

麥種 2012/01 閱讀

美國麥種傳道會
Wheat A Kernel of Wheat Christian Ministries

1423 Maple St. S. Pasadena, CA 91030 U.S.A.
Tel: 626-4415543 / E-mail: akowcm@gmail.com
Fax: 626-4415543 / Website: http://www.akow.org

NON-PROFIT ORG
US POSTAGE PAID
ALHAMBRA CA
PERMIT NO. 246



板橋郵局許可證
板橋字第977號
中華郵政高懸誌字第104號
(無法投遞時請免退回)

雜誌

本期焦點 ◆ 新約引用舊約 加拉太書選讀

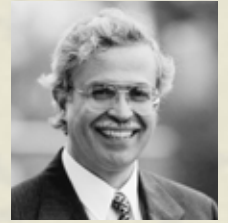
敬請支持 函索即寄 地址變更 請即通知

席爾瓦 (Moisés Silva) 著 ◆ 于卉、Stone Woo 譯

新約引用舊約 加拉太書選讀

席爾瓦 Moisés Silva

席爾瓦生於古巴的哈瓦那 (Havana, Cuba)，自1960年起即住在美國。他曾在魏斯蒙學院 (Westmont College, 1972-1981)、韋斯敏斯特神學院 (Westminster Theological Seminary, 1981-1996)、和戈登-康威爾神學院 (Gordon-Conwell Theological Seminary, 1996-2000) 教授聖經研究。他也著有多本書籍和論文。



導論

在嘗試理解保羅在加拉太書中如何使用舊約聖經之前，我們需要對這封信的獨特特徵有整體上的把握。眾所周知，保羅在加拉太書的開頭（加一1）和其他地方（特別是一11~17，二6~9），極力強調其使徒身份的神聖來源——以及由此引出的正統性與獨立性。與此相關的問題就是這封書信非比尋常的語氣：在保羅寫給教會的所有書信中，緊接著開頭語都會出現典型的感恩（在哥林多後書和以弗所書中則是頌讚），而在加拉太書中，取而代之的卻是對於讀者的行為變化感到驚訝，接著是僅出現一次的咒詛（加一6~9）。而且，整體來說，這封信雖然不乏關愛之辭（如：四19~20，六1），其特徵卻是一種不曾見於他處的責備（尤其見：三1，四11、16，五2~4、7~12、15）。

加拉太書與其他大多數保羅書信之間的差異，還可延伸到使徒使用舊約聖經的問題。加拉太書共有六章，至少有十處正式的引文，按照比例而言，加拉太書在直接引用聖經經文的頻率上僅次於羅馬書（林前大約有十五處引文，但長度大約是加拉太書的三倍：有437節經文，相比之下，加拉太書只有149節

經文）。這一特徵和上文提到的事實是否有關聯呢？這是毫無疑問的。我們可以說，通常情況下，使徒會在辯論的上下文中正式引用聖經經文，也就是當他需要建立論點（通常是教義性質）的有效性以勝過相反觀點時，無論此相反觀點是讀者（參：林前三18~20）或那些可能影響讀者的第三方（參：羅三8~21）所相信的，亦或只是他們所包容的。加拉太書無疑是保羅書信中最為迫切、且最具辯論意味的；還有，爭論的要點完全集中於「福音的真理」（二5、14）。所以，他對於舊約聖經的明確倚賴隨處可見，特別在三章至四章的神學論述中。

基於這些特徵，有些學者提出，保羅只有在受猶太反對力量所迫、被逼到角落時才倚賴舊約聖經，這些猶太反對勢力認為他的教導脫離了希伯來文聖經中已經賜下的神聖啓示。但這恰恰是一個錯誤的推論，因為保羅對舊約聖經的非明確用法顯明了律法書和先知書對於其神學理論的構成發揮了何等根本的作用。有意思的是，加拉太書的前兩章並不包含明確的舊約聖經引文（可能有一處例外〔二16〕，但甚至連這一處也存在爭議）。然而，我們緊接著就可以明顯看出，

保羅在書信這一部分的論述是遊走於舊約聖經的概念世界中，若脫離了後者，便顯得毫無意義。實際上，席安帕 (Ciampa 1998) 花費了大量精力撰寫專題著作，證明《舊約聖經經文在加拉太書一至二章中的存在及作用》(The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2)。他試圖確認特定的引喻和關聯，雖然這樣的嘗試並不總是具有說服力，但個別例子的問題幾乎不會令人質疑這整個論題。接下來，我們將詳查這兩章中兩處格外重要的舊約聖經引喻，然後再來探討書信中明確引用舊約聖經之處。

—15~16a

在加拉太書主體的第一部分，保羅在描寫他以前對猶太教傳統的熱心遵守（一13~14）之後，就作出這一重要表述：「然而那將我從母腹中分別出來〔*ho aphorisas me ek koilias mētros mou*〕，又施恩召我的神，既然樂意將祂兒子啓示在我心裏，叫我把祂傳在外邦人中……」（一15~16a）。這段話組成了一個相當長的從屬子句，可以簡要總結為「當神召我服事祂……」（接著在一16b~17的子句描述了保羅領受

那呼召後的行動步驟)。我們不可由此斷定這一表述提供的僅是時間背景,或者說他領受的啓示是「偶然發生」的(異於 Corsani 1990:96 的觀點)。句法不一定能說明一個句子中最重要的概念成分是甚麼。

這個從屬子句本身冗長而複雜的特徵,在一定程度上說明了它的重要性。保羅明顯是要確保讀者(或聽者)不會匆匆瀏覽而錯過其要點。這個從屬子句所表達的主要動詞概念(「神樂意將祂兒子啓示在我心裏」),很明顯是引喻大馬色異象,並詳細說明一章12節的最後子句(「我從耶穌基督的啓示領受〔福音〕」)。動詞 *eudokeō* (「樂意、高興、決意」)的選用,突顯了神的至高無上主權屬性和主動性(參:林前一21, 十5; 西一19; 名詞 *eudokia* 在弗一5、9以及腓二13中也有類似的作用),動詞 *apokalyptō* (「啓示」)也強調了這一概念,無疑是指神的作為。

但是,我們也要注意,動詞 *eudokēsen* 的主詞是透過兩個分詞片語表達的:(1) *ho aphorisas me* (「那將我分別出來的」),同樣再次使人注意到神的主動干預,並透過介詞片語 *ek koilias mētros mou* (「從〔我還在〕母腹中〔的時候〕」〔注意賽四十四2、24的類似用語〕)進一步強調;(2) *kalesas dia tēs chariots autou* (「〔那〕施恩召〔我〕〔的〕」)。在一章15至16a節的冗長從屬子句之內,最後這個短語是最具體的組成部分,所以也是保羅思想的關鍵所在。事實上,這段話中所有其他的動詞概念,也許都可看作是神恩召的例證或具體化。(一6使用相同的語言描述加拉太人的悔改歸正,這不是偶然的。因此,有人認為我們不該談論保羅的悔改歸正,只可談論其呼召,這樣的觀點似乎是誤導人的。雖然使徒肯定不會將自己的基督徒經歷看作是放棄希伯來信仰,但他在這裏很清楚地將現在的自己與以前「在猶太教中」〔一13~14〕的生活和行為區分開來。而且他將加拉太人的基督徒呼召作為平行對應,實際上是承認:在他的「悔改歸正」和那些放棄異教生活模式、轉而服事永生神的外邦人的「悔改歸正」之間具有某種類

比。)

但是,我們主要關注的是「那把我從母腹中分別出來的」這個短語,其含意可能反映在羅馬書九章11至12節保羅談及雅各和以掃的方式(「雙子還沒有生下來,善惡還沒有作出來,只因要顯明神揀選人的旨意,不在乎人的行為,乃在乎召人的主……」)。毫無疑問,使徒在加拉太書一章15至16a節是引喻耶利米書一章5節(「我未將你造在腹中〔*pro tou me plasai en koilia*〕,我已曉得你;你未出母胎〔*ek mētras*〕,我已分別你為聖;我已派你作列國〔*eis ethnē*〕的先知(「遠方的眾民哪,留心而聽……自出母腹,祂就提我的名〔*ek koilias mētros mou ekalesen to onoma mou*〕」〔四十九1〕)。在後面這處經文中,「那僕人」進一步得到啓示:「我已使你成為一個民族的約,作外邦人的光,叫你作我的救恩,直到地極」(《七十士譯本》四十九6,引用於徒十三47)。有些學者認為(如 Fung 1988: 64),引喻以賽亞書表明保羅被揀選以繼續「那僕人」的工作(參:羅十五21)。不管怎樣,保羅肯定認為他自己的事工整體而言是與舊約聖經先知的事工相關的,從某個角度來說甚至是其高峰。現在,救恩的信息終於打破了所有的民族障礙。光已經臨到外邦人的土地上,而加拉太人就屬這外邦人的一部分。

所以,這樣引喻先知的經歷,其意義不僅在於為緊鄰的上下文—保羅強調神的主動施恩—提供證據,同時還在更廣的意義上,使基本的末世視野更易理解,這視野為整卷加拉太書的論述提供了神學架構(見 Silva 2001: 169–86)。我們有必要對這一特徵加以評論。在書信的開頭,保羅強調基督為救我們脫離「現在這邪惡的世代」(《新譯本》; *ek tou aiōnos tou enestōtos ponērou* [一4])所作的工。雖然這裏的具體架構是獨有的,卻無疑等同於保羅常用的短語「這個世代」及其語義相關表達法「這個世界」(參:羅十二2; 林前一20, 二6、8, 三18~19, 五10; 林後四4; 弗一21, 二2)。加上「現在」

(《新譯本》)和「罪惡的」這兩個修飾語(注意後者不連貫的、表示強調的位置),突顯了保羅觀念中的末世層面,因為此處暗示了與其他(可能是未來的)世代之間的對比,後者不是「現在」和「罪惡的」世代(見 Bruce 1982: 76; Corsani 1990: 60–61; Cook 1992)。

不僅如此,保羅說我們蒙拯救脫離現在這個世代,這就假定新舊世代之間具有某種重疊。信徒還生活在現今的世代中,他們如果從中被救出,就意味著他們在一定程度上同時存在於現今和未來的世代。同樣的吊詭也反映在二章20節,保羅在那裏承認自己「在肉身」活著,儘管本書信的重要關注點之一就是要說服加拉太人不要倚賴肉體或靠肉體活著,這肉體已經被釘在十字架上(三3, 四29, 五13~26; 編按:「肉體」與「肉身」原文為同一個詞)。這一末世論的要旨具有根本性意義,因為加拉太教會的問題,在很大程度上是由於沒能理解救贖歷史的特性(比如律法/約的對比,以及時候滿足的概念)。難怪這一主題在三至四章的討論中變得更為顯著,特別是那裏的論點倚賴於保羅對舊約聖經及其與福音關係的理解。

二16

加拉太書二章15至21節的功用。加拉太書前兩章(或至少一6~二14)常常被稱為自傳性質的描述,與三至四章教義性的內容形成對比。此類的過度區分可能會誤導人,同時我們必須看到:神學在本書信的第一部分中發揮了重要作用。然而,一至二章大部分內容的確是採用辯護的敘事形式,但在當前段落的二章15至21節,我們才開始看到保羅神學論點的表述。而且這幾節經文也發揮了最有效的承接作用,引向三章的論述。那麼我們特別關注這段經文也是恰當的,這段經文對於我們理解二章16節和本書信中其他引文都具有重要的啓發意義。

這一整段話實際上成為保羅神學中幾個最根本問題的論戰舞台。這也是一段充滿了解經問題的經文,包括難解的詞彙問題(如「罪

人」和「行律法」的含義）和令人疑惑的句法問題（例如：二17c所否定的是緊鄰之上文二17b的結論，還是更早前二17a中的前提？）。為幫助我們理清頭緒，首先必須確認這段話的總體關注。

保羅藉著同一段落首尾的兩句表述，親自為我們提供了線索：二章14節（特別是最後一個子句）和二章21節（特別是第一個子句）。前一個子句清楚地說明，二章15至20節的論述旨在證明，任何可能迫使外邦基督徒採用猶太生活方式的行為都是錯誤的（彼得和其他猶太基督徒都有份）。二章21a節的重要性也不亞於前者：「我不廢掉〔或作現在式的「我正在作的不是廢掉」〕神的恩」（*ouk athetō tēn charin tou theou*）。乍看之下，這些話似乎是在回應某種指控，但那究竟是甚麼指控呢？柏頓（Burton 1921: 140）表示，保羅關於恩典勝過律法的教導，被其反對者理解為「輕視神將律法賜給以色列的特殊恩典」（參 Betz 1979: 126）。然而即便如此，接下來的句子也沒有清晰地證實他對律法的否定（若想讓這論點站得住腳，仍需補充幾個銜接的思想）。不過我們還有一種更吸引人的選擇，就是將二章21a節看作保羅決意維護他藉以蒙召之恩典的強調表述：「我決意不廢掉神的恩—我若閉口不言，就是廢掉這恩了」（參 Lightfoot 1898: 119的意譯）。不管怎樣，這節經文清楚表明，整段經文都必須理解為保羅盡力(1)捍衛恩典的教義，(2)反對「藉律法稱義」的教義，(3)其根據是後一種教義使基督的死歸於枉然。

這段經文中的論述也可總結如下。首先，保羅指出，他和彼得以及所有其他猶太基督徒，都相信耶穌基督，藉此承認猶太律法不能使他們在神面前稱義（二15~16）。其次，接下來的推論是，猶太人與外邦人一樣，同是罪人，他們本身沒有甚麼能使他們蒙神悅納；彼得自己完全認同這一事實，因為他願意放寬儀文律法的規定，行事如同「外邦的罪人」（二17a）。第三，保羅否認這樣拋棄猶太儀式會使基督的福音成為罪的工具；恰恰相反，如果保羅已藉著福音將這些禮

儀廢去，如今卻又跟從彼得作假，再恢復這些禮儀（二17b~18），那將是嚴重的過犯。第四，保羅在其書信最深刻的陳述之一斷言：弔詭的是，使他如此行事的乃是律法本身（二19）。第五，使徒明確地澄清了促使他使用如此強烈語氣的原因：受到威脅的正是基督受死的價值，也就是恩典的原則（二20~21）。

加拉太書二章16節的解經問題。在我們能夠充分討論二章16節的引文之前，必須嘗試理解這整節經文所引發的問題。我們應該注意到，這句話的前半部分（從 *eidotes* [「知道」] 到 *episteusamen* [「我們信了」]）包含一個分詞子句，以及隨後的一個主要子句。（這節經文的後半部分也包括兩個子句，一個表示目的，另一個提供原因。）這個分詞子句怎樣解析呢？我們依循幾乎所有釋經者和譯本的觀點，應該將之與隨後的主要子句聯繫起來解析。具體而言，這分詞是表原因的用法，而引入主要子句的 *kai* 可理解為副詞用法：「我們既知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督，連我們〔*kai hēmeis*〕也信了基督耶穌，使……。」從這一觀點看來，二章16節開始了一個新思想，具有輕微的反義或限制的效力。（關於一種不同尋常的解經方法，見 Dunn 1993: 131 n2）。

然而，同樣具有說服力的是，二章16節承接了二章15節所展開的論述，帶出了第二點公認的前提。第一個前提是，保羅和彼得為猶太人，不屬於（外邦）罪人之列；第二個前提是，他們（即便是猶太人）也決定，甚至連自己也必須信靠耶穌基督。但第二個前提包含了他們作出此決定的原因：他們已經明白，相信基督是必須的，因為行摩西律法所要求之事——換句話說，即他們的猶太身份和習俗——並不能使他們稱義。

遺憾的是，關於二章16節中分詞子句的解釋，因幾個解經問題而顯得更為複雜，其中兩處需要我們加以評論。首先，在1970年代之前，*pistis Iēsou Christou* 的句子結構幾乎被公認為指「相信耶穌基督」（所謂的受詞所有格），但是近幾十年來，很多學者主張，這句話應

譯作「耶穌基督的信／信實」（主詞所有格；參《和合本修訂版》附註）。筆者在別處（Silva 2004: 227-34）已經嘗試說明，反對傳統解釋的論證通常是不符合上下文的（比如說，有些學者指向古典文獻中沒有出現過 *pistis* 加上人物的受詞所有格，但缺乏這種用法正是這些文獻中應有的，那裏根本沒有談到需要相信某人），或者基於對受詞所有格的不充分理解（比如說，在這種情況下使用受詞所有格並不自然，或不適用，因為 *pisteuō* 必須帶間接受格或介詞片語）。所有格結構本身具有模稜兩可性，我們只有通過檢驗緊鄰及更大的上下文，找出含義明確的結構，才能解決這一問題，而且最好是在它們使用相同詞語或同源詞彙的情況下。整部新約聖經，特別是保羅書信，通常毫無爭議地使用 *pistis* 和 *pisteuō* 來描述個人對神或基督的信心，從來不曾作出 *episteusen Iēsous*（「耶穌相信了」）或 *pistos estin Iēsous*（「耶穌正相信／是信實的」）之類模稜兩可的表達。這些因素以及其他的考慮，都說明了以希臘語為母語的早期教父似乎從不抱持這種觀念——這種所有格結構是以基督作為隱含之行為的主詞——的原因。

其次，另一個所有格短語 *erga nomou*（「律法的行為」）的含義也有爭議，卻是出於不同的原因。保羅所想到的是神的一般性誠命呢？還是只有那些標誌著猶太人與眾不同的「民族特質」（儀文）規定一割禮、飲食律法、守節期？因為保羅最初使用這一短語的背景是彼得與外邦人隔開，不和他們一起吃飯，所以此處考慮的最重要問題十分可能是律法中的儀式因素。但我們若認為保羅只有想到這些因素，就是錯誤的。當使徒進一步闡述他的論點時（特別是在三15~25），毫無疑問，他是在談論整個律法。（比如，開頭陳述「我們不能靠行律法稱義」，平行於律法不能叫人得生〔三21〕的評註，但後一處經文不能僅限於飲食律。）學者中間更重要的分歧，是關於這一短語所暗示的究竟是正面含義，還是負面含義？我們沒有理由認為這種特定的詞彙組合具有內在的負面含義，因

此我們不能排除它用在正面上下文中的可能性（甚至包括保羅本人的用法）。但對於加拉太書而言，這一點是有待商榷的，在這封書信中，此短語在語義上總是用作 *pistis* 的對立面（人稱義不是因行律法〔二16〕；這樣的行為是靠肉體，而不是靠聖靈〔三2、5〕；具有如此行為本質的人是受咒詛的〔三10〕）。但這個事實不一定意味著保羅將行律法本身看作邪惡的，也不能解決我們進一步的疑問，就是他所想到的是否一種「律法主義」的態度。在詳查三章10至13節的引文時，我們會回頭討論這一問題。

詩篇一四三篇的引文。至今為止，我們所探討的問題都與二章16節的舊約聖經引文密切相關，因為所引用的經文（「凡有血氣的，沒有一人因行律法稱義」）是解釋 (*hoti*〔「因為」〕；許多抄本讀作同義詞 *dioti*)「使我們因信基督稱義，不因行律法稱義」這一說法。當然，有些學者並不將這段話看作正式的引文，主要有兩個原因。

第一，陳述並未由 *gegraptai*（「經上記著」）或類似套語引入。然而，這種異議本身說服力甚微。即使保羅通常使用更明確的引語，但他的語言運用幾乎從未統一，而 *hoti* 的使用無疑也可以預示一處引文（正如三11等處出現的）。

第二，更重要的是，加拉太書與舊約聖經詩篇一四三篇2節（《七十士譯本》一四二2）之間只有部分對應。保羅寫道，*hoti ergōn nomou ou diakaiōthēsetai pasa sarx*（直譯為「因為凡有血氣的，沒有一個因行律法稱義」），而詩篇的希臘文翻譯讀作 *hoti ou diakaiōthēsetai enōpion sou pas zōn*（「因為凡活著的〔存在〕沒有一個在你面前稱義，」這是直譯希伯來文 *lō'-yisdaq lēpānēykā kol-hāy*）。然而，保羅使用的是 *pasa sarx*，不是 *pas zōn*，這一點也不奇怪：後一個短語只在這首詩篇中出現（儘管 *pantōn tōn zōntōn* 出現在創三20；伯十二10，而 *pasan sarka zōsan* 出現在創八21），而 *pasa sarx* 在舊約聖經中出現超過二十次，顯然成爲一種常見的表達形式，在新約聖經中出現了八次，即便不是直接引用舊約聖經（同時也注意

sarka 一詞插入了《七十士譯本》創八21中，而希伯來文版本僅使用 *kol-hāy*；我們很難確定這一改變是否也旨在將辯論集中在行割禮的行為上〔見 Martyn 1997: 253〕）。不僅如此，保羅在羅馬書三章20節的平行經文中更完整地重現了詩篇的經文：*dioti ex ergōn nomou ou diakaiōthēsetai pasa sarx enōpion autou*（「所以凡有血氣的，沒有一個因行律法能在神面前稱義」）。儘管有些學者（例如 Koch 1986: 18）認爲保羅這兩處參考都不夠嚴謹，不能被視爲引文，但我們很難否認使徒此處是直接訴諸於詩篇一四三篇，爲他的稱義教義提供某種證據（這「很明顯是要以聖經的權威來證實所說的話」〔Burton 1921: 123〕）。

但「行律法」這一關鍵短語並沒有在保羅所用的詩篇一四三篇中出現，這又作何解釋呢？這首所謂的悔罪詩通常被認爲是個人的哀歌。詩人因敵人的逼迫而苦惱（一四三3~4），於是伸手向神呼求，因爲只有神能救他（一四三6）。但當他向主呼求的時候，他並非訴諸於自己的無辜（異於詩七8，七十三13），而是訴諸於神的憐憫、信實和公義（一四三1）。事實上，他深知自己的罪過，切實承認他在神的審判下是有罪的：「求你不要審問僕人」（一四三2）。這一呼求也表明在下一子句中（「因爲在你面前，凡活著的人沒有一個是義的」），詩人所否認的，並不是如此稱義的可能性，而是「一個人可根據其應得的而被稱義」的可能性（Cranfield 1975-1979: 1:197 = 潘秋松譯，1997-2006: 275頁）。柏頓（Burton 1921: 124）甚至論道，這節經文的前半部分給予後半部分如下的含義：「若拋開神的恩典和憐憫，只是基於應得賞罰的話，就沒有人能稱義。」他還提出：添加 *erga nomou* 是「一個正確的註解。實際上，使徒在這一點上的教導是以一種更清晰的形式，重新詮釋希伯來先知早已傳授的教義」。柏頓在此無疑是透過保羅的視角來解讀詩篇一四三篇，但他的評論的一般要旨也可基於希伯來文聖經來辯護。

如果使徒確實是在引用（甚至引喻）詩篇一四三篇，來證實他的

教導，我們就可以由此作出兩個重要的論點。首先，這一特徵令人相當質疑那些將「行律法」侷限於守儀文的嘗試。守儀文當然構成加拉太書二章16節的部分背景，但詩人想到的顯然不是猶太人區別於外邦人的民族「特質」。那麼，保羅訴諸於詩篇，便證實了加拉太書二至三章上下文中強烈暗示的含義：使徒想到的是飲食規條和行割禮，它們是整個律法更大概念之必要的組成部分；因此，「行律法」意味著對律法的完全順服。（鄧恩〔Dunn 1993: 140〕進一步提出，保羅特意將「活著的人」改爲「肉體」，尤其因爲後者屬於「外在種族區分最清晰標示的領域」；然而，我們沒有證據認爲本質上強調普遍性的常用短語 *pasa sarx* 可理解爲引喻這樣的區分。）

第二點，訴諸於詩篇一四三篇，使得保羅的論述具有明顯的末世論效果。這一推論可能使人感到意外，因爲按照加拉太書的傳統解讀，使徒的教導理所當然（並非不恰當）可應用於信徒們的個人經歷，因此也就是「主觀」經歷。還有，大部分著者往往過度關注這節經文中的解經問題，反而忽視了作爲其根基的救恩歷史事實。即便未來式形式的 *diakaiōthēsetai* 可理解爲該時態的概括用法（見 Lagrange 1925: 48），但這更有可能是指將來的審判（見 Betz 1979: 119）。首先，詩篇本身的措辭（包括希伯來文和希臘文）清楚地指神聖審判的終結。其次，羅馬書三章20節的上下文（如果我們可以訴諸此平行經文的話）無疑包含了最終審判的觀點（參：三19；也注意二5~16）。同樣，在加拉太書中，保羅也從將來的末世論角度來談論領受公義（五5）。

然而，承認這一子句的天啓意味，並不等於削弱這節經文的傳統應用，因爲保羅在這一段經文中強調的是，信心對他本人（正是當前）及同時代猶太基督徒稱義的重要性。然而，要點在於此真理出現在普世性、與末世有關之事實的上下文中。換句話說，稱義的「主觀」經歷與末世的「客觀」審判並非完全分離。恰恰相反，這正是基

於最終的審判，因此，我們的信心確據（參：四6~7）就不僅是一些迴避現實的心理策略，而是神的公義判決的預期彰顯。

三6~14

在我們仔細研讀這段經文中的個別引文之前，必須先看看這整段經文，注意它的結構和連貫性。在保羅著作中，很少有其他部分像三章10至14節中的四處引文這樣引人注目。因此，隨著越來越多的人嘗試解釋這段經文，本來就存在的解經問題變得更複雜了。另外，關於三章10至14節的討論，大多數似乎傾向將其與前一個段落的三章6至9節分割，而在那裏包含另外兩句引文（Wakefield 2003: 132-37是這趨勢的一個非常重要的例外，他認為三6~14是一個交錯配置）。在不否認三章10節引入了一個新思想的前提下，我們應該公允看待這節經文中的連接詞 *gar*（「因為」；中文譯本多未譯出）的功用。（確實，保羅使用 *gar* 可能只是作為一個表示過渡的語助詞，因此並不代表任何清楚具體的邏輯聯繫 [Silva 2001: 82-83]。然而，這並不是典型的用法，尤其在這個特定例子中，可能性更是微乎其微，正如以下討論所論證的。）

無論如何，在這麼短的篇幅內出現這麼多的引文（其中六句引文出現在七八句話裏）很值得注意。類似這樣密度的引用，只有在羅馬書三章的序列和羅馬書九至十章的激流中才找得到；此外，加拉太書三章這樣緊湊的引用方式具有自己的特色。頭兩句引文來自創世記（十五6和十二3 / 十八18）；第三句和最後一句來自申命記（二十七26，二十一23）；第四和第五句引文構成哈巴谷書二章4節和利未記十八章5節的有（惡）名的組合。此外，還要注意，開頭陳述（三6）和總結評論（三14）都強調了亞伯拉罕這個人物以及信心的功用。因此，三章10節雖有可能開始一個新的段落，我們卻應特別注意更大段落的連貫性。

事實上，使用舊約聖經引文作為邏輯標記，藉此展示此部分的論

證結構，是非常有可能的。從下表可以看出，這些引文似乎為五個不同論題提供了根據。然而，也要注意其中四個例子中的邏輯關聯並不明顯。

論題一（隱含的）

〔藉著聽信福音，神將聖靈賜給你們〕

根據（6節）

亞伯拉罕信神，這〔他的信心〕就算為他的義

論題二（7、9節）

那以信為本的人，就是亞伯拉罕的子孫……

那以信為本的人，和有信心的亞伯拉罕一起得福

根據（8節）

所有的外邦人都要因你得福

論題三（10a節）

凡以行律法為本的，都是被咒詛的

根據（10b節）

凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛

〔**假設前提**：所有人都是不順服的（此點存在爭議）〕

論題四（11a節）

沒有一個人靠著律法在神面前稱義

根據（11b節）

義人必因信得生

陳述的前提（12a節）

律法原不本乎信

前提的根據（12b節）

行這些事的，就必因此活著

論題五（13a節）

基督既為我們受了咒詛，就把我們從律法的咒詛中贖出來

根據（13b節）

凡掛在木頭上都是被咒詛的

結論（14節）

這便叫亞伯拉罕的福，因基督耶穌可以臨到外邦人，

使我們因信得著所應許的聖靈

注意三章14節的兩個目的子句串起六個關鍵概念—亞伯拉罕（三6~9）、基督（三1、13〔兩處都提到了釘十字架〕）、外邦人（三8）、應許 / 祝福（三8~9）、領受聖靈（三2、5）和信心（三2、5、6~9、11~12）——把整個論證帶到

高潮。一方面，這些不同主題被精心有效地交織在一起，另一方面，這段論述中卻存在一些顯著的漏洞，這種對比很容易讓我們留下深刻的印象。

我們決定將這段經文看作由五個論題構成，每個論題都由舊約聖經引文支持，這樣的決定具有某些優勢，儘管也可能模糊另外一些特徵。舉例來說，我所謂的第一個論題不僅僅包含幾項當中的一項（甚至是最重要的一項）；實際上，創世記十五章6節是要展示整段經文（甚至整章經文）首要的主旨，所以把第二至第五個論題看作附屬論據可能是更準確的。然而，儘管有這些考慮，所提議的結構仍然證明是有用的。只要我們不認為這個大綱（或是其他任何大綱）是唯一正確的，它確實突出了重要的邏輯因素，因此可以作為一個初步構架，有助於我們在此範圍內理解保羅對這些經文的用法。

三11~12

從神學的角度來看，在加拉太書三章6至14節中，甚或在整個保羅文集中，有關引文的最大難題就是哈巴谷書二章4節（加三11）和利未記十八章5節（加三12）之間的對立。而保羅介紹後者的方式進一步加劇了這個難題：他說「律法原不本乎信」（*ho de nomos ouk estin ek pisteōs*）。不言而喻，與保羅同時代的人完全從正面看待利未記十八章5節（「人若遵行，就必因此活著」），而用這節經文與哈巴谷書二章4節（「惟義人因信得生」）相對立的念頭必然被他們看為極不可思議，正如我們的感受一樣。當然，至於後一處經文，昆蘭的別沙將之解釋為指猶大的「行律法者」，神要因他們的受苦和對公義教師的忠心而救他們脫離定罪（《哈巴谷書註釋》VIII, 1-3）。雖然有些人曾試圖強調在這種解釋和保羅解讀之間的類似之處，不過事實上，按照使徒使用這段經文引發的最關鍵問題，這些小教派的人似乎完全站在對立的立場上。對他們而言，哈巴谷書甚至不曾暗示信心（忠心）和順服律法之間存在在

何張力；恰恰相反，那處經文用作支持遵行律法的理由。此外，希伯來書（十36~38）使用這節經文，來鼓勵人堅持不懈地遵行神的旨意（從而表現忠心），而非證明因信稱義的教義，反對因行為稱義。保羅看起來無疑是一個「格格不入的人」，他處理哈巴谷書和利未記的方式受到許多學者的嚴厲批評。

我們若想理解保羅在此的意圖，首先需要領會這兩句引文在此段論述中的作用。三章10節中來自申命記二十七章26節的引文旨在證明一項指控：保羅的敵對者處在咒詛之下，因此有別於那些「和有信心／相信的亞伯拉罕一同得福」的人（三9）。但是，使徒至此僅是假定（而非證明）這些敵對者並非以信為本的人。這就是他需要闡明第四項論題的原因：「沒有一個人靠著律法稱義。」注意，三章11節以 *de*（「並且，如今，但是」）開頭，引入一個附加資訊，顯明一項使保羅有理由稱敵對者為「缺乏信心」的原則。因此，我們可以（如上所述）認為三章11a節不是一個獨立的論題，而是三章10節那個論題的必然推論。

若是如此，保羅也很可能認為三章10節已表達出三章11a節詳細說明的觀念。換句話說，若說那些尋求靠著行律法而得生或稱義的人處在咒詛之下，實際上等於說人不可能靠著律法稱義。這種嵌入三章10節的否定，在三章11a節顯明出來，並且以哈巴谷書二章4節和利未記十八章5節的組合來支持。後一處經文是要證實三章12a節（「律法原不本乎信」），後者可被看作一個闡明的前提（見上文結構提綱）。三章6至14節的其他前提並未闡明，因此，保羅應該完全省略三章12節，若是如此，我們就會面對三章10節中的同樣問題：論述中出現漏洞。（我們不禁希望使徒確實也省略此處，認為這樣一來我們或許更容易自己補足漏洞，而非試圖弄明白在他聲明「律法原不本乎信」之時頭腦中想的是甚麼！）

接下來我們更直接地轉向引文本身，最好分別探討。來自哈巴谷書二章4節的引文造成一個有趣的文本問題。《馬所拉文本》讀作

wəšaddiq be'əmūnātō yihyeh（「惟義〔人〕必因他的信得生」）（關於希伯來詞彙是否確實表示「信」，見下文），而《七十士譯本》則使用第一人稱代名詞：*ho de dikaios ek pisteōs mou zēsetai*（「惟義〔人〕必因我的信得生」）（有些《七十士譯本》抄本將代名詞放在 *dikaios* 之後，因此讀作「我的義人必因信得生」，那也是來十38的文本形式）。在聖經時代未經標註母音的希伯來文書卷中，那兩種讀法之間的差異來自詞尾是使用 *waw*（「他的」）或 *yod*（「我的」），兩個字母很容易混淆。在理論上，希臘文譯者所使用的希伯來文本有可能讀作 *yod*，但是沒有任何現存希伯來文抄本支持此讀法。譯者也可能出現視覺錯誤，或因解經原因而改動文本（不過這兩種可能選項並不彼此排斥，因為已有的神學傾向可能會促成視覺誤差）。

保羅的引文中完全缺少代名詞，這事實至少有兩種解釋。使徒在引用《七十士譯本》時省略了 *mou*，可能只是因為此處經文將信心／信實歸於神，不符合他在此上下文中的目的。或許更可能的是，保羅足夠熟悉希伯來文本，知道希臘文譯本不夠準確。無論哪種情況，其引文的實際效果是更接近希伯來文。（有些人主張，他使用的形式故意表現出指稱的模糊性，但我們不太清楚，若不排除所討論之信心／信實是屬於神的可能性，他的論證怎麼能夠具有說服力。）

此引文造成另一個有意思的問題：「因信」的用語究竟應該跟動詞連用（正如傳統譯法「義人必因信得生」），還是跟主詞連用（「因信稱義之人必得生」）？某些學者傾向於後一種選擇，認為更符合保羅因信稱義的教義，也更恰切地回應了緊鄰上文中的主題：「沒有一個人靠著律法稱義」（那裏的介詞片語 *en nomō* 肯定是與動詞 *dikaioutai* 連用）。但正如許多人指出的，沒有任何事能阻止保羅藉著一個簡單的換位（*ho ek pisteōs dikaios zēsetai*）而解決含糊的問題，而且鑑於他顯然覺得可以自由改動希臘文本以符合自己意圖（甚至在這段經文中，注意三8、10、12、13的引文），那麼「保羅是在引用，而非獨立闡述內容」

（Cranfield 1975–1979: 1:102=潘秋松譯，1997–2006: 141頁）的回應似乎相當天真。此外，哈巴谷書二章4節和利未記十八章5節之間的對比，因這兩處經文句法結構相似而進一步加強：兩處都使用帶有冠詞的主詞（*ho dikaios* 和 *ho poiēsas*），兩處都有介詞片語（*ek pisteōs* 和 *en autois*），兩處也都使用 *zēsetai* 作為主要動詞。在利未記十八章5節，我們也許無法將介詞片語理解為與主詞連用，而且保羅（刻意修改了利十八5的經文〔見下文〕）似乎也極不可能希望以兩種不同方式來理解這兩處引文的結構。這種平行結構也駁斥了一種觀點，即保羅想要使哈巴谷書二章4節的句法模糊不清（好像他希望讀者用兩種方法理解這個介詞片語）。

然而，此引文所導致的最重要問題是：表示「信心」的希伯來文詞彙 *ʾēmūnā*，意思通常是「穩固、信實」，因此暗示順服律法，不過保羅使用此經文恰是攻擊因行律法稱義的觀念。保羅使用此經文的方式並不符合原文意圖，這樣來提出一個與眾不同的「保羅」教義，看起來實在夠糟糕的，不過問題比這更嚴重，因為他的意思似乎與原文含義恰恰相反。如果保羅疏忽大意，甚或不夠誠實，那麼基督教會怎能使用此經文作為聖經救恩教義的根本論據？事實上，我們面對的是一個重大的解經和神學問題。

儘管哈巴谷書的希伯來文經文存在某些文本和解經問題，基本上卻是清晰的。先知因猶大國中的邪惡（「惡人圍困義人」〔一4〕）而向神發怨言。主回應說，巴比倫人會毀滅猶大，但此回應導致一個關於神的公義的更嚴重問題，因此我們看到第二次的怨言：這位不看奸惡的神，為何看著惡人吞滅比自己公義的卻靜默不語呢（一13）？答案因一節造成相當程度懸疑的經文（二1）而推延。然後，因著將信息寫下的指示，以及一個表示強調的應許—儘管有這顯然的遲延，預言卻必然應驗，因此先知必須等候其實現（二3）—處境進一步戲劇化。最後，二章4節揭開了等候已久的啓示，我們可以將之意譯為：「看哪，不義的巴比倫人邪惡而驕

傲，惟義人必因他的信得生。」我們關注的主要是最後一個子句，這也許是一句插入說明（參《新國際版》），隨後出現一個關於惡人毀滅的詳細預言。

保羅看似使用哈巴谷書來支持他從創世記十五章6節得到的信心概念：「他信〔*wēhe'ēmīn*〕神，就以此為他的義〔*šēdaqā*〕。」但是，創世記這處經文是否在討論一個不同的問題？迅速看一下，希伯來文本似乎暗示，創世記和哈巴谷書處理的其實可能是同樣的觀念，因為詞彙平行不太可能是巧合而已（兩處經文中均出現詞根 *'mn* 和 *dq*）。我們應該承認的一點是，哈巴谷自己也參與了聖經解釋的過程。雖然他的方法在中英文讀者看來似乎很微妙，這位先知無疑是在勸告猶太百姓：要追隨亞伯拉罕的腳步，亞伯拉罕的信心不是一時之舉，而是終身在順服上堅持不懈（尤其見：創二十二章，那裏是雅二21~24的基礎）。信心包括等候應驗，因而總是處在動搖的危險中；因此，穩固和持久乃是其本質。

換句話說，對哈巴谷而言，並不存在我們往往假設的信心與忠心之間的二分法（同樣，希伯來書強調它們之間的關聯〔見：來三~四章〕）。加拉太書本身暗示（見：五13~26；又見下文加五14的註釋）：使徒保羅並不認為稱義的信心排斥了順服神的誡命，但是這兩種概念之間的自然關聯卻在羅馬書中詳細闡述。實際上，保羅在羅馬書中描述自己所傳的福音是舊約聖經應許的實現（一2），並訴諸於哈巴谷書二章4節，作為理解福音的關鍵（一16~17），接著保羅花了相當多時間，詳細論述亞伯拉罕信心的意義（四章；尤其注意在四18~21中強調他的堅持不懈），然後用一大段篇幅闡述信徒成聖的教義（六~八章）。保羅絕非操縱性地使用哈巴谷書引文，作為便利的證明文本，支持與先知觀點相抵觸的觀點，而是真誠地使用那處經文作為其教導的來源；此外，他自己的神學表述也加強並推進了先知的信息。

至於保羅對利未記十八章5節的引用，其文本異讀也很有意思，卻並非實質性的。(1) 因為保羅所

引用的僅是句子的一部分，他必須把《七十士譯本》中子句開頭的關係代名詞 (*ha*) 修改為分詞之後的獨立代名詞 (*auta*)；希伯來文本卻同時包括二者（關係代名詞 *'āšer* 加上獨立代名詞 *'ōtām*，這是一種常見的重複慣用語），因此在這方面，保羅的引文並不比《七十士譯本》更背離原文。(2) 希伯來文中的兩個限定動詞「人若遵行，就必因此活著」（*'āšer ya'āšeh 'ōtām hā'ādām wāhay bāhem*），被《七十士譯本》正確地譯作一個分詞加一個限定動詞「人遵行，就必因此活著」（*ho poiēsas anthrōpos zēsetai en autois*〔無冠詞的「人」也準確地表示希伯來文中具有冠詞的句子結構的功用〕）。保羅省略了關係代名詞，需要不同的句子結構，他便選擇模仿哈巴谷書二章4節的句法，在分詞前面添加冠詞：*ho poiēsas*（「行……的那一位」）。(3) 一旦作出這種改動，「人」一詞便成為多餘的，於是保羅省略了它。

這些異讀形式不具有實質性的語義學意義，但許多學者論證說，保羅在此（及羅十3~8）這樣應用這節經文，在本質上改變了其含義。畢竟，此經文的原始處境中穿插著疊句「我是耶和華你的神」，絕非顯示缺乏信心的「律法主義」思維模式，將律法呈現為主因祂百姓的益處而對他們提出的要求（也絲毫沒有暗示利十八5在其他聖經引喻中被看作負面的〔尼九29；結二十一、13、21；路十28〕）。加拉太書三章12節引發的問題，不僅關乎保羅如何引用一段特定聖經經文，也關乎他的神學根源及其分支。若想充分探討此問題，實在需要大量篇幅。儘管如此，仍然可以在本章侷限範圍內提出幾點闡釋評論。

路德（Luther 1963: 271-72）認為，保羅的引文（以及耶穌在路十28的引文）是諷刺性的：「好啊，你就去做吧！」然而，這種方法是基於利未記十八章5節本身具有「道德」含意的觀點：百姓若沒有信心卻遵守誡命，也會得到地上的獎賞，不必受罰。加爾文（Calvin 1965: 54）對加拉太書三章12節的註釋相當簡短含糊，但在直接評註利未記十八章5節時（1989: 2:165），

他說：「因此，永生的盼望被賜予一切遵行律法的人；有人解釋說此經文指地上短暫的今生，這乃是誤讀。之所以導致這種錯誤，是因為他們恐怕因信稱義由此被顛覆，使救恩建立在行為德行的基礎上。但是，聖經因此否認人可以靠行為稱義，不是因為律法本身不完全，或沒有指示如何達到完全的公義；而是因為應許不是靠著我們的敗壞和罪惡實現」（我已略加修改最後一句譯文，以致更加清晰）。較早時，加爾文（Calvin 1989: 2:162-63）曾經評論說，保羅將律法與福音相對比，並不是因為它們彼此對立，而是因為「他的論戰對象對之〔律法〕作出錯誤解釋」，斷言我們可以靠行律法稱義。

加爾文認為，從保羅的觀點而言，第一世紀的猶太教，以及猶太主義的基督徒（尤其是後者），對律法在稱義中的角色抱持一種錯誤的認識；加爾文在這一點上無疑是正確的。也很可能是加拉太假教師的神學觀點影響了使徒的表達方式和辯論策略（見 Ridderbos 1975: 154）。然而，我們不應推論說，三章12節只是呼應猶太主義者對律法的誤讀，而非表達保羅自己的觀點（Fuller 1980 尤其如此認為；見 Moo 1982 的反駁）。*Nomos*（「律法」）一詞在這整段經文中確實必然保持統一的含義，此詞在「律法書」（三10）和「律法的咒詛」（三13）等短語中顯然不會表示「誤讀的律法」或「律法主義」。簡言之，為了使保羅在三章10至14節的論述成立，三章11至12節必須表達出他自己對於「信心」與「律法」之間某種對比的信念。當然，這種對比不可能是絕對的或全面的（參：三21）；它至少必須被限定在人們如何稱義的問題上（見 Silva 2004: 242）。

無論如何，若想理解保羅此處的論證邏輯，其實不必解決這個概念問題，也就是他如何看待律法與信心之關係的更大疑問。在某種意義上，我們不應因三章12節感到驚訝，因為它似乎是行律法與信心之間對比的另一種表達法——這種對比最早在二章16節明確表述，然後在三章2、5節重複，在三章3節引喻，並在三章9節和三章10節的對比中重

申。當然，三章10節的重申包括來自申命記二十七章26節的引文，那裏具有將實名詞「行爲」(erga)與動詞「行」(poieō)相關聯的效果。因此，保羅在三章12節告訴我們，與「行」相關的「律法」不是「本乎信」，或許他所要說的不外乎上下文至此已表達的意思：在領受亞伯拉罕的應許上，行律法和信心是彼此對立的原則。

無可否認，我們很難在研讀這個大膽聲明的時候將之僅僅簡化為行律法與聽信福音之間的對比。但是，若認為保羅在原因不明的情況下，從不知何處倒出一個律法具有非信心(甚或反信心)特徵的驚人口號，因此損害自己論證的說服力，這種觀念也存在解經上的難點。就在幾節經文之後，保羅將有力地否認一個推論，即律法是反對以信心為根基的應許(在羅三31，他同樣有力地肯定信心堅固律法)。

不過，另一種可能是，三章12節確實為前幾節經文中已表達的含義增加了語義內容。若是如此，新的因素可能是：保羅現在引導我們，藉著期待，看見按照年代順序的救贖歷史區分，這種區分在三章15節開始發展(律法的頒布是在亞伯拉罕之約以後的幾個世紀)，在三章19、23至25節達到高潮，他在那裏宣告律法的時代早於信心的時代(見 Silva 2001: 177-78)。若是如此，認為「律法」(如果不僅是「律法的行爲」之意)不是本乎信，相當於宣告西奈之約屬於一個不同於福音的救贖時代；換句話說，「在救恩歷史相鄰兩者類似但首尾截然不同的連續體中，前者所佔據的……是不同於後者的地域」(Garlington 1997: 101；又見 Wakefield 2003: 184)。

(摘錄自畢爾[G. K. Beale]與卡森[D. A. Carson]合編，《新約引用舊約》；中文版主編：潘秋松；翻譯：金繼宇、于卉等[South Pasadena: 美國麥種傳道會, 2012])

麥種聖經註釋又一鉅獻

「一部最有幫助、最創新的註釋書。」

——莫勒(R. Albert Mohler Jr.)，美南浸信會神學院院長

從馬太福音至啓示錄，依序探索舊約聖經引文、引喻和呼應

新約引用舊約

Commentary on the New Testament Use of the Old Testament

簡體版同步發行



上下兩冊(上冊816頁，下冊992頁)，逾173萬字，書本尺寸17.5×25.3 cm

英文版主編：畢爾(G. K. Beale)、卡森(D. A. Carson)

中文版主編：潘秋松

譯者：金繼宇、于卉等

神學書商協會(Association of Theological Booksellers) 2008年度最佳學術書籍
今日基督教雜誌(Christianity Today) 2008年度研經類書籍優等獎

18位專精新約聖經各書卷的一流學者，在新約聖經學術研究泰斗畢爾與卡森召集下，費時十年，依序為新約聖經每一卷書追溯其舊約聖經的引文、引喻、與呼應，對新約聖經中出現舊約聖經的明顯引文及較微妙的引喻進行篩選、分類和評註。結果產生這本關於馬太福音至啓示錄中舊約聖經出處的綜合性註釋書。對每位新約聖經學生的參考書圖書館來說，這都是一部至關重要的資源。

12位優秀譯者，在麥種聖經註釋總校訂潘秋松牧師帶領下，耗時四年，投入巨額經費與人力，將最新的聖經學術成果呈現給普世華人教會。從計劃啟動到中文版問世，共計十四年，堪稱嘔心瀝血之作。感謝許多讀者關注、代禱、支持。讓您久等了，但您的等待是值得的，我們為您提供了可供一生之久查考的上乘註釋書。

學者、牧者對《新約引用舊約》的讚譽



「這確實是一種全新的註釋書！我們第一次擁有一部關於新約聖經每卷書如何引用、引喻並呼應舊約聖經的連續性解經著作。這部著作將為各類新約聖經研究提供極為有用的資源。」

——包衡 (Richard Bauckham)

聖安德魯斯大學聖馬利亞學院 (St. Mary's College, University of St. Andrews) 新約聖經研究教授

「終於有一部關於新約聖經各卷使用舊約聖經的綜覽性著作問世。這些論文由具有卓越新約解經學專業知識的頂級學者撰寫，在經文引用經文領域成為合理研究的典範。凡是想要探究新約聖經作者如何理解並使用其聖經的人，這部傑出文集都是必讀書目。這部大家期待已久的著作稱得上是一部標準文獻，有望開創聖經研究工作的嶄新階段。」

——喬布斯 (Karen H. Jobes)

惠頓學院 (Wheaton College) 新約聖經希臘文與解經教授

「在上一代人之前，陶德 (C. H. Dodd) 和另外一些學者就開始為一種富有成效的全新讀經法播下種子，就是研究新約聖經作者對舊約聖經經文的用法。因此，這部釋經書代表了幾十年來對於新舊約聖經之間關係研究的成果。每位撰稿者都仔細查考從文本到神學的各項要素，闡明新約聖經作者不僅是舊約聖經的認真讀者，他們本人也是深刻的神學家。畢爾和卡森所召集的這個卓越團隊的學者們，為解經和神學中萃取了不少嶄新且引人注目的真知灼見，這些全都有助於證明此方法在目前與未來的解釋效力。無論是對教會，還是對學術研究機構——無論是牧師、教師，還是學生；無論是更正教徒，還是天主教徒——對任何想要進一步深入聖經核心的人，這部里程碑式的著作將被證實為無比寶貴的資源。我們確實應該感謝畢爾和卡森，並祝賀這項重大成就的完成。」

——韓思高 (Scott Hahn)

聖文森神學院教皇本篤十六世聖經神學與崇拜禮儀宣講教授；
斯丟本維爾方濟會大學聖經與神學教授
(Pope Benedict XVI Chair of Biblical Theology and Liturgical Proclamation, St. Vincent Seminary; professor of scripture and theology, Franciscan University of Steubenville)

「每位學者都會因案頭擁有一本如此周密審慎的著作而獲益匪淺。作者們在相對簡短的篇幅中為我們匯集了大量素材和洞見，我們許多人都會感謝他們付出的努力。這部註釋書深刻地見證了兩約在基督奧秘中的合一。」

——馬庭 (Francis Martin)

聖心神學院 Adam Maida 樞機聖經研究教席 (Francis Martin, Cardinal Adam Maida Chair of Biblical Studies, Sacred Heart Seminary)

「我們終於擁有這樣一部著作，它查考舊約聖經在新約聖經中的用法，並在一本書的篇幅中涵蓋整部新約聖經。牧師、學生和學者都將因仔細研讀引文出現的新舊約聖經上下文而獲益匪淺，他們也將因這部重要著作所體現的神學深度而豐富自己。」

——史瑞納 (Thomas R. Schreiner)

美南浸信會神學院新約聖經解經教授

「在新約聖經研究中，很少有其他領域像新約聖經使用舊約聖經那樣經常被探討。很久以來，人們一直感覺需要細緻的具體個案分析，因為我們在新約聖經中所見的用法是如此多樣。這部註釋書極好地滿足了這種需要。它周密而簡潔，清晰而詳盡。大家會被引導對這個重要研究領域進行有益的思考。祝賀編輯和作者們編撰了這部獨具匠心的實用註釋書。」

——博克 (Darrell L. Bock)

達拉斯神學院新約聖經研究的研究教授

「我們迫切需要關於新約聖經如何使用舊約聖經的綜合研究。如今，這個艱辛的任務已由這些足能勝任的新約聖經學者們完成，產生出一部傑出的參考書。這本書考慮周全，寫作風格容易使用；是每位認真研究聖經之學生的必讀書籍。」

——霍納 (Harold W. Hoehner)

達拉斯神學院新約聖經傑出教授

「考慮到神真理的無限豐富，沒有任何一本註釋書可以包羅萬有。有些註釋書選擇強調某一經文的神學主題，另一些註釋書則聚焦於某一經文的文學特徵、重要考古背景，或第一世紀猶太教與希臘化的更廣泛文化語境。儘管所有這些都是寶貴的，事實卻證明，沒有任何背景資訊比新約聖經本身對舊約聖經的深邃用法更具啟發性。然而，遺憾的是，這種至關重要的背景卻經常在其他註釋書中被忽略、曲解或低估。為了回應這種需要，這部著作為新約聖經使用舊約聖經的大部分重要例子提供了全新、深刻、審慎的解釋。畢爾和卡森是此領域最受敬重的權威，在他們的專業編輯指導下，這部註釋書的撰稿者們為學者、牧師和普通信徒獻上一份珍貴的禮物，就是以簡潔易懂的形式與他們分享一些來自此方法的最令人興奮、最有用的發現。」

——賀甘柏格 (Gordon P. Hugenberger)

麻州波士頓公園街教會主任牧師；
戈登·康威爾神學院舊約聖經兼任教授

「畢爾和卡森呈現給我們的這部著作，無疑會成為一切認真的聖經讀者、傳道人和學者的範本。我們理應對他們獻上感謝。作為一位講道者，我尤其鼓勵其他講道者使用這部著作，以加深他們對神話語的理解，並帶領他們的會眾更好地理解舊約聖經，也就是耶穌教導其門徒的同樣經文。我甚至計劃使用這部著作，為公眾聚會選擇合適的宣讀經文。」

——狄馬可 (Mark Dever)

華盛頓特區國會山莊浸信會牧師，著有《健康教會九標誌》

「畢爾和卡森匯集了一部獨一無二的參考資料，其關注的領域對聖經學者和講道者而言都具有永久的重要意義：新約聖經的作者們如何「閱讀」他們的聖經。一個因素將這眾多著者聚集起來：他們同樣致力於探索引文的新約聖經上下文、引文在其舊約聖經原始上下文中的含義、這同一段經文在第二聖殿時期猶太教中的解釋、經文的文本傳統（希伯來文本、《七十士譯本》或混合類型），最後，新約聖經作者對引文的解釋和應用。如此一來，這部著作具有永久的幫助，成為解經任務中非常具體、關鍵之面向的起點。」

——狄席瓦 (David A. deSilva)

阿什蘭神學院 (Ashland Theological Seminary)
新約聖經與希臘文受託教授，書評

「信心」與「忠心／信實」

“Faith” and “Faithfulness”

卡森 (D.A. Carson) 著

「信心與順服不是正反相抗，而是相互歸屬。的確，『信心』(faith) 這個字常翻譯成『忠心』(faithfulness)，這裡把重點講得很清楚。」

——湯姆·賴特著，白陳毓華譯，《再思保羅神學爭議》(台北：校園：2000)，243頁

希臘文的 *pistis* 這個字，在中文翻譯中可以指「信心」與「信實／忠心」之意；這個事實無人爭議。然而，賴特採取兩個步驟，若不了解它們如何整合進他對聖經是怎樣結合的較廣理解中，就不能公允地評估。首先，在中文翻譯中有少數地方出現「相信耶穌基督」或「相信基督」，或諸如此類的詞語(羅三22、26；加二16，三22；腓三9)，以基督為我們相信的對象，但賴特每次都把這個詞語的意思理解為「耶穌基督的信實」，或等同的意思。換言之，問題在於耶穌基督所運用的信實，祂是忠心的以色列人，遵行祂的父的旨意，前往十字架；問題不是在於猶太人和外邦人同樣運用的信心，以耶穌自己為信心的對象。就著純粹文法的層面來說，這個希臘文表述法(沒有相當於英文的“in”或“of”的介詞)可以做這兩種解釋。第二，在一些地方，當保羅談到基督徒的「信心」時，賴特認為他其實是在談他們的「忠心」，多少等同於他們的順服。我們該如何看待他的這兩個步驟呢？

第一，得為賴特辯護：我們務必要認識到，他並沒有否定人必須把他們的信心放在基督身上。相反地，他主張：在一些經文中，爭論點不在於人相信基督，而是在於人的忠心或耶穌基督自己的信實。照著他的理解，羅馬書三章22節就是如此，斷言神的義藉著「相信基



唐納·卡森 D.A. Carson

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

督」或「基督的信實」而臨到，絕對是給所有相信的人的。

第二，耶穌向著祂的天父忠心、順服，雖然是新約聖經中相當強調的主題(尤其是在約翰福音與希伯來書，但腓立比書二章5~11節和對觀福音的客西馬尼敘述也為之作見證)，若說這主題見於半打的「耶穌基督的信／忠心」，卻絕非那麼明顯。坦白說，問題很複雜。持平地讀這些經文的上下文顯示出：無論是否使用動詞「相信」，受詞必然都是耶穌或福音；若要主張同源名詞「信心」用於不同的意思，可得有特別的證據才行。賴特認為證據很特別——尤其是他解讀聖經故事情節的方式。他認為救恩的高點取決於神的「義」(或多或少是指「神的聖約的信實」)，即祂差遣耶穌，來履行忠心之以色列的功用，前往十字架，並由祂的父證明為無罪，以致凡是與耶穌聯合的人——猶太人和外邦人一樣——就構成神的聖約子民。這樣理解聖經神學，最富於同情心的評價——我們在評估別人時豈不都應該富於同情心嗎？——是：它並沒有錯到把重點放錯地方。賴特承認：基督於十字架上在某個層面處理了罪、義、過犯、定罪、與聖潔；但對他而言，這些相較於支配性的主題而言不過是次要主題罷了，支配性的主題乃是神的忠於聖約，以及基督在忠於祂作為理想以色列人的角色上

的忠心順服。根據穆爾(Douglas J. Moo)深具洞見的評價，賴特把新約聖經所強調的變為背景，卻強調新約聖經所當作背景的。

第三，賴特嗜好尋找「忠心」來代替「信心」，嚴重地錯失了保羅許多經文的重點。例如，考慮羅馬書第四章對亞伯拉罕的描述吧！當時的許多猶太文獻主張：亞伯拉罕從神領受了許多大的恩賜——他成為多國的父，被稱為神的朋友，他的禱告得著答應——正是因為他被發現是忠心的(例如，《便西拉智訓》四十四19~20；《馬加比一書》二52；《禧年書》十九8~9)。相反地，但保羅在羅馬書四章3節引用創世記十五章6節(「亞伯拉罕信神，這就算為他的義」)時，使徒認為神是稱不虔的人(《和合本》作「罪人」；見：穆爾在《羅馬書》的翻譯)為義(羅四5)。在主流的猶太人的理解中，神稱亞伯拉罕為義是完全合適的：那是亞伯拉罕配得的，因為他是「忠心的」。但在保羅的理解中，神稱亞伯拉罕為義是公然挑戰亞伯拉罕的不虔。難怪：對保羅而言，罪人得以稱義絕對取決於被釘十字架的基督。

這類的錯誤在賴特對保羅的解讀中積聚，我們甚至擔心這位主教把他的羊群領入歧途。

經作者許可，譯自《桌邊談》(Tabletalk)雜誌，February 1st, 2010

編按

賴特為目前所謂「保羅新觀點」(New Perspective on Paul)最廣為人知的代言人。除了賴特的作品譯為中文出版外，若干華人學者也持類似觀點。此立場甚至影響了《和合本修訂版》的翻譯：

羅馬書三章22、26節：「就是上帝的義，因信耶穌基督，加給一切信的人。……讓人知道他自己為義，也稱信耶穌的人義。」

[註：「『因信耶穌基督』或譯『藉耶穌基督的信』，「『也稱……為義』或譯『也稱本著耶穌之信的人為義』」

加拉太書二章16節正文譯作「人稱義不是因律法的行為，而是因信耶穌基督。」

[註：「『因信耶穌基督』或譯『藉耶穌基督的信』」

以弗所書三章12節：「我們因

信耶穌，就在他裡面放膽無懼。」

[註：「『因信耶穌』或譯『藉耶穌的信』」

腓立比書三章9節：「並且得在他裡面，不是有自己因律法而得的義，而是有信基督的義。」

[註：「『有信基督的義』或譯『有藉基督的信而來的義』」

在台灣聖經公會出版的《和合本聖經研讀本：加拉太書》(2009年；彭國璋主編)20頁，特別闢一題為「耶穌基督的信」之專欄，裡面說：

……有當代學者基於對主後第一世紀猶太教的研究，指出保羅神學的主題，應以「神的義」為中心(即神如何信守對猶太人的應許，並以公義的原則一致地對待猶太人與外邦人)，而改教運動所強調的「唯獨信心」，僅應視為這個主題之下的一個重要子題。根據這樣的理

解，「耶穌基督的『信』」重點應在於「神透過耶穌基督所展現的信實」或「耶穌基督所展現出的神的信實」，這樣的信實正是「神是義的」的明證。這樣的理解並非排除人用信心回應的必要，因人確實要用信心回應神透過基督所展現的信實，但就這些片語而言，重點在於神透過基督的行動，而非人的回應。

該書雖然根據《和合本》編寫，釋義部分卻都反映出這種「新觀點」(見：加二16[重複地說：宜作「……藉著耶穌基督的『信』……本於基督的『信』」]、19、20[「是在神兒子的信實中活」]，三8、11、22、23、26~29等處釋義)。

詳參美國麥種傳道會的兩本新書對相關經文的討論：穆爾(Douglas J. Moo)著，陳志文譯，《羅馬書》。畢爾(G. K. Beale)與卡森(D. A. Carson)主編，金繼宇、于卉等譯，《新約引用舊約》。

「目前英語世界最好的羅馬書註釋」—卡森(D. A. Carson)榮獲《今日基督教雜誌》1997年最佳書籍

麥種聖經註釋

羅馬書

The Epistle to the Romans

一套兩冊
上冊864頁，下冊672頁
作者：穆爾 Douglas J. Moo
譯者：陳志文
總校訂：潘秋松

本卷原著屬於New International Commentary on the New Testament。作者根據希臘文重新翻譯羅馬書經文，聚焦於神學意義與當代應用，為保羅這卷最具影響力的書信提供了非常出色而詳細的分析、解釋，呈現細緻的學術涵養與實行的關注，對於精細的神學議題有敏銳感，也熟悉羅馬書的註釋歷史。獲 www.bestcommentaries.com 評分98.8，遠遠超過第二名10分以上。



作者簡介

穆爾

Douglas J. Moo



自2000年起任惠頓研究院新約聖經教授(Blanchard Professor of New Testament at the Wheaton College Graduate School)，之前在三一福音神學院任教二十餘年。他自聖安德魯斯大學(University of St. Andrews, in St. Andrews, Scotland)獲得博士學位。穆爾出版了多本重要的神學作品與聖經註釋書，本書為其代表作，此外尚有歌羅西書與腓利門書(美國麥種傳道會翻譯出版中)、雅各書(PNTC 與丁道爾新約聖經註釋[校園])等註釋書，以及《21世紀新約導論》(與卡森合著[天道])、《被提》(與Gleason L. Archer Jr.、Paul D. Feinberg、Richard R. Reiter合著[華神])等。

專家讚譽

- ◆ 如果學生只能擁有一本羅馬書註釋，應該就是這一本—目前和未來一段時間都是如此。
——布魯姆柏格(Craig L. Blomberg)，丹佛神學院
- ◆ 羅馬書註釋的寫作沒有窮盡。這是目前英語世界最好的一本。它的導論篇幅不大，但穆爾在解經部分表現出非凡的見地。重要性不亞於此的是，它是第一本從保羅新觀點挑出有用的東西、卻對其解經與神學立場提出有力批判的註釋書。
——卡森(D. A. Carson)，三一福音神學院
- ◆ 晚近出版的許多有分量的羅馬書註釋中，這是最吸引人、可讀性最高的一本，每一個圖書館都需要它。
——《神學書評》(Theological Book Review, U.K.)
- ◆ 將會成為保守派新約聖經學者的新標準的一部註釋書。……有學養的平信徒或忙碌的傳道人可以使用此註釋書。本書信中很少有穆爾未曾涵蓋的。本註釋書是任何圖書館或想要研讀使徒保羅這卷巨著的傳道人「必備的」。作為羅馬書的一部無所不包的註釋書，本書已達到它的目標，配得諸多的讚譽。
——《基督徒圖書館員》(The Christian Librarian)

麥種事工報告

- 2011年，總幹事潘秋松牧師應教會與神學院邀請，在北美與歐洲教授一門聖經課程，在十一個教會或聯合聚會主領培靈會，帶領五個地區的牧者或教會退修會；麥種聖經講座舉辦十二場。舟車勞頓，身體疲乏，但心靈喜樂。
- 2012年首場講座於一月14-15日在南加州舉辦，50餘位渴慕主話語的弟兄姐妹一同研讀啓示錄，參與者反映良好，馬上安排今年再辦一場。感謝義工陳信祺弟兄籌劃、推動。上半年另外還要舉辦下列講座：
 - 4月27~29日 紐澤西 以弗所書
 - 5月18~20日 華盛頓 詩篇
 - 6月15~17日 底特律 羅馬書(上)
 - 5月5~6日 北加州 羅馬書(上)
 - 6月8~10日 多倫多 大衛生平與詩篇
 - 6月23~24日 南加州北區 羅馬書(上)
- 潘牧師上半年尚應邀主領一個週末的佈道會，以及兩個教會的培靈會。
- 過去幾年，主為麥種預備一群非常優秀的翻譯同工，分頭翻譯不同的書籍。在麥種聖經註釋的出版方面，2011年交了白卷。但我們並沒有偷懶。2012年一開始，我們接連出版穆爾(Douglas J. Moo)的《羅馬書》(陳志文譯，近九十萬字)、畢爾(G.K. Beale)與卡森(D.A. Carson)主編的《新約引用舊約》(十二位譯者合譯，逾一百七十三萬字)。主若願意，我們希望七月出版卡森博士的《馬太福音》。此外，適合作為神學院與成人主日學教科書的《耶穌與四福音書》也開始編輯，該書由伯特利神學院(Bethel Seminary in San Diego)的新約聖經教授史特勞斯博士編寫，由蔡蓓與蔣虹嘉兩位姐妹翻譯，希望能於上半年出版。另外還有幾本家庭類、靈命成長類、焦點系列、和聖經人物類的好書很快會與讀者見面，敬請拭目以待。
- 麥種於2011年11月出版卡森(D.A. Carson)博士的佈道材料《神的故事，你的故事》(The God Who Is There)，包括書籍、指導手冊、與DVD。十一月底在香港的一個聚會中(照片1、2)，我們贈送簡體版的《神的故事，你的故事》給4000位來自中國大陸的基督徒(照片3)，盼望他們能在真道上造就自己，並且用這套材料來傳福音、造就信徒，反應非常熱烈。第二波將針對美國地區的中國大陸留學生與訪問學者，盼望帶領更多人認識主。首先贈送給「麥種大使命之友」，已有相當多的迴響，不少教會與基督徒大量訂購DVD與書籍。
- 潘牧師夫婦於香港期間，兩度與麥種閱讀顧問梁國英與陳桂萌賢伉儷會面(照片4)。也見到另外兩位顧問黃子嘉牧師與丁同甘長老(照片5)。



1



2



3



4



5

麥種喜訊

- 2010年七月結婚的編輯同工于丹姐妹即將生產；2011年八月加入麥種的編輯同工邵姐妹於2012年2月結婚；她們兩位正分頭翻譯歐思沃(John N. Oswalt)的《以賽亞書》，希望在今年夏天完稿。
- 還有一個喜訊。於2007年二月13日離世的芮德博(Herman Ridderbos)教授，生前任教於荷蘭改革宗教會神學院(Theological School of the Reformed Churches of the Netherlands in Kampen)超過四十年，是二十世紀最重要的新約神學家之一，尤其是因為他強調救恩歷史或聖經神學(見維基百科)。他的作品Paulus. Ontwerp van zijn theologie翻譯為英文版Paul: An Outline of His Theology後，一直廣受推崇。麥種多年來盼望將該書翻譯為中文，但多方接洽，甚至請一位在荷蘭的牧師親自到原出版社，一直無法取得翻譯授權。不屈不撓，終於在今年二月21日收到原出版社寄來的合約書，正好在作者離世五年後一週。目前已尋得一位牧師試譯，他於發稿前來信說：「潘牧師你好，我剛剛翻完 Ridderbos section 1-3，我會自己再校對後再發給你。最晚明天給你。他真不好翻，又是拉丁文，又是德文，但翻完實在很過癮，真是本好書，學到好多。」請讀者在禱告中紀念。

讀者來函

- 王弟兄在Facebook留言：「感謝您一直出版許多重要的改革宗作品，特別是《認識新興教會》，幫助我和許多的朋友能夠分辨對錯，以及《我願意》，幫助我在愛情上能更加成熟。《活出熱情》幫助我許多的朋友，再次燃起對基督的愛，以及對宣教的關懷。每次看到你們的新書，都覺得很驚艷，不論是Chapel1、或Dever 或其他人的書，真是感謝你們，透過這些書，我和一些朋友們一起認識福音改變人心的力量，也使我們更愛基督的教會，並知道怎麼去愛，怎麼去服事。」
- 一位張姐妹讀完《整合心理治療》後來函：這是一本難得的好書，
 1. 「難得」是因為心理治療的書籍，在中文出版書籍中難求。
 2. 以基督徒立場寫成的作品，是我看過的第一本!!!
 3. 內容踏實：兩位作者將這個近20-30年來心理治療發展的理論及進展，簡單而有系統的寫出來，一般心理治療的例子常會令讀者越看挫折感越深，本書有N個例證，如：P319，有令人耳目一新的感覺。
 4. 請向譯者代轉我的敬意，除了專有名詞附上英文原名外(這也細心的讓讀者更能準確的了解名詞)，行文(中文)流暢，易懂，對了，這是麥種已建立出來的水準。我在過去幾年有幸，在心理治療領域有親身的經歷，更能知道這本書對患者或治療者本身都會有有效的幫助。