現象應提醒我們，基督信仰雖有經典，但基督信仰並非以統一的經典為中心，而是以這些不同聖經傳統所共同見證的耶穌基督為核心。讓基督信徒彼此共融合一的是耶穌基督，並非聖經。因此，無論採用怎樣的經文傳統，基督信徒閱讀聖經的目的，都必須將焦點放在認識拿撒勒人耶穌是上帝的受膏者（基督），是上帝的兒子，是我們的救主，並我們的主，且根據這樣的認識，活出相應的見證。任何不以此為目的聖經閱讀，都不會是基督信仰的閱讀，也必然偏離了聖靈引導受感子民集成聖經的心意。

---

本文作者：彭國璋

台灣聖經公會研讀本系列總編輯暨翻譯顧問

63. 唯一可能的例外是使徒行傳，從現存的古抄本與古譯本的證據判斷，使徒行傳亞歷山大經文類型的前身，與西方經文類型的前身，都有可能主後一世紀時便存在，因此不能排除在非常早期便有兩個版本同時流傳。見 Metzger, *Textual Commentary*, 222-36。

64. 關於「受感的子民」與聖經權威的關係，另見拙作，《見證耶穌是基督》，51-53。

# 《啟示錄》中無力者的「力量」

■ 蔡銘偉

## 摘要

本文借用「語意範疇 (Semantic Domains) 分析」，發現《啟示錄》中總共有十六個與「力量」有關但相異的希臘文詞語，而這十六個詞語分屬於三十二個不同的語意範疇（第一層）與副範疇（第二層）。值得注意的是大部分在《啟示錄》中的「力量」均以名詞的形式出現，僅有 ποιμαίνω（統治）是《啟示錄》中唯一一個用來表示「行使力量」的動詞。在《啟示錄》中，超過四分之一的與「力量」語意範疇相關的詞語，均具有「權柄」的意涵。其中 δαυμόνιον, διάβολος 與 Σατανᾶς，這幾個超自然界的存有詞語明確地顯示出是與上帝對抗的力量。《啟示錄》中的「力量」有兩類的力量：(1) 屬於那些敵對上帝的力量，一方面抵擋地上的人，一方面也抵擋上帝，如「又任憑它（獸）與聖徒爭戰，並且得勝；也把權柄賜給牠，制伏各族、各民、各方、各國」(13:7)。這是渴望掌控與操縱他人的力量；(2) 屬於上帝的力量，抵擋天上敵對的力量，如「米迦勒同他的使者與龍爭戰」(12:7)。雖然從表面上看來，地上的無力量者雖承受來自獸/龍之壓迫，然而，無力量者所擁有「上帝的道，就是耶穌基督的見證」，成為無力者的力量。耶穌信實的見證不是去參與獸與他的跟隨者的權勢遊戲。他的見證使無力量者想起受苦的僕人選擇軟弱的方式去改變獸的方法。因此，在壓迫者面前，妥協決非對上帝的信實。擁有耶穌基督的見證就是效法耶穌他自己的受難與死亡，那麼無力者在壓迫者面前，就擁有了屬於他自己最強大的力量。

關鍵字：語意範疇、力量、上帝的道、耶穌的見證

## 壹、前言

《啟示錄》是一部關於「力量」、「權勢」的作品，因為它使用「力量」、「權勢」與「權柄」這類的表達多於新約其他書卷。尤因 (Ewing, 1990) 進一步指出《啟示錄》的本質是：「一部關於『力量』的作品，……，是有關於毫無力量的存有的經驗」。換句話說，《啟示錄》就是第一世紀一群毫無力量的上帝子民對抗有力量者的紀錄。

《啟示錄》中的教會是弱小、貧窮且為生存而掙扎著，飽受猶太人與外邦人彼此歧視之苦，同時也因著內部的爭吵而分裂。因此我們可以明白為何約翰呼召他們要堅定地忍耐—為要記得他們所領受的信仰，緊緊的抓住這個信仰，好在這信仰中被改變，而不是在異教中得到滿足。在被逮捕與逼迫之時，無懼地見證這個信仰。

《啟示錄》中的收信者，在帝國統治者面前是無權無勢的。然而如同 (Ewing, 1990) 所述，《啟示錄》所令人看見的是「見證真正的力量在於上帝，就是那位歷史的主手中」。因此《啟示錄》中的訊息是關乎盼望，盼望上帝在歷史中掌權，並且施行公義的時間就在他的手中。

因此本文的目的在回答一個問題：「在《啟示錄》中，什麼是那些無力量者的力量，以致於他們可以對抗那些有力量者？」為了回答這個問題，首先，本文以溫克 (Wink, 1984, 1986, 1992) 的論點，理解在《啟示錄》中「力量」的概念。同時，參酌以聯合聖經公會出版，以「語意範疇」為編輯原則的《希英新約辭典》(Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains)，將《啟示錄》中所有關於「力量」的詞語按照不同的語意範疇進行分析整理，以明白「在《啟示錄》中誰擁有力量？」與「在《啟示錄》中力量如何運作？」

在以語意範疇分析《啟示錄》中與「力量」有關的詞語之後，最後，本文將研究《啟示錄》中「力量者」與「無力量者」的關係。在這部分，本文指出對於那些在《啟示錄》中無力量者，「上帝的道」與「耶穌的見證」對他們而言才是真正的「力量」。

## 貳、方法論的考量

在 1961 年，巴爾 (Barr, 1961) 以索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 的語言學理論為基礎，強烈批評基特爾 (Kittel) 主編的 *Theological Dictionary of New Testament, TDNT* (《新約神學辭典》) 在方法論上的錯誤。巴爾批評了 TDNT 所採用的「歷時史觀 (dia-chronicle)」忽略了「上下文」(contexts) 對一個詞語在意義上的影響。巴爾認為影響一個詞語意義的要素，並非是它在歷史上曾出現過的所有用法，而是它在當代文學的使用 (共時史觀 syn-chronicle)。

為要回應巴爾的主張和語義學上新的發展，聯合聖經公會 (United Bible Society) 發起一個新的新約辭典計畫。這計畫就是洛與奈達 (J. P. Louw and E. Nida) 所主編的 *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (《希英新約辭典》)。

這套辭典包含了聯合聖經公會希臘文新約第三版 (UBSGNT3) 中所有出現過的單字、片語，因此收錄的詞條總數超過五千個項目，而這五千個詞條總共有超過二萬五千個「意義」在其中。

在這套辭典當中，希臘文聖經當中的每個字，根據它可能在句子中的語意角色 (semantic roles)，化分成三個大類：物 (objects; 1-12)、事 (events; 13-57)、抽象概念 (abstracts; 58-91)，然後外加「論述/言說參照」(discourse referentials; 92) 以及「專有名詞」(names of persons and places; 93)。在各個大類當中進一步細分下去的原則，是考慮詞與詞之間「共通性」(shared)、獨特性 (distinctive)、以及「補充性」(supplementary)。因此，當我們想要明白某個詞彙的語意時，不僅僅是查考這個詞彙的辭典註解 (gloss)，我們同時需要知道它與同一「語意域」的其他詞彙的共通性是什麼，同時透過比較知道這個詞彙本身的獨特性是什麼，然後是與其他詞彙如何相互補充。如此，便可以更準確的掌握這個詞彙的語意特性，並且可以間接知道它在語法上的角色。

### 參、《啟示錄》中關於「力量」的詞語：基於語意範疇

按照《希英新約辭典》語意範疇的分類，共有五個第一層範疇與「力量」

有關。本文以希臘文與英文交叉搜尋的方法，找出有關「力量」在《啟示錄》中的語意範疇。例如，搜尋一個常譯為「力量」的希臘文名詞 δύναμις，會發現 δύναμις 出現於六個不同的範疇中，然而，在《啟示錄》中 δύναμις 僅有三個語意範疇 (74.1; 76.1; 76.7)。

以下為《希英新約辭典》裡曾在《啟示錄》中出現關於的「力量」不同語意範疇：

希臘文	編號	第一層語意範疇	第二層語意範疇	解釋	在《啟示錄》中的用法
θηρίον	4.3	動物	動物（複數）	任何活的生物，不包括人—「動物」	6:8; 11:7; 13:1,11,14,17; 14:9,11; 15:2; 16:2,10,13; 17:3,7,11,16; 18:2; 19:19; 20:4,10
δράκων	4.54	動物	爬蟲類或其他爬行的物種	一種傳說中的動物，通常被認為是一種有翅膀的可怕大蛇或蜥蜴—「龍」	12:3,4,7,9,13,16,17; 13:2,4,11; 16:13; 20:2
θρόνος	6.112	手工製品	家具	統治者在正式場合所坐其上，相對而言較大且精心製作的座位—「王座」	1:4; 2:13; 3:21; 4:2,9; 5:1,6,11,13; 7:9,15,17; 8:3; 11:16; 12:5; 13:2; 14:3; 16:10,17; 19:4; 20:4,11; 21:3,5; 22:1,3
κέρας	8.17	身體，身體部份，身體產物	身體的一部分	某些動物在頭上自然生長的硬骨—「角」	5:6; 12:3; 13:1,11; 17:3,7,12,16
ὄνομα	9.19	人們	人類	一個人，可能暗示著存有或個體間的相關性—「人，人們」	11:13
ἄγγελος	12.28	超自然的存有與力量	超自然的存有	一個超自然的存有如同信差般的侍候或服事一個更上級的超自然存在—「天使」	5:2,11; 7:1,11; 8:2,8,10,12; 9:1,11,13,14; 10:1,5,7; 11:15; 14:6,8,15,17; 15:1,6; 16:1,5; 17:1,7; 18:1,21; 19:17; 20:1; 21:9,12,17; 22:6,8,

希臘文	編號	第一層語意範疇	第二層語意範疇	解釋	在《啟示錄》中的用法
διάβολος	12.37	超自然的存有與力量	超自然的存有	一個邪惡的超自然存有或靈－「惡魔，邪靈」	2:10;12:9,12; 20:2,10
δαιμόνιον	12.37	超自然的存有與力量	超自然的存有	一個邪惡的超自然存有或靈－「惡魔，邪靈」	9:20; 16:14; 18:2
νεκρός	23.121	生理的進程與狀態	生，死	有關死亡－「無生命，死」	1:5; 2:8; 3:1; 11:18; 14:13; 16:3; 20:5,12f
ὄνομα	33.126	傳達	名	一個人或物的專有名詞－「名字」	2:3,13,17; 3: 1,4,8,12; 6:8; 8:11; 9:11; 11:18; 13:1,6,8,17; 14:1,11; 15:2,4; 16:9; 17:3,5,8; 19:12,16; 21:12,14; 22:4
ἄγγελος	33.195	傳達	通知，宣布	宣布事情的人－「信差」	1:1,20;2:1,8,12,18; 3:1,5,7,14; 9:15; 12:7,9; 22:16
ἐξουσία	37.13	掌管，統治	掌管，控制	一個掌管某人或某事的狀態－「控制」	6:8; 9:10; 9:19; 12:10; 13:2,4,7,12; 14:18; 16:9; 17:12; 18:1;
ἐξουσία	37.35	掌管，統治	行使權柄	掌管或統治的權力－「統治權，掌控權」	2:26; 6:8;9:3,11:6; 12:10; 13:2,4,7,12; 14:18; 16:9; 17:12; 18:1; 20:6;
ἐξουσία	37.36	掌管，統治	行使權柄	有權柄掌控與統治的範疇或領域－「審判權」	17:12; 20:6;
ἐξουσία	37.37	掌管，統治	行使權柄	權柄被顯示或被表徵的方法或手段－「權柄象徵，屬從權柄的象徵」	12:10; 13:2,4,7,12; 16:9; 20:6; 22:14
ἄρχων	37.56	掌管，統治	統治，執政	統治或執政的人－「統治者，執政者」	1:5

希臘文	編號	第一層語意範疇	第二層語意範疇	解釋	在《啟示錄》中的用法
ποιμαίνω	37.57	掌管，統治	統治，執政	與直接個人相關的統治－「統治，執政」	2:27; 12:5; 19:15
θρόνος	37.70	掌管，統治	統治，執政	統治的力量，暗示著王室的地位－「統治者，王室統治者」	1:4; 4:2,9; 5:1,11,13; 6:16; 7:9,15,17; 12:5; 21:5
θρόνος	37.72	掌管，統治	統治，執政	發出權柄或統治之地－「權柄之地，統治之地，王座」	1:4; 3:21; 4:2,9; 5:1,6,11,13; 8:3; 11:16; 12:5;14:3; 16:17; 19:4; 20:4,11; 21:3,22:1,3
ποιμαίνω	44.3	畜牧業，漁業	---	放牧或是畜牧羊群、山羊－「牧養，照顧，放牧」	7:17;
δύναμις	74.1	能夠，有能力	---	有能力完成一個特定的行動或經歷某些經驗－「能力，才能」	1:16; 3:8; 12:10; 13:2; 17:13;
νεκρός	74.28	能夠，有能力	---	關於無法回應任何刺激或完成某種功能－「無能的，無效的，死的，無力量的」	1:17; 2:8; 3:1;
δύναμις	76.1	力量，力度	---	盡力於完成某種功能的潛能－「力量」	1:16; 3:8; 7:12; 12:10; 13:2; 17:13; 18:3;
κράτος	76.6	力量，力度	---	掌管與控制的力量－「力量，力氣」	1:6; 5:13
δύναμις	76.7	力量，力度	---	一個顯出巨大力量的行為，含有暗示超自然的力量－「強力的行為，奇蹟」	4:11; 5:12; 7:12; 11:17; 12:10; 15:8; 17:13; 19:1
κράτος	76.7	力量，力度	---	一個顯出巨大力量的行為，含有暗示超自然的力量－「強力的行為，奇蹟」	1:6; 5:13

希臘文	編號	第一層 語意範疇	第二層 語意範疇	解釋	在《啟示錄》 中的用法
ἰσχυρός	76.11	力量，力度	---	關於擁有力量—「有能的，強壯的」	5:2; 6:15; 10:1; 18:8,21; 19:6,18
ἰσχυρός	78.16	程度	多，少（正- 負的程度）	一個在度量上的高 點，含有暗示在行 動或是狀態中所涉 及的力量—「巨大 的，極其的，強烈 的，劇烈的」	18:2
κέρας	79.105	物體的特徵	形狀	一個物體邊角的突 出—「突出，邊角」	9:13
ἰσχυρός	79.63	物體的特徵	強，弱	關於身體上的強壯 與精力充沛—「強 壯，精力充沛」	6:15
δόξα	87.23	狀態	高地位或位階 (包含高地位 的人)	一個偉大與令人驚 嘆的狀態—「偉大， 榮耀」	1:6; 4:9,115:12; 7:12; 11:13; 14:7; 15:8; 16:9; 18:1; 19:1,7; 21:11,23,26
ἰσχυρός	87.44	狀態	高地位或位階 (包含高地位 的人)	關於高地位，可能 在於個人能力表示 的基礎上—「有能 的，巨大的」	18:2,10; 19:6
Σατανᾶς	93.330	位格名或地名	位格	慣用的魔鬼專有名 詞—「撒旦」	2:9,13,24; 3:9; 12:9; 20:2,7

根據上述圖表，按照《希英新約辭典》的語意範疇，《啟示錄》中總共有十六個與「力量」有關且相異的希臘文詞語，而這十六個詞語分屬於三十二個不同的語意範疇（第一層）與副範疇（第二層）。值得注意的是大部分在《啟示錄》中的「力量」均以名詞的形式出現，僅有 ποιμαίνω（統治）是《啟示錄》中唯一一個用來表示「行使力量」的動詞。在《啟示錄》中，超過四分之一的與「力量」語意範疇相關的詞語，均具有「權柄」的意涵。其中 δαιμόνιον, διάβολος 與 Σατανᾶς，這幾個超自然界的存有詞語明確地顯示出是與上帝對抗的力量。另一方面，在《啟示錄》中每一個 δόξα 都是指著上帝的力量。

## 肆、《啟示錄》中有力量者的「力量」：獸 / 龍

在這些詞語中，「獸」顯然是《啟示錄》中代表壓迫者的重要象徵。相對於寶坐上的上帝、羔羊、與聖靈的神聖三位一體，尤因 (Ewing, 1990, 27) 提到《啟示錄》中還有「惡毒的三位一體」：從天上下來的龍（12:7-12），海中來的獸（13:1-8），與地上來的獸（13:11-17）。

《啟示錄》中的「獸」，對於那些閱讀約翰《啟示錄》的第一世紀末基督徒來說，必定會聯想到就是指羅馬統治者。<sup>1</sup>從文學象徵的角度來看，獸很明顯地就是對於那羔羊拙劣、扭曲的鏡像。

在《啟示錄》中，羔羊與獸之間力量種類的分別在下列圖表：

	來自於…的力量	敬拜	他們權柄的根基
羔羊	上帝	引領教會敬拜上帝	根基於信實與真理
獸	龍	引領世界敬拜龍	根基於恐懼與順從

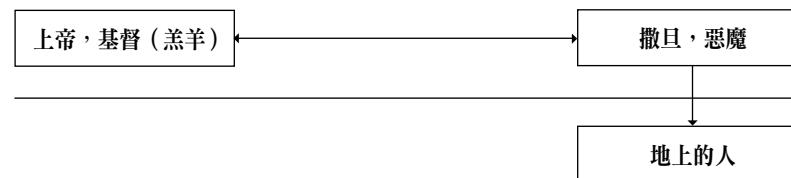
相比於羅馬統治的情況，約翰更加關切邪惡的屬靈存在。人們對獸或是羔羊的選擇，提供了約翰早先對教會呼喚的脈絡，呼喚教會有著絕對純潔的信心、完全對基督的忠誠、與堅定不搖的忍耐，因為人不能同時屬於羔羊又屬於獸（13:8）。但是人要選擇羔羊絕非易事。如此看來，《啟示錄》中的「力量」有兩類的力量：

（1）屬於那些敵對上帝的力量，一方面抵擋地上的人，一方面也抵擋上帝，如「又任憑它（獸）與聖徒爭戰，並且得勝；也把權柄賜給牠，制伏各族、各民、各方、各國」（13:7）。這是渴望掌控與操縱他人的力量；

1. 不過尤因 (Ewing, 1990) 却認為「獸」乃是象徵公元前二世紀統治巴勒斯坦的敘利亞王安提阿哥四世，而不是羅馬政府。

(2) 屬於上帝的力量，抵擋天上敵對的力量，如「米迦勒同他的使者與龍爭戰」(12:7)。這是帶來自由與醫治的基督的力量（參(Ewing, 1990)）。

簡而言之，《啟示錄》中不同的力量的關係，可以如下表示：



按此看來，圖表中所列的力量，沒有一個是屬於人的，然而，《啟示錄》中的無力量者，是否真的全無力量呢？接下來本文指出「上帝的道」與「耶穌基督的見證」就是《啟示錄》中無力量者的力量。

## 伍、無力量者的力量：「上帝的道」與「耶穌的見證」

奧恩((Aune, 1997a))注意到《啟示錄》中「上帝的道」與「耶穌的見證」這兩個片語（或其變化形式）常以成對的方式出現：

1:2 δις ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ  
那（他）見證上帝的道  
καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ χριστοῦ ὅσα εἶδεν  
與基督耶穌的見證，凡他所見過的

1:9 διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ  
因上帝的道  
καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ  
與耶穌的見證

6:9 διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ  
因上帝的道  
καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἦν εἰχον  
與因他們所擁有的見證

20:4 διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ  
因耶穌的見證  
καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ  
與因上帝的道

還有兩個相關的片語結合在以下兩個例子中：

12:17 ὁν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ  
那些持守上帝誠命的（人）  
καὶ ἔχοντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ  
與擁有耶穌的見證的（人）

14:12 οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ  
那些持守上帝的誠命  
καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ  
與耶穌的信的（人）

λόγος「道 / 話語」或 λόγοι τοῦ θεοῦ「上帝的道 / 話語」這片語，總共在《啟示錄》中出現了七次，除了上述所提及的四次(1:2,9; 6:9; 20:4)以外，其餘還有三次在非常不同的文脈中出現(17:17; 19:9, 13)。比爾(Beale, 1999)認為在1:2,9; 6:9; 20:4中，「上帝的道」與「耶穌所見證的」密切的相關甚至幾乎相等。因此奧恩(Aune, 1997a)認為約翰使用「上帝的道 / 話語」這片語，顯示他認為自己是舊約先知傳統中的先知，領受了上帝的話語(何1:1; 珥1:1; 耶1:2,4,11)。此外，片語「耶穌的見證」有兩次單獨出現在19:10，未與「上帝的道」成對出現：

τῶν ἔχοντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ  
那些擁有耶穌的見證的人  
ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστιν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας  
因耶穌的見證是預言的靈

## 一、片語 ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ 文法上的考慮

ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ 或 ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ（「耶穌的見證」或「耶穌基督的見證」）這片語在《啟示錄》中使用了五次（1:2,9; 12:17; 19:10; 20:4），並且這片語在新約中也僅出現於《啟示錄》。奧恩(Aune, 1997a)發現，在新約其他的地方，μαρτυρία 的同源字均與宣揚福音的處境有關（如徒 10:42 - 43; 18:5; 20:21; 弗 4:17）。然而這個片語在文法上有兩種不同可能的理解。

第一種可能的理解是將 ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ 理解為受詞所有格，也就是「關於耶穌的見證（人）」或「（至死）為耶穌做見證（的人）」；第二種可能的理解是主詞所有格，可譯作「耶穌（自己）的見證」。這是一個《啟示錄》翻譯與解經者都努力解決的問題，有學者稱之為「*Μαρτυρία* 爭論」((Peters, 2004, 82))。本文接下來要逐一分析「上帝的道」與「耶穌的見證」同時出現的四段經文（1:2,9; 6:9; 20:4）。

### 1. 啟 1:2,9

從文學的結構來看，1:2 與 1:9 的兩段陳述之間毫無疑問有某種連結存在，這連結主要聚焦於約翰自身見證了地上基督－那一位他從福音書的耶穌傳統中所熟悉的。比爾(Beale, 1999)認為 1:2,9 與其他類似的所有格片語，最好看做是一個作者有意將之模糊化，可以作為包含了主詞與受詞所有格觀點的「一般性」所有格。

孟恩思(Mounce, 1998)則認為這有可能是作者為要他一般性的習慣用語（如：上帝的道）更加明確清楚而加上了其他的片語（即「耶穌基督的見證」），換句話說，他認為「耶穌基督的見證」成為「上帝的道」的同位語。奧恩(Aune, 1997a)認為在片語「上帝的道」與「耶穌的見證」之間使用的連接詞 καὶ 並不是單純的對等連接詞，而是一種解釋(exegetical)用法，亦即「耶穌的見證」界定了「上帝的道」。在這種情況下，「耶穌基督的見證」必然是指「耶穌基督自己的見證」（主詞所有格），這樣才能等同於「上帝的道」。而「上帝的道」不可能等同於「為耶穌作見證的人」（受詞所有格）。事實上，1:2 最後的子句

ὅσα εἶδεν（凡他[約翰]所見的）限制了這兩者的範圍，包含了約翰在他異象中所看見的一切。<sup>2</sup>總而言之，約翰所見證的就是「上帝的道與耶穌基督的見證」。如果「耶穌的見證」指的是耶穌自己的見證，那麼這就是指「耶穌的殉道」。布瑞登(Bredin, 2003)與彼得司(Peters, 2004)均指出，1:5 中的片語 ὁ μάρτυς ὁ πιστός（信實的見證人）就是指ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ（耶穌的見證），均與殉道有關。

### 2. 啟 6:9

在天上的祭壇底下，約翰看見那些為「上帝的道」與「他們所擁有的見證」被殺的人。他們大聲呼喊著公義：‘ἐως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἄγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς（要等到幾時呢！聖潔真實的主啊，你不審判並替我們的血報復在地上居民嗎？）在回應中，他們每個人都得到白衣並被勸戒要持守堅忍。

在此約翰指出那些對上帝信實的見證人因為他們所擁有的見證而死。布瑞登(Bredin, 2003)指出那些被殺的靈魂，就是那些為著見證「耶穌的見證」而死的人。<sup>3</sup>

奧恩(Aune, 1997b)指出見證的用語在這段落中(6:9-11)中，很清楚的再一次被連結到殉道。這些信實見證人的後果就如同那些在祭壇下發聲之人－死亡。他們殉道的原因是 διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον（因上帝的道與他們所擁有的見證）。很明顯的，因著使用解釋性的 kai. 的緣故，他們（殉道者）所擁有的見證定義了他們堅持的上帝的道，因此可在進一步譯作「因上帝的道，亦即他們（殉道者）所擁有的耶穌的見證」((Peters,

2. 《和合本修訂本》1:21 的譯文「約翰就將上帝的道和耶穌基督的見證，凡自己所看見的，都見證出來」呈現了這樣的理。或如 Wilfrid J. Harrington 與 Daniel J. Harrington 對於 1:2 的翻譯，如：「那（約翰）訴說一切他所見，為上帝的道與耶穌的見證做見證」亦同。參 Wilfrid J. Harrington and Daniel J. Harrington, *Revelation* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1993), 43

3. 當然，不排除因約翰可能故意省略「耶穌」一詞，只是單純地指如同舊約先知的見證，因此不是「耶穌的見證」。參 (Bredin, 2003)。

2004)）。<sup>4</sup>

布瑞登 (Bredin, 2003) 認為在此祭壇的意象，如同焚香一樣是人們獻祭與禱告的概念，祈求上帝為那些為義受逼迫的人復仇。與耶穌受苦對照，因著這些聖徒「已經被殺」的描述而增強。這個對照的目的是為要強調靠著基督，這跟隨他的人會將所遭遇的犧牲受苦與挫敗，轉變為終極的勝利。

### 3. 啟 20:4

比爾 (Beale, 1999) 發現啟 12:7-11 與 20:1-6 中有平行的用法，雖然不是每一處都完全符合，但這暗示它們描述著同樣的事件，並可以彼此解釋：

12:7-11	20:1-6
天上的場景 (v.7)	天上的場景 (v.1)
天使與撒旦和它使者的爭戰 (vv.7-8)	以天使與撒旦的爭戰為前提 (v.2)
撒旦被摔在地下 (v.9)	撒旦被摔在深淵 (v.3)
天使邪惡的對手被稱為「大龍就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的」 (v.9)	天使邪惡的對手被稱為「那龍，就是古蛇，又叫魔鬼，也叫撒但」，被綑綁不得「再迷惑列國」 (vv.2-3)，之後被釋放而迷惑天下各國 (vv.3-8)
撒旦被描述為「大憤怒，因知道自己的時候不多」 (v.12b)	撒旦在監禁後被「暫時釋放」 (v.3)
撒旦傾覆，結果是基督的國 (v.10) 與他的眾聖徒 (v.11；注意「戰勝」的主題)	撒旦傾覆，結果是基督的國與他的眾聖徒 (v.4)
眾聖徒的王權，不僅建立於撒旦的傾覆與基督的勝利之上，也在於眾聖徒至死都信實的持守「他們見證的道」 (v.11)	眾聖徒的王權，不僅建立於撒旦的傾覆與基督的勝利之上，也在於眾聖徒至死都信實的持守「他們見證的道」 (v.4)

4. 然而，比爾 (Beale) 認為  $\tauὴν μαρτυρίαν ἥν εἶχον$  指出這是為耶穌做的見證。這樣的理據將把 1:2 「耶穌的見證」理解為受詞所有格。參 Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 89.

啟 12:1-7 中上帝的介入與辯護以及信實的見證者再一次在 20:4-6 中出現。

在此約翰看見那些被殺見證人的靈魂（參 6:9）復活，登基，並且被賦予權柄與基督，也就是那位「信實的見證者」一同執行審判與做王。由於撒旦被綑綁，所以經文場景由發生在無底坑 (vv.1-3) 轉移到發生在天上的事 (20:4)。第四節描繪了撒旦的傾覆是對它的社群的審判，為要證明眾聖徒的無辜。他們復活以及在寶座上與基督同掌權的描繪無疑的顯示了他們被證明無罪。

比爾 (Beale, 1999) 認為「生命」與「統治」是啟 20:4-6 中主要的題旨，這意味著不管我們如何理解、定義千禧年，但是清楚的是，千禧年的要旨是要證明受苦基督徒的勝利。因此包衡 (Bauckham, 1993) 正確的指出：「那些被獸所殺的人，才是將要真正活著的人… 並那些抗爭它統治權柄並為此受苦的人，才是將要在最終統治宇宙的人，還要直到永遠」。啟 20:1-6 這樣的主題也與新約其他地方的教導是相同的，如同提後 2:11-12：「我們若與基督同死，也必與他同活；我們若能忍耐，也必和他一同作王」。

在啟 12:7-11 與 20:1-6 這兩段經文中，復活直接被連結到撒旦的傾覆。若在 20 章中撒旦的傾覆大體與而言等同於它在 12 章中的傾覆，那麼就如同比爾 (Beale, 1999) 所指出的，從 20:4 天上法庭的意象來看，撒旦在深淵中的監禁不僅是它無能力像先前一樣的迷惑世界，更是代表了它無能力推翻上帝因著他眾聖徒的緣故，在天上拯救性的判決（參 12:7-11）。

此外，根據奧恩 (Aune, 1998) 的分析，啟 20:4 與 6:9 中數個動詞有類似之處，這暗示了這兩處經文可能是互相對應的：

6:9	20:4
$\epsilonἶδον$	$\kαὶ \epsilonἶδον$
我看見	我又看見
$\overset{\circ}{\text{η}}\pi\text{o}\overset{\circ}{\text{k}}\alpha\overset{\circ}{\text{t}}\omega \tau\overset{\circ}{\text{o}}\text{u}\theta\overset{\circ}{\text{u}}\sigma\text{i}\alpha\overset{\circ}{\text{s}}\text{t}\text{η}\overset{\circ}{\text{p}}\text{r}\overset{\circ}{\text{o}}\text{u}\text{n}$	在祭壇底下

6:9	20:4
τὰς ψυχὰς 這些靈魂	τὰς ψυχὰς 這些靈魂
τῶν ἐσφαγμένων 那些被殺者的	τῶν πεπελεκισμένων 那些被斬者的
διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ 因上帝的道	διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ 因耶穌的見證
καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἦν εἰχον 並因他們所擁有的見證	καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ 並因上帝的道

奧恩(Aune, 1998)認為啟20:4-6的場景很特別，並且似乎屬於《啟示錄》最後編撰進去的，因為它包含了三個《啟示錄》其他部分的常用語：(1)「因耶穌的見證與上帝的道」(v.4b；參1:2, 9; 6:9; 12:17; 19:10; 20:4)；(2)「那些不拜獸和它的像，也沒有在額上和手上受過他印記之的人」(v.4c；參13:12, 15; 14:9, 11; 19:20)；(3)「他們將成為上帝與基督的祭司」(v.6b；參1:6; 5:10)。

雖然這似乎是一個審判的場景（因此在寫作上較平行於 20:11-15 典型的審判場景），但奧恩 (Aune, 1998) 却認為這段經文缺少了典型終末審判場景的一些特徵：第一，沒有任何與「審判」有關的在敘述中出現，即便審判的權柄給予那些做王的人，也明顯地尚未執行審判；第二，在 v.4a 中，登基的主題仍是有疑問的，因為經文未清楚地顯示是誰登基；第三，在 v.4d 中，「第一次的復活」突然以過去式時態出現，好像是受造界受審判的主要理由。

然而，這兩段經文顯著的相同點，應在相同的文學架構下考量他們之間的異同：(1) 兩個異象都是以  $\epsilon\bar{\iota}\delta o\nu$  公式「我看見」作為引介；(2)  $\epsilon\bar{\iota}\delta o\nu$  的對象都是被殺殉道者的靈魂；(3) 他們被殺的原因，都以  $\delta\iota\alpha$  作為開頭引介的兩個表原因子句；(4) 即便排列是相反的，但被殺的原因是以平行對句形式來表達；(5) 片語  $\delta\iota\alpha\ \tau\omega\ \lambda\bar{\iota}\gamma\omega\nu\ \tau\omega\ \theta\bar{\iota}\epsilon\nu$  「因上帝的道」在兩段經文中都一字不漏地出現；(6)

片語 διὰ τὴν μαρτυρίαν 「因著這些見證」也出現在兩段經文中，儘管 20:4 後面多了所有格「耶穌的」。

從經文的內部結構，奧恩 (Aune, 1998) 提出二個可能的猜測，試圖要說明為何 6:9 缺少所有格「耶穌的」：在 6:9 中缺少所有格「耶穌的」可能暗示這慣用語原屬於較早的資料 20:4，約翰在第二次複製時以省略語尾的形式出現在 6:9。另外一種可能是 6:9 與 20:4 均同屬於一個常見的文學傳統，只是 6:9 反映出較少的基督化色彩。然而，按現有的資料，無法提供來源批判任何實質的證據，因此這個問題不太有可能有明確的答案。

另外一方面，比爾 (Beale, 1999) 指出 20:4 與 6:9 之間的平行關係強而有力地指出，已故的眾聖徒是在天上掌權而非地上，不論是否殉道，他們到死都依然信實，例如啟 14:13 提到「在主裡面而死的人有福了」。此外，20:4 所指的殉道者不一定指某些事實上的殉道者，也可能是整體教會代表性的圖像。若 20:4 描述的是指整體教會的受苦與殉道，那在 20:5 中「其餘的死人」就包含了那些隨後將要一起復活的信與不信的人。在 20:4 中有一些人是「沒有拜過獸與獸像，也沒有在額上和手上受過他印記」。這樣的描述也在 13:15-17 中出現，在那裡很清楚是指殉道者。彼得司 (Peters, 2004) 指出，若是如此，20:4 中相同的片語也應是指殉道者。但比爾 (Beale, 1999) 認為那些在 20:4 中不拜獸的不應只被理解為殉道者，而也包括那些如同 13:15-17 在受苦中持守信仰並且因著不同原因「在主裡」（參 14:13）死的人。

陸、結論

若約翰所見證的是「凡他所見，上帝的道，就是耶穌基督的見證」（1:2），那麼在《啟示錄》中，三次以 διὰ 作為開頭引介的表原因子句「因上帝的道與耶穌的見證」（1:9; 6:9; 20:4），均在鼓勵《啟示錄》讀者對所信的上帝的信實。而耶穌的見證一為順服上帝直到死（參腓 2:6-9），就成為信徒的最高典範。信徒信實的見證，包括拒絕拜獸和它的像。因為信實的見證是一個選擇，決定要拜獸，還是敬拜羔羊。如此我們可以看出真實的敬拜與信實的見證之間亦有其密切的關連。那可能會導致殉道的信實的見證，是顯明在那委身於真實的敬拜基督之中。

這樣看來，約翰所見證「凡他所見，上帝的道，就是耶穌基督的見證」，一方面是《啟示錄》第一讀者，也就是生活在第一世紀羅馬帝國暴力統治下的基督徒，這些無力者的力量，另外一方面，也成為歷世歷代閱讀《啟示錄》的無力者的力量。無力者所擁有的力量：「耶穌的見證」成為基督教向外邦世界宣教的動力。

藉著「凡他所見，上帝的道，就是耶穌基督的見證」，約翰提醒他的讀者，在耶穌的生與死中，他企求世界從獸的價值觀中改變。他信實的見證不是去參與獸與他的跟隨者的權勢遊戲。他的見證使無力者想起受苦的僕人選擇軟弱的方式去改變獸的方法。因此，在壓迫者面前，妥協決非對上帝的信實。擁有耶穌基督的見證就是效法耶穌他自己的受難與死亡，那麼無力者在壓迫者面前，就擁有了屬於他自己最強大的力量。

## 柒、參考書目

- Aune, D. E. (1997a). *Revelation 1-5*. Dallas: Word Books.
- Aune, D. E. (1997b). *Revelation 6-16*. Dallas: Word Books.
- Aune, D. E. (1998). *Revelation 17-22*. Nashville: T. Nelson.
- Barr, J. (1961). *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Bauckham, R. (1993). *The Theology of the Book of Revelation*. New York: Cambridge University Press.
- Beale, G. K. (1999). *The Book of Revelation: a Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bredin, M. (2003). *Jesus, Revolutionary of Peace: a Nonviolent Christology in the Book of Revelation*. Waynesboro: Paternoster.
- Ewing, W. B. (1990). *The Power of the Lamb: Revelation's Theology of Liberation for You*. Cambridge: Cowley Publications.
- Mounce, R. H. (1998). *The Book of Revelation* (Rev. ed.). Grand Rapids: Eerdmans.
- Peters, O. K. (2004). *The Mandate of the Church in the Apocalypse of John*.

New York: Peter Lang.

Wink, W. (1984). *Naming the Powers: the Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press.

Wink, W. (1986). *Unmasking the Powers: the Invisible Forces that Determine Human Existence*. Philadelphia: Fortress Press.

Wink, W. (1992). *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress.

---

本文作者：蔡銘偉

羅雅長老教會牧師

長榮大學神學院、台南神學院兼任助理教授

# 從「屬我的子民」(出 19:5) 和「被揀選的族類」(彼前 2:9) 比較舊約與新約的「選民」觀念

■ 廖學銘

基督徒如何認識已經擁有的「特權」，和這份「特權」所涵蓋的「任務」，就是從摩西在領受十誡前，上帝吩咐他提醒以色列人「要在萬民中作屬我的子民」（出 19:5），並且歸上帝作「祭司的國度」和「聖潔的國民」（出 19:7）。<sup>1</sup>本文的論述將引用新約聖經的彼得前書第二章提到的「被揀選的族類」（彼前 2:9），作為初代教會如何解釋選民擁有的「特權」和「任務」，以此做為基督徒如何體認以新約聖經做為舊約經文的詮釋。

## 一、驗明正身：誰具備「選民」資格？

不管是猶太教或基督教，出埃及記所記錄的神學體驗是這兩個團體的信仰指標；易言之，如何解釋當中的神學，不但可以反應神學走向，也能確認信仰層次。

首先，經常困擾我們的問題是出埃及記到底是不是史實？出埃及記的故事不在於陳述歷史（作者對所謂「史實」的概念異於當代的看法），而在於故事流傳過程如何詮釋當中的意義（作者認為〔我們所謂的〕「神學」就是「歷史」，畢竟上帝是歷史的主宰）。信仰團體（猶太人也好，基督徒也好）在講述當中的故事，如何體會上帝的大能與同在，成了敘述的核心意義。職是之故，出埃及記的故事記載了以色列人的共同記憶，也給基督徒相當大的鼓勵，特別是初代教會以洗禮象徵從水而出的新生命。出埃及記的主題和典故經常出現在福音書中，新

約聖經常常使用出埃及記的傳統，例如：耶穌就像以色列一樣，是上帝「從埃及召出」（太 2:15）；耶穌像摩西那樣在山上教導民眾（馬太福音五～七）；耶穌被視為「逾越節的羔羊」（林前 5:7）。此外，基督教把上帝在紅海的勝利視為他以復活戰勝死亡權勢。因此，當信仰團體置身於貧窮與迫害的困境，出埃及記的故事和為受迫害者帶來的盼望在基督教會史上就佔有舉足輕重的地位。

## 二、出埃及記的正典背景和神學意義：

出埃及記是舊約聖經第二卷，接續在創世記之後。創世記最後一節經文提到「約瑟死了……把他收斂在棺材裏，停在埃及」（50:26）。緊接著的出埃及記 1:1 寫著：「以色列的眾子，各帶家眷，和雅各一同來到埃及」。這兩節經文正好替細心的讀者複習以色列人（雅各的子孫）是因迦南地饑荒，又逢約瑟在埃及當宰相，得以解救他們脫離險境。可是當他們在埃及長期停留，「生養眾多，並且繁茂，極其強盛，滿了那地」（出 1:7），除了給埃及帶來不少的人口壓力（怕他們叛變），加上新的法老不認識約瑟，不知約瑟曾有功於埃及，竟然想辦法壓榨以色列人。取巧的方式就是叫他們當勞工，一來可以建設埃及，一來可以控制他們。

連接創世記和啟示錄的文學與神學觀點在於前者有上帝的應許，而後者著重於應許的實現。最明顯的例子之一就是上帝在創造人類時說：「要生養眾多，遍滿地面」（創 1:28）。在埃及的以色列人果真聽命行事（出 1:7），卻因此威脅到法老，惹得他想實行種族滅絕（出 1:9-10），使得上帝不得不出手拯救。另一方面，出埃及的拯救計畫表明了上帝信守與亞伯拉罕、以撒、雅各所立的約。這些約應許要賜土地、子孫、和祝福給地上所有的人（比較創 12:1-3）。當上帝聽到以色列人的哀聲，「就記念他……所立的約」（出 2:23-24）；上帝還（不厭其煩地）一再向摩西自我介紹，就是要連貫他乃向祖先應許的那位上帝（出 3:6, 15-16, 6:2-3, 8）。

出埃及記對以色列在自我認同和信仰層次的瞭解所具有的重要性，無論讀者或聽眾再怎麼強調之，也不為過。整卷經文一開頭就提到「以色列的眾子」在埃及（1:1），因為「生養眾多，並且繁茂，極其強盛，滿了那地」（1:7），對

1. 除非特別註明，本文的經文出處皆來自新標點和合本。

埃及形成一大威脅（1:8-10），法老為了解決這個隱憂，命令以色列人成為勞役（1:11）。叫法老和埃及人氣不過的是，「越發苦害他們，他們越發多起來，越發蔓延；埃及人就因以色列人愁煩」（1:12）。於是埃及人加重以色列人的苦役，法老來找來兩名為以色列婦人接生的產婆，要她們接生時，一發現是男嬰，就「下手為強」，先做掉再說（1:16）。偏偏法老的殺嬰計畫無法得逞，因為（根據接生婆的說法）以色列婦人有因應之道；<sup>2</sup>無奈的法老，只好繼續強迫以色列人為奴，藉以壓迫這群奴隸。

法老殺男嬰的計畫沒有得逞，偏偏出現一個插曲：一位本來可能一出生就被作掉的男嬰，出於生母的智慧，不但存活下來，還意外地被法老的女兒收養，變成法老殺嬰計畫的一大諷刺。法老原本要殺男嬰，他的女兒竟然領養一位他想殺害的對象（注意：當她和婢女發現男嬰，第一眼就認出「這是希伯來的一個孩子」〔出 1:6〕。接下來的反應不是執行她父親的計謀，殺害男嬰，反而接受「孩子的姐姐」所給的建議，「在希伯來婦人中叫一個奶媽來，為你奶這孩子」〔1:7〕，而這位奶媽，竟然是嬰孩的親生母親〔1:8〕）。這位嬰孩，法老的女兒取名為摩西，幾經身份認同的困擾，在逃離埃及後，接受上帝的指派，回去帶領他的同胞離開為奴之家的埃及。故事的高潮出現在上帝出手將他們帶離埃及、走過紅海，因此開創了新的生命（第十四～十五章）。擺脫了奴隸的困境，脫離了為奴之家，以色列終於有了新的身份。出埃及記顯示上帝不僅（再度）制伏打敗威脅他的創造的混亂勢力，也制伏人類史上的一道壓迫力量。

### 三、以色列乃「屬我的子民」和基督徒為「被揀選的族類」：

出埃及記的重點除了以色列人出埃及、離開為奴之家外，就是上帝在西奈啟示誠命和約書。出埃及記第十九章一開始提到以色列人來到西奈。他們奇蹟式離開埃及，滿了三個月，經過利非訂，現在進入西奈的曠野。第 1-9 節紀錄以色

2. 按經文的說法，配合以色列產婦演出的接生婆，不肯殺害男嬰，是出於「敬畏上帝，不照埃及王的吩咐行」。她們回答法老的說詞是「因為希伯來婦人與埃及婦人不同；希伯來婦人本是健壯的，收生婆還沒有到，她們已經生產了」。接生婆顯然聽從上帝的旨意甚於法老的命令，「上帝厚待收生婆……便叫她們成立家室」，作為獎賞。以色列人同時也「多起來，極其強盛」（1:17-21）。

列人在西奈山腳紮營，正好開啟上帝啟示的序幕，為上帝再度和以色列人建立關係暖身。以色列人在此紮營，直到「第二年二月二十日」才拔營離開、「按站往前行」，邁向迦南的應許之地（民 10:11-12）。摩西在出 19:1-8 正好扮演上帝和以色列人的中介，傳遞雙方的信息。其實摩西在出埃及前後老是扮演上帝的傳話者，期間偶而會把以色列人的意見往上傳達，只是多是負面的消息。

摩西在出 19:1-8 的經文中，先領受上帝在西奈山上傳達的任務。摩西接受的方式（十九 3）不由得叫細心的讀者想到他第一次啓命演出時，原文顯示上帝就是用同樣的句型交代他：「你要對……這樣說」（3:14；幾乎相同的句型也出現在 20:22）。<sup>3</sup>有趣的是，摩西要轉達的對象是「雅各家」，雖然與「以色列的眾子」（1:1）同義，然而這個詞在出埃及記只出現僅此一次，卻讓人聯想到先知文學（如：賽 2:5；耶 2:4；摩 3:13；彌 2:7）也使用該詞指稱以色列人，容易使讀者認為摩西到目前所扮演傳遞上帝和以色列人之間的信息，在遣辭用字方面，是作者有意將之定為先知的原型。

上帝要摩西先「告訴雅各家」，用意就是叫他們謹記埃及人的遭遇（經文雖然沒有指定哪些事件，但想當然耳包含在紅海海底潰不成軍，使得以色列人能有驚無險地在夾縫中求生存），是出自他的作為，並提醒以色列人「都〔親眼〕看見了」（19:3-4）。<sup>4</sup>此外，上帝用比喻表達他就像「鷹將你們〔以色列人〕背在翅膀上」，目的就是「帶來歸我〔上帝〕」（19:4）。於是，出 19:4 顯示上帝要摩西提醒以色列人知道他如何在兩件事上救贖他們：上帝抵擋埃及的作為和如鷹保護以色列人。將以色列人背起的「鷹的翅膀」，在此成了相當重要的意象。

老鷹在舊約世界的鄰居古代美索不達米亞藝術中常和蛇代表善惡兩大勢力的衝突。老鷹具有毀滅力量。希伯來聖經（即舊約聖經）會把老鷹和戰爭連結起來（如：申 28:49；耶 48: 40, 49:22；何 1:8；哀 4:19），強調老鷹具迅速、靈敏特質的毀滅力道（耶 4:13；哈 1:8；俄 4）。<sup>5</sup>聖經作者喜用鷹的翅膀表示

3. Thomas B. Dozeman, *Exodus* (Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009), 442.

4. 以色列人親眼目睹上帝殲滅埃及大軍的說法，也出現在申 11:7, 29:2。見 Dozeman, *Exodus*, 442。

5. Dozeman, *Exodus*, 442-43.

保護範圍頗具份量（申 32:11；耶 48:40, 49:22；結 17:3, 7）；牠從高度俯衝（耶 49:16；俄 4；伯 39:27），速度之快（撒下 1:23；耶 4:13；哀 4:19）和長距離飛翔（申 28:49；賽 40:31），都給讀者留下深刻的印象。<sup>6</sup>

既然出埃及記的作者在出 19:4 用「看見」這個動詞來表達上帝的兩項行動，是以色列人親眼目睹：消滅埃及軍隊和如鷹保護以色列。摩西在以色列人面臨前有紅海、後有追兵的絕境（14:10）和他們不留情面的嚴厲苛責時（14:11-12），便已當眾預告「不要懼怕，只管站住！看耶和華今天向你們所要施行的救恩。因為，你們今天所看見的埃及人必永遠不再看見了」（14:13）。「看見」這個動詞在這節勸勉的經文（14:13）出現三次：第一次是看見「救恩」，接下來兩次出現所接的受詞都是指埃及人，只是最後一次加上否定詞，表示永遠不會再見到他們了。顯然作者將上帝的「救恩」以視覺的意象表現出來，配合動詞「看見」，使得上帝的救恩不光是憑感覺，就像一般的見證會說某某人有感覺到上帝的救恩。出埃及記的作者在 14:13 和 19:4 都藉著談話來表達上帝的「救恩」具有視覺效果，就像上帝的顯現一樣；不同之處是神顯在視覺上是一大忌諱，人不能直視上帝的面（19:9 顯示上帝的臨在是表現在他和摩西的對話，然而以色列人只能聽，不能看；上帝親自顯現在摩西面前，還得親手遮住摩西，不讓他看見，見 33:20）。

有上帝特別眷顧的以色列人在「萬民中」的確具有特殊身份：「屬我〔上帝〕的子民」，不過前提是他們得確實「聽從我的話」，並「遵守我的約」（出 19:5）。「聽從」的原義有聆聽並照著指示做的意思，重點不只是聽，還要順服；「遵守」則強調奉行律法的規定。「約」字首度出現在出埃及記，就是上帝要以色列遵守他的「約」，開啟了上帝和以色列兩者關係的新局面。

這項前提使以色列成為上帝的子民，乃上帝珍貴的產業（注意：和合本修訂版對「子民」的註解為「寶貴的產業」、台語白話字聖經譯為“po-poe”〔即「寶貝」〕；兩者的解釋相當貼近原文，強調以色列的獨特性質，非他人所能比擬）。以色列到底有什麼特殊能耐或特異功能，得以蒙揀選，成為與眾不同的民族／國家？出現在聖經中的其他民族／國家是否在哪些方面不如以色列，才會讓以色列

6. Nahum M. Sarna, *Exodus* (JPS Torah Commentary; Philadelphia: JPS, 1991), 103.

獨樹一格？還是純粹上帝不論是非、不講功過，無論如何就是只愛以色列，其他民族只有莫名其妙乾瞪眼的份？（不過要有個前提就是其他民族也要知道或認識上帝，才會認為這位上帝偏心。）這些問題（以及不及備載的相關問題）要是放在古代以色列所處的多神論世界來看，並以獨一神論的文化背景來解釋，可以解釋個道理來。在多神論的世界，一族或一邦都有自己的守護神，那麼，以色列理所當然會有他們自己的神。只是上帝說以色列是屬他的子民，後面又補上「因為全地都是我的」（19:6），擺明了上帝不單是屬以色列的神，「全地」都是他的「管區」。要是簡單定義「獨一神論」為「只承認單獨一位神的存在，同時否認有他神的可能」，於是，多神論的「守護神」觀念不得不破功，因為天底下就這麼一位神，沒有多餘的可分配給各民族當守護神。儘管上帝擺明了以色列是他「寶貴的產業」、「寶貝」，不代表上帝忽略剩餘的民族。正如上帝要摩西對法老說：「以色列是我的兒子，我的長子」（出 4:21），並不表示以色列是上帝的獨生子；一旦誤以為是獨生子，經過一番寵愛，可能會產生為所欲為的心態。不是只有以色列屬上帝所有，全地都屬上帝的產業。<sup>7</sup>不過以色列在上帝的陳述中扮演獨特的角色，接下來的經文（出 19:6）便提到以色列要扮演的角色該如何維繫其他民族。

基督教會該如何詮釋並瞭解以色列人成為「上帝的子民」，並延伸其義到基督徒的身上？初代教會如何解釋以色列成為上帝的子民，可以提醒當代基督徒在某個程度上是取代以色列成為上帝的選民，但不是唯一的選民；基督徒的功能就是展現基督的模範，工作就是傳福音讓更多人不但「聽從」上帝的話，同時「遵守」上帝的約。彼得前書 2:9 的「被揀選的族類」，堪稱是新約聖經對出現在舊約的「上帝的子民」貼切的詮釋。

#### 四、以色列是「祭司的國度」和基督徒屬「有君尊的祭司」：

為了維繫與其他民族的互動，上帝給予以色列的角色所具有的功能為「祭司的國度」（19:6）。舊約聖經的祭司是與其他團體、組織、或職位有所區別。

7. Carol Meyers, *Exodus* (New Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 147.

他們主要的特殊職務是維護上帝在地上的居所，包含在分別為聖的場地上主持獻祭儀式、裁定特定的紛爭，還要指導人民遵守團體生活的規矩和傳統價值。既然上帝所在之地是聖潔的，負責管理上帝所在的祭司也必須與世俗有所區別，於是，聖俗之分在某的程度上取決於「分別」的動作或態度。「聖化」首次出現在創世記的創造敘述中，對象是「第七日」；上帝「祝福」這一日，並「定為聖日」（2:3），也就是「聖化」之。「聖化」的原文帶有「分別」的意思，在強化用法就出現「聖化」的意義。<sup>8</sup>若以「分別為聖」來看祭司與非祭司的區別，就不難看出上帝要以色列民成為「祭司的國度」，表示其獨樹一格的特徵不在於否認他民族的存在或價值，而是強調「上帝的子民」所授與的重責大任，就是要引導「非祭司的國度」來接近上帝。而且，只有把整個世界置於上帝所造，亦即全世界皆屬上帝所有，以色列擔任「祭司的國度」這個角色才有意義，不然，頂多淪為好聽、動人的口號。於是，上帝沒有忽略或遺忘以色列除外的世界或人類；以色列相對於其他民族或國家，就像祭司相對於周遭的群眾，應該成為聖潔的典範並傳達上帝的旨意，宛如第二以賽亞所說的「作外邦人的光」（賽 42:6）。外邦人（或列國）要以色列為榜樣，以當「上帝的子民」為終極目標，於是，聖潔就具有團體特質。<sup>9</sup>

彼得前書第二章一開始提到基督徒「既除去一切的惡毒、詭詐，並假善、嫉妒，和一切毀謗的話，就要愛慕那純淨的靈奶，像才生的嬰孩愛慕奶一樣」（第1-2節），接著，話鋒一轉，就將嬰孩的隱喻轉喻成立一個—「主乃活石」（第4節），然後談論以這塊活石為基準而「建造成為靈宮」（第5節）。作者勉勵讀者（包含我們）當成為「聖潔的祭司」，讓人不禁聯想到希伯來書的作者認為教會扮演祭司獻祭的角色：「我們應當靠著耶穌、常常以頌讚為祭、獻給上帝、這就是那承認主名之人嘴唇的果子」（13:15），更重要的是，「不可忘記行善、和捐輸的事，因為這樣的祭、是上帝所喜悅的」（13:16）。作者於是乎強調該如何組成合宜的讚美，正如彼得前書的作者有同樣的看法。我們便可以歸納出現在彼前 2:5 的祭司形象包含讚美、善行、救濟，和傳教。<sup>10</sup>

8. 和合本修訂版將「定為聖日」譯為「將它分別為聖」，就把「聖化」的「分別」點出來，強調聖化具有分別的功能。

9. Meyers, *Exodus*, 147.

10. Fred B. Craddock, *First and Second Peter and Jude* (Westminster Bible Companion;

## 五、以色列如何成為「聖潔的國民」和基督徒如何成為「聖潔的國度」：

以色列人需要「聖潔」，是因為他們的上帝是「聖潔的」（利 19:2）。就因為「聖潔」和上帝的本質有關連，而我們當代的世界向來就難以定義和瞭解上帝的本質，就使得「聖潔」在我們當代的世界，成為相當抽象的概念，很難叫人理解這個詞的意義和當中所包含的特質。「聖潔」在聖經中具有高度正面的品質，能使地方、人物、動物、事物、和時間有別於俗世的用法；不論這個品質是與生俱來，或後天調教而得，上帝乃人類範疇的「聖潔」之根源，正如摩西同以色列人脫離法老和其大軍追殺後的頌讚曲「大海之歌」所言，宣告上帝乃「至聖至榮」（出 15:11）。<sup>11</sup>

「聖潔」的觀念在出埃及記中有重要份量，而且出埃及記有多處經文提到聖潔和宗教獻祭儀式有密不可分的關係，主要是因為上帝的本質是聖潔的，任何想要接近上帝的人，都必須保持清潔，方能接近上帝，於是，除去人身上污穢的獻祭，就成了不可或缺的儀式。

另外，當摩西在西奈山上初次遇見上帝，就在焚而不毀的荊棘地，就遭告誡要脫去腳上的鞋，因為他「所站之地是聖〔潔之〕地」（3:5），此乃上帝顯現之地。聖潔既然有「分別為聖」的意涵，以色列成為「聖潔的國民」的說法，加深以色列與上帝的關係是獨一無二，強化以色列「在萬民中作屬我〔上帝〕的子民」、「寶貴的產業」、「寶貝」的角色。

無獨有偶的是申七 6 也有結合「子民」和「聖潔」的觀念：「因為你歸耶和華—你上帝為聖潔的民；耶和華—你上帝從地上的萬民中揀選你，特作自己的子民。」此處明顯表示以色列是從萬民中蒙上帝揀選，乃「聖潔的民」，屬上帝所有。從萬民中「分別為聖」的意思在彰顯在「揀選」的動作上。以色列人的「聖潔」，不是出於他們努力達成的目標，而是上帝從萬民中「揀選」而賦予之。職是之故，以色列人因蒙「揀選」而成為「聖潔」，就得以順服上帝旨意作為回應。

Louisville: Westminster John Knox, 1995),39.

11. Meyers, *Exodus*, 152.

(申 14:1-2, 21)。<sup>12</sup>

基督徒不能自以為義而強求獨善其身；同理，由基督徒組成的教會，即使經常自稱「家庭」，也不能為了一致性而排除多元化。彼前 1:13-21 就為了容納多元的家庭鋪了一個梗：此處勉勵基督徒當「作順命的兒女」（彼前 1:14），就是以父子來比喻上帝和基督徒的關係。身為兒女的基督徒，「就不要效法從前蒙昧無知的時候那放縱私慾的樣子」，反倒要追求道德上的潔淨，因為「那召你們的既是聖潔，你們在一切所行的事上也要聖潔」（彼前 1:14-15）。理由很簡單，就是作者引用利 19:2 所言：「你們要聖潔，因為我是聖潔的」（1:16）。因此，成為基督徒，尤其是外邦的基督徒，需要引導和教導的迫切性質，不容馬虎。

## 六、探討與結論：

教會若採取出埃及記的看法，是屬「上帝的子民」，扮演「祭司的國度」的角色並肩負「聖潔的國民」的功能，也合乎彼得前書的解釋，為「被揀選的族類」，具「有君尊的祭司」的身份並發揮「聖潔的國度」的職責，那教會的事工能因此「分別為聖」，讓基督徒合力扮演「群體祭司」，以便引導非基督徒來認識上帝，進而敬拜之。可是，教會的服事三不五時會出現的問題，大致上就是事工的份量多寡與輕重，以及職位的分配；教會（尤其是屬下的機構）提供的職位頗具號召力與吸引力，所發出的魅力不輸世俗的誘惑。那麼，在爭取職位上，或多或少會產生人際關係的隔閡或紛擾。譬如，想爭取的人大多認為自己有那種恩賜，但是，堅信的程度會造成排他性，認為自己的恩賜是旁人無可匹敵，就造成捨我其誰。在過度堅持的情況，嚴重地排他會造成難看的吃相，就成了負面的見證。那教會（含機構在內）該如何排解這種彼得前書提到的窘境，就成了考驗信仰的功課。教會若是「分別為聖」，就當有別於世俗的價值觀；一旦教會內部也有人開始主張「分別為聖」，認為自己別樹一格，與他人不同，應該承擔更多重要的工作和職位，以有別於他人，這就逆轉了信仰歷程：本來是從惡翻轉為聖，

現在卻是在「分別為聖」之後，倒貼回難堪的景象。難免讓我們反省，信仰的造就不是一認罪悔改受洗時就一蹴可及；基督徒需要不斷地提醒自己朝向聖潔的上帝邁進，並同時擺脫世俗的干擾，以便保持自身的聖潔，方能接近聖潔的根源。

---

本文作者：廖學銘

台灣聖經公會《研讀本（新標點和合本）》系列撰述委員

12. Richard D. Nelson. *Deuteronomy: A Commentary* (OTL; Louisville: Westminster John Knox, 2002), 100.

