



《普通书信与启示录》

姜添 Joseph Jiang

欢迎免费分享，更多资料请访问：www.globalpray.org

目 录

第一课：新约的世界.....	3
第二课：《普通书信与启示录》导论	13
第三课：《希伯来书》简介	27
第四课：《希伯来书》1-8 章.....	36
第五课：《希伯来书》的“警告经文”	44
第六课：如何面对叛教者？	53
第七课：《希伯来书》9-13 章	62
第八课：《希伯来书》总结	72
第九课：《雅各书》导论	81
第十课：《雅各书》第 1 章.....	90
第十一课：《雅各书》第 2-5 章.....	100
第十二课：《彼得前书》上	109
第十三课：《彼得前书》下	117
第十四课：《彼得后书》与《犹大书》	127
第十五课：《约翰一书》	139
第十六课：《约翰二书》和《约翰三书》	149
第十七课：《启示录》概论	156
第十八课：《启示录》的奥秘解读.....	165
第十九课：《启示录》中的千禧年.....	173
第二十课：后千禧年论与无千禧年论	182
第二十一课：《启示录》总结	191
第二十二课：在 21 世纪如何阅读圣经.....	199

第一课：新约的世界

一、回顾：如何读新约圣经

上一周，我们专门探讨了如何阅读新约圣经。我们强调，读新约必须与旧约一同来读，因为旧约是指向新约的，而新约则是旧约应许的完成——它们本是一本书。同时，我们要以门徒的姿态来读经，而不是凌驾于圣经之上，试图挑剔或审判圣经。读经的目的，是让圣经造就我们的生命，帮助我们在生活当中经历神的话语，让神借着祂的话来装备我们。

此外，我们还提到要靠圣灵的内住来读经。圣灵是圣经最终的作者，祂启示了这本圣经，因此也拥有最终的解释权。若没有圣灵的帮助，我们便无法真正明白圣经的深意。最后，我们也强调在教会群体中与神的子民一同读经的重要性。如此，我们的理解才有大公教会的问责，不会流于一己之见，成为异端。毕竟，我们都同受一位圣灵的感动，圣灵感动你、感动他、也感动我，我们对圣经的基本解读应当是一致的。

二、为何要了解新约的世界？

今天，我们要进入一个新的主题——新约的世界。

为何要了解新约的世界？因为新约圣经是在特定的历史时期与文化处境中写成的。了解当时的文化背景，能帮助我们更深入地理解新约的内容。当然，这并不是说若不了解新约的世界，我们就读不懂圣经。大体而言，即便不具备这些背景知识，读者仍能理解圣经绝大部分的内容，主要的真理也不会因此失落。但若我们能掌握新约的历史世界，便能为我们提供大量的背景资料，让我们更清楚地看见：原来新约的作者如此书写，是有其特定缘由的。这种认识，能使我们更深地认识神。

1、两大文明的交汇

新约的世界，是两大文明同时汇聚于一世纪的世界。

这两大文明，其一是犹太人的世界，其二是希腊罗马的世界。可以说，人类西方文明中最重要的两股力量，正是在新约时代交汇于同一历史舞台。

新约的作者，基本上都是犹太人（路加可能是例外）。这些犹太人从小阅读希伯来文圣经，深受希伯来文化的塑造——那是他们的母语，也是他们的母文化。然而，他们同时又生活在罗马帝国的统治之下。罗马，是整个古代世界最强大的帝国；而在罗马帝国之内，希腊文化的影响又无处不在。

苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，这些哲学巨擘大约活跃于公元前三四百年间，他们共同奠定了希腊文明的思想根基。罗马虽然以武力征服了希腊，但有一句话说得极为贴切——“罗马征服了希腊的土地，希腊却征服了罗马的头脑。”罗马军事力量强盛，却缺乏深厚的文化底蕴。他们的神明、他们的文学，基本上都是从希腊神话和希腊文化中借用而来的。在罗马帝国境内，通用语言甚至是希腊语，而非拉丁文。希腊文化的影响之深远，从一个细节便可见一斑：直至今日，数学和科学领域中仍广泛使用希腊字母，如 alpha、beta 等。西方哲学的传统，也必然绕不开苏格拉底、柏拉图和亚里士多德。

所以，新约的作者们生活在一个极为特殊的历史节点：犹太文明、希腊哲学与罗马政治军事力量，三者在此时此地汇聚交融。理解这一背景，是理解新约圣经的重要钥匙。

2、第二圣殿时期

要理解新约的历史背景，就必须认识所谓的“第二圣殿时期”。

让我们简略回顾一下犹太人的历史。大约在公元前一千年，所罗门建立了以色列联合王国——这个时期，相当于中国的西周。然而，不到一百年，这个统一的王国便在所罗门死后的公元前九三〇年宣告分裂，形成了南北两国。北

国首都撒马利亚于公元前七二二年沦陷；公元前五八六年，耶路撒冷也随之陷落，以色列国彻底亡国。这个亡国的状态，一直延续到公元一九四八年以色列建国，前后长达两千五百多年。因此，公元前五八六年是犹太历史上极为关键的年份。

从公元前五八六年开始，便进入了所谓的"第二圣殿时期"。所罗门所建的第一圣殿，随着耶路撒冷的沦陷而被摧毁。此后，归回的犹太人在所罗巴伯领导下重建了一座规模较小的圣殿，后来经历多次修缮，这就是"第二圣殿"。这个时期一直延续到主后七十年——那一年，罗马将领提督（提多）攻入耶路撒冷，将圣殿彻底摧毁。此后，犹太人便再也没有了自己的圣殿。

值得注意的是，在主后七十年之前，大希律曾对圣殿进行了大规模的扩建与翻新，建造了一座比第一圣殿还要宏大的殿宇——这便是耶稣时代所见的圣殿。按理应称为"第三圣殿"，但犹太人并不承认这一称呼。他们认为，大希律并非犹太人，而是以东人，他建造圣殿不过是政治手段，意在稳固对犹太人的统治——为各个族群建庙，以宗教换取顺从。因此，犹太人将大希律的圣殿视为第二圣殿的翻新重建，整个时期仍统称为"第二圣殿时期"。

3、亚历山大大帝与希腊化运动

在第二圣殿时期，发生了若干影响深远的历史事件，深刻塑造了新约时代的面貌。

首先要提到的，是亚历山大大帝。他的老师正是亚里士多德。亚历山大是马其顿人，却深受希腊哲学的熏陶，立志将希腊文化传播到他所征服的每一块土地，推行所谓的"希腊化"运动。他所建立的帝国，通常被称为"希腊帝国"，尽管他本人并非希腊族裔，但其文化影响完全属于希腊传统。

亚历山大死后，帝国随即被他的将领们瓜分。其中对新约历史影响最大的，是两个继承王朝：塞琉古王朝与托勒密王朝。塞琉古王朝统治的领域恰恰

包括犹太人的地区，因此他们也大力推行希腊化政策。这与犹太人的信仰产生了剧烈冲突——希腊文化崇尚多神，而犹太文化却坚守对独一神的信仰。

冲突的顶点出现在塞琉古王朝的安提阿古四世执政时期。他强迫犹太人在圣殿内献祭猪只——在犹太文化中，猪是不洁净的动物，这等于是对犹太人最深的凌辱与亵渎，犹如强迫穆斯林吃猪肉一般。这一暴行彻底激怒了犹太人，引发了著名的"马加比革命"。

4、马加比革命与哈斯摩尼王朝

马加比革命由马提亚（阿斯摩尼亚）一家发起，他的子孙前仆后继，最终建立了哈斯摩尼王朝。他们攻入被亵渎的圣殿，驱逐了异教徒，洁净了圣殿，并将其重新献给耶和华，前后历时八天。

为纪念这次圣殿洁净，犹太人设立了"修殿节"，也称"光明节"（Hanukkah）。这个节日在约翰福音中有所提及，至今仍是犹太人最重要的节日之一。传说洁净圣殿时，圣殿中只剩足够燃烧一天的圣油，却奇迹般地燃烧了整整八天，犹太人视之为神迹，因此光明节以八天的点灯仪式来加以纪念。

哈斯摩尼王朝的建立，对犹太人而言意义非凡。在大卫和所罗门之后，以色列的统一王国仅维持了不到一百年便分裂；此后经历了数百年的亡国之痛，如今终于再度独立建国，持续了大约一百年（约公元前一六四年起）。这段历史在犹太人心中留下了极深的印记，也深刻影响了新约时代的政治与宗教情绪。

正因如此，当耶稣进入圣殿的时候，当时的宗教领袖们会如此紧张——甚至惶恐不安——这绝非偶然。哈斯摩尼王朝正是以"洁净圣殿"为起点，进而建立了犹太独立国家。如今耶稣再次进入圣殿，时人自然会联想到历史的重演，担忧政治动乱。而当时的耶路撒冷早已完全处于罗马统治之下，哈斯摩尼王朝灭亡也不过百年，人们既期盼弥赛亚的降临，又对动乱满怀恐惧。这也正是为

何门徒们始终期待耶稣要"建立国度"、"推翻罗马"——他们所理解的弥赛亚，是一位政治性的解放者。直到最后，耶稣才明确宣告："我的国不属于这个世界。"

哈斯摩尼王朝还为大希律铺平了道路。大希律娶了哈斯摩尼王朝的公主玛丽安米为妻，借此以联姻的方式获得对犹太人统治的合法性。这种政治联姻在古代世界十分常见。

5、希律家族

新约圣经中频繁出现希律家族的成员，了解这个家族的谱系，对读通圣经大有帮助。

大希律（公元前三七年至公元后四年在位）是希律家族的核心人物，他在位期间正值耶稣降生。他死后，罗马皇帝将其领土分给三个儿子分治：

亚基劳管辖犹太与撒马利亚（马太福音第二章提及），即地图上面积最大的一片区域。

安提帕管辖加利利与比利亚。这位安提帕便是马可福音与路加福音中频繁出现的"希律王"。耶稣的大部分事工都在加利利地区展开，因此归安提帕管辖。当彼拉多审问耶稣时，听闻耶稣是加利利人，便将他送到安提帕那里——正是因为加利利归安提帕管辖，而非彼拉多的职权范围。

腓力管辖以土利亚和特拉可尼地区。

此外，大希律的孙子亚基帕一世出现在使徒行传中，他的儿子亚基帕二世则是后来为保罗作辩护时的那位王。这个家族的关系错综复杂，贯穿了整部新约圣经的叙事。

6、犹太人的四大派别

在新约时代，犹太人的信仰与社会中出现了四个主要的群体，他们在共同的犹太信仰核心下，却采取了截然不同的路线。

法利赛人是平民出身的领袖，凭借学识与道德品格赢得百姓的尊重与信任。他们坚决抵制希腊化，维护犹太文化与律法的纯粹性，不仅遵守书面律法，也热心遵行口传律法（包括塔木德、米示拿等拉比传统）。他们相信天使、灵魂和复活，人数约有六千之多，在百姓中享有极高的威望。

撒都该人是贵族阶层，多为祭司家族，通过血统来界定身份。他们亲罗马、倾向希腊化，与罗马政府合作。他们只接受摩西五经，不信天使、灵魂与复活，是理性主义者。虽然撒都该人掌握实际的政治权力，但在民间的影响力远不及法利赛人。

奋锐党人是激进的政治行动派，主张以武力反抗罗马帝国。他们拒绝任何形式的妥协，相信只有通过革命才能实现民族独立。正是由于他们持续不断的反抗，最终引发了主后六六至七三年的犹太罗马战争，导致耶路撒冷的陷落与圣殿的毁灭。马萨达的最后一战，正是这场抵抗运动悲壮的终点。

爱瑟尼人则走向了另一个极端——他们认为法利赛人、撒都该人和奋锐党人都已腐化堕落，于是离开城市，退居死海附近的旷野，过着严格禁欲的群体生活，专心读经、祷告、抄写圣经。他们正是著名的“死海古卷”的抄录者，为后世保留了极其珍贵的圣经文本。施洗约翰极有可能便出身于艾赛尼人群体——他在旷野披骆驼毛的外衣、吃蝗虫和野蜜的生活方式，与艾赛尼人的传统高度吻合。当神的启示临到他时，他从旷野走出来，呼召人悔改，预备迎接弥赛亚的到来。

这四大派别中，法利赛人与撒都该人是新约中出现最为频繁的。他们共同构成了“公会”（Sanhedrin）——犹太人最高的宗教与政治议会。公会中既有祭

司（多属撒都该派），也有法利赛人，后者的加入是为了平衡贵族的影响，获取百姓的认可。尼哥底母在公会中为耶稣说话，迦玛列在使徒受审时出面辩护——这两人都是法利赛人中德高望重之辈，连把持权力的撒都该人也不得不对他们心存敬意。

这给我们今天的基督徒一个重要的提醒：在公共生活中，我们需要凭借美好的品格与专业的能力，在各自的岗位上为神做见证。别人尊重我们，不是因为我们是基督徒，而是因为我们有令人折服的人格。正是这种尊重，才能使人进而尊重我们所信的这位神。

7、希腊化对新约的影响

希腊化运动对新约时代的影响是多方面且深刻的，以下举几个圣经中直接涉及的例子加以说明。

割礼问题。希腊人对割礼极为反感，视之为野蛮的习俗。这一文化压力在当时造成了相当大的困境：一些想要融入希腊社会的犹太人，甚至寻求做手术来掩盖割礼的痕迹。当时的体育竞技活动（如奥林匹克运动的前身）要求运动员裸体参赛，这使得割礼问题在公共生活中格外敏感和引人注目。正是在这样的历史背景下，保罗在书信中深刻探讨了割礼的真正意义，指出真正的割礼是心里的割礼，而非肉体上的记号。这一教导大大释放了外邦人进入教会的障碍，为福音向外邦人的广传打开了大门。

安息日问题。严格遵守安息日是犹太人的重要标志，但也因此带来了军事上的弱点。历史上，无论是马加比战争中的某些失败，还是主后七十年的耶路撒冷围攻，攻击者都曾刻意选择安息日发动进攻，以利用犹太人在安息日不能劳作的规定。这在当时是一个真实的文化张力。

哲学思想的冲击。希腊哲学的各大流派对新约时代的思想世界影响极大。使徒行传中明确提到，保罗在雅典曾与斯多亚派和伊壁鸠鲁派的哲学家正面交

锋。除此之外，柏拉图主义的影响尤其值得关注。柏拉图主义提出：在一切有形的物质世界之上，存在着一个无形的、最根本的存在，这个概念后来在希腊哲学中被称为“道”（Logos）。约翰福音开篇“太初有道，道与神同在，道就是神”，正是借用了这个当时的读者所熟悉的概念，以此为沟通的桥梁，再以福音的真理来更新和修正他们对“道”的理解——最终指向道成肉身的耶稣基督。

这让我们看到了新约作者一个重要的写作策略：他们借用当时文化中已有的语言与概念，建立起与读者的沟通桥梁，然后在此基础上引入福音的真理，对原有概念加以更新和纠正，而不是另起炉灶、创造一套全新的语言体系。这种方法在保罗的书信中同样体现得淋漓尽致——例如他在讨论家庭伦理时，借用了亚里士多德的家庭关系框架（丈夫为妻子的头），但赋予了“头”这一概念全新的福音内涵：头是舍己的爱，是为对方牺牲自我的服事，而非权威式的压制与控制。

三、犹太与希腊文化的共同价值

尽管犹太与希腊文化之间存在诸多深刻的差异，但两者之间也有若干共同的价值观念，这些共同点成为新约作者与不同文化背景读者沟通的基础。

首先是荣辱观。两种文化都有对荣耀与羞耻的共同理解，尽管具体内容有所不同，但这种共同的道德敏感性使得跨文化的道德诉诸成为可能。

其次是施恩者-受恩者关系（Patron-Client System）。这是路加福音二十二章二十五节中提到的“施恩者”概念的社会背景。罗马社会的结构高度集中，少数上层施恩者掌握了社会绝大部分的资源，而广大平民则依附于施恩者的庇护，以忠诚换取保护与供给。这种关系结构与犹太人的神学传统高度相似：神作为最高的施恩者，以色列民作为受恩者，神要求以色列的忠诚，并赐予祝福与应许之地；若以色列背约不忠，便会受到管教。这一共通的文化框架，帮助我们更好地理解约的神学在新约中的呈现方式。

第三是家庭与亲属关系的伦理。亚里士多德伦理学中对家庭关系的规范，在一定程度上与犹太文化对家庭的重视有所呼应，尽管具体内容存在差异。保罗在书信中处理这些话题时，正是在与这一共同的文化背景对话，并以福音的原则对其加以转化和超越。

四、初代教会的诞生

基督教在初期曾被视为犹太教的一个教派，被称为“拿撒勒教派”，被纳入犹太教众多流派的框架中来理解。然而，随着时间的推移，初代教会的独特性日益彰显，与传统犹太教之间的差异愈发明显：

初代教会所持守的核心信仰包括：三位一体的神、道成肉身、耶稣成全了神的应许与救赎工作、耶稣的复活、升天与再来、圣灵的降临与教会的建立，以及耶稣为世人所带来的真理与永恒的盼望。这些信仰，与犹太教乃至任何现存的宗教传统都截然不同，是一个全新的启示，一个全新的文明核心。

罗马帝国最终意识到基督教并非犹太教的分支，开始对教会展开系统性的逼迫。信徒们离开耶路撒冷，将福音传遍各地，短短一两百年间，基督教便在整个罗马帝国境内广泛传播。到公元三世纪末，罗马帝国正式将基督教立为国教——曾经逼迫基督教的帝国，最终成为传播基督教的载体。

回望历史，我们看到：犹太文明与希腊罗马文明在一世纪的交汇，不是偶然，乃是神在历史中的预备。在这两大文明的交会点上，从耶路撒冷诞生了一种全新的文明——基督教文明。这一文明逐渐成为西方文明最深厚的根基，影响延续至今。当时的使徒们或许未曾意识到，他们所参与的，是人类历史上一次改变世界走向的文明转折。

五、总结

新约圣经不是凭空降临的一本书，它诞生于一个具体的历史时空——两大文明剧烈碰撞、深度交融的一世纪。犹太人带来了独一真神的信仰、对应许

的盼望、对弥赛亚的期待；希腊罗马世界带来了哲学的语言、帝国的秩序、文化的框架。神没有绕开这一切，而是在这一切之中、借着这一切，将祂的话语赐给世人。新约的作者们——这些在两种文明夹缝中生活的人——以他们的语言、他们的处境、他们所熟悉的文化土壤，书写出了永恒的真理。了解新约的世界，不是要把圣经还原为一部历史文献，而是要让我们更清楚地看见：神如何在真实的历史中说话，如何在具体的文化中行动。这也提醒我们，神今天同样在我们各自的处境中说话——问题是，我们是否也像那一世纪的人一样，愿意放下对神国的既有预设，真正聆听祂所要说的话？

第二课：《普通书信与启示录》导论

一、普通书信与启示录概览

上一次我们特别讲到了新约的世界与新约的背景，以及当时罗马、希腊社会的一些状况，尤其提到了希腊思想与新约圣经之间的互动。今天我们要开始讲普通书信与启示录的背景，并会重点进入希伯来书的内容。

在新约书信中，若要按重要性排序，罗马书无疑居于首位，因为它奠定了整个教会教义的基础。而普通书信则另有其独特的分类与侧重。

从各卷书的主题来看，希伯来书主要讲论基督的超越性，以及他如何成为我们的大祭司；雅各书强调基督是我们伦理生活的主宰，我们的一举一动都需要顺服耶稣基督的吩咐；彼得书信描述以色列与教会的关系，指出耶稣是我们的榜样；约翰一、二、三书则着重提醒教会分裂的危险，并警告当时一些异端思想已经出现，呼召信徒拥有分辨的灵；启示录则展现出一幅属灵争战的宏大图像，而其最终主旨，乃是宣告基督胜过了魔鬼。

二、普通书信的文化背景

"普通书信"之所以得名，在于它是写给每一位基督徒的书信，具有普世性与普遍性。与保罗书信不同——保罗的书信是针对特定教会的处境而写，例如罗马的教会、哥林多的教会、以弗所的教会、帖撒罗尼迦的教会——普通书信的作者在写作时，心中所想的对象是更广泛的信徒群体。

以雅各书为例，第一章第一节说："作神和主耶稣基督仆人的雅各，请散住在十二支派之间的人安。"这里的收信对象不是某一个特定的教会，而是散居各地、属于十二支派的所有人。彼得前书也是如此，书信开篇写明是"写给那分散在本都、加拉太、加帕多家、亚西亚、庇推尼"等地的信徒，这些地方几乎涵盖

了罗马帝国的大部分区域。因此，这些书卷是写给基督徒的——无论是犹太基督徒还是外邦基督徒——并非专门针对某一个地方的会众。

书信写成之后，各地教会会互相传抄：某地教会收到书信，便抄写下来，再传递到下一个地方。正是因为这种普世性，普通书信中所阐述的原则，能够适用于更广泛的处境，具有跨越时代的应用价值。

普通书信有时也被视为教牧书信的一种形式。这与保罗所写的教牧书信有几分相似——它们同样是在教会受到逼迫、面临艰难的大背景下写成，目的是帮助教会度过患难。希伯来书看起来像是一部讲道合集，也许是作者在教会中讲道内容的记录，同样是为了帮助信徒在逼迫中坚守信仰。约翰书信中，作者面对教会的分裂，仍以父亲的心肠称信徒为自己的孩子。雅各书则是向那些拥有丰富知识的犹太信徒发出劝勉，呼召他们不仅要持守教义，更要将信仰活出来。

此外，普通书信也显示出当时教会正在抵挡异端的处境，犹大书、约翰一书等均有此特点。这些书信的写作，往往是因为某些具体问题的出现，作者们正面对这些问题，才提笔写下。在约翰书信中，较为明显的是诺斯底主义

(Gnosticism) 等异端思想的萌芽——这些异端在初代教会末期，即第一世纪末，就已经出现。为了保守纯正的信仰，门徒们写下了这些书信。希伯来书则是以讲道的方式，劝勉弟兄姐妹不要退回到原来的犹太教中，而要继续坚守在真理里面。

三、正典问题

(一) 正典争议的历史背景

接下来，我们要讨论正典的问题。普通书信中有几卷书，在历史上涉及正典性的争议较多，值得我们认真思考。

首先需要指出的是，关于正典的系统性讨论，是主后四百年以后才出现的问题。在此之前，早期教会对于哪些书卷属于正典，并没有太大的争议。他们的认识很简单：这些书卷是从使徒们传承下来的，就是如此，无需置疑。

然而，有些书卷确实受到一定程度的质疑。希伯来书、约翰一二三书和启示录的作者，并不是那么清晰确定；彼得后书和犹大书，因为篇幅较短、所处理的问题较为细微，也被一些人质疑。希伯来书的作者甚至说自己不是使徒，他在书中写道："这救恩起初是主亲自讲的，后来是听见的人给我们证实了。"

（来 2:3）这表明作者似乎已是第二代甚至第三代的信徒，他是谁，至今无从确定。雅各书和犹大书的作者，有人认为是基督肉身的兄弟，但基督在世时，他的兄弟们曾嘲笑他，因此也有人质疑他们是否有资格写这些书信。启示录所呈现的异象画面，看起来离奇神秘，历史上也被多方滥用，所以同样引发了不少疑问。

（二）天主教与新教改教家的回应

面对这些质疑，天主教的回应相当简明：教会说是正典的，就是正典；正典是教会所挑选、所确立的，这一点从来没有问题。

进入新教时代，不同的改教家对于普通书信有不同的看法。其中最著名的是马丁路德，他强烈反对雅各书，因为雅各书中没有提到基督的十字架、复活与升天。他称雅各书为"稻草书信"。犹大书和启示录也同样被路德认为不够充分，因为它们没有强烈地展现基督的救赎。路德的正典观，是以基督为中心的——凡是不突出基督的，在他看来价值便大打折扣。

然而，这种以个人认为"应当讲什么"来衡量正典的标准，实际上是相当主观的。如果正典的判断标准取决于人们想听到什么内容，那么正典便会随着人的偏好而不断改变，而教会真正需要听见的声音，反而可能被过滤掉。正典的意

义，恰恰在于它能照出我们的盲点，让我们认识到：这是神给我们的启示，无论其内容如何，我们都应当认真学习。

（三）正典的标准：经验性的寻求

学者们（如 F.F. Bruce、梅兹格等）提出了所谓"经验性的寻求"，认为一卷书要被视为正典，需要满足以下几个条件：其一，使徒性——是否与使徒的权威相连；其二，古旧性——是否具有足够的历史年代；其三，普遍使用性——是否被教会在崇拜中固定使用。

这些标准确实有一定的道理，可以作为参考因素，但不能将其机械地套用。

就"普遍使用性"而言，像《黑马牧人书》在早期教会中也曾被诵读、在崇拜中使用，但它并不是正典。在英文世界，许多人喜欢约翰班扬的《天路历程》或清教徒祷告文集，这些也在崇拜场合使用，但同样不是正典。

就"使徒性"而言，新约中大部分书信其实并非十二使徒所写——路加不是使徒，希伯来书的作者更是无从考证。如果一卷书的正典性完全取决于其作者是否为使徒，那希伯来书显然无法通过这一检验，但它仍然是正典。

就"古旧性"而言，路加在福音书开篇就说，在他之前已有许多人提笔作书，述说那些已往的事（路 1:1）。为什么路加所写的路加福音和使徒行传是正典，而那些更早动笔的人所写的却不是？这不是单凭年代就能解释的。

（四）自正性：圣经本身的权威

有人提出所谓"自正性"（self-authenticating），即圣经之所以是正典，是因为圣经自身宣称是正典。有人批评这是循环论证，但这恰恰是一个合理而必要的循环。

让我用一个日常生活中的例子来说明。假设你手里有一张一百元的钞票，你要怎么证明它是真钞？你可以去找各种机构来鉴定，但问题是：谁有最终的

权柄来判断这张钞票的真伪？答案是发行钞票的机构——在中国，就是中国人民银行。正是它制造了钞票、制定了真钞的标准，同时也拥有判断真伪的最终权威。你可能会说，这不也是循环论证吗——你制造了它，你说它是真的，那它就是真的？但问题的关键在于：权柄。它有这个权柄来制定标准，也有这个权柄来做出最终裁决。

同样的逻辑适用于圣经的正典性。圣经之所以是神的话，是因为神自己说了，这是他的启示；而作者们在写作时，也宣称自己所写的是神的话语。权柄归根结底在神那里。这并非逻辑谬误，而是权威的本质使然。

在圣经里，这种自我宣称随处可见。彼得后书提到保罗所写的书信时说，"强解这些书，如强解别的经书一样，就自取沉沦"（彼后 3:16）——彼得在这里预设了保罗的书信与旧约经书具有同等的权威，都是神所默示的。保罗在提摩太前书中引用了申命记的话，又紧接着引用路加福音的话，二者并列而用，表明他预设路加福音与申命记具有同等的圣经权威。保罗在哥林多前书中说："若有人以为自己是先知或是属灵的，就该知道我所写给你们的是主的命令"（林前 14:37）——这是从主而来的启示，不是人的命令。加拉太书一章八节更是明确宣告："但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。"保罗预设自己所传所写的，已经构成了不可更改的标准，连天使也无权改动。

约翰一书则指出，凡灵不承认耶稣的，就不是出于神的（约一 4:3）——这是对属灵真理的辨别标准。

（五）正典：神自己的工作

由此可见，正典并非人所选择出来的，而是神透过圣灵自己的工作，将他的话语赐给人类。当这些书卷被写下来的时候，它们本身就成为了正典；人类

所做的，不过是将这已经存在的正典辨认出来而已。最终确立并成就正典的，是圣灵的工作，是神自己的权柄所做的拣选。

历史上的大公会议以正式决议确立新约正典，并非凭空创造了正典，而是在异端横行、伪经泛滥的压力下，将教会原本已经共同接受的书卷，以官方形式宣示出来，以回应那些声称"我们的才是真的"的挑战。在大公会议之前，新约的绝大多数书卷在写成之初，便已被教会认定为圣灵的启示。例如，彼得福音出现后，教会就拒绝接受它为正典，说明早期教会本身就具有辨别正典的能力——这种能力来自于他们所持守的使徒传统。

值得注意的是，使徒们写下的所有文字并非都是正典。保罗所写的书信肯定不止十三封，但其余的书信没有流传下来，或没有进入正典。这正是神自己的作为——哪些书卷留下来，留下来的就是神要留下的。正典的确立，归根结底是神主权的彰显。

这也意味着，相信正典，需要凭信心接受。对于不信神的人，或者无法接受神权柄的人，你无法通过纯粹的外在论证来证明正典。因为当你追问"为什么这是正典"时，答案最终只能是：神这样说了。这并不是推卸责任，而是承认了权威的来源只能是那位最高者本身。

正如犹大书开篇所写："要为从前一次交付圣徒的真道竭力地争辩。"（犹1:3）当时的使徒们有一个共同的认识：神借着耶稣基督所拣选的使徒，已经将要说的话、要做的事，一次性地交托给了他们。使徒们因此为这真道极力争辩，这些书卷也就成为了教会的基石。

教会本身，也正是这正典的产物。正典里有新约的准则：起初是口传，后来写成文字，第一代基督徒离世之后，他们的记录留存下来，成为历代教会的根基。教会在正典中产生，又在正典中被建造，这是一个持续不断的循环——但这是一个良善的循环，是神在历史中护理的彰显。

四、问答：犹太书引用以诺书的问题

问：老师，您刚才讲到犹太书，犹太书里有几节经文引用了以诺书的内容。以诺书在某些传统中被视为次经，那么犹太书引用了以诺书，是不是意味着我们需要承认以诺书其他部分也是从神来的？

答：这是一个很好的问题，我们在后面讲到犹太书时会有更详细的讨论，这里先做一个初步的回应。

首先需要澄清一个事实：天主教并没有认为以诺书是正典。天主教的正典与我们新教相同，同是六十六卷书。只不过，天主教在旧新约中间那四百年沉默期的文献中，加入了我们所称为"次经"或"旁经"的书卷，包括以诺一书、二书，马加比一书、二书、三书等。但天主教神学界对这些次经的定性，与正典是有所区分的，只是因为它们被放在圣经书册之中，有时容易给人造成混淆，以为它们与正典具有同等权威。

关于犹太书引用以诺书的问题，我们需要了解新约写作的文化背景。在第一世纪的犹太文化中，除了旧约圣经之外，还有大量与信仰相关的文学作品在流通，例如米示拿（Mishnah）、他勒目（Talmud），以及各类宗教文学与历史故事，这些对于当时的犹太人来说是耳熟能详的文化资源。

新约的作者们，有时会引用这些大家都熟悉的故事或俗语，目的是为了与当时的读者建立沟通，或用他们所熟知的素材来表达一个论点。这种做法并不意味着作者认可所引用文献的整体内容，更不意味着那些文献具有正典的地位。

举一个例子：撒都该人曾以一个"连嫁七任丈夫"的故事来向耶稣提问，这个故事的原型出自次经中的《多比传》（Tobit）。耶稣和福音书的记录者使用了这个故事，并不意味着他们认为《多比传》是正典；他们只是借用了一个当时人们普遍熟悉的叙事来展开对话。

犹大书引用以诺书，以及提到天使长米迦勒与魔鬼争夺摩西尸体的故事，也是同样的性质。犹大是在借用当时犹太世界广为流传的文化素材，来表达他的神学论点，而非宣告这些文献整体上都是神的话语。

保罗在雅典向外邦人传道时，还引用了希腊诗人和哲学家的作品，说“我们生活、动作、存留都在乎他”（徒 17:28），但这并不意味着那些外邦诗人的所有著作都是神的话。保罗只是引用对方熟悉的语言和表达方式，来建立与听众之间的对话桥梁，从而引导他们认识真神。

因此，我们可以这样理解：当一位圣经作者将某段话语、某个故事或某种文化素材纳入自己的书信之中，并透过圣灵的感动加以运用，那么他所写的这一段内容本身，就成为了神的启示和正典的一部分。但这并不回溯性地赋予那些被引用的原始文献以正典地位。

要辨别犹大书所引用的以诺书内容，是否呈现为真实的历史事件，还是仅作为文化素材加以借用，我们仍需要认真考察上下文。这是解读经文时一个重要的原则：正典性在于圣经的文本本身，而非文本所引用的外部资料。

五、早期基督教的社会背景

（一）社会经济结构

在了解了普通书信的文化背景与正典问题之后，我们再来简单回顾一下早期基督教所处的社会环境，这将帮助我们更好地进入各卷书的具体学习。

首先是经济状况。保罗在哥林多前书中曾提到，教会中有钱的人并不多。那么，当时社会的经济结构究竟是怎样的？

我们今天所熟悉的社会形态，是一种橄榄型的结构——极富者和极贫者都是少数，中产阶层占据大多数。但古代社会完全不是这样。当时的社会结构是一个严格的金字塔形态：只有极少数人处于上层，享有特权与财富；而绝大多

数人，大约九成五，都属于下层的普通百姓。所谓的上层，就是耶稣在路加福音中所提到的“恩主”那一类人；其余的人，都是普通劳动者。

因此，当我们读到新约书信的时候，不必想象当时的信徒大多是极度贫困的，事实上他们大多数都是普通百姓，这在当时已是常态。

（二）重新认识古代奴隶制度

说到古代社会，就必然涉及奴隶制度的问题。我们必须特别指出：罗马帝国时代的奴隶制度，与我们今天所理解的奴隶制度，有着本质的区别。许多人受到近现代——尤其是十八、十九世纪美国蓄奴制度的影响，一提到“奴隶”，就联想到种族压迫、人身剥削和极度悲惨的处境。但是，我们绝对不能把这种认识套用到当时的罗马世界。

在罗马时代，奴隶与自由人从外表上是无法区分的——他们的穿着、薪酬、日常生活，与普通人并无两样。成为奴隶的原因多种多样，有人是战俘，有人是为权贵服务而签约。奴隶有赎身的权利，积累到一定财富之后，可以赎回自由；有些奴隶甚至相当富有，自己也拥有奴隶。

奴隶身份与自由人身份最根本的区别，在于人身自由——奴隶不能随意迁居。正是因为这一点，当时许多城市的重要财政官职，反而专门留给奴隶担任，因为自由人可以随时携款潜逃，而奴隶则没有这种自由。在一些罗马城市的历史记录中，曾有多达一半的居民做过奴隶。

这些都提醒我们：在研究新约的时候，必须把历史背景放回它本来的语境中，不能以今律古，更不能以近现代的眼光来误解圣经中关于奴隶的教导。

（三）宗教处境：多神崇拜与皇帝崇拜

当时的宗教处境，可谓极为复杂。今天我们在许多漫威电影里仍能看到希腊神话的影子，由此可见这一文化传统的深远影响。在罗马时代，宗教已经渗透到日常生活的方方面面。据记载，公元前七十三年，罗马城内有两百六十五

个路口，每个路口都设有守护神像——这相当于今天的交通信号灯。当罗马征服一个民族的时候，就会将那个民族的神明迎入万神殿，象征着连神灵也已被征服。

在这种宗教氛围下，信仰呈现出一种典型的混杂主义——一个人可以同时祭祀多种宗教的神明，什么神都拜，好处是求什么就拜什么，哪个神灵不灵验，就换另一个。这与今天某些地区“拜什么神都无所谓，灵就灵”的心态非常相近。

在这样一个多神、泛神的文化环境中，基督教强调“唯一的道路、真理、生命”，强调除耶稣以外别无救法，可想而知，这是多么格格不入，多么引发敌意。

此外，当时还存在皇帝崇拜的问题。罗马人认为皇帝具有神性，不仅是伟大的人，更是神人合一的存在。皇帝崇拜作为一种政治工具，帮助皇权巩固统治。其中，皇帝多米提安（Domitian）对皇帝崇拜尤为重视；卡里古拉（Caligula）甚至曾派遣军队强迫犹太人向他下拜，企图借此消灭犹太民族的宗教认同，只是他的命令尚未执行便已被杀。

大部分罗马皇帝对犹太教采取相对宽容的态度，因为犹太教是一个历史悠久的古老宗教，因此受到帝国的一定保护，甚至允许其建立圣殿、维持自己的宗教生活。然而，基督教作为一个新兴运动，起初被视为“拿撒勒教派”，被认为是犹太教的一个分支，尚受庇护。但一旦当局意识到基督教与犹太教本质上的区别，情形就急转直下——基督徒因宣认耶稣为主而拒绝皇帝崇拜，随即成为逼迫的对象，轻则财产充公，重则以性命相偿。

这正是希伯来书写作的重要背景之一。当时一些信主的犹太人，因为无法承受逼迫的压力，开始动摇，心生退意，想要回归受帝国保护的犹太教。正是

针对这种处境，希伯来书的作者苦口婆心地劝勉他们：不要退后，要坚守所信的真道。

（四）基督教信仰与异教的根本差异

在此，我们有必要指出基督教信仰与当时异教宗教之间的几个根本性差异。

第一，关于宗教与伦理的关系。古代异教几乎没有系统的伦理教导。人们拜神的目的非常实用：求神灵赐福、许愿还愿。若某个神灵不够灵验，便另换一个。真正教导人如何生活的，是亚里士多德等哲学家。换言之，宗教与生活伦理是分离的，宗教不负责道德教化。但圣经却截然不同——新约和旧约都有大量关于如何生活、如何处理家庭关系、如何待人接物的具体教导。

第二，关于人与神的关系。异教的本质，是人试图操控神。祭祀、占卜、咒语，无一不是人企图驾驭神明、掌握命运的工具。

旧约中有一个细节，常被人忽略，却意义深远。利未记在规定祭祀礼仪时，特别要求将动物的内脏——腰子、肝脏等——全部割下，与祭物一同烧献。这一规定乍看奇怪，但与以西结书二十一章二十一节对照，便豁然开朗。那里记载，巴比伦王在岔路口占卜，方式之一就是查看献祭牲口的肝脏，根据肝脏的颜色来判断未来的吉凶祸福。这是当时异教文化中常见的占卜方式，人们借此“读懂”神明的旨意，进而掌控局面。

摩西律法之所以命令将内脏全部焚烧，正是要从根本上切断这一操控的企图：以色列人的神是主宰历史的神，是不可被人操控的神，你不需要、也不可以借助任何方式来窥探神的旨意、左右神的作为。神掌管明天，而你只需信靠顺服。

这一神学原则，在新约中有最清晰的表达。耶稣论到祷告时说：不要像外邦人那样，求吃什么、喝什么、穿什么，因为这是不信的人所追求的；你们要

先求神的国和神的义。外邦人的祷告，本质上是在试图操控神——我做了什么，你就应当给我什么。但基督徒的祷告，是来到神面前的敬拜与顺服——神知道我一切的需要，我来到祂面前，是要寻求祂的面、顺服祂的旨意，而不是要左右祂的安排。

这是基督信仰与一切异教最根本的分野：异教要操控神，基督信仰要顺服神。

（五）家庭生活与社会风俗

在家庭生活方面，古罗马社会也与我们的预设大相径庭。当时许多人结婚，并非出于爱情，而是出于财产和地位的考量——离婚或丧偶时可以分割对方的财产。我们之前提到的希律家族，他的婚姻同样充满政治算计。

在生育问题上，古罗马法律禁止堕胎，但允许抛弃已出生的婴儿。这些被遗弃的孩子，或者沦为妓女，或者被训练成角斗士，或者成为奴隶。女婴尤其常遭遗弃，在哥林多一地，文献记载有多达八千余名庙妓，其中许多正是被遗弃的女婴长大后的命运。这也导致当时适婚女性的数量极为稀少。

就是在这样的背景下，基督徒开始推行一种全新的文化——收养被遗弃的孩子。这在当时是划时代的创举。无论是西方文化还是中国的儒家文化，都没有自发产生过系统性的收养文化；这一风俗，是从基督教的家庭观和生命伦理中生长出来的。基督信仰对生命的尊重、对弱者的怜悯，在这里得到了最具体的社会实践。

在娱乐方面，当时最受欢迎的消遣是角斗士竞技。那些被遗弃的男孩，往往被送入角斗士学校，训练成为供人取乐的搏杀工具。罗马城人口约一百万，却拥有两座大型斗兽场，每座可容纳三十万人——这意味着在某些比赛日，几乎整个罗马城的人都聚集在斗兽场中，观看人与人之间、人与野兽之间的生死搏斗。一场角斗赛事中，可能有上千名角斗士以命相搏。

了解了这些背景，我们就能更深刻地理解，希伯来书、雅各书、启示录等书卷是在怎样的土壤中生长出来的——那是一个生命被漠视、弱者被践踏、偶像横行、逼迫四起的世界。正是在这样的世界里，基督教带来了截然不同的价值观：生命是神所赐予的，弱者是神所怜悯的，历史是神所掌管的，而信徒是被神所呼召、要在黑暗中发光的。

以上是对早期基督教社会背景的简要梳理。掌握了这些历史文化背景之后，我们就可以更好地进入正式的经文学习，理解那些书信背后的张力与迫切，感受作者们在那个时代为福音拼力争战的心志。

六、小结

读懂一卷书，首先要读懂那个时代。普通书信与启示录，不是在真空中写成的，而是在一个具体的历史处境中，由真实的人写给真实的会众，回应真实的挣扎与危机。以上两部分的内容，恰好从两个不同的维度，为我们还原了这一处境。

第一个维度，是信仰的内部处境。普通书信之所以诞生，是因为教会面临双重的压力：一方面是来自外部的逼迫，一方面是来自内部的异端。希伯来书劝勉在逼迫中动摇的信徒不要退回犹太教；雅各书呼召那些有知识却缺乏行动的信徒将信仰活出来；彼得书信帮助信徒在苦难中认清身份；约翰书信则在教会分裂与诺斯底思想渗透的危机中，高举基督道成肉身的真理；犹大书和启示录，则以极大的紧迫感，呼召信徒为真道竭力争辩，并以末世的眼光看待属灵的争战。这些书信，是初代教会在风雨中发出的声音，也是圣灵借着人手所留下的永恒启示。

第二个维度，是信仰的外部处境。早期基督徒所生活的罗马世界，是一个金字塔式的社会结构，绝大多数人都是底层的普通百姓。他们身边充斥着多神崇拜与皇帝崇拜，宗教沦为利益交换的工具，伦理教化付之阙如。人们拜神，

是为了操控神；婴孩被随意遗弃，生命的尊严荡然无存；角斗场上，死亡成为大众娱乐。正是在这样一个视生命为消耗品、视神明为交易对象的世界里，基督教带来了截然不同的声音——神是不可被操控的主宰，祂掌管历史与明天；生命是神所赐予的，每一个弱小的个体都值得被怜悯与保护；祷告不是操控，而是顺服；收养被遗弃的孩子，不是慈善姿态，而是信仰的自然流露。

将这两个维度合在一起来看，我们便能理解，普通书信为何拥有如此强烈的迫切感与现实感。那些作者们，在内有异端侵蚀、外有逼迫威胁、文化上又被异教思想四面包围的处境下，仍然笔耕不辍，将从神领受的真道一字一句记录下来，交托给当时的会众，也交托给历世历代的教会。

而正典的问题，也因此有了更清晰的答案。这些书卷之所以成为正典，不是因为它们经过了某个机构的认证，也不是因为它们满足了某种人为制定的标准，而是因为神的灵借着它们说话，借着它们建立教会，护守真理。历史的风浪淘洗了一切，唯有神的话语留存下来，成为教会生命的根基。

这就是我们学习普通书信的起点：一个动荡的时代，一群坚守信仰的人，以及一位始终掌权的神。

第三课：《希伯来书》简介

一、希伯来书的基本背景

我们今天正式进入希伯来书的学习。希伯来书作为普通书信的第一封，在许多方面都充满了未解之谜。

关于作者，我们不知道是谁。关于写作时间，也不甚清楚，大约是在公元六十年左右。关于写作地点，同样不明确。至于收信对象，传统上认为是写给犹太基督徒的，因为他们面临逼迫，同时也受到回归犹太教的诱惑。当然，也有学者认为是写给外邦基督徒的，因为他们受到了遵循犹太教礼仪的压力。无论如何，这些背景信息都不十分清晰。

二、希伯来书：书信还是讲章？

希伯来书究竟是一封书信，还是一篇讲章？这是一个值得深思的问题。

从文体形式来看，希伯来书缺乏普通书信所具备的大部分特征。一般书信通常有固定的开头，注明作者是谁、写给谁，收信人是谁，结尾也有相对固定的格式。然而希伯来书没有问候语，没有标注作者，也没有说明收信人。

更引人注意的是，希伯来书的语言风格更像是一篇讲章的记录。作者在十三章二十二节说："弟兄们，我略略写信给你们，望你们听我劝勉的话。"这里"劝勉的话"这个表达，在当时是讲道场合中常用的描述语。书中许多动词的使用，也带有鲜明的对话色彩，例如"恐怕我们随流失去"、"我们有很多话说，可是你们听不进去"，读来宛如面对面的交谈。还有一处颇具说明力的细节：作者在论及麦基洗德时说，"若一一细说基甸、巴拉、参孙等众先知，时间实在不够了。"写书信何来时间不够之说？这分明是一个讲道者在讲坛上的感叹。

因此，有学者认为希伯来书很可能是某位牧会者的讲道记录——或者他本人将讲章整理成文，或者是听众将讲道内容转录下来，最终以书信的形式流传。

从内容来看，作者显然认识这些读者，与他们有深厚的情谊。他记得他们所经历的苦难，提到“你们甚至家业都被人抢去了，却甘心忍受，因为知道自己有更美、更长存的家业”。这种细致入微的描述，说明作者极可能也是受逼迫群体中的一员，与读者同甘共苦。他既责备他们，也劝勉他们，就如一位牧者，怀着深切的关怀牧养着他的羊群。

在这里有一点值得特别指出：真正有效的牧养，不是依靠人的话语和心理技巧来让人感觉舒适，而是要用神的话来牧养人。神的话才是真正有能力的。这也是为什么希伯来书中充满了大量扎实的神学教义。

三、希伯来书的作者是谁？

希伯来书的作者问题，直到今天仍然没有定论，无人知晓究竟是谁写了这卷书。

新约早期抄本中，希伯来书与保罗书信被收录在一起，但早期教会对于这卷书是否出自保罗之手，一直存在分歧。原因在于：保罗的每一封书信，几乎都在开头明确说明“我是耶稣基督的仆人保罗，写信给……”，而希伯来书却没有任何作者的署名。更重要的是，希伯来书的语言风格与保罗书信的文风截然不同。

于是，历史上出现了各种推测。有人认为，也许保罗用亚兰文写成，路加将其翻译成希腊文——希伯来书的希腊文风格与路加的写作风格颇为接近，这或许能解释风格上的差异。马丁·路德认为作者可能是亚波罗；加尔文则认为可能是罗马的革利免，或者是巴拿巴。然而，这些推测都缺乏充分的证据支持。

因此，我们只能坦然承认：我们不知道希伯来书的作者是谁。

尽管如此，透过书卷本身的内容，我们仍能对作者有一些基本的了解：他应该是使徒圈子中的人，更可能属于保罗的圈子，而非彼得的圈子；他与收信人十分熟识，常以"我的弟兄"相称，频繁使用"我们"这一人称；他受过良好的教育，对旧约极为精通，是一位希腊化的犹太信徒；他的希腊文水准或许是整个新约中最为精深的；他可能是一位传道人，并与保罗交情深厚，熟悉保罗的神学体系。

他对旧约的运用方式极为独特——他不是简单地引用旧约，而是将旧约与基督紧密相连，透过旧约的诠释彰显基督的超越性。

至于他究竟是谁，我们只能留待将来，有一天到了天上，才能知晓答案。而今天我们在讨论希伯来书时，只能说"希伯来书的作者如何如何"，作者的真实身份，暂且成谜。

四、希伯来书的写作背景与目的

希伯来书写作时，收信人正面临第二轮的逼迫。书中提到他们"抵挡罪恶，还没有到流血的地步"，说明当时的处境虽然艰难，但尚未到最严峻的阶段。作者呼吁他们"彼此相顾，激发爱心，勉励行善"，并且强调"不可停止聚会"，因为当时有人因为受到压力而退缩，不愿继续参与教会生活，甚至想要放弃信仰。

要理解这一处境，需要了解当时罗马帝国的宗教政治环境。犹太教在罗马帝国享有受保护的地位，因为犹太人的信仰历史悠久，且有其独特性——他们的上帝没有雕像，无法被纳入罗马的万神殿体系，但罗马人对此给予了一定程度的尊重，允许犹太人拥有自己的圣殿。当时整个罗马帝国约有五千多万人口，而犹太教信徒大约有四百万之众。

然而，基督教是一个全新的宗教，增长迅速，对其他宗教又持排他立场，加之种种误解和谣言——比如说基督徒"吃人血、喝人肉"（这是对圣餐的误解），又因为男女信徒都以"兄弟姐妹"相称，被人误认为有乱伦之嫌，男女同

聚一堂也被怀疑有不正当的聚合——这些误解逐渐导致罗马社会对基督徒产生强烈的反感，进而引发逼迫。

起初，基督教被视为犹太教的一个分支，因而同样受到保护，使徒们进出会堂也畅行无阻。但随着时间推移，基督教与犹太教的区别日益明显，罗马人开始意识到基督徒是独立于犹太教之外的群体。到了尼禄执政时期，罗马城发生大火，尼禄便将基督徒作为替罪羊，指控他们是祸端，于是对基督徒展开了大规模的逼迫。

在这样的处境中，信徒可能会产生各种挣扎：教会的领袖或许质疑，为何慈爱的神会让这么糟糕的事情发生？普通信徒也可能焦虑，如何在逼迫中保全性命？

希伯来书正是在这样的背景下写成的。作者的目的是，鼓励、劝勉这些处于压力之下的信徒，帮助他们坚定信仰，同时也对那些心存退缩、想要放弃的人发出郑重的警告。

此外，作者在第五章中还流露出另一层忧虑：他有很多关于麦基洗德的深刻教导想要分享，“可是你们听不进去”。他指出，那些本来应该已经成熟到可以教导别人的人，如今却还需要有人重新教导他们基本的道理，“你们本该吃干粮，却还在吃奶”。希伯来书的作者深刻认识到，这些信徒之所以在属灵上停滞不前，是因为他们没有将所知道的真理在生活中实践出来，没有将神的道活出来。

五、希伯来书如何进入正典？

既然作者不明，希伯来书是如何进入新约正典的？这是一个自然而然会产生的疑问。

早期西方教会并没有立即接受希伯来书为正典。不过，早期教父们虽然有所保留，却也常常在著作中隐晦地引用希伯来书，间接承认了它的权威。希伯

来书很可能在二世纪时被收录进亚历山大的保罗书信集，因此在东方教会中，其正典地位从一开始便相当明确，神学权威也毋庸置疑。

教会历史学家优西比乌指出，希伯来书是教会所公认的正典书卷。后来经由耶柔米与奥古斯丁的影响，西方教会最终也接受了东方教会对希伯来书的认定。公元三九七年，在迦太基会议上，希伯来书正典的地位被正式确立。

六、希伯来书的结构

希伯来书的结构，主要围绕耶稣基督的超越性展开。

全书的核心论题是：耶稣超越一切。第一章呈现耶稣是神终极的启示，是超越天使的；随后论证他超越摩西；再进而证明他是新约时代至高无上的大祭司，超越旧约的会幕与献祭制度。最后三章则以信心、纪律、敬拜以及实践性的劝勉作为结尾，具体引导信徒如何在日常生活中活出这些真理。

七、第一章：神儿子的超越性

希伯来书有一个极为独特、气势磅礴的开篇。让我们一同来读第一章一至四节：

神既在古时借着众先知，多次多方地晓谕列祖，就在这末世，借着祂儿子晓谕我们；又早已立祂为承受万有的，也曾借着祂创造诸世界。祂是神荣耀所发的光辉，是神本体的真相，常用祂权能的命令托住万有；祂洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。祂所承受的名，既比天使的名更尊贵，就远超过天使。

这短短几节经文，真是令人叹为观止。仅仅一节，便总结了整本旧约的主题：神借着众先知，多次多方地晓谕列祖——这正是旧约的本质。旧约就是这样，神借着先知将自己的话传递给祂的子民。紧接着，笔锋一转，直接引向新约，引向耶稣："就在这末世，借着祂儿子晓谕我们。"随后又追溯到创世之初："早已立祂为承受万有的，也曾借着祂创造诸世界。"

这与约翰福音的开篇遥相呼应："太初有道，道与神同在，道就是神。"神的话创造了世界，而这道最终成了肉身，住在我们中间。希伯来书的开篇与约翰福音、创世记一章，共同指向同一个真理。

在这几节经文中，对耶稣基督有七点精要的陈述：

第一，他是承受万有的。整个宇宙万有都归属于他，依靠他，也为他而存在。正如保罗在歌罗西书中所说，万有都是靠他造的，也是为他造的，又是借着 he 造的。整个被造界都是为基督而造的，是指向他的。宇宙为何存在？世界为何存在？我们为何存在？答案是：因为基督。

第二，他创造世界。神借着他的道，也就是通过基督，创造了诸世界。神说要有光，就有了光——神说的话，就是神的道，这道后来成了肉身。

第三，他是神荣耀所发的光辉。就如太阳本身是光源，日光是光源所发出的，我们对太阳的认识通过日光而得，我们对神的认识，也通过耶稣而得。太阳不仅仅是物理现象，它本身也令人感受到美丽与庄严，产生敬畏之情。同样，我们对神的认识，不只是停留在知识层面，最终的目的是要将我们带入对他的敬拜之中，让我们得以享受他的美好与荣耀。

第四，他是神本体的真相。耶稣是神本质、本性的完全彰显。你想知道神是怎样的吗？你想知道神关心什么、神的处事方式是什么吗？看耶稣就知道了。耶稣对社会边缘人的怜悯，对假冒为善者的严厉，他的信实、慈爱与怜悯——这一切都在彰显神的样子。正如耶稣所说："你们看见了我，就是看见了父。"你若没有耶稣，就不可能真正认识神。这是极其重要的神学立场：有子的就有父，没有子的就连父也没有。

第五，他常用权能的命令托住万有。这讲的是神的护理——这个宇宙不是被造出来之后便任由运转，而是时刻被基督用他权能的命令所维系、托住。

第六，他洗净了人的罪。这是耶稣基督最核心的救赎工作。他来到世间，为的是洗净人的罪，成就人与神之间的和好。

第七，他坐在高天至大者的右边。耶稣完成了救赎的工作，升天之后坐在神的右边，一切仇敌都已被征服，所有的战争都已得胜。他现在正在得胜的荣耀中掌权。

短短几节经文，从旧约讲到新约，从创世讲到神的创造、神的救赎、神的护理，最终讲到耶稣基督得胜的荣耀——涵盖之广、层次之深，实在令人叹服。这既是扎实的神学陈述，也是充满诗意的颂赞。

八、第二章的警告：不要随流失去

紧接着耶稣超越性的论述，希伯来书作者在第二章立即转入严肃的警告：

所以，我们应当越发郑重所听见的道理，恐怕我们随流失去。那借着天使所传的话，既是确定的，凡干犯悖逆的，都受了该受的报应；我们若忽略这么大的救恩，怎能逃罪呢？

"随流失去"——这是一个极具画面感的警告。河流中的船若不主动掌舵，就会被水流带走；信仰的生命若不认真持守，也会在不知不觉中偏离方向。

这里有一点值得我们深思：随流失去，并不一定是因为主动反对基督，或公然拒绝顺服。更多时候，随流失去的原因，不过是"忽略"。你忽略了这么大的救恩，你忽略了基督，你就难逃其罪。这是希伯来书作者对人性的深刻洞察。

我们可能是每周按时参加聚会的人，可能读经、祷告、参与各种事工，教会活动样样不落，但在这一切繁忙的宗教生活中，我们却可以完全忘记了基督。我们的关注点变成了教会的人数是否增长、经费是否充足、事工是否顺利推进、弟兄姐妹之间是否和睦……这一切并没有错，但若在整个过程中，基督不再是中心，我们便陷入了一种没有基督的宗教活动之中。

我们也可以把信仰只安置在星期天，而在一周六天的工作与家庭生活中，在与孩子的日常互动里，完全没有基督的踪迹。我们知道基督是主，知道万有都是为他而造的，知道他掌管宇宙中的每一个分子、原子，但我们却可以过完整整一天，从来不去想他、不去仰望他——这就是随流失去。

希伯来书作者的深刻之处在于：他将教义与生命紧密相连。他告诉读者关于基督的一切，并不只是为了填满他们的头脑，而是要将他们带到基督面前，让他们真实地经历神的同在，看见神荣耀的光辉。

真正的属灵健康，不在于积累了多少神学知识，而在于我们是否实实在在地经历了神的美好，是否真正以基督为生命的中心。"我们有很多话说，可是你们听不进去"——问题不在于信息不够多，而在于这些信息没有被活出来。本来应该吃干粮的，却还在吃奶；本来应该教导别人的，自己却还需要别人从头教起——这正是因为没有将所知道的真理在生活中操练出来、实践出来。

所以，希伯来书作者发出的结论是明确的：如果我们真的相信基督是神荣耀所发的光辉，是神本体的真相，是我们唯一的盼望——那么，我们就不能忽略他，不能轻视这些真理。

当事工失败，当教会遭遇难处，当家庭面临危机，当工作陷入困境，当人生遭遇失去——若我们的生命不是真实地建立在基督之上，我们必然站立不住，必然随流失去。我们什么都可以一时忽略，但不能忽略基督，不能轻看这么大的救恩。

九、"借着天使所传的话"是指什么？

最后，我们来简要处理希伯来书二章中的一个问题：作者提到"借着天使所传的话"，这究竟指的是什么？

从上下文来看，这里所说的"借着天使所传的话"，应当是指向旧约的律法与启示。在旧约时代，神通过天使作为中间人，将律法和命令传递给以色列民。

希伯来书的作者将这与新约时代神借着他的儿子直接向我们说话做出对比——如果当时透过天使所传的话尚且是确定的，干犯的人都受了应得的报应，那么现在神亲自借着他的儿子向我们说话，我们若忽略这更大的救恩，岂不更加难逃其责？这个论证的逻辑是：从较小推及较大，从旧约的标准推及新约的要求，强调基督之救恩的无可比拟的重要性。

希伯来书从第一章开始，就以这样宏阔的视野和深刻的洞见，向我们呈现耶稣基督的超越性与唯一性，并将这一切神学真理，转化为对生命的呼召——不是单单知道，而是要活出来；不是单单聆听，而是要以基督为中心，让这些真理真实地改变我们的生命。

十、总结

希伯来书是一卷充满谜团却又深刻有力的书卷。作者不详、写作时间与地点不明，文体介于书信与讲章之间，进入正典的过程也颇经曲折，直到公元三九七年迦太基会议才正式确立其地位。然而，这一切外在的不确定，丝毫无损于它内在信息的分量。全书的核心只有一个：耶稣基督的超越性。他超越先知、超越天使、超越摩西、超越旧约一切的祭司与献祭制度。他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真相，是创造万有、托住万有、也必承受万有的那一位。希伯来书的写作背景，是一群处于逼迫之中、疲惫动摇、随时可能退缩的信徒；而作者给出的答案，不是心理安慰，不是人的智慧，而是将他们的眼目重新定睛在基督身上。书卷最深切的警告，不是针对那些公然反对基督的人，而是针对那些在不知不觉中“忽略”基督的人——那些宗教生活忙碌、却渐渐失去基督为中心的人。随流失去，往往不是一个决绝的背弃，而是一段漫长的忽略。因此，希伯来书对我们今天最根本的呼召，就是：将基督放回生命的中心，不要轻看这么大的救恩。

第四课：《希伯来书》1-8 章

一、基督的降卑与升高

在进入希伯来书的正文之前，我们需要先理解一条贯穿全书的神学曲线——基督的降卑与升高。

希伯来书在描述基督的降卑与升高时，呈现出一条独特的轨迹：基督起初拥有完全的荣耀；他降卑下来，进入人间；他降卑的最低点，是在十字架上。然而，恰恰是在这个最卑微的时刻，十字架所展现出来的荣耀，却也是最深刻的荣耀——只不过这种荣耀，必须用属灵的眼睛才能看见。这也正是我们今天会唱“十字架是我们的荣耀”的原因。

此后，基督升天，重回荣耀之中。所以，基督的荣耀经历了一个完整的过程：从荣耀中降卑，在十字架上达到最低点，再从死里复活，升天，重回荣耀。理解了这条曲线，再来阅读希伯来书中关于耶稣升高与超越性的论述，就会清晰许多。

二、耶稣的超越性

希伯来书前四章的核心主题，是论述耶稣基督的超越性。作者依次论证：耶稣超越天使、超越万物、超越摩西，并且是超越一切人间祭司的完美大祭司。为什么要一一列举这些对比？这与当时的历史处境密切相关。

超越天使

在犹太传统中，天使被视为极其荣耀、充满能力的存在，被认为远超人类。因此，当耶稣成为人的时候，连撒但（堕落天使）都小看他，甚至要求他俯伏敬拜，因为在那种观念里，天使在地位上高于人。

然而，希伯来书的作者引用诗篇中的话：“你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。”作者由此指出，所有的天使，与耶稣相比，不仅不及耶稣尊贵，

反而都成了"服役的灵"，奉差遣为那些将要承受救恩的人效力。这一论述彻底颠覆了犹太传统对天使的认知——天使不是高于基督，而是服侍基督所救赎之人的仆役。

超越万物

作者进而扩展论证的范围：不仅天使，连万物都伏在耶稣的脚下。这是更宽广的宣告——宇宙间一切受造之物，都在基督的主权之下。

超越摩西

在所有的对比中，"超越摩西"这一论点对犹太读者而言尤为震撼。直到今天，如果你问一位犹太人，他们民族历史上最伟大的人是谁，答案必然是摩西。摩西是律法的颁布者，是带领以色列人出埃及的领袖，是无与伦比的先知。在许多犹太人看来，耶稣与摩西相比，似乎并无优势。

但希伯来书的作者明确指出：耶稣比摩西配得更大的荣耀。他用一个比喻说明：摩西是忠心于神家中的仆人，而耶稣是那家的主人。仆人再忠心，也不能与家主相比。

超越一切祭司

前四章的结束处，引出了全书最重要的神学主题之一：耶稣是超越一切人间祭司的完美大祭司。这个话题将在接下来的章节中深入展开。

三、祭司的职分与耶稣的资格

第四章末尾引入大祭司主题后，第五章便开始正面论述这一问题：耶稣究竟有没有资格做大祭司？

祭司的基本职分

在以色列的宗教体系中，大祭司的职分极为重要。祭司的工作，是"奉派替人办理属神的事"，包括向神献上礼物与赎罪祭，代表百姓在神面前事奉。此

外，大祭司还要体恤百姓的软弱，明白人的愚昧与痛苦，将神的心意传达给百姓，又将百姓的需求带到神面前——这是一个双向的中保角色。

祭司制度还有一个重要的原则：尊荣没有人自取，而是蒙神所召，如同亚伦一样。这意味着，成为祭司，不是靠个人意愿或家族地位自行决定的，而是神的拣选与任命。

耶稣能否体恤人的软弱？

有人会质疑：耶稣真的能明白人的软弱与失败吗？希伯来书的回答是肯定的。基督在肉身中，曾大声哀哭、流泪祷告；他在客西马尼园里，经历了极深的内心挣扎，“不是我的意思，而是你的意思”。他在十字架上被神离弃的那一刻，发出了圣经中唯一一次他将神的称呼从“父”改为“我的神”的呼喊——因为他在那一刻，是以代表全人类的身份，承担了我们因罪而应得的被神弃绝。

他也曾经历试探与诱惑，却没有犯罪。他在受苦中学会了顺从，并因此得以完全。正因如此，希伯来书说他“成了永远得救的根源，为凡顺从他的人”（来 5:9）。他完全能够体恤我们的软弱，这一点毋庸置疑。

耶稣的身份问题：他不是利未人

然而，还有一个更棘手的问题：耶稣来自犹大支派，而按照摩西律法，祭司必须出自利未支派。耶稣作为君王是完全合乎规定的，但要担任祭司，他的出身似乎构成了障碍。

希伯来书的作者面对这个挑战，给出了一个超乎寻常的解答：麦基洗德。

四、麦基洗德：更古老的祭司等次

关于麦基洗德，希伯来书第五章引用诗篇的话：“你是照着麦基洗德的等次，永远为祭司。”作者想要以此论证耶稣祭司身份的合法性，但他也坦承，这个话题“难以解明”，需要属灵成熟的人才能理解。

到了第七章，作者才正式展开对麦基洗德的论述。

麦基洗德是谁？

根据圣经记载，麦基洗德是撒冷王，也是至高神的祭司。当亚伯拉罕从击败诸王的战场归来时，麦基洗德迎接他，为他祝福，而亚伯拉罕也将所得的十分之一献给了他。希伯来书对他的描述是："无父无母，无族谱，无生之始，无命之终，乃与神的儿子相似，永远为祭司。"

这里有几点我们可以相对确定：

第一，麦基洗德的等次高于亚伯拉罕。大者为小者祝福，亚伯拉罕向他献上十分之一，表明麦基洗德的地位在亚伯拉罕之上。

第二，他的祭司职分早于利未制度的建立。麦基洗德与亚伯拉罕同时代，而那时，利未人甚至尚未出生——利未是亚伯拉罕的曾孙，还在"亚伯拉罕身中"。所以，当亚伯拉罕向麦基洗德献上十分之一的时候，他其实也代表了他尚未出生的后代——包括利未人。这意味着，利未祭司系统在等次上是低于麦基洗德的，因为他们在某种意义上已经通过亚伯拉罕向麦基洗德表示了臣服。

第三，耶稣的祭司等次是按照麦基洗德，而非按照利未。这就意味着，耶稣的祭司身份不依赖于利未支派的血统，而是来自一个更为古老、更为尊贵的源头。

关于麦基洗德的真实身份，历史上有不少猜测。其中一种犹太传统认为，他很可能是挪亚的儿子闪。根据圣经中的时间线，闪活了六百年，在亚伯拉罕的时代，他仍然在世。如果确实如此，那么这位经历过洪水、亲历过神与人立约的长寿者，其祭司的身份就有了一定的历史基础。但这终究是推测，圣经并未明确告知我们他的身份，或许这本身就是作者有意为之——正是这种"无族谱可考"的神秘性，使他成为耶稣祭司职分的预表。

更美的大祭司

基督与人间祭司相比，有几方面的优越性：

其一，基督有不能终止的生命。人间的祭司终究要死去，他们无法永远担任中保。但基督已从死里复活，他的生命不受死亡的限制，因此他能够"永远活着，为他们代求"（来 7:25），是永远的大祭司。

其二，基督的祭司职分是神亲自任命的，而非世袭或人为设立。这与麦基洗德所代表的等次相符。

其三，基督不仅是祭司，他同时也是祭物。这是他与一切人间祭司最根本的区别。人间的祭司献上的是动物或其他祭物，而基督将自己献上，既是行祭礼的祭司，也是被献上的羔羊。这使得他的牺牲一次永远地有效，不需要反复献上。

其四，基督的祭司职分是永恒的，即便在新天新地中，他仍然是大祭司。

五、天上的圣所与地上的影子

第八章进一步深化了这一主题，引入了"圣所"与"影子"的对比。

作者指出，摩西所建造的会幕，是按照神在山上指示他的样式建成的。换句话说，地上的圣殿和会幕，是天上真实圣所的"形状和影像"。犹太人对此并不陌生，他们本来就有这样的神学认知：地上的圣殿是按照天上的原型仿制的。

希伯来书的作者在此基础上进一步论证：如果地上的会幕是天上圣所的影子，那么在地上服侍的利未祭司，也不过是天上真正大祭司——基督——的影子和预表。

这个逻辑对他的犹太读者极具说服力：他们一直相信，地上的圣殿反映的是天上的真实；那么，接受耶稣基督是天上真正大祭司，对他们来说，并非全然陌生，而是顺理成章。

六、新约与旧约的关系

第八章还讨论了新旧两约的关系，其中第十三节是最难理解的经文之一："既说新约，就以前约为旧了；那渐旧渐衰的，就必快归于无有了。"

这节经文常常被人误读，认为旧约已经被废除，不再重要。但这样的理解是偏颇的。

在改革宗神学的圣约神学传统中，我们将恩典之约理解为一个不断发展、逐步展开的过程：从挪亚之约，到亚伯拉罕之约，到摩西之约，到大卫之约，最终在耶稣基督里得到完全的成就与实现。这不是废除，而是成全；不是取代，而是完成。

我常用一个比喻来理解这节经文：一粒种子成长为大树，当大树长成时，你再去找那粒种子，它确实不见了，因为它已经在形式上消失了。但你不能说那粒种子是无用的，因为大树正是由那粒种子而来，那粒种子的 DNA，就活在大树的每一个细胞之中。旧约之于新约，正如种子之于大树。

因此，读到这类经文，我们不能得出"旧约已经废除、不需要再读"的结论。恰恰相反，唯有认真研读旧约，我们才能真正明白恩典之约是如何一步步展开的，才能理解新约所成就的，究竟是什么意思。

七、警告经文：关于失去救恩的问题

希伯来书中最具争议、也最难处理的神学议题，是关于"失去救恩"的问题。全书共有五段所谓的"警告经文"，其中第六章的那段是最核心、最有力的。

这五段经文的共同指向，是警告读者：若不认真持守信仰，有可能失去救恩。其中最令人震惊的一段，讲到"故意犯罪"之后，似乎已没有赎罪的余地。

这些经文与我们通常所持守的"因信称义"、"圣徒永蒙保守"的教义，形成了明显的张力。这也正是阿民念主义者（Arminians）在反驳加尔文主义圣徒永蒙保守教义时所依赖的主要圣经根据之一——他们的依据并非无中生有，而是有这些经文为凭证。

这些问题背后，牵涉出一系列更具体的神学追问：谁是真正的叛教者？叛教者是否曾经真正得救？故意犯罪与一般性的犯罪有何区别？为什么某些罪似乎无法得到悔改与赦免？

关于这些问题，我们将在下一次专门花时间来处理，因为这部分内容极为丰富，需要认真、细致地逐一分析。

在此，我想先提出一个思考建议：如果在你的小组或教会中，可以就这个问题组织一场辩论——正方主张“基督徒不会失去救恩”，反方主张“基督徒可能失去救恩”——让双方各自从圣经中寻找根据，充分论证；辩论结束后，再让双方互换立场，重新论证。这种方式往往能帮助我们更全面地理解一个复杂的神学问题，也让我们在不同的立场之间，建立更深的同理心与理解。

附录：关于麦基洗德与君王祭司职分的调和

在结束本段的讲解之前，有一处经文值得特别关注，那就是撒迦利亚书六章十三节。

这节经文记载，先知撒迦利亚预言说，有一位“大卫的苗裔”将要兴起，他不仅要建造耶和华的殿，坐在宝座上执掌王权，同时也要“在位上作祭司”，并且“使两职之间筹定和平”。

这是一个极具深意的预言。在以色列的制度中，祭司（来自利未支派）与君王（来自犹大支派或其他支派）是两个完全不同的职份，二者不可合并。然而，先知撒迦利亚却预言了一位将要来的人，他既是君王，又是祭司，并且能使这两个职份之间达到和谐与统一。

这正是耶稣所成就的。他来自犹大支派，理所当然合法的君王；他同时也承接了麦基洗德的祭司等次，成为永远的大祭司。麦基洗德这个人物，早在律法赐下之前，就已经是王与祭司的合一——“撒冷王”意为“平安王”，“至高神

的祭司"则是他的祭司职分。他所具备的这种双重身份，预表了弥赛亚耶稣基督将要成就的事。

希伯来书的作者在这个基础上告诉读者：他是按照麦基洗德的等次立为祭司，就是按照那个更古老、更根本的秩序，而非按照后来才在律法中设立的利未系统。撒迦利亚的预言与麦基洗德的历史，共同为耶稣的大祭司身份提供了圣经根据，使那些受律法传统框架限制的犹太信徒，能够突破原有的思维定势，接受耶稣就是那位应许中、集君王与祭司于一身的弥赛亚。

希伯来书的作者正是带着这样的目标写作：向那些在信仰上经受压力、想要退回犹太教的基督徒证明——耶稣基督不是律法体系的局限者，而是律法体系的完成者；不是旧约预表的竞争者，而是旧约所有预表的终极应验。那套祭司体系、献祭制度，乃至整个会幕圣殿的系统，都只是影子；耶稣，才是那投下影子的真实本体。

第五课：《希伯来书》的“警告经文”

一、核心经文的引入

上一次，我们讲完了希伯来书的前半部分。在那几段最具争议性的经文中，希伯来书独有的五段警告经文尤为引人关注。这五段经文都涉及一个敏感的神学议题——人是否有可能失去救恩。而这五段警告经文的核心，正是第六章第一至六节。

请我们一同来读这段经文：

"所以，我们应当离开基督道理的开端，竭力进到完全的地步，不必再立根基，就如那懊悔死行、信靠神、各样洗礼、按手之礼、死人复活，以及永远审判各等教训。神若许我们，我们必如此行。论到那些已经蒙了光照，尝过天恩的滋味，又与圣灵有份，并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他们重新悔改了，因为他们把神的儿子重钉十字架，明明地羞辱他。"（希伯来书六章一至六节）

这段经文的解读，往往与读者自身的神学立场密切相关。若相信信徒可以失去救恩，这段经文便无需费力解释——它分明是在说，人信主之后仍有可能因叛教而失去救恩。但若相信得救之人不会失去救恩，则必须认真面对这段文字所带来的挑战。

围绕这段经文，有几个核心问题需要厘清：第一，这里所提到的“离弃道理”之人，究竟是否是真正的信徒？第二，救恩的有效性究竟体现在何处？第三，为何这些人“不能重新悔改”？是否存在某种罪，使人彻底丧失悔改的可能？

带着这三个问题，让我们从语法、词汇与历史背景三个层面，逐步深入这段经文的解读。

二、希腊文语法的视角

（一）人称的转换

若从希腊原文来读这段经文，有一个细节颇为值得关注：第一节至第三节，作者使用的是第一人称复数（"我们"）；而从第四节到第八节，他改用了第三人称。这一人称的转换，暗示着作者刻意将自己与读者，与那些"离弃道理"的人加以区分——那些叛教者，并不是他所牧养的这群读者。

更进一步，第九节他写道："亲爱的弟兄们，我们虽是这样说，却深信你们的行为强过这些，而且近乎得救。"作者对读者持守救恩充满信心。因此，这段警告更多是要帮助基督徒明白坚持到底的重要性，正如主耶稣在橄榄山上所教导的："惟有忍耐到底的，必然得救。"（马太福音二十四章十三节）希伯来书作者的心意与此一脉相承：信仰不是起点的一次决志，而是竭力进入、持守到底的一段旅程。

（二）分词结构与动词核心

若要真正理解四至六节，有必要了解希腊文中分词的功能。这三节经文，在希腊原文中构成一个完整的长句，其中包含五个分词。

分词（participle）是一种介于动词与形容词之间的词性，类似于汉语中的动名词，用来修饰句子中的主要动词或主词，而非独立承担谓语功能。

理解分词的重要性，可以先看两个例子：

马太福音二十八章的大使命。很多人都熟悉大使命："你们要去，使万民做我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗，凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。"但在希腊原文中，这段话只有一个有限动词（finite verb），那就是"使.....做门徒"（mathēteusate），其余的"去"、"施洗"、"教训"，都是分词。换言之，大使命的核心命令只有一个：使人做门徒；其他一切行动都是围绕这一命令展开的。

路加福音的耶稣受洗。路加记录耶稣受洗时，众多动作——百姓受洗、耶稣也受洗、天开了、有声音从天上来——在原文中都是分词，唯一的主要动词是“圣灵降临在耶稣身上”。这意味着，路加这段叙事的神学重心不在于洗礼本身，而在于耶稣藉着洗礼领受圣灵。这也解释了为何路加完全没有提及施洗约翰——因为为谁施洗并非他的关注所在；他关注的，是圣灵在耶稣身上的临到。

回到希伯来书六章四至六节，这整段以一个冠词（*tous*，中文译为“那些”）开头，后面跟随五个分词：

1. 已经蒙了光照的（*photisthentas*）
2. 尝过天恩滋味的（*geusamenous*）
3. 与圣灵有份的（*metochous genēthentas*）
4. 尝过神善道滋味的（*geusamenous*）
5. 离弃道理的（*parapesontas*）

根据希腊文语法，当多个分词共享同一个冠词时，它们通常指向同一主语，处于语法上的平行关系。然而，这五个分词之间的逻辑关系并非一律平行，其中第五个分词与其余四个相距较远，且语意上形成了转折。

我的理解是，第二至第四个分词，是在进一步解释第一个分词——就是“蒙了光照”究竟意味着什么：这些人尝过天恩的滋味，与圣灵有份，尝过神美善之道的滋味。而第五个分词“离弃道理”，则对应第一个分词“蒙了光照”，形成了鲜明的对照：这些人蒙受了光照，却最终离弃了这光。若将第二至第四个分词括去，句子的核心意思便是：那些曾蒙光照、后来却堕落离弃真理的人，不能重新得着悔改。

三、关键词语的解读

(一) "尝过"是真实经历，但不等于得救

有人会提出质疑：这些人既然"尝过天恩"、"与圣灵有份"、"觉悟来世权能"，难道这不足以证明他们是已经得救的信徒吗？

"尝过" (geusamenous) 这个词，在希伯来书中也用来描述基督"为众人尝了死味"（希伯来书二章九节），表达一种真实而亲身的经历。然而，亲身的经历并不必然等同于得救的信心。希伯来书的作者自己也将出埃及的以色列人作为警示的例证——他们同样经历了神大能的作为，也曾与神的恩典"有份"，但最终因不信而在旷野灭亡。这里用的正是相同的词汇。

作者的用意，并不是否认这些叛教者曾有过真实的属灵经历，而是要警告那些拥有这些经历的人：不可将这些经历视为得救的保证。外在的属灵经历——无论是情感的触动、教会的参与，还是某种超自然的体验——都不能取代内在生命的真实更新。

这也是希伯来书作者心中的忧虑：当时的读者中，可能有人以为自己在教会中有过圣灵的感动，尝过神的恩典，便以为这就是得救的凭据。作者要纠正这种错误认知，指出救恩的本质不能单凭外在的现象加以判断。

(二) "重钉十字架"的深意

六节中还有一个引人深思的表达："他们把神的儿子重钉十字架，明明地羞辱他。"这个词在整本圣经中仅此一处。

"重钉十字架"究竟是什么意思？基督一次钉死，已经成就了完全的救赎。若说"重钉"，暗示的正是：基督的救赎对他们而言毫无效力。他们的行动表明，他们否认了基督一次献上的完全赎罪，因而这救赎在他们身上无法产生任何果效。这不是说基督的救赎不够充全，而是说，这救恩对那些拒绝它的人没有功效。

换言之，"重钉十字架"是从否定救恩的角度来描述这些叛教者的本质——他们所拒绝的，是唯一的救赎之道，因而再无其他途径可以得着救恩。

四、历史背景的参照

要全面理解这段经文，还需要回到希伯来书写作的历史语境。当时，希伯来书的读者大多是犹太背景的信徒，他们正处于外来逼迫的压力之下。犹太教在罗马帝国是受到法律保护的合法宗教，而基督徒则面临迫害的风险。在这种处境中，许多人萌生了"回归犹太教"的念头——毕竟，那样就不必再承受苦难。

正是在这样的背景下，希伯来书作者动用了旧约先知的语言框架，以五段警告经文来劝诫读者：叛教的后果是严重的，不可轻言放弃信仰。这种警告方式，对于熟悉旧约的犹太信徒来说并不陌生——旧约先知书中充满了类似的警告，摩西在旷野中也一再告诫以色列人：若违背与神所立的约，必将承担严峻的后果。

然而，旧约先知发出警告，其目的从来不是要宣判以色列人的灭亡，而是要呼召他们悔改归回。希伯来书的作者也同样如此——他所担忧的，是这些信徒因惧怕逼迫而退缩，因此发出这样严肃的警告，希望他们能够坚守信仰，不要走回头路。

五、五种主要的解读立场

围绕这段经文，历来大约有五种主要的解读方式：

第一，经典阿米念主义观点。这种解读认为，文中所描述的是真正的信徒，他们后来失去了救恩。其论据是，这些人所经历的属灵历程，是真实得救信徒才有的描述；而他们后来的离弃，说明救恩是可以失去的。

第二，假设性解读。持这一观点的学者注意到，原文使用的是条件句式（"若是……"），因此认为这只是一种理论上的假设——假设真信徒堕落会怎样，

但这种情况在现实中不会真正发生。然而，此说有一明显的弱点：若只是假设，警告的力度便大打折扣，难以达到作者的劝勉目的。此外，从语法上看，前面有冠词引领的分词结构，更倾向于形容词性用法，而非副词性的假设表达。

第三，经典改革宗（加尔文主义）观点。这种解读将这些叛教者定性为“被遗弃者”（reprobate），即从未被神拣选的人。他们虽曾在教会中经历了某些属灵的感动，享受了所谓的“普遍恩典”，但从未真正重生得救。这些警告的对象，是那些混迹于约的群体中、却未真正得救的人。这种解读与“双重预定论”密切相关——被拣选者与被遗弃者，都可能在外表上经历类似的属灵现象，但本质截然不同。

第四，救恩手段论。这一观点认为，这些警告经文指向的是未来，神透过条件性的警告与应许，来保守真信徒持守信心，不至跌倒。警告本身是神所使用的护守手段之一。这与下面一种观点有所交叉：

第五，奖赏失去论。这种解读认为，经文并不是在讨论永生的得失，而是在描述基督台前审判时，信徒可能失去的奖赏。但这种解读明显削弱了警告的分量——若只是失去奖赏而非失去生命，这里用“焚烧”、“近于咒诅”的意象便显得言过其实。

此外，还有一种以约的群体为视角的解读，认为经文所警告的不是某一个人，而是整个信约群体：若整个群体违背神的旨意，整体将遭拒绝。这种解读与旧约先知的框架颇为吻合，但其不足在于容易忽略个人的信仰责任。

六、综合的理解：视角的差异，而非真理的对立

面对上述各种解读，我认为，争论的根源往往在于观察视角的不同，而非根本真理的冲突。

阿米念主义倾向于从人的视角来观察信徒的外在表现：一个人的行为、经历与选择，是我们能够看见和评判的。若一个人表现出与得救相符的外在迹象，却后来转身离弃，从人的角度来看，似乎就是失去了救恩。

加尔文主义则倾向于从神的视角来看待信徒的内在本质：神的拣选是永恒的，被拣选者必然得救，不会最终离弃；而那些最终离弃的，从神的角度看，从未真正属于被拣选之列。

问题在于，我们是人，不是神。没有任何一位牧者、辅导者或弟兄姐妹，能够确凿地判断另一个人是否真正得救。只有神知晓每个人内心的真实光景。我相信，希伯来书的作者也正是基于这一认识，刻意没有在经文中指名道姓地说“谁就是叛教者”——他的目的不是要我们纠结于“叛教者是否曾经真正得救”这一神学命题，而是要让每一位读者反思自己：我是否真实地持守着信心？

从逻辑上说，叛教者当然不是真正得救的信徒——这一点，加尔文的分析是有说服力的。但在现实牧养中，我们无法取代神来判断谁是被拣选者、谁是被遗弃者。因此，阿米念主义的警告在实践层面同样具有真实的意义。两种视角并非相互排斥，而是各自从不同的层次照亮了同一真理的不同侧面。

七、为何不能悔改：亵渎圣灵的类比

谈到“不能重新悔改”，自然令人联想到耶稣所说的亵渎圣灵之罪——那是唯一不得赦免的罪。为什么亵渎圣灵不得赦免？

悔改，本是圣灵的工作。圣父预备了救恩，圣子成全了救恩，圣灵则将救恩应用在每一个人的身上，使人重生得救。若一个人将圣灵的工作定性为出于魔鬼、明知故犯地拒绝圣灵的感召，这恰恰表明圣灵的更新工作尚未在他心中展开。正是因为他拒绝了圣灵的工作，他才没有能力悔改；而他也没有能力悔改，又进一步证明他还未重生。这是一个内在一致的逻辑：真正重生得救的

人，圣灵已经在他里面工作，他必然会悔改；而不能悔改的人，恰恰说明他尚未经历圣灵的真实更新。

有弟兄或许会担忧自己是否犯了亵渎圣灵的罪。其实，正因为他有这样的担忧，正因为他感到惧怕，这本身就表明圣灵在他心中是活着的——圣灵在提醒他、催促他。真正亵渎圣灵的人，对圣灵的感动毫无反应，浑然不觉，甚至拒之以敌意。同理，那些为失去救恩而战战兢兢的人，反倒不会成为那种叛教者。

希伯来书六章中所描述的"不能悔改"，其根本原因在于：这些叛教者已经拒绝了唯一的救赎之路——耶稣基督。他们否认了基督钉十字架所成就的完全救赎，便再无其他途径可以寻得救恩。

八、可见的教会与不可见的教会

理解这段经文，还有一个重要的神学背景，就是可见的教会（有形教会）与不可见的教会（无形教会）之间的区分。

可见的教会，是指所有在外在形式上归属于基督徒群体的人——他们受了洗，参加聚会，读经祷告，彼此相交。但在这个可见的群体中，同时存在着"麦子"与"稗子"，有真正重生得救的，也有从未真正经历生命改变的。主耶稣明确说过，要等到末了，才能清楚分辨谁是麦子、谁是稗子。

希伯来书的作者在向这个群体讲道时，深知听众中存在这种多元性。他不能假设所有坐在那里聆听的人都已经真正得救。因此，他用这种严肃的警告来促使每一个人自我省察：我真的得救了吗？我有没有真正经历生命的重生与转变？

这对今天的牧者与信徒同样适用。我们不能简单地假设：凡是来聚会、受了洗、参加教会活动的人，都已经是真正的基督徒。在有形的教会中，真信徒与假信徒并存，这是现实。我们的责任，是帮助每个人认真审视自己内心的信

仰状态，看自己是否真有救恩的确据——不是来自外在的经历与仪式，而是来自内在生命的真实更新。

神学上称之为“救恩的确据”（assurance of salvation）。一个真正得救的信徒，应当对自己的得救有确信；而这种确信的依据，不是过去某次的情感经历，而是圣灵在内心持续的见证，以及与之相称的生命果子。

九、警告的目的：促人悔改，而非宣判灭亡

最后，必须再次强调：这段警告经文的最终目的，不是要宣判任何人的灭亡，而是呼召人悔改，促使人持守信心。

旧约先知一次次地向以色列人发出严厉的警告，并不是因为他们希望百姓就此灭亡，而是盼望他们在警告的声音中回转，在审判临到之前归向神。希伯来书的作者继承了这一先知的传统，以同样严肃的语调向他的读者发出呼声——你们不要因为惧怕逼迫就退回犹太教，不要轻易放弃那已经寻得的救恩之路。

正如信心与行为并不对立，而是硬币的两面；警告与应许也并不矛盾，而是同一福音的两种表达。结出与悔改相称的果子，是得救信心的自然流露；聆听严肃的警告并心存惧怕，是圣灵在内心运作的证明。

当我们身处信约的群体，听到这样的警告，正确的回应不是为作者的神学立场辩论，而是让自己的心在神面前安静下来，认真叩问：我的信仰是真实的吗？我有没有在这条道路上持守到底？

这，才是希伯来书作者最深切的心意所在。

第六课：如何面对叛教者？

一、希伯来书六章的警告：牧者的视角

希伯来书六章中那段严厉的警告，其实是建立在一个特定的假设之上的——就是说，从人的角度来看，背道对任何人而言都是有可能发生的事。我们无法从人的角度判断谁最终是得救的，因此希伯来书的作者是从牧者的立场出发，来勉励信徒坚守信仰、跟随主到底。

当时的信徒正面对迫害，他们的信心受到极大的压力，因此容易退缩。希伯来书的作者便效仿旧约先知的警告方式——先知警告以色列人说，若不悔改便要灭亡；希伯来书的作者同样警告读者：若你背弃信仰，你也将面对神的审判。

然而，我们必须同时看到，神的警告即便在旧约时代，也从来不只是单纯的审判，同时也是一种恩典的彰显。神警告他们，是希望他们能够回转悔改。若不悔改，那么警告中所预告的后果便会临到。这是神藉着警告所传达的心意。

二、如何看待叛教者：教会纪律的目的

既然如此，我们该如何看待那些所谓的“叛教者”呢？试想一个具体的情况：教会里有一位信徒，信主多年之后离开了信仰，转而去信奉佛教或菩萨，我们该如何对待这样的人？

马太福音十八章中，耶稣提到了处理不悔改之人的步骤：先单独私下与他谈，若他仍不回头，便再带两三个人同去；若还是不听，就告诉教会；若连教会也不听，便把他看作外邦人和税吏。

然而，执行教会纪律的终极目的，绝不是把人推得更远，而是希望他能够回转。耶稣被称为"罪人和税吏的朋友"，这本身就意味着：当一位信徒被教会视为"外邦人和税吏"时，这正表明他需要更多的恩典，需要更多的爱与关怀。就如同我们向一个未信者传福音，需要花费更多的时间去陪伴他、爱他、支持他，给予他鼓励。

因此，执行教会纪律、将一个人赶出教会，其目的是希望他能悔改，希望教会花更多的时间和精力来赢得他归回。这并不意味着把他踢出去就算了，也不意味着他从此与神的恩典管道彻底切断，更不是说他从此就要灭亡了。我相信希伯来书的作者也持同样的心态，他的警告不是要告诉人说"你们都不得救了"、"你们都要下地狱了"，而是希望读者能够警醒、能够悔改。

这也是我对这几段警告经文的基本理解，也是我们在关于"基督徒会不会失去救恩"这个议题上，所应该持守的立场与态度。

三、得救的确据：我们能百分之百确定自己得救吗？

关于这个问题，有一位弟兄曾与我讨论，他坚持认为，我们可以百分之百地确知自己是一个真正的基督徒，也就是说，我们可以完全确定自己是得救的。

我个人的观点是：我们无法像神那样，以那种绝对、完全的方式知道我们自己的生命状态。换句话说，我们不可能像上帝那样，百分之百地确定自己是一个得救的人。

但这并不意味着我们对得救毫无把握。约翰一书中说："我将这些话写给你们信奉神儿子之名的人，要叫你们知道自己有永生。"这里明确指出，信徒是可以知道自己有永生的。在我的生命历程中，我确实可以经历到那种对救恩的确据——只是这种确据并非是神学意义上那种绝对客观、如同上帝视角的确知，而是一种主观性的生命体验。

这在系统神学对"得救确据"的讨论中也有所提及：得救的确据是一种主观性的确据。有时它强烈而清晰，有时则相对模糊。当我们软弱的时候，这种确据可能会变得不那么清晰；当我们与神的关系回复亲密的时候，确据又会重新变得确切。所以这更多是一种主观性的感知，而不能等同于神那种绝对的知道。

我们也应该警惕一种危险的处境：一个人可能会说，"我三年前曾经确定过自己是得救的，所以不管我现在的属灵状况如何，我都是安全的。"这种心态是值得警醒的。倘若一个人仅仅依靠过去某一刻的确信来作为当下安全的保障，而对自己目前危险的属灵状况漠然置之，这样的依据是不牢靠的，也是危险的。我们不能让对救恩的确信成为属灵懈怠的借口。

四、判断重生得救的外在记号

那么，从人的角度，我们能否大致判断一个人是否重生得救？答案是肯定的——有一些外在可循的记号，可以帮助我们作出初步的判断。

第一个记号：悔改。

悔改是所有真基督徒都应当具备的特征。这并不是说每次犯罪都一定要立刻悔改，但若一个人从来没有在神面前真心地承认自己得罪了神，从来没有那种因罪而产生的忧伤痛悔，那就很难说他已经重生得救，因为他似乎还没有这个新的生命。

然而，这里所说的悔改，与一般意义上的"认错"是截然不同的。不信的人也会做错事，也会说"对不起"，也会因自己的过失而感到内疚或自责。但那种在神面前的悔改，有其独特之处——悔改的人清楚地意识到，他所做的不只是人际关系上的过失，更是得罪了神本身。这种对罪的认知，不是来自对自己的不满或良心的愧疚，而是来自一个与神建立了真实关系的生命——只有重生得救之后的新生命，才有可能产生这样真正的悔改。这是圣灵的工作：圣灵来了，便使人自我责备。

第二个记号：圣灵的内住与印记。

圣灵的内住，与希伯来书六章所提到的"与圣灵有份"并不相同。圣灵的内住，是指你在生命中能够清楚地辨认出：有许多的改变和工作，不是来自你自己，而是来自神在你里面的运作。

有些人信主之前，对神完全没有认识；信主之后，整个人经历了彻底的改变。他们自己都清楚地知道，若非圣灵的重生，这样的改变不可能发生——那是一种来自外力的改变，而非自我的努力所能达到的。圣灵的内住，使他在犯罪时被责备，在祷告时能与圣灵连结。他清楚地知道，有一位圣灵与他同在。

第三个记号：能够逐渐活出神的心意。

保罗的书信通常前半部分讲神学与教义，后半部分讲信徒的生活与行为，这并非巧合。一个真正重生得救的人，因为里面有了新的生命，便会渴望去亲近神的义，渴望实践神的话语，渴望遵行神的旨意。

当然，这个过程不会一帆风顺——他与老我之间会有挣扎和争战，并非总能完全顺服。但恰恰是这种挣扎本身，就已经证明了新生命的存在。若一个人完全没有这种挣扎，那他连悔改也是不可能的。就像保罗在罗马书七章所描述的，两个律在他里面争战——这种挣扎表明，他里面新的生命渴望行善，渴望遵行圣经的要求。他虽然还不完全，但在不断地成圣，不断地努力按神的心意来生活，逐渐地结出圣灵的果子。

这种外在的改变，靠老我的力量是绝对做不到的。若没有新的生命，一个人根本不可能持续地顺着圣灵行事。

综合来说，判断一个人是否重生得救的三个主要记号，便是：其一，是否有在神面前真正的悔改；其二，是否能够清楚地辨认圣灵在生命中奇妙的工作，知道那不是自己的能力；其三，外在的行为是否逐渐地顺服神的心意，能否按照神的要求来生活。

五、双重预定论：从神的主权来看叛教者

有同学提问：从神的主权的角度来看，是否可以理解为叛教者本来就没有被拣选？

关于这一点，我个人认同加尔文的立场——这些叛教者，就是被遗弃之人。在改革宗的圈子里，也有一些人不接受双重预定论，但我个人的看法是：如果你接受神预定一部分人得救，那你就不得不同时接受神预定另一部分人不得救。因为若神预定了一部分人得救，那剩下未被预定的人，除了不得救之外，还能有什么其他的结局呢？一切都在神的主权与预定之中，神是完全的主权者。

当然，我们不禁会问：若某人注定不得救，为何神还要让他经历那么多——让他听到福音、接受光照，甚至参与到教会生活当中？这个问题正如我们去问：耶稣既然从一开始就知道犹大是背叛者，为何还要拣选他作门徒？不仅拣选他，还让他出去传道、施洗，最后还为他洗脚。

若要强行给出一个答案，我只能说：这是神在行使他的主权，我们无法完全理解其中的缘由。但从另一个角度来看，我们可以意识到：在将来神面前，最没有任何借口说“我不知道”的人，恐怕就是犹大——因为他跟随耶稣、经历了一切、明白了一切，却仍然选择背离。

保罗在罗马书中也提到：没有听过福音的人，与那些听过福音、领受过神光照、最终却背离神的人，所承受的审判是不同的。犹大承受更重的审判，因为他不能说自己不知道，不能说自己没有听过福音——他与耶稣同行，然而最终他选择了违背神。

六、双重预定论的神学逻辑

在改革宗圈子里，有些人不接受双重预定论，他们认为，人的不得救不是神预定他们灭亡，而是他们自己的选择所导致的——神已经给了他们机会，他们却没有把握，就如同亚当一样，选择了听从魔鬼而非顺从神。

这个说法本身有一定的道理，我们可以从亚当夏娃的处境来加以思考。在罪还没有进入世界之前，亚当是否具有完全的能力选择不犯罪？我认为答案是肯定的——那时他是可以选择的。然而，从亚当堕落之后，罪便进入了人类，从那时起，人便只能选择犯罪，而不能靠自己选择不犯罪。

正是因此，我们说人的得救，不是因为我们自己的选择和努力，而是神的恩典。同理，那些没有得救的人，说他们是“自己选择”不得救，也并不成立——因为所有人自亚当犯罪之后，就都失去了不犯罪的能力，也失去了靠自己归向神的能力。这正是罗马书反复论述的：世人都犯了罪，我们都没有行善的可能性。

我们之所以得救，完全是神恩典的托住与预定；我们若没有得救，那只不过是罪所带来的本应有的后果——我们每一个人，本来都是应当承受神审判的。神没有义务拯救任何一个人，他可以完全不将恩典赐给任何一个人。所以我们的得救，与我们自己无关，完全是神的恩典；而那些没有得救的，也只是承受了他们本来就应当承受的结果。

从这个角度来看，就算不用“神预定他们灭亡”这样的表述，我们也可以说：当罪进入人类社会时，人就已经走向灭亡了，没有任何人能靠自己得救。在这个意义上，灭亡与不得救，几乎是人类在罪中的默认结局，而得救才是神主权介入的奇妙作为。

彼得也曾说到，那些跌倒的人跌倒，也是神所预定的——就如我们的得救是神的预定，他们的跌倒也在神的主权之内。所以从神的角度来看，一切都在

他的主权之中；只是从人的角度，我们无法判断另一个人是否得救，因为我们不是神，我们不知道神会在什么时刻、以何种方式来拯救一个人。在人看来毫无可能的事，神是能够做到的。

七、阿民念主义与加尔文主义的核心张力

关于阿民念主义与加尔文主义之间最大的分歧，其实集中在一个核心问题上：一个真正重生得救的基督徒，是否可能失去他的永生？

阿民念主义认为，人既然可以凭着自己的信心得到救恩，也可以凭着自己的选择失去救恩。因此，人的自由意志和决定权在阿民念主义的神学体系中占据着非常重要的地位。只要你信，你就得救；只要你不信，你就失去救恩。

然而，从逻辑和本质的角度来看，这种说法存在一个根本性的问题："永生"这个词，字面的意思便是"永远的生命"。若一个永远的生命还可以失去，那它还能被称为"永恒的"吗？这在逻辑上是自相矛盾的。

约翰一书明确指出，他写信的目的，是要让信徒"现在就知道"自己有永生。当一个人重生得救的那一刻，神就已经将这永生赐给了他，而这永生是持续到永恒的，是不可能失去的。若一个人信了之后又不信了，那不是表明永生可以失去，而是表明他一开始就从未真正得到这永生——这才是加尔文主义的一贯逻辑。

相比之下，阿民念的逻辑是：他曾经拥有了永生，但后来又失去了。这在逻辑上是说不通的。

我个人认为，加尔文主义的理解更符合圣经的整体教导。圣经中有许多地方都指向神拣选的确定性与不可动摇性：耶稣说"父所给我的羊，我一个都不会失去"；以弗所书讲到神在创世之前就拣选了我们；这些经文都共同指向同一个真理——神的拣选是坚定不移的，他不会今天拣选了一个人，明天又改变心意。在神那里，没有转动的影儿，他所预定要救赎的人，必定得救。

至于为何拣选这个人而不拣选那个人——就如同为何拣选彼得而不拣选犹大——这个问题我们在今生无法回答。拣选不是因为我们比别人更好，不是因为我们有什么值得被拣选之处，完全是神自己的主权与美意。或许只有当我们到了神面前，才能亲自向他求问这个答案。

阿民念主义的问题，在于它过分强调人的决定权，认为人可以凭自己的意志来决定得救或失去救恩。但加尔文主义的立场是：这个决定权根本不在我们自己手中。若神不先重生你、赐给你新的生命，你根本不可能凭着自己的意志来信神——因为在重生之前，我们都是属灵上的死人，死人怎么能认识神呢？所以，我们能够信神，本身就是因为神先给了我们新的生命、先重生了我们，使我们有能力来信。若没有这个新的生命，每一个人都是被罪所蒙蔽的，不可能主动归向神。

记住这句话就够了：神恩独做。我们的得救，从头到尾都是神恩典的作为，与我们自己的功劳、选择或努力无关。这是加尔文主义与阿民念主义最根本的区别所在，也是我们理解救恩、理解得救确据，以及理解那些警告经文的根本前提。

总结

本讲围绕“基督徒会不会失去救恩”这一核心议题，从希伯来书六章的警告经文出发，逐层展开了几个相互关联的神学主题。

希伯来书中那段严厉的警告，并非是要宣判人的灭亡，而是出于牧者的心肠，效仿先知的传统，呼召信徒警醒、坚守信仰。教会对待叛教者的态度也当如此——教会纪律的目的从来不是将人推开，而是盼望他悔改归回。

关于得救的确据，我们需要区分两种“知道”：神那种绝对、全知的知道，与信徒在生命中主观经历到的确据。后者是真实的，但会因属灵状态的起伏而有所浮动，不能以某一时刻的感受作为永久安全的保障。判断重生得救的外在记

号，主要有三：真正在神面前的悔改、圣灵内住的清晰工作、以及生命逐渐顺服神心意的成圣历程。

在预定论的问题上，从神主权的角度看，一切都在他的掌管之中；叛教者之所以离开，根本上是因为他们从未真正拥有重生的生命。双重预定论虽然令人难以完全理解，但其逻辑与圣经的整体教导是一致的——神的拣选坚定不移，“永生”若可以失去，便不配称为永生。阿民念主义过于强调人的决定权，却忽略了一个根本前提：若非神先重生我们，我们根本没有能力信他。

一句话概括全讲的核心：我们的得救，从起点到终点，都是神恩典的独立作为。正因如此，救恩既是确实可信的，也是无可夺取的。

第七课：《希伯来书》9-13 章

第十章：故意犯罪

第十章讲到故意犯罪的问题，这个话题与前面所讲的内容紧密相连。

经文说："你们不可停止聚会，好像那些停止惯了的人，倒要彼此劝勉。"紧接着，作者又说："因为我们得知真道以后，若故意犯罪，赎罪的祭就再没有了，唯有战惊等候审判，和那烧灭众敌人的烈火。"

这里所讲的，与之前提到"他们没有办法再悔改了"，其实是同一个道理。

经文继续说："人干犯摩西的律法，凭两三个见证人，尚且不得怜恤而死，何况那践踏神儿子、将那使他成圣之约的血当作平常、又亵慢施恩圣灵的人，你们想他要受的刑罚该怎样加重呢！"

这里有一个重要的概念——加重情节。审判是有轻重之分的，并非一视同仁。什么情况下刑罚会加重？就是当你已经在这个约里面，你已经受洗、加入教会，却仍然亵慢圣灵。注意，经文这里说的还不是"你否认他"，仅仅是"将那使他成圣之约的血当作平常"，就已经要受到加重的惩罚了。

这个加重情节，在我们后面读雅各书的时候也会提到。雅各书说，不要争着做别人的师傅，因为我们做领袖的、做牧师的、做传道人的，如果没有好好服事神，所受的刑罚会更加沉重。

约的原理

要理解这一切，我们必须理解约的运行原理。

你只要受洗、加入神的教会，神就把你当作在约中的一个成员。你已经立约了，立约的记号就是受洗。如果你尚未受洗，你还不在这个约里，就不受这个约的限制。

可以用婚约来理解这个原理。一个人在未婚之前，可以跟这个约会，跟那个交往，这是无可厚非的。但一旦结了婚，就不能再这样了——你已经被限制在婚约之中。一旦触犯了这个约，就要面对婚约所带来的后果。然而，若遵行这个约，你就能在约中蒙受祝福。

也许有人会说："我结婚的时候年轻糊涂，不懂婚约的重要性，现在懂了。"但懂了也不能因此就重新离婚，你仍然受这个约的约束。即便结婚时稀里糊涂，不知道婚约有什么要求，不知道神对婚姻的心意，但一旦进入这个约，就受到约的限制。

对于教会的弟兄姐妹来说，同样如此。受洗的时候要想清楚——你是在与神立约。你也许没有搞清楚这个约包含哪些内容，没有搞清楚违约的代价，但一旦你已经在约里，你还把这个约当作平常，就会受到加重的刑罚。

所以，如果你在约里却仍然故意犯罪——圣经已经告诉你哪些事不可以做，哪些事会得罪神，你还偏要去做——那么你将面对更加严重的惩罚。

信与不信，刑罚有别

一个不信的人与一个信的人犯罪，所受的惩罚是不同的。信的人犯了同样的罪，上帝管你会更严厉一些。原因很简单：因为你是神的儿女，"他所爱的，他必管教"。

这个道理大家都能理解：自己的孩子做错了事，父母就要管教；别的孩子做同样的事，你却不管——因为你和他没有那层关系。神也是如此。你既然在这个家里，一旦犯罪得罪了神，神就要管教你，因为你在这个约当中。

故意犯罪背后的根源

故意犯罪这件事，其实背后有一个更深层的问题。一个人之所以会故意犯罪，往往是因为他本身还没有真正重生得救的生命。他觉得犯罪没有问题，甚至不认为自己是犯罪，不觉得这是得罪神，反而觉得完全无所谓。

这让我们想到犹大。犹大最后有没有悔改？

他卖耶稣是故意为之，这一点毋庸置疑。那他后来的行为，算不算悔改？他把钱还回去了，他承认自己“卖了无辜之人的血”——从表面上看，他似乎意识到了自己的错误。但他所做的，只是基于人的良心对他的责备，而不是真正的悔改。

悔改与一般意义上的认错，有一个根本的区别：你有没有认清，你所得罪的究竟是谁。

犹大的良心责备他，是因为他害了一个好人，是出于对无辜者的愧疚。但他没有去祈求神的赦免，没有认为这是得罪了神。他的自杀，是人的良心在无处安放时的崩溃，而不是向神的悔改。

我们每个不信主的人，也都有是非之心，知道什么是对、什么是错，做错了事良心也会责备。但这种责备，与圣经所说的悔改是不同的。

我们要区分犹大与彼得的不同之处。彼得三次不认主，但他后来痛哭悔改，因为他深知自己得罪了神，他是向着神悔改的。犹大却没有这一步——他意识到自己害了一个义人，却没有在神面前认罪。

真正重生得救的人，在犯罪之后，心里会知道自己得罪了神，会悔改，会寻求神的赦免。他可能软弱，可能能力不能胜，但他绝不会故意、持续地得罪神，还觉得无所谓、没有关系。如果一个人能够如此坦然地反复故意犯罪，心里毫无亏欠，这就表明他可能还没有真正重生得救的生命。

第十一章：信心的定义与见证

到了第十一章，希伯来书的作者列举了许多信心的伟人。他之所以这样做，是因为当时的读者——那些希伯来信徒——正面临罗马的逼迫，他们害怕，甚至想退回到犹太教去。作者使用这些信心伟人的例子来提醒他们：“他们都像云彩围绕着我们，你们还怕什么？”

信心的定义

"信就是所望之事的实底，是未见之事的确据。"

这个定义本身就与不确定性紧密相连。"所望之事"是盼望中的事，还没有成就；"未见之事"是眼睛看不见的，同样是未知的。信心，就是在这种不确定之中，在这种盼望里面，我们对神仍然持守的那份确据与把握。

如何测验一个人的信心是否真实？不妨这样想：假设你现在失去了所拥有的一切，就像约伯一样——你所盼望的好像都落空了，你所期待的未来好像都消失了。在那样的处境里，你还有没有信心？还有没有那份确据，相信神会祝福你、相信神仍与你同行？

真正的信心，正是在这样的时刻才得以彰显。当你的盼望都已成就，你已经看见了，那就不需要信心了。信心是连接现在与未来的桥梁，它在不确定之中才显出它的真实。

信心的对象才是关键

信心最终的关键，不在于信心的大小，而在于信心的对象。

你相信的是谁？这才是核心所在。

神是可信的，是值得信赖的，所以我们将信心建立在他身上，才是有意义的。其他宗教的人也有信心，甚至那些相信无神论、相信进化论的人，他们的信心可能比我们还要坚定。但问题在于，信心的对象出了问题——你所信的是不可靠的，信心越大，偏差越大。

看不见的，比看见的更伟大

十一章还揭示了一个真理：看不见的，其实比看得见的更伟大。

圣经在提到姐妹的时候说："你们不要以外面的编发、戴金饰、穿美衣为妆饰，只要以里面存着长久温柔、安静的心为妆饰，这在神面前是极宝贵的。"外

面的东西，是给人看的；里面的东西，才是神所看重的。你的心如何，这才是关键。

在家庭里也是同样的道理。房子大，不等于家。家里面不和睦，人与人之间缺乏真正的连结，再大的房子又有什么用呢？住在房子里的人，彼此相爱的关系，才是真正重要的。里面的东西，很多时候是外面看不出来的。我们要更多关注自己的内心，这才是建立真实信心的关键。

信心的伟人们——亚伯、以诺、诺亚、亚伯拉罕、撒拉……他们在各自的时代，在生命中彰显了对神的信心。我们现代人，则更多把信心放在各样看得见的东西上面。

其实，所有人都有信心，不管信不信神。因为明天对所有人来说都是未知的，你自然会把信心放在某个地方——放在你的钱财、你的权势、你的人脉、你的健康、你的能力上。就如雅各书里面说的，那些人说“明天我们去某城，在那里经营买卖、发财致富”——他们凭着自己所拥有的资源作为确据，计划着明天。

但雅各书提醒说，我们不过是出现片时便消逝的云雾，明天你连自己能不能活着都不知道。所以，如果我们将信心放在上帝之外的任何东西上面，那些都是不可靠的。钱财会耗尽，权势会失落，房产——即便是“不动产”，有时也会动。一切都在变化。但神是不改变的。

所以希伯来书的作者说：“耶稣基督，昨日、今日、一直到永远是一样的。”你把信心放在耶稣基督身上，才是稳妥的。这是第十一章的核心所在。

第十二章：奔跑、脱去缠累的罪、管教

轻装上阵，奔跑前行

第十二章承接着第十一章，说到那些信心伟人“如同云彩围绕着我们”，既然有这许多见证人，我们便当放下各样的重担，脱去容易缠累我们的罪，存心忍耐，奔那摆在我们前头的路程，仰望为我们信心创始成终的耶稣。

圣经将信徒的生命比喻为一场赛跑。我们是在往前冲的一群人——忘记背后，努力面前，向着标杆直跑。赛跑需要轻装上阵，所以要放下重担，脱去缠累。

缠累我们的罪

什么是“缠累我们的罪”？

这里我想推荐大家去读一本书——C.S.路易斯所写的《魔鬼家书》。这本书从魔鬼的视角来写，一个老魔鬼指导手下的小鬼，如何针对每一个人的软弱来对付他们。书中有一个重要的洞见：不同的罪，对不同的人效果是不一样的。每个人所面对的缠累，都不尽相同。

所谓缠累我们的罪，就是那些你总是战胜不了的罪——一旦遇到某个环境，你就跌倒；一旦触碰某个点，你就发火；一旦面对某种诱惑，你就不能自持。这些罪与我们的个性、成长背景、属灵状态都有关系。

我们每个人都要诚实地找出自己的缠累之罪，认真地去对付它。比如，如果你发现自己每次处于某种环境就会跌倒，就要想一想：能不能换一个环境？能不能避免这种场景的出现？如何逃避这些诱惑？我们要积极地思考，怎样脱去那些缠累自己的罪，好叫自己能够往前奔跑，去行出合神心意的生活，遵行神的旨意。

将罪暴露出来

还有一件非常重要的事：那些缠累我们的罪，一定要把它暴露出来。

我有一个观察：当一个人勇敢地面对自己的罪，愿意将它暴露出来，这个罪其实已经被解决了三分之一。

罪最大的危险，往往就在于它的隐蔽性。你犯罪的时候，没有人知道，你也不想让任何人知道。这种隐藏在黑暗中的罪，成为你生命中一个持续的破口，缠住你、捆绑你。

但当你勇敢地面对这个罪，把它暴露出来，就像黑暗见到光一样——黑暗本不能存于光中，一旦暴露，它的力量就大大减弱了。当这个罪暴露出来，你才能真正开始抵挡它。

弟兄姐妹们，如果你有一些罪，是别人都不知道的，可以先让神知道——当然神本来就知道——但除了神之外，也许你的妻子或丈夫需要知道，也许你需要一位信仰上的伙伴，或者你的牧者。不要一个人独自面对这个罪。

圣经里面讲的是"我们"，不是"我"。当一个人犯罪，不只是这个人自己要面对罪，我们作为教会，作为这个群体，要共同面对这个罪，一起来处理。罪才是我们共同的敌人。当你独自面对魔鬼的诱惑时，就像单独面对一头狮子，很难站立得住。但我们彼此扶持，定睛仰望耶稣，相信他会为我们成就。

神的管教是爱

第十二章接下来提到爱与管教。

经文说："你们与罪恶相争，还没有抵挡到流血的地步。"当时的读者所面临的，是第二轮的逼迫，还没有第一轮那么严烈。希伯来书的作者告诉他们：你们所经历的这些，不过是神在磨练你们、训练你们。

"主所爱的，他必管教，又鞭打凡所收纳的儿子。"神看你是他的儿女，所以他管教你。"管教在当时似乎不是可喜的，乃是可愁的，但后来却为那经练过的人结出平安的果子，就是义。"

我们有时候传福音，只说信主之后会考上大学、找到工作、找到伴侣.....当然，天父爱我们，他会帮助我们。但同时，他爱的，他也管教。你在未信主之前，有一大堆不好的习惯，各样犯罪的生活方式，你若信了主、受了洗、加入

了教会，还继续照样生活，神就要管教你了。之前可能没有什么事，信了主之后却开始有事了——这不是惩罚，而是管教，是训练。

如果一个人不愿意接受神的管教，这就表明他根本不渴慕圣洁，不向往义的生活。

我们面对管教的时候，面对苦难的时候，要存感恩的心。神看得起你，才把这些加给你。苦难，某种意义上说，是一种恩赐。恩赐的意思是，不是每个人都有的，只有神认为你能够承受，才会赐给你。当上帝把某种苦难给你，这表明你有承受它的能力，这是神认定你能行的一个印记。

苦难的目的，是要帮助你更加亲近神，让你更多地与他同行，最终所结的果子是义，是基督的义。

我们有时候会把惩罚和管教混为一谈。从魔鬼的角度来看，他借着苦难来伤害我们、打垮我们；但从神的角度来看，同样的苦难却是对我们的训练和管教。约伯的遭遇就是最好的例子：魔鬼想借着苦难置他于死地，神却借着同样的苦难炼净他，让他更深地认识神。到最后，约伯完全意识到了神的伟大和自己的渺小，生命经历了深刻的转化。

在耶稣再来、末日审判来临之前，我们所遭遇的各样苦难和困难，主要就是神的训练和管教。所以面对这些，我们应当鼓起精神，"把下垂的手、发酸的腿挺起来"，把当走的路修直了，继续往前奔跑，定睛仰望耶稣。

第十三章：顺服领袖，回到大牧人

第十三章是希伯来书的最后一章。到了最后，作者对会众说出了一句非常重要的话："你们要依从那些引导你们的，且要顺服，因为他们为你们的灵魂时刻儆醒，好像那将来交账的人。"

这里所说的"引导你们的人"，指的就是牧者。作者说，要使他们交账的时候有快乐，不是忧愁。如果他们忧愁，对你们也是无益的。

为什么要顺服

读到这里，我们会发现，希伯来书讲了那么多——警告也发出了，劝勉也给了，神学也阐释了——最终，作者归结到一个非常实际的要求：顺服。

现代人对顺服这个概念很难接受，往往第一反应是："我凭什么顺服你？"但我们需要从另一个角度来理解这件事。

那些牧者、那些引导你们的人，他们在神面前要受到更重的审判——这在希伯来书前面已经提到了，在雅各书里也有印证。因为神托付给他们的责任更大，他们所做的事情更关乎永恒，更关乎人的灵魂。神给他们更大的托付，审判也相应地更重。

耶稣曾用五千、两千、一千的比喻来说明这个道理：给你的多，找你要的也多；给你的少，找你要的也少。很多人只看到"凭什么顺服牧者"，却没有看到神对牧者也有更重的审判。

在神的审判里，责任与权柄是对等的。牧者被托付了更大的责任，也将面对更重的审判；会众的责任在于顺服，在于配合神所设立的权柄。

约里的顺服

更深一层来看，顺服不仅仅是一种情感上的认同，而是在约中的一个条款。

你进入了教会，加入了这个圣约群体，就有责任遵行这个约。而顺服教会的权柄、顺服牧者的引导，正是这个约里面的要求之一。你若不顺服，就要在神面前承担这个责任。当然，我们无法强迫任何人——每个人都是成年人，都要为自己的行为负责。

作者最后的劝勉，不是出于控制，而是出于牧者对会众真实的关怀：你们要顺服，因为他们是为你们的灵魂在儆醒；你们若不顺服，前面的那些警告，最终可能都会落在你们身上。

结语：回到大牧人

最后，希伯来书的作者以一段祝福来收尾："但愿赐平安的神，就是那凭永远之约的血、使群羊的大牧人——我主耶稣——从死里复活的神，在各样善事上成全你们，叫你们遵行他的旨意；又借着耶稣基督在你们心里行他所喜悦的事。愿荣耀归给他，直到永永远远。阿们。"

这是整卷书最美的收尾。希伯来书虽然设立了不同的牧者和领袖，但他们都只是工具；我们有一位共同的大牧人——耶稣基督。他引导我们，他成全我们，他从死里复活，昨日今日永远不变。

我们所有的，都要回归到这个根本：遵行他的旨意，行他所喜悦的事，荣耀归给他，直到永远。

希伯来书全书讲解至此完毕。这卷书从始至终都在说一件事：耶稣基督是更美的，他所建立的新约是更美的，他所成就的救恩是完全的、永远的。所以，不管面对什么样的逼迫、苦难、软弱和诱惑，我们都要持定这一份信心，定睛仰望耶稣，不要退后，乃要前行。

第八课：《希伯来书》总结

一、亚当之前：完全的自由意志

在讨论救恩的问题时，我们首先要回到亚当夏娃尚未犯罪的状态。

在那个状态下，他们拥有真正意义上的选择自由——可以选择听从神的话语而不犯罪，也可以选择听从魔鬼的诱惑而悖逆神。这两种可能性同时向他们敞开。从这个角度来说，神尊重他们的选择，让他们的自由意志得到充分的发挥。神没有强迫他们顺服，也没有拦阻他们悖逆——他们是在完全自由的状态下做出了那个致命的抉择。

然而，这一切随着亚当的堕落发生了根本性的改变。

二、亚当之后：唯有犯罪的自由

从亚当犯罪之后，他的所有后裔便失去了那种"不犯罪的自由"。换言之，人类在堕落之后，所拥有的只是犯罪的自由，而不再有主动选择神、转向神的能力。

这不是一个轻描淡写的断言，而是对人类罪性本质的如实描述。正因为人被原罪所玷污，灵性上彻底死亡，所以人不可能凭借自己的意志，主动地去寻求神、寻求得救的道路。

由此可以得出一个清晰的推论：凡是那些得救的人，必然是上帝主动地寻找他们、拯救他们。是神的恩典先行临到他们，是圣灵先行动工在他们的生命里，他们才有可能转向神。救恩的发起者，从来都是神，而不是人。

三、人没有主动选择神的可能性

有人会这样提问："我一开始选择相信，后来又选择不信了，这算什么？"

乍听之下，这个问题似乎很有道理，但实际上，这个问题本身所预设的前提就是错误的。

当一个人说"我选择要信"的时候，这件事背后的真实情况是：神已经先一步赐给了他恩典，使他从属灵死亡的状态中苏醒过来。他之所以能够有这个"想要信"的心，恰恰是因为神已经在他里面动了工。因此，他所经历的"选择"，根本上是神恩典的结果，而不是他自主发起的行动。

若是神没有先行拣选、没有先行赐予重生的恩典，那么人看了圣经也好，听了讲道也好，都不会产生真实的信心。人在属灵的死亡状态中，对属灵的事情毫无感知，对神毫无渴慕，唯有在神的大能介入之后，才能有所回应。

四、拉撒路的比喻：死人无法自己站起来

这里有一个非常形象的类比，可以帮助我们理解重生与信心的关系。

耶稣在约翰福音十一章呼唤拉撒路从死里复活。我们仔细想一想：拉撒路是个死人，他怎么可能听到耶稣的呼唤？他已经死去四天，在坟墓里。如果不是神先赐给他生命，他又怎么能够回应那个呼唤？

这个比喻清楚地告诉我们：在属灵的意义，没有经历重生的人，就像拉撒路一样，是灵性上的死人。死人无法自己起来，无法自己呼吸，无法自己选择——除非神先做工，赐给他新的生命。

这里牵涉到系统神学中一个经典的讨论：究竟是先有信心，然后才有重生？还是先有重生，然后才有信心？从拉撒路的例子来看，答案至少是明确的：没有神的先行动工，人不可能自发地产生得救的信心。至于信心与重生的具体顺序，有人认为它们同时发生，这也是一种可以理解的立场。但无论如何，核心的要点是：如果没有神的呼召、没有圣灵的动工，人就不可能凭自己从属灵的死亡中复活。

五、圣灵的动工是信心的前提

保罗在哥林多前书十二章明确说过：若不是被圣灵感动，没有人能称耶稣为主。这一句话道出了一个深刻的真理：一个人能够从心里承认耶稣是主，能

够真实地相信耶稣，这本身就是圣灵动工的结果，而不是人凭着肉身的智慧或道德努力所能达到的境界。

因此，救恩的顺序应当是这样的：神先拣选一个人，圣灵先使他重生得救，他才能够说出"我要信"、"我相信神"、"我愿意跟随神"这样的话。这种信心，是上帝工作的产物，是圣灵动工的明证。

而这样的一个人——真正经历了重生、真正由圣灵所产生了得救信心的人——是不可能失去救恩的。一旦神真实地动工，那工作就是确实的、永恒的。

六、所谓"先信后不信"的本质

那么，那些曾经表示相信、后来又表示不再相信的人，他们的情况该如何理解呢？

根据上述的神学框架，答案其实是清晰的：他们一开始所谓的"信"，并不是一个真正意义上得救的信心。他们或许只是嘴上说说，或许只是想来尝试一下，看看信仰到底是怎么一回事，或者被某种宗教情绪所感染，一时跟风加入了教会。但他们的心里从来没有经历真正的属灵转变，从来没有被圣灵真实地更新。

所以，当他们后来说"我不信了"的时候，这恰恰揭示了他们当初的信根本就不是真正的得救信心。他们只是在外表上经历了一些宗教活动，却从未经历神真实的重生工作。

真正得救的信心，始于神的工作，成于神的工作，也由神保守到底。一个人能够开始这样的信心历程，本身就已经是上帝恩典的明证。

七、"尝过天恩的滋味"——普遍恩典的理解

在希伯来书第六章，作者描述了一些人的状态：他们"曾经蒙了光照，尝过天恩的滋味，又与圣灵有份，并尝过神善道的滋味"，却最终离弃了。这段经文历来引发争议：这些人是否曾经得救？

从改革宗神学的角度来理解，这里所描述的，并不是真正重生得救的人，而是那些在普遍恩典范畴内蒙受了神一般性恩惠的人。

神的普遍恩典，如同太阳照好人也照歹人、降雨给义人也给不义的人一样，并不专属于已经重生得救的人。只要一个人身处教会的群体之中，他就自然而然地能够享受到神在那个群体中所施予的恩典与祝福——正如当年在旷野中的以色列人，无论他们是否真心相信，都同样吃到了吗哪，同样目睹了神迹，同样跟着摩西经历了种种奇妙的作为。然而，其中有许多人到头来仍然死在旷野，仍然活在不信当中，仍然灭亡了。

这个历史的警示告诉我们：经历了同样的恩典，并不意味着拥有同样的得救。

八、教会中的麦子与稗子

这就引出了一个关于教会现实状况的重要认识：教会里同时存在得救的人和没有得救的人。

在教会里，有真信的，也有假信的；有真正重生得救的，也有没有重生得救的。他们可以坐在同一个礼拜堂里，领受同样的教导，经历同样的敬拜，共同享受神在教会群体中所施予的祝福与恩典。但这种共同的经历，并不等同于共同的得救。

受过洗的人，不一定就是得救的人。信主多年的人，不一定就是得救的人。甚至在教会里带领唱诗、主持祷告、讲台服事、放映幻灯片的人，也不一定是得救的人。这是一个非常现实、也非常严肃的问题。

在耶稣所讲的稗子比喻中，稗子是从哪里来的？是魔鬼趁人睡觉的时候撒进来的。这个比喻深刻地揭示了一个属灵的现实：就像我们去传福音，是打入世界的内部、从魔鬼的国度中把人抢夺过来；魔鬼也同样在做类似的事情——他渗透到教会的内部，把他的人安插进来。这些没有重生得救的人，有时候甚

至占据了教会中非常重要的位置，承担着重要的服事职责，这就会在教会中造成极大的隐患和问题。

九、希伯来书警告经文的牧会意义

希伯来书作者在写作这些充满警告的段落时，其实为我们树立了一个非常好的牧会范本。

试想一下：当一位传道人站在会众面前讲道时，他面对的并不是一群已经确认得救的人，而是一个混合的群体——有些人是真正重生得救的，有些人或许在教会里待了几十年，却从来没有真正经历过重生的转变。面对这样的群体，传道人的职责不是告诉他们“你们已经得救了，放心好了”，而是需要发出真实的警告，让那些仍然处于属灵危险中的人认识到自己的处境，认真反思自己的生命状态。

一个人如果从来不悔改，如果看不到任何属灵生命改变的迹象，那么他就必须认真扪心自问：我是否真的经历了重生得救？

希伯来书的作者之所以写下那些令人警醒的话，正是因为他面对的会众中，有一些人虽然已经在教会里待了很长时间，经历了很多属灵的事物，却始终没有真正悔改，没有真正经历重生。对于这样的人，发出警告不是残忍，而是真正的爱护。

十、“法利赛人式”的信仰错觉

在教会的现实中，有一种非常危险的现象，就是人对自己得救状态的错误自信。

有人会说：“我信主几十年了，我怎么可能没有得救？我每个主日都来聚会，什一奉献我从不拖欠，教会有什么需要我都参与……”这种话，与路加福音十八章法利赛人在圣殿里的祷告何其相似——“神啊，我感谢你，我不像别人。我一周禁食两次，凡我所得的都捐上十分之一……”

这种对宗教外在行为的自我满足，恰恰会遮蔽一个人的眼睛，让他误以为自己已经在神面前站立得稳。而实际上，他的生命里或许从未发生过真正的属灵更新。这是极其可怕的事情——一个人可以在错误的自信中度过几十年的"信仰"生涯，却始终没有真正认识神、没有真正得救。

对救恩错误的理解，反而成为一个人得救的最大障碍。

十一、改革宗神学的一个盲点

在这里，我需要特别指出改革宗神学传统中一个容易产生的盲点。

改革宗神学强调预定论，强调"一次得救，永远得救"的教义。这些教义本身是有坚实圣经基础的，是宝贵的真理。然而，在实际的牧会中，这些教义有时会被误用，产生一种不健康的倾向——就是默认会众都已经得救了。因为讲"上帝拣选"，所以认为被拣选的人自然就已经得救了；因为讲"救恩的确据"，所以让人觉得只要说了信主，救恩就万无一失了。

这种倾向是危险的。它混淆了教义上的"一次得救永远得救"与现实中"是否真正得救"这两个不同的问题。"一次得救，永远得救"这个命题是真实的，但其前提是那个人确实真正得救了。如果一个人根本没有真正经历重生，却被默认为已经得救，那问题就严重了。

当前教会中存在一个严峻的现实：大量没有重生得救的人存在于教会群体之中，甚至参与教会的事奉，承担重要的职分，如执事、长老等职位。这些问题的根源，很大程度上在于教会对救恩问题缺乏充分、认真的反思。

十二、新生命与旧生命的争战

在正确理解得救与重生的基础上，我们也需要理解信徒生命成长的内在动力与张力。

一个人在没有重生之前，生命中只有旧的生命，只有罪性的驱动，他只能犯罪，不可能不犯罪。但当神赐给他新的生命之后，这个新的生命是属灵的，

是渴慕神的，是喜悦神的。他开始渴望亲近神，渴望遵行神的旨意，不再甘心停留在罪中。

然而，新的生命进入之后，并不意味着旧的生命立即消亡。这两个生命之间，存在着持续不断的争战与挣扎。新的生命渴望行义，旧的生命却仍然受罪性的牵引。正因为这种内在的争战，信徒在成圣的道路上需要不断地"将老我钉死"，让新的生命不断成长、壮大，使旧的欲望逐渐衰减。

随着新生命的成长，信徒拥有越来越多"不犯罪的自由"——这是一种在神里面真实的自由，是与世界的自由截然不同的自由。这种自由不是放纵，而是能够行义的能力，是遵行神旨意的能力。

十三、如何判断一个人是否真正得救

回到牧会实践的层面，我们在牧养会众时，应当如何帮助自己和弟兄姐妹判断是否真正得救？这里有几个重要的参考标准。

第一，看他是否有真实的悔改。

得救的信心必然伴随着悔改。一个真正经历重生的人，他的生命中必然有悔改的轨迹——他对罪的认识加深了，他对自己的罪性有真实的痛苦，他有改变生命方向的心志与行动。一个说自己信主多年，却从来不知悔改为何物的人，必须认真反思自己是否真正经历了重生。

使徒信经中有"圣徒相通"这一信条，它指的是信徒之间因共同拥有圣灵而产生的属灵联通。当你与一个人交往、谈话的时候，你的灵里是否感受到一种属灵的相通？是否能感受到圣灵在他生命里的内住与运作？这种属灵的感知，虽然不是绝对的标准，却是一个有意义的参考。

第二，看他外在的行为是否体现出圣灵的果子。

加拉太书五章列出了圣灵的九样果子：仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。一个真正被圣灵更新的人，在他的生活行为中应当

能够看到这些果子逐渐结出的迹象。这不是要求完美，而是要看到一种真实的、向善的方向性改变。

当然，这三项标准都不是绝对的，不能单凭某一个方面就百分之百地断定一个人是否得救。人心的深处只有神才完全了解。但这三方面综合来看，可以给牧者和信徒一个大致的、相当有参考价值的判断依据。

十四、教会当务之急：认真面对救恩问题

总结上述所有的内容，我想特别强调一件事：教会当前面临的一个非常严重的问题，就是对救恩问题缺乏足够认真的反思。

许多教会把主要的精力放在对外传福音上，这当然是好事，是神所吩咐的大使命。但与此同时，我们不能忽略一个更为迫切的问题：教会内部，是否有大量尚未真正得救的人？作为传道人，你的责任不仅仅是走出去带领更多人信主，同样重要的是帮助已经在教会里的人，认真面对自己是否真正认识神、是否真正重生得救这个根本问题。

如果我们忽略希伯来书中这些严肃的警告经文，如果我们在讲道中永远只讲恩典、只讲蒙福、只讲得救的确据，却从不引导会众认真检视自己的得救状态，那么我们就是在无意间放弃了牧者应有的职责。

我们必须像希伯来书的作者一样，正视教会的现实：这里面既有麦子，也有稗子；既有真正重生得救的，也有多年来在教会里却从未真正经历属灵生命更新的人。对于后者，我们需要发出清晰的、充满爱心的警告，让他们有机会认真反思，有机会真正寻求神，经历真实的重生与得救。

在选立教会同工和领袖方面，我们同样需要格外谨慎。提摩太前书第三章和提多书第一章对监督和执事的资格有详细的规定，这些规定的存在本身就说明：不是任何一个信主多年、热心事奉的人，都自然而然适合担任教会的领袖

职分。我们在选立同工之前，必须认真评估他们的属灵生命，而不是仅凭他们的热心或才干。

结语

救恩是基督信仰的核心，也是教会生命的根基。我们必须清楚地认识到：

人在堕落之后，已经丧失了主动寻求神的能力；得救，是神先行施恩、圣灵先行动工的结果；真正得救的信心，必然伴随着可见的生命改变——悔改、属灵相通、圣灵的果子；教会中并非所有人都是真正得救的，牧者有责任帮助会众认真面对这个问题；而改革宗神学所强调的"一次得救，永远得救"，其前提是真实的重生，而不是宗教外表上的参与。

愿我们每一个人，不断地在神面前认真扪心自问：我是否真正得救了？我的生命中是否有新生命的真实运作？我是否真的经历了圣灵的重生与更新？

不要用"我信主多年"、"我一直在聚会"、"我一直在奉献"来回答这个问题。要在神面前诚实地检视自己的内心、自己的生命、自己与神之间真实的关系。

唯有圣灵更新了我们，赐给我们新的生命，我们才能对属灵的事情有真实的感知，才能真正地活在神面前，才能真正地称为神的儿女。

愿神帮助我们，无论是作为个人，还是作为教会群体，都认真地、持续地面对这个最根本、最核心的问题——我们是否真正得救了？

第九课：《雅各书》导论

一、概览

感谢主，今天我们来看雅各书。

雅各书很可能是新约圣经中最早写成的一卷书信。在正式进入经文之前，我们先来了解它的背景。

从作者身份来看，传统上学者们普遍认为，雅各书的作者就是耶稣的兄弟雅各，也有人称他为“义人雅各”。他是耶路撒冷教会举足轻重的领袖。关于成书年代，大多数人认为是在公元四十年左右。由于雅各殉道于公元六十二年前后，因此成书时间必然在此之前，即公元四十年至六十二年之间。耶稣复活升天大约是在公元三十多年，这意味着雅各书是在耶稣升天后极短的时间内便写成了。正因如此，学者们才普遍认为雅各书极有可能是新约最早的一篇书信。

就读者对象而言，雅各书主要面向当时散居在外邦各地的犹太信徒。这封书信所回应的核心问题，是当时流传的“因信称义”的教导被某些人误解为只要信就可以得救，而对行为似乎没有任何要求，由此走向了另一个极端。因此，雅各书的主要目的是劝勉信徒，在试炼当中仍然要持守信仰与行为合一的生命，而非单有信心却没有行为。

二、主要主题

在进入详细的历史背景之前，我们先梳理雅各书所处理的几个核心议题。

第一，信心与行为的关系。

这是雅各书最核心的主题。当时教会中出现了一种极端倾向，认为既已因信称义，便完全不需要遵行律法，将恩典的教义引向了一种泛滥的方向，也就是所谓的“反律法主义”。因此，雅各才明确指出：“信心没有行为是死的。”他呼吁信徒要用实际的行为将信心彰显出来，纠正人们对因信称义的误解。

第二，智慧与试炼的主题。

雅各书有大量的内容与马太福音中的登山宝训以及旧约诗歌智慧书密切相关。作者引用了大量犹太智慧文学的素材，特别强调在试炼中要忍耐，要寻求从上头来的智慧，劝勉信徒在艰难的环境中仍然持守属灵的品格。

第三，贫富问题与社会公义。

雅各书也直接面对当时教会中贫富悬殊的现实。书中指出教会里的富人藐视穷人、奢华宴乐，因此提醒信徒要正确看待财富与贫困的问题，强调神拣选了世上贫穷的人，也警告富人将要面临的审判。这与雅各被称为“义人”的属灵性情是完全相符的。

第四，教会的合一。

雅各书还特别谈到舌头的问题，即言语在教会中所引发的纷争。他指出，舌头虽是百体中最小的，却能点燃大火，甚至是从地狱里燃起的火焰。因此他劝勉弟兄姐妹之间要彼此谦和，避免纷争，维护合一。

这些都是早期教会真实面临的问题。简而言之，雅各书扎根于耶路撒冷犹太基督徒的信仰传统，作者以犹太智慧文学为背景，作为教会的领袖，向散居在外邦各地的犹太信徒提供了切实可行的属灵教导——包括在试炼中寻求属天的智慧、以善行彰显信心、在教会中维护公平正义，以及守住肢体间的合一。

从这个角度来看，许多学者也注意到一个有趣的现象：雅各书表明，关于“因信称义”与律法、恩典与行为之间的神学张力，其实在早期教会中便已经引发了相当激烈的讨论，而这绝非保罗在后来的罗马书中才“发明”的概念。雅各书中所回应的那种对“因信称义”的理解，清楚表明这个教义在当时已经广泛流传于教会之中，只是缺乏明确的界定，因而被人误解。雅各书的写作，正是对这一误解的回应与纠正。

三、历史背景

接下来，我们更详细地来看雅各书的历史背景，主要涉及以下几个方面：作者身份、成书年代、写作地点、读者对象，以及语言风格。

（一）作者身份

关于作者身份，大多数学者，包括早期教父，都认为雅各书的作者就是耶稣的同母兄弟雅各，即玛利亚所生的孩子。当然，天主教对此持保留态度，因为天主教相信玛利亚终身为童女，不曾生育其他子女。但无论是早期教父，还是宗教改革时期的加尔文等改教家，都倾向于接受"耶稣兄弟雅各"这一身份。

从圣经内证来看，《使徒行传》十二章十七节提到玛利亚家中的雅各与其他门徒，《加拉太书》二章九节也记载雅各是教会的柱石，这些都与耶路撒冷教会领袖的身份相吻合。此外，历史学家也有记载：雅各因公开宣称耶稣是基督，而被犹太人用石头打死，以殉道者的身份离开了这个世界。正因他一生充满公义与怜悯，才被后人称为"James the Just"，即"义人雅各"。

雅各其实是一个颇为特别的人物。翻开福音书，我们会发现，耶稣在世服事的那几年，雅各作为他的亲兄弟，起初并不信他。约翰福音中有明确记载，他的兄弟当时甚至带着讥讽的意味，劝耶稣去耶路撒冷公开行事，不要在暗处遮遮掩掩。可见彼时他对耶稣的身份尚未真正认信。

那么，雅各究竟是什么时候相信耶稣的？很可能是在耶稣死而复活之后。《哥林多前书》十五章七节提到，复活的基督曾向雅各显现，而这个雅各并非十二使徒中的任何一位，因此许多学者认为，这里所说的正是耶稣的兄弟雅各。从怀疑到信仰，从旁观者到教会的柱石，雅各的生命经历了一次深刻的转变。

值得关注的是，在雅各书第一章的开篇，雅各自称为"耶稣基督的仆人"。一个曾与耶稣同在一个屋檐下长大、从小朝夕相处的亲兄弟，却以仆人自居来称

呼他，这背后所承载的信仰转变，是何等深刻。这也从另一个维度印证了雅各信仰的真实性。

（二）成书年代

关于成书年代，雅各殉道于公元六十二年前后——《犹太古史》记载为公元六十二年，而部分罗马历史文献则记为六十七年，具体年份尚有争议，但大致范围可以确定。无论如何，雅各书完成于雅各殉道之前，很可能是在公元四十年代末或五十年代初。

书中有一个内部证据，值得特别注意：雅各书完全没有提及“耶路撒冷大会”，而耶路撒冷大会的时间可以相当确定地定在公元四十九年或五十年左右，也就是《使徒行传》第十五章所记载的那次会议——讨论外邦人是否需要守律法、受割礼的问题。雅各书中对这些议题毫无涉及，因此有学者推断，雅各书很可能写成于这次大公会议之前，即公元四十年代末至五十年代初，使它成为目前所知新约各卷中年代最早的一卷。

（三）写作地点

关于写作地点，学界普遍倾向于认为是耶路撒冷。雅各身为耶路撒冷教会的领袖，书中所反映的许多文化细节，如《雅各书》五章七节中提到的“秋雨春雨”，正是耶路撒冷地区特有的气候表达，这些内部证据都支持耶路撒冷为写作地点这一判断。书信写成之后，雅各便将它寄送给各处的教会群体。

（四）读者对象

雅各书第一章第一节写道，本书是“写给散居在各地的十二个支派”。希腊文原文中，这一表达可以理解为“生活在散居状态中的十二支派”。对于“十二支派”的含义，学者之间存在不同解读：有人认为是指巴勒斯坦以外信主的犹太人；有人认为是泛指全体散居在外的犹太人；也有人认为包括所有信徒，含外邦人在内。

然而，比较自然的理解是：收信人主要是散居各地的犹太基督徒。书中提到信徒仍在犹太会堂中聚会，也没有涉及外邦信徒的相关事务，这些细节都指向犹太背景的基督徒群体。结合《使徒行传》第八章和第十一章的记载，五旬节之后，耶路撒冷的信徒因遭受逼迫而四散流离，分布到地中海沿岸各地，甚至遍及欧、亚、非三洲。雅各作为耶路撒冷教会的领袖，写信给这些在各地受苦、受逼迫的犹太基督徒，给予鼓励与牧养，这是最为自然的历史情境。

（五）语言风格

在语言方面，当时的犹太信徒在日常生活中使用希腊文，与罗马官员交涉时则用拉丁文，而在宗教礼仪和会堂聚会中则使用亚兰文——希伯来文的一种方言。雅各书是用当时罗马帝国通行的希腊文写成的，但其思维方式和表达习惯，明显带有希伯来文的特质。这有点类似于以中文思维写出来的英文——语言的外壳是希腊文，内核的思想模式却是犹太的。

雅各书所引用的旧约经文，基本上取自七十士译本，而非直接来自希伯来文原文。七十士译本是旧约的希腊文译本，在当时的犹太侨民群体中广泛流传，也是早期教会最常使用的圣经版本。

从文体风格来看，雅各书有一半以上的经文都是命令句和劝勉语，读起来更像是现场讲道的文字记录，或讲章的汇编，充满了牧者对会众的训诲与劝导。雅各的希腊文写作水平相当不俗，比约翰的希腊文更为流畅和正式，使用了较多的从句和修辞结构，文体既正式又生动，具有讲台文学的鲜明特征。

整体而言，雅各书的收信对象是受犹太传统深刻影响的基督徒群体，处于散居的社会处境之中。作者用希腊文来表达具有鲜明犹太特色的信仰，其写作动机兼具教育、伦理与社会关怀，主要是以实际的生活为导向，针对当时教会所面临的道德与社会挑战，提出具体的属灵教导。

四、雅各书与因信称义

接下来，我们要专门探讨雅各书与因信称义这一主题之间的关系。

雅各书最常被人提及的，是第二章中关于“信心没有行为是死的”这句话，以及随后对于亚伯拉罕、喇合等人的信心与行动的举证。许多人据此认为雅各是在反对因信称义，甚至认为雅各与保罗之间存在神学上的矛盾。马丁·路德曾将雅各书称为“草秆书信”，认为它与福音的核心有所冲突。但这种解读，其实是对雅各书的误读。

雅各并不是在否定因信称义的教义，他是在纠正人们对这一教义的误解。他所针对的，是那种认为只要有信心就万事大吉、无需活出信仰的错误观念。他用亚伯拉罕献以撒、喇合藏匿探子等具体事例来说明：真实的信心必然会产生具体的行动；一个活的信心，必然是有行为可见的信心。如果一个人声称自己有信心，却在生活中没有任何相应的果子，那种信心不是真实的信心，而是一具没有生命的空壳。

从这个角度看，雅各与保罗并没有根本的神学冲突。保罗所反对的，是以行为换取上帝恩典的“律法主义”——认为人可以靠自己的努力赚取救恩；雅各所反对的，是将因信称义误解为“只信不做”的“放纵主义”——认为信心与行为之间毫无关联。两人所针对的是两种不同的错误，他们的教导是互补的，而非矛盾的。

可以说，因信称义的概念在早期教会中早已存在，并非保罗在罗马书中的独创。雅各书明确回应了这一概念，说明当时教会中这个议题已经相当普遍，只是尚未得到清晰的神学表述，因而导致了误解与混淆。雅各书的贡献，正在于从实践的角度为信心与行为的关系划定了清晰的界限。

五、早期教会与犹太教的关系

在雅各书的历史背景中，还有一个重要的维度值得深入探讨，那就是早期教会与犹太教之间的关系。

雅各书带有极为浓厚的犹太色彩，这表明当时的信徒仍然深深扎根于犹太传统之中。他们试图在基督信仰与犹太教之间，尤其是在律法这一议题上，寻找某种平衡与张力。

雅各书中大量引用旧约经文，包括利未记、以赛亚书、约伯记等，同时也引用犹太智慧文学与先知书的训诫，其中有《箴言》的影子，也有阿摩斯那种关注穷人、呼吁公义的先知精神。这些素材对于犹太读者而言，都是耳熟能详的内容，自然产生认同与共鸣。

从某种意义上说，雅各书的写作目的之一，是帮助当时信主的犹太人，在会堂中仍然站得住脚。因为如果基督徒的生命只有信心没有行为，那就无异于废掉了摩西的律法，这正是犹太人指控早期基督徒的把柄。雅各书明确地说：我们并非废除律法，而是以正确的方式来理解和活出律法的精神，以此来回应那种指控，同时也帮助犹太信徒在双重文化身份中找到立足点。

在这里，我想稍作延伸，谈谈我个人对早期教会与犹太教关系的一点理解。

我们习惯于将“信主”描述为“从不信到信”的转变，这对外邦背景的信徒来说是相当准确的描述。但对于当时的犹太信徒而言，情况却大为不同。他们本来就信旧约的神，信亚伯拉罕、以撒、雅各的神，他们并非从无信仰走向有信仰，而是对他们已有的信仰有了更新、更完整的认识与回归。

这有点类似于宗教改革的历史。宗教改革时期的改教家，并不是要另立一个新宗教，而是要回归圣经的本义，纠正天主教走偏的地方。他们的立场是：我们是在回归正统，而非另创门户。早期教会与犹太会堂之间的关系，某种程度上与此相似。对于保罗、雅各这些犹太信徒而言，他们接受耶稣不是改信了

一种陌生的宗教，而是认识到他们世代所盼望的弥赛亚已经来到，就是拿撒勒人耶稣。只是许多犹太教的同胞还未认识这一点，仍在等待中。

从这个角度看，早期基督教并非从犹太教中完全脱胎出来的“新宗教”，而是旧约信仰在救赎历史上的成全与延伸。基督的到来，是对旧约应许的应验，是神与以色列所立之约的终极实现。

那么，早期教会是什么时候开始与犹太教明显区隔的呢？从历史的角度来看，最重要的分水岭是公元七十年圣殿被毁。圣殿是犹太教的核心，失去圣殿，犹太教原有的礼仪体系便再难为继；而基督教并不依赖于圣殿，教会得以在各地独立建立，信徒们也逐渐从会堂中分离出来，形成了独立的聚会群体。

雅各书所反映的，正是圣殿被毁之前那个阶段，早期教会依然与犹太会堂保持着较为紧密的关系，信徒们也仍在会堂中聚集。这也从侧面印证了雅各书写作年代较早的判断。

值得注意的是，尽管雅各书的文化语境是高度犹太化的，但作者也在无形中划定了基督信仰与犹太教之间的界限。他没有要求外邦信徒受割礼，没有强调遵守犹太礼法的外在形式，他所强调的是信仰内在的伦理要求——公义、怜悯、谦卑、纯洁的言语，以及真实的信心。这些要求超越了民族与宗教的外在边界，体现的是基督教信仰的本质。

雅各书让我们看到，第一批信主的犹太基督徒，是如何在双重的文化身份中寻找平衡的：一方面，他们深深认同自己的犹太传统，以此作为不变的根基；另一方面，他们也持守基督的信仰，活出超越律法外在形式的真实生命。他们是在一种双重归属的张力中，坚守着自己的信仰立场。

六、结语

综合以上各方面的讨论，我们可以对雅各书有一个比较整体的认识。

雅各书是由义人雅各——耶稣的兄弟、耶路撒冷教会的领袖——写给散居各地的犹太基督徒的一封信，写作年代极有可能在公元四十年代末至五十年代初，是新约中成书最早的书信之一。

作者以犹太智慧文学的传统为框架，以牧者的心肠，针对当时教会所面临的多项挑战——包括试炼中的忍耐、信心与行为的关系、教会内的贫富不公，以及言语与合一的问题——给出了实际而有力的属灵教导。

雅各书的核心信息是：真实的信仰必须活出来。信心不是口头的声称，而是生命的实践。没有行为的信心，就如同没有气息的身体，是死的。

这些主题对于今天的我们而言，依然有着深刻的意义。因信称义与律法、恩典与行为之间的张力，社会不公与贫富悬殊的问题，基督徒如何在混乱的世界中过圣洁的生活——这些并非遥远的历史命题，而是我们今天仍然需要认真面对的现实课题。在这个意义上，雅各书跨越了将近两千年的时空，依然以它鲜活的声音向我们说话。

第十课：《雅各书》第1章

一、雅各书的结构概览

雅各书的结构划分，历来是研究者觉得颇为困难的问题。这类智慧文学体裁，本身就不容易按照严密的逻辑来分段，因此我们只能按照主题来做一个大致的梳理。

全书开篇有一个问安，点明了写作的对象。随后，作者围绕若干重要主题展开论述。

第一章主要讲两件事：一是如何面对试炼与试探，作者盼望我们在患难中寻求属天的智慧；二是听道与行道的关系，信心必须透过行动来彰显其真实。

第二章讲到两个议题：一是不可偏待人，要公正地对待每一个人；二是信心与行为的关系，其中特别论述了"因行为称义"这一命题。

第三章转而论及舌头的管理，强调言语的谨慎。同时在这一章里，作者清晰地对比了两种智慧：属天的智慧带来温柔与谦卑；属地的智慧则导致嫉妒与纷争。这种对照十分鲜明。

第四章提到属人与属神、属世与属灵的二元对立。这种二元对立其实是非常典型的犹太传统风格。在犹太教的思想体系中，这种对立无处不在。比如约翰的书信，就充满了光与黑暗的对立、世界与神的国的对立、善与恶的对立。这些对立思维本质来源于旧约传统。第四章还提到不可为明天夸口，因为我们的生命如云彩一般，出现片刻便消散。明天掌握在神的手中，这是我们当有的认识。

第五章是全书的结尾，一方面警告那些为富不仁、贪婪的人，宣告审判必将临到；另一方面劝勉信徒面对患难时要忍耐，等候主的再来。最后还有一段关于祷告的教导，包括在信心中为病人抹油祷告等具体的教会实践。

综上所述，雅各书按照主题来划分，各个主题之间的逻辑连接似乎并不那么紧密，但每一个主题内部都有其核心关怀。这是智慧文学的典型特征，我们阅读时需要留意。

二、雅各书与耶稣传统

在我们进入各章详细解析之前，有一个重要的背景值得特别关注，那就是雅各书与耶稣传统之间的关系。

所谓“耶稣传统”，是指耶稣的教导与雅各书之间存在的紧密关联。通过细致的比较研究，我们会发现这种关联绝非偶然。

基本上可以确定的是，雅各书写成的时间早于四福音书。但这并不妨碍我们在雅各书中看到大量与耶稣教导相呼应的内容，尤其是与登山宝训之间的高度一致。这就引出一个问题：雅各是如何知道这些教导的内容的？

学者们将雅各书与耶稣的教导做了系统的对比，发现了大量平行对应之处。雅各书中涉及的主题，包括忍受试炼与喜乐、成全与完全、愤怒、口舌、听道行道、律法与爱人、禁止起誓等，在耶稣的教导中几乎都有直接的对应。

举一个具体的例子：雅各书五章十二节说，“你们不可起誓……你们说是就是，不是就不是。”这与耶稣在登山宝训中的教导几乎一字不差。这样的高度一致，显然不是巧合，而是表明这些教导在早期教会中已经广泛流传。

据学者统计，雅各书中至少有二十七处与耶稣的教导相吻合，其中二十一处与马太福音的文本相合，另有十四处出自登山宝训。例如，雅各书二章十节所说的“凡守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条”，与马太福音五章十九节的内容是一致的。

不仅如此，雅各书箴言式的智慧文学风格，与登山宝训的文学形式也高度吻合。从内容上看，雅各书所体现的基督教伦理教导，与早期门徒——也就是耶稣的门徒——的价值观是非常契合的。

因此，我们可以这样理解：虽然福音书在雅各书之后才写成，但耶稣的教导早在初代教会时期便已开始流传。在耶稣传道期间乃至复活升天之后，他的言行教导就已经在门徒群体中口耳相传。其中一些讲道和教导的内容，很可能被当时的人记录下来——不是一本完整的书，而是一篇一篇、像金句一样的片段。这些记录在教会中传承流通，为马太、马可、路加日后整理福音书提供了素材。

雅各在写信之前，很可能已经接触过这些在教会中流传的口头资料或文字记录。这一点从多马福音的形式也可以得到佐证：多马福音虽是伪经，但其内容形式正是这种教导集锦的样貌，将耶稣的比喻、精简的教导片段汇集在一起。

当然，雅各书与耶稣教导之间也有一些差异，主要体现在神学重心上。耶稣的教导更多围绕天国的到来——“天国近了，你们应当悔改”；而雅各更多是教导信徒在当下的生活中如何活出信仰。雅各书很少直接论及救恩论或基督论的问题，不像保罗在罗马书中那样对因信称义有系统性的神学论证。雅各的神学偏重实践伦理，而不是教义建构。雅各所强调的行为、祷告、忍耐试炼，与耶稣的教导精神是相通的，但关注的层面有所不同。

这一点对于我们理解“因行为称义”这个命题非常重要，留待后面详细讨论。

三、第一章详解

（一）仆人的自我认同

第一章第一节是全书的开篇，非常关键。雅各自我介绍时说：“作神和主耶稣基督仆人的雅各。”

这里的“仆人”一词，希腊文是“Doulos”，在当时的语境中实际上是指奴隶。那个时代奴隶制普遍存在，Doulos 带有完全归属、毫无自主的含义。

雅各是耶稣同母所生的亲兄弟，他完全可以以此身份自居，以耶稣兄弟的名义来建立自己的权威。然而，当他真正认识耶稣是基督、是主之后，他的看法彻底改变了。过去他眼中的耶稣只是家中的长兄；如今，他承认耶稣是他的主，而他自己不过是主的一个仆人。这是神在他生命中所作的根本性转变，也是他整个事奉的出发点。

（二）试炼中的喜乐与智慧

紧接着，雅各进入他的第一个主题：信心、智慧与试炼的关系。他说："我的弟兄们，你们落在百般试炼中，都要以为大喜乐。"

这里的"百般试炼"，我们今天很容易联想到外在的逼迫，但仔细阅读雅各书全文便会发现，他所提到的困难涵盖面更广——既有来自外部的压力，也有教会内部的问题。"百般"二字，意味着各种类型、各种来源的试炼，不论内外。

面对这一切，雅各给出的原则是：不要退缩。人在遭遇困难时，常见的反应是放弃，或是离开，甚至是放弃信仰。有人因遇到困难就离开教会，有人因受委屈就停止服事。但雅各的劝勉恰恰相反——在各样的患难中，都要以为大喜乐。理由是什么？因为你知道信心经过试验，便能生出忍耐；忍耐若能成功，你们就在各方面成全完备，毫无缺欠。

雅各特别将信心、忍耐与智慧联系在一起。他的逻辑是：若没有属灵的智慧，你便看不出神在这次试炼中要成就什么，于是就无法忍耐。当你看不透困难背后的意义时，就容易动摇。雅各用了一个生动的比喻来描述这种状态：心怀疑惑的人，好像海中的波浪被风吹动翻腾，飘来飘去，没有定见。他明确说，这样的人不要想从主那里得到什么。

这对于服事者来说尤为重要。在事奉的过程中遭遇困难是必然的，当你不知道下一步该如何走，不知道是继续还是转换方向，不知道何去何从的时候，雅各的建议是：忍耐，等候，让信心经过试炼，看神如何开路。许多时候，当

我们心怀二意时，我们很难做出正确的判断。而在不确定中等候，正是神借着困难训练我们忍耐的方式。

（三）贫穷与富有：智慧文学的读法

第一章中雅各也提到了贫穷与富有的问题，说卑微的弟兄升高，要以此夸耀；富足的人降卑，要以此夸耀。

在阅读这类内容时，需要提醒大家：智慧文学的写作方式本身有其特点，不能把它读成一条僵化的教义。若按字面机械地理解，似乎只要有钱就是不好的，富足的人必然走向衰落。但这不是雅各的本意。

智慧文学更多是一种警告和劝勉，而非规范性的教义命题。我们需要用属天的智慧来阅读这类经文，而不是把它变成一个简单的公式。这种读法同样适用于后面我们要探讨的“因行为称义”。

（四）试探与试炼的本质区别

雅各在第一章进一步区分了两个看似相似、实则有别的概念：试探（temptation）与试炼（testing）。值得注意的是，在希腊原文中，这两个概念使用的是同一个词，中文和英文翻译出于神学理解的需要，将其译成了两个不同的词。

雅各说：“人被试探，不可说‘我是被神试探’，因为神不能被恶试探，他也不试探人。”

要理解这句话，关键在于区分两者背后的动机。以约伯为例：约伯所承受的苦难，从魔鬼的角度来看，是一种试探——魔鬼的动机是想打败约伯，让他的信仰崩溃。然而神允许了这一切，并藉此来试炼约伯——神的动机是使约伯更加坚忍，建立他的信心。约伯所经历的是同样的苦难，但试探与试炼的本质区别，就在于背后动机的不同。

撒旦的试探，世界与人的诱惑，其背后的动机是邪恶的，是要让人跌倒、犯罪、失败。而神借着同样的环境来试炼人，动机是良善的，是要建立人、帮助人成长。因此，当我们面对苦难时，不应埋怨神，好像神想让我们受苦、变坏或失败一样。神的心意是建立我们，而不是摧毁我们。

雅各接着说，一个人被试探，是因为受自己私欲的牵引诱惑。私欲既怀了胎，就生出罪，罪既长成，就生出死。这就引出了关于罪之来源的讨论。

（五）私欲——罪的根源

"私欲"这个词，由"私"与"欲"两个字构成。"欲"是欲望，"私"则是自我、私己。所谓私欲，就是以自我为中心的欲望。

这里需要做一个重要的区分：并非所有的欲望都是罪。神创造了人，也赋予了人各种正常的需求与欲望。以饮食为例，人饿了就想吃东西，这是正常的食欲，本身并没有罪。保罗甚至说，"你们或吃或喝，无论做什么，都要为荣耀神而行。"可见，欲望本身可以成为荣耀神的管道。

但当欲望变成私欲，性质就截然不同了。以暴饮暴食为例：一个人的身体已经不再需要，却仍然被口腹之欲所控制，无法自拔，成了欲望的奴隶——这时，正常的食欲就变成了私欲，并可能演变为罪。

基督教伦理本质上是一种动机伦理。同样的行为，动机不同，性质就不同。问题不在于吃饭这件事本身，而在于你的动机：你是为了维持生命、荣耀神而吃，还是被欲望挟制而无法自控？

这个原则也适用于金钱的问题。金钱本身并不是罪，问题在于你是否被钱所挟制。贪财，才是万恶之根。不是有钱就是坏，也不是穷人就一定好。关键在于你的心是否被钱所控制。

雅各书里面没有明确禁止的某些具体行为，在日常生活中同样适用这一原则。圣经没有逐条列出所有禁令，但可以问自己：这件事是否已经控制了我？

我是否已经离不开它？如果答案是肯定的，那它就已经成为了私欲，并在朝着罪的方向演变。

私欲的另一个特点是隐蔽性。雅各用"怀胎"来比喻私欲的孕育过程——它在初期往往难以察觉，但等到罪显现出来的时候，往往意味着私欲已经孕育了相当长的时间。不论是魔鬼的堕落，还是亚当夏娃的犯罪，追溯其根源，都与私欲有关。

（六）听道与行道

第一章最后一个重要主题是听道与行道的关系。雅各说："你们要快地听，慢慢地说，慢慢地动怒，因为人的怒气并不成就神的义。"

他进而指出，单单听道是不够的，必须行道。只听道而不行道的人，就像一个人对着镜子看自己的脸，看完就走，随即忘了自己的相貌。听道而不行道，就是这样一种自我欺骗。

雅各还特别提到：一个自以为虔诚的人，若不能管住自己的舌头，这人的虔诚就是徒然的。他在欺骗自己的心。

这对于传道人来说是非常深刻的警醒。在讲台上讲道，是在建立会众的信仰；但若在讲台之下，我们的行为却不断地拆毁我们所讲的道，那我们的事奉就是空洞的。

我们最重要的属灵品格，是真实。行不出来，就承认行不出来；做不到，就承认做不到，求神帮助。千万不要站在道德的制高点上指责别人，自己却同样做不到，还装作能够做到的样子。这种道德压力对自己是一种重担，对他人也是一种伤害。我们常常看到一些牧者跌倒，很多时候正是因为长期维持着一种表里不一的状态，私下里犯了罪，却在公开场合继续高举标准。

我们基督徒不怕犯罪——我们害怕的是不认罪，是遮盖罪。犯了罪，就认罪悔改；做不到，就承认软弱。我们与弟兄姐妹一同在神的面前寻求怜悯，一同成长。绝不可以效法法利赛人，站在属灵的制高点，到处指责别人。

四、行道体现在生活的细节中

雅各在第一章末尾突然提到了看顾患难中的孤儿寡妇，以及保守自己不沾染世俗。这看似突兀，但背后有深意。

在当时的社会背景中，孤儿寡妇是最容易被忽视的群体。他们处于社会的边缘，没有人主动关注他们的需要。雅各提到他们，是要把读者的目光引向那些被忽略的细节。他的意思是：真正的信仰，会在这些不起眼的细节上流露出来。

行道，并不只是组织事工、参与活动、在有计划的场合下表现出善行。行道更多是体现在日常生活的点点滴滴中——在等车时与陌生人的互动，在被冒犯时第一个念头和反应，在面对服务人员时的态度和语气，在没有人注意的时候的真实表现。

我想起一个例子。有一次我与一位教会同工一起吃饭，聊得非常投机。但当服务员因为一个失误来到我们桌前时，他的态度立刻变得很差，对服务员出言不逊，语气中充满了嫌弃与轻视。凶完之后，他又转过头来继续与我开心地聊天，好像什么都没有发生过。

那一刻，我心里有一种不安。因为在那一个细节里，他内心真实的状态已经流露出来了。你与传道人、与弟兄姐妹交谈时可能表现得很属灵，讲起道来头头是道；但你如何对待那些在你眼中地位较低、对你没有任何影响力的人，才是你生命真实状态的折射。

在教会里也是同样的道理。我们说欢迎年轻的家庭带着孩子来教会，说盼望下一代进入教会。但当孩子们真的来了，哭闹声打扰了聚会的秩序，我们下

意识流露出的嫌弃神情，已经被孩子的父母尽收眼底。这样的态度，比任何欢迎的话都更有力地传达了一个信息：你们其实并不被真正欢迎。

信仰有没有真正改变我们的生命，往往在这些细节中一目了然。

因此，在我们评估一位传道人或门徒的成熟程度时，圣经知识、神学训练、口才表达，这些都可以通过学习和准备来达到一定的水准。但一个人在没有准备的状态下，面对冲突时的态度，面对弱势群体时的言行，面对陌生人时自然流露的反应——这些才是真正无法伪装的生命见证。

这才是最重要的考核，而不是那些可以提前准备的书面测试或面试表现。你是怎样的一个人，你就会流露出怎样的行为。生命的果子，就藏在这些细节之中。

愿神帮助我们，不仅听道，更能行道；不仅在台上讲，更能在生活中活出来。我们彼此扶持，一同在信仰的道路上走得真实、走得稳健。

五、总结

雅各书是一卷朴实而有力的书信。它没有保罗书信那样严密的神学论证，也没有启示录那样宏大的异象叙述，但它以智慧文学特有的简洁与直接，触碰到了信仰生活中最核心的问题：我们所信的，究竟有没有真正改变我们？

纵观第一章，雅各的关怀始终是一贯的：信仰不是一套观念，而是一种生命的实践。面对试炼，他不教我们逃避，而是呼召我们在患难中寻求智慧，在忍耐中经历信心的成全。面对私欲，他教我们认清罪的根源，不把责任推给神，而是诚实地面对自己内心的挣扎。面对行道的呼召，他提醒我们，信仰的真实性不在于我们讲了什么，而在于我们活出了什么。

雅各书与耶稣传统之间的高度一致，也让我们看到：耶稣的教导从一开始就不是抽象的神学命题，而是扎根于日常生活的具体教导。雅各忠实地继承并

传递了这一传统，告诉我们，跟随基督的生命，最终要落实在等车时的态度、吃饭时的言语、面对弱者时的眼神，以及无人注意时的选择。

这对我们每一个人都是深刻的提醒。无论是传道人还是平信徒，无论是在台上服事还是在生活中默默跟随，我们都面对同样的呼召：听道，更要行道；认识真理，更要活出真理。我们都有软弱，都有做不到的地方。但愿我们在神面前保持真实，在彼此面前保持谦卑，一同仰望那位赐智慧给人、也赐恩典给人的神，使我们的生命能够在点点滴滴的细节中，真实地结出信仰的果子。

第十一课：《雅各书》第 2-5 章

一、不可按外貌待人

我们继续来看雅各书。

在雅各书第二章，雅各提出了一个重要的教导：不可按外貌待人。这一教导的背景，是当时教会内部真实发生的问题。雅各描述了这样一幅场景：有人戴着金戒指、穿着华美衣服走进会堂，同时又有一个穷人穿着肮脏的衣服也走了进来。结果，弟兄们对那穿着体面的人说“请上座”，却对穷人说“你站在那里”——这难道不是偏待人吗？难道不是出于恶意来断定人吗？

这个例子绝对不是雅各凭空编造的。这种情形在当时的教会中一定真实发生过，或者这些消息传到了雅各的耳中，使他不得不正面回应这一问题。

针对这种按外貌待人的态度，雅各提出了一个有力的论证：神并没有因为一个人是穷人就拒绝拣选他，反倒拣选了许多贫穷人，赐给他们丰富的信心。我们看耶稣所呼召的门徒，那些跟随祂的人并不属于社会上层。那些法利赛人、文士，反而没有成为耶稣的门徒。既然如此，现在你们已经成了基督的门徒，怎么可以仍然用外貌来衡量人？那与世人的行事方式又有什么分别呢？

雅各在这里的核心信息非常清晰：你若按外貌待人，就是犯罪。这不仅仅是一个伦理上的教导，更关乎生命的本质。一个人最自然的反应，往往最能折射出他真实的生命状态。如果你习惯于用外貌来评判人，这种倾向就一定会在你日常生活的点点滴滴中流露出来。哪怕你知道“不应当以外貌待人”，却仍旧如此行，这种偏见终究会从你的生命深处渗透出来。所以，我们需要切切地求神帮助我们，从生命里面得到真实的更新。

二、信心与行为：一枚硬币的两面

关于"信心没有行为是死的"这一命题，我们刚刚已经通过辩论的形式作了较充分的论述，在此不再重复。经过这样的辩论，相信大家对这段经文会有更深的认识。

那么，我个人是怎么看待信心与行为这个问题的呢？坦白说，这个问题相当复杂。我们在讲希伯来书时，曾花了不少时间探讨人能否失去救恩的问题，那时已经涉及到相关的讨论。

对雅各而言，信心与行为如同一枚硬币的两面，二者必然同时存在。雅各所要反驳的，是那种"只有信心、没有行为"的主张——在他看来，这根本是一个站不住脚的论点。他的核心立场是：如果你真的有信心，就必然会有相应的行为。这就好比一个人重生得救之后，必然会有新的生命；正因为有了新生命，才会有新生命所带来的行为。信心与行为，是不可分割的一体两面。

当然，对于一般信徒而言，理解到这个层面已经足够。但若深入探讨，就必然牵涉到更复杂的神学议题——比如天主教的恩宠论，比如称义与成圣的关系，比如"一次得救、永远得救"的问题。这些都是相互关联、彼此交织的神学课题。有兴趣的弟兄姐妹可以先去研究一下，在此我们暂不深入。

三、称义、成圣与救恩论的复杂性

圣经在讲到救恩的时候，呈现出一种颇为有趣的张力：有时候信心与行为是放在一起的，有时候却只强调信心。为什么会这样？

这是因为在圣经里，至少在初代教会的时代，称义与成圣尚未被明确区分开来——它们共同构成了救恩的整体。换句话说，救恩在圣经里是一个过程，而非某一个瞬间所完成的事件。

这里有一个比喻，或许大家也曾听过：一个人落水了，救生艇来了，他爬上了救生艇。在这一刻，我们可以说他得救了——他脱离了溺毙的危险。但严

格来讲，他还没有完全得救，因为船还没有靠岸。只有当船抵达彼岸，他的脚踏上陆地的那一刻，才是完全意义上的得救。所以，得救是一个过程。然而，当他踏上救生艇的那一刻，他的得救就已经得到了保证——他不会再被淹死，最终必然上岸。

这个比喻很好地呈现了救恩的两个维度：过程与确据。

宗教改革之后，尤其是路德，将称义与成圣作了比较清晰的区分。这一区分对新教神学影响深远。相比之下，天主教的恩宠论并没有将信心与行为、称义与成圣截然分开，而是将整个得救的过程视为一个整体。

这就解释了一个现象：如果你问一位天主教徒“你有没有得救”，他往往无法给出确定的答案。因为在他的神学框架里，得救是一个持续进行的过程，就像那个还在船上、尚未看见岸边的人——我还没有到岸，我怎么知道我得救了？但对于新教信徒来说，我们一旦上了救生艇，就已经有了得救的确据，知道神必保守我们直到终点。这便是加尔文所说的“信徒的坚忍”——神所开始的工作，必然会成就到底。

当然，我们也应当明白：加尔文之所以能说得如此清晰，是因为他站在宗教改革已经将称义与成圣区分开来之后的神学立场。但在圣经本身的语境里，这两者并没有被如此截然地分开。因此，当我们阅读圣经时，既会看到信心加行为的救恩表述，也会看到单单强调信心的表述——这两种表述在圣经中都有，都是真实的。

四、保罗新观与因信称义的教会论向度

这里还牵涉到一个更深层的神学议题，就是所谓的“保罗新观”。

传统的改教神学，尤其是路德的解读，将保罗所说的“因信称义”理解为一个关于个人得救的问题：圣灵责备了你的良心，使你认识到自己是罪人，于是你

以信心来到神面前，因信称义，得蒙救赎。这是一套以个人良心和个人得救为核心的神学框架。

然而，"保罗新观"对此提出了挑战。这一学派认为，路德的解读是以西方文化语境中的"良心"概念来理解保罗，而保罗所说的"良心"与西方人的良心概念并不相同。保罗本身是生活在犹太教传统中的人，他的处境与路德的处境有着根本性的差异。

保罗新观认为，保罗提出"因信称义"，并不主要是在处理个人得救的问题，而是在处理一个教会论的问题——外邦人如何进入教会、如何成为上帝百姓的问题。

这里需要先理解一个背景：对于犹太人而言，他们本来就是神的选民，就在神的约里面。他们不需要经历一个"从不信到信"的转化过程——他们本来就信神，他们只是需要承认耶稣就是他们所等待的弥赛亚，从而进入以耶稣为中心的教会群体。对他们来说，信弥赛亚是一脉相承的，是自然而然的延伸，不需要跳出原有的信仰框架。

但对外邦人来说，情况就完全不同了。他们原本不信神，现在要进入这个信仰群体，要成为上帝的子民，这需要一个入口、一个途径。保罗的回答是：透过信心。犹太人透过信心，外邦人也透过信心——信心成为进入基督教会、进入神的约的共同通道。

从这个角度来看，保罗所说的"因信称义"，其核心关切是教会论的——它解答的是"外邦人如何与犹太人共同成为上帝子民"的问题，而不单单是"个人如何得救"的问题。

保罗新观据此认为，路德之后的新教传统将"因信称义"高度个人化，过分强调了"我个人信主就得救了"这一面向，而忽略了保罗原始语境中群体性、教会论的维度。当然，教会论与救恩论并非毫无关联——教会之外无救恩，这也是

基督教传统一贯的立场。但保罗论述的核心，按照保罗新观的理解，是教会论，而非个人救恩。

这些都是极为复杂的神学议题，今天无法展开，只是简略介绍，供大家参考和思考。

五、控制舌头：生命的流露

进入第三章，雅各用了大量篇幅来讨论一个主题：控制舌头，管理我们的话语。

在讲到舌头之前，雅各特别作了一个铺垫：不要做多人的师父——也就是说，不要轻易承担教导者、牧者、领袖的角色。因为如果我们不能管好自己，就要受更重的审判。神给得多，要得也多。神给了你更多的恩赐、更多的资源，祂向你的要求也就更高。

然后雅各笔锋一转，转向舌头的问题。他说：我们的舌头怎么可以又出颂赞、又出咒诅？泉源怎么可能从同一个地方涌出苦水和甜水？

雅各在这里非常强调人的主动性与责任。他并没有否认人拥有选择的自由。你的嘴可以用来咒骂人，也可以用来造就人——那你如何选择？他鼓励我们在每一个时刻作出积极的选择，而不是以“我控制不了自己”或者“这都是神的预定”来推卸责任。

雅各明确说：没有人能制服舌头。这句话表面上看像是放弃，实际上是对人的激励——正因为如此难，所以才更需要我们主动地去争战、去制服。当你本来要发火的时候，圣灵在你里面提醒你，那时你是有能力选择克制的。这是圣灵所赐的能力，也是我们的责任。

这一段教导让我们看到，雅各书对人的主体性有很清醒的认识。他不是一个消极的宿命论者。信心必须通过行为彰显，而行为的起点，往往就在于我们如何管理自己的嘴——最日常、最细微的地方。

六、不要与世俗为友

第四章的核心主题是：不要与世俗为友。

雅各在这一章中点名了当时教会中真实存在的问题：贪恋、争斗、嫉妒、祷告也是妄求，求了却是要用在自己的宴乐上。他说，与世俗为友就是与神为敌——这是非常鲜明的二元对立，神与世界之间不存在中间地带。

此外，雅各还提到了骄傲与谦卑的对立，并劝勉我们不要论断别人、不要自夸、不要妄以为自己能掌控明天。

这些看起来都是耳熟能详的"大道理"，但往往越是平常的教导，越难在日常生活中切实践行。因为这些功课不是偶尔面对的考试，而是每天都要经历的争战。每一天，你都可能骄傲，可能论断，可能自夸。所以每一天，我们都需要切切地寻求神的帮助。

关于"好宴乐"这一点，我想多说几句。雅各并不是说享用美食是罪，吃好吃的是问题。问题不在于行为本身，而在于行为背后的动机与心态。

我曾在成都服侍教会，深切感受到当地饮食文化的独特之处。成都的兄弟姐妹曾带我开车一小时去吃一家烧烤，吃完再开车一小时回来。我当时很不解：楼下也有吃的，为什么非要跑这么远？他们说：就那一家最好吃，再远也值得去。后来我跟王怡牧师聊起这件事，他说，你作为外来的人，一眼就感受到了——这就是四川的美食偶像。

美食本身是美好的。但当一个人形成了一种非要那一家、非要那个口味不可的执念，当这种追求成为一种习惯，形成一种文化，甚至成为生活的中心时，它就很可能悄悄地变成了偶像。雅各所警戒的"好宴乐"，说的正是这种状态。

每个地方有每个地方的偶像，每个人有每个人的处境。关键在于：我们是否认真地问过自己，有什么东西正在不知不觉地取代神在我们心中的位置？

七、对教导者的特别警醒

在第三章开头，雅各特别向教导者、牧者发出了警告："你们不要多人做师父，因为晓得我们要受更重的判断。"

这句话对每一个在教会中承担教导职分的人都是严肃的提醒。作为牧者，你的属灵生命的深度，在很大程度上决定了你所牧养的教会的属灵高度。弟兄姐妹的属灵成长，很难超越他们的牧者。如果牧者自己是一个与世俗为友的人，却期望教会充满属灵的气息，这几乎是不可能的。

我们常常看到，许多传道人花大量时间读书、预备讲章、推动事工——这些固然重要。但作为牧者，最核心的任务，是在自己生命中塑造基督的品格。在困难中塑造忍耐，在软弱中塑造信心，在艰难中学习顺服。这些才是关键，因为最终打动人心、改变生命的，从来不是精彩的讲章或高超的讲道技巧，而是生命对生命的影响。

弟兄姐妹所看见、所感受的，是你真实的生命状态。他们看见的是：你是不是在艰难中仍然倚靠神？你是不是在软弱中仍然顺服神？你是不是在困苦中仍然相信神？当他们看见了这样的生命，遇到自己的困难时，他们也就知道该如何去做了。

所以，雅各特别提醒做师傅的人：要小心自己。不是小心别人的眼光，而是小心自己的生命，好好地培育、操练自己的属灵品格，因为你用以服侍的最终资本，不是你的恩赐，而是你的生命。

八、为富不仁与末世的忍耐

第五章，也是雅各书的最后一章，雅各集中讲到了两件事：为富不仁者的审判，以及末世中信徒的忍耐等候。

关于财富问题，雅各书中其实多次提及，可见这是当时教会面临的一个切实的社会处境——阶级之间的张力、社会公义的呼唤，都真实地进入了初代教

会的视野。雅各在这里毫不客气地指出：那些在世上享奢华宴乐、却亏欠工人工钱、滋养心中骄傲的富人，当知道审判已经临近。

与此同时，雅各也劝勉受苦的弟兄姐妹要忍耐。他以先知们和约伯为例，鼓励读者在苦难中坚守，等候主的再来。他说要像农夫等候雨水那样，以忍耐等候神的时机。

在这一章里，雅各还提到了祷告与抹油的实践：当有人生病时，应当请教会的长老来，奉主的名抹油，为他祷告，出于信心的祷告要救那病人，主必叫他起来。他也提到彼此认罪、互相代求，使身心都得医治。

这些实践——抹油、认罪、互相代祷——都有深厚的犹太文化背景，也在初代教会中普遍流行。天主教和东正教在这方面保留了更多的古老传统，比如圣水、圣油等仪式。对于我们今天的教会来说，这些具体的形式不一定要照搬，但其背后所代表的精神——彼此坦诚、在群体中认罪、以信心祷告——仍然是我们需要持守的。

九、雅各书的文体特色与结语

雅各书的结尾，在感受上显得相当突然——没有常见的总结，没有问安，就这样戛然而止。但这恰恰符合雅各书的文学特色：它更像是一部智慧文学，像箴言或诗篇，往往是意犹未尽地收笔。对比保罗书信一贯的写作模式——最后有清晰的教导、问安与祝福——雅各书的风格显然大相径庭。但如果我们用智慧文学的眼光来阅读它，这样的结尾就完全自然了。

结语：生命塑造的呼召

回顾雅各书的整体内容，我们看到一条清晰的主线：信仰必须落地，生命必须彰显。

从第二章的不可按外貌待人，到信心与行为不可分割的论述；从第三章对舌头的管理，到第四章对世俗化生活方式的警戒；从对骄傲与自夸的批评，到

第五章对忍耐与祷告的劝勉——雅各一以贯之地强调，基督信仰不是停留在头脑层面的认知，而是渗透日常生活每一个角落的生命状态。

雅各所论及的那些功课——谦卑、克制、忍耐、诚实、不偏待人——看起来都是我们早已熟悉的道理。然而，最熟悉的往往也是最难做到的。因为它们不是偶发的挑战，而是每一天都在等待我们的考验。

愿我们在神面前诚实地审视自己的生命，不满足于拥有正确的神学知识，更要追求与这知识相称的生命实践。求神帮助我们，使我们不单是听道的人，也是行道的人。

第十二课：《彼得前书》上

一、彼得前书的结构

彼得前书的作者是彼得，写作时间大约在公元后 64 年至 66 年间，写作地点可能在罗马。这封书信的背景是彼得写给小亚细亚受逼迫的基督徒，与雅各书有颇多相似之处，书中大量引用了旧约经文以及耶稣的教导。

在结构上，彼得前书有一个非常清晰而对称的安排。开篇前两节是古典书信体的问候，结尾有祝福语，正文主要分为两个大的部分。第一部分（第一章至第二章）以劝勉为主，强调信徒因着重生而拥有盼望，呼召他们认识并回应神圣洁的呼召；第二部分（第二章至第四章）则更多针对信徒的实际生活，尤其聚焦于苦难的议题，安慰信徒当如何为义受苦、如何在苦难中持守。

彼得前书的希腊文写作相当优美，但与彼得后书的希腊文水准明显不同，这也引发了学者对作者问题的讨论——两卷书真的都出自彼得之手吗？一个可能的解释是：这卷书虽以希腊文书写并加以润色，但其核心仍深植于希伯来文化的土壤之中。书中使用了大量形象性的语言，例如牧人、石头、房角石等，展现出鲜明的文学特色。

学者们普遍认为彼得前书具有一种首尾呼应的对称结构。彼得在第二章十一节和第四章十二节两处以“亲爱的”称呼收信人，从而将正文自然地划分为三个大的部分，形成一个清晰的整体框架。

二、三位一体在彼得前书中的呈现

尽管彼得前书并未使用“三位一体”（Trinity）这一系统神学的专门术语，但书中却在多处同时提及父、子、圣灵，并清楚展现出三者既合一又各具位格的关系。

彼得前书第一章第二节写道："是照父神的先见被拣选的，藉着圣灵得以成圣，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人。"在这短短一句话中，我们看到：父神的职分是"预定拣选"，圣灵的职分是"使人成圣"，而基督的血则带来"救赎与顺服"。三者虽然职分有别，却共同作工于信徒的生命之中。

此外，第一章第三节提到"我们主耶稣基督的父神"；第十一节提到"基督的灵"在先知心里运行；第二十一节提到神藉着复活使他的儿子耶稣得着荣耀；第四章第十四节则提到"荣耀的灵，就是神的灵"住在信徒身上。这些经文共同勾勒出圣父、圣子、圣灵三个位格各尽其职，却又彼此合一的关系。

因此，我们可以说：虽然"三位一体"这个神学术语是后来才正式形成的，但其神学实质早在彼得前书中便已蕴含。彼得前书是以神为中心的书卷，同时也以基督为中心——神是耶稣基督的神与父，圣灵是基督的灵。三位格分明，却是一个同工的神，共同作用于信徒的生活之中。

三、彼得如何引用旧约

彼得前书中直接引用旧约之处至少有二十余处，这是一个相当显著的特点。与新约其他作者一样，彼得引用的并非希伯来文原典，而是当时通行的七十士译本（Septuagint）。

例如，第一章第十六节所引用的"你们要圣洁，因为我是圣洁的"，出自利未记第十九章第二节；第二章第六至八节引用以赛亚书，描绘耶稣基督是"房角石"；第二章第九节在描述"蒙选召的族类"时，引用了出埃及记第十九章；第二章第二十二至二十五节引用以赛亚书第五十三章受苦仆人的形象；第三章第六节则以创世记第十二章中撒拉顺服亚伯拉罕作为榜样。

有一点需要特别强调：彼得引用旧约，并不是随意地摘取某一节经文，而是将整个上下文一并带入。他在引用时，是以整段历史背景作为底色，向读者传递更为深厚的神学含义。彼得运用旧约的目的，往往是为了建立信徒的身份

认同，或是阐明旧恩在新约中的意义——例如，基督与信徒在受苦上的相似性，神对选民圣洁的呼召，以及受苦之后的得胜盼望。

此外，彼得有时会将多处经文交织在一起，从不同先知书中各取所需，串联成一个统一的论述。这种做法在使徒行传中彼得的讲道里同样可以看见。

理解这一点对我们解读圣经至关重要。由于我们与彼得所处的时代相距逾两千年，缺乏当时犹太人对旧约的深厚积累，有时会觉得新约作者引用旧约时似乎突兀、跳跃，甚至不知所云。但对当时的犹太读者来说，一旦听到某段经文，整个历史背景立刻跃然于心，那引用背后的丰富含义便一目了然。就好像今天我们一提到"9·11"这三个字，所有人都立刻明白那是指2001年美国世贸大楼被袭击这段历史，无需任何解释。两千年之后的人若读到这三个字，则需要去查阅大量文献才能明白其含义。

因此，我们在研究新约如何引用旧约时，必须回到旧约的历史处境中去，而不能简单地就经文字面做直觉性的解读，更不能将自己的意思硬读进去。真正的解经，必须忠实于原文作者的意图和当时读者所能理解的背景。

四、彼得、保罗与雅各的神学比较

新约中存在两个主要的使徒圈子：一个是彼得的圈子，另一个是保罗的圈子。彼得与雅各关系较为接近，在神学取向上也更为相似。这两个圈子在写作方式、所牧养的群体以及神学侧重上各有不同，但彼此之间是有互动的。彼得在书信中曾提到保罗的书信“有些难以理解，强解便会自取沉沦”，这说明彼得肯定读过保罗的著作。

三位作者的神学各有侧重，可以简要归纳如下：

保罗的核心关怀是“恩典称义”——以信心接受基督十字架的福音，因信称义，进而在基督里得着合一的身份。保罗的书信往往是系统性的神学辩论，涉

及律法与恩典的关系、信徒在基督里的新身份等议题。他在谈到圣灵时，更多强调圣灵与称义、救赎之间的关联。

雅各更注重信心在日常生活中的落实，强调行善、拒绝虚假的信心，劝勉人言语要谨慎、行为要端正。雅各书的文学风格近似智慧文学，充满格言式的箴言语气。

彼得则处于两者之间：一方面强调基督的救赎与神圣洁的呼召，另一方面也十分重视在苦难中持守盼望、以基督为受苦的榜样。彼得的神学关怀落实在"如何在苦难中效法基督"这一核心主题上，强调信徒要顺服、要谦卑、要在各样处境中展现属灵的品格。他在讲到圣灵时，更多强调圣灵在道德层面的帮助——圣灵使人成圣，帮助人过圣洁、敬虔的生活。

就救恩论而言，保罗着重"因信称义"，彼得着重"基督流血使人重生、得蒙救赎"，雅各则着重"信心没有行为是死的"。尽管三者表达方式不同，但他们对福音的本质认识是一致的——真信心必然结出行为的果子，基督的救赎是一切属灵生命的根基。

在教会伦理方面，彼得更注重信徒如何在社会中作圣洁子民的见证，如何在苦难中忍耐顺服；保罗在罗马书第十二章和帖撒罗尼迦前书第五章也有类似的教导；雅各则更侧重个人的生活操守，诸如如何控制舌头、如何拒绝虚假。

三位作者在应用层面固然有所差异，但在福音的本质上一——以基督为中心、以信仰为基础——他们是完全一致的。

五、基督徒的顺服：一种动态的伦理

彼得前书第二章至第三章多次谈到信徒在各种关系中的顺服，这是一段不容易处理的经文。

彼得呼吁信徒"为主的缘故，顺服一切人所立的制度"，包括君王、官员等世俗权柄；呼吁仆人要敬畏的心顺服主人，不但顺服良善的，甚至对那些"乖僻

的"也要顺服——意思是即便面对那些不值得顺服的人，也要顺服；他也呼吁妻子顺服丈夫，因为不信主的丈夫可能因妻子圣洁的行为而被感化；同时也吩咐丈夫要按理与妻子同住，当给她尊重与尊荣。

理解这些教导，必须回到当时的历史处境：彼得写作时，外邦政府对基督徒施加高压，奴隶制度普遍存在，男性在家庭与社会中占据绝对的主导地位。彼得在这种背景下写作，其用意并不是要巩固这些不平等的社会结构，也不是在鼓励人盲目的奴性顺从，而是呼吁基督徒以基督受苦为榜样，以圣洁的品行来荣耀神，藉着这种谦卑顺服的态度为主的福音作见证。

彼得同时也清楚地表明，神要审判一切不公义。仆人顺服主人，并不等于主人可以随意欺凌仆人；妻子顺服丈夫，也并不等于丈夫可以随意压制妻子——因为丈夫也被要求像爱教会一样爱自己的妻子。这些劝勉的核心不是纵容压迫者，而是效法基督——基督在苦难中的柔和与谦卑。

这自然引发一个更大的问题：基督徒面对社会不公、政治压迫，究竟应当顺命还是抗命？可以使用暴力吗？

这是一个极其复杂的问题，圣经本身也并未给出一个统一的机械性答案。翻阅教会历史与圣经记载，我们会发现两种情形都存在：马丁·路德·金在美国抗击种族主义，朋霍费尔（Bonhoeffer）谋划刺杀希特勒，都是基督徒在特定历史情境中选择了某种形式的抗命；另一方面，使徒行传中，雅各被杀，彼得等待中被天使营救，也有使徒选择了忍耐顺服。在同一章经文里，前面是雅各殉道，后面是彼得被天使救出——我们不能因此评判说雅各做错了什么，也不能说彼得更好。那是神自己的主权，有他的美意。

因此，我认为基督徒的伦理是一种动态的伦理，而非机械性的规则体系。面对同一处境，每个人的良心不同、神的带领不同、所处的位置和责任也不

同，无法一概而论。我们没有办法给出一个统一的答案说：凡遇到这种情形，所有基督徒都必须抗命，或者都必须顺命。

重要的原则是：求神的带领，凭良心在神面前做出选择，并为自己的选择负责。同时，不要轻易论断他人——你不了解他的处境，不知道神对他有怎样特别的带领。我们能做的，是彼此祷告，彼此托付，而不是用自己的标准去评判弟兄姐妹。

这里还涉及一个重要的区分，就是政教分立的原则。神赐给政府的是"刀剑的权柄"，即世俗的强制力，用来抑制罪恶、惩治不法，使作恶的人有所惧怕。政府的权柄是神所设立的，但若滥用这权柄，必要在神面前负责。而神赐给教会的，是属灵的权柄——天国的钥匙，处理的是属灵的事务：敬拜、成圣、认罪、牧养、宣教。教会没有刀剑的权柄，也不应介入本属世俗范畴的事务。

由此推论，基督徒个人可以因着神的呼召和良心的驱使，在社会上扮演各种角色——政治家、法官、社会改革者，甚至革命家。这是他个人在社会中的职责与托付。但他不能因此将教会绑架，要求全体会众共同参与某一政治立场或社会行动。教会的职责是属灵的，不是政治的。

同样重要的是，当个人做出某项选择时，必须清楚自己是以个人名义还是以教会名义在行事。牧师在讲台上表达政治立场，若不加以说明，会众很容易误以为那是教会的立场。这种混淆极易造成分裂，必须格外谨慎。

六、效法基督的受苦

彼得在整卷书中所发出的劝勉，都建立在基督自身的榜样之上。他说："基督也为你们受苦，给你们留下榜样，叫你们跟随他的脚踪行。"基督是无罪而受苦的，他在受害时不出怨言，不以威吓回应，而是把自己交托给那按公义审判的神。这正是彼得呼吁信徒在苦难中效法的态度。

第三章提到基督是"为义受苦"，这与信徒在世上所遭遇的苦难遥相呼应——同样是无辜受苦，同样等候神公义的审判。第四章彼得进一步说："基督在肉体里受苦，你们也当拿这样的心志当作兵器。"第十三节也说："你们是为基督的名受辱骂的，你们就有福了，因为神荣耀的灵，就是神的灵，常住在你们身上。"这与耶稣在登山宝训中所说的"为义受逼迫的人有福了"如出一辙。

彼得前书第三章第九节明确说："不要以恶报恶，以辱骂还辱骂。"这是效法基督在伦理上的核心要求——在逼迫与不公当中，信徒仍要持守圣洁，不向黑暗妥协，不变得与恶人无异。若以恶制恶，以黑暗对抗黑暗，就失去了见证的力量。

彼得将苦难视为成圣的过程。这并不是说我们要主动寻求苦难，而是说当苦难临到的时候，我们愿意以效法基督的心志来面对，在其中经历属灵的成长，并以此荣耀神。保罗在哥林多后书中也有类似的表达："至暂至轻的苦楚，是要为我们成就极重无比、永远的荣耀。"苦难并非终点，乃是通往荣耀的道路。

特别值得注意的是，彼得在此处强调的"效法基督"，并非泛泛而谈地效法基督的一切美德，而是尤其着眼于效法基督的受苦。基督在受苦中所展现出来的柔和、顺服与交托，是彼得希望信徒在患难中具体实践的榜样。因为信徒相信：基督的受死已经换来了我们最终的救赎与荣耀，我们在苦难中的顺服，也将在末后得到神的记念与奖赏。

总结

彼得前书是一封写给受苦者的信。在书信的每一个角落，我们都能感受到彼得作为一位牧者，对饱受逼迫的羊群所怀有的深切关怀。他以旧约为底，以基督为中心，以苦难为场景，向我们描绘出一幅信仰群体在黑暗世界中活出盼望、活出圣洁的图画。无论是三位一体的蕴含、旧约的引用方式、对顺服的理

解，还是对效法基督的呼召，彼得前书都为我们提供了深刻而实用的属灵功课。

第十三课：《彼得前书》下

一、基督下阴间与居间状态：彼得前书三章十八至二十节的困难

彼得前书三章十八至二十节是整本新约当中诠释难度最高的经文之一。经文讲到耶稣死了之后，"借着这个灵"到"监里"去向那些灵魂宣讲，并且将这件事与挪亚洪水时代的那些"被囚禁的灵魂"联系在一起。

这段经文之所以困难，在于它牵涉到多个彼此交织的问题：这里的"灵"究竟是指谁的灵？"监"是什么？是阴间吗？基督在那里宣讲的是什么内容？他是在向挪亚时代的人传福音吗？他真的下到阴间了吗？这些问题在教会历史上引发了截然不同的解读，直到今日仍未有完全的共识。

理解这段经文，有一个重要的前提需要先建立——彼得在引用旧约背景的时候，往往是援引整个大的叙事背景，而不是单取某一句话。因此，要正确诠释这段经文，就必须将它放回更宏观的神学框架当中来理解。

二、历史上的几种主要解读

第一种解读：耶稣下阴间传福音说

在第二世纪，最早出现的一种解读认为，耶稣在死亡之后进入了阴间，甚至下到地狱里面，向那里被拘禁的灵魂宣扬福音。在他复活的时候，又将那些相信之人带了出来。这种解读在一些早期伪经当中有所体现，例如《彼得福音》，同时也反映在后几个世纪诸多艺术作品的图画与绘画当中——描绘耶稣死后下到阴间传道，有人信了，复活时便将那些人一并带出。按照这种解读，"监里"所指的，便是挪亚时代那些被囚禁之人的灵魂所在之处。

第二种解读：守望者与不顺服的灵说

第二种解读与以诺一书以及创世记六章的背景密切相关。创世记记载，在挪亚洪水之前，"神的儿子们"与"人的女子们"结合，生下了所谓的"巨人"——希

伯来文称为"拿非林"（Nephilim），和合本将其译为"上古英武有名的人"。以诺一书将这些存在称为"守望者"，认为他们是堕落的属灵存在。

根据这种解读，彼得所指的"不顺服的灵"，正是这些堕落的守望者，而"监"则是上帝囚禁它们的地方。基督在此所宣告的，并非救恩，而是他在道成肉身、死而复活之后对一切邪恶势力所取得的彻底胜利——这是一种"胜利宣告"，而非"救恩宣告"。

第三种解读：改革宗的诠释

改革宗神学的传统诠释，倾向于将这段经文理解为一种更为宏观的救恩历史陈述。"基督借着圣灵"并非仅指耶稣死后灵魂的行动，而是指向神在整个救恩历史中的主权作为——因着神从创世以前就已经在基督里拣选了他的子民，所以即便在挪亚的时代，对那些有信心之人，神也借着基督的灵显明了救恩，拯救了那些古圣徒。

按照这种解读，这段经文并非在叙述耶稣的灵魂亲自前往某个地狱传道，而是要表明：神在历史中拯救人的方式，始终是经由基督的工作来成就的。

奥古斯丁式的理解

类似地，奥古斯丁认为，基督"下到阴间"并非是指他亲身进入某个受苦之所去传福音，而是宣告他对全人类救赎的完成。彼得强调基督真实地死亡、真实地下到阴间，其神学意义在于对抗幻影说——也就是否认耶稣真实死亡的异端。彼得在此要坚定地说：耶稣是真的死了，他真的进入了死亡的领域，然后借着复活宣告了对死亡的彻底胜利，表明他的救恩已经凌驾于死亡的权势之上。

综合以上几种解读，可以看出，这段经文的核心神学信息并非要建立一套关于"死后传福音"的教义体系，而是要强调：耶稣基督的死而复活，使他成为

凌驾于一切权势之上的得胜主，他的救赎工作在历史与永恒两个维度上都具有决定性的意义。

三、旧约与新约中"阴间"概念的差异

要更深入地理解上述讨论，就必须厘清旧约与新约中"阴间"这一概念的差异。

旧约里的"阴间"，对应希伯来文"Sheol"，新约中则对应希腊文"Hades"，中文都翻译为"阴间"。但两者在神学内涵上其实存在一定的差别。

在旧约中，"阴间"主要是指人死之后所进入的一种状态，即所谓的"居间状态"（intermediate state）——也就是人死亡之后、最终审判之前所处的状态。旧约神学对这个状态的描述并不详细，只是说人死了就"下阴间"，不区分善恶，也没有明确描述那里是否分为不同的区域。像雅各、大卫，他们死后都说自己要"下阴间"，这不一定意味着受苦，只是描述一种死后的居间状态。

只有极少数例外——像以诺和以利亚，他们是神直接将其接到天上，不经历一般意义上的死亡，因此没有经历这个居间状态，这是特殊情况。对于绝大多数旧约人物而言，死亡意味着进入阴间，在那里等候末日的审判。在审判大日，神将根据人是否遵守圣约来定夺各人的永恒归宿——遵行神旨意的人得见天堂，违背圣约的人则下入地狱。

犹太人的末世论框架大致如此：阴间是一个居间的等候状态，既没有天堂的荣耀，也没有地狱的永刑，而是等候最终审判到来的一种过渡性状态。

然而，到了新约时代，情况发生了根本性的变化。耶稣在讲到"乐园"（paradise）的时候——特别是在路加福音二十三章他对那个悔改的强盗所说的"今日你要同我在乐园里了"——这个概念更多是指信徒死后所进入的美好之处，而与旧约中笼统的"阴间"概念有所不同。

在新约当中，居间状态开始出现了明确的区分：信的人死后进入"乐园"，与主同在，"好处无比"（腓立比书一章二十三节）；不信的人则仍在阴间中，等候最终的审判与定罪。

四、乐园是何时开启的？

这引发了一个深刻的神学问题：乐园究竟是何时开始存在的？

旧约圣经中并没有明确的"乐园"概念。在旧约的末世论框架里，死后的居间状态被统称为阴间，并没有"乐园"与"阴间"的区分。这个概念是随着耶稣基督的死而复活才清晰地进入历史视野的。

有人或许会提出：耶稣在十字架上说"今日你要同我在乐园里"，但三天后他才复活，这在时间上如何理解？

这个问题牵涉到居间状态的一个根本性质：人一旦死亡，便脱离了时空的限制，进入永恒的维度，"时间"对他们而言不再具有同等的意义。我们身处时间之中，会说"摩西已经死了几千年，还要再等几千年才等到耶稣再来"，但对摩西本人而言，他进入居间状态之后，时间的线性流逝对他来说已经不再是一种真实的体验。没有漫长的等候，没有"等了好几千年"的感受，因为他进入的是永恒的维度。

因此，我们可以这样理解：那些在旧约时代信靠神的人，死后进入阴间，处于居间状态。从人类历史的角度来看，他们"等候"着基督的到来，但从他们自身的经验来看，并没有漫长等待的痛苦。当耶稣基督死而复活、开启乐园之后，那些旧约的信徒同样因着耶稣基督打破死亡权柄这一历史事件，得以进入乐园当中。

按照这个理解，第一个进入乐园的人，便是那个与耶稣同钉十字架的悔改强盗。他是第一个在乐园开启之后即刻进入其中的人。从那以后，凡信主而死者，都直接进入乐园，与主同在，不再是如旧约时代一般泛泛地"下阴间"。

同时，旧约的信徒也因着耶稣基督打破死亡的权柄这同一历史事件，一同进入了乐园。因为对他们而言，在永恒的维度里，没有"之前"与"之后"，只有"现在"——所以他们并不是"等了好几千年才终于进了乐园"，而是在永恒里与新约信徒一同享受着乐园的恩典。

这就解释了为什么"基督下阴间"这一事件具有如此深远的神学意义。他不只是在某一历史时刻死亡，更是撼动了死亡的门，打破了死亡对人类的辖制，开启了乐园的入口。

五、居间状态的两种归宿

基于以上的理解，我们可以整理出新约末世论关于居间状态的清晰图景：

信徒的居间状态：信主而死的人，进入乐园，与主同在。这是一种美好的状态，但仍是居间的——他们的灵魂虽与主同在，身体却尚未复活，人性的完整状态尚未完全恢复。他们等候的，是主的再来、身体的复活，以及最终进入永恒天堂的完全荣耀。

不信者的居间状态：不信者死后进入阴间，处于某种程度的痛苦之中。这种痛苦虽然不同于地狱的永恒刑罚，但也是真实的痛苦。他们同样等候末日的复活与审判，审判之后进入永恒的地狱刑罚。

这两种居间状态，就好像两个性质截然不同的等候室——都是等候最终审判的到来，但一个是在乐园里与主同在的等候，另一个是在阴间里痛苦煎熬的等候。

最终，所有人都要复活，接受最后的审判：信徒进入永恒的天堂；不信者进入永恒的地狱。

这个图景与旧约时代最大的差别，就在于耶稣基督死而复活所带来的根本性改变——居间状态从笼统的"阴间"，变成了有着清晰区别的"乐园"与"阴间"。

这不是神学思想的自然演进，而是因着基督复活这一历史事件所带来的救恩历史上的真实变化。

六、拉撒路与财主的比喻：对救恩观的挑战

讲到居间状态，就不能不提路加福音十六章那个著名的拉撒路与财主的比喻。这个比喻在末世论讨论中经常被引用，但若要正确理解它，必须将它放回耶稣当时对话的处境当中。

比喻里，拉撒路死后被天使带到“亚伯拉罕的怀里”，而那个财主死后则在阴间里受苦，两者之间隔着一道不可逾越的深渊。这个比喻令当时的犹太听众感到困惑——他们理解财主下阴间，因为他行为不好，为富不仁，不怜悯穷人；但拉撒路凭什么得以在亚伯拉罕的怀里？他做了什么好事？有什么好的行为？

这正是耶稣这个比喻的锋芒所在。

对于当时的法利赛人而言，救恩的逻辑是清晰的：行为好，就上天堂；行为不好，就下地狱。他们相信，只要遵行律法、献上十一、按时祷告、行为端正，上帝在末日审判时就一定会接纳他们。因此，对于自以为行为良好的法利赛人来说，他们完全想不到耶稣会讲出这样的比喻——一个什么都没做的乞丐，反倒进了亚伯拉罕的怀里？

这个比喻的神学挑战非常深刻：如果得救不是靠行为，那靠的是什么？如果拉撒路可以得救，而他什么也没有做，那救恩的依据究竟在哪里？

耶稣讲这个比喻的时候，正处于路加福音十六章的叙事节点，之后他就要进入耶路撒冷，走向十字架。因此，这个比喻是在为他的救赎工作铺垫神学基础——引导听众去思考：若救恩不靠行为，那一定是出于另一种原则，那便是神白白的恩典，是完全出乎上帝主权的拣选与怜悯。

当然，在解读这个比喻时，有一点需要特别注意：这是一个比喻，而非对天堂或阴间的字面描述。比喻中的“亚伯拉罕的怀里”，是一种对犹太人而言生

动有力的意象表达，代表死后进入列祖所在的蒙福之处，并非是对天堂结构的精确神学陈述。犹太人的理解是，如果你忠实地遵守了亚伯拉罕之约，死后便会回到祖先亚伯拉罕的怀里；反之，便下入地狱。耶稣援用这个意象，是为了在他们熟悉的语境中挑战他们的救恩观，而非要建立一套以"亚伯拉罕的怀里"为核心概念的末世论体系。

此外，这一段经文背后还有更深的约的神学背景。路加福音十六章里讲到"律法和先知到约翰为止"，中间又插入了关于婚姻和离婚的教导，这些并非杂乱无章，而是在同一个约的神学框架下展开的叙述——从旧约的律法之约，到基督即将带来的新约，救恩的根基从遵守律法转向了对耶稣基督的信靠与神的恩典。这是路加福音叙事中一个深刻的神学过渡。

七、基督下阴间：使徒信经的神学意涵

使徒信经中有一句话："他下到阴间" (Descended into Hell / Descended into Hades)。这是许多教会每个主日都会一同背诵的信仰告白，但对于这句话的神学意涵，许多信徒并不清楚。

结合以上的讨论，我们可以看到，"基督下阴间"这句话至少包含以下几层神学意义：

第一，肯定耶稣真实的死亡。耶稣不只是在身体上经历了死亡，更是完全地进入了死亡的领域。这是对抗幻影说 (Docetism) 的重要神学立场——耶稣不是"看似死去"，而是真实地死了，真实地进入了人类死亡所到之处。

第二，宣告对死亡权柄的彻底胜利。正因为耶稣真实地死亡、真实地下到阴间，他的复活才具有破门而出的意义——他撼动了死亡的门，打破了阴间对人的辖制，宣告了对一切死亡权势的彻底得胜。

第三，开启了乐园。正是因为基督下到阴间、又从死里复活，乐园才得以开启。此后，凡信主而死者，都不再进入一般意义上的阴间，而是直接进入乐园，与主同在。

所以，"基督下阴间"这句信经告白，并非要我们接受某种关于耶稣死后在阴间传福音的具体图景，而是要我们承认：耶稣基督真实地进入了死亡，又真实地从死里复活，因此他的救赎工作具有宇宙性的意义，超越时间与空间，涵盖了旧约与新约，临到一切在他里面的人。

八、大牧人的形象：彼得前书五章的神学传承

从彼得前书关于阴间与居间状态的讨论，自然过渡到彼得前书五章关于"大牧人"的形象。

彼得在书信中称基督为"大牧人"，这并非一个随意拣选的比喻，而是一个具有深厚旧约神学传承的称谓。在旧约中，"牧人"是一个王权与神圣治理并行的形象：大卫曾被以色列人称为牧人（诗篇七十八篇），诗篇二十三篇以"耶和华是我的牧者"起首，以西结书三十四章更记载了耶和华宣告要亲自牧养他子民羊群的应许。

到了新约，耶稣亲口宣称自己是"好牧人"（约翰福音十章），愿意为羊舍命。彼得在前书中以"大牧人"来称谓基督，正是传承了这一旧约神学脉络，将神作为以色列牧者这一弥赛亚君王的形象，应用于耶稣基督身上，彰显他的权柄、他的怜悯，以及他对教会的主权领导。

彼得前书五章四节进一步指出，当大牧人显现的时候，他要亲自审判与奖赏那些忠心牧养他羊群的牧者——他们将得到那"不能朽坏的荣耀冠冕"。这句话清楚地表明，教会的一切牧养事工，都是在大牧人耶稣基督的主权之下进行的。一切小牧人都是代理人，终有一天要向这位大牧人交账。

这一神学立场对于教会牧者与领袖有着深刻的实践意义：教会真正的头是基督，而非人。教会的权威来自他，教会的方向由他定夺，教会的牧者以他的心意为依归，最终也要向他交出忠心牧养的账。

九、彼得其人：历史的见证

在结束彼得前书的讨论之前，我们简短回顾一下彼得其人在教会历史中的位置，这对理解他书信的权威与分量有重要意义。

彼得原本是一名渔夫，却成为新约圣经中被提及次数最多的门徒，超过一百五十次。他是耶稣门徒群体中公认的领袖人物。耶稣亲自为他改名——就像昔日神将亚伯兰改名为亚伯拉罕一样——将西门改名为彼得，意为“磐石”。这一命名行动本身就具有神学意味：基督是房角石，彼得在教会初立的历史时刻，被赋予了磐石般的稳固角色，在使徒群体中承担领袖的责任。

彼得最终以殉道为自己的生命画上句号。根据教会历史的传统，他大约在主后六十四至六十六年之间，在尼禄的逼迫中被处决。彼得的一生，是从软弱走向刚强、从否认主到为主殉道的一生——他自己活出了他在书信中所劝勉那些受苦信徒的样式：在苦难中站立，靠着那位大牧人的恩典，坚守信仰，直到终点。

结语

彼得前书三章十八至二十节，是一段诠释上极为困难的经文，但它所承载的神学核心是清晰的：耶稣基督真实地死亡，真实地进入死亡的领域，又真实地从死里复活，因此打破了死亡对人的辖制，开启了通往乐园的入口，宣告了对一切邪恶权势的彻底胜利。

这一救赎工作不受时间限制，它的效力上达旧约的信徒，下及新约每一个在他里面的人。从今以后，凡信主而死者，居间状态已然不同——不再是笼统

而模糊的阴间，而是进入与主同在的乐园，等候身体的复活与永恒天堂的完全荣耀。

我们死了以后，要去的是乐园，不是阴间。这不是因为我们的行为，而是完全出于神白白的恩典，因着那位大牧人为我们流出的宝血。这是信仰最根本的喜乐与盼望，也是彼得在这封书信中，要带给那些在散居中受苦之信徒最深切的安慰。

第十四课：《彼得后书》与《犹大书》

一、概述

彼得后书与犹大书，历来被放在一起研读，原因很简单——这两本书的内容高度相似，学者们至今仍争论究竟是谁参考了谁。无论如何，将两书并列研读，有助于我们更全面地理解其神学主旨与历史背景。

彼得后书的作者为使徒彼得，写作时间大约在公元 65 年前后，写作地点在罗马。全书的核心背景，是彼得写信警告当时的信徒，提防那些散布错误教导的假教师。犹大书的作者则是耶稣的兄弟犹大，写作时间更早，大约在公元 50 年前后，写作地点不甚明确，可能是在外邦的犹太群体之中。犹大书的中心议题，是教导信徒辨别何为合乎道德的行为，并警惕那些败坏信仰的异端之人。

在进入具体内容之前，我们先梳理彼得后书中几个值得深入探讨的重要议题：作者的真实性问题、“与神的性情有份”的神学含义、全书的结构脉络、登山变相事件的神学意义，以及彼得后书与犹大书之间的关系。在此基础上，我们再自然地过渡到犹大书，探讨其独特的神学贡献。

二、彼得后书的作者问题

彼得后书的作者问题，在学术界一直存在争议。反对彼得亲著的主要理由，在于这本书的希腊文写作水准明显高于彼得前书——用词典雅，句法工整，明显出自受过良好教育之人之手，而非一位来自加利利的渔夫所能写出的文体。这一疑虑并非现代学者所发明，早在初代教会时期，教父们便已对此有所争论。

然而，改革宗传统的立场是：彼得后书确属正典，且确为彼得所著。对于文体风格的差异，一个合理的解释是，彼得在写作此书时借助了书记或代笔之

人进行润色——正如保罗写罗马书时，曾借助德丢协助记录与润色一样。书记代笔在古代是极为普遍的写作惯例，并不妨碍作者的真实身份。

更为重要的是，彼得后书所记录的内容，无论是个人见证、所经历的历史事件，还是神学立场，都与彼得的身份、经历及使徒时代的正统教导完全吻合。书中涉及的登山变相、先知预言的可靠性等内容，都表明作者是一位亲历者，而非后世依托之人。因此，我们可以说，作者问题上的争议在神学上并无实质性影响。

三、与神的性情有份

彼得后书第一章第四节说："因此，他已将又宝贵又极大的应许赐给我们，叫我们既脱离世上从私欲来的败坏，就得与神的性情有份。"

这节经文在基督教神学史上引发了深远的讨论。从原文希腊文来看，"与神的性情有份"这一表达，字面意思是我们可以参与、共享神性（divine nature）。正是基于这节经文，东正教神学发展出了其著名的"神化"

（theosis）教义——认为信徒在属灵生命的旅程中，能够在某种意义上参与神的本质，从而与神合一。东正教一贯将此视为救赎论的核心，认为人的终极目标是在本质层面上与神同化。

改革宗传统对此则有不同的诠释。我们认为，这里的"与神的性情有份"，描述的是一个持续的成圣过程——信徒在重生得救之后，逐渐被圣灵更新，越来越彰显出神儿女的品格与形象，与神有更深的相交与契合。这并不意味着人在本质上变成了神，或者说有限的受造物能够与无限的造物主在本体上合而为一。受造与造物主之间，存在着一道永远无法跨越的鸿沟——我们是有限的，神是无限的；我们是受造的，神是自有永有的。

因此，改革宗的理解是一种“类比式的参与”：我们分享的，是神圣洁的品格、神儿女的形象，是通过信心与圣灵的工作而逐渐塑造出来的基督样式。这是成圣的过程，是与神更深层次的相交，而非本体论意义上的神化。

这一解经上的分歧，最终还是回到各自的神学传统与解经方法论上。不同的传统对同一节经文有不同的理解，这在教会历史中并不罕见。东正教的理解是他们历代神学发展的结晶，而改革宗的理解同样有其深厚的圣经根基与神学脉络。

四、彼得后书的结构

彼得后书整体结构清晰，逻辑严密，颇具古典书信的风格，近乎一篇精心布局的演讲或论文。

全书以一段简洁的引言开篇（第一章一至二节），接着展开属灵劝勉，鼓励信徒在信仰上不断成长，追求敬虔的品格。随后彼得引入个人见证，强调他所传讲的福音不是人为编造的虚假传说，而是他亲眼目睹、亲身经历的真实历史。第二章转入全书的重心，专门警告假教师的危险，指出他们散布破坏性的异端，否认救主，过着悖逆神的生活，必将面临审判。彼得以历史上神对悖逆者的审判为例——堕落的天使、诺亚时代的洪水、所多玛与蛾摩拉的毁灭——来印证审判的真实性与确定性。与此同时，他也强调，神在审判中保护了义人，如诺亚与罗得，以此劝勉信徒要做忠心的义人，顺服神的道。

第三章则回应当时信徒中普遍存在的一个困惑：耶稣究竟还会不会再来？针对那些嘲笑再来盼望的人，彼得以洪水为类比，指出神的忍耐并非迟延，而是给人悔改的时间。审判之日终将来临，届时天地都将被焚毁，旧的世界成为历史，新天新地的应许将要成就。

整部书信有引言、有论证、有反驳、有结语，思路清晰，层层递进，是一部结构完整、神学深刻的经典书信。

五、登山变相的神学意义

彼得后书中有一段关于登山变相的记述，颇值得深思。我们知道，登山变相事件发生时，耶稣带着彼得、雅各和约翰三位门徒同上山去。约翰在其福音书中曾提及那一幕："我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。"彼得在后书中也亲自作证，记述了他在现场亲眼见到耶稣荣光显现、听见父神声音的经历。值得注意的是，彼得在此省略了摩西与以利亚出现的细节，将叙述的焦点集中在耶稣的显荣与父神的声音上，目的是突显耶稣基督的神性尊荣。

彼得提及登山变相，有几个重要的神学意义。

第一，它是对抗假教师的有力见证。彼得后书的写作背景，就是要对抗那些否认和曲解基督信仰核心事件的假教师。针对他们的质疑，彼得以亲历者的身份直接回应：这不是人为杜撰的神话传说，而是我亲眼所见、亲耳所听的真实历史。他在书中明确说，他所传讲的不是"巧妙捏造的虚言"（原文含义是精心设计的骗术），而是建立在亲身经历与目击见证之上的事实。

第二，它彰显了圣经启示的可靠性。彼得指出，我们"有更确实的先知之言"，表明旧约先知的预言与使徒亲历的见证互相印证，都是出于神直接的启示，共同见证神话语的真实与权威。

第三，它将基督论与教会论紧密联系在一起。彼得隐含的意思是：一个健全的教会，必须建立在坚固的基督论之上。对基督认识越深刻，对真道越清晰，就越能够辨别异端，越能够有效地领导和牧养教会。反之，若失去了对基督清晰的认识，教会就必然陷入混乱。这也正是彼得在书中如此用力地警告假教师、呼召信徒持守真道的根本原因所在。

六、彼得后书与犹大书的关系

彼得后书与犹大书在结构和内容上的高度相似，是新约研究中一个绕不开的话题。两书的整体框架几乎完全对应，段落之间存在明显的平行关系，许多

论点和例证也如出一辙。据学者统计，犹大书二十五节经文中，有相当大比例的内容在彼得后书中重复出现。

究竟是谁参考了谁？学界有两种主要立场：一种认为彼得后书以犹大书为蓝本，在其基础上扩展延伸；另一种则认为犹大书是彼得后书的摘要版本。就个人倾向而言，我认为更可能是彼得后书参考了犹大书——因为犹大书的写作年代更早（约公元 50 年），彼得在写作时很可能已读过犹大书，并以其为参考，在结构上有所借鉴，但在措辞和论证的具体展开上有自己的调整，服务于他写信的特定目的。

这种相互借鉴与参考，在初代教会的著作中其实十分普遍。我们在研究对观福音书时，同样会看到大量相似乃至重叠的内容，马可福音、马太福音、路加福音之间的共享素材，早已为学者所熟知。在那个没有著作权概念的时代，传递和保存神的真道，才是第一要务。不同的作者共同引用早期使徒的讲道传统、口传材料，或彼此参考借鉴，是完全正常的现象，并不影响各书卷作为神默示之道的权威。

七、火的审判与新天新地

彼得后书第三章五至六节提到一个引人深思的末世图景：这个世界将被火融化，有形质的都要在烈火中销毁。这一描述与启示录中新天新地的应许遥相呼应，共同勾勒出末世更新的宏大叙事。

对于这段经文，改革宗传统的理解与某些字面解释有所不同。我们认为，这个世界在末日并非被彻底废弃、另行从无到有地创造一个全新的世界，而是经历一场深刻的更新与再造。火的意象，更多地指向一种“炼净”的功能，而非单纯的毁灭。这与施洗约翰所宣讲的“用圣灵与火给你们施洗”有相通之处——那里的“火”，指向的是审判与炼净，是神对世界的洁净与更新。

因此，彼得在这里所描绘的，是神藉着末世的审判来洁净、更新这个堕落的受造世界，使其成为义人所居住的新天新地，而非将整个受造秩序一笔勾销。这与改革宗神学中对"新创造"（new creation）的理解是一致的：是更新，是转化，是被火炼净后的荣耀彰显，而非简单的废除与重建。

八、犹大书的作者与身份

犹大书的作者在开篇自我介绍说："耶稣基督的仆人，雅各的兄弟犹大。"这一自我定位有几点值得关注。

首先，这位犹大并非十二使徒中的任何一位，而是耶稣肉身的弟兄。马可福音六章三节提到："这不是那木匠吗？不是马利亚的儿子，雅各、约西、犹大、西门的长兄吗？他妹妹们不也是在我们这里吗？"这节经文清楚表明，耶稣有多位兄弟，也有姐妹，犹大是其中之一。

其次，犹大书的作者自称与雅各同为兄弟——而这位雅各，正是加拉太书一章十九节中保罗所提及的"主的兄弟"雅各，即耶路撒冷教会的重要领袖。因此，写这封信的犹大，可以说就是耶稣血亲的弟兄。

然而，值得注意的是，尽管犹大与耶稣有如此亲密的血缘关系，他却从未以"主的弟兄"自居，而是谦卑地称自己为"耶稣基督的仆人"。这与雅各书的写法如出一辙——雅各同样没有以主的兄弟自我标榜，而是称自己是"神和主耶稣基督的仆人"。

这一称谓方式，深刻地传达出一种属灵的自我认知：与基督的联系，不在于血缘，而在于信心与顺服。无论一个人与耶稣有多亲密的肉身关系，在神国的秩序中，最终都只能以"仆人"的身份来定位自己。犹大以这种谦卑的方式淡化血缘关系，彰显的是一种属灵的成熟与真实的信仰。

关于耶稣兄弟的身份问题，历史上存在不同的解读。改革宗与大多数新教传统认为，这些兄弟姐妹是马利亚婚后与约瑟所生的孩子，因为约瑟去世较

早，马利亚此后可能再嫁，由此生养了雅各、约西、犹大、西门等人。天主教传统则持不同立场，坚持马利亚终身守贞的教义，认为这些所谓的"兄弟"实为表兄或堂兄，并非同母亲生。双方在这一问题上各有其神学传统的支撑，本文不作裁断，仅呈现各方立场。

九、犹大书的结构

犹大书虽只有一章二十五节，却结构严谨，层次分明，是新约中最为简短却极具力量的书信之一。

全书的结构大致如下：开篇是问候语（一至二节），向蒙召、被爱、被保守的圣徒致意；随即在三至四节交代写信的目的——原本打算与读者谈论共同得救的事，却因紧迫情势的驱使，不得不写信劝勉大家"要为从前一次交付圣徒的真道竭力争辩"，原因在于有些人偷偷混入信徒中间，歪曲神的恩典，否认独一的主宰。

五至十六节是全书的主体，专门论述对异端的审判。犹大引用了三组旧约历史事件，作为神必审判悖逆者的依据：以色列人出埃及后不信者的灭亡、不守本位的堕落天使、所多玛与蛾摩拉的毁灭。随后他描述了这些假教师的行为特征，并以该隐、巴兰、可拉三人为例，进一步说明悖逆神的严重后果。

十七至二十三节转为对信徒的正面劝勉，分为三个层次：其一，提醒信徒不要因假教师的出现而惊慌，因为这正是使徒们早就预言要发生的事；其二，劝勉信徒要在神的爱中彼此相顾，以信心、盼望、祷告守住自己；其三，劝勉信徒以怜悯的心对待那些被异端迷惑的人，同时要谨慎，不可与污秽同流合污。

全书以一段庄严美丽的颂赞祷告收结（二十四至二十五节），将荣耀归给那位能保守信徒不跌倒、使他们无瑕无疵地站在神荣耀面前的独一神。

十、耶稣拯救以色列

犹太书中有一处经文在文本传递上存在有趣的差异，值得专门讨论。第五节说："从前.....拯救了他的百姓出了埃及地，后来把那些不信的灭绝了。"在某些希腊文抄本中，"从前"之后的主语直接写的是"耶稣"，而非我们通常所见的"主"或"神"。英文 ESV 圣经就采用了这一抄本，将这一句译为"Jesus, who saved a people out of the land of Egypt"。

这一读法在神学上意义重大。它将旧约中拯救以色列出埃及的那位"主耶和華"，直接与新约中的耶稣基督等同起来，清晰地表达了基督在永恒中的先在性与神性。这与耶稣自己在约翰福音中所说的"还没有亚伯拉罕就有了我"遥相呼应——基督不是在伯利恒才开始存在的，祂在亘古之前便是神，是那位拯救以色列、引导旷野、审判悖逆者的主。

这段经文在结构上也颇为精妙：上半段讲拯救，下半段讲审判，两者并列，共同指向一个核心真理——拯救与审判，都在那位圣子的手中。祂既是慈爱的救主，也是公义的审判者。这位三位一体中的第二位格，在历史中成就救赎，也将在末日实行最终的审判。这完全符合改革宗神学的理解，也是整本圣经一以贯之的神学主旋律。

十一、米迦勒与魔鬼争夺摩西尸体

犹太书第九节记述了一个颇为特殊的事件："天使长米迦勒为摩西的尸首与魔鬼争辩的时候，尚且不敢用毁谤的话罪责他，只说：'主责备你吧！'"这一事件的背景，是犹太在批评那些轻慢天使、毁谤在位者的假教师，他以天使长米迦勒的态度为例，说明即便是地位崇高的米迦勒，在面对魔鬼时也不妄加毁谤，而是将审判权交托给神。

然而，这段记述引出了一个棘手的问题：天使长与魔鬼争夺摩西尸体的故事，在正典圣经中并无记载，而是出自一部被称为《摩西升天记》（或《摩西遗训》）的书卷——这部书卷属于次经或伪经的范畴，不在新教正典之列。犹

大直接引用了这段叙述，这让人不禁要问：这件事是真实发生的吗？犹大引用伪经，是否等于赋予了伪经正典的权威？

对于这一问题，我们可以从以下几个角度来思考。

第一，关于事件的真实性。圣经记载，神亲自将摩西埋葬，且没有人知道他的坟墓在哪里（申命记三十四章）。圣经并未提供更多细节。《摩西升天记》中关于天使与魔鬼争夺摩西尸体的叙述，是否是真实发生的历史事件？这确实难以确定。从上下文逻辑来看，如果第六、七节所描述的天使堕落与神的审判是真实的，那么第九节的事件作为同一段落中的论据，也有可能是真实的。但我们无法从伪经本身确认其可靠性。

第二，引用不等于赋予正典权威。犹大引用这段叙述，正如保罗在雅典时引用希腊诗人的作品一样——保罗引用“我们也是他所生的后裔”这句话，并不是在说整部希腊诗歌都是神的启示，而是借用听众所熟悉的文化资源，来论证一个神学论点。同理，犹大引用《摩西升天记》，是在借助一个当时听众耳熟能详的叙述来强化他的论证，并不等于他为这部伪经赋予了与正典相同的权威地位。

第三，圣经无误论的立场。对于相信圣经无误的人而言，一个可行的处理方式是：凡正典所引用、所肯定的内容，便可视为真实；正典未引用、未背书的部分，则无法凭此判断其真伪。这一立场在逻辑上是自洽的，也是许多改革宗学者所持的基本态度。

犹大书在早期教会中曾长期受到质疑，尤其是东方教会对其持保留态度，部分原因正在于这段引用伪经的争议。然而，西方教父们普遍接受了犹大书的权威，最终在公元 325 年的尼西亚会议上，犹大书被正式确认为正典。宗教改革时期，《威斯敏斯特信条》也明确将犹大书列入整本圣经的范围之内，肯定其为神所默示的话语。

十二、该隐、巴兰与可拉

犹大书在描述假教师时，列举了旧约中三个典型人物作为警示：该隐、巴兰与可拉。这三个例子并列出现，绝非随意的选取，而是精心设计的组合，全面涵盖了假教师的几种核心罪行。

该隐因嫉妒而杀害了义人亚伯，代表了对真理的仇视与对义人的残害。他的悖逆根源是自我意志凌驾于神的命令之上，不愿以神所指定的方式来亲近神，反而以自己的方式行事，最终导致兄弟相残、自身流浪的悲剧。假教师对真道的仇视与对信徒的伤害，正是这种该隐精神的延续。

巴兰原是一位先知，却因贪财而愿意将自己的才能出卖给出价最高的人。当摩押王巴勒以重金雇用他咒诅以色列时，他几乎因贪欲而妥协。神藉着一头驴子来阻拦他，最终扭转了他的诅咒，使之成为祝福。巴兰代表的是那种以属灵事奉换取世俗利益的假教师——他们的动机不是荣耀神，而是借用神的名义来填满自己的口袋。

可拉则是因为不满神所设立的领袖权威，率众公开叛乱，挑战摩西与亚伦的权柄，最终被地所吞灭。他代表的是对神所设立之秩序的反叛，是以自我为中心的骄傲与僭越。

这三个例子，精准地描绘出假教师的三种属灵疾病：对真理的仇视（该隐）、对金钱的贪爱（巴兰）、对权柄的反叛（可拉）。犹大的警告极为严肃：那些走这三人道路的人，必将面对同样的结局。当一个人以自我崇拜取代对神的敬拜，以贪婪取代圣洁，以骄傲取代顺服，神的审判就已在门外等候。

十三、对信徒的劝勉

在警告的背后，犹大书并未止步于审判的叙述，而是以温柔而坚定的劝勉来激励信徒。

他首先提醒信徒，假教师的出现并非意外，使徒们早就预言过末后必有这样的人出现，专门嘲讽真道、放纵情欲。信徒不必因此惊慌失措，而应将此视为末世记号之一，以更敏锐的属灵眼光应对。

其次，犹大劝勉信徒要在神的爱中彼此守望：在至圣的真道上造就自己，在圣灵中祷告，守住自己在神的爱中，等候主耶稣基督的怜悯。这是一幅信仰共同体守望相助的图景——信仰不是孤独的个人修行，而是在彼此扶持中成长，在共同的真道中坚立。

第三，犹大劝勉信徒对那些被异端迷惑之人要存怜悯之心，要"从火中抢救"他们，但同时要谨慎，"连那被情欲染污的衣服也当厌恶"。这是一种微妙的平衡：既不冷漠地放弃那些迷失的人，也不天真地以为自己能够在接触污秽的过程中全然不受影响。怜悯与圣洁必须并存，同情与界限必须同行。

全书以一段极为壮丽的颂赞结束，将荣耀归给那位"能保守你们不跌倒、叫你们无瑕无疵、欢欢喜喜站在他荣耀之前的"独一神。这段颂赞不仅是礼拜式的赞美，更是对全书神学的提炼：在一切危险与挑战之中，最终保守我们的，不是我们自己的努力，而是那位信实的神。

结语

彼得后书与犹大书，虽然篇幅不长，却在新约正典中占据着不可忽视的重要位置。两书共同见证了初代教会所面临的严峻挑战——假教师的渗透、异端的蔓延、末世盼望的动摇——同时也为信徒提供了坚固的属灵资源：真道的根基、先知的见证、历史的教训，以及对审判与更新的终末盼望。

彼得以目击者的身份，将登山变相的荣光与先知预言的确实联结在一起，为信徒建造了不可动摇的信仰根基。犹大以弟兄的柔情与先知的刚直，呼召信徒为真道争辩，同时以怜悯接纳那些在真理中迷失的人。

两书的核心信息，至今仍对教会具有直接的现实意义：真道值得竭力守护，假教师必将受到审判，神的忍耐是为了给人悔改的机会，而最终的更新与荣耀，已在新天新地的应许中稳稳地等候着我们。

第十五课：《约翰一书》

一、约翰著作的总体概览

约翰在新约圣经中留下了丰富的著作，包括约翰福音、约翰一二三书以及启示录，这些都是极具深度、不易解读的作品。这是约翰独特的写作风格所致。因此，当我们研读约翰一二三书或启示录时，也需要参照约翰福音，因为这几卷书之间有许多共通的主题。同一位作者的著作，往往在思想上互相呼应、彼此印证。尤其是读启示录时，许多话题与概念在约翰福音中都能找到源头，回归约翰福音加以参照，往往能帮助我们更清晰地理解。

约翰一二三书同样如此。书中许多主题反复出现，这些主题可以说是约翰整个著作体系的核心。只要牢牢掌握这些核心，基本上就能把握约翰著作的精髓。

约翰一二三书在新约中常常被忽略。原因有二：其一，约翰二书和三书极为简短，各只有一章，是圣经中篇幅最短的两卷书，表面上看似乎对今日的信仰生活没有太多直接的指导意义；其二，约翰一书虽然较长，却难以驾驭，在讲道上也颇具挑战。然而，这三封书信其实蕴含着极为丰富的神学内容，尤其在实际的信仰应用以及对“在基督里的爱”这一主题的深刻表达上，具有不可忽视的价值。

二、约翰著作的语言特点

约翰著作有一个非常独特、甚至自相矛盾的地方——他的语言极为简单，但内涵却极为深刻。约翰的希腊文语法，在新约各位作者中是最为简单的，然而他的文字背后却蕴藏着极深的道理。这种简单却深邃的特质，颇似东方古典文学的风格，正如老子《道德经》开篇所言：“道可道，非常道。”每个字都认识，却难以言说其真正含义。

约翰福音的开篇“太初有道，道就是神”亦是如此。字面上简单明了，然而其背后的神学却博大精深。约翰与保罗的写作方式截然不同。保罗善用辩论与逻辑，论述层层递进，体系严密，犹如写学术论文，条理清晰，脉络分明。约翰则不同，他的著作体系感不那么强，许多内容需要凭借整体的感悟来把握，难以用西方哲学的逻辑思维来逐一分析。他的思维方式更近乎东方，这也是我们阅读约翰著作时所面临的主要困难。

也正因如此，当约翰写启示录时，才会天马行空，充满象征与异象。那些数字究竟代表什么，那些异兽究竟指向何处，很难一一对应。这与约翰自身的写作风格密切相关。

三、约翰一二三书的核心主题：真理与爱

这三卷书信有两个贯穿始终的核心主题：真理与爱。

约翰强调，作为基督徒，仅仅声称自己拥有关于基督的真理是不够的，同时还必须在生活中切实地爱别人。缺乏爱与声称拥有真理，这两者是相互矛盾的。真正拥有真理的人，必然也拥有爱；真正爱人的人，就表明他真正认识神，因为神就是爱。神的爱最深刻的彰显，就是耶稣基督为我们赎罪这一历史事件。因此，基督徒也需要在实践中将爱表达出来，而不仅仅停留在言语层面。

在这三卷书信中，真理与爱的结合，是通过弟兄姐妹之间的团契关系来体现的。约翰一书主要讲述信徒如何与神彼此相交；约翰二书和三书则着重讲述信徒之间如何彼此相交，其中特别谈到“款待”这一实践性的主题。

款待（好客）在约翰二书和三书中，是一个独特而重要的神学主题。这里所说的款待，并非单纯的人情世故，而是与真理紧密相连的——款待真正传道的人，是真理的表达；拒绝接待假教师，则是爱的一种方式，是保护他人不受谎言欺骗。因此，好客与接纳，实际上都是与真理联系在一起的。

四、写作背景与作者

约翰一二三书的作者是使徒约翰，这一点基本没有争议。这几卷书写作年代较晚，与约翰福音及启示录的写作时期相近，大约在公元九十年前后，写作地点可能是小亚细亚的以弗所一带。

当时，教会外有逼迫，内有异端与假教师。约翰写信给当地的教会，目的是提醒信徒们警惕那些传播错误教义的假教师，坚守在真理与爱中。

值得特别一提的是，约翰在写这几卷书信时，可能是十二使徒中最后一位尚在世的见证人。其他使徒大多已经殉道，约翰代表着那一群亲眼见过、亲耳听过、亲手摸过耶稣的见证人群体。因此，他在写作时，也有一种使命感——趁着自己尚在人世，将这宝贵的见证留存下来，继续向后世的信徒说话。

五、约翰一书的结构

约翰一书的结构颇具争议。从表面上看，它具有某些书信体的特征，但没有明显的称谓、问安与署名，不像保罗的书信那样格式清晰，反而更像一篇神学论述。

开篇的“我们所听见的、所看见的、亲手所摸过的”，与约翰福音的序言“太初有道”一样，直接进入主题，毫无铺垫。

整卷约翰一书围绕着黑暗与光明、真理与谬误、爱与恨等二元对立的主题展开。这种二元论是犹太人思维的典型特征，在约翰的著作中贯穿始终。约翰福音第一章就已经提到光明与黑暗、耶稣来到自己的子民中而子民不接待他，将神的国与这个世界形成对比。这是约翰著作中极为典型的思维方式。

有学者认为，约翰一书围绕基督论与基督教伦理两大主题，分为三个循环的段落：第一段为一章五节至二章二十七节，第二段为二章二十八节至四章六节，第三段为四章七节至五章十二节，最后以一个简短的结语收尾。但也有学者认为这样的分段过于牵强，因为约翰的写作方式本身就令人难以清晰分段。

约翰写作的另一个显著特点，是读者有时难以分辨究竟是谁在说话——是耶稣的话，还是约翰的旁白。即便是广为人知的约翰福音三章十六节，读到后面也会发现，耶稣的讲话到何处结束、约翰的旁白从何处开始，并不容易判断。

对此，我们需要明白：约翰写作的目的，主要是表达神学，而不是记录历史事件。他不像对观福音书那样，着力还原历史现场。约翰福音与约翰一二三书，更多是神学的表达与诠释。因此，我们在阅读时，必须从神学的角度切入，而不必纠结于某句话究竟是耶稣说的还是约翰说的。正如读诗篇，目的不是寻找逻辑层次，而是感受诗本身所带来的属灵之美；读启示录，也不必执着于每个数字的具体所指，而要从神学框架来整体把握。这样，才能真正理解约翰著作的精髓。

六、“我们”的含义

约翰一书开篇的“我们所听见的、所看见的、亲手所摸过的”，这个“我们”究竟指向谁？

有学者认为这主要是指使徒群体，就是那些曾与耶稣同行、亲历其复活的见证人。约翰作为最后一位尚在世的使徒，他用“我们”代表了整个使徒群体的见证。然而，到了第六节之后，他的“我们”开始涵盖更广泛的信徒群体，包括当时活着的所有信徒。

这反映了约翰著作的另一个特点：同一个词在不同的语境中，往往表达完全不同的含义。例如他常用的“世界”（希腊文 *kosmos*），有时是正面的——“神爱世界”；有时是负面的——“不要爱世界”。这种同一个词承载多重含义的用法，与中国古典文学的特质颇为相似，一字之内，层次丰富。因此，读约翰著作时，切不可简单地以某一用法套用所有语境，必须结合上下文加以辨别。

约翰用"我们"涵盖所有信徒时，强调的是一种共同持守福音的群体身份认同——凡在这个福音之中的人，都拥有同样的身份，书信中所写的内容，也是写给所有这样的人的。

七、见证人的意义

约翰特别强调自己作为耶稣复活之目击者与见证人的身份。他说"我们亲眼看见、亲手摸过"，是在表明：对基督的认识，是建立在真实历史事件之上的，而非幻象或虚构。

这种对见证的强调，与旧约的法律体系密切相关。申命记中规定，控告某人须有两三个见证人；保罗在哥林多后书中也援引这一原则。约翰在书中进一步指出，除了人的见证，还有圣灵的见证，两者共同确保了信仰的真实性。

这也是约翰写作的重要动机之一。他作为最后一位仍然在世的使徒，希望在离世之前，将这宝贵的见证留存下来，代表已经殉道的众使徒，继续向跟随耶稣的人说话。

八、神是光：真理与伦理的根基

约翰一书的核心神学宣言之一，是"神是光，在他毫无黑暗"。

在旧约中，光常常用来象征神的荣耀与圣洁，以赛亚书六章、诗篇一百零四篇都有这样的表达。耶稣基督也在约翰福音第八章中自称为"世上的光"。当约翰宣称神是光时，他同时宣告了神是终极的善，是真理的源头，他本身就是真理。

这一神学宣告在伦理上有直接的含义：既然神是光，那么凡不在他里面的，就是行在黑暗之中。作为神的子民，我们也应当在光中行，如同神在光中一样。

光不仅启示了真理，同时也召唤人与光的本质相一致——脱离罪恶、欺骗与无知，进入神的光明国度。因此，人不能同时与黑暗相交，又说自己与光相交，这两者是彼此排斥的。

约翰的伦理立场极为坚定：没有中间地带，没有灰色地带。你要么在神里面，要么不在神里面；你要么行在真理之中，要么行在黑暗之中。这也是为什么约翰福音中格外强调永生、重生等主题——“你若不重生，就不能见神的国”，正是这种非此即彼的神学立场的体现。

在实践层面，对付黑暗、解决罪的最有效方法，就是将其带到光中。黑暗最惧怕见光。许多人长期被罪所捆绑，无法得释放，根本原因往往在于：他们不愿意让那黑暗见光，不愿意让别人知道，宁愿将罪藏在内心深处，只有自己独自与那黑暗同处。这对基督徒而言是极其危险的。

我们观察圣经中那些伟大的圣徒——摩西、大卫、彼得——会发现，神对付他们在暗中之罪的方式，往往是在光中将其暴露出来。大卫的罪就是如此。当神将我们的罪暴露出来时，我们应当感恩，而不是感到蒙羞。在中国文化的面子观念中，“家丑不可外扬”根深蒂固，然而神怜悯我们、帮助我们解决罪的方式，正是将那些见不得光的东西暴露出来。若是神主动将罪暴露，固然是恩典；若罪在不经意间被动曝光，那才是更大的危机。

因此，约翰的伦理归结为一件简单而核心的事：如果你还在黑暗里，就来到神面前，把那些罪与黑暗带到光中，认罪悔改。若还在黑暗中行，却声称与神相交，那就是自欺欺人。

九、罪的赦免：认罪与挽回祭

约翰一书一章九节说：“我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义。”这是约翰的核心劝勉：有罪，就来到神面前认罪，神必赦免，必帮助。

约翰进一步在第二章指出，这一切得以成就，是因为我们有一位中保——义者耶稣基督，他已经为我们做了"挽回祭"（或译"赎罪祭"）。

"挽回祭"这一概念，是指挽回了神对罪的公义愤怒。本来，我们应当承受因罪而来的刑罚；但因着耶稣基督在十字架上所受的刑罚，神的公义得到了满足，我们的罪债得到了赦免。这也与旧约的献祭体系相呼应——利未记十六章描述的赎罪祭，约柜上的施恩座（遮罪盖）——都预表了耶稣基督将要成就的救赎。约柜中存放的是律法，律法本是要审判我们、彰显神公义愤怒的；但那遮罪盖将律法覆盖，象征着神的恩典遮盖了我们的罪，满足了神一切的公义。

耶稣基督真正、彻底地成就了旧约整个献祭体系所预表的一切。

我们对认罪的鼓励，绝非鼓励人犯罪，而是鼓励人认罪——将黑暗带到神的面前，在光中解决。我们鼓励弟兄姐妹过圣洁的生活。虽然我们仍在成圣的过程中，还会跌倒犯罪，但每一天都应该认罪悔改。威斯敏斯特信条也强调，恩典与真诚的悔改是并行的，信徒应当常常经历悔改认罪。

越接近神，越接近光，就越能看见自己身上那些平时看不见的黑暗。这正是为什么保罗这样成熟的圣徒，却称自己是"罪人中的罪魁"。信主越深，认识神越多，就越认识自己的罪，也就越谦卑，这才是正常的属灵成长轨迹。若一个信徒长期没有认罪的经历，这只能说明他还没有认真审察自己的内心。我们每一天的心思意念、行为举止，总有得罪神的地方，不可能一整天都完全荣耀神。

因此，牧者在牧养会众时，要常常鼓励他们在神面前认罪悔改，求圣灵光照；对自己，也要每一天持续地行在光明之中，不在黑暗中滞留，尤其要警惕那些习惯性地缠绕我们、令我们走不出来的罪。

十、"普天下人的罪"的解读

约翰一书二章二节说，耶稣基督"不但是为我们的罪，也是为普天下人的罪"。这里的"普天下人"该如何理解？

有些人据此主张"普救论"，认为耶稣已经为所有人的罪付上了代价，所有人最终都将得救。但这是一种对约翰写作方式的误读。

正如我们前面提到的，约翰同一个词往往有不同的含义。他使用"世界" (kosmos) 一词时，有时指人们所处的这个与神对立的世界体系，有时指世人，有时则有更广泛的含义。我们必须回到约翰整体的写作语境与神学框架中加以理解，而不能孤立地抠字面意思。

约翰在这里说"普天下人"，更多是一种犹太人的表达方式，强调基督救赎的普世性范围——救恩并非仅仅为了犹太人，也扩展到外邦人，扩展到全世界。约翰福音十一章五十一、五十二节中，借着大祭司该亚法的预言，约翰已经表达了这一思想：耶稣的死"不但是替这一国，也是要把神四散的子民都聚集归一"。这里的"一国"指犹太国，而"四散的子民"则指向更广泛的外邦信徒。

因此，"为普天下人的罪"所强调的，是耶稣基督救赎的能力与范围——所有人都可以因信这个福音而得救，福音是向所有人开放的。但这并不意味着所有人最终都必然得救。救恩只归于那些被神拣选、真正信靠基督的人。

当然，任何的解读背后都有其神学体系。我们的解读有我们的神学前提；普救论者也有他们的神学前提。关键在于，哪一种解读更符合圣经整体的神学框架与核心原则。普救论的问题，是从根本上违背了圣经有关拣选、救恩与审判的整体教导。而我们这里所讨论的关于"普天下"的理解，正是在约翰自己的写作语境与整体神学框架中得出的诠释。

十一、该隐与亚伯：恨与爱的属灵对比

约翰一书三章提到了该隐和亚伯的故事。在这段经文的前后，约翰讲到了犯罪与违背律法的关系，并将罪与魔鬼联系起来——“你犯罪就属魔鬼了，魔鬼从起初就犯罪”。他同时也说，“凡从神生的，就不犯罪”。

关于“从神生的不犯罪”这一表述，需要从希腊文的时态来理解。约翰在这里所用的动词时态，强调的是持续性的动作，而非一次性行为。他的意思是：凡从神生的，不会持续地、长期地陷在罪中无法自拔。这与前文关于黑暗与光明的教导是一致的——你不能持续地停留在黑暗中，你虽然会犯罪，但应当认罪，在神面前寻求赦免，继续行走在光明之中。

若将这句话理解为“从神生的人绝不会犯任何一次罪”，就会陷入自相矛盾——因为约翰在前文明确劝勉读者认罪悔改，若信徒根本不会犯罪，认罪岂非多余？

约翰引用该隐和亚伯的故事，是为了展示罪的本质。该隐杀亚伯，表面上是因为神悦纳亚伯的祭而不悦纳他的祭，实质上却是因为他心中怀有对弟兄持续的恨意，而这种恨意最终导致了谋杀。恨，是属魔鬼的；爱，才是属神的。正如约翰所说，凡恨弟兄的，就等同于杀人。

这一对比形成了鲜明的属灵图景：神的儿女以爱为标志，魔鬼的子民以恨和杀害为特征。约翰呼吁信徒要彼此相爱，不要效法该隐。只有爱，才能从根本上解决罪的问题；只有爱，才能将我们与这个属黑暗的世界区分开来，显出我们作为神子民的身份。

十二、水、血与圣灵：一处翻译上的历史问题

最后，要介绍约翰一书五章中一处重要的翻译问题。约翰说“做见证的有三：圣灵、水和血”。

然而，在十四至十五世纪之后流传的某些抄本中，这段经文被改为"圣父、圣子和圣灵"，英文钦定本（KJV）及早期部分中文译本也采用了这一读法。有人借此认为，这是圣经中对三位一体最直接的表述之一。

经过学者们对更早期抄本的系统研究，发现在十四世纪以前的所有希腊文抄本中，这里一律是"圣灵、水和血"，并无"圣父、圣子和圣灵"的表述。这一改动，应当是在某些抄本的传抄过程中出现的篡改。因此，现代各语言的可靠译本，包括现行的中文和英文圣经，都将其恢复为"圣灵、水和血"。

在这里，"水"代表耶稣的受洗，"血"代表耶稣的受难与死亡，"圣灵"则指内住于信徒之中的圣灵——三者都指向基督，都是对基督救赎工作的见证。

这一翻译问题的历史，提醒我们在研读圣经时，需要关注文本传承的历史，不可轻率地以某一版本为唯一依据，更不可单凭孤立的经文来建立重大的神学教义。

约翰一书就先介绍到这里。这卷书虽然简短，却是约翰神学的精华所在。它以最简单的语言，表达了最深刻的神学——神是光、神是爱，真理与爱不可分割，认罪与悔改是信徒生命的日常功课，彼此相爱是神子民最真实的标志。愿我们在研读这卷书时，不仅在知识上有所增长，更能在生命中真正地活出约翰所呼召我们去活的样式。

第十六课：《约翰二书》和《约翰三书》

一、约翰二书的结构与背景

约翰二书在新约里是第二短的书卷，结构非常简单。全书大致可分为四个部分：第一到三节是问候语；第四到六节鼓励信徒活在爱中；第七到十节警告假教师；最后的结语则是长老表达希望与他们当面相见的心意。

首先，我们需要思考约翰为何不用自己的名字，而将自己称为"长老"。又为何收信对象是"蒙拣选的太太和她的儿女"？其实，这两处用词背后很可能有特殊的历史背景。有学者猜测，由于当时教会正处于被逼迫的处境，书信一旦落入他人手中，若出现敏感词汇便会带来危险，因此约翰刻意回避了自己的名字和"教会"等明显的宗教用语。"长老"一词在当时并非敏感词，因为犹太民族历来就有长老制度；而"蒙拣选的太太和她的儿女"，从字面上根本看不出是指一间教会，这很可能是当时地下教会彼此心照不宣的暗号。

约翰在书信末尾也提到，他有许多话不愿意用纸墨写出来，希望亲自到他们那里当面谈。这进一步印证了他的顾虑——怕书信在传递过程中出什么差错。因此，这是一封在特殊处境下写就的简短书信，目的是鼓励信徒、提醒他们持守真理。读这封信不必在"太太"二字上钻牛角尖，也不必猜测她是某位女性领袖或某个具体的人，信中所指向的应该是整个教会群体。

二、约翰二书的核心主题

约翰二书的核心主题是真理与爱。这个主题也延续了约翰一书的重心。
真理与爱不可分割

书信的第二节便已点明真理与爱的关系："我所以爱你们，是因为真理的缘故。"这句话表明，爱必须有根有基，必须在真理的约束之内，否则就变成溺

爱。约翰在这里强调：爱与真理是不可分割的。爱一定要建立在真理之上，脱离了真理的爱，不是圣经意义上的爱。

基督论的捍卫

约翰写这封信的一个重要原因，是当时教会面临基督论上的挑战。那时，否认耶稣肉身真实性的思想已经出现，即后来发展成熟的诺斯底主义（Gnosticism）的前身。这种思想认为，物质是恶的，神圣的存在不可能真正成为肉身；因此，耶稣在十字架上的受苦与死亡，不过是一种幻象表演，神怎么可能真正受苦、真正死亡呢？

约翰对此旗帜鲜明地指出：那些否认耶稣基督以肉身降临的人，就是迷惑人的，就是敌基督。耶稣基督的道成肉身是真实的——他既是完全的神，也是完全的人。这是信仰的核心，不容妥协。

对假教师的警告

约翰明确警告教会，要拒绝这些传播异端的假教师，不要接待他们，甚至不要向他们问安。他在十一节说，若向他们问安，便是在他们的恶事上有份。

这里有一个现代人常有的误解，需要加以辨明。有人会说："他毕竟也是人，我们要爱他；他的思想虽然有问题，但我们可以慢慢纠正他。"然而，约翰并没有这样的口吻。他没有把这个人他的神学分开来处理。这并不是说约翰冷酷无情，而是因为这封信有其特定的处境和对象——它是写给教会的，处理的是教会内部的问题。

三、爱与真理的张力：教会内外的不同处理原则

要理解约翰的立场，必须把握一个关键的区分：教会内部的人与教会外部的人，应当用不同的方式来面对。这个区分不仅见于约翰书信，在保罗书信中也清晰可见。

对教会外部的人：福音的责任

对于教外的人，无论他们信仰什么、行为如何，基督徒的责任只有一个，就是传福音的责任——让他们认识神，信靠神。保罗明确说过，他不审判教会以外的人，那是神的事。我们对教外的人，应当以爱心来吸引他们，以美好的见证和行为来感化他们，帮助他们认识真神。

举个例子：假如家人信佛，或者根本不信任任何宗教，我们不能用教会内部的规矩来约束他们，因为他们本来就不在这个约束之内。我们对他们的责任，是用爱心、用生命的见证来向他们传福音，而不是与他们断绝关系。

对教会内部的人：教会纪律的责任

教会内部则完全不同。一个已经加入教会的信徒，是经过认信、被教会接纳的成员。他已经认识了真理，明白了福音。若此人开始传播异端，这是极其严重的事情，必须启动教会的纪律程序来加以处理。

约翰叫信徒不要接待这些假教师，是一种教会纪律的体现，与保罗所说"与不悔改的犯罪者连吃饭都不可"的原则完全一致。目的不是要永远放弃这个人，而是通过切断团契关系，促使他悔改回转。

耶稣在马太福音十八章也讲到教会纪律的程序：先单独与犯罪者谈，不行就带两三个人再谈，再不行就交给教会处理，若仍不悔改，就把他看作外邦人。这里有一个深刻的神学含义：之所以最终"把他当外邦人看"，是因为一个真正重生得救的人，当他犯罪时，圣灵必然在他心里动工，促使他悔改。若一个人历经教会多次的劝诫仍不悔改，很可能说明他从来就没有真正得救。

因此，把他赶出教会，并不是要让他下地狱，而是把他重新归入"教外"的处境，然后像向一个慕道友传福音一样，重新以福音来得着他、帮助他认识真神。

这样看来，教会纪律从始至终都带着牧养和救赎的目的，而非简单的惩罚或排斥。

对"爱"的重新理解

面对假教师，我们是否还需要"爱"他？这个问题需要在上述框架下来回答。对于教内传异端的人，施行教会纪律本身就是一种爱——这是严厉而清醒的爱，而不是纵容的溺爱。对于被赶出教会后的人，则要重新以福音的爱去得着他。顺服也是同样的道理：我们顺服教会，是因为教会按照圣经的原则治理；若教会本身偏离了真理，顺服就变成了愚忠。我们顺服父母，是因为这符合神的心意；若父母要我们离弃神，我们就不能顺服。归根结底，我们所有的顺服与爱，都必须以真理为根基，否则就失去了方向。

四、约翰三书：好客、接待与真理

约翰三书是圣经中最短的书卷，是一封写给个人的信——收信人是该犹。该犹的具体身份我们知之甚少，但从书信内容可以看出，他是一位行在真理中、以爱心接待同工的忠心信徒。

接待同工是宣教的基础

约翰在信中称赞该犹，因为他热心接待那些为主名出外奔走的同工和宣教士。我们要理解这种"好客"在当时的重要性。古代世界的旅馆普遍不安全，旅行者通常要依赖私人关系网络，借住在朋友或同道家中。因此，教会弟兄姐妹的接待，是初代教会宣教得以扩展的重要基础。

宣教士到一个新的城市，首先需要找到"和平之子"——一个愿意敞开家门的人。以他的家为基地，宣教士才能向周围的人传福音。这种接待与好客，不仅是表面上的热情款待，更是对真理的具体支持与认同。接待那些为主名出去的人，就是接待主；支持他们的工作，就是参与了神国的拓展。

约翰在马太福音十章也曾教导：凡接待主所差遣之人的，就是接待差他来的那一位。保罗在罗马书十二章也强调要"热心接待客旅"。这是圣经一贯的教导，也是初代教会宣教网络得以运作的关键机制。

在当时，使徒和教会领袖写书信，有时也有介绍同工的目的——让那些尚不认识某位宣教士的教会，能够放心接待他、支持他的工作。这对今日本地教会与宣教事工之间的合作，仍然是宝贵的示范。

丢特腓：好为首的危险

与该犹形成鲜明对比的，是书信中点名批评的丢特腓。约翰对他有几项具体的指控：第一，他在教会中好为首；第二，他用恶言妄论约翰和其他同工；第三，他自己不接待弟兄，还禁止别人接待，甚至将愿意接待同工的人赶出教会。

值得注意的是，约翰并没有指控丢特腓传讲异端。他的问题不是神学上的偏差，而是品格上的罪——骄傲、权力欲、论断他人、拒绝团契。约翰在信中直接将他的行为定性为“行恶”，并说：“行善的属乎神；行恶的未曾见过神。”

丢特腓为何如此抵制约翰？我们只能推测。也许他在这间教会经营已久，自视为教会的主导者，而约翰作为使徒，名望和权威远在他之上，这让他感到威胁。因此，凡与约翰有关联的人，他一概拒绝，甚至赶出教会。这看起来不完全是神学争论，更像是个人权力之争引发的恩怨，进而蔓延到了整间教会。

面对这种情况，约翰的态度是直接而坚决的：他在信中预告，若他亲自来，必要指明丢特腓所做的一切。他没有选择忍让回避，也没有选择虚与委蛇，而是决定正面处理这个问题。这与他被称为“雷子”的性格是吻合的。

迪米丢：值得效法的榜样

书信中还提到了迪米丢，约翰称赞他有众人的好见证，也有真理本身为他作证。约翰将迪米丢作为正面的榜样，与丢特腓形成对照，提醒该犹和其他信徒：不要效法恶，要效法善。

教会中往往同时存在这两类人——有人像丢特腓那样，以自我为中心，热衷于掌控权力；也有人像迪米丢那样，在真理中行事，以好见证赢得众人的尊重。对于这两种人，我们都需要清楚的辨别。

五、教会体制的重要性

从约翰三书中丢特腓的案例，我们可以引申出一个重要的教会论原则：健全的教会体制是处理教会内部冲突不可或缺的基础。

约翰预告说，他亲自来到教会，必要“提他所行的事”。这并非一场个人之间的意气之争，而是按照教会程序来处理罪的问题。丢特腓所犯的是“恶言妄论”的罪，这是对同工声誉的无故毁谤，是需要按照教会程序来查明、来回应的罪行。

如果一间教会有长老团队，这类冲突便可以通过既有的问责机制来处理：双方各自陈述，长老团来调查核实，查明是非，然后按照圣经原则作出处置。问题处理的是具体的罪，而非个人恩怨。有第三方介入，就不会沦为两个人之间的私人对决，也能防止因为意气用事而带来更大的破坏。

然而，若教会缺乏这样的体制，没有长老团，也没有成文的问责机制，一旦发生冲突，往往只能陷入两种结局：要么无限期搁置，彼此忍耐，让矛盾在私下持续发酵，最终成为公开的裂痕；要么直接破裂，各走各的。这也是许多家庭教会在出现矛盾时容易走向分裂的原因——缺乏一个能够约束双方、处理问题的结构性机制。

问题搁置的代价是极大的。表面的和平掩盖不了内在的张力，而这种张力会在教会的氛围中弥漫，让普通信徒也感到压抑和受伤。更危险的是，罪若不被正视和处理，就会持续发酵，最终造成更大的破坏。

因此，教会纪律的目的，从来都不是惩罚，而是：第一，维护真理和教会圣洁；第二，促使犯罪者悔改回转；第三，保护其他信徒不受影响。这三个目标，都是出于爱——对神的爱，对犯罪者的爱，也对整个教会的爱。

六、总结：约翰书信的整全教导

纵观约翰二书与三书，虽然篇幅短小，却涉及了真理、爱、基督论、教会论、宣教论、教会纪律等重要主题，具有深刻的实践意义。

约翰所强调的，是爱与真理不可分割的统一性。没有真理的爱是溺爱，没有爱的真理是冷漠。我们既要爱对人，也要以真理立场；既要向软弱者施怜悯，也要对罪有清醒的判断。

约翰所示范的，是在教会中如何以真理为根基处理问题。面对假教师，不姑息，不妥协；面对问题信徒，不回避，走程序；面对教会张力，不忍气吞声，正面处理罪的根源。这需要勇气，也需要智慧，更需要健全的教会体制来支撑。

约翰二书与三书所处理的这些情境，在今日的教会中依然真实存在。我们每个人都有软弱，都有罪性，都可能在不知不觉中成为问题的制造者。正如约翰一书所提醒的，我们必须将罪带到光中，而不是遮掩它、回避它。只有如此，教会才能在真理与爱中成长，成为荣耀神的见证群体。

愿我们都能谦卑地正视自己的罪，勇敢地彼此问责，以爱心和真理建立合神心意的教会。

第十七课：《启示录》概论

一、背景介绍

感谢主，今天我们来讲启示录。启示录的内容特别丰富，我们将分两堂来讲解，今天是第一部分，下周我们会完成剩余的内容。在这个过程中，如果大家有任何问题，我们也可以一起来讨论。

启示录的作者是使徒约翰，他是十二使徒中活得最长的一位。写作时间大约在公元后 95 年，地点是在拔摩海岛。当时，约翰写这卷书的目的，是要鼓励小亚细亚的七个教会。因为那时教会正处于逼迫之中，约翰便借着启示录，让他们看见神最终必然得胜，让他们相信基督必会战胜魔鬼。

二、启示录的四种解读方式

在进入正文之前，有一个基础问题需要先掌握，那就是启示录的四种解读方式。直到今天，学界对这四种解读方式仍没有定论，究竟哪一种才是正确的，尚无共识。但我们总需要一个解释的框架，而这四种之外，基本上也不存在第五种可能性。因此，这四种解读方式，代表了对启示录的四个基本立场。

启示录里有许多内容，我们认为不应该按照字面意思来理解，这便产生了如何解读的问题。那么，这四种解读是什么？

第一种：过去学派（Preterist View）

过去学派认为，启示录所记载的事情是已经发生、已经完成的事件，主要是指约翰那个时代所经历的事，尤其集中在公元 70 年圣殿被毁之前的那段历史。举个例子，关于启示录中的“蝗虫”，过去学派会解释为罗马对早期教会的逼迫——蝗虫就是罗马，这些事情已经结束，不过是在叙述一段历史。

第二种：未来学派 (Futurist View)

未来学派则认为，启示录所写的是世界的末了，是关于历史终结之前那场大背叛的描绘，并非记录约翰那个时代的事情，而是预言将来要发生的事。按照这种解读，“蝗虫”可能指的是未来某种攻击性武器，例如有人联想到原子弹，或者是哈米吉多顿大战中所使用的兵器。总之，一切都指向未来。

第三种：历史学派 (Historicist View)

历史学派主张，启示录所描述的是整个教会历史上所发生的事件，从教会建立一直延续到今天，涵盖了两千年的教会历程。按照这种解读，我们可以根据启示录的位置，大致判断出自己当下处于哪个历史时期。例如，历史上公元后 1000 年前后，穆斯林入侵欧洲，历史学派便会说，启示录中关于“蝗虫”的那一段预言，正是在那个时期应验的，蝗虫指的就是穆斯林。至于启示录中的“大红龙”，有人便将其对应为共产主义政权。依此类推，七碗、七号等等，都可以在历史上找到对应的事件，而尚未应验的部分，也许在未来的某一天就会实现。

第四种：理想学派 (Idealist View)

理想学派认为，前面三种解读方式都有其道理，启示录中的事件在整个历史长河中都有应验的时刻：有的在公元 70 年之前已经应验，有的是约翰在描述他那个时代正在发生的事，有的则是预言世界未来将要发生的事，还有一些事件则与教会历史上的某些时期相对应。因此，理想学派可以说是前三种观点的综合，将它们揉合在一起。

大家觉得哪一种更为可靠？有人认为第四种比较开放。确实，第四种并不排斥前三种的可能性，但正因如此，对于具体经文的解读，往往容易产生相对性——蝗虫可以是罗马的逼迫，可以是世界大战中的武器，也可以是穆斯林入侵——最终我们反而不确定它到底指向什么。

如果从时代论神学的角度来看，则更多倾向于历史学派，注重判断我们现在处于哪个时代，并将启示录中的事件与历史一一对应。比如说，有人把启示录中的"兽印"解读为二维码，或者将来植入人体的某种芯片——这类解读更倾向于未来学派。

无论如何，每一种解读方式最终都会落入这四种框架之中。而大多数人都不会认为"蝗虫就是蝗虫"，因为启示录中描述的蝗虫形态，并不是我们日常所见的样子，那些"兽"、"红龙"也都是现实中不存在的生物。这些明显是某种比喻，或者说形象化的描述。关键的问题在于：它到底在描述什么？它指向的是什么？

学术界更自由派的学者，倾向于持过去学派的立场，认为启示录所记载的不过是当时已经发生的事情，只是因为受到逼迫，无法明言，所以才借助比喻和形象化的语言，来描述他们所经历的困境。

这些解读框架，最终也会牵涉到一些重大的神学问题，比如千禧年是否存在、千禧年指向什么。这些都会在下周继续探讨。今天，我只是把这四种解读方式先介绍给大家，让大家心中有数，在往后解读具体段落时，能够有所参照。

三、启示录的七重结构

启示录有一个非常有趣的文学结构——七个大的单元，也可以称为"七重结构"。更有意思的是，在这七重结构之内，有时还嵌套着另一层七重结构。这显然是约翰刻意设计的，用"七"这个数字来象征完全与完美，表达神在其中那完美无缺的旨意。

这七重结构的内容大致如下：

第一单元：第一至三章——七个金灯台

这一部分的核心，是耶稣以其升天后的荣耀，作为教会的元首与君王，不断地治理和保护教会。约翰写信给七个教会，既鼓励教会忠心，也责备教会中的罪恶，同时激励教会在末世中为主征战。

第二单元：第四至七章——七印

这一部分首先呈现天堂的景象：我们看见一个宝座，看见当世界遭受逼迫时，坐在宝座上的那位如何审判这个世界。约翰起初看见，没有人配得打开那七印，后来犹大的狮子走上前来，接过书卷，逐一开启——这明显指向基督。七印的展开，将我们带回到加略山，带回到十字架，让我们看见神的计划如何一步一步地展开，直到仇敌成为他的脚凳。这一单元以神拯救他的教会作为结束，同时天上有片刻的安静，作为这一段落的终结。

第三单元：第八至十一章——审判的七号

前一单元讲到神的百姓在世界中受患难、经试炼，而这一单元紧接着讲到，那些迫害教会的人必然要面对审判的号角。神如何刑罚那些逼迫基督、逼迫教会的人，是这一单元的核心主题。

第四单元：第十二至十四章——妇人与大红龙

前半部分描述教会在地上的挣扎——受逼迫、经患难，但最终蒙神保守，得着胜利。后半部分则揭示背后属灵争战的实质：基督与教会的大敌——魔鬼——正式登场。那个男婴的降生，显然指向基督；魔鬼要陷害这个男婴，但男婴最终被保护、升天，龙便转而攻击那妇人的后裔，这正是魔鬼与教会之间那场持续的争战。

第十三章提到了两头兽，以及那个著名的数字"666"。关于这一点，七象征完全与完美，是教会的数目；六是不完全、有亏缺的数目，代表敌基督的势力。"巴比伦倾倒"这一主题也在此浮现，巴比伦指向敌基督的势力，是教会之敌的象征。这一单元以龙、兽及其追随者都受到审判作为结束。

第五单元：第十五至十六章——七碗

神将忿怒的七碗倾倒在龙和它的追随者、兽和它的跟随者身上。七印、七号与七碗三者之间是平行的关系，但着重点不同：这一单元主要展示抵挡基督的人，其最终的结局是神忿怒的灾祸降临在他们身上。读到这里，当时的犹太读者必然会联想到出埃及记中的十灾——神用灾祸一方面惩罚了仇敌，一方面保护了他的百姓，这个主题在此得到了新约层面的呼应。

第六单元：第十七至十九章——大淫妇、巴比伦与兽的倾倒

这一单元集中讲述大淫妇、巴比伦以及兽的最终倒台。关于巴比伦与大淫妇的解读，贯穿教会历史，颇为有趣：早期教会认为巴比伦就是罗马帝国；到了宗教改革时期，改教家们却认为巴比伦就是罗马天主教，教皇就是坐在巴比伦上的那位，敌基督就是天主教。这个解读的转变，清楚地说明：随着教会历史背景的变化，对启示录中各个形象的理解也会随之改变。这也从侧面印证了，为什么启示录的解读如此复杂，又如此持续地激发争论。

第七单元：第二十至二十二章——最终的审判

撒旦最终被锁入无底坑，所有的人都要接受审判，新天新地随之而来。其中，第二十章是关于千禧年的核心段落，我们下周将专门花时间来研读，因为这与末世论密切相关。

四、启示录的文学结构与神学含义

纵观整个启示录，它有着清晰而刻意的七重结构。不仅如此，书中随处可见“七”这个数字：七个金灯台、七印、七号、七碗。就连七个教会书信这一单元内部，也有一个平行的七层结构：每封信都以向教会使者的问候开始，接着是基督对自己的自我称谓，然后是称赞教会，随后是谴责教会，接着是警告，再是应许奖赏，最后还有一个总结性的劝勉。每个教会的书信都遵循同样的框架，这种刻意的结构安排，本身就在传递神学的信息。

这种以结构来表达神学的写作方式，在新约圣经中并不罕见。比如马太福音，有五个大的篇章，结构清晰，让当时的犹太读者自然而然地联想到摩西五经。马太这样安排，用意十分明显：摩西五经是犹太人的律法核心，而耶稣基督的到来，带给我们的是律法之上的盼望。马太好像在写一部新的摩西五经，让我们看见耶稣来了之后所带来的根本性转变。

路加也是如此，路加福音与使徒行传之间有明显的对应结构，这种安排同样是为了彰显背后的神学意图。

所以，我们在读圣经的时候，不仅要看文字本身的内容，还要留意作者的结构安排——看看这个结构是否经过刻意设计，是否在通过结构本身来表达某种含义。这是犹太人写作中一种典型的风格。如果我们读旧约，尤其是诗篇，就会发现大量这样的对称结构、交叉结构，作者透过结构来强化内容、突显主题。这一点，在我们解经的时候是非常值得关注的。

五、天启文学的独特性

我们现在要探讨一个重要的议题：天启文学。"启示录"的第一个字——"启示"，在希腊文中是"Apokalypsis"，就是天启的意思。对于当时的犹太人来说，这种文学题材并不陌生，因为犹太人本来就有天启文学的传统。比如以诺书，里面就有非常类似的内容——以诺被提到天上，看见了与约翰在启示录中所描述极为相似的景象。

天启文学的核心特点，是这样一种宣告：所写的内容，不是作者自己构想或编造的，而是作者亲身经历了一种属灵的体验——好像被神带入某个境界之中，在其中所看见的、所听见的，原原本本地记录下来。这种启示来自更高的层次，或透过天使，或直接来自神，作者不过是记录者，而非创作者。

这种文学类型，在人类已有的宗教传统中是相当独特的。纵观几千年人类文明所产生的各大宗教，拥有天启文学的，其实只有三个：犹太教、基督教，

以及伊斯兰教。其他所有的宗教，不论是佛教、印度教、神道教，还是中国传统的道教、儒家，都没有这种"从神而来的文字启示"。

这并非贬低其他宗教，而是一个客观的观察。孔子、老子这样的思想家，其实是非常诚实的——他们从未声称自己受到神的启示，也从未说哪位神明向他们说了什么话，因为他们确实没有这样的经历。"知之为知之，不知为不知"，这正是他们的诚实所在。释迦牟尼的顿悟，也是他自己对宇宙人生的深刻感悟，而不是某个神明向他说话的记录。

中国的文学传统也反映了这一点。唐诗宋词写得极其优美，描绘人与人之间的情感、人与自然之间的关系，水平方向的联结写得淋漓尽致，但垂直方向——人与神之间的直接沟通——几乎是缺失的，因为我们的文化中没有这种从天而降的直接启示。

道教也好，中国其他的宗教传统也好，更多是人对神的普遍启示的一种回应。我们看到自然界、看到这个世界，内心产生一种对更高力量的感知和反应，这是各个文化都有的现象。但这与"神以文字的方式直接向人说话"，是完全不同的两件事。

所以，拥有天启文学的三个宗教——基督教、犹太教和伊斯兰教——有一个共同点，就是他们所信的，都是亚伯拉罕的神。这绝非偶然。因为耶和华神是又真又活的神，他曾经说话，他如今仍在说话，所以才留下了这种独特的文字启示。这是我们的信仰与其他所有宗教之间，最本质性的差别：其他宗教的经典来自人，来自人的智慧、学问与感悟；而基督教的圣经、犹太教的旧约，至少声称是来自神的直接启示。

关于伊斯兰教的《可兰经》，是否真的是神的启示，这是另一个讨论。我个人在研究过《可兰经》之后，不排除其中有来自启示的成分，但更大的可能性是，其中有相当多的内容是对圣经的改动，而声称是天使带来的新启示。使徒保罗在

加拉太书中曾明确警告：即便是天使，若传不同的福音，也当受诅咒。魔鬼装作光明的天使来欺骗人，这种情形在属灵的历史中并不罕见。在许多文化的灵异现象中，那些奇异的力量并不是假的，魔鬼是有属灵能力的，但我们需要分辨清楚其来源。当然，这样的看法，我们不可能直接对穆斯林朋友说出口，他们是无法接受的，但作为我们自己对这一问题的理解，还是需要有清醒的认识。

六、启示录与旧约的关系

最后，我要特别强调一点，就是启示录与旧约圣经之间极为密切的关系。启示录通篇都在引用旧约的象征与语言：海兽、羔羊、火炎柱、以法莲、巴比伦……这些意象，都来自旧约的先知书。约翰显然是在与旧约的先知们进行一场跨越时空的对话，借用旧约的图像，赋予它们在基督里的新含义。

启示录所做的一件非常重要的事，是把旧约中神对以色列的应许，转移并扩展到教会身上，让我们看见：以色列的得救、耶路撒冷的平安、圣殿的复兴，这些旧约的预言，最终都是在耶稣基督里成就的，是在教会与基督的联合中得到实现的。因此，约翰在第二十一章的结尾，将教会称为“新耶路撒冷”。真正的出埃及，是从罪和死亡中被拯救出来；那个巴比伦，并不是指某个具体的世俗国家，而是象征整个被世界的王所统治的世代体系。

启示录中的数字，也大多与旧约有直接的关联。十四万四千人，是十二乘以十二再乘以一千，象征完整的神的子民；七象征完全；六百六十六则代表不完全，是对完全的亏缺。这些数字背后都有深厚的旧约根基。

关于约翰为何身处拔摩海岛，大家可能也知道原因——他因为为主作见证而被罗马当局流放到这个海岛。现在，那里是一个颇受欢迎的景点，小岛上还建有一座小教堂，里面有壁画，记载着约翰在拔摩海岛上的经历，看起来风景

秀丽。但在约翰那个时代，拔摩海岛是罗马用来关押政治犯的孤岛，是一个流放之地，意味着在那里等待死亡，处境是极为悲惨的。

正是在这样的处境中，约翰接受了启示，将这一切记录下来，成为我们今天手中这卷充满异象、充满盼望的启示录。

第十八课：《启示录》的奥秘解读

一、七个教会与基督的荣耀形象

我们正式进入启示录的正文，首先来看第一至三章——约翰写给七个教会的书信。在此之前，我们已经介绍过启示录的七重结构，这里就不再逐字带读，而是直接来看这七个教会的内容。

约翰说，他看见七个金灯台，在灯台中间站着一位像人子一样的形象。灯台，象征教会；而在教会中间所站立的，正是那位得胜升天的基督。约翰对这位人子的描述极为详细：他束着金腰带，金色象征荣耀与得胜；他的头发洁白如羊毛、如雪，代表荣耀、圣洁与智慧；他的眼睛如同火焰，并非孙悟空式的火眼金睛，而是表明神的目光能炼净一切、洞察人心最真实的状态；他的脚好像在炉中锻炼过的光明铜，象征坚固稳定的根基；他的声音如同众水的声音，宏大有力；他右手拿着七星，代表教会的使者；他口中出来一把两刃利剑；他的脸面如烈日放光。

约翰一见到这异象，立刻扑倒在他脚前，如同死了一般。这是教会面对基督荣耀时理所当然的反应。

耶稣俯身用手按住约翰，说："不要惧怕。我是首先的，我是末后的；我曾死过，现在又活了，并且拿着死亡和阴间的钥匙。"这句话要传递给教会一个核心信息：耶稣基督正在掌权。

这段异象给我们带来一个重要的神学提示：在教会中，耶稣并没有列出一张任务清单，告诉教会该做什么、不该做什么，而是首先让教会看清楚他自己真实的面目。教会的成长，根植于对基督的认识。你若没有看见基督的伟大与荣耀，教会自然会乱成一团；但若你真正看见了这样的基督，你在他面前还敢骄傲吗？还敢犯罪吗？

所以，教会的根基在于基督本身，在于我们对祂荣耀的深刻认识。这是约翰写这些书信的核心目的：一是让教会看清楚我们在基督里的身份；二是让教会看清楚自身的问题；三是让我们对基督的认识与盼望，成为教会不断前行的动力。

二、以弗所教会的警戒与教会的变质

我们以以弗所教会为例。这间教会先后由保罗、提摩太、亚波罗等人建立与牧养，可谓根基深厚。然而，不到三十年，教会就开始变质了。

到第二章，约翰写信给以弗所教会，先是肯定他们的种种努力，随后却话锋一转："但有件事我要责备你——你把起初的爱心离弃了。"更令人忧虑的是，教会中还出现了尼哥拉一党的人，这一派人据研究可能与性犯罪有关。这就是以弗所教会在短短数十年内走到的光景，实在令人惋惜。

当然，当教会做得好的地方，神也会肯定与称许。但我们需要明白，教会蒙神称许，并不意味着我们是用好行为来换取上帝的接纳——上帝早已接纳了我们。我们在教会中忠心行事，不过是对神恩典的回应，是我们理当做的，无可夸口。

这七个教会的地理位置，大多位于今天土耳其的境内，至今仍有遗址可供参访，对于有兴趣了解初代教会历史的人，值得一游。

三、启示录中的数字象征

启示录中充满了数字符号，例如七、十二、一千四百四十、六六六等。这些数字需要结合旧约背景来理解，虽不能百分之百确定，但旧约提供了相当可靠的参照框架。

七，是神的数字，象征完整与神圣。从上帝七日创造到七个教会，从七印七号七碗，无不强调神的主权与审判。

十二，传统上被认为是神子民的数字。无论是以色列的十二支派、雅各的十二个儿子，还是耶稣的十二使徒，十二这个数字始终与神的子民相关联。启示录中提到，新耶路撒冷城的根基上刻着十二使徒的名字，也是这一含义的延伸。

一千四百四十（十四万四千），可以理解为十二的平方再乘以一千。一千在这里不一定指字面意义上的数量，而是表达一种宏大、无法尽数的感觉——这一点在后面讨论千禧年时还会详细展开。

六，是不到七的数字，表示不完全、有亏欠，达不到神所要求的完满。六六六，三个六叠加，代表的是极端的败坏与罪恶。从结构上看，启示录中有龙、海兽、陆兽，构成一个所谓的"邪恶三位一体"，以亵渎性的方式模仿圣父、圣子、圣灵的神圣三一。三这个数字本属神圣，但魔鬼偏偏要搞出一个扭曲的三位一体来与神对抗。六六六，便是这三重败坏的集中象征——最极致的堕落与罪恶的表达。

十，通常表达完整的力量。书中提到的十角、十冠冕，都在强调一种完备的权势。一千，则象征无边无际的浩瀚，我们在讨论千禧年时会进一步说明。

四、犹大的狮子与被杀的羔羊

第五章中，约翰看见了书卷与封印，其中有一个核心形象值得特别关注——犹大的狮子与被杀的羔羊。

这两个称号都指向耶稣基督。"犹大的狮子"来自旧约的应许，指那位要来的弥赛亚；"被杀的羔羊"则联结新约，指向基督在十字架上成就的救赎。约翰将这两个意象并置，极具神学深度：被杀的羔羊，正是旧约所应许的犹大之狮。

书卷象征神完整的启示与审判记录，只有被杀的羔羊才有资格打开。每一个印的揭开，都伴随着各种审判降临在地上，直至第七印达到最后的高潮。这

与旧约以西结书第二章九至十节遥相呼应——那里也有一个书卷，内外写满了哀哭与审判的话语。

有学者认为，这书卷一方面是神对人审判的记录，另一方面也是神赐给子民产业的凭证——神用这本记录来施行审判，也用它来实现奖赏。

五、苦艾星与属灵污染

第八章中出现了一个引人注目的异象：一颗名叫“苦艾”的星从天而降，使地上三分之一的水变苦，许多人因喝了这苦水而死亡。

“苦艾”在希腊原文中指的是一种极苦的植物。旧约中多次使用这一意象来象征审判的苦楚。耶利米书第九章以苦艾与毒药比喻人因罪所受的刑罚；申命记二十九章则用苦艾表达敬拜假神所带来的恶果。

至于这一异象在现实中如何应验，确实难以确定。要说是太平洋或大西洋有三分之一的海水真的被污染，在字面意义上很难自圆其说。从属灵的角度来看，这更像是一种强大的邪恶势力——如同堕落的星辰——进入世界，带来苦难与死亡。这种苦难更多与灵性的污染相关：假师傅、假先知玷污了真道，如同毒化了生命之水，让人因离弃真理而受到咒诅。

这一意象类似于摩西在旷野将以色列人敬拜金牛犊的罪行处理的方式：将金牛犊磨成粉末，撒在水中让百姓喝下——那是叛逆之罪所带来的苦果，是罪的代价。

这颗苦艾星到底具体指向什么？是某个大型宗教势力、某位假先知、还是真实的天体陨落？我们无从确知。但属灵的含义相对清晰：凡玷污真道、领人远离基督的势力，都可以纳入这一象征的意义范畴之内。

六、邪恶三一与海兽、陆兽

启示录的另一个核心主题，是魔鬼对神圣三一的模仿与亵渎。

神圣三一是圣父、圣子、圣灵，他们彼此相爱，神的"心腹"是教会。而魔鬼也搞出了一套扭曲的三位一体：龙、海兽与陆兽（又称假先知），构成所谓的邪恶三一，而这邪恶三一的"伴侣"正是那大淫妇。

神是爱的三一，他与教会的关系是圣洁纯正的；魔鬼则是扭曲的、邪淫的三一，与淫妇相连。这一对比揭示了魔鬼的本质：他从来不是真正的创造者，只会扭曲和仿冒神的作为。

海兽是扭曲的基督形象，也就是假基督。他接受敬拜，他的子民也有印记，但他有一个致命的伤，这正说明他是假冒的——看似强大，却有根本的破绽。第十三章描述他"有十角七头，十角上戴着十个冠冕，七头上有亵渎的名号"。七头本应指向神，他却用来亵渎神；十角与十冠冕暗示政治权力，让人联想到那些以政权来逼迫和管辖宗教的势力。

陆兽（假先知）的角色，类似于圣灵为基督做见证，他为海兽做见证，是撒旦的代言人。有学者认为，海兽可能象征政治势力，陆兽可能象征宗教势力，二者联合构成政教合一的迫害力量，最终导向哈米吉多顿的末世大战。

从历史的角度来看，每个时代都有残暴的政权压制信仰，每个时代也都有假先知和扭曲的宗教。我们无需一一对号入座，但这一模式在人类历史中反复出现，是真实存在的属灵争战。

面对这一切，约翰在第十三章十节如此写道："圣徒的忍耐和信心就在此。"有人被掳掠，有人被杀害，但教会所能做的，就是以信心和忍耐来面对。这看起来似乎太过平淡，甚至显得软弱，但实际上是最艰难的功课——因为神已经得胜，我们只需在信心的盼望中坚持到底。

七、兽的印记与属灵的归属

第十三章还特别提到了兽的印记——六六六。受了这印记的人可以做买卖，没有受印记的人则会受到经济上的排斥与限制。

关于这个印记，许多人习惯将其理解为某种具体的物理标记，比如二维码或植入芯片。但我认为，这样的解读过于狭隘，应当从更广阔的属灵含义来理解。

印记代表的是归属——你属于谁。对于信仰基督的人而言，我们身上有神的印记，那就是圣灵，保罗也曾如此教导（弗一 13-14）。对于那些属于兽的人，他们的印记则表明他们顺服于另一种权柄。

六，是不到七的数字。七是安息，是完全。六代表永远差一步，永远得不到真正的安息——只有在基督里，人才能找到真正的安歇。六六六，三个六，就是这种永远得不到安息的极致表达。

这印记涵盖的范围可能远比我们想象的宽广。经济的诱惑或压制，就是魔鬼常用的工具之一。当一个人将金钱置于神之上，以财富作为生命的主宰，他实际上就已经在自己的生命中打上了兽的烙印。在美国，五六十年前主日几乎没有商店营业，人们将这一天留给敬拜与家庭。如今，全美国坚持主日关店的大型连锁企业已寥寥无几，Chick-fil-A 和 Hobby Lobby 是其中著名的例子。Hobby Lobby 在每间门店门口都写明关门的原因：我们相信这一天是安息与敬拜的日子，可以让员工和顾客花更多时间与神亲近、与家人同处。他们坦承这样做会带来可观的经济损失——毕竟零售业的黄金时段正是周末——但他们认定，有比金钱更重要的事情。

这正是一个关于印记的现实例子。经济的控制与诱惑，历史上也并不陌生。当年穆斯林进入欧洲后，对基督徒征收双倍税赋：你若改信伊斯兰，免税；你若坚守基督信仰，则要承担双倍的经济代价。这就是用经济手段来压制信仰，其本质与兽的印记所象征的控制如出一辙。

所以，兽的印记不应被局限于某种具体的技术手段，而应被理解为一种更广泛的属灵现实：当人转向金钱、政治权力、或扭曲的宗教，背离了基督，他实际上就已经成为那兽的子民。

八、启示录的四种解读方法

面对启示录的复杂内容，历史上形成了四种主要的解读立场：过去派认为书中所描述的事件主要已在历史上应验；历史派认为启示录是整段教会历史的缩影；未来派认为大部分内容尚未发生，指向末世的具体事件；理想派（又称象征派）则认为以上三种都有其合理之处，启示录主要呈现属灵真理，不必与具体历史事件一一对应。

理想派的立场较为综合，但也因此显得相对模糊——它并不主张每一段经文都同时在三种维度上应验，而是说各有其可能，具体情况因段而异。

就我个人而言，我倾向于认为启示录确实与历史事件有所关联，否则它就不必写得如此具体。如果整本书只是要告诉我们基督得胜这一属灵原则，简简单单说明即可，何需如此繁复的异象与细节？我相信书中的内容在历史的不同时段确有应验，只是我们难以建立一套完全准确的对应关系。

共产主义政权、纳粹德国、伊斯兰扩张……这些历史上真实存在的强权或宗教势力，是否都能在启示录中找到对应，我不敢妄下断言。哈米吉多顿大战中提到的两亿军队，在今天的地缘政治版图上到底指向谁，也难以确知。

但我们能做的，是从这些异象中归纳出清晰的属灵原则：在每一个时代，都存在逼迫教会的政权，都存在扭曲真道的假先知；而在每一个时代，教会的回应始终是同一个：忍耐与信心。因为基督已经得胜，历史的终局已经确定，我们的呼召是在盼望中持守，直到那荣耀的时刻到来。

启示录是一本充满异象与符号的书，读它需要谦卑——承认我们不能穷尽一切细节的解释；但同时也需要信心——相信它所传递的核心信息：被杀的羔

羊已经得胜，他掌握死亡与阴间的钥匙，他行走在教会中间，他认识他的子民，他必将万事带入他荣耀的终局。教会所当做的，不是在恐惧中解码末世，而是在认识他荣耀的光中，以信心与忍耐，坚定地前行。

第十九课：《启示录》中的千禧年

一、启示录中的几个重要意象

（一）两个见证人

在《启示录》第十一章中，提到了两个见证人。他们在一千二百六十天内穿着麻衣作见证，随后被杀害，三天半后复活。圣经本身并没有明确说明这两个人的身份，历史上因此出现了许多不同的解读。

有人认为是摩西和以利亚，因为两人都曾行过使水变血、降火等神迹，与第十一章中所描述的能力十分相似。也有人认为是以诺和以利亚，因为他们在圣经中都没有经历普通意义上的死亡，而是被直接接去。另一种解读则认为这两位见证人象征教会的双重见证——申命记十九章提到见证需要两三个人作证，此处的两人正是强调见证的有效性。还有人将其与撒迦利亚书第四章中橄榄树的预言相联系，认为两棵橄榄树代表君王与祭司，指向基督，因此泛指整个教会。也有观点认为他们泛指神的仆人，在受难与逼迫中仍然持守对神话语的宣讲。

至于这两位见证人究竟具体指向谁，是特定的历史人物，还是象征教会的整体，至今仍无定论。然而有一点是清楚的：他们为神作见证，遭受逼迫，但神最终使他们复活，表明他们是得胜的，是在神保护之下的。

（二）妇人与孩子

第十二章记载了一位妇人和她的孩子，大红龙追逐那刚出生的男婴。从字面来看，这可以联系到新约中耶稣基督降生时遭受追杀的历史事件。许多改革宗神学家则将这段经文作属灵性的解读：妇人象征神的子民，即教会；她所怀的男婴代表基督；龙则象征撒旦。整段叙事从属灵的角度描绘了基督与撒旦之间的争战——从创世以来，魔鬼不断阻挠神的救恩计划，但在基督死而复活之普通书信与启示录

际，神的计划最终得以成就。大红龙与妇人之间的张力，也预表着魔鬼对教会历代不断的逼迫。然而，神的百姓终将得胜，这是这段经文所传递的核心信息。

（三）四骑士

《启示录》第六章描述了著名的四骑士——白马、红马、黑马、灰马，象征对地上国度的审判。白马骑士头戴冠冕、手持弓，象征战争与征服；红马骑士夺取地上的和平，象征社会的动乱与杀戮；黑马骑士手持天平，暗示饥荒与经济崩溃；灰马骑士名叫“死”，背后跟着阴间，代表死亡、瘟疫临到众人。

这四骑士所描绘的，是地上国度必经历的苦难。然而仔细观察，这些苦难并非只属于某一特定历史时期，而是贯穿整个人类历史——战争、瘟疫、饥荒、死亡，每一个时代都曾经历。许多改革宗神学家因此将四骑士理解为历史的缩影，是对人类历史一个整体性的概括：没有哪一个国家能够免于这些审判。这也正是神的国度之所以重要的原因——地上的一切国度都要经历败坏，唯有神的国度才是我们最终的归宿。四骑士所代表的苦难，也为后续七印、七号、七碗所展示的神的公义审判作了铺垫。

二、千禧年神学概论

（一）基本框架

进入第二十章，我们来到千禧年这一重要的神学议题。“千禧年”一词本是一个拉丁词，对应的希腊文在《启示录》中共出现六次，字面意思就是“一千年”。有时人们也用希腊文的对应词语来描述这一概念，本质上都是对这“一千年”的直译。

理解千禧年的各种观点，有一个简洁的框架可以把握：两种观点，四个类别。

所有关于千禧年的立场，都围绕一个核心问题展开：这一千年（即魔鬼被囚禁、基督作王的时期）究竟发生在耶稣第二次再来之前，还是之后？

根据这一基本区分，可以划分为四个类别：

- 前千禧年论：基督在千禧年开始之前再来，分为"历史性的前千禧年论"与"时代论的前千禧年论"两种；
- 后千禧年论：基督在千禧年结束之后再来；
- 无千禧年论：属于广义上"基督再来之后"的类别之一，但并非否认千禧年的存在，后文将专门阐述。

本次主要讨论前千禧年论的两种形态，后千禧年论与无千禧年论留待下一讲继续。

三、历史性的前千禧年论

（一）历史地位

历史性的前千禧年论在整个教会历史中占有相当重要的位置。相较于其他千禧年观点，这一立场在早期教会中最为广泛，许多教父都持守这一观点，因此被称为"历史性的"。进入中世纪之后，这种理解逐渐式微；宗教改革时期，前千禧年论以另外几种形式重新兴起，但已不再是最初的历史形态。

值得注意的是，在整个教会历史中，没有任何一份正式的信条以系统化的方式支持任何形式的前千禧年论。在美国改革宗教会历史上，曾发生过一场著名的"马拉他那争论"：一位既是牧师又是作家的学者，因支持前千禧年论、同时否认基督当下对外邦国家的主权，最终被免去职务。支持他的人向总会上诉，甚至请求修改比利时信条第三十七条。该条款明确指出，当主命定的时间、被拣选之人的数目满足之时，主将从天降临——这一表述与部分前千禧年论对基督再来时机的理解存在张力，因而引发了争议。

此后，随着时代论的兴起，前千禧年论以全新的形态在十九、二十世纪重新成为新教主流，但这已是时代论的前千禧年论，而非最初的历史性形态。

（二）核心主张

历史性的前千禧年论有以下几个显著特征：

第一，基督将字面意义地在地上统治一千年。基督再来之后，并非立即终结这个世界，而是在地上开启一个真实的、持续一千年的王权时期。这与基督第一次降世相似，是一个真实的、有形的统治。在这一千年中，基督在世上作王，各国皆在其权柄之下。

第二，基督的再来将在对神百姓的迫害达到顶点之后突然发生，且带有灾难性质。历史性的前千禧年论通常持"灾后被提"的立场：信徒需经历大灾难，在大灾难结束之后，基督再来，信徒被提与主相遇，随即进入千禧年。这与时代论的"灾前被提"有本质区别。

第三，千禧年是基督与其百姓同在的黄金时代。在此期间，世界并非逐渐变好而自然进入千禧年，而是基督主动降临、胜过仇敌之后，在地上建立这一荣耀时期。

第四，历史性的前千禧年论主张有两次不同的复活。第一次复活发生在千禧年开始之时，第二次复活发生在千禧年结束之时，两次复活之间相隔一千年。

（三）主要依据经文

支持历史性前千禧年论最重要的经文是《启示录》二十章一至六节。这段经文描述魔鬼被囚禁一千年，不能再迷惑列国；而那些与基督同活并作王的人，经历了"头一次的复活"；其余的人则要等到一千年后才复活。支持者认为，圣经明确区分了"头一次的复活"和之后的复活，按照字面解读，这自然意味着两次不同的复活，并以此支持千禧年的时间顺序。

另一处重要经文是《哥林多前书》第十五章。从中可以读出历史的三个不同阶段：第一阶段是基督教会的时代，基督的统治尚未在世上完全彰显；第二阶段是千禧年，基督的王权在地上被展现；第三阶段是永恒的新天新地。支持者承认经文中并没有明确列出这三个阶段的时间顺序，但认为这一顺序在经文中有隐含的指向——复活有先后顺序，基督仇敌被制伏也有先后，这一切似乎都暗示着一个有序展开的历史进程。

从时间线上概括这一观点：教会时代（即现在）→大灾难→基督再来（信徒被提）→千禧年（基督在地上作王一千年）→第二次复活（不信的人）→白色大宝座审判→新天新地。

四、时代论的前千禧年论

（一）历史背景

时代论的前千禧年论是当今新教世界中最为广泛流行的千禧年观点。与历史性的前千禧年论不同，时代论是相对近代才发展起来的神学体系，在早期教会中并无先例，因此两者需要加以区分。

时代论的奠基人物是约翰·纳尔逊·达比（John Nelson Darby），他原是英国圣公会牧师，后来发起了弟兄会运动。他对圣经的解读方式，将历史划分为不同的时代与时期，由此奠定了时代论的基本框架。此后，斯考菲尔德（C. I. Scofield）于 1909 年出版了著名的《斯考菲尔德参考圣经》，成为时代论传播最重要的工具。

时代论在现代神学院中也有深厚的根基。达拉斯神学院（DTS）是时代论最具代表性的学术重镇，此外还有斯考菲尔德创办的费城圣经学院（今凯恩大学）、穆迪圣经学院、惠顿学院（及其塔尔博特神学院）、Master's Seminary、恩典神学院、西部保守浸信会神学院等。在神学家与牧师中，保罗·鲍曼（John Walvoord）、约翰·麦克阿瑟（John MacArthur）、查尔斯·斯

文道 (Charles Swindoll) 等人都是时代论的著名代表。值得注意的是, 时代论内部也存在差异, 麦克阿瑟的时代论更注重以色列民族的独特地位, 与其他时代论者有所区别, 因此不能一概而论。

(二) 七个时代

时代论的基本框架, 是将上帝所创造的人类历史划分为七个不同的时期:

1. 无罪时代: 从创造到人类被逐出伊甸园之前;
2. 良心时代: 从被逐出伊甸园到大洪水, 这一时期没有律法, 人凭良心生活;
3. 人类治理时代: 从大洪水到亚伯拉罕蒙召;
4. 应许时代: 从亚伯拉罕蒙召到西奈山摩西颁布律法;
5. 律法时代: 从西奈山颁布律法到耶稣基督的十字架;
6. 教会时代 (恩典时代): 从十字架到基督再来;
7. 国度时代 (千禧年): 基督再来后的一千年统治时期。

在这七个时代中, 时代论认为最重要的三个是: 律法时代、教会时代和国度时代。每一个时代都以不同的方式展现出神对人的旨意与管理。

这一框架引发了一个重要问题: 在不同的时代中, 救恩的方式是否也各有不同? 时代论者通常坚持只有一位救赎主, 但在具体解读上, 有时给人以"不同时代有不同救恩方式"的印象。这是时代论常常需要面对和回应的神学挑战。

(三) 核心特征

时代论的前千禧年论有以下几个突出特征:

第一, 以色列与教会的严格区分。这是时代论最具代表性的观点。时代论认为, 神地上的子民以色列, 与神属天的子民教会, 是两个截然不同的群体,

不能混同。旧约中关于以色列的预言与应许，不是在教会时代应验的，而是要到国度时代（千禧年）才得到字面意义上的实现。

第二，以色列应许的字面应验。时代论认为，神对以色列的应许是属地性的、属世性的祝福：耶路撒冷的回归与重建、大卫宝座的恢复、万国归服以色列。在千禧年中，耶稣基督将在耶路撒冷重坐大卫的宝座，在地上作王，美国、中国、各国都在祂的管理之下。这一神学立场，在相当程度上影响了一些国家对以色列国际地位的政策取向。

第三，灾前被提。与历史性的前千禧年论不同，时代论主张“灾前被提”。在七年大灾难开始之前，教会就已被提，在空中与主相遇。被提之后，七年大灾难临到地上，主要是针对犹太人的，目的是使他们因大灾难而归信。在哈米吉多顿的末日大战中，基督得胜，以色列全家得救。时代论援引《帖撒罗尼迦前书》四章中被提的经文，认为这是字面意义上的事件，理应按字面来理解。

第四，教会时代只是插曲。传统时代论有一个颇受争议的观点：教会时代只是神与以色列关系主线中的一个插曲。神本来的计划是拯救以色列，但以色列悖逆，因此外邦人如野橄榄枝被接入；待教会时代结束，神将恢复与以色列之间的关系，原来的橄榄枝重新被接回。这一观点使教会在救赎历史中的地位显得次于以色列，因而受到批评。

第五，两次复活与两次审判。时代论认为有两次复活：第一次在千禧年开始时，属于信徒；第二次在千禧年结束时，属于不信的人。对应地，也有两次审判：第一次审判在大灾难中逼迫神百姓的外邦人，第二次审判以色列。

时间线概括：教会时代→灾前被提（大灾难前教会被提）→七年大灾难→基督再来（与信徒及以色列作王一千年）→千禧年结束→不信者第二次复活→白色大宝座审判→新天新地（教会与以色列在天上的耶路撒冷合而为一）。

（四）渐进时代论

在时代论内部，还有一个重要的修正派别，称为“渐进时代论”（Progressive Dispensationalism）。这一立场承认历史可以划分为不同时代，但在几个关键点上作出了调整：

第一，救赎旨意的统一性。渐进时代论认为，神的救赎旨意是针对所有人的，无论犹太人还是外邦人，都同样拥有救赎的福分。他们不同意将教会时代仅仅视为神与以色列关系的插曲，而是认为教会在救赎历史中具有独立且重要的地位。

第二，救赎历史的连续性。“渐进”的含义在于：虽然有不同的时代，但这些时代之间是一个连续渐进的过程，而非截然分割。一个时代到另一个时代之间存在过渡，各时代在神的计划中都有其意义。这与圣约神学强调的“约”贯穿始终有某种相近之处。

第三，旧约预言应验方式的多样性。渐进时代论不坚持旧约对以色列的预言必须且只能在千禧年得到字面应验，而认为这些预言可能在救赎历史的渐进过程中以多种方式逐步应验。

第四，神的子民的统一性。渐进时代论不赞同将神的百姓严格区分为犹太人与外邦人两个永远平行的群体，而主张神的意图是让外邦人与犹太人都在基督里成为同一子民。救赎的计划是统一的，展现的方式是多样渐进的。

渐进时代论在整体框架上仍属于时代论（对以色列与教会、对旧约应许、对千禧年时长等的基本理解大体一致），但在多个关键点上作出了修正。时代论至今仍在不断地自我调整与发展，内部学者之间也持续有深入的互动与讨论。

五、千禧年观点的神学地位

关于千禧年这一议题在系统神学中的地位，有一点值得特别说明。

仅就千禧年观点本身而言，它属于系统神学中相对次要的议题。无论持哪种千禧年立场，都不会改变末世最终将如何成就——历史的进程不因我们的神学认识而改变，基督必将得胜，神的国度必将完全降临，这是各种立场的共识。

然而，千禧年议题并非孤立存在。它实际上牵连若若干更为根本的神学问题：

其一，解经原则。不同的千禧年立场，背后往往反映了不同的解经方法。时代论倾向于字面解经，认为启示录二十章明文提到“头一次的复活”，就应按字面理解为两次不同的复活；帖撒罗尼迦前书四章明文说到被提，就应当相信有字面意义上的被提。而无千禧年论者则认为这些经文需要在整体圣经框架下作象征性或属灵性的解读。这涉及一套完整的解经体系，是不可回避的神学基础问题。

其二，对以色列的神学定位。千禧年观点与如何理解现今以色列在神救赎计划中的地位密切相关。这一问题不仅是神学讨论，更直接影响到基督徒对当代以色列国际处境的评价，乃至国家之间的政治关系。

其三，对基督王权的认识。基督当下的统治是否已经真实临在？还是必须等到将来的千禧年才能完全实现？这一问题关系到我们对基督工作的理解，也关系到我们如何看待教会在当今世界中的使命与处境。

因此，千禧年议题虽在严格意义上属于神学的“次要议题”，但其背后所牵涉的解经方法、救赎历史观、以色列神学、以及基督论，都是具有实质性神学分量的重要议题，值得认真研究与思考。

第二十课：后千禧年论与无千禧年论

一、基本概念与历史背景

今天我们来讲后千禧年论，以及它与无千禧年论之间的关系。

后千禧年论与无千禧年论有一个共同的特征，就是认为基督要在千禧年之后才来，并且基督的再来将结束整个救赎历史，立刻进入新天新地。因此，后千禧年论与前千禧年论最主要的区别，就在于耶稣是在千禧年之前来，还是在千禧年之后来。无千禧年论在某种意义上也可以归入后千禧年的范畴，只不过无千禧年论所理解的千禧年并非字面意义上的一千年。

我们需要了解的是，“前千”、“后千”、“无千”这些术语，其实都是近代的产物。历史性的前千禧年论从教父时期便已存在，而“后千禧年”这一提法，则要到二十世纪上半叶才逐渐成形。B.B.华菲德（B.B. Warfield）开始注意到前千禧年论与后千禧年论这两种不同的立场，霍志恒（Geerhardus Vos）也在1930年出版的《保罗的末世论》中，将自己的观点与后千禧年论的某些形式加以区分，但他同时强调，自己的立场基本上有别于前千禧年论，属于后千禧年论的范畴。

后千禧年论在现代的兴起，主要归功于丹尼尔·惠特比（Daniel Whitby）。他是一位圣公会信徒，在1703年出版的《新约释义》中提出了这一观点。当然，在他之前，像布雷特曼（Brightman）、科顿（Cotton）、约翰·欧文（John Owen）等人，其实也都已经主张过后千禧年论的立场。此外，公理会在威斯敏斯特信条基础上修改而成的《萨伏依宣言》，也特别强调了后千禧年论的观点。

后千禧年论最为鼎盛的时期，主要在北美。乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards）在他的布道中，尤其是在《救赎史》一书中，充分表达了他后千禧年论的观点。

年的立场。他认为不久的将来，基督的国度必将得胜，恶者的国要彻底毁灭。在他之后，亚历山大·贺治（Archibald Alexander）和查理·贺治（Charles Hodge）等神学家，也都是后千禧年论的代表人物。

然而，进入二十世纪之后，后千禧年论的影响力开始逐渐降低。最主要的原因，是两次世界大战的爆发。后千禧年论相信要先有千禧年，然后基督才再来，亦即在基督再来之前，地上要先出现一个黄金时代。因此在十九世纪到二十世纪初，许多人满怀乐观，认为世界会越来越好，千禧年即将来临。那个时代正是宣教事业的鼎盛时期，宣教士走遍各地传扬福音，人们高喊“要在这一代把福音传遍世界每一个角落”，充满激情与动力。然而，两次世界大战让人们猛然惊醒，回到现实——人类的罪恶竟是如此难以遏制。从二战结束至今，这个世界依然动荡不安，后千禧年论的支持者因此愈来愈难以相信，人类能够在地上建立一个黄金时代，其影响力也就每况愈下。

二、后千禧年论的主要特征

第一，福音的得胜。

后千禧年论认为，福音将传遍地极，所有人都会信主，世界将被基督化。基督的再来，就是在这样一个被基督化的、长久公义平安的千禧年时期末尾发生的。对于后千禧年论者而言，马太福音二十八章所记载的大使命，就是要把福音传到地极，使万民做主的门徒，然后基督就再来。因此，万民归主就构成了所谓的黄金时期。

第二，千禧年（黄金时期）。

对于这个黄金时期，不同的后千禧年论者有不同的理解。有些人按字面意思解读一千年，但大多数人认为这一千年是象征性的，指的是神在地上的国有一段较长的时期。有些人甚至认为这个黄金时期的来临是难以察觉的，有些人则认为它会突然出现。还有一些人认为，从耶路撒冷在公元七十年被毁，一直

到圣殿重建这段时期，都属于千禧年。因此，虽然同属后千禧年论，各人对这个黄金时期的具体理解仍有出入。

第三，末世事件的顺序。

后千禧年论的末世事件顺序，与无千禧年论十分接近。大致而言，就是：福音越来越广传，万民归信，进入千禧年；千禧年临近尾声时，撒旦被暂时释放而悖逆基督；此时基督第二次再来，彻底打败撒旦；义人与不义的人都要复活，最后的审判随之来临；审判结束后，不信的人进入地狱，信的人则进入新天新地。

后千禧年论与无千禧年论最主要的差别，在于：后千禧年论认为，在千禧年来临之前，会出现橄榄山讲论所描述的那些预兆与迹象，如灾难、战争等。有些后千禧年论者则认为，这些预兆在千禧年之后撒旦被暂时释放的那个时期还会再次出现。

第四，犹太人归信。

后千禧年论有一个并不十分突出的特征，就是认为犹太人会在千禧年之前或千禧年当中归信基督。历史上，后千禧年论者通常认为，圣经——尤其是罗马书十一章——教导我们，大多数犹太人将透过福音的传讲，以他们犹太人的身份归信基督，但并非每一个犹太人都会得救。

后千禧年论与前千禧年论（尤其是时代论的前千禧年论）在这一点上有明显的不同：后千禧年论不那么刻意区分犹太人与外邦人的差别，认为无论是犹太人还是外邦人，都是透过信耶稣基督、融入上帝的百姓（即基督的教会）而得救的。

第五，基督的统治。

后千禧年论认为，在基督再来之前，随着福音的得胜与千禧年的来临，基督作为君王对世界进行普遍统治的样貌将得以彰显。当然，也有一些后千禧年论者认为，我们不应期待耶稣来之前福音在今生就完全得胜。

近年来，有一些后千禧年论的形式，尤其在某些保守的长老会圈子里，出现了一个被称为"基督重建论"（Christian Reconstructionism）或"神律论"

（Theonomy）的运动。他们认为，整个人类社会都将根据圣经的规范和律法被重新建构，基督的统治权将在人类历史中得以彰显。在千禧年当中，无论是教会、家庭、经济、社会还是政治，所有层面都将降服在基督的主权之下；神在圣经里的教导、原则与律法，都将在每一个国家中实现出来。当今所有的政府都要彻彻底底按照圣经律法的要求来运行，包括旧约中针对各种罪恶的刑罚——比如奸淫、同性恋、偶像崇拜、不孝敬父母等，都要按旧约律法处置。这与原教旨主义颇为相似。当然，并非所有的后千禧年论者都是重建论者，但这一运动的主要倡导者，确实都持后千禧年论的立场。

三、"基督国"的理想与其困境

这种重建论的主张，其实是一种对"基督国"的向往与怀念。在天主教中世纪政教合一的时期，教会曾拥有极大的权柄，试图建立一个基督国，使所有的一切都按照圣经的要求运作。但是，当这件事真正交给教会来做的时候，教会内部首先出现了腐败，争权夺利，中世纪的黑暗历史便是明证。这说明，人类社会的复杂程度，远非简单地"把圣经搬出来"就能解决的。

在我们自己的信仰群体内部，都尚且无法做到完全，更何况要让整个世俗社会按照这一原则运作？这显然是行不通的。

我这里想引发大家思考一个问题：如果这个世界所有的政府都按照圣经的律法规范来治理国家和社会，结果会怎样？

首先，对圣经的解读本身就因人而异，不同的基督徒之间就存在巨大的分歧。比如，在经济立法上，有人可能根据对圣经的理解，认为不应该有股票市场；在文化上，有人可能根据“不要爱世界”的原则，认为各种娱乐活动都应当废止。那么，当这些解读各异的基督徒都成为立法者的时候，他们之间本身就无法达成共识，又何谈治理整个国家？

其次，即便假设所有立法者都是虔诚的基督徒，他们所处理的许多社会问题，圣经中并没有直接的条文可以援引。比如网络犯罪，圣经时代根本不存在这类问题，那又如何立法？现代法律体系的复杂程度，远远超越了圣经时代，面临的新情况太多，不可能简单套用。

以一个极端的例子来说明：假设你成为印度尼西亚的总统，而你是一位基督徒。按照旧约的角度，拜假神后果严重。若你按照圣经要求立法，宣布在这个全世界穆斯林人口最多的国家里，凡拜假神者都要以石头打死，这样的立法对国家和社会究竟是福是祸，不言而喻。任何有常识的人都知道，这根本无法推行，只会带来更大的灾难，而非平安。

然而，另一位同样虔诚的基督徒可能有截然不同的解读，他可能会主张宽容、爱仇敌、向他们传福音，而非强制施压。这说明，就算让基督徒来掌权立法，不同的基督徒因对圣经解读不同，结果也大相径庭，根本无法达成统一的“按圣经治国”的方案。

这里我想特别提醒大家注意一个重要的神学原则：我们作为基督徒，必须正确认识普遍启示（general revelation）的意义。上帝不仅有特殊启示来拣选我们的灵魂，更是在普遍启示中展现出他对整个受造界的掌管。那些学经济、学物理、学生物、学化学的人，其实都是在研究上帝所创造的世界；他们所研究的，本质上都是普遍启示的内容。因此，一个不是基督徒的人，同样可以深入到神的普遍启示当中有所发现。

从这个角度来说，一个基督徒立法者在制定法律时，更多地应当从普遍启示的角度来思考：这条法律是否对绝大多数人有益？是否能帮助社会更好地运转？就像上帝让太阳照好人，也照歹人，他的恩典是给全人类的，而不是只给基督徒的。因此，立法者更应当从普遍恩典的角度思考，而不是仅仅从特殊启示的角度，把圣经条文机械地搬到政治和法律领域。

但以理的榜样在这里很有启发意义。他在外邦的政权中为官，并没有推动立法让所有人都向神祷告，而是降服在外邦君王的治理之下，尽职地完成他的工作。只有当政府侵犯到他个人对神的忠诚与委身时——比如禁止他向神祷告——他才选择抗命，愿意承受后果，坚守信仰。这个原则值得我们深思：基督徒在公共领域中的参与，应当有清醒的界限意识，不能把宗教法律混同于国家法律。

四、后千禧年论的圣经根据

后千禧年论者也援引了若干圣经根据，值得我们加以审视。

其一，普世圣约祝福的应许。旧约和新约中有许多经文讲到神对亚伯拉罕的祝福要临到万国万民，《启示录》中也提到从东西南北都有人来归入神的国度当中。后千禧年论者认为，这些经文必须通过地上的千禧年才能得到应验。然而，我个人认为，这些描述万国万民的经文，更多是在描述神国度的广度，并不一定指向地上必然出现一个实质性的基督国。何况，有些这样的描述，很可能是针对新天新地的图景，而非当下这个世界中的情形。

其二，弥赛亚诗篇与先知书的预言。诗篇第二篇以及以赛亚书等先知书中，谈到基督要作王、胜过仇敌、万物都伏在他脚下（哥林多前书十五章也有类似的论述）。后千禧年论者据此推断，地上必然要有一段黄金时期，才能彰显基督完全的得胜。但是，这些经文是否必然指向地上的黄金时代，仍然存疑。这些描述更可能是属灵意义上对神国度的表达，而非对地上政治秩序的预

言。如果基督的死、复活、升天已经战胜了魔鬼，已经把仇敌踩在脚下，那么这一得胜首先是属灵层面的实在，未必需要通过地上出现一个可见的黄金时代才能验证。

其三，末世预兆的应验。有些后千禧年论者认为，马太福音二十四章所描述的末世预兆——大灾难、敌基督等等——在公元七十年耶路撒冷被毁时已经应验，之后基督就在大能与荣耀中降临。他们认为，这些关于末世的预言必须得到应验，否则便是落空。

其四，《启示录》二十章的时间顺序。后千禧年论者认为，从《启示录》十九章末尾到二十章开头，是按照时间顺序排列的，因此撒旦被捆绑的千禧年在历史中是必然发生的事情。大多数后千禧年论者认为，撒旦被捆绑的一千年是将要在历史中实现的，届时基督将彻底终止撒旦在地上的一切影响。

然而，我在这里有一点补充：即便撒旦被捆绑，人的罪性依然存在。千禧年中的人并非得了荣耀身体，他们仍然是有罪的人。撒旦的作为减少，并不等于人与人之间的关系就会变得完美。正如亚当夏娃的例子所告诉我们的：哪怕没有撒旦的诱惑，他们自身的罪性也是问题所在。因此，我们不能把世界一切的败坏都归咎于撒旦，而忽略了人本身的堕落本性。在所谓的黄金时期中，仍然会有不信者、拜偶像者、各样的罪，这些问题并不会因为撒旦被捆绑而自动消失。

五、总结

后千禧年论的核心主张，可以概括为：千禧年在基督再来之前，基督是在千禧年之后来。在这段时期里，基督要在地上得胜，人们将看到前所未有的公义、平安与富足，国与国之间的战争将要停止，基督徒要构成万国的人口，承认基督的主权，活出当有的样式，整个政府都要按照圣经中上帝话语的标准来

治理并维护正义。这个千禧年，大概就是所谓的"基督纪元"，有点像旧约中神带领以色列民、神作以色列的神那样的理想图景。

从末世论图示来看，后千禧年论相对简洁：教会时代——千禧年——基督再来——信徒与非信徒复活——最后的审判——进入永恒状态（信者入新天新地，不信者入地狱）。其核心就是，在基督再来之前有一个历史性的黄金时代。

如前所述，后千禧年论在二战之后影响力日益式微，因为世界并没有如它所期望的那样变得越来越好。无论是国家之间的关系，还是社会内部的状况，都看不到逐渐走向黄金时代的迹象。越来越多的人意识到，这个愿景在现实中是难以实现的。

我个人持无千禧年论的立场，也正是基于这一现实的认知。我相信耶稣基督的再来，就像挪亚的日子一样，是突然临到的——"人们照常吃喝嫁娶，主像贼一样就来了"。你不可能某一天醒来，发现黄金时期已然降临，美国、中国、印度、俄罗斯、朝鲜所有国家都信了主，都按照圣经的要求治理国家，基督在地上作王掌权千年……这在人类历史中是无法实现的。

我也希望借此提醒大家，不论是中国教会还是美国教会，都存在一种倾向——希望政府的立法能够符合圣经的要求，支持某个政治领袖，是因为他的政策更合乎圣经的标准；或者，因为面临来自外部的压力，就更加渴望在法律层面、社会文化层面争得更多的空间。这种心情完全可以理解，也有其正当的成分。

但我们必须保持清醒：把宗教法律等同于国家法律，试图在基督再来之前就地上建立基督的国，这条路历史已经告诉我们走不通，甚至可能带来更多的暴力与伤害，就像当年的十字军东征一样。

文化基督化是一个值得追求的方向，但我们需要谨慎地问自己：我们想要的是哪一种基督化？是西方的基督化、非洲的基督化，还是中国的基督化？每种文化都有其自身的处境，福音进入文化的方式也各不相同。我们作为基督徒，无论从事什么职业，都可以也应当在自己的岗位上荣耀神、活出基督的样式，这本身就是在做文化转化的工作。但这与试图用圣经律法来重构整个政治社会体制，是完全不同的两回事。

我们教会内部都充满纷争与分裂，更不用说要把整个世俗社会都按照圣经原则来运行了。这不是悲观，而是对人性与历史的诚实认识。基督的国度最终将完全实现，但那是在基督再来之后，是在新天新地之中，而不是在这个仍然处于堕落与挣扎之中的世代。

第二十一课：《启示录》总结

一、无千禧年的基本立场

无千禧年，简称"无千"，这个观点并不是说不相信有千禧年，而是否认了其他千禧年观点所主张的那种"黄金时期"。无千的立场认为，基督第一次来与第二次来之间的整段时期，都可以被视为千禧年时期。我们没有办法在某一个时间点上辨认出"现在千禧年开始了"，也无法说"今天是千禧年的第一天"。因此，这个立场的名称虽然看起来像是"没有千禧年"，实际上并非如此。

无千所否认的，主要是其他千禧年观点的核心主张；与此同时，它也表达了自己对于圣经——特别是启示录——所描述的千禧年的理解：就是耶稣第一次降临与第二次再来之间的整段时期。理由在于，耶稣第一次升天之后，他已经得着了天上地下一切的权柄，已经开始作王掌权。这个，就是所谓的黄金时期。等到第二次再来，耶稣要使这千禧年真正进入永恒，就是这样。

所以，无千并不是不相信千禧年，而是认为千禧年不是将来某段时间线上才会出现的特定黄金时期。

无千的思想其实早在教父时期就已经存在，只是当时还没有这个术语。在伯克富的系统神学里面就有提到这一点。虽然"无千禧年"这个词是比较新近的称呼，但这个概念早已存在。奥古斯丁就曾经解释，启示录二十章所讲的千禧年是一种象征性的表达，代表教会在这个世界当中快速增长。可以说，从他开始，无千禧年的理论就慢慢被确立下来。

无千禧年一直是一个持守的原则与立场，虽然没有像前千禧年那样形成比较完整的体系，但这个概念本身是由来已久的。

二、无千禧年的主要特征

无千的主要特征，就是认为现在就是千禧年。耶稣基督第一次来，已经把神的国带来了。这是“已然而未然”——神的国已经来到，已经开始实现，但还没有完全成就；等到耶稣第二次再来，才会完全成就。就是这么简单。

因此，千禧年并不是字面意义上的一千年时期。我们认为启示录里面的数字“一千”，是十的三次方，象征神对历史掌管的圆满与完全，而不是一千乘以三百六十五天的字面意思。

关于末世的迹象，因为无千不强调某一天千禧年才开始，所以我们也不认为有某个突发事件出现，我们就能说“千禧年从今天起开始了”。无千的观点是：基督透过圣灵和神的话语，一直不断地聚集他的教会，这就是千禧年。圣灵的降临，可以说就开启了这个时代。

对于启示录第二十章，无千的理解是：那里所描述的，是基督第一次降临到第二次再来之间整段时期的一系列异象，并非指某一个特别的时期。里面所描述的这些异象，可能在每个时代都有所呈现。

对于未来的盼望，无千认为，耶稣再来的那天就是末日。基督的再来是一个世界末了的、终结性与圆满性的事件，这一点是毫无疑问的。但无千看待历史的方式，使关注点不在于千禧年本身，而在于基督的得胜和基督国度的得胜。这得胜只会发生在基督再来的时候。所以，我们并不期待有一个一千年的特定时期，我们的焦点也不在那里。

从整体图景来看，对于后迁（即后千禧年）来说，这幅图更为简单：从耶稣第一次来，进入教会时代，一直到今天；等到基督再来，教会时代结束，随即就是新天新地。因此，启示录二十章所描述的，就是整个教会时代，就是这样。

三、三种千禧年观点的总结与历史回顾

让我们重新回顾一下关于千禧年的三种立场。

前千禧年认为，基督有一天会作为耶路撒冷的君王重新降临地上，实行统治，而他的统治将持续一千年。这个观点在早期教会当中非常普遍，也被称为“锡利亚主义”。宗教改革时期，重浸派将这个观点重新复活；到了十九世纪，因着爱德华·欧文的教导，这个观点慢慢流行起来。麦琴、司布真等人，都是持守这种观点的。时代论也是前千禧年主义，它成为了弟兄会以及美国基要派的立场。进入二十世纪，因着司可福串珠圣经的发布，加上许多广播和电视布道家的推广，时代论的千禧年观念便成为了福音派的主流观点。

后千禧年认为，基督的教会要经历一段漫长的属灵兴旺时期，可能是一千年，也可能是数千年。在这个千禧年之后，会出现逼迫与衰退，然后基督再来——基督的再来是在千禧年之后，这就是“后千”。这种观点在荷兰、英国的清教徒当中，以及早期苏格兰和美国神学家里面都很普遍。爱德华兹、赫治家族、亚历山大家族、华斐德等改革宗神学家，都支持这个立场。

无千禧年认为整个新约时代都可以视为千禧年，这也是今天改革宗神学家所持守的主流观点。这个观点在二十世纪由荷兰与美国的一些神学家所倡导，例如巴文克、伯克富、埃里克森等人，在他们的系统神学里都有论及。这种观点对未来的走向持比较审慎的态度，认为基督再来之前，这个世界会越来越糟糕，而基督也许很快就会再来。

有一个值得关注的现象：你会发现，千禧年观点的流行与转变，往往更多受到历史环境的影响，而不仅仅是神学本身的驱动。欧美神学界一开始多持无千立场；1850年代之后，后千比较流行；二十世纪初，两次世界大战之后，人们对后千失望了，认为这个世界不可能越来越好，于是前千开始流行；二战之后，美国又投下了两颗原子弹，欧美普遍倾向前千；后来改革宗神学的兴起，

又重新强调无干。所以你看，千禧年观点的变迁，受到时代环境和历史事件的影响是相当明显的。

四、启示录二十章：撒旦的捆绑

关于启示录二十章所讲到的天使捆绑那条龙——就是那古蛇——启示录非常清楚地告诉我们，被捆绑的就是魔鬼。天使拿着钥匙和一条大链子，把它捆绑一千年，关入无底坑，在这一千年满了之前，它没有办法出来迷惑列国。

有人按照字面意思来理解启示录，认为这就是千禧年期间发生的事情。但启示录里面有很多语言是象征性的——你不可能用一条链子把魔鬼捆起来，因为他并没有身体。那些锁链、封印，都可能是象征，千禧年本身也可能是象征。

那么，撒旦被捆绑是怎么一回事？无干的立场认为，当耶稣基督被钉在十字架上的时候，就已经捆绑了魔鬼撒旦。埃里克森也持这个观点。耶稣曾讲过一个比喻，说没有人能进壮士的家夺取他的财物，必先捆住那壮士，才能夺取他家里的东西。所以他认为，基督就是捆绑撒旦的那一位，福音被传讲，魔鬼的国就被夺取了。

基督受死之前，除了以色列之外，全世界都卧在恶者的权下；但基督升天之后，五旬节圣灵降临，教会迅速扩张到整个罗马帝国，这就表明那壮士已经被捆绑，抢夺他家里的工作已经开始了。

当然，反对的声音也有。有人会说，彼得书信里面提到魔鬼如同吼叫的狮子遍地游行，寻找可吞吃的人，好像他并没有被封印在无底坑里。耶稣也说，在末世的时候，若是可能，连选民也会被迷惑；保罗也说要用信心的盾牌抵挡仇敌一切的火箭，好像魔鬼并没有被捆绑。所以，这里到底在指什么，前干与无干之间有不同的理解，这确实是一个难题。

另一个难题是撒旦还要被释放一段时间。撒旦被释放，是否意味着耶稣十字架的得胜在某种程度上变得无效？因为我们所信的是，基督在十字架上的得胜是一劳永逸的，一次得胜便是永远得胜。

对于这个问题，相信无干的人认为，这里所指的是末日之前情况会越来越糟糕。其实糟糕的事情在历史上已经出现过很多了——穆斯林的逼迫、罗马天主教的迫害、中世纪的黑暗时代——难道还能更糟糕吗？反对的人则会说，这个世界今天确实越来越糟糕，而且谁也不知道将来是否还有更大的冲击。这些，都是不同立场之间仍在讨论的难题。

那么，关于后千的观点，启示录二十章里面描述说，有一天神会干预世界历史，撒旦会受到极大的限制，假的宗教会消失，一切敌基督的势力都会消失，基督在宝座上实行统治；等这一切结束之后，白色大宝座审判就会设立，最终的审判就此开始。

但有一件事情是我们需要清楚的：上帝有时候做事是超过我们所想所求的。无论历史走向如何，有一件事情是不会改变的，就是我们的救恩从来没有捷径。得救的方法始终如一——耶稣说，你们必须重生。如果我们的生命没有重生，没有新的生命，没有信耶稣，我们就不可能得救，不管是外邦人还是犹太人，都必须透过悔改相信福音才能得救。

埃里克森也说，启示录所启示的，乃是基督徒必会得胜有余。到了第二十章和二十二章，就宣告了基督和他教会的完全得胜——那条龙、古蛇、魔鬼、撒旦，所有的仇敌都会被毁灭——让我们看到基督徒将来得胜的情景，以及那些不信者最终悲惨的结局。

所以，我认为这才是启示录要告诉我们的重点，而不是让我们在细节上研究到底会发生什么事情，而是从整体方向上告诉我们：我们终必得胜，魔鬼终会失败。这就是关于千禧年这个主题的终结。

五、新天新地与新耶路撒冷

最后，我们来看启示录二十一章和二十二章。

新天新地

启示录二十一章第一节宣告，先前的天地都过去了。这其实是预示着旧的创造的终结。在这里，改革宗神学强调的不是物质世界的彻底毁坏，而是彻底的更新。神要重新更新这个世界，这种更新有点像我们的身体复活之后的那种更新——就好像耶稣基督复活之后，他仍然保留了原先身体的某些特征；我们复活之后也是一样，并不是没有身体，而是有一个已经超越现在这种物质状态的身体。

新天新地也是如此。那个世界是被更新的世界，是不再被罪所污染的世界，是要承载永恒的世界。以赛亚书里面也宣告了这种新天新地，说先前的事不再被纪念；彼得也强调，义就住在其中。我们认为，新天新地与旧的天地之间有一种连续性——天地还在，但质发生了改变。旧的腐败、咒诅和罪恶都被消除，整个创造又恢复到一个更美好的状态。

这就是罗马书第八章所讲的，一切受造之物也都切望得着救赎——这个应许最终将得以实现，就是在新天新地里面。可以说，新天新地是整个末世论终极的图景：神的荣耀充满全地，我们人以及整个受造之物，都在没有罪的环境当中与神同住，神的国完全成就了。

新耶路撒冷

关于新耶路撒冷，这里的重点并不是字面意义上讲一座城市，而更多是描述所有信徒的总和，代表着神的百姓与基督在永恒当中的联合。经文说，这座城就好像打扮整齐的新妇来迎接她的丈夫——这明显是一个比喻，所讲的天上的耶路撒冷，其实就是教会，就是全体圣徒。

城门上写着以色列十二支派的名字，根基上有羔羊十二使徒的名字。这就表明，旧约的列祖列宗与新约的使徒信徒们，在同一座城里合而为一，成为一体。旧约与新约是神完整的启示，旧约的十二支派，也预表和指向新约十二使徒所建立的教会。这表明了新旧约的统一性。

到了那个时候，神与人同住，没有黑夜，没有死亡，没有咒诅，没有眼泪，神的荣耀和羔羊成为其中的光芒。我们相信，这是永恒当中真实的实体现实——信徒要复活，有一个新的身体，以这个复活的身体与神永远联合。

关于那座城的尺寸，城的长宽高都是一样的，经文给出了一个立方体的形状。这使我们立刻能够联想到旧约的至圣所——圣殿的至圣所也是一个长宽高相等的立方体，象征着神与人的同在，就是神所在的地方。因此，新耶路撒冷这座城的形状，明显是象征着那是神同在的地方，意思就是我们可以直接进入至圣所当中。所以，并不需要字面意义上去理解那个尺寸，更重要的是，这个比例立刻把我们与旧约的圣殿联系在一起，我认为这才是关键所在。

整体而言，新耶路撒冷代表了神救赎最终的完成、基督与教会永远的联合、人与神永远的和好——以马内利，神住在我们当中，神成为我们的神。

六、启示录的结语与总结

启示录二十二章的结语，以耶稣基督再临的宣告与严肃的警告作为结束。十八至十九节是整本启示录里面最严厉的警告：听到这书上预言之话的，若有人上面增添什么，神必将这书上所记的灾祸加在他身上；若有人删去什么，神必从生命册和圣城当中删去他的份。这很像申命记里面那种立约式的警诫，强调的是启示录的神圣权威以及神启示的完成。它表明，启示录在新约启示写作完成之时，就已经是完整的，不容增减。这也可以说是当时教会确认正典的一个非常重要的因素。

在结语里面，耶稣基督的再来被多次提及："主说，我必快来！"众人的回应是："阿们！主耶稣啊，我愿你来！"最后以"愿主耶稣的恩惠与众圣徒同在"作结。这个结语凸显了三件事：启示的终结、耶稣基督荣耀再临的盼望，以及神恩典的分赐。

总体来说，启示录是对圣经启示终结的一卷书。它的末世异象呼应着整本圣经——从创世记一直到启示录，在这卷书里处处都能看到圣经的呼应。创世记出现的生命树，经过六十六卷书的沉寂，在启示录里重新出现，这是圣经首尾一贯的呼应，是非常美好的。

所以，启示录的核心，是以羔羊和圣灵的旨意为中心，把我们的目标指向基督本身，指向福音的成就，而不是聚焦于那些末世的细节。这是最关键的一点。启示录最终要告诉我们的，是神的救赎必定要成就，神的荣耀必定要彰显，神的工作最终必定要得胜。这就是启示录，也是末世论，给我们所带来的盼望。

第二十二课：在 21 世纪如何阅读圣经

一、圣经的核心问题

我们已经讲完了启示录，也完成了整本新约圣经的讲解。在结束之前，我想花一些时间谈谈，我们在 21 世纪该如何阅读圣经，以及圣经的核心究竟是什么。

当我们抓住这个核心，再来读每一卷圣经，感受就会大不相同。你抓住了核心再读启示录，就不会陷入那些无休止的细节争论当中，而是能看见神的启示究竟要让我们知道什么。

如果用一个问题来总结整本圣经，其实只有一个问题：耶稣是谁？

整个新约都集中在这个问题上，让我们看见上帝透过道成肉身的拿撒勒人耶稣基督——他的生命、他的死亡、他的复活——向世界显明了他自己就是那位旧约里所应许的弥赛亚。马太福音第一章第一节就说，耶稣是亚伯拉罕的后裔、大卫的后裔，他被称为神的儿子。整个新约圣经都是围绕这一点展开的，启示录也不例外。所以你才看到启示录特别展现耶稣复活之后的形象——衣服洁白放光，面貌如同日头，口里有带火的剑——整卷书都在描述基督的形象、他的工作、他最终的成就与作为。

因此，我们一定要从“耶稣是谁”这个以基督为中心的角度，来解读每一本新约圣经，启示录同样如此。

二、新约圣经的四个核心主题

第一，福音的信息。

福音就是好消息。这好消息告诉我们：我们的神创造了我们，同时也拣选拯救了我们，并赐给我们与神建立关系的可能。人是可以得到赦免的，我们可以与神和好的。不仅如此，不只是我们人，整个被造之物、整个宇宙，都可

以透过福音与神和好。启示录最后所呈现的新天新地，让我们看见耶稣基督的救赎，不仅要恢复人与神的关系，同时也要恢复整个自然界与神之间的关系。这就是福音的信息。

第二，圣灵的同在。

新约圣经的作者就是圣灵，就是神自己。五旬节之后，圣灵大量浇灌，成为人与神之间关系的一个新篇章，这也是新约最显著的特色之一。圣灵在耶稣道成肉身、复活升天之后，仍然存在于我们当中，住在我们里面，在这个世界上继续工作。无论是我们信耶稣，还是我们在教会中聚会，都离不开圣灵的工作。耶稣成就了救恩，是圣灵将这救恩应用在我们身上，使我们得以重生。所以，我们今天要按照圣灵行事，读圣经时也要祈求圣灵的光照，因为他才是真正的原作者。

第三，对未来的盼望。

整个新约其实是向前倾斜的——虽然其中有对历史的回顾，但更重要的篇幅是投向神所应许的未来。新约让我们看见，神要恢复这个世界。我们的盼望不仅是现在可以得救，更是透过耶稣基督的福音，在将来看见那样一个新天新地。

第四，忠心地为基督而活。

我们读圣经，认识耶稣是谁，听到了福音，有圣灵在我们里面工作，又对未来有盼望——那么我们就要以对未来的盼望活在当下，以神国子民的身份活在现今的世界中。我们有双重身份：我们既是神国度中的公民，同时也是这个世界的公民。我们是以神国度的身份活在当下。可以说，基督教是一种前瞻性的信仰——它告诉我们未来会发生什么，所以我们就要以那个未来的盼望，塑造我们现在的生活方式。

三、21 世纪读圣经的意义

最简单的回答就是：神赐下新旧约圣经，是要训练他的子民对他忠诚、对他忠心。将来神来审判的时候，所看的不是我们做了多大的事工，而是我们有没有忠心地为他而活。

新约圣经有其独特的伦理，这个伦理不仅仅是道德层面的，而是涉及神百姓全方位的——包括思想、情感、意志、爱、行为和习惯，可以说是整个人类文化与社会层面的重塑计划。这种新的伦理，完全以基督为核心、以基督为榜样、以圣灵为动力，帮助我们活在当下。我们并不是法利赛人式的道德主义，只是遵循宗教教条，而是真正由新的生命所带出来的新人的样式。

这也让世界看见，神的恢复工作首先在我们个人身上展现出来。神给了我们新的生命，恢复了我们与他的关系；而我们要把这被恢复的生命活出来，让别人看见神的计划是什么。神所重塑的，不仅是我们个人，也是他的教会，是一个群体。

当耶稣来的时候，他已经把他的国带进了这个世界，意味着这个世界正在形成一个新的秩序，就是教会，就是神的国度。这两个国度不断地碰撞与争战，我们感受到冲突与张力，那是正常的，那是神的国与世界之国之间的争战所带来的。但神所赐给我们的爱，使我们能够在这种碰撞中，愿意放下自己，愿意承受委屈，愿意受苦，成为和平的缔造者，以谦卑的生命作见证。我们不是用武力和刀枪来征服这个世界，而是像耶稣基督一样，用舍己和爱来征服这个世界。

四、圣经最终指向基督

读圣经的时候，我们难免会遇到很多不确定的地方、很多无法得到解答的问题，就像我们在讲启示录的时候所看到的那样。这时候，我们是否就要开始怀疑基督教的真实性？

约翰福音第一章里，当拿但业听到关于耶稣的消息，却感到困惑和不确定的时候，腓力对他说了一句话："你来看！"圣经是要把我们引向基督，而不是让我们停留在文字和问题本身。当我们不确定的时候，不必纠结于圣经文本里的各种细节，因为圣经最终是要指引我们到基督那里。当我们来到基督面前，来看他、来信他，问题就会得到解决。这才是智慧。

这本书可能会随着时间而显得陈旧，但这本书所指向的基督，是永远常新的，我们可以随时随地来到他面前。所以，圣经是我们脚前的灯、路上的光，目的是带领我们走上通往基督的道路。

我们读圣经，不仅要思考这段话在讲什么，更要问：我们所读的圣经、所讲的道、所教导的教义，有没有把人带到神面前、带到基督面前？有没有帮助弟兄姐妹跟随主，成为他的门徒，过一个以基督为中心的生活？这才是读圣经最终的目的。

我们不能只停留在圣经文本本身，而是要跳出来，看见那位又真又活的神，跟随他、与他同行。这样才能真正地把圣经吃到生命里面，就好像我们领受主的身体一样，让神的话真正进入到我们的生命当中，而不只停留在书本和文字里，让我们的生命展现出基督一样的生命。

五、生命才是最终的核心

这里我想提到一点感受。我们教会在退修会中，请到了于宏洁牧师来讲道。他的神学背景与改革宗不同，受倪柝声的影响，更多代表了华人本土性的神学传统。从改革宗的角度来看，他的神学或许有可商榷之处，但有一点是超越神学本身、值得我们认真学习的，就是生命。于宏洁非常强调生命，而这正是他讲道能够带来感染力的原因。

这使我想到一个现象：同样的话，从不同的人口中说出来，带来的冲击力和生命感染力完全不同。同样的圣经，有人读了有很深的改变，有人读了却像

打卡一样，没有任何影响。原因在哪里？我认为，核心就在于这个人的生命。一个生命成熟的人，他所承载的神的话，能够将神话语的能力展现出来。如果一个人的生命还没有成长到相应的程度，他所讲出来的话就会与他的生命不匹配，讲出来的神的话也就显得苍白无力。

神的话句句带着能力，那是因为那是神说的。我们讲出来为什么没有同样的能力？这与我们生命的成熟程度有很大的关系。

我有时候想到耶稣呼召门徒的场景。他看见马太坐在税关上，就说“你跟从我”，马太就抛下一切跟随了他。你想想这个场景其实是非常奇特的——第一次见面，一个人让你跟他走，你就抛下一切跟去了。这是什么样的力量？如果换作你去说同样的话，可能对方甩都不甩你。耶稣能让马太愿意放下一切，我认为这就是生命的影响力。

有些人知识渊博，神学精深，讲起来头头是道，但听者没有被感动；有些人讲的话或许并不新鲜，但每次讲都能感染人，那是因为他在用生命感染人。

所以，基督徒生命的本质，核心还是要回到基督里面，活出基督一样的生命。就像保罗说的：“如今活着的不再是我，而是基督在我里面活着。”如果没有基督一样的生命，我们来传讲神的道，是非常苍白无力的。

作为传道人，我们首先要面对的挑战，不是怎样学好讲道法、解经法——当然这些很重要——但我们每一天最需要操练的，是我们与主的关系，是我们生命每天的成长。知识再多，拿到了博士学位，但若是我们的生命不让别人羡慕，别人也不会愿意跟随。我们身边所羡慕的那些牧者，所羡慕的往往不是他们的知识和神学，而是他们的生命——在风浪中仍然依靠神的平安，在患难痛苦中仍然发出感恩和赞美，在面对未来的不确定时仍然坚信神必保守、必供应。就像保罗所说的：“看似一无所有，却是样样都有；被打倒，却从未被打败。”

这种属基督一样的生命，才是基督徒真正的本质。我们千万不要本末倒置——读圣经、学神学，最后却只停留在教义和文本本身，就像法利赛人只停留在律法里，却没有意识到律法是要把我们引到基督那里。

让我们知道，圣经是把我们引到基督那里的。如果我们与基督没有建立关系，没有生命的连结，没有成熟丰盛的生命展现出来，那么对于圣经和神学的认识，对于我们的生命就没有益处。愿神帮助我们，不仅认识他的话，更是活出他的生命。