

致谢

我参考的著作作为数众多，包括新约、犹太研究，及古希腊罗马等学者的研究结晶，若要一一列举，将占许多篇幅，因此我予以省略。我个人追随过的学者名单较短，但以下只列出在学术上个别指导过我的良师：Ben Aker, Mary Moatwright, Morna Hooker, Dale Martin, Eric Meyers, Ramsey Michaels, Jim Joyer, E. P. Sanders, D. Moody Smith, Wesley Smith, 及 Orval Wintermute。

我需要直接感谢的，是 InterVarsity Press 既忠心又有耐心的编辑，Rodney Clapp 和 Ruth Goring Stewart。我曾经想过，若有时间写这样的一本注释书，IVP 将是最理想的出版社，而两年之后，Rodney 和我联络，问我是否愿意为 IVP 写一本书。从那时起，这些 IVP 的朋友不仅在编辑方面帮助我，更在灵里鼓励我，谨藉此一角表示我衷心的感谢。

最后，我必须感谢我的学生和会友。在这几年当中，他们让我有机会在他们身上试用这本注释书中的想法。他们使我从诸多的材料中作出筛选，分辨哪些背景资料对传讲圣经真理相当重要，而哪些只是旁枝末节。在此，我要特别感谢我在杜克（Duke）大学的学生，和在胡德（Hood）神学院的学生。我也要谢谢各大学的学生团体（杜克大学的 InterVarsity, Raptures, Crusade 和 Koinonia，及李文斯敦学院（Livingstone College）的 New Generation），他们让我在小组和个别的门徒训练中试用本注释的内容。

我全时间写这本注释书的时候，神在经费上奇妙的供应了我；尤其我为那年的房租及生活费的需要祷告时，神在二十四小时之内就给了我，而且数目分毫不差。这故事值得写成另一个见证。在整本书的写作过程中，我实在看见神在各方面的保守与供应。我盼望，这本书最终能带给人的帮助，不是出于我，而更是出于神。

如何使用本注释书

新约的每一节经文，都可以用文化与历史背景清楚来说明，可惜未受专业训练的读者常无法看到这类资料。虽然优良的圣经注释书不少，但是却没有一本的主旨在提供背景资料。然而，未受专业训练的读者在研经的时候，最需要的参考材料，就是从背景来说明，新约的信息对作者与当时的读者有何意义（其他方面，诸如上下文，可以从经文本身来推敲其来龙去脉）。

有一些书简介新约的文化背景，但是没有一本的写法，能让读者很容易找到所有与一段经文相关问题的答案。十二年前，我就感到这种书的缺乏，想要动笔来弥补，如今终于如愿以偿。本书的目的，是盼望让所有基督徒在读新约圣经的时候，都能更加从原初读者的眼光来了解。

文化注释书

文化处境的不同，会影响我们对新约的理解。例如：古代有许多驱魔的人，因此，耶稣赶鬼的事不会令古代的

读者太希奇；但是大部分驱魔人都是用咒语，或虐人的办法，设法把鬼赶出去，而耶稣却「用祂的话」就奏效，这是令他们非常希奇之处。又如哥林多前书十一章蒙头的问题，若能了解更广的背景，知道第一世纪的哥林多富有和贫穷的妇人因着蒙头有摩擦，就更容易理解保罗在那段经文中的教导。若了解古代的奴隶制度，就可以知道保罗的教导不单不支持这种制度，反而贬抑它的地位。若知道犹太人说「复活」是什么意思，就可以回答今天许多怀疑者对耶稣复活之特性的问题。以此类推。

这本注释书惟一的目的（与大半注释书不同），是要提供最相关的文化、社会和历史数据，让人在读新约的时候，能像原初的读者那样去理解。有些地方必须提到上下文或神学，不过分量减至最低，尽可能让读者自己去作解释的工作。

若要了解圣经，认识古代文化乃是关键。辨认圣经作者的背景，并不是要否认经文对所有时代都有效，而是要指出，经文并非对所有环境都同样有效。圣经里不同的经文，在向不同的状况说话。例如，有些经文提到如何得救，有些提到基督对宣教的呼召，有些提到祂对穷人的关怀……等等。在应用经文之前，必须了解当时的情境为何。

这并不是要贬低解经的其他因素。一段经文上下文的重要性，仅次于如何将其应用在我们自己的灵命与生活中；换言之，我们读每一卷书的时候，都要了解，它是如何在圣灵的默示之下写成的。这本注释本身只是工具，让读者更容易得到新约的背景资料，而不是要完成整个解经步骤。我自己在讲道和教导的时候，对经文上下文的看重超过文化。可是读者只要认真研究圣经本身，就能确定上下文。牧师和一些研究圣经的人，会很注重圣经的应用，不过，实际上如何运用，对每种文化、每个人都不一样，而研经者在这方面的探究，并不需要借助外在的材料。

大部分使用这本注释的人，都没有读过希腊文和希伯来文，因此好的译本对于了解圣经极有裨益。（例如：NASB 偏重逐字翻译，而 NIV 的可读性较高，这两本都很有帮助。不妨平时读 NIV，在需要仔细查考经文，或需要比较的时候，则用 NASB。）钦订本（KJV）所依据的，是约六本左右中世纪的抄本，而如今则有五千份新约抄本，有些非常靠近新约写成的时间（按衡量古籍的标准来看）。这些抄本使得新约成为古代世界中文献最齐全的著作，也可以说明，为何今天的译本比从前的更准确。不过，使用较现代译本的最大理由，是它以现今通用的英语来写，所以比较容易了解。毕竟，了解而遵行圣经的教训，才是读经的本意。

其他深入研经的方式，如整理大纲、写笔记等，也都很有用。若要学习如何研经，有一本很好的指南可以参考，是 Gordon Fee 和 Douglas Stuart 所著 *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1981; 中文版为《读经的艺术，华神，1999）。

不过，大部分读圣经的人，在应用的时候，有一项资料不容易得到，就是文化背景。这本注释就是要满足这项需要。在使用本书的时候，要与其他研经的重要步骤配合，即：采用翻译精确、可读性高的译本、注意上下文、祷告，并应用在自己身上。

再者，若忽略上下文，这本注释的帮助就不大，因为按上下文释经，比只参照文化背景资料来说，是更根本的原则。读每卷书的时候，最好从头读到尾，不要从一处跳到另一处，这样，才能领略一卷书的整个信息。每卷书都是在一个特定的时间，向不同的读者写的，而读者也是一次读一卷书，将其应用于本身独特的情况中。在阅读圣经，或用圣经来教导、讲道时，必须记住这一点。（许多所谓圣经的矛盾，都是由于忽略上下文，以及古代书籍的写法，

而产生的误会。古代作者常会将材料重新安排，以配合当时的状况和语言，同时又不失对原意的忠实，这点就和现代传道人的差不多；因此，究竟当怎样应用圣经的某个教训，上下文通常是最好的指南。）在使用本注释书之前，更需要作的，是去查考该段经文在整卷书中的上下文为何。

一旦查阅了该段经文的上下文，这本注释就可以发挥很大的作用了。无论是每天的灵修读经，或是准备带领查经、预备讲道，都可用到本书。正统基督徒所接受、视为神话语的这本圣经，是最值得研究的书，希望此一注释能够帮助所有信徒更深入地了解神的话。

虽然本书的形式已经在课堂上、查经班、讲台上，和个人灵修中试用过，但是，可能有些与新约某段经文相关的社会文化问题，还是没有提到。尽管本书试图回答该提出的问题，但是仍无法预估所有的问题；因此，在导论之后列有简短的书目，介绍有关古代文化的精采书籍。

读者也可能发现，与某段经文相关的背景，却列在另一列经文中，因为我感到，放在那里更重要。由于新约各卷针对的读者各自不同（马可福音是希望读者快速读毕，而马太福音则是要让人研究、记忆），所以我对某些书卷的处理，要比其他书卷详尽。至于现代读者最感陌生的启示录，则有最详细的说明。

如何使用此书

本注释书可以当作参考书使用，也可以在平时读经的时候用。在灵修读经，或预备讲章、查经时，我们已经拥有两件最主要的解经工具：经文和其上下文。第三件重要工具，是古代读者不需努力就已熟知的，亦即经文的背景，而这是现代大多数读者所无从得知的。本注释书的目的，就是要以一册书籍的篇幅，来尽量提供这方面的数据。

新约思想最重要的古代背景，就是旧约圣经，尤其是其希腊文译本。本注释书会提到旧约的背景，但是，由于所有读者都可以自己找到这个背景，本书的重点便放在第一世纪其他犹太人与希腊罗马人的文化。早期基督教作者很自然会引用其他早期基督徒的作品，其中大部分可在新约里找到，而由于读者可以直接得到这些数据，本书大多未再提及。此外，各个文化共通的背景，本书也不特别提及，因为无论读者属于哪一种文化，都可以理解这类数据。

若个人研经的时候使用本书，必须先读圣经的经文，并查阅其上下文，接下来再参考本注释书的说明，才会得到最大的益处；参阅相关经文的说明，也会有帮助。一旦明了经文对于古代读者是什么意思，便能真正理解经文所针对的问题为何，这样就可水到渠成地进入个人应用的阶段了。

保罗写罗马书的处境，可以作为例子，说明如何将本注释的数据应用在自己身上。在该书信中，保罗极力声明，犹太人和外邦人得救的条件完全相同，并劝勉他们要在基督的身体里彼此和好。在美国，许多教会仍旧按种族互相区分，白人基督徒常不愿花时间去聆听黑人与少数民族基督徒的心声，而保罗在本书中要种族和好的信息，实在一针见血。一旦我们掌握住经文原初的历史背景，就能将它应用在自己的生活及今日的文化之中。

圣经的信息是要向今日各式各样的情境与文化中的问题说话，一旦我们明白了原初的含义，在应用方面，则可依个人和文化而异。（例如：保罗要哥林多人认真对付罪，这个原则很清楚；但是，不同的人必须对付不同的罪。）因此，大部分的应用都要根据读者的常识，和对圣灵的敏锐度而定。

我通常都遵循这个原则，即使在感到很想提供应用的指南时，也不例外。譬如，在处理马太福音二十四 15~22

时，我强调，其中的细节已经在主后六十六至七十年间应验了。有些人认为，该段经文中某些预言会再度应验，但由于那是神学问题，而非文化历史问题，我就留给读者自己去分辨。同样，有关妇女事奉的经文，笔者相信，书中所提供的背景应当可以让现代的读者看出，保罗其实是接受妇女教导事奉的。但是，不赞同此看法的人，在参阅相关说明时也可以获益，因为本书的性质，他们不致感到必须勉强接受我的看法。我衷心期望，所有热心的信徒在揣摩同样的上下文与同样的背景之后，终能得到相似的结论。

大部分读者对于祭司、巴勒斯坦等类的名词或许已经很熟悉，不过，有些名词在文化方面的含义，读者可能不熟悉，可以在本书最后的词汇解释中找到，这些词汇在文中至少会有一次以星号（*）标示出来。有些重复出现的神学名词（如：圣灵、启示性、犹太人的分散、法利赛人、国度等），在古代世界有特殊的意义，无法在各段经文中详述；因此，经常阅读本注释书的人不妨善用词汇解释来熟悉其含义。

请勿如此使用

本注释书中所提供的背景，对于了解圣经的帮助，程度并不一样。有些背景几乎一目了然，尤其是古代文化与现代读者文化重迭的部分。同样，并非所有的数据都同等符合本书的宗旨。有些数据，尤其是拉比的数据，时间比新约更晚；其中所提供的信息，有些甚有帮助，有些则较无帮助。在写本注释书时，我尽量审慎去衡量这些因素。通常本注释书内只引用旧约和次经的经文，偶尔会引用犹太人的伪经；若是要再引用拉比、希腊与罗马的相关著作，对一般读者而言，分量就嫌太重。

有些背景记下的原因，是因所有标准学术型的注释书都会提到；然而读者必须衡量，这些数据对自己的解释有多少帮助。本书是背景注释；它不要求读者必须如何去了解经文，或如何去应用；因此，读者若不同意我所建议的某些解释，却仍然可以从注释中得到益处。

更重要的一点是，一般的读者要明白，倘若新约的思想与古代某个思想雷同，并不一定代表彼此抄袭；也有可能双方都在引用一句俗语，或当时文化中的某个概念。因此，我引用相似的说法，只是要显示，在当时文化中许多人听见新约的内容，会怎么想。例如，保罗运用修辞学家（专业演讲者）的辩论方式，只是显示他在运用当时的文化，并不是说，他写作时缺乏圣灵的默示。此外，有些互不相干的人士和资料（如斯多亚派与旧约），或许会有相同的看法，只因为这些观念在其文化中（或在大多数文化中）有意义；而这些观念或许在我们的文化中毫无意义；我们常在不知不觉中受到自己文化的限制，无法了解保罗和其当代人。古人的想法与我们不同，并不表示他们错了。我们仍可在他们的修辞及人际关系的洞见中学到很多。

同样，当我说到，保罗是在采用斯多亚哲人的话，我的意思不是说，保罗接受了斯多亚主义；当时公开的哲学演说，多少都受到斯多亚派的观念和词藻的影响。有些时候，新约作者刻意运用哲学的词汇；有时候，教外人会认为基督教乃是一个哲学派别，而基督徒便利用外人的这种看法，作为沟通福音的媒介。保罗也像其他的作者一样，会用当日流行的词汇来向时人说话，但却赋予新的含义。

有时我会引用后期犹太著作对旧约扩大的说法，但我的意思不是说，该著作必定正确。这些引句只是要帮助我们去感受，新约原初的读者与听众对于旧约人物会有什么印象；有时候新约的作者也会援用这类圣经之外的著作（犹

14~15节)。(不过,我们不必假定新约作者为了与文化密切关联,总会借用早期犹太人的比方;犹太人的观点常并不一致,而新约作者只是选用其中的一个。新约作者必须用当时的语言来表达自己的观点,而他们不至于会认为那些语言都不准确,我们也不必如此。有些现代的读者太轻易假定古代的世界观是错误的,但是,从前有人视为「原始」世界观内的一些现象,譬如被污鬼所附,现在却可在不同的文化中找到例证;这类事不必用现代西方的理性主义一笔勾销。)

最后,我们在应用方面必须非常谨慎;对圣经经文的应用,总要针对真正对应的情境。例如:耶稣对当日宗教领袖的责备,不能视为对所有犹太人的指责——如一些反犹人士的用法,因为耶稣和祂的门徒本身都是犹太人。这样滥用经文,就像用出埃及记来反对今天的埃及人一样荒谬(后期的旧约先知并未如此,如:赛十九23~25)。耶稣对当日宗教领袖假敬虔的挑战,和他们的族裔毫无关系;这些挑战的真义,是要今日的宗教人士反省,警告我们的行为不要像那些宗教领袖。该段针对的问题是宗教,而不是种族。换言之,我们不可以忽略经文的历史背景,必须查明圣经作者所要探讨的问题为何,然后再应用其原则。

普及性而非学术性

专业学者看到本书没有注明文献出处,不像一般学术著作列出细节,或许很失望,但是请记住,本书主要不是为专业学者而写,因为他们可以从别处得着其中的数据。不过,牧师与其他的圣经读者或许手边的数据较少,也没有太多时间去查考,他们需要一册精简而方便的参考书,可以随时使用。

专业学者喜欢注明出处,从各种角度来研究一个问题,在用语上非常讲究,防备对一段经文持不同观点者会有怎样的批判。而本书由于篇幅有限,无法做到这点。专业学者也喜欢列出所有的数据,而基于同样的限制,本书亦无法做到。为了让大多数牧者方便预备讲道、基督徒方便预备查经,本书的用语必须平实而精简。

凡是与新约的古代处境不直接相关的学术性问题,我都忽略不提。本书的主要目的,在于按经文的现状来追究其含义;至于经文的数据源和编辑等问题,相形之下则不重要,我只在绝对必要的问题上才作说明。每当谈及这些问题,我都采用正统基督徒对圣经的观点,而如果本书的目的是要维护这样的观点,我也足能举出充分的理由。

此外,本书不单只限在提供一般的文化历史背景,更限于只提供对新约的解释有所启发的数据。例如,当我们说,早期基督教所强调的某些事,是基督教的特色,这并不是说,其他团体没有自己独有的特色;不过,本注释书是针对新约而写,并不是要说明其他的团体。

对于新约背景几种主要的不同观点,我尽量公平对待。我自己的研究,在犹太与希腊罗马的新约处境上相当平均,而以古代犹太教在整个地中海文化内的情况为重点。面对一个现象,在决定要选择哪一种或哪几种解释之前,我常会在各式各样的解释中斟酌良久,才挑出自己觉得最准确,或与经文最相关的解释。专家们对各点的看法不尽一致,不过我竭力让本书的数据准确又有用。我希望本书可以激励一些人,更有兴趣去钻研相关的学术问题,将来可以提供通往新约世界的快捷方式,便利那些今生蒙召去事奉、而没有机会去作研究的人。

本注释书所依据的基础,不单是笔者十多年来对古代世界原初文献的研究,也是近年来学界对古代犹太教与希腊罗马古风之研究,以及其他的注释书。如果要将被借助的数据完全列出来,本注释书的篇幅就会长得无法处理,

因为数据实在太多了。（有一份资料我刻意不用，就是 Strack-Billerbeck 根据拉比的数据所写的新约注释，因为当前学术界对其风评不佳。我对古代犹太教的了解，一开始是从拉比的数据入手，因此我相信，虽不用该书，读者也不会有任何损失。Strack-Billerbeck 的书不单过时，而且未区分早期与晚期的数据，亦未说明，对整个早期犹太教而言，那些资料具代表性，那些不具；最糟的是，它对这些来源之精神的描述有欠公允。我在本书之中尽量避免这些错误。）

为了要让本注释书的篇幅不至太长，我在数据的取舍上，有时必须作痛苦的决定。许多与经文类似的说法，或对牧者与一般读者不会有太大启发的沾边说法，我都没有置入。一些价值不明确的材料，我也常决定删去，尽管不少其他学者曾用过。（例如：有一份文件「以诺类撰」Similitudes of Enoch，由于其日期不确定，我就没有把它列为耶稣「人子」之称的背景，不过许多学者却将其列入。）我也尽可能避免重复其他常用参考书中可以取得的数据。由于单字研究有书可查，所以我原则上不探讨希腊文，除非经文的含义与这些字的文化处境有关系。

读者偶尔可能会发现，我的神学影响到我对某段经文的见解，以致我的说法与读者的看法相左。我尽量从对经文的研究来归纳出自己的神学与应用，但如果有未能做到之处，请读者见谅。本书的用意在给读者使用，不是要带来争论；如果读者不同意某些地方，笔者仍希望，本注释其余的大部分对他们有所贡献。

与New Testament文化情境相关的一些数据

以下的数据对New Testament的读者会有帮助。

一般性 特别值得看的是 John E. Stambaugh and David L. Balch, *The New Testament in Its Social Environment*, LEC2 (Philadelphia: Westminster, 1986); David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8 (Philadelphia; Westminster, 1987); Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987)。有关文本方面，值得一读的文集为 C. K. Barret, *The New Testament Background: Selected Documents*, rev. ed. (San Francisco: Harper & Row, 1989); 用一册书介绍数据源，值得一读的为 *The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, 2nd ed. (Wheaton, Ill.: Tyndale House/Leicester, U. K. : InterVarsity Press, 1982); 更完整的则为 *The International Stand Bible Encyclopedia*, 4 vols., rev. ed., ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979-88)。

有关圣经的处境方面 最值得一看的是 Gordon D. Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1981; 中文版为《读经的艺术》，华神, 1999); 可参照 A. Berkeley Mickelsen and Alvera Mickelsen, *Understanding Scripture* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992)。

希望更进一步探讨现代释经学问题的人，应该阅读 Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Gorge, Ill.: InterVarsity Press, 1991; 中文版为《基督教释经学手册》，校园, 1999.)

犹太教：一般性 E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66CE* (Philadelphia: Trinity,

1992)。

犹太教：拉比式犹太教 对古代拉比的观点最完整的综览是 George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2 vols. (1927; reprint, New York: Schocken, 1971); 以及 Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2 vols., 2nd ed. (Jerusalem: Magnes, Hebrew University, 1979)。可惜以上两本书都未特别注意拉比思想的发展; 研究新约的人必须倚赖最早、且广经证实(最好在其他的的数据中出现过)的传统数据。不过对初学者而言, 先读一本简介已发展成形成之传统的书也无妨, 只是要留意其中所引述拉比话语的日期, 以及所介绍特定文献的日期为何, 并所提供的证据范围有多广。(Jacob Neusner 等人在这方面的主张, 现已经大致为人接纳, 不过有关来源的细节, 及对可疑层次的看法, 仍有差异。)

犹太教：文献综览 有一本书很有用, Samuel Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings* (New York: Oxford University Press, 1978); 参, Martin McNamara, *Palestinian Judaism and the New Testament*, GNS 4 (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1983)。拉比文学的简介, 可看 Hermann L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (1931; reprint, New York: Atheneum, 1978)。较近代、用渐进方式来写的书, 例如 *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, ed. Robert A. Kraft and George W. E. Nickelsburg, SBLBIM 2 (Atlanta: Scholars Press, 1986)。大多数问题都是以专书来详尽处理; 例如: E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977), 探讨犹太人对救恩的观点; 至于妇女的角色, 可参 Leonard Swidler, *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism* (Metuchen, N. J.: Scarecrow, 1976); Judith Romney Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah* (New York: Oxford University Press, 1988)。

犹太教：原始数据 首先应当要读的是旧约和次经(后者当中, 尤其应读所罗门智慧书与德训篇或便西拉智训); 然后要看死海古卷的翻译; 日期最相关的文献, 收集在 *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James H. Charlesworth, 2 vols. (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1983-1985), 尤其当读以诺一书、禧年书、希碧尔神谕集(不是全出于同一个时期)、阿立斯体亚书信, 及以斯拉四书、巴录二书等。约瑟夫所写的历史非常有价值, 但是由于分量太多, 可以只将重点放在 *Against Apion*, *the Life* 和 *the War* (*The Works of Josephus*, trans. W. Whiston [Peabody, Mass.: Hendrickson, 1987])。读者或许会想研究斐罗, 以结识这位犹太人分散时期最重要的哲学大师; 斐罗的著作如今可在一册书中看到 (trans. C. D. Yonge; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993)。若想对拉比的文学作第一手研究, 可以从米示拏中的 *Abot* 开始; 许多早期说法也保留在 *Tosefta*, *Abot de Rabbi Nathan* 和注释摩西五经一部分的坦乃英(译注: 米示拏的作者群)注释 (*Mekilta on Exodus*, *Sifra on Leviticus*, *Sifre on Numbers*, *Sifre on Deuteronomy*)。考古学数据经常在各种期刊上可见, 不过也有专书, 如, Eric M. Meyers and James F. Strange, *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity* (Nashville: Abingdon, 1981); 还有一些雕刻文字与蒲草纸卷的收集亦有帮助。

希腊罗马世界：一般性 可读 Stambaugh and Balch, *Social Environment*; M. Cary and T. J. Haarhoff, *Life and Thought in the Greek and Roman World*, 4th ed. (London: Methuen, 1946); 亦参 Abraham J. Malherbe, *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*, LEC 4 (Philadelphia: Westminster, 1986); Wayne A. Meeks,

The Moral World of the First Christians, LEC 6 (Philadelphia: Westminster, 1986)。

希腊罗马世界：第二手资料 有关希腊罗马世界文献的写作与理解，可读 Aune, *Literary Environment*；亦参 Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, LEC 5 (Philadelphia: Westminster, 1986)。有关道德论与道德问题，可读 Malherbe, *Moral Exhortation*；和 Meeks, *Moral World*。有关希腊宗教，可读 Walter Burkert, *Greek Religion* (Cambridge: Harvard University Press, 1985)。

在历史方面，塔西图斯 (Tacitus)、绥屯纽 (Suetonius)、和约瑟夫 (Josephus) 的著作可读性都很高，在参考第二手数据之前，应当先读；许多希腊与罗马的资料已经有平装本 (如 Penguin Books 的出版)，而想要进一步研究的人，则应当去找 Loeb Classical Library 的版本。有益的第二手数据包括 F. F. Bruce, *New Testament History* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1972)；和 Bo Reicke, *The New Testament Era: The World of the Bible from 500 B.C. to A. D. 100* (Philadelphia: Fortress, 1974)。探讨专题的书，诸如论古代的妇女 (如, Mary R. Lefkowitz and Maureen B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982]，为其中之一)，在详细研究时，有参考的必要。

希腊罗马世界：原始资料 要看各类文献例子的集锦，可读 *The Roman Empire: Augustus to Hadrian*, ed. Robert K. Sherk, TDGR 6 (New York: Cambridge University Press, 1988)。关于第一世纪的历史，应当去读塔西图斯和绥屯纽。有关第一与第二世纪的道德思想，至少应当看一下 Epictetus, Seneca, Plutarch 的范文，或许讽刺作家，如 Juvenal 也应包括在内；亦可读 Abraham J. Malherbe, *The Cynic Epistles: A Study Edition*, SBL SBS 12 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977)。

新约学术研讨的导论 可读的书，如 Luke T. Johnson, *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1986)；D. A. Carson, Douglas J. Moo and Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992)；Donald Guthrie, *New Testament Introduction* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970)；George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974, 《赖氏新约神学》)。有关新约历史方面的可靠性，可读如 F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?* 5th ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980)。

文化历史注释的需要

许多读者会认为，一本文化方面的注释书很有价值。可是有些人，甚至在读过「如何使用本注释书」之后，仍然摸不着头绪。下面的短文旨在说明，在解释圣经时，文化背景有何重要性，让从前没有接触过这类问题的读者有所了解。凡是受过圣经研究训练的人，都会同意明白文化情境有其必要，因此，本文只是为非专业人士而写。

圣经本身要我们如何来解释它

圣经的读者素来知道，文化与历史背景对了解圣经极为重要。圣经的作者亦对此同样重视。例如：马可写到耶稣和反对祂的人在辩论时，特别向外邦读者说明其中相关的风俗，因为他们无从知悉 (可七 3~4)。同样，当年耶稣的对手显然采取妥协立场，只按律法的表面来行，耶稣则指出，律法的原意才是关键，而我们必须明了原初听众

的处境与状况（可十 4~5），才能理解。

圣经的作者显然认为，读者应该了解整个状况。（古代世界的人认为，愈清楚一段言论所要处理的状况，就愈容易明白该言论；参第一世纪罗马修辞学家* 昆帝良（Quintilian）10.1.22；一段言论亦应当经过反复诵读，才能捕捉其中微妙的用意和暗示；参昆帝良 10.1.20-21。）例如：当保罗写信给哥林多人时，他一定认为哥林多人知道他所谈的是怎样的事件。阅读哥林多前书，有些像听一个人在讲电话，我们只能听见一边，而借着细读哥林多前书，我们侥幸可以重构大部分的谈话内容。但是，有一部分话语的意义，必须由当时的状况来决定，不是单靠我们眼前的文字便可以定夺。保罗认为他的读者从他所写的信里可以领会的，与他实际上所说的，同样是整个含义的一部分。如果我们不能进入他和他的读者所共同认知的状况中，就会很不容易理解他的看法。举几个例子便可说明这一点。

保罗在哥林多前书第七章谈到独身。在那里，他的语气的确听来像是偏爱独身，甚至虽然他也同意婚姻是一种生活方式，有些注释家认为，他的意思是，那只是次等的生活方式，是为那些缺乏恩赐、「自己禁止不住」自己的人预备的。不错，他的确提到独身的一些价值，可是，他是否对婚姻一直都持负面的态度呢？哥林多前书七章 1 节明明告诉我们，保罗是在回复哥林多一些基督徒的来信，而其中有些人根据当地文化的某种看法，反对婚姻；我们读该章的时候，不妨读为：保罗乃是说：「你们的看法不错，我也同意，独身是从神而来的美好恩赐。可是，如果你们把这一点强加在结婚的人，或应当结婚的人身上，就太过分了。」

另一个更清楚的例子，是我们应当如何来读保罗对祭过偶像之肉的警告。今天的读者很容易说：「今天我们周围没有人献肉给偶像，所以，哥林多前书这一章可以省略不读。」但是，这种态度却错过了此一文化问题背后的超文化问题。一旦我们看出，这个问题在哥林多是何等具体，就可以把它与今日类似的问题来作比较：富有的基督徒若不吃这类食物，可能会得罪朋友和生意场上的人，而为了保护教育程度较低之基督徒，不致伤了他们的信仰，又应该这样做。有些基督徒今天想过一种高水平的生活，因为这样可以吸引雅痞人士来信教，而这样的宗教不必有太多牺牲——可是这样的宗教使他们与无家可归，或饥饿的人完全隔离，而在开发中国家和北美各大都市里面，这类人比比皆是。如何平衡一个教会里不同层次之人的关注，正是今天许多教会面对的挑战。

圣经所谈的问题与课题，和我们今天所遇到的大同小异，有这种认识是很重要的。因此，了解当时的情境，并不会使圣经与我们的关系更远，反而会更近（有时甚至近得令我们不舒服）。我们会清楚看见，保罗所面对的，并不是不守道德、专惹麻烦的人士，而是真实的人，过着实在的生活，就像我们一样。

与所有文化都相关

神赐给我们的书，多半不是以第一人称直述的（即，圣经的话读来并不是：「我是神，我在向各个时代每一个人说话」）。有些读圣经的人却总是想，圣经应该是这样读的，而且假定这是最正确的解释方法。可是，神选择用另外一种方式来默示圣经：祂感动先知和见证人，向当时真实的情况发言，以作后代的例证（林前十 11）。如果保罗受到感动，要写一封信给哥林多人，无论今天的人是否喜欢，该封信仍旧是写给哥林多人的，正如其自身的声明。

神给了我们永恒的原则，但是却是透过特定的具体形式，面对真实的状况。祂给我们的这些原则，是放在范例

之中，向我们显明，这些原则可以如何应用在真实的生活里，因为祂要我们也照样应用于自己的生活。因此，例如：申命记二十二 8（「要在房上的四围安栏杆，免得有人从房上掉下来」）仍然教导我们要注意邻舍的安全——即使如今大部分人都没有平的屋顶，不会在上面招待邻居。用在今天，此教训可写为：「你载同事去上班，要确定他束好了安全带。」今天的例子可能不同，但是重点则相同；可是，我们必须先了解原初范例的意思，否则便无法分辨今天当重新应用在我们文化中的重点，究竟是什么。

我们可能不喜欢神以具体的模式赐下祂的话，因为在我们的文化已经习惯抽象性的思维模式。但是，在许多文化中，人们是以具体的模式来思考，他们更容易借着读故事或对话来认识神，比我们读一大堆抽象性的文字学到的更多。这些文化与神所赐给世人的这本圣经更能够相通，过于我们的文化。圣经大部分都是历史叙事（即真实故事），而其中的书信或预言，也莫不皆是针对特定的情境。因此，其格式比较接近会话，而不像抽象的哲学论文。即使如箴言内所列举的抽象原则，也是以特定的文化形式写成；例如：有些埃及格言，与类似的希伯来格言几乎字字相同，因为当时在古代近东，这就是人们表达智慧之语的方式。

如果神不以具体的文化形式赐给我们圣经，还会用什么方式？世上岂有一种中性语言，可通行全球，而不受任何文化的影响？（有些北美人士似乎以为，英文是中性的；但是，倘若诺曼底人（译注：法兰西人）统治过英国一段时间，我们现在就不会在说英文了。）诚如某位学者所说，如果神只用宇宙风向我们说话，多少人能够了解祂？又如一幅漫画所绘，如果神给摩西的启示，不是「起初神创造」，而是量子力学和相对论的细节，以摩西或希伯来文的状况，是否能将这些资料传达给当时的人？神非常务实，又非常在意要我们认识祂，所以不会如此与我们沟通。祂透过各种不同的文化工作，把祂的话语传达出来——始自旧约，直到文化情境极不相同的新约。

超越我们文化的起点

说真的，神不介意参与在历史多样文化的洪流中，而且祂毫不避讳。祂的话介入文化，最终极的例子便是道成肉身，正如约翰福音序言（一 1~18）的宣告。耶稣来的时候，并不是以不沾文化、无形状、无性别的人出现。祂成为第一世纪的一名犹太人，有独特的染色体和外貌，正如我们每个人都是独一无二的一样。祂的文化特性并不意味祂不是为所有人而来；只是意味祂可以与我们所有的人认同，因为祂也是一个「个人」，像我们一样；而若祂成为一般性、脸面空白的人，为了保有不具特色的「中性」，而放弃了真正的人性，就反而无法和我们认同。许多诺斯底派人士，在后来几世纪重新解释基督教，他们想否认耶稣真正「成了肉身」来，可是使徒约翰很清楚，这一点正是真假基督徒的分水岭；真基督徒相信，我们的主耶稣是成了肉身来的，是一位特定的历史人物（约壹四 1~6）。若坚持不按历史上那位特定的人物来了解耶稣，或圣经中的其他人物，就是在基督教信仰的圈外踏步。

使徒行传的重点之一，就是福音是要传给所有民族、所有文化的人。当早期的基督徒发现，福音不单是给犹太人的，也是给外邦人的，他们感到非常惊讶，可是借着整本使徒行传中，神的灵把多重文化的使命启示给教会。神的计划原是如此：福音要从耶路撒冷直传到地极。司提反与保罗等人本身已经熟悉不只一种文化，他们最能配合，立刻参与在神的计划中。凡是以为神只在一个文化里（他们自己的文化）启示祂自己的人，在读经上简直落后几千年！在使徒行传中，我们发现神特地向各种文化的人、以他们能懂的方式启示自己；例如，在使徒行传十三章，保

罗以一种方式向会堂的人讲道，在十四章，以另一种方式向乡村的人讲道，在十七章，则又以不同的方式向希腊哲学家讲道。同一位保罗，在书信中也是针对古代文化中各个不同的问题发言，而我们若想要明白保罗的意思，便不能忽略当时的问题为何。

当保罗力辩，外邦人有权利以外邦人的身分归向基督，他乃是与文化狭心症者相争，这些人（在这事上）说，要先归化成犹太人，才能成为一流的基督徒。他们只按自己的文化与传统来读圣经，并且认为其他人也都应该按同样的方法来读。不幸的是，他们的同伴很多，因为他们的问题不是因自己身为犹太人（保罗也和他们一样），乃是按自己文化的假设来读圣经；而这也是我们会有的问题，除非我们能训练自己，超越这些假设。在看一段经文的时候，我们自己的背景，和起初所根据的资料，有意无意间都会影响到我们的归类和连想。反过来，若我们更了解古代读者的背景，在读经的时候，就能愈接近他们的感受。

今天宣教士面对的问题，与保罗类似。（例如：Don Richardson, *Peace Child* [Ventura, Calif.: Regal Books, 1974] 里的生动例子，以及学术性著作中从各种角度举出的个案，如 Marvin K. Mayers, *Christianity Confronts Culture: A Strategy for Cross-Cultural Evangelism* [Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1974]; Charles H. Kraft, *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective* [Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979]; Louis J. Luzbetak, *The Church and Cultures: An Applied Anthropology for the Religious Worker* [Techny, Ill.: Divine Word, 1970; Pasadena, Calif.: William Carey, 1976]。）如果我们只按自己文化的亮光来了解福音，就会有危险，可能会将我们的文化掺入圣经，然后把自己的新配方强加在别人身上，成为他们与神建立关系的条件。例如：首先把离婚介绍到非洲的是宣教士，他们以为，这样做可以弥补多妻制的问题。他们不肯接受非洲信徒为完全的基督徒，直到他们把多出来的妻子都打发走为止。这样一来，他们不单介绍了一种新的罪，给这些社会带来很大的风暴，而且对新信徒强加了一项条件，是圣经并未要求的。多妻的婚姻在圣经里并不是健康的，而我也不是说，多妻制是好的。可是，我们不应该硬生生的拆掉现有的多妻婚姻，而对那些丈夫、妻子、孩子，和相关人士未予充分的体谅。圣经从未主张要拆毁现存的这种婚姻。

今天大多数宣教士都承认，不同文化的基督徒可以互相学习。圣经中不同的记载，会对不同的族群产生吸引力。我们看不太懂的部分，或许对津巴布韦的尚那族基督徒非常清楚。而某个民族认为很明确的一种读法，可能是对经文的误解。印度人会以为耶稣所说的「重生」是指轮回，他们有此误会，因为是以印度文化为前提来读。可是，如果我们只从自己文化的前提出发，也很有可能对圣经产生误会，就像印度的轮回主义人士一样。（有一个人揣测，圣经称希律为「狐狸」，是因为他的臣仆认为他很有吸引力；希望我们没有一个会错得这么离谱。）

某些亚洲和非洲文化中的敬虔福音派基督徒仍然有敬祖的作风，而北美基督徒常会认为，这种敬祖的作法是异教徒的表现。可是，我们北美的基督徒却常会把「不能事奉神，又事奉玛门」、「贪婪就与拜偶像一样」等经文搪塞过去，自己的生活仍旧我行我素。有些文化中的基督徒则认为，我们文化中的物质主义也是异教徒的表现。我们的文化眼罩让我们不容易看见自己的罪，只看得见别人的罪；而在读圣经的时候，惟有不把圣经置入自己的框架内，能按作者受到感动的原意来读，才会对本身的文化误导发出挑战。

来自各个不同文化的基督徒，在解释圣经上究竟能有什么共同的基础？如果我们想要以客观的方式来解释圣经，

如果我们相信，作者受到感动，是针对当日某项特定问题发言，那么我们就必须去找出他们当时针对的问题是什么。从经文本身可以看出一些端倪。我们无需知道哥林多妇女的头盖是什么形状，但从哥林多前书十一章便可以看出，那里的问题为妇女是否要戴头盖。此外，有些经文可以成为另一些经文的背景；例如：列王纪下告诉我们，以赛亚向以色列百姓说预言的时候发生了那些事，因此我们对以赛亚书便有所了解。

不过，这样的背景常不足够。不仅所谓的问题经文如此，甚至我们自以为在解释上没有问题的经文亦然。例如：我们读到，好种子能结实百倍（太十三 23），而我们若知道古代巴勒斯坦收获的平均量，才能理解这种收成是何等的丰盛。如果我们明白罗马人对犹太地所谓的先知非常敏感，特别是对那些百姓认为是弥赛亚王的人，因为过去这类「先知」已经造成不少骚扰，给罗马人平添许多麻烦，便会理解为什么耶稣钉在十字架上的罪名是「犹太人的王」。

此外，文化会使我们觉得那几卷比较容易了解；圣经各个不同的部分会让不同文化的人感兴趣。利未记和提摩太前书的写作形式截然不同；利未记的卫生条例与赫人和其他古代近东记载接近；利未记乃是在谈当日的问题。可是，利未记所谈的题目，到了提摩太前书写作的时代，大部分希腊罗马人根本不会有兴趣，而提摩太前书所讨论的题目和所用的文学形式，则可以在希腊罗马文学中找到相近的作品。对现代西方读者而言，大部分新约会比利未记更有意思；可是，在许多文化中，有关洁净与不洁净的律法十分重要，在这些文化中的基督徒会留意的圣经内容，则是我们所忽略的。当然，我们可以举出神学理由，声称今天我们不再需要按字面来遵守利未记，但如果所有的圣经都是神的默示的，在教导上都有益处（提后三 16），这卷书必有其目的。问题为，目的何在？神在其中要向祂的子民说些什么？文化背景可以帮助我们找出其中的目的。

反对使用文化背景的理由

虽然大家都知道，圣经是在不同的时间和文化中写成，而且大部分人在读某段经文的时候，会把这项因素列入考虑，但是并非每个人在运用文化背景的时候，都有同样的看法。当然，圣经并非每一段经文都同样需要背景的帮助；我们的文化中仍有与圣经的文化一致之处。可是如果我们对原初的文化一无所知，有时候或许会以为，某段经文并不需要透过背景来解释，但其实，背景会对我们的了解产生戏剧化的影响。即使大部分人承认需要注意文化背景，仍然有一部分人一听到自己有此需要，就感到不以为然。

有些基督徒偶尔会抗议说，使用文化与历史背景有危险。他们埋怨道：「你们可能会用文化为由，来擅自曲解圣经。」提出这类抗议的人，或许会引用某些提倡同性恋教会的人士所举的理由（我也和他们谈过话）。一些同性恋神学作者声称，保罗所以反对同性恋，只因为那时候这类行为常与拜偶像相连；因此他们认为，保罗在今天并不会反对同性恋。我无意不尊重这些作者，但是，这个案例的问题为，这些作者所提供的文化背景是错误的；同性恋在希腊人当中相当普遍，有些罗马人也如此行，而它与拜偶像并没有特别的关联。这个例子大可以成为反对编造文化背景的理由，但却不能用来反对善用真正的文化背景。

我们也可回想，圣经遭到曲解已经有很长的时间，而那些人并没有用到任何文化背景；因此，若在历史上下一点工夫，绝不可能带来太大的坏处。若忽略原初的文化，只按自己的文化来解经，反而会带给我们更大的威胁。（例如：「亚利安（Aryan）基督徒」在纳粹的「除神话」的主张下，把圣经历史解作与犹太人无关，以讨好纳粹党。

这个极端的例子，便是因为忽略了原初历史的情境，重新解释圣经，以迎合自己的文化。它和今天大部分的重新诠释不同之处，只在纳粹是特意去做的。）

还有一个较常见的反对看法，我自己在十几年前也曾提过，就是若高举文化背景的重要性，会把圣经从一般信徒手中夺去。那时候我彻底拒绝运用文化资料，以致坚持妇女在教会中应当蒙头，甚至我还鼓起勇气，想要实行保罗提到的「圣洁亲吻」。所幸我暂时把这个想法延后，等到能解决这类问题再说（我说「所幸」，因为有些人可能因这个动作而揍我）。最后，我终于解决了这问题，而我愈研究圣经的世界，愈发现神用这样的方式来传达祂的话，是有道理的。祂给了我们具体的例子，说明祂的法则应当如何在人类实际的情境中实践；若祂只是赐下抽象的原则，我们可能会倒背如流，却不去思想如何应用在自己的生活中。如果我们想学神一样，与现实生活有关联，就需要明白这些教训在原初的文化中究竟是什么意思，然后再尝试将它们应用在我们的文化中。

文化背景不会把圣经从人的手中夺走；反而若我们忽略文化情境，就等于把圣经从人的手中夺走。把启示录中的象征原原本本的告诉人，却未说明这类象征在古代世界通常是怎么用的，就好像把希腊文的路加福音给不懂希腊文的人，而对他说：「这就是神的话，你必须明白，还要会解释。」惟有受过训练的学者，或是傻子，才会知道该怎么办（而傻子所提的想法，大半是错的）。

语言 and 文化的翻译

在马丁路德之前，有些学者已经认为，当时教廷规定圣经只能用拉丁文是错误的。大部分人都不能了解圣经，必须有学者为他们翻译成他们的文字。有些学者由于坚信圣经必须译为一般人的语言，供人阅读，甚至牺牲了生命；而把圣经译为当时德文的路德，险些步上同样的命运。学者最能帮助百姓的办法，不是说：「如今一般百姓没有圣经译本可看；所以如果我们说，他们实际上一直需要这样的译本，就等于把圣经从他们手中夺去。」更好的办法，是学者说：「如今一般百姓没有圣经译本可看；所以我们要多加努力去翻译，好把圣经放在他们手中。」

翻译有时不容易，凡读过另一种文字的都会有同感。有些字无法直接以一个单字或词来翻译；有时一个字或词组会有几种含义，而翻译者必须决定，在某个上下文中那一种意思最合适。不单如此，我们的文字可以用好几种方式表达同一个思想。凡是用希腊文读过整本新约的人，都可以证实，在翻译上同样会遇到这类问题，与我们翻译其他文字一样。只要随便翻阅几种不同的圣经译本，就会看出这个困难：绝不会有两个译本完全一致（当然，否则的话，就不会是不同的译本了）。

当翻译圣经的人进入另一个文化，词汇和词组的含义就常成为难题。例如：有些翻译人员所到的文化中，没有羊，更没有可以说明羔羊的字，如何翻译「看哪，神的羔羊！」（约壹一 29），成了一大问题。那个文化里面有猪，也会用猪来献祭。但是，如果他们译为：「看哪，神的猪！」（美国人听起来很不入耳，熟悉古代犹太习俗的人更觉不堪），等到翻译旧约时，提到猪是不洁净的，而羊是洁净的，又怎么办？或许最好的解决办法，是在经文里加上一个附注，然后在他们的语言中把一些字组合起来，如「有毛的猪」，尽量来表达整个概念。旧约的翻译者在把希伯来文中对不同种蝗虫的称呼译成英文时，也不得不用类似的方法（珥一 4，二 25）。英文对蝗虫的说法没有那么多，无法完全配合所有的希伯来文，或许因为对以色列人而言，各式各样的蝗虫给他们的麻烦，比对我们大得多。

然而，除了在我们面前经文中的字汇之外，还有一个更大的问题。当保罗影射在当日十分重要的一个观念时，怎么处理？该如何翻译？是否用附注的方式来提？保罗所影射的事是他话语含义的一部分，不过，有时就连一些翻译高手也无法明白保罗影射的究竟是什么。

在改教时期之前和其间，有些基督徒读者尝试找出圣经经文所针对的状况。许多学者看出，读新约的时候必须按其原有的情境来读，不能把它当作直接以德文或英文、写给文艺复兴或其他时期的人看的。不过，这些人不占多数。大部分读者仍然常将自己的文化读进经文中，而我们若未从原初文化的角度来看，也和他们一样。中世纪与文艺复兴的知识分子便是如此；大部分人看过一些圣经故事的绘画，其中所有的人物乃是欧洲人，身穿欧式服装。画家似乎认为，圣经人物多半是欧洲人，其实我们知道，圣经里只有几个欧洲人，而其中没有一个是北欧人。

所幸，在改教运动时期，对古代世界已经有一些认识。从中世纪以来，直到十九世纪，许多学者精通希腊古典著作，所以他们不难辨认新约中各种影射希腊习俗的说法。问题乃是，从这些希腊古典著作写成的日子，到新约的时期，许多希腊的习俗也有了改变。

因此，不要以为新约所有的背景都可从希腊古典著作中找到；另外一个危险，可以用新约刚开始流行的头几个世纪来说明。诺斯底派常按柏拉图的亮光来看新约，而不按其原初所出自的犹太教来看，这便导致许多错误的教义，被其他的基督徒拒绝，视为异端。柏拉图对新约的世界的确有一些影响力，不过，他绝不是最有影响力的一位。

有些作者，如十七世纪的赖富特（John Lightfoot），向当时盛行以古典著作作为新约滤网的读法挑战，而提出应当以犹太人的经典作为新约的背景。赖富特为了避免反犹太主义者的攻击，低声下气地费心说明，他的确认为这些犹太教的经典不属灵，可是，如果要了解新约，就有必要去了解这些著作。

今天的反犹主义比赖富特的时代弱得多，我们可以清楚看出，赖富特同时代的人所用的希腊著作，内容更属异教，超过他感到必须向他的读者致歉的那些著作。今天，一般人都公认，犹太教乃是新约的主要情境。当然，最根本、最宽阔的情境乃是希腊罗马社会，但是犹太人住在其中，也适应了希腊罗马文化，以致能为最早的基督徒在异教文化中的见证铺路。此外，最早的基督徒都是犹太人，而且外人也以为基督教乃是犹太教的一支。不仅如此，早期的基督徒本身亦认为，他们对耶稣的信仰乃是旧约盼望的实现，因此他们是忠于犹太教的。（事实上，新约作者肯定，惟有基督徒才忠于圣经的犹太教；不过另外一些犹太团体也自称是以色列忠贞的余民，只是这些团体似乎并未流传到后世。）新约的特殊犹太教背景，与较宽的希腊罗马情境，对解释新约非常重要，与良好翻译之必要不相上下。

未竟之工

有些基督徒，尤其是最重视跨文化宣教事工的人，非常清楚按照原初文化情境来读圣经的重要性。不过，虽然大部分基督徒都可以看到圣经的翻译本，但上面并没有文化的「附注」。有用的注释书固然存在，可是却没有一种注释书是以一、两册来囊括所有必要的背景资料，以易于查阅。一套著作的册数愈多，能拥有的人就愈少。今天读圣经的人当中，有整套注释书的人比例很小，其中也只有少数的人在这类参考书中可以得到充分的文化信息，而经常花时间去找出这类数据的，则为数更少。

早期许多圣经学者献上一生来翻译圣经，让凡愿意读的人都能了解；不过这份工作一直没有完成。许多读圣经的人仍旧不容易得到背景资料。虽然基督徒圣经学者必须关注的事很多，但这件事诚然当列为优先。

今天，明了圣经文化情境的必要性已经昭然若揭，与改教时代认识翻译圣经的必要性相仿。我们处于西方的工业社会，与原初以圣经为根基的情形愈离愈远；我们的文化和当年圣经写作的文化愈来愈隔阂，我们的年轻人觉得，这本「神的书」愈来愈陌生。大部分人不再上教会，也不学基督徒的用语，而我们为此扼腕叹息并没有用。神已经呼召我们向世界宣教，因此我们必须让自己的文化能够了解神的话。我们不单要读它，更要能够明了、解说。我们必须解释作者的意思为何；尽管他们所面对的文化，如今早已改变，甚至消失了，但我们仍要将其中的信息应用于今日。

大多数北美的教会今天都在沈睡中，没有负起使命，而主要是因为我们未容许神的话发出其能力，向我们说话。我们让它成为一本陌生的书，让它所针对的人与我们的生活无关。此事造成的危机，在这个时代更甚于以往，令人扼腕。一百五十年前，在灵风大力吹拂之下，教会兴起了宣教运动，而全世界的人口现在则为当年的五倍之多。如今，千百万的国际学生、游客、移民涌进西方，和其他基督徒比例很高的地方；我们的机会比从前大得多，而需要也同样增加。我们不单可以打发人到世界各地去收庄稼，而留在这里的人必须来收割。我们再也不能沈睡。

神给教会的重大命令不只一个，而其中最重要的之一，乃是要我们明白祂的话。在这个到处都可以看到圣经、学到其中教导的文化中，凡是重视圣经权威的人，都必须更深入去了解它。牧师通常工作负荷量都过重，在预备讲章的时候，很少有时间去查阅与该段经文相关的所有数据。可是，了解神的信息，并唤醒整个教会来回应祂的呼召，以完成主所赐的使命，乃是迫在眉睫的事。

为了达成任务，神赐下了一些资源，其中包括基督肢体内有教导恩赐的人，他们能够提供宝贵的亮光，帮助我们明白神的话，并应用它。宣教士必须学习语言和文化，才能将神的信息传递给另一个文化，同样，我们也需要有神的仆人去学习那写成神话语之语言与文化。过去这样的教师努力提供圣经的译本，而今天他们则要提供其他工具，使圣经的宝藏更容易让所有的读者取得。

世俗学术单位，常公开或私下嘲笑以学术来荣耀神的人，有时则希望他们的结论能对世界有务实的价值，因此一些学者必须花时间去应对这类批评，以致没有力量再为教会写作。而有些基督徒视研究为不敬虔的态度，亦带来负面的影响。不过，我们可以根据历史列出一长串的基督徒学者名单，显明研究能使圣经的信息更清晰，诸如：早自游斯丁、耶柔米、奥古斯丁，到带领中古时期大学运动（即现代大学的前身）的僧侣，至后期的路德、加尔文、韦斯利等人。美国大复兴运动的主要领导人士，芬尼与爱德华滋，不单是敬虔的神仆，也有很高的学术成就。同样，今天有不少学者在学术上钻研，因为这是神对他们的呼召。他们发展出的许多工具，都对本注释书的写作有帮助。

不过，这巨大的任务不只落在学者肩上。所有的信徒都蒙召，要来聆听神在圣经里所说的话，先吸收显而易明的，然后继续进深。我们不需要成为学者，就能从上下文来读经，也能运用像本书这一类的注释，阅读对圣经的文化说明。愿神给我们恩惠，能各尽其职，顺服我们的主基督，并把祂介绍给这一个充满需要的世代。

福音书

导论

风格 (Genre) 风格是指著作的种类，如：诗、预言、炸弹威胁、信……等等。今天，要分辨福音书的风格很容易，因为这四卷书被放在一起，收在* 新约 (New Testament) 的开头。可是，在这些福音书各自写成的时候，当时的人或许会视之为属于某一种或某几种他们已知的风格。风格很重要，因为我们认为某个作品属于哪一类，会影响我们对它的理解（如：读诗的时候，不会像散文那样按字面来解释）。

福音书的风格 早年学者的重点都放在传统希腊文学，他们认为，福音书就像一般平民的文学，而不是「上等」文学。但是后来的研究显示，在民间文学与上等文学之间，还有各样的文学，而民间文学则常仿效上等文学。这便意味着：为福音书判定风格一事，不再是时尚。

近年来，多数学者将福音书归类为古代传记。古代传记所注重的特色，与现代传记不一定相同，但是仍保有历史著作的形式。有些传记学家，如 * 蒲鲁他克 (Plutarch) 和 * 利瓦伊 (Livy)，很会在故事中添油加醋；另一些作者，如 * 塔西图斯 (Tacitus, 在 Agricola 一书中) 和 * 绥屯纽 (Suetonius)，则相当忠于原始资料。犹太作者写传记的时候，可能会效法 * 旧约 (Old Testament) 传记式的 * 叙事 (narratives)，而当时的人都认为这些记载是可靠的。

犹太人的传记有好几种形式。* 约瑟夫 (Josephus) 用优雅的希腊文体写自传，稍有夸张之嫌，但是他仍然认为读者应当认真看待他的书，而他所记载的，一般而言皆确有其事。有些巴勒斯坦的犹太史料是以哈加达式的 * 米示大 (midrash) 写成，好像叙事式的注释，把圣经的故事再扩展（如：* 禧年书 (Jubilees) 和 * 昆兰 (Qumran) 将创世记扩展成《创世记伪经》Genesis Apocryphon）。这些著作并没有直接影响福音书；路加的写法，就像一名优秀的希腊罗马历史家，而没有一卷福音书采用哈加达的模式。不过，即使如禧年书，虽有哈加达式的扩展（常是为了解释细节）、删节（常是为了保住英雄的面面）等，大致上却仍然按照数据的大纲而写；早期的犹太伪斐罗的《圣经古风》Biblical Antiquities 更是如此。

古代的历史 古代的历史家与今天许多历史家、记者等人一样，都有自己想要强调的主题。历史富含各种意义，而写作的人就是要将其中的意义表达出来。多数历史学家也想以生动、吸引人的方式，来重述整个故事。同时，历史家既是在写历史，就必须根据手中的资料来写，力求准确。就连最潇洒的作者也总会根据基本的史实来写；而在数据不够充分的时候，他们则会尽量去揣摩可能的情形。

福音书是否准确 若将作者从马虎到严谨排成一列，则福音书的作者属于最认真的一方。当我们去探究马太与路加如何运用马可作数据，他们显然是在谨慎地沿用资料。读者既是古代的人，他们所采用的自然是当时的文体。可是，最早的福音书写成的时候，教会里还有事件的目击证人，他们乃是权威，另外还有口述传统可以验证，这些都支持其可靠性；描写靠近当代人物的传记，通常比叙述远古英雄的故事更为可靠。请参：路加福音一 1~4 进一步的注释。

言论 学生常会留心老师的言论，甚至作笔记来帮助记忆。言论的记录，有时伴随着当时发生的故事，有时则以独立的格言（智慧之言）流传出去；后来，一些学 * 修辞学 (rhetorical) 的学生有时会把一些言论放入与同一位老师相关的其他故事中。言论常会收集起来，名师的 * 门徒 (disciples) 尤其会这样做。年长日久，一位老师的言论有时也会被修饰，或被转移到另一位老师的口中。不过福音书写成的时候，在作者的数据源者心中，耶稣的教导记忆犹新，因此，福音书中不太可能有这类转变。

耶稣的话有时在各福音书中略有不同。这是可以接受的，因为用自己的话来重述言论，是古代学校里标准的练习，也是当时通行的写作技巧。（有人以为，福音书的作者互相矛盾，因为他们所引用耶稣的话有出入，其实他们没有注意古代的作品是怎样写的。）同时，在耶稣的言论中会出现特定的格式与韵律，有时亦出现 * 亚兰文 (Aramaic) 的说法，显示福音书的作者并未全用自己的话来重述他的话，甚至还会把他的亚兰文翻译为希腊文。

耶稣用了许多当日巴勒斯坦犹太人的教导方式，例如 * 比喻 (parables) 和 * 夸张法 (* 修辞学 (rhetorical))

上的夸大法)，来作生动的说明。若要像当日的听众一样来领会祂的话，就必须从这样的亮光中来读，并且从祂整体的教训来了解。例如：读者必须明白，孝敬父母（可七 9~13）和忠于 * 国度（kingdom）（可十 29~30）都是神的要求，但后者更重要。读比喻的时候，也要像耶稣当日的犹太听众一样来了解它。这些故事是要传达真理，而比喻中大部分的细节，只是要让它能构成故事，因此我们要小心，不要牵强地解释细节。

文学技巧 凡是以希腊文写作的犹太作品，大半都是运用希腊文学的笔法，包括历史（即福音书的自称）和小说在内。凡是以主题来写的传记，常在安排数据方面完全采自由发挥的方式，因此，马太福音和马可福音将耶稣的许多工作按不同的顺序排列。耶稣和其他的犹太教师一样，必定常在不同的场合中重复同样的言论，不过，有时候祂的言论在福音书中出现在不同的地方，很可能只是因为作者在运用古代传记家所拥有的自由，随意安排数据之故。这种自由使得福音书的作者不单在报导耶稣，也在传讲祂，而仍能正确的覆述祂的话语和作为；而今天的传道人莫不亦然。古代的基督徒当然知道福音书不是按照时间顺序写的，早期的基督徒教师帕皮亚（Papias）讲论马可福音时，就曾如此说明。

如何阅读福音书 古代的传记是要人从头读到尾的，而不是从某卷书的一段跳到另一卷书的另一段去看。这四卷福音书都是个别为不同的读者而写，而且是要人整个看完，再去读另外一卷。因此，我们应当单独来看每卷福音书，追溯其中的思路。

古代的传记每则故事都有教训，而其中的角色都是榜样，或是正面或是负面。旧约讲论属神之人的故事，教导我们信心的功课，以及如何去服事神。因此读者读完福音书的每个故事之后，都必须自问，这个故事的教训是什么？这个故事如何能增进我和耶稣的关系？

言论常以格言的方式流传，就是一般的原则，或是生动的比方；有时候会出现在故事的当中，显示当如何应用。

福音书在今日的应用 我们读圣经中所记的历史故事时，应当去追究作者想要读者在该故事中学到什么教训。我们要尝试设身处地去体会古代读者，从他们的角度来听耶稣的话，就好像自己第一次从祂口中直接听见一样。我们应当让耶稣生动的话语来震撼自己，就像那些话震撼当时的听众一样。福音书记载耶稣的言论，是要将其应用到耶稣之后的世代（在耶稣升天之后，作者为他们本身的世代记下这些话），希望读者能将它应用到自己的情境中。但是，在我们能明白耶稣的教训当如何应用到今日的景况之前，必须先明白，祂在第一世纪的巴勒斯坦所说的话，究竟是什么意思。

本注释中的福音书 马太福音、马可福音，和路加福音有许多重复之处（参词汇解释的 * 符类福音〔Synoptic Gospels，或译「对观福音」〕），为了避免重复，有时我把背景较多放在某一卷书中。不过，由于读者最佳的学习方式，是一次读一卷书，所以，我在这三卷福音书中，都提供了充分的背景资料来解释。马可福音应当一口气读完，就像一本小册子一样，而马太福音是要人去研究的，好像训练材料；所以，我对马太福音的注释比较仔细，不过，在马太福音和路加福音用到马可福音的地方，我的说明就会比较简短。在马太福音与路加福音重迭之处，通常在马太福音中的注释比较详尽。我对约翰福音则单独处理，因为这第四福音书与其他几卷的重迭之处，比起它们之间的重迭，要少得多。

书目 最值得参考的是 David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8 (Philadelphia: Westminster, 1987); Joel B. Green, Scot McKnight and I. Howard Marshall, eds., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992); Robert H. Stein, *The Method and Message of Jesus' Teachings* (Philadelphia: Westminster, 1978)。

马太福音

导论

作者 福音书的作者一般都是根据教会传统的说法而定，不像保罗书信，可以在经文中找到证据来确定。虽然教会传统多半相当可靠，但是就马太福音而言，可信度却差一些（因为这个传统亦声称，原来马太福音是用希伯来

文写的，但是，这第一卷福音书显然并非如此）。因此，关于第一卷福音书的作者究竟是谁，尚不明确，可是，为了方便的缘故，我们仍称之为「马太福音」——何况也没有更好的称谓。

日期 马太福音的日期亦不明确。有些保守派学者，如甘德里（Robert Gundry），把马太福音的日期订在主后七十年之前，并以马太为作者；还有一些同为保守派的学者，则将马太福音订在八十年左右，对作者也比较保留。由于马太福音对兴起中的 * 法利赛式（Pharisaic）* 拉比（rabbis）多着笔墨，胜过马可福音，（然而仍旧承认 * 撒都该人（Sadducees）和祭司的权力），而在叙利亚—巴勒斯坦境内，这些拉比是于主后七十年之后才较有政治地位，因此，若将马太福音的写作定位在七十年代，似乎相当合理；只是这日期亦无法完全确定。

写作地点 最可能的地点是在叙利亚—巴勒斯坦境内，因为在第一世纪七十与八十年代中，拉比在那一带的力量最大。不过，这亦同样无法完全确定。

背景与目的 马太福音是针对犹太基督徒的需要而写，他们似乎与法利赛某派人士起了冲突（参三 7，及路三 7；太五 20，二十三 2~39）。早期推动拉比运动的人士，主要是过去法利赛人的接班人，他们声称自己有权力，其实从未真正拥有如此的实力；不过在主后七十年之后，他们开始在法治与神学方面尽量发挥影响力，尤其在叙利亚—巴勒斯坦一带地方。

马太福音提到了圣殿可悲的毁灭，这可能是才发生不久的事（参上文有关日期的探讨）；第二十三章至二十四章认为，这乃是神对早先犹太官府的审判（不过其主要的成员是撒都该人）。他希望鼓励信徒，不单向自己的同胞传福音，也要向 * 外邦人（Gentiles）传福音（参一 5，二 1~12，三 9，八 5~13，十五 21~28，二十四 14，二十八 19）。马太福音所收集耶稣的教训（尤其是第五~七章，十章，十三章，十八章，二十三~二十五章），是为了要栽培人成为耶稣的 * 门徒（disciples），就如其他犹太人若尊某位拉比为师，也会把他的教训传给自己的门徒（二十八 19）。

风格与来源 大部分学者认为，马太在写福音书的时候，马可福音已经在通行。（并非所有学者都接受这个说法；不过大部分人已视之为公认的看法。）马太所用的原则与当日标准的文学写作法一致，就是根据一种主要的来源来写，这来源是他觉得十分可靠的，亦即马可福音，然后他再将得自其他可靠来源的材料编织进去。由于本注释书的篇幅有限，凡是在马太福音和马可福音同时出现的部分，只在马可福音的注释中详细说明。

在马太的时代，传记的写法和今天相当不同。写传记的人可以按日期的顺序来写（如：路加尽量按照数据源的顺序来写），但更常见的，则是按主题的顺序来写。马太把耶稣的言论按照主题来编排，而不按时间顺序：* 国度（kingdom）的伦理放在第五至七章，国度的使命在第十章，国度的形态在第十三章，教会管教与赦免在第十八章，国度的未来在第二十三至二十五章。有些注释家主张，马太把耶稣的言论分为五部分，以与摩西所写的五卷书对应（另外还有一些著作也分为五份，以对应摩西五经，如：诗篇、箴言、* 拉比式（rabbinic）短论泊克埃布尔（Pirke Abot）、马喀比二书，或许 * 以诺一书（1 Enoch）也可包括在内）。

马太福音的信息 这卷福音书，或它的数据源之一，原来可能是一份新信徒的培训材料（太二十八 19）；拉比是用口述传统来教导，但是犹太基督徒需要将耶稣的教导写成一套文字材料，来帮助外邦信徒。马太福音再三强调，



耶稣应验了犹太人的圣经，而且会引用经文来证明论点，正如训练有素的文士一般。对犹太读者，他将耶稣刻画为以色列盼望的巅峰，而同时也强调对外邦人的使命：向外邦人传福音，不但有 * 旧约（Old Testament）的根据，也是耶稣的教导。对那些带头攻击跟随耶稣门徒的外人，马太的反应很灵敏；但是他也提出警告，要人防备基督徒团体内部领袖的堕落与背道。

伯利恒的街道

注释 W. D. Davies and Dale Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, ICC, 3 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988-), 该书提供了一些犹太人的背景。John Meier, *Matthew, New Testament Message: A Biblical -Theological Commentary* (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1981), 在文学问题方面很强, 不过他不同意我所强调的事, 即马太福音特别以犹太人为背景。然而, 凡是熟悉马太福音相关书籍的人, 会发现我的注释不太倚赖其他的注释书, 而更多倚重原始数据, 以及从前的学者, 如 Joachim Jeremias, T. W. Manson, Gustaf Dalman 等人, 而对 Josef Blinzler 和 J. D. M. Derrett 则审慎运用; 我也倚重一些较近代的学者, 诸如 E. P. Sanders, Geza Vermes 和 Martin Goodman。有一本专书相当有用, 即 Marshall D. Johnson, *The purpose of the Biblical Genealogies*, SNTSMS 8, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 其中谈到马太福音一 2~16; 此外, 可以参考 C. S. Keener, ... *And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992), 其中探讨了马太福音五 17~48 和十九 1~12; 还有 Carl H. Kraeling, *John the Baptist* (New York: Charles Scribner's Sons, 1951) 对施洗约翰的研究。

— 1~17

耶稣的背景

古代的传记一开始多半是叙述主角光荣的身世。这一段将耶稣与祂同胞历史的源头连在一起。

— 1 * 弥赛亚(Messiah)应该是「戴维的子孙(后裔)」; 「亚伯拉罕的子孙(后裔)」可以指所有的犹太人, 因此马太一开始便告诉我们, 耶稣是犹太人。家谱可以提供各个主要角色之间历史的渊源(如: 创五, 十一的亚当、挪亚和亚伯拉罕)。希腊读者常称创世记为「家谱之书」, 这个说法亦用于指所有的家谱, 和其中所记载的事迹(创二 4, 五 1 * 七十士译本(LXX))。创世记的家谱是以第一个人的名字来称呼, 但是马太福音的家谱却是以其中最顶尖的人物——耶稣基督——来命名。

— 2~16 马太福音的家谱是从最早的祖先开始, 直写到最近的人物, 这种写法类似 * 旧约(Old Testament), 但和路加福音与希腊罗马的家谱不同。

家谱提醒犹太人, 在婚姻的安排、子嗣的出生上, 神都有主权。有时也可以说明为何某个人会有这样的行为(如: 摩西是不守律法之流便、西缅和利未(直接的前祖)等的后裔, 这可以说明他在出埃及记六 12~30 所表现的软弱)。不过最重要的是, 藉由家谱的记录, 可以表明某人是纯粹的以色列人(而有些加利利人则非如此, 他们可能是归化犹太人的 * 外邦人(Gentiles)), 或是祭司的家族, 或有皇室的血统。家谱也可以将历史里面的重要人物连贯起来; 创世记就是以这种方式, 把

亚当、挪亚和亚伯拉罕连接起来(创五, 十一)。马太福音把耶稣和旧约之中有关列祖、戴维谱系, 和被掳之人的 * 叙事(narratives)连在一起。

圣殿里面至少保存了一些重要的家谱(尤其是祭司的)。主后七十年圣殿被毁之后, 任何一个人都可以自称是戴维的后裔, 但是耶稣的这个头衔却是在七十年之前就用的, 那时还可以去查证(罗一 3)。而即使在七十年之后, 耶稣身为戴维后裔的证据仍然相当充分, 以致罗马政府还找祂一些亲戚的麻烦。

古代家谱不用提妇女的名字, 但是马太刻意列入四位妇女(一 3、5~6), 其中三位是外邦人(创三十八 6; 书二 1; 得一 4), 而另一位则亦可能是外邦人, 或至少是一名外邦人的妻子(撒下十一 3)——但他却省略了犹太人传统中的著名女先祖, 如: 撒拉、利百加、利亚和拉结。因此他乃是暗示, 从旧约起, 神已经将万民的使命(太二十八 19)放在祂的计划中。

学者认为, 有些古代家谱会依据对经文的解释, 把象征的题材放进去。犹太人对圣经的解释, 有时候会将经文的某个字母, 或声音略加修改, 使它具象征意义。因此, 马太福音一 10 的希腊经文作 Amos (阿摩司, 一位先知), 而非 Amon (亚们, 那位坏王: 王下二十一), 而马太福音一 8 作 Asaph (亚萨, 诗篇作者之一), 而非 Asa (亚撒, 由好变坏的王: 代下十六); 大部分译本都没有显示这一点。

— 17 马太省略了一些名字, 这亦是家谱常见的事(这里也许是按照旧约的希腊文译本); 所保留的名字构成三组, 每组十四人, 便于记忆。有些注释家认为, 马太采用十四代, 因为这个数目正是戴维之名希伯来字母

加起来的数目。（希腊文和希伯来文的字母也可以当数目字来用，这点和英文不同；犹太人喜欢计算字的数目，并且从其中找出意义来，这种习惯被称为 gematria。）把历史分成几个时期，也很常见；犹太人有一本后期的著作，* 巴录二书（2 Baruch），把历史分为十四个时代。

— 18~25

耶稣的诞生

古代传记的作者有时会声称，其中主角的诞生超乎寻常（旧约尤然），可是没有一则类似此处童女生子的记载。希腊人的故事中，神祇会使妇女怀孕，然而这段经文暗示，马利亚的怀孕并没有经过性交；旧约（或犹太人的古籍）也从未说，神会从事性行为。古代许多奇妙的出生故事（包括犹太人的记载，例如：* 以诺一书（1 Enoch）106），都以神秘的景象来点缀（如：婴孩一出生，屋内便充满亮光），与这段直述式的叙事笔法大相径庭（参：出二 1~10 亦是如此）。

— 18 当时，订亲（erusin）的约束力比今日的订婚要强得多，通常新郎至少会付一部分新娘的聘金。一般订亲的时间约为一年，意思是新人已经正式互许终身，只是还没有完成婚姻；因此，若再亲近另一位异性，便被视为行淫（申二十二 23~27）。犹太人订亲，需要两位见证人、彼此的同意（一般如此），和新郎的宣告（罗马人的订亲，只需要双方同意就够了）。罗马世界中常会用戒指，不过巴勒斯坦的犹太人在这么早的时期有没有用，就不得而知。

马利亚可能是在十二岁到十四岁之间（最多十六岁），约瑟大概在十八到二十岁之间；他们的婚姻很可能是出于父母的安排，经过马利亚和约瑟的同意。犹太地准许订亲的人有婚前性行为，可是加利利地显然不许可，因此，在这时刻之前，马利亚和约瑟很可能并没有单独相处过。

— 19 按照旧约的律法，行淫的人要受的刑罚，是用石头打死，这刑罚也适用于订婚时期的越轨（申二十二 23~24）。新约时代，约瑟只需要与马利亚解除婚约，公开让她受羞辱就可以了；大概没有什么人会因此而遭处死。（订亲的约束力强到一个地步，如果未婚夫过世，女方就被视为寡妇；要消除彼此的关系，只有离婚一途。）

可是若女子怀了孩子，因如此的不贞而遭离异，以后要再找丈夫就很难，这样，在父母死后，她就无依无靠了。

不过，离婚只需要一纸文件、两个见证人，因此约瑟大可以将她休掉，而不让太多人知道她的羞耻。（如果是妻子要求与丈夫离婚，则需要一位法官。）后期 * 拉比（rabbinic）的传统指控马利亚曾与别人亲近，但是约瑟娶了她（24 节），就表明他不相信那是实情。

— 20 在旧约里面，天使常在梦中向人传信息；在希文学中，过世的人（以及异教神祇）常会传信息，可是圣经却从未这样记载。旧约提到有些人很会解梦，像但以理（但一 17，二 19~45）和雅各布的儿子约瑟（创三十七 5~11，四十~四十一）。马太福音第一章从这里开始，直到第二章的末了，许多故事都提到超自然的指引（藉梦或星）。

— 21 耶稣之名（* 亚兰文（Aramaic）Ye-shua，希文 Iesous），希伯来文的意思是「神是拯救」。父母常会给孩子起含义很好的名字，但如果是神赐的名字，则别具意义。旧约教导说，在 * 弥赛亚来的时候，神的子民将会得救（耶二十三 5~6），而在第一世纪，犹太读者会认为，得救不仅是个人得赦免而已。他们一直祷告，盼望神拯救祂的子民脱离罪恶的后果——即被仇敌制服——之日临到；许多人相信，当所有的百姓都得更新，全心归向神的时候，拯救就会出现。耶稣来，要让神的百姓离开个人的罪，藉此亦可脱离因罪而来的审判。

— 22~23 马太福音引用以赛亚书七 14，显示他对个以赛亚书的内容都很熟悉。在「一子」长大之前，亚述人会来，使以色列和亚兰都成为荒场（赛七 14~17）；那「一子」似乎是指以赛亚自己的儿子（八 3~4）。但是以赛亚孩子的名字都是象征，指向超越他们本身的事（八 18）；而「以马内利」，或「神与我们同在」（七 14）所指的，岂不正应当是一位戴维的子孙，就是被称为「全能的神」的那一位（九 6，参十 21，十一 1）？

— 24~25 约瑟的行动与旧约中属神的人一样，尽管神的呼召似乎悖乎常理，他们仍然顺服。婚姻是经由立约（订亲之时；婚姻之约也包括家人金钱上的交换）、婚礼和圆房完成；圆房实现了婚姻的程序，通常是在七天婚筵的第一天晚上进行。约瑟在此公开娶过马利亚来，但是在耶稣出生之前，一直没有完成婚姻。犹太教师认为，男人应该早婚，因为他们无法抵挡诱惑（许多人甚至认为，连妇女的头发未盖住，都会惹动欲火）。约瑟虽与马利亚同住，但却自我约束，实在是持守贞操的好

榜样。

二 1~12

追寻的异教徒

马太告诉读者，耶稣诞生的时候，知识最丰富的宗教教师（二 5）未能按照真理去行，反倒是异教徒前来寻访犹太人的 * 弥赛亚，实在出人意料。

二 1 大希律死于主前四年；因此，耶稣出生于主前四年，而非主后一年；我们的年历差了几年。「术士」（并非如 KJV 的「智者」；和合本：博士）是异教的星象家，他们的占星术在希腊罗马世界广受尊重；透过东方的「科学」，星象学相当流行，而当时的人都认为，最优秀的星象家来自东方。旧约明文禁止用征兆来作预测（申十八 11；参：赛二 6，四十七 11~15），并说明什么才是真正的 * 预言（prophecy）；（申十八 15）。

二 2 对这颗出现于主前第一世纪最后十年的星星，天文学家提出各式各样的建议。古人认为，流星与星的坠落，预告了帝王的倾覆；有些皇帝甚至把会作出这类预测的星象家赶出罗马。这段时期中，许多犹太人接受星星可以预测未来的观念。虽然这些术士是异教徒，但神却乐意向他们显现。

二 3 许多帝王都害怕星象会透露他们的败亡；有记载说，尼罗王后来屠杀了许多贵族，希望他们的死（而非他自己的死）能应验一颗流星的预告。当时的耶路撒冷是重要的贸易中心；术士的来到引起全城的注意，可能他们的行伍相当庞大。由于许多人厌恶希律的统治，因此谣言可能传播得很快。希律王很清楚整个罗马帝国思想的潮流，在他境内的外邦城市中支持兴建异教的庙宇，因此，他很可能认为，术士的任务意义重大。

二 4 大祭司主要属于富有的撒都该贵族阶级；文士狭义的定义，如此处所指的是犹太律法的专家，他们大部分也是律法的教师。希律极力影响百姓中重要的领袖，大力铲除他最大的政敌。

二 5~6 弥迦书五 2 预言，伯利恒将是弥赛亚（Messiah）的出生地，因为弥赛亚将是戴维的子孙，而伯利恒乃是戴维的故乡。伯利恒是一个小镇，距离希律的首府耶路撒冷只有不到十哩的路程。术士来到耶路撒冷，因为他们以为可以在那里找到犹太人的王——或许他是希律的一个儿子。希奇的是，* 文士（scribes）既知道弥

赛亚可能出生在哪里，却不照这样的知识采取积极（太二 11）或消极（太二 16）的行动。这些耶路撒冷首领的继承人，后来想要杀害耶稣（二十六 3~4、57），因此，或许马太在此暗示，不把耶稣当一回事，与将祂钉十字架之间，分野甚微。

二 7~8 希律的欺骗有些类似法老（可能是塞提一世），他吩咐收生婆把希伯来人的男婴杀掉（出一 16）。收生婆在接生的时候可以作手脚，让婴儿好像胎死腹中的模样，连母亲也无法分辨。

二 9~10 经文可能暗示，由于术士自己在动，那星才看来在动。即使那星离地面够近，可以算出它和伯利恒的关系，但伯利恒距耶路撒冷太近，除非该星离地只有一哩高，否则它的移动并无法算数。不过，以会动的超自然景象作为引导，这样来描述神对术士的带领，会让人想起神曾在旷野以云柱、火柱带领祂的百姓（出十三 21~22）。

二 11 这种敬拜的姿势，在东方适用于神祇或君王（这些术士虽是异教徒，但可能与大多数地中海一带的人不同，并不敬拜多神；他们可能是拜火教的教徒，但是对于这段时期拜火教的性质究竟为何，学者尚有争议）。乳香与没药是东方的珍品，地中海人士常从该处进口（参：王上十 10；诗七十二 10~11、15）。

二 12 大部分君王都会敌视可能起来夺权的人，也厌恶星象对自己王权将倾覆的预测。术士必须在梦中受到警告，不要回到希律那里，显示他们相当天真，而犹太人很少会视 * 外邦人（Gentiles）如此天真。古代世界许多民族的人都会注意异梦（一 20）；有些甚至还有解梦的规矩；希腊人认为，术士特别擅于解梦。

他们若走大路，从伯利恒往北，就会直接经过耶路撒冷，然后再往东，向叙利亚去。若术士的队伍相当庞大，进入耶路撒冷就不会不受注意，希律很清楚这一点。其实，他们回家的主要大道，没有一条不需要经过耶路撒冷。他们很可能继续往南，走到希伯仑，再沿着崎岖的海岸线走到迦萨，在那里另外有一条路可以往北。这条路会带他们经过拿撒勒、迦百农，然后往大马色去。

二 13~15

埃及和新的出埃及

二 13~14 在这段时期，埃及的犹太团体相当庞大。埃

及北部的亚历山太城，人口约一百万，是当时帝国几个最大的城市之一，其中也许三分之一的居民都是犹太人。亚历山太城内的这批犹太人相当富裕，受到希腊文化的熏陶；不过，大部分住在埃及的，都是以农为生的人，有些是全国最穷的。还有一些犹太团体在更南边已经住了几个世纪，最大的一处是在伊里芬丁（Elephantine）。从巴勒斯坦的犹太人文献看来，不少人质疑这些住在埃及的犹太亲属是否够虔诚，不过，埃及的犹太人倒自认为对神十分忠心。

由于有尼罗河，在埃及境内旅行很方便，然而从巴勒斯坦到埃及的沿海道路，路况却不是顶好，从伯利恒到埃及，如果不往北经过耶路撒冷，就更难走了（必须往南到希伯仑，而那条路更差，见二 12 的注释）。埃及曾经是避难之地（王上十一 40；耶二十六 21）。约瑟一家在「夜间」离开，让人不知道他们究竟走哪条路；这里的用词或许也让犹太的读者想起出埃及记十二 31。

二 15 从家谱到登山宝训，马太让每一段都至少对应一节旧约经文，从圣经来解释耶稣生平的各样事件。何西阿书十一 1 的上下文清楚是指以色列人离开埃及的事件；马太将这一节用在耶稣身上，因为耶稣乃是以色列历史的缩影与应验（太一 1）。

这种用以色列比方弥赛亚的解释模式，马太也许是效法以赛亚；以赛亚书四十二至五十三章把以色列的任务一路窄化，最后集中到一个人身上，他最后终能完成任务，并代表全民受苦——后来基督徒相信，这位人物就是耶稣。

希律死于主前四年。

二 16~18

希律的屠杀：新的被掳

二 16 由于术士回家的路原本必会经过耶路撒冷（二 12），所以希律知道他们是故意避开，不回到他那里去。希律素来以屠杀出名，就像这里的描述一样。有位大祭司，年轻而受欢迎，成了他的对手，结果在一个只有几呎深的水池里「意外」丧生。希律最宠爱的妻子惹火了他，他就下令把她绞死；有人欺哄他，让他处死自己两名无辜的儿子；在临死的病榻上，他又处死了另一个儿子（这人则是罪有应得）。有句评语说：「作希律的猪，比作他的儿子还好。」这话虽然稍嫌夸张，但对这位王

并不算太过分。* 约瑟夫（Josephus）报导说，希律下令，在他死的时候要将贵族都杀死，以保证会有人哀哭；但是他一死，这些人都得着释放，到处大大庆贺。

从伯利恒可以看到他的一座要塞，希律顶（Herodium），他可能是从那里派出卫队。犹太人认为屠杀婴孩是极可怕的行为，异教徒才会这样做；罗马人通常会杀掉畸形的婴儿；有时这办法也用来控制受奴役之民的人口（出一 16；马喀比一书一 60~61；马喀比二书八 4）。耶稣像摩西一样，未如其他男婴遭到毒手（出一 22~二 10），而有些犹太人期待，将有一位「像摩西」的先知要来（申十八 15、18）。

二 17~18 杰里迈亚书三十一 15 讲到拉结哭泣的比喻，她就葬在伯利恒（创三十五 19）。杰里迈亚说，她为后裔被掳到巴比伦而哀哭。耶稣被带到埃及去，像那位正直的杰里迈亚一样；而拉结又有了哀哭的理由，因为希律屠杀了她的儿女。

二 19~23

拿撒勒人

二 19 作梦，见一章 20 节的注释。

二 20~21 马太福音的第一批读者一定会领悟，马太在这里的用意，是要把耶稣和摩西作模拟（参：出四 19）。

二 22 亚基老是希律剩下的儿子之一，拥有他父亲最糟的缺点，又很不会治理。他的母亲是 * 撒玛利亚人（Samaritan），因此他辖下的犹太人对她相当反感。他的政绩欠佳，风波不断，最后罗马人把他废掉，将他放逐到高卢（法国）。

二 23 拿撒勒一带的考古学证据显示，很多人从犹大地和伯利恒附近，迁往拿撒勒。约瑟在拿撒勒可能有朋友或亲戚（参：路二 4）。拿撒勒位于从沿海通往叙利亚的一条重要道路上，距离文化差异极大的塞弗利斯克（Sepphoris）只有几哩路，当时该城正在重建之中。拿撒勒虽然很小，却并未与当时各种文化潮流隔离。

马太在这里所引用的，不是一段单独的经文。古时的作者有时会把几段经文混在一起，而犹太人和希腊人都会用谐音，作为说明的例证，因此，这段经文可能是希伯来文 netser，「苗」的谐音说法，这是 * 弥赛亚（Messiah）的头衔之一（耶二十三 5；亚三 8，六 12；参：赛十一 1）。（这个看法惟一的问题为，它假定马

太原初的读者都了解希伯来文；但其实，只有比较有学问的人才懂。）或许，这乃是「拿撒勒人」一字的文字游戏：只要稍微改动字母，就可以指拿细耳人，就是完全献身给神的一种人（参：民六 1~21）。

三 1~12

耶稣的先锋

详尽的注释，请参：马可福音一 2~8。马太福音三 3 是引用以赛亚书四十 3，那里提到，当神要将百姓再度从他们所受的压制中拯救出来的时候，会有一位先锋出现，宣告这个「新出埃及」。

三 1 「当那些日子（和合本：那时）」是旧约的常用语，尤其用于论到未来的预言中（但不限于此）。在耶稣的时代，许多人期待一位伟大的领袖出现，好像新的出埃及一般，将神的子民带出旷野之地。旧约时代，全国曾有几处严重的背道，有些先知（如伊莱贾）感到必须离开社会而独居。

三 2 犹太人承认，如今神在掌管全宇宙，但是他们每天祈祷，希望有朝一日祂的 * 国度 (kingdom)，或治理，能现在在地上各族各民当中（详细的注释，见：可一 14~15）。

三 3 以赛亚书四十 3 的上下文预言将有新的「出埃及」，神会再度拯救百姓，把他们从分散的列国带回到耶路撒冷。地势需要整顿，经过修直、铺平，才能成为大道；古代的君王，尤其是东方的王，总要先把道路预备好，才动身旅行。马太在此删掉了马可所引用的玛拉基书，或许是要顾及专业方面的精准（参：太十一 10）。

三 4 约翰所吃的，是最穷之人的食物；当时有人专门养蜂取蜜，但约翰只吃野蜜。（当时一般人取蜜的方法，是用烟把蜜蜂熏出来，再把蜂巢擘开；他们只用蜜来增加食物的甜度，认为它是最甜的东西。）* 爱色尼人 (Essence) 和另一些敬虔的以色列人（马喀比二书五 27）也这样吃，以免误食不洁净的食物。

约翰的穿著很像伊莱贾（王下一 8），和一些离群索居的人（这类人中，如 * 犬儒派 (Cynics)，和 * 约瑟夫 (Josephus) 的爱色尼教师班努斯等，则是 * 禁欲主义者 (ascetic)）；这里对伊莱贾的暗示，表明末时已近（玛四 5~6）。

三 5~6 想要归化犹太教的异教徒，需要 * 悔改

(repent)，并 * 受洗 (baptized)，但是约翰用同样的方式对待犹太人，等于把他们当作外邦人（详细的注释，见：可一 4~5）。

三 7 古人认为，有一些毒蛇出生的时候会将母亲咬死（见如：希罗多德 (Herodotus; 译注，主前五世纪希腊历史家)、* 蒲鲁他克 (Plutarch; 译注，约主后 46~119 年，希腊传记家)）。被称作毒蛇已经够糟了，而被指作毒蛇之子（和合本：种类），则更可怕——古人认为，杀害自己的父母，是最严重的罪。

三 8 * 悔改 (repentance) 的意思，是完全离弃罪恶。* 法利赛人 (Pharisees) 对于悔改的宣告常提出质疑，因为倘若那悔改的人又继续犯罪，有何意义？旧约的先知有时候会用果子来形容对神应有的顺服，或神对百姓未来的祝福（在农业社会，这是很自然的比方；参：赛五 2，二十七 6；何十 1、12~13，十四 7~8；箴十一 30~31）。

三 9 犹太人一般相信，由于他们是亚伯拉罕的子孙，所以整个民族都会得救。当施洗约翰说，神会从石头中兴起百姓来，听在犹太人的耳里，简直就像异教的神话（希腊人有这样的故事），而不是事实；但是这番话乃是要强调，神并不需要以色列来实现祂的计划（如：摩九 7；参：创一 24，二 9）。有些学者认为，「子孙」和「石头」在 * 亚兰文为谐音。

三 10 犹太文学有时会用树（及其他对象）来代表以色列；有时旧约在比喻中用到树，讲论列国（赛十 33~34；结三十一 2~18；摩二 9）或以色列（赛十 18~19；耶十一 16；结十五 6）受到的审判。大树（如利巴嫩的香柏树）的树干可以用作建筑，可是巴勒斯坦的树大半是较细的果树（如：橄榄树或无花果树），其木料只能作小的器具，而多半是用来当柴烧，就如此处所言。

三 11 居高位之人的奴隶，有时比自由人更有身分。奴隶（与 * 门徒 (disciple) 不同，后者亦会服事老师）应当给主人提鞋；约翰在此宣称，他连作基督的奴隶都不配。

先知曾经预言，当神为以色列建立祂的 * 国之时，神的 * 灵 (Spirit) 会浇灌在义人身上（赛四十四 3；结三十九 29；珥二 28）。他们也说，火会降在恶人身上（赛二十六 11，六十五 15，六十六 24；耶四 4，十五 14 等）。马太福音三 11 说，恶人会被浸在火中（三 10、12），而义人则会被浸在 * 圣灵 (Holy Spirit) 里。

三 12 由于希腊文的「灵」和「风」是同一个字，这里风与火的图喻，是从三章 11 节连过来的。所有巴勒斯坦的犹太人都知道什么是用簸箕扬麦子，农人更是清楚；他们会将收来的麦子扬在空中，风会把重的谷粒和轻的糠分开。糠不能吃，通常会烧掉。另有些作者也用收割来描写末日的审判（以斯拉四书四 30~32；参：耶五十一 33；珥三 12~14），或用糠来形容恶人（赛十七 13；耶十三 24，十五 7 等）。

「不灭的」火，把短时间就烧尽的糠之比方扩大，指一件更加可怕的事（赛六十六 24）；至于地狱是否永存，犹太古籍并没有一致的看法（参：词汇解释中的「地狱」〔Gehenna〕）。

三 13~17

耶稣得到神的认证

详细的注释，见马可福音一 9~11。

三 13~14 约翰期待耶稣立刻用 * 圣灵来施洗（见三 11 的注释）。

三 15 耶稣的回答似乎强调，祂在顺服神的 * 律法（law）方面要与以色列认同（参五 17）。

三 16 许多人认为，当时已经不再有 * 圣灵；也有人认为，圣灵已经不再像先知的时代那样强有力的工作，要到末时才会改观。而圣灵降在耶稣身上，显示弥赛亚时代从此展开，同时，耶稣既有圣灵在身，便是弥赛亚（三 11）。



邻近犹太旷野的骆驼

三 17 许多人认为，从天而来的声音，在当时可说是最接近 * 预言的了；耶稣有两方面的见证：天上的声音

和约翰的预言。马太有意让更精明的读者看出，他不但在暗示诗篇二 7 那位王室出身的弥赛亚，也在暗示以赛亚书四十二 1~4 那位受苦的仆人（见：太十二 18~21 的注释）。

四 1~11

耶稣胜过以色列的考验

这里（四 4、7、10）所引用三段申命记的经文（六 13、16，八 3），是神在旷野考验以色列人四十年的时候，所赐给以色列的命令。作为以色列的代表（一 1，二 15），耶稣通过了这些考验，与旧的以色列完全不同。有些学者把耶稣与魔鬼的斗智，与 * 拉比式（rabbinic）的辩论作比较。犹太人的故事中，常会称赞那些坚忍不拔、通过最严格道德测试的人。

四 1 神在旧约中的作为，最常被提及的，就是祂在旷野中「引导」祂的百姓（尤见：赛六十三 14），而他们在其中受到考验。旧约提到魔鬼的次数不多，然而祂试探人的举动（参：伯一~二），在耶稣的日子特别受到注意。大部分犹太读者会感到惊讶的，并不是魔鬼的试探，而是祂竟亲自前来。

四 2 摩西也曾禁食四十昼夜；在此耶稣可能被刻画为新的摩西，新的赐律法者（见：太五 1~2）。以色列在旷野亦是四十年（见本段的前言）。

四 3 古人认为，魔术师会展现这类工夫，他们声称，可以把自己变成动物，或把别的东西变掉，如：把石头变成面包。许多犹太人在期望，有一位新的摩西出现，带来新的出埃及——包括出现新的吗哪，或从天降下的食物。魔鬼想让耶稣向当代的期望妥协。

四 4 魔鬼不服神的话（三 17），而向耶稣的儿子身分提出挑战，或要重新定义（四 3）。可是耶稣了解申命记八 3 的上下文，就是祂在此所引：耶稣能倚靠神在旷野供应吗哪，因为神是祂的父，正如神是以色列的父一样（申八 5）。

有些犹太人团体（如：* 死海古卷〔Dead Sea Scrolls〕和后期 * 拉比的作品所显示）也用「记着说」一语来引用圣经的话。

四 5~6 「圣城」是对耶路撒冷的专称。魔鬼带耶稣到圣殿的一角，从那里可以俯视一道很深的山谷；而跳下去则必死无疑。后期 * 拉比（rabbis）承认，魔鬼和

小鬼很会用圣经的话。此处魔鬼是引用诗篇九十一 11~12，却断章取义；九十一篇 10 节明明提到神会差天使保护（参：可一 13），但在事情临到祂仆人身上时，并不是要他们以此为借口，来自寻危险。魔鬼是以标准的犹太智慧用语说出牠的试探（所罗门智慧书二 18）。

四 7 耶稣引用的是申命记六 16，那里提到，以色列在玛撒试验神，除非神显出神迹，否则他们就不承认神在他们当中（出十七 7）。

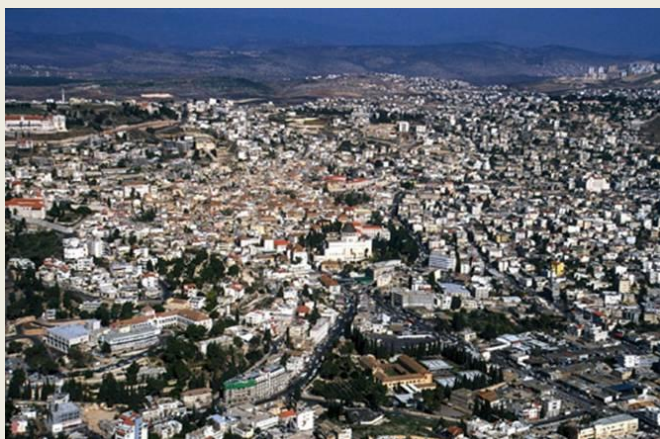
四 8~9 严格说来，这个范围并不真正属于魔鬼（见：但四 32），牠能统治人心，乃是因牠篡夺神的权柄。魔鬼最多能让耶稣作政治、军事之类的 * 弥赛亚，而大半犹太人都期待弥赛亚是这样的一位。

四 10~11 申命记六 13，就是耶稣所引用的，禁止人拜偶像（见：申六 14），而任何人若去拜魔鬼，就显然违背了这项命令。

四 12~17

向外邦人传道的兆头

四 12~13 拿撒勒是一个小小的农村，属于加利利旧都塞弗利斯的郊区；迦百农是较大的渔业市镇，在加利利海的西北岸边。贸易道路把 * 外邦人（Gentiles）带到这一带来。迦百农位于拿弗他利境内，不在西布伦境内；马太提到后者，因为这两个地名同时出现在以赛亚书九 1，就是他在四章 15 节所引用的。



鸟瞰拿撒勒

四 14~16 马太在此引用以赛亚书九 1~2，他对该段经文的上下文显然很清楚：那里所提的光，是指 * 弥赛亚（Messiah）（赛九 6~7）。（马太在文中这样暗示，又是表明当向非犹太人传福音。）主前第二世纪时，

加利利有许多非犹太人被强迫归入犹太教；他们从前本是敌人，与犹太地的腓尼基人联手合作（马喀比一书五 15）。不过，后来许多犹太人也到加利利定居，因此在种族上和宗教上，当地的居民都以犹太人为主。更重要的是，加利利的四围（除了南面与撒玛利亚为邻之外），都是 * 希腊式（Hellenistic）的都市地界。迦百农位于巴勒斯坦的一条主要贸易道路上（一如塞弗利斯，和更南边的拿撒勒），后来这条路被称为「海路」，就是从大马色通到该撒利亚马利提玛（地中海岸边的一座城）的商队行经的道路。



从东南面鸟瞰迦百农

四 17 耶稣的信息和施洗约翰一样（三 2），可以总结为要人 * 悔改，准备迎接 * 天国。第一世纪的犹太人听见这样的宣告，会认为是一项警告：审判之日即将临到。

四 18~22

悔改的例子

古代的作者常会在教训（如此处四 17）之后，加上一段 * 叙事为例子。详细的注释，参：马可福音一 14~20。

四 18 住巴勒斯坦的犹太人多半以咸鱼、小麦和大麦为主食；鱼产品，如鱼浆等，也很普遍。加利利海的鱼中，有一种大鲤鱼，可以晒干，加盐，或腌起来保存。渔夫对加利利的经济很重要，按当时的水平来看，他们的生活还算不错，比罗马帝国大多数耕田的农夫要好得多。有人认为，捕鱼的网一端很窄，由船拖拉，另外一端很宽，用铅沉入水中（和十三 47 的大拖网不同）；网通常是用亚麻、蒲草或大麻制造的粗绳或细绳编织而成。

四 19~20 通常 * 门徒(disciples)是自己选择 * 拉比(rabbi)拜师,而不是由教师去找来的。

四 21~22 渔夫的收入在加利利人中算是高的,因此雅各布和约翰乃是放下一份很好的工作。不仅如此,他们更是突然间离开了父亲,和家族事业;这样撒手不管,会遭人非议。(然而,犹太人和希腊人都有类似的故事,认为这种突然的离开,乃是表示决心要成为门徒。)

四 23~25

天国权柄的例子

古代文学通常不单会有 * 叙事的部分,也有总结式的声明,就像这一段(九 35, 十九 1~2 等亦然)。

四 23 若有到访的教师,尤其是广受欢迎的人物,通常都会受到邀请,到 * 会堂(synagogues)去讲话,这段时期,会堂的领导人是祭司,或在当地社群中颇具名望的一般信徒。

四 24 由于许多犹太人住在叙利亚,马太在此可能是指叙利亚的犹太人(如果有 * 外邦人(Gentiles)来,马太一定会迫不急待地提到)。许多人会前往加利利的温泉(如:哈马特—提比利亚),希望减轻病痛,可见第一世纪时,有极多的人寻求医治;教师若又兼医师(通常是外邦的术士),亦会吸引许多人来。

当时有些医书的作者认为,癫痫症是出于鬼附(诸如:主后第二世纪的希腊医生亚略提亚,不过主前第五世纪的希腊医生希波克拉底则持不同的看法),马太在此却将两者作了区分。

四 25 低加波利的意思是「十座城」,是 * 外邦人的地带,但有一大群犹太人住在其中。

五 1~12

福分,或祝福

马太福音第五至七章是马太福音中第一组教导,讲论 * 天国的伦理。四章 17 节将耶稣的信息总结为:「天国近了,你们应当 * 悔改」;马太福音第五至七章则详细说明悔改的生活样式,就是天国子民的生活特色。* 旧约有一种祝福格式为:「蒙福的人为……,因为他们将……」(如:诗一 1,和合本:「……这人便为有福,他要……」)。这里的福气,是那些活出悔改生活

的人所得的天国应许。耶稣的听众会以为,这些应许将在未来神治理时实现;但我们亦必须从天国目前的状况来理解(见词汇解释中的「天国」)。有关未来天国的比方,有时候会用创造的故事,有时候会用以色列出埃及的事——犹太人认为那是他们头一次得着神的救赎。

五 1~2 一般公开宣读圣经的时候,是站着的,但犹太教师在讲解时,却是坐着的,* 门徒则常坐在他们的脚前。许多学者将这里的「山」(参:路六 17)与西乃山相较,因为神头一次透过摩西宣示 * 律法(law),教导祂的伦理,就是在那里(出十九~二十;参:赛二 2~3)。

五 3 古代的作者与讲员,有时会用同一个句子作为一段的开头与结尾。因此,这些福气乃是在讲天国的赏赐(五 3、10)。

许多犹太人相信,天国临到之前必有武力的冲突,将引发一场大战;耶稣却应许,天国是给「灵里贫穷的人(和合本:虚心)」、「谦卑」或「温柔」的人(五 5)、带来和平的人(五 9)。贫穷与敬虔在犹太教里常连在一起;贫穷一词可以包括物质上的穷乏(路六 20),以及由于这种状况而常产生之对神的信靠(「灵里」,如此处)。

五 4 哀恸常与 * 悔改或丧失亲人相连;此处与「安慰」衔接,暗示是指后者。虽然这里可以解作为以色列的罪而有的忧伤,但是按上下文看来,更可能是指因遭受压迫而感到的痛苦。「安慰」是未来所应许的祝福之一,那时神将使伤心的百姓重得复兴(赛四十 1,四十九 13,五十一 3、12,五十二 9,五十四 11,五十七 18,六十一 2,六十六 13)。

五 5 耶稣的这句话是引用圣经(诗三十七 9、11)。那些能「承受地土」的,不是试图以政治或军事方式带进天国的人,而是谦卑等候神的人。诗篇的希伯来文,「承受地土」的意思可能是狭义的(诗二十五 13),可是在耶稣的时代,犹太人期待神的子民在全地上作王,正如另一些 * 旧约经文的说法。

五 6 犹太人认为,神头一次救赎他们离开埃及之后,一直供应他们的需要(申六 11,八 7~10),而在未来的天国中,祂亦将满足祂子民的需要(赛二十五 6,四十一 17~18,五十五 2)。可是,人最大的渴望应当是神自己(诗四十二 1,六十三 1),以及祂公义的教诲(诗一一九 40、47、70、92、97、103;耶十五 16)。

五 7 有些后期的 * 拉比也说过类似的话(亦参:箴十

一 17)。怜恤的人和使人和睦的人一样(9节)，不会试图把武力带进天国。犹太人一般想要得到的，是在审判之日能蒙怜恤(参：弥七 18~19)。

五 8 「清心的人」(诗七十三 1)是指以色列当中内心「清洁」的人，或未遭玷污的人，他们承认，惟独神是他们的帮助与奖赏(诗七十三 2~28)。义人在审判之日将面见神(如：赛三十 20)，就像头一次出埃及时一样(出二十四 10~11)。

五 9 在犹太人的传统著作中，犹太人和义人都被称为「神的儿子」；而在审判之日，这项事实至终将公告在列国的面前。主后六十六至七十年的战役之后，* 法利赛派的(Pharisaic) * 拉比在巴勒斯坦的犹太教中很兴盛，他们强调和平，不像其他人倡导反抗。但是大部分其他的犹太领袖，包括所有在耶路撒冷的团体——除了基督徒与一些法利赛人之外——都投身于反抗；在反抗行动遭救平之后，这些人或是被杀，或是不再被视为合法的领袖。

五 10~12 许多旧约先知曾因向以色列人传讲神的话而受苦(如：耶二十六 11)；犹太传统著作更进一步强调殉道先知的数目，要人加倍看重。一味讨好百姓的先知，必须为所说的话提出证明(耶二十八 8~9，参六 14，八 10~11，二十三 17)。

大半犹太人不相信还会有像旧约时代那样的先知，因此耶稣把跟随祂的人与先知相比，暗示他们会有伟大的任务。为神受苦是有功劳的(诗四十四 22，六十九 7)，犹太教非常推崇为神的 * 律法殉道的人；但是从来没有一位 * 拉比曾呼召 * 门徒为他自己的教导，或他的名去赴死。

五 13~16

真门徒

若一名 * 天国的 * 门徒，在生活上却不像天国的门徒(五 3~12)，就如同无味的盐或不亮的光一般。

五 13 不少学者强调盐在古时的各种用法，如：保存食物，或作为粪土内的添加剂；但这里的盐是用来调味的：「盐若失了味」(希腊文可以指「成为愚昧」，因此这里可能有文字游戏)。

从死海取出的盐不纯净，需要先溶解，把杂质滤出；不过，这里的重点比较接近第一世纪末一位 * 拉比的

讲法：有人问他，无味的盐要怎样才能再咸，他回答说，可以用骡子产后的胞衣来使它再咸。骡子是不能生育的，不会有胞衣，因此他的意思是，问愚蠢问题的人，会得到愚蠢的答案。真正的盐不会失去咸味；而如果真会发生此事，怎样才能让它再咸呢？还要加盐下去吗？无味的盐是毫无用处的。

五 14 犹太传统著作认为以色列(赛四十二 6，四十九 6)和耶路撒冷(以及神与 * 律法)是世界的光。因此，这里的城可能是耶路撒冷；不过也可能指任何一个盖在高处的城，晚上的时候，周围乡村都可以看到其中的火炬。

五 15~16 当时一般的家窗户很少，小小的油灯让家中有一点光；要让灯光发挥最大的效果，就必须将它放在灯台上。若在上面覆盖一个大东西，会把灯火熄灭。

五 17~20

律法的加强

耶稣对伦理的要求(五 3~16)，绝不低于摩西所赐的律法；参五章 21~26 节。

五 17 犹太教师说，若不顺服律法，就是将它「废掉」(参：申二十七 26)，因为这就等于违抗它的权威。对律法如此蓄意忤逆，与平时触犯某项罪截然不同；这样的人要从犹太人当中赶出去，断绝社交和宗教关系。而若有人受到指控，说他公然告诉人律法已不再有效，罪名就更严重了。耶稣不是反对律法，而是反对不合理的解释，以为它强调的是外在的规定，而非内在的品格。

五 18 耶稣在这里提到的 yod(和合本：一点)，是希伯来文最小的一个字母。后期的 * 拉比讲一个故事说，当神把撒菜改名为撒拉，是去掉了一个 yod，而这个 yod 一直向神埋怨，后来神把它再加进乔舒亚的名字，它才住口。犹太教师用这类故事，来说明律法是神圣的，任何一小点都不可忽略，以为不值得遵守。

五 19 后期的 * 拉比认为，最大的诫命是孝敬父母，而最小的诫命，是尊重一只母鸟；他们的理由为，这两者都会得到同样的赏赐，就是 * 永生(eternal life)(其根据为，出二十 12；申二十二 7 的「生命」)。

现代的读者可能会问，如果有人守了一条，却犯了另一条，怎么办？但是这样问，就是不懂这类 * 夸张语法(hyperbolic language)的要意；还有一些犹太

教师也常说：「若有人漠视诫命中最小的一条，神也会和他算账。」

五 20 * 法利赛人是当时最受尊敬的宗教人士，* 文士则是律法专家（而法利赛人的文士，无疑是专家中的专家了）。第 21~48 节说明了耶稣所要求「更高」的义是指什么。法利赛人也强调内心（kavanah）动机的纯全；耶稣不是批评这批宗教人士的教训，而是他们的内心。在马太的时候，叙利亚—巴勒斯坦一带，由法利赛人主导的宗教团体可能敌视犹太基督徒，因此马太更有理由记下这番话。

五 21~26

发怒等于杀人

在第 21~43 节中，耶稣六次引用圣经，然后解释它们，就如一位好* 拉比的作法（五 21、27、31、33、38、43）。他的用辞（「你们听见……但是我告诉你们」）是要说明一段经文完整的含义，其他的犹太教师也曾这样用，不过耶稣的说法显得更有权威，超过一般犹太教师。

五 21~22 「拉加」是 * 亚兰文（Aramaic），意为「脑袋空空」；这样骂人，和下一句「笨蛋！」的意思接近，而两者受到的处罚也大致相仿：要面对（神的）审判之日、天上的 * 公会（Sanhedrin）或最高法庭，及地狱。

（犹太文学形容神在天上的裁判所有如最高法庭，或公会，与地上的类似。）

「地狱的火」，字面的意思为「* 欣嫩子谷（Gehenna）的火」，是指犹太人一般对阴间的概念，就是天堂的相反；在阴间，恶人会被焚烧（有些犹太教师的说法），或永远受折磨（另一些犹太教师的说法）。神的律法规定不可杀人，其精神不单是指不可有杀人的行为，亦包括不当有导致这种行动的内在忿恨。

五 23~24 犹太教强调人与人之间相和；如果有人欺压别人、恶待邻舍，在没有与他们和好之前，神不会接受他的供物。* 旧约（Old Testament）讲到，惟有内心向神和邻舍都保持纯正，所献的供物才会蒙神悦纳（创 4 4~7；箴 15 8；赛 1 10~15；耶 6 20；摩 5 21~24）。

五 25~26 耶稣又回到天上法庭的比方。祂在这里或许是借用欠债入狱的习俗，就像在* 比喻（parable）中

用到的一样；这不是犹太人的习俗，但是犹太人能够明白，因为 * 外邦人有这种作法。被囚的人不得怜悯，所欠的每一分钱（字面为 quadrans）都要还清，这数目差不多是罗马最小的钱币，只等于几分钟的工钱。（故事的细节，如「衙役」，只是使比喻能构成故事，并不代表特殊的意义。古时讲故事的人，并不会让比喻中每个细节都有独特的意义；见词汇解释中的「比喻」。）

五 27~30

淫念等同奸淫

五 27~28 其他犹太教师鄙视淫念，有些甚至会像耶稣一样，认为它与奸淫等同。所以，问题不在耶稣的听众所领受的教训，而是在于他们的心。这里的希腊文，和 * 七十士译本（旧约的希腊文译本）第十诫头一行的字相同：「不可贪恋人的妻子」（出 20 17）。第十诫是禁戒贪恋，这说法迫使耶稣的听众不得不将摩西其他的诫命也内在化。

五 29~30 残肢的刑罚（切去肢体，如：出 21 24~25），比死刑——就是天庭所宣判的永死——还容易承受。有些犹太思想家认为，人* 复活（resurrected）时的形状和死去时一模一样（如：缺手缺腿，像许多殉道者），后来才会得到复元，而耶稣乃是采用这个意象。

五 31~32

再婚即如奸淫

在犹太人的律法中，「奸淫」只是指妻子的出轨，不是指丈夫。马太不同意这个观点（五 28）；但由于他的读者必须服从社会的法则，他在此只处理妻子的问题。

有些 * 法利赛人的 * 拉比容许人离婚，几乎不论什么理由都可以分手（正如罗马法一样）；有些人则只在妻子不忠的状况下才允许离婚（参十九 1~10 的注释；在奸淫的情况下，犹太和罗马的法律都要求要离婚）。可是较严格的拉比不会认为较宽松的离婚是无效的。由此看来，耶稣比较严格的立场更严谨：祂不单只允许人在妻子不忠的情况下才可以离婚，而且还认为，其他离婚的理由都是无效的，因此，这一类的人若再婚，都等于犯了奸淫。不过，这似乎是一种 * 夸张法（hyperbole）（如在五 29~30），是用生动的方式禁止离婚，除非配

偶已经首先毁约，无法弥补。

如果耶稣对律法的解释比律法字面的意思还要严格，不会有人认为祂的说法触犯了律法；在律法周围「筑篱笆」，是典型的犹太人的作法，以保证不去触犯律法设立的原委。

五 33~37

正直不靠起誓

一般人除了神以外，会指着任何东西起誓，表示他们在说真话。他们的理由为，如果背誓，因为所根据的对象地位较低，至少他们没有让人因神的名而起争论。后来到一个地步，必须由 * 拉比来决定，那些誓言才有约束力。耶稣说，每一件指着起誓的东西都属神所有，因此祂不要人起誓，只要人说实话。耶稣这样讲，有一些圣经的根据；以赛亚书六十六 1 声明，天是神的宝座，地是祂的脚凳。

大部分犹太巴勒斯坦人头发或是黑的，或是深色的，到了年老，便会转成白色；第 36 节听来仿佛是指神在掌控人的年龄。耶稣在这里提出的规定，比律法的字面严格，但是符合其精神（申二十三 21~23；传五 5）。* 爱色尼人（Essenes）在宣誓加入之后，可能也避免再起誓。

五 38~42

不反抗

这里的用语一部分是 * 夸张法——后来 * 门徒并没有让自己到无家可住的地步（参：林后十一 20）。不过，夸张法是要听众去思想，所听见的这番话有什么重要的含义：耶稣在此的确要他们非常注重关系，并且不把财产当一回事。重点是完全无私，以爱作出发点（参五 43~44）。

五 38 「以眼还眼」、「以牙还牙」，是古代近东广泛运用的报复原则。在以色列和另一些文化中，这个原则是由法庭来执行，指法定的报复；个人的报复从来不为摩西的 * 律法（law）所接受，除非是替亲戚报仇（民三十五 18~21）。* 旧约不允许个人的报复；戴维——那位了不起的战士——也承认这项原则（撒上二十五 33，二十六 10~11）。

五 39 在古代世界，除了伤人的身体之外，打人的右脸可算是最严重的羞辱，而在许多文化中，这件事与「以眼还眼」的法则并列；犹太和罗马的律法都允许因此事而上诉。先知可能会受到这种恶待（王上二十二 24；赛五十 6）。

五 40 帝国里最穷的人（如：大部分埃及的农民）只有一件里衣、一件外衣，而偷人外衣，也会成为上诉的理由。虽然在第一世纪的巴勒斯坦，情况不致那么糟，但是这一节可能影射，当人所有的财产都遭侵占，甚至（* 夸张法（hyperbolically））连衣服都被抢走，也不要只为自己个人而提出诉讼。其实按照犹太律法，是用不着透过法律程序来得回外衣的，因为债主本来就不可拿走穷人的外衣，那件白天穿的外衣，晚上是拿来当被盖的（出二十二 26~27）；不过，耶稣仍然这样劝勉他们。

五 41 罗马士兵依法有权征用当地居民服役，或使用他们的牲口与物资（参：可十五 21）。在加利利，征用的情况或许不常发生，不过别处曾出现过，而只要可能发生这事，耶稣的听众听见这个不反抗，甚至还用爱来服事压迫者的例子，必定会皱起眉头。

当时犹太的当权者乐意与罗马政府保持现况；但有些反抗份子想要反叛。这个时期，大多数巴勒斯坦的犹太人都希望有自由，但是不要革命。到了主后六十六年，犹太的巴勒斯坦陷入战争，到七十年，耶稣的作法便显明是最有智慧的：罗马人打赢了，犹太人在叛军的领导下一败涂地。

五 42 乞丐到处都有。圣经强调要给予有需要的人（申十五 11；诗一一二 5、9；箴二十一 13）。凡帮助穷人的，神会照顾他们（申十五 10；箴十九 17，二十二 9，二十八 8）。圣经的律法反对剥削，并特别关照，在禧年之前的一年，仍要借给穷人（申十五 9；每到七年，就要免去债务；参：利二十五），这类教导支持耶稣在此处所提的原则，不过，耶稣则更进一步强调，给予要出于无私（尤其在路六 35）。

五 43~48

超越不反抗

五 43~44 * 旧约（Old Testament）并没有明文教导要恨仇敌（出二十三 4~5；箴二十五 21~22），不过，恨恶神的仇敌，乃是一种敬虔的感觉（诗一三九 19~22）；

有些犹太人团体，例如 * 爱色尼人 (Essenes)，强调要恨恶在圣约之外的人。希腊伦理有时强调，要从敌人的批评中学习，但是也强调，对敌人的伤害要超过他们对自己的伤害（苏格拉底——主前第四世纪雅典的演说家与修辞学家——便是如此教导）。

为逼迫自己的人祷告（除了祷告神置他们于死地之外！），这个说法在所有的地方都找不到，甚至旧约里最敬虔的人也未如此行（参：代下二十四 22；耶十一 20，十五 15，十七 18，十八 23，二十 12；诗篇中常出现，如一三七 7~9）。希腊哲人一般会以尖锐又高傲的口气，来响应批评他们的人。

五 45 犹太教师会强调神怜悯的普及性（他们也倡导，在旱灾的时候，因义人的祈祷会下雨；耶稣的话并没有否认这个说法）。有些犹太文献说，若有人像神，就可以作祂的儿女（即：效法者；如：德训篇四 10）。

五 46~47 有些犹太教师强调，要善待异教徒（* 外邦人），以吸引他们来认识真理，但是大部分人只会向自己认识的人问安，而且（除了施舍之外）只照顾自己认识的人。* 税吏 (tax gatherers) 被视为犹太人中的离经叛道者；外邦人则被视为不道德、拜偶像、经常排犹的异教徒（多半亦属正确）。犹太人会同意，行为不可以像异教徒一样（亦见旧约：利十八 3；申十八 9；耶十 2）。

五 48 这一节是五章 21~47 节的总结。「完全」在 * 亚兰文 (Aramaic) 可以有「完整」或「整全」的意思，亦有一点「怜悯」的含义（路六 36）；在这段里面，是指实践马太福音五 21~47 的要求。圣经已经吩咐人，要圣洁，像神圣洁一样（利十一 44~45，十九 2，二十 26），而犹太教（以及一些希腊哲人）有时会倡导效法神的品德，以此作为伦理的基础。

六 1~4

暗中行善

六 1 这一节是主要的命题，引出以下六章 2~16 节三个暗中显示敬虔的例子。犹太教强调，行事不应当为求报偿，但是应许会有报偿，和耶稣在此所说的一样；按犹太教的说法，这种报偿是在审判之日得到的。祷告、禁食和施舍，是犹太人敬虔的基本表现（多比雅书十二 8），而许多 * 拉比常以三个一组来列举德行（如：作

为世界根基的美德）。

六 2~4 希腊人和罗马人不主张个人施舍；捐钱给公益事业，或给较穷的 * 附庸之人 (clients)，是为了要博得名声。犹太人则正好相反，施舍是敬虔的重要表现；有些作者甚至说，它可以救人，不过后期的犹太律法规定，一个人在什一奉献之外，不可以给予超过收入的百分之二十。

有些注释家认为吹号是确有其事，但这乃是 * 夸张法（人在施舍的时候并不会吹号），也可能是一种文字游戏（捐款箱的形状常像号角）。不让左手知道右手的施予，显然是夸张法。「满得」报偿（和合本：已经得了赏赐）的说法，是古代作买卖写收据时，款项付清的用语。

六 5~15

暗中的祷告

此处整个大段（六 1~18）的结构，与论祷告的这一段相仿，而因着其中祷告的样本（六 9~13；即：不可以怎样祷告，六 5、7~8；应该怎样祷告，六 6、9），显得更加有力。犹太教对平时的祷告，比希腊和罗马的宗教认真得多。

六 5~6 问题不在公开的祷告，而在其动机为针对人，而非针对神。敬虔的人个别在 * 会堂中诵读祷词，可能是常事；至于早在耶稣的时代，是否所有的会堂都有同声祈祷的作法，则不清楚。「内室」可能是指储藏室；大部分人屋子里面没有隔间，而只有那个房间有门。祷告的姿势通常是站立。

六 7 这段时期是否使用固定的祷告，犹太学者尚有争议；他们一般认为，只要动机纯正，就可以接受。希腊人祷告时，对象愈多愈好，希望至少能得到某些神祇的注意。异教徒的祷告，多半是提醒他们所选中的神祇，自己已经做了多少好事，或献了多少祭物，希望以此作为交换的条件，让神祇答应他们的祈求。

六 8 犹太教承认，神万事都知道；因此，这里的问题不在于听众是否明白道理，而在于他们的心。犹太人对神的看法（即使有时一神的信仰也已稍有变质），和希腊人对神祇的看法不同。在犹太教里，神是父亲，乐意供应祂子民的需要；犹太教也承认，神知道一个人所有的心思意念。耶稣对有效祈祷的描述，是根据关系的亲

密度，而不是贸易伙伴的模式，后者比较接近古代异教徒的看法。

六 9~10 犹太人在祷告的时候，一般称神为「我们在天上的父」，然而却很少会用类似「阿爸」的亲密称呼（见：可十四 36 的注释）。犹太人每天标准的祷告（感谢赞美 Kaddish）为：「愿祂的……名高举，被尊为圣，愿祂的国速临。」

犹太人的祷告承认，在神的 * 国临到的时候，神的名将为「圣」，或「被尊为圣」、「显为圣洁」，正如圣经所说（赛五 16，二十九 23；结三十六 23，三十八 23，三十九 7、27；参：亚十四 9）。现今，神的子民若过正直的生活，就是尊祂的名为圣；如果他们生活放荡，就是「褻渎」祂的名，或使这名在万国中遭人非议（参：出二十 7；耶三十四 16，四十四 25~26；结十三 19，二十 14；摩二 7）。

大家都知道，神的 * 国临到之后，神的旨意会行在地上，如同行在天上。

六 11 这一节隐指过去神拯救了祂的子民之后，在旷野里供应他们「每日的粮食」（吗哪）。求神供应自己的基本需要——以饼和水作代表，在古代世界相当常见（参：箴三十 8）。

六 12 犹太人的教导，认为罪有如欠了神的「债」；这个 * 亚兰字可以同时指二者。圣经的律法要求，每到一定的时期，就要免去债务（第七年和第五十年），因此，免债的比方对听众是很生动的（因为犹太的律法师很会钻漏洞，他们已经有一种方法，可以避免放过债务，让债权人能继续放款。）

六 13 这一节的第一行，与古代犹太人的祷告比较，再加上其背后可能用的 * 亚兰文，意思大概是：「让我们在受到试验的时候，不致犯罪」，而非「不叫我们受到试验（和合本：试探）」（参四 1；二十六 41 与上下文；参：诗一四一 3~4）。

有些学者建议，这里可能是指最末了的苦难，就是大家以为在* 天国来临之前会出现的。犹太人的祷告常是在仪式中使用，最后总会以一段赞美来结束，所以后人在原初的马太福音经文加上了颂词（「因为国度……」），这亦不足为奇。

六 14~15 耶稣在此强调的赦免原则，似乎是说，只有施恩的人才知道如何领受恩惠。见十八章 21~35 节的注释。

六 16~18

暗中禁食

许多最敬虔的人，至少会在干季禁食（不喝水，不过这样并不健康），一星期两天。这种禁食被认为可积功德，不过 * 禁欲式的（ascetic）禁食（如：以禁食来「击败肉体」）是不可以的。犹太人的禁食，不单不可以吃东西，也不可以享乐，包括平时以油来抹头，以防皮肤干燥；因为不做这类事，所以禁食在外表上很容易看出来。（希腊人在运动之前会以油抹身，然后以一块金属器皿，称为刮肤器（strigil），来把油上堆积的汗水与垢物除去。但是犹太人没有这种习惯，马太福音六章也不是讲这件事。）神从来不会以人外表的禁食为满足（赛五十八 3~12；耶三十六 9）。



刮肤器

六 19~24

不要追求财富

对财物不要看得太重，以致去追求（六 19~24），或为此而挂虑，因为神会供应人的基本需要（六 25~34）。

六 19 古代的教师，如那位著名的犹太教师* 希列（Hillel），一般都承认，地上的财富会腐败。因为贼可以挖透墙壁，来偷取屋内的保险柜，所以富有的人通常会用一些其他办法，来保护自己的财产：把钱投资给货币兑换商、存在庙里以求安全（多数盗贼还不敢去「抢劫神明」），或埋在地里或洞里，不过，经过一段时间，或会被虫子咬坏（贵重的衣服）或会生锈（钱币），而失去价值。

六 20~21 犹太人的文献也提到「把财宝积存」在神那里（如：多比雅书四 7~10）。有时这句话的意思是，慷慨的人可以相信，在他有需要的时候，神会帮助他；有时候（如这里）这句话是指，要珍惜来世的一切。

六 22~23 耶稣在字面上是以「一只眼睛」与「坏的眼」或「邪恶的眼」作对比。这个说法可能包括了几个文字游戏在内。「一只眼睛」通常是指慷慨的眼，但在此也为六章 24 节铺路。「坏的眼」，在当时的文化或是指有病的眼，或是指吝啬的眼。许多人认为，光是从眼中发出，让人可以看见，而非光由眼而入。虽然耶稣在此将眼睛比作灯，但祂讲到「有病的眼」时，是指不能让光通过的眼。这种眼代表吝啬的人毫无价值。

六 24 很少有两个主人会共享奴隶，即使有这种情形，总会发生利益冲突的困难。「玛门」是 * 亚兰文，指财产或金钱，而耶稣似乎将它拟人化，成为偶像，这亦是古代的一种象征语法（拟人化法）。

六 25~34

不要为财产忧虑

六 25 古时候大多数人除了食物、衣服、住所等基本所需之外，多半一无所有。因为他们要得到这些日用品，也要倚赖季节的雨（尤其在乡村），或尼罗河的涨溢（在埃及），所以单单为食物和衣服，就够操心的了。

六 26~27 有些古代的哲学家不单按哲理教导，也会从自然界撷取教训。许多犹太教师说，神在圣经的律法中所注意的，只是人而已（不过显然神也眷顾所有的受造物；参：诗一〇四 27）。耶稣的论证法是犹太人典型的「更何况」（qal vahomer）辩证法：如果神会照顾小鸟（* 拉比也同意神养育万物），更何况对人的眷顾呢？

六 28~30 有些注释家建议，这里的花可能是海葵，是紫色的，而古时的读者认为，所罗门的王袍乃是紫色（六 29）。不过，这种花是拿来当柴火的。每年一到夏季，草和花都会干死，这正是人必朽坏的自然写照（参：诗一〇三 15~16；赛四 6~8）。

六 31~33 异教世界的确会追求这类需要，但耶稣提醒听众，他们可以信靠天父（32 节；见六 7~8 的注释），所以当追求的乃是 * 天国（kingdom；33 节）。

六 34 耶稣之后的一些犹太教师也有同样的劝勉；或许

是耶稣用了一则俗语，或许是祂在这里的教导已经成了流行的俗语，究竟何者正确，很难定夺。

七 1~5

回报式的审判

七 1~2 量器的说法（这比方取自古代的市场），别处也曾用来指审判之日，或神的报应；「一个人如何去量，也必照样被量」，这句话在后期犹太文献中出现过几次，可能是一句格言。这个原则可参五章 7 节，六章 14~15 节，与箴言十九 17。亦可与旧约的原则比较：作假见证的人，将受到他们想指控之人的刑罚（申十九 18~21），神也会与不公平的审判官作对（出二十三 6~8；申十六 18~20）。

七 2~5 虽然古代的眼睛手术常需要以针来作，不过这里耶稣显然是用 * 夸大语法。当时的听众一定会感到这个比方非常生动，让人惊异，几近荒唐，又幽默诙谐，然而却一针见血。先知在传讲信息的时候，常会运用生动的比方，也常用到文字游戏（如：弥迦书一章的希伯来文；耶一 11~12）。* 旧约（如：箴十五 32）和后期的犹太传统强调，每一个人都应当能谦卑受教。

七 6~12

效法神的礼物

七 6 猪和狗都被视为不洁净的动物（箴二十六 11；彼后二 22），牠们不会欣赏宝贵之物（箴十一 22）。猪常会吃最肮脏的东西，狗则会食腐肉，甚至会吃人血。野狗会向丢东西喂食的人咆哮，也会朝不理牠们的人吼叫。因此这个比方很有力，古代的听众听见，会认为无话可说。

问题是，这一节在上下文中究竟是什么意思。或许它是指，若有人不愿聆听，就不要指责他（参：太七 1~5；箴二十三 9）。或许它是指，对方若乐意得到，才给予，如神的作法（太七 7~11）；若是如此，经文在第 12 节便又回到施舍和互惠的主题。

七 7~8 这段对祷告蒙应允的大胆应许，在古代文学非常罕见。

七 9~11 耶稣在此是运用犹太人标准的辩证法，即所谓（「更何况」qal vahomer）：以小论大（若在小事

上成立，更何况大事）。鱼和饼是生活的基本需要，耶稣的听众几乎都以此为主食；这不代表富足人享用的美食。

七 12 己所不欲，勿施与人，是常见的教导；在犹太人的多比雅书、早期犹太教师* 希列和希腊典籍中都曾出现。

七 13~27

两条路

七 13~14 耶稣的听众对于「两条路」的比方十分熟悉——一条通往生命，一条通往死亡；犹太教中常有这样的说法。耶稣强调，在正路上的人很少，这说法出现在以斯拉四书，不过不如两条路的比方普及。犹太人多半相信，以色列整体都将得救，少数失丧的人，乃是这原则的特例。

七 15 虽然大部分受过教育的犹太人不相信，当时还有像 * 旧约一样的先知，不过他们却相信，假先知（参如：耶二 8，五 30）仍然会出现；* 约瑟夫提到，第一世纪有很多这样的人。凶猛的狼和温驯的羔羊或羊的对比，是格言式的说法。

七 16 葡萄和无花果也像小麦与大麦一样，是广为人食用的普通水果，很有营养；荆棘和蒺藜则是无用的，而且给农人带来麻烦，旧约也常这样说。旧约以「水果」作为象征之例，可参：以赛亚书五 6，及马太福音三 8 的注释。

七 17~20 「凭着他们的果子，就可以认出他们」，这重复的话（七 17、20）成为此一比方的前后括号；这类括号是一种常见的文学笔法（称为 *inclusio*），标示出一个段落。如果先知带人离开神（申十三），或他们的话没有应验（申十八 21~22），就必定是假的。若一位先知偶尔未遵行某项律法的教训，* 拉比会予以容忍，正如对拉比本身一样；但是如果一位先知否定律法，或教人去拜偶像，就必定是假先知。耶稣教导说，如果他们的行为不正，就是假先知（太七 21~23）。参：路加福音六 43~45。

七 21~23 耶稣提到的神迹，不一定是假的；有人可能会在* 圣灵的感动之下说预言，但是本身却不顺服神，而没有得救（撒上十九 20~24）。离开的说法来自一篇诗篇，其中谈到义人蒙神伸冤（诗六 8；参一一九 115，

一三九 19）。

七 24~27 * 拉比（*rabbis*）会为「听律法与行律法何者重要」而争辩；多半的结论为，听比较重要，因为若没有听见，就不会去行。但是他们也坚称，两者都是必要的。

这里的意象又是审判之日。听而不遵行，最后必会遭到审判，这种思想很常见（结三十三 32~33）。可是除了耶稣之外，没有一位犹太教师曾给予自己的话如此高的权柄；这种权柄只有律法才可以有。若耶稣的听众中有人对圣经较熟，可能会想到箴言二十四 3（「房屋因智慧建造」），以及箴言九 1~18 中，智慧（在九章 1 节中建造了一间房屋）与愚昧的对比。

七 28~29

群众的回应

没有一位律法教师曾像耶稣这样讲论自己的权柄（七 24~27）；他们的权柄都是有出处的，尤其会以古代文献为根据。

八 1~4

触摸不洁者：长大痲疯的人

在第八至第九章里，马太把九则故事放在一起，里面共有十个神迹（有些注释家认为，马太是要读者回想起摩西的十个神迹）：八章 1~17 节有三个神迹，然后是论真门徒的教导（八 18~22）；再下来又有三个神迹（八 23~九 8），接着为论真门徒的教导（九 9~17）；最后三个神迹的故事，里面有一则包括了两个神迹（九 18~33）。

古代的作者常用例子来说明要点：耶稣有权柄主宰疾病、污鬼和大自然，由此可见，耶稣应该在人的生命亦有权柄。古人以为，神迹能引起人的注意，也能证明教师的真实，或看法的真确（与现代理性主义者尝试否定神迹的作法大相径庭）。

八 1 巡回教师若有一大群人追随，政府当局便会视为有碍社会的稳定；罗马人对犹太巴勒斯坦一带的动乱非常小心。凡是明了主后七十年之前犹太巴勒斯坦情势的人，都会看出，这句话便是暗示冲突即将产生。

八 2 大痲疯是很惹人嫌的皮肤病，圣经要这种病人远

离群众（利十三 45~46）。因此，痲疯病人是被社会赶出去的人，大半健康的人都不愿意去注意他们。称某人为「主」，意思可以是「先生」，所以这里不一定表示他们认出耶稣的神性。

八 3 触摸大痲疯患者是不可以的，大部分人连想到都觉得可怕。律法也的确规定，大痲疯患者必须与社会隔离（利十三 45~46）。进一步的注释，参：马可福音一 40~45。不过，这里的神迹可能会被视为是一位大先知的作为（参：王下五 15）。

八 4 耶稣在此是按照 * 旧约对大痲疯的规定而行（利十四 1~32）。不要告诉人的吩咐，很像旧约一些先知在暗中的活动；有关弥赛亚的秘密，详参马可福音导论中，有关马可福音信息的说明。

八 5~13

一位非犹太人的信心

马太把这个故事收集进来，是要鼓励犹太基督徒读者向 * 外邦人（Gentile）传福音。只要有一个例子，就足以向呆板的种族主义发出挑战。

八 5 罗马军团最靠近的驻地，是在叙利亚；许多军队也驻扎在地中海岸边的该撒利亚，和耶路撒冷的安东尼堡；迦百农是税关所在，当然会有一些军人。百夫长是统管「百人」，但实际上，这样的一支军旅只有六十到八十人，不是一百人。他们是罗马军队的骨干，负责管训。

八 6 「主」的称呼，见第八章 2 节的注释。军人在罗马军中服役约二十年左右，其间不可以结婚。许多人有非法的当地老婆，军队则不去管，而这些妇女亦有利可图；可是比起大多数的士兵，百夫长不太可能会有这类非正式家庭，因为他们经常调动。不过，按古时的定义，家人可以包括仆人在内，有时候家中的仆人与主人的关系会非常亲密——尤其如果家里只有他们两人的话。百夫长的收入比部下好得多；一般的士兵雇不起仆人。

八 7 耶稣的回答可能不是一句宣告，而是在问一个问题，或是提出一项挑战：「要我前去医治他吗？」（参十五 26）。如果把这句话读为一句宣告，则显示耶稣愿意跨越重大的文化界线。敬虔的犹太人似乎平常不会踏进 * 外邦人的家中；见使徒行传十 27~29 的注释。

八 8 百夫长知道犹太人很少会进外邦人的家，他也同

意耶稣的使命是限于以色列人当中（参十五 27）。但同时，他显出极大的信心，因为古时所有神迹医治的故事（真假都包括在内），极少有远距离施行的，这太特别了。

八 9 百夫长的反应表明，他（有罗马政府的权柄支持）了解耶稣所运作之权柄的原则。罗马士兵受到很严格的训练，通常会仔细遵守命令（除非蓄意背叛）；他们乃是整个罗马帝国中，操练与顺服的最佳榜样。

八 10 * 外邦人通常被视为异教徒，不相信以色列的神。

八 11 这一节反映出犹太人对于未来在神 * 国里欢筵的意象。虽然圣经宣称，这筵席是为万民摆设的（赛二十五 6；参五十六 3~8），但这个时期的犹太文学强调，这筵席是给以色列的，他们将会被高举，胜过仇敌。

在筵席里，人们是依身分的高低而坐。一般吃饭的时候，是「坐着」，但是在筵席里（如此处）则是「倚着」；餐桌上的交谊代表关系的亲密，因此，能与伟大的先祖亚伯拉罕、艾萨克、雅各布布一同坐席，代表犹太人对未来的期望，外邦人与此无关，因为犹太人不与外邦人同席吃饭。

八 12 「有资格」的继承人却被赶出去；有些犹太书籍也用外面的黑暗来形容地狱，那是囚禁大能邪灵的地方；咬牙切齿可能是借用诗篇一一二 10。

八 13 有些犹太人流传的故事，讲到一些人能行神迹，可是几乎没有远距离施行的记载，这是特别了不起的作为。因此，这次的医治亦会被视为格外稀奇。

八 14~17

弥赛亚是医治者

八 14 考古学家曾发现一间屋子，靠近 * 会堂，有人认为是这屋子。孩子成年之后，理所当然要照顾年迈的父母。（详见：可一 29~34 的注释。）

八 15 有些敬虔的男士避免碰触妇女，以免染到污秽（根据：利十五 19），除非他们有方法可以先确定她们的状况。彼得的岳母能够在桌边「服事」——这是古时妇女常有的角色（参：路十 40）——表示她的病的确好了。

八 16 赶鬼的人常会用咒语来驱使更强的灵，帮助他们赶出力量较小的灵；但耶稣却不是如此，祂只用「一句话」，就把邪灵赶走了。

八 17 以赛亚书五十三 4 的上下文特别强调从罪的破坏中得医治（五十三 5~6；参：何十四 4 等），其他作者也留意到这一点（彼前二 24~25）。可是，以赛亚又强调，弥赛亚时代会带来身体的康复（三十五 5~6），而在犹太人的传统中，身体与灵性的医治是相关的（亦参：赛三十三 24），所以马太认为这句话含有身体得医治的意思亦不为过：耶稣开始了弥赛亚时代，虽然祂是在迈向十字架，但人们也已经可以得着其中的一些好处。

八 18~22

耶稣的要求

八 18 * 门徒对待自己的 * 拉比，就像仆人对主人一样，不单从老师学习教训，也听从与老师和其学派相关的命令。

八 19~20 门徒通常是自己去拜师的。有些激进的希腊哲人非常排斥拥有财产，对于想来拜师的人，会以很严格的要求来回绝，为要测验他们，以招收最有价值的人作门徒。与动物相较的教学法相当常见（如：今天称为伊索寓言的动物童话故事）。木匠和渔夫与 * 税吏一样，收入高过农民；耶稣与门徒过着牺牲奉献的生活，不是由于本来就没有钱，而是出于耶稣的呼召。

八 21~22 长子最基本的责任（希腊和犹太的文化都一样），就是要负责埋葬父亲。初步的葬礼在人过世后不久就执行，而在死亡之后紧接着的追悼期内，家人不可以在外面和 * 拉比（rabbis）谈话。最近有人说明，这里所讲的应该是第二步的埋葬：在初步的埋葬一年之后，肉身已经腐化，只剩骨头，儿子应当回来，重新将骨头收在一个特别的盒子里，放在坟墓的墙中。因此，这则故事里的儿子可能是在要求再等一年。

不过，耶稣吩咐那位儿子把祂放在首位，超过儿子对父亲最重要的责任，听来似乎像是异端：在犹太传统中，孝敬父母乃是最大的诫命之一，而为了要跟随耶稣，甚至不去埋葬自己的父亲，会被视为对父亲不孝（参：多比雅书四 3~4）。

八 23~27

大自然的主

在希腊故事里，能驯服自然界的多半是神祇，或是

半神半人的神祇；他们能在远距离行事。犹太文献则记载，有些早期的教师能以祷告让雨降下，或不下雨，如伊莱贾。可是以绝对的权柄吩咐风浪，在犹太人的文献中，只有神才能这样做。难怪 * 门徒会希奇耶稣究竟是怎样的一位！

八 28~34

邪灵听命的主

马太福音记载有两个被鬼附的人，马可福音却只记载一位，对这样的差异，有各种不同的看法（见：可五 1~20 的注释）；其中之一为，马太多写一位，因为他没有记马可福音一 21~28 的那一位。这里人物的加倍并没有违反当时犹太写作规范的标准。

八 28 墓地就宗教礼仪而言，是不洁净的，一般人认为，那是邪灵出没的地带（邪灵显然也乐意配合这种信念）。加大拉（此处）和格拉森（可五 1）都是低加波立一带* 外邦人的城，不过加大拉更靠近加利利海（格拉森稍大，是较出名的城，在东南方三十哩之外）。加大拉在东南方六哩，可能这段 * 故事（narrative）发生之地属它所管。凡是承认会有鬼附之事的文化，都将狂暴的行为与鬼附相连。

八 29 「时候还没有到」，意思是审判之日还未到。显然鬼魔没有料到 * 弥赛亚的临到会分两个阶段，第一次来与第二次再来。

八 30 也有犹太人住在这一带，但是主要的居民不是犹太人，所以有人养猪。

八 31 古代故事里讲到魔鬼时，常说牠们如果要被赶出所附着的人，会先讨价还价，要找最不困难的方式。犹太听众若听见魔鬼要求进入猪群，会说：「那当然！」

八 32 按犹太人的传统说法，鬼魔可能死去，或被捆绑；由于马太没有提出别的看法，他的读者可能假定，这些鬼魔或是被毁灭了，或是被囚禁起来了。

八 33~34 * 旧约记载了伊莱贾与伊莱沙的 * 故事，因此犹太人将行神迹的人放在「先知」的范畴中，不过希腊人通常把行神迹的人视为术士或驱魔人。由于术士和驱魔人通常都很邪门，而耶稣的来到，又使这些低加波立的 * 外邦人在经济上蒙受损失（祂淹掉了一大批猪），他们当然会怕祂。

九 1~8

有权柄饶恕并医治

马太福音常会将记载浓缩；写到马可福音这则瘫子故事时（见：可二 1~12 的注释），他省略了从房顶坠下的情节。

九 1~2 许多「床」只是草席；因此，瘫子的朋友可能是把他一直躺在上面的那张床抬来。祂「自己的城」是指迦百农（四 13）。

九 3 犹太教相信，惟有神能赦罪，不过大部分犹太人接受某些代表神的人能替神发言。* 旧约对褻渎神名——即给这名带来羞辱而非荣耀——的刑罚，是处死（利二十四 10~23）。根据后期 * 拉比的律法，褻渎专指把神的名字拼读出来，或要人去追随其他的神祇。而一般人对这词的法，则是指任何使神的名受到严重羞辱的事（参：民十五 30）。不过，这些律法专家把耶稣的话解作褻渎，无论就那种定义而言，都大错特错。

九 4 犹太教承认，神有时会向先知启示出别人在想什么，或计划什么。

九 5~7 犹太教师知道，至终只有神能赦免（因着在赎罪日所献上的祭）；而他们也承认，医治至终亦是来自神而来。* 约瑟夫告诉我们，在耶稣的时代有许多假先知声称能行神迹，但是却做不到；有些批评耶稣的人或许也认为祂是这种人。祂在这些见证人眼前所行的，却向他们发出挑战，要他们重新再考虑。

九 8 古代的作者报导神迹，在结论时总是会说，亲眼看见的人感到何等惊讶。

九 9~13

罪人的医生

九 9 利未可能是为希律收税的农人；他坐在迦百农的税关上，可能是税务的代理人，当货物从附近重要的贸易路线运进这座城时，他会抽关税。他的工作比渔夫更稳定，收入更丰厚，而他既跟随耶稣的呼召，就把这一切都放下了。

九 10 大部分人认为，一位有钱人邀请宗教教师来赴晚宴，是很高尚的行为。然而，* 税吏却被视为罗马人的走狗，为有宗教素养的人所鄙视。有些注释家主张，「罪人」可能是指所有未按洁净的礼仪进食的人，但是这个

词也可能是指任何一个活在罪中、不守宗教规矩的人，他们不管宗教团体对自己如何评价。

九 11 餐桌上的交谊表示共同进餐之人有亲密的关系。* 法利赛人对饮食的规定特别讲究，他们不喜欢和不注重这类规矩的人一同用餐，尤其是像 * 税吏和罪人。他们以为，耶稣既是有智慧的教师，应该和他们具备同样的宗教理念，因为他们认为这种观点是合乎圣经的（诗一 1）。

九 12 耶稣的回答，是用当时常见的一个比方（把医生与教师相较）来说明。在犹太人和希腊人的传统中，出名教师的特色之一，便是能用机智、简短的话来巧妙应答。

九 13 其他 * 拉比常说：「去学习」或「来看」，让听众注意他们的立场有什么圣经的根据。何西阿书六 6 并不是拒绝祭祀或礼仪，而是强调，与神的关系正确，并且善待穷人、受欺压者、被赶逐者，比献祭与礼仪更为重要（参：类似的记载出现于撒上十五 22；诗四十六，五十 7~15，五十一 16，六十九 30~31；箴二十一 3）。

九 14~17

恰当的禁食

九 14 * 律法只要求在赎罪日的时候禁食，但是敬虔的犹太人，尤其是 * 法利赛人，则加上了更多禁食之日。许多法利赛人可能每周禁食两天，也不喝水，特别是在旱季。禁食是一种宗教操练，要与祈祷或悔改同时进行，所以 * 门徒（即未来的拉比）居然会完全不禁食，是极不寻常的。一般人认为，老师应当为门徒的行为负责。

九 15 婚筵要宴客七天；婚筵的期间不可以禁食，也不可以参加哀悼会，或做苦工。耶稣这个比方讲到，祂在的时候，禁食也同样不恰当。

九 16 这里的重点也是讲，在现今的情形之下不适合禁食。旧衣服因为已经洗过，所以会缩一些。

九 17 酒是放在瓶子里或皮袋里。旧皮袋因为有酒在里面发酵过，所以已经撑开了；如果再注入尚会发酵的酒，而酒又膨胀，那么已达饱和状况的旧皮袋，就会崩裂了。

九 18~26

触摸不洁净者：血漏与死人

使死人复活是极大的神迹，旧约里面只有伊莱贾（王上十七 21~22）和伊莱沙（王下四 33~35）行过。详细的说明，见：马可福音五 21~43 的注释。

九 18~19 「管 * 会堂的」，是会堂的主要负责人，也是当地社会的出名人士。如果地点仍为迦百农（九 1），意思便是跟随耶稣的人可能包括这位人士，也包括被社会鄙视的人（九 9）。

下拜的动作，对象只会是极有地位的人（如：君王），或神；因此，这位有名望的人在耶稣面前如此自居卑微，表示他对耶稣的能力非常认真。

九 20~21 这名妇女的疾病，等于整个月经期不断，而按照 * 律法的规定，她就一直不洁净（利十五 19~33）；所以她不单有身体的问题，还有社会与宗教的问题。如果她碰到任何人，或任何人的衣服，就会使那人整天在礼仪上都不洁净（参：利十五 26~27）。因为她碰到什么人，那人就不洁净，因此她不应该挤进这一大群人当中。许多教师完全避免碰触妇女，以免自己无意中沾染不洁。因此，她不能碰别人，别人也不能碰她；她可能从未结婚，也可能已经离婚；她是犹太社会的边缘人。

她去触摸耶稣的衣裳繸子——一定是指犹太男人按民数记十五 38~41 和申命记二十二 12 的穿著，在外衣的四角上所织的穗状装饰（zizith），后来在祷告的围巾上也有类似的装饰（tallith）。繸子是用蓝色与白色的线编织成的。

九 22 古代许多人相信，只有最亲近神的教师会具有超自然的知识。耶稣用超自然的知识辨认出那位触摸祂的妇人——尽管众人会认为，这样就礼仪而言，祂便沾染了不洁。

九 23~24 当地的吹手是带领群众哀悼的人。连最穷的人办葬礼时，也需要请几位专业的哀哭妇女来；像这样一个有名望的家，葬礼中必定有许多哀哭的人。最能发泄哀悼之情的方式，有浑身颤抖、捶胸嚎啕等。在巴勒斯坦，尸体腐化得很快，所以人一死，便会立刻请哀哭的人来；在这里，睚鲁还没有得到女儿已死的消息，这些人就已经到了。

九 25~26 根据犹太人的律法，在礼仪上最不洁净的事，莫过于碰触尸体（民十九 11~12）。

九 27~34

医治瞎子

九 27~31 「戴维的子孙」是 * 弥赛亚（Messiah）的头衔，但是一般人所期待的弥赛亚，是一位政治或军事的领袖，不是医治者。这两位瞎子对于医治与耶稣身分之关系的心得，和犹太人的传统大相径庭。神能让人失明或看见（出四 11；箴二十 12），也会应允先知的祷告，让人暂时眼目昏迷，后来又恢复视力（王下六 18~20）。

九 32~34 伊莱贾与伊莱沙都曾行过了不起的神迹；戴维是旧约中惟一记载曾被神使用来赶鬼的人（撒上十六 23）。因此，马太福音九 33 暗示，群众对耶稣的神迹大为惊奇。

九 35~38

需要更多任务人

耶稣在第八章 1 节至第九章 35 节的工作，在第十章里就成了 * 门徒的工作。

九 35~36 当以色列失去摩西（民二十七 17）或某位王（王上二十二 17；代下十八 16）的时候，曾以「没有牧人」的话来描写，亦即没有统治者。当以色列再没有其他忠心的牧人（宗教领袖）时，神会亲自作他们的牧人（结三十四 11~16）；牧人的工作，包括喂养（三十四 2~3）、医治（三十四 4）、找回迷失的羊（三十四 4~6）。因此，马太福音九 36 也暗示，当时受托牧养以色列的人——就是他们的领袖——都失败了。

九 37~38 「收成」可以作为末世的比方（参三 12 的注释），不过这里的概念比较类似神在以赛亚书中的见证。有位第一世纪末的 * 拉比曾说过与九章 37 节相似的话；不知是否这句话已成为标准的犹太说法，还是这位拉比受到耶稣的话影响，或是两者的相似只属巧合。

十 1~4

差遣十二门徒

以色列有十二个支派，有些团体选十二人为领袖（如 * 死海古卷（Dead Sea Scrolls）所记），是因为他们认为，自己的团体乃是以色列的余民，那批真正顺服神的人。

路加福音和使徒行传的清单，将马可福音与马太福

音的「达太」换成「雅各布的儿子犹大」（亦参：约十四 22）。从古时的典籍看来，一个人有一个以上的名字并不稀奇，因此 * 使徒（apostles）的名单虽有差异，却可能是指同一个人。绰号相当普遍，甚至会刻在墓碑上。「迦南人（Cananean）」是 * 亚兰文的「* 奋勇（zealot）」之意（路六 15）；因此，有些译本此处直接译为「奋锐党的西门」。在耶稣的日子，这个字可以只是指「奋勇的人」，但也可能指他在跟随耶稣之前，曾参与革命行动，而福音书所写的，可能是这个意思。

「使徒」的意思是「受差遣的人」，或委任的代表。与它相当的希伯来文，用来指商务代表，不过一般的概念比此更广；「受差遣的」拥有与差遣者同样的权柄，以致可以完全代表差遣者来执行任务。* 旧约中有委任的故事，如：摩西委任乔舒亚来接续他的工作，前去得着应许之地（申三十一 23）。* 拉比容许资格较深的学生在求学期间就去教导，以为将来能担任拉比作预备。

十 5~16

任务

十 5 「* 外邦人的路」可能是指一条只通往巴勒斯坦境内某座希腊异教徒之城的路；不过，犹太人通常都不会去走这样的路。加利利四围都是外邦人的境界，除了往南之外，而南方的边界是与撒玛利亚为邻。（有关 * 撒玛利亚人（Samaritans），见：约四 1~4 的注释。）

十 6 犹太人一般相信，以色列的十个支派已经失散了，到末世的时候才会找回来。然而，耶稣在此用「以色列迷失的羊」，是按旧约较通用的概念：他们已经离开上主，走迷了路（赛五十三 6；耶五十 6；参：结三十四 5）。神的信息首先传给以色列人，这个观念并不排除后来会传给别人（摩三 2 与上下文；参：以赛亚、杰里迈亚等人责备列国的神谕）。

十 7~8 * 使徒的任务与耶稣一样，这与他们「受差遣者」的身分相配（见十 1~4 的注释）：他们可在自己的权柄范围内行事。「我（神）怎样白白赐下 * 律法，你们也当如此」，这是后期犹太人用在律法教师身上的话；至于在这么早的时期，它是否已经为成语，而耶稣只是加以引用，则无法确定。

十 9~10 他们旅行的行囊要轻便；其他人也如此：(1) 农人，他们通常只有一件外衣；(2) 一些旅行的哲学家，

即 * 犬儒学者（可能出现在加利利附近的 * 外邦城，如推罗与低加波立）；(3) 一些先知，如伊莱贾和施洗约翰。他们必须专注于自己的任务，不可被世务缠身。

「口袋」可以用来乞讨（犬儒派人士即如此使用），不过，参十章 11 节；至于「装钱的腰袋」，见：路加福音六 38 的注释。有人说，* 爱色尼人会受到各城里的爱色尼人士接待，所以他们旅行的时候，可以什么都不带。

十 11~13 古代地中海一带，接待旅行者住在家里，表明自己好客，是很重要的美德，尤其在犹太教中；耶稣吩咐旅行传道的人要倚赖这样的接待，可能是以旧约的先例为楷模（王下四 8~11）；参：马太福音十 41 的注释。（以色列的传统要求，连最坏的王都必须尊重先知，受到批评也不可杀他们，而古代别国的君王绝对不会如此容忍。）

犹太人平时的问安语：「平安」，意思是祝福，或祈求，要为对方带来平安；因此，向什么人问安、在什么情况之下才可以、什么时候不应该，就成为很重要的社交礼数。耶稣却以新的吩咐改变了这个礼数问题。

十 14~15 敬虔的犹太人回到圣地的时候，连鞋底都不可以沾上异教徒境内的泥土；此处耶稣的代表对不回应的地方所作的动作，表示视他们为不圣洁，或异教徒。在先知书，以及后期的犹太传统中，所多玛是罪恶的代号；这里的重点可能为，他们所拒绝的神的使者，比耶稣的地位还低（创十九）。

十 16 犹太人有时候视自己（以色列）为羊在狼群（* 外邦人）中。凶猛的狼与温驯的羊羔或羊的对比，是格言式的说法。

十 17~23

逼迫的预告

十 17 判案的地方法庭或议会，在主后七十年之前是由地方上的长老或祭司主持；在那之后，则由 * 拉比担任裁决者，每个法庭至少应有三位法官。* 会堂是当地公开聚会的地方，因此可以用来听审，或作公开处罚的地点。有时处罚的方式是鞭打；按照第二世纪的规定，犹太人的鞭刑是在胸前鞭三十下，背后二十六下。这番话听在犹太基督徒耳中，可能特别难受，因为其含义为，他们所传的道不为自己人接受。

十 18 按犹太人的思想，若有一个犹太人背叛同胞，将另一位犹太人交给 * 外邦逼迫者的手中，是最可怕的行为。「官长」(Governors, 和合本: 诸侯) 是罗马派在各省的监督; 其中的三个层次为: 地方官 (propraetors)、总督 (proconsuls)、行政官 (procurators)。「君王」可能指罗马的藩属王, 但可能也包括巴勒斯坦和其他东方的统治者, 因此这里暗示全地都会有逼迫。

十 19~20 犹太人想到 * 圣灵 (Holy Spirit), 会以为是 * 预言 (prophecy) 的灵, 这灵膏抹先知, 使他们能传出神的信息。

十 21~22 见: 弥迦书七 5~7 (太十 35~36 更明显); 这种家庭的分裂, 也是犹太人末世的意象之一 (如: * 以诺一书 (1 Enoch) 一〇〇2)。对一个重视家人互助、崇尚孝道的社会而言, 这段话必定非常刺耳。

十 23 犹太人有一种说法, 在耶稣的时代可能已经流传, 就是在最后的灾难时期, 犹太人会因信仰受逼迫, 必须从一座城逃到另一座城。* 门徒可能如此解释耶稣的话。祂的重点似乎是说, 他们总有可以逃避的地方, 无论逼迫多么厉害, 总有些人会存活到末了 (二十四 22)。

十 24~33

逼迫中的安慰

马太的读者正面对逼迫, 在日常生活中也有其他的危险; 所有的早期基督徒都是如此, 今天世上许多地方热心的基督徒也不例外。耶稣的话可以安慰他们。

十 24~25 * 门徒必须服事老师, 而期待有一天, 他们自己也可以成为教师, 指挥别人。若主人地位很高, 奴隶也会具某种地位, 甚至在极少数的情况下 (如: * 自由人 (freedperson) 的奴隶), 他可能获得自由, 而在此之后 (但绝非之前), 他的地位甚至和原来的主人一样, 而且也可以致富。第 25 节含有文字游戏: 读作「别西卜」, 意思似乎是一家 (希伯来文 zebul) 的「主人」(* 亚兰文 be'e1), 耶稣乃是说「一家之主」。

十 26~27 到了审判之日, 一切都将真相大白, 这是多数人都同意的看法; 所以, 现在也没有必要隐瞒什么事。要向街上拥挤的群众讲话, 从平的屋顶上大声宣告, 是最佳的办法。

十 28 在犹太的智慧传统中, 怕神 (指敬畏, 比平时我

们所谓的尊敬, 意思更强) 是一切的中心, 犹太文学中也反复强调; 有些犹太作者对殉道的肯定, 与这段经文类似 (* 马喀比四书十三 14~15)。有些犹太传统说法主张: 在地狱里, 身体与灵魂会立刻被毁; 但另一些说法则认为, 摧残与痛苦是永远的。大部分犹太人同意希腊人的看法, 认为灵魂与身体在死亡的时候就分开了; 这与许多现代学者的主张不同。

十 29~31 在市场上, 麻雀的售价十分便宜, 是所有鸟类中最廉价的, 为穷人的食物。这里说, 两只卖一个阿撒利安 (assarion), 这是一个不甚值钱的小铜板 (不到一小时的工资); 路加福音十二 6 似乎暗示, 如果大批购买, 价钱更低。这是犹太人标准的「更何况」式论证: 如果神关心这么廉价的麻雀, 更何况人, 祂岂不加倍关心!

十 32~33 在犹太人对审判之日的描述中, 义人为某人说话, 或指控某人, 神十分看重。* 拉比讲到, 神的天使, 或祂怜悯的本性, 抑或审判的本性, 会替祂面前的案件说话。此处说, 耶稣在父面前的作证, 比世上任何人更有分量。

十 34~39

门徒的代价

十 34 一般人认为, 末世之前会有很大的苦难, 而 * 弥赛亚 (Messiah) 将率领祂的子民打赢战争, 接下来则是和平盛世。耶稣向听众声明, 未来的和平时期还要等一段时间, 并且接着说明, 现今苦难与冲突的性质为何。

十 35~36 这里是在引用弥迦书七 6, 该处的上下文描述地上罪恶的可怕, 甚至连最亲密的亲人与朋友都不可信赖; 这要持续到上主的来临, 到时候祂将高举那些对祂持守盼望的人。既然许多犹太人相信, 末世之前必有一段苦难, * 门徒可能会以为, 这段话暗示他们已经在经历该时期的苦难。

十 37 耶稣在此是说明祂适才引用的经文 (弥七 6), 而祂所说的, 大部分听众简直难以想象。爱自己的家人, 尤其是父母, 乃是犹太教中最大的责任; 只有神本身才有资格要求比这更大的爱 (申六 4~5; 参: 申十三 6~11; 马喀比二书七 22~23)。

十 38 罪犯被处死刑后, 必须亲自背着横木, 走到行刑之地, 而所经之地往往会有大批群众在唾骂、讥笑。这

一节是指一条满受羞辱、痛苦，通往可怕死刑之路。

十 39 多数犹太人会把今生与来世作对比。

十 40~42

接待基督的使者

这一段又回到接待福音使者的主题（十 11~14）。此处的原则与犹太教中对待使者或代理人的原则相仿，因为他们可以全权代表差遣人来执行任务。在犹太人的传统中，神、祂的荣耀与律法和以色列，也有这种关系。这个原则在先知身上一直适用（如：撒上八 7；参：民十四 2、11，十六 11）：接受他们的，就是接受他们的信息，因此也等于接受神的旨意。凡是供应他们所需的人，也会得到同样的赏赐（王上十七 9~24；王下四 8~37）。一杯水是最穷的人可以拿出的礼物，但有这份心意就够了。凉水是一般人最喜欢喝的（见：启三 15~16 的注释）。

十 40~42

接待基督的使者

这一段又回到接待福音使者的主题（十 11~14）。此处的原则与犹太教中对待使者或代理人的原则相仿，因为他们可以全权代表差遣人来执行任务。在犹太人的传统中，神、祂的荣耀与律法和以色列，也有这种关系。这个原则在先知身上一直适用（如：撒上八 7；参：民十四 2、11，十六 11）：接受他们的，就是接受他们的信息，因此也等于接受神的旨意。凡是供应他们所需的人，也会得到同样的赏赐（王上十七 9~24；王下四 8~37）。一杯水是最穷的人可以拿出的礼物，但有这份心意就够了。凉水是一般人最喜欢喝的（见：启三 15~16 的注释）。

十一 20~24

对城市的审判

在* 旧约的先知书中（以赛亚、杰里迈亚、以西结等），审判列国的神谕是典型笔法；在* 新约（New Testament）时期之前和之内，犹太人的 * 希碧尔神谕

集（Sibylline Oracles）也有这类文字。得着愈多光照的，将受到愈严厉的审判，这原则出现于旧约（参：摩三 2；拿四 11）。

十一 20~21 犹太人认为，推罗与西顿纯粹是异教徒之城（参：王上十六 31），但是其中一些居民曾接触过真理，亦曾有人悔改（王上十七 9~24）。「披麻蒙灰」是表哀痛的穿著，* 悔改的哀痛也是如此。哥拉汛距迦百农很近，不到两哩。

十一 22 有些讲论末世（通常称之为「审判之日」）的犹太故事说，住在异教国家的义人会起来作见证，指控其余的人，以致没有一个抗拒神真理的人可以找到借口。

十一 23 审判常会以耶稣在此所用的词汇来描述（赛五 14；* 禧年书二十四 31），尤其是针对高举自己为神的人（赛十四 14~15，讲论巴比伦王之死）。

十一 24 见十一章 22 节的注释。

十一 25~27

神的启示

在犹太的智慧传统中，真正有智慧的，不是自以为有智慧、倚靠自己聪明的人（伯十二 24~25；箴三 5~7，十二 15，十六 2，二十一 2，二十六 12），而是以敬畏神为起点的单纯之人（伯二十八 28；诗一一一 10；箴一 7，九 10）。马太福音十一 27 可能将预定的权柄（在犹太传统中，只有神有这样的权柄）归给耶稣；祂既将神启示出来，由此可见，祂与犹太传统中神的智慧地位相当。至于婴孩的比方，参：十章 42 节与十八章 1~18 节；神总是特别眷顾卑微的人（如：撒上二 3~9）。

十一 28~30

真正的安息

十一 28 神使疲倦者得安息（赛四十 28~31；参：德训篇二十四 19 神的智慧发出的邀请）；一般的教师无法作出如此的应许。

十一 29~30 如果有人负轭，必是放在肩头上（参如：耶二十七 2）；犹太教以这个意象比方从属与顺服。犹太人会讲，当负神律法之轭、负神 * 国度之轭，就是当承认神是独一无二的一位，并遵守祂的诫命。马太有意使耶稣讲论安息的话，与下一段（十二 1~14）* 法利赛

人对安息日的规定作对比：「心里得享安息」的应许，来自杰里迈亚书六 16，神在那里应许道，如果百姓回转归向祂，不再追随虚假宗教的领袖（六 13~14、20），祂的怒气就会止住。

希腊人的文学称许柔和，意思是温和与宽厚，但却不是指自我卑微；贵族鄙视谦卑，不认为那是美德，只有低下的人才会如此。然而，耶稣却与社会上卑微的人认同；犹太式的敬虔比较看重这方面的价值。

十二 1~8

安息日的食物

马可福音二 23~27 记载了另一些细节，不过，由于马太福音主要是为犹太基督徒所写，这里所记的细节，在犹太人听来似乎不太像违反安息日的规定，而马可福音的话则显得较严重。马太的结构是古时记载争论的标准模式：先概述整个情况（十二 1~2），再以例子（十二 3~4）、模拟（十二 5）、比较（十二 6）、引证（十二 7）和最终的根据（十二 8）来表达论证。

十二 1 根据申命记二十三 25（参：得二 2~3），犹太律法允许穷人在经过麦田的时候，吃其中的食物。所以，这里的问题不在于门徒摘了别人的麦子，而在于他们在安息日的时候摘；后期 * 拉比的律法特别指出这种行为，订为安息日不可做的三十九种工之一。

十二 2 现代人常把 * 法利赛人视为律法主义者，但这看法不太公平，淡化了法利赛人的敬虔（或许是有意如此，好让现代的律法主义者能避开耶稣受到批评的真正理由）。古代的世界，不仅法利赛人守安息日，所有的犹太人都守，并且欢欣庆贺。圣经以死刑来禁止人违反安息日，所以当耶稣似乎不遵守这日，法利赛人自然会感到困惑。

十二 3~4 公然抗拒安息日，会被视为叛逆神，不过，犹太人的各个团体对安息日律法的解释各有一套，而且不会把自己的观点当作法规，强加在其他人身上。耶稣在这里的论证可能无法令法利赛人满意，不过可能法庭中的长老或祭司可以接受。

十二 5~6 我们从后期数据得知，大部分 * 拉比对只建立一个例子上的论证，如十二章 3~4 节和马可福音二 25~26，都会提出质疑；马太既以犹太人为读者，把论证建立在 * 律法上，就很重要。

摩西的律法吩咐，祭司要在安息日工作（民二十八 10）。这是犹太人「更何况」式的论证：倘若维护圣殿的人可以行，那比圣殿更大的人岂不更加可以？圣殿成了犹太信仰的主要象征，而说某人比圣殿更大，听在犹太人耳中无疑便是放肆、荒谬。不过，犹太教师可以接受有些事胜过遵守安息日的说法或论证（如：圣殿礼仪、拯救生命、为保卫家园而战……等）。

十二 7~8 耶稣在此继续展开攻势，提出 * 旧约中一个更高的原则；参九章 13 节。

十二 9~14

安息日治病

其他细节的说明，在马可福音三 1~6。马可福音的论证，是从大推小（三 4）的模拟，这对 * 法利赛人（Pharisees）可能不够充分，马太则加入了一个更有用的论证，由小推大（十二 12）。

十二 9~10 从这里可以看出，这段时期中，在 * 会堂（synagogue）有小规模聚集，与今天一般教会与会堂较严谨的礼仪相当不同。这段时期中，* 法利赛人最重要的学派是煞买派（Shammaites），他们不容许在安息日为病人祷告；不过，较次要的学派，希列派（后来成为主要派别）却容许。

十二 11 * 爱色尼人在安息日不准人救牲畜，但是许多法利赛人和其他犹太教的诠释者，却会同意耶稣的说法。有时挖坑是为了捉入侵的动物，如野狼，可是牲口也会掉进去。反问的方式（如这里，在回答十二 10）是犹太教师常用的辩论法。

十二 12 耶稣在此使用了典型的犹太论证法，「更何况」：如果我们关心羊，更何况人，岂不当加倍关心？这种辩证法祂的对手一定了解，而借着模拟，他们对圣经安息日律法解释的前后不一便更明显。

十二 13~14 * 法利赛人在这个时期并没有太大的政治实权，他们最多只能筹划而已。犹太法庭在这段时期无法执行死刑，不过，摩西的律法规定，违反安息日的人可以处死（出三十一 14，三十五 2）。法利赛人没有权力杀死祂，而如果祂在经文的辩论中把他们击败，按他们自己的规定，也不容许将祂治死，不过这些都不能拦住他们不去尝试。如果马太的犹太读者是法利赛人（这是不太可能的），他们也不得不承认，耶稣的对手

在此既不公平，又顽固。

十二 15~21

圣灵膏抹的仆人

十二 15~16 带着新的跟随者离开这间* 会堂，不致毁掉该会堂；第一世纪巴勒斯坦的犹太教相当分歧，同一间会堂里的人，不一定持同样的观点。

十二 17~18 以赛亚书四十二 1~4 仆人的经文，按上下文看，无疑是指以色列，而不是 * 弥赛亚，不过后期有一种犹太传统将它用于弥赛亚（四十四 1、21，四十九 3）。然而，由于神的仆人以色列未能达成使命（四十二 18~19），神就在以色列中拣选了一位，来复兴其余的百姓（四十九 5~7），他将代替以色列（五十二 13~五十三 12），承担它所当受之余下的刑罚（参四十二 2）。因此，马太宣称，弥赛亚承担起以赛亚书四十二 1~4 仆人的使命，而祂的记号则为 * 圣灵的同在。马太对以赛亚的翻译，配合了马太福音三 17 的词汇（「我所爱……我所喜悦的」），该处的说法也与创世记二十二 2 相仿。

十二 19~21 这一段经文强调耶稣的卑微，与多数人所期待在战争中得胜的 * 弥赛亚相反；这乃是弥赛亚要保持秘密的理由（有关这方面，请看本注释的马可福音导论）。引用经文时只提其中一部分，是很常见的，因为听众对圣经相当熟悉，会知道其上下文；马太希望所有的读者都能明白他结论中的意思：救恩会临到非犹太人。

十二 22~27

亵渎圣灵

详细的注释，见马可福音三 20~30。

十二 22~23 犹太人所期待的 * 弥赛亚，是戴维的子孙，并不是行神迹的人，但是神以如此特别的方式显明与耶稣同在，难怪有人会把弥赛亚的期盼与祂相连。戴维亦是 * 旧约中惟一记载曾赶鬼的人（撒上十六 23）。

十二 24 异教徒赶鬼，是用魔术式的咒语来驱魔。第二世纪时，* 拉比仍指控耶稣与犹太基督徒，说他们用邪术来行神迹，因为大家都承认他们的确行了神迹。在旧约律法中，行邪术是要被处死的（出二十二 18）。

别西卜（Beelzebub），「家主」，这称呼可能暗指「别西布」（Beelzebub，「苍蝇之主」，可能是巴力西卜（Baal-zebul）的腐化用法），即以革伦的守护神（王下一 2~3）。早期犹太教将这个称呼用来指 * 撒但（Satan）（* 所罗门约书（Testament of Solomon）），亦正合适。

十二 25~26 耶稣在此并没有否定其他赶鬼之人。可是，如果一个邪灵退去，同时却有另一个撒但的差役在旁守候，这种撤退只是策略的转换而已；这类魔术式的赶鬼有可能，但与耶稣彻底而大批的驱逐污鬼无法相提并论，撒但显然已被击败（十二 29）。在犹太和希腊传统中，出名的教师都善用简洁、智慧的话来应答。

十二 27 「你们之子（和合本：你们的子弟）」意思是「你们自己的人」（如：在* 旧约里，「先知之子」意思便是「先知」）。有一些与 * 法利赛人相关的人也会赶鬼（比起耶稣来，他们所用的方法显然较仰赖法术），所以，他们应当小心自己在指控什么。有关断定别人方面，请看十二章 41~42 节的注释。

十二 28 一般人相信，旧约的先知过世之后，* 圣灵某种程度已经沈寂了，或熄灭了，可是他们认为，当 * 弥赛亚出现，* 天国到来的时候，圣灵不再撤回，而将重临人间。按十二章 18 节来看，马太希望他的读者听到这一段，就会看出耶稣乃是在宣告自己是弥赛亚（十二 23）。

十二 29 许多早期的犹太资料报导，* 撒但或魔鬼在被神制服之后，就被「捆绑」，或下在监里；法术的书常会讲到，如何用法术来「捆绑」魔鬼。然而，这个 * 比喻讲到把护卫全家的壮士捆绑起来，意思是说，耶稣已经击败了撒但，所以可以抢走属牠的东西——让被邪灵附着的人得自由。

十二 30 古代的犹太教师常以鲜明的对比来说明要点：这句话和马可福音九 40，意思都是说：「一个人不是站在这边，就是站在那边。」古时常有类似这样对比式的讲法。

十二 31~32 犹太教师常教导说，今世受的苦可以弥补所犯的罪；可是有些严重的罪会一直带进来世。有些教师同样声称，玛拿西王的 * 悔改让他在今世得赦免，但是来世仍不得赦免。在* 旧约的律法中，「刻意」犯的罪——故意背叛神——无法得赎。亵渎必定要处死（利二十四 10~23）。

因此，耶稣认为亵渎 * 圣灵——即看到圣灵的工

作（十二 28）之后，仍持续否定祂的身分（太十二 18）——乃是最可怕的罪。（有关褻渎的一般含义，见九 3~8 的注释。）

十二 33 关于旧约里以「果子」来作象征的用法，见三章 8 节的注释；这里的果子是指他们的话（十二 34~37）。

十二 34~35 他们抵挡祂的话（十二 36~37），显示出内心的意念；有关「毒蛇之子（和合本：种类）」，见三章 7 节的注释（亦参：赛五十七 3~4，五十九 5~8）。有些犹太教师也常强调内心正直的重要（不过，头脑的相信与内心的接受常不是同一回事，今天许多自称是基督徒之人的生活可以为证）。在犹太智慧文学中，一个人是愚人、智慧人，还是罪人，常可以由行为看出。

十二 36~37 许多箴言强调言语真诚的重要性，并说，静默不言强过扭曲的话语（如：箴十 11，十五 4，十七 27~28）。在所有的话中，犹太教认为与道德和永生最相关的，莫过于示马（Shema，译注：犹太人的认信祷告，意为「听」）中对神为独一之神的信仰告白（「以色列啊！你要听：上主我们的神是独一的主」，申六 4；参：可十二 29）；不正确的话语可以透露出人的心意，而反对耶稣之人所拒绝的，乃是与示马同样重要的见证（十二 32），由此可见他们的心如何。

十二 38~45

被魔鬼支使的世代

耶稣在这里回过来指控道，祂不是 * 撒但（Satan）的仆役，他们才是。

十二 38~41 犹太人对末期的讨论中提到，穷人中有些会归向神，他们会作见证，指出那些以自己太穷为由，而不跟随神的人有罪；而富人中有些会归向神，* 外邦人中也有些人会归向神……等等。在此，耶稣提出曾有异教徒归向神的例子。有些犹太教师不喜欢乔纳，因为他一开始「为了以色列」而不顺服神。他们说，他怕尼尼微的 * 悔改会让不悔改的以色列遭到定罪。在 * 旧约里，尼尼微是彻底摧毁北国的国家，是邪恶的代表（如：鸿二 8，三 1、7）；但是约拿书三 10 所记尼尼微的悔改，告诉我们神会赦免归向祂的异教徒（拿一 15~16，四 10~11），也会审判祂不顺服的仆人（一 14~15）。

（有些 * 拉比认为，乔纳对外邦人悔改起反感，因为这样便显出以色列没有悔改。）

「三天三夜」（拿二 1）不一定指完整的日子；不到二十四小时也可以代表一整天。在早期犹太人的律法中，一个人过世三天之后，他的死亡才真正算数。

十二 42 有些传统认为「南方的女王」，示巴女王（王上十 1），乃是衣索匹亚的女王（参：徒八 27）。

十二 43~45 耶稣的要点为：虽然祂正在把魔鬼赶出去，但是这个邪恶的世代却正在邀请更多的魔鬼进来。犹太人的传统著作常以旷野为魔鬼出入之处，而「七倍」是表示严厉刑罚的传统说法（创四 15、24；利二十六 18），因此，听众一听就会明白耶稣的意思。

十二 46~50

耶稣真正的家人

请看马可福音三 31~34 的注释。家人互相照顾、彼此尊重，是当时的人非常强调的，因此这番话一定让他们大为震撼。许多犹太诠释者认为，孝敬父母的诫命，是 * 律法里最重要的一条。

古代的家庭关系常以由上到下的结构来决定，过于亲属的关联，所以，妻子、尤其是孩子（在富有的家中，还包括奴隶），都一定要听一家之主——父亲——的话。因此，耶稣能够把祂的「母亲、兄弟和姐妹」定义为顺从祂天父的人。否认自己的家人，是社会上完全不能接受的作法，即使以此作比方，也不容于当时的文化。另外，在犹太教里，将亲属的用词灵意化或象征化（尤其是「弟兄们」），都被视为是在讲同一族的人（以色列同胞）。

十三 1~9

撒种者、种子和土地

* 拉比常常用 * 比喻、例子等，来说明自己要讲的重点。这种巴勒斯坦犹太式的教导模式，在 * 新约（New Testament）里只出现在耶稣的教导中，所以不可能是犹太巴勒斯坦以外的后期 * 教会（church）所编造出来的。

罗马帝国大部分的百姓都是乡野的农夫，或牧人。受过教育的菁英份子常忽视这一大群人，但是耶稣的比方却显示，祂经常在这班人当中工作。虽然加利利人口相当多，乡镇不少，还有两个大城（塞弗利斯和提庇哩

亚)，可是大部分居民乃是住在乡下的农人。

十三 1~2 耶稣上船的目的，是不致被太多人拥挤，不过，这也使祂的话更容易听得清楚；从海中向岸上的群众说话，听觉的效果相当理想。

十三 3~4 种子常在地还没有犁过之前，就种下去（不过也不一定）；所以这里所描述的各种状况十分平常。农人用手撒种很方便，这里大概是如此；有时也会用一头动物拉一个袋子，让种子从其中的洞慢慢漏下去。「路」或「道」是指田中的小径。

十三 5~6 许多巴勒斯坦的土地只是一层薄薄的土覆盖在岩石上；如果撒种的人没有先犁过，就不会知道自己是白费工夫，等到后来才会发现。

十三 7 这些荆棘可能也是看不见的；它们没有被拔出来，可能是刚刚才砍过或烧过，但根还留着，后来荆棘就会和种子一起长出来，把它挤住，不能结实。

十三 8 按加利利的土质而言，三十倍、六十倍、一百倍，是非常好的收成。约但河谷通常的收成在十倍到百倍之间，因此，百倍的收成不必视为神迹（创二十六 12；参：摩九 13）。但在巴勒斯坦，平均的收成是十倍（意思是，每一粒种子撒下去，会长出十粒），而耶稣所提的数目，是非常好的收成。

十三 9 * 门徒（disciples）最主要的学习方法，是仔细听老师的话。

十三 10~23

撒种者的解释：如何明白祂的话

* 门徒当中会有一些人不能跟随到底，这与 * 旧约的模式相符；在旧约中，有些人起初顺服神，后来却背离，如扫罗，然而还有一些人经过许多试炼之后，仍然忠心顺服，如戴维。

十三 10 门徒会一直问老师问题，直到明白他的意思为止。

十三 11~13 * 比喻是 * 拉比用比方来说明一个道理；然而，如果没有讲明道理是什么，比喻就只是一则故事而已。有些拉比会教导一些比较奥秘的事，他们认为只有最亲近的门徒才会听得懂，所以常在私下相授。因此，耶稣比喻的含义，可能只有祂所选的圈内人才能明白。

十三 14~15 耶稣时代的百姓就像以赛亚时代的人一样，听见了神的话，但是却如没有听见一般，毫不悔改

（赛六 9~10）。

十三 16~17 有些犹太书籍描述，在 * 旧约里的义人非常盼望见到弥赛亚施行拯救的日子，以及神加倍启示自己的时候来到。借着祝福某些人（如这里，看见耶稣的人，与十三 15 的瞎眼者相反）来讲论某人（如这里，耶稣），是当时众所周知的 * 修辞技巧。

十三 18~23 外人听见神的话，会随己意来处置。* 拉比（rabbis）有时会说，一个人若不专注于 * 律法，就会被世上的思虑所罢占（22 节）。

十三 24~30

麦子与稗子的比喻

在罗马帝国里，乡下的地大部分都属于富有的地主；他们或雇用自由的农人来工作，或买奴隶来经营，而这两种人的生活大致相仿（只是奴隶会遭鞭打，也会被卖掉）。耶稣的许多听众（十三 34）可能是在大农场上工作的农人，他们立刻就能明白祂所描述的困难。

十三 24 「天国好像一个人……」这句话的意思，不是说把 * 天国比作那个人。* 拉比的 * 比喻一开头常为「某件事可以比作什么呢？」，或「某件事好像……」。在比喻中，这个词组的意思是说，一个道理将用以下整个比方来说明，而不是用接着的那一个字来说明。

十三 25~27 巴勒斯坦的食物（以及古代一般的食物），以面包为主食，所以麦子很重要。不过，有一种有毒的稗子，有点像黑麦草，称作毒麦（通常译为稗子），最初长得很像麦子，直等到穗子长出来，才能分辨。

十三 28~29 通常春天会拔野草，可是如果发现得太晚（就像这里），拔的时候就可能连麦子的根也会拉起来；主人不愿意这样伤到麦子。不过，一旦长成之后，收割的人就会割下麦穗，而长得较矮的稗子，会分开来割。

十三 30 第一世纪的巴勒斯坦一定比后来的时代树木更多，不过最早的森林也已经砍伐殆尽，所以柴火不能浪费；稗子晒干之后，至少还有一点用处——当作柴火来烧。

十三 31~33

芥菜种与面酵的故事

这两个 * 比喻（parables）的重点为，众人所期

待那大有能力的 * 天国 (kingdom)，开端是非常不起眼的——正如耶稣和 * 门徒 (disciples) 一般。

十三 31~32 究竟「芥菜种」是指什么，学者仍有争辩。不过，无论如何，它总是耶稣的听众所知最小的种子（兰花的种子比它更小）；重点为，它虽然看来非常小，可是会长出很大的树丛。在加利利海四围，它可以长到十呎之高，有时甚至到十五呎。不过，一般平均大约四呎；由于它每一年都要重新生长，所以鸟儿在早春搭窝的时候，就不能搭在其上。

耶稣选择这个从小到大的例子，是最佳的比方，而祂的 * 夸张法并不因此遭损；* 天国的开始可能很不起眼，但它至终将显为荣耀。

飞鸟虽不能在芥菜树上搭窝，但仍可在上面栖息（马太在这里用的字，有时也有此含义）；马太的用辞影射但以理书四 12，另一位王国的荣美。有些数据说，巴勒斯坦习惯上会把芥菜种种在田里，而不种在花园里；马太福音十三 31 与路加福音十三 19 可参照来看，两位作者因针对的读者不同，而作了一些调整。

十三 33 罗马城里有糕饼店，但是这里的比方是指乡下的加利利妇女。酵，或酵母，要掺在面团中。三斗面，大约是一浦式耳 (bushel)，是一个妇女所能捏制的量，所做出来的面包，可以供一百人食用。

十三 34~35

神秘的教导

见十三章 10~13 节的注释。马太引用诗篇七十二 2，诗人以希伯来人智慧文学的笔法来描述他的知识，然后再用余下的诗句来说明其内容：神在历史中的信实、拯救的作为，及祂子民的背叛。

十三 36~43

麦子与稗子最后的分离

有一些团体，例如 * 爱色尼人，离开整个犹太教，而追求更高层次的圣洁。不过，所有犹太人的团体都同意，只有神才知道万人的心。直到末了，审判之日，义人与恶人才会完全分开。

此外，其他书籍与经文（如：以斯拉四书四 30~32；* 巴录二书 (2 Baruch) 七十 2；参：赛三十二 13~15；

耶三十一 27~28；何二 21~23，六 11）曾以收割作为末世的象征，而犹太人的经书中有时会将地狱比作火炉（* 以诺一书五十四 6；有些抄本在九十八 3；以斯拉四书七 37）。还有些犹太经书也讲到，义人将在未来的国度里发出荣耀的光。

十三 44~46

天国的价值

十三 44 财宝常埋在地里藏起来，以求安全。这里所刻画的景象，最有可能的情形为：一名农人在富有的财主田间工作，发现了财宝，又把它埋起来，以防地主声称那是他的。然后农人把自己的家产都变卖了，要买那块地，以得着财宝。穷人中间必然会流传这类发现前人遗留财宝的故事；耶稣用这则故事来刺激听众，要他们寻求比地上财宝更珍贵的东西。

十三 45~46 潜水员会在红海、波斯湾和印度洋寻找珍珠，而有些珍珠身价万贯。耶稣的听众对这类故事大概耳熟能详；似乎有一个民间传说与此类似，不过它的重点不是 * 天国。

十三 47~50

好鱼坏鱼的最后区分

进一步的讨论，见四章 19 节；有关区分方面，见十三章 36~43 节；火炉则见十三章 40 节的注释。打渔时会用不同的网：拖网（如这里所用）比四章 18 节所用一般的渔网大很多。这种网可能是连在浮标和锤子上，让网宽的一端在水面上，另一端则在水底拖拉。

十三 51~52

为天国效劳的文士

律法和智慧书常被比作财宝（有时被比作珍珠）；* 文士对律法格外熟悉，自然拥有那「旧的」财宝，而 * 天国的信息又加给他们一些新东西。这里的比方，是讲一位家主从家里藏起来的宝盒里面，取出新旧的钱币来。有些学者认为，马太福音在此特别向基督徒文士说话，他们的要务是要训练 * 外邦人作门徒，跟随那最伟

大的教师，就是耶稣（二十八 19）。

十三 53~58

不受家乡尊重

细节请看马可福音六 16 的注释。先知遭家乡的人拒绝，这已成了古老的传统（耶一 1，十一 21~23），可是在后期犹太人的教训中，先知受逼迫的题目有更进一步的发挥。

耶稣在拿撒勒成长的时候，当地十分需要木匠（来建造附近的塞弗利斯，那座城曾被焚毁，其中剩余的居民成为奴隶）；所以约瑟以此为业，并不希奇。木匠是作木工的，如制作犁、椅子，和屋顶上的木工等。倘若屋子是用石头盖的，他们也会兼作泥水工。在那个时代，拿撒勒本身是一个小镇，居民大约在一千六百至二千人左右；可能镇上大半的人都认识耶稣。

十四 1~12

希律处死约翰

细节的讨论，见：马可福音六 14~29。这一段不是讲大希律，他在耶稣出生之后几年内就死了；这里是指希律安提帕，他是大希律的儿子，母亲是一位 * 撒玛利亚人（Samaritan），还有一位同母的兄弟亚基老（二 22）。他大约从主前四年开始统治加利利和庇利亚（后者是约但河东边狭长的一条地带），直到主后三十九年。

十四 1 马太用希律安提帕的正确头衔，「分封的王」（tetrach），不像马可用给他的通称，或讽刺式的称呼（「王」king）。「分封的王」原本的意思是管理全境四分之一的统治者，但是罗马对只管理一部分境地的人都如此称呼；大希律的国境在主前四年分为几份，亚基老（后来由罗马巡抚取代）、安提帕，和腓力各得一份。

十四 2~4 第一世纪的历史家* 约瑟夫也报导了希律安提帕与他兄弟的妻子发生恋情的事。这位分封的王和他的情妇各自与配偶离婚，然后结婚；希律因此触怒了前任岳父，那巴坦的王，以致双方兵戎相见，希律的威名在那次战役中大大受损。约翰当然知道希律会憎恶他的信息，但是他还是照讲不误；希律大可以把约翰对他道德的指责，当作政治的批评。

十四 5~6 在这个时期，犹太人一般不会庆祝生日（约瑟夫说，庆祝生日是不许可的）。虽然多数犹太人认为庆生是 * 外邦人的习俗，但是贵族们的表现却显示，他们深受希腊的影响。在希律的要塞马彻鲁斯，男人与女人在不同的大厅用餐，因此，希罗底可能没有直接看到希律对她女儿的态度。

十四 7 希律起的誓是醉话；他是罗马的藩属，根本没有权利处置自己的领土。

十四 8~9 在这情况下，如果是犹太教师，就会取消誓言；但在宾客面前若是食言，就太没面子了。

十四 10~11 犹太律法规定，处死之前需有审判；而希律在此仗赖罗马所给的权柄，不理睬这条律法。斩首是处死最快的方式，痛苦也最少，是用剑来执行。可是这是希腊和罗马人的作法，不是犹太人的作法。

十四 12 丧礼通常是由儿子负责；约翰极可能没有已成年的儿子，抑或他的 * 门徒是当时惟一可以办这事的人。虽然古代的世界（除了一些极端的哲人之外）都认为，一个人未能好好安葬是最悲惨的命运，但犹太律法不允许为按律法处死的人公开哀悼，而无论谁来认领尸体，都可能遭到希律的怀恨。

十四 13~21

喂饱五千人

细节请看马可福音六 32~44 的注释。古代喂饱百姓最重要的记录，就是以色列在西乃的旷野吃吗哪，以及先知曾行过的神迹（如：伊莱沙在王下四 42~44）。

十四 13~15 饼和鱼是巴勒斯坦最基本的食物；肉比较贵，除了筵席之外，平时几乎吃不到。教师通常不需要自掏腰包来照顾 * 门徒的饮食。

十四 16 古时学生常要付教师钱（不过有些教师是自给自足的）；请教师到家中用餐，给予最丰富的款待，是很体面的事。不过，此处则是身为教师的耶稣担起主人的角色，供应众人。

* 门徒常视教师如同父亲，不过极少教师有能力供养门徒。古人重视款待客人，除了供应食物之外，还提供住处。

十四 17~18 列王纪下四 42~43 记载，当伊莱沙要门徒把食物分给众人的时候，门徒也是将信将疑，与此处相仿。

十四 19 当时的习惯为，在用餐之前，由一家之主「祝谢」，或献上感恩。

十四 20 有一份文献记载，犹太人出门旅行时会带着篮子；因此这十二个篮子可能是 * 门徒自己的。

十四 21 五千名男子，加上妇女和孩子，这数目比加利利乡下大半村子的人口更多。

十四 22~33

在水面上走

请亦看马可福音六 45~52。摩西、乔舒亚、伊莱贾和伊莱沙都在水中行过神迹，或是将海分开，或是让约但河分开；但是 * 旧约只提到一位在水上「行走」，那就是神自己。

十四 22 教学时间的长短，是由教师掌控，所以耶稣打发群众回家，是可以理解的。

十四 23 虔诚人通常一天会拨出两个小时来祷告；耶稣在此将这天剩余的时间都用来祷告（不过时间究竟多长，却不确定，因为马太在此用的「晚上」一字（15、23 节），含义不太清楚）。摩西和伊莱贾都曾到山上去祷告；在这座山上，耶稣可以远离加利利热闹的市镇生活，安静的独处。

十四 24 加利利海上会突然兴起风暴。

十四 25 四更是晚上的最后一更，从半夜三点到早上六点；更期是从晚上六点开始计算，犹太人常将整个晚上分为三段更期，但是罗马人则有四更。

十四 26 古时相信有鬼，或有魂魄，是很普通的；不过犹太人所盛行 * 死人复活的教导，与鬼的概念相冲突。

十四 27 耶稣的回答，按字面译为：「我是」；这句话的意思也可以理解为「是我」，不过它影射到神在出埃及记三 14 和以赛亚书四十三 10、13 的自我启示：「我是（和合本：我是自有永有的）。」

十四 28~32 尽管彼得没有走到底，但是他已经开始走在水面上，这是 * 旧约中最大的先知都没有做过的事。走在水面上，可能会令读者想起以色列人经过红海，或约但河，但这神迹却比那些更伟大。（* 拉比讲过一则故事——我们无法肯定这故事是否在耶稣的时候已经流传——最早走进红海的人开始要沉下去，但是被摩西的杖救起，那根杖使红海分开。）有关耶稣的拯救，参：诗篇十八 16 和一四四 7。

十四 33 拜这个字，是用来指向异邦的国王朝拜，以及向神明的谄拜。虽然它可以指俯伏以示尊敬（如：撒上二十四 8，二十五 23），但是用在表达犹太 * 门徒（disciples）对一位身为人的教师之惊讶——即使是在神迹的故事中，则显得很寻常。古代的神迹故事（包括福音书中的许多记载），结尾常为旁观者的惊异与称颂。

十四 34~36

在革尼撒勒的医治

耶稣的衣裳「縵子」，是指他按照敬虔犹太人的习惯所穿外袍上的流苏；见九章 20 节的注释；参二十三章 5 节。古代文学常不单有较长的 * 叙事(narrative)段落，也有总结式的陈述，如本段（参四 23~25）。革尼撒勒是个平原，在加利利海的西北岸。

十五 1~20

人的传统与神的话

细节请看马可福音七 1~23。

十五 1~2 当代犹太文献常将 * 法利赛人刻画为遵守长老传统的人；如此，他们觉得他们乃是在倚靠历代敬虔人智慧的宝库。吃饭之前洗手，是这类传统中最出名的，不过却没有圣经根据。

十五 3 耶稣以反问来回答法利赛人的质询，这是 * 拉比常见的作法。

十五 4~6 犹太教一般规定，孝敬父母的孝道，包括要用金钱支持年迈的双亲。有些人，如 * 约瑟夫和许多 * 拉比，认为这道命令是律法中最重要的诫命。所以，* 法利赛人不可能不同意耶稣的例子；他们不主张人可以不必供养父母，但是他们却容许，因着特殊誓言，有些东西只能当作「圣」物用，这造成一个漏洞，让一些想要如此利用的人有机可乘（参：箴二十八 24）。有些律法的漏洞（如：普洛兹布（prozbul），律法要在第七年取消债务，但这种早期的定规则采先发制人的作法），仍是要维护律法的精神；但这项规定却十分不智，连这样的精神都腰斩了。

十五 7~9 以赛亚曾经指责那些看重传统、轻视神藉律法和先知所传之话语的人；这个信息在耶稣的时代仍然

适用。

十五 10~11 后期有一个故事，在耶稣那一代之后的一位犹太教师约哈南·班·撒开（Johanan ben Zakkai）曾经私下对他的 * 门徒（disciples）承认，外在的不洁净不会污秽人；只要遵守神所规定有关洁净的诫命就可以了。但是这类教导，即使流传很广，也不会公开强调，恐怕百姓会因此而不守宗教礼仪的规定（如埃及一些富有的犹太人的行径）。

十五 12 虽然 * 法利赛人（后期的 * 拉比似乎是源于这派人士的教师）实际上并没有政治权力，可是他们却受到百姓的尊敬，且颇具影响力。因此，冒犯他们并不明智。

十五 13~14 拔出（耶四十二 10，四十五 4，参一 10，十一 16~19，十二 2，二十四 6，三十一 28）、瞎眼（十五 14，参如：申二十九 4；赛六 10，四十二 19）、领袖以虚假带人走差路（赛三 12~15，九 16），这些比方都是典型的 * 旧约审判用语；* 死海古卷同样描述* 昆兰（Qumran）团体是神所种的苗。

此处的比方是讲到一位农夫在预备田地，把不想要的野草拔出（参十三 30）。耶稣对 * 门徒回应的要点为：不要担心 * 法利赛人的权力，因为他们受审判之日即将来临（太三 10）。

十五 15~20 这种观点极为罕见，更少公开披露；见十五章 10~11 节的注释。自由派的亚历山太犹太人不再相信要按字面来遵守食物的律法（利十一；申十四），而保守派的人则十分轻视他们。不过，至少大家都会同意耶稣所说，内心才是最重要的（见：赛二十九 13，引用于太十五 8~9；亦参：赛五十九 13）。

十五 21~28

对迦南人的怜悯

十五 21 推罗和西顿传统上是异教徒之地；西顿曾是耶洗别的家乡（王上十六 31），但是当时那一带有一位妇人曾从伊莱贾经历神迹，得着食物和儿子的医治，因此成为以色列之神的信徒（王下十七 8~24）。在耶稣的时代，从加利利到该撒利亚腓立比，必须经过属于西洛腓尼基的领域，正如此处所记。而当时仍有许多犹太人住在那里。

十五 22 以色列征服迦南的时候，残留的当地人被赶往

北方，进入腓尼基一带，在* 旧约中，他们与以色列为敌，在道德方面最受鄙视；马太用这个辞为这位妇女定位，如果一些犹太读者仍心存芥蒂，必然觉得不是滋味。可是她承认耶稣是「戴维的子孙」（* 弥赛亚），等于承认戴维国度在那一带的权柄（他接纳许多非犹太人成为同盟）。犹太人怎能对这样一位迦南妇人心存成见呢？

十五 23~24 耶稣在第 24 节的话，并不排除后来对 * 外邦人（Gentiles）的福音使命。以赛亚书五十三 6~8 的仆人，是为以色列迷失的羊受苦（参四十 11，五十六 11），但是仆人最终的使命，乃是要使万国与神和好（四十二 6，四十九 6~7）。

十五 25~28 旧约中有些人曾把他们的需要带到先知的面前，而且不容他们不答应，其中最出名的是伊莱贾去找的那位西顿妇人（王上十七 18~19），和招待伊莱沙的书念妇人（王下四 28）；神至终答应了他们的祈祷。

（根据一些记载，有几位接近耶稣年代的犹太教师也曾如此赖着神不放，为求雨……等等。）与神十分亲近的人，在坚持为某事祈祷的时候，对祂的态度仍是万分恭敬（创十八 22~32）；然而他们不肯放手。

十五 29~31

瘸子、瞎子、哑巴、残疾得医治

这里记载耶稣治好了许多传统的不治之症。虽然当时的文化不否定神迹的存在，可是这样的医治仍然太让人惊奇。马太对这类神迹的总结，或许会令人想起以赛亚的预言（三十五 5~6；参二十九 18~19、23）。

十五 32~39

第二次喂饱众人

耶稣第一次喂饱众人的神迹（见：太十四 13~21 的注释）不是独一无二的；祂任何时候都可以再做一回。马加丹（39 节）是抹大拉的马利亚之家乡；已被鉴定为今日的塔利奇（Tarichea），当时居民似乎大部分是渔夫。

十六 1~4

除了乔纳的神迹以外

十六 1 * 法利赛人和 * 撒都该人 (Sadducees) 在许多事上看法都不同。法利赛人广受民间的支持，但是撒都该人拥有政权。他们若携手合作，就很危险。马太福音可能是在主后七十年之后所写，他常把不同的领袖连在一起，然而在他的时代，巴勒斯坦宗教政治圈里，法利赛人已是一枝独秀。有关这类证据，参四章 3 节。

十六 2~3 他们在第 1 节要求从天上显出征兆(和合本：神迹) (参：王下二十 8~9；赛三十八 7；代下三十二 24)；占星家用天上的星象预测帝王的倾覆，* 拉比也尝试解释这类征兆。犹太作家如 * 约瑟夫，相信当灾难将临的时候，天上会有预示(亦参：太二十四 29~30)。有些先知如伊莱贾，曾经从天上带下神迹——他叫天降下火来(王上十八 38)；不过大部分先知的预兆并没有如此神奇(士六 17；赛七 11~14，八 18，十九 20，二十 3，三十七 30，三十八 7，六十六 19；结四 3，十二 11，二十四 24、27)。或许耶稣的敌人想要祂显出一个神迹，来证明祂是先知(有些拉比相信，先知甚至可以暂时停止 * 律法里面的一些诫命，只要他们有神迹为证)，也可能他们只是要祂作个预测。(「天」是犹太人对神的一种称呼，因此他们的意思可能是「从神」显个神迹。)

十六 4 这一代的人也像他们的祖先一样邪恶，不理睬神已经行在他们当中的作为(申三十二 5、20，按上下文来看)。已有神迹赐给他们(太十六 3)，甚至比神平常由天显示的征兆更清楚(十六 2)，但是最终的证据将是 * 复活(十二 40)。

十六 5~12

邪恶的酵

十六 5~6 犹太人传统典籍中，有时会用酵来象征罪恶。有些犹太教师以此作比方(如：将错误的教训比作有毒的水)；因此 * 门徒应该可以听出，他们的 * 拉比是在使用比方。有关 * 法利赛人和 * 撒都该人，见十六章 1 节的注释，及词汇解释。

十六 7~11 耶稣当代的人和旷野里的以色列人一样，很快就忘记神过去的供应，而祂常要他们记住(如：申八)。

十六 12 在整本马太福音中，* 撒都该人(Sadducees)

一直否定* 复活(resurrection)(太二十二 23)，而 * 法利赛人(Pharisees)一直坚持人的传统(十五 2~3)，他们都与耶稣作对。

十六 13~20

基督与盘石

十六 13 该撒利亚腓立比(这座城与一般 * 新约所记的该撒利亚不同，那是在沿海的一座城)是异教徒之地，靠近一个专门崇拜希腊神祇「潘」(Pan)的岩穴；希律也在那里建了一座庙，来敬拜该撒。所以很难料到神竟会在这里有所启示。这座城距离加利利海约二十五哩，高度约有一千七百呎，因此半路上需要停下来(十五 21)；它距约但河的源头不远，就是旧约的但支派之地，位于古代以色列的北疆。

十六 14 对于耶稣是谁的问题，这些答案都属于「先知」的范畴；虽然大部分犹太教师认为先知已经不再出现，但一般人深深相信，到了末期先知又会出现。他们认为伊莱贾会回来(玛四 5)，而耶稣有许多神迹很像伊莱贾所行的。祂讲的审判神谕(太十一 20~24)，以及把圣殿的重要性降低的说法(参十二 6，二十四 1~2)，也许会让人将祂比作杰里迈亚。

十六 15~16 彼得的称呼是正确的，但他对 * 弥赛亚(Messiah)的理解则有错误(十六 22)。戴维的王室传承被神收纳为自己的儿子(撒下七 14)，因此那位最终坐在他宝座上的，自然会被称为神的儿子(诗二 7，八十九 27)，这个时期有几位犹太诠释者也提到此点(如 * 昆兰(Qumran)洞穴取出的 Florilegium 4，是 * 爱色尼人对塞缪尔记下七章的注释)。

十六 17 「你是有福的」是标准的祝福模式(参：太五 1~12 的注释)。「巴乔纳」是 * 亚兰文的「乔纳之子」。「属血肉的」是犹太人指「人」的典型说法。虽然所有犹太人都强调要研读圣经，从中学习，但是有些人也承认神会光照(如：在 * 死海古卷中)或启示(* 启示文学(apocalyptic literature)；一些 * 拉比式的神秘说法)。

十六 18 在 * 亚兰文中，「彼得」和「盘石」是同一个字；在希腊文(此处)，这两个是同源字，这个时期可以互换使用。至于以一个人作为根基，在其上可以建造其他东西，这概念可参以赛亚书五十一 1~2；以弗所书

二 20。这个应许是给彼得的，因为彼得承认耶稣（16 节）；要点为，彼得因著作这样的信仰告白而成了盘石，其他的人可以藉宣扬同样的信仰而在其上建造。

* 旧约常讲到「建造」神子民的人（如：得四 11；耶一 10），也求神来建造以色列（诗五十一 18，六十九 35，一四七 2；耶二十四 6，三十一 4、28）。「阴间的门」在旧约（伯三十八 17；诗九 13）和后来犹太人的文学中，都是指死亡的范畴与力量；死亡并不能消灭 * 教会（church）。有人认为，耶稣虽然拣选了十二个门徒，代表以色列的余民（可与 * 死海古卷中所用的十二相较），但祂不可能计划教会的成立，但其实「教会」的用辞，当时已经被用来指一群余民团体（死海古卷；进一步的说明，见词汇解释中的「教会」）。

十六 19 家里的仆人当中，掌管钥匙的那人最重要（参：可十三 32~34）；在宫廷里，管钥匙的是高官（赛二十二 20~22），在神的圣殿中亦为身居要职之人。钥匙在此是指有权让人进入 * 天国（太二十三 13），而其根据为对耶稣真实身分的认识（十六 16）。* 昆兰团体也有专人负责决定成员的接纳；考虑的因素为申请者是否接受该团体所规定的生活方式。

许多犹太人觉得，犹太人最高法庭的权柄，是由神在天上法庭的权柄而来，也就是实现其旨意。「捆绑」与「释放」（十八 18 亦同）是常用的词汇，指 * 拉比（rabbis）在解释圣经上合法的权柄（「禁止」与「许可」），因此也可以用于宣判中。

十六 20 有关弥赛亚秘密的注释，见：马可福音的导论。

十六 21~28

重新界定弥赛亚的工作

彼得揭露了耶稣的秘密身分（十六 16），但是他对这身分的概念却是错误的。

十六 21 就连 * 旧约中的先知也多半会尽量避免殉道，而且亦会因受苦而发出怨叹（王上十九 3~4；耶二十 7~18）。虽然殉道常与先知相连，但那却不是他们的目标；可是从这里看来，耶稣却是以此为目标（尤其参二十 28）。

十六 22 这时期的犹太传统强调 * 弥赛亚（Messiah）的得胜；在耶稣提出此教导之后大约一个世纪，犹太教师开始接受除了得胜的弥赛亚之外，还有受苦的弥赛亚之看法。古时作门徒的首要规定（只有极少数的例外）

为：从不批评老师，尤其不能公开讲论。按当时的文化标准来看，彼得违反了规定。

十六 23 绊脚石一词，是指让人摔倒的东西，后来成为象征性说法，指令人犯罪，或在信仰上跌倒的事。

耶稣把彼得视作与 * 撒但（Satan）等同，因为他讲的话也是同样的试探：不要有十字架的 * 天国（四 9~10）。* 拉比有时会用 * 门徒的名字作双关语；此处「盘石」（十六 18）成了「绊脚石」。

十六 24 有关十六章 24~28 节，见：马可福音八 34~九 1 的注释。背起十字架的横木，走向被钉死的地点（通常直的那条已经立在那里，等着被处死的人），意思是以被定罪之人的身分，走向死亡，一路忍受嘲笑与讥讽。钉十字架是最可怕的处死方式，为罗马人最严厉的刑罚，只用在低阶级的人和奴隶身上；提起来都会令人毛骨悚然。

十六 25~26 一个人的生命比任何财宝更有价值，如果没有生命来享受，财宝便毫无价值（参：诗四十九 7~8；出三十 12）。

十六 27~28 耶稣是暗示但以理书七 13~14，也就等于将 * 旧约指神为审判者的说法用在自己身上（诗六十二 12；箴二十四 12；耶十七 10，三十二 19；结十八 30）。所提到的天使，可能引自撒迦利亚书十四 5，不过这亦能配合但以理书七 13~14 意象的境界。「尝死味」是「死」的成语用法。第 28 节是转接到十七章 1~8 节的句子，该段记载 * 天国的预先启示（「预先」的意思是，这个启示揭露了天国的真相）。

十七 1~13

荣光再现

这一段的许多说法，都暗示神当初在西乃山向摩西启示祂荣耀的情形，因此，古代大多数的犹太读者必如此领会。有关本段的细节，见：马可福音九 2~10 的注释。

十七 1 六天是影射出埃及记二十四 16，那时神开始在山上的云中向摩西说话。

十七 2 有些犹太典籍中描写荣耀的天使或复活的义人，所用的词汇与这里对耶稣的描述差不多，但是人的外表因荣光而改变，最接近的记载就是出埃及记三十四 29，那里说，因为神亲自向摩西显现，摩西的脸庞就发出荣

光来。

十七 3 犹太人期待，在末世的时候，伊莱贾和摩西都会回来。他们两人（出二十四 15~16；王上十九 8）都曾在西乃山（亦名何烈山）听见神说话。

十七 4 以色列在旷野是住在帐篷中，当时神的荣光与临在随着他们。

十七 5 出埃及记记载，充满荣光的云覆盖着山顶（二十四 15）和会幕（四十 34）（* 七十士译本在出埃及记四十 35 用的希腊文，和马太在这里用的相同）。除了马太福音三 17 所影射的经文之外，这段话里的声音又加上申命记十八 15，就是当有位像摩西的先知出现时，「你们要听他。」

十七 6~8 * 门徒(disciples)的害怕，与 * 旧约(Old Testament)和后来犹太传统典籍中所记的相同：当人遇见神的启示时，便心生惧怕。

十七 9~13 犹太人相信，在时间结束之前，伊莱贾会回来，振兴万事（玛四 5~6）；而义人的 * 复活则是在他来之后，在最后的时刻。

十七 14~23

赶鬼的信心不足

十七 14~21 详细的注释，见：马可福音九 14~29。耶稣也像摩西一样，一下山就必须处理留在山下之人的失败（出二十四 14，三十二 1~8、21~25、35）。

「移山」是犹太人象征性的说法，指极其困难的事（山被视为万物中最稳定的；参：诗四十六 2；赛五十四 10）；芥菜种子在格言中是用来指极小的东西。

因此，耶稣乃是告诉* 门徒，只要他们信靠神，祂要他们做的事没有一件不可能实现（参：亚四 7）。

十七 22~23 如果门徒知道，耶稣打算把兑换银钱的人从圣殿的院中赶出去，对祂在这里的预测——即，祂会死——就不至于希奇（参：太十八 31，十九 22，二十六 22）。门徒会以为，祂讲的 * 复活是指末世时所有人的复活（十七 9~10），所以他们听不懂。

十七 24~27

以孩子为榜样

十七 24 古代各地的自由犹太男人，都会付半个舍客勒

（shekel）的税，表明自己与圣殿和圣地是合一的（出三十 13~16）；在* 新约时代，这笔钱等于两个银币（drachmas）（如这里），或两天的工资。在主后七十年，即马太的时代，罗马人没收了这笔税金，以维修一座异教的庙，而犹太人可能原则上会拒付；然而在耶稣的时候，任何效忠犹太教的人都会付这笔钱。在地方上收这笔税的，可能不知道耶稣对此事的立场为何，因为或许根据祂的话，会以为祂不支持圣殿（如后面二十一 12~14，二十三 38~二十四 15 的记载）。

收税的人不会勉强靠赈济维生的人（他们可能假定耶稣是如此，路八 3）或乞丐缴钱。也可能他们只是不知道祂要在这一区付，还是在别的地方付，因为 * 门徒正四处游走。

十七 25~26 耶稣就像一些好先知一样，在彼得话还没有讲出口之前，就给了他回应（撒上九 20；王上十四 6；王下五 26，六 32）。

耶稣的问题答案很明显：王室不会向自己人收税。因此，耶稣的重点为，神的儿子不需要因维修祂圣父的殿而缴税。（犹太教里有免税的原则：在殿中事奉的人、祭司，把这原则用在自己身上，但当代的 * 法利赛人却感到愤愤不平（* 米示拏(Mishnah)Shequalim 一 3~4。）

对马太的读者而言，这句格言的意思为：耶稣不需要付丁税的原因，不是因为祂与犹太教不合（祂亦属其中一员），而是因为祂乃是犹太教的盼望。

十七 27 不过，基于祂是犹太人的一份子，耶稣还是付了丁税。如果当时读马太福音的犹太基督徒，想要找借口不付这税，这段经文反倒会鼓励他们要付。

一个斯他特（和合本：一块钱）值四个大克马（四个地拿利）；所以够付耶稣和彼得的税。犹太教师有几则故事讲到，神赏赐一些忠心的犹太人，让他们在买鱼的时候，发现其中有宝石；如果这些故事（时期无法确定）在第一世纪已经流传，彼得可能会非常希奇，因为这类事居然真的发生在他身上。加利利湖有一些鱼嘴巴很大，可以放入一个斯他特；其中一种鱼现在被称为克罗密斯。西门尼斯（以西门彼得为名）。

十八 1~6

让孩子跌倒

详细的注释，见：马可福音九 33~37。

十八 1 有些犹太经文讲到，在* 天国里有不同的赏赐与阶级。阶级与地位乃是古时社会每天都碰到的问题。

十八 2~4 古代社会最没有权力的，就是小孩子；多半的古代社会中，年龄愈大，社会地位和权威也愈高。在犹太人的文化中，小孩子受到爱护，并不受轻视，但此处的重点为，他们除了承受爱之外，并没有地位，而除了完全倚赖父母之外，他们毫无权力或特权。「回转」可能是指犹太人的回头、转向或 * 悔改之意。

十八 5 「奉我的名」（和合本：为我的名），见十章 40 节。

十八 6 「跌倒」常为象征性用法，指犯罪，或离开真信仰。磨石是用来磨面粉的，非常重，而这里用的词，是指其中更重的那种，需用驴子来转，不是指妇女所用较轻的那一型。

犹太人认为，这种刑罚非常可怕，只有外邦人才会这样将人置死；所以这个比方简直骇人听闻（参：* 以诺一书四十八 9）。参：马太福音二十六 24 的注释。

十八 7~14

让无助者跌倒的人

这段经文把上述的比方延伸至 * 教会中所有软弱的人，孩子当然也包括在内。教会领袖与肢体要很谨慎，不单要避免让人跌倒，也要将凡跌倒的都带回来。

十八 7~9 犹太教对神的主权与人的自由和责任亦持平衡的看法。若有人因眼睛的毛病而跌倒，就可视眼睛为一种绊脚石；有关绊脚石，见十八章 6 节的注释；有关割除肢体，参五章 29~30 节或马可福音九 42~47 的注释。

十八 10 犹太读者读到这里，立刻会辨识出守护天使的观念；一般人认为，每一个犹太人都有一位守护天使。天使所领受的命令来自神的宝座；不过，较小的天使和人类一样，不能见到神，只有最高阶级的天使能经常见到神的荣耀。因此，若有人恶待这些「小子」，伟大的天使就会直接向神报告，而到了审判之日，这种人就要遭殃了。

十八 12~14 一百只羊是巴勒斯坦平均每群羊的数目。希腊和犹太文学也曾提到牧场主人的例子，他们会把整群羊或牲口放在一旁，去寻找那走失的一只（如：撒上

九 3）；牧羊人可以把自己的羊群交给与他一起工作的人，请他们在照顾本身的羊群之余，兼顾一下。

若有宗教领袖疏忽伤心或无助之人，必遭神弃绝（结三十四 2~10），而神本身会去寻求这些失散的羊（三十四 11~16）。* 旧约常将神的百姓比作羊（参：约十 1~18 的注释）。

十八 15~20

管教犯错的人

我们要谨记，这一段谈 * 教会管教的经文，整个上下文是在讲怜悯与赦免；这段论管教基督徒团体中不肯悔改之犯错者的经文，在实施上必须以赦免为前提（但并不是不可施行）。由上下文看来，重点在于盼望挽回犯错者，而不是认定他们无药可救。

十八 15 这个步骤乃是标准的犹太习俗；* 死海古卷、* 拉比及其他人都要求，必须从私下的谴责开始。若公开怪罪某人，而其实并无必要，会被视为有罪；犹太教师都强调应当接受责备。

十八 16 申命记十九 15（参十七 6~7）是标准的经文，犹太掌权者会引用本段，要求要有两位见证人。（* 拉比特别讲究这个原则，甚至认为即使一名见证人亲眼看见凶手拿着染有血迹的刀，仍然不足为证。）这里非常注重程序，因为快要进入审讯的动作；耶稣在此同意犹太人的作法，先私下责备，然后有见证人，最后若仍不见悔改，就要召集众人进行审判（十八 17）。

十八 17 按定义而言，* 教会的功能就像古时 * 会堂一样，而古时的会堂不单是祈祷与研究的聚会场所，也是聚集会众以对团体中一名犯错的人进行管教之处。这类管教可能有几种形式，包括公开鞭打，而最严重的，乃是与整个团体隔离，其中又分几个层次。最严厉的管教，乃是将犯错者视同外邦人，不再视为犹太人。外邦人和 * 税吏——税吏被视为外邦政府的走狗——都被排除在犹太人的宗教生活之外。在开庭之前，给人最后一次警告（如：申二十五 8），乃是怜悯的作法。

十八 18 许多犹太人认为，犹太教的最高法庭，是依据天上神的天庭权柄来审判，意即，执行天命（这里动词的时态也表明，天庭的判决在先）。凡准确根据神的 * 律法来判案的，便能代表神的旨意。

「捆绑」和「释放」，这些词汇通常用来指绑住人，

或将人下监，相对的是释放人，或让人出监，用于法庭中的定罪或免罪十分自然。这些词汇常用来指 * 拉比 (rabbis) 有解释圣经的合法权柄，因此也自然用来描述审判。

十八 19~20 「两三个」一定是指十八章 16 节的「两三个见证人」。这几节可能是指犹太教在赶人出去时所作的驱离祷告，也可能代表为被赶出去的人所作的 * 悔改祈祷，以及接下来的赦免（见：约壹五 16）。无论是哪一种状况，最值得注意的是，* 旧约里见证人最主要的工作，是执行法庭的判决（申十七 7），但在这里，他们最主要的工作乃是祷告。

十名犹太男人是 * 会堂召集会议的最低人数，不过常有人说，只要两三个人聚在一起，研读神的律法，神就与他们同在。在此，耶稣的同在与神的同在完全一样（亦参：太一 23，二十八 20）。（后期 * 拉比称呼神，最常用的名字之一是「那地方」，即：那无所不在的一位。）

十八 21~35

赦免人的必蒙赦免

十八 21~22 七十个七（有些人解释为七十加七），在这里的意思不是刚好四百九十次；这是犹太人典型的生动说法，意思是「绝对不要记仇」。因为真正的 * 悔改应当包括远离罪，因此有些后期的 * 拉比把某一项罪得饶恕的机会，限定为三次；彼得或许认为，他提的七次已经很宽厚了。

十八 23 有关「* 天国好像」，请看十三章 24 节的注释。这里的故事讲到一位 * 外邦人的王，或许是被罗马征服之前的统治埃及的希腊人。此处的「仆人」可以指他的高等奴隶，这样的人几乎比全埃及的自由人生活还要好，因为自由人大半是农民。不过，这里的「仆人」更可能是指自由的省级官吏，他们主要是在各地区为统治者收税的农人；他们亦等于是王的属下。统治者容许他们在收税时为自己赚钱，可是却会要求办事有效率；这里所提是他与他们算账的时刻。

十八 24 许多农民付税付得很辛苦，但是收税的人却不能因为这种困难，就不把王规定的款项缴上。当耶稣，这位说故事大师，讲到王让一位仆人欠债的数目，可能 * 门徒和祂本人都会不禁莞尔：一万他连得（和合本：

一千万银子）可能比王一整年的全部收入还要多，甚至超过当时埃及流通之钱币的总额！有一段时期，银的一他连得等于六千大克马，或普通一名巴勒斯坦工人六千天的工资；所以，一万他连得大概等于六千万天的工资（在另一段时期，则等于一亿天）。虽然当时的税金过重，尤其是对乡下的农人而言，但 * 约瑟夫报告说，在富有的希律统治时期，加利利与庇利亚每年的贡银，不过两百他连得；因此，一位官员竟会负如此巨额的债务，几乎令人难以想象。古时犹太教常认为，犯罪就等于欠神的债（见六 12 的注释）。

十八 25 多利买王朝的统治者（希腊时代统治埃及的诸王）从来不接受任何理由。因为还不出钱，就把欠债者的家人变卖为奴，这是 * 外邦人的作法，为当时的犹太人所厌恶。这里无法以数学来计算；一名奴隶的价钱，大约在五百到两千天的工资之间，因此即使这样做，王的损失也只不过只弥补了千分之一而已。然而，只要那个王还会打算，一开始就不至于会让那个人欠他那么多！

十八 26 「我要还清」是古代商业文件中标准的承诺说法。但是从十八章 24 节看来，这个承诺根本难以实现。

十八 27 古代近东的王皆残暴无情，而这笔债务又如此之大，这位统治者竟会赦免他的仆人，这在真实世界中是不可能的，就像该笔债的数目一样。有时因为农作物欠收，埃及的农民根本付不出税，统治者会免掉他们过去所欠的债务；但是比较起来，数额小得多。

十八 28 一百地拿利等于普通工人一百天的工资，而那位收税的农人刚刚才与王算完了帐（十八 23），相形之下，这笔数目实在太小了。与那位仆人欠王的钱比起来，简直小得不算一回事。可是，那位被赦免的奴仆并没有将施恩的原则铭刻在心，他决定，从今以后在讨债时，一定要冷酷无情，讲求效率。其他古籍中也曾记载，忿怒的债主会作出掐住人喉咙等类的极端动作。

十八 29~30 有些人在监狱里无法还清所欠的债（34 节），除非有朋友为他筹款。

十八 31~33 王当然会生气；这位蒙赦免的仆人把他的另一位仆人关起来，让他不能工作，这样，王的损失岂不更大。这位王不卖掉前一位仆人来获利，让百姓知道他是慈善的，而他得到的益处可能多于金钱的损失；但是，如果话传出去说，前一位仆人，就是他的代理人，如今的作法更加无情，他慈善的名声就会受损。

十八 34 犹太律法不容许用刑，但是犹太人知道，* 外邦人的王（希律也一样）都这样做。既然这位仆人在政

治上已经失宠，就再没有人敢来帮助他；即使他还有朋友，但由于他欠的债过分庞大，还是毫无办法。他永远不会得释放。

十八 35 * 比喻中的强烈对比和幽默感，会让古代的听众放松警戒，可是因欠债作奴隶、用刑等等可怕的细节，会让人将重点铭刻于心。这则故事一定会令古代的听众难以忘怀。

十九 1~12

离婚的理由

这段经文接在一段 * 拉比的辩论之后。

十九 1~3 * 法利赛人本身对于申命记二十四 1~4 的离婚理由究竟指什么，亦有争议；在耶稣的时代最盛行的 * 煞买学派主张，这段经文只允许在配偶不忠的情况下离婚；而后来逐渐凋零的 * 希列 (Hillel) 学派则认为，只要妻子把面包烤焦了，就可以休她（这个学派一位后期的 * 拉比又添一句说：「或者，如果你发现另外一位更有吸引力！」）。领袖面对难题的「考验」，充分彰显智慧，是自古以来常出现的题材（参：王上十 1）。

十九 4~6 援用另一段经文来说明待澄清的经文，是典型的解经作法。耶稣援用创世记二 24，陈明神创造时原本的计划，这作法与写 * 死海古卷的人士相同。

十九 7 耶稣在此所提的是申命记二十四 1，犹太的解经人士以这段经文为基础，探讨离婚的理由可以有哪些。

十九 8 犹太人的 * 律法教师承认，有一种「让步」的范畴是合法的：容让某件事，是因为惟有如此才能止住罪行，否则便会彻底失控。从神当初创造的计划（创二 24）来看，离婚便属于这类范畴（参：玛二 14~16）。

十九 9 * 煞买学派（见十九 1~3 的注释）不允许离婚，除非妻子不忠（无论已成事实，或有此尝试），但他们不认为再婚是犯奸淫。

耶稣则更前后一致：如果一个人与配偶离婚，却没有充分的理由（不忠或类似的罪；参：林前七 10~13），该婚姻其实并未真正取消，而后来的婚姻便是犯奸淫。这则声明（即：除非第一个婚姻是因不忠而解除，否则所有后来的结合都无效）可能是一种 * 夸张法，不必按字面解释，但是夸张法乃是要凸显重点，要人注意，不容忽略。离婚绝对不可等闲视之。

丈夫可以单方面休妻，而妻子只能在极严格的条件之下，才能要求离婚（并且需要法庭的帮助），所以耶稣反对这类离婚，也是在保护已婚的妇女。

十九 10 犹太男人认为离婚权乃是理所当然的。倘若婚姻不幸福，又没有逃避的途径（因为婚姻是由父母安排的，而配偶不一定尽如理想），会让人对婚姻心生恐惧。

十九 11~12 * 拉比承认，不婚的人可分好几类——有些是天生缺乏性器官（即：神使他们成为阉人）、有些是被人阉割的，如东方宫廷中的宦官。但是对犹太人而言，被阉割的人是非常可耻的，这种人绝对不能列入神的子民（申二十三 1）。

耶稣或许是运用以赛亚书五十六 4~5，以极其生动的言语来描述一种呼召，就是为 * 天国而持守单身；一般而言，单身并非犹太社会生活的主流（见：林前七章的注释）。

十九 13~15

祝福天国的孩童

详细的注释，请参看：马可福音十 13~16；马太福音的这则故事是浓缩的，不过这类事件的浓缩，在古代文学中很常见。

孩子在社会上没有力量，必须倚赖他人。在 * 旧约中，有些人会接手在他人身上，以祷告来祝福。这些 * 门徒不够敏锐，竟要拦阻那些来向他们的主求助的人，这会让犹太听众想到伊莱沙的门徒基哈西，他最后失去了原有的地位（王下四 27，五 27）。

十九 16~22

代价太高

见马可福音十 17~22。

十九 16 希腊典籍中亦曾报导，年轻的贵族想要拜某位名师为师，但因为过度骄宠，而无法达到老师的要求。

十九 17 犹太古籍一向强调神的良善（如：* 斐罗 (Philo)：「只有神是善的」），甚至用「那位善者」来称呼神（也如此称呼律法）；耶稣强调惟独神是善的，是想要让这人看出自己的需要。「进入生命（和合本：永生）」：有时「生命」成为「* 永生」——来世之生命——的简称。

十九 18~19 这些是十诫中如何待人的诫命（与「如何敬神」相对）（只是未列无法衡量的贪婪），以及待人诫命的总纲：「当爱人如己」（利十九 18；参：太二十二 39）。

十九 20 除了「爱人如己」这条概要性的命令外，大部分犹太人都声称，自己已经守住以上所提的各项诫命。「少年人」一词，说明这个人大约在二十四至四十岁之间。

十九 21 只有少数极端的希腊教师，会对未来的 * 门徒提出这类要求。耶稣的要求比犹太人的慈善律法（不容施与者自己成为贫穷）还要极端；后期的规定将施舍限制在百分之二十以内（再加上什一奉献与税，这样的数目亦相当可观）。这是非常严格的考验，不单测试门徒是否视老师比财产更重要，也看他所声明爱人如己的话是否实在。

十九 22 这位年轻人的反应，就像其他贵族面对这类要求时的响应一样。* 天国并不是加在舒适生活之上的额外祝福；天国必须包含一个人的一切，否则就不是天国。因此，对财物愈少的人，天国就愈有吸引力。

十九 23~29

天国的代价与所得之分析

见马可福音十 23~31。

十九 23~26 耶稣在此显然是用 * 夸张法：一头很大的动物要穿过针的眼，这话反映出古时对不可能之事的象征说法。（在耶稣的时代，针的眼与今天的意思一样；有人主张，这是耶路撒冷一个小门的名字，这看法是根据中古时期一个门的名字，但却不能解释耶稣在第一世纪的教导。）

主流的犹太教从来没有否认富人会在 * 神的国中有份；而他们当中的施主与领袖都是富人。耶稣容许富人在神的怜悯之下进入祂的国，但是他们必须将财产先给穷人。

十九 27~29 「复兴」一词，希腊人用来指未来世界更新的景况，因此自然被用来指犹太人对新世界的期待（这类期待出现在赛六十五 17，六十六 22，以及 * 死海古卷中）。十二支派的恢复，是犹太人对末世的标准信念。* 旧约记载，在还没有王的时代，治理以色列的人是审判者（译注：和合本译为「士师」）。

十九 30~二十 16

末后的和在前的

这个 * 比喻的农业背景，符合其他古代巴勒斯坦犹太文献的记录。有些 * 拉比所讲的也与此类似，不过耶稣的比喻和拉比最接近的比喻，要点完全不同；只是两者都按照常规，将神比作一位王或地主。

十九 30 古代的文学常采用一种框架笔法，称为括号（inclusio），以标示出某个题目的段落；十九章 30 节和二十章 16 节是这个比喻的前后括号，而由于十九章 23~29 节是讲到今世的牺牲，这个比喻紧跟在后，十分自然。大多数犹太人相信，审判之日会复还一切公道；* 外邦人会被降卑，以色列会得高举。

二十 1 有关「天国好像」，见十三章 24 节的注释。有钱的地主常会雇用临时工人，尤其在收割季节，在一段很短的时间内，需要大量的工人。一天的工作大约从日出时开始，就是早上六点，在天气还没有转热之前。

二十 2 有些临时工也是佃农，自己有小块田地；有些则是这类拥有小块田地之人的孩子，他们无法继承父亲的土地；还有一些是失去土地的人，他们游走各地，找工作做。一个地拿利是一般人一天的工资。

二十 3 早上九点不到（和合本：巳初；一天是从日出开始计算），地主发现，市场上有一些人等着受雇。如果当时是收获季节，而这些人自己有一点地，可能早上的时候已经先去收过自己的庄稼。

二十 4 这些工人可能以为，所得的钱不到一整天的工资。

二十 5 「第六小时」（和合本：午正）是正午之前，「第九小时」（和合本：申初）是下午三点之前。收工的时间大约是下午六点，因此最后雇用的人会以为，自己的收入一定比整天工作的人少得多。

二十 6~7 这些工人受雇后，只做一个小时；不过庄稼必须在日落之前赶紧收回来，而工作还没有做完。这几节流露出古时收割时期典型的紧张状况。不单临时工在寻找工作，就连闲着没事的人，也会聚到市场去。

二十 8 犹太律法规定，工资当天就要发，因为一般人的工资仅够一天所需（申二十四 14~15）。

二十 9~15 地中海一带的富人常会给穷人相当多的礼物，而赢得慈善家的好名声，提高自己的社会地位。由于在古代社会中，地位与角色息息相关，那些抱怨做一

整天只拿到一天工资的人，会被视为很不礼貌，不懂感谢。

「恶眼」（直译；和合本：红了眼；参 KJV）在一般的成语中意思是「吝啬的眼」（参：箴二十八 22）；此处隐指这些因主人的慷慨而嘀咕的工人，被打发走的时候十分羞惭。犹太人都承认，神才是万物的拥有者，祂在赐与的时候，总是仁慈为怀；他们承认，以色列在审判之日得以存留，惟独有赖祂的怜悯。

犹太教师在讲到审判之日时，用过类似的民间故事，但是他们的重点正好相反。以色列是那努力工作的工人，必会得到最高的工资；* 外邦人只做了一点，所以只会得到一点。然而，按这则故事的上下文看，耶稣的重点是要向今世有钱有势的人挑战，无论是犹太人或是外邦人，而祂应许在未来的世界中，神会特别恩待那些在今世受压迫的人。

二十 17~19

耶稣是末后者

这里的上下文是谈卑微的人将被高升，而耶稣提出了最明显的例子：祂将在罗马人的手下，如同普通囚犯一样，自愿接受羞辱与处死，而神会以* 复活来将祂高举。

二十 20~28

为首的要作仆人

请参看：马可福音十 35~45 的注释。

二十 20~21 在犹太人和罗马人的圈子里，由母亲出面来代求，往往比直接为自己提出要求更有效（亦参：撒下十四 2~20；王上一 15~21；参：撒下二十 16~22）。不过，这一次却行不通。

二十 22~24 「杯」代表耶稣的死（太二十六 27~28、39）；耶稣可能是借用 * 旧约先知所用「忿怒的杯」之意象（参：可十 38 的注释）。

二十 25 * 外邦人的作法总是反面的例子（五 47，六 7，十八 17）。以色列的王在道德方面，比四围的外邦王受到更大的约束（参：耶洗别比亚哈更会滥用权术）。犹太人的古籍承认，在圣经的时代之后，大部分的外邦君王都是暴君。

二十 26~27 把主人与奴隶的角色对调过来，是古书中从来没有的说法；仅有少数几个主人认为，奴隶在理论上与他们是平等的，然而他们离耶稣在这里的说法还相差很远。犹太人的 * 门徒会服事自己的 * 拉比；在 * 昆兰团体，阶级较低的人必须服从阶级较高的人。

二十 28 耶稣在此可能是暗指以赛亚书五十三章那位受苦的仆人，他为多人而舍命。这也是犹太人标准的「更何况」论证法：如果他们的主人都去服事人，何况他们，岂不更当照样去做。

二十 29~34

抽空医治瞎子

二十 29~30 耶利哥通往耶路撒冷的路常有强盗出没，不过走的人还是很多，而若有一大群人同行（如耶稣），就不会有危险。耶利哥是犹太几个最富有的城之一，在那里的乞丐不会挨饿，不过乞丐与靠乞讨维生的人总是穷人，在社会经济结构属最底层，毫无地位，只靠过路人好心施舍。「戴维的子孙」一语，表示他们承认耶稣是 * 弥赛亚。「可怜我们罢」是一般乞讨的话，不过他们想要的却更多。

二十 31 若跟随耶稣的人中有人认为，这次前往耶路撒冷，必会建立 * 天国，他们很可能觉得，耶稣还有很重要的事要做，不能被这些乞丐干扰，无论他们只是要人施舍，或是还想要别的。

二十 32~34 这些乞丐不只要人施舍，而耶稣再一次显明，祂的 * 国（kingdom）和多数人所期待的国度是何等不同。

二十一 1~11

温柔的王

详细的注释，请看马可福音十一 1~10。

二十一 1~3 借驴的举动，可能可以视为王的使者暂时征用一头牲口；耶稣既是主，就有权使用跟随祂之人的物品。从历史的层面看，驴主人可能认为，这是款待前来赴节期之人的作法；也许他会认为，帮助一位出名的 * 拉比是自己的荣幸。有些注释家主张，驴主不在家，而看家的人听见「主人」要用驴，会以为是送给祂真正的主人使用；可是他们一定认得屋里其他的仆人，而会

认出门徒并不是这家的成员。参：创世记四十九 10~11，或许相关。

二十一 4~7 没有被人骑过的驴驹，有时会和母驴在一起。犹太人有一个习惯，读希伯来文圣经的时候，会尽量从其中找出含义，因此，马太读撒迦利亚书九 9 的时候，会认为那里是指两头牲口，而不是用两种方式讲同一头牲口。古代的诠释者都同意，那段经文是指弥赛亚，可是耶稣把这部分应用在自己身上，等于将弥赛亚重新定义：官员骑驴，是在民间游行的时候，不是去争战（如：王上一 33）。因此这段经文的描述，不像罗马人凯旋式的「胜利进城」，而是耶路撒冷在迎接一位温柔、和平的王。

二十一 8 前来过节的朝圣者常会受到如此的欢迎，不过，二十一章 9 节的宣告表明，对耶稣的欢迎更加盛大、更显重要。参：诗篇一一八 27（NIV）。

二十一 9 「戴维的子孙！」之宣告，暗示承认耶稣的家世，并期望祂便是 * 弥赛亚（Messiah）；而欢呼的其他部分，则来自诗篇一一八 25~26（「和散那！」意思是「哦，拯救！」）。哈利路诗集（Hallel）为诗篇一一三至一一八篇，在逾越节时经常吟唱，大家一定很熟悉；后来的世代认为，这些诗篇是指他们所期待的未来救赎。耶稣在马太福音二十一 42，是从弥赛亚的角度引用诗篇一一八篇。

二十一 10~11 耶稣在加利利比在犹大出名；古代的文獻常注意到这两地的差异。

二十一 12~17

向圣殿的权威人士挑战

几个世纪之前，杰里迈亚曾在圣殿摔碎瓦瓶（耶十九），耶稣在此的表现也是先知式的动作，要人*悔改（repentance），并提出警告，说圣殿被毁之日近了（见：太二十四 1~2 的注释）。

二十一 12 * 旧约 * 律法（law）规定，来赴节期的人必须在耶路撒冷购买祭物，因此卖鸽子和祭牲有其必要。由于外来客都是带着外币（连大半加利利的市镇也都各有各的货币），所以兑换银钱的人也有其必要。虽然古代兑换银钱的人一般会照规矩赚钱，但据说在圣殿里的所赚无几。问题并不是这些商业行为，甚至也可能不是以宗教为名行剥削之实的问题，而是这种商业行

为在那里进行。学者曾经根据后期的证据，提出几种理论，包括祭牲的买卖乃是新近才从外邦人的宫廷引进的作法；但是这个理论的正确性无法肯定。

二十一 13 旧约的圣殿没有明文禁止妇女或非犹太人进入，但是基于犹太人的洁净规定，希律圣殿的建筑不准犹太妇女进入以色列院，把她们置于次等阶级，而非犹太人则连妇女院都不可进入。非犹太人若进入圣殿的犹太人专用地带，会被处死；外邦人的院面积很大，然而在拥挤的节期当中，商人的桌边挤满闹哄哄的群众，一定会占掉其中不少部分。耶稣在此引用以赛亚书五十六 7，那段经文接着讲，圣殿也将为 * 外邦人所用，马太的隐意，聪慧的读者很可能会领悟到。祂也引用杰里迈亚书七 11（「贼窝」），那是杰里迈亚向当时宗教领袖所说的话，他们以为自己既如此看重圣殿，神的忿怒一定不会临到，圣殿也不致被毁。但事实不然。

二十一 14 祭司家族的人，若瞎眼或瘸腿，就不能进圣殿（利二十一 18）；后来这个规定延伸出去，将所有瞎眼和瘸腿的人都包括在内（参：撒下五 8；亦见 * 死海古卷。第二世纪的 * 拉比允许瞎子和瘸子像其他人一样来过节，但不规定他们一定要参加。管理圣殿的人或许不反对他们在外院停留（见如：徒三 2），不过，耶稣竟然在这里医治他们，实在是与当时的文化唱反调。

主管圣殿的，是有权的 * 撒都该派之祭司，他们一般并不期待 * 弥赛亚的出现；如果他们有这种期待，或许会认为他将用军事向他们的权利发出挑战，否则他也许会寻求与他们结盟。从有权势者的角度来看，要建立国度，却在弱者当中找人跟随，简直太愚蠢了。

二十一 15~17 * 弥赛亚的宣告对圣殿权威人士形成威胁，与推翻桌子的效果不相上下（参二十七 11）。

大祭司是以希腊文为母语，所以耶稣在此引用希腊译本的诗篇八 2，那里译为「赞美」，而希伯来文则是「能力」（稍微不合当时的状况）。耶稣可能是以「更何况」的方式在辩解：如果神能从婴孩的口中带出能力或赞美，藉这些孩子的口，祂岂不更能毁坏有权势的人？

二十一 18~22

信心的能力

二十一 18 逾越节的时候，耶路撒冷挤满了访客——可能有五十万之多，因此许多人只得住在乡下。「早晨」

最早可以指清晨六点。

二十一 19~20 每年的这个时候，靠近橄榄山的无花果树应该有叶子，但是这么早的季节，最多只有青涩的果子；要到六月初，才会有可吃的无花果。青涩的果子常会掉落，只剩下叶子。

这里的顺序与马可福音不同（参：可十一 12~14、20~26）；古代的传记不需要按时间先后记录，而马太改变马可的顺序，当时的人不会认为有问题。详细的注释，请参考马可福音的那段。

二十一 21~22 从耶稣和 * 门徒 (disciples) 所站的地方，可能可以看见橄榄山，并且（从其斜坡）或许亦可以看到死海；因此耶稣的比方对门徒可能非常生动。「移山」是象征性的说法，就是做完全不可能的事；在此，耶稣应许他们，他们没有一件事做不到。这个应许让人想起 * 旧约一些先知的事工，譬如伊莱贾和伊莱沙，他们行了好些神迹。

二十一 23~32

真实的权威

以下几章与当权者的冲突，反映出古代典型的辩论方式：问与答、智巧的响应，以及用对方的话来套住他们。详细的注释，见马可福音十一 27~33。

二十一 23~27 耶稣用反问的方式来回答当权者的问题，这在犹太人的辩论中相当常见。祂声称，祂的权威和约翰的权威来源相同——「从天上来」（这是犹太人说「从神来」的一种方式）。这个回答乃是依据犹太人的法定原则，即：奉派的使者可以运用差他之人所有的权柄。其余的交锋，都是按照当时标准的辩论流程。

大祭司是政治人物，比起在政治上较无权势的 * 法利赛人，名声欠佳；他们必须在自己的百姓和罗马政权之间平衡双方的利益。因此，他们在作决定的时候，必须考虑民间的想法，恐怕引起百姓的不悦（二十一 26）。

二十一 28~30 父亲要求儿子到葡萄园去工作，是很自然的。儿子拒绝去，可能会触犯犹太人的道德标准，引起公愤：这个儿子公开忤逆，而忤逆是可遭处罚的罪行。但是答应要去，却没有去，比不答应更糟；这个儿子连向父亲的承诺都不遵守。那拒绝去的儿子后来 * 悔改了，他的行为显然比较可取（参：结十八 21~24）。

二十一 31~32 虔诚人认为 * 税吏和娼妓不属于犹太

教。耶稣所选的比方简直太不堪入耳了。在 * 比喻之后，提出问题，或要人重新思想，是向听众挑战的技巧，历久不衰（如：赛五 4；参：撒下十二 1~7）。「义路」是指正直的生活方式（箴八 20，十二 28，十六 31），可以兼指约翰的生活与信息。

二十一 33~46

凶恶的园户与仁慈的园主

罗马帝国的乡村大半都由富有的地主所拥有，土地的收入让他们可以过悠闲的生活。他们的地产通常租给佃农，这些人常是自由的农人（如埃及的情形），但也有些是奴隶（如大部分意大利的情形）。如果地主心地仁慈，对待为他们做工的人，能像城里的 * 庇护人 (patrons) 对待低阶层的 * 附庸之人 (clients) 一样，就会在穷人中享有很高的声誉，但是这类地主通常缺乏这样做的动机。他们一般住得很远，常住在城里，和工人很少接触。可是这则 * 比喻中的地主非常仁慈，贵族人士甚至会认为他太天真了。

耶稣说话的对象，是那些以为自己在治理以色列的人（二十一 23），祂提醒他们，他们只是神所指派的代理人（就像耶二十三章与结三十四章中的牧者），来照管祂的葡萄园。

二十一 33 耶稣的描述，是栽植葡萄园的正常方法，不过祂显然是暗指以赛亚书五 1~2，那里将以色列比作葡萄园。

二十一 34 付租金常是在收割的时候，或是按百分比收（通常至少百分之二十五），或是事先讲好一个数目。

二十一 35~37 地主在社会上、法律上都有权力，可以将他们的意愿强加于佃农；据说有几次他们甚至雇用杀手，来对付找麻烦的佃农。在这里，这些园户的举动仿佛他们才是有权力的人，而他们更毫无怜悯之心，滥用权力（与仁慈的地主之理想完全相反）。这种态度符合犹太人的传统说法，即：以色列谋害了许多神所派来的先知。

二十一 38~39 园户对这份产业过分痴心妄想。虽然在某些法定情况之下，他们可以获得田地，但是地主也可以指定其他人来继承——而在他们的恶行之后，他必定会这样做；还有一种可能，就是皇帝的代表可以获得田地。这个故事将园户刻画成既邪恶又愚蠢；然而这些园

户正是最贴切的比方，显出当时的宗教领袖是在服事自己，不是在服事神——耶稣的听众都清楚这一点（二十一 45）。

二十一 40~41 古时的听众会觉得奇怪，园主怎么不早点采取行动，把园户赶出去。提问题是标准的 * 拉比式作风，让听众也参与在故事或教导之中；使听* 比喻的人将自己定罪，是圣经先知一贯的风格（撒下十二 5~7，十四 8~17；王上二十 40~42）。

二十一 42 这段经文取自诗篇一一八 22~23，属哈利路诗篇，正如马太福音二十一 9 所引用的诗篇一一八 25~26。所指的建筑物乃是圣殿（见：诗一一八 18~21、25~27）；耶稣是新圣殿的房角石，因此对旧圣殿的建筑者（犹太权贵）构成威胁。（「房角石」究竟是指根基的转角之石，还是拱门的顶石，注释家的看法不同；不过这一点对于整段的解释没有影响。）

二十一 43 以色列是「圣洁的国」（出十九 5~6），但是这地位曾经受到会转给别人的威胁（出三十二 10；民十四 12）。建筑师所弃的，反为神所接受（太二十一 42），而祂可以用别人来取代他们（参三 10）。「结出」果子（参三 8），意思是把果子交给园主（神），与 * 比喻中的园户作法相反（二十一 33~42）。

二十一 44 「跌在」房角石上，与以赛亚书八 14~15 呼应（参：赛二十八 16）；石头落在犯罪者身上，暗指但以理书二 34、44，那里将神的 * 国比作一块岩石，把地上所有挑衅的人都压碎。

耶稣在此是用犹太人标准的习俗，以用到同样钥字或同样观念的其他经文，来解释某段经文（太二十一 42）；在这里，相同之物为神的石头。后期有位 * 拉比警告说：「如果一个瓶子掉在岩石上，那瓶子就有祸了；如果一块岩石掉在瓶子上，瓶子就有祸了；无论哪种方式，都是瓶子有祸！」

二十一 45~46 作领袖的祭司是精明的政治人物，他们很小心，不会公开违背人民的意愿；* 法利赛人很受民众欢迎，但是在这里，他们的名望还不足以向耶稣的盛势挑战。只有在必须保护百姓、防止危险的革命激情时，祭司权贵与法利赛人才会在一起协商；像这样一位以* 弥赛亚自居的人物，便符合以上的条件，成为他们共同的敌人。

二十二 1~14

尊重王的儿子，否则死路一条

二十二 1~2 「天国好像」的说明，请看十三章 24 节的注释。在* 比喻中，* 拉比常将神比作一位王，祂的儿子则是以色列；背景常是为儿子娶亲的筵席。婚宴会大摆筵席；一位非常有钱的人可以邀请全城的人来赴席。赴婚宴，常会占去客人自己宝贵的时间（犹太听众大概会假定婚筵举行七天，而君王则会要宾客从头待到尾）；花这么长的时间，对在田里工作的农人相当困难。不过，君王的邀请是很大的荣幸——而得罪他将是何等可怕，所以聪明的人在接到邀请后，一定会设法参加。受邀的客人也有可能是有权有势的地主（二十二 5），他们生活悠闲，大可参加这类活动。

二十二 3 根据习惯，初步的邀请一定早已发出去了（因此有「那些被召的人」）；所以，当来的宾客其实完全没有借口。

二十二 4 王重复说明受邀的荣幸。

二十二 5 藐视王是极大的不敬，可能暗示心存背叛，因此必定会招惹王的怒气；最初听这 * 比喻的人，对这些属下竟然如此愚蠢，一定觉得十分忿怒。

二十二 6 如果这些仆人不属于王，这样的行动显然不合法；但是王的仆人地位通常比自由人还要高，而身为王的使者，他们更是代表他本人。古代的人一般都会瞧不起恶待使者或使臣的一方。此外，恶待王的代表就等于公然忤逆，宣告叛变。然而神的仆人、使者，就是先知，常受到这样的待遇。

二十二 7 王不一定都住在同样的地方，不像他的臣民；烧毁城市可能特别暗示耶路撒冷的毁灭，该城在主后七十年被焚（见二十四 15）。烧城是彻底摧毁一座城的最后一步。

二十二 8~10 为王的儿子所预备的婚礼一定非常隆重，而若无宾客在场，就是王子的羞辱。所以，王没有别的办法，只得去邀请平民百姓。

二十二 11~13 平民百姓也知道，去赴王的筵席一定要穿礼服（至少要干净整齐）。这里的表现可能是对主人心存傲慢、不敬的现象（而在故事中，主人到此时已经绝对容不下任何轻慢的态度！）。

因此，甚至前来赴筵席的人当中（可能代表曾跟随耶稣的人，如：犹大），也有人不尊重他。

学者曾提出一个后期犹太人类似的故事，里面讲到一位王，他邀请宾客赴宴，却没有事先通知他们时间为何。在那个故事里，时间到的时候，只有殷勤的属下才

已经穿好衣服，准备赴席；其他的人只能羞羞惭惭的留在外面。

二十二 14 故事的最后一部分说明，受邀（被召）赴席的人很多，但是最后被选上的只是少数。

二十二 15~22

该撒与神

反对耶稣的人在此想要祂作出选择：或是革命——这样他们就有理由在罗马人面前控告祂；或是与罗马妥协——他们假定祂不会如此（因为祂在圣殿里亦不与自己百姓的领袖妥协）。主角遇到困难问题的「考验」，而显出其智慧，乃是自古以来就有的题材（参：王上十1）；耶稣超凡的智慧在二十二章 15~46 节中显露无遗。

二十二 15~16 * 法利赛人倾向于国家主义，希律党则是罗马所封的王希律之附庸；他们只有在十分不寻常的情况之下，才会联手合作。法利赛人会留意犹太律法的要求，即控诉必须要有见证人，但他们很乐意调查耶稣是否不忠于 * 律法。他们会在这里测试祂的教导，并不希奇。希律党盼望恢复希律对犹太的统治（当时是由彼拉多管理），若有 * 弥赛亚之类的人物出现，他们当然很紧张，恐怕罗马人的控制会更直接、更严格。

二十二 17 法利赛人认为耶稣已经搅动了爱国主义、弥赛亚狂，而他们要把这情况和与罗马维持和平所当尽的义务作个比较；二十年之前，曾有一次反缴税的暴动，遭到镇压，由此可见，这类狂热可能导致的危险。如果耶稣公开采取后来 * 奋锐党 (Zealots) 所持的立场（没有王，只有神），希律党人就可以将祂逮捕；如果祂反对该立场（祂的确如此），就可能被跟随者视为妥协。

二十二 18~22 犹太的巴勒斯坦有自己的铜币，上面没有被神化之皇帝的像，因为那是犹太人所厌恶的（不过在主后六年之后，这种钱亦被称为罗马币）。不过，其他地方的钱币，就是上面有皇帝的像、公认他是神的气币，在巴勒斯坦也常流通，因为当地不容许制造金币或银币。在巴勒斯坦付税的时候，要像别处一样，用银的地拿利来付（可能是在里昂 (Lyon) 铸成的），而无论犹太人喜欢与否，都必须使用。

主后六年的革命人士以暴力抗议使用这类钱币，结果遭到罗马极可怕的镇压。如果问耶稣的人很不满用罗马钱付税，他们身边就不应该带着这种钱币。以机智的

回答让提问题的人受窘，是犹太和希腊文学中广受欢迎之教师的特色；由此可见，耶稣是古代最聪明的教师之一。

二十二 23~33

活人的神

二十二 23 在古代犹太教中，* 撒都该人因不相信 * 复活而恶名昭彰；* 拉比自认是 * 法利赛人的传人，他们常因撒都该人的这个观点，而将之列为异端（由于主后七十年之后，撒都该人已经消失，所以他们也无法响应）。

二十二 24 撒都该人的问题，与当娶兄弟的未亡人为妻之律法有关，古代和今日都有许多文化采用这个习俗（见：申二十五 5）。在一些以家庭为中心的社会，妇女不可能出外赚钱，这个办法可以在经济与社会方面保护寡妇。在耶稣的时代和后来的时期，研究犹太 * 律法的人仍在查究这条 * 旧约原则应当如何解释；不过 * 拉比的规定在某些方面与旧约不同（如：娶了兄弟之寡妻后，所生的儿子仍算自己的）。

二十二 25~27 撒都该人从犹太人的多比雅书借用了这故事的大纲，其中讲到，公义的撒拉前七个丈夫都被嫉妒的魔鬼阿斯摩丢斯杀死了。第二世纪有些 * 拉比假定，守寡两次或三次的人，就不应该再嫁，恐怕会把厄运带到下一任丈夫身上（参：创三十八 11）。在界定犹太律法的时候，教师通常会举出假设的状况。

二十二 28 * 拉比文学中有很多例子，讲到异教徒、背道者，或他们所认为异端之人，如 * 撒都该人，所提出的嘲弄问题。

二十二 29~33 许多人同意，天使不会生育（他们没有这样的需要，因为大部分古籍都认为他们不会死），通常他们也不需要吃喝。「娶」(marry) 可能是指新郎，而「嫁」(be given in marriage) 则是指新娘，由父亲许配给人。

在与撒都该人抗辩的时候，法利赛人常尝试从摩西的律法来证明 * 复活（有位拉比甚至主张，律法的每一段都在教导复活；亦参：马喀比四书七 18~19，十六 25，十八 19）。

耶稣在此的作法也相同。祂声称，神不会自称是那些已不存在者的神；祂既忠于祂的约，就必须在人死后

仍作他们的神，死亡并不是他们的终局。当时犹太人最寻常的祷告之一，是覆诵神对亚伯拉罕、艾萨克、雅各布的信实，且认为至今这信实仍然不变。

犹太教师有时会举出经文来反驳争议之人，前面的短句则为：「你们去读。」而「你们没有念过吗？」这句话隐含指责，语意更加严苛（二十二 31，参十二 3，十九 4，二十一 16、42）。

二十二 34~40

最大的诫命

耶稣采用犹太人解释的技巧，把这两条诫命（申六 5；利十九 18）用一个共通的钥字「爱」连起来。犹太人的伦理反复强调要爱神和爱人。

二十二 34~38 这条诫命对犹太教非常重要，经常会诵读。在希腊文中，「大的」（great）这类形容词，有时当最高的比较级用，意为「最大的」（greatest）。申命记六 5 要求爱神必须「尽心、尽性、尽力」；这里将「力」变成「意」（在希伯来文中，「意」则隐含在「心」中），不过这里的意象仍是指「全人」。（* 新约作者显然将希伯来文的「力」一词重标元音，而变为「意」，这个希伯来文读来相仿；这种重标元音的作法，在犹太人的解释上很常见。）

二十二 39 犹太古籍有时会将这第二条诫命与第一条写在一起。

二十二 40 还有些教师亦以这两条诫命为律法的总纲，按 * 旧约的上下文来看，它们显然有此含义。

二十二 41~46

戴维的主

就定义而言，基督，或受膏者，乃是戴维王室的后裔（赛九 7，十一 1；诗二，八十九，一三二）。但是这样的弥赛亚观自然会带出革命式的 * 天国观（见十一 10 的注释），可见有所缺失。那将在神的国中作王的，不单是戴维的后裔，也是他的「主」；因此，他将来比复活的戴维更大。

当犹太教师向他们的听众挑战，要解决经文中表面有冲突之处，他们会假定两段经文都是正确的（在这里，耶稣知道，他既是戴维的子孙，也是戴维的主），问题

只是如何将两者调和。耶稣的反对者显然不知道如何回答祂的问题，也许因为犹太诠释者并不将诗篇一一〇1 应用于 * 弥赛亚。

当代的文学若报导，听众被某位讲员（通常是主角）的智慧折服，意思是要读者同样尊重那位讲员的智慧（如：以斯得拉一书四 41~42）。

二十三 1~12

要比法利赛人更谦卑来服事

其他福音书亦记载，耶稣与 * 文士和 * 法利赛人争辩（可十二 38~40；路十一 39~52），可是马太对这类争辩的强调，或许超过马可和路加，因为在他的读者所处的叙利亚—巴勒斯坦，文士和法利赛人是反对他们的主要份子（见：马太福音导论）。文士和法利赛人原来是不同的团体，但有重迭之处（路十一 39~52），可是威胁马太福音读者的，是这个团体联合的继承人。马太也想要把这个警告应用在 * 教会中类似这些反对者的人身上（太二十四 45~51）。

二十三 1~2 有些学者指出，许多 * 会堂有一个特别的座位，称为「摩西的位」（参二十三 6），可是耶稣的说法也许是象征性的。* 法利赛式的 * 文士对律法耳熟能详，他们认为，他们的传统根源于摩西亲自的教导，并自认他们是当代的摩西传人。

二十三 3 法利赛人的教师通常教导说，了解圣经过于顺服圣经，因为必须先了解，才能顺服；可是他们自己也会同意说，律法不单需要去学习，也必须去顺服。

二十三 4~5 「经文匣」(phylacteries)是 tefillin，小小的盒子，里面放着经文，在早祷与晚祷的时候，用一根皮带固定在头上和左手上（这个习俗是根据申命记六 8 而来）；然后要诵读经文，作为祷告的一部分；在 * 拉比的年代，这规定更加严格。有关繸子，请看马太福音九 20 与十四 36。

二十三 6 在筵席上，席位是很重要的；坐在低位上的人常会埋怨，古代的文字有很多例子。* 会堂里最重要的位置，在这段时期可能有几种，后来会堂的结构才标准化；根据一个第一世纪的会堂看来，坐位似乎没有席次之别。但是尊座通常应该是在大家都看得见的地方，或许靠近讲坛，就是读律法的讲台；也许尊贵的宾客在会堂里有椅子可坐，而大部分的听众都用席子坐在地板

上。在* 昆兰人、* 公会和拉比学校的聚会中，座席都有级别。

二十三 7~8 问安（「愿你平安」）在社会上十分重要，因此如何向人问安、何时问安等，都有明确的规定；问安在希腊和犹太文化中，都属必要的礼貌。若遇到比自己精通 * 律法的人，却不向他致意，是严重的冒犯。市场是城镇里最热闹的地方。「* 拉比」意为「我的主」，一般应用到教师身上，是表尊敬（有时就像今天的尊称「可敬的」（Reverend，一般译为「牧师」）、「父亲」（Father，一般译为「神父」））；他们原是自己学生的「主」。众人也用各种方式对他们表示尊敬。

二十三 9~11 拉比有时被昵称为「阿爸」，或「爸爸」；他们称自己的 * 门徒（disciples）为孩子，而拉比因为有权柄与尊荣，地位远超过门徒。耶稣说，惟独神才能接受这类超越的尊重；所有的基督徒一律为平辈。

二十三 12 这里的原则出现在箴言二十五 6~7，而应用到筵席的席次上；有些经文曾将这原则应用在来世，那时神将使每个人都平等（赛二 11~12，五 15；参：结十七 24，二十一 26）。

二十三 13~28

假冒为善之祸

祸的宣告也像福的宣告（见：太五 3~12）一样，是 * 旧约的一种祷告形式。先知经常采用，其意思类似「可悲啊」，或咒诅（「……是可咒诅的」，与祝福的模式「……是有福的」成对比；参：申二十七~二十八）——也许这里正是此意。

* 法利赛人并不全部一样，而后来的 * 拉比——他们自认为是法利赛人的属灵传人——曾经批判说，有几种法利赛人的心思不正确（如：「鼻青脸肿的法利赛人」，他们一直撞到东西，因为他们把眼睛闭着，以免看到女人）。这些报导强调，最重要的是动机；最佳的动机是敬畏主，或（更精致的说法）爱神。* 拉比的文学经常定假冒为善的罪，要求人要有正当的动机。反对耶稣的人对祂的伦理应当大致都会同意，但会抗议说，他们并没有违犯。

假冒为善（hypocrites）原来的意思是演员，不过在当时，这个名词也被用来讽刺两面人，他们的行为或是与信仰有出入，或是会因人而异。

二十三 13 有权把人关在门外的比方，是指管门的人，他有进入屋子的钥匙；见十六章 19 节的注释。

二十三 14 这一节并非所有希腊文的马太福音都有；对其内容的背景，请参看：马可福音十二 40 的注释。

二十三 15 * 法利赛人并没有专职的宣教士，但是在巴勒斯坦以外的犹太人总是想让 * 外邦人归化犹太教，而据说，受 * 希列影响的法利赛人，对于劝化非犹太人归信犹太教非常开放。犹太教历代以来都具宣教精神，直到后来，由于罗马定基督教为国教，它才受到窒碍，因为必须与基督教竞争（不过，罗马人一直很厌恶犹太人，要人加入 * 犹太教（Judaism），在基督教出现之前即是如此。）

「地狱之子」意思是注定要去那里的人。这里的问题不是指让人皈依（二十八 19），而是指教导错误。

二十三 16~22 在当时，犹太人不可说出神的圣名。有人指着较小之物起誓，是想万一未能遵守，或后来发现起错了誓，可以避免以神的名起誓而导致的严重后果。当人开始用与神相关的东西起誓，而不指着神起誓，取代神名字的代替品就愈来愈多，而这就成了一种规避的方法，一方面指神起誓，一方面又盼望能降低不守约的后果。见五章 33~37 节的注释。

二十三 23 公义、怜悯、信实等美德最为重要，这个原则在圣经里很常见（申十 12~13；弥六 8），而 * 拉比（rabbis）本身有时也以一般原则，如「爱」，来总结 * 律法（law）。大部分法利赛人和其他的犹太诠释家，如 * 斐罗（Philo）都会同意，律法中有些分量较重，有些则较轻。他们可能会回答耶稣说，他们注意小节，是因为律法里最小的细节，对敬虔人都很重要；他们教导说，对细节的注重，要像对原则的看重一样。但其实耶稣并不反对律法（见：太五 19）；祂的重点为，他们首先应当操练公义、怜悯和守约（九 13，十二 7）。

什一奉献主要是用来支持祭司和利未人的。「时萝」（dill，和合本：「茴香」）和路加福音的「芸香」（rue，路十一 42）在 * 亚兰文（Aramaic）是类似的字，这里可能反映出作者采用了原版的亚兰文献。律法并没有直接要求将这类干的绿叶植物献上十分之一。至于小茴香子（cummin，或译「时萝」）是否要献上十分之一，法利赛人的各派亦有争论。

二十三 24 这里的 * 夸张法（hyperbole）具幽默感，一定会让古代听众特别注意。为了避免饮料中有死的小虫，而沾上污秽，法利赛人会把小小的昆虫，如苍蝇（凡

比极小的扁豆（lentil）稍大之物），在还没有死之前就滤出去，以保存饮料（参：利十一 32、34）。法利赛人认为蚊蚋（和合本：蠓虫）既比扁豆还小，就不算不洁，但是耶稣夸张讲法中的这位法利赛人，却连这也不放过。而耶稣以夸张的方式指控说，他们会让一头骆驼（巴勒斯坦境内最大的地上动物，而在宗教礼仪上属于不洁）留在杯子里，并一口吞下去。注重律法的细节固然很好，但是他们却忽略了最主要的重点（太二十三 23）。

二十三 25~26 法利赛人很看重礼仪的洁净，所以根据礼仪，他们不单洁净自己，也洁净杯盘。* 煞买学派——当时法利赛人最大的一派——说，如果杯子里面不干净，只要外面干净仍可算数；少数跟随* 希列的人则认为，杯的内部应当首先洗干净。耶稣在这点上同意希列派，可是祂这样说，是为了以象征的方式表明，内心的清洁最为重要。

二十三 27~28 在礼仪上最能传染污秽的，莫过于尸体（凡是碰到的人，要一个礼拜算为不洁——民十九 11）；* 法利赛人相信，甚至只要自己的影子碰到尸体或坟墓，都会沾染不洁。每一年在逾越节之前的春天，不明显的坟墓（或石灰封藏的骨罐）都要以粉抹白，以警告路人不要接触，以免沾染不洁；法利赛人就像未用这种警告标示的墓（路十一 44），或是假装那是特别出众的记号，而不是不洁的告示。「粉饰」可能暗指以西结书十三 10~12 和二十二 28；这样作可能可以遮住墙壁的裂缝，但是却无法防止它的倒塌。

二十三 29~39

杀害先知

这是最后一个祸哉（二十三 29）。

二十三 29~30 古代的犹太教比 * 旧约更强调以色列杀害先知的事（如：耶二十六 20~23；参：代下三十六 15~16）。这时期的犹太团体修筑坟墓，以纪念先知与义人（也包括不是殉道的人在内，如戴维或户勒大）。

二十三 31 耶稣在此的要点为：「父如何，子亦如何」；恶人的后裔仍会犯罪，罪在家族中延续，除非他们愿意悔改（出二十 5；申二十三 2~6；撒上十五 2~3；赛一 4 等）。

二十三 32 这是一种讽刺性的挑战，先知惯用的说法（赛六 9；耶四十四 25；摩四 4~5）：如果你们一定要

去，就去犯罪吧，不过神必会审判你们（传十一 9）！

二十三 33 被称作毒蛇，或某种可怕的毒蛇，已经够糟了（诗五十八 4，一四〇 3；参：创三）。而据说毒蛇之子在出生的时候，从母腹爬出，同时将母蛇咬死，因此称某人为毒蛇之子，可能意指那人犯下世上最可怕的弑亲之罪。换言之，这比称某人为毒蛇更严重！

二十三 34 在旧约里，先知是神差派的，而在某些犹太古籍中，先知是由智慧差派的（参：路十一 49）；在这里，他们则是耶稣差派的。

犹太人一般相信，旧约时期结束之后，受膏先知就不再出现了，要到末时才会重新出现。耶稣在此提到几类宗教人士：先知、智慧人（教导智慧的教师，他们会将格言等流传出去），以及解释圣经的 * 文士（参十三 52）。钉十字架是罗马最严厉的刑罚，只施行在非罗马公民、最低阶级的人身上；若有一名犹太人将另一名犹太人送交这样的刑罚，必为自己的同胞所不齿。* 会堂的鞭打是一种管教的方式，对象是犹太团体中犯错的人（见十 17 的注释）；「从这城到那城」的说明，请参看十章 23 节。

二十三 35 流血是严重的事件，影响到整个社会，需要负责的，也不单是相关的个人而已（申二十一 1~9）。神会亲自报复（申三十二 43；诗七十九 10）。

希伯来文圣经的顺序，和现代中文版的 * 旧约不同；其中撒迦利亚是最后一位殉道者（代下二十四 20~22），而埃布尔是头一位，和我们的圣经一样（创四 8）。犹太古籍把这两则殉道事件扩大，声称在撒迦利亚死后，圣殿出现一道血泉，而即使将几千名祭司都杀死，也不能使它平息（血的呼声，亦参：创四 10）。

在圣殿里遭杀害的撒迦利亚，是祭司耶和耶大的儿子（代下二十四 22），不是比利家的儿子撒迦利亚（亚一 1），他是以色列历史后期的人物。可是马太运用犹太人解释的技巧，以一个钥字把两位撒迦利亚连在一起，既明指一位，又暗指另一位，就如他在第一章家谱里，对亚们 / 阿摩斯和亚撒 / 亚萨的处理。（有些学者建议，「撒迦利亚」亦暗指在主后六十七年殉道的一位先知，但这说法不太可能成立。）

二十三 36 「这世代」也出现于马太福音十一 16，十三 39、45，和十六 4；见二十四章 34 节的注释。这个世代将看见圣殿的毁灭。历世历代的罪会推向高潮，到了恶贯满盈的时候，审判便会临到，这个比方请参看：杰里迈亚书十六 10~13。

二十三 37 犹太人的传统声称，犹太人是在神的翅膀之下，而当一名犹太人带领一位 * 外邦人皈依，就是带那位外邦人「来到神同在的翅膀下」。

旧约也将神刻画为如同老鹰呵护雏鹰（申三十二 11；参：出十九 4），将以色列藏在祂翅膀的荫下（诗十七 8，三十六 7，五十七 1，六十一 4，六十三 7，九十一 4），又用同样的方法吓走以色列的仇敌（耶四十九 22）。

这是旧约表达神爱祂子民的一种比方；在此，耶稣则担任了神的角色。先知有时会直接对耶路撒冷说话（耶十三 27）；在面对面说话时，重复对方的名字，在犹太文献中很常见。「杀害先知」的说明，见二十三章 29~30 节的注释。

二十三 38 「家」可以指以色列（耶十二 7），由此处的上下文看来，应当是指圣殿（如：犹滴书九 13），它将于主后七十年变成「荒场」（太二十四 15）。在 * 旧约中，圣殿被称作神的家；或许这里它被称为「你们的家」，是表明神的同在已经离去，如以西结书十至十一章。

二十三 39 这段引文的重要性，见二十一章 9 节。旧约先知与后来的犹太古籍都主张，除非以色列人普遍 * 悔改，否则救赎便不会临到（参：赛三十 19）。

二十四 1~3

审判讲论的序言

从二十三章开始，便是耶稣对神即将审判的警告，首先是对宗教当局中一些人的审判；本章继续将审判延伸到圣殿本身。在圣殿于主后七十年被毁之后，许多犹太人都看出，它的毁灭是出于神的审判。

二十四 1 耶路撒冷的圣殿是古代最华美的建筑之一，表面看来非常坚固，无法摧毁（参如：阿立斯体亚书信 [Letter of Aristeas] 100~101）。它是犹太教的中心标记，又以美轮美奂出名。进一步的说明，请参看：马可福音十三 1 的注释。

二十四 2 有些希腊哲人对华丽的建筑丝毫不以为意，可是耶稣的响应比这种态度更进一层——祂是讲到审判。有些犹太团体（包括 * 昆兰一派的人）也期待有朝一日圣殿会受到审判；但是大部分的犹太人，无论所持的观点何等不同，都会认为圣殿是犹太人合一的象征，因此，神会让它毁灭的想法（如：耶七 4~15），必定

令他们大为惊愕、反感。圣殿仍有一些石头迭在其他的石头上（如：一面墙的一部分至今仍在），可是这项事实不致削弱此处 * 夸张法的力量：圣殿在主后七十年几乎整个夷为平地。

二十四 3 * 旧约先知常会依照主题把证据放在一起，而非按时间顺序；在这次的讲论中，耶稣便是如此行。祂谈到的事，按文法而言是两个不同的问题：圣殿被毁的时间，以及末世的时间。

二十四 4~14

未来将发生的事

许多犹太 * 启示性 (apocalyptic) 作品都提到末世将临的先兆（如：* 巴录二书 (2 Baruch) 七十 7），不过这类经文所提的实际事件（最后大战、罗马人的失败等），这里却没有出现。而此处明言，其他启示文学的作者所期待的末世先兆，并不是末期的指标（太二十四 6~8）。

二十四 4~5 第一世纪（和其后）曾出现不少假冒的弥赛亚；他们常吸引大批虔诚人来跟随。* 约瑟夫称他们为「假先知」，而非「弥赛亚」，因为他是写给外邦人看的，不过从他的描述看来，这些人的政治企图十分明显。

二十四 6~8 许多犹太人以为，这类艰难的情形即为末世之前的苦难（如：以斯拉四书九 3，十三 31~32；巴录二书二十七 7，七十 3；希碧尔神谕集二 22~24，三 660~61）。有些人将这些艰难比作「产前阵痛」，或「* 弥赛亚 (Messiah) / 弥赛亚时期的生产之痛」（如：在 * 昆兰的《赞美诗》中；参：赛十三 8；何十三 13）。耶稣则认为，这些只不过是「产前阵痛的开始」，而在这个世代中乃为正常。祂对这些事的描述，有部分是用 * 旧约的词汇（代下十五 6；赛十九 2；耶五十一 46）。

二十四 9~14 在末后的世代，普世的逼迫、背道和全球的宣教复兴会同时出现。这些事件在第一世纪乃是基督教的特色，但尚未达遍及普世的地步。

在极大的压力之下，许多原本皈依犹太教的人，会重返异教，而犹太经典警告说，在末世的时候，许多犹太人会远离神，正如主前第二世纪马喀比人兴起之前一样。背道与将朋友出卖给逼迫者，都被视为极大的罪。

犹太读者应该会立刻了解耶稣在此所讲的逼迫和

背道；然而，* 天国的福音要遍传万邦，这样的教导却与当时流行的犹太教导相反。* 启示文学的作者虽然预料万国会进行逼迫，但却从未期待在末世之前，各地的* 外邦人会广泛皈依。

二十四 15~22

六十六至七十年的事件

基督再来的条件之一，是一连串事件的应验，这些事发生于主后六十六至七十年，都是耶稣曾准确预测的。

二十四 15 但以理书九 27 所记「那行毁坏可憎的」，出现在* 弥赛亚遭剪除之后（该段经文有各种解释）；但以理书十一 31 似乎应该发生在主前第二世纪，而十二章 11 节则应发生在末世之时，所以有些注释家认为，这则 * 预言会分阶段实现。有些注释家相信，但以理书的预言还未完全实现；另有些则认为，全都已应验于第一世纪。

第一世纪的犹太历史家* 约瑟夫认为，* 奋锐党（Zealots）于主后六十六年在殿中杀死祭司，这样严重的亵渎使得神毁掉了圣殿（在圣殿中流人血，便是亵渎了它；参：太二十三 35 的注释）。

这样的亵渎可能对基督徒而言便是一个兆头，要他们逃离耶路撒冷（二十四 16）；早期的基督徒历史家告诉我们，那个时候基督徒先知警告犹太基督徒，要逃离耶路撒冷。

圣殿在七十年成为「荒场」，罗马人用火将它烧毁，又把他们的军旗立在那里。犹太人知道（此事在* 死海古卷有哀悼文），这些军旗上有罗马皇帝的徽章，而他在东地中海被人视为神来敬拜；因此，这些旗帜便证实殿址已遭亵渎。过去耶路撒冷的居民认为，即使暂时将这些军旗带进耶路撒冷（如彼拉多在耶稣提出这警告约三年半之前所行），也等于污秽了这座圣城。曾有几次，耶路撒冷的居民表现出宁死也不让圣殿遭污秽的决心。

二十四 16 山是犹太地最容易躲藏之处；军队常利用山区来进行游击战（参如：撒上二十三 26；马喀比一书二 28）。早期基督徒的典籍暗示，耶路撒冷的基督徒逃到北边山脚的庇拉；虽然耶路撒冷四围都是犹太山地，但是往北到底拉的路却要经过约但河谷。山区和往底拉的路都可以提供地方避难，但是逃往底拉却显示，二十四

章 16 节所说的山上，并不是事后才编造的话。

二十四 17 屋顶是平的，可用来祈祷、晒菜蔬，或做别的事。通往屋顶的梯子是在房子的外面；所以下来时可以用不用进屋子。

二十四 18 工人大约早上六点钟就去田里，那时会穿一件外衣；等到白天愈来愈热之后，他们会把外衣放在田边。

二十四 19 怀孕或奶孩子的时候，旅行极为不便。饥荒也会让怀孕与乳养格外困难。而根据 * 约瑟夫（Josephus）的报导，耶路撒冷遭围困，局势非常艰难，甚至有些妇人把自己的孩子吃掉（如：利二十六 29；申二十八 57；王下六 29）。

二十四 20 冬天会让旅行极其不便，甚至大多数军队都无法前进。在冬季时，平常干涸的河底（wadis，干河床）会充满了水，很难渡过。曾有一些人设法在冬天时逃离耶路撒冷，但被这些满了水的河床耽误，而遭到屠杀。

犹太律法禁止在安息日骑马、驴，和其他的交通工具；甚至走路距离也有规定。因此当安息日的时候，交通工具很难获得，通行也困难，耶路撒冷的居民若不想让那些爱国的 * 奋锐党人（Zealots）发现，偷偷逃走，就更困难。如果为了拯救性命，是可以不守安息日的规定，可是若别人不认为情况如此危急，便不会合作。（如果耶路撒冷是在安息年（利二十五 1~7）被围困，其中的居民便会很快没有粮食；但是我们大可以假定，这里所指的是安息日，而不是安息年。）

二十四 21 耶稣在此借用了但以理书十二 1 的词汇，指死人复活之前、最后的灾难时期（十二 11~13）。「直到如今没有这样……后来也未必没有」，有时是一种 * 夸张法（参：书十 14 与出八 13；民十四 20；王下六 18），不过，* 约瑟夫也同意，六十六至七十年的灾难，是人类有史以来最大的灾难。

二十四 22 耶稣也许是指但以理书中的一千二百六十天；这段时间可能会缩短，好让一些人能存活。

二十四 23~28

小心假弥赛亚

二十四 23~24 第一世纪巴勒斯坦有一些犹太的假先知，吸引了大批的群众跟随，他们声称自己能行神迹，

如分开约但河，或让耶路撒冷的城墙倾倒，但却无法实现这些应许。此外，许多法师声称可以神奇的医治病人，有些犹太假先知可能也作过类似的声明。

二十四 25 预先的警告对信心的坚固总是有帮助(赛四十八 5)。

二十四 26 冒充的 * 弥赛亚最常出现在旷野，想要模仿摩西，因为他从前带领百姓经过旷野。(犹太人期待将来的拯救者像摩西一样，如：申十八 15。)在主后七十年之后，尤其在主后一三五年彻底的失败之后，许多巴勒斯坦的犹太人对自称是弥赛亚的人愈来愈存疑(撒都该人则一直如此)。

二十四 27 假的弥赛亚不能复制这个兆头。这是撒迦利亚书十四 3~8 等经文所描述主来的状况，而大半犹太人所期待神的角色，这里则由耶稣来扮演。

二十四 28 耶稣的再临不会是秘密事件；地点将在最后之战的战场，祂的仇敌会成为老鹰的食物(结三十二 4~6，三十九 17~20)。尸体不被掩埋，而被吃掉，是最可怕的命运(申二十八 26；撒上十七 44；诗七十九 2)。

二十四 29~31

末后的兆头

二十四 29 这里所提的星象，是 * 旧约讲到神在最后之战中的审判所用的词汇(如：赛十三 10，二十四 23，三十四 4；结三十二 7~8；珥三 14；亚十四 6)。类似的宇宙天体词汇，有时也用于描写神在历史中的审判或作为(如：诗十八 6~19；耶四 20~28；* 希碧尔神谕集)。黑暗在古时显然是一种很恐怖的审判(出九 21~23)。犹太人和 * 外邦人都认为天上的兆头是不祥的，有人报导，耶路撒冷倾倒时，天上也有一些兆头(规模则小得多)。

二十四 30 人子从天显现的兆头，是耶稣再临的最后兆头(二十四 3)。这段经文将撒迦利亚书十二 10(讲到神在末时会让祂的百姓为令祂伤心的事懊悔)和但以理书七 13~14(讲到一位代表受苦之以色列的人物将从神得着 * 国度，永远作王)连在一起。(亦参：启一 7)。在 * 死海古卷中，「云」是指神降临时随行的千万天使；在旧约中，这个意象可以指神荣耀之云，或真正的云彩。

二十四 31 号角是用来宣告君王登基，或其他的大事。在旧约中，号角特别的用途是招聚神的百姓(多半是为

了打仗)；先知常用号角作为象征，警告战争与毁灭即将临到(如：耶四 5、19、21；番一 16)。号角曾被用来指末时神的子民将被招聚在一起(赛二十七 13)，这次的集合与以色列的得救(赛十一 12，四十三 5，四十九 5，五十六 8；在犹太古籍中也很常见)和神的最后之战(亚九 14~16)有关。

这段时期犹太人常覆诵的祷告，会提到以色列将在号角吹响时聚集起来；另外一些犹太的古书也同意此看法。因此，这也自然成了招聚信徒的意象(参：林前十五 52；帖前四 16)。

「从天这边到天那边」或许表明当时一种流行的概念：天有如圆顶覆盖着大地，所以这个词组和我们所用的象征说法「从地的一极到另一极」也类似，意思是指遍地各处(参：可十三 27)。

二十四 32~35

主再临的确据

二十四 32~33 这是七个论未来国度之 * 比喻(parables)的第一个；这七个比喻与十三章七个 * 天国(kingdom)现今状况的比喻平行。

无花果树和巴勒斯坦大半的树都不同，冬天叶子会掉光；不过，这个时候树上应当有叶子，由此可知夏天会长出果子来。耶稣前面曾用这种树作为圣殿被毁的比喻(见：可十一 12~25)。不过，上下文才能决定经文的解释：祂所列出的兆头(包括圣殿的毁灭)都应验之后，祂就随时会再回来。

二十四 34 耶稣讲过这些话(在此是指圣殿的毁灭，而不是主的再来——见二十四章 3 节的注释)之后大约四十年，圣殿被毁。* 死海古卷期待，末期之前会有最后的灾难，为期一代，以四十年为计；耶稣则未说明，地上最后的兆头(圣殿的被毁)和祂再来之间的时期会有多长。

二十四 35 犹太人的先知从来没有对自己说的话作过这样的声明(亚一 5~6)；这种声明总是针对神的话说的，就是神透过摩西和先知所说的话(参：耶三十一 35~37)。凡是声明自己的话不可更改的人，都认为自己是在替神说话，绝无错误(参：亚一 5~6；启二十二 18~19 的注释；拉比在讲到旧约的权柄时，会这样说)。

二十四 36~44

祂再来的时间不确定

二十四 36 也许可参考撒迦利亚书十四 7。虽然神已经将最重要的事告诉祂的百姓，但祂总会保留一些奥秘（申二十九 29；参：以斯拉四书四 52）。

犹太教师在两个立场之间挣扎：(1) * 弥赛亚 (Messiah) 来的时间可以预测，因为那是惟独神才能指定的；(2) 他的来到无法预测，但是只要以色列悔改，全心全意的跟随神，他就会来到。

二十四 37~39 犹太古籍强调挪亚世代的罪，比圣经详细得多。

二十四 40~41 从二十四章 37~39 节看来，「取去」应该是指「取去审判」（参：耶六 11，NASB、NRSV）。推磨是女人的事。* 法利赛人的妻子可以和没有宗教信仰的妇女一同工作（只要她们不作任何冒犯法利赛人洁净条例的事）；因此，信仰不同的妇女在一起工作，并不罕见。

二十四 42~44 贼可以挖通平常巴勒斯坦人家的泥墙，而「进屋」来偷。（较富有的人家墙较坚实，并有仆人看守各门。）晚上进来的贼，和白天进来的不同，杀之无罪，因为被视为具危险性（出二十二 2~3）。

二十四 45~51

做醒的仆人

富有的主人常会有一名奴隶作「经理」，或「管家」，来经营他的产业。这种高阶级的奴隶可以管理其他仆人的口粮，而如果主人不在，他也可能会滥用权柄。（地主和家主不在，是很平常的事，尤其如果他们在遥远的地方还有其他产业的话。当时有一些故事，讲到国王、地主或丈夫不在，留下的人受到了诱惑。）

有些律法视奴隶为人，还有些则视他们为财产（为经济活动而用）。虽然主人可以鞭打奴隶，但为了经济的利益，最好不要经常打，也不要打得太厉害。而善待其他奴隶的奴仆，就等于善待主人的「财产」；通常其他的奴隶也可能受到主人的关注。醉酒会被藐视，而若奴隶趁主人不知道，用他的钱来喝酒、宴乐，则更为人所不齿。

二十五 1~13

做醒的伴娘

担任伴娘（和合本：童女）是很大的荣誉；倘若没有准备好，而被关在婚宴的门外，则是这些年轻女子最大的梦魇。公开承认信仰的信徒，必须凭信心持守到底（二十四 13）。

二十五 1 「天国好像」，见十三章 24 节的注释。婚礼常到晚上才举行，庆典当中会用到火炬，这些火炬是用来引领游行的队伍，将新娘带到新郎的家。

这里的「灯」不可能是指小小的希律式油灯，那是可以提在手中的；所有的证据都指向火炬，希腊和罗马婚宴中也会用到火炬。这些火炬可能里面为木棍，外面用浸透油的布条包起来。

在较近代的典型巴勒斯坦村庄中，婚宴是在晚上举行，白天都是舞会；伴娘一直陪着新娘，等到新郎来的时候，才拿火炬出去迎接。然后他们会护送他到新娘那里，最后全体一同再送新人回到新郎的家。

二十五 2~7 这类火炬不能一直燃烧；有些证据显示，每隔十五分钟，烧过的布条就要除掉，再用浸过油的新布条裹在火炬的木棍上。

古代巴勒斯坦的婚礼习俗，细节无从尽知，因此我们不清楚这则比喻 (parable) 是否意味着，当伴娘睡着的时候，灯仍在燃烧（以免重新点燃要花时间），还是说，等到听见新郎快要来到的宣布时，才点燃（许多学者认为如此）。

无论是哪一种情形，如果新郎迟到，超过大家的预期，他们的灯就会无法持续点亮，除非事先预备了较多的油。新郎常会迟到，而他们的到来会一再传报，直到一行人抵达为止。

二十五 8 伴娘需要充足的油，因为游行队伍走到新郎家，和舞会期间，火炬要一直点燃。

二十五 9~10 若把油均分，则所有的火炬油都不够，婚礼会大为失色。由于时间已晚，要找到卖油的人很不容易（不过如果他们距大城市不远，有些提供饮食服务的店可能还会开）；愚拙的伴娘一定会迟到。这些年轻女子必须要去迎接新郎，然后新郎会到新娘的家中去迎娶，并带整个游行队伍回到他父亲的家，在那里办筵席。

用来关门的门栓（二十五 10）声音很大，而且很重；可能它代表除非必要，便不开门，表示不再欢迎新

的客人（参：路十一7）。

二十五 11~13 愚拙的童女错过了游行回到新郎家的整个过程，也没有参与婚筵中的歌唱和跳舞。她们也错过了犹太婚礼最重要的单元，就是新娘穿过婚礼的篷罩，进入新郎的家。既然她们如此轻蔑了主人，就不被允许进入筵席中——而婚筵在婚礼之后有七天之久。

二十五 14~30

善用过渡时期

富有的地主常会把他们的钱财交给受过训练的会计人员来管理、经营，这些人可能是自由人，或如这里所言，是仆人。由于算账的日子即将临到，信徒必须尽量善用主所交付的，发挥最大的功效；绝不可以对自己管家的职分马马虎虎（二十五 45~51）。

二十五 14 富有的主人常会出去长途旅行。当时交通无法掌握，所以即使作好了计划，主人回来的时间还是不容易确定。

二十五 15~17 一他连得的准确价值，每个时期、每个地方都不尽相同，不过，这些本钱大约是值五万块、两万块，和一万块地拿利。而一块地拿利等于一天的工资，所以这些钱只对非常有钱的主人人才是「小数目」（二十五 21、23），这样的主人可能只会把他的钱财托付给最可靠、最精明的仆人。

有足够资本的人，可以投资取利；例如：可以借给兑换银钱的人，他们会转手再赚，然后与投资人分红。借钱给人收利息，也是可行的办法，因为当时利息相当高（不过犹太人应该不可以向自己的同胞取利息）；据说有一位 * 庇护人（patron）把钱借给整座城，而利息高达百分之五十！大部分百姓没有本钱投资，因此凡有本钱的，就可以赚大钱。

二十五 18 要保护自己的钱，最安全——但获利最少——的办法，就是把它埋在地里；这类埋起来的存款偶尔还会被人找到——原主没有再拿回自己所存的东西。在路十九章中，那个仆人的处理更糟糕，他把钱绑在头巾布里，而没有埋起来，这种作法被视为非常草率，因为完全忽略了钱的安全。

二十五 19~23 把本金翻两倍，是很平常的，这些仆人应该有这样的能力。在小事上忠心，便显明一个人能在大事上忠心，这个原则常出现在古书中。耶稣很可能在

用 * 亚兰文（Aramaic term）的「快乐」，这个字亦有「筵席」之意（参二十五 10）；主人在回来时会大摆筵席，犒赏帮助他的仆人。

二十五 24~25 第三位奴隶应当能处理得更好；他只是对主人的财产漫不经心而已（见二十五 15~17 的注释）。最简单的投资法，就是把钱存在兑换银钱的人那里生利息，这对本金一点风险也没有；和将它埋在地里一样安全。

「你得到你的一份」（和合本：你的原银子在这里）为犹太人在交易时所用，意思是：「从此我对这事不再负责。」

二十五 26~27 严格而言，高利贷，即放款取息，违反犹太人的律法（出二十二 25；利二十五 36~37；申二十三 19~20；尼五 7；诗十五 5；箴二十八 8；结十八 8、13、17，二十二 12），然而 * 外邦人却不受到这个规定的限制；而且，犹太人可以向外邦人收利息，而许多富有的犹太贵族也多半采用希腊习俗，并不遵守犹太人的规定。

其他的 * 拉比也会讲一些有关王的比喻，尽管在犹太地的巴勒斯坦早已经没有王了；耶稣可能是希望听众能彻底明白这个比喻的意象。

二十五 28~30 黑暗在别处代表地狱（八 12）。

二十五 31~46

审判山羊和绵羊

二十五 31 人子将要来，代表神作王（但七 13~14；参，* 以诺的比喻（Similitudes of Enoch），日期不详）；有些犹太人的 * 启示文学（apocalypses）则讲到，在最后审判之日以前，会先由人来作审判者（或许采用希腊对死人之地的意象）。可是耶稣在此所描述的绝对权威画面，最符合犹太人的理解：神在审判之日将审判万国。有关天使，见十六章 27 节的注释。

二十五 32 神审判万国（如：赛二 4；弥四 3），是犹太人未来期盼必有的一部分。神会将羊群分别出来（结三十四 17）。虽然山羊和绵羊会在一起吃草，但有人说，巴勒斯坦的牧人通常会在晚上把山羊和绵羊分开，因为山羊晚上需要取暖，而绵羊则比较喜欢在外面。

绵羊比山羊有价值，而这类特色可能对听众如何听这比方有影响；例如：在一本异教徒梦的手册中，绵羊

与好事相连，山羊则与麻烦相连。

二十五 33 在古代书籍中，右边常是比较好的一边；有几处讲到审判，提及义人在右边，恶人在左边（如：亚伯拉罕之约修订本 A）。

二十五 34 「承受 * 国」是常见的词组；在犹太古籍中，国度是为以色列预备的，他们是神所预定的。犹太人的 * 比喻中，常以王代表神；这里则是指耶稣。

二十五 35~36 除了看望下监的人之外，这里耶稣所列的行为，都是犹太人伦理的标准义行。照顾穷人、接待陌生人、探望病人，是敬虔的犹太人最基本的善行。

二十五 37~39 针对一句不明确的话提出质问，是让辩论向前推进的标准方法（见如：玛一 6~7）。

二十五 40 有些犹太 * 启示文学(apocalyptic text) 记载，审判万国的标准，是看他们如何对待以色列人。

在圣经里，神也会按如何对待穷人来施行审判。可是，马太福音在别处用过「弟兄」或「姊妹」（十二 50，二十八 10；希腊文此词可以包括两种性别），和「最小的」（五 19，十一 11；参十八 4，二十 26，二十三 11），由此观之，这段经文可能是指接待基督的使者。

这些宣教士需要住处、食物，而在受到监禁，或因遭逼迫而遇到困难时，都需要帮助；见十章 11~14 节的注释。接待他们就像接待基督一样（有关犹太人对代表的原则，见十 40~42 的注释）。因此，在审判万国之先，* 天国 (kingdom) 必须先 在万国中宣扬（二十四 14）。

二十五 41~45 有些犹太古籍（如：* 昆兰的战争卷）记载，比列 (* 撒但) 是为了无底坑而造；但神造人的初衷并不是要毁灭（以斯拉四书八 59~60）。许多犹太古籍都讲到，魔鬼是堕落的天使（参：彼后二 4 的注释）。犹太古籍对于地狱的恒久性看法不一；这段经文描述它是「永恒的」，显然并不是只是同意犹太教的某个说法而已。

二十五 46 * 永生 (eternal life) 是给义人的应许，在世代的末了，他们 * 复活之后便会得着（但十二 2）。有些犹太教师相信，地狱是暂时的，到最后有些人会被烧毁，有些人会得释放；还有一些犹太教师的说法，则似乎地狱是永恒的。耶稣在此与后者的立场相同。

二十六 1~16

给予者和收贿者

详细的说明，请看马可福音十四 1~11。

二十六 1~2 耶稣对钉十字架的预言，我们听来可能不会觉得太刺耳，因为对这故事太熟悉了；可是对耶稣的 * 门徒而言，这番话简直不堪入耳。罗马帝国的居民——尤其如犹太的巴勒斯坦等地——认为钉十字架是最残酷、最痛苦、最羞辱的处死方式。

二十六 3~5 私下聚集，要设谋害死一位未定罪的人，显然违背犹太律法。不过，他们恐怕在节期生乱（5 节），却非常合理：过节的时候非常拥挤，比其他时候更容易产生暴动，从前的节期就曾发生过这类事件，甚至几百人被践踏。罗马总督在节期会从该撒利亚过来，防范群众滋事，而罗马的安全措施在这个时期也会特别加强。祭司权贵是最想维护现状的人，若有人冒 * 弥赛亚 (Messiah) 之名而来，他们必须用最技巧的政治方法来处理；他们不敢公开逮捕耶稣（二十六 55）。有关该亚法，见约翰福音十一 47~48 的注释。

二十六 6 伯大尼是靠近耶路撒冷的一个村庄，上来过逾越节的人可以住在接待的主人家里。有关「长大痲疯的」西门，参看：马可福音十四 3 的注释。

二十六 7~9 当时有一种习俗，要膏抹贵宾的头，不过这位妇女对耶稣的膏抹非常特别，所用的香膏（一定是从东方进口的）非常昂贵，是普通工人一年的薪资，可能在她家里像传家宝一样。它被密封在雪白的大理石瓶中（是香料最理想的瓶子），香气不外溢。一旦瓶子被打破，里面的新鲜膏油只能用这一次而已。

二十六 10~11 耶稣的回答可能暗指申命记十五 11，那里要人恩待穷人，因境内总不断有穷人。祂并不是看轻对穷人的施舍，而是看重一件事：对耶稣本身的爱慕，必须在一切与信仰有关的事务之前，超过所有的重大要事。

二十六 12~13 按照犹太人的古籍，君王（按定义而言，* 弥赛亚 (Messiah) 也包括在内）、祭司等人必须先受膏，才能事奉。可是在此耶稣强调另一种不同的膏抹，那是这位妇女的原意：膏抹要埋葬的身躯（见：可十六 1）。

二十六 14~16 祭司长很容易找到，可是不容易接近；若非因犹太想要做的事完全符合他们的计划，他一定无法晋见。奴隶的平均价格，各地都不一样，每个时期也都不同，不过，马太的读者若对圣经很熟悉，必会认出，三十块银子是旧约中规定，对死去的奴隶平均当有的赔

偿（出二十一 32）；犹大把他的主贱价出卖了。

二十六 17~30

背叛与逾越节之死

详细的说明，见马可福音十四 12~26。

二十六 17 「除酵节」在圣经里应当是跟在逾越节之后，不过按当时一般的说法，这个词把逾越节也包括在内了。每一家的代表要「预备逾越」（亦即：到圣殿请祭司为他们宰一头羊羔），然后带回来，在用餐时吃。其他人则负责预备别的食物。

二十六 18~19 因为逾越节的筵席必须在耶路撒冷的城墙内吃，大部分家庭那天晚上都会有客人一起用餐。

二十六 20 逾越节的筵席必须在晚上吃。逾越节是在四月，那时耶路撒冷的日落大约是下午六点，因此晚餐可以从那时开始。在筵席上的交谊是很亲热的；通常一两个家庭会在一起分享食物（至少必须有十个人）；在此耶稣和祂最亲密的 * 门徒（disciples）就成了一个家的单位。

用餐时一般的姿势是坐着，可是筵席时的习惯，则是斜靠在榻上，这原来是希腊人的作风。

二十六 21~23 苦菜会沾在一种由核桃、水果和蔬菜混合之物内，以减低苦味。出卖者竟和要出卖的对象一同「蘸手在盘子里」，会让古代的阅读者大感震惊，因为他们认为，善待客人并同桌进餐，表示双方的关系非常亲密。

二十六 24~25 在希腊文学和圣经中，遇到灾祸的人在哀叹时，常会埋怨自己出生之日（伯三；耶二十 14~18）。

这类的哀叹是表达深沈悲痛的修辞说法，但是耶稣在此用这类话语，却是指事实。有一些犹太人的教师也提到，若一个人否认永生神，就还不如从未出生；这似乎是一种常见的犹太智慧之语（* 拉比；以斯拉四书七 69；* 以诺一书三十八 2；以诺二书四十一 2）。

二十六 26 当时的习俗为，一家之主要在用餐之前为饼和酒祝谢，而在逾越节的那餐，更有为饼和酒的特别祝谢词。我们不应该将「这是我的身体」按字面来解释，因为与耶稣同时期的人并不会按字面去解释犹太人逾越节之饼标准的祝谢词：「这是我们的祖先离开埃及时所吃的困苦之饼。」若按字面解释，饼就必须是几世纪之前作的，但那时候的饼早就被吃掉了。把无酵饼举起，

加以说明，是在饮完第一杯之后。

二十六 27 每年在逾越节的庆典中，要喝四杯红酒，而如果第一世纪也是如此（很有可能），这个杯可能是第三或第四杯。筵席的带领人要用双手拿起高脚酒杯，然后用右手举着，离桌面约一手之高。

二十六 28 在旧约里，约都是经由祭牲的血来设定的；神在救赎祂的百姓离开埃及的时候，也如此行，用的是逾越节羔羊之血。「为多人」可能暗指以赛亚书五十三章（见：太二十 28 的注释）。逾越节的仪式对杯有所解释，但却没有将它解释为血，因为犹太律法和习俗对饮用任何生物的血都极其反感，何况是人的血。

二十六 29 在巴勒斯坦的犹太教里，禁绝的誓言很常见：「在某事发生之前，我不吃某种东西」，或「我起誓，在某事发生之前，我不再用这个东西。」耶稣起誓说，到 * 天国临到之前，祂将不再饮酒，因此看来祂并未饮用第四杯。犹太人古籍常将天国描绘成一场筵席（根据的经文，如：赛二十五 6），圣经应许说，那时酒的供应会源源不绝（参：摩九 13~14）。

二十六 30 吃完那餐之后，通常会以轮唱的方式来唱一些哈利路诗篇，就是诗篇一一三至一一八篇。走到橄榄山，至少需要十五分钟。

二十六 31~46

其他的背叛者

请参看：马可福音十四 27~42 的注释。

二十六 31~32 有关「跌倒」（「疏远」，NASB），见十八章 6 节的注释。撒迦利亚书十三 7（牧人的引言）本身看不出与 * 弥赛亚有关（撒迦利亚书十三 1~9 是讲在审判时击打假先知，根据为申命记十三 1~11；参：亚十 2，十一 3、15~17），可是击打牧人、羊就分散的原则，显然也可以用在这位从神而来的牧者身上（太二十五 32；参十八 12~14）。

二十六 33~35 古代文献常以公鸡为可靠的黎明报时者，而晚间守夜的人和牧羊人等，由于整晚不睡，对于其他的啼声也很清楚，这类啼叫可能出现在晚上十一点半，到清晨三点半之间，按每年不同的季节而定。这个否认是实时发生的。

二十六 36 他们可能在晚上十点至十一点之间到达客西马尼（在那文化里这也是进入夜间的时分）。客西马

尼似乎有一个橄榄园，还可能有一个橄榄油坊（因为它的名字意思就是「油坊」）；它位于橄榄山的西侧，或底部，面对耶路撒冷。由于逾越节晚上必须在耶路撒冷的大范围之内度过，而伯大尼不列在其中，所以他们那晚不会回到伯大尼（二十一 17）。

二十六 37~38 耶稣形容祂内心忧伤的话，是借 * 旧约的言辞（诗四十二 5~6、11，四十三 5；拿四 9；参：诗一四二 3~6，一四三 3~4）；请与马太福音二十七 46 相较。

二十六 39 杯（二十 22；参二十七 48）可能暗指旧约的审判之杯，是给列邦的；参看：马可福音十 39 的注释。犹太读者会认为，即使自己受伤，仍然高举神的旨意，是一种美德（如：马喀比一书三 59~60；* 拉比；* 死海古卷）。

二十六 40 门徒应当「保持儆醒」，就像马可福音十三 34~36 的 * 比喻里面的门房、看门的奴隶一样。当时的习俗是在逾越节晚上要讲述神拯救的作为，直到深夜。他们应当能够不睡，保持儆醒；可能在他们一生之中，绝大多数的逾越节晚上都不会去睡觉。根据一个犹太教的教导（不过，这教导的日期比较晚），如果在过逾越节的团体中，有一个人睡着（打瞌睡不算），整个团体都要解散。

二十六 41~46 这里的「试探」（和合本：迷惑），意思是「考验」；按犹太教一般对这个字的用法来看，耶稣是在说：「否则你们会在即将来的考验中一败涂地。」「心灵」与「肉体」的对比，只是表明一个人的动机良好（二十六 33；参：箴言中许多地方对「心灵」的用法），但身体却会因疲惫不堪而无法支撑。罗马人欣赏忠于职守的精神；犹太教强调对神的律法要至死忠心。耶稣既绝对忠于召命，所有古代的作者都会视祂为英雄。

二十六 47~56

出卖的实现

详细的注释，请参看：马可福音十四 43~52。

二十六 47 这群前来逮捕耶稣的队伍，是耶路撒冷的权贵差来的，所以很可能是圣殿的守卫。他们假定对方是 * 弥赛亚式的革命人物，因此预期会遭到武力的抗拒。

二十六 48~50 亲吻通常是家人和密友之间特别亲爱的表现，* 门徒也会以此表达对老师的尊崇与敬爱。因

此，犹太的亲吻是格外虚假的动作（参：箴二十七 6）。古代非常看重善待客人、友情和忠于约定，因此，若有人第一次读到马太所记的这个故事，必定会对这样的出卖情节大为惊骇。他们会视犹太为最可耻的背叛者；而视耶稣为被不公出卖的人。

二十六 51 或许这名仆人不是利未人，因此反正无法在圣殿里事奉；但请注意，凡失去附属器官，如耳朵的人，便不可以圣所内事奉。

二十六 52 要以暴力革命的人，绝对不会说这样的话（二十六 47）。讲末世的书里，常提到光明的子民将与黑暗的子民大打一仗，而耶稣也预期会有暴力的场面（二十四 1~2）；但是跟随祂的人却不要介入其中。马太的读者可能会觉得这个说法相当熟悉（参：叙利亚的门安德（Syriac Menander）15~19 中的选句（Sentences）），而会看出其中的讽刺意味：圣殿的权贵想要为罗马人维持和平（太二十六 1~5），但却在主后六十六至七十年邀来了罗马人审判的刀。

二十六 53~54 一个营通常约有六千士兵，所以耶稣是说，祂可以召来大约七万两千位天使（每个门徒一个营）。若有这样庞大的人力，便可以轻而易举的击败整个圣殿守卫和安东尼亚堡的罗马驻防军；这样的天使军力更可以轻易击败任何由人组成的反抗军。天军偶尔会出现在旧约中，没有人能抵挡他们（如：王下六 17；参：王下十九 35）。

二十六 55~56 危险份子（如后来的杀手，他们躲在圣殿群众当中，趁机杀死犹太人的权贵）会在暗中行事，或者所采取的行动会避免自己被捕；罗马人和他们在地方上的代理人，对这类团体特别留意。他们以为耶稣是危险人物，但祂却公开行动，毫不隐藏。

二十六 57~68

耶稣的审判

请参看：马可福音十四 53~65 的注释。

二十六 57 整个 * 公会（Sanhedrin）的特别会议，通常会在圣殿的凿石议室举行。这一次，许多公会的成员没有经过事先通知，就在大祭司的家中聚集——尽管他们自认为是在调查一件可判死罪的案子。至少根据后期 * 法利赛人的（Pharisaic）法律概念，这样的聚集是非法的，理由如下：定死罪的审判必须在白天举行，而

且要等一天之后，法庭才可以判刑。

除了最可怕的过犯之外，法利赛人的律法禁止在过节的时候处死人。可是这些祭司权贵对法利赛人的吹毛求疵毫不在乎，他们要赶快进行，免得耶稣所赢得的群众好感会迫使他们必须将祂释放，或使祂成为英雄人物。

二十六 58 一名加利利的渔夫要踏进大祭司的私人产业内，需要相当的勇气。守卫应当是圣殿守卫的成员，或许是等在那里，看里面审判的结果如何。无论当晚是否有职责，他们反正都会比平时迟睡，因为是逾越节。

二十六 59~60 犹太有一项美好的传统，是对证人进行审慎而严密的盘问，因此假见证会站不住脚。而一旦见证人互相矛盾，就应当宣布是伪证，告耶稣的案子可见是捏造的；按犹太人的律法，若是死刑案件，作假见证的人会被处死（见：申十九 16~21；亦见 * 死海古卷）。罗马人没有将处决伪证之人的权利给 * 公会（Sanhedrin）的法庭，但是公会至少可以管教他们；这个案子竟能继续下去，显出聚在那里的公会成员心存严重的偏见。

二十六 61 许多犹太人期待，神在摧毁罗马人之后，会建立一个新而洁净的圣殿。那些圈外人听到耶稣教导说，将有一个新的圣殿，并警告说，旧的圣殿会遭摧毁，他们很自然会误以为这是 * 弥赛亚式革命的疯狂威胁。但是在反复诘问之下，他们的控诉亦不能成立。

二十六 62 在 * 旧约里，审判官宣布判决的时候，通常会站起来。至少根据后期的 * 拉比式（rabbinic）律法，大祭司不能用法律来强迫耶稣亲口来定自己的罪，而倘若 * 法利赛人的（Pharisaic）这条规定当时已广为人知，这些祭司权贵也不会在乎。这位官员最后问耶稣，祂是否认为自己是一位 * 弥赛亚（messiah）——在大祭司看来，这就等于自认是革命份子。

二十六 63 大祭司尝试用神的名字来勉强耶稣说话；所以被译为「严令（adjure）」（KJV、NASB、RSV），或「以起誓来吩咐（charge under oath）」（NIV；参 NRSV、TEV；亦参：撒上十四 24；王上二十二 16）。旧约禁止奉神的名起假誓，称之为「妄称神的名」。

二十六 64 耶稣在这里所说的，是声明自己不单是一位不朽的弥赛亚，更是但以理书七 13~14 的那位全宇宙的统治者，是以色列所蒙之召唤的代表，是将要在荣耀中临到、永永远远作王的那位。「从今以后」（和合本；后来）这个词特别触怒当局，因为祂这样说，等于宣告现今祂就已担任这角色，意思乃是，祂是审判他们的，

而不是他们可以审判祂。「权能者」是犹太人对神的称呼之一。

二十六 65 撕裂衣服一般是代表哀痛或 * 悔改（repentance）；而当人听见圣名受到亵渎时，则必须撕裂衣服。

大祭司一定是急着要将耶稣定罪；除非耶稣直接提说神那至圣的希伯来文之名，或要他们去拜偶像（如：自称是神，而祂这时并没有如此做），或以某种方式侮辱了神的尊名，才可算亵渎，否则按照道理，祂并没有犯亵渎的罪。耶稣把自己与神相连，可以被视为难以接受，但是大祭司首先必须证明这说法不成立。

二十六 66 大祭司不可以单独判案，必须要议会投票同意。（如果后期 * 拉比的数据可以透露当时 * 公会（Sanhedrin）运作的情形，书记可能会叫每位议员的名字，看他们投什么票。）

虽然按照严格的法律定义，他们不至相信耶稣犯了亵渎的罪（见九 3 的注释），但他们有一个很重要的理由，必须立刻把祂除掉：祂显然对现有的圣殿构成威胁，而祂既作出 * 弥赛亚的（messianic）宣告，就威胁到他们的权力，和全国的稳定（参：耶二十六 9、11）。

二十六 67~68 这里的行为——吐唾沫、拳打与羞辱一名囚犯——与公开的鞭打不同；这些动作当然都违反犹太律法。

二十六 69~75

彼得终于背叛

请参看：马可福音十四 66~72 的注释。

二十六 69~72 这位妇女既在靠近圣殿的权贵家中作仆人，一定到过圣殿，很可能在圣殿的庭院里见过耶稣的 * 门徒。「我不知道你说的是甚么」，是犹太法律用词中很正式的否定说法；称一位陌生人为「那个人」，有时语带轻蔑。

二十六 73 加利利的口音和犹太地的口音不同；加利利人对元音很马虎，对运用喉音的几个子音，也常分不清楚。大祭司的仆人和圣殿的守卫可能住在耶路撒冷，自认为是耶路撒冷人。

有些学者认为，犹太人视加利利人为革命份子，可是这种看法的证据最多只能说是模棱两可；不过自古以来，城市的居民和乡下人就互不信任，因此很可能许多

耶路撒冷人都瞧不起加利利人。但是这里的重点只是，听见的人假定（并没有错），教师既来自加利利，他的 * 门徒（disciples）也必定是加利利人。

二十六 74 彼得「发咒起誓」的话，并不是粗话，而是他指着各样东西发誓说，他不认识耶稣（参五 33~37），并说，若自己撒谎，就会遭咒诅。没有一个人会认为，这样发咒是美好的宗教行为。

二十六 75 对古代大多数地中海的居民而言，公鸡的啼声代表天亮。而比较早醒的人或许会发现，巴勒斯坦的公鸡会在更早的时间啼一次，约在深夜十二点半到清晨两点半之间。

二十七 1~10

出卖者的懊悔

彼得的痛苦自责（二十六 75）和犹大的懊悔成为对比，犹大并没有 * 悔改（repent），而是去自杀（二十七 5）。

二十七 1~2 犹太官府必须把耶稣交给彼拉多，因为罗马人没有给他们执行死刑之权。最早可以去找彼拉多的时间，是太阳升起之时；他像其他罗马官员一样，平时在中午之前就会把公事处理完毕。

二十七 3~4 有些犹太教师认为，即使指控的伪证人改变了初衷，宣判也不能再更改；不过，此处的官员似乎对法律理论并不关心，只作政治考虑。

律法规定，收受贿赂的人将受咒诅（申二十七 25），而作伪证者要受被告所当承担的刑罚（申十九 18~19）。手上有无辜之人的血，意思是犯了杀人之罪；在 * 旧约中，这种罪只能由杀人者的血来补赎，而如果不知道谁是杀人者，就要献祭（创四 10，九 6；民三十五 33；申二十一 1~9）。不过，神可以赐恩给 * 悔改的人（创四 15；撒下十二 13~14）。

二十七 5 犹大的自杀表明他的绝望（参：扫罗——撒下三十一 4；背叛者亚希多弗——撒下十七 23）。

希腊罗马传统认为，自杀比被人杀死更为高尚。有些犹太人认为，如果为了避免受人折磨，或避免被玷污，自杀也可算为高尚的行为（如：在 * 约瑟夫（Josephus）和 * 马喀比四书（4 Maccabees）中；这些说法可能是受到希腊的影响）。可是犹太教，尤其是较严格的巴勒斯坦犹太教，一般认为这种行为是罪。

因此，古代的作者或许会从负面的眼光看这事，认为他比使徒行传十六 27 的狱卒更不如。

按照古人的想法，如果犹大在圣殿上吊，就会玷污了殿（他的「出去」，可能只是要找来个较方便的地方）。把钱丢在殿里，暗指撒迦利亚书十一 13（见：太二十七 9 的注释）。

二十七 6 古代的作者常用讽刺笔法，马太亦不例外：大祭司对血钱不入库的小节规定这样注意，但对他们付这笔钱是要借刀杀人，及对犹大要去吊死的事，却都毫不关心（参二十三 23~24）。虽然 * 旧约没有明文禁止使用这样的钱，但他们很谨慎，要把它用在加倍不洁的事上（埋葬外乡人）。

有些注释家认为，这里提到「库」，或许反映出译为「陶匠」（和合本：「窑户」）的字，其中有希伯来文的文字游戏（二十七 7；只要稍微改变希伯来文的拼音，「陶匠」就可以读成「库」），但是这个看法的正确性难以肯定。

二十七 7~8 埋葬那些无人安葬的人，乃是怜悯的行为（参：多比雅书）。全世界许多犹太人都会到耶路撒冷一游，也有人年老时会搬到这里来，如果他们死后没有余钱；别人就需要为他们付丧葬费；「外乡人」可能包括不洁的 * 外邦人（Gentiles）。（犹太古籍里也提到，被处死的罪犯会葬在这种田里。）因此，大祭司无疑认为自己所行的是敬虔之事！

二十七 9~10 犹太学者可以在引用某段经文之际，同时暗示其他经文。在此马太引用撒迦利亚书十一 12~13，但是却把它算为杰里迈亚所写，即暗指一段类似的经文，他希望较有深度的读者可以看得出来（耶三十二 6~10；参十九 1~4、10~11）。（这句引言几乎逐字应验，而马太既对圣经非常之熟，绝不会把作者弄错了，他可能是在用一连串的标准 * 弥赛亚证明经文，而不是在直接引用撒迦利亚书；还有一种可能，就是他故意把经文「混合」在一起，如我的建议。）撒迦利亚书十一 12~13 是指神的子民对祂的估价非常之低；他们将祂的价值与一名奴隶等同（出二十一 32）。

二十七 11~26

弥赛亚，抑或革命份子？

二十七 11~13 呈给彼拉多的指控，清楚说明耶稣自称

是王，即：祂是革命份子，要推翻罗马。

二十七 14 犹太人的殉道者故事也曾报导，当权者对殉道者不肯妥协，感到非常惊讶。虽然这些故事大多是编造的，但却不单反映出 * 外邦人 (Gentiles) 不了解犹太人对律法细节的委身，也反映出古代勇敢抗拒暴君的理想。

二十七 15~18 这类释放囚犯的习俗，各地都不同。罗马法承认两种大赦：在审判之前即宣布无罪开释，或在定罪之后予以赦罪；这里属于后面一种。

没有法律规定彼拉多必须要合作，可是他在开始就任的时候，就已经严重触怒了祭司权贵和耶路撒冷人，所以他或许想避免更多的问题。如果这次的审判日期较晚，在主后三十一年十月之时，那么，希律在罗马主要的政治靠山刚遭处决，他的政治地位相当不稳；但是马太福音二十七章的事件很可能比较早。

二十七 19 「审判座位」(和合本：坐堂)似乎是在宫室之外。这个时期的罗马省长可以带妻子赴省就任。此外，虽然罗马的已婚妇女理想上应当默不作声，但是许多故事都称赞罗马的贵妇，她们会暗中影响丈夫，作出高贵的事。所有地中海文化都尊重梦，认为有时梦会带来启示(见一 20，二 12 的注释)。

二十七 20~23 这些事件发生于大清早(见二十七 1~2)，聚集的群众可能不是耶稣每天从伯大尼来所教导的百姓。可是古代文学也曾报导，群众常很快改变支持的对象(如：* 塔西图斯 (Tacitus) 的书；撒上十一 12)。大祭司比耶稣更受尊重，曝光度也比耶稣高，而从外地头一次来拜访耶路撒冷的人，对当地的政治则完全不熟悉。比较倾向以武力反抗罗马压迫的人，可能觉得巴拉巴比非暴力的耶稣更有吸引力。

二十七 24 洗手是表明无辜的典型犹太方式(不过有时 * 外邦人也用)(申二十一 6；* 阿立斯体亚书信 (Letter of Aristeas) 306)，不过彼拉多的话语和动作所能免罪的程度，和马太福音二十七 4 那些祭司长类似的话所差无几，也和那些为了政治利益的缘故，与属下所提不公之要求妥协的人一样(如：耶三十八 5)。

二十七 25 一旦将杀人或犯罪的责任加在某一个人身上，其他人就免罪了(参：创二十七 13；撒下三 28~29)。马太可能把群众在这里的呼喊，与当时社会中与他们作对的 * 法利赛人 (Pharisaic opponents) 相连，也与主后六十六至七十年摧毁了下一代的审判相连；可是他绝对不会赞成后人以这节经文来反犹太人的作法

(参五 39、43~44)。

二十七 26 钉十字架之前需要先鞭打，或是在往钉十字架的路途中，或是在开始出发之前。被定罪的人被绑在一根柱子上，用毛鞭 (flagellum) 来打，这种皮鞭的末梢系着一块金属。经过鞭打之后，犯人的背鲜血淋漓，一条条的肉挂在伤口上。这亦是一种怜悯的作法，犯人的身体虚弱之后，在十字架上断气的时间也会因而缩短。

二十七 11~26

弥赛亚，抑或革命份子？

二十七 11~13 呈给彼拉多的指控，清楚说明耶稣自称是王，即：祂是革命份子，要推翻罗马。

二十七 14 犹太人的殉道者故事也曾报导，当权者对殉道者不肯妥协，感到非常惊讶。虽然这些故事大多是编造的，但却不单反映出 * 外邦人 (Gentiles) 不了解犹太人对律法细节的委身，也反映出古代勇敢抗拒暴君的理想。

二十七 15~18 这类释放囚犯的习俗，各地都不同。罗马法承认两种大赦：在审判之前即宣布无罪开释，或在定罪之后予以赦罪；这里属于后面一种。

没有法律规定彼拉多必须要合作，可是他在开始就任的时候，就已经严重触怒了祭司权贵和耶路撒冷人，所以他或许想避免更多的问题。如果这次的审判日期较晚，在主后三十一年十月之时，那么，希律在罗马主要的政治靠山刚遭处决，他的政治地位相当不稳；但是马太福音二十七章的事件很可能比较早。

二十七 19 「审判座位」(和合本：坐堂)似乎是在宫室之外。这个时期的罗马省长可以带妻子赴省就任。此外，虽然罗马的已婚妇女理想上应当默不作声，但是许多故事都称赞罗马的贵妇，她们会暗中影响丈夫，作出高贵的事。所有地中海文化都尊重梦，认为有时梦会带来启示(见一 20，二 12 的注释)。

二十七 20~23 这些事件发生于大清早(见二十七 1~2)，聚集的群众可能不是耶稣每天从伯大尼来所教导的百姓。可是古代文学也曾报导，群众常很快改变支持的对象(如：* 塔西图斯 (Tacitus) 的书；撒上十一 12)。大祭司比耶稣更受尊重，曝光度也比耶稣高，而从外地头一次来拜访耶路撒冷的人，对当地的政治则完全不熟悉。比较倾向以武力反抗罗马压迫的人，可能觉

得巴拉巴比非暴力的耶稣更有吸引力。

二十七 24 洗手是表明无辜的典型犹太方式（不过有时 * 外邦人也用）（申二十一 6；* 阿立斯体亚书信（Letter of Aristeas）306），不过彼拉多的话语和动作所能免罪的程度，和马太福音二十七 4 那些祭司长类似的话所差无几，也和那些为了政治利益的缘故，与属下所提不公之要求妥协的人一样（如：耶三十八 5）。

二十七 25 一旦将杀人或犯罪的责任加在某一个人身上，其他人就免罪了（参：创二十七 13；撒下三 28~29）。马太可能把群众在这里的呼喊，与当时社会中与他们作对的 * 法利赛人（Pharisaic opponents）相连，也与主后六十六至七十年摧毁了下一代的审判相连；可是他绝对不会赞成后人以这节经文来反犹太人的作法（参五 39、43~44）。

二十七 26 钉十字架之前需要先鞭打，或是在往钉十字架的路途中，或是在开始出发之前。被定罪的人被绑在一根柱子上，用毛鞭（flagellum）来打，这种皮鞭的末梢系着一块金属。经过鞭打之后，犯人的背鲜血淋漓，一条条的肉挂在伤口上。这亦是一种怜悯的作法，犯人的身体虚弱之后，在十字架上断气的时间也会因而缩短。

二十七 27~44

处死犹太人的王

钉十字架是古代最羞辱、最痛苦的死刑。犯人全身赤裸（这对巴勒斯坦的犹太人尤感羞耻），然后在众人面前被挂起来，大家都视他为罪人，连排泄也不得不公开，而身上的痛苦更是极其难忍。有时候犯人是用绳子绑在十字架上；有时候，如耶稣的例子，是被钉在十字架上。他们的手无法摆动，不能赶走因背上或其他地方流血而招来的昆虫。受害人的体重会把自己的身体往下拉，所形成的姿势最后令他无法呼吸。十字架上有一个脚踏，可以提供一点支撑，但到后来（通常是过了几天之后）他会筋疲力尽，窒息而死。

二十七 27 这时期的衙门是在大希律从前的王宫，罗马省长到耶路撒冷来，会住在这里。通常驻扎在耶路撒冷的，为六百人的步兵大队（在位于圣殿山上的安东尼亚堡），而节期的时候，因有可能需要镇暴，还有军队伴随彼拉多前来增援。

二十七 28 古代犹太人最觉得难堪的便是裸体。红色的

袍子可能随手可得，因为士兵都这样穿；这件外袍可能很像在罗马希腊之前东方统治者所穿的紫袍。罗马兵丁常常借着玩游戏打发时间：圣殿山的驻地安东尼亚堡里，人行道石头上有刻出的形状，在那里也曾发现用来作骰子的跖骨。

二十七 29 兵丁在耶稣面前下跪，是模仿希腊东方朝见君王的讽刺举动。芦苇是令牌的代替品；军队的鞭打常用竹条，所以兵丁可以随手拈来。「犹太人的王」是讽刺的话，但也反映出罗马人平常的反犹心态。「万岁！」（和合本：恭喜）是对罗马皇帝标准的致敬语。

二十七 30 向一个人吐唾沫，是除了暴力之外，最严重的羞辱；犹太人认为非犹太人的唾液特别不洁。兵丁向耶稣吐唾沫，可能在讽刺朝见希腊东方诸王的亲吻仪节。

二十七 31 被罗马人钉十字架，要被剥得全身赤裸；犹太人的律法规定，要以石头打死的人，除了一块腰布之外，所有衣服都要脱掉。

二十七 32 古利奈位于北非，是现今利比亚的一座大城，那里有很大的犹太人团体，也一定有在当地皈依的人；「西门」是犹太名字。他和许多住在国外的犹太侨民一样，回到耶路撒冷过节。

罗马兵丁可以叫任何人来服务，为他们搬东西。通常被定罪的人要背着十字架的横木（拉丁文 patibulum），走到已经竖在那里等着的木柱（拉丁文 palus）所在；可是耶稣的背被鞭打得太厉害，背不动了（见二十七 26 的注释）。

二十七 33~34 耶路撒冷的妇女为定死罪的人调制了一种止痛剂，是用药酒制成；耶稣拒绝喝（参二十六 29）。

马可福音十五 23 所提没药调和的酒，是一种美酒，也是外伤的止痛剂，在马太福音则成了苦胆调和的酒；可与诗篇六十九 21 相较，而 * 亚兰文「没药」与希伯来文「苦胆」两个字也很接近。

二十七 35~36 罗马法容许行刑的小组把受刑人穿戴的一点东西据为己有（亦参：诗二十二 18）。拈阄的习俗，在 * 旧约（Old Testament）和希腊文化中都很常见，是古时这类决定惯用的方法。

二十七 37 死囚有时会把罪名（拉丁文 titulus）带到刑场。

二十七 38 这里用的「强盗」一字，在 * 约瑟夫（Josephus）的书中用来指革命份子；他们可能是巴拉巴的同伙。

二十七 39 福音书的作者刻意用诗篇二十二 7 受苦义人

的经历，来描写这里的讥诮。

二十七 40 从那里经过的人重复 * 撒但在马太福音四 3、7 所用的调侃，也强调他们所期待的是政治* 弥赛亚。

二十七 41~42 请与四章 3、6 节比较。

二十七 43~44 这些宗教领袖的话与诗篇二十二 8 完全一样；这位受苦的义人在马太福音二十七 46 也亲自引用了这篇诗（诗二十二 1）。

二十七 45~56

王之死

二十七 45 「第六小时」（和合本：午正）从中午开始，「第九小时」（和合本：申初）是下午三点；钉十字架很少这么快结束。后面那个时间，就是耶稣过世之时，很接近圣殿献晚祭的时候。

黑暗是埃及的灾难之一，在先知书里指末世的审判；犹太人和异教徒都认为，日蚀和其他类型的天暗是坏兆头。

二十七 46 耶稣在此引用诗篇二十二 1，这段经文也可能是当天这个时候应该诵读的经文。祂的对头没有停下来想一想，这篇经文的结束，是讲到受苦者得蒙伸冤，完全胜利（诗二十二 25~31）。马可福音的引文是 * 亚兰文（Aramaic），但马太福音主要是用希伯来文。

二十七 47 大家公认伊莱贾没有死，有些 * 拉比（rabbis）以为，他会像天使一样奉差，前来营救敬虔的拉比脱离困境。

二十七 48 送上蘸满了酒（和合本：醋）的海绒，可能是出于怜悯的动作，因为酒能当止痛剂用。或许那个人以为耶稣是因疼痛而精神错乱。可是酸酒也常用来止渴，这也可能是想振奋祂的精神，好让祂受更多的苦。

二十七 49 见二十七章 47 节的注释。

二十七 50 「让自己的灵出去」（和合本：气就断了）在别处是指死。

二十七 51~53 有些故事讲到，敬虔的 * 拉比（rabbis）——尤其是曾为世人代祷而大有功效的拉比——死的时候会出现天灾；希腊人偶尔在著名哲人过世的故事中提到这类现象。对古代的旁观者和读者而言，这些事件足能显出耶稣的重要性。

二十七 51 幔子（或帘子——NIV）可能是在至圣所（惟有神居住之处）与圣所（祭司事奉之处）之间（出二十

六 33）。

马太记载幔子的撕裂，或许要人想起听见亵渎之言的反应（太二十六 65）。幔子撕裂的意思虽可能为，因着十字架，神已为万民预备了一条亲近祂的道路，但是更可能的解释为，神已经离开了圣殿（如在结十~十一章）。* 启示文学（Apocalypses）有时提到，在 * 天国临到之前，会有大地震。

二十七 52~53 虽然这些复活的圣徒，就像在旧约中的那些圣徒一样，不是不会再死，但是他们可作犹太教中最后 * 复活（resurrection）的预表，那时死人将复活，永远不会再死。考古学的证据显示，在通俗（非官方）的犹太教里，圣徒的坟墓备受尊崇。

二十七 54 此处，在耶稣死后，一位异教徒——行刑的兵丁之一——首先某种程度承认了祂的神性，不过他所谓「神的儿子」之意，很可能与犹太人和基督徒（包括马太在内）的定义不同（参：但三 25、29）：是半具神性的英雄、一位神明的儿子，而不是 * 弥赛亚。

二十七 55~56 家人和朋友通常会来观看行刑；只有男性的 * 门徒（disciples）才会有革命份子的嫌疑。妇女通常（虽然比男子为少）会作宗教团体或其他团体的 * 赞助人（patron），或施主。可是在古代犹太的巴勒斯坦，这些妇女伴随耶稣的门徒，或许会遭致丑名。

二十七 57~61

耶稣的埋葬

二十七 57~58 亚利马太距耶路撒冷大约只有二十哩。据说约瑟很富有；他一定相当有名望，才可能让彼拉多在正式工作的时间之外接见他。

被钉十字架的死囚，埋葬的时候通常都被扔进一般的坟墓里，不会在家人墓地中光荣的埋葬。但当亲戚前来要求取得尸体的时候，就会出现例外；可是若为叛国罪（例如自称是犹太人的王），就不可以按例外处理，除非有一位相当有名望的人来为死者求情。这位有影响力的人在耶稣死后才与祂结盟，而他后来让人作成记录，并不以跟随耶稣为耻。

「晚上」不一定指太阳下山之后，那是安息日开始之时；不过也没有理由认为安息日尚未开始。由于气候炎热，犹太的律法规定，弃置尸体（包括将它洗净，其他的民族亦如此）比遵守安息日更优先，而对尸体其他

方面的处理，则要等到安息日之后。犹太教视埋葬死人为敬虔人重要的责任。所有死者都应该公开哀悼，但是为被处死的人这样做，却是违法的。

二十七 59~60 用细麻的裹尸布裹住，乃是表明予以隆重的埋葬。将别人埋在自己家族的墓中，是极特别的行动，表示极高的崇敬与爱慕（参：王上十三 30~31；赛五十三 12）。（这个时期的墓园和埋葬地多半都归家族所有。）

在第一世纪，尸体通常会摆在坟墓的前厅一年，让它腐化；满了一年，尸骨就会收集在一个盒子里，放在墙壁上的格子中。这个习俗可能与犹太人素来的盼望有关，他们相信在末世的时候，身体要*复活（resurrection）。辄在坟墓前的石头，是刻出来的圆碟形石头，直径约有三呎，从一道沟中滚进洞口的位置，若要移开，需要费很大的力气。

二十七 61 古代世界通常由妇女来准备要埋葬的尸体。耶稣坟墓的所在地，最早的传统（罗马天主教认定的「圣墓」）明显是第一世纪的坟墓，从第一世纪四十年代开始位于耶路撒冷城墙以内，不过按*新约（New Testament）和犹太律法来看，钉十字架的地点应该在城墙之外。然而亚基帕王一世在主后四十年曾扩大城墙；因此在耶稣钉十字架的时候，那个地区是在城墙之外。所以，耶稣埋葬和*复活（resurrection）的可能地点之传统，源于扩墙事件的十年之内。（更正教传统所认定的地点，里面的坟墓有些日期晚了许多，缺乏值得推荐的证据。）

二十七 62~66

埋葬的保证

这些祭司权贵对政治非常机敏，丝毫不放松，尽管当时是安息日，又在节期中，他们仍设法见到彼拉多，要将墓地把守住。究竟彼拉多是派罗马守卫给他们，还是只告诉他们坟墓在那里，让他们派圣殿守卫去看守，这里并不清楚；由守卫害怕彼拉多怪罪（二十八 14）看来，有可能是罗马守卫，彼拉多让祭司长去调派（二十八 11）。在石头上贴了封条，若有人敢擅动，就会很明显。耶路撒冷的官长在安息日采取如此的行动，表明他们对这个案子非常关注，也显示他们的敬虔是有选择性的。

二十八 1~10

头一批见证耶稣复活的人

妇女蒙拣选，成为头一批见证人，实在别具意义；按周围的文化来看，她们的见证毫无价值。

这件事完全符合耶稣抗衡文化、无视地位的事奉，而所有局外人的价值观，或后期*教会（church）可能编造的故事，都无法与它匹配。

二十八 1 安息日在周六傍晚太阳下山时结束；妇女大约在清晨六点到墓地去，就是晨光初现，可以看见的时候。犹太人和异教徒的致哀者，常可能在葬礼之后的三天之内去看坟墓，以证实他们的亲属是真的死了；不过，从钉十字架的情形看来，此处不需要有这样的担心，来探墓只是情感的渲泄。

二十八 2~4 天使，尤其是眼所可见、如火闪耀的天使（古时犹太教一般认为，天使是火作的），通常会把人吓到（如：士六 22~23，十三 19~20；参：以斯拉四书十 25~27；*以诺三书（3 Enoch）二十二 4~9）。

二十八 5~8 耶路撒冷是犹太教的中心，许多犹太地的居民仍认为加利利从前属于非犹太人的地带（四 15）。不过，加利利乃是耶稣向祂*门徒（disciples）几次显现的地方；四卷福音书都报导，耶稣在那里较受欢迎。

二十八 9~10 在当时的文化中，妇女的见证被视为不可靠，但是耶稣却与文化唱反调，向妇女显现，并要她们把祂的话传给其他*门徒（disciples）。这个细节显然不可能是古代基督徒编造的，因为在他们的文化中没有吸引力。

二十八 11~15

最后的遮瞒

守卫若在值勤时睡着了，后果很严重（而罗马守卫可能因此遭处死）；连看守被钉十字架之人的尸体也不例外（见第一世纪罗马作者彼得纽（Petronius）所写的Satyricon 112）。

但是祭司权贵很有影响力，可以保护自己人。这些守卫可能和犹太一样（二十六 15），只看钱行事。他们原本知道，不应该与宗教当局连手，可是因着贿赂，加上不敢面对让耶稣身体失踪而可能遭到的刑罚，因此他

们便同意合作。(官府应许保护守卫,不受彼拉多责罚,其中可能包括更多的贿赂;彼拉多向来以接受这类劝诱出名。)马太不太可能报导反对 * 复活(resurrection)的说法,除非这件事真的发生了(二十八 15);而他的报导暗示,耶路撒冷官府只是设法解释坟墓为何是空的,但却从来没有否认空坟的事实。

二十八 16~20

耶稣最后的吩咐

二十八 16 按圣经的记载——尤其在摩西的故事中,神常在山上向人启示祂自己。

二十八 17 看见耶稣显现的人,有些还心存疑惑,也许因为这不符合同时对末世的期待:所有的死人都要复活,而不是 * 弥赛亚先复活。

二十八 18 耶稣在此暗指但以理书七 13~14。

二十八 19~20 使人「作门徒」是 * 拉比的事,但跟

随耶稣的人要为耶稣训练门徒,不是为他们自己。此处说,使人作门徒包括两件事:(1)给他们 * 施洗(baptism)。由于洗礼是皈依的表现(用于 * 外邦人皈依犹太教时),这里是指让人开始进入信仰。(2)教导他们耶稣的教训——记于马太福音中。

拉比训练门徒的方式,便是教导他们。许多巴勒斯坦以外的犹太教,尝试在「万国中」得人皈依(「万国」亦可译为「外邦人」或「异教徒」)。可是如此皈依的人来跟随拉比学习的,几乎是绝无仅有,因此,使外邦人成为百分之百的门徒——跟随耶稣、从祂学习、并服事祂——是超越犹太传统的事。

以赛亚预言,在末世的时候,以色列将成为万国的见证人(或指控的证人)(如四十二 6,四十三 10,四十四 8)。

犹太文学只称神是无所不在的;耶稣声称,祂常与他们同在,再加上 * 洗礼时祂的名字与圣父并列(犹太人绝不奉人的名为人施洗),就等于在宣告祂是神。

马可福音

导论

作者 早期教会认为约翰·马可(徒十五 37;西四 10;彼前五 13)是这卷福音书的作者,据说他的资料来自彼得。此外,福音书的卷名——就是以作者为名——很早就罗马世界流传;虽然这些卷名并不是出于神的默示,但是既然流传广远,表明其传统的由来甚早。马可很可能就是本书的作者,因为没有什么反对的理由。

日期、背景与目的 一般的建议为,马可写这卷福音书是为了罗马的基督徒,大约在主后六十四年,正值罗马大兴逼迫的时候(详细的说明参彼得前书)。

写作地点 对马可执笔的地点,有好些看法:加利利、亚历山太,及最常见的罗马。马可的读者可能不住在巴勒斯坦,大部分不是犹太人;这些建议中以罗马的可能性最大(有些早期传统如此主张),不过无法确定。

风格 参本注释书的福音书导论。

马可写作的原因 当年在教会里听人诵读马可福音的人,是敬拜耶稣为主的信徒,他们已经知道许多有关祂的故事。马可把这些故事串成耶稣的传记模式,他采用希腊悲剧情节的一些架构,不过结局却是圆满的,就像犹太人传统的故事,最后总是强调神的信实。古代的传记常会藉英雄来作道德典范,马可也是如此,他想让基督徒明白,基督的呼召不单让人有权柄与 * 撒但的权势争战,也要为此受苦。

因此,马可写作的对象正需要回想:神会听祷告,会透过他们的见证和信心来工作;他们也需要再度正视:在面对逼迫时,他们可能因而丧失生命。最后,藉马可所记载 * 门徒的失败,他们也可重新明了:如果他们还活不出彻底改变的生活,达不到主话语的要求,祂会继续耐心地在他们身上工作,帮助他们能全然委身。早期教会最符合马可写作的情况,是罗马基督徒于主后六十四年在尼罗的逼迫中受苦的光景。

马可的信息 马可福音中有些主题特别鲜明。譬如所谓的「弥赛亚秘密」:耶稣在大众面前尽量隐藏祂的弥赛亚身分。这样的隐藏可能出于几种原因。第一,基督,或 * 弥赛亚,是戴维家的王,只在登基的时候才正式使用这个头衔。因此,在马可福音中,耶稣最后乃是在十字架上「加冕」。第二——这个原因或许更重要,当时流行从

政治的角度解释弥赛亚，但耶稣的使命与此完全不同；所以，所谓的「弥赛亚」观对祂并不适用，而最后祂乃是以自己的使命将其重新定义。祂的使命只能从祂所完成的事——即祂的死与 * 复活（九 9）——倒回来了解。耶稣想尽量保持隐密的作法，也与 * 旧约一些先知类似，这些先知常在暗中工作，不求自己的荣耀，只求完成使命（如：王上十一 29，十三 8~9，二十一 18；王下九 1~10）；他们经常过着非常简朴的生活，把大部分时间用在门徒当中，训练他们（撒上十九 20；王下四 38，六 1~3）。

马可福音还有一个次要的主题，就是门徒的失败。古代的作品常会矮化配角，以衬托出主角的英勇；也会以人物的盲点来强化悲剧的效果。在马可福音中，从耶稣的使命和门徒自己的使命来看，门徒显然都大幅落后，在属灵的能力上如此（行神迹——四 40，九 18~19、28~29），在受苦方面亦然。在故事中，他们的鲁钝与耶稣屡次要他们全然委身的呼召，形成非常强烈的对比，几乎可说，他们在故事中带有制造笑料的作用。这个主题分布各处，甚至全书的结尾都见其余音（十六 7~8）。

注释书 对本注释书的读者最有用的一些参考书如下：William L. Lane, *The Gospel According to Mark*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974)；D. E. Nineham, *Saint Mark*, Pelican New Testament Commentaries (Philadelphia: Westminster/London: SCM, 1977)；而 Hugh Anderson, *The Gospel of Mark*, NCB *1976; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1981) 也有一些文化方面的数据很不错。

— 1~15

前言：引进圣灵的那一位

古代的作者常会在前言中提到整卷书的主题。马可福音一开始就介绍马可如何呈现耶稣：祂是宣讲及引进 * 神国度的那一位。在这一段中，圣灵降在耶稣身上，祂与撒但相争而且得胜；在福音书接下来的记载中，耶稣赶出邪灵，医治病人，而被撒但操纵的宗教与政治首领则与祂作对，最后祂以 * 复活胜过撒但的权势。由这一段可以看出，耶稣会将同样的圣灵赐给跟随祂的人，因为他们在宣讲神的国时，会遇到同样的争战。

— 1 希腊文译为「福音」的字，是指一位先锋传来的好消息，而以赛亚书的希腊文译本用相关的动词来描述神的好消息，就是要重建祂的子民，带来 * 神的国。

（犹太读者常以一本书的头一个字或前几个字作为书名，所以有些学者建议，马可福音原来的名称为「耶稣基督的福音」；但是在写这样一本书时，也可能很自然用这几个字起头。）

— 2~3 犹太教师通常会把几处经文，或经文的一部分放在一起，特别如果其中有同样一个钥字的话（此处为「预备道路」）。因为他们对圣经非常熟，所以常不提引用经文的出处，同时因假定大家都知道上下文，也不附加说明。所以马可此处引用了以赛亚书（四十 3）和玛拉基书（三 1），却只提以赛亚书。以赛亚提到要为神预备道路，祂要来重建祂的子民；玛拉基提到神来要

行审判，在祂的百姓中定夺一切。马可将这些论到神的经文用在耶稣身上。

— 4~5 犹太人就像许多古代民族一样，有洗濯的礼仪。不过，他们只举行一辈子一次的洗礼，就是非犹太人要归信犹太教的时候，必须受浸。非犹太人归入犹太教，必须在一位专业的宗教人士督导之下浸入水中。约翰的 * 洗礼符合这个模式。

犹太人在做错事、求神赦免、决心改变时，也要「* 悔改」。（* 旧约先知常把这种希伯来观念讲成从罪「回转」过来；不只是「改变心意」——这里希腊文的字面意义——而已。）不过，真正的悔改（或离开错误、以正确的方式生活），乃是指一位非犹太人决定要顺服以色列之神的教诲。

若对犹太人说，他们需要受洗或悔改，就像非犹太人一样，会激怒他们，因为这样讲无疑是挑衅犹太人的得救观。大部分犹太人认为，只要他们出生于犹太人的家，而且没有违背神的律法，就会得救；约翰却告诉他们，他们必须和非犹太人一样，才能来到神面前。约翰的洗礼表明，凡要到神面前来的人，都须履行同样的条件。

约但河很自然成为约翰要百姓受浸的地方，不过这个地点也许亦让人想起以色列得救的历史（书三~四章）。约翰到「旷野」，或许也让人想起以色列的历史，尤其以赛亚书四十 3 预言，在那里将出现新出埃及的先锋，同时许多犹太人也期待，* 弥赛亚会像新的摩西一样出现在那里。



鸟瞰约但河注入加利利海

— 6 当年也有一些穷人穿着与约翰相仿，吃蝗虫野蜜度日（* 死海古卷甚至教人怎样吃蝗虫）。但是这里最重要的一点为，旧约强调伊莱贾是如此穿着，且不靠社会的供养过日子，而约翰就像他一样（参：王上十七 4、9）。大家都期待在末日之前伊莱贾会先回来（玛三 1，四 5~6）。

许多犹太人相信，自从玛拉基之后就再没有真正的先知，而在末日临近之前，不会再有先知出现。但马可要我们明白，约翰真是先知。

— 7 门徒服事老师，有时就像奴隶侍候主人一样，除了最卑贱的杂事——如为主人脱鞋——之外。约翰觉得自己连当 * 弥赛亚的奴隶都不配。

— 8 旧约有些经文提到，* 圣灵会如水浇灌下来。这些经文多半是谈到 * 神的国出现时的光景，那时神要洁净祂的子民，赐给他们能力，为祂说话（赛四十四 3；结三十六 25~27；珥二 28~29）。在耶稣的日子，犹太人的传统仍然强调，到了末日圣灵会洁净百姓，并膏人说预言。

— 9~10 天裂开或许暗示 * 国度临近了（赛六十四 1，六十五 17）。虽然古时的作者用鸽子象征各种不同的东西，这里或许暗示神对新世界的应许（创八 10~12）。

— 11 犹太教师认为神不再透过先知说话，他们相信，如今祂会从天上（bat kol）直接用声音对他们说话，不过他们认为，* 预言比这种话语更重要。马可在此显示，不单有天上的声音，还有约翰对耶稣直接的预言为耶稣作见证。

在犹太人的故事中，天上的声音有时会引用圣经，大部分学者认为，这里的声音提到的经文有两、三处：诗篇二 7，论到掌王权的 * 弥赛亚，* 神的儿子；以赛亚书四十二 1，论到受苦的仆人；创世记二十二 2，论

到亚伯拉罕献上他的爱子为祭。与马可的经文字句最接近的，是诗篇二 7 和创世记二十二 2。

— 12~13 一般相信，魔鬼群聚之处为澡堂、墓园和旷野。由此读者可以感受到，耶稣在* 撒但自己的地盘内与牠争战，是何等紧张。与野兽同处而能安然无恙，显示神的保护（结三十四 25；但六 22）。

— 14~15 耶稣信息的总纲也是马可* 福音（或好消息）的总纲（一 1）：倘若相信这项好消息，就是相信神即将实现祂给百姓的一切应许，就应当把自己的生命交给祂（有关 * 悔改，见一 4~5 的注释）。

犹太人承认，神在统管宇宙，但他们每天都祈求，盼望 * 祂的国（或祂的治理）早日临到，到那时祂将管辖地上万族的人。他们相信，那时人人都将顺服神。但是福音书声明，耶稣的来临分为两次，国度的临到分为两个阶段：神未来的治理现在已经实现在顺服之人的生命；而当耶稣再来的时候，必会在全世界实现。但是当时约翰还无法看出这样的区别。

— 16~20

放下的动力与耶稣的呼召

古代的作者常把教训与榜样放在一起，马可亦不例外。提到耶稣呼召人归向神之后，他就记载了一个例子，描述真有跟随耶稣的人这样实践。

巴勒斯坦有钱的犹太人很少，大部分人都很穷。渔夫则介乎富人与穷人之间（与全国其他地方比较起来，加利利的区分还不算太明显）。雅各布与约翰必然不是穷人——他们还有「雇工人」（20 节），有钱人才能如此（这个名词也可以指租用的奴隶，不过最可能是指受雇的自由人）。彼得和安得烈可能与雅各布、约翰同行同工（路五 7~10）；我们知道当时有些渔民会组团合作。这段经文显示，* 门徒离开工作，不是因为事业失败；乃是放弃了收入丰厚的职业。

在耶稣的时代，许多犹太教师认为，最大的诫命便是孝敬父母。突然离开家人与家庭事业，是很大的牺牲，也与民风相悖。

* 门徒常会自己去拜师。由于作门徒常必须暂时离开平日的生活，告别妻子、孩子，因此一般人常在深思熟虑后才选择老师，若老师不是留在一个地方教导，而会游走各地，顾虑就更多了。

— 21~28

权柄超过魔鬼

渔夫的故事说明了耶稣的权柄彰显在跟随祂的人身上，而下面这几节则说明，祂的权柄超过邪灵（参一 12~13）。* 旧约中只有一次提到赶鬼，是戴维所行（撒上十六 23）。犹太人的文学里常提到魔鬼的出没，而在福音书里（除 * 撒但之外——可一 13），邪灵只出现在附着的人身（其次的选择则为猪群——五 12）。耶稣第一次赶鬼的地点，或许让马可的读者大吃一惊：竟在敬拜神的地方。

— 21 大部分 * 会堂都是群众集会的地点，也是祷告、研经的地方。若有外地教师来访，会堂的带领人常会请他们讲演，尤其是在安息日之时。考古学家发现了迦百农的会堂，用黑陶石块筑成。后期的会堂比较华丽，但在这所第一世纪的加利利会堂内，大部分人可能只是铺张席子，坐在地上。

— 22 会堂的崇拜或由祭司带领，或由我们所谓的「平信徒」带领，而在讲解旧约的时候，必然是由对经文最熟悉的人来分享。许多本地教师都是乡里的 * 文士，他们也为乡人写法律文件，或作解释；有些会教孩子圣经。大部分教师都会尝试讲解 * 律法（通常是按所读的经文来讲），说明正确的翻译应当为何，如何应用，或说明其传统。耶稣的教导比这种讲解方式更进一步。



迦百农会堂遗址

— 23~24 魔鬼（有时亦称为「污秽的灵」，如：* 禧年篇十 1）常与法术相连，术士会指出灵界势力的名字，以制服牠。有些学者认为，此处魔鬼是要用这个办法来制服耶稣（「我知道你是谁」，在术士的教科书里，是用来制服灵界权势的术语），若是如此，这一招就不管用。古人常以为魔鬼有超然的知识；这些魔鬼会认出耶稣真实的身分，并不希奇，而在场的人则无法辨认。「圣

者」通常是神的称号，但是此处「神的圣者」可能是「神右边的使者」之意；在犹太文学中，魔鬼承认自己无法伤害与神亲密同行的人。

— 25~27 「不要作声」（* 所罗门之约）这类命令可以斥责魔鬼，并将其制服；在* 新约与其他古代文学中，斥责从来没有正式的声明，如「我斥责你」。无论是谁在赶鬼，魔鬼出来的时候，通常会制造骚动，表明牠们正在离开。

虽然驱魔人——要帮人赶鬼的人——有时也会用「某某，出来！」之类的话，但必然包括在冗长的咒语之内。一般赶鬼的方法有二：（1）让魔鬼不舒服，或受惊而离开（如：把很难闻的菜根放在被鬼附之人的鼻孔下，希望魔鬼受不了）；（2）求告权势更大的一个灵，来赶走力量较小的灵。但耶稣只简单的吩咐邪灵离开，就有效果，因此周围的人莫不大感惊讶。犹太文学中曾称赞从律法中得到新亮光的教师，有时也会说，某些大受欢迎的教师有能力行神迹；但是耶稣似乎别树一帜（「新道理」）。

— 28 加利利的乡镇靠得很近，因此消息很快就会传开。

— 29~34

医治者的名声

— 29~31 新婚夫妇通常住在丈夫的家中，等到赚够了钱，才搬出去。许多父母在孩子成年不久就过世了，所以西门和安得烈可能承受了父母的家。西门的岳父或许已经过世，西门和妻子就把成为遗孀的岳母接到家里来住。当时照顾岳家的情形，比现代要普遍得多。

— 32~34 安息日到周六的日落结束。马可提到「日落之后」，让我们知道安息日已经结束了，因为安息日背人或抬人是违反规定的。

全镇的人都聚集「在门前」，因为迦百农一带多数房屋都只有一个房间，再大的家也容不下多少人。门前或许通到大街，或许面对一个和邻居合用的院子，加利利许多城镇都是如此。能行神迹的教师，很快就会吸引大批的群众。

— 35~39

独自祷告

— 35~37 聚集的人群带来另一个问题：在古时的这种乡镇里，几乎找不到可以独处的地方，因为街道很狭窄，有时一大间屋里住了十几、二十个人；镇上大部分是四栋房子共享一个院子。加利利的人口众多，乡镇一个连一个。不过，如果起得早，在镇边的山丘地还可以找到安静无人的所在。一般人太阳升起就去工作，因此耶稣必须在黎明之前就出门，才找得到安静祷告的地方。

— 38~39 「乡村」一字是指较大的农村，按普通自治村的架构治理的地方；这些地方还没有听过耶稣。最多人聚到祂那里的情况，是开市的日子或安息日，在会堂中，而工人下午放工的时候，或傍晚，人也会很多。

— 40~45

洁净长大痲疯的

大痲疯是很难看的皮肤病，圣经要病人与社会隔离（利十三 45~46），不过圣经并没有像许多犹太教师一样，指责病人是因犯罪（常为诽谤罪）才染此疾。因此，大痲疯病人是被社会遗弃的人，健康的人多半对他们不屑一顾。触摸大痲疯病患是不许可的，一般人想到这种情形都会作呕。

这位患者用非常谦卑的姿态来到耶稣面前，在* 旧约里，这是向神祈祷应有的姿势，而他竟敢到耶稣面前来，也显示他具神圣的勇气。承认神有权拒绝人的祷告，表明完全仰赖神的怜悯，并不是缺乏信心的话（创十八 27、30~32；撒下十 12；但三 18）。

律法规定，若大痲疯得到了医治（利十四 1~32），必须献上特定的祭物。耶稣遵照这些规定，没有违反律法，或触怒祭司。（后来的犹太律法坚称，大痲疯患者必须先由地方上的祭司检查，才能到圣殿去，不过在耶稣的时代，这些规定是否已经实行，则不清楚。）

若有教师能行神迹，必定会有一大批人跟随，因为病人很多；这一点从加利利的温泉可以看出，据说这些温泉能治病，所以有许多人前去。耶稣行神迹不像一般异教徒使用咒语，而聚到祂那里的人非常之多，有一段时间甚至连一整个乡镇都容纳不下。

二 1~12

医治与赦罪

耶稣不单违反习俗，触摸了痲疯病患（一 41），而且对自己权柄的宣示，远超过一般 * 拉比所敢接受的（一 17、27）。马可福音的 * 故事一开头就记载，在读经、祷告的地方居然有魔鬼（一 21~28），这是向当时的宗教文化挑战，同样，耶稣在这一段的角色，也向当时宗教文化的神学层面挑战。

二 1~2 一般迦百农的家庭，大约可容纳五十个人挤着站在一起（考古挖掘出来的家，最长只有十八呎）。因此我们不可以按字面以为全镇的人都在屋里，或挤在门口。

二 3~4 许多「床」只不过是席子；所以瘫痪者的朋友大概只是把他成天躺着的床抬来。房顶可以从屋外的梯子上去，因此他们上得去。一楼的屋子房顶通常相当坚固，在上面走没有问题，但它的作法是把树枝、兰茎等搭在房顶的大梁上，再用干土盖住，所以可以挖通。

二 5~7 罪是借着在圣殿献祭而得赎清。按犹太教的教导，只有神可以赦免罪，但大半犹太人认为神的代表可以代替祂发言。被动式「赦了」，可以从这个角度解释（犹太教师通用被动式来描述神的作为）；但耶稣不是祭司，当时也没有人献祭，而 * 文士没有资格宣告赦免，何况那人并没有明显的 * 悔改凭证。

* 旧约对褻渎（轻慢、不尊荣）神名字的刑罚，是死刑（利二十四 10~23）。根据后来犹太教的教导，褻渎包括读出神的名字，或要人去敬拜别神。

因此，严格说来，这些律法专家把耶稣的话解释为褻渎，依照他们的规定来看也是不正确的。不过，当时这一词汇在通俗的用法上或许比松散，泛指一般对神的名字不够尊重。

二 8 只有先知才会有超自然的知识（如：王下六 12），所以耶稣的听众或许把祂当成先知；「心里这样」可能是一句成语（申十五 9，十八 21，三十 14）。犹太教师大半认为，像旧约中的「先知」已经不再出现，但是一般民众则乐于见到新的先知，以为这些人是末日的先锋。

二 9~12 有些犹太教师认为神迹可证明某位教师真是神的代表；但也有些人认为，倘若那人对圣经的解释不合乎他们的看法，神迹不能算是充分的证据。

犹太教师知道，惟有神才能真正赦免（在赎罪日献祭之后）；但他们也承认，只有神才能真正医治。这两件事都出于神，不过可以由神的代表来宣告祂的旨意。

* 约瑟夫告诉我们，耶稣的时代有许多假先知自称可以行神迹，但却行不出来；有些批评耶稣的人或许也

认为祂是同一类的人。然而，祂在众人面前所行的事，却让他们不得不重新检讨自己的看法。

二 13~17

税吏的跟随

这段也像二章 1~12 节一样，耶稣的作为与当时犹太人所认为的敬虔标准相反。

二 13 在地方上出名的教师，大多会固定教导几群 * 门徒，也在家乡进行某些服务。游行各地的教师则常有大批人相随，而当局会感到不安，恐怕他们带动革命。

二 14 利未或许是位普通的农民 * 税吏，为希律安提帕工作；然而他既在迦百农有一间办公室，就更像收关税的人，从附近的商业道路经过这座城的商品，都要打税。他的工作比渔夫更稳定，收入更高，但他放弃这一切，跟从了耶稣的呼召。

税收一部分直接交给罗马政府，然而过路费与关税（通常为百分之二、三，而商人经过的地方愈多，要缴的税也愈多）主要作为该城市政的收入。即使利未只是地方政府的税吏，从这个 * 故事看来，他仍然被视为不道德的人；市府的贵族站在罗马政权一边，剥削犹太的贫民。

二 15 * 税吏常被视为是罗马的走狗，为敬虔人士所不齿。有些注释家认为，这里的「罪人」专指不按洁净的礼仪吃饭的人，但是这个名词也许可指任何一位生活不敬虔、得罪神的人，他们不理睬宗教人士怎样看自己。

二 16 同桌吃饭表明彼此关系密切。* 法利赛人对吃饭的规矩特别重视，他们不喜欢和对这方面不够讲究的人一同用餐，尤其不会和税吏、罪人同席。他们以为，耶稣既然是位明智的教师，就应该和他们持同样的观点。

二 17 耶稣采用当时流行的一个比方（把医师与教师相比），作为祂的答辩。

二 18~22

正确的禁食时间

在传统主义者看来，耶稣的举止又再一次（参二 13~17）不合敬虔的标准；但祂的心中有一套新的敬虔生活观。

二 18 律法只要求在赎罪日禁食，可是敬虔的犹太人又

加上了许多种禁食，尤其是 * 法利赛人（他们当中不少人每周禁食两次，连水都不喝，在干季尤其如此）。禁食是很重要的操练，应当与祈祷或悔改并行，而 * 门徒（未来的 * 拉比人选）居然不禁食，颇不寻常。一般认为，教师应当为门徒的行为负责。

二 19~20 婚宴通常进行七天；在婚宴期间不可以禁食，也不可以参与丧礼，或做粗重的工作。耶稣以此为比喻，讲到当祂在场的时候，也不适合禁食。

二 21~22 这段话同样是论当时不宜禁食。耶稣用两个常见的事实来说明。旧的布在洗过多次之后已经缩水。酒可以放在瓶子里或酒袋里；后者会膨胀。旧的皮袋已经装过发酵的酒，膨胀到了极限；如果再倒进没有发酵过的新酒，一旦膨胀，就会撑不下去而裂开。

二 23~27

安息日的正确用法

耶稣在前一段与宗教人士的冲突，在此处守安息日的事件中达到高峰（二 23~三 6）。双方在宗教上所看重的不同；宗教人士或许认为耶稣质疑圣经的权威，但祂则坚持，应当从另一个角度来了解和应用圣经。

二 23~24 住在加利利的 * 法利赛人并不多，而当安息日的时候，他们通常不会在麦田里——除非他们跟着耶稣；因此当地教法师大概是听到报告，知道耶稣 * 门徒做的事，而有所反应；马可则特地用法利赛人一词来称他们。（马可就像其他古代作者一样，会把较旧的字自由更新，也会省略与 * 故事无关的细节。）但可能有些法利赛人一直在观察耶稣，或与耶稣一起旅行。

法利赛人离他们所住的村庄，不会超过一个安息日可走的路程；因此，只要前一天准备得当，这些与法利赛人起冲突的门徒，一定是在某个村庄，在当天可走的路程之内。教师要为 * 门徒的行为负责，而许多 * 拉比认为，为门徒辩护是正当的。

二 25 耶稣引用圣经的例子，显示因着饥饿可以超越圣经的规定；至于祂的对头是否同意，则是另一回事；但他们因此无法在当地的祭司院内责罚祂。耶稣既然是为祂的门徒讲话，祂便提到「跟从」戴维「的人」；从圣经上看不出当时是否有人跟从戴维（撒上二十一 1），但戴维自己说还有别人（二十一 2）。可能耶稣认为戴维是说真话，也有可能祂是按法律的前例来作说明：大

祭司接受了戴维的话，容许饥饿超越圣经的规定。

二 26 在给戴维圣饼的时候，亚比亚他还不是大祭司，但马可用这个词，是按当时的标准模式：「大祭司」可指大祭司家族任何具执行权柄的人，因此，虽然戴维是到亚比亚他的父亲亚希米勒那里去，但他也可包括在内。

二 27 耶稣说，因为祂具有 * 人子（但七 13~14）的权柄，所以有权解释安息日的规定，不过，祂的对头会以为祂的意思是，因为安息日是为人制定的（有些犹太教师也提到这一点），所以人在安息日应该有权去做祂必须做的事。（「人子」是 * 亚兰文「人」的标准说法，祂的听众可能以为这就是祂的意思，而不会想到祂是说自己乃是但以理书七 13~14 的人子。）

三 1~6

安息日当救命或害命

三 1 「枯干」或「枯萎」的手无法动；所以那只手会比较小，也没有功能（王上十三 4；参：西缅之约二 12）。这种病无药可治。

三 2 在犹太教律法师的教导中，安息日不可以治小病，不过救命则是另一回事。（遵守安息日最严格的人，也容许在安息日救命，或为自卫而战。）不过，禁止治病的规定只限于医生，不限于神的医治作为，而安息日可否为病人祷告，* 法利赛人当中亦有争论。因此，耶稣的对头想要将祂定罪，则已经越过了犹太人一般的规定。

三 3~5 耶稣的意思或许可解为安息日可以「害命」，正如马喀比战争时期（主前第二世纪）；但祂更可能是举一个律法的例子作比方，就是在安息日可以救命，但不可以害命——除了自卫之外；引伸而言，可以行善，但不可以作恶。（这里不大可能在借用列王纪下五 7）。

三 6 无意中触犯安息日的规定，或做某件事不算「工作」（在犹太法庭中，可以为这类事争辩），通常都被视为小事；死刑（出三十一 14，三十五 2）只是针对故意触犯安息日的人。耶稣的对头在此又越过了他们自己传统的教导。有关希律党的人，请看十二章 13 节的注释。

三 7~12

声誉日隆

三 7~8 以土买在加利利以南；约但河以东是比利亚，推罗、西顿在西北方。以土买和比利亚也像加利利一样，在宗教上是属犹太教的领域，但从前多数居民为 * 外邦人；推罗和西顿是外邦城市，不过这里大概是指住在那里的犹太人（见七 27）。

三 9~12 由于跟随的群众愈来愈多，耶稣终于必须想另外的办法处理（三 9）。在犹太的巴勒斯坦，凡是能行神迹的先知都会吸引大批群众，而耶稣吸引的人似乎超过别人。其他「行神迹的先知」有时会试着要让耶路撒冷的城墙倒塌，或让约但河的水分开（他们都失败了），但自从伊莱贾和伊莱沙之后，没有人像耶稣一样，治愈如此多的病人。

三 13~19

设立十二个代表

三 13 山常是与神交通之地（如：摩西与伊莱贾的经历）。

三 14~15 以色列有十二个支派，而如果某团体拣选十二个领袖（如写 * 死海古卷之人所行），是因为他们相信，他们的团体乃是真以色列人，顺服神的余民。「* 使徒」的意思是奉差遣的代表，这里的要点为，耶稣把宣扬 * 神的国及赶鬼的能力，分派给跟随祂的人。

三 16~19 路加（或许包括「Q」文件，就是他与马太共享的数据）的名单有「雅各布的儿子犹大」，而没有马太与马可的「达太」。按古时的文件看来，一个人有几个名字是很普通的事，因此使徒名单虽不同，却可能指同一个人。（这些名单的不同，显示并非互相抄袭，也没有标准本，所以耶稣拣选十二人的传统说法，一定比名单还要早。）别名很常见，甚至出现在墓碑上。

「迦南人」是 * 亚兰文的「* 热心者 (zealot)」（路六 15）；有些译本在此直接译为「热心的西门」。在当时，这个名词可能只是指「一位热心的人」，但也可能他参与了某个革命团体（这段时期之后不久，一些革命份子就被人称为「奋锐党」(Zealot)）。「半尼其」是亚兰文「雷子」的希腊文（以 rgs 译亚兰文的 r~m）。「加略人 (Iscariot)」可能只是指「来自哥略 (Kerioth) 的人」，但不太确定；然而其他的建议（如：希腊文直译亚兰文源自拉丁文的字 sicarius，「暗杀者」；参：徒二十一 38 的注释）也同样没把握。

三 20~30

耶稣抢夺撒但的家

三 20~22 赶鬼的人通常会请一个更大的灵来赶出较小的灵，因此耶稣的对头指责祂，说祂是靠鬼——靠魔头 * 撒但——来赶鬼。癫狂（三 21）常与被鬼附（三 22）相连。有时假教师被视为由邪灵主导，而如此误导神的百姓，必须处以死刑（申十三 5，十八 20），因此耶稣的家人想在律法人士逮住祂之前拉住祂，是有道理的。（律法专家无法将人置死，因为巴勒斯坦是在罗马的管辖之下；但是大众的指控会使全家人蒙羞。）二章 1 节至三章 6 节一连串事件，必定会惹火一批教教师，他们现在发动反击了。

三 23~27 有时藉咒语可以「捆绑」邪灵，但耶稣击败那壮士，只是靠祂在旷野的道德操守（一 13），以及要邪灵离开的简单吩咐（一 25~26；参：赛四十九 24~25）。

三 28~30 这里的「亵渎 * 圣灵」，是指坚决反对耶稣为 * 弥赛亚的表现，甚至居然指控祂为驱魔人，不顾圣灵为肯定祂身分所显明的记号。是否有些罪永远不得赦免，各个教师的看法不一；耶稣可能是指，他们的心非常刚硬，根本不考虑要悔改。

三 31~34

耶稣真正的家人

把宗教的同道视为弟兄姊妹，是很普通的事；尊重老年人如父母，也很常见。但是把宗教团体内相互的关系，视为高过家人的关系，则是犹太教中从未听过的，只有归入犹太教的异教徒，才会认为自己的新家人比过去的家人更重要。耶稣和其他的犹太教师一样，常会用 * 夸张法，或 * 修辞学上的夸大说法。祂并不是完全否定与地上家人的关系，而是在说明祂的优先级；因为他们来找祂，是担心如果祂继续这样下去，宗教当局会来找祂麻烦，所以要来向众人说，祂的精神有问题；见三 21。

四 1~20

撒种之人和四种土地的比喻

四 1~2 从船上讲话相当理想，可以把耶稣的声音传到听众当中。巴勒斯坦有些地方，例如迦百农附近的一个小海湾，有自然的音响效果，若在海湾当中讲话，可以让七千人听见。

* 拉比常会用 * 比喻来教导；许多比喻都以皇室宫廷为重点，不过当教师向一般民众讲解时，也常会用身边事物为喻，如耶稣在这里所讲收成的故事。

四 3~7 若地尚未开垦就撒种（常有这种情形），以下的情况之一必会出现。「路」可能是指田中小径。

四 8 三十倍、六十倍、一百倍，就加利利的土壤而言，是非常好的收成。肥沃的约但河谷，收成通常在十倍到百倍之间，所以百倍的收成不必视为神迹——像一些人的想法；但大部分巴勒斯坦的地，收成平均为十倍（意即：每粒种子只会长出十粒谷子），而耶稣在此提到的数目，都是极佳的收成。虽有无效的种子，但整个收成仍然大有斩获（参：传十一 1~6）。

四 9 「有耳可听」回应 * 旧约先知的一个主题，即：许多人耳朵，却听不见神的声音（如：赛六 10，四十三 8，四十四 18；结十二 2）。

四 10~11 犹太教师常用 * 比喻作说明，解释要点，而不是隐藏其意。但如果只讲故事，却不作说明，意思就是作例子，像耶稣在这里一样，只有最注意听的人（四 9）、而且从圈内来理解，才能猜出其真意。* 昆兰社群认为，神把奥秘赐给先知，他们将它以暗码的方式记在圣经内，而神会将这些经文启示给他们的教师，教师则只会讲解给他们听。

希腊教师如柏拉图，以及一些犹太教师，有时会刻意不说明一些要点，让外人摸不清头绪；只有非常认真、坚持追问的人才能明白。

四 12 耶稣在此是引用以赛亚书六 9~10，该段话的要点为，神的子民已经硬了心，所以听不见祂的话；因此，神便故意再把信息传给他们，让他们更加刚硬（有人称之为「目盲的刑罚」）。

四 13~14 这则最根本的信息，是其他信息的基础：耶稣的信息一定要以坚毅的心来接受，且不受世界的诱惑，才能展现最大的效果。

四 15 犹太教承认，* 撒但是最大的控告者与诱惑者；耶稣提到祂，是要 * 门徒立刻警觉忘记祂话语的严重性。

有些 * 拉比也教导说，忘记圣经的一项教训是严重的冒犯，而如果教师已经声明，他的话具独特的权柄，

若忘了，就必令他发怒。

四 16~17 犹太教很看重过去的英雄，就是拒绝妥协神的话，宁死不屈的人。因此，耶稣讲到为 * 神国的信息受到逼迫就背道，会让门徒感到不安，令他们自省。

四 18~20 能结果子的「种子」，指会将神的话传出去，并使门徒增加的人（饱受拉比栽培的门徒就应该如此，他们日后会自成教师；其目标之一为，让人更顺服律法）。

四 21~25

对神的道负责

倘若四章 22 节是出自别的 * 拉比之口（与太五 15 对照），意思便是从隐藏的经文含义中拿出珍宝（特殊的亮光）来。因此，耶稣在此是说，祂将神的信息启示出来；祂要 * 门徒了解祂的教导，并根据它来发挥。

四 21~23 犹太教师争相以比喻来教学，而耶稣则是比喻大师。看不见的光没有用处，神要人接受祂话语的光照。这里的灯是小小的陶制灯，要放在灯台上，才能照亮整个房间；若将斗罩在上面，灯一定会熄灭。

四 24~25 一般的格言为，各人要为自己原先所领受的与后来的表现负责；耶稣把这项原则应用在祂自己的教训上。所以，如果听众不顺从他们所得到的亮光，就再也无法领受更多亮光。

「量」的用语，是市场上称粮食与其他商品的说法；犹太经文有时用它来指神在末日的衡量，进行公义的审判。

四 26~32

未来国度的缩影

当时的人都认为，有一天神会来设立祂的 * 国度，或治理全地，无人能敌。耶稣和紧跟着祂的一小群人可能并不起眼，不像会带进未来荣耀的国度，但是神道的种子会从他们散播出去，直到祂的国来临为止。耶稣的教导与当时流行的神国临到观截然不同。

四 26~29 农人都会同意，谷种能够生长，不是靠他们的力量，而是靠神的保守。（因此，异教徒与犹太农民都为收成向神祈求；异教农民所倚重的是献祭。）

四 30~32 究竟什么是「芥菜种」，学者的意见不一。无论如何，它总是耶稣听众所知最小的一种种籽（兰花

的种籽可能比它更小）。重点为，它的小是人尽皆知，但却可以长出很大的枝叶。在加利利海周围，它可以长到十呎之高，有时甚至到十五呎，不过一般大约为四呎左右。由于它每年都必须重新长，所以鸟儿在春天筑巢的时候没法用它；可是小型的鸟可以在上面栖身，这幅画面就是此处所描写的（可暗指但以理书四 12 的那株大树）。

耶稣用 * 夸张法的意象讲由小变大，并没有改变祂的重点；* 神的国开始的时候可能很不起眼，但最终必将显为荣耀。

四 33~34

私下的教导

有时犹太（及其他的古代）教师会保留一些特殊的奥秘教导，只传授给最亲近的学生，因为不适宜讲给众人听。一般人尚未预备心，无法领受耶稣 * 国度的奥秘性质，要等到祂的奥秘 * 弥赛亚本质揭晓之后，他们才会明白（参本注释马可福音导论）。

四 35~41

受造物之主

把沈睡的先知叫醒，要他祷告，或许会让 * 门徒或当初的听众想到约拿书一 5~6，不过耶稣在此与乔纳非常不同。有些古时的异教故事讲到，某些人物很有能力，甚至可以制服自然界，但是那些人物多半是神祇，偶尔有几位是从前的英雄。大半犹太人相信，自然界——如风和海——是由天使在掌控，不过，这些天使都必须向造物主负责。在犹太传统中，风与海的真正主人是神自己（诗一〇七 29；参：拿一 15）。难怪门徒对耶稣的能力会大感惊异。

被称为加利利海的这个湖，有时会突然刮起暴风；渔夫多半只在迦百农岸边不远作业，离岸如此远却遇上暴风，让他们措手不及。在小小的渔船里，暴风雨刮进来时还能让人睡觉的地方，只有船尾高起来之处，在那里可以用木制或以皮遮盖的舵手的座位休息，或在座位下放个枕头来靠头。耶稣在暴风雨中睡觉，或许是暗示信心的平静安稳（诗四 8；参：王下六 16~17、32；箴十九 23）；有些希腊故事说，哲学家所教导的平静安稳

是否可靠，要看他自己是否能通过暴风雨的考验。

五 1~20

制服群鬼

耶稣可以捆绑无人能捆住的壮士(三 27, 五 3~4)。

五 1 马太的「加大拉」(太八 28) 离湖大约八哩，比马可的「格拉森」更准确，那是一座大城，在湖的东南方，直线距离约三十哩，走路就更远。但是两座城都属于同一个区域，即低加波利，那里大部分居民都不是犹太人，马可似乎是写给离那地方很远的读者，他们不会讲究叙利亚—巴勒斯坦的地理细节，而马太的读者就可能留意。

五 2 犹太人认为坟墓对他们是不洁之地，也是魔鬼出没的地方。在许多古代的文化中，都有献祭给死人的事，也许同时是要讨好这些邪灵。当时已是晚上(四 35)，一般人认为邪灵在晚上力量最大。因此，马可的布局会让古代读者感受到，一场冲突即将发生。

五 3~5 许多异教崇拜都有用石头划身(王上十八 28) 的项目，而今日许多文化中仍有神灵附身的事，其现象包括苦待自身和超自然的力量。

五 6~8 古代的法术，要赶掉一个灵，必须请力量更大的灵来，这里群鬼要求那惟一比耶稣更大的一位，不让耶稣把他们赶出去：「我指着神恳求你」(不是 NIV 的「向神起誓」)。这句话包含咒诅——如果耶稣不照办的话。(「我恳求你」或「我知道你」——可一 23——出现在古代用法术赶鬼的文字中，是具保护作用的祈使语，以捆绑灵界的对手。)想用法术来自我保护、抵挡耶稣，显然行不通。有时 * 外邦人也会像犹太人一样，称以色列的神为「至高者」。

五 9 在古代赶鬼的文献中，叫出灵的名字以制服它们，是标准的作法(参古代魔法文献，及 * 所罗门之约)；这一回那人身上有许多灵，而在福音书的记载中，耶稣只有这一次问邪灵的名字，但祂似乎并没有用这些名字来赶鬼。

—「群(legion, 或译营)」可有四千到六千军人。因此，这个人身上有群鬼附着，数目可能比猪还多(五 13)。

五 10 邪灵在快被打败的时候，常会求情或妥协，古人对此很熟悉(如：* 以诺一书十二~十四；所罗门之约

二 6)。或许它们想留在那一带，因为那里是墓地，不过按古人的说法，邪灵常与地缘有关。

五 11~12 只有 * 外邦人(或不遵守教规的犹太人)才会养猪，犹太读者会认为，猪是最不洁净的动物之一，所以自然可以让邪灵去住。古代的驱魔人如果对邪灵施加很大的压力，让它们无法留在原主身上，邪灵常会和它们讨价还价。

五 13 犹太人的传统常教导说，邪灵会死，所以许多古代的读者会假定，邪灵和所附身之物一起灭亡了(至少无法再作怪了)。(有些文献描绘说，某些邪灵怕水——所罗门之约五 11~12；但是也有些文献说，某些邪灵住在水中。在福音书的记载里，比较重要的是邪灵对被附身者的倚赖；福音书对这方面的重视超过当时其他的文献。)

五 14~17 当地人对耶稣的抗拒，一方面是出于经济的考虑——损失了一大群猪，另一方面，有些希腊人觉得四处游行的术士很危险，一般人都怕他们。

五 18 在古代故事中，从疯狂状态回复神智的人，大半不记得自己从前的光景(如 Achilles Tatius 的 Leucippe)，但并不一定都如此(但四 34~37)。

五 19~20 耶稣在犹太人众多的地区隐藏自己的 * 弥赛亚身分，恐怕民众产生误会。然而在多半是非犹太人的低加波立，人会以为祂是术士，所以祂要这位刚成为祂 * 门徒的人，去四处宣讲神所做的事，以更正人们的误解(参：马喀比二书三 36)。

五 21~43

医治女孩与被赶出人群的妇人

这一段经文讲到两则不洁净的个案：血漏的妇人与死尸(参：利十五 19~33；民十九 11~22)。第一位妇人即使血止住了，还要过七天才能算为洁净(利十五 28)；死去的女孩则更为不洁(民十九 11)。

五 21~24 「管 * 会堂的」是会堂里的主要领袖(与只来聚会的人不同，路四 20)，在当地人中间是有头有脸的人物。睚鲁的女儿当时还小，就年龄和性别而言，她没有什么社会地位。下跪的对象，必须是非常伟大的人(如君王)，否则人只能向神俯伏；这位有名的人物会在耶稣面前这样谦卑，表示他极其看重耶稣的能力。

五 25 这位妇人的病就好像整个月经期不停；按照 *

律法而言（利十五 25~28），她便一直不洁净；而除了身体的疾病之外，她还有社会与宗教问题。这个病可能在青春期之后发作；古时的平均寿命若是四十岁，而她病了「十二年」，可能她成年之后，有一半时间都被这疾病缠身。

五 26 在圣经的时代，无论是犹太人或 * 外邦人的医生，很多都是以迷信的方式治病，难怪常常无效（参：代下十六 12；多比雅书二 10；* 昆兰创世记旁经二十 19~20）。虽然希腊世界有不少医生是奴隶，但按巴勒斯坦的犹太人资料看来，当地的医生收入还不错。

五 27~29 如果这名妇女碰到任何人，或他的衣服，就会使那人一整天在礼仪上不洁净（参：利十五 26~27）。有些不洁是无法避免的，可是这样一来，就无法遵守洗濯的规定，而一般男人都会尽可能避免沾染不洁。由于她只要一碰到人，就会使人不洁，所以她不应该置身在这样一大群人当中。后来犹太教传统的规定，比利未记更严格（如：* 米示拏托哈洛书五 8），所以许多教师干脆完全不碰女人，省得无意中沾染不洁。因此，她不能碰别人，别人也不能碰她；可能她已经离婚，不然就是从未结婚，是犹太社会的边缘人物。

五 30~34 犹太人相信，只有最亲近神的教师会有超自然的知识。耶稣用祂超自然的知识认出碰祂的女人——尽管在众人的眼中，祂会成为在礼仪上不洁的人。男性 * 门徒在信心上经常失败（八 17~21，九 19），由此观之，马可记载女人的信心（参：七 29，十二 44，十五 40~41）就更让人吃惊；有些读者的文化视女人较不坚定，在情绪上比男人更软弱，他们对这样的记载会更惊讶。

五 35~39 再穷的人，在葬礼时也要请几名职业哭手来；这个人既然相当有名，家人过世一定会请更多哭手。在巴勒斯坦，尸体腐化得很快，所以人一死，就要马上召来哭手；甚至睚鲁还不知道女儿已死的事，他们就已经聚到他家了。家中一有恶耗，就会立刻打发人去向家长或配偶报消息。

五 40~43 按当时的风俗，十二岁的女孩是童女，可能不久就要出嫁（妇女不像今天可以继续受教育，或外出工作）。年轻的女孩通常很期盼婚礼来到，那是她们一生中最快乐的一天，而若没有结婚就过世——特别只差一点就可实现时——会让人加倍伤心，认为是最大的悲剧。耶稣用 * 亚兰文向她说话，那可能是她的母语，不过在巴勒斯坦希腊文也很普遍。（有关在医治时使用

亚兰文，参七 34~35 的注释）。

六 1~6

耶稣被家乡的人拒绝

旧约经常讲述先知不受尊重的惯例：如：杰里迈亚、摩西、约瑟等等；后期的犹太作品更加强调这个概念。因着他们的不信，耶稣「不能」行事，这不是表明祂的能力受到限制，而是指祂的工作：医病若不能加强人的信心，就与古代异教的术士没有差别了。

在第六章 3 节，耶稣被称为「木匠」。在耶稣年幼的时候，当时加利利的首府塞弗利斯被罗马人摧毁，重建的工作旋即开始。拿撒勒是离塞弗利斯的废墟只有四哩的小镇，所以，木匠的需要量一定很大；耶稣的父亲约瑟很可能把自己的手艺传给了儿子，当时的父亲都会这么做。在塞弗利斯重建完成之后，他们可能多半在家中做木匠的工作，就像大半加利利的木匠一样。他们认出耶稣原是木匠，只是这样的辨认，并不是意味着木匠不可以担任教师，因为我们知道也有木匠成为著名的教师（如：* 煞买）。

「兄弟」和「姊妹」是指家中孩子的常用语，与较广意的「亲属」一字不同（参：罗十六 11），这里没有用那个字指耶稣的弟妹。此段经文必定是指马利亚在耶稣之后所生的孩子。



塞弗利斯遗址

六 7~13

耶稣的旅行代表

六 7 在希腊和犹太的文化中，都有打发先锋，或使者

的习俗，两人一组出去。在犹太教里，二人的组合也可证实他们所讲的见证（申十七 6，十九 15）。

六 8~9 他们要轻装出发，有些团体亦是如此：(1) 农人，他们常只有一件外衣（不过他们不常外出旅行）；(2) 一种旅行哲人，被称为 * 犬儒学者；(3) 一些先知，如伊莱贾和施洗约翰。

他们必须对使命全然委身，不被世务缠身。「口袋」可能用来乞食（与犬儒学者的口袋相同）。

六 10 招待外人被视为美事。早期教会就像一些 * 会堂一样，觉得在家里聚会最实在，也会用家作为据点，向周围的小区传福音。

六 11 「把脚上的尘土跺下」，主要的意思是把这些犹太城邑算为不洁净，像异教徒的城邑一样，真正跟随神的人不让这些地方的尘土留在脚上。

六 12~13 油有时会作医药之用，在 * 旧约中常与神的任命相关。因此在为医治祷告的时候，它是很有用的象征（雅五 14）。

六 14~29

政治人物杀害先知

六 14~16 按正式的称呼，希律安提帕只是分封的王（如马太与路加所记），不是「王」；马可使用后者，或是大概的用法，或是带讽刺意味。在希罗底的耸动之下，希律要求「王」的头衔，结果于主后三十九年被废掉；这一事件或可支持马可带讽刺意味的解释。

有些希腊人相信轮回投胎之说（犹太人亦受影响）；但这里则是用「复活」（像旧约先知曾叫几个人复活一样）讲约翰的复现；伊莱贾没有死过，许多犹太人期待他会回来（玛四 5）。因此，这里并不是讲轮回。

六 17~19 希律和他嫂子的恋情人尽皆知，这时他已经把她娶了过来。这段婚外情让他把第一个妻子休掉，而她的父亲是一位王，后来因为这事出兵与希律争战，打败了他。约翰指责他们的关系不合律法（不单犯了淫乱，而且违反了不得娶兄弟之妻的禁令；参：利十八 16，二十 21），是针对希律犯的淫乱之罪，但从后来希律的政敌打败他来看，他可能认为具政治威胁。（* 约瑟夫说，许多人认为，希律在战争中受辱，是神对他的审判，因为他处决了施洗约翰。）

有人主张，这里用腓力来称希律同父异母的兄弟希

律腓力，是要避免把他与这故事的主角希律——希律安提帕——混为一谈。

六 20 尽管安提帕有理由敌视约翰（六 17~19），但他还是喜欢听他讲论，这也不算希奇（参：结三十三 31~33）。不少富有的希腊人自认是知识追求的 * 守护人，他们会赞助哲学家，但主要是以文化和娱乐为目的，并不在意道德的教诲。希律虽然在政治上很残暴，但他既受希腊上层社会理念的影响，必然也自认在文化上很开明。

六 21 庆祝生日当时是希腊和罗马的习俗，犹太人没有这个惯例，不过犹太的贵族在这个时期已经吸收了大量的希腊文化。希律在加利利实施极权式的严厉统治，他所邀请的官员可能是乡镇和地区的领导，向他的政府效忠的人；在整个加利利，只有提比哩亚，或许加上塞弗利斯，是按希腊模式组织的城市。

六 22 希律的宫廷如此奢华，别处也有记载。有些学者认为，希罗底的女儿撒罗米这时候不再是少女，已经嫁给了分封的王腓力。然而其他的历史数据则说，她也许只在十二岁到十四岁间（在犹太的巴勒斯坦，处女在这个年龄出嫁）；也许她的年龄更小一点也不一定。希律的丑恶在此暴露无遗，在娶了他兄弟的妻子（参：利二十 21）之后，他又垂涎他妻子的女儿（参：利二十 14）。

六 23 这种誓言是喝醉的人才会上，不过却让人想到波斯王被以斯帖王后的美貌引动时所说的话（斯五 3、6，七 2）；只是这女孩的要求绝不像以斯帖那样高贵。其实，希律并没有足够的权力作出这样的誓言；他只不过是罗马的藩属，没有权力把他的国分给任何人。

六 24 女孩必须「出去」问她的母亲。在希律的马彻鲁斯堡考古时发现，有两个餐厅，一个给妇女，一个给男士。因此，希罗底可能没有看到希律对舞蹈的反应。* 约瑟夫对希罗底的描述与马可一样：充满嫉妒、野心十足、诡计多端（她与安提帕最后自食其果；参六 14~16 的注释）。

六 25 斩首是处决罗马公民和有地位之人的方式；低阶层的人常以钉十字架或其他方式处死，除非时间急迫。撒罗米要求把约翰的头放在盘子里，意思是她希望把它当成晚宴的一道——恐怖的羞辱方式。

六 26~28 像希律这样的誓言，其实没有法律效力，但在宾客的面前食言太没有面子；据知甚至连皇帝也不轻易做这种事。* 塔西图斯很瞧不起尼罗，他报导说，这个卑鄙的人要人把被杀之人的头拿给他；马可是要读者

对希律和希罗底产生强烈的反感，就像塔西图斯要让尼罗遗臭万年。住在犹太地的犹太人领袖，必须征得彼拉多的同意，才能执行死刑，但希律安提帕在他管辖的境内可以全权处理。

六 29 如果一个人有儿子，长子通常必须负责埋葬父亲；此处约翰的 * 门徒则须扮演此一角色。因为他是遭处决的，所以除非得到希律的允许，否则他们要取得尸体，是很危险的（对照十五 42~47，耶稣的男性门徒都不在场！）

六 30~44

牧人喂养他的羊

六 30~34 耶稣对羊群的关怀（六 34），就像以西结书三十四 5、15 所记，神对祂子民的关怀一样；这种关怀藉由提供全备的教导来显明（参：结三十四 4；耶二十三；民二十七 17）。

六 35~38 巴勒斯坦人的食物主要是饼，其次是鱼；平时很少有肉，只有筵宴的时候才吃得到。食物通常是在镇上的市场出售，加利利的乡下有很多小镇（六 36）；但耶稣把跟随的人带到更偏远的所在，离最近的乡镇都有一段路（六 32）。

最大的乡镇人口也不超过三千；尽管加利利的农产品能够自足，要在小乡镇里让一大批群众吃饱，并不容易。聚集的群众那么多，若要为他们买食物，大约需要一般人两百多天的工资（必须辛苦工作七个月）。

六 39 草是绿的，显示当时是春天，靠近逾越节。

六 40 跟随耶稣的人被分为好些排，就像 * 旧约和 * 死海古卷所记的军队一般。其目的是要便于分配食物，但是群众中有些人或许会想，耶稣要把他们编排起来，成为 * 弥赛亚的军队（参：约六 15）。不过，马可记载这样的组织，只是强调吃的群众何等多。

六 41 按当时的习惯，用餐之前要先谢饭，然后才把饼擘开。

六 42~44 食物的倍增，让人想起神在旷野以吗哪供应以色列人的神迹，更让人记起伊莱沙怎样让食物倍增（王下四 42~44，当时也有吃剩之物）。古代的伦理不容许浪费剩余的食物，不过富有的贵族常对剩菜不屑一顾。这里的「篮子」常用来指柳条编的篮子，但也可以指罗马士兵携带随身用品的大篮子。

六 45~52

在海面上走

六 45~48 「走过」的意思，可能指类似 * 旧约神的荣耀「经过」（出三十三 19；伯九 11），这说法也用于神「步行」在海浪之上（伯九 8）。

六 49 并非所有犹太教师都允许人相信有鬼，不过一般民众都这样相信，而标准的犹太（及 * 新约）的教导则是说，义人与恶人在死的时候就被分开，等待未来的 * 复活。

六 50~52 「是我」（NIV、NASB、KJV 等），直译应为「我是」。虽然这里主要的意思是前者，不过从上下文看来，耶稣（或马可）也有意暗示后者的微妙含义：「我是」可以指旧约的神（出三 14；参：可六 45~48 的注释）。

六 53~56

求医治的群众

把患者的褥子抬来，或摸耶稣的衣裳缝子，是效法前面有信心之人的作法（见二 3~5，五 27~29 的注释）。

从古代异教医治神庙的证据来看，一旦某人经由某种方式，或在某个地方得到医治，其他人常想如法泡制。街市（六 56）是乡镇上最大的空场，可以容纳聚集的群众。加利利的街市与希腊城市不同，不一定在市中心。

七 1~23

真假宗教

耶稣对不洁净个案的处理（一 40~45，五 21~43），以及因其他宗教问题（如二 1~三 35）所引起的冲突，至此因耶稣的 * 门徒没有洗手而达到高峰。

七 1 * 法利赛人多半在耶路撒冷，为什么这些人会到加利利来，则不清楚。有些注释家认为，他们是来评估耶稣的教导，看他是否为假教师，带人走差路（见：申十三 13~14）。这种看法虽有可能，不过，倘若他们的任务这么重要，马可应该会提起才对。他们可能只是想来听听这位受欢迎的教师在说什么，作一般性的评估；或许这些人代表一小群法利赛人，他们本来就住在加利

利。不少* 文士那时已经住在加利利。

七 2~3 * 法利赛人特别讲究洗手的礼仪，然而这规矩不是出于 * 旧约，当初可能是受到希腊的影响。马可只向 * 外邦读者作了简略的说明，其实这些规矩相当复杂（有些学者认为，只限于在某些日子），不过，他的读者可能已经对犹太人的洗濯规矩相当熟悉，因为在他们的周围也有犹太人（* 散居的犹太人以洗手著称）。

七 4 洗手可以除去在街市上可能沾染的礼仪不洁之物；他们将双手浸入水中，直到手腕，或用一个洁净的器皿把水倒在手上。法利赛人还规定要将器皿浸在水中，以除去污秽。

七 5 * 法利赛人很看重他们的传统；他们尽可能根据前人的教导行事，不愿意做不必要的新事。因此，他们想要了解耶稣这位名声远播的教师，对他们的传统（如洗手）有什么看法，以致他们能评估祂的教训是否合宜。

七 6~8 耶稣引用以赛亚的预言，当初是针对以赛亚时代的以色列而言（赛二十九 13），他们空有宗教的外壳，内心却不亲近神（赛一 10~20）。法利赛人所视为珍贵的属灵表现（是许多敬虔、智慧的教师努力解释、应用神 * 律法，所建立起来的传统），耶稣却称之为舍本逐末的作法，没有彻底遵守神的话。

七 9~13 许多犹太教师认为，孝敬父母是 * 律法中最重要诫命。犹太的诠释者说，供养年老的父母也包括在这诫命之内。同时，根据传统，有一些东西可以献祭给神，或供神的圣殿之用。（「各耳板」出现在献祭的器皿上，意思是「归神为圣」；在一般的用法中，它的意思可以解为「不准某某用」。）在耶稣的时代，有一派犹太教师宣称，若起了誓，说某样东西已经献给神，别人就不能用，包括家人在内，不过，禁用者包括自己在内的情形很少。

有些表现敬虔的人会用这个作法来保留一些东西，不然的话，他们就必须用那些东西来供养父母——这与 * 法利赛人「当供养父母」的主张相反。耶稣在此不是反对法利赛人的宗教理论，而是指出该理论在实行上前后矛盾：他们对 * 律法如此爱好，以致只看重律法的细节，且设法找出漏洞，违反了律法的精神（现代有些基督徒也是如此）。

七 14~15 偶尔也有些教师说过类似耶稣在这里的言论，但是极其罕见，而且是私下说的。如果将耶稣的话按字面解释，意即律法所强调洁净与不洁净的区分，只有象征性的价值。由于这种区分是犹太人与 * 外邦人

之间最明显的分野（见：罗十四），耶稣的话便开启了一条出路，让不同种族与文化的人可以同桌用餐、交谊。

七 16~19 耶稣说，食物并不能真正影响一个人；马可写作的时期，犹太与外邦基督徒正因风俗不同而有冲突，而他将这一点应用于利未记十一章的戒律：猪、狗、蝙蝠、猫头鹰等等，如今都已「洁净」，或可以吃。马可的建议在犹太人中可能不受欢迎。亚历山太的自由派犹太人不相信按字面遵守食物戒律（利十一；申十四），而埃及较保守的同道瞧不起他们，这些人在巴勒斯坦也找不到几个意见相投的人。

七 20~23 其他犹太教师会同意，耶稣所列的确是恶事，而且是从内心发出来的。（恶事表是古代道德家常用的教导技巧）。但是他们不会同意耶稣所说，他们本身对律法细节的重视，过于对道德的重视；身为律法师，他们当然会花更多时间处理法律事务，而不会用时间去改变人心。

七 24~30

外邦妇人的信心

如果「不洁净」的食物，如猪、狗，都不再是不洁净（七 16~19），* 外邦人也不例外。在马可福音中，耶稣和宗教人士的辩论全都获胜，但是祂让自己被一位外邦妇人强词夺理的反驳说服。这个故事必让马可的外邦读者大受鼓励。他们正因信仰受逼迫，而这个信仰又被视为不过是犹太教的一个异端。

七 24~26 犹太人不期待异教徒会有信心，尤其是异教的妇女。推罗和西顿一样，都是腓尼基的古城，而在 * 旧约里，腓尼基最著名的妇女，就是邪恶的耶洗别。但是同一个时期，另一位腓尼基妇女为她的儿子向伊莱贾祈求，却得着了神的恩惠（王下十七 17~24）。希腊文化对叙利亚的影响很深，许多希腊人也住在那里；属腓尼基的推罗与西顿，其中的公民已经彻底 * 希腊化。所以，她既是叙利亚腓尼基人，也是希腊人。

七 27~28 有些注释家认为，犹太人一般不会称非犹太人为「狗」。不过，耶稣是用例子来说明祂的立场，正如当日智慧教师的作法。不值得吃的食物会丢给狗吃（参：出二十二 31）。

犹太的巴勒斯坦人认为，狗是吃腐肉的，但是富有的人家受了希腊风俗影响（更接近这位叙利亚腓尼基妇

人），有时养狗当宠物。耶稣是用例子说明：喂宠物之前必须先喂孩子，因此犹太人乃是第一优先（如：出四 22）。

祂的话表明，祂不会像异教的术士一般替人治病；祂要她显明信心，尤其是相信独一无二神的超越性。（她的回答接续了祂的例子：她同意犹太人应当优先，他们是孩子，可是她抗议道，连宠物也会吃碎渣儿。这番辩解显明她有信心，只要耶稣施展些微的能力，就足够治愈她的女儿。）

七 29~30 在* 旧约里，有时人会用大胆的热忱、圣洁的厚脸皮来表达信心，如：有信心的妇女（王下四 14~28）、先知（出三十三 12~三十四 9；王上十八 36~37；王下二 2、4、6、9），及其他的英雄（创三十二 26~30）。这些人一方面非常谦卑，对神非常尊重，一方面又大胆、迫切的祈求，而神总是答应他们的祷告。

七 31~37

耳聋舌结的人得医治

七 31 低加波利，直译为「十座城」（参五 1~20），居民可能大半为非犹太人，不过也有不少犹太人住在那里。

七 32~33 耳聋舌结的人受到犹太律法的保护，但与另一些人（妇女、奴隶、低能者、小孩）属于同一阶级，无法受到足够的教育来守律法。术士在行法术的时候，常会有一群人围观，这群人或许最想看到耶稣在他们面前把人治好，但祂却不这样做。有关吐唾沫，参看八章 22~23 节；在此耶稣可能是用动作将「医治」、「说话」，和（七 34）「从神而来」表明出来，让那个人了解祂要做的是什么（犹太律法承认，与耳聋舌结的人可以用手式来沟通）。马可所用的「舌结」一字，在* 七十士译本里只出现在以赛亚书三十五 6，指 * 弥赛亚时代将带来的祝福。

七 34~35 有些学者指出，术士在医治人时，有时会说一些人听不懂的话。不过，耶稣在此是讲 * 亚兰文，在叙利亚—巴勒斯坦一带，大部分人——无论是犹太人或是外邦人——都听得懂（亦参：可十四 36）。

八 1~13

喂饱四千人

要更多了解这一段的背景，请参六章 30~44 节。耶稣行某种神迹，不限定只行一次；一旦有需要，祂就会再行（八 19~21；参：王下二 19~22，四 1~7、38~41、42~44，七 16）。

八 1~4 加利利有许多城市和乡镇，耶稣特地把 * 门徒带到偏远的地方，可能是想找个安静所在，好教导祂的门徒。

八 5~7 饼和鱼是基本粮食；用餐之前祝谢，是当时的习俗。

八 8~10 这里的篮子一字（与第六章不同），是指一种用芦苇编的篮子，用来装鱼。这个喂饱众人的神迹，像前一个一样，也让人想起伊莱沙。

八 11~13 大部分古人，包括当时多数犹太人，都相信天上的记号可以成为地上大事的先兆；天上的异兆乃是预告统治者的死亡、城市的陷落等等。在此 * 法利赛人所要求的记号到底是什么，并不清楚。

如果他们是要祂从天上降下火来，或在天上显一个类似的神迹，这种要求当日没有一个所谓的先知能行出来。如果他们是要耶稣预测天象，并提出解释，就等于要求天象的预卜，这是申命记十八 10 所禁止的（视同求神问卜）。因为「天」是犹太人对神的称呼，所以他们的意思可能只是「从神而来」的神迹。

从马可福音八 1~10 来看，读者立刻看出耶稣的对头何等愚拙。古代的文士有时会用对头的蠢笨来凸显主角的美德。

八 14~21

门徒仍不省悟

比起八章 11~13 节来，马可的基督徒读者在此所读到的，会令他们感到不太舒坦：耶稣的 * 门徒也和祂的对头一样愚蠢。

八 14 门徒关切没有带饼的事，乃是人之常情；他们显然是要到湖的东边去，那里的人口较少（不过，他们可以在伯赛大找到面包——八 22）。他们十分关切这事，因为带面包乃是他们的责任；教师常会把这类事交给一些门徒去做。

八 15 酵在圣经里代表几种不同的东西（出十二 15~17，未发酵的饼代表匆忙；在太十三 33，代表 * 国度；

在林前五 6~7，代表人的罪）；这里的重点似乎是指可以广传的东西（如：太十三和林前五）。* 法利赛式的敬虔，和类似希律的政治身分，都会影响他们走向腐化。

八 16~18 * 门徒在灵里仍旧是半个瞎子，马可福音四 12（及旧约，如：赛二十九 9~10，四十二 19~20，四十四 18；结十二 2）指出，这乃是因道德有问题。

八 19~21 门徒见过的神迹已经够多，不至于再会担心地上的饼，应该可以一下就明白耶稣的要点。但是，他们的反应就像当年在旷野中的以色列人一样，尽管神已经为他们做了许多事，他们总是在信心上失败。

八 22~26

瞎眼复明一半

八 22~23 吐唾沫有时与医治相连；有时被视为可憎，或许这方法也可考验瞎子是否真的想得医治。

八 24~25 在福音书里，这是惟一分两步完成的医治，而古时的神迹故事通常都会强调神迹的突发性；渐进的医治十分罕见。因此，这则故事十分特别，可能代表一种表演式的 * 比喻：耶稣的 * 门徒和祂的对头不一样，他们已经开始看见，但仍看不清楚（八 16~18），直到祂* 复活（九 9）、再度触摸他们之后，他们才明白。* 旧约的先知有时会用表演来比喻，以吸引人的注意，表明他要说的话（如：赛二十 2~6；耶十九 1~15；结四 1~五 17，十二 1~11）。

八 26 先知通常会把治愈的人带到他们的家人面前（王上十七 23；王下四 36），但耶稣在这里私下要他离开，乃是强调* 弥赛亚的隐秘性（参本注释书的马可福音导论）。倘若那人回到这村子，每个人就都知道这件神迹了。

八 27~30

门徒一知半解

八 27 该撒利亚腓立比是一座异教徒的城，最出名的是当地的岩穴，专为敬奉一位希腊的自然之神「潘」。因此，这一带不太像是 * 门徒首次认出耶稣为 * 弥赛亚的地方。「该撒利亚腓立比的村庄」是对当地极正确的描绘；在* 希腊世界中，村庄都十分倚赖该地区的城市。

八 28 大半巴勒斯坦的犹太人都认为，* 旧约式的先知

已经不再出现，所以把耶稣列为先知之一，已经很激进了——但还不足以领悟祂真实的身分。

八 29~30 「弥赛亚」或「基督」，字面的意思是「受膏者」——不是指随便一位受膏者，而是受膏的王，戴维的后裔，他将让以色列再度复国（赛九 6~7，十一 1~10；诗二）。在耶稣的时代，对弥赛亚（或诸弥赛亚）的看法有几种，但中心都是今世的拯救和地上的国度。彼得称耶稣为「弥赛亚」是对的，但此时彼得对这词的了解，和耶稣的意思完全不同（参：可八 31~32）。虽然耶稣未来的 * 国度必定会带来世界的改变，但是现今在福音书里面，祂弥赛亚的使命乃是要改变人的心，面对这个世代的反对，仍能活出国度的价值观来。

八 31~九 1

耶稣解释祂的弥赛亚使命

八 31 古代整个罗马帝国的人都相信，人在过世之前会对未来发出预言，而许多人相信，圣人能预测自己的死期。不过，这种背景或许与此处无关；有些人对耶稣此时的预知提出其他的解释。耶稣知道圣殿掌权人士的真相，也明白他们对祂在圣殿的行动（十一 15~18）可能有的反应，因此可以预料自己必定会死；实际上祂的行动会导致这事的发生。这两种情形，马可的听众或许都会有人想到；可是另一项观察对现有的证据可作更多的说明。耶稣在这里讲的话，是根据祂的使命而来，这使命乃是要应验旧约的 * 预言（赛五十二 13~五十三 12）。

八 32 * 新约作者将一些旧约经文解释为指 * 弥赛亚的受苦，可是第一世纪大部分犹太人不认为这些经文是在指弥赛亚，他应该是来作王的。犹太人大多相信，在末日的时候，所有死去的义人都要* 复活，此后将开始一个 * 国度，由神所指派的人来掌权。耶稣在八章 31 节对自己使命的解释，对彼得而言，与他在八章 29 节所承认的弥赛亚大相径庭。

八 33 「撒但」原来的意思是「敌对者」，可以作复数用（不过复数很少出现）；可是在早期基督徒的作品和早期大半的犹太作品中，它都特指魔鬼。不过，说某人的动作正和另一位一模一样，是可以的（如：约翰「有伊莱贾的心志能力」——路一 17），而耶稣可能亦是用 * 夸张法来表明祂的重点：彼得正像撒但一样，把世事

看得比神的事更要紧（参：太四 8~10）。

用那最会试探人、控告人的名字来称彼得，更加显明他虽身为 * 门徒，此刻却犯了严重的错误。

门徒当站的位置，是在教师「后面」，「跟随」他；「退我后边去」可能是要彼得回到他该有的顺从地位。希腊人会责备一个人只从人的角度来想，不从神的角度来看。

八 34~37 十字架是极其残酷、痛苦的行刑方式。「背起十字架」，是背着十字架的横木，走到行刑的地点，通常会穿过嘲弄的群众。

耶稣是以修辞式的强烈词汇来形容所有真门徒都必须面对的事：如果他们要跟随祂，就必须预备面对人的嘲笑与死亡，因为他们必须跟祂上十字架。生命既然比全世界更宝贵，在今世牺牲生命，以期在来世得着生命，乃是智能的交易（参：* 巴录二书十七 2~3，五十一 15~16）；人无法拿别的来换取它（诗四十九 7、15）。

八 38 「人子」在此可能是指但以理书七 13~14。* 门徒所期待的 * 国度，最后必定会临到；但是前面还有一段苦难、邪恶的时期。

在耶稣的时代也有许多人相信，国度实现之前会有大苦难和大罪恶；可是彼得与他的同道所偏好的看法较为容易，认为这种事不会发生，至少他们乃是站在神得胜的一方，不需要付出代价。

九 1 这一节指称，他们在九章 2~13 节即将有的经历，会启示出前面几节所说未来的「荣耀」。既然未来的 * 弥赛亚已经来到，祂未来 * 国度的荣耀也已经在此出现。

九 2~13

山上的荣耀

神在西乃山上向摩西启示祂的荣耀，甚至摩西下山时，仍反映出神的荣光（出三十二~三十四）。在马可福音九 2~13，大过摩西与伊莱贾的耶稣，将自己的荣耀在山上启示出来；因此祂是神终极的发言人（申十八 18~19）。

九 2 西乃山是神启示祂荣耀之处。耶稣等了「六天」，才登上一座山，为要显示同样的事（出二十四 16）。耶稣带着三人随行，或许暗指出埃及记二十四 1、9，不过这一点不太明确（那次事件中也有七十位长老）。形像

改变，或发生变化，在希腊神话和犹太 * 启示文学里都有，可是耶稣此处改变形像，所取材的背景应该是摩西在西乃山上得着荣耀的情形。

九 3 犹太文学常描述天使和其他天上的生灵穿着白袍。洗濯（参 NIV「漂白」）平常是家庭主妇的工作，不过这段经文指的是专业的洗濯者，男女不拘。

九 4 按记载，伊莱贾没有死；摩西是神亲自埋葬的，而有些（不符圣经的）犹太著作甚至宣称，摩西仍然活着（参：启十一 6 的注释）。众人都期待，在末日之前，这两位人物会以某种方式回来。

九 5~6 彼得「在山上搭棚」的建议，或许与以色列在旷野的会幕有关，在摩西的时代，会幕代表神在以色列人当中。

九 7 天上的声音重复了马可福音一 11 的基本内容，但也许还与另一段经文有关。「听祂」或许是指申命记十八 15，那里警告以色列人，要听「像摩西的先知」，就是将要来的新摩西。

九 8 伊莱贾和摩西的消失，可以与犹太人的一种讲法相较（后期的 * 拉比特别持此看法），即：伊莱贾可以自由来去，就像天使一样。

九 9~10 从他们的文化前提来看，* 门徒很难了解这番话是什么意思；他们以为，所有死去的义人都会在末日的时候同时 * 复活（参：但十二 2）。

九 11 犹太人期待在末日的时刻，伊莱贾会出现（玛四 5），为主预备道路（玛三 1；德训篇四十八 1~10），至于他到底会怎么做，则有不同的看法。

九 12 伊莱贾来是要「复兴万事」，亦即，使家人重新和好（玛四 6；后来的 * 拉比把这种关系的恢复解释为，厘清以色列的家谱，可是那段时期的人对此段经文的了解，可能更为广义）。

九 13 多数犹太人都期待真的伊莱贾出现（就是 * 门徒所见、与耶稣说话的那一位），但是耶稣是从象征的角度来解释，把对伊莱贾的应许应用在施洗约翰身上，与当代大部分人的看法不同。

九 14~32

赶鬼的信心不够

九 14~15 * 文士大多不会说自己有能力赶鬼，耶稣的 * 门徒则不同（六 12~13）。* 律法师对圣经的了解超

过门徒，因此，若门徒无法用其他方法彰显出神的能力，信誉就有问题。

九 16~18 这位被鬼附的人无法控制自己的动作，在历史上许多文化中，精灵附身的人都有类似的情形，今日人类学对精灵附身者的研究也如此证实。有些作者提到，这种鬼附的活动形式，与癫痫症的症状相仿（不过马太福音四 24 将癫痫与鬼附作了区分）；这种相仿的情形可能意味着，鬼掌控了头脑会造成痉挛的部位，而其他方式同样也能刺激它。

九 19 成熟的 * 门徒在教师不在的时候，应该能够处理各样的事；有时教师会让功力比较深的学生来教课。应付眼前的事则需要另一种装备，与教课不同（九 29），可是耶稣已经装备了他们（六 7~13）。

九 20~22 邪灵常会自我摧毁（参五 5），各个不同文化中精灵附身的个案莫不如此。亦参九章 16~18 节的注释。

九 23~27 赶鬼通常是藉念咒语请更强的灵来，或藉极臭的树根，或用苦待使之顺从的办法。此处耶稣只吩咐一声就成，显示祂有极大的权柄。

九 28~30 犹太教师常私下对 * 门徒解释较艰深的课题。有些 * 拉比被人视为能行神迹，但是很少有人期待他们的门徒也能行神迹，更没有人见奉拉比名行神迹的门徒（39 节）。

驱魔者通常只注意自己的能力，或更准确的说，他们只注意自己操纵其他权势的能耐；但耶稣在此却是强调祷告（九 29）。

九 31 但以理书七 13~14 的上下文乃是讲到神要将祂的 * 国交给一位像 * 人子的人，而他在得高举之前，必会先在世上邪恶首领的手下受苦（七 18~27）。

九 32 当时的人对 * 弥赛亚的期待，并不包括受苦在内；要了解耶稣怎样担任弥赛亚，他们的想法与价值体系必须有很大的改变（参：可八 29~33）。* 门徒总是尽量对自己的 * 拉比毕恭毕敬。至于同为门徒的，则属同辈，他们彼此辩论的时候，拉比很可能不在场。

九 33~37

最大的是小孩子

九 33~34 有资金的人可以赚更大笔的钱，但古代社会大部分人没有资本，无法力争上游，生下来是什么角色，

一辈子只能如此。就连能赚到一些钱的人，也不一定能进入权贵圈内。有些团体里，阶级是由出生、年龄或在 * 律法上的造诣而定；例如，* 昆兰社群每年都重新鉴定每个成员的阶级，他们的座位席次和发言顺序都由此来决定。无论是透过什么方式定夺，阶级问题在古代都是重大的事（参：林前十四 27 的注释）。许多犹太人期望在来世能有新的地位，不再依据出生，而是看一个人是否忠于神的约。

九 35 古时就像今天一样，英雄或有权势的慈善家都会声名远播。* 拉比强调谦卑，但却认为 * 门徒服事他们是理所当然的。

九 36 古代的孩子比现代的孩子社会地位低得多，而且完全倚赖父母。

九 37 按犹太人的风俗，受差遣的人可以代表差他的人行事，就像今天的商务代表一样。甚至他可以完全代替那差他的人，具有差他者所有的权柄；这个原则也适用于 * 旧约中神的使者，就是祂的先知（撒上八 7）。

九 38~41

禁止一位真信徒

不久之前，* 门徒奉耶稣的名却赶不出邪灵，而在这里，他们倒批评一个奉祂的名（参九 37）行事，赶出邪灵的「小子」（参：民十一 28）。这段讨论的形式与一些故事类似，讲到一位著名的教师驳倒知识浅薄之人的争论。

九 38 在犹太教里面，分党分派的态度很常见，* 死海古卷可以为证。（有些犹太团体与其他人分道扬镳，只因对逾越节的日期看法不同。）

九 39 承认耶稣的名是一回事，而有信心奉这名行神迹，则表示这个人不是专业的术士，只想用更有能力的名字来成就奇事，如一般的术士所为（徒十九 13~16）。

九 40 「不敌挡我们的，就是帮助我们的」或许是一句格言（参一些数据，包括西塞罗——主前一世纪罗马的作家——的作品）；耶稣借用这话说说明自己的看法。

九 41 这里耶稣是指非常穷的人，* 门徒到他们那里，他们只能用水招待（参六 8~11）。按古代的标准来看，这种人也非常穷（王上十七 12）。这种举动反映出他们的信心和待客的热忱，通常对自己尊重的教师便会如此（王上十七 12~16；参：路十一 5~6），但对假教师

则不然(约贰 10)。犹太教师常提到,当神审判世界时,个人会得到应得的「赏赐」。

九 42~50

让人跌倒的刑罚

九 42 「跌倒」常是比方,指犯罪,或离弃真信仰。大磨石非常重,绑在一个人的颈项上,他一定会淹死。而这里的用辞是指更重的磨石,要用驴来转动,不是女人所推较轻的那一种。犹太人认为,这种刑罚很可怕,异教徒才会采用;因此这幅画面就更骇人听闻。死后不得埋葬(包括死在海中),被认为是最坏的死法;异教徒甚至相信,死者的亡灵一直会飘浮在他丧身的水面上(参:徒二十七 20 的注释)。

九 43~47 这里的画面是用肉身的刑罚(切断肢体,如:出二十一 24~25)与死刑——天庭所宣告的永死——作对比。有些犹太思想家认为,人* 复活的时候,会与他死的时候一模一样(如:殉道的人会缺手缺脚),然后才得恢复。

九 48 这里的图喻来自以赛亚书六十六 24。以赛亚书或许可解为只适用于尸身的永远毁灭(参:德训篇十 11,十九 3),但已经有人将这幅图喻解为永久的折磨(犹滴书十六 17)。

九 49 盐用于献祭(利二 13; 结四十三 24; 参: * 禧年书二十一 11),因此,这个比方也许与马可福音九 48 的焚烧有关。

九 50 耶稣在此显然将盐转为正面的比方,也许意思是「和平」。按定义而言,真正的盐(和内海的沈积不同,有时那只是不纯的混合盐)并不会失去盐味,因此这使得此一比方的力量更强(参:太五 13 的注释)。「彼此和睦」与马可福音九 33~38 的互持歧见正成对比。

十 1~12

禁止离婚

既然十章 1~12 节谈到如何对待配偶,十章 13~16 节谈如何对待孩子,而十章 17~31 节与 * 国度中的真正家人相关,因此,有些学者把十章 1~31 节和古代的「家法」文学形式相提并论;但是这一段是用 * 故事的形式写的。如果真能这样相提并论,马可的重点却正

好与他文化里这类法规相反,因后者强调妻子、孩子、奴隶都要绝对顺服(见:弗五 21~33 的注释)。

十 1 大半公开教导的教师都在固定的地点授业。只有少数人会像耶稣一样出名,所到之处皆吸引大批群众,这些著名的教师自然会遭地方上的专业学者嫉妒,也会令执政当局感到不安。

十 2 马太的用语(太十九 3; 参该处的注释)比较接近当时 * 法利赛人一般会用的话;问题是离婚的理由,而不是离婚是否有效。由于摩西接受离婚的风俗(申二十四 1),犹太诠释者只辩论离婚的理由;问耶稣是否可以离婚,则等于祂是否知道摩西的律法,或是否同意。

十 3~5 * 拉比会将圣经的命令与它勉强许可的事作一区分;耶稣问他们,摩西「吩咐」的是什么,乃是要逼他们承认,摩西只不过「容许」离婚(无论理由为何),并不是「命令」人这么做。

十 6~9 犹太的诠释者一般都会援用一段明确的经文,来证明另一段经文的意思不可能如其他诠释者的说法。有些诠释者,如写 * 死海古卷的 * 文士,会援用创造的 * 故事来证明神对婚姻原初的计划。这些诠释者用创世记一~二章来反对多妻制;耶稣则用它来驳斥离婚。(* 七十士译本用「二人」来取代创世记二 24 希伯来原文的「他们」,反映出希腊反对多妻的风俗。)

十 10 * 门徒常私下要求教师作更详尽的说明。

十 11 古代犹太教师有许多智慧之言,这说法是一般的原则;马太福音(太五 32)和保罗(林前七 15)都举出例外(代表不情愿、却被离异的无辜之人)。这句话是 * 夸张法——用夸大的讲法来强化:因为神不视离婚为有效,凡是休妻的人并没有真正离婚,而他如果娶了别人,就犯了奸淫。

古时从来没有一个人用这样严厉的说法论离婚。因为多数犹太教师都容许多妻,即使他们同意那人与第一个妻子仍有婚约关系,也不会认为娶第二个妻子是犯奸淫。但耶稣把这种双重标准一笔勾销,凡与两位妇女结缡的,就是犯奸淫,与妇女和两位男子结合一样。耶稣的重点是倡导忠于第一位妻子,而不是要打散已经存在的多妻关系。

十 12 巴勒斯坦的犹太律法不容许妇女与丈夫离婚,这点和罗马法不同(不过在极端的情况之下,她可以要求法庭强迫他休妻)。惟有那些有钱有势的犹太妇女,像希罗底(六 17),才会轻视这条律法,她们看重希腊人的风俗,而不在意犹太人的风俗。在马可的读者所处的

环境中，妻子可以与丈夫离婚，因此，他也将耶稣的教训应用在他们身上。古时的作者像现代的传道人一样，会自由改写格言，以阐明其真意。

十 13~16

国度的比方

十 13 孩子受到宠爱，但是在社会上没有权利；婴儿的死亡率很高，显示他们的体力也很弱，许多孩子不到长成就夭折了。在最穷的地方，如埃及，小孩到十二岁之前，可能已经死了一半。

比较穷的 * 外邦人家，如果觉得自己养不起孩子，常会把婴儿丢掉。* 门徒一心想要建立 * 国度，不想把时间浪费在缺乏政治力量的人身上。

十 14~15 有人认为，* 国度可以藉武力实现；但有人认为，要靠彻底的道德改革……等。虽然犹太人重视谦卑（与希腊人不同），但从来没有人会想到，国度会像毫无力量的孩子一般临到。完全没有能力的人别无倚靠，只能信靠神。

十 16 在创世记中，列祖有时会藉按手带下祝福（创四十八 14），他们的祷告也蒙垂听。因此，这些孩子应该真的蒙到了祝福。

十 17~31

富人和国度

十 17 敬虔的人通常会自己去找教师；富有的人一般都会去找最著名，或最好的教师。一位富人跪在一位教师面前，是表示对他非常尊重。

我们知道，至少有些 * 门徒曾问过他们的教师类似这位富人问耶稣的问题。「承受 * 永生」是表示在来世的生命中有份，就是可以活在 * 神的国中。

十 18~19 耶稣并没有否认自己是良善的，只是提醒这人，犹太人对神的良善之观念为何（可以说人是好人，但无人能与神相比）；然后祂从 * 旧约列出几项诫命（从十诫中举出五条诫），论到人际关系（没有讲与神的关系），是人可以试验的（例如：没有举贪心——针对内心之罪的禁令）。

十 20 如果惟有神是良善的，这人就一定承认自己一定违反过一些诫命；但耶稣所列的诫命，凡是受过良好教

育、颇有教养的犹太人都会遵守。

十 21~22 犹太教十分强调行善事，但犹太教师一般不会要求可能成为 * 门徒的人，将所有的财产都拿出来。有几位教师，尤其是激进的希腊教师，会对有钱的学生提出这类要求，测试他们是否看重真实的教训过于财产；少数有钱人会放弃自己的财产，但大部分人都会令教师失望。

十 23~24 耶稣把社会顺序颠倒过来。有钱人常因慷慨而得称赞（他们可以给得比较多）；穷人在律法上受到的教育较少，有时比较不敬虔（不过贫穷本身并不被视为不敬虔，穷人更不会这样看自己）。

十 25 这个意象反映出犹太人的比方说法，指不可能做到的事（一头庞大的动物穿过一个针孔）。

这句话是夸张法，指真实的针。有人认为耶稣在此是指耶路撒冷的一个门，名为「针眼门」，这看法是错的，因为那个门造于中世纪。有钱的人只有靠神的恩典才能放下产业（十 26~27）。

十 26~30 耶稣的 * 门徒大半并非穷人（是渔夫和 * 税吏），但他们都放下了自己的钱财来跟随祂。他们的赏赐，在今世为信徒如一家人般分享所有（参六 10；太 42；徒二 44~45），在来世则为得着 * 国度的生命。

十 31 大部分犹太人认为，审判之日会翻转现况；今世居高位的人，来世将居卑微，而今世卑微的人，来世将为大。犹太人应用这个原则，认为以色列将超过万国、受压迫的义人将胜过压迫者，但耶稣则亦将它应用于个人的地位和阶级上。

十 32~34

第三次预言受苦

十 32 * 门徒尽管期待 * 国度的来到，但也知道前往耶路撒冷、与大祭司的权势起冲突，是很危险的事。或许他们知道犹太人的著作提到，在 * 弥赛亚国度要实现之前，会有一场可怕的战争——在战争中，耶路撒冷的掌权者会与罗马人一样邪恶（参 * 死海古卷）。或许他们能相信耶路撒冷的领袖，但却惧怕驻扎在耶路撒冷的罗马军营。

十 33~34 耶稣警告说，犹太官府和罗马人都会敌视祂，并且会以处决革命者的方式来将祂处死。有关 * 人子的受苦，见九章 31 节的注释。

十 35~45

为首的要作仆人

十 35~37 雅各布与约翰要求在地上的国度担任宰相；这种想法再度反映出一般人对 * 弥赛亚和神 * 国度的观念，而耶稣曾屡次予以驳斥（见八 31~38 的注释）。

十 38 在别处，耶稣曾说十字架是祂的杯（十四 23~24、36），或许祂的意思是指审判的杯，* 旧约常这样使用（诗六十 3，七十五 8；赛五十一 17~23；耶二十五 15~29，四十九 12；哀四 21；亚十二 2）。祂的洗礼也预表祂的死（见：可一 11 的注释；参：路十二 50；诗六十九 2、14~15）。

十 39~40 国王宝座的两边（尤其是右边）乃是全国最威风的位置。但耶稣却可能是指钉死在祂的左右（十五 27）。雅各布后来是十二门徒中第一位殉道的（徒十二 2），但根据教会传统，约翰却活到九十多岁。

十 41~42 犹太人对 * 外邦人的权力模式十分清楚：古代中东的王常被称为神，以铁腕来管辖；在东地中海一带，希腊的统治者也如法炮制。许多人觉得，罗马皇帝和他派到各省的代表（这些人对犹太人在意的事根本不理会）亦是一丘之貉：残暴又霸道。耶稣提醒 * 门徒，追求权力是外邦人（即：异教徒）的作风，就等于告诉他们，他们不应该这样；犹太教师用外邦人的作风当成反面教材。

十 43~44 耶稣用奴仆来定义伟大，令人不可思议；犹太人虽然规定应当善待奴隶，可是犹太的自由人也像外邦的自由人一样，认为奴隶在社会上低人一等。

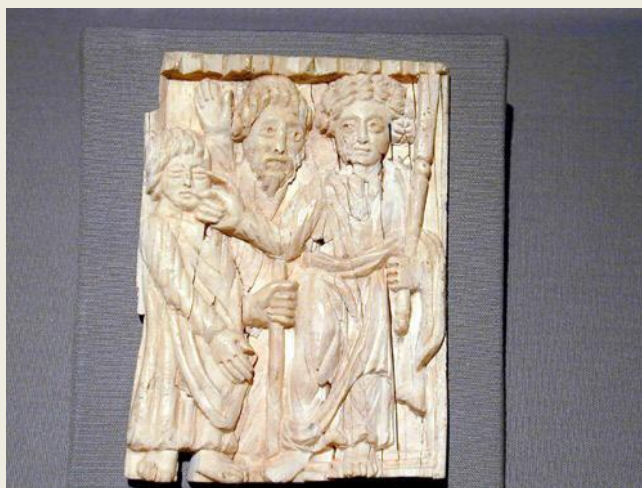
十 45 耶稣称自己为「奴仆」，把自己的使命定义为「作多人的赎价」，乃是与以赛亚书五十三 10~12 所记受苦的仆人认同（尽管今天有些诠释者不同意）。仆人的使命固然曾赐给以色列全家（赛四十一 8，四十三 10，四十四 2、21，四十九 3），但以色列因着不顺服，无法完成任务（四十二 19）；而那可以实现任务的人，必须要复兴以色列，同时要将亮光带给 * 外邦人（四十九 5~7，五十二 13~五十三 12）。几乎没有人曾用这段经文来指 * 弥赛亚，所以耶稣乃是将他们对弥赛亚使命的看法赋予新的定义。关于「多人」，请参看：罗马书五 15 的注释。

十 46~52

为瞎眼的乞丐而停步

* 门徒急着想要建立 * 国度（十 37，十一 9~10），他们不了解，为瞎眼乞丐而停步，才是耶稣的国所关切的事。

十 46 当时瞎子、跛子等残障者无法有正式的职业，只能在大路旁乞讨维生。犹太教认为，帮助他们是应该的。耶利哥是座繁荣的市镇，气候良好，底买的儿子在那里讨到的钱应该够他生活。



描述医治瞎子的象牙饰板

十 47~48 在那个时代，瞎子无法学习 * 律法，只能借着聆听别人覆诵而略知一二（点字法尚未发明，所以他们无法读书）。因此，他们不像宗教人士受人尊重，不过在摩西的律法下，他们是受到保护的。他在社会上也没有地位，而跟随耶稣的人会认为，这位瞎子的大声祈求是在碍事，就像他们对孩子的看法一样（十 13）。* 门徒也许认为，耶稣最后一次进耶路撒冷有如君王的游行，而打断君王的游行队伍，既鲁莽又冒失。

十 49~52 耶稣「站住」不动，是让瞎子可以循声来到耶稣的面前。「衣服」（十 50）是外衣，天冷的时候可以当外套，晚上可以当被子，白天可能是铺在他面前来乞讨——如果他没有袋子的话。从 * 故事的层面来看，把它丢在一旁或许表示，他已经丢下过去一切的倚靠，单单信靠耶稣。

十一 1~11

耶稣进入耶路撒冷

后期犹太教师从 * 弥赛亚的角度来解释「王骑着驴」（亚九 9），不过当时是否所有的群众都了解耶稣在此是以弥赛亚自居，却不清楚。如果当时有罗马驻军在城外，看出耶稣的意思，一定会立刻将祂逮捕。

十一 1~2 先锋或使者通常是两人一组（六 7，参十四 13）。耶稣选择一匹驴驹，而不是一匹长成的驴，再度显示马可刻意描绘祂的谦卑。

十一 3 在逾越节的时期，耶路撒冷一带的居民必须接待客人，因为古代世界的犹太人都会在这个节期前来朝圣。对此一问题的反应，意思可能是：「借这些给耶稣，那位教师」（* 亚兰文 rab 可以译为「雇主」或「主人」），或「借这些作服事神之用。」

十一 4~6 在许多城里，住家的大门都面对一个和邻居共享的院子；在小乡镇内，进门的路可能正对着通过全镇的泥路。一般人骑驴，都会骑成年的驴，而不会骑从未被骑过的驴驹，因此，* 门徒解开驴驹的用意，或许连驴主一时也无法测透。

十一 7~8 把衣服铺在路上，代表向王表达崇敬（王下九 13）。挥舞树枝也是表达对领袖的尊崇（参：马喀比一书十三 51；马喀比二书十 7）。住棚节时（秋天）所用的大型棕榈枝，逾越节（春天）还不会有，除非是从耶利哥带来；这里提到的树枝比较小，驴驹都可以走在上面。（诗一一八 27 所描写的节期光景中，举树枝也是崇拜的一部分）。

前来赴节的朝圣者，通常会受到已抵达之群众的欢迎，因此并不一定所有的群众都了解耶稣进城的重要性。然而，从十一章 10 节群众的宣告来看，在马可福音的古代读者心目中，这一场面极可能便是代表君王的行伍。

十一 9 「和撒那」的意思是「哦！拯救！」这一词与 9 节的第二行都来自诗篇一一八 25~26。诗篇一一三~一一八篇称为哈利路诗篇，逾越节时经常吟诵，因此大家都十分熟悉；每年到了这个时节，对戴维国度恢复的期待都达到顶峰。

十一 10 在要来的 * 国度中，戴维或他的后裔将掌权（如：赛九，十一；耶二十三），这个期待此处与奉主名来的那一位连在一起。（戴维是他们的「父」，意思是他为「拯救者」，而不是指祖先；参：赛九 6；王下十三 14。）逾越节是纪念神将以色列从埃及为奴之地拯救出来；因此每到这个时节，犹太人对于未来神将拯救他们脱离现状的期盼都极强烈，而罗马人在耶路撒冷的

驻军也加强警备，以防任何动乱发生。倘若群众把耶稣当成这类盼望的对象，便是认为这位教师具 * 弥赛亚的身分，将能带领他们击败罗马人。

十一 11 古代一天的工作始于日出；圣殿献「晚」祭的时间，是现今的下午（大约三点左右）。「已晚」可能不是指「已暗」，而是说当天圣殿的活动即将结束。

十一 12~25

圣殿与树：审判将临

耶稣在圣殿先知式的抗议动作，前后由咒诅无花果树的故事包围，而这举动也是一种审判的 * 譬喻。无花果树是巴勒斯坦一种很平常的树。

十一 12~14 每年这个时候，离无花果可吃的时间大约还差六周。而在三月底，应该已有一些美味的果实挂在枝头，到五月底便可成熟，这些是早收的无花果；主要的收成则为后收的无花果，收获时期从八月中直到十月。如果只有叶子而没有早期的果子，那棵无花果树大概该年不会结果子——早期、后期都不会。大家都知道当时不是「收无花果的时候」，而耶稣的重点则是在讲假充会结好果子的树（参：耶二十四）。有些犹太人的故事说，非常圣洁的人若是咒诅某人或某物，能毁掉他们；耶稣在这里用到咒诅的权柄，为的是以行动作 * 比喻，来教导祂的 * 门徒。

十一 15 从全国各地来的犹太人，甚至于加利利各个城镇来的人，各自用的都是当地的货币，到了圣殿就要换成标准钱币。另一方面，献祭的牲口也不会从老远带来，而可以遵照摩西律法的简化规定来办：到耶路撒冷再买祭牲。因此，兑换银钱和卖鸽子都有必要，从某个角度而言，也合乎圣经。问题不在是否可以有兑换银钱的人，而是将外院变成以作生意为主、而不以敬拜为主，是否应当。逾越节的期间，朝圣者何止成千上万，商人的临时摊位一定相当大；搅乱其中的一些主要部分，必定会引起大家的注意。

十一 16 后期的 * 拉比律法也提到，不许人拿不必要的东西经过圣殿，以免玷污，但是从来没有人像耶稣这样强力抗争过，似乎也没有人质疑在节期时可以把外院当成作买卖的地方。

十一 17 耶稣引用了两段经文，来解释自己攻击的行为。第一处为以赛亚书五十六 7，神的家是为万民而设（王

上八 41~43；赛五十六 7），而在* 旧约中，圣殿要区分的只是祭司与百姓。但在耶稣的时代，由于顾虑洁净问题，圣殿也按种族、性别来区分，犹太妇女在以色列院外较低的一层，非犹太人则在最远的院中。耶稣关心到 * 外邦人的敬拜，对宗教机构内的种族区分提出抗议。

祂所引用的第二段经文为杰里迈亚书七 11，杰里迈亚责备犹太人，因他们以为犯了罪还可以用圣殿作避风港；剥削穷人的人认为圣殿会保护他们，神却会毁掉圣殿（耶七 3~15）。

贼的「窝」是强盗存放掳物之地；在主后六十六年，有叛徒「劫掠」圣殿（* 约瑟夫和马可用同一个词来描述），把圣殿的对象抢走，杀死祭司，更加倍惹动神的怒气（见：可十三 14 的注释）。

十一 18 只要了解祭司的专权，就可以想见，他们认为耶稣对圣殿的攻击威胁到他们的经济利益与社会地位。他们和罗马人以及自己的百姓能维持关系，主要是靠赖他们的权威，以及能在圣殿中维持秩序。

十一 19 耶路撒冷在逾越节的时候非常拥挤，容不下所有前来朝圣的人，不过朝圣者多半都会在城墙之内吃逾越节的筵席。

十一 20~24 有些犹太经文用「移山」来讲期限一直拖延，或不可能做到的事，只有最敬虔的人才能完成（* 拉比将它应用于看来学不会的学科）。因此，耶稣乃是在说，对有信心的人而言，没有一件事不可能。在忠心的仆人面前，神的 * 灵将一座山迁移，这比方也出现在撒迦利亚书四 6~7——那里的忠仆是受膏君）。一个人所讲的话若后来能实现，便表明是出于 * 圣灵的感动（如：王下二 21~22，四 3~7、41~44；哀三 37；徒三 6、16）。

十一 25 祷告最普通的姿势便是站立（常包括举手）；跪下的情形相当少见。

十一 27~33

仗着谁的权柄？

十一 27~28 祭司长是保护圣殿的人，也负责与罗马人打交道，他们会认为耶稣的行动是对他们的权柄直接的挑战。

十一 29~30 耶稣在此的论点为，祂的权柄和约翰的权

柄来源相同，都是从「天」（犹太人说「神」的方式之一）而来。这个论点是根据犹太人的法定原则：委派的使者能全权代表差遣的人。如果约翰的权柄只出于人（参：申十八 20；耶二十三 16），他们就应该坚持反对他（申十三 1~11）；但如果他的权柄是出于神，而他们不听，神就会和他们算账（申十八 18~19）。

十一 31~32 祭司长是政客——比没有政治实权的 * 法利赛人名声更差，他们必须在百姓所关怀的事和罗马政权的关注之间取得平衡。民意不容抹杀，所以，倘若他们的决定会导致百姓的不满（十一 32），就要格外小心。

十一 33 反诘（十一 29）是辩论的正当方式；他们既抽身，不照 * 修辞式辩论的规定回答，耶稣就不必继续与他们对话。

十二 1~12

凶恶的园户

耶稣仍然向那些自以为是的以色列领袖说话，提醒他们，他们不过是神所委派的园户（就像：耶二十三和结三十四的牧人），管理祂的葡萄园。

罗马帝国大部分乡下地区，包括加利利的一部分，都属于有钱的地主，他们把地租给农夫耕作。地主在社会上地位崇高，而租赁的农人则没有地位，顶多只是彼此尊重。

十二 1 耶稣在此讲述的，是一般预备葡萄园的方式，不过祂显然是在暗示以赛亚书五 1~2，那里指以色列便是葡萄园。在耶稣的时代，有些犹太注释家认为，以赛亚书五章乃是预言主前五八六年圣殿的被毁；如果耶稣的听众当中有任何人想到这样的关联，就会感到这则警告格外严厉。

根据最可能的推想，「篱笆」是粗糙的土石墙，压酒池是一个坑，工人踩踏新摘的葡萄时，汁就流入那里。

「楼」是值班用的岗哨，防止外人闯入，而建筑本身可能只是简陋的茅庐，而在收成的季节，也可以给工人住。

十二 2 租金在收成的时候缴交，通常是收成的四分之一到二分之一。

十二 3~5 无论从社会角色或按法律而言，地主都有权力随意对待租户；据报导，甚至有人雇杀手去对付找麻烦的租户。这里租户的表现，则仿佛他们是有权力的人，

而他们更无情的滥用权力（与仁慈的地主恰成反比）。他们的行为符合犹太人传统的说法，即，以色列人杀害了许多神差来的先知。

十二 6 按一章 11 节与九章 7 节来看，「爱子」显然代表耶稣，也可能暗示创世记二十二 2，那里的希伯来字与此处类似，犹太读者用来强调，亚伯拉罕愿意牺牲他宝贵的儿子艾萨克，内心怀着何等的悲情。

十二 7~8 园户对产业的遐想太过分了；虽然在某种法定的情况之下，他们可以获得田地，但园主也可以自定义规定，而在他们行了这么多恶事之后，园主一定会指定别人来继承葡萄园；不然，皇帝的代表也可以继承。这个故事把园户描绘得又邪恶、又愚蠢，令人难以想象，也绝不是真实园户的样式；可是显然园户乃是代表宗教领袖，因他们只事奉自己，并不事奉神（十二 12）。

十二 9 古代的听众会奇怪，园主怎么不早一点来，把园户赶出去。

十二 10~12 这节经文取自诗篇一一八 22~23，是哈利路诗篇之一，和马可福音十一 9~10 所摘录的诗篇一一八 25~26 一样。所指的建筑物便是圣殿（诗一一八 18~21、25~27）；耶稣是新圣殿的房角石，因此成了旧建筑物之工人的威胁。

十二 13~17

该撒与神

* 拉比必须回答有关法律、道德和解经的问题，也必须响应反对人士（如：* 撒都该人、* 外邦人、叛教者和分裂者）提出的嘲讽问题。马可福音十二 13~37 中一再出现这类型的问题，而耶稣的回答证明祂是一位精通圣经的拉比。

十二 13 * 法利赛人倾向于国族主义，而希律党则是希律——罗马的藩属——的属下；只有在非常特别的情形之下，他们才会合作。法利赛人重视犹太人的律法规定，认为定罪需要有证人，不过他们很愿意调查耶稣不忠于 * 律法的指控。他们在此会审查祂的教导，并不希奇。

希律党期待希律家族能统管犹太地（如今由彼拉多掌管），因此，当有 * 弥赛亚式的人物出现，向他们的希律统治观挑战，他们当然会感到不安，何况这样一来，罗马人会更加直接控制那块地方。

十二 14~15 他们以维持与罗马关系的必要，和国族精

神、弥赛亚热的矛盾作为陷阱（他们认定这是耶稣造成的）；二十年之前，曾有一次抗议缴税的反叛，足以显示这类热情会导致的后果。如果祂公开采取后期所谓 * 奋锐党之人的观点（除了神之外没有王），就可能遭逮捕；如果祂否定这类观点（其实祂的确如此），就是不忠于跟随祂的人。

十二 16~17 犹太的巴勒斯坦所用的铜币，没有被神化之皇帝的像，因为犹太人对此十分忌讳。

不过后来亚基帕王既用皇帝的像，也用他自己的像；当时统管加利利的希律安提帕，则不在该地区的钱币上放像，当地的犹太钱币也是如此。

但耶稣向对手索要的时候，他们所持的是地拿利银币，上面有皇帝的像。因此，他们没有办法提出挑战，说祂缺乏国族主义的热忱。

十二 18~27

撒都该人与复活

十二 18 * 法利赛人和 * 撒都该人之间最大的争论之一为，后者不接受死人身体会 * 复活的说法。

十二 19 撒都该人对耶稣提出的问题，与所谓兄弟及之习俗有关（申二十五 5~6），这习俗是为在经济上保护寡妇。许多社会都有这项习俗，因妇女不能出外赚钱谋生。

十二 20~23 撒都该人的故事可能是从犹太人的多比亚书里借用，其中提到敬虔的撒拉七个丈夫都先后过世。

十二 24~27 耶稣的回答与标准的 * 法利赛人回答一样。法利赛人在与撒都该人辩论这个问题的时候，会从摩西的 * 律法来说有 * 复活；他们通常会读一段经文，尽量取出其中的含义。标准的犹太式解释方法，会将出埃及记三 6 读为现在式：「我正是列祖的神」——表示列祖仍然活着。「荆棘篇」这类的词组是标准用语，因为当时圣经尚未分为章节。

十二 28~34

爱的诫命

十二 28 * 拉比常会讨论，哪一条诫命较重（即更重要），哪一条较轻。

十二 29~34 耶稣按照犹太人的解释方式，用一个相同

的钥字——「爱」——把两条诫命连在一起（申六 5；利十九 18）。这些经文在犹太人的作品中也曾被连在一起（如 * 斐罗），有些教师认为，这是最大的诫命，可以作律法的总结。而「爱主你的神」尤其如此，因它是直接连在犹太人的信仰告白之后：「以色列阿，你要听，上主是……独一无二的主」（申六 4），亦是对它最合宜的应用。大多数耶稣的听众必能看出，祂的回答何等真确，在这方面无法再刁难祂。

十二 35~37

戴维的主

犹太教师会向听众发出挑战，要他们解决表面似乎不相符的经文，但他们认定两段经文都是正确的（如此处，耶稣知道祂既是戴维的儿子，也是祂的主），问题只是，如何才能协调。耶稣的对手显然没有答案，因为犹太的诠释家并不从 * 弥赛亚的角度来解释诗篇一一〇篇。

十二 35 按定义而言，基督，或受膏者，是戴维王室的后裔（赛九 7，十一 1；诗二，八十九，一三二）。但这种 * 弥赛亚观很容易被解作 * 国度需由革命产生（参：可十一 10），所以并不全备。

十二 36~37 在神的 * 国度掌权的那位，乃是戴维的「主」，不单是他的后裔而已；因此他应当比 * 复活的戴维还伟大。马可用希腊文写作，他可能想让读者把这一节（诗一一〇1）与他在前面引用过的一节经文相连（犹太诠释家常以一个钥字来串连经文）——只有一位主：就是神（可十二 29）。倘若如此，马可在此便是宣告耶稣的神性（参一 3）。

十二 38~44

敬虔的穷人与压迫人的宗教人士

十二 38 有些犹太教师也和希腊教师一样，身穿特别的服装，似乎是白色亚麻长袍，类似祭司与圣殿官员的穿著。教师通常备受尊敬；市场人群熙来攘往，教师常会受到多人的问安。

十二 39 * 会堂的大小与形状并不一致，不过后期许多会堂中，教师的位置可以看到所有的会众（正像今天大半教堂中牧师的位置）。在讲究地位的社会，最重要的

乃是一个人的地位；会堂是当地人最主要的集会所在。在宴会里，最靠近主人的位置是最尊贵的；古代文学记载了不少怨言，就因为当事人被分配的坐席不够尊贵。

十二 40 在讲究地位与名声的社会，寡妇没有什么收入，在社会上毫无能力，也没有尊荣，但受到犹太律法的保护。

耶稣的意思或许是，这些教师要人过量捐献（在政府沉重的税赋之外，他们还可以增加到百分之二、三十），因而剥削了寡妇的资源；或者祂的意思是说，他们在作法律判断时，只遵守律法的字面，却没有向穷人存怜悯之心。无论他们到底是犯了什么罪，「侵吞寡妇的家产」之指控，把他们刻画成比 * 税吏还要糟。

他们或许在 * 会堂里会作冗长的祷告；耶稣在此所批评的，不是祷告的长度，而是要作如此长之祷告的动机。耶稣和 * 旧约的先知一样，认为社会的不公与宗教的虚假是一体的两面（如：摩二 7，八 5~6），而祂则成为无钱无势之人的代表（赛一 17）。

十二 41~44 后来有项传统声称，在妇女院内有十三个容器可以投入这类献金，以色列的女人和男人都可使用。圣殿官员会十分炫耀财富，很可能会浪费这位寡妇的钱；但这名毫无能力的妇女对这类事一无所知，只是凭信心而行，而神却认为她的奉献最为可贵。犹太人的 * 会堂必须照顾穷人，所以这位寡妇不会挨饿（参：徒六 1~4 的注释）。寡妇的「小钱」，或 lepton，是当时最轻、价值最低的钱币。

十三 1~4

耶稣末世讲论的背景

马可写这一章，很可能会遭到罗马政府找麻烦；犹太人会在暗中散发有关末世的单张，内容通常会讲到以色列的高举，而罗马政权对任何可能的威胁都很在意。然而这一章之后便记载耶稣被逮捕，因此，它成为马可福音中耶稣对 * 门徒之警告的高潮：真正跟随祂的人，必须愿意背负十字架，分享祂的受苦。

十三 1 希腊的典籍中常记载，希腊哲人教师与其 * 门徒边走边谈；这或许是一种常见的教学法。圣殿由许多栋建筑组合而成，是古代最宏伟、壮观的景观之一；这殿的面积为所罗门圣殿的两倍。在大希律时代、耶稣尚未出生时，工程便已展开，而到这时候仍在进行。全世

界的犹太人都奉献给圣殿，因为收入甚多，圣殿官员不断添加金葡萄树（圣殿最华丽的装饰之一）的分量。无论希律的敌人或盟友，都以这殿为神圣。

十三 2 主后七十年，罗马人摧毁了圣殿。这里的用字只有一点* 夸张法的味道：还有少数石头留在原处，不过大半的圣殿都被夷为平地。有一些团体也认为神会审判圣殿的掌权者，如 * 死海古卷所示；不过在主后六十六年之前，没有人像耶稣如此准确的讲到这事发生的时间（十三 30）。

十三 3~4 希腊教师虽然常边走边教导学生，但也常会坐在一座神庙面前进行教导。* 门徒问耶稣，圣殿的摧毁有什么预兆，这个问题成了全章耶稣回答的背景，祂一方面讲到当时的耶路撒冷即将面对的结局，一方面讲到人类最终的末日。

十三 5~8

末期还没有到

十三 5~6 假的 * 弥赛亚并不希奇，他们在巴勒斯坦常吸引不少犹太人跟随，最接近的人物如巴柯巴（Bar Kochba），主后一三〇年左右，拉比亚基巴推崇他为弥赛亚。

十三 7~8 古代犹太讲预言的教师通常会把这些事列为末日的预兆；常见的说法为，在末日之前会有大灾难，或最后之战，有人也曾用妇人的生产之痛作比方。耶稣则说，这些事是日常生活的现象，一直到末日为止；人类历史一直到末日之前，只不过是生产阵痛的起头。

十三 9~13

末日之前会有灾难

十三 9 主后七十年之前，地方法庭或议会可能是由当地的长老或祭司决定议案；后来这些职位则由 * 拉比担任。* 会堂是公众集会的地方，因此自然成为听讼与公开管教的地方。有时公开管教的方式是鞭打；按第二世纪的规定，可在前胸鞭十三下，背部鞭二十六下；打的人要尽量用力。这些话可能描绘了犹太基督徒的痛苦，因为他们被自己的百姓所拒绝。

十三 10 按上下文看，这样的传讲是要在万国的政要官员之前（9 节的「君王」可以指罗马的藩属王，但「万

国」却应当包括帕提亚（译注：里海东南方的古国）和其他东方国家的元首在内），表明全球都将有逼迫。

十三 11 犹太人想到 * 圣灵，会认为是 * 预言的灵，先知受其膏抹，传讲神的信息。

十三 12 参：弥迦书七 5~7（太十 35~36 更明显）。

十三 14~23

末世之前必有的事

耶稣讲这段话之后大约十年，有一件事必定会令祂的 * 门徒想起祂的话。罗马皇帝加利古拉宣称自己是神，想把他的像挂在耶路撒冷的圣殿中（主后 39 年）。当时耶稣所言，行毁坏可憎的将临的说法，一定重新盛传各地。十年之后，这些话仍然流传，达到保罗耳中（帖后二 1~12），而在马可写福音书的时候（或许为主后 64 年），他也知晓。那可憎而将带来毁灭的事，终于在主后六十六至七十年之间发生。

十三 14 经过主后六十六至七十年战争的 * 约瑟夫认为，「行毁坏可憎的」（取自但九 27；参十一 31，十二 11）发生于主后六十六年，就是 * 奋锐党在圣殿流祭司的血时。另有人将「行毁坏可憎的」时间定在三年半之后，即七十年。

耶路撒冷人认为，罗马士兵的旌旗上有他们所敬拜的皇帝之像，若是进城，便是亵渎神圣。可是在主后七十年，圣殿被毁之后，罗马人把这些旌旗插在圣殿的废墟之上。这两种看法可能都正确：倘若这句话的意思是「带来毁灭的可憎之事」，那么，主后六十六年的可憎行为，可能导致主后七十年的毁灭。

山上有许多洞穴，逃到那里便代表安全；戴维和主前第二世纪的犹太革命之士，马喀比人，都在山上打游击，而在主后一三二至一三五年的战争中，犹太人也在哪里避难。据说，耶路撒冷的犹太基督徒由于受到预言的警告，在耶路撒冷陷落之前便逃到一个名叫庇拉的地方，在丘陵地极北的山穴地带。

十三 15 房顶是平的，可以用来祷告、晒蔬菜等等。楼梯在房子外面，所以匆促逃亡的时候，可以下楼梯而不进屋里去拿财物。

十三 16 工人清早还凉的时候会穿外衣，等到白天愈来愈热，就会脱下来，放在田埂上。这则劝告也意味着行动的匆忙。

十三 17 无论任何文化，在这种状况下怀孕或乳养孩子，都非常辛苦——尤其是母亲。那时的母亲多半会哺育孩子直到两岁。这段经文或许也暗示为失去孩子而哀伤（参：巴录二书十 13~15）。

十三 18 冬天的时候，除了夜晚很冷、会下雨之外，犹太地原本干涸的河床会在毫无预警之下，因着山上的雨水而突然涨满，以致难以过河。* 约瑟夫写道，有一群犹太人逃离耶路撒冷的时候，因为约但河刚好在六十八年的春天暴涨，延误了过河的时间，被罗马兵全数杀害。

十三 19 但以理书十一章以主前第二世纪的安提阿古·伊比芬尼（Antiochus Epiphanes）作结束，而末后那空前绝后的大灾难（十二 1），似乎就在那时发生，接下来便是 * 死人的复活（十二 2）。可是，有时候以色列的历史事件会迟延（如：给亚伯拉罕的应许，或迦南地的征服），而但以理书九 24~27 最恰当的时间，是在主后第一世纪，而非安提阿古之时。

耶稣在但以理书的「（直到此时）没有这样的」之后，又加上「后来也必没有」（珥二 2），暗示在六十六至七十年之后，历史上还会有其他的灾难。

十三 20 「那些日子」大概是指但以理书的一千二百六十天；由于灾难太大，若延续到底，或许无人能存活。

十三 21~23 在这段时期里，经常有假先知和假 * 弥赛亚出现，并有大批犹太人跟随，对罗马政权一直构成威胁，结果跟随的群众常不免一死。这类先知不断宣称，神会拯救耶路撒冷，结果到耶路撒冷陷落时，他们全遭罗马人屠杀。在圣殿被毁之后，对 * 弥赛亚的盼望比从前更为殷切。

十三 24~27

这世界的末了

十三 24~25 此处耶稣的话是末世用语（赛十三 10，三十四 4，参二十四 23；结三十二 7~8）。有时候这种大灾难的词汇是用来描写历史事件（* 希碧尔神谕集用它来描述一次地震；参：耶四 20~28），但古代文学通常以它来讲末世，或指今世的状况发生改变，神永恒 * 的国度即将实现。

耶稣所预言的末日似乎也延迟了，正如但以理书一样；圣殿一如耶稣的预言被毁，但那时祂并未回来。由于 * 旧约的 * 预言常把同类型的事件放在一起，而不

是按时间顺序来写，耶稣可能是指，在圣殿被毁，及与其相关的灾难之后，末日就要来临；因此，末日仍随时可能临到。

十三 26 耶稣对 * 人子的描述，在犹太文学中只有对神才会如此形容（在荣耀中降临，差遣祂的天使）。这段经文显然是指但以理书七 13~14，那里记着「有一位像人子的」（即：如人的模样）从神领受 * 国度。这位人子是以色列的代表，在该段的上下文中，他亦曾受苦，并得着权柄，能统治全世界（七 25~27）。

十三 27 犹太人对未来的期盼最大的特色之一，便是以色列四散的各族得以重聚。（马可在这里的意思可能指在耶稣里四散的信徒；参：帖后二 1）。

十三 28~31

末日随时会临到

十三 28~29 耶稣所列的预兆显明，末日随时可能临到，正如无花果树的叶子可显示当时的季节为何：由于无花果树没有较小的树枝，冬天的时候看来光秃秃的，但是到了三月底便会发出嫩芽，而夏天则成为遮阳的理想之处。

这幅图喻可能回头呼应耶稣以行动表演的无花果树之 * 比喻，暗示圣殿即将被毁（参十一 12~25 的注释）。

十三 30 世代的长短算法不一致，不过 * 旧约通常以四十年计算（在 * 死海古卷中，四十年代表最后一代受苦的时期）。耶稣讲这段话的时候，靠近主后三十年；圣殿被毁于主后七十年。

十三 31 有人亦注意到，天地的废去，比神忘记祂的约或祂的话还容易（如：耶三十一 35~37）。此处耶稣是用同样的说法指祂自己的话。

十三 32~37

末日的无人知道

十三 32~34 有些犹太教师也讲过类似的 * 比喻，说到君王或家主离开一段时间，回来后却发现配偶或仆人忠心耿耿，或是对他不忠。第一世纪的读者一定听过不少这类故事（包括圣经的记载——箴七 19~20），因此很能理解此一比方。奴隶有各种角色，不过看门人的角色

很重要，因为他有主人的钥匙，可以拦住主人不想会见的访客，也可以检查离开家门的其他奴隶。而看门人既然较有威望（有些会与 * 自由的妇女结婚），责任便更重大。

十三 35 耶稣提到的晚上，代表罗马将夜晚分成四段，耶稣唯一的保证便是，祂会在晚上来，而奴仆则要负起守望的职责。古代的地中海一带，大半都以公鸡最后一次啼叫作为清早的闹钟，表示黎明业已开始；但是按上下文来看，这名称是指「一更」，指午夜之后四分之一的夜晚（参十四 30、72 的注释）。

当时的道路强盗充斥，所以除非必要，否则一般人不会期待主人晚上回来。因此，倘若主人夜间返回，对奴隶而言将是出其不备。

十三 36~37 守更的时候打瞌睡，会被责罚。

十四 1~11

为安葬的膏抹

十四 1 犹太文学记载，许多祭司长嘲弄那些反对他们的人。因此，若有人说，神要他攻击圣殿礼仪，或威胁说，审判即将临到其中不儆醒的仆人，他们当然不能容忍。

十四 2 过节的时候，耶路撒冷非常拥挤，人口约为平时的五倍。有时会发生暴动；* 约瑟夫报导，在这一节所提的事件之后几十年，有一次逾越节的时候，有三万人挤在一起，彼此践踏。因此，在逾越节的时候，会有额外的罗马兵驻守在耶路撒冷，而罗马巡抚也会从该撒利亚下来监督，以防生乱。在逾越节的时候（即：节期之内、公开）逮捕耶稣会有危险性，由此可见，这是圣殿领导人非常关注的大事。

十四 3 伯大尼是靠近耶路撒冷的一个村庄，前来过逾越节的朝圣者可以在村民家中过夜。平时用餐时是「坐着」；而在酒席或宴会时，则会「斜靠着」。如果西门曾经「长大痲疯」（外号通常会有某种根据，但不会是实际的状况；如：有个身材较高的家族，被人称为「歌利亚家」），但现在一定不是病患；如果是的话，没有人会和他一起吃饭。可能耶稣医好了他。

十四 4~5 为贵客的头抹膏油，是当时的习俗，但是这位妇人的行动未免太极端。无论她的经济状况如何，这瓶香膏（取自某种由印度或南亚拉伯进口的树根）价值

为一般工人一年的薪资；她的家可能以保有此香膏来显示自家的地位。

封住的雪花石膏瓶（最为人爱用的香料罐）可以保存香味；瓶子一旦打破，香油就要立刻用掉。她膏抹耶稣，代表付出极大的代价，显示她内心有极深的爱；然而当场有人认为，这瓶香膏换作金钱，可以作更好的运用，因为无家产者或佃农等穷苦之人为数众多。

十四 6~7 耶稣的回答，可能包括用到申命记十五 11，那里要人善待穷人，因该地总会有这些人。祂并不是贬抑对穷人的施舍，而是要褒扬以下的内容。

十四 8~9 在犹太人的传统中，君王（按定义而言，* 弥赛亚，或「受膏者」也包括在内）、祭司等人，承接职位时必须受膏。可是耶稣在此所强调的，是另一种膏抹，可能这位妇人当时并没有想到：是膏抹将埋葬的身体。这位妇女爱的行动，是耶稣所得着惟一的膏抹（十六 1）。

十四 10~11 犹太很容易找到祭司长，不过，若不是他要办的事与他们的计划吻合，他还无法接近他们。他的动机是想得着银钱，古时的读者也会和我们一样，认为这动机非常可耻；他们会立刻把这件事与十四 1~9 那位无名妇女的行动作对比。

十四 12~26

新的逾越与背叛

十四 12 除酵节原是紧接在逾越节之后的节期，在那时候，一般人已经把它延伸，将逾越节也包括在内了。每个家庭都会派代表，请祭司为他们在圣殿宰一只羊羔，然后带回去，作为全家人的晚餐。



逾越节的盘子



逾越节的无酵饼

十四 13 许多诠释家指出，水瓶（与酒袋不同）几乎都是妇女在提；因此，一名男人拿水瓶，会是很明显的记号。有奴隶的家庭常会差他们去拿水；许多城市里，家中的仆人被派去公开的水泉之处，取储藏在水池内的雨水。

十四 14~16 凡是拥有两层楼的房子，而楼上有一间「大」房间的人，必定是有钱人。这个家庭可能住在耶路撒冷所谓的「上城」，靠近圣殿，而不是在较穷的「下城」，靠近耶路撒冷的污水道。逾越的羊羔必须在耶路撒冷的城墙内吃，所以大部分人家里都挤满客人；然而耶稣与门徒最后的晚餐，屋里可能相当宽松。

十四 17 逾越的羊羔要在晚上吃。耶路撒冷的四月，太阳六点左右西下，所以那时便可以开始用餐。筵席间会有热络的交谈；通常一两家人会共同用餐，不过这次耶稣和祂最亲密的 * 门徒自成一家。

十四 18~20 「同我蘸手在盘子里」的人（逾越节时特别会用蘸盘，是整个仪式的一部分）居然会是叛徒，这一点必定令古代的读者非常震惊，因为他们认为，接待客人、共同用餐，是表示彼此的关系十分亲密（参：诗四十一 9，引用于约十三 18）。有些学者提出，那人「同」耶稣蘸手在盘子里，或许意味他否定耶稣的地位较高，因为许多犹太人团体规定，只有领袖才能先开动（指蘸食物）（参：* 死海古卷；亦参，德训篇三十一 18）。

十四 21 犹太教多半一方面接受神的主权，一方面承认人有责任。

十四 22 一家之主通常在用餐之前，会为饼和酒祝谢，不过在逾越节筵席中，还要为饼和酒特别祝谢（然而当时的形式可能与后来的标准形式不太一样）。犹太人把饼用手擘开，而不是用刀切。「这是我的身体」不应该

按字面解释（在* 亚兰文中，这句话的意思并不明确，因为「是」与「代表」两者没有区别），因为我们也不按字面来了解犹太人为逾越节的饼所说的话：「这是我们列祖离开埃及时所吃的困苦饼。」（若按字面解释，那饼应该已有千年之久，而且早就被吃光了。）

十四 23 逾越节的时候总共会饮四杯酒；如果第一世纪时已经如此，这一杯就应该是第四杯，因为是接在为饼祝谢之后。（有些学者认为，这里是第三杯。到了第一世纪末，犹太人和希腊罗马人在宴席的时候，似乎都以四杯为惯例。）并非每个人都有杯子；通常是一个杯子传着喝。

十四 24 立约是由祭牲的血来确认；神曾用逾越节羊羔的血来救赎百姓脱离埃及；「为多人」可能是指以赛亚书五十三章（参：可十 45 的注释）。

逾越节的仪式虽然对杯作了解释，但是却没有以它为血，因为犹太人的律法和习俗规定不能吃任何动物的血——更不用说人的血了。

十四 25 在巴勒斯坦的犹太教，起誓不碰某物的情形相当常见：「在某事发生之前，我不吃某某食物」，或，「我起誓，在某事发生之前，我不用这些东西。」耶稣起誓，在* 国度临到之前不再饮酒，而祂可能没有饮第四杯。犹太传统通常将国度描绘为一场盛宴，圣经应许，酒会无限量供应（摩九 13）。犹太人为酒祝谢，称之为「葡萄树的果子」。

十四 26 在用餐之后，通常会唱「哈利路」的诗篇，就是诗篇一一三至一一八篇。走到橄榄山，至少需要十五分钟。

十四 27~31

预言其他人的背离

十四 27 耶稣在此引用撒迦利亚书十三 7，那并不是很明显的 * 弥赛亚经文；耶稣或许是指它所表明原则：若没有牧者的引导，羊群便会分散。（* 死海古卷则把这段经文用来指未来的情形。）

十四 28 当时的犹太人并不期待某一个人的 * 复活，而是希望整个国家的复生。而他们更不会以为，这事发生后应当前往加利利；神的子民在末日的时候应该聚在耶路撒冷（参：珥二 32）。这些想法或许可以说明，为何 * 门徒没有将耶稣的这段话放在心上。

十四 29~31 古代的典籍通常认为鸡啼便是报晓（如：主后第二世纪的罗马作家亚普流斯的《米它摩弗西斯》[Metamorphoses] 2. 26；* 马喀比三书五 23；巴比伦他勒目《柏拉克特》[Berakot]60b），不过有些注释家说，在巴勒斯坦从半夜十二点半开始，守更的人就会听到鸡啼声；第二次则在大约半夜一点半左右。无论如何，此处乃是强调，否认主的事很快就会发生。

十四 32~42

守望者睡着了

十四 32~34 耶稣和祂的 * 门徒也许是晚上十点至十一点来到客西马尼园（按当时的风俗，已经很晚了）。通常在逾越节晚上，大家都会讲论神的救赎，直到很晚才睡。门徒应该可以保持微醒来守望；或许在他们一生中，每一个逾越节都熬夜到很晚。

十四 35~36 「阿爸」是 * 亚兰文的「爸爸」，是非常亲密、充满孺慕之情的称呼。通常是小孩子第一个会说的字，但是成人也会如此称呼父亲，而有时学生也会如此称呼教师。也许由于这个词表达的感情非常亲密，犹太人从来没有用它来称呼神（不过，他们会称神为天父），只有一位具群众魅力的教师曾在一个 * 比喻中如此用过。有关审判的杯，请参：马可福音十 39 的注释；耶稣呼求神免去这个杯（参：诗一一六 3~4、15）。

十四 37 * 门徒应当「微醒守望」，就像十三章 34~36 节的 * 比喻中提到的看门人，那位看守大门的奴隶。

十四 38 「迷惑」此处为「考验」；按犹太宗教一般对这字的用法来看，耶稣的意思是：「否则恐怕你们在面对即将临到的考验时，就会失败。」「心灵」与「肉体」的对比，并不像后期 * 诺斯底派或新柏拉图主义的解释（灵魂是好的，身体是坏的）；而是说，虽然起初有心（十四 31；参：箴言里面许多用到「心灵」的地方），但身体却因筋疲力竭而无法支撑。

十四 39~42 耶稣用「罪人」（41 节）来指奉 * 公会差遣来的人，这是很强烈的措词，因大部分人都以这个字指另一种人（二 16）。

十四 43~52

背叛

十四 43 来捉拿耶稣的这群人，既然是耶路撒冷的知名人士所派，很可能就是圣殿的守卫。这班守卫会有此处提到的武器（刀与棍棒）；据说，管理圣殿的腐败祭司权贵，以持棍棒为特色，而在对付暴民时，棍棒也很有用。但在圣日（包括逾越节在内）不可以带棍棒。

这些人前来，预备会遭抵抗，因为他们以为要逮捕的是 * 弥赛亚式的革命份子——他们用当时的流行文化来解释耶稣在圣殿里的行动，而不是按祂的教导来理解（十四 48）。

十四 44~46 亲吻是家人和好友之间表达关爱的亲密举动，有时 * 门徒也会如此表达对教师的爱慕与尊重。因此，犹太的亲吻格外虚假（参：箴二十七 6）。

这群人认为，他们需要犹太亲自带他们到最恰当的地点。如果按照一般的想法来搜捕耶稣，会太引人注目，以致让耶稣有时间逃跑。亲吻有其必要，因为天色很暗，看不出谁是耶稣；若在平时，守卫应该可以认出祂来（祂曾在圣殿教导众人）。

十四 47 祭司长十分有钱，所以会有不少仆人。这里所提的仆人可能不是利未人，无法在圣殿内工作，不过值得注意的是，凡是缺少器官（如耳朵）的人，就不能在圣所事奉。（然而，耶稣的门徒原本可能以脖子或更重要的部位为目标。）虽然这趟行动主要的对象是要捉拿耶稣，不过若有人再动刀，可能接着便会产生冲突，许多 * 门徒也会因此被杀。

十四 48~49 颠覆份子（如后来的暗杀者，他们会以圣殿的群众为掩护，杀害犹太人的权贵）常在暗中行动，以免被捕；耶稣所谓的颠覆行动则是公开进行，毫不遮掩。在圣殿里逮捕人，可能会造成政治的不利，甚至可能引起暴动（参十四 1~2 的注释）。

十四 50~52 犹太人通常对裸体感到极其羞耻，只有少数被希腊文化同化的犹太人才接受，但他们会被视为叛教者。晚上的时候，* 门徒除了披一块细麻布之外，应该会穿着外衣，他很可能已经冻坏了（参十四 54）。（在巴勒斯坦的家里，四月时可以赤裸睡觉，不过耶路撒冷位置较高，而由十四章 54 节看来，那天晚上相当凉；在室外搭棚而眠的逾越节朝圣者会，一定都盖了毯子。）要点为，这个人逃得非常匆促。

十四 53~65

公会的嘲弄审判

如果后期的文件可以正确反应出当时的犹太律法，那么这次的审判便触犯了好几项规定。马可对这些规定可能都很熟，不过他的读者却不一定知道。

十四 53 「祭司长」、「长老」和「* 文士」是 * 公会（管理以色列的宗教法庭）里面的三种代表。整个公会共有七十一位成员，通常是在圣殿中名为「凿石室」的大厅里开会，他们坐成半圆形，大祭司坐在当中。这一次，许多公会的成员（正式会议需至少有二十三位成员出席）在半夜秘密开会，没有先在大祭司的家中发通告（十四 54），而他们所审议的，是死刑案件。

就这几方面而言，此一聚集皆不合法，不过他们可能解释说，这只是在真正审讯之前的初步质询（参：路二十二 66）。事先没有通知可以有理由，因为这是节期之内发生的事，而所有相关的官员都在城内；可是由于犹太律法禁止在安息日审判，或许在节期内也不可以审判。这些官员聚集，似乎只注意如何才能将耶稣定罪，而不在乎法律的细节。

十四 54 彼得敢踏入私人（且是大祭司）的地业，对一名加利利的渔夫而言，需要很强的委身。守卫可能是祭司家值夜班之人，他们或许立刻会认出彼得不是他们当中的人；甚至这些人还可能是圣殿的守卫，在那里等着里面审判的结果。无论是哪一种状况，他们都是奉派晚上在圣殿值勤的人，不过他们在逾越节反正很晚才睡。

十四 55~56 尽管大祭司确定耶稣意图颠覆，但至少议会中有一些议员，可能是 * 文士，还想按照犹太人正规的方式，列举证人来盘诘。然而一旦证人之间互相矛盾，了解犹太律法的人都知道，这些人的见证要判为虚假，案件要视为捏造而予以驳回；在犹太律法之下，死罪的案件若有人作假见证，就要被处死（参：申十九 16~21 和 * 死海古卷）。虽然罗马政府不让 * 公会的法庭处死作假见证的人，但公会至少会管教他们；而这个案子则继续进行，显示聚在那里的公会成员存严重的偏见。

十四 57~59 许多犹太百姓期待，神在击败罗马人之后，会建立一所洁净的新圣殿。耶稣既教导将有新的圣殿，又警告旧的殿会毁灭，听在外人耳中，自然像是 * 弥赛亚革命人士的疯狂威胁。但是这些证人在反复盘诘之下，证词并不吻合。

十四 60~61 根据后期 * 拉比的律法，大祭司按法律不可以勉强耶稣开口自定己罪，但是到了这个时候，其他人的见证都无法起作用；如果后期的律法在耶稣的时

代已经生效，那么，这些祭司当局就是故意不予理会。大祭司最后问耶稣，祂是否认为自己是 * 弥赛亚——在大祭司想来，这称号就等于革命份子。

「当称颂者」是对「神」的常用代称。对大祭司而言，「* 神的儿子」一词很不自然，但是并非不可能；或许马可只是将自己的话放在大祭司的口中，这也是当时很常见的写作技巧。很可能他曾听说耶稣以此头衔自称，或许带有弥赛亚的意味（十二 6）。

十四 62 耶稣的声明是宣告，祂不仅是人间的 * 弥赛亚，更是但以理书七 13~14 所提全宇宙的统治者，是以色列之呼召的成全者，祂会在荣耀中临到，永永远远掌权。（座位可能是指诗一一〇1。）

十四 63 撕裂衣服是哀恸或 * 悔改的象征，如果听见圣名遭亵渎，也要如此。大祭司在此一定是急切想要定罪；除非耶稣提到神希伯来文的圣名，或是要人去作类似敬拜偶像的事（如：称自己为神，但此刻祂并未这样做），否则按理来说，祂没有犯亵渎的罪（若按第二世纪 * 拉比教导的定义，祂绝没有违犯，而按广义的了解来说，祂也是清白的；参二 5~7）。犹太法庭应该宣称祂是疯子；这名来自加利利的傲慢教师，被捕了还以为祂可以驾天上的云降临，哪有这种事？

十四 64 按照犹太律法，大祭司不可以单独判断此案，必须由公会来投票（如果后来记载的规定当时已经实行，这种投票是从最年轻的开始，而由大祭司结束。）虽然按照犹太律法的定义，他们不会真的以为耶犯了亵渎的罪，但他们却有重大的理由要赶紧办祂：祂对圣殿当局显然已经构成威胁（十一 15~18），何况祂既以 * 弥赛亚自居，就威胁到整个罗马政权的架构，而这些犹太权贵正是其代表。

十四 65 这里的举动——吐唾沫、蒙眼、拳打、嘲讽犯人——当然都违反犹太律法。他们讥笑耶稣是假先知的时候，彼得却应验了耶稣对他所说的 * 预言（十 66~72）；因此，耶稣通过了真先知的考验（申十八 22）。

十四 66~72

彼得否认主

十四 66~69 在有权势的人家中，奴隶的权力和地位比一般的自由人还高。虽然大祭司可能有许多仆人，这名女奴可能看出，彼得和差役（十四 54）并不是大祭司家

中的人。她既在靠近圣殿有权势之人家中作奴仆，有可能曾去过圣殿的院中，对耶稣的 * 门徒或许颇有印象。彼得从庭院出来，走到前院，可能觉得需要逃走。

十四 70 加利利的口音和犹太地不同，* 亚兰文如此，或许希腊文（必定是这里的用语）亦然。大祭司的仆人与圣殿守卫一定住在耶路撒冷，自认是犹太地的人。

十四 71 彼得所发的「咒」并不是秽语；而是起誓说，自己不认识那人，而若他说的是谎话，就会遭咒诅。圣殿当局只在乎除掉党首；除非彼得会构成进一步的威胁，否则他的性命可能没有危险（不过，他会因跟随耶稣进入大祭司的院中而受罚）。然而彼得对这点并不了解。

十四 72 对大半古代地中海一带的人而言，鸡啼便代表天明。有些学者建议，这里是指巴勒斯坦较早的鸡啼，时间大约为半夜十二点半到两点半之间。

十五 1~15

彼拉多与王

十五 1 夜间审判是不合法的，公会的人大约在曙光初现（约清早四点半）或黎明之时（约五点半）又重新聚集，赶快正式作出结论。罗马官员，如彼拉多，会见客人与民众的时间，是从黎明到中午，所以他们必须一大早就把耶稣预备好。彼拉多住在该撒利亚，但是逾越节期间，他留在耶路撒冷大希律的旧宫；罗马巡抚必须在耶路撒冷，防范逾越节可能产生的动乱。

十五 2~4 凡自称是犹太人的王，* 弥赛亚，就会被控煽动滋事及背叛皇帝。犹太领袖惟一可以处死的罪，是亵渎圣殿；对他们而言，耶稣在圣殿的举动至少已相当接近，可是这些领袖知道，祂的弥赛亚之称对彼拉多的威胁会更大。彼拉多过去和这些领袖的合作并不佳，现在他们一定要为这案件找一个很强的理由。

十五 5 犹太人记载的殉道者故事经常见证说，* 外邦法官看见殉道者宁死不合作，感到很惊讶（如：马咯比二书，* 马咯比四书）。不过，罗马法并不将沉默解释为认罪。

十五 6~10 在节期的时候释放一名囚犯，这种当地的习俗未见于现存的历史记录中，但是与当时的文化却可吻合（如：主后 85 年，一位埃及巡抚把一个人交还给「群众」）。巴拿巴和耶稣截然不同，他是暴力革命份子；可是他没有自称是王，也没有招一大群人跟随。

十五 11 古代的作者常批评说，群众很容易被人耸动。

十五 12~15 钉十字架之前通常会猛烈鞭打犯人，不过一般是在前往刑场的途中，甚至是在将犯人固定在十字架之后。钉十字架是古时最残酷的死刑。

彼拉多刚担任巡抚的时候，要把皇帝的旌旗带进城，立刻遭到耶路撒冷城的震怒；最近他又用圣殿库中的钱盖了一条水沟。他对民情的漠视，使得犹太人对他更加反感，而他显然不太想再与当地的官员起冲突。

十五 16~20

愿王万岁

十五 16 衙门院是大希律的庞大官邸，罗马巡抚来的时候便会使用。

十五 17 紫色通常很贵（参：徒十六 14），不过此处的紫色袍子和植物冠冕乃是象征希腊藩属之王。士兵可能是即兴的动作，拿一件紫色的罗马外袍来充数。

许多学者认为，荆棘冕或许是用莨苕有刺的矮枝，或许是用枣椰叶（看来更像冠冕）编成，刺主要是向外，用意不是要向内扎人；所以这冠冕或许是模仿 * 希腊统治者的花冠。然而，花冠是扭转编成的，所以一定有刺或尖物是朝内的，把耶稣的头扎出血来。只有最伟大的国王会戴真正的皇冠，而不是花冠，因此他们是把耶稣打扮成藩属的王。

十五 18 对罗马皇帝的致敬语，是类似「万岁」的话。因此，罗马士兵也如此戏弄耶稣（「犹太人的王」）；即使他们真以为耶稣是犹太人的王，也不会尊敬祂。

十五 19~20 朝见王（包括该撒）的方式，是跪拜。

十五 21~32

钉十字架的王

十五 21 吉利奈在现今北非的利比亚，那里有很大的犹太人社群。「西门」是很普通的犹太名字，而在逾越节的时候，地中海一带敬虔的犹太人都会到耶路撒冷来朝圣。罗马士兵可以征召任何人来服劳役，帮他们拿东西。

因为在节期当中不可以工作，西门不是来自「田里」（按字面解；和合本：乡下）的工人；或许他没有赶上节期，现在刚从吉利奈来到，或从他暂住的乡下来到。

十五 22 钉十字架的刑场可能被称为「髑髅地」，因为那

里死了许多人。（以为那地方的形状像髑髅的观点不太可能，由此推论，一八八四年左右查理·高登 [Charles Gordon] 据此而指认的各各地点并不可靠，那里的地形是在耶稣之后才造成的。）

十五 23 耶路撒冷敬虔的妇女通常会预备像这类的饮料，给受刑人服用，以减轻他们的痛苦（参：箴三十一 6~7）；耶稣则选择不打折扣的忍受钉十字架之苦。据说没药有麻醉作用。

十五 24 罗马兵丁常会瓜分受刑人的衣服。

十五 25 第三个钟头（和合本：巳初）是从早上八点半之后开始，直到九点半之后（钟头计算的方法是依据日出的时间，所以每年按季节会略有不同）。

十五 26 被钉十字架的人，在头顶以上常会公布罪状。自称为王本已足够惹来罗马人的忿怒，但耶稣不是被称作假冒的王，而是「犹太人的王」，颇具讽刺意味，这或许反应出彼拉多或他手下之人对犹太人心存反感。

十五 27 这里的「强盗」一字（NIV、NASB；参：「盗匪」——NRSV、TEV），* 约瑟夫用来指革命份子。因此，这两个人可能是巴拉巴的同伙，本来那天他要和他们一起行刑的。

十五 29~32 观看钉十字架场面的人，有些会咒诅被钉的罪犯，但其中也有可能是属耶稣的人（十五 26）。许多古代作者会用反讽法，马可也不例外，他让耶稣的敌人无意中讲出正确的真理（31 节）。

十五 33~41

王的逝世

十五 33 「第六个钟头」（和合本：午正）始于正午之前，「第九个钟头」在下午三点之前。耶稣去世的时间大约为圣殿献晚祭的时候。

有些故事提到，某些敬虔的 * 拉比，尤其是曾以祷告影响世界的拉比，在过世的时候，自然界发生了灾变。

不过这些征兆最重要的意义，是表明审判即将临到。黑暗从前曾代表审判（出十 21~23），未来亦将如此（赛十三 10；结三十二 7；珥二 2、10、31，三 15；摩五 18，八 9；亚十四 6）。

十五 34 耶稣的呼喊是用 * 亚兰文引用诗篇二十二 1，有时候这一天的此刻会引用这段经文来祷告，但是耶稣

这样祷告，则别具意义。借着第一节，这篇论到义人受苦，以及神必申冤高举之诗，整个呈现出来。（耶稣可能是用希伯来文引用这篇诗，如马太福音所记；马可用亚兰文形式，因为这话是在亚兰文的环境里发出来的。

「以利」被误听为「伊莱贾」的可能性，远超过「以罗伊」；参十五 35~36）。

十五 35~36 犹太传统中某些团体的成员相信，伊莱贾除了在末时有其任务之外，还会奉差来拯救著名的教师，就像天使一样。

十五 37 钉十字架一般乃是窒息而死：在十字架上的人变得非常虚弱，没有力气撑起身躯，以致横隔膜愈来愈紧，终于让人无法呼吸。但是通常需要几天才会断气——比耶稣所忍受的几小时长得多。

十五 38 至圣所是神居所的象征，只有大祭司一年才能进去一次。神将幔子裂开，意思是从现在起，祂不再受限于圣殿的制度，而旧的圣殿体系受到审判，已经废去。

十五 39 非犹太人可能会用「神的儿子」之类的话，来指敬虔的哲人，而更常见的，是指一名英雄，其父亲是神祇；可是在马可福音中，「神的儿子」含义更加丰富（十四 61）。

由于罗马人认为，当今的皇帝乃是被神化之奥古斯都的儿子，这位百夫长可能以为，耶稣不仅是「犹太人的王」（十五 26），也是皇帝的一名对手。无论这一词的弦外之音为何，马可的反讽手法（参十五 29~32）很明显：只有一名 * 外邦人对耶稣的死感到不可思议。

十五 40 女性的跟随者大概不像男人一样会遭逮捕，不过她们敢到钉十字架的刑场，勇气也不小。「小」雅各布，这附加语（Less，NASB、KJV）最好译为「较年轻的」（younger，NIV、TEV、NRSV），古代的蒲草卷中有这样的用法。

十五 41 按照严格的宗教习俗，妇女（尤其是已婚者）随着一大批男性 * 门徒旅行，乃是丑闻；除了已经希腊化的贵族之外，一般巴勒斯坦的犹太妇女都不太在公众场合露面，必须蒙头，并做家事。

女性的 * 赞助人之概念，别处也曾出现，但这些妇女会跟着耶稣旅行，仍令人惊讶。藉这一节，马可暗示耶稣的工作存在着向社会秩序挑战的潜力——尤其若这些妇女的「跟随」也像门徒一样，而她们极可能便是如此（参：路十 39 的注释；福音书对「跟随」的一般用法）。

十五 42~47

王的埋葬

十五 42 安息日始于日落，就在耶稣死后几小时之内。按律法规定，安息日不能为埋葬而预备尸体（至于可做的事，请参：太二十七 57~58 的注释）。

十五 43 * 公会中还有一些敬虔的人，就像约瑟，不是个个都像审判 * 故事里的成员（但他们会认为自己是敬虔人），这与当时犹太权贵的分歧现象完全符合。约瑟既然等候未来的 * 国度临到，就可能不是 * 撒都该人，和他大半的同事都不一样。

十五 44 钉十字架通常要几天才会让人死，除非加速其死亡（参：约十九 31~32）。

十五 45 考古掘出的坟中，很少有钉十字架的尸首，由此可见，一般的身体并没有经过埋葬的程序——而这是犹太人最恐惧的事。有一位富人的家坟中则发现了一个例外，显示当时和现在一样，有钱有势的人格外有影响力，可以用在好的方面，也可以用在坏的方面。

十五 46~47 约瑟一定是赶紧去买细麻布，趁日落（约六点）之前、安息日尚未开始之时。埋葬时通常会用细麻布作寿衣；从岩石中凿出的洞穴，是最佳的坟墓。坟前有一道沟，圆盘式的大石头会滚进去，挡住入口，使人不容易进去。尸体经过安葬的准备之后，会放在那里，经过一年的腐化；然后长子或其他至亲的家人再回来，收集骨头，葬在一个盒子里，存放在坟墓墙上的狭隙中。

十六 1~8

探墓的妇女

马可福音既然已经预言* 复活与显现（十四 28），即使没有十六章 9~20 节，也已经完整无缺。马可不需要再讲这些故事。许多古代文献只要作出预言、在* 故事结束之前暗示未来必成的事，就算大功告成（如：《埃利奥特》，古希腊最流行的书之一，只预示亚基里的死，及特洛伊的失陷，却并未讲述其故事）。

这类悬疑笔法是当时文学与 * 修辞学的技巧。有些书（如：以* 伪斐罗著称的犹太历史著作）、讲演，和文章（* 蒲鲁他克的一些作品），结尾也很突然。马可或许想在复活与显现之前就作结束，因为他的读者正受迫害，他们仍在分受耶稣的十字架，而他们需要被提

醒，若对最终的胜利产生怀疑，乃是最愚蠢不过的。

十六 1 在埋葬之前，尸体一般会先用油膏抹（然后用水清洗），但是由于耶稣是星期五过世，就在安息日开始（日落，大约六点）之前，这样的膏抹只得顺延。在埋葬的时候，男人只可替男人穿寿衣，但是女人则可以不分男、女。香料不一定每个人都会用，但特别的人物必会使用（如：希律）。在炎热的地中海一带，香料可以减少快速腐坏的臭味。经过一昼两夜之后，这些妇女一定以为尸体开始发臭了。可是耶路撒冷在海拔以上两千呎，四月还相当凉，在封住的墓中，尸体应该还可以碰。

十六 2 时间约为清早五点半；黎明而起是当时的习俗。至少有些商人已经开始作买卖，因为这些妇人去墓地之前，先去买了香膏（十六 1）。

十六 3~4 一块扁圆形的石头滚进沟里、挡住坟墓的入口，要辊开，则需要几名壮士。坟墓通常只在一年之后、准备第二次埋葬骨头的时候，以及后来有家人需要埋葬的时候，才会打开。

十六 5 在犹太文学中，天使常穿着白袍。这些妇女不见得马上认出这位人物乃是天使；圣殿的祭司和其他人也会穿白袍。

十六 6~8 在整个马可福音中，凡要人守秘密的事，都会传讲出去；此处，她们终于得到吩咐，可以宣布这信息，但她们却保持缄默。如果原来的马可福音到此结束（很有可能），它的结尾便与开头同样突然，而最后的一句话则是反讽。古代许多其他作品（包括许多条约和戏剧）也有突然结束的情形。

十六 9~20

大使命（附篇）

由抄本传统与文体来看，这几节可能很早就加在马可福音之内，不过有几位学者（如 William Farmer）主张，它们是马可所写。无论如何，这几节的内容都可以在福音书中找到。

十六 9~11 一名妇女的见证通常会被视为不可靠，* 约瑟夫和 * 拉比都曾提到。据此观之，加上犹太教并不期待 * 弥赛亚个人的 * 复活，难怪 * 门徒不相信抹大拉的马利亚。

十六 12~14 根据犹太人的传统，超自然的生灵，如天

使和伊莱贾，可以化妆成不同的样式。复活的耶稣显然也符合这特色，一些男性门徒因而相信了。

十六 15~18 以赛亚预言* 弥赛亚时代的征兆之中，包括病人得医治、哑巴能说话（赛三十五 5~6）、神的子民会为祂作见证（赛四十三 10）。这里归给信徒的能力，在* 旧约则是许多先知才有的（参：这一主题在使徒行

传的发挥）。

十六 19~20 犹太和希腊读者都可以接受大英雄升天的说法（如：赫拉里克（译注：宙斯神的儿子），或圣经之外犹太传统中的摩西），但耶稣坐在神的右边，则超乎这些概念；意思是耶稣为神的代理者，统管一切（诗一一〇1）。

路加福音

导论

作者 按照早期传统和第二世纪的见证，加上本书极早的书名（参马可福音导论有关作者的探讨），都倾向于以路加保罗的旅行同伴为路加福音和使徒行传的作者。以书中提到医疗用语为理由，或许太过夸大，然而的确有例可考；这一点与路加为作者的传统非常吻合。

日期、目的 见使徒行传导论；路加福音—使徒行传所强调的事，有些在使徒行传比福音书更为明显。路加福音和使徒行传乃是一整本书的上下两册。

背景 路加的写作对象，或生活于希腊世界，或是在罗马讲希腊文的上流人士。他的读者都颇富有，讲究文学素养，可能他们需要肯定自己的信仰，或要知道怎样能为信仰辩护。见一章 3~4 节的注释，及使徒行传导论中对目的的探讨。

风格 见福音书导论。其他福音书比较接近希腊—罗马的传记，但路加福音是「路加福音—使徒行传」上下两册之书的第一册，这卷书更接近希腊—罗马的历史，而不太像传记。由于马可福音是路加的数据之一，凡重迭的部分，我在马可福音的说明比路加福音详细。

路加福音的信息 路加福音有些主题格外明显：耶稣对社会边缘人、宗教局外人、贫穷人，和妇女的工作特别受到重视；这样的强调不啻为他在第二册书——使徒行传——里的 * 外邦使命铺路。在路加福音，整个情节是从加利利到耶路撒冷（不过整卷书的前后是以圣殿景象为框架），再由耶路撒冷到使徒行传的地板。



耶路撒冷旧城的西墙

— 1~4

文艺式的序言

注释 最有帮助的两本注释书为，I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGCT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), 和 F. W. Danker, *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel* (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1987)；这两本书在写此注释时极有帮助。亦可参，Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 2 vols. (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1981), 和 Craig A. Evans, *Luke*, NIBC (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1990)。除了在马太福音导论提到的一般性书籍之外，还可参考 Kenneth Bailey, *Poet and Peasant* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976)，这本书对路加福音的大部分背景都很有帮助（尤其是路十五）。

在路加的时代，比较注重文艺的作者通常会以一篇文笔优美的古典式散文，来作全书的导言。（想要卖弄文才的人，通常会仿照更早期的希腊文文体，而不用时下的口语。）路加在此的导言，在这方面十分出色。

— 1 路加这里用的「作书」一字，是指记载许多事件的故事，与记一件事的故事不同，最常用于历史作品（但不限定）。

著书的作者通常会根据一项主要的资料来写，再加以从其他地方收集到的资料。（大部分学者同意，路加是以马可福音为他的主要数据，再加上其他材料，包括「Q」在内）。

作者通常也会解释，为什么同一个题目已经有书谈过，而他还要再写一本。有些作者以篇幅的长短（参马喀比二书），或文笔的考虑（参 * 提安（Theon）），来说明需要新的作品；另有作者认为，从前的作者对事情的考察不够充分（* 约瑟夫、亚提米多勒斯（Artemidorus）），或者 * 修辞稍嫌过分（* 塔西图斯）；还有人只是想把从前的作品补充得更完整（* 昆帝良）。

— 2 在古代世界，「传给」有时是术语。* 拉比的 * 门徒通常会把第一代传统仔细地传下去。讲故事的人也擅于背记，能把故事准确地传下去。路加写作的时候，目击证人仍然活着，而且他们在早期 * 教会地位都很崇高，所以我们可以有把握，他得到的传统十分可靠。（一般都认为目击证人的数据是最好的。）

— 3~4 文艺性的序言常会声明作品的目的（如：* 约瑟夫的对比亚安（Against Apion）：「要把」犹太人的「真实情况告诉凡想知道的人」）；在此，路加是想提供「准确的信息」（「准确的真相」，NASB；「把握」，NIV）。

一位好的历史家应该去查核所得到的各项资料。不少书的开头写道，献给富有的 * 赞助者，在他的资助下，写作计划得以完成。（路加福音—使徒行传不是私人的作品；路加福音与使徒行传的长度只相差百分之三左右，刚好合乎出版的标准书卷规格。）

提阿非罗，这位赞助者的名字是很普通的犹太人名。「最高贵的」（和合本：大人），按字面解释，他可能是罗马高级社会的成员（骑士阶级），不过路加用这个称呼，可能只是客气的说法。提阿非罗想要澄清信仰的渴望，是很合理的，因为罗马帝国中有许多宗教都自称是真理。

— 5~25

天使与祭司

在类似古典希腊序言的一章 1~4 节之后，这一段则接近 * 七十士译本的文笔，而整个第一、二章都反映出希伯来式的韵律，由此可见，路加不愧为文学大师，熟谙各种文体。

— 5 历史学者在介绍一则 * 故事的时候，通常会列出当时君王或省长的名字，以揭示该故事发生的大概日期。大希律是主前三十七至四年的时候在犹太地作王。祭司共分二十四「班」（order，NRSV、TEV）或「单位」（divisions，NIV、NASB），每「班」以一年不连续的两周轮流在圣殿事奉（代上二十四 7~18，尤其是 10 节）。祭司可以和纯以色列人结婚，而他们常喜欢娶祭司的女儿（「亚伦的女儿」）。

— 6 路加用来形容撒迦利亚和伊莱沙伯的词汇，是 * 旧约用来形容一些义人的，例如：挪亚（创六 9）、亚伯拉罕（创十七 1）和乔布（伯一 1）。这些人的 * 故事显明，他们并非在道德上没有瑕疵（创九 21），或是完全人（伯四十二 3~6），但是他们都没有违犯 * 律法明定的诫命。因此，路加用这些词汇，向当时流行的格言对不孕者的误解挑战（路一 7）。

— 7 没有孩子，在经济上和社会上都极其不利：在经济上，是由于年迈的时候没有人可以照顾（参：提前五 4、8 的注释）；在社会上，因为在律法里，没有后裔有时是对罪的审判，许多人便以为这是整个问题最大的原因。大部分人都认为，不孕是由于妻子有问题，而犹太教师一般会坚持要作丈夫的把妻子休掉，让自己可以有后代。「老迈」可以意味他们已经过了六十岁（* 米示拿 Abot 5:21）；年龄本身会赢得一些尊重，有时也会列为一个人的美德或条件。

撒迦利亚和伊莱沙伯显然与流行的格言相反，他们乃是义人（一 6；参：所罗门智慧书四 1），犹太读者立刻会想到亚伯拉罕和撒拉，他们同样是义人，却没有孩子。神也曾打开女先祖的子宫，如拉结和利百加、哈拿、参孙的母亲等；然而伊莱沙伯最像撒拉，她不单未能怀孕，而且年龄太大，已经无法生育。

— 8~9 祭司和利未人的数目供过于求（或许有一万八千人），圣殿任何时候都用不了那么多，因此他们在指定的服事期间，必须抽签来决定工作（除了在三大节期内事奉之外，他们一年要来服事两周）。由于祭司众多，一名祭司可能一辈子只有一次如一章 9 节的机会；这场

面对撒迦利亚可能一生难得。

烧香（出三十 7~8）在古代近东的神庙中很普遍，或许是要减少于密闭殿宇内烧肉类祭物的臭味。在圣殿这样的祭，是在早晨献祭牲之前，以及晚上献祭牲之后。据说，平时在圣殿服事的官员，会作记号，表明开始献祭，然后退出去；祭司将香洒在坛上，俯伏在地，然后退出去——通常立刻就会出来（参一 21）。

— 10 圣殿里献早祭与晚祭的时间，也是主要的公众祈祷时间（参：徒三 1）。除了节期，平时在那里祈祷的，多半是耶路撒冷人；不能进祭司圣所的人，大概是在以色列院内的男士，在外面的女院还会有一些妇女。

— 11 香坛在祭司圣所的中央，至圣所的外面。

撒迦利亚书三 1 报导说，圣殿出现旧约异象式人物。* 撒但也在那里向大祭司显现，站在他的右边控告他；可是大祭司站在神的天使之前，天使为他辩护，要他向百姓传和平的信息。

— 12 在旧约里，百姓对天使的启示也常感到惧怕。

— 13 在旧约里面，一些重要的人物出生之前也有天使的通报，且将名字道出（如：创十六 11，十七 19；赛七 14）。在古代世界，凡没有孩子的人都会向神祈求孩子。

— 14~15 与路加福音一 15 最接近的旧约例子，是士师记十三 4~5、7，参孙从一出生便作拿细耳人，天使警告他不能喝浓酒（参：民六 3~4）。参：路加福音七 33。古代的犹太教认为，* 圣灵主要是 * 预言的灵。

— 16~17 在主的日子临到之前，伊莱贾要回来，把为父的心转向孩子（玛四 5~6；参：德训篇四十八 10）。虽然后期 * 拉比的解释为，伊莱贾，这位复杂律法问题的大师，将会来把以色列人的家谱理得一清二楚，不过玛拉基书的要点，可能是指家人的和好；参：弥迦书七 5~6。有关「为主预备」，见：路加福音三 4。有关充满伊莱贾的灵，参：列王纪下二 9 所载，伊莱沙「双倍的灵」之要求（是长子特有的继承权）；虽然约翰没有行过神迹，他却是位伟大的先知——因为他是耶稣的先锋。

— 18 旧约里有许多人物也像撒迦利亚在这里一样，在神赐下许多应许之后，还要求显明预兆，如亚伯拉罕（创十五 8，参十七 17）、基甸（士六 17、36~40，七 10~11）等人（王下二十 8；参：赛七 10~14），不过他们都没有受责罚。撒迦利亚的预兆对他较严厉（一 20），显示这项启示比从前的有些事更重要。

— 19 犹太教发展出一大串天使的名字，不过 * 新约只提到两个在旧约曾出现过的：加百列（但八 16，九 21）和米迦勒（但十 13、21，十二 1）。在当时的犹太传闻中，这两位是最主要的天使，而加百列常奉派执行神的任务。犹太文学经常描绘说，天使长是在神的宝座面前。

— 20~21 把香洒在热的香坛上，用不了多少时间，放完之后，祭司立刻就出来了。这里的耽搁可能让群众感到不安；也许他们以为撒迦利亚对神不够恭敬，被击杀了，或者出了什么差错。如果撒迦利亚献祭不成，他们的祈祷可能同时会落空。

— 22 这里的「哑吧」一字，可以包括耳聋，但不必要。

— 23 由于撒迦利亚供职的时间一年只有两周，而他年迈时也没有儿子可以照料，所以他可能在小农场工作，或在犹大的山区作某些工作。（祭司应当靠别人的什一奉献而活，不需要靠耕作，但是穷人要应付高额的税金，和有权势的祭司之压榨——尤其在主后六十六年之前的几十年间，以致财务较差的祭司生活便成问题。）

— 24~25 伊莱沙伯在这里发出的赞美，和其他不孕妇人蒙神眷顾之后的反应相仿（创二十一 6~7；撒上二 1~11），但与拉结的欢呼最接近：「神去除了我的羞耻！」（创三十 23）。

— 26~38

天使与童女

在此，路加把少女马利亚的单纯信心，和年迈祭司撒迦利亚真实却微小的信心作对比（参：撒上一、二章，哈拿与以利更强烈的对比；虽然这两则故事的大纲不同，但是神都用一位卑微、不起眼的仆人来孕育祂为下一代所预备复兴的器皿）。这一段不但与 * 旧约的诞生宣告故事相近，也和旧约呼召的 * 故事相近：马利亚蒙召，来担任耶稣母亲的职务。

— 26~27 约瑟是戴维的后裔，而按照法律，耶稣是他的儿子，所以耶稣可以算属于戴维王室的家。在犹太教中，「童女」是指大约十四岁以下的少女。路加在这里所用的「童女」一字，也暗示她没有与任何男人亲近（一 34~35）。在这段时期，拿撒勒是出名的小村庄，居民大约有一千六百至两千人。有关加百列，参一章 19 节的注释。

— 28~29 神常鼓励祂的仆人说，祂与他们「同在」（如：耶一 8）。问安（如「万岁」）是很普通的，一个人的社会阶级和地位，决定当如何向他问安、该说什么话。马利亚既是女子，又年轻（可能在十二至十四岁之间），没有结婚，所以毫无社会地位。即或她颇有地位，这里的称呼（「蒙宠爱的」或「蒙大恩的」）和应许（「主和你同在」），都不是问安的一般用语。

— 30 「不要怕」（参一 13），在旧约的启示中也常出现（如：书一 9；士六 23；耶一 8；但十 12；参：创十五 1）。此处将马利亚列为圣经中在神面前蒙恩的人之一（创六 8，十九 16、19；出三十三 13）。

— 31 这一节的结构，与旧约所记神宣告的诞生十分类似，和以赛亚书七 14（以马内利的应许，参：太一 23 的注释）尤其接近。

— 32~33 这里的用辞源于塞缪尔记下七 12~16，同时也指出，马利亚未来的孩子即是以赛亚书九 6~7 名为「全能神」的 * 弥赛亚（「全能神」显然是神的称呼；参：赛十 21）。有关永远的 * 国度，亦可参但以理书二 44，四 3，六 26，七 14。

— 34~35 犹太典籍用「荫庇」一词来指神和祂的百姓同在。

— 36~37 一章 36~37 节的要点为，神在伊莱沙伯身上成就的事，就和从前撒拉一样，而祂仍然能行万事。有关一章 36 节，参：创世记十八 14（提到撒拉要生子的事）；马利亚比她的先祖更有信心（创十八 12~15）。

— 38 马利亚用旧约常出现的顺服或默许词汇，表达她对神旨意的顺服（如：撒上一 18，二十五 41；撒下九 6、11；王下四 2；比较，彼勒与龙书九；尤其可参：撒下七 25）。

— 39~56

两个「神迹之母」的相会

— 39~40 从拿撒勒到犹大山地，大约需要三到五天，要看伊莱沙伯的家在那里。由于路上常有盗匪出没，少女马利亚胆敢前往，勇气不小，或许她找到一个商队，和他们一同前去；否则她的家人可能不容许她去。问安语通常是祝福的话，为对方预祝平安，因此会有第 41 节的反应。

— 41 跳跃和舞蹈一样，都是表明欢喜（如：所罗门智

慧书十九 9）。犹太人承认，胎儿有感觉，对刺激会有反应；有时他们以为，在出生之前，胎儿的性别都可因祈祷而改变；有些 * 拉比文献认为，婴儿在母腹内亦会犯罪、歌唱等。有些异教故事讲到，婴儿在母腹中跳舞，或小婴儿即会说话，可是异教徒一般认为，这些现象是不吉之兆；此处约翰的动作，则是因尚是胎儿的他，对先知的灵非常敏感。有关 * 圣灵，参一章 15 节的注释。

— 42~44 藉引伸的祝词来间接称赞另一位，参：马太福音十三 16~17 的注释（亦参如：* 伪经巴录二书五十四 10~11）。

— 45 亚伯拉罕也相信儿子的应许（创十五 6）。

— 46~47 第 46~55 节强调贫穷、卑微之人的高举，及骄傲、富有人的败落。马利亚颂歌所强调的这点，与塞缪尔的母亲哈拿在塞缪尔记上二 1~10 的颂赞很接近；哈拿在主让她生育之后，大大的欢呼。（路加没有提到哈拿颂辞中军旅胜利的意象，她以此来比方自己与昆拿尼的相争。）希伯来诗通常会用同义平行句（第二行重复第一行的意思）；因此这里的「魂（和合本：心）」与「灵」是可以互通的，圣经里常是如此；欢乐与赞美也彼此相连（参：诗三十三 1，四十七 1，九十五 2，一四九 1~5）。

— 48 旧约讲到顺服神的人——尤其是先知——乃是神的仆人。旧约也强调，神会高举卑微的人，并显示古代文化非常看重死后的名声与荣誉。

— 49~50 在第 50 节，马利亚是指诗篇一〇三 17，其上下文强调，尽管人有软弱，神却对敬畏祂的人显为信实。

— 51 这是藉审判得申冤的说法；在旧约里，神的「膀臂」常会拯救祂的百姓，「赶散」他们的（也是祂的）仇敌。马利亚把好几篇诗篇的用语编织在一起。

— 52~53 神会高举卑微者、使骄傲者败落的原则，在旧约里很常见（如：箴三 34；赛二 11~12、17；参：德训篇十 14）。「叫饥饿的得饱」来自诗篇一〇七 9，在那里神帮助受苦的人，因为祂是怜悯的神。

— 54~55 神应许向属祂的以色列民永远保持信实，因为祂曾向他们的先祖亚伯拉罕起誓，立了永远的约（如：申七 7~8）。在以赛亚书四十二至四十九章中，以色列是神的「仆人」（参：太十二 15~18 的注释）。

— 56 虽然古时的文献有时提到，怀孕会长达十个月，但是一般的说法都是九个月；此处所提到的三个月，加

上第 26 节的六个月，暗示马利亚在那里的时间足以看到约翰的出生。

— 57~66

约翰的出生

在当时，许多犹太 * 圣人式 (hagiographic) 的诞生故事 (如挪亚和摩西) 说，婴孩一出生便照亮整个房间，或 (刚出生的挪亚) 会开口讲话，但这则记载却没有类似的细节。

— 57~58 按习俗，有喜事时邻居会同来庆祝 (参十五 6)，而生产——尤其像这次如此特别——和在家中为儿子行割礼 (当时多半是由父亲执行)，都是这类大事；按犹太文献来看，从婴孩出生直到受割礼，每天晚上都有客人聚在家里。这里的欢庆原因很特别，参一章 7 节的注释。犹太人认为儿子很重要，因为可以延续家族，不过在实际生活里，他们对女儿也同样宠爱。

— 59 * 律法规定，第八天要行割礼；这是件大事，犹太的习俗还包括吩咐父母，要按圣经的律法来养育孩子。犹太人的孩子通常一出生就命名；在行割礼的时候才命名的证据，除了这段经文之外，时期较晚。但是罗马的婴孩则在出生之后八至九日才命名 (女孩八日、男孩九日)，而路加可能是为迁就读者，而采用希腊—罗马的作法，但更可能是暗示，希腊—罗马文化对巴勒斯坦的犹太习俗已经产生影响。撒迦利亚不能说话，或许延迟了一般命名的时间，但参二章 21 节。

— 60~62 孩子常按祖父的名字取名，有时也按父亲的名字。在命名的事上，最后的决定者是父亲，而不是母亲；在罗马社会 (与犹太社会相反)，父亲甚至有法定的权利，可以决定是否要养育这个孩子，或是把孩子丢入垃圾堆。

— 63 写字板是一块抹了蜡的木板，可以把话写在蜡上。

— 64~66 以西结书三十三 22 也曾记载，先知因神而不能说话，当 * 预言实现的时候，便可开口。

— 67~79

撒迦利亚的预言

在 * 旧约里面，受圣灵感动的颂赞与 * 预言之间，区分甚微 (如：撒十 5~6；代上二十五 1~3)，而

在诗篇里，还会从一方进到另一方 (诗四十六 1、10，九十一 1、14)。

— 67 在旧约里面，* 神的灵与预言特别相关，在耶稣的时代，这种观念也流传在好些犹太团体当中。

— 68 「神是应当称颂的」曾出现在旧约的赞美中 (如：代上十六 36；代下六 4；诗四十一 13，七十二 18)，成了犹太人颂赞的标准开场白。先知与后期的作者 (参：* 死海古卷) 都提到，神「临及」 (和合本：眷顾) 祂的百姓，为要施行救赎与审判。这里的「救赎」一词，将此一新事与神从埃及拯救祂百姓的事相连；众先知曾应许，未来的拯救就像新的出埃及。

— 69 动物的角能够使牠在争战中得胜，因此角代表力量。「拯救的角」与诗篇十八 2 的「岩石」、「力量」的意思相同。因此，拯救他们的，是戴维式的 * 弥赛亚 (参：诗一三二 17)。

— 70~75 神与亚伯拉罕和他的后裔立约的时候，已经应许要拯救他们脱离仇敌。这里的用辞完全反映出旧约的说法。

— 76 「预备他的道路」或是指以赛亚书四十 3 (预言将有新出埃及的开路先锋)，或是指玛拉基书三 1 (在四章 5 节可能与伊莱贾有关)，参：路加福音三 4。

— 77 以赛亚书中未来的「救恩」包括脱离政治敌人的压制；不过，最主要是讲以色列透过赦免，重新得蒙神的恩惠。

— 78 「日出」 (NASB) 或「上升的日头」 (NIV；和合本：「清晨的日光」) 可能指玛拉基书四 2 所提，神是公义的日头 (参：诗八十四 11)。有些注释家主张，此处有希腊文暗指 * 弥赛亚的文字游戏，因在旧约中，弥赛亚既是「苗」，也是「星」。

— 79 虽然在这一章里，撒迦利亚总是把几处经文的意思综合在一起，这里亦不例外，不过此处所援用的经文最主要应该是以赛亚书九 2，而其上下文特别与弥赛亚有关 (赛九 6~7)。

— 80 这句总结让人想到塞缪尔记上二 26 和三 19，讲到先知塞缪尔的成长。旷野是众人期待新出埃及之地，因此也是 * 弥赛亚出现的地方；有些团体为了想更加洁净，便离开一般的犹太教，进入旷野。约翰是否曾在这类团体内进修，仍有争议，不过他的父母既已年迈，可能在他成人之前便已过世 (据报导，* 爱色尼人会领养孩子，十岁之后就给予训练)。

前往伯利恒

到主后六年时，每十四年就举行一次大规模的人口普查；在那年之前似乎也有定期的调查，不过没有那么密集。备受尊崇的皇帝亚古士督（或译为「奥古斯都」）为收税而进行的人口调查，在二章 1~14 节成为该撒（或译为「西泽」）地上之虚华与基督天上之荣美的对比。



奥古斯都像特写

二 1 人口普查对衡量税收很重要；这种调查是由地方政府在当地执行，因此可能并非所有地区都同时执行该撒的谕旨。

二 2 有些学者质疑当时的叙利亚巡抚是否为居里扭。而后来于主后六年所进行令人难忘的调查，当地的巡抚则无疑是居里扭；那一年塞弗里斯和一些加利利的爱国人士反对为抽税而作的人口普查，产生暴动。这一段似乎是指更早的一次调查，那时大希律仍旧是国王（在主前四年之前）；因此路加写道：「居里扭……头一次行报名上册」。

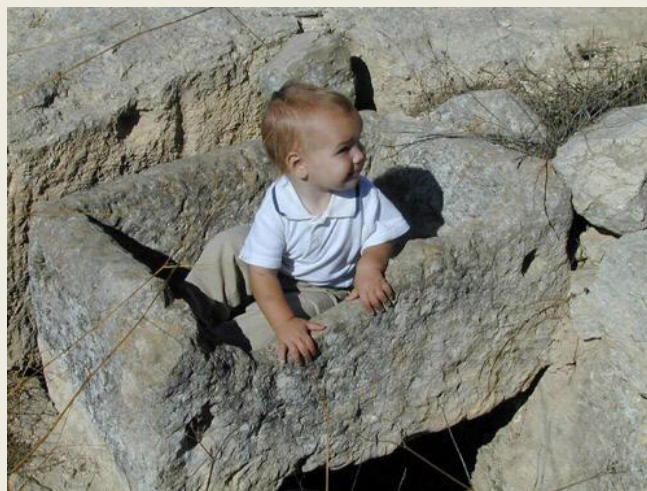
有些注释家建议，路加把两件事混为一谈，或居里扭在路加提到的较早日期亦是叙利亚的巡抚，而在主后六年又重任旧职，这说法有一些证据（但目前尚不完整）。历史家常用当时的官员来定事件的时间，因此居里扭可能这时候在任，但却与这次调查没有关系。此处提到叙利亚巡抚，因为这段时期巴勒斯坦属于罗马叙利亚省的辖下。

二 3 虽然埃及的人口普查记录显示，进行税收的人口调查时，百姓必须回到家里，不过他们所回的家，是他

们拥有财产的家，而不是出生的家（人口是按产业登记的）。因此，约瑟在伯利恒应该还有地业；如果可以用主后六年的调查作参考，他可能不需要登记加利利的产业。

二 4 由陶器的样本来看，那阵子曾有人从伯利恒迁往拿撒勒；约瑟的法定住处可能仍在伯利恒，那是他生长的地方。

二 5 下聘满足了合法婚姻的大半要求，不过还不可以圆房；约瑟带着已有身孕的未婚妻走，十分勇敢——即使她也是伯利恒人（很有可能），而必须回到那里。虽然罗马帝国大半的税法只要求一家之主报到，但是叙利亚省（当时包括巴勒斯坦）也向妇女收税。可是约瑟或许只是不愿意在马利亚身孕已重的时候，让她一个人留下来，尤其她怀孕的情形很特别，可能因而没有什么朋友。



拉末特的石马槽

二 6~7 包婴孩的「布」是长的布条，把手脚绑直，为要使其长得好（参：所罗门智慧书七 4）。通常生产的时候都有产婆帮忙；而这是马利亚的头一胎，极可能会有产婆帮她（虽然经文中看不出）。犹太律法允许产婆，若要帮人生产，在安息日也可以长途旅行。

到了主后第二世纪初，连异教世界都知道，耶稣出生在安放牲畜的洞穴里，在某人的住宅后面，他们甚至将这个洞穴的地点向哈德良皇帝报告。马槽是给动物喂食的槽；有时这种槽建在地板里面。传统译为「客店」的字，可能是指「家」，或「客房」；约瑟四散的家人既然同时回来，马利亚要生孩子（或产后要照顾孩子），在外面的空洞穴比较方便。

真君王的诞生

二 8 由于当地靠近耶路撒冷，有些学者建议，这里的羊群是圣殿所饲养的，为要作祭牲之用。这则故事或许对许多宗教人士的价值观形成挑战，因为他们瞧不起牧羊人；牧羊人的工作使他们不能参与社会上的宗教活动。在夜间看守羊群，显示当时的气候还温暖，不是冬天（那时羊群多半在白天吃草）；罗马基督徒后来以十二月二十五日为基督降生的日子，只不过是取代当时罗马的一个异教节日。

二 9 天使显现、神的荣光照耀、人万分惧怕；旧约记载神在历史中行特别之事的时候，也常出现这些情形。

二 10~12 「不要惧怕」，见一章 13、30 节的注释。

「大喜的信息」可以指神救恩的宣告（赛五十二 7），但那些以为皇帝是普世帝国之首的异教徒，也用它来指庆祝皇帝为神的庆典，尤其是庆祝他的生日（异教徒常公开为神祇庆生）；皇帝会被尊为「救主」和「主」。

耶稣出生于卑微的马槽，这成了真君王与罗马皇帝极大的分野；在路加的时代，效忠罗马皇帝的人若领会这段的对比含义，会勃然大怒（甚至可能会暴力相向）。

「记号」在先知文学里很常见（如：赛七 14；结十二 11），除了作为真理的证明之外，也是要激起人的注意，并提供解释。



临近伯利恒的牧羊人及羊群

二 13~14 这个合唱与地上皇帝崇拜时所用的合唱亦成对比。现任的皇帝亚古士督受人颂赞，因为他使得天下太平。由此处的对称语法（神与人相对、「至高之处」与「地上」相对）看来，「至高之处」是指「在天上的众天军当中」。

二 15~18 牧羊人可能会去一个个动物的厩房寻找，直到发现婴孩为止；伯利恒并不是大城。

二 19~20 马利亚把这些事放在心里，正如创世记三十七 11，雅各布把约瑟得到的启示存在心里（有关这词组，参如：诗一一九 11；箴六 21；所罗门智慧书八 17）。

二 21~40

婴孩与见证人

二 21 见一章 57~59 节的注释。

二 22~24 这几节所指的规矩，见出埃及记十三 2、12 和利未记十二 8。耶稣的父母用敬虔的心、完全遵照摩西的 * 律法而行。他们献上的祭显示他们很贫穷（利十二 8）。按照习俗，马利亚要按手在鸽子上，然后一位祭司会将鸽子带到祭坛的西南角，拧断一只鸟的颈项，作为赎罪祭，再把另一只烧掉，作为燔祭。

二 25~26 与西面的相遇一定是在女院中。神未来要为以色列行的事，被描述为「安慰」（参如：赛四十九 13，五十一 3，五十二 9，六十六 13）。[* 圣灵]与 * 预言关系密切。能够在死之前看到神的 * 恩惠，参：诗篇九十一 16，多比雅书十 13 和十一 9；有时在旧约中，义人会被取去，不至亲眼见灾难临到，而恶人却尝不到好处（如：王下七 2，二十二 20）。

二 27~32 西面的颂赞反映出旧约式的敬虔，如创世记四十六 30，以及以赛亚书四十二 6 和四十九 6 等处的预言。

二 33~35 犹太与希腊—罗马典籍中的 * 预言通常不明确，当时很难懂，事后来才能明白。西面的话可能影射以赛亚书八 14~15 的绊脚石，以及对 * 复活的盼望。「刀」或许反应出马利亚因耶稣的受苦而有的难受，或许指她的心被揭露出来，而前者的可能性较大（母亲的忧伤可以代表儿子的受苦，如：士五 28）。

二 36 虽然旧约也提到女先知，但在当时的犹太典籍中，她们不如男先知来得重要。「亚拿」之名（多比雅书一 9）就是希伯来文的「哈拿」（撒上一 2）。

二 37~38 犹太和希腊—罗马文化常认为不再结婚的寡妇格外敬虔、忠诚。犹太典籍中著名的寡妇犹滴，据说终身守寡，直活到一〇五岁。如果把这段经文的两个数字加起来，七和八十四（以八十四作为守寡的年数，而非她的岁数），而若她是照当时的结婚年龄十四岁成

婚，那么，她也应当有一〇五岁了。

二 39~40 参一章 80 节的注释。

二 41~52

圣殿中的男孩

古时的传记作者总会尽可能加入主角小时的一些重要轶事，有时会讲到他在孩童时如何聪颖非凡（如：古列、* 约瑟夫）。在二章 21~40 节，耶稣令先知惊异，而在二章 41~52 节，祂又令律法教师希奇。

二 41 * 律法要求每一年在逾越节的时候，都要到耶路撒冷去朝圣（申十六 6），不过大部分住在远方的犹太人无法每年都去。犹太教师并不要求妇女参加节期，然而许多妇女会去。这一节可能暗指塞缪尔记上一 7 和二 19 的哈拿。

二 42 按以色列的规矩，「十二岁」是耶稣正式成人之前的一年，成人就有责任要照律法行事。（在耶稣的时代，犹太人正式的成年礼（bar mitzvah）可能并不存在，然而这个礼节与罗马人的成年仪式相当类似，所以有证据显示，在这个年龄应当有正式的进入成年礼俗。）

二 43~45 到耶路撒冷朝圣的人常与商队同行，他们能提供保护，免遭盗匪抢劫。马利亚和约瑟与商队同行，同乡的邻居又会一起照顾孩子，而耶稣已经接近成人，所以他们一定以为他和同伴在一起，特别这时候他们大概已有更幼小的孩子要照顾。假定一天走二十哩路（不过速度可能更慢，要看运输工具和孩子的情形而定），沿最短的距离到拿撒勒，大约要走三天多。

二 46~47 据说有些犹太教师在这个时期会在圣殿院中开课；著名的 * 希列和 * 煞买可能就是其中的两位。问问题的方式在教导与学习时都会用，可是学生提出好问题很重要，这里耶稣便是如此。教师可以用问题来回答案问题，而耶稣的回答也很有智慧。

二 48~51 孝敬父母的诫命，被视为律法中最重要的诫命之一，而尚未成年的孩子在这方面的本份，就是要听话。有关马利亚的心，参二章 19 节的注释。

二 52 参一章 80 节的注释；比较犹滴书十六 23；这里的说法，亦可与箴言三 4 相较。

三 1~6

介绍约翰

三 1~2 希腊—罗马和旧约的历史，通常一开始都会提到君王与官员的年代，标明事件的日期，而先知的神谕或著作也是如此（如：赛一 1，六 1）。所以路加表明，约翰开始讲道的时间，大约在主后二十七年九月至主后二十八年十月之间（或下一年，不过可能性较低）。提庇留在位是主后十四至三十七年；大希律的儿子希律安提帕（参一 5 的注释）在加利利作分封的王是主前四年至主后三十九年；本丢彼拉多在任的时间是主后二十六至三十六年。有关「亚那和该亚法」，参：约翰福音十八 13、19 的注释。

三 3 想要进犹太教的非犹太人，必须把自己浸在水中，除去他们身为 * 外邦人的不洁；约翰要犹太人也用这操作表示自己的改变。参：马可福音一 5 的注释。

三 4~6 这段引言，参：马可福音一 3 的注释；以赛亚应许会有新的出埃及，神将前来拯救祂的百姓以色列。路加把这段引言延伸，多用以赛亚书四十章，可能是要以看见神的救恩为结束；参：路加福音二 30。

三 7~20

约翰的讲道

细节请参：马太福音三 7~12 的注释。

三 7 一般相信，毒蛇（如：尼坎德的毒蛇）从母腹出来的时候，会把母蛇吃掉；因此，约翰称听众为「毒蛇之子」，比称他们为「毒蛇」更难听。田地起火的时候，蛇通常会逃跑。

三 8~9 犹太人相信，因为他们是亚伯拉罕的后裔，所以是神所拣选的子民，必定得救。从石头中兴起子孙的想法，似乎出自希腊神话。有些学者认为，约翰是以亚兰文的「孩子」与「石头」作文字游戏。

三 10~11 最穷的人（如埃及大半的农民）只有一件外衣；按这标准来看，凡有两件外衣的人，所拥有的已超过生活所需。「我们当作甚么呢？」这个问题在路加福音一使徒行传中不断出现，意思是如何才能得救。

三 12~13 * 税吏有时会多征收钱，放进自己的腰包；虽然这种陋规不合法，可是很难革除。

三 14 有些注释家认为，这些「兵丁」是犹太警察，他们会伴随税吏或希律党的商人；不过这些人更可能属于罗马在当地征召的叙利亚辅助部队，他们不是犹太人。

罗马军团驻扎在叙利亚，不在巴勒斯坦，不过巴勒斯坦（该撒利亚和耶路撒冷）也有一些驻军，而偶尔还会有小队军伍经过。罗马兵丁常会在当地非法养小老婆，这点亦显示，军人并不一直留在营区。犹太人不必从军，主要与他们的饮食律法有关。

兵丁偶尔会为薪资提出抗议，让政府头痛（如：主后 14 年前线的反动）；而兵丁向当地百姓勒索，或套以假罪名的事，也时有所闻（参如：* 蒲草纸卷；* 亚普类乌（Apuleius））

三 15~17 有关约翰的 * 弥赛亚讲论，参：马太福音三 11~12。* 旧约先知也曾宣告，到了末时，* 圣灵会浇灌在义人身上，而恶人则会被火焚烧。犹太人一般认为圣灵是 * 预言的灵，有些团体亦认为，圣灵是一种洁净神子民脱离污秽的能力。

三 18 有关他「许多别的话」，参：使徒行传二 40 的注释。

三 19~20 约翰向希律安提帕的讲道合乎先知的道德观，可是希律与他的属下可能认为其中别具政治企图，尤其由于希律与希罗底不正当的结合，已经让他在政治上付出代价（参：可六 17~20 的注释）。惩罚希律的对头，是拿巴提（译注：古代的阿拉伯人）的王，他与希律管辖的比利亚境内同族的人结盟，而约翰正在那一带讲道（约三 23），因此可能令希律备觉危险。

古代以色列的先知通常享有免于受逼迫的权利，这在古代近东的国家是少见的（其他国家的先知很少敢斥责当今的君王；他们最多只会要求多给神庙一些捐款）。可是有些以色列王会把先知下监（王上二十二 26~27；耶三十七~三十八），甚至会杀他们，或要他们闭口（王上十三 4，十八 13，十九 2；王下一 9，六 31；代下二十四 21；耶十八 18、23，二十六 11、20~23）。约翰为此付出的代价，预表耶稣将会丧生于当权者之手。

三 21~22

宣告耶稣的神子身分

犹太典籍强调，神会从天上发声，来向这时代的人说话；大部分人相信，祂不再透过先知说话，至少不像从前那样。因此，约翰先知的事奉与天上的声音，成为耶稣身分的双重见证。详细的注释，参：马可福音一 9~11。

三 23~38

耶稣的祖先

希腊—罗马的传记家通常会列出先人之名，更不会遗漏出名的先祖。路加的家谱较接近希腊—罗马式，从最近的家人写起，倒推回去，和马太福音及 * 旧约的家谱不同。这个方式使他能以「* 神的儿子」来作结尾（参一 35，三 22，四 3）。

有关家谱的细节，参：马太福音一 2~16 的注释。学者对马太福音与路加福音家谱中的差异，提出种种解释，最著名的如下：（1）一个（可能是马太）记载的是约瑟的家谱，另一个则是记马利亚；（2）一个（可能是马太）把家谱灵意化，并没有据实记载；（3）后代有重复又有差异的现象，是因一个将兄终弟及的子嗣也包括在内（申二十五 5~10）。

在希腊社会，成年男子开始在公职服务的年龄约三十岁；利未人在圣殿的事奉也始于三十岁。路加说「约有三十岁」（三 23），他没有把估计的数目当作确定，可见他是位优秀的历史家，不像传统犹太式的编史。

四 1~13

在旷野受试探

细节请参马太福音四 1~11 的注释。耶稣在此解决争辩的方式，正如好 * 拉比的作法——藉经上的话。可是这一段也显示，耶稣对圣经的运用，不单是采用时人对圣经权威的看法，更是作为祂权威的出处，也作为伦理问题的最终准则；即使祂所面对的，是超越人之文化的仇敌，依然如此。（原作者与最初的读者都视魔鬼为一真实的个体，这是毋庸置疑的；现代有些读者把魔鬼寓意化，当作是邪恶的象征写法，其实这样的理解，与经文的原意差之千里。）

这里（四 4、8、12）引用的三段申命记经文（六 13、16，八 3），是以色列人在旷野受到试探时，神所赐的命令。耶稣不像神的另一个犯罪的「儿子」亚当（三 38），祂胜过了考验（参：创三）。

四 1~2 摩西也曾禁食四十昼夜；以色列在旷野则为四十年。

四 3 魔鬼对耶稣的第一个试探，是古代对术士的一种

想法，说他们可以把自己变成动物，也可以改变其他东西，如把石头变为面包。

四 4 有些犹太团体(如:从 * 死海古卷和后期的 * 拉比文献中可见)也用「经上记着说」一词来引出圣经的话。

四 6~7 实质而言,这个世界并不属于魔鬼(但四 32),牠对人心与社会的控制,只是一时的篡夺。牠最多只能使耶稣成为政治、经济式的 * 弥赛亚,而这正是多数犹太人衷心期待的弥赛亚。

四 8 耶稣所引用的申命记六 13,是禁止拜偶像(申六 14),凡是敬拜魔鬼的,显然便触犯了这条诫命。

四 9~11 魔鬼带耶稣到圣殿的一处,可以俯视很深的山谷;从那里掉下去必死无疑。后来 * 拉比承认,魔鬼和邪灵非常会用圣经;此处魔鬼引用诗篇九十一 11~12,是断章取义,因为九十一篇 10 节清楚陈明,在神的仆人遇到危险时,祂必保护,而不是要人以此为借口来冒险。

四 12 耶稣引用申命记六 16,那里讲到以色列人在玛撒试探神,要祂行一个神迹,否则就不认为祂在他们当中(出十七 7)。

四 13 对大部分古代读者而言,魔鬼的离开可能暗示牠暂时的失败(参: * 乔布遗训二十七 6; 亚当生平十七 2~3,日期不明)。

四 14~30

在家乡的会堂讲道

路加一般都十分审慎地按照数据源的顺序来写(可能他要按照所采用的传记模式),但在这里却岔开来(参:可六 1~6),因为这一段成了他对 * 福音的主题说明。

(参:彼得在使徒行传二章的讲道,那一段在使徒行传也有类似的作用。)

耶稣会用圣经来对付魔鬼(四 1~13),当时的人视为理所当然;然而祂用圣经来向当时的人都视为合乎经训的传统挑战,就令他们勃然大怒。犹太教师一般欢迎辩论,乐意探讨根据圣经的各种观点;可是他们对圣经的解释,总是支持合乎传统的看法(今天许多教会也常如此)。

四 14~15 来访的 * 拉比常会受邀讲话;可是拿撒勒,这个只有一千六百到二千居民的小镇,早已认识耶稣,

因此不太会对祂产生新的看法。

四 16 从耶稣过去在家乡 * 会堂中的诵读,这些人一定早知道祂是敬虔人,而且通晓希伯来文。解释圣经的人,通常是坐着(太五 1),但在读经时,则要站着。

四 17 后来会堂采用以固定顺序来读经,不过在当时,读的人可以自由从先知书里挑选经文来读;再后期,诵读先知书的人可以「略过」一些经文。会堂的执事(chazan, 20 节)可能会选出要读的书卷(旧约不同的书记在不同的卷上)。「打开」书,意思是展开希伯来书卷,直到要读之处。

四 18~19 以赛亚在这一段中(六十一 1~2; 参五十八 6)似乎是在描述以色列在禧年(或释放之年)时的情形,所根据的是利未记二十五章; * 死海古卷便是从这个角度来看以赛亚书六十一章。有些学者建议,可能正好有一次禧年才过不久,因此耶稣的听众对这段经文十分熟稔;还有些学者则认为,在主流的犹太教中,这种习俗是否仍存在都有问题。路加把引用的经文停在救恩上,可能是刻意的,但熟悉圣经的读者会知道下文为何。

四 20 教师讲解圣经时,通常是坐着的。 * 会堂的执事是 chazan, 负责管理建筑物、经卷等等;这个地位最后变成有薪给的(不过其权力较「管会堂的」为低)。当时的会堂可能不像今天的教会或会堂那么正式,因此与会者居然聚精会神听讲,显得颇不寻常。

四 21~22 实时性(「今天」; 参二 11, 十九 5、9, 二十三 43)是引发冲突的首要关键;耶稣所读的经文应当应验于弥赛亚时代,而拿撒勒的居民既未见到 * 弥赛亚,也没看到弥赛亚时代的临到。因为他们距离塞弗利斯只有四哩,所以非常清楚主后六年在一次弥赛亚式的反叛之后,罗马人如何摧毁了加利利的首府;这一带地方对于弥赛亚式的宣告十分小心,后来重建的塞弗利斯并没有加入主后六十六年的反叛,便可为证。

* 死海古卷的作者相信,他们是活在末世的边缘,因此经常强调圣经的 * 预言即将实现,把那鸿、哈巴谷等先知书的描述,应用在自己的那一代。因此,这样解释圣经并不至于触犯第一世纪巴勒斯坦的犹太人;令他们忿怒的,是耶稣暗示,末世已经因祂的工作而临到。

四 23~24 在犹太教中,以色列人拒绝自己的先知乃是常事;例如:杰里迈亚被自己的祭司家乡亚拿突所逼迫(耶一 1, 十一 18~23)。四章 23 节的格言,在希腊古典文学与医药典籍中可以找到类似的话,有些 * 拉

比也引用了相近的 * 亚兰文格言。

四 25~27 在此耶稣提到社会地位很低的人（寡妇）与边缘人（痲疯病人），不过重点为，接待 * 旧约两位著名先知的，都是非犹太人。西顿和叙利亚都是备受歧视的地方。耶稣指出：拿撒勒不接受祂，但非犹太人则会接受祂。

四 28~29 在犹太的巴勒斯坦，群众不能依法执行死刑，可见这群人实在是极其忿怒，甚至竟然要在安息日（16节）这样行刑。拿撒勒固然不是建造在所谓的山崖上，不过它也像古代许多的城市一样，是在丘陵地，附近有许多突起的岩石与断崖。以石头打死人，是先将罪犯推到山崖下，然后再用头一般大的石块丢在他身上。最先朝胸部丢，不过距离这么远，不一定丢得准。

四 30 耶稣从群众当中走过去，没有受害——或许是神隐藏了祂（参：耶三十六 26），或许是祂的态度令他们哑口无言，或许祂的乡人突然醒悟不可以这样对待自己人；总之，祂的时间还没有到。

四 31~37

在迦百农的会堂讲道

耶稣在研经祷告之处不被接纳（四 14~30）的记载之后，接着乃是一则祂与污鬼附身之人相遇的故事。迦百农人的反应，和拿撒勒人在四章 14~30 节的反应恰成对比。迦百农在主后第二世纪成为早期犹太基督教的中心。另参：马可福音一 21~28 注释。

四 31 考古学家已经发现迦百农* 会堂的遗址。

四 32 大部分教师对 * 律法的解释，都是说它应当如何应用到现况，或援用相关的法律案例、* 故事传统来作说明；耶稣则超越这些作法。

四 33~34 污鬼常与法术相连，而术士制服灵界势力的方式，是呼叫其名。倘若污鬼想用这个方式来制服耶稣（「我知道你是谁」，在术士的文献里是用来制服灵界势力的说法）——如一些学者的建议，则祂的办法没有奏效。

四 35~37 驱魔人主要用两个方法赶逐污鬼：(1) 把牠吓出去，或让牠感到不舒服而待不住，如：把很臭的树根放在被鬼附之人的鼻孔下，希望污鬼受不了；(2) 呼求力量更大的灵，来赶走较小的灵。令百姓非常希奇的是，耶稣只吩咐一声，污鬼就出去了。

四 38~44

声誉日隆

细节的注释，参：马可福音一 29。

四 38 可能西门的岳父已经过世，西门和他的妻子把守寡的岳母接到家中来住。当年大家族的人彼此照顾乃是习俗。

四 39 服事客人是待客的重要规矩，一般都由家中的成年妇女来担任（多半的自由人家中养不起奴隶）。

四 40~41 安息日（四 31）在周六的日落时结束。「日落的时候」表示安息日结束了；因此百姓可以把病人抬来，找耶稣医治（抬东西被视为工作，在安息日不可以）。希腊人用按手作为医治的接触点，犹太人比较少这样做，可是在犹太传统中，这动作也富有象征意味（参：徒六 6 的注释）。如果人有信心，耶稣也可以不必用这方式（参：路七 6~9）。

四 42~44 古代的城镇街道很窄，有时（像在埃及等较穷的地方）二十个人同住在一个没有隔间的屋子里，要找一个安静的处所几乎不可能。在迦百农，大部分是四栋房子共享一个院子。各市镇间的距离不远；若起得够早（大部分人在黎明起身），或许还可以找到能够独处的地方。

五 1~11

得人如得鱼

摩西作过牧人，戴维作过将领，约瑟作过总管，而这些 * 门徒原为渔夫，过去的经验能帮助他们从某个角度来了解当前的新任务。

五 1~2 网捞到的东西，除了能吃的鱼之外，还有杂物，所以需要清洗。现今在加利利的内「海」（革尼撒勒湖）有各式各样的鲤鱼；* 约瑟夫说，加利利湖有好几种鱼。

五 3 这个湖的沿岸有音响效果，类似一座圆形剧场；因此，耶稣稍微离开群众，从船上讲话，可以让人听得更清楚。

五 4~5 彼得的顺服是很好的榜样；渔夫在宗教的事上可能会听信* 拉比的话，但是在捕鱼专业上，就不见得了。用拖网整夜捕鱼，所获的量应该会很多，大大超过耶稣在五章 5 节所给的吩咐。按资料看来，在加利利海

捕鱼，晚上要比白天容易；早上便可以卖鱼。

五 6 耶稣把食物与活物变多，这在* 旧约有先例可循（如：食物，出十六 13；王下四 1~7、42~44；活物，出八 6、17、24，十 13）。

五 7 由于设备所需的资金甚大，所以渔夫通常会以公司的方式一起工作；几家人有时会在一起工作，以增加收入。在古代的巴勒斯坦还有其他的渔业公司，所以，西门和安得烈与西庇太的家人（五 10）是同事，并不特别。几条船一起行动，比单独一艘船可以放下更大的网；撒网之后，或是把鱼倒在船中，或是把网拖回岸上。

五 8~9 摩西、基甸和杰里迈亚在蒙召的时候，都十分震惊；但彼得的话更接近以赛亚（赛六 5），且符合路加的重点（路五 20、30~32）。

五 10 「得人的渔夫」可能暗指两处旧约经文（耶十六 16；哈一 15），把审判即将临到的意象，转成得以逃脱审判的意象；但耶稣或许只是要改变他们的工作，不再作渔夫，如同神要摩西与戴维去「牧养」祂的百姓。

五 11 渔夫的收入比一般人高（即使他们晚上捕的鱼不多，五 5），他们放下工作，显示出相当坚定的委身，因为他们知道家中的经济从此会受到影响。

五 12~16

洁净痲疯病人

细节请参：马可福音一 40~45 的注释。痲疯病患是被赶出社会的人，即使犹太律法允许，正常人也不会想去碰触他们。圣经明文规定，痲疯病患若得医治，必须献上特定的祭物（利十四 1~32）。耶稣顺从这些规定，并没有违反 * 律法，或得罪祭司。

教师若能行神迹，必会吸引一大批人来追随，因为许多人都患病；据说加利利的温泉有医治的果效，从蜂拥到那里的人潮，便可以证实受各样病痛缠累的人极多。

五 17~26

医治瘫痪者

细节请参：马可福音二 1~12 的注释。

五 17 * 法利赛人似乎比较集中在耶路撒冷和犹太地；所以在加利利的，可能大半是路加所提到的另一群人，即教法师。所有加利利的村庄都有受过犹太律法训练的

* 文士，他们能写法律文件，并教导孩童摩西的律法。

五 18~19 一般的迦百农家庭大约只可容纳五十个人站着（考古挖掘出最大的家，一边长十八呎）。到屋顶是从外面的楼梯上去，所以这些人可以通行无阻。巴勒斯坦一楼屋子的房顶相当坚固，可以在上面走，但作法是把树枝与兰茎搭在大梁上，再用干土覆盖，所以可以挖通。

路加把这种巴勒斯坦的屋顶结构，换成读者较熟悉的一块块相连的砖式平顶，就像今天的传道人在重述圣经故事的时候，会改变一些细节，让读者更容易明了。或许基于同一个理由，路加没有提到他们挖透屋顶。瘫痪的「床」就是他一直躺着的褥子。

五 20~21 犹太教相信，只有神能赦免罪，不过大部分犹太人认为，神的代表也可以代替祂发言。准确的说，「褻渎」包括讲出神的名字，或要人去敬拜别神；广义而言，至少需有不尊重神的表现。因此严格说来，这些律法专家把耶稣的话解释成褻渎，实在不正确——即使按他们自己的规定来看。

五 22~26 有些犹太教师认为，一位教师若能行神迹，便证明他真是神的代表；但亦有人认为，若该教师对圣经的教导与他们不符，单凭神迹尚不足以为证。

五 27~32

与罪人同席

细节请参：马可福音二 13~17 的注释。在旧约中，神会将祂的道指教「罪人」，即知道自己需要的谦卑人（诗二十五 8~9）。

五 27~28 税吏是希律政府中的职员；他们的薪水不错，而一旦离职，便不可能再复职（尤其是如此突然的离开）。

五 29 耶稣邀请利未未来跟随，对他是很大的荣誉，因为平时像他这样的人，是宗教人士不屑理会的。利未用为耶稣摆筵席作回应，并不让人意外；以尊荣报答礼遇，是古代社会生活的重要成分。同桌用餐、聊天，表示关系十分亲密，按古代请客的礼俗，这位富有的人自然会邀请他（从前）的同事和属下来赴宴。

五 30 * 法利赛人（和属于该党的教师）非常讲究吃饭的特定规矩，不喜欢与在这方面不谨慎的人一起吃饭，更不愿与 * 税吏和罪人共餐。大部分人认为税吏是罗马人的走狗，充满爱国情操的宗教人士鄙视他们。这里

的法利赛人只批评耶稣竟和这些人吃饭，由此可见，无论利未其他的客人是否守规矩，耶稣与祂的门徒在言语和吃、喝方面都表现良好（如：他们不会醉酒）。

五 33~39

宴乐还是禁食？

细节请参：马可福音二 18~22 的注释。* 旧约也承认，从前崇拜中使用的一些作法或对象，后来不再适用（王下十八 4；耶三 16）。

五 33 虽然旧约规定的节期比禁食还多，但是禁食成了犹太人司空见惯的作风；* 法利赛人通常一个星期禁食两次。尽管 * 禁欲式的禁食并不符合圣经的教训，但许多人可能是为禁欲而禁食。禁食是与祈祷或忏悔相连的重要操练，* 门徒（未来的 * 拉比人选）竟会完全不这么做，实在不寻常。对门徒的行为，教师必须负责。

五 34~35 婚筵一般进行七天；参加婚筵的期间不可以禁食，也不可以参与哀悼，或做粗重的工作。耶稣以此作比方，说明当祂在的时候，禁食便不合适。

五 36~38 耶稣用两个类似的事来说明。旧衣服已经洗过，缩过水。酒可以存在瓶子里或酒袋里；酒袋和瓶子不同，它会膨胀。旧的酒袋因为酒的发酵已经膨胀过，如果再装未发酵的酒，尔后因酒继续膨胀，而旧皮袋在伸张到极限之后，就会破裂。掺了水的酒，在用餐时可作饮料。

五 39 当时蒸馏术尚未发明，酒只含些许酒精成分，不过一般都偏好陈酒，因新酒还没有开始发酵（格言，如：德训篇九 10；* 拉比）。耶稣可能在暗示，为何宗教人士反对耶稣 * 门徒的欢乐之情：因这是新事。

六 1~5

安息日的主

细节请参：马可福音二 23~28 的注释。有些学者认为，「用手搓」（1 节）延伸而言，就等于打麦子，这是安息日不可做的工作之一。虽然摩西的律法是犹太法律专家的权威，但是 * 旧约其他部分的 * 故事有时说明了 * 律法的精神，甚至比原来的规定更当视为优先（如：代下三十 2~3）。

如果耶稣可以用圣经指出理由，祂的对手照理便无

法控告祂，因为巴勒斯坦的犹太人对于如何守安息日，有好些不同的看法。

六 6~11

行善合乎律法

细节请参：马可福音三 1~6 的注释。

六 6 「枯干」之手的肌肉与神经不能动；所以那只会比一般的小，没有作用，亦无药可救。

六 7~10 耶稣在此并没有违反 * 律法；虽然许多宗教教师反对在安息日看小病，但「伸出手来」并不算工作，而神在安息日也可以回答人的祷告。

六 11 对安息日无心的违犯，或为「怎样才算守安息日（引起辩论的事）」而争执，一般人都不会太在意；死刑（出三十一 14，三十五 2）只是针对故意抗拒安息日的人。耶稣的对头在此远远越过了他们自己的教训。

六 12~16

拣选十二人

细节请参：马可福音三 13~19 的注释。

六 12 耶稣在此可能是按着摩西事奉的模式。摩西曾在山上祷告，得到指示要选帮手（出十九 24，二十四 1~2；参三十一 1~2）和继承人（民二十七 15~23；参二十 23~29）。

六 13~16 一般人常有别号，有时是绰号，这或许是福音书十二门徒名单有差异的原因，也可说明这个名单中的两个西门、两个犹太和第二个雅各布（这些名字当时都很普通）。

六 17~26

论福与论祸

请参：马太福音五 3~12 的注释。论福与论祸是很常见的文学形式，尤其在 * 旧约和犹太教中；此处可能仿效申命记二十七至二十八章从山上宣告的祝福与咒诅。至于此处所列的福与祸，可参：以赛亚书六十五 13~16。

六 17~19 这段路加的平原（或「平地」）讲章前言，

请参：马太福音四 23~25 的注释。

六 20 耶稣的 * 门徒有些人经济并不差，而在跟随祂之后成为贫穷（见十八 28）。路加的「贫穷的人」和马太的「灵里贫穷的人」，背后可能是一个两种含义兼备的 * 亚兰文。

「穷人」在某些犹太团体中成为敬虔的代号，因为他们既受人的压迫，只能全心投靠神。在耶稣之前一百年，罗马将军庞贝曾重新分配犹太人的地，从那时起，穷人的敬虔更受注重；大部分犹太人和古代地中海一带的人一样，都很贫穷。犹太人都渴望 * 国度的临到。

六 21 「得饱足」（得供应）是众人所期待 * 弥赛亚时代的福分。在饥荒的时候，穷人家更加饥饿（巴勒斯坦乡下比埃及的乡下情形好一些，但是比不上哥林多或意大利的乡下）。哀哭是悲恸或悔改的表现。

六 22~23 在旧约里，多数真先知都曾遭人拒绝，而犹太教中更强调这一点，所以耶稣的听众可能会明白祂的意思。这里的隔绝或流放或许指正式被赶出 * 会堂（参：约九 22 的注释），但更可能是一般性的说法。

六 24~25 「安慰」是弥赛亚时代的福分（如：赛四十一；参：路十六 25）。耶稣的听众多半都是穷人，但路加的读者却是希腊—罗马的城市人，家境可能不差（一 3~4）；路加并没有轻易放过自己的读者（参：* 以诺一书九十六 4~5）。喜笑常与讽刺相连。

六 26 希腊哲人常瞧不起大众的看法，如果受到群众的恭维，有时他们还会埋怨。可是耶稣把先知拿来作比较更为合适；凡是顺着百姓爱听的话来说的先知，必须证实自己在说真话（耶六 14，二十八 8~9）。虽然听众肚里明知真先知的話可能正确（耶二十一 1~2，三十七 3，四十二 2；参：王上二十二 27），但他们通常比较欢迎假先知（王上二十二 12~13；耶五 31，二十三 13~14）。

六 27~38

待人要有怜悯

六 27 * 旧约特别吩咐要爱邻舍（利十九 18），可是没有吩咐要爱仇敌。

六 28 耶稣（二十三 34）和跟随祂的人（徒七 60）都遵行了这项祝福人的规定，为仇敌祷告，不过在旧约里，求神伸冤报复的祈祷十分常见（代下二十四 22；诗一三

七 7~9；耶十五 15；参：启六 10），在古代的（术士）咒语文献中亦然。

六 29 在古代近东，打人的右脸是很严重的污辱。这节的衣服是分别指外衣和里衣；最穷的人（如埃及的农夫）可能每样只有一件；因此这里耶稣可能是以 * 夸张法来说，绝对不要为自己而反抗。

六 30 耶稣在此处或许是指乞丐（古代东方十分常见），与求人借钱的极穷之人。在犹太的巴勒斯坦，乞丐通常是真正有需要的人，他们大部分都无法工作；农夫会借款来栽种。犹太社会既强调慈善工作，也强调人的责任。

六 31 这句话的负面形式（「己所不欲，勿施于人」）在古代世界是很常见的伦理格言。

六 32~33 爱仇敌、借钱不求偿还，这些理念都是前所未闻的，不过许多 * 法利赛人倡导要与罗马政府和平相处（至少某种程度要容忍仇敌）。

六 34~35 在罗马世界，利息有时可以高达百分之四十八，但是 * 旧约不准人取利，或赚利息。在接近第七年（按 * 律法规定，要取消所有的债务）的时候，许多犹太放款者恐怕投资会收不回来，所以干脆不借款给人，而需要借钱来栽种的小农户便受到伤害。犹太教师找出一个办法，绕过这条律法，只要穷人能还债，就可以借钱。耶稣则声称，这种作法并不需要；富足的人理当帮助缺乏的人，无论这样做是否会造成损失。

圣经的律法规定，在免债之年以前仍要借贷给穷人（申十五 9；每七年债务便要免除一次；参：利二十五），这规定支持耶稣在此所提的原则，不过耶稣又进一步强调无私的施舍。虽然律法限制人的自私，然而耶稣却直指律法的核心精意，倡导要为邻舍有所牺牲。好人的「儿子」应当具备父亲的性情；因此，神的儿女应当像祂一样。

六 36 人的怜悯应当反映出神的怜悯，这成了犹太的俗语（如：* 阿立斯体亚书信 208；* 拉比）。「慈悲」可能与马太福音五 48 的「完全」同出于一个 * 亚兰文。

六 37 「论断」、「定罪」、「饶恕」都是审判之日的用语，而神目前与祂子民算账的方式（如：在赎罪日），乃是一种预表。

六 38 这里的比方是一个量器，先把谷子尽量倒进去，摇匀，之后再倒一些，直到满出来。倒在「怀里」是指外袍折起的角，用来当作口袋或袋子。犹太人为避免提到神的名字，有时会用「他们」一词，这里「他们会倒」（NASB）或许指神会这么做；也可能这里的意思是，神

会透过别人报偿。旧约经常讲到，神会按人的行为审判（如：赛六十五 7）。箴言和其他经文亦讲到，祂会祝福慷慨的人（如：申十五 10；箴十九 17，二十二 9，二十八 8）。

六 39~45

真假教师

六 39 这则以瞎子为意象的格言，别人也曾用过。这里的重点为，自己必须先学习正道（六 40）、领受指正，才能去教导别人（六 41）。

六 40 在古代的犹太教，训练* 门徒的目的，是要让他成为有能力的教师，或 * 拉比。按定义而言，门徒对律法的了解总比不上他的教师。

六 41~42 此处耶稣是用 * 夸张法，而这种夸大很可能令耶稣的听众发笑——因此更加引人注意。

六 43~45 参三章 9 节。无花果和葡萄常栽在一起，是巴勒斯坦最普通的农作物，在旧约经文中也常连在一起。荆棘和蒺藜总是农人的麻烦（参如：创三 18；及赛五 2、4；*LXX）。

六 46~49

正确与错误的根基

耶稣再度使用审判之日的意象。听道而不顺服，至终必遭审判，这个概念一般人很熟悉（结三十三 32~33）。可是除了耶稣之外，没有一位犹太教师会声明自己的话如此具有权威；这种权威只属 * 律法专用。

有些注释家主张，「深深的挖地」（48 节）暗示他在造地窖；虽然巴勒斯坦的房子地窖也不算罕见，不过较常用在希腊式建筑；参五章 19 节的注释。

七 1~10

异教徒令人讶异的信心

七 1~2 最近的罗马军团驻扎在叙利亚，不过也有不少部队驻防在地中海沿岸的该撒利亚；可能还有小规模部队，驻守或定居（退休之后？）在巴勒斯坦各个不同的地方。百夫长下面有「百人」，但实际上只有六十到

八十名部下。百夫长是罗马军队的骨干，负责士兵的训练。

七 3~5 敬畏神、且给予犹太社群大笔捐款的非犹太人，非常受尊敬。百夫长的薪水比士兵高很多，但是这位百夫长为当地建 * 会堂，表示他在经费方面摆上很多。重点在比较双方对「配不配」的观念（七 4、6）。

七 6 这位百夫长不是完全皈依犹太教的人，所以还保有一些 * 外邦人的不洁，可能特别指他家中的食物。在一般的情况下，请犹太教师到这样的家中，是会得罪人的，可是这一回地方的长老希望能破一次例（七 3）。

七 7 兵丁在罗马军队服役的二十年左右，是不可以结婚的。许多士兵在当地有非法小老婆，而军队也睁一只眼、闭一只眼，这些小老婆则觉得有利可图。可是百夫长的调动比较频繁，他们比较少像一般士兵有这类关系；他们常在退休之后才结婚。不过，按古代的定义，家人可以包括仆人，而家中的仆人与主人关系常十分亲密——尤其如果全家只有他们两人。

七 8 百夫长表明他了解耶稣所应用之权力的操作模式。罗马兵丁的训练很严格，除了少见的反叛上司案例之外，一般都会谨慎地遵命行事。

七 9 「* 外邦人」常与异教徒为同义词，他们不信以色列的神。

七 10 当时有些流传的犹太故事讲到能行神迹的人，可是远距离的医治则十分罕见，会被视为比其他神迹更奇妙。所以，众人会认为这次的医治格外神奇。

七 11~17

打断送殡的行伍

打断送殡的行伍，是件大大违反犹太教和犹太风俗的事；触摸棺架会让耶稣一整天不洁净（民十九 21~22）；碰触尸体会让祂一星期不洁净（参：民五 2~3，十九 11~20）。可是对耶稣而言，影响力却是反其道而行。

七 11~12 送殡的行伍经过的时候，一般人通常会放下手上的工作，加入其中。寡妇的独子在她之前过世，是最可怜的情形；此后除非还有亲人可以接济，否则她只能靠社会大众的救济过活。

七 13 根据风俗，丧子的母亲走在棺木之前，因此耶稣会先碰到她。哲人安慰丧失亲人的话常为：「不要悲伤，因为没有好处。」耶稣的方法则完全不同：祂去除了造

成悲伤的原因（王上十七 17~24）。

七 14 只要碰到棺架，就是扛抬尸身的担架（犹太人的习俗不用封闭的棺材），耶稣就沾染了尸体的不洁，在犹太教里，这是礼仪上最严重的不洁。只有死者最亲的人才能沾染这样的不洁。这位年轻人刚过世不久，为了避免腐化变臭，尸体会快就清洗、膏抹、包扎、哀悼，然后送去埋葬。

七 15~17 神从前曾用几位先知（伊莱贾、伊莱沙）使死人复活，不过这种神迹很少见。异教徒也有少数几则叫人复苏的故事，尤其从主后第三世纪开始（始于斐罗斯他杜（Philostratus，译注：希腊作家兼修辞学家）和 * 亚普类乌），这些故事都较晚，而且没有目击证人，不像福音书的记载；这些故事还有此处没有的特点，如：进入地下世界的报告。

七 18~23

鼓励约翰

七 18~20 或许约翰听见，耶稣为了医治人，竟不顾沾染礼仪上的不洁（如：接触 * 外邦人和尸体），而感到不安。不过，也可能耶稣的话似乎与约翰对要来那位的描绘——如他在三章 15~17 节的宣告——并不相符，而让他不解。不过，至少他认为耶稣是位先知，会告诉他实话。

七 21~23 耶稣的回答使用以赛亚书三十五 5 的话；这些医治乃是 * 弥赛亚时代的记号。有些教师把瞎子、瘸子和痲疯病患与死人相提并论，因为他们没有复原的希望。

七 24~35

推崇约翰

约翰与耶稣事奉的模式不一样，但两者都有效，而宗教当局对两者同样排斥。

七 24 芦苇很脆弱（赛四十二 3），所以「风吹动的芦苇」更是出名的软弱（王上十四 15）、不可靠（王下十八 21；结二十九 6）。

七 25~26 先知很少会富有，而在全中国败坏的时候，他们不得不置身于社会团体之外工作。约翰当时被希律安提帕关在监里，他绝不是讨好当权者的宫廷先知。

七 27 约翰应验了以赛亚书四十 3，他不单只是神的开路先锋之一，而是直接宣告主神即将来到的那位；神将行一件新事，带领祂的百姓经历新的出埃及。（新的出埃及，即从被掳之地归回，是以赛亚书的主题。）

七 28 这个比较乃是高抬耶稣的 * 门徒，而不是要贬抑约翰。早期 * 拉比有一说可作比较：约哈南·班·撒开，第一世纪最受敬重的学者之一，是 * 希列八十一个门徒之中「最小的」；这说法不是要贬抑约哈南的地位，而是要抬举他的同辈之人，因而也高举了他的老师。

七 29~30 由于一生一次的 * 洗礼，主要是为异教徒皈依犹太教所用，因此宗教人士本身不愿意这么做。他们会质疑那些不注重律法的犹太人（尤其是 * 税吏）究竟对宗教有多认真。

七 31~32 市场是全镇最热闹的地方。爱嬉戏的孩子会假扮婚礼和丧礼（后来有种游戏称为「埋蟋蟀」），他们可以代表不满意耶稣与约翰的对手；对不玩这两种游戏的孩子，无论怎么做，他们都不会满意。

七 33~34 施洗约翰合乎 * 禁欲式先知的角色，如伊莱贾（参一 14~15，约翰不喝酒）；耶稣则比较接近戴维的模式，不过两者各适其所。鬼附（33 节）常与疯狂相连。「贪食好酒」（34 节）是可处死刑的控诉（申二十一 20），所以是相当严重的指责。

七 35 犹太文献常把智慧拟人化，当作具神性，好比一位圣洁的妇女，劝勉义人来跟随她；在此她则是义人的母亲。

七 36~50

法利赛人与有罪的女人

耶稣违反了社会的禁忌，祂不单与种族上（七 1~10）、经济上（七 11~17）、宗教上（七 24~35）的边缘人士来往，更与在道德上（七 36~50）为人不齿的人相交。自从古典希腊时代开始，宴客亦成为教导道德伦理的场合。

七 36 请教师到家中用餐，是很得体的事，尤其是请外面来的教师，或刚在 * 会堂教导过的教师。他们是「斜靠着」，而不是坐着，显示是用躺椅，而不是一般的椅子，因此这是一场筵席，可能是要尊荣这位著名的外地教师。

七 37 这位妇女是「罪人」，可能暗示她是妓女（她一

定是犹太人——参：所罗门诗篇二 11——不过许多巴勒斯坦的妓女都不是犹太人），至少她是以不守妇道出名，也可能她要追求的东西很不名誉。

如果这位 * 法利赛人很富有，他应该派一名仆人守门，看进来的客人是什么人；但是宗教人士通常门户大开，让穷人进来，而这位妇人便得入内。在宴客时，若有未受邀请的人进来，他们应当保持安静，远离躺椅，观察主人与宾客的谈话。玉瓶是当时最合适用来装香料的。

七 38 犹太人不认为用香料是罪，但由于这名妇女是「罪人」，以香料为她作生意的工具，而耶稣竟接受她的膏抹，必令宗教人士心感不安。她站在「他后面」，并膏祂的脚，而非祂的头，这与客人在躺椅上的姿势有关；可能祂的左臂靠在桌上，而脚则远离桌子，伸向墙。

七 39 成年妇女若是敬虔，都应该已经结婚，所以会蒙头；凡是在公众场合抛头露面的，都会被视为放荡。因此，这位妇女用她的头发擦耶稣的脚，不单显示她的谦卑，也显出她在宗教上亦属边缘人士——即使耶稣不是先知，而她并非早已丑名昭彰，单凭这一点就足以辨认了。主人会心想耶稣可能是先知，可见他相当尊敬耶稣，因为犹太人一般认为，* 旧约之后已经不再有先知。

七 40~42 有些学者认为，* 亚兰文缺乏表达感恩之字，因此这里会写「那一个更爱他？」，而不像我们所期待的「那一个更心怀感恩？」债务到了第七年就应该豁免，不过精通律法的人会设法钻漏洞，不守这项规定。无法还债的人可能会被关在监里、暂时成为奴隶，或被没收一些财产；不过，这位债主高抬贵手，法外开恩。

七 43~46 一般的待客之道，包括提供水洗脚（不过富有的主人会让仆人给宾客洗脚）；亚伯拉罕的热心接待（创十八 4）常被提为榜样，因此主人没有借口不这样做。用润肤的油抹在头上，则会被视为设想周到。亲吻是亲爱或尊敬的迎客方式。耶稣终于在第 44 节转过来面对她；参七章 38 节的注释。

七 47~50 祭司在献祭之后，可以宣告神的赦免，然而耶稣明明没有在殿里向神献祭，就直接宣告赦免。这样的宣告违反了* 法利赛人的伦理，大多数早期犹太教的人视之为几近犯法的举动。（* 死海古卷有一则故事，在赶鬼之后同时宣告赦免，那是极鲜有的例外，并不能代表犹太人一般的作法。）

八 1~3

女性门徒

这里提到的支持模式，参：列王纪下四 42。在古代的地中海一带，妇女有时会成为宗教教师或其门生的赞助人。（不过，男性赞助人的数目大大超过女性，约为十比一，因为男人的经济资源较丰富。）然而，这些妇女若是跟着整个团体旅行，则会遭人非议。成年男女在一起受教，乃是闻所未闻的，而这些妇女竟和耶稣的男性 * 门徒一样领受祂的教诲，一定会让外人感到不解。上层阶级之家比较会各处走动，不过一般人还是会对她们闲言闲语；就如一些教师（如希腊哲人），曾因让妇女参与跟随而遭人诟病。

八 4~15

撒种者、种子与土壤

细节请参：马可福音四 3~20 的注释。

八 5~7 种子常在犁地之前就撒下，所以此处所描述的各种结局相当常见。

八 8 三十倍、六十倍和一百倍，对加利利的土壤而言，是很好的收成。

八 9~10 犹太教师一般会用 * 比喻来作说明，解释要点，而不是要隐藏其意。可是，如果像耶稣在这里，讲故事之先没有说明要解释的重点，那么只有最注意听的人，或一开始就是圈内之人，才能猜出祂究竟要讲什么。希腊教师，如 * 柏拉图，会刻意不说明某些要点，以防让外人得知；犹太教师有时也会这样做。所以，只有十分认真、追根究底的人才能明白。

八 11~15 耶稣的听众多半是农人，很容易体会耕作的比方；虽然加利利（其中有许多乡镇）比罗马帝国其他地方的都市更密集，可是在帝国中人口占大半的佃农，在加利利的乡下还是很多。

八 16~18

对神话语的责任

八 16 犹太教师力求能用例子与比方来教学，而耶稣在这方面则是大师。看不见的灯光毫无用处，神要人得着

祂话语的亮光。耶稣提到的灯是小小的泥灯，必须放在灯台上，才能照亮一整间屋子；把东西罩在上面，就会把灯弄熄。

八 17~18 如果群众听而不行，就不能得着更多的亮光。这里「量度」的用语是在市场上称食物与日用品之重量的用辞；有时也指神在末日进行公义审判的衡量。

八 19~21

耶稣的真正家人

视一个团体的核心份子有如弟兄姊妹，是常见的事；尊敬老年人如父母，也十分普通。可是把宗教团体成员之间的关系放在家人关系之上，在犹太教里是闻所未闻的，只有异教徒在皈依犹太教的时候，才会认定这个新的家比从前的旧家更重要。

八 22~25

风和海的主人

有些古代的故事讲到，某些大能大力之士可以制服自然界，但他们大半是神祇，还有少数则是远古的英雄。在犹太文献中，只有神本身能管理风和海（诗一〇七 29），不过有几位出名的敬虔人则曾求神赐下雨来。因此，* 门徒对耶稣的能力大感惊讶，是很容易理解的。

在所谓的加利利海上，风暴会突然兴起；这些渔夫平时比较多在靠近迦百农的一边，离岸这么远遇到风暴，令他们措手不及。在小小的渔船上，暴风雨会将水灌进来，而惟一能睡的地方，应该是高起来的船尾，利用木制或皮盖着的舵手座位，有时座位之下会放一个枕头，可以垫着头部。

八 26~39

制服群鬼

细节请参：马可福音五 1~20 的注释。

八 26 马太福音的「加大拉」（太八 28），距湖约有八哩，而格拉森则离湖约三十哩，不过都在同一区，属于低加波利，著名的非犹太人地区。

八 27 犹太人认为坟墓是不洁的，也是不洁之灵出没之

处。许多古代文化都会献贡物给死者，或许也是要讨好其中的污鬼。

八 28 古代的法术，可以借着叫出灵的名字来控制他。但要用法术来对付耶稣，以求自保，是无效的。

八 29 这个鬼附的人极有力气，而今天许多文化报导的鬼附个案，也讲到同样的情形。

八 30~31 一个军团（和合本：群）约有四千至六千部队。所以这个人身上附着一大群污鬼。根据犹太文献，许多魔鬼被拘禁在空中，或如此处所言，被囚在地底下（在「深坑」里）。

八 32 只有 * 外邦人或被视为「叛教」的不守律法之犹太人，才会养猪。犹太读者会认为，猪是最不洁净的动物之一，所以被污鬼附着乃是合理的。

古代的术士发现，污鬼在受到很大的压力，不得不离开所附着之人时，有时会讨价还价。

八 33 犹太文献常教导说，污鬼会死，所以这里既没有反证，许多古代读者便会以为，这些污鬼已经随着所附着的猪群而消灭了（或至少不能再作怪了）。

八 34~37 反对耶稣的原因，一方面是出于经济的考虑——损失了一大群猪，另一方面，有些希腊人有一种观念，认为行奇事的术士很危险，多数人都对他们畏惧三分。

八 38~39 耶稣恐怕人误会祂的 * 弥赛亚身分，所以在犹太人占多数的地方保持隐秘。可是在非犹太人居多数的低加波利，一般人会误以为祂是术士，因此祂鼓励这位新门徒去传讲，神为他成就了什么事，以纠正那些人的错误看法。

八 40~56

死亡与血漏

细节请参：马可福音五 21~43 的注释。

八 40~41 「管 * 会堂的」是会堂中最主要的负责人，也是当地的名人。

八 42 这位负责人的女儿到那时候还算孩子，从年龄和性别来看，她毫无社会地位，与她的父亲大不相同（40~41 节）。

八 43 这位妇人的病，就好像月经整个月都不停；按照 * 律法（利十五 19~33），她一直不洁净，因此她除了身体有病，还有社会问题。

犹太诠释者会藉同一个字把两段经文连在一起，路加的数据可能用「十二年」来强调这两则故事的相关性（42~43节）。

八 44~45 如果她碰到任何人，或任何人的衣服，就会使那人在礼仪上整天不洁（参：利十五 26~27）。所以她不应该置身在群众当中。许多教师避免碰触女人，以免无意间沾染污秽。这位妇女既不能碰人，也不能被碰，可能已经离婚，或者从未结过婚，是犹太社会的边缘份子。

八 46~48 犹太人一般认为，只有非常接近神的教师才会有超自然的知识。耶稣用祂超自然的知识，来和碰触祂的妇女认同——即使在众人眼中，这意味着祂沾染了礼仪上的不洁。

耶稣不容人认为，这次的医治是透过类似异教法术的途径，在祂不知情的状况下发生，因此祂宣布，这事的成就是因这位妇女的「信心」（48节）。

八 49 一旦事情发生，就已经太迟了，不可能祈求再复回原状。例如，* 拉比说，听到送葬的队伍，才祷告求这事不发生在自己亲人身上，就太迟了。

八 50~56 最穷的人在丧礼时也必须请几位职业哭手；何况这个人很出名，家里的人过世，一定会有好些哭手。在巴勒斯坦，尸体腐化得很快，所以必须赶紧请哭手来；而睚鲁还不知道他女儿过世的消息，哭手就已经聚在他家了。

九 1~6

授权十二门徒

九 1~2 按照犹太律法，差遣者可以充分授权，让传信者运用他所有的法律权利，来达成所交代的任务。

九 3 耶稣吩咐 * 门徒少带行囊，其他的团体也类似：(1) 农人，他们通常只有一件外衣；(2) 各处游走的 * 犬儒哲人；(3) 一些先知，如伊莱贾和施洗约翰。他们必须专注于任务，不受世事牵绊。「口袋」可能用来乞讨（如犬儒者的用法）。

九 4 犹太旅行者常依赖人的招待，而犹太人也常会接待旅客。

九 5~6 「把尘土跺下」主要的意思是视这些犹太城邑如同不洁的外邦城邑，敬虔的犹太人绝对不会把污秽的尘土带进圣地。圣殿既是非常神圣，凡进入的人（至少

按敬虔的理论）都不希望脚上有以色列其他地方的尘土。

九 7~9

约翰复活了？

有少数受 * 柏拉图及其他数据影响的犹太人，接受了轮回的观念，但大多数巴勒斯坦的犹太人相信身体 * 复活。

这里的概念可能比较接近暂时性的复苏，像伊莱贾和伊莱沙在 * 旧约所行的事（王上十七 22；王下四 34~35），而不是一般人所期待，在末日之后会出现的永久性复活（但十二 2）。

分封的希律是大希律的儿子；耶稣出生的时候，是大希律在作王。

九 10~17

喂饱群众

九 10~12 加利利的乡间村镇很多，可是耶稣把跟随的人带到离最近的村子都有一段距离的地方。最大的市镇居民不会超过三千；在乡下要喂饱众人，十分困难（九 12）。（倘若他们是在远离伯赛大的 * 外邦人境内，就更不容易找到愿意接待的人了。）

九 13 要喂饱这么一大群人，大约需要一般人两百天的工资（要努力工作七个月）。

九 14 百姓像军队一样的编列起来，目的是加速食物的分配，可是群众中有些人或许以为，耶稣要把他们组织起来，成为 * 弥赛亚的军队（参：约六 15）。

九 15 他们大概是「坐着」，而不是「斜靠着」；参加筵席的时候才会斜躺，一般用餐都是坐着。

九 16 按照习俗，用餐前要先为饼祝谢，再将它分开。在祈祷时，人通常会「望着天」（王上八 22、54；约十七 1）。

九 17 食物的倍增，令人想起神在旷野供应以色列人吗哪，更像伊莱沙使食物倍增的神迹（王下四 42~44，那里也有余剩的食物）。

九 18~27

跟随真弥赛亚的代价

九 18~19 许多巴勒斯坦的犹太人认为，像 * 旧约一样的先知已经不再有了，所以把耶稣与先知同列，已经是相当激进的想法——但还不够激进到能认出祂真实的身分。

九 20~21 在耶稣的时代，对 * 弥赛亚的看法有好几种，可是都以世上的拯救、世上的国度为中心。

九 22 * 新约作者认为旧约某些经文是指弥赛亚的受苦，可是大半第一世纪的犹太人不认为这些经文是指弥赛亚，他应该是来作王的。大部分犹太人相信，在这世代结束之后，所有死去的义人都会 * 复活，此后神的 * 国度会开展，由祂所指派的君王来治理。

九 23~25 十字架是残酷、痛苦的死刑。「背负十架」是背着十字架横的那根木头，前往刑场，通常会经过冷嘲热讽的人群。耶稣用很强的修辞式词汇，描述所有真正的 * 门徒必须面对的事：如果他们跟随祂，一路上就必须面对人的耻笑，最后甚至要殉道，因为他们必须跟到十字架之处。从一开始相信，信徒就必须为了 * 国度而放下性命。

九 26 「人子」在此可能是指但以理书七 13~14。* 门徒所期待的 * 国度，最后必定来临，可是在国度尚未实现之前，会有一段大灾难、大犯罪的时期；可是彼得与他的同伴喜欢比较容易的看法，即国度的临到不会经过苦难（也许如有些人所以为，会有超自然的胜利，无需付任何代价）。

九 27 前面几节所讲到未来的荣耀，他们将能预尝，神在九章 32~35 节要把这荣耀向他们启示出来。由于未来的 * 弥赛亚已经来到，祂未来 * 国度的荣耀现今也已存在。

九 28~36

预尝未来的荣耀

神曾经将祂的荣耀在西乃山上向摩西显现，而摩西下山的时候，脸上反映出神的荣耀（出三十二~三十四）。

九 28 神曾在一座山上将祂的荣耀向摩西显现（见上段）。

九 29 犹太人的文学常描述天使和天上的生灵身穿白衣。路加未提马可的「变像」，因为恐怕异教徒对这个字产生误会（希腊神祇与术士会把自己变成其他的模样，

不过马可和路加一样，都是暗指摩西，而不是术士）。

九 30 伊莱贾似乎没有死（王下二 11；玛四 5；犹太传统）；摩西则由神亲自埋葬（申三十四 6），有些（圣经之外的）犹太传统甚至说，摩西仍然活着（参：启十一 6 的注释）。犹太人盼望，这两位人物在末时之前会以某种方式回来。

九 31 在此所提耶稣的「去世」，实际上原文为「出埃及」。虽然这个词是指死亡的自然说法（所罗门智慧书七 6），不过也可能在暗指以色列未来的得救，众先知和后来的犹太人都认为，那是新的出埃及。

九 32~33 彼得建议在山上搭棚，可能暗指以色列在旷野的会幕，在摩西的时代，以色列人是透过会幕确认神的同在。

九 34~36 「听祂」可能指向申命记十八 15，那里警告以色列人要听从「像摩西的先知」，就是未来的新摩西。

九 37~43a

释放被鬼附的人

九 37~38 在这个文化里，基于社会、经济（老年时的依靠）和后嗣（包括一脉相承的责任）等理由，独子对父亲极其重要。

九 39 被鬼附的人无法控制自己的行动与反应，这种例子在历世历代各种文化中都可找到，今天的人类学对精灵附身的研究也可为证。希腊的医学书上提到，癫痫式的痉挛会「口吐泡沫」，正如这里被鬼附而引起的症状（但不一定如此，太四 24）。

九 40~41 耶稣的反应表示，祂原来期待 * 门徒可以有足够的信心来行神迹，就像祂一样。有些古代的犹太教师被视为行神迹的人，但是他们并不期待自己的门徒也能行神迹。

九 42-43a 驱魔人通常制服邪灵的方式，是以念咒的方式召唤更强的灵来，或用极臭的树根，或用折磨而使屈服的技巧。耶稣在此则只开口吩咐，显出祂有极大的权柄。

九 43b ~50

纠正错误的荣耀观

九 43b ~45 山上的荣耀，以及耶稣胜过邪灵的能力，足能肯定* 门徒的 * 弥赛亚猜测（九 20），因此耶稣必须重新强调祂对弥赛亚使命的界定，以纠正他们的想法（参九 22）。

九 46~48 在古代社会里，地位是大家很重视的；小孩子则没有地位。耶稣宣称，在神的眼中，他们都像犹太习俗里的使者，拥有差遣者的一切权柄（参九 1~2 的注释），所以不再需要世上的地位。作一位极有权力之人的代表，所能行使的权力，一定超过单靠自己的力量。

九 49~50 古代的驱魔人常召唤更强的灵来赶出较小的灵。倘若这位驱魔人真能赶鬼（与徒十九 15~16 相反），他可能和他们站在同一边。

九 51~56

经过撒玛利亚到耶路撒冷

九 51 这是整个情节的转折点，正如使徒行传十九 21。古代熟练的作者也像近代的作者一样，会提示情节的变化。「定意面向」平常是指坚定的决心，正如先知会有有的表现（参：结二十一 2）。

九 52 从加利利到耶路撒冷过逾越节的朝圣者，常会走快捷方式，经过撒玛利亚，不过也有人走远路，绕过它。可是这一节显示耶稣在那里要住下，这举动会触犯许多敬虔的 * 法利赛人，和大部分犹太国族主义人士。

九 53 撒玛利亚人和犹太人彼此厌恶对方的圣地，而在主前第二世纪，约翰·许尔堪（John Hyrcanus），一位犹太的王，曾毁掉 * 撒玛利亚人的殿。后来撒玛利亚想污秽耶路撒冷的圣殿。他们也经常奚落到耶路撒冷朝圣的人，而这种行为常引致暴力。



撒玛利亚的道路

九 54 雅各布和约翰想要从天上降火下来，就像伊莱贾在迦密山的祭坛，以及两队军人要来捉拿他时一样（王上十八 38；王下一 10、12）。伊莱贾当时的情境，比耶稣在此所面对的要危急得多；三次都是性命攸关的状况，而他在迦密山的仇敌曾经杀害他大多数的门徒。

九 55~56 无论古代的犹太读者多讨厌 * 撒玛利亚人，他们仍可能认为耶稣的怜悯与自制是敬虔的表现（撒上十一 13；撒下十九 22）。

九 57~62

真门徒

九 57~58 * 门徒通常会自己去找教师。有些不愿拥有财产的激进哲人，会对想要入门的人提出严厉的要求，目的是给予考验，以得着最值得教导的门生，让不配的人知难而退。许多巴勒斯坦的犹太人都很穷，可是无家可归的倒很少；耶稣甚至连家都放弃，以方便旅行，祂完全倚赖别人的接待与支持。

九 59~60 在守丧期间，就是丧事一周之内，家人不能在外面与 * 拉比谈话。一个人过世后，很快就会举行初步的葬礼，可能这个人 and 耶稣说话的时候，丧事已经举行过了。但是在初步埋葬一年之后，肌肉已经腐朽，只剩骨头，儿子就要回去，把骨头收在特别的盒子里，放在坟墓墙壁的空隙中。因此，这位作儿子的可能在要求迟延一年之久。

长子最重要的责任之一，是父亲的葬礼。耶稣的要求——重视耶稣过于这份责任——听来像是异端：在犹太传统里，孝敬父母是最大的诫命，而如此极端的来跟随耶稣，似乎违背了这条诫命。

九 61~62 在耕地的时候，眼睛必须注视犁的方向，以免沟道变成弯弯曲曲。用手扶的犁很轻，是木作的，常用铁作尖头。

伊莱贾呼召伊莱沙来跟随时，他正在犁田，可是伊莱贾容许他去向家人告别（王上十九 19~21）。耶稣在此的呼召比激进的先知更激进。

十 1~16

授权给七十（二）人

十 1 如果耶稣拣选十二* 门徒是要代表以色列的十二

个支派，祂拣选这个人数较多的团体，可能是要代表犹太传统中的七十（有时为七十二）个国家，预表向 * 外邦人的使命。（有些希腊抄本写七十，也有些写七十二。）亦参：民数记十一 24~25，被先知的灵浇灌的七十个长老，再加上伊利达和米达（民十一 26）。

差派先锋通常是「两个两个」一组。所用的「差遣」一词显示，他们和那十二位一样，都是 * 使徒（参九 1~2 的注释；参：林前十五 5~7）。



用骡子耕地的人

十 2 第一世纪末到第二世纪初的一位拉比，曾经说过与此处耶稣的言论类似的话，指训练人学习律法；禾场成熟的时候必须赶紧收割，这对第一世纪的农民是很自然的比方。

十 3 犹太人有时候视自己（以色列）为羊在狼群（外邦人）中。一只羊羔在狼群中的意象，是毫无防守之力的格言。

十 4 这些使徒不要多带行囊，就像其他的团体一样；参九章 3 节的注释。据说 * 爱色尼人在所到的各城，会受到同为爱色尼人的接待，所以他们旅行的时候不需要带东西。在路上不向人问安，表示他们的先知性使命十分要紧，是代表神，而不是他们自己（参：王上十三 9~10；王下四 29，九 3）；不向人问安是不礼貌的，而敬虔人要首先向迎面而来的人打招呼。（不过，犹太教师同意，不可以为了和人打招呼，而中断正进行的宗教责任，如祷告。）

十 5~9 接待旅客是古代地中海人很重要的美德，尤其在犹太人当中。在什么情况下、应当向什么人问安，是重要的社会礼节，因为「平安」的问候语乃是祝福的话，意思是带来平安。耶稣以新的指示取代了这类礼节。

十 10~11 敬虔的犹太人到圣地的时候，不愿把沾在鞋上的异邦尘土带进来。

十 12 圣经的先知和后来的犹太传统，都视所多玛为罪恶的缩影（如：申三十二 32；赛一 9，三 9，十三 19；耶二十三 14，五十 40；哀四 6；结十六 46；摩四 11；番二 9）。耶稣在此提到的罪，可能是拒绝神的使者，不过这比拒绝耶稣的罪还轻一些（参：创十九）。

十 13 犹太人认为，推罗和西顿是纯粹的异教城市（参：王上十六 31），可是那里的人听到真道时，曾经有悔改的记录（王上十七 9~24）。「披麻蒙灰」是悲哀的表现，有时亦可表示 * 悔改。

十 14 根据一些犹太人关于末日（常被称为「审判之日」）的故事，万国中的义人会起来，为自己百姓的罪行作证，显明没有人可为拒绝神的真理找到借口。

十 15 犹太文学对审判的描述，和耶稣在这里用的词汇差不多（赛五 14；* 禧年书二十四 31），而高举自己为神的君王更是罪加一等（如：赛十四 14~15 所指巴比伦王之死）。

十 16 参九章 48 节的注释。

十 17~24

欢乐的真正原因

十 17 驱魔人常会用各种咒语设法使邪灵离开；因此 * 门徒发现耶稣的名如此有效，都十分惊讶。

十 18 今天常用来指 * 撒但之堕落的经文（赛十四；结二十八），其上下文只是指自视为神的君王，不过犹太传统相信，天使曾经堕落（主要是根据创六 1~3）。

可是这里的上下文与希腊动词的未完成式（「我曾在看」）或许暗示，这里所讲的完全是另一回事：那自称统治这世界的王（路四 6），在耶稣的代表面前竟然退缩了。（不妨与以下的例子相较，如，犹太传统说，当神为以色列人击打埃及的时候，埃及的守护天使掉进海里；从天上坠落的意象通常不是作字面解，如：哀二 1。）

十 19 耶稣应许的保护，和神在 * 旧约里的一些应许十分类似（参：申八 15；诗九十一 13；以蝎子作为人蒙召的障碍之例，见：结二 6）。蛇有时会与 * 撒但、污鬼或法术相连，这里可能代表撒但的众军。

十 20 天上记载义人名字的册子，是犹太文学中很常见

的意象（如：* 禧年书；* 以诺一书），旧约也有不少先例（出三十二 32；赛四 3；但十二 1；玛三 16；或许诗五十六 8，一三九 16；耶十七 3）。

十 21 耶稣在这里的祷告可能会得罪 * 文士，因为他们花很长的时间努力研究 * 律法。

十 22 犹太文献的确常提到传达启示的特殊人物（如摩西），但是此处以子为父独一的启示者，亦是父启示的内容；而在这段时期里，这样的角色在犹太文献中只属于「智慧」，这智慧经拟人化，成为仅次于神的神能。

十 23~24 有些犹太文献描述，旧约中的义人何等渴望看见 * 弥赛亚救赎的时代临到，神完整的启示彰显。透过称某人有福（此处，看见耶稣的人），来讲论某人（此处，耶稣），是当时寻常的 * 修辞技巧。

十 25~37

爱邻舍

十 25 律法师所问如何承受永生的问题，是犹太人常提出来的神学问题，而向拉比提出法律等类的挑战，在古代拉比的辩论中司空见惯。

十 26 教师通常会用反话来回答问题。「你念的是什么？」是相当标准的拉比式问题。

十 27 这位律法师提供的答案，有时犹太教师也会这样说（耶稣亦然；见：可十二 29~31），所引用的是申命记六 5 和利未记十九 18。

十 28 律法中有些经文应许，凡遵行的人必得生命。这种「生命」指在主所赐给他们的地上能活得长久，不过后来许多犹太诠释者将它解释成永生的应许。耶稣也把这原则应用于永生（参 25 节）。「你回答的是」，成为以下比喻应用的最佳序曲，把要点用对方自己的说法来强化（以斯拉四书四 20；参：撒下十二 7；王上二十 40~42）。

十 29 犹太教师通常会以「邻舍」指「以色列同胞」。利未记十九 18 在上下文中的意思显然是「以色列同胞」，可是从较广的范畴来看，这原则也当应用于该地境内所有的非以色列人身上（十九 34）。

十 30 这个故事就像大部分比喻一样，重点只有一个，是要回答对方的问题；细节只是故事的一部分，不需要寓意化。耶利哥的高度低于耶路撒冷，所以会「下」去那里。路上常有强盗，落单的人更容易遭攻击。许多人

没有多余的衣服，所以这也算值钱的东西。

十 31 祭司特别需要避免接触死尸的不洁；法利赛人认为，只要影子碰到尸体，也会沾染不洁。祭司也像那被抢的人一样，是走「下来」（31 节），因此是离开耶路撒冷，不必顾虑无法执行圣殿职务的问题。可是规定就是规定；如果那个人明显活着，怜悯的规定固然比较重要，可是那人看来仿佛已经死了（30 节），而祭司不愿冒这个险。这件事最好让给利未人，或普通的以色列人去做。耶稣在此对祭司的批判，比爱色尼人还要温和，也比有些先知温和（何六 9）。

十 32 对利未人的规定不像对祭司那样严格，可是利未人也想避免沾染污秽。

十 33 犹太人和撒玛利亚人素来彼此相恶；虽然暴力相向乃是少数个案，但是双方的文字都流露出敌意。耶稣的例子必会触怒犹太听众，向他们的爱国主义迎头痛击——而这种情操却是他们的宗教所肯定的。

十 34~35 油在医疗上可以用来洗伤口；酒显然是用来为伤口消毒。犹太人通常不用外邦人（亦可能包括撒玛利亚人）的油。「我必还你」是保证还债的标准说法。

十 36~37 向耶稣发问的人可能很讨厌撒玛利亚人，可是在耶稣的故事里，他必须效法这位撒玛利亚人的榜样。这则比喻强迫他回答自己的问题：「谁是我的邻舍？」（十 29）。

十 38~42

女性门徒

这一段向第一世纪所认定的女性角色发出挑战；作 * 门徒和未来传达耶稣信息的人，比做家务、作女主人更重要，而女性亦可参与。

十 38 作为招待耶稣的女主人之一，马大一定有许多工作要做；跟着耶稣的门徒很多，都需要吃东西。马大的行为在这则故事里可能不如马利亚，可是据她所知，她对耶稣的敬爱最佳的表达方式，就是透过努力的服事。

十 39 用餐的时候，平时是坐在椅子上，宴会时则斜靠在躺椅上；而门徒则会坐在教师的脚下。认真的门徒要预备成为教师——这个角色妇女没有份。（第二世纪有一个著名的例外，这位女子是一位学识渊博之 * 拉比的女儿，她的丈夫也是有学问的拉比；但大部分拉比都拒绝她的意见。）马利亚的姿势与迫切的心，为了要吸

收耶稣的教导，甚至放下传统妇女的角色（十 40），会令大部分犹太男人吃惊。

十 40~42 虽然按习俗而言，招待客人非常重要（为客人预备食物的责任，通常落在女主人的身上），但马利亚身为耶稣 * 门徒的角色，比她其余的工作更形重要。

十一 1~13

耶稣对祷告的教导

十一 1 * 门徒常会要求教师指教，有些人还曾在不同的场合要求祝福或祷告。不过，打断别人的祷告则是很不礼貌、不敬虔的举动；因此门徒等耶稣祷告完了，才提出要求。不同的教师可能会向自己的门徒教导不同形式的祷告；不过所有巴勒斯坦的犹太人都会作一些同样的祷告，只有激进的分离子，如 * 爱色尼人，才会与众不同。

十一 2 犹太人在祷告的时候，常称神为「我们在天上的父」，不过很少会用亲密如「阿爸」（爸爸）的称呼（参：可十四 36 的注释）。当时有一标准的犹太祷告词说：「愿的……名被高举、被尊为圣，……愿的国快快临到。」

在末日的时候，就是神的 * 国临到的时候，祂的名会被「尊为圣」，或「被尊崇」、「显为神圣」。这个概念是合乎圣经的（赛五 16，二十九 23；结三十六 23，三十八 23，三十九 7、27；参：亚十四 9）。现今神的子民尊祂名为圣的方式，便是过正直的生活；根据犹太教师的说法，如果他们不按规矩生活，就会「褻渎」祂的名，或使祂的名在万国中遭诟病。

十一 3 这个祈求暗指神头一次救赎祂百姓的时候，为他们预备「每日的食物」（吗哪）（出十六 4）。求神供应基本的需要——面包与白水乃是最好的例子——是很普通的事（参：箴三十 8）。

十一 4 犹太人视犯罪为欠了神的「债」；同一个 * 亚兰文可以译为这两个意思。犹太律法至少理论上会要求定期免除债务（在第七年和第五十年），因此免债的比方很容易明白。「不叫我们遇见试探」，与古代犹太人类似的祷告比较，这句话的意思应该是「在我们受考验的时候，让我们不要犯罪」，而不是「让我们不受到考验」（参二十二 46 的上下文）。

十一 5~6 接待客旅是很重要的义务；有幸招待客人在

家里过夜的主人，必须让客人吃饱。许多家庭到晚上的时候，一天的面包都吃光了，不过在小村庄里，大家会知道谁家还有剩下。那个地区现代的村庄里，面包可能可以放几天，但是招待客人必须拿出新鲜、没有动过的整条面包，才算好客。

十一 7 在只有一个房间的屋子里，孩子可能睡在地面铺的草席上；门栓很重，且要穿过连在门上的环扣，拔出来很费事，声音又大，会把他们吵醒。

十一 8 不停的敲门声反正会把孩子吵醒，所以打开门就不再成问题。翻译为「情词迫切」（「强求」[KJV] 或「坚持」[NASB、NRSV]）的字，意思是「毫不愧疚」（有时就像 * 犬儒者一样厚脸皮；参 TEV）。这个词可能是指敲门之人的勇敢，否则他会因没有东西给客人吃而羞愧，不过也有可能指里面父亲的羞愧，因为全村的人都会因他们不接待客人，而名声扫地。

十一 9~10 在 * 比喻的上下文中，这几节的意思是，叩门的人得着了，因为他的勇敢，或因为神的名誉与祂仆人（叩门者）的名声紧紧相连。

十一 11~13 这是标准的犹太式「更何况」辩论法。多数人相信，* 圣灵（1）已经离开，（2）只有最圣洁的人才能得到，或（3）属于该团体（* 死海古卷）。因此，第 13 节的应许听来很深奥；按古代犹太教对圣灵的信念（根据旧约）来看，这种应许通常只会给先知，那些受膏为神说话的人。

十一 14~26

谁才真是撒但的属下？

十一 14~26 异教的驱魔人常用法术念咒来赶鬼。第二世纪的 * 拉比仍指控耶稣和犹太基督徒用法术来行神迹。「别西卜」与列王纪下一 2 名为「巴力西卜」的异教神祇有关；在这里的用法与「比列」（林后六 15）相等，在 * 所罗门之约里面很常见，是魔鬼的犹太名字。（* 拉比常称祂撒玛尔；* 禧年书称祂比列尔或马斯提玛；* 死海古卷用比列奥；无论用什么名字，古代的犹太人都知道是指鬼王。）

十一 17~18 在此耶稣并不是否认其他驱魔人的存在，但却不承认他们的价值，或许某个污鬼退去，只会招来另一些 * 撒但的仆役，这乃是有计谋的撒退。他们的赶鬼，和耶稣彻底赶走群鬼显然不同，耶稣所做的才清

楚显明撒但的失败（十一 20）。

十一 19 「你们的众子（和合本：子弟）」意思是「你们团体里的成员」（正如：「先知的众子」是指「先知」）；因为他们也有同伴会赶鬼（比起耶稣，则用更多的法术），所以应当小心自己的指控。

十一 20 神的「指头（和合本：能力）」代表祂的能力。虽然这个词组曾在别处出现，耶稣应当是特别暗指出埃及记 19，在那里，法老的术士想模仿摩西的神迹，但却只能承认，真神正透过摩西在工作，而他们束手无策。

十一 21~23 许多早期犹太资料报导说，神制服* 撒但或邪灵之后，会把牠们「捆绑」，或监禁起来。与这里关系较弱的说法，还有古代法术的书，里面提到如何用法术「捆绑」污鬼。这里所讲把武装的壮士（或许他们会认为是罗马士兵或退伍军人，或只是特别孔武有力的管家）捆绑起来的 * 比喻，意思是耶稣已经击败了撒但，所以可以抢夺牠的财产——释放被鬼所附的人。

十一 24~26 在此耶稣反过来提出指控：他们才是撒但的差役；祂把污鬼赶出去，但他们却请更多的污鬼回来。熟练的律师与 * 修辞学家最喜欢把对方的指控转过来，显示他本身才有罪，没有资格提出控诉。

十一 27~36

真正蒙福的人

十一 27~28 当时的习俗会藉称母亲有福来夸赞孩子；这种表达方式出现在希腊—罗马文学（如：第一世纪罗马的讽刺作家彼得纽）、* 拉比文献（如：列为约哈南·班·撒开的言论），及其他地方（如：* 巴录二书五十四 10）。

十一 29~30 乔纳的讲道纯粹是审判的信息，而那是尼尼微当时惟一需要的信息。

十一 31~32 犹太人对末时的说法，包括在穷人中将有皈依者起来，作见证反对那些说他们太穷而无法跟随神的人；同样，在富人、* 外邦人等等之中，也将会有皈依者。此处耶稣以皈依的异教徒作例子。犹太人可能认为「南方的女王」，示巴女王，是衣索匹亚的女王，他们认为那是全世界最南之处（参：徒八 27）。

十一 33 大部分巴勒斯坦的家都没有「地窖」，不过路加是讲与他听众有关的比方；许多希腊家庭的确有地窖。希腊的房子常会把灯放在前厅，而巴勒斯坦的屋子则多

半只有一间；无论这里是讲怎样的建筑架构，「进来的人」总会立刻看见灯。

十一 34~36 按字面，耶稣是把「一只眼睛」与「坏的」或「恶的」眼睛作比较。「一只眼睛」通常指慷慨的眼。

「坏的」眼睛，在那个文化里可以指生病的眼，或吝啬的眼。许多人认为，光是从眼睛里透出来，让人能看见，而不是光由外面穿透眼睛；这里似乎是指光由外面穿透眼睛。

十一 37~54

斥责宗教界人士

这里和七章 36~50 节一样，以晚餐作为施教的场合（这种作法在古籍中常见，成为一种称为座谈会（symposium）之哲学文学的常用背景）。不过又超过七章 36~50 节，而成为当面质询的场合。

十一 37 这位 * 法利赛人的行为表面看来很堂皇；参七章 36 节的注释。著名的教师会在这类餐会中被请来演讲，并与那些喜欢卖弄学问的人讨论富含智慧题目。

十一 38 法利赛人对于洗手特别讲究，而这种传统在旧约里并没有。

十一 39~40 礼仪的不洁对 * 法利赛人很重要，所以他们的洗濯礼不单洗自己，也洗器皿。* 煞买派——这个时期的法利赛人大部分属于这派——说，即使杯子的里面不干净，外面还可以是干净的；而跟随* 希列的少数派则说，杯子的里面需要先洗干净。耶稣在这一点上赞同希列派，但主要是以此为喻，讲到内心。

十一 41 * 亚兰文的「洁净」一字（太二十三 26）和「施舍」接近；可能耶稣讲的是 * 亚兰文双关语，而路加采用了其中一个意思，马太则用另外一个意思。

十一 42 十一奉献主要是用来支持祭司与利未人。「芸香」与马太福音的茴香（二十三 23），* 亚兰文很接近，可能反映出这里原来的数据是亚兰文。律法并没有明文规定要将这些或干或青的草药作物都作什一奉献；* 法利赛人探讨的问题为，这些算不算粮食。

十一 43 法利赛人在遵行 * 律法方面非常仔细，而律法知识超人一等的人士，在市场上会受到格外的尊重。

十一 44 最会散播礼仪不洁的，莫过于尸体；* 法利赛人相信，只要影子碰到尸体或坟墓，也会沾染污秽。不

明显的坟墓（或石灰石的藏骨堂）每一年春天都会涂上白粉，以警告经过的人避开，以免沾染不洁，但是法利赛人却没有这类揭发内幕的记号。他们的内在不洁净，但外在则一副敬虔模样。

十一 45 路加对法利赛人和职业律师的区分，比马太注重（参：太二十三 13~29）。有些法利赛人担任律师，也有律师是法利赛人，不过这两个团体并不等同。

十一 46~47 古代的犹太教常比 * 旧约更加强调以色列人杀害先知的事；这个时期的犹太团体建造坟墓作为先知与义人的纪念碑（把一些旧约的神仆都列在内——即使他们不是殉道者，像戴维或户勒大）。

十一 48 耶稣这句话的重点，类似「父如何，子也如何」；恶人的罪行与罪孽会在子孙中延续下去，除非他们悔改（出二十 5；申二十三 2~6；撒上十五 2~3；赛一 4 等）。

十一 49~50 犹太人一般相信，旧约时期结束之后，充满恩膏的先知已经不再出现，要到末时才会重现。流人血的罪很严重，会影响整个社会，不单只是直接负责之人的事（申二十一 1~9），神必报应（申三十二 43；诗七十九 10）。* 拉比认为，地上最圣洁的地方，除了至圣所和祭司的圣所之外，就是坛和门廊之间。

希伯来文圣经的顺序，与现今基督教* 旧约的版本不同；其中撒迦利亚是最后一位殉道者（代下二十四 20~22），而埃布尔是第一位——和我们的圣经一样（创四 8）。犹太典籍把这两次殉道事件渲染，说在撒迦利亚死后，圣殿出现一道血泉，甚至杀死成千上万的祭司，都无法止住。撒迦利亚求神报复（代下二十四 22），埃布尔的血也从地下发出呼求（创四 10）；若说他们的报复要实现于耶稣的世代，无异预告将有难以想象的可怕事件发生。这样的审判临到，是因为这个世代会将其先祖所犯的大罪带到高潮。

十一 52~54 律师应该增进人对律法的知识；耶稣说，他们详尽的解释不但没有把最重要的意思说清楚，反而让人听不懂，这样的指责十分严重。

十二 1~12

正确的言论与审判的日子

耶稣警告听众，要从审判之日的观点，来衡量自己在言语、生活和（在十二 13~34）财产上的价值观与优先级。世界的敌意在路加福音中比较不明显（他像同为

犹太人的 * 斐罗和 * 约瑟夫一样，希望他的信仰能让更多不同文化的人了解），在马可福音则较露骨（他就像许多 * 启示文学的作者，只经历到世界的反对），不过路加仍报导了耶稣的警告，其明确的程度不亚于其他作者：跟随耶稣是要付代价的。然而，不跟随的代价，则是永远的。

十二 1 利用天然的音响环境（如：洞穴或山丘），声音宏亮的人可以向一大群人讲话。「许多千人（和合本：几万人）」，这样大群的群众十分罕见；倘若罗马人知道在旷野有这么多人聚集，可能会把耶稣关起来。他们不信任未经许可的群众聚集，因为他们无法掌控可能散播的反动言词。（加利利的塞弗利斯市，戏院内可坐四、五千人，但由于那不是乡下，若有任何反罗马的演说，一定会立刻被通报。）不过，罗马在这个时候插手干预的可能性并不大；他们不会到加利利的乡下巡视，而他们的最高长官还不知道耶稣这个人（二十三 2）。

十二 2~3 平的房顶无异于最佳的平台，在上面大声讲话，很方便把消息传给邻舍；房顶是公开的地方，与内室的隐秘不同。夜间因着黑暗，最适合把秘密传给人。

从上下文看来，十二章 2~3 节可能是警告说，承认或否认基督，会遭到背叛者密告（十二 1、4~5），或会在审判之日报告出来（十二 4~10）。审判之日会将所有的行为都曝光（参如：赛二十九 15）；恶人将蒙羞，义人将扬眉吐气（如：赛四十五 16~17）。

十二 4~5 所有犹太读者都明白，「有权柄」将人「丢在地狱里的」是神，祂是审判者，有智慧的人都当「敬畏」祂的能力。

十二 6~7 麻雀是市场里最便宜的东西之一，也是最廉价的鸟类，卖给穷人当食物。根据马太福音十 29，一个亚撒良（和合本：一分银子），就是一枚没有多少价值的铜币，可以买两只麻雀；这里显示，若买得多还更便宜。这是标准的犹太式「更何况」辩论法：如果连麻雀这样便宜的东西，神都眷顾，何况人，祂岂不更加眷顾吗？头发都被数过，这是 * 旧约的说法，表示若神不允许，事情绝不会临到人身上（参：撒上十四 45；撒下十四 11；王上一 52）。

十二 8~9 天上的法庭是犹太人所熟悉的意象，耶稣在此既是代求者（辩护律师），又是控诉者（检查官）。许多犹太文献记载，天庭是由天使组成；在审判之日，天使一定会聚集。神会作最后的审判，但本段暗示，耶稣一场官司也不会输。

十二 10 耶稣说人「可得赦免」，意思是神会赦免他们（为了避免提到神的名字，犹太人有时会用被动语态）。参：马可福音三 23~30 的注释。在这段里面，亵渎 * 圣灵可能指否认耶稣，且绝不反悔（与彼得不同）。

十二 11 * 会堂是聚集的地方，可以作为地方法庭之用；犯错的人有时会在那里挨打。罗马政府制定的刑罚，一般而言比犹太人的刑罚更严厉。

十二 12 犹太人视 * 圣灵主要为 * 预言的灵；因此，当信徒被带到官府面前时（十二 11），会得着能力，讲出神的信息，就像 * 旧约的先知一样。

当然，圣灵的感动并不意味着不需要在该题目上作准备或下工夫；在犹太和希腊文化中，门徒都会熟记教师的话，而耶稣的门徒一方面会被圣灵感动，一方面也已经了解祂的教导。

十二 13~21

物质主义与地狱

十二 13 有法律纠纷的时候，常会找拉比来解决。长子会得双份，比其他的儿子多得一份。因此产业的分配乃是固定的，在这里的原告依法有权取得他那一份额产业。

十二 14~15 耶稣的答案对祂第一世纪的听众有如当头棒喝：问题不是原告是否于法有理；真正重要的事是生命，而不是财产。当时即使是农夫，也总有一点财产（住房），所以耶稣的话击中了听众内心的欲望。关于财产，希腊哲人当中只有几位（如：伊比德图（译注：约主后 60~138 年））讲过类似耶稣这么严厉的话。

十二 16~18 考古学家在有钱的地主所拥有的农场中（地主本身不住在那里），发现了很大的谷仓，如在塞弗利斯，加利利最大且最 * 希腊化的犹太城市。

这一则比喻中，讲到一位有钱的地主，他属于极少数的悠闲阶级（一般估计，这样的人少于百分之一），不需要在自己的田里耕作。许多农民一方面以自己劳力所获为荣，一方面也没有什么办法改变自己的社会地位；而一般人自然会羡慕有钱有势之人的生活。

十二 19 这个人以「吃、喝、快乐」为满足，是典型的享乐主义者，或许在此暗指以赛亚书二十二 13~14 那些有钱而愚蠢的犹太人。

必朽的人生所能提供给人的，最多不过如此（传二 24，三 12，五 18~19），但是人也需要思考神的命令

为何（十一 7~十二 14）。许多犹太典籍也批评自满的人，他（她）们以为自己已经拥有一切，却没有想到死亡（如：德训篇十一 18~19；叙利亚门安德的《审判》368~76；伪弗西莱德 109~10；* 以诺一书九十七 8~10）。

十二 20 一个人一辈子的努力成果，却让另一位更配得的人去享受，这种想法也出现于 * 旧约智能文字中（如：传二 18）。古代文学亦记载，人会担心，财产传给后人却被浪费净尽。生命是借给人用的，到死时就要交还，这个意象也颇为人熟识（所罗门智慧书十五 8）。

十二 21 耶稣声明，这人的罪不在于他如何得着收入，而在他囤积财物，不肯慷慨分给人；箴言也有类似的说法。

十二 22~34

财产并不重要

十二 22~23 耶稣的理由为，要回到根本来看：一个人活下去最基本的需要是什么。有些哲人教导说，人只应该追求最基本的需要，不过大部分哲人都觉得，人可以拥有财产，只要不用非正当的手段获得即可。不过，* 犬儒学派没有任何财物；在巴勒斯坦的犹太人当中，* 爱色尼人财物共享。耶稣并没有禁止人拥有财产，可是祂所教导的优先级，必定会改变跟随者的生活；最值得关心的，是人和人的需要，至于超过人需要的财产，则没有什么价值。

十二 24~28 犹太（和希腊）的智慧教师常用大自然来作说明。所罗门的时代是以色列在物质方面最富裕的时期，就人的标准而言，他的荣华可谓无与伦比（王上十 5）。

十二 29~30 犹太听众绝不愿自己比不敬虔的「外邦人」还要不如。犹太人相信，神是他们的（而不是外邦人的）父。

十二 31~32 此处耶稣可能是用犹太人「更何况」的论述（如果神把 * 国度给了你们，其他的需要祂岂不更会供应）；不过耶稣的意思也可能为，未来国度的祝福也包含神现今信实的供应。

十二 33~34 人的投资应当放在永生，而不放在今世的财产；参：马太福音六 19~21 的注释。

十二 35~40

预备主来

按上文（十二 22~34）来看，这一段暗示，在世途上只有轻装便行的人才会预备好。耶稣时代的犹太人虽然大多渴望神的拯救临到，也为此祷告，但他们似乎对日常生活的需要更加注意，而没有特别去为未来的审判作预备（只有 * 爱色尼人、跟随* 弥赛亚式人物的人，和革命人士例外）。

十二 35 耶稣的门徒要像军队夜间的哨兵，或其他单位值夜班的人，在别人睡觉的时候却要穿戴整齐，预备行动（出十二 11）。灯维持点亮，按字面意思是油的供应要充足，而且人要清醒，随时添油；这是作好准备的比方（参：太二十五 3~10）。

十二 36 富有的主人通常会用一位或几位特别的奴仆来守门；这些管门的奴仆会把不合适的人赶开，只让家里人进门。如果犹太人的宴会和希腊或罗马相同，晚宴通常会到深夜。无论这位富有的主人是否参加了七天的筵宴，而他会在晚上从老远的筵宴处回来，乃是相当不寻常的事，若在同个城市，则另当别论。因为有强盗，所以夜间旅行极不安全，不过若是整队人一起走，危险度就比较低。

十二 37 少数哲人曾经主张，奴仆在伦理上和主人是平等的；据说有一位富有的罗马人曾和他释放的奴仆平起用餐；不过，由主人来服侍奴仆，则是闻所未闻的事。这一比方可能会触怒富人，但却是一幅极其生动的图画，将耶稣会如何对待忠心到底的人描述出来。

十二 38 耶稣在此采用了犹太人对晚上时间的划分法，分为三「更」；和马可福音十三 35 罗马守卫的划分法不同。

十二 39~40 译为「挖透」的字，是「挖通」的意思；墙壁通常是用干土作的，所以可以挖通（不过，破门而入比较快）。有钱人家则会用石头作墙。

十二 41~48

主的仆人也相同

* 教会的领袖必须明白，他们的职责乃是要服事同为仆人的，就是教会里其他的人。

十二 41 * 门徒常会问教师问题，以作进一步的澄清。

十二 42 许多富有的主人会有一名奴仆称为「管家」，好像经理一样，处理有关家产的事宜。这位奴仆的地位很高，也可能管理分配给其他仆人的东西。

十二 43~44 家中的仆人会有升迁的机会；甚至这些仆人在权力或地位方面，会高过自由的农人，有时赚的钱比他们还多（可以存起来，作为赎回自由之用）。

十二 45 这样的仆人只有主人不在的时候才可能滥用权力。地主或家主不在，并非罕见的状况，而且有人在很远的地方还有其他的产业。当时有一些故事提到，君王、地主，或丈夫不在，对留下来的人构成试探。醉酒会被瞧不起，尤其奴仆用主人的钱来买醉，更为人所不齿。欺负其他奴仆的人，就等于误用主人的财产（参十二 47~48 的注释）；有时候，主人会特别关心某些奴仆的情况。

十二 46 「切成几块」（和合本小字：腰斩），这种刑罚在异教的希腊东方早期曾出现过；路加的读者必定认为自己比较开化，听到这个细节一定感到很恐怖。按字面而言，下面提到的与不信者（和合本：不忠心的人）同被放逐，意思可能为不得好好埋葬；然而在这则 * 比喻中，主要是指犹太人的教导，即拜偶像的人会下地狱（* 阴间 Gehinnom）。

十二 47~48 有些古代法律认为奴隶是人；还有些法律认为他们是财产。虽然主人可以打仆人（就好像可以打自己的孩子一样），不过，为了经济利益，最好还是少打，也不要打得太重。严厉的鞭打（十二 47）、处死、破坏尸体（十二 46），乃是反映所犯之罪的严重性；主人通常对奴隶有生死之权。这则 * 比喻暗示，知识愈多，责任愈大（参：利二十六 18；摩三 1~2）。

十二 49~53

带来分裂

耶稣的伦理与世界如此不同，所以一定会带来分裂。

十二 49 火可能是指即将临到的末后审判。在* 旧约里，火可以代表末后的审判与炼净；参三章 16 节的注释。

十二 50 耶稣即将受的「* 洗」，可能指祂要为别人而受的火的洗礼（十二 49；审判，三 16），和祂的杯一样（参：可十 38 的注释）。

十二 51~53 犹太教非常强调家庭的和谐，因此耶稣的这番话一定让听众非常讶异。大家庭住在一起的情形，

比现代更常见，不过并非每家人都有姻亲同住。

十二 54~59

时代的兆头

十二 54 西边起云可能来自地中海，所以应当会下雨。

十二 55 南风会把沙漠的热气带来。

十二 56~57 这种气象预测（十二 54~55）是很明显的；耶稣说他信息中的真理也一样明显。

十二 58~59 耶稣在此是指古代因欠债而将人下狱的作法（* 旧约也曾提到，如：利二十五 39~41；摩二 6）。欠债而入狱的人只能靠朋友来还债；除非债务还清，否则便无法出狱。路加用希腊官府，不像马太用犹太官府（太五 25），让这个故事对他的读者更贴切。

十三 1~9

不悔改就灭亡

十三 1~5 古代的犹太教也和许多文化一样，若某人遭到不幸，别人总会想，他是否做了什么坏事。彼拉多在这里的残酷，与他和犹太人起的冲突，以及和到耶路撒冷过节的加利利朝圣者的冲突相仿。（彼拉多在节期的时候会在场，以维持秩序。）「西罗亚楼」可能在耶路撒冷的城墙上，位于西罗亚池的上方；可能与彼拉多为改善都市的供水系统所进行的建筑工程有关。

十三 6 巴勒斯坦的葡萄园除了葡萄之外，还常种其他果树。

十三 7 有些无花果树当年不结果，并不意味着以后不会再结果（参：可十一 12~14 的注释）；在这个 * 比喻里，葡萄园的工人要求主人等四年之后，再断定这棵树是否真的不结果子（参：赛六十五 8）。根据 * 拉比对利未记十九 23 的解释，新种下去的树，三年之内果子不可以吃（不过犹太传统在这方面对橄榄树的要求，比对无花果树严格）。后期犹太人的教训说，神一年一度来鉴定以色列的罪，以决定未来一年如何对待他们；可是耶稣在此是否指这种想法，则不确定。

十三 8 葡萄园的工人回答主人的话，或许是站在仆人的立场，不过却是为无花果树在求情。在树周围掘土，加上肥料，是寻常的步骤，不过无花果树平常无需施肥；管园的是要尽一切力量来救这棵树。犹太教师会辩论，

以色列的 * 悔改是否会改变末时的时间，可是他们同意，神只要看到悔改，就会延缓审判。

十三 10~17

安息日治病

十三 10 过访的教师常会受邀在安息日于 * 会堂讲道。

十三 11~12 古代的医书作者会用如「释放」等字，来形容脊椎弯曲及相关疾病的矫正。这个名词也用来指人脱离魔鬼的辖制。

十三 13~14 管会堂的话似乎有理：安息日不可以工作，而仍有六天可以进行医治。问题是，圣经的安息日规条并不限制神的作为，而耶稣在这位有病的妇人身上惟一做的事，就是接手在她身上（不过有些 * 法利赛人认为这也算工作）。而法利赛人的规定所正式禁止的，乃是医生的治疗；至于安息日可否为病人祷告，他们仍有辩论。不过当时法利赛人可能并不在场；人数约六千左右的法利赛人，大部分都住在犹太地。

十三 15~16 在此耶稣又用犹太人常用的「更何况」辩证法：如果安息日可以解开动物的捆绑，让牠得益处（当时只有少数几个捆绑与松绑的动作可以做，这是其中之一），而解开一名「亚伯拉罕的女儿」（即以色列人），使她脱离撒但的捆绑，岂不更应该？

十三 17 犹太法律辩论接受用比方来论证；耶稣的辩词绝妙，高过祂的对手。希腊和 * 拉比的辩论故事，高潮都是主角的回答令对手哑口无言，因此路加的读者可以明显看出耶稣的胜利。

十三 18~30

国度的本质

十三 18 「好像什么？」是 * 拉比常会发的问题，以引介一则 * 比喻，来说明一个重点。

十三 19 大家都知道芥菜种很小；而比它更小的东西，用眼睛就很难看清楚了。然而它却能长出像树一般大的植物（在加利利海一带，它可以长到八至十呎），连飞鸟都可以在上面栖息（借用但以理书四 12 的话，代表地上君王国度的荣美）。按照第二世纪巴勒斯坦教师的说法，芥菜种不会种在园子里（参：太十三 31）；但在

巴勒斯坦之外（路加的读者所住的地方），它却可能种在园子里。

十三 20~21 酵，或酵母，应当随着与面粉的搅拌而掺杂在面团里。这两个 * 比喻（十三 18~21）的重点，都是说：人人所期待的大能 * 国度，可能开端非常不起眼——就像耶稣与 * 门徒这一小群人。

十三 22~24 在犹太（和其他古代）文学中，「两条路」的比方经常出现；有些典籍强调，多数人会走上通往毁灭的路。除了基督徒之外，还有些犹太团体，像 * 爱色尼人，也相信他们是惟一得救的一群人。不过，一般犹太人相信，将来大概所有以色列人都会得救（参：米示拿公会篇十 1）。

十三 25 按照社会礼节，对认识的人问安，必须称呼对方的名字或头衔。否认知道他们从哪里来，便等于否认认识他们。

十三 26~27 同桌吃饭可以建立交情；热情款待能使来客成为朋友（参十四 1 的注释）。在这则 * 比喻里，那些逃避毁灭的人想提醒屋主自己是谁，可是他重复又说，他不认识他们，因此他们不能进他的家。最后一行是诗篇六 8（参一一九 115，一三九 19），那些作恶的人乃是逼迫诗人的人，神会与他们作对，为诗人伸冤。

十三 28 犹太人认为神已经为以色列人预备了 * 国度；他们期待与列祖（亚伯拉罕、艾萨克、雅各布）和先知一起进入其中。

十三 29~30 耶稣在此可能指分散在巴勒斯坦之外的犹太人将聚集在一起，可是从路加福音—使徒行传的内容（以及太八 11~12 的类似经文）来看，这里的重点更令人震惊：* 外邦人将会进入神的 * 国度，斜靠（吃筵席的姿势，和合本：坐席）在 * 弥赛亚的筵席中，而许多自以为会在其中的人，反而没有份。这四个方向用在一起，是指「所有地方」。

十三 31~35

遭拒绝之爱人的哀叹

十三 31 希律安提帕在加利利的权利，大过耶路撒冷的祭司权贵；他杀了约翰，也可以杀耶稣。而若耶稣离开了安提帕的辖区（如这些好意的 * 法利赛人对祂的劝告），就安全了。

十三 32 古代称一个人「狐狸」，不一定指那个人很阴

险，而可能指他是小人、爱毁谤、会出卖人，或（常）不按规矩乱搞。因此，耶稣在此并不是用反面的话讽刺希律（参：结十三 4）。或许更直接来看，狐狸看到鸡（34 节），总会想办法来捕食。

十三 33 在 * 旧约里，有些先知曾殉道，而犹太传统将许多其他先知也归入同样的命运。耶稣借用这个传统；再过几天祂将要进入这座杀害最多先知的城（即：祂快要死，不管希律是否插手）。虽然先知殉道符合犹太的传统，但以耶路撒冷为最合适的地点，这说法仍会让许多犹太听众大吃一惊，因为大部分犹太人，除了 * 爱色尼人之外，都认为耶路撒冷是犹太最虔诚的地方。

十三 34 犹太传统声称，犹太人是在神的翅膀下，而若犹太人带领一位 * 外邦人皈依，就是「带这位外邦人来到神同在的翅膀下」。旧约也形容神好像老鹰，呵护着祂的小鹰（申三十二 11；参：出十九 4），用祂的翅膀保护以色列（诗十七 8，三十六 7，五十七 1，六十一 4，六十三 7，九十一 4），同时会吓走以色列的仇敌（耶四十九 22）。这只是表明神爱祂子民的比方之一。耶稣在此把神的这个角色和比方用在自己身上。

十三 35 「家」成为荒场，可能指主后七十年圣殿被毁（参：路二十一）。这句话引自诗篇一一八 26，逾越节的这个时期会唱这篇诗，而耶稣进耶路撒冷的时候，群众也唱这篇诗来欢迎祂（十九 38）。

十四 1~6

安息日治病

十四 1 一起吃饭应该是亲密相交的场面；古代的读者若看到同桌吃饭的人居心不良，或有意卖友，会很不以为然。而这既是安息日的餐会，给人的反感就更强烈，因为犹太人在安息日邀请出名的教师一同用餐，原是很有礼貌的行为。

十四 2 水臃病会让身体因多余的液体而产生水肿，古代医书常会提到。这个水臃病人是在耶稣的面前，而不是在房间的一角，可能是受邀的宾客之一。

十四 3~6 犹太律师常为安息日的律法而辩论；如果一方沉静下来，无话可答，就会被认为是错的，或对 * 律法不够了解，无法为自己的立场辩护。* 爱色尼人不容许在安息日营救牲畜，但是 * 法利赛人容许。耶稣用对方同意的原则作比方来辩论，并运用「更何况」的

方式来帮补；参十三章 15~16 节。

十四 7~14

指教客人与主人

十四 7 著名的教师常会在筵席之间讲论，或参与对话。古代的作者有时会以这类筵席为背景，以单方面发言或对话的方式来记述讨论；这种写作法称为座谈（symposia）。

古代很讲究社会地位，而由筵席上座位的安排，便可以明显看出。在希腊—罗马的有钱人当中，这类地位的安排变成很大的问题（见：林前十一 21 的注释），而在巴勒斯坦的犹太社会中，也有按阶级而坐的证据，如 * 死海古卷内的记载。

十四 8~10 耶稣所讲的原则直接取自箴言二十五 6~7，而这些客人并没有留意这段话；其他的犹太古籍中也曾覆述这个原则。在罗马人的圈子里，社会地位较低的人，绝不会被人刻意邀到前面去；只有当一个人坐的位置太低，才会有人邀他往前面坐。

十四 11 耶稣在此重复了* 旧约的标准应许，这应许特别适用于审判之日（参：赛二 12；结十七 24，二十一 26；亦参：路一 52~53 的注释）。

十四 12 不邀请与自己社会地位相当的人，便会得罪他们；可是耶稣说，在分送礼物时，考虑的因素不应当是人的社会地位，而是人的需要。旧约禁止借债取利，藉邻居的需要赚钱；可是耶稣在这里的原则，更是完全不要人偿还；参第六章 34~35 节。

十四 13 在希腊—罗马世界，有钱人通常会请地位较低的人，以从他们得到尊崇作为回报，可是这些受邀的人还是些体面人物，不是一无所有的人，或是乞丐，像那个社会里残废的、瘸腿的、瞎眼的或农民（不过许多犹太教师则认为，邀请乞丐和农人是敬虔的表现）。在 * 昆兰社团的 * 爱色尼人当中，残废的、瘸腿的、瞎眼的都不可进入院门。

十四 14 犹太教说，义人到了最后，就是 * 死里复活的时候，会得到报偿；耶稣把这个真理应用在财物的分配上。神会报答帮助穷人的人，* 旧约也有同样的教导（箴十九 17）。

十四 15~24

最后的筵席

曾受邀赴神筵席的人，都拒绝了祂，因此祂有权去邀请被社会撇弃的人；而这些人出席，必会得罪有权有势的人。

十四 15 对犹太人的期待之描写（最早的，如：赛二十五 6~9），常把神的 * 国比作一场筵席。

十四 16 * 比喻里的这个人所邀请的宾客，应该是富有的人，不过其中多半不如他有钱。

十四 17 邀请函通常会事先送到，并要回函，所以这些受邀的客人都曾答应要来。

十四 18 买地的人应该会在买之前就已经仔细看过——即使他是透过中介买的。购买者可能因着法律的要求，要亲自去完成买卖；有时后来经过检查，交易也会再度起变化。可是就像后面几个借口一样，如此迟才通知，听来像很弱的借口，对主人的面子是很大的羞辱，因为他已经花了一大笔钱预备这顿筵席。

十四 19 如果这个人只有五对牛，他要耕的地就已经很大了；他一定本身就是很有钱的地主。像这样的人却没有人可以为他做事，实在令人难以想象。

十四 20 这个人的理由，若是用于不去打仗可以成立——新婚一年之内不用服役（申二十 7，二十四 5；参：马喀比一书三 56），可是若用于已经答应要参加的筵席，则不成立——就算妇女（包括他的新婚妻子）通常不在这种晚宴的邀请之列。筵席通常会直到深夜，婚礼的宾客（这场筵席很可能便是婚筵；参：太二十二 2）通常很早就开始准备，而这个人应该早已知道，不至于把两件事放在一起。

十四 21~24 把乞丐从街上带回来，是从来没听说过的事（参十四 13 的注释）。

十四 25~35

跟随耶稣的代价

凡是跟随* 耶稣的门徒，都要看重人的需要过于人的地位（十四 7~24），这样的要求使他们不再有权利要人尊重自己；神透过世人的需要向人发出呼召，而跟随耶稣的代价，就是要重视神的呼召，过于家人的同意（十四 26）和财产的拥有（十四 33）。

十四 25~26 「恨」（和合本：爱我胜过爱）可以作* 夸张法之用，是闪语式「少爱」（太十 37）的说法，不过，这一点仍无法消除这句话会产生的反感，因为当时的社会认为，孝敬父母是最高的责任，而一个人的家便是他最大的快乐。教师经常会要子弟尊重他、爱戴他，可是在犹太传统里，像耶稣在这里所提全然专一的爱，只有神才曾公开要求（申六 4~5）。

十四 27 定罪的囚犯要「背着十字架」（即：十字架的横木），到已经竖立的木干之处，然后被钉在十字架上；通常会有一群冷嘲热讽的群众相随。没有人会为自己选择这样的命运，可是耶稣呼召真* 门徒作这样的选择；与对祂专一的爱相较，自己的生命便成为可恨的（十四 26）。

十四 28~30 几年之前（主后 27 年），有一座盖得很差的圆形剧场倒塌，大约死了五万人。盖到一半就停工，或设计不佳而无法继续建造，这种状况大家都听过。此处的重点是：在讲究名声的社会，建筑师会备感羞愧。

十四 31~32 希律安提帕最近与相邻的罗马藩属作战失利，因此耶稣的听众对鲁莽的战争特别能体会。耶稣的重点（如十四 28~30）为，若要加入祂* 门徒的行列，必须先想清楚所要付的代价（参：箴二十 18，二十四 6）。

十四 33 * 爱色尼人将他们所有的财产都归公；有些激进的希腊哲人崇尚类似的教导。可是早期的犹太教大半拒绝这样偏激的作法，希腊—罗马社会更是如此；犹太教强调施舍，而不是完全舍去财产。耶稣的 * 门徒并非毫无财产，而是分享他们所有的（徒二 44~45；参十二 12 的注释）。不过，耶稣的话听来很像那些激进的教师，因为祂说，凡是重视财产过于人的——因此会抓紧财物，而不去满足人的需要——便不是祂的门徒。

十四 34~35 盐是重要的调味料，有时（可能不在巴勒斯坦）会混在粪肥里，保持肥料的新鲜（不过盐本身可能不利于土壤的肥沃度）。重点是，门徒的生活若不像门徒，就与没有咸味的盐一样：毫无价值。

十五 1~2

有罪的朋友

十五 1 * 税吏和罪人都为宗教人士所排斥；参五章 29~32 节的注释。箴言（一 15，十三 20，十四 7）指出与罪人相处的危险。可是这一段显示，影响力是从耶

稣发出，临到那些罪人身上，而不是反方向。许多敬虔的犹太人强调，只要有机会就当谈论 * 律法；耶稣在这里是利用吃饭的时间，将神的话传给听众（用餐时的讲论，参十四 7 的注释），依法没有人可以指责祂。

十五 2 * 法利赛人和律法师认为，和宗教团体所排斥的人一起吃饭，是不合宜的；除了可能吃到未经什一奉献的食物之外，桌上亲密的相交还意味着接纳对方。「埋怨」（和合本：议论）可能让熟悉圣经的古代读者想起以色列人在旷野的不信与怨言。

十五 3~7

失落的羊

耶稣对指责祂的宗教人士（十五 1~2）讲了三个 * 比喻，使得他们反而成了被告，显出他们并非神真正的朋友。* 法利赛人认为，牧羊人是不洁净的职业，因此不会立刻与故事的主角认同（但，参二 8~20）。

十五 3~4 一百只可能是普通一群羊的平均数。由于牧羊人常一起放羊，这位牧人可能可以把羊群交托给同伴，而不必担心。他们夜间还在外面放牧，表示天气相当暖和，不是冬天。有些犹太教师强调神会赦免 * 悔改者，但并不强调神会去寻找罪人。

十五 5 最容易带着羊羔走的方式，就是把牠扛在肩头，脚搭在人的胸前（参：诗二十八 9；赛四十 11，神怀抱着的羊）。

十五 6~7 这个故事的教训为：牧人找到了迷羊，他的朋友一同欢喜，同样，当神得回祂所失去的，祂的朋友也会一同快乐；而指控耶稣的人既然因祂与罪人来往，想赢回他们，而感到不满，他们就不是神真正的朋友（十五 1~2）。

十五 8~10

失去的钱币

在这几则 * 比喻里，失去的东西之相对价值一个比一个高：从一百中之一、十中之一，到最后（十五 11）两个中的一个。* 法利赛人一般不太看重妇女，不会以她们为榜样，因此也不会与这个故事的主角认同（但，参二十四 1~11）。

十五 8 十个银币很可能是这位妇人的 ketubah，或嫁

妆——是她带入婚姻的东西中，惟一真正属于她的，即使婚姻破裂，她仍可以拥有。她只有十枚银币（相当于工人十天的工资），可见她父家并不富有；她嫁入的家庭可能同样贫穷。



主后一世纪的油灯

这里的灯是一盏用手拿的小小油灯，光并不大，可是比起墙上（或许有）的小窗户，还是有点用处。穷人家粗糙的石头地面，在石头之间有很多的缝隙，钱币与陶器的碎片常会掉落在其中，因此考古学家现在可以凭着缝隙中的钱币来判断，这间屋子什么时候有人住。她用扫帚扫，可能希望听见钱币碰到地板的声音。

十五 9~10 这段的教训，参十五章 6~7 节的注释。在犹太人传统里，天上的使者通常对于神在地上的工作非常关心；每个人至少会有一位守护天使。

十五 11~32

失落的儿子

十五 11~12 向父亲提早要自己的产业，这在古代是闻所未闻的；这就等于说：「父亲，我希望你已经死了。」这种话即使在今天也不为人接受，而在强调顺从父亲的社会里，更是严重的叛逆行为（申二十一 18~21），父亲可以为此而鞭打孩子，甚至做出更厉害的事。

这位父亲竟然答应了孩子的要求，由此可见，大部分听众都不会与这个 * 比喻中的父亲认同；从一开始，他们就会认为他又笨，又不会管教孩子，竟然养出这样一个不肖之子。

长子总会得着双份（申二十一 17）；在这故事里，他会得到家产的三分之二，小儿子则得到三分之一。

十五 13 犹太律法允许父亲在临终之前决定，哪些家产（尤其是土地）归属于哪个孩子，可是直等到父亲过世之后，孩子才能拥有；父亲一直是管理者，享有所有土地的利润，直到死时。因此这个孩子应该知道，那些未来属于他的家产，如今按照法律他并不能出售；但他不顾一切，还是把它卖掉了。

许多巴勒斯坦的犹太人会搬迁，到经济压力小一些的地方。这个小儿子有一位长兄，而他自己可能还不满十八岁（还没有结婚）；所以他没有处理财务的经验。注重道德的人会认为花天酒地是极大的罪。

十五 14 饥荒是古代经济遭蹂躏的常见因素。（很多人认为饥荒是神的审判，可是由于耶稣的故事并不是针对整个饥荒的地区，所以这个角度不必放进故事的观点中。）

十五 15 讲到这里，耶稣的犹太听众可能以为故事就要结束了（正如第二世纪一则犹太故事一样）：这个孩子罪有应得，沦落到最不堪的地步，去喂最肮脏的动物。这时候，这个孩子已经与犹太社会断绝关系，若非如此，或许他还可以得到人的施舍。

十五 16 有些注释家认为，这里的「豆荚」是一种稻子豆的豆荚，以色列人只在饥荒的时候才会吃，而有些教师说，这会使得以色列人愿意 * 悔改。另有人主张，这是一种有刺的野生豆荚，只有猪的鼻子才可以构得到。这两种豆荚都不好吃，再加上猪吃东西出名的不洁习惯，想到有人竟要吃猪食，耶稣的听众必定觉得很恶心。这个孩子会嫉妒猪的食物，也显示他的工资并不合理（参十五 17）。

十五 17 「雇工」可能是租来用的奴隶，或者是按工计酬的自由仆人；无论是哪一种，都表明他的父亲很有钱。

十五 18~19 犹太人通常会恭敬地用「天」来代表「神」。这个儿子此时会回头，只是因为实在太饿了，同时也相信，他的父亲会把他当雇工来养，而不是因为他真正懊悔，觉得自己羞辱了父亲。他的罪如此之大，又花尽了父亲一辈子累积下来产业的三分之一，犹太听众可能认为，他回家的举动实在太轻率鲁莽，而不会认为他已经谦卑下来。

十五 20 对犹太老年男人而言，「奔跑」会有损尊严，但是在长时间的分别之后，亲情的爱会超过尊严的维持（参：多比雅书十一 9，母亲和儿子）。照一般的穿著，父亲必须要捞起长袍才能跑。亲嘴适用于家人或亲密的朋友。

十五 21~22 家里上好的袍子应当属于父亲所有。戒指可能是家里的印戒，代表在这富有的家中重新恢复儿子身分。奴隶平时不穿鞋，他们平时会带着主人的鞋，并替他系鞋带。父亲的话意思是：「我不会把你当成仆人。我只会接纳你作我的儿子。」

十五 23 一头牛犊可以喂饱全村的人；这是一场盛宴！有钱人家在儿子迈入成年（约十三岁），或结婚的时候，常邀请全村人来赴席。

十五 24 古代作者有时会括出故事的一段，覆述特别的一句话；这种括出方式被称为 *inclusio*。到目前为止，这则 * 比喻都按着前两则（十五 3~10）的轨道进行，但十五章 24~32 节则是括出来的，谈到问题的高潮：长子代表指责耶稣的宗教人士（十五 2）。

十五 25~28 宗教性和非宗教性的庆祝，都会用到跳舞。长兄应当负起使父亲与幼弟和好的责任，但是这位长兄在工作一整天之后回来，甚至连家门都不肯进去。这也是对父亲的尊严极大的冒犯，可以遭到鞭打（参十五 12）。

十五 29~30 对父亲说话不用尊称（如：「父亲」，或「大人」；连十五章 12 节都比不上），是对父亲的尊严极大的冒犯。这里的长子显然是隐喻 * 法利赛人，而小儿子则是代表和耶稣一同吃饭的罪人（十五 1~2）。

十五 31~32 在这段时期，犹太教人士认为嫖妓是犯罪；犹太人和非犹太人的资料都认为浪费产业，尤其是属于别人的财物（十六 1），是有罪的。

因为家产已经分过了，所以长子的份已经非常清楚，等到父亲一死便是他的（十五 12）；他的弟弟回来，并不至于造成他的损失。这故事并没有记载长子最后的反应，为的是让 * 法利赛人有机会 * 悔改——如果他们愿意的话。

十六 1~13

不义的管家

十六 1 许多富有的地主用总管来管理家业；这些总管或管家可能是奴隶，或像这里（十六 3~4）是自由人。浪费别人的财物乃是非常可耻的罪行（参十五 13）。

十六 2~4 主人虽然把这位管家辞退了，但仍给他一些时间，在走之前把账目整理出来。管家利用这段时间，借着给别人好处来图利自己，使他以后能到别人家里去；古代的人受惠之后必定会铭记于心。尽管在法律上他已

经没有权力，但他在此还是假借主人之权。

锄地和讨饭都是卑贱的职业。锄地的人常是被掳的奴隶，或无一技之长的人，这种工作被视为最辛苦的劳力。

十六 5 佃农可能要交给地主固定比例的收成。在收割之前，他们不需要付钱。

十六 6~7 这里橄榄油的量（一百筭，约为 850 加仑）大约等于一百五十棵树的产量，价值约为一千地拿利（译注：古罗马货币），是一大笔数目。麦子的量（一百石，约为 1,000 蒲式耳（译注：一蒲式耳约 32 公升））代表约一百亩的产量，价值约为二千五百地拿利。减少的比例各人不同，但是在这几个例子中，少缴的钱数相同（大约 500 地拿利）。这些佃农本身的收入都还不错，所以可能将来会用一位管家也说不定。

日子艰难时，主人有时会减少债务，把它记为损失，而博得宽宏大量的名声。

十六 8 这一切的改变，只需要在纸上作很小的记号，而且是由 * 受庇护者（clients）自己来改；因此，倘若收入变少，不如预期的数目，管家挪用公款的手脚也很难分辨，看得出来主人的利润真的减少了。

重要的是，管家因此受到众人的欢迎，也为主人赢得慈善的名声；如果主人现在惩罚管家，就会让大家以为，他这么做只因为管家心肠好，做了好事。犯罪的管家可能因此下狱，但是他很聪明，利用主人慷慨的名声来孤注一掷。古代的故事常会描述，有权力的人会赞扬人的计谋，也会给予奖励，甚至若这计谋对他们本身不利（「聪明」（KJV）可以指「机灵」（NIV、NASB 等）；参：出一 10）。有些故事（在奴隶当中相当流行）描述奴隶比主人更机智；虽然这位管家似乎是自由人（因此需要「讨饭」，十六 3），这故事的思路可能与耶稣的听众所熟悉的相仿。

十六 9~13 这则故事的教训为：要运用财物来服事人，因为你只不过是神的管家，你所有的一切都属于神。「玛门」（KJV）是 * 亚兰文，指财物或金钱。

十六 14~18

律法严格的要求

十六 14 不少 * 法利赛人可能属于有闲阶级，但是这里的描述更适用于 * 撒都该人。大部分法利赛人都工作，

并且赞许施舍，视之为虔诚的行为。然而在这段里面，「贪爱钱财的人」是指看重金钱、不愿用它去满足周围之需要的人。

十六 15 耶稣在此引用了标准的 * 旧约原则（撒上十六 7；伯十 4），这原则特别适用于信仰的实践（赛一 10~17，五十八 1~14；耶六 13~14、20；何四 4~9、19，六 6；摩五 21~27）。

十六 16 犹太人有时会将圣经总称为「律法和先知」；许多人相信，在先知的时代之后，先知的声音便已止息，要到 * 弥赛亚时代才会再现。因此约翰引介了弥赛亚时代。

十六 17 后期 * 拉比讲一个故事，当神把撒菜的名字改成撒拉时，将 yod（希伯来文最小的一个字母）拿走，而这个字母世世代代一直向神抱怨，直到神将它重新放进乔舒亚的名字。犹太教师用这类故事来说明，* 律法是神圣的，任何一小部分都不能忽视，不予遵守。

十六 18 犹太律法准许男人可以为任何理由休妻，不过许多 * 拉比不赞成人轻易离婚。耶稣的话则声明，离婚在神眼中是无效的，因此再婚便是犯奸淫。在此耶稣提出的婚约观非常强烈，古代没有一人能出其右，而祂的话更坚固了摩西的律法。这个声明和古代其他的一般性原则相仿（如：箴十八 22 与箴十一 22，十二 4，二十一 9；或箴十 15，十三 8，十四 20 与十 2，十一 4；或十一 8，十二 13、21 与如提后三 12 的原则），并不排除会有例外（有关在此事上无辜、却无发言权的一方，参：太五 32，十九 9；林前七 15）；耶稣的目的是保护无辜的一方免遭离婚，而不是要责罚曾经背叛的一方。祂这段话特别针对妻子而言，因为在犹太的巴勒斯坦（和罗马习俗不同），只有丈夫有权离婚。

十六 19~31

财主和穷人

这个故事很像一则日期不明的 * 拉比故事，只是在那则故事里，富人行善事，得以进入来世；在这个故事里，他自己吃山珍海味，却任凭人饿死，所以便下了地狱。这里对来生的细节描绘，是犹太典籍中标准的特色；而其中一部分只是为了让故事能说下去（讲 * 比喻时可以这么做）。

十六 19 紫色是很贵的衣料（参：徒十六 14 的注释）；

耶稣在此所描述的，是非常奢侈的生活方式。这个人可能以不正当的方法致富（不少人如此），但耶稣加给他的惟一罪名，只是他眼睁睁的让拉撒路饿死，不肯伸手帮助。

十六 20 有些犹太 * 比喻（包括这一段开头所提的那则 * 拉比的比喻）会给里面一两个角色取名字。

十六 21 这里的零碎，可能是平常的零碎，或是用来吸干桌子的面包碎片。即使拉撒路吃到这些零碎，量还是太少，不够他的需要。这里的狗似乎是巴勒斯坦的犹太人所熟悉的那类：食腐肉的，被视为与老鼠或其他不卫生的活物同等（在 * 旧约中亦然，如：王上十四 11，十六 4，二十一 24，二十二 38）。牠们是不洁净的，而牠们的舌头更会刺痛他的伤口。

十六 22~23 犹太名人列传中常讲到义人被天使带走；传统的对应说法为，恶人被魔鬼带走，但耶稣没有向听众提到这个意象。无论多贫穷，每个人死后都当埋葬，不能埋葬是很可怕的事（如：王上十四 13）。而拉撒路既没有亲人，又没有善心的 * 庇护人，因此没有埋葬；财主的丧礼上，则必定有许多人恭维他。一般认为，真以色列人，尤其是殉道者，必将与亚伯拉罕一同享受来世。筵席中最尊贵的位置，是最靠近主人的位置，因为是斜靠着，所以头会靠近主人的胸怀。

十六 24~26 犹太文学常将地狱形容为有火在烧。从前的财主希望得到怜悯，因为他是亚伯拉罕的后裔（参三 8 的注释），可是这里的审判，是未来要翻转前世的地位。犹太人期待地位的翻转，那时受逼迫的义人（尤其是以色列人）会得高举，超过压迫他们的恶人（尤其是 * 外邦人）；他们也相信，施舍的人会在来世多得奖赏。但是这则 * 比喻只强调经济上的翻转，而其严厉性，会令第一世纪大部分有钱的听众十分反感；今天西方的基督徒大部分是中产阶级，或许较难体会这故事原初的震撼力。

十六 27~31 如果自称相信圣经的人，没有按照圣经来生活，那么即使有位 * 复活的人（耶稣预示祂自己），也无法改变他们。犹太文学也强调，人领受了亮光，就应当顺服去行。

十七 1~4

正确的关系

十七 1~2 凡是让别人跌倒（「犯罪」，NIV）的人，都会进入前一则 * 比喻中财主的命运；而 * 门徒则应当处处为别人着想。「绊倒」常当作隐喻，指犯罪，或离开真信仰。磨石用来磨麦子与橄榄，非常之重，这里所用的词是指比较重的那种，由驴子来转动，而不是妇女所使用较轻的一型。犹太人认为这种刑罚极其可怕，是异教徒才会执行的，因此这个比方听来更加恐怖。

十七 3~4 私下的责备，有偿还行动的 * 悔改，和赦免，是犹太人对敬虔的标准教导。如果一个人打算再度犯罪，犹太教师会质疑他悔改的真实性，可是正如犹太的律法师会探讨法律的原则，耶稣在此所提的是假设的个案：例如有一人真正再而三的悔改，你就必须饶恕他。

十七 5~10

仆人的信心

十七 5~6 古代的犹太作者有时注意到，黑色桑树的根会向外延展，因此要连根拔除很不容易。芥菜种则是以小著名。

十七 7~10 大部分有奴隶的人，只有几名而已；因此奴隶既要在田里工作，还要预备食物。主人认为这些工作都是奴隶当做的，没有选择的余地。

主人不会与奴隶一起吃饭，那是很没面子的事，没有人这样做。这个例子的要点似乎是：若存仆人的心态来运用信心，信心就会增长；信心本身并非目标，其目的乃在事奉。

十七 11~19

撒玛利亚人的感恩

十七 11~12 大麻疯是一种很难看的皮肤病（不限于今天所谓的痲疯病），圣经规定这样的人要与社会隔离（利十三 45~46），不过圣经并没有像犹太教师一样，把得病的原因归咎于患者犯罪。因此，痲疯病人是被社会赶出去的人，健康的人大部分都会对他们不屑一顾。

十七 13 这些大麻疯患者的用很谦卑的态度就近耶稣，在 * 旧约里，若要就近神或祂的代表来祷告，便当如此。

十七 14 圣经规定，若大麻疯得洁净，应当献上特定的祭（利十四 1~32）。耶稣按这些规定而行，并没有违

反 * 律法，或得罪祭司。

十七 15~19 * 撒玛利亚人本身相当虔诚，但是犹太人认为他们不敬虔，而敬虔的犹太人都会避免与他们亲密来往。这种紧张关系更凸显出本故事的要义。在撒玛利亚和加利利之间的地带（11 节），撒玛利亚和犹太的大痲疯病患会走在一起，也说明了被赶出去的大痲疯病人何等落魄：连其他的社会界线都顾不到了。



撒玛利亚人的大祭司

十七 20~37

未来国度的本质

十七 20~21 虽然犹太人承认神在现今即已掌权，但大多数人引颈渴望未来神完全的治理——祂的 * 国度——能实现。犹太教师为神的国何时会临到辩论：或是在一个人无法知道的固定时刻，或是等所有以色列人都 * 悔改之后。耶稣教导神的国，即神的治理已经临在，乃是暗示这个国度的一部分——如 * 弥赛亚王——已经在他们当中。

十七 22 犹太文学有时会提到未来的一段时间，称为「* 弥赛亚的日子」。有些典籍也提到一段时期（有时为四十年），弥赛亚会率领以色列人与仇敌作战，然后末期才临到；还有人主张，在仇敌都降服之后，弥赛亚会来治理一段时间。

十七 23~24 * 国度最终的临到，不会单由地上的战事为前导（如一些人以为），而将由天上传给普世的启示为前导。（犹太的典籍各持各的看法。）如果「在祂（耶稣）的日子」为原文，则可能暗指 * 旧约「主的日子」，即末后之时，神将审判全地，带来永恒的公义。

十七 25 有关苦难在荣耀（在但七 21~22，指众圣徒）

之前，参：但以理书七 13~14（未来的 * 人子）的上下文。

十七 26~27 犹太文学常用挪亚的世代作为邪恶的代表。耶稣提到的这些活动，没有一项是邪恶的（不过有些犹太教师认为，其中有些是对邪恶情欲的反应）；这些人的罪只是忽略了最重要的大事。

十七 28~30 许多犹太典籍用所多玛（创十九）作为邪恶的缩影（参：路十 12 的注释），并常将它与挪亚的世代相提并论（参十七 26~27 的注释）。

十七 31 平的房顶有几种用处。屋顶的楼梯是在房子外墙旁，而不是在屋内，所以下来的时候不用进屋。这是表明匆忙的意象：不去理会财物、产业和世务，赶紧到街上去，迎接归来的君王，或是逃离即将临到的毁灭。

十七 32~33 罗得的妻子回过身来，看她在所多玛被毁的屋子，却因此丧命，而在神的眼中，她的生命比她的财产更加重要（创十九 5~16、20）。

十七 34 在一群人中，只要有男士，希腊文使用男性代名词；因此这里的「两个」可能指丈夫和妻子（NIV，与 NASB「两个男人」不同）。此处耶稣无疑是指一个被带去审判（如第二世纪的一则喻道故事，讲到最后一场灾难时，在床上的以色列人与埃及人遭遇不同）。

十七 35 巴勒斯坦犹太妇女的工作之一，是在磨坊磨东西；她常会与另外一名妇女一起做。这些妇女在一起工作，可能不问彼此的宗教信仰为何。只要那不信神的妇女没有违反 * 法利赛人的规定，就连法利赛人的妻子也可以和一位不履行什一奉献之人（为法利赛人所鄙视）的妻子一同磨麦子。



面粉磨

十七 37 * 人子到来的时候会带来审判，正如挪亚与罗得的世代（十七 26~30），祂将把仇敌给老鹰作食物（结

三十二 4~6，三十九 17~20），犹太人认为这是很可怕的下场（申二十八 26；撒上十七 44；诗七十九 2）。有些注释家认为，这里的「鹰」是指罗马的旌旗，因它们可以用鹰来代表。主后七十年，罗马人毁掉圣殿之后，在废墟上向这些旌旗献祭。

十八 1~8

神是信实的审判者

十八 1~5 按照 * 旧约的律法，审判官应当敬畏神（即，认定神会审判违背祂律法、恶待他人的人），因此会为受逼迫的人申冤。许多古代社会对不公平的审判官都会处以重罚。

在* 律法里，寡妇是受欺压的典型代表，因为她没有人可倚靠（如：出二十二 22~24；诗一四六 9；赛一 17、23；耶七 6~7）。她肯定无法行贿；在耶稣的这个比喻里，寡妇的对头可能威胁要夺她的地来还债（参如：王下四 1）。

十八 6~7 这则比喻是典型的犹太式「更何况」辩论法：如果这样一位不义的审判官，他不关心寡妇，却还能公平断案，那么，全地的公义审判者，就是为寡妇和孤儿申冤的那一位，岂不更会彰显公义？从上下文来看，当耶稣来审判全地的时候（十七 22~37），神的判断便会清楚显明出来。这个原则旧约里也很常见：神是信实的，祂会为祂的百姓申冤，现今祂已在行事，而在末日祂必执行审判。

十八 8 许多犹太作者预期末时会有大灾难，而许多人亦会因此而远离真道；耶稣要属祂的人坚忍到底（二十一 8~19、34~36，二十二 31~32、40、46）。

十八 9~14

法利赛人和税吏

十八 9~10 * 法利赛人是巴勒斯坦一般犹太社会中最敬虔的人；* 税吏则是最为人瞧不起，常被视为出卖自己百姓的人。法利赛人不要税吏作见证人，或担任重要的公职。若要体会这则 * 比喻的力量，今天不妨把这两种人物想成最活跃的执事或主日学教师，与贩毒者、同性恋者，或狡猾的政客。

十八 11 犹太人认为，为自己的义感谢神是敬虔的表现，

而不是归功于自己。最初听到这个比喻的人，不会认为法利赛人在自夸，而会为他的敬虔感谢神。

十八 12 许多最敬虔的人都会禁食——不喝水（尽管有碍健康），每周两整天（星期一与星期四），至少在干季时如此。* 法利赛人非常看重什一奉献，要完全遵照 * 律法的一切细节（有几种什一，加起来超过一个人收入的百分之二十）。

十八 13 站着、举目望天，是祷告常用的姿势。捶胸是表示极其哀恸、伤心，在此则表示为罪 * 悔改（按犹太人的习惯，是用哀悼来表达）。* 税吏求怜悯的祷告没有刻意表明要偿还，因此当时耶稣的听众或许会认为，这样的祷告不算数。

十八 14 耶稣这则 * 比喻的结论，或许会让当初的听众大吃一惊（参十八 11 的注释）；今天基督徒不以为怪，因为对这个故事已经耳熟能详。至于未来的地位会与现今的情形颠倒，参十四章 11 节与十六章 25 节的注释。

十八 15~17

国度是为孩子预备的

孩子没有社会地位，而 * 拉比的时间很宝贵，* 门徒不希望他花时间去为孩子祝福。可是耶稣却说，神的 * 国度属于无名小子，进去的人完全不靠自己的地位与德行。

十八 18~30

为国度牺牲财产

十八 18 有些 * 门徒会问教师有关 * 永生的问题，就像这位官向耶稣的请教一样。「承受永生」意思是有份于来世，就是能活在神的 * 国度里。

十八 19~20 耶稣没有否认自己是良善的，而是提醒这个人，犹太人一般对「神是良善的」之概念（其他人也可以是好人，但没有人能与神相比）；然后祂从 * 旧约里举出一些诫命。

十八 21 如果只有神是良善的，这人就必须承认，他曾经违背过一些诫命；但是耶稣所列的诫命，凡是有教养的犹太人都会遵守。

十八 22~23 犹太人十分强调施舍，可是犹太教师平常

不会要求可能成为 * 门徒的人放弃所有的财产。有几位教师，尤其一些激进的希腊教师（安提斯替尼 [Antisthenes]、哲诺 [Zeno]，和戴奥革尼 [Diogenes]），曾对有钱的学生提出这样的要求，测试他们是否看重真理的教导过于自己的财产。有钱人偶尔会有放弃财产的例子，但可能成为门徒的有钱人，通常会令这样的教师失望，无法通过成为门徒的考验，而会回到他们的钱财里。

十八 24 耶稣把社会秩序整个颠倒过来。富裕的人常会因慷慨而得人称赞（他们可以给的比较多），而穷人受到的教育较少，对 * 律法不太了解，所以常被认为比较不敬虔（不过贫穷本身却不是不敬虔的记号，而穷人绝不会如此自视）。

十八 25~27 耶稣此说，与犹太人的一种比喻讲法接近，指不可能做到的事（庞大的动物穿过针孔）。这说法是 * 夸张法，以一根针为意象（有些人认为这里指一个门，是不正确的）。

十八 28~30 耶稣大部分的 * 门徒原来并不是穷人（渔夫和 * 税吏都不穷），他们放下了安定的收入，来跟随耶稣。他们的奖赏，在今世为信徒财产共享（参：徒二 44~45），在来世则为 * 国度的生命。

十八 31~34

耶稣即将受的苦

犹太人标准的弥赛亚观不容许出现受苦的 * 弥赛亚（有这种想法的犹太数据，几乎都出自第二世纪，或更晚期的资料）。虽然耶稣从圣经里看到这种思想（二十四 44~46），可是犹太人的传统却以不同的方式解读圣经（他们通常不会把论苦难的经文应用到那未来得胜的弥赛亚身上），因此，* 门徒既认为耶稣是弥赛亚，便很难把他们的信念与祂的这番话连在一起。

十八 35~43

医治呼求的瞎子

十八 35 瞎子、残废等类的人无法从事传统的职业，所以只能靠乞讨维生，通常他们会坐在热闹的大路旁。犹太人认为帮助他们是一种义行。耶利哥是很繁荣的市镇，气候甚佳，而这个瞎子（底买的儿子，可十 46）在那里

行乞，收到的钱一定不少，因为朝圣的人到耶路撒冷去过节的时候，都会经过那里。



希律在耶利哥宫殿的冷水浴室

十八 36~38 这位瞎子喊：「戴维的子孙」，意思是他承认耶稣是 * 弥赛亚。耶稣把他坚持不停求怜悯的呼喊，视为「信心」的表现（42 节）。

十八 39~42 瞎子在社会上毫无地位，耶稣的跟随者认为他大声喊叫构成干扰，就像从前他们对小孩的看法一样（十八 15）。

十八 43 这段时期其他的神迹故事通常以群众的反应来作结尾，而一般的反应都是非常惊讶——见到神迹难免会觉得希奇。

十九 1~10

税吏的悔改

十九 1~2 耶利哥是边境上的城市，所以有税关。它既是巴勒斯坦内最富裕的城市之一，位于犹太地最肥沃的地区，又有豪华的希律宫殿，因此其他的税收亦相当可观。

* 税吏「长」应该是制定交易税和关税的人，他会雇用其他税吏。撒该既有这个身分，不必用手段讹诈人，也可以致富；但他似乎仍然讹诈了人（十九 8）。

十九 3~4 若按古代地中海一带的标准，撒该的个子算矮，可能他的身高还不到五呎。耶利哥一年四季的气候都不错，最著名的是棕榈树，而其他的树也都长得很好，其中桑树亦相当出名。这里所描写的「桑树」，或称小无花果树，很容易攀爬；不像北美的筱悬木，或欧亚的枫树。

* 旧约里的耶利哥有许多挤得很紧的房舍，但是在 * 新约时期，这个繁荣的都市有宽敞的豪宅和公园，爬树要比登上屋顶容易得多。

十九 5 平常不会有人——无论他的地位有多高——主动说要到某人家里去作客。敬虔的犹太人也厌恶进 * 税吏的家，或吃他的食物（耶稣的话里也隐含此意）；因为若有人不敬虔到一个地步，去作收税的人，他一定不会守食物的什一奉献，所以 * 法利赛人不信任他摆上的食物。犹太人通常认为，能够叫出一个从未谋面之人的名字——如耶稣在此直呼撒该之名，是只有先知才能做到的事。

十九 6~8 撒该在蒙 * 恩之后，以偿还来作响应，这举动与耶稣的使命相配，但是却与当日一般人的看法不同（实际上，可能与我们今日的看法亦有别）。他既应许偿还人，便是承认，他白领阶级式的罪，与其他类型的窃盗罪是一样的（出二十二 1~4）。他的偿还超过了法利赛人的律法，按他们的规定，只有偷人的牛和羊，才需要偿还四或五倍，而且所偷的牛羊要已经宰杀或出卖，并且还要有足够的证人为此事作证。根据古代文献所载，* 门徒若是愿意放弃大笔财产，便是向教师表明绝对忠诚相随。

十九 9~10 大部分犹太教师相信，救恩属于所有以色列人，因为他们是亚伯拉罕的后裔；只有那些犯了大罪的人才会被除名。以西结书三十四 6、11 记载，神亲自负起寻找迷羊的责任，因为犹太领袖都失败了（较间接相关的资料，可参：所罗门智慧书六 16）。

十九 11~27

善用迟延的时间

十九 11 * 新约的耶利哥大约离耶路撒冷十七哩，距 * 旧约的耶利哥遗址南方约一哩。如果耶稣是 * 弥赛亚，而他宣讲 * 神的国，且说「今天」救恩就临到之类的话（十九 9），听到的犹太人自然会认为，神的国立刻就会实现（徒一 6）。一般人对神国度的期待，包括罗马及其他 * 外邦人都将降服。

十九 12 耶稣此处的说法，听众必定不陌生：大希律（主前 40 年）和他的儿子亚基老（主前 4 年）曾到罗马去，领受权柄以统治犹太地。

十九 13 每个仆人都得到一弥拿银子，大约等于百日的

工资，他们大概会交给兑换银钱的人换成钱。希腊—罗马世界利息非常高，而有资本的人没有几个，所以作生意的人很快就可以赚几倍的利润。

十九 14 这一节所描述的事发生在希律的儿子亚基老身上。百姓都不喜欢他，因此组了五十个人作代表团，到罗马去反对他作王。他的父亲大希律也相仿，罗马早就正式把这个国给了他，但他一直作战到主前三十七年，才完全控制住。

十九 15~19 像这些仆人一样的投资人不算少；而主人奖赏会赚钱、懂经营的仆人，也很平常。罗马容许附庸王自己任用地方官。

十九 20 这个仆人没有去投资，这作法违背了王的命令和常理（十九 13），而且他也没有善加保护这笔钱，如交给兑换银钱的人，或存放在圣殿的库中，或用一个保险盒保存起来。把钱包在一块会腐朽的手帕里，会被视为是对金钱最不负责任的作法，显示这个仆人若不是太笨，就是心存背叛（参 14 节），或两者兼而有之。

十九 21 抗议主人「没有放下的还要去拿」，意思是，他没有存钱还要取钱，或许指滥用专款。

十九 22~26 这仆人既知道主人会拿没有存的钱，就应该明白，他存放了钱之后，更会要得到丰厚的利润。

十九 27 东方的君王常会用这方法处置仇敌；大希律为了平息反对势力，取得安宁，对反对者非常残酷，毫不留情；他的儿子亚基老也一样。

十九 28~40

君王进城

十九 28~29 受差的使者通常都是两个人一组。耶稣一行人到达橄榄山，就是到了耶路撒冷城外。

十九 30~34 读者或许会将耶稣（以王的身分）借用牲畜的举动，解释为如同罗马人或王室的代表临时征用（要求使用）牲畜。驴主人可能视这桩事为招待赴节客人，或许他感到很光荣，因为可以帮助一位著名的 * 拉比上路。

古代大部分人，包括基督徒在内都很穷；既知道他们的主耶稣连座骑也要用借的，或许会感动他们。

十九 35 官员骑驴是为了办民事，与军事无关（王上一 38）。因此，这段经文所描述的，并不像罗马人凯旋进城的游行；耶路撒冷乃是在迎接一位谦卑的和平之君。

十九 36~37 前来过节的人常会受到欢呼之声的欢迎，可是十九章 37~40 节暗示，这次群众的感受不只如此而已。

十九 38 百姓的欢迎词，头一句是取自诗篇一一八 26，加上了「王」字。诗篇一一三至一一八篇的哈利路诗篇，在逾越节时期经常咏诵，大家都很熟悉；后代之人将诗篇用于他们所盼望的未来之救赎。耶稣在路加福音二十 17 则是从 * 弥赛亚的观点来引用这段经文。

十九 39~40 「石头」可能指任何石头（三 8），但也可能指圣殿的石头（参十九 44，二十 17）。

十九 41~44

耶路撒冷的毁灭

十九 41~42 正如杰里迈亚等先知为百姓哀哭一样（如：耶六 26，八 18~九 3；哀一 1~4），耶稣也为他的百姓发出哀歌。

十九 43 「日子将到」是 * 旧约先知常用的词（如：撒上二 31；王下二十 17；耶三十一 31）。大约在耶稣说这番话的四十年之后，于主后六十六至七十年战争中，罗马人围攻耶路撒冷，摧毁了整座城。

十九 44 耶稣在此是用标准的先知式 * 夸张法；这座城于主后七十年被毁，但没有完全夷为平地。后来在巴柯巴的叛乱时，才被进一步夷平（将整个山谷都填满），该叛乱于主后一三五年终被平息。旧约讲到神「眷顾」（“visit”，KJV、NASB、NRSV；参「临到」“coming to”，NIV、TEV）祂的百姓，是讲拯救或是审判（如：赛二十三 17）；此处则是指耶稣的使命。

十九 45~48

革新圣殿

详细的注释，参：马可福音十一 15~19。

十九 45 圣殿需要有人卖东西，好让外地来的犹太人可以买祭牲来献祭。在耶稣的时代，诗篇、先知和犹太教师都同意，祈祷和纯正的心比献祭更重要，但是他们并不反对献祭。耶稣所反对的，应该不是献祭（参：徒二十一 26），而是只强调仪式，与神却没有真正的关系，这乃是他的教导所要求的（参：路十九 47）。不过，即使他把整个圣殿中作买卖的人全部都赶出去，他们也不

会一直待在外面。

十九 46 耶稣引用了以赛亚书五十六 7 的一部分，那里讲到未来重建的圣殿中，会有敬虔的 * 外邦人一同来敬拜；然而当时圣殿却成了杰里迈亚书七 11 所描述的「贼窝」。杰里迈亚如此形容，是因为以色列人认为，尽管百姓犯罪，但圣殿却可成为他们的避难所，逃避神的审判；境内虽有不公，可是百姓认为，只要他们有敬虔的表现，就不会受到审判（耶七 1~15）。

十九 47 在圣殿院内也曾有别的教师进行教导。管理圣殿的犹太权贵非常注意可能自称 * 弥赛亚的人物（通常为革命份子），或向圣殿权威挑战的人士。罗马人容许犹太官府将污秽圣殿内院的人处死。虽然耶稣在外院的行动还不算污秽了圣地的范围，但一定也惹怒了当权者，被视为向他们的权威直接发出挑战。

十九 48 这些领袖有官府的权柄，但在犹太巴勒斯坦的老百姓当中却不受爱戴；* 法利赛人和耶稣反倒更受欢迎。

二十 1~8

仗谁的权柄

二十 1~2 圣殿的祭司权贵是仗着自己的权柄来管理；他们当然知道耶稣没有从他们得到权柄，也没有从罗马人得到权柄。他们不会认为任何人间的组织有合法的权柄，也不认为别人会有从神而来的权柄；他们相信，神赋予他们权柄管理圣殿的宗教事宜，而祂不会将这权柄给别人。

二十 3~4 耶稣所提施洗约翰的问题，与差遣的原则有关；按犹太人的律法，受差之人能代表差遣者行事，他所仗赖的是差遣者的权柄。「天上」是犹太人认为神所在之处。

二十 5~7 圣殿官员一方面要讨好罗马人，一方面也不能得罪百姓，他们习于从政治的角度来考虑当如何发言。

二十 9~18

邪恶的领袖遭审判

耶稣此处仍然是向那些自以为是统治以色列人的人说话，提醒他们，他们不过是神所指派来照管祂葡萄园的托管人（正如耶二十三和结三十四中，照管神羊群

的牧人）。

罗马的大部分乡下，包括加利利的乡下，都属于富有的地主；地主的地位很高，佃农却没有地位；佃农一般都会十分尊敬自己的主人。

二十 9 地主不在乃是常事。

二十 10 付款的时间是收获之时。有些合约注明园户要将收成的某个百分比付给园主；还有些合约则定出数额。

二十 11~12 无论是按社会或是法律的角度，园主都有权利要园户按自己的意思去行；据报，有些园主甚至会派人杀掉惹事的园户。在这则故事里，园户的表现仿佛他们是有权柄的人，而且无情的滥用这权（与古代宽怀大量的 * 保护人或园主的概念完全背道而驰）。这里的描述符合犹太人的传统，即：以色列人杀害了许多神差派来的先知。

二十 13 按三章 22 节来看，「爱子」显然代表耶稣。古代的听众听到这则 * 比喻，会认为这位地主太不寻常了；他简直宽大到天真的地步，居然认为这些作恶多端的园户还会安好心。所有的听众，无论贫富，这时候都会同意，园主站得正，而且非常宽厚——甚至宽厚到近乎愚蠢。

二十 14~15 园户对产业太过痴心妄想；虽然按照某种法律的规定，他们可以得着田地为业，但园主也可以规定由别人来承受葡萄园——而在他们的一切恶行之后，园主必会这样做；或者，皇帝的代表也可以将产业取去。如果将尸体留在葡萄园内，而收成的食物是湿的，就会玷污了食物（犹太人对利十一 38 的解释）。

二十 16 古代的听众会奇怪，为什么园主没有早一点来杀掉园户。他们负面的响应，只是因为他们知道耶稣要用这故事来反对他们自己的领袖（19 节）。

二十 17 耶稣在此引用诗篇一一八 22~23，这也是哈利路诗篇之一（在路十九 38，群众是引用诗一一八 25~26）。这里所指的建筑是圣殿（诗一一八 18~21、25~27）；耶稣是新圣殿的房角石，而他成了旧殿建筑者的威胁。

二十 18 「掉在」房角石上，是反映以赛亚书八 14~15（参二十八 16）；石头掉在反对者身上，是反映但以理书二 34、44，那里描述神的 * 国度有如一块大石头，将地上抗拒的人压得粉碎。耶稣在此是用标准的犹太解经法（参：路二 17），引用一段内含相同钥字或概念的经文来诠释，这里的钥字则是神的石头。

二十 19~26

钱币的两面

二十 19~21 此处耶稣的对头想要勉强他在革命（罗马人会找他麻烦）和与罗马人妥协（他们假定他不会如此——因为他连圣殿的领袖都反对）之间作一个选择。

二十 22 他们把与罗马维持和平的义务，和民族主义的 * 弥赛亚热情（他们以为是耶稣所激发的）作成圈套；二十年之前，曾因缴税问题而引起暴动，由此可见这类热情可能产生的结果。如果他公开采取类似后期 * 奋锐党的主张（除了神以外没有王），就会遭逮捕；如果他拒绝这个立场（他的确如此），就会伤及跟随他的人（参二十三 18~19）。

二十 23~26 犹太巴勒斯坦人自制铜币，上面有皇帝的名字，但是没有将这位被神圣化之人的像放上去。不过，外地的钱币则有皇帝的像，也提到他是神，这些钱币在巴勒斯坦很常见，而巴勒斯坦不可以铸造银币或金币。主后六年的革命份子极其反对这种钱币的使用，以致招来罗马人的报复。



古罗马钱币

二十 27~40

活人的神

二十 27 在古代的犹太教中，* 撒都该人以不相信 * 复活著称，而自认是 * 法利赛人继承人的 * 拉比，则因着撒都该人的这种观点而将他们列为异端。

二十 28 撒都该人向耶稣提出的问题，与娶兄弟之妻为之留后的习俗有关，古代和现代许多文化都有这种作法。在妇女无法工作挣钱的社会里，这是对寡妇最经济的社会保护。在耶稣的时代和其后，学习犹太律法的人仍需

诠释这段 * 旧约圣经（申二十五 5）的原则。

二十 29~32 撒都该人是从犹太典籍多比雅书中取得这故事的构想，这书中提到，妒嫉满怀的恶魔亚斯摩丢斯把公义的撒拉头七位丈夫都杀死了。

二十 33 * 拉比文学中有许多「讽刺问题」的例子，都是由异教徒、叛教者或异端人士（如 * 撒都该人）提出的。

二十 34~36 犹太人一般认为，天使不会生育（他们的数目不需要增加，因为他们不会死；还有另一些说法，称神会定时创造新的天使），他们通常也不吃喝。

二十 37~38 * 法利赛人的看法与 * 撒都该人相反，他们尝试从摩西的律法里来证明 * 复活；耶稣在此的作法亦是如此。他辩称，神不会自称是已不存在者的神；同时，祂既忠于自己的约，而祂又在人死后仍作他们的神，由此可见，死并不是他们的终结。那段时期最常见的犹太祷词中，常覆诵神对亚伯拉罕、艾萨克、雅各布的信实，并认为他们在当时仍然真实的活着（亦参：* 马喀比四书七 19，十六 25）。

二十 39~40 当时的文学常报导，听众因讲员（通常为主角）的智慧而啧啧称奇。

二十 41~44

戴维的主

按照定义，基督，或受膏者，是戴维王室的后裔（赛九 7，十一 1；诗二，八十九，一三二）。但这种 * 弥赛亚观常与革命性的 * 国度观相连（参十七 20~24 的注释），并不正确。在神国度中掌权的，不单是戴维的后裔，更是戴维的「主」；因此，他将比复活的戴维更伟大。

犹太教师要听众解释圣经表面看来冲突的经文时，他们会认定两段经文皆正确无误（此处，耶稣知道他既是戴维的后裔，又是戴维的主），只是问，两者当如何协调。耶稣的对手显然没有答案，因为犹太解经家平常并不将诗篇一一〇1 用在弥赛亚身上（后来有些犹太解经家为了反对基督徒的解释，甚至把这段经文用来指亚伯拉罕）。

二十 45~二十一 4

有权势者与软弱者

尽。

二十一 7 旧约先知常把几件事按主题放在一起，而不是按时间顺序，耶稣在以下的讲论中也是如此。他谈到两个问题：一为圣殿被毁的时间，一为末世的时间。

二十一 8~19

患难随时将临

二十一 8 假的 * 弥赛亚从前很常见，在巴勒斯坦会有一大批的犹太人附从，甚至在主后一三〇年，拉比亚基巴还高举巴柯巴为弥赛亚。

二十一 9~11 古代讲预言的先知常会列举这些事，作为末世的记号；他们描述末世时，常说先会有大灾难，或最后之战。耶稣则说，这些事件只是正常生活的现象，一直到末世为止。

二十一 12 * 会堂是地方人士集会的公共场所，因此自然是审判与公开管教之处。有时管教的方式是鞭笞；按第二世纪的规定，鞭刑为胸部重鞭十三下，背部重鞭二十六下。监狱常是审判之前暂时监管之处，而不是刑罚本身；刑罚包括处死、作奴隶、放逐、没收财产等等。

二十一 13~15 按上下文看，这里的宣讲是在万国的政要面前（12节的「君王」可能指罗马的藩属王，但（24节的）「各国」可能指帕提亚（译注：里海东南方的古国）和其他东方君主也包括在内），暗示会有普世性的逼迫与宣扬。

二十一 16 见：弥迦书七 5~7。在极强调家人忠诚的文化中，家人的背叛让人格外难受。

二十一 17~19 此处耶稣应许会保护信徒（参：撒上十四 45；撒下十四 11）。主后六十四年，成百上千的基督徒在罗马公然被尼罗杀害，这大约是路加写作之前不到二十年的事，因此显然这里的说法乃是夸张法，并不是无条件的应许（九 23~24，二十一 16）。（我和大部分学者一样，认为路加的写作不会在主后六十四年之前，不过写作日期至今尚无定论。）这个应许可能是指灵的存活（十二 4~5），也可能是指神会拯救他们的肉身，正如旧约的许多先例（如：但三 37）。

二十一 20~24

耶路撒冷的陷落

有些犹太教师非常注意防止剥削穷人，甚至批评为穷人募款的慈善人士。不过，从前和现在一样，总会有些人利用宗教来剥削他人。

二十 45~46 有些犹太教师和希腊同行者一样，都穿着特别的外袍，此处是指细麻的白色长袍，与祭司和圣殿官员的穿著类似。一般人称呼教师时，都会加上尊称；市场里的人群熙来攘往，教师有许多机会受到别人的这种恭维。筵席的位置可表明一个人的社会地位。

二十 47 寡妇生活拮据，在社会上毫无权力，按犹太律法的规定，应当受到保护（参十八 1~5 的注释）。耶稣的意思可能是，这些教师要求额外的什一奉献（他们可以加到百分之二十或三十，而政府还要征很重的土地税）；也可能指他们断案的时候只按法律的条文，而没有按照 * 律法的要求，向穷人施怜悯。

这些教师自己在 * 会堂祷告的时候，可能花很长的时间；此处耶稣所批评的，不是祷告的长短，而是长祷的动机。耶稣和 * 旧约的先知一样，认为社会不公与宗教虚假总是分不开的。

二十一 1~4 后期有一种说法，在妇女院中有十三个容器可以放捐给圣殿银库的款项，以色列人无论男女都可使用。圣殿的装饰富丽堂皇，而其中的官员很可能会浪费这位寡妇的钱；但这位软弱的寡妇并不明白这种状况，只是凭信心行事；而在神眼中，她却是最了不起的奉献者。

二十一 5~7

未来讲论的引言

耶稣的这段讲论引用了许多 * 旧约的词汇。

二十一 5 耶路撒冷的圣殿是古代最华美的建筑之一，看来非常坚固，牢不可破（参如：* 阿立斯体亚书信 100~101）；参：马可福音十三 1 的注释。

二十一 6 还有一些团体也期待圣殿会受审判，可是大部分犹太人，无论在看法上有多少差异，都会认为圣殿乃是犹太人合一的象征；神容许圣殿被毁的想法（如：耶七 4~15），对他们而言乃是大逆不道。圣殿仍有些石头彼此相迭（如：有一片墙仍然矗立），但这个事实并不能降低此一 * 夸张法的力量：圣殿在主后七十年，约在耶稣预言（路二十一 32）四十年之后，几乎拆毁净

二十一 20 路加的用词比马可的「行毁坏可憎的」要明确一些；与罗马的战争始于主后六十六年，罗马军队不久就征服了巴勒斯坦各地，并包围了耶路撒冷，一直到主后七十年才将其攻陷。在耶路撒冷被围之后想要逃离的人，发现已经太迟了；有些在耶路撒冷城内躲过 * 奋锐党的人，却被城外的叙利亚佣兵剖腹，因为他们以为难民会把珠宝吞进肚子里。

二十一 21 在敌军入侵时，犹太的山地是最安全的避难之地，从前的犹太人多有这样的经验（如：戴维和主前第二世纪的马喀比游击队）。乡下的人看见军队开来，常会往城墙的安全处逃；但是困在耶路撒冷内的人却是死路一条（24 节）。

二十一 22 先知常说，耶路撒冷会遭审判。虽然他们主要是指被掳至巴比伦（约在耶稣之前六世纪），但是他们所提审判的原则，以及他们的要求：必须先有 * 悔改，才会有最后的复兴，当时仍旧适用。

二十一 23 在这种情况下，无论是怀孕或乳养孩子，必定异常艰辛，这在任何文化中都是显而易见的。这段话也可能暗示会因失去孩子而哀恸（参：巴录二书十 13~15）。「大灾难」一词应和了从前的 * 预言，即：在以色列最后的悔改之前将会有大灾难临到（但十二 1）。* 旧约常称神在历史中的审判为「忿怒」（如：哀一 12，忿怒临及耶路撒冷），而未来在主的日子时，祂的忿怒也会彰显（如：番一 14~15）。

二十一 24 到了主后七十年，耶路撒冷所有的居民若非死在战争中（因饥荒、疾病、火灾、犹太人内部的火并，或与罗马人的作战），就是成为奴隶。耶路撒冷成为废墟；到了主后一三五年，再经过一次破坏之后，耶路撒冷被重建成异教的城邑，当年神的圣殿之地，盖了一座异教的庙。



圣殿山今貌

二十一 25~38

作好准备

耶路撒冷的毁坏成为耶稣再临之前最后的信号，全世界都可看到；在这个信号之后，跟随基督的人应当作好准备，因为祂随时都可能回来。

二十一 25~26 * 约瑟夫和根据他写作的人，都提到在耶路撒冷陷落之前，天上显出预兆。这些预兆是要让恶人晓得要害怕（赛十九 16；耶四 9）。这是末世的词汇（赛十三 10，三十四 4；参二十四 23；结三十二 7~8）。

有些古代犹太文学用这类大型灾变的话来描述历史事件（* 希碧尔神谕集用它描述地震；参：诗十八 6~19；耶四 20~28），但是多数人只以它来描述今世的结束或改变，接着便是神永恒 * 国度的建立。

二十一 27 耶稣描写 * 人子将临的词汇，有些在犹太文学中是专指神而言的（参：赛十九 1）。此处耶稣显然是指但以理书七 13~14，那里有一位「像人子的」（即：外形如人）从神得着了 * 国度。

二十一 28 信徒不需像其他人惧怕这些天上的兆头（耶十 2）；因为这只不过表示「救赎」快要实现了。在反抗罗马人的时期，犹太的爱国者宣称，「救赎」即将临到，亦即他们即可脱离罗马的辖制；可是耶稣教导说，救赎只能由天而来。

二十一 29~31 耶稣所列的兆头显示末世随时都可能来到，正如无花果树的叶子能显示季节一样。冬天的时候，无果树比其他的树显得更光秃。

二十一 32~33 一代的长短算法稍有出入，但在 * 旧约里通常以四十年计算（在 * 死海古卷里，四十年代表最后一代的苦难）。耶稣说这段话的时候约为主后三十年左右；圣殿毁于主后七十年。

二十一 34~36 「逃避的力量」（36 节，和合本：能逃避）可能指第 21 节的逃难，或是忍受第 12~19 节的逼迫；「站立 * 人子面前」可能指得蒙保守，或得胜地进到祂面前。

二十一 37 日落时分，四月时大约为下午六点，那时圣殿的人会愈来愈少。由于逾越节时朝圣者有如潮水涌入，许多人都会住在附近的村庄。

二十一 38 「清早」可能指太阳刚出来，四月在耶路撒冷为早上六点左右。

二十二 1~13

预备逾越节的筵席

二十二 1 按照规定，犹太人的逾越节筵席之后是紧着除酵节；但是由于朝圣者只到耶路撒冷一次，而要同时过两个节，所以一般人把两者讲成一个。

二十二 2~6 犹太文学报导，大祭司会欺负反对他们的人；若有人自称，神引导他来攻击圣殿的仪礼，他们当然不能容忍。可是他们要很谨慎，因为耶稣受到群众的欢迎（二十二 2；参二十 5~7 的注释）。

二十二 7 见二十二 1 的注释。

二十二 8~9 每个家庭派一位代表，请祭司在圣殿里为他们宰一头羔羊，然后带回家，晚上全家人一起吃。

二十二 10 水瓶（与装酒的皮袋不同）通常都是妇女在拿；因此，若一位男子拿水瓶，便很容易认出来。

二十二 11~13 有两层楼房、二楼有一间「大」房间的人家，都算是有钱人。这个家庭可能住在耶路撒冷的上城，靠近圣殿，而不会在较穷的下城，靠近耶路撒冷位处下风的排水沟。逾越节的筵席一定要在耶路撒冷的城内吃，所以多数家庭都有许多客人；不过耶稣与 * 门徒共享的最后晚餐，场地应当相当宽敞。

二十二 14~23

吃逾越节的筵席

逾越节的预备和吃法，都与应许和出卖的预兆相连，因为这一次的逾越节筵席便是预表耶稣的死。

犹太人根据 * 旧约先知的教导，期待将有新的出埃及，神会再度拯救祂的子民脱离捆绑，不过当时的犹太教乃是期待一位新的摩西——而非新的羔羊。

二十二 14 逾越节的筵席要在晚上吃。四月在耶路撒冷的日落时间为下午六点，因此那时便可以开始用餐。在筵席中，同桌的人会亲密分享；通常一两个家庭会共同用餐，不过此处耶稣与他最亲近的 * 门徒成了一个单位。平时用餐时是「坐着」，而筵席则是「斜靠」着，逾越节便是如此。

二十二 15~16 在巴勒斯坦的犹太教，禁食的誓言很常见：「在某事实现之前，我不吃某物」，或「我起誓不用某件东西，直到某事实现。」

犹太文献常描述 * 神国度就像一场筵席。一般用餐时，有为所饮的酒感谢的习惯，逾越节也相同。

二十二 17~19 主人通常在用餐之前会为饼和酒献上感谢，不过在逾越节的筵席中，饼和酒有特别的祝谢词。我们不当按字面解释「这是我的身体」，因为犹太人为逾越节的饼祝祷时会说：「这是我们的祖先离开埃及时所吃的困苦饼」，而这句话并不能按字面解释。

二十二 20 约通常是藉血祭来确立；神藉逾越节羔羊之血救赎祂的子民脱离埃及。「为多人」可能暗指以赛亚书五十三章（参：可十 45 的注释）。

逾越节的礼仪可以说明这一餐大部分的内容，包括为杯的祝谢。但是该礼仪不会包括将杯解释成血，因为犹太律法和习俗不容许饮动物的血，更何况人的血。

二十二 21 古代犹太读者会认为，出卖同桌共餐之人格外可恶，因为款待客人、同桌交谊，乃是表示关系亲密。

二十二 22~23 古代犹太教大部分人既强调神的主权，也强调人的自由意志，认为两者是互补的。（现代的观点视两者为对立，主要的根据是希腊逻辑，而不是犹太人的思想，或圣经。）

二十二 24~30

仆人受高抬

二十二 24~25 犹太人对 * 外邦人的权威模式很熟悉：古代近东的君王常自称为神，并以残暴的方式来统治；在东地中海一带的希腊君王，也多半采用同样的姿态。犹太人认为罗马皇帝和他设立的巡抚（这些人对犹太人注重的常毫不在意）亦如出一辙。统治者等有权势的人物向下人施惠，被称作「恩人」；希腊圈子里对施惠的作法常给予好评。耶稣提醒 * 门徒，追求权势是外邦人（即：异教徒）的作风，言下之意为，他们不应该如此行。

二十二 26 古时的人常用岁数来定阶级；愈年轻愈不受尊重。与主人相较，奴隶总是毫无权力和地位（不过，在社会地位比主人差的农夫等人面前，奴隶可能显得颇有权势）。

二十二 27 主人用餐时，奴隶要在旁伺候。「斜靠」（和合本：坐席）是希腊人用餐的标准姿势，而巴勒斯坦的犹太人在吃筵席时也是如此。

二十二 28~30 犹太文学常把 * 神的国描绘成未来的

大筵席，是专为以色列人预备的；犹太人对那时刻的期待之一，便是以色列失散的支派将重新恢复。在旧约里「审判」以色列的人，那时会成为统治者。

二十二 31~38

预备面对背叛

二十二 31~32 麦子要经过筛选，才能将真的子粒与混在其中之物分开；这个意象可参阿摩司书九 9。将糠彩吹去的方式，请参马太福音三 12 的注释。* 撒但的要求可能的背景为乔布记一 6 和二 1~6，那里描述撒但在天庭里想要控诉乔布（希伯来文「撒但」的字面意思是「对头」，即：控诉者）。

二十二 33~34 古代的资料常以公鸡为可靠的报晓者（支持的文献，包括亚普类乌（Apuleius，译注：第一世纪的罗马作家兼哲学家）的《变形 Metamorphoses》2. 26；* 马喀比三书五 23；巴比伦他勒目 Berakot 60b）。但注释家说，在巴勒斯坦，守夜的人在半夜十二点半就常闻一阵鸡啼；第二回合约为一点半。无论如何，此处的重点在形容背叛的时间很近了。



客西马尼园

二十二 35 参九 3 的注释。

二十二 36~38 耶稣此处提到「刀」，并不是要鼓动 * 奋锐党式的暴力革命（参 *Pseudo-Phocylides 32~34）。相反的，耶稣要求的举动乃是临时性、象征性的——两把就足够了（38 节）——好让他可以列成革命份子，以应验以赛亚书五十三 12 的话，「列在罪犯之中」。（有关以赛亚书五十三 * 弥赛亚概念的影响，请见：太十二 15~18 的注释。）夜间没有外衣，会感到很冷；不

过耶稣认为，若 * 门徒对即将临到的冲突毫无准备，就比挨冻更糟糕。

二十二 39~46

作准备与不作准备

二十二 39 从楼房走到橄榄山，至少要十五分钟。

二十二 40 他们到客西马尼园的时候，大约是晚上十点或十一点（平时算是很晚了，因为农人与商人都是天明即开始工作）。犹太人在逾越节晚上通常会谈论神的拯救，到很迟才去睡。* 门徒应该能保持清醒来守望；他们一辈子可能每一个逾越节都会熬夜。

「迷惑」这里的意思是「试」；按照犹太人一般对这字的用法，耶稣乃是在说：「免得你们无法通过即将来临的试验。」

二十二 41~42 有关「审判的杯」，请参：马可福音十三 39 的注释。

二十二 43~46 * 门徒要像门房（看门的奴隶）或值班的人一样。有些古代文献中记载了罕见的汗如血点现象；路加可能指这种现象，也可能只是指耶稣大量流汗，像流血一般。

二十二 47~53

背叛

二十二 47 前来拘捕耶稣的那一队兵，可能是圣殿的守卫，因为是耶路撒冷有名望的人派来的。这些守卫可以拥有此处所提到的武器（刀与棍）；据说棍是腐败祭司的特征，也可以用来管制暴民。

二十二 48 亲吻是家人或密友之间表达爱的特殊方式，* 门徒也用来表达对老师的尊敬与爱戴。因此，耶稣被一吻出卖，显得额外虚伪（参：箴二十七 6）。

二十二 49~50 大祭司相当有钱，所以有许多仆人。这里提到的仆人可能并非利未人，因此不会在圣殿中事奉，但是凡失去肢体的，如缺了耳朵之人，便不能在圣所内事奉。攻击这个仆人，等于证实了此次拘捕行动的疑点：耶稣的跟随者可能是危险的革命份子（二十二 36~38）。

二十二 51 许多人认为，* 弥赛亚就等于民众革命，推翻压制以色列人的 * 外邦国度；一位竟然医治前来攻击之人的弥赛亚，完全出乎人的想象。

二十二 52~53 颠覆份子（如：后来的暗杀者，他们混杂在圣殿的群众中，伺机刺杀犹太权贵）总是在暗中行动，或以不容易被捕的方式行动；耶稣被控颠覆，但祂的行动完全公开，毫无隐藏。夜间通常与邪恶相连；民间的迷信（后来亦出现于 * 拉比的教导）说，夜间是魔鬼掌权的时刻，巫术大行其道。

二十二 54~62

彼得否认主

二十二 54 如果后期的文献正确反应出此时期的犹太律法，这场审判便违反了几项犹太法的规定。在夜间把耶稣带到大祭司的家，便违反规定。

二十二 55 彼得敢踏进私人的地业——而且是大祭司的家，对一个加利利的渔夫而言，需要很大的勇气。守卫可能是圣殿的守卫，要看屋内审判的结果如何。他们在逾越节的晚上本来就准备熬夜到很晚。

二十二 56~58 在有权势家中的奴仆，权力与地位比一般的自由人还高。虽然大祭司有许多仆人，但女仆仍能认出彼得和守卫不是他们家中的人；而彼得的穿著又与守卫不同。这有权势的祭司家与圣殿很近，而她既身为女仆，一定去过圣殿，因此有可能在圣殿的院中看过耶稣 * 门徒的模样。

二十二 59 加利利的口音与犹太地不同，* 亚兰文如此（就像这里），希腊文可能也有差异；加利利人对喉音的发声法不正确，是众所皆知的。大祭司的仆人和住在耶路撒冷的圣殿守卫，都会视自己为犹太地之人。地方的口音是很难遮掩得住的（参：士十二 6）。

二十二 60~62 古代地中海一带的人，多半以鸡啼为破晓时分。有些学者认为，这里的鸡啼是指巴勒斯坦较早的鸡啼，大约在半夜十二点半到二点半之间。

二十二 63~71

公会的决议

二十二 63~65 犹太律法容许公开鞭笞定罪的人；但却不容许这里所描述的作法——嘲讽与打，至少在审判未了，尚未定罪之前，是不可以的。犹太律法很注意保护被告的权利，在正式的决定时也常以怜悯为念；因此，这里描述的举动，会让 * 法利赛人和一些敬虔人士起

反感。

二十二 66 * 公会的代表要等到早晨再正式听审（与先前非正式的询问成对比），这样，整个过程至少比较合法；夜间的审讯是不合法的。

「祭司长」、「长老」和「* 文士」是组成公会的三种人，而公会乃是以色列最高的宗教法庭。全公会有七十一位成员，他们聚会的地方，平时是在圣殿的一个厅内，称为凿石厅，大家围成半圆形，大祭司在当中。虽然这个团体是整体行动的，但其中各成员的意见并不一致（二十三 51）；作者提到一个团体时，通常只会讲其一般的状况，而不会列出所有的例外（参：耶二十六 16、24）。

二十二 67~68 如果现存的古代犹太律法之记录正确的话，大祭司按照律法不可以逼耶稣用自己的话定自己的罪。然而，他还是问了耶稣，是否自认为是 * 弥赛亚——在大祭司的想法而言，这就等于承认自己是革命份子。

二十二 69 耶稣的回答，不单声明自己是人间的弥赛亚，也说自己是但以理书七 13~14 统管宇宙的那位。有时「权能」一字可以指犹太人对神的称呼；为了希腊读者，路加把这个词组简化为「神的权能」。

二十二 70~71 宗教权威人士为自己作证，说耶稣自称是颠覆分子、革命人物（二十三 2）。

二十三 1~12

在彼拉多和希律面前受审

二十三 1 到彼拉多那里应该是清早，因为罗马官员会见民众的时间，是从日出到中午。

二十三 2 「* 弥赛亚」成为弥赛亚的标准称号；「弥赛亚」的意思只是「受膏者」，但一般的用法常指戴维后裔的一位王，他将为以色列人恢复 * 神的国。

尽管有二十章 22~25 节，但这些领袖仍用他们所知的惟一一种解释，来诠释耶稣的弥赛亚角色：把他归类为先知式的革命份子。这些革命份子在当年相当普遍，而以巴柯巴为高潮，这位自称为弥赛亚的战士，带领他的属下于主后一三二至一三五年浴血争战，最后失败。这类政治性的弥赛亚常威胁宗教人士的权威与安全，尤其让罗马人头痛不已。

二十三 3~4 彼拉多显然明白，耶稣的声明是宗教性的，

而非政治性的，因此不认为当由罗马法庭来审讯。此外，彼拉多与祭司的关系向来很紧张。有关路加注重罗马官府免除基督徒罪名的素材，参：使徒行传导论中对路加法律目的的探讨。

二十三 5 主后六年曾有位加利利人因反税收而闹革命；犹太地的人通常认为加利利人不如他们，不过事实上加利利地区多半已都市化，也和耶路撒冷一样，接触到大地中海的文化。

二十三 6~7 希律安提帕在节期的时候应当会在耶路撒冷，很可能住在旧的哈斯摩宁（马喀比）王宫。倘若耶稣在彼拉多的辖区犯罪，他就有权审判他；可是有时会出现引渡囚犯的情形，因此若耶稣在加利利犯罪，安提帕就能审判他。彼拉多拒绝开庭，是要避免接这烫手山芋。

二十三 8~10 这位希律就是杀害约翰的人；参：马可福音六 14~29 的注释。许多人想看神迹；一些流传的故事记载，好奇心使一些人惹上术士的麻烦。在四福音里，只有路加记载，巡抚曾两度听审，中间隔了希律的审问；使徒行传记载保罗曾两次在巡抚面前受审，其中一次同审的还有另一位希律，亚基帕二世。古代的希腊罗马历史家喜欢在历史里指出相关人物的类似遭遇。

二十三 11 「亮丽」或「华丽」的袍子（NIV、NRSV）可能是白色的，犹太君王所穿。这件外袍与安提帕侍卫的嘲弄十分相符。

二十三 12 希律和彼拉多有很多机会彼此不合；例如：安提帕曾干预有关还愿盾牌的事（* 斐罗曾报导）；还有一次，彼拉多挪用圣殿财物，作为修沟渠的款项；甚至路加福音十三 1 所记载的事，也可能带来摩擦。让野心勃勃的希律安提帕在耶路撒冷展露影响力，一定会造成「友好」气氛，对上流社会而言，这便意味着政治的结盟。

二十三 13~25

彼拉多与群众

二十三 13~17 罗马官府不算基督徒有罪，是路加很看重的事，参：使徒行传的导论。

二十三 18~25 巴拉巴是暴动革命份子，彼拉多必认为他比耶稣的危险更大。罗马人以强调公正著名，可是为要掌握群众，罗马人也会作政治考虑：皇帝会用圆形剧

场来演剧、并赠送谷物等，来讨好百姓，而群众的呐喊也曾使得彼拉多不得不将罗马旗旗从耶路撒冷撤走。在地方上有效的统治与保持安宁，比个人的公正更重要；例如：有一名罗马士兵烧了一卷律法，后来他被处死，是为了要平息犹太人的忿恨，而不是因为罗马人认为烧掉宗教书籍是件大事。

二十三 26~32

十架之路

二十三 26 被定罪的囚犯通常要自己背十字架（即：十架的横木），但是这里征召别人来背，可能因为在钉十字架之前，耶稣被鞭打得太厉害；死囚常遭鞭笞，而其他的福音书记载，耶稣也曾被鞭打。

古利奈是今日北非利比亚境内的一个地方，其中有很大的犹太人社群；「西门」是很普通的犹太名字。每逢逾越节，敬虔的犹太朝圣者会从地中海各处来到耶路撒冷。罗马兵可以征召任何人来为他们背东西。因为在节期时不可以作工，所以西门并不是来自「田里」（字面）的工人；或许他来得太迟，刚刚从古利奈到，没赶上筵席，也可能他本来暂时住在乡下，如今又再度来参加节日的筵席。

二十三 27 很多人会聚来看死刑的执行。耶路撒冷的敬虔妇人常会去为处死者哀哭，预备麻醉饮料来减轻受刑人的痛苦。（犯人死后，公开哀悼他们是不合法的；但是爱国的犹太人会同情那些以革命人士的身分被罗马人处死的同胞。）古时妇女哀恸的表达，常比男人更戏剧化。

二十三 28 「耶路撒冷的女儿」是称耶路撒冷的妇女，但也让人联想到一些审判的神谕（赛三 16）。「为自己哭」的劝勉，也是一种审判的先知之声（赛三十二 9~14）。

二十三 29 耶稣的话像是丧失孩子的母亲会说的话（* 巴录二书十 13~15）。* 约瑟夫报导，主后六十六至七十年罗马人围困耶路撒冷时，城内大饥荒，甚至到有些母亲吃孩子的地步（参：利二十六 29；申二十八 53；王下六 29）。

二十三 30 先知曾用耶稣在此使用的意象，表明审判的严厉（参：何十 8；赛二 10、19~21）。

二十三 31 枯树与绿树不同，它很容易被火点燃。或许

此处的要点为，耶稣是「有汁水的」树，并不是真正的革命份子；而罗马人对枯干的树——真正的革命份子——的处置，岂不更加严厉？或者，如果他们连无辜的人也杀，自己会受到怎样的毁坏呢（在六十六至七十年之间，犹太领袖不仅与罗马人作战，也彼此相斗）？或者，这句话只是指，就审判而言，耶路撒冷已经愈来愈成熟了。耶稣也可能是暗示二十一章 24、29~30 节所讲的树与耶路撒冷的陷落，不过可能性较低。

二十三 32 几名囚犯一起处死，对士兵比较省事。

二十三 33~43

在十架上

二十三 33~34 * 旧约有求神报复的先例（如：代下二十四 22；诗一三七 7~9；耶十五 15，十七 18，十八 23，二十 12），耶稣却求神赦免逼迫他的人。处死的人都应该说：「但愿我的死能赎清我一切的罪」；可是耶稣却是为所有恶意诬害他的人认罪，而按旧约的律法，这些人要在神面前为祂的受刑负责。古代的传记作者常会把不同之人所行类似的事并列比较，路加把他第二卷书的头一位殉道者司提反（徒七 60），与耶稣相较。罗马的惯例是将受刑人的衣服赏给行刑的士兵。

二十三 35 全身赤裸、被挂在十字架上的囚犯，还要承受被人嘲弄之苦。古代的作者喜欢用讽刺笔法；此处的双重讽刺为，耶稣的确救了别人，而官府的人所讲的话，和 * 撒但一模一样（四 3、6~7、9）。

二十三 36 兵丁送上的「酸酒」或「醋酒」（NIV）可以视为一种怜悯的举动，因为酸酒可以当作止痛剂，也常用来作止渴剂；可是路加声称，这是他们嘲弄的方法之一。

二十三 37 兵丁的讥嘲可能含有罗马人对犹太教的轻蔑意味；尽管有些罗马人皈依了犹太教，不过这种态度仍很普遍（或许正是因有人皈依而引起的）。

二十三 38 定罪的犯人通常会将罪名（拉丁文 *titulus*）带到行刑处。

二十三 39~42 路加以耶稣和同钉之人的对话，作为他接受罪人和被弃绝者的最佳例子；不过路加（不像马可）称他们为「作恶的」或「罪犯」（NIV），并没有指明他们是革命份子。

二十三 43 犹太文学常将「乐园」与「* 阴间」或地狱

作对比。犹太文献中会辩论乐园究竟何在（如，在第三层天；或在地球圈的周边——就像希腊人对理想国的看法），不过，他们都认为这是义人死后，或 * 复活之后的住处。因此，耶稣和这位同钉的人死后会直接到义人的居所去。

二十三 44~49

耶稣的死

二十三 44 「全地」（KJV）意思是「整个地」（NIV、NRSV、TEV）。「第六小时」（和合本：午正）是快到中午的时刻，「第九小时」（和合本：申初）是快到下午三点；钉十字架很少这样快结束。第二个时间，就是耶稣去世之时，很接近圣殿献晚祭的时间。黑暗曾是埃及的灾难之一（出十 22），在先知书里也是末日的审判之一（常由暴雨、蝗虫、烟雾等造成；赛十三 10；结三十三 3、18，三十二 7~8；珥二 2、10、31，三 15；摩五 18；亚十四 6）。

二十三 45 「幔子」（KJV、NASB）或「布帘」（NIV、TEV、NRSV）可能是用来隔开至圣所（只有神在其中，没有一个人可以进去，只有大祭司一年才能进去一次）与圣所的，祭司只可以在圣所事奉（出二十六 33）。幔子的撕裂可能意指神提供了一条路，让人能进到祂面前，不过也可能指神已经离开了圣殿，如以西结书十至十一章。

二十三 46 这句话取自诗篇三十一 5，据说献晚祭的时候——约为耶稣断气之时——常会念诵。（罗马读者或许会从罗马习俗的角度来解读这一节，死者最亲近的亲属要从他口中接受最后一口气，以保证他的灵魂能存活；但也许他们并不会如此解读。）

二十三 47 马可记载「* 神的儿子」，路加则强调这句声明的含义：「无辜」。罗马人宣称无辜，对路加的读者很重要；参：使徒行传的导论。

二十三 48 捶胸是哀恸的表示（参十八 13）；站在旁边的犹太妇女会如此，死刑犯最多只能得到这样的公开哀悼，因为他们的尸体取下之后，便再也不准人来致哀。

二十三 49 家人与朋友通常会来看行刑；* 男性的门徒才有被视为革命份子的危险。没有人会太靠近十字架，因为会挡住景观；大部分十字架放得很接近地面，不像现代图画的描绘。对巴勒斯坦的犹太人而言，这些妇女

陪伴耶稣和门徒的事实，便可能导致风评不佳。

二十三 50~56

耶稣的埋葬

二十三 50~51 路加的读者与巴勒斯坦的犹太领袖并没有冲突（不像马太福音的读者），所以比马太福音的读者更能分辨其领袖圈内成员的差异。在耶稣的时代，犹太教相当分歧，因为没有有一个团体能自称拥有一切的权力；但是主后七十年以后，由于圣殿（撒都该人势力的基础）被毁，许多团体四散，竞争锐减，而一些巴勒斯坦的领袖便尝试整合宗教权力。

二十三 52~53 处死的囚犯一般不会有如此隆重的丧葬；不过若富有的家人或朋友求情，也会有例外；在另一个有权势的犹太人墓地，发现了一副这时期钉十字架之人的尸骨，便可为证。

二十三 54~56 由于尸体腐化得很快，即使在安息日，哀悼者仍可以给尸体膏抹、清洗、用布包裹。不过，这些忠心的妇女 * 门徒想要为耶稣作的，可能是更复杂的处理，而这些事就必须等到安息日（周五日落之后直到周六日落之后）过了，才能去做。

二十四 1~12

第一次宣布

二十四 1 安息日于周六的日落时结束；天一破晓（每年这时候约为早上六点），这些妇女就到墓地去了。（一般人迷信，晚上是魔鬼掌权的时间，十分危险，不过这些妇女晚上不出来的原因，可能因为不容易找到墓地。）

二十四 2~3 那块石头可能是碟形的巨石，沿着沟轱过去，挡住墓门。石头已经辊开，显示有人进去，或有人窃墓，不过那一次并没有名贵之物陪葬。

二十四 4~5 天使在 * 旧约中常以人形显现（书五 13），也常以发光的袍子或身躯出现（参：王下六 17；但十 5~6）。当代犹太典籍多半提到后者（即，正符合看见这启示之人的想法）。

二十四 6~12 使徒不相信的原因之一，是因为这种模式的 * 复活与他们对 * 弥赛亚的想法有所抵触；另一个原因可能是，犹太官府认为妇女的见证没什么价值，因为他们认为妇女情绪不稳定，故不可靠。

二十四 13~35

以马忤斯的显现

二十四 13 六十斯达底（希腊量度单位，约 200 公尺）大约为七哩。巴勒斯坦一带名为以马忤斯之地不止一处（马喀比一书三 57，四 3；* 约瑟夫还提到另外一个）。路加所指的以马忤斯究竟在那里，已不可考。

二十四 14~17 犹太人旅行的时候，若有陌生人来同行一段路，而对方亦是犹太人，并不算希奇；尤其在逾越节的时期，他们可能以为他是返乡的朝圣者。耶稣装作无知，问他们问题，并不表示祂不知道答案（参：创三 9、11，四 9~10）。他们认不出祂，参二十四 31~35 的注释。

二十四 18 新闻的口传速度非常快，而在节期时处死囚犯，更会是街头巷尾的话题。无论讲希腊话的朝圣者是从哪里来耶路撒冷过节，很可能总会听到这件事。（对革流巴之讶异的描写，颇像古代故事里，有人沉睡多年之后醒来，不知道最近发生的事，而流露的惊讶。）但革流巴以为每个人都以这事为这几天最重大的事，却恐怕是过分的估计。



以马忤斯的罗马公路遗迹

二十四 36~43

耶稣复活的特质

二十四 36~38 由于并非所有死人都 * 复活了，所以 * 门徒会认为耶稣可能是「鬼魂」，或某种灵体。按照一般的水平，有些人会相信鬼魂，却没有去想这是否与在乐园或地狱（* 阴间）的死后生命，以及身体复活的教义冲突。可是耶稣向他们保证，他不是鬼魂，而是身体复活的实例。

二十四 39~40 有些十架的受刑人是绑在十架上，还有些是钉在上面。钉子会穿过手腕（这也算手的一部分）。穿过脚踝的钉子可能不是一般用的（有一处出土的例证仍有争论），不过，兵丁总是有办法的。

二十四 44~53

最后的使命

二十四 44~46 参二十四章 25~27 节的注释。有些犹太著作提到 * 旧约可分为三部分。犹太注释者有时说，神「开他们的眼睛」看见祂的真理，旧约也有这种讲法的先例（诗一一九 18）。

虽然福音书报导耶稣在许多事上与当代的人看法不同，但福音书各卷都提到，他援用旧约来定义自己的使命。他和当代人对旧约的解释也有许多不同，但他却和他们一样，认为它具有权威。

二十四 47~49 以赛亚讲到以色列在末时将成为万国的见证（或反证者）（四十三 10，四十四 8），因为 * 圣灵会降下来（四十二 1，四十四 3）。圣灵与预言的能力尤其相关，就是让人受到感动，讲出神的话。

二十四 50 祭司为百姓祝福的时候，会举起手来（「愿主赐福给你，保护你……」，民六 24~27）。

二十四 51 见使徒行传一 9~11 有关升天的注释。

二十四 52~53 圣殿的好些院子都是用来祷告的。古代的作者常在开始和结尾时用同一点，形成一个文字的框架；路加的福音开始和末尾都讲到圣殿，以此为框架。

二十四 19~21 革流巴的话反映出所有跟随耶稣之人心思的混乱：耶稣是位先知，就像 * 旧约所记载的，甚至可能是 * 弥赛亚，国家的宗教领袖应该要接受他，跟随他，但是他们竟然拒绝他。

在加利利和巴勒斯坦之外，就是不太会接触到祭司权贵的人，对圣殿领袖可能会加倍尊敬。

二十四 22~24 参二十四章 6~12 节的注释。

二十四 25~27 耶稣一定会提到申命记十八 15~18、以赛亚书九、十一和五十三章；但是此处意指耶稣从旧约的各处都举出例证，说明他如何是 * 弥赛亚。* 拉比文学经常称赞对圣经有深入见解的人，正如耶稣在这里的表现。

二十四 28 耶稣还要前行，是一种礼貌的表示，除非他们主动邀请祂留下；这种举止也可探测对方是否好客（创十九 2）。

二十四 29 在日头快平西之时，款待客人必不可少的，就是像这两位 * 门徒一样，为耶稣预备住处；在晚上旅行，离开耶路撒冷愈远就愈不安全，因为会有强盗。在古代世界里的犹太人，会欢迎过路的犹太同胞在家中住一宿，而坚持留客乃是好客的表现（如：士十九 5~9；撒上二十八 23）。

二十四 30 为客人准备面包也是款待的一部分，无论已经多晚（参十一 5~6 的注释）。在走了很长的路之后，这两位 * 门徒一定饿了。不过，耶稣为饼祝谢并分给他们的动作，通常乃是一家之主扮演的角色，而祂和门徒在一起时便是如此。

二十四 31~35 据说天使有时会假扮成人类，等到任务完成时才显明身分（如：多比雅书中，拉斐勒 [Raphael] 向多比雅和多比雅斯的显现）。但人却不一样，包括 * 旧约所记死人还神的情形在内。虽然这些门徒未认出耶稣的原因之一，可能是他们的眼睛被蒙蔽（二十四 31；参：王下六 17），不过耶稣后来的消失，似乎也暗示祂有一种新的身体，就是所应许要在未来 * 复活之时赐给义人的那种身体。

约翰福音

导论

作者 早期的传统几乎一致认为是「约翰」写了第四卷福音书。这卷福音书宣称是目击者所写（十九 35），由内证显示是「主所爱的门徒」，而从其他福音书看来，最适合这角色的，是西庇太的儿子约翰。第十九世纪的学者魏斯科（B. F. Westcott）提出以约翰为作者的论证（理由为，内证声明是目击者，内证的证据将作者的可能性缩小到耶稣最内圈的人之一），仍然十分有力，不过今天许多学者却认为不够充分。（一个居中的建议为，是约翰「学派」的人写成此福音书，所用的资料是约翰传给他们的；大部分著名的老师都有门徒相随，藉以将教导传下去。）

在魏斯科之后，考古学的发现进一步显示，第四卷福音书的内容与巴勒斯坦的犹太环境——就是耶稣和约翰所住之地——相当吻合。反对以约翰为此卷福音书之作者最主要的两个理由，一为写作日期，一为与其他现存福音书的差异。写作日期的反对理由为，这位西庇太的儿子在福音书写成的时候已经八、九十岁了。虽然当时的人多半不会活那么久，不过，这个挑战不算太有力，因为死亡率最高的是孩童时期。而十二使徒之一到了九十高龄，在周遭人的要求之下，把他与耶稣的经历记载下来，并非不可能的事。另一项反对的理由——即它与马太、马可、路加相当不一样——似乎说服力较强，可是倘若约翰代表另一个完全独立的传统，或另一位耶稣的目击证人之说法，且以他自己的文笔来写作（参风格的讨论），这项论证也不太值得采信。

古代有许多 * 假名的冒充作品，不过作者都假称自己即是该人，而不会只作暗示；除非我们主张约翰为暗示的冒名作者，否则内证所支持的目击证人应当成立。因此，我相信第四福音书以约翰为作者的说法，比其他福音书的作者理由更强，因其余各卷的主要证据是依据基督徒的传统，属于外证，而不是出自经文本身。

日期 按照传统的说法，这卷福音书写成的日期为第一世纪的九十年代；由于已经发现有一抄本的残片日期为第二世纪初，所以它的写作日期不可能比此更晚（与十九世纪一些学者的观点截然不同）。有人提出它是否为六十年代的作品，但大部分学者支持九十年代中期的观点，这看法与以下所探讨的写作环境，以及启示录可能的背景最符合，而启示录也和第四福音书出于同一个基督徒圈内。

约翰写作的地点 由于约翰非常注重 * 法利赛人的反对，很可能他的福音书是在加利利或叙利亚一带所写，因为在第一世纪九十年代，那一带与犹太的法利赛人冲突最厉害。

不过，传统强调约翰当时是住在以弗所；然而，他原先来自巴勒斯坦，也可能透过接触，他仍然对巴勒斯坦的情势保持了解。启示录七间教会中的两间，正遇到此福音书中所提到的难处：士每拿（启二 9~10）和非拉铁非（三 7~9）。士每拿的教会是下一代约翰传统的中心之一，当时可能是他的主要听众。或许这卷福音书以不同的形式在加利利和小亚细亚（西土耳其）的教会中流传。

背景 主后七十年之后，巴勒斯坦许多犹太宗教团体的力量都衰败了；* 法利赛人开始在宗教的事上成为领导者，最后，整个地中海的犹太人都可以感受到他们继承人的影响力。与他们竞争的主要对手，是犹太的基督徒，而（按照一证据的最可能读法）他们甚至在一标准祷告文中加上一行，咒诅其他派别，其中包括犹太基督徒在内。约翰在他的福音书中以法利赛人为对头，由此可见，这些人的敌意多少与他的读者在实际生活中遇到的对抗有关。

在主后七十年的战事之后，罗马帝国中许多犹太人想与强调* 弥赛亚、* 神的国、* 预言等的团体保持距离。约翰所影响的基督徒（约翰福音的读者）不受地方上 * 会堂负责人的欢迎，甚至不被视为犹太人，因为他们相信耶稣是弥赛亚，是带来神国度的人。罗马政府也怀疑那些不敬拜皇帝的非犹太人（参启示录导论的背景探讨）。约翰写此福音书来鼓励这些犹太基督徒，让他们明白，相信耶稣合乎犹太人的信仰，而他们的对头才错解了圣经的犹太信仰。

风格 有关福音书的 * 风格概论，参福音书的导论。虽然四卷福音书都可归类为传记，不过这种风格包罗的范围很广，可以容纳相当不同的文体。例如，路加的写法像古希腊的历史家；马太引用 * 旧约的分量很重，显示他意在解释其历史。但约翰的解释性似乎最强，甚至早期的教父也看出这一点。

耶稣在此卷福音书中的讲论也值得特别评注。耶稣在约翰福音里的讲话方式，和他在前三卷福音书不同；古代作者所受的训练，是用自己的话将别人的讲论记下来，了解这一点可能有所帮助。有些学者也认为，约翰在圣灵的引导之下，将耶稣的话语应用到读者的情境中；犹太教师和说故事的人（后者尤甚）常将旧约的 * 叙事(narratives)作不同方式的发挥，以适应读者的需要。耶稣在约翰福音三至十二章中的讲论，多半是与犹太权威人士的冲突，因

此有些类似简短的 * 拉比与对手辩论记录。不过，总而言之，约翰福音仍是「福音书」——即古代的耶稣传（参本注释的福音书导论）。

信息 第四福音书所强调的重点之一，是神的律法与话语。* 法利赛人声称，神的律法支持他们的立场；但约翰强调，耶稣本身就是神的话（和合本：约一 1~18），也是父所差遣的使者，因此，拒绝他就是拒绝父。

另一个重点为 * 圣灵。法利赛人不相信圣灵仍活跃在他们的时代里（他们将圣灵与预言的能力相连）；因此，他们不会说自己有圣灵。约翰则相反，他鼓励信徒不单依律法来辩论，也要根据他们所拥有的圣灵来说话。法利赛人自称，透过他们的解释和传统能认识律法；基督徒则宣称能亲自认识神，所以对律法要点的了解比他们的对头更胜一筹。

在福音书中另有一些人经常出现，他们也反对耶稣，就是「犹太人」。虽然耶稣和 * 门徒明明都是犹太人，但约翰总是从负面的角度来用「犹太人」一词，指耶路撒冷的犹太官府，而他把这些人与「* 法利赛人」视为同一（以配合他当日的用语）。有时反犹太主义的人士会误用约翰福音，来否定耶稣是犹太人，但他们乃是忽略了约翰的写作环境。约翰经常使用反讽语（古代文学常用的技巧），而他称犹太官府为「犹太人」，可能是以讽刺的语气回答官府，因他们说犹太基督徒不再忠于以色列。他把这个名称让给他们，可是福音书里所载的一切，都显出反面的意思；犹太基督徒才是以色列信仰的真正继承人——尽管他们被人从犹太社群中赶出来。

约翰使用了当时文化中的许多意象，尤其是光与暗（在* 死海古卷中很常见）、上头与下头（在犹太 * 启示文学中很常见）等的对比。



士每拿的罗马市集遗迹，中央拱形部分为下层市集的拱门



以弗所的圣约翰墓

注释书 Raymond Brown 的注释丛书（The Gospel According to John, 2 vols., AB29 and 29A [Garden City, N. Y.: Doubleday, 1966-1970]）、Rudolf Schnackenburg 的注释丛书（The Gospel According to St. John, 3 vols. [New York: Herder & Herder/Seabury/Crossroad, 1968-1982]），以及 C. K. Barrett 希腊经文的单册注释（The Gospel According to St. John, 2d ed. [Philadelphia: Westminster, 1978]），对进深的研究特别有帮助；另一本对平信徒很有帮助的注释，是 J. R. Michaels, John, NIBC 4 (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989)。

— 1~18 道成了肉身

希腊文译为「道」（或「话语」Word）的字，许多哲学家也用来指「理」，就是建构宇宙的力量；* 斐罗将此一意象与犹太人对「道」的观念连在一起。* 旧约

已将「智慧」拟人化（箴八），而古代的犹太教最终将拟人化的智慧、道，和 * 律法（妥拉）视为等同。

约翰称耶稣为「道」，意即祂是神在圣经里所有启示的化身，由此观之，惟有接受耶稣的人才完全尊重律法（一 17）。犹太人认为智慧 / 道是神圣的，但与神——圣父又是不同的，因此，这是约翰所能用来描写耶稣的最接近之字。

— 1~2 开头语很像创世记一 1，约翰藉此隐指旧约与犹太人的概念：神透过先存的智慧或道来创造。按他当目标的犹太教义来看，这智慧在创造之前便存在，但它本身亦是受造的。而约翰说道太初就「有」(was)，并称道为「神」(1 节；亦可能是一章 18 节最可靠的读法)，可见他越过了一般犹太人的观念，暗示耶稣并非受造者(参：赛四十三 10~11)。

— 3 犹太教师将旧约的思想(如：诗三十三 6；箴八 30)加以发挥，强调神是透过祂的智慧 / 话语 / * 律法来创造并维系万物，因为义人遵行律法。(有些人甚至说，创世记第一章讲到神创造的时候，提到「神说」总共十次，意思是神用十诫造成万物。)古代的犹太教师应该会同意这第 3 节。

— 4 旧约应许说，若以色列人顺服神，便能长久住在那地(如：出二十 12；申五 16，八 1，十一 9)，犹太教师将这应许延伸，强调顺服神的话，必得 * 永生为奖赏。约翰宣称，透过神的话便能得着这生命，而他指出，耶稣就是神的话(或译：神的道)。「光」被犹太教师用来称许多事物(如：义人、列祖、以色列、神)，可是最常用来指神的律法(旧约也用过这比方，如：诗一一九 105)。

— 5 黑暗不能「理解」(和合本：「接受」)光，可能是文字游戏(可解为「明了」(NIV)或「胜过」(NRSV))。同样，在 * 死海古卷里，世人的争战为光明与黑暗之战，而光明注定会得胜。

— 6~8 「见证」在希腊罗马世界和犹太人当中，主要是法律的概念。以赛亚将此词用于末世，神的子民获救，要在祂的法庭面前向万国为祂作见证(四十三 10，四十四 8)。这个意象在本卷福音书中不断出现。有关施洗约翰本人，请参一章 15 节。

— 9~10 犹太古籍宣称，神在西乃山向七十个国家提供律法，可惜他们全都拒绝了祂的话；惟独以色列接受。同样，在约翰的时代，世界没有认出神的话(道)就在他们当中。

— 11 约翰在此与犹太古籍所用的意象分道扬镳，因犹太人认为，在万国中惟独以色列接受了律法。犹太人期待，在末世当神再度赐下律法的时候，忠心的以色列人会接受祂的启示(赛二 3；耶三十一 31~34)。(大多数犹太古籍说，在来世里，律法若有改变，会更加严格。)

— 12~13 因此，族裔不再是重点(11 节)，灵里的重生才重要；参三章 3、5 节的注释，以了解古代犹太

教对「重生」一语的理解。

— 14 希腊哲学家和犹太教师都不会想到「道成肉身」。自从 * 柏拉图开始，希腊哲学家便强调，理念乃是眼不能见的、是永恒的；大部分犹太人非常强调，凡人绝不可能成为神，而他们从来不会想到，神可以成为人。

当神在出埃及记三十三至三十四章中向摩西显现祂的荣耀时，祂的荣耀「满有立约的爱与立约的信实(和合本：有丰盛的慈爱和诚实)」(出三十四 6)，这句话亦可译为「满有 * 恩典与真理」。* 门徒就像从前的摩西一样(参：林后三 6~18)，看见神的荣耀，而这次是藉耶稣彰显出来。本卷福音书逐渐揭示，耶稣的荣耀是透过祂的神迹来彰显(如：约二 11)，但最重要的彰显乃是十字架，那是祂至大之爱的流露(十二 23~33)。犹太人期待神启示祂的荣耀，好像宇宙性的巨型焰火；可是耶稣头一次来的时候，所彰显的乃是神当年向摩西强调的特性：祂立约之爱。

「住」(KJV、NASB)，原文为「搭棚」，意思为，当年在旷野，神曾与百姓一同搭棚而住，同样，「道」也在耶稣里搭棚，住在祂的百姓当中。

— 15 学者建议，有些人可能太过看重施洗约翰(他仅是先知)，却忽略了 * 弥赛亚耶稣(参：徒十九 3~5)；作者可能是因着这种状况，而要将约翰定位。在第四福音书中，约翰的话总是指向耶稣，这正是先知应尽的职分。

— 16~17 * 恩典和真理显然在律法里都有(出三十四 6)，可是最终极的彰显，乃是在成了肉身的道 / 律法身上。

— 18 摩西也只能看见神荣耀的一部分(出三十三 20)，可是在耶稣这位人身上，神的心意完全以肉身表明，让世界能看得一清二楚。「在父怀里」(KJV、NASB；参「身旁」，NIV)意思是耶稣的位置与父神最亲密不过(参：约十三 23)。古代的作者常会用同样的句子或宣告作为一段叙事的框架；这种框架的设计称为加框(inclusio)。在约翰福音一 1(根据经文最可能的读法)和一章 18 节，约翰都称耶稣为「神」。

— 19~28

约翰向犹太领袖作的见证

— 19 在耶稣的时代，虽然有几位祭司是 * 法利赛人，

不过一般而言，这两组人很少合作（24 节），而法利赛人从来没有权利从耶路撒冷差派祭司做事。可是在约翰写作的时候，法利赛人代表巴勒斯坦基督徒的头号反对者。约翰采用犹太著作的传统，把用语当代化，而今天的传道人也常如此行，为让经文的要义更明显。因此，约翰要人注意反对耶稣之势力中的法利赛人。

— 20~21 伊莱贾是活着被提，犹太人都期待他回来，这是玛拉基书四 5 的预言。（后期 * 拉比认为他精通犹太律法，在拉比有争论时，他有时会出现来裁夺，或受差如天使来拯救遭难的拉比。他们期待他回来的时候，可以解决律法的问题；还有人期待他行大神迹，或引进 * 弥赛亚。）「那先知」无疑是指像摩西的先知（申十八 15~18）。

— 22~23 把以赛亚书四十 3 用来指他自己，意即他是新出埃及的先锋，宣告神不久便要拯救祂的子民脱离被掳的状况，正如祂在摩西的日子所行的事。这个主题出现在 * 旧约许多先知书中，也是耶稣时代犹太人的盼望之一。而跟随先知式领袖的人，通常会在「旷野」聚集。

— 24~25 在耶稣的时代有许多洁净之礼，其中之一，亦是一生一次最重要的洁净礼，便是 * 归信者的 * 洗礼。* 外邦人在归信犹太教时，通常会接受洗礼；这是众所周知的，甚至希腊哲人 * 伊比德图（Epictetus）也提到。福音书的作者报导，约翰要求犹太人像归信者一样受洗，意思是约翰视犹太人有如异教徒，这是闻所未闻的事（参三 3~5 的注释）。第四福音书常将水的洗礼与 * 圣灵的洗礼作对比（三 5；参四 7~26 的注释）。

— 26 约翰采用古代常见的反讽方式：他们不「认识」要来的那一位，等于说明他们灵里贫乏（一 10、33~34）。

— 27 奴隶为主人提鞋；约翰声称，他连作耶稣的奴隶都不配。旧约常称先知为神的仆人（如：王下十八 12，十九 34，二十四 2；耶三十五 15，四十四 4）。

— 28 「约但河外」是指比利亚，这是希律安提帕管辖的地方之一。* 约瑟夫告诉我们，约翰后来被囚在该地的马彻鲁斯军营中，由此可见，他在那地区工作，后来也在那里被捕，是很合理的。

— 29~34

约翰向门徒作的见证

— 29 约翰的话可能是指逾越节的羔羊（十九 36），

也许亦与 * 旧约献祭的羔羊之意象混合在一起。他也有可能是指以赛亚书五十三 7、11。

— 30~31 约翰 * 洗礼的目的，是「预备道路」（参 23 节）。在某人「以后」来，有时是指作他的 * 门徒，因此有些学者提出，耶稣曾有一段时间跟随约翰，也受了他的洗；但另有人认为，这里的「以后」只是指时间。

— 32~34 多数犹太人的团体相信，* 圣灵已经不像在旧约时期那样活跃，不再有先知式的灵感。当时盛行的 * 拉比潮流，以及许多与他们立场相同的人，都将圣灵完全与 * 预言相连，他们强调，当旧约最后几位先知（哈该、撒迦利亚、玛拉基）去世之后，圣灵直接赐下的先知感动就停止了。当约翰宣称圣灵又恢复工作，对他的听众而言，这无异宣告 * 弥赛亚时代就在眼前了。

— 35~39

约翰的门徒听从推介

— 35~37 见一章 29 节。教师通常会训练 * 门徒，他们再出去教导别人；向门徒推介另一位更高明的教师，是罕见的事，这需要极大的谦卑，并完全相信另一位教师的确有超越之处。

— 38~39 这样非直接的问题（他们想和他一起回去），合乎古代的礼貌与待客之道。「第十小时」（和合本：申正），算来应是下午四点，可能回家的路太远，无法在天黑之前走到，因此需要有位好客之人请他们过夜。（用另一种推算时间的方法，「第十小时」可以指早上十点，但这里不太可能；该算法比较配合十九章 14 节，但不适用于四章 6 节）。

— 40~51

门徒也作见证

* 门徒像施洗约翰一样，明白最好的见证方法，就是把人带到耶稣那里，让祂来做其余的事。

— 40~41 在四福音书里，只有约翰用到希伯来文或 * 亚兰文的头衔，* 弥赛亚，不过他也把它译为希腊文，因为那是他的犹太读者所熟悉的语言。（在巴勒斯坦之外，罗马境内的犹太人大部分都说希腊文。）

— 42 「矶法」是亚兰文，「彼得」是希腊文，意思都是「盘石」。绰号很常见，* 拉比有时会为 * 门徒取

绰号，代表他们的个性。在旧约里，神常将人改名，以表明他们的新性情（亚伯拉罕、撒拉、雅各布、乔舒亚等；杰里迈亚书二十 3 则为负面之例）。

希腊人和罗马人会认为，行异能的人（通常是术士）拥有超自然的知识（如知道一位素未谋面之人的名字，就像耶稣在此处一样）；犹太人会认为先知，或被先知之灵感动的教师能够如此；不过至于约翰的重点，请特别参考二章 24~25 节的注释。

— 43 据说，有些极端的希腊教师会召门徒来跟随（如：苏格拉底曾召色诺芬 [Xenophon]），但一般而言，古代是由学生或其家长来选择教师。在马太福音和约翰福音里，「跟随」可以有「成为门徒」之意，因为门徒对精通妥拉（* 律法）的教师表示敬意的办法，就是走在他的后面。不过，在第四福音书中，这个词汇还有更多的含义（参十 4）。

— 44 伯赛大以渔业著称。马可说，西门和安得烈来自迦百农（一 21、29，二 1），考古出土的证据证实，早期基督徒认为，彼得的家在那里。他们既与雅各布、约翰都在同一个渔业公司（可一 9），亦可能他们的船来往于迦百农和伯赛大之间。



从东南面鸟瞰伯赛大

— 45 腓力讲到「律法和先知」（犹太人对整个旧约的一般说法）所预言的那一位，无疑是指 * 弥赛亚（如：申十八 15~18；赛九，十一，五十三）。

— 46 拿撒勒似乎是非常传统、保守的小镇；后来的祭司认为那里在礼仪上算为洁净，可以迁去住。但是拿撒勒是很小的地方，没没无闻，居民在一千六百到二千人之间。它距离大城塞弗利斯约四哩，该城与提比哩亚（六 23）一样，在犹太的加利利区内都是出名的希腊化都市。

— 47 耶稣在此是以旧约的雅各布，或「以色列」，作文字游戏，因他从前十分诡诈（创二十七 35，三十一

26）。

— 48 教师常会在树下教导 * 门徒，因为有树荫可用；其他人也会来利用这样的场地。可是耶稣知道拿但业坐在那一棵树下，则显示他有超自然的知识（参：苏撒拿记五十四，五十八）。有关这种知识，请参一章 42 节和二章 24~25 节的注释。

— 50~51 天开了表示极重要的启示（如：结一 1）。耶稣的话暗指创世记二十八 12；耶稣是天地之间的新路（雅各布的天梯），天使可以在其中上去下来；这位「真以色列人」拿但业（约一 47）会像从前的雅各布一样，得到此新启示。

二 1~11

耶稣的头一件神迹

二 1 这里的「第三日」不是指一周的第三天，因为童女是在第四天（星期三）结婚，而寡妇则在第五天；这里似乎也不符合一章 29、35、43 节所记的日子。不过，古代的作者常会将文章的一个段落前后用同样的题示，将其括起来（这作法称加框 *inclusio*）；所以约翰可能是用这个方法来预指二章 19 节，并将这则故事（二 1~11）与耶稣之死亡与复活的预言相连（参二 4 的注释）。

「迦拿」可能是克法迦拿（Kefar Kanna，距拿撒勒约三哩），但大多数的学者认为是科北特迦拿（Khirbet Kana，离拿撒勒八哩）。这两处离拿撒勒都不算远，可以说明主人怎么会认识耶稣一家。

二 2 婚礼前后七天，主人会尽量邀人来参加，尤其是尊贵的上宾，如著名的教师。



迦拿村婚宴的黏土瓶

二 3 婚筵中缺酒，在社交上是一大失礼，会成为流传多年的话柄；主人应当为客人准备七天分量的酒。

妇女的席位靠近放酒的地方；因此马利亚会比耶稣和其他男士先知道酒用尽了。她的话可能暗示祂可以做一些事；宾客常会带礼物，来分担婚宴的花费，而此刻他们的朋友似乎需要一些额外的礼物。

二 4 「妇人」是尊称（好像「夫人」），但没有人会对自己的母亲这样称呼。耶稣的话带出礼貌性的距离（不过按圣经的用法来看，「我与你有什么相干」通常是不客气的话，并不是礼貌之言）。在约翰福音里，耶稣的「时候」，总是指十字架，因此耶稣的意思是：「一旦我开始行神迹，就开始了走向十字架之路。」

二 5 旧约有许多寻求神的人，不容神拒绝他们的祈求（创三十二 26~30；出三十三 12~三十四 9；王上十八 36~37；王下二 2、4、6、9，四 14~28）；马利亚的行动也是一样，表明她相信耶稣会听她的请求。古代的犹太读者曾听过行神迹的人坚定地要神降雨来的故事，他们会认为，马利亚的行动显示她的信心很大。

二 6 这里对石缸的描述，暗示它们所装的水足够倒满犹太人用来作洁净礼的浸池。虽然 * 法利赛人禁止将这种水装在瓶子里，但有些犹太人没有如此严格；因此这些大的水缸是专为洁净之礼用的。石缸很普通，因为和别的材料比起来，它们较不容易沾染礼仪不洁之物。

二 7 把石缸拿来作别的用途，会暂时使其不洁；耶稣对他朋友婚礼的关切，超过对当时礼仪的注重。

二 8 「管筵席的」是很体面的职位（德训篇三十二 1~2）；他的主要职责之一，是控制酒的分送量，以防供酒过量，反而破坏了喜筵（尤其在犹太人当中）。在希腊人的筵席中，是由宾客推选一人来主持娱乐节目，并控制酒稀释的程度；因此倘若主人在筵席还未结束就缺酒，或许旁人会认为他也有责任。

二 9~10 葡萄酿制后，所有的酒都会含一些酒精（当时没有冷藏和密封的技术）。不过其中的酒精成分并未经人工增加（当时没有蒸馏术）；酒乃是加水来稀释，通常一分酒加两、三分水。有时希腊人的筵席中，会故意不多稀释，或加上毒性的药草，而让人饮醉，但犹太教师不赞同这种作法；迦拿的婚宴不太可能有醉酒的情形。不过，一般人通常会先供应好酒，因为无论客人是否会醉，到了婚宴七天的尾声，他们的味觉也必定会钝一些。

二 11 神常藉神迹来彰显祂的荣耀（出十六 7；有关荣

耀，参：约一 14 的注释）。摩西的第一个神迹，是将水变成血（出七 20；参：启八 8）；耶稣的第一个神迹则是将水变成酒。



榨酒池

二 12~25

新圣殿的建立

二 12~13 凡是能到耶路撒冷过逾越节的犹太人，通常都会这么做；加利利人不像在远方的犹太人，他们可以按时去朝圣。

二 14 绵羊与鸽子（牛也有，不过比较少；参：利一 3~9，四 2~21，八 2，二十二 21）是献祭的必需品；换钱的人是要把外币与加利利的钱按标准折合成铜币，以方便售祭牲的人。

二 15~16 耶稣则坚持，圣殿的活动主要不在此；参：玛拉基三 1~6。

二 17 * 门徒想到的是诗篇六十九 9，该篇讲到一位受苦的义人。诗篇六十九 21 讲到，有人拿醋给他喝（参：约十九 29）。在约翰福音里，耶稣的热心「烧尽」了祂，造成祂为世人而死（参六 51）。

二 18~20 犹太教中有好些团体期待将出现新的圣殿，或更新的圣殿。但是旧的圣殿是古代最华丽的建筑之一，是所有犹太教的象征。对大多数犹太人，尤其是对控制耶路撒冷圣殿的官府而言，耶稣在这里的话几近亵渎。大希律于主前二十至十九年开始建殿的工作，整个工程直到主后六十四年才竣工；这里提到四十六年，意思是耶稣的话为主后二十七年说的。

二 21~22 先知的话往往后来才为人了解（如：王下九 36~37）。许多犹太诠释者是以这类方式来解释圣经（在

* 死海古卷里亦然)。

二 23~25 一般人认为，行神迹的人会知道某些人的想法，但只有神，那位「监察人内心的」，会知道所有人的心思意念。

三 1~8

皈依有如从上头生

耶稣向尼哥底母解释，与神的关系不能只建立在宗教知识和种族出身上，必须藉 * 圣灵，人才能出生在神的家中。约翰常将水的洗礼与圣灵作对比（三 5；参四 7~26 的注释）。

三 1 这段时期，耶路撒冷有一位极有名望的财主名叫尼哥底母，不过我们无法肯定约翰所讲的人就是他。约翰福音的尼哥底母是位受过高深教育的「官」，或犹太人当中的领袖，他必定相当富有。

三 2 夜间前来，可能是怕人看见，也可能因为犹太教师在白天工作，到晚上才能作研究（参：诗一一九 148；后者应当不是尼哥底母的情形，因为他并不需要工作，1 节）。约翰提到这个细节，因为可以配合光与暗的主题（十一 10，十三 30），以作为这个故事的框架（三 19~21）。

三 3~4 耶稣讲「从上头」生，是指一项事实，这句话的意思便是「从神」生（「上头」是犹太人对神的避讳说法）。这一词也可以解作「重生」（如和合本），尼哥底母便是按字面如此理解。（古代的作者，包括旧约的作者在内，常喜欢用文字游戏，如：耶一 11~12；弥一 10~15；约翰亦用一些双关语。他们有时也会用某些角色的愚拙，来衬托出 * 故事主要发言人的智慧。）犹太教师讲，* 外邦人皈依犹太教就像开始了新生活，有如「新生婴孩」一般（正像罗马法的规定，领养的儿子必须放弃他在原来家庭中的一切法定地位，才能成为新家中的一员），因此尼哥底母应当了解耶稣是在讲皈依；但是他万万没想到，连犹太人也必须皈依以色列的真信仰。

三 5 皈依犹太教的人，要接受 * 洗礼，除去 * 外邦的污秽，这时他们便成为「新生的孩子」。因此，「从水生的」一语是向尼哥底母澄清，「从上头生」乃是指皈依，不是指肉身第二次的出生。

三章 5 节的希腊文可以解为「水和 * 圣灵」，也

可以解为「水，即圣灵」。以西结书三十六 24~27 以水作象征，表明圣灵的洁净（参：尤其在 * 死海古卷中），因此这里耶稣的意思可以指「由圣灵改变」（参七 37~39）——指灵性的 * 皈依之洗礼。犹太教师称皈依犹太教的人为「新生者」，只是指他们在法律上与从前的关系一刀两断，然而惟有借着圣灵的重生，人才能得到一颗新心（结三十六 26）。

三 6~7 从圣灵而生的「灵」，可能是指以西结书三十六 26 的「新灵」。

三 8 「风的响声」可以译为「圣灵的声音」（双关语，见三 3~4 的注释）。风无法预测，也无法掌握（见：传八 8；参：传一 6、8、14、17，二 11、17、26，四 4、6、16，六 9）。在以西结书三十七章里，圣灵的表记是风，因此有些犹太诠释者将它与创世记二 7 相连（参：约二十 22）。

三 9~21

从上头带来启示者

耶稣是「智慧」道成肉身（见一 1~18 的注释），惟祂有资格将神启示出来，并使世人与神和好。

三 9~10 尼哥底母的鲁钝，更衬托出耶稣是启示者。这类主题在古代文学中的用法，参马可福音导论中对马可信息的探讨。

三 11~13 惟有亲眼见过天的人，才能为天作见证。犹太文学中可以找到类似约翰福音三 11~13 的说法，但是最接近的，乃是讲到神的智慧由神而降之文字，这智能设法向人启示天（神）的道路。耶稣可能是拿犹太人的一个传统作对比，该传统说，摩西所上的不是西乃山，他乃是去到天上，领受神的律法；但如今智慧 / 神的话 / * 律法已经从天而降，显在肉身中（参一 14~18 的注释）。

三 14~15 「举起来」又是双关语（三 3~4）：耶稣回到天上是经由十字架，像摩西所举的蛇一般被「举起来」，能带来医治（民二十一 4~9；「举起」，参：约十二 32~33 的注释）。

三 16~18 由希腊文的动词时态来看，这里的意思是：「神对世界的爱乃是（过去式）如此：祂赐下了祂的儿子。」「独生子」字面为「特别的、宝爱的」，在犹太文学里常用来指艾萨克，强调亚伯拉罕献艾萨克是何等

大的牺牲。「* 永生」字面为「来世的生命」；约翰用现在式（「拥有」），暗示凡相信耶稣的人，在现世就能开始体验那种生命。

尽管古代的犹太文学提到神爱人类，并强调神对以色列有特别的爱，但没有一样可以与这里的牺牲相比，尤其没有「为世人」的想法，在约翰福音里，这个词一般是指尚未遵行神旨意的人。* 旧约亦强调神的爱无可比拟（如：出三十四 6~7；申七 7~8；士十 16；赛六十三 9；何十一 1~4、8~11；参：赛十六 11；耶四十八 36）。

三 19~21 古代典籍（尤其是 * 死海古卷）常将光与暗、善与恶作对比，正如约翰在此的写法。当时的读者都能了解约翰的意思。用同一点开始并结束，作* 故事的框架（三 2），乃是古代文学的笔法。

三 22~36

见证人与儿子

三 22~24 约翰的 * 洗礼，请参：马可福音一 4~5 的注释。在约但河以外的地方，水并不多，因此在巡回工作的时候，耶稣的 * 门徒（四 2）可能并非到处给人施洗；不过，仪式用的浸池在巴勒斯坦倒是到处都有。

三 25~26 有关犹太人洁净的礼仪，参二章 6 节和十一章 55 节的注释。这个主题贯穿整卷福音书：洁净的规矩（二 6）、* 皈依者的洗礼（三 5），或许雅各布的井也可算在内（四章），还有毕士大的医治之水（五章）、圣殿节西罗亚池的水（七 37~38，九 7），亦可能包括十三章 5~11 节和十九章 34 节。

三 27~28 按犹太律法，代表可以行使差遣者的权柄，但只限于所差的使命范围之内；真正的权柄永远来自差遣者。

三 29~30 「新郎的朋友」是指犹太人 shoshbin 的习俗，与今天婚礼中的伴郎类似。犹太人婚礼最注重的，就是欢乐。

三 31 来自天上的那位，与其他来自地上的人不同，在犹太人的情境中，这自然指神的智慧（参一 1~18 的注释）。

三 32~33 有名望的人，印戒上有特殊的记号，在文件外面的蜡尚热的时候，他们会盖上印，以证明他们见证该文件当予执行。

三 34 许多人认为，* 圣灵在以色列已经销声匿迹，直到以色列复兴的时候才会再现，也有许多人认为，只有少数人配得到圣灵，因此，指称某人能无限量地赐下圣灵，便意谓他比所有的人都伟大（人最多能达到的地步，是无限量地领受圣灵）。

三 35~36 父授权给子，并按人对子的回应来审判，从犹太文学的角度看，这种说法再度刻画出「子」高过常人；参三章 31 节。

四 1~6

耶稣经过撒玛利亚

约翰福音四 1~42 记载，耶稣跨越了严格文化界限，越过种族（按一般的定义，指文化不同的民族）、性别、道德地位分野，指向在灵里新的合一，也是最终的合一。

四 1~2 关于耶稣的 * 施洗，参三章 22~23 节的注释。

虽然在犹太教里，洁净的礼司空见惯，但在一些犹太人的眼中，入教的洗礼（即加入某个犹太团体的入团礼仪）等于加入异端组织。

四 3~4 旅行的时候可以绕过撒玛利亚，不过前往耶路撒冷朝圣的人，有许多走快捷方式，直穿过撒玛利亚。* 撒玛利亚人和犹太人敬拜同一位神，也都使用摩西的律法（不过撒玛利亚人作了一些修改）。可是他们互相瞧不起对方的敬拜地点，历世历代皆彼此敌视。

四 5~6 雅各布井的地点不详；它应当在基利心山可望见之处，而撒玛利亚人视该山为圣山。这个地点流传一个 * 故事，强调其地理的神圣（尤见四 20）。虽然「圣地」的观念对西方现代的读者很陌生，但古代的人常很看重某些圣地——而此处显明耶稣比它们更超越。

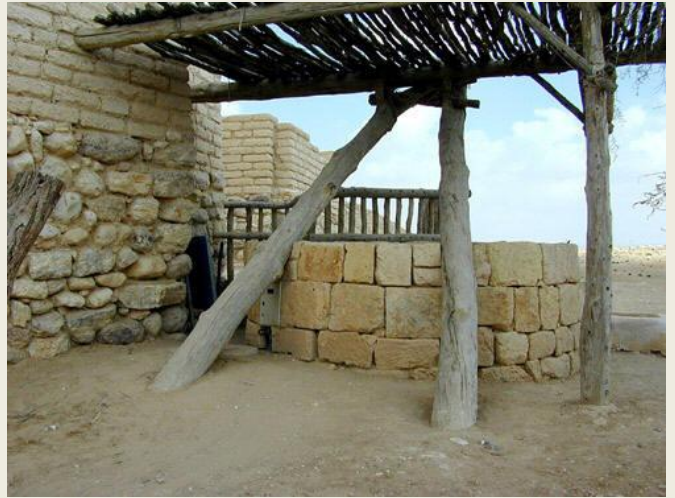
「第六个小时」通常指中午（和合本：午正）；因此，耶稣和 * 门徒可能已经走了六小时。（根据另一种时间的计算法，「第六个小时」可以指下午六点——参十九章 14 节，若是如此，耶稣和他的门徒当准备在那里过夜，住下来——四章 40 节；不过这种可能性较小。）当地的妇女不会在中午日头正烈的时候出来打水，但这位妇人必须如此，因为她只能独自前来（她的理由，见四章 7 节的注释）。

四 7~26

给撒玛利亚罪人的礼物

题罢了。

四 13~15 水与井的意象，常被古人用作象征；不过，她就像约翰福音中其他的人物一样，从字面来解释耶稣的象征用语。



古代的水井

四 16~17 由于当时的状况有些暧昧(参四7的注释)，当她说：「我没有丈夫」，也可能意思是「我可以应召。」耶稣则去除了这种暧昧，他的行止乃是不墨守成规，打破种族与性别的偏见，但绝对不含任何调戏的成分。

四 18 耶稣将她模棱两可的话作了澄清：她已经结过五次婚，而现在她和同居的人则没有结婚。*撒玛利亚人没有犹太人那么敬虔、严谨，但按她的行为来看，撒玛利亚有信仰的团体(大概应包括整个撒玛利亚群体)应该会把她撵出去。

四 19 一般认为，先知能知道别人的意念(参一42的注释)。这个常加在耶稣身上的头衔(四44，六14，七40，九17)，虽然分量尚不够，但至少将对话从四章17节再往前推了一步。不过，撒玛利亚人所等候的并非普通的先知，而是那最伟大的先知，就像摩西一样(申十八15~18)；见：约翰福音四25。

四 20 基利心山，即*撒玛利亚人的圣山，相当于犹太教的耶路撒冷，从雅各布的井清晰可见。她用过去式讲「崇拜」，正因为她对犹太人与撒玛利亚人种族的隔离十分敏感：大约两个世纪之前，犹太的一位王摧毁了那座山上撒玛利亚的神殿，直到当时仍是一片废墟。撒玛利亚人嘲笑犹太人的圣地，有一次，在黑夜的掩护之下，他们甚至企图污秽耶路撒冷的圣殿。犹太人也同样嘲笑基利心山，而许多*会堂在盖造时，要让崇拜者能面向耶路撒冷。

在第四福音书中，耶稣所赐的礼物——*圣灵——超过了施洗约翰水的洗礼(一26、33)、洁净的礼仪(二6)、*皈依的*洗礼(三5)，和圣殿节(七37~39，九7)。它显然也超越其他以水来表明、与圣地相关的宗教象征，如圣所的医治之地(五2~8)和雅各布的井(四7~26)。对约翰的读者而言，他们拥有圣灵，但缺乏反对他们之人所有的许多礼仪，而这种对比的说法，会带给他们鼓励。

四 7 这位*撒玛利亚妇人独自前来，没有别的妇人为伴，或许暗示叙加的妇女都不喜欢她，可能系因耻于她的性行为(参四18的注释)。犹太教的教导警告人，在一般情况下不要与妇女多谈，他们对撒玛利亚妇人更是避之惟恐不及，因他们声称，这些人生下来就不洁净。有些古代文献记载，向妇人要水喝会被视为调戏她——尤其如果她是因有放荡之名才单独行动。耶稣在此打破了所有犹太人敬虔的作法。此外，艾萨克(创二十四17)和雅各布(创二十九10)都是在井旁遇见他们的妻子；这种先例造成「井边之会」带着暧昧的色彩，而敬虔的宗教人士都会避开这种场合。

四 8 *法利赛人认为，许多*撒玛利亚人的食物都不洁净。

四 9 在这次邂逅中，这位妇人首先从种族的角度作回应：按照犹太律法，甚至她的水罐(与二6同一词)也被视为不洁，是犹太人不能喝的。而在约翰福音中，只有非犹太人指认耶稣是犹太人(此处及十八33~35)，这是一种反讽。

四 10 「活水」只是指「新鲜的」或「涌流的」水，与死水或井水成对比，不过约翰惯用双关语(见三5)，因此这个词的意思也许指「生命的水」。

有些学者指出，*拉比曾说妥拉(即*律法)是神的礼物，是活水。不过约翰对这个象征的用法则不同，是指*圣灵(七37~39)。此处的背景为：神是真正生命的供应泉源(赛十二3；耶二13)。

四 11 耶稣没有水罐可以放入井中；而即使他有水罐，也不可能从井里取到「活的」(即：新鲜或涌流的)水(见四10的注释)。

四 12 她所说「我们的祖宗雅各布」冒犯了犹太人的教导，因犹太人才是雅各布的子孙，*撒玛利亚人最多不过是杂种。但这位比雅各布更大的人并没有与她争辩这一点；他想要她明白的事更加重要，这只不过是枝节问



在撒玛利亚通往希律神殿的梯级

四 21 「时候将到」是先知常用的言词（撒上二 31；王下二十 17；耶三十一 31）；因为她接受他为先知（四 19），因此便听进了他的信息。

四 22 耶稣并非采取中立；他接受犹太人正确的立场，但却不容这立场成为种族之间和好的障碍（四 23）。本卷福音书是写给被自己* 会堂所赶出来的犹太基督徒（参导论），因此这一点十分重要。

四 23~24 耶稣说到，「用圣灵和真理（和合本：心灵和诚实）敬拜」，或许是采用一般人的理解，将 * 圣灵与 * 古代犹太教的预言相连，也与 * 旧约所提到的被灵所充满、先知式的敬拜相连（尤其撒上十 5；代上二十五 1~6）。一般人相信，先知的灵已经不再出现，因此耶稣的话会让当代人大为吃惊。那要来的时刻（四 21）可以将现在与未来都包括在内；耶稣使他的 * 门徒在今生便可以得着来世的特质（参三 16 的注释）。犹太人和撒玛利亚人都是受压制的百姓，期待未来的应许实现，而这番话则足能震撼人心。

四 25~26 后期 * 撒玛利亚的文献解释了撒玛利亚的 * 弥赛亚观：Taheb，或复兴者，乃是一位像摩西的先知（申十八 15~18）。

四 27~42

在撒玛利亚人当中收割

四 27 犹太式的敬虔警告男人不可与女人多谈话（有些 * 拉比甚至补充说，和自己的妻子也不可多说话！），一方面是因为避免试探，一方面也是要避人口舌。* 门徒虽然惊讶，但仍能信任他们的老师，而没有对当时的景况提出质疑，显出他们对祂的尊敬，这被视为忠心的

门徒应有的态度。（有些后期的犹太文献报导，拉比用眼睛将不恭敬的门徒化为灰烬，不过这类故事只是要刻画出一个原则，即：弟子不应该向自己的老师挑战！）

四 28~30 犹太教不太看重妇女的见证，而淫妇的见证就更没有价值了；* 撒玛利亚人可能也相仿。不过，她的见证却像腓力一样（一 46）。她不顾自己原来到井旁去的目的（四 28），把水罐留下，暗示对她而言，耶稣的水已经取代了雅各布井的水。

四 31~33 古代的教师有时会用食物作为属灵食物的比方（参六 32 的注释）。在 * 旧约里，这个比方有时与人的蒙召有关（耶十五 16；参：结二 1~3）。

四 34 犹太教师认为，从一个角度而言，神的工作已经完成了（祂的创造之工，创二 2），但是从另一个角度而言，祂仍然在继续工作（祂维系宇宙之工；参：约五 17 的注释）。耶稣在此是指神的工作中最重要的一项：耶稣要在十字架上完成父的工作（十九 30；参十七 4）。

四 35 「举起眼目」（KJV、NASB）是旧约常用的词，不过后来的希伯来文比较少用；它的意思通常只是「观看」。麦子收成的时期，主要是从四月中到五月底；会使麦田「发白」（按字面，如 KJV、NASB；参「成熟」，NIV、NRSV）的大麦，则在三月收成。有些学者认为，耶稣在此是引用犹太的格言，指种植到收割之间有四个月。

四 36~38 从上下文看，耶稣与 * 撒玛利亚妇人撒了种，而 * 门徒则将看见收成（39 节）。第 37 节似乎是用一句俗语，其根据可能是传道书二 18 的思想——将哀伤的意象改成喜乐。

四 39~42 撒玛利亚人能相信，是因为他们遇见了耶稣（参一 46~49），不过这位妇人和她家乡之人的关系也改变了，因为她成了祂在当地的第一个见证人。

耶稣住在那里，吃 * 撒玛利亚的食物，并教导撒玛利亚人（40 节），几乎等于犯了美国在一九五〇年代种族隔离的禁忌，或违犯了一九八〇年代南非的分离主义——让人震惊、处境困难，甚至会遭危险。福音书中的耶稣对人的关怀，超过文化的习俗。

四 43~54

在加利利的信心与医治

四 43~45 参马可福音六 4 的注释；不过此处的「本地」

显然是犹太地（参：约一 11）。

四 46 有关迦拿，请参二 1 的注释。从那里走到迦百农，大约需要一天。「王的官员」（NASB、NIV；和合本：大臣）可能指这人是希律安提帕宫中的官员，不过希律正式的头衔其实是「分封的王」（tetrarch）而不是「王」（king）。耶稣很不喜欢安提帕（路十三 32，二十三 9；理由可参：可六 17~29）；这个前来找耶稣的人一定是有钱有势的人，可能受到希腊罗马文化很深的影响，按巴勒斯坦犹太人的标准而言，并不太敬虔。

四 47 「下去」（KJV、NASB、NRSV）的译法比「来」（NIV）更准确，因为迦百农在加利利海边，地势比迦拿低。

四 48~49 有关耶稣的拒绝与祈求者的坚持，参二章 4~5 节的注释。

四 50~54 按 * 旧约以及其他犹太、希腊罗马文献来看，远距离的神迹很少出现；一般人认为，先知和希腊的术士若来到当事人面前，比较容易行神迹。既然远距离的神迹较少，古代的读者便会认为，这类神迹的能力更大。对耶稣而言，这类神迹惟一的先决条件，是祈求者要相信祂的能力。

五 1~9a

毕士大的医治

在古代世界，医治的庙宇很常见，其中亚克里比阿（译注：希腊的医治之神）与一些神祇尤以具医治的能力出名。这些庙宇通常都要求祈求者到附近的泉水或水源去洁净自己。这一段描写耶稣比当时这类医治的庙宇更伟大。

五 1 约翰没有说明耶稣到耶路撒冷去参加什么节期，不过有些抄本写「那节期」，按犹太人的传统，意思可能指圣殿节（而非逾越节）。不过这故事在意的乃是：耶稣医治的日子是安息日（五 9b）。

五 2 学者对于毕士大的地点（或该字正确的拼法）意见不一致，但近日大部分学者赞同的，是在耶路撒冷圣亚那堂之下的一处所在。该处有一对池子，旁边有四个廊柱围绕，还有一个廊柱从两个池子中间穿过。虽然约翰写作的时间是在七十年之后，他对该址的记忆是正确的。

五 3 这个地点后来成为异教的医治神庙；古代常会重

新利用旧的神庙，因此，在耶稣的时代，犹太人很可能认为这个池子能带来医治。圣殿官员一定不以为然——因为有医治力的神庙乃是希腊宗教的特色，如对亚克里比阿的敬拜——但民间的宗教常不顾信仰上的矛盾，不像正式的宗教领袖能够分辨。

五 4 这节可能不是出于原著（参大多数译本的小注），或许为早期一位文士所加入，他对毕士大的医治传统相当熟悉；若无此说明，第 7 节的话便会让人费解。

五 5 这位病人躺在那里的时间，比古代大多数人的寿命还长——大约等于以色列人在旷野漂流的日子。古代对医治的报导，常会提到病人病了多久，以突显医治者的本领。但所有的办法，包括这个池子在内，对这个人束手无策。



毕士大池

五 6~9a 在二章 6 节和三章 5 节，耶稣改变了洁净之礼所用的水；在四章 13~14 节，他取代了* 撒玛利亚之圣地的「圣水」。

在这里，医好那人的不是所谓的医治之水，而是耶稣。

五 9b ~18

谁犯了安息日

* 故事的作者常会藉人物的对比，来表明要点；约翰将五章 1~9 节得医治的人与九章 1~7 节得医治的人作对比。地方官可能正在给约翰的读者压力，要他们仿效前面一位得医治的人；但约翰要他们追随后一位（参：约壹三 16；几十年之后，从一封罗马的信中看出，小亚细亚一带有些叛教者出卖了其他基督徒）。

五 9b ~10 圣经规定在安息日不可以工作，甚至收集柴火也不可以（民十六 32）。到耶稣的时代，犹太人的律法明文禁止在安息日扛抬东西，认为那是一种工作。

五 11~13 许多教师也禁止在安息日医治小病——即不致于死的病不可行医。耶稣奉神的名行神迹，并不是行医，因此这场讨论文不对题；可是律法的辩论常以模拟方式进行，而这些官员则理论道，耶稣的医治正像医生的医治一样。

五 14 这个人或许是到殿里敬拜。在圣经里，受苦有时是对罪的审判（如：王上十三 4；王下一 4；代下十六 12。但并非绝对，参九 2~3；又如：撒下四 4；王上十四 4；王下十三 14）。耶稣在此提醒人更大的审判——* 复活受审判（参五 29）。

五 15~16 这个人与九章 30~34 节被医好的忠心信徒之行为正相反，约翰把他们作成对比。他的行为就像那些离开约翰读者之 * 教会的人一样，他们向反对者靠拢，背叛弟兄，把他们送去受逼迫（参本注释书中约翰壹书的导论）。

五 17 大家都承认，神在创世之后继续工作，维系这个世界，甚至在安息日也不间断。耶稣所举模拟的理由为，神为维系受造物而能做事，他也同样有此权利。

五 18 耶稣似乎篡用了惟有神才能具备的特权（五 17，在安息日工作的权利），因此祂的听众认为，祂乃是在声明自己与神的地位平等，这种声明对他们而言无异于亵渎。第二世纪的 * 拉比指责许多犹太基督徒，说他们相信两位神。倘若忽视圣经的律法，就等于将它「废止」，因此他们认为耶稣（按字面）「毁了」安息日。

五 19~29

耶稣和父的关系

耶稣想要让他们明白祂与父之间究竟是什么关系；祂并没有篡夺神的威荣（五 18），反倒是按照父的旨意，执行父的权柄。

五 19~20 耶稣用另一个模拟来帮助他们了解：孩子模仿父亲乃是天经地义的。可是耶稣自称是神的儿子，这说法似乎别树一格，不将一般人包括在内，因此仍引起反感。

五 21~22 虽然有些 * 旧约经文提到，王在神的权柄下执政（但七 13~14；参：约五 27），但叫死人复活，并审判他们，则是神独有的特权，犹太人每天的祈祷文都提到这事（「叫死人复活的神」）。

但耶稣说，神将这个权柄「赐给」祂，意思乃是，祂乃是神的代理人，在执行由神授予的权柄（犹太教接受法定代理人的原则）。子是父的代理人，这思想贯穿本段，让他们在第 18 节的反对站不住脚。（用三一神论的术语来说，耶稣与父同具神性，但为不同的位格，而祂的角色是顺服。）

五 23 神有时将尊荣加给祂的代表（诗二 11~12），不过从来没有人能与神同享尊荣（赛四十二 8，四十八 11；参：出二十 5）。耶稣的听众从祂的话里很容易明白，祂是在自称为神。

五 24~25 * 永生，即来世的生命，一般人认为要等从死里复活才可以得着；但耶稣已经可以将新生命赐给相信祂的人。

五 26 非巴勒斯坦的犹太典籍认为，神是惟一「在自己」有生命的（「非受造的」、「自生的」等）；它们和一些希腊著作一样，将超越的神描述为：祂的存在无需外在任何来源支持。虽然约翰曾在别的地方（六 53）以较一般性的方式使用这个名词，但这一段则是将耶稣的特权与父的特权相比，由此可见，这里的用词是指耶稣非受造的永恒性；而 * 散居时期的犹太人经典也具此意。

五 27 但以理书七 13~14 的 * 人子将在未来的 * 国度中为神掌权；祂的管理包括执行审判。

五 28~29 旧约（但十二 2）和大部分古代的犹太教都教导说，末日的时候，义人和恶人都要 * 复活。（古代有些犹太教的圈子教导说，只有义人会复活；另有人教导说，恶人的复活只是暂时的，为要受审判，然后被毁灭；还有人认为，恶人复活是为要受永远的刑罚。）

五 30~47

耶稣的见证人

五 30 由此可见，耶稣是忠心的执行人 (shaliach)，或代理人；犹太律法教导，代理人只要能忠实代表，就等于本人一样 (有他所有的权柄来撑腰)。摩西和 * 旧约的先知有时被视为神的代理人。

五 31 耶稣在此引用旧约的原则，是后期犹太律法的要义 (* 拉比和 * 死海古卷均同)，即，一个 (死刑) 案件的成立，必须要有两名证人 (申十七 6, 十九 15)。

五 32 犹太教师有时不正面讲神 (此处用「另一位」)。

五 33~35 有关施洗约翰为证人，请参一章 6~8 节的注释。希律时代用手拿的油灯很小，光很微弱 (通常只有一个烛光)，因此可以象征为「光」的微小反映。

五 36~38 只要有父的见证，就应当足够了。以色列在西乃山应当见过神的形状，听过祂的声音，并透过祂的代理人摩西接受过祂的话；耶稣说，祂自己同代的人拒绝了神传给他们更大的启示 (参一 11、14~18)。

五 39~40 经上说：「你如此行，就必存活」，犹太教师的解读为：「你这样做，就会得着来世的生命。」因此他们相信，一个人可以透过圣经得到 * 永生；可是耶稣说，经上的话是为祂作见证，因此拒绝祂便是不顺服圣经。

五 41~44 父的代理人奉父之名而来，不是用自己的名；拒绝某人的代理人，就等于拒绝那人本身的权柄。

五 45~47 摩西在他的书中 (旧约前五本书以他为作者) 为耶稣作见证。古代的犹太教认为，摩西是以色列的代祷者 (如：* 约瑟夫、* 拉比、* 摩西之约)；但耶稣说，摩西乃是控告他们的人。犹太教师认为摩西是他们历史中最重要先知人物，许多异教徒都知道，摩西是颁布以色列律法的人。

六 1~15

新的逾越之餐

耶稣提到摩西 (五 45~47) 之后，接着行了一个神迹，是众人期待那位像摩西的先知 (申十八 15) 应当行的：供应吗哪。

六 1~2 古代世界会行奇事的人常吸引大批群众跟随，可是在那段时期里，大部分行奇事的人并不像耶稣一样，重视教导过于神迹 (六 26~27)。

六 3~4 如果第五章的事件发生在圣殿节 (参五 1 的注

释)，而这段经文所记的一些事件是在逾越节，并且约翰在本段是按时间顺序来写，那么，这两章之间便相隔半年。

六 5~6 教师会用问题来考 * 门徒，有时亦会故意带进一种困难的状况，以测试他们解决问题的能力或了解的程度。

六 7 喂饱这群人所需要的饼，若花钱买，要用掉农人或作粗工的人两百天的工资；虽然渔夫可以比较快赚到这个数目，但对共享财物 (十二 6, 十三 29) 的这群门徒而言，仍然是很大的付出。

六 8~9 「大麦饼」让人想到列王纪下四 42~44，那里提到伊莱沙让饼变多。腓力与安得烈的怀疑也与伊莱沙先知学校的门生相仿 (王下四 43)。(有些学者亦提到伊莱沙的助手，王下四 38、41；* 七十士译本在那里用来指「孩童」的字，与安得烈在这里用的相同。) 鱼和饼是基本的食物；很少有人吃得起肉。

六 10 在逾越节的季节，草很茂盛 (参六 4)；坐在地上相当舒服。约翰说有五千「男人」(这里的希腊文特别指男性，通常也只算男人)；整群人，加上妇女与孩子，可能达四倍之多。因此耶稣的听众大约可以坐满一个大城市 (如以弗所) 的剧场，至少是加利利大城塞弗里斯剧场的四倍；要向这么多人说话，需要很大的本事。

六 11 犹太人的家长通常会在饭前 (平时也在饭后) 谢恩。食物增多的神迹，出现在 * 旧约中 (参如：王上十七 16, 十九 8)，有时犹太人的典籍 (参：后期典籍所记马喀比的油之事) 和希腊罗马文献中也有类似的故事；此处的背景包括列王纪下四章 (参：约六 8~9 的注释)，而更主要的，则是出埃及记十六章的吗哪 (参：约六 31~33 的注释)。

六 12 希腊罗马的道德家和犹太教师都对浪费深恶痛绝；虽然所剩的食物是透过神迹而来，但人却不可视为得来容易，而随意挥霍。

六 13 剩下的比当初开始分的东西还多。罗马人的习惯，饭后总是要剩下一些，表示供应很充足。耶稣显示出祂是极慷慨的主人。

六 14 「那先知」是指申命记十八 15~18 那位像摩西的先知。在摩西的日子，神曾以神迹从天降下食物，即吗哪。在逾越节的季节 (约六 4)，得救的企盼高涨，因为犹太人正在复习神如何借着摩西，将他们从压迫者的手下拯救出来。

六 15 在第一世纪还有一些领袖也在旷野聚集群众，他

们以为这些人能够行像摩西或乔舒亚所行的神迹，来推翻罗马人；参第六章 14 节的注释。群众想要的是能在地上行神迹、在地上带领他们的人，正如摩西（有些犹太典籍——* 斐罗、* 拉比等——认为摩西是位王；参：申三十三 4~5），但这不是耶稣的使命。地上皇帝自称有权柄，或许约翰的读者正受到其威胁（参：启示录导论），这段话可以成为他们的提醒。

六 16~21

掌管海的主

约翰已经讲过，耶稣是新的逾越羔羊、新的吗哪，比摩西更大，而耶稣在海上的神迹，或许会让当年的读者想到，以色列人在摩西的日子曾渡过红海。

六 16~19 湖上常会狂风突起。从渡湖的目的地来看，他们可能正走了一半；回头也不可能。渔船都备有槽；但在大风暴中，摇橹无济于事。

六 20 「是我」（20 节），原文为「我是」。用「是我」来翻译很合理，耶稣必然也要* 门徒如此理解；不过，耶稣既是在水面上走，「我是」一语可能也包括指神的微妙含义在内（出三 14；赛四十一 4，四十三 10、13）。异教中有些行异能的人也自称能在水面上走，可是巴勒斯坦犹太人的传统并没有这种说法。在旧约中，摩西、乔舒亚、伊莱贾、伊莱沙都曾将水分开，但独有神能行在水面上（伯九 8；参：诗七十七 20）。

六 21 船立时到达目的地，旧约并没有类似的例子，可是 * 圣灵有时能将先知从一个地方瞬间带到另一个地方（如：结八 3，十一 24，或许是在异象中；参：王上十八 12；王下二 16）。

六 22~29

正确的动机

六 22~23 提比哩亚是在加利利海边的一座大城，以希腊文化为主，按皇帝提庇留（Tiberius）命名，由希律安提帕所建。原址为一片墓地，因此这城大部分敬虔的犹太人都裹足不前，让希律可以大方地向他的盟友施惠，而不受犹太权贵的干扰。* 新约除了此处之外，没有再度提及这城，就像加利利的另一座大城塞弗利斯一样（它也非常 * 希腊化）；耶稣似乎并不常到这地方来。

六 24~26 群众想要跟随一位能供应食物、带来政治解放的先知——即另一位摩西。可是他们完全不明白耶稣的使命（参六 15）。

六 27~29 耶稣和群众的对话，是以工作（译注：或译「行为」）一词为文字游戏；犹太教强调敬虔的行为，但耶稣只挑出一件「行为」：相信他（犹太教师称赞亚伯拉罕信靠神的「行为」，不过，耶稣的要求更加明确）。他们则要求耶稣行一件「工作」，在这里是指神迹（30 节），犹太文献有时也有这种说法。「印证」（27 节）指神已经为耶稣作了见证，参第三章 33 节的注释。

六 30~59

耶稣为新的吗哪

这一段是犹太人对出埃及记十六 15、诗篇七十八 24 的一般 * 米大示，或「讲论」，耶稣在第六章 31 节中引用了这两段经文。耶稣就像古代的犹太教师一样，用自己的话重述经文，加以解释并演绎，可是他的听众却听不懂。古代的教师有时会讲得很难，藉此从众人当中挑出真正的跟随者来。

六 30~31 群众仍然想要他像他们所期待的新摩西一般——在属地的、政治的层面行事。许多犹太人期望在未来的世界里，吗哪会重新出现。约翰正如古代其他作者一样，用自己的话来重述数据；这里群众引用圣经的方式，仿佛是 * 拉比在辩论中的用法（出十六 4、15；参：诗七十八 24；约翰似乎知道希伯来文以及希腊文的版本，而且两者都用）。

六 32~33 犹太人解经的方式之一是，「不要认为这段经文在说甲，它乃在说乙。」耶稣是说：「真正给你们饼的，不是摩西，而是神。」祂的听众一定会同意；摩西正是用这种说法（出十六 4、15；参：申八 3）。耶稣就像当日的许多诠释者（参如：* 死海古卷），关心如何将圣经的经文应用到当时的状况中。

六 34 祂要讲的意思层次较高，群众无法体会（参四 15），因此，祂再进一步解释。古代文学（* 斐罗、* 拉比、小说等等）常用对手或配角的无知，来衬托出整个论证。

六 35~40 犹太解经家常用吗哪作为属灵的粮食、神的 * 律法，或妥拉 / 智慧 / 神的道之象征。在「末日」，就是主的日子，当神改变世界，开始祂永恒的 * 国度

之时，死人会复活，得 * 永生。

六 41~43 他们又从错误的层次来听祂的话，其实祂已经清楚指明，祂是指 * 永生，而不是实际的饼。他们的「埋怨」很像以色列人在旷野对第一位摩西的态度。

六 44~46 大部分犹太人既相信人的决定，也相信神的主权。这里的论点强调，凡与父有关系的人便会认识耶稣；凡不认识祂的人，也不会认识父。

六 47~51 耶稣将新旧吗哪作对比，正符合优良的 * 米大示方式，是犹太教的优秀诠释者会用的方法。

六 52 他们又按字面来解释祂的话。犹太人有许多食物不可以吃，而所有希腊罗马境内的人都禁绝食人肉（据报导，有些极堕落的宗教和野蛮人偶尔会吃人肉）。罗马人后来误会了基督徒在主餐时所用的词汇：「吃主的身体，喝主的血」，在外人听来，这很像食人肉，因此造成对 * 教会更大的逼迫。

六 53 逾越节羊羔的肉是要吃的（出十二 8），但是羊羔的（或任何动物的）血却不可以喝（利十七 10~11）。不过，若诠释者够细心，便会想起「葡萄的血」意指酒（创四十九 11），这乃是逾越节筵席不可少的。

六 54~59 按字面来看（食人肉、喝人血），若听从耶稣的话，应当会遭到审判，而不是得救；因此他们觉得很困惑。

六 60~71

忍耐到底与背道

六 60~61 * 门徒的埋怨让人想起以色列人在旷野如何对待摩西。「跌倒」是很常用的比喻说法，指犯罪或背离。

六 62 耶稣在此可能是在用犹太人标准的「更何况」式论证法：如果你们不能接受十字架的信息，那岂不就更难接受我将 * 复活，又回到父那里去？

六 63 耶稣在此提供了解释前面那段话的要诀：祂不是在讲字面的意思，仿佛要他们真的来吃祂的肉；祂乃是在讲祂要赐下的 * 圣灵。许多犹太诠释者都善用比方；但跟随祂的人却仍然不了解祂的意思（六 66）。

六 64~65 有关耶稣的知识，见二章 23~25 节。

六 66 约翰将这些 * 门徒的离开解释为背道，而犹太教认为，这是最可恶的罪之一。

六 67~71 就连祂最亲近的跟随者之中，也有一名叛徒。

耶稣曾遭到背叛，这事必能鼓励约翰的读者，因为他们在自己的教会里也经历到有人背叛（参约翰一书导论中对背景的探讨）。

七 1~9

耶稣弟弟们的不信

七 1 在耶稣的日子，加利利和犹太地为不同的辖地（分别属于安提帕和罗马巡抚），因此若某地遇到麻烦，最安全的办法是留在另一地。在约翰的日子，这两地在宗教上似乎日趋不同，加利利为基督徒较集中的地区，而 * 拉比的活动则在犹太地得到较大的支持。

七 2 圣殿节是犹太历中三个最重要的节期之一，在耶路撒冷有八天的庆祝。罗马与帕提亚（译注：西亚一古国）境内的犹太朝圣者都会来到这里。男人会住搭在屋顶上或其他地方的帐篷里，以纪念当年他们在旷野住帐篷时，神对祂百姓的信实（妇女和孩子不需要住在帐篷里）。这个节期以欢乐的庆典著称。

七 3~4 从古代一般的政治理论而言，耶稣弟兄的建议是正确的；他们或许对耶路撒冷的官府会反对之事，并不了解。大部分教师都在大众当中施教。坦诚或公开的讲论（4 节）被视为是美德，秘密的行动则被视为诡诈。

七 5 可是耶稣的弟兄对祂的使命并没有真正的信心；他们的不信可以鼓励约翰的读者，因为他们也必须面对家人不信的问题。

七 6~9 敬虔的犹太人住在像加利利这么近的地方，一定会上去过节。很可能耶稣与祂的大家庭（* 约瑟夫提到，整个镇的人都会一起去）常一同前去。问题不是祂是否会去，而是祂最初想要「暗暗的」去，祂不想在时候未满足就先被处决（参七 6 与二 4）。

七 10~36

分裂的看法

七 10 希腊罗马的传记作者常喜欢描述主角的外貌，或是阿谀奉承，或是照实描述。福音书的作者竟没有一位这样做，这意味着耶稣的相貌可能相当平常，可以混在群众中，不为人察觉。或许他黑发微卷，皮肤褐色，身高五呎出头——不像西方教会中所流传类似亚利安人的画像。

* 杜林寿衣，所谓耶稣的裹尸布，由其上的痕迹看来，尸身较高，像希伯来英雄故事的模样——塞缪尔记上九 2。但它的真实性受到质疑。在* 散居时期，犹太人的男子与希腊人和罗马人一样，一般都刮胡子，但是这段时期有些钱币上铸有留胡子、长发披肩的巴勒斯坦男人。

七 11~12 「将群众带偏的人」（参 NASB）或「欺骗百姓的人」（参 NIV、NRSV）乃是很严重的控诉，指带领其他犹太人去拜偶像或叛道。申命记十三章说，要将这样的人处死，有些 * 拉比甚至觉得，这种人不应该给予机会 * 悔改，否则恐怕跟随他们的人被消灭了，而他们反而得到赦免。有些第二世纪的犹太文献便指控耶稣犯了这项罪。

七 13 这里的「犹太人」显然是指耶路撒冷的官府，在约翰的日子，则相当于一些领袖，他们不仅压制犹太基督徒，对犹太教内持其他观点的人也都加以打压。

七 14 教导通常是在大众当中进行，包括在圣殿的院内。那里会有大批群众来听著名的教师讲话。

七 15 在希腊罗马世界，大部分的孩子连接受基本教育的经费都没有。但是巴勒斯坦的犹太孩子，除了最穷的家庭（木匠的家并不在内）之外，都能学会如何阅读并背诵圣经，尽管不是每个人都会写。这里的问题并非耶稣是否为文盲（祂并不是），而是祂从未正式跟一位有学问的教师研习过圣经，可是祂的解释和其他的专家一样好，却没有引用从前学者的意见。

七 16~17 犹太教育的标准方式之一，是边做边学，包括模仿自己的老师。（有时这一点甚至被强调得太过分。据说有位 * 门徒竟躲在* 拉比的床底下，想要学怎样行好合之礼。当拉比把他逮住时，却没有称赞这个门徒如此的好学精神。）

七 18~19 按规定，假先知应当被处死；可是像摩西的先知却是应当跟从的（申十八 9~22）。

七 20 一般而言，被鬼附的人动作总像疯子；由此处看来，或许群众认为耶稣是妄想狂。可是这个指控亦能暗示，有人怀疑祂是假先知（七 12）：假先知通常会与邪灵有来往（不少异教的术士便自称有灵在引导他们）。假先知的刑罚乃是处死。

* 约瑟夫讲到，在这个时期有一位真的先知（但他没有将他贴上「先知」的标签），却被人视为疯子和被鬼附的人；福音书则提到另一个人亦是如此（施洗约翰，太十一 18）。

七 21~24 耶稣要群众作前后一致的推论（在犹太人的教导中，合理而公平的判断非常重要）：既然在安息日可以行割礼（带来伤口），祂在安息日以神迹医治人，有什么错？

第一世纪末有位 * 拉比也提出类似的论点：若在第八天行割礼的律超过安息日的律（的确如此），那么，拯救一个人的生命也应该更为重要（一般人亦会同意）。而节期时的一些动作（如：杀逾越节的羊羔，在圣殿节时挥舞棕树枝），也超过安息日的律。

七 25~27 有些学者指出，后期资料里证实有一种传统说法，即，* 弥赛亚在出现之前会先隐藏一段时间，因此没有人会知道祂从哪里来（参九 29 的反讽）。

七 28~29 耶稣宣称，祂「从那里来」很明显：祂是由父所「差来」的。这个说法的意思是，祂是得到授权的使者，为父的全权代表。

七 30~31 按犹太教大部分的说法，弥赛亚并不是位行神迹的人，祂只会在要见证自己是先知以带领百姓时，才会展现类似新摩西所行的神迹。

七 32 在耶稣的日子，一般而言* 法利赛人并没有权力逮捕任何人，然而祭司长却有权；可是约翰乃是在用当日读者的词汇。主后七十年之后，犹太基督徒在巴勒斯坦所遇到最大的反对势力，乃是法利赛人。差役是圣殿里利未族的守卫。

七 33~36 约翰又用到误解的主题：如果犹太官府对耶稣的误解这么大，他们怎能自称对圣经有正确的了解？

「大分散」（NASB，和合本：散住）是指散居在希腊世界中的犹太人；耶稣的听众怀疑，祂可能会利用外国的犹太人作基地，来向 * 外邦人发展——这些人亦是他们要作见证的对象。（从使徒行传可以看出，这种传播的方式已经用上了。）

七 37~39

活水的江河

七 37 圣殿节（七 2）的「末日」可能指第八天。因为，节期的头七天，祭司都要列队，从西罗亚池来到圣殿，并在祭坛前将水倒出来。前来过节的朝圣者会观看这项仪式，因此全罗马的犹太人都知道；甚至在他们带回去当纪念品的瓶子上，也会画上这事。

七 38 在节期中，公开读的圣经包括先知书里强调这节

期的一段经文，撒迦利亚书十四章，这一章会与以西结书四十七章一起来解释。这些经文合在一起，教导说，活水将从圣殿（在犹太人的教导里，圣殿的奠基石即是地的中心）流出，将生命带给全地。取水的仪式（七 37）（原来的意思是保证得雨）乃是指向这个盼望。

由于第 38 节的水乃是流入信徒，而不是从信徒流出（39 节），七章 37~38 节重新标点后可以读为：「若有人口渴，让他到我这里来；凡相信我的，都可以喝。正如经上所说，……」（原来的经文并没有标点。）如此一来，第 38 节便是声明，耶稣应验了节期之日所读的经文，他是新圣殿的奠基石，是生命活水的泉源（参十九 34；启二十二 1）。

七 39 大部分犹太教不相信当日 * 圣灵会有先知式的工作，但是他们都期待，在 * 弥赛亚时代或来世，圣灵会充沛地浇灌下来。在犹太人的文献中，水通常象征妥拉（* 律法）或智慧，但约翰按 * 旧约的先例，将它用来指圣灵（赛四十四 3；结三十六 24~27；珥二 28）。

七 40~52

分裂加深

七 40 「那先知」是指「像摩西的先知」（见六 14~15 的注释），他出现的时候，神也要在旷野赐下活水。

七 41~44 有些人和七章 27 节那些人的说法不同，他们引用经文，指出 * 弥赛亚会出现在那里，依据为弥迦书五 2；至于弥赛亚是戴维的后裔，则毫无异议。虽然约翰福音没有耶稣出生的 * 故事，但是从马太福音、路加福音，以及第二世纪初已广为流传的基督徒传统（写给受哈德良审讯的异教徒）等一致的说法来看，约翰的读者必定知道基督生于伯利恒。因此他们会认为，这里反对耶稣的人相当无知。

七 45~46 古人非常尊重富智慧又有力量的讲话；在那个时代，听人演说就像是听一场好戏，同时又能学习（在物质发达的社会，前一项功能已经多半被电视所取代）。圣殿的差役可能在殿里听过许多教师讲话，可是他们对这一位印象格外深刻。

七 47 「迷惑人的」，参七章 12 节的注释。

七 48 * 法利赛人在这事上显然错了（参三 1~2）。约翰是用反讽法——古代文学常用的技巧——来强调他的重点：耶稣的敌人思想封闭，又冥顽不灵。

七 49 训练有素的 * 拉比常瞧不起「草地人」（'amme ha'aretz），就是不理睬拉比如何解释 * 律法的老百姓。许多文献都显示，法利赛人和这种人互不友好（如：亚基巴声明，在成为拉比之前，他是一名 'amme ha'aretz，会想揍拉比）。

今天受过高等教育的菁英份子也多少会有类似的心态；不过拉比的理由为，如果不知道律法，就无法活出律法，而他们不认为「草地人」会知道律法。

七 50~51 这些人对不明白律法的人既存这样的态度（七 49），约翰在此的反讽意味（参七 48 的注释）便很明显：尼哥底母要他们根据基本的法律步骤来行，这是摩西和所有犹太解经家都接受的步骤。

七 52 这个响应反应出地域的偏见，而不是真对圣经有认识：由列王纪下十四 25 可看出他们是错的。后期 * 拉比承认，加利利的每个支派都曾出过先知。

八 1~八 11

行淫时被捉拿的妇女

这一段所有最早的抄本都没有，一般皆同意，这是后来才加入第四福音书的。许多学者认为，这个故事可能是真的，不过，在解释时不能放入上下文来看。

八 1 耶稣到橄榄山过夜，参十八章 1~2 节；路加福音二十二 39；亦参：马可福音十一 1、11。

八 2 教师常会在圣殿的院中教导；参七章 14 节。

八 3 约翰只注意「* 法利赛人」和祭司长，他从来没有提到「文士」，其他几卷福音书则较常提及；文士就等于 * 律法的教师。

八 4~5 按照律法的要求，这名妇女应当被处死，但除了冒犯圣殿的人之外，罗马人不容许犹太法庭有处死的权力。因此，犹太领袖想要测试，耶稣是会不遵守律法（如此便得罪了跟随祂的爱国犹太群众），还是会顶撞罗马政府（如此他们便可以向罗马人控告他）。

八 6~8 神以祂的指头写下十诫（出三十一 18；申九 10）；或许耶稣在写 * 七十士译本的出埃及记二十章所记第十诫的第一行：「不可贪恋人的妻子」。这段经文可以将他们都列在犯奸淫的罪之内（太五 28）。这个建议最多只是揣测，至于耶稣究竟用指头在写什么字，我们一点线索也没有；或许另一个最合理的可能为，他只是消磨时间，等他们全都走掉。

见证人通常是第一个掷石头的人，但若有人作假见证，他将受到与他想陷害之人同样的刑罚（申十七 7，十九 19）。

八 9~11 犹太人老生常谈的教导是：即使是最敬虔的人也会犯罪。神有能力审判或赦罪。

八 12~29

接受光的见证

八章 1~11 节既然很可能不属于原著，八章 12 节至十章 21 节便仍然是圣殿节最后一天发生的事（七 2、37）。

八 12 犹太文学中，「世界的光」用得很广泛，包括指以色列、耶路撒冷、列祖、* 弥赛亚、神、著名的拉比、律法（参一 4~5）等；但它总是指某件非常重要的东西。圣殿节最精采的庆典之一，便是用火炬照亮全城；这个节期和修殿节（十 22）都以灯光的明亮著称。耶稣将祂的光提供给全世界，给万国的人，可能暗指以赛亚书四十二 6。在黑暗里走（参：约九 4，十一 9）是很常见的比方，指跌倒（赛五十九 10；耶十三 16）、偏离正路（耶十八 15；玛二 8），或被毁（诗二十七 2；耶二十 11）。

八 13~18 摩西的律法要求，一个案件的成立，至少要有两名证人（申十九 15；参十七 6），后期犹太人的解释，要求更加严格；耶稣采用犹太人标准的「更何况」论证法：如果两个人的见证便算有效，更何况「父」与「子」的见证？

犹太人讲 * 律法是「神的律法」或「我们的律法」；* 拉比只有对异教徒和异端份子才会说「你们的律法」（八 17）。在约翰福音里（它认为耶稣乃是律法的成全），这种说法则具反讽性；参：导论中的「犹太人」。

八 19~20 他们的响应为（19 节）：若是证人，就必须在法庭出席，而他们的埋怨为，他们无法听到神的声音。耶稣的回答为：我知道；这便是问题所在。

「库房」（20 节）在妇女院的旁边，节期之时，在妇女院举行点灯仪式（八 12），整晚都有人在跳舞。库房本身可能是用来存放东西的，不过八章 20 节可以解释为「靠近库房」。

八 21~22 大部分的犹太祭司都不赞同自杀；可见他们不认为耶稣是十分敬虔的人。不过约翰在此又用了反讽：

耶稣的确是透过十架之死而回到父那里去。

八 23 上头（神的境界）和下头（必朽之人所住的地方），这样的对比在犹太 * 启示文学中很常见，听众应该听得懂——如果他们能敞开心怀来听祂的话。

八 24~25 死在罪中是很严重的事，因为人一死，就失去了最后 * 悔改的机会（参：结十八 21~32）。（因此，犹太教师会劝勉被处死的人要承认他们的罪，并相信死能赎清一切的罪。）耶稣同意，人必须悔改，但是坚持，真正的悔改必须包括相信祂在内。

八 26~27 根据犹太人的律法，代理人必须准确地代表差遣者，只要能如此，他便可以运用差遣者所有的权柄。

八 28~29 「举起」（参三 14，十二 32）是取自 * 七十士译本的以赛亚书五十二 13——其上下文是指钉十字架（赛五十二 14~五十三 12）。

八 30~47

祖宗之辩

八 30~31 虽然耶稣的听众开始时相信祂，但到听完整段话之后，却几乎要把祂杀死（八 59；参：出四 31，五 21）。约翰的读者思想这段记载，便会得到鼓励，因为他们的主也面对过和他们同样的遭遇；他们 * 教会的一些会友也变节了，开始出卖基督徒，使他们受逼迫（参六 67~71 及约翰一书的注释）。

八 32 希腊人对真理的观念强调真实（reality）；* 旧约译为「真理」的字，则较注重正直，或忠于自己的话语与人格。犹太人的思想把神视为真理，因此耶稣的听众应该发现，按犹太人的领会，祂乃是特别指神的真理。

八 33 虽然与耶稣对谈的这些人从未作过奴隶，但他们提到亚伯拉罕，显然他们明白耶稣所指的是整个犹太人。犹太教师通常承认，他们的民族至少受过四个王朝的统治：巴比伦、波斯、希腊和罗马。但是许多教师相信，这些王朝只是神的仆人，而祂最终会粉碎所有其他国家的轭（这种信念的极端形式，导致主后六十六至七十年的反叛）。他们教导说，其他的国家受到守护天使和星星的管理，但以色列则是由神亲自管理。

八 34 哲学家常用「自由」来指脱离错误的思想，或脱离挂虑；犹太人讲自由，则是指脱离罪。犹太教师相信，由于以色列人有 * 律法，他们便不像 * 外邦人那样受邪恶的欲念辖制，以致犯各样的罪。

八 35 旧约的律法规定，以色列的奴隶在某些年之后必须给予自由；按外邦的律法，奴隶可以得自由，或被卖给其他的人；而儿子则永远是家中的一份子。耶稣在此也可能另有所指：「家」（这个字可以指「家中的人」、「家庭」，或「家」）可以与神的家——圣殿（二 16）——构成文字游戏；惟有「儿子」才能在其中永远有份（结四十六 16~17；亦参：赛五十六 5）。

八 36~37 在一般犹太人的信仰中，亚伯拉罕的后裔就是得救的保证，只有最坏的人例外；在他里面，以色列是蒙拣选的，注定会得救。

八 38~39 「父」可以指「祖先」，按此角度而言，亚伯拉罕是他们的父（37 节，虽然大部分人的祖先中，都有一些 * 外邦归信的人）。不过，就象征来说，父乃是被模仿的对象，这人可能是教师，或某人所仿效的人，诸如属灵的前辈。

八 40 亚伯拉罕乃是犹太人敬虔、好客的最佳榜样，犹太人的典籍都称赞他接待神改装的使者一事，记在创世记十八章。

八 41 若说某人有一个父亲是律法，又有一个父亲是出于肉体，就等于暗示那人的母亲犯了奸淫。对谈的人发觉有此隐意，便坚持他们谱系的纯正：「亚伯拉罕的儿子」在犹太文学里便等于「神的儿子」（参如：出四 22），因为神已经接纳了亚伯拉罕的后裔为子嗣。有些学者认为，这里暗指后期 * 拉比对耶稣的指控，即祂的母亲并不是童贞女，而是从一名罗马士兵生下了祂，不过这一点在这场辩论中并不明显。

八 42~47 魔鬼是头一个杀人（参八 37、40）、又抗拒真理者（参八 32），这是无可否认的。犹太典籍强调，就是因为牠的谎言，才导致亚当之死（参：创三）。由于耶稣的对谈者想要杀祂，又拒绝祂的真理，他们的行为显示出谁才是他们真正的父；问题不在祖籍，而在灵性。

八 48~59

比亚伯拉罕更大

八 48 耶稣与 * 撒玛利亚人的亲善关系（四 40），不会让耶路撒冷的人对祂产生好感，不过祂的听众可能并不晓得那件事。这里的指控，原因显然是类似的神学：撒玛利亚人污辱了圣殿，并且挑战犹太人自认是亚伯拉

罕惟一后人的立场（参四 12 的注释）。被鬼附的指控（十 20 亦然），是向祂先知的资格挑战（参七 20 的注释）。因此，这场讨论至此已充满敌意。此处也反映出约翰的反讽笔法：惟有撒玛利亚人（四 9）和彼拉多（十八 35）承认耶稣是犹太人。

八 49~50 根据犹太的律法，拒绝一个人的代表，就等于羞辱，并拒绝差他的人。

八 51~53 大部分犹太人（除了 * 撒都该人之外）都会同意，亚伯拉罕和众先知在灵里与神一同活着；但是耶稣在这里的对头则把它所提有关死的话，当作字面来解释，指肉身的死。（有一部犹太典籍说，亚伯拉罕不想死，神还作了特别的安排，他才降服。）

八 54~55 「他是我们的神」是 * 旧约立约的基本信仰告白（如：出六 7；利二十六 12；代上十七 22；耶三十一 33；结三十六 28）；凡是信守约的人——就是真正遵行神律法的人，旧约称他们为「认识」神的人（如：耶九 24，三十一 31~34；何二 20）。

八 56 犹太典籍强调，亚伯拉罕曾得启示，知道未来将有哪些国家压迫以色列，而其后将 * 弥赛亚时代临到。

八 57~58 某些公职要求人至少达五十岁。

如果耶稣只是要表达，祂在亚伯拉罕之前就已经存在，祂应该会说：「在有（was，过去式）亚伯拉罕之前，就有了（was，过去式）我。」但，「我是（I am，译注：此处的原文）」乃是神的一种称号（出三 14），这便意谓耶稣不仅是说祂在亚伯拉罕之前已经存在。这个神的称号，对来过节的耶稣之听众可能很熟悉：据说在圣殿节时，祭司必须念以赛亚书中神的话：「我是主，我是祂」（赛四十三 10、13）。（不过，这个说法是否早到可以成为第四福音书的背景，还不确定。）

八 59 耶稣的听众不会没有听懂祂在第八章 58 节的意思，他们认为那是亵渎（若只是自称为 * 弥赛亚，虽然会被视为不合法，但还不致被认为是亵渎；他们知道祂是在自称为神）。可是他们对耶稣的反应，却使祂与从前的伟人并列（出十七 4；民十四 10；撒上三十 6）。圣殿是用巨大的石头盖成，不是一般人可以拿来丢的；可是在耶稣的时代，建筑正在进行，人们很容易找到可以丢的东西，如 * 约瑟夫所记，后来 * 奋锐党人便在圣殿如此行，还有一群人在一个 * 会堂如此行。

神曾经在类似的情况下将祂的仆人隐藏起来（耶三十六 26）；此处耶稣把自己隐藏起来。描绘耶稣离开圣

殿的说法，正像以迦博：神的荣耀离开了（结十～十一）；神因为以色列犯罪而离去，是后期犹太文献的重要主题。

九 1～12

医治瞎子

九 1 瞎子是靠大众施舍维生，而最佳的场所便是靠近圣殿的地方，因为经过的人多，而且人在那里也较愿意施舍（参：徒三 2）。* 门徒是在离开圣殿一带的时候（八 59）看见这个瞎子。

九 2 犹太教师相信，苦难，包括瞎眼，常是由于犯罪而来；有人会因父母的罪而受苦，甚至母亲或胎儿在怀孕的时期犯罪，也会让人受苦。

九 3～5 耶稣用一个很常见的比喻：没有人（除了晚上守夜的人和牧羊人）在晚上工作（4 节）；有关世上的光，见第八章 12 节的注释。

九 6 在异教的圈子里，有时会用唾液来治病，因此在一般人的心目中，唾液自然代表医治的工具。但是更多人会认为，吐唾液是很粗鄙的举动，而如果那个人知道放在自己眼睛上的是什么，必定会感到浑身不自在。

九 7 「西罗亚」的意思是否为「奉差遣」，并不明确，不过希腊教师和犹太教师，自 * 斐罗直到 * 拉比，都常用文字游戏作为论证，而这些文字游戏的依据常是不着边际的字源。

虽然西罗亚是供水之处，也是替归信犹太教的人* 施洗之处，但在此却有更直接的含义。当时可能还是圣殿节的最后一天（七 2、37），西罗亚的水乃是这个节期所使用的圣水（参七 37～38 的注释）。在此耶稣乃是用仪式之水（参二 6，三 5），可是它所以有效，乃是因这人是「奉差遣的」。



西罗亚池

九 8～12 凡生来瞎眼的（九 1），没有听说有人能复明（九 32）——至少若没有奇迹出现，是不可能的。因洗而得医治，参：列王纪下五 10～14。

九 13～23

质问见证人

九章 12～31 节的钥字是「知道」：每个人都重复声明他们所知道的和不知道的。* 法利赛人，他们应该知道律法，但却显为一无所知；得医治的人只知道耶稣，但却经历到神，连质问他的专家也无法驳斥他。

九 13 在主后七十年之前，地方上的审判者是当地的诸长老（在某些地方，如 * 爱色尼人，则由祭司担任）；但是在主后七十年之后的巴勒斯坦，这个角色逐渐由 * 法利赛人的教师担任。约翰既在九十年左右写作，便使用当日的词汇来向读者表达他的意思，他们当中许多人曾被自己的 * 会堂逼迫，甚至被逐出（参九 24～34 的注释）。

九 14～16 这是法利赛人对安息日的问题很自然的响应（五 9～12；见：可二 23～三 6 的注释）。捏制是安息日不可行的三十九类事之一。在耶稣的日子，法利赛人对许多事的看法并不一致，到了第一世纪末，就是约翰写作的时候，他们的争论仍旧没有解决。

九 17 「先知」的头衔虽不够准确，但倒具正面意义（参四 19、44，六 14，七 40）。

九 18～21 这位瞎子可能晚上睡在父母家里，白天到外面去乞讨，不过这里没有清楚记载。犹太领袖去问他父母的原因，是要查明究竟他是否生来就是瞎眼的，因为只有他们知道。希腊人和犹太人的法庭都可以勉强人违背自己的意愿来作见证。犹太男孩年过十三，就必须为自己是否遵守律法负责（这一点在后期的 * 拉比文献里尤其明确，不过这段时期已经有成年礼的仪式，或许也隐含此义）。

九 22～23 * 法利赛人的律法严格规定，必须反复而公平地质询见证人，不可有偏见；由此看来，这些审问者已经违背了法利赛人的伦理规范。赶出会堂是 * 会堂团体所执行最严厉的管教方式之一，平时很少有这种情况，因此在耶稣的时候显得格外苛刻。

九 24~34

被赶出的门徒

约翰的读者曾面对被 * 会堂赶出来的危险，或事实（约十六 2；参十二 42~43）。这个人的忠诚（与五章 14~16 节那人的背叛成对比）可以鼓励他们继续向主尽忠。

九 24 「把荣耀归给神」可能是起誓的话，或承认信仰的话，要求所作的见证属实（参：书七 19）。

九 25~27 在犹太律法中，仔细盘查很重要。

九 28 * 拉比称研读圣经的人为 * 摩西的门徒；* 斐罗常提到自己是摩西的学生。不过，约翰的重点为，这些审问者乃是错的（五 45）。

九 29~30 审问者承认，他们不知道耶稣是从哪里来的。凡是受到指控，引百姓走偏路的人，常会受到调查，看他们的出生情况为何，以判断这位误导者是否为非婚生子；如果此处有一点这种意思，审问者便是没有调查清楚。

九 31 这个看法反映出犹太式的敬虔思想：人人都知道，神垂听虔诚人的祈祷，但不理会不敬虔之人（参：诗三十四 15；箴十五 8、29，二十一 27，二十八 9）。这是这位被医治者的论点最重要的前提。

九 32~33 这里的论证（九 31）次要的前提为，所行的神迹非常奇妙；结论为，耶稣是位义人。三段论法（即从两则为人接受的前提导出结论）是古代常见的论证法之一。

一般认为，生来就瞎眼的情形很难医治；有一个异教医治之神庙曾声称，这类稀罕的医治在那里出现（如：空的眼球得着眼珠），这成为该神明被人大大称颂的理由。（这个人说，「从创世以来」，是一种强调语；在 * 外邦世界有几次这类的医治声明，但他可能不知道。）

九 34 后期 * 拉比强调，要谦卑受教，可是尽管他在九章 31~33 节提出了合理的犹太式论证，当局仍将这个人逐出，理由是他生在罪中——但读者知道这并非实情（九 2~3）。这个时期如何正式将人赶出会堂，并不清楚，但是他一定被禁止参加地方上的宗教活动（参九 22~23 的注释）。

九 35~41

能看见的与瞎眼的

九 35~38 那被治好的人就像约翰的犹太基督徒读者——有信心；与反对他们的人截然不同。

九 39~41 将肉身与灵性的瞎眼倒过来，是先知常用的主题（如：赛四十二 16~19；耶五 21）；那些宗教领袖自以为灵里绝不会瞎眼，但反倒是瞎得最厉害的人。

十 1~18

牧人、羊，和强盗

圣经原来的经文没有分章；这一段是耶稣继续在对九章 41 节的 * 法利赛人讲话。其根据是 * 旧约的意象，神好像以色列的牧者（创四十八 15，四十九 24；诗二十三 1，二十八 9，七十七 20，七十八 71；赛四十四 11；结三十四 11~31），以色列好像祂的羊群（诗七十四 1，七十八 52，七十九 13，一〇〇 3），而滥用权力或不忠心的宗教领袖就像摧毁祂羊群的人（耶二十三 1~2；结三十四）。忠心的牧人（耶三 15）则包括摩西、戴维（撒下五 2；诗七十八 71~72），和如同戴维的 * 弥赛亚（弥五 4）。

十 1~2 在寒冷的冬天，晚上羊群会被放在羊圈里；羊圈通常有石墙，上面以荆棘围绕。（这个节期很靠近冬天。）犹太律法区分贼与强盗：前者是溜进来，后者则常住在旷野，攻击经过的人。无论是哪一种敌人，牧人总是要提防羊的失落。

十 3~4 在旧约里，以色列若顺服 * 律法和透过神的先知所传讲的信息，就是「听神的声音」。凡是真正属祂的羊——与神具立约关系的人——都认识祂（参十 14~15 的注释）。（约翰的读者是透过 * 圣灵听从祂，但大部分犹太教人士不相信在他们的时代可能如此；参十六 13~15。）

牧羊人习惯上是按羊的名字认识牠。在旧约里，神会直接「题名」来召祂所宝贵、所亲密的仆人（出三十三 12、17；参：赛四十三 1）。

十 5 按此处的上下文，陌生人就是贼和强盗（1 节）——法利赛人，就是带羊走偏的人（九 40~41）。把约翰的犹太基督徒读者赶出 * 会堂的领袖，自称是真正的牧人，但当约翰的听众听见这段话，必会从另一个角度来看他们。

十 6~9 羊去草场和回来时，都要从羊圈里领「进」领

「出」（民二十七 17；撒下五 2）。有些学者引用现代一个例子，牧人会睡在羊圈的入口，这入口既成了牧人，也成为门，可是耶稣可能是将这两个比方互换着用，因为祂能满足的角色不只一个；祂正像神在旧约里面一样，是以色列的牧人，但祂也是通往父的那条路。

十 10~11 贼（按上下文是指不忠心的领袖；参 5 节）做事是为自己的好处，并不顾念羊群（饥饿的贼可能偷羊去吃）；牧人为了保护羊群不被动物和贼夺去，甚至会牺牲生命。* 法利赛人认为牧羊人属于不洁净的行业，官府藐视他们，视之为粗鄙的低层工人；因此耶稣的对头不会把自己与故事中的主角认同。

「生命」是「永生」的简写，按犹太人的说法即来世的生命；耶稣现在就提供人与祂建立这样的关系。参第三章 16 节的注释。

十 12~13 雇工人不必为野兽的攻击负责（出二十二 13），他们工作是为赚工资，不是因为羊属于他们。让神的羊分散各处的宗教领袖，不是祂真正的代表或代理人，因为他们并不关心祂所关心的（耶二十三 1；结三十四 6）。

十 14~15 旧约常用「认识」神来描述以色列和神之间立约的关系，这个词意谓和祂有亲密的关系，并且顺服祂（如：耶三十一 34；何六 6）。见：约翰福音十 3~4 和十六 13~15。

十 16~18 将羊群召聚在一起的意象，按旧约的词汇而言，是指将以色列四散到各国的羊群集中起来（参：结三十七 21~24；弥二 12）。末时以色列的聚集乃是古代犹太教的基本盼望之一，许多著作和祷告都反映出这一点。可是耶稣在此可能是指 * 外邦人。

十 19~21 犹太人又为耶稣的身分起了争议（亦参七 43，九 16），在约翰写作的日子，也有这样的情形。有关被鬼附的指控，请参七章 20 节的注释。

十 22~42

修殿节在圣殿中

十 22 修殿节(Hanukkah)并不是必须前来朝圣的节期，不过那八天在圣殿的烛光庆典非常之美，许多住在加利利附近的虔诚犹太人会在这时来到耶路撒冷。它是紧随在圣殿节（七 1~十 21）之后的下一个节期。

十 23 圣殿的四围都有柱廊；南边的王室柱廊有四排柱

子。所罗门廊是在殿的东边，有两排柱廊（西边和北边也相同）。南边的柱廊被称为所罗门的廊子，因为大家以为其中含有所罗门圣殿的遗迹。希腊式的公共建筑常有这类柱廊，历代以来那都是公开演讲和讨论的好地方。耶路撒冷的冬天相当冷，所以人们比较喜欢在柱列下行走。

十 24 见八章 25 节；亦参马可福音导论所探讨的 * 弥赛亚秘密。这些犹太人不是误会了祂的声明，就是想利用它来指控祂煽动暴乱（参十八 29~35）。

十 25~27 有关听耶稣的声音，参十章 3~4 节。

十 28~29 牧人若想保护羊群，不被贼人或野兽伤害，就要准备付很大的代价（十 12、15），这亦是忠心的代价（耶二十三 4）。

十 30 耶稣讲到祂与父原为一，祂的听众或许会想到以色列和神之间的关系，但祂的意思绝不只限于此，因为祂的讲法非常独特；祂乃是在申明犹太教的基本信仰告白：神是独一的（申六 4）。耶稣若说自己与神为一（虽然与祂不同），就等于在说自己具有神性。

十 31~33 参五章 18 节，八章 59 节；正像在其他地方，耶稣的对头虽不能理解细节上的差异，但他们却了解祂乃是在自称为神。

十 34 有关「你们的 * 律法」，参八章 17 节。诗篇八十二 6 的上下文是指极有权力的人，可能为地上的君王，他们仿佛神的天庭；这些王自认为自己具神性，但他们却要如凡人一样死去。不过，在犹太人的传统里，这一节有时却被断章取义，指以色列，因他们为接受神律法之民，耶稣显然知道这种看法。

十 35~36 耶稣的回答乃是用犹太人标准的「更何况」论证：如果（正如你们的理解）以色列可以广义地被称为「神」（译注：小写，复数），那你们怎能在还没有了解我的意思之前，就反对我说我是神的儿子？

许多注释家主张，耶稣被「圣化」或被分别出来，受托付所要从事的使命（亦参十七 17），可能与修殿节，或「献殿节」（十 22）的背景有关。修殿节是纪念主前第二世纪 * 马喀比时代，将耶路撒冷的圣殿圣别出来，重新奉献，分别为圣（再度成圣）。

十 37~38 犹太传统强调正确的动机，但是也容许人存不完全的动机来顺服诫命，他们认为这比不顺服还要好一些。

十 39~42 「约但河外」应该是指比利亚，在耶稣的时代它也像加利利一样，属于希律安提帕的辖区，完全不

在耶路撒冷领袖的管治之下。

十一 1~16

宣布拉撒路的病情

十一 1 伯大尼很靠近耶路撒冷（18 节）；马可福音强调耶稣在加利利的事工，所以省略了这个神迹，而马太福音与路加福音也都如此。

十一 2~5 在犹太教里，去拜访病人，为他们祷告，是敬虔的义务，可是耶稣素来以医治人著称，这无疑是他们打发人去向他报告拉撒路生病的原因。通知他等于是很有礼貌的请求他（参二 3）。

十一 6 从耶稣所在的地方到伯大尼要走很远的路，可是拉撒路已经死了——或许差人到耶稣那里的时候就死了（十一 14、17）；单向要走一天，差不多二十哩多一点。有关暂时不回应以测试信心的事，参二章 4 节。

十一 7~8 耶路撒冷的祭司在加利利颇受尊敬，而在犹太地的权力和影响则更大；加利利的统治者安提帕不允许人在他的辖地直接干预。（在约翰的日子，* 法利赛人的势力已经在犹太地扎稳，他们在那里的影响力一定超过在加利利。）

十一 9~10 行在黑暗中而跌倒，参八章 12 节的注释。

十一 11~16 * 门徒又是从字面来解释耶稣的话（12 节）——虽然在犹太典籍和古代世界中，「睡觉」乃是常用来讲死的比方（希腊神话甚至将睡觉与死亡描写为双胞胎）。其实，耶稣让拉撒路（和其他人）得生命，是要以自己的死作代价；而这些门徒虽然不明白，却已准备与他同死（16 节）。门徒固然会敬爱老师，但委身到这样的地步，还很少见；一般而言，犹太人只强调为神和祂的 * 律法而死。

十一 17~37

安慰吊丧的人

十一 17~19 敬虔的犹太人在亲属的家人过世时，有义务立刻去拜访丧家，并安慰他们。在葬礼之后，邻居也会供应第一顿饮食。拉撒路应该在死的当天就埋葬了。

十一 20 在近亲过世并埋葬后的第一周，是很深的哀恸期，家人会在屋里哀悼，坐在地上，而亲友会来拜访。这种习俗称为 shivah（代表「七」天），直到今天犹

太教仍然实行，对倾泄忧伤很有帮助。哀悼者接下来三周不能修饰，一年内也不能参与一般的娱乐活动。

十一 21~24 求安慰的祷告是典型的作法，这可能是第 22 节的用意。在对话里，马大或许在第 22 节有意要求她兄弟能复苏，而第 24 节或许在进一步施压，探测耶稣愿否施恩（王下四 16；参四 28）。古代近东的人常以这类降低自我的方式向施主求恩，与现代西方较直接的方式（「嗨，可以给我……吗？」）大异其趣。

十一 25~27 当时一般犹太人相信，末日时死人会身体复活；* 法利赛人甚至认为，拒绝这教义的人（尤其是 * 撒都该人）会因此被定罪。

十一 28~37 一位有名的宗教教师远道而来，实时给予安慰，应当是非常有意义的事；而当地的律法教师和学生，只要有可能，都会尽量参加送葬的行列。希腊和罗马哲学家强调庄重，不受哀悼气氛的影响，保持肃穆；耶稣则用传统犹太人的方式，将忧伤表达出来。

十一 38~44

使拉撒路复活

十一 38 死人通常葬在洞里；一般是用一块碟形的石头，从一道沟里辊过去，放在坟墓的洞口，防止动物与风雨入侵，也防范偶尔会出现的盗墓人。

十一 39 尸体应当是被包裹起来，放在坟墓前堂的地板上；一年之后，家人再回来，收集尸骨，放在盒子里，然后安置在墙上的一个空匣中。经过四天（十一 17），尸体应当正在腐化，因为那时已不是冬天（十一 55）。无论他们用什么香料来冲淡臭味（参：可十六 1 的注释），那时必定都已失效。

十一 40~42 有关事先的祷告，参：列王纪上十八 36。

十一 43~44 死人是用很长的布条包裹起来的。这种裹法非常彻底，将四肢直直的绑住，连下巴也绑得很紧，让嘴巴可以密合；脸上的手巾可能有一码见方。这样紧的包扎，若是绑住活人，都很难走路，更不用说是已经死过的人，要从出口走出坟墓；这种困难度更强化了此一神迹的奇妙性。男人不可包裹女尸，但女人可以包裹男尸和女尸；因此，拉撒路可能是由他的姊姊包裹起来。

十一 45~57

宗教人士计划除掉耶稣

十二 1~8

马利亚的感恩与从死得生

相关细节，请参：马可福音十四 1~11 的注释。

十二 1~2 一般人吃饭时是「坐着」；而在特别的筵席或宴会上，则是「斜靠」在躺椅上。除非福音书作者只是一贯套用希腊文对餐饮的讲法（希腊人一般便是斜靠），否则耶稣便曾受邀参加许多筵席——而这次可能特别为要尊荣他。早期游走各地的教师常受邀到筵席间讲话，也因此受到食宿的招待。

十二 3 此处的「磅」（NASB）或「品脱」（NIV）约为十二盎斯。一玉瓶的容量通常不会超过一盎斯，因此在这里马利亚是非常慷慨。

为重要的客人膏抹头，是一般的习俗，但是主人通常只为他们预备水洗脚。此外，敬虔的犹太人很不喜欢已婚的妇女露出面庞和头发，让别的男人观看；由于此处只提到马利亚的兄弟和姊妹，并没有提到他的丈夫，可能她还未结婚（因此若非很年轻，便是已经守寡，或离异）；不过，向一位著名（但单身）的 * 夫子这样行，还是会遭到一些敬虔人的侧目。

十二 4~5 有些 * 拉比把该学派的经济大权交给 * 门徒；还有一些团体，如 * 爱色尼人和某些希腊哲学家，采用分享财物的方式。团体的金钱应当是由品德最佳、最值得信赖的人来管理（参十三 29）；因此犹太人的不忠便显得格外可恶。

十二 6~7 有关膏抹尸体，请参：马可福音十六 1 的注释；尸体要先膏抹来清洁，然后再用水来洗。这对马利亚是非常重要的动作；被定罪而处死的犯人，有时在埋葬之前不许人膏抹（但耶稣没有如此；参十九 39）。

十二 8 耶稣的回答可能暗指申命记十五 11，那里要求要赈济穷人，因那地总不缺穷人。因此祂并不是贬低施舍，而是凸显出祂即将面对的死亡；祂必须成为跟随者最重要的委身对象。

十二 9~11 约翰的反讽语法：藉耶稣的死得生命的人，必须为此而丧命；见证人成为殉道者。宗教领袖将拉撒路也连带牵扯进来，是更进一步的讽刺。反讽是古代文学常见的技巧。

十二 12~22

普世的跟随

十一 45~46 此处的 * 法利赛人，参七章 32 节的注释。

十一 47~48 法利赛人和祭司长所召集的乃是「* 公会」，这里的意思或许是指以色列的最高法庭，也可能指凡能出席的代表。

他们关心的问题很合理，有历史为证：凡是被视为政治* 弥赛亚的人，都威胁到他们自己的权力和犹太地的稳定，会招来罗马人的干预；罗马人只接受一位王，就是该撒。* 约瑟夫证实了祭司权贵的担心，而在第一世纪，约瑟夫担任大祭司的时间（主后 18~36 年）比其他人都长，原因之一便是他能为罗马人维持和平。但这也是约翰又一次的反讽（这是古代常见的文学笔法）：这是他们的观点，并不是罗马人的看法（十八 38，十九 12）；而他们虽然杀害了耶稣，最后到了主后七十年，罗马人还是照样夺去了他们的圣殿和国家。

十一 49 大祭司，就像一些希腊的祭司一样（如：在伊流西斯市），原来是终身职。这个职务从来没有沦为每年重新任命的职务，就像叙利亚或小亚细亚的大部分祭司一样；不过约翰所谓「本年作大祭司」，或许有取笑意味，点出罗马巡抚有权换掉大祭司，或暗示大祭司的腐败亲友可以怎样在这些事中搅局（十八 13）；也可能他只是指「在我们所讲的那一年之大祭司」，因为事件发生的日期常会用某人的在职时间来表明。

大祭司是 * 公会的主席。让大祭司对同僚说：「你们不知道什么」，又是约翰反讽笔法的缩影。

十一 50~53 此处大祭司的话，在听众听来具某个层次的含义，但其中却有另一个意思，对约翰的读者更明显；另有人（希腊人和犹太人皆然）亦相信，被指定作神代表的人，有时会不知不觉中说预言（讲神的真理）。有些犹太典籍似乎将 * 预言与祭司相连。

为多数人牺牲少数人，在政治上是良策，但在宗教上却非好事：* 约瑟夫提到，亚基帕王二世要他的百姓为和平而放弃为不平的报复；但是犹太教师却说，不可以任凭一个以色列人被强暴或打死，即使结果是所有的人都遭强暴或被处死。

十一 54~55 圣殿的院里有无数的池子供仪式的洗涤之用；这一点，亦参二章 6 节和三章 25 节。

十一 56~57 他们不相信，像耶稣这样一位众人都以为非常敬虔的宗教教师，在这个 * 律法所规定必须来朝圣的最大节期里，竟不会出现——何况他只需要从加利利前来。

十二 12~18 请参：马可福音十一 8~11 的注释。

十二 12~13 已经在耶路撒冷的人通常会欢迎抵达的朝圣者，把树枝放在他们经过的路上。棕树枝是在圣殿节使用，但必须从耶利哥带来。自从 * 马喀比时代之后，棕树枝已经成为犹太国族的象征之一，常用来庆贺军事的胜利，也可能在百姓当中掀起政治性 * 弥赛亚的盼望。「和撒那」的意思是「哦，拯救！」；这里以及第 9 节的第二行都出自诗篇一一八 25~26。诗篇一一三至一一八篇被称为哈利路诗篇，逾越节的时期经常咏颂，因此这些话每个人都耳熟能详。

十二 14~16 军队的英雄应该是骑着马，或站在战车中；耶稣的样式则像非军事性的卑微文官，合乎撒迦利亚书九 9 的模样。（后期 * 拉比亦认为撒迦利亚书九 9 是指 * 弥赛亚，因为里面提到王。）

十二 17~19 约翰又用反讽笔法（古时常用的写作技巧，今天也常用），让 * 法利赛人自己咒诅自己：「你们是徒劳无益！」他们抱怨说，普世的人都开始跟随耶稣，这句话引出了十二章 20 节。

十二 20 虽然这些人可能是住在东方希腊的犹太人，不过也有可能他们的本族便是希腊人，是敬畏神的人，只是尚未完全归信犹太教，不过他们愿意到耶路撒冷来礼拜（参：徒八 27）。在巴勒斯坦、附近的叙利亚和埃及等地，犹太人和希腊人都以互相敌对出名。

十二 21~22 腓力是耶稣 * 门徒中惟一用希腊名字的人；他来自伯赛大，可能与 * 外邦人有过贸易上的来往，因为那地靠近以外邦人为主的都市，包括低加波立。第 21 节的宣称显明，耶稣知道自己的时间已经到了（23 节）；他的工作已经开始接触到整个「世界」。

十二 23~34

耶稣的死期近了

十二 23~27 「时候」，参二章 4 节；「荣耀」，参一章 14 节。「得荣耀」和「被举起来」（32 节）一样，都是指 * 七十士译本的以赛亚书五十二 13，受苦之仆人的死（赛五十三）；早期的基督徒承认，这位仆人便是耶稣。

十二 28~30 犹太典籍常探讨从天上来的声音，视之为 * 预言的替代。（细节参：可一 11 的注释。）在古代

犹太人的故事里，神常藉差派天使来回答祷告；对祂的一部分听众而言，天上来的声音比这种方式更戏剧化。（有关群众不断对祂的误会，参三 9~10 的注释。）

十二 31 几乎所有犹太人的经典都说，神掌管全世界，但这些经典也提到，在神的允许下，堕落的天使掌管大部分的世界，并且邪恶天使的首领（等于 * 撒但）统管世界的绝大部分，只有以色列除外。约翰会同意说，终极而言，神永远统管一切；但是此处他提到撒但在人间的权势，也提到现今邪灵的势力已经失败，而犹太教则认为，到 * 国度的时代才会如此。

十二 32~33 「举起来」（亦见三 14，八 28）是暗指以赛亚书五十二 13，并明指在十字架上的举起。

十二 34 * 旧约预言，* 弥赛亚的统治将是永恒的（赛九 6~7；参：撒下七 16）；* 人子的国度也是如此（但七 14）。（尤其在约翰的时期和后来，有些犹太教师不再认为人子与弥赛亚是同一人；至少有位名叫 * 亚基巴的拉比受到同事的谴责，因为他认为，人子就像神一样，会登上属祂的宝座。）

十二 35~50

相信与不信

十二 35~36 * 死海古卷也将光明（象征善）与黑暗（象征恶）作对比，称义人为「光明之子」，反对他们的人为「黑暗之子」。耶稣的听众很容易就会明白祂的意思。

十二 37~38 以赛亚书五十三 1 和「得荣耀」、「被举起来」所指的经文（五十二 13）属于同一段经文。重点为：以色列不相信仆人式的 * 弥赛亚能应验圣经的话。

十二 39~41 有关这段经文（赛六 10），参马可福音四 12 的注释。以赛亚书六 1~5 显然是指以赛亚在异象中看见了神，在荣耀中的万军之耶和华，并领受了这段话，可是约翰解释说，当时神的彰显乃是子——耶稣——的彰显（41 节）。

十二 42 由于约翰只记下能应用于当时之人的细节，所以显然那时并非所有 * 会堂的领袖对信耶稣的人看法都一致。不过，那些不敌对犹太基督徒的人，却似乎在公共场所对这个问题不发表意见。连反对他们的人当中，都有一些人承认真理，这状况必会鼓励约翰的读者。

十二 43 译为「荣耀」（NRSV）或「称赞」（NIV、KJV）的希腊文，也可以译为「名声」或「荣誉」，不过这与

耶稣的得荣耀不同（十二 23）。古代的道德家常指责过分追求荣耀的人；但是在对地位特别敏感、看重面子和尊严的文化里，荣誉则是上流社会所追求的目标。

十二 44~45 犹太文学描述一位拟人化、在世界以先即存在的神的智慧，认为那即是神的形像；其他人（如摩西）可以反映祂的荣耀，但耶稣则是摩西等人所看见的荣耀（十二 41、46，参一 18）。

十二 46 「光」，参八章 12 节的注释；光与暗的对比常用来比方神的国与反对祂的人，参十二章 35~36 节的注释。

十二 47 犹太教相信，神的 * 律法便是末日神审判祂百姓的标准；因此耶稣乃是将祂的话语与神的话语当作同等。

十二 48~49 接待使者应当像接待差他的人一样恭敬。使者或代表也应该准确表达差他之人的意思。

十二 50 * 拉比有时会说明，遵守神的诫命，那怕只是最小的一条，也配得 * 永生（他们的意思是指来世的生命），而若不遵守最小的一条，便是丢弃那生命。耶稣也用同样的词汇来描述他从父所领受的使命。

十三 1~11

洗脚

约翰把出卖与十字架的阴影和洗脚的事交织在一起。马利亚曾作奴仆的服事（十二 3），耶稣在此也相仿。

十三 1~2 用餐时间常是教导的时刻。

十三 3~8 躺椅围着摆食物的桌子排，让人的前半身面向食物，脚则远离桌子。耶稣必定是绕到这个圈子的外面，去洗每个人的脚。

旅行的人走了很远的路，主人应当预备水给他们洗脚，这是好客的表现，正如亚伯拉罕的榜样（创十八 4）。可是脱掉鞋子，亲自给别人洗脚，这乃是服事的举动，平时是奴仆的工作，或是非常顺服的妻子或孩子所做的事（亦参：撒上二十五 41）。（有些学者说，旅客的鞋子会沾着粪便，这倒不一定。小路的灰尘很重，可是耶路撒冷将它的主要街道尽量保持得非常清洁，尤其是上城，就是耶稣吃逾越节筵席的地方。）耶稣脱掉外衣来服事他们，也是在他们面前表现出谦卑的样式。

耶稣藉这样的事奉，预表祂的死乃是以赛亚书五十

三章受苦仆人为许多人之死。犹太教与希腊罗马社会不同，相当看重谦卑；但是它也像其他社会一样，重视一个人在社会上的角色。

耶稣则把社会地位完全颠倒过来。据说拉比犹大·哈拿西（约为主后 220 年）非常之谦卑，愿意为别人做任何事——只要无需他放下崇高的地位；按照阶级坐席十分重要，但耶稣连这一点都跨越了。

十三 6~8 耶稣的行动完全违反了文化规范（参 3~5 节的注释），以致彼得觉得不可思议。

十三 9~11 这里的「洗」可能隐指仪式的洗，就是耶稣和 * 门徒在吃筵席之前已经行过的礼（十一 55），可是耶稣则是从属灵的角度来看待它。这种象征意义的洁净相当常见，因此门徒应当能够了解祂的意思。

十三 12~20

洗脚的意义

十三 12~14 通常是 * 门徒服事老师，正如伊莱沙服事伊莱贾、乔舒亚服事摩西的模式。

十三 15 门徒的学习主要是模仿老师的言行举止。

十三 16~17 有些奴隶比自由的农夫地位还高，但是奴隶所能拥有的权限，乃是来自主人，而奴隶总是服膺在主人之下。代理人一定要听从差遣者的话，他的权限只在被授权的范围之内。

十三 18 耶稣在此引用诗篇四十一 9，是有关义人受苦的诗；有位学者指出，在与古代犹太教类似的文化中，抬起某人的脚跟（和合本：用脚踢）是玷辱的意思。同桌吃饭本来是表明交谊甚笃，用餐之后竟然出卖友人，则显得分外阴险。

十三 19 参：以赛亚书四十一 26，四十四 7、11，及四十八 3~7；神预知未来，因此当事情发生的时候，祂的子民便会承认说，祂是真神，与其他国家的神祇截然不同。

十三 20 在古代的文化里，一个人如何对待差人、使者，或代表，要看那人对授权的差遣者存什么看法。

十三 21~30

出卖者的工作

十三 21~22 希腊哲人强调保持冷静，心灵不受干扰，

但是并非所有的古人都采取同样的观点。虽然第四福音书强调耶稣的神性，但同时也强调他的人性（一 14），时常加以刻画。在* 旧约里，神也经常将祂的情感流露出来（如：士十 16；赛六十三 9~10；耶二 30~32，九 1~3；何十一 8）。

十三 23 在筵席上，男人会斜靠在躺椅上（若有一群外来的男人在家里吃饭，妇女不会与他们在同一个房间里用餐）。每一个人斜靠的位置，会在右边之人的稍后方；因此约翰可以把头稍微后仰，便靠近耶稣的胸膛。（他们会用左手支撑头部，右手自由行动，所以无法切东西；在筵席上，食物都已事先切好。）这位主所爱的 * 门徒（应该就是约翰）所坐的位置，是筵席上最尊贵的席次之一，另一席则是在左边的那位——或许如一些注释家所建议，从第 26 节来看，那是犹大的位置。

十三 24~27 主人将一块饼沾在一个共享的碗里（在逾越节的时候，容器里则必定是苦菜，另掺有较甜的东西），再将它给另一个人，通常是尊敬那人的意思。耶稣在此处显然完全掌握整个情况（参：可十四 20）。

十三 28~30 有些虔诚人会在逾越节之前施舍，以期得着神的恩惠。在逾越节的晚上到外面去，并不合乎习俗（出十二 22），但是在约翰的 * 故事里（与马太、马可、路加不同），逾越节显然是隔一天才开始（十八 28；参该处的注释）。

十三 31~35

荣耀和爱的定义

这几节的情境为出卖和耶稣的死。

十三 31~32 得荣耀，参一章 14 节和十二章 23~27 节的注释。

十三 33 教师有时会称他们的 * 门徒为「孩子们」（参：约壹二 1），而门徒会称教师为「我的父」。犹太文学会记下从前英雄豪杰在过世之前留下的遗嘱，成为后代重要的教训，世世代代都要念诵。约翰在此是否有意采用遗嘱的形式，我们不得而知，但由于耶稣快要离开，他自然会向门徒作最后的训示。

十三 34~35 * 旧约曾命令要爱人（利十九 18）；耶稣的命令所以是新命令，乃在于它有新的标准和新的榜样：「我怎样爱你们」——由上下文来看，是指为别人而牺牲自己的生命。

十三 36~十四 1

跟到十字架？

十三 36~37 虽然彼得自以为能够跟随耶稣到死的地步，但他并不了解，耶稣正在向死亡前进（十四 5）。有关误解的主题，参如：三章 4 节；这方面的背景，见：马可福音导论。

十三 38 根据一些报导，耶路撒冷晚上第一次鸡啼，大约是半夜十二点半（还有些记载的时间较晚），不过只有清醒的守夜人才会听到（大部分人日落以后便去睡觉）。以鸡啼作为黎明将近的信号，则广见于文字中，因为这是大部分人会听到的鸡啼声。无论如何，重点为，彼得否认主的事发生于他应许永不否认之后不久。

十四 1 「你们」是复数，因此耶稣是在向所有的 * 门徒说话；在* 旧约里，神常告诉祂的仆人，不要害怕。可是对古代大多数的犹太读者而言，将对耶稣的信心与对神的信心相提并论，听来无异为亵渎（不过他们亦可以用另一种方式来了解这段话，不必视之为具冒犯含义；见：代下二十 20）。

十四 2~7

耶稣要往何处？费解的说法

这一章要继续读下去，才会明白第 3 节所说的再来，是指耶稣在* 复活之后再回来赐下 * 圣灵（18 节）；但这一点在起初并不明显（5 节）。

十四 2 「父的家」应当是指圣殿（二 16），就是神与祂的百姓永远同住之处（结四十三 7、9，四十八 35；参：约八 35）。「住处」（NASB、NRSV）可能指圣殿节所搭的帐棚，但亦可能指新圣殿里的「房间」（参 NIV、TEV），只有未被玷污的事奉人员可以住进去（结四十四 9~16；参四十八 11）。约翰大概是以象征方式用这个词，指在基督里，因基督即是神的同在（二 21）；* 新约里惟一再度用到「住处」或「房间」这个词汇，是在十四章 23 节，那里指信徒为神居住的所在（亦参其动词「住在」，十五 4~7）。

十四 3~4 从上下文看来，约翰的意思可能不是指主第二次再来，而是指基督在* 复活之后再回来赐下 * 圣灵（十四 16~18）。在犹太人的教导里，死人复活（由耶稣开始）和圣灵的赐下，便表示 * 国度的新时代已

经临到。耶稣在十四章 6~7 节说明他要到哪里去，以及他们将如何到那里去。

十四 5 * 门徒会向 * 拉比提出问题，以澄清他的教导。在全家庆祝逾越节的时候，会问四个问题，不过这两者的类似可能只是巧合而已（十三 36~37，十四 5、8、22）。

十四 6~7 许多犹太文献中的「道路」，都是指正当的举止，可是此处可能是在响应以赛亚书所记，通过旷野回到新耶路撒冷的道路（参：约一 23）。不过若是如此，此处的背景便不如意象本身那样有力。因此，耶稣对多马的回答为：父是我所要去的地方，我是你们能到那里的方法。

「真理」后来成为犹太人对神的称号；在那么早的时期是否已有此用法，则不确定。不过，这段话最重要的意思是，耶稣即是真理的化身，真理即是神立约的信实（一 17），而它即化身于神在* 旧约的「话语」中（十七 17；诗一一九 142、151）。犹太教肯定只有一位神，因此只有一条正路（祂的 * 律法，或是在给外邦人的精简版中，或是在给以色列人的完整版本中），而耶稣在此则肯定，祂是到独一之神的惟一道路。

十四 8~17

将父清楚启示出来

十四 8 约翰的读者比大部分现代的读者对圣经更加熟稔，他可能希望他们联想到出埃及记三十三 18，在那里摩西要求观看神的荣耀；参：约翰福音一 18 和十四 21~22 的注释。

十四 9~11 * 旧约有时提到神的 * 灵感或膏抹先知来做祂的工。这有点接近耶稣在此处所讲的话，不过这里的概念较之更为超越。

十四 12~14 这里的「工作」（KJV、NASB、NRSV，和合本：所作的事）可能指正直的作为，犹太教常如此使用（如八 39），也可能指如耶稣所行的神迹（五 17，十 32），或许兼指两者。（就量而言，工作更大，因为透过所有跟随的人，基督的工作能够不断倍增。）按这里的上下文来看，耶稣的话是请他们要有坚定的信心；犹太典籍记载，有些非常虔诚的教师向神的祈求几乎有求必应，因为他们与神的关系十分亲密；不过一般人，甚至大部分的虔诚人，都无法达到这种境界。这应许也

超过了绝大多数异教邪术咒语的宣称。邪术并不强调与赐能力者之间的关系，只是想如何利用其能力来达到自己的目的（与十四 15 相反）。

古代犹太教用「名」一字，有多重的含义，因此从上下文来看，要比从背景来理解更准确。在* 旧约里面，「名」常指荣誉或名声，当神「按祂的名」行事，乃是为要维护祂的尊荣。「奉神的名」可以指以祂代表的身分为祂行事（出五 23；申十八 19~22；耶十四 14~15）、根据祂的命令行事（申十八 5、7）、靠祂的帮助行事（诗一一八 10~11；箴十八 10），或用祂的名行奇事（王下二 24）。（当 * 拉比「奉」另一位拉比的「名」将传统传递下去，只是指他们在引用资料，指出该传统权威的根据。）在祷告时，呼求神祇的名只是指称呼祂（王上十八 24~26、32；王下五 11；诗九 2，十八 49）。在旧约里和后期的犹太教中，「名」也可以指「神」，是一种礼貌或委婉的说法，不直接说出祂的名。

按这里的上下文来看，用祂「名」的人，应该是指寻求祂的荣耀、准确为祂说话、真正为祂授权之代表的人。这与异教邪术对名的用法截然不同，他们乃是想操纵灵界的力量，以达到自己的目的。

十四 15 此处耶稣用了另一个旧约的概念（如：出二十六 6；申五 10、29，六 5，十一 1、13、22，十三 3~4，十九 9，三十 6、14）。在以西结书三十六 27，* 圣灵的赐下使人能遵守诫命（约十四 16）。

十四 16 称 * 圣灵为「保惠师」（NIV）或「帮助者」（NASB），究竟背景为何，有争议之处，不过它可能是取自法庭的意象：这个词含有「辩护」、「被告律师」、「代求者」之意；参十六章 8~11 节的注释。犹太人描写神的天庭时，天使和神的属性可以成为控诉者或辩护者，撒但是原告，而神（或祂最喜欢的怜悯属性，或米迦勒）会为以色列辩解。此处的圣灵是「另一位」像耶稣的保惠师（参九章 35~41 节，耶稣在那里为被赶出 * 会堂的那人辩护，反控那些控告他的人）；由「继承者」接续前人之工作的概念，犹太教也很熟悉。

十四 17 真理的灵引导神的子民走在真理的道上——进入对耶稣更全备的启示中，因祂就是真理（十四 6，十六 13）。* 死海古卷将真理的灵与谬误的灵作对比（参：约壹四 6）。

十四 18~31

耶稣的临到与启示

十四 18~20 在* 旧约里，「孤儿」（NASB、NIV）是毫无能力的，需要法定的辩护者。此处的上下文是指耶稣要来到他们那里，藉 * 圣灵来将祂的同在留在他们里面（二十 19~23）。

十四 21~22 以色列相信神已经借着 * 律法给了他们特殊的启示，是万国都没有的（这是正确的）。将祂自己「显现」（KJV）或「启示」（NRSV、TEV）给他们的说法，让人想起神在西乃山上向摩西启示自己（参一 14 的注释）。

十四 23~24 犹太教师讲到，神的同在以特殊的方式住在研读祂律法的人当中；耶稣讲到神的同在一直住在每个信徒里面，他们一个个都是祂同在的圣殿。神住在祂的殿中，也住在祂的百姓中，乃是旧约标准的教导；祂的律法写在忠心者的心中，祂的 * 圣灵在祂的先知里面运行，也是旧约的教导。可是耶稣将这观点的范围扩大，更个人化，这在古代文学里是完全找不到的。* 死海古卷讲到圣灵在神的百姓中活动，可是这种活动与 * 新约里所记载的先知式、灵恩式的活动完全无法等量齐观。

十四 25~26 耶稣在此处所列* 圣灵的功用，有一些在犹太教里是归诸神的智能，而在基督教之前的一些流行犹太著作中，这智能与神的灵并祂的律法相关（亦参：尼九 20；诗一四三 10）。

在犹太人的处境里，「教导」可以包括说明与发挥；死背也是古代重要的学习方法之一。

十四 27 犹太教师非常推崇平安（尤其指与别人的关系良好）。

十四 28~31 第 29 节，请参十三章 19 节的注释；第 30 节，见十二章 31 节的注释；第 31 节的「爱」与「命令」，参十四章 15 节的注释。在十四章 31 节里，耶稣对父的顺服包括了祂上十字架的使命，而祂也呼召跟随祂的人来参与在这召命中（「我们走吧」）。如此，世人便可以知道耶稣真正的身分（十二 32~33，十七 21）。

十五 1~8

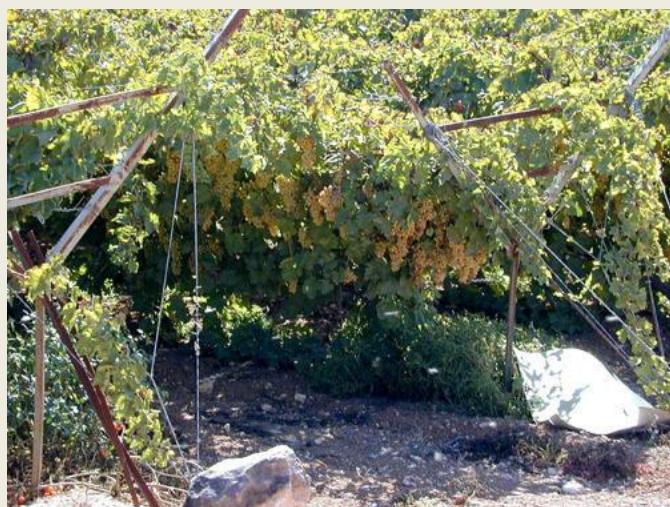
住在葡萄树里

「常在」（KJV、NASB、NRSV）、「留在」（NIV、TEV），或「住在」（十五 4~10）一字，是「居所」一

字的动词（该字的注释参十四 2、23）。在* 旧约里面，神应许永远与遵守祂约的子民同住（出二十五 8，二十九 45；利二十六 11~12；结三十七 27~28，四十三 9）。

十五 1 旧约和犹太文学有时会用葡萄园来描述以色列（如：赛五 7），偶尔也会以葡萄树来描述（如：诗八十 8；何十 1），神则是栽种的人。圣殿里有一株金葡萄树象征以色列的能力，而耶稣可能在此将 * 门徒刻画为以色列的余民（参十五 6 的注释）。这个比方最基本的要点为，葡萄枝必须倚赖葡萄树才能继续存活。

十五 2~3 这是约翰又一次的文字游戏（参三 3 的注释）：「修剪」也可意指「洁净」，这是约翰的主题之一（参如二 6，十三 10）。旧约先知常呼召以色列要为神「结果子」（如：赛二十七 6；何十四 4~8）。



萨非拉的葡萄

十五 4~8 葡萄枝若已枯死，不再结果子，显然也无法作为木料；所剩惟一的价值，便是当材烧。

犹太教师相信，神为背道者所保留的刑罚非常恐怖，因为知道真理却拒绝的人，再没有任何借口（参十五 22~24）。

十五 9~17

住在爱里

十五 9~11 遵守命令（在此以爱为其精华）应当会带来喜乐（诗十九 8，在后期犹太教的教导中常常出现）。

十五 12~13 在希腊罗马的故事里，为别人而死是很英勇的行为，因救友人而至于死，被视为极高的品德（参 14~15 节的注释）。但这类希腊式的观点，犹太教并不

赞同，不过它强调，若有需要，可以为律法而死。拉比亚基巴（与约翰只差几十年）主张，个人自己的生命比另一个人的生命更重要。虽然耶稣不太可能直接受到希腊对朋友看法的影响，但约翰身处于 * 大分散之中的读者却对这观念很熟悉，因此很容易领悟祂的要点。

十五 14~15 古代将友谊分为不同种类与层次，而希腊罗马的作者常会提到这个题目。朋友可以包括政治或军事的同盟，也常出于利益的动机而建立；国王或较低一级的 * 庇护人，与得其支持的 * 受庇护者之间，也可说具「友谊」关系（尤其在罗马人的圈子里）。* 法利赛人也满足于朋友的圈子。传统希腊式对朋友看法，强调同伴之间的平等，有些哲学派别，如 * 以彼古罗派，特别强调这一类的友谊。

古代文学最重要的友谊理想，包括忠诚（有时到死的地步）、平等，和财物共享，以及亲密——可以充满信心地与对方分享内心世界。耶稣在第 15 节里特别强调最后一点，他在那里将朋友与奴仆作了区分，奴仆也可能尽忠，但却不会亲密到分享心事。犹太作者如 * 斐罗，有时把作神的朋友与作神的仆人作对比。

* 旧约提到有两个人被称为神的朋友：亚伯拉罕和摩西。犹太典籍将他们两人与神的友谊和亲密度加以渲染。如果这里有指向旧约的意思，可能是指摩西（参十四 8 的注释）。倘若这段经文强调耶稣将祂的心声与门徒分享，则由上下文可看出祂内心的特色：充满着爱。

十五 16~17 犹太教师反复强调，以色列蒙神拣选，有神的托付（在亚伯拉罕里，这是第 15 节另一可能指向的事）；参十五章 1 节的注释。「奉我的名」来求，参十四章 12~14 节的注释。

十五 18~十六 4

世人的憎恨

十五 18~21 犹太人相信，* 外邦人恨他们，因为他们是神所拣选、所差派的，而他们也是因神受苦。他们听到耶稣把他们之中大部分的人与「世人」同列，必定十分恼火，不过犹太教里还有一些受逼迫的小宗派（如：* 昆兰的 * 爱色尼人）也认为大部分以色列人是背道者，将他们与他们的仇敌——世界——列在同一边。

十五 22~24 犹太教教导，知识愈多，责任愈大；其他国家只需要遵守七项诫命，而以色列既已领受了 * 律法，

便需遵守六百一十三条诫命。耶稣也教导，启示会带来更大的责任（别处，如：路十二 41~46）。

十五 25 此处耶稣引用了一位受苦义人的哀叹（诗六十九 4；参三十五 19），而在其他地方，耶稣则将之用于自己的受苦（参：约二 17）。「他们的律法」，参八章 17 节和十章 34 节。

十五 26 * 圣灵在法庭上担任辩护者的工作，参十四章 16 节的注释；此处他不仅是辩护，更是见证人。

十五 27 在世界和神的法庭中，信徒也是耶稣的见证人（参十六 2）。犹太人认为 * 圣灵主要是 * 先知的灵（通常在旧约里，而后期犹太文学中更常见）；因此神要膏抹 * 门徒，使他们像先知一般说话。（这个应许也符合一个观念，即：神的子民会被圣灵膏抹，在神最后的法庭里为神的真理作见证，来指控万国；参：赛四十二 1，四十三 10~12，四十四 3、8。）

十六 1 事先的警告很有用；参十三章 19 节的注释。

十六 2~4 在约翰的日子，基督徒正被许多地方的 * 会堂赶逐出去，这或许是受到巴勒斯坦 * 法利赛人宣传的影响（参约翰福音的导论；参九 34 和十二 42 的注释）。小亚细亚非基督徒的犹太人固然持有敌意，但似乎并未直接杀害基督徒；可是他们参与置死基督徒，亦不算小事。他们把基督徒犹太人交给罗马政府，并声称基督徒不算犹太人，因此在敬拜皇帝的事上，基督徒就无法以法律上的例外作为保护。许多会堂的领袖担心，基督徒是一种 * 弥赛亚和 * 启示性的运动，会让他们得罪罗马人而遭到麻烦，因此将基督徒交出去，可以保护社群里其他的人（参十一 50）。以逼迫当作对神的敬拜，参：以赛亚书六十六 5。

十六 5~15

圣灵的见证

* 圣灵为耶稣向世人作见证（十六 8~11，重复耶稣在地上的见证），也向耶稣的跟随者作见证（十六 13~15）。约翰读者的对头不会说自己有圣灵，或听到圣灵向他们的内心说话，像从前祂对先知说话一样（许多人可能自称感到与神亲近，但是绝不会说直接听到祂说话，与基督徒和一些讲求 * 启示异象的人不同）。约翰鼓励他的读者，他们与神在圣灵里亲密而个别的关系，使他们对反对者截然不同。

十六 5~7 保惠师来到信徒那里，意思是，祂向世界的工作（十六 8~11）是透过他们而做（参：尼九 30）。旧约和后期犹太人认为，神的 * 灵是 * 先知的灵，而此处的观念与这样的概念相符。

十六 8~11 信徒的保惠师变成世人的「控诉者」，旧约也有这样的例子（耶五十 34，五十一 36；哀三 58~66；参：诗四十三 1，五十 8）。许多犹太人相信，在审判之日，神会使以色列人在祂的法庭上胜过万国；对约翰而言，审判已经开始（约三 18~19）。罗马法庭没有公众的检察官，只靠有意者提出控诉，不过，接着便会有受过训练的 * 辩士为受指控的人答辩——只要付得起钱请他们。在此圣灵是在神天上的法庭前控诉世人（参：太五 22）。

第 9~11 节可能意指世人的罪便是他们的不信；基督是天上的中保（约壹二 1），信徒因而能得着义；而世界之王（参十二 31 的注释）的审判，则相当于世界的审判。因此，对约翰而言，如今受到审判的，不是耶稣和祂的百姓（十八~十九章），而是世界。旧约先知书里也有类似的主题，即追究立约关系的法律诉讼——神将祂的百姓召来，追讨他们违约的责任。

十六 12~13 诗篇讲到神带领祂的百姓行在真理中，走在祂诚信的道路上（诗二十五 5，四十三 3；参五 8）；在约翰福音里，这种说法则指将耶稣的特质更进一步彰显出来（十四 6）。

* 圣灵与 * 门徒的关系将和耶稣与他们的关系一样（十五 15），因此，在约翰的日子（以及后来的世世代代），信徒与耶稣的亲密程度，不会比祂上十字架之前与门徒之间的关系更差。

十六 14~15 这种亲密程度（13 节），是用分享财物来表达，这乃是古代理想友谊的特色（参十五 15 的注释）；不过，从上下文看来，这说法的重点为，神将祂的心意与所有属祂的子民分享，正如从前祂与先知们分享祂的话一样（创十八 17；摩三 7）。

十六 16~33

再度见到耶稣

耶稣在 * 复活之后，会到 * 门徒那里去，将生命赐给他们（十四 18~19），透过祂所赐下的 * 圣灵，祂将永远与他们同在（二十 19~23）。

十六 16~22 妇女常因生产而死。先知会用生产的艰难来比方受苦，有时苦难是因审判而来（赛十三 8，二十一 3，二十六 17，四十二 14；耶四 31，六 24，十三 21，二十二 23，三十 6，四十九 22~24，五十 43；弥四 9~10；参：诗四十八 6）。在一些 * 旧约经文中，这种生产之苦代表 * 弥赛亚新时代将临之前的苦难（赛六十六 7~10；弥五 1~4；参：赛九 6，五十三 12~五十四 1，六十二 5；何十三 13~14）。

早期犹太教有时会以产难特别指末世之前最后一段时期的痛苦，接下来便是死人的 * 复活。耶稣的坟墓成了祂复活的子宫，而祂的复活开启了新的时代；耶稣的复活意味着，* 门徒现今已可以拥有来世的生命（参三 16 的注释）。

十六 23~24 参十四章 12~14 节的注释，尤其是如何在祷告中奉神的「名」。

十六 25~28 犹太教师跟随旧约智慧的传统，常用箴言和谜语来教导。虽然 * 门徒目前尚无法完全了解耶稣所描绘与神之间新的关系（十六 12），但耶稣在此要为他们作好准备。

十六 29~30 在第四福音书的情境中，耶稣在他们还没有提出问题之前就知道他们想问什么，显出他有特殊的洞察力；参一章 42 节和二章 24~25 节的注释。

十六 31~32 羊的分散可能指撒迦利亚书十三 7（参：太二十六 31）。* 旧约常记载，神的羊遭分散，是因没有忠心的牧人（参如：赛五十三 6；耶二十三 1，五十 17；结三十四 6、12、21），羊群需要这样的牧者（如：诗一一九 176；马喀比一书十二 53）。

十六 33 这一节呈现出初代基督徒的戏剧化处境。他们知道最终的胜利必会来临，正如犹太先知和教师所言，未来 * 弥赛亚来到之时会有胜利。同时他们又知道，弥赛亚已经来到，因此目前即使有苦难，胜利也已经展开。

十七 1~5

耶稣回顾使命

耶稣在此彰显出祂和父独特的关系——分享祂的荣耀，正像神的智慧一般（参一 1~18）。从十二章 23~33 节可以清楚看出，祂回到这全备荣耀的惟一途径，便是十字架。

十七 1 举目望天是祈祷常用的姿势（参：或许诗一二一 1，一二三 1）。这里的「荣耀」有双重含义，又是文字游戏的例子；参一章 14 节与十二章 23~27 节的注释。摩西在出埃及记三十三至三十四章反映出神的荣耀，但耶稣「得荣耀」的意思，乃是与父一样，回复祂先存的荣耀（十七 5）。

十七 2 * 旧约常用「肉体」（KJV，和合本：血气）来指全人类（「人」，NIV；「人类」，NASB）。神应许，在末后那最终的 * 国度里，祂要授权给一位特定的统治者（见：赛九 6~7；但七 13~14）；这个背景暗示，耶稣的死和 * 复活所代表的，并不只是短暂的事件，乃是一个高潮——带进了新的世界。

十七 3 认识神，参十章 4~5 节的注释。有些用希腊文写的犹太文献也将认识神与 * 永生等同（如：所罗门智慧书十五 3）；此处则说，人必须与耶稣基督有个别的关系。

十七 4~5 工作的完成，参四章 34 节和十九章 30 节的注释。旧约宣称，神不会将祂的荣耀归给别神（赛四十二 8，四十八 11）；耶稣说自己与父同享荣耀，便等于说祂是神。不过，犹太教内有一种说法，可以用来理解耶稣在这里神性的宣告：神的智慧与祂的荣耀有关，有时二者可视为同一（所罗门智慧书七 25~29）。约翰的犹太基督徒读者可能会用类似（却更高一层）的词汇来了解耶稣的身分（参一 1~18 的注释）。

十七 6~19

耶稣为门徒祷告

这一段谈到耶稣的门徒和世界必定会起的冲突。此处耶稣跟随者的角色，就像多数犹太文献所刻画末世之时以色列的角色，又像 * 死海古卷中余民（光明之子）的角色；这些人就是义人的总体，因此在社会里面成为受逼迫的少数人。

十七 6 神曾告诉摩西，要将祂的名宣示给人（出三 13、15）；神宣示祂的名，便是启示祂的性情和属性（出三十三 19，三十四 5、14；至于未来，参：赛五十二 6）。

尊神的名为「圣」，乃是要彰显祂名的神圣，圣性。在当代犹太人的教导中，正直的行为便能尊神的名为圣，恶人则羞辱神的名；多数犹太人都会为未来祷告，那时神会在全地彰显祂的名为圣（参：太六 9 的注释）。

十七 7~11 摩西领受了神的话，并传给以色列，在万国里只有他们领受了祂的 * 律法；耶稣在 * 门徒当中得荣耀，以及使用神的名（十七 11）等概念，或许源于犹太传统里出埃及记有关摩西的事迹。合而为一，参：约翰福音十七 20~26 的注释。

十七 12 此处耶稣或许是指诗篇四十一 9，他在约翰福音十三 18 曾引用过。犹太人的教导承认，神对背道的人最为严厉，比生下来就是异教徒的人尤有过之，因为背道者是知道真理，却故意违逆。

十七 13~19 * 旧约和犹太典籍都强调，以色列是与世界分别出来的，而且常被世人憎恨。神已经为自己将以色列「圣化」或「分别出来」，成为圣洁，即特别将祂的诫命赐给他们（如：利十一 44~45）。（今天犹太人在点燃安息日蜡烛的祝祷中，仍然庆贺藉诫命而来的这种圣别。）

倘若神已经藉赐下律法将祂的百姓圣化，或将他们与万民分别出来，而耶稣是律法成了肉身（参一 1~18），祂的跟随者便更会因着祂的来到而与世人有别；耶稣在此视祂的 * 门徒为以色列真正的余民，即：以色列中得救的立约团体。（在整个旧约中，以色列无论哪一代，都只有一部分人跟随神；有时，就像乔舒亚和戴维的时代，余民为数众多；但有时，就像摩西的那一代和伊莱贾的那一代，余民很少。）有些犹太团体，如 * 爱色尼人（他们可能是 * 死海古卷的作者），也觉得他们国家的其他人都走偏了路，而他们才是真正的余民；这主题出现在旧约的先知书中（参：赛十 20~22；珥二 32；摩九 8~12）。

十七 20~26

耶稣为未来的门徒祷告

父与子的合一，成为祂们内住之子民合一经验的榜样。以色列承认，他们的神乃是「一位」，并且承认，他们在万国中、在与他们为敌的世界中，成为独居之民，都因这个重要的因素。这一段强调同样的概念，但是讲法比较侧重神个别的内住，就是十四章所提到的（尤参十四 23~24 的注释）。把荣耀传给另一群人，使神在他们当中得荣耀的例子，可参：以赛亚书四十六 13；神也会用祂同在的荣耀来圣化祂的居所（出二十九 43）。

合而为一的强调，也可能正是针对约翰的读者，他

们一方面受到 * 会堂的攻击，一方面或许也被自己人当中的分裂所伤（参约翰一书的导论）；可能此中也顾及种族或文化的合一——约翰读者中的加利利人（移民？）和亚细亚人（参约翰福音的导论）或许有此需要（十 16，十一 52，十二 20~23）；约翰在第四章里清楚强调了在基督里种族的合一（撒玛利亚人）。无论如何，耶稣的跟随者在敌对的世界中只是一小群人，需要彼此帮助才能生存，正如任何一个小团体一样。至于对未来世代的关心，可参如：诗篇七十八 3~7。

十八 1~11

背叛者来到

十八 1~2 「汲沦溪」直译为「冬涨的汲沦」；这条溪谷只在雨季（冬天）才有河水，因此四月从其中走过，不会把脚弄湿。这地点现今还可辨认。耶稣和祂的 * 门徒曾在这里聚集过；参：路加福音二十二 39。

十八 3 许多学者注意到，形容这一支军伍的话很像罗马的步兵团（故 NASB 如此译）。不过，这词汇也曾用来形容犹太人的部队，而这队人马一定是犹太人的——圣殿守卫。（罗马军队不会从事这类像警察的任务，而罗马人也不会将耶稣带到亚那的家里（十八 13）——他是被罗马人免职的。）

罗马的步兵团全队共有约八百名士兵，可是约翰在此只需要其中一个支队就够了。圣殿差役和罗马人晚上都会带火炬（这里指两种），不过只需要几个人拿就够了，尤其是在逾越节时，因为当晚几乎是满月。

十八 4~6 「我是」可以指「我就是他（你们要找的人）」，但也可能暗指出埃及记三 14，按字面直译。有一部在基督教之前的犹太典籍（据说作者为 * 大分散早期的犹太作者亚他班拿斯）说，当摩西读出神的名字时，法老即向后倒。（若耶稣的听众想到祂乃是在讲神的名字，他们也可能害怕后退，因为据说曾有术士用那名来咒诅。）

十八 7~9 耶稣的话（十七 12）应该正如经上的话一样应验，这暗示祂具神性，祂的使命是真确的。虽然有些犹太作者认为当日仍然可能出现 * 预言，但他们绝不会视这类启示的地位与圣经等同。

十八 10 马勒古既是大祭司的奴仆，便应该是位很有权势的人。他遭毁容的象征意义，参：马可福音十四 47

的注释。

十八 11 「杯」的可能背景，参：马可福音十 39 的注释。

十八 12~27

在亚那的家里

十八 12 这里提到的官员，按字面为「管一千人的人」（一个军团，实际上的人数可能少于八百人）；但参十八章 3 节的注释。

十八 13~14 亚那担任大祭司的时间是主后六至十五年，罗马人将他废掉。根据犹太人的律法，大祭司应当是终身职；因此有些犹太人一定会认为，罗马人的废立是无效的，而他继续受到尊敬。他很有钱，势力也很大，但是后期的犹太作品（由他对头的继任人所写）对他并无美言。在罗马统治之前，大祭司是犹太巴勒斯坦境内最有权力的职位。

死刑案件必须由多位法官一起听审（根据后期的典籍，至少要有二十三位）。处理死刑案，单由一个人审断乃是不合法的。不过这项法规不能阻止亚那发挥他的政治影响力，私下侦讯耶稣。或许他可以用一项法规来为自己解套，即：凡被指控带领百姓走偏的人，在受到最高的 * 公会审判之前，必须先经过两级较低的法庭审判。但是那条法规可能是 * 法利赛人所订，也可能在第一世纪之后才有，而亚那不大可能想遵守任何法规。祭司权贵大部分都是 * 撒都该人，他们一定不会去守法利赛人的规条；他们要讨好的是罗马人，而不是法利赛人。

十八 15~18 细节请参：马可福音十四 66~69 的注释。根据后期 * 拉比的教导，犹太人为了救自己的性命，可以否认自己的犹太籍，尤其在敌人入侵之时（参：可十四 68）。不过，直接的否认会让神的名遭到羞辱，乃是件可耻的事。彼得可能不知道这些特定的规定，可是这些规定或许刻画出他的文化背景，即：否认并不是件太严重的事，不像耶稣看得那样重。彼得就像大多数人一样，受到自己文化的影响，一时间还无法领悟怎样实现耶稣绝对的命令。

十八 19 将场景来回移动，是古代小说增加悬疑性的标准技巧；在当时，这是很好的写作法，甚至现在亦然。

约翰并没有说，这里的「大祭司」是罗马正式承认

的那位（参十八 13、24）；约翰与其他的 * 新约作者和 * 约瑟夫一样，随从民间的惯例，把所有祭司权贵中著名的成员都称作「大祭司」。

十八 20 有一些特殊的教导，* 拉比只会传授给一小群 * 门徒（如：有关创造和神宝座的车辇等），不过他们有项传统，教导律法时必须公开，以与假先知区别出来——他们会「私下教导」。

十八 21 根据我们所了解的犹太律法，侦讯者不能勉强被指控的人定自己有罪。不过，即使这条法规在耶稣的时代已经存在，祭司权贵也不会在乎，他们有罗马人撑腰，又自以为是在为百姓做一件正当的事。

十八 22~24 打囚犯显然违反了犹太人的律法。这个举动显出，亚那十分放肆，对任何犹太法规都不在意。他之所以注重这件案子，是出于政治动机，而非法律上的。其他犹太教内不喜欢祭司之辈的小党派（* 法利赛人和 * 爱色尼人），对他们的描述亦是如此。参：马可福音十四 1、43 的注释。耶稣并没有违反出埃及记二十二 28；参：使徒行传二十三 3~5。

十八 25~27 鸡啼，请参十三章 38 节的注释。

十八 28~38a

耶稣在彼拉多之前

十八 28 罗马官员从破晓就开始接见大众（尤其是他们的 * 受庇护者）；「天还早」并非夸张之词。替罗马人管理犹太地的祭司权贵，大概只要一通知他，很快就会被召见。聚集一大群人到彼拉多面前，通常会颇有效，因为他最不想见到的就是暴动。这里的「官府」（NASB，和合本：衙门），是大希律从前的「宫廷」（NIV），罗马巡抚在节期从该撒利亚到耶路撒冷来时，会用这地方。他来的目的，就是要保证节期中不会生事，因为耶路撒冷会有大批群众涌入，而暴乱随时可能发生。

虔守教规的犹太人（包括祭司权贵）不会进入这宫廷，恐怕沾染污秽，就不能吃逾越节的筵席；这点符合犹太人的风俗。但是这里的说法似乎与其他的福音书有冲突，因此福音书所记十架故事中的逾越节究竟时间为何，引起许多争论。根据马太福音、马可福音，和路加福音，耶稣在当晚已经和他的 * 门徒吃过逾越节筵席；但根据约翰福音，祭司们则打算第二天晚上才吃。

对这种表面上的差异，有许多种解释，其中最出名

的可算以下两种：（1）有些犹太团体的历法不同，过逾越节的时间也不一样。该月份从何时起算的争论（依据新月的出现），也会影响吃此筵席的时间。有些学者认为，耶稣的 * 门徒提前一天过节，所以没有吃在圣殿宰杀的羊羔。（2）约翰或符类福音书的作者之间，必有一方（可能是约翰）要指出象征的含义（约翰强调耶稣便是逾越节的羔羊；参十九 14、36）。后期犹太典籍也记载说，耶稣是于逾越节时被钉在十字架上，可是这个记录或许是根据早期传统里所提约略的时间。还有一个建议为，约翰在此用「逾越节」是概括的说法，指除酵节，即紧跟着的节日；这种用法虽然普遍，但若说该节期之中凡吃饼便是「吃逾越」，乃是很奇怪的讲法。



希律的皇宫（模型）

十八 29 为了对犹太人所敏感的事表示尊重，罗马官员便出到外面来，这是有先例的（至于所敏感的事，参十八 28 的注释）。在彼拉多审案子之前，必须先有正式的指控。罗马法没有像现代法庭的检察官，因此需要私人的指控者来提出控诉（虽然可以雇用 * 辩士来为案件辩护，但国家不会提供这样的人）。

十八 30~32 彼拉多认为，这件事属于宗教法的范畴，因此若该人物自称是犹太人，便应当在犹太人法庭之下，受犹太人的审判；这乃是罗马人在整个帝国境内一贯的作法（亦如：徒十八 14~15）。彼拉多在处理犹太宗教事务的时候，一向不太与以色列人合作；除非那件事已经失控，否则他不需要合作，只要他的 * 庇护人塞詹那斯（Sejanus）能在罗马把提庇留皇帝搞定了就成（参十九 12 的注释）。

尽管学者尚有争论，但是罗马人显然并不允许犹太法庭执行死刑，只有一次例外，即有一名 * 加利利人闯入圣殿内院的案子。他们可以鞭打，可能亦可宣判某

人该死；但是若没有罗马人同意，擅自处死便是违法。所有的死刑案都需由罗马人来审理。他们对付被控叛国的非公民，不是用石头打死，而是把他钉十字架（如此便应验了耶稣的话，说祂会被「举起来」，十二 32~33）。

（有些后期的 * 拉比文献，将犹太法庭被禁止不可处死刑的事，订在主后七十年（有些拉比将它放在主后三十年），不过这样一来，巴勒斯坦的犹太人领袖所拥有的权利，就比罗马境内大部分其他地方官员更高，因此，当时为犹太教辩护的作者，如 * 约瑟夫等人，应该会予以证实。通常只有省长和受庇护的统管者能执行「刀剑之权」。早期并没有记录可证实公会拥有此权，而后期的拉比常将早期的法律状况理想化，甚至将他们自己的权柄解释为在七十年之前就有。处死冒犯圣殿者之权，在其他神殿也有例可循，如：伊流西斯（Eleusis）的神殿；但是这种权利只用在冒犯圣殿，绝少延伸。）

十八 33~35 彼拉多是依照罗马的一种程序行事，称为察询——以询问的方式判断实情究竟为何。他既是巡抚，就可以作出最后的决定，不需要再向谁负责，除非有人向罗马提出上诉；可是他还是进行了调查。

祭司指控耶稣自称为王，那是背叛皇帝的罪。（前一位皇帝，奥古斯都，曾经给予大希律这个头衔，但希律安提帕只是提出想要这头衔，就遭到放逐。）

十八 36~38a 所有福音书都再三提到，耶稣的 * 国度不是建立在军事或政治势力上，可是耶稣的犹太听众在祂的话里从来没有领悟到这一点（倘若不具政治意义，何必称之为「国」？）。彼拉多听到「真理」一词，便从另一个角度来理解耶稣，认为祂是哲学家，或某类教师。彼拉多既是受过教育的罗马人，便会知道，许多哲学家视自己为理想的统治者（参：林前四 8 的注释）；虽然他本身或许对哲学没有太大兴趣，但应该不至于认为这些人有什么妨碍。就实际而言，没有人比 * 犬儒学者或 * 斯多亚派哲学家更不会造反——无论犬儒派的教训多么反社会。在 * 旧约和犹太人的典籍里，「真理」乃是神立约的正直；这个概念听在希腊人的耳里，会觉得相当抽象，而大半罗马人则会觉得不切实际。

十八 38b ~ 十九 3

彼拉多会见群众

十八 38b 罗马法所禁止的，是叛国的人，而不是四处

游走、反社会的哲学家。从彼拉多的罗马观点来看，他没有理由处决耶稣。

十八 39 此处所提到的习俗，现存的巴勒斯坦资料找不到左证（正如许多习俗一样），但却是罗马人会允许的。罗马法容许两种特赦，*indulgentia*（赦免已定罪的人）和 *abolitio*（在审判之前就开赦）——彼拉多可能是在想后者。罗马人和希腊人似乎曾在其他节期中特赦许多人，而罗马的省府官员可以追随前任官员或省内习俗的先例。

十八 40 译为「强盗」（NRSV、TEV）或「盗贼」（KJV、NASB）的字，显示巴拉巴是位革命份子（参 NIV）——是罗马人想要处死的人。此处的反讽性极强：百姓不要耶稣，倒要一位真正的革命份子，而耶稣的罪名则是背叛，自立为王，但其实他并没有参与暴乱的记录。

十九 1 钉十字架之前常会重重鞭打囚犯。鞭打本身便是常用的刑罚，但是厉害的鞭笞则是死刑的一部分。由于彼拉多还没有宣布判决，耶稣所受到的鞭打应该是较轻的一种。彼拉多或许希望，鞭刑所流的血能够满足指控耶稣的人（十九 5）——但这是不可能的假想（十八 31）。

在各省中，通常是由兵丁来执行这种刑罚。自由的罗马人是用杖打，士兵是用棍打，但奴隶和受歧视的非罗马人则是用鞭子抽，其鞭梢附加一片尖的金属或骨头。犹太律法只让人鞭三十九下；罗马法容许鞭到士兵累了为止，而有文献报导，有时打到连骨头或内脏都露出来。

十九 2 兵丁会用掷关节骨、铜板，或骰子来玩；他们驻扎在陌生的地方，常感到很无聊，而把这名囚犯戏耍一番，正好可以解闷。粗俗的街头戏很常见，有人会假扮君王，披上假的王袍；犹太的统治者亚基帕王一世在亚历山太就受到这种取笑。



镀金的叶子编成的花环

希腊藩属的王总是会穿紫色的斗篷——紫色是最贵的染料，还会戴镀金的叶子编成的花环。兵丁披在耶稣身上的「紫色的袍」，可能是侍从所披褪色的朱红袍子，或是一块旧毯子。荆棘冠冕可能是用多刺的爵床灌木之枝子，或是用枣椰树的枝子（后者似乎更实际）做成，或许意思是要将刺向外放（模仿希腊诸王的花环），而不是要向内来刺痛人；不过，必定有些荆棘往里刺，把耶稣的头刺破而流血。只有最高的王能戴真正的皇冠，而非花环，因此他们乃是把他打扮成藩属的王。

十九 3 「万岁」是讽刺的话，取自通常向罗马皇帝的致敬语：「该撒，万岁（Ave [Hail]）！」

十九 4~16

顾政治弃公平

十九 4 根据巡抚的调查而来的宣判为：无罪（十八 35~38a）。在一般状况下，这个判决应当生效。

十九 5 把耶稣打扮成受取笑的王，就像一位亚历山太人装扮成王，以取笑亚基帕一世（参十九 2 的注释）一样，意思是要让群众觉得，他不是位真正的王，只是个无害的傻子。他得的称呼，「人」，与他们的指控：「神的儿子」（十九 7）成为反讽性的对比；这或许是嘲弄式的宣布为王，正如「看哪，王！」的说法一样（与本卷福音书开头的宣布（一 29）成对比）。

十九 6 彼拉多的挑战带着嘲笑性质；在法律上犹太官府没有将人处死的权力，而如果他们有，通常会将犯人用石头打死，而不会将他钉在十字架上。

十九 7~9 * 旧约称 * 弥赛亚（和所有戴维的后裔）为 * 神的儿子（撒下七 14；诗二 7，八十九 27）；广义而言，整个以色列都被称为神的孩子（出四 22；申八 3；何十一 1）。按照标准的犹太教导，就连伪称自己是弥赛亚的人，也不至被判死罪，只要他不是假先知，要人去敬拜别神。因此，就算按指控者的尺度来看，他们也错了，误解了 * 律法对祂的讲论（十 34~36）；然而约翰的反讽或许更深：他相信旧约预言神的儿子会死（参：赛五十三）。

彼拉多对这指控的了解则全然不同。虽然许多游走四方的哲人自称为神祇之子，却没有人把他们当真，不过有些教师被认为的确具有神的智慧或能力；彼拉多或许很小心，不想得罪这种有能力的人物。有些罗马人对

神祇嗤之以鼻，但大部分则相信他们存在，而彼拉多或许格外谨慎，因为在古代，犹太人的术士名声最高。

十九 10 所有死罪的案件，彼拉多的决定在法律上便算有效；他甚至不需要接受谋士们（consilium）的建议。他领受的权柄，是审判一切与公众秩序有关的案件——即使没有特别违背什么法律。罗马法不认为沉默便是默认为有罪，但对彼拉多而言，这个案子已经不是有罪与否的问题；他要衡量的乃是两种决定在宗教与政治上各会带来什么后果。

十九 11 按犹太教的理解，统治者只是暂时从神领受了权柄，而到了最后，神必会审判；「上头」有时是犹太人讲神的说法（在约翰福音中很常见）。耶稣在此或许暗示，该亚法的权柄是不合法的，与彼拉多不同；大祭司应当是终身职，可是因着罗马人的喜好，和政治上的考虑，他们曾废立大祭司，任命别人来代替。

十九 12 罗马人尊敬不畏死亡的勇气（如：他们称赞一位斯巴达男孩，他宁可咬紧牙关让狐狸吃掉他的内脏，也不吭一声，以免违背军事训练的规定）。耶稣的回答或许也肯定彼拉多的恐惧，即：耶稣真是神的使者，而不只是自认是神、迷惑人的街头哲人。

主后三十一年十月十八日，彼拉多在罗马的政治靠山——塞詹那斯——失势，而彼拉多很怕会有任何不利的消息被往上呈报。但是耶稣的审判可能在主后三十一年之前，而十九章 12 节的指控是很厉害的，即使塞詹那斯仍旧有权，也难保他：提庇留皇帝对反叛特别存疑，不容有风吹草动，若有罗马的代表举出了点证据，说彼拉多曾支持过一个自称是王的人，他很可能会被斩首。* 斐罗告诉我们，早先彼拉多曾经让步过，因犹太人的领袖威胁要向皇帝告他。

与有权势的 * 庇护人作「朋友」（和合本：忠臣）的，便是在政治上仰仗他们，而「皇帝的朋友」（NRSV、TEV）或「该撒的朋友」（KJV、NASB、NIV）则是殊荣。在希腊和古代近东（包括以色列，从戴维直到大希律）的皇宫里，「王的朋友」是一种官职；同样，「皇帝的朋友」也是一种有政治意味的官方头衔。

十九 13 有些注释家认为，「铺华石处」是圣殿山上安东尼堡中的铺石路，但那条路的年代似乎较晚。这里经文显然是指巡抚所住的希律宫附近，一块高起的室外铺石之地。彼拉多和后来的一位省长都曾在这块平台上向群众讲话。有证据显示，省长宣判死刑的时候，必须坐在审判座上（参：罗十四 10~12 的注释）。

十九 14 「预备日」是宰杀逾越节羊羔的日子，准备那晚吃（参十八 28 的注释）。犹太人日子的算法，是从日落到日落，所以我们所谓的星期五晚上，对他们而言，乃是安息日——或星期六——的开始。后期的 * 拉比估计，献祭在逾越节之夜比较早开始，可是宰杀逾越节羊羔可能必须整天都进行，最后结束的时间，是将宰杀晚祭的时候，大约为耶稣断气之时（约下午三点）。

「第六个小时」（和合本：午正）应该指中午，但是另一种计时法则可以指早上六点，靠近黎明之时。或许约翰这样写具象征意义，把它与四章 6 节连起来，或把它与逾越节连起来。许多学者主张，宰杀逾越节的羊羔是从中午开始。约翰另一部巨着，启示录，也是以象征方式来用时间。

十九 15~16 彼拉多若释放一名被控叛国，或冒犯了皇帝大讳的人，这可能成为告他的罪状，尤其此时的皇帝提庇留，是第一世纪最具偏执狂的王之一。彼拉多在不需要妥协的时候，态度很强硬，但有几次在群众的压力之下，他也让步，给予同意。身为省长，从官方而言，他能全权决定如何刑罚。钉十字架是罗马处死奴隶、革命份子，或一些非罗马籍之贱民（如大多数巴勒斯坦的犹太人）的标准方法。

当权者的心声常被约翰拿来当反讽用；犹太人每天为 * 弥赛亚来作王祷告，有一则犹太的祈祷文（至少后来成为逾越节仪式的一部分）承认，除了神，他们没有王（亦参八 33 的注释）。

十九 17~22

钉十字架

十九 17 被定罪的囚犯通常会背着自己的十字架（横的那条，称为 patibulum，不是直立的柱子），走到处死的地方；在游街和行刑的时候，囚犯通常被剥光衣服，赤身露体，不过在巴勒斯坦，这样的全裸会冒犯犹太人的风俗。

各各他的可能地点是在城墙之外，离希律宫不远——或许往北北东一千呎左右。罗马人钉十字架和犹太人用石头掷死，都在城外进行，而不在市中心（在 * 旧约，参：利二十四 14、23；民十五 35~36；申十七 5，二十一 19~21，二十二 24；在新约，参：路四 29；徒七 58）。

十九 18 各各他有几条约十呎高的木柱竖在那里，若要

行刑，随时都可以用。木柱的顶端，或稍微下来一点，有一道凹槽，囚犯被绑着或钉在十字架的横木上之后，便将横木放进去。

根据犹太人第二世纪或稍早的典籍中记载，逾越节的羊羔必须挂在铁钩上来剥皮。耶稣在此也是被挂。

十九 19 死囚常必须带着一个罪状牌（titulus），说明他被钉十字架的理由，不过这段时期是否展示在十字架上，则不清楚。耶稣的罪名为：企图篡夺王权——这权是只有该撒才能赐与的。耶稣被控违犯了皇帝的威权。

十九 20 死刑的地点必须在城外，不过兵丁不希望离城太远（参十九 17 的注释）。罗马的犹太人一般要用三、四种语言：希腊文、拉丁文、* 亚兰文，和希伯来文（其中希腊文通行于巴勒斯坦之外，而在巴勒斯坦，则与亚兰文并重）。犹太地写给外国人看的碑文，是用希腊文和拉丁文。

十九 21~22 如今没有群众暴动的威胁，也没有向提庇留上告的问题，彼拉多又回到不肯合作的一贯作风。大约在那一年，彼拉多铸了一种价位不高的钱币，上面有提庇留拿着占卜杖的像——这种异教的象征是犹太人很厌恶的。

十九 23~37

耶稣之死

十九 23 罗马法后来在法律提纲中规定，兵丁有权得到死刑犯所穿的衣服；死囚行刑时常是全裸的。罗马军队最基本的单位是 contubernium，由八位兵丁组成，住在同一个帐棚里；有时半个单位，就是四名兵丁，会去执行特殊任务，如处死囚犯。

十九 24 约翰提到兵丁不想「撕开」，可能暗指 * 旧约里大祭司的外袍（利二十一 10）；* 约瑟夫提到，那是没有缝的；可是这种解释或许将过多的意思放入经文。约翰从诗篇二十二 18 找到他们的两个动作（这是非常犹太式的解释方法），正如马太也在撒迦利亚书九 9 中找（参：太二十一 4~7）。

十九 25~26 亲人和好友是否容许靠近十字架，证据引起争论；但他们很可能在那里。无论如何，负责处死的兵丁如果没有理由禁止，他们一定会不加干涉；古代世界非常尊重母亲的权利。耶稣或许没有从地面举得太高，所以祂的母亲和 * 门徒并不需要非常贴近十字架，

仍可以听见祂讲的话。

十九 27 耶稣在见证人面前口头交代遗嘱，因此便有效力，祂正式将祂的母亲交由门徒来保护，在祂死后供应她的需要。垂死的父亲可以交代儿子要照顾存活母亲（他们本来也会这么做）；成为教师家中的一员，对门徒是很大的荣誉（门徒有时称教师为「父」）。

犹太风俗中，所谓「孝敬父母」包括当他们年老的时候要供养他们（参：撒上二十二 3）。耶稣的母亲大约在四十五岁到四十七、八岁之间，应该是寡妇，而在当时的社会里，妇女很少有收入；因此按理来说，她特别需要倚靠长子——耶稣——的供应，不过在祂去世之后，其他的儿子应当要供养她。

十九 28 有些学者提议，在马可福音所提的那一节（十五 34）之后，耶稣继续念诵诗篇二十二篇；从马可福音十五 35 看来，这种建议不太可能，不过约翰在此仍可能指同一篇诗（诗二十二 15）。

十九 29~30 要达到此处之目的，「牛膝草」并不是最天然的用品。如果这种植物便是 *Origanum maru l.*，它的茎有三呎长；但有人说，这是一种很小的植物，不能伸太长，他们认为此处是文字游戏，因它与「矛」的发音类似。

无论是哪种状况，约翰提到牛膝草，因为它在逾越节里很重要（出十二 22），符合约翰福音十九章整个的象征意义。「酸酒」（和合本：醋），是掺了水的酒醋，兵丁常用来止渴。

十九 31~33 用绳子绑在十字架上的人，常会活几天。垂死的人可以略靠在十字架当中的一块木座上（拉丁文为 *sedile*）。这种支撑让他能够呼吸——而延长了死的痛苦。如果兵丁需要加速让他们窒息而死，就会用铁棍打断囚犯的腿，让他们不能把自己撑上去；一九六八年发现一位钉十字架犹太人的头骨，证实了古代文字所记的这种作法。罗马人容许尸体在十字架上腐烂，但申命记二十一 23 和犹太人对安息日的习俗，要求加速处死，而罗马人在拥挤的节期会特别通融犹太人的要求。

（* 约瑟夫宣称，犹太人总是在日落之前将十字架死囚埋葬。）

十九 34 根据（可能是）第一世纪的犹太人传统，祭司应该用一条木棍刺穿逾越节的羊羔，从口直到臀部。

犹太传统要求必须先证实一个人真正死了，才能以死人的方式来处理，可是犹太人的观测法不会像这个罗马人如此粗暴。

步兵通常有一把短刀和一支 *pilum*，或矛；*pilum* 是用轻的木料制成，前端有铁，大约三呎半长。这种矛可以很容易刺穿心脏周围具保护作用的囊胞，其中有液体。希腊人可能会认为这种说法是指半神半人，因为希腊的神祇没有血，而有灵液（看来像水）。可是若从头开始读这卷福音书，就会看出它的象征是以* 旧约和犹太人的盼望为根基；参七章 37~39 节的注释。

十九 35 目击证人的见证会比第二手记录更有价值，而身为作者的目击证人（如 * 约瑟夫）必会记下实况。

十九 36 虽然这里约翰可能是指诗篇三十四 20，但更有可能他是在指逾越节的羊羔（出十二 46；民九 12）。犹太律法（第二世纪或更早）规定，若折断逾越节羊羔的骨头，要受最严厉的处罚。

十九 37 后期有一处拉比文献将撒迦利亚书十二 10* 解释为具弥赛亚含义，不过该经文本身似乎是指神被耶路撒冷的百姓刺透（在耶稣来之前，这句话是从象征意义来解释，「被忧伤刺透」）。

在撒迦利亚书里面，指神的代名词似乎改来改去；参二 8~11 和四 8~9，除非那里是讲天使——四 4~6。

十九 38~42

耶稣的埋葬

十九 38 钉十字架的罪犯通常会被丢进一个犯人共享的坟墓，死后也不可以公开哀悼；倘若罗马人可以按自己的方法行事，尸体可能不得埋葬。但是有时如果家人或有势力的 * 庇护人来求情，便可例外。在犹太教里，埋葬死人是很严肃的宗教责任，也是表示爱心的一项重要行动；不得埋葬乃是非常可怕的事，连犯人不当地如此。安息日已经快到，为了要在日落之前完成工作，亚利马太的约瑟必须加紧速度。

十九 39 这里所提尼哥底母的没药如果是指重量，就有约七十五磅重（罗马人的磅比较轻）；如果是相当于旧约里 *log* 的容量，大约是少于七十五盎斯的液体。无论是哪一种，都可显出极大的爱心，如十二章 3 节；不过有些记录也提到，一位为人敬重的教师会得到极大的爱为回报（据说，在保罗的老师迦玛列一世的丧礼上，有一位 * 外邦的归信者烧了八十磅的香料），因此这里的数目无需怀疑。没药是用来防腐，也有香料的作用。

十九 40 约翰提到犹太人的规矩；犹太人不会将英雄的

尸体火化，那是希腊人和罗马人的作法，也不会把尸体切割来防腐，如埃及人的作法。尸身是用裹尸布裹起来，有时是很贵的布料，特别用来埋葬的。犹太人的文献中强调，在没有弄清楚人是否真正死了之前，不能采取这些行动。因此，将耶稣埋葬的人一定不怀疑他已经死了。这里是用细麻布的布条，而不是整块裹尸布，或许因为快要日落，安息日即将开始。

犹太祭司、古代一些其他的祭司（伊西斯的信众），和犹太典籍里描述的天使（如：马喀比二书十一 8）都穿细麻布的外衣；义人死了也是用细麻布来包裹。

十九 41 地点，参 20 节的「与城相近」：根据犹太习俗，埋葬的地方要在城墙之外（安提帕要将提比哩亚城建在一片墓地上，惹火了敬虔的犹太人之事件，可为此处的参考）。埋在尚未用过的新坟里，必定是一项殊荣，而且也不容易和附近其他的坟墓搞混。

十九 42 安息日（或就这件事而言，指逾越节的到来，十八 28）一开始，所有的活动都要停止。约瑟和尼哥底母不需要很小心地把耶稣「安放」在那里；即便安息日未到，这也只是第一步的埋葬，要到一年之后，整个埋葬才算结束，那时肉已经风化，只剩下骨头。

二十 1~10

出乎意料的发现

有些人怀疑空坟的故事是否真实，只因保罗没有提到此事（虽然他的话是以此为前提；参：林前十五 3~4），不过如果耶稣的身体还在坟墓里，* 门徒就不可能在耶路撒冷宣称他已经 * 复活，而还有人相信。古代对证据的法律要求固然和现代不同（他们很倚重可能性），但古人和现代人一样，不会没有亲自去探视坟墓，就相信这样的报告，而且为此把命摆上！圣地很快就会变成众人景仰之地，因此那些相信复活的信徒肯定会到墓地去察看。

现代的批判学者建议，当初 * 门徒的意思只是说，他们有一种灵性的经历，但并不是说耶稣的身体真正复活了，但这说法是用他们自己的现代文化来解释 * 新约：「复活」就是指身体复活，没有别的意思，而且如果门徒只是说，自己有一种灵性的经历，就不至有人逼迫他们。很多人都相信鬼魂和幽灵，没有人会找他们麻烦。

二十 1 最亲的亲属要待在家里哀悼七天；抹大拉的马利亚一定和家人一样伤心，如果不是因为当时安息日将近（十九 42），有些工作便没有完成，还需要去做，她一定会留在家里。不过犹太的哀悼者和异教徒在埋葬的三天之内，也常会去探视坟墓。

一周的第一天是从我们所谓星期六的日落开始，所以在她到坟墓去之前，安息日已经结束了几个小时；马利亚在天还没有亮就往坟墓去，显示她对耶稣爱的深挚。坟墓的洞口常用碟形的石头辊着挡住，石头很重，要几个男人合力才能推开。

二十 2~3 当权者连尸体都搬走——可能搬到犯人的墓地去，是让人不安的消息。古代犹太男人在法律上不以女人的见证为可靠（她们的见证在罗马法庭里受到限制，不过没有那么厉害），这种文化倾向可能促使约翰与彼得自己前去察看。

二十 4~5 古代作品里，角色的比较是很重要的，也是一种标准的 * 修辞技巧。主所爱的门徒（本注释采取传统的看法，认为是约翰，但他的匿名或许有意代表所有的 * 门徒）比彼得跑得更快，这符合本卷福音书中其他几处的比较（十三 23~24，二十一 7）。对身体本领的描述，也是 * 故事里推崇角色的笔法（如：* 约瑟夫在《生命》15.3 里，游泳的速度比大多数人都快），因此这里或许含比较的成分，显示一位普通的门徒也和著名的彼得一样重要。

二十 6~7 如果是盗贼偷走尸体（很少有这种事），他们会把裹尸布一起拿走；若留下裹尸布，也会散乱不堪。无论是谁留下的，却留得很整齐。和细麻布分开的裹头巾，不单是「折起来」（NIV），而是「卷起来」（NASB、NRSV、TEV），这很可能是指整整齐齐，或是指它卷的形状就像包住耶稣头部的形状——意指他复活的身体是直接从小布和头巾出来。

怀疑的人建议，耶稣只是晕了过去，后来又苏醒过来，但这无法解释他怎能松开紧紧绑住全身的布条，或从封住的坟墓里跑出来，而且这说法也没有顾到钉十字架的特性：* 约瑟夫有三个朋友活活从十字架上取下来，但其中两位尽管经过医疗，还是去世了，因为他们的身体在钉十字架之后，已变得非常虚弱。

二十 8~10 这位 * 门徒所以有信心，可能因所见的情形与约翰福音十一章类似，但也可能是由于布放置的状况（二十 6~7）；约翰暗示，根据他们所了解的圣经，他们应该已经相信了。

二十 11~18

第一次显现：抹大拉的马利亚

在犹太教里面，妇女的见证价值很小；因此，耶稣首先向一位妇女显现，不太可能是捏造的，同时亦可说明，耶稣的价值与当时的文化差异很大。甚至后期教会也不像耶稣一样，总是与文化站在相对的立场；这个事件会让异教徒对基督徒的偏见更深，所以他们绝不会这样来选择头一位证人（参：弗五 22~33）。

二十 11 犹太人对头七天的哀悼非常认真，丧家不可以洗东西、工作、行房，甚至不可以研读*律法。犹太文化尽力将哀伤表达出来，而非压抑。

尸体不见了，让人无法最后致意，乃是一件不可忍受的悲剧；连盗坟的人通常也会把尸体留下。

二十 12~13 「白」衣，参十九章 40 节的注释；丧家要穿黑衣。

二十 14 在犹太典籍里，天使可以用不同的形式出现。*伪斐罗的著作所提到的犹太传统，也说神把一些*旧约人物的相貌改变，让人认不出来，这个证据或许反映出此看法是十分普及的犹太传统。

二十 15 园丁是社会阶层里最低的，在那里的园丁应当是照管园子的，不会去看管坟墓。可是马利亚对他的猜测，再没有比这身分更恰当的。（马利亚绝不会想到他可能是盗墓坟的人；盗墓的人不可能在哀悼的期间前来，因为还常会有人来探墓，而如果他是这样的人，看到她应该会害怕，或有敌意。）

二十 16 「拉波尼」意思是「我的老师」，比「拉比」的称呼更亲切，也比较非正式。

二十 17~18 译为「不要碰我」（KJV，和合本：不要摸我）的动词，是现在命令语，最好译为「不要缠住我」（NASB）。她必须放开他，因为她必须赶快去为祂作见证，从祂不久便将升天来看，余下的时间不多了——尽管当时的文化反对差遣妇女为如此重要的事作见证，尤其这件事不信的人非常不容易接受。「弟兄」暗示三章 3 节如今已经实现。

二十 19~23

向其他门徒显现

二十 19 哀悼的*门徒都留在屋里；除酵节还在进行，

因此他们本来就不会离开耶路撒冷，回加利利去。住房通常都有闩和锁。闩住的门可以不让别人随便进来（门框和门上有几个环子，用一条很重的栓子从其中穿过），除非有人可以从关住的门通过。耶稣在上锁的房子里显现，暗示*复活的身体本质高过一般古代犹太文学所见的光景。「愿你们平安」是标准的犹太问安语，但也有传达平安的意思（如今日的关心之语：「神祝福你」）。

二十 20 在法庭上，伤口有时可以当作证据；此处其作用是见证——这一位正是曾死去的耶稣。许多犹太典籍提到，复活的时候，形状会与死的时候一样，然后神才行医治。因此每个人都会认出站在自己面前的，正是曾死去的那一位。「手」包括手腕，就是钉子穿过去的地方。若将钉子钉在手掌上，无法把人固定在十字架上，因为犯人的重量会把手扯裂。

二十 21 在犹太典籍中，先知常膏抹继承人。犹太教有时会认为，先知是神的代理者；差遣者会将他的权力赋与代理人，让他们可以准确地代表他。

二十 22 耶稣向他们吹气，让人想到创世记二 7，神将生命的气息吹入亚当（后期犹太典籍有时将这一段与以西结书三十七章相连，在那里，神的灵或风将死人复活过来）。犹太文学特别将*圣灵和有权说预言，或为神说话的能力，连在一起。

二十 23 *门徒成为神的代表（二十 21），就可以依据祂的权柄来宣告祂的神圣特权（即：在神要宣告权柄时，就替祂宣告。）

二十 24~31

向多马显现

二十 24~25 多马要亲眼看见，才能相信其他门徒所看见的不是幻象或鬼魂。在异教里的鬼或灵界异象，或术士变出来的形像，都不会有实体。但*复活的身体却相反，明明是有实体的，不过早期的基督徒对于这实体的性质究竟为何，看法不同。多马不会怀疑他的朋友自认为看见了某种东西；他只是怀疑他们经验的性质为何。

二十 26 参二十章 19 节的注释。如今已经过了一星期，节期应该结束了，*门徒不久便要动身回加利利——除非他们得到其他的命令。

二十 27~28 多马的回应乃是承认耶稣是神；参：启示录四 11。有位在约翰之后二、三十年的省长，普利尼

(Pliny)，曾经在离约翰读者可能的所在地不远之处写道，基督徒向基督唱诗歌，「彷彿祂是位神」。

二十 29~31 耶稣的祝福(29 节)也可用于约翰的读者，他们是透过使徒的见证而信的(31 节)。第 30 节是约翰神迹主题的高峰：神迹有时会带来信心，有时则会引来反对。

二十一 1~14

在加利利显现

有些现代读者认为，约翰福音二十一章并不是原初约翰福音的一部分，因为它似乎突然从高潮降下。但是那本希腊罗马最流行的古籍，《埃利奥特》，其结尾(二十四章)也是突然从高潮降下；古代的读者与作者并不从这类角度来看一本著作的尾声。

二十一 1~3 打渔常是在晚上(参：路五 5)。有些人报导，在加利利海(这里叫提比哩亚海)，晚上比白天容易捕到鱼；而早上便可以卖鱼。

二十一 5~6 犹太人的典籍承认，神能掌管鱼(如：多比雅书六 2~5)，这必定鼓励了许多渔夫向神祷告。网可能是用亚麻或大麻的绳子织成；有人说，网的一端较窄，由船上的人拉着，另一端较宽，用附在上面的重物沈到水里。

二十一 7 彼得不应该认不出耶稣，但是，参二十章 4~5 节。「赤身」是相对的说法(可以指「没有穿外衣」)；看重宗教的巴勒斯坦犹太人会避免在大众面前裸露。彼得会有内衣，至少会披一块腰布；在寒冷的清早，他或许工作得十分卖力，一身大汗，因此脱掉了外衣。(加利利海在高度上要比耶路撒冷低。)他的外衣会卷起来围在腰间，或塞在腰带下面。



第一世纪的船只模型

二十一 8 一百呎相当远，彼得不可能是涉水走的；他从船上跳下去后，一定是先游了一阵子。

二十一 9~10 虽然耶稣就像在第六章中一样，为门徒有所预备，但这一次他让他们有机会参与，就像六章 9 节那名孩子一样。在罗马帝国里，只有极少数富有的地主过着悠闲的生活，瞧不起劳力的工作，但是大部分以劳力维生的人似乎都以自己的工作为傲(他们会在墓碑上刻自己的职业)；耶稣对他们的打渔给予肯定，不过，这也是祂所供应的(二十一 5~6)。

二十一 11 耶柔米声称，古代的动物学家列出一百五十三类的鱼，不过现存的这类作品并不支持他的假说；或许他这样写，是为了解释这一节经文。对「一百五十三」曾有各种象征性的解释(从希伯来字母的数字价值加起来总数为一百五十三，到它是三角数目，因此能让古代*毕达哥拉斯的哲学家感到惊奇等)。不过，古代的神迹故事会强调数目字，以高抬神迹的真实性(如：王下十九 35)；一百五十三的用法，一定是因*门徒当时非常吃惊，而去计算了鱼的数目。复活的主供应的鱼，远远超过他们自己能吃的量。

二十一 12~14 一家之主或主人通常会把面包分给大家；参六章 11 节。

二十一 15~23

两项托付

二十一 15~17 希腊文讲「爱」的两个字，在约翰福音其他地方是交替使用，而一般这一时期的文学也常如此使用；重点不是这两个字的不同(不像某些人的解释)，而是对耶稣的爱必须藉顺服祂的呼召和服事祂的百姓来表明。

作为「跟随者」，彼得本身亦是羊群之一(十 4；「羊」，参：约十 1~18 的注释；有关忠心牧养的牧人，见：耶二十三 4；并参：结三十四)。

二十一 18~19 古代的预测总是如谜题一般；这里所言暗示彼得甚至连路上穿什么衣服都无法自己作主——而此处是指被人装束后，送去处死。以像耶稣一般殉道来「荣耀」神，见十二章 23~27 节；根据很有力的传统，彼得是主后六十四年在尼罗手下被钉死于罗马。

二十一 20~23 那位主所爱的门徒所蒙的呼召，则是耶稣对彼得的话：「不关你的事。」可是这个说法被误解

了，以致大家传说主所爱的门徒会活到主再来之时。要点其实是，耶稣有权选择要谁殉道，要谁活下去。根据很有力（但并不完全一致）的传统，约翰是最初那批 * 使徒当中，少数逃过殉道的人之一。

二十一 24~25

证实见证人的话

二十一 24 希腊罗马和犹太人的法律文件，结尾时都需要见证人证实。「我们知道他的见证是真的」可能是约翰自己的 * 门徒后来加上去的，证实他亲眼所见的真实性；不过，约翰并非不可能亲自写这样的话（十九 35；参：约翰一书里以复数写见证人，如一 1~4）。

二十一 25 作者手边若资料很多，不能完全写进去，常会注明他们是挑着写。希腊、犹太，和 * 撒玛利亚的作者都会用 * 夸张语，像这里一样，有时会讲到，某位 * 拉比对 * 律法的知识，整个世界都容不下等等。

使徒行传

导论

作者 按照传统，路加是路加福音—使徒行传的作者，这个说法一方面没有反对的理由，一方面也符合我们对路加的几分认识。从文体和主题来看，使徒行传与路加福音亦显然出于同一位作者之手。路加既采用希腊文学的散文笔法，又采用深受 * 七十士译本影响的犹太式希腊文。

路加福音—使徒行传里有一些名词常出现于医药文字中，不过这些名词也出现在其他地方，因此单凭这一点并不足以证明路加是作者。医生可能属于下层阶级，甚至是奴隶，然而他们都受过良好的教育；医界亦有妇女（尤其是产婆），因此或许有些医生很注意妇女所关切的事（路加福音—使徒行传正是如此）。

日期 使徒行传停在保罗过世之前，因此有些学者认为，使徒行传写于主后六十四年之前（由此类推，路加福音（或按某一假说，其早期初稿，路加福音前身）亦然）。还有些人根据路加福音二十一章主张，日期乃在主后七十年以后，并认为使徒行传停在主后六十二年左右，是为了文学的理由，或路加只想记正面的法律先例。这两种看法都没有决定性的证据，但既然路加显然是用马可福音为数据，所以将路加福音—使徒行传的日期订在主后六十二年之前，会使一般所订马可福音的日期（主后 64 年）出问题。因此，大部分学者将路加福音—使徒行传的日期订得较晚，于主后七十年之后。马可福音的日期和路加福音—使徒行传的日期都无法肯定，不过本注释书暂时接受后者，即七十年代初期。

目的：法律 这卷书的目的之一，是记录对早期基督徒有利的法律先例。在使徒行传里，每一次罗马法庭都宣告基督徒无罪，而这项记录引起一些学者的注意，他们甚至认为，路加写使徒行传，是替保罗做审讯简录。不过更可能的是，路加从不同的地方法庭引用了好些法律先例（这些案件能有帮助，但却不具约束力），其理由与 * 约瑟夫为犹太教写作的理由相仿：要辩明，基督教应当在整个帝国中继续享有法律的保护。所以，路加提供基督徒法律的辩护能力（路二十一 15），也为后期基督徒的律师和哲学家（如特士良与游斯丁）铺路，让他们能继续为基督徒当受法律保护而辩解。

目的：护教 历史作品必有其目的；这类作品的文笔受到戏剧文学的影响，而它本身也成为一种道德教训。在主后七十年的战争之后，* 约瑟夫写历史来说明神和以色列是合乎公义的；* 蒲鲁他克和 * 利瓦伊（Livy）用历史来教导道德；甚至 * 塔西图斯也以贵族的身分写作，表达对旧罗马辉煌的渴想。主题或焦点鲜明的历史（教会历史、社会历史、美国非裔历史等），不能因其关注的事有特定范围，或编辑持特定的观点，就不算作历史。而路加是以护教为目的，由本书的演说记录中特别明显可见。

使徒行传记载了好些福音的战场；福音与罗马法庭、希腊哲人、小亚细亚乡下的农民，及其他人正面交锋，无一能以阻挡。其中的主题之一，是基督教与犹太教的关系。古代的宗教受到尊重，常是因其渊远流长，而基督徒必须表明，* 旧约是他们的经典，他们是犹太教的纯正声音（不过在路加的时代，犹太社群大部分都反对这种说法）。路加开展这个主题的方式，是指出旧约的要义都已经实现了。

风格：历史 历史家对细节的选材尺度可以相当宽，不过对整个故事的轮廓却要根据资料尽可能正确的交代。路加在福音书里对数据的处理非常谨慎（路一 1~4），而在使徒行传中，我们对他也可有同样的信任，何况我们还可以按保罗书信来查证（路加大概拿不到这些书信，即使有，数目亦极少）。使徒行传有些部分为与保罗同行之人的亲身经历；「我们」在古代 * 叙事中的确意指「我们」——这点与一些学者的看法不同。路加是位十分审慎的编辑，除非他的意思是指自己为保罗同伴中的一员，否则他就不会保留来自其他数据中的「我们」字样。历史书（如 * 约瑟夫）和小说都会用开场白，不过只有历史书会用历史性的开场白（路一 1~4；徒一 1~2）。许多历史作者也想用生动的文笔让作品饶富趣味，就像小说家一样；因此，以下注释中所提到的「情节安排」，只是指路加乃是一位优秀的作者，并不是说他不是位精确的历史家。

有关演说词是否具历史性的问题，需要在此说明。古代的作家从来不会逐字记下演说内容（甚至参：徒二 40）；如果他们本身在场，就会做笔记，掌握住要点，并靠他们对演说者格调的了解（若可得着），及演说当有之技巧的拿捏来写作。历史家有时会自编演说词（如 * 约瑟夫所记马萨大的演说，其实当时已没有在场的证人存活），他们会用有关该演说的资料作其基本的架构。经过路加的编辑，使徒行传中 * 使徒式的讲道有一些主题相同，但是我们可以相信，它们仍反映出各个场合之信息的主要内容——这些数据路加应该可以得到。使徒行传的演说词对整卷书的意义重大；总共约占所有篇幅的四分之一。

路加福音一使徒行传可能比其他福音书更接近标准希腊罗马式的历史作品，而其他福音书比较像古代的传记。马太、马可，和约翰都照古代传记的写法，但路加的第二卷书表明，他是在写历史。路加福音和使徒行传的长短与马太福音差不多，马可福音只有一半，约翰福音则为三分之二，由此可看出标准书卷的长度（马太福音、路加福音和使徒行传都接近书卷最长的极限，一个卷轴通常为三十二到三十五呎长）。在第一卷中，路加写耶稣的事；在第二卷中，路加则写 * 圣灵在犹太人和 * 外邦人教会中所做的事，而以彼得和保罗两位人物作代表。许多古代的作者会将人物做比较，这是历史作品的写作技巧之一。（* 蒲鲁他克所写的传记，尤以将希腊和罗马人物相较著称；或许更接近的，是列王纪上十七章至列王纪下十三章，那里似乎是将伊莱贾和继承他的伊莱沙作比较。）

信息 除了前面谈到的主题，及典型的路加式重点，如祷告、神迹奇事和 * 圣灵之外，这整卷书都围绕着普世福音遍传（一 8）而写，全书共有六处或八处的总结之言，陈明福音的传播（见六 7，九 31，十二 24，十六 5，十九 20，二十八 31）。对路加而言，最终的目标乃是跨文化的宣扬与普世的宣教，而惟有靠 * 圣灵赐下的能力，才能克尽此功。

注释书 在写本注释书时，最有帮助的注释书为：Kirsopp Lake and Henry J. Cadbury, *The Acts of the Apostles: English Translation and Commentary*, vol. 4 of *The Beginnings of Christianity*, ed. F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, 5 vols. (1933; reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1979); 以及 F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, NICNT, rev. ed. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988). 其他颇有帮助的注释书，诸如：David J. Williams, *Acts*, NIBC (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1990); I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles*, TNTC (Grand Rapids, Mass.: Eerdmans, 1980; 中文版《丁道尔新约圣经注释：使徒行传》，校园，1987) 等。

— 1~5

预备出发

一套上下两册的著作，常会在下册的开始重提上册的主题或结尾。因此，使徒行传一 1~14 重新概述了路加福音二十四 36~53，并将许多要点叙述得更详尽。历史家能用自己的话来重组资料，加以改写，而读者会认

为，一套书上下两册用字的不同，乃是为了增加可读性，而不是出于作者的疏忽。

— 1 如此写下册的开场白，并非罕见。「开头」或许暗示，使徒行传乃是继续报导耶稣透过 * 教会所行的事，不过这是路加常用的文笔，可能只是反映出闪语或科伊纳语（希腊的普通话）的讲话模式。提阿非罗似乎是这工作的 * 庇护人，或赞助人，路加正式将本书献给他（正如当时的习俗；参：路一 3~4 的注释）。

— 2~3 路加福音二十四章记载了这些证据的几个例子，而这里的四十天，或许将其他福音书中所提到的加利利事工也包括在内。希腊人记载神祇或女神的显现，也要有目击证人作证，但是这类显现并非清楚在肉身中，而与人的接触也不会持续这么长久。

— 4 「聚集」（NASB）直译为「一起用盐」，是共进餐的词组。这个动作是肉身出现（在许多犹太典籍中，天使不能真的吃人的食物和亲密相交〔参：路五 29~32 的注释〕）的最明显凭证。

— 5 在古代犹太教一些派别的讲法中，* 圣灵一方面与洁净相关（因此提到 * 洗礼），一方面与智慧或 * 预言相关；重点则常放在讲预言的能力（在神的感动之下为神说话）。而路加对圣灵这一方面特别强调，几乎掩盖了其他方面。

— 6~11

来与去

— 6 * 门徒会问耶稣这个问题，是很自然的。祂过去一直讲论神的 * 国度（一 3），而 * 旧约在提到 * 圣灵的浇灌之时，上下文常是以色列的复兴（赛三十二 15，四十四 3；结三十六 25~28，三十七 14，三十九 29；珥二 28~三 1）。

— 7 参：马太福音二十四 36。犹太的 * 启示文学作者常认为，按神的意思，历史可分为几个时期。不过他们有时会用自己的算法来计算时期，以预测是否已经接近末期。耶稣说，父已经订出了日期，但却没有启示出来。

— 8 虽然以色列复兴的日期不可知，但神要给以色列的末后使命——成为圣灵膏抹的见证人（赛四十二 1、4、6，四十三 10~12，四十四 3、8）——现今却赐下了。因此，* 门徒要成为以色列中担任先知角色的余民（虽然以色列不顺服神，但神却始终保留了一群余民；参：罗十一 1~5 的注释。）

古籍中对于「地极」究竟指什么地方，说法各异。一般作者常指衣索匹亚（八 27），但在使徒行传中，短期的策略性目标乃是罗马（* 所罗门诗篇八 15 便是如此用「地极」），藉它尽速影响整个帝国。不过，从长远的角度来看，乃是指万族万民（诗六十七 1、7；赛四十五 22，四十九 6，五十二 10；徒十三 47 亦然）。

— 9~11 在希腊故事中，有好几位英雄升到天上，通常是先经过死，然后变成神祇（如赫拉克里（Heracles）在火葬的柴上）。不过，对路加而言，升天只是肯定了耶稣在 * 复活时所得的地位，是这位原本亦人亦神之王的加冕时刻。犹太典籍记载，伊莱贾（旧约）和其他人（后期各种典籍）曾被接到天上，因此犹太读者能了解升天是怎么回事；但是差别为，一是敬虔之人被高举，另一则是主受到高举。他们领受了召命，要招聚全人类来相信这位主。天使能在天地之间上升下降，在路加的时代，人不会认为这种天使的活动有什么特别。

犹太教也用比喻的方式讲，神的智慧能在天地之间自由地上升下降，不过从来没有用在 * 叙事之中，因为智慧乃是拟人化的说法，并不是一位历史人物。

摩西曾将他的工作移交给乔舒亚，伊莱贾也将工作移交给伊莱沙，而 * 拉比和哲学家亦会将工作移交给自己的 * 门徒。这种传承的模式造成了一些「传承故事」，描述一位教师如何将召命传递下去。耶稣在交代一章 8 节的使命之后，立刻升到天上去，让信徒成为祂的继承人，负起普世传福音的使命，直到祂再带着同样荣耀的身体回来为止（一 11）。

— 12~14

祷告聚会

从逾越节到五旬节共五十天，减除耶稣在坟墓里的时间，和一章 3 节的四十天，这个聚会大约进行了一个星期。（教会传统说，是五旬节的前十天——或许是根据这段经文。）

— 12 橄榄山是众人以为 * 弥赛亚来时将显现的地方（亚十四 4）。距离圣殿以东约半哩路，比圣殿高几百呎——接近「安息日可走的路程」，即两千腕尺。（这说法是指距离，并不暗示当天是安息日。）

— 13 耶路撒冷较富裕的部分是上城，那里楼房很普通，楼上的房间也较宽敞。在许多巴勒斯坦的住家里，楼上的房间只是一层阁楼，不过有古籍报导，曾有大批圣贤在较宽敞的楼房中聚集。

十二使徒的名单在 * 新约各卷中都不太一样，暗示这份名单并没有标准化。不过从当时的商业文件看来，一个人有两个名字是很普通的，或许其中一个常用，也可能两个都同样常用。KJV 在犹大前面加了「兄弟」，

这不太可能正确；古代的碑文会用希腊词组，如「雅各布的犹大」，意指「雅各布的儿子犹大」。



从南面看橄榄山

— 14 当时的文化轻视妇女在公众的角色，因此妇女也同样参与，很值得注意，尤其她们显然与男人混杂在一起。（不过在会堂的崇拜中，妇女并不一定与男人隔开——这与一些人的说法不同。）在巴勒斯坦以外，「祷告」常意指「祷告之家」，或「* 会堂」，有些注释家认为，这里的意思便是如此；但是路加是用「会堂」一词指那类地方。这段经文不必解释成连续不停的祷告，不过它的确指比平时更多的祷告（即：超过一天祷告七小时），否则路加便没有理由这样说。

— 15~26

取代背道的使徒

可能保有 * 死海古卷的 * 爱色尼人，在推举领袖时会有十二个职位，象征这个团体乃是以色列的真正余民——尽管整个国家都背道，他们仍向神忠心不贰。耶稣拣选了十二位特别的 * 门徒，也有此意，因此十二位正式领袖的数目必须凑足，至少要让众人都明白，有十二位在职。犹大已经由于背叛而丢弃了他的职位。

— 15 根据一项时间不明的犹太传统，在以斯拉的时代，有一百二十位长老首先传下律法。另外，* 死海古卷要求，每十个人必须要有一位祭司，因此，一百二十可能是由十二位领袖带队所组成的最多人数；其他的门徒可能无法全都同时出席。但是路加的重点可能只是说，楼房已经挤满了人（参一 13 的注释）。

— 16~17 犹太人相信圣经「必须应验」，而神有权掌管历史。希腊罗马的作者用命运作为安排情节的技巧，

但路加却认为，历史正按着神在圣经里所启示的目标前进。

— 18~19 在古代文学中，* 离题的情形很常见；路加在这里也暂时岔出去。这个事件与马太福音二十七 1~10 有相同之处，也有差别之点；这些异同可以从两位作者所注重的细节不同，以及古代历史家对这类细节处理的自由来解释。（有些古代文字嘲讽人自杀，说想上吊的人刚把自己挂上去，绳子就断了，不过这类文字通常只是编的小说，至少在真实的生活非常罕见！）

— 20 彼得在此运用犹太式「更何况」（qal vahomer）的解释法来理论：如果诗人（诗六十九 25，一〇九 8）可以如此讲论指控义人的恶人，这个原则岂不更可以应用在那罪大恶极之人——出卖 * 弥赛亚的人——身上？（诗篇六十九篇是论义人受苦的诗篇，* 新约作者将其中许多要点都正确无误的应用在耶稣身上。）

— 21~22 在古代，目击证人（参一 8）十分重要，就像今天一样；因此所选的人，必须从耶稣的 * 受洗直到 * 复活都经常与祂在一起。

— 23~26 旧约和 * 死海古卷都常用抽签来选择人，以从事特殊的任务（代上二十四 7，二十五 8）。别的事也曾用这种方式来决定（如：* 拉比、犹太历史家 * 约瑟夫等等），在希腊人当中，这则是一种求神明决断的办法。犹太人用签，因为他们相信是神在掌权（拿一 7，神也让异教徒用这个办法，把乔纳的不顺服暴露出来），不过他们禁止一切求神问卜的作法。

一个人有两个名字是很普通的事（约瑟·巴撒巴则有三个），特别有些常用的名字（如：约瑟）很需要再分清楚一些。「巴撒巴」是亚兰文，意为「安息日之子」，或许他是在安息日出生的。

二 1~4

五旬节的证明

犹太人将 * 圣灵的浇灌特别与末世（一 6）相连，而神在五旬节所赐下的一些记号表明，虽然神的 * 国度还没有实现（一 6~7），但从某个角度而言，其能力已经因 * 弥赛亚第一次的临到而开始彰显了（二 17）。

二 1 按 * 死海古卷，五旬节的庆祝是纪念约的更新；后期有些记载说，它乃是庆贺神在西乃山赐下律法。（有些注释家认为，路加有意将摩西赐下律法和耶稣赐下圣

灵作模拟，但是将五旬节与律法相连，可能比路加更晚，而从使徒行传第二章几乎看不出路加将这两者相连——即使在他之前的一些犹太基督徒或许会如此拉关系。更重要的，应该是来参加这节期的各地群众；参二章 5 节的注释。）

二 2 在别处神曾使用风来代表祂的 * 灵，这灵将于以色列未来得复兴的时候，使死人复起（结三十七）。这个象征显示，众人对未来的期望，如今已轰轰烈烈地进入历史之中。

二 3 在被掳之前，神曾将祂的荣光临到每一个祂选为居所的帐幕中（出四十 34~35；王上八 10~11）。可是火也曾用来描述神在忿怒之日将施行的审判，因此可以作为未来的记号（赛六十六 15；参：路三 16 的注释）。

（有些人将神颁布律法时的火——出十九 18——与此处相比，也有人以炼净金属的火来与此处相较。）

二 4 有些学者引证其他文化中无条理的发言，与此处的方言相较，但是这种从希腊罗马古籍中取出的所谓相仿例子，力量很薄弱。路加所展示的这种发言，不是无条理的，而是用他们自己不明白的语言在敬拜，并且他指出，* 旧约 * 预言的恩赐是此处的背景（参二 16~18 的注释）。

二 5~13

五旬节的各族之人

路加在此所描述的场景，最合适的地点应当是圣殿的院中。倘若 * 门徒仍在一章 13 节的「楼房」内聚会（此点仍有争议），他们也很靠近圣殿；宽敞的大房子只在耶路撒冷的上城靠近圣殿之处才有。

二 5 来自罗马与巴底亚境内各地的犹太人，会来参加三种节期（圣殿节、逾越节和五旬节）。由于五旬节只在逾越节之后五十天，有些人终身难得花费巨资来朝圣，会留下来参加两个节期。五旬节可能是三个朝圣节期中最受重视的一个，但是人潮依旧不减，有 * 约瑟夫为证。

二 6~8 来自巴底亚的犹太人会懂 * 亚兰文；从罗马帝国来的人则懂希腊文。但是他们当中许多人也熟悉自己所居城市的当地语言。（连巴勒斯坦的犹太人通常都会讲两种语言，就像今天世界上许多地方的人一样。）

二 9~11 虽然这些人都是犹太人，但是就文化和语言

而言，他们原属于许多国家；因此，从 * 教会成形之初，甫成为一个明显的团体之时，* 圣灵就将教会蕴育成在基督主权之下的多文化群体。

有些注释家认为，这个国家名单与古代的占星名单相呼应，但是二者相似之处不多。最可能的建议为，路加只是将创世记十章的列国表改为当代的名称。在巴别塔事件之后，神审判他们，变乱他们的口音，使这些国家分散到各地（创十一）；此处神藉一个神迹，将那次的审判颠倒过来，打破了语言的隔阂。

二 12~13 作者（无论在记事或写小说）常会用问题来引出响应。古代的作者有时会用醉酒的方式来描述得灵感的人；希腊人相信，人会因神祇的灵感而亢奋不已，而 * 斐罗，这位熟悉希腊思想的犹太作者，曾写了许多被神灵陶醉的事，远超过任何现存的作者。因此，超越的经历（无论是出于神的感动，或是被邪灵附体），有时在外人看来，其忘形的举止与醉酒十分相似。（醉酒对希腊人是很普通的事，不过在犹太的巴勒斯坦，醉酒却很严重，是可恨的，有罪的。）

二 14~21

五旬节的预言

二 14~15 在希腊罗马社会，向大众演说的人通常是站着讲。彼得先回答后提的问题（二 12~13）。一般人不会在早上九点喝醉，到晚上才有此可能（参：帖前五 7），因参加宴会；第二天早晨或许还有后遗症，但是举止不会像醉酒。

二 16~18 「这」（二 16）是指说方言（二 6、12），彼得说，这事的发生应验了约珥书有关 * 预言之 * 灵的话，或许他是在用犹太式「更何况」（「由小更可见大」）的论证法：若圣灵可以感动他们讲出自己所不懂的语言，祂岂不更可以感动他们用自己的语言讲出神的话来？异象和异梦是属于预言的范畴，彼得在二章 18 节加上「他们就要说预言」一语（约珥书中没有），来强调这一点。

彼得将约珥书的「以后」（二 28）解读为「末后的日子」，先知常用这个词组指主的日子之后（赛二 2；弥四 1），这也符合约珥书的上下文（珥二 30~三 3）。既然未来的世代是从 * 弥赛亚临到开始，而弥赛亚——耶稣——已经来到，因此，至少从某个角度而言，这

世代已经开始——圣灵浇灌在跟随祂之人身上，便是证明。

二 19 约珥书二 30 用到「奇事」，却没有用「神迹」；彼得或许加上「神迹」，因为他想显明，至少一些当有的神迹在地上已经出现（徒二 22；参：申二十六 8）。「血、火、烟雾」是描述战争的用语。

二 20~21 在约珥书中，日头要变为黑暗，月亮要变颜色，主要是因蝗虫（及 / 或人）的侵袭（珥二 2、10，三 15）。彼得声称，此一神在末时对以色列的拯救，已经以某种先发性方式开始了。方言证明了 * 预言之 * 灵已经临到，这便证明救恩已经临到，由此可证明弥赛亚时代已经临到，因此，* 弥赛亚已经来了。

彼得引用约珥书的话到此告一段落，不过到了这篇讲章的末了（徒二 39），他又回到约珥书二 32 的最后一句话（「所有主所召来的人」）。因此，他的讲章是标准的犹太式（* 米大示）解经，讲解他所引用的最后一句经文，并且回答一个问题：他们要求告之主叫什么名字？在希伯来经文中，这里的「主」乃是神的圣名（雅巍），而参加 * 会堂的读者会将它读为「主」字（Adonai）；彼得很可能是引用希腊文圣经向这些来自天下的听众讲话，而希腊文只用简单的「主」字，不过大家都知道，在这里它的意思是「神」。

二 22~40

五旬节的信息

正如贝利（Kenneth Bailey）的分析，彼得的这篇讲章是长篇的对称架构，即颠倒平行的文学结构：A. 你们所钉十字架的耶稣（二 23、36b）；B. 戴维曾说：「主……在我右边」（二 25、34b）；C. 戴维已死 / 没有升天（二 29、34a）；D. 戴维预言 / * 圣灵的证据已经出现（二 30a、33c）；E. 神起誓 / 圣灵的应许（二 30b、33b）；F. 基督坐宝座（二 30c、33a）；G. 戴维预先看见 / 十一位使徒的见证（二 31a、32b）；H. 耶稣的 * 复活（二 31b、32a）；I. 耶稣没有朽坏（二 31cd）。以上 G 点将门徒的见证与先知的能力连结起来（参一 8 的注释）。

二 22~28 彼得引用诗篇十六篇来支持他的论点（在使徒行传二 29~32 予以发挥）：神会使 * 弥赛亚从死里复活。有些反闪族人士曾用类似二章 23 节的话来攻击

所有的犹太人，可是彼得对他们整体责任（参：撒下十二 9）的评语，不会比 * 旧约的先知更尖刻（如：阿摩司、以赛亚、杰里迈亚），因此若过分严苛地运用这句话，是不对的。

二 29~31 彼得主张，这篇诗不可能是指戴维，因为戴维的身体已经朽坏。（耶路撒冷城外有一座戴维的墓，旁边还有女先知户勒大的墓。）这篇诗应当是指戴维最终的后裔，就是大家都同意的那位 * 弥赛亚（受膏君）——按定义而言（徒二 30；诗一三二 11；参：诗八十九 3~4）。

二 32 经文说得很清楚的，他们亲眼看见耶稣应验了那些话；他们的见证也有 * 圣灵浇灌为印证，这一点圣经他处也没有解释（二 16~21、33）。

二 33~35 犹太解经家常将使用同一个字或词的经文串接起来（这原则称 *gezerah shavah*）。因此彼得接上了诗篇一一〇1，这节明显是指 * 弥赛亚，而其中和诗篇十六篇一样，有「右手」一语，并讲到升天之事。（有些注释家认为这篇诗与摩西相关，他们指出犹太人的一个传统，说摩西曾升到天上，去领受律法；不过，若视这段经文只是单纯的解释该篇诗，它的意思会更明确。）

二 36 彼得根据诗篇一一〇1 指出，* 复活的那位便是戴维称为「主」的那位。祂既拥有「主」之名，即是约珥书中所提的那位（二 32；参：徒二 21 的注释）。

二 37~38 彼得指教人如何求告主名（二 21）：要奉耶稣的名 * 受洗。由于受洗原是为异教徒归信犹太教举行的仪式，彼得的要求会让犹太听众感到不快，令他们觉得不受尊重。他要求信的人作公开、彻底的归信见证，而不容他们想无条件得救、私下作决定、又不明确委身。「奉耶稣基督的名」将此一洗礼与其他古代的洗礼分别出来，因受洗者必须对基督有信心；这个词组只是指，受洗的人要承认基督。（使徒行传常将这个词组和「受洗」〔*be baptized*〕连起来，是被动式，而非主动式；这不是指一种形式，在为人施洗的时候要如此念诵，而是指领洗的人要承认这样的信仰；见二 21 和二十二 16）。

犹太教不同的派别会强调 * 圣灵不同的方面（如：* 死海古卷注重洁净与智能，* 拉比和其他人看重 * 预言），而路加的著作特别强调圣灵的感动和预言，他也与 * 新约其他的作者一样，认为就神学而言，圣灵的工作乃是一整套的（参八 14~15 的注释）。

二 39 读过整个使徒行传的人会猜测，「远方的人」是否指 * 外邦人（赛五十七 19；参：徒二 17），但是彼得当时一定是在想分散在巴勒斯坦之外的犹太人。在旧约里，这种普世性的 * 圣灵浇灌是到末时才发生的，也会在那个时段中持续下去。

二 40 古代的历史家会将演说编辑、重新安排；他们不会逐字引用（没有人可以做到——除非该演说极短（但演说者有时会连续讲几个小时），而讲员也预备了大纲交给作者）。因此，路加只是将彼得的话作了重点摘要。

二 41~47

五旬节的能力

二 41 * 约瑟夫估计，在巴勒斯坦境内的 * 法利赛人总数为六千，因此，在耶路撒冷有三千人归信此一新的耶稣运动，这步可不算小！圣殿山有许多浸池，崇拜者常用来作礼仪的洁净之用；因此大批 * 洗礼可以快速进行。



圣殿山的浸池

二 42 古时大部分特殊的团体都会一起吃饭（* 神秘宗教、法利赛人的团契、葬仪社人士等）。不过，许多希腊社群的人只是每个月一次聚集用餐（与二章 46 节不同）。因此，早期基督徒天天在一起用餐的作法，值得注意（后来减为每周一次）。

餐桌的交谊表明亲密，吃饭的时候互相讨论，甚至聆听讲话，都是很平常的。犹太祭司会提供讨论题目，而这段经文讲到教导与祷告（或许包括参与圣殿的祷告——三 1），由此可见，早期基督徒的相交，重心无疑是在亲切的崇拜、分享，和学习圣经，比现今的西方信

徒更加深入。

二 43~45 路加在这里所用的希腊言辞，是 * 毕达哥拉斯（Pythagoras）等人用来描述理想式、乌托邦社会的用辞。因此，凡是认为早期 * 基督徒在二章 44~45 节犯了错误的人，乃是将自己的观点读入圣经，并没有听懂路加的信息，因为根据路加的描述，这种激进的生活方式乃是 * 圣灵浇灌的结果。

有些犹太团体，如住在 * 昆兰的社群，会采取毕达哥拉斯的模式，将他们所有的财产都交给社群的领袖，因此他们所有的人都能脱离社会，住在一起。本段经文描述的财物共享，虽然与上述群体一样激进，但绝不是为了脱离社会。早期的基督徒承认，耶稣是他们个人的主，也是他们财产的主（参四 32）；他们把财产卖掉，以供应有需要的人（四 34~35），并开放他们的家，让基督徒前来聚会（二 46）。这些行动并不是要达到 * 禁欲的理想——如某些希腊和犹太派别所行的，而是彻底地实践「人比财物重要」的价值观。据报导，基督徒的这种行为一直持续到第二世纪，长期以来都被异教徒耻笑；后来异教的价值观终于充斥在 * 教会当中。

二 46~47 圣殿是公众聚集的最佳场所之一，百姓常在那里聚会。在献早祭与晚祭（三 1）的时候，会有几个小时的公祷。

三 1~10

奉祀的名医治

路加在此举出一个最著名的例子，阐扬他在二章 43 节所提及的神迹。

三 1 献早祭与晚祭的时候，会有几个小时的祷告（参二 42）；此处献晚祭的祷告时间，约为下午三点（从 * 死海古卷与后期的资料看来，还有第三段祷告的时间，或许是在日落之时。）

三 2~3 「美门」可能是尼坎诺门（Nicanor Gate，根据捐款的亚历山太人士命名）的俗称，为最主要、最大的门，由最贵的铜作成；它位于东边的妇女院内，面对圣所，在日出的时候一定特别美丽。门前有十五层台阶，而妇女或有残疾的人、不洁净的人，都不能跨入此门；可能不少乞丐坐在台阶上，向要进入以色列圣殿院内的人乞讨。

古代在公共场所行乞，是很常见的事，不过其他族

裔的人不像犹太人这样强调施舍。在犹太教里，只有不能工作的人才用这种方法谋生，不过施舍是受尊重的行为，而瘸子或瞎子都不会挨饿——那些靠近圣殿的，就更不会了。天生的残疾被视为比其他疾病更难医治（约九 32）。

三 4~10 古代行异能的人通常会祈祷，或召唤神灵来，而不会命令病患得医治（* 新约也推崇祷告——雅五 14）；但是单靠宣布神的话语就行神迹，在* 旧约的先例相当多，因先知乃是讲出神的旨意（如：王下一 10，二 14、21~22、24，四 43，五 10）。「奉耶稣基督的名」在此的意思可能是「以祂代表的身分行事，（我向你）」，或「耶稣医治你」（徒三 16，四 10~12；参：约十四 12~14 的注释）。

三 11~26

宣讲的机会

在使徒行传里，神迹奇事往往提供了作见证的机会，不过所强调的，总是福音本身的宣扬。

三 11 彼得、约翰，和这位乞丐走上美门的台阶，进入圣殿院中，来到东边的柱廊——有人认为这廊子是所罗门圣殿所留下的（参：约十 23 的注释）。

三 12 犹太人常认为，人之所以能行神迹（如：叫天下雨），是因他们非常敬虔，以致神会注意他们的要求。路加强调，* 使徒与常人无异，只是有神的 * 灵充满（徒十四 15）。

三 13 「亚伯拉罕、艾萨克、雅各布的神」，是每天祷告中都赞美的对象；「仆人」意指以赛亚书（参：太十二 15~18 的注释）。

三 14 在犹太文学中，「圣洁者」一向专指神；「公义者」通常也是神的头衔，不过亦曾用在以诺、挪亚、一些 * 拉比等人身上；* 死海古卷讲说，他们的创立者是「公义的教师」。从上下文可以决定这个头衔指谁。

由于这次的医治并不是在节期时发生，彼得的听众大部分应当是耶路撒冷人或巴勒斯坦人（与二章 23 节不同）；这里对听众整体的指责，不会比 * 旧约先知的责备更严厉（如：摩二 6~三 8）。称革命份子（巴拉巴）为「凶手」（参：路二十三 19），会让同情革命的人士不悦。

三 15 「王子」（NASB）或「作者」（NIV）（和合本：

主）曾用来指希腊城市的创建者与保护者、族长，或军中的审判官（旧约），或指带路的指挥官；也曾用来指希腊的神祇，如赫拉克里。在此可能指那位带头走上（* 复活）生命的人（与三章 14 节的凶手成对比），祂跑在其他人的前面，为他们预备一条路，让他们也可以活下去。路加会采用反讽（常用的文学技巧）：耶路撒冷的人接受一位凶手（三 14），却杀掉那位生命的原创者。

三 16~17 * 旧约和犹太教认为蓄意犯罪（民十五 30~31）比无意犯错（民十五 22~29）更坏，不过两者都有罪；而他们亦认为，不认识神的真理也算有罪（如：赛一 3，二十九 11~12；何四 6）。

三 18 后期犹太教师有时用 * 夸张法说，整个先知的信息都在讲论弥赛亚时代，或耶路撒冷的复兴，或某个大家关注的话题。后期的教师常说，* 弥赛亚会受苦，也说到两位弥赛亚，一位会受苦，另一位会作王；不过「受苦之弥赛亚」的概念，似乎是基督徒最先宣讲的。

三 19 以色列是否必须先 * 悔改，才会得到最后的拯救？还是神会按照祂预定的时间来施行拯救？犹太教师对此事的看法不一致。在旧约先知中，以色列必须先悔改，才会得救；后期有些犹太典籍（如：* 禧年书一 15~18，二十三 26~27）跟随旧约的看法，强调以色列的悔改是历史的目标。



禧年书、挪亚书及一般次经残片

三 20~21 基督不会再回来，直到以色列（一 6）和世界复兴之日临到。希腊作者讲到宇宙的「循环」：它会

按着周期被火摧毁又再生。但是犹太人期待以色列会复兴；这是旧约先知的中心信息（如：赛四十 9~11；耶三十二 42~44；结三十七 21~28；何十一 9~11，十四 4~7；摩九 11~15），而彼得似乎是在指此事。

三 22~23 其他 * 新约经文亦将申命记十八 15 和 18 应用在耶稣身上。另外一些数据也将这段经文应用在将来像摩西的先知身上（如：* 撒玛利亚文件与 * 死海古卷；* 拉比亦常如此）；有些领袖被后人认为是先知，他们想复制摩西或乔舒亚的神迹，可能暗示他们想扮演此一角色。不过 * 约瑟夫说，他们的神迹都失败了。

三 24~26 彼得的听众在灵里是「先知的子孙」；有关 * 预言，参三章 18 节。亚伯拉罕必须透过他的子孙才能使万国得福（创十二 3），而已经差遣祂的仆人（三 13），先将祝福带到他们中间了。

四 1~12

被圣殿官员捉拿

四 1 * 撒都该人控制了圣殿的官府，和大部分的住殿祭司。圣殿的守殿官（sagan，等于当地的警察，为罗马人所允许，由利未人组成），别的数据也有记载，可能与大希律的日子所谓「王的护卫」是同一批人。

四 2 撒都该人与 * 法利赛人对 * 复活的想法不同，但是法利赛人对他们的威胁不像基督徒那么强，因为法利赛人的教导只是对未来在理论上存着盼望。使徒见证说，已经有一个人复活，从犹太人的角度来看，便意谓复活已经开始实现。* 门徒不单教导未来复活的盼望，而且保证此事会发生，因此便威胁到撒都该人在百姓中的领袖地位。

四 3 彼得和约翰到圣殿时大约是下午三点（参三 1），因此接近日落时分。这次的对象并没有在圣殿推倒桌子，所以官府愿意按照律法，等到第二天再审判他们（晚上审判是不合法的）。

四 4 当时耶路撒冷的人口，估计的数目有差异，从两万五到八万五都有，而 * 约瑟夫说，当时在巴勒斯坦只有六千名法利赛人。因此，在耶路撒冷出现五千名犹太基督徒「男人」——妇女和孩子还不算在内（此处希腊文的意思），数目非常可观。由于他们是在外院，归信的人当中一定有妇女。

四 5 此处提到的犹太权威人士代表 * 公会，就是管理

耶路撒冷的犹太法庭；他们应当会在圣殿附近、他们的聚会厅里聚集。

四 6 这些官员都很出名。路加就像当日其他的作者一样，松散地使用「大祭司」一词，指任何一位大祭司家中的官员。该亚法是当时正式的大祭司（参：约十一 49，十八 13 的注释）。* 拉比和 * 死海古卷（以及其他数据，如 * 巴录二书）对圣殿权贵最后几代的风评不佳，他们与这些人合不来。

四 7 古代的故事写到审判的情景，或海盗等遇难故事，都会用标准的悬疑笔法。

四 8 在 * 旧约里，* 圣灵常会临到神仆人的身上，让他们能从事特殊的任务（如：出三十五 31；士十四 6），而关系最密切的是 * 说预言，和先知式的讲论（即：讲出神所要讲的话）。

四 9~12 「靠名」（12 节）得救，暗指彼得早先对约珥书二 32 的说明（徒二 21）；译为「拯救」的词，也有恢复健全（即：医治这人——第 9 节按字面便是如此）之意。彼得在第 11 节引用的诗篇一一八 22，是他从耶稣学到的用法；参：路加福音二十 17。

四 13~22

神的权柄超过官府

四 13 「没有受过教育」（和合本：没有学问）意思是没有受过希腊 * 修辞学（公开演说）的训练——而祭司权贵都受过。（这句话也可能指他们没有在一位德高望重的 * 拉比门下受教——可能这些当权者十分高傲，不认为耶稣算是有名望的拉比。）民众所喜爱的希腊哲人常喜欢夸口说，自己没有受过修辞学的训练，而且过着简朴的生活，因此，彼得、约翰被 * 公会认为的弱点，许多路加的读者反倒会以为是他们的长处。可是他们「未受教育」却仍大胆，原因显而易见：他们受过耶稣的教导，而耶稣本身非常勇敢，且同样「未受教育」。

（一般人认为，门徒的行径可反映出他们从教师学到的生活方式与性情。）

四 14~18 门徒和祭司权贵都看出，这件事没有理由提出法律诉讼。不过，祭司权贵既负责保护圣殿，便拥有警察的权力，可以控制他们视为自己地盘之内的教导。有些犹太教师主张，倘若一个人的教导不符合他们自己从圣经中的推理和传统，即使他行了神迹，也没有资格

教导。

四 19~22 哲学家常强调要顺服神，不顺服人，要追随真理，不跟随社会潮流；苏格拉底，这位受到死亡威胁仍不住声的哲人，便是著名的例子。而 * 旧约的先知（如：拿单、伊莱贾，和杰里迈亚，都曾指出王的罪，乌利亚更因此而殉道——耶二十六 20~23）则是更清楚的例子。读者的背景无论是希腊或是犹太，都可看出哪一方的立场正确。

四 23~31

面对逼迫的赞美

四 23~24 希腊戏剧中，合唱者常会一齐朗诵台词，不过这里的「同心合意」（KJV、NASB）只是指「在一起，一心一意」（同一个字也出现在一 14，二 46，五 12）。这并不是同声诵读的礼仪——如后来 * 会堂的标准模式；在这个时期，大多数巴勒斯坦会堂是否有同声读祷文的习惯，学者的意见尚不一致。其实，这里的经文可能只是指，有一位受 * 圣灵感动的人带领大家祷告。

这段祷告首先承认神在掌权（祂有能力回应祷告），所引用的是诗篇一四六 6，该篇讲论神的信实，祂将高举受逼迫者；祂比压迫他们的人更伟大。

四 25~28 诗篇第二篇显然指戴维王室的后裔，特别指 * 弥赛亚，世上的君王都聚集起来反对他。（后期 * 拉比将这段经文用来指歌革和玛各，就是列国聚集起来，反对弥赛亚与以色列的场景）。在第 27 节，信徒看出耶稣的对头应验了该经文中的反对势力。这便表明他们看出，耶稣（和他们本身）所遭遇的反对，其中有神的旨意。

四 29~31 在 * 旧约和犹太教中，为伸冤的祷告很常见（见：代下二十四 21~22；诗一〇九 6~20；亦见：启六 10），但这里则是求忠心与大胆（参：诗一三八 3）。犹太教以少数行神迹之人的故事为傲，异教则在各地都有医治的神庙和术士，但是，像这样信靠神来广行神迹的运动（参：徒二 43，五 12），则是史无前例的。

四 32~37

持续的复兴

正如二章 41~47 节，这次神的 * 灵浇灌的结果，

不单带来神迹和充满圣灵能力的话语见证，也使人主动互相照顾，分享财物。这段的背景，请参二章 43~45 节的注释。

四 32~33 在 * 旧约里，神的恩惠与 * 圣灵可以「降在」个人身上（参：民十一 24~29；结十一 5）。

四 34~35 在 * 死海古卷里，团体的负责人将收到的东西分给整个团体；在大多数巴勒斯坦的犹太教里，都有捐款的监督者，分配所领到的经费。

四 36 许多犹太人住在居比路（现今的塞浦路斯）。* 亚兰文的「巴拿巴」可以指复苏之子，或是「先知之子」。给人取绰号，常是描述那人的品质。

四 37 经常有人像约瑟一样作出捐献（四 34），不过路加的用意，是想在提反面的例子（五 1~11）之前，先提一个正面的例子，并且藉此介绍一位重要的人物（九 27）。把正反例子作对比，是古代所推崇的写作技巧。按照 * 旧约的律法，利未人不可拥有土地，但在耶稣的时代，一般都有（参：十二 12~13，巴拿巴的亲戚），而有些甚至还相当富裕，像撒都该人的祭司。

五 1~11

对付团体内的罪

曾经有一个人将掳物据为己有，而这个罪连累了整个以色列，让全民受到审判，许多人死亡；等到以色列人将犯罪者处死，他们才能再向前迈进（书七）。神要祂的子民整体都圣洁，祂对全然委身的声明非常看重，远远超过今天大多数的基督徒。

五 1~4 古代要求成员交出财产的团体，常会有一段等候时期，在那段时间里，个人可以取回自己的财物，离开这个团体（参：* 死海古卷和 * 毕达哥拉斯追随者）。早期基督徒的行动不是基于规定，而是出于爱，但是这段经文对谎报已经交出所有财产之人的惩罚，比其他团体更严厉。* 死海古卷对这类犯法之人，一年内不准他们与大家共餐，对他的饮食供应也减少四分之一；在这里，神则将之处死。列王纪下五 20~27，和一块在伊比道乐斯（Epidaurus）出土的希腊碑文，显示出古人大部分都知道向神或祂的代表说谎的危险。

五 5 犹太传统说，一名犯奸淫的人喝下圣殿的苦水（民五），便会立刻倒毙；还有一些故事讲到，* 拉比以严厉的眼光宣告审判，或（在后期的故事中）赶出愚昧的

学生。审判的神迹出现在希腊典籍中，在* 旧约更是常见（如：民十六 28~35；王下二 24；代下二十六 16~21）。

五 6 死者通常当天就埋葬，不过通常妻子应当会事先知道（五 7）。或许亚拿尼亚和撒非喇没有家庭墓地，因为他们把大半的财产都给了* 教会。

五 7~11 旧约（如：申二十一 21）和后期的犹太教（* 死海古卷、* 拉比等），在好些个案中都以死刑的宣判让人「惧怕（或译：敬畏）」（11 节）；因此它有净化的作用。

五 12~16

神迹增多

古代有几位教师曾行过神迹，不过据报导，其中最著名之人所行的，不过像这里 * 使徒所行的一样，而且这类报导都不是同一代的人写的。大部分当代人所记的这类神迹，都归功于庙里的神明（而早期基督徒对这点的看法，参：林前十 20）。

五 12 所罗门的「廊」（KJV）或「柱廊」（NIV），参三章 11 节，及约翰福音十 23 的注释。

五 13 「其余的人」似乎是指未信者，而不是指其他的基督徒（二 42、47）（这与一些希腊的派别不同，如毕达哥拉斯追随者，根据报导，他们认为只有被拣选的人才能进到毕达哥拉斯面前）。许多非犹太人参加 * 会堂的聚会，相信以色列的神，但没有完全皈依，遵守犹太人的规定（参十 2 的注释）；可能这里所指的，是持类似心态的犹太人，他们站在外围，尊敬此一「耶稣运动」，但却没有皈依。

五 14~16 古代的人认为，人的影子附属于人本身；在犹太律法中，如果一个人的影子碰到了尸体，和他本人碰到一样，都算为不洁。一般人强调需要碰触神医，才会有效，这可能是受到迷信术士的影响（异教的魔术概念，认为能力是一种实体），不过神仍然借着祂所指定的代表，来满足他们的需要（参十九 11；可五 28~30）。

五 17~32

再度被捕

五 17 * 撒都该人很有权力，但不像 * 法利赛人受百

姓欢迎。基于政治情势，他们不得不与法利赛人保持关系；他们会「嫉妒（和合本：忌恨）」（参：可十五 10），并且作出对 * 使徒不利的事，并不让人意外。* 约瑟夫形容撒都该人为一「派」，与路加在此处用的名词（和合本：教门）相同（大部分译本如此译；参：「党」，NIV、TEV；亦见：徒十五 5，二十六 5）；约瑟夫也是为希腊读者而写，对他们而言，这个词可以指某个哲学的学派。

五 18 这种外监是用来暂时收押嫌犯，等候审判，而不是刑罚人的监牢。

五 19 希腊典籍中常有奇迹式逃离监狱的故事（如：被本丢斯王（Pentheus）下监的希腊神祇狄奥尼修斯（Dionysus，译注：希腊酒神）），在基督教之前，有位 * 散居时期的犹太作者亚达潘努（Artapanus）写了一则故事，讲到摩西也有这经验。当然，出埃及本身便是神的奇妙拯救，使他们脱离牢笼（亦参：利二十六 13；诗一〇七 10~16）。

五 20~21 圣殿的门半夜会打开，不过百姓只在日出之后才会来。* 使徒的审判订在白天举行，因为审判不能在晚上举行（四 3、5）。

五 22~26 幸好这些守卫只是犹太圣殿权贵的利未警力，而不是罗马人或希律亚基帕一世的士兵，否则他们可能脑袋不保（见十二 18~19）。

五 27 大祭司是 * 公会或审判庭的主席。

五 28 对 * 使徒的指控为，他们把处死耶稣的责任怪在官府身上，激动民众的反感，但官府的管理乃是罗马人所同意的。（公会认为，处死耶稣乃是要除掉可能引发暴动的革命份子。）

五 29~30 参四章 19~20 节的注释。使徒声称，公会是死刑的罪魁祸首。

五 31 参三章 15 节的注释。在 * 公会带头的 * 撒都该人或许认为，* 使徒所谓的耶稣是王——虽然他被公会处死，但却被神高举，为祂掌权——乃是一项错误；不过，就这个案件而言，他们可能认为，这种宣告乃是直接向他们的政治权力与智慧发出挑战。

五 32 作见证，参一章 8 节；* 圣灵是 * 预言的灵，感动他们去作见证，而一般人认为，到了末时才有圣灵，或只有最敬虔的人才有。使徒的回答显示，他们不认为公会是顺服神的。

法利赛式的温和支持

所有的 * 公会成员，无论是具政治企图的 * 撒都该人权贵，或是想提高敬虔情操的 * 法利赛教师，都自称跟随以色列的神，不愿意得罪祂。

五 33 当时并非节期，巡抚不在城中，所以宗教领袖或许可以随心所欲，不按法律或当时的约定行事（参六~七章）。法利赛人的典籍记载，这时期的祭司家族有时会用暴力来达到他们的目的。

五 34~35 迦玛列一世是温和的 * 希列最著名的学生，这里说他受众百姓敬重，是十分客气的说法；他可能是当代最具影响力的法利赛人领袖，也具耶路撒冷权贵的名声。后期 * 拉比推崇他的敬虔与学识，赋予他「拉班」（Rabban）的头衔，后来这头衔指管理法利赛法庭的人。* 约瑟夫提到迦玛列作官的儿子西门，暗示这个家族在耶路撒冷极有权势。（后期有一传统说，迦玛列是希列的儿子，但这可能是错的。）

* 法利赛人没有多少政治权力，也不相信可以为政治理由而将人处死。即使基督徒犯了很大的错，只要他们遵守摩西的律法，法利赛人不认为应当责罚他们。迦玛列一世不像福音书中许多的法利赛人，这里刻画他是按照法利赛人所信的规条而活的人（亦参二十二 3）。

五 36 如果 * 约瑟夫是正确的，丢大的反叛便在公元四十四年——在迦玛列这番话的十年之后。丢大之名并不常见，因此不太可能从前还有一名革命份子叫丢大，不过这个名字的确出现过（如：在耶路撒冷的一块墓碑上）。路加可能只是将当时读者最熟悉的革命份子之名字放在这里，而没有用迦玛列所可能提到的另一位名声较小、只有当代之人知道的叛徒（历史家有时会用自已的话来调整书内角色的演说）；因此，若不是路加有错，就是 * 约瑟夫弄错了。

丢大是位犹太术士，他把跟随者召集到约但河边，说自己会将水分开。罗马省长法都斯（Fadus）派军队去，将这群人或杀或捕；丢大被斩首。

五 37 加利利人犹大在主后六年因不满税收而带领反叛。罗马人前来报复，摧毁了塞弗利斯；后人追随犹大的模式，这批革命份子后来被称为 * 奋锐党。犹大的诸子也参与了六十六至七十年反叛，他们都被钉在十字架上。犹大受到一位撒都克（一名 * 法利赛人）的

帮助。迦玛列对这类革命份子自然比较同情，不像 * 撒都该人，因为撒都该人比较喜欢罗马人既定的统治。

五 38~39 当时的人认为，一个运动能够持续下去，便证明有神在帮助；「攻击神」可能是希腊俗语，或许源于希腊悲剧作家欧里披蒂（Euripides），不过已被收进名言录，供学生学习希腊文。在 * 公会中必定有许多人曾用过这类名言录，因此对这个说法很熟悉。

法利赛人可能比较偏向等罗马人来处理这个问题。在这段时期，他们比撒都该人更相信将会有 * 弥赛亚出现，来实现神的计划，推翻现有的政权。迦玛列就和后来继承他的人一样，不想与罗马人冲突，可是他知道，罗马人一定会来处决革命份子——除非神与这些革命人士同在。把信耶稣的运动与跟随丢大和犹大的人并列，显示他的理解仍有偏差，认为这是一种政治运动。

五 40 法利赛人一定会听从迦玛列的话，因为他们非常尊重长老的教训；而占多数的撒都该人，或许重新考虑，认为以私刑非法处死太过极端，因此也同意了。与判刑无关的鞭打，是用来责罚老百姓，这是很普通的事（路二十三 16；参：约十九 1 的注释）；由于法利赛人反对罗马的鞭刑，这里可能是指按传统犹太法庭的惯例，门徒被打三十九下（参：太十 17 的注释）。

五 41~42 在犹太传统里，义人受苦时可以欢喜，因为他们在来生会得奖赏；同时，不服从统治者的命令会被视为十分勇敢，犹太教高举如此殉道的人。（* 使徒继续公开在圣殿院内教训人，则分外显得勇敢。）这样的描写，会让古代的读者格外尊重使徒。「教训」主要是吩咐；「传讲」则特别指宣扬得救的 * 福音。

六 1~7

管理慈善事宜的七位执事

在政治上有势力的人，通常会压抑发怨言的少数人；此处 * 使徒则将整个制度交由受冒犯的少数人去处理。我们今日可能称这样的处理为「确认行动」，而这则是历史上的头一个例子。

六 1 有些学者认为，这里的「希腊人」（NRSV）只是讲希腊话的巴勒斯坦犹太人，但是巴勒斯坦大部分的犹太人都会讲两种语言，而希腊文可能是大部分耶路撒冷人的第一语言。更可能的看法为，这节经文是指 * 散居地区的犹太人，他们在耶路撒冷住下来，而不是指巴

勒斯坦犹太裔的本地人。

圣经命令要照顾寡妇，若是家人不在身边，她们便没有维生的来源。犹太教对这项责任很认真，与 * 外邦人的文化截然不同。可是，由于一般人认为，能埋葬在以色列是项功德，所以许多外地的犹太人会到故乡来度晚年，死后便留下寡妇。（巴勒斯坦的 * 拉比最后更提供了神学理由，鼓励人移民；根据一个流行的传统，死人只能在以色列 * 复活，因此，在别处死的义人必须在地底下一路滚回以色列，而大家认为，那会是很不舒服的经验。）

因此，耶路撒冷外地来的犹太寡妇比例特别高，当地没有足够的犹太 * 会堂（六 9）来管理，充分供应所有寡妇的需要。耶路撒冷城里的这个社会问题，也波及了 * 教会。

六 2~4 在后期的巴勒斯坦犹太教里，慈善捐的分配成了一个职位。由于要取得公信，所以任职的人有好名声非常重要；参：提摩太前书三 7 的注释。* 旧约曾有先例，百姓自己选择分配的人，再由领袖加以认可（申一 13），而据报导，* 爱色尼人的领袖常是推选的。

六 5 由墓碑可看出，无论父母或祖父母曾否住在犹太地以外，许多耶路撒冷人都有希腊名字。不过，即使在罗马，使用希腊名字的犹太人还不到百分之四十，而 * 使徒中只有两位有希腊名字。这七位都有希腊名字，显示他们是希腊人（六 1）所熟悉的人，可能是第一代或第二代的犹太移民，从外地迁回巴勒斯坦——因此是受冒犯的少数人中的成员。甚至其中有一位是 * 归信犹太教的人——从前是 * 外邦人，后来归入了犹太教；许多这类人士住在安提阿（参十一 19）。

六 6 在旧约里，按手表示祝福（使徒时代仍偶尔可见），不过这里的概念似乎是按立，如民数记二十七 18、23（参十一 25），类似后来称为 semikah 的按立 * 拉比之模式（参：提前四 12；提后一 6）。（拉比只在献祭和按立学者时，才行按手礼。）若是如此，便表明 * 使徒认为他们的朋友所担任的社会福利工作十分重要。

六 7 虽然大多数上层阶级的祭司是 * 撒都该人，但是其余一年才到耶路撒冷来几个星期、比较穷的祭司，却不是这等人；有些祭司甚至是 * 法利赛人。祭司在 * 昆兰社群里的地位很高。祭司并不代表某种理念或经济地位，而他们在此处的皈依，显示基督徒已经深入到圣殿人士的内层结构，至少已进入在那里事奉、属较外围的祭司圈中。

六 8~七 1

司提反被捕

虽然耶稣吩咐门徒要向 * 外邦人传福音（一 8），但 * 使徒一直留在耶路撒冷，直到十五章 2 节。未来的盼望反而系于耶路撒冷 * 教会里面具双重文化的那一小群人。路加从那少数人当中举出两位领袖为例子（六 5）：司提反（第七章），和腓利（第八章）。

六 9~10 比起 * 教会中希伯来人的一边，司提反和他的希腊同乡对当地犹太人的敌意感受更敏锐（参六 1 的注释）。耶路撒冷有许多 * 会堂（不过还未达到后期传统的四百八十间），包括这里提到的一些。考古学家找到了一个献堂石碑，是「* 自由人的会堂」，他们的祖先原是罗马的奴隶。（在希腊罗马社会，这类人属于特殊的一种阶级；犹太教把他们列为比 * 进教的外邦人更低一阶。）后期资料证实，亚力山太和基利家都有会堂；基利家的首府是大数，保罗的故乡。还有一些有大批犹太移民的古城，各夸拥有不同的会堂。

六 11 由同侪来审判（在地方法庭担任法官），似乎更为理想；由同为希腊同胞的人提出批评，比不太认识司提反的人会更更有分量。这里的「亵渎」不像后期专门的使用法，指读出神的名字，而是较一般的使用法，指对神执意不敬。

六 12 * 公会在处理司提反的案子时，一定不会对他有利；犹太的律法规定，谴责之前要先提出警告，不过，公会已经对这个运动的领袖发出过警告（五 40），从此以后，公会就要采取行动了。

六 13~15 古人认为，在神明面前凭祂的名起誓后却作伪证，会得罪该神明。若被人发觉是伪证，会被处死（申十九 18~19；罗马法亦然），不过在这里，司提反在回答大祭司的质询时（七 1），似乎承认了指控的一部分。他赞同 * 律法（参：他在第七章大量的引用），但是从某个角度而言，可以说他反对圣殿（七章）。犹太典籍称赞那些为保守圣经传下来的祖先传统而受苦的人；维护这传统的人，会认为司提反乃是背道。在审判的时候，控方先发言。

七 1 大祭司会带头质询被告；他的话包含很广，给了司提反机会来否定控诉。

七 2~7

亚伯拉罕的事迹

覆述以色列的历史以强调某个论点，是很常见的（历史的回顾，如：撒十二 7~12；马喀比一书二 49~69；德训篇四十四~五十），而稍微研读使徒行传七 2~53，马上便可看出要点：司提反是在回答控诉（六 11、13~14），他指出，神在历史里短暂的工作，中心并不是圣殿，甚至也不是以色列地。虽然 * 旧约的先知也曾提过同样的论点（如：耶七；约拿书），但他一定会遭到反对——至少会和他们一样。他所引的话若与标准的希伯来文圣经不同，便会符合撒玛利亚经文，或 * 七十士译本。

七 2~4 巴勒斯坦的犹太传统十分强调以色列地的特殊性，有些教师甚至宣称，神只在以色列境内直接启示祂自己。此处则说，虽然神呼召亚伯拉罕到应许之地，但祂乃是在美索不达米亚（圣经译为「米索波大米」）——遥远的东方——向亚伯拉罕显现。

七 5~7 虽然亚伯拉罕是理想的属神之人，但他和他的后裔经过四个世纪，仍无法拥有圣地。

七 8~16

约瑟的事迹

* 撒玛利亚人认为约瑟和摩西是过去最伟大的两位领袖。犹太文学也给予他们极高的评价。

七 8~9 反对属神之人约瑟的列祖，是大部分犹太人的祖先。因此，司提反开始讲章中的第二项重点：你们反对神赐给你们的真领袖。

七 10 神高举约瑟并祝福他的地方，是在埃及，而不在巴勒斯坦。

七 11~13 约瑟拯救了他的全家，但是一开始他们并没有认出他来。

七 14 这些犹太听众的第一语言是希腊文，因此司提反用希腊文引用 * 旧约，所根据的是 * 七十士译本，而不是希伯来经文，而其上所记约瑟的家族为七十五人（后期标准的希伯来经文为七十人；有一份 * 死海古卷的希伯来经文却与 * 七十士译本相同）。

七 15~16 雅各布、约瑟和他的兄弟都死在异国，不过他们的骸骨后来都移回圣地（参六 1 的注释）。圣经并

没有记载说他们都埋在示剑。（雅各布埋葬的地方靠近希伯仑，创二十三，四十九 29~32，五十 13；约瑟埋在示剑，书二十四 32。* 约瑟夫写说，其他的儿子葬在希伯仑，但是由于他们在雅各布埋葬之后才过世，他们与他们的兄弟约瑟同时间埋在同一地点的可能性似乎较大。）司提反在此与 * 撒玛利亚的传统相符，他们当然会将这份荣誉归给示剑，因为那地方后来成为撒玛利亚著名的都城（参八 5 的注释）。

七 17~34

摩西的事迹

司提反与 * 旧约相当接近，不像当时其他的作者过度夸张摩西的生平。他在此将前面的主题连在一起：神曾在圣地之外启示自己，以及以色列拒绝了她的拯救者。

七 17~19 以色列在埃及受苦，很需要一位救主，与第一世纪巴勒斯坦人遇到艰难的光景十分相似；许多人都在寻找一位像摩西的先知，救他们脱离压制。在 * 新约时期，非犹太人常把孩子丢在外面，任凭他死去，可是犹太人对这种作法十分痛恨；此处路加所用的字，是常用来描述丢弃孩子的字汇，让人对法老更加反感。

七 20 有些作者（尤其是后期的 * 拉比，或许借用了从前挪亚的故事）将摩西的出生添加了许多奇妙的故事（如：他生出来非常之美，甚至整个屋子都亮起来，又如，他出生时就已有受割礼的记号，等等）；司提反只讲旧约所记摩西出生的事。

七 21 * 约瑟夫也将出埃及记二 10 法老女儿的行动称为收养（不过他所用的词不如司提反专门，司提反是用 * 七十士译本的字作文字游戏）。

七 22 约瑟夫和其他作者都将摩西在埃及所受的教育，以及传说他曾是埃及先锋大将军的事大为渲染；司提反则只提到必要的资料。他虽强调摩西受到 * 外邦的教育，不过对讲希腊语的听众而言，这一点的震撼或许不像前面提到地点时（如七 2~4、10）那样强烈。他提到摩西所受的外邦教育，虽然十分简短，但却增加了辩护的力量，表明神的计划从一开始就不限于以色列。

七 23~29 虽然摩西放弃了他在埃及的身分，与他的同胞认同，为他们带来了拯救（「搭救」一字通常译为「救恩」），但他们却拒绝他。参七章 35~37 节的注释。

(司提反从正面说明摩西杀死埃及人的事件，* 拉比与希腊裔犹太作者——如 * 斐罗和亚达潘努——也是如此；* 约瑟夫是为 * 外邦人写犹太历史，所以完全略去这段记载。)

七 30~34 神不单在西乃山向摩西显现，差派他去埃及，并且也称那座山为「圣地」(33 节)——控告司提反的人用这个字指圣殿(六 13)。

七 35~41

像摩西一样被拒绝的救主

七 35 摩西也像耶稣一样，被同胞拒绝，不认为他是救主。

七 36 摩西和耶稣一样，也行了神迹奇事。

七 37 许多犹太人和 * 撒玛利亚人都承认，神会差遣一位像摩西的拯救者来(申十八 18)。司提反就像一位优秀的犹太解经家一样，问道：「那位像摩西的先知，与他相像之处究竟为何？」他的答案为：他会被自己的同胞拒绝(七 35、39)；而他听众的反对，就证明了他的论点(参：赛五十三 1~3)。

七 38 犹太人纪念摩西领受 * 律法，并传给以色列人的事(司提反所用的词，可以说明犹太教师对传统的领受与传承，不过不像哥林多前书十一 23 的用辞那样强)。

七 39 既然摩西当代的人拒绝了他，那么，与耶稣同时代的人相信那位被犹太领袖所拒绝的人是他们的拯救者，应该不会太难吧？

七 40~41 金牛犊事件是以色列历史中最令 * 拉比汗颜的一段；他们认为这是以色列所犯最大的罪。但是当异教徒问到他们这件事时，他们却感到被冒犯(* 约瑟夫早些甚至省略不写)，几个世纪之后，他们辩道，做金牛犊的，是随着以色列出来的那些异教徒，而不是以色列人(违反出埃及记三十二 1~6)。以色列曾在被摩西拯救出来之后，立刻去拜偶像；而司提反即将暗示，控告他的人也跟随「他们(人)之手所作的工作」——这说法在圣经和其他犹太文献里常指偶像，不过也可以指人所造的圣殿(徒七 48)。

七 42~50

神对圣殿的看法

此处司提反直接提出控诉：他的对头所赋予圣殿的重要性，圣经并不支持。圣殿是整个帝国所有犹太人合一的象征，对它的守护者而言，司提反的指控简直就像 * 撒玛利亚人的控诉一般。就连最极端的 * 爱色尼人都只将圣殿的领袖定罪，却仍然渴望圣殿的复兴。

七 42~43 司提反用的 * 预言(摩五 25~27)，* 死海古卷十分爱用，他将译为「会幕」(KJV、NASB，和合本：帐幕)或「神庙」(NIV)的字作文字游戏：以色列无异在旷野抬着异教神祇的帐幕。

七 44~47 司提反很快澄清，神的确要摩西按祂的指示建造会幕(参：来九的注释)，而会幕一直到戴维的时候还在；圣殿是到所罗门的时候才建的。司提反没有否认神赞同旧约圣殿的建造，也曾赐下祝福；但是他否认神的意思是要它成为偶像，就像他的听众所以以为的。

七 48~50 以赛亚书六十六 1~2 证实，神不需要人手所造的圣殿；万有都是祂的手造成的。当时的习惯是读一段先知的话来说明律法，而司提反从先知书(阿摩司书和以赛亚书)所引的相关经文，对他周围之人的震撼，与阿摩司和以赛亚对他们当代之人的震撼不相上下。

七 51~53

讲坛的呼召

希腊罗马式的专题演讲，结论是要带来改变，或带出行动。司提反的演说虽含有法庭辩论的成分，不过，他的重点在控诉听众，不在为自己辩护。

七 51 「硬着颈项」和「心未受割礼」，在 * 旧约里是标准的先知训斥之言；摩西强调割礼(七 8)，不过灵里未受割礼的，也会从约中剔除(如：申十 16，三十 6)。司提反所选的言辞再犀利不过。他的重点为，他的听众就像他们的祖先一样，拒绝了神的使者；* 圣灵常被视作感动先知的灵。

七 52 犹太传统多把先知之死的责任归在以色列身上，比旧约的记载更严厉，因此司提反的听众无法否定他的指控。司提反的作法固然类似希腊传统里的苏格拉底，但与耶稣的相似更有意义——他刻意激怒控诉的人，造成他们杀害他，藉此来证实自己话中的要义：他们和他们杀害先知的祖先一样。

七 53 旧约只提到荆棘中曾有天使向摩西显现，此外并没有提神透过天使赐下律法；犹太典籍则加上这点，以

促使人对律法更加敬重（亦参：加三 19；来二 2）。司提反的结论为：他的控诉者错了；违反律法的是他们，而不是他，因此他们是心中未受割礼的人。正像苏格拉底把对神明不敬虔的指控，转到控诉他的人身上一样，他也知道结果会如何：必定会殉道。

七 54~八 4

第一位殉道者

罗马人不允许辖下的民族自己执行死刑，但是司提反的听众怒气冲天，按照犹太律法私下将他处死。司提反的死证明了他的话，并为耶稣运动扩展到巴勒斯坦之外立下了神学基础；这件事也导致更进一步的逼迫，而使信仰更直接传播开来（八 1）；这件事也将种子种在一位名叫扫罗的人心中（七 58）——这种子结出果实，后来在大马色的路上有了收成（九 3~4；参：司提反与保罗在使徒行传里的讲道，主题有些类似）。

七 54~55 审判官通常是站着宣判：在他的反对者正要将他定罪之时，耶稣，这位真正的审判者，则在高举祂的仆人。路加在这个故事里也和在别处一样，让人清楚看见，谁才是真正在神面前受审判（参七 57~58、60；参：赛五十四 17）。

七 56 但以理书七 13~14 说，* 神子的出现将高举义人（以色列），胜过反对他们的人（列国）；司提反的听众一定知道，他把自己放在哪一边，又把他们放在哪一边。

七 57~58 根据犹太人的规定，被定罪的犯人会被带到城的边上，丢进一个至少两人高的低地。见证人要首先拿大石头，对准他的胸部丢下去（不过很难击准），一直到犯人死去。按照犹太律法，他们在动手之前，要将犯人的衣服剥除；但这里司提反的控诉者脱掉自己的衣服；或许因为他们太热了，就像希腊人在运动时脱衣服一样。但是路加记录这细节，是要辨认究竟哪一方犯了罪——拿石头丢司提反的人，因脱掉衣服而象征性地承认自己是罪人。在摩西的律法里，作假见证的人本身要被处死。

最初读路加故事的人，可能知道保罗的名字，但却不知道他另外还有一个名字，扫罗（十三 9）；路加和古代（或现代）的优秀作家一样，暂时隐瞒重要的数据，不予宣布。「年轻人」或「少年人」并不太准确；一般

用「少年人」是指十四岁（或二十一岁）到二十八岁，可是这里用的字可以延伸到四十岁。在犹太典籍里（根据：民四 35），有些职务要三十岁之后才能担任，不过这点与扫罗在九章 2 节的使命可能不相干，尤其若他是独身者（犹太传统鼓励男人在二十岁结婚）。当时扫罗才二十几岁（译为「少年人」之字一般所指的年龄），是很合理的。

七 59 司提反的祷告很像耶稣在路加福音二十三 46 的呼求。古代的作者常喜欢指出不同人物的相似之处；路加要他的读者明白，司提反——这位 * 教会的理想代表——殉道，是追随他的主之脚踪。

七 60 他最后的话与路加福音二十三 34 一样；参：使徒行传七 59 的注释。用石头打的死刑，受刑人要承认自己的罪，并且祈祷说：「愿我的死赎清我所有的罪。」司提反所承认的，不是自己的罪，而是为他捏造罪名的控诉者之罪（参七 57~58）。

八 1 直到受了逼迫，* 教会——主要是说双语、来自外地的犹太人——才开始进行耶稣在一章 8 节给他们的命令。正如第二世纪北非的神学家特土良所指：「基督徒的血」是教会增长的「种子」。

八 2 在古代地中海一带，死后若不能埋葬，是最大的耻辱；若为了埋葬死人而冒生命的危险，会被人敬重，视为英雄。死者成年的儿子或最亲近的亲属应当负起埋葬的责任。犹太律法禁止为定罪的死囚公开哀悼，但是为其他人哀悼，则被视为敬虔的责任。司提反敬虔的朋友来哀悼他，乃是不顾犹太最高法庭对他不合法的判决。

八 3 监狱通常是在审判之前扣留犯人的地方；扫罗将妇女也和男人一同拘禁，显示他比大多数同辈的人更激进，他们可能感到没有必要如此（加一 13~14；腓三 6）。对教会会友惟一的指控，似乎是假定他们反对圣殿，这是因司提反的一番话而造成的。

八 4 古代大部分宗教的传播，都是经由来往的客商或旅人，较少经由名人。

八 5~13

撒玛利亚人信主

路加写完七位职事的第一个例子（司提反）之后，便转到第二个例子，即八章 4 节「分散」出去的一员。

八 5 「撒玛利亚城」可能指 * 旧约的撒玛利亚故址，

当时是一座异教的希腊都市，称为希贝斯特，所崇尚的是对皇帝的敬拜，城内各式各样的宗教都有（参八 10~11 的注释）。不过，希贝斯特的人多为希腊人，而不是 * 撒玛利亚人，因此这个词组也可能指撒玛利亚区的主要撒玛利亚人城市，尼亚波利斯，位于古代的示剑（参七 15~16）。这是撒玛利亚人的宗教中心。

八 6~8 古代视神迹为极具价值的证据。现代受西方教育的菁英份子常嗤之以鼻，但那是依据我们的文化，而不是从他们的文化来看；今天世界上大部分文化（事实上，所有未受到自然神论的理性主义，或马克思主义的无神论影响的文化），都接受不同形式的超自然现象。因此，凡只以哲学为先决要件，而拒绝神迹的人，乃是出于本民中心的武断结论；这样的人不是真正心胸开阔的知识分子。

八 9 古代的术士常会有大批人跟随；而在古代的希腊罗马世界，犹太术士很出名，所艾萨克玛利亚有术士并不稀奇。主流的犹太教领袖就像旧约一样，反对法术，可是后期甚至连 * 拉比中也有一些耽溺于法术，声称他们只是要更进一步探究神创造之法则的奥秘。

八 10~11 在附近的希贝斯特，许多希腊人正将各式各样的希腊神祇综合起来，形成一位宇宙性男神，并将所有的女神综合成一位女神。这种综合是追随一种趋势，几个世纪以来，这趋势在一些受过教育的希腊人当中逐渐发展。第二世纪有位基督徒作者写道，西门本人是那位男神的天神下凡，或道成肉身，而他的配偶海伦娜则是女神的化身。

八 12 犹太人知道 * 撒玛利亚人一向反对犹太教，因此他们会认为这里的情形极不寻常。撒玛利亚人已经受过割礼，因此只要 * 受洗，就可以归入犹太教；可是这种人很少，甚至绝无仅有，因为这便等于否定自己的种族。而腓利——这位犹太人——所传讲的 * 福音，竟然让撒玛利亚人愿意来跟随一位犹太人所宣扬的 * 弥赛亚，对许多犹太人而言，他等于背叛了犹太教。但腓利的神学理论和司提反在第七章的论点相同，即见证要从中心点扩散出去，这也是耶稣在一章 8 节的大纲之意。

八 13 犹太教承认，外邦术士可以行神迹，而犹太教内大部分教派都将此种能力归于比列（* 撒但）。* 旧约教导说，异教术士可以重复神的神迹，但只在小事上（出七 11、22，八 7），而且他们的能力也受到限制（出八 18~19，九 11）。有些作者认为，从西门后面的表现来看，他并没有真正信主（八 18~24），不过这个事件与

「信主」的定义有关；早期基督徒和同一时期的犹太教一样，不单感叹有人的归信是假的，也指出有人会背道离去（如：撒上十 6，十六 14；彼后二 21；约壹二 19）。

八 14~25

使徒认证撒玛利亚人的信主

腓利跨文化的工作开垦了一片新园地，但很有可能受到耶路撒冷 * 教会（八 12）保守份子的反对。因此，路加必须提到耶路撒冷 * 使徒的反应，和神对这工作的祝福。

八 14~15 从神学的角度而言，* 圣灵的工作应该是一整套的（二 38~39），但是在教会的经验里，祂工作的各个层面却不一定同时彰显出来。路加非常强调圣灵赋予人先知之能力，而比较少提到圣灵在 * 旧约里和早期犹太教中其他方面的工作；这里所讲的，应当是指这种先知能力的层面，不过腓利的听众已经在八章 12 节就信了主。

八 16 「进入……的名」（NIV）是直译，反映出古代商业文件的用语，意思是，信主的人已经将他们生命的主权交给基督（或许，这只是反映出这段时期希腊介系词的意思愈来愈模糊）。

八 17 古代犹太教很少有按手祷告的例子（在 * 死海古卷中有一处），但是在旧约里，按手祷告是要带下祝福（创四十八 14~20）。

八 18~24 * 使徒所行的神迹，对许多希腊人而言，只能归入法术类，但是此处的经文显然将使徒的神迹与那些和道德无关、以法术施行的奇事作出区分；他们的作为更接近 * 旧约的先知。术士可以买到法术秘方；但 * 圣灵无人可以买。

八 25 新的事工是由出现在使徒行传六章的双语见证人首先开创的，而到了现在，* 使徒才开始进行自己应负起的使命（一 8）。由整个 * 故事看来，使徒非但没有修改或纠正腓利引导撒玛利亚人信主的不足之处（如某些注释家的看法），反而承认并肯定他工作的正当性。

八 26~40

一位非洲官员信主

路加用了等量的篇幅来描述这一个外邦人的信主，

他可以成为自己文化中的见证人，带来像在撒玛利亚一样的复兴。由于 * 撒玛利亚人被视为杂种，这个人才算头一个信基督教的真正 * 外邦人（可能耶路撒冷的 * 教会根本不知道有这个人，十一 18）。

八 26 靠近耶路撒冷有两条路通往南方，一条经过希伯仑，进入以土买（以东），另一条在到迦萨之前与海岸道路会合，通向埃及，两条都有许多罗马里程碑，作为路标。旧的迦萨是废城，其遗址靠近如今已为希腊化都市的亚斯加隆和新迦萨。在一条行人稀少、或许通到废城的路上，腓利可能找不到讲道的对象，而在撒玛利亚的复兴之后，他对这个命令一定感到费解；但是神常用这类命令来测试人的信心（如：出十四 16；王上十七 3~4、9~14；王下五 10）。



罗马里程碑

八 27 在地中海一带的神话与传说中，衣索匹亚（和合本：埃提阿伯）在地理上代表地的极处（有时从极南到极东），而在犹太与希腊罗马的文学中，最常提到的衣索匹亚人特色，就是他们的黑皮肤（* 旧约也提过，耶十三 23）。

「干大基」（kan-dak' a）似乎是衣索匹亚一个朝代皇后的头衔，在希腊罗马文学中曾出现过；传统宣称，该片土地是由皇后治理。她似乎统治着黑人努比亚（Nubian）王国，在埃及以南，有一部分在现今苏丹境内，这个国家从主前七五〇年就存在，主要的城市为米烈（Meroe）和那巴他（Napata）（不可将这个国家与阿比西尼亚〔Abyssinia〕混为一谈，该地方是近日才被称为衣索匹亚，并于主后第四世纪皈依了基督教）。这个国家与罗马有一些贸易往来，可是这名官员和他的商队一定是少数几个走到这么北边的衣索匹亚人之一。他或许是位「敬畏神」的 * 外邦人（参十 2 的注释）。

他既是皇后的财务大臣，权位一定很高。

按照字面（但并非每次都如此，创三十九 1，* 七十士译本），「太监」是指去势的男子。虽然东方的宫廷喜欢用太监作官员，但犹太人却反对这种作法，犹太律法也不许以色列中有太监（申二十三 1）；这个规定显然是要防止以色列人将男孩子阉割（申二十三 1）。可是神当然接纳被阉之人（赛五十六 3~5，甚至外国的太监；所罗门的智慧书三 14）。在旧约里，有位衣索匹亚的「太监」后来成为杰里迈亚少数几位朋友之一，并且救了他一命（耶三十八 7~13）。

八 28 大部分人都走路，较富有的人骑牲口，最有钱的人才能坐马车。有些人坐在豪华的马车中会看书；因此，当这位太监在读以赛亚书的时候，马车仍在走。

八 29~30 现代对读书的教导，既有朗读，也有不出声的阅读，但是古代却没有默读的作法；能读的人总是读出声来。这里的情况显然是出于神的安排（参如：创二十四 13~27）。

八 31 在马车中，通常只有一个人能相陪；有钱的太监可能有更多人相陪，但仍有位子可让腓利坐。

八 32~35 以赛亚书前面几段仆人的经文，明显是指以色列，但是四十九章 5 节把仆人与其他以色列人区分出来，而在五十三章 1~3 节里，他则被以色列所拒绝；在五十三章 4~12 节里，他承担了以色列的罪，他自己虽是无罪（五十三 9），却自愿受苦（五十三 12）。这位官员的困惑是可想而知的，而腓利的说明则完全正确。

（路加没有提整个以赛亚书五十三章，但是从上下文可以看出；因为当时的圣经并没有标明章节，所以必须引述经文的一句话，读者才能知道他是在读哪一段。）

八 36~38 迦萨附近有一些溪谷（溪谷平常是干的河道，雨季的时候会充满水）；由于犹太式的 * 浸礼是要全身入水，路加在这里的意思很清楚。这位衣索匹亚人既是敬畏神的人，可能了解犹太人的观点，即：全然皈依包括要受洗——虽然腓利并没有要求他受割礼。（如果他是名符其实的太监，当然不可能受割礼；有时阉割只是除去睪丸，不过当时在他那一带，阉割却不是如此。）

八 39 基督教在阿比西尼亚的传播，是第三世纪透过平信徒的见证，而那个帝国自称为「基督徒国家」的时间，与罗马帝国相同。努比亚是后来才皈依的；这名衣索匹亚人的见证没有记录可考，但是根据路加，我们可以假定他必然在高阶层的人中见证了他的信仰。

有些术士宣称自己能飞，但是描述腓利被提的话，

暗示是超自然的提去，接近 * 旧约的模式（王上十八 12；王下二 16；结三 12、14）。

八 40 犹太地的亚锁都，就是古代的亚实突，约在迦萨以北二十五哩，耶路撒冷以西三十五哩。该撒利亚马利提玛（靠近海岸的该撒利亚，不是该撒利亚腓利比）在亚锁都以北五十哩，就在同一条海岸道路的边上；这座城在十章 1 节变成非常重要（参二十一 8）。

九 1~9

耶稣抓住了扫罗

保罗信主的经过，在使徒行传里记了三次，内容稍有差异（九、二十二、二十六章；都符合他书信中的记载）。古典文学常先记下要传递的信息，然后在使者送到的时候，再逐字重述一次。幸好，路加时代的 * 修辞学比较喜欢变化，使得重复的 * 叙事不致显得过分重复，因此趣味性较高。

九 1~2 官方用介绍信来推荐所差派或授权的人，是很普通的事，而 * 约瑟夫提过，巴勒斯坦的代表可以从耶路撒冷的 * 公会得到命令。在巴勒斯坦之外的犹太人团体尊敬大祭司，而他所写的信，授权扫罗要 * 会堂全力配合他来执行任务。大祭司在罗马政权下管理巴勒斯坦时，曾经使用过引渡权，来追捕犹太逃犯；叙利亚的地方会堂可能仍然承认这项权力，不过当地的政府官员却可能不同意。这些会堂团体可能会与扫罗合作，将犹太基督徒全数清除。

* 昆兰的 * 爱色尼人也形容自己为「道路」；对一个认为只有自己追随义路的团体而言，这是很自然的称呼。爱色尼人显然也在大马色定居——如果他们在这时的作品可以按字面解释的话。住在大马色的犹太人成千成万（在主后六十六年，那里已有一万八千人之多）。

九 3 天上的光暗示是舍吉拿（Shekinah），神的同在（与「荣光」（yeqarah）的概念相关），因为神在 * 旧约中常将祂的荣耀启示出来。

九 4 在旧约和犹太文学里，人们遇到神的启示或天使时，常仆倒在地。在犹太文学中，当神呼叫人的时候，常重复他的名字，让人特别注意以下的话。从这个启示的性质来看，此处的「主」不单是指「先生」；或许扫罗不知道向他说话的是神，还是天使，也可能他只是不相信自己会在逼迫神。

九 5~6 逼迫跟随耶稣的人就是逼迫祂，因为他们乃是祂的代表（路十 16）。

九 7 扫罗同伴的反应，和但以理书十 7 很像。

九 8 神有时会让人眼瞎，使他们无法作恶，或暂时让他们如此，使他们能专注（创十九 11；王下六 18~20，与六 17 成对比）。

九 9 三天对禁食不算罕见；但是若不喝水，可能会脱水，而若继续不喝水，最后会死掉。* 新约的例子常将禁食与祷告相连，不过禁食平常也表示哀伤或 * 悔改。从这个 * 叙事看来，扫罗并没有改变宗教；他乃是明白如何才是真正实践犹太人的宗教。

九 10~19a

亚拿尼亚的任务

九 10 使徒行传里还有一个人也叫亚拿尼亚（二十三 2），不过这个名字很普通，是希伯来文哈拿尼雅（如：耶二十八 1；但一 6）的希腊文写法。他的响应是一位顺服神、预备接受命令的仆人当有的反应（撒上三 10；赛六 8）。（大马色是今日叙利亚的首都（现译：大马士革），当时是拿巴提（Nabatean）阿拉伯人的首都。）

九 11~12 这两个人都在异象里被告知对方的情形。这种双重异象在古典文学里十分罕见（如，* 亚普类乌的 Metamorphoses 11. 13；参：多比雅书三）；这种事发生的时候，便可明确知道，这件事乃出于神的安排（参：创四十一 32）。古代犹太人十分好客，在大马色找一个犹太同胞家住下，对保罗而言并不困难——无论犹太是否事先知道扫罗会来。「直街」可能是贯穿大马色东西最长的街，传统认为犹太的古厝即在此。

古代的大数是基利家的首府，也是该省最重要的城市，里面有著名的学校，且以拥有许多哲人为傲；现已证实当时该城有犹太人。不过，请参二十二章 3 节的注释。

九 13~14 亚拿尼亚知道要他去做的事之后，自然会感到不太愿意（九 10）。对于似乎荒谬的命令，参第八章 26 节的注释。

九 15~16 这里的用语是 * 旧约的呼召或委任 * 叙事中所用的话；扫罗显然已经信主，如今即将蒙召去为神工作。「代表我的名」或「为我的名」（NIV），意思或是指耶稣的名誉，或是扫罗作祂代表的时候，将会

遭到这些苦难（参：约十四 12~14 的注释）。



拿巴提的铜币

九 17 「兄弟」是信仰相同的人，或参加同一个希腊会社的人，或犹太人之间，常用的说法。

九 18~19a 扫罗的医治很像犹太流行故事中多比雅瞎眼得医治的情形，更加凸显出神为扫罗行的奇事。

九 19b ~31

大马色与耶路撒冷的冲突

九 19b ~21 扫罗所得的授权信（九 2）可能还在他身边，并没有拿出去，可是有关他要做的事已经在大马色的犹太社群中传开。「* 神的儿子」这说法是保罗用语的特色，不是路加的特色；作者在报导某人所说的话时，常会仿效他们的说话方式，路加不会这么早就知道保罗的模式，除非他亲自与他相识（他显然如此；参：使徒行传的导论）。

九 22 按照扫罗的地位，他一定是圣经专家；如今他用这项专长来反对自己从前的任务。

九 23~24 扫罗的犹太反对者计划要暗杀他，不是要合法将他处死；但是他在哥林多后书十一 32~33 暗示，他们已经取得大马色政府高级官员的合作。扫罗于亚利他四世（Aretas IV，主前 9 年~主后 40 年）的辖下，在拿巴提的其他希腊城市传道长达三年（加一 17），可能业已引起反弹。

九 25 有些屋子建在城墙里；扫罗逃走的方式，在圣经里有先例（书二 15；撒上十九 12）。他已有 * 门徒，显示他的工作好像基督教的 * 拉比，或教师，而他已具备必要的训练，有资格担任教师（参二十二 3）。

九 26~31 扫罗和在他之前的福音使者司提反一样，很

容易激怒群众，因此似乎也会遭到同样的命运，好在他被送到大数去。由于他生在那里（二十二 3），可能在那里有亲戚；但是他的训练彻底是巴勒斯坦的犹太方式（腓三 5），因此，在他生平的这段时间里，扫罗才开始特别与小亚细亚（现今土耳其）的 * 外邦人建立关系。在 * 使徒中，他则是与彼得和雅各布比较熟（加一 18~19）。

九 32~43

神迹继续藉彼得行出来

九 32 吕大是犹太一个地区的首府，其中有非犹太人，后来出了许多著名的 * 拉比，和一个拉比学校。



从迦密山南端望向沙仑平原



鸟瞰雅法

九 33~35 沙仑不是一个城镇，而是从吕大延展到北方迦密山的一片海岸平原。在主后第二世纪，吕大的基督徒仍然不少。

九 36 约帕从前是一个兴旺的港口，现在是特拉维夫一

雅法 (Tel Aviv-Jaffa) 的一部分。它曾在犹太人控制之下四十年，然后才于主后六年直接被罗马管理。大比大是闪族名字，多加是希腊名字（两者的意思相同，即「羚羊」）。

犹太妇女积极参与慈善之事。在希腊罗马文化中，一般而言，妇女有时会是 * 庇护人，而有人认为，大比大或许是一位庇护人，也可能是第 41 节提到的寡妇之施主。可是无论她是否有正式（为施主）的地位，她总是在照顾别人。

九 37 犹太的死人常在埋葬之前要洗干净。只有女人才能为女尸做埋葬的准备。

九 38 吕大靠近约帕很重要，因为尸体必须立刻埋葬。十哩的距离，意味着来回各要三到四小时（差人来到彼得那里，彼得再去约帕）；一般的习俗是在日落之前要将尸体埋葬，即使大比大在当天清早就死了，他们也丝毫不敢耽搁。

九 39 楼上的房间通常较小（一章 13 节是例外），一般是建在平房顶上的阁楼；这间屋子至少够大，可以容纳几个人。做衣服是当时文化中妇女当做的家事之一。富有的罗马妇女有女仆来做，但是仍必须为这事负责。

九 40 为配合犹太人的顾忌，大比大的身体应当在彼得进屋之前就盖住了。彼得打发其他人出去，参：列王纪下四 33。

九 41~42 使人复苏的人，通常会将活过来的人交给请求他来让该人复苏之人（王上十七 23；王下四 36；路七 15）。

九 43 按职业或家族的名字来称呼人，是很普通的事。严格遵守 * 法利赛人思想的人，会尽可能避免与硝皮匠接触，因为他们要剥除兽皮，因此身边常是不洁净的兽尸。第二世纪的教师报导（不一定准确），耶路撒冷不准有硝皮匠（如果硝皮场在靠近水的地方——如西门的家之所在，十章 6 节——许多 * 拉比还比较可以接受）。不过犹太教强调要接待客旅，而彼得可能从来就不在乎法利赛人的想法，所以他会欣然接受。

十 1~8

哥尼流的异象

请参九章 12 节保罗和亚拿尼亚双重异象的注释。

十 1 大希律将斯特拉特塔 (Strato's Tower) 重新命

名为「该撒利亚」，以尊荣皇帝。这是罗马的犹太省长之居所（二十三 23~24），因此固定有罗马驻军。百夫长下面的兵力大约有八十人（而不是按官职的称呼一百人）。百夫长不像可以直接成为军团指挥官或地方总督的权贵人士，他们是从小兵按阶级一步步升上来的。

他的百人部下乃是一「营」(NIV、TEV) 或步兵大队 (NASB、NRSV) 的一部分，这种大队是罗马军团的十分之一，共有六百人。五个步兵大队驻扎在该撒利亚，还有一队在耶路撒冷。根据资料，主后六十九年巴勒斯坦有这一特殊的大队，不过这段时期是否有，并没有明确的证据；从主后四十一到四十四年，亚基帕一世自己的军队驻扎在该撒利亚，因此，这些事件一定发生在主后四十一年之前。

军职是很不错的行业；加入军队的人，在二十年服役的期间（一般为十七岁到三十七岁；第一世纪后半，服役的时间延长为二十五年），大约一半能活下来，而能存活的人报酬颇高。非公民不能加入军团，但是可以参与辅助部队，在离职的时候则可获公民权。

十 2 哥尼流显然不是完全皈依犹太教的人（十 28），不过他的善行，和认识他的犹太人对他的称赞（十 22），可证明他十分敬虔。「虔诚人」的用法可以很广，然而在使徒行传和一些犹太数据里通常是作术语用，指那些未受割礼的 * 外邦义人。* 约瑟夫、* 斐罗、碑文，甚至异教哲人 * 伊比德图 (Epictetus)，都提到这种未完全皈依的人。从碑文可以看出，许多士兵对宗教都极关心。

如果这些事发生在四十一年之前（参十 1 的注释），到六十六至七十年战争时，哥尼流可能已经退休（百夫长可以在六十岁退休）。不过，在主后七十年之后，路加大部分的犹太读者都不会喜欢驻扎在叙利亚—巴勒斯坦的罗马军人，而这件事会向他们的偏见发出挑战。入伍的人都要宣誓，效忠被神化的皇帝。

哥尼流的「全家」(NASB、NRSV) 或「家人」(NIV、TEV) 让人注意。路加当然知道，军人不可以结婚。士兵通常会有不合法的女人，上级也不予理会，可是百夫长经常搬迁，因此很难与当地女子维持长期的非正式婚姻。所以，哥尼流虽然可能非正式娶了一名女子，但是整体来看，这种可能性不大。妻子与丈夫信仰相同，被视为是应当的，因此，如果他结过婚，她对此事的关注也很自然。可是，译为「全家」的话可以指仆人或 * 自由人；一名奴隶的费用会花掉普通士兵年薪的三分之一，

不过，百夫长的薪资是士兵的十五倍。此处「全家」可能只是指「仆人」（7节）。

十 3 「第九小时」（KJV、NASB，和合本：申初）是下午三点左右——他遵守犹太人祷告的时间，就是在圣殿献早祭与晚祭的时间（三 1）。

十 4~8 在* 旧约里，神也眷顾许多寻求祂的 * 外邦人，无论他们是否已全然皈依祂（如：书六 25；撒下十二 9~10），并且也曾向非亚伯拉罕后裔的人启示自己（创五 24；民二十二~二十五章）。「记念」（4节）可能是献祭用语（利二 2），这个辞很适合形容在圣殿献祭时间所献上的祷告。

十 9~16

彼得的异象

参哥尼流在十章 1~8 节的异象；这种「双重异象」的例子，参九章 12 节的注释。

十 9 该撒利亚在约帕以北约三十哩。这里记着说，他们到约帕的时候大约是中午（「第六小时」，KJV、NASB，和合本：午正），倘若哥尼流所差的人在下午三点（十 3）之后立刻出发，用步行的话，有一段路一定是在晚上走的；或许（可能性很小）哥尼流给他们预备了马骑。由此可见，他们的任务一定很紧急。



罗马在该撒利亚建筑的引水桥

平的屋顶可以用来晒蔬菜，也是祷告的地方。巴勒斯坦的屋子通常空气不太流通（然这个家可能比一般人的家大；参十 17），在中午的时候，若躺在屋顶所搭的棚子下面，会比在屋子里更凉快。中午平常不是祷告的时间（三 1），因此彼得花额外的时间来祷告，超过当

时许多人按传统的作法。

十 10 彼得不是因特别禁食而感到饥饿；中午是罗马人进食的时间，在约帕可能也一样。这里所描述彼得的情形，* 斐罗称之为「神圣的醉」，即灵魂被神充满，彷彿与周围脱节；但是彼得与斐罗和 * 启示文学的作者不同，他们是追求神秘的经验，但彼得并没有刻意想要得到特殊的经历。

十 11~13 巴勒斯坦的犹太人在其他方面虽然宽松，但却遵守饮食的戒律。因此，这个异象对任何第一世纪的巴勒斯坦犹太人（以及大多数在外国居住的犹太人），都是很骇人的：神竟命令彼得吃这一切不洁净、不可吃的生物。他虽然饥肠辘辘（十 10），却还没有饿到那种地步！

十 14~16 大约五百年前，在另一个异象中，神同样叫身为祭司的以西结去吃洁净的东西，而他也提出同样的抗议；神的回答只做了小小的修正（结四 13~15）。在* 马喀比时代，犹太人宁可死也不愿吃不洁净（不合戒律）的食物；因此犹太读者会感到非常惊骇，神怎么会要人去做这样可憎（从他们的饮食文化看来）、不虔（从 * 旧约的观点来看）的事。这个异象的重点为，神可以称任何东西为洁净，在此特别指将要与彼得会面的那些 * 外邦人（十 28，十五 9）。启示的重复并非不寻常（撒上三 4~10）。

十 17~23a

接待外邦人

十 17 约帕是个大市镇，不过知道西门的职业，且知道他的家在海边，就比较容易找到他。（在罗马世界的许多城市中，同一行业的人会住在同一区。）西门家有外门，显示他颇富有。

十 18 哥尼流所差的人对犹太教有所认识（十 2），因此他们在外面「喊」，而没有直接进到屋子里（十 28），其实他们身为罗马百夫长的代表，是可以这样做，按照罗马人的习俗可算无罪。

十 19~21 彼得「下去」见他们，是经由房子外面由屋顶通到地下的梯子。

十 22 许多故事提到犹太教师和 * 外邦人说话，不过严格的犹太人不会进外邦人的家，也不会让外邦人进自己的家。因此彼得受邀到哥尼流的家，便是个问题。虽

然较不在乎的犹太人可能不会反对（23a 节），但彼得必须考虑犹太 * 教会内较严格之人的想法——后来那些人当中甚至有 * 法利赛人（十五 5）。

十 23a 法利赛人和一些敬虔人很在意与不洁净的人吃饭之事；招待外邦人过夜不合乎严格犹太式的敬虔规矩——无论客人多疲倦。与他们吃饭是不可以的，理由为他们是有罪的人（* 禧年书二十一 16）。或许西门因为是硝皮匠，不太注意严格的规定；不过他的客人可能绝大部分都是犹太人。约帕是种族杂居的城镇，而他的职业反正是严格的敬虔人所瞧不起的。（后期的 * 拉比允许与外邦人做短期贸易接触，并允许一些人同时雇用外邦人和犹太人。）但是彼得的异象很可能影响了这里对客人的接待。

十 23b ~33

哥尼流接待彼得

十 23b 彼得带同伴去，可能一方面是为要见证他的作法都很恰当（十 45；参：申十七 6，十九 15）。

十 24 如果他们在这些 * 外邦人休息了一宿之后（NASB「他起身」，23 节），日头初升就出发，一路不停，到哥尼流的家也已经是晚上了。这里的「又次日」，意思是他们在半路都停下来住宿（30 节），可能在一个种族杂居的城镇（也许是亚波罗尼亚，在地中海沿岸半路的地方）。哥尼流耐心「等候」（NASB、TEV）他们，不仅表示他相信他的仆人不会逃跑，也显明他渴望听彼得的信息。

译为「亲属」（NASB、NIV）的字，也可以指「同胞」，而这里的意思可能如此。如果是指亲属，就可能指驻扎在同一城市当兵的远亲，不过这种巧合较不可能。这个字不是一般对自家人的称呼（亦参十 2），而更不可能把仆人算在内。他「请了他们一起来」，由此可见他们并非婴儿（亦参 46 节），而这一段里并没有支持婴儿 * 洗礼的证据——有些作者认为这里有此意（48 节）。

十 25~26 希腊罗马的异教不单相信诸神，还相信半神半人——通常是神祇的儿子——有超自然的能力（十四 11，二十八 6）。在神祇的脚前俯伏敬拜——就像哥尼流在此对彼得的態度——是表示敬意。按哥尼流的知识（十 2），他应该不会这样敬拜彼得，或许他的意思只

是想表示特别恭敬，但耶稣的仆人却认为，这样的动作并不合适（参：路二十二 25~27）。

十 27~29 虔诚的犹太人不会进入拜偶像之人的家，恐自己不自觉参与了偶像崇拜；他们显然把这种习俗延伸，以致任何外邦人的家都不进去。吃外邦人的食物，或喝他们的酒，都被视为不洁；虽然这种洁净的规定并不禁止所有的社交接触，但却禁止人在宴会里吃饭，因此罗马世界大半的人都认为，犹太人是反对社交的人。哥尼流一定很习惯遇到不太情愿的人士（十 22），常遭拒绝，因此，彼得在十章 28 节的话，可能令他特别感到可贵。

十 30~33 参十章 3~6 节的注释。

十 34~43

彼得的信息

十 34~35 犹太教非常强调神不偏待人；参：罗马书二 11。

十 36 犹太人一般会称神为「万有的主」。「传扬和平」意指以色列得赎的概念，记载于以赛亚书五十二 7 和类似的经文中——不过这些敬畏神的 * 外邦人可能不会猜到这种用法（但也许会，参：徒二 39 的赛五十七 19）。

十 37 这里的「犹太」显然包括加利利，是广义的「犹太人之地」的意思，而不是狭义的指巴勒斯坦的南区。

十 38 「行善事」直译为「给予好处」——如统治者、神明，或某些有权之人，对地位较低的人给予礼物或怜悯。哥尼流对犹太教不知道了解多少，他可能明白，在他的时代被 * 圣灵恩膏的人，会被当时的犹太人视为极不寻常。

十 40~41 有些希腊人似乎相信，英雄或神祇在建立城市之后，会再去探望，但却是隐形的。可是彼得在这里所想的，并非耶稣向一些人隐藏自己，而是指祂只会到神所拣选的人当中去。

十 42 在大部分的犹太文学中，神自己才是审判者。

十 43 许多先知都讲过有关 * 弥赛亚的预言，但是只有几位（如：赛五十三）直接将 * 弥赛亚和罪的赦免相连。彼得的意思或许是一般性的：所有的先知都见证，借着神的 * 恩典可得赦免，而这恩典将在弥赛亚的时代临到人间（参如：耶二十三 5~6）。

十 44~48

得救的外邦人

十 44 打岔是常用的文学技巧；话说得差不多时，作者容许讲话的人被打断。（当然，这类情形在真实生活中也会发生，就像在文学里一样；公开演说的人常遭群众插嘴，打断话题。）这里的「降在」等于「充满」（参：代下七 2~3）。

十 45~47 大部分犹太教师认为，* 圣灵只会感动最敬虔的人，让他们说出神的话来，或者，圣灵会在未来的时代如此将神的子民标明出来。如果不是出于神的接纳，* 外邦人当然不能接受这项礼物，因此，祂显然已经接纳了他们——即使他们并没有受割礼。

十 48 * 洗礼是用来宣告皈依的仪式；参二章 37~38 节的注释。彼得住在外邦人家里几天，会令犹太式的敬虔更受不了，但却让彼得所学的功课（十 28）更扎实。

十一 1~18

被传去作报告

十一 1 有关「弟兄」（KJV、NASB）或「弟兄们」（NIV），请参九章 17 节的注释。

十一 2~3 彼得的同工不是反对说，哥尼流的家人不敬虔（十 2）；问题为，他们不是正式的犹太人——* 外邦人必须受割礼，才算完全皈依犹太教。（这种要求是根据 * 律法的自然推论，而且问题一直延续到十五章 1、5 节。）他们也不是反对彼得向外邦人传讲基督；问题是，他竟与他们吃饭，因为在礼仪上，外邦人是不洁净的（十 28；参：加二 12）。

十一 4~15 参十章 9~46 节的注释。用稍微不同的话重复一则故事，参看九章 1~9 节的前言。声称（无论真伪）有神授权或允许（12 节），在古代是为自己行动申辩的常用方法；彼得最后的证据，则是十一章 16~17 节。

十一 16~17 犹太教除了行割礼，也同时用 * 洗礼来表明皈依，而如果神已经用祂的 * 灵给人施洗，就表示祂已经接受了他们的皈依，不在乎他们是否已经受割礼。

十一 18 耶路撒冷的信徒希奇神将这恩赐「竟连 * 外邦人」（NIV、NRSV；不是「也」，KJV、NASB、TEV）

都给了。犹太人相信，外邦人只能藉皈依犹太教而得救；许多人亦相信，外邦人只能藉行公义、遵守神赐给挪亚的七条律法（根据犹太人的传统）而得救。但是直到现在，没有人相信外邦人可以和犹太人——这群蒙拣选、在神的主权之下蒙 * 恩惠的人——用同样的方式得救。

十一 19~30

安提阿的工作

耶稣运动在加利利主要是农村运动，到了耶路撒冷变成城市运动，而到了安提阿则成为大都会运动。这种快速的转变，在古代是史无前例的，由此亦可看出相当的社会弹性。在过去几百年中，犹太教已经适应了这几种环境，对于犹太基督徒而言，这无异成了他们快速转变的渠道。



安提阿的圣彼得洞穴教堂

十一 19 在八章 1~4 节之后，腓尼基、居比路（四 36），和安提阿等犹太人聚居的都市，自然成了犹太基督徒定居的地方。

十一 20~21 在叙利亚奥朗底（Orontes）河畔的安提阿，是古代第三大都会中心（仅次于罗马和亚历山太），人口估计约有五十万，亦是罗马的叙利亚兵团之总部。它距离著名的亚波罗神庙很近，步行便可以到；西流基是位于地中海的出海港，距它又只有短短的河流航程；这个都市以无数的 * 神秘宗教为傲，也以拥有各式各样的异教著称。

由于文化的多元主义，其中包括了一股向上的动力，犹太教一般性被接纳，且有不少「虔诚人」（参十 2），而族群分区的情形不像亚历山太那么严格。有些较自由

派的非巴勒斯坦犹太人，认为在* 外邦人中为以色列的神作见证，是要使一神教显为合理，并与异教中最优秀的哲学接触；割礼对他们算是其次的问题。因此，安提阿自然成为外邦人不需要受割礼就可以听见 * 福音的地方，不像在犹太地（十五 1）。

十一 22~24 巴拿巴相信神在人身上的工作（九 27，十五 37~39）。后期数据常高举一位早期的犹太圣人，名叫 * 希列，他为人温和，愿意照外邦人的现状接纳他们，并依据他们的程度来引导他们，不像当代其他的人。

十一 25 大数约在北边一百哩；这趟旅程应当算是出远门的大事。

十一 26 「基督徒」（Christian）在* 新约里只出现在这里（是外人加予的绰号）和彼得前书四 16（像是法律控诉）。这个称号的形成，有如称参加某一政党的人：「该撒利亚党（Caesarians）」、「希律党」、「庞培党（Pompeianians）」等。安提阿人以取笑人著称，可是第二世纪的基督徒决定以这个名称为傲。没有人料到，这个名称竟然会沿用这么久！

十一 27 在这运动中有几位 * 先知，这一点会让外人印象特别深刻；没有任何一个运动曾像这个运动，有许多先知在一起行动；在一些庙宇里会有希腊的庙祝（当时已不像过去那样流行），而 * 约瑟夫说，许多 * 爱色尼人可以说预言。叙利亚以庙祝出名，因此安提阿人可能也对基督徒的先知特别注意。

有些注释家指出，这些是旅行的先知，并将他们与游走各地的 * 犬儒哲人相比；可是古代希腊罗马境内其他的人也经常流动，他们的搬迁不一定与这职分有关。大多数先知可能固定在一个地方（林前十四 29）。

十一 28 在革老丢年间发生了一连串严重的饥荒，大大打击地中海的农业：蒲草纸卷显示，主后四十六年谷价高昂；罗马的粮荒几乎导致革老丢在街上被群众围攻（约主后 51 年）；亚底亚宾（Adiabene）的海伦娜皇后「用一大笔钱」购买埃及的粮食，来救济犹太地（约 45~46 年）。有些注释家将这则 * 预言与 * 启示文学常提到的末世饥荒意象相连；虽然此一提议不无可能，但这个预言乃是在革老丢年间应验的。

十一 29~30 大多数犹太人的救济工作都出于当地，除非情况严重，如，海伦娜皇后帮助巴勒斯坦被饥荒折磨的犹太人便是一例。可是这种以本地为主的方式，主要是由于罗马帝国的本质——跨越多省的组织会受到怀

疑——而不是因犹太教的缘故；参：哥林多后书八至九章的注释。这里值得注意的是，信徒因着相信* 预言，在饥荒之前就开始采取行动（参：创四十一 33~36）。

十二 1~17

彼得的获救

十二 1 这位希律是亚基帕一世，他是福音书中安提帕的连襟，也是他同父异母之兄弟的儿子；安提帕为要得到像亚基帕一样的权势，结果把自己的国家都丢掉了。

（安提帕对亚基帕的嫉妒要了他的命，而这嫉妒是出于他妻子希罗底的煽动——* 约瑟夫 Antiquities 18.7.1-2, 240-44, 250-54——不过当她的兄弟亚基帕把所有的钱都在罗马花光，负债回到巴勒斯坦的时候，她曾经帮助过他——Antiquities 18.6.1-2, 143-49。）希律亚基帕一世与罗马的卡立古拉结盟；当卡立古拉作皇帝的时候，亚基帕一世变成继他祖父大希律以来第一位正式的犹太「王」。由于他的祖母马利安妮（Mariamne）是哈斯摩尼的公主，他既是犹太人，也是以土买人（和大希律不同）。因此，他十分受百姓欢迎，而他也藉此发挥他的影响力。他支持 * 法利赛人，常去圣殿。



大数城的街道、水道和柱廊

十二 2 从前是用斧头，在这段时期，斩首是用刀，算是较有慈心的死刑法，用于罗马公民和其他人（因认为将他们钉十字架太过残忍）。亚基帕既是王，便有生杀大权，是以前* 公会所没有的——在他之后也没有。早期基督徒和犹太教徒一样，相信若非出于神最高的旨意，死亡不会临到。

十二 3 路加提到除酵节，可能是要提醒读者耶稣被处

死的时间（路二十二 7），或是因为彼得在这个节日里不免会让人看到他在耶路撒冷；若是路加提到这一点，仅仅是为了记下时间，他应该也会提到是亚基帕作王的那一年。亚基帕在犹太地之外对 * 外邦人相当宽大，不过他的政策受到犹太臣民欢迎的程度（他总是顺着多数人），胜于异教徒。

十二 4 亚基帕一世住在耶路撒冷。路加没提到彼得被监禁的地方，但是圣殿山上的安东尼亚堡颇有可能。亚基帕既是罗马信任的 * 受庇护（client）统治者，他自己也有军队，所以这里提到的兵丁不一定是罗马人，不过此处用罗马的组织来形容他们。罗马军队最基本的单位是小队（contubernium），由八名士兵组成，共享一个帐棚；有时会指定一半的人执行特殊任务，如此处（总共十六名兵丁）。亚基帕或许担心遭到武力反抗。路加用「逾越节」，是按这时期的一般用法，指整个除酵节的时期。「当着百姓」（NASB），是希腊城市公开审讯的说法。

十二 5~6 囚犯通常被锁在两名守卫的中间（这是常事，二十一 33；参二十八 16、20），就人来看，没有希望逃脱。

十二 7~11 奇迹式的脱逃，参第五章 19~20 节的注释。亚基帕比 * 公会更有直接的权柄，他的卫士也更具效率。有一则流行的希腊故事说，酒神狄奥尼修斯让锁链松脱，上锁的门打开；门「自己」开了，这类事件在古代文学中从荷马到 * 约瑟夫的著作都出现过。因此我们能明白为何彼得以为自己在做梦。

十二 12~13 有外院的门、看门的使女、屋里靠后面可以聚会，这种人家必定是在耶路撒冷上城较富裕的地带。（这是个富裕的家庭，另一个暗示可参：西四 10 和徒四 36~37。他们既是利未人〔四 36〕，就可能与祭司权贵有关系；许多富裕的祭司住在上城。）因此，这个家距圣殿山不远（因此距安东尼亚堡不远，而彼得可能被囚在那里）。在前三个世纪中，信徒多半在家里聚集（如：罗十六 5），而不是在 * 教会建筑里，正像那些较贫穷、无法盖 * 会堂的犹太人一样。

「马可」是拉丁名字，但它只是名字的头一个字（praenomen），并不暗示具罗马公民籍；而用这个名字也不见得暗示同情罗马，或它在耶路撒冷的利益，只是再度意味着这个家庭很富有。

十二 14~16 这些信徒可能曾为雅各布的被捕祷告，而他却被处死，所以他们不敢相信，是可以理解的。但是，

从这个祷告会（十二 5）的目的来看，他们的惊讶（以及彼得不得不一直敲门——可能会吵醒邻居，而邻人可能为祭司权贵的家庭，因此有危险）颇具反讽性，古代的读者可能会发笑。一些流行的犹太典籍说，义人死了以后会变成像天使一样。

十二 17 「雅各布」（直译，〔英文 James，直译应为 Jacob〕，* 新约所有这个字都是如此）是很普通的名字；这一位不是十二章 2 节的雅各布，而是十五章 13 节、哥林多前书十五 7，和加拉太书二 9 的雅各布。犹太数据告诉我们，这位雅各布，耶稣的弟弟，以效忠犹太教著称（参：徒二十一 18~20），后来他殉道时，耶路撒冷的人都起来抗议。彼得应当安全了，不再受到亚基帕的威胁；这位王总是想讨好犹太人（十二 1~3）。

十二 18~19 兵丁已经非常小心（锁链、门和不同班次的守卫，十二 6），按人看来，若没有兵丁的帮助，彼得根本不可能逃脱。亚基帕质询看守的人，或许用严刑逼问，但是查不出原因。按罗马法，守卫若让囚犯逃脱，必须受该囚犯当受的刑罚——此案则是取其性命（参十六 27，二十七 42），亚基帕失去了讨好群众的机会，便选择采用这个作法。

十二 20 推罗和西顿是希腊式的城市，他们仰赖亚基帕的境地来供应重要的食物；他曾经终止与他们交易。

十二 21 亚基帕一世喜欢炫耀自己的权力；他的炫耀作风早先曾在亚历山太引起反犹太人的暴动。他与这些使者公开的会面，地点在该撒利亚的戏院，是他的曾祖父大希律所建；这个剧院的根基到现今还在。根据 * 约瑟夫的说法，这次演说的时间，是在庆祝皇帝的某个节期（可能是他的生日，但也许是一个罕见的节，在主后四十四年三月庆祝）。



该撒利亚的剧院

十二 22~24 第一世纪的犹太历史家* 约瑟夫报导，这一次亚基帕又炫耀自己的权力，而奉承他的人称赞他像神明一样——在希腊的东方世界，这是历代以来对皇家庇护人很常见的奉承。但是在罗马时期，该撒要求非皇帝的异教徒(如：埃及大将军日耳曼尼古(Germanicus))如此卑躬屈膝地献上赞美。由于亚基帕不指责他们的称赞，他立刻倒在地上。约瑟夫报导说，他被抬到宫里，因为有虫子在他胃里，经过五天的折磨，他气绝身亡，死时五十四岁。肚子里有虫而死，被认为是最可怕的死法之一。

十二 25~十三 3

安提阿差派宣教士

尽管有一章 8 节的使命，巴勒斯坦的 * 使徒仍在耶路撒冷(十五 6)。但是，安提阿教会的领袖却发现，向 * 外邦人的事工十分成功(十一 19~26)，因此向前跨一步，肯定他们当中两位所得的使徒呼召。

十二 25 从耶路撒冷到安提阿，旅程约四百哩。古代的教师常会带* 门徒同行，一群人同走也比较安全。

十三 1 这 * 教会所有的监督可能都被视为先知和教师。早期基督教视为平常的事，对当时的文化则是极其特别的现象，因为大家认为先知非常罕见。西面和马念是犹太名字，暗示这教会的领袖中仍有相当强的犹太代表(一定是因为他们背景较强，能教导圣经)。可是西面的绰号「尼结」，是很受尊重的罗马普通名字；他可能是罗马公民，不过这一点并不明确——这个名字也有犹太人用，而在这里只是绰号。绰号十分常见，在古代更是十分有意义；西面的拉丁绰号的意思是颜色很暗，或许暗示他是罗马辖下北非沿岸 * 皈依之人的后裔(路求可能也是)。古利奈在北非海岸旁，那里有许多犹太人。

马念与希律「同养」，可能指他们由同一个乳母带大。在主人的家里与主人的孩子一同长大的奴隶之子，后来归属这位孩子，而常会被孩子释放得自由，因为他小时的玩伴；他们虽是奴隶，但相当有权力，因为和主人的情谊深厚。其他在宫廷中与王子一同长大的男孩，后来也会居高位。在希腊文化中，幼年的友谊可以成为政治的盟友，也可得到恩宠。因此，在希律安提帕(「分

封之王」) 倾倒之前大约十年，马念已经有相当高的社会地位(可能是路加对安提帕数据的主要来源——这是他的福音书所独有的)。

十三 2~3 犹太人用禁食代表哀悼或 * 悔改，有些人用禁食来追求启示；遇到大灾难，如干旱时，会特别召聚禁食祷告，要人表达哀恸。此处他们可能只是藉祷告来寻求神。* 圣灵尤其以* 预言的灵著称，因此「圣灵说」，可能是指有一位先知说出预言。按手，请参六章 6 节的注释。

十三 4~12

居比路的方伯信主

被差遣的使者通常是两人同行。* 律法的学生也喜欢与人一同研究；扫罗、巴拿巴和马可(13 节)在冗长的步行旅途中，一定在讨论圣经。罗马的道路筑得很好，白天很安全，而从前旅行并不像当时这样容易，后来也很困难，直到接近现代时期才好转。

十三 4 西流基是安提阿在地中海的出海港，在它西边不到二十哩。如果巴拿巴对居比路的文化很熟悉，也有亲戚在那里，便自然会以那地方为目标。

十三 5 撒拉米是居比路的主要城镇，是一个港都，离西流基大约一百哩，可以直航。巴拿巴和扫罗是来访的教师，精通律法，因此会受邀到当地的 * 会堂讲话(撒拉米有很大的犹太社群，一定有几所会堂)。在第二世纪初，据说居比路的犹太社群在暴动中攻击撒拉米人，结果自己反遭摧毁。



士求保罗的碑文

十三 6 新的帕弗是居比路西北边的希腊港口，它一直

是省会，并与犹太地有一些贸易往来。在罗马帝国内，犹太术士相当有名（不过这是圣经所禁止的，而虔诚的犹太人也不相信）。在罗马官府的法庭中出现哲人，并不算希奇，术士虽比不上哲人，可是这位方伯或许认为巴耶稣（「乔舒亚之子」）可以从「犹太人」的角度提供意见。罗马人通常不相信法术，可是 * 约瑟夫说，罗马的犹太省长腓力斯把一位有术士名声的居比路犹太人当作朋友。他的名字不是巴耶稣，不过巴耶稣和他证实了居比路有犹太术士的活动，而罗马官员都受到他们的吸引。

十三 7~8 士求保罗担任居比路方伯（罗马在当地最高官员）的时间，约为主后四十五至四十六年。路加所记罗马官员的头衔总是完全正确；其实这些头衔每个地方、每个时间都不一样，而要搞清楚正确的头衔，唯一的办法是亲自到这些地方去。后来的碑文有士求保罗的家，不知是否就是这一位。

十三 9 罗马公民的名字有三个字。扫罗既是公民，便有罗马的姓氏（或「名字的第三字」；「保罗」的意思是「小」）；他名字的其余的两个字，我们不知道。他的罗马姓氏与他的犹太名字（扫罗，取自 * 旧约最著名的便雅悯人）读来很像，从碑文看来，这种情形很普通。这并不是改名字；由于保罗在以罗马人为主的环境中走动，他开始用他的罗马名字，而路加的读者到这时才知道，路加所写的人，他们已经听过其名了。

十三 10~11 保罗斥责以吕马的话，很像先知的审判神谕，或行神迹之先知的話。在犹太文学中，暂时的眼瞎有时是一种审判，让人不致陷入更大的罪中（* 阿立斯体亚书信 316）；参九章 8 节的注释。

十三 12 方伯会用犹太人的「先知」，可见他对犹太教很开放（6 节），但是保罗和巴拿巴显示的能力比巴耶稣更大，对犹太教的阐释也更美好。

十三 13~52

在彼西底安提阿的讲道

保罗和他的同伴在十三章 13 节至十四章 26 节所访问的城市，是沿着同一条罗马军用道路——奥古斯他大道（Via Augusta），这条路大约是五十年前筑的。

十三 13 他们可能在主要的港口亚他利亚（Attalia）登陆，然后由陆路来到别加，这城市要向北走十二哩，

距可航行的水路至少五哩。在这段时期（主后 43 年~约 68 年），它属于旁非利亚—吕家地区的一部分。



彼西底安提阿的山脉

十三 14 靠近彼西底的安提阿是一罗马的殖民地；如果士求保罗（十三 12）为他们向地方官写了推荐信（参九 2），他们就会受到礼遇。在这段时期，犹太人在 * 会堂聚集的时间，一般只在安息日和节期时。



彼西底安提阿的奥古斯督神庙的门廊

十三 15 后期的读经（尤其是读律法）有固定的顺序，而会堂的讲道会按照经文来解释，类似本章的讲章；讲道（讲解经文）在这个时期可能已经存在。「管会堂的」在当地会堂最高的负责人，整个帝国的犹太碑文都可以找到证明。

十三 16 许多学者认为，保罗在这里的讲词与后来被称为「前言训词」（proem homily）的教导形式很接近；另有些人质疑，在离巴勒斯坦这么远、又这么早的时期，前言训词是否已经存在。无论哪一种讲法正确，保罗在

十三章 16~43 节的讲章缀满了经文，与十四章 15~17 节和十七章 22~31 节的讲章截然不同，显示保罗在讲道的时候，和他写书信的时候一样，能针对听众不同的情形。在犹太的巴勒斯坦，讲解 * 律法时是坐着；保罗此处是站着，因为他乃是在劝勉，而不是在讲解圣经，也可能因为在巴勒斯坦以外习俗不太一样。

十三 17~19 四百五十年是个概数，显然假定以色列在埃及有四百年（参七 6），在旷野又飘流了四十年。

十三 20~21 扫罗作王四十年，是根据早期的犹太传统，* 约瑟夫也如此记。

十三 22~25 几百年来，经过几种领导模式之后，戴维的王朝成为理想的高潮；耶稣是戴维的后裔，是众先知所预言的 * 弥赛亚。因此，他们所讲论的那一位，比古代的英雄戴维更伟大。

十三 26 「亚伯拉罕的子孙」是他的犹太听众；「敬畏神的人」可能是指对此感兴趣的 * 外邦人（参十 2），也可能指已完全 * 皈依犹太教的人（参十三 43）。

十三 27~29 耶路撒冷定耶稣的罪，是应验了圣经，主要的参考经文为以赛亚书五十三章，那里讲到，仆人被自己的百姓弃绝；早期基督徒也曾引用义人受苦的诗篇（诗二十二和六十九）。路加并没有把保罗所引的经文完全记下来，因为他的书卷里没有足够的空间可以记下整篇讲章（参二 40 的注释）。

十三 30~32 保罗特别需要用圣经（十三 33~35）来支持他在这里的宣告，因为犹太教并不期待一位在历史里死而复活的 * 弥赛亚。

十三 33 在犹太教中，诗篇二 7 已经用于指弥赛亚登基（在 * 死海古卷里非常清楚）。诗篇第二篇庆贺戴维所得的应许，就是王位永不止息，这个应许常在圣殿敬拜中重复提到，犹太人希望最后会出现一位戴维家的王，完全实现这个应许。

十三 34 保罗引用以赛亚书五十五 3（可能原来包括五十五 4，里面讲到 * 外邦人的盼望），来暗示以色列未来的盼望与戴维的应许紧紧相连。

十三 35~37 * 拉比用一个名为串珠(gezerah shavah)的技巧，将用同一个钥字的经文连在一起；因此，保罗在这里可能是用以赛亚书五十五 3 的「圣者」连到诗篇十六 10，那里保证戴维应许的对象永远不会朽坏（亦参：徒二 25~28）。

十三 38~41 保罗用哈巴谷书一 5 来作结论；他说「〔众〕先知书」（NASB），因为，一些小卷的先知书放在一起，

被视为一卷书。哈巴谷所讲论的，是即将由迦勒底人带来的审判（一 6），到时候惟有公义的余民能凭信心而存留（二 4）；此处将这原则应用于末世的审判。* 死海古卷将这段经文用于不相信公义教师（* 昆兰社群的创始人）而违背圣约之人。

十三 42~43 根据 * 约瑟夫所记，许多 * 外邦人参加 * 会堂，兴趣很浓。迟至第四世纪，基督教传道人屈梭多模(John Chrysostom)还埋怨说，外邦人（指基督徒）还参加会堂的聚会。对犹太教有兴趣，但是不喜欢割礼的人，可能会大受保罗的信息吸引。

十三 44 有名的讲员如狄奥·屈梭多模(Dio Chrysostom)来到一座城镇，大部分人都会去听他演讲。在安提阿，会堂有位新讲员来的消息很快就传开来；而保罗起初最习惯的方式，可能是讲解圣经，而不是希腊式的公开演说，不过大家仍视他为 * 修辞学家或哲人。

十三 45~46 保罗和巴拿巴在此对于反对他们之人的反应，在 * 旧约有先例（参：路四 24~27；摩九 7），但作法还更进一步。透过亚伯拉罕来祝福外邦人（创十二 3）一直是神的心意，但是祖先流传的宗教会成为根深蒂固的文化传统，这是众所周知的；倘若某一种族的宗教失去了独特的种族成分，或许会吸引外人，但是同时也会削弱了原有的民族一体感。

十三 47 此处他们引用了以赛亚书四十九 6 仆人的使命。在四十九章 3~4 节，仆人显然是以色列；在四十九章 5~7 节，仆人成了一位能完全执行仆人的任务、且代表以色列而受苦的人（如五十二 13~五十三 12），早期基督徒认为，这个人就是耶稣。保罗和巴拿巴是跟随耶稣的人，因此他们负起仆人的使命，其中一部分便是要向外邦人讲明救恩之路。

十三 48~49 由于犹太人相信，他们是亚伯拉罕的后裔，命定要得救，因此，许多 * 外邦人「注定得 * 永生」（KJV）的想法，可能会招来不满——但这正是以赛亚书四十九 6 的意思（参：徒十三 47）。

十三 50 古代的资料报导，许多著名的妇女都对犹太教感兴趣（一方面因为她们有钱，因此有时间来想这方面的事；另一方面则因为她们不像男人，如果对这信仰认真，就必须面对割礼的问题）；这些妇女又会影响她们有权势的丈夫。地方权贵是人口的一小部分，但是有钱又有政治势力；从他们中间会产生地方议会的成员（decurions），而因他们的反对，可以将一个人赶出城去。不过他的权力只限在当地，一旦保罗和巴拿巴前

往以哥念，就脱离了他们管辖的范围。

十三 51~52 以哥念是同一条路再往下走，在弗吕家—加拉太的东边尽头（假定这个时期，这一带被称为「加拉太」；不过这一点还有争议）。

许多回圣地的犹太人会将异教之地的尘土从脚上踩下去；由于他们认为，圣殿比整个以色列更圣洁，所以在进入圣殿的时候，他们也会将尘土从脚上踩下去。保罗和巴拿巴的意思可能是，凡拒绝他们信息的人便是异教徒，将面对神的审判。耶稣已经命令祂的 * 门徒，在犹太的巴勒斯坦都要这样做（路十 10~12）。

十四 1~7

在以哥念的反对

十四 1~4 虽然以哥念是富有、繁荣的城镇，但规模远不如以弗所或士每拿。在整个帝国里，城市文化几乎一致是希腊罗马文化，而乡镇社会还保留地方语言和习俗，像以哥念这样的城镇，则可能兼具二者。在以哥念这类城镇，游行教师的吸引力一定比在大都市强。由于以哥念的本地语言是弗吕家的话，保罗和巴拿巴可能主要是向讲希腊话的上层阶级说话，否则便是透过传译的人（参十四 11、14）；但更可能的是，大部分的听众都懂得希腊文——虽然那不是他们的母语。



以哥念石棺上刻有希腊哲学家

在以哥念的 * 外邦人所敬拜的神祇中，最著名的是区伯利（Cybele），弗吕家的母神；弗吕家的 * 神秘宗教也很普遍。不过碑文证实，基督信仰曾传到那里，而后来以哥念变成小亚细亚基督教的重要中心。

十四 5 按照律法，城里的官长要尽一切努力平静动乱；

在保罗和巴拿巴的事件中，官员只需要用法律赶逐他们出城，就可以平乱了。所以，设计谋害他们，则已经超出法律的范围。

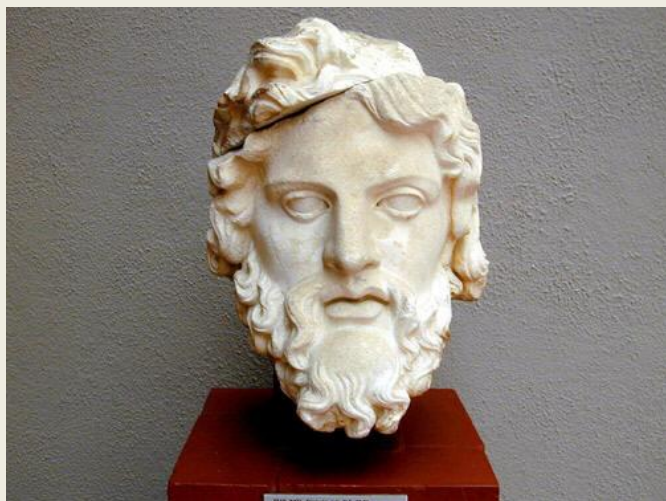
十四 6~7 以哥念是在弗吕家，靠近吕高尼的边界，而吕高尼则有路司得和特庇。有些人认为，逃走很不光荣，可是犹太教师认为，除非逃跑需要否认神的 * 律法，否则这样做比枉死更好。

十四 8~20a

在路司得讲道

十四 8 将近半个世纪以来，路司得一直是罗马的 * 殖民地；它的市民得享如同罗马公民一样的特权。它和彼西底的安提阿一样，强调当地的文化和罗马的特性，与该地区其他的希腊城市不同。

有些哲人会在大厅演讲，或伺候富裕的 * 庇护人，不过大多数哲人都是在街角或市场上宣讲他们的哲理；辩才卓越的讲员，如狄奥·屈梭多模批评如 * 伊比德图等哲人，说他们只在课堂里讲演。保罗在这里就像古代的哲人，在街上讲道，而不在 * 会堂中（也许路司得没有会堂；参十四 19）。保罗的方法不至令让我们吃惊；他自己的信中暗示，他也有这类哲人的理想（林前四 11~13），而且他在信中也常用 * 犬儒派—* 斯多亚派的演说方式。让人惊异的，并不是保罗偶尔会用这类方式讲道，而是他会引来如此强烈的反应；或许他的对头所造成的争论反而有助于他。与世隔离的哲人倾向于学术性的讲论，而在街上的哲人则常斥责听众愚昧，以吸引他们的注意。



宙斯头像

十四 9~11 当地的弗吕家神话传说，从前曾有宙斯（和合本：丢斯）和希耳米来造访弗吕家。在那个故事里，只有一对夫妇，包西和腓利门，热情接待他们；其余的人都遭洪水淹没了。吕高尼人对这个故事有一些了解（用当地话），因此不愿像古代的弗吕家人犯同样的错误；他们以为保罗和巴拿巴是神祇，要崇拜他们。当时的人会认为，能行神迹的人乃是神祇。

十四 12 希耳米是奥林匹克诸神的使者，他为那位更尊贵的宙斯发言（不过，在其他的故事里，宙斯的地位较低，会追逐女人，偶尔也会追逐男孩，以满足他的性快感）。路加像大部分早期犹太教和基督教的作者（亦参：赛四十六 5~7）一样，不放过讥嘲异教愚昧的机会。

十四 13 由碑文看来，希耳米和宙斯在弗吕家一带是一起受敬奉的。祭牲在被杀献祭之前，常以花环装饰。庙在「城门外」或「正在城外」（NIV），在小亚细亚一带很常见。这位瘸腿的人可能是在城门口得医治，因为瘸子是以乞讨维生，而在众人出入的地方，乞丐的收入比较好（参三 2）。



刻有公牛及花环的石头

十四 14 希腊文成为城市的语言之后，东方的乡村还保持着当地古老的语言。路司得城中拥有土地的公民讲拉丁文，但保罗和巴拿巴是向大众传道，在那里有为数众多的安那托利亚（译注：指前小亚细亚）非公民的居民；到了第 14 节，他们才知道群众在说什么。犹太人若听见褻渎的话，必须撕裂衣服。

十四 15~16 巴拿巴和保罗虽是用圣经的话语，但他们向这些安那托利亚农民讲的道，是不需要明白圣经也可以听得懂的；他强调神是管理大自然的神，是异教徒也能辨识的神。犹太人常指出，异教的哲学教导里也有至高神的说法，而犹太人认为，这与异教的偶像崇拜是矛

盾的。犹太人称偶像为「虚空」（虚无），与「永活」的神正相反。犹太人相信，神容许 * 外邦人持较低的道德水平，他们只需遵守七条律法；但是拜偶像，就像淫乱一样，神必不纵容。

十四 17 弗吕家很肥沃，而弗吕家人特别崇拜母神，认为她是带来大地丰肥的神祇。有些哲学家，尤其是 * 斯多亚派，相信自然本身便可见证至高神的特性。犹太教师同意，自然界见证神的特性（这是合乎圣经的；参：诗十九 1，八十九 37），并且教导说，祂供应粮食、使人健康……等。

十四 18~20a 从安提阿来的人，在他们的领域之外并没有法律的权力，可是他们能够煽动群众，做到在以哥念没有实现的事（十四 5~6）。群众是善变的（参：路二十三 18），尤其在这类事上：当保罗和巴拿巴否认自己是神祇，就会被认为是不敬虔的人，因此便被划归为古代异教中的另一类人——不是神祇，即是危险的术士。（一般认为，神祇会带来福气，而术士则极为神秘，通常会害人。）

安提阿距路司得陆路约有一百哩，可是这两个城市常有来往，彼此认为是姊妹市。犹太人用掷石执行死刑，参七章 58 节；在 * 外邦世界，掷石亦是群众暴动最常见的方式之一。在古代的街道上，石块、砖头、鹅卵石随手可拾。犹太人用石头掷人犯时，是要将他打死；保罗得免于死，意指神在保护他。通常这种死刑是在城外执行，他们把他拖到城外，可能是为了洁净的理由；但是他不单活了下来，而且可以行走，当时的人必定认为这是个神迹。

十四 20b ~28

坚固工作

十四 20b 特庇是王道的前线城市，因此可能藉由关税而获益。不过，这个城市很简陋，教育程度甚低，希腊文多少通用，也有一些希腊文化，但是与罗马社会极少接触。

十四 21~22 传统的犹太教导，都说在 * 神的国临到之前，会有一段大灾难时期；保罗可能在第 22 节指这个概念，不过此处的「灾难」（KJV、NASB；和合本：艰难），可能较指一般性的困难。

十四 23 在 * 旧约里面，城镇与乡村都是由长老来管理

和审判（大部分地中海一带都是如此），有充分的证据显示，在* 新约时代仍旧采用这种治理的形态。大部分古代的 * 会堂都有几位长老，管理宗教事宜（以委员会的方式行事，而非个人独揽大权）。一般用这个头衔是代表尊敬；东方的希腊世界都受到长老联谊会（Gerousia，由长老组成的会社）的影响。



特庇的泥砖屋

十四 24 旁非利亚靠近彼西底；两地的人都以喜欢占卜著称（靠鸟的飞行轨迹来预测未来）——这是旧约所禁止的卜卦方式（申十八 10）。

十四 25 亚大利是旁非利亚的主要港口，位于加大拉特河（Catarractes）的出海口。

十四 26~28 保罗和巴拿巴回到安提阿，向差派他们出去的 * 安提阿教会报告了宣教的经过。虽然在* 散居时期的犹太人注意到，必须推广他们的信仰，给人好印象，而且若有可能，就使人皈依，但是他们似乎并没有推动我们所谓的「宣教」事工。在整个散居地区，* 会堂社群必会与过访的旅客接触，从他们得到消息，而若有大批人皈依犹太教，会被视为新闻。安提阿教会所委身的事可能不止于此，因为早期基督徒以宣教为关注的中心，远超犹太教其他派别；路加福音一使徒行传清楚指出，宣教乃是耶稣设立教会最重要的目标。

十五 1~5

大辩论

十五 1 许多犹太人相信，* 外邦人只能藉履行神赐给挪亚的七条诫命而得救（禁止拜偶像、犯奸淫……等）；还有人相信，外邦人必须接受割礼（男性），并且（按

照这群人大多数的看法）* 受洗（无分男女）。* 约瑟夫曾报告，他的同事有些会要求，来找他们庇护的外邦人要受割礼，不过约瑟夫本人禁止这种要求；这个报告会使得约瑟夫受到外邦读者的欢迎。

即使有些犹太人认为，外邦的义人不需要皈依犹太教便可以得救——不过除非他们真正皈依，否则犹太人不会接受这些人为神选民以色列的一部分（参：加拉太书的注释；那里所讲的，可能不是指救恩，而是指算在神的子民之内）。

十五 2 这些信徒要「上」去，因为耶路撒冷的高度超过安提阿（* 旧约经常出现「上到」耶路撒冷的意象）。在* 散居地区的 * 教会也像 * 会堂一样，由地区长老来管理，不受耶路撒冷的高层管制；但是一般会堂都尊敬由家乡圣殿官员派来的使者，同样，当自称代表犹太基督徒的人提出了质疑（十五 1），这些非巴勒斯坦的教会也必须认真去解决。

* 约瑟夫指出，耶路撒冷人、祭司和熟悉 * 律法的人，都十分受尊敬。他报导说，有些具这类资格的人，会奉派去推翻与他资格相似之加利利官员的决定。

十五 3~4 他们的见证，就像彼得的见证一样（十一 12，十五 8），都以神的证明为根据，而犹太人和 * 外邦人的圈子皆能接纳这一点。不过许多严格的 * 法利赛人认为，只要违反传统对律法的解释（十五 5），这些神迹并不足以为证。

十五 5 在法利赛人当中，较严格的 * 煞买派(Shammai)当时可能势力较大；* 希列派(Hillel)后来成为主流，他们对外邦人宽松得多。有些犹太人尊敬法利赛人，因为他们很敬虔，而由于他们熟悉律法，无疑会受到耶路撒冷 * 教会的敬重。

十五 6~11

彼得的反应

安提阿 * 教会别具一格的工作，能得到一位传统群体（加二 7）主要带领人的支持（徒十~十一），当然对取得公信大有裨益。

十五 6~7 * 使徒是与长老一同治理，双方都参与在激烈的辩论里，正如犹太教师在其学派中一样。在后来的拉比学派里，* 拉比常同意可以各持己见；但这次的聚集乃是要达到一致的意见（22 节）。

十五 8~9 * 外邦人只因身为外邦人，便属不洁净；因此，他们进入犹太教时，必须经过 * 皈依的 * 洗礼。不过，彼得在此则说，神规定，只要他们相信，便得了「洁净」（参十 15）。

十五 10~11 彼得在此可能是指一般犹太人的传统讲法，以神的 * 律法或祂的 * 国度为「轭」，与为世务挂虑的轭不同。大部分犹太人认为，律法不是重担，而是神充满恩典的礼物；他们相信，律法的要求能使他们脱离真正的重担（参：太十一 29~30）。如果彼得在此是指律法，那么他所认为律法的缺欠，可能是指杰里迈亚书三十一 32 的意思：列祖都没有遵守；而在新约之中，神会将律法写在人的心里（耶三十一 33~34）。后来 * 拉比有时会提出较宽松的规定，因为大部分百姓都无法遵行严格的规定。

十五 12~21

雅各布的反应

十五 12 参十五章 3~4 节的注释。「众人」(KJV、NASB)意思是「全会众」(NIV、NRSV)，这与 * 死海古卷相同。

十五 13~14 在 * 旧约里，「百姓归于自己的名下」(KJV、NASB、NRSV，直译；为「归祂的百姓」，NIV)通常是指以色列；雅各布援用阿摩司书（他在第 17 节引用），而以这个称呼来指 * 外邦基督徒。

十五 15~16 雅各布在这里指「众先知」（复数），因为他是提到记着十二卷小先知书的经卷，其中有阿摩司书。

「戴维的帐幕」（摩九 11）可能指「戴维的家（后人）」，它已经落入极其可怜的绝望光景，只能称为一个会幕（KJV、NASB）或帐幕（NIV）。重建戴维的家，意思是在戴维的王室已经中断之后，重新兴起一位 * 弥赛亚来。* 死海古卷也引用这节经文来指弥赛亚，配合塞缪尔记下七 10b ~14。（旧约很少明文将会幕与戴维在历代志上二十五章所设立的先知式敬拜相连，因此，这一段的解释不太可能是恢复戴维式的敬拜方式。阿摩司书和使徒行传都是指恢复戴维国度的荣耀，而历代志上二十五章灵力充沛的敬拜，在使徒行传十五章时应该已经出现了；参：林前十四章。）

十五 17~18 阿摩司书九 12 说：「以东的余民」，但

是雅各布将拼法稍微改动（犹太诠释者经常如此行，用来说明重点；雅各布或路加在此是用 * 七十士译本），就可以指「亚当的（余民）」，意指「人类的」（参：「人的」，NIV）。阿摩司书九 12 提到「得」以东，而「称为我（神）名下的国」（NASB）可以指征服，不是甘愿臣服。不过要点是，列国都将在神的治理之下，而从上下文（摩九 7）来看，神所关心的，乃是列国本身。

十五 19~20 雅各布所建议要他们遵守的几项要求，可以代表犹太传统中所指神给挪亚的几条律法。根据比较宽松的犹太人立场，凡是能遵守这些基本律法的 * 外邦义人，都能在来世中有份。因为 * 法利赛人虽然严格，但也需要与大部分比较宽松的百姓相处得来，因此，如果其他教师的规定得到大多数人的同意，这些教师也不会去责难。

十五 21 雅各布在此的声明可以指，已经有许多人遵行摩西的 * 律法；不过更可能的意思是，信徒必须禁止行第 20 节所提到的事，否则他们便会冒犯第 21 节的那许多人。

十五 22~35

教会的谕旨

十五 22 在后期的 * 拉比学院里，若产生争论，总是由多数人的看法取胜；此处似乎双边藉妥协而达到一致的看法（但偏向安提阿 * 教会）。其他犹太派别也有这类「大会」，例如在 * 昆兰社群，祭司、长老和百姓会聚在一起。

「西拉（Silas）」是希伯来名字「扫罗」的 * 亚兰文写法；它最接近的拉丁名字是「西番拿」（Silvanus，帖前一 1，和合本仍译为「西拉」）。

十五 23 将 * 外邦人称为「弟兄姊妹」，颇不同凡响。这种问安的方式，是希腊罗马书信标准的格式；从称呼来看，这是一封传阅的信，让使者抄写，传到不同的地方。小说与历史有时都会引用书信的内容。

十五 24~27 他们派遣传送谕旨的使者，在各地都会受到尊重，被视为是大会可靠的代表（类似的例子，如：阿立斯体亚书信 40）。

十五 28 由于 * 圣灵通常与先知的感动或特殊的光照有关，读者能了解，使徒行传与长老的意思是说，是神直接带领这个团体的决定。「看来为好」（22 节同，和

合本：定意）出现在希腊的谕令里，意思是「如此决定」，常与公民聚集投票有关。

十五 29 参第 20 节的注释。针对圣经没有直接论及的问题，犹太人的最高法庭可以颁布暂时的谕令来裁示，而耶路撒冷的聚会可能是根据这个传统行事。希腊罗马的信件通常以「愿你们平安」来作结束，就像这里一样。

十五 30~35 使徒行传经常出现 * 先知，这必定让古代的读者感到非同凡响。古代的犹太教中，虽然有些人是先知，但为数极少，而从来没有一个团体像基督徒这样，说自己有如此多先知的作为；大部分犹太人觉得，在他们的时代并没有真正的先知。

十五 36~41

回到宣教工场

以色列文学在极古老的叙事诗时代，就将英雄的软弱也记下来，这是相当不寻常的；不过到了这个时期，希腊罗马的传记作者也会记下英雄的弱点。路加显然是要我们明白，神对新成立的保罗—西拉宣教团队有其祝福（十五 40；参十六 37），不过这并不表示他同意保罗和巴拿巴的争论，这次的处理方式与十五章 22 节差距太大了。

十六 1~5

传播神的道

特庇与路司得，参十四章 8、20 节。巴勒斯坦犹太人认为，犹太人和异教徒联姻，是犯了很大的罪（多比雅书四 12；以斯得拉一书八 68~96，九 7~9），不过在路司得这类地方，犹太人很少，便不会那么严格看待这种事。按照犹太人的律法——至少可追溯至第二世纪，如果一个人的父亲或母亲是犹太人，他便可算是犹太人；但即使保罗时代已有这样的规定，提摩太仍然不能被视为完全的犹太人，因为他并没有受割礼。（妻子必须跟随丈夫的宗教，而提摩太的父亲可能拒绝让他受割礼。）

为了要让他的见证能为犹太团体接受，保罗使他变成完全的犹太人（参：加拉太书二 3~4 所处理的不同情况，那里的问题不是见证，而是勉强）。* 外邦人的团体已经承认，基督徒所传讲的是某种类型的犹太教；因此，他们当中虽然有许多人对割礼相当反感，但是对

他们而言，受过割礼的犹太基督徒和未受割礼的基督徒并没有太大差别，不会让他们特别觉得不安。

十六 6~10

圣灵的引导

十六 6 这里的希腊用语，可能认为弗吕家和加拉太是一个地区（不过，参十八 23）；许多学者相信，保罗给加拉太人写的信，也包括使徒行传十四章所提的弗吕家一带。大部分犹太团体相信，* 圣灵不会再像在* 旧约当中一样工作，而没有一个团体会像早期基督徒一样，认为圣灵在他们中间的工作乃是稀松平常的事。

十六 7~8 特罗亚在每西亚的正西边；庇推尼是属元老院的一省，在每西亚的东北边。因此，保罗和他的同伴是从每西亚的东部（靠近庇推尼，正在弗吕家的北方）往西走，朝向亚历山太特罗亚，这个城在较出名的特洛伊古城以南十哩。特罗亚是罗马公民和当地人混居的一个城市，而双方一直适应不良；这里也是从东方到罗马的两条主要道路交会之处，而从小亚细亚到马其顿，或走相反方向的人，经常会通过特罗亚港。

十六 9 从主前一四六年起，马其顿便是罗马的一省。这个地方在策略上对罗马的重要性大于亚该亚（包含大部分的希腊），因为它衔接了罗马和整个帝国沿伊格那修大道的东部，这条路最早筑于主前一四八年。特罗亚和脱拉西中间的狭窄水道，是亚洲和欧洲著名的分界处。由于希腊宗教里的神祇用异象来差遣人去工作，因此，就连还未信主的 * 外邦读者也能了解路加在这里的意思。

十六 10 有些学者认为，「我们」是一种小说式的文学技术，因为在小说与历史作品中，这个字都会出现；但是事实正相反，古代经典里的「我们」一般真正是指「我们」。路加是在写历史作品（小说不会有历史性的前言），因此他一定是在报明，自己当时与保罗在一起，是这件事及以下他用到这词之事件的目击证人。个人的亲身见证被视为最可靠的历史资料。

十六 11~15

腓立比的一个回应者

十六 11 多山的撒摩特喇岛从远处便可望见，是明显的

路标，也是旅客抵达的第一个港口。尼亚波利是南马其顿最好的两个港口之一，直接通到腓立比（另外一个帖撒罗尼迦）。两天的航程，表示风向很顺（参二十6），可能是东北风。除了冬天（十一月中到三月初），走海路比走陆路快，也比较便宜，一天大约可以走一百哩。

十六 12 尼亚波利是腓立比的港口，在其西北边约十哩，要经过新波仑山（Mount Symbolum）。这是伊格那修大道的东端，往西走可到迪拉其姆（Dyrrhachium），是亚得里亚海的一个港口，从那里可以坐船到意大利。从主前四十二年开始，腓立比成为罗马殖民地（参：腓三20的注释），因此它的居民中有腓立比的正式公民，而他们亦有罗马公民的殊荣。它属农业文化，而不是商业中心，不像保罗所去过的许多都市。

马其顿的首府是帖撒罗尼迦，而不是腓立比，不过腓立比被视为马其顿的「第一部分」，或「第一区」（TEV），而整个马其顿分为四区。腓立比也是这个省「头一个」或「领先的」城，因为它是那里最著名的城之一（和帖撒罗尼迦齐名）。



保罗领受马其顿异象的嵌图



邻近腓立比的刚盖特河

十六 13 「祷告的地方」通常是非巴勒斯坦的犹太人对*会堂的称呼，但是这里的聚集似乎没有建筑物。按照犹太敬虔人士对集会的看法，至少要有十名犹太男子才能组成固定的会堂，由此可见，有会堂的城市，犹太人必定已经有了自己的小区；而在腓立比定居之犹太男子的数目，似乎还不够。但是在没有正式会堂的地方，犹太人通常会在靠近水边、礼仪上洁净的地方聚会；在祈祷之前洗手的礼仪，似乎是*散居时期犹太教的规矩，考古的发现显示，水对会堂非常重要。

最近的河流是刚盖特河（Gangites，司翠孟河（Strymon）的一条支流），约离腓立比一又四分之一哩。按*法利赛人的标准，这段距离超过「安息日可走的路程」，可见他们对于集会地点洁净的看重，超过对巴勒斯坦律法理想细节的拘泥。「门」可能是该城殖民式的拱门，伊格那修大道（参十六9）经由此门往刚盖特而去。

十六 14 保守的罗马作者常抱怨说，妇女会去追求地中海东边传来的宗教，*约瑟夫也证实，有大批妇女受到犹太教的吸引（比男人多得多）。

在希腊文化里，宗教方面妇女可以公开兼负起一些责任，而腓立比的黛安娜崇拜或许使妇女比其他希腊中心更有名望（马其顿的妇女传统上比希腊妇女更自由）。但是希腊宗教主要的重点是仪式，而非教导；因此，这些妇女在*律法上一定没有受到什么训练，所以她们很欢迎保罗的教导；不过他教导一群妇女，或许违反了传统巴勒斯坦的规范。

「吕底亚」的名字虽然常见，不过对从推雅推喇来的人可能特别自然，这座城正位于古代的吕底亚地区。推雅推喇以染业的公会与布料出名，从碑文可看出，还有别的推雅推喇商人也在马其顿贩卖紫色染料而繁荣起来（虽然马其顿人和帝国大部分的人一样，一般都很贫穷，不过在历史上，马其顿曾经是相当富饶的省分）。她的名字和买卖表示她是*自由人（从前曾为奴隶）；许多卖紫色布匹的商人，是得自由的妇女，她们继续为从前的主人服务，经销他们的货物。

十六 15 这个时期已经有一些妇女经商；连作奴隶的妇女也可能作经理，就像男的奴隶一样。吕底亚可能并不是因成为寡妇而得到财富；罗马法只容许寡妇继承10%的产业，不过，寡妇从父亲所得的遗产则不止这些。吕底亚贩卖紫色布匹，可能相当赚钱，因为那是昂贵的货品，在地中海过去一千多年的文化里，都是有钱人所买。

(这种染料是从推罗附近的骨螺贝壳制出，不过在马其顿，也可以从靠近帖撒罗尼迦的软件动物制造。)

富有的妇女有时会成为 * 庇护人，或资助人，支持异教的组织；而被犹太教吸引的人，则会支持犹太人的活动。

保罗和他的同伴可能先住在旅馆里，直到安息日，不过吕底亚立刻照犹太人的招待规矩，邀请* 使徒到她的家去住，这样，她便成了他们事工的 * 庇护人(参：王上十七 13~24；尤其王下四 8~11)。她似乎是一个大家院的头，其中成员多半是奴仆，不过也有可能她嫁的丈夫不管她信什么教(这与记在使徒行传十六 31~32 的一般习俗不同；参：王下四 8~23)。

十六 16~22

赶鬼与赚钱

十六 16 按原文直译，这名女奴(如十二 13，希腊文暗示她很年轻)是被「派东耐斯(pythoress，和合本：巫鬼)所附」——这种灵是希腊最著名之神谕(阿波罗的戴非克(Delphic)神谕)背后的灵，其女祭司被称为「派东耐斯」(这个名字是依据「派田(Pythian)的阿波罗」(就是杀死大派田的那位)而来)。因此，保罗和他的同伴在这里所面对的，是一个很有力量的邪灵。

十六 17 「至高神」在犹太经典内是对神很普通的称呼，但是在异教数据里面也曾出现，指宙斯或犹太人的神，而外邦人有时将两者视为同一位。术士的书显示，异教徒尊敬这位至高神，一般以祂为犹太人的神，是最有权力的一位。

十六 18 驱魔人常会用更高的灵来降服较低的灵(参十九 13 的注释)；但这里对「耶稣基督的名」的用法，参三章 6 节的注释(亦参：约十四 12~14 的注释)。

十六 19 这里的「首领」是指「官长」(20 节)，这是希腊文对拉丁文的 duoviri——指腓立比两位罗马官员——最常用的说法；这两位官员可能会用较尊贵的头衔「执政官」来自称。「市上」是指希腊市镇中心的矩形广场，为民众活动的中心。

十六 20 把犹太人和罗马人作对比(十六 20~21)，反映了古代常见的反犹太主义，不过在这个案件里，「一个人不可能同时是犹太人、又是罗马人」的理由，却站不住脚(十六 37)。维护传统作法的人，总是要求人不

可拜新的神祇或其他的神祇，而罗马人对犹太人的主要怨言之一，便是他们不断使人皈依他们的宗教。腓立比当地非罗马人的本地人很多，虽然犹太人口很少，但还有一些人从东方移民来定居，因此会令他们对外来的人心生恐惧。

十六 21 腓立比极为罗马化；尽管它地处偏远，碑文中超过百分之八十都用拉丁文(这比例是彼西底的安提阿(另一个罗马 * 殖民地)之两倍)。由于是罗马的殖民地(十六 12)，这里的公民能享受罗马人的权利，使用罗马法，不需要进贡，他们的组织也仿效罗马。外地人和非公民不能单单因定居在腓立比，就享受罗马人的权利。

十六 22 除非被告是罗马公民，否则通常在审讯之前，就会被打一顿，藉此得着证据(称为 coercitio(高压法))；实际上，阶层愈低的人，就愈少受到法律的保护。罗马官员的随从，称为侍从执政官，常带着一束棍子，在此他们就是用这些棍子打外地人。有时，就像这里一样，被告会先被剥去衣服。在公开场合棍打的作法，不单是要用刑求得证据，也是要羞辱被打的人，让人不敢再跟随他们。



传说保罗在腓立比被囚之处

十六 23~34

监狱内的工作

十六 23 狱卒的工作可能是由在这罗马 * 殖民地退休的士兵担任；不过，狱卒是退伍军人的证据很模糊；退伍军人常会领到土地，让他们不致倚赖其他的经济来源。

十六 24 木狗常用来刑求，也用来拘禁，上面有好些洞，可以强制把脚弄得很痛。

十六 25 犹太文献称许人在受到痛苦、羞辱的时候仍能荣耀神，希腊罗马哲人称赞无论境遇如何都能知足与感恩的智慧。半夜是一般人好梦正酣的时候，也不是犹太人平常祈祷的时间。其他的囚犯会侧耳听保罗与西拉，可能不是被这两位宣教士吵醒，就是感到在单调的监狱里有些变化也不错。

十六 26 在犹太人和其他民族的典籍中，也有不少拯救的奇迹（参：* 伪斐罗书六 17 夸张地讲到埃布尔兰被一次地震拯救）。地震若能震松囚犯用栓子固定在墙上的锁链，也应该可以把屋顶震垮，而屋顶未垮则是神迹。

十六 27 罗马人认为，自杀总比被处死（此处是因让囚犯脱逃）还好（与太二十七 5 相反）。

十六 28 其他的囚犯没有逃，可能是怕守卫，也可能是因为这两位宣教士的见证（25 节）。狱卒「叫人」拿灯来（29 节）可见他有部下。

十六 29~30 在路加福音一使徒行传中，询问「如何得救」是主题之一（路三 10，十 25，十八 18；徒二 37）；此处狱卒可能以为保罗和西拉是某神祇的代表，能够「拯救 / 救出 / 医治」（同一个希腊文包含这三种含义）；但更可能的是，他已经知道他们所教导的，是犹太教的独一无二真神。

十六 31~32 罗马人认为全家都会跟从一家之主的信仰；他们也认为，一家之主要带领全家敬拜罗马的神祇。这里的皈依不是机动性的；全家人必须先听到神的话。

十六 33~34 从十六章 20~21 节看来，狱卒这样做冒着相当的风险。如果他是退伍军人（这一点并不明确，23 节），可能会有幼小的孩子（军人在退伍之前不可正式结婚）；但因为这一点不确定，所以不能用这一节来肯定婴儿 * 洗礼（有些人如此运用）。

十六 35~36 官长可能认为地震是一个记号，来自神祇或某些不能得罪的术士；不过，也可能有钱的吕底亚曾去求情；另一种可能为，官长觉得公开羞辱一番，已经足以让这批惹事的人闭口。

十六 37 在这段时期，各省中具罗马公民权的人被视为高人一等（尤其保罗的家在大数，不是罗马殖民地，因此必定是对国家有特殊贡献，或是曾被富有的罗马人开释的 * 自由人）。

按照犹流（Julian）的法令，在未经审判之前，不能捆绑或鞭打罗马公民。假报公民则是死罪。

十六 38 * 西塞罗（Cicero）和 * 昆帝良（Quintilian）讲到，有位罗马公民在受鞭笞的时候喊着说，自己是公

民，以羞辱反对他的人，因他们没有尊重他崇高的地位。这些宣教士等到被打过之后（参二十二 29）才告诉官府说自己是公民，让官府在法律立场上十分尴尬；因此在被迫妥协的是官长，而不是宣教士。

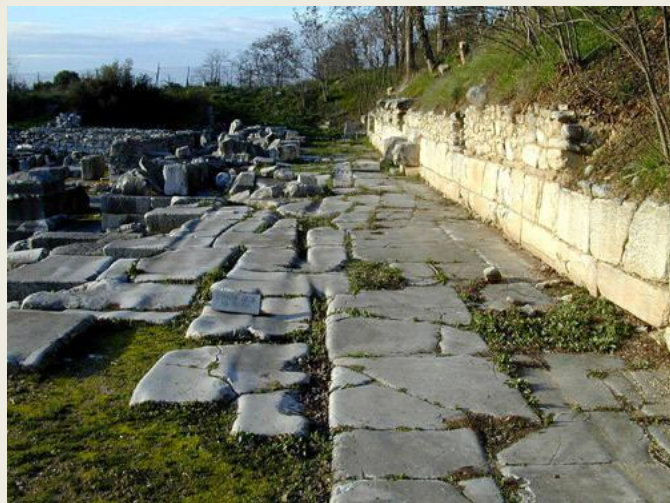
若他们的行为被上告，不仅官位难保，还会（至少在理论上）让腓立比失去罗马 * 殖民地的地位。这个办法可以保障羽翼未丰的基督徒团体未来不致受到迫害。

十六 39~40 未经审判，官长无权赶走罗马公民，但若一审判，就会显出他们自己也违法；因此他们只好来拜托。

十七 1~9

帖撒罗尼迦的暴动

十七 1 在司翠孟河畔的暗妃波里、亚波罗尼亚（再走一天的路程），和帖撒罗尼迦（亚波罗尼亚以西三十五哩），都在伊格那修大道上（十六 9、12）；这条路继续往西，直到以利哩古（罗十五 19），不过使徒行传只报导保罗转向南边，离开这条路，到底哩亚（十七 10）。一般的路通常不超过二十呎宽，不过这些路通常比欧洲在一八五〇年之前的路还好，也更安全，对步行或骑驴、骡的旅人尤其方便。



在腓立比的伊格那修大道

在这段时期，帖撒罗尼迦是个重要的城市，它是马其顿最大的港口，古老之第二区的首府，现今为省长所住之地。

十七 2~3 进到帖撒罗尼迦的外地宗教，不单有犹太教，

还有埃及的塞拉庇斯和伊西斯等教门。保罗在那里必定停留了一段时间，才能收到一百哩外腓立比送来的财务支持（腓四 15~16）；在那之前，或许他可以藉手艺在市场摆摊维生（帖前二 9）。

十七 4 从前马其顿妇女曾以具影响力出名，这时候她们可能也相当有势力。上层阶级的妇女会在* 教会或 * 会堂作* 资助人，而在其中亦可享有高位，超过她们在社会上因着性别而能有的地位。因此，从社会状况来看，富有的妇女皈依，比男人容易。

十七 5 在市场上游手好闲、无所事事的人，很容易被耸动而集体闹事，古代这类例子不少。在帖撒罗尼迦的犹太居民很少，因此没有被保罗说服的这些犹太人（4 节），需要找人帮忙，才能有力的反对保罗。「人」（KJV、NASB、TEV）是指公民全体（参：「聚集」，NRSV）；帖撒罗尼迦是个「弗里敦」，公民全体的聚集有审判功能。

十七 6 耶孙是普通的犹太名字，在* 希腊化的犹太人当中也很常见，从碑文和商业文件中可以看出。他可能是招待保罗和西拉在家里住的那位犹太人。按照罗马法，案件若要成立，必须要有控诉人。

十七 7 宣称另有一个王（即：* 弥赛亚），会被罗马人解读为背叛，抗拒罗马皇帝；他们可能认为，相关的神迹若暗示这位新统治者要来（参帖撒罗尼迦前后书），就是预测现今的皇帝即将消亡，而这种预测也违反皇帝的谕令。耶稣曾因谋反罪而被钉在十字架上，这一点更让对保罗和其同伴的指控显得有理。效忠该撒的公民应当通报可能的叛乱。路加也像约翰一样，喜欢显示 * 福音遭到反对的强烈程度；参十七章 18 节。

十七 8 路加对帖撒罗尼迦官员的称呼十分准确，「地方官（politarchs）」（6 节同），这个称号只限在马其顿使用；在保罗时代有五、六个。罗马让他们自由管理该城，不过他们若有任何事处理不当，最后仍要向罗马负责。证据显示，东地中海一带的地方官吏有责任勉强人效忠该撒。

十七 9 耶孙既是他们的主人（6 节），就被视为需对他们的行为负责，要替他们作保，好像他们是他的成员一样。就罗马法庭而言，罚款算是很宽大的刑罚，而以保释金额来制裁惹事的人一定很平常。不过，控诉既很严重（7 节），万一保罗当时被抓到，可能就不会这么幸运了。地方官只要在位一天，他的决定就必须算数（参：帖前二 18）。

十七 10~15

庇哩亚的反应

十七 10 伊格那修大道（十七 1）继续向西走，但是另一条往南到希腊的路会经过庇哩亚，它在帖撒罗尼迦和伊格那修大道以西六十哩。

十七 11 犹太教很尊重凡事查考圣经、认真聆听教师的人；希腊哲人也称赞留心听讲的人。

十七 12 此处特别提到妇女（尤其放在男人前面），参十七章 4 节的注释。

十七 13 帖撒罗尼迦人在庇哩亚没有司法权，但是暴民不在乎法律怎么规定。

十七 14~15 使者很少单独行动，要出远门的旅客则常与熟人结伴前行，这样比较安全。参：帖撒罗尼迦前书三 1。

十七 16~21

进入雅典

雅典是因过去的光彩而出名；当时它虽是哲学的一个中心，但是东方的其他中心，如亚历山太和大数，都抢了它的风头。不过在一般人的心目中，雅典仍然是大哲学家的象征，以致后期的 * 拉比喜欢讲述从前的拉比在辩论中胜过雅典哲人的故事。罗马人不一定相信哲学家，使徒行传也记载了一些讲章，是向对哲学不太有兴趣的人讲的。这里的讲章则是保罗在希腊知识分子面前为 * 福音的辩护。

十七 16 大城的街道上常摆着人像与神像，而雅典更特别有希耳米（译注：希腊掌管学艺、商业、辩论等的神）的雕像，有些石柱上面装饰着好些希耳米的头像；不少游客记下雅典人拜神的敬虔。从美学的角度来看，雅典建筑之优美实在举世无双。但保罗所关心的不是美感，而是偶像对人生活的影响。

十七 17 碑文证实，雅典有犹太社群，但规模不大。

十七 18 * 以彼古罗派只在受过教育的上层阶级中有影响力，他们对神（God）的看法与自然神论相仿（祂不参与世事，也漠不关心）；如果有神祇（gods），就只有那些透过感官的知识——如星球或行星——可以认识的神明。生命的目标是求享乐——肉身不要受痛苦，情感也不要受打扰。* 斯多亚派比较受大众欢迎，他们

反对享乐，批评以彼古罗派（不过当时已不像从前那么激烈）。此处和二十三章 6 节，保罗都运用「分化取胜」的名言：十七章 22~29 节是刻意要得到斯多亚派的听众，不过，保罗和以彼古罗派人士几乎没有相同之处。

虽然斯多亚派承认神祇，但是哲学家常被认为是不敬虔的人，因为他们会质疑古老的传统；不过他们对一般民众对传统的拘泥并不苛责。对保罗的控诉为「传讲陌生的神祇」（NASB），会让希腊读者想起对苏格拉底不敬虔的指控（参十七 19~20）。几个世纪之前，有位女祭司曾因这个指控而被石头打死；在保罗的日子，这类事仍会冒犯雅典人。

「胡言乱语」（Babbler, NIV、NASB）所译的希腊文原来是指鸟在啄食，后来用于指卑贱的人，英文相当的责备语可以用“birdbrain”。但是在同一节里，路加让这些批评的人自己显得很蠢：他们以为保罗是在传几位神祇（复数），因为他讲到耶稣与 * 复活——「复活」（Anastasis）也是女子的名字。

十七 19~20 几世纪之前，苏格拉底也曾经被「带到」亚略巴古，这件事人尽皆知。苏格拉底是理想的哲学家，而路加可能将保罗刻画为一位新的苏格拉底，向他的希腊听众说话；既然知道苏格拉底讲话的后果（就像司提反一样，激怒了听众将他处死），这种比拟便会造成悬念感。



苏格拉底在雅典被囚之处

亚略巴古在此是指议会，而不是这个议会从前用过的地点（亚略斯丘）。在这段时期，这个议会开会的地方，可能在巴西里科柱廊（Stoa Basilicos），就在市中心的广场，保罗已经在那里工作（17 节）。有些学者认为，这个议会是评审委员会，评估讲员的言论；无论

是否属实，他们显然还有一些管理的作用，保罗在那里的演说具关键性。

十七 21~31

在亚略巴古议会前

保罗的观点和 * 斯多亚派十分不同，但他强调双方的交集，尽管只限于言辞，如：保罗相信神无所不在，但是与斯多亚派的理解不同，他们认为受造界也可以是神；直到最后，才凸显讲章的高潮。为犹太教辩护的人，已经用几个世纪的工夫让他们的信仰在哲学上受到敬重，而保罗在此（像在书信中一样）非常倚重犹太先辈的论证。

十七 21 雅典居民的好奇心是出了名的。到第一世纪时，雅典人对娱乐的渴望，已经延伸到斗士的拼斗秀，导致几位著名道德家的严厉批评。



雅典市集及其入口

十七 22 演讲开始的时候，通常会在开场白里恭维听众，以博得他们的欢心。这类作法在亚略巴古似乎被禁止，但是这并不能拦阻保罗用敬重的话语来开头。「敬畏鬼神」是指他们具宗教心，而不是指同意他们的宗教（KJV 译为「superstitious（迷信）」，意思不够准确）。他的听众可能并不非常重视宗教，不过斯多亚派接受神祇的存在。罗马时代的哲学家主要是谈伦理，而异教则常只重仪式，不讲究伦理。

十七 23 在保罗时代之前许久，曾有一场瘟疫，没有一座祭坛能让神祇息怒；雅典人最后只得向一位「未知之神」献祭，而瘟疫立刻止住了。这些祭坛还存在，而保罗利用它们作他演讲的依据。不过，保罗避开了一些犹

太先辈的作法，也不像后来第二世纪的一些基督徒，去指责异教的哲人，说他们的想法乃是从摩西剽窃而来！

十七 24 这时期有些哲学派别的倾向是将神祇结合起来，逐渐朝向单一的至高神。非巴勒斯坦的犹太人有时说，他们的神便是异教的至高之神，这是希望向异教徒显示，犹太教能满足他们最高的宗教情操。* 斯多亚派相信，神贯穿万有，不被庙宇所限制（参：赛六十六 1，引于徒七 49）。

十七 25 斯多亚派和讲希腊话的犹太人强调，神「不缺少什么」，和保罗在这里的用词一模一样。

十七 26 犹太人和许多希腊人同意，神是造物主，祂分开地的疆界，定下季节的范畴。* 斯多亚派相信，宇宙会定期溶进神里，但是在这一点上，犹太教则与他们截然不同。

十七 27~29 犹太人通常说，神对祂的子民有如父亲（在* 旧约，如：申三十二 6；赛六十三 16，六十四 8；耶三 4）。但是希腊人、* 散居中的犹太人，以及一些第二世纪的基督徒作者说到「神是世界的父」，意思是指祂是造物主，像这里一样。希腊诗人伊皮麦尼德（Epimenides，译注：主前六世纪）的诗句（28 节）曾出现在犹太人的诗选，作为证明文字，可以向异教徒说明有关神的真理，而保罗可能是从这类书籍中读到这段话。希腊人引用荷马和其他诗人的诗，作为证明文字，就像犹太人引用圣经一般。有些哲人批评诗人太接近神话，可是也有人随意运用他们的话，来证明自己有理。

十七 30 保罗在此与听众的观点分道扬镳。哲学家会讲皈依，即透过思想的转变而依从某一哲学，然而保罗在此则显然在传讲犹太人的教导：透过 * 悔改来归向神。

十七 31 希腊人对时间的观点为，它会一直继续下去，历史不会在未来达到高潮，出现审判之日。保罗的 * 复活教义最冒犯他们；参第 32 节的注释。

十七 32~34

知识分子的反应

保罗对当日这群大学水平人士的信息，虽然没有立刻得到大量的响应，但是他在亚略巴古的工作显然是有果效的。

十七 32 在希腊思想的主要学派中，只有 * 以彼古罗派否认灵魂的不朽性。他们认为，灵魂是一种物质，和

身体一样，也与身体一同灭绝。多数希腊人相信，人死后会像影子一般，生活在下界（或许类似 * 旧约的利乏音人（rephaim）），有时再加上轮回观（如 * 柏拉图）；在柏拉图的影响之下，有些希腊人想将不朽的灵魂从世上的存在解脱出来，让它能回到当初受造时所在的纯净天界。

* 斯多亚派相信，灵魂在死后仍继续存活（不过，它就像万物一样，最后会被吸回神里面），不过他们和其他希腊人一样，无法想象 * 身体会复活。

十七 33~34 亚略巴古由这群高级知识分子中地位最崇高的人组成，因此丢尼修的皈依十分重要。现代有些读者根据哥林多前书二 1 认为，保罗在雅典的工作是失败的，但他们完全误解了路加的意思（使徒行传乃是强调他的成功，而最初读使徒行传的人，不可能翻到哥林多前书来读）。

妇女不可能进入亚略巴古；甚至在雅典，受教育最多、在公共场合常出现的妇女，可能仍旧是妓女和外族人。无论大马哩的背景为何，她可能是在市上听到保罗在亚略巴古的演说（参十七 19~20）。

十八 1~11

哥林多的教会

十八 1 哥林多自古以来就是雅典的对手；它是亚该亚的首府，很早就已超越雅典。罗马时代的哥林多是希腊的政治和经济中心，以道德低落出名。

十八 2 革老丢驱逐犹太人离开罗马城（大约主后 49 年），是仿效早先一位皇帝提庇留的作法。不少人认为，罗马历史家* 绥屯纽暗示，犹太人被驱逐的原因，是因与 * 弥赛亚有关的动乱，或许是因反对犹太基督徒而引起的。然而路加强调法律的先例对基督徒有利（十八 14~16），因此若他没有提到这件事的细节，是很容易了解的。

十八 3 在古代的经济中，同行的人不像现代一样彼此竞争。他们多半住在城里同样的一区，并且组成同业公会。公会通常会拜一位 * 庇护的神祇，并且常在一起坐席，吃祭拜的食物。这种同业公会的作风，会将遵奉犹太教的人排除在外，使得犹太人很高兴能找到与自己同行的犹太人。

在这段时期，译为「织帐篷的人」之字，也可指皮革业者。倘若保罗是作皮革的，就可能是工匠。工匠通

常以自己的工作为傲，尽管他们要投下很多时间才能成功；他们的地位和收入都比农夫要高，不过更高阶层的人却瞧不起他们，因为这些人认为用手做事的劳工都是粗人（参哥林多前书导论所描述的冲突）。他们在店里的时间很长，在做工的时候，有很多讲话的机会，不过当保罗收到马其顿* 教会的供应时（5 节；林后十一 7~8，十二 13；腓四 15），便可以停下工作（林前四 12）。哥林多的市（中心市区）有全帝国最长的柱廊店铺。

十八 4~5 许多外地宗教都在哥林多设教，包括埃及的宗教（到第二世纪时非常盛行）。哥林多一所 * 会堂的碑文也在靠近市（中心市区）的地点出土，保罗可能在那一带工作过；从地点来看，这会堂的一些成员相当富裕，亦有社会地位（参 7~8 节）。

十八 6~7 前三个世纪，* 教会都在家里聚会（十二 12；罗十六 5）。* 会堂有时也在家里聚集，直到犹太社群有能力购买一座建筑物为止；而教会既受到逼迫，又需要经费来帮助得自由的奴隶、喂养穷人、支持宣教士，所以不可能有钱买房子。在哥林多，* 庇护人的屋子中，通常最好的房间（triclinium）可以坐九个人，而连在一起的有家具的最大房间（atrium）则可容纳四十人。

提多犹太士都可能完全是拉丁名字，从他的地位与姓名来看，他应当是罗马公民，属于罗马文化（哥林多在这段时期有希腊和罗马两种文化）；在犹流该撒时期，有些来自罗马的家庭到那里定居，他的家或许是其中之一。他的头一个名字可能是该犹（罗十六 23；林前一 14）。

十八 8 「基利司布」是典型的罗马名字。犹太人用拉丁名字不算太不寻常（在犹太人的碑文中，「基利司布」和「基利司比娜」都出现过几次），不过保罗同工当中用拉丁名字的人，比例较一般碑文高出很多（而碑文通常是富人才会用的），所以保罗的犹太人与希腊人同工当中，可能有好几位是罗马公民。基利司布是「管 * 会堂的」，意味着他有钱有势，负责会堂的事工。

十八 9~11 类似「我与你同在」的保证神谕，在* 旧约里经常出现（如：创十五 1，二十六 24，二十八 15；耶一 8，十五 20）。在希腊文学中，神祇或女神常在夜间向人显现，经常是在他们睡觉的时候；不过，旧约里面也同样有许多神或天使向人启示的例子（如：创二十六 24，二十八 12~15，三十一 24）。

十八 12~17

迦流拒审

十八 12 从主前二十七年至主后十五年，以及从主后四十四年之后，亚该亚（包含大部分希腊）是由方伯管理。迦流的两年任期是从主后五十一年七月开始，但因他生病而缩短，所以我们可以将这次事件的时间定在主后五十一至五十二年，可能在五十一年年底之前。他和他的兄弟，* 斯多亚派哲人辛尼加，都被尼罗杀死。除非路加是直接听保罗讲，否则他不可能得到如此准确的日期和官员之数据；这些都没有可参考的作品。

作方伯的迦流，早上会坐在审判椅上判决重要的案件。这种「审判椅」（KJV、NASB，和合本：公堂）可能是哥林多广场东端的庆典用讲坛，可以看到所有的群众，不过有些学者则认为是一种法庭（参 NRSV），在政府建筑物里面（参 NIV）。有关谋杀、奸淫等类的案件，由陪审团决定；官长则审其他的罪案。

十八 13 如果保罗的观点使他不再属于犹太教，跟随他的人就无法得到罗马人传统上给予犹太教的保护（因为它是古老的宗教）。

十八 14 罗马官员首先要决定是否接受控诉，进行判决。

十八 15 迦流驳回此案。罗马法庭只判决违反罗马法的案子；在整个帝国有好些单独的谕令，给予犹太法庭权力，能判断犹太人内部的事，迦流不想插手在其中。由此可见，迦流是将保罗的宗教当作犹太教的一支，而不是一种不合法的新宗教（religio illicita）。虽然在罗马法里面，先例并没有约束力，但是仍然很重要，其他省的官员也可能照样做；路加的基督徒读者倘若吃上官司，可以引用这个例子来为自己辩护。



哥林多讲坛，保罗辩论的地方

十八 16 迦流把他们「撵出去」(NASB)，也许是用衙役的木棍，可以看出罗马人对犹太人宗教的争论很不耐烦。许多上层阶级的罗马人认为犹太人是没有文化、专惹麻烦的人，把他们的宗教和叙利亚、埃及等宗教同列(参十六 20~21)。

十八 17 法庭(尤其若在广场或市中开庭)通常人很多，相当嘈杂，冲突?8起。路加的意思或许是，犹太人在管教一名同?9基督徒的领袖(若这人与哥林多前书十1的所提尼是同一位；这个名字很普通)，不过也可能指他们打自己的领袖，因为他使他们在官府里惹火烧身。但路加的意思也可能是，迦流既显出反犹太的心态，一些当地的希腊人就趁机泄恨。其他罗马官员还做过或鼓动过更恶劣的事。如果这件事是因*会堂的管理人公开指控保罗，要与这一位可能惹麻烦的人脱离关系，那么事态的发展则正相反。

十八 18~23

保罗返乡

十八 18 坚革哩是哥林多在地峡上的主要港口，里面有伊西斯、亚底米、亚富罗底特(Aphrodite, 译注：爱神)、亚克里比阿(译注：医药之神)、波赛顿(Poseidon, 译注：海神)等的庙。航海比陆路容易、快速、又便宜。不过一般的船都是货船，所以坐船的人要自己预备铺位。



海底发现的海神波赛顿像

有些异教祭司(如：伊西斯)会剃头；因此不认识保罗的异教徒可能以为他是这种祭司。不过，犹太人在完成拿细耳的誓愿后也会剃头；保罗对耶稣的信心并没

有丝毫改变他的犹太习俗(二十一 23~24)。巴勒斯坦的教师要求人，只能在耶路撒冷完成拿细耳的誓愿，由此可见，保罗是采用*散居(非巴勒斯坦)的犹太人的观点，不讲究要以耶路撒冷为中心，因他们没有那么多钱或时间，常往耶路撒冷跑。

十八 19~21 以弗所有很大的犹太人社群。「神若许」是敬虔的希腊人和一些犹太人常会说的话。

十八 22 夏季的风一般朝北吹，但也会向东北吹，因此到该撒利亚比到安提阿的西流基港更容易。

十八 23 从安提阿经过加拉太和弗吕家一带的路，只到春末或夏初才开放，从这里可以看出他们可能在该年的什么时候出发。

十八 24~28

亚波罗得到亮光

十八 24 许多亚历山太的犹太人，名字里都有「亚波罗」——希腊著名的神祇(亚波罗可能是亚波罗尼亚的简称)。「口才」(NASB)或「学问」(NIV)一词，按古代其他地方的用法看来，意思最可能是「正式受过*修辞的训练」，这是进阶课程中较实用的一种(另一种是哲学)，有钱的学生才能去学习。

除了叙利亚—巴勒斯坦之外，在整个帝国中，亚历山太可能是犹太人最多的地方，*会堂不计其数。犹太人的权贵曾费尽心力，要让他们的文化被希腊特权阶级所接受，而他们对自己的地位低下，也感到不满。亚历山太的希腊人大部分都以自己的民族为傲，瞧不起犹太人和埃及人，而后二者占全城人口的三分之二；因此他们会说「靠近埃及的亚历山太」。文化的冲突，加上对犹太人的逼迫，至终导致犹太人的背叛，让整个犹太人社群都遭到屠杀。

十八 25 古代的阅读者很自然会将「灵里火热」(NASB)一语解读为亚波罗自己的灵。

十八 26 亚居拉和百基拉显然曾陪同保罗搭船，然后留下来，帮助以弗所的*会堂，那里容许人公开教导耶稣的道理。

十八 27~28 在希腊罗马社会中，推荐信很普遍。亚波罗因有学问，可能会很受哥林多*教会的菁英欢迎(参：哥林多前书的导论)。

十九 1~7

圣灵在以弗所浇灌下来

十九 1 以弗所是影响整个亚西亚（不是指整个亚洲，而是指罗马的「亚西亚省」，相当于现在西土耳其）的大好地点。它是这帝国最繁荣、人口最稠密之省分中，人口最多的城市。亚西亚的正式首都是别迦摩，不过以弗所成为第一大都市，也是省政府真正的所在地。保罗经过「上边一带地方」，可能指他从北边较高的路线而来，没有走一般经过里迦（Lycus）和敏德谷（Meander valleys）的路线。

「* 门徒」的意思是学生，或学习者，他们显然是向约翰学（十九 3；另参十八 25）。罗马世界是四海一家的，有些巴勒斯坦犹太人也到以弗所定居，在那里有很大、很古老、且有势力的犹太社群。

十九 2 在大部分古代犹太教的经典，和路加福音一使徒行传中，* 圣灵都是感动先知的灵。保罗察觉到，这些门徒虽有不少正确的知识，却缺少圣灵的感动（十八 25）。

十九 3~5 有关约翰的 * 洗礼，请参：马可福音一 5 的注释；有关奉耶稣之名的洗礼，请参：使徒行传二 38 的注释。

十九 6~7 方言和 * 预言都是受感而说的话，证明他们已经领受了预言的灵；参十九章 2 节的注释。

十九 8~12

真道在以弗所传开

十九 8~9 哲学家常在租来的大厅讲课；这地方可能是同业公会的大厅，也可能是「演讲厅」（NIV）。（倘若是前者，推喇奴便只是屋主；倘若是后者，他就是经常演讲的人。以弗所的群众生活——包括听哲人演讲——都在中午结束；因此，如果推喇奴在早上演讲，保罗可以下午用同样的场地；如果没有人在那里演讲，保罗可能会早上在那里讲，讲完后再去做手工赚钱。）无论是哪一种，以弗所的居民都会将保罗视为哲学家，或是诡辩学者（sophists，职业的公众演说家）。许多早期的希腊罗马观察家认为，基督徒是一种宗教会社或俱乐部（就像古代其他的会社一样），或用这种结社方式运作的一种哲学派别。

十九 10 以弗所是一座大都会，话语很容易从那里传到各地；如果保罗训练* 门徒（正如哲人和 * 拉比所行的），并差派他们出去传播，这信息便能迅速传开。

十九 11~12 保罗的「手巾或围裙」（NIV），是指绑住他的头以免汗水滴下的碎布，以及绑在腰上的工作围裙；他们拿走的时候，他可能没有注意到。术士常用这种工具来进行医治；* 旧约的例子很少，但也曾出现（如：王下十三 21；这与不洁净正相反，后者在旧约里通常是借着碰触而沾染）。

十九 13~20

邪术的失败

有些不懂道理的以弗所人或许会认为保罗是名术士，不过神似乎仍旧医治他们，好让他们留意祂的信息（十九 11~12）；可是神不会容许人任意用耶稣之名。以弗所以邪术的交易著名，许多人需要赶鬼，和避邪的保护。

十九 13 术士常会呼求更高之灵的名字，以赶走较低之灵。根据法术的理论，驱魔者只要呼求某个神祇或神明的名字，便可勉强他们照自己的意思去行。古代的法术书籍显示，许多驱魔人都是犹太人，或对犹太教略有知识的人，这些经书列出各种可能的元音排列组合，以猜测如何读出神那不可读的名字（参二 20~21 的注释）。古代后期有些术士书籍把呼求耶稣的名字和其他办法并列，正如这个故事里的驱魔人一样，因为基督徒用这个名字可以赶出污鬼。

十九 14 「士基瓦」是拉丁名字；耶路撒冷犹太人很松散地使用「大祭司」的称号，来指祭司权贵中最高级的成员，而士基瓦可能是随意擅自用这个名字，也可能存同样的心态。从碑文和经文中都可看出，在巴勒斯坦以外，犹太人对祭司之称呼用法很不一致。一般人认为，犹太的大祭司应当能接近圣名（13 节）与隐密之名，尤其是至高神祇之名，因此他们在法术圈中权力甚大；士基瓦可能在这圈子里相当出名。「众子」可能指他们是士基瓦公会的一部分，不过这个字可能是指字面意义。

十九 15 古代的文学显示，邪灵对于权力小于牠们之人所发的命令毫不在乎，牠们只惧怕神，也能被力量更大的灵所支配（这次能够在术士身上显本事，或许牠们会沾沾自喜）。

十九 16~17 这次事件显明，保罗，这位卑微的皮革匠，比术士更有能力（参：创四十一 8、39；出七 11）。

十九 18 尽管犹太术士相当受欢迎，但大部分著名的犹太教师都公开斥责法术。当百姓认出，保罗的耶稣不像低级的灵可以被人操纵，便明白他是神的仆人，不只是术士而已。「承认原来的宗教行为」（NASB、NRSV）也可译为「暴露咒语」，一般相信，这样做可以除去咒语的能力。

十九 19~20 写了法术的蒲草纸卷，卷成小卷，或作成小盒状，挂在脖子上，是一种护身符；路加所用的「书」或「卷」（NIV）字，可能指这类写了法术的蒲草纸卷。这些法术符咒在以弗所十分普遍，甚至这类东西在其他的希腊罗马文学中被称为以弗所的文字（Ephesia grammata）。古代烧书是代表斥责其中的内容（在* 旧约里，类似的作法，参：代上十四 12）。所烧的书总价共计约一般工人五万天的工资。

十九 21~22

改变方向

保罗在暴乱发生（十九 23~41）之前，就已经计划要离开以弗所；路加在此设定了本书余下内容的方向（参：路九 51），大致而言，是先往希腊再走一遭，然后经过耶路撒冷，往罗马去。哲学家和 * 拉比期待 * 门徒服事他们，* 旧约也有先例，如乔舒亚服事摩西；伊莱沙服事伊莱贾；基哈西服事伊莱沙。以拉都可能有一段时间曾经在哥林多担任过公共事务的官员（aedile）（参：罗十六 23 的注释）；若是如此，这节经文便显示，在* 神国里衡量地位的标准，和世俗不一样。

十九 23~41

亚底米和民生经济

宗教的敬虔常成为外壳，遮盖住经济的算盘。亚底米神庙不单是庙宇，也有银行的作用，来自世界各地的人会把钱存在那里。大约主后四十四年（保罗抵达之前约十年），那里的碑文显示，由于金钱管理不当，庙里的钱流到私人口袋里，因此地方官必须介入庙里的财务。在以弗所，政治和宗教关系紧密，因为宗教与经济，和当地市民的骄傲，都与以弗所亚底米的崇拜不可分割。

十九 23 亚底米的诞辰之月相当出名，称为亚底米月，当地会举办盛大庆典，首领们（Asiarchs，参十九 30~31 的注释）都会出席（31 节）。有些学者认为，这则 * 叙事若是在当时发生，最为合理；虽然这个理论有可能性，不过善男信女对亚底米的忠诚合年不减，而与保罗有深交的首领本来就都住在以弗所。

十九 24~25 同一个行业的人会组成公会（collegia），这些公会制定行业的规矩，也共同维护该行业的利益。小型神庙可以当作纪念品和护身符；我们所知道的多半是陶制品，因此底米丢似乎是招聚了其他作神庙的人，不只是银匠而已。小的亚底米金像或银像，重约三至七磅，是用来献在她的庙里。

十九 26 「不是神」是以赛亚书（如四十四 9~20，四十六 1~11）和犹太教反复出现的话。到第二世纪初，附近一省的罗马省长埋怨说，神庙的神明没有人理会，因为信基督教的人太多。这位省长报告说，在逮捕了许多基督徒之后，才开始有人再去买动物作祭牲。

十九 27 「普天下所敬拜」反映出以弗所的亚底米神庙很特殊，和其他亚底米崇拜的形式不同；它在地中海一带至少有三十三处敬拜中心。许多古籍都可以为她的名声作见证：她用异象命令信奉者传播她的教门；她的神庙约有三百五十呎长，一百五十多呎宽，是古代七大奇观之一；有四十五名撒狄的居民遭人指控，说他们攻击以弗所的亚底米信徒，后来被判处死刑；犹太典籍中也提到她的庙。它位于以弗所城东北一哩半。

十九 28 「大哉（某神）！」的呼喊，似乎是表达崇敬的标准模式。



以弗所的大剧院（戏园）以及亚比安大道

十九 29 在古代的都市里，因为人口稠密（一英亩约二百人，这种密度在西方只出现在贫民窟里），消息和动

乱都传播得很快。市民的集会平时都在这个露天戏园举行，里面可以容纳约两万五千人，直径约五百呎，放着许多神祇的像。

十九 30~31 「首领」(Asiarchs)是该省最著名的人，他们每一年轮番主持敬拜皇帝和女神罗妈(Roma)的宗教。东希腊的各大城常彼此竞争，看哪一城的皇帝敬拜办得最盛大，因此「首领」与当地居民的骄傲感息息相关。他们有权管理戏园，不过在此他们无法平静动乱；最多只能要求犹太友人不要进到戏园去。(按照罗马习俗，他们可能视自己与保罗的「友谊」为庇护人与受庇护者的关系；无论实况为何，路加要我们知道他们对保罗的关心，意味着保罗已经对高层人士产生一些影响力。)

十九 32 希腊喜剧常以诙谐的方式刻画人的愚昧：路加的读者看到群众连闹事的原因都搞不清楚，一定会发笑，其实这种无知正是暴民心理的特色。路加在此用希腊文「公民聚集」的术语，必定具讽刺意味：这次乃是动乱，并不是合法的聚会(39节)。

十九 33~34 罗马亚西亚的犹太人平时很谨慎，不去触犯当地的居民，亚力山大显然想要解释说，这次的动乱不是犹太人煽动的。但是一般希腊人的反犹太教情绪，以及知道犹太人只接受一位神的知识，让他们以为，犹太人乃是要解释他们为何要为此动乱负责。(这次事件可以说明，为何在二十一章 27 节，犹太人那么讨厌保罗。)公开的审讯若有争议，也会引起群众的喊叫。



以弗所的亚底米女神

十九 35~36 此处书记的讲话费了一番心机，设法让群众转向(36节)。「城里的书记」(NIV)是最高民事官员，他要向公民说明聚集的规定，并向罗马的省府官员(总部也在以弗所)作市民的代表。所谓以弗所为

亚底米神庙的「看守」者，这个名词是术语，出现在碑文上。小亚细亚还有一些受人崇拜的神像，据说也是从天上落下来的。

对这雕像图片上的球根状附着物，有不同的看法，如：乳房、阉割之睪丸、水果、蜜蜂，或鸵鸟蛋；这些解释显示，这是亚洲式的丰肥女神，和地方上的母神有关，和希腊的处女亚底米神相当不同。(有些学者认为，这些东西代表行星，这便符合亚底米的形像：她是将人从命运中拯救出来的神祇，而她以星球为代理人。)

十九 37 「偷窃庙中之物」被认为是最不敬虔的罪之一，这个名词后来代表广义的「亵渎行为」(sacrilege)。

十九 38 这一时期亚底米神庙的财务丑闻，是透过法庭审理，可向方伯上告；这次非法的集会是因经济的争论而引起，所以应该用同样的方式来处理。

这个省有九个不同的城，方伯在不同的日子于各城中和市民见面。每一省只有一位方伯，但是路加用复数，因为以弗所的方伯约在主后五十四年过世，在新的方伯来到之前，可能由几位官员执行他的职务。

十九 39 后期有份资料宣称，这种聚集一个月有三次。市民合法的集会和动乱式的聚集(正如此次的情形)完全不同：前者为罗马人喜欢，但后者却会招致罗马人对该城的管教。

十九 40~41 城里的领袖警告百姓，罗马人会听到他们的动乱，这种例子曾出现在别处；数据显示，以弗所还发生过其他的动乱，不过罗马人从未前来打压。不过，以弗所可以享受「弗里敦」的特权(包括自己可以有议会)，则完全有赖于罗马的恩惠；有些拥有这类特权的城市曾经反叛过。第一世纪有一位著名的*修辞学家，狄奥·屈梭多模，他警告另一座亚洲城市的市民说，凡是误用言论自由的人，已经丧失了这样的权利。

二十一~6 造访希腊

* 使徒行传二十章与二十七章，从所列的地名，并考虑季风的模式……等，可以判定所记的旅行时间应当是正确的。总而言之，这几处读来像目击者的报告。

二十一~2 保罗收集马其顿(腓立比、帖撒罗尼迦)和亚该亚(哥林多)*教会之捐款的目的，是要帮助耶路撒冷贫穷的基督徒，以显示犹太与*外邦基督徒的合

一（参：罗十五 26；林前十六 1、5；林后八至九章），这一点在使徒行传二十四 17 略为提及，而在书信中便很清楚。他也许是经由马其顿的伊格那修大道通过以哥念（罗十五 19；参：徒十六 9 的注释）；若是如此，他要花几个月的时间，才抵达亚该亚。

二十 3 保罗在这一带时写了罗马书（罗十五 26~28）。船员和船东很少是犹太人，大半都是 * 外邦人。不过，往叙利亚去的船，乘客中有不少犹太人，尤其如果这船将在逾越节左右抵达叙利亚—巴勒斯坦。

二十 4 各个犹太社群都会派名人为代表，把每一年的圣殿捐带到耶路撒冷去，同样，保罗也和各地基督徒团体的代表结伴同行，去帮助耶路撒冷的穷人（二十 1~2）。这样的捐赠能向耶路撒冷 * 教会表明，外邦基督徒仍然承认他们的信仰具有犹太色彩（参：罗十五 26~27）。

二十 6 「我们」一度中断，此处又再现；因保罗曾把路加留在腓立比。他们在腓立比住了一个星期，过逾越节和除酵节。若按这里 * 叙事的记载，把剩余的日子加起来（部分的日子视为整天，正如古时的算法），那么，从他们抵达腓立比，及至来到耶路撒冷，总共花了三十多天。因此他们大概是在五旬节（逾越节之后五十天）之前到达耶路撒冷，这样便还可以参加三大朝圣节期之一（二十 16）。用「五天」（即：五天的一部分——可能是四天）到特罗亚（十六 11），船算是走得很慢，不过其中或许包括了从腓立比到尼亚波立半天的陆路行程。

二十 7~12

特罗亚的复活

二十 7 在希腊罗马世界，多半的宗教会社一个月聚集一次。早期有些基督徒可能天天聚会（二 46），不过似乎每周的第一天（星期日），他们会特别聚在一起，也许是因为主* 复活之故（路二十四 1），也可能要避免与 * 会堂在安息日（星期六）的聚会发生冲突。

基督徒的聚会可能很早，在日出之前，而在星期日早晨，他们必须工作，就像帝国中其他的人一样；因此这个聚会可能从星期日的傍晚，或是星期六日落时开始。（要看人怎样计算日子，是像罗马人和现代西方人一样，从子夜算到子夜，还是像古代的犹太人一样，从日落算到日落。若如前者，第一日便是指星期日；若如后者，

第一日的开始便是我们的星期六晚上。）无论采取那种算法，一般人入睡的时间都在日落之后不久，所以半夜乃是沈睡时刻，保罗一定讲得滔滔不绝。

二十 8 油灯的气味或热度，可能会让人昏昏欲睡。

二十 9 窗子在冬天的时候通常是关着的，可是夏天则打开，而且可以坐在上面乘凉。或许是因为灯的热度（特罗亚的四月平时不会太热），或许是因为屋里太挤，所以犹推古会去坐在窗子上。如果他年龄够大（参 12 节；不过译为「男孩」或「小孩」的字，也可以指「奴隶」），可能因为工作了一整天，已经很累了。帝国中一般人的家只有一层楼，不过在较拥挤的市区，也常有两层的楼房。从美国人来看，这是从二楼掉下来（大部分语言会称之为「三楼」），不一定会致命；不过犹推古可能是头朝下跌的，或许头撞到了硬物。



主后一世纪的灯台

二十 10 保罗的行动，参：列王纪上十七 21~22，和列王纪下四 34~35。

二十 11~12 许久不见的人通常会聊到半夜，各叙别离后的光景。

二十 13~17

继续旅程

二十 13 亚朔离亚历山太的特罗亚大约二十哩路，是主要的港口，走路要一整天。若距离不长，陆路便不算太久；况且有时要搭载客的船，还必须在港口等；走路要比付钱搭船便宜。

二十 14 米推利尼是里皮斯（Lesbos）岛的主要城镇。

二十 15~16 他们走一般常用的海道，从基阿（可能靠近亚基农岬（Cape Argennum））对面经过，这样便不用走那较远的航程，即紧靠海岸线，要经过士每拿和以弗所之间伸入爱琴海的冗长海岬。

从基阿，可以经由撒摩岛直接走到米利都，这条路线快得多，不需要再沿亚西亚的海岸走到以弗所。他们在米利都的狮港上岸，那里有亚波罗神庙；这座城有相当大的犹太人团体（撒摩也一样，那里对亚富罗底特和伊西斯的崇拜相当有名）。

二十 17 他们的船走经过基阿和撒摩的路线，避开了繁忙的以弗所港；这艘船是惟一朝正确方向走的船，但是还不能到他们要去的地方。使者走陆路到以弗所，要走三十多哩，因为他们要赶上保罗第三天抵达的时间，必须走得很快；愿意放下工作这样来事奉，是很大的牺牲。可是保罗到耶路撒冷的使命很紧急；他必须要利用过节的时期把捐款送到，因为那时耶路撒冷的人会最多，而 * 教会不分族裔的合一象征，才可以发挥最大的影响力。

二十 18~35

保罗的告别演说

古代的告别演说已经发展成固定的形式，和一种称为「遗嘱」（testament）的文学形式相关（即将过世的人，或即将离开的人，向他的孩子或跟随者所说的睿智训诲）。这里的用辞比较像保罗的话，而不像路加的话。虽然历史家会用自己的话重写讲章，不过一般的 * 修辞学训练，也包括仿效其他人的风格（prosopeia）。路加可能不太容易得到保罗的书信（它们存在各个教会中，直到保罗死后许久才收集起来），因此他一定是因与保罗直接接触，而学到他的风格。

二十 18~21 许多哲学家常会激起听众的感念之情，就像保罗在这里一样，也会提醒他们，责备乃是出于真诚的友谊，因为虚假的朋友只会谄媚。这样的话虽然普通，但是却符合听众的文化与需要，而且这段话并不是空洞

的 * 修辞形式；保罗和其他讲这类话的人，都是出于真心实意。

二十 22 在希腊罗马的传统里，知识分子中真正的英雄，是那些对自己的教训深信不疑，甚至愿意为之付出生命代价的人；为自己的信念而死的哲人，会被视为既勇敢又高贵。保罗沿袭 * 旧约先知的传统，不计生死传讲神的话，而他所用的表达方式，也符合当时听众文化最优秀的素质。

二十 23 「* 圣灵的见证」一定是指 * 预言（二十一 4）；早期犹太教视圣灵主要为感动先知的灵。

二十 24 「行完路程」（如 NASB）或「跑完全程」（NIV）是以运动员为喻；哲人常用比喻来说明自己的使命（参 TEV）。

二十 25~27 在 * 旧约里，间接流人血的比方说法很常见（如：申二十一 1~9），不过保罗在此乃指守望的人当警告恶人离开恶道，却未克尽职守（结三 18~20，三十三 8~9）。

二十 28 「监督」通常是希腊用语，指管理的官员，不过 * 死海古卷里也有对等的希伯来用法。以牧人比喻领袖，并不绝对是犹太人的说法，不过旧约特别用这个词来指神子民的领袖。牧人如何照管羊群，神会要他们交账；参：约翰福音十 1~18 的注释。「要谨慎」是道德劝勉的标准用语。

二十 29~30 耶稣曾警告人留意假先知，而犹太的 * 启示经典亦预告，义人在末世之前会经历大试炼；因此保罗的预测并不新鲜。然而按照圣经，一个人之所以成为先知，乃是看他所说的预言是否准确——而非是否新奇（申十三 1~5，十八 20~22）。

二十 31 劝勉的话常要人回想昔日的情景。「昼夜」是描述「总是」的标准说法；晚上的一部分，加上白天，便可以算一整天。优秀的讲员对讲辞应当非常敏锐，可以将情感表达出来，也能激动群众的情感。

二十 32 「和一切成圣的人同得基业」（NASB）（「成圣的人」即为神「分别出来」或「分开」的人），这是指犹太人的盼望，他们认为自己是神的子民，将承受未来的世界为业，正如以色列曾经「承受」应许之地为业一样。

二十 33 哲人常会被人指控为贪图个人的利益，因此许多哲人（尤其是动机纯正者）常严加否认，并举出证据来支持。在古老的东方，「衣服」（NASB）可以算作资产，就像银币一样。

二十 34~35 对工匠而言，用手做工并不羞耻，不过社会上那一小撮上层阶级（他们的收入来自土地），和大部分哲学菁英，都瞧不起劳动的工作。

许多 * 拉比都有自己的行业，可是哲人较喜欢用收费的方式，榨取有钱人的钱囊，或干脆乞讨维生。愿意白白给予的人（古代称为施舍），动机较不容置疑；靠人施予维生，和不求报酬的道德家常强调这一点。

二十 36~二十一 6

保罗朋友的情谊

二十 36~38 打招呼的时候可能会轻轻地吻一下，但是连连亲吻和拥抱，则表示情感极深，向家人、亲爱的老师，或亲密的好友才会如此；可见保罗和这些基督徒的关系非常之深（参：撒上二十 41）。许多罗马和希腊哲人认为，男人不应当哭，可是根据不少 * 叙事的资料，在这类离情依依的情况下，还是会出现这种情形。

二十一 1~2 他们在哥士过夜，那是一个小岛，在往罗底的必经之路上，岛上有相当大的犹太社群。罗底是船常停泊的地方，那里的犹太社群亦不小。亚历山太的运粮船贴着南小亚细亚的海岸航行，经常每个港口都停，因为陆上的风向不定；因此他们在南小亚细亚吕家的港口帕大喇靠岸之后，保罗和同伴找到一艘船，直接过海，开往腓尼基，绕过居比路的南面，这是为了赶时间的缘故（二十 16）。

二十一 3 他们所绕过的居比路南岸，水较浅，没有港口，所以船不停。罗马的叙利亚省不单包括北边的安提阿，也包括南边的腓尼基和犹太地；他们从海道直航到推罗，节省不少时间，而推罗是全年都可进出的港口。

二十一 4 犹太人和基督徒无论到哪里，都可以找到接待他们的自己人；这是他们文化的一部分，主人觉得很光彩，而且比住旅店好得多，因旅店常兼作妓院。

按犹太人素常的看法，神的 * 灵主要能让人说 * 预言，因此在他们的勉励中一定常出现预言。不过这个词组并不是路加平时描写预言的说法，可能暗示，他们之所以警告他不要继续前去，是根据他们对未来的预言（二十 23，二十一 11）。

二十一 5~6 推罗以平坦的沙滩出名。

二十一 7~16

亚迦布的预言

二十一 7 多利买二世造了多利买，是坚固的堡垒，当时为罗马的殖民地（曾被称为亚柯〔Acco〕），是重要的港口。

二十一 8 该撒利亚在多利买南边约四十哩，经文表示，他们只用了一天，所以一定是坐船去的。

二十一 9 异教有时会将童贞之人与属灵的能力相连（罗马有一种处女会社，叫女灶神处女〔Vestal Virgins〕），不过这里讲「处女」，可能指腓利的女儿还年轻，在十六岁以下。犹太典籍讲到乔布的女儿都有讲预言的能力（在 * 乔布之约中），这可能是晚期作品，不过可以看出，古代对这类女先知非常尊重。

二十一 10 亚迦布可能是从耶路撒冷来到该撒利亚（他从犹太多山的地方「下来」，其中可包括耶路撒冷），他抵达的时候，或许与保罗来到的时间差不多，他只需要几天工夫就可以到。（该撒利亚是罗马指定的犹太首府，不过路加在这里用「犹太」，是指犹太的巴勒斯坦，而不是按罗马人严格的用法。）

二十一 11 * 旧约先知常像亚迦布在这里所做的，用表演的方式将 * 预言表明出来（如：耶二十七 2）。有些注释家指出，此处的细节并未完全应验（捆绑他的是 * 外邦人，不过控告他的则是犹太人），不过，我们只要略读旧约先知的故事，就会发现他们极有诗意空间，只要信息的主旨正确，就可以了（如：王下十九 7、28、33、35）。腰带是一条很长的布，绕几圈绑在腰间，可以当作口袋用。

二十一 12~14 在希腊神谕思想的影响之下，希腊人和犹太人都认为，预言式的神谕乃是要人作预防的警告；不过经文中并没有暗示说，亚迦布本人希望保罗能避免他蒙召所要面对的事。殉道故事常记载说，有人会提出劝告（理由为年迈、年轻……等），要人避免殉道。保罗的朋友既知道他将面临的事，由于爱他，便作出这样的举动，然而他们却错了（14 节）。

二十一 15 从该撒利亚到耶路撒冷，通常要走两天；他们晚上住在拿孙（16 节）的家。

二十一 16 居比路的犹太社群很大，有些人移民到耶路撒冷去，而其中一些成了最早信主的 * 门徒（四 36）。

「拿孙」（Mnason）之名，在罗马人当中比较多，「耶

孙」(Jason)则在犹太人和希腊人当中较多,不过犹太人偶尔也会用「拿孙」(如:一位后期在罗马的*拉比)。

二十一 17~26

保罗肯定自己的犹太传承

二十一 17 这里热情的接待一定包括整个代表团在内——连未受割礼的*外邦基督徒也被接到犹太基督徒的家中去住(不过,保罗本人可能住在他外甥的家,二十三16)。所以这句话的重要性,比现代读者所能感受到的还要深刻(参十28的注释)。

二十一 18~19 保罗这时候将从外邦基督徒收集来的捐款交给教会(二十四17;参二十1~4的注释)。

二十一 20~22 耶路撒冷的基督徒接受在*外邦人当中的工作,但是这却与他们的文化产生冲突,造成了对立。耶路撒冷已经不是使徒行传第二章时的情形,紧张的程度业已升高,在圣殿里,常有刺客(sicarii)暗杀疑似与外邦人勾结的官员。犹太人的国族主义高涨,而国族主义最不能容忍与其他种族来往的所谓卖国贼。因此,保罗急需证实自己是真正的犹太人;一方面,他不能妥协外邦人的事工,但同时,他刻意要尽量肯定自己的犹太传承——只要不致落入不合圣经的排他主义。

耶路撒冷*教会自己的文化中、向自己的同胞作了有力的见证。现代的外邦基督徒反对犹太基督徒遵守*律法,但是他们本身却遵守自己教会与文化的传统,这并不符合*新约的精神;新约是要人离弃罪恶,并不是要人放弃自己文化中正面或中性的作法。第二世纪的基督徒护教家殉道者游斯丁提到,当日有这方面的辩论,但是他清楚保持早期基督徒的看法,即:犹太人可以一方面遵守律法,一方面跟随耶稣——《与特里弗对话(Dialogue with Trypho)47》。

按字面译,雅各布是说「许多万人」信了主(20节)——最少有五万,而如果是实际数字,便是巴勒斯坦犹太人口的十分之一左右,也是*按估计之法利赛人数目的八倍左右。这件事之后不久,雅各布便殉道,被亲罗马的官员所杀,但是他对自己百姓的见证效力辉煌,以致耶路撒冷人要求将杀他的官员革职。

二十一 23~26 这些谨慎的作法,是要保护保罗,免得

他被诬告,尤其因为他要公开到圣殿去。保罗为完成拿细耳誓愿的虔诚耶路撒冷基督徒出规费;这里用的希腊文暗示,他或许也要付从前他无法到巴勒斯坦时所完成的誓愿之费用(十八18)。在完成誓愿的第七天要剃头,第八天要到圣殿去献祭(民六1~21),不过按照礼仪的律法规定,一个誓愿最少要守三十天,因此他并不是在这时和他们一起立誓愿。凡是帮别人付拿细耳人誓愿费用的(如亚基帕一世),会被视为敬虔人。

二十一 27~36

圣殿的暴乱

在腓力斯(二十三24)之前的罗马巡抚古曼努(Cumanus)时期,有一名罗马士兵在圣殿里裸露身体,引起暴动;*约瑟夫估计,约有一万人左右被践踏而丧生。还有一名士兵烧掉一卷犹太圣经,古曼努向群众的要求妥协,将他处死。对*外邦人,和与外邦人交好之人的敌意正在高涨,再过不到十年,就导致战争,引来大屠杀(在一个钟头之内,该撒利亚就有两万犹太人被杀),最终的结果则是圣殿被毁。

二十一 27 参十九章34节。「亚西亚」是指罗马的亚西亚省,即现今的西土耳其。

二十一 28 有一道四呎高的围墙,隔开外邦人可以进入的外院和妇女院,其上贴着用希腊文和拉丁文写的告示:「凡越过此点进入的外族人,要为自己的死亡负责」(这碑文出现在古代的文学中,考古学家也找到了一处)。这是犹太官员不需要和罗马人商量,就可以执行的死罪之一——甚至对罗马公民也不例外。(依流西斯的希腊神庙也有这项特权;不过罗马人只在极少数状况中,才授予这样的权柄,否则当地人会利用这项刑罚杀害支持罗马的人。)

二十一 29 以弗所是亚西亚省的主要都市,那里的犹太社群对保罗和他的同伴都很熟悉(十九33~34;参十八19~21、26)。虽然他们误以为这些犹太人是来自亚西亚,可是起因乃是由于保罗和*外邦基督徒关系密切,而这一点是他不能妥协的。

二十一 30 他们将保罗「拉出殿」,带到外邦人可进的外院中。圣殿的守殿官(sagan)显然下令关上妇女院的门,不让暴动进入圣殿地带>(*约瑟夫认为,在圣殿流血乃是「可憎的毁坏」之事,因此不让圣地沾染血

腥，是很重要的。）

二十一 31 圣殿山的北部是安东尼亚堡，里面常驻罗马士兵六百人（一个步兵大队）；从其上的塔，守卫可以很快注意到动乱。他们只要从堡垒的梯子冲下来，就到了圣殿的外院。「千夫长」名义上指挥一千人，不过实际上他的军队只有六百名士兵。千夫长是从一小撮颇富有的罗马「中层」阶级中抽选的。

二十一 32 由于「百夫长」（KJV、NASB、NRSV）是复数，可见这里至少有一百六十名士兵（一位百夫长管约八十名士兵），或许更多。这些军队足以驱散群众，不过在此之前不久，他们的绩效并不彰。

二十一 33 保罗显然被绑在两名士兵中间（十二 6）。调查控诉者所讲的是否一致，是很合理的；但他们所讲的彼此不合。

二十一 34 圣殿旁边的「营楼」是旧的安东尼亚堡，被哈斯摩尼人称为巴利斯（Baris），但是被大希律重新用他朋友马可·安东尼的名字来命名。

二十一 35 安东尼亚堡的阶梯下来就直接通到外院。

二十一 36 这段时期有些希腊作者喜欢将历史人物类似的行径作比较；路加在这里的记载，是将耶稣和保罗并排来看（路二十三 18）。

二十一 37~二十二 2

保罗与千夫长

二十一 37 在帝国的东部，拉丁文的使用只限于军队和与罗马公民相关的文件里。叙利亚—巴勒斯坦的公家机关是用希腊文，这也是耶路撒冷官府的第一语言，而巴勒斯坦的犹太人多少都懂一些希腊文。「千夫长」（NRSV）或「指挥官」以为保罗是某个作乱的人（38 节）；他所知道的动乱份子自然会讲亚兰文。可是这个时期大多数的埃及商业文献都是用希腊文写的，那似乎是该处的主要语言；因此，他既以为嫌犯是说希腊话的埃及人，就不应该会惊讶。重点不是保罗是否会讲希腊话，而是他讲得不带口音，就像用希腊文受教育的人一样流利，而千夫长以为的埃及犹太乱动份子，是无法这样讲的。

二十一 38 * 约瑟夫写说，有位从埃及来的假先知，约有三万人跟随他（比起使徒行传所给的数字，这个数目似乎不切实际）。罗马巡抚腓力斯（二十三 24）将他打败，不过这名埃及人却逃脱了。这个时期有很多自称是

弥赛亚的先知型人物，出现在「旷野」（「沙漠」，NIV），或许他们期待一位拯救者来到，像摩西一样，带来新的出埃及。

译为「刺客」（NASB，和合本：凶徒）的字是 sicarii，他们是犹太人的恐怖份子，把弯刀藏在斗篷里，混在圣殿的群众中，将官员残暴的刺死，然后立刻溜走。几年之后，他们又绑架人，要求释放被罗马巡抚捉去的同伴。约瑟夫最后一次提到这些人，说他们在马萨大堡，于主后七十三年被消灭。

二十一 39 在希腊城里拿到公民身分，比只是该城的「居民」地位要高得多（而城市居民又比过客和乡下人的地位要高）。公民身分取得的途径，或是出生在公民的家庭，或是由该市的政府特准。古代各城市常自以为傲，彼此之间竞争很剧烈，尤其在小亚细亚；大数算是著名的大城。大数的公民并非自动拥有罗马公民权（它不是罗马的 * 殖民地），但是保罗没有透露自己的罗马公民身分，他保留着当作王牌，必要时才亮出来。

二十一 40 千夫长准许保罗讲话，可能希望他可以澄清自己的身分，因他认为，或许群众弄错了，误认他是圣殿刺客的首领。「希伯来话」这里可能是概括的讲法，指 * 亚兰文（因此 NIV 这样译），这是叙利亚—巴勒斯坦乡下，和所有东方之地通用的土话。由于亚兰文是犹太国族主义者所用的家乡话，因此对保罗在此讲话的目的而言，显得格外重要，而他讲得非常流利，就和他们一样。不过，千夫长听不懂保罗在说什么；亚兰文和希伯来文很接近，可是与拉丁文和希腊文则完全不同（参二十二 24）。

二十二 1 这种方式是典型的希腊演讲的开场白，由此可见希腊文化在巴勒斯坦一带的渗透力（在拉比的希伯来文里，充斥着从希腊文借用来的字；保罗的听众不会自动把他的话与 * 外邦文化拉上关系）。这里与司提反的情况类似（七 2），讲的人会激怒听众，让自己走上殉道的路；而这种模拟为路加的读者制造了悬疑气氛。

二十二 2 群众自以为逮住了一名来自散居地区、与 * 外邦人交好的犹太人，但一听到他流利的 * 亚兰文，或许会对自己的行动重新思考（参二十一 40 的注释）。

二十二 3~21

保罗在圣殿的演说

保罗蒙召的三次记录中，这一次的说法，显然是针对持国族主义的犹太听众而设计的。保罗虽然强调自己是犹太人，但他在演讲的最后，拒绝妥协神所赐他向外邦人传福音的呼召，导致群情激奋。保罗对听众总是非常敏锐，可是他从不愿意妥协 * 福音。演讲常包括 * 叙事的成分；这个成分几乎是保罗整篇信息的全部——或许因为群众没有让他讲完。

二十二 3 古人说「成长」和「教育」(NASB)，通常是指一个人生命中不同的阶段；因此，保罗是在耶路撒冷长大(参二十三 16；见：腓三 5 的注释)，且在迦玛列一世(* 希列著名的学生(参：徒五 34~35 的注释))的指导下学习，要成为 * 律法的教师。虽然他出生在另一个地方，但从成长的环境和所受正统的 * 法利赛教师训练来看，他也算正宗的耶路撒冷人。

保罗出生在一个受过教育、甚至可能作过官的家庭(因他的父亲就是公民；亦参九 1)，或许五岁就开始学习律法，十岁左右进一步研读法利赛人的传统，十三岁之后，就被送去接受训练，准备将来能教导律法(亦参：加一 14，和他辩论的方式)。一般人通常是坐在椅子上(宴会时则靠在躺椅上)；坐在某人的脚下，意指作他的 * 门徒。保罗的「热心」所效法的榜样，可能是非尼哈(他为神的缘故击杀犯罪者(民二十五 13))，以及后续的 * 马喀比家族。在保罗讲这番话之后不到八年，革命人士自称为「* 奋锐党(Zealots)」，即为神大发热心(zealous)的人；因此，这里的说法可能会取悦听众中有国族主义倾向的人。

二十二 4~5 参九章 2 节的注释。要大祭司和 * 公会为他作证，暗示他相信他们的操守；但是保罗不知道，如今的大祭司已经不再像从前的那一位(二十三 5)。

二十二 6 一般人会避免正午的太阳，不过若使命紧急，而旅途又远，就顾不了日正当中，因为要趁白天赶路。

二十二 7~16 这里的背景与九章 4~17 节很像，只是所强调的特点不同，如提到亚拿尼亚是敬虔的犹太人——听众中的国族主义者会欣赏这一点。

二十二 17 古代近东的传统一向认为，人会在圣殿或圣地得到启示(常是异梦)。在 * 旧约中，神曾在这类地方向祂的仆人启示祂自己(撒上三 3~10；王上三 4~5)，保罗的听众会认为，圣殿是最适合得到启示的地方(参七 2~7 的注释)。

二十二 18 倘若保罗过去会遭危险，现今的危险便更大，因为反对与 * 外邦人交好的情绪正在节节升高；保罗

在讲到这一点之后，就不可能多讲了；按当时的状况，他或许也不想叙实(narratio)之外再多讲什么(* 叙事部分通常出现在讲辞的前面)。

二十二 19~20 会堂中侍从(chazan)的责任，通常是鞭打不行正道的犹太人，即在审判官(可能是长老；后期则是 * 拉比)宣布判决之后，按他们所犯的罪公开管教他们。如果保罗负有此责，必定曾得到高层的授权，故受人尊重(类似二十二 5 所提到的)。

二十二 21 保罗和耶稣一样(路四 22~30)，知道这句话会得罪听众，因为这几年来，巴勒斯坦的犹太人和 * 外邦人之间的关系愈来愈紧张。可是他觉得，对 * 福音而言，传遍各个种族乃是至为关键的大事。

二十二 22~29

对保罗的调查

二十二 22 这种反应是可以预期的；参二十一章 20~22 节的注释。

二十二 23 将尘土撒在头上，是表明哀恸；将尘土从脚上踩下去，则是表明除去不圣洁之物(十三 51)；而此处可能只是他们手边没有可以掷他的东西(参如：马喀比二书四 41)。他们摔掉衣裳，原因可能也相同(或许他们也把衣裳撕开，就像听见褻渎的话一般)，不过路加这样记录，无疑是在讽刺，暗示他们自己犯了罪：参七章 58 节的注释。

二十二 24~25 即使保罗不是罗马公民，千夫长在平静动乱之后，也没有权力审讯属于另一地区的嫌犯(二十一 39)。不过，鞭打奴隶或外国人以取得供词，或判断所讲的是否属实，则是合法的。保罗曾在犹太人的 * 会堂被打过，也曾遭衙役棍打。但这种鞭刑是用一种皮鞭，尖梢织入铁或骨头(flagellum)，很快会打死犯人，至少会让他留下鞭痕，更可能会让他残废。百夫长有时会被留下来，监督用刑，及相关的责任。

不过波士(Porcian)和犹流(Julian)规定，罗马公民若未经过审判，不得施此鞭刑。保罗的公民身份让他不致受到审讯的折磨——既然他并未受审，也就无需受刑。

二十二 26~27 保罗一直等到被捆上才说，理由如十六章 37 节：如今他有法律可站，可以反过来让他们束手无策。

二十二 28 学者提到，要取得罗马公民籍，有几个途径：(1) 由罗马人的父亲所生（如保罗）；(2) 罗马 * 殖民地的公民；(3) 退休的辅助部队士兵；(4) 被罗马推崇的市府官员或其他团体；或 (5) 被主人释放的奴隶，这相当普遍，仅次于生为罗马人或生在殖民地。

这位千夫长或指挥官或许从前是奴隶，等存够了钱便赎回自由身（这情形很常见），也可能他是送贿赂得到的，这在前一位皇帝（他用其名，二十三 26）统治时很普遍。他在能加入军团之前，必须拿到公民籍；若要作到千夫长，他需要依附一位有力的 * 庇护人，否则就是像极少数的人，从最低阶层一步步升上来。

生来就是自由人，通常地位比 * 获得自由的人更高，而奴隶出身的公民，权利也较有限。从权贵人士的角度而言，在地位方面确实如此，不过在经济方面则不一定。得自由的奴隶仍然和过去的主人有关系，作他们的 * 受庇护者，在经济上有时强过生来即为自由人的农民。因此，保罗在地位上可以说较高一等。他可能用拉丁文回答：他是 *ingenuus*——生为公民（有关他的家世，请参十六 37）。

二十二 29 参二十二章 26~27 节的注释。并非所有的官员都在意有否触犯规定——有些耶路撒冷的权贵虽是罗马人，还是被罗马巡抚钉在十字架上。不过先前这位千夫长或指挥官已经显示出对罗马法的尊重（二十一 38~40）。

二十二 30~二十三 10

在公会前

* 公会是犹太巴勒斯坦最高的宗教法庭。* 法利赛人和 * 撒都该人在许多方面的看法都不同。法利赛人在公会里的席次较少，权力也较小，但其中一些人（如迦玛列一世的儿子，作官的西门）拥有一些权力。

二十二 30 保罗所触犯的显然是宗教法，与圣殿有关，所以这位困惑的官员想先听公会的意见，再决定如何起诉。

二十三 1 保罗在这里的声明（亦参二十四 16）可能暗示，即使他在逼迫基督徒的时候，也是在做自己以为正确的事，并不知道这乃是敌挡真理（腓三 6）。只要被告能自称，从前的生活都是无可指摘的，按 * 修辞学而言，这便对他有利。

二十三 2~3 亚拿尼亚作大祭司的时间，是主后四十七至五十二年 and 大约五十三至五十九年间。因此保罗和他会面的时间，就在亚基帕二世废掉他之前不久（参二十四 27 的注释）。亚拿尼亚是罗马的封臣，以贪婪出名，又偷取属于较穷祭司的什一奉献。主后六十六年，大约在这次审讯八年之后，他被 * 奋锐党人所杀。犹太律法规定，在被告尚未证明有罪之前，不能将他定罪。「粉饰的墙」是指一个人的软弱或缺点可以用一层白粉遮掩起来，但是并没有改变；这是责备以色列官长的适切说法（结十三 10~11）。在东地中海一带，面对街道的那面墙常抹上白粉。

二十三 4~5 大祭司通常坐在特定的位置，穿着特殊的袍子；或许当时他没有如此，因为这是非正式的聚集；也有可能保罗的回答是讽刺，因为这位官长很腐败，又夺权。苏格拉底和一些大胆人士，在被审讯的事上曾表明，自己比质询的审判官还要敬虔，以致激怒法庭，招来定罪。保罗只藉引用圣经，来表明自己的敬虔。

二十三 6 * 公会的座位排成半圆形，让大部分成员都可互相看到。这一时期一些反应灵敏的犹太谋士也曾经用过这种「分化得胜」策略，如几年之后的 * 约瑟夫（Life 139, 28）。* 复活的盼望是犹太教的中心，许多殉道的人都紧紧抓住这个盼望。保罗的看法丝毫没有违背法利赛人的基本教义；他如今是「法利赛人加多」（Pharisee plus）——他教导说，这复活已经从耶稣开始了。法利赛人知道，真正的法利赛人绝不会犯群众所指控保罗犯的罪（二十一 28）。

二十三 7 * 法利赛人和 * 撒都该人意见不合是出了名的，尤其是对复活的教义；法利赛人教导说，撒都该人在未来的世界里无份，因为他们不相信死后有生命（至少他们对其形式的看法，不为大多数巴勒斯坦犹太人接受）。

二十三 8 有些学者认为，撒都该人只相信摩西五经；即使如此，他们也必须相信创世记里的天使。路加在括号里的说明，很可能是指撒都该人不接受法利赛人所发展出来的天使论和魔鬼论（十二章 15 节不是法利赛人的讲法）。撒都该人不相信死后有生命。

二十三 9 从法利赛人的立场来看，倘若保罗是因为坚持 * 复活而被定罪，那么撒都该人一定会说他有罪，同时法利赛人和撒都该人也一定会在此事上争执不下。后期法利赛人的文献说，撒都该人在未来的世界里无份，因为他们根本不信。

二十三 10 这位指挥官为保罗的担心，在希腊悲剧里可找到类似的例子（如：两位追求者都拉着同一位女子不放，不料她竟被拉扯而死），不过希腊人对这件事最自然的理解，可能会从希腊喜剧的角度来看，对各个角色的荒唐举动感到好笑。有高级官员坐席的法庭纵有争论，也绝少会出现动手的场面。

二十三 11~22

暗算保罗的计谋

二十三 11 参十八章 9~10 节的注释。

二十三 12~13 犹太的革命人士认为，某些暗杀行动是敬虔的行为；有一次大希律杀了十名 * 法利赛人，因为他们为杀害他而起誓结盟。如果保罗的敌人最后没有做到杀他的誓言，犹太律法只要求他们到圣殿去献上赎罪祭；因此这里的誓言并不表示他们会饿死。

二十三 14~15 强盗和恐怖份子的偷袭是常有的事，尤其在夜间。在犹太人快要和罗马发生战争的这几年，刺客（二十一 38）经常暗杀疑似与罗马人勾结之人，而整个巴勒斯坦都不安定；因此这个报告的可信度很高。祭司权贵参与这计谋，并不让人意外，他们在六十六至七十年战役中也策画过暴力事件。（这些祭司必定是公会中有地位的 * 撒都该人，不会是 * 法利赛人。）

二十三 16~22 * 散居时期的犹太作者亚达潘努曾写说，摩西接获类似的谋害密告，因而拦阻了该次事件。如果保罗的姊妹和他一同在耶路撒冷长大，他们全家就可能不单是把保罗送来读书，而是在他出生之后，举家从大数搬来。

二十三 23~32

指挥官的对策

二十三 23 指挥官安排百夫长率领两百步兵（恐怕只是纸上讲讲；实际上两名百夫长应该只带一百六十名兵丁）护卫保罗，会使耶路撒冷营区的兵力少掉三分之一；所以他们必须立刻回来（二十三 32）。这两百名持枪步兵是非罗马人的轻简辅助步兵队。如果安东尼亚堡有正规的骑兵队，就会有一百名马兵——因此这位指挥官将大部分马兵都差去护送保罗了。由于巴勒斯坦不安定，晚上又有强盗，若队伍不够大，夜间经过犹太山地就不安

全。

罗马巡抚或省长住在该撒利亚，只在节期时才到耶路撒冷去（维持秩序）。该撒利亚是犹太地的军事中心（整个叙利亚—巴勒斯坦的罗马总督则住在叙利亚。）

该撒利亚在六十哩之外，晚上九点（夜间的「第三小时」）出发，只有彻夜行军，才能当晚抵达。



该撒利亚的石块街道

二十三 24 在提庇留·安东尼·腓力斯（* 塔西图斯说是安东尼，* 约瑟夫说是革老丢；有一碑文支持约瑟夫的说法，但此事尚有争论）成为巴勒斯坦的巡抚之后，他说服土西拉（Drusilla）和丈夫离婚，而嫁给他（二十四 24）。他得到这个官位，是因兄弟巴拉斯（Pallas）的缘故，他是革老丢皇帝所释放的一名 * 自由人，很有权势。塔西图斯报导，腓力斯很腐败，身分贵为王，心却似奴隶（从罗马权贵的角度，这绝非赞许之言）。约瑟夫也同样责备他，说他彻底腐败，又指控他屠杀无辜，镇压百姓。他作巡抚是在主后五十二年五十九或六十年。

二十三 25 整个帝国（可能除了埃及之外）并没有邮政系统，只有官方的送信者；大部分人送信是靠奴隶或朋友。这位指挥官是透过兵丁送信。

二十三 26 这是书信的标准问安规格，所用的头衔尊称，是马兵统领的标准头衔（马兵就是所谓的骑士阶级）。虽然腓力斯并非马兵统领，但是他身为巡抚的地位和权力，让这事实显得无关紧要。而尽管他出身卑微，但他先后三位妻子（土西拉可能是最后一位）都出身王室。

二十三 27~30 下属常会把自己的立场建立在一则故事上，让长官觉得他们处理得很好；这位指挥官可能是从最低层一直升上来的（二十二 28），他很会玩这套把戏。地方官（这位千夫长既是罗马在耶路撒冷的主要代

表，就等于一位官员）必须决定，怎样的案子才需要转呈巡抚。这件案子显然有此必要。

二十三 31 训练有素的军队在必要的情况下可以彻夜行军，* 约瑟夫证实了这一点。安提帕底在该撒利亚以南二十五哩，大约要走一天。但若抄近路，安提帕底离耶路撒冷约三十五到四十哩（不过都是下坡），因此这个部队必须整夜行军，而且速度要超过一般的旅客。

二十三 32 回程的速度可以不必那么快，也不需要太多防备，因为是在白天；强盗出没的夜晚才比较危险。

二十三 33~二十四 9 在腓力斯面前听审

这里所记的专业细节非常符合其他数据所载罗马法的程序，因此一些著名的罗马历史家用它们作为主要的数据源，来了解罗马省内开庭的情形。

二十三 33~34 在判案之前，先审查被告属于那一个辖区，是良好的处理。无论被告来自何处，只要在本地犯罪，当地的官员便有权审讯；可是反过来亦然；对腓力斯而言，将保罗驱逐出境，要比花时间审问他更容易。古代有些作者喜欢将历史人物作类似的比较；此处可参：路加福音二十三 6~9。

基利家是帝国的一省，首都为大数。不过在保罗的时代，基利家算在叙利亚的辖下（但在路加的时期则不然）。叙利亚的总督管辖的地方太大，不会去管这类芝麻小事，因此腓力斯就拿下审判权，否则他应该转呈上去。

二十三 35 如果腓力斯要按法律来办案，那么，被控死罪的罗马公民需要经过非常详细的审讯，才能断案。巡抚在该撒利亚的住处，是大希律所建的宫殿；因此保罗是被拘留在腓力斯自己住处的某个地方。

二十四 1 帖土罗是相当普通的拉丁名字，不过他很可能是犹太人而具罗马公民籍，就像保罗一样。

二十四 2~3 无论是在罗马法庭或犹太法庭，控诉的一方总是先发言。帖土罗的开场白是典型的美言官长辞（*captatio benevolentiae*）——以谄媚的话取悦腓力斯。（* 修辞学手册强调，要取悦审判官，凡在政府官员面前讲话，总要先称赞他们一番。）虽然所讲的谄媚之言有时是真的，但是这里的例子却明明是假话：在腓力斯的腐败和高压政策之下，反叛的人倍增，境内既没

有平安，也没有改革。

二十四 4 发言者会道歉说，为了不让官员感到疲倦，他们就不再多说赞美的话了（如：* 阿立斯体亚书信 8）；这是一种 * 修辞学的技巧，让被讨好的人感到，对他的赞美已经超出这人修辞的本事所能表达的极限。

二十四 5~6 此处可与路加福音二十三 2 类似的三重指控作比较；有些历史家喜欢把历史人物的相似处并列。保罗的控诉者装作是罗马人的盟友，在那几年，这些人对全国犹太人引起的动乱特别关心。亵渎圣殿是死罪，煽动人以暴力反对罗马，则是叛国之罪。帖土罗只能指控保罗意图污秽圣殿，因为没有证人可以证明他将特罗非摩带进圣殿（二十一 29）。

如果某人在法庭的对头很会讲话，事先提出警告，要人留意他的诡辩，是很常有的事；而破坏名誉的方式也是在罗马法庭取胜的主要办法之一。

「教派」（sect）本身不算是诽谤的词。「拿撒勒党」（犹太基督徒有时会如此自称）原来可能是一种污蔑的说法，讥讽耶稣出身于没无闻之地（参：约一 46）。

二十四 7~8 第 7~8a 节的经文有问题（参译本的小注）；倘若这两节是原文，就是指究竟 * 公会有权，还是罗马指挥官有权审此案之争；从我们对腓力斯的了解，他当然会站在指挥官的一边。

二十四 9 这一节可能指众人异口同声的赞同，也可能指还有人轮番上阵来陈情；而一般在过堂时，起诉人讲完便轮到被告讲，由此看来，前者的可能性较大。

二十四 10~21

保罗在腓力斯面前的辩护

保罗的 * 修辞学技巧十分高明，甚至比对方用钱聘请的辩士帖土罗更有力。

二十四 10 在罗马法庭中，当控方讲完，只要得到允许，被告便可以说话。保罗也讲了一段美言官长辞（参二十四 2~3 的注释），不过相当保守，比帖土罗的话更可信。声称自己对法官的公平有信心，等于暗示自己是无辜的，有些受过训练的辩士也会在法庭里面援用这一点。

二十四 11 保罗在此开始叙实（*narratio*），陈明此案的事实。保罗的表现显明他对当时的 * 修辞技巧十分熟稔。

二十四 12 这一节是主要立论（*propositio*），即保罗

整篇说词的命题或要旨；这是古代演说的标准内容之一。

二十四 13 古代的法庭比较看重可能性的辩论，甚于目击证人的说法，但是证人还是很重要。例如：希律的儿子安提帕特，在面对许多犯罪的证据之时，只凭起誓证明自己的清白，因此叙利亚的总督瓦鲁（Varus）便把他处死。

二十四 14 罗马律师也为认罪的人辩护，承认他们的行为是错的（concessio）；他们可以声称，他们的动机是好的（purgatio），也或许直接要求庭上赦免（deprecatio）。可是当保罗承认自己所行的事时，并没有承认那是错的，也没有要求赦免。相反的，他乃是藉此构成巧妙的辩护：首先，这是犹太律法内部的事，与罗马法所定规的罪行无关，因此不需要罗马法庭的审判，更不能因犹太人的煽动而以罗马法来行刑。再者，基督徒的信仰源于 * 旧约，因此是一种古老的宗教，应当在罗马的容忍法之下受到保护，视为犹太人的一支。承认所行，但却不是犯罪，是非常高明的 * 修辞讲法；这样能提高该人的可信度，同时不给对方的指控留余地，显示被告根本没有违反法律。

二十四 15 * 法利赛人和其余相信义人* 复活的犹太教徒，对恶人是否会复活，看法则相当分歧。有人相信，恶人会复活受审判（或是受苦一段时间，然后被消灭，或是永远受痛苦）；有人则相信，他们不会复活。早期基督徒论到这事时，是采取恶人会复活受审判的观点（约五 29；启二十 5），这是但以理书十二 2 最自然的解读。

二十四 16 保罗在此是指，凡真心相信第 15 节之盼望的人，必会谨慎，在神和人面前都行事正当。这是一种根据可能性而推理的辩论，是古代法庭上最强有力的辩论法之一。

二十四 17 在犹太教里，赈济很受尊重，不过腓力斯对此并不在乎，他或许认为这种事无足轻重。这件事较重要的价值在于，可以证明保罗与他的同胞完全认同，也遵行他们祖先流传的习俗。根据可能性的辩证法（16 节），这一点足以使污秽圣殿的指控显为荒诞。

二十四 18~19 保罗在暴动发生之前出现在公众场合，但是并没有向众人说话，而在公众场合却找不到证人，便可驳斥对方的说法，何况主要的证人在节期之后应该都回到了亚西亚，很容易找到。可见这次暴动错在他们，不在他。

二十四 20~21 罗马官长会认为，这件事只是犹太内部

的宗教争论，按罗马法没有什么值得审问的。

二十四 22~27

腓力斯的拖延

二十四 22 指挥官吕西亚是独立的证人，他应该不会偏袒哪一方。

保罗和控诉者都没有提到耶稣，而保罗的话都合乎一般人可接受的 * 法利赛观点；但是腓力斯知道，这乃是宗教事件。对于犹太人中间出现的大规模耶稣运动（二十一 20），腓力斯不可能不知情，但是在这个时期，他和罗马人都视其为对政治无害；基督徒与那些专门谋杀的刺客之分野，至此终于明朗化。

二十四 23~24 保罗可能仍被拘留在巡抚的宫殿里（二十三 35），所以腓力斯要见他很容易，同时保罗的朋友要给他钱也不难，而腓力斯可能后来也在中间揩油（26 节）。腐败的官吏有时会留一些人在监里，为达到自己的目的；后来有一则类似的故事，讲到罗马皇帝多米田因一位哲人的智慧而宣判他无罪，但却将他扣留，为了方便私下请教他。

土西拉是希律亚基帕一世最小的女儿，也是亚基帕二世的妹妹。她嫁给叙利亚一个小地区的王，但是十六岁时，在腓力斯的怂恿下离婚，改嫁给他。虽然按罗马政策的规定，省长不能从该省娶女子为妻，但是只要腓力斯的兄弟巴拉斯在罗马得宠（参二十三 24 的注释），他的权力就很大。土西拉此时约二十岁，她的犹太信仰或许影响了她的丈夫，以致他愿意听保罗讲论。

二十四 25 有时富裕人家会留一些哲人为客，要他们提供各种有趣的看法，但神的先知并不像大多数的哲人一般，会讨好主人（耶三十八 14~23）。许多道德家都会讲论节制，不过将来的审判则是犹太教独特的教导，而这可能不是巡抚平常熟悉的那一派犹太教所讲的道理。

（当时有些出于埃及的犹太审判神谕，可是大部分上层阶级的犹太人都受到希腊文化的影响，思想接近 * 撒都该人，而少数作官的 * 法利赛人则会像 * 约瑟夫（他采用 * 柏拉图对死后生命的看法），或像 * 斐罗——他的观点是尽可能借用 * 希腊的思想。）

二十四 26 腓力斯并不是公正的人；* 约瑟夫埋怨说，他只因很小的罪名，就把一些祭司送到该撒那里去。约瑟夫也埋怨说，在腓力斯之后几年作巡抚的阿比努斯

(Albinus)，只要囚犯的亲戚肯付钱，什么人都可以释放——包括革命份子在内。虽然腓力斯还没有腐败到那种地步，但是古代的资料都同意，他相当腐化；这一节并不令人意外。

二十四 27 案件常常会堆积起来，而一位快要去职的巡抚在离开之前，通常不会急着要将案子审完。

腓力斯被波求非斯都取代(大约在主后 59 年夏天)之后，该撒利亚的犹太人领袖终于到罗马去控告他(从主前 149 年开始，罗马法容许省民控告省长)。幸好他有位有势力的哥哥巴拉斯；当时是尼罗作皇帝，巴拉斯虽已不是朝臣，但仍有相当大的影响力，让他不致受到犹太人的报复。此处「要讨犹太人的喜欢」(NASB)，可能指他非常需要犹太人向他施惠。

二十五 1~12

在非斯都面前受审

* 约瑟夫所描绘的非斯都，比腓力斯或阿比努斯好多了；非斯都改善了扰民的措施，又逮捕了许多革命份子。从约瑟夫的记录看来，非斯都是死在任上，在巴勒斯坦的时间只有一两年。路加福音二十三章所载耶稣的受审，和使徒行传二十五、二十六章所载保罗的受审，有许多类似之处，由此可见，路加希望这两则故事看来很像；其他的历史学家也会将人物作类似的比较；路加的重点为：基督徒必须跟随耶稣的脚踪。

二十五 1 非斯都的住处应当在该撒利亚，不过就政治手段而言，他理当去拜会在耶路撒冷的当地权威中心。

二十五 2 腓力斯和犹太官府的关系很紧张；然而新的省长来到，便有机会再处理过去被拖延的问题。

二十五 3~5 他们希望除掉保罗；由于当时整个国家常出现革命份子的动乱，有权位的祭司倒不一定会支持以暴力来对付保罗(不过根据早期的犹太数据显示，他们自己的一些计划也带有暴力)。

二十五 6 坐在他的法官席上(NASB, pro tribunali)，意指这次是正式的开庭。

二十五 7~8 就罗马官员而言，违反犹太律法并冒犯圣殿的指控(二十一 28)，只有能证明保罗亵渎了圣殿才具意义；但证据一直从缺。不过，背叛该撒(seditio)的罪名一旦成立，性命就难保。

二十五 9 历史报导，非斯都比较公正，也比大多数统

治犹太地的省长更肯合作；他在此处一定是希望能与省民保持良好的关系。

二十五 10~11 罗马公民有权向该撒的法庭上诉(provocatio ad Caesarem)，不过这个时期的皇帝一般会将审讯权交给别人。后来，庇推尼的省长普利尼处死了许多基督徒，但将其中的公民送到罗马去受审。非公民的省民，在省长判决之后没有权力可以上诉(除非可对省长提出重大指控，如受贿，或犯了可判死刑的罪)。**二十五 12** 罗马法官通常有议会(consilium)可以商量；由于省长不一定在法律上够专业(iuris prudentes)，所以必须有这方面的参谋，不过他最后可以不理睬他们的建议。公民在被宣判死罪之后，可以上诉(appellatio)，但是在尚未经审讯(provocatio)就上诉——像保罗在这里，就不太寻常，因为这样做不一定有好处。

非斯都有理由同意保罗的请求。若不容许人向该撒上诉，从政治的角度而言，对他不太有利，而将保罗送到罗马去，也可以让非斯都不致让耶路撒冷的领袖失望——或许他最后的判断会与他们的期待不相同。

二十五 13~22

非斯都与亚基帕二世

二十五 13~14 亚基帕一世死时(十二 23)，他的儿子亚基帕二世(此处)只有十七岁；他的女儿为百尼基(十六岁)、玛利安妮(十岁)，和土西拉(六岁)。亚基帕二世管理巴勒斯坦一小块地方，他与罗马政府相当合作。他常为自己的百姓说话，不过也忠于罗马，后来在主后八十九年铸造一种钱币，纪念罗马征服了犹太的反叛者。据 * 约瑟夫的记载，亚基帕经常去拜访罗马官员，尤其是他们刚上任的时候。后来在亚基帕与祭司起争执的时候，非斯都站在他那边。

百尼基(Berenice，也有写为 Bernice)是亚基帕的妹妹。有些古代作者认为她和哥哥过于亲近，甚至诽谤说，他们有乱伦的事，但这种指控似乎不能成立。百尼基后来作了罗马将军提多的妾，这位将军便是包围耶路撒冷的那一位，后来作了皇帝，而他与犹太女子结缡的事招来很多流言，以致他不得不冷落她；最后她心碎地离开罗马。她比提多大十五岁。

二十五 15~16 罗马法规定，被告可以与控诉者对质，在公开审讯中替自己辩护。

二十五 17~21 这里指出，真正的问题乃是犹太律法——不属罗马法庭审讯的范围。路加再次显示，罗马认为基督教乃是犹太教的一部分，因此应当享有法定的容忍权。

二十五 22 请与路加福音二十三 8 比较。非斯都刚上任，一定很希望听听亚基帕的意见；亚基帕了解犹太教，可是对罗马的利益比那些掌权的祭司更关注。亚基帕受过良好的希腊教育，非斯都一定很乐意与他来往，因为当地可以与他谈话的人寥寥无几。

二十五 23~二十六 1

在亚基帕面前的审讯开始

二十五 23 路加在这里提到的「大张威势」是王室的特色，包括犹太人的王在内（如：马喀比一书十一 6）。「众千夫长」是五位千夫长，在该撒利亚五个罗马步兵大队的指挥官，每一位的阶级都与耶路撒冷的千夫长（二十一 31）一样。

二十五 24~26 希腊人称尼罗皇帝为「主」（26 节）时，这头衔常指他具神性；但罗马人的用法则没有这个意思。

二十五 27 对保罗的指控是政治性的，但是所有的证据只与犹太宗教有关，罗马巡抚在这方面则一窍不通。在保罗的几次审讯中，亚基帕二世是第一位通晓罗马法和犹太律法的官员；因此他可以提供意见，让非斯都知道怎样写信给尼罗。

二十六 1 经过审判官（在此，亚基帕是非正式的官员）的允许，便可以发言。保罗伸出手来，是按照 * 修辞学者发言的方式；古时对公开演讲的训练，姿势是很重要的。

二十六 2~11

保罗敬虔的背景

标准的辩护演说有几种形式，不过也有其一致性，如这里所展示的：向法官致意（二十六 2~3），叙实（*narratio* 讲述事情的来龙去脉，二十六 4~18），和最后的辩解（*augmentio*，案件的证明，二十六 19~23）。

二十六 2~3 此处为保罗演说的开场白（*exordium*），按规矩，内容为对法官的美言（*captatio*

benevolentiae）。保罗可以诚实的说这番话，亚基帕对 * 律法的兴趣是众所周知的，在六十六至七十年间的犹太罗马战争之后，他的辖区变成犹太教的安全港。

二十六 4 保罗在耶路撒冷的成长，参二十二章 3 节。

二十六 5 要求许多可能的人为证，并非不寻常；在柏拉图所记苏格拉底的辩护中也曾出现。

二十六 6~7 大部分犹太人对未来两个基本的盼望就是义人的身体要复活，同时十二个支派要复兴。

二十六 8 古代法庭看重可能性的论证，过于今天所谓的具体证据（如：可靠的证人）；因此保罗必须为「不可能有复活的事」之假设而抗辩，他提醒听众，神有能力，而复活根源于犹太人最基本的盼望之中。

二十六 9~10 「投了一票」（和合本：出名定案）也可以用在非正式的决定；保罗可能太年轻，还不是 * 公会的一员，但是他可能对一些人的想法颇有影响力。如果保罗所提的死刑不止于司提反，那么，当巡抚在该撒利亚的时候，公会的成员或非正式的法庭可能举行过投票，赞成将他们处死，而这些判决都是非法的，就像司提反的案子一样。由此看来，保罗在这段话里对控告他之人（他曾替他们工作）的描述，带有反罗马的色彩。

二十六 11 第二世纪底推尼的省长普利尼曾提到，形式化的基督徒可以很容易被说动，去敬拜诸神，但是他埋怨说，他无法强迫真正的基督徒这样做，连死刑也起不了作用。从前的异教统治者想要犹太人放弃他们祖先的习俗，也遇到类似的抗拒，而异教官员通常认为，他们是顽固份子。

二十六 12~23

复活的基督呼召保罗到外邦去

二十六 12~13 「晌午」或「中午」（NIV），参二十二章 6 节。在二十六章 13 节，保罗显然是用犹太人的词汇讲神的显现，就是神荣耀的彰显。

二十六 14 对这类显现，* 旧约里和犹太典籍中常见的反应，便是仆倒在地。「天上的声音」（犹太教有些派别认为，这种声音已经取代了 * 预言）常被认为是用希伯来文或 * 亚兰文说的。

「用脚踢刺」是希腊的谚语，指与神明作对，最早可能起源于希腊的悲剧作家尤里皮底斯。保罗其他的信

主故事里都没有引用这句话，不过，对亚基帕这样说，乃是恰当的，因为他受过高深的希腊教育。

二十六 15~18 耶稣对保罗所说的话，让人想起旧约所记先知的蒙召（耶一 5~8），和以色列当向 * 外邦人作见证的呼召（赛四十二 7、16）。「和一切成圣的人同得基业」，「成圣的」（NASB）或「分别出来的」是指犹太人的盼望，即：他们是神所分别出来的百姓，将承受来世为业，正如他们曾「承受」应许之地为业。

二十六 19~21 罗马官员，如非斯都，或许不喜欢保罗所做要外邦人* 悔改的工作，但是他更不了解犹太人为什么会反对这事。亚基帕二世有异教徒的朋友，也清楚知道犹太地的犹太人对外邦人的反感，他非常理解保罗所说的，因此保罗的这番话乃是针对他说的。

二十六 22~23 保罗此时开始将证据综合起来（二十六 8），说明他所宣扬的信仰，是延续 * 旧约的宗教——为罗马所允许的古老民族宗教。

二十六 24~32

法庭的评估

二十六 24 非斯都的话显然是指保罗的犹太学问（二十六 4~5），但也可能同时指他希腊罗马式* 修辞学的工夫深湛；受过教育的罗马人，遇到非常陌生、又显得粗鄙的概念（如 * 复活），通常会有这样的响应。在希腊人的圈子里，疯狂有时与先知得灵感相连，但是非斯都是罗马人，他的话里贬抑意味一定更强。

二十六 25 保罗在回答中所用的一个词（「说」（“utter” — NASB；“saying” — NIV）），可能暗示他的确是受感说话（在使徒行传中，同一个词只出现在二章 4、14 节）。不过，「冷静的」（或「理性的」，NIV）演说则是罗马人所欣赏的，这个词指庄重、恭敬的态度。

二十六 26 「在角落里说」（和合本：背地里）的责难，一向是用来取笑哲人的，因为他们避免和大众来往。

到了第二世纪，基督徒常被指控，说他们行事隐秘（不过有时他们秘密聚会，是因为怕被逮捕），但保罗辩称，基督徒的宣称都是公开的事实，若有人不接纳，或忽略，乃是因为他们心存偏见。

二十六 28~29 有些注释家认为这问题带讽刺性（参如 NIV），但从整个 * 叙事的结构来看，亚基帕可能对保

罗的案子相当认真；所以，这句话可能是一句实话，或是修辞式的过度表达法（「你讲得这么有道理，几乎快要让我信服了！」）

二十六 30~31 保罗没有触犯罗马法，这是罗马人听完之后，惟一可作的结论。对亚基帕所属较自由的犹太教派而言，他也没有犯规，因这派人士不关心革命份子，也不理会耶路撒冷权贵的要求。

二十六 32 由于保罗曾用罗马的公民权向该撒的千夫长提出要求，所以亚基帕和非斯都只能写一封信，说明他们的看法，而将他转交给该撒。这样的上诉曾救了保罗一命（二十五 3），如今又让他能如愿到罗马去（十九 21），并在那里公开宣扬 * 福音。

二十七 1~8

开始航向罗马

有些注释家建议，这里的「我们」是记述波折的海上行程惯有的写法；但在真正的历史* 叙事中，也常这样使用。希腊作品有不少这类记述，讲到沿岸行驶的船只，如何观察到对岸的光景，而这类文字中有些是真实的历史记录。

这段叙事显然是亲眼见证的实况：航程的细节，包括在怎样的风之下，需要几天抵达某个港口，完全符合亲身参与航程者的报告方式。在十九世纪，有一位在地中海颇有经验的水手雅各布·史密斯，已证实了这一点；大部分后来的注释家，在细节方面都以他的讲法为准。

二十七 1 「奥古斯坦」（NASB、NRSV，和合本：御营）常是尊称，在这段时期之前和之后，叙利亚—巴勒斯坦的一个步兵大队用此名称。百夫长可以调来调去；这位百夫长率领的部下可能为八十名士兵（二十七 31），不过，一般的地中海货船多半容不下八十多名乘客（参二十七 37）。「别的囚犯」可能是以罗马公民的身分送审，但是这类送交的犯人大部分是被定罪的囚犯，要送去戏园里被斗死，作为罗马观众的娱乐。

二十七 2 货船船主的地位很低，但是钱赚得不少。就现代的标准来看，古代地中海的船相当小；大部分不到二百五十吨，不过亚历山太的运谷船（二十七 6）就重得多（据估计，可能超过八百吨）。亚大米田在大数东南方。皇家差役一般走陆路，除非刚好有船，而这次正是如此。

二十七 3 西顿有双港，在该撒利亚（他们的出发地）以北七十哩。

二十七 4 这艘船要顶着从西方或西北方吹来的夏风。所以，他们沿着居比路以东的叙利亚岸边行，向北走到小亚细亚的南边，他们的航程虽有岸上的微风相助，但比反方向从海当中走的航程（二十一 1~3）还是慢得多。

二十七 5 每拉离港口约两哩。士兵和囚犯原可以走陆路（二十七 2），但是百夫长又找到一艘船。

二十七 6 罗马的运谷船队是地中海的主要商船；来自埃及亚历山太的船会向北驶，然后再向西，将货物运到罗马。这趟旅程需要约五十天到两个月多一点。而反方向，从罗马到亚历山太的航程，则只要九到十二天。埃及的运谷船大约一百八十呎长，四十五呎宽，最深处超过四十呎；这些船队可能每年将十五万吨的埃及谷物运到意大利去。在一千七百年之前，这是欧洲最大的商业船队。搭乘亚历山太商船，是来往叙利亚和罗马最便捷的方式。

二十七 7 在革尼土对面航行的船，是在罗得岛以北。革哩底是爱琴海上最大的岛屿。它的北方没有什么港口，从爱琴海下来的北风，可以将船吹到岸边而沉没。将他们的船推往撒摩尼（在革哩底东端）的风，应当是西北向的风，通常出现在夏末。不过，革哩底的南岸港口较多，而那里的南风也比较温和。

二十七 8 在佳澳过去不远，革哩底的南岸突然转向，朝北，让船只猛然面对吹过陆地的西北风。

二十七 9~19

海上的危险

二十七 9 这里的「禁食」是指赎罪日，时间在九月或十月。愈靠近冬天，航行愈危险（提后四 21；多三 12）。从十一月十日开始，最迟可到三月十日，海路完全封闭，不过九月十五日到十一月十日和三月十一日至五月二十六日，也算危险期。

二十七 10 航海的异教徒总是要向神明献祭，寻求庇护。有时出现坏兆头，或星象不佳，或有警示的梦，他们若当真，便可能不开船。罗马人在作战之前，都会去占卜，察看动物的内脏、鸟的飞行轨迹……等；在要从事冒险的事之前，宗教方面的指点对他们总是很重要的。他们可能把保罗看成一位先见，不用占卜就可以预知未来。

罗马人和希腊人不同，他们对占卜的尊重超过这类预言。

二十七 11 百夫长是讲求实际的罗马人，他尊重船长的航海知识，过于这位犹太囚犯的宗教灵感。不过影响这类决定更重要的因素常是经济，甚至超过航海的经验。运谷船有时结伴而行，这艘船则单独出航，它可能是航季最后出发的几艘船之一。不过，在航季结束之前，船长最多只能来到一个比较好的港口；已经到了这么迟的时节，他是不可能抵达意大利的（二十七 9）。船长可能也是这艘船的主人，但因为他的船属于帝国运谷船队中的一艘，百夫长身为罗马官员，权力就比船主更大，正如他在埃及的陆路上一样。

二十七 12 非尼基可能是一般过冬的港口；它的地点或许是在革哩底岛西南，但更可能是在革哩底北边。

二十七 13~14 他们需要南风，若顺风，几个小时便可以抵达目的地。但是在这个地区，南风常会突然转向，变成危险的北风；而冲突的气流更增加了风险。

二十七 15 倘若风向顺当，这些船在白天可以走约五十哩，二十四小时则可走九十哩；但是倘若遇到强风，将他们吹往另一个方向，他们亦束手无策。

二十七 16 在高大惟一可以下锚的地方，也暴露在东北东风之下，所以对他们毫无帮助。「小船」或「救生船」（NIV）是上岸用的，将船稳住，不致过于晃动。有时这类船会放在甲板上；有时则拖在船后，就像此处。因为小船装满了水，有与大船分离之虞，所以必须搬到甲板上来，才能保住。

二十七 17 在遇到风暴，大浪翻腾时，要用「缆索」（NASB）或「绳索」（NIV）来巩固船身；这些缆绳要从船尾或船首松开，向后拉，来绑住整个船身。

如果他们继续按当时的航向，往南走得太多，最后整艘船一定会毁在大赛耳底沙滩上（Syrtis Major，现今的希德拉湾（Gulf of Sidra）），那是非洲海岸赛伦耐卡（Cyrenaica）以西的一片浅滩。即使在气候良好的时节，亚历山太的运谷船也会往北开到亚西亚，然后再往西开到意大利，而不直接往西北走，因为风向若突然改变，就会让船搁浅在这片沙滩上。

二十七 18 在这个紧要关头，抛弃货物是最自然的作法；到了如此危险的地步，没有人再去区分货物的贵重与否了（拿一 5；亦参 * 约瑟夫、* 塔修斯）。

二十七 19 要把帆桁——这根横梁约与船等长——降下来，放到甲板上，几乎需要用到甲板上所有的人力。如果有可能，当然会保留它，但是这个风暴太厉害了，

它变成累赘，他们承担不起。

二十七 20~44

海上保平安的神

二十七 20 异教徒以为，死在海上的人无法进入死人的境地；他们的灵魂会一直在溺死的水面上漂流。

二十七 21~22 古代的人对哲人的真诚之衡量（如：阿里斯提普（Aristippus）），是看他们在压力之下是否可以保持镇定。真正言行合一的哲人，在海上的风暴中仍能处变不惊（如：怀疑论者比罗（Pyrrho）），而像伯利格林诺（Peregrinus）一般的假先知，则无法如此。有些人不能吃东西，可能是因晕船的缘故。

二十七 23~25 对古代的作者而言，写到一半，再回过头来提先前没有讲到的事，是很平常的。

有一则故事说到，在遭遇狂风巨浪时，一些平时不理睬宗教的人，也开始向神明祷告；与他们同船的哲人毕阿斯（Bias）叫他们不要作声，惟恐神明发现他们也在船上，而把船弄沉！这类态度和 * 旧约中乔纳的举动差不多，而与保罗对全船人的关心成为强烈的对比。

（还有少数人，如该撒，曾说，只要他们在船上，船就不会沉，可是保罗的宣告则是因为神的托付和信息，不是因为他是不可或缺的人。）好些神明都声称自己能庇护船只，如伊西斯或丢斯双子（Dioscuri，二十八 11）；但真正的保护者乃是神。

二十七 26 撞上通常不是好消息，保罗却事先注意到，时候到了，这危机会使信仰变得更容易。

二十七 27~28 米利大（Malta，今名「马耳他」，二十八 1）在今天的「亚得里亚海」南端，不过古时却被算在「亚底亚海」之内。为了避开赛耳底，他们从高大漂流，每一天可能的流速和所经过的航道，都经过计算；到米利大岛时正好十四天（二十八 1）。从第 28 节的状况看来，他们当时是靠近米利大东边的科拉（Koura）。他们在这里可以听见水拍岸的声音，因为该处距今日的圣保罗湾可能只有半小时之遥。

二十七 29 锚是用来泊住船的，平时会从船首抛下去，此处他们从船尾抛；由于风向的关系，有时会这么做，否则风会把船吹得团团转。

二十七 30 有些记载讲到，船快沉的时候，水手会搭小船逃走；这些小船并不是救生艇，而且只能坐几个人。

二十七 31 到了这个时候，保罗（本来他的意见不受重视，可能他被视为一位不谙世事的犹太教师，所关心的都是不切实际的事）倒成了全船的指挥，因为百夫长肯听他的话。

二十七 32 到第二天，他们应该可以用小船把人送到岸上去（不过要来回很多趟）；失去小船，就必须让整条船着陆。

二十七 33~34 「连一根头发」是 * 旧约的谚语（撒上十四 45；撒下十四 11；王上一 52）；不过对这说法不熟悉的人，也很能理解。

二十七 35~36 这里的用餐方式是犹太人传统的模式：一家之主向神献上感谢，然后把饼分给大家。

二十七 37 大船通常可载几百人；* 约瑟夫甚至说，他曾经搭过一条载了六百人的船。

二十七 38 他们需要将船的载重量再减轻一些（二十七 18），好让船尽可能的靠近岸边。那时他们还留了一些货物当作压舱之物（很重的东西，放在船底以稳定船身）。亚历山太的船所运的货，很可能是麦子。

二十七 39 传统所指米利大岛北边的圣保罗湾，完全符合这段 * 叙事的细节。

二十七 40 对一艘已经不能行驶、却要靠岸的船，这些动作都是正常的。

二十七 41 在圣保罗湾和西北边的撒摩尼他岛当中，是一道狭窄的海峡，大约只有三百呎宽。这艘船在那里的一处沙洲搁浅，船身无法动弹，海浪撞击着船尾。

二十七 42~43 守卫有责任维护囚犯的安全。如果囚犯逃跑，他们的罪就大了，而若是「死在海中」，他们就不会受太大的责难。

二十七 44 在希腊罗马文学中，若有人在海难中得以脱逃，便会被视为是宗教上圣洁之士——即使尚未经过审判。

二十八 1~10

米利大岛上的神迹

米利大（古代的米利他）是从罗马到埃及的航道会经过的地方，空的船只从那里能很快回到亚历山太去载货。它是在西西里岛上的叙拉古（Syracuse）之后的下一站。对这个岛另外一个建议是大马提亚（Dalmatia，Meleda，现今的 Mljet），但这是因为误解二十七章 27

节的「亚底亚海」，并没有太大价值；北边来的风不可能从那里吹下来。

二十八 2 岛上的土著是非尼基人的后代，那里一般的人只能说或读庞尼克文（Punic，迦太基语从前的非尼基方言）。不过那里也有罗马公民和退休的士兵，而这座岛在文化上并非十分原始。凡是不会说希腊文的人都被称为「蛮族」，而希腊人不会期待遭到他们的善待。可是路加用译为「蛮族」（KJV，和合本：土人）的字，从上下文来看，并没有嘲讽的意味（参：「当地人」，NASB；「岛上住民」，NIV）；他乃是一方面指责希腊人的种族偏见，同时又高举神透过这些人施行的眷顾。

二十八 3 在寒冷的天气里，有些蛇看来会像枯枝一样，等接触到火的热气，牠们才会移动。

二十八 4 古人会在法庭上辩称，他们经过海难而不死，可以证明他们是敬虔人，因此是无辜的；有关证明保罗无辜的重要性，参使徒行传的导论。有些故事说，不敬虔的人躲过一灾（如海难），却会遇上更可怕的事（除了希腊故事，还可参：摩五 19）。「天理」是位女神，她执行命运或天命的旨意；虽然米利大岛的人是指庞尼克的神祇，但路加将他的想法用希腊诗人的句子翻译出来。在这岛上挖掘出几处犹太人的墓窖，日期为主后第二至第五世纪；如果在第一世纪时岛上已有犹太人，这则 * 叙事并没有提到他们。

二十八 5 亚当管理野兽的能力（创一 26），因着堕落很快就丧失了，但是犹太人解释以赛亚书十一 6~9，认为这样的管理权在 * 弥赛亚时代将恢复，而少数几位圣人在今世也可以拥有这样的能力。有些希腊人在加入某些 * 神秘教派时，入教礼中必须持蛇。保罗只是凭信心来处理突然临到他的状况。



保罗被蛇咬的油画

二十八 6 凡是讲到一个人被毒蛇或蜥蜴咬而不死，这类故事都会说，这样的人是圣人（如：敬虔的犹太圣人哈尼拿·班·多撒）；希腊罗马异教常认为这类圣人是神，或半神半人。

观察保罗的人改变了看法，古代的阅读者可能会认为很幽默，古籍曾有类似的记载，说有一个人被误以为是某位神祇。

二十八 7 款待是很重要的美德，尤其是对遭遇海难、身无一物的人。

部百流是拉丁文的第一个名字（praenomen），他既是最高长官，可能会荣获罗马公民权；这里所赋予他的头衔，在希腊文和拉丁文的石碑上都找得到，是管理全岛者的正式头衔。

二十八 8~10 后来米利大岛的人受到一种特别的疾病感染，来自那里山羊奶中的细菌；虽然这种病菌经过几个世纪之后可能有了突变，不过这里仍可能是指类似的疾病。这种病的发作是一阵一阵的，而此处所描述的情况与疟疾类似。

二十八 11~16

到罗马的旅程

二十八 11 海路开放的时间，最早为二月八日，最晚为三月十日，要看天气的状况如何；从当年的情形来看，似乎开放得相当早。亚历山太的船，请参二十七章 6 节的注释；这艘船大概和多数船只一样，是在岛的另一边停泊。

船主会根据他们的庇护神明来为船只命名（如：「伊西斯号」），他们相信该神明的保佑，也会用神像作船的破浪神。丢斯双子（卡斯特和波乐克斯，双胞胎英雄，丢斯（译注：或译「宙斯」）的儿子，都是神祇）特别是船只的保护神，遇到风暴时可以向其求告。

二十八 12 叙拉古是西西里的主要城市，有浓厚的希腊和罗马传承。

二十八 13 利基翁是意大利最靠近西西里的港口。在第一世纪，商船，包括亚历山太的运谷船，会停靠在那不勒斯（Naples）西边的部丢利；两天就到，意思是他们的时间掌握得非常好（一天约走九十哩）。

二十八 14 犹太人在部丢利的社群很早就有了，而埃及和非尼基人的宗教也相当悠久。这个迎接东方访客的港

口，不但接受了外族的货物，也同时接受其宗教。因此在那里有基督徒，并不令人意外；不过令路加时代的读者感到惊讶的是，这些基督徒竟然也款待押解保罗的兵，而他们亦接受招待。

二十八 15 古时候，单独的旅店会发展成较大的聚落，而还保持着原来旅店的名字。其中之一为三馆（即：三间旅店），沿著名的亚比安大道计算，它距罗马三十三哩。

「亚比乌市」，沿同一条路计算，离罗马四十三哩。意大利很早就有犹太人的社群，这些团体也可能是最早期基督徒的基地所在（参二 10）。

二十八 16 沿着亚比安大道走，保罗和同行的人可以抵达罗马（Porta Capena）。保罗的手腕用链子松松的与一名士兵连在一起（二十八 20），他应当是御营军的一名卫士，该撒在罗马精选的贴身侍卫，共有九或十二个步兵大队。

御营军是由禁卫军的司令指挥，他是罗马最有权力的人之一，这时候担任此职的是阿弗兰纽·布鲁斯（Afranius Burrus）。从各省送来、要在该撒庭前听审的囚犯，是由布鲁斯正式负责，不过他可能将这项工作授权给底下的官员（princeps castrorum）处理，这位官员是实际管理御营军的人。后来在尼罗的整肃之下，布鲁斯和尼罗的哲学教师* 辛尼加一同被处死（主后 62 年）。

二十八 17~31

在罗马的保罗、犹太人和外邦人

二十八 17 「犹太人的领袖」（NIV）是各个社群 * 会堂的领袖；在罗马，没有一个正式的团体管理整个犹太人社群。犹太人在罗马的各个社群都是自治的，基督徒有相当程度的自由，可以在各个会堂里表达他们的看法。那里的犹太社群也带领了许多罗马人皈依犹太教，还有不少慕道者（令许多男性的罗马官员相当遗憾）。

这些慕道者可能很乐意接受一种完全可以接纳他们、而不需要他们受割礼的犹太教。

二十八 18~20 监禁和锁炼不是用来刑罚，而是用来拘留，直到开庭之时。保罗继续强调，他的信息乃是承接 * 旧约而来；这一点对犹太领袖很重要，对罗马的读者也很重要；他们需要了解，耶稣运动乃是根植于古老的

宗教，因此应当予以容忍（即使在主后七十年之后——就是犹太教已经从一些圈子里消失之后——亦当如此）。

二十八 21~22 控告保罗的人在犹太地无法告赢他，在罗马的胜算就更小了。到主后六十二年，有一个人会替罗马的犹太社群在皇帝面前说话，就是他的妻子（从前的情妇）波皮亚·撒比娜（Poppaea Sabina），但后来在她怀孕的时候，遭尼罗踢死。

罗马的犹太人社群是否一致反对基督徒的运动（二十八 24），无法明确知道，可是他们一定有许多问题，尤其倘若他们前一次被赶离罗马（十八 2），是因为基督徒的信息而引起的话。

二十八 23~27 保罗引用以赛亚书六章的话，将使徒行传的主题带到一个高潮：神自己的选民大部分拒绝了他们的 * 弥赛亚，* 外邦人反而接受了祂，这并不让人意外，而是应验了经上的话。



奥斯替亚港，保罗可能从此处离开罗马

二十八 30 两年之后，如果没有人前来指控，也没有诉状送到（二十八 21），一般而言，保罗便自动可以得着释放。后来保罗再度被捕，且遭斩首，不过路加希望停在积极的法律前例上，就是停在罗马法因尼罗残暴的统治而腐败之前的情形。

有些古典著作结尾也很突然；而路加盼望像其他犹太人和基督徒的著作一样，以圆满的事作结局（不过许多希腊著作则正好相反）。

二十八 31 保罗在御营军的监视下仍能讲道，显示在尼罗因政治理由下令逼迫基督徒之前，他们在罗马法之下都受到容忍。路加对基督教的辩护，是站在法律和哲学思想的基础上；他为第二世纪基督教的护教者铺了道路，也为基督徒律师、政治家等人指出一条路，使他们看出如何在现今的社会中工作。

新约书信

导论

修辞 所谓的修辞学，便是研究公开演说的方式，讲求怎样表达最为合宜；而一封书信的良好与否，便是看它有无按照 * 修辞学的标准模式来写。希腊的高等教育通常专注在修辞学，不过也有一些学生以修习哲学为主。能缴得起学费的人，大约从十一岁或十二岁开始，就在一位教师（grammaticus）之下学习基本的阅读和写作；少数能进一步付学费的人，到了约十八岁的时候，就迈入第二个阶段的学习，学作修辞学家（sophiste(s), 或 rhetorician）。

对政治家、律师等公众人物而言，修辞学是不可或缺的工具，也是上层阶级人士教育的重点。训练的内容包括：仿效演说、创作、雄辩术、各种题目的即席发挥练习、姿势、文法、正确的引用法等。没有受过修辞学训练的人，也可以从聆听别人演讲而学到其皮毛；凡是想要深入学习个中技巧的人，则有好些手册可供选择。

修辞的类型 修辞的类型主要分为三种：褒贬（就是当面的称赞或责怪）、说服（劝动对方采取某些行动——针对未来的事），和判断（或法学用词，法庭的修辞——处理过去的行为）。有人试图将保罗书信以这三种方式来作严格的区分，却总不成功，因为实际上在书信中，这几种形式都混在一起。

书信 书信是仿效修辞学的口述形式。修辞学家遵循希腊人喜好分类的作法，为受过教育的人提供了不同书信的写法纲领：责备的信（如：加拉太书）、友人或家人的信、美学的信（在菁英之间诵读，作为娱乐）、官方的信，和散文式的信。* 新约大部分的书信都很长（除了腓利门书、约翰二书、约翰三书、犹大书之外），就算按文学性书信的标准来看，都算长的；有一些，像罗马书，则特别长（大约有七千一百个字，而 * 西塞罗的信一般才只有三百字，* 辛尼加的信平均也只是一千字）。

新约书信中的修辞学 修辞学的一些规定，只不过是当时正式发言的一些说法，因此，许多作者或许像保罗一样，并没有意识到自己在修辞学上特别高明。然而，对现代读者而言，虽然大家已经熟知各种不同方式的演讲法和辩论法，但最好还是下一点工夫去了解新约作者常用的一些修辞技巧。保罗在写正式信件的时候（如：罗马书），或受到上层阶级的读者挑战的时候（如：哥林多前、后书），便很注意善用技巧，因此，我对这些书信修辞方面的处理，也比其他书信来得详细。

写作的目的 有些书信的写作具长远的目的，即使受文者为个人，其初衷也希望能够发表，并广为传阅。从旧约里先知的书信（代下二十一 12~15；耶二十九；三十六；亦参：启二~三）来看，在犹太人的圈子里，如果是先知口述的信，也可视为神的默示（林前七 40，十四 37）。

书信式的文章常是论述文，所依据的多半是作者的处境，而非读者的境遇。不过，大部分书信都是针对读者的状况而写；古代的书信理论家强调，信件应当考虑到读者的情形。雅各布书可能是书信式的文章；而保罗的长篇书信（包括罗马书）则是针对特殊的状况而写。

书信中的固定形式 不同类型的题目（如今概称为 *topoi*）常用不同类型的书信来谈。修辞学家为不同的题目预备了各种标准模式，让演说家和作家面对各式各样的状况时，能用最合适的方式来传达信息。例如：古代的安慰信件会重复一些基本主题，与现代的悼丧卡、墓志铭、故人懿德等相仿。不过，西塞罗等修辞学家则强调，说话的时候必须投入感情，不应当无动于衷地照章行事。有关书信的前言与结论，参：罗马书一 1~7，十六 21~24 和 25~27 的注释。

书信的接收 有些人估计，罗马世界内的识字率大约为百分之十；不过，能读的人要比能写的人多，而城市里识字的人也比乡下要多；一群会众中，大部分可能都不识字。读信总是开声的读，无论是否是给私人的信；* 教会收到保罗的信之后，必定是在聚会的时候公开宣读，可能是由平时在聚会中恭读圣经的人来读。

如何了解书信 书信在写作之初，并没有分章分节（这是后来才加上的）；因此，若要明白全信的思路，必须一口气将整封信读完，并且不要断章取义。古代的阅读者知道，必须先了解作者写信的目的，而他们对自己的文化情境当然了如指掌。我们读这些书信时，必须努力揣摩原初的情境，然后从头到尾读完全书，以掌握作者的思路。

书信的收集 有时某位著名人士的书信会被收集起来发表。保罗的书信在他死后被集结，不过最早大概是在第一世纪的末了，那时各地的教会才互相分享各自所拥有的宝贝。

书信中的争议之处 大部分书信都是针对特殊情境而写，因此有些话语虽然类似，但却可能是在谈极其不同的问题。大部分作者在理念上都是集大成，引用各式各样的资料；从 * 死海古卷可以看出，同样的读者可以接受不同类型的宗教用语（律法、礼仪、启示文学、诗歌、* 叙事）。因此，单单根据保罗书信，或其他早期基督徒书信之间的异同，很难区分作者的差异性，也很难举证他们之间的神学有明显的冲突。

有关古代书信的著作 对风格的讨论，可读性最高的导论为 Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, LEC 5 (Philadelphia: Westminster, 1986); 和 David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8 (Philadelphia: Westminster, 1987), pp. 158-225.



奥古斯都驾崩时（主后14年）的罗马版图



他雅努时代（主后98~117年）的罗马版图

罗马书

导论

作者 所有 * 新约的学者都承认，这封信的确是保罗所写。* 保罗写的信，教会一定会妥善保存；保罗在世的时候，应当不致有人假冒他的名字写信，而在他的亲笔信广为人知，且成为权威，在教会当中流传之后，应当也不会再出现冒名信。凡是谈及保罗时代特殊的情况（如：哥林多前书），并显然出于他之手、文笔又相同的信，连最挑剔的新约学者也绝少为作者而起争论（这些书信包括罗马书、哥林多前后书、腓立比书、帖撒罗尼迦前书，和腓利门书）。

罗马的犹太社群 罗马的犹太社群大部分都是穷人，只有少数团体里的人比较有钱，受过正式的教育；不同的团体分散在城内不同的地区，各有各的领袖。有人认为，犹太人的家庭教会主要是在台伯河对岸的犹太贫民区当中。

罗马的犹太社群主要使用的语言是希腊文，并不是拉丁文（他们的墓志铭 76% 是希腊文，23% 是拉丁文，1% 是希伯来文或 * 亚兰文。）这里的犹太社群可能约有五万余人；许多罗马人信了犹太教，令其他的罗马贵族感到愤怒，导致城里犹太人和 * 外邦人之间出现紧张的情势。

背景 罗马教会的创始人当中，有不少是犹太基督徒（徒二 10）。可是，大约在主后四十年代，革老丢皇帝效法前任的提庇留皇帝，把犹太人从罗马赶出去（参：徒十八 2，及罗马历史家绥屯纽和狄奥（Dio Cassius）的记载）。因此，直到革老丢过世之前，罗马教会完全由外邦人组成，等到他的谕令自动无效之后，犹太基督徒才回到罗马（罗十六 3）。犹太基督徒和外邦基督徒在表达对耶稣的信仰时，因着文化的差异而在方式上有所不同；因此保罗是在向一个正经历文化张力的教会说话，而这两种以不同文化表达基督信仰的方式，其实都是可接受的。

主题 在这样的背景之下，罗马基督徒最需要的，是我们今日所谓的族群协调与跨文化的理解。保罗提醒犹太读者，若不是因着基督，他们和外邦人同样在审判之下（一至三章）；亚伯拉罕的子孙中，最攸关的并不是肉体的后裔，而是灵性的后裔（四、九章）；犹太人也是罪人亚当的后代（五 12~21）；而 * 律法并不能使以色列称义（七、十章）。他提醒外邦人，他们是接枝进入犹太教的，所以不可以有反闪族意识（十一章），而且他们应当尊重犹太弟兄的习俗（十四章）。基督（十五 1~13）和保罗（十五 14~33）都在促进族群和睦，而合一（十六 17~20）乃是最重大的目标。

风格 有些学者主张，保罗的致罗马人书是一种信件散文，旨在说明他的 * 福音，与罗马教会的特殊需要没有什么关联。然而根据前面对背景和主题的探讨，保罗似乎是在第一至十一章中陈明福音的真义，然后在十二至十五章中要求读者彼此和睦、互相服事；因此，这封信是「评议式」的修辞写法，运用论点说服读者改变自己的行为。

后期的历史 抗议宗（译注：即基督教）传统上强调因信称义，这个教义是罗马书与加拉太书所注重的，因为路德发现，这个教义能够挑战当时教会的种种腐败作风，如贩卖赎罪券等。可是我们不仅应当了解这个教义，也要明白为何保罗需要如此强调。大部分犹太人已经相信，所有的犹太人都会因神的恩典得救，犹太基督徒则认为，得

救的恩典只能透过基督得着；但问题是，外邦人成为神子民的条件究竟是什么。为了保持基督身体内族群的合一，保罗主张，所有人能来到神面前，条件都一样，无论其种族、宗教、教育，或经济的背景为何；耶稣是解决人类的罪唯一的办法。保罗强调因信称义，这个真理是他的读者大部分都已知道的，由此，他便可以强调他们之间必须和睦——而他们仍需要不断学习，才能真正实践。

注释书 有两本注释书虽然简短，但很有用：A. M. Hunter, *The Epistle to the Romans*, Torch Bible Commentaries (London: SCM, 1955), 和 John A. T. Robinson, *Wrestling with Romans* (Philadelphia: Westminster, 1979)。较详细而有帮助的注释书之一为 James D. G. Dunn, *Romans*, WBC 38A 和 B, 两册 (Dallas: Word, 1988)。有关背景的各种观点，可参 Karl P. Donfried, ed., *The Romans Debate*, rev. ed. (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991); Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976)。此外，E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977) 针对从前对犹太人*律法观的批判，提供了修正的看法，值得一读；而探讨保罗在罗马书中对律法的观点，最有帮助的是 C. Thomas Rhyne, *Faith Establishes the Law*, SBLDS 55 (Atlanta: Scholars, 1981)。



罗马的该撒广场



奥斯提亚的罗马浴场

— 1~7 前言

一封信的开端，通常为写信者的名字、头衔（若有必要）、收信者的名字，和问安语。例如：「保罗.....写给在.....的教会，问.....安。」以说服为目的之书信或演说，首先必须建立发言者的信用，就是希腊人所谓的 *ethos*。这样的开场白并不是要证明发言者的论点，乃是要预备听众，用敬重的态度来听他的言论。

— 1 作有权位者的奴仆，有时在地位、权柄，和自由度上，都超过普通的自由人；皇帝的奴仆常是全国中阶级最高的人，这是罗马的基督徒所知道的。在*旧约时代，从摩西以来的先知通常都被称为神的「仆人」或「奴仆」。

保罗曾经是大祭司所授权的使者(*使徒；徒九2)，如今则是神的代表。「奉召」与「分别」（和合本：特派）可追溯到旧约对以色列和以色列之先知的用语，对此处而言，后者更为重要。

— 2~3 保罗在这里的话，犹太读者能听得下去。「藉众先知」符合犹太人对旧约出于灵感、具至高权威的看

法；「按肉体说」（NASB）只是说，耶稣的肉身是戴维的后裔。

— 4 「圣善的灵」是犹太人对*圣灵（神的灵）常用的称呼。*会堂中常念的祷文讲到未来死人要*复活，这是神大能的彰显。「*神的儿子」一词，古代世界里不同的人有不同的领会，而对罗马的异教徒来说，若他们知道，这个词对耶稣的刻画，等于使祂成为皇帝的对头，必会让他们大为震惊；在*旧约里，这个词是指戴维的后裔，因此可以引伸指神所应许要赐给犹太人的王（见一3；参：撒下七14；诗二7，八十九27）。保罗在此认为，耶稣的复活是圣灵的加冕，使祂成为*弥赛亚，代表人类初尝未来的复活及*神的国。

— 5~6 旧约应许说，从万国中将有余民为代表，回转归向神；以赛亚将这些余民与仆人的使命相连（四十二6；四十九6；五十二15）。罗马*教会中显然有犹太基督徒，因此 "Gentiles" 这个字在此最好译为「万国」（KJV；参 TEV），而不要用「*外邦」（NIV、NASB、NRSV）；这个字的用法，可以指「万国」（把以色列排除在外），也可以指「万民」（包括以色列在内）。地中海一带各式各样的文化在罗马，这大都会中心都有代表。

— 7 「圣徒」或「被分别出来的人」，是回溯 * 旧约对神子民的描述，称他们为被神分别出来、归祂自己的子民。他们也和保罗一样（参一 1 的注释），是「奉召」的（一 6~7）；保罗拥抱他们，视他们为一同承受神使命的人，而非低他一等。

标准的希腊问安乃是「安好」（chairein，雅一 1），这个希腊文与「恩惠」（charis）相关；犹太人是用「平安」来彼此问候，而犹太人的信开头常写「安好和平安」。保罗将这种标准的问安语，就是好意的问候，转化成基督徒的祈祷：「愿神和耶稣的恩惠与平安与你们同在」（有关「祝愿的祷告」，参：帖前三 11 的注释。）将父神与耶稣放在相等的地位，都是恩惠与平安的提供者，就是将耶稣高举起来；在犹太教里面没有一个人曾被赋与这样崇高的角色。「父」在犹太教里是对神的称呼（通常会说「我们的父」）。

— 8~17 保罗的感恩

如果紧盯着文中的「因为」之类的话追踪，就会发现，保罗列举的理由一直不停，直到本章的结尾。感恩的话也像祈祷一样，常出现在古代信件的开端，而当保罗省略此点（加拉太书），便很容易看得出来。

— 8 「条条道路通罗马」；由于罗马的道路与帝国各处都衔接起来，因此各地的基督徒都知道首都内信徒的信心。

— 9 「在我灵里」（NASB，和合本：「用心灵」）一语，换成现代的说法，应当是类似「打从心底」，「全心全意」（TEV；参 NIV）。请那知道人心的一一即神——作证，是常见的说法，不过保罗没有用起誓的形式，如马太福音五 33~37 所言（指着某物起誓）。再度提到祷告的时候，会用「纪念」、「提到」，或向神提及等描述法。

— 10 敬虔的犹太人可能一天会花几个小时祷告；许多人是在圣殿早晚献祭的时候祷告。「照神的旨意」或「若神愿意」，参：使徒行传十八 20 的注释；保罗到罗马的计划，参：使徒行传十九 21（使徒行传以下的几章叙述他最后如何终于抵达罗马）。

— 11~12 渴望见到朋友一类的话，在古代的信中十分惯见，表达写信者和收信者纵使相距千里时（经常是如此），见信即如见人。

— 13 在书信中称收信者为「亲爱的」，或「弟兄姊妹」，相当平常。「* 外邦人」见一章 5~6 节的注释，不过在一章 13~15 节里，我们不要忘记保罗特有的呼召是向外邦人传福音（十一 13）。古代的城市是大都会，不过，由于冬季时航运关闭，其他的 * 教会又有许多需要，而旅行所费不赀等等，都可能让保罗无法前往。

— 14~15 希腊人认为世上其他的人都是「化外之人」（参：「非希腊人（NIV）」）；他们常认为自己有智慧，而其他人皆为愚拙。有些受过教育的犹太人视自己为希腊人，可是希腊人却认为他们是「化外之人」。保罗在第 16 节才提到犹太人区分其他人的方式，在这里他则是用希腊人的区分法；在这两处他都肯定，神顾念所有的人，不分种族或国籍。



罗马广场上里程碑的起点

— 16 第 16~17 节似乎是全书的主旨（propositio），或主题声明，由此开始保罗的论证。保罗强调，福音是为所有人预备的（参：罗马书导论中背景的研讨），既给犹太人，也给希腊人（希腊人是最反对犹太人的），同时亦给在犹太人和希腊人中间的各族人。

— 17 在 * 旧约里（及 * 死海古卷中），「神的义」是指祂的一种性情，祂依此性情而为自己的百姓伸冤，并显明他们忠心于祂乃是对的。因此，它与「称义」，或在法律上宣告无罪，及伸冤有关。（许多英译本把罗马书中同一个希腊字有时译为「义」，有时译为「称义」。）

希伯来文圣经与希腊译本的哈巴谷书二 4 相差一个代名词，因此保罗将其略去（反正这有争议的一点与他的论证并无关系）。在哈巴谷书二 4 的上下文中，义人乃是指在审判中能站立得住的人，因为他们有信心（即：对神忠心）。（圣经中让人得救的信心并非消极的同意，而是积极的将自己的生命与神的宣告相连。这样做必定会影响一个人的生活方式；参：罗一 5。）保罗将这经文应用在那些信靠基督的人身上，他们在最后的审判中必然得救。他当代的读者一定能明白这样的应用，因为在 * 死海古卷里也同样如此应用哈巴谷书二 4。

— 18~23 执意拜偶像的人

保罗的论证与所罗门的智慧书中有一段很像，那是一本当时广为流行的犹太著作。因此，他的论证颇合乎

时代潮流，读者极容易明白。

— 18 「天」是犹太人认为神的所在之处，这个词组是「神发怒」的典型犹太说法。（保罗用「显明」来与第17节的说法平行。）恶人所压制的真理，乃是有关神本性的真理（一 19~20）；他们以拜偶像的方式将其曲解（一 23）。

— 19~22 * 斯多亚派哲人主张，神的本性可从所造之物显明出来；当时 * 西塞罗甚至声称，人类没有一个种族不文明到一个地步，会否认神祇的存在；他和另一些人的立场相同，都主张人心自能领悟神是怎样的一位。分散在希腊罗马世界的犹太人，曾用这个论点来说服异教徒归向真神。* 拉比会讲述生动的故事，说亚伯拉罕很会推理，直推到第一因，并向 * 外邦人显明，只有一位真神。根据犹太传统，神曾经赐给挪亚七条诫命，这是所有人类都应当遵守的（其中包括不可拜偶像）。以色列人按照 * 律法，则要遵行六百一十三条诫命（根据拉比的算法）。不过外邦人连挪亚的七条诫命也未遵守。

— 23 按犹太后期的传统，恶的力量在人心中运作（参七 10~11 的注释），将人一步步贬抑，最后的罪即是去拜偶像；这是最可怕的罪之一。不过保罗用来描述异教徒拜偶像的字，是取自 * 旧约经文，讲到以色列拜偶像的事（申四 16~20；诗一〇六 20；耶二 11）；他藉此为第二章所论犹太读者的问题来铺路。

— 24~32 异教徒的其他劣行

在通俗神话里的异教神祇，行径都很不道德；凡拜他们的（一 23），行事必和他们一样。保罗申论道，若一个人对神本性的看法是扭曲的，他与其他人的性关系也会扭曲；古代犹太人发现，拜偶像和性道德的堕落，是 * 外邦人的特色。

— 24~25 一再出现的「神任凭他们」（一 24、26、28）一语，说明神的忿怒（一 18）是如何运行的：祂任由人糟蹋自己，作贱自己的人性。就像在旧约里一样，神会任凭人的心刚硬（如：赛六 9~11，二十九 9~12；耶四十四 25~27；有些作者称之为「刑罚性的盲目」）；参：诗八十一 12（论以色列）。

— 26~27 希腊男人一般有双性行为；他们不仅接纳同性恋（有些作者，如柏拉图的评论集（Symposium）中，有些发言者认为这比异性恋更好），而且整个文化中的一些作法，还鼓励男孩子在社交中往这个方向去发展。男女在成长期间是分开的，男子之间的情感变得很深厚。由于妇女的数目较少（许多人认为是杀女婴的作法使然），许多婚姻是三十岁的男子娶十四岁的女子，而丈夫视妻子有如孩子。男人如此迟婚，而在结婚之前只有

三种途径来解决性欲：奴隶、娼妓，和其他男子。（在这个时期，引导男孩品尝同性恋之乐，是希腊男人很喜欢的消遣。）

虽然许多罗马上层阶级的人受到希腊思想的影响，但是还有许多罗马人，尤其是罗马哲人，认为同性恋十分可憎。希腊罗马的道德家有时提出，颠倒性别乃是「违反自然」，这说法与犹太人根据神原初创造的论证相仿（创二 18）。虽然犹太人的经典中讲到犹太人也有犯奸淫、偷盗的，但至于同性恋，他们总认为那是 * 外邦人的行径。（社交生活显然会影响一个人的性取向。）

保罗选这个罪为例子，并不是要与读者起争论；他的读者，无论是犹太或罗马基督徒，都会同意他的看法，认为拜偶像和同性恋是罪。可是这个例子乃是要为以下所评论的罪（罗一 28~32）铺路，那些罪则较少遭到责备。

— 28~32 古代的作者（希腊、罗马、犹太；亦参：利十八）有时会列举「恶行表」，如这里所列。不过，和拜偶像与同性恋不同的是，诸如贪婪、嫉妒、诽谤、狂傲、无知等，也出现在犹太人的罪行表里，是犹太人也会犯的罪。就像阿摩司一样（摩一~二），保罗在此是为读者读第二章铺路：异教徒并不是惟一被定罪的人。

二 1~11 神不偏待人

保罗在此采用活泼的对话文（是古时哲人常采用的一种形式），就是向一位假想的对手挑战，用生动的方式驳斥所有反对自己立场的意见。

二 1~3 演讲者典型的论证法，乃是三段论法，即：主要的论点（此处为二 1）、次要的论点（二 2），和结论（二 3）。哲学家和犹太教师都认为，讲话的人言行必须一致，因此几乎没有人会驳斥保罗的论点。哲学家认为，罪是道德上的愚昧，犹太教师则认为，罪是冒犯了神，而他们认为，人人都是如此。保罗要求说，凡论断人的，自己也要说到做到，这种对罪的看法，比大半的人都更为严格。

二 4 * 旧约和犹太教都认为，人只有靠神的 * 恩典才能 * 悔改（如：申三十 6）。这个原则并不否定人的责任；一旦恩典赐下，人就必须对自己的响应负责（如：申五 29，十 16）。

二 5 旧约先知常提到「忿怒的日子」（「主的日子」），那时神会坐在审判座上，以公义来判断世人（如：赛二 11~12，十三 6、9、13；结三十 2~3；珥一 15，二 1~2、31，三 14；摩五 18~20；俄 15；番一 7，一 14~22；玛三 2，四 5）。有些犹太著作讲到，要积存善行，以防备未来的忿怒之日，但是此处保罗讲话的对象所积存的正好相反（参：申三十二 34~35；何十三 12）。

二 6~11 第 6 节的解释，请参：诗篇六十二 12 和箴言二十四 12。这一段的结构是对称型（即：反面平行，这是古代的一种文学形式）：神不偏待人（6、11 节）；向行善的人（7a、10b 节），未来有赏赐（7b、10a 节）；向行恶的人（8a、9b 节），将有刑罚（8b、9a 节）。

审判必须公正，这是各地都同样强调的，而神不偏待人，是犹太教平时最强调的教义之一（不过，在审判之日，以色列会受到特殊待遇，也被解释为神的公义）。犹太教亦强调，智慧人行事是为得后来的赏赐（二 7；参：箴二十一 21，二十二 4）。

二 12~16 更严厉的审判

保罗的重点为，人人都应该知道不要犯罪，可是获得更多真理亮光的人，所受的审判比不知道的人更严厉。凡是和别人比较，而认为自己是义人的，都有祸了！犹太教认为异教徒大多是行恶的，这固然正确，可是犹太人对神的标准虽然更加了解，却仍然行恶。这一点是保罗最强调的，藉此他指证，犹太人和 * 外邦人同样都在罪的范畴之下。

二 12 保罗在此的说法比一般的犹太教更严格。大部分犹太人认为，外邦人得救是靠着重遵行挪亚的诫命（参一 19~20 的注释），因为他们没有整个 * 律法。

保罗则主张，凡是犯罪的人，无论有没有律法的知识，都会受到严厉的审判（除非能在基督里得到赎罪，如他在三章 24~26 节的论证）。

二 13 犹太教师认为，听见律法还不够，尚需要顺服去行。这一点没有人会和保罗争论。

二 14~16 保罗是采用希腊罗马的哲学观，即：自然律写在人的心里，由此可见，所有的人天生便多少有是非的概念，只是若没有明文的律法，便较不明显。（希腊道德学家，尤其是 * 斯多亚派的思想家，十分强调「良心」的知识。）他们知道的已经够多，足能让他们时时行善事，因此，他们没有借口可以一直行恶。而惟有在基督里，神的律法才会完全写在人心中（八 2；耶三十一 33），那时人才有内在的力量，可以活出神的义来。

二 17~24 不顺服律法

哲学家常使用这种 * 对话文笔，目的乃是在教导与劝勉，而不是攻击；所假想对手代表被理想化的错误立场，而讲员或作者则会指出其荒谬的逻辑结论，而加以贬抑（*reductio ad absurdum*）。二章 17~19 节的手，是位理想化的伪君子，可代表所有假冒为善的罪。

（在希腊罗马的讽刺文字中，类似的攻击对象为「假想的哲人」）。

二 17~18 犹太圣人常强调，圣徒应当谦卑，不要以自己的知识夸口。但是以色列可以因独有 * 律法而夸口，因为惟有他们敬拜那位独一的真神。

二 19~20 保罗此处的用词有些来自 * 旧约（参：赛四十二 6~7，18~20），有些来自典型的 * 犬儒派和 * 斯多亚派哲学词汇，或许在巴勒斯坦以外的犹太教师会借用这些词汇。保罗再次显明自己与古代读者沟通的本事。

二 21~23 * 对话文常用简短、一针见血的修辞式问题。哲学家常会揭露听众生活中前后矛盾之处。偷窃庙中之物被视为极不敬虔的罪之一，犹太教师虽然会警告人勿去打搅异教的庙宇，但异教徒有时认为，犹太人会犯这样的罪（徒十九 37）。不过，凡是会去偷庙中之物的，一定认为里面的东西有价值。

二 24 参：以西结书三十六 20~23。犹太教师埋怨说，因人公开犯罪，神的名在 * 外邦人中受到亵渎；行为不轨的犹太人会使整个犹太社团蒙羞。最著名的一个例子，是在该世纪之初，罗马有位江湖医师，因他的恶行，提庇留下令，将所有犹太人都赶出罗马。

二 25~29 真犹太教

摩西曾抱怨说，以色列人心中未受割礼（利二十六 41），先知的話也重复强调这项罪（耶四 4，九 25~26；参：赛五十一 7）。神的子民有责任，内心要领受割礼（申十 16），而有一天神会在他们的心中行割礼（申三十 6）。* 拉比很少提到这个问题；保罗则使它成为核心问题，并且将犹太教定义为是否 * 拥有圣灵（罗二 29；一种内在的律法——八 2；参：结三十六 27）。犹太和希腊罗马的作者都强调，要注意神祇所看重的事，不要在意人的看法（罗二 29）。

三 1~8 神的公平与以色列的必要性

犹太人是特殊，但其重点不在得救。有些人或许会抗议说，按保罗的说法，神便不忠于祂的约，这样，神就不公平；可是问题则为，不忠于圣约的是以色列，并不是神。

三 1 这些反对的话，出自一位假想的对话者，这是 * 对话文（参二 1~11 的注释）为进一步论证，常采用的模式。反对的话很有道理：以色列岂不是被拣选的特殊之民？评估有何「益处」（*profit*, KJV）或「好处」

(benefit, NASB), 是哲人常用的方法, 以衡量某种行为或想法的价值。

三 2 在希腊罗马式的写作中, * 离题是很常见的一部分, 有时离题的篇幅甚至很长; 保罗此处的「第一」, 一直到第九章才接下去发展。犹太教常强调, 神将 * 律法托付给以色列, 保罗在此同意这说法。

三 3 「又怎么样?」是常用的 * 修辞问题, 以便在 * 对话文中, 将论点再往前推展。神忠于祂的约, 这历久不衰的佳音, 对以色列整体而言是实在的, 在 * 旧约中诚然如此(如: 在摩西的那一代, 这与一些犹太人的典籍说法不同), 不过, 对于凡违背圣约的个别之人, 这一点并不能救他们。

三 4 「断乎不可!」也是常见的修辞式反驳用词, 斥责假想对手的问题(* 伊比德图(Epictetus)等哲人尤其爱用)。这种说法可以显示反对的理由何等荒谬。保罗宣称, 神的公平是人绝对不可抨击的, 凡作恶的都必须承认自己的罪(诗五十一 4; 参一一六 11)。

三 5~6 「照着人的常话」一语, 与 * 拉比的一句词组类似, 意思是「世俗的讲法」。在这里, 神的「义」是指祂的「公平」(NRSV), 其定义为祂忠于和以色列的立约之言(三 3)。

三 7 在犹太人的圈子里, 讲别人是「罪人」是很可憎的侮辱; 保罗称人人都是罪人(罗一至二章), 令人震惊。即使人类背叛, 神仍可以荣耀祂自己, 并彰显祂的公义, 但这一点并不能使背叛显得光荣。

三 8 哲学家常必须厘清误解其教训的说法。

三 9~18 经文的证明

将经文串连在一起(「串珠式」), 常见于 * 会堂教训的开场白, 和 * 死海古卷中。

三 9 假想对手的另一个反对理由, 让保罗回到他的论点, 即: 犹太人和 * 外邦人都同样需要救恩。在「罪恶」之下是句成语, 指受它的律所辖制。

三 10~12 此处保罗引用诗篇十四 1~3(=五十三 1~3; 参: 王上八 46; 诗一三〇 3, 一四三 2; 箴二十九; 传七 20)。

三 13~18 把这些证明经文连在一起的原则, 和 * 拉比的 gezerah shavah 原则相仿(就是把旧约经文用一个钥字连在一起)。这几节都提到身体的器官: 喉咙、舌头、嘴与口(三 13~14; 分别为, 诗五 9, 一四〇 3, 十 7)、脚(罗三 15~17; 赛五十九 7~8), 和眼(罗三 18; 诗三十六 1)。犹太教师强调, 罪恶的冲动(参: 罗七 10~11 的注释)会控制身体的各个部位(后来的计算, 共分 248 部位)。此处与口有关的罪占多数, 可能是有意的——倘若罗马的基督徒正在彼此抱怨(参十

四章), 便更有可能。

三 19~31 律法和义

三 19 犹太人是 * 律法「之下」的人(参 9 节的注释); 概括的说, 「律法」可以将诗篇和先知(* 旧约其余的部分)都纳入, 正如三章 10~18 节。在法庭里, 若对于指控已经无可辩驳, 就是被「塞住了口」(参: 诗一〇七 42; 伯四十 4~5, 四十二 6)。

三 20 犹太教大多会同意说, 世人总有时候会犯罪, 也同意人都需要神的 * 恩典; 不过有些犹太人认为, 会有一些人例外, 他们认为自己便是那极少数的人。此处保罗让读者不得不保持前后一致的立场, 而承认由此看来, * 外邦人得救的条件和犹太人是一样的。

这一节与诗篇一四三 2 互相呼应, 该篇诗接下去便是颂赞神的公义与信实。希腊原文直译为「凡有血气的都不被称义」(大部分翻译都将其加以润饰, 使得读起来较通顺); 「凡有血气的」是标准的希伯来文说法, 指整个人类(在某些情况下, 则是指所有的活物)。

三 21 「律法和先知」是指整个旧约的一种说法; 在第四章中, 保罗将论述道, 这些经文怎样说明了因信称义(22 节)。不过, 神的公平并不在乎人的遵行律法, 因此其基础并不是那以色列人所独有的好处(三 2)。犹太教师相信, 以色列在救恩上是独特的, 他们在西乃山领受律法, 便显明神已经拣选了他们。

三 22 「没有分别」是指犹太人和 * 外邦人; 双方就近神的条件都是一样的, 即透过耶稣基督。这个声明直接向罗马 * 教会之纷争背后的价值观提出挑战(参: 罗马书导论中对背景的探讨)。

三 23 犹太教认为「罪」是在道德上冒犯了神(希腊人对这个字的用法, 一般较不像犹太人那样强烈)。犹太人的典籍同意, 人人都犯了罪(只有极少的例外, 如很小的孩子); 希腊道德家则说, 有些过犯是不可避免的。「亏缺了神的荣耀」可能暗指犹太人的概念, 即: 当亚当犯罪的时候, 人类便失去了神的荣耀(参五 12~21), 因此, 每一代都重复亚当的罪; 另一种可能为, 这句话只是指没有人能活出神公义的标准。

三 24 「救赎」(释放奴隶)是典型的 * 旧约观念; 旧约的这个词总是包括付出代价, 有时会得回某物。神「救赎了」以色列, 一方面出于 * 恩典, 一方面也付出了代价(逾越节的羔羊和埃及人的长子), 让他们得自由, 使他们成为祂的子民, 然后才赐下祂的诫命(参: 出二十 2)。在保罗的时代, 犹太人期待 * 弥赛亚的救赎, 让他们脱离地上的掌权者; 可是此处那可恶的掌权者则是罪(三 9)。

三 25 为要「挽回」(propitiate, KJV、NASB), 神必

须挪开祂的怒气；在犹太人传统的祷文里，施舍和一些善行可以挪开神的怒气（德训篇三 3、20，三十二 1~3；所罗门的智慧书十八 20~21），但 * 律法也要求必须流血：必须要处死某个东西，才能挪开因人犯罪而带来的忿怒。这个词在此处可以指施恩座（出二十五 22）。在十字架之前，神以怜悯「逾越」了罪（出十二 13），却仍然期待将在十字架上所成就的祭。（* 拉比有一种观点可作比较：* 悔改可以延迟审判，直到赎罪日该罪被赎，不过从这段经文里，看不出保罗有此种想法。）

三 26 希腊思想认为，公正便是「公平（但不一定是等量）的分配」（不平等之公义可以由罗马法看出：阶级愈低的人，所受的刑罚愈重）；而他们同意，执法者应当按「公正」来治理。犹太教强调神的公正，并承认，祂就像一位公平的法官一样，不可以任意赦罪。当时的犹太著作发展出一种说法：神的性情可分开运作，祂的怜悯会在祂面前为以色列求情，胜过祂的公正所提出的指控。

保罗却不容许这种分裂；他说，对那些信靠耶稣的人，神可以既彰显公正，同时又公正地赦人无罪，因为忿怒当施行的刑罚，已经由耶稣为他们承担了（三 25）。犹太教一般都相信神的 * 恩典；在此，保罗和当时的犹太人士不同之处为：保罗坚持，这恩典是神付了很大的代价才临到我们的，而且 * 外邦人也可以得着，和犹太人得着的条件并无二致。

三 27~28 「原则」（NIV）的翻译是误解；保罗提出了两种就近「* 律法」的途径（NASB）：一是靠人的努力，一是靠信心（参七 6，八 2，九 31~32）。信心是正确的途径，而律法本身则成了教师（三 21、31）。

三 29~30 犹太教基本的信仰告白，即神是独一的神。因此保罗辩论道：如果只有一位神，祂也一定是 * 外邦人的神（参：赛四十五 21~25）。

三 31 犹太人的教导，将「废去」律法和「设立」律法相对。由于律法教导因信称义（如保罗在第四章中所辩明的），凡是这样教导的，便是高举律法。

四 1~22

亚伯拉罕是因信而称义

亚伯拉罕是以色列的祖先，也是他们信心的楷模；他又被视为是 * 皈依者（相信犹太教）的楷模，因为在未受割礼之前，他被认为与 * 外邦人不相上下。犹太读者认为，他们是在亚伯拉罕里蒙拣选，只要他们持守神的约，所有以色列人都会因神的 * 恩典而得救。而如果外邦人要进入这蒙拣选的团体，就要先受割礼，并且与以色列人一样，行 * 律法所规定的义行，正如亚伯拉罕所行的。

本章是创世记十五 6 的优秀犹太式 * 米大示

（midrash，或注释）。犹太与希腊罗马的辩论者常会用例子来证明他们的论点，而这段经文是古代犹太教师十分爱用的一个例子。

四 1 * 反讽文通常会用修辞式的问题，如「我们当怎样说呢？」，以连到下一个重点。犹太著作里不断提到「我们的祖宗亚伯拉罕」。

四 2 在犹太传统中，论到义人，则非亚伯拉罕莫属。他是模范的 * 法利赛人，用爱来事奉神；他是模范的 * 皈依者，带领了许多 * 外邦人来相信独一的真神。他毁坏了偶像，坚立在神的真道上。圣经以外的这类犹太典故常宣称，因着亚伯拉罕的功德，后代的以色列人得以存续，或得救。

四 3 * 拉比常引用经文，有时用「圣经怎么说呢？」来作开场白。犹太教师常对创世记十五 6 的记载所反映亚伯拉罕的信仰作出评论，他们认为这是「忠诚」，是他的行为之一。保罗则按其上下文来理解，指出那是基于对神应许的信靠，并且强调「算」（NASB）或「算为」（credit, NIV），这是古代商业文件所用账目的术语，指将所当付的钱记在某人的帐上。

四 4~5 这里仍是在讲解创世记十五 6，不过保罗是指亚伯拉罕。这种「算他为义」，和法庭里将人称义的情形类似——视为无罪。但这里的思想不单是指宣告赦免，而古代的犹太读者不会将神宣告无罪的声明，只局限在法律方面：神一旦说话，就是创造了一个新的事实（创一 3）；见：罗马书六 1~11。

四 6~8 保罗运用犹太教的解经原则——gezerah shavah，即将包含同一钥字或钥节的经文放在一起，来引入诗篇三十二 1~2，以解释「算」的意思。他没有提讲到道德之义的第二行（这与他的论点目前尚没有关系），而说明该篇的「算」是根据神的恩典，而非诗人的完全（诗三十二 5）。诗篇三十二篇以戴维为作者。

四 9 此处「有福的」（NIV）或「福分」（NASB）是指四章 7~8 节所言；保罗用标准的犹太方式来解释他所引经文的细节。

四 10 保罗在此援用另一个犹太解经原则——按前后文来解释。亚伯拉罕因信称义，是在他受割礼之前十三年（创十五 6，十六 3~4、16，十七 24~25；有些犹太诠释者认为间隔的时间更长——达二十九年）。这个事实挑战了犹太教对割礼的倚重，不过犹太教师说，* 旧约是以割礼作为圣约的标记，这倒是正确的。

四 11~12 割礼是约的「记号」（创十七 11；* 禧年书十五 26）；但保罗解释说，根据创世记十五 6，它亦是亚伯拉罕先前之义的记号。

犹太人对保罗的论点必然大起反感，因为这样一来，* 外邦基督徒不必受割礼，就可以作亚伯拉罕的后裔了。未受割礼的外邦人若能遵守挪亚的七条诫命便能得救，这是许多犹太人的信念，而这种说法乃是一回事，若将

他们与犹太人放在同一个水平，则又是另一回事了。

四 13 亚伯拉罕所得的应许为，他将承受那「地」为业；不过在希伯来文，「地」和「全地」是同一个字，而犹太诠释者长久以来便声称，亚伯拉罕和他的后裔将承受整个未来的世界。

四 14~16 保罗要读者作选择，或是因信而成全义（倚靠神的 * 恩典；犹太人承认恩典），或是藉 * 律法的知识而成全义，若是如此，以色列就比外邦人更有义——不论其信心如何。

四 17 犹太教同意，万物是由神的话而形成（如：创一 3）。保罗说，由此可见，神赐给亚伯拉罕的应许便足能将外邦人转化成他的后裔（何况神已经命定亚伯拉罕作万国之父——就是在要他受割礼之前，创十七 5）。

四 18~22 在亚伯拉罕的经验里，信心的定义并不是消极的同意神所说的话，而是恒久倚赖神的应许，自己的一生与生活全然按照应许来活。就实意而言，保罗和雅各布（雅二 14~26）是一致的。虽然我们无法确知，但是保罗在此的暗喻，可能是指亚伯拉罕的儿子艾萨克被献上而仍存活的故事（创二十二）。

四 23~五 11 信而称义

在神面前，无一人能够夸口（二 17，三 27，四 2），不过，却有另一种夸口是可以的，就是因对未来荣耀的恢复满有盼望而夸口（五 2，参三 23）——在患难中（五 3），以及透过基督在神里面（五 11）。

四 23~25 保罗开始将他对于亚伯拉罕的解释应用到读者身上（整个应用一直到五章 11 节为止）。古代的教师（无论犹太人或希腊罗马人）常用例子来劝勉听众或读者，以改变他们的思想和行为。

五 1 「平安」（peace，和合本：相和）多半是指两个人之间关系的协调，过于指个人的平静；因此保罗在此是指，信徒永远与神在同一边。

五 2 「盼望神的荣耀」或许意指恢复亚当的「荣耀」（三 23）；更有可能是指 * 旧约的 * 预言，即神将在祂的子民中得荣耀（如：赛四十 3，六十 19，六十一 3，六十二 2）。

五 3~4 类似这种具进展性的文笔（患难、忍耐、老练、盼望），属于特殊的 * 修辞形式，称为「连锁」（concatenation），在其他文献中亦曾出现。保罗在此再度显示，他能善用当时的文化模式来表达自己的论点。哲学家强调，艰难能考验智者的品格，因他们能把握更美的事情，不为环境所动；真正的智者应当能处变不惊。旧约和犹太古籍都记载说，属神的人受到考验，经过试炼而得以成熟（不过，旧约也记载了一些英雄内心的挣扎，如戴维和杰里迈亚，并不单只讲述他们保持平静的

一面）。

五 5 犹太人对 * 圣灵的看法，最主要是认为圣灵能让先知听见神的话，并为祂说话。在这里，保罗的意思是说，圣灵指向十字架（五 6~8），祂让基督徒能听明神爱他们。在许多犹太古籍中，只有最配得的人才能经历圣灵；在这里，圣灵则是神的恩赐。有关圣灵被「浇灌」下来，参：约珥书二 28。

五 6~9 受到良好教育的希腊罗马人士，对于希腊的传统非常清楚，他们知道，「仁人」少之又少。希腊人认为，替别人付出生命，是英勇的行为，但是这种牺牲并不常见；在犹太人当中，这类事并没有特别受到称赞。

五 10~11 希腊人讲到互相对立的人「和好」，就是再度成为朋友，不过他们从来不会说，人与神和好。在罗马 * 教会里的犹太成员，对于这种说法会觉得比较熟悉（因旧约和一些犹太古籍，如马喀比二书，有这类说法），因此，该教会的 * 外邦成员受到这说法的冲击会比较强（倘若他们在 * 教会里没有听过的话）。

五 12~21 罪和义——共享的遗产

保罗的犹太读者可能认为，他们是义人亚伯拉罕的后裔，所以得天独厚，但是保罗却指出，他们和 * 外邦人一样，都是罪人亚当的后代。他的论证对犹太读者的冲击力，大过对单读创世记之人的感受，因为犹太古籍把亚当描写成极英武之人，超过 * 旧约的说法（旧约在创世记之外，几乎没有提到他）。



圣保罗教堂的中殿

当时犹太人会说，亚当非常高大（他能充满天地！），他们更常提到他的荣耀，就是他在堕落时所失去的。他们相信，因他犯罪，死便接踵而至，而罪和死就进入了世界；同时，他所有的后代都在他的罪行中有份。

犹太诠释者一般认为，亚当的荣耀将在来世中恢复。创世记的架构，从亚当到挪亚（五 29，九 1~2、7），再到亚伯拉罕（十二 1~3）等等，显示神在工作，要恢

复人类，而从亚伯拉罕的后裔中，最后必然会出现创世记三 15 所提到的拯救者。

五 12~14 「众人都犯了罪」（12 节），即使那些不像亚当一样（14 节）、没有直接的律法可以违逆的人（13 节），也不例外。不过，保罗并非否认亚当后裔个人犯罪的责任。犹太作者声称，亚当将罪和死带入了世界（以斯拉四书七 118；巴录二书五十四 15），不过他们相信，他的后裔每个人都可自行选择，是否要跟随亚当的脚踪（以斯拉四书七 118~26；巴录二书五十四 15），各自成为「自己的亚当」（巴录二书五十四 19）。

五 15 这里的「众人」（The many）可以只指那些蒙拣选的，正如 * 死海古卷一样；但是，如果这是保罗的意思，他就等于在说，只有蒙拣选的人才在亚当里被定罪。更可能的说法为，「众人」是隐指以赛亚书五十三 11，那里受苦的仆人可以使「众人」（和合本：许多人）称义，因他们而成为牺牲之祭。凡是生来在亚当里的，都成了罪人；而凡是藉真实的 * 洗礼（六 4）在基督里的，都成了义人。

五 16~21 五章 15~21 节的论证，大部分是标准的犹太式 qal vahomer 论证法，就是从小论大的辩证法（「更何况」）。希腊罗马逻辑也会用这种解释的技巧；许多犹太式的经文论证法，都属古代一般解释法的一部分。

犹太人相信，以色列会在来世中掌权（参五 17），就像亚当夏娃在堕落之前治理全地一样（创一 26~27）。

六 1~11 向罪死

六 1~5 对犹太人而言，* 洗礼是非犹太人皈依犹太教的动作，要将 * 外邦人的污秽洁除净尽；透过这个礼仪，表明不再按着异教与罪而活，宣誓遵行神的诫命，就犹太律法而言，成为一个新人。同样，凡要跟随耶稣的人，也是要放弃自己旧日的生活；保罗说，透过与基督在死上的连合，他们向着从前在罪里的生命也死了，那生命已经在基督里钉在十字架上，这是一件既成的事实。

古代近东的宗教素有神祇死而复生的传统，一般而言，植物性的神祇是在每年春天复苏。有些古代的资料（尤其是早期基督教对这类宗教的解释）认为，好些 * 神秘宗教的入教仪式乃是表明与该神祇「同死同活」。

二十世纪初的学者自然认为，这种传统便是保罗此处用语的背景。但是神秘宗教是否视洗礼为一种一次性的死而复活的经验，有如保罗的讲法，其证据仍有争议；或许是在基督教广为流传，成为罗马帝国普及的宗教力量之后，其他的宗教团体才开始起而仿效。更重要的是，早期基督徒对于 * 复活的想法，显然是出于犹太人的教义，而非出于希腊宗教季节性复苏的观点。

六 6~7 「旧人」（许多译本译为「老我」）是在亚当里的生命，与在基督里的生命成为对比（五 12~21）。当一名外邦奴隶逃离犹太主人，而透过洗礼皈依了犹太教，按犹太人的法律理论，他或她就成为新人，从此脱离了奴役，与先前的主人不再有关系了。

六 8~11 犹太教师相信，「罪恶冲动」（参七 14~25 的注释）一直会困扰人，连最虔诚的人亦不例外；直到 * 弥赛亚来到，罪恶冲动才会被除灭。对保罗而言，弥赛亚已经来了，罪的力量已经被消灭了。基督所完成的工作，表明信徒已经向罪死，现在他只需要承认此项事实——用信心来「看」（或「算」）其实现（六 11；这个字与第四章所用神「算」人为义的字，是同一个）——便足够了。这种对神「已经完成之工」的信心，在古代的宗教里并不常见，在今天大部分的宗教里也找不到。

六 12~23 脱离了罪，作义的奴仆

六 12~13 「器具」（NASB、NIV），更特定的译法为「兵器」，如十三章 12 节。如果此一比方意思是如此，这幅将自己献上（比十二 1 含义更强）的图画，便可能指军人献身去争战（不过按第 16 节，应该是指奴仆向工作岗位报到）。

六 14~21 有些学者认为，这里有「归圣释放」的概念：奴隶可以因着正式成为某位神祇和其神庙的财产，而不再事奉原主人。但更明显的，是许多哲人通常使用「奴役」与「自由」，来指受到错误的思想与欲念辖制，以及从这类思想与欲念中得到释放，同时脱离其后果，如焦虑。哲学家常强调，要作自己的主人。

犹太教也会讲脱离罪得自由。犹太教师相信，由于以色列拥有 * 律法，那使得 * 外邦人犯罪的罪恶冲动，并不能够奴役他们。他们也教导说，以色列脱离埃及的奴役时，便成了神的奴仆。

六 22 在 * 旧约里，以色列是「成圣的」（NASB、NRSV），或被分别出来专为神的；在犹太人标准的教导中，* 永生是来世的生命，而来世是从死人的 * 复活开始。

六 23 奴仆可以得到「工价」，而且是常有的事。虽然奴隶的主人按法律可以拥有奴隶的财产，但是奴隶也可以用自己的产业或金钱（称为 peculium），有时甚至可用它来买自由。这类工价通常是正面的象征，因此保罗的这番话显得更有力量。

七 1~6 向律法死，且脱离律法

犹太人相信，他们得救，是因着神出于恩典的拣选，

不是靠小心谨慎地遵守诫命。然而，他们会尽可能去遵守诫命，鲜有例外，而这一点将他们与 * 外邦人分别出来，因外邦人的行为不像以色列那么公义。保罗在此想将犹太人和外邦人拉在一起（参：罗马书的导论），因此他谈到双方这一个主要的分野，因为，那些已经皈依犹太教的外邦人，需要花上几年工夫才能通晓 * 律法，而在律法的教养中长大的犹太人，同样也需要很长的时间才能精通。

七 1 有些后期的犹太教师主张，凡皈依犹太教的，便成为新人——到一个地步，从前的亲戚都不再能算是亲戚。保罗运用这类推理，但却指不同的事：一个人信主的时候，是向自己从前的主人（此处指罪）死了（参六 1~5 的注释），同理，他或她也向从前绑住自己的旧律法死了。

七 2~4 按照圣经的律法，死亡和离婚能切断从前的关系；保罗强调那符合他在此处所用之比方的那一项。在离婚之后，没有人会再称妇人的前夫为她的「丈夫」，因此这里不会造成误解，以为保罗的话是不准许某类型的离婚（参：林前七 15）。

七 5 哲学家常将理性（是好的）与情欲（是坏的）作对比；犹太教师则用「善」与「恶」的冲动来讲论这类事。参七章 15~25 节的注释。

七 6 大部分犹太教都认为，* 圣灵已经离开以色列，连带先知也不再出现，直等到 * 弥赛亚来临的时候，圣灵才会再回来；此处保罗将神在圣灵来临中的新作为，与写在石板上的旧诫命作对比（参：结三十六 26~27）。希腊诠释者向来区分按原则解释律法，和按字面解释；巴勒斯坦犹太人的解释，一向专注在字面意义（有时甚至完全按照「字母」，及字的拼法来解释）。

七 7~13 罪对律法的不当运用

保罗在这段里用到了「我」，究竟他是在指自己的实际经历，还是以其为同类语，泛指罪人在 * 律法之下的情形，学者为此产生争议。教师用自己作比方的先例很多（如：腓三 4~8），而以「我」作同类语（和 * 修辞式的「你」或「某人」正相反）的情况较少（但参：林前十三 1），很可能保罗是在讲到自己从前在律法之下的经历，是一种回顾，以说明在律法之下生命的一般状况。

七 7~8 在把七章 1~6 节和六章 1~23 节作平行比较之后，此处的开头修辞式问题显得很自然。

「不可起贪心」是十诫中的第十条，也是惟一超越行为、直指人心的诫命。这里的要点为，如果不是从律法得知，人可能不会认为贪心就是触犯了神的律法。

七 9 犹太男孩大约满了十三岁（如后来的 bar mitzvah，

类似罗马人的成年礼），就正式有责任要遵守律法。保罗可能是指他生命中更早发生的某件事，因为在上层阶级家庭中成长的犹太男孩，五岁就开始接受律法的教育。**七 10~11** 犹太教师承认人受罪的权势辖制（犯罪的冲动），但是说，研读律法能使人胜过它，并说律法能带来生命。保罗则说，律法成了定他死罪的工具。

有些学者认为「引诱」是暗指创世记三 13，夏娃受到引诱，死亡进入世界。如果这里是亚当在说话，则与五章 12~21 节更加相配。虽然「罪和死」回头暗指五章 12~21 节，但是保罗是否在此暗指亚当，则不够清楚。

七 12~13 保罗在罗马书中论证道，犹太人和 * 外邦人是以同样的条件来到神面前（参：罗马书导论），并且就得救而言，律法没有直接的好处（二 12~15），它的价值只是在于让人对于得救的事知道得更多一些（三 2）。他在这一段里的主要目的是说明：问题并不在律法，让人不顺服心中之律的，乃是人的罪性。

七 14~25 人在律法之下的挣扎

许多注释家认为，七章 14~25 节是在描写保罗在写该段经文之时，自己与罪的挣扎，因为他用现在式动词。但是，* 反讽的文笔，就是保罗在罗马书中常用的模式，所用的比方常是生动的，而保罗在本段的上下文中，乃是在描绘他过去在 * 律法之下的生活（七 7~13）。

所以，保罗在罗马书第七章更有可能是在陈明宗教反省和自我中心（可数数其中的「我」字）对灵性毫无价值，与第六章和第八章倚靠 * 恩典、在 * 圣灵里的生活成为对比。

犹太教师说，现今要治愈罪恶冲动，惟一的法宝便是 * 悔改和学习律法；保罗在此回答说，明白了道德的真理仍然无法使他脱离罪。不过，犹太教也相信，到了审判之日，罪恶冲动会被连根拔除。有些 * 拉比后来如此说：「神会在万国面前将罪恶冲动取出来，并且将它铲除」；或，按照保罗的说法，基督徒向罪是死的，因此脱离了它的权势（六章）。

保罗在本段上下文的重点为，人必须领受义（包括过完美生活的能力），这是出于神恩赐的礼物，而不是人努力的成就（参一 17，八 4）。（如此解读本段，与多数希腊教父的看法吻合，但与多数拉丁教父的看法不同。）

七 14 以「肉体」（NASB、NRSV）指人的罪性之说，参八章 1~11 节的注释。* 旧约讲到神把祂的子民卖给他们的敌人作俘虏，也讲到神将祂的子民从他们仇敌的奴役中救赎出来。出卖作俘虏，与六章 18、20、22 节

所提从罪中得赎正好相反。律法是「属乎灵的」，意为，它是出于 * 圣灵的感动（参八 1~11 对圣灵的注释）。

七 15~22 哲学家讲到理性与情欲在心中的交战；犹太教师讲到善与恶的冲动在内心的冲突。这两种人都可以认同保罗此处的对比，即他的心思或理性（知道何为善）与他的肢体（情欲或罪恶冲动发动之处）互相对立。

七 23 其他的道德教师也曾以军事术语描述理性和情欲（或罪恶冲动）的挣扎；参十三章 12 节的注释（亦参七 8、11；「机会」有时用于指军事策略）。

七 24 「我真是苦啊！」是表达绝望、哀伤或自责的标准叹息；有些哲人哀怨的说，自己的景况正是如此，因为被囚禁在会朽坏的身体里。不过，当他们讲到脱离会朽坏的身体，意思乃是说，要脱离死亡；保罗则是藉与基督同死而得自由（六 1~11）。

七 25 保罗在此将七章 7~24 节作了总结：一个人若没有基督成为新造的人，而只靠人的努力来达到，就等于向两个主人效忠。

八 1~11

属灵的人和属肉体的人

在 * 旧约里面，「肉体」可以指任何会朽坏的受造物，不过主要是指人而言。这个词含有软弱与会腐朽的意思，与神和祂的 * 灵恰成对比（创六 3；赛三十一 3；参：诗七十八 39）。到了 * 新约时期，软弱的含义更延伸到道德方面，如 * 死海古卷所载，而可以翻译为「人犯罪的倾向」，或「自我中心」，与「以神为中心」相对。被肉体掌管的生活，是倚赖人有限的努力与资源，而自私的生活则与被神的灵所引导的生活正好相反。

保罗对「肉体」和「圣灵」的用法，是指在两个不同范畴内的生活——或在亚当里，或在基督里；他并不是指一个人里面有两种本性。

在新约的著作里，「肉体」本身并非邪恶；基督「成为肉体」（约一 14，和合本：肉身），不过却不是成了「有罪的肉体」（罗八 3）。（NIV 译为「有罪的本性」〔sinful nature〕可能产生误导，因为今天有人认为，灵与体是一个人里面的两种本性，但此处的「灵」是指神的灵——它并不是一个人的某一部分，而是神同在的能力。罗马书七 15~25 描写人性之两面——理性与情欲——的挣扎，想要用人的努力来达到神的道德标准；可是这里并不是在探讨这种挣扎，乃是指人或是靠肉体而活在挣扎中，或是接受神藉圣灵所赐的礼物，而活在义中。将人一分为二，一部分为道德正直的「灵性」，一部分为不道德的「肉体」，乃是新柏拉图的想法，和保罗毫不相干。

最早将这思想引进来解释 * 新约的，乃是 * 诺斯

底派人士，这种看法绝不会是犹太读者或 * 外邦基督徒最自然的解释，因为他们认识圣灵。）

不过，肉体只是指身体的存在与人的力量，它会朽坏，也没有力量阻挡罪（罪会利用身上的肢体，将其驾驭，如此，身体便不受圣灵的引导）。

虽然这个词的用法在圣经里有弹性，但从一个角度而言，我们的确是肉体（尤其按旧约对这词的用法）；问题并非人是肉体，而是他们按自己的方式生活，而不按神的能力与 * 恩典而活。新约有时会将人的身体与灵魂分开来讲，但是在将随从肉体与随从圣灵（八 4）来作对比的时候，并不是指这种区分。

圣灵在旧约里主要是膏抹神的子民讲出预言，不过也会赋予他们能力，成就一些事。此处，圣灵则是加能力给人，使他们能过正直的生活；* 死海古卷曾这样描述，而旧约里也偶尔提到（尤见：结三十六 27）。在犹太教里，圣灵是表明神的同在；此处，圣灵则将基督的同在、能力和性情传给人。

八 1~4 保罗此处的重点为，律法会带给人生命，还是死亡，端看它是否已藉圣灵写在人的心版上（结三十六 27），或只是一种外在义的标准，要人去遵行，而人靠自己的努力却做不到（参三 27，九 31~32，十 6~8）。

八 5~8 哲学家常要求人将他们的的心思放在永恒的事上，不要专注于今世短暂不定的事物。* 斐罗斥责那些只看重身体与享乐的人。哲学家将人分为启蒙的和愚拙的两类；犹太教将人分为以色列人和 * 外邦人。保罗在此亦将人分为两种：有 * 圣灵的（基督徒）和只靠自己能耐的。

有些人相信，人只有将心思倒空，才能得着启示，这是一些东方神秘宗教的看法。但是保罗讲到「圣灵的心思」，也讲到「肉体的心思」。他不是将理性与灵感作对比，而是将纯属人的推理（因此易倾向罪）和受神的灵引导的推理来作对比。

八 9 犹太人大半不会说自己有圣灵；他们相信，到了末世的时候，人才能得到圣灵。* 弥赛亚来了之后，所有真正属神的子民都会有圣灵在他们里面运行（参：赛四十四 3，五十九 21；结三十九 29）。

八 10 在这段时期，犹太人通常会区分灵魂和身体，与希腊人一样；不过对犹太人而言，这样的区分只在死的时候才起作用。（不过，有些犹太作者受希腊区分法的影响较深。）然而，保罗在此并不是说（人的）灵是活的（NIV、NASB）；按字面讲，他乃是在声明，「圣灵是生命」（KJV、NRSV、TEV）。因此，他的意思是说，身体仍旧在死的审判之下，但是那住在信徒里面的圣灵，至终会使他们的身体复活（八 11）。

八 11 犹太人相信，神会在末时使死人复活。保罗将这教导作了一点修正：神已经使耶稣复活，而这件事便是确据，表明有一天其余的人都要 * 复活。

八 12~17

受圣灵引导

犹太人回顾出埃及的经历，视为他们第一次的得赎，并且前瞻 * 弥赛亚的临到，视为新的出埃及——神最终的拯救作为。先知向他们预言这样的盼望，并且常用出埃及的词汇来描绘未来的拯救(如:何十一 1、5、11)。

八 12~13 凡是随从肉体的(靠自己肉身的力量而活)都会死，但是凡随从那 * 末世之 * 圣灵的(在大多数犹太人的思想中，和在许多 * 旧约先知的刻画里，圣灵常代表来世的生命)，将因祂而 * 复活；参第八章 1~11 节和第八章 10~11 节的注释。

八 14 旧约常说，神「领」以色列人走过旷野(出十五 13；申三 2；诗七十七 20，七十八 52，一〇六 9，一三六 16；耶二 6、17；何十一 4；摩二 10；新的出埃及，参：赛四十八 20~21；耶二十三 7~8)，并称以色列为祂的「众子」或「儿女」(出四 22；申十四 1，三十二 5、18~20；诗二十九 1；赛一 2、4，四十三 6，四十五 11，六十三 8；耶三 19、22；何一 10，十一 1、10)。

无论是灵修或历史的词汇，都曾提到神的带领与祂的灵相关(尼九 20；诗一四三 10；赛六十三 14)。

八 15 保罗在此再度运用离开埃及的思想；神的荣耀引领祂的子民向前行，不致回转为奴(参：出十三 21；尼九 12；诗七十八 14；新的出埃及，赛五十八 8；亚二 5)。祂认领他们为祂的儿女(参九 4)。有关「阿爸」，请参：马可福音十四 36 的注释；虽然只有少数罗马的犹太人会讲 * 亚兰文，但耶稣对祂天父特殊的称呼「爸爸」(Papa，和合本：父)，在早期基督徒的祷告中成了神的名字(加四 6)，或许这是出于耶稣的安排(太六 9)。罗马人的认领(任何年龄都可以)将从前的债务与关系一笔勾销，新的孩子完全按照他与父亲新的关系来看待，而他成了继承父业的人。

八 16 哲学家提到良心的见证(参二 15，九 1)；犹太人相信，* 圣灵曾透过先知为神的真理作见证，指控以色列与万国。可是此处圣灵的先知性信息，却是对信徒的内心传报好消息。罗马人的领养(参八 15)是法律行为，需要有见证人作证；此处圣灵便是见证人，证实神在耶稣里认领信徒成为自己的儿女。

八 17 神应许以色列，要在应许之地得到「产业」，而犹太人讲到「承受来世为业」；有关产业与认领，请参第八章 15 节的注释。许多犹太人相信，在末后神启示祂的荣耀之前，会有一段灾难时期。

八 18~27

新世界的生产之难

八 18 犹太读者会同意保罗的说法，即：义人因在今世受的苦难，必会得到大奖赏。(许多犹太教师的讲法超过保罗，他们甚至说，受苦可以赎罪；但是保罗只接受基督的赎罪，视之为完全充分的赎价，三 25。)

八 19 根据 * 旧约的传统(赛六十六 17~18)，犹太人一般相信，在末时整个世界秩序都要改变(不过并非所有人都相信，范围将扩及全宇宙，或灾难的程度将极其可怕)。

八 20 希腊传统宣称，世界已从过去的黄金时代式微成现今的光景。犹太古籍曾辩论，究竟人受造是否是好事，并认为亚当的罪伤害整个受造万物，将罪恶的权势带进来。* 斯多亚派哲学家相信，物质都会分解，除了原始之火以外，没有一物真正是永恒的。在第一世纪，对宇宙存悲观的看法十分普遍；多数人相信，腐朽与命运执掌最高的权柄。保罗指出，神将受造万物置于如此的短暂与虚空之下，这事实令人难以承担，幸好他随后立即提到未来的盼望(21 节)；他就像大多数旧约的先知一样，向人保证神是信实的。

八 21 希腊罗马世界非常惧怕「败坏」(corruption, NASB; decay, NIV)；能存到永远的，只有那些在天上、永恒、不变之物，而人的身体，以及地上的一切东西都会分解掉。「脱离辖制」、「神的儿女」，及「荣耀」等用语，可能暗指旧约出埃及的 * 故事(参八 12~17 的注释)。

八 22 在出埃及的时候，神的子民曾「叹息」或「埋怨」，他们在艰难之下的埋怨，成了下意识的祷告，促使神快快来施行救赎(出二 23)。保罗在此处也将「叹息」(罗八 22、23、26)与生产之痛连在一起。有些犹太典籍将末时之前的时期描绘成生产之痛(参：太二十四 6~8 的注释)，这段极大的灾难将引进 * 弥赛亚和弥赛亚的时期。对保罗而言，整个现今的苦难都是生产之痛，是有意义的苦难，必将迎进新的世界。

八 23~25 「初熟的果子」是巴勒斯坦收成真正的开始——第一批果实(利二十三 10)；因此，在信徒里面出现的 * 圣灵，便是未来世界真正的开端。信徒已经蒙救赎(罗三 24)，为神认领(八 15)，但仍在等候整个经历的成全，就是圣灵将他们的身体从死里 * 复活过来(八 11)。

以色列人虽从埃及得赎，但是他们得救的实现延迟了整整一代，是因为他们的不信，以致停留在旷野；他们等了将近四十年，才得以进入应许之地。保罗可以用同样的方式解释基督的救恩，因为这是新的出埃及(参八 12~17 的注释)：救恩的开始与完成是分开的，中间的时期乃是神引领今世之人经过测试(八 14、18)。

八 26 犹太教常视 * 圣灵为神能力的表彰，而非有位格的一位；然而保罗和约翰一样(十四至十六章)，视

圣灵为有位格者（参：林后十三 14）。犹太教师将神的怜悯拟人化，认为神的怜悯或天使长米迦勒是代求者，会在神的宝座前替祂的子民代求；保罗则将这个角色归给在天上的基督（八 34），以及在祂子民当中的圣灵（八 26）。圣灵在此加入在生产之痛中，和神的儿女一样期盼新造的来到（参八 22~23 的注释）。

八 27 所有犹太人都同意神会鉴察人的内心（王上八 39；代上二十八 9），这个概念在* 新约中反复出现，在一些后期 * 拉比的著作中，甚至成为神的名字（「那鉴察人心的」）。

八 28~30 神永恒的旨意

八 28 * 斯多亚派哲学家相信，万事互相效力，至终成就美事——从神的角度来看，不过，除了神以外，没有一个人（包括较小的神祇）能够存续下去。犹太教相信，神是全权的，祂能使历史来到一个高潮，到时候祂将高举祂的子民，他们过去的痛苦都将使他们得到益处，因为祂会奖赏他们（参八 18 的注释）。对保罗而言，这些患难带来的终极益处为：到了最后，它们能将信徒琢磨成基督的样式（八 29）。

八 29 有些希腊思想家强调，要成为像神祇的样式，但是「样式」（和合本：「模样」）的概念，在犹太经典里最明显。在犹太人的思想中，智慧是神最纯的样式（参：西一 15 的注释），但是犹太人的古籍常提到亚当或人类是按神的样式而造（根据创一 26~27；至于创世记的意思，参：创五 3）。神的儿女将都成为新造之首生者（即新亚当，罗五 12~21）的样式。

八 30 有关预定，参第九章。按预知作出预定的讲法（八 29），并不是将自由意志一笔勾销；大多数犹太教既接受神的全权，也接受人的责任。（人必须在此二者中择一的想法，是新约之后才出现的，其根据为希腊的逻辑。）

八 31~39 神全胜的爱

八 31 * 旧约常讲到神「帮助」祂的子民，或与他们「同在」（诗五十六 9，一一八 6；赛三十三 21；结三十四 30，三十六 9）；凡向他们挑衅的，就是向祂挑衅（见：赛五十 8；参五十四 17）。

八 32 有关在来世承受万有的观念，请参四章 13 节的注释；并参五章 17 节的注释。

八 33~34 保罗在此将八章 31 节神的辩护应用到审判之日神的天庭中。犹太人的典籍常表明，神终将宣告以色列无罪，正如祂在每年赎罪日所行的一样；保罗则相

信，信徒会获无罪的宣告，理由为基督会替他们辩护（参八 26 的注释）。

八 35~36 希腊罗马文学中常会列出艰难的事（列举的原因，常是要显示智者通过了种种考验，活出了他的信念）。「赤身露体」是指衣不足蔽体，不是指全然赤裸。「刀剑」是这段时期处死公民的标准方式，而引自诗篇四十四 22 的话（第二世纪的 * 拉比用它来指殉道）更加强了此处是指殉道的可能性（八 36）。

八 37 第 35~39 节构成了交叉平行（古代的文学结构，一种倒转的平行句）：无一物能使我们与基督的爱隔绝（八 35a、39b），无论是什么事（八 35b ~36、38~39a），这使得信徒能得胜而有余（八 37）。这一节是此处交叉平行结构的中心，其内容对古代的读者尤其重要。以色列相信，他们在审判之日必能得胜，因为神是帮助他们的；保罗向信徒保证，他们能在现今的考验中得胜，因为神已经为他们成就了一切（八 31~34）。

八 38 这里既以全宇宙为背景，「掌权的」、「有能的」和「天使」，就应当是指那些掌管万国灵界的势力，牠们与神的子民为敌。许多古代犹太作者都如此使用这些词汇。

八 39 「高处的」、「低处的」可能只是将高高在上的诸天与下界的阴间（死人的去处）拟人化的说法。有些学者认为，这些词汇是指星座；一般人认为，掌管万国的灵界力量会透过星座来运作，大多数第一世纪的希腊人都惧怕星座所掌握的命运能力。就保罗而言，信徒的生命并非由命运、星座、天使的能力，或天堂地狱来掌握，耶稣的信实乃是他们的保证（八 31~34）。

九 1~5 以色列正确的地位

九 1~3 保罗的爱与情愿为骨肉之亲而牺牲的心，会让熟悉圣经的读者想起摩西（出三十二 32），不过，神也未曾容许摩西牺牲性命（出三十二 33~34）。

九 4~5 「诸约」用复数的原因，可能是暗指神与列祖之约，或指祂在* 旧约中经常与祂的子民更新祂的约；后期的犹太著作也承认这一点。

根据旧约，保罗在耶稣里划归给信徒的福分（八 2、15、18、29），原是属于以色列的。当保罗承认基督为神（NIV 等译本对九章 5 节的翻译；参一章 25 节同样的结构），就等于加倍强调了这一点：神透过以色列，亲自来到了人间。

九 6~13 不能靠种族而得救

大多数犹太人相信，他们与 * 外邦人不同，整个民族都会得救。以色列的得救始于神对亚伯拉罕的拣选（四章）。保罗在此辩道，种族不能成为得救的充分原因，* 旧约亦如此教导（如：民十四 22~23；申一 34~35；诗七十八 21~22，九十五 8~11，一〇六 26~27）；神可以按祂自己的意思决定人得救的条件。

九 6~9 撒拉在世的时候，亚伯拉罕有两个儿子，不过只有一个领受了应许（创十七 18~21）。

九 10~13 艾萨克有两个儿子，但只有一个承受了应许。这是他们出生之前就决定的（创二十五 23；参：玛一 2~3）。虽然神可能拣选了雅各布，因为祂事先知道雅各布的心（八 29），但这里的重点为，神有权在蒙拣选之人的后代中作选择。并非所有亚伯拉罕的后裔都承受了应许；旧约也清楚记载，许多以色列人违背了圣约（出三十二 33~35；民十一 1，十四 37，十六 32~35，二十五 4~5；申一 35）。为何保罗同时代的人会同以为，在他们的时代状况会有所不同？

九 14~18 神在摩西时代的拣选

九 14~15 出埃及记三十三 19 记载，神有权按祂的心意来拣选。在该段的上下文中，祂赦免了以色列全体百姓，因为摩西在祂眼前蒙恩（三十三 12~17），而且神要将祂的荣耀显给摩西看（三十三 18~23），因为摩西是祂的朋友（三十三 11）。不过，神对人的拣选并不是武断的，也要看人对神的回应（三十二 32~34）；尽管如此，神最初对以色列和摩西的选召，却是毫无条件的。

九 16~18 神特别兴起这位法老，以彰显祂的能力，好让「埃及人知道我是主」，出埃及记几次重复这句话（如九 16）。神显然使法老的心刚硬（出九 12、35，十 27，十一 10），但这乃是在法老几度让自己的心刚硬之后（出七 22，八 15、32）。换言之，神将某个人抬起来，与祂作对；但是那个人也已经自己作了决定，而这是神预先知道的，以后神才用不住的刚硬来刑罚他（参：罗一 24~25；帖后二 10~12）。* 旧约一方面肯定神的主权（如：申二十九 4），一方面肯定人的责任（如：申五 29），并认为神的主权足能保证这两者都成立（不过，人的选择无法使神的话成为无效；参如：王上二十二 26~30、34~35）。

九 19~29 神拣选外邦人

九 19~21 保罗在此用以赛亚书二十九 16，四十五 9，和六十四 8 中的话，这是 * 死海古卷在祷文中常用的。

重点为，人是神造的，因此神可以按祂的意思来对待人。在上下文中，这乃是指祂可以拣选犹太人，也可以拣选 * 外邦人，并不是指祂的预定出于霸道。

十九世纪时，有些上教堂的人推理说，若是神拣选了他们，他们就一定会得救，所以人不需要寻求救恩。他们的观点误解了这段经文的意思。虽然保罗教导「预定论」，但是我们必须从他当日之人如何了解他的用词，来明白他的意思，而不是从近几个世纪的神学（或根据以上的例子，是对该神学的曲解）角度来解释他的意思。

大多数犹太人相信，他们的整个民族已蒙拣选，都会得救；他们视预定为整体事件，是种族性的。按上下文，保罗在此只是从以色列（九 1~13）和外邦人（九 23~29）得救的角度来探讨预定论；因此，他的意思只能从该上下文和其文化来看：神按其权柄能够照祂的意思来作拣选，不必受限于亚伯拉罕的后裔。神的全权表明祂有自由可以根据另一个理由作出拣选，不依照祂与以色列族所立的约（三 1~8）；祂可以根据（祂所预知）人对基督的信心来作拣选（四 11~13，八 29~30）。

有些较早的新约学者，如布特曼（Rudolf Bultmann），认为罗马书九至十一章与全书的论证无关；但他们对罗马书有所误会。在这封书信中，保罗是要将犹太人和 * 外邦人放在同样的属灵立足点之上（参导论），而罗马书九至十一章正是他论证的高峰。

九 22~23 在此保罗的意思是，神包容那些仍在罪中的人，是为了将要得救的人，因此祂没有立时结束全世界（参：彼后三 9；参：箴十六 4）。

九 24~26 保罗在此所引用的何西阿书二 23，其上下文说，虽然神一度将以色列弃绝，神仍将复兴他们（一 9）。倘若神可以先弃绝以色列，然后又复兴他们，那么，只要祂愿意，祂也可以将外邦人接枝到以色列中。

九 27~28 保罗在此引用以赛亚书十 22~23：先知警告说，经过审判之后，只有少数的余民能存留，回到本地。如果神在 * 旧约中只拯救余民，而且只应许惟有余民能在审判后存留，保罗问道，当日的犹太人为什么认为，自己可以因犹太人的身分而得救？

九 29 此处保罗引用以赛亚书一 9，这句话的要点和以赛亚书十 22~23（就是他刚引用过的）相同。在以赛亚书该段的上下文中，以色列的行为和所多玛（罪的缩影）一模一样（一 10）；他们如果还有存留的人，就属万幸了（一 7~9），因为神要的是公平（一 16~17），而不只是献祭（一 11~15）。

九 30~十 4 以色列对义的错解

为什么在 * 旧约里以色列时常得罪神，以致只有余民能存留？因为他们是用人的力量来遵行 * 律法（参

九 29 的注释)，而没有信靠那位能改变人心的神。尽管「信心」一词在旧约的译本里面很少出现（保罗在一章 17 节和四章 3 节已经几乎用尽了能引用的经文），但保罗相信，这个概念参透在旧约之中，因为神的子民应当从内心回应祂的 * 恩典。

九 30~32 以色列追求律法是对的，但他们强调行为，而未注重信心，因而错过了其要点（参九 29 的注释）——信心才是律法的要点（三 21、31）。对律法的两种态度（一种正确，另一种错误），是保罗论证的要素（三 27，八 2，十 5~8）。

九 33 保罗在此采用犹太人常用的解释方法，将不同的经文放在一起（赛八 14，二十八 16）。由于以赛亚书二十八 16 可能暗指以赛亚书八 14，因此保罗将两者放在一起是很合理的，不过可能只有他的犹太读者能明白他这样做的道理。这里的要点为，那让以色列绊倒的石头（以赛亚书八 14，那里提到，该石头即是圣殿）却能拯救相信的人（赛二十八 16）。

十 1~2 这时期的犹太文学常称赞对律法的热心，甚至到一个程度，凡想压制犹太人遵守律法的，会遭到暴力的反抗。

十 3~4 有关神的义，请参一章 17 节的注释。「律法的总结」可以指律法所指向的「目的」或「高潮」。

十 5~10

对义的两态度

十 5 一种态度是根据犹太人对利未记十八 5 特殊的解释：凡是遵守诫命的人，便配得 * 永生。（这观点出现在犹太古籍中，与神拣选以色列，使他们全体得救的观点并行。）这种义，* 外邦人是得不到的，除非他们花许多年的工夫去研读 * 律法。保罗在罗马书一至三章已经陈明，这种义是无效的（参九 30~32 的注释）。

十 6~7 保罗在此是用 * 米大示 (midrash) 方式解经，就是按犹太人常用的模式来说明一段经文。按申命记三十 12 的上下文，「谁要上去？」的意思，是指「谁要再度上到西乃山，将律法带下来？」而在申命记三十 13 中，「谁要下去？」的意思，是指「谁要再度下到红海，重新走过一遍？」根据 * 旧约和犹太人的传统，神已经在红海救赎了祂的子民；如今，神已经在基督里完成了祂拯救的作为，同样的原则也可以应用在祂身上。

十 8 申命记三十 14 是指律法：只要它是写在心版上（参三十一 31~34）。保罗说，这个原则更适用于信心，就是律法所教导的信息（三 31）；让人得着义的，乃是 * 恩典，而不是人的努力（八 2~4）。

十 9~10 保罗在此强调「口」与「心」，因为他在解

释申命记三十 14（前一节所引用的），其中讲到在口里和心里的信心之信息。

十 11~21

救恩是为万民

十 11~12 保罗又引用以赛亚书二十八 16（参：罗九 33），就是他正在解释的那一节。他的重点是「凡」字，他主张，按照字面，这节经文必须不单用于犹太人，也用于 * 外邦人。

十 13 犹太教师常引用含有同一钥字的其他经文来解释；因此，保罗拉进另一节经文（珥二 32），其中也有「凡」字，来解释说，以赛亚书二十八 16 的「不至于失望 (NASB)（和合本与 NIV：羞愧），就是「得救」的意思。

十 14 保罗说明约珥书二 32 的含义：救恩是要给凡寻求的人，无论是犹太人或 * 外邦人，但是要得着救恩的先决条件，是他们必须有机会听闻福音。

十 15 保罗也用圣经来证实，传福音的人必须受到「差遣」（这个词是译为「使徒」之名词的动词形式）；而倘若没有机会听闻，就无法得救。以赛亚书五十二 7 宣称，已经实现的好消息，必须经由报信息的人去传给人。

十 16 在以赛亚书五十二 7 之后数节，以赛亚提到传报好消息之人所得的反应（五十三 1），而保罗的读者可能知道该段经文的下文：以色列拒绝了那好消息（五十三 2~3）。

十 17 保罗肯定他在前面（罗十 8）对申命记三十 14 的解释：救恩的信息无他，即是有关基督的信息。

十 18 犹太教师经常琢磨「没有听过真理的 * 外邦人是否必须向真理负责」的问题。他们的结论为，外邦人至少应当从所造之物可以推论出有一位真神，因此应当避免去拜偶像（见：罗一 19~20 的注释）。外邦人可能没有听到基督完整的信息（十 17），但是所造之物对他们所传的，应当足以让他们行正确的事。（诗十九 4 的上下文，便是描述受造物的见证。）* 分散在各地的犹太人比外邦人更有知识；他们既有 * 律法，便更有理由应当相信，而有关基督的传闻已经渗入了古代大多数犹太人集中之地。

十 19 神已经在律法里讲到，要藉其他的国家来惹动以色列的嫉妒。以色列拒绝了祂，去追随那并非神之物；神也拒绝他们，而接纳那原非子民之民——激起他们的嫉妒（申三十二 21；参：罗十一 11、14）。

十 20~21 保罗在此引用以赛亚书六十五 1~2，该段经文的上下文讲到神对以色列的审判（六十四 8~12），以及 * 外邦人被接纳，进入神的家（五十六 3~8），而神复兴以色列的余民，使他们归于祂自己（六十五 8~9）。

十一 1~10 总会有余民

「余民」并没有限定百分比；在当时是指只有「一些」犹太人跟随耶稣，并非「整个以色列」都跟随祂（十一 26）。从 * 死海古卷可以看出，犹太人当中还有一些团体认为只有他们在事奉神，其余的以色列民都是背道的。由于早期基督徒相信耶稣是 * 弥赛亚，他们认为，拒绝祂便等于拒绝律法或先知，而他们也像先知一样，指责自己的同胞背道，偏离了以色列的真正信仰。

十一 1 古代的作者常在论证中加入例子，有时候会以自己为例。不过保罗很快就转用圣经的一个例子（十一 2~4）。

十一 2~4 列王纪上十九 10、14、18 所记伊莱贾的 * 故事，显示在以色列背道最厉害的时期，仍有余民不去拜偶像。有些犹太古籍说，伊莱贾为神大发热心，但是对以色列的爱国心却嫌不足；这种说法或许影响了这一段经文。

十一 5~7 保罗在这里说明十一章 2~4 节；倘若在伊莱贾的日子尚且有余民，就表示一直会有余民（即：「更何况」现在，这是古代常见的辩论模式）。神拣选余民的说法，直接来自九章 19~29 节，以及保罗在十一章 8~10 节将引进的其他经文。

十一 8 保罗在此引用以赛亚书二十九 10，那里显明，神使以色列的心刚硬；但是这种刚硬仍然没有排除以色列当负的责任。神要先知不再说话（赛二十九 10），因为以色列人拒绝听从他们（三十 10~11）；因此神会借着亚述的进攻来表达祂的信息（二十八 9~13）。以色列已经对神的话成了瞎子、聋子（二十九 9~10），多找借口（二十九 11~12），假冒公义（二十九 13~14）；但有一日他们将重新看见、听见（二十九 18、24）。

十一 9~10 在诗篇六十九 22~23，正直的诗人求神审判逼迫者，让他们瞎眼，含义即为，神有权掌管盲目的问题——无论是属灵的（罗十一 8），还是属肉体的。

十一 11~14 惹动以色列嫉妒

保罗在这里开始解释申命记三十二 21，就是他在罗马书十 19 所引用的。他并不是说，* 外邦人得救的惟一原因，是要让以色列回转归向神（参：创十二 2~3，以色列的宣教目标），但是他承认，就与以色列的关系而言，这乃是他们得救的首要目的。保罗在罗马书里的论证，谈到得救方面，是将犹太人和外邦人放在同一个水平之上（参导论）；但是如今他提醒外邦人，要记得

他们所接受的信仰是出于谁。外邦人的反犹太人心态，和犹太人对外邦人的偏见一样，都与基督教的中心背道而驰；任何种族主义都与 * 福音的信息相悖。古代的 * 修辞学者认为，只有在要激励人起而效尤（如这里），或为自己辩护的时候，才可以自我称赞。

十一 15~24 基督教的犹太色彩

* 外邦基督徒必须牢记，他们是被接枝到犹太人的信仰中，而当他们被插入 * 旧约神子民当中时，他们不单是接受了以色列属灵的历史作为自己的历史，从一个角度而言，也接纳了犹太人作为他们的手足——包括那些不跟随耶稣的人在内，他们是跌倒的手足。在罗马书的前半，保罗反对犹太人向外邦人夸口；此处他则反对外邦人向犹太人夸口。

十一 15 按圣经中先知的说法，犹太人回转归回神道的时间，就是以色列复兴的时间，也是末时（那时死人将要 * 复活）。

十一 16 「新面」暗指民数记十五 20~21 所记初熟麦子的举祭，这祭使整个祭物都成圣洁；以色列的开端是圣洁的（耶二 3），而神并没有忘记祂对他们的计划。然而，保罗的第二个例子（树根与树枝）才是十一章 17~24 节的重心。（同时用几个比方，在古代很常见。）

十一 17~24 在 * 旧约中，* 外邦人可以变成神的子民，也有这种实例（如：路得、喇合、戴维的基利提人卫士.....等）；但是人数显然极少。如今罗马的外邦基督徒人数开始超过犹太基督徒，他们很容易忘记自己的以色列历史传承。

以色列有时会被描述成一棵树，树根是列祖（亚伯拉罕、艾萨克，和雅各布）。保罗和犹太人标准的教导看法不同，他主张，未受割礼的外邦人可以藉相信犹太人的 * 弥赛亚，而成为神的子民（第四章）。如今他提醒外邦人，要尊重犹太人，因为是他们将信仰传来的。

犹太枝子若要接回本树，就是归回原有的信仰，比异教徒更容易，因为异教徒在尚未皈依之前是拜偶像的，他们要了解如今所接受的信仰，并不容易。保罗就像当日其他的犹太教师一样，认为从人的角度而言，任何一个人都不能保证自己得救，除非能坚持到底。

接枝（把一棵树的枝子接到另一棵树上）的事，犹太和希腊罗马的文学都曾提到。有时从野橄榄摘下的树枝会被接到家中的橄榄树上，好让这株不多结果子的树的生命力可以加强，或让那树得以保存。原来那些不结果子的枝子会被剪掉，而新接的枝子会被视为「逆着性情」（如十一 24，NASB）。

十一 25~32

以色列未来的得救

神已经应许，以色列全体（经过苦难仍存留的余民）有一天会回归向祂（申四 25~31，三十 1~6）；这个时候，神便会带进末时（如：何十四 1~7；珥二 12~三 2）。保罗此处对末时的看法，假定了这种回转必会发生。

十一 25 有些 * 旧约的先知预告，神的见证会传播在 * 外邦人当中；因为以色列最后的 * 悔改会引进末时，神便延迟了以色列最后的悔改，直到外邦余民完全收回来为止（参：太二十四 14，二十八 19~20；彼后三 9）。

十一 26~27 旧约先知不断讲到以色列未来的得救，不过在 * 新约里，只有少数几处适合提及这个问题，这里便是其中之一。犹太教师一般会说：「全以色列都将得救」，但是接着会列出，有哪些以色列人不会得救：因此这句话的意思乃是，「以色列整体（但不一定包括每一个人）会得救」。换言之，得以存留的犹太余民大多数会回头相信基督。

保罗用以赛亚书五十九 20~21 来证明这一点：离弃罪恶的雅各布余民，将因着那位新救赎主的临到而得救，那时祂将把祂的 * 灵加在他们身上（保罗是用意译，古代的引用文常是如此）。

十一 28~29 保罗和今日一些诠释者的看法不同，他并不认为神对以色列族的应许已经一笔勾销，神与列祖的约仍旧存在（申七 8），只是耽延了而已（参：申四 25~31）。今天大部分读者采取以下两个体系之一：以色列和 * 教会是两个分开、无关的实体，而以色列将会复兴；或，基督徒成了真正的以色列，而以色列族在神的计划中不再有份。保罗必定会拒绝这两种极端，他相信，以色列族全体将在末时回归圣约，与已经在其中的 * 外邦人和犹太余民并肩而立。

十一 30~32 保罗在此处的重点为，所有的人都犯了罪，所有的人都必须靠神在基督里所施的怜悯进到祂面前。这一点是针对罗马 * 教会中文化与种族的冲突而说的（参：罗马书的导论）。

十一 33~36

颂赞神的智慧

保罗用一段颂辞，或对神的称颂，将他书信的这一段作一个总结，这种笔法和一些 * 希腊式的犹太文件相仿。保罗用以赛亚书四十 13 和乔布记四十一 11（那里提到神对受造物的权柄），来赞美神安排整个历史的智慧，让救恩可以临到万民（九至十一章）。

* 斯多亚派的哲学家相信，神掌管万事万物，所有

的事最终都会分解，回归于祂。按本段的上下文来看，保罗在十一章 36 节的话并不是这样的意思，而是指犹太人一般对这番话的解释：神是人类历史的源头与引导者，而万事——甚至包括有罪之人所作的罪恶抉择——到了最后都能荣耀祂，以及祂智慧的公义。

十二 1~8

彼此服事

在奠定了罗马 * 教会彼此和好的神学根基（一至十一章）之后，保罗接着对他们提出实际的建议。（古代有些劝勉的书信采取这种模式。）他强调，神的旨意是要信徒有正确的思想：承认身体里所有的肢体都有同样的价值，并将自己所有的恩赐都发挥出来，以建立整个身体。

十二 1 古代犹太教和一些哲学学派常把「祭」当作象征，来表示称颂，或代表敬拜的生活方式；因此保罗的读者一定能明白这句话的意思。当他说到，这是你们「理性的」（参 KJV，「合理的」；不应当是「灵性的」，NIV、NASB、NRSV）事奉」，他所用的「事奉」一字，暗指祭司在圣殿里的工作，而「理性的」一字则是指正确的思想方式（如十二 2~3）。

* 旧约称神所接纳的祭为「可喜悦的」（NIV、TEV），或「蒙悦纳的」；一般人也称祭是「圣的」；不过，「活的」祭则是这个比方的特点，刻画出献祭式的生活方式应当是持续的经历。

十二 2 犹太教一般相信，今世是由邪恶的权势辖管，然而到了来世，万民都会承认神的权柄。此处保罗的话按字面为：「不要效法今世。」

有些希腊式的敬拜看重灵里陶醉的经历，而轻看理性；大半罗马的宗教和多数希腊民间的神祇崇拜，仪式中都有不道德的形式；保罗则强调，敬拜必须善用思想：只要能分辨何为善良的、蒙悦纳的（1 节）、纯全的，就会明白神的旨意。

犹太智慧作家与希腊的哲人可能会赞同保罗所言心意的更新；他们明白，心态与价值观会影响一个人的生活方式。不过，保罗更新的根据却与他们不同；他是以在基督里可以得着的新生命为根据，而多半犹太教却把实现的期待放在来世。

十二 3~5 社会中每一阶层都有其特殊的功能，正如身体上的肢体一般，这是哲学家一向用来支持国家现况的论证；* 斯多亚派哲人也以头与身体来比方神和宇宙。可是，保罗或许是头一位作者，指出宗教团体之内每一个成员在身体内各有独特的作用，这样一来，古代大多数宗教「祭司与平信徒」的区分就被废掉了。

保罗肯定，每个成员各有「一种（a）程度的信心」（NASB；不是「那种（the）程度的信心」，KJV、NIV、

NRSV），是按不同功能分配而得的（十二 6~8），如此，他便肯定了合一之中有差异。在十四章中，他又将这个原则应用在* 教会内种族的冲突上（参导论）。

十二 6 古代的犹太教大多都认为 * 预言是超自然的，和保罗在此处所列的其他恩赐截然不同。神可以使用此处所列的其他恩赐，但是古代犹太教大多认为，这些乃是人为神做的事，而他们认为，预言乃是神的「附身」，在当时非常罕见。保罗认为这些恩赐都是神加添的能力，而预言只是各种恩赐之一，由此可见，他对于那位在* 旧约中行神迹的神有何等大的期待，要看见祂继续行事，而且就在* 教会日常的生活中间。

十二 7~8 虽然「服事（和合本：执事）」的意义可以很广（参十五 25），但它的地位介于预言和教导之间，由此可见，它是指教会中的一种职位（*diakonos*；参十六 1 的注释）。「怜悯人的」可能指慈善工作——照顾病人与穷人……等；虽然所有的基督徒多少都会这样做，但是有些人特别有这方面的恩赐。

十二 9~21 一般励志

古代道德家所用的一种形式，称为励志（*parensis*），就是将各种不相干的道德劝勉放在一起。保罗在此使用励志，不过多数的勉励都有一个共同的主题：彼此要能共处。这个主题也符合罗马的状况（参导论）。

十二 9~10 古人很重视对人的尊重。士兵宣誓绝不将任何人「高举超越」该撒。一些哲人建议，「在下」的人要尊重「在上」的人，过于他们自己。保罗的劝勉更接近犹太教师，他们强调，* 门徒应当关心其他人的尊荣，和关心自己的尊荣一样。

十二 11~13 犹太人相信，照顾自己团体成员的需要，乃是应当的；而保罗时代的基督徒一定同意这种看法（13 节）；现代的都市里，有些基督徒非常富有，有些却饥不裹腹，这种现象一定会让古代极富道德感的犹太人和基督徒大为吃惊（但异教徒却不会如此）。古代的「款待」是指招待客旅（不收费）到家里住，他们停留在那里多久，就住多久；他们通常会带着家主所信任之人的信，证实他们可以到该家庭中作客。

十二 14 这句话就像上下文中一些其他的劝勉一样，很可能是耶稣教训的回响（路六 28）；覆述著名教师的话，是常见的事，而犹太教师常会引用自己老师的话和 * 律法的训示。

若是在* 犬儒派或 * 斯多亚派的教导里，这劝勉便会像是要人不在乎苦难；但，尽管犬儒派哲人不在意名声，但他们却是用反讽的话回嘴的高手。耶稣与保罗的劝勉，则比较接近犹太人的信念，将来会有末后的审判，而信徒可以放心交托，信任神的公平（十二 17~21）。

十二 15 与哀哭的人同哭，在古代文化里是表达同情的恰当作法。不过哲学家和道德家常警告说，不要哭得过分，因为「没有益处」；犹太人的婚礼与丧礼（包括丧家的游行，群众都会加入）都是以保罗在此所列的原则为前提。

十二 16 谦卑是犹太人的美德，而绝不是希腊的看法（只是希腊人认为，社会地位卑微的人，本来就应该谦卑）。许多作者强调，要明白自己应有的地位，然而基督徒文学超越其他古代文学，主张信徒要主动和卑微的人来往。

十二 17~18 不以恶报恶可能来自耶稣的教训（太五 39），不过有些犹太教师也赞扬不要报复（最早如箴二十 22）。做他人心目中可敬的事，这种美德不仅为希腊罗马那些力争上游的政治家所崇尚，也成为犹太人与 * 外邦人交往的指标。为了见证的缘故，犹太人所采取的原则会比周围的文化更严格，而他们从来不在信仰上妥协；这里的劝勉，是要护卫他们的见证，同时避免引起不必要的反对。

十二 19 * 斯多亚派哲学家反对报仇；他们相信，命运是一切的主宰，而对命运最有效的反抗，就是与它合作，而不让自己的意志受环境所左右。犹太的敬虔人士也同样反对报复；他们相信神会为他们伸冤。不过，尽管理论如此，在实行上却有困难。后期外邦人在巴勒斯坦屠杀犹太人，遭到血腥的反扑；不幸的是，一般人所认为合乎敬虔的理论，却只有最敬虔的人才能真正活出来。保罗引用申命记三十二 35，不过这个观念在* 旧约其他地方也出现过（撒下二十二 48；箴二十 22；耶五十一 56）。

十二 20 保罗在此是引用箴言二十五 21~22；所罗门讲「把炭火堆在他的头上」，可能是指使仇敌在情绪上受到创伤，但是从保罗论报复的上下文（罗十二 19）来看，这种表达法或许是指，在审判之日，仇敌会受到更严重的刑罚。* 死海古卷对不加报复的看法，也与此相仿。

十二 21 有些希腊和犹太思想家主张，应当化敌为友，而不要报复。不过，有时向恶人行善的人，要到将来才会得着好报（十二 20）。

十三 1~7 顺从政府的权柄

向政府效忠，是古代作者标准的文学主题（如：斯多亚派作者希罗克里斯的《对祖国当有的行为》）；它列在行为表中，以及如何对待父母、长辈和朋友等的讨论内容中。哲学家和道德家常会论及政府官员当如何行，但也会论及公民当如何对政府。根据 * 柏拉图的说法，苏格拉底甚至拒绝脱逃，甘愿被处死，以免让人对政府

不敬，把好的法律和坏的法律一起摒弃了。

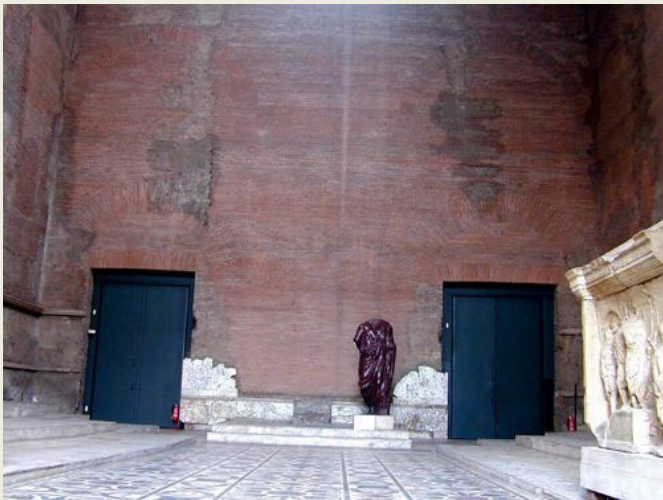
当犹太人觉得自己因种族和宗教而受到压迫时，顺服政府的权柄乃是不抗拒的最高榜样（十二 17~21），但他们常常做不到。保罗非常清楚，在他写此信大约十年之前，犹太人曾被赶出罗马——可能是因犹太基督徒而产生了对 * 弥赛亚问题的争论（参：徒十八 2 的注释）。

犹太人必须关注大众的看法，尤其是在罗马，因为他们与巴勒斯坦在经济上的联系让人起疑。许多人认为，基督教是犹太教内的一小派，所以基督徒更有理由要提高警觉。犹太人和基督徒都公开强调他们是好公民，否认他们是颠覆份子的流言。然而，这样的强调并不意味他们会回避，不去斥责不公正的事（参：帖后二；雅五；犹太人的 * 启示文学）。

十三 1~2 这个时候的皇帝是尼罗，不过他还没有开始逼迫基督徒，和其他的团体；那时他受到 * 辛尼加（Seneca）和布鲁斯（Burrus）慈惠心态所影响，还没有被邪恶的提格利努斯（Tigellinus）污染。在保罗写信的所在地希腊，尼罗始终受到好评。



尼罗头像



罗马的茱莉亚元老院内景

虽然有些巴勒斯坦的犹太人已经在鼓吹反叛罗马，而不到十年，战事终于爆发，但是据说还有一些巴勒斯

坦的犹太人誓言不抵抗，相信所有的政权都是神所命定的（在* 旧约里，参：赛四十五 1；耶二十五 9；但四 32）。在罗马的犹太人一定是持这种立场，任何其他的立场都会令他们尴尬。犹太教徒一般相信应当服从权威（等于不抵抗，或非暴力，并不一定就是顺服），除非与顺服神的 * 律法起冲突。旧约显然教导，神有权柄统管世上的君王（箴十六 10，二十一 1）。

十三 3~5 保罗在此所提出的，乃是古代标准的道德劝勉。罗马政府做了许多恶事；连它的法庭系统也是根据社会阶级而定。但是罗马人一般而言讲究公平与容忍，而在这个时期，基督徒对政府并没有什么可惧怕的。因此，保罗无须对他所主张的原则提出任何条件。「佩剑」是指这个时期标准的行刑方式（斩首）；更早则是用斧头。罗马官员面前常放着剑，以显示他们握有生死大权。**十三 6~7** 罗马帝国一般征收财产税（大约百分之一）和人头税；地方行省或国度另有增收的税；还有关税。税是用来补助道路的修筑，和政府的开销，也支助罗马的军队，以及敬拜皇帝的庙宇。官员所得的礼遇，当与其地位相称。

十三 8~10 律法的成全

至于 * 外邦人不严守* 律法的问题，保罗提醒他的犹太读者，成全律法最佳的途径，是彼此能和睦相处（参：罗马书的导论对背景的探讨）。

十三 8 道德家常强调不要欠债（参：箴二十二 7）；有时甚至用长篇大论来谈这个问题（如：* 蒲鲁他克）。犹太教总是强调要爱邻舍，有时甚至认为这条诫命是神律法的总纲。

十三 9~10 没有一位读者——无论是希腊人、罗马人或犹太人——会反对保罗在此所列的诫命，不过有些外邦人可能对贪婪觉得不以为然。虽然古代的道德家会用不同的方法来作伦理的总结，不过爱人如己的劝勉在古代伦理中经常出现；而保罗则效法耶稣所倡导的总结（可十二 31）。

十三 11~14 做醒等候天明

十三 11 哲学家有时会说，不注意属灵之事的人，就像睡着了一样。保罗所讲基督即将再来而还有人在睡觉的比拟，可能源于耶稣的教训（太二十四 43；可十三 36）。

希腊人大半认为，历史会如常持续下去，或相信宇宙是一种循环；但是大部分犹太人像保罗一样，期待未来有朝一日历史会臻至高潮。

十三 12 许多巴勒斯坦犹太人都期待会有一场末日之战，* 外邦人将被推翻，可是保罗对这个比方的使用，是特意按巴勒斯坦之外犹太人的说法。哲学家常用体育和军事作比喻，来形容他们与情欲的争战。这个比喻也影响到非巴勒斯坦犹太人的作家；例如，有一份文件将摩西的武器描写为祈祷与上香（所罗门智慧书十八 21）。这些文件也用到穿上属灵之物的比方，而犹太教可说某人「穿上」了神的 * 灵（亦参 * 旧约的比方，列在弗四 20~24 的注释中）。

十三 13~14 犹太人常用狂饮作乐的宴会和婚前性行为来代表外邦人的行为，一般而言，这也八九不离十。这些活动都在晚上进行（醉酒的宴会通常持续到深夜），就像睡觉（11 节）和窃贼一样。

十四 1~23

切勿因饮食或圣日而分裂

保罗劝勉罗马的犹太基督徒与 * 外邦基督徒合一，这一段显出他们因文化不同而产生裂痕。犹太人不期待大多数外邦人会遵守他们的饮食规条或圣日，但是却期待皈依犹太教的外邦人这样行，或许也包括外邦基督徒。

利未记十一 44~45 以分别来表明圣洁，或许意味着神将特定的饮食规条赐给以色列，是要它与万国分别出来，因为大半文化都有自己独特的饮食风俗。从保罗的宣教策略来看，这种作法在 * 新约时期不再有果效。在道德上分别为圣的原则可以保留，但在文化上则不需要区分。

外邦人，尤其是在罗马的人，长期以来都以犹太人为笑柄，因为他们在这两方面特立独行（再加上割礼，这似乎在罗马 * 教会不成问题）。保罗主要是强调饮食。（他在哥林多前书八章则谈及另一种饮食造成的分裂，不过所用的原则也相仿。）



奥斯替亚一世纪的会堂讲坛

十四 1~4 古代世界多数著名的文化都有自己饮食的

习俗；有些哲学派别也有自己饮食的规定。不过很少有像犹太人这样坚持说，是神定下他们饮食的规条；在保罗之前两个世纪，许多犹太人为了拒绝吃猪肉而死，但希腊人则认为猪肉十分美味。有一些在埃及受希腊教育的犹太人，视饮食的规条为象征性，但是大部分犹太人则严格谨守，无论他们在帝国的什么地方。

十四 5~6 节期时间的准确性，在犹太人中是一件大事，而不同的犹太团体因这问题而分道扬镳。（在历史上，不久之后基督徒团体也步其后尘。）异教徒有自己的节日，每个国家都有自己祖先的习俗和历法。可是 * 外邦作家对犹太人的安息日特别苛责。罗马人推理道，犹太人很懒惰，所以才要休息一天。（对犹太人敬拜神的这种看法，在历史上并不是头一次，出五 17。）保罗也暗指犹太人为食物祝祷的习俗。

十四 7~9 犹太人在希腊罗马世界里必须形成自给自足的小团体，一方面是因饮食的规条，另一方面也因着安息日的规定，而外邦人常认为犹太人持分离主义，不参与社交。这种情形使大多数犹太人和外邦人的距离愈来愈远。

十四 10~12 「审判台」在希腊罗马世界中很常见；像彼拉多或迦流等官员，会从一座演讲台（bema）进行审判（徒十八 12）。在犹太人对末日的描绘中，神在宝座上审判万民的意象十分常见。保罗将以赛亚书四十五 23 应用于末后的审判是很自然的，因为那一段周围的几章都讲到，神在末时会拯救以色列，并呼召万国到祂面前交账，要他们承认祂是神。

十四 13 有些古代文献也用「绊脚石」作比喻。犹太人称呼彼此为「弟兄」，和希腊宗教圈中的成员一样。基督徒认为彼此是属灵的手足，而保罗更加说，犹太基督徒和 * 外邦基督徒彼此必须这样看待。

十四 14 犹太人根据圣经，将食物分为「洁净」与「不洁净」（利十一）。保罗说，这种按字面的区分，已经失去重要性，希腊罗马世界中一些倾向于哲学思想的犹太人会赞同他的讲法（不过这些人多半仍然遵守饮食的规条），不过大多数古代的犹太人则会大为震惊。

十四 15~16 正因为饮食并不重要，所以为了一些更重要的事——保持基督身体的合一，我们应当甘心不吃。保罗并不是吩咐 * 外邦人要守犹太戒律，只是吩咐他们，不要试着去说服犹太基督徒放弃自己的习俗。

十四 17~19 犹太人常讲，未来神 * 国度临到时会何等完美（见：林前六 9），那时 * 圣灵会与人同在，而所有的人都能和平共处（罗十四 17）。对保罗而言，* 弥赛亚和圣灵的临到，已经引进了神的国，因此，信徒应当可以和睦相处（十四 19）。

十四 20~21 这里的问题不是吃肉或饮酒，而是犹太人觉得，* 外邦人的肉（可能已经向偶像献过祭，或血没有放干净）和外邦人的饮料（有些可能是用来向神祇奠

祭的)有可疑之处。但是,保罗不愧是优秀的 * 修辞学家,能让读者在最极端的事上也同意他的看法,即是要他们完全不吃肉、不饮酒(而倘若这原则能作最极端的应用,「岂不更可以」——采用一种标准的辩证模式——应用在较次要的个案上)。(虽然有些犹太团体在某些时段禁止饮酒〔民六 3; 参: 耶三十五 5~6〕,清酒则是佐餐的正常饮料;因此,这里的用语可能是 * 夸张法;参: 约二 9~10 的注释。)

十四 22~23 犹太教师在「* 律法外围一道篱笆」,以防止百姓会进入「有疑异」的范围,就是不太清楚的地方,以免他们可能犯罪。保罗的要点为,向神全然委身的意义,是要尽自己的力量来分辨何为正确的事,而避免去做那些没有把握是否正确的事。

十五 1~13

基督是种族和好的中间人

古代的作者常用例子来为自己的论点辩论。一位德高望重教师的例子,会让对方哑口无言。保罗在此持续从十四章开始的论证,而用基督为例——祂的崇高性与终极性是基督徒公认的。

十五 1~3 诗篇六十九 9 非常配合此处的上下文;诗篇六十九篇是义人受苦之诗,因此 * 新约常将它应用在基督(那位最完全的受苦之义人)身上。

十五 4 保罗能说,圣经「都是为教训我们写的」,因为他像当时的犹太人一样,相信那是神的话,而且与新的情况仍然有关。这句话并不是说,他认为圣经只是向他那一代的人说话——有些注释家如此建议,以配合他们自己对 * 死海古卷中圣经注释的看法;其实,「为教训我们」大可以直接指摩西在出埃及记二十四 12 的话。犹太人从圣经的话得到安慰(马喀比二书十五 9)。

十五 5 「彼此同心」意思是心思要相同(代上十二 38)——此处是指同样要讲求爱,而不是指看法的统一(十四章)。

十五 6 「一口」称颂神,是指全体一致;参: 出埃及记二十四 3 (这一章可能正浮现在保罗心中;参: 罗十五 4); 历代志下五 13。

十五 7~12 保罗引用圣经证明,基督不单接纳犹太人,也接纳 * 外邦人(诗十八 49=撒下二十二 50; 申三十二 43〔参: 罗十二 19〕; 诗一一七 1; 赛十一 10)。保罗从 * 旧约各个部分引用经文,来向人证明他的立论,即: 神不单要从犹太人得到颂赞,还要从外邦人得到颂赞,其实他还可以用更多经文(如: 代上十六 31; 诗二十二 27, 九十六 10, 一〇二 22; 赛四十九 23, 六十 3、9~14)。他最后所引用的以赛亚书十一 10, 明确 * 预言在末时外邦人要归向 * 弥赛亚,并且得救;以赛亚书还有其他预言,提到外邦人将归入神的子民

(十九 23~25, 五十六 3~8)。

十五 13 书信常有一句祷文,或祈福的话,为对方的健康而求,常放在开头;保罗的书信主要在探讨属灵的事,因此里面的祷文当然比一般的古代书信更多(十五 5~6、33 等)。犹太人习惯用这一类祝祷的话,就像用直接代求的话一样,而保罗一定希望他的祈祷不单让神听见,也让收信的罗马弟兄姊妹听见。

十五 14~33

保罗作种族和好的中间人

一段讲论的尾声,通常会重复开场白所提到的重点;保罗在这封书信里运用了这种重复,但是他的语气十分亲切,就像关系非常亲密的人往来的信件,或交换的言论。一段讲论的末了,常是希腊人强调所谓感性呼求(pathos)的地方。

十五 14 希腊作家常表明对受众的信任;这种表达方式帮助读者对书信其余的部分更感兴趣,有时则是提出要求的礼貌方式。它通常出现在建议式的书信中,对责备式的书信(参: 加拉太书)则较不合宜。「劝戒」是向大众说话的讲员,和熟练的作者在「责难信件」中最柔和的指正方式,而保罗此处提到,他们可以对彼此采用这种训勉的方式。

十五 15 「提醒」是古代道德勉励的常见说法。

十五 16 犹太人对末时的盼望,最盛行的一项便是以色列可以统管 * 外邦人,而他们至终将承认独一真神,外邦人也会向耶路撒冷进贡(如: 赛六十 11~14)。耶路撒冷的基督徒可能会认为,保罗在这里为圣徒的募款(十五 25~27),是以色列信仰得高举的应验。

十五 17~18 哲学家不单教训人,也会用自己的生活来表彰他们的原则,要人注意自己的榜样。保罗只举出自己生活和事奉已经显明出来的事,作为可夸的资历。

十五 19 以利哩古在马其顿以北,与意大利靠亚得里亚海的东岸相对,在南斯拉夫/塞伯一格洛雄(Yugoslav/Serbo-Croatian)一区的西部。罗马行省称为以利哩古;希腊人将这个地区和其更南的地带(包括马其顿境内伊格那修大道上的帝尔拉琴(Dyrrhachium))合在一起,称为以利哩亚。

十五 20 以利哩古(十五 19)可能是从前福音尚未传到的地方之一;另外一个地方则是西班牙(十五 28)。

十五 21 保罗在此引用以赛亚书五十二 15, 其上下文显然是指 * 外邦人(「君王(复数)」),与 * 弥赛亚自己的子民以色列成对比——以色列民认不出他来(五十三 1~4)。

十五 22~23 古代的书信常谈到工作,包括计划中的访问。

十五 24 「帮助」(和合本: 送行)暗示,他们将资助

他的旅费。这是对他热忱接待的表现，可是罗马 * 教会或许认为，如果他们能拿出这笔钱，将是他们的荣耀。在第三世纪之前，属罗马的西班牙并没有犹太人聚居的证据；保罗在那里的宣教工作，可能是向对圣经一无所知的人传讲。西班牙位于地中海最西端，有些地理学家如斯特拉伯（Strabo）认为，那就是地极（印度则是在另一端，为世界东边的地极）；参：使徒行传一 8。

十五 25~26 在一些圈子中（尤其是 * 昆兰团体），「穷人」成为犹太地敬虔人的称呼，也许主要是因为他们大部分都很穷。犹太教师认为，要求人照顾穷人的律法，可以测试出皈依的 * 外邦人是否真正接受神的 * 律法。送钱去耶路撒冷，对地中海的犹太人是司空惯见的习俗，尤其是每年要缴的圣殿规费。全世界的犹太人都透过缴纳圣殿规费，表明他们与耶路撒冷和祖国是一体的；而外邦基督徒为耶路撒冷捐款，表明外邦基督徒与犹太基督徒的合一。这是种族谦卑和好的实例，对保罗在罗马书中的论点相当重要。

保罗书信常以城市名来称呼该 * 教会，而不是用省名。当时的教会也可能如此自视，因为大都会的居民常以所住的城市来自称，而不是按罗马的行省来自称。不过，文化的关联仍然存在，而这一段经文或许暗示，同一个地区的教会之间有合作关系。

十五 27 精通 * 旧约的犹太读者，会有强烈的团体责任感，认为群体中的成员必须对其他人有所承担（申二十三 3~4；撒下二十一 1~9），而讲求个人主义的西方社会则对此比较陌生。罗马政府会从全世界收取贡物，可是在第二世纪时，罗马的 * 教会却以资助帝国内其他地方有需要的教会出名，帮助基督徒奴隶得自由，脱离矿坑等地。

十五 28 古代的书信常提到，希望以后去拜望收信人。从叙利亚或东方是不可能直接旅行到西班牙的；东方的船只只来到罗马，旅人必须在那里换船，才能到西班牙。搭船可以直航到那里的他拉格（Taraco）；另外也可以走陆路，到高卢南方，并跨越庇里牛斯山脉（Pyrenees）到他拉格。

这趟旅程约有一千哩路；从罗马到柯多瓦（Cordova），大约一千七百哩。「将我的印放在这果子上」（NASB，和合本：把这善果.....交付明白）是指商业文件上所用的印，保证货品的内容无误（因此 NIV 译为「确保」）；保罗将亲自监督、检视运送捐款的整个过程。

十五 29~33 保罗到耶路撒冷的旅程有危险性，这是使徒行传二十一至二十二章可证实的；参该处的注释。

十六 1~2 推荐一位同工

犹太人旅行的时候常会带着推荐信，证实他们配受

接待；他们通常会亲身携带。（当时惟一的邮政，是为政府送信；因此保罗必须透过一位旅人把信带去。）保罗强调非比的属灵资格，无疑出于两个原因：犹太和希腊罗马圈内的人，对于妇女的宗教智慧并没有太高的评价；而她必须肩负起传道的责任，若听众对保罗书信有不明白的地方，她必须亲口说明。

十六 1 「仆人」（KJV、NASB、NIV）的希腊文是 diakonos，有时译为「执事」（如 NRSV），可能她的家是 * 教会聚集的地方。「执事」一词可能相当于 * 会堂里的 chazan（管会堂的），就是管理会堂建筑物的人（参：提前三 8 的注释，对「执事」的说明）。倘若执事是担任这个职位，或是负责慈善工作，在犹太会堂中会备受尊重（一般不会请妇女担任）。可是新约常将 diakonos 一词用来指传讲神话语的「传道者」，像保罗和他的同工；保罗此处的意思或许是如此（不过古代的犹太教不容许妇女公开向男人讲解律法）。

坚革哩是哥林多东边的港都，靠近地峡。它自然成为接纳许多外地宗教之地，因此对宗教的容忍度颇强。

十六 2 「帮手」（NASB）或「帮助」（NIV）所译的希腊文，是特别用来指 * 庇护人（或译：资助人）的。宗教社群的庇护人，通常是位有钱人，他会让该宗教团体在自己的家中聚会。庇护人一般是该团体中受到敬重的著名人士，在其中也颇具权威。虽然大多数宗教社群的庇护人都是男性，却也有少数为女性。

十六 3~16 向罗马的朋友问安

「条条大路通罗马」，古代地中海一带许多人都移居到那里去；犹太基督徒可能也如此，在革老丢去世之后，他的谕令便取消了，因此像亚居拉和百基拉等人便回去了（十六 4；参：徒十八 2）。许多古代书信的结尾，都是向朋友的问安语，经常一一提名；这封书信显明保罗的朋友何等多，甚至在他还没有拜访过的城里都有不少。

这些名字大多为希腊或犹太名字，这并不特别；罗马帝国中约有八成的居民是来自东方、得到自由之奴隶的后裔。用拉丁名字的人，不见得是罗马公民，不过这里所列的人中，可能有几位是土生土长的罗马人。

值得注意的是，保罗大约向二十八人问候，其中约十一位是妇女，而他特别称赞六位（一半以上）妇女和六位（约占三分之一）男士的工作。这种不平衡的比例或许是因为在当时的文化中，妇女在传道的工作上格外需要受到肯定（参十六 1~2 的注释）。

十六 3 一般丈夫的名字都会放在前面，除非妻子的地位较高，由此可见，百基拉在社会上（因着出生）或 * 教会里的地位较高。「百斯卡」（Prisca）是拉丁文「百

基拉」(Priscilla)的小写法。

十六 4 「放下自己的颈项」(KJV; 和合本译为「将自己的颈项置之度外」)似乎是比方性的说法,指为另一个人冒生命的危险,可能缘于罗马斩首的行刑方式。

十六 5 有时小的 * 会堂在家里聚集,等到钱积够了,才另买建筑;许多希腊宗教社团也是如此;* 教会在头三个世纪中都是如此,他们的收入都用来买赎奴隶得自由、喂养穷人等,而没有用在建筑物上。在罗马,许多大型建筑物,楼下是店面,楼上则是富家住的公寓;亚居拉和百基拉可能住在自己皮业店的楼上。

罗马的家庭教会因着不合一的问题而面对很大的威胁,因为罗马(不像东方的城市)除了地方的会堂之外,不容许犹太人还有其他更大的集会,而基督徒则被视为犹太人。「以拜尼士」是奴隶和 * 自由人中常见的名字,不过也不限于这类阶级。

十六 6 「马利亚」(Maria)可能是犹太名字「米利暗」的拉丁形式(在* 新约里常译为 Mary),也可能是正式的拉丁文第二个名字(nomen),或许暗示她有公民籍。

十六 7 「安多尼古」在其他文件中证实是 * 希腊化的犹太名字。「犹尼亚」是拉丁文第二个名字,应当暗示她为罗马公民。有人尝试将「犹尼亚」解释为阳性名字「犹尼安努」的缩写,但这种形式在罗马找不到证据;古代基督徒读者会认为犹尼亚是位妇女。由于她和安多尼古一同旅行,不算丑事,而单身的人很少,所以他们无疑是一对夫妻档;在一些行业里,常会有夫妻档,如:医生,与阶级较低的商人。此处希腊文最自然的读法,是视两人皆为 * 使徒;有些现代译者反对这种解读,主要的原因是假定妇女不能担任这职位。「亲属」(KJV、NASB)可以指同胞(参 TEV; 亦见九 3, 十六 11)。



罗马的他雅努市集遗迹

十六 8~9 「暗伯」和「耳巴奴」,在罗马是奴隶中常见的名字。

十六 10 「亚利多布家里的人」可能指亚利多布——大

希律的孙子——家中释放的奴隶,他一生住在罗马。不过「亚利多布」是常见的希腊名字,因此这说法可能指一个家庭 * 教会,或另一个主人叫亚利多布的家。

十六 11 「拿其数家」可能指从前属于拿其数、后来 * 得自由的人;他本人是一位得自由的人,亦是整个帝国在革老丢时期最有影响力的人之一。

十六 12 「土非拿」和「土富撒」是希腊名字,有时犹太妇女和希腊妇女都会用。有位学者注意到,这两个名字的字根意思是「精致」,他以为保罗有意用这两个名字作反讽的文字游戏,而说他们「多受劳苦」;这个建议不够强,因为十六章 6 节也用了同样的词组。「彼息」已证实为奴隶的名字,不过得自由的人中也有人用。

十六 13 「鲁孚」是罗马名字,有时为犹太人所用(有些注释家认为,这便是马可福音十五 21 的鲁孚);这是奴隶中常见的名字。书信末后的问安,常会出现很亲密的字,例如「父亲」或「母亲」(如:有一封古代信件称两位老人家为「父亲(复数)」)。此处「母亲」可能是向年长的妇女表达亲密之情,亦可能暗示她是资助人,曾出钱帮助保罗的事工。

十六 14 古代地中海一带的犹太人也像希腊人一样,常用异教神祇重迭之名为名字,像黑马或亚波罗。「八罗巴」是罕见之名「八罗比乌」的简写;有些学者将这个字与尼罗所释放的一位富有自由人的家相连。「弗勒干」也是常见的奴隶名字。

十六 15 「犹利亚」是拉丁文的第二个名字(不指是第一个名字),可能暗示她是罗马公民。(有些注释家则提出相反的看法,他们注意到,这是女奴中常见的名字。)

十六 16 亲嘴是家人、密友之间,或对崇敬之人问安的亲密表达方式(如:创三十三 4, 四十五 15; 撒上二十 41)。由于遭人滥用,后来几世纪 * 教会将这种表达方式限定在仪式性的亲吻,男对男、女对女;不过最初的习俗并非如此。

十六 17~20 最后的劝勉

十六 17 此处与全书的重点相同(参:导论对背景的探讨),保罗警告的主要对象,是那些分党分派、造成分裂的人。

十六 18 哲学家常会讥讽作自己情欲之「奴隶」的人;保罗在此所用的话,请参:腓立比书三 19 的注释。

哲学家和道德人士常与那些哗众取宠的公众演讲人保持距离;可是他们强调,他们所告诉人的,是人应当知道的,而不是他们想听的。

十六 19 保罗在此可能指亚当夏娃从分别善恶的知识树上寻找果实(创二 9, 三 6);参:罗马书十六 20 的注释。他也可能有意与杰里迈亚书四 22 的话作对比一

一「有智慧行恶，没有知识行善」。

十六 20 创世记三 15 记载，引诱了亚当夏娃吃果子的蛇（参：罗五 12~21），最后会被践踏在夏娃后裔的脚下。在许多犹太古籍里，蛇代表 * 撒但或牠的工具。

有些经文似乎认为，夏娃的「后裔」乃是以色列，还有些经文（或许包括 * 七十士译本对创三 15 的译法）视之为 * 弥赛亚；但保罗在此将它广义应用在跟随弥赛亚的人身上。他的重点为，他们必须坚持到底，而他们的对头必被击败。

十六 21~24 向罗马教会问安

在信中加上附带的问安，亦是常事；不过，这里所附带的，是保罗在哥林多的同工向罗马 * 教会的问安。虽然这基本上是一连串的问安，但可能也具见证的功能，这种见证通常出现在一般文件的最后。

十六 21 「路求」（Lucius）是希腊罗马名字，有时犹太人也用；它的简写形式是「路加」（Lucas，即 Luke）。「耶孙」和「所巴西」（或许是同一个人，但也不一定是），参：使徒行传十七 6、9 和二十 4（所巴西是「所巴特」的另一种写法）。

十六 22 「德丢」是罗马名字（常用在第三个孩子），有时犹太人也用。古代世界大多是文盲，无法写信，更不会写如此复杂的一封信。凡是受过高深教育的人通常相当富有，因此可以口述书信，请文士来写，有时他们有秘书，多半是受过教育的奴隶。招待保罗的主人可能将自己的文士借给他，也可能德丢是职业文士；无论如何，德丢似乎是位信徒，因为文士一般不会加上自己的问安。

保罗按照一般的作法，在口述的信件后面签名（林前十六 21；加六 11；西四 18；帖后三 17），由此可见，

他常会用文士。

十六 23~24 哥林多的 * 教会在该犹太家里聚会；保罗可能也住在那里。既然他的家能容下「全教会」，那栋屋子一定比一般家庭教会的家都大。

「城内管银库的」（NASB）常是公家的奴隶，或是 * 得自由的人，但是他们通常十分富有。有些时候，这一类公家的工作安排给富裕的人来担任，成为他们对市民的责任之一。

这段时期的哥林多一块碑文，记着同名的官吏（aedile，古罗马管理公有建筑物、街道、市场等之官吏），倘若这位「以拉都」为同一个人，他一定是该城相当富有的资助人，是城里的权贵之一。

十六 25~27 最后的祝福

希腊罗马书信的结尾方式差异颇大，不过常有对受信者健康的祝愿，然后是「再见」。* 会堂在祈祷、诵读与聚会的结束时，常用祝祷；保罗则期盼他的信在教会崇拜中能被公开诵读。

十六 25~26 许多古代的犹太典籍，如但以理书和 * 死海古卷，讲到神揭示从前隐藏的奥秘，就是除非有神的启示，否则无法得知的知识。

对保罗而言，* 外邦人会聚集到神那里，乃是圣经曾教导的事（保罗在罗马书的论证里，引用了许多经文；亦参如：赛十九 18~25，五十六 3~8；亚二 11），而这件事如今才为人所了解。

十六 27 保罗在此提出标准的犹太颂荣，是 * 希腊化犹太人的宗教著作常用来作结尾的模式（当然，他们不会用「因耶稣基督」）。「阿们」是祈祷的标准结束语，有一些犹太著作也用它来作结语。

哥林多前书

导论

作者 所有学者都接受哥林多前书为保罗所写。

哥林多 哥林多是古代地中海主要的都会中心之一，也是整个帝国中文化最分歧的城市之一。从地点而言，它是希腊城市，亚该亚省（古希腊多半属于此省）的首都，而它成为罗马的 * 殖民地已有约一世纪，在城毁之后，罗马人重新迁入其他种族，因此希腊与拉丁文化在此并存，甚至有时互相冲突。它座落于哥林多地峡，横过希腊的陆路比较短，使船员可以免去绕行希腊南端那段危险性较高的航程，因此，这座城商贾聚居。因为贸易昌盛，外邦宗教汇集，可能杂交的性行为更加猖獗，不过希腊的男性文化本来就杂交出名。哥林多的富裕远近驰名，而古代希腊哥林多的淫荡风气，似乎也在罗马的哥林多延续了下来。

语言 虽然正式的公务是用拉丁文，但大部分百姓讲希腊文，尤其是哥林多 * 教会的成员更是如此。

背景 古代社会地位决定了一个人的角色，而有钱有势的人会偏爱支持他们权势的宗教、哲学和政治理念。较早期的注释书大部分是从「地位不同、理念各异」的角度，来解读哥林多前书里面的冲突；虽然他们的问题有一些

是因神学观点的错误而来，但最严重的乃是人与人之间的不和。哥林多的基督徒与今天大多数基督徒无异，他们各有自己所关怀的社会情况，而从各人的立场来看，这都是很自然的，但是保罗却要他们从仆人的角度来思考。

这个团体中社会地位较高的人似乎比较中意 * 修辞术卓越的讲员，如亚波罗；他们与那些他们想 * 传福音的对象价值观十分接近，都认为道德教师不宜靠劳力养生。然而，* 教会里的劳工却十分欣赏那些甘愿降低身分、藉工作维生的教师，好像保罗，而他亲口讲的道，也令人钦佩（一至四章）。社会地位较高的那批人所持的哲学理念，或许可以包容性行为的过错（五至七章）；而地位高的人与地位低的人，对于吃肉和与人共餐的问题，看法也有冲突（八至十一章）；对于蒙头的问题，他们也各持所见（十一 2~16）；或许地位高的人对于神秘的哲学潮流（十二至十四章），及身体和不朽的观点（十五章）亦十分敏感。换言之，整个社会中各个不同团体互相冲突的价值观，也渗入了教会，成为造成分裂的问题。

注释书 最佳的注释书是 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987); C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, HNTC (New York: Harper & Row, 1968) 也很有帮助。有些注释书焦点放在特定的经文或主题，如，Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982)，或 Dale B. Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990)，对哥林多社会关系的研究方面颇有帮助。还有一些书对于了解古代一般的社会关系有所帮助，诸如，Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974)；在* 新约里面这方面的关系，可参考 Wayne E. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, Conn. Yale University Press, 1983)；Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, 2nd ed. (Philadelphia: Fortress, 1983)；另外还可参考一些 LEC 系列的书，见本注释的导论所列的书目。有关哥林多前书第七章，请参我从前所写的书 *And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991) 第五、六章；哥林多前书十一 2~16 和十四 34~36，请参我所写的书 *Paul, Women and Wives* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992), pp. 19~100；有关哥林多前书八章与十章，请参 Wendell L. Willis, *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, SBLDS 68 (Chico, Calif.: Scholars, 1985)；有关哥林多前书二至三章的一部分与十五章，参 Birger A. Pearson, *The "Pneumatikos-Psychikos" Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism*, SBLDS 12 (Missoula, Mont.: Scholars, 1973)。



一八九三年开通的横断哥林多地峡的运河



哥林多刻有以拉都的碑文

— 1~9 开头的问安

这几节是按照古代书信起头的方式来写的；参：新约书信的导论，和罗马书一 1、7 的注释。

— 1 古代的书信通常不会由几个人合写；因此保罗可能是本书信的作者，而所提尼则是文士，将它写下来（参

十六 21）；或许所提尼对书信的内容也有贡献，或许（最有可能）他只是和保罗的信息意见一致。

— 2 「圣徒」是指「分别出来的人」，而「成圣」是指「被分别出来」，「圣洁或分别归神」。这种说法在 * 旧约是用在以色列身上；意指神将以色列救赎出来，就是要将他们分别出来，归祂自己，因此他们要为神而活，不再像周围的列国一样。

— 3 「* 恩惠」是借用希腊标准的问安语，「平安」则是借用犹太的问安语。保罗在祈愿的祷告（书信的开头常出现祈愿的祷告）里，把耶稣和父神并列，视为恩惠与平安的来源，便是在宣告耶稣的神性。

— 4 在书信里常出现感恩。书信和演说一样，开头时总要有一段对读者的美言，如此一来，读者便会对后面的内容感到有兴趣。准备发表责备性演说，或写责备性书信的道德家，也会将称许的话掺合在其中，让人更容易接受他们的劝诫。

— 5 书信的开头通常会提到将在全信中重复出现的主题。「口才」和「知识」对哥林多人很重要。在附近举行的地峡区竞赛（参九 24~25 的注释）有演说项目；知识则与哲学智能，或即席演说（这是 * 修辞学者，或公开演说者需受的训练）的能力有关。此处保罗是指属灵的恩赐，不单指天赋的能力，但哥林多人在这些方面的恩赐格外明显，与这些事在当地文化中备受重视有关。

— 6~8 此处「我们主耶稣基督的日子」，其作用相当于典型犹太古籍中所提之「神的日子」。有些犹太教的团体，尤其 * 分散在各地的人，会轻忽圣经中对于未来盼望的一面；保罗想在哥林多的基督徒当中扭转这种倾向。

— 9 古代哲学家常提到人与他人的「团契」或「交往」（和合本：一同得分）。保罗的意思可能是指与在基督里的其他人交往，但更可能是指在古时十分罕见的一件事：与主本身有亲密的交往。

希腊罗马宗教强调仪式（有些教门则看重与人际关系无关的神秘经验）。犹太教认为神会与祂的百姓亲密，但并未宣称神会藉 * 圣灵住在信徒里面，向他们说话，如保罗在别处所言。

— 10~17 基督并不分裂

古代 * 修辞学者可能将整个哥林多前书都视为劝勉的书信，至少会把一章 10 节至四章 21 节（讲论合一）归为此类。保罗并不是在向反对者提出辩护（如哥林多后书），而是在指正哥林多人的错误行为。上下文显示，他们因着教师（保罗与亚波罗）修辞的技巧，或哲学的能力，而有所偏好（一 18~四 21）。

— 10 * 教会在头三个世纪中，主要是在家中聚会；会众中比较富裕的成员，家里可以接纳的人自然更多（参十一 17~34 的注释）。由于这些家庭的大小限制了会众的人数，所以基督徒会在不同的家庭教会中聚会，如此一来便更容易造成分裂。这封信继续读下去，就可以看出，分裂的主要原因，是由会众中社会阶层的差异造成。古代有一种演说（称为 *homonoia* 演说）在感叹分

裂的情形，并呼吁要合一；保罗的读者会立刻认出他论证的性质。

— 11 这些提出报告的人，可能是革来氏派来的，她是哥林多或以弗所（十六 8）一位富裕的商人，因着生意而在这两个都市中往返。若是如此，那么这些可能是地位较高的奴仆，或属于她家的 * 自由人。他们是哥林多 * 教会的成员，将消息带给保罗；消息与信件常由为作生意而旅行的人携带。（他们若是她的孩子，而非仆人，就可能称为他们父亲家里的人——即使他已经过世。）

— 12 人常会偏爱某位教师。哲学家鼓励人对他们产生好感，视之为道德与智力发展的必要成分。* 拉比拥有自己的学派，* 门徒常鼓吹自己老师的观点。

保罗举「矾法」与「基督」，可能只是一种假设（参三 5~6）；他的重点为，任何分裂都是错误的，甚至宣称自己单单属于基督，因此而拒绝跟随保罗或亚波罗的人，都是不对的。

— 13 保罗在此用了一个论证常用的技巧：还原至荒谬（*reductio ad absurdum*），即呈现对手立场的必然结论，同时显示其不合理之处。

— 14~15 据说在某些希腊的 * 神秘宗教里，初入教的人会称那引介他信教的人为「父」。「基利司布」和「该犹」是拉丁名字，可能他们是在会众中相当有地位的人。

— 16 保罗另外想起司提反的原因，或许因为他是在别的地方遇到他，为他施洗的（十六 15）。

「家里的人」通常会跟随一家之主的信仰；十六章 15 节暗示司提反是位信徒，也是小有资产的人。

— 17 犹太教用「* 洗礼」作为 * 外邦人皈依的最后动作；早期基督徒也采用这种模式。可是保罗拒绝强调这个动作本身；他所看重的是信息，接受洗礼只是为信息作见证。道德家一般会否认他们是靠 * 修辞的技巧来劝服听众，他们会指出，自己只是将真理陈明出来。

— 18~25 神在十字架里的智慧

犹太教强调神的智慧非常重要，而神将它启示在祂的话中；有时智慧被拟人化（一 30）希腊人一般尊重哲学和 * 修辞学，因此可能 * 教会中那些受过教育的成员会对「智慧的话语」特别感兴趣。亚波罗可能比保罗更合乎他们所欣赏的演讲风格（一 12；参：徒十八 24 的注释）。

— 18 希腊人相信，有些神祇死了又活过来（通常是菜蔬的神祇，他们每年都会活过来一次），不过他们把这种信仰归诸于古代的神话，有时甚至将这些神话寓意化。罗马人认为，只有奴隶才可以钉十字架而死；犹

太人也视它为可耻的刑罚（申二十一 23）。被视为「救主」的，通常是神祇、君王、富有的庇护人，或行神迹的人。罗马社会是以权力和地位建构起来的；权力集中在男性的一家之主手中，或在有钱人和权贵身上……等。认为一名钉十字架——软弱至极——之人会有能力，对古人简直不合情理，而今日不信基督的人也认为如此。

— 19 在此保罗引用以赛亚书二十九 14，以显示按人的遗传而活（赛二十九 13~14）、不按神的启示而活的人（赛二十九 9~12），其智慧必定消亡；参：杰里迈亚书八 9 也类似。

— 20 注释家发现，这段经文的文字很像以赛亚书十九 12，三十三 18 和乔布记十二 17（参：这原则进一步的说法，箴二十一 30；赛二十九 14，四十四 25，四十七 10；耶八 8~9，九 12、23）。「这世上的辩士」可能指受过训练的 * 修辞学家，哲学家瞧不起这些人，认为他们没有真实的内容。但是保罗也向哲学家（「智慧人」）发出挑战。

— 21 希腊喜剧中，英雄假装愚拙，最后却证实他是智慧的。与这个英雄相反的是，声称有智慧的愚昧人……。

— 22~23 希腊人爱好知识是出名的。希腊人和犹太人可能都想证实神迹，但保罗在这里区分犹太人和希腊人，是为了 * 修辞的果效。这两类人都认为十字架是愚拙的，参一章 18 节的注释。

— 24~25 古时，神的能力常与行奇事的人相连。保罗用「神的愚拙」和「神的软弱」来作反讽：神最少的智慧仍超过人最高的智慧。反讽是修辞学常用的模式。

— 26~31

地位的翻转

— 26~29 罗马人的社会地位是根据出身而定（「尊贵」），不是根据财富；然而无论根据哪一种标准，大多数哥林多基督徒都是出于社会上的低阶层，而这些人占古代社会的大多数。保罗在此的用语很谨慎（「不多」），暗示有些人地位较高，其中必定包括 * 教会聚会所在的家庭。这一段反映出杰里迈亚书九 23，为保罗在哥林多前书一 31 所引用的杰里迈亚书九 24 铺路。

— 30 犹太人和希腊人的文学有时都将智慧拟人化。基督，这位神的智慧（八 6；参：约一 1~18），能够发挥称义、成圣、救赎的功能，完全改变一个人，使他归向神。* 律法被视为既智慧（申四 6）又公义（申六 25）。

— 31 保罗在此将杰里迈亚书九 24 意译为：人应当以认识神、了解神为夸口，而不应当以人的智慧夸口。

二 1~5

得救靠十架，非靠高言大智

保罗在此以哥林多人自己的归主为证。他们之所以得救，正是因为听见了软弱之十架的大能信息，而不是因为出于人的 * 修辞学（一 18）。

最支持修辞学（或演讲技术）的人，也承认它会遭人滥用。可是他们辩称，这种训练是必要的，因为若拥有真理，却无法说服人，就毫无用处。哲学家一般会批评修辞学家，声称所应当注用的是真理，而不是演说的技巧；可是这些哲学家也会用修辞学家所发展出来的各种辩论技巧。保罗在此并不赞成单靠修辞技术，可是他自己的写作，包括哥林多前书在内，都显出他对修辞学的形式相当了解，而且颇为擅长。虽然保罗的修辞术或许无法与亚波罗媲美，或许也够不上哥林多领袖们的标准，可是他的写作技巧有其独到之处。

二 1~2 最出名的演说家（如：狄奥·屈梭多模）也经常会先否定自己演说的能力，以降低听众的期待；接下来，便滔滔雄辩。修辞学家崇尚这种技巧。

这里的上下文，保罗以自己的软弱夸口，因此他没有赞许自己说话或推理的能力（参：出四 10）。但是，这种保留并不意味着他的辩论模式软弱无力。其实，他的辩论技巧纯熟，显然绝非如此；只不过他在表达上（声音的质量和姿势）可能有缺欠（这倒颇有可能，林后十 10）。

二 3 「又惧怕，又甚战兢」，在 * 旧约里和犹太文学中都曾连在一起，是一种表达方式；虽然这描述法是固有的，但应用的地方却各自不同。由上下文来看，此一描述显示出保罗的软弱是在演说的表达技术，而非他对当代的 * 修辞形式一无所知。

二 4~5 在修辞学中，「证明」是一种辩论形式，用明确、无异议的事为前提来说明；保罗并非只是单单提供演绎法（syllogism，一种逻辑形式，但前提可能不够充分），或辩证法（dialectic，* 柏拉图视之为将数据定义并分类），或修辞的把戏。

此处的「大能」是神的能力，伴随着软弱之十架的传讲而来（一 18、24）。这种能力可能暗示神迹的明证（林后十二 12，十三 4；罗十五 19）。

二 6~16

透过圣灵而得的真智慧

保罗连忙说明，他并不反对真智慧；但这种智慧是在人的理解之外，惟有透过 * 圣灵明白神心意的人，才能得着。

二 6 哲家用此处的「成熟」或「完全」（KJV）来指在智慧上已经到达进深阶段的人。（* 神秘宗教用此字指完全归入该教，但这用法与此处没有什么关联。）二章 6~9 节的对比，是将这世上今生短暂的智慧，与神

永恒的智慧来相比。

二 7 犹太教相信，神的智慧在世界之前就存在，而神是透过这智慧来创造世界。

二 8 许多学者认为，这里「这世上的掌权者」是指天上天使的能力（参十五 24；罗八 38；弗一 21）。然而，从上下文来看，更像指地上的掌权者，就是在这世上握有大权的人（林前一 26~28）。

二 9 保罗在此引用以赛亚书六十四 4，那是一段祷文的一部分，求神为那些对祂心存盼望的余民行事，再度干预历史；保罗把这段引文的用词稍加修改，这是古代引用文字时常有的作法。

他或许把这段经文与 * 七十士译本的以赛亚书六十五 17 稍为掺和，那里讲到，在来世里，现今的事都会被忘掉。要点为，永生之神的事是人所无法参透的一一除了透过保罗在第 10 节所说明的方法之外。

二 10~13 只有神的 * 灵知道祂内心的事，而由于信徒有神的灵，他们也能知道祂心里的事。对于古代大部分的犹太教而言，这是非常极端的声明，因为大部分犹太教师不相信圣灵在他们的时代仍然有所作为。「灵」可以有很宽的含义，包括「态度」、「性情」等；因此，「世上的灵」不一定指任何特定的灵体（与「神的灵」不同）。

二 14~15 属灵人可以参透万事，但是「自然人」(KJV、NASB，和合本：属血气的人)不能参透属灵的事，或属灵的人。

保罗用「自然」（按字面为「魂的」）可能是依据 * 希腊化犹太人圈内对创世记二 7 所流行的特殊见解；参十五章 45~46 节的注释。

这些希腊化犹太人可能是借用了某些希腊哲学家的用语，将人灵魂中「自然」或属地的层面，与心思对立。

保罗所区分的，是被属地的灵魂所管辖的人，与被神的灵所管辖的人。第二世纪的 * 诺斯底派误用哥林多前书二 14~15 作证明经文，将人的魂与灵作区分，而辩称，他们这些菁英份子所跟随的是那不会朽坏、永远长存的灵。

二 16 因着 * 圣灵来到的亮光，保罗将以赛亚书四十三 13 的修辞式问题（参：罗十一 34）翻转过来；信徒能够了解神的一些心意，因为他们得到了圣灵的启示。

三 1~9

不要跟随仆人

哥林多基督徒为名人而分党派的作法，是按「自然」、「属肉体」的人行事，不像属 * 灵的人。保罗和亚波罗只是仆人；神才是哥林多人应当跟随的对象。

三 1~2 古代作者常将对知识不熟练、需要从基本开始

学习的人，比作牙牙学语的婴孩，需要喝奶（* 斐罗、* 伊比德图等）。保罗仿佛要将这个比方发挥最大的功效，因此把自己刻画成母亲，或乳母（参四 15；帖前二 7）。教师常期待学生能从基础开始学起，但也期待他们能有长进，不停留在基础阶段。

三 3 「属肉体的」（不是 NIV 所译「世俗的」）和第 1 节「像是属肉体的」（这也不是 NIV 所译「世俗的」）不太一样；后者的意思是，他们的行为属肉体，而不是指他们的本性属肉体。有关「肉体」和圣灵，参：罗马书八 1~11 的注释。

三 4 希腊文化有时会将英雄神化，成为神祇；有些学者也说，某些 * 神秘宗教的入教仪式，就是使人成为神祇。后期的典籍将哲学家神化，而哲学家则常声称，人只能藉道德来获得神性，因为他们认为，灵魂是每个人里面的神性部分。

虽然希腊世界中的一些犹太作者采用神祇化的说法，但是犹太人和基督徒一般而言都持守一神的原则，不去追随这类概念（创三 5）。保罗在此乃是说：如果你们追随人，你们不单并不是神，而且根本就没有跟随 * 神的灵。

三 5~9 保罗采用熟悉的撒种比方；在第 9 节的末了，他用了熟悉的建筑比方，这个比方成为他说明的主轴，直到三章 17 节为止。其他的作者，如 * 斐罗，也将神描绘为栽种者或盖造者；在 * 旧约里面，可参：路得记四 11；诗篇二十八 5，五十一 18，六十九 35，一四七 2；杰里迈亚书一 10，十八 7，二十四 6，三十一 4、28，四十五 4。

三 10~20

神仆人的真正考验

哥林多人应当跟随神，而不是服事祂的人（三 1~9），因为惟有到了审判之日，服事之人真正的品格才会显明出来（三 10~15）。神的仆人所盖造的，乃是神的殿，代表神的子民（三 16~17）。

三 10~11 「工头」指挥建筑的工作；因此，保罗就像是策画家。

三 12~15 古代还有几则故事，也讲到不同的建材，就像保罗这里所提的一样；哪些建材能够经得起火的考验，则是人尽皆知的（参如：民三十一 23）。

古代犹太作者有时会将恶人比作稻草，在审判时会被火烧掉（在 * 旧约里，如：赛三十三 11）。每位仆人工作的最终价值，要经过审判后才能测验出来。

三 16~17 * 死海古卷也将神的子民描述为建筑物，就是圣殿。这个比方或许流传得很广，因此保罗的读者立刻就能明白。

三 18~20 保罗引用了乔布记五 13 和诗篇九十四 11。

前者是智慧的原则，不过讲出这原则的以利法，当时是从扭曲的角度来运用，以责难乔布（伯四至五章）。诗篇九十四 11 的上下文强调，惟独神教导人何为正；人的智能最多也只是愚昧而已。因此，保罗是用圣经所提到人的愚昧（如：林前一 19），继续来证明。

三 21~23

万有原本都属哥林多人

这一段古代的读者都能明白。就连保罗和亚波罗都是神所赐给他们的；为什么要单单跟随保罗或亚波罗？其实应当跟随的是那位将万有赐下的神。神的子民将承受来世为业（亚八 12；罗四 13）；如今他们是世界的继承人，也是掌管世界之神的女儿。

* 斯多亚派和 * 犬儒派的哲人常称赞「一无所有」（参：林后六 10 的注释），同时强调，全世界都属于他们，因此他们可以随自己的需要来索取。他们常引用「朋友凡物共享」的成语，而宣称，由于他们是神祇的朋友，而神祇拥有万物，所以万有都是他们的。

四 1~5

不要在真正考验之前作出评估

有罪的生活形态常显明其动机不良，但敬虔的生活形态有时却能掩盖自私的动机。只有神知道人的内心，而惟有在最后审判的亮光之下，那些著名的基督徒才能得到正确的评估（三 5~15）。保罗借用了哥林多基督徒所尊重之哲人的话。

四 1 「管家」（「受托之人」——NIV）常是奴仆，就像这里一样，也可能是 * 自由人。这些奴仆与自由人受到托付，管理主人的产业，尤其是他的财产，因此他们满有权威和声望。有些哲人认为自己是神真理的管家或经理。

四 2 由于管家受托要处理主人的财务，需要购买奴隶、货物、使投资有效率，所以他们必须「值得信赖」，或「忠心」。

四 3~4 * 旧约提到神设立审判庭的日子为「神的日子」。

「日子」有时指「法庭」，如保罗在这里的用法，许多译本也如此翻译。保罗在这几节里用了几个法律术语。大多数哲学家，尤其是 * 犬儒派，对别人对他们的看法常会嗤之以鼻。

四 5 耶稣和其他犹太教师讲到，在审判的时候，神会显明人秘密的想法（参：赛二十九 15）。古代 * 修辞学很注意「称许」那些当得尊荣的人；保罗说，惟一算数的称许，是神在最后审判里所加给人的。

四 6~13

列在末后的使徒

在耶稣的 * 国度里，最大的要作最小的，而王则为其子民而死，没有一个人比另一个人更重要。事实上，真正的 * 使徒总是取那最卑微的角色，而不是最伟大的；他们不应该是吹捧名人之宗教推崇的对象。

四 6 倡导和谐的哲学家常警告人，不要「越过所写的」，而要按照从前所议定的行事；因此，保罗在呼召他们合一的时候，可能是提醒他们，在他们接受基督的时候，就意味着接受了这样的合约。有些注释家认为，「不可过于所记」是指学校孩子的学习，他们学习写字，是要照着已写好的字帖来临摹。有些人认为，保罗是指圣经，也许指他在哥林多前书里前面所引用过的经文，论到人的愚拙之一无可取。

四 7 他们所拥有的一切，都是神所赐给他们的，并不是靠他们的努力得来的。哲学家常喜欢指出这一点，让人不要自夸。

四 8 反讽是标准的 * 修辞学与文学的技巧。哲学家常宣称自己才是真正的王，说惟有他们才具高贵的品德，能够妥善治理百姓。他们也声称，惟有自己拥有真正的财富。保罗以反讽的方式承认那些受过高深教育的读者之声明：「你们是真正的哲人；我，你们在基督里的教师，倒是愚拙的。」

四 9 * 斯多亚派哲学家相信，因着他们能坚忍、承受苦难，所有的人，甚至连神祇都敬佩不已；但是保罗宣称，受苦的 * 使徒成了「一台戏」，在世界舞台上成了被讥嘲的对象。在竞技场里，管理的人会展示将与野兽搏斗的人；此处神亲自将受苦的使徒展示出来。「列在末后」，意思是他们为当天的最后一场——通常是留给罪大恶极的死囚，要在竞技场中被整死。哥林多的竞技场可以容纳一万八千人。

四 10 哲学家自称有智慧，有能力，有真实的名声，与愚昧的大众截然不同。他们的意思是，他们的行为智慧、道德刚强、品性高尚。可是一般人的看法正好相反，对居无定所的 * 犬儒派人士尤然：他们不过是愚昧、软弱的乞丐。保罗的诽谤者认为，他的行为与真智慧不相配；保罗则用反讽的方式，显示真智能在他这一边。

四 11 希腊的道德家常视自己为榜样，要别人效法；少数几位哲学家，尤其是犬儒派人士，会四处飘流，居无定所，靠人施舍。保罗将他自己为 * 福音的受苦与牺牲，作为哥林多人效法的榜样（四 9~16）。保罗在四章 11 节所描述的每一件事，都符合古代游走各地之犬儒派哲人的形像。



罗马圆形竞技场内景，中央是死亡之门

四 12 此处保罗显示，他与大多数哲学家不同，也和哥林多 * 教会内较有地位的那派对权贵的想法迥异。哲学家可能会藉乞讨、收学费，或 * 庇护人的支持维生；对他们而言，用劳力做工是最不体面的选择。有钱的地主也认为劳力是不光彩的，因此教会中的富裕人士可能会觉得，不好意思邀请同阶层的朋友来听保罗教导，因为他靠做手艺过活（有技术的劳工）。保罗在此支持会众中占大多数的低阶层人士，并且以自己在社会上的卑微地位夸口。

四 13 哲学家有时认为群众是「垃圾」（TEV）和「粪土」（NIV）；而更常见的，是群众也以同样的眼光来看游走各地的 * 犬儒哲学家。这是一般对没有价值、当拒绝之物所用的恶心比喻（哀三 45）。保罗效法耶稣，回复诽谤时远比犬儒者温柔（参：箴十五 1，二十九 8）；许多犬儒者乐于斥责听众，甚至没有人激怒他们，他们仍会恶言相向，以证明自己的独立性。* 斯多亚派与犬儒派哲学家相信，他们用坚忍的心承受苦难，因此有资格作真正的哲人，而保罗则希望受过哲学教育的读者能看出，若按他们的条件来比，他可以赢过他们当中最棒的人。

四 14~21 为父者的告诫

四 14 「责备的信」的目的，或是让行为不当的人感到羞愧，或是（较不那么严厉）要劝诫他们。除非情况很严重，否则哲学家比较喜欢劝诫，而不用斥责的话，以致羞辱对方。道德家一般会强调，他们劝告人，是因为他们关心，有时候会以父母的词汇来形容这份关切。保罗在三章 1~2 节已经将自己比作乳养者，在这里，他称读者为「亲爱的儿女」，可能反映出一个事实，即：作父亲的必须为孩子的教育负责。

四 15 「监护人」（NIV，比「家庭教师」（NASB）或

「教师」（KJV）更好；和合本「师傅」）是指一名伴随孩童去学校的奴隶；虽然他有责任教导这孩子学习礼仪，孩子也要尊敬他，但这位监护人并不等于真正的教师。对特定的教师，学生会敬爱地称他为「父」，也会待他如父；保罗在此自称透过「福音」而为他们的「父」，这样的比方似乎贬低了其他教师的地位，因为奴隶只是帮助者，与父亲是截然不同的。

四 16 哲人、* 拉比，和教师，通常不仅是施教者，也是效法的榜样。这是希腊文学中最常见的观念之一。

四 17 一位教师的 * 门徒可以称作是他的「孩子」（四 15）；提摩太既是效法保罗的人，便可以成为保罗在哥林多「孩子们」的榜样。保罗的「道路」（NASB，和合本：行事）或「生活方式」（NIV），可能是暗指犹太人对「道路」的用法，意指神的律法，或合宜的行为。

四 18~21 保罗在本段中继续以「父」的身分（四 14~17）说话。一般对父亲的刻画，都比母亲更温和，但是有时他们也会用杖来管教，而在罗马的政治* 修辞中，为父的形像则是严厉的，丝毫不妥协。

五 1~5 对淫乱的管教

从这里开始，保罗暂不谈教会的合一（一至四章），而讲论淫乱的问题（五至七章）。今天大多数乱伦的事，常有一方是受害者（性骚扰绝非受害者的错；参：申二十二 26），但在第五章中，保罗是谈两个成年人互相同意而犯下的罪。

五 1 在罗马帝国之内，除了埃及以外，都认为同父同母的兄弟姊妹结婚，乃是不道德的；在整个罗马世界中，父母与孩子之间若乱伦，都被视为是可憎的。从希腊神话故事，到对皇帝诽谤的话，都可看出，这是所有文化都视为极其可怕的行为。按罗马法，这种行为的刑罚为放逐到外岛。与继母犯淫乱视同与母亲乱伦。此处保罗是用利未记十八 6~8 的词汇。

五 2 这些人或许夸口说，他们在灵里有自由。在古时，犯罪已经够坏了，而犯罪之后再因之夸口，更为人所不齿。

* 会堂是社团的社会活动中心，应当管教其中的成员，尤其是犯淫乱者，因为他们会让 * 外邦人谴责整个犹太社群。管教可以包括肉身的刑罚（鞭打），但是最终极的管教，则是赶出犹太社群——属灵的放逐。就灵里而言，这种弃绝等于宣判死刑，只有神能执行；但是如果被赶出的人 * 悔改了，便可以翻案。

五 3 有时书信的作者会表达对读者深刻的关怀，说他们虽然「身体不在那里」，但是「心灵」或心思却与他们同在。有时候，书信本身便可达到作者仿佛在场的效果。不过，这种说法总是表明关系的亲密，并不是指抽

象的同在。

五 4 犹太人相信，他们法庭的判决，是依据天上法庭的权柄来断案的（参：太五 22 的注释）。犹太教似乎用开除会籍，或正式赶出社群，代替 * 旧约的死刑（* 死海古卷和 * 拉比文学中可以证实）；基督徒是从犹太教沿袭了这种作法。

五 5 异教早有一种习俗，就是运用咒语，把一个人交付地下神祇或一些报复神明的手中；为达到这种目的而使用的咒语牌，分布面极广。在旧约中，神的仆人必须弃绝与偶像有关的东西，将其全然摧毁；保罗在此指教哥林多人，要把这人交给 * 撒但，就是执行毁灭者。

保罗盼望，因着这样行而带来的痛苦（十一 3），会让那人 * 悔改，以致得救。犹太教师常感到，受苦加上悔改能够赎罪，或苦难能带来悔改（如此处）。

五 6~13

除去教会中不道德的事

* 教会里出现了淫乱，而且是大家所默认的，这样的状况极容易把基督徒带入歧途，甚至比未信世界中的淫乱更危险。

五 6 酵最明显的特性，便是它会渗透整个面团，使面团发起来，可以烘焙。保罗在此用酵来象征罪。

五 7~8 保罗辩明，哥林多人应当保持无酵状态，正如逾越节时期的饼。（在第一次逾越节的时候，犹太人匆匆离开埃及，没有时间将饼发酵；后代的人领受了命令，在这个节期中要吃无酵饼，以纪念这件事。）犹太人期待当 * 弥赛亚来的时候，会出现新的救赎，正像他们第一次离开埃及时一样；保罗相信弥赛亚已经来了，而这位弥赛亚本身便是新的逾越羊羔。

五 9~10 犹太人一般认为 * 外邦人在性生活上都是「不道德的」，而大多数的外邦男子也的确如此。

五 11 犹太人会将人赶出社群（五 3~5），也不和他们一起吃饭，* 死海古卷便有记载。

五 12 罗马容许本地的犹太社群审判违反犹太律法的犹太人。这种审判和管教是在 * 会堂中进行，那是犹太社群的活动中心（参：林后十一 24 的注释）。保罗期待当日的基督徒能追随这个模式，以纠正其他基督徒的错误行为。

五 13 * 旧约常吩咐神的子民要除去同胞中行恶的人，通常是要将其处死（申十三 5，十七 7，十九 19，二十一 21，二十二 21、24，二十四 7）。否则，因着不肯悔改的罪犯，神的祝福会离开整个团体，并带来其他人的死亡（书七 5、25）。此处是将行恶者开革，以求团体的洁净；开革或放逐，在罗马时期是很常见的刑罚。在犹太教中，将人从社群中赶出去，等于在灵里判以死刑，在 * 新约时期，他们便是用这种方式来对待 * 旧约中

的死罪（参：林前五 2 的注释；犹太法庭的死刑宣判，若没有罗马的许可，便不能合法的执行）。

六 1~11

基督徒在世俗法庭中

保罗指出在淫乱的事上，* 教会应当具法庭的作用（五章），接下来，他便主张，当时的教会必须像法庭一样（六 1~8），然后他又回到淫乱的问题（六 9、12~20）。有可能六章 1~8 节中，上告到法庭的，正是五章 1 节的父与子；倘若如此，这种诉讼显然是将教会内的污秽展示在世人面前。「亏负」（六 7~8）一语有利于这个看法（参：帖前四 4~6）；「为甚么不情愿受欺呢？」（六 7）一语却不符合这看法。

地中海一带的犹太社群在 * 会堂中都有自己的法庭。把犹太人或基督徒社群内部的争论，带到世俗的法官面前，对这些小小的宗教团体而言，嫌太奢侈，无法负担其费用；更何况整个社会大环境已经对他们有太多不利的谣传。参：使徒行传十八 12~17。

六 1 罗马社会就像现今北美的社会一样，很会告状。清早开始审的案子，可以一直辩论到日落。法官通常是从富有的人当中选出，而大部分的法律诉讼都与金钱有关。

六 2 上层阶级的人在法庭中会受到较好的待遇；这种偏待的作法甚至写在刑法里，早已记在法律中。此外，社会地位低的人不能控诉社会地位高的人。可是对保罗而言，最卑微的信徒都能够审判案件。

六 3 许多犹太古籍记载，义人将审判万国；这种审判也意味着对天使行审判，因为犹太人认为天使是掌管万国的。

「今生的事」（NASB）一般是指与财产有关的事，尤其是谈及富有的人时；但是按古人的想法，淫乱（被视为「偷妻」）也可以放在这个范畴中（参六 5 的注释）。

六 4 这一节可以视为命令（KJV、NIV），不一定是一句问话；「派最卑微的人」是与世人作对比（参六 2 的注释）；这种解读强化了「在审判的事上，最小的基督徒都强过最聪明的异教徒」之概念（参二 14~15）。

六 5 遗产分配之类的家庭争端，可以私下找人仲裁来解决，不过仲裁者通常是有社会地位的地主。淫乱、谋杀，和背叛等罪，由陪审团来审判；官员则审理其他的案子。这件案子显然已经在世俗法庭上开过庭，而从上下文看来（五 1~13，六 12~20），这里所谈的案子可能是淫乱，或自愿式的乱伦。

六 6 在巴勒斯坦以外的犹太社群对自己为少数的感觉很敏锐，并不希望让异教徒对他们的道德产生负面的看法。因此，他们通常会在自己的团体中处理犹太人的问题。而当时基督徒的团体比犹太人还要小。

六 7~8 许多哲学家认为财产无关紧要，他们会劝人不去理会别人的冒犯，不要上法庭。保罗喜欢犹太人在自己团体之内解决问题的模式，不但可达审判的功用，也让整个团体对外有好见证。

六 9~10 不义的人不能「承受神的 * 国」，即：在其中无份，这是犹太人和基督徒的标准教导。犹太人和异教徒的「恶行清单」常会对「不义」下定义；保罗也采用这个作法。「不要自欺」，出现在古代的道德训诲中，在 * 新约里也很常见。学者对于译为「同性恋的 (NASB, 和合本：亲男色的)」一字，看法有争议，但是它似乎是指同性恋的行为，这在古代希腊的男子中相当普遍。

保罗也像 * 拉比一样，用 * 修辞式的说法来定罪；其实在实际的作法上，他只将犯了最严重问题的人赶出去 (五 1~5)，但他在此所提到的生活方式 (无论是指婚前性行为，或物质主义)，凡持续不改的人都无法进入 * 神的国。

六 11 保罗是从哥林多人现今的身分 (由于神的作为)，来推论他们应当怎样生活，而不是反过来讲论；这一点与古代大部分的道德家都不同。

六 12~20

身体是为神，不是为淫乱

圣经的律法禁止尚未结婚的人发生性关系；与某人发生性关系，后来却与另一人结婚，当受的刑罚与婚后犯淫乱一样——都是死刑。虽然在保罗的时代，这项刑罚并没有严格实施，但是却依然显示这类罪的严重性；婚前的性关系乃是对自己未来配偶犯下的淫乱 (申二十二 13~29)。

许多希腊思想家却认为，婚外的性行为 (「奸淫」) 没有关系，只要不受它控制便可；有些狂放的 * 犬儒人士甚至公开展示他们的性欲。对大部分三十岁以下的希腊男子而言，与异性发生关系，最方便的途径是找奴隶或娼妓。罗马法容许嫖妓，却禁止婚外性行为，除非双方都为贵族出身。保罗的反应显示他对读者所处的文化非常清楚，并且他也能够有效地应用圣经的真理。

六 12 哲学家用各种方法测试行为的准则，例如，是否「合法」，或「合乎规范」(NIV)，更重要的，则是「是否有利」(NASB)，或「是否合宜」(KJV)。许多哲人为自己嫖妓，或在大庭广众之下刺激性欲找借口，理由为：他们完全可以控制自己的感情！

保罗采取 * 激辩 (古代的一种教导方式) 模式中的常用方法，假想有位对手与读者的看法相同，而予以斥责，或加上批注：「『我无论怎样行都可以。』或许不错，但『凡事』并不都对你有益处。」

六 13~14 「食物是为肚腹，肚腹是为食物」是典型的希腊比方式辩论法，即：身体是为性生活，而性生活是

为身体 (亦参：腓三 19 的注释所提「肚腹」一般的比方用法)。神会使这两样都废去，反应出希腊人一般对 * 复活教义 (十五章) 的憎恶，因为希腊人相信，人死了，便随身体而消逝。保罗用 * 旧约 / 犹太人的观点，来回应这种希腊人的立场，说身体乃是为神，而祂会叫身体复活。

六 15~16 保罗在此是用创世记二 24 来辩论。犹太的诠释家通常将这段经文用在婚姻上；而按照犹太律法，性交代表婚姻的结合，否则便是违背婚约，因此保罗根据创世记二 24 的辩论，犹太读者能够理解，而熟悉旧约的外邦人也能理解。

当时娼妓算是一种行业，尽管声名狼藉 (但只指妓女而言，并不包括去找他们的嫖客)。旅馆、客栈都会提供，而妓女的出身往往是奴隶，多半是被人养大的弃婴。犹太人非常反对娼妓 (不过也有少数人从事这一行)，* 斐罗说，在神的眼中，这是死罪；但这种犹太人的观点却与外邦人的看法大相径庭。有些异教徒甚至认为，娼妓是防止奸淫的有效办法。

六 17 * 旧约讲到百姓与神「联合」(耶五十 5；亚二 11；参：民二十五 3；何四 17)。保罗在此运用旧约所提神与祂立约之民有如夫妻的教导。在用创世记二 24 的比方时，保罗并不是说，神与他们成为「一体」(旧约和犹太教都不相信神有躯体)，但他能说，双方为「一灵」，因其亲密的立约关系，就如丈夫与妻子无异。所以，与妓女联合的基督徒，就玷污了他们与神的圣洁关系，就像哥林多城在罗马之前，庙中常有的「神女 (娼妓)」一样。

六 18 道德家常会劝导人逃避恶事 (如十 14)；这方面的 * 故事，可以约瑟为例 (创三十九 12)。「无论甚么罪 (KJV、NRSV；不是『其他』罪——如 NASB、NIV 的翻译)……都在身子以外」可能代表反对的立场 (六 12~14)，而保罗对其回应则为：「行淫的，是得罪自己的身子。」

六 19 可与三章 16~17 节的注释比较；不过这里应用的对象为个别的基督徒 (因此是指他 / 她在性上的圣洁)，这乃是保罗独到的看法。

六 20 用身体来荣耀神，这看法与保罗读者的希腊式想法截然不同；参六章 12~14 节的注释。「买来的」是指为奴隶出赎价 (七 23)；此处保罗可能用到文字游戏，讲到使娼妓女奴得自由而付的代价。

七 1~7

履行配偶的义务

古代对于独身有各式各样的看法。多数古代作者不赞同；许多犹太教师甚至认为这是有罪的，因为繁衍后代是人生大事，而婚姻是防止性滥交和性诱惑的有效办

法。（「遍满全地」被视为对所有犹太人的经训。古代堕胎和弃婴的作法比比皆是；按照罗马法，新生儿还不算合法的人，要等到被父亲接纳，成为家庭成员之后才算。但是古代的犹太人和基督徒以及一些异教的道德家一致谴责这两种作法，认为这无异于取人性命。）

不过，有一些哲学团体和宗教的小派别，以及犹太人当中的 * 爱色尼人，提倡禁欲，或拒绝婚姻。有些哲人拒绝婚姻，但认为透过娼妓来发泄性欲是可以的，因为这种作法让人不受约束（参六 12~20 的注释）。

古人的看法大致可以分为三类：(1) 婚姻与繁衍后代是身体状况容许之人最重大的事（多数人的看法）。(2) 婚姻让人分心，因此智者不当踏入，除非能找到对人生持同样哲理的配偶，但这是极罕见的（* 犬儒学派的立场）。(3) 婚姻对大多数人是好的，但是那些用所有时间专心追求属灵之事的人，则属例外（第二世纪初期一位 * 拉比的想法）。保罗将第二和第三种观点放在一起。

七 1 保罗乃是在响应他们写给他的信中的立场：「不要碰〔不是「娶」，NIV、TEV〕女人」。* 教会里有些人或许接受许多希腊思想家的看法：性是件好事，只要不被婚姻约束住便可（参六 12~20）。还有些人是保罗在此所论的对象，他们已经结了婚（七 2~5），却不与配偶行房。保罗说，已经结婚的人，就不能再选择独身生活（参 5 节）。

七 2 「当各有」反应出希腊的一句成语「当有性关系」。犹太人认为婚姻中的性交是防止淫乱的最佳方法，保罗在此也表同意（亦参：箴五 19~20）。

七 3 犹太的婚约规定，丈夫有一些责任，而妻子也有一些责任；其中丈夫的主要责任之一，是要与妻子行房。保罗则认为，行房是相互的义务；「婚姻的责任」（NIV，和合本：合宜之分）在这里的意思很明显（参「配偶的权利」，NRSV）。

七 4 希腊作者有时会描述，性交关系中的顺从或热情，是将自己交由对方来控制。

七 5 在这段时期想要制定法律的犹太教师，对于一名男子起誓不与妻子行房的时间可以有多长，意见不同；有一派认为，可达两周，另一派则认为，只可一周。虽然保罗并没有像他们一样说，再长时间的拒绝行房，便可以构成离婚的理由（七 10~13），但他显然希望以相互的同意来约束禁欲的时间，至于细节，则由夫妻自定义。此处的「引诱」，参七章 2、9 节的注释。

七 6 犹太律法容许因人的软弱而有退一步的作法；此处保罗是准许，但并没有规定禁欲时段的长短，暗示那些想要禁欲的乃是软弱的人（而非不想禁欲者）。在婚姻中要禁欲乃是他们的想法，并非他的意见。

七 7 保罗承认，并非所有人都有独身的呼召，或能承受这样的生活。

七 8~16

嫁娶与保守婚姻

第 8~9 节是一段 * 离题之言，保罗用它来作对比，一例为独身之人想维持独身（七 8~9），另一例则为已婚之人想要变成独身（七 10~16）。离题是古代写作的特色之一。

七 8 独身有其好处；参七章 32~34 节的注释。但是，并非每个人都能过这样的生活；一般人都应当走上结婚之途（七 9）。

七 9 「烧起」（NIV、NRSV、TEV 加上「情欲」来解释，是正确的），这个词常出现在古代的情爱文字，描述情欲的勃兴，常（隐喻的说法）是由于被邱比特的火箭射中。当时希腊罗马的文学都认为，情欲不是什么坏事，但保罗认为，它只能限定在婚姻之中，而他提倡两种选择：或是自行节制，或是走入婚姻。

七 10~11 这个对离婚的禁止，在古代非常独特，是「从主来的」，来自耶稣的话（可十 11~12）。译为「离开」和「离弃」（NASB）或「分开」和「离婚」（NIV、NRSV）的词，常是离婚的同义词，在这一段里的意思可能亦是如此。不过，在七章 10~11 节，保罗所提到耶稣的教训或许有一点相当重要：在犹太的巴勒斯坦，妻子只能「离开」丈夫，而无法与他「离婚」；可是在罗马社会中，任何一方都能和另一方离婚。

七 12~13 在七章 12~16 节中，保罗必须讲明，耶稣的教训和特定的状况有什么关系；原则性的说法，在用于特定状况时，常会加上条件。如果有人被迫离婚怎么办？（按巴勒斯坦的犹太律法，妇女离婚乃是由丈夫单方面提出；按罗马法，则夫妻双方都可以提出离婚。）由于大部分第一代的基督徒都是在婚后才信主（婚姻通常是父母所安排的），这段经文并未暗示基督徒故意与异教徒结婚。

七 14 希腊罗马和犹太律法，都为社会地位不同之婚姻所生子女之地位有所争议；犹太律法也为宗教不同之婚姻所生子女的地位而争议。保罗在此主张，宗教不同之婚姻所生的子女，会受到 * 福音的影响，这不可以构成离婚的借口。在罗马社会里，倘若离婚，孩子多半会归给父亲；基督徒妻子若离婚，便会失去影响孩子归向神的机会。

七 15 保罗面对的特殊状况，是他前面所引用耶稣的一般原则（七 10~11）没有谈及的：无辜的一方可以再婚（参七 12~13 的注释）。「不受捆绑」或「不被束缚」暗指犹太离婚文件的用词，其中告诉女方：「你有自由可以再与任何人结婚」，更是将奴隶得释放的说法应用在离婚之上。「受捆绑」应当是指她在神的眼中仍然是结过婚的；「不受捆绑」或得以「自由」，意指她有自由，可以再婚。

七 16 * 旧约强调神对祂仆人的家庭持守信实，不过其中也显明，敬虔的父母可能会有不敬虔的孩子，而不敬虔的父母可能会有敬虔的孩子（参如：代下二十~三十六各处）。保罗在此同意，配偶是否会归主，并无法保证。

七 17~24 满足于目前的状况

无论是结婚或是独身，人都应当接受自己现今的境遇，不过这种接受并不意味着不可以改变自己的处境（七 21）。保罗在此的主张与 * 犬儒派和 * 斯多亚派的教导十分接近，而他的读者中，那些受过教育、喜好哲学的人，可能会以尊敬的态度附和他的观点。

七 17 希腊哲人，尤其是斯多亚派，强调接受自己的境遇。但是斯多亚派认为，那引导他们生活的神，就是命运，但保罗所依靠的神，却是一位慈爱的父。

七 18~20 希腊人运动时裸体，而希腊人和罗马人都认为，割礼等于残害身躯。在好些世代中，生活在希腊文化环境中的一些犹太人，会以割礼为耻，他们选择做一种外科小手术，将剩余的包皮拉出来，看起来像没有行过割礼一样。

七 21 许多古代哲人认为，奴隶和主人在道德和灵性上可能平等；不过这些哲学家也必须面对奴隶生活的环境。当这类哲学家握有实权时（如奥利流，第二世纪的一位皇帝），他们不会将自己* 斯多亚式的道德观强加在社会上。每次奴隶起来反叛，都被无情地救平，因此，保罗的意见乃是他所能提供最务实的作法。

七 22 * 自由人可能对从前的主人还有某些义务需要履行，但是在法律上，他们是自由的。从前的主人仍是他们的 * 庇护人，会在经济上、政治上帮助那些得自由的人；得自由的人仍旧是 * 受庇护者，他们会继续维护从前主人的利益和名声。自由人仍被视为是从前主人家中的一员。

七 23~24 奴隶是很贵的。他们被人买去之后，可能会交到庙里（「释放」以服事某位神祇），或，更常是被送到新主人的家。

七 25~38 对独身者的特别劝勉

虽然这一段的对象主要是独身者，但保罗在其中插入了一段话，就像在别处一样（七 8~9，十一 2~16），在此则是将独身者与他刚才探讨过的几类人相连（七 27~28，指向前面的七 12~16）。

七 25 译为「童身的人」一字，通常是指妇女，在希腊

罗马文化（不属犹太教）中，她们也是社会上惟一要求避免婚前性行为的人。保罗似乎以这个词来指男人和女人，后期也有一些作者如此使用。

七 26 许多犹太人认为，世界结束之前会有一段大灾难时期；在那时候，结婚和养育子女便没有太大价值。在其他大灾难的时期，也同样可应用这个原则，让一个人免受妻儿的连累（如：耶十六 2；但这不是常态——参：耶二十九 6）。

七 27~28 古代离婚协议书上的用语，「不要求脱离」（NASB）的意思是「不要求离婚」（NIV）。「脱离妻子」（NASB；不仅仅是「不结婚」，NIV）可以指「离婚」或「鳏寡」，在这一段中，应当至少包括前者（从其在前一行的意义来看）。保罗不鼓励再婚（27 节），也不鼓励未婚者结婚，理由如他在本段所示，但他允许两者皆可行。

七 29~31 他们即将面对的危险时期，会影响到所有日常的人际关系；参七章 26 节的注释。

七 32~35 原则上，* 犬儒派哲人会远避婚姻（但不拒绝性交），以防「分心」；不过，如果能找到一位志同道合的妻子，而不致影响犬儒者的生活方式，就可以例外（按记录来看，惟一的例外是希帕琪亚(Hipparchia)，克拉特(Crates)的妻子)。从上下文来看，保罗在此是讲一般的原则，而不是不容许有例外的规定；参九章 5 节的注释。保罗认为，有一些人若不结婚，更可能神魂不定（七 2、5、9），但他重复提到，对能够自处的人，独身极有价值。

七 36~38 这一段究竟是对独身者的父亲说的(NASB)，还是对她们的未婚配偶说的（参 NIV、NRSV、TEV），专家的意见不同；从经文内的证据来看，两种解释都可成立。孩子的婚姻通常是由父母来作主，而孩子一般也会加入自己的意见；父亲在这件事上的权力最大。「满了年龄」（七 36，NASB）可以指十五、六岁（当时父母安排的婚姻，成婚的年龄比我们现今的文化要小）；可是这一词平常的意思是「超过青少年」，因此可能指比一般年龄更长的处女。在这段时期并没有不圆房的「灵里结合」，这是后期基督教中才普遍化的事，也许是因为「未婚配偶」读了这段经文之后才产生的习俗。

七 39~40 寡妇和再婚

七 39 有关「被约束」和「自由」，请参七章 15、27 节；在讨论离婚与鳏寡的情形时，「自由」总是指「有自由可再婚」。

七章 15 节的「拘束」和七章 27 节的「自由」所用的希腊文不同，但二者是同义词；运用不同的字是 * 修辞学的技巧，新约中比比皆是。

有些人主张，这一节的头一行是禁止所有离婚的人再婚，但他们不单忽略了七章 15、27~28 节，也疏忽了古代的说法：在法定的离婚程序生效之后，不会有人再称从前的配偶为「她的丈夫」。寡居的人只可以嫁「在主里的人」，意指保罗反对基督徒与非基督徒结婚（参：申七 3；士三 6；拉九 2）；寡妇和离婚的人与处女不同（处女的婚姻是由父母安排的），对于要婚嫁的对象，她们相当可以自主。

七 40 虽然保罗在讲他的「意见」时，比他讲耶稣的话（七 10~12）口气要温和，不过他并不认为他的话因此而较不具权威。* 圣灵通常与从前的先知相连，而保罗在此声称，他相信他是在圣灵的感动之下写这段话，这就与先知一模一样（参十四 37）。

八 1~13 祭偶像之物

肉在神庙的大厅中摆出之前（这常是敬拜的一部分），或在众人聚餐之前，先要向偶像祭拜过；有些在市场中贩卖的肉也已经先祭过偶像。凡是在庙中进食的人，一定知道肉的来源；在异教朋友家中吃饭的人，就无法确定肉的出处。在异教城市里，若犹太人很多，他们常有自己的市场。

在不确定时（如：食物有没有什一奉献过）当怎么办？巴勒斯坦的犹太教师会为这类事辩论；但是对于可能祭过偶像的食物，他们却不敢放松。他们认为，在巴勒斯坦以外的犹太人，若受邀去参加异教徒为孩子而设的筵席，就是无意中与拜偶像的事妥协，即使他们自己带食物去，也无法避嫌。若谨守这样的规定（有些人如此），就会使他们与异教的同事之间产生隔阂。从异教背景中信主的基督徒，对这件事的困扰更深：他们能否与同行的人，或同业公会中的人一起午餐，或参加亲戚在庙中举行的婚筵？

在第八至十章，保罗为哥林多 * 教会的两派人提出缜密的妥协方案。那些受过教育、在社会上属菁英份子的人，和穷人不同，他们经常吃肉，不是只在异教筵席里才吃得到，他们的朋友都很富有，吃得起肉。他们可能代表主张自由的一派，认为自己是「刚强」的，而视社会地位较低的人为「软弱」的。

八 1~3 保罗在本章开头讲到知识能带给人自由，可能是因为哥林多人给他的信中提及此事（参七 1）；他们声称，对偶像若有超然的「知识」，就知道它们并非真实，因此他们大可放心去吃。保罗对他们的应用不以为然。

八 4 第 4~6 节含有一段极佳的一神声明，那些「刚强者」据此宣称，祭偶像之物没有关系，所以他们可以吃。保罗同意这几节的内容，但却不同意这些哥林多人对它

的应用（八 7~13）。

八 6 * 斯多亚派和其他人曾用类似的形式（神祇有许多，但真神或至高神只有一位）；犹太的护教者在为一神论争辩时，当然更会运用。但是保罗的立场与斯多亚派和犹太人士都不一样。犹太教的基本信仰告白为，只有一位神，祂也是独一无二的主（申六 4）；保罗在此则将父与子都描述为神。有些犹太经典说，神透过拟人化的智慧创造了世界；此处保罗则将这一角色归给基督（参：林前一 30）。

八 7 一般基督徒都很穷，平时不太能吃到肉，只有在异教徒的筵席上，每个人都会分到肉。因此许多在社会上没有权利的人（「软弱」的），很自然会将肉与拜偶像相连。



哥林多遗迹及铺石的街道

八 8 此处保罗可能是讲「刚强者」的立场，就是哥林多教会中的菁英份子，他在这一点上同意他们，可是在第八章 9 节却提出不同的响应。

八 9 哲学家一般认为「凡事」都是他们的，他们有自由、有权力，按照自己的喜好去行。有些人，像 * 犬儒人士，毫不在乎社会的习俗。不过古代的犹太 * 拉比有时虽然认为自己一定是对的，可是为了和睦的缘故，会限制自己的权利，顺服大多数同僚的看法。犹太教师认为，若让一个人「绊倒」，离开神的道，比杀了那人还更坏，因为这样一来，那人就无法得着来世的生命。

八 10~13 若有人将肉与偶像相连，却认为即使吃了也没关系——即便有参与拜偶像之嫌，这些人乃是误解了「刚强」之人应有的心态。（* 法利赛人有类似的说法：如果有人看见一位法利赛人接受不敬虔之人给予的食物，不可假定该食物已经做过什一奉献；那位法利赛人可能在心里已打定主意，回家之后就要将该物献上十分之一。）

九 1~14 配受支持

在吩咐哥林多教会较富有的基督徒要放弃自己的权利（八章）之后，保罗使用自己如何放弃权利作为这原则的例子（九章），然后才继续探讨祭偶像之肉的问题（十章）。古代的道德教师常用自己的生活作为榜样，指出按道德当如何行；跟随的人不单听其道，也观其行，以学习如何生活。犹太教师的生活有时甚至被后期的 * 拉比视为法律的先例。

九 1~2 对哲学家而言，「自由」的意思一般是指脱离错误的价值观，或不受财产的羁绊，能逍遥自在。自由的概念常与「权威」或「权利」相连；保罗要读者限制自己的「自由」（八 9），而他也牺牲了自己的权利（九 4~5）。

九 3 保罗在此主要的目的，是提出一个例子，以支持他在第八章的劝勉；可是为此之故，他采用了「护卫（辩解）信」的模式。会众中有些富裕的成员对于保罗所过工匠式的简朴生活有意见，因他的这种生活方式与大多数旅行教师都不同（参九章 6 节的注释）。这个问题在这里不过是附带的，然而后来这群人的不满被其他的旅行教师煽动，而使这问题成了重大事件（参：林后十二 13~18 的注释）。

九 4 此处保罗举出养生的基本权利；参九章 1~2、6 节。

九 5 犹太人跟着远方教师学习的 * 门徒，通常不会把妻子带在身边；福音书中的门徒也是如此。不过，有极少数的 * 犬儒人士找到愿意过同样生活的妻子，就带着她同行（参七 32~35 的注释），同样，* 使徒也带着妻子作为同工。保罗指出，使徒结婚是常规，而他自己和巴拿巴则为例外。

古代的埃及人和希伯来人（歌四 9~12，五 1）的爱情诗歌会称妻子为「妹子」，是表示亲密的称呼（亦见多比雅书八 4、7），但此处的词则只是指在基督里的一位姊妹（即：同为基督徒者；因此有些译本译为「信主的妻子」；KJV 译为「姊妹，妻子」）。

九 6 哲学家维生的方式，有以下几种：或附属于一位有钱的 * 庇护人，这些富人在大摆筵席的时候，会用他们来演说；或藉教学来收费；或藉乞讨过活（一般人不耻为之，但是 * 犬儒哲人却赖以维生）；或靠出力做工赚钱，而这是最被瞧不起的。虽然工匠常会以自己的手艺为傲，但贵族和认同其观点的人，都鄙视劳力的工作。* 教会中在社会上居「刚强」的一派无异希望他们的创始人兼教师不是做工的人。

九 7 如果世上有职业的人会得工资，* 使徒为何不可拿工资？

九 8~10 申命记二十五 4 的目的，是要设立一个原则，即做工的应能吃饱；保罗在此的辩论，或许有意采用犹太人常用的「更何况」辩证法：如果牛如此，更何况是

人。有些犹太教师认为，神教人如何对待牲畜，其实是要教人如何待人。

九 11~12 保罗拒绝使用权利，来接受物质供应，以免有人被 * 福音绊倒。许多游行教师倚赖别人的支持，如果有人以为保罗是这类教师，就可能质疑他传福音的动机，或认为他乃是教会居高位者的 * 受庇护人。哲人对于是否当在意大众的看法，意见不一。有些 * 斯多亚派和 * 犬儒派随心所欲的生活，辩称别人的看法不关紧要；还有些哲人则认为，若无必要，不应当惹人嫌恶，因为他们想要吸引人来汲取哲学的智慧。

九 13 祭司和利未人是靠百姓的什一奉献来生活（参如：代下三十一 4），但是也能分享在祭坛上所献的食物（和许多古代异教庙宇中的祭司一样）。

九 14 在此保罗暗指耶稣所讲的一句话（太十 10；路十 7；参：提前五 18）。

九 15~27

保罗牺牲自己的权利

此处保罗并不是要取悦所有的听众（九 19；参十 33），而是特别与做工的人站在一边（九 12~15）；那些存贵族心态、从来不亲手做工的地主，可能因而对他感到不满。他在九章 19~23 节采用通俗的政治比方，更会疏离会众中的这批人，而他们乃是 * 教会财物来源的主力。保罗的优先级是要将 * 福音传给所有的人，而不是要满足社会菁英份子的口味。

九 15 在哲人当中，自我倚靠乃是一种评价很高的基本特色。

九 16 「我有祸了」是 * 旧约和希腊文学中常见的词，是一个人听到可怕的消息时会说的话。

九 17~18 * 斯多亚派哲人说，命运会径自将其旨意临到人，无论人是否接受；因此人最好能认命。旧约教导说，人必须顺服神的呼召，即使自己觉得不配，或没有预备好（如摩西、基甸、以赛亚、杰里迈亚）。

九 19~23 持贵族思想的人，瞧不起哗众取宠的人；他们认为这种讨好众人的人是「奴才」。保罗借用通俗政治的用语，一定会触怒哥林多教会中看重地位高贵的人士。有些犹太教师，如 * 希列，也主张与听众配合，尽量赢得人归向真理。

九 24~25 哲人通常会用运动员作例子，来刻画他们对真理与智慧生活的追求（* 散居之犹太人的作品，如 * 斐罗和 * 马喀比四书也效尤）。保罗透过赛跑（九 24）和拳击（九 26b ~27）的比方，来描述基督徒生活所需要的自制和牺牲。

希腊的大型运动会，在五项目运动里面，赛跑比其他四项竞赛更重要。「得奖赏（头上戴花圈，后来会枯掉）的只有一人」，这句话旨在强调要赢得赛跑必须何等努

力。凡是打算参加运动会的人，都必须经过很长时间的训练。例如：参加奥林匹克运动会的人，必须在宙斯面前发誓，要先受十个月严格的训练。

哥林多在其地峡上两年一次主办全希腊的主要竞赛；除了四年一次的奥林匹克运动会之外，这是希腊人参与最多的盛会。在地峡运动会中，以松枝冠冕来作奖赏；奥林匹克是用野橄榄；尼米亚则是用荷兰芹……等。



以橄榄叶镀金制成的冠冕

九 26~27 拳击是希腊运动会中主要的竞赛项目之一；拳击手戴着皮手套，包住大部分前臂，只露出手指；拳击是很激烈的运动。打空拳，或「打空气」，就拳击竞赛而言，是不够充分的准备；拳击手对自己的训练，要能不这样出拳，才能克敌制胜。同样，保罗必须操练自己的生活，为 * 福音的缘故，牺牲他必须摆上的，以免他自己不够资格参加竞赛，而失去 * 永生（九 25）的冠冕。

十 1~13

以色列的历史是殷鉴

前面已经提出例证，讲明凡吃拜偶像之肉的人应当放弃自己的权利，现在保罗接着要从圣经来讲论：哥林多基督徒在性上所犯的罪，和与偶像的交往，与古时的以色列人无异，而神的审判必会临到。保罗的结论或许会让读者感到意外，可是他的辩论方式却不会令他们吃惊：古代的教师极其倚重从前的例子，尤其是圣经中的记载；犹太教自然会引用圣经中的例子。

十 1~2 有些后期的犹太教师也将犹太教* 皈依者的 * 洗礼与过红海相比，不过无论当时是否有人已经这样想过，保罗都可以如此运用这个比方。他把第一次出埃及得拯救的经验，与在耶稣里得救的经验作平行比较，显示一个人得救之后并非免疫，不再会跌倒（十 6~12）。（犹太人都在等候新的出埃及；众先知都预言，* 弥赛亚来临时，这应许就会实现。）

十 3~4 以色列人在旷野的时候，也有神圣的食物和饮水，与哥林多人相同（十 16），可是这些并不能使他们得救（十 6~12）。有些犹太典籍说，在旷野里有井水跟着以色列人（有些人加上，是因米利暗的功劳）。保罗按 * 米大示的方式作应用：从前盘石曾为以色列人如何行，今天基督也照样为哥林多人如何行。

十 5 犹太教师一般认为，早死是神审判的记号（在他们的看法里，神对 * 律法专家的标准更高，他们若不够认真研读，就会受到这样的审判）。

十 6 记在律法里的事件，是要给人作警诫或指标（民二十六 10）。以色列人的恶欲，乃在于渴望比吗哪——神所供应的灵粮（民十一 4~6）——「更好」的食物；他们想吃肉（民十一 18；参：林前八 7 的注释）。

十 7 参：出埃及记三十二 4、6。以色列曾在神面前吃喝（出二十四 11），而出埃及记三十二 6 记载，他们在偶像——他们称之为神——面前吃喝。后期 * 拉比认为，这是以色列历史中最可耻的一段（最后甚至有些人试图将它归咎于和以色列人同行的 * 外邦人。）犹太诠释家认为这段经文中的「玩耍」，是指拜偶像，这是正确的（参：「异教的狂欢」，NIV）。

十 8 以色列男人与米甸女人发生了婚外性关系，她们的行为乃是邪教中的神女行径（民二十四 1~8），而神以瘟疫作为惩罚（民二十四 9）。犹太典籍一致报导，死了的人有两万四千，* 旧约也如此记载；可能保罗有意暗示被数点的利未人（民二十六 62），或将这里和前一次审判（出三十二 28）被杀的三千人混在一起讲。不过，古代的作者不会追究这种细微末节，不像现代的读者一样（他们通常认为，这是很大的错误，或还有一千人是第二天死的）。

十 9~10 犹太典籍一致为以色列人在旷野的表现感到伤痛——包括他们对神供应的埋怨。哲学家也警告人不要埋怨，他们声称，无论诸神或命运所送来的是什么，人都应当接受。

十 12~13 古代教师常指出，每个人都会遇到苦难，人不可自高，若遇到障碍，总要顺服。可是，尽管异教作者都强调人的意志，保罗却强调神的信实。

十 14~23

偶像的肉支持魔鬼

保罗在此从宗教的角度提出论证，反对吃祭偶像的肉。

十 14 「逃避」恶事，在古代是很常见的道德劝勉（参六 18）。

十 15 古代的训诲演说与书信，常以一段称赞的话作开场白，以赢得听众的心。保罗的目的是要循循善诱哥林多人，而不是单单斥责他们。

十 16~17 在希腊人的宗教仪式中，为了尊荣神明，先要以一小杯酒来祭奠，然后人才可以喝。不过这里的「饼」和「杯」是指逾越节之餐，而主餐便是纪念逾越（十一 23~26）。一家之主要为所饮的酒祝祷（感谢），不单在逾越节时如此，平时亦然。据注释家报导，餐后的那一杯酒被称为「祝祷之酒」。

十 18 祭司会吃在殿中献的部分祭物；有些祭物（如逾越节的羊羔，保罗亦视之为祭物——五 7）则是由百姓所吃。「有份于祭坛的人」（NASB）意思是说，以色列人因向独一之神献祭而结合在一起。

十 19~20 保罗和以赛亚一样，认为偶像本身算不得什么（参：赛四十四 12~20，四十五 20~25，四十六 1~11）。不过，大部分 * 旧约所提到有关魔鬼的经文（至少其希腊文译本——利十七 7；申三十二 17、37~39；诗一〇六 28、37），和大多数后期犹太教与基督教文学（除了 * 拉比之外），都认为那些要人敬拜的假神乃是魔鬼，保罗也如此相信。

十 21 异教徒会讲到他们神明的供桌（如：塞拉庇斯之桌）；多半古代中东的庙宇都备有这类桌子。旧约所提「主的桌」则是指祭坛（如：玛一 7；参：林前九 13）。桌上的交谊代表关系亲密。

十 22 保罗又对修辞式的反对论调提出反驳，而读者中熟悉 * 旧约的人都知道，主乃是忌邪的神，不让人去敬拜别神（如：申三十二 17、21；参：林前十 19~20 的注释）。

十 23 希腊教师会用「是否有效」来衡量该不该采取行动。保罗先提出修辞式的反对论调（「凡事都可行」），再作答辩（「但不都有益处」），这是古代道德教训常见的模式。

十 24~十一 1 为别人而行动的教导

十 24~25 在哥林多，献祭剩下的肉会拿到市场去卖（市集离保罗一度工作过的地方不远——徒十八 3）。市场上的肉不都是献过祭的，只有一部分是。在比较大的城市里，犹太人可以有自己的市场，以避免这类食物。在其他的城市里，他们则会询问肉的来源。不过，犹太教师认为疏忽的罪算是「轻的」；所以保罗可以相信，再挑剔的人也会同意「不知者无罪」。其实多数人都买不起肉，只吃鱼和谷类，所以保罗此处是在向有钱的会友说话。

十 26 保罗这句话引自诗篇二十四 1，那篇诗是在颂赞神的庄严伟大；惟有祂是唯一的活神，万有都属于祂，而不属于偶像或魔鬼。可能在保罗的时候，犹太教师已经用这段经文来证明用餐之前要先感谢。

十 27~29 大多数庙宇都有餐厅，且邀人到「塞拉庇斯」，

或其他神明的「桌」上用餐。这些食物中的肉显然是献过祭的。不过，受邀到富人家享筵席时，就无法确定肉的来源。犹太人为了避免不洁净的食物（如猪肉），会拒绝参加这类宴会，不过他们不会轻视吃猪肉的 * 外邦人，只要他们不拜偶像便可。为了不肯吃不洁净的食物，犹太人有时甚至因而殉道，因此他们会认为，自称相信神的外邦人，至少应该不吃明明祭过偶像的食物。

十 30 基督徒也像犹太人一样，在用餐之前先感谢（巴勒斯坦敬虔的犹太家庭，在餐后还要感谢一次）。

十 31 有些犹太教师强调，凡事都当为神而做，正如保罗在此所言；有些哲人强调，一个人应当将生命投注于具永恒意义的事上。在 * 旧约里，神清楚吩咐祂的子民要完全为祂而活（申六 4~5；诗六十三 1）。保罗认为这种信念是正确的，并且将其应用于 * 福音的可信性之上（林前十 32~33）。

十 32~33 参九章 19~23 节的注释。

十一 1 十章 32~33 节所提的原则，保罗在前面（九章）便曾以自己为例。哲人常以自己的生活模式作学生的榜样。

十一 2~16 妇女的蒙头

保罗在十一章 17~34 节又回到食物的话题（参八至十章），不过在这里他暂时岔开，来谈哥林多 * 教会另外一个问题，其中也牵涉到放弃自己的权利（十一 10）。* 离题在古代文学中是常见的作法。

在古时，女人的头发常成为欲心的对象，在地中海以东一带的习俗，妇女必须要蒙头。不蒙头的人会被视为在挑逗男性，就好像今天有些文化认为泳装的作用一样。犹太的巴勒斯坦和一些地方都蒙头（甚至还用面纱），不过有些上层阶级的妇女渴望展示她们流行的发式，并不遵守这项习俗。因此保罗在处理的问题，很可能是教会中上层阶级的时尚，和下层阶级所关心的性冒犯问题发生了冲突。（希腊人崇拜时露出头部，罗马人则盖住头，这或许也是个问题，因为哥林多城既属希腊，也属罗马。不过这个习俗并不是按性别作区分，所以可能与此处无关。）

所以，保罗是提供一系列简短的论证，每一项都与受众的文化相关。他的论证并非适用于每一个文化（他自己并不是对所有的文化完全满意——十一 11~12），而他在这里所要说服的对象，要叫她们蒙头的，乃是哥林多的妇女，不是现代的妇女。

十一 2 写信的目的，对受信者常不是「褒」就是「贬」；有时这些话遍布在整个书信中。「传统」（NASB、NRSV）是指口述的事件或规定；例如，* 巴勒斯坦的法利赛人就是用这种方式将他们特殊的传统传递下去。

十一 3~4 古代的作者常以双关语作为论证的理由，保罗在这里便是如此。他提到「头」，一方面是按字面解释（那要蒙住的），一方面是以比喻解（古代家中的权威人士）。有些注释的看法可能也正确，即：「头」不是权威的意思，而是「源头」之意——参十一章 12 节，但对这一点的争议很厉害，此处无法提出定论。有关妇女蒙头的问题，请参本段的导论。大部分的会堂 * 都不会由妇女带领祷告，而犹太传统有低调看待 * 旧约中女先知的倾向；保罗的 * 教会 对 妇女 的事奉 给予 更多的 自由。

十一 5~6 保罗运用古代还原至荒谬（*reductio ad absurdum*）的辩论原则：倘若她们如此渴望不蒙头，为什么不干脆将她们自然的盖头之物——头发——都剃除？即：保罗将她们的坚持还其原形，至显出其荒谬之处：妇女最大的羞耻，便是被剃头，或头发被人剪得像男人一样。

十一 7 保罗在此开始用创造的秩序作论证。他不可能是要否认妇女也是按着神的形像所造（创世记一 27 清楚说，男人和女人都是按神的形像造的。）或许他的意思是，妇女若不蒙头，便是让男人注意人本身，而不去注意神；就像今天有人会说，她们会使男人转头。

十一 8~9 按照创世记二 18，神造女人与男人不同，有部分原因是，让男人不再感到寂寞；那里译为「适合的帮助者（和合本：配偶帮助）」的词，是称赞妇女的力量，而不是贬抑她。「帮助者」在 * 旧约里多半是指神，超过指人；「适合的」意思是「相称的」或「相配的」，指平等的，与动物不同。因此，女人的受造是因为男人需要她的力量，而不是要她成为仆人（这是一些人对这一节的误解）。

十一 10 保罗在此按字面是说：「她应当有权柄在自己的头上，因为天使的缘故」；保罗的意思是，她应当有智慧来运用她的权利，来决定是否要蒙头，以致让她的先生感到光荣（十一 8~9），因有「天使」在场。对「天使」有几种解释：（1）（按古代犹太人对创六 1~3 的解释）天使会对妇女动欲念，以致跌倒；（2）敬拜的时候，天使也在场，若有不雅的状况或对丈夫的顶撞，会得罪他们（参 * 死海古卷）；（3）管辖列国的天使，最后会臣服在所有的信徒之下——包括这些妇女在内（六 3；即：基督徒妇女或男子既是未来的掌权者，在现今就应作出智慧的抉择，包括穿着在内）。

十一 11~12 保罗对以上依据创造的论证（十一 7~10）提出限制；他只是要说明蒙头这件事，与其他事无关。男人和女人是互相依赖的（亦参七 2~5）。

十一 13~15 古代 的 作家，尤其是 * 斯多亚派的哲人，喜欢依据本性来论证。他们说，本性教导他们，只有男人能留胡子；妇女的头发似乎本来就比男人长得长。保罗和所有的都市人一样，很清楚有例外的情况（蛮族、

哲人、古时的英雄，以及圣经中的拿细耳人）；可是「本性」的论证可以用在创造的一般秩序上，因为这是保罗的读者切身的经验。

十一 16 若前面几点还不足以让人信服，保罗留下一项最后的论证。有一个哲学派别叫怀疑派（Skeptics），他们拒绝所有的论证，除了一条几乎全世界都接受的，就是「习俗论证」——「这样做不是常态」。

十一 17~34 分党结派的团契

哥林多的 * 教会在富有的 * 庇护人家中聚会（参：徒十八 6~7 的注释）。在希腊、罗马社会中，庇护人常让像他们一样的高阶层人物坐在特殊的三面房（*triclinium*，最好的房间），从这个房间可以清楚看到前庭（*atrium*，里面的长椅子可以容纳达四十人），就是招待其他客人的地方。在较大房间中的客人，所吃的食物和所饮的酒质量都较差，有时会出现埋怨之声。这种社会问题也延及教会。

此处用餐的背景，是犹太人的逾越节筵席，这是神圣之餐，也是庆典；参：马太福音二十六 17~30 的注释。不过，哥林多人似乎忘却了这个背景的本意；他们将这种用餐视为节庆的宴会，就好像希腊式的节庆，或希腊人宗教团体的聚会。

十一 17~19 保罗在某些事上可以称赞哥林多人（参十一 2 的注释），但这件事却不能；社会阶级的歧视就和因种族或文化分党派一样（参：罗马书的导论），都违背 * 福音的本意。

十一 20 「主的晚餐」，参十章 21 节「主的桌」。保罗刻意将主的晚餐（十一 20）和他们自己的（十一 21）作反讽的比较。

十一 21~22 在用餐的时候，某些人受到特殊待遇，而这种作法反映出世俗的价值观。参本段的导论。

十一 23 「领受」与「传给」（KJV、NASB）是特别指传统的传递（十一 2，十五 3）。后期有些 * 拉比提到「从摩西」所领受的传统；他们相信，他们透过前人所领受的传统，追根溯源是来自摩西。保罗的意思可能是，早期的 * 门徒告诉他有关主餐的事。这件事发生在「夜间」，因那是吃逾越节筵席的时间。

十一 24~25 逾越节的无酵饼一般的象征意义为，在摩西的时代「我们先祖所吃的受苦之饼」；耶稣曾将它比喻为祂自己（参：可十四 22~24 的注释）。

异教徒有时会在葬礼时用餐，「纪念」死者，但这里的含义更接近 * 旧约，正如逾越节是要纪念神在历史中的拯救作为（如：出十二 14）。而如同逾越节的仪式一样（参：申二十六 5 的原则），「你们」可应用于未来所有的世代。

十一 26 「直到祂来」是主餐在时间上的范围，其起始也是在耶稣（可十四 25）。逾越节的庆典不但回顾神在摩西的时代如何将以色列人领出埃及，同时也前瞻未来的救赎。

十一 27~29 此处「不按理吃」是指怀着阶级意识用餐的心态，这是令 * 教会分裂的因素（十一 21~22）。教会（十 17）若拒绝基督身体中的某些肢体，就等于拒绝了饼所代表的赐与，即基督的身体（十一 24）。

十一 30~34 犹太教师强调，在这个世界中，神会审判义人所犯少数的罪，但在未来的世界中，祂会审判恶人所犯众多的罪；因此，犹太教师相信，受苦会让人脱离后来的审判。保罗至少同意，受苦可能是主的管教；这里的概念或许为，那些不接受 * 教会其他肢体的人，就得不到透过教会而赐下的医治（十二 9）。

十二 1~3 何谓恩赐

基督徒的恩赐，如 * 预言，是出于神的 * 灵（旧约、新约皆然），所以和哥林多前书其他部分（如：献给偶像的肉）比较起来，本段的文化因素较弱。不过其背景仍然可以帮助现代的读者明白，当初的读者在自己的文化中如何看待某些恩赐的功能。

保罗暗示说，预言并不一定是敬虔的代表；异教徒也会说预言，在希腊有传神谕的庙宇，其中被神明附身的人会不由自己地说出预言，而其来源绝非基督教的神。在这段时期里，人们对神谕的兴趣已经消退，不过，在异教文化里，神谕等卜卦方式一直相当盛行。因此，保罗可以用读者从前在异教里的行为作警告，说明单单依据身不由己的现象，不足以证明他们是顺服神的。（第 3 节可能是一项假设，就是将出于恶者的话和真正受感而说的话这两个极端，拿来作对比。）

十二 4~11 各式各样的恩赐

保罗强调，恩赐各有不同，但都具功能；因此，拥有某种恩赐的基督徒，并不比拥有另一种恩赐的基督徒更重要，或更不重要。保罗的清单是随意列的，就像许多古代的作者一样。哥林多前书前面曾提到「话语」、「智能」和「知识」的恩赐（十二 8），因此这些词汇一定是指来自神的语言能力和教导（参一 5 的注释）。（有些现代的读者认为，这些词汇是指超自然启示的知识。虽然在哥林多前书内，这些词汇可能不具这样的含义，但是 * 旧约的先知常有这类超自然启示的知识，因此这也可以被视为 * 预言恩赐的一种形式。）

有些术士也想医治人、行奇迹（十二 9~10），但是除了基督教之外，古代没有一个团体内部如此经常出现这类事件。「分辨诸灵」的恩赐，可能在判断是否为真预言时格外有用（参十四 29；约壹四 1）。今天某些异教文化中，还会有人在精神恍惚中发出人不明白的声音，不过古代地中海一带很少有这类现象的证据，也没有像「方言」（受感说出自己不明白的言语——十四 2）、或受感「翻方言」（这个词可以指翻译，或一般性的传达之意）之类的事。

十二 12~26 身上所有肢体都属必要

保罗采用了一个比方，是用来指罗马各省或全宇宙的，在此他用来指 * 教会（如：罗十二 3~5）。曾有庶民（早期罗马的低阶层之民）想要反叛，但贵族门尼纽·亚基帕说服了他们，说他们虽是不太受注意的肢体（就像胃），但却是必要的；上层人士和下层人士的角色不同，但重要性却相同。这个理论其实只是贵胄的一种诡辩，来安抚大众；但是在他之后，其他的作者，尤其是 * 斯多亚派的哲人，便借用了这个比方。斯多亚派说，宇宙就像一个身体，而神的逻格斯，或理性，是指导它的理智或头。保罗在此是指整个身体的合一，并不是要藉此压制某一些人，而是要告诉所有哥林多的基督徒，应当彼此尊重，互相欣赏。单单只有眼睛，或只有脚，是没有用的，而 * 教会里任何一个肢体若离开了其他的基督徒，也是一样。



哥林多异教神庙中的肢体组件

十二 27~31 再论不同的恩赐

十二 27~28 「第一……第二……第三」通常表示等级的区分；前三项之后所列的恩赐，似乎是随意列的。

十二 29~30 古代的犹太人或异教徒，若发现某个团体中的一个人拥有一些这类恩赐，诸如 * 说预言，或行神迹，会认为非常希奇，因为这是极罕见的。译为「* 使徒」的词，可能意为「任命的使者」，只要他们能正确的代表差遣者的心意，就有他的一切权柄为后盾。有些哲人认为自己是神明的使者，而犹太人也常从这个角度来看 * 旧约的先知，不过早期的基督徒敬重这个职分，视为 * 教会里现有的一种职位。（参：弗四 11 的注释。）

十二 31 什么恩赐最大（林前十四 1 亦同），是由身体中其他肢体的需要来决定（十三章）。许多犹太人相信，只有一小撮非常敬虔的人可以行神迹；信徒可以求神赐下对祂子民有用的恩赐，这种概念是前所未闻的。早期基督徒将超自然的事普及化——他们相信，神可以在每个信徒的日常生活中动工。

十三 1~3 没有爱就算不得什么

这一章与希腊罗马文学的一些德行颂相当类似；但是保罗高举这项美德，超越所有其他的德行，却不是根据他的文化而来——因早期基督教的作品中，常以爱作为最高的美德。本章是十二章 31 节与十四章 1 节的 * 离题短文（古代离题是很常见的），它说明如何去衡量哪一项恩赐「更大」。

十三 1 有些犹太古籍写道，天使比较喜欢说希伯来文，但大部分犹太人同意，天使能了解人的语言，主要是因为天使奉派管理不同的国家。保罗或许相信，天使有其语言，和人的语言不一样，若是如此，他的意思便是：「虽然我可以流利的讲任何一种方言……」。

在 * 乔布之约的末了，乔布的女儿在狂喜之中讲出天使话语，因为她们受到感动，想到天上的事；不过这段话究竟是在保罗之前，或是后来在第二世纪时，一位说方言的基督徒所加，还不太清楚。

有些异教崇拜会使用钹（犹太人的崇拜也会），不过，保罗比较的重点应该只是说，钹的声音虽大，但它本身却不能传达什么内容（就像当时的一些 * 修辞学家一样）。哥林多的「铜」相当出名，而在那个时期，户外戏院常以铜器（大多数译本翻为「锣」，并不正确）作为扩音器。

十三 2~3 「移山」似乎是比方，指不可能做到的事（参：可十一 23 的注释；比较：亚四 7）。不过，罗马的读者可能会想到罗马的一则著名的史诗，讲到一位求爱者帝都（Dido）因遭拒绝而自杀，或印第安哲人的自焚，「舍己身叫人焚烧」，无疑是暗指标准的犹太典籍对殉道的说法，有些人甚至自动跳进火中，以免遭人强迫去亵渎神。

十三 4~13 爱是什么

十三 4~7 保罗在此极尽 * 修辞之能来描述爱，是为了要与前面所说哥林多人的态度作对比。参十三章 1~3 节的注释。

十三 8~13 此处与 1~3 节一样，保罗是要表明，爱是比恩赐更大的美德；理由为爱是存到永远的，而恩赐只有暂时的用途。有些 * 旧约的先知预言，在末时，* 圣灵会浇灌下来，随之而来的，是受圣灵感动而讲的话（珥二 28）。但是其他的 * 预言提到，未来世界中所有的子民都会认识神，因此就不需要再有劝勉（耶三十一 33~34）。保罗相信，圣灵恩赐（以及出于人的知识）的时段，只是现今而已，就是耶稣第一次来与第二次来之间（参十三 10、12）。

镜子（十三 12）常是用铜制成；哥林多的铜很出名，以当地产品为喻，或许更能震动哥林多人的心（亦参：林后三 18）。不过，最好的镜子所返照出来的影像，也是不完全的（有些哲人因此用镜子作比喻，来描述人对神性的追求）；出埃及记三十三 11、民数记十二 8、申命记三十四 10，则是较敞开的启示。

十四 1~20 明白的话与听不懂的话

基督徒的恩赐，如 * 预言，乃是神的 * 灵所赐，所以与哥林多前书其他部分（如十一 2~16 妇女蒙头的事）比较起来，此处文化背景的因素较少。可是背景仍能帮助现代读者体会，最初的读者怎样看某些恩赐在他们文化中的作用。

保罗显然并不反对讲方言（十四 5、18），不过他强调，恩赐的价值必须由情境来判断；在集体敬拜的时候，听得懂的话可以造就多人，而听不懂的话语，无论有多少圣灵的感动，只能造就讲的人，除非能翻译出来。灵性的尺度，不是看仪式是否庄严，如罗马的典礼，也不是看气氛是否狂热，如希腊的庆典，而是看是否顾及他人（十三章）。

「方言」一词通常只是指「语言」，但这里很清楚（十四 2、14），受感用这类语言祈祷的人，对该语言并不了解；正如在使徒行传中，这项恩赐预设了超自然的赋予。

十四 1~3 在旧约里，* 预言也具备保罗在此所列的功能：「教导」或建立（以及拆毁，如：耶一 10，在那里，神的话会倾覆列国，也会使其复原）；「劝勉」（exhortation, KJV、NASB, 参「勉励」encouragement, NIV、NRSV、TEV）也可能包括责备在内；所有的旧约先

知，无论多么注重审判，也都会传出「安抚」（consolation, NASB、NRSV）或「安慰」（comfort, NIV、KJV、TEV）与盼望的信息。

十四 4~5 保罗希望所有的人都预言（参：民十一 29），可能并非不切实际；神曾应许，末时到来（根据 * 新约，已由耶稣引进）的时候，要让祂所有的子民都说预言（珥二 28）。如果方言有人翻译，就可以成为圣灵感动的話，对 * 教会有益处。

十四 6~7 若要造就别人，让人听得懂是关键（十四 6~12）。保罗在此提到古代两种主要的乐器：「管」（KJV；不是大部分译本的「横笛」），是一种运用风的乐器，听来像高音箫，常有两根管连到吹口，在宗教和感性音乐中很普遍；「竖琴」是一种弦乐，声音比较和谐，常作歌唱的伴奏乐器。

十四 8~9 「喇叭」或「军号」是呼召军队上战场、行进等用的。号音若不定，会让士兵搞不清要做什么（十四 8）。

十四 10~12 希腊人传统上轻视外族人，以他们为「蛮族」，或「外人」，称他们为「化外人」，因为他们的语言（即：非希腊文）「低一等」；甚至连不认为希腊人特别优异的人，也会将世界分为「希腊人与化外之人」（如：罗一 14），这种分法虽常指种族的不同，但有时也指所用的语言。保罗只是看出，若有人讲话，对方听不懂，彼此就都会认为对方是化外之人（十四 11）。

十四 13~14 据犹太哲人 * 斐罗的描述，所谓神的感动，即是在那段时间里，神附在先知的身上，完全掌管其理性功能。保罗的看法却相反，他认为，先知的感动乃是运用理性的功能（就像翻译一样）；就连方言，就是用人性中非理性的部分来祈祷时，保罗也没有暗示说，理智受制不发挥功能。保罗相信，这两种崇拜的方式，以及人性的这两种部分，都很重要。

用现代的话来说，人性的这两部分可能等于感性与知性，或潜意识与意识。现代有些教会只注重理性，而有些教派则单注重感性，但这两者都不符合保罗的想法；他对崇拜的观点，是要全人都参与。

十四 15 灵恩式的敬拜，即：在 * 圣灵感动下的敬拜，在 * 旧约里有些先知学派也这样做（撒上十 5；参：王下三 15）；后来圣殿里沿用了这类敬拜方式（代上二十五 1~5），以致产生了诗篇中许多的诗章。虽然旧约里没有方言式的敬拜，但一般性的灵恩式敬拜倒是有的。

十四 16~17 罗马官员采用标准的祷文；犹太人的敬拜自由度比较大。此处保罗期待会众自发地祷告，甚至不反对用方言（「用灵」）来祷告，只要有人能翻译。「阿们」是犹太人平常对祝祷的响应，表示赞同。

十四 18~20 在 * 会堂里，祷告的人是在众人面前祈祷，和在私下祈祷不一样；同样，保罗也将私下说方言与在公众当中说作出区分（一万是希腊最大的数目）。虽然

如此，他显然并不禁止在公众面前说方言（十四 39），只要有人翻译便可（十四 28）。

十四 21~25

明白的话与听不懂的话对访客的影响

十四 21 保罗在此是引用以赛亚书二十八 11，该处的上下文是指审判的记号；由于神的子民听不进祂的话，祂便要透过亚述人来对他们说话（参三十三 19；申二十八 49）。（许多犹太教师用「律法」时，是泛指旧约中的事；后来这个词甚至也可指早期的犹太古籍。）

十四 22 有一种看法认为，保罗在此是以方言为审判的记号，使非信徒跌倒（参十四 21）；另一种看法则为，保罗在十四章 22 节是引用哥林多人所讲的话，而在第 23~25 节予以驳斥（参六 12~14）。

十四 23~25 * 预言在古代是人尽皆知的现象，方言则不然（至少类似的事极其罕见）；古人尊重预言，但若他们事先不知道会有人说方言，就一定搞不清楚是怎么回事（参：徒二 13）。或许在不同的场合之下，保罗并不反对一群人同时以灵恩的方式敬拜（如：徒二 4~21），如：只有他们自己人在一处时（参：撒上十 5，十九 20）；不过，哥林多家庭式的 * 教会情况却不是如此。

十四 26~33

守秩序的规定

保罗曾与他们在一起一年半（徒十八 11、18），过去他显然没有告诉他们这些规定，由此可见，这些规定是因哥林多特殊的状况而制订的。若要让崇拜中的每一个人都得益处，所需制订的规定，可能每一种文化、每一个情境都不太一样，但是，让崇拜的人都得益处的原则，却是放诸四海而皆准的。

十四 26 在保罗的时代，* 会堂里的祷告可能比后期更自由一些，但他在此处所倡导的个人参与，是当时其他的崇拜情境所不能及的。不过我们当记住，哥林多的家庭 * 教会可能最多只有五十个人。犹太人的崇拜中常用诗篇（此处保罗可能是指圣经的诗篇，也可能指新写的诗篇），也有教导；然而，启示、方言，和翻方言，则纯粹是基督徒的敬拜特色。

十四 27 古时在听演讲和公众集会时，守秩序是非常重要的，从他们按阶级安排座位便可看出。在 * 爱色尼人的聚会里，要发言必须得着许可，也要按照阶级的顺序。保罗在此没有这么严格，但是他希望在自发性与守秩序之间保持平衡；一件事本身虽好，在公众的集会中并不见得恰当。在 * 旧约里，灵恩式的崇拜并非与按秩序进行的崇拜不能并行（代上二十五 1~5；亦参 * 斐罗对

埃及一个称为特拉普提 (Therapeutae) 的犹太派别崇拜的描述)。

十四 28 「对自己和神说」, 可能意指「只要他和神能听见就可以了」。不过也有可能是指, 方言不单可以用来祷告, 也可以成为神的 * 灵所用的工具, 向一个人的心灵说话(参 * 预言临到的方式, 如: 撒下二十三 2~3; 何一 2; 参: 诗四十六 10, 九十一 14), 不过或许这类言语主要是一种受感的祈祷。

十四 29 大部分旧约的先知显然受过团体的先知训练, 经验丰富的先知, 如塞缪尔, 会督导他们(撒上十九 20; 在伊莱贾和伊莱沙的 * 叙事里, 也有同样的记载)。保罗时代的初期 * 教会中, 没有几位先知是有经验的, 或像塞缪尔一样受到信赖, 因此, 在公众敬拜中, 凡是具有先知恩赐的人, 都要进行测试的工作。测试、检验和翻译预言, 与一般的受感发言, 并不一定无法并存(参: * 柏拉图论受感诗人的话, 以及犹太圣贤用圣经的经文来回应的作法)。

十四 30 古代教师或坐, 或站, 各地的习俗都不相同; 至少在后期时, * 拉比是坐着, 而 * 门徒是站着受教; 读圣经的人会站着。在 * 爱色尼人当中, 大家会轮流发言; 向全会众说话的人通常站着, 而其余的人都坐着。

十四 31 有关「都说预言」, 请参十四章 5 节的注释。* 预言可能有几种功能, 保罗在此再加上「教导」(即: 听众可以从中有学习)。

十四 32 在当时大部分的犹太教导中, 预言多半指完全被 * 圣灵附着; 当事人不敢控制自己的言语。但是, 保罗则认为, 灵感是可以约束的, 而约束自己发言的时间和方式, 与消灭感动是两回事。有关约束自己的灵, 参: 箴言十六 32 和二十五 28。

十四 33 以众 * 教会的作法为理由, 可参: 哥林多前书十一 16 的注释。

十四 34~35 在讲论中插嘴

在谈论教会秩序的时候, 保罗暂时 * 岔离 * 预言和方言的对比, 而提到妇女打断教会崇拜时的教导。除非将保罗的话题解释为跳来跳去——从妇女总要保持安静(34 节), 到提出问题(35a 节), 又回到总要保持安静上(35b 节), 否则, 他所提妇女在教会中当保持安静的原则, 就只是针对她们在第 34a 节所造成的困扰而言。因此, 这里的问题是她们对圣经的无知, 而不是她们的性别。

十四 34 圣经的 * 律法并没有那一处特别要求妇女要静默或顺服, 不过保罗可能是指他在十一章 8~9 节依据创造而来的论证, 或指创世记三 16 咒诅的效应。然而, 他也可能是指一般的「律法」(林前十四 21); 所

以, 他在此可能是指 * 旧约时代妇女一般的顺服地位。若这样解释, 保罗便是在反对哥林多女先知提出的异议, 她们不认为自己应当顺服; 虽然保罗不一定认为妇女在所有的文化里都应当是顺服的, 不过, 妇女在旧约时是顺服的, 由此可见, 在某些文化情境中, 妇女的顺服并不是错事。还有另一种看法, 认为十四章 34~35 节是保罗引用哥林多人的看法, 而他在第 36 节则予以驳斥; 参十四章 22 节的注释。但有人反对此说, 认为第 36 节太弱, 不足以成为十四章 34~35 节的反驳。

十四 35 有充分知识的听众在听讲时提问题, 乃是司空见惯的事, 可是若无知的人提问, 就会被视为鲁莽。按照现代的标准, 古时受过教育的人为数很少(在城市中更少), 而妇女受过圣经及公开辩论训练的人, 则比男人更少得多。保罗并不是要这些未受教育的妇女停止学习(其实, 大部分文化不准她们学习, 才是问题所在。)相反的, 他所提供的, 乃是当日最先进的模式: 她们的丈夫要尊重她们的智力, 私下教导她们。不过, 他希望她们在教会崇拜的教导时间内不要插嘴提问, 因为除非她们有更丰富的学识, 否则这种行径便会造成干扰, 也破坏了教会的秩序。

十四 36~40 对恩赐最后的劝勉

十四 36~38 * 旧约有些先知为神站出来发言, 超过他们的同侪, 如伊莱贾、伊莱沙、塞缪尔等人。在早期 * 教会中, 大部分先知的权柄不及 * 新约所记载的先知亚迦布, 和 * 使徒保罗; 如果在哥林多有先知依据自己能讲预言的能力, 要倡导个人的观点, 保罗更有资格驳斥他们的看法——他称自己在为神说话。

十四 39~40 保罗在此将全章作了总结; 作总结并非不寻常, 尽管并非所有文章都这样写。

十五 1~11 耶稣已经复活

有些哥林多人辩称, 信徒未来不会 * 复活。然而他们不能否定耶稣已经复活, 因为这是一件证据十足的事实, 也是他们信仰的惟一根基。可是保罗指出, 这项事实与信徒未来的复活是密不可分的(十五 12~14)。

十五 1~2 保罗依据标准的辩论技巧, 从大家都同意的前提开始讲; 哥林多人必须同意 * 福音的内容, 那正是他们所皈依的信仰(亦参二 1~5; 加三 2~5)。

十五 3 「我曾领受……又传给你们的」(NRSV) 是学者所谓「传统承继」的用词: 犹太教师会将他们的教导传给学生, 学生又传给自己的学生。学生可能会写笔记,

不过他们最喜欢的方式是念诵而背下来，他们惯于如此学习；背诵是古代教育最主要的特色。第一代的人所承袭的传统一定非常准确；在十五章 3~5 节或十五章 3~7 节中，这种传统甚至可能是逐字传的。耶稣「按圣经所说」为我们的罪死，可能特别是指以赛亚书五十三 4~6、8、11~12。

十五 4 提到埋葬，就肯定了* 复活之后坟墓空了，因为「复活」的定义，便是拥有新的身躯，而没有留下尸体；保罗从巴勒斯坦犹太地得到的数据，对这个名词不会作其他的解释。福音书都提到空坟，保罗却没有，因为对发生在耶稣身上的事，见证人乃是更强的证明（十五 5~8）。「圣经」可能是指好几段经文，如诗篇十六篇和以赛亚书五十三 12。如果「第三天」也是「照圣经所说」，就可能暗指何西阿书六 2，约拿书一 17，或其他经文，不过保罗写这句话，可能只是说，按照犹太人的规矩，耶稣在「见朽坏」（诗十六 10）之前就复活了。

十五 5 虽然在古代法庭中，可能性的论证最为有力，不过目击证人的价值也极高。古代神明或神灵的显现（启示），一般都需要由目击证人来证实，不过这类事已经沉寂许久了。（后期神明的「显现」，常只是指异梦，或神奇的作为。伊流西斯（希腊地名）的 * 神秘入教仪式，会以某种与神明相遇的狂喜为高潮；但保罗在此所描述的则完全不同，是一种具历史性、不请自到、且公开对着众人的启示。）一个受逼迫的信仰，举出像这里的多次启示，以及像十五章 6 节向大众的启示，实在是史无前例。按定义而言，* 复活乃是指具有新的身体；而若基督徒说，他们所看见的只不过是灵，就不至于受逼迫（大部分古代的人相信有鬼魂）；由此观之，他们的宣告是从来没有人做过的。「显现」在古代的用法，可以指异象，也可以指实际的现身（常指神，或天使）；不过，根据所有犹太人对复活的定义，尤其是按巴勒斯坦的传统，就是保罗在此所引用的，他的意思一定是指真实的现身。

「矶法」是「彼得」的 * 亚兰文；有关「十二使徒」，请参：使徒行传一 13 的注释，及使徒行传一 15~26 的导论。

十五 6 保罗提出有些见证人还活着，是要读者亲自去调查他所列举的事实——倘若他们对他说的话有任何怀疑。至于「群众幻觉」的看法，我们可以完全排除，因为在历史上从来没有出现过对一个具体之人的群众幻觉。若是战争，通常只要有一位古代作者讲的话，我们就会接受；其他的历史事件，今天也不会有人要否认；而像这样的证据，就更不用说了。至于有些人认为，这个证据不足以证明复活的历史性，这种看法只显示他们对神的存在或作为，或神对耶稣的高举，有先入为主的立场。

十五 7 「* 众使徒」显然指比「十二使徒」（十五 5）

更大的一个群体；参十二章 29~30 节的注释。

十五 8 「不到期而生」（NASB、NRSV）或「不正常出生」（NIV、TEV）通常是指死胎，或是由于堕胎，或是由于流产。保罗可能把自己和其他的使徒相较（十五 9），而称自己是不成形的；或许他是在痛责自己。这种说法可能指他出生的时间不对（在此不是早产，而是过了时间才产），是在耶稣最早的复活显现都过了之后；有些注释家认为，保罗是从母腹中就蒙拣选的，但因着他逼迫教会，就丧失了神拣选的目的，以致他在重生之前，就像被堕胎的人。

十五 9~11 希腊人不在乎自夸，只要不过分即可；犹太人的敬虔则强调，应当为自己的好处或地位感谢神。犹太教与大部分古代的宗教都相信罪会受到审判；保罗认为，虽然他犯了罪，却仍蒙神高举，完全是因为神的爱使然。

十五 12~19 基督与信徒的复活

十五 12~17 除了* 撒都该人以及少数受希腊观念影响的犹太人之外，大部分巴勒斯坦的犹太人都相信将来会有身体的 * 复活（但十二 2）。耶稣的复活只是该盼望头一步的应验；因此，如果有人否定未来会有复活，就必须也否定耶稣的复活。

保罗的论证是用典型的 * 修辞形式，强迫哥林多人接受所有信徒都将复活，因为他们已经同意他所说耶稣的确已经复活（从客观来说，也别无其他选择——十五 1~11）。犹太教师也常用个案来证明它所假定的原则。

十五 18~19 从这两节可以看出，保罗拒绝希腊式的思想，即：身体不复活，灵魂也可以永存；如果没有复活，就必须接受 * 以彼古罗对死后生命的否定（十五 32）。

典型的希腊思想虽有审判观，但却认为多数人死后的生命像影子一样，在地底下，一开始很恐怖，又不愉快；保罗对复活的认识与它完全是南辕北辙。

保罗可能既相信复活，也相信在复活之前灵魂有居间的存在，正如许多 * 法利赛人的看法。不过，如果神没有为全人预备未来的盼望，像保罗一般的犹太人，就是认为人必须有身体才能存在的人，就会怀疑神究竟有没有为人预备未来的盼望。

十五 20~28 神对历史的计划

十五 20 初熟的果子指是巴勒斯坦开始收成的时候（* 旧约有初熟节，就是五旬节，是众所周知的——利二十

三 15~21)，保证其余部分很快就可以採收了。

十五 21~22 请特别参看：罗马书五 12~21 的注释。保罗在此可能是影射非巴勒斯坦犹太人的一种传统说法（* 斐罗的作品可以为证）——或许有些哥林多信徒也接纳，即创世记一 26~27 所造的理想属灵人，与创世记二 7 所造的自然人亚当是不同的。

十五 23~24 虽然保罗在这里的用语不太明确，但是看来保罗可能像当时许多犹太作者一样，接受一种过渡的 * 弥赛亚时期，存在于现今的世代和来世之间；参：启示录二十章的注释。「初熟的果子」，参：哥林多前书十五 20 的注释。

十五 25 保罗开始讲解诗篇一一〇1，在十五章 27 节他的引用更清楚。

十五 26 许多哲人否认死亡是仇敌，也不为死亡悲痛。犹太作者一般会将死亡描写成仇敌，有时则视之为神所差的使者，不过绝不会带来快乐。保罗视死亡为最后要消灭的仇敌；因此，信徒的 * 复活会是基督 * 国度实现之前的最后一件大事。

十五 27~28 保罗在此的讲法与 * 旧约相同，圣子如同神的总督，祂统管万有，然而自己的角色仍是顺服圣父（诗一一〇1；赛九 6~7；但七 14）。假使保罗是 * 斯多亚派，那么，神「在万有里」（和合本：万物之主）可以指万物都被吸收回归原初之火，成为祂本身的一部分；但犹太作者，就像保罗等人，在用这类词汇的时候，只是指神是创造万有、管辖万有的主宰（德训篇四十三 27）。

十五 29~34 为复活的盼望而受苦

为 * 复活作见证的早期基督徒，宣称他们亲眼目睹耶稣从死里复活，他们对此事极有把握，甚至不怕以殉道来证实这个见证。

十五 29 「为死人受洗」可能指一位基督徒代表某位刚信主而过世的人受洗（可能是殉道，不过并没有数据显示在哥林多曾有严厉的迫害；也可能某人临终前才信，来不及受洗），作为他皈依的象征。

古代犹太教中并没有代替性洗礼的证据，不过他们可能在人过世之后作某些象征的动作。例如：若某人将被处死，犹太教师说，他的死可以赎清他的罪；然而，如果他在被处死之前就过世了，他的棺材上就会放一块石头，象征他被石头打死，因此，他在神面前仍算是受刑的。

不过，「为死人受洗」的说法可能指在埋葬之前清洗死人，这是犹太人的规矩；古代地中海一带的宗教团体督导师的葬仪。这说法也可能是婉转表明，「受洗的目的是为要和已经过世的信徒一同在 * 永生里有

份」，因此，受洗也显示人是必朽坏的。许多古代异教徒想尊荣死者，例如：会在他们的坟前摆食物。无论保罗是指哪一种习俗，从此处看出来他是否同意哥林多人的作法；而即使他不同意，他也可以用这件事作例子来说明。

十五 30 这类持续遭反对的用语，参：诗四十四 22 和一一九 109。

十五 31 从上下文来看，「天天死」（KJV、NASB）是象征的说法，因保罗经常为 * 福音受苦，这样的经历几乎等于殉道。

十五 32 罗马人的娱乐，常是在戏园中看罪犯、战俘，或奴隶被野兽追咬，就像今日北美许多人喜欢看暴力影片或电视（不过，古代的基督徒拒绝参加这类活动，除非他们自己成为受害者）。

以弗所（和哥林多）在过节的时候，常举办罗马式的武士比赛。然而，保罗不太可能曾真的被丢进戏园喂野兽。受害人在被追咬之后，通常不会存活；而保罗既是罗马人，就可以免除这类刑罚。

哲人常运用与这类野兽争斗作比方，保罗在此也许亦是以类似的生动词句，描述他遭到的反对（参：诗二十二 6、12~13、16、20~21 类似的话）。「按人的话说」（和合本：像寻常人），意思是「象征性地」（与大部分的翻译相反；参九 8；罗六 19；加三 15）。

如果保罗没有未来的盼望，他就不会去面对苦难，反而会放纵情欲；一般人认为 * 以彼古罗派哲人存着这种情怀（其实有些扭曲），不过实际上许多希腊和罗马男子，在疯狂的宴会中才会如此。参：以赛亚书二十二 13，和路加福音十二 19。（* 旧约常以中性的态度讲到吃喝〔传道书二 24，五 18~19；参三 12〕，但若离开神，这绝不能满足人的生命——赛二十二 12~14；传十一 7~十二 14；参七 2、14）。

十五 33~34 此处保罗引用了一句流行的箴言，最早据说出自喜剧作家门南德（Menander），不过到保罗的时候已广为流传。希腊罗马的道德家和犹太的智慧教师都常劝诫人，不要与不道德的人为伍（在旧约中，诗一一九 63；箴十三 20，十四 7，二十八 7）。保罗在此或许是指那些不相信未来会有 * 复活的人，他们不像相信神最后审判的人，没有道德的基准可言；有一些相信复活的犹太教师，把不信这教义的人与不道德相连。

十五 35~49 复活身体的特性

古代的犹太教教导，不单灵魂会不朽，身体也会 * 复活；保罗同意此说，不过他对新身体性质的定义，和当代其他人的说法有所不同。

十五 35~38 古代作者常假想与对手辩论，而提出 *

修辞式的反对言论；犹太教师曾列举过像保罗在此提出的问题，视为非信徒对复活教义典型的反对论调。例如，如果有人死在海上，或身体被火烧毁了，怎么办？* 拉比判定，身体可以从颈部的某一个骨头恢复，而那根骨头是不会被毁掉的。

保罗的论证更为合理，不论身体本身还剩下什么，至少旧身体的模样会成为新身体的种子。他用比方来论证，这是标准的论证法，十分有效，后期的拉比也使用「种子」作比方。「蠢人！」（十五 36，和合本：无知的人）是标准的修辞式嘲笑语，对提出无知或不道德问题之人，犹太人和希腊人都会这样说。

十五 39~41 即使在现今的世代，也非所有的身体都是用肉体做成；有些是以荣光做成。天上的形体，有时是指天使，从前的人认为是用火作成。

保罗描述各种不同的荣光，地上的形体和天上的形体各有不同，以此解释 * 复活的身体将带着荣光而来，同时每一个人仍互不相同。所以，旧的身体与新的身体有连续性，也有不连续性。保罗在此的论证可能与现代的天文学并不相符，但保罗并不是在说明天文；他的论证只是要让古人能够明了，而他们对天上形体的观点，与今天大部分的人都不相同。

十五 42~43 许多犹太教师相信，身体复活时的形状与死时的形状一模一样，即使四肢不全，仍然依旧，而到時候才会得医治；这种信念是要证明，旧的身体和新的身体之间有连续性。可是保罗对复活身体的看法，显然完全不一样。

十五 44~45 「自然」或「属血气」的身体，按字面是「魂的」身体，与「灵的」身体相对。保罗并非教导未来的身体是由「灵」形成（不过 * 斯多亚派教导说，灵是一种物质），也没有说现今的身体是由「魂」形成。他乃是说，现今的身体是为要适应时下自然之物，而未来的身体所适应的生命，如今便已由神的 * 灵开始掌管。

保罗在第 45 节是引用创世记二 7，神在那里造了有魂的亚当，一个自然人；可是许多非巴勒斯坦的犹太人认为，创世记一 26~27 是指另外一个理想人，是人类最纯真的形式与模范，而保罗在此可能是利用这种传统讲法。

十五 46~49 * 散居之地的犹太哲人* 斐罗，把创世记第一章那不会朽坏的「天上的人」，与创世记第二章「地上的人」作对比。前者代表理智的理想属灵状态，寻求天上的事；后者为属肉体的人，专注追求世上短暂的事物。哥林多人可能持这种观点，而保罗借用其词汇，来指 * 复活的身体，但把顺序颠倒过来（自然人在先，属灵人在后）。

犹太教师常解释说，亚当的后裔受造就像他一样；他的罪将罪和死带入世界，临到每一个人（参：罗五 12~

21 的注释）。不过他们也常教导说，亚当在犯罪之前拥有无比的荣耀与能力，而这种荣耀与能力在来世时将要恢复。

十五 50~58 复活的盼望

十五 50 「血肉」是指必朽坏之人的常用象征性说法。

十五 51 「睡觉」是通常对死亡的委婉说法。

十五 52 * 旧约先知常用号角的比方，这是用来召集众人准备作战的；此处则指末时神子民最后的聚集，当时犹太人每天的祈祷中也如此祈求（参：赛二十七 13 类似的话）。保罗的比方一定是从耶稣而来（太二十四 31）。

十五 53~54 此处保罗引用以赛亚书二十五 8，那里讲到，末时的时候，即以以色列最终复兴之时，神要胜过死亡。

十五 55 犹太的诠释者常以一个钥字，将不同的经文串在一起；「死亡」与「得胜」出现在以赛亚书二十五 8 与何西阿书十三 14，所以保罗可能将它们都应用在 * 复活上。虽然一段经文的上下文主要是讲审判，它所讲的与以赛亚书二十五 8 的确雷同（除非将它解读成问题）。

十五 56 犹太教师在引用一段经文之后，随即会给予讲解。保罗在此是解释何西阿书十三 14「毒钩」与「得胜」（「能力」）的意思（参十五 55 的注释）。

十五 57~58 在十四章 39~40 节，保罗曾以一段总结来作结束；同样，此处也是一段结尾的劝勉。犹太教常将不信来世与生活不道德相连，而将相信未来的审判与忍耐到底相连，保罗鼓励信徒要持守复活的真理，也要过正直的生活。

十六 1~4 保罗的募款

十六 1~2 「照主所赐的福」来捐献，暗示保罗是在应用申命记十五 14 中照顾穷人的教导（亦参十六 10、17）。在一周的「第一日」聚会，参：使徒行传二十 7 的注释。

十六 3~4 世界各地的犹太人要将每年的圣殿捐缴到耶路撒冷时，会从自己的团体中选派受敬重、可信托的代表，把钱带到耶路撒冷。犹太旅行者常携带授权人的信，这样，所到之处便会受到接待；基督徒似乎沿袭了这项传统。

十六 5~9 保罗的旅行计划

十六 5 从以弗所到哥林多，最容易走的路，是从小亚

细亚的特罗亚坐船渡海，到马其顿的腓立比，再由陆路朝西，最后往南到希腊（正如使徒行传中保罗第二次宣教旅程的路线；参：徒十六7~9）。

十六 6 冬天的时候，海路关闭；如果海路封时保罗仍在哥林多，他就会留在那里直到春天，等待开港。保罗是在春天时写这封信（十六8），因此他期待能和他们同住一段时间（从他到那里，直到下一个春天）。在古代，接待很重要，哥林多人会以接待一位著名的教师为荣（何况是他们 * 教会的创始人）。「差我上我的路」（NASB、NRSV）是指教会要提供保罗旅费。

十六 7~8 保罗提到五旬节，可能意指他想要守这犹太的节日。或许他会留在以弗所过节，以堵住他仇敌的指控（十六9）。

十六 9 「敞开的门」（或「宽大的门」——NASB、NRSV）是象征的说法，指自由的行动或选择；保罗在此是指他的事工。

十六 10~18 推荐与勉励

十六 10~12 有地位的人常会写荐信，凭他们的地位为所推荐的人背书。参：哥林多后书三1的注释。

十六 13 「要作大丈夫」（NASB）通常是指「要勇敢」（NRSV）；这种说法并不一定是指男性，不过由于是指勇敢，而古时多数人都将勇敢与男性相连。

十六 14 早期基督徒的作品以爱为最高的美德（十三章），再三重复讲说；而古代的作者虽常强调德性，却很少提起这点；这乃是基督教的特色。

十六 15~18 保罗在此又推荐另一些人（参十六10~12）。古时信件是由旅人携带，而这些人是要离开保罗，回到哥林多，所以我们大可假定，这封我们所谓的哥林多前书，是由他们带到哥林多的。

十六 19~24 未了的问安

哥林多后书

导论

作者与合一性 几乎所有的学者都同意哥林多后书是保罗所写，但它究竟是一封信，还是几封信的集成，学者的意见却差异甚大。对本书的分隔法，有些建议获得的支持较多；从语气而言，最明显的区分是第一至九章和十至十三章，后者一变而成热烈的辩护。不过，古代的信件收集在一起时，尽管常会除去信头与信尾，可是仍会保留每一封信之间的分别（如：* 西塞罗、* 辛尼加）。把哥林多后书分为两封信，从解读证据而言虽有可能，但是想要把它分开的人必须提出证明，而主张其合一性的人却无此需要。

背景状况 学者们对 * 新约某些书卷的背景争议极大，哥林多后书即是其中之一。若要重塑当年的问题为何，则牵涉到全书的合一性。所有的人都同意，保罗是针对反对他的人带来的紧张情势而写——至少十至十三章是如此；

十六 19 哥林多人认识亚居拉和百基拉，他们是从那里搬到以弗所的（徒十八2~3、18、24~27）。

* 教会是在家中聚会，正如许多异教的团体一样；这是基于方便、经济，甚至安全的考虑。



面向海景的特罗亚浴场遗迹

十六 20 信件常以问安结束，因为邮件的来往很不容易，所以每逢送出信件的时候，一定会包括请安在内。家人和密友用亲嘴作为表达爱的方式（如：撒上二十41）；见：罗马书十六16的注释。

十六 21 许多信件是由书记或文士作记录，作者在信尾签名。签名使信生效，和今天一样。

十六 22 古代的人，包括犹太人在内，常用咒诅与祝福对立。「马兰那撒」（Marana tha, TEV）是 * 亚兰文的祷告，「来罢，我们的主。」哥林多人会知道这句话的意思，显示这句始于早期巴勒斯坦叙利亚教会的话，已经成为带到各地的传统，承认耶稣即是「主」，而且祂会再来（参：启二十二20）。（因此，基督徒描述祂的临到，就像犹太典籍描述神要来审判一样。）

十六 23~24 希腊信件常包括问安语 *chairein*，「安好」；保罗常把这个字改成 *charis*，「恩惠」。

至于反对者究竟是怎样的人，看法则有差异。诺斯底派（虽然在保罗之后半个世纪，完整的 * 诺斯底主义才开始出现在各种文献里）、巴勒斯坦的犹太基督徒、非巴勒斯坦的犹太基督徒等人，都曾被提出来作反对保罗的人。保罗在十一章 22 节提到他们是亚伯拉罕的后代，至少澄清他们是犹太人，不过这并不意味着此分争纯粹是犹太人的问题。分争似乎是因对工作的观点不同而引起，并不是一般所谓的神学问题：保罗以仆人的模样在他们当中劳苦工作，而指控他的人自视甚高，比较类似古代以高阶层人士作领导人的想法，与保罗的观点并不相同。

目的 保罗想重新建立他带领信主之人对他的信心，以及亲密的关系。因此他写了一封自我推荐的信，这是一种特殊的荐信形式，在面对指控的时候非常需要。第十至十三章是对哥林多人提出的反讽性自我辩解。这封书信包含了古代书信体的几种要素：责备、安慰和（最重要的）友情。另一个关注焦点，则是保罗为耶路撒冷的穷人向哥林多基督徒要求捐款的事（八至九章）。后来到哥林多而反对保罗、想取代他的宣教士，会为自己募款，但他却从来没有这样做；可是这点却触怒了会众中的上层人士，他们认为，会众应当付费用给教师，而教师不应当藉做粗工来过日子（富有的人瞧不起工匠）。

注释书 许多书颇有帮助，以下几本特别有价值：C. K. Barrett, A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, HNTC 8 (New York: Harper & Row, 1973); F. F. Bruce, 1 and 2 Corinthians, NCB (1971; reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980)。较详尽的作品有，Victor Paul Furnish, II Corinthians, AB 32 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1984); Ralph P. Martin, 2 Corinthians, WBC 40 (Waco, Tex.: Word, 1986)，高程度的学生会用得着。更深入研讨细节的作品有，John T. Fitzgerald, Cracks in an Earthen Vessel, SBLDS 99 (Atlanta: Scholars, 1988)，这本书是最有用的作品之一（本书用到他的一些看法）；H. D. Betz, 2 Corinthians 8-9, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1985)，对第八、九章中许多要点也很有帮助；亦可参 Peter Marshall, Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians (Tübingen, Germany: J. C. B. Mohr, 1987)。



哥林多的草场嵌图



幸运女神头戴第一世纪的哥林多城墙作冠冕

— 1~7 开头的问安

— 1~2 保罗一开头是采用标准的书信格式；参：新约书信的导论，和罗马书一 1~7。

— 3 古代若所写的信较长，通常会有一段祈祷词，或向某位神祇献上感谢（保罗的长信几乎皆是如此）。犹太人的祷告最常见的一种形式，便是以「颂赞归于神，祂……」之类的祝祷或赞美为开头，这是因神的作为而归荣耀给祂的作法。一般 * 会堂的祷告称神为「怜悯的父」（如 TEV 此处的翻译），意思便是「发怜悯的父（和合本：发慈悲）」（参：「富同情心的父」，NIV）。

— 4 神最后是藉 * 弥赛亚的临到来安慰祂的百姓（如：

赛四十 1，四十九 13），不过当他们在今世遇到艰难时，神也会安慰他们（如：诗九十四 19）。患难能教导人如何对待别人，这项原则根源于 * 旧约（出二十三 9）。保罗在这一节里所得到特别的安慰，是看见提多安好，并带来哥林多人的好消息（林后七 4、6~7、13；参二 2~3）。

— 5 有些犹太人讲到「弥赛亚的产难」，是指末世之前神的子民将经历的一段苦难，注释家自然会以这样的观点来解读「我们有份于基督的许多患难」（TEV）（保罗在八 22~23 似乎也是指这个意思）。但是这里的含义不只如此。犹太人也相信，他们全体同尝了从前之人的经历。他们在亚伯拉罕里面同蒙拣选，与他们的祖先在出埃及时一同蒙救贖……等。保罗相信，跟随耶稣的

人在祂的十字架里有份，而且关系更为亲密，因祂的 * 灵住在他们里面。

希腊哲学家常教导说，人要漠视痛苦；保罗则教导，痛苦乃是让人更加信赖神的帮助。

— 6~7 在希腊罗马的传统中，圣徒忍受从神而来的苦难，他们的德行就能成为榜样，帮助别人。保罗认为，在神托付给他和其他基督见证人的工作上，哥林多人也有份；他们是借着祈祷（一 11）来分尝保罗的苦难与得胜。这种合为一体的经历，或许可以找到其他的例子，但是非常罕见；而实际上，哥林多人对保罗工作的支持程度，或许及不上他的期望（十~十三章）。古代书信的一种标准模式是「安慰信」；保罗或许希望在本信中表达安慰（二 7），因为他曾经写过一封令他们难过的信（二 4，七 7~13）。

— 8~11 保罗的患难

演说与书信常会有一段简短的 * 叙事段落（一 8~二 13），一般是在前言之后，解释该次演说或书信的前因后果。

— 8 「亚西亚」是罗马的一省，现今的西土耳其，首府为以弗所，保罗这个时期的宣教以该城为总部（林前十六 8）。有些学者认为，保罗这时候是被关在以弗所的监狱中，不过他可能只是指在那里长期遭到的反对，而其高潮则为使徒行传十九 23~41 所记载的暴动。

— 9~10 「带着死罪」或「我们内心判断必死无疑」（NASB）可能是象征性的说法，指一个判死刑的人，在赴十架刑场时，身上带着死刑的罪名；至少这是指保罗已经接受了殉道的呼召，这是耶稣对所有跟随者发出的要求（可八 34~38）。犹太人每天在祷告中都颂赞神的能力，说祂「有大能使死人复活」。保罗不单有殉道的心志，也预尝了 * 复活的能力，因他曾在死亡边缘得以逃脱；早期基督徒都读 * 旧约，故自然会有这类预期式的想法，因知道神从前在历史上曾施行拯救，而其高峰便是耶稣的救贖。

— 11 哥林多基督徒的祈祷能够影响保罗的工作，而透过他的事工，神的荣耀至终会得着彰显，这乃是他的目标，而这目标的前提，便是绝对相信神正在世界上工作。古代许多异教徒试图以献祭和祭物来交换恩惠，这里却与此无关。保罗的信心与委身的深度，按照犹太人的标准可算是非常敬虔。

— 12~22 保罗不去的理由

古代接待旅客十分重要，而若能招待有名的上宾，更是荣幸。保罗没有前去，看来好像未遵照诺言——如此便有损他的名声和正直，同时似乎也藐视了他们接待的心意。* 修辞学家（受过训的演说家）建议，在提出较严肃的指责（十至十三章）之前，必须要先自我辩护，以除去听众对自己可能怀有的负面态度。

— 12~14 古代许多信件是以称赞或责备为要点；道德学家一方面会责备学生，一方面也会鼓励他们。在讲演或书信的开头先说赞誉的话也很常见，这能帮助听众更愿接纳演说或书信的内容。古代作者有时会很委婉的赞许自己（如，* 蒲鲁他克的「如何自我称赞而不惹起反感」），但是保罗所夸的（一 12a, NIV）乃是他的门徒。在当时，无论是否遭人攻击，道德学家一般都会为自己的动机辩护，因为有太多人口是心非；但如果第十至十三章是哥林多后书的一部分（参导论），那么保罗在此便已经是在向反对他的人提出辩护。

— 15 这一节的意思是，保罗曾经去过哥林多一次，而他曾经想要再回去，在灵性上帮助他们。富有的施主把礼物分赐给缺乏的人，会受到极大的赞扬；而保罗确信，他可以分赐他们属灵的好处，这是实言，并非夸口。不过他不像属世的施主（或第十至十三章中的反对者），他一点都不会要求人的吹捧（一 24）。

— 16 从亚西亚的特罗亚（一 8），可以搭船到马其顿，然后再由陆路到哥林多，保罗从前曾这样走过（徒十六 11~12），他也打算再走这条路（林前十六 5），最后他终于这样做了（徒二十一 1~3）。

— 17 保罗不能兑现他曾经表达过的意愿。而如他在一章 23 节所说，他决定不在哥林多停留，是要「宽容」他们；而他差派提多送去一封严厉的信（一 23~二 11，七 7~12）。后来提多没有照原先的约定，到特罗亚与他们会合，保罗便为他十分担心（因为古时旅行相当危险），于是往马其顿而去（二 12~13）。在那里，保罗终于与提多会面，从他得知了哥林多人的好消息（七 5~16）。

— 18~20 * 离题是古代写作时常见的事，保罗在此离题（一 18~22），向他们保证，他不去，是有很好的理由；他乃是神的代表，一定会信守诺言，而他所传的 * 福音也同样是诚信的。「阿们」乃是祷告结束时正面的肯定语，而基督成为那真正诚信之神在圣经里所有应许的「阿们」与「是的」。

— 21 译为「站立得稳」（NIV）或「建立」（NASB、NRSV）或「确认」（和合本：坚固）的字，是商业用语，确认一宗买卖；因此它与第 22 节的「付头款」有关（「付订金」，NIV；和合本：作凭据）。

在 * 旧约里，「膏」是将橄榄油倒在人的头上，证实神已经将那人分别出来，作祂的工（作君王、祭司等）；保罗在此是用来作比喻。一章 21 节和一章 22 节都显示，

神可为保罗的正直作证。

一 22 文件和商品的瓶子都会用蜡封住，表明外人不能去动。文件卷成捆，绑着的绳子浇上热蜡，作见证人的印章盖在其上，干后即成封蜡。保罗的意思是，神可为他与他的同工所做的工作见证（参三 2~3）。犹太教一般会将 * 圣灵与末世相连（如：结三十九 28~29；珥二 28）；保罗说，他们目前已有圣灵作为「头款」（「凭据」，NASB；「订金」，NIV；「第一笔分期付款」，NRSV），先尝到来世的滋味。

一 23~二 13

保罗迟去是为宽容他们

保罗改变心意，自己不去，只派提多带一封信去，是为了让他们不致受到他严厉的对待（林前四 21）。

一 23~24 社会上地位较高的人常对属下很高傲，并期待他们阿谀奉承，甚至摇尾乞怜。保罗和世上权贵（以及十至十三章反对他之人）的模式截然不同，他视所带领信主的人为他的同工。

二 1~4 保罗的信显示对犯罪者给予严厉的管教（二 5~10）。这位犯罪者与哥林多前书 5 1~5 是否为同一人，学者的意见不同；无论如何，保罗在哥林多前书之后曾又写一封信，要哥林多人管教他（就是差提多送去的这封）。此信很可能已经遗失。有些学者认为，这封介于哥林多前书和后书之间的信，就是哥林多后书十至十三章，他们相信，这部分原来属于另一封信。可是这一段没有提到特定的犯罪者，因此极有可能中间的那封信已经遗失。若哥林多人把这封信搞丢了，没有人会怪他们。

二 5~7 「众人」无疑是称整个信众的说法（如 * 死海古卷）。* 法利赛式犹太教也强调要接纳 * 悔改的犯罪者。不过，按死海古卷看来，有些团体定下一段惩罚的时间，然后悔改者才能完全回到团体当中，而按罗马和希腊的法律，既定了案就必须执行。哥林多的基督徒可能因此不知道当怎样对待那位悔改的人。

二 8 「确认」（KJV；「重新肯定」，NASB、NIV、NRSV）是法律上常用的一个词，指确认宣判；此处反倒要哥林多人确认他们的爱。

二 9~11 落入 * 撒但的「阴谋」（KJV；「诡计」，NASB、NIV）可能指让受管教的人在 * 悔改之后仍留在撒但的手中（参：林前五 5）。犹太教对撒但最基本的信念为，牠是说谎者，而且善于伪装。

二 12 但是保罗从提多得到好消息，知道他们肯合作，而且那人已经悔改（二 12~13，七 5~16）。特罗亚即是亚历山太特罗亚，为亚西亚的海港，在那里可搭船往马其顿，再步行或乘船到哥林多。「敞开的门」意指自由传道（参：林前十六 9 的注释）；保罗在特罗亚停留

了相当一段时间，甚至在那里留下一些东西（提后四 13）。

二 13 保罗与提多可能沿路经各 * 教会时，会互相打听行踪，正如犹太人在旅行的时候，会向当地犹太人团体打听自己亲人的下落。

二 14~17

基督得胜的见证人

* 离题是古代书信常见的笔法。保罗在此离题，为他工作的诚信辩护（这是希腊罗马道德家常谈的题目），直到七章 4 节为止。

有人认为二章 14 节至七章 4 节并不是离题，而是另一封信，被无意插入保罗的一封信中，但这看法并不可取，因为最早的书信是写在书卷上（抄本乃是后来的事），排除了偶尔插入的可能性。这一段若视为自然的离题，比另一封信更为合情合理。

二 14~16 罗马的征服者会领着蒙羞的战俘作「胜利游行」。基督也已经得胜，如今正带领相信祂的人，有如祂的战俘（此比喻和作基督的奴仆类似）；参：诗篇六十八 18，用于以弗所书四 8。

罗马议会一般会下令，在胜利游行之前先要群众举行感谢的盛会，让胜利者大得荣光，而失败者大受羞辱。可是在保罗的比喻中，被基督俘虏的基督徒却满有荣光（参：林前四 9 等），而作为战俘的他，乃是在献上感谢！

* 旧约和古代世界其他地方，献祭时都要焚香，以盖住烧肉的臭味，罗马胜利游行中亦相仿。（德训篇二十四 15 描述智慧有如馨香的「香气」；保罗和为耶稣基督作见证的人在此扮演了该书中归与智慧的角色，不过他在此不太像要暗指该书；此比喻乃是出乎自然），承认自己的不足（出三 11），和神的全备性（出三 14；参：林后三 5），在旧约中有先例。

二 17 专业的演讲者常受到指责，说他们为利益而更改真理（就像商人为赚钱而将杂质掺入货品）。在某些团体中，哲学家也受到类似的责难，因为他们大多是靠教导维生，而 * 犬儒派人士则以乞讨过活。一般大众常会认为，游走各地的教师和圣哲乃是要嘴皮的人，因为这种人为数不少。所以许多哲学家和道德家认为，必须要否定这种指控，保罗在这里正是如此。

三 1~6

来自神的推荐

三 1 犹太人出外旅行常会带着推荐信，表明犹太家主可以信任他们，招待他们住宿。在希腊罗马社会，高阶层的 * 庇护人会写信，推荐他们的属下；这类推荐信

自然胜过自我举荐。一位受人信任的人，便可以为别人写信（徒十五 25~27，十八 27；林前十六 3），而差派者也可以用这类信件授权给使者（徒九 2）。当有必要为自己辩护，或讲明道理时，自我举荐被视为是可接受的（参五 12 的注释）。

三 2~3 最早的 * 律法是神用指头写在石版上的（出三十一 18；申五 22），但先知应许神要赐下新的律法（赛二 3），是写在心版上（耶三十一 31~34），而这正是律法的本意（申三十 6、11~14）。以西结预言说，神会将祂子民的硬心——就是石心——挪去，将祂的话写在柔软的肉心上，这是 * 圣灵要做的工作（结十一 19~20，三十六 26~27）。* 旧约先知会以自己的蒙召作为权柄的来源，而有些希腊哲学家为了要将自己与耍嘴皮的人（二 17）分别出来，也声称他们的话来自神明，不仅是出于人而已。

三 4~5 巴勒斯坦以外的犹太人有时候提到神，说祂是充充足足的一位。

三 6 希腊罗马的合法学者将律法的字句和含义作区分。犹太教师有时对律法每个字母的细节都非常留意，这种作法可能与此处关系更密切；因此，字句是指写成之律法，因它对道德过犯只是宣布死刑，所以是「叫人死」。然而，* 圣灵将律法的道德写在神子民的心上，这是出于神的恩赐（结三十六 26~27）。

三 7~18 两个约的荣光

罗马帝国内凡了解犹太教的人都知道，摩西是犹太人重要的领袖；许多人认为他是「神人」，就像古代的英雄，从神那里得到特别的能力。可是在基督里所启示出来的荣光，比所启示给摩西的更大——较为奥妙；因此，像保罗之类的 * 使徒，从某个角度而言，超越了摩西。此处保罗是在响应哥林多人的批评（可能是由十一章 13 节那位高傲的反对者所提出的）；保罗比摩西更伟大——但原因乃是他传讲的信息比摩西的信息更伟大。如果反对他的人以摩西作为权威（参十一 22），保罗在此显然令他们站不住脚。

三 7 摩西瞻仰神的荣耀之后，回来时皮肤放光，以致百姓都怕他（出三十四 29~30、35）。犹太传统将这个 * 叙事大为夸张，因此保罗的读者可能听过有关这段话另外的说法，不过他们能够了解，他的说明乃是按照 * 七十士译本的出埃及记。

三 8 先知们曾将新约与旧约作比较，而夸赞新约（耶三十一 31~34），并提到 * 圣灵和 * 律法的内心化，视为理想状况（结三十六 26~27）。所以没有人能否定，人心中的圣灵要比人眼前的律法书更好。

三 9~11 保罗按照犹太人 qal vahomer 「岂不更好」

的原则来辩论：倘若在石版上的律法已经显示极大的荣光，那么圣灵的律荣光岂不是更加大了？

三 12 保罗在本书的这一段中，继续解释他的信心（四 1、16）。道德家和其他演说者常会用到他在这里所说的「大胆」（NASB、NRSV）一字，来说明他们乃是直话直说；藉此他们声明，他们不是像煽动者，为得群众支持而讲谄媚的话，他们讲话不顾群众的反应如何。

三 13 摩西的荣光必须遮掩，保罗的话语却是敞开的（12 节）；那个荣光最终会消失，保罗信息的荣光却不然，是透过 * 圣灵所启示，会常住在信徒心中。在保罗的时代，犹太男人不会蒙头，除非他们受到羞辱，或感到哀恸。

三 14 摩西的律法在 * 会堂中经常诵读。惟有那在基督里的新约，才能将荣光公开启示出来，因圣灵会将它放在人心中。犹太人一般相信，将来圣灵会临到（与现今世上缺乏圣灵的现象成对比）。

三 15~16 保罗说，律法内的全备荣光，人并无法听见（从摩西以来，人的本性并未改变），除非他转向基督（三 14、16），才有律法写在心版上（耶三十一 31~34）。同样，摩西既与神关系亲密，他本人就不需要帕子（出三十四 34）。

三 17 保罗是采用标准的犹太诠释法，将律法头一次赐下时的人物，与新约中的人物作对照：这段经文论摩西时所讲的「主」，与今日的「* 圣灵」可互相对照。

三 18 希腊人有许多故事讲到人「改变形像」或「转化」，但希腊哲学家讲到，可藉由默想神的事而朝神性变化。* 死海古卷讲到义人反映出神的荣光。虽然保罗可能是借用这类和文化有关的比喻向读者说明（扣除其中神化的说法），不过他所用比喻的基础，只是摩西曾反映出神的荣光，就如此段上下文所示。凡在新约之下的人，对神荣光的看见，比摩西更加清楚（出三十三 20）；因此，他们就像摩西一样，也被改变，因着圣灵而能反映出神的荣光。有关「镜子」（NASB、NRSV），请参：哥林多前书十三 12 的注释。

四 1~6 神荣光的真正使者

四 1~2 商人有时会「换假」（参 NASB 此处），把便宜的东西混入，以蒙骗顾客；哲学家常指控专业演说家行径也类似，因为他们关心演讲的技巧过于内容的正确。保罗和优秀的希腊罗马教师一样，否定这样的指控能用在他本人和他的同工身上。

四 3~4 保罗继续他在三章 1~18 节所作的说明：对有些人，福音乃是蒙上帕子的（三 13）；基督是神荣耀完全的启示（参三 18）。如此一来，基督便符合了犹太传统所赋予「智慧」的地位——具先存性与神性。有些犹

太教师没有刻意指 * 撒但为「今世的神」(NIV)，不过大部分教师承认，万国(除了他们之外所有的人)都被撒但属下的灵界势力所掌控。

四 5 在希腊罗马世界中，高官的奴仆有时比大多数自由人更有尊荣，能动用的财富更多。保罗称自己是「基督的奴仆」(如：罗一 1)，这乃是尊贵的头衔，就像 * 旧约称先知为「神的仆人」。可是保罗在此用雇用的仆人为比喻：耶稣将他借给他们，为耶稣而服事他们。像保罗一般的道德教师，随时都要准备驳斥一些哲学家的指控，说他们在自我吹嘘，保罗在此似乎是在否定这样的指控。

四 6 在头一次创造的时候，神说有光就有了光(创一 3)；同样，祂可以使祂荣耀的光照在人心中，就是那些比摩西看见更大荣光——那在基督里的荣光——之人。在各种犹太典籍中，创世记一 3 的「光」，可代表神的律法、义，或神本身；参：约翰福音一 4 的注释。

四 7~18

肉体毁坏，荣光长存

耶稣见证人的信息比摩西的信息更伟大，因为摩西的荣光会消退，而 * 律法可能会遭忽略，但是神的荣耀会藉耶稣的见证人传下去，即使他们过世也不消逝。

四 7 许多希腊作者认为，哲学家能安于苦难，便是具特殊能力的表现。哲学家固然常被高举为强者，不受试探所动，但保罗提醒读者，他的能力惟独从神而来。

「属土的」或「泥」瓶，与铜作的相反，很容易被丢掉，因为泥土到处都是，这种容器很便宜，可随用随丢，一旦破了，或沾染了不洁，就会被弃置；若将宝贝放在里面，会是很奇怪的事。有些希腊作者将身体描写成灵魂的容器，但对保罗而言，成对比的不是身体与灵魂，而是人性与神。

四 8~9 * 斯多亚派哲学家常会将他们所受的苦列出来，显示他们委身于随遇而安的生活，坚忍不拔，以作为其他人的榜样。因此，他们无论遇到疾病、艰难、死亡等等，都能安然自处。犹太人常以过去的先知与殉道者作为坚忍的榜样。

四 10~12 有关保罗预尝基督之死与 * 复活，请参一章 9~10 节的注释；此处的荣耀乃是基督借着 * 圣灵活在保罗和其他信徒的里面，从上下文便可看出。保罗所谓「身上带着」耶稣的死，一般是用来指护棺者，意指保罗不单传扬耶稣的死，也因着每天面对逼迫，而随身带着耶稣的死。他所用来讲耶稣的「死」之字，包括一个已死或快死之人发出的臭味与腐败；因此保罗是用非常生动的话来描述他如何参与基督的苦难。

四 13 保罗在此提出诗篇一一六 10 的一种译法，是最常见的 * 七十士译本(旧约的希腊文译本)校订本的

用法。犹太教师接受依据极短词组所作的论证，而保罗引用此句话，是要设定一项原则，来解释为什么他大胆宣扬基督，不因反对而气馁。

四 14 犹太教相信末世会有 * 复活，那时每个人都会复起，到神面前接受审判(参五 10)。有些哥林多人虽然承认基督曾经复活，但是对未来的复活与审判却存疑，尤其不相信身体的复活；这种概念是希腊思想所没有的(参：林前十五的注释)。

四 15 * 旧约曾预言，在末时，* 外邦人也会感谢神，而保罗热切渴望看见这个 * 预言在他的时代中便实现(一 11)。

四 16 有些希腊思想家(以及少数希腊化的犹太人作家)跟随 * 柏拉图，把身体的分解与灵魂的存续区分开来。* 斯多亚派圣人强调，能带来影响的是内在的选择，而非外在的环境。保罗尽量采用哥林多人的希腊用语，这位宣教士试图用他们自己的话来说服他们，预尝之复活的荣耀甚至已显在预尝的死之中(参四 7~12 的注释)。

四 17~18 柏拉图以及其后的许多哲学家都将今世的短暂与永恒作对比，这是正确的。到了保罗的时代，许多柏拉图派认为，有关身体的事很沉重，把灵魂拖累住，但是灵魂乃是轻的；一旦身体死后，它就自由，会升到纯净的高天，就是它的源起之处。保罗在此将这比喻颠倒过来，但也许一方面他乃是在用文字游戏，少数精通希伯来文的犹太读者可能会看得出来：「荣耀」与「重量、沉重」乃是同一个希伯来字。

柏拉图相信，理念的世界是真实而不改变的世界，但属感官、短暂、且会改变的世界，只是影子世界。保罗并未否定可见世界的真实性，但是却同意说，它是会腐朽的，而那看不见的世界才是永恒的。不过，他在作此声明之时，仍然是在比较自己的事工与摩西的事工：他所教导的，不是外面刻在石头上的律法，而是 * 圣灵将律法写在那「里面的人」(三~四章)。

五 1~10

现今与未来的生命

* 法利赛人接受灵魂的不朽与未来身体的 * 复活，而许多犹太作者描述死后在天堂的经历，是预尝复活之后乐园中的滋味。保罗与现今的一些读者不同，他接受死后灵魂的持续，以及身体的复活，感到毫无困难。

凡认为保罗在写完哥林多前书十五章之后观点有所改变的人，应当将腓立比书一 21~23 与腓立比书三 20~21 拿来比较，保罗在那里写到这两种看法，而这两部则被公认是属同一封信。

在义人的灵魂能长存方面，保罗和他的希腊读者可说见解略同(四 16~18)，不过他很快就将他们带回那未来的盼望，就是这观点的基础。保罗与希腊的圣哲一

样，能坦然面对死亡；但与他们不同的是，他存着身体复活的盼望。

五 1 希腊作者描写身体有如器皿、房屋、帐棚，亦常将其比作坟墓；保罗则说，未来会有更美好的身体。

五 2~4 「叹息」可能暗指出埃及记二 23（* 七十士译本用同一个字）；也可能与产痛有关（罗八 22~23），由一些犹太教导看来，* 复活之前会有一段受苦的时期，被描述为生产之苦。无论如何，叹息乃是陷在痛苦中的表现。

保罗在此所期盼的，并不是死亡（而希腊人视身体为坟墓的看法，有时甚至让人认为，倘若活得太艰辛，自杀便是可以接受的），而是复活，那时他会得着一个新的身体。希腊人常裸体运动，但所有犹太人——除了那些附从希腊习俗的人之外——都视当众裸裎是极恐怖的事。因此，对保罗而言，「赤身」乃是比喻极不好的情况。

五 5 译为「保证物」（NASB）或「抵押品」（NIV；和合本：「凭据」）的字，是商业用语，指「头款」，分期付款的第一笔。旧约（如：赛四十四 3；结三十九 29）和早期犹太教都将 * 圣灵的浇灌与来世相连，因此现今哥林多人对圣灵的经历，乃是未来 * 复活生命的先尝，「保证」（参 NRSV、TEV）它必将实现（一 22）。

五 6~9 犹太典籍提到，义人死后在天上，正预享一些未来的荣耀，同时等候复活。虽然这种光景不如复活（五 4），但至少已经终止了现今的劳苦——以及保罗日日死式的殉道生涯（四 8~10）。

五 10 哥林多人知道，保罗曾经被带到他们省长的「审判台」前（徒十八 12），但是保罗在此所指的，则是标准的 * 旧约与犹太人审判之日的比方，神的宝座为其最终的审判席。保罗强调身体所行的要遭到审判，再度显明，他反对希腊人贬抑身体的观念丝毫不放松；他已经在哥林多前书六 12~14 驳斥过这个概念。

五 11~19

保罗劝人与神和好的事工

五 11 「敬畏主」是犹太经典中行义的一般动机，常与神会审判的认知相连（五 10）。

五 12 在古代文化中，自荐常会惹人嫌恶（见三 1；又参：箴二十五 27，二十七 2）；若要这样做，必须有充分的理由，例如：为自己辩护，或为了让与自己认同的一群人感到有光彩。保罗此处采用四章 16~18 节内在外在的对比，来反击他高傲的对手。

五 13 希腊圣哲常指称，别人认为他们的生活方式是「颠狂」（TEV；这是「自我失控」（KJV、NASB、NRSV）的标准含义），但他们则认为，自己才真正合理（亦参：所罗门智慧书五 4）；同样，有神秘经历的人也常用这

类词汇来描述自己的经验。保罗将自己向哥林多人的举止，与他在神面前的举止作一对比，可能是取自摩西在出埃及记三十四 33~34 的作法（见：林后三 7~18 的注释）；如果他认为自己的经历对他们有帮助，一定会更清楚讲明他与神相交的经验（参十二 1~7 的注释；参：林前十四 18~19）。

五 14~15 保罗在此是指，凡是在基督里的人都有份于祂的死和 * 复活，因此可以在事工中预尝其滋味；见四章 10~12 节的注释。

五 16~17 新人的内心已经有份于基督的复活，其重要性大过这眼所能见而会腐朽的外在躯壳（参四 16~18 的注释）。犹太人将「新造」一词用来指不同的东西。

（例如：在后期 * 拉比经文里，凡带领人* 皈依者，会被视为创造了那位皈依者；新年既是一种新的开始，也有此意，因为罪不久之后就会在赎罪日中得到洁除。）但是在诸如 * 禧年书、* 死海古卷等早期的经典中，「新造」的用法乃是特指未来的世界。

这是「新造」一词最明确的应用，因为它是论及 * 旧约中所提到将来世界中的生活（赛六十五 16~18）。对保罗而言，* 弥赛亚耶稣既已经来到，信徒便已经开始参与在未来世界的 * 复活生命中（参四 10~12 的注释）。

五 18~19 保罗讲到「我们」有「劝人与他和好的职分」，是指他自己和他的同工，而不是指哥林多人现在的情形（五 20）。保罗在此的文笔风格，能与希腊读者发生关联：希腊演说家常谈「和谐」的主题，劝人要和好、团结。译为「和好」的字，特别指人与人之间的关系；但是在此，就像在* 旧约中一样，人与神的和好必须以* 悔改和血祭（此处则为基督的死）为前提。

五 20~六 10

基督受苦使者的请求

在陈明他和他的同工都是基督的代表之后，保罗再度要求哥林多的基督徒，透过与他和好来与神和好（七 2；参：太十 40）；由对待使者的态度，可反应出对差遣者的态度。

五 20 「使者」是一个国家在另一个国家的代表，在当时是指皇帝派到东方的特使。这个比喻符合「* 使徒」奉差传信息者的身分（见：林前十二 29~30 的注释），与旧约中的先知无异（出七 1）。先知传递的信息，常为律法式的合约，或采用宗主国（最大的）帕特使向藩属之王（受庇护者）传达信息之用语。此处的上下文为劝人与神和好，身为使者的保罗，要求哥林多人与作王的神谋和；对得罪皇帝而不反悔的受庇护国，皇帝一般都会予以惩罚，因此这类警告无人敢轻忽。

五 21 保罗的意思是，基督在十字架承担罪的刑罚时，

就成了罪的代表，而保罗和他的同工在传扬祂的信息时，就成了义的代表。这一节延伸了五章 20 节中代表的概念。

六 1~2 保罗引用以赛亚书四十九 8，其上下文是 * 弥赛亚的救赎，而保罗说，在基督里这时刻已经临到（五 17）。他的论证与读者也很有关系：希腊圣哲常讨论，何时发言才为合宜，尤其是谈及和好（团结、和谐；见五 18~19 的注释）的大胆言论。

六 3 「不得罪人」（KJV），对担任公职，或言行举止会影响所属团体之名声的人而言，是非常重要的；这是古代政治理论家、演说家和小宗教团体常讨论的话题。这里的「职分」是指和好的职分（五 18）。

六 4~5 哲学家常将他们遇到的困难列出，有时会以三个一组的方式来写，正如保罗在这里的写法；这些困难表可证实他们对随遇而安的委身，由此可显出他们所传话语的真诚。保罗的话有些基本上是同义词；就古代的 * 修辞风格而言，重复是为加深印象。

六 6~7 哲学家也常以德行表来描绘自己，使自己的生活成为读者的榜样。由于到处都有招摇撞骗之士，真正的教师必须强调自己的动机纯正，并且行止都是根据自己对真实的知识。保罗在此的自卫足以让希腊读者印象深刻，他会认为保罗与他们文化的讲话规矩脱节（见：林前二）。保罗所指的「兵器」可能是指左手拿的盾牌，和右手拿的矛或剑。

六 8~9 保罗又提到其他演说家在希腊罗马社会中可能谈及的道德问题。似非而是的说法，就是将表面看来彼此矛盾的事互相对照，乃是标准的文学与 * 修辞学技巧。有些哲学家（尤其是 * 犬儒派）常会使用似非而是的言论，以及类似的反讽技巧，最常用在对付指控他们之人的评论（疯狂、愚蠢、可耻），将之反过来，声称自己才是具真智慧、真财富（参：林前四 8 的注释）。他们宣称，愚人（非哲学家）的看法对他们毫无影响；* 斯多亚派常探讨他们缺乏世上名声的原因。

不过许多哲学家都尽可能避免不必要的批评，以免自己的信息遭到抹黑；道德家甚至常试着从反对他们的不实指控中，寻找一些可学习的事。

希腊和犹太典籍都强调要有好名声、无可指责，而大多数人都会在意群众的看法。此处的「为人所知」可能指为那位算账者——神——所知晓。「死」与「活」，见四章 10~12 节，或许诗篇一一八 17~18 亦相关。

六 10 工匠（保罗以皮革工人来谋生，徒十八 3）虽然生活比农人要好，但仍十分辛苦，相当贫穷，没有什么社会地位；而像保罗一般四处游走的人，则更是如此。* 犬儒派哲学家放弃所有财产，以追求所羡慕的生活方式，而他们视自己在灵里是丰富的。犬儒派和 * 斯多亚派哲学家声称，虽然他们没有什么财物，但全世界都属于他们，因为他们的朋友乃是拥有世界的神明；保罗

乃是真神的仆人，因此更能用「样样都有」一语来形容自己。

六 11~七 4 接待基督的使者

哥林多人若不与保罗和好，就等于拒绝与神完全和好，因为保罗是神的代表（参：太十 40）。在六章 14 节至七章 1 节中，保罗要哥林多人放弃与世界的密切联系；从六章 11~13 节和七章 2~4 节看来，他的要点为，他们应当回转过来，加强与他和神其余真正代表之间的关系。因此，保罗在此向哥林多反对他的人作了点到为止的攻击。

六 11~13 「自由说话的口」和「赤诚开敞的心」正符合保罗对「公开说话」的强调，这是古代演讲中很重要的题目（见三 12 的注释）。保罗此处的话充满关爱，再度要求他们回到他的爱中。

流露至深的情感，并以激动的情绪来推理，在古代的演说和写作中并不罕见，甚至相当寻常。演说者会特意搅动听众的情绪；他们甚至常声称，不知该怎么说才好，因为所要谈的题目太感动他们了（参：加四 20）。当然，这些演说者应当是真情流露，而不是装出来的。

六 14 六章 14 节至七章 1 节，保罗乃是 * 离题，这是常见的文学形式；由于此段和 * 死海古卷经文的类似，而与保罗本身的风格不同，所以他可能是在用他从前读过的某篇讲章，或某种思想。他以申命记二十二 10（参：利十九 19）作六章 14 节（「负轭不平衡」，参 KJV）的依据，那一节的意思可能是强调 * 律法禁止与异教徒通婚的规定（参：申七 3；拉九 12；尼十三 25）。

智慧与愚昧无法协调，这是希腊的格言；对 * 旧约和犹太人的思想而言，智慧与愚昧、义人与恶人、以色列和 * 外邦人的分野，是非常重要的。非常敬虔的犹太人和不太敬虔的犹太人可以一起工作，但是较敬虔的犹太人会有更多的禁戒。修辞式问题乃是 * 修辞言论常见的格式，保罗在第 14~16 节连用了好几回。

六 15 「彼列」（Belial 或 Beliar, NRSV）是犹太人对 * 撒但的另一种说法。

六 16~17 犹太人的 * 律法禁止在外邦人的节期，或可能与偶像沾染的任何方式，与他们做生意。犹太人并不会去干预异教庙宇，但是在保罗写哥林多后书之前二十年，有位皇帝想要在耶路撒冷的圣殿立一座偶像，犹太人便坚决反对，甚至反叛也在所不惜。

保罗将哥林多基督徒描述为神的殿（林前三 16，六 19），与偶像没有关联（林前十 20~21），这类 * 旧约经文他大可随手捻来：第 16 节是引用利未记二十六 12（上下文为神住在祂子民当中，二十六 11）；参类似的以西结书三十七 27~28 和四十三 7。第 17 节引用以

赛亚书五十二 11, 谈到 * 弥赛亚拯救时的新出埃及(五十二 7~15); 参: 利未记十一 31、44~45 和二十二 4~6。

六 18 神的子民是祂的儿女(如: 赛四十三 6; 耶三 19), 到了末时, 他们与祂的关系一定会恢复。保罗将几处经文的话混合在一起(可能包括塞缪尔记下七 14), 犹太作者有时会这样做; 此处他可能也加入了自己预言的话(参: 林前十四 37~38)。

七 1 非巴勒斯坦的犹太人常会讲到内心的洁净、不玷污; 不玷污的肉体通常是指礼仪上的洁净(洗手, 或浸礼)。保罗在此是指身体与灵里的洁净(见五 10 和林前六 20 的注释)——与罪隔绝。

七 2~3 保罗的用词带着强烈的情感; 见六章 11~13 节。希腊罗马文学中, 最强的委身说法, 便是愿意与某人同死(在希腊文化之外, 也有类似的说法; 见: 撒下十五 21; 约十三 37, 十五 13)。

七 4 希腊罗马演说家常强调对听众的信心, 为的是要拉近彼此的关系, 并使他们更愿意听从。

七 5~16

保罗与哥林多人的和好

七 5~7 * 旧约经文强调神对祂子民的安慰(如: 赛四十九 13, 五十一 3, 五十二 9); 保罗在此继续讲本书信一开头所谈的主题(一 3~6)。保罗从特罗亚跨海到马其顿, 找到了提多, 就是他派到哥林多去, 带着那封严厉书信的同工(二 12~13)。他感到安慰, 不单是因提多平安, 更因他们有良好的反应。

七 8~9 古代擅于演说与写作的教师警告说, 除非万不得已, 否则不要作公开的指责; 如果在责备之时, 同时亦加以称赞, 别人比较听得进。在这类教师的专门用语中, 「责备」乃是指要使人羞愧, 而愿意 * 悔改。

七 10 异教的哲学家有时也像旧约(如: 摩五 6~11)和犹太人一样, 会承认神的审判不单是表明公义, 也是要让犯罪的人悔改。

七 11~12 推砌相关的词汇, 乃是希腊 * 修辞学所接受的一种表达方式, 可强化这些词汇所要表明的重点。

七 13 提多受到热情的款待; 招待客旅是古代很看重的事, 尤其在犹太人和基督徒当中。

七 14 自我推荐固然应当审慎为之, 但为朋友夸口在古代则被视为理所当然。

七 15~16 倘若哥林多人如此尊重提多, 就代表他们视他有如保罗亲身的代表; 对代表应当尊敬, 就像对待差他的人一样。

八 1~9

乐捐的榜样

保罗在此所推动的事——要人捐款——乃是一种象征, 为了要促进犹太与 * 外邦 * 教会的合一(罗十五 25~26), 并帮助真正穷困的人(加二 10); 他则特意避免要人为自己的事工捐款(林前九)。虽然他从前曾告诉哥林多人这方面的需要(林前十六 1~3), 但会众当中的高层人士可能不以为然, 认为这是有所矛盾的作法。他们曾经希望保罗接受供应, 就像一般的哲学教师一样, 而不要去作卑微的工匠来维生(十二 13; 参: 林前九); 而保罗却与会众中的穷人认同, 结果可能得罪了他有钱的朋友, 因他们瞧不起工匠。所以保罗要在第八、九章中为收集捐款辩护。

八 1 道德作家常提供正面的榜样。公开演讲的人会用标准的 * 修辞学技巧, 即所谓「比较」, 其作用是刺激道德上的争竞。许多演说家, 包括保罗在内, 很会用古城或其他地区的对手为借镜, 以激励听众发奋图强。马其顿和哥林多便是这样的较劲者。

八 2 有些希腊罗马贵族嘲笑生活简单的人, 但另有些作者则赞许简朴生活, 因过这种生活的人更能慷慨给予。马其顿并非穷苦之地, 但是逼迫与放逐可能使那里的基督徒在财务上格外艰难。

八 3 捐款乃是根据一个人的能力而定(申十五 14; 参: 结二 69; 多比雅书四 8、16), 但马其顿人超越了这项规定。

八 4~5 译为「参与」(NASB)、「分享」(NIV、NRSV), 或「相交」(KJV; 和合本: 有分)之词, 在保罗的时代是商业术语, 指「合伙」。

它也可以指罗马商界的一种组织, 称为「会社」(societas), 其中的会员立下合约, 为要达到会社的目的, 必须提供所需要的东西。

无论保罗是从正式的角度看这种「合伙」, 还是从非正式的角度, 马其顿人显然认为, 能支持别人, 就像接待客旅一样, 是一项荣幸。此处译为「服务」(NIV)或「支持」(NASB; 和合本: 供给)的词, 在犹太教是专门的用法, 指将捐款分给穷人。

八 6 提多在他们当中的时候, 不单谈到严厉书信上的事, 也提到捐款的事。

八 7 他们当中有可贵的属灵恩赐(林前一 5~7, 十二 28), 还有其他各种神的工作。保罗运用赞美作为劝勉的基础, 正如道德家的惯常作法。

八 8 由于古代常勉强人捐款, 去做公益的工作(有时这种勉强的捐款会令不太宽裕的人破产, 比缴税还要厉害), 因此演说家和作者若要筹募基金, 就要非常小心, 必须强调捐款要出于乐意。(后来犹太教师甚至控诉收捐款的人, 说这些人勉强穷人捐款, 乃是「压迫穷人」。)

保罗暗指他前面用过的 * 修辞技巧（八 1）。

八 9 道德家常以榜样为例，保罗在此举出最大的榜样，要哥林多基督徒效法基督，用他们的财产来使穷人得富足。保罗就像当日犹太与非犹太的作者一样，在讲到财富时，既是指字面，又是指比方的说法，不过他的意思可能真的是指基督使信徒得到富足，因为他们彼此帮补（八 14）。

八 10~15 照力量捐赠

八 10~12 哥林多人可能早已乐意支持耶路撒冷的 * 教会（林前十六 1~3）。（注释家注意到，译为「去年」或「一年前」的词，可以指九到十五个月之前。）由于他们的教会比别的教会更富足（八 1~2），他们已经捐了更多，而有人感到他们在捐款总数上所占的比例太高。保罗采用一个常用的辩论法，说明他们为何应当照原初的意愿去做：古代许多的论证都是由此处译为「益处」（NASB）或「何为最好」（NIV）（见如：林前六 12）的标准来衡量；保罗在八章 13~15 节说明其益处。* 旧约一般讲到礼物与祭物为「可蒙悦纳」，都是指所献上的是最好的（如：利一~四）。

八 13 哥林多基督徒可能觉得，他们的捐献占全额的比例太高，因而有所不满，但是哥林多乃是一座富裕的城市。而对「朋友」一词，常见的定义之一为「朋友能凡物共享」，而且是「平等的」，这原则甚至能应用于富有的 * 庇护人——他们以金钱支助贫穷的 * 受庇护者。古代的演说家与作者不但强调「和谐」（见五 18~19 的注释），也强调「平等」，哥林多人不可能误会保罗的意思：他们信主之后，就成为其他基督徒的「朋友」，因此在基督的身体之内，需要作更均平的供应。

八 14 犹太智慧作者劝读者，在丰裕的时候要记得饥荒的日子（传道经十八 25）；虽然哥林多非常富有，那里的基督徒无法想象自己会贫穷，但保罗的原则与今天一些健康保险的说法类似：一旦他们有需要，别人便会前来供应。神总会使整个基督的身体得到充足的供应，而基督徒则需要保证，他们已经真正将所谓的「充足」分发出去了。

八 15 倘若八章 14 节听来太过理想，不像真事，保罗又提出神供应的原则，以旷野的吗哪为例：神乃是要每个人得着自己所需要的，不多也不少（出十六 18）。

八 16~24 送捐款的使者

八 16~18 保罗在此是为提多和他的同工写推荐函（三

1）。

八 19 地中海一带的 * 会堂，每年都会派当地最富声望的代表，把贡物送到耶路撒冷的圣殿去，同样，这一次的捐款也要办得毫无瑕疵：使者是由「众教会挑选」的。「挑选」一词可能暗示用举手投票，或（更松的）掣签的方式，这是希腊人常用的办法。

八 20~21 希腊罗马文化极注重荣辱，他们的作者会强调，领袖和公众所托的管事者必须一无隐瞒，且在道德上无可指责。犹太教也强调，收慈善捐的人必须是行动正直者，以免遭到不实的指控。

第 21 节反应出 * 七十士译本的箴言三 4，以及根据它而来的格言；犹太教师强调，要在神和人面前行善。

八 22 犹太和希腊罗马的道德家都建议，领袖的人选要先在较低的职位上经过「试验」，才能赋予高官的位置。这位弟兄（与八章 18 节所提的不是同一位）已经在神的事工上通过考验。

八 23~24 他们身为众教会的「特使」（直译，「使徒」；和合本：使者），便是这些教会所任命的代表。因此，他们很像各地犹太团体派出的代表，这些人每年都结伴而行，一同到耶路撒冷去，缴付圣殿税。提多是在这群特使当中代表保罗。因此他们应当受到款待，正如保罗和其他教会所受的接待一样。在古代的地中海一带，使者都受到尊重，备受礼遇。有关「夸奖」，请参七章 14 节的注释。

九 1~5 事先的夸奖

每一个城市的公民，首先要忠于该城，而城与城之间常有激烈的竞争。保罗利用他们身为市民的骄傲，以确保这些富裕的哥林多人能尽上本分。哥林多是马其顿（其中包含腓立比和帖撒罗尼迦）以南的亚该亚省之首府。因此，保罗在此采用表亲密（藉夸奖他们）和相互比较的 * 修辞技巧。不过，保罗夸奖哥林多人，是冒着自己名誉的危险。倘若十至十三章是属于同一封书信，保罗可能另有担心的理由（尤其参十二 16~18）！

九 6~15 撒种与收割

九 6 收割自己所撒的种，反映出古代的一句格言，这是古代许多与农业有关的比喻之一（参如：伯四 8；箴十一 18，二十二 8；何八 7，十 12；德训篇七 3；西塞罗；亚里士多德）；少撒便少收的比喻，似乎广为流传。

九 7 保罗在此是引用标准的犹太智慧语；他劝勉的前半可能暗指出埃及记二十五 2，三十五 5、21~22 和申

命记十五 10（参：代上二十九 6~9；拉二 68），显示保罗已经有一套依据 * 旧约而架构的成熟捐献神学。

「神喜爱捐得乐意的人」，是根据 * 七十士译本加在箴言二十二 8 之后的一句话（「神祝福甘心给予的人」）。

译为「乐意」的词，在犹太典籍中常指对穷人的施舍。

九 8 「充足」（KJV、NASB）是希腊哲学家的术语，通常是指圣哲在多样环境中都能知足。虽然有些希腊典籍强调，一个人可以不靠任何东西而自足，但大多数希腊思想家都同意保罗的说法，一个人最基本的需要必须先得满足，才谈得上自足。有关古代对产业和财富的看法，参：提摩太前书六 3~10 的注释。

九 9 这句话引自诗篇一一二 9，在诗篇的上下文是指义人的行为；因此保罗在九章 8~9 节可能是说，他们若撒种（捐钱）给穷人，这义行就会永远长存。

九 10 由于哥林多人要作义的「撒种者」（「分散」种子，9 节），保罗便引用以赛亚书五十五 10：「那赐种给撒种的，赐粮给人吃的」，证明神能继续供应他们，因此他们能继续给予，以致得到更多义的报偿（9 节）。保罗用第二处经文（赛五十五 10）来支持第一处经文（诗一一二 9，引于九 9），以应用于他们的处境中；将同一钥字或观念的经文连在一起，是犹太解释学常见的作法。

九 11~15 犹太人相信，神会听穷人的呼求（申十五 9~10）；保罗的读者能明白他的要点，即：他们帮助穷人，可以直接使神的荣耀得到称赞（林后九 11~12；参一 11），而且由于耶路撒冷穷人的祈祷（九 14），哥林多人也会蒙福。（因此，神的「恩赐」——15 节——可能指祂对哥林多人的供应，以致让他们能资助耶路撒冷的穷人。）

十 1~18

保罗和他的对手不同

保罗在此话锋一转，本来是谨慎地表示关爱，突然变成向对手发言，因此许多学者认为，十至十三章是属于另一封信。有些人认为，保罗在写这些话之前得到了新的讯息，或者他是把真正的 * 痛责留到书信的最后才写。

十 1~2 保罗那封严厉的信（二 4，七 8；要到情况非常严重，才会写严厉的斥责信）引起一些会友的反感：古代的 * 修辞学家坚称，书信应当反映出写信者的真相，就如他当场临在一般。

基督的「软弱（和合本：温柔）和温和（和合本：和平）」可能暗指后来马太福音十一 29 所载耶稣的话；这是对哥林多人埋怨保罗太软弱（林前二 3）的最佳答复；希腊文化一般不会认为软弱是一种美德（参：现代的俗语「懦夫（wimp）」）。

十 3~5 希腊圣哲有时会形容他们与错误思想的对抗有如一场战争，所用的词汇与保罗在此相仿。保罗也像这些圣哲一样，声称自己在与错误的思想争战。「论证」（NIV、NRSV、TEV）或「猜想」（NASB；和合本：计谋）乃是 * 修辞学或哲学推理上的术语；在这个相当长的比喻中，战俘乃是人的思想。参：箴言二十一 22。

十 6 在战争结束之后，君王通常会将反叛的人处死（如：撒下十二 31）。保罗的意思或许是，信徒必须加倍努力，以弥补过去不顺服之时所损失的时间。

十 7 哥林多人非常注重外表，就像一些诡辩家在演讲时十分看重讨好人与说服力，但是真正的哲学家常嘲讽这种态度（四 16~18）。哥林多 * 教会内较富有的成员醉心于希腊哲学，因此保罗在此用他们自己的说法来斥责他们。

十 8 保罗的「权柄」在哥林多前书九 5 曾是个问题（那里同一个字一般译为「权利」）；有些富裕的哥林多人攻击他，说他不合乎他们的文化标准（即：虽然他是位道德教师，却靠作工匠维生）。* 旧约先知蒙召，不单要建造，也要拆毁（如：耶一 10），但保罗蒙召却只是要建立哥林多人（林后十二 19，十三 10）。

十 9~10 古代书信写作最基本的规则为，书信的内容应当与作者在场时的说法一致，因为从某个角度而言，书信便可代表写信者的临场。哲学家若在这方面失去一致性，一定会遭人非议。

「又沉重又利害」（KJV），这种信必然出自受尊重的权威人士（罗马人看重一种称为 *gravitas* 的美德，其中含有严厉的成分），保罗的言语可能欠缺 * 修辞学的训练，无法让社会上的权贵感到折服。他的（按字面）「亲身出席」（KJV、NRSV）也不让人刮目相看，或许意思是他的穿著并不像体面的哲学家，或许（更有可能）是指他的姿势略嫌笨拙，而在向大众演说时，姿势的重要性也是修辞学者所强调的。换言之，保罗的写作要比演说来得强。

十 11 哲学家和犹太教师常将话语和行为作对照；行为的分量更重。即使保罗在演说方面稍差，他的生活却可证实他所说的一切。

十 12 「比较」是标准的 * 修辞学与文学的技巧；在此保罗乃是嘲笑他的对手：他们如此愚蠢，竟没有发现一个人是不能拿自己与自己比较的。高阶层的 * 庇护人常会替社会地位较低的 * 受庇护者写推荐信，但是有时人不得不自我推荐；自我推荐要是能保持谦逊，也可为人接受，但保罗将他的对手描绘成自吹自擂，希腊文化则视此为丑事。

保罗以挖苦的方式拒绝将自己与这些教师相比；挖苦是常见的辩论技巧。「比较」的规则之一，是不能将不同的项目拿来相比；然而在十章 13~18 节，这些不同点都对他有利的。

十 13~16 在地中海一带，修辞学与哲学的教师常因学生和学费彼此竞争。自我广告的方式之一，便是与同行的对手相比，而显出自己的优秀；保罗用古代文学的讽刺法，用他对手的宣传反过来攻击他们，既加以驳斥，又挖苦他们的吹嘘方式。「范围」（NASB）或「合式的限度」（NIV；和合本：界限）有时用来指公仆在一个地区的服务；保罗这样讲，也可能是借用罗马皇帝征服的用语（参十 3~6）。

十 17 有关杰里迈亚书九 23~24，请参：哥林多前书一 26~31。

十 18 保罗是应用杰里迈亚书九 24，他注意到，自荐显然是不通的——除非，像保罗一样，在不得已的情况之下被逼着要这样做（如：为自己辩护）。向群众演讲的人会用到自我推荐，但是他们知道，这样做必须十分谨慎，而且要有合适的理由，否则便会造成反感。

十一 1~15 应对假使徒的夸口

保罗自居卑微，甘心做社会上低下的工作（十一 7），但他的对手正好相反，自我吹捧。所以保罗按古代自我称赞的格式，仿照他的对手列出自己可夸口的事，以挖苦他们。而同时，他将对手的价值观念反转过来，受神* 国度价值观念的光照，这是另一种常见的文学技巧，称为讽刺文（十一 16~33）。

十一 1 在希腊文学里，「颠狂」（此处「愚妄」）有时是神明对狂傲者的惩罚，因此有些注释家认为，哥林多反对的人曾指控保罗，说他高傲、颠狂。但较有可能的是，他只是表示，他乃是为了* 修辞的缘故而假作颠狂（善用各种文体乃是修辞学的训练之一），其实真正在夸口的是那些反对他的人，因此他们才真正颠狂了。

十一 2 为神的子民存着如神一般的嫉妒（参：出二十 5），会被视为敬虔（参：民二十五 11）。作父亲的要在婚礼中将女儿许配给人，保罗在此将哥林多* 教会比作女儿（林前四 14~15），由他许配给基督（参：犹太人描绘说，神将祂的儿子以色列与* 律法联姻）。有些注释家视保罗为男傧相，把新娘带到，而非父亲许配女儿。

十一 3 有一些犹太典籍说，* 撒但假装成善良的天使（参十一 14），以性来诱惑夏娃。这里既提到许配童女的比方（十一 2，可能是许配给基督——新亚当），保罗心中可能稍微想到此传统说法。但更明确的乃是以圣经创世记第三章为背景，那里记载蛇诱惑了夏娃。保罗将他的对手描写成淫荡的人，去引诱已经许配人的童女，这种罪在罗马法之下会被判放逐，在* 旧约里则判死刑（申二十二 23~27）。

十一 4 旧约与后来的犹太文学常描绘假先知为自称有

神的* 灵，但却是被另一种灵所驱策的人。保罗对他们居然能接受这种恶人的对待（亦参十一 19~20），作了讽刺性的称赞，他用的是古代常见的讥讽技巧。

十一 5~6 * 修辞学在希腊罗马社会是很重要的，哥林多也包括在内（参：林前一 5 的注释）。运用修辞学显出一个人受过教育，值得富有的人听从。然而哲学家常强调，他们拥有真知识，胜过那些讲得天花乱坠的人，他们的思想能够影响希腊社会；保罗以后者的模式自居，来为自己辩护，指出前者的不是。

保罗说他「言语不精练」（NASB）并不一定意指他是很差的讲员；最好的讲员也会谦称自己讲得不好，以免听众期望过高。他似乎受到别人的指控，说他修辞的技巧不足；不过，他的写作所流露出的繁复修辞技巧，则胜过当时大多数的人；但无论他多么努力，究竟不像从小就受修辞训练的贵族子弟，或许某些表达方式别人觉得很自然，而对他并不容易（参十 10 的注释）。

十一 7 教师一般都有* 庇护人资助，或靠收学费，甚至以乞食维生，但是从来没有人去和工人一起做工（林前九 6）。保罗的对头以哥林多基督徒中较高阶层的感受为理由，说保罗去做工匠，令他们尴尬；至少他们是专业人士，能够付得起钱。保罗可能特意不拿他们的钱，以免别人误以为他是普通的说教者，为赚钱而教导，或许他也不想让人以为他是倚赖他们的* 受庇护人。

「卑微」在犹太人是美德，但希腊人则将它视为「羞辱」，只适用于那些低阶层的人。

十一 8 保罗甘居低阶层；他成为哥林多人的仆人，与他的对头所服事的对象不同（十一 15）。从雇主得工价，但实际上却在为别人工作，当然会被视为不诚实，因此保罗用「抢夺」（和合本：亏负）一语；抢匪则比低阶层的人还要不如！这个词也可以用来形容战役之后，得胜的一方「掠夺」吃败仗之仇敌。由这个角度来看，本节下面提到的「工价」（KJV、NASB）或许可指「军人的工资」。

十一 9 * 庇护人可能视靠他们接济的* 受庇护人为「负担」。有时教师会是富有人家的受庇护人，但保罗并没有靠任何人，因此他不是哥林多* 教会的受庇护人，他对他们没有责任。

十一 10~12 夸口若不是单为自己，乃是为了别人的缘故，就能被接纳。例如：* 蒲鲁他克认为，倘若在自誉之中也称赞听众，便是可行的。

十一 13~15 有些犹太教的典籍描写* 撒但假装成天使，或别的样子（如：向* 拉比扮成美丽的妇女，向乔布的妻子扮成乞丐；其中一种说法，见十一 3 的注释）；犹太教认为撒但是欺哄者。虽然以赛亚书十四章和以西结书二十八章的上下文并非特别指撒但（这与今日一般的看法不同），不过许多犹太典籍都教导说，撒但和其他邪灵原来乃是天使，后来在创世记六 1~3 时堕落了。

十一 16~21

保罗为夸口道歉

十一 16~18 * 修辞学教师（如昆帝良）和道德家（如蒲鲁他克）警告读者，除非万不得已，为了辩护，或其他正当的理由（如以自己为榜样来激励别人），否则绝不可自夸。有些智者觉得夸口是恰当的，但一般人都感到厌恶。写自传的人要想法降低别人对他们自称的反感。保罗的对头显然让他大有攻讦的机会——这一点显出他们缺乏* 修辞的技巧。

十一 19~20 反讽是一种常见的修辞技巧。打人的脸，就像朝人吐唾液一样，对那人是很大的污辱（参：太五 39 的注释）。「占便宜」（NASB、NIV；和合本：掳掠）有时指性侵害，是很严重的侵犯。在上层人士的理想中（为保罗的对头所赞同），若一个人真有高贵的气度，就配享自由，这种人绝对不能容忍作人的奴隶。

十一 21 保罗继续以上的反讽（十一 19~20），承认他的「羞辱」或「不名誉」——在讲求地位的社会中，这是最严重的事。他再度使用「比较」的 * 修辞技巧，来讥嘲那些自夸之人，他们是自我按立的 * 使徒，到哥林多来破坏他的地位。

十一 22~33

在患难中夸口

贵族通常会以身世、成就等等夸口，但一般不会以患难夸口。有些哲学家将自己忍受的苦难列出来，作为别人效法的榜样。在其他的情境下，受苦清单可能证明某人效忠于某事；如：查理顿（Chariton）写的爱情小说中，露西彼的信中记着她为爱人克利多弗受了各式各样的苦。可是凡列出所受的苦，证明自己能忍耐的人，多半都是在为自己的力量夸口，而不是夸自己的软弱。对保罗而言，凡夸口的应当为 * 天国的美好（十 17）而夸口，为神的荣耀而谦卑自己。

十一 22 在希腊罗马文化下的哥林多，* 教会承认它的根源来自犹太教；而旅行的犹太基督徒，尤其是生长于巴勒斯坦的那些人，会自称他们的传统比保罗更早。这里「他们是……？我也是」的推理，似乎在古代很有说服力（参如：* 约瑟夫《生活》40，§ 199）。「以色列人」和「亚伯拉罕的后裔」，在古代犹太教的说法里，可以指任何一个犹太人；「希伯来人」也许指同样的意思，不过亦可能特别指巴勒斯坦的犹太人（参：腓三 5 的注释）。

十一 23 此处译为「仆人」的字，可能是尊敬的说法（「公使（minister）」，KJV、NRSV）；倘若在这里有「基督的奴仆」之意，就是指居高位的奴仆（见：罗一 1 的

注释）。至于「疯狂」（NASB），请参：哥林多后书十一 1 的注释。保罗所夸的头一项，就是哥林多人对他的责备：他卑微的「劳力」（十一 7 的注释）。有些哲学家以不在乎被人打为夸口；犹太人称赞为信仰遭鞭打或殉道的人。

十一 24 在犹太法律之下，有些罪（如不遵守安息日，或作假先知）要被人用石头打死（由于罗马的限制，犹太人无法正式执行死刑，所以他们通常是将犯了死罪的人赶逐出去）。还有一些较轻的罪，只需要用鞭子打三十九下（申二十五 2~3）；* 会堂是审判的地方，鞭打则由在会堂里服事的人执行。违犯节期或礼仪律法的人，会先受到警告，若仍执意不改而屡次违规，才会遭到刑罚。

十一 25 罗马公民不应该用棍打，可是官员有时会不管这些规定（参：徒十六 22）。有关保罗被石头打，参：使徒行传十四 19。经常旅行的人明白会有沈船的危险，而古代认为淹死在海中是最可怕的死法（一部分是由于异教徒相信，死在海里的亡魂会永远不得安息，因为没有经过正式的埋葬）。当时没有救生船（参：徒二十七 30 的注释）或救生衣，所以船若沈了，遇难的人会在水中待很长一段时间，有时无法存活。

十一 26 旅行在古代是极危险的活动；后来有一犹太典籍甚至说，祭司一星期要花两天为旅人的安全禁食祷告。从海港到内陆的城市常以河流来连接，而强盗常会攻击进来的船只，小亚细亚一带尤其厉害；保罗在此也可能指越过暴涨急流的危险。走陆路的时候，强盗是最可怕的危险，这也是许多团体夜间不行路的理由。当时海盗不像更早的时期那样常见；在帝国统治的期间，陆上的强盗虽然也减少一些，但仍然是危险的主要来源。而保罗所遭「危险」的最高潮，却是「在假弟兄当中的危险」（KJV），这可能是指着他的对头的讽刺说法。

十一 27 不得睡或许是由于晚上旅行可能面对危险（晚上很少能进行事工，因为大家都很早睡，只有守更的人和参加饮酒作乐宴会的人例外，不过有些人可能到很晚还在讲故事或聊天）；不眠症或许有可能（参十一 28~29），不过在这段清单里面不太可能列入（第 28 节的焦虑之后倒比较合适）。深入小亚细亚内地的人会面对「寒冷」；再加上「赤身露体」（有时是指衣服不够，就像此处），会非常艰苦。

十一 28 保罗为神的子民感到「焦虑」（NRSV（和合本：挂心）；此字在马太福音六 34 译为「担忧」（和合本：忧虑），是出于爱（十一 29~30），正如从前* 旧约的先知为以色列着急一样。哲学家强调，不应当焦虑（腓四 6 同），可是保罗的焦虑是出于爱，而不是出于自私（林后二 13，七 5~6；林前七 32——同一个字；帖前三 5）。

十一 29~31 保罗与「软弱」之人的认同，会再次得罪

哥林多 * 教会中在社会上有权有势的领袖，他们会视之为地位卑微的表现。保罗以软弱为夸口，将对头的立场完全翻转过来。

十一 32 主后三十四至三十九年亚哩达王四世管辖拿巴提，就是叙利亚大马色附近的地区，也可能统管了大马色（他死于 39~40 年）。如果他并没有直接治理大马色，他也极可能运用他的政治势力，影响辖区以外的地方。从东方来的商队大部分都必须经过他的国家，因此这个国家是近东一带最强盛、最富有的小国。



拿巴提人的润滑油瓶

十一 33 保罗提到的「窗户」可能是沿城墙而盖的一间屋子的；许多屋子都沿城墙而盖。保罗的办法来自 * 旧约（书二 15；参：撒上十九 12）。使徒行传九 25 提到这次的脱逃。这绝不是高阶层的人会夸口的那种英雄作风，因为他们并不认为惹上权威人士有什么价值，甚至为基督也不值得。

十二 1~10 启示与软弱

十二 1 虽然保罗只在逼不得已的情况下才讲到自己属灵的经历（如：林前十四 18），但亦可看出，他就像许多 * 旧约的先知一样，经常得到异象与启示。与保罗同时代的一些犹太作者会积极蕴育异象的经历，借着禁食或不睡等方式，但却没有任何迹象显示保罗刻意追求异象；他反倒是「被提上去」的（2 节；参：启四 2 的注释）。

十二 2~4 「十四年前」可能是在保罗归主十年之后。后期犹太教师有时会用「那人」指「你」或「我」，因此保罗可能在此是用第三人称来讲自己的经历，以免显得炫耀。有些希腊作者认为，如果不好意思公开谈自己的经验，不妨借用别人的身分来描述；而有些犹太 * 启示文学作者也采取类似作法，将自己的异象透过从前英雄的口说出来，而且以他们的名义写作。若有人因保罗

得到启示而称赞他，他绝对不会接受，他只夸自己的软弱（参：箴二十七 2）。

希腊作者讲到灵魂的上升，尤其在死后，犹太的神秘主义者与启示文学作家也这么说。犹太人中的见异象者有时会将他们对天堂的神秘经验描写成「被提」；或许他们的意思是指，他们的灵魂看见了天堂，但有时他们所描述的经历非常生动，似乎他们的全人都被提上了天（结二 2，三 14、24，八 3，十一 1、24），有些典籍特别声明，身体也参与在这样的经历中（如：* 以诺一书）。（犹太人升天的故事有时强调升天有危险，好像四位 * 拉比的故事，只有一位全身而返。但除了 * 斐罗之外，所有犹太人的故事不是假别人之名，就是在保罗之后所写，因此，在保罗的时代，犹太神秘经历的本质究竟为何，很难清楚捕捉。）

神所赐的异象，与一些希腊术士、并今日许多文化中行奇事之人、鬼灵附身之人的经历都不同；他们讲灵魂出窍，在星际间旅游；连深受希腊思想影响的犹太哲学家斐罗，都认为奥秘的经验乃是灵魂遇到神的经历，并不只是在地的上方游荡。

在犹太经文中，「乐园」，就是与地狱（* 炼狱）相反的新伊甸园，来世会出现在地上，但现今则保留在天上。不同的经典对于所见的天共有几层，有不同的说法（从三到三百六十五）；三与七是最常见的数目，而人们常以为，乐园就在这几层天中的某一层里。保罗的「第三层天」可能意味着他的思想是天有三层，而乐园是在最高的一层。（较低的天空被视为较低层的「天」）。许多希腊读者认为，纯洁的灵魂死后会升到最高的天，因此哥林多的基督徒一定会了解保罗此处的话。

在希腊 * 神秘宗教里，神祇的启示也「不可说」；有些犹太作者，如 * 约瑟夫和 * 斐罗，将这种说法应用到神最高的智能，或神的名身上。

十二 5~6 有一种常见的 * 修辞技巧是说：「我可以如此说，但我不愿意」；保罗在此是运用这种技巧（在腓利门书第 19 节亦然）。保罗的对头为自己的异象夸口，而他在此又胜他们一筹，但是他仍然显明，他们的夸口乃是愚拙的。

十二 7~8 常有人认为此处的「肉体」指身体的疾病（如：加四 13）（如 TEV），但其实并不一定；保罗可能暗指「以色列肋下的荆棘」，就是神留下来的迦南人，以免以色列人高抬自己（民三十三 55；士二 3；参：书二十三 13；结二十八 24）。

学者为保罗的「刺」究竟是什么，有诸多辩论，但是从上下文与保罗在这节提到的「攻击」看来（参：林前四 11），也有可能是指他不断受到的逼迫；这个「* 撒但的差役」可能是反讽式的说法，以羞辱他的对头（十一 14~15）。此处神的主权胜过撒但和牠的使者，正如 * 旧约与大多数犹太人的想法。

十二 8~10 哲学家常讲到自我的满足，或是能忍受试炼，或是能面对平静无事。保罗此处的思想却截然不同。神的恩典才带来满足，能供应保罗所需要的力量。

在异教里面，神的能力主要是透过奇事显明；对保罗而言，一个自觉软弱的人，惟有倚赖神的能力才能忍受试炼。在异教庙宇中神迹的报告，形式与保罗这里的请求相同（8 节），但是结果则为神祇显现，医治了那人。

虽然保罗行过许多神迹（十二 12），他却不以自己的神迹自夸，但他的对头可能会以他们所行的神迹夸口；保罗则是以自己的软弱夸口。

十二 11~18 保罗最后的讽刺

十二 11 许多古代作者都认为，自誉必须不得罪人，因此只能在不得已的情况下为之，主要是在为自己辩护之时。哲学家通常认为，一般的演说家「算不了甚么」，有些人可能将这个词用在保罗身上。

十二 12 要读者思考自己亲眼所见的事，是将自誉可能引起的反感稍微转移，例如：早期希腊的 * 修辞学家伊索克雷特（Isocrates）。

十二 13 哥林多 * 教会内的富裕人士希望有一位他们能引以为傲的 * 使徒——能配合他们高阶层的地位，作一位专业的道德教师。因此他们希望保罗不要去工作，而接受他们的供应，成为他们的 * 受庇护人，或受供养者（参：林前九）。

保罗避免受教会中富有之人的支使（参：哥林多前书导论的背景介绍），因此接受其他人的支持；此处他用讽刺来回答：「饶恕我吧！」

十二 14~15 富裕的哥林多人希望保罗成为他们的 * 受庇护人，而由他们作他的 * 庇护人（十二 13），但保罗提醒他们，他乃是他们的父亲（林前四 15）。因此，他将两方的地位倒转过来：他拒绝他们的支持，并不因为他对社会现状无知，而是因为他们乃是受他供应，而非他们来供应他。

罗马的父亲一旦宣声某个孩子是他的，作父母的就必须供养孩子长大成人，并帮助年轻夫妇建立家室。在罗马人的家中，受庇护人与孩子都被视为受供应者。

十二 16~18 那些批评保罗不接受他们供应的人（一旦被接受，可能在同一社会阶层的人当中，他们的信仰便显得更值得尊重），显然接受了保罗对头的论点，反对他为耶路撒冷的穷人募款（八~九章）。在保罗的论点里，这件事几乎出现在最后，因此他为穷人募款的事，可能是他对头的主要指控：这位保罗不接受你们的供应，其实这样作乃是合乎社会风气的；而他竟然向你们要钱，去帮助你们不认得的人！

十二 19~十三 4 保罗要来管教

保罗上次在他们中间是「软弱的」，但现在他会刚硬起来（十三 3）。

十二 19 「分诉」，或辩护，是写作的标准模式，但保罗说明，他反讽式的辩护，以及 * 修辞学的展露，都是出于爱哥林多人的缘故，而不是真要为自己辩解。

十二 20 希腊罗马道德家最常讲题目便是「和谐」；他们会责备争闹、嫉妒等等。古代作者也斥责发怒等态度。哥林多人不可能为自己的行为辩护——即使按照他们自己文化的伦理，也无法办到。

十二 21 哥林多 * 教会有权势的人假装谦卑，就像他们的异教同僚一样；但如果他们从前担心保罗过分自居卑下（十一 7），他们糟糕的属灵状况（十二 20）则会令他更加羞惭。他为他们的夸口竟至如此（九 3）！

十三 1~2 摩西的律法（申十七 6，十九 15）和其后所有的犹太（与基督徒——太十八 16；提前五 19）的律法，都要求至少要有两名见证人，控诉才能成立。

保罗将他下一次去哥林多视为法庭之争（参：林前六 3~4），并向他们保证，他一定会赢。

十三 3~4 由于犹太教讲先知所论的神，保罗在此提及「基督在他里面说话」，可能是强调他有先知的恩赐。

保罗常要哥林多人思想神的能力在十字架的软弱中如何彰显出来（林前一 18~二 8），主要是因为哥林多基督徒，像他们的异教文化一样，看重 * 修辞与行神迹的能力，就是演说家与术士吸引人之处，而不看重至高的神。

十三 5~10 真正的能力与软弱

十三 5~6 哲学家通常鼓励人自我反省或测试。保罗所传的是真正的 * 福音，又有基督在他里面（十三 3~4），但哥林多人则要省察，看基督是否在他们里面；如果基督在他们里面，也就一定在保罗里面，因为他是他们属灵的父亲。

十三 7~9 哲学家通常推理道，别人如何看他们，是无关紧要的；但是许多人主张，应当注意别人对自己的想法为何，不是为了自己的缘故，而是为了能将别人带入哲学中。保罗对于别人如何看他并不在意，只希望他的朋友得以建立。

十三 10 保罗在这方面的权威，请参十章 8 节的注释。

十三 11~14 结尾的话

者身边的人。

十三 14 大半犹太人认为 * 圣灵是先知的灵，从神而来的神力。因此，当保罗在此把耶稣、父神，与圣灵并列，很可能意谓他相信耶稣是神，同时圣灵也像父与子一样有位格。

十三 11 这段结尾的劝勉要他们合一，符合希腊罗马的「和谐」演说，因此连哥林多的异教徒也会同意其道德训词。

十三 12 亲嘴是家人或朋友之间表达亲密的动作。

十三 13 书信常包括转达其他人的问安，就是那些在作

加拉太书

导论

作者 几乎所有学者都认为加拉太书属保罗书信。

书信的类型 虽然加拉太书具辩护成分（即：有些地方保罗似乎在为自己辩解），但保罗并没有专门用法庭的 * 修辞形式。加拉太书主要是「评议式修辞」，就是古代演讲人与作者所用的辩证方式，以劝服人改变其行为。论证的本身非常理性，而书信中情绪化的用辞乃是严厉书信的标准修辞特色（加拉太书具备古代「责备书信」的成分）。

日期 有些学者认为写作日期很早（是保罗最早写的书信之一），因为保罗并没有引用使徒行传十五章耶路撒冷会议的决议；不过保罗提到带提多到耶路撒冷（加二 1），意为他已经完成了第一趟宣教旅程（徒十三至十四章），因此，该次会议（徒十五）可能已经开过。所以，加拉太书的日期可能在五十年代末。

背景状况 保罗显然是与定居在加拉太而反对他的人抗争（有关加拉太的地点，参一 2 的注释；若采用南加拉太理论，认为保罗的读者住在那里，使徒行传十三至十五章便是对本书最有帮助的背景）。这些犹太基督徒想要叫加拉太人受割礼（这样，便使他们与自己的 * 外邦文化区别出来），他们不愿让犹太地的犹太人认为，基督教的宣教士太宽松（四 29，五 11，六 12~13）。这些宣教士不像保罗一样老练，他们想将自己的文化强加在加拉太人身上。

问题 从前有些犹太基督徒曾经坚持，弗吕家（Phrygian，可能就是加拉太；参一 2 的注释）信徒必须受割礼，才能得救（徒十五 1）。虽然耶路撒冷会议对这个问题显然作了裁定，但副作用还存在：* 外邦人是否不受割礼就能成为神的子民？有些严格的 * 法利赛人或许要求必须受割礼才能得救，但是许多法利赛人相信，外邦人只要遵守赐给挪亚的几条律法，就会得救。然而，这类较宽松的法利赛人（参：徒十五 5）也认为，要成为神的子民便必须受割礼；很少犹太人会宽松到一个地步，凭白就接受外邦人。事实上，割礼甚至成为效忠犹太教的文化象征；在保罗之前与之后，试图限制这习俗的尝试，都引起反叛。

有些犹太基督徒在此主张，要成为完全的基督徒、完全的义人，在文化上必须成为犹太人；毕竟，圣经本身要求，凡想要作神子民的人都必须遵守这项规定（创十七 10~14）。此外，他们或许推理说，如果保罗辩称要 * 受洗（在旧约之后的时期，犹太人将此项要求加在受割礼之上），为何犹太基督徒不可要求人受割礼——即使这样一来，会让一些可能皈依的人却步？保罗举出强烈的论证反对此观点。



彼西底安提阿以喷水池分隔街道



安提阿剧场的有背座位

注释书 对加拉太书有帮助的注释书有：Donald Guthrie, Galatians, NCB (1973; reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981); F. F. Bruce, The Epistle to the Galatians, NIGTC (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982); Richard N. Longenecker, Galatians, WBC 41 (Dallas: Word, 1990)。有帮助的深入专书有，George Lyons, Pauline Autobiography: Toward a New Understanding, SBLDS 73 (Atlanta: Scholars, 1985)。Hans Dieter Betz, A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1979)。有些见解相当不错，不过他对本书法庭模式* 修辞的看法，受到 George Kennedy, New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism (Chapel Hill: University of North Carolina, 1984) 和其他人(参以上「书信的类型」) 严厉的批判。



彼西底安提阿的圣彼得教堂遗迹

— 1~5 前言

保罗的信就像古代大部分书信一样，开始通常会有一段感恩的话，但是加拉太书却没有。这表示保罗相当生气，因此他采用了* 修辞学中责备书信的型式；他不在意让人知道他在发怒。

— 1 书信的开头常是寄信之人的名字；描述寄信者的话比较少见，只在有需要时才会写。「使徒」是受委任的使者；保罗曾经受人的委派(徒九 2)，但如今却不再如此。他在此已经向对手发出挑战，因为他们声称，自己拥有来自耶路撒冷的权柄(参：一般而言包括犹太地，徒十五 1)。(在许多其他地区的犹太人眼里，耶路撒冷人别有地位，这种情形可参 * 约瑟夫所记的一件事，因着耶路撒冷人的反对，其他地方的权威就不算了。)

— 2 保罗发信的对象，究竟住在正式的加拉太(即学者常称的北加拉太，是小亚细亚的一个地区，使徒行传没有提到，凯尔特人(Celts)在那里定居，后来才慢慢接受了基督教)，还是住在所谓的南加拉太一带(有些学者称之为弗吕家—加拉太)，学者的看法不同。倘若保罗是采用专门术语，就是指北加拉太(包括安西拉、他维姆，和彼西拿斯)；倘若他是采用一般性说法(有些古代作者曾这样用)，就可包括使徒行传十三、十四章所提到的弗吕家一带(包括安提阿、以哥念、路斯得

和特庇)。

— 3 保罗此处采用标准的犹太式问安；参：罗马书一 7 的注释。

— 4~5 这个时期几乎所有犹太人都将历史分为两大时代：现今的时代(由邪恶的列国掌权)，和未来的时代(由神完全掌权)。既然未来的 * 弥赛亚第一次已经来过了，保罗便声称，基督徒如今乃处于未来时代的 * 神国之中。有关救赎，参：以赛亚书五十三 10~12 和四十三 3~4。

— 6~9 真假福音

保罗在这几节中毫不矫揉造作；一般的演说与书信起头总是要对听众美言几句，或礼貌性的致谢一下，但他却直接从责备开始。这种文学型式，在古代只出现于最严厉的书信。

— 6 责备的信——尤其是用较严厉的形式所写的——常会用到「我希奇」这样的讲法。保罗的读者一定明白他十分生气。

— 7 使者若是扭曲信息，会受到法律的惩罚。熟悉 * 旧约的人会想到，从前扭曲神的信息便是假先知(如：耶二十三 16)，而他们的刑罚是处死(申十三 5，十八 20)。

— 8~9 当时有些犹太神秘主义者声称，他们从天使得到启示(尤其在 * 启示文学中)。起誓与咒诅在古代的宗教、法术和日常生活中均很常见。保罗在此可能隐指不守摩西律法之人，在圣约之下受到的咒诅(申二十七~二十八)；而更值得注意的，是「咒诅」这个字在 * 七十士译本申命记十三章中的用法：假先知和附从他们的人都会被毁灭。

— 10~17 所得启示非出于人

演说和书信常会有一段相当长的 * 叙事部分，是按时间顺序而写。这类叙事有时是自述，保罗在此是用标准的古代自传笔法，来支持他的论点。古代论证的内

容可包括神祇的见证、品格与行为的查证，以及将不同的价值观或争论的各方以拟人化的角色来比较。在重大的演说中，若有人对讲员的人品有所质疑，他首先必须陈明，自己的品格与行为皆正大光明。

— 10 讨神的喜悦，不求人的欢心，是哲人常用的说法。取悦群众的政客，在贵族圈中并不受欢迎，常遭公开的斥责。保罗将他的对头刻画为要讨人喜欢之人（六 12~13）。

— 11 「我告诉你们」或「我愿意你们知道」（NASB）一语，有时是用来引介演说中的 * 叙事部分。保罗就像以自己作为道德模范的哲学家和道德人士一样，将自己描绘为 * 福音的榜样。不过，凡是被解释为自夸自擂的话，古代的人都很反感，除非理由十分充足；为自己辩护，或说明是因别人（此处为神）的缘故而夸，可算理由充分。

— 12 在辩论的时候，第一手知识格外受到重视。「领受」有时是指人间传统的传递，如犹太学者所作；此处保罗是指他在使徒行传第九章的经验。

— 13~14 「有长进」（14 节）是哲学学校中学习有进展的专门用语；不过 * 散居的犹太人也使用，可以指某位 * 拉比的学生，正如此处的用法。巴勒斯坦犹太人所用「热心」的比方，根源为非尼哈的榜样（民二十五 11），以及 * 马喀比人，他们愿意为神的缘故而杀人。「遗传」可以指一般团体的习俗，然而保罗既是 * 法利赛人（腓三 5），这个词可能指法利赛人的传统，犹太人在讨论法利赛主义时，常会提及。（法利赛人以拥护口述传统出名。）保罗对当时巴勒斯坦犹太式虔诚的了解，比他的对头更深入。他的立场与活动，使徒行传八 1~3 和九 1~2 都曾提到。

— 15 杰里迈亚书一 5 说，神在母腹里就将祂的仆人分别出来（亦参：创二十五 23；诗七十一 6；赛四十四 2，四十九 1）；保罗是按 * 旧约先知的说法，来陈明自己的呼召。

— 16 「肉与血」（KJV、NASB；和合本：「属血气的」）是「必朽之人」常见的象征讲法（见「任何一人」，NIV；「任何人类」，NRSV）。

— 17 「亚拉伯」指拿巴提，即叙利亚境内大马色的四围一带。这一带相当繁荣；彼特拉（亚里他的首府）、格拉撒，和非拉铁非（现代约旦的安曼）等希腊城市，都属于拿巴提的亚拉伯人，而游牧民族贝督因人也在这一带。大马色就在拿巴提旁边，当时可能由拿巴提的王亚哩达四世统治（参：林后十一 32 的注释）。

— 18~24 回到犹太地

在一章 11~24 节，保罗清楚说明，他的 * 福音不

是从耶路撒冷 * 使徒的传统得来；因此，他不在他们之下（若从老师手中领受传统，便在老师之下）。倘若他的对头声称是从耶路撒冷直接领受传统，保罗可以反驳说，他的权威和耶路撒冷的使徒不相上下，而且他的数据也是第一手的。

— 18~19 按古代的算法，头一年的一部分就算全年，故「三年」可以指两年或三年。犹太人的家很看重款待客人。

— 20 类似这样的誓言（「在神面前」），在法庭中可以使用，以强调一个人的正直；违背誓言会遭天谴，大部分人都诚心相信，凡向神（或神祇）如此起誓的人（即：请神祇为证人），若食言，就会受到其审判。

— 21 无论保罗的意思是否指整个「叙利亚—基利家」省（他当时可能如此），不过他在基利家（大数）和正式的叙利亚省（安提阿为其首府）都待过；参：使徒行传九 30，十一 25~26，和十三 1。

— 22 保罗是指一般「犹太境内的 * 教会」，不是指耶路撒冷；他在巴勒斯坦犹太人中受过最高的教育，也是最 * 希腊式的教育（从一章 14 节和保罗的 * 修辞学可以看出），因此，他必定是在耶路撒冷受教育，如使徒行传二十二 3 的言下之意。

— 23~24 犹太人有几则故事，讲到逼迫他们的人转而相信了神，这些故事通常都强调神的伟大与能力。保罗真正的 * 悔改，在犹太基督徒当中一定会造成这样的反应。

二 1~10 耶路撒冷会议

这里的事件有争议性，不过保罗很可能是报告路加在使徒行传十五章所记之会议的种种特点。在这一段中，保罗运用了几种古代的文学技巧来表达他的要点（如：中断法或省略法、对偶句等）。他的对头可能声称，保罗未遵循圣经的标准，以求得着更多信徒，而他们的观点是源于耶路撒冷；但耶路撒冷 * 使徒的支持，显示保罗的立场更加稳当。

二 1 此处的「十四年」可能指他从前到耶路撒冷的那一次，就是他信主三年之后；倘若该会议是在主后四十八年左右举行，保罗信主的时间，就可能在主后三十一年，即在耶稣 * 复活一年之内。

二 2 保罗在会议尚未召开、未定出谕令之前，首先寻求耶路撒冷领袖对他所得启示的支持。古代犹太团体重视一致同意，因此尊重大多数人的看法十分重要，参：使徒行传十五 22 的注释。

二 3~5 虽然许多犹太人相信，不拜偶像的 * 外邦人可以得救，但几乎无人认为，他们不必受割礼，就可以和犹太人一样，被接纳进入神的约。因此，若有一些犹

太基督徒想要勉强提多受割礼，并不让人意外（参：徒十五 5）；在耶路撒冷 * 教会中，保罗这一方赢了，这意味着犹太基督徒在这件事上，与他们同文化的主流思想分道扬镳。保罗生动地将另一方刻画为「间谍」(TEV)，渗透进来，想要出卖基督徒阵营，至终将他们掳去作战俘。

二 6~8 那些「有名望的人」(二 2、6, NASB) 是耶路撒冷的 * 使徒(二 9)。但保罗认为，神的看法高过任何人的看法，无论那人声望多高。希腊罗马的讲员，若所持看法与传统或习俗相违，他就必须举出证明来；然而神的启示乃是极重要的证据，连异教徒都承认。在犹太教师当中，大多数圣徒的意见便是标准，有人认为，这比天上直接来的声音更有分量；但保罗绕道而行，不援用这个传统，而援用标准的犹太教义，即：神是不偏袒人的审判者。在二章 7~9 节中，连那些「柱石」都承认，保罗的责任与他们相当（但却不同）。

二 9 古代作者有时会用「柱石」一语，就像保罗在此的用法（偶尔会指著名的 * 拉比）；保罗可能是指使徒在新圣殿（参：弗二 20）中的地位。右手相交之礼通常表示问安与欢迎；但有时则是指同意或立约，正如此处。「矾法」是彼得的 * 亚兰文。

二 10 巴勒斯坦的犹太教有时称虔诚人为「穷人」；但在耶路撒冷的犹太基督徒普遍很穷，这里可能是指此方面。* 旧约和犹太教都十分强调调济穷人，而保罗的募款（如：林后八~九）亦是为了因应这样的需要。

二 11~14

安提阿的冲突事件

二 11 保罗扩大使用 * 修辞学的比较技巧(在二章 7~8 节是以正面的方式来使用)，将彼得未能遵照耶路撒冷谕令行事，与保罗的辩护作成对比。加拉太人可以由此事件明白，即使保罗的对头是耶路撒冷的 * 使徒所授权的（其实并不是〔二 1~10〕），耶路撒冷的使徒这样的授权也是不对的。安提阿是叙利亚—巴勒斯坦最大的城市，在耶路撒冷以北几百哩，是犹太基督徒向 * 外邦人传福音的中心（徒十一 20，十三 1~3，十四 26~27）。

二 12 敬虔的犹太人不可以和外邦人同桌吃饭（徒十 28，十一 3）。耶路撒冷的犹太领袖在理论上同意保罗的看法，但是他们还需要顾到耶路撒冷城内其他人的看法，也要维持在自己文化中的见证，而当时反外邦人的情绪正节节高涨。彼得所以在此会这样行，基本观点可能和保罗在哥林多前书九 19~22 对自己作法的看法一样，就是要顾及每一个人；但是两者之间在本质上却有天壤之别：离开餐桌，不与文化不同的基督徒分享爱筵，等于视他们为二等公民，违反了 * 教会的合一，因此便

羞辱了基督的十字架。虽然彼得等人一定会说，他们反对种族歧视，可是在他们所认为的小事上，他们却让步了，不再维持和谐之道；但是保罗却感到，任何程度的种族隔离或区隔，无疑都是向 * 福音核心的挑战。

二 13~14 犹太式敬虔的作法，要求责备要在私下进行；保罗公开指责彼得，显示他认为这种触犯非常严重，而且必须紧急处理。「装假」或假充，是所有人都不齿的；哲学家与犹太智慧作者都斥责这种行为。（有些学者主张，在新约时期之前，这个名词只具字面意义，指戏院中角色的扮演；但是早期犹太智慧文学中的用法，与这说法不同。）

二 15~21

保罗在安提阿的论据

这一段无论是否为全书的主题说明（如贝兹 (Betz) 的看法，他认为加拉太书是法庭式的 * 修辞学），都似乎是保罗对加拉太书要旨的总结。保罗对彼得的响应，可能一直到第 21 节的末了（如 NIV），不过这一点并不太明确。

二 15~16 保罗辩称，犹太基督徒也是因信称义，他们并不比必须凭信心来到神面前的 * 外邦人更具优势。犹太人认为外邦人在本质上与他们不同，因为他们相信，以色列人在西乃山脱离了罪恶的驱使，而外邦人的祖先则没有。

二 17~18 接着，保罗辩称，因信称义绝对不会带来罪恶的生活——这是先发制人，在对头还没提出论证之前就予以驳斥。他运用一位假想的对话者来提出反对，以陈明自己的要点，这是古代的 * 谴责标准的方式。

二 19~20 * 律法教导了保罗什么是基督之道，在基督里他已经向罪死了。基督内住所赋予人的能力，最接近的说法便是 * 旧约的教导：神的 * 灵使人有能力（* 新约的作者则将这些教导作了更大的发挥）。

二 21 保罗继续陈明，义（无论在神面前，或展现在行为中）是由基督在信徒里的生命而来（借着圣灵，三 1~2；参五 13~25）。如果救恩可以由其他的途径得着，基督就不会死了。犹太人一般相信，所有的犹太人都在亚伯拉罕里蒙拣选而得救，除非极其悖逆，否则一定会得救；相反的，* 外邦人若不归入犹太教仍可能得救，可是只有归入犹太教才能够像以色列人一样，具备圣约成员的完整身分。保罗则坚持，义惟独来自基督，如此一来，犹太人和外邦人在得救的事上，条件便完全一样。

三 1~5

当与得救的情形一致

保罗从这里开始使用 * 谴责的形式（这是很生动的教导模式，其特色是常有一位假想的对话者，提出修辞式的问题，及高度的推理），一直延续到四章 31 节。

三 1 优秀的演讲者常能用戏剧化的动作，和生动的叙述，在听众眼前将所叙述的事，活泼的呈现出来。所有古代写到公众演说的人，都强调演说必须如此生动，让所讲述的事就好像发生在听众的「眼前」（NIV、TEV）一样。此处保罗显然是说，透过自己的生活，他把钉十字架的情景活现在他们面前（二 20）。译为「迷惑」之词，是指咒语（参 TEV）的邪恶影响力，或是指「邪恶之眼」，即一种具法术效果的嫉妒眼神。

三 2 许多犹太文献将 * 圣灵与人的功德相连：例如，有人说，某个世代的人无法领受圣灵，因为虽然那位领受者配得，但是从整体而言，该世代不配得。但是加拉太基督徒的经历正相反，他们一离开异教，就领受了圣灵；这样的经历符合基督徒的教导，即在基督里，未来世代圣灵浇灌神子民之事已经实现了。

三 3 虽然保罗的对头似乎并未否认，加拉太人在明白 * 律法之前就领受了基督与圣灵，但他们仍然坚持，「完全」（参 KJV、NASB）或完整的基督教包括遵行律法。犹太教强调，犹太人得救是因着 * 恩典，可是凡拒绝律法的犹太人便是丧失的人；在他们看来，* 外邦人皈依犹太教，也需要藉遵行一切律法的细节，来证明他们是真正的归信。许多哲学家和异教讲论「完美」或「成熟」，视之为人类或（异教的）宗教经验最终当臻致的阶段。

三 4 保罗是问，他们靠恩典皈依，后来受到逼迫，是否都属无意义。援用读者的亲身经历，是最卓越的目击见证辩论法，在 * 修辞学上非常有效。

三 5 因着 * 恩典，他们不但得以皈依，而且还不断经历到神迹。虽然古人比现代世俗人士对神迹的态度更开放，然而若一个宗教团体当中经常出现神迹，就连古人也会刮目相看（相对而言，异教中有类似亚克里比阿，译注：医疗始祖）等的医治神庙。

三 6~14

亚伯拉罕所蒙的福与律法的咒诅

保罗在此五次提到摩西的律法，一次提到先知，他乃是根据圣经指明，凡自称尊重 * 律法的人都必须接受他。他将信心之道（三 6~9、14）与按律法的行为（三 10~13）两相对比，与三章 5 节的笔法相同。（这一段有两种主要的解释，一为：* 外邦基督徒的相信，与亚伯拉罕一模一样（传统的立场，为本书所采用）；另一为：他们是因亚伯拉罕的信而得救（和犹太教相同），因此亦即是因基督的信得救，即因亚伯拉罕和基督信守圣约而得救。）

三 6 保罗引用创世记十五 6，这是犹太人常爱用的证明经文，显示亚伯拉罕是信心工夫的榜样。保罗的解释不同于传统的犹太式解释。

三 7 犹太人用「众子」（如 NASB 的翻译），有时是按字面（指生理的后代），有时是指灵意（凡举止如同道德先辈者）。他们通常用「亚伯拉罕的子孙」（或「孩子」（KJV、NIV），或「后裔」（NRSV、TEV）指犹太人，但偶尔也会指那些出类拔萃的义人——不过犹太人从来不会将这个称号加在 * 外邦人身上。保罗在此显明，凡像亚伯拉罕一样相信的人，就是他属灵的孩子（加拉太书三 6 所引的创世记十五 6）。

三 8~9 由于外邦人能像亚伯拉罕一样相信（三 7），所以他们也可以像他一样被称为义。（犹太教师认为，亚伯拉罕是皈依犹太教的典范，因此他们不得不尊重保罗的论点——虽然不太情愿。）正如一位优秀的犹太解经者，保罗援用另一段处理亚伯拉罕之应许的经文（创十三 3~十八 18，参十七 4~5，二十二 18），来证明他从这段经文所推得的道理。神的旨意向来便是要得着外邦人，在亚伯拉罕的 * 故事一开头，就已经写明这一点。在犹太人的思想中，义人（以色列人）是在亚伯拉罕里面得救；在此，信主的外邦人乃是在他里面得救（蒙福）。

三 10 创世记十二 3 和申命记二十八章律法的祝福，都将反对亚伯拉罕的人或违背圣约的人所受的咒诅，来与亚伯拉罕的后裔或遵守圣约之人所蒙的福作对比。用对立的事来讲理，是犹太人解经的常用方式。因此，保罗判定，凡试图以「实行」（KJV、NASB）或「遵守」（TEV）律法来得着义的后果为：因顺服不够完全而遭到咒诅（申二十七 26，咒诅的总结）。根据犹太人的教导，人的顺服总是不完全的，因此神不可能以完全的顺服作为得救的条件；但是，正如一位优秀的 * 拉比，保罗对申命记二十七 26 的解释，要将其意义完全讲明——毕竟，就神而言，祂大可以要求人要完全。

三 11 保罗引用哈巴谷书二 4（参：罗一 17 对该节的注释），来证明单靠人的顺服为基础的义，是不足够的。保罗对 * 旧约的了解非常透彻：整卷旧约中同时讲到义与信心的经文只有两节，都被他选用了（第 6 节为引用创世记十五 6；此处引用哈巴谷书二 4）。

三 12 由于哈巴谷书把义和生命相连，保罗便引用旧约中其他提到这两件事的经文，又展现出他犹太式的解经本领（犹太诠释者通常会将钥字相同的经文连在一起使用）。保罗把信心之法（三 11）与利未记十八 5 的行为之法作对比（参：出二十 12、20；利二十五 18；申四 1、40，五 33，八 1，三十 16、20，三十二 47；民九 29；结二十 11、13，三十三 19）。虽然这些旧约经文是提到在应许之地的日子长久，保罗知道许多犹太诠释家将这些经文用于来世；因此他的响应为：「这是行为之法。」

他的对头或许用过这些经文作理由，说信心还不够。保罗同意，律法的义必须满足，但他相信，只要在基督里，并靠祂的 * 圣灵而活（五 16~25），就能满足律法的义；他的对头则认为，外邦人必须藉遵行律法的细节来达到这义，尤其是其第一步：受割礼。

三 13 保罗再度采用犹太式的原则，将 * 旧约以钥字符串连在一起，他引用申命记二十一 23 来显明，基督担代了一切未能实践整个律法之人的「咒诅」（加三 10）。

三 14 在犹太人的期待中，「亚伯拉罕的福」包括整个来世；此处保罗说，在 * 圣灵之福中（参：赛四十四 3），信徒已拥有那世界的订金（参：弗一 3、13~14）。（应许之地和圣灵之应许的关系，亦请参：该二 5 和出十二 25，十三 5）。

三 15~20

律法并未取消亚伯拉罕之约

保罗所用的「约」一字，希腊人常用来指「遗嘱」（在人死时才开启的法律文件）。虽然保罗是指 * 旧约的「圣约」，而不是指「遗嘱」，然而他可以运用后者的法律意味。犹太教强调西乃山之约，但是多数犹太作者认为，该约已经在亚伯拉罕就预表了（创十七 9~14，甚至有人主张这约早在那时就实践了，只是这说法不太符合旧约）。

三 15 遗嘱（NRSV）和其他的法律文件一样，都是封着的，因此不能更改。在希腊的法律里，遗嘱是不可撤销的；即使后来加上补充的遗嘱，也不能加入新的条件，或移除任何一位继承人。（该段时期的罗马法并非如此，不过有些犹太人的遗嘱亦然；参照：申二十一 15~17，那可能是一个先例。）在希腊法律中，遗嘱要交予市政记录室证实并保管；倘若新的遗嘱与旧的不符，就不被接受。

三 16 保罗的意思是，基督乃是该应许终极的子孙（seed，或译：种子），万国都将因他蒙福。就以色列历史中的应许主题而言，这个理论极有道理；但他是采用 * 拉比常用的方法来讲论，就是举出一个文法的特点，而该点平时看来不算特别。

希伯来文对 seed 的用法，就像英文一样，可以指单数，也可以指复数（集合名词），而保罗很清楚这一点（三 29）。可是，* 拉比也用这个方法辩论：「以色列众子」可以指「儿女」，也可以单单指男子，要看拉比在该段落中想要怎样用。保罗的对头显然是以这种方式读圣经的，而保罗也以同样的方式来响应；他把「子孙」视为单数，意思是，这个名词可以有一般的含义，但是一般的含义却似乎不符合创世记的经文，就是他所指的那些段落（十三 15~16，十七 8，二十四 7），因为他已经根据其他理由知道，基督是亚伯拉罕谱系的缩

影。后期拉比认为「亚伯拉罕的子孙」指一个人，自然就是亚伯拉罕的儿子艾萨克）犹太教一向认为「亚伯拉罕的子孙」就是以色列，保罗可以同意，一般而言它是指此意（罗九 7、29，十一 1）。可是他在加拉太书三 6~9 的论点，让他可以将这个词用于 * 外邦基督徒，他们既在基督里，也就在亚伯拉罕里。

罗马法容许遗嘱规定，财产有第一顺位继承人，还有第二顺位继承人——在第一位过世之后。如果保罗认为他的读者了解这种习俗，便可以解释，何以他们为他们的辩论可以作原则性的挪动，从「基督为继承人」，转到「凡在基督里的都是继承人」。

三 17~18 有关三章 15 节的法律原则，神不会再立下一道律法，而收回祂从前根据信心立下的应许。保罗可能是在响应一个反对的说法，即：新约不能更改旧约；保罗说，若是如此，那么新约（耶三十一 31~34）就是回到最初的圣约。「四百三十年」是根据出埃及记十二 40。

三 19 * 律法具约束过犯的功能，非犹太人读者也能明白这一点；希腊罗马的哲学家认为，一般民众需要法律，但是智者自己就是自己的法律。保罗在三章 23~25 节用到训蒙的师傅之比喻，是阐述律法的这种功能，它要一直维持下去，直到应许成就为止；这个后加物并不能改变原先的约（三 15）。根据后 * 旧约时期的犹太作品，律法是经由天使赐下的，而（正如旧约所记）中保便是摩西。

三 20 中保是在两方（或多方）之间作仲裁或求情者；若律法是透过中保所赐（三 19），它必能因应双方的需要。但是应许并非经由中保所赐，而是独一无二神单方面的行动（神的独一性是犹太教最根本的信仰）。保罗再度用模拟来讲论，对他的读者的文化而言，这说法相当具说服力。

三 21~29

「信」尚未来到之前

三 21 犹太教师说，无论这个世界或是来世（三 12），生命都是由 * 律法而来。可是保罗在此将他的理由（三 15~20）作结论时，却说律法原本不是为达成应许而设立的。

三 22 与罗马书三 10~18 对比，保罗在加拉太书并没有根据圣经辩称人类都犯了罪（加拉太书三 10~12 最多只是暗示的说法）。不过，人类犯罪肯定是人尽皆知的，因为当日的犹太教师都同意，所有人全犯了罪；保罗只是比别的教师更认真看待犯罪的后果，以致惟有神儿子的死才能将其一笔勾销。

三 23 犹太文献将人类历史分为不同的阶段；保罗也这样做，视律法为暂时性的看管人，直到原初的应许实现

为止。

三 24 「管理」(NIV)较好的翻译为「家教」(NASB)，更好的翻译为「监护人」。被指定担任这角色的奴隶，会护送学生上学，调教他礼貌，辅导他写作业，但是他本身并不是教师。孩子们有时会顶撞自己的奴隶监护人，但大半会喜欢他们，后来把他们释放。这些监护人通常比自由的民众受过更高的教育；这个比方并没有贬抑的意思。不过其他的犹太教师极不可能如此描写律法。(他们偶尔会描述摩西为以色列的「监护人」，直到以色列长大为止。哲学家讲哲学如同「道德教师」，而犹太教讲律法如「教师」。)

三 25 信的来到被描述为长大成人，就是男童迈入成年(在地中海各文化中，大约十三或十四岁)。

三 26 在* 旧约中，以色列被称为神的「儿女」，在犹太教中亦然。保罗与标准的犹太教导相反，他在此说，一个人必须透过信心，才能成为亚伯拉罕属灵的后裔(三 29)，和神的孩子，而非透过种族在约中的身分。

三 27 古代的作者有时会讲到灵里有所「披戴」；犹太教偶尔会提到 * 圣灵「如衣包裹」(亦参：罗十三 12；弗四 20~24 的注释)。* 外邦人若要皈依犹太教，必须 * 受洗。外邦人在归信基督教时披戴基督，他的地位就是亚伯拉罕的子孙(三 16、29)和神的孩子(三 26)。

三 28 有些希腊罗马宗教声称，他们不管社会地位的区分，就如保罗在此所提，不过他们极少将之完全抹杀(大部分宗教十分昂贵，只有富人才能加入)。但是早期基督徒则克服了这种区分，与他们截然不同。基督徒成了犹太人与外邦人惟一的桥梁，在容纳对立阶层(奴隶与自由人)、克服性别差异上，几乎无一能望其项背。

三 29 犹太人被称为「亚伯拉罕的种子」(KJV、NIV)或「后裔」(NASB、NRSV；见三 16 的注释)，承受应许者；保罗在此章的论点，则是把这身分转到 * 外邦基督徒身上。

四 1~11

是儿子，不是奴隶

在古代的法律中，儿子是继承人，理当继承父亲一切所有的；相对而言，奴隶则是他们所承受的财产。奴隶与孩子的对比，在其他古代文学中也曾出现。不过按家人关系法规，就是说明全家人与一家之主应有关系的规定，小孩子必须顺服，就像奴隶一样；除非离开家，否则孩子实际上就不能有自由。保罗在此继续运用奴隶监护人和孩子的比方(三 24)。

四 1 按罗马法，在监护人之下的小孩，地位大约与奴隶相当。

四 2 小孩必须在法定的「监护人」之下，即使父亲过

世亦不例外；监护人一般是按父亲的遗嘱选出，倘若尚未指定，就由父亲一方最亲的男性亲戚担任此角色。产业的「经理」(NASB)或「托管人」(NIV、NRSV)或「管家」，通常是奴隶或 * 自由人，不过他们的权力不小。

四 3 加拉太人从前还是异教徒时，曾经敬拜宇宙之物，视为神祇(犹太教很早就将之非神话化，视为管理自然界的天使，正如诗一四八 2~4 所暗示的)。大部分古人都害怕拟人化、暴君式的命运能力(以为它能借着星座之灵来施展它的心意)、统管星球的众神。保罗相信，不在基督之内的犹太人也被这类邪灵能力所辖制；参四章 9 节的注释。

四 4 犹太文献常提到，当事情按神所指定的时间在历史中实现，便可认出神以完全的智慧来管理历史。(有些注释家将「时候满足」解释为，当时希腊罗马文化臻致成熟，让基督教能传播开来；有些人则不以为然，举出对早期基督徒而言，当时的文化存在着许多巨大的障碍。)保罗的「时候满足」，是指一个男孩长大了，可以算成年人(大约十三或十四岁)。「生在* 律法以下」意思是耶稣必须遵守摩西的律法。

四 5 希腊法律把领养和继承权连在一起；古代近东的法律对无子嗣的个案似乎也如此规定(参：创十五 2)。不过，保罗是用 * 旧约最常见的比方来说明他的要点；神让以色列成为祂的儿女(如：出四 22)，而旧约不断提到，土地是神赐给以色列的「产业」(当然，他们不致认为神会死。)

四 6 罗马的领养过程需要有见证人，此处则由 * 圣灵来执行这个功能。圣灵作见证是很自然的，因为犹太教认为圣灵乃是感动先知的灵；这里的圣灵感动了信徒，向他们说话，正如祂向先知说话一样，提醒他们，他们蒙召成了神的儿女。「阿爸」是 * 亚兰文的「爸爸」，为非常亲密的表达方式，犹太教里几乎没有人用这个方式来直接称呼神(参：可十四 36；罗八 15 的注释)。

四 7 加拉太人如今已脱离了三章 24~25 节的奴隶监护人，因为时间已经来到(四 4)。

四 8 犹太人常说，异教徒「不认识神」，他们的神祇乃是真神所造之物，并「不是神」。(哲学家常按与自然的关系来判断一个思想或行动的道德价值；保罗和其他的犹太人与基督徒作家承认，把受造之物当作创造主来敬拜，便不符合这个标准。有些异教思想家追随古希腊哲人尤希米乐(Euhemerus)，区分「由自然」证明的真神祇(太阳、月亮、行星、星座)，和人所发明的神祇(其他神祇)。)犹太人因为与神立了约，便说自己真正「认识神」。

四 9 保罗说，他甚至不肯定加拉太人现在是否「认识神」，这样严厉的言辞与 * 修辞学的责备相符。他们正要转向的「小学」(NASB)或「原则」(NIV)，可

能是从前他们以为是神祇（四 8）而去敬拜的自然「神灵」（参 NRSV、TEV），在这些当中最主要的是星座神灵（四 3），这些神灵与特定的日子和季节性的节期有关（四 10）。

四 10 犹太教有自己特殊的节日、新月、安息年等等。保罗是说，加拉太人若回转到守仪式、节期的宗教，就等于回到异教之下，受天上神灵的捆绑（四 3、9）。从专业的角度看，这种辩论是标准的 * 修辞式夸张法：犹太教和异教认为他们没有什么雷同之处。然而，从经验的角度来看，他们都是因传统与习俗而将 * 圣灵排斥在外（三 2，四 6）。

有些注释家认为，保罗在此是把异教当作神祇的（四 8~9）（相当于犹太教中掌管自然的天使），和赐下 * 律法的天使（三 19）相连；究竟是否有这种联系并不明确，不过保罗此处的意象总是负面的，最好的讲法，也只可解释为，如同一名成年人又回到奴隶的监护之下。

四 11 先知有时会埋怨，他们对以色列的劝导毫无果效；神的仆人虽然灰心，却仍希望他们的努力并未「枉然」，亦即，不致一无所获（诗七十三 13；参：赛四十九 4，六十五 23）；若以色列不肯回头，就连神的审判也归「枉然」（耶二 23）。这个比方总是指虽用很大的力气，但得不着回报，或是因受者顽梗（腓二 16；参：帖前三 5），或是因使者无能（林前十五 2、14、17、58）。

四 12~20 保罗的请求

虽然加拉太书显然是「责备的书信」，但它却不是最严厉的一型；保罗无意和读者断绝关系。在这一段中，保罗采用了标准的「友谊书信」之主题，强调他仍然深爱加拉太人。古代的 * 修辞学家强调，不单要以逻辑说服，还要适时表达情感，并且指出，在一段严厉的责备之后，语气要转缓。因此，保罗在此处的话是非常合宜的。

四 12 在希腊文化中，「朋友」（如 NRSV）乃是「平等」的（不过罗马人认为，* 庇护人与投靠者之间也具有友谊关系，这也很普遍）。「我也像你们一样」，意思是，保罗不单是以他们信心之父的身分（四 19）和他们建立关系，也是以平等的身分相待。

四 13 保罗的第一次拜访（徒十四 1~20，与十四 21~25 不同，如果我们采用南加拉太理论的话；参一 2 的注释）或讲道，当时他有「软弱」（KJV）在身；这个词可以指疾病，或因逼迫而受的伤。* 斯多亚哲学家说，疾病不能影响人的态度，而加拉太人看见保罗如何忍受软弱，可能令他们难以忘怀。有些学者（根据南加拉太的观点，参导论）认为，加拉太是疗养疾病的好地方。

四 14 身体的软弱常被视为遭受神祇的咒诅或刑罚；这种以疾病为天谴的信念，连犹太人的文献中也常出现。接待保罗如同神的「天使」（参：徒十四 12）或「使者」（这个词可以指人，也可以指超自然的使者），可能意指对他的款待有如对差他来的基督耶稣一样。使者所受到的接待，应当有如差遣者的代表一样。这个字不必意味着基督如天使一般在场；参：撒上二十九 9；撒下十四 17、20，十九 27；亚十二 8。

许多第二、三世纪的犹太基督徒的确将基督描绘为天使长，因为犹太教里的分类法有限，要将基督介绍给他们同文化的人，就受到限制。然而这个意象到第四世纪便不再使用，因为亚流派将其滥用，认为基督虽是神，却是受造的；不过这个意象却符合伊便尼派（Ebionites）的说法，因他们拒绝基督的神性。有些犹太作者，如 * 斐罗，将「道」刻画为至高的天使，但并没有直接的证据可证实最早的基督教曾采用这种说法。

四 15 为别人牺牲自己的眼睛是一种象征的说法，指作出极大的牺牲（* 彼特罗尼（Petronius）认为是某些 * 修辞学家提出的）。因此，保罗说加拉太人「把自己的眼睛剜出来给我」不一定指他的软弱（四 13~14）是眼睛有病，如某些注释家的揣测。在希腊文化中，牺牲可以格外显明友谊；保罗在此重新肯定他与加拉太人之间的深刻情谊。

四 16~17 讨好人的辩士是因谄媚而受到欢迎。因此道德家总是指出，讲谄媚话的人并不为听众的好处着想；坦率直言的人才真正爱他们（参：箴二十七 6 类似的话）。

四 18 对讲谄媚话的保罗对头，加拉太的响应态度（四 17），和从前他们以真爱对待保罗（四 13~15）的态度，是不同的；而只要他还在他们中间为自己辩护（四 16），他们应仍会如此相待。在古代的思想中，书信可以代表人的同在；保罗在此盼望能改变他们，让他们不再质疑他的教导。

四 19 教师常会被视如「父亲」。加拉太人很了解罗马人父亲的权威，他们对孩子的权柄乃是绝对的。可是保罗援用的是古代对父亲另一方面的理解：疼爱与亲密。虽然疼爱的讲法也可用于父亲，不过保罗在此乃是取了母亲的角色。生产之苦被视为人所经验最大的痛苦，即使产婆极有经验，还是有妇女因生产而去世。保罗以这个比方来说明自己的爱与牺牲，并他们的背道，实在生动无比。

四 20 在情绪波动极大的痛苦场面中，* 修辞学家，如伊索克雷特，鼓励人诚实告白：「我不知道该说什么」。书信被视为代替人出席（四 18），可反映出该人若在场，会怎样表态。但对保罗而言，写严厉的书信比当面说严厉的话更容易（林后十 10~11）；其实，连他在写责备的信时，他心里的难过更甚于对方可能会受的伤（林后二 4）。

四 21~五 1

夏甲与撒拉的模拟

倘若创世记是摩西和出埃及之时就流传的，夏甲 * 故事的文学作用便包括警告以色列人，不要再回到埃及（创十六 1），不过最后对夏甲角色的评估是正面多于负面。此外，整个创世记的段落（十六~二十一章）强调，照神的应许而得的孩子（亚伯拉罕在创世记十五 6 所相信的应许；参：加三 6、14）乃是神对亚伯拉罕其他应许之钥；而「按着血气」生的孩子，是用人的方法所得，虽然也有神的祝福，但与应许无关。保罗的「模拟」和当日 * 斐罗以及其他的诠释者（并现代不少讲章的例子）不同，是受圣经上下文约束的，而不是随心所欲的发挥。

四 21 「请告诉我」是在 * 谴责文中向一位假想的对手所说的话。按一般犹太人的说法，「* 律法」包括创世记，因此夏甲与撒拉的故事也在其中。

四 22~23 亚伯拉罕和撒拉想用人的办法得着儿子（没有神的介入），就让夏甲为亚伯拉罕生一个儿子（创十六 1~4、15）。（有些学者认为，他们是按照古代近东的习俗，用不孕主母的使女作为代母。）但是神的计划是要以神迹的方式给他们儿子，这个孩子将承受神与亚伯拉罕所立的约（创十七 15~21）。保罗仍然在用三章 23 节至四章 11 节奴隶与自由的比方。

四 24 * 斐罗从教学的观点，将夏甲解释为不完全的训练，而撒拉则为完全的美德。保罗却将那按肉体生的，和想靠肉体来实践律法之义的人比作奴隶。夏甲来自埃及（创十六 1），因此或许会让最初的以色列读者读到创世记的故事时，想起他们从前在埃及作过奴隶；西乃山靠近埃及。

四 25 「亚拉伯」包括犹太以南的西乃山，也包括一章 17 节所提北边的地带。在保罗的时代，拿巴提阿拉伯人被视为以实玛利人，夏甲的后代，因此对熟悉地中海地理的古代读者，这里的联系就很清楚。有些注释家主张，保罗在此是回复他对头的声明，因为他很少使用寓意式的辩论法。他的对头或许将西乃山与新耶路撒冷认同，就是未来律法将颁布之地（赛二 2~4；参六十五 17~19）。

四 26 在保罗的时代，许多犹太文献强化了 * 旧约对新耶路撒冷的盼望，常讲到有一座天上的耶路撒冷将降到地上来。这些文献有时也讲到（现今或将来的）耶路撒冷是「我们的母亲」。因为犹太教将 * 弥赛亚与末时的 * 圣灵相连，保罗便自然将跟随弥赛亚耶稣的人与未来的耶路撒冷相连，而不与现今的耶路撒冷相连。

四 27 有些犹太教师自然将以赛亚书五十四 1（就是保罗在此所引用的）与创世记二十一 2 相连。撒拉的生产，

代表她的后代在经过被掳的痛苦之后，会产生复兴的以色列和耶路撒冷。以赛亚本人可能有此隐意（赛五十一 2）。

四 28 保罗的对头主张，必须受割礼才能进入亚伯拉罕和艾萨克之约，成为他们属灵的后裔。虽然他们可以根据创世记十七 10~14 振振有词，但保罗则超越了犹太传统（这传统一般期待，在末日时律法将被加强，而不是被彻底改变）。他认为，弥赛亚的来到已经掀开了新时代的序幕，旧的规定在其中已不再照单使用（加四 4、26）。在这个新约之下，* 外邦基督徒乃是艾萨克的儿女，而主张割礼的那些对头则是以实玛利的属灵后代。

四 29 在下位的嫉妒在上者，是古代常见的现象；参：约翰一书三 12 或 * 斐罗的作品，《次等人攻击上等人》；旧约也常讲到恶人逼迫义人（如：诗三十七 32）。保罗用这个概念解释，为何他的犹太基督徒对头屈服于非基督徒犹太想法的压力之下（参五 11，六 12~13）。

四 30~31 保罗的对头感到，未受割礼的 * 外邦人是在圣约之外；保罗在此则唱反调。他以创世记二十一 10 来作他模拟的结束：夏甲的后裔不能与撒拉的后裔一同承受产业，撒拉要求亚伯拉罕把夏甲和以实玛利赶出去。保罗要他的读者也照样做，把他的对头——属灵的以实玛利——赶走。

五 1 有关「轭」，请参：使徒行传十五 10 的注释。

五 2~6 真正的律法

在五章 2 节至六章 3 节之中，保罗强调，真正的律法是属乎 * 圣灵与爱，不是属乎肉体。

五 2~3 大部分犹太教师认为，行义的 * 外邦人只要遵守所谓颁布给挪亚的七条诫律，便可以得救；但凡是皈依犹太教的外邦人都有责任遵守在西乃山赐给以色列人的六一三条诫律（根据拉比的计算）。* 拉比说，* 律法是一个整体，必须全部遵守；不守其中的一部分，就等于违背整个律法。

五 4 虽然大部分犹太人都相信，他们既身为犹太人，便生在圣约之中，但他们承认，倘若刻意违约，也会被割除于圣约之外。可是救恩既然只由基督而来（二 21），保罗便声明，凡用其他方法来寻求救恩的，便会被「割除」（NRSV）。

五 5~6 大多数犹太人相信，* 圣灵在 * 旧约时期曾经工作，而在末日会重新工作。对保罗而言，圣灵现今已经将未来 * 国度的能力彰显在信徒的生命中，让他们能经历「公义」或「称义」，就是基督再临时将全然启示出来的义。参六章 15 节的注释。

五 7~12

保罗申斥他的对头

五 7~8 古代的作者谈道德题目时，常会将道德人生比作赛跑。保罗在此讲到有些人前来「切入」（“cut in” NIV，原意：「拦阻」NASB），使参赛者失去平衡，或者被挤出赛场。* 修辞学者喜欢用双关语，保罗在此隐指割礼（也有切的动作），如五章 12 节（「割除」，KJV）。

五 9~10 酵最基本的作用之一，便是会散播在整个面团之中；这可能是古代的格言；保罗在哥林多前书 5 用同样的概念，警告人若不防范属灵的恶念，就会产生难以收拾的后果。

五 11 若保罗只像一般人一样，把 * 外邦人带信犹太教（男人受割礼，男女都受 * 洗礼），他就不会遭到犹太人的反对；而他在加拉太的对头，对加拉太文化的感受很弱，却对自己原来文化的想法过于敏锐，以致屈服于其下（六 12~13）。（倘若他的读者在南加拉太，使徒行传十三~十四便记载了这类的逼迫。）

五 12 「他们受割除」（KJV）或「把自己割除」可以指自己与团体断绝关系，但是大部分注释家认为，这些字的意思是让他们自己「切断肢体」（NASB）、「去势」（NIV），或「割去睪丸」（NRSV、TEV）：他们给别人行割礼，而他们应该更彻底的对付自己，把整个器官都割掉。虽然保罗的用语故意不如此明确，但这样的羞辱之词也并非与他不相配；在热烈的辩论中，巧妙的羞辱对方，乃是优秀演说家的标志，而保罗在批评他对头的时候，火力十足，不像他责备加拉太人那样温柔。许多异教徒认为，割礼是一种切断肢体，罗马皇帝哈德良后来立法，禁止行割礼。但是据保罗所知，犹太人对于阉割的太监觉得格外厌恶（申二十三 1）。

五 13~18

成全律法

五 13~14 有些犹太教师也将 * 律法中有关人的诫命，以利未记十九 18 的这段经文作为总结；而保罗对这个总结的喜爱超过其他，因为这正是耶稣所提的总结（可十二 31）。

五 15 古人（尤其是 * 旧约和犹太著作，如：箴三十 14）会以被他人所吃，来描写最可怕的命运，或无法想象的邪恶（人吃人一事，令古人震惊的程度，超过今人）。

五 16 旧约与犹太教讲到「行走」（如 KJV 与 NASB 的译法）在神的道中、在义中、在律法中，等（如：利二十六 3）；它的意思是「行为举止」遵守这些法则。犹太教描述他们源于旧约律法的道德律为 halakah，这个

字的字面意义为「行走」。虽然这个说法在希腊文中并不常见，但保罗的读者（尤其是逐渐熟悉旧约与犹太教的人）应该会了解他的意思。他在此可能隐指以西结书三十六 27：虽然神的子民靠自己的力量未能遵守律法的义，但神在末世时会把祂的 * 灵置于他们里面，使他们可以行出祂一切的诫命。

五 17 「肉体」（和合本：情欲）是指人的软弱与必死性（「人性」，TEV；并非只是「罪性」，NIV），指一个人靠自己所有最好（或最坏）的表现。由于肉体与神的能力无关，因此人若不是属乎圣灵（基督徒），就是属乎肉体（不倚靠神来过生活）；不可能兼具两者（五 16、18）。参：罗马书八 1~11 的前言。

五 18 哲学家常说，智者无需律法，因为律法写在他们心里，他们会照着去做；旧约也提到律法写在人的心里，这是新约特有的福祉（耶三十一 31~34）。旧约常形容，以色列是神「引导」的，尤其是在他们得蒙救赎、脱离埃及的奴役、行经旷野的时候。

五 19~26

肉体与圣灵对立

在 * 旧约里，用「肉体」（和合本此处译为「情欲」）指人的时候，意思是指人是有限的、受造的、必死的。因此，死海古卷常特别用这个概念来讲人在道德上的软弱，容易陷入罪中。

在旧约里，神的 * 灵会加力量给人，使他们有能力说话，并施行神迹。在旧约里，肉体 and 圣灵毫无相同之处（创六 3）。（有一种看法认为，保罗在此是将人的身体和人的精神对立，而非将人的软弱与神的灵对立，这是按 * 柏拉图的观点误解了保罗，后来导致 * 诺斯底主义。后期的 * 教会虽然极力斥责诺斯底主义，但却同样受到一些希腊哲学思想的影响。）保罗乃是宣称，凡因着圣灵，内里有神同在的人，便有新的道德能力，可以反映出神的性情；对保罗而言，这是信徒能活出新生命惟一的途径。

五 19~21 古代的作者常会列出恶行表，就如这里所列，不过保罗的语气更沉重（21 节），超过异教作者（他们说，只要在这些恶事上不要太过分便可）。古代的道德家也会列出德行表（五 22~23；在 * 旧约中，如：诗十五）。

将这两者并排对照，是保罗时代的读者很能接受的；在犹太人和非犹太人的文献中，「两条路」（正路与歧路）或两个国度，都是标准的道德比方。「工作」（KJV；和合本：事）让人联想到保罗在本书信中不断驳斥的「* 律法之工」（如三 2），但「属肉体（和合本：情欲）」（KJV、NASB、NRSV；并非「罪的性情」，NIV）说明了原因：这些事纯粹出乎人，并没有神加添的能力。

五 22 旧约也用到神的子民结「果子」的比方（如：赛二十七 6；何十 1，十四 8）。在此保罗将「果子」与「工作」（五 19）相对，因为果子是树的本性自然生产出来的，对保罗而言，信徒的本性在基督里已经更新了（五 24）。

五 23 节制是哲学家非常强调的美德之一，也是罗马社会所尊重的。哲学家常教导说，智者不需要律法来约束，因为他们本身的德行就是律法。保罗说，属 * 灵的人因为生活中有圣灵引导，便成就了律法的道德原意（五 14）。

五 24 哲学家常警告人，情感若任其放纵，便很危险。不过保罗在此并不是讲控制情感，而是说完全与基督同死（二 20，六 14）。保罗以动词写到这个「死」的时候，几乎总是用过去式；我们向罪的死，并不是渐渐的（若是不完全式或现在式，便具此意）以行为来实现，而是凭信心接受已经完成（他用不定过去式和完成式，表示该动作已经完成）的义，并学习据此而活（五 19~23）。

五 25 信徒靠着 * 圣灵便能「生活」，或「有生命」（参 TEV）；接下来，他们的「行事」或「行走」（KJV、NASB），便应当照圣灵的方法，而这方法必能实现圣经律法的道德原则（五 16）。

五 26 保罗回过来（五 15）讲论和谐，这是古代演说家常讲的题目。对保罗而言，与神关系的真正深度，可由与人的相处反映出来。

六 1~5 温柔地挽回人

保罗继续阐明 * 圣灵的律，就是基督的律（六 2）。由圣灵而来的温柔（五 23），是改正错误的最美途径；相反的，律法主义者是靠肉体的方法来行自以为是的美德，他们对别人德性的软弱不会有耐心。

六 1 古代好些文献，包括希腊与犹太的智慧典籍和 * 死海古卷，都强调为了别人的益处，必须以智慧来劝诫，也常强调在指正别人之前，应当省察自己。犹太教认为谦卑是最伟大的美德之一，甚至是最高贵的德性（希腊文化则截然不同）。

六 2 背负别人的「重担」或「重量」（这个名词也可比喻伤恸），可能让读者联想到奴隶或被征召者（罗马兵丁可以要求当地人为他们背东西）。无论是哪一种状况，这比方都是讲到卑屈服务，不单是顺便帮忙而已。从上下文看来，「担当重担」必然包括帮助另一位基督徒对付罪（六 1）。许多人认为，「基督的律法」是指耶稣所说的话，但是从加拉太书的内容看来，更可能是指耶稣的榜样，与圣灵所赐下属祂的性情（二 20，五 14）。

六 3~5 希腊文学有一些格言，类似「各人必担当自己的担子」（六 5，NASB），而重点为自我满足；可是保罗对这说法则另有一番解释。既然上下文是强调，要以谦卑的态度来对待有问题的人（六 1、3~4），担当自己的担子（六 5）就是指为自己所行的事（六 7~8）向神交账。

六 6~10 供应别人

这一段似乎是在谈财务方面的事，不过或许不像某些注释家所言，只在讲论为耶路撒冷 * 教会募款的事（林前十六 1）。

六 6 许多教师教学时都收费；许多希腊教师坚持要和学生凡物共享，有些教师与 * 门徒更过着团体共居的生活。在小亚细亚（包括加拉太），凡进庙宇的都要先缴费。此处保罗劝勉加拉太基督徒支持他们的教师，就是能够扎实教导他们的人，不像他的对头。

六 7 种什么就收什么，在古代是很常见的比方（例如：* 旧约中有：伯四 8；箴二十二 8；何八 7，十 12；参：箴十一 18；赛三 10；耶十二 13；在其他犹太文献中也比比皆是）。保罗在别处用撒种作为金钱方面的比方（林后九 6）；因此，在这里他可能是继续第六章 6 节的思路。「不要自欺」是古代道德训勉中常见的话。

六 8~9 有关肉体的衰朽，参五章 19~26 节的前言；保罗常把 * 圣灵与身体的 * 复活相连。

六 10 除了 * 犬儒主义者之外，哲学家和道德家都倡导要为众人的益处而努力；若有一个团体能这样行，就不会遭人诟病。保罗所强调的，特别是向信徒行善，满足他们的需要（不过不限于此）。

六 11~18 钉十字架，而非行割礼

希腊人与罗马人认为，割礼等于切割身体，可是与罗马世界所用最羞辱、最痛苦的刑罚——钉十字架——比起来，割礼简直不算一回事。

六 11 这样长的信通常是口述给文士来撰写，他们的字很小，写得很快。保罗可能不习惯写整封的信（或许他的手因为常在冬天寒冷的店铺中工作，而较为无力），无法写得又小又快。

有些文件在起头或结尾的地方，为了要人特别注意，而用较大的字来写。无论此处「大字」的用意为何，重点为，这一段不是文士写的，而是保罗的亲笔，从字就可以看出来。保罗花这番工夫，显然是要他们格外留意。

六 12~13 此处的比喻很恐怖：保罗一直在斥责那些

「靠肉体」而活的人，就是单靠人的努力、会朽坏的力量，而忽视神的人；肉体的割礼一般被称为「在肉体里」（如 KJV、NASB、NRSV 的翻译）。保罗论到这些受文化捆绑的宣教士，说他们想要将加拉太人的包皮拿回去，给差他们来的人。参四章 29 节和五章 11 节的注释。

六 14 保罗所夸的伤口——钉十字架——比割礼严重得多。因此他对那些不满的犹太领袖所施加的逼迫毫不畏惧；参本段的前言。

六 15 「新造的人」意思是，未来世界的生命如今在信徒里面已经开始（参五 5~6；林后五 17 的注释）。保罗再度提到神的能力所带来的一切，与人靠自己的努力所得的结果成对比。

六 16 保罗祝福那些「按此规定而行的」（NASB），与犹太人诫律（halakah）（参五 16 的注释）之「规定」相反。「愿平安……加给」某人的说法，在犹太教中很常见；是犹太坟墓上最常见的字样。

「愿平安临到以色列」也是 * 会堂中例行的祈祷，为最后的平安祝福（the final benediction of the Amidah，其最早的根据见于诗一二五 5，一二八 6）；

这与一章 8~9 节那些歪曲 * 律法之人所受的咒诅正好相反。

此处的「以色列」是指忠心的犹太余民，还是指所有的信徒，即亚伯拉罕的属灵后裔（第三章），学者的看法不一，不过主张后者的似乎较多。

六 17 有些奴隶、犯人和俘虏会被纹身，埃及与叙利亚一些宗教团体中的虔诚信徒也会纹身。希腊人和罗马人通常将纹身与野蛮人相连，而烙印通常只用在马身上。保罗所用的词汇，一般用来指纹身，而非指烙印，不过也可以指任何记号，或穿刺的伤口。从上下文看来，保罗只是说，他已经与基督同钉十字架（六 14）——或许他身上因逼迫（五 11，六 12~13）而留下的「伤痕」（TEV）便是证据。

六 18 译为「弟兄们」的字，意思是「兄弟姊妹」（即：「弟兄们、姊妹们」，NRSV；在希腊文里，阳性复数的形式可以包括女人在内）。这个字平常用来指与自己同族或同国之人，不过宗教团体的成员也用此字来彼此相称；参：使徒行传九 17 的注释。

以弗所书

导论

作者 对于以弗所书的作者问题，学者常有争议，主要是因所谓「非保罗」的词汇、词组和风格所引起，但是在大家都认定作者为保罗的书信中，这些用语也偶尔会出现。以弗所书和早期保罗书信的许多差异，都属微不足道。例如：有些人提到「真正的保罗」讲基督是头（林前十一 3），* 教会是祂的身体（罗十二 4；林前十二 12）时，是分开来讲的。可是古代的哲学家有时会将身体的比喻和头连起来用，有时却单独用，而且要求保罗在这仅存的几封信中完全用同样的方式表达，对他并不公平，因为其他的作者并没有如此。

以弗所书、腓立比书和歌罗西书与保罗早期的许多书信有所不同，似乎是在他于古代学术环境中传讲基督教之后所写的；在学术的氛围中，他一定会用哲学词汇向听众讲演（徒十九 9）。保罗常迁就听众的程度，这可以从他其余的作品中看出（如：罗一；林前八），而他一定也会顾及以弗所人所偏爱的类似 * 斯多亚派的用语，这类用语在以弗所和腓立比较为盛行；歌罗西则流行中 * 柏拉图（Middle Platonic）用语。以弗所书的作者问题，在学界一定会持续争论不已，但本注释书所采取的立场，是以保罗为作者。

风格 保罗在本书中的劝勉，可分几个大项，似乎都与收信者的情况吻合（不过他是用标准形式来谈这些问题）。凭这个理由可以辩证，以弗所书并不仅仅是一封讲论一般真理的「书信式散文」。

本书富含平行句和重复用法，有人将它与希伯来诗相较，但这些方式也是颂德* 修辞学（即：对神祇或人的称颂辞）常用到的。本书信的前三章常用敬拜的词汇，就是将古代书信开头常出现的祷词和感恩扩展。保罗在此的作法和平时一样，将古代不同范畴的修辞学混合在一起使用：书信中劝勉的部分是「评议式」，要说服读者采取某种行动；其余部分是「颂德式」，诸如他对神的颂赞，和对那在宇宙中彰显神荣美之教会的颂赞。

保罗写此信的同时，可能也在为其他信件打草稿（如：歌罗西书），他用一位文士来写几封信，帮助他修饰主要的信息，以配合不同教会不同状况的需要。

背景状况 保罗是从监狱里写此信，可能他人在罗马。小亚细亚一带（如以弗所）的读者应当知道，他受到指控，说他带一名 * 外邦人进入圣殿，因而被捕（徒二十一 28~29，二十八 16）。在以弗所教会中，犹太人和外邦人之间种族或文化的分歧，是教会的重大问题（参：徒十九 17），而保罗是古代最具知识、最有资格向双方发言的人之一。

在被罗马政府监禁的时期（可能在罗马），保罗也察觉逼迫可能即将临到，而教会必须在社会里有美好的见证

(参：弗五 21~六 9 的注释)。他也很清楚，在异教之风鼎盛的小亚细亚，教会必须与自己的这些背景——邪术（徒十九 19）、占星术，和转换星运的努力等挣扎（参：弗一 8~11、19~23，三 9~11 的注释）。

注释书 最彻底、最有用的，是 Markus Barth, *Ephesians*, AB34, 34A, 2 vols. (Garden City, N. Y. : Doubleday, 1974); 以及 A. T. Lincoln, *Ephesians*, WBC 42 (Dallas: Word, 1990)。但若无法阅读希腊文，就可以选其他注释书，如，G. B. Caird, *Paul's Letters from Prison*, New Clarendon Bible (Oxford, U. K. : Oxford University Press, 1976); George Johnston, *Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon*, Century Bible (Greenwood, S. C. : Attic, 1967)。对以弗所书五 18~六 9 的深入探讨，可以参考 Craig S. Keener, *Paul, Women and Wives* (Peabody, Mass. : Hendrickson, 1992), pp. 133~224, 258~79。



以弗所房屋中的壁画



以弗所的基督徒标志

— 1~2 前言

大部分翻译的小注都指出，并非所有抄本都有「在以弗所」等字（一 1）。许多学者认为，以弗所书原来是寄达几间* 教会的信，而以弗所只是其中最著名的（因此这可能是一封「巡回的信」，就像皇帝谕令一样。）但由于这些教会可能都在以弗所一带，故以弗所教会的历史可以帮助我们了解这封信的背景（参：徒十九 1~41）。

「恩惠」和「平安」是从标准问安语变化而来；此处最重要的是，这些乃是「从父神以及主耶稣基督」而来。请参阅保罗书信导论，以及罗马书一 1~7 的注释。

— 3~14 对救恩的颂赞

保罗这封信的卷首语 (exordium) 包括了一句称颂之言（「愿颂赞归与神」——NIV，或「赞美神」）和一个祷告；古代的信通常会包含祈祷或感谢的话，不过极少有像保罗在这里长篇阔论。许多犹太人的祷告，开头为「愿颂赞归与神，祂（如何帮助了祂的子民）」。在希腊文中，一章 3~14 节是对神冗长的颂赞；这一个祷告回顾了神救赎的计划，以及祂为祂所爱的子民做了

什么；犹太人的祷告也常是如此。

这几节用了十一个不同的词来称呼在耶稣里的信徒，都是 * 旧约用来称以色列的。由于以弗所的 * 教会有犹太人也有 * 外邦人（徒十九 17），而犹太人和外邦人的文化习俗不同，教会在文化与种族方面可能关系有些紧张。保罗提醒信徒，无论他们的种族或文化背景为何，在基督里都是一个子民，必须同心协力，来完成神的旨意。

— 3 今天我们将科学性的「天空」（即：大气层之外及地球以外的整个宇宙）和神所在的属灵之处区分出来，但是在保罗的时代，他向读者说话，并不必这样区分；他们对「天界」的区分法，和我们不同。古代几乎所有人都相信天有好几层（通常为三或七层），而不同的灵体（各种天使、魔鬼、星辰等）住在不同层内，而神或最纯净的灵体住在最高的天。许多犹太书卷中教导，义人的灵死后会与神同在。因此「天界」（NIV）可以同时指「神所在之地」（如此处），和「有权势的天使所居之地」（如以弗所书中常提到的）。

— 4~5 旧约声称，神在亚伯拉罕里「预定」或（按字面）「拣选」了以色列作祂立约之民，并领养他们成为祂的儿女，可是祂的子民常不遵守祂的约。保罗说明，实际而言，成为神立约之民的一员是借着基督，而不是借着身分背景。

— 6 神拣选以色列的原因之一，是要他们荣耀祂（赛六十 21，六十一 3；耶十三 11）；彰显祂的荣耀乃是中

心要务，因此神行审判的目的，也是要使祂的子民回转归向祂（出七 5；摩四 6），因祂才是生命的源头（耶二 13）。

— 7~8 神曾借着逾越节羊羔的血救赎了以色列（即：使他们脱离奴役）。旧约用动物献祭，暗示要获得赦免必须付出生命为代价。保罗在此将这些意象放在一起运用。

— 9~12 犹太人一般相信，历史沿着许多阶段前进，最后到达高潮，那时所有的事都将在神的掌管之下。有些哲学家认为，宇宙都为神所弥漫，最终将被吸回祂里面。犹太作家会采用这类哲学家的词汇，保罗也和他们相仿，他相信历史正在往高潮前进，而万物都将服在神之下，并不是被吸进祂里面。旧约和犹太教承认，神掌管历史，祂有计划，要将历史带到这个高潮。有关「基业」，请参一章 13~14 节的注释。此处所提神最终的旨意，请参三章 8~11 节的注释。

— 13~14 蜡印代表刻章之人的主权或身分证明，证实蜡封容器所封的对象属于何人。一般人相信，神让人在末日特别能领受 * 圣灵，因此保罗在此讲，圣灵有如「押金」（NIV）——这是古代商业文件的用语，就是「头款」的意思。凡已经尝到圣灵滋味的人，便是已经开始品尝未来世界——就是神所应许祂子民的世界——之生命了。

神「救赎」（参一 7~8）以色列脱离埃及的奴役之后，就领他们到应许之地的「基业」或「产业」。后期的犹太文学视未来的世界为以色列最终的「基业」，而早期的基督教作者也以同样方式用这个词汇（太五 5，二十五 34；罗八 17；林前六 9；雅二 5）。就保罗来看，基督徒是神的子民，已蒙救赎，现今正等候救赎的完全实现；从前以色列人以神的同在作为祂必带领他们进入应许之地的保证，如今神的子民也是如此（参：该二 5）。

— 15~23 为启示的祷告

— 15~16 虔诚的基督徒也和虔诚的犹太人一样，每天都会分别出一段时间来祷告。许多敬虔的犹太人每天祷告几个小时，如果保罗维持这种习惯，我们便能了解他如何能为所有的 * 教会祷告了。

— 17~18 犹太人通常会祈求，让眼睛得着光照，以明白神的话语；* 旧约也讲到开启眼目以看懂神的话（诗一一九 18），或看清其他属灵的真实（王下六 17）。有些犹太文献将神的 * 灵刻画为「智慧的灵」（旧约特别强调这一点，如：出二十八 3，三十一 3，三十五 31；赛十一 2；参：申三十四 9）。

擅长 * 修辞学的作者常会在前言中介绍全文的主题，保罗也不例外。下文他即将阐述此处为他们所祷告、

希望他们明白的重点。「基业」请参一章 13~14 节的注释。

— 19~20 犹太人每天的祷告之一，包括神将来会使死人复活，作为祂大能的最终彰显。保罗也同意此看法，但对他而言，这个决定性的时刻已经出现了：未来 * 复活的第一回合业已发生。在统治者右边的位置，代表极大的尊崇与权柄；坐在神的右边，等于坐在宝座上，成为全宇宙的统治者——即使仇敌尚未全然毁灭（诗一一〇 1）。「天上」参一章 3 节的注释。

— 21~23 驱魔者和术士会藉求告有能力之神灵来驱使他们效力（参：徒十九 13 的注释）；耶稣的名超过其他的名，意味着祂比人所求告的一切灵界权势都更高超，且无人能利用祂。

保罗运用当日标准的说法来描述在世上政治结构背后之鬼魔与天使的权势，一般认为这些权势能操纵地上的领袖与百姓（21 节）。在保罗的时代，大部分人相信，世界是由「命运」（Fate）操舵，而星辰（被视为天界的生灵）是其表达，而这些人多半不相信一个人可以逃脱命运的摆布。然而有些 * 神秘教派，如伊西斯教却宣称有能力让入教者摆脱命运，因而大受欢迎。



主后一世纪以弗所的市政厅及祭祀的炉

犹太人一般相信，天上的权势管理世上一切国度，只有以色列除外；有些后期的教师解释说，以色列在他们的先祖亚伯拉罕里被抬举，高过这些属天的权势。保罗说，凡与基督结合的人也在这些权势之上。他的话对从异教转信的基督徒会是很大的鼓励（参：徒十九 18~20）。

犹太人视这些属天的权势为「列国的使者」，是在地上君王背后的灵，引导他们的统治（参：但四 35，十 13）。（虽然后期犹太文献发展出更多的细节，不过这种想法的根源最早出现于但以理书和 * 七十士译本的申命记。）

不同民族在灵里所以有区分，追根究底是因着这类生灵。但对保罗而言，在基督里这种区分已经被超越了

——对于一个正经历种族或文化张力的教会，这一点格外有意义。因此，基督的身体是「那充满万有者所充满的」——「万有」暗示 * 教会里所有种族的代表都包括在其中（四 6~10；参三 19，五 18）。

二 1~10

与基督同被高举超过罪

保罗继续说明，神施恩将基督徒与基督一同高举。

二 1~2 大多数犹太人相信，* 撒但（即列国天上使者的首领）掌管全世界，只有以色列除外。「空中掌权者的首领」是根据他的掌权自然赋予他的称号；一般人相信，邪灵占据诸天最低的层次（即：大气层的范畴），远远低于神最高的天使和祂的宝座所在的境界。「空中」是平常对大气层的说法。

二 3 许多犹太人试图将所有的罪都解释为魔鬼工作的直接结果（特别参考 * 死海古卷的「错谬之灵」）。保罗并不认为罪总是魔鬼直接的耸动，但他以为，魔鬼是以较非直接式的影响力来渗透全世界（包括造成种族的区分：一 21~23 节）；而以色列的后裔并不能脱离这种影响，只有信靠耶稣才能（4~6 节）。

二 4~7 这里描绘神乐意将祂的爱永远倾倒在祂子民身上的说法，是将 * 旧约所刻画神对祂子民特殊的爱（如：申七 6~9）作进一步的演绎。

学者曾将二章 6 节信徒被高举的说法，与犹太人认为义人在未来世界中将坐宝座的说法互相比较；基督徒已经先行尝到来世生命的滋味（参一 14 的注释）。此处的上下文，对于从前因惧怕命运或星辰而受其辖制的读者，别具意义：二章 6 节「与基督一同坐在天上」，意思与一章 20~21 节相同——坐在宝座上，超过邪恶的权势。基督徒不需要害怕魔鬼、命运，或任何东西；他们的生命是由神掌管。

二 8~10 善行是神在我们里面工作的结果，而非我们的行为使得神能在我们里面工作。神赐诫命给以色列人之前，已经救赎了他们（出二十 1）；祂的旨意总是要人因祂的 * 恩典而行善——尽管以色列没有把握住这一点（申五 29，三十 6、11~14）（今天许多人也一样）。在保罗的时代，大半犹太人同意他们是因神在圣经中的恩典而得救，但是他们不会把这种思想扩及到非犹太人，因这些人无法藉出生而承袭圣约。

二 11~22

在新圣殿中合一

二 11~13 在古代犹太人的信仰中，非犹太人若不行割礼，绝不可能完全在圣约中有份，不过他们可能因遵行某些基本诫命而得救。受割礼等于接枝到以色列的团体

中，成为神立约之民的一份子。

二 14~16 保罗是从监狱里写这封信，因为他被诬告，说他带非犹太人进入耶路撒冷的圣殿（徒二十一 28）。把一名非犹太人带进圣殿、越过分隔点，乃是严重违反犹太人的律法，甚至罗马人也允许犹太领袖将违犯者处死。保罗在以弗所和亚西亚的读者显然知道保罗是因何入狱（徒二十一 27~、29）；因此，对他们——亦是对保罗——而言，在犹太人和非犹太人之间，没有一个分隔象征比第 14 节「隔断的墙」更巨大。但保罗说，这个隔断的墙在基督里已经拆毁了。「祂是我们的和平（和合本：和睦）」，可能是借用弥迦书五 5 的希伯来文（但并非必然）。

二 17~18 以赛亚书五十七 19 可能被解释为，以色列分散的种子便是「远处的人」，但是在这段经文之前不久，神曾应许，祂的家也将接纳别国之人（赛五十六 3~8）。因此，这段经文十分适合保罗所要说明的，即犹太人和 * 外邦人在新圣殿中合而为一（亦参：徒二 39）。

二 19~22 在 * 旧约里，圣殿中惟一的区分是祭司与百姓，但到了保罗的时代，建筑家加上了分隔的墙，把非犹太人和妇女区分出来（与王上八 41~43 成对比）；保罗说，在神真实的属灵圣殿中，这类区隔已经废除了。有些犹太作者曾提到，神的子民便是祂的圣殿，但是只有保罗和一些早期基督徒指出，这个新圣殿也包括非犹太人在内。（保罗借用诗一一八 22，刻画基督为房角石，或许他受到耶稣教导的影响，参：可十一 10 的注释。）

就在保罗写这些话，强调在基督里种族合而为一之时，犹太人和叙利亚人正在该撒利亚（他不久之前才被囚的所在，徒二十三 23）的街道上互相残杀。此处保罗对种族歧视的反对，并非单单仿效自己文化的一般立场，更是将宗教团体的种族歧视与隔离主义加以定罪；只不过他并没有向自己的文化发出挑战，要他们这样做。

三 1~13

合一子民的奥秘

圣经早已教导，神会拣选非犹太人加入祂子民的行列（罗十六 26；如：赛十九 25）；戴维王和其他人曾欢迎非犹太人加入神的团体之中（如：撒下六 10~11，八 18，十五 18~22，十八 2，二十 23，二十四 18~24；代上十一 41、46，十八 17）。但是若要成为圣约的正式子民，男性的非犹太人必须受割礼；在那个时期，皈依的男女也都必须浸在水中，藉此仪式表明得着洁净。可是基督的到来，让祂的 * 使徒和先知明白，只要相信基督，每个人都可以经由同样的路径来就近神。

演说家和作者常用一种标准的劝导方式，称为 pathos，就是动之以情。当保罗提醒读者，身为他们的使徒，他正为了神在建构中的这个多种族之理想子民而

受苦，便是呼吁他们，不要让他徒劳无功。宇宙性的 * 教会应当成为蒙召的样式，就是成为各族合而为一的子民，彰显全方位的荣耀。

三 1~2 「管家（和合本：关切你们）」是管理家事的人，通常是奴隶或自由人，在富人的家中，他们的责任很大，声望亦高。

三 3~5 译为「奥秘」的字，* 神秘宗教等会用到，不过保罗用这字的主要背景是但以理书二章，和仿效但以理书的犹太典籍（尤其是 * 死海古卷）。在这些经典中，其含义主要指：神对历史的计划隐藏在圣经中，但是惟有智慧人，或蒙 * 圣灵光照的人才能明白。

由于大部分犹太教人士都认为，在旧约先知过世之后，就再没有纯正的先知了，因此当保罗宣称，神如今主动透过「* 众使徒和众先知」揭示祂的真理，对他的听众而言，这无异强调基督徒的信息与众不同。

三 6 「后嗣」是指旧约的思想，即应许之地是以色列的产业；「应许」也是亚伯拉罕的后裔（以及藉割礼加入他们之人）所独有的。将未受割礼的 * 外邦基督徒算在同一个圣约之内，听在许多犹太读者耳中近乎异端，必定触动他们的种族神经。

三 7 * 旧约常讲到神会加添力量给属祂的人（如：出三十一 3；士十五 14）；参：以弗所书三 16 的注释。

三 8~11 有些基督教之前的犹太文献也讲到，神透过祂的子民向天使展现祂的能力与荣耀，而得到他们的称颂。这些天上的「掌权者」既被视为不同国家的天使，* 教会的合一便展现出神的治理，祂的权柄超越众天使与所有地上的国度。「管家」参三章 1~2 节的注释；「奥秘」参三章 3~5 节的注释。此处重点为，教会就是神所预定将永恒荣耀归给祂的一群人，代表了神对历史的终极目的（参一 9~12），而所有基督徒都应该在那终极的目的里找到自己生命的目的（参四 11~13）。

三 12 「放胆」常用在朋友之间讲坦白话之时；此处与「笃信不疑的进到……面前」相连，可能因神家中所有成员都有同样的地位（二 18）相关。

三 13 许多犹太和基督徒作家相信，在末世临到之前，必有相当大的苦难（参：启六 11）。如果保罗此处是指这类想法，或许他是在鼓励读者，身为他们的宣教士，他正在尝受 * 教会必须经过的一些苦难，就是末时必定会临到的苦。他也可能指，因为他们曾帮助他的工作，便可以分享他的荣耀（参：太十 41），抑或指，他受苦是为了服事整个基督的身体。在区域性的竞赛中，每个城市都会视当地的运动员为该市的代表。

三 14~21

求能力的祷告

三 14 犹太人祷告时通常是站着，不过有时也会跪着或

俯伏在地（在* 旧约中，参：王上八 14、22、54；* 外邦人通常也向君王俯伏。）希腊人很少跪下祷告；他们和犹太人祈求时一样，通常是面对要祈求的神明（或在天上，或在海中，或为雕像）伸出双手。

三 15 保罗在此可能指所有的种族与家族（「每个父家」；参 NIV、NRSV 的小注），反映出神为全世界的父；因此，神对所有种族的关切乃是理所当然的（如：创十二 3）。（「天上」的各家可能指列国的保护天使。）古代的作者常讲神是父，有时亦说，家中父母的权威是来自神的榜样。罗马的父亲也是极具权威的形像，只要活着，他就有权管理所有的后代。

三 16~17 虽然保罗借用了一些希腊世界的词汇（「里面的人」（和合本：心里），参：林后四 16），但他在此处的思想却并非希腊人所独有。* 旧约虽将 * 圣灵特别与先知的能力相连，但也将圣灵与纯洁、力量、精敏，或能够完成神呼召之事等相连；旧约有时亦描写，将圣经内在化乃是胜过罪的途径（如：诗一一九 11）。以色列式的敬虔承认神是力量的来源（如：出十五 2；诗十八 1~2，二十七 1，五十九 17，一一九 28；耶十六 19）。当保罗讲到，基督亲自藉圣灵内住在信徒里面，使他们有能力按真理而活，以上旧约的这类观点，可能是古代文献里最接近他思想的说法；因几乎没有人曾提出，道德生活可以因着神的同在与作为而得着能力。保罗强调彻底倚赖 * 恩典——包括信徒行义的能力在内。

三 18~19 许多人认为，「长阔高深」是描绘所有的受造物如何充满神的荣耀，或是刻画祂的爱何等无限无量。有人认为，保罗是在继续使用圣殿的比方（二 18~22），描述旧约中至圣所完美的尺寸，不过这个思想在此并不明显。然而此段经文几乎必定是将论及神智慧的词汇（如：伯十一 5~9；参：伯二十八 12~28；传一 3）用于神的爱上；参三章 10 节「百般」（多方多面）的智慧。

三 20~21 犹太人通常在祷告结束时会有一段称颂神的话；有时称颂语用「从永远到永远」结尾（参：代上十六 36；诗一〇六 48）。按照惯例，会众对祷告与祝福常以「阿们」来回应。

四 1~16

一个身体，许多肢体

古代说服性的演说与信件常会讲论细节，但是保罗到目前为止，主要是用「颂德」或「称许」式的 * 修辞。他称赞过 * 教会，呼吁它要成为神所计划的样式。不过，如今他转用标准的说服式修辞，即「劝勉」。本书信从这里开始，全是这种论述法，直到信末的六章 10~20 节才用结语，或激奋式的结论。

四 1~2 温柔是众所周知的美德，但希腊作者却从负面

看「谦虚」，视同「羞辱」，除非是社会地位较低的人在上司的面前自贬身价，这种作法是社会所认可的。保罗被囚（可能在罗马），参六章 20 节的注释。

四 4~6 有些犹太文献（尤其是 * 斐罗和 * 巴录二书）倡言以色列是合一的，因为神是一位。虽然这些文献承认，所有的国家都属于人类的大社会，但他们绝不会将犹太人和 * 外邦人视作同一个子民。保罗谈到宇宙性合一的词汇，比较接近 * 斯多亚学派的用语。和谐（合一、和平）是希腊 * 修辞学的常见话题，但与保罗所强调信徒在耶稣里面所共有、必须活出来的合一，完全无法相提并论。

四 7~8 保罗活用了诗篇六十八 18，以突显他所要讲的重点，这是古代经文诠释者常用的方法（后期的一段诗篇 * 他珥根〔旧约圣经语译本〕也用完全同样的字重述此段经文）。这首诗篇提到神「升上」西乃山，好像犹太诠释者所承认的，而保罗把神上升的原则应用到耶稣身上。（一些犹太传统说，摩西领受 * 律法时，曾一直升到天上；如果保罗或他的读者中有人知道这类传统，把这篇诗应用于耶稣，就显得更加生动。不过这个传统在保罗的时代究竟流传多广，很难判定。）保罗虽然将用语稍作改变，但他的重点与这篇诗的意象是相符的；征服者从失败者收到贡物和掳物后（如：诗六十八 18），就会把大部分战利品分给众将士（如此处）。

四 9~10 保罗对所引用经文的解释与应用，与一位优秀的犹太教师一样。「地的下层」（和合本：地下）可能指死人的境界，意指耶稣死过（结三十二 24），不过这个词也可能指祂从天降下，道成肉身，成为仆人（腓二 7；参：诗一三九 15）。

四 11 「* 使徒」字面的意思是受托的使者，执行差他们之人的任务；因此他们有差遣者的权柄撑腰，甚至在受托的事上可以全然代表差遣者；在 * 新约中，这个词应用于基督所差派的代理人，他们有特殊的权柄（比其他人要有权柄），能宣示、传播祂的旨意。「先知」是神的代言人，他们的角色从 * 旧约就有，在 * 教会中亦延续下来；对先知而言，使徒或许像是旧约里先知式的士师（如：塞缪尔和底波拉）或领袖（如：伊莱贾与伊莱沙），对其他先知而言，他们具有特殊的地位和权柄。

「传福音的」是传播好消息（基督的信息）之人，他们被视为「开路先锋」，也是一种使者。「牧师」字面意思是「牧羊人」（在旧约里指在上管理者，如：耶二十三 2~4），新约其他地方指出地方教会有这种监督（徒二十 17、28；彼前五 1~2）；他们蒙召牧养神的子民，就是要正确宣讲祂的信息（耶二十三 18~22）。「教师」是诠释圣经和耶稣之传统的人；如果他们的作用与犹太教师雷同，可能是在会众中提供圣经教训的人，并训练其他人学习解释圣经。

这个列表如同其他古代的列表一样，可能有相当程度的重迭（从希腊文看来，「牧师」和「教师」重迭的部分更多）。这些人都是传递基督信息的使者，焦点相同，权柄的基础也一样。他们的信息和属灵恩赐带有权柄；正如传神信息的犹太教师一样，他们没有一个代表机构式的权威（与大祭司不同），因当时 * 教会并没有超越地方结构的行政架构；这种模式直到第二世纪初期才出现。这些传神话语的仆人一起努力，要装备所有神的子民，让他们能够事奉（四 12~16）。

四 12 「训练」或「装备」（和合本：成全）一词，在希腊世界是用来描述哲学家和教师的工作。

四 13~16 在保罗的时代，人的长大成熟和船只随波浪起伏的景象，常成为比方。长大成熟的比方很少用来指整个团体，像这里一样，不过其要点不难掌握。保罗所举的比方相当普通，不像犹太教标准的末世说法；因此他可能是指教会需要成长的一般状况，而不是特别在预测，说它在末时会达完全。

四 17~五 2 过新的生活

四 17~19 希腊作者常藉对比的方式来发展道德劝勉，保罗在此也相仿。这段时期的文学显示，大部分犹太人对非犹太人的描述，所用的词汇与保罗类似（亦参：利十八 3、24~30，二十 23~24；申二十六 16~19）。重要的是，保罗拒绝再称原为 * 外邦人的基督徒为「外邦人」；他们按族裔虽是外邦人，但却要成为真正的犹太人。婚前性行为、同性恋、拜偶像乃是典型的外邦人之罪，几乎所有犹太人都不会去犯。相较之下，外邦人多半在这样的环境下成长；许多希腊男孩在「成人式」的时候，都会受到一位年长男子的侵犯。「行」（KJV、NASB）意思是「行为」；参：加拉太书五 16 的注释；「心里刚硬」，在旧约中很常见（如：出四 21；诗九十五 8）。

四 20~24 「新的己」（24 节）按字面是「新的人」，是（直译）「按着神而造」，意即按祂的形像或样式而造。保罗可能隐指神原初按祂自己的形像造了亚当、夏娃，而他说，基督徒已成为新人，得着纯净的道德，因为他们道德上是按神而造。所以，他指出，信徒应当将这样的生命活出来，就像亚当、夏娃在没有违背神之前那样的纯全无瑕。「穿上」与「脱去」是自然的比方，旧约和希腊文学也常用，指「披上」、「褪下」或「除去」某些行为（伯二十九 14；诗一〇九 18；尤其赛六十一 3、10；见：罗十三 12 的注释）、某些性情（代下六 41；诗九十三 1）等等。

犹太人的智慧书作者和希腊哲人可能会同意保罗所强调的「心志改换一新」；他们了解，一个人的态度

和价值观会影响他的生活方式。但保罗更新的基础却和他们不同；他将根基立于在基督里才可得到的新生命，对大多数犹太人而言，这种生命只能在来世（死人*复活之后）才能得着。

四 25 保罗在四章 25 节至五章 2 节中的道德劝勉，除了四章 30 节和四章 32 节至五章 2 节之外，都和古代的一般道德家并无二致。真诚、勤奋、切忌谗言等等，乃是标准的劝勉之言。这些并非惟有 * 外邦人才会犯的罪（参四 17~19），犹太人也会陷溺其中。

保罗制服道德问题的方法，和古代道德家却截然不同（四 22~24、32），不过他所反对的错误，当代许多道德家所见略同。尽管他的讲法和当时文化之伦理观有许多地方相同，然而保罗却常引用 * 旧约作为他伦理的权威；他在此对诚实的劝告，和撒迦利亚书八 16~17 所列的诫命之一相呼应，那段经文的背景是法庭的审理，而诚实乃与假见证成对比。

四 26 生气时不要犯罪的劝诫来自诗篇四 4；怀怒过夜的恶，参：何西阿书七 6；* 爱色尼人和一些希腊哲人也要求争论要在当天解决。他们亦强调要学习用最有益处的方式说话（四 29）。

四 27 这里的意象可能是战争，凡犯罪的便是将一些地盘让给了魔鬼的阵营（参六 10~20）。

四 28 犹太教看重手工作以及和穷人分享。虽然希腊的工匠会以自己的手艺为荣，但整个地中海一带的贵族都藐视用手工作，视之为低阶层的人所干的活。

四 29 古代智慧文学常强调，要学习说合宜的话（参四 25，五 3~4）；许多箴言的经文强调这个思想，包括鼓励人说恩言，或振奋人心的话（如十二 25，十五 23，二十五 11；参：亚一 13）。

四 30 叫神的 * 灵「担忧」是指很严重的罪；在以赛亚书六十三 10（* 旧约惟一用「圣灵」的两处经文之一），这是指以色列人在旷野的悖逆，导致他们被神拒绝。从诗篇一〇六 33 看来，以色列人对圣灵的抗拒，也使得摩西以口犯罪（参：民二十 10；申三 26）。「印记」是一个记号，见证没有人曾动过盖印的商品，参：以弗所书一 13~14 的注释。以弗所人必须保持他们的见证，直到他们的救赎全然实现的那日（即旧约「主的日子」，就是祂来审判世界、为祂子民伸冤的时候）。

四 31 恶行清单是古代道德家常用的文学形式；有时所列出的恶都与某个主题有关，如此处（忿怒）。

四 32~五 2 有些道德家，包括希腊和罗马的非基督徒，及 * 斐罗，会以效法神作为伦理的标准。但是在保罗的时代，非基督徒作家不可能举出任何神明为例，说祂如何存着爱、为祂的子民牺牲自己（四 32~五 2）。（有些学者举普罗米修斯（Titan Prometheus）为例，他因为把诸神的秘密泄露给人而受苦。但普罗米修斯是否知道他会遭到如此严厉的刑罚，则并不清楚，同时这个例

子的知名度可能不高；从希腊神话里，普罗米修斯和一些神祇所受的伤（如：在《埃利奥特》中，爱力士（注：战神）所受的伤）看来，普罗米修斯并不能算是在基督教之前、与基督徒对耶稣的想法相似的例子；耶稣虽具神性，却甘愿主动为人类而牺牲。何况，希腊人和犹太人对神的观念，在质量上有天壤之别，因此他们不太可能将普罗米修斯和耶稣相提并论。）

神接受人成为馨香之气的例子，可参：以西结书二十 41（祂蒙救的子民）；以弗所书五 2 是指：神接受耶稣献上自己的祭（参：创八 21；出二十九 18）。

五 3~20 其他劝勉

五 3~6 婚前性行为及其他淫行、无耻的言语、黄色笑话，在古代异教社会中十分普遍，和今天一样。保罗并没有稀释神的标准，以迎合当时的文化；相反的，他警告过这种生活的人，他们在来世无法跻身神子民的行列。恶行清单与「承受」神的 * 国，参：哥林多前书六 9~10。



以弗所人行道上的妓院广告

五 7 保罗在此并不是提倡彻底的分离主义（就像 * 死海古卷的那群避居旷野的人），甚至不是部分分离主义，就像犹太教加给散居犹太人的饮食与安息日之律法。但是在希腊罗马社会中，许多人可能将基督徒贴上标签，视为反社会人士，因他们拒绝参与不道德的谈话，还有，他们也不参加民间的宗教活动，而一般人会以参加这种活动作为对地方忠诚的表态。

五 8~13 犹太文献常用「光」和「暗」来作善与恶的对比，而保罗把这个比方大加发挥。有些希腊宗教团体以「神秘宗教」出名，强调在夜间进行入教仪式，而有些仪式也与不道德的性行为有关；因为一些罗马人批判其他宗教时，将基督徒与不道德的宗教并列，所以保罗有充分的理由，要基督徒与那些他视为异教的宗教区分

出来。人在暗中会做出一些事，是不好意思公开行出来的（参：赛二十九 15，四十七 10）。

五 14 有些注释家认为，保罗在此引用经文诠释式的意译，如：* 他珥根对以赛亚书六十 1，或但以理书十二 2 的说明。有些人认为，保罗是在引用早期基督教的 * 预言或诗歌，作者或是保罗，或是另一位先知（参：林前十四 37）。这两种看法都有可能，而亦有可能是两者的结合（即：根据经文所写的预言或诗歌）；无论如何，这句引言保罗和当初的读者都很熟悉。

五 15~17 「赎回时间」（KJV，直译）意思可能为「尽量利用时间」；参：诗篇九十 12。* 七十士译本的但以理书二 8 用这个词，指尝试拖延一下。（另一种可能的解释，是把救赎带到现今邪恶的世代中。）因「时代邪恶」的缘故，行动需要格外有智慧，这也是阿摩司书五 13 的含义。在犹太人的典籍中，「智慧」和「愚昧」与道德关系密切的程度，超过异教徒的思想（如：耶二十九 23）。

五 18 按希腊文，第 19~21 节的命令之根据，是保罗要他们「被 * 圣灵充满」，并流露出被圣灵充满之生活的特质。在犹太教里，醉酒是极恶劣的行为（参：箴二十三 20~35）。

古代许多人相信，醉酒时可以得着酒神狄奥尼修斯的感动，或被附身。狄奥尼修斯最积极的信徒把自己的主权交给他，并当众展示性行为，或作出充满性暗示的动作（令保守的罗马人十分厌恶）。保罗在此可能是将这种行为与因圣灵感动而有的行为作对比。不过，一般人并不会将每个醉酒之人都与狄奥尼修斯相连；通常醉酒会被视为没有节制。这类行为常出现于富家宴会到深夜时，或穷人的小酒馆里。



以弗所的狄奥尼修斯雕刻

五 19 希腊人和犹太人一般相信音乐是出于灵感，* 旧约里也有这种思想。保罗强调的崇拜方式，是犹太人在圣殿敬拜时常用的（如：诗篇、颂歌）；这段时期其他犹太人聚会的时候，如在 * 会堂中，是否会唱诗篇与颂

歌，则不太清楚。「灵歌」可能是指圣灵感动的歌（参：代上二十五 1~6），可能是即兴的，基督徒的这种敬拜方式显然与古代所有的宗教敬拜皆不同（参：林前十四 15）。

五 20 古代强调为凡事感恩的作者（犹太人与一些希腊罗马作者，尤其是 * 斯多亚派），是相信神（无论是斯多亚的「命运」或是犹太教的神）能掌管整个人类大小的事。

五 21~33 妻子与丈夫

五章 21 节至第六章 9 节的这一段是谈我们所谓的「家规」。在保罗时代，许多罗马人都对「东方宗教」的传播（如：伊西斯崇拜、犹太教和基督教）十分反感，他们认为，这些宗教会贬低罗马人传统的家庭价值。这些少数民族宗教的成员常想利用 * 亚里士多德以降的哲学家所提出的标准劝勉形式，来显示他们的价值观有人支持。这些劝勉讲到一家之主应当怎样对待家中的成员，其中又细分为讨论丈夫与妻子、父亲与孩子、主人与奴隶的关系。保罗直接借用这种希腊罗马道德作品的标准讨论形式。但是与大多数古代作者不同的是，保罗贬抑了这些家规的基础，即男主人的绝对权威。

五 21 被圣灵充满的最后一个表现，就是「彼此顺服」，因为基督才是主。保罗提到的所有家规，都以这一个思想为基础。要妻子、孩子、奴隶在各样事上顺服，是司空见惯的，然而要一个团体内所有的人（包括父辈，即一家的男主人）都彼此顺服，则是闻所未闻的。

五 22~24 大多数古代的作者都认为妻子当顺服丈夫，也盼望她们举止安静、谦和；有些婚姻协议书甚至写下必须绝对顺服的要求。这种要求在希腊思想家看来十分合理，因他们并不视妻子为对等的配偶。年龄的差异使这种想法变本加利：丈夫一般比妻子年长，在希腊文化里，超过十岁很平常（男人大约在三十岁结婚，而女人则十几岁就嫁人，甚至刚迈入十四、五岁时）。

不过，在这一段里保罗最接近顺服的讲法，是「敬重」（33 节），而按照希腊文，妻子对丈夫的顺服（22 节），只是基督徒当彼此顺服的一个例子（第 22 节的动词直接借用第 21 节，因此两者的意思不可能不一致）。

五 25 虽然丈夫理当爱妻子，可是古代的家规从来没有将这种爱列为丈夫的责任；这类家规只告诉丈夫，要让妻子顺服。虽然保罗赞同古代妻子当顺服的文化，但是他加上了条件，将这个概念放在彼此顺服的情境中：丈夫要爱妻子，如同基督爱 * 教会，并甘愿为她们舍己。他一方面将基督教与当时的文化拉上关系，一方面改变了当日文化的价值，并远超于其上。丈夫与妻子都必须顺服及爱对方（五 2、21）。

五 26 这里的「洗净」也许象征性地指新娘婚前的净身（当然，在任何一个场合，若要留给对方好印象，洗洁是很自然的）。在净身之后，新娘便要抹香水、香膏、穿上华丽的新娘服。犹太人的结婚仪式也称作「新娘的成圣」，将她分别出来，归给她的丈夫。「道」自然是指基督拯救的 * 福音（一 13）。

五 27 在新娘预备好之后（五 26），犹太人婚礼的下一步，便是新娘要离开父家，来到新郎的家，接着便是将新娘引荐给新郎的家人。「在荣耀里」（NASB）或「在辉煌中」（NRSV）也颇符合这一段的意象，与新娘的盛装相配。

五 28~32 希腊和罗马的道德家偶尔会指丈夫与妻子合为一体，不过，这个比方在犹太教中极为普遍，他们与保罗和耶稣一样，都依据创世记二 24，以弗所书五 31 特别提到这节经文。五章 23 节所讲头与身体的比喻，成为合而为一的说法，而非意指权威。

五 33 有时作者会在一本书或一个段落的结尾，用一句摘要来作总结：保罗在此把五章 21~32 节的重点作一个摘要：妻子应当敬重她的丈夫，丈夫也当爱他的妻子。虽然古代的道德家期待妻子敬重自己的丈夫（犹太教师也期待反向的对待），但道德家通常会强调妻子的「顺服」；因此，保罗在此对妻子的劝勉会让古代大多数的读者相当吃惊，认为太弱了。

六 1~4 孩子与父亲

犹太和希腊罗马作者一致同意，孩子必须孝敬父母，在他们成人之前，也必须顺服父母。孝敬父母是 * 旧约的诫命（出二十 12；申五 16），包括在敬虔的社会中，孩子的生活模式必须要能让父母引以为荣（申二十一 18~21）。许多犹太作者认为，孝敬父母是最重要的诫命。

同时，孩子受教包括责打，这是教养和教育的标准模式；父亲被视为有责任教育自己的孩子。保罗似乎不赞成严苛的管教（六 4），古代作者很少持这样的立场。（希腊罗马社会对新生儿尤其严格；因为要在父亲正式承认之后，婴儿才被接纳为合法的「人」；婴儿可以被丢弃，而畸形儿则会被杀掉。早期基督徒和犹太人一致反对堕胎与弃婴。不过，这段经文乃是谈在家中对孩子的管教。）

六 5~9 奴隶与主人

主人常埋怨奴隶很懒，尤其没人监督的时候。保罗

鼓励奴隶要殷勤，但也给他们在劳力中有新的盼望和新的动机。

保罗说，奴隶就像妻子一样，应当顺服一家之主，就像顺服基督，可是这种责任也是相互的。古代只有极少数作者提到，理论上奴隶和主人在灵性上是相等的（参：伯三十一 13~15），而据我们所知，只有保罗主张，在实际的事上，奴隶如何待主人，主人也当照样待他们（六 9）。

* 亚里士多德曾抱怨说，有几位哲学家以为奴隶制度是错的，但他引用的哲学家并没有像保罗在这里一样，把事情讲得这么清楚。保罗在处理一个实际的问题，即奴隶应当如何面对自己的处境，而非奴隶制度是否应当废除（他所讨论的是家规，这个问题不在其范畴之内）；就整个罗马帝国而言，即使有大规模的武力革命，也未必见得能结束奴隶制度。然而从他处理这问题的方式来看，倘若有人向他提出奴隶制度当废与否的理论问题，他的立场乃是一清二楚的：在神面前人人平等（六 9），因此奴隶制度违背神的旨意。有关奴隶制度更广泛的讨论，请参：腓利门书导论。

六 10~20 神的兵器

虽然在以弗所书里，保罗并未遵照正式的 * 修辞学大纲，不过六章 10~20 节却有如结束语，带振奋作用的结论。哲学家有时会描述，他们与邪恶思想之间的冲突就像运动员的摔角，或战争；他们也常列出道德清单，就是保罗在此所运用的基本概念。保罗结论中所提的各方面，很像将军在出战之前对官兵的训勉。

* 旧约有很多次描绘以色列是神的战士，并刻画神自己披戴全副军装，来执行祂的公义（赛五十九 17；参：所罗门智慧书五 17~20）。虽然保罗借用了旧约的词汇，但他在这一段里的用字，让大多数读者连想到的，会是一位罗马军人上战场之前的装备。当年读他书信的成人，一定看过罗马士兵，因此能将这个比方联想到他们的属灵争战，就是与在世间工作的邪恶势力之战；那位为他们争战的神已经将祂的军装赐给了他们。

保罗的描述中省略掉一些罗马士兵的武器；例如：他只提到一件攻击的武器，讲到剑，却省略了长矛。保罗把基督徒各方面的力量与各种武器相连时，可能并没有特殊的目的（参：帖前五 8）；他只是要读者明白，若要赢得胜利，样样都不可少。

六 10~11 在作战的时候，罗马士兵要站稳岗位，不可退后。只要他们一同站在一块平坦、广阔的战场上，不留空隙，他们的兵团就几乎所向无敌。

六 12 * 旧约中有些人领会到，他们争战的本质是属灵的（参：创三十二 22~32；但十 10~21），不过在但

以理书和保罗书信中，这场战争都是借着祷告、顺服神、遵行祂的旨意来进行的，而不是直接向敌对的势力宣战（但十 12~13、21）。有些异教神祇被称为「世界的统治者」，在当时，用来称呼高阶善与恶之天使的词汇也很流行；「属灵的恶者」是希腊词组，即指「邪灵」——这是犹太人和 * 新约的说法。

六 13 「邪恶（和合本：磨难）的日子」可能泛指任何审判或考验的时期（如：摩六 3），不过有些学者认为，这句话特别指大灾难，就是犹太人认为在末世之前会出现的时期（参：但十二 1），保罗在别处的意思或许是：现今已进入了这时期（参：罗八 22~23）。有关「站稳」，参第六章 10~11 节的注释。

六 14 「腰带」或「束腰」可能指盔甲下面的皮制围裙，或指保护下腹的金属带子。「护心镜」一般为皮革上覆金属，在战争时能保护胸部；就像头盔一样（六 17），只在战争时才用到，平时不会穿戴。罗马士兵在战场上要面向前，肩并肩，所以武器只需要保护前方即可。按以赛亚书五十九 17（参：所罗门智慧书五 18）来看，这块「公义的护心镜」是真正「神的兵器」（六 13）。

六 15 士兵需要穿凉鞋或靴子（罗马人穿的是半统靴），这样，在冲向敌人的时候，他们就不会担心踩到什么；这是他们上战场不可或缺的「装备」。保罗在此特别用到以赛亚书五十二 7 那位先锋的比方，他是传报好消息的：传布基督的信息，让神的军队可以向前，冲破敌军的阵营。



爱洛斯雕像

六 16 罗马士兵是以方形的大木盾为装备，有四呎高，表层用皮制。开战之前可能敌方会射火箭，皮会弄湿以熄灭飞来的火星。罗马兵团列队时，前排举盾挡住前方，后排举盾挡住上方，所有的火箭都无法攻击他们。

腓立比书

导论

作者 大部分新约学者都接受保罗为腓立比书的作者。

据说希腊和罗马的爱欲之神（分别称为爱洛斯和邱比特）是以火箭来袭击，所以保罗的一些读者读至此，或许会特别想到情欲的试探，不过保罗用这比方，所要防范的危险可能不止于此（参：诗十一 2，五十七 4，五十八 3~7，六十四 3，或许一二〇 1~4；箴二十五 18）。

六 17 铜盔带有护颊，是保护头的必要装备；在作战时非戴不可，但平时却不必戴。「救恩的头盔」一词，参：以赛亚书五十九 17；参：以弗所书六 14 的注释。剑（gladius，长 20~24 呎）是与敌人近距离作战时所用，要在第一排士兵所携的长矛用不上之后才使用。因此保罗意谓，这场战争是要向那些不晓得神话语（* 福音）的人带去福音的信息，而一个人要先在其他方面都已有属灵的装备，就如这里所列，才能去作战。保罗的工作因而格外具策略性，因为它包括了近距离的争战，侵入敌军之中（19~20 节）。

六 18~19 如果彼此代祷（18 节）也延续前面战争的比方，它或许是指士兵在作战之时必须按队型站在一起，互相遮盖，有如一个单位。单个罗马士兵很容易被击倒，但是一个罗马兵团的单位则所向无敌。「儆醒」或「警觉」可能是军事用语（耶稣曾如此用；参：可十四 38）。在 * 圣灵里祷告可能指受圣灵感动的祷告（参：林前十四）。

六 20 使者应当受到差他之人当受的尊敬；他们是报信者，即使代表敌方，也应免受到敌人的待遇。保罗是最伟大之王、最伟大 * 国度的「使者」（六 20），然而他为了和平的使命（六 15）却被挂上锁链，囚在罗马。在希腊文学中，一位真正的哲学家是以「放胆」，或坦率直言为特色。

如同三章 1~13 节，这一段加上了述情（pathos）或感情；虽然它最重要的作用是请人代祷，但也为 * 教会树立了典范。

六 21~24 结尾的问安

六 21~22 书信和其他新闻一般都是由旅行的人携带，因为罗马帝国除了皇家的事务外，没有正式的邮政服务。

六 23~24 * 旧约应许凡爱神的人都会得着神立约之爱（出二十 6；申五 10；尼一 5；但九 4；参：王上八 23）；此处这应许特别应用在爱主耶稣基督的人身上。

合一性 有些学者将腓立比书分成几个单位。当年派使者送信不是一件简单的事，保罗比较可能送出一封较长的信，而非几封短信，除非有人刚好为其他的事要到腓立比去。不过，腓立比书的分开并非绝无可能；古时也常派人送短信，而保罗与腓立比人一直保持密切的接触。但支持本书是一封信，最主要的理由有二：(1) 主张将本书分开的人必须提出证据，因为凡是搜集的书信，通常每一封信都能够清楚分别出来。(2) 倡导分开的论证，皆以近代书信写作为依据，而没有考虑到古代 * 修辞学和书信的写作法。

结构 第一章谈到保罗和腓立比人一同为 * 福音努力（运用古代友谊书信的题材）。第二章提出当效法的榜样（其中包含他写的推荐信）。第三章为 * 离题的话（古代信件中经常出现）。第四章回到书信的主旨（表达感谢，同时避免让人误会他们之间存着古代 * 庇护人与 * 受庇护人的关系）。



俯瞰腓立比的遗迹



古代公共浴场内的厕所

背景状况 保罗说明，腓立比书的目的是向他们致谢（四 10~20）；而这封信是在监狱里写的（可能在罗马），他也想和他们谈其他的问题，包括警告他们 * 教会未来可能受到进一步的逼迫，以及劝勉他们要同心服事。腓立比教会（可能是由几个家庭教会组成）十分爱保罗，不过其中的成员彼此有隔阂；因此书信中反复劝他们要同心合一（一 27，二 2、14）、互相服事（二 3~11）。他们的分争，至少有一部分是因两位保罗的同工而引起，可能是不同家庭教会的领袖（四 2~3）。如果反对保罗的势力一直存在，这些人就可能是主张割礼的犹太基督徒，而保罗认为他们已经到了腓立比（三 2~21）。



腓立比的吕底亚教堂

注释书 最有用的注释书为：Fred B. Craddock, *Philippians, Interpretation* (Atlanta: John Knox, 1985)；以及 Gerald F. Hawthorne, *Philippians, WBC 43* (Waco, Tex.: Word, 1983)。另外，Ralph P. Martin, *Epistle of Paul to the Philippians, rev. ed.* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988) 和 F. F. Bruce, *Philippians, NIBC* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989) 也很有用。

— 1~2

前言

— 1 无论在犹太人或希腊罗马人当中，「仆人」都不是卑贱的头衔（先知被称为「神的仆人」；皇帝或高官的奴隶相当有权势，远超过自由人）。有关「监督」和「执事」，参：提摩太前书三 1、8 的注释，在那里这两个名词也同时出现。

— 2 保罗在此将古代一般的问候形式赋予基督教的色彩（参：罗一 7 的注释）。

— 3~11 为腓立比人感谢神

在古代书信中，感恩是很平常的；保罗特别喜欢感恩，在给教会的书信中，只有加拉太书没有感恩的话，

而理由很明显。

— 3~4 犹太用语有时将祷告和在神面前「纪念」、「想念」相连（如：罗一 9）；保罗可能是指，他平时为腓立比祷告的时候就向神感恩（参：腓四 6）。

— 5 译为「参与」（NASB）或「同伴」（NIV）的词，在商业上是指在金钱上「共同有份」（参 NRSV）。在此则包括腓立比人曾提供金钱上的帮助（四 10~20）。

— 6 「基督耶稣的日子」是应用 * 旧约「主的日子」一词，因而显然认定基督是神。保罗对他们必蒙保守的信心，是基于一章 5、7 节。

— 7 友谊的书信常会提到渴望见到朋友。保罗身系囚牢，又在打官司，自然会用到法庭词汇：「辩明」与「证实」，或伸冤、免罪。

— 8 古代常呼求神祇来作见证，认为神祇能知情；在这样的情况下说谎，会遭致神祇的忿怒。

— 9~11 哲学家也会像保罗在这里一样，强调必须分辨何为善、何为恶。有关「公义」的源头（11 节），请参三章 9 节的注释。

— 12~26

困境的益处

希腊哲人常宣称，无论下监或死亡都无关紧要，惟一重要的是一个人的态度。保罗对这个看法部分赞成，但理由则完全不同：在神的掌管下，困境会为祂带来荣耀（一 12~14，犹太人和 * 旧约都持此信念），而向耶稣专一效忠，乃是最重要的事（一 21、23）。书信就像演讲一样，通常有一段 * 叙事，说明写作的情境，或让读者明白最近的消息。

— 12 * 斯多亚哲学家主张，坐监和死亡一样，并不是坏事。有关「进展」（NASB、TEV），参：加拉太书一 14 的注释，不过腓立比书一 12 的思想（与一 25 不同）更自然让人联想到军队「前进」（NIV）的比方，而较不像学者的进步。

— 13 有些注释家建议，此处的「皇宫」或「御营军」可能是指省长的住所，如保罗在该撒利亚被囚的所在（徒二十三 35）；保罗经常遭囚禁（林后十一 23），倘若他在亚西亚或叙利亚—巴勒斯坦被囚，便可以说明为何在歌罗西书四 10~15 会有这么多人帮助他。还有些人认为，「该撒的家」（四 22）当按字面解，因此这里的「御营军」就是指他被囚于罗马，被「御营军」看守（NASB），就如使徒行传二十八 16；罗马是整个帝国的中心，吸引许多人前往，因此歌罗西书四 10~15 便有如此多的传道人。意大利不可以有军队，但是御营军约有一万三千至一万四千名自由的意大利士兵，他们是皇帝精选的护卫，由御营军的总指挥统领。这些人被视为皇帝的 * 受庇护者（因此算他家里的人），享有罗

马军队最高的薪资，以保证他们的忠诚；他们效忠的另一理由为，他们的统领按法律绝对不能担任皇帝（可以作武官，但不能作议员）。



腓立比的商店、广场及卫城

— 14~18 犹太教师容许人存不纯洁的动机来事奉神，认为好过不事奉祂。然而他们一致坚持，凡是利用 * 律法只为自己图利的人，不会有份于来世。

— 19 「拯救」（KJV）常意味着身体的「脱释」，有时是指出监，此处应当是这个意思。腓立比的公民是罗马公民（参三 20 的注释），因此享有一些法律的保护。但是保罗身为罗马公民，在法庭以基督徒的身分受审，他的判决将成为法律的判例，也会影响腓立比人的法律地位，因此他们对他官司的关心，可能理由不单只有一项。

— 20~23 哲学家常主张，死亡是中性的，并不是坏事；它或是让灵魂消灭，或是使灵魂从一个地方搬到另一个地方。保罗则认为它是坏事（林前十五 26），但也认为它可以让人不再受牵扯，得以专一追求基督。大部分巴勒斯坦犹太人强调，义人的身体将来会 * 复活，同时也相信，义人死后的灵魂已经在天上与神同在；保罗和他们的看法相同。许多希腊罗马作者表示乐意藉死亡来脱离苦难；* 旧约作者通常不采这种立场（诗三十 9），可是有些人在极沮丧之时，也会有同样的想法（王上十九 4），甚至认为自己没有生在世上还好一些（伯三 1~19；耶十五 10，二十 14~18）。

— 24~26 保罗存活在世可以帮助他们，因为他将继续教导，也可能因为他成了法律的判例：参一章 19 节的注释。尼罗对法律问题并不关心，主后六十二年他释放了犹太人质，就是省长腓力斯从前送去给他的。保罗也大约于那段时间获释（参：徒二十八 30~31 的注释）。

— 27~30

因盼望而坚忍

一 27 「注意你们的行为」是用希腊方式讲公民在自由国度内的举止（参三 20），犹太人则用这类说法表明他们的百姓遵行神的 * 律法（如在徒二十三 1）。有关运动员的比方（此处希腊用语显然包含这个意思，KJV 和 NASB 译为「一同奋斗」），参：腓立比书一 30 的注释。

一 28 保罗此处提出的把握，意指 * 旧约和犹太人的盼望，即在末时神会毁灭祂子民的仇敌，为他们伸冤，并拯救他们。

一 29 虽然犹太人会尽可能避免受逼迫，但是他们非常推崇那些因顺服神宁可牺牲性命的殉道者。（一个人公开的态度（如：称赞从前的英雄等）和私下的态度（如在日常生活中为个人的信念付出代价）之间，可能会有差异。然而保罗每一天都面对个人的抉择，他以自己的生命作了委身殉道的典范。）保罗认为，为主受苦是一项特权（参：徒五 41，类似的概念）。这里也可能欲以受苦的思想暗示末世已近（如犹太人的思想）。

一 30 保罗就像许多希腊道德家一样，把古代运动员的竞争用语（「竞赛」或「冲突」，KJV、NASB）拿来形容看重道德之人的生活。此处的问题是逼迫；有关腓立比人和保罗的命运息息相关的说明，参一章 19 节的注释。

二 1~11 作像基督的仆人

保罗继续一章 27~30 节的劝勉，鼓励他们合一（一 27），不怕逼迫，因为殉道必有奖赏（一 28，二 9~11；参三 20~21）。古代的道德作家常举出榜样来证明自己的教训，保罗在此举耶稣（二 5~11）、他本人（二 17~18）、提摩太（二 19~24）和以巴弗提（二 25~30）为例。二章 6~11 节和三章 20~21 节有相仿之处，显示保罗在此要信徒效法基督榜样的程度。（学者大半认为腓二 6~11 是在保罗写此信之前就有的诗歌，其根据为本段的结构与用词。有人指出这首诗歌的各项特色，揣测可能出于保罗之手。希腊作者常引用希腊诗句点缀作品，保罗若引用早期基督教诗歌也是可能的，不过这一点无法证实。）

二 1~4 保罗借用希腊和谐演说常用的词汇，就是鼓吹听众和谐、团结的演讲。

二 5~6 有些学者认为，基督有「神的形状（form）」，是隐指亚当原来按神的形像（image）而造（创一 26）。亚当是人想要成为神（创三 5），而耶稣则本是神，却放弃祂所当拥有的荣耀。

更符合此处的一个讲法，是犹太典籍对神之智慧的描述，认为祂是神完美的原初形像（此处「形状」的意思，「角色」的成分可能多于「形像」；参二章 7b 节，「奴仆的形状」，不过这个词组和二章 7c 节的「样式

（likeness）」平行）。

二 7 以赛亚书五十三章的「仆人」也是「倾倒」或「倒空」自己，不过并非指道成肉身，而是指死亡（赛五十三 12；参：腓二 8）。不过，保罗用了一个很特殊的字讲「奴隶」（参 NRSV），和 * 七十士译本以赛亚书所用的不同。

二 8 犹太教的殉道故事大大夸赞顺服至死。钉十字架被视为最羞辱的处死方式，只用于非罗马人的人犯，或是奴隶，或是阶级最低的自由人。

二 9 有些注释家从这一节的用词，看出是隐指以赛亚书五十二 13 所讲的高升。但那一节极有可能是指受苦，而不在讲荣耀（五十二 14~五十三 11），如此一来，保罗在这里或许不是指那一节，否则便是把神所成就的高升，与耶稣在人间所受的痛苦作一对比。

二 10~11 以赛亚书四十五 23（「万膝要跪拜……万口要宣扬」）是指最终万国都将向神降服；保罗把这节经文用在耶稣身上（且第 11 节又用了 * 旧约神的头衔：「主」），是非常传神的描述。「在天上」的可能包括天使，就是那些治理外邦国度的背叛天使（见：弗一 19~23 的注释）。

希腊人敬拜在天上、地下、海里和地底下的神祇；传统的希腊神话也将死人如影子般的灵魂置于地底下。保罗宣称，无论生灵可分为几类，他们全都会承认基督的主权，因为祂远超他们之上。在统治者或神明面前，人通常会下跪。

二 12~16 合宜的生活

保罗在此段中继续劝听众要合一（二 1~11）。

二 12~13 书信常用来代表一个人在场，因此保罗藉腓立比书恳求读者听他的教训，仿佛他就在他们当中一样。他们只要能一同坚持到底（参一 27~28），便能保守最后的「得救」。如此顺服的奖赏，可以从它与二章 8~9 节耶稣的顺服平行见其暗示。他们因神所加添的能力便能顺服，这样的教导在基督教之前的文字中完全找不到，只有 * 旧约曾提到有关 * 圣灵的教导；参：加拉太书二 19~20 的注释。

二 14 「抱怨」和「争论」（NASB）是以色列人在旷野的特色，遭到旧约的斥责；参：哥林多前书十 9~10 的注释。

二 15 犹太文献常将义人比作黑暗世界中的「光」；尤其参：但以理书十二 3（保罗在此所用的词，是特别指天空的星体，反映出某一形像的亮光，就像但以理书的用法）。

二 16 「基督的日子」是仿效旧约「主的日子」的说法（参一 6 的注释）。

二 17~24

保罗和提摩太的榜样

保罗继续举例，来作仆人生活的榜样。

二 17~18 古代宗教一般会向神祇浇奠，经常是用酒，不过有时也会用水，或其他饮料。保罗被倾倒出来（参二 7），仿佛是向真神献上的「浇奠之祭」，就是为他们所献的甘心祭，与他们自己的祭同时献上。

二 19~21 希腊哲人与 * 旧约先知常埋怨说，愿意走正路的人何等之少。保罗提供了许多「推荐书信（或段落）」，这是古代常用的写作形式（参：罗十六 1~2），而他将提摩太，就是他的特使，放在等同于他自己的地位，这无疑是最有力的推荐。

二 22 使者代表差遣之人，应当受到与差遣者相同的礼遇（如：撒下十九 37~38）。教师与 * 门徒之间常发展出亲密的关系，甚至用「父」「子」来描述。

二 23 当时传递消息相当困难，只能经由使者带去，而一年里面有好些时段，天候对旅行十分不利（参二 30）。

因此保罗希望等到他的审判有了定论，才差人送消息。

二 24 书信有时可代表写信之人在场，不过也常会宣告他即将到来。

二 25~30

以巴弗提奋不顾身的服事

以巴弗提是腓立比人的使者，把他们的礼物带给身系囹圄的保罗（四 18）；把保罗的信带去给他们的，也非他莫属。旅行常有危险，而且十分艰辛，尤其是晚秋和早春的海路；这些状况会降低人对当时诸多疾病的抵抗力（26~27 节）。「以巴弗提」是很常见的名字，因此看不出他的出身，但从上下文推敲，他应当来自腓立比。

异教徒会向神祇求医治（尤其是某些与医治相关的神祇，最出名的是亚克里比阿）；犹太人向真神祈祷，称颂祂是医治身体的神，也能赦免人的罪。犹太人求医治的祷告有时被称为求「怜悯」的祷告。「冒险」（「在冒他性命的危险」一语中，30 节）也常用来指赌博，有时学者注意到，赌徒会用以巴弗提一词来祈求维纳斯，即赌博女神；保罗或许是用他朋友的名字来作双关语。虽然神在圣经里经常医治那些向祂祷告的人，但祂的作为却不能视为理所当然；有些最忠诚的神仆也是患病而死（王下十三 14；参：王上一 1，十四 4）。

三 1~16

义并非来自人的行为

三章 1 节至四章 1 节的这一段显然是 * 离题之言。有几位学者认为，这是保罗的另一封信，被人不经意插入腓立比书，或是此书信乃是几封保罗给腓立比人的信放在一起而成。但是在古代的演说与写作中，离题是很平常的，而这一段很可能只是这样的离题。而它与本信其余内容在文字上的关联，也可巩固这是同一封信的看法。

三 1 译为「最后」的这个词，有时是指一封信的末尾（参：「总结来说」，TEV），但是也常用作信内转换话题的用语。

三 2 此处的反对者不是犹太的逼迫者，这批人不太可能在腓立比，因为当地的犹太群体很小。他们可能是旅行的犹太基督徒教师，就像和保罗在加拉太起冲突的那帮人一样，他们想要叫 * 外邦人受割礼。这批人是否已经来到腓立比，或者还在旅行，而保罗只是先行提出警告：他们有可能到那里。我们并不清楚。

* 犬儒派哲学家一般被人称作「狗」，但是从保罗在这段所驳斥的错误看来，他显然不是在指这些哲学家；这个用法只是显明此一表达轻视的词已相当普及。更贴切的是，在犹太人的教导中，狗是不洁净的，有时在性方面也是不道德的；* 旧约用这个词来称呼一些异教的男妓（申二十三 17）。用它来称那些要求人受割礼的敬虔主义者，必定会令他们产生反弹。在古罗马，饲养狗作宠物和看门用的家，也会放置「谨防有狗」的牌子（Petronius Satyricon 29），这无疑增强了保罗这说法的讽刺强度。保罗此处用来讲「割礼」的是另一个字，意思是「切断肢体」（NIV、NRSV；参：*LXX 的王上十八 28）；这个思想在宗教上的含义，请参：加拉太书五 12 的注释。

三 3 保罗说，对神而言，真正有意义的是属灵的割礼（申十 16，三十 6；参：利二十六 41；耶四 4，九 25~26）。古代的犹太教通常把 * 圣灵与 * 预言相连，因此「在圣灵里敬拜」（NASB、NRSV）可能是指历代志上二十五 1~6 所描述的那种以灵歌来敬拜的方式；大多数犹太人认为，在他们的时代圣灵不再临到，所以保罗论到 * 教会的这种经历，无疑肯定了 * 弥赛亚已经到来，而这种经历是犹太教无法望其项背的。

三 4 在针砭式（称许与责备）的演说中，德行或恶行清单很常见，在 * 叙事体中，这类清单则是针砭式自传的特色。倘若是为了自我辩护，或以自己作为别人合情合理的榜样，那么夸赞自己便是合宜的。保罗声称，按他对手所列的条件来看，他仍然强过他们，如此一来，他把这种自我夸赞变成了对他们的贬抑；职业演说家和作者常用标准的「比较」* 修辞技巧来达到这个目的。

三 5 德行表通常都会包括出身高贵，或长得美丽，与其他美德并列，诸如行事谨慎或可靠。生来即为犹太人的男子都会在第八天受割礼；保罗提到这项美德，便握

除了* 皈信者能和他竞争的可能性，就是他的对头所召来入教的那些人——在犹太教里面，皈信者的社会地位低于生来即为犹太裔之人。「希伯来人所生的希伯来人」可以指他是出生于巴勒斯坦的犹太人，不过这一点并不明确；只是既然他在重生之前为* 法利赛人，当时显然住在巴勒斯坦（在使徒行传，参二十二 3 的注释）。法利赛式的敬虔，在别的地方也有例子，不过法利赛人本身似乎只住在巴勒斯坦，而且集中在耶路撒冷一带。他们以极其注意遵行* 律法出名——这正是他的对头声称他们所在意的事。

三 6 对律法的「热心」并不一定导致使用暴力，不过这种热心的榜样人物包括非尼哈（民二十五 7~13）等，尤其是马咯比之类的人，而在保罗写这段话后不久，反罗马的战役爆发，参与的犹太爱国主义者自称为「* 热心者（或译：奋锐党）」。保罗以他逼迫基督徒的表现，来定义他在律法上为义，如此便将他对头为律法「热心」的立场，和反对腓立比基督徒之信仰相连。

三 7 论到他自己、他的读者，甚至他的对头（根据他们的说法）都接受的基督信仰，保罗认为自己在世上的资历完全不值一提，而这些资历正是他的对头最引以为傲的；参：哥林多后书十一 16~18 的注释。「收获」（或「有益」，NIV、TEV）和「损失」是商场用语，就像本书信后面其他的用词（四 10~20）；保罗必须将从前的属灵资产全都抛弃，才能跟随基督，而祂才是真正的关键所在。

三 8 「粪」（KJV）或「垃圾」（NIV、NASB、NRSV）一般是指排泄物，或要丢掉的食物，是狗会去享用的（三 2）。（古代的讲员很重视讽刺调侃的技巧。）

三 9 这里就像三章 6 节一样，问题不在律法，而是因这种义乃是保罗自己的，所以就不足。圣经的诗人和后期* 死海古卷所载的犹太诗人作品，都描述他们在等候神为自己伸冤或平反，而保罗也同样只能从神得到自己的义。

三 10 * 旧约中属神的人最大的渴望便是想「认识」祂（出三十三 13），而新约所有的子民则都能有这层关系（耶三十一 34）。这个词反映出立约的关系（按整体的层面而言），也流露出与神亲密的相交（按个人的层面而言，就是先知们曾有的经历）。但是保罗也将认识基督与分尝祂的苦难和荣耀相连。

三 11 最终分享基督的* 复活，将在未来义人复活时实现（犹太人多半都如此相信）。许多犹太人认为，复活之前会有一段受苦的时期，保罗似乎也持此观点（在罗马书八 18~22 很明显，而腓立比书三 10~11 似乎亦反映出这样的看法）。

三 12~13 保罗用运动员的比赛——这是古代道德家常用的比方——来描述自己对三章 11 节所述未来盼望的努力。希腊罗马的圣人有时承认，他们还未达「完全」

的地步，但会说自己是「成熟之人」，是智者，和初学者不同（注释家注意到，* 神秘宗教会描述入教者最高的阶段为「完美」或「成全」，但此处与这种说法关系可能较少，而更接近圣人的用词。）

「后面的」（NIV，和合本：背后）仍属于保罗所用赛跑的比方；若要得胜，就必须把眼睛盯准在终点在线；希腊的赛跑者通常在直线上跑。

三 14 每一次赛跑结束时，官员都会派护卫官宣告得奖者之名，并唤他前来接受颁奖（在奥林匹克竞赛中，是棕榈枝）。在保罗的比方中，奖赏是基督在* 复活中全然的彰显（三 10~11）。

三 15 长进的哲学家与初学者不同，他们被称为「成熟之人」（NIV、NRSV；「完全人」，KJV、NASB）。

三 16 虽然信徒一方面不要向背后看（三 13），另一方面还未达完全（三 11~12），但却要持守自己已经得着的。此处的「生活」可以指「行止」（KJV）；也许保罗在此是沿用了三章 12~14 节的赛跑比方，不过并不明显。

三 17~四 1 审判与拯救

保罗和与他立场相同的教师，认为那能导致他们复活的* 义完全从基督而来（三 9~11）；然而，他的对头就像喜爱粪便的狗一样（三 2、8），正走向灭亡，凡跟随他们的莫不皆然（三 18~19）。

三 17 古代的教师常用自己为榜样。（在第二章保罗举了四个榜样，他自己为其中之一，而在三章 4~14 节，他又用自己为典范。）

三 18 公开演讲时，情感的流露被视为是合宜的，但保罗在前面的忿怒（三 2），比「流泪」更符合古代的常态。「流着泪」（NIV、NRSV、TEV）或「拭泪」（KJV、NASB）显示他十分爱他的对头。

三 19 希腊罗马哲学家和非巴勒斯坦的犹太作者（尤其是* 斐罗），多次责备受情欲辖制的人，经常批评他们说，他们是被自己的「肚腹」（KJV、NRSV）或（性欲或食欲的）「胃口」（NASB）管治，不理睬永恒的事，更因而瞧不起他们。罗马文化之一便是贪食，而贵族在这方面的行径更常成为讽刺者取笑的题材。不过，被「肚腹」管辖的意思不只是贪吃而已，也常被用来指任何一种对肉体的放纵（参：「身体的欲望」，TEV）。对于那些自以为在为* 律法热心的人而言，这乃是严重的侮辱；然而保罗已经用自己在三章 4~8 节的榜样，「羞辱」了他们的「荣耀」。

三 20 腓立比是罗马的* 殖民地，其中的公民自然为罗马公民，享有罗马公民一切的权利与特权，尽管他们并未到过罗马。（并非所有住在腓立比的人都是正式的

腓立比公民，但是 * 教会中大部分人都有公民权，尤其是提供聚会场所的屋主，如此一来，当地信主的运动便具有较高的地位。）因此，保罗在腓立比的读者非常清楚，身为最高之城的公民、却不住在那里，是什么意思。

（「公民权」并不是 KJV 所译的「交谈」（如 KJV）。）

腓立比的许多神祇被称为「救主」，皇帝也有此称号；不过耶稣的这个头衔源自 * 旧约对神的称呼，与巴勒斯坦之外的基督徒日常所处的异教环境截然不同。

三 21 保罗对 * 复活的想法，包括身体复活在内，但本质却与现今的身体不一样（希腊文化认为身体复活的想法是粗俗的迷信；参：林前十五章的注释）。复活出现在最后的争战之时，那时神将治服祂一切的仇敌，这看法与犹太教相同（亦参：林前十五 25~28）。

四 1 腓立比人是保罗的「冠冕」，显示他相当以他们为傲（参三 14；帖前二 19，和林前九 24~25 的注释）。如果保罗要得着他为他们所下之工夫——即他们的救恩——的奖赏，他们就必须站立得稳，反对保罗的对头，并坚忍到底。冠冕有许多种。英雄会在大众面前加冕，不过这个名词特别用来指运动员所得的花冠；犹太教也为此为比方讲末时的奖赏。

四 2~9 同心事奉

道德作家常把简短、互不相关的道德训勉放在一起。保罗在此也列出一些劝勉，不过其中有共通的主题。

四 2 「友阿爹」和「循都基」是希腊名字；由于腓立比是罗马的 * 殖民地，她们的希腊名字可能暗示，她们是外邦的商人，就像吕底亚一样（徒十六 14；参：徒十六 21 的注释），不过这只是揣测（有些注释家认为，其中之一即是吕底亚）。她们堪称为保罗的同工，这在腓立比当地可能是被接受的，而在整个帝国的其他地方则不一定；从这个城市的碑文看来，妇女对宗教活动的参与相当积极。



在腓立比教堂内，保罗与吕底亚的彩绘玻璃

四 3 革利免可能是革利免一书的作者，根据传统，该封书信于第一世纪末从罗马写给哥林多；不过革利免是很普通的罗马名字。「生命册」是 * 旧约的意象，古代犹太教将其进一步发展（如：出三十二 32~33；但十二 1；玛三 16；* 爱色尼人大马色文件二十 19；* 禧年书三十六 10）。

四 4~5 「主已经近了」可以指主第二次临到（三 20~21），但更可能指主与祂的子民相亲，听他们的呼求（申四 7；诗一四五 18）。

四 6~7 「平安」（7 节）可能指内心的平静，不过从上下文在讲合一起来看，它也可能是指彼此之间的和睦，就如这个字一般的意思（如希腊罗马的和谐演说中之意）。如果后者是这里的用法，这种和平在「保守」（倘若赋予军事用法含义）心思意念的比方，就令人十分震动。犹太人的祷告（有些是根据民数记六 24）常要求神保守祂的子民免受伤害。

四 8 保罗就像许多作者一样，列出完整的德行清单，包括 arete「完美」（和合本：有美名的）在内，这是希腊德行观最重要的一点。他整个清单都是借用希腊伦理的词汇，不过他所提的没有一点是犹太人 or 基督徒会反对的。他省略掉一些传统希腊式的美德，如「美丽」与「良善」等，但后者的省略不必视为太过重要，因为这种清单从来无意列尽一切美德。

希腊与罗马的哲学家再三强调，要反复思量这些美德，而犹太作者不断借用这类词汇，就如保罗所行，以向讲希腊话的犹太读者进行沟通。

四 9 教师常劝勉学生，要活出他们所学的事，并追随教师所立下的榜样。

四 10~20 保罗的感谢词

保罗在这一段里没有直接说「谢谢」，但却表达了他的赞赏之意（在腓立比所属的马其顿一带，感谢特别受到重视；据说从前那里有一个人不懂得感恩，结果受到迫害；*Seneca On Benefits 3.6.2）。古代的 * 庇护人对他们的 * 受庇护者很大方，并十分照顾；如果保罗直言谢，便可能将自己置于下属、倚赖的地位。

四 10 回复朋友的信，通常在开头会讲到收到朋友来信非常喜乐。

四 11~13 希腊的道德家受到 * 斯多亚思想的影响，会称赞那些在丰裕与贫乏中都能知足的人（* 犬儒派甚至极端到一个地步，为要证明自己在贫乏中仍能知足，故意什么都不拥有。）有话说，智者不需要其他人，只需要他自己，可以完全独立。保罗虽然讲到无论在什么景况中都可以知足（「一切事」都能做，如四 13），所

用的词汇是斯多亚派和其他哲人常用的，然而他是指为神的缘故坚毅不摇，这是 * 旧约先知、犹太的殉道者，和其他神仆惯有的表现。

保罗的「丰富」(NASB)，从现代的标准来看则十分简陋；工匠比穷人的生活稍好一些，然而与现代西方中产阶级，或与古代的富人相较，仍然远远落后。「中道」——居于两个极端的中间——是希腊人讨论德行时的要点，尤见于 * 亚里士多德的言论；* 散居之犹太人的伦理教导也出现过。但是保罗从来没有寻求这种中间路线；他就像最佳的希腊哲人一样，在任何状况下都可以自处。因此，他的用词较接近 * 斯多亚派和 * 犬儒派，而不像柏立帕特提(Peripatetic，亚里士多德派)。然而，他又不像这类学者只倚赖自己，他的「自足」只因基督而来，祂在他里面工作。)

四 14~16 「分享」(有份，四 14~15) 一词是古代商业文件的用语；这个词可能指一特别专款，是腓立比人在保罗有需要之时特别送来的。「为我的需要」(NASB、NRSV) 也出现于商业文件，说明某一款项的用途。他用来称「腓立比人」的形式，就希腊文而言很糟，但却是腓立比的罗马公民自称的头衔；由此可见保罗对当地的传统与文化十分注意。

四 17 「利益」(NASB、NRSV、TEV)，「可以算在你们的帐上」(NIV)，直译乃是「果子」(KJV)，但因为许多商业交易都是农作物，这乃是自然的延伸说法；保罗相信神会报答腓立比人为他所作的牺牲，并加上利息。

四 18 「我已经收到了」是收据上最常见的标准用语；保罗用平时的商业词汇来告知接到他们的礼物。但是他也用 * 旧约讲到献祭的词(「香气」——TEV，「蒙悦纳的」)，来描述他们在此一宣教事工上的参与，他们是差他之神的合伙人。

四 19~20 第 19 节可能如一些注释家所言，是祈愿的祷告(参：帖前三 11 的注释)；另有人则认为它是宣告。无论怎样看，重点都相同：保罗不可能偿还腓立比人，但他相信神可以。虽然古代作者常用财富作为灵性丰裕的比方，如智慧，但从上下文看来，保罗的意思必定为，神会因他们忠于祂的工作而给予奖赏(参：申十

五 10；箴十九 17)。就多数腓立比基督徒的情况而言，基本的生活「需要」乃是真实的(参：林后八 1~2)，而不是「设想的」(如今日一些读者的见解)。「在荣耀里」(KJV、NASB、NRSV) 可译为「以荣耀的方式」或「荣耀的丰富」(NIV)。



腓立比卫城特写

四 21~23 结语

四 21 在古代的信件中，问安是很普通的。腓立比大多数的信徒保罗都认识，因此他采用一般性的方式来问候。书信也常包括其他人的问候，因为邮件是靠旅客送达，所以无法经常寄信。

四 22~23 「该撒家中的人」可能指任何在罗马政府工作、直接靠该撒供养的人，包括所有属他的奴仆和 * 自由人；这个头衔常意味着声望颇高。在此它很可能是指御营军(参一 13 的注释)；倘若保罗当时是在罗马，凡是看守他的人(徒二十八 16、30)都会听到他的教导。

该撒的奴隶权力也比大部分自由的富人还大；御营军本身享有罗马军队菁英的美誉，常常得到该撒本人的奖赏。保罗的问安必然令他的读者印象深刻：他的囚禁真的已使 * 福音更加广传(一 12~13)。

歌罗西书

导论

作者 并非所有学者都同意歌罗西书是保罗写的。有人认为，是一位保罗的 * 门徒借他的名字而写(或许在他的同意之下，或许是在他死后按照他的教训所写)。还有人认为，保罗只是口述，由一位文士动笔，正如他前几封信大半写作的方式(如：罗十六 22)；无论如何，本书信最可能的写作日期，仍是在保罗还活着的时期(参以下「背景状况」)。

保罗可能借用了一些假教师的用词，以反驳他们的言论，不过歌罗西书中大部分的用语，都与作者已无疑异的书信雷同(而这些书信彼此亦有差异)。从本书信很短、可能透过文士而写、与无异议的保罗书信类似之处，以及

与他早先书信已间隔数年等因素来看，歌罗西书和其他无异议的保罗书信之间的差异，还不致到必须出自另一位作者的地步。当时虽有假名信件，但通常会在那人死了许多年之后，名字才被盗用。

歌罗西 歌罗西位于弗吕家，那个地区很注重宗教，有时甚至近乎狂热（如：著名的区伯利女神（Cybele，译注：象征世界繁荣））。早在主前第六世纪，那里就已经有犹太人；弗吕家的犹太教似乎相当程度地反映出当地的文化。在后来的几个世纪中，那一带的基督教也出现不合正统的倾向。当时歌罗西是一座小城，社会地位不太重要；保罗的学生四处去建立 * 教会（徒十九 10），这城市可能是他们的成果之一。这座城在主后六十一年被地震严重破坏，遭到毁灭，因此许多学者认为，保罗写此信的时间是在那一年之前。

背景状况 歌罗西书二章可能暗示，深受弗吕家文化影响的当地犹太教，其中所含神秘或 * 启示性的因素也吸引了基督徒。（至于歌罗西人的错误究竟是什么，倒是众说纷纭，诸如：* 神秘宗教、松散的 * 希腊式神秘宗教、希腊式犹太教、* 昆兰式犹太教，等等。思考这些可能的来源，可以看出它们都反映出某种宽松的文化概念，符合保罗在歌罗西书中所指出之问题。甚至与它接近的昆兰文件，虽然只局限于巴勒斯坦，却也成为证据，显示该段时期有一些犹太信念广为流行。最缺乏支持的说法，是 * 诺斯底主义，因为完整的诺斯底派系统并没有在这么早的时期出现。不过，歌罗西的错误所反映的，乃是各种不同思潮的综合，而后来这些思潮往诺斯底主义发展，倒是颇有可能。）

有些犹太式神秘预言可能出自那一带，而后期基督教孟他努派也在那里活动，由此可见，当地犹太教或许有追求属灵神秘经验的倾向（二 18）。使徒行传见证说，在该段时期保罗曾向习于作哲学思考的听众传讲基督（参：徒十九 9 的注释），而以弗所书和歌罗西书等书信让我们一瞥保罗在希腊哲学上的造诣，以及第一世纪中期，在小亚细亚的 * 外邦人和犹太人思想中盛行的某些哲学概念。

注释书 J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (1879; reprint, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1959) 仍十分有用；Ralph P. Martin, *Colossians and Philemon*, NCB (1974; reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981) 也很有用。Eduard Lohse, *Colossians and Philemon*, trans. W. R. Poehlman and R. J. Karris, *Hermeneia* (Philadelphia: Fortress, 1971), 以及 Eduard Schweizer, *The Letter to the Colossians: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1982), 是很重要且有用的学术性注释，提供了更详尽的数据。



从北面望向歌罗西遗址



从卫城向西北望歌罗西的景色

— 1~2 前言

卷首的话采用古代书信开头语的标准模式（写信者的名字、收信者的名字和问安）。此处就像保罗的习惯一样，把「问安」（希腊文 *charein*）变成了「恩惠」（希腊文 *charis*）；「平安」是标准的犹太问候语，有时在犹太书信中与「问安」连起来用。

— 3~13 为结果子之人感恩与祷告

向神或神祇感恩，在古代书信的开头十分常见。在保罗书信里，这样的话里常引进重要的主题，就是他动笔之时便萦绕在心头的思想。因此，这段话的作用就如绪论一样，介绍下文要义，并且让书信伊始，就与读者展开美好的关系。

— 3 犹太人平时的祈祷文有许多称颂之词，而保罗的

祈祷时段显然包括许多向神的感恩；因此这不是单单为了达到这封信的目的，而刻意按传统所写的感恩之词。

— 4 歌罗西人的情形是以巴弗向保罗报告的，他显然是保罗的学生，在他们当中工作（一 7；参：徒十九 10），也出身于那座城（西四 12）。

— 5 犹太典籍讲到义人未来有奖赏为他们存留，因此早期的基督徒读者对这种思想很熟悉。

— 6 神的信息结出果子的比方，可能出自耶稣的教训（路八 11）；* 旧约常把以色列比作葡萄树或其他的树，并呼召他们要为神结果子（如：何十 1，十四 7~8；参：创一 28）。



歌罗西涌自冷泉的冰冷溪水

— 7~8 「以巴弗」是很常见的名字，这个人很可能便是腓利门书 23 节的以巴弗。而腓立比与歌罗西相距太远，因此我们不认为这个人会是腓立比书二 25 的以巴弗提，不过那个名字也可以简称为「以巴弗」。

— 9 不住的祷告，参：出埃及记二十八 30 和塞缪尔记上十二 23。虽然哲学家追求「智能」和「知识」，保罗在此则是强调旧约用这些词汇时的道德含义（如：箴一 2~7）。

— 10~11 有关结果子和成长，参：创世记一 28（* 七十士译本特别有「成长」一词）；并参：歌罗西书一 6 的注释。有关「行走」（直译；KJV、NASB）或「生活」（NIV、TEV），参：加拉太书五 16 的注释。希腊庙宇会期待祭司的行为与其职分相称，「配得过神祇」，就是那座庙所事奉的神明，不过保罗此处是否隐指这类用语，则不清楚。在犹太传统中，「配得过」可以指「合宜」（马喀比二书六 23~24、27）、「值得（奖赏）」（马喀比二书十五 21）；智慧会去找那些配得着她的人（所罗门智慧书六 16），坚持到底的义人将「配得过神」，如同蒙悦纳的祭（所罗门智慧书三 5）。

— 12~13 在* 旧约中，「圣徒」或「圣者」或「分别出来之人」是以色列人。以色列的「产业」，首先是指应许之地，但犹太典籍认为，最终是指承受未来的世界。

基督徒在基督里成为这一切的继承人。「光」与「暗」经常被用来代表善与恶的对比（如：诗二十七 1；赛九 2，四十二 6，四十九 6，五十八 8~10，五十九 9，六十 1），也常应用在善界与恶界的争斗上（在* 死海古卷中，也常在古代文学中）。

许多古代近东的民族曾被大有权势的统治者连根拔起，安置在其他地方，所以有些学者认为，从一个国度「被迁到」另一个国度的说法，背后是这个意象。可是对保罗的读者而言，某一省的人得着罗马公民，或* 外邦人在犹太教里接受神的* 国度之轭，都是十分自然的意象；亦参一章 14 节的注释。

— 14~23 基督的超越

歌罗西有些人所犯的错误，是想要强调他们文化极度看重的人的性灵（参二 16~23 的注释）；保罗坚称，基督已经足够（参二 6~15），并用犹太教的词汇来形容祂，这些词汇一般是用来描写拟人化的智慧。早期基督徒很自然用这个意象来描述基督；犹太教将神的智慧拟人化，视为神，这个意象在犹太典籍里可追溯到箴言第八章。

有些人认为，保罗在一章 15~20 节是引用两节基督教诗歌，这也未尝不可能；古代其他文献中会出现引用文字，而未加注明。尽管有这类证据以及学者的一致倾向，但这个理论并没有真正的证明足以左证，或将其推翻。

— 14 「救赎」意为替一个奴隶付钱，让他得着自由；在旧约里，神将以色列人从埃及为奴的情况中救赎出来，代价为头生者与羊羔的血。这也符合将被掳的民族从一地迁到另一地的意象（一 13）。* 斐罗亦相信，道——神的话——参与在救赎之中；但是这个背景若是算为一章 15~17 节的一部分，恐怕更加合适。

— 15 保罗在此用犹太教专门描述神的智慧之词汇来形容基督；智能被刻画为神的原型形像，祂藉此创造了世界其他的部分。斐罗描述神的道，祂的话，为祂的形像和长子。

「长子（Firstborn，译注：或可译为「首生的」、「头生之子」）」可能指旧约赋予长子的特殊权威与高超地位（创四十九 3~4）。有一个与「长子」相关的字，在* 七十士译本历代志上五 12 用来翻译希伯来文的「首领」。犹太文献最常将这个词用来指以色列。古代近东的文字也将相等的词汇用来指其他神祇，如：埃及的亚孟—锐（Amon-Re），而君王在登基时，有时亦会被称为神祇之子。

这个词汇也可以指长子在救赎中的角色（参：西一 14），或为神「儿子」的另一个称号（一 18；参：诗八

十九 27, 虽然戴维乃是八个孩子中最年幼的)。希腊和犹太宗教形容神或至高的神祇为「首」(First)。

— 16 「看不见的」受造物特别指在空中的天使, 他们与地上的统治者有关联(参: 弗一 19~23 的注释)。古代的犹太教接受神创造了看得见与看不见的世界。许多犹太作者, 包括* 斐罗在内, 都认为天使或在神之下的有权势者亦有份于创造; 另一些犹太和基督徒作者(如保罗)则反对这种看法, 如此处。

许多希腊罗马思想家说, 万物皆源于逻格斯(Logos, 或译「道」), 或自然, 或太初之火, 也是由其托住, 并将回归于其内。犹太典籍则说, 万物都是透过神的话或智慧而造, 也是为之而造。(另一与此传统不同的说法, 认为世界是为义人而造, 就是以行动实现其话语之人。)

— 17 许多希腊罗马哲学家说, 万物都由宙斯或道(神圣理性)组在一起; 他们的意思是强调整个宇宙的合一性。讲希腊话的犹太作者, 如斐罗等人, 也强调神的道将整个宇宙托住, 并进一步将道与神的智慧认同。* 斯多亚派的想法是, 道将形式赋予太初之火; 犹太教则说, 智慧在万有之先已经存在, 神是透过它来创造世界。

— 18 「头(和合本: 首)」可以指「权威」(二 10), 「最受尊敬或尊重的部分」或「源头」(二 19); 「身体」, 参: 罗马书十二 3~5 或哥林多前书十二 12~26 的注释。在犹太典籍中, 神有时被称为「太初」, 这个词更常用来指智慧和道, 很自然会被用来指那位创作万有者。(然而在第 18 节, 它可能是指新造, 就像这里的「首生」一样。)

有关「长子」, 参一章 15 节的注释。一般认为, 死人* 复活在世界末了才会发生; 耶稣的复活在那之前, 因此被视为是预先开始或引进了那未来的事件(林前十五 23)。

— 19 * 旧约讲到神为祂的名选择一个地方, 且欢喜住在祂的子民当中, 要住在锡安……等。「丰盛」可能指神的智慧或荣耀充满世界(如在旧约和犹太典籍中), 或是指神之同在或神性的丰满(如在* 斐罗等犹太作品中)。

— 20~22 看不见之权势(一 16)的和好, 是指他们的顺服, 而不是他们会得救(二 15), 「和平」则是指敌对的结束。保罗并非否定他们会在世上继续活动(二 8), 而是说他们没有权柄向基督的国度挑战。有些早期的犹太故事中说, 以诺的使命是向堕落的天使宣告审判, 或许可以作为比较。

— 23 保罗说* 福音传遍整个宇宙, 用意可能是否定假教师的教导, 他们声称得着了人难以明了的秘密启示(二 18)。倘若「全宇宙」是按字面解, 则可能指受造物的见证(诗八 1, 十九 1, 八十九 37, 九十七 6, 参: 罗十 18)。但此处几乎可以肯定是描述基督的福音是为

所有种族而预备(罗一 8、13; 太二十四 14)的一种普世性说法(赛五十一 16)。犹太人一般相信, 凡拒绝圣约的人, 必会与神隔绝。保罗同样要求那些已经承认基督的人要坚持到底。

— 24~二 5

保罗为他们的劳苦

保罗是用运动员相争的词汇来形容他的劳苦(一 29), 所以希腊运动员的传统便值得留意, 他们在希腊全境的竞赛, 不是单为自己的名声, 也是为所代表城市的荣誉。因此, 保罗是为 * 教会而受苦(一 24, 二 1)。

— 24 许多犹太人认为, 在世界末日来临之前, 一定会有苦难。许多学者便将一章 24 节解读为, 保罗承受这样的苦难格外之重, 这苦难有时被称为「* 弥赛亚的生产之苦」, 因为在此之后便将是弥赛亚时代。他受苦是「为了他们」(NASB、NRSV), 意思显然是作他们的代表, 因为他们是教会的一部分; 这绝对不会是代替性的苦难, 因为保罗显然相信, 在这一方面, 基督所受的苦已经足够; 参一 14, 二 8~10、14。

— 25 「管家」(参 NASB, 和合本: 执事)是管理大地主家中之事的人; 他们常是地位崇高的奴隶或 * 自由人。「成全神的话」(KJV, 直译; 和合本: 把神的道理传得全备), 有时指顺服神的话, 有时指成为实现神话语的器皿; 保罗在此则是既顺服又成全, 因他使 * 外邦人能得着神的话。

— 26 * 死海古卷和其他典籍讲到圣经中的「奥秘」, 认为只有在灵里得光照的人能够明白; 对保罗而言, 基督徒如今已蒙光照(一 9、12)。这句话能够驳斥神秘主义者, 就是声称惟有他们才能得着那赐给菁英份子的特殊启示(二 18)。

— 27 这个奥秘可以让 * 外邦人知道, 这是从前的预言(如: 赛六十六 19), 如今应验了(一 25)。* 旧约作者常说, 神住在祂的民以色列「中间」(民三十五 34), 就个人而言, 则会在某些人「里面」(创四十一 38; 民二十七 18; 但四 8、18, 五 11、14; 彼前一 11; 常用「充满」、「停在」)。但没有人会想到, 神将住在外邦人当中——且就个人而言, 会住在他们里面(西二 12, 三 4、16)。

— 28 这个教导会引导他们臻致成熟或完全; 参一章 22 节, 哥林多后书十一 2, 及腓立比书三 12~13 的注释。因此, 教导基督会让读者预备好面对最后之日(一 22~23)。「我们」除了保罗之外, 还包括以巴弗(一 7)和其他宣扬之人; 「每个人」又再度强调, 在神的计划中已平白将外邦人包括在内(一 27)。

— 29 哲学家常以运动员的竞赛作比方, 例如此处的「竭力」(KJV、NASB)(这个比方在 * 旧约里相当罕

见，如：耶十二 5）。神「在里面」加添力量（NASB、NRSV），除了旧约讲到 * 圣灵给神仆人加添力量之外，在古代几乎找不到同样的说法；保罗在此的用词可能会特别令古代读者难以忘怀（参：罗八 1~11 的前言）。

二 1 他继续使用一章 29 节运动员的比方（「争斗」）。虽然大半歌罗西的基督徒，保罗都没有见过，但他表达对他们的想念；这是古代「友谊书信」的一个要素。

二 2~3 古代圣人（尤其在 * 旧约和犹太智慧文学中的圣徒）常说，智慧是真正的财富（在旧约中，参：伯二十八 12~19；诗十九 10，一一九 14、72、127、162；箴三 13~15；赛三十三 6）。有些作者也说到「隐秘的」财宝，而贫穷的大众尤其重视这种梦。

二 4 圣徒经常批评职业演说家，说他们不管真理如何，为了说服人而不择手段。古代许多受教育的人都接受过说服演说的训练，而且精练此道。

二 5 古代的作者有时会指出，在无法出席之时，书信可以作为代表。一个人「在灵里」与另一个人在一起，这种说法是表达亲密与情感。重点是亲密，而不是形而上的合一（参：林前五 3 的注释）。

二 6~15 在基督里完全

二 6 「行走」（KJV、NASB）或「生活」（NIV）是按照神的律法而行的常用说法（参：加五 16 的注释），「接受」常用来指犹太 * 律法教师将传统传授给学生。因此，保罗是劝勉歌罗西人要继续遵行他们所得到的教导，不要只按人的传统行事（二 8）。

二 7 保罗在此把农业和建筑的比方混合在一起用，正如哥林多前书三 9 一样（参该节注释）。* 旧约的先知曾用这样的话来讲论以色列（倘若他们顺服神，就能扎根、栽种、建造……等），早期基督徒可能从根据旧约的讲道学到这种讲法。

二 8 保罗在书信中虽使用哲学词汇（包括本节），但他知识的来源却是神在基督里的启示（二 2~3、6），而不是哲学家有限的属人推理（二 4）。虽然只有受过最高教育的人能学习 * 修辞学或哲学，但这些学问的影响力遍布整个古代世界。当时的哲学主要在探讨道德与伦理问题，因此处于这样文化中的新基督徒也会探究同样的问题，他们自然会对哲学家的思想感到有兴趣。* 散居的犹太作者称赞「哲学」，有些人，如 * 斐罗，想当然耳地将其与神秘经验结合在一起（参二 18）。

* 约瑟夫，这位以非巴勒斯坦的 * 外邦人为对象的巴勒斯坦犹太作家，甚至称犹太教为一种「哲学」（反亚皮温（Apion）2.4, 47），并将不同的犹太派别称为哲学的学派。* 阿立斯体亚书信、斐罗、甚至 * 游斯丁的特里弗都赞同哲学，也都精通其道，许多犹太教的

护教者，包括斐罗和约瑟夫，都指责希腊哲学家抄袭摩西。

看重「传统（和合本：遗传）」尤其是巴勒斯坦 * 法利赛教师的特色，见二章 6 节的注释；希腊 * 门徒也会将他们老师的话「传承」下去。「基本原理」（NASB）或「基础原则」（NIV，和合本：小学），所译的词可以指拟人化的自然能力、灵界生物，或「诸灵」（NRSV、TEV），如：加拉太书四 9（参：西二 10）；但是在此它可能是按一般的解释来理解，指基本原则（这个词常用来指字母）。若是如此，保罗乃是在肯定，基督那单纯的信息比最伟大的世俗智慧还要深奥。

二 9 * 斯多亚派认为神祇是被万有充满，这种看法带有泛神论的色彩；讲希腊话的犹太作者将之修改，用这类词汇来指神的治理遍及万物。对 * 斐罗而言，「丰盛」可指反映神权柄之能力的总合，表明神自己的全备自足；在他之后许久，犹太神秘主义者以神的「丰盛」为环绕宝座之诸天。其他犹太作品讲到神的 * 灵、智慧，或荣耀充满世界，如 * 旧约的说法，这可能更接近此处的意思。

无论保罗讲的「丰盛」是指什么，他的意思显然是，若要就近神的本身，即祂的所是所为，惟一的通路是基督，而古代犹太教则常认为神的智能具备这功能。

二 10 「治理与权柄」（NASB）可能是指天使的权力，他们被视为能辖管万国（见一 16；见：弗一 19~23 的注释），这种道理是那些想要影响歌罗西基督徒之错谬人士最核心的思想（参一 16，二 18 的注释）。在「头」（一 18）的各种可能解释中，「权柄」或「执政者」在此最讲得通，不过耶稣也是他们的「来源」（一 16）。

二 11~12 身体的割礼一般认为是「在肉身上」（创十七 11）。* 旧约与一些犹太文献（主要是 * 爱色尼派）讲到「属灵的」割礼（申十 16，三十 6），在 * 死海古卷中，这样的割礼能使人胜过邪恶的鼓动（参：罗七 14~25）。

保罗在此可能是在借用希腊人的思想，认为身体是「坟墓」，人必须从中逃出才能得着神秘经验，最后则是藉死亡而完全得脱；如果这种观点成为保罗读者的诱惑，他便是在说，他们已经完全脱离了肉体的权势，这样的需要已经满足了。

二 13~14 译为「字据」（14 节，NIV）之词，是指「手写」（参 KJV）的笔记，通常为「欠债证明」（NASB），附加刑罚条规。保罗要他的读者思想在神面前的欠账单；犹太典籍也将罪刻画为在神面前的「债务」。译为「旨意」（NASB）或「律例」（NIV）的词，犹太人通常是用来指神的律法。犹太人相信，他们的罪在 * 悔改时便得着赦免；罪的记录在每一年的赎罪日都会被涂抹。保罗说，当罪债在基督里被钉于十字架上时，赎罪便已成就，债务也已偿清。

二 15 有关「执政者和掌权者」(NASB、NRSV)，参一章 16 节和二章 10 节的注释。在二章 8 节保罗使用了同一个字「掳」，它的意思可以是「作为战俘」；此处这些宇宙势力本身在基督的胜利游行队伍中成为展示众人的俘虏，这个比方罗马人十分熟悉，很可能整个帝国的人也都知晓(参：林后二 14 的注释)。

在罗马的胜利游行中，将军会穿戴有如主神朱彼特的服装，领着备受羞辱、剥夺净尽的俘虏前进；而愈著名的俘虏愈引人瞩目。此处基督展现祂的得胜，连最著名的都成为祂的俘虏。

二 16~23 避免人为的宗教

基督已经足够(二 6~15)；在* 福音上再加禁欲，只能使人偏离信心之路。

二 16 * 禁欲主义在异教中非常盛行，许多人视之为得着属灵能力或启示经验的途径。但这段经文显然是指犹太人的习俗；虽然大多数巴勒斯坦的犹太教反对禁欲主义，但是在帝国其他地方的犹太教和基督教却受到周围文化的影响，而异教徒有时会把当地的犹太教与禁欲主义相连，甚至将安息日与禁食相连。其实就我们所知，犹太教在安息日并不禁食。* 外邦人讽刺犹太人为分离主义者，尤其在三方面：割礼(二 11)、特定的饮食规条，和特定的圣日。「新月」庆典是用来迎接每个月开始；安息日则是每周的节日。

二 17 * 柏拉图以思想世界为「真实」，感官世界为影子，将二者作区分。* 斐罗将柏拉图的思想进一步发挥，主张看不见的神可透过祂性情的「影子」或仿效品，来认识，更甚于透过感官异象。这个时期的作家把实质或身体，即原来的实体，与影子或仿效品区分出来；保罗采用他们的词汇，而认为* 旧约的规定是为真正的原则作见证，但这些原则已经在基督里得着实现。

二 18 犹太文学常从正面的角度把「谦卑」(「自卑」，NASB、NRSV)与禁食相连。但若走到极端，「谦卑」会变成禁欲，让一个人将自己向「异象」和神秘经验敞开。这类作风在第二世纪的基督徒* 禁欲主义中很流行。今天的人在蛋白质不足、睡眠缺乏的情况下，也会产生幻觉。

「他所见的」(NIV)是指异象的词汇。由此可见，歌罗西的错谬人士可能类似犹太人的神秘主义者，他们经常寻求得着天上神的异象，即神宝座所赐下的奥秘启示。虽然这些人是想仿效圣经里那些看见异象之人，如以西结，但其实圣经里看见异象的人并没有特别去追求异象经历，他们只是寻求与神亲近，遵祂而行。空虚的异象可参如：杰里迈亚书二十三 32，或许传道书五 7 也谈及此事。

犹太神秘主义者与* 启示文学作者有时声称天使向他们说话(参：加一 8；正面一方则可参：徒二十七 23；启一 1)。在歌罗西，天使可能受到崇拜，虽然这种崇拜与* 法利赛人的教导并不吻合，然而有些证据显示，许多* 散居的犹太人会向天使祷告祈求，这种作法与术士呼求神灵有雷同之处。

有些犹太文学讲到地上的团体进入天上团体的敬拜中，在* 死海古卷中特别清楚，不过其他典籍中也曾出现，有些学者认为，保罗在此是反对这种思想；但是启示录似乎赞同这种观念，而保罗是否有理由要反对这种作法，其实并不明确。

二 19 古代医学书籍有时会描写头为身体其余部分的生命来源。

二 20~21 与基督的死连结(参二 11~12)便已足够；若再加上禁欲的规定(二 18)，则毫无作用(有关「基本原理」，参二 8 的注释)。「诫律」(NASB)或「规定」(NIV、TEV)可能是犹太教的「规条」(NRSV)，如二章 14 节。

虽然保罗在第 21 节所用来形容这些规条的词汇，曾被人拿来与* 毕达哥拉斯的* 禁欲主义比较，但是它们也十分符合* 旧约的洁净规定。

大部分在巴勒斯坦以外的犹太人仍然遵守饮食律，有些犹太人甚至禁戒去碰触某些食物(阿立斯提亚书信 129)；另有些旧约律法明确规定，若碰到某些东西就算为不洁。

倘若保罗是想到加于这些之上的人为规条，如同犹太教师所提，夏娃或她的导师亚当在神所说「不可吃」之上，又加了「不可摸」的规定——创二 17，三 3，那么这样的应用就更恰当了。

二 22 受到哲学思想影响之人会承认，比起永恒的事物，暂时且会朽坏的事价值很小。「人的命令与教导」(NIV、NRSV)是隐指以赛亚书二十九 13，保罗的听众可能从耶稣的教训传统中(可七 7)可以辨认出来。

二 23 异教哲学家(尤其是* 斯多亚派)常提到要将自己从肉体的情欲中释放出来，以专心思想灵性的事。一些异教有* 禁欲主义的倾向，第二世纪更加流行。

从异教皈信基督教的人，或许也认为基督教具禁欲的倾向，因它与文化的走向相反，强调避免婚前性行为与酗酒；犹太教有时同样被误解为禁欲的宗教。这种对犹太教与基督教道德的误会，可能使得一些人在信主后走向真正的禁欲主义。但对保罗而言，在克制肉体的情欲上，「苦待肉身」一点用处都没有。

三 1~11 活出已死的生命

保罗的前提为，歌罗西人已经与主同死(二 20)；

因此，信靠基督已经完成的工作，并活出他们在祂里面的状况，不去跟随人为的宗教规条（二 21~23），就可以活出圣洁的生活。

三 1~4 在保罗之前几百年，* 柏拉图讲过一则著名的洞穴比喻，墙上的影子只是反映出上面的真实世界。在保罗的时代，许多人相信，天界是纯洁永恒的，与地上世界的短暂与朽坏正相反。犹太的 * 启示文学作者也区分天界与地界，强调上层诸天属神境界的纯净。

在歌罗西制造问题的犹太神秘主义者可能是要透过神秘的经验，来达到这些上层的境界（二 18），但保罗讲天时，只提一件事：基督。在上下文中，他视天上的价值全以基督为中心，而凡与基督同死、同复活的人，都与祂一同得高举（参：弗二 6），因此他们能得着基督所有的一切。「天上的事」之词组有时是如此使用。

三 5~7 有些希腊罗马作者（包括如 * 马喀比四书之类的犹太作者在内）会列出恶行清单，并警告情欲的危险。保罗提到他们「地上的」肢体，因为那些影响教会成员的错谬人士采用了希腊人的观点，认为灵魂是属天的、永恒的，然而身体却是属地的、会朽坏的，因此毫不重要。保罗以讽刺的口吻使用他们的词汇，来强调做在人身上的事亦同样重要。

保罗不相信「苦待己身」（二 23），但是他乐意用切除或「治死」肢体的象征说法。保罗在此可能借用了耶稣曾说的一个比方（可九 43、45、47），将情欲描绘成「肢体的一部分」。

* 斐罗偶尔讲到，灵魂需要消灭身体；但是大多数思想家承认，为了治疗道德而切除肢体是无效的，好比成年之后才切除阴茎，并不能除掉性欲；他们的这种讲法都是象征性的。视身体为坟墓（soma sema）的所谓俄斐乌（Orphic，译注：一种神秘宗教）身体观，这段时期流传很广。

要将有罪的生活型态治死，是靠自己已经在基督里死去（三 3~4），而不是靠苦待肉身（二 18、20~23）。保罗在此所列的罪，是皈依犹太教的外邦人在相信之前很可能会犯的罪。

三 8 希腊罗马（* 斯多亚派的哲诺）和犹太的教师（参 * 马喀比四书，以及拉比的注释细弗拉〔Sifra〕）有时在第一个清单之后会列出第二个列表，记载较小或较不明显的恶行，宣称这些同样应当除去。三章 5 节较明显的恶行主要是外邦人所行的，相较之下，此处列出的罪连犹太人也同样会犯。

三 9~10 「脱去」与「穿上」（NIV）可能反映出希腊罗马道德家会用的军装比方，或犹太典籍偶尔用到的「披戴」* 圣灵意象。可是或许穿属灵衣服的比方是保罗自己编出来的（他经常用到；参：罗十三 12 的注释）；古人必须穿衣、脱衣，这并不是什么深奥的事。

有些学者主张，这是 * 浸礼的意象。由于在犹太

人的洗涤仪式中，* 法利赛人的浸礼是要裸体的，先脱下衣袍，后来再披上，这似乎颇有道理。但是，我们很难想象，约翰公开在约但河施行洗礼的时候（可一 5）——可能男女都来——会裸体进行，而我们也没有清楚的证据可显示这段时期非巴勒斯坦的 * 教会是怎样施洗的。

「旧人」与「新人」可能分别隐指身怀整个旧人类的亚当（从犹太人的集体人格观念来看，因此希伯来文用亚当〔'adam〕来指人），以及基督。三章 10 节的「形像」和「受造」也可能隐指亚当（参：创一 26）。「更新」的词汇符合犹太人的教导，即这个世代结束之后会有新造的世界临到，保罗相信，这新世界已从基督开始引进，祂是新的亚当（参：林后五 17 的注释）；这世界已经来到，可是信徒乃是在旧世代中活出新世代的生活，他们必须不断履行活在新世代的事实，才能有与其相配的表现。更新的说法可能也反映 * 旧约的用语（诗五十一 10；参：结十八 31），尤其是指末世神在祂子民中间的工作（参：结十一 19~20，三十六 26~27）。

三 11 在整个帝国中，以自己的传承为傲的希腊人对犹太人最不能容忍。割礼将犹太人与非犹太人区分出来。在保罗时期广泛使用的希腊词汇中，「化外人」是专门用法，指所有的非希腊人，不过有些非希腊人破除了这样的分类法（即：有些亚历山太的犹太人自称是希腊人，然而这种宣称却惹火了亚历山太的希腊裔人）。

西古提人一般被认为是最野蛮、残忍、反希腊的民族（不过有些古代作者将他们描述为「高贵的化外人」）。「奴隶与自由人」是区分整个人类社会的主要方法之一，不过有些奴隶的社会地位比不少自由人更高。因此，「基督是一切」可能指所有人的生活都由祂管辖，而不是由任何其他的区分方式来控制。

三 12~17 对基督徒团体的规定

这一段和以弗所书十分接近，因此许多学者认为，以弗所书抄袭了歌罗西书，并加以扩展。倘若有一封据说是保罗所写的信，却与另一封保罗书信极不相同，一些学者便会视那不同的一封为另一位作者所写。然而倘若那不同的一封又有某些部分像另一封保罗书信，一些学者便说，是某位作者抄袭了该封书信。

事实上，如果没有充分的证据可以证实作者不是保罗，而另有其人，以上这些观点理由都不充分。保罗在他一生的这段时期中，可能曾向不同的 * 教会写信，给他们类似的教训，甚至容许一位助手增修一些基本的教训，以配合不同会众的需要（参四 16 的注释）。

三 12~13 「拣选」、「圣洁」，和「蒙爱的」（NASB、NRSV）都是 * 旧约用于以色列的词汇。「穿上」（KJV、

NASB) 的意思, 参三章 10 节的注释。保罗开列了德行清单, 这也是当日一种标准的写作模式。

三 14~15 古代著作常会提到爱是重要的美德(有时犹太教将它列作第一项美德), 而早期的基督教著作则再三以它为最重要的美德, 对它的讲论是古代作品中所罕见的。「平安」(15 节) 可能指「彼此之间」保持合一(14 节); 这项美德在犹太和其他希腊罗马著作中也备受推崇。

三 16 以弗所书五 18~19 强调要在* 圣灵里敬拜, 但保罗在歌罗西书中所关心的, 则是那些不承认基督带来完全满足之人的错谬; 因此他在此处强调「基督的话」。有关敬拜, 请参: 以弗所书五 19 的注释。

三 17 古代文化中充满宗教色彩, 但大半异教的宗教只是仪式, 对一个人的日常生活和伦理表现没有什么影响。保罗却不一样, 他认为生活的每一方面都必须让基督来掌管。

三 18~四 1 对家庭的规定

* 亚里士多德曾制定「家规」, 指教男人如何去管理妻子、孩子和奴隶。在保罗的时代, 一些受到迫害或少数人参加的宗教团体遭人怀疑, 认为他们不守社会秩序, 而他们会用这类规条来证明自己拥护罗马的传统家庭价值。保罗借用了这类规条, 但作了相当的修改。参: 以弗所书五 22~六 9 较详尽的讨论。

三 18 所有古代的道德家都坚称, 妻子应当「顺服」丈夫, 不过只有少数人像保罗在这里一样, 只停在这里, 而不使用「听从」一词(参三 20、22, 参: 弗五 33 的注释)。

三 19 古人对丈夫的教导, 通常强调他当如何管理妻子, 但保罗却强调, 丈夫应当爱妻子。

三 20 在整个古代世界(包括在* 旧约律法之下, 申二十一 18~21), 小孩都应当听从父母; 罗马法容许父亲要求成年孩子也服从他, 但对于不与父母住在一起的成年人, 一般人只期待他们敬重父母。

三 21 古代多数父亲和施教者会把打孩子视为理所当然; 保罗则与少数古代道德家一样, 倡导以较温和的方式教养孩子。

三 22~25 古代律法认为奴隶不单是人, 也是财产, 理当听从主人。不过许多人认为奴隶一般都很懒惰(这种态度很容易了解, 因为奴隶极少能从自己的劳力中得到回报)。要奴隶将他们的工作献给神, 这样的劝勉便是将主人的权柄相对化(参四 1); 「不作奉承的人」(KJV), 在古代犹太伦理中也是常出现的忠告。有关奴隶的一般状况, 请参腓利门书的前言。

四 1 有些希腊罗马哲学家警告主人, 说有一天他们也

可能变成奴隶(尽管可能性很小), 因此他们应当按正道待奴隶。在* 亚里士多德的时代, 有些哲学家主张, 以人为奴隶违反自然, 是错误的, 然而亚里士多德却斥责他们。相形之下, 保罗显然相信所有人按本性在神面前是平等的; 虽然他在这里并没有以奴隶制度作例子, 但是从他所写的话可以看出, 他并不喜欢这个制度。尽管他没有力量掌控整个制度, 但他却警告主人, 要记住自己在神面前的地位。若要知道他在较能发挥影响力的情况下会怎么做, 腓利门书乃是一个例子。

四 2~6 对外人的规定

四 2~4 「开门」是指机会, 参: 哥林多前书十六 9 的注释。

四 5 * 新约常用「外人」指「* 教会以外的人」。这个词与后期犹太教师用来指那些不明白* 律法之人的字可能相关, 但是它本身便是一个自然的意象, 或许更类似犹太人一般对 * 外邦人的看法。「救赎时间」(KJV, 直译) 或许指「尽量利用时间」(NRSV)。(参: 诗九十 12。*LXX 的但以理书二 8 用这个词组指设法拖延时间。)

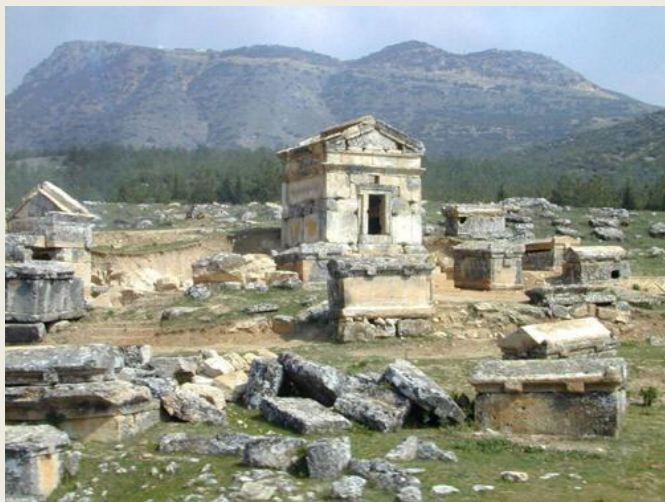
四 6 「带着 * 恩典」(KJV、NASB, 和合本: 和气) 可以指令人感到亲切、愉悦等等(接近古代希腊文对「恩典」的用法, 而比较不像一般的新约用法); 参看: 以弗所书四 29 的注释。盐是用来防腐和添味的, 因此保罗可能是指讲话要让外人能明白, 让他们感到贴切。若有位 * 修辞学家要在自己的话中加点盐, 他的意思可能是要带些讽刺的智慧; 在此处的上下文中, 保罗却似乎是指柔和的回答(参: 箴十五 1)。

四 7~18 结尾的问安

书信的结尾常有别人的问安, 因为书信送出去的时间不固定, 也不常有机会(要等有人旅行到收信人居住的那一带)。

四 7~8 消息常是经由旅客口传的。主人通常会问客人, 在外地那些他们双方都认识的人近况如何。因此这类消息通常偶尔才能得到, 不过保罗差遣推基古的目的, 就是为了传报消息。

四 9 保罗既是在狱中写信(四 18), 这位阿尼西母必定是腓利门书 10 节所讲的那一位(参: 或许提摩太后书一 16 亦是同一人), 是他后来的光景。有一位阿尼西母在第二世纪初作了以弗所的监督, 不过我们无法肯定他是否便是保罗此处所提的这一位。



希拉波立的坟场，来治病的人若死了，可就近埋葬

四 10 亚里达古（徒二十 4）和马可（徒十三 13，十五 37~39；提后四 11；参：彼前五 13）都是保罗服事团队中较年轻的一辈。

四 11 「耶稣（和合本：耶数）」（亦可译为「乔舒亚」，TEV）是普通的犹太名字。许多犹太人还用第二个希腊或拉丁名字，就是接近他们传统犹太名字之名，而这位「耶稣（Jesus）」也有一个拉丁名字，叫「犹士都（Justus）」。保罗代笔问候的同工中，有些是犹太人，有些是外邦人，他们一起从事属灵的事工，这情形让古代的读者吃惊的程度，大大超乎现代读者的想象。

四 12 「竭力的」（「搏斗的」，NIV、NRSV；「劳苦的」，NASB）是描述争斗或运动员的竞赛，表明用很大的力量；哲学家常将它作为象征语（参一 29 的注释；参：创三十二 24）。因此保罗将祈祷刻画为一种属灵的争斗或操练，对他们的事工重要无比（四 2~4）。

四 13 弗吕家的吕古谷一带有三个大城，即歌罗西、老底嘉和希拉波立；当时歌罗西是三者中最不重要的。希拉波立有医治的宗教、为皇帝盖的庙，还据说有到地底世界的入口；在那段时期该城也有不少犹太人。老底嘉尽管地点较远，却是富有的商业中心。

四 14 医生受过很好的教育，但常是奴隶或 * 被释放的人，社会地位相当低。大部分医生都是男人，不过也有妇女不单是产婆，也行医。路加可能曾在老底嘉习医

（有证据显示当地的医术相当有名），或在希拉波立一个医治宗教中行医（在他信主之前）；读者似乎知道他。

底马究竟是哪一族人，并不清楚；* 蒲草纸文件中，有些犹太人用希腊名字「底马」（参：提后四 10），但从此处的上下文看来，他似乎是外邦人。



老底嘉的以弗所门，是古城西门的遗址，由此可一路直达以弗所

四 15 「宁法（Nympha）」的性别，早期的抄本有差异，不过在这里，文士比较可能将妇女的名字改成男人的名字，而不会倒转来做；因此，「宁法」的阴性形式可能是原来的字，而这位妇女是一个家庭教会的领袖。

四 16 保罗写给老底嘉教会的信现在已经不复存在，不过有些学者认为，那就是我们现有的以弗所书（但参：弗一 1 的注释）；这封信可能像以弗所书一样，与歌罗西书有类似之处。信件几乎都是大声读出来，而写给团体的信通常会由一个人向全体朗读，因为大多数人阅读能力并不好。他们在* 教会崇拜中可能除了读* 旧约之外，还读保罗的信，不过保罗或是他最早的读者并不会想到，他的书信会变成基督徒的圣经。

四 17 亚基布可能是腓利门的儿子，至少是他家中之教会的一位同工（门 2）。

四 18 作者常向文书口述信件的内容，但在结尾则会亲自签名。

帖撒罗尼迦前书

导论

作者 大部分学者承认帖撒罗尼迦前书是保罗书信；且大半认为它是保罗现存的头一封书信。

日期 帖撒罗尼迦前书和后书可能是保罗现存最早的书信，在他向帖撒罗尼迦人传福音之后不久，因此大约为主后五十年，距耶稣 * 复活不到二十年。

背景状况 保罗在帖撒罗尼迦传扬耶稣是 * 弥赛亚（犹太人的王），当时有人指控他，说他倡导在该撒之外另有一位王（徒十七 7）。保罗离开之后，幼嫩的帖撒罗尼迦 * 教会仍然受到逼迫，但他鼓励他们持定未来盼望的

应许，甚至连已死的人也有这盼望（帖前四 13~18）。保罗用了许多耶稣的话，和犹太 * 启示文学的题材，这些都已成为早期基督信仰运动的一部分。

形式 大多数保罗书信都有一段感恩的话，有些注释家认为，在这封书信里，保罗的感恩从一章 2 节一直延伸至三章 13 节；因此他们把这封信归类为「感恩书信」，属古代一种特殊的信件类型。有些人则将它归类为「安慰书信」，或「教诲书信」（指导他们如何行）；信中也包含「称赞书信」的成分，赞许帖撒罗尼迦人，以及一些「友谊书信」的特色。帖撒罗尼迦前书和大多数古代信件一样，是各种类型的综合，从各个类型中取用题目，不在乎形式的分类；不过它最接近的类型，是教诲书信。

合一性 今天几乎所有学者都认为帖撒罗尼迦前书是一封书信（第四、五章语气的改变，是保罗的特色，其他这类书信也有此特色），只有二章 14~16 节例外，有些学者认为（以内容为理由），这是后来加在保罗书信之内的。不过，第一至三章似乎呈现些许交错式（倒转平行）的结构：感恩（一 2~5，三 9~10）、苦难中的得胜（一 6~10，三 6~8）、使徒的关怀（二 1~13、17~20），及受苦（二 14~16，三 1~5），由此看来，这几节也应当属于原书。

注释书 I. Howard Marshall, 1 and 2 Thessalonians, NCB (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983) 非常有用；F. F. Bruce, 1 and 2 Thessalonians WBC 45 (Waco, Tex.: Word, 1982) 和 Leon Morris, The First and Second Epistles to the Thessalonians, NICNT, rev. ed. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991) 也颇有用。文章方面，Abraham J. Malherbe, " 'Gentle as a Nurse': The Cynic Background to I Thess ii," *Novum Testamentum* 12 (April 1970): 203~17, 可代表对本书信极重要的研究进展；详见 Abraham Malherbe, *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress, 1987)。



保罗雕像

— 1~10

前言与感恩

保罗的感恩之言究竟在哪里（或有没有）中断，并不清楚；因为保罗写作不是按照段落，而是随着他的思想转进或 * 离题，我们很难照今天的专题讨论，将他的信作出大纲。

— 1 这是信头标准的开始写法。「西番努」是西拉的拉丁名字，因为他是罗马公民；犹太人若具罗马民籍，父母通常会给孩子取犹太名字（* 亚兰文），和发音相近的拉丁名字。

— 2 感恩是古代信件常见的特色。第 2~10 节是序言，惯用的开场白，为要赢得读者的好感，而保罗也同时希望能鼓励他们；他极尽颂德* 修辞之能（即：称赞对方

的词汇）。有关祷告中的「提到」，参：腓立比书一 3~4 的注释。

— 3~4 「蒙拣选的」（4 节）是犹太人特别用来指他们自己的词汇；保罗在此用来指 * 教会，而其中有许多皈依的 * 外邦人。

— 5 道德训勉的书信常会提醒读者他们已经知道的事。以读者亲眼见过的事为理由，是驳不倒的论证技巧。

— 6 哲学家要学生效法他们，在道德训勉的书信中常会出现这类呼吁；但保罗则说，他们已经开始这样做了。犹太人常把 * 圣灵与神的感动相连，可能意指得到启示，或神秘难言的喜乐（也许是在充满欢乐的崇拜之中），不过圣灵和其他的活动也有关系。大部分异教文化对犹太人带领异教徒皈依，脱离他们祖宗传统的宗教，都感到十分忿怒；既然基督徒大多数原先都是 * 外邦人的背景，他们所遭到的敌视必定更厉害。

— 7 亚该亚在马其顿以南，对附近省分所发生的事应当很清楚。

— 8 旅客一般会传报消息，而其他 * 教会的人可能是透过腓立比的使者知道帖撒罗尼迦人的情形，因为他们也来自马其顿，要把资助的款项送去给保罗（林后十一 9；腓四 15~16）；也可能是透过其他的犹太或基督徒旅客。参：诗篇十九 4。

— 9 犹太典籍常用类似保罗在这里所用的词汇，描述异教徒皈依犹太教所要做的巨大改变；罗马作家 * 塔西图斯批评犹太教，说他们使 * 皈依者藐视神祇，因而弃绝自己的国族和家庭。不过，在帖撒罗尼迦可能有人曾接受外国宗教。在帖撒罗尼迦的主要宗教为埃及的塞拉庇斯和伊西斯，以及较传统的希腊神祇，如狄奥尼修

斯；有些上层人士支持爱琴海撒摩特拉斯岛上的宗教卡比拉斯（Cabirus）。

—10 到了末日，所有死去的义人都将复活（这是但以理书十二 1~2 等处的犹太经典明文教导的），而耶稣的 * 复活则是整件事的肇端；因此，当帖撒罗尼迦人复活的时候，耶稣将拯救他们脱离忿怒。* 旧约常用「忿怒」来指神在历史中的审判，但这个词汇也常有延伸的含义，如保罗书信和 * 新约的用法，指末后主的日子，就是审判之日，神倾倒忿怒之时，新约中说，那时基督要回来刑罚恶人（如：赛十三 9、13，二十六 20，三十七 27；番一 18；罗二 5）。



手持高脚杯和葡萄的狄奥尼修斯雕像

二 1~12 使徒来访的本质

演说和书信的开头，常有一段明显的 * 叙事部分，重述导致演说或写作的事件。保罗的写法与其他的道德训勉文字相仿，把合宜与不合宜的生活方式并列，作为对比（「不是……而是……」）。

早期的注释家以为，在这一段里保罗是在响应那些反对他的人，其实并不一定。不过既然 * 帖撒罗尼迦的教会受过逼迫，他极可能会猜想，当他不在的时候，

有人会故技重施，来攻击他。游走各地的哲学家常会遭到批评，因此他们发展出一些讲法，是他们经常会强调的题材——无论是否是在为自己辩护；就像保罗在此所用到的题材。马赫伯（Malherbe）曾指出，有一位晚保罗一代的演说家狄奥·屈梭多模，他责备大部分的

* 犬儒派（游行乞讨的哲学家），说他们论调错误、品德不洁、欺哄人（二 3）、谄媚人（二 5）、沽名钓誉（二 6）、贪爱钱财（二 5）。另一方面，狄奥·屈梭多模又注意到，真正的哲学家是温和的，有如乳母（二 7）。

二 1~2 狄奥·屈梭多模批评假哲学家，说他们畏惧受到大众的羞辱，又形容他们的言论空洞无物。他说，真正的哲学家即使遭到人的反对，仍然放胆直言。保罗和他的同伴在来到帖撒罗尼迦之前不久，刚在腓立比受到「羞辱」（NIV、TEV）或「虐待」（NASB、NRSV）；这个词汇意味着他们遭到丑化，被人凌辱，还未受审判，就被当众剥衣鞭打（徒十六 22~23）。

二 3 伪哲学家遭人指责，说他们讲论错误，品德不洁，欺哄别人。此处的「不洁（和合本：污秽）」可能是指一种哲学思想，即一个人应当用理性来净化自己的心思，使它脱离情欲的辖制。在四章 7 节，它是指性的不洁，可是此处的上下文似乎不是这个意思。有人抱怨犹太教和东方宗教诱骗妇女脱离她们丈夫的宗教，可能在帖撒罗尼迦也有人指控支持埃及、犹太、基督徒宗教团体的人；参：使徒行传十七 4。不过此处这个词的含义可能是一般的哲学用法，不需要太过分去揣测。

古代地中海一带有许多以宗教和哲学为名却招摇撞骗的人，因此真正的哲学家必须极力将自己和冒牌货区分出来，否认自己和他们一样。

二 4 无论是否真有人用这些指控来反对保罗和他的同伴，这种对比的形式（不是……而是）总是强调重点的常用方式。讨神喜悦而不求人的喜欢，是 * 散居之犹太人的重要伦理观。神的授权与感动是明确的标记，让人知道不是冒牌货；不过并非凡自称有神感动的人都会得着人的信任。

二 5 尽管本信的开头（一 2~10）讲了许多赞许的话，但保罗否认自己会作不实的谄媚。假哲学家常犯谄媚的毛病，这可使他们在乞讨的时候多得一些钱；煽动群众的政治家也会讨好大众，「向什么人就作什么人」（参：林前九 19~23 的注释）。但多数哲学家和道德家抱怨说，谄媚对听众没有好处；虽然讲话应当温柔，但真正的教师应该勇敢指出人的错误。因此，对谄媚的轻视乃是古代道德作品最常见的特色（亦参：箴二十八 23，二十九 5）。

二 6 圣人说自己因有智慧而有权管理万有。求自己的荣耀会被人从负面来看。

二 7 虽然谄媚是不当行的（二 5），但狄奥·屈梭多

模等人也瞧不起粗鄙的 * 犬儒派，他们向人乞讨，还咒诅施主；在责备的时候仍应当掺入赞美，让自己的话显得柔和，使听众乐意响应。（现存的保罗书信，没有一封完全是「责备的信」，就是古代 * 修辞学最严厉的责备形式。）

富有的罗马人常有奴隶或自由的乳母来照管小孩，有些低阶层的罗马人也有这种作法，不过为数较少。按照教育水平较高之罗马人的理想，只要他们有能力，会让乳母也受教育，以致她们可以教导小孩；不过，乳母最重要的特点则是温柔。她们常是小孩最爱的对象，等到孩子长大之后，常会把原为奴隶的乳母释放，还她们自由。最严苛的 * 犬儒派批评那些像乳母或老人一般温柔的人；其他哲学家，如狄奥·屈梭多模，则坚称这种温柔是应当培养的品德。

许多道德家，如 * 蒲鲁他克，主张母亲要亲自乳养孩子，而不要交给作奶娘的下人，这无疑是大多数人的作法，因为一般人根本请不起乳母。因此，这个比方可能是指哺乳的母亲，不过保罗所有的读者也都知道乳母的习俗。这个比方——无论指乳母或哺乳的母亲——并不影响保罗的重点：温柔。地中海东岸一带的人很少用乳母，他们常认为母亲比父亲更有爱心（参 * 马喀比四书十五 4），不过罗马文化常强调母亲的严格。

二 8 狄奥·屈梭多模宣称，真正的哲学家（他说，就像他自己）不会在意个人的安危，只会讲诚实话，为了让听众得益处。热恋中的男女也会说：「我爱你……你就像是我的灵魂一样」（Apuleius *Metamorphoses* 5.6）。保罗和大部分如此写的作者不同，因他确实证明了他所说的话，他在帖撒罗尼迦的时候，曾为了他们而奋不顾身。

二 9 帖撒罗尼迦基督徒都是穷人（参：林后八 1~2），不像哥林多人会反对劳力的工作（参：林前九 6 的注释）。保罗在帖撒罗尼迦的时候，腓立比人曾给他馈赠（腓四 15~16），但他仍然需要做工。他可能在市场摆摊子，因此虽然他在那里的时间很短（徒十七 2），但也能可做了一些工作，得着一些顾客。这段时期许多犹太教师在教导之外，都有另一份工作，常常是从他们的父亲学来的。

「晚上与白天」是常用的词组，可能指晚上的一部分时间与白天的一部分时间。用劳力做工的人，日初便开始工作，常一边工作一边和访客谈话；但是，午后不久，保罗便可以更多直接做福音工作。

二 10~11 虽然罗马人看重父亲的威严，但古代对父亲的描写（包括罗马人在内）多半仍强调他们对孩子的爱、宽容和关切。真正的哲学家把他们对听众的关切与父亲和乳母（二 7）的爱相比，* 门徒也常视教师如父亲。

二 12 「配得」可能指与所尊崇之人的荣誉或标准相符（参：西一 10~11 的注释）；犹太智慧文献有时讲到

义人「配得过神」。帖撒罗尼迦新信主的基督徒不再参与一般人尊崇皇帝的宗教仪式（一 9），因此神的「* 国」对他们可能具政治意味；他们若承认自己单单效忠于神的国，可能会付出代价（参：徒十七 7 的注释）。

二 13~16

帖撒罗尼迦人接待的本质与代价

有些学者认为本段不是保罗所写，但事实却正相反，这一段能反映出保罗对 * 末世的期待，即以色列快要受到审判。这些学者的解释并不正确，因为保罗在此并未否定余民将得救，也没有否认以色列在末时会归向神（罗十一）。保罗的话反倒十分符合耶稣言论集对末世的说法（即耶稣讲论末世的话语集），这也是他在同一封信的后面所用到的（帖前四 13~五 11）。* 离题是古代书信写作的标准特色。

二 13 古代典籍中有许多故事记载，有些人拒绝神的使者，以为他们是骗子；保罗对帖撒罗尼迦人能正视他和他同伴的身分，予以接待，表示感谢。

二 14 一般都是以鼓励人效法好榜样来教导品德。帖撒罗尼迦的基督徒在当地受人迫害，一如犹太人被当地的非基督徒迫害（众人的使徒保罗可以作证；加一 16）。保罗的读者与地方上的犹太群体有摩擦，也大有可能（徒十七 5~7）；犹太人虽然不是反对教会的「主力」（徒十七 8），应该就是第 15、16 节所形容的犹太人的反对势力。

二 15 犹太人发扬祖先杀害先知的陋习，比旧约的记载更激烈。犹太人与外邦人的对峙加剧（见：徒二十一 20~22 注译，描述写这封信的前后十年间是什么状况），巴勒斯坦的犹太人反对那些有心传福音、操希腊语的犹太基督徒也随之加剧。

犹太人因着民族风俗，在不友善的环境下常常团结一致，导致外邦人常常指控犹太人是仇恨的民族。不过，保罗在这里的意思完全不一样，只是讲到犹太人反对犹太基督徒向外邦人传福音。

二 16 「恶贯满盈」（NASB）是 * 旧约的概念（如：创十五 16），耶稣也曾使用（太二十三 32）。与保罗在别处的教导（罗十一）合并来看，「忿怒临到他们直到终极」（直译）意思可能为「忿怒已经临到他们，直到末时」（参：路二十一 9、23），而不是「永远」，也可能只是一种相当于「全然」或「最终」（参：「终于」，NIV、NRSV、TEV）的自然讲法。

旧约的先知说，在经过许多次审判之后，以色列的余民会全心归向神，然后祂将使祂的子民复兴，引进在祂掌管之下的新世代（如：耶二十九 11~14；结三十四 11~31；何十四 4~7；摩九 11~15）。

二 17~三 10

思念朋友

在说服听众的演说中，表达情感亦是很合宜的，何况在给朋友的信中；保罗的信充满感情，而这一段更是最清楚的例子。

二 17 友谊的信通常会表示渴望见到对方，并且常提到，他们只是身体分开，心灵并未隔离。今天我们会说：「我的心和你们同在。」保罗越过老套的说法，而抗议道（直译）：「我们没有你们，简直孤苦零丁」（参 NRSV）；哲学家固然强调温柔，但他们或许也会认为这种说法过分用情了。

二 18 古人有时会说，「命运」拦阻了他们。就地理而言，保罗离马其顿很近，这里「* 撒但的拦阻」（KJV）必定是指一些具体的障碍，阻挡他回到帖撒罗尼迦——或许是在二章 14~16 节所提犹太人的反对，或许是市府官员的反对，以及对他的朋友带来的后果（徒十七 8~9）。

二 19~20 这段时期犹太和希腊罗马的文学都以冠冕和花环来形容奖赏；不是指皇帝的王冠，而是指得胜者的花冠。冠冕（参：赛二十八 5，六十二 3）和花环（参：赛六十一 3）有时在* 旧约和古代犹太教是未来奖赏的象征。然而，只要帖撒罗尼迦人蒙保守，便已是保罗的奖赏（参：约翰三书 4 节类似的话）。



用橄榄叶镀金制成的冠冕

三 1~2 友谊之信有时会表达很想见到对方；虽然这种说法是普通形式，也常是真心话，可比拟现代为各种场合设计的问候卡。提摩太，或许包括西拉，曾陪伴保罗到雅典，然后他又差他们回到马其顿，而他独自在雅典工作。路加在使徒行传里没有提到这些细节（徒十七 14~16，十八 5），这是可以了解的；凡是写 * 叙事故事的人，都知道在细节上要有所取舍，才能写得引人入胜。但是这些记载有许多雷同之处令人吃惊，而差异处暗示，路加不是单单依据这封信写作。

三 3~4 耶稣、* 旧约和一些犹太 * 启示文学的作者

都预言，在这个世代结束之前会有一段灾难时期。这些苦难会伴随着 * 福音的宣扬（根据耶稣的话；参：可十三 9~11），也会促成以色列的 * 悔改（根据旧约，如：耶三十 7；但十二 1；参：申四 30；赛二十六 20~21）。如果此处是指这件事，基督徒便将忍受这灾难，但是必将避过主再来时神的忿怒（一 10，五 9；参：徒十四 22）。

三 5~8 古代的信件作者常说，倘若不能很快收到回信，他们就会感到难过；这种埋怨只是在显示他们的爱。由于信件是由旅客携带的，所以保罗不可能期待从他们得到消息，因为他们根本不知道去哪里找他；他派人到他们那里去还比较容易。而他埋怨说无法得知他们的消息，乃是表达关爱之意，就像父母的担心一样。有关第 8 节的「活着」，参二章 8 节的注释。

三 9~10 保罗是重拾（或是完成，或是加上）感恩（参一 2 的注释）；参：诗篇一一六 12。大部分人是晚上睡觉，而晚上祷告，在* 旧约与犹太文学中则是表示格外虔诚（在旧约中，如：诗二十二 2，四十二 8，六十三 6，七十七 2、6，一一九 55、148）。他们信仰所「缺少的」（三 10），可能是充足的盼望（三 6；参一 3，五 8），而保罗在四章 13 节至五章 11 节便是尝试供应他们的需要。

三 11~13

保罗的祷告

大部分书信中，祷告都紧接在感恩之后；由于帖撒罗尼迦前书的祷告是从三章 11 节开始，有些注释家认为，保罗到三章 9~10 节才结束感恩。但保罗可能只是在此信中采用另一种格式，与后来书信所用较通俗的形式不同。

三 11 「祈愿的祷告」（「但愿神……」是向所代祷的人说话），犹太教视为真实的祈祷，祈求的人期待神会垂听。保罗在第 11 节继续想念的主题。



主后二世纪的帖撒罗尼迦广场

三 12 感恩与祷告的内容可能引介出以下书信将谈的题目，保罗书信亦然；他在四章 9 节重提「爱」，四章 12 节重提「教外的人」。

三 13 * 旧约、犹太教和耶稣的教导都瞻望未来的盼望，并且现世因着这盼望而有意义，让人能够忍耐。这里的「圣徒」或「圣者」可能指神的子民（四 14），或圣天使（亚十四 5），两者在犹太典籍中都常被称为「圣者」，保罗通常用这个词指前者。

四 1~8 性的纯洁

这整个段落的问题是奸淫（四 6）。保罗可能听见会众中的某件事，也可能因着异教对性的松散而担心，而他在以邪淫出名的哥林多住得愈久，就愈发担心。未婚的希腊男子（即：三十岁以下的希腊人）一般都会嫖妓，也会和奴隶并其他男子发生性关系；希腊的宗教与文化对这种行为丝毫不予责难。



阿西娜的大理石像

四 1~2 这是古代犹太人和基督徒的用语，学者称之为

传统化：将早先某位教师的话传下去。保罗和他的同伴在帖撒罗尼迦花了许多时间，将耶稣的话教导初信者，他在四章 13 节至五章 11 节中，显然用到其中的某些话。

四 3 希腊和罗马都容许人与娼妓和奴隶性交；罗马法不容许婚前性行为，除非是一位贵族和一位上层社会的妇女性交（被称为 stuprum）。犹太教则十分严格，性交只限于婚姻之内（虽然犹太典籍显示，有些犹太人在婚前或婚外确曾落入引诱）。保罗将所有不道德的性行为都加以定罪，不过他在四章 6 节则举出一个明确的例子。他的观点与 * 旧约一致，即若婚前与非自己未婚妻的人发生性关系，就是向自己的未婚妻犯了奸淫，与其他奸淫罪并无二致（申二十二 13~29）。这说法并不意味着犹太教容许与未婚妻在婚前性交；旧约认为婚姻乃是一种约；而它认定，若婚前与非自己未婚妻之人性交，便是犯了死罪，得罪了自己的未婚妻。

四 4 在希腊文学和 * 散居犹太人的文学中，「器皿」（KJV、NASB）一般是「身体」的象征性说法（NIV、NRSV）；有时会用来指一个人的妻子（在某些犹太文献中，以及彼前三 7 的解释中）。此处的意思可能指「身体」，不过尚没有定论。

四 5 有些 * 散居的犹太作者受到 * 禁欲式希腊罗马之理想的影响，认为性只是为生育，而性欲是不许可的，即使对自己的妻子亦然。保罗在别处曾提到，婚姻是唯一能倾泻性欲的范围（林前七 2~9），因此他所反对的应该只是淫乱的性欲（帖前四 6），而不是婚姻中的性欢。犹太人认为几乎所有的 * 外邦人都是犯淫乱的（后期 * 拉比甚至说，外邦妇女超过三岁零一天，就有可能不是处女）；大部分外邦男子确实都犯了淫乱。虽然保罗的读者按族裔多半是外邦人，但他希望他们明白，在灵里他们并不是外邦人，因为他们已经皈依了圣经的信仰（参：罗二 29）。

四 6 淫乱，或如一般人所讲的「偷妻」，在罗马法之下会遭到放逐的刑罚；有时候，遭人捉奸的男女可能当场被打死。但是，淫乱似乎相当普遍，通常也没有处罚；不过，倘若丈夫知道自己的妻子犯了奸淫，照法律就必须把她休掉，否则他自己会受到控诉，被指为「皮条客」。巴勒斯坦的犹太教不再按旧约的规定将犯淫乱的人处死，可是犹太人相信，他们虽然无法处以死刑，神却会行刑（尤其在审判之日时）。

四 7 按古代的文化，一般庙宇都会认为，若有人刚性交完，就宗教仪式而言便属不洁净，需过一段时间才能入庙。此种不洁净的比方更可以延伸，用犯淫乱的罪来指灵里的不洁。

「成圣」（NASB）或「圣洁」，是指「分别」出来归给神；以色列在旧约里是「分别出来」的，因此他们受到训诫，要过分别的生活（要圣洁，像神圣洁一样；如：利二十 24~26）。

四 8 * 圣灵在犹太经典中主要的角色包括感动人说* 预言，及洁净义人；后者在* 爱色尼人的文献中尤其重要，主要的根据是以西结书三十六 25~27。

即使有人对圣灵这方面的角色不熟悉，然而从保罗所用的称呼（圣灵）也可以明白他的要点；旧约的作者只有两次称神的灵为「圣灵」，但到了保罗的时代，这个称呼已经十分普及，直译可作「圣洁之灵」。保罗所想到的，是那位洁净神的子民、将其分别出来的灵（帖前四 7）。

四 9~12

对自己人和外人的行为

四 9~10 道德家常会写「爱家庭」等类的题目。就保罗而言，所有基督徒都属于一个家，因此应当以家人之爱相待。帖撒罗尼迦是马其顿的一个大城。

四 11 安份主义（quietism）——只顾自己的事——而且只关注自己所属的哲学团体，这是 * 以彼古罗派的主要思想，不过第一世纪时许多人存这样的思想，而对公众事务或政治采取袖手旁观的态度。彻底的安份主义遭到社会大众的批评，而拘泥于自己的习俗、只顾自己族裔的犹太人，也遭到类似的批评。

不过，「安静度日」的原则，对第一世纪罗马帝国内受迫害的少数群体而言，不啻是智慧的劝告，以免引起大众的争议。有些作者，如 * 蒲鲁他克，鼓励智能人参与国家的事务，但他们也劝某些人（如：在政治圈声望已经很高的人）不要再积极参政。保罗要他的读者不去引人注目，却不是避去修道。

四 12 拥有土地的贵族轻视劳工，但是古代世界中，劳力却是大部分人谋生的惟一方式。虽然帖撒罗尼迦 * 教会可能有几位富裕的 * 庇护人（徒十七 4、9），但保罗在那里似乎没有遇到人反对他的劳力观，像在哥林多一样。如果保罗是想到有些人可能会向富裕的人求恩，善待外人（「以合宜的行为待外人」，NASB、NRSV）大概是指藉施舍，或不乞讨来作见证。在街上乞讨的，通常是最穷的人，没有任何财产；但犬儒派以乞讨维生的生活方式，似乎也吸引了一些人（参：帖后三 11~12 的注释）。

四 13~18

对丧失亲人者的安慰

古代非商业性的信件，有一种格式很常见，就是「安慰的信」。保罗在信中的这段安慰之语中，采用犹太人的 * 启示文学主题，而且是直接引用耶稣的教导。

启示文学的许多主题，保罗都未提到，而他所用的

部分，则与后来福音书所载耶稣的教导传统吻合，因此他的来源为何，几乎无可置疑，参四章 15 节。早期教会不少先知，故有许多预言；保罗和福音书作者不可能不引用耶稣的预言，却去用某个人所说的一则预言；福音书作者也不可能知道帖撒罗尼迦前书的内容，即使他们知道，亦不会以它为范本来报导耶稣的教训。

在安慰人的时候，提到犹太人对未来的盼望是很自然的，犹太人的墓碑可以为证。

这封信提到当地的逼迫（一 6，二 14~16，三 3~6），有些学者认为，由此看来，保罗走了之后死的这些人可能是殉道者。在主后五十年左右，殉道是罕有的事件，并非常态；然而，只要有少数的例外事件，便足以让帖撒罗尼迦的基督徒满腹疑云。

四 13 哲学家常会「安慰」收信者说：「不要哀伤」，或「不要过分哀恸」，因为「这样毫无益处」。但保罗的重点却不在此；他认为基督徒不必像异教徒一样，为同为基督徒的人哀伤，因为基督徒是有指望的人。许多异教徒相信，死人会到地下去，活在阴间的影子世界，他们不像哲学家一般，对死亡存乐观或中立的态度。异教徒多半都会忧伤，而犹太人和其他近东人会采用让人渲泄伤痛的仪式。「睡觉」是描述死亡的常用委婉语。

四 14 保罗和许多犹太人一样，相信灵魂将在天堂，直到身体 * 复活的那日，而在复活之日，灵魂与身体会重新结合（林后五 1~10）。许多古代的作者认为，大气圈的上层（「最清新的高空」，就是纯洁的灵魂居住之处）和下层（就是「天空」），是不一样的。因此，保罗讲到主从「高天」降下，意思是最高天（四 16），而在「空中」，即大气圈的下层，与祂的子民相遇（四 17）。

四 15 在此「主的话」是指耶稣的一段话（参：路二十二 61；徒二十 35；林前七 10）。耶稣曾提及祂的「临到」（如：太二十四 27），这个词可以指一位君王或王室成员的莅临，将有盛大的欢迎场面。

四 16~17 在* 旧约里，号角（羊角制的号）主要是用来召集会众，或下达作战命令；在这里可能两个含义都有。罗马军队在战争时也号号角；犹太人认为，末时以色列将由号角声召聚，而号角也将同时用于最后的争战中（犹太人日常的祷告；* 昆兰战争卷）。米迦勒，犹太文献中的天使长，是以色列的守护天使，因此在犹太文献中象征最后的争战；此处耶稣似乎视米迦勒的角色为信徒（即神的子民）之护卫者。

「云」、「号」可能包括「天使长」，都隐指耶稣论末时的话（太二十四 30~31）；在空中的相遇可能是指聚集的群众与祂会合（太二十四 31）。犹太教传统将死人* 复活与这世代的结束、* 国度的开始相连，而读者必定会以为这里是指这个意思，因为没有明文指出有别的含义。就王室成员的「临到」而言（参：帖前四 15

的注释)，空中的「相遇」一般是指某城的使者出城迎接那位贵族，并护送他来到该城。在这个比方中，原本单属「主」该撒和他使者之尊荣，却另有所属，可能会引起地方官的敌意（参二 12，五 3；徒十七 7）。

「呼喊」无疑是元帅所发出的开战之声（摩二 2），这个比方在* 旧约中是将神比作战士（赛四十二 13；参：以号角传达胜利的呼声，诗四十七 5、8~9），也用于指祂的子嗣（赛三十一 4；参：亚十四 3~4）。最早的* 新约资料把旧约中神将在主的日子临到的说法，直接用到耶稣身上；犹太教却认为，这个角色是属于神的，而非属于* 弥赛亚的。「云」的比方，一方面用于神审判之日的临到（如：结三十 3，三十二 7；珥二 2；通常云是指战场与掠夺时的烟云），一方面用于* 人子的临到（但七 13）。



主后一世纪墓柱上的雕刻

四 18 安慰之信的作者常劝勉读者，要用他们的话来「安慰」（KJV、NASB；或「劝慰」、「鼓励」）自己和别人。同样，犹太人承认，委身于神的仆人在面对苦难和殉道时，可以彼此激励（马喀比二书七 5）。旧约大部分的先知虽然极力描绘审判的严厉，但也为公义的余民写下安慰和盼望之言，而保罗对读者讲论未来，信息中充满了盼望，因他们就是那群余民。

五 1~11 要做醒

保罗继续谈论主的临到（四 13~18），结尾同样是劝他们要彼此安慰或鼓励（四 18，五 11）。

五 1 此处保罗引用耶稣的另一段话（后来记在徒一 7；作者通常在引用时，会用相近的话来说）。末时的时间无人知道，这类思想在其他犹太人圈子中也司空见惯；至于义人是否可以促使末时早些临到，还是末世只在神命定的时刻才会临到，教师们常辩论不休，不过大多数人都同意，人不会知道末时的时间。不过，有些人作出

繁复的表列，来预测末时何时会出现；保罗却不采用这类理论。

五 2 这一节是耶稣的另一段话（太二十四 43；亦出现于彼后三 10；启三 3，十六 15）。「主的日子」在* 旧约里是神的日子，指末时的审判（有时早一些的审判为其预表，不过最后的形式则为终极的大灾难）。犹太人的* 启示文学常说，末时将于人想不到的时候临到，然而却会有征兆。保罗并不是说，主的日子之前没有征兆（帖后二 2~4），只是说，这些无法准确告知人时间，也不会让恶人心生警惕（帖前五 3~4）。

五 3 这些「生产之苦」不是马太福音二十四 8 的长期痛苦，而是主的日子最后的毁灭性痛苦，如以赛亚书十三 8 所言。生产之苦是痛苦与毁灭常用的比方（诗四十八 6；赛二十一 3，二十六 17~18，四十二 14；耶四 31，六 24，十三 21，二十二 23，四十九 22~24，五十 43；何十三 13）。突然的毁灭也是圣经常见的概念（赛四十七 11；耶六 26），恶人在出乎意料的时刻受到审判，是犹太人启示文学惯用的题材；但是保罗在此可能主要反映出耶稣的教导（太二十四 36~44）。

犹太人很清楚何为假太平：在旧约中，假先知预言平安，却导致犹太人亡国（如：耶六 14）；主前一世纪罗马将军庞贝进入耶路撒冷，假装带来和平；而在保罗写此信大约二十年之后，得胜的假预言导致耶路撒冷人遭提多手下的罗马军队大肆杀戮。保罗在帖撒罗尼迦的读者可能以为，他的话是在攻击从前罗马皇帝的声明，他们声称，罗马已经使整个帝国达到了和平与安全（pax et securitas）。像这类的教导听来像是反叛的言论，可能会令基督徒遭到逼迫（徒十七 7）。

五 4~5 这几节的背景很自然：保罗将主的日子临到比作夜间的贼（参 2 节的注释）。贼通常是晚上偷偷进屋，可是在耶稣里的信徒却是在主的日子之白昼中。保罗将白天与光、晚上与暗作模拟，是运用当时善与恶的一般比方。「……的众子」（NIV、NASB）或「……的儿女」（KJV、NRSV）是「具……特色之人」的说法。

五 6~7 晚上是睡觉的时间，也是醉酒荒宴的时刻。保罗除了明显使用马太福音二十四 43 之外，还可能用到耶稣在马太福音二十四 42、49 和二十六 45 的话。其他道德教师也用过「保持清醒」之类的比方。

五 8 除了参加狂欢宴会的人之外，罗马守卫和其他守夜的人（如牧羊人），是晚上惟一保持清醒的人。保罗的武器比方可能也反映出犹太人标准的末世前最后之战的想法，而道德学家也常用军事比方讲述他们与情欲的斗争（参：罗十三 12 的注释；亦参：弗六 10~20 的注释）。

五 9 虽然「拯救」可以指「脱离」，但上下文若是在讲最后的拯救（正如此处），它就一定与义人的身体* 复活相连。犹太教将这种复活，与神临到时将忿怒倾倒

在* 外邦人和不顺服的犹太人身上，两件事并列，认为会同时发生。

五 10 「睡觉」的比方，参四章 13 节的注释（这里不可能是指五章 5~7 节的比方，那是指属黑暗的人）。

五 11 参四章 18 节的注释。

五 12~22 在神子民中当如何行

第 12~15 节是讲彼此当如何相待；第 16~22 节是谈共同的（及一部分私下的）敬拜（参：弗五 18~21 对共同敬拜的类似劝勉，接下来便论到家规）。

五 12~13 用来称「管辖」（NASB、NRSV）或「在上管理」（KJV、NIV）帖撒罗尼迦基督徒的字（和合本：治理），在希腊罗马世界主要是指 * 庇护人，他们支持 * 受庇护者，或某些宗教团体。倘若这里是指这群人，他们便是开放自己家庭的基督徒，让 * 教会在其中聚会，并按自己的力量在金钱和政治方面帮助教会（帖撒罗尼迦的庇护人可能包括耶孙，徒十七 5~9）。

他们可以「责备」（不单是「教导」，NASB、TEV），这不算不寻常，因为他们可能是会众中比较富有的，因此受过较好的教育。

古代大多数人根本是文盲；而凡是受过训练，且有时间去读圣经的人，要劝诫人就并非难事，因为在犹太人的会堂或教会中，劝诫人都是以圣经为根据。

如果没有人特别富裕，生活条件比较好的人必须尽力履行庇护人的功能，这些家庭教会就会在小一点房子里聚会，会众或许很拥挤；不过会众中可能总有一些较富裕的人（徒十七 4）。

五 14 「不守规矩」（KJV、NASB）的人是未受适当管教的人——「闲懒者」（NIV、NRSV），他们可以做工，却不肯去做（参四 11；帖后三 7~8）。「内心脆弱的人」（NASB、NRSV）或「胆小的」（NIV、TEV）特别是指自我诋毁的人，他们的自我形像很差。参：以赛亚书三十五 3~4。

五 15 可与耶稣的教导比较（太五 39）；有些犹太教师也劝人不要报复（参：罗十二 17 的注释）。

五 16 希腊伦理学家常会列出简洁的要点，就像保罗在此所写的话。许多圣经的诗篇将喜乐与庆典和敬拜相连（如：诗九 14，三十三 1，四十七 1，九十五 2，一四九 1~5）；因此这里自然将喜乐与祷告和感恩相提并论。

五 17 犹太教最严格、最敬虔的人也不会整天祷告；不过他们会定时、忠心、多方的祷告。「不住祷告」可能是指这一类的祷告，或者存着祷告的态度过日子，不单只在团体敬拜，或个人安静的时间才祷告。

五 18 那些认为万事是由命运之神或某个神祇主宰的异教徒，会以为对凡临到自己的事都应当接受，并且心

存感谢。就保罗而言，凡是相信神的主权与大爱的人，无论遇到什么情况都能感恩。

五 19~20 早期犹太教多半将 * 圣灵与 * 预言相连；保罗不希望有人藐视真正受感而说的信息。译为「消灭」的名词，通常是指灭火，这正适合 * 旧约的一个比方，刻画先知无法压抑神的感动（耶二十 9）。

五 21~22 按上下文看，「凡事试验」（NIV）可能指要试验预言之类的话（五 19~20），保留好的，拒绝坏的。或许由于某些希腊宗教的信徒在神秘经验中会受感说话，因此保罗警告帖撒罗尼迦人，不要把他们的受感说话与异教徒的作法混为一谈；不过，在旧约里面已经有判断预言真假的事。在旧约中，许多先知是在有经验的先知之下受教，经由他们的指导来分辨圣灵的感动（撒上十九 20）；由于早期基督徒会众没有机会遇到这类有经验的先知，因此，透过同样有先知恩赐之人彼此来查验，乃属必要（参：林前十四 29 的注释）。

五 23~28 末了的话

五 23~25 有关「祝愿祷告」，请参三章 11 节的注释。保罗在此按犹太人一般的方式（参如：申六 5；路十 27），列出人各种不同的结构，以强调全人，不过他用的词汇是当时的文化用来描述人的各个部分（他在别的地方可以用不同的方式来区分，如：林前七 34，十四 14~15）。他并不像有些哲学家，把人的结构详加分析，将灵魂分为二（* 西塞罗）、三（* 柏拉图、* 斐罗），或八（* 斯多亚派）部分。保罗和大部分犹太作者与 * 旧约一样，视人为一个整体，在死亡时身体和灵魂分开；若他们指出各个部分，只是作为强调的说法。

后来华伦提努（Valentinian，译注：二世纪）的 * 诺斯底派将魂与灵的区别大作文章，他们主要受到中期柏拉图主义的影响，把人分为「属魂人」与「属灵人」，而保罗在此并没有这种思想；他们的区分极端到一个地步，以致否定身为道的耶稣会完全成为肉身，或取了肉身。坡西多纽（Posidonius，译注：二世纪斯多亚派哲学家）、马可·奥热流（Marcus Aurelius，译注：二世纪罗马皇帝，斯多亚派哲学家）等人则倡导一种三元论（三部分）；后期 * 撒玛利亚人也主张将人分为三部分，不过他们并不用保罗在此所用的词汇。晚期犹太教中的神秘派，称为秘术派，将魂分为十部分，包括三而一的三个一组成分。古代埃及人的思想也似乎承认人有不同的成分，把身体和 ba、ka、akh 分开。

五 26 亲吻是向亲人或所尊敬的人问安时，很普通的示爱方式；参：罗马书十六 16 的注释。

五 27~28 许多人不能阅读，因此若要全会众都能明白，把他的信读出来是惟一的方法。

帖撒罗尼迦后书

导论

作者 有些学者否认保罗写了这封书信，因为它在某些方面与帖撒罗尼迦前书不同；相反的，他们认为，本书与帖撒罗尼迦前书相似的地方是出于模仿。可是帖撒罗尼迦后书在风格上属保罗书信，其中 * 启示性的思想内容，也与帖撒罗尼迦前书第四至五章相符；两者的差异，从以两封信处理如此大的题目看来，并不让人意外。帖撒罗尼迦后书二 3~4 不太可能是在圣殿被毁（主后 70 年）之后写的；既然 * 冒名信件极少会在作者还活着或死后不久出现，帖撒罗尼迦后书很可能是保罗所写（他约于主后 64 年过世）。今天大部分注释家接受它为保罗书信。

与帖撒罗尼迦前书的关系 学者曾为究竟是哪一卷书先写而辩论，不过大部分学者认为，帖撒罗尼迦前书比帖撒罗尼迦后书要早（当然，原初的信并没有名称）。送第一封信的人回来的时候，可能带来一些帖撒罗尼迦的近况；有些基督徒接受了保罗对未来盼望的讲论，却忽略了他提到的条件，而认定主的日子已经临到了（二 2）。

注释书 请参帖撒罗尼迦前书的导论所列书目。大部分注释都同时包括这两卷书。

— 1~12

前言、感恩与祈祷

保罗书信通常一开始都是基本的介绍词（「保罗……写给……」）、感恩的话以及一段祷告词，或提到他如何为收信者祈祷。这些都是当时一般书信的特色，不过保罗把它们转成基督徒的用语。保罗在此也用了 * 旧约讲到 * 末世的词汇。

— 1 书信开头的基本形式为：写信者的名字、收信者的名字；问安语。

— 2 希腊典型的问安语为 charein，而保罗将它改为 charis 「恩典（或译：恩惠）」。犹太人的信通常再加上典型的犹太问安语「平安」，这是祈愿的祷告：「愿神的平安与你同在」，「愿你一切都安好」。（有关祈愿的祷告，参：帖前三 11 的注释。）保罗又加上恩典与平安的来源：父神与主耶稣两者，使这个祷告更加明确。「神」和「主」在旧约都是对神的称呼。

— 3 希腊书信中为收信者感恩十分平常，让整封信一开始就充满友好的气氛。

— 4~5 这时期的犹太思想有一个题目很重要，就是凡为义受苦的人会得着神的奖赏。犹太作者根据 * 旧约发展这个题目，强调义人无论目前受到多少苦，神在末日必会刑罚逼迫他们的人，并拯救他们。这种拯救和末世义人 * 复活的盼望紧紧相连。现今的苦难，或随时可能临到的灾难，被视为最后「弥赛亚生产的阵痛」，将引进 * 国度的时期。有些哲学家也讲到，受苦能证明一个人配得过神。

— 6~7 这里和犹太的典籍一样，说义人经过患难后会得安息，而同时神将在最后审判恶人，为他们伸冤（亦参：申三十二 34~36、41）。火烧仇敌，在旧约里是很常见的比方（如：民十一 1；诗九十七 3；赛二十六 11，六十六 15~16、24；参：耶四 4，十五 14，十七 4，二十一 12；结二十一 31，二十二 20；鸿一 6；番一 18，

三 8）。这个比方是中立的，因为在战争时会用火，而希伯来文和其同源文字常以「焚烧」来形容「忿怒」。

这也成为犹太典籍一般用来指末时的比方；有些犹太文献说，整个大地都会毁灭，还有些则说，* 神国建立的时候，不会有如此宇宙性的大变动。但是此处的用语主要来自以赛亚书六十六 15。「大能的」天使被视为是主的军队。

— 8 神的复仇，或对祂子民仇敌的报复，参：申命记三十二 41；以赛亚书三十五 4 和六十六 6；这也是后旧约时期犹太文学的重要主题。

— 9 这一节直接响应 * 七十士译本的以赛亚书二 10、19 和 21。

犹太文学常形容神将祂的「面」（直译）或「同在」转离恶人，这在神学上或许很重要，不过保罗是直接取用希伯来词组（「从……的面」离开，意思是「从……之前」，或「从……的面前」），正如七十士译本以赛亚书的译法。

「永远的毁灭」，在 * 死海古卷里和别处通常是指恶人完全遭毁灭，但是从这类经文的上下文看来，他们也会永远受痛苦（两者可能在一段经文中同时提到，如：* 禧年书三十六 10；参：赛六十六 24，为马可福音九 48 所引用）。

— 10 王的「荣耀」是皇家亮丽衣着的光辉；神子民得荣耀，则是在以色列得复兴之时（赛四十六 13，六十 1~2，六十二 2），那时神（此处耶稣）将为他们伸冤。保罗通常把圣徒「得荣耀」与他们的身体 * 复活相连（如：罗八 17~23；林前十五 43；腓三 21。）

「当他来临」，与七十士译本的诗篇九十六 13 相呼应，把形容神的话用在耶稣身上。「到那日」是指「主的日子」（见：帖后二 2；参：赛二 11~12、17、20，十一 10~11；珥三 18——「在那日」）。

— 11 古代的信件，包括保罗书信在内，常有祈祷的话，或提到为收信者代祷。有关「配得过」，见一章 5 节的注释。

一 12 主可以因祂顺服的子民而在现今得荣耀(耶十三 11)，但是神在祂子民中得着最终的荣耀，是当祂光照万事的那日(参一 10 的注释)。

二 1~12 最后的反叛

有些帖撒罗尼迦基督徒认为，主临到的日子已经过去了。为了纠正他们的错误，保罗提醒他们，当他在那里的时候，如何教导他们耶稣讲过的话(二 5、15)：在* 基督回来之前，必定先有最后的反叛出现，这乃是先决条件。

二 1 这里的「临到」(二章 8 节有进一步的描述；参：帖前四 15)和「聚集」，在文法上是连在一起的，而两个词都源于耶稣说过的话。「临到」是一个普通的字，但若用来指君王，就别有一番含义，指隆重的拜访。有些犹太典籍用这个字来指神从前的显现，以及未来在荣耀中的启示；马太福音二十四 3、27、37 和 39 用它来指耶稣回来审判世界。

许多典籍，包括* 旧约(如：赛二十七 12~13)和后期犹太人的文学，都讲到以色列的聚集，成为神的子民；保罗可能是采用耶稣的话，就是后来记于马太福音二十四 31(那里用了一个相关的词)，讲到义人聚集的图画。

二 2 若有人只在聚会中听人读过一次保罗的头一封书信，可能会误解其中的重点。希腊人的看法，认为死后是活在地下世界中，或是灵魂得脱，进入最高的天，但并不包括未来死人* 复活一事。帖撒罗尼迦基督徒可能是从自己的文化前提来解读保罗的话：他们或许假定，在* 基督里未来的实况已经成就了，并非只是开端而已。保罗回答说，「主的日子」虽然随时可到，且其时间无人能预知(帖前五 2)，但在此之前仍会有普世的反叛(帖后二 3~12)。

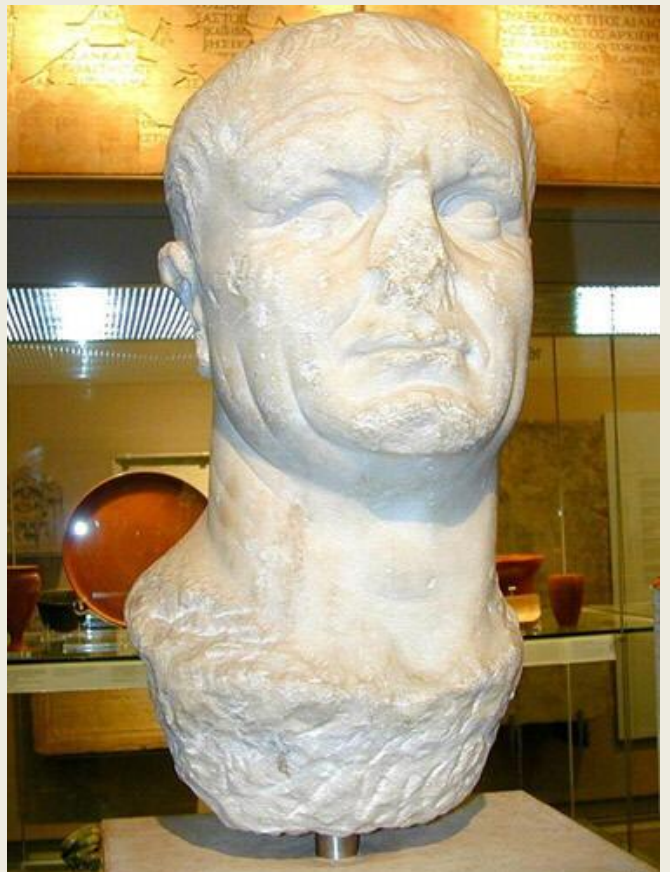
二 3~4 第一个条件或是「反叛」(NIV、NRSV、TEV)，或是「背道」(NASB)。倘若是「反叛」神，那就是世界对祂最后的侮辱(二 4)；倘若是「背道」，那就是指耶稣的话，后来记在马太福音二十四 10~13。这两项罪都列在犹太人的末时苦难清单中，但由于保罗省略了这些清单中大部分列出的记号，只集中于耶稣提过的几项，因此这里的用词可能指背道。无论是哪一种，保罗都暗示这个词不适用于他的读者(二 10~15)。

未来将有一位敌基督(如一般对他的称呼)的人物出现，这似乎主要是后期犹太文献中的说法，不过当时的犹太典籍也用类似的名词，来称某些从前或现今的君王(亦参：但九~十一的邪恶诸君)；异教君王以自己为神祇的传统，可谓渊源久远(赛十四 13~14；结二十八 2；但六 7)。

* 死海古卷提到一位「说谎之人」，他反对他们团体的创立者；* 所罗门诗篇也以这类话语形容罗马将军庞贝；而罗马皇帝一般都适合这幅图画。在本信之前约十年，该犹·卡立古拉想要把他的像放在耶路撒冷的圣殿中，结果几乎引起叛乱。卡立古拉是在现任皇帝革老丢(主后 41~54)之前。

在本信的二十年之后，提多摧毁圣殿，他的手下在圣殿遗址摆设维斯帕先(Vespasian)皇帝的衣冠，视同神祇崇拜，以污秽圣殿。

不过，此处所用的比方主要来自耶稣(参：太二十四 15)，而耶稣是引用但以理书(但七 25，八 11，九 26~27，十一 31、36；参：代下三十三 7；结八 3)。有些学者仔细研究预言之后，认为但以理书十一章是形容伊比芬尼所带来的污秽；但是「末时」似乎在当时已经临到(十二 1)，即在耶稣之前两百年。正如亚伯拉罕后裔得地为业的应许，在士师时期、从戴维到约西亚之间，以及后来的时期，因着以色列的不顺服，一延再延，这节经文可能也是* 末世延期的例子。然而，倘若计算但以理书九 24~27 的时期，受膏君(有些人认为是弥赛亚)将被「除掉」的时间，大约即为耶稣死的那年；四十年之后圣城被毁，又暗示至少延迟了四十年。



维斯帕先头像

福音派的诠释者对以下的看法有差异：(1) 未来是否会有特定的大灾难(也许即帖撒罗尼迦后书二 8~9 所指)；(2) 主后六十六至七十年犹太战争是否完全

应验了预言（参：太二十四 15~21）；（3）这一段时期所涵盖的历史（参：启示录的注释，尤其十二章）；（4）这用语是以不同的方式再三使用，每一次所言皆为真实。

二 5 帖撒罗尼迦人显然误解了保罗对未来 * 国度的讲论（徒十七 7），保罗如今传给他们的教导，似乎大部分都来自耶稣（帖后二 15）。



罗马的提多拱门

二 6~7 这一段的解释，是 * 新约圣经中最分歧的。甚至连应当如何翻译，也不太确定（第 7 节的末了，那约束者是否「被挪走」，那无法之人是否「从其中前来」？）。对「约束者」的看法众说纷纭。有些人认为，「约束者」是耶稣所提末世临到的必要条件之一，就是福音传至万国（太二十四 14）；这个看法颇有道理，但严格来说，传福音的完成应当是在末世之前，而非背叛出现在末世之前。

「约束者」也可能只是神主权的约束（如：结五 11）；亦可能是天使长米迦勒，即犹太传统中以色列的守护天使（参：但十二 1）；又可能是耶路撒冷的基督徒团体（太二十四 16~21）；许多学者更主张，是自称神之皇帝前面的那一位君王，或几位皇帝。

持最后一种看法的人指出，保罗写此信时的皇帝名叫革老丢，这名字和拉丁文的「约束」有关；他是逼迫者尼罗的前一任皇帝；有关尼罗，见：彼得前书的导论。早期教会的教父许多人认为，「约束者」乃是罗马帝国。

现代有一个流行的观点，即「约束者」是 * 教会，

但却缺乏当时情境的支持，因在保罗的时代教会并没有充分的社会力量，来执行这个功能。

帖撒罗尼迦前书四 15~17 所描述 * 复活时教会从地上挪走的情景，并不符合这里的上下文，因为帖撒罗尼迦的基督徒惟有到了审判之日才能脱离苦难，得着安息（帖后一 6~9），而且只在主的日子（二 2）才被召聚（二 1），而主的日子之前则有背叛（二 3~4），背叛之前有约束者（二 6~7）。



提多拱门内侧雕刻着搬走圣殿物品的场景

虽然没有一位古代的基督徒作者主张约束者是教会（大灾难之前被提的思想，首次清楚出现在历史上的时间，为一八三〇年左右，是时代主义的推论），但今天许多人赞成这个看法，而且举出许多其他新约经文作为左证。

无论如何，帖撒罗尼迦人显然了解保罗的意思（二 5），而他的重点亦清楚无疑：这件事还没有发生，因此背叛与主的日子、教会的召聚，都是未来的事。

二 8 保罗借用以赛亚书十一 4 的话（参：何六 5）来描述那无法之人的结局，和其他犹太典籍的说法相仿。保罗将耶稣亲自的临到（参：帖后二 1）与那无法之人的来到（二 9）作对比；这种对比法，请参看：启示录十三的注释。

二 9 保罗的时代已经出现虚假的神迹。术士与医治神庙的神祇比比皆是；虽然皇帝崇拜的焦点并不在医治，但东地中海的一些人也向皇帝的灵祈求，以他为神来崇拜，希望能得到医治。坊间流传维斯帕先皇帝（主后七十年，他的衣冠被放在圣殿中供崇拜）能行神迹，但是一般的皇帝并不以行神迹者自居。圣经很早就记载假先知能行神迹（出七 11），不过保罗讲到他们与末世有关，他的数据源可能还是耶稣的教导（参：太二十四 24）。

二 10~12 在 * 旧约中，神对人的刑罚常是让他们在自己所选的事上盲目（赛十九 14，二十九 9~10）；犹太文献中记载，万国都故意远离神的真理，只有以色列接受祂的 * 律法。在犹太人的思想中，* 撒但最主要的

角色是控诉与欺骗或试探；有关伊比芬尼的欺骗，参：但以理书八 25；有关一般性的偶像，参：以赛亚书四十四 20 和杰里迈亚书十 3~5。哲学家自认为是爱好真理的人，在保罗的时代，这样的人在有闲阶级中被视为怀有崇高的道德理想，还有一些会停步聆听人演讲的人，也会推崇他们。可是保罗，就像大多数犹太人一样，认为神的全备真理只由启示而来，并非来自哲学家有限的推理。

二 13~三 5

感恩、祈愿祷告与代祷事项

这里和帖撒罗尼迦前书三 9~13 一样，保罗第二次提出感恩以及祈愿祷告，然后再进入本信的劝勉部分。

二 13~14 在 * 旧约里，神「拣选」以色列；* 外邦信徒接枝至祂的子民中，* 新约则称之为「拣选」（参：罗九 14~29 的注释；亦参：太二十四 31）。有关 * 圣灵（一些犹太教派常将其与灵里的洁净相连）与成圣，参：帖撒罗尼迦前书四 7~8 的注释。有关「荣耀」，参：帖撒罗尼迦后书一 10 和 12 的注释。

二 15 犹太教的 * 法利赛人强调，要将从前教师的传统谨慎地传递下去。保罗曾将耶稣的教导传给帖撒罗尼迦信徒，本章有不少内容是隐指耶稣的教导。

二 16~17 此处保罗提了一个「祈愿祷告」，即用「愿某人如何」的讲法作为向神的祷告。虽然这番话不是直接向神说的，但意思却如同祷告一般，期望神会回答。

三 1~4 祷告事项中提到，盼神的话能快速地「奔跑」（直译）或「传扬」，可能是借用诗篇一四七 15 的比方。帖撒罗尼迦人会联想到运动会的赛跑选手。

三 5 保罗以另一个祈愿祷告（见二 16~17 的注释）结束。

三 6~15

对付懒惰人

三 6 保罗「奉耶稣的名」行事——因他是祂的代表。在这个时期，「不守规矩」（NASB）一般的意思是「懒惰」（NIV、NRSV），这是从上下文可清楚看出的。这一群懒惰人会出现在 * 教会，可能出自希腊罗马贵族瞧不起劳工所致，也可能有人误以为主的日子已经临到，因此不再需要努力工作（二 2）。不过，亦有可能这群人是在追随某种哲学，尤其是 * 犬儒派的生活方式（参三 11~12 的注释）。懒惰人会在希腊各大城（包括帖撒罗尼迦，徒十七 5）的市场闲逛度日；有些可能是真正皈依的信徒，但还没有放弃过去的生活方式。

三 7~9 教师通常会勉励学生效法自己。保罗和他同伴的劳力工作，参：帖撒罗尼迦前书二 9 的注释。有些注释家指出，「吃饭」似乎是犹太人对「赚钱维生」的象征说法（如：创三 19）。

三 10 保罗在此的话并没有完全雷同的格言，不过有些犹太人和希腊人的格言意思相仿。犹太人注重工作伦理，同时强调施舍；箴言既强调要帮助一无所有的人，也强调有能力工作的人就必须去做工。「吃」可能是指由其他信徒提供的食物（参三 12），如犹太人的 * 会堂会照顾有需要的成员，也有可能指 * 教会爱筵聚餐时提供的食物（参三 14），这种作法在希腊罗马世界的各种宗教团体中很寻常。

三 11~12 「吃自己的饭」，参三章 7~9 节的注释。「管闲事的人」可能指参与必要活动的人，把时间浪费在无关紧要的琐事上，也可能指找人麻烦的「找碴之人」（见 TEV），或以上皆是。有些基督徒显然定意要采用某些旅行哲学家的生活方式，就像保罗和他的同伴一样。

虽然保罗和他的同伴把自己和「不好的」* 犬儒派哲学家（参：帖前二 1~12 的注释）区分出来，但仍有些帖撒罗尼迦人可能完全跟随犬儒派的作风；犬儒派和保罗不同，他们乞讨而不工作；有时候他们会指责过路客，因此他们可算是「找碴之人」。

三 13 「行善」（NASB、TEV）包括施舍，就像犹太教一样；保罗不希望他的读者误会他限制人施舍。

三 14~15 * 会堂对于成员会实施几个层次的管教，而 * 教会也大致承袭其作法（除了肉身的处罚之外）。晚期的 * 拉比规条，在作法上比保罗的时代统一，而彻底的赶逐亦包括视该人如同不信者，使他落在咒诅之下（参：提前一 20；林前五 5；太十八 15~20）；不过还有一些较轻的处罚方式，仍然视该人为整个团体的一份子。* 爱色尼人也有不同程度的管教法。

三 16~18

结论

三 16 这一节和三章 18 节是最后的「祈愿祷告」；参二章 16~17 节的注释。

三 17~18 在法庭里，律师常需辩称某些文件是伪造的（如 * 昆帝良），有些注释家将三章 17 节与二章 2 节相比，而认为保罗在此再度加强表示，帖撒罗尼迦要查验那些信是真的。可是大部分写信的人都由文书经手，最后再签上自己的名字，而保罗在写信时也常用这个方式（如：林前十六 21）。因此他会担心人造假的说法，虽不无可能，但却无法肯定。

提摩太前书

导论

作者 在所有保罗书信中，* 教牧书信（提摩太前书、提摩太后书、提多书）的作者引发的争论最剧烈，但是初期教会却广泛接纳它们为保罗所写。书信的风格与保罗早先的书信显然不同：更多采用传统的数据（引用基督教传统形成之前的格言，如一 15，三 1，四 9；提后二 1；多三 8 等「可靠的言论」）、早先书信几乎没有用过的文学形式（如：资格清单）等等。虽然单凭这些差异，不一定可以得出作者为其他人的结论，但许多优秀的学者却因此提议，或许作者不是保罗，或许他给予文士或听写者相当的自由度（保守的学者比较喜欢此说）。保罗写信时多半请文士代笔，就像许多人一样，这是人尽皆知的（罗十六 22）。有些人将教牧书信的风格与路加福音一使徒行传相较，而认为可能路加是作者，或他是这几封信的文书（参：提后四 11）。尤其是提摩太后书，当时保罗受到拘禁，情况或许不容他拥有纸笔可以写信，而一位听写员（文士）和保罗相处一段时间，把他的话记住，再用自己的词汇写出来，是很合理的。几乎所有的词汇和风格，在保罗的早期书信中都可找到类似的使用法；只是累计起来的效果有差别。这些差别固然可以由作者不同来解释，但也可以由保罗一生中岁月的流逝和环境的差异来解释（许多保守派学者常如此主张）。

* 冒名信（假借过去某位名师的名义而写的信）是常见的文学形式，可是绝少出现在作者离世不久的时期内。提摩太后书提到许多人的事，这一点构成很强的论证，反对教牧书信是后期冒名信或早期捏造信的理论。倘若提摩太前书和提多书是「正式的书信」（参：提前一 2 的注释），目的是在会众面前支持收信者的权威，那么，这两封信会比提摩太后书更注重形式，就是可以了解的。除了提摩太前书和提多书特殊的文学形式之外，这两封信比较少用说服式的 * 修辞技巧，不像保罗从前对 * 教会提出那么多的论证，理由则是因保罗是写信给他的朋友提摩太。

背景状况 书中的一些特色有时会被指称显示写作日期较晚，例如：教会的职位和所提及的异端（有些学者将其解读为第二世纪的 * 诺斯底派），但这些其实都符合保罗在世时的情况，甚至更加吻合（参各段经文的注释；本书的异端不必硬解作诺斯底派）。假教师依据 * 律法（一 7）倡导 * 禁欲（四 3），他们贬抑保罗和他同伴在以弗所的工作（一 3）。以弗所虽然位于小亚细亚，在文化方面，这段时期它的希腊特色更超过安那托利亚（Anatolian）特色；它的特殊希腊文化，是以下背景解释的前提。保罗解决这问题的办法，是任命合格的教会领袖，以防堵异端在教会蔓延。保罗采用了一些定型的词汇，是当时针对这类状况的一般用语（如：哲学家在反对诡辩家或伪哲人时所用的话）。

日期 根据作者为保罗的假定，教牧书信是他晚年所写，时间约为主后六十二至六十四年。意即，保罗已从使徒行传二十八 30~31 所记载的监禁中得着释放，并完成了 * 教牧书信所提及的旅程——这亦是早期基督教传统所流传的。将这些书信放在保罗之后的人，必须将日期延后到足以冒保罗之名来写作的时期，而许多人将日期定在第二世纪中。不过，在那个时期之后不久，穆拉多利经目（Muratorian Canon，译注：二世纪末罗马所用的新约目录）就已经将它们列在保罗书信之中。

注释书 最有用的是 Gordon D. Fee, 1 and 2 Timothy, Titus, NIBC (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1988)；亦可参考 J. N. D. Kelly, A Commentary on the Pastoral Epistles, HNTC (Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 1981)。有关提摩太前书第二章，可参 Craig S. Keener, Paul, Women and Wives (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992), pp. 101-32；提摩太前书三 1~7 和第五章，在 Craig S. Keener 的第七章中有特别探讨，... And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), pp. 83-103。有关教牧书信的社会情境，可参 David C. Verner, The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles, SBLDS 71 (Chico, Calif.: Scholars, 1983)。

— 1~2

前言

— 1 书信一开头通常是写作者的名字。古代许多神祇也被称为「救主」，但在 * 旧约和犹太文学中，这个称呼惟独指以色列的神（参：腓三 20）。

— 2 一封书信的第二个部分，会是收信者的名字与问安（参如：罗十 7）。古代受过教育的人常写信给特定的人，但意思是让该信得以发表，或是成为向某团体的公开信。保罗透过这封信公开支持提摩太的权威；本信的作用有如为他所写的公开「推荐信」。* 庇护人常会是他的 * 受庇护者，或在政治上投靠他的人，写推荐信。这类信如果只为一次使用，就会封住；但给提摩太

的信可以在家庭教会聚会时公开宣读，以增强提摩太的 * 使徒权威。「真孩子」(NASB)的用词，可能类似法律上的合法继承人。

— 3~11

曲解圣经的人

— 3 当保罗向北走，经过特罗亚(提后四 13)，跨海到马其顿时，提摩太仍然留在以弗所。保罗在此提醒读者(提前一 2)，他曾授权提摩太，以他的权柄来行事。

— 4 * 柏拉图和大部分其他哲学家拒绝「神话」，或将其重新解释，他们认为这些神话所刻画的神祇是错误的；不过有些人相信，神话可以用来描述真理。* 斐罗、* 约瑟夫等犹太人主张，他们的圣经里没有神话；但是在圣经之外，那些把圣经加油添醋的记载很多，而保罗在此可能是指这些说法(参：多一 14)。「家谱」可能指将圣经家谱扩大的说法，这是该段时期一些犹太作品的内容，也有可能指圣经以外的假数据，谎称是祖先所写。「神话和家谱」的词组，从柏拉图以来皆为表示蔑视的说法。

— 5 希腊文学也称赞「美好的良心」；* 旧约劝人要有「纯洁的心」(诗二十四 4，七十三 1、13)。

— 6 犹太教和哲学家都斥责空洞、无聊的谈话，包括对用字的辩论，和讲究辞藻却不注重真理的 * 修辞技巧。从普罗泰哥拉(Protagoras, 译注：主前五世纪希腊智者)以来，有些哲学家团体强调使用双关语，却不追求真理，认为后者是不可捉摸的；但是大部分哲学家都批评这些反智主义者。许多专业演说者亦认为，重要的演讲比为小事争辩更有价值；然而，演说的训练包括即席演讲，题目临时才指定。

— 7 虽然巴勒斯坦犹太教的一些教派设定了标准，合格的教师才能教导 * 律法，但由于没有正式的法律，所以任何人都可以自称是圣经教师，就像今天不少基督徒团体一样。细读福音书便会发现，耶稣曾与那些被人公认是律法教师的人发生冲突。

— 8~9 哲学家相信，智慧人不需要法律，因为他们明智的行为本身便是道德真理的楷模，而法律只不过是依据这种真理来制定。对保罗而言，此种理想在基督徒身上是真实的；法律的用处只是在约束那些倾向犯罪的人。他也像许多古代的作者一样，列出「恶行清单」，将他心目中的罪分门别类(一 9~10)。对古代的读者而言，其中大部分是明显的罪，例如：弑父母被视为罪大恶极，在罗马法中会遭到最恐怖的死刑：被缝进一个袋子，里面有动物，包括蛇在内，然后被丢入水中溺死。

— 10 有关「同性恋者」(NASB; NIV: 「乱性者」；和合本：亲男色的)，参：哥林多前书六 9~10 的注释。「绑架者」(NASB、TEV；和合本：抢人口的)是「奴

隶贩子」(NIV、NRSV；这是绑架人的原因，参：出二十一 16；申二十四 7)；保罗的评语直接攻击了当日最邪恶的奴隶买卖。许多绑架者以孩子为对象，逼他们去作男女娼妓。伪证是一种特别的谎言，包含违背对神的誓言。* 斯多亚派和其他人形容合理的教导为「健全」(健康、整全；和合本：正)。

— 11 要托付钱财、打发使者等，惟有交托给「忠心的人」(一 12)。

— 12~17

一位褻渎者的皈依

在责备假教师之后(一 4~11)，保罗却不希望将他们描绘为无药可救；虽然褻渎者应该被摒除在 * 教会团契之外(一 20)，但保罗本身却曾是褻渎者，还得到了悔改的机会。

— 12 保罗写给教会的信，通常会有一段为读者感恩的话(提后一 3 亦然)；这是古代信件中所常见的。保罗在此却只是称颂神(到一 17 结束)。不过，这里并不算保罗一般信件中的感恩段落，因为照平时的写法，感恩应在前言(一 1~2)之后。或许他的主干是正式的公事，因为这是一封正式的信，为要授权给提摩太。

— 13~15 犹太文献将褻渎者判定下地狱(*Gehenna)。在犹太教里，无知的过犯并不能全算无罪，却可以减轻罪过；在犹太文献里，即使对 * 外邦人亦是如此，因他们对神即使稍有认识，也非常有限。

— 16 犹太和希腊罗马教师都会用例子来作说明。有时他们会用自己作例子，偶尔(不过极少)会讲到自己过去的不是，如：拉比 * 亚基巴讲到如何改变成为喜爱 * 律法之人；许多哲学家对自己追求哲学之前的情形不屑一顾。

— 17 希腊人在称颂神祇的时候，会将他 / 她们的称谓与属性列出来；有时犹太人也会这样做。犹太文献对保罗在这一节有关神的讲论一致肯定；神是「独一」之神，乃是犹太教的观点，希腊罗马社会中也有一小部分人持此看法。大部分人相信所有的神祇都一样，因此犹太人和基督徒的观点，外人很难容忍。「阿们」在 * 会堂里是祷告与赞美结束时所用，表明听众的同意。按上下文(一 16)来看，这个形容可能是指向耶稣，但无法肯定。

— 18~20

除掉褻渎者

— 18 哲学家和道德家会用战争为比方，来形容他们为真理所作的努力。犹太教中很少有人宣称自己所说的是 * 预言(有时这种宣告亦被边缘化)，但是在早期基督

教中，这种现象却司空见惯；因此提摩太按手礼中的预言（四 14），是极有意义的。

一 19 哲学家也会用船坏为比方；基督徒不单要成为灵里的好战士（一 18），还要作好水手。

一 20 正式的 * 会堂开革，似乎包括对被赶出团体之人的咒诅；意思与 * 旧约律法规定的死刑相当。保罗把这些亵渎者交给 * 撒但，只不过是承认他们已经作的选择（五 15）。

保罗在此的目的则是想要挽回，「以致他们受到教训，不再亵渎」（NASB），就像神曾教训保罗一样（一 13）。参：哥林多前书五 5 的注释。有关许米乃的各种看法（许米乃不是普通的名字，因此一定是同一个人），参：提摩太后书二 17~18 的注释。

二 1~7

为万人的公开祷告

二 1~4 罗马人容许臣服的各民族敬拜自己的神祇，但他们必须同时敬拜罗马女神和皇帝的灵，以表明效忠罗马。由于犹太人只拜一神，而绝不拜其他神祇，因此罗马容许他们不必向皇帝祈祷献祭，而要为皇帝的健康向神祈祷献祭。各个 * 会堂经常为皇帝祈祷，以表明这些犹太组织效忠罗马。然而 * 奋锐党人决定，要「为神」的缘故推翻罗马的轭，因此，他们废除在圣殿的这种祭。主后六十六年的这个行动，无异是向罗马宣战；这是在保罗写本信之后几年发生的。基督徒在公祷中为皇帝、省长和地方官祈求，可显示基督徒乃是所居之社会的好公民（耶二十九 7）。保罗的动机不只是在维护和平（提前二 2），也是为了 * 福音的宣扬（二 3~4）。

二 5~7 * 基督的工作与保罗的使命，都见证神的大计划——想要拯救所有的人。犹太教认为，智慧、* 律法或摩西（成分较低），都曾成为神启示的中介者，但是启示只对以色列才有效，对 * 外邦毫无作用。大部分外邦人相信有许多启示的中介者，正如他们也相信有许多神一样。

二 1~7

为万人的公开祷告

二 1~4 罗马人容许臣服的各民族敬拜自己的神祇，但他们必须同时敬拜罗马女神和皇帝的灵，以表明效忠罗马。由于犹太人只拜一神，而绝不拜其他神祇，因此罗马容许他们不必向皇帝祈祷献祭，而要为皇帝的健康向神祈祷献祭。各个 * 会堂经常为皇帝祈祷，以表明这些犹太组织效忠罗马。然而 * 奋锐党人决定，要「为神」的缘故推翻罗马的轭，因此，他们废除在圣殿的这

种祭。主后六十六年的这个行动，无异是向罗马宣战；这是在保罗写本信之后几年发生的。基督徒在公祷中为皇帝、省长和地方官祈求，可显示基督徒乃是所居之社会的好公民（耶二十九 7）。保罗的动机不只是在维护和平（提前二 2），也是为了 * 福音的宣扬（二 3~4）。

二 5~7 * 基督的工作与保罗的使命，都见证神的大计划——想要拯救所有的人。犹太教认为，智慧、* 律法或摩西（成分较低），都曾成为神启示的中介者，但是启示只对以色列才有效，对 * 外邦毫无作用。大部分外邦人相信有许多启示的中介者，正如他们也相信有许多神一样。

三 1~7

监督的资格

犹太人和 * 外邦人的文献里，都有职位资格的清单；适合担任某职位者应有的德行表，更十分常见。这些清单见于政治、军事职位，也见于宗教职位（如：犹太典籍中的审判官）。一般的资格清单中不会列出例外，不过在不寻常的状况之下，可能会有例外。译为「监督」（NIV、NASB）或「主教」（KJV、NRSV）的名词，古代有些文献是用来指领袖，保罗将它与「长老」视为同义词（多一 5、7），而 * 会堂多半以「长老」来称带领的人。

三 1 许多道德家都会鼓励有德之人从政。在希腊世界，无论城市或协会中，一些官员自然被人称为「监督」。* 死海古卷也用与这个字相当的希伯来名词，来称呼 * 昆兰团体的一位领袖；此处它可能等于会堂的领袖，他们负责带领会堂的崇拜。这个职位和 * 教牧书信中的长老一样（多一 5、7），到了第二世纪，整个情况却有了改变（伊格那修，《特拉良书信 3》），但是在保罗的时代却仍是如此（腓一 1；参：徒二十 17、28）。

三 2~3 监督的职位是公开的，可是必须先符合某些条件，尤其因为以弗所有异端出现。「无可指责」的条件成为所有条件的框架（三 2、7）；这是古代的强调说法，显示一切条件都以此为焦点。一般人也期待政治领袖能「无可指责」，可是一个受逼迫的小团体比政治人物更需要保护自己，以免受到公众诽谤的侵害。

在巴勒斯坦以外的罗马世界，并没有多妻制；不过有人非法拥有二妻，而淫乱的情况就更为普遍。「一个妇人的丈夫」无疑是指忠实的丈夫，而且假定已经结婚；这样的男人足可挺身而出，抵挡反对婚姻的假教师（四 3）。针对已婚领袖的训勉，不见得适用于所有状况（参：林前七 8 的注释）。「一个妇人的丈夫」是指那人目前的婚姻状态与行为表现；若合法离婚，又再婚，这人被视为只有一个配偶，就是第二位，而不会被视作有两个配偶。

「乐意接待」是指热心招待可靠的旅客到家里作客。这种好客之情是人人称道的，由于古代的客栈也常权充妓院，所以* 散居的犹太人通常十分愿意在家里接待旅行的犹太人，只要旅人带着荐信，证明他们是可靠的人。

三 4~5 一般人对从政之人的评价，常看他们的孩子是否听话；家庭向来都被视为社会的缩影，领袖首先必须在家中显出他的领导才能。在保罗的时代，男人高高在上，妻子和孩子都在其权威之下。孩子的行为反映出父母的状况，古代的智慧格言中时常提及。有关社会的观点，亦参：利未记二十一 9；箴言十九 13，二十七 11，反映颜面丢尽的情形；而以西结书十八 9~20 则可作比较，那里说明，就神来看，倘若一般的管教方式都失败了，结果将如何。由于早期 * 教会都在家里聚会，所以这一点对于教会领袖可能格外重要；不过其基础乃是以古代父系的文化为前提（通常只要管教合宜，孩子总是听话的），并不见得能完全而直接地应用于所有的社会。

三 6~7 古代的领袖理念要求领袖先在较低的职位上受考验，等到显出领导才能之后，才得升迁；以弗所教会已经存在十多年了，因此以弗所人比其他教会更可以要求领袖要有足够的经验（提多书并没有这类要求）。假控诉的可能性总是有的，因此领袖要尽可能避免丑闻；好名声对教会领袖有利，对政府的官员也有利。

三 8~13 执事的资格

资格清单在古代很普遍；参三章 1~7 节的前言。

三 8 译为「执事」的字，* 新约经文有几种用法。它通常是指仆人之类的人，一般可指神话语的仆人，如保罗。但有时它指一种职位，与「监督」不同（腓一 1），可能相当于 * 会堂里的司事（chazan）。会堂中的这个人物负责会堂建筑，一般可能为在家中聚会之会堂的屋主。这类「执事」和长老（三 2）不同，可能具管理功能，却不太公开教导。

三 9 「持守信仰的深刻真理」（NIV），从以弗所 * 教会受到异端侵扰（一 3~7）的角度来看，这是极重要的条件。

三 10 古代政治生活常有的特色为，领袖（或团体的新成员）常需要先担任较低的职务，然后才能升迁高就；参三章 6~7 节的注释。有关「无可指责」，参三章 2 节的注释。

三 11 此处的「妇女」是指女执事，还是男执事的妻子，学者意见不同；不过到了主后一一二年，连罗马政府都知道基督徒有女执事。因此保罗或是在要求 * 教会有职务之人的妻子要品行端正（古代社会里，若妻子举止不当，丈夫常被人耻笑），或是在解释女执事不同的资格。

在古代，讲闲话多半与妇女相关，而较少与男人相连；可能这样做的妇女比较多（参五 13）。

三 12~13 有关「一个妇人的丈夫」，参三章 2~3 节的注释；有关「管理自己的孩子」（NASB）参三章 4~5 节的注释。

三 14~16 教会治理的目的

三 14~15 * 教会在家里聚会，因此便以家为模范；这就像异教的政治理论通常会把社会比作大家庭一样（三 4~5）。由此观之，保罗对提摩太的劝勉，尤其在三章 1~13 节里，与许多古代作者所写的家规作用雷同，即提供管理家庭小单位以及整个社会的智慧框架。「柱石」是用来支撑整个结构的，而在面对假教师的挑战之下（一 3~7），真理十分需要支柱。

三 16 在此保罗以教条或诗歌（提摩太可能早已熟知）的方式，写下读者应持守的信仰准则。如果「被接在荣耀里」是指耶稣的回来（参：但七 13~14），而不是指祂的升天，那么这几句话便是按顺序写的；但这个建议并非所有的学者都接受。在 * 圣灵里「称义」或「证为无辜」是指 * 复活。人以十字架将耶稣定罪，神却以复活来宣告祂无罪。

四 1~5 异端的错误

四 1 古代的犹太教将 * 圣灵特别与 * 预言（在神的感动下说话）相连，而保罗在此或是说预言，或是报导从前的一则预言。（「圣灵说」相当于 * 旧约「主如此说」的格式。）保罗本身是先知，因此能斥责假先知或犯错误的先知（参：林前十四 37）。

有些犹太团体（包括 * 昆兰团体）预测末时遍地会出现背道的光景，因受到邪灵的影响。「后来的时候」可能指「末后的日子」，按旧约的定义，一般认为是由以色列的 * 悔改和得救所引进（如：赛二 1；参：但二 28，十 14）；在 * 新约里，这日子已经开始，因为 * 弥赛亚已经来到。

四 2 「热铁的烙」主要用于牲畜；因此「烙惯」可能指，这些背道者的良心已经被邪灵所霸占。

四 3 * 禁欲主义在希腊罗马的异教中正开始盛行，虽然大半教师（包括犹太人与 * 外邦人）都倡导婚姻，但独身的道理逐渐受欢迎，尤其在外邦人中，不过有些 * 爱色尼人似乎也如此行。「禁戒食物」可能指犹太人的食物规条（参：罗十四 1~4 的注释）。

四 4~5 犹太人在用餐之前总是会称颂神；一般的称颂

包括赞美神「造了」葡萄枝的果实。另一种称颂，是在用餐之后使用，其中提到「神是良善的，所行皆为良善」，可能在第二世纪成为标准作风。这种犹太习俗十分良好，是为神所预备的一切献上感恩的合宜作法。从某个角度而言，食物因神的话（创一 30~31）与这样的祷告而得洁净，因此不需要忌讳。

四 6~16

扎实教导的重要

四 6~11 保罗是借用希腊体育馆（gymnasia）内运动员等人所受的那类体能训练（7 节），里面的男子都脱光衣服锻炼身体。这个比方希腊读者十分熟悉，因为在 * 希腊化的城市里，体育馆是市民生活的中心。体格训练的比方，希腊罗马的道德家与哲学家相当常用。保罗也像他们一样，讲到道德、智能和灵性的操练，而不是讲体格的训练，不过他并不反对后者。第 6 节的「培育」（KJV、NASB、NRSV）或「成长」（NIV），可能是在展望第 7~8 节的这个比方。

哲学家通常瞧不起老妇的故事，认为只适合给孩子听，而他们讽刺不合理性的观点，则说这些看法只适合老年妇女。这个观念的前提为，古代大部分的老年妇女都未受过教育（即使有些人年轻时曾读过书，但后来也很少有机会再练习）。保罗是采用当时的象征性说法（7 节；但参五 2）。

犹太教师特别赞许人学习 * 律法，因它「对今生和未来的世界」都有益处。保罗对灵性的操练也持同样的看法（8 节）。

四 12 「长老」在希腊的体育馆中备受敬重，在 * 会堂和 * 教会中则具管理功能，就像在 * 旧约中的团体一样。由于提摩太在主后五十年之前就已经跟随保罗（徒十六 1~3；男子在青少年时便算成人，因此提摩太当时可能只有十几岁），而保罗写作的时间是六十年代初期，因此提摩太至少已经二十五、六岁，甚至可能已经三十岁出头，或三十五、六岁；译为「年轻」（KJV）之词，可以用于四十岁以下的人，不过通常特别指在二十九岁以下的人。然而凡不是长老的人，就会被人认为没有资格担任领导（参：撒上十七 33），而在犹太教中许多职位只能由四十岁以上的人担任。大部分讲到年轻人就高位的故事，都是后来杜撰的，为要称赞他们的天才（如圣经的但以理、所罗门及之外几位 * 拉比的故事）；因此，从文化而言，提摩太受到委派，乃是罕见的殊荣。

提摩太虽然比他所要去督导的长老还年轻，但他必须承担起成熟领袖的角色，并在众人中作榜样。老师通常会要 * 门徒仿效他们，如此一来，他们的角色便如同父亲一般。

四 13 在崇拜中，公开宣读圣经是最重要的项目之一，

这与 * 会堂的聚会（无论是巴勒斯坦或是 * 散居之地）一样；一般会读一段律法书，伴着一段先知书。接着便有经文的讲解（劝勉与教导），方式是根据所读之经文来训勉人。这种犹太人的作法（参：尼八 8）在希腊罗马人的情境中能够让人理解；在希腊罗马学校里，学童要将古典希腊文翻译为白话希腊文，然后在别人提问时作出解释。到了第二世纪中期，* 教会的崇拜不仅宣读 * 旧约圣经，也同时读 * 使徒的作品（后来正式被认定为新约）。「直等到我来」是授权给提摩太：他对圣经的解说，就相当于保罗以使徒的身分在场说明。



尼亚波利早期教会的读经台

四 14 一向以来，神谕都成为君王与其他大官具有从神而来之权柄的见证，而保罗提到，在提摩太受按立时，对他的恩赐（可能是教导，四 13）所发的 * 预言，可能有助于平息反对之声（参一 18 的注释）。「长老团」（KJV、NASB）或「全体长老」（NIV）的同意，也可以平息对他太过年轻的批评（四 12）。成熟的犹太教师可以借着按手礼按立其他的犹太教师；这种作法等于正式资格鉴定。

四 15~16 「长进」（15 节）是标准的哲学说法，描述 * 门徒在道德哲学上的进步，因此自然被用来指人在犹太教（加一 14）和基督教（腓一 25）真理上的长进。提摩太要注意自己的教导，这显然是至关重要的事：他的教导能影响听他的人是否得救（16 节；参：提后三 15）。

五 1~2 尊重长辈

按前文（四 14）看来，此处的「老年人」可能特别指某位「长辈」（希腊文为同一个字）；教会里使用亲人的词汇来称呼有职位者，符合它被称为「神的家」的描述（三 4~5、15）。倘若如此，五章 3~16 节乃是指关乎女性长辈的事，这群年长寡妇的特别职分是专司祷告；这样一来，五章 17~25 节则是专门处理男性长辈的事宜。值得注意的是，在* 散居之地的 * 会堂中，著名的人物常被称为会堂的「父亲」或「母亲」。不过，五章 1~2 节也可能是一般性的声明，而寡妇与作为 * 教会领袖的长辈只代表其中个别的例子。不论按哪种解释，提摩太都必须向比他年长的人讲话（四 12）。

尊重长辈乃是古代智慧之言和社会习俗的标准特色，对他们的敬重应当有如对自己的父母一般。待长者如父母，待同龄者如兄弟姐妹，这种表现会受到赞扬。

犹太教发挥箴言的训勉，十分强调照顾邻居，以及互相砥砺（见 * 拉比的著作与 * 死海古卷）。但同时也强调隐私的重要，除非一切私下训诫的努力都告失败，否则不赞成公开的斥责。

五 3~16 尊敬真寡妇

保罗在此可能是指所有的寡妇，不过也可能是指在 * 教会中有事奉职分的寡妇，如第二世纪基督教的作法。注释家对这一点的看法不一致。

我们应当记住，保罗是为了教会见证的缘故，来谈古代社会的价值观（五 7、14，六 1），并非意味着所有的社会都应当持这样的价值观（如：这种价值观会藐视从未结婚的年老妇女，五 10）。

五 3 敬重长辈十分重要；这里的「尊敬」包括财务的支持（五 4、16~18）。保罗所谓「实在的寡妇」（KJV、NASB）或「真寡妇」，不单是丈夫已去世的人，而是已委身于教会祷告事奉（五 5）的人，并且也经验到旧约典型的寡妇困境：无依无靠（五 4）。

五 4 成年的孩子或近亲理当照顾无依无靠的寡妇，因为在古代的社会里，她们没有机会工作赚钱。一般认为，供养父母是应当的，因为自己是由他们抚养长大；保罗也同意此说。犹太教甚至认为，这种供养属于孝敬父母诫命的一部分（参：可七 9~13 的注释）。按照罗马法，父亲可以丢弃新生的婴孩；除非父亲答应抚养，否则一个孩子不能算为人，也不能算为家里的一份子。这种思维方式显然更使孩子感到自己对父母有责任。然而，早期的犹太人和基督徒却一致反对堕胎、杀婴和弃置婴孩，

认为作人的权利乃是神的礼物，不是父母可以决定的。照顾年长的父母不单是法律，也是风俗，甚至在西方社会亦然，直到晚近才有转变。

五 5 年长寡妇接受家人或慈善团体的资助，她们惟一能回馈的只有祷告（这个贡献并不小），犹太人对她们的理想为，她们能成为祷告的妇女（参：路二 37）。

罗马人有一种说法，罗马是由护火贞女（Vestal Virgins）的祷告所支撑的；此处可能与这个说法无关，不过由该意象看来，即使异教文化也很容易了解这里的概念。

五 6 此处保罗可能是指某种淫乱行为，或许作别人的妾，或放纵情欲（一旦再嫁，就不再算是寡妇，五 11）。

五 7 整体而言，希腊罗马世界很喜欢在少数宗教和外来民族中间找到丑闻，而对性出轨尤其在意，会大加挞伐。「无可指责」（NASB、NRSV；在五 14 亦然；参三 2 的注释）对于 * 福音的传扬格外重要（六 1）。对于寡妇再婚的事，古代的理念不太相同（参五 9、14 的注释），不过如果基督徒犯了奸淫，或违背了独身的誓约（参五 11~12 的注释），所有的人都会有负面的看法。

五 8 异教徒也认为，应当供养亲戚中无依无靠的寡妇；对自己年迈父母的照顾，更是理所当然（参五 4 的注释）。

五 9 「记在册子上」的说法，常用来指正式的登记（如：军队）。「六十岁」是犹太人认为算是老人的年龄（参：路一 7）。有些学者认为，「一个丈夫的妻子」可能指古代的理想，即丈夫死后不再嫁，保持对他的忠贞；但是当时较盛行的想法，却是赶紧再婚（参：提前五 14）。而另一个相关词汇的用法更有可能：许多丈夫会称赞妻子是「一个人的妻子」，意思是指她们为忠贞的好妻子。从三章 2、12 节（古代从来没有丈夫不再婚的理念）和五章 14 节来看，保罗的意思应该只是「忠贞的好妻子」。

五 10 古代作者（尤其是亚里斯托芬尼（Aristophanes）；参四 7 的注释）有时会嘲笑老年妇人，不过有时也会尊重她们（参五 2 的注释）。保罗在此列出的资格可以保证「记在册上」的人是无可指责的；一般人对任何年龄之妇女的理想，都包括养育孩子或曾经生养过孩子（参五 14 的注释）。准备水给人洗脚，在古代是款待客人的表现；实际去洗人的脚，是仆人或属下份内的事（参：撒上二十五 41，及约十三 3~8 的注释）。

五 11~12 * 法利赛人对于违背法利赛人誓约的人很愤慨，而 * 爱色尼人对离开他们的生活方式之人更是十分恼怒；这类团体在容许人作为正式成员之前，都有严格的考核过程，由此可见他们对成员委身的重视。公开离弃寡妇的事奉职位，可能会成为丑闻；「定罪」（NASB、NRSV）是外人会说的话，如三章 6~7 节。

五 13 保罗的用语反映出一般人对没有教养之妇人行为的看法（亦参三 11）；由于教育不足（保罗在二章 11 节想弥补这一点），加上习俗风尚，懒惰、讲闲话通

常是妇女日常生活的特色。犹太人和希腊罗马的典籍都斥责妇女说长道短或唠叨不休，包括寡妇在内。* 爱色尼人对荣誉格外看重，倘若有一个成员诽谤自己的团体，他一年之内不可以参加团体的活动。

五 14 自从约一百年之前奥古斯都的时代开始，罗马社会的理念乃是让寡妇尽快再婚；这也是犹太教师的理念。

从哲学家和道德家的作品所强调的要点来看，一般年轻妇女的标准，即是贞洁、端庄、安静、顺服、听从丈夫、料理家务，包括养育小孩。希腊社会的理想妻子与箴言三十一章不同，她们不参与社会活动，生活范围主要是在家里，这是她惟一有权威的地方。「打理家事」（NASB）更好的译法是「管理她们的家庭」（NIV）；希腊的妻子虽然必须顺服丈夫，但另一方面却可「治理」她的家。保罗在此维护社会的一些价值观，是为福音见证的缘故。

五 15 「转到一旁」（KJV、NASB），在* 死海古卷是用来指背道；参一章 20 节的注释。

五 16 有些妇女相当富裕，可以担任 * 庇护人；依附她们的人包括亲戚、奴隶、* 获自由的人或愿意成为 * 受庇护者的人。保罗要求丰裕的基督徒尽上照顾亲属的责任，是想善用 * 教会的经费，去帮助没有其他资助来源、真正有需要的人。

五 17~25 尊重教会长老

五 17 「敬重」有时包括奉酬，这里便是如此（五 18）。「双倍的薪资」（如 TEV 所译）有时会付给配得的军人，此处可能持类似的观点。长老倘若并非财产丰厚，便可能有一部分要仰赖已经工作的孩子供养，而保罗主张要好好酬劳他们（这种酬劳当然不是指要让他们发财）。

五 18 保罗的论点一方面取自 * 旧约（申二十五 4），一方面根据耶稣的话（参：路十 7）。引用权威人士的话或古人之言来证明自己的主张，在犹太人和希腊罗马的典籍中都很常见。

五 19 希腊文化也承认，法庭的判决需要有证人，不过犹太律法坚持必须有两、三个证人（根据申十七 6，十九 15）。对保罗而言，这也是「无可指责」（三 2）的另一面，即：控诉必须经过查验，不可以未经考查就接受。

五 20 犹太教非常强调责备与纠正；公开的责备是最后的办法，在所有私下的努力都失败之后才如此行（参五 1~2 的注释）。

五 21 像保罗在这里所提，要见证人来为控诉作证的作法，是让此事更富权威性；对于这类控诉，保罗是采取需要有证人的最后办法。

天使是「* 蒙拣选的」或「被选上的」（NASB），与堕落的天使相反。古代的世界强调审判官必须公平，尤其是旧约与犹太教。他们与罗马法不同，在争辩的时候，绝不会自动偏袒上层阶级。

五 22 犹太教师会「接手」在* 门徒身上，以「任命」他们（参四 14 的注释），保罗所讲的正是这种仪式：倘若在任命长老之前，没有先考验他们（参三 10 的注释），而后来发现他是个不敬虔的人，那么为他按立的人就有责任。保守自己「纯洁」（直译）「离罪」，不但是犹太人的美德，* 斯多亚派也持同样观点。

五 23 大部分人吃饭的时候都会喝酒，不过是两分酒加一分水，并且未经蒸馏至高浓度，只达自然发酵的程度。提摩太不饮酒（除了主餐之外，这是我们可以假定的），或许是为了避免受假教师影响之人的批评（四 3；有些 * 禁欲者不喝酒）；保罗吩咐他再回来用一些酒。饮酒常有助于纾解胃的不适，防止腹泻（对水有消毒作用）。

五 24~25 因为罪有时是私下犯的，有时藏在内心，所以很难看出来（五 22），这是许多古代作者都承认的。

六 1~2 对奴隶的劝勉

在对家人的训勉中（三 15），保罗自然也会向奴隶提出劝诫。这个劝勉十分重要，因为倘若罗马人认为某个宗教会引发奴隶的不满，立刻会把它视之为颠覆团体，而对之施压逼迫；保罗希望成为基督徒的奴隶和自由人，在自己的文化中能行事有智慧，作出美好的见证。当保罗说，主人能从奴隶「获益」（2 节），他采用的词汇是专门用来指有钱的施主，他们会施舍给社会地位卑下的人。因此，保罗很可能和哲学家* 辛尼加一样，把奴隶刻画成在神眼中自由的人，他们可以选择要赠予礼物给主人，就是白白地服事他们。

六 3~10 物质主义的异端

传异端的人正利用 * 福音赚钱；保罗说，基督徒只要有衣有食便已足够（六 8），除了最基本的需求之外，不应该去追求更多（参：太六 25）。保罗特别提出，不允许看重钱财的人担任 * 教会职务（三 3、8），主要的原因便是防止贪心。有些异教哲学家也利用哲学来求自己的好处，这种行径会招致外人的批评与敌视。

六 3 「纯正」的意思是「健康」；希腊罗马作者有时用医药的比方来形容人灵魂或信仰的属灵状况。或许保罗在此是指耶稣的教导（参：太六 19~34）。

六 4 假冒有学识的人喜欢在文字上吹毛求疵，却不会

处理重大的问题；参一章 6 节的注释。

六 5 犹太人常认为，财富是神祝福的记号，而许多教师教导说，凡事奉神的人便会更加富裕。然而，这里的教导意思乃是指一种通则，就像箴言所说，殷勤的人必致丰裕。不过，这些教师亦教导说，财富可以用于善，也可以用于恶；不少教师警告人，财富有其危险，甚至有人将敬虔与贫穷相连。希腊罗马的哲学家中，也有类似的模糊说法。

许多人说，财富只有在用于善事时才是好的，而有些人（最明显的就是 * 犬儒派）则认为，应当完全拒绝财富，因为它乃是负担。不过，一般而言，哲学家不会认为财富便是行善的赏赐。保罗的对头是否传讲敬虔是得利的门路，还是单单利用宗教作为得利之途，则不清楚。

六 6 道德有时会以「得利」作象征的说法，与物质的丰裕作对比。犹太教有时认为，未来世界的真财富才至关重要，相较之下，今世的财富一文不值。哲学家最常教导的，就是知足，而受他们影响的人也持同样的观点；人应当自足，承认自己所需要的一切，大自然都已供给，无需再有所求。

六 7 保罗在此引用人尽皆知的道德格言，* 西塞罗也讲过类似的话；旧约（伯一 21）、* 散居犹太人的文学，和一些希腊罗马的作品中，都曾出现过。

六 8 古代文学常承认，「食衣」是基本需要，甚至 * 犬儒派和最穷的农人也都有此需要。犬儒派和大部分农人都只有一件衣服。有关「知足」，参第六章 6 节和腓立比书四 11 的注释。

六 9 北美中产阶级人士对「富有」的概念，和保罗当初的读者很不相同；古代地中海一带贫穷的人比比皆是，大部分人会认为，北美中产阶级的人都是「富人」。保罗就像当日许多作者一样，是对追求发财的人说话（参：箴二十八 20），而不是对那些因继承财产，或殷勤工作而已经富裕的人说话（六 17）。

六 10 保罗在此引用广为流传的古代格言，指出贪爱钱财是万恶的根源。这个概念比格言本身更普及，不过这个说法在哲学家和尊重他们的人当中十分盛行。

六 11~16 逃避罪恶的生活方式

提摩太要和那些贪婪的传道者（六 3~10）相反，他必须追求公义。

六 11 道德家常劝勉读者「逃避」恶事。古代赫人曾用「属神的人（或译：神人）」一说来形容宗教人士，而 * 旧约用它来指神所托付、作祂代言人的人物。这个词在后期犹太典籍中很少出现，或许其用法是依据旧约而来，正如保罗在此处的用法。

六 12 希腊罗马道德家常用战争来描写道德的斗争，受他们影响的犹太典籍同样采用（如：马喀比四书，那里用这个词指殉道）。然而，此处的希腊比方并不是战争，乃是指另一种比方，也是道德家很爱用的象征笔法：摔跤或运动竞赛。

六 13 请神来作见证的吩咐，会被人视为更加有约束力。

六 14 「毫不玷污、无可指责」可能隐指献给神的祭物必须没有瑕疵（如：利一 3、10，三 1、6，四 3、23、32），或指「未遭破坏的」商品等等；是指品德完美的自然比方。有关「无可指责」，参三章 2 节的注释。「显现」有时在希腊宗教中指神祇的现身，但这可能是犹太人用希腊文来描述神在末时启示自己的自然说法。

六 15 犹太典籍经常形容神为君王。凡自称是至高的统治者，如巴比伦或巴底亚的王，会说自己是「万王之王，万主之主」。希腊作者，如狄奥·屈梭多模有时会用这头衔来称宙斯；犹太教常用它来指神，而基督徒则用它来指耶稣（参：启十九 16）。

六 16 在 * 希腊化的犹太教里，「不朽坏者」（和本本：不死）是对神常用的称号，虽由希腊人对其神祇的用语借来，犹太人与基督徒却都认为，这个称号不适用于希腊的神祇；保罗更加上了「独一」一语。犹太典籍常提到，神的宝座有荣光环绕；君王的权柄极大，一般老百姓无法亲近他们。* 旧约宣称，若有人看见神完全的荣光，必不能存活（出三十三 20），后期犹太教将这一点再强化。不过有些犹太神秘主义者将以西结书一章、以赛亚书六章的宝座异象加以渲染，声称自己已经穿透宝座的辉煌，瞥见了神。

六 17~19 对富人的吩咐

在六章 3~10 节，保罗责备那些想要发财的人，但是在六章 17~19 节，他则向已经十分富裕的人说话。对保罗而言，贫富本身并没有罪，只要不去特别追求钱财便可。财富可以用来行善或行恶，可以作为自私之用，也可以造福他人；保罗说，基督徒必须善用钱财。

六 17~18 有钱的人收入大半来自地租；他们将土地出租给佃农或住家，或从自己田产上的农作物直接获利。当时还有一些人社会地位不高，但却相当富有，他们是商人，尤其是拥有船只的人。赚钱的途径各式各样，并非所有的方法都不道德。

问题不在于一个人是否有钱，而在于他用钱是为自己还是为别人。这是犹太教的一贯看法，他们强调施舍；有许多哲学家也持同样的观点。保罗并不像 * 犬儒派，或（最极端的）后期 * 诺斯底派一样，对世界采排拒的态度；他肯定造物本身是好的（四 4~5）。但他也承认，物质的财富是短暂的。人重于财产，这是极重要

的观念；在人类的需要无穷无尽的世界里，财产终究是毫无价值的，比较起来，用自己的资源能做到的事，才更加重要。

六 19 犹太典籍有时讲到积财在天；参：马太福音六 20~21 的注释。

六 20~21 最后的勉励

提摩太后书

导论

作者、注释书 参提摩太前书的导论。在三卷 * 教牧书信（作者常引起争论）当中，提摩太后书是最难争辩的，因为其中提到很多人的事。* 冒名信也会提到个人的事（如：戴奥革尼（Diogenes，译注：犬儒派始祖）致热撒（Rhesus）的信），但数量极少，提摩太后书却为数甚多。冒名信没有什么理由需要提这类细节。

背景状况 罗马境内一般的逼迫状况，参：彼得前书的导论。倘若保罗是作者，而他是被囚在罗马等待处死时写提摩太后书，就是要提摩太赶紧到他那里来，免得为时已晚（四 21）。保罗在使徒行传二十八章所记的监禁之后，可能得到释放（见：徒二十八 30 的注释），并进行了提摩太后书所影射的宣教旅程；后来他又被补，这次是在尼罗对基督徒大事逼迫的浪潮中。他可能于主后六十四年被尼罗斩首。

保罗的对敌分布在亚细亚省，整个局势比他写提摩太前书之时更糟（提后一 15）。保罗可以灰心，就像 * 旧约的杰里迈亚一样，因为就在他即将离世之前，神的子民却背弃他，而他活着的日子将见不到自己事奉的果效。然而，他仍有值得安慰之处，就是自己一直向神尽忠（四 7~8），而他劝勉提摩太，无论代价如何，都要效法他的脚踪。（从这封信得以保存，可见提摩太的确坚忍到底。）信中再三提到 * 教会外在受到的逼迫，以及内部出现的错误教导，而保罗对年轻传道人的训诲，是要专注于圣经的话，和其中全备的教导。

风格 保罗最后的这封信，在许多方面与哲学家写给其 * 门徒的励志信件相仿。但是这既是他死前所写的，就亦与犹太人所谓的「遗言」文件类似，即面临死亡的领袖将他最后的智慧之言传给他的儿子或跟随者，而这些智慧言论对后来的读者也有价值。虽然大部分遗言都是冒名的，而保罗的这封信也可能只是写给提摩太本人的，但以上所提的状况，使提摩太后书也具备遗言的力量，成为保罗对年轻传道人最后的智慧之言。



以弗所的克里索图书馆遗址



以弗所古代的香料店



马利亚之屋，相传是耶稣母亲终老之处

一 1~7 前言与感恩

一 1~2 保罗稍微修改了一般书信的开头写法（作者、写给收信人、问安——这个字与「* 恩典」相关），而以他一贯的基督徒方式来写。* 拉比和哲学家都会称自己的 * 门徒为「儿子」。

「所托付的」是保管存款的用词；收受存款的人具有神圣的责任，要妥善保管，或使其生利，而这个原则可应用于教导（这个比方古代其他的作者也曾用过）。有些学者认为此处的「假学问」是指 * 诺斯底派。这样一来，* 教牧书信便写于保罗的时代之后。不过这种解释并无必要；许多哲学家都自称有「学问」，而其他哲学家则认为他们的学问是假的。

一 3 古代的书信常写到，为收信者向神或神祇感恩，而在感恩的话中会将对方称赞一番。「不住」或「不停」可能意味着在保罗定时祈祷的时候。许多巴勒斯坦犹太人会在圣殿早晨和傍晚献祭的时候祷告；在早上起身、晚上就寝之前，他们也会说特别的祝祷词。巴勒斯坦犹太人算一天，是从日落算到日落，因此「晚上和白天」（和合本：昼夜）的顺序并不一定不自然。当然，对保罗用字的顺序不应当太过强解；同样的顺序不单出现在

犹太典籍中，如犹滴书与 * 以斯拉四书，也出现在纯为拉丁文的典籍，如何瑞斯(Horace, 译注: 罗马诗人)、* 昆帝良、和 * 西塞罗的著作中。相对来说，* 约瑟夫和 * 七十士译本，以及罗马作家马提尔(Martial)也可以说「昼与夜」，而 * 新约的相关经文并没有一致的说法。「晚上和白天」似乎是十分普通的词组。

— 4 渴望的话在古代友谊书信中相当常见，表示情谊深厚。(这并不像某位注释家以为，是对罗马书一 11 或其他经文的不良模仿!) 在东方，用眼泪来表达因故分开，或长时间分离，是很恰当的。

— 5 虽然父亲对儿子的教育有责任，但犹太教和希腊罗马的贵族希望母亲也有知识，可以教导她们的小孩。犹太教并没有让妇女在 * 律法上受高深的教育；希腊罗马社会一般只让男人接受 * 修辞和哲学的训练。即使如此，以上的情形仍然属实。罗马男孩子到七岁之前，主要都在母亲的影响之下。许多人以为，孩子在七岁之前不应该学习阅读，但是另有人希望提早教，甚至从三岁就开始。犹太人的圣经教育从五、六岁开始，不过这类教育一般强调记忆、背诵，而不太教导阅读。

提摩太母亲与外祖母的「信」是犹太人的信仰。保罗遇见她们时，她们已是犹太基督徒(徒十六 1)。犹太人的父亲有责任教导儿子律法，但提摩太的父亲是 * 外邦人(徒十六 1、3)，而倘若父亲没有宗教信仰或已过世，而(外)祖母仍然活着，孩子也可以从她们受教导(参：多比雅书一 8)。

大部分教育都包括体罚，不过有些古代的教育专家却强调鼓励孩子，使他们有成就感，用竞争来刺激学习，及使得学习成为愉快的经验(* 昆帝良)。究竟公开授课的教师较好，还是家里自己请人教学较好，古代的作者看法不一，只要前者的班级人数少到可以个别指导，或许就与后者不相上下。

— 6 按手是赋予职位的典礼(参：提前四 14 的注释)。这一节的比方可能是将火「重新点燃」(NRSV)(参：耶二十 9)，不过「点燃」(NASB)一字在这个时期常被用来当作象征，因此读者心中是否认为这里具有「火」的含义，并不清楚。

— 7 * 爱色尼人的典籍有时将恶行与邪恶的灵相连，不过，希腊人讲「……的灵」通常只是指「……的态度」。不要惧怕的劝勉，是圣经里神对向人提出保证时最常用的话(如：创二十六 24；耶一 8)，也是人对人保证时惯说的话(创四十三 23)。虽然提摩太可能会「胆怯」，但切莫以为这是他特有的问题(徒十八 9；林前二 3)——尽管有些诠释者有这样的看法。

— 8~14

继续保罗的任务

提摩太必须持守他的根基(一 3~7)，为了所交托他们的 * 福音，而与保罗同受苦难。

— 8 * 门徒受到呼召，要追随教师的脚步。保罗在此的苦难特别指他受囚禁，以及即将被处决。

— 9~11 「召」的用语为 * 旧约和犹太人所专用，而「显现」和「不朽」则是希腊人专用的话(不过 * 散居的犹太人早已采用)，而 * 救主则是两者都用的词。保罗对这两种文化都十分精通，这并不让人意外；大部分 * 散居的犹太人和在巴勒斯坦的犹太人，都认为忠于旧约和使用自己成长文化的语言，两者毫无冲突。

— 12~14 「所托付的款项」(一 12、14)原来是指金钱，不过其他作者也曾用它来指教导；若有人托付钱财给某人保管，他有责任要保存好，或使其生利。犹太教师感到，他们传交给门徒的，乃是神圣之物，而他们的门徒应当继续再去传给其他的人(参二 2)。

— 15~18

亚西亚的好友与敌人

提摩太既在亚西亚事奉，保罗便简短地提到他们曾在那里受到的反对。

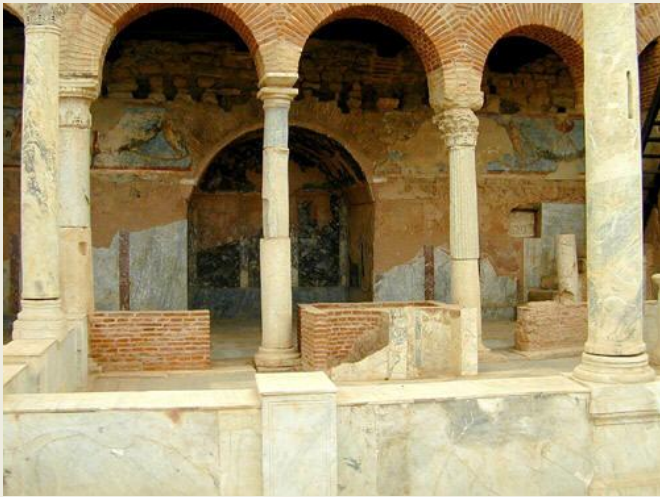
— 15 「亚西亚」是指罗马的西小亚细亚省，以弗所是那里最著名的城市(参：提前一 3)。「凡」并不包括一章 16~18 节的家庭；古时一般的说法都富弹性，所以这里的意思是「大多数」。许多犹太教师预言末时到处都有背道的事，甚至有人觉得这是他们当代的光景，而他们对此都感哀痛。倘若这封信是后来 * 假冒保罗之名的人所写，讲到保罗末后的事奉，他绝不至于编造这样的状况。后期写 * 圣徒传的人，有时会描述他们的英雄遭人拒绝，但是这样的 * 故事通常也会记载；凡背道而拒绝他们的人，都遭受严厉的审判。

— 16 「阿尼西母」(门 10)可能是「阿尼色弗」的简写，但是保罗在此所描述的人，不太像是最近得释放的奴隶。由于保罗讲到「阿尼色弗一家的人」，所以他指的人可能拥有奴隶，还有其他投靠的人。「使畅快」是描述好客的话，包括接待旅客到家里住；阿尼色弗的家一定很大，每次保罗到以弗所的时候，都接他到家里住。对提摩太而言，他是「不以为耻」的好例子(一 8、12，二 15)。

— 17 第一世纪有许多人到罗马去旅行；阿尼色弗既是亚西亚名城以弗所一位富裕的 * 庇护人，很自然也能这样做。「找」保罗，可能主要是找到当地的基督徒，他们可以告诉他到哪里去找保罗，无论是他从前被拘留的时期(徒二十八 30)，或现今较严重的下监。如果保罗是指后者，他对亚西亚近况的了解(一 15)便可能来自阿尼色弗。

— 18 由于保罗在四章 19 节问候阿尼色弗的「一家」，

有些作者便主张，阿尼色弗已经去世，而保罗此处是为他所留下的家人能得救祷告。不过上下文清楚指出，阿尼色弗本人是基督徒。犹太教常提及过世的英雄为「可称颂的回忆」，后期有些义人的墓碑上刻着怀念的话，如「愿他（或她）永远被人纪念」。有时在人死后会为他们献上 * 赎罪祭，不过为死人的「得救」祷告，在第一世纪的犹太教似乎极少有人作，甚至可说根本没有。更何况阿尼色弗是否过世，并不明确；保罗自己亦正在等候受审判的日子（一 12，四 8）。保罗讲到某人的「一家」，可以包括那人在内，而该人也仍活着（如：林前十六 15、17）。



在平台上的以弗所房屋

二 1~13 坚持到底

二 1~2 * 法利赛派非常强调神圣传统的传承；第二世纪的 * 拉比十分注重将传统从一代传到下一代，并说，这种过程在他们之前早就开始。在希腊哲学派别中也有这样交付传统的作法，不过他们通常强调创办者的观点，并不太注重交棒者本人的想法。

二 3~4 哲学家常强调，作为一个真的哲学家，必须有所为、有所不为。他们也会将自己的任务与军人上战场，或运动员的竞赛相比。军人在服役的时候，甚至不可以结婚。不过他们驻扎在外时，常会在当地养女人，而他们的兵役时间会长达二十余年；大约只有一半的人可以活到退休年龄。

二 5 哲学家常将自己的任务与运动员相比，运动员要受严格的训练，作万全的准备，这是人尽皆知的。在参加奥林匹克运动会之前，运动员要宣誓，愿意接受长达十个月的这种训练。得胜者的奖赏是一顶花冠；参看：哥林多前书九 24~25 的注释。

二 6 正如二章 4 节（叫召他的喜悦）和二章 5 节（得着冠冕），这里所强调的既是殷勤的工作，也是未来的奖赏；为神劳苦的，在神审判的日子将得奖赏。

有些注释家认为，保罗在二章 4~6 节是要传道人单单接受自己会众的供应，好像一些哲学家是由 * 庇护人供应，而不需要打工维生；但保罗在哥林多前书九章的立场却明明与此相反，在那里，他主张两种供应方式都可以；因此若这真是他的看法，便太出人意外了。**二 7** 作者偶尔会劝读者要「思想」（KJV、NASB）而有所领悟（参：太二十四 15；启十三 18）。



裹着手的摔跤运动员

二 8 古代的道德训诲常会举例说明，这是主要的劝勉方式之一。保罗在此以耶稣为例，他虽然受尽痛苦，但却得到了永远的荣耀（参二 10~12）。

二 9~10 保罗用自己作例子，这也是古代哲学家和道德作者常用的一种劝勉方式（参二 8）。

二 11~13 虽然神的特性是永不改变，但祂对待人，则是看他们对祂的反应为何（代下十五 2；诗十八 25~27）。神对祂的约忠信如一，并不会因不忠之人的违约而更改；可是凡违背圣约的个人，绝不会得救（参：罗三 3 的注释）。

二 14~26 坚守到底与卑贱的器皿

以弗所基督徒必须遵守「这些事」，就是保罗在二章 3~13 节所提到的，也是二章 11~13 节所总结的。他们必须坚守到底，防备在以弗所勃兴的假教训（二 14~23），若是可能，总要纠正落入严重错误的人（二 24~26）。

二 14 许多职业演说家会吹毛求疵，注重无关紧要的双关语、俏皮话；有些哲学家则坚信，最重要的事莫过于确保话语的逻辑无误；许多犹太教师为求忠于 * 律法的文字，也有同样的精神（对于拼音的一点差异，或重音标示的各种可能，都非常看重）。但是另有人却批评这种作法（参：提前一 6 的注释）。

二 15 除了军人、运动员和农夫（二 4~6）之外，保

罗现在又加上一个常见的例子，就是工人，或许他想到自己的工匠背景。犹太读者读到要殷勤陈明「真理的道」，会以为这样的劝勉是要他们努力研究神的律法，因为那是祂话语的所在（参：诗一一九 43），这样的领会是正确的。虽然钻研圣经原本即是保罗的前提（三 14~17），不过这里他要强调的，却是正确的表达* 福音，和二章 14 节及 16 节的空谈作对比。

二 16 参二章 14 节的注释。

二 17 其他作者也用过神性或道德长毒疮的比方；毒疮的基本特色是，它会蔓延开来，将毒散布到全身，如果不割除，最后身体就会因之而死。许米乃已经正式从教会中除名（提前一 20），可能腓理徒也包括在内，但是他们仍有不少影响力，或许跟随的人也颇多。当时和今天一样，只要有人敢讲，就会有人听，因为熟悉圣经的人很少，大部分人不知如何分辨真假，只能倚赖别人的教导。

二 18 未来身体的 * 复活，这种概念与希腊的思想搭不上线，不过信徒在基督里已可预尝灵性的复活，这个说法倒是颇合希腊人的胃口。有些假教师，如许米乃和腓理徒，显然将 * 福音「去神话化」，来配合他们的文化（参：林前十五 12；帖后二 2）。

二 19 一栋建筑即使有一些石头被移动，根基石或是房角石总是固定不动的。印记是用来保证一份证件或某种商品的原样，没有遭到改动；此处的印记是指房角石上的碑文，由屋主或建筑者所刻。

二 20~21 保罗转到另一个比方。在古代文学里，「器皿」（KJV、NASB）可以用来象征人（或他们的身体，即装灵魂之器具，不过与此处无关）。贵重的器皿是特殊场合才用的，如宴会时；最便宜的器皿是消费品，在犹太人当中，若它沾染了不洁，就会被打碎。

「洁净自己脱离这些事」（NASB）可以从两种角度来解释。一个角度为，保罗在此或许是将义人与恶人区分出来（如：罗九 22~23）；义人，就像在一个屋子里要留作尊贵用途的器皿一样，必须与作卑贱用途的器皿分开来摆（参二 17~18 的注释）。另一个角度为，一般人常会清洗重要的器皿，不让它堆积尘埃，就宗教而言，则是不让它受玷污（如异端的讲论，二 16）。（保罗可能包含这两种意思在内；按照犹太律法，在某些状况之下，一个洁净的器皿若是碰到了不洁净之物，包括不洁净的器皿，就必须重新洁净。）

二 22 道德家通常会劝勉读者，要「逃避」恶行。有些情欲特别和「年轻」有关（提摩太可能仍属于这个年龄层；参：提前四 12 的注释）。

二 23 为琐碎之事争论，见二章 14 节的注释。

二 24 犹太教师和哲学家，如 * 斯多亚派，也劝告人，在指教别人时要有耐心；相反的，有些道德家，如 * 犬儒派，会用他们的「智慧」来责备过路的人。哲学家总

是会嘲讽没有学问的人（参二 23；「无知的」，NASB、TEV；「愚蠢的」，NIV）缺乏智慧，因为他们不肯追求知识。

二 25~26 犹太教强调存谦卑来指正别人，且先私下进行，不要立刻在众人面前指责，希望能挽回那人，走上正路。

三 1~13 末日的邪恶

犹太教一般认为末世将充满混乱、背道，罪恶与压迫也与日俱增。这种看法广为流传，但同时他们也期望，所有以色列人都将回头，过更圣洁的生活，引进末时和以色列的复兴；有些人（参 * 死海古卷）相信，惟有公义的以色列人才能在审判之后仍然存留。保罗和大多数犹太作者一样，不期待今世会达到完全公义的光景，只有神的日子临到时，公义才会实现。

三 1 保罗所谓的「末世」，是包括他在世的时间（参：提前四 1）；他此处无疑是隐指犹太人的观念，就是在这个世代结束之前的一段大灾难时期，即后来所谓的 * 弥赛亚之祸。这段时期有多长，凡论到此事的犹太典籍看法皆不相同；在犹太传统内并没有一个固定的时期。

三 2 其他的道德学者也用「恶行清单」（参：罗一 28~32）。「专爱自己」（即：只顾自己的人），是一些哲学家都定罪的表现，如穆苏尼·鲁弗（Musonius Rufus，斯多亚派学者）、* 伊比德图、* 斐罗；道德家 * 蒲鲁他克警告读者，连似乎有自爱倾向的人，也要避免结交。对父母的爱与顺服是古代最重要的美德（参：弗六 1~3 的注释）。

三 3~4 斐罗与其他哲学家，尤其是 * 斯多亚派，不断定罪「贪爱享乐」；在哲学家当中，只有 * 以彼古罗派追求享乐（他们定义为，没有痛苦或烦恼），而他们的影响力并不大。斐罗甚至曾列出一长条邪恶清单，名为「贪爱享乐之人」，并以享乐与德性为敌。

三 5 犹太教和希腊哲学都定罪假作虔诚、内心与生活却不符合口头认信的人。对保罗而言，若没有神的能力来改变人的心，宗教是毫无益处的。

三 6 妇女通常没有受过教育，因此他们比男人更容易上假教训的当（参：提前二 11~12 的注释）。妇女在宗教上善变的倾向，遭讽刺作家 * 犹文拿里（Juvenal）的讥刺，也触怒了保守的罗马人。根据资料，不少妇女转去相信基督教、犹太教，和崇拜伊西斯、塞拉庇斯等神祇的宗教，数目远超过男人；到了第二世纪，妇女更受到许多异端的吸引。她们在传统宗教上所受的教育既然不多，社会地位又低，无所谓失去颜面，因此更容易改变信仰，有时愈改愈好，有时却愈改愈糟。

假教师必须进入人的家，因为他们在公开场合不容

易接触到妇女。在希腊社会中，已婚妇女处于半隔离状态。一旦他们有机会进入一个家庭，那一家的善男信女就会供应他们财务，并提供其他的帮助。希腊和罗马的男人通常认为妇女很容易被情感和情绪牵着走；许多人或许的确如此，因为她们在教育和文化上都十分贫乏。但保罗在此是向特定的妇女说话，并不是向所有的人。

三 7 哲学家强调，知识会带来改变，而要得到知识，便必须向他们学习。这些妇女去学习，可是所学的是错误的事，内容是要引动她们的情感；保罗说，被如此掳去的人，若要得释放，必须 * 悔改，不单只是学习而已（二 25~26）。

三 8 保罗在此采用的犹太传统说法，没有记在 * 旧约里。有一流传甚广的犹太典籍（其内容各部分出现于 * 假斐罗、* 死海古卷、* 拉比等著作中），描述雅尼和他的兄弟佯庇是法老的术士，他们在出埃及记七 11 的故事中敌挡摩西。

异教的文献（长老普利尼和 * 亚普类乌）也记载，他们是摩西时代的术士。由于保罗的反对者援用犹太的神话（提前一 4；提后四 4；多一 14），他也引用这类故事，将这些人物加上名字。

三 9 「进展」（NASB、NRSV）可能是一个专有名词，指在某学派中的学习有所长进，但此处它可能只是指敌方行动的进展。雅尼与佯庇最后无法与摩西的神迹较量（根据出埃及记和多半后期的犹太典籍）；到了时候，神也同样会阻挡这个异端的行动（提前五 24）。

三 10 哲学家的 * 门徒必须跟随、效法教师的言行举止。古代有些道德学家也自然会用「但你」一语，来作道德的对比（亦参三 14、四 5；提前六 11）。提摩太知道保罗在安提阿、以哥念、路司得所受的苦难（徒十三 50~十四 19），这显然是指他的家最初接触基督教信息的时期，当时他还没有开始和保罗一同旅行（徒十六 1~3）。

三 11 参：使徒行传十三至十四章的注释。提摩太来自小亚细亚的这一带（徒十六 1）。

三 12 许多犹太人都认定异教徒会逼迫他们，尤其是在末时，但保罗则告诉每一个过圣洁生活的基督徒，他们必定会遭逼迫（参：约十五 20 等）。

三 13 保罗显然同意犹太教的末世观，那时邪恶当道，罪人会更加放肆无度（参：耶九 3）。惟有神最后的忿怒才能让他们住手（参：创六 11~13）。

此处译为「骗子」或「欺哄人的」（KJV；和合本：迷惑人的）的希腊字，常加在会害人或骗人的术士（参三 8）之前，作为轻蔑的称号。

三 14~17 圣经的装备

三 14~15 「圣书」（NASB、NRSV）也用来指导教的宗教经典（如：伊西斯教），不过在用希腊文的犹太文献中，这个字乃是用来称当时的圣经的，就是我们今天所称的 * 旧约。其中的经卷虽有不同的算法，但从 * 约瑟夫的清单（Apion 1.8, 39-40），以及后期的清单来看，这些经卷与我们的旧约 * 正典相符。通行的 * 七十士译本修订本也包括我们所谓的 * 伪经在内，不过 * 拉比和约瑟夫似乎也接受这些材料，视为是圣经的一部分。

至少在虔诚的巴勒斯坦犹太人家中，孩子大约五岁开始，就要学习「圣书」；旧约规定要教导孩子圣经（申六 7；参如：诗七十一 17，七十八 5~7）。其他民族常很稀奇，犹太人的孩子对祖宗的传统学得那么好。

三 16~17 古代地中海一带，许多人相信 * 预言是出于灵的感动（和合本：默示），而诗和音乐亦然（不过通常含义稍有不同）。当然，他们对先知书会存这样的信念，而旧约大部分是由先知所写。保罗说圣经是出于灵的感动，与旧约称律法和神的预言为「神的话」相符。全球各地的犹太教都和保罗一样，接受旧约为神的话。

保罗所列「各样的善事」（三 17）的例子清单，是采用古代教育的标准词汇（三 16）；「训练」尤其是希腊教育的特色（* 七十士译本常用这个字来指操练）。责备在犹太教里特别重要，一开始应当在私底下、用温和的方式进行。这类工作所根据的权威、来源和内容，都应以圣经为准。「属神的男人」（这是就提摩太而言；一般的说法是「属神的人」），参：提摩太前书六 11 的注释。

四 1~8 务要传道

在提醒提摩太，圣经（当时是指 * 旧约；见三 14~17；参：提前四 13）乃是他的权威之后，保罗要他努力去做让人从圣经得到益处的工作（三 16~四 2）。

四 1 指着神祇或诸神起的誓，被视为极具约束力，一旦违背，后果不堪设想；同样，指着神祇或诸神所作的吩咐，也是神圣无比，不可违背。若违反誓言，就等于侵犯该神祇之名，必会遭到报复；犹太人和基督徒认为，最后的审判将在主来的日子临到。

四 2 此处和保罗书信其他地方一样，「道」总是指耶稣的信息，这便是神的信息，就像从前的律法书和先知书一样（三 16）。希腊罗马的道德家常讨论发言的「合宜」时间为何，尤其是讲坦白话的时间；保罗说，提摩太必须宣讲他的信息，无论别人是否愿意听（四 3）。虽然保罗借用了希腊罗马的哲学词汇，不过这个观念在旧约里也到处可见；先知必须不断宣讲，无论反对的势力多大（出六 9~13；耶六 11，二十 8~9）。

四 3 在希腊罗马社会里，政治家、演说家和哲学家当中，说讨人欢心之词的谄媚者比比皆是，而在* 旧约里也有不少假先知（讲百姓喜欢听的话之人，通常是冒牌的；参：耶六 14，八 11；结十三 10、16；弥三 5；亦见：路六 26 的注释）。「耳朵发痒」意思是只想听让自己感到愉快的话；路西安（Lucian）用这类词汇来描写喜欢听诽谤话的人。

四 4~5 译为「神话」（和合本：荒渺的言语）之词，是用来指假故事的轻蔑语；参：提摩太前书一 4 的注释。

四 6 一个生命被倾倒在出来，仿佛奠酒，或饮料之祭，参：腓立比书二 17 的注释。有些犹太典籍，尤其 * 马喀比四书，认为殉道士的死有赎罪的价值，因此具有祭的意味；当时代许多犹太人的教导，都认为苦难可以赎罪，而殉道士可以将神对人的忿怒完全挪开。但是这里是否有此观念，则不清楚。

四 7 保罗头一个比方是运动员的竞赛，可能是在竞技场中比斗；道德家常借用这个比方来描写为美德而作的奋斗（参：提前六 12 的注释）。

「当跑的路已经跑尽」是指赛跑，这也是流行的运动员比方。「守住信仰」是希腊人对忠诚的说法，类似希伯来人所说忠于圣约，而在某些情况下，则是指维护真信仰（因此这里用「这信」）。

四 8 「冠冕」的比方，是指希腊运动会中颁给得胜者的花冠（四 7）。

四 9~18 故友旧识

有些朋友不再忠诚，还有些朋友保罗必须打出去；然而神总是信实如一（四 17~18）。

四 9 参四章 21 节的注释。在一个人过世之前，亲密朋友最后一次的探视是很重要的，作儿子的——包括领养的或法定的儿子在内（一 2）——尤其应当遵守这个原则。儿子通常负责埋葬父亲，不过在把保罗的身体交给提摩太之事上，政府官员可能很谨慎。对保罗而言，在他死之前能和提摩太相聚，是格外重要的事；这可与苏格拉底相较，在他生命的最后时刻，他的好友都陪伴在他身旁。

四 10 大部分犹太教将现今邪恶的世代（加一 4）与未来的世代作对比，他们常坚称，太过看重这个世代的人，便无份于未来的世代。保罗从前在帖撒罗尼迦所遭遇的逼迫，当时可能已不复存在，底马（可能是底米丢的简称，但保罗始终如此称他）或许认为，到那里去比留下来陪保罗，受的苦较少。

革勒士（拉丁名）和提多行事的动机未遭批评。「加拉太」可能是指小亚细亚的加拉太，保罗曾向那里的人写《加拉太书》。这个地名也可能指北边的高卢一带，

就是现今的法国，那是最初的「加拉太」。若是如此，这里就成了* 新约中惟一提到地中海以外的欧洲地区。不过这种可能性不大。

提多往捩马太去，那地方靠近尼哥波立，他从前曾（或曾想）在那里与保罗碰面（多三 12）。如果提摩太千里迢迢来看保罗（提后四 13），他可能至少会经过帖撒罗尼迦和捩马太（后者在亚得里亚海的岸边），而保罗事先让他知道，他在那一带可能会遇到旧日的同工。



以弗所的胜利女神手中拿着花冠

四 11 虽然「马可」是很普通的名字，但保罗的亲密同工人数不多，几乎可以肯定这位就是使徒行传的约翰·马可，正如歌罗西书四 10 一样。除了路加，罗马还有别人在（提后四 21），不过路加是惟一与他和提摩太一起旅行的；也可能只有他特别在罗马陪伴保罗。

四 12 推基古是带这封信的人（参：提前一 3），他也曾与保罗和提摩太结伴旅行（徒二十 4；西四 7）。罗马惟一的邮政服务，是皇家信差，专为政府工作，而一般人的信件只能靠旅行的人带去。

四 13 此处提到的外衣，是像一条毯子，有一个洞，让头露出来；因为它容易穿，所以旅行的人很爱用。这种外衣只适合冷天或雨天；保罗显然是因为天气变热了，而将它留在特罗亚，后来没有机会去取。如今在监狱里，保罗感到有些冷，而且等提摩太来到之后，冬天就快到了（参四 21）。有些注释家认为，此处所用的名词不是指外衣，而是指包书的对象；虽然这个字可能有此含义，不过大部分引证的文字，源头乃是出于对这一节的注释！

有些注释家认为，「羊皮纸」是指证书（如：证明保罗的公民身分），但是在这个时期，这类文件的可靠证据并不普遍。然而，这个词当时已经用来指手抄本（蒲草纸作的册子，有封面，与书卷不同），这种型式的书本原来就存在，而基督徒使它更为普及。最早它被拿来作笔记本、账本等非文学性的用途；基督徒很快开始用它来写圣经。保罗可能是指他研究圣经的笔记；另外的「书」应该是蒲草纸卷，即该段时期最普通的写作

用纸。

保罗显然希望提摩太往北走到特罗亚，从那里过海到马其顿，再经由通过帖撒罗尼迦的罗马大道到捩马太，从那里航海到意大利（不过参四 21）。

四 14 许多铜匠住在地中海东部一带，而铜匠的工作声音太大，亚力山大不可能一边工作一边讲话，像作皮革业的保罗一样。因此白天工作的时候，他不可能聚集很多人（除非他从前是铜匠，现在则以宣讲他的错谬教训为生）。

亚力山大可能是提摩太前书一 19~20 提到的假师傅，不过这是个很普通的名字。保罗所用的「害我」一词，有时是用来指「控告者」；保罗是否指亚力山大为出卖他，将他交付罗马官府的人，并不清楚。保罗可能不是在以弗所被捕的，因为他前一个冬天是在尼哥波立度过的；当时他可能正在前往罗马，而抵达之时却正好遇到尼罗的逼迫（多三 12；参：提后四 10）。

诗篇的作者常求神为自己伸冤，报复仇敌（如：诗十七 13~14，三十五 1~8、26，五十五 15，六十九 22~28）。保罗在此是作预测（未来式），而不是在祈求报应临到（参：诗五十二 5，五十五 23，六十三 9~10，七十三 17~20 等）；然而，他的重点乃是，到了末时，神必会为祂的仆人平复一切事。

四 16 此处保罗可能不是指使徒行传二十八 30~31 的拘留，那一次的结果对保罗有利；此处是指他被捕之后最近的一次审讯。这可能是初审，在罗马的一位地方官面前（就实际来看，不太可能是皇帝亲审）。

四 17~18 保罗可能隐指旧约中戴维或但以理超凡的信心（撒上十七 37；但六 27；参：马喀比一书二 60）；但以理是由国王下圣旨而被送入狮子坑——尽管国王是出于无奈。古代文学常以狮子表征最大的力量，此处用它来指尼罗的法庭甚是合适。保罗死于尼罗的逼迫，当时有些基督徒真的被放入竞技场去喂猛兽，不过保罗用「狮子」却是象征的意思，就像旧约常见的用法（如：诗二十二 13、21）。

译为「救出来」的词，是指地上的拯救与保全（17 节），但也可以用来指最终的拯救（18 节）。在古代的信中，祷告似乎是很自然的事，因为古人的生活弥漫着宗教的气氛。

提多书

导论

作者、目的、注释书 参提摩太前书的导论。保罗写给提多的信和提摩太前书一样，其功用似乎更多在显明提多的权威，而非仅为个人的信件。

背景状况 保罗把提多留在革哩底，以在那一带各城中确立 * 教会的领导（一 5）。书信中对反对者的描述（一 10~11、14），很接近保罗在提摩太前书中论以弗所的话，显示那里的错谬已经迅速传到许多基督徒团体当中。保罗从前的反对者，就是他在加拉太所遇到主张割礼的团体，显然继续跟着他的脚踪来「纠正」他的信徒（一 10、14）。

四 19~22

结语

四 19 书信的结尾通常是问安的话。亚居拉和百基拉曾离开以弗所（徒十八 24~26），到罗马去（罗十六 3），后来又回到以弗所工作，可能是最近的事，因为保罗在一章 16~18 节没有提到他们的帮助（提摩太前书二 11~12 亦可与百基拉在使徒行传十八 26 的事奉作对比）；四章 10~12 节和 20 节只提到和保罗一同旅行的人，可能大半是单身汉。阿尼色弗一家的人，参一章 16~18 节的注释。

四 20 书信一般都会提到朋友的消息，其中有些人从前曾和提摩太一起旅行（徒十九 22，二十四 4）。保罗对特罗非摩的病可能有的看法，可参：腓立比书二 25~30 的注释。

四 21 海路冬天是关闭的；从十一月十日到最慢三月十日，船只完全不能通航，不过从九月十五日到十一月十日，以及从三月十一日到五月二十六日，也算是危险的时期。因此，提摩太在冬天不可能从以弗所搭船；即使他取道陆路，绕过希腊北边——保罗似乎如此期待（四 13），他也可能需要乘船渡过亚得里亚海，而这段海路冬天也会关闭。如果提摩太耽搁太久，就赶不过来，要等到春天了——而保罗那时可能已经不在世上。保罗或许是在夏天请推基古带这封信去，所以提摩太的时间不多，必须赶紧处理事情，并动身去见他。

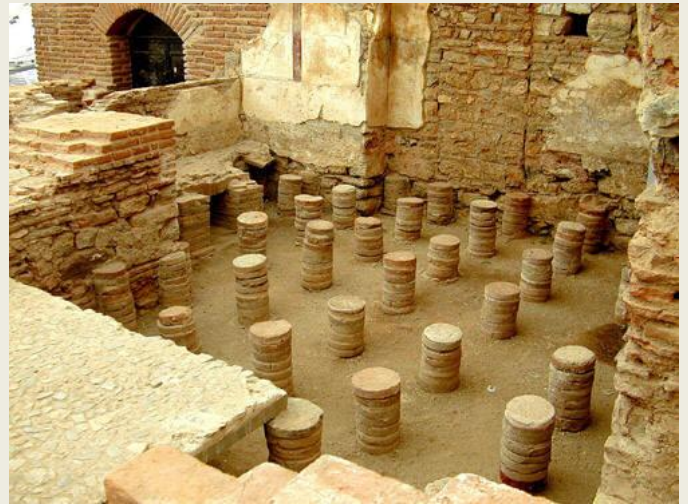
「布田」、「利奴」、「革老底亚」都是拉丁名字。犹太人可能有拉丁名字（「革老底亚」相当合适作在革老丢时代被释放之女奴的名字），但大部分罗马的犹太人都用希腊名字。既然这四个人中有三个是拉丁名字，可能显示基督教已经进入了罗马社会中新一群人当中。倘若他们是 * 教会领袖（虽然保罗只提到这几个人的名字，但他加上「众弟兄」，应是指特定的一个群体），姊妹的名字在内就显得很重要。第二世纪的传统宣称，利奴接替彼得，成为罗马的第二任主教。

四 22 最后的「你们」，希腊文是复数；保罗最后的问安对象，包括了与提摩太一同在以弗所服事的人（四 19）。

虽然他们赢得了不少他带领信主的人，但他们的观点最后终于失败；不过保罗在世的日子并没有看到他的观点得胜的光景（提后一 15）。



以弗所的陶管



以弗所的高温浴场

— 1~4

前言

这一段和提摩太前书相仿，保罗省略了好些其他书信皆有的特色（诸如：感恩，以及祷告的内容——较为少见），而直接讲到一些吩咐。

— 1 书信的开头一般是写寄信者的名字。在地位崇高的人家里作奴仆，声望亦颇高，而 * 旧约的先知常被称为「神的仆人」。犹太教相信，犹太人因着全体都在以色列中有份，所以蒙神拣选，必然得救；保罗将这个名词用来指所有在耶稣里的信徒，或许特别是为了要抵挡革哩底的假先知（一 10，不过这本来就是他一向的用法）。

— 2~3 「永生」直译是「未来世界的生命」，该世界（按照犹太人的教导）将由 * 死人复活引进。神不能说谎，祂自创世以来便已经透过众先知说话，未来的复活可以从圣经最早的部分找到证明，这都符合一般犹太人的教导，是保罗的仇敌无法辩驳的（一 10）。（* 斯多亚派教导，神的旨意不会改变，但按斯多亚式的道理，神比较缺乏自由，不像犹太教所讲，神可以与人的意志互动。相对来说，希腊神话中的神祇经常欺骗人类，不过这种对神的看法为哲学家所拒绝，也为犹太教所嘲讽。）

— 4 在写完寄信者的名字之后，便会提到收信者的名字，并且致问候之意。哲学家和 * 拉比会说，他们的 * 门徒就像自己的孩子一样；参：提摩太前书一 2 和提摩太后书一 2。

— 5~9

设立称职的长老

— 5 在* 旧约里，各个城市都是由「长老」来治理和审判，这些人是当地最聪明、经验最丰富的人。到了* 新约时期，* 会堂里有名望的长者便被称为「长老」。保罗并没有设立全新的领导体系，而是沿用当时文化中会堂的领袖制度，既方便，又合乎传统。在「各城」，指每个城市里不同的家庭 * 教会都当有自己的领袖。革哩底就像大部分的旧希腊一样，素来以城市之间的竞争出名。

— 6 「无可指责」（NASB）的要求，在古代对领袖非常重要（参：提前三 2 的注释）。「一个妇人的丈夫」，意思可能是「忠心的丈夫」；这个要求和对孩子的要求一样，表明他必须是个顾家的男人，是全家的领导者。这些都是古代受敬重之人的要素，一个人是否合适担任公职，要看他是否具备这些条件。（* 旧约也强调，在一般情况之下，家人要有顺服的态度；参：申二十一 20。）他们既是「长老」，「放荡不羁」（NASB；这个词的意思是浪费金钱，用在自己的嗜好上，如酗酒）是一种典型的恶行，通常指青年男子，不包括孩子，这些长老对已成年儿女的行为显然还有责任。在罗马世界，儿子必须尊重父亲，而父亲有法定权力，只要他们还活在世上，就可以管教自己的儿子。

— 7 「管家」是管理全家的人，常为奴隶或 * 自由人，必须对主人负责，交代自己如何管理他的财产；这个词尤其适合描绘家庭教会中的领袖。革哩底的酒神狄奥尼修斯的崇拜以醉酒出名，基督徒领袖的行为绝不可与之类似，让人混淆莫辨。有些人相当无知，把犹太教和狄奥尼修斯教混为一谈，而通常基督教被视为犹太教的一部分。凡是「酗酒」（KJV、NASB）的人，也常有虐待、打架等劣行。

— 8 「乐意接待」意思是款待需要住处的旅客，招待

他们吃住。（外出旅行的基督徒和犹太人一样，一般会携带推荐信，证明他们是可靠的人。）

— 9 长老必须接受训练，驳倒当时流传的假教训，然后才能按立；有关此处的假教训，参一章 10~16 节的注释。「道」在犹太教可能指 * 律法，但保罗是指使徒的信息（参：提后四 2 的注释）。



酒神狄奥尼修斯的嵌图

— 10~16 邪恶的律法主义者

此处的对头可能和保罗在其他地方遇到的对头有关系，他们所倡导的言论，有些可能来自当地对犹太教的了解，而 * 教会里也可能有相当强的犹太成分。革哩底是种族杂居之地，有很大的犹太殖民团体。

— 10 「说虚空话」（NASB）是古代许多伪知识分子的特色；参：提摩太前书一 6 和提摩太后书二 14 的注释。

— 11 「扰乱人的全家」（NASB），也许指这些假教师有机会进到人家，而分化整个家庭（参：提后三 6~7），但保罗的意思更可能为，他们「破坏了」（KJV）人的家。或许他们贬抑了当时文化的权威结构（多二 4~5、9~10）；或许——这种可能性较小——他们持 * 禁欲立场，反对婚姻或婚姻中的性生活（参：提前四 1~3、林前七 1~7 的注释）。这两种错误都不是巴勒斯坦犹太教或 * 散居地犹太教的特色，不过许多 * 爱色尼人是主张独身的。

至于为「得利」而教导，参：提摩太前书六 3~10 的注释；受到这种指控的人，一般是教导道德的旅行教师，可能包括保罗在内（帖前二 5）。在保罗之前很多年，曾有位作者指控革哩底人，说他们无论诚实或不诚实，个个贪图利益，超过所有其他地方的人。

— 12 保罗在此引用的话，来源有几种可能，最早的是

主前第六世纪革哩底的诺萨斯（Knossos）一位教师伊皮麦尼德（Epimenides）。（真正的来源比较可能是海希奥德（Hesiod，译注：主前第八世纪希腊诗人），由主前三世纪迦立马库（Callimachus，译注：希腊诗人）所写的《宙斯赞美诗》流传；革哩底声称当地有宙斯的出生地与坟墓。但亦有人认为，这些话是保罗当代的一位革哩底人说的，而他大可以用这句话来向提多说明。保罗显然不是在引用自己的看法，因为他不致认为说谎之人会是真先知。希腊逻辑学家曾以一名革哩底人的声明「革哩底人都是说谎的」来作游戏：如果他说的是真话，那么他就在说谎；但如果他在说谎，那么按照推理，所有革哩底人都说实话——这固然合理，可是这名革哩底人却未说实话！）

在保罗的时代，伊皮麦尼德享有美誉，被视为是旅行各处行神迹、教导人的先知；在希腊思想中，诗人与先知的灵感只有一线之别。虽然这句话似乎成为格言（有位注释家声称，「革哩底化」（cretize）成了「说谎」的俚语），但保罗或许知道伊皮麦尼德的著作，或许知道一本诗集，里面有他的语录（这种可能性更大，参：徒十七 27~29 的注释）。

革哩底还有自夸、背叛、贪婪等坏名声。「馋」与爱好享乐有关，与爱好知识相反，参：腓立比书三 19 的注释。

— 13 古代的人种志学者（ethnographers）认定，各个种族所具备的特色（包括好与坏），是由其文化所强调的特质来决定。革哩底的信徒都会听到这封信的诵读，而保罗则提到革哩底人负面的特色，由此可见，他和他们的关系一定非常之好，而且革哩底人也知道这是他们文化的特色；不过在一般状况之下，跨文化的事工要非常敏锐，而保罗在此并不是要立下这方面的典范。

— 14 犹太人的「神话」（和合本：荒渺的言语）可能尤其指 haggadot，就是把圣经 * 叙事强化或作说明的故事。* 法利赛人，以及其他想要解释圣经的律法并应用到当代的人，不得不以个案作外围法律，细述 * 旧约规条如何用在特殊的状况中；保罗在此显然将这类律法传统弃置不顾。

— 15 旧约 * 律法认为某些食物洁净，某些食物不洁净（参一 14），但保罗按一般的用法，把洁净的术语延伸指道德与灵性的洁净（见：提前四 3~5；参：罗十四 14）。

— 16 在旧约里，「认识神」就是和祂有立约的关系；就个人而言，这是指向祂尽忠，因此与祂有亲密的关系。不过，这项声明倘若没有伴以公平待人、并顺服圣经，就一点用处也没有（何八 2~3；耶二十二 16）。

二 1~14 纯正的道理

罗马人对少数人的宗教常具戒心，尤其对一些东方宗教，因它们的崇拜有神秘激情的成分；他们怀疑这些宗教否定传统的家庭价值观。故此，少数人的宗教常效法哲学家，劝勉信徒要遵守「家规」。这些规条规定，家中作长辈的当如何对待全家每一份子，尤其是妻子、孩子和奴隶。在「料理家务」的大题之下，这些规条亦延伸到如何对待父母、对国家的责任（三 1），和对神祇的责任。由于 * 教会是在家里聚会，且被视为一个大家庭，以 * 庇护人的家为中心延伸出去，因此这些吩咐自然延伸到教会内的各种关系中。

早期基督徒采用罗马式的社会关系，这对教会向社会的见证很重要，可使对 * 福音的反感降至最低（二 5、8、10）。现代读者通常只明白自己文化的传统价值（如：美国中产阶级十九世纪至二十世纪中叶的传统家庭价值观），但我们必须明白，保罗是在向当时传统的罗马价值观说话（包括当日家中蓄奴，不过这种制度与许多其他社会中的奴隶模式都不相同）。

二 1 由于假教师正在破坏家庭结构，在这个状况下，保罗所提供的「纯正」教导（参二 15），特别强调家人的关系（二 2~14）。所谓家庭是由组织和依从（如：奴隶与主人，* 受庇护者与 * 庇护人）的关系来定义，而不是按严格的血缘关系。

二 2 这个描述合乎罗马文化对可敬之老年人的理想：庄重、严肃、节制。

二 3 喜剧常以老妇为取笑的对象，她们爱讲闲话、言语无知的特色，尤其受到讥嘲（见：提前四 7）。

二 4 老年妇人，尤其是母亲，教导女儿如何处理日常生活的事，早已成为习俗（就连古代的以色列也是如此，如：耶九 20）；有些哲学家想要指教妇女，他们甚至写 * 假名书信，冒充是女人所写，告诉妇女当有的言行举止。罗马母亲对女儿最重要的责任，似乎是帮助她得着合宜的教育（尤其是如何作好母亲），和找到如意郎君。「少年妇人」几乎一定是妻子，因为犹太人和希腊罗马社会一般不接受单身妇女，而男人的数目似乎总比女人多。犹太教和古代的道德家都强调，妻子应当爱丈夫，并养育儿女；许多墓碑都以这些特点为妇女最大的美德。

二 5 译为「明理」（NASB）的字，意思是「自我节制」（NIV、NRSV、TEV，和合本：谨守），或有操守，这是希腊的主要德行之一；用在妇女身上，意思便是「淑静」，因此暗示完全避免与性方面的不贞有任何瓜葛。在希腊的理想中，妇女应当待在家里，足不出户，因为她们乃是丈夫的眼目财产，惟独他能观赏。她们在自己所处的有限范围内管理家事，不过必须事事听从丈夫。保罗只说她们要「顺服」（NRSV、TEV），而没有说「听从」（和 KJV 相反）；妇女也应当安静、温顺、不参与社交。违反这些社会习俗，会让人找到把柄，说基督教不

守社会规矩，而这指控必导致逼迫；这个在成长中的小小信仰团体若遭到太大的压力，其中的人可能觉得不值得如此受苦。

二 6~8 男人也应当自我谨守，提摩太曾被要求成为榜样，这是优秀的教师当有的表现。「善行」这个词，保罗有各种不同的用法（见一 16，二 14，三 1、8、14；提前二 10，五 10，六 18；提后二 21，三 17）。

二 9~10 主人在法律上对家里的奴隶有绝对的权柄，不过许多家奴都有相当的自由，是农场或矿场的奴隶所没有的，他们的食衣住也相当充裕，胜过大部分的农人。一般主人对奴隶所持典型的看法为：奴隶都是懒惰的，总和主人顶嘴，而且一有机会便顺手牵羊。这种形像有时是正确的，尤其当工作的动机很弱之时；但保罗鼓励基督徒奴隶，不要让人对他们有这种印象。少数人的宗教容易被人视为具颠覆性，若要拨正偏见，基督徒更需加倍努力，避免平常遭人批评的缺失。有关奴隶的一般情况，参：腓利门书的注释。

二 11 信徒应当活得有尊严，以防堵捏造的指控（二 8~10），他们只要按照 * 福音来生活，旁人便得以就近这信仰。有关对少数人之宗教的偏见，参二章 1~14 节的前言。神的恩典已经为众人预备了救恩（不过并非自动生效——参如一 10），这个说法与犹太人的排他主义正相反，也与古代许多人所赞同的维持文化殊异性观点背道而驰（不过犹太教认为，一些公义的外邦人亦可得救，而哲学家和一些神秘宗教则会向传统的文化界线提出挑战）。

二 12 保罗在这里所用的伦理词汇，是古代希腊哲学家和道德家最重视的美德。* 斐罗，这位自认属于亚历山大希腊社会的犹太哲学家，力图将犹太教以希腊社会所能接受的方式呈现出来，而他的作品中曾出现几乎雷同的清单。

犹太教将现今罪恶和痛苦充斥的世代，与未来的世代作对比，那时神的统治不再受到挑战，祂也将奖赏祂的子民。在历史上有一些压迫者曾利用这个道理，来让受压制者驯服，不过，对它最感兴趣的，还是受压迫者本人。巴勒斯坦的犹太人因罗马人的欺压感到气馁，又因不能无拘无束的实践他们所相信的 * 律法，而深感失望；* 散居的犹太人和基督徒发现，处在异教横生的沼泽地，他们的道德观少人附从，而又常遭诬陷，偶尔还遭暴力相向。他们对未来的盼望，扎根于对神公义的信心。

二 13 在犹太教里，神最终的启示或「显现」，意味着现今世代的结束，和新世代的开始（参二 12）。* 散居的犹太教常称神为「至大的神」，并视祂为「救主」。在希腊宗教里，后者常指拯救者或施惠者。按照此处最可能的文法，保罗是用这个属神的头衔来称耶稣。

二 14 在 * 旧约里，神「救赎」了以色列人（即：释放

他们脱离了埃及的奴役），使他们成为「特别的子民」（出十九 5；申四 20，七 6，十四 2；参：撒上十二 22，撒下七 24；诗一三五 4）；此处保罗把这些用语拿来指 * 教会。

犹太教非常赞扬「热心」为神。虽然在这个时期，热心和 * 奋锐党最有关联，但保罗不太可能会隐指那个团体，何况革哩底人可能根本不知道它的存在。他的用法大概是指这个字的一般含义，即为律法或为神的缘故不和人妥协。（尽管可能性不大，但革哩底的犹太人或许曾受到古利奈（Cyrene）紧张情势的影响，位于北非海岸的这座城，是在革哩底的南边，不过两座城属于同一个罗马辖区。在保罗写这封信十多年之后，古利奈的紧张情势演变成暴动，又过了四十年左右，则爆发了全面的反叛。这样的革命情怀是巴勒斯坦的残余奋锐党人到那里后所挑起的。）

二 15~三 8 生活见证的目的

保罗在本段提出他们以生活作见证的目的（二 5、8、10）：神希望人人得救，因祂付出了很大的代价来完成救恩。如今若要平息世人对基督教的反感，惟一的途径就是活出无可指责的生活。

二 15 保罗鼓励提多，要将二章 1~14 节纯正的道传递下去。

三 1 效忠政府，服从当局，常与家人应有之责任的勉励放在一起（见二 1~14 的前言）。面对颠覆的诽谤，这方面的劝导和家人的责任同样重要，甚至更加重要，因为罗马人最憎恨反叛性强的信仰。

三 2 对待人最美善的境界，是能向每个人都流露恩慈，包括敌人在内；以这个吩咐作为保罗论人际关系的高潮，十分恰当。

三 3~4 哲学家有时会劝人效法神的性情；保罗在此用神对罪人施展慈爱、拯救他们为理由，说明基督徒为何应当善待所有的人，甚至包括敌人在内。哲学家形容大多数人都「被情欲和宴乐奴役」，直到被哲学的真理所释放，才得脱离其捆绑；保罗同意他们对人类困境的评估，但是却认为另有一个解决的办法（三 5）。

保罗此处所用神「对人类所施的慈爱」一词，异教的道德家特别用来指人对人必须存有的同情；对保罗而言，神在 * 基督里已经向人类显出同情。有时这个词也用在至高神身上，不过它更多用来指皇帝的慈惠。保罗表明，当代文化视为最宝贵的美德可以反映出神本身的性情。

三 5 * 爱色尼人和一些犹太人把 * 圣灵与洁净相连，主要的根据是以西结书三十六 25~27，那里说，神洁净百姓脱离偶像。巴勒斯坦的犹太教以 * 浸礼表示决心皈

依，因此这里浸礼成了皈信的自然象征（参：约三 5 的注释）。

三 6 有关圣灵的「浇灌」，参：约珥书二 28（引用于徒二 17）。

三 7~8 「称义」是指在神的法庭前「被判为义」，或「得以免罪」；按照 * 旧约和犹太人的教导，犯罪者必须定罪，只有无辜者才得免罪。但在旧约里，神因着立约的爱，曾应许要高举祂的子民，单因他们忠于祂，便宣告他们在义中；参：罗马书一 17 的注释。「后嗣」反映出旧约承受应许之地的意象，早期犹太教自然将这幅图画发展成进入未来的 * 国度。

有关「永生」，参一章 2~3 节的注释；有关「盼望」，亦参二章 13 节的注释。保罗和犹太教一样，认为永生将在这世代的末了、死人 * 复活、新世代开始时完全实现。但是对保罗而言，这个盼望已经由 * 基督的复活掀开了序幕。

三 9~11 避免分裂和离间之人

若要保持基督徒团体的和谐，使成员彼此和睦相待（三 1~2；参：创二十六 18~22），要点之一便是不和离间之人来往，这些人的不顺服会破坏见证。

三 9 家谱和 * 律法的细节（包括犹太律法专家对希伯来字的拼法或重音标示的争论）实在是琐事，与 * 旧约真正关注的核心问题并无关系（参一 10；提前一 6；提后二 14 等的注释）。

三 10~11 译为「喜好结党」（NASB）或「制造纷争」（NIV）的词，并不一定总是用来指负面的事；相关的名词乃指哲学家的不同派别，而 * 约瑟夫用它来指犹太教内不同的思想学派。但保罗在此是从负面来用它（加五 20 也相同；参：林前十一 19），指分门结党，或分裂的倾向。他可能是指会众当中的假教师，或是他们的 * 门徒（参：多三 9，连同一 10）。

犹太律法要求，在将一个人带到宗教团体面前公开管教之前，必须先私下进行几次纠正；这个过程使犯规者能有充分的机会悔改。对不肯悔改的犯规之人，最严重的刑罚方式之一，就是将他赶出团体一段时间，或直等他肯真正 * 悔改。保罗只将这种刑罚用于最严重的情况，因此这里的纷争一定相当严重；那个人已经使自己自绝于团体之外。

三 12~15 结尾诸事

三 12 尼哥波立在亚得里亚海靠希腊的一边，距意大利

东岸约两百哩之遥。这个城靠近海岸，只建了约一世纪之久，并不是一座大城，也不是 * 冒名写信的人会注意到的地方。约三十年之后，* 斯多亚哲学家* 伊比德图 (Epictetus) 被逐离开罗马，便到这里定居，因此这座城在保罗的时代可能也举办过哲学辩论（因此基督徒有机会在那里作见证）。保罗显然是想继续前往罗马，他当时正要离开亚西亚，横越马其顿，到尼哥波立去等提多，而提多则在接到保罗的信后，要从革哩底往上走。冬天的时候无法航海，因此保罗会等在那里（见：提后四 21 的注释）。

提多后来向北方去，到提马太事奉（提后四 10），那里可能从前已经开展过事工（罗十五 19，提到同样的地区）。后来保罗从罗马打发推基古去找提摩太（提后四 12），因此可能他打发亚提马去找提多。

「亚提马」之名与希腊女神亚底米为复合字，不过由这一点并不能得出结论，说他是犹太人还是 * 外邦人。在这段时期，埃及和其他地方的犹太名字，有以「亚提一」为字根的复合字；参：犹太基督徒「亚波罗 (Apollos)」，他的名字也取自希腊神祇亚波罗，情形与此处类似。



哥林多的亚波罗神庙遗迹

三 13 「律师」可以指犹太律法专家，但在 * 散居之地，更可能指精通罗马法的学者。这类法学家受过 * 修辞的训练（就像亚波罗；见：徒十八 24 的注释），是有名望的人。相对来说，古代有些职业，如医生，有时则是奴隶；律师一般的社会地位都相当高。

腓利门书

导论

作者 几乎所有学者都接受此封信为保罗所写；其风格与内容正符合保罗的特色。

奴隶制度与腓利门书的背景 所有的奴隶法都论及奴隶两方面的地位：一方面他们是人，但另一方面就经济而言，他们可以作为财产来买卖；罗马法也不例外。主人处死奴隶是合法的，而如果主人遭到谋害，所有的奴隶都会被处死。在帝国的某些境内（如：意大利），奴隶是农场的主要工人；他们与自由农人会争取同样的工作。开矿的

「西纳」和大部分名字一样，在犹太的墓碑上可以找到，因此根据他的职业并不能排除他是犹太人；或许他和亚波罗都是亚历山大犹太人当中受过教育的佼佼者。

这一节成为小型的「推荐信」，让西纳和亚波罗能受到接待（见一 8 的注释），他们可能是将这封信带给提多的人。「帮助」意味着供应他们所需，提供他们路费，让他们能继续前往最后的旅行目标——也许是革哩底南方，也许是亚历山大。

三 14 此处保罗是在吩咐人要施舍（参：林后九 6~8；加六 6~10 的注释）。

三 15 信末的这种问安是当时的习惯，有时包括「凡爱我们的人」之类的话，以此来称呼那些适合接受一般问候的人。



亚历山大的地下墓窟



亚历山大地下墓窟的主陵墓

奴隶生活最差，由于矿坑的条件极糟，他们很快就会死去。

不过几乎在所有的职业里都可以找到奴隶，就社会地位而言，他们比自由农人更容易晋升；他们与美国和加勒比海一带大部分的奴隶不一样，因为他们可以靠工作来换取自由，有些得自由的奴隶还变成相当富有。这种社会地位的变动性，对家奴尤其适用——保罗书信中只提到这种奴隶。就经济和社会状况而言，这些奴隶比大部分罗马帝国的自由人都强，何况未来他们还可能得着自由，自定前途；大部分自由人都是乡下的农民，就是向富有的地主租地耕作的佃农。

有几位哲学家说，奴隶也是人，可是他们不曾建议主人释放奴隶。几乎所有人都认为奴隶制度是理所当然的，只有几个人曾简略地说它「违反自然」；他们的观点却极不受欢迎，以致这样的言论只存留在反对者的批评之中。保罗给腓利门的信息超乎当时任何文件之上，他不仅为一位逃走的奴隶求情，还要求释放他，因为他已经成为基督徒。这个范例影响极大，因此许多早期美国蓄奴的人甚至不愿意他们的奴隶接触基督教，恐怕他们不得不释放这些奴隶；后来才产生一种扭曲的基督教信息，主张维持奴隶制度（参 Albert J. Raboteau, *Slave Religion* [New York: Oxford University Press, 1978]）。

才华横溢或受过教育的男性奴隶，常受到主人的信赖，作为他的代表出去办事，或管理主人的财产。这些奴隶有时可以利用机会赚到足够的钱，以买到自己的自由（他们所赚的钱按法律是属于主人的，不过主人常让他们自己管钱）；而有些人则会利用出去办事的机会逃跑。若要安全的逃走，必须远离主人所在之地（保罗在本书中提到的个案，是从弗吕家跑到罗马），所以他们可能会拿走主人的一些钱。若被逮到，一定会受严厉的刑罚。这种偷窃或许是第 18 节所指，不过保罗在那里或许是指腓利门自己想为阿尼西母还钱。从古代奴隶主人的角度来看，逃跑的奴隶离开的日子，就是金钱的损失，可以合法视为被窃的财产，而收容他的人就必须还钱。可是更重要的是，奴隶本身并不便宜，而腓利门可能已经另外买了一名奴隶来代替他。

旧约的 * 律法要求保护逃走的奴隶（申二十三 15~16），但是罗马法要求保罗把阿尼西母归还给他的主人，否则他就会受到严重的处分。保罗利用他和腓利门的关系来求阿尼西母的释放：在标准的「荐信」里，可以替某一个地位低的人，向与自己地位同等（有时地位较低）的人求情。保罗在社会上或经济上与腓利门并不同等，但身为属灵的父亲，他有理由站在平等的地位上讲话——这是古代友谊的特色。

结构与形式 这封信是「推荐信」，是 * 庇护人为他底下的 * 受庇护者而写，向和他地位相同，或地位较低的人求情。这封信也是「熟虑式* 修辞」，古代用来说服别人改变行为或态度的讲辞或文字。保罗开头说明请求（4~7 节, exordium），接下来提出理由，主要的内容是证明（8~16 节），最后则是全案的总结（17~22 节, peroratio）。保罗运用当日论证的方式，来说服富裕而有教养的腓利门，他一定认为这样的论证极有道理。本信能保存下来，显示保罗成功地说服了腓利门，如果他没有释放阿尼西母，就一定不会保留这封信，又将它流传出去。这封给腓利门的信是保罗现存书信中最短的一封，只需一张蒲草纸就可写完。

注释书 见歌罗西书的导论。有关保罗对奴隶制度的看法，参 S. Scott Bartchy, *First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21*, SBLDS 11 (Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature, 1973); 亦可参 Craig S. Keener, *Paul, Women and Wives* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992), pp. 184-224, 其中讲解了保罗对家奴的论点。

注释

1~3 有关家庭 * 教会，参：使徒行传十二 2 和罗马书十六 5。古代的宗教团体会在富裕的屋主家中聚会，主人则在这类团体中享有高位，就像他们的 * 庇护人一般。古代的作者对家庭的定义，不是按照血亲，而是按照权力架构：自由人和他的妻子、孩子与奴隶（不过只有收入丰厚的人能拥有奴隶）。收信人住在弗吕家（参：西四 17）。

这个地点是根据相当可靠的证据，而不是根据名字的特色。

「亚腓亚」是弗吕家常见的名字，比「腓利门」更普遍，不过在别的地方也曾出现，包括巴勒斯坦在内。

4 保罗有固定祷告的时间，这是一般敬虔犹太人的习惯（可能一天至少两小时）；参：罗马书一 10。信中的感恩很常见，而保罗在此（4~7 节）是按照他平时的习惯，用感恩当作赞许的颂德。这种颂德在演讲中常会用到，藉称赞听众来搏取他们的好感。

5~6 译为「团契」（NASB、TEV）或「共有的」（NIV、NRSV）常是指商业上的合伙，或共有财产（参 7 节）。腓利门就像是 * 教会（2 节）的 * 庇护人。

7 在古代的希腊罗马，特别在犹太教中，接待乃是非常重要的美德。富有的主人常会招聚在经济上差他们一截的人，有时是他们所属宗教团体的成员，到自己的家中，请他们用餐；腓利门和其他富有的基督徒，在自己的家庭教会中提供这样的饮食。古人的信常见的特点之

一，就是提到作者与收信人共享的情谊；这在友谊书信里，或作者即将拜托收信者一件事时，显得分外重要。

8 腓利门的社会地位很高，这是他的文化特别注重的事情；不过他承认，在信仰里，保罗属灵的层级比他更高。

哲学家常受到这类富裕人士的资助，在宴会里发表演说，或担任教师，但保罗声称自己的角色不同凡响，是一般哲学家所不能及的。哲学家可以成为富有 * 庇护人的 * 受庇护者，可是保罗在此暗示，他是腓利门属灵的庇护人。哲学家用「何为合宜之事」(NASB；「你应当如何行」，NIV) 作为伦理判断的标准。

9 * 修辞学家(专事演说之士)喜欢如此讲论：「我可以提醒你这点，但是我不这样做」，即一方面提醒，一方面假装不这么做。保罗的文化重视对长者的尊敬，因此他以自己的年龄作为理由。

按照古代的一个定义，保罗在此所用的词(「有年纪的」，KJV、NASB；「老人」，NIV、NRSV)，可以指四十九岁到五十六岁；但是 * 新约作者的用法通常很宽松，可指任何一位不再「年轻」的人。根据新约其他的证据，保罗当时可能五十七岁左右，上下最多差五岁。

双方的情谊也可成为拜托人做事的基础；既是朋友，就有互惠的责任。

10 教师常称 * 门徒为「儿子」。保罗的请求，要点为：不应该把自己属灵 * 庇护人的儿子当作奴隶。诉诸感情在古代的论证中乃属必要。

11 此处保罗是用阿尼西母的名字作文字游戏，这个名字的意思是「有益处」，在奴隶中很普遍，理由不说自明。富人对奴隶(显然包括弗吕家的奴隶)典型的看法为：他们既懒惰，又不守规矩。

12~14 奴隶有时会被主人释放，让他们去作庙里某位神祇的奴隶；保罗在此是要求腓利门释放阿尼西母，让他能为 * 福音效力。他不单以自己的权柄为由，也以腓利门是他朋友的美誉为由。逃跑的奴隶一般很怕被捉到，送回主人家，而保罗对阿尼西母关切，在此十分

明显。

15~16 罗马法视奴隶是人，也是财产；然而自己的弟兄当然不可以视为财产。「接他回来」或「得他回来」的词组，很像商场里收据上的字样，可是在此并不是财产的交易——即腓利门把阿尼西母接回来当奴隶，反倒像是欢迎一位家人归来。「离开了你」(NASB)暗示其中有神的主权，这个道理是犹太教所接受的，腓利门无疑也认定为真确。

17 「同伴」常是正式的商业用词(见 6 节的注释)。罗马社会很重视地位，保罗此处乃是告诉这位在社会上地位比他高、却尊重他事工的人：我们是平等的，而如果你接纳阿尼西母作我的代理人(授权的代表)，就必须接纳他，视他与你平等(参如：太十 40 的注释)。古代的推荐信通常会要求朋友视携带信件的人「如同是我一样」。

18~19 此处保罗采用的词汇，一般是用在正式的确认债务上；承认欠债的信，通常会写「我必偿还」的承诺，还有负债者的亲笔签名。由于这是白纸黑字，所以应该具法律效力，倘若腓利门真要保罗负责的话——当然这是不太可能的。不过，腓利门也欠了保罗的债；保罗在此又用了 * 修辞学「不必提」而又去提的技巧(8~9 节)。按古代的社会风俗，朋友有互惠的责任；腓利门欠保罗的情是最大的——即他「自己」，他信主所得的新生命。

20 可与第 7 节的「畅快」相比；保罗要求腓利门，要像款待 * 教会一样，同样显出接待的盛情。

21 「做的事甚至超过我所说的」(NASB)意思是，腓利门必会释放阿尼西母(参 12~14 节)。职业演说家常用这类话拜托人：「知道你是好人，你一定会乐意听我的请求」，或「允许我这样的要求」。

22~25 富裕的 * 庇护人会接待远客，保罗既是腓利门灵里的伙伴，便期待他会这样行。其实，招待有名的客人到家里住，亦是一种光荣。

希伯来书

导论

文体 这份文献的希腊文十分优美，在 * 新约里面和路加福音一使徒行传并驾齐驱；作者必定受过高深的 * 修辞学和写作技巧训练。

日期 由于提摩太不久之前刚出狱(来十三 23)，而本书的写作地点显然是意大利(十三 24)，因此我们可以假定，提摩太是在尼罗的逼迫时期于罗马被捕(可能在他来探视保罗之后不久，提后四 21)，而在主后六十八年，尼罗(连同他的政策)过世时被释。书中提到提摩太，而未提到保罗(他于主后六十四年过世)，这颇符合主后六十八年的情形。这个时候，从罗马的角度来看，犹太地反罗马的战争结局已然很明显，所以论到旧的圣殿制度将快「归于无有」(八 13)也相当合适——这个过程于主后七十年结束，圣殿完全被摧毁。作者不能宣称说，圣殿的祭不再献上(如果能够的话，他必定会宣告)，由此可见，写作日期必在主后七十年之前。

作者 从文体的观点，本信不太可能出于保罗之手；至于其他的新约作者，文笔的能力最接近的是路加，但是本书的文体又不尽然像路加的作品。作者似乎是位有影响力的人物，旅行的范围和提摩太一样(十三 23)，收信者

可能住在东地中海一带，他们颇听他的话。因此，西拉自然会是人选之一（主后六十四年时，他在罗马，彼前五 12）；他是具有罗马公民籍的犹太人（徒十六 37），可能亦是位文士（彼前五 12），故教育程度足以写这样一封信。另一位可能的作者是亚波罗，更多人持此观点，因他在亚历山太受过修辞学的训练，或许也受过哲学训练，因此特别适合写这样的一封信；在受保罗影响的 * 教会中，他一定亦备受尊敬，被视为保罗的同工。在希伯来书写作之前几年，他似乎离开了罗马，向东或向南而去——多三 13，但他可能已经回来。其他的看法，如巴拿巴，或百基拉，固然亦有可能，但是没有特别值得推荐的因素。

读者 读者显然主要是犹太人，他们受到压力，要他们放弃基督徒的特色（或者来自 * 会堂，或者来自 * 外邦人对基督徒的逼迫）。从前他们的财产曾被没收（十 34），这情形不符合哥林多或以弗所（某注释家持不同看法，他用极丰富的想象力，很巧妙地建立了一套说法，说此信是写给哥林多人，而哥林多前书和其中的一些特点相配）。但是十三章 23 节暗示，读者乃是保罗圈内的人（即：不会在亚历山太，虽然那里的人也认识亚波罗）。早期的逼迫符合帖撒罗尼迦的情况，马其顿的腓立比也有可能，不过小亚细亚或叙利亚某个犹太人占多数的团体似乎更为恰当。（有人根据十章 32~34 节和十三章 24 节，主张读者为在罗马的人；希腊文的质量或许更配合住在较东边的读者，不过这个论证无法让人下定论。如果我们将十三章 24 节解读为写作地点在罗马的某处，读者也不可能是罗马人。）无论读者在哪里，这位作者自然流露的深度希腊文修辞技巧，以及他对犹太教的解释，必定能引起他们的共鸣；最接近的模拟是亚历山太的 * 斐罗之作品。（本信亦和巴勒斯坦的 * 死海古卷，以及 * 启示文学的主题有相似之处，这并不让人意外；我们看古代的犹太教，必须尽可能从不同的来源拼出一幅图画。不过本信与斐罗的作品明显类似，故必定受到 * 希腊修辞学训练的影响。）

*** 风格** 有些学者认为，这份文献是诗篇一一〇篇的 * 米大示讲章（见：来十三 22）；对这篇诗篇的解释的确是本书的重要部分，这是无可否认的。（至于本书是针对五旬节所读经文之米大示之建议，虽然不无可能，但是这段期间并没有证据可证明地中海一带的会堂已采用三段式读经，这是后期才出现的。）本书比较像短论，不像一般的书信，它只在结尾部分有问安语。可是古代有一种书信的形式为「散文式书信」，就早期的犹太教和基督教而言，这便类似写成文字的讲章或信息；希伯来书很像这种「散文式书信」。

结构 * 基督比天使更伟大（一 1~14），祂胜过传交 * 律法的天使（二 1~18）；这个对比让作者论证说，基督比律法更伟大。祂比摩西和应许之地更伟大（三 1~四 13）。祂是按着麦基洗德的等次作祭司，因为祂带来的是新约（第八章）和天上圣殿的事奉（九 1~十 18），所以比 * 旧约的祭司制更伟大（四 14~七 28）。既然如此，跟随祂的人应当将信心坚持到底，无论代价如何，都不要走回头路（十 19~十二 13）。就像许多信件一样，作者在神学讨论之后，便提出与主题相关的道德劝勉（十三 1~17）。全书到处点缀着谨防背道的警告，指出拒绝新约的刑罚，比拒绝旧约更严重。

论点 作者根据圣经来论证，这是当时优秀的犹太教诠释家所用的模式；他的方法在 * 死海古卷、* 拉比的著作都可找到，而 * 斐罗尤其爱用。他的论证有时会让现代的读者不知所云，或不服气，然而他提出的理由主要是针对原初的读者，他们对他所用的论证方式十分熟悉。他用这种方式，是要说服和他文化相仿的读者，就此而言，他的论证相当高明；不过对我们的文化而言，有些论证必须重新架构，我们才能心悦诚服。因为作者的论证常甚为复杂，故本书对希伯来书的注释也比对许多新约书卷的注释更加仔细。



亚历山大的会堂



地下墓窟主陵墓石棺上的浮雕

注释书 最好的注释书是 William Lane, Hebrews, WBC 47 (Waco, Tex.: Word, 1991)。保守派的注释,除了 F. F. Bruce 所著 The Epistle to the Hebrews, rev. ed., NICNT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990), 以及 D. A. Hagner, Hebrews, GNC (San Francisco: Harper & Row, 1983) 之外,旧注释书中,James Moffatt, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1924) 也很出色; Hugh Montefiore, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, HNTC (New York: Harper & Row, 1964) 亦颇有帮助,文化方面的信息不少,只是他对整个状况的架构偏离了重心。

— 1~14

基督大过天使

* 基督比天使更超越,所以比 * 律法更伟大,因为律法是经由天使传来的(二 2~3)。作者可能也用这个比较来驳斥降低基督的神性,使祂与天使同等的说法;持这类看法的读者可能是想要讨好反对他们的非基督徒犹太人。

— 1~2 这两节堪称为古代雅典式希腊散文中最具铿锵有力的杰作之一,其中用到的文学技巧包括头韵(第 1 节有五个希腊文以 p 开头)等。作者的用语似乎也仿效德训篇的序言开头的话,这卷犹太人的智慧书在这段时期流传很广,他的读者一定相当熟悉(现代读者可以在次经里读到)。

此处将基督呈现为最终极的神的道(译注:「道」可译为「话语」);古代犹太教将神的道与祂的智慧等同。* 旧约曾提到,神透过智慧或祂的话语创造万物(如箴八 30;诗三十三 6,暗指创一),而犹太教则将其进一步发挥。基督既是神全备的话语,就比神在律法中的启示更超越,因律法虽是神真实的启示,却只是部分,并不完全。

「最后的日子」是旧约对末日的用语(赛二 2;结三十八 16;何三 5;弥四 1;参:申四 30、32,八 16),如今已由 * 基督引进。「继承人」持有立他为继承者之人的产业所有权状;参第 4 节「承受」的注释。

— 3 用希腊文写作的犹太作者常说,神的智慧是神真正的「形像」(如 KJV 所译),是神的原形印章,藉此神将祂形像的印记「印在」(参 NRSV 此处)其余的受造物上(就像钱币加印的图像)。坐在至高君王的右边,表明最高的荣誉,也暗指诗篇一一〇 1,即一章 13 节所引用的。「洗净」罪是祭司的工作,此处的提及,是预告本书后来会谈到这题目。

— 4 有些 * 散居的犹太作者认为,天使在创造中也有份,但是早期的基督徒作者不断否认他们曾扮演这样的角色(西一 16),而许多犹太教师也反对此说。这里说,耶稣的高升使祂享有一个头衔:儿子(一 5),因此祂的地位远高过天使。(有些犹太教师说,神把律法赐给以色列,就是让他们享有比天使更高的声望;不过此处所论的,不是要和以色列相较,而是更伟大的事,因为一章 1~3 节说,耶稣本身就是神的智慧,而祂又是「儿

子」,天使则不是;这个头衔曾泛指天使,如:乔布记一 6,但耶稣却被区别出来,成为「那儿子」。原初的读者可能有人想妥协耶稣的神性,但仍视祂为超人,他们或许也想将祂与天使等同,正如第二世纪的一些犹太基督徒所行;但如果这是当时的状况,作者便是在否定这种比较,认为是不充分的,二 5~18。)

— 5 作者引用诗篇二 7 和塞缪尔记下七 14,这些经文当时已经与 * 弥赛亚的临到拉上关系(在 * 死海古卷中)。犹太诠释家常会以一个钥字将经文串在一起,此处的钥字是「儿子」。诗篇第二篇和好几段 * 弥赛亚经文一样,原先是庆贺塞缪尔记下第七章神给戴维后裔的应许;「生」是指皇家的加冕——对耶稣而言,即指祂的高升(参:徒十三 33 也类似)。第 13 节再度用修辞式问题论这一节,表明这是框架式的结构,把第 5~14 节含括起来,成为完整的一段思想(不过 * 散居之犹太人常用修辞式问题来引出圣经的话)。

— 6 「长子」进一步指出大儿子继承产业的权力,他的份为晚生之儿子的双倍(申二十一 17);在诗篇八十九 26~27 中,这是戴维后裔之王的称号。作者用 * 七十士译本申命记三十二章的一段经文,来说明耶稣加冕作王,因此超越天使,这一章的经文是早期基督徒作者最爱选用的,* 散居的犹太人也拿这段经文和诗篇一同用在崇拜中。(这些词句在后期马索拉经文的希伯来文抄本中并没有保存下来,可是他们出现在 * 昆兰的申命记希伯来文抄本中,可见有一些希伯来文抄本有这句话,而希腊文的译本可能由此而来。)

作者可能是按照犹太式的诠释法来解读这段经文:他推敲文法的细节,而把「神」和「他」分开。(他的读者或许会想到一种犹太传统,即亚当受造之时,神命令祂的天使要尊崇他,因为他是神的形像。)

— 7 虽然诗篇一〇四 4 可以指神用风和火为祂的使者,但第一世纪的犹太作者通常将这段经文作其他解释,而认为天使是由火造成。这个观念也符合一些希腊人对元素的揣测。许多人认为,灵魂是由火(就像星星一样)或气造成;* 斯多亚派说,整个世界将被消解,回到它所出自的原初之火中。作者的重点只是,天使在本质上是低于神,和儿子不同(一 8)。

— 8~9 诗篇四十五篇可能是为一场皇室的婚礼庆典而写,但是其中提到神对王的祝福,且可能直接称他为神(至少在此处所引用的希腊译本是如此)。犹太诠释

者尽量按照字面来作解释，因此希伯来书的作者要求同为基督徒的犹太读者，必须承认这篇诗明文的意思。诗篇四十五 6（来一 8 所引）既是对神说话，自然可假定四十五篇 7 节（来一 9 所引）也是对着祂说。（后来的 * 拉比把这段经文用来指亚伯拉罕，一段后期的 * 他珥根将前面一节经文用来指 * 弥赛亚；但是希伯来书的作者对这两种传统可能都一无所知，而前者可能代表反基督教的护教言论。）但是诗篇四十五 7 将这位神和他所敬拜的神区分出来，因此，父神与子神的区分是可以的。希伯来书的作者在这一段里明确肯定 * 基督的神性。

一 10~12 犹太和希腊的作者有时会以「他又说」，或「及」来将引句断开。诠释者常会用同样的钥字或概念，把经文串在一起；作者引用诗篇一〇二 25~27，根据是希伯来书一 8 所提，神的宝座是「永远的」（在上下文中，这段 * 旧约经文也向神立约的子民保证神的信实，尽管个别的人都会死）。

一 13 作者引用诗篇一一〇 1 是很自然的，因为神的「右边」是指祂宝座旁边的地方（一 8；参：所罗门智慧书九 4，十八 15 也可能为此意）。整个引言也包括神向兼祭司的君王说话（参：来五 6 的注释），称他为主，与一章 8~9 节的引言类似。由此可见，作者精通犹太式的解经技巧。

一 14 他在一章 7 节已经向读者证明，天使都是「服役的灵」。他们不单服事承受更大之名的那位（一 4），也服事承受救恩的人（14 节），这说法应当会引起犹太读者的共鸣，他们很熟悉神会差派守护天使保护义人的观念。

二 1~4 拒绝基督的话

根据一般犹太人的思想，凡是故意拒绝 * 律法的以色列人，便无份于未来的世界；有一些教师认为，这种罪甚至无法得到赦免。在犹太教里，故意的行为总比无意的行为要负更重的责任。

有一种犹太传统广为人知，即神是透过天使赐下律法（徒七 53；加三 19；* 约瑟夫；* 禧年书）。* 拉比则较喜欢强调在场的天使何其众多，都是为了以色列的缘故。这个传统可能有些根据，因为在出埃及记里，神和祂的天使有时互换使用（参：出三 2），而诗篇六十八 17 与西乃的传统有关，更重要的则是申命记三十三 2（在 * 七十士译本里尤然，那里宣称，祂的天使与祂同在，在祂的右边）。

既然 * 基督比天使更伟大（来一 1~14），若拒绝祂的话语，就比拒绝那由天使传来的话更严重（二 2）。这是犹太式「更何况」的论证：倘若较小的论点成立，

更大的论点就更应当成立了。有些学者主张，第 1 节里是以船只漂走为比方，第 2 至 4 节则为明显的法庭用语。

二 5~18 基督是人而非天使

有些第二世纪的犹太基督徒承认耶稣超越凡人（suprahuman），但却不愿意冒犯犹太同胞（他们坚持神的独一性，不容耶稣具神性），因此将耶稣描绘成一位天使长。本书信的读者可能已受这种倾向的诱惑，因此作者提出严厉的警告，反对这种观点。* 基督是神，也成了人；但祂从来不是天使。

二 5 * 旧约和犹太人的教导都宣称，神的子民要在未来的世界里与祂一同掌权，就像起初神要亚当夏娃为祂治理大地一样。作者接着援用一段特别的旧约经文来证明这一点，即：诗篇八 4~6，他以犹太式的 * 米大示方式来讲解。

二 6~7 「有人在某处证明」（NASB）并不表示作者忘记他所引用的经文出自何处；这是一种表达把握的说法：重要的是神已经感动人说出这番话。* 斐罗也这样使用类似的词组。作者能自然的引出诗篇八 4~6，是根据犹太人诠释的规定，gezerah shavah，就是以钥字或相同的词组串接经文。这段经文讲到万物臣服在某人的脚下，这和他刚刚引用过的经文意思相同（一 13）。

诗篇八 4~6 宣称，虽然人类本身算不得什么，但神已经指定人类来管理祂所造的万有，地位仅次于祂自己（暗指创一 26~27）。* 七十士译本将这段经文解释为「比天使微小一点」，而非「比神微小一点」（这里所用的希伯来字，elohim，有时的确是指天使，而不是指神）。在这个世代，天使的能力的确比人还大，但是希伯来书的作者却要指出另外一点。下一节中，他诠释了这一段的翻译，所用的方式是他的读者所熟悉的传统犹太诠释法。

「人子」只是闪语对「人类」的说法，而作者在此似乎并没有要从其中挖出更多的意思，不过，如果他想这样作也未尝不可，因为他把整段经文都用在耶稣身上。有些学者也将这段经文和艾萨克的捆绑相连，这个传统称为 Aqedah，但所引用的证据或许太薄弱，也嫌太晚，与此处的关联似乎不够。

二 8 犹太诠释者常先说明，一段经文的意思不可能按其表面来理解（或不能单从表面来看），然后才论证，他们认为其真意为何。此处，由于受造之物现今并未服在人类之下，作者便能论证说，神原初对亚当的心意，惟有在未来世代才能重新成就在所有的义人身上（二 5）——这个道理和犹太教的看法一样。而他也可以论证说，那位人类的代表如同新亚当，已经为所有的人开了路（二 9）。

二 9 在犹太人的思想中，这个世代是由天使掌管。耶稣显然曾经比神和天使还小，但在尝过死味后，祂在荣耀里得冠冕（一 13）；因此这段经文不单适用于过去的亚当，以及未来神的子民，也已经在耶稣里得到成全。作者可能将「微小一点」解读为「暂时微小一点」，* 七十士译本的诗篇八篇可以这样读；他也将「微小一点」和「以荣耀为冠冕」区分出来，不过这两句诗在希伯来文里是平行的。古代的犹太诠释者通常会将经文按着最合自己观点的方式来解读。

二 10 * 基督既先成为微小，后来又被高举，显明祂是那些将承受未来世界之义人的先锋（一 14，二 5）。译为「作者」(NASB、NIV)或「队长」(KJV)的字，archegos，意思是「开创者」(NRSV)、「领袖」（参 TEV）或「得胜者」。这个名词可以用来指人和神祇的英雄、学派的创办人、为跟随者开路的人，以及为人类牺牲而得高举为回报的人。「为万物所属、为万物所本的」，是 * 斯多亚派的词组，形容至高之神，但是这个概念符合犹太人对神和神的智慧之理念，故* 散居的犹太作者广泛使用，包括保罗在内（林前八 6）。作者所用的「完全」一字，在* 七十士译本里是指祭司授任的分别为圣；当代有些犹太文献也说，一位义人若以殉道为毕生的冠冕，就是藉殉道而「得完全」。

二 11 这里的思想亦是指，该段经文已经在耶稣里得着应验，因祂已经向前开路，然而经文还要再度应验在其他的义人身上；在众弟兄中间，祂是「长子」（一 6）。

二 12 为证明第 11 节的理论，作者引用诗篇二十二 22，这节经文可以用在耶稣身上，因为祂受过苦，而该篇诗是讲义人的受苦（福音书用其中许多经文来指耶稣的钉十字架）。

二 13 作者在此是引用以赛亚书八 17~18。以赛亚书八 17 是讲到神，说祂是义人的圣所，却是其他以色列人的绊脚石（八 14~15），按照犹太人的解经原则 gezerah shavah（将不同的经文用相同的钥字符串起来，如：赛二十八 16；诗一一八 22），这段经文和其他「石头」的经文串连起来，便可以指 * 弥赛亚。在以赛亚书八 18，先知解释道，他自己的名字具象征意义，为要向以色列作记号。作者可以引用这经文，因它紧接在第八章 17 节之后，或许也因为它的用词配合他的观点（见：来二 12 的注释）。不过，他这样连接的原因，亦可能是因为以赛亚有一个孩子指向以马内利，神与我们同在（赛七 14~16，八 1~4），而这段经文则宣称，其他的孩子都是弟兄。

二 14~15 若要成为先锋，为人类成为新亚当，耶稣就必须先成为人类的一员，如诗篇八 4~6 所言。古代的文学常讲到死的可怕，不过许多哲学家则声称，自己已超越死亡。犹太文学已经将魔鬼和死亡相连，尤其在所罗门智慧书中（作者和他的读者可能很熟悉该书）；有

些后期的文献甚至认为，* 撒但就是死亡的天使。耶稣乃是「得胜者」（参二 10 的注释），祂好像希腊传统里的赫拉克里（Heracles，译注：宙斯神的儿子，为英雄），或犹太传统里神的神圣战士形像（参：赛二十六 19~21，四十四 24~26）一样，拯救了祂的子民。

二 16 作者仍然在阐释诗篇八 4~6，提醒他的读者说，* 基督是为神的子民（「亚伯拉罕的后裔」；或可参：赛四十一 8~9）作先锋，领他们进入未来的世界，而不是为天使。* 旧约称亚伯拉罕蒙拣选的后裔为「神的儿女」（如：申三十二 19；何十一 1）；作者是在向犹太基督徒说话，他们的同胞素来相信，伟大的未来正等着他们。基督已经高升，超过天使（二 7、9），祂的子民在来世也要如此（二 5）。

二 17~18 作者在此提出基督要成为人，来救赎人类的理由：大祭司的特色，就是要与百姓认同（参五 1~3 的注释）。这个意象可能会让古代许多人感到极有兴趣，因为当时的贵族常不把一般人真正的需要当一回事，只是以免费的食物、大众游戏等，来安抚他们。有关「忠信」，见三章 2 节和 5 节的注释。

三 1~6 基督比摩西更伟大

三 1 「天」召的说法，如 * 斐罗等喜好哲学的犹太思想家一定觉得颇有兴趣，他们视地上的状况为天上状况的影子。希伯来书的作者大概是要表明，耶稣比摩西更超越，而摩西并不是大祭司。

* 撒玛利亚的作者认为摩西是「* 使者」，有些犹太作者也如此视大祭司，不过为数很少。希伯来书的作者视耶稣为「使者」，即父所差遣、身负重任的大使，地位比摩西或地上的大祭司还高。斐罗视摩西为某种大祭司，可是 * 旧约和大部分犹太教都认为那是亚伦的角色，而希伯来书的作者大概只采取旧约的看法，就是他的读者所接受的观点。

三 2 在第 2~6 节里，作者隐约依民数记十二 7~8 架构了一个 * 米大示，解说这段众所周知的经文，而没有直接引用它（亦参：* 七十士译本的代上十七 14）。在该段经文中，神尊荣摩西，高过亚伦和米利暗，宣称他比一般的先知更伟大，并提到「他在我的全家尽忠」。而耶稣便是「像摩西」这样特别的先知，再没有人能与之相比（申十八 15~18）。

三 3~4 许多犹太文献以摩西为历史中最伟大的人物，另一些亦认为他是最伟大的人物之一（如：仅次于亚伯拉罕）。建房子的人比房屋更伟大（3 节），这个论证犹太和基督徒作者都曾使用，说明造物主比所造之物更伟大（如 4 节）。这位作者认为耶稣便是造物主。古代的作者常根据双关语来发展论证；这位作者是运用「房

屋」的两种含义：神的「全家」（三 2）和一朵建筑（三 3~4）。

三 5 在犹太人的 * 启示文学中，过去的象征可以见证未来的事情，就像 * 斐罗和受柏拉图主义影响的犹太人会认为，地上的「影子」能见证天上的实体。犹太读者可能会联想到摩西预见 * 弥赛亚时代，为其作见证的传统（他有见异象的特殊能力，见：民十二 8）。第一世纪的读者对民数记十二 7 的了解，可能和后期的 * 拉比一样：神是全家的主人，而摩西是全业的管理者，就像许多管理者一样，他也是位仆人。

三 6 长子自然是继承人，父亲还在的时候，他可凭父亲的权柄在家事上作主，而父亲过世之后，他便成了主人。在 * 旧约里，神的家便是以色列；此处它是指忠心的余民，就是顺服神在 * 基督里之真理的人。

三 7~19

拒绝基督便如拒绝摩西

这一段是诗篇九十五 7~11 明显的 * 米大示（注释），且一直延续到四章 14 节，从那里起，则是诗篇一一〇 4 的米大示。这位作者就像其他犹太作者一样，留意到经文的细节。以色列原本要在应许之地「安息」，可是作者指出，其含义不仅是指现今的世代，因这应许在今世从未完全应验（四 8），故必定要到未来的世代才会成全。

三 7 古代的犹太教常将「* 圣灵」与 * 预言相连，而 * 拉比和一些人特别将说预言的灵和圣经的默示相连。

三 8~11 作者引用诗篇九十五 7~11，这段经文后来因在会堂的仪文中使用，而广为人知，不过大部分第一世纪会引用诗篇的犹太人，对它也应该十分熟悉。这篇诗讲到以色列在旷野里的背叛，呼吁听众不要再像他们的祖先一样。在旷野没有进入应许之地的那一代人，于未来的世界中究竟是否有份，犹太教师会为此争论；* 拉比相信，神的子民在今世可以透过受苦，来 * 赎自己的罪。但是诗人和希伯来书的作者似乎都认为，他们没有进入未来的世界。

三 12~13 作者指出，诗人对「今日」的劝勉，到他们这一代仍然有效，这个说法和许多古代诠释者一样（尤其写 * 死海古卷的那些人）。

三 14~15 诗篇陈明，如果神的子民拒绝不遵守圣约，便可能会被排拒在外；因此作者警告读者，他们惟有忍耐到底，才能与 * 基督同享 * 国度（二 5~16）。

三 16~19 作者用希腊论证的方式，提出一连串修辞式问题，和显而易见的答案，来强化他的论点。

四 1~13

惟有顺服者得进入应许

四 1~2 以色列人在旷野背叛，因为他们不相信摩西对他们说的话；凡背叛 * 基督话语的人，就像摩西当代的人所行的一样。

四 3~5 作者在此处理语法细节，正如当时一般犹太诠释者的作法。神既然在创造世界的第七天就停工安息了，那么，诗人所说「我的安息」究竟是指什么？（把经文用钥字符串连起来，是犹太人解经常用的方法；后期犹太教的仪文同样也把这两段经文放在一起。）或许他是用这段经文指向未来；有些犹太作者相信，未来的世界才是最终的安息日之安息，即创造世界的最后阶段。

四 6~7 摩西的那一代都没有达到「安息」（三 16~19），定居在那地。其实，从乔舒亚之后所有的世代，都未能治服神应许给亚伯拉罕所有的地，惟有戴维和乔舒亚以几乎达到而出名。因此诗人（诗九十五 7~8）会警告他自己的世代以及后人，要顺服神的话，否则他们也会有同样的遭遇。到 * 新约时期，巴勒斯坦在罗马人的管制之下，而罗马帝国未出现会结束的征兆，几乎所有犹太人都同意，他们国家的复兴，以及他们在应许之地的安息，只会在末日实现，而大部分的人盼望，末日不久便会临到。

四 8~9 「乔舒亚」和「耶稣」是同一个名字（只是希伯来文和希腊文不同的汉语拼音译法）；或许作者有意藉第一位乔舒亚来指向后来与他同名的那位。不过主要的重点为，乔舒亚未能征服全地（四 6~7；书十三 1~2）；因此应许仍有待应验。

四 10~11 * 弥赛亚、* 圣灵和随耶稣而来的一些事件，一般在犹太教里是与未来的世代相连，因此早期的基督徒作者可以说，相信耶稣的人因着现今与神建立了关系，已经预先尝到未来世界的滋味（参六 5 的注释）。

四 12~13 神的话，就是以色列人从摩西所领受的话，和希伯来书的读者在 * 基督里所领受的话（四 2），让听见的人再没有借口。犹太教承认，神能够鉴察人的心思意念（如：诗一三九 23），而将这种能力归于祂的话或智慧，便十分自然。

亚历山太的犹太哲学家 * 斐罗讲到，那遍布宇宙之神的「道」（逻格斯，神那充满宇宙的理性）有能力，可以将灵魂细分再细分，尤其可将它分为理性与非理性的部分；但他有时会把灵与魂视为同一回事，正如新约作者一般。此处的重点不是在分析人的本性为何，而是强调神的道可以透彻地鉴察人心，就像一把锋利的剑，可以分开几乎难以分开（但并非绝对不能分）的东西，无论是灵与魂，或是骨节与骨髓。

四 14~五 10

基督是大祭司

* 斐罗曾经将逻格斯——神的道或理性——描绘成神的大祭司，不过这可能不在希伯来书作者的想法中。事实上，这里强调基督有人性，而斐罗在讲大祭司为以色列的祷告时，却刻意避免说他有完全的人性。其实，眼前便有一个更显而易见的来源：他对诗篇一一〇4的解释，而到了五章 6 节就更明确了。他曾在一章 13 节引用这篇诗，耶稣亦曾用这篇诗来指自己（可十二 35~37），而他的读者既对圣经相当熟悉，便可能已经联想到诗篇一一〇4。

四 14 见诗篇一一〇4，是希伯来书五 6 所引用的。* 启示文学传统将天描述为敬拜的地方；天上圣殿的意象，在启示录里特别突出。后期 * 撒玛利亚的典籍中说，摩西曾以大祭司的身分事奉（有些犹太典籍说他曾上天去领受律法）；但是基督徒描述耶稣身居这个角色，可能比撒玛利亚典籍论摩西还要更早。

四 15 作者继续这个主题，论到 * 基督虽经验人性，在顺服上却未曾丝毫妥协（二 14~18）。他的读者或许不熟悉耶路撒冷的大祭司滥用权贵的情形，倘若知道，他们一定会认出此处与大祭司摆贵族架子的景况完全相反。

四 16 约柜在 * 旧约（如：撒下六 2；诗八十 1，九十九 1；赛三十七 16；参：诗二十二 3）和古代近东（在那一带，君王或神祇常被刻画为坐在宝座上，下面为展翅的生灵），都象征神的宝座。但是约柜是不可以接近的，放在圣殿的至圣所，与外界隔离，甚至大祭司一年也只能就近一次。基督已经开辟了敞开的道路，让跟随者得以进到神面前（十 19~20）。

五 1~3 作者一方面继续四章 15~16 节的主题，一方面也表明，* 基督比其他大祭司更超越，因为他们会犯罪（利九 7，十六 6）。

五 4 作者按照 * 旧约所记大祭司承接圣职的律法；在他当时的巴勒斯坦，大祭司的职位沦为罗马所赏的政治优惠。然而，在巴勒斯坦以外，这却不是问题。作者乃是讲到神在圣经里所规定的系统。

五 5 作者再度引用诗篇二 7（参：来一 5 的注释），藉它来证明，* 基督加冕为王，是出于神的主动。在下一节里，他把王的身分与大祭司相连。

五 6 虽然罗马人也有一位权力很大的大祭司（至高僧，pontifex maximus），不过作者所用祭司制的模式和其细节，无疑完全来自旧约和犹太教的传统。麦基洗德是位迦南的祭司兼君王（创十四 18）；因此，「照着麦基洗德的等次」首要的意思，便是这位祭司同时是君王。以色列只有一个朝代有祭司兼君王，就是在哈斯摩宁时期，即他们推翻叙利亚人的统治，而还没有被罗马征服

的那段日子；有些犹太人反对这两者的结合。* 死海古卷便将受膏的大祭司与受膏的 * 弥赛亚王区分出来，这有其必要，因一位来自利未支派，另一位来自犹大支派（参七 14）。可是麦基洗德并不是利未人；未来像他一样的祭司兼君王，必定不是从犹太人的祭司系统出身。

* 拉比后来辩称，诗篇一一〇4 的意思，是神将麦基洗德的祭司职从麦基洗德转到亚伯拉罕身上；他们如此讲论，有可能是为要驳斥基督徒的声明，说这一节是指耶稣。在一些犹太典籍中（死海古卷），麦基洗德是以天上人物的身分出现，可能是米迦勒；而在犹太文学中，有时他也和末世相连。作者并没有援用这些圣经之外的传统，因为或许有人会用这类数据将 * 基督贬抑为天使（二 5~18）；诗篇一一〇4 本身的陈述，对他的论点已经足够。

五 7 犹太教强调，神垂听敬虔人的呼求；不过，神对耶稣祷告的回答，是 * 复活，而不是逃避死亡。此处作者的数据源可能是诗篇二十二 5 和 24，但更有可能他和读者都很熟悉耶稣在客西马尼园的挣扎，以及向神的委身。

五 8~10 管教，包括鞭打，是希腊教育很主要的一部分。古典的希腊作者强调从痛苦中学功课，而 * 旧约和后期的犹太智慧典籍将神的管教视为神爱的记号。此处的希腊词组，emathen aph' hon epathen，即「从所受的苦来学习」，在古代文学中是很常见的文字游戏。但作者在此向希腊人的思想挑战，他们认为至高神（从某个角度而言，作者认为圣子与之相等——一 9，三 3~4）不能有感情、痛觉或真正的感同身受。耶稣参与人类的苦难，使祂有资格成为最终极大祭司；* 七十士译本拿此处「得以完全」的字来指祭司就任圣职（9 节）。

五 11~六 12

竭力进深与退后离开

作者埋怨说，读者对圣经的知识不足，无法听懂他以下的论证。可是他强调，如果他们要忍耐到底，就必须对圣经有更多的了解——而无论如何，他总是要将他的论证完全讲给他们听（六 13~七 28）。

五 11~12 许多希腊作者用「还有许多话」来表示，自己所谈的事非常重要。哲学家亦同意，要从简单的事先讲起，然后再一步步带领学生进入更难的事；他们对学生学得慢，亦出现抱怨之词。希腊的道德学家也会把「奶」和「固体食物」当作比方，指基本和进深的教导之间的对比。「基本原则」（NASB；和合本：小学）或「基本真理」（NIV）是初级或基本的东西（六 1~2 为其摘要）；希腊作者常用这个字来指字母。有些作者曾经用同样的方式责备他们的读者（「你到现在应该去当老师了！」），以刺激他们去学他们应该已经知道的事。

五 13 有些哲学家，如 * 毕达哥拉斯，把学生分成初级与进阶两类，分别称他们为「婴孩」（参 13 节，NASB、KJV）和「成熟者」（参 14 节；「完全」，KJV）。

五 14 柏拉图派瞧不起感官知识，怀疑派（另一哲学派别）认为它的价值更低，但 * 斯多亚派却相信，一个人的感官（分为五种，如 * 亚里士多德所言）是有用的，而 * 以彼古罗派特别相信感官。* 辛尼加和 * 斐罗教导说，感官是可靠的，故需要给予训练，使其对道德敏锐。一般希腊罗马的作者都很看重分辨好坏（即真理与谬误）的批判能力，不过把它特别应用到道德方面，则比较是犹太人的看法（撒下十四 17；王上三 9；结四十四 23）。作者借用了希腊伦理的词汇（这会加深 * 散居之犹太人的印象），来呼吁他们要更彻底地研读圣经。

六 1 他们必须离开基本的道理，在圣经的知识上进到成熟的地步（五 11~14），否则便可能会离开真道（六 4~8）。作者选择这几项作「基本」的道理，或许因为这是犹太教用来教导皈依者的基本道理，而作者的读者可能在跟随耶稣之前便晓得其内容。这些代表犹太教的教导，对跟随 * 基督的人仍然有用。犹太教强调 * 悔改，视为罪恶的解毒剂，异教徒皈依犹太教时，也要作一次彻底的悔改；犹太教自然也会强调信心。虽然「死」行可以反映一般犹太人对偶像的排斥，视之如死者，但从上下文来看，应当不是特别暗示这种说法；参九章 14 节。

六 2~3 「* 洗礼」可能是指犹太教各种仪式性的洁净礼，其中和基督教最有关系的，乃是皈依之人 * 入教的洗礼，表明涤除从前异教徒生活的种种污秽。犹太人去敬拜时，会按手在祭物上，而犹太教师会按手在 * 门徒身上，授予职位；后者与基督教的作法比较相关。死人 * 复活和永远审判都是标准的犹太教义，不过一些受 * 希腊文化影响的犹太教徒，却对这类教训感到尴尬。

六 4 早期犹太教严格限制 * 圣灵的彰显。* 死海古卷将圣灵的活动限制在光明之子当中，就是那些同意他们看法的人；但除了这些记载以及基督徒的典籍之外，其他作者认为圣灵极其罕见。* 拉比尤其持这种看法；他们一般声称，圣灵非常罕有，甚至若有人配得着，而因着他所处的世代不配，以致他也得不着。

「蒙了光照」显然是指信主，如十章 32 节；死海古卷同样称他们的教师为「光照者」，而追随之人为「光明的儿女」。「尝到」一般的意思是「经验到」（二 9），而由本书信中对「天」的用法（参三 1，八 1~5），以及早期基督徒作品将圣灵局限在基督徒当中的情况看来，这个人应该已经真正信主。

六 5 犹太教大半认为现今的世代是在罪恶之下，但相信在未来的世代，就是当神叫死人复活，对他们施以审判之后，祂的统治将不会再受到挑战。基督徒发现，他们已经开始经历到未来世界的生活；他们是未来 * 国

度的先遣部队（参四 10~11 的注释）。有关「道」，参四章 2 节和 12 节的注释。

六 6 知道得愈多的人，神对他们的要求也愈高（民十四 22~23）。犹太教一般相信，有些人厚颜无耻的背叛神，明知故犯，因此不可能再 * 悔改；不过，他们所犯的罪必须是极其严重的。* 拉比并没有一致的看法；例如：据说拉比梅尔（Meir）坚称，恶名昭彰的叛徒伊莱沙·宾·阿布亚（Elisha ben Abuya）仍然可以悔改。但是大多数人似乎认为，某些人可能会悖逆得太过分，无法回头，包括玛拿西王在内。* 死海古卷也证实，有一个人在该团体里已经十年（因此非常清楚自己在做什么），后来却背离而去，他永远不可以再回来。

但有些作者指出，这一节是指故意的背叛，并不是指单一的罪行，或随流失去的现象，这些是可以纠正的，还有悔改的机会；在雅五 19~20，随流失去的人还可以回头。

此处的重点不是神不接受悔改，而是有些人的心变成很硬，不愿意悔改，因为他们拒绝承认基督——那唯一的悔改凭借。他们既然故意选择相信那将耶稣钉十字架的信仰，就必须再度承担起杀死祂的责任。

六 7~8 有些人也用被荆棘和蒺藜挤至窒息的土地作比方，指恶人和其灵魂的归宿就是荒凉与死亡（如：赛五 6）。犹太教视叛徒如灵里死亡的人，* 毕达哥拉斯派及其他一些学派也是如此。

六 9 希腊罗马的道德学家常以提醒的方式表达他们的劝勉，藉此使他们的话显得不那么犀利，使人更容易接受：「当然，我们知道，你们绝不会做这样的事。」如果他们真的认为读者极可能走上歧途，他们会把事情讲得更严重，并责备读者。

六 10 「服事圣徒」（KJV、NASB）可能指经济上的帮补。这可能是指他们继续捐款去帮助耶路撒冷的基督徒，就是保罗所开始的事工（罗十五 25），不过到了主后六十八年，耶路撒冷已被包围，基督徒都已经平安逃到旷野，捐款就必须送到犹太其他的地方。有关施舍，请参：马太福音六 2~4 的注释。

六 11~12 古代的道德劝勉常要人效法正面的模范（其中有些人，作者将列在第十一章中）。以色列「继承」应许之地，因此犹太教说，义人将「继承」（和合本：承受）未来的世界。

六 13~20 对耶稣的誓言必兑现

作者把神赐给亚伯拉罕的应许（接续六 12 的主题），与祂赐给那位按麦基洗德的等次作祭司之人的应许作比较。虽然他没有引用诗篇一一〇4，就是提到这应许的经文，但透过他的说明，读者自然能明白这乃是他的

前提。

六 13~17 神「指着自已」起誓（创二十二 16；出三十二 13），正如祂应许那位照麦基洗德的等次作大祭司的人一样（诗一一〇4）。

这是神在* 旧约里所起的几个誓言之一。神曾向戴维起誓（诗八十九 35、49，一三二 11），犹太人期望这誓言在* 弥赛亚身上应验；祂起誓要审判以色列的罪，也照样行了（诗一〇六 26）。人最大的誓是「指着神」起的，而神「指自己」起誓时，祂的话便有保障，尤其有几回誓言中包括一项应许，即祂不改变心意（诗一一〇4；赛四十五 23）。正如诗篇一一〇4 一样，神指着自已起誓，绝不改变心意，到审判的日子，人人都必承认祂（赛四十五 23）；祂同样指着自已起誓，要将审判临到犹大的王室（耶二十二 5）、逃到埃及的犹太难民（耶四十四 26）、以色列（摩四 2，六 8）、以东（耶四十九 13）、巴比伦（耶五十一 14）。* 斐罗声称，惟独神配得为自己的诚实作见证，不过他也认为，凡是神的话都具有誓言的效力，因此神其实并没有按字面指着自已起誓。这段上下文堆积了好些标准的法律词汇，这并不让人意外，因为起誓常在法庭中使用，具法律效力。

六 18 虽然神起誓的事不仅这两件，但作者在此强调他刚才提过的两项应许：一是赐给亚伯拉罕，另一是赐给照麦基洗德等次的祭司。希腊哲学家相信，神祇是不能改变或更动的；大部分犹太人相信，他们的神是绝对的，祂的性情不会改变，只是祂会照着人的状况来对待他们（诗十八 25~26）。因此，誓言有其重要性，尽管犹太和希腊的哲学家都相信，真正的那位神（与神话中古怪的希腊神祇不同）绝不会说谎。



渔业博物馆中的船锚

六 19 在希腊罗马的文学中，「锚」是常见的比方，尤其指盼望（就是由良好的道德而生的期盼）的可靠与把握。「通入幔内」，意思是信徒在「至圣所」内（参：利十六 2，只有大祭司一年可以进去一次的地方）有可

靠的盼望。

后期 * 拉比的作品也描述神「在幔内」，祂从那里发号施令。这种类似的说法显示，希伯来书的读者可能明白作者的犹太式表达法，意谓神乃在天上，不过作者最直接的材料仍是 * 旧约。作者不是指地上的至圣所，而是指灵里的，在天上的圣所中（参八 1~5 的注释）。

六 20 在本书中，耶稣常以先锋的身分出现（可与二 10，五 9 的概念相比）；这个词可以指军队的先遣部队、初熟的果子、赛跑的第一名，等等。它总是代表后面还有接着来的一群。

七 1~10 麦基洗德祭司职的本质

圣经既然宣称，戴维的主将是照麦基洗德等次的一位祭司（诗一一〇4，用于来五 6），犹太的诠释者就自然会问，他究竟在哪些方面像麦基洗德？作者的重点是表明，耶稣的祭司职比当今犹太教中利未的祭司职更伟大，因此便取代了它。诗篇一一〇篇邀请读者到创世记十四章，去寻找那位至终君王的特色。

七 1 此节中，作者简述创世记十四 17~24，那位在耶路撒冷前身之城作王的迦南祭司兼君王，曾祝福埃布尔兰。撒冷就是耶路撒冷，诗篇七十六 2 和埃及的碎陶咒诅文献可以为证，* 约瑟夫、* 死海古卷和 * 拉比的作品都如此认为。

七 2 * 斐罗和一些人通常都会以寓意法解释 * 旧约的人名。像斐罗和约瑟夫等的犹太人对麦基洗德名字的解释，也和希伯来书的作者相同（即 melek，「王」，加上 tzedeq，「公义」）。

七 3 犹太人解经的原则之一，便是没有提到的就没有发生。斐罗尤其如此，不过他并不是惟一采用这技巧的人，参拉比的作品。例如：斐罗辩称，智者的家人是他的德行，因为有一次摩西所列的是德行，而不是列祖的名字。同样，由于圣经没有提到该隐的死，该隐就没有死（对斐罗而言，该隐代表不死的愚昧）。当然，这种根据未记之言而作论证的技巧，只是针对一些状况而用，因为一段经文里大部分可能出现的细节都不会提到。因此，希伯来书的作者为了比较的缘故，可以辩称，麦基洗德没有父母，因为创世记十四章没有提到，而其他代表神的重要人物，创世记都提供了他们的父母与族谱。对希腊读者而言，没有开始或终结者，便是神，如：哲学家泰勒斯（Thales，译注：古希腊七贤之首）的一项论证。

七 4 在* 旧约下令要什一奉献之前，古代近东早已有这个风俗，希腊罗马的典籍中也曾出现类似的形式。此处作者是指创世记十四 20，圣经第一次出现的地方。

七 5~6 按照旧约律法，什一是给亚伯拉罕的后人、利未的后裔（如：民十八 26；代下三十一 4~6；尼十 37~38，十三 5、12）；但亚伯拉罕却将什一给另外一位。

七 7~10 作者的要点为，麦基洗德（因此继续他祭司职的人亦然，五 6）比亚伯拉罕更大，所以他比利未更大，因为亚伯拉罕比利未更大。后期的 * 拉比想要避开如此的论证，便说神从麦基洗德收回祭司职（因他给埃布尔兰祝福之前，没有先称颂神），在诗篇一一〇 4 里将它给了亚伯拉罕；但诗篇一一〇 篇显然不是指亚伯拉罕，而是指最终的祭司兼君王，他将统管万国。希伯来书的作者和 * 斐罗一样，相信完美的祭司是永恒的；但这位作者可以从创世记十四章来证明他的看法（更有力的材料，则是诗一一〇，以犹太人对未来的 * 弥赛亚和死人* 复活之观点为其前提）。

七 11~28 新祭司职取代旧职

希伯来书的作者面对很困难的任务。不错，最后历史是站在他这边（几年之后圣殿被毁便是证明），但他要所有的圣经也都站在他这边，可是圣经曾说，利未的祭司职是「永远的」（如：出四十 15）。虽然圣经中有些 * 叙事可以降低这个词组照字面解释的说法（如：出三十二 10），而旧的祭司职也可以用寓意法来解释（在这位作者的时代，有些犹太人便是如此解释），亦可能所谓永恒的原则只是一种限于文化与时间的相对性讲法（许多今天的诠释者会如此解释），不过，希伯来书的作者对他的读者却采用一种更有效的诠释法。对他而言，圣经既然清楚应许将有一新而超越的职分，旧的祭司职就因此而被废除了。

七 11~19 * 死海古卷最后承认两位「受膏者」：一位战士型的 * 弥赛亚，是戴维的后裔，因此出于犹太支派；另一位受膏祭司，是出自利未支派。但诗篇一一〇 篇让这位作者看出，这两种角色都由一位未来的人物应验；「照麦基洗德」的祭司不需要是利未的后裔，事实上，他比利未更大（七 4~10）。

* 斐罗也讲到利未的「完全」，成为完全祭司职的典范；但希伯来书的作者并不同意。这位作者像 * 柏拉图和其后人一样，注意到凡会改变的就是不完全的，因为就本质而言，完全就不再需要任何改变。但神已经应许另一个祭司职，是永远的，因此是不会改变的（七 17；参七 3），这就使得头一个、不完全的职分被废掉了。（第 18 节「放在一旁」一词，在商业文件里甚至用来指法律上的注销。）

七 20~21 这个祭司职比利未的祭司职更伟大，因为它不像后者一样，乃是有神的起誓为保证（参六 13~18 的注释）。若有人指出，* 旧约曾说利未的任命是永远

的职分，这一点可以成为回答的一部分；神为了达到祂原初对律法永恒的旨意，在必要的时候，会改变 * 律法的一些内容（如：耶三 16），但至于这件事，祂却起过誓，答应绝不改变心意。

七 22~25 有关永恒的祭司比短暂的祭司更为超越，亦请参七章 11~19 节。他的读者可能并不了解耶路撒冷权贵的情形，否则他们便会联想到罗马政权对祭司的任命和废除。不过，这里的问题很可能只是祭司会死亡一事。第 22 节的「保证」（NASB、TEV）或「担保」（KJV，和合本：中保），在商业文件里是用来指定金，保证某人会按照所言，或当尽的义务来行事，亦可指作出这样保证的人。

七 26 利未祭司必须避免遭玷污，在 * 赎罪日之前更有特别的措施，以防大祭司碰上不洁之物；赎罪日乃是一年里唯一的一天，大祭司能够进入至圣所（不过那一天他可能进去几次；参：利十六 13~16）。虽然后期 * 拉比的想法可能比耶路撒冷大祭司实际的作法更严格，不过他们所详述避免大祭司污染的篇章，让人大开眼界（在那一天之前的一个星期，他就必须离群独居；前一天晚上，也要采取一些防范措施，避免他在晚上梦遗……等）。但是这些地上的大祭司无法与天上的大祭司相比，正如地上的帐幕只不过是天上那完全帐幕的影子（参三 1，八 1~5 的注释）。

七 27 大祭司并不直接献每日的祭，但他们要监管实际执行献祭之祭司尽上职守。祭坛上的火必须一直点燃；以色列的献祭是每天连续不停的；祭司要代表全体百姓，在圣殿里献早祭与晚祭。作者可能是把整个祭司职的责任，与大祭司在赎罪日当天的责任并在一起谈，而强调利未制度里重复的必须性。否则，他写「每日」就是用 * 夸张法，指「连续不断」，年复一年。只有在赎罪日，大祭司才会先为自己献赎罪祭，再为全国献祭（利十六 6、11、15~16）。



会幕中的大祭司

七 28 耶稣既 * 复活了，自然就符合「永远」的祭司

职，正如诗篇一一〇4 所言（来七 17）。许多古代思想家只接受永恒的事为「完全」（和合本：成全）。作者引用在律法以后赐下的应许，因此这声明是律法无法取代的。

在加拉太书第三章，保罗用另外一种推理，说明有一项应许是在律法之前赐下的，而律法并不能取消它。因此，保罗和希伯来书的作者都证实应许是在律法之上，只是角度不同。



俯瞰会幕

八 1~5 天上的帐幕

犹太教常讲天上与地下的对应（如：天上和地下的法庭，或公会），古代其他地方也有同样的思想（如：巴比伦的玛尔杜克神庙，称为厄撒吉拉（Esagila），以及迦南的巴力神庙）。

有些古代近东的神庙，和后期的 mithraea 的设计方式，也是要反映整个宇宙的结构，表明该神祇统管万有。* 斐罗跟随柏拉图的模式，自然将天上原型与地上仿造的原则作更广泛的应用。在比较天上与地上的圣殿时，斐罗把许多细节寓意化，认为天上理想的圣殿是德行，其祭坛是思想，其衣袍是地土……等。

出埃及记二十五 8~9 刻意透露地上的圣殿是对应天上的圣殿，而希伯来书八 5 引用了其中的一部分。

犹太教许多典籍，从 * 希腊化的智能传统（所罗门智慧书九 8）到 * 启示文学的异象，以及好些作家和后期的 * 拉比，都讲到地上的圣殿是天上圣殿的模仿。和天上的真圣殿比较起来，旧圣殿的永恒性和价值都是相对的。

八 1 耶稣坐在神宝座的右边，诗篇一一〇1 可以为证（来一 13），这篇诗明显称同一位为照麦基洗德作祭司的那位（诗一一〇4，引用于来五 6，七 17）。

八 2~5 见八章 1~5 节的前言。希伯来书的作者就像 * 柏拉图的跟随者一样（在这一点上，* 斐罗也相同），

认为地上之物是天上实体的「形状和影像」（八 5）。

「形状」一字意思是「素描」（NRSV）或「计划、大纲」，如 * 七十士译本的以西结书四十二 15，那里在讲论未来世界的圣殿；其中许多细节，希伯来书的作者可能会用象征的方式来解释，这种诠释法不见得不符合以西结在其他地方所用的象征性语言，如三十一 2~9。

希伯来书的作者和柏拉图不同之处为，他并不以为天上的实体只是理念世界，只能透过思想来了解；耶稣乃是真的去了那里。犹太的 * 启示文学作者有时也讲到未来地上的国度（一般都会说，其中有一座荣美的圣殿），认为那是天上现今已有的实体。

八 6~13 新的约

作者在这里从杰里迈亚书三十一 31~34 引用了很长的一段话，来说明他的主张，即圣经本身预先说到 * 律法会有改变。这段经文也是写 * 死海古卷的 * 昆兰派很强调的；他们视自己为这群「新约」的子民。但是他们对摩西律法的解释更为严格，而在这方面，本书的作者可能被人视为像自由派的犹太人，甚至比 * 斐罗还开放（十三 9），他只看重原则，视之为永恒，但认为形式都是文化的，暂时的。

八 6~7 作者重拾他留在七章 12 节的线索：旧的祭司职与旧律法和其中的约紧紧相连，而如果两者都是要被取代的，就显明它们是不完全的。

八 8~9 杰里迈亚书三十一 31，一般译为新约的「新」字，也可译为「更新的」。前一个约原来是要写在百姓的心上（申三十 11~14），而义人也的确将其存在心中（诗三十七 31，四十 8，一一九 11；赛五十一 7）；但根据杰里迈亚，大部分以色列人没有将其放在心上（参如：申五 29）。前者与新约的区别在于，以色列人违背了前约（耶三十一 32），但在新约中，律法会写在他们里面，他们必定认识神（耶三十一 33~34）。



会幕帐篷的织物

八 10~12 杰里迈亚套用了前约的词汇：「我要作他们的神，他们要作我的子民」（如：利二十六 12）。「认识」神也是立约的词汇，不过若用在个人身上，便是指和神有亲密的关系，就像先知的经验一样。

八 13 作者写「就必快归无有」，显然是因为圣殿的事奉并没有直接因耶稣的升天而消失，但当时它已濒临即将消无的边缘。这封信极有可能写于主后六十年代末期（参导论），许多 * 散居的犹太人看出，罗马人可能很快便会击溃耶路撒冷，毁掉圣殿。在圣殿于主后七十年被毁之后，除了少数几个不太倚赖圣殿的团体（如 * 爱色尼人）之外，大部分巴勒斯坦的犹太人都不得不在文化上作重大的调适。

九 1~10 旧的帐幕

有关天上和地上帐幕之间的对应，参八章 1~5 节的注释。作者在九章 1~10 节的描述里，很谨慎地照着 * 旧约的记载，完全没有按当日的一些变动来写。第 4~5 节在他的时代已经不再有，这些对象都已不在那里。许多犹太典籍说，到了末时，这些东西都会放回原处。按文法来看，这几节也是指至圣所；有些典籍主张，香坛是在至圣所里面，但是作者的意思应为，它是属于至圣所，不过并不像约柜一样在里面。* 旧约经文显然是将香坛放在圣所内、至圣所的外面。然而，旧约本身在其他地方——列王纪上六 22 的希伯来文——对这事描述却较模糊；不过希伯来书的作者只说这些东西「属于」它，而没有说在它「里面」。

原初圣所内的所有细节，都是要用其所属的近东文化表达某些意义。有些特色只是要告诉以色列人，这是「圣殿」。会幕有三大部分，至圣所在最后面，一直往前便是帐幕的进口，这是摩西时代标准的埃及神庙设计法。将最贵重的器材（如纯金）和染色的布放在最靠近约柜之处，是古代尊荣神祇的神圣方式，并表明前来就近这位神祇时，必须存着敬畏、恭谨的心。会幕还有一些特色只是表明神很重实际：虽然后期的圣殿是用香柏木盖的（就像一般的迦南神庙一样），但会幕却是用皂荚木盖的——这是西乃旷野惟一可用的木材。在游牧民族中，也有帐幕作的寺庙。

不过会幕最重要的教训，乃在它和周围文化的神庙有所不同。神的殿也像大部分古代近东的神庙一样，有祭坛、香坛（以遮盖烧祭物时肉的臭味）、陈设桌等。但是异教的神庙常有一张床或类似的器物，来放置神祇的像，这像每天要穿衣、「喂食」、享乐。可是神的住处却完全没有这些东西——祂并不是偶像。同样，大型的埃及神庙常有小庙在两边，供养护卫神祇，但是神的殿却没有——祂是独一真神。古代近东神庙中的至圣之

处相当于约柜的所在，其上会有神祇的形像（有些是坐在好像一般展翅的活物上）。但是神的圣殿中最高峰之处，就是应当有一座像的地方，却空无一物，因为没有一物能够充分表达祂的荣耀。

希伯来书的作者表明，现今地上会幕中的细节都是有意义的（他相信这些都和天上的帐幕对应），他的看法并未扭曲经文。他的主张很温和，不像 * 斐罗那样寓意化，把每个细节都解释成象征某件事——是摩西原初的读者绝对料想不到的事（衣袍为地土，暗红色为空气，有七个枝子的烛台为七个星座……等。）不过，今天有一些读 * 旧约的人却和希伯来书的作者不同，他们倾向追随斐罗，用想象来解经。

九 11~22 最后的血祭

按照 * 旧约的 * 律法，只有流血才能补赎罪——藉代替的方法平息神的忿怒。

九 11 典型的第一世纪思想，认为天乃是纯洁、完全、不变的；天上的帐幕也应该是地上会幕的完美原型，且是惟一最终极的需要。有关「不是人手所造」的殿，请参：使徒行传七 40~41 和 48~50 的注释。

九 12 大祭司每年在 * 赎罪日当天，用一只公牛的血赎自己的罪，一只公羊的血赎百姓的罪（利十六 6、11、14、15~16）。按照 * 昆兰的《战争卷》，「永远的赎罪」只在末时才会临到，就是在最后之战以后；此处则说，因着永恒大祭司永远有效的祭，这事已经实现了（参：但九 24）。

九 13~14 倘若作者想要引用祭司献上自己为祭的证明经文，他大可以用以赛亚书五十二 15 那位以水洒净（如 * 旧约祭司所行的）万国之人来作比较，因接下来的经文讲到这人背负以色列的罪（赛五十三 4~6、8~12）。不过，他却根据这祭与利未之祭的比较来论证，觉得这样便已足够。他是用「更何况」的方式来说理（犹太诠释者特别爱用的标准论证方式）：如果赎罪日祭牲的血可以除罪（假定如此；参十 4），更何况 * 基督的血，岂不是加倍有效。

九 15 此处作者把「新约」（参八 6~13 的注释）、救赎和「永远的」产业（与他们列祖想在应许之地所得暂时的产业（三、四章）相反；旧约「承受」应许之地的意象，在古代犹太教中被用来指承受未来的世界）连在一起。

九 16~17 「约」（NASB）也可译为「遗命」（KJV）或「遗嘱」（NIV、NRSV、TEV），古代作者常藉双关语来论证。「遗命」是封住的文件，要等交代遗命者过世时才能打开；「约」是双方同意的协议，或是较强的一方勉强较弱的一方接受的条约。有些学者将这二者以宗

主国和藩属的条约模式连接起来，神和以色列的圣约可以反映这类条约。这种条约的效力是按朝代算的（即：宗主国的儿子在他父亲过世后可以执行条约），或许约可以从类似遗嘱的角度来理解。但是这种关联法牵涉到另一种不同的文化世界，与希伯来书的作者平时出入的地带不一样，因此他可能没有想到这种关联。尽管他是用双关语（古代双关语不仅是表达睿智，也可用作论证），但他的要点颇有道理：古代的约通常是歃血为盟（如：创三十一 54）。

九 18~20 参：出埃及记二十四 6~8。作者在用字上的小小改变，有一个改变可在别处得到证实（* 斐罗），但那也许只是巧合；古代的诠释者一般觉得在小地方可以自由修改经文，从写作者的角度看，这样能使它显得更清楚。比较重要的改变，是加上水、朱红色绒和牛膝草：作者显然出于米大示的解经方式，把出埃及记二十四章与利未记十四 6 或民数记十九 6 连在一起，注意到其中洁净的相关性——就最后一处看，是要洁净罪（民十八 9）。

九 21~22 参如：出埃及记二十九 37、利未记八 15 和十六 16~20。* 在旧约以外，* 约瑟夫又加上说，甚至祭司的外袍、圣殿的器皿等等，都是用血来洁净；希伯来书的作者可能不致讲到这样的地步，不过从某个角度而言，所有的祭礼都是透过献祭而归给神的。按照 * 律法，* 赎罪一定要用血（利十七 11）；最穷的以色列人在仪式上可以例外（利五 11~13），但是一般的规定才算原则。犹太传统也把出埃及记二十四 8 的洒血解作为 * 赎罪而洒之血。

九 23~28 满足天上圣所的祭

九 23 作者回到地上和天上帐幕的对应（参八 1~5，九 1~10 的注释）：如果地上的圣所只能用血来奉献（九 11~12），天上的圣殿也必相同。不过完美的圣所一定需要完美的祭。

九 24~26 那像麦基洗德的「永远」祭司（七 17；诗一一〇 4）并不是依据每一年的献祭；如果「永远」包含永恒的祭，这样的祭必须是无始亦无终。而他的祭司职是依据一次便彻底完成、在十字架上成就的祭。犹太人经常把历史分成好些世代（他们提出了好几种分法），但是最基本的区分，是现今的世代和未来的世代。因此，「世代的结束」（NASB）是指历史的目标，其高潮为神的国度临到；在 * 基督决定性的行动里，作者看出，从某种角度来说，未来的世代已经进入了历史（参六 5）。

九 27~28 作者在此的要点为，正如每个人只死一次（这是一般都认定的，就连希腊古典文学也如此说，不过 * 柏拉图主张轮回），基督只需要一次为罪献祭。

当祂再显现的时候（参 24 节），就是未来的拯救完成之时（正如按照传统，祭司进入外院，向百姓保证，祭礼已蒙悦纳，他们的罪已得赦免；参一 14）。「担当多人的罪」是取自以赛亚书五十三 12。

虽然 * 约瑟夫和一些犹太思想家受到 * 柏拉图著作中轮回词汇的沾染，但第一世纪大多数的犹太人都期待人会死一次，然后 * 复活，再来是审判；后二者的顺序，在不同的犹太典籍中并不一样。犹太人与 * 旧约的看法一致（结十八 21~32），常认为死亡乃是审判的结算点。因此，一位第一世纪末的 * 拉比警告 * 门徒，在死的前一天要悔改；被处死的人应该说：「愿我的死能 * 赎清我所有的罪」（但参：诗四十九 7~9、15）；垂死的人常以为自己立刻会受到审判——如：约哈南·班·撒开的故事，他在床上等死的时候，存着敬畏的心。有一个传统说，义人会有好天使前来护送，恶人则有邪恶的生灵来带走等。虽然其他的传统不容许轮回之说，但却容许死人受短暂的刑罚，以赎清残余的罪；诸如：尸体的腐烂有助于赎罪；放一块大石头在棺木上是象征未及行刑便去世的人等于受刑而死；没有一个以色列人会在 * 阴间待超过一年等。这些认为死后还有补赎的看法，在旧约或 * 新约中并没有类似的明确经文。这位作者按照多数犹太人的看法，以及新约一致的观点，认为死亡便终止了人与神和好的机会。

十 1~18 新约真正的祭

惟有 * 基督能献上满足天上圣所的祭（九 23~28）。

十 1 * 柏拉图讲到地上的世界，即由感官知识（地上的感官）所领会的，只是真实世界（就是只能用理性去明了的世界）的影子。到第一世纪时，甚至许多 * 散居的犹太作者都讲，在上的天既纯洁又完全，地上则为败坏所辖制。这类作者常讲到，灵魂必须逃回上层宗教，那是它原来的出处。希伯来书的作者并没有完全接受柏拉图的世界观，但他同意，至少地上的帐幕乃是天上帐幕的影子。他有经文作为这个理论的证明（八 5），但他也响应了犹太启示文学作者的观点：天启示了未来世界的模样。不过，对这位作者而言，那未来世代的第一阶段（九 24、28）已经进入了历史（六 5）。

十 2~3 作者开始发挥凡完全的便不需要改变或补足的概念。古代的推理常用修辞式问题。「想起」可能指每一年的 * 赎罪日之祭是要提醒人他们所犯的罪，一如逾越节是要提醒百姓神救赎的作为（出十二 14；参：利十六 21），而设立新约的目的却正好相反（八 12）。

十 4 巴勒斯坦的犹太教主张，赎罪日再加上 * 悔改，可以让对 * 律法最严重的触犯得着赦免。

许多哲学家对血祭非常反感，他们觉得，在那以思

想为中心的完全圣殿中，这是不合理的。不过，这位作者的立场却不是如此，他就像人类历史大部分文化中的人一样，承认血祭有其必要（十 19）；他只是感到，在天上的圣所中，动物的祭不足以救赎人（九 23），因此如今 * 基督已临到，血祭就不必要了。他可以在 * 旧约中找到许多先例，指出动物之祭的价值乃是相对性的（如：撒上十五 22；诗五十一 16；箴二十一 3；赛一 11；耶十一 15；何六 6；摩五 21~27），而他举出了其中的一个例子（来十 5~7）。

在主后七十年之前，许多 * 散居的犹太人和一些巴勒斯坦的犹太人强调献祭意象在灵里和象征上的意义，但只有少数人完全否定献祭的必要。古代所有的人，无论有没有到过耶路撒冷的圣殿，都对以动物献祭很熟悉，那是宗教标准的一部分；有些哲学家反对它，但大部分古代的庙里都有献祭。这位作者视它们从前具象征价值，指向基督完全的祭（九 23）。

十 5~7 作者在此处引用诗篇四十 6~8。

十 8~9 他继续阐明刚才所引的经文。不单神不想要祭物，就连献祭也与神的旨意不符；后者正是这位诗人要前来实现的。

十 10 * 旧约是用希伯来文和一部分 * 亚兰文写的，不过散居在罗马境内的大部分第一世纪犹太人是读旧约的希腊译本。希伯来文现存的经文说：「你开通了我的耳朵」，但大部分希腊译本读作「你已经为我预备了身体」（来完成神的旨意）。犹太诠释者一般会选择符合自己论点的读法（有些诠释者甚至稍微改变读法，来配合自己的论点）；希伯来书的作者和他的读者在此都是用希腊文译本。因此他解释道：「不是献祭，而是一个能完成神旨意的身体」——最终 * 基督身体之祭。这样的论证符合古代犹太人的诠释标准，而且技巧相当高明。

十 11~14 作者回到他最基本的经文，诗篇一一〇 1，当然一一〇 4 亦不言自明。那位照麦基洗德等次的永恒祭司（一一〇 4）要坐在那里，直等到他的仇敌完全被制服（而仇敌还有待制服，来二 8），这便意味着他已经献过一次完成的祭，因为祭司不可能坐着献祭。

十 15~17 犹太教和基督教一样，认为是「圣灵」默示了圣经，古代犹太教各派多半视圣灵为 * 预言之灵。作者在此回到前面引用过的经文，杰里迈亚书三十一 31~34（来八 8~12），这个方式常常用到，目的是阐释前面引用过的经文。

十 18 倘若新约（八 6~13）是要赦免罪，使罪不再被纪念（八 12，十 17），那么 * 赎罪便不再需要了。作者并没有谈到以西结未来圣殿中赎罪祭或赎愆祭的意象（结四十 39，四十二 13，四十三 18~27，四十四 29）；按照 * 基督之死已经足够（赛五十三等）的观点来看，他应当会用象征的方式来解释。

十 19~25 新的敬拜

十 19~20 只有祭司才能在圣所事奉，但是至圣所（闪族对最神圣之处的表达法）——此处应该是指这里——只能由大祭司进去，而一年也只有一天。可是作为先锋的耶稣（六 20；参二 10，五 9）已经将天上的圣所奉献（九 23~28），因此跟随祂的人可以和祂一起来到神面前（参：启二十一 16 的注释）。幔子（参六 20 的注释；亦参：可十五 38）把祭司隔在外面，无法进到至圣所（代表神完全神圣的象征）之中，但是如今凡相信耶稣的人已经可以完完全全进到神面前（来四 16）。其实神藉帐幕住在祂的百姓中间的时候，已经指出凡寻求祂的人可以和祂建立个别的关系（出三十三 11），尽管有所限制（出三十三 23，三十四 30~35）。

十 21 这一节暗指耶稣比摩西更超越（民十二 7）；参：希伯来书三 6 的注释。

十 22 「就近」，在 * 旧约里可以指献祭，或是伦理用语；此处是指透过至大的祭司耶稣进到神面前（十 19~20），与神建立关系（七 19、25）。「心被洒过」（九 13，见如：利十四 7；参：来九 19~20 所引用的出二十四 8）和「身体洗净」（如：利十四 9）是取自利未制的比方，但作者是指灵里的洁净（结三十六 25~29）。

希伯来书的作者就像许多其他 * 散居的犹太作者一样，可能接受内在和外在都需要洁净的观念；但是此处身体的洁净乃是入门（希腊文是完全式），因此是指 * 洗礼。* 外邦人皈依犹太教要受洗，以脱离外邦的不洁；* 昆兰派的人要求每一个人都受洗（这是许多洁净礼的第一个），以离弃从前俗世的不洁；基督徒为初信者施洗，作为进入全新生活的记号。基督教洗礼的象征价值，旁观的犹太人不会不明白。

将信、望、爱结合起来，作为德行的基要（十 22~24），似乎特别是基督教的规范（如：林前十三 13；西一 4~5；帖前一 3）。

十 23 「坚守」的劝勉很重要，因为读者正面对强大的反对。他们的对头要勉强他们和该城中犹太人一样，回过头来用他们的礼仪，要他们放弃 * 基督的全备性。保罗并不反对基督徒因着文化认同而参与献祭，以感恩祭来敬拜等，如：徒二十一 26；但他必然会像这位作者一样，否定献祭有助于 * 赎罪（罗三 24~26）。因为这些读者是 * 散居的犹太人，他们可能去耶路撒冷圣殿的次数极少，而自从主后六十六年战争爆发以来，他们当中更不会有人去圣殿，因此这里所谈的事最多只是原则，而非实际。问题为，他们是否认为耶稣是犹太教的附属品，还是犹太教的成全，超越从前守律法的模式。从前的以色列人应该相信神会把他们领进应许之地，同

样，这位作者的读者也应当有如此的信心。这里那位「信实的」可能不是指父神（十一 11），而是指耶稣（三 2、5）。

十 24 古代有些团体，像 * 以彼古罗派的人，会彼此劝勉；这也是早期基督教的标准作法（罗十五 14；帖前五 14）。

十 25 希腊道德学家常会针对「和谐」或「协调」发表演说，反对个人主义。犹太教师也对分离主义发出警告，甚至犹太教中的分离份子（如 * 爱色尼人）彼此也会密切相连。* 散居之人的 * 会堂有小区中心的功能，而很少去参加的犹太人，就会被排除在小区活动之外；由于各地的犹太人多半会遭* 外邦人的仇视，因此社团的结合很重要，能帮助他们面对这种情势。

希腊罗马世界的宗教团体聚会的时间各不相同，最常见的是一个月一次。散居的犹太人任何时间都可以使用会堂，但每个安息日必定有聚集（如：徒十三 14、42，十六 13）。基督徒似乎至少每周聚会一次（徒二十 7；亦参：普利尼的《书信》10.96，这是一位异教省长对第二世纪初期亚洲基督徒的描写）。不过逼迫（参：来十 32~39，十二 4）可能让一些人却步，甚至不敢参加隐密性较强的家庭 * 教会；罗马人对私下的聚会很敏感，不过他们在东方通常不会去调查，除非有控诉者向当局投诉。



以弗所圣约翰大教堂的浸池

十 26~31 背道的危险

倘若不参与真正的敬拜，不坚持到底（十 19~25），这样的人至终会背离而迷失。

十 26 犹太教一向将故意和无意作出区分（民十五 29~31；参如：利四 2、22）；知道得多的人，所受的刑罚比无知的人更严厉。无知的罪可由献祭赎罪，但是犹太教教导说，凡是明知神的律法，却故意拒绝其权威的人，便没有赎罪祭可献。许多犹太教师坚称，对这类人，* 悔

改、* 赎罪日和死亡全都需要。犹太教师也注意到，倘若犯罪的人以为，他们的罪会自动得到赦免，这样的人便没有真正悔改，因此也不会得赦免。在* 死海古卷里，一点过犯就需要用一段时间悔罪，但是故意违背神 * 的律法，就要被逐出团体。这一段所论的罪是不肯悔改，彻底的背道（十 29）。

十 27 此处作者借用以赛亚书二十六 11，指主的日子；信徒应当预备自己，迎接那日（十 25）。

十 28 见证人的律法记在申命记十七 6~7 和十九 15；申命记十三 6~11 和十七 2~7 讲到背叛，不顺服真神。犹太教师承认，每个人都会犯一些罪，但是若有一人宣称，「我拒绝神话语的某些部分」，则等于拒绝整个律法，应视如背道。

十 29 请参二章 2~3 节；作者在此用「更何况」的论证法。可「践踏」的东西是垃圾，但接触圣物却理当用敬虔的态度，若将它放在脚下践踏，乃是大不敬（如：赛六十三 18；太七 6）。把圣物当作俗物，或不洁净之物，是很大的罪；基督徒已经因着 * 基督的宝血得成为圣（参九 19~22 的注释），但另有些犹太人则认为耶稣已死的身体是一具不洁净的尸体（申二十一 23）。羞辱 * 圣灵必遭审判（赛六十三 10）。

十 30 作者引用申命记三十二 35~36，将第 36 节的第一行与第 35 节相连来看，而不是和下面的话相连，以加强全文的重点，即神曾明言要将报应临到祂自己的百姓。这一段引言和他平常所引的较不一样，比较接近希伯来原文的形式，与希腊文译本比较不同。

十 31 戴维曾经宁可「在神的手中」，仰赖祂的怜悯，但是在怜悯之前，严厉的审判迅速临到（撒下二十四 14~16；这是出三十 12 预先宣告过的审判）。「落入（某人）的手中」和「永生神」都是犹太人常讲的话。

十 32~39 深信他们必能坚忍到底

虽然读者有背道的可能（十 26~31），但作者仍深信，他们既然已经忍受了许多磨难，必定不会背道（参六 9 的注释）。

十 32~33 「比赛」（32 节，NIV）或「相争」（NASB；参十二 1~3 的注释）是运动词汇，加上「成了众所瞩目的焦点」（33 节，NASB）或「公开展示」（NIV），可能意味着读者曾被送往竞技场。虽然作者的意思可能不是照字面直解，因为他们都还活着（十二 4），不过由这个比喻可见，他们的斗争非常厉害。由于无法确定收信者所在的地点（难度极大，参导论），所以便不能辨认这里所提的逼迫究竟为何。

十 34 基督徒的财产被没收，与马其顿发生过的事情相符（林后八 2），而腓立比和帖撒罗尼迦的信徒都曾遭

逼迫；不过这里所提的逼迫发生的地点，我们并不清楚。这种事会出现在罗马帝国，是毫无疑问的：在提庇留和革老丢期间，犹太人都曾被赶出罗马，不过他们可以携带拿得走的财物（除了被提庇留拉去当兵的人之外）。第二世纪初，在亚历山太曾因为辩论犹太人的公民权问题，犹太人掀起暴动，结果惨遭屠杀，他们的财产也被没收；第一世纪的时候，那里许多犹太人都曾被赶出去，或遭杀害，而在城市暴动期间，他们的家也被抢掠。基督徒当时被视为犹太教的一小支，可能更为众人所敌视。

读者虽然遭遇这样的逼迫，却仍忠心不贰（参：多比雅书一 20，二 7~8）。有关「囚犯」（无疑是入狱的基督徒），见十三章 3 节；参十一章 36 节。有关「更美的产业」，参十一章 10 节的注释。



罗马的圆形竞技场外观

十 35~36 犹太教和基督教都提到为神坚忍到底的奖赏（十一 26）。有关此应许，参如六章 13~20 节，十一章 9、13 节和 39~40 节。

十 37 这句话引自哈巴谷书二 3，所用的字稍微增多，以配合作者所提 * 基督再来之事（可能是与以赛亚书二十六 20 组合重写的结果，作者在希伯来书十 27 的话是从该段经文的上下文中取出）。

十 38 此处作者引用哈巴谷书二 4，请参罗马书一 17 的相关注释。他几乎完全按照 * 七十士译本（那里讲到退后），只不过把子句的顺序颠倒，先提到义人。他也像保罗一样，省略掉「信」前面的「我的」，而把它和「义人」相连。虽然最常见的希腊译本有「我的」信，即指神的信实，不过希伯来文却是「他的」信，应当是指义人的信，正如保罗和这位作者的看法。

十 39 作者诠释哈巴谷书二 4（前一节所引用的），顺序是颠倒的，而结论（正如古代 * 修辞学的常规）正是他所想要的重点：靠信心坚忍到底，不致背道。下一章里，他将定义何为真实坚忍的信心。

十一 1~31 信心的英雄

作者在十一章 1 节为信心下定义，并用十一章 2 节引介他的论点，然后综观圣经历史中信心的榜样。这一章所定义的信心，是向神对未来的应许满有把握，这种把握使人能坚忍到底（十 32~39）。

本章在形式上，是文学的佳作。它采用一种常见的文学手法，即所谓历史回顾法，提纲挈领的讲述犹太历史，以凸显某一重点；其他例子如，使徒行传第七章，马喀比一书二 49~69，和传道经四十四至五十五章。这段回顾是由颂德式的传记法写成，即写道德人士的美事。古代道德人士在倡导某个德行时，常会用身体力行之人作榜样，有时候也会因此而为这些人写传记。作者写本章时，采用一种文学笔法，即首语重复法，在开始写一个新的事迹时，都用同一个希腊字：「因着信」。

十一 1 作者用未来的赏赐来定义信心，如十章 32~39 节（本节中常译为「如今」的希腊字，直译为「但」或「和」）。犹太人对最终「盼望」的定义，是从未来主的日子来看。这种盼望在现今则是一种不能动摇的把握：「确据」（NASB、NRSV；「有把握」，NIV）出现在希腊商业文件中，意思是「所有权状」。对希腊读者而言，那「看不见的」乃是永恒的，在天上；此处它也指未来将发生的事，如犹太人对 * 启示事件的期待（十一 7；参十一 27）。

十一 2 「得到了认可」（NASB），直译是「得到了见证」，和十一章 4、5、39 节一样：他们生命的见证和神的称许，保证他们在审判之日会被宣告为义人。

十一 3 * 旧约常教导这个原则（如：箴三 19~20），但因为作者是从圣经历史的开端来写，故他是指创世记第一章的创造。希腊人的宇宙观（如：Hesiod、Empedocles）和许多犹太人的文献（如：马喀比二书七 28）不同，他们认为宇宙是从先存的物质而来，而这些物质原来一片混乱；* 柏拉图和 * 斐罗都相信，看得见的宇宙是从看得见的物质形成的。但是斐罗与许多犹太教师相信，物质宇宙是根据神那看不见的理念模式而来，蕴藏在祂的「话语」或祂的「智慧」中。虽然这个观点可能透露出一些希腊哲学的影响（尤其是 * 斯多亚派），但更深扎根在旧约中，可依据旧约来辩护（如：箴八 22~31）。

十一 4 犹太文学常称赞殉道者，并以埃布尔为头一位为道殉难者。（参如：马喀比四书十八 10~19；太二十三 35）。在亚伯拉罕遗训（一本圣经，时代不确定）中，埃布尔甚至取代了希腊的迈诺斯神（Minos），成了审判死人的人（在禧年书中，这个角色归给以诺）。以赛亚升天书和摩西启示录（亦是犹太作品，年代不确定）都高举埃布尔，视他为义人中最崇高的一位。斐罗写道，该隐的自爱导致他落入永远的沈沦；其他的早期犹太文献，例如：禧年书和以诺一书，还加给他其他的刑罚。

「他仍旧说话」，而作者在希伯来书十二 24 还隐约用到创世记四 10，即为例证。

十一 5 犹太文献对以诺的看法不一。受 * 希腊人影响最深的犹太人，把他与阿拉斯 (Atlas, 译注：希腊神话双肩揹天之巨人) 或其他人物认同。* 爱色尼人和另一些传统的文献推崇以诺，视他为最公义的圣人，一直没有死 (如：传道经、以诺一书、* 昆兰的创世记次经、禧年书)。然而许多 * 拉比却对这个一致的说法产生反弹，最后他们把「神将他取去」解释为「神杀了他」，使他能死在义中，因为 (据他们说) 他在义和不义的行为中间翻来覆去。

希伯来书的作者采用最常见的犹太解释，也就是以最自然的方式来解释创世记五 21~24：神将以诺活生生地取到天上去，因为他「与神同行」 (即：讨祂喜悦)。希伯来书的作者像一些作者 (如：* 伪斐罗) 一样，完全按照圣经的记载，没有用后人所发挥的写法。

十一 6 道德学家通常会根据他们所举的榜样写下训示；在此处，倘若以诺讨神喜悦，显然他便有信心。希伯来书的作者从以诺的故事 (5 节) 所引出的训诲，十分符合他自己书信的整个内容：除了信之外，还有「就近」 (神) (十 22)、「赏赐」 (十 35, 十一 26)，而「寻求」 (十三 14, 参十二 17) 也可能算在内。

十一 7 挪亚同样也是早期犹太教中的英雄，不过后来 * 拉比对他的强调，不如早期的传说，且把有关他传奇出生的故事转到摩西身上。

十一 8 犹太教一直对亚伯拉罕的信心推崇备至 (参：罗四 1~22 的前言)。按照历史，亚伯拉罕可能属于一大批迁移之民之一 (参：创十一 31~32)，但由于顺服神的呼召，他离开自己的家庭和家族，这是一个信心的行动 (创十二 1、4)。亚伯拉罕的顺服被当作信心的典范，最早是从创世记写作时开始，就是摩西呼召百姓离开埃及之时；希伯来书的作者也要他的读者准备放弃自己舒适的家。

十一 9~10 * 散居之犹太人常称神为世界的「建筑师」和「盖造者」 (参三 4)。哲学家会把宇宙比作一座城，* 斐罗视天 (或德行，或道——神的话) 为「母城」，是神所设计或建造的；我们在地上找不到天上的耶路撒冷。另一些犹太人视新耶路撒冷为未来世代中神的城 (* 死海古卷……等；参：加四 26 的注释)；有关其根基，参启示录二十一 14 的注释。亦可与希伯来书十三 14 相比较。* 旧约经文，如诗篇一三七 5~6，和新约经文，如本段，暗示基督徒未来的盼望和以色列的历史密不可分，而基督徒若将这盼望从它在以色列古史的停泊港解缆，则是帮了倒忙。

十一 11 撒拉是旧约中一位有信心女子，正如亚伯拉罕是有信心的男子一样；后期犹太文献也推崇她为伟大的女先祖。

十一 12 作者在此引用创世记二十二 17，旧约后来常响应这说法。

十一 13~16 * 散居的犹太人视自己在万国中只是「寄居者」；此处的词汇在旧约有先例 (尤其创二十三 4；参：利二十五 23)。正如 * 斐罗一样，这位作者相信地上并非义人的家乡；天上才是。但是他对这个概念的写法，比斐罗更合乎犹太人的传统，是期盼一未来的城 (亦参十一 9~10 的注释)。

十一 17~19 亚伯拉罕献艾萨克，是在他多年等候这个应许之子之后的事，是他信心最终的考验 (创二十二)，犹太文献经常强调这一点。这个举动被视为信心的典范，在必要的时候应当起而效之 (见：* 马喀比四书十四 20, 十五 28, 十六 20)。虽然犹太文献也注意到艾萨克甘愿被献为祭 (最早始于 * 伪斐罗)，不过希伯来书的作者并没有在圣经的 * 叙事之外再另行添加，只是对亚伯拉罕的确信之本质作了解释 (若有必要，神会使他从死里复活；神能叫人从死里复活，是犹太人每天的祷告中都颂赞的事)。「独生的」儿子 (参：创二十二 2, 希伯来经文和犹太文献) 有时意思是指「特别钟爱的」 (* 七十士译本，其他一些犹太文献)，尤其用在艾萨克身上，因艾萨克从来不是亚伯拉罕惟一的儿子。

十一 20 犹太读者认为，艾萨克的祝福是受到神的感动，其中包括了对未来的预言 (创二十七 28~29, 39~40)。

十一 21 创世记四十九章也被视为预言，而犹太作者后来将预言扩大 (也为十二先祖各写遗嘱，交托这些先祖的孩子)。

十一 22 参：创世记五十 24~25。约瑟的信心让他对不在他有生之年实现的应许仍存盼望。

十一 23 希伯来书的作者此处是按照圣经的记载而写 (采用 * 七十士译本，希伯来经文只提到他母亲决定要救他，出二 2~3)，不过许多犹太作者都把摩西出生的故事大大渲染，尤其是他的美貌，说他的荣光在出生时照亮了整个房间……等。这些故事愈到晚期愈流行。

十一 24~25 作者在此提出了道德的应用，不过并没有超越圣经的记载。这段时期许多犹太人的故事，尤其是 * 散居之犹太人的故事，常把摩西描述为一位埃及的军事英雄，强调他的学识渊博 (参：徒七 22 的注释)。希伯来书的作者可能接受斐罗所肯定的看法，即身为法老女儿之子的摩西可以成为法老的继承人。倘若如此 (按照罗马对领养的看法)，摩西拒绝这个地位，而与他受压迫的同胞认同 (十一 26)，就更形重要了。希腊哲人与道德家常强调，忍受艰难比屈服于享乐之下更高贵，而犹太传统则强调，尊崇神比一切更重要。

十一 26 为更伟大的事——诸如敬虔或智慧——而放弃财富的情节，在犹太和希腊罗马的故事中经常出现，圣经所记摩西的生平，显然是这个主题的佳例。

十一 27 出埃及记二 14~15 暗示，摩西惧怕当时的王；

倘若这段经文是指他杀了埃及人之后头一次逃离埃及，那么作者可能是特别指某种惧怕（即：摩西并没有惧怕到否认自己同胞的地步），也可能是将这种惧怕相对化，强调摩西对眼不能见之神的信心。有些作者，如斐罗和约瑟夫，将摩西逃走的原因中，把惧怕的成分淡化或抹杀。不过，他也可能是指摩西第二次离开埃及，带走所有的以色列人；第 28 节也提到他（单数）守逾越节，虽然明明所有的以色列人都守。散居的犹太人常称为「不可见者」。

十一 28 本节可参照：出埃及记十二章，所有犹太人都对该章非常熟悉，尤其因年年都要庆祝逾越节。由于作者是以传记的方式写作，所以他对以色列人的共同经验只是一笔带过（29 节），不像对摩西的写法。

十一 29 参照：出埃及记十四 29 和尼赫迈亚记九 11。出埃及记报导，在这件神迹之后以色列人极有信心（出十四 31），不过摩西和百姓走进海底的行动，也需要一些信心（参：出十四 10~22）。犹太教师为出埃及的近因争辩不休，有些人肯定以色列人的信心，但大多数人将此次神迹归功于他们先祖的信心或功德。

十一 30 参照：乔舒亚记六章。有些学者抱怨说，耶利哥遗址在乔舒亚时代尚无人居住，因为如今并没有什么当年城市的遗物。但是有位考古学者将该城废墟之层的失落归咎于腐蚀，她的看法显然是正确的；通常若要形成土墩、留下废墟，必须在城墙还存在的情况之下。如果耶利哥的城墙倾倒了，那一层的遗物很有可能在腐蚀之下消失殆尽。

十一 31 后期犹太文学常称赞喇合的美丽，有些称她为女先知，是皈信犹太教之人的典范；虽然 * 约瑟夫称许她，但 * 斐罗和多数早期犹太文学却很少谈及到她。希伯来书和雅各布书二 25 都是按照圣经的记载来谈。

十一 32~40

其他的信心英雄榜

十一 32 作者的主题仍然为「因着信」，不过就像 * 斐罗、* 辛尼加等在 * 修辞学上颇有素养的作者一样，他提示说，虽然他能继续写下去，但却要在此打住，只简短的作一总结。这一提示给人的印象为，他可以提供更多证据或更多例子（在此也是正确的）；但是他决定，他所写的已经足够证明他的要点，再多说或许就会让读者感到不耐烦。有些古代的修辞学者为了展现口才，在法庭上会滔滔不绝达数小时之久。为了让人明白他未能尽述的内容，他把想要讲的列为大纲。这也是一种标准的修辞手法，一方面容许他往前推进，一方面让他展现所无法详述的事。

他提到一些士师（受托牧养以色列之人，代上十七 6）的名字、戴维（理想的君王）、塞缪尔（先知学校

的创立人，监督全国由士师时代转入君主时代），以及其他的一些先知。这个清单中以巴拉取代底波拉，符合后期 * 拉比的传统，即降低圣经中女先知的地位，不过 * 旧约在士师记四、五章之外，再没有提到底波拉或巴拉。从第一世纪读者的观点来看，虽然底波拉是主要的信心领袖，但巴拉是胜利的正式代表。

十一 33 这一节的前三个叙述是一般性的，但第四个特别是指但以理（但六 16~24；参：马喀比一书二 60）；这个故事在早期典籍中被夸大（贝尔和龙三十一至三十二章），但希伯来书的作者是根据圣经的记载而写。其他的犹太作者也讲到但以理和他的朋友怎样不畏狮子和烈焰，坚守信心，是众人的榜样（有关殉道者，参 * 马喀比四书十三 9，十六 3、21~22）。

十一 34 灭了烈火的猛势是特指但以理的三位朋友（但三 23~27；马喀比一书二 59；马喀比三书六 6；参：赛四十三 2），不过犹太典籍也把那故事的一些内容加到亚伯拉罕身上（* 伪斐罗和后期的 * 拉比）。「软弱变成刚强」可能特别指参孙重新得到力量（士十六 28~31），也可能是一般性的讲法，就像后面几则一样。这一节大半的词汇来自马喀比一书，其中包含许多历史题材，讲到在 * 旧约时期之后、* 新约时期之前敬虔的犹太人如何护卫 * 律法。在古代世界，这卷书风行于犹太人当中。

十一 35~36 在伊莱贾和伊莱沙的工作中，都有妇女得到孩子复活的事（王上十七 21~24；王下四 35~37）。

「又有人」是转接手法：信心不一定总带来拯救（参：但三 18），这是本书卷的读者已经明知的事（来十 32~39），后来他们也可能亲身经历（十二 4）。几乎所有人都知道马喀比殉道者的故事，他们受到各式各样的酷刑：被热水烫死、被剥皮、被巨轮分尸等。希腊人对酷刑的一般作法，包括用火烧、夹拇指和用轮子拉人使关节松脱（可能是这里的「严刑」所指），然后将犯人在这种毫无力量的情况下打死（有时把肚子当鼓来打）。* 马喀比殉道者被鞭打，这是罗马人一直沿用的刑罚。所有谈到这些事的犹太典籍都同意，殉道者在 * 复活时将得到优惠待遇，马喀比二书宣称，这盼望使殉道者能坚忍至死。

十一 37 「被锯为二」符合主后第二世纪犹太人流行的一个传统说法，可能在这位作者的时代也已为人所知。当年以赛亚躲在一棵树里，而恶王玛拿西把那棵树——连同以赛亚——锯成两半。被石头打死的，包括一位名叫撒迦利亚的先知（代下二十四 20~22；太二十三 35）；有些犹太典籍加上杰里迈亚。离群索居的先知有时会以粗糙的动物皮为衣（参 * 七十士译本所提伊莱贾的「斗篷」）；伊莱贾和与他类似的先知避居旷野，而马喀比人后来也被迫住在同样的环境中。

十一 38 马喀比游击队躲在犹大山区，就像从前戴维和

他的部下躲避扫罗时一样。伊莱贾和一些先知有时被迫住在旷野。世界不配有的义人之观念，许多著作有类似的讲法，不过这个写法是本书作者所独有的。

十一 39 这一节是十一章 3~38 节的结论，重述了十一章 2 节的主题。用主题来作结论，是 * 修辞学的标准作法。

十一 40 此处「得完全」是指救恩的完成（一 14），即 * 死人的复活（十一 35）。在世界的末了，所有的义人都会一齐复活（但十二 2、13）。

十二 1~3

信心最终极的英雄

十二章 1~3 节（可能包括十二章 12~13 节）的意象，是赛跑者训练自己参赛的状况。在希腊罗马的作品中，体育竞赛是很常用的比方，刻画智者在今世所要面对的道德争战；* 希腊式的犹太作品马喀比四书有时把这个比方用于殉道者。这段经文（来十二 1~3）将前述信心英雄的事（十一章）带到最高潮。

十二 1 「见证人」可以指围观赛跑的观众（「云彩」常是比喻群众的说法），但是此处的见证人是为神作见证，或得着祂的见证，指认他们为义人（十一 2、4、5、39）。这里的意象可能为天上的法庭，由过去的信心英雄所组成，由他们来审判如今争取同样荣誉的人；天上法庭的意象在古代其他犹太文献中也出现过。这个想法与一些作者（如第二世纪斯多亚派哲人马可·奥热流）所提出的景象不同（参 * 斐罗），他们描述死人的灵魂死后先浮游一阵，然后销熔于火中。

「放下重担」（KJV）可能指除去训练时所加的外附重量，即赛跑时要拿走；但更可能是指希腊人的习惯，就是脱掉衣服跑，毫无拦阻。这个意象可能指任何拦阻读者跑赢的事（古代的作者有时用「重担」象征恶癖）；这个鼓励很重要，因为他们就像古代以色列人在旷野，有往回走的试探。

十二 2 有关「开创者」，参二章 10 节的注释；「成全者」参九章 9、11 节和十章 14 节。作者就像大多数古代的道德家，会用人间的模式来说明他所推荐的美德，而他对信德最高潮的说明，则是那位开创并成全信心者，他为了未来奖赏的盼望而受苦，这正是读者所当作的（十 32~39）。据说 * 马喀比的殉道者「仰望」（与这里的用词相同，NRSV）神，因此能忍受折磨至死（* 马喀比四书十七 10）。十字架在罗马和犹太人的思想中都是「羞辱」的刑具（参：申二十一 23；书十 26~27）。

十二 3 译为「疲倦」和「灰心」的动词，有时用来描述赛跑者筋疲力竭的样子。（十二 1 忍耐的呼召，是长跑会用的词汇。）

十二 4~13

视受苦为神的管教

读者受逼迫时不应当质疑信仰，反倒应迎接苦难，视为更多体会神心意的天赐良机。

十二 4 有些犹太教师说，为了救自己的命，可以不必遵行圣经大半的律例，只要不褻渎神的名便可；但早期的殉道者则认为，为了救自己的性命而妥协诫命，便等于公开褻渎神的名。耶稣，这位他们信心的终极英雄，既曾经流血（十二 2~3；参九 12），跟随他的人也预备照样去行。希腊运动员最终极的竞赛（十二 1~3）是拳击，其中常会流血；不过这里的词汇暗示，耶稣所代表的终极考验——殉道——乃是作基督门徒理所当然的一部分（可八 34~38）。

十二 5~7 这个引句取自箴言三 11~12，不过圣经（如：申八 5；诗九十四 12）和犹太文献（如：* 所罗门诗篇三 4，七 3，八 26，十 1~3，十三 9~10，十四 1~2，十八 4）都有类似的话；* 斐罗和一些 * 拉比也以同样的方式使用箴言三章。在犹太人的智能文学中，管教是显示父亲对孩子的爱，关心他们走正路；犹太教师认为，神用苦难炼净祂儿女的罪，是为要完成 * 救赎并导致 * 悔改。虽然这位作者会否认一个人的受苦具救赎的价值，只能使属神的人在肉身受益（七 25~28；参：诗四十九 7~9），不过他必定同意，受苦可以帮助人悔改，或增进人与神的关系（诗一一九 67、71、75）。

在希腊世界，译为「管教」（NIV、NASB）的字，是「教育」最基本的用语（不过教育一般包括体罚在内），因此这个词自然传达出道德训诲之意。有些哲学家，如 * 辛尼加，也用神管教祂的儿女使他们得益处的意象，正像犹太作者一样。

十二 8 在古代，若称某人为「私生子」（「杂种」，KJV、TEV）乃是严重的侮辱；私生子对一个人的社会地位有负面影响，也不利于继承权。父亲对继承人格外看重，对私生子则通常甚少闻问。

十二 9 神常被称为「万灵之主」（即：掌管天使的主）；此处祂被称为「万灵的父」，与「地上的父亲」作对比。犹太人发展出旧约神的意象，有如以色列的父亲（如：出四 22），常以这类词汇来讨论祂。这个论证是标准的犹太「更何况」论证：倘若我们尊重地上的父，对那位超越人的父，又当如何加倍尊重呢？

十二 10~11 犹太教师承认神会管教，而即使殉道的苦也不过是暂时的，后来祂必大大赏赐义人（如：* 次经的所罗门智慧书三 5；参：马喀比二书六 13~17，七 18、32~33）。他们也相信，神既管教祂的儿女，就更会严厉地惩罚恶人（所罗门智慧书十二 22），时间也可能是在未来（大部分 * 拉比、* 启示性异象者及作者等）。

十二 12 「下垂的手、发酸的腿」是一般对软弱懈怠的

描写（参：赛十三 7，三十五 3；耶四十七 3，五十 43；结七 17，二十一 7；番三 16），在* 死海古卷、传道经二十五 23 等处用来指道德或宗教的状况。它或许可用于希伯来书十二 1~3 竞赛的比方。

十二 13 「为自己的脚把道路修直了」暗指赛跑时最短的路径；这话取自 * 七十士译本的箴言四 26，只是稍微有些变动。

十二 14~29 拒绝最大的启示

离开耶稣，比以扫因贪图眼前而背叛（十二 16~17）更糟糕，也比拒绝神在西乃山的启示（十二 18~21）更严重，因为耶稣比摩西和埃布尔（十二 24）更伟大——祂是以色列真正合法的领导（十二 23）。古代大多数犹太人都愿意遵守* 律法，对他们祖宗在旷野的行径感到不齿；作者警告说，若他的读者转背离开 * 基督，就比他们的祖宗还糟糕。



奔跑中的运动员

十二 14~15 毒根伸展出来会大为传染的意象，取自申命记二十九 18，不过许多典籍用到类似的意象（马咯比一书一 10；一首 * 昆兰的诗；* 拉比）。申命记的经文十分合适，因为那里是指背道，正如希伯来书的作者在此的意思。

十二 16 此处作者是指创世记二十五 31~34。* 斐罗

认为以扫被感官和俗世的欲望驱使，才会作出这种举动。以扫的行为表明他并没有从长远的角度来看生命，更没有从永生的角度来看（拉比从这段经文推论说，他否认死人将来会 * 复活）。

这里的「不道德」，字面意思是「淫乱」（NIV；参：「行淫者」，KJV），在犹太典籍中对以扫盛行这种看法，无疑是基于他最初喜好娶外邦女子为妻（创二十六 34~35，二十八 8~9）。

十二 17 「流泪」反映出创世记二十七 38，虽然以扫哭号，却也无法使他的父亲艾萨克改变心意，可能因为第一个祝福不能被除掉。有位注释家指出，「悔改的地方」（和合本：心回意转），这表达法曾用在罗马法律文献中，指「推翻从前决定的某个场合」。不过作者和读者都不见得会用法律词汇来思想，而这个说法可能反映出某个通用的词组，该词组足能用来指艾萨克的选择，不过该注释家将它用来指以扫。以扫不能按着应许（参：来六 12~18）承受产业，这已成定局。根据一份圣经以外的犹太文献，后来雅各布在一次战争中杀了以扫，但是希伯来书的作者并没有超越圣经的范畴。

十二 18 作者在此描述的是当律法赐下时西乃山的光景（出十九 16；申四 11~12）。

十二 19 出埃及记二十 18~21 记载，当神赐下十诫时，百姓对神的圣洁威严感到十分惧怕。他们希望摩西作他们的中间人，恐怕倘若神直接向他们说话，他们便会死亡（出二十 19；申五 25~27），因为神来到他们当中有如烈火（申四 24，五 24~25）。可是神的目的是让他们能将敬畏感存在心里，以致不去犯罪（出二十 20）。

十二 20 此处作者使用出埃及记十九 12~13。神非常圣洁，人不可来到祂面前；祂吩咐人不可靠近祂赐律法的山边，凡违背者都将被处死，甚至连不小心闯入禁区的动物也不例外（参：民十七 13）。

十二 21 当神对以色列发怒，因他们违背了不可拜偶像的禁令，连摩西都对神的忿怒畏惧万分（申九 19）。

十二 22 锡安山（耶路撒冷，或耶路撒冷的圣殿山）与西乃山成对比，这里是末世颁布新律法的所在（赛二 1~4）。有关天上的耶路撒冷，参十一章 9~10 节的注释；古代每个人都认为，传出启示的天境比地上更超越——无论后者有多么荣耀（十二 18~21）。

犹太典籍强调，颁布律法时有无数天使在场；最后宣称，每个以色列人都有一千位天使。希伯来书的作者可能是从诗篇六十八 17 来讲天使，这段经文可能是指律法的颁布，后期犹太传统便是如此了解它。

十二 23 在第一世纪之前许久，* 七十士译本便将译为「* 教会」的字用来指希伯来文 * 旧约中以色列的「集会」（NRSV）或「会众」；因此希伯来书的作者在这里把耶稣所带领的会众和摩西所带领的作一对比（十二 19）。（有关「长子」，参一 6 的注释；由于此处所指

的复数，可能是指神的整个子民，如：出四 22）。「登录」（NASB、NRSV）意思是他们的名字被「写在」（KJV、NIV、TEV）天上的名单中；犹太人常用天上的登记版与生命册的意象（参：腓四 3 及启二十 12 的注释）。在* 启示性典籍，如 * 以诺一书，「灵（spirits 或 souls）」是指天上已死的义人（其他典籍常以它指天使，但既讲「义人的灵」，就不可能指天使，这是对已死之义人的常用称号，不是指守护天使）。许多 * 散居的犹太人相信，义人在死时（或在* 复活时）终将得到完全（参：来十一 40；有人认为，十二章 23 节的义人包括十一章的英雄在内）。

十二 24 摩西被视为第一个约的中保。耶稣是新约的中保（九 15；参八 6~13 的注释），祂透过洒血来设立（参九 15~22 的注释）。埃布尔的血说话，使谋害他的人遭定罪（创四 10；参：箴二十一 28；见：来十一 4 的注释）。在* 拉比传统中，所有可能由埃布尔出生之人的血都向神呼喊，控诉该隐，因此该隐在未来的世界中无份。

血会呼叫，也出现于 * 希碧尔神谕集（Sibylline Oracles）、马喀比二书八 3 等处；参：申二十一 1~9。有关撒迦利亚的血作见证的传统，参：马太福音二十三 35 的注释，其他拉比的故事也暗示，他们相信被杀之人的血会不断翻腾，直到公义伸张为止。耶稣的血是为赦免的新约而流，因此比埃布尔的血所说的「更美」。

十二 25 西乃山和天上的锡安山之比较，回到作者「更何况」的论证中（「从小到大」的论证〔此处是颠倒过来〕相当常见，尤其在犹太人的辩论中，但在希腊罗马和其他的辩论中也曾出现；参：箴十五 11）。倘若律法是荣耀的，亵渎它的人都要惧怕，那从天而赐之新约则具更可怕的荣耀，若亵渎它，便「更加」可怕（十二 25~29）。

十二 26 神到西乃山颁布律法时，地大震动（出十九 18；参：* 巴录二书五十九 3）；后期的犹太传统扩大这一点，说神震动了整个世界。末时会有极大的地震，这个观念出现在* 旧约（赛十三 13）和后期类似的犹太典籍中（如：巴录二书三十二 1），但作者是直接引用哈该书二 6（参二 21）。

十二 27 作者诠释他刚才引用的经文。由于哈该书二 5 提到神带领以色列人出埃及时所赐的一个应许，而在二章 6 节的「再一次」是指先前曾有一次地震，因此很自然会将二章 6 节的头一次地震解读为西乃山发生的情形。第二次的震动显然将发生于未来，那时神会使万国都俯首，并使祂的殿充满荣耀（二 7）。

希伯来书的作者把这段经文加上解释，就是他和读者共有的观点：不能改变的才是真正永恒的；希腊哲学很强调这观点，而它与旧约也无不协调之处。

十二 28 就像许多犹太作者一样，希伯来书的作者以象

征的方式使用献祭词汇，描述敬拜的合宜态度（参十三 15；见：罗十二 1 的注释）。有关不可震动的 * 国度，或许可参诗篇九十六 10（尤其在* 七十士译本，那里编为九十五 10）。

十二 29 作者直接取用申命记四 24；亦参申命记九 3 和出埃及记二十四 17。申命记四 24 继续称神为「忌邪的神」；希伯来书十二 29 显然是警告，不容人轻慢祂最后的启示。

十三 1~17 最后的劝勉

训勉（parenesis）是古代 * 修辞学和文学的一种方式，主要是将道德训诲松散的组合起来，这方式也可以与其他的文学形式共同使用。道德劝勉常跟在论证之后，如保罗的许多书信（如：罗十二~十四；加五~六；弗四~六）。

十三 1 参十章 25 节的注释；参十二章 14 节。基督徒之间的亲密关系也会拦阻人背离团体。

十三 2 招待客人通常包括提供旅客住宿，并加以照顾；在犹太典籍中，这种美德最伟大的榜样是亚伯拉罕，因他曾接待三位访客（创十八）。由于其中至少有两位原来是天使，该段经文是这则劝勉最自然的数据源。（其他的故事，如早期犹太多比雅书中的故事，或希腊故事讲到神祇变像来探视人，这些只有参考价值，不过可以说明古代读者何等容易接受这个劝勉。）

十三 3 到第二世纪，基督徒已有照顾囚犯的美名。有些哲学家认为，探视被囚的人是美德，不过巴勒斯坦犹太教对这个问题却大多保持沉默，相较之下，他们倒强调探视病人，或帮助穷困的人（对被掳的或作异教徒奴隶的犹太人则是例外）。

「被捆绑的人」可能指一些为信仰，或为与信仰有关的行为而入狱的基督徒（如十三 23）。罗马法律用监牢作为拘留所，直到受刑为止，而不是以监禁作为一种刑罚；有时囚犯必须靠外面的友人才有饭吃。

十三 4 许多古代作者提到要尊重「（婚姻之）」（「」是性交的代称）；有一则故事强调童女的贞洁，甚至到一个地步说，没有人曾坐在她的「」上。希腊罗马社会里，男人的性道德相当败坏，他们接受妓院；在希腊社会，男人达成婚年龄之前，搞幼童恋、同性恋，以及与女奴性交，都十分普遍。少数几位希腊哲学家甚至认为，婚姻是一种麻烦，但性的发泄则有必要。作者不接受希腊通行的价值观，而遵循圣经中神的价值观，亦即当年犹太人所持守的习俗。

十三 5 作者特别从申命记三十一 6、8 和乔舒亚记一 5 引出这些话，不过这概念在* 旧约里很常见（参：代下十五 2；诗三十七 28）。摩西用第三人称对以色列全会

众讲这番话，但作者既认为圣经是神所默示的话语，便将乔舒亚记一 5（给乔舒亚的一段保证神谕，属旧约 * 预言的一种形式）改为第一人称。谨防贪爱钱财是当日一般的训勉（道德训诫）常出现的题材，但这里可能特别指在环境不利的情况下跟随耶稣，经济上会遇到的情况（来十 34，十一 26）。

十三 6 此处作者引用诗篇一一八 6；参：诗篇五十六 11。作者或许是把这引句加在申命记三十一 6、8 之后，视为隐伏的串珠（将不同的经文用同样的钥字或钥词相连），因为申命记三十一 6、8 勉励会众不必惧怕（不过希伯来书的作者并没有直接引述那句话）。

十三 7 演说者和道德人士常会列举榜样，要人效法，尤其是举作者和读者都熟悉的人为例。此处动词为过去式，暗示其中有些人可能已经过世（但不是殉道，十二 4）。「引导」可能指地方的领袖，而不是像保罗之类的人——他可能在此信写成之前几年已经殉道。

十三 8 * 斐罗和为数不少的 * 散居之犹太人特别强调 * 旧约中神不会改变的描述（诗一〇二 27；玛三 6；参：赛四十六 4），因为他们必须向希腊人传讲神的真理，而希腊人认为，只有不改变的才是真理。

十三 9 利未记十一章和申命记十四 3~20 列出「不洁净」的食物，是犹太人要避免的，因此使他们与万民有别。斐罗将这些食物律法寓意化，但辩称仍然应当按字面遵守这些条例；同时，他也证实，有些极端 * 希腊化的犹太人，当日只视这些规定为象征，并不遵行。希伯来书的作者并没有不按字面看待这些律法，而拒绝之；他只是相信，新的时代已经来到，而从前被禁止的食物并没有使禁食的人直接获益，因此这些禁令不再成为必要。

十三 10 如今作者讲到旧约中一项特别的食物：祭司在会幕 / 圣殿里所得的份（参：林前九 13 的注释）。他说，信徒的事奉是像祭司一样（十三 15），只是祭坛的种类不同（参七 13）。

十三 11 将祭物烧在营外，几种不同的献祭仪式都有（参：利九 11；民十九 3），但这里是指 * 赎罪日，祭司要带着祭牲的血进入至圣所（利十六 27）。这是耶稣完成的祭，献于天上的祭坛，就是希伯来书前面所提到的。

十三 12~13 按照律法，洒血是要「圣化」（分别为圣）或「洁净」对象（九 22）。耶稣可以用他自己的血洁净，显示他超越 * 旧约的大祭司，他们在献祭后回到营地之前，必须洁净自己（利十六 28）。耶稣的钉死、埋葬是在耶路撒冷的城外，符合福音书的记载和犹太人的要求，即死人必须埋在城外，以避免碰到坟墓而仪式上不洁（参如：利二十四 14；民十五 35~36；申十七 5，二十二 24）。罗马法也要求钉十字架要在「城门外」。有些注释家注意到，赎罪日的赎罪祭是烧在营外（利十六

27），但在圣殿或会幕中也要献（利十六 5~19）。离营对这些犹太基督徒而言，可能代表着愿意被他们珍惜尊重的犹太群体驱逐，全心跟随这位犹太教的神（参：来十一 13~16）。

十三 14 古犹太教对永远的耶路撒冷之盼望，参十一章 10 节的注释。

十三 15~16 * 死海古卷常用献祭的词汇讲赞美，另一些古代作者也这样写（参：罗十二 1 的注释）；不过，希伯来书此处可能特别倚仗何西阿书十四 2。有关灵里的祭，亦参：诗篇四 5，二十七 6，四十 6，五十 7~15，五十一 17，五十四 6，六十九 30~31，一一九 108，和箴言二十一 3。* 法利赛人也强调神接受敬虔为灵祭，这个因素或许使得法利赛主义在主后七十年圣殿被毁后得以延续；在没有圣殿之后，巴勒斯坦的犹太教各种派别大多销声匿迹，只有少数几个存留下来，如法利赛派的继承人和犹太基督徒。

十三 17 作者劝勉读者要顺服现今的领袖，可能要他们像对从前的领袖一样（十三 7），他将这些人刻画为「守望者」（见：结三 17，三十五 7；参：赛二十一 8；哈二 1）。希腊罗马的道德家长久以来便劝人要顺服官长；这位作者所提的简短劝导，彷彿具「推荐信」的作用，以他自己的权柄为他们的 * 教会领袖撑腰。不过，这位作者并不像其他一些团体（如 * 昆兰社团）一般，完全以领袖为中心；* 死海古卷报导，昆兰团体的领袖可以决定成员是否长进，影响成员在社团里的地位，亦即在神面前的地位。

十三 18~25 结论

十三 18~19 这可能是含冤下狱之人的祷告要求；参十三章 23 节。

十三 20~21 有关耶稣是「牧人」，参：约翰福音十 1~18 的前言。* 七十士译本的以赛亚书六十三 11 说，神「将群羊的牧人」（摩西）从海里「带上来」。先知曾预言会有新的出埃及（可能将从海里上来包括在内），而这已在 * 基督里实现（将海与 * 复活作比较，参：罗十 7 的注释）。

头一个约是由「立约之血」设立（出二十四 8），有时这约称为「永约」（* 所罗门诗篇十 4；* 死海古卷）。但新约也同样被称为「永远的」（赛五十五 3；耶三十二 40；结三十七 26），而希伯来书作者所指的，乃是这约的血（九 11~12）。

十三 22 哲学家和道德学家提供「劝勉的信息」。这种传讲的信息也可以写下来，尤其类似希伯来书这类文章式的书信。专业演说家（* 修辞学家）常会声称自己说得很简短，或内容很贫乏，而实际却显然相反，这是一

种自谦的表达。

十三 23 倘若提摩太是在尼罗王的时候于罗马被捕（这极有可能），他或许就是在尼罗死时被释放，因为御营军和罗马贵族很早就对尼罗的政策缺乏信心。这个背景将本信的时间设在六十年代末（参导论）。

十三 24~25 「从意大利来的人」可能指出于意大利如今住在别处的人，可能是将问安传回意大利；大部分采这观点的注释家都认为，这是指亚居拉和百基拉（徒十八 2）。而更可能的看法——尤其从提摩太被囚的可能地点来看（十三 23）——是他从意大利的圣徒中发出问候，而这封信乃是在罗马写的。

雅各布书

导论

作者 一章 1 节的雅各布毋需进一步说明自己究竟是哪一个「雅各布」，由此可见他是初期 * 教会鼎鼎大名、人尽皆知的雅各布，就是主的兄弟雅各布（徒十二 17，十五 13~21，二十一 17~26；林前十五 7；加二 9、12），教会传统亦如此认定。雅各布是非常普通的名字，倘若一般提到名字很普通、而非极其出名的人，通常会加上一个头衔来澄清，例如，「喜剧诗人柏拉图」，使徒名单中的「小雅各布」，以及古代商业文件中的许多人名。

对这个主张最主要的反对理由，是本信的希腊文相当优雅，但是这个反对并没有考虑以下几个因素：（1）* 修辞学十分普及，假以时日，这位耶路撒冷教会的首席发言人雅各布必能对它相当精练；（2）他是木匠的儿子，因此受的教育高过加利利的农民；（3）巴勒斯坦希腊语言和文化的流行（如：* 约瑟夫、游斯丁）；（4）考古学显示，加利利大部分地方并不像从前人所以为的那样落后；（5）使用文书的情况很盛行，可以润饰作者的希腊文，如约瑟夫曾用一些文士来作编辑。

信中的描述最符合主后六十六年（犹太罗马战争爆发）之前的情况，而雅各布约在主后六十二年被杀。本信可能真正出于雅各布；* 冒名书信通常在作者死后相当久之后才会出现，而主后六十二年到六十六年相隔很短，因此本信不太可能为冒名信。

公义的雅各布 * 约瑟夫和后期犹太基督徒作者记载，耶路撒冷的同胞，尤其是穷人，对雅各布推崇备至。耶路撒冷的非基督徒和基督徒同样赞誉他的敬虔，然而他对贵族却毫不留情（如五 1~6），因此贵族阶级的祭司无疑对他咬牙切齿。大约在主后六十二年，巡抚非斯都去世时，大祭司亚拿努斯二世（Ananus II）将雅各布和一些人处死。不过群众的抗议声浪太大，新的巡抚阿比那斯（Albinus）抵达时，便因着此事将亚拿努斯的大祭司职分废去。

*** 风格** 希腊作者，包括醉心希腊思想的犹太作者在内，常会将松散的劝勉放在一起，这种文体称为训勉（parenesis）。现代有些作者认为，雅各布书属于这种文章（有些甚至视此信为新约的箴言收集作品），但他们未能察觉到这卷书的紧密文学关联。可能是雅各布或他的跟随者之一将他的讲道题材放在一封信中，而本信内容的衔接性显示，现今的形式乃是一部精练而完整的作品。

雅各布书读来不太像书信，比较像散文，可是古代的道德学家和纯熟的 * 修辞学家会写一种「散文书信」，为公开信，主要的目的是提出论证，而不是向人致意。如 * 辛尼加和普利尼等作家会公开发表这类文学信件，意思是要让一大群读者知晓（一 1）。送信的使者或许会对内容作合宜的解释；耶路撒冷的大祭司写给 * 散居之地 * 会堂的信备受重视，同样，耶路撒冷 * 教会一位受推崇的领袖所写的信，分量亦必不轻。雅各布采用了希腊罗马修辞学的技巧、犹太人的智慧文学，和耶稣的教训（尤其是如今收集在马太福音五至七章的内容）。

背景 约在一个世纪之前，罗马将军庞贝割裂了犹太人的领土，使许多犹太农民不再有田地；大希律严苛的征税必定让许多小农民无法继续经营。第一世纪时，许多农民都是佃农，在封建的大农庄上工作（正如帝国其他地方一样）；还有人因为无地可耕，变成市场上待工的零工，偶尔才有一份工作可作（在收割的时候工作机会较多）。帝国许多地方对贵族地主不满之情高涨，而佃农答应交货却办不到；有些地主甚至雇用杀手去对付那些不合作的佃农。城市里的情形不至如此极端，但是区分仍甚明显（如：耶路撒冷的上城为权贵所住，贫民则住在城市下水道的顺风一端）。后来权贵祭司开始不将什一的收入发给较穷的祭司（那是他们惟一的生活来源），使经济的紧绷情况达到高峰。

在罗马，谷物的缺乏常导致暴动。巴勒斯坦的社会和经济张力已经被压抑了很长一段时间，但最后终于爆发。耶路撒冷的权贵用实际的政治手腕来与罗马维持和平，他们成为 * 奋锐党人和其他抵抗人士的眼中钉。反抗者认为，只有神可以统治这块地。在战事未爆发之前，* 约瑟夫为了缓和犹太地高涨的反罗马情绪，试图将奋锐党边缘化，视之为不足轻重的团体；但是他的 * 叙述透露出一些证据，清楚显示对革命的同情已经蔓延开来。各地零星的暴力于主后六十六年来到高潮，革命正式爆发，祭司和圣殿山上的罗马兵营遭到屠杀。当罗马军队包围耶路撒冷

之时，城内的权贵和无产的爱国人士起了冲突，而主后七十年耶路撒冷陷落，圣殿被摧毁。在马萨大堡的最后抵抗，也于主后七十三年失败。



从东面看萨大堡



希律在马萨大北部宫殿墙壁上的炭图

收信者 雅各布主要是向犹太基督徒说话（可能还有一些其他的犹太人也会听到），他们处于社会情势紧张的状况之下，这种情势至终导致主后六十六至七十年间的战争（参：徒二十一 20~22 的注释）。虽然这背景最符合雅各布在巴勒斯坦时的情形，但也与罗马世界普遍可见的社会张力吻合（一 1）。在六十六至七十年间的犹太战争中，罗马一年中以暴力废掉了三位皇帝（主后六十九年），而就在犹太战争结束之后，反抗人士仍然继续向北非和塞浦路斯的犹太人散播他们的观点。但是本信和大部分一般书信一样，主要反映的乃是作者的背景，而非读者可能的所在地之情形。

论点 雅各布谈到富人的骄傲（一 9~11，二 1~9，四 13~17）、富人的迫害（二 6~7，五 6），以及富人付工资（五 4~6）。他也谈到有人受到引诱要用暴力（二 11，四 2）或狠话（一 19~20、26，三 1~12，四 11~12，五 9）来报复。他的响应是呼召他们要用智慧（一 5，三 14~18）、信心（一 6~8，二 14~26）和恒久忍耐（一 9~11，五 7~11）来相待。一旦从背景来了解本信，那所谓的「不相关」之劝勉便都显得各就各位，成为他论证的主体。

注释书 Peter Davids, *The Epistle of James*, NIGTC (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982); 和 Ralph P. Martin, *James*, WBC 48 (Waco, Tex.: Word, 1988), 这两本最好; Ralph P. Martin 在 *Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of William Sanford LaSor*, ed. Gary A. Tuttle (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978), pp. 97~103 所写的文章 "The Life-Setting of the Epistle of James in the Light of Jewish History" 对背景也很有帮助。对希腊文没有基础的人，可参考 Davids 早期的作品，在 *NIBC commentary on James* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989)。研读雅各布书最好比其他书信多用有益的参考书，如 Joseph B. Mayor, *The Epistle of St. James*, 3rd ed. (1913; reprint, Minneapolis: Klock & Klock, 1977), James Hardy Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1916), 以及 Sophie Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, HNTC (San Francisco: Harper & Row, 1980), 还有一些书不如以上几本，H. Greeven' reissue of Martin Dibelius, *A Commentary on the Epistle of James*, Hermeneia, trans. M. A. Williams (Philadelphia: Fortress, 1976), 以上书籍对个别经文均提供详尽的模拟数据。

— 1~11 如何面对试炼

这段开场白里，雅各布介绍了这封信的主题，以此来响应当日巴勒斯坦犹太农民所面对贫穷与逼迫的试炼。

一 1 一封信的前言主要有三部分：(1) 作者的名字；(2) 收信人的名字；(3) 问安语（通常和这里所用的问安一样。）由于这是「一般书信」（参：雅各布书导论

「风格」一段中对「散文书信」的说明），所以直入论证，而没有其他书信的特色。

英文用 James 来译原文的「雅各布 (Jacob)」(* 新约全部如此)，因此有些作者推测，有一位象征的「雅各布 (Jacob)」在向以色列的十二个支派说话，就像创世记四十九章雅各布向他子孙留遗命的情形。这个建议对 * 冒名信的假说比较合适，但雅各布也有可能是在用自己的名字作双关语。用名字作双关语很常见（如：太十六 18）。有关作者和收信者，请参导论。

大部分犹太人相信，十二个支派里面的十个支派已经失散几个世纪，只能在末世才恢复。不过，也有人认为他们存在于某些地方，因此雅各布的话意思可能只是：「分散在全世界所有我的犹太兄弟姐妹」。「散住」或* 散居者包括在帕提亚和罗马帝国的人，雅各布在朝圣者到耶路撒冷过节的时候，会遇到来自许多国家的犹太人。有些注释家认为，他是想用这个名词来象征所有的基督徒，以他们为属灵的以色列人，与彼得前书一1类似；可是从这封信的内容来看，雅各布可能特别是向犹太的基督徒说话。

— 2 他在这封信里提到的试炼，主要是穷人所经历的贫困与逼迫（一9~11，五1~6，参二5~6）。

— 3~4 犹太典籍经常强调忍受试炼的美德，有时亦会强调因着相信神的主权而在其中喜乐。（* 斯多亚派哲学家也强调在其中要自足，因为他们肯定一个人可以控制自我对环境的反应，但不能控制命运之神。）「朋友」、「亲爱的」、「弟兄们」之类的称呼，在古代道德劝勉中很平常；「弟兄们」可以指「同胞」，也可以指「信仰相同的伙伴」。由一点带到另一点，引致一连串项目（如这里；一14~15；罗五3~5；彼后一5~7）是* 修辞学的一种形式，称为「连锁」。恶行与德行清单也是一种常见的文学形式。

— 5 犹太人的智慧典籍常强调坚忍，并提供面对试炼时的实际建议。* 旧约中向神求智慧（参四2~3）最著名的例子，是列王纪上三5和9（亦参：* 次经，所罗门智慧书八21，九5；德训篇五十一13~14），而神一向被视为是智慧的源头（如：箴二6）。犹太智慧书认为，在一般情况下，斥责或痛骂嫌过分严厉、粗鲁，不过纠正却受到尊重。

— 6 在海上因风吹而起伏的意象，在希腊文学中很常见，也出现在犹太智慧书中；尤参：以赛亚书五十七20和德训篇三十三2，对不认真之人的讲论。从雅各布书的上下文看来，凭信心求智慧，意思是委身顺服神的启示（雅二14~26）。

— 7~8 犹太智慧书定罪心怀二意或一口两舌的人（亦参：代上十二33；诗十二2）；犹太圣徒和哲学家一样，对说归说、做归做，言行不一的假冒为善者深恶痛绝。（见：雅四8的注释，以了解雅各布书这段警告的作用。）

— 9~11 富有的地主剥削穷人，整个帝国到处都一样，巴勒斯坦也不例外；这种经济的张力最后引致对罗马的反叛，在整个过程中，犹太的爱国者将犹太权贵大肆杀戮。

旧约和犹太智慧文学强调，财富如过眼烟云，到了末时神会为受逼迫的人和穷人伸冤，祂会审判吝啬的财主。雅各布书本段最后的话很像以赛亚书四十6~7和诗篇一〇二4、11、和16，不过这种想法当时很普遍。「热风」（NASB）可能指西洛可风，即自南方沙漠吹入

巴勒斯坦的干热之风，损害力很强。不过在巴勒斯坦，夏天的太阳本身就足以让花卉凋谢，成为无用，只能作垃圾。

— 12~18 试炼的来源

— 12 雅各布用了古代文学中常用的「论福」形式，犹太文学尤其爱用：「那……的人是何等有福」。痛苦被视为试探，提供人犯罪的机会。不过，译为「试炼」（NASB、TEV；参NIV）或「考验」的字，不一定具「试探」（KJV、NRSV）的现代含义；考验者可能是要测试受苦之人的坚忍度，而不是要他失败。饥荒、贫穷和逼迫是考验中的其中几个项目。

— 13~16 按圣经和后期犹太文学的记载，神显然会「考验」人（创二十二1；申八2，十三3；士二22），但祂从来不会用这里所暗示的意思来考验他们：要他们失败，不是要他们坚忍。犹太典籍区分神考验人的动机（在爱中、为他们的益处）和* 撒但考验人的动机（使他们跌倒）。在大部分犹太典籍中，撒但（也称为比列和马斯提玛）担任试探者的角色。虽然雅各布没有否认撒但间接的角色（四7），不过他在这里强调人屈服于试探的要素。他将「欲望」（NIV、NRSV、TEV）或「私欲」（KJV、NASB）拟人化，来诱惑人，然后怀了私生子「罪」，至终生产了「死」；犹太教师偶尔会用* 修辞学的拟人化技巧来指人人都有的「恶欲」。

* 旧约也清楚记载，百姓会「试探」神（民十四22；诗七十八18、41、56，九十五9；玛三15），但是这些例子的意思也是指他们想考验祂，而不是他们要使祂屈服于试探。雅各布可能借用了希腊哲学的概念，即神不能被人的行动影响或改变，祂也不是世上恶事的肇因。不过，雅各布更可能只是在用「考验」一词的另一个含义；在旧约里，神显然是审判的直接原因（如：摩四6~11），同时祂也垂听人的祈求（创十八23~32；出三十二10~13）。因此，这里的意思和德训篇十五11~12和20一样：犯罪是出于人的选择，而人们不敢说神要为他们对考验的响应负责（希腊文学则相反，许多人抗议，说试探太厉害，令他们无法拒绝）。

— 17 神并不是要以试炼来摧毁人（一12~16），而是要赐下美好的恩赐，包括创造与重生（18节）。神是各样美事的创造者，这说法常见于犹太和希腊的智慧文学中。古代的人一般相信，在天上一切都是完美的，而犹太作者有时用「从上头」来意指「从神」。

「众光之父」可能为「众星的创造者」之意；异教徒视星辰为神祇，但犹太人视星辰为天使。从前乌加列（Ugarit）的迦南人就称「以利」（E1）为「众光之父」，而* 死海古卷称神最大的天使为「掌管众光者」。好

些古代犹太文献称星辰为「众光」（参：创一 14~19；耶三十一 35）。古代的星相学家用「移动的阴影」来描述天体的不规则变化；但哲学家视为完美的，就是在天上的，是不会改变的，与地上并没有直接的接触。古代大部分人相信占星术，并惧怕星辰的能力。

雅各布在此并非支持占星术；他反倒和其他的犹太作者一样，宣称神是在星辰之上的主，同时否认神会前后不一。对古代的读者而言，他的话可能意味着：试炼并不是不可抗拒之命运的结果，而是慈爱的父信实的作为。

— 18 此处究竟是指信徒藉 * 福音得重生（参一 21；彼前一 23；参：约三 3、5 的注释），还是指人最初是由神的话语造成（创一 26），并无定论；「初熟的果子」似对前者较有利（新造的开始）。重点从两方面都讲得通：神所生的和欲望所生的（一 15）完全相反，这正能说明神对人的恩典（一 17）。

— 19~27 真正的虔诚

现在雅各布转而谈面对试炼（一 2~18）应有的方式。* 奋锐党的模式当时在犹太的巴勒斯坦愈来愈盛行，最后终于导致耶路撒冷的毁灭，这并不是合宜的回应法。雅各布不仅谴责暴力的行为，也谴责会激起暴力的 * 煽动言词。

— 19 这劝勉在犹太智慧书中十分常见，箴言（如十四 29，十五 18，十六 32，十九 11）即为一例；希腊的类似说法也不难找到。雅各布以这个圣经和传统的智慧之言，来与横扫当时各地的革命情绪作对比。

— 20 崇尚武力的犹太反抗人士强调击杀罗马人和附会他们的权贵，自认为他们是神义怒的执行人。但雅各布把公义与和平（三 18）和不抵抗（五 7）相连。

— 21 「邪恶」（NASB），从上下文看一定是指不公义的怒气（一 20）；「温柔」（KJV）是不抵抗的美德。

— 22 领受真道（一 21）的意思，不单指聆听而已；在生活上也要照着去行（一 19~20）。「所栽种的道」，有人建议是指 * 斯多亚的概念「与生俱来的理性」，因用词类似，但他们未注意到，「与生俱来」的理性是不需要「领受」的。虽然大部分犹太教师（有些则持异议）认为学习 * 律法的价值高于实践，因为实践有赖于知识，但他们都同意，若要成就律法，两者都属必要。人不单应知晓真理，还应实践真理，这是道德智慧的常识，读者绝不会有异议。光听而不服从，显示人的自欺（参：结三十三 30~32）。

— 23~24 最好的镜子是哥林多的铜镜，但是当时的镜子无法像今天的一样，将影像准确反映出来（参：林前十三 12）。凡是买得起镜子的人，会在梳头的时候使用；

如果雅各布是指这类人，就是将健忘的听众比作傻子。但他更可能是指大部分没有镜子可用的人，他们很少有机会看到自己的面貌，因此很自然记不住自己的长像。若是如此，这里乃是指一个人何等容易忘记真道——如果不努力去付诸实践的话。有些道德学家推荐用镜子来强化道德反省。一个人听道时或许明白新造的人应当如何生活（一 18~20），可是若不去实践，就等于忘了他自己已经成为怎样的人。不过镜子的比喻可能只是指很快便将真道忘记，如以上所言。



古代的黑曜岩镜子

— 25 镜子是律法的比方（至少 * 斐罗曾用过一次），而人以为律法可以带来自由。哲学家相信，真正的智能或知识可以使他们脱离俗世烦恼；不过，按许多犹太文献来看，这里的自由似乎是指脱离罪的辖制（一 19~20）。（有关自由的概念，请参：约八 33 的注释）。

— 26 雅各布再度谴责不受约束的话语，诸如除掉罗马统治的煽动性言论，这很可能导致暴动。

— 27 犹太革命份子以暴力与不服约束来表达虔诚，但真正的虔诚行为却是关顾社会的无权人士（出二十二 20~24；诗一四六 9；赛一 17）、避免世俗化（即：世俗的价值观和行径；参四 4 的注释）。在当时的社会，孤儿和寡妇没有直接的收入，也没有法定的辩护人。在犹太教中，分配捐款的人要照顾到没有亲人供应的寡妇和孤儿；这类捐款也是这里所指「看顾」的意思之一。希腊社会照顾自由人的遗孤，但不会去管其他人。犹太人在丧家的第一个星期会特别去探望他们，后来还会再去，他们亦会去探望病人。许多希腊罗马作者也称许对病人和丧家的探望。

二 1~13 不可偏袒富人

在巴勒斯坦和帝国全境，富人总是欺压穷人（二 6~7）。为了让富有的信徒或慕道友感到受欢迎，而牺牲

贫穷者，这是一种试探，也是不道德的作法（二 4）。不可偏袒的说法一般是用在法庭，但由于 * 会堂既是祷告之处，也是社团审理事件之处，这个以法律为主的意象便自然适用于在那里所有的聚集。

二 1 犹太的智慧书强调，凡尊重神的就不应当以「偏袒」待人（直译为「接受〔人〕的脸」）。「荣耀之主」（KJV、NASB；意思即「荣耀的主」，NIV、NRSV、TEV）之称谓，平常是指神（如：* 以诺一书中；参：诗二十四 7~8）。

二 2 道德家和讽刺作家都嘲弄向富人阿谀奉承的人，他们常藉贬抑自我而得利。这里的例子可能是假设的状况，为配合作者的 * 讽刺论证笔法。在罗马，议员阶级会戴金戒指；这一阶级有时会向不同的团体施惠，以寻求公众的支持。可是戴戒指的绝不只限于这类人；在东地中海，金戒指也是财富和地位的记号。华丽的衣服也使富人显得与众不同；农人一般只有一件外衣，因此常十分肮脏。

「聚集」（KJV、NASB、NRSV）或「聚会」（NIV、TEV），直译为「* 会堂」，雅各布用这字，或许是希望整个犹太社团都接受他的例子，也或许因为犹太基督徒会众（参五 14）认为自己属于 * 弥赛亚会堂。



古人的金项链

二 3 犹太法律文献斥责那些让诉讼当事人一名站立，另一名却得以坐着的判案者；听审一般都在会堂进行（二 2）。为避免按人的衣着而偏私，第二世纪有些 * 拉比要求当事人都穿质料相同的衣服。

二 4 罗马法律对富人显然有利。阶级低的人，所行的事常被人视为具经济动机，他们不能控告高阶级的人；而且法律规定，低阶层的人一旦定罪，刑罚要比高阶层的人严厉。圣经的律法、大部分犹太律法，以及传统希腊哲学家都拒绝这样的区分，视为不道德。平时众人尊重有钱人，视之为施主，不过 * 奋锐党认为耶路撒冷的权贵是亲罗马的敌人。* 旧约禁止因经济状况而偏袒人（利十九 15），并要求神百姓的审判者断案不可偏袒，

要像神一样。

二 5 神垂听穷人的祷告。他们是最容易在法庭上受欺压的人，可参考如申命记十五 9 之类的经文。犹太文献有一处特别强调穷人的敬虔，因他们只有神可倚靠。

二 6 罗马法庭总是偏向富人，他们可以主动控告低阶级的人，而低阶级的人却不能主动控告他们。在理论上，犹太法庭要避免歧视，但是在大半文化中，有办法的人总是在法律上占便宜，犹太人也如出一辙：富人在辩驳的时候说法更巧妙，或能雇用人来替他们辩解。

二 7 犹太教提到神时常用「圣名」，或以其他的方式来表达，而不直接说；雅各布在此可能将这神的称谓用来指耶稣（参二 1）。在旧约中，「称为某人名下」意思是那人在某种意义上属于该人；这说法特别用来指属于神。按一般犹太人的标准来看，加利利的某些权贵（如定居在提比哩亚的人）是不敬虔的。不过这项指控或许是专指针对基督徒的逼迫：基督徒在耶路撒冷遇到的逼迫，主要来自撒都该权贵（徒四 1，二十三 6~10）。

二 8 「至尊的」法律，亦即皇帝的谕令，比权贵的断案更高，而由于普世的犹太教都承认神是至高的王，祂的 * 律法便可以如此称之。

基督徒自然可以用它来指耶稣的教训：耶稣和一些犹太教师一样，曾用利未记十九 18 的这段经文来作整个律法的总纲（参：可十二 29~34）。

二 9~10 犹太教师区分「较重」和「较轻」的罪，但认为神要求人顺服「最小的」诫命，祂以 * 永生赏赐顺服者，而以毁灭刑罚犯罪者。刻意违犯任何微小的罪，就等于拒绝整个律法，这是他们一再重申的观点。古代的作者常以锐利、生动的方式陈述原则，但是在实践上则对团体中犯罪的人更多显怜悯。

* 斯多亚派（与 * 以彼古罗派相反）甚至进一步说，所有罪都一样。这里的重点是，拒绝利未记十九 15 不因经济状况而偏袒的律法，或其背后爱的原则（利十九 18），就等于拒绝神的整个权柄（雅二 8）。犹太教师常用「跌倒」比喻犯罪。

二 11 犹太典籍有时会将欺压穷人与杀人相提并论（亦参五 6）。但是雅各布在此可能指类似 * 奋锐党的反抗人士，他们十分敬虔，不致犯奸淫，然而流犹太权贵的血，却不会让他们良心不安。

这封信写作的同时，这些「暗杀者」已经常在圣殿行刺权贵（参：徒二十一 20~22 的注释）。

二 12 古人可以用说话行事来作一个人行为的总结；参：约翰一书三 18 的注释。许多学者指出，不少哲学家相信自己才是明智、自由的王，他们将此处「自由的律法」与二章 8 节「至尊的律法」相连。犹太教师相信，天上君王的律法可使人脱离这世上事务的轭。「自由的律法」可能暗示从罪得脱，如一章 25 节。

二 13 雅各布在此的重点为，倘若他的读者不是毫无偏

祖的审判者，必会受到神的责难，因祂是毫无偏袒的审判者；祂毫不偏袒的例子，在* 旧约和犹太典籍中比比皆是。犹太教师特别用怜悯和公义两个属性来定义神的特色，并认为怜悯常会胜过公义。他们会同意雅各布所说，无怜悯之人断送了得怜悯的权利，他们自己也有类似的说法。

二 14~26 信心必须活出来

有些注释家认为，雅各布所针对的，可能是对保罗教导的误解，不过他更有可能是在反对犹太教中的一种敬虔，就是煽动革命情绪，至终导致战争的那一派（参一 26~27，二 19）。雅各布讲到「信心」之类的词，和保罗的用法不同，不过这两位作者绝不会互相否定对方的意思：真正的信心是扎实的，是一个人性命的投注，并不只是消极同意某项教义而已。对雅各布而言，信心的表达，如：不偏袒（二 8~9）、不使用暴力（二 10~12），不单必须口头承认，还必须活出来。

二 14~16 神吩咐祂的子民要供应穷人的需要（申十五 7~8）；不去做便是不顺服祂的 * 律法。「平平安安的去罢」是犹太式的分离祝福，但犹太人照理应当照顾有需要的同胞。「穿得暖」（NASB）暗示无家可归的人可能感到很冷，尤其是冬天，像耶路撒冷这样地势很高的所在。道德家常用这种假设例子（「倘若某人说」），作为论证的一部分；如此一来，读者便不得不承认，某种推理的结论是荒谬的，因而同意作者的论点。犹太人以亚伯拉罕为善待人的最完美榜样（参二 21~23，及来十三 2 的注释）。

二 17 * 伊比德图等作者会像这里一样使用「死」来描述；这是「无用」的生动说法（参二 26 的注释）。

二 18 「必有人说」是常见的笔法，引入一位想象的对手，说他会如何发言，而对其言论的答辩，便可将作者的论证往前带动。反对言论的要义为「可能一个人有信心，而另一个人有行为」；答辩则为「信心只能藉行为表达出来。」「指给我看」在其他道德作品中也曾出现，尤其是 * 伊比德图，这是对拿出证据的自然要求。

二 19~20 神的独一性是犹太教的基本信仰，每天在诵读示玛（申六 4 以及相关经文）时都要覆述一遍。因此，雅各布的「信心」是指一神的信仰，和犹太教用这个词的意思相同（'emunah）。所以他说：「你们的教义正确无误，而这又如何？其本身毫无意义。」魔鬼承认神的真理，而且会因祂的名战兢，这看法广为流传，亦出现在术士的蒲草文中（专门记载圣经视为违法的魔鬼学；亦参 * 以诺一书）。犹太教师会同意雅各布的观点：宣告神的独一性时，必须存真心实意；祂的独一性意味着祂应是人最崇敬、爱戴的对象（申六 4~5）。

二 21~24 雅各布将创世记十五 6 与献艾萨克的事（创二十二）相连，这与犹太传统相符。这个事件是亚伯拉罕对神信心的高峰，不单犹太文献如此记载，就连创世记本身的 * 叙事亦是如此。神与亚伯拉罕的后裔立约，因为祂爱他，并赐他应许（申七 7~9），而亚伯拉罕以信心拥抱此应许，并且完全顺服；神接纳了这样顺服的信心（创二十六 4~5）。这个看法与第二世纪 * 拉比的观点不完全一致，他们认为，神将红海分开，是因列祖的功德；而这个看法与现代流行的概念也不完全相同，即信心是借着一次的祷告便完成，无需将生命或人生目标与之相连，即使很快被置诸脑后，却依然有效。



亚伯拉罕献艾萨克的雕刻

亚伯拉罕在献上艾萨克之时被「称义」，意思是神再度承认（创二十二 12）亚伯拉罕的确将信心放在首位；过去他屡次受考验，此时则通过了大考。* 旧约称亚伯拉罕是神的朋友（代下二十 7；赛四十一 8），后期犹太作者喜欢用这个头衔来称他。

二 25 在雅各布的犹太读者中，喇合的例子也像亚伯拉罕的例子一样，不会引起争议。喇合与亚伯拉罕相同（参二 14~16 的注释），以善待人名；而她拯救探子的行为最后也救了自己（书二 1~21，六 22~25）。

二 26 大半古代的人，包括犹太人在内，都接受身体与灵魂必须合作无间；凡相信灵魂的人都同意，只要灵魂离开，身体就死了。

三 1~12 伤人的舌

雅各布此处再回过来，对煽动性的言论发出警告（一 19、26）：不应该咒诅按神形像所造的人（三 9~12）。

三 1 犹太的圣徒也警告人，不可教导错谬的事，并承认引人走入歧途的教师会受到严厉的审判。有些想要担任智慧教师的人，所教的「智能」是犹太革命份子所信

奉的，最后导致暴动（三 13~18）。

三 2 每个人都会犯罪，是犹太教的教义；人的口是罪最常用的器皿，会造成伤害，这也是犹太人的常识（最早见于箴言，如十一 9，十二 18，十八 21）。

三 3~4 用嚼环控制马，用舵控制船，在古代的地中海一带是常用的例子，因为除了文盲到极点的农人之外（他们如果听人读雅各布书，还会有许多隐晦之意都听不懂），大多数人能明白。犹太典籍常以智慧、理性和神为理想的驾驶，可是雅各布在此处的重点并不是要谈应该掌控的是什么；他只是要指出，一个小小的器皿可以有如此大的能力（5 节）。

三 5~6 有些人也将谣言的散播比作星星之火能迅速燎原。这里的意象为，舌头能激起整个身体去施暴。夸大的舌头策画恶谋（诗五十二 1~4），以及舌头有如伤人的火（诗三十九 1~3，一二〇 2~4；箴十六 27，二十六 21；德训篇二十八 21~23）都是古老的例子。火由「地狱」里点着，暗示它最终导致的地方；犹太人对 * 地狱的图画，就像耶稣所用被定罪者的意象，通常都有火在其中。

三 7~8 人是按神的形像所造（9 节），受托管理一切受造之物（创一 26）。尽管其他受造之物都如神所吩咐臣服于人（创一 28，九 2），但舌头就像最毒的蛇，充满毒液（诗一四〇 3，参五十八 1~6，及 * 死海古卷和其他犹太典籍）。* 斯多亚派哲学家偶尔也会思想人管理动物之事。

三 9~10 有些犹太教师亦注意到，一面颂赞神，一面咒诅人是不协调的，因人是按神的形像所造；他们更常认为，一个人对另一个人怎样行，就等于向神怎样行，因为人是按神的形像所造。雅各布的读者不会不明白他的要点。这段经文显明，三章 1~12 节所指的颠倒是非之言，是抗争性的话，这正符合本书信所面对的大环境。无论是煽动性的 * 修辞术，或是战争的呼召，只要咒诅敌人，都与敬拜神不相匹配——不管这样的言论已经多深入犹太的爱国典籍中（从 * 马咯比的时代开始）。

三 11~12 雅各布提出另外两个不可能兼容的常见例子。无花果树、橄榄树和葡萄树是犹太山丘最普通的农作物，连同麦子，它们可算是整个地中海一带最普通的农产品。凡物所产各从其类，在日常生活中稍加观察便可知，在希腊罗马圈内成了格言（亦参：创一 11~12、21、24~25）。

三 13~18

和平的智能与鬼魔的智能

* 奋锐党宣称，暴力报复是敬虔并智能的模式；雅各布却要求穷人以等候神来响应（五 7~11）。主后六

十六至七十年犹太战争的那段时期，证明了雅各布比倡导革命的人更有智慧，当时犹太全地大遭蹂躏，耶路撒冷整个被摧毁，残存的人都成为奴隶。

三 13 凡想以智者的身分教导别人之人（三 1），必须以温柔来显示他们的智能：这与倡导革命者正相反，而因着境内贫穷与压迫的情况日趋严重，他们的说法正备受欢迎。

三 14 这里译为「妒忌」（NASB）或「嫉妒」（NIV、NRSV）的字，是奋锐党所用的「火热」一字，他们自以为在继承非尼哈（民二十五 11；诗一〇六 30~31）和 * 马咯比人的脚踪，要藉武力来释放犹太人脱离罗马之手。「分争」（KJV；「自私的野心」，NASB、NIV、NRSV）也与不和谐有关，显然是引致战争之因素。

三 15~16 「上头」在犹太典籍中有时是「神」的同义词；暴力的智慧（三 14）完全是属地、属人、属魔鬼的，与天上的智慧截然不同（类似的话，可参：太十六 22~23）。* 死海古卷提到，罪是由谬误的灵所激发的，而民间犹太教相信，人不断被大群的鬼包围。雅各布的话则暗示魔鬼会间接的工作，透过世界的系统来刺激他们，形成不合神心意的价值观。

三 17 「从上头来的」智慧，即：从神而来的（一 17，三 15），是「清洁」，不与任何东西掺杂，在这里指不与属魔鬼的智慧（三 14~16）掺杂；因此它也毫无「假冒」。许多犹太智能书讲到神的智能为从上头而来。神真正的智慧为非暴力，而非大肆攻击：「和平」、「温柔」、「愿意讲理」、「满有怜悯」（参二 13）；同时也「不动摇」（NASB）——最好译为「不偏袒」（NIV）或「没有偏见或偏爱」（参二 1~9）。这种智慧不是 * 奋锐党的智慧，也不是那些想讨好权贵之人的智慧。

三 18 美德有如种子和果子，这讲法可以找到许多相似的记载（如：箴十一 18；赛三十二 17），但雅各布在本段中的重点为：真正的智慧是带来和平的智慧，而非以暴制暴。虽然许多 * 法利赛教师推崇和平，但当时最受欢迎的是倡导暴力之士，而从许多方面来看，雅各布的信息都与当时的文化唱反调。

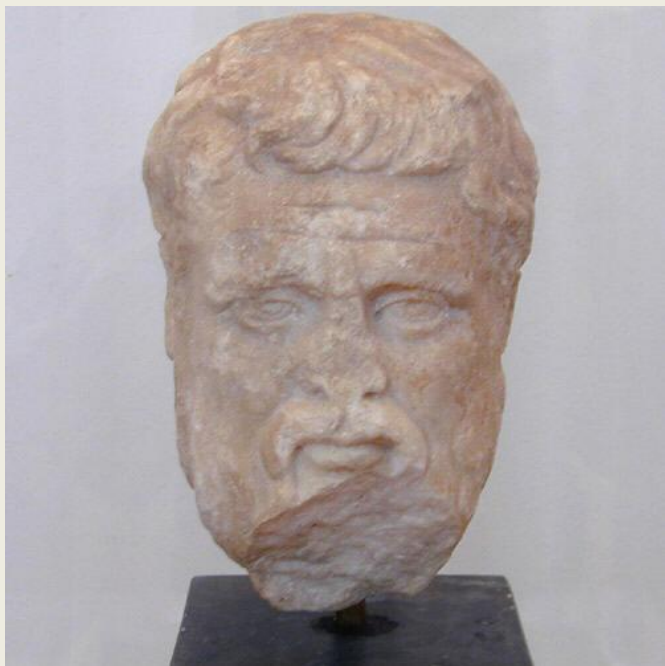
四 1~12

作抉择：神或世界的价值观

神的智慧并不是流行的革命智慧（三 13~18）；因此凡真正敬虔的人（二 14~26）不能在这两者之间摇摆不定。雅各布在此是向许多贫穷的人、受欺压的人说话，他们受到引诱，去推翻压迫者，抢夺他们的财物。

四 1 大多数希腊罗马哲学家以及许多 * 散居的犹太人，屡屡斥责受情欲辖制的人，并形容他们对快感的追逐为「进行战事」。有许多作家，如 * 柏拉图、* 蒲鲁他克、和 * 斐罗，认为所有的战争都是因身体的欲

望而引起。犹太人也有类似的思想，他们提到罪恶的冲动，根据后期 * 拉比的说法，这冲动主导着全身两百四十八个肢体。



主前第四世纪的柏拉图像

四 2 * 讽刺语法常包括* 夸张法，即以生动、* 修辞式的夸大说法来加强效果。大部分雅各布书的读者可能并没有杀过人，不过他们必定听说过暴力教师（三 13~18）的言论，认为谋杀是获得公义、重新分配财物的可行之途。雅各布却要人祷告。（后来他对压迫者却说了一番严厉的话；参五 1~6）。

四 3 犹太人的祈祷一般会求神将他们真正的需要赐下来；参：马太福音六 11 的注释。雅各布相信，尽管受压迫之人的生活条件总是比较糟的（参：箴十三 23），但这样的祷告仍必蒙应允（参：箴十 24）。但是，祈求的原因若是嫉妒他人的财富或地位，就无异只顾满足自己的私欲（参四 1 的注释）。

四 4 在* 旧约里面，以色列常被称为淫妇，因为他们既事奉神，又追随偶像（如：何一至三章）。凡自称与神为友（雅二 23），实际上却是世俗的 * 受庇护者（庇护人与受庇护者的关系可以朋友相称），亦即采取世界的价值观（三 13~18），这样的人便是不忠于神。

四 5 此处雅各布可能是指邪恶的冲动，根据犹太传统的说法，神使这样的冲动住在人里面；若如此解读，他的说法便是：「这人的灵存着嫉妒渴望」，正如四章 1~3 节。另一种可能性较低的看法为，他的意思可能是，人的灵魂渴望——也应当如此渴望——除神以外别无所求（诗四十二 1~2，六十三 1，八十四 2）。

第三种可能的解释为，他或许在引用一句格言，其根据为类似出埃及记二十 5、申命记三十二 21、约珥书二 18 等的经文，因此圣经综合之意为：「神对祂赐给

我们的灵存着嫉忌」，祂不能容忍别物来抢夺这灵的爱（四 4）。（* 新约的作者有时会以米大示的方式将几节经文融在一起，正如犹太作者一样。）这个观点似乎比其他看法更符合上下文，因为此处提到经上所说的并非「徒然」（四 5）；但是四章 6 节「更多的恩典」则似乎支持上面第一个看法。

四 6 雅各布引用箴言三 34，几乎与 * 七十士译本的一般形式完全相同。这个观念在犹太智慧经典中十分常见。谦卑包括合宜的顺从，此处是顺从神为一个人的生命所定的计划（四 7、10）。

四 7 古代术士的书讲到，邪灵会在念咒之前就逃跑，不过这里的概念是指道德方面，而非法术。面对神和世界的价值观（四 4）、神的智慧和魔鬼的智慧（三 15、17），人必须作出抉择。重点为：凡按神的价值观生活的人（此处指祂的和平之途）便无份于 * 撒但的国度，和表面似乎敬虔的革命派说法正相反。

四 8 * 旧约经文总是鼓励祭司和百姓要「亲近神」。有时祭司也需要洁净（出三十 19），不过这里的意象并不一定专指祭司；凡是要为流血的事负责的，即使只是作为整个团体犯罪的代表，也必须洗手（申二十一 16；参：雅四 2）。「洁净」常被引申来指内在道德上的含义（如：耶四 14）。

希腊罗马作者在驳斥异己的立场时，会假想有位对手在面前，这是尖锐的讽刺性 * 修辞方式，雅各布此处「有罪的人」之用法，不单是采用这种笔法，也运用了旧约先知的修辞法。「心怀二意」也是指一般古代对假冒为善的鄙视：一个人行为的依据，要不就是属神的和平智慧，要不就是属魔鬼的仇恨智慧（三 13~18，四 4）。

四 9~10 旧约经文常把哀恸和自卑与 * 悔改相连（利二十三 29，二十六 41），尤其是面对神的审判之时（王下二十二 11；珥一 13~14，二 12~13）。先知的教导中也倡导谦卑；参：马太福音二十三 12 的注释。

四 11 雅各布转而谈他的读者正随从的世俗行径：狂暴的言论（三 1~12）。（他用「弟兄们」，或是称呼基督徒团体内的各社会阶层，或是（可能性更大）按一般犹太人的用法，指「犹太同胞」。犹太革命份子已经开始杀害权贵，煽动性的 * 修辞言论一定更容易出现。）他的一般原则乃是标准的旧约立场，而犹太的智慧书反对诽谤；按上下文看，他的读者或许并没有考虑到这点。* 律法宣称神爱以色列，并要祂的子民彼此相爱（二 8）；因此，诽谤犹太同胞就等于不尊重律法。

四 12 惟独神才是真正的审判者，这是犹太人和 * 新约常见的教导。在犹太人的教导中，地上的法庭是因神赋予权柄才能进行，而在法庭中掌管的人，也要受律法的审判。调查要作得彻底；见证人至少要有两位；作假见证，在庭上没有真正的第一手证据就诽谤人，必要受

责罚，如果讼案成立，被诬告的人会被如何判刑，诬陷者就要受那样的处分。

四 13~17 富人的骄傲

对穷人讲完劝勉的话之后，雅各布话锋一转，直指压迫者，责备他们自满自足，忘记了神。罗马帝国中大部分的有钱人累积财富是透过两个途径：有土地的士绅和社会高阶人士靠与土地相关的收入来积财，如佃租与农产品；商人阶级可以赚很多钱，却不一定有相称的社会地位。雅各布既向商人说话（四 13~17），也向地主权贵发言（五 1~6）。

四 13 许多哲学家（尤其 * 斯多亚派）和犹太的智者乐意警告听众说，未来并不在他们手中。「现今要去」（五 1）是常用的方法，用于开展论证（如，亚典那修（Athenaeus））、向一位假想的对手说话（如，* 西塞罗、* 伊比德图），或引出严厉的讽刺语（何瑞斯（译注：罗马诗人）、* 犹文拿里）。

商业成品主要的市场在镇里和城里；预估投入的时间与可得的利润，也是商业界一般的作法。做生意的人不一定都有钱，但他们至少都想要赚钱。此处的罪是高傲自夸——自以为安排得很妥当，把神放在估计之外（四 16；参如：耶十二 1；摩六 1）。

四 14 此处雅各布提出一般犹太人和斯多亚派的智慧说法，读的人很少会反对这样的理论，不过大部分人显然并未真正听进去。

四 15~17 「主若愿意」是当时希腊的表达方式，但却也符合犹太人的信仰；* 新约其他地方也出现过（如：徒十八 21；林前十六 7）。

五 1~6 富有的压迫者所受的审判

罗马帝国的大部分乡下地方，包括加利利的大部分乡下在内，富有的地主用农奴（常和奴隶一样）在他们庞大的农庄中做苦工，藉以获利。封建制度并非只在中世纪勃兴；罗马时代只是在文学中较少谈到这方面，因为罗马的文学都集中在都市，但其实整个帝国只有约百分之十属于都市。

雅各布斥责的形式，就像 * 旧约先知的审判神谕，一些犹太智能书和 * 次经中也有类似的讲论。他对富人的责备，和他自己所指责的暴力言论（一 19、26，三 1~12，四 11），差别在于他诉诸神的审判，而不用人为的方式来报复（四 12；参：申三十二 35；箴二十 22）。他的 * 预言完全符合时局：几年之后犹太权贵在反罗

马的战争中被铲除净尽。

五 1 要人哭泣、号咷的劝勉，是生动的先知式说法，意思是：你们将有哭泣号咷的理由（珥一 8；弥一 8；参：雅四 9）。有关「临到」，参四章 13 节的注释。

五 2 在古代，衣着是钱财的主要记号之一；许多农人只有一件外衣。

五 3 古代有些作者嘲讽积聚而未能运用的财富。「生锈」和「虫子」（2 节）放在一起，可与马太福音六 19 相较。犹太文献常提到，神的审判即将临到，那时财富毫无用处。

五 4 摩西的律法禁止人亏欠工价，连一个晚上也不行；倘若受欺的工人向神哭诉，神就会为他伸冤（申二十四 14~15；参如：利十九 13；箴十一 24；耶二十二 13；玛三 5）。受欺之人所受的委屈本身会向神指控欺压者，这也是 * 旧约所用的意象（创四 10）。在第一世纪的巴勒斯坦，许多做零工的工人是靠每天的工资来为自己和家人买食物；扣发工资便意味着他们会挨饿。

不在农庄的地主从农业得到的收入十分高，相形之下，付给工人的薪资完全无法反映他们所累积的财富。富人虽然会支持公共建设（以为他们附设碑文为交换条件），但却不太愿意付给工人充裕的工资。至少早至第二世纪，犹太教师便建议，倘若未能留一些穗子让穷人拣，便无异于抢夺他们（根据：利十九 9~10，二十三 22；申二十四 19）。

多半农作物是在夏天或接近夏天时收成，收获时节需要雇用更多任务人。有时 * 散居时期犹太人的文字（文学作品、护身符等）称神为「撒包特（Sabaoth）之主」，即把希伯来文的「万军」音译出来，指神拥有极大的军队，* 七十士译本的以赛亚书特别常用这个称号。倘若得罪有权势的官是件不明智的事，成为神的敌人就更不堪设想了。

五 5 富人在宰杀的日子，即宴会之时（常是在剪羊毛或收获的时期；参：撒上二十五 4、36）会消耗大量的肉；动物宰杀之后，会尽可能立刻吃掉，因为剩下的只能用风干和盐腌的方式保存。穷人一般无法吃到肉，只能在大众的节期时分到一些。

此处的图画为，富人就像为宰杀之日所喂肥的牛一样（参如：耶十二 3；摩四 1~3）；类似的比喻曾出现于早期的 * 次经以诺一书（九十四 7~11，九十六 8，九十九 6）。第 5 节的罪并不是剥削（如 4 节），而是奢华的生活方式，不理睬别人挨饿或有需要，这也是 * 旧约常指责的（如：摩六 4~7）。

五 6 犹太传统承认，恶人会设谋陷害义人（如：所罗门智能书二 19~20），许多旧约的英雄都受过这种苦（如：戴维和杰里迈亚）。用审判来欺压穷人，是旧约不断指责的事，后期的犹太典籍视之等同谋杀；取人的外衣或扣发工资，就威胁到那人的生命。这位「公义的」雅各

布本人后来被大祭司杀害而殉道，正因为他指责富人的行径。

五 7~12 忍耐等候神伸冤

压迫者必受刑罚（五 1~6），但受欺压者必须等候神（参一 4），而不可亲手以暴制暴。这番劝勉并非意味着他们不可以站出来指责不义（五 1~6）；只是禁止使用暴力，以及仇视个人的言论（五 9），不以这些方式为解决不义的办法。

五 7~8 此处的收成（参 4 节）变成审判之日的意象，就如其他犹太文学中的用法（尤其是 * 以斯拉四书；太十三）。巴勒斯坦的秋雨降于十月和十一月，冬雨（约占全年雨量的四分之三）降于十二月和一月。但是叙利亚、巴勒斯坦一带的居民最期待的是三月和四月的晚雨，这时的雨能使晚春和初夏的作物成熟。

那里主要的小麦收成季节，是从四月中到五月底；大麦的收成是在三月。主要的谷类收成时节，在希腊是六月，在意大利是七月。农人的家庭完全依赖能有好收成；因此雅各布提到地里「宝贵的」（或「有价值的」，NIV）出产。

五 9 这类说法，参四章 11~12 节的注释。

五 10 大多数 * 旧约的先知都因所传的道而受到逼迫；有些还因而丧命。犹太典籍更有许多他们殉道的故事，因此没有人会反对雅各布的说法。美好的榜样是古代论证重要的一部分（* 斯多亚派哲学家常用志趣相投的圣贤作为坚忍的榜样）。

五 11 乔布记的整个结构可能有意要鼓励亡国后的以色列人；神的公义虽然似乎很遥远，而他们备受万国的耻笑，但最后神必会为他们伸冤，结束他们被掳的日子。* 希腊化的犹太人更进一步赞誉乔布的坚忍（如：* 乔布遗训，和注释家阿立斯体亚）。

后期的 * 拉比对他的评价则有不同，有些人持正面看法，有些人持负面。乔布遗训用斯多亚派的词汇来讲坚忍，并将从前对亚伯拉罕的一些描述转到乔布身上；后期一位拉比作出少见的结论，说乔布比亚伯拉罕更伟大，他根据的资料或许是这类转移说法。

五 12 起誓是请神明来保证口头的承诺；违背奉神之名起的誓言，便是触犯了第三诫（出二十 7；申五 11）。有些 * 爱色尼人和希腊的某些哲学团体，在完成入会的宣誓之后，便不再起誓（根据 * 约瑟夫，但与写 * 死海古卷的爱色尼人不同）；然而 * 法利赛人容许人起誓。指着各种比神小的物件起誓，来代替神的作法，参：马太福音五 33~37 的注释。誓言通常是吁请神祇来见证那人的动机是真实的，必会遵守应许，或让说假话的人遭到咒诅。誓约则是誓言中特定的一类，指履行某种

责任，或在某段时间内不做某件事。

从上下文很难确定这里所讲的是何种誓言。有些学者建议，这是警告人不要起类似 * 奋锐党的誓言（参：徒二十三 12）；这虽然与雅各布书的背景相符，但他的读者可能不会以为此事是此段话最明显的应用。主要的概念可能为，一个人不应失去耐心（五 7~11）而起誓；反倒应当祈祷（五 13）。要祈祷，不要起誓，因为最完整的誓言形式包括了对自己的咒诅，就如：「若做不到，愿神杀了我」。

五 13~20 完全倚靠神

五 13 不抵抗并不意味着假装没有关系（如 * 斯多亚派的作法；参：弗五 20 的注释），或积怒于心，等待末日临到（如一些犹太 * 启示文学作家的心态）；它乃是意味着要祈祷。

五 14 伤口要抹上油来洁净（参：路十 34），头痛的人和想避免生病的人会被抹上橄榄油，达到「药」效（根据古代的观点）。油也用来膏抹祭司或领袖，将油倒在头上，代表分别为圣归于神。基督徒可能以药物的象征用法来代表将人交付于 * 圣灵的能力（可六 13）。

一般性求医治的祷告，是 * 会堂里经常覆诵的祝福之一；「长老」请参：使徒行传十四 23 的注释；犹太人当中的「* 教会」，请参词汇解释。早期的犹太教认为探访病人是敬虔的行为，基督徒可能继续这种作法（至于生病的宣教士，参：太二十五 36、43）。

五 15~16 * 旧约先知常用病得医治作比喻，来讲从罪中得愈，而犹太文学常将罪和疾病相连；例如，犹太人每日祈祷的第八项祝福，即医治（不过其重点不是身体的医治），是紧接在赦免和救赎的祈求之后。雅各布并没有暗示所有疾病都和罪有直接的因果关系，保罗和旧约也是如此（参：腓二 25~30 的注释）。

犹太智慧书承认神会听病人的祈求（德训篇三十八 9），并将神的垂听和人与罪断绝的宣告相连（三十八 10）。一般人认为，只有极少数敬虔的犹太教师为人祷告能实际产生果效（参：雅五 17~18），然而雅各布却将这种信心的水平应用于所有的信徒。

五 17~18 尽管所有巴勒斯坦犹太人都为下雨祈祷。但一般认为，只有少数几位能行神迹的人，祈祷才会蒙垂听，尤其是约瑟夫的阿尼亚（Onias）。许多 * 拉比典籍称他为「拉圈子的洪尼（Honi the Circle-Drawer）」；拉比文献里有哈尼拿·班·多撒；在后期典籍里所提从前的祭司，偶尔还有敬虔的人，如洪尼的孙子阿巴·希奇阿（Abba Hilkiah），或哈南·哈尼拔（Hanan ha-Nehba），亚基巴，拿吉底蒙·班·哥利安（Nakdimon ben Gorion），拉比乔纳，偶尔还有一位匿名之人）。

得雨的神迹到后来变成等于使死人复活。在犹太典籍中，这些以神迹降雨的人往往非常敬虔，与其他人有距离，可是在此雅各布声称，伊莱贾——行这类神迹之人中最高的典范——和他的读者并无二致，可以作所有信徒的榜样（王上十七 1，十八 41~16；参：撒上十二 17~18；伊莱贾的软弱，参：王上十九 4）。

「三年半」在列王纪上十七章并没有记载，是出于后期的传统（参：路四 25，另一拉比传统提到三年），可能是与末时饥荒的观念相连而来，因有一说指那时饥荒会这样久。

彼得前书

导论

作者 有些注释家质疑本书的作者是彼得，但亦有学者提出强有力的辩护；而本书预设的背景符合彼得的生平。对彼得在罗马殉道的传统，无人有异议。第一世纪末叶的革利免一书接受本信的权威，而考古学显示，第二世纪在罗马有块碑文纪念彼得的殉道。有些早期基督教文献也支持这项传统，并支持彼得为本书信作者的看法；从第二世纪一开始，就有作者如此引用。

按照彼得在罗马殉道的传统来看，他所写的信存留下来的可能性很高，而书信的作者若不是本人，冒名信必在那人去世之后很久才可能出现，因此，若要否定本信不是彼得所写，必须拿出充分的证据。注释家塞尔温（Selwyn）认为，他可以在帖撒罗尼迦前后书找出类似西拉书信（五 12）的风格。这个论证本身不够扎实，而反对彼得为作者的证据比它还要弱（有关根据希腊文风格而提出的论证，请参：雅各布书的导论）。

日期 本书信以逼迫为背景，而对发生的时间有三种建议：他雅努（Trajan，第二世纪初）、多米田（参启示录的导论），和尼罗，就是彼得殉道的时候。彼得前书暗示压迫的气氛很浓，但却不像他雅努时期官方法庭的迫害。书信中的 * 教会领导方式（五 1~2）较符合第一世纪的模式，与后来的差距较远。假冒彼得之名的信不可能在夫拉维（Flavian）时期（尼罗之后，但仍属第一世纪）就出现。

一致性 彼得前书的第一部分（一 1~四 6）并未明说致命的迫害已经开始；第二部分（四 7~五 14）则比较明显。因此有些作者将本书信分割为两半，主张前半是 * 浸礼讲章（由于和 * 新约其他部分有许多雷同之处）。但是这两部分背景的差异并不显著，不足以支持这样的区分，而且这样的割裂并没有其他令人信服的原因。

出处与收信者 一般同意，「巴比伦」（五 13）是罗马的隐名，一些犹太作品即如此使用，启示录则更明显。本书所描述的逼迫符合罗马的情形，彼得以该状况来向小亚细亚的信徒发出预警，极为恰当，因那里是帝王崇拜的重镇。小亚细亚的收信人可能主要是犹太基督徒，但彼得的读者可能包括 * 外邦基督徒在内（参一 18，四 3~4）。

背景 主后六十四年，罗马遭一场大火焚毁，而尼罗和他的朋友提革利努（Tigellinus）的地产却丝毫未受波及，令人起疑。尼罗，这位高明的政客，当然要找代罪羔羊来替自己遮掩；而当时新兴的一个宗教——被视为犹太教中的极端份子，由一位三十五年前被钉死十架的教师所带动——正适合这角色。

罗马人认为基督徒是反社会份子，和犹太人一样。有些指责十分常见，到了第二世纪已成定型，如：罗马人认为基督徒是「无神论者」（和一些哲学家相同，因他们拒绝诸神祇）、「食人者」（因声称吃耶稣的「身体」，喝他的「血」）、「乱伦」（因他们说「弟兄，我爱你」，或「姊妹，我爱你」）。若要直接压迫，犹太教不是好对象，因为附从的人很多，他们在一些圈子里也甚受欢迎；何况尼罗的情妇莎宾娜（Poppaea Sabina）还是一些犹太事务的 * 庇护人。基督教则相反，当时它被视为犹太教的一支，但支持的人极少，连犹太人当中也不多，因此正适合作政治上的代罪羔羊。

第二世纪早期有位历史家 * 塔西图斯，他本身不喜欢基督徒，按照他的说法，尼罗把基督徒当作火炬，晚上在他的花园里点亮，将他们活活烧死。他还用各种残酷的方法杀害基督徒（如：在竞技场让野兽吞吃，以娱大众）。总之，他一定杀害了几千名罗马的基督徒，不过城内大部分基督徒都逃走了。因此，尽管帝国的希腊化地区喜欢尼罗，犹太人一般对他也有好评，但基督徒却以他为敌基督的预表。几年之后，在一些恨他的罗马人追逐之下，尼罗蒙羞而死。

五 19~20 在犹太信仰中，若有人悖逆，他从前的义对他毫无用处（结十八 24~25），但（在大多数犹太说法中）恶人若 * 悔改，他从前的恶行都会一笔勾销（结十八 21~23），只需献上合宜的 * 赎罪祭便可。有些犹太人（* 死海古卷，一些拉比）认为，某些形式的背道是无可赦免的，但是雅各布欢迎罪人转回。按这里的上下文，他应是在特别邀请革命人士回到圈内。

「遮盖许多的罪」来自箴言十 12。在那段经文的意思可能不是宣告坏消息（参十一 13，二十 19），而是如同犹太教常用的类似词组，意指获得赦免。不妨与犹太人的一种想法比较：若有人让另一人归入犹太教，就好像他创造了那个人。



罗马他雅努图柱上的圣彼得雕像

— 1~12 现今的试炼，未来的盼望

第 3~12 节的希腊文是一个长句；古代会视这样的长句为高明的技巧，听讲的人也习惯跟着讲员的思绪走，可维持相当长的时间，超过今日在电视机前长大的读者。

— 1 犹太人称住在巴勒斯坦以外的犹太人为「* 散居者」，或「分散的人」；彼得将这个词用在读者身上（参一 17，二 11）。有关「寄居的外人」，参一章 17 节的注释；亦参二章 11 节。他所提到的五个罗马省份，在地理上彼此相连；他省略掉小亚细亚南方沿海的地区，在这段时期，那地方可以和叙利亚相连，而不算小亚细亚的一部分。彼得所列各省读者的顺序，反映出信差可能走的路线——如果他从本都的亚玛斯特里（Amastris）出发的话。罗马的信差多半可能从亚西亚省出发，不过彼得也许是想到离他最远的省，从那里一路绕行。有关谕令或传阅的信，请参导论的 * 风格。

— 2 在* 旧约和犹太教中，神的子民是整体蒙「拣选」或「预定」的，因为神「预知」他们；彼得将同样的词汇用于相信耶稣的人。第一个约也是经由顺服和血洒而立（出二十四 7~8）。

— 3 彼得采用了 berakah，即犹太形式的祝福，其开头通常为「颂赞归神，祂……」。重生可能是间接用到

* 风格 彼得前书属一般书信，其内容主要受到罗马状况的影响，而非小亚细亚（现今的西土耳其）的情形；因此彼得可以称之为传阅信件，送达小亚细亚的各个地方（一 1）。不过，彼得似乎预期罗马的苦难终会临到帝国的其他地方。小亚细亚三十年之后的种种光景，请参启示录导论的探讨。耶路撒冷的祭司领袖会发出传阅的谕令和信件，给 * 散居的犹太团体，由信差送去；彼得的信与这些类似，不过阅读的圈子比较小。

注释 对不用希腊文的读者，最有用的是 J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1981)。另外，J. R. Michaels, *1 Peter*, WBC 49 (Waco, Tex.: Word, 1988), Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, NICNT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990), 以及 E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 2nd ed. (New York: Macmillan, 1947) 也颇有帮助。在专论方面，最佳的两本是 David L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Cod in 1 Peter*, SBLMS 26 (Chico, Calif.: Scholars, 1981), 和 William J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6*, *Analecta Biblica* 23 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965)。

犹太人描述* 外邦人皈信犹太教的词汇（参：约三 3、5 的注释），意思为：你在皈信的时候，便接受了新的性情。信徒是因耶稣的 * 复活，得以重生而有活泼的盼望，得着产业（4 节），和未来的救恩（5 节），这三个概念在犹太人的末世观中彼此相连。

— 4 * 新约作者提到「承受」未来的世界，这是依照犹太教师的讲法；这词组原来的出处，可能是指以色列在得赎脱离埃及之后，「承受」了应许之地为业。有些犹太经典（如 * 以斯拉四书，第一世纪末）也说到，天上有财宝为义人积存，而得财宝的关键通常是人的顺服，但此处的要点则为神的作为。

— 5 * 死海古卷和其他犹太典籍讲到，在「末时」一切事都会「启示（或译「显现」）」出来；恶人的行为会公开在人前，而义人会得「拯救」，脱离一切反对他们的人。

— 6~7 神掌管试炼，不过在* 旧约和犹太教中，祂的目的都是为了强化受考验之人的委身。* 撒但测试人的目的才是要人背叛（五 8）。参：雅各布书一 12~16 的注释。旧约和犹太教亦教导说，受苦可能是管教，让人 * 悔改，或是刑罚，以伸张公义并催人悔改；当代犹太教将这个概念加以发挥，说受苦具 * 救赎作用。

虽然这个看法并不反映彼得的重点，但他同意，信徒所面对的逼迫亦是神的管教，使他们清醒过来（四 17）。

许多犹太典籍也描述说，末日之前将有很大的试炼。义人受试炼就像贵重的金属在炉里净化，这个比喻来自旧约（伯二十三 10；诗十二 6；箴十七 3；参：赛四十三 2；耶十一 4），后来的犹太文学也继续使用（如：德训篇二 5）。贵重金属（最贵重的是金子）的矿石必须先要在炉中融化，将杂质分开，才能制造较纯的金属。

— 8~9 受试炼时可以喜乐而不忧愁，因为这些读者事先已经知道试炼的目的：只要坚忍到底，最后的拯救必将来临。传统的犹太人亦如此教导。彼得前书的试炼和雅各布书不同，主要的形式乃是逼迫（参导论）。

— 10~12 许多犹太诠释者认为，旧约先知所讲的，即指他们当日所处的时期，而其意义乃是隐秘的，直到当代有圣贤从 * 圣灵得到亮光，才能明白（* 死海古卷尤可为证）。彼得在此似乎主张，先知明白他们的 * 预言会应验在 * 弥赛亚身上，而他必须受苦并得高举；他们也知道，许多细节要到发生之后读者才会理解。不过，彼得似乎同意死海古卷中一些诠释者的看法，即旧约先知不知道是「什么时候，或怎么样的时候」。

旧约的神仆心中有神的灵，这是确定的（创四十一 38；民二十七 18），不过旧约较喜欢用希伯来词组，说神的灵「临到」神仆身上，加给他们能力（如：彼前四 14）。根据一些犹太典籍的说法，有些秘密非常重要，神连天使也不透露，直到末时才显明；另一些典籍则说，天使尊重 * 拉比秘传的教导，并来听他们授课；还有一些典籍说，天使嫉妒以色列，因他们得着了神的 * 律法。

— 13~二 3 活出新生活

— 13 男人穿着长袍，若要动作更自由、更快速，就会把袍子塞进腰带中，「束上腰」准备行动。这个比喻亦曾在 * 旧约的其他地方出现，不过彼得可能特别是指逾越节（出十二 11）：神的子民在得着羔羊之血的救赎后（彼前一 19），就要准备好跟着神走，直到祂将他们安然带入他们的产业（参一 4），即应许之地。因此，他们必须穿着整齐，准备逃走。

「清醒自守」（和合本：「谨慎自守」）在古代的意思不单指禁绝饮酒，也指行动要像未醉酒的人一样，因此指自我约束，保持尊严。

— 14 「顺命的儿女」是循着一章 3 节重生的意象，他们不再是从前的人，应当听从神（参一 2、22），好像儿女顺服父亲一样。小孩听父母的话，是很受重视的事，罗马与犹太律法都有此要求。

— 15~16 以色列蒙召要成为圣洁，如同神是圣洁的，因此他们的生活要与万国都不相同（利十一 44，十九 2，二十 7、26）。* 会堂里每天的祷告也强调要分别为圣

归于神，因此犹太读者一定非常熟悉这个概念，而向他们学圣经的 * 外邦人也会很清楚。如果彼得在一章 14 节和一章 17 节之间仍然沿用父子的意象，此处他就可能是指古代对父子关系另一方面的强调：效法。

— 17 神是不偏袒的审判者，这是犹太教的标准比喻；犹太教大部分的祈祷也称神为「天父」。「寄居的外人」（「陌生人」，NIV；「你们停留的时间」，NASB）和本地的居民十分不同，不过他们既为该地合法的居民，地位会比新来的人高一些。帝国各地犹太人的团体一般都具有寄居的外人身分，不过有些犹太人拿到了公民籍，但在其他地方，如历史山太，他们想拿身分的努力遭到希腊人的仇视。

— 18 犹太人常称偶像为「无用」或「空虚」。对他们而言，拜偶像是异教生活最基本的特色，这正是彼得的读者从前的生活方式。不过祖宗所「流传」的生活方式，本身可以指导教，也可以指犹太教。犹太圣贤把不会朽坏的真财富（参一 4、7、23）和公义或智慧等永恒的财富拿来相比；此处它是指读者得救赎的代价，这是无法用金钱买的（一 19）。尼罗在位时通货膨胀，金子贬值，彼得讲到金子会坏，原初的读者可能会联想到此事，不过这并不是他论点的重心；参一 7。

— 19~21 藉羔羊的血得救赎，让人想起一年一度的逾越节，犹太人以此纪念他们从埃及得赎（脱离奴役），是藉逾越羊羔之血（参一 13）。

— 22 在 * 旧约的洁净律法中，百姓用礼仪的清洗来洁净自己的污秽；犹太教仍然持续礼仪清洗的作法，不过它常被用来指象征性的灵性清洗，或道德洁净（旧约先知偶尔也这样用，如：赛一 16；耶二 22，四 14）。

— 23 有新性情的人自然会有顺服之爱的新生命（一 22）；孩子承继父母的性情，在古代是自明之理。许多作者甚至提到，犯奸淫的人会泄露秘密，因为所生的孩子带着他们的形像。父亲的「种」特别重要；耶稣的跟随者是透过活的道——* 福音——重生的（一 3，二 2），而它是不会朽坏的（一 24~25）。

类似的例子不少，包括 * 斐罗对神话语的看法，说它不单不会朽坏，而且「具精液性」，或是种子；不过这些例子大部分都是个别的、不同的个案，并没有一般传统为依据。因此这些类似的说法可能各不相干，只是和彼得采用同样的自然现象为比喻。（但斐罗则和彼得不同，他可能是采用 * 斯多亚派所讲具精液性的逻辑斯）。可与路加福音八 11；约翰壹书三 9 相较。不过，神的话语不会朽坏，是犹太教一致同意的；参：赛四十六 6~8。

— 24~25 此处彼得引用以赛亚书四十 6~8（采用 * 七十士译本，该译文比此处的希伯来经文要简短），那里的道是指未来——就是当神来救赎祂子民之时——救恩的信息（如五十二 7~8）。



来自昆兰的铜墨瓶

二 1 古代的作者有时会用「恶行清单」，列出人应当避免的事；彼得采用了简短的恶行清单。

雅各布书、以弗所书、歌罗西书在讲到重生之后，也要人把从前的行为「放在一边」(NASB)；鉴于有一些说法与这几封书信类似，因一些学者建议，这是初期*教会一般用的*浸礼传统。

这说法可能也是依据耶稣曾有过的教导，只是如今已失传；「放在一边」可能的背景，请参：罗马书十三 12 和以弗所书四 20~24 的注释。



来自昆兰的书写桌椅

二 2 这一节继续重生的意象(一 23)。婴孩倚赖母亲或乳母的奶来获得养分；很少人会用牛奶。一般相信，孩子在这段乳养的时期可塑性非常强，若是要请奶娘来照顾，对人选要很小心。「纯净」的奶，指没有掺杂其它东西；这个词用于商业文件，指所贩卖的食物毫无掺杂。纯净「属灵的」(NIV、NRSV、TEV)奶是可能的译法，不过此处的形容词更常有的意思为「理性的」，也可以译为「道(logikon；参 NASB、KJV)的奶」，即一章 25 节的「道」。

二 3 此处彼得暗指诗篇三十四 8。译为「恩慈」(NASB)

或「美善」(NIV、NRSV)的字，有时用来指食物(如这里，奶(2节))的「美味」。

二 4~12 被建造成为神的子民

*昆兰团体(写*死海古卷的犹太僧侣派)也描述他们自己为新的圣殿。到这里为止，彼得的劝勉与哲学家对个人行为所提出的道德训勉相仿，然而本段却与*教会的整体身分有关，亦即整体的见证。

二 4 彼得是从以赛亚书二十八 16 得到这个意象(「所拣选」、「所宝贵」)，他在二章 6 节则引述该节。

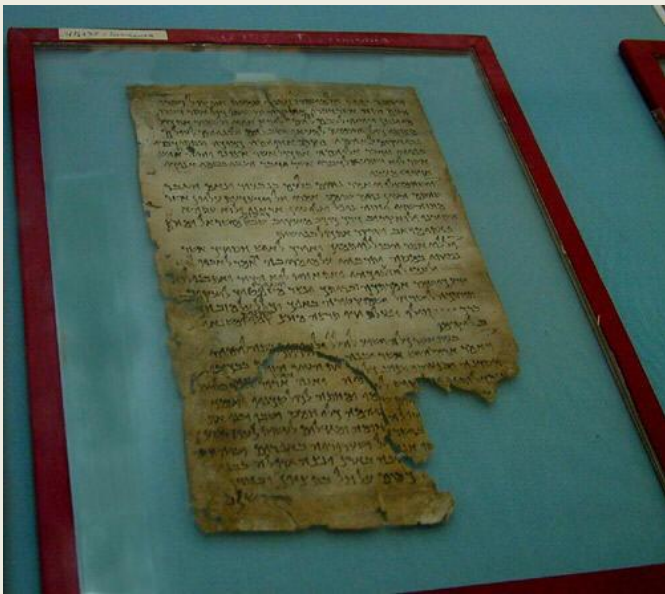
二 5 *死海古卷将昆兰团体描述为一个活的圣殿，有一文献讲到圣殿的各个成分(柱子、根基等)彷彿有生命的活物。「家」可能指一栋建筑，就像圣殿，也可以指一家人(四 17)，甚至可指大家庭，如「以色列家」；这两种含义此处都用到，有时*旧约亦如此(撒下七 5~7、12~16)。神的子民有如「圣洁的祭司」之比喻取自出埃及记十九 5~6(参：赛六十一 6)，在希伯来书二 9 更清楚(「以色列为祭司」也出现在当代犹太典籍中，其根据是出埃及记十九 6，包括插入*七十士译本出埃及记二十三 22 的一句话)。他们既是这新圣殿的祭司(以及石头)，就应当献祭；犹太教还有一些人亦用灵祭的意象(参：罗十二；来十三 15 的注释)。

二 6 *昆兰团体用以赛亚书二十八 16 来指他们自己的领袖；早期基督徒则用它来指耶稣(罗九 33)。

二 7~8 犹太式的解释原则 gezerah shavah，是将有同一钥字的经文串在一起，故彼得自然会再引用诗篇一一八 22 和以赛亚书八 14。这种解释的技巧暗示他并没有倚赖保罗，不过彼得和保罗用到房角石的意象，可能都源于耶稣(可十二 10~11)。诗篇一一八篇是逾越节时唱的诗(参：彼前一 19)，至少这段时期有一些犹太人会如此；在此之前，一般先要感谢神拯救以色列脱离埃及的奴役，得到自由，「从黑暗到大光」(参二 9)。

二 9 这一节大约一半是直接引用出埃及记十九 6，暗示所有基督徒，包括*外邦基督徒，都有份于神与以色列之约。犹太人在逾越节时，会描述他们得拯救脱离埃及及为蒙召「脱离黑暗进入大光」。*旧约先知教导说，神救赎祂的子民是为了让祂得到颂赞(如：赛六十 21，六十一 3；耶十三 11)。

二 10 彼得引用何西阿书一 10 和二 23，那里是将神从前对以色列的审判(何一 6、8~9)反转过来，应许要在末时复兴神的子民。彼得和保罗一样，相信外邦人皈依以色列的真信仰，即耶稣的信息，便成为末时神子民的一部分(罗九 24~26)。他亦可引用旧约经文来支持自己的结论(如：赛十九 24~25，五十六 3~8)。



死海古卷4Q175

二 11 有关「寄居的外人」（这些词一般会译为「外人和陌生客」），请参一章 17 节的注释。* 斐罗讲到灵魂是属于天的，是身体的「陌生客」（所用的字是术语，意思比「寄居的外人」还更外来）。此处的比喻是指神的子民（二 4~10）分散在万国中；旧约有时是以这类词汇描述神的子民（利二十五 23），或是因必死性（代上二十九 15；诗三十九 12），或是因对神热心追求（诗六十九 8，参一一九 19），或是因他们的飘流（创二十三 4，四十七 9）。希腊哲学家通常视肉体的情欲在与灵魂「争战」。彼得用同样的比喻，但是理由和哲学家不同（他们是指灵魂欲脱离地上分心的事）；他是要人过正当的生活（二 12）。

二 12 * 散居的犹太人（一 1）十分注意 * 外邦人反犹太的诽谤，一方面是为了自己的安全，一方面是为了他们为独一真神所作的见证。外邦人很喜欢诽谤住在他们中间的犹太人，同样，他们也很喜欢诽谤皈依基督教——他们视为犹太教异端——的外邦人（二 4~10）。

合乎以下所列家规（二 13~三 12）的行为，可以减少别人对信徒常有的诽谤，即说他们不遵守公共秩序和传统家庭价值观。「眷顾的日子」（KJV、NASB）是 * 旧约常用的说法，指神来审判之日（如：赛十 3）；许多经文都提到，到了末时，外邦人会承认神的荣耀（如：赛六十 3）。

二 13~17 对国家的责任

许多古代的家规出现在讨论城市管理的情境中，内容包括指示人向国家当有的行为（以及向父母、长辈、朋友、家庭成员等当有的态度）。根据当时权贵人士的理想，家规就像一面镜子，反映出城市或邦国的治理情

形，因此对社会的责任通常也和对家里的责任（二 18~三 7）并列在一起。

* 斯多亚派和其他的哲学家常用这些伦理规范来描述人与人之间当有的关系。犹太人和其他受排挤的宗教团体有时会用这些规范来显示，他们的团体支持罗马社会的价值观；在与逼迫抗争时，这种表白尤其重要。参：罗马书十三 1~7 的注释。

二 13 东方的藩属王在罗马的同意下治理自己的百姓，但必须为罗马的好处着想。由于彼得的读者（一 1）多半是直接在省长的治理下（二 14），彼得讲到「君王」可能特别指罗马皇帝。皇帝的正式称号为 princeps，意即「头号公民」，或同等人士中的第一位（以保存帝国初期的联邦传说），不过大家都知道，他是地中海世界地位最高的君王。

二 14 译为「省长」的词，包括总督（以皇帝（二 13）代表的身分统治帝国的省分）以及地方长官（管辖参议院所拥有的省分）。帝国大部分都由这些罗马的代表治理。属皇帝省分的省长是由皇帝「差派」，主管审判的事。「赏善」可能指法律上宣告无罪，也可能指称许的碑文，赠送给那些捐赠财物给政府，或提供服务的施惠者。

二 15 「无知」包括对基督教的误解，这在外人中十分普遍（比一章 14 节更寻常）；罗马权贵会很斥责弱小宗教，因他们的崇拜与罗马人的价值观不同；他们根本不会想去了解。* 旧约教导，神的主权高过统治者（箴十六 10，二十一 1）。

二 16 彼得在此将古代哲学家的常用劝勉稍微改写了一下；对哲学家而言，得自由脱离世界的价值，意思不单是有权按自己的意思去行，还可以得着追求美德、脱离情欲、不受物质约束的自由。

大部分哲学家（如当年的 * 斯多亚派）认为，智者乃是理想的统治者，不过他们仍主张要顺服政府。对基督徒而言，自由的意思是能得自由去作神的奴仆，而不去作罪的奴仆；意思是他们有自由脱离政府的暴政，但也有自由以神仆人的身分扶持政府的法律（15 节）。

二 17 这类简短的责任清单也出现在其他的古代道德作品中（如：伊索克雷特、奥利流、叙利亚的门安德（Menander））。旧约亦将尊重神和尊重有权柄的人相连（出二十二 28；王上二十一 10；箴二十四 21）。

二 18~25 仆人的责任

这一段是对家中的奴隶所讲，比起自由的农人，他们在经济和社会地位上更灵活一些，不过多半的人还是很贫乏。在农庄中作农奴的，受到的欺压更厉害；从收信人的所在地（一 1）和家规的本质（参二 13~17 的注

释)来看,这里的对象可能不是这群人,最多只是顺便论到。最受欺压的奴隶是在矿场中工作的,他们与社会几乎隔绝,更无法得知彼得的信;这里的对象不会包括这些人。

彼得虽然对奴隶十分同情(二 21),但他在此并不是针对整个奴隶制度发言;古代的奴隶战争从来没有成功过,在他的时代,废除奴隶制度根本不可能,除非闹流血革命,而且注定失败。在这样的情况下,对一位牧者而言,更实际的是以建设性的态度来面对,直到他们能得自由为止。有关奴隶和家规、对后来的应用等问题,请参:以弗所书六 4~9 的注释,以及腓利门书的导论。

二 18~20 一般奴隶没有办法得到自由,只有一些人能私下存钱,买回自由;不少家奴可以做到。在许多家中,奴隶和主人互相合作,彼此就如一个大家庭的成员,不过法律规定,奴隶既是人又是财产,而有些主人会视他们为财产,且任意虐待;几乎所有主人都视奴隶为社会地位极低的下人。

哲学家(尤其是流行的 * 斯多亚派)一般劝奴隶,在所处的状况中尽力去行;这亦是 * 伊比德图的观点,他自己年轻的时候也曾是奴隶。

二 21 道德家通常会举出榜样要人效尤。哲学家也常以自己能不被侮蔑或嘲笑所动而自豪如有人说:当别人指出苏格拉底受的苦是不公平的,他却抗议说:「你说什么?难道要我的受苦是出于公平吗?」古代的社会很看重地位,并把权势与伟大相连,但彼得却将 * 基督和受到不公平待遇的奴隶认同。

二 22 彼得在此引用以赛亚书五十三 9;本段几次暗指以赛亚书五十三章,这里是头一回。这段经文描述「受苦的仆人」,耶稣应验了这个角色。

二 23 这一节可能反映以赛亚五十三 7 的概念:他虽受欺压,却不开口。在看重尊敬和荣誉的社会,这是很痛苦的经验;奴隶等下人对此已经习以为常,不过许多人还是因而受伤。不少哲学家也倡导忍受辱骂而不还口。

二 24 彼得在此反映出以赛亚书五十三 4~5 的话。按上下文(彼前二 24、25),彼得是用「伤」来指罪的伤口,先知书里也常这样使用(如:赛六 10;耶六 14,八 11),有时后期的犹太文学亦这样用(如:犹太人经常诵读的祈祷文阿米达(Amidah)中的第八福即可能有此意)。

二 25 这一节回应了以赛亚书五十三 6。以色列有如羊群的比喻,在* 旧约里很普通(如:赛四十 11),而以色列有如遭打散的羊,离开了牧人,这比喻也出现在其他地方(耶五十 6;结三十四 6;参:诗一一九 176)。

「监督」(NIV;「守护人」,NASB、NRSV)是照顾、保护,且有权柄的人;* 散居的犹太教有时用这个词来指神。在旧约里,神是祂子民的大牧人(参:约十 1~18 的注释)。

三 1~7 妻子与丈夫

虽然彼得支持社会常规,以维护* 教会在社会中的见证(参二 13~17 对家规的前言),但他在此显然比较同情妇女,就像二章 18~25 节比较同情奴隶一样。他继续倡导,为了见证要服从权柄,不致落人话柄,说基督教要人造反;丈夫在当时的文化里总是居于权威地位。

三 1 「照样」是回头指论奴隶的那一段(二 18~25)。基督教就像犹太教和其他非罗马的宗教一样,在妻子当中传播的速度快过在丈夫当中;丈夫若要皈信不流行的少数宗教,所损失的社会利益较大。但是在古代希腊罗马的社会中,妻子必须听从丈夫,这种听从包括追随丈夫的宗教。有些宗教禁止信徒参与罗马宗教仪式,包括禁止崇拜家庭的守护神祇,这些宗教都被人瞧不起;倘若犹太人或基督教的妇女拒绝敬拜这些神祇,会受到无神论的指控。因此,彼得的建议可以减少婚姻中的摩擦,并降低人对基督教和基督徒的敌视。古代视静默不语为妇女的美德。

三 2 「贞洁而可敬」(NASB),对妇女应有的表现,古代一致持此看法。

三 3 头发可以编成很华丽的样式,富有的妇女非常看重流行而昂贵的编发。古代的文学和演说经常斥责贵妇用庸俗的华饰来吸引人的注意,彼得的读者会认为,他的重点也相仿。参:提摩太前书二 9~10 的注释。

三 4 古代认为妇女最大的美德是心灵温柔又安静,很多道德家劝妇女要持这样的态度,而不要以最新潮的穿著来吸引男人;通常出身权贵的妇女才会犯这种恶行,但有钱的人也起而效尤。

三 5 道德家通常会把这类安静的榜样放在劝勉中;他们特别喜欢以古时的贵妇为例,因她们贞洁的行为受到所有人的敬重,与时下罗马高阶层妇女的样式恰恰相反。犹太读者特别会想到伟大的女性祖先:撒拉、利百加、拉结和利亚,犹太传统对她们的敬虔推崇备至,而其中撒拉最负盛名。读者可能会想到蒙头的事,这是东方大部分地区的习俗,意思是让已婚的妇女不惹人注目(参:林前十一 2~16 的注释)。

三 6 虽然彼得只是倡导「顺服(submission)」(1 节),然而他举撒拉为例,则讲到她「听从(obey)」,这是罗马的男性社会对妻子的要求。在创世记里,亚伯拉罕显然也「听从」了撒拉(十六章 2 节和二十一章 12 节通常译为「听话(listento)」的这个字,也有「听从」的意思,而在那两处,亚伯拉罕都按照撒拉的意思去行),不过这一点和彼得的例子无关,因他是向丈夫尚未顺从真道的妻子讲话(三 1;参本段的前言)。

这里所提撒拉称她丈夫为「主」，不应太过强解。在希伯来文，直接称丈夫为「主」，意思可能是尊称丈夫为「先生」，如：何西阿书二 16，不过撒拉以这种方式称亚伯拉罕，主要的出处是后期的犹太文献，如亚伯拉罕遗训。即使在亚伯拉罕遗训中，艾萨克也用类似的恭敬称谓来称他的母亲，而亚伯拉罕对一位访客亦用此尊称，不知道他就是天使。

在另一个犹太人的故事中，亚森那特（Asenath）称她父亲为「主」，但却用夸张、忿怒的态度回他的话。彼得在此绝对不会鼓励这样的态度。在列祖时期，对权柄较高的人，或想要借重某人的地位时（如：创三十三 13~14 雅各布对以扫），就会讲究这样的尊称。犹太人被视为亚伯拉罕和撒拉的「儿女」；至于基督徒也具备这个身分，参二章 9~10 节。

彼得的劝勉很实际，不像从我们文化的角度听来那么刺耳。哲学家的家规常强调，妻子在顺服丈夫的同时还必须「惧怕」他，但彼得却不同意这点（6 节，参三 13~14）。丈夫可以合法的「丢掉」婴孩，寻欢作乐，使妻子愁苦不堪，不过与另一位权贵妇女偷情，或鞭打妻子，则于法不容。

有一则第二世纪中叶的故事，讲到一位基督徒和她先生离婚，因为他屡次不忠，因此他向当局告发，说她是基督徒。基督徒妇女可作的选择很少，可是彼得要她们追求和平，且不畏强权。

三 7 彼得的重点是劝勉那许多丈夫尚未信主的妇女信徒（三 1~6），不过他也向已信的丈夫简短讲几句话。许多哲学家、道德家和犹太教师抱怨，说妇女在道德和知识上都不足；有些人还指出她们的身体也软弱。妇女的柔弱被视为可取，同时又因而不可信赖；传统罗马法律系统则假定她们是软弱的，自己无法作出恰当的决定。这些现象主要是受到 * 亚里士多德的影响，他主张，除了性方面之外，女人天生在每一方面都不如男人。

但是这种软弱（彼得的意思可能只指社会地位）常成为理由，要人对待妇女更加体贴，而对这个一般的用词，彼得除了这项要求之外，并没有赋予更多的重要性；这一节的其余内容宣称，妇女在神面前是平等的，这就废除了她们「天生」低一等的论点。凡不承认妻子在灵里平等的丈夫，便等于破坏了他自己的祷告，理由正如彼得在三章 12 节所言。

三 8~12 彼此体恤

三章 8 节之后的这一段，是彼得从二章 13 节写到三章 7 节的结论，不过这段结论又直接导入他的下一个论点。彼得想在家规中蕴育彼此体恤之情，本段则在当时文化的允许之内，将这点再予强化。

三 8 道德家常列出德行表。他们在论夫妻关系时，也会以「和谐之道」为题。鼓励家人在一切关系上保持和平，绝不会触犯任何罗马道德家（三 13）。「同心」让人想到三章 7 节对丈夫的劝勉，那里可能是指要「了解」他们的妻子。

三 9 这句话和耶稣的教训相近，暗示它可能是这一节的根据；参：罗马书十二 17 的注释。

三 10~12 彼得曾在二章 3 节引用诗篇三十四 8，此处他则引用三十四章 12~16 节，那里吩咐义人要和人一同追求和平，不出恶言，因此能支持他在二章 13 节至三章 7 节的论点。犹太教师也强调，应当主动追求和平，不可只处于被动。这段话也暗示，神会垂听义人的祈求，却会与恶人作对，故祂不会听欺压之人的祷告（三 7）。

三 13~22 预备为行善受苦

这一段是三章 8~12 节的自然延伸。

三 13~14 彼得暗指以赛亚书八 12 的话，那里神鼓励先知说，他不必怕百姓所畏惧的，而应当单单信靠神（八 13）。

三 15 * 七十士译本（标准希腊译本）的以赛亚书八 13 开头为「尊主（即，神）为圣」，这里则以 * 基督为主。「辩护」（NASB、NRSV；一般的译文「回答」力量不够）主要（但可能不是惟一）的暗示，是法庭中的法律辩护，而本段的上下文则包括「审判」与执行，似乎甚为合适（四 5~6）。

三 16 犹太教也用这个办法来抑制假控诉。

三 17 古代的作者有时会用特殊的文学形式来表达要点；方式之一是交错排列法，就是颠倒的平行结构，这里似乎是如此：

- A 诬赖你们的人将觉羞愧（三 16）
- B 无辜而受苦，只要在神的旨意里（三 17）
- C 因基督曾为不义受苦（三 18）
- D 祂胜过敌视的灵（三 19）
- E 挪亚藉水得救（三 20）
- E' 你们藉水得救（三 21）
- D' 基督胜过敌视的灵（三 22）
- C' 因基督曾受苦（四 1a）
- B' 在神的旨意里受苦（四 1b ~2）
- A' 诬赖你们的人将羞愧（四 3~5）

三 18~19 有关「肉体」与「* 圣灵」，参：罗马书八 1~11 的注释；此处的思想为，耶稣从死里复活是靠着神的灵，祂也借着圣灵（应该是在 * 复活之后）向堕落的生灵宣告胜利。对这段经文有许多看法，主要的三种为：(1) 耶稣在死和复活之间，曾去向阴间——死人所在之处——的死人讲道（许多教父的观点）；(2) 在挪

亚的时代，基督曾透过挪亚向当代的人讲道（许多改教者的观点）；(3) 耶稣在复活之前或之后（可能性较大），向堕落的天使宣告胜利（今天大多数学者的观点）。在早期基督教文字中，「灵」几乎一向指天使的灵而不是人的灵，除非有特别的声明说并非如此。此处的文法最自然的解读似乎为：在那使祂复活的圣灵里，祂在复活之后向他们讲道；而第 22 节又特别提到堕落的天使。主张这些是死人之灵的，多半是依据四章 6 节来解释，但是四章 6 节——该段的高潮——的重点为：肉体被杀害的殉道者，将像基督在三章 18 节一样靠圣灵而复活。

除了后期的 * 拉比之外，古代几乎所有犹太人都认为创世记六 1~3 是指挪亚时代堕落的天使（彼前三 20）；在洪水之后，据说他们被拘禁起来（彼后二 4 和犹 6 亦如此认为），或是在地底下，或是在空中（参：彼前三 22）。因此，根据已知的一般犹太传统，以诺曾奉差，去向他们宣告神的审判；此处向他们宣告胜利的那一位，则是基督。

三 20 古代的犹太教有时用洪水作未来审判的预表，如彼得后书三 6~7。强调得救者「不多」，可以鼓励基督徒读者，因他们本身是受逼迫的少数人。神的「容忍」反映出创世记六 3，而彼得后书三 9 则将它与最后审判相连。

三 21 * 洗礼的时候，最重要的是藉这行动所表明的心，身体的洁净并不是重点；洗礼在古代犹太教中是皈依的行动，但犹太教坚称，洗礼必须伴随* 真诚的悔改才有效。

三 22 「有权柄的、有能力的」是掌管万国的治理天使，犹太典籍经常提到（参：弗一 21~23 的注释）。因此，就连逼迫基督徒的官长背后的邪恶势力也已经被制服，而最后的胜利完全不成问题。

四 1~11 在新生命中坚持到底

四 1~2 「把自己武装起来」是借用士兵拿武器、受训练，或预备作战，甚至可能赴死为比喻。原因似乎为，凡藉信心与 * 基督同死的人（参二 24），便已实在准备好和祂一同受苦——无论会经历什么，包括殉道在内。

四 3 社交场所要求宴会时要守规矩，与一些邪教的作风不同。可是，在* 庇护人家里，或社交场所举行的晚宴，常会进行到深夜，酒喝得很凶，男人则会追逐女奴或男孩；宗教节期也同样会成为淫乱的场合。社交团体、家庭邪教，以及希腊罗马生活的各方面，无不充斥着对假神或精灵的崇拜。

从希腊罗马的角度而言，这种行为并不算不道德，但犹太人和基督徒却予以斥责，视为不道德。犹太人的看法没错，这是当时 * 外邦男子的典型作风，在异教

的节期中尤其明显，而平常也不时可见。

四 4 虽然犹太人没有参与四章 3 节的那种生活方式，但他们的异教邻居却常说他们不守法，有颠覆的行动。

从早期异教徒对基督徒的报导，可以看出他们也存同样的偏见，不过政府当局即使用严刑逼问，也从来没有发现证据，足以支持这类谣言。尼罗对他所屠杀之基督徒的指控为，他们是「憎恨人类的人」，即：反社会人士。但是尼罗本身淫秽的作风，甚至连罗马权贵都难以容忍。

四 5 在最后审判的时候，要「交账」的不是基督徒（三 15），而是这些异教徒。从 * 旧约时期以来，便常以法庭来描述最后的审判。

四 6 有些注释家将「死人」解释为死人的灵魂，但这里似乎是指被地上法庭「审判」而处死的基督徒，他们将因* 圣灵而复活，如三章 18 节。可与所罗门智慧书三 1~6 相较。

四 7 许多犹太典籍提到（包括但十二 1~2），末世之前将会有一段大灾难；既然末时即将临到，因此这里劝勉人，要以认真的态度和祈祷坚持到底。

四 8 箴言十 12 似乎禁止渲染别人的罪，或互相诽谤（参：雅五 20）。这里的含义可能是：爱会忽略彼此的过错；不过有些学者认为，这里的意思是：凡有爱心的人，在审判之日会发现自己已在恩典之下（彼前四 5~6）。

四 9 款待是接纳人，尤其指在家中接待相同信仰的旅客，因他们需要住处。古代一般伦理的理想为，招待住宿、提供需用必须慷慨大方，不能吝啬。

四 10~11 彼得就像保罗一样（罗十二 4~8），强调* 教会里有各式各样的恩赐，在末世之前，每一样都需要。「神谕」类的话，必定出于 * 预言的恩赐，至少是先知的感动，以某种形式为神说话。有关预言与事奉，参：罗马书十二 6~8 和十六 1 的注释。

四 12~19 基督徒先受审判

在* 旧约（但十二 1~2）和许多犹太典籍里面都提到，末世临到之前，神的子民将受到很大的苦难；而末时恶人将受到审判。犹太典籍常强调，义人在今世会受苦，但恶人在未来的世代则会不断受苦。这里提到的这类逼迫，在罗马帝国持续了二百多年，而在整个历史里，不同的时期、地区仍然零星地发生；每一代的信徒某些时候都会觉得已经来到了末世。

四 12 主后六十四年，罗马有许多基督徒被捕，彼得可能是指他们的遭遇：他们被当成火炬活活烧死，以在晚上照亮尼罗的花园。但他更可能是再度暗示火炼之金子的比喻（一 7），也有可能是指审判之日的火，现今正为人预尝；烈火般的试炼常被当作象征来用。

四 13 有些犹太人形容末世之前的灾难为「弥赛亚的生产之苦」；因此彼得可能是说，凡分受弥赛亚苦难的人，便加速了末日的临到（不过 * 新约一般对分受 * 基督苦难的想法，应足以解释本段经文）。

四 14 旧约与犹太典籍常讲到 * 圣灵「降在」神的仆人身上，加添他们力量来完成使命。既然第 13 节讲到「荣耀」，彼得的意思可能为「那将使你们复活（四 6）的圣灵，已经降临在你们身上。」

四 15 一位第二世纪的护教家（即捍卫基督教的人）曾指出，真正的基督徒所能被指认的惟一之罪，就是他们成了基督徒。

译为「爱管闲事的人」（NIV、NASB）之希腊文，可以指巫师，但更可能是指「多事的人」（KJV），就是喜欢提供建议，不顾别人想不想听、时间是否合宜。不受欢迎的 * 犬儒派哲学家常受指责，说他们有好管闲事之恶。有些基督徒传教士也被视为这类人物。

四 16 「基督徒」原是绰号，是反对基督教的人所起的；参：使徒行传十一 26 的注释。这里它等于法律的指控，就像「杀人犯」、「小偷」一样。早期罗马人讲到尼罗的逼迫，便是用此一词来称呼跟随耶稣的人。希腊典籍中许多智慧人指出，为行善受讥嘲之苦，乃是高贵的事；在希腊罗马世界，尽管人对羞耻与荣誉非常看重，但这种见解仍然与文化背道而驰。

四 17 审判从神的家起首是 * 旧约的说法（结九 6；参：耶二十五 18~29；摩三 2），「时候到了」这不祥之语亦是如此（结七 7、12）。信徒曾经历地上法庭的审判（彼前四 6），但彼得可能也视受苦为神的管教，就如犹太教师的讲法。在历史中，逼迫往往使 * 教会得到炼净，力量更加壮大。

四 18 彼得引用 * 七十士译本的箴言十一 31，来支持四章 17 节的论点，这段话可能反映出彼得的年代所流行的犹太想法，即义人会在今生受苦，但恶人将在来世受苦。

四 19 彼得又反映出犹太祈祷的常用词汇：犹太人一般的祈祷，在最后一项祈福中会这样说：「我们将生命交在你手中，我们的灵魂也求你眷顾。」在死亡可能临到时，有人也会作类似的祈祷（参：马喀比二书十三 14）；这些祈祷的依据可能为诗篇三十一 5（为路二十三 46 所引用）。

五 1~5

忠心牧养的人

* 教会领袖在危机时刻的举止能鼓励会众，也可能让他们灰心。领袖一旦曝光，将会成为追捕、折磨、处死最优先的对象。

五 1 * 旧约时期，大部分以色列的城镇都由长老——

年龄较长且较睿智的人——来治理。* 新约时期，「长老」是 * 会堂里备受尊重的人，教会也沿用这种带领模式。彼得视自己为同作长老的人。

五 2 「牧人」是比喻亲切的向导，而非严厉的统治者。不过古代近东有些地方会用牧者来指统治者。古代的道德教师常遭到收受不法金钱的指控，因此凡似乎有不合宜之嫌的金钱，基督徒一律要避免。基督徒领袖就像犹太社群的一些负责人一样，要将捐款分配给穷人。

五 3 希腊哲学家和犹太律法学校的领袖，会以自己的生活作为学生的榜样，不过有些也会施加严格的管训。* 散居之犹太会堂长老的角色与这段经文类似，他们负责带领崇拜，以及引导犹太社群，一般并没有正式的权力，只能排解内部的法律纠纷。

五 4 古代典籍中，「牧长」似乎是指督导一群牧人之人，不过他们本身通常并不富裕。「冠冕」是加给运动竞赛的优胜者、施主、英雄等人的花冠，是会朽坏的；凡忠于基督的人则会得到不朽坏的冠冕。这些比喻犹太教也都使用。

五 5 古代的社会要求人敬重父母、长者，犹太教还要人敬重 * 通晓律法的人；有些犹太典籍认为，这便等于表示敬重神。这种尊敬包括听从老人的智慧，并让他们先发言。彼得要人顺服治理的长老（五 1），不过他也鼓励众人彼此谦卑相待，这倒与希腊罗马的社会理念相悖，而他的根据则是 * 旧约（箴三 34）。

五 6~11

靠恩典坚持到底

彼得前书五 5~9 和雅各布书四 6~10 相当类似，可能所用的比喻源出一处，但两者的应用却不相同。在雅各布书里，试炼是贫穷和欺压，诱惑百姓去报复。在彼得前书，逼迫却正诱惑信徒离弃信仰。

五 6 彼得根据箴言三 34——彼得前书五 5 所引用——鼓励信徒要在神面前「谦卑」。在 * 旧约里，这个概念常是指 * 悔改，有时是因审判即将临到（四 17），有时则是发现自己必须完全依赖神。此处的意思包括甘心接受苦难，直到看见神所预备的出路（参：耶二十七 11）。有关现今的降卑与未来的升高，参：路加福音一 52~53 和十四 11；神的子民因不公平受苦而向神呼求，常会令祂动心，以致为他们行事（出二 23~25，三 7~9；士二 18，十 16）。

五 7 虽然完全脱离逼迫的应许要到未来才实现（五 6），但彼得鼓励信徒要祷告，相信现今神仍然爱他们。犹太教已经学会在以色列的患难中看出神的爱（即管教之爱），但大多数异教徒是以献祭和誓言来向神祇交换好处，因此难以接受这个概念。

五 8~11 在旧约里，「* 撒但」是控告者（在希伯来

文的乔布记里，这是个头衔，「那撒但」），在神面前的检察官——好像彼得所说的「对头」（和合本：仇敌）。犹太典籍说，撒但在神的宝座前昼夜控告神的百姓（后来的记载中说，只有 * 赎罪日例外）。

「魔鬼」的直译是「诽谤者」，和作对头的指控者意思相仿。犹太教师承认，撒但仍像乔布记里一样（那里说牠在地上「走来走去」，二 2），在今世想要人离弃真理，不过牠的权力有限，因为牠必须向神交账。在 * 死海古卷里称现今邪恶的世代为「撒但的辖区」。

狮子被视为最凶猛、最强悍的野兽，而根据诗篇二十二 13（可能是此处的背景），牠们成为神子民仇敌的象征。在尼罗的时代，基督徒真的被丢去喂狮子。基督徒团体应当记住，他们的属灵兄弟姐妹——从彼得所知的罗马 * 教会开始——都经历了同样的试炼（彼前五 9），直到末世为止（10 节）。

彼得后书

导论

作者与日期 在作者方面，彼得后书是 * 新约争议最大的书信之一。由于书信的文笔和彼得前书极不相同，很难令人相信是出于同一个人，除非他刻意改变自己的风格。但是彼得可能给代笔者相当程度的自由，而他这两封信所用的文书（彼前五 13）并非同一人，而后者比较熟悉的是夸张的亚洲式 * 修辞文笔。虽然许多二流的修辞人士偏好词藻华丽的亚洲文学，但第二世纪初简洁的雅典语风占了优势，最后盛行一时。这种文笔虽然可能只显示作者或文书的修辞学训练为何，但或许也提供了线索，让人揣测书信的目的地为何，而更可靠的，则是可据此判断日期（在第二世纪之前）。* 昆帝良注意到有第三种文笔，罗得式（Rhodian），比亚洲派较不繁复，可是不如雅典派简洁，当时也有人使用。

反对彼得为作者最主要的论点为，本书显然依赖犹大书；但这一点并不能达成结论；彼得可能的确用到犹大书的内容，或者吩咐他的文书以犹大书作参考（可能性较小），甚至或者用犹大作他的文书。（从意象的简化、暗示的延伸等看来，犹大书不太可能用到彼得后书。）

彼得后书的证据固然比其他新约书信都弱，但是比所有未收入新约的早期基督徒著作都强——尤其胜过那些自称为彼得所写的著作。早期 * 教会曾为它是否真实而辩论，不过它很早就存在则是不容否认的。一般 * 冒英雄之名所写的文件都是在那人去世之后很久才出现；这封信的日期虽可能定在第二世纪，但是从内证的角度，却没有必要排除第一世纪的日期。第二世纪的 * 诺斯底主义可能不是本书所要讨论的，至于末世的迟延，可能从第一本新约文件（帖撒罗尼迦前书）就已经成为探讨的问题。

反对者 有人认为，本书所要驳斥的异端是第二世纪的诺斯底主义，或第一世纪的前诺斯底主义；「知识」（虽是诺斯底派最喜欢强调的，不过并不限于他们）在本书共提到七次。诺斯底派否认 * 基督的再来，他们多半相信，身体的罪不算一回事。不过，诺斯底主义的这些概念并非凭空而来；他们是将更早的希腊概念（加上犹太教和基督教）加以发展，而在第一世纪时，这些概念便已相当明显。

本书所提江湖术士的事，在古代十分常见，而所讨论的概念，在第一世纪的希腊和犹太观念中都已存在，因此这些反对者可能只是几乎全盘接受希腊思想的 * 散居犹太人（甚至比 * 斐罗更希腊化）。

*** 风格** 彼得后书显然是一封古代要公开传阅的书信（一 1），不过由文笔看来，其对象不像是平时读这类书信而文学水平较高的圈子。有些学者认为，除了「一般书信」的风格外，本书的一些成分还带有「遗着」的风格；遗书是垂死的父亲或领袖的最后吩咐（参一 14）。

注释书 最好的是 Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC 50 (Waco, Tex.: Word, 1983). J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker House, 1981) 也很有帮助。

五 12~14

结论

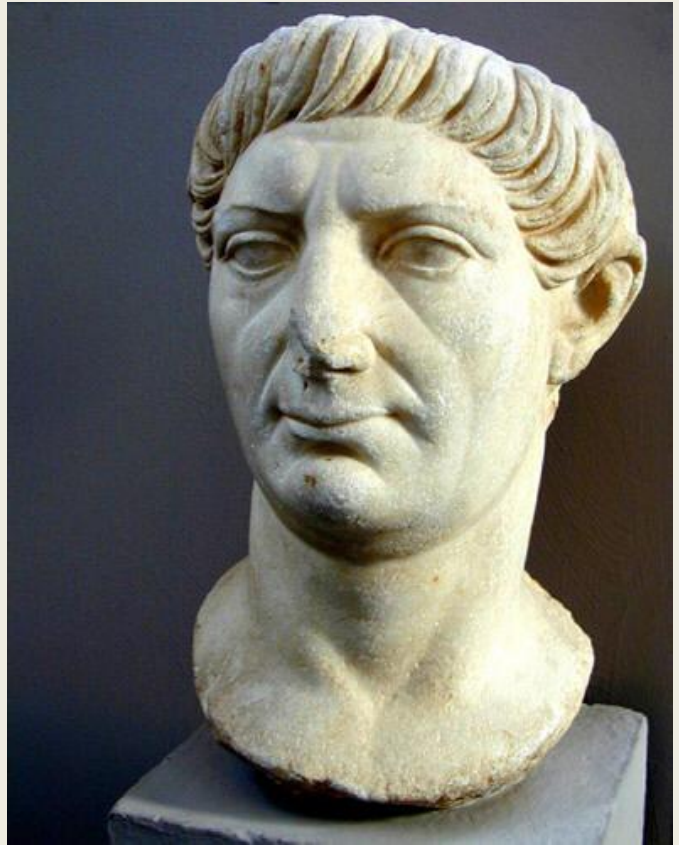
五 12 西番努（是完整的罗马名字，西拉则是同一名字较短的形式）似乎是代笔的人，或文士。大部分人写信都是由文士代笔。西拉既为罗马公民（徒十六 37），可能出身于富裕的犹太家庭，因此受到良好的文学与 * 修辞学教育；在文笔方面，彼得可能让他相当自由的发挥。至于提及书信的简短，请参希伯来书十三 22；在许多古代的演说和信件里，这是一种礼貌的结束语。

五 13 当代有些犹太教派将 * 旧约所讲巴比伦将倾覆的 * 预言，搬来指新的罗马帝国。「巴比伦」因此常成为罗马的暗号（不过后期的 * 拉比更流行用「以东」）。

五 14 亲嘴是亲密的朋友和亲戚之间表达亲切问安的常用方式。



多米田皇帝头像



他雅努皇帝头像

— 1~2 前言

这里的希腊文是「西面 (Simeon)」(NRSV) 而不是「西门 (Simon)」彼得；这个名字的形式较少见，可是比「西门」更接近其闪语形式(徒十五 14 也是如此)。虽然对犹太教和古代整体而言，「救主」是神的称号，不过也可以当作通称；但是用「神和救主」(最自然的译法)来指耶稣，则明显在宣告祂的神性，不是基督徒的犹太人若读到这里，会很生气。

在一封信的开头，作者常会提及他们和读者之间有何亲密的关系(因此，「与我们有一样信心的」)。「恩惠平安」是采用古代标准的问安形式，但以* 基督为中心；参：罗马书一 7 的注释。

— 3~11 如何将得救坚持到底

有人说，这一段是市民谕令 (civic decree) 文学形式的变化，这种谕令可从推崇恩人的碑文中看到，不过这个理论的证据并不充分。这段经文和一些谕令的概念虽有相似之处，但是这类概念散播很广，在其他的文学形式里也找得到。

— 3~4 「神能」和「神性」几百年来都是希腊思想中

的重要词汇；在许多 * 散居犹太作品中也成为一般用语。这段时期许多希腊人期望能脱离必坏的物质世界，相信他们的灵魂是神圣而不朽的，属于纯净而完全的天界；有些希腊思想家和宗教向群众提供这种概念，作为他们的盼望。

许多希腊作者、一些犹太作者如 * 斐罗，以及后期一般 * 诺斯底人士主张，人可以「神化」，成为小神，或在今生，或在死时；有一些派别教导，这种神化包括被吸入神里面。但是大部分古代犹太教都拒绝「神化」的想法；神只有一位(参：创三 5；而斐罗讲到神化的时候，有很大的限制。)许多散居的犹太典籍使用类似彼得在这里的词汇，但总是只指不朽性，而不是指神化。彼得将这词汇应用于基督徒的观点，即信耶稣的人得着了新的性情(参：彼前一 23 的注释)。

早期一神的基督教与四围多神的文化相争，彼得所用的词汇比较收敛，等于驳斥了那些期待完全得着神性之人。

彼得所面对的，是散居的犹太文化，而不是希腊的异教文化，这可以从他论身体的「败坏」或「腐朽」看出，其根源乃是情欲(4 节；参二 14，三 3)。

不朽是希腊人的期望，亦是可达到的，但惟一的途径乃是彻底洁除罪恶(一 9)；此处以圣经对 * 神国度的盼望来界定希腊对不朽的概念，亦即视之为未来的 * 复活(参一 11)。

— 5~7 古代文学常会开列恶行与德行清单。将某个德

行、恶行或步骤加于前一个之上——就像这里一样——是犹太、希腊、罗马典籍中标准的文学笔法（这种进阶方式称为连锁论法）。「美德」（NASB）或「良善」（NIV、NRSV、TEV）是希腊「德行」（KJV）的通称，代表品格高贵。

— 8 希腊哲学家认为哲学是改变人行为的钥匙；但彼得所讲的「知识」，可能是指个人的关系，就如 * 旧约惯常的用法。

— 9 犹太典籍也讲到，道德的败坏与污秽必须被「洁净」（参二 20）。

— 10~11 犹太教常讲到以色列所蒙的「呼召」和「拣选」。彼得用这些词来指凡能坚忍到底而得 * 永生之人。这世界将会改变，有一永恒的 * 国度未来会建立，这是犹太教和基督教的观念，希腊异教思想没有这种想法。

— 12~21 彼得亲眼见证的传统

— 12 「提醒」是古代道德劝勉常见的部分，「虽然你们已经晓得」的委婉说词，更是常用。

— 13 古代有几本着作将身体比作帐棚，好像这里一样；彼得所选用的比喻是读者立刻就能明白的。

— 14 犹太作者一般相信，义人会事先得到警告，知道自己不久即将离世。古代犹太故事中，英雄在死亡临近时，常会用「遗言」来对子孙作最后的劝勉。彼得宣告自己不久便将过世（无疑是指他将在罗马被处死），是要告诉读者：这是我给你们最后训勉，所以要格外留意。参：约翰福音二十一 18~19。

— 15 遗言（一 14）中常有提醒的话，不过一般的道德劝勉（一 12）也常出现这类言词。此处的「去世」，直译为「出埃及」，这个词在犹太教和基督教的典籍中有时指死亡（如：路九 31）。

— 16 译为「神话」（NRSV）的词通常具负面含义，指不真实的故事，例如对神祇诽谤性的虚构事件；「神话」通常与可靠的记事成对比。目击证人对历史或法律案件的成立非常重要，不过希腊和罗马的修辞学家对它的重视，不如今日。

有些学者注意到，彼得在此所用的「目击证人」一词，有些异教的 * 神秘宗教，如伊流西斯教（Eleusinian）和撒摩特拉教（Samothracian），在入会仪式的最后一个阶段会用到；但是 * 柏拉图和 * 亚里士多德用另一相关词汇来指更高层次的哲学，而那是目击证人的标准用词，在 * 散居之犹太教中甚至用来指神。

由于彼得并不是在讲自己初入教的经验，而是讲亲眼所见的事，和入教完全不相干，因此这里的要点是亲

眼的见证。福音书也和彼得在这里一样，竭力陈明，陪伴耶稣之人在未死之前将看见的荣耀，就是登山变像的荣耀，而不是指主再来；不过登山变像乃是主再来的预表；参一 19。

— 17 有些「遗言」（一 14）会引用英雄所得的特别启示（常是天堂旅程）；相较之下，彼得所提供的则是在地上得着的启示：他在变像山上的经历（可九 2~13）。早期犹太教常提到神从天上说话（这里所摘录的经文，见：可一 11 的注释）。「荣耀」有时是犹太人对神的婉转说法；彼得可能有意暗示西乃山，在那里神曾将祂的荣耀启示给摩西看。

— 18 以色列也是在一座「圣」山上经历神的启示，彼得可能将他自己对耶稣荣耀的经历，与摩西在西乃山上对神荣耀的经历视为同等。

* 旧约通常以这个头衔来称锡安，不过在末时，锡安将是新西乃山，或颁布律法之处（参：赛二 2~4）。这两次启示都导出了神的圣典（参：彼后一 20 和三 16），不过犹太教师一般认为，* 律法比任何来自天上的声音更具权威。

— 19 使徒在 * 基督里得着的启示，肯定了旧约先知的启示。有些死海古卷将民数记二十四 17 的「星」视为指 * 弥赛亚，有一段旧约也以日出来描述主来的日子（玛四 2），因为神会如太阳一般临到（参：诗八十四 11）。

此处似乎是指晨星（金星）出现于黎明之前；新的世代即将如曙光初现（参：彼后一 11），主耶稣在主的的日子必将再来，但在那之前，旧约以及祂第一次来时的启示，乃是这个世界所能有的最大启示。「才是好的」一般是要某人去做某事之意（即：「你应该去做这事」）。

— 20~21 古代犹太教和希腊思想家通常都认为，预言的感动是由于人被神祇附身，或进入激动状态，这时先知的理智被神的话语取代。

这种犹太人的观点，在 * 散居的犹太神秘主义当中尤其明显，如 * 斐罗，以及 * 希碧尔神谕集的作者。

然而旧约先知书的体裁有好几种，显示情况并非如此；圣灵的感动仍会使用人的感官与词汇（参：彼前一 10~12；林前七 40，十四 1~2、14~19），不过受感的程度与种类可能可分好些层次（参：林前十四 2；林后五 13，十二 4）。无论是哪一种模式，圣灵的感动都可以保护受感之人免犯错误；与彼得后书二 1 正相反。

二 1~22 不义的教师必沈沦

二 1 假先知和一章 20~21 节受圣灵感动的先知相反，他们所讲的异象是出于自己的想法，而不是来自神的心意；许多这样定义假先知的 * 旧约经文都说，他们应

许罪人假的平安，其实这种人必会受到审判（如：耶二十三 16~32；结十三 3~10）。

二 2 认真的哲学家有时抱怨道，由于假哲学家搅局，使得哲学受到人的嘲笑；犹太人和一些少数人的宗教也会因着信众当中有人行为不轨、牟取暴利，而给人负面的印象（参：罗二 23~24）。早期基督教亦是如此。

二 3 游走各地的算命先生、假先知和道德教师，一般都会收费，或要求人捐款，与他们自称的高贵身分不相称，因此常受到贪财的指控（参：帖前二 5 的注释）。* 教会中的假教师也会剥削基督徒。

二 4 古代犹太典籍有一个盛行的说法，认为创世记六 1~3「神的儿子」为天使，他们想和女人性交，因而堕落；不过后期的 * 拉比常贬抑这种讲法。

此处「丢在地狱」的用词来自希腊名字「他塔路（Tartarus）」，这个地方不单是恶人死后的去处（尤其是泰坦族人（Titans），即奥林匹神祇（译注：奥林匹山为希腊诸神的所在地）之前的灵界活物），也是最可怕酷刑的所在；有些犹太文学用它来指禁闭堕落天使的地方。犹太作者一般肯定现今即有地狱，留置恶人，直到审判之日。

二 5 挪亚的故事，就像堕落天使的故事，在拉比以外的犹太著作中很盛行。对堕落天使的审判通常与挪亚世代的审判相连，因为创世记六章同时记载了这两件事。

犹太教传统将挪亚描述为传 * 悔改之道的人（如：* 希碧尔神谕集和禧年书）。犹太教师喜欢用洪水的世代作为审判随时可能临到的范例，警告当代人要悔改。他们相信，洪水的那一代人特别败坏，在未来的世界中不会有份。

二 6 犹太教师常把所多玛和洪水的世代相提并论，作为邪恶的缩影（「鉴戒」——马喀比三书二 5；* 拉比著作多处……等）；旧约先知也不断用所多玛作为罪大恶极的比喻，而认为当代人正效法他们的行径（参：申三十二 32；赛一 9~10，三 9，十三 19；耶二十三 14，五十 40；哀四 6；结十六 46；番二 9）。

二 7~8 罗得是否是义人，犹太典籍的看法不一（大多数拉比和另一些人认为，他不是义人）。创世记将他描绘成有义的人（创十八 25，十九 1~16）；不过他不像亚伯拉罕那样有智慧（十三 10~11，十九 29、32~35），他比所多玛算是好得太多了（十九 9、15）。

二 9 大部分犹太典籍都说，恶人会在 * 地狱里受苦，直到审判之日为止（或直到他们被消灭，各种典籍讲法不同）。在所罗门智慧书十 6 里面，智慧「拯救了义人」罗得，而不敬虔的人都被所多玛的火所烧灭；彼得后书可能是指这个典故。

二 10~11 相当多的犹太典籍都提到，有人谩骂天上的星，或咒诅 * 撒但或魔鬼。彼得的对头可能采用了这种作法，或许把它当作「属灵战争」的一种形式。（所多

玛人（二 6）的作法则相反，他们想猥亵天使。）

基督徒必须注意公开的见证，因为在罗马帝国倘若被控颠覆，会遭到严厉的逼迫和压制；然而这些假教师会谩骂地上的权柄，以及其背后的天使权柄（参：弗一 19~23 的注释）。

二 12 古代的作者认为，有些动物存在的目的，就是让人宰来吃；此处动物成为猎取的对象。哲学家（如：* 伊比德图和第二世纪的斯多亚派皇帝奥利流）认为，动物的特色就是按直觉行动，和人不同，因人是由理智控制的，他们视不讲理的人为「野兽」。

二 13 通宵达旦的宴会必有狂欢；指控这些人在白天也如此荒宴，等于说他们连异教徒都不如。一般认为，彼得在这里的词汇借用了早期的犹太著作摩西升天记，这固然可能，但还有另一种可能性，即摩西升天记借用了彼得后书的词汇；究竟哪一方借用另一方，要看如何定这两份文件的日期。亦有可能这两份文件都是借用另一份数据，或者词汇的相像纯属偶然。

二 14 有些犹太作者也讲到眼目的淫色；参：马太福音五 27~28 的注释。哲学家会讲道德的「操练」和避免贪婪，但这些假教师则是「在贪婪上很有操练」（NASB、NRSV）。「被咒诅的儿女」（NASB、NRSV）可能是闪语的象征说法，指受咒诅的人，也可能是指没有承受产业的儿女，他们没有从父母得着祝福，反遭咒诅。

二 15 根据犹太传统和 * 旧约最可能的解释，巴兰是位可鄙的人物。他为了钱的缘故，诱惑以色列人和米甸女子藉宗教之名行淫，以致神的审判临到他们，而他自己也因此死亡（民三十一 8；书十三 22）。犹太文学认为他是异教最伟大的一位先知（有时视为哲学家），不过并没有减轻他造成以色列人行淫的角色。他使用诡计，让以色列人犯罪，这比其他国家的武力攻击更可怕，因为如此一来，神就必须审判他们。「巴兰的路」和「正路」的对比，反映出古代两条路的常用比喻，一条引领义人或智慧人走向生命，另一条引领愚人走向灭亡。

二 16 激情的先知常会被人称为「疯子」或「被鬼附」（在古代近东和古代以色列，以及古代希腊罗马都是如此；参：王下九 11；耶二十九 26）。不过巴兰的癫狂则更明显：神藉动物向他提出警告，甚至让动物显为比他聪明（参：彼后二 12 的暗示），但他仍然坚持自己的愚行（民二十二 20~35）。* 斐罗用巴兰比喻愚顽人；* 拉比说，凡跟从巴兰之路的人，就会得着地狱为业。犹太典籍还把更多话放在驴口中，详尽地责备巴兰的愚昧。

二 17 枯井比没有用更糟；在干燥的东方，它们应承供水，却无法做到。地狱有时被描述为外面的黑暗。

二 18~19 希腊哲学家常警告人，不要被情欲所辖制；这意象可以延伸指那些滥用情欲的人（例如妓女）。打败仗就会被俘虏，成为奴隶。大部分哲学家都讲要脱离

情欲，而不是自由沈溺其中；* 福音是讲要脱离罪，而不是自由去犯罪。

二 20~21 犹太典籍常讲到「义路」；参二章 15 节的注释。

二 22 彼得在这里引用的箴言之一，源于圣经（箴二十六 11，指愚人又回到从前的愚行中）；另一则箴言出于圣经之外（古代亚希卡（Ahiqar）的故事），但这大概是众所周知的比喻。狗和猪都被视为不洁净（参：太七 6），犹太读者会十分瞧不起；还有一些模拟也将这两者相连，就像这里一样。

三 1~7 审判必定临到

这里的假教师贬抑未来的审判，就像许多 * 希腊化的犹太人以及后来的 * 诺斯底派一样，他们引领人去犯罪，就像古时的假先知一样（第二章；参二 1 的注释）。如今彼得转而直接谈他们恶行的根源；他就像许多犹太教师一样，承认若不期待未来会有审判，通常会导致不道德的行为，甚至产生道德相对论（参：犹 3~4 节）。有些注释家认为，第三章是另一封信，与第一、二章不同，但这种看法其实并无必要：此处的转接很自然，尤其若他从这里之后不再倚赖犹大书的话。

三 1~2 有些哲学家提到「纯净的心」，意思是不被肉体感官所污染的心；彼得则是指不被假教师的看法所污染的心（二 20）。有关「题醒」，请参一章 12 节的注释。此处耶稣的命令，参：马太福音二十四 42~44（尤其针对彼后三 9）。

三 3 在许多犹太文学里，否认来世的人就没有道德根基可言（参如：* 法利赛人对 * 撒都该人的指控）。取笑义人一向被视为恶行；* 以诺一书讲到有些罪人嘲笑神，否认祂的启示；* 死海古卷抱怨说，有些人嘲弄他们团体的公义教师。

三 4 古代的作者对「列祖」（NRSV）或「古人」十分推崇。

* 亚里士多德和附和他的人（逍遥学派）相信，宇宙是永恒的。他的观点甚至散播到逍遥学派之外，以致 * 斐罗不得不谈及。斐罗像 * 柏拉图一样，相信神从先存之物造了这个世界，但与柏拉图不同的是，他相信先存之物也是神所造的。

* 以彼古罗派否认神在世界上工作；他们也相信物质是不会毁坏的（按原子的层面），而宇宙则是无限的。* 斯多亚派相信，火是永恒的，而宇宙会周期性地被熔入原始之火（参三 7 的注释），永恒乃是世代的循环。* 散居的犹太教会辩论，物质究竟是由先存于混沌之物所造（这是古代大多数人的想法），还是从无而造（创世记第一章很可能这样主张）。

三 5 创世记第一章说，神用祂的话创造了世界（诗三十三 6 亦然）。有些后期的犹太典籍在第一章数出十道命令，主张它们代表十诫，即 * 律法的话，而神乃是將世界建造于其上。）

三 6~7 在挪亚的洪水（创六~九章）之后，神已经应许永不再用洪水灭地（创九 15；赛五十四 9），但是先知讲，未来会有火来毁灭，同时世界也得着更新（参：赛六十五 17，六十六 15、22）；后期犹太作者在这方面也采用他们的看法（如：* 死海古卷、* 希碧尔神谕集）。因此犹太传统宣称，现今的世界不会被水毁灭，而将被火毁灭（如：* 约瑟夫、第二世纪的拉比梅尔、亚当生平）。犹太文学有时会用洪水为象征，指未来火的审判。

* 斯多亚派相信，宇宙（甚至包括众神祇）将定期被熔入火中，再重新成形，犹太人的看法却不同，他们期待未来有审判的一天，然后将有新造的世界，存到永远（彼后三 10、12~13）。他们的数据源是圣经，但在这一点上，他们的看法更接近 * 柏拉图，他认为世界会有一次被洪水所灭，有一次被烈火所灭。

三 8~13 最后审判的时间

迟延并不表示耶稣从此不再回来（三 4；参：结十二 27~28；哈二 3）。现代许多学者认为，彼得后书是在谈第二世纪的人对早期基督徒启示性盼望之困惑，他们质问 * 基督再来为何迟延，因五旬节以及启示录都提到这事（虽然这一点还有争论），而当时正逢第一世纪末，大家对启示性的说法兴致正浓。* 死海古卷也证实，尽管日期不断延后，* 爱色尼人却对神的日子仍存盼望，并提出相似的劝勉，要人坚忍到底。

三 8 彼得引用诗篇九十四 来证明他的论点，就像当日许多其他犹太作者一样（他们常认为「一日如千年」当按字面解释，并应用于创造之日）。有些启示文学作者感叹道，神对时间的看法和人不同，因此他们勉励人要坚持到底。

三 9 * 旧约强调，神延迟审判，是要让恶人有机会 * 悔改（参：王下十四 25~27；结十八 23、32，三十三 11）。祂对世界末日的耐心，在后期的一些犹太典籍也提到，如 * 以斯拉四书；犹太典籍说，一旦审判之日临到，人就再也无法悔改了。有些希腊罗马作者也因神明的忿怒延迟发作，而称颂神或神祇的怜悯。

三 10 主的日子是众所周知的旧约意象，指神最终的审判之日，那时祂将开庭判决世上一切不公之事（如：赛二 12；珥一 15；摩五 18~20）。那日「要像贼来到一样」是用到耶稣的话（存于现今的马太福音二十四 43）。

古代不同的思想家列出不同的元素 * 斯多亚派相

信世界会熔入火中，他们列出四种元素：土、水、气、火，大部分作者也相同，但是彼得的重点为，所有的东西都将毁灭。* 启示文学的作品也常提到天与地的毁灭，或洁净而更新。

三 11 彼得对未来的讨论总是务实的，同时会告诉人现今当怎样活，和 * 新约其他部分一致。有一些 * 启示文学的作者也以此重点作为写作动机，但是大半这类作者则不然，他们对未来既好奇又缺乏耐心。凡是在这个世代受苦的人，对启示性的盼望特别欢迎，因为他们从中能得到力量，面对今世似乎无法克服的试炼，能够坚持到底。

三 12 这世代的结束是神已经定了时间，还是会因以色列的 * 悔改顺服而加速来到，* 拉比的想法不同。按这里的情境，基督徒的差传事工与传福音可以加速末日的临到（参：太二十四 14），因为这是让人得救的途径，而神乃是因他们的缘故才将末日延迟（彼后三 9、15）。

三 13 这个盼望来自以赛亚书六十五 17 和六十六 22，后期犹太文学中不断重提。旧约和犹太教都同意，义将是未来世界的特征（如：赛九 7，三十二 16~17，六十二 1~2；耶三十二 40）。

三 14~18

预备面对最后的审判

三 14 彼得在此劝勉读者不要像假教师一样（二 13）。参第三章 11 节的注释。

三 15~16 神的忍耐使人可以得救，祂就是为他们而延迟；参：彼得前书三 20 对创世记六 3 的说明，这里回到以洪水为审判的意象（彼后三 5~7）。

说某位作者的书「难明白」，在古代并不是一种侮蔑（和今天不同）；意思可能指内容复杂，才华横溢。

犹太教师说，圣经会因胡乱解释而遭「扭曲」。第二世纪的 * 诺斯底派和许多第一世纪的犹太人，可能也包括基督徒团体，都已在扭曲圣经，有些甚至轻视未来审判的道理（也许将它寓意化）。

到第一世纪末，另一位早期基督徒作家（革利免一书）肯定保罗书信是出于圣灵的感动；在彼得去世之前，保罗最早的著作可能尚未收集完全，但彼得在众教会之间旅行的时候，必然知晓其中的一些。虽然 * 约瑟夫和其他的作者证实，犹太教的 * 正典是封闭定型的，但某些犹太团体（如 * 昆兰团体和 * 散居的团体，使用各种不同的 * 七十士译本修订本）对于哪些是圣典，哪些只是教诲性著作，似乎概念很模糊。

有些学者根据这句肯定保罗的作品是圣经的话，主张彼得后书写于彼得死后，这固然有些道理，但是彼得本人视保罗的作品为圣经，并非没有可能，既然他接受保罗使徒的地位，必可能认为他的一些作品是受到 * 先知之灵感动。不过有许多受先知之灵感动的作品并未纳入圣经中（参：词汇解释中的「正典」）。假如这些话是彼得所写，就当日而言，这乃是一项极大的亮光。

三 17~18 彼得的读者必须在 * 基督里成长，才能抵挡假教师。

约翰一书

导论

作者 约翰一书的文笔与约翰福音十分相像，因此在二十世纪之前，没有人怀疑过两者是出于同一人。有些学者指出这两卷书的文笔有些许差异，而假设约翰一书是「约翰学派」中另一成员所写。有时著名教师的门徒会尝试模仿该教师的著作（甚至常仿效其文笔），因此若以文体为主要理由，便不能排除这个提议。

不过，只要能承认书信与福音书的差别，文风上的差异便可以解释；后者的 * 风格其实与古代的传记比较接近，通常要经过好几个写作的阶段，才能够完成。相反的，这封书信却不是大型著作（尽管有些书信确实为文学作品）。

至于所谓神学和观点的差异，则可以由二者面对的状况不同来解释；过去判定这两者不可能出于同一位作者的标准，若用来评估今天一般传道人所讲不同的讲章，所得到结论也极有可能为：这些讲章是出于不同的传道人！最重要的是，作者声明自己是亲眼见证之人（一 1），而没有说他用另一人之名来写作（他没有提供 * 冒名作品常见的前言）。

风格 本书的形式更接近讲章，而不太像信件（除了二 12~14 之外）。它没有书信的开头语和结束语，对这样的省略我们无需感到意外；当信件被收录成集的时候，这些部分常会省略（不过约翰二书和三书保留了信件的标准形式）。整个文件像一篇讲章一样流畅，只不过其架构并未按照当时的 * 修辞学惯例。因此，它比较像一种所谓的「书信散文」，只是其中的确谈到了读者特殊的处境。

背景 如果约翰一书的背景和第四卷福音书相同，它的目的便是在鼓励被赶出 * 会堂的基督徒，因为他们的同伴中，有一些已经否认耶稣是 * 弥赛亚（二 19、22，四 2~3），而重回会堂。这封信从这个角度来解读，也讲

得通。

可是约翰所关心的是都市中的情形，而不像他在福音书中所提到的状况。在士每拿（启二 9~10）和非拉铁非（启三 7~9），基督徒被犹太团体赶出会堂，遭到弃绝，但是其他地方的试探则是妥协的异端，包括与假先知所倡导的偶像崇拜妥协（启二 14~15、20~23；参：约壹四 1，五 21）。这种偶像崇拜极可能是帝王崇拜，东方的人必须以这种方式显明他们忠于国家，否则便会遭到严刑（参：启十三 14~15），甚至被处死（约壹三 16）。约翰一书也可能向类似以弗所的团体说话，那里的 * 教会曾将假教师赶出去，可是却不够彼此相爱（启二 2~4）。

这里所谈的问题，一方面可能只是一种假先知（约壹四 1~6），他们倡导为了保命的缘故可以与皇帝崇拜妥协。但另一方面，可能是某种异端，后来发展成 * 诺斯底主义。幻影派相信基督是神，只是看来似乎是人（参四 2）；塞林特派（Cerinthians，跟随 Cerinthus）相信 * 基督之 * 灵只是降在耶稣身上，否认他是那位独一的基督（参二 22）。诺斯底派也倾向于将罪用各种方式来界定，因此有些诺斯底派相信，尽管他们的身体可能作出非诺斯底派之基督徒视为罪的事，他们也不可能真正犯罪。以上的背景都符合本书信的内容；因此本注释在以下各个相关之处全都会提到。不过有一点是无可置疑的：最主要的肇事者显然是「分离主义者」，这些人过去曾是某基督徒团体——即约翰写信之对象——的一份子，但如今却脱离他们。约翰主张测试诸灵的方法有二：道德伦理的测试（遵守诫命，尤其是爱基督徒团体），以及信仰的考验（对耶稣持正确的看法）。

注释书 最好的有 I. Howard Marshall, *The Epistles of John*, NICNT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978); Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John*, WBC 51 (Waco, Tex.: Word, 1984); D. Moody Smith, *First, Second and Third John, Interpretation* (Louisville, Ky.: John Knox, 1991); 及 Kenneth Grayston, *The Johannine Epistles*, NCB (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984)。最详细的注释书是 Raymond E. Brown, *The Epistles of John*, AB 30 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1982)。

— 1~4

真正相交的基础

基督徒相交的基础（一 3），正是约翰的读者与离开该团体之人划清界线的原因。倘若（正如许多学者的想法）一章 1 节是暗指第四卷福音书的开头，约翰所讲神的道便是那亘古长存之道（参：约一 1~18 的注释）。虽然哲学家和犹太教师都讲到神的道，但从未有人讲到道成为人。约翰说，耶稣的见证人亲手摸过祂，意思是耶稣曾是完全的人；他不单只是神的显灵，就像当日希腊人相信神祇会「现身」一样（不过，「亲眼看见」的「见证」，适用范围则较广，如：马喀比二书三 36）。

— 5~10

罪的真实性

分离出去的人可能相信，他们已经达到一种无罪的状态，就像后来的一些 * 诺斯底派一样。不过，这一段既强调神的圣洁，再参照后面对分离者的批判（三 6、9），可能他们相信自己无罪，是另一番意思，即不认为他们所犯的罪算是罪；这又与后来另一些诺斯底派相似。至于他们所犯的是什么罪，请参三 6、9 的注释。

— 5 其他犹太文献（尤其 * 死海古卷）也用光与暗的比喻来描述义人和罪人的对比，而认为神是完全公义。* 旧约亦肯定神是完全公义（如：诗九十二 15）。

— 6 旧约常以「行」在诫命中来形容「顺服」，甚至

犹太教师以「行走」（halakah）来称呼他们对犹太人行为举止的观点。在黑暗里行的意思是有跌倒的危险（二 10~11）。旧约斥责人将光与暗、对与错掺杂在一起（赛五 20；参二 5）。

— 7 物质是用水来清洗，而不是用血，但是按旧约的仪式，血也有洁净的功效（参：来九 21~22 的注释）。祭牲的血将分别为圣之物圣别出来，以赎罪使其脱罪得洁（利十六 30）。

— 8~10 旧约先知常责备自称无罪的假抗议，说那是自欺（如：耶二 35；何八 2；参：箴三十 12）；神要人认罪并要 * 悔改（参：利五 5，十六 21；诗三十二 1~5；箴二十八 13；耶三 13）。有些 * 会堂为赦罪而求的祈祷，前面还有一段认罪，显示主后（公元）头几个世纪一般都接受这概念；亦参：* 所罗门诗篇九 6 等。有关洁净，请参：约翰一书一 7。有关分离主义者的罪，参三章 6 节和 9 节的注释。

二 1~11

道德测试

基督徒是新人，虽然还无法达到全然无罪的生活（一 8~10），但在 * 基督里的新生命会影响他们的生活；既然罪是真实的（一 5~10），便可以用道德行为来测试一个人是否真正委身基督。这种道德的考核以爱的测试为重点（二 5、9~11）。犹太教也强调，真正在神的约中有份的人，必定顺服祂的诫命。

二 1 哲学家与犹太教师有时会称 * 门徒为「孩子」。

「中保」的意思是「代求者」或「辩护律师」。在* 旧约中，神会在万国面前为祂子民的案件说话（耶五十 34，五十一 36）；古代的犹太教认为，在神面前为以色列案件作中保的，乃是神的怜悯，或以色列的功德。鉴于耶稣的地位、公义和成就（2 节），祂理所当然地是辩护者，* 新约里其他地方也如此说。

二 2 「挽回祭」（KJV、NASB）是一种 * 赎罪祭，倘若一个人触犯神的标准，惹动祂的怒气，这乃是让祂能消气，或得满足的方式；它暗指旧约中为赎罪而献的祭。在犹太教中，赎罪日的祭是单为以色列而献；但耶稣的祭不单为基督徒而献，甚至也为那些故意选择作神仇敌的人而献，使他们再没有任何借口。

二 3~4 * 旧约说，以色列「认识」神，即是指他们与神有立约的关系，只要他们顺服祂的诫命（如：耶二十二 16，三十一 33~34）。

二 5 爱神的表现，便是顺服祂的话（申六 5~6）；古代犹太教都了解这个概念。

二 6 在古代的道德劝勉中，道德家一般会呼吁人效法神，或效法某位著名的教师。约翰在此暗指耶稣牺牲至死之爱的榜样（约十三 34~35）。

二 7~8 悖论是一种生动的方式，古人会以它来强迫听众仔细思考某句话的真义；约翰在此使用到它（「旧的，不是新的」，「但也是新的」）。爱的诫命是旧的，因为它一直是神话语的一部分（申六 5 和利十九 18，耶稣曾引用，见：可十二 30~31），但它也是新的，因其根据为一新的榜样，亦是最终极的榜样（约十三 34）。许多犹太典籍用光暗的比喻来描述善恶，认为这个世代主要由黑暗来掌管，但在未来的世代中，光必得胜。

二 9~11 那些离开基督徒团体（就是约翰写信的对象）之人，已经和真基督徒断绝往来，因此显明他们是「恨」基督徒而不是「爱」他们。* 旧约和犹太教禁止「恨弟兄和姊妹」（利十九 17）；在犹太人当中，这个词是指犹太同胞（不过亦参十九 34）；在基督徒当中，这一词则指同为基督徒的人。

二 12~14

对不同团体的劝勉

「我正写信」可能意思和「我写过」并没有太大的不同；用不同的笔法来写是很平常的方式，让作品看来更有吸引力。在同一封信里，一个人可以写「我已经写过」；文法家称这种技巧为「书信过去式」。

一方面，「父亲」、「少年人」、「小子」可能指基督信仰中不同的阶段，参二章 1 节的注释。约翰在此并未将妇女排除在外，只是运用当时常用的语言分类方式，即以男性格式来指性别混杂的团体。

另一方面，有些作者会向不同年龄的团体写不同的

道德训示，加强比较相关的要点，例如：第四世纪希腊 * 修辞学家伊索克雷特；希腊哲学家以彼古罗的一封信；（参：箴二十 29；提后二 22）。

父亲的地位崇高而有权柄；孩子处于学习的地位，没有身分和权柄。少年人一般应当有力量和活力；此处他们有份于 * 基督的得胜（四 4，五 4），克服了罪（三 10~12），因此已经胜过那恶者。古代有些作者常认为少年人对某些试探特别软弱（尤其是淫乱），约翰则表示对他们有信心。

二 15~17

不要爱世界

二 15 「世界」可能指在神之外的一切事；此处是指与神相争的整个体系。* 旧约时代的以色列不断需要作抉择，或是向神效忠，或是与四周异教国家结盟，而散布在列国中的基督徒也同样面对抉择，他们应当选择 * 基督，而不随从与祂的要求相冲突的风俗习惯。对约翰的读者而言，拒绝妥协可能要付很大的代价（三 16）。

二 16 旧约常将眼目与欲望相连，尤其是性欲和骄傲。犹太教与哲学家（如：* 亚里士多德、* 伊比德图）斥责狂妄的自夸。约翰将三种恶列在一起，可能是暗指创世记三 6，就像一些注释家的看法，不过此处的用语更一般化。

二 17 犹太教讲到世界会过去，但神的话会存到永远（亦参：赛四十 6~8）。约翰的这番话可能鼓励了一些人，他们宁可为 * 基督而死，也不愿按世界的方式苟延残喘（参：约壹三 16）。

二 18~27

分辨诸灵：神学的测试

约翰需要向读者保证，真正跟随神的人是他们，而不是那些离开的人。此处约翰在伦理测试之外（二 1~11），又加上神学的测试：他们必须持守对 * 基督正确的看法。约翰承接了二章 17 节末世的思想（18 节）。

二 18 犹太人多半相信，到了末时罪恶会变本加利；至于在世界末了之前的这种时期究竟有多长，则不确定（如这里），不过有些犹太作者会指出时间（如：四十年，四百年）。有些犹太人似乎也预见，会有一位特别邪恶的人物出现，担任大祭司或领袖，来压迫神的子民，这个观念在基督徒当中十分盛行（如：帖后二 3~4）。约翰主张，按照定义，如今已经有许多「敌基督」出现了。约翰是 * 新约中惟一用这个词汇的作者。「敌」的意思可能为「取代」，不过他大概会称取代基督的人为「假基督」，就像四章 1 节的「假先知」——如果这

是他的意思的话；更可能的意思或许是「相反」，因此是指反对基督者。参：保罗主张「不法的隐意已经开始发动」（帖后二 7）。

二 19 * 旧约清楚说，义人可能变坏（如：结十八 24~26），也说人的行为可以流露出人心的诚实或虚假（如：代下十二 14）。希腊和犹太教师都斥责不忠心的 * 门徒，或无法忍受门徒考验的人，他们通常会说，这些人最初的委身不够。犹太教承认，许多皈依者是假的，然而他们认为，犹太人的背道是更严重的事，因他们曾接受过律法，现今却背弃了。

有些新约经文（如：约六 70~71；约壹二 19）可能从神预知的角度来看；还有些经文则是从信徒经历的角度来看（如：加五 4；提前四 1~2）。不过犹太诠释家和大部分现代的诠释家不同，他们不会认为这两个角度有何冲突。

二 20~21 在旧约里，人会受膏以执行某项特殊的任务，特别是担任祭司或作君王；译为「膏」的字是象征说法，指被神按立以从事特殊的工作。基督徒必须受膏才有分辨的能力（参二 27）。

二 22~23 这两节经文所针对的反驳，可能出于不信基督的犹太人，也可能出于反对基督信仰的塞林特派（Cerinthian）。耶稣是 * 基督，是到父那里惟一的路；倘若犹太基督徒在这一点上妥协，或许就可以留在 * 会堂中，这样一来，他们就不会受到帝国宗教直接的挑战，面对逼迫的威胁。假先知可能倡导这类妥协（参四 1~6），这是不难想象的（见：启示录的导论）。塞林特大约在主后一百年起来教导说，基督之 * 灵降在耶稣身上，但与耶稣本人并不等同；第二世纪末的基督徒作者爱任纽指出，许多后期的 * 诺斯底派亦持此种观点。

二 24~27 许多注释家认为，「膏抹」（27 节）是圣灵的作为（参：约十四 17、26；徒十 38）；有些人认为，按上下文来看，这是指道，即 * 福音的信息；无论如何，它都是暗指 * 旧约神的作为，呼召一些人出来做某些事；在此则是应用在所有信徒的身上。旧约用膏油为象征，来圣别人（如君王）或物（如会幕）归神使用。这种圣别的作法中，最终极的方式则为圣灵降在人的身上（赛六十一 1；参：撒上十 1、9，十六 13）。

二 28~三 3 预备祂的临到

这些读者已经住在耶稣里（27 节），他们也应当继续如此（28 节）；「住」（居住、留在）的意思，请参：约翰福音十五 1~8 的注释。

二 28 在犹太典籍中，神来审判世界的日子，对那些不顺服祂旨意的人将是非常可怕（参：摩五 18~20）。

二 29 孩子承继父亲的特性，这是古时无人不晓的事。他们的信念十分牢固，甚至许多作者警告人说，犯奸淫的人必会暴露，因为他们的形像会印在所生的孩子身上。

三 1 凡是和约翰同样认为基督徒是神儿女的人，都不会反驳他在这里的论点。当代有一位彻头彻尾的犹太教师，拉比亚基巴（Akiba），如此称颂道：「人类何等蒙爱，因为他们是按神的形像造的；而神让人类知道，他们乃是按着祂的形像造的，则是更大的爱。」后来，第二世纪的拉比梅尔（Meir）宣称：「以色列何等蒙爱，因为……他们是神的儿女。」

三 2~3 有些希腊思想认为，人可以借着默想神性，而性情朝那神性变化；* 斐罗等哲学家相信，这种变化的实现是透过心思之所见，而不是透过由感官而来的知识。* 斐罗赞同可以经由神秘的方式得着神的异象，因为他肯定神是超越的；他相信神将祂的异象赐给了以色列，尤其赐给众先知；领受这种异象之前，必须有良好的品德和纯净的灵魂，而在一个人达到完美之时，所见的异象也会趋于完整。

这种观念也出现在一些巴勒斯坦犹太典籍中，尤其在犹太的神秘主义中。这种神的异象常与末时相连，这一点可能与此处更相关；有些犹太的 * 启示思想似乎描绘，人因看见神的荣耀而得着改变。

约翰所言看见荣耀而改变的意象，可能主要取自旧约（出三十四 29~35；参：约一 14~18 的注释）。对他而言，凡认识神性情的人，便会按照所知而洁净自己；到末时人会完全认识神，因而会有最后终极的洁净。

三 4~24 你属于哪一边？

约翰按照传统犹太人的方式，将罪与义作对比，并将属于两边的人也拿来作对比（三 4~9）。接着他说明，为何不义的人会反对义人，他援用一则熟稔的犹太例证来说明这项原则：义人彼此相爱，但恶人却像该隐一样，恨恶义人（三 10~18）。经过这项测试，在审判之日便能清楚显明谁是最最终的得胜者（三 19~24）。

三 4 希腊人认为罪是不完美；* 旧约和犹太教都认为罪是违反了神的 * 律法。约翰要人人都明白，他所指的罪是按照圣经的定义。

三 5 约翰在此可能是用献祭词汇；参：约翰福音一 29。要点为：凡在耶稣里的人，罪已被除去，因此就不再活在罪中。

三 6~7 这一节又是暗指看见神所产生的改变能力（参三 2~3）。有些注释家认为，此处不犯罪的宣告是一种理想，「按着」那人住在基督里「的程度」。* 柏拉图用这方法辩称，按着匠人的程度而言，他的手艺可算是完美的；而手艺若有缺失，就是当时那人没有真正发挥

匠人的工夫。

还有人认为这是一种潜能，指人能够过无罪的生活（参：约八 31~36）。可是第 9 节的话十分强烈，以上两种说法都不适用。

最可能的解释为，约翰是取用假教师与其追随者的声明（一 8~10）来驳斥他们：这些错谬人士只是自称无罪，但真正的信徒却不活在罪中。

许多注释家主张，「罪」的现在进行式是表明「活在」罪中，犯罪成了生活的习性。这和活在义中、偶尔因试探或欺骗跌倒、又真正悔改，是不同的。约翰描述这些离开之人所犯主要的罪，即是违背了他在本信中所强调的两个基本观念：对基督徒团体中的肢体应有正确的态度，以及对耶稣应有正确的观点（三 23）。因此，约翰的意思可能是，他们犯了致命的罪，即：走上远离 * 永生的路（参五 16~17）。

三 8 在 * 死海古卷中，所有的罪都是因错谬之灵的影响。传统的犹太观点为，罪是由魔鬼带进世界的，因此所有的罪终极而言都是魔鬼的工作，反映出牠的性情。

三 9~10 有关「无罪」的声明，请参三章 6~7 节的注释。有些学者认为，此处约翰是从他的对头那里借用了「种」的比方，因为这个概念后来在 * 诺斯底派中出现；但在基督徒的作品中，这个比方已经很普遍（雅一 18、21；彼前一 23；彼前一 23 的注释）。一般相信，孩子是透过「种」来承继父亲的性情，因此约翰可以用这个比方来说明他的要点：凡藉重生而从神生的人，现今必能反应出祂的特性，而凡未从神生的，也可以由他们的性情显示出来。在 * 旧约里，人可以借着写下的道或住在人心里的道来胜过罪（如：诗一一九 11；耶三十一 32~33）。

三 11~13 犹太典籍中常毫不讳言地提该隐杀害埃布尔的事；有些犹太典籍还将该隐的恶作详尽的分析。他成为邪恶的原型（如：* 禧年书与 * 以诺一书）；* 法利赛人有时将该隐和 * 撒都该人及他们对来生的否定相提并论；有一份基督教之前的犹太经典称他为「那不义者」（所罗门智慧书十 3）。* 斐罗经常用该隐作为「爱自己」的象征，并用他为例证，说明「坏的攻击好的」，就像这里一样（参：加四 29）。后来有些持废弃道德论的诺斯底派则视该隐为英雄。

在古代，杀害亲兄弟是最可怕的罪之一（如：* 西塞罗、何瑞斯）；约翰将「兄弟」或「手足」拿来指基督徒团体中的成员。杀人者乃是魔鬼的儿女（三 10），因为魔鬼的第一项工作，就是让死亡临到亚当（参：约八 44 的注释）；有些后期的 * 拉比文献声称，该隐的父亲是位恶天使，甚至是魔鬼本人。手足相争的事（创三十七 8；撒上十七 28）往往长大后就不再发生，但该隐的行为却非如此。

三 14~15 按照 * 旧约的律法，杀人是犯了死罪，而

在旧约之后的犹太思想中，这样的人会下 * 地狱。耶稣则将会导致实际动作的心态也视同杀人（参：太五 21~22）。

三 16~17 约翰的读者预期将有逼迫临到，可能还会面对死亡，不过到那时为止，殉道的人尚寥寥无几（启二 13）。拒绝参与对皇帝的敬拜会被贴上背叛的标签，他们的仇敌一定非常乐意向政府密告。非公民的犯人常会受到酷刑逼供，尤其是奴隶，因此基督徒若不想连累其他肢体，可能要付出极大的代价。

不过，约翰也要求他们要按现今的状况来彼此相爱。他们的仇敌，就是离开团体的那些人，或许是为了逃避逼迫，而其他人却因之而遭杀害，这些人就像该隐一样有责任；然而真基督徒必须每一天都乐于为别人牺牲。有一些犹太人认为，倘若不供应有需要的人，就等于让他们饿死（参：雅二 15）。

三 18 古代文学常将「言语」和「行为」配对来看（如：伊索克雷特、提摩斯坦（Demosthenes）、* 昆帝良、* 辛尼加、* 路西安、所罗门智慧书）；二者都实践的人受到称赞，而只说不做的人则被视为假冒为善。

三 19 * 死海古卷有时称义人为「真理之子」或「属神真理的人」。

三 20~21 犹太教不断强调，神知道人的心思意念（参：耶二十九 23）；有些典籍甚至称祂为「监察人心者」。一位犹太智慧书作者这样说：「不受灵魂控诉的人有福了」（德训篇十四 2）。

三 22~24 这些命令正是那些离开之人所违反的：他们离开基督徒团体，便显明他们对所谓的弟兄姊妹缺乏爱；而且他们既然不相信耶稣是惟一真正的 * 基督（二 22），就在信心的测试上也失败了。有关祷告蒙应允的应许，参：约翰福音十四 12~14。

四 1~6 测试诸灵

四 1 犹太教主要将 * 神的灵和 * 预言相连，并承认有假先知存在，约翰说，他们是受其他的灵所支配。他的读者能够了解他的要点；犹太人十分熟悉在神的灵之外还有其他灵存在的观念（请特别参考四 6 的注释）。小亚细亚有许多神秘的异教，犹太人当中也有神秘主义者，自称得着特别的启示；分辨诸灵极有必要。

四 2~3 此处的问题可能为，分离出去的人否定耶稣已经以 * 基督的身分临到（倘若反对者是犹太人）；不过更有可能是幻影说，即否定耶稣是真正的人，并真的死过（参导论），而亲眼的目击者能对这种异端提出最有力的驳斥。还有可能这里的问题只是将耶稣的角色相对化，与先知相仿，和施洗约翰差不多，这样的妥协就可以免去逼迫。无论错误为何，离开的人都称他们的看法

是出于感动，有权柄；今天许多异端也如此说。约翰并没有否认灵感的事实，只是指出在他们里面的灵并不是神的灵。

四 4~6 * 死海古卷同样将神的儿女和其他的世人分别出来，不过他们比约翰的说法更进一步，认为每一个举动若不是出于真理的灵，就是出于错谬的灵。

「两种灵」的词汇也许在死海古卷之外也有人用，不过在死海古卷之外可找到的实例，只有 * 十二先祖遗训。这些遗训有几次提到虚假的灵，不过最接近约翰一书四 6 的，是犹大遗训 20；在所有遗训中，这一段，连同利未遗训，插入基督徒作品的可能性最受到猜疑。因此，这个问题并没有定论；而犹大遗训所参考的数据，可能是基督教之前就有的，它反映出的观念，和一般犹太教义的两种冲动相仿，* 拉比又将之作进一步的发挥诠释；有关这个教义，请参：罗七 15~22 的注释。

与他们同在的，比在世界上的更大（约壹四 4），这应许让人想起旧约的一项原则（王下六 16；代下三十二 7~8）。

四 7~21 爱的测试

四 7~10 约翰再次（三 9~10）申论，一个人的性情可显出其灵性的出处；凡像神的人便是祂的儿女，而神最主要的特性便是祂的爱，在 * 基督的十字架上充分流露出来。那些分离的人既然离弃了基督徒的团契，便证明他们缺乏爱。有关挽回祭，请参二章 2 节的注释。

四 11~12 真基督徒的爱还需要臻于完全，但是他们和分离的人不同，他们既留在基督徒团体中，就等于委身彼此相爱。假教师可能宣称看见了神的神秘异象（参三 2~3，四 1 的注释），但约翰提出了一项指正：神是眼所不能见的（出三十三 20），信徒得以看见祂，意思是指他们从活生生的十字架之爱（四 9），以及基督徒牺牲之爱（四 12），看出祂爱的特性。

四 13~16 * 昆兰团体声称，他们整个团体拥有 * 圣灵，不过大部分古代犹太教都认为，圣灵最戏剧化的工作发生在远古的过去和未来，或许偶尔会临到几个人身上。约翰却认为，所有真正相信耶稣的人都拥有圣灵，而圣灵会使他们有爱的力量（参四 11~12 的注释），并加给他们先知的话语，来为基督的真理作见证（参四 1 的注释）。

四 17 在 * 旧约（如：摩五 18~20）和犹太教中，「审判的日子」是不顺服的人要惧怕的（二 28）。但一直活在爱中的人却可以满有把握，在神审判的那日必被判无罪，因为他们是祂无私之爱的代表。

四 18 罪总是引到惧怕（如：创三 8；* 阿立斯体亚书信 243）。* 斯多亚派哲学家强调一无所惧，因为环境

至终无法摧毁人的理性，但约翰在此保证真信徒无需惧怕，却不是指着环境而说，乃是特别指面对审判之日的刑罚（四 17）。

四 19 旧约也承认，神的子民必须从神如何恩待他们，来学习如何对待别人（出十三 8，二十二 21；利十九 34；申十 19），不过这原则最终极的展现，乃是 * 基督的榜样（约壹四 10；参：约十三 34）。

四 20~21 古人也有一些承认类似的原则，即，以身旁的事为论证的根据，而不用与神祇相关的事（如：* 蒲鲁他克），以及，新认识的人将如何对待你，和他如何对待别人会是一样的（如：主前四世纪修辞学家伊索克雷特）。在 * 旧约里，神看人对不能回报者的态度，就像对祂的态度一样（箴十九 17；参：申十五 9）。

五 1~13 藉信靠耶稣得着胜利和永生

五 1 家庭常被视为一个单位，因此不能只爱家庭中的一员，却瞧不起其他的家人。这一节可能也反映出孩子必具父母性情的观念。

五 2 有关主动表现爱，参三章 18 节的注释。

五 3 神的诫命写在人心中，从来不会让人觉得太难守（申三十 11~14）。许多犹太教师认为，有些 * 律法比其他「更重」或「更轻」（如太二十三 23 所言），不过他们的意思是，这些对日常生活更重要，而不是说它们更难遵守。

五 4~5 「胜利」的意象常用于军事、体育、辩论和法庭，其中总包括有冲突或考验。约翰呼吁读者在面对反对、逼迫和可能的殉道时，要能「胜过」或「得胜」（或许包括因拒绝与敬拜皇帝的宗教妥协而遭到的苦难）。

五 6~13 许多学者认为，分离主义者，如塞林特和一些后期的 * 诺斯底派，说 * 基督之 * 灵在耶稣 * 受洗时降在他身上，但在他死时就离开了他；还有些人，如幻影派和一些后期的诺斯底派之类的分离主义者，相信耶稣既是永恒的，他可以真正受洗，但不可能真正死去。

也有可能一些幻影派认为约翰福音十九 34 的「水和血」是半神半人的图画：希腊神话中奥林匹亚的神祇有灵液，一种像水的物质，而不是血。因此他们可能强调耶稣的神性，而忽略祂的人性。

古代的商业文件有时会列几个证人的签名，证实一宗交易，* 旧约和后期的犹太法庭总是要求至少要有两名证人（申十七 6，十九 15）。

约翰提出三项见证，他们的可靠性都无法驳斥。KJV 约壹五 7 的三一形式虽合乎正统，但却不是原来文献的一部分。在数千种可用的抄本中，它只出现于其中三个，分别属十二、十五、十六世纪，是由从拉丁文武加大译

本得知这形式的文士放入的，而武加大本乃是撷取早期的一个小注，这小注的根据则是早期对这经文流行的解释。KJV 将它列入，只因那个翻译的依据，是伊拉斯姆希腊经文第三版的一个修订本；但伊拉斯姆将该节纳入，是为了实践一项承诺，在后来的经文版本中则将它取消了，而且曾写注来澄清。

五 14~21 远避罪恶

五 14~15 与这些经文的一般原则相关之背景，请参：约翰福音十四 12~14 的注释。不过这里特别强调的，是为走错路的弟兄或姊妹祷告的问题——就是受到假先知的观念诱惑的人（四 1~6）；见五章 16~17 节（参：太十八 15~20）。

五 16~17 在这封信中，「生命」就是指 * 永生，「死」就是其相反，因此「至于死的罪」（KJV）似乎是引人离开永生的罪（参：创二 17，三 24）。约翰心中可能想到两项罪，即恨弟兄（分离主义者对基督徒团体的拒绝），以及对耶稣未能持正确的信仰（他们的教义错误，不认为祂是具神性的主和 * 基督在肉身的彰显）；参三章 23 节的注释。

* 旧约和犹太教将故意背叛神和较轻的忤逆作出区分，前者一般而言无法得赦免。与这里更相关的，是古代的一些犹太经典（如：* 死海古卷、* 禧年书），其中提到触犯死罪即是「至于死的事」，一般的作法是将当事人逐出团体，而不是将他真正处死。而受冒犯的

人可以为他们的仇人祷告，使其得赦免（创二十 7、17；伯四十二 8），不过故意背弃神真理的罪，由别人替他求赦免的祷告也不起作用（撒上二 25；耶七 16，十一 14，十四 11）。

约翰可能是在说：因着你们的祈求，神会赦免犯错的信徒，但是那些完全追随异端的人则不在你们代祷的范围之内，或（按另一种解释）他们必须直接 * 悔改，才能得到赦免。

五 18 若没有神的允许，* 撒但不能伤害乔布（伯一 11~12，二 3~6）。犹太教认为，撒但需要神的允许才能来考验神的子民，而神会拒绝撒但对神子民的控告。

五 19~20 犹太教认为，除了他们之外，万国都服在撒但和祂使者的权下。这个观念的来源不难揣测；几乎所有 * 外邦人都敬拜偶像，大多数也犯奸淫等罪。

五 21 「偶像」可以指任何诱使人不去敬拜真神的东西（因此在 * 死海古卷中，「自己内心的偶像」是指虚假或罪），不过按字面的实意（具体的假神之像），对小亚细亚的会众而言，也是很重要的。这可能指敬拜皇帝的像，后来基督徒被要求向这像烧香，以表明他们对国家的忠贞。

这也可能指更广义的与偶像妥协——对从前曾为异教徒的人，小亚细亚充满了各种诱惑。古代的犹太典籍常斥责拜偶像，视为最严重的罪——肯定是死罪，或「至于死的罪」（五 16~17）；如果四章 1~6 节妥协的假先知就像这个时期影响亚洲 * 教会的其他假先知一样（启二 20），这种拜偶像可能要按字面解释；请参：启示录二 14，九 20，十三 12、15 的注释。

约翰二书

导论

作者、日期 请参阅约翰一书和约翰福音的导论；约翰一书和二书文笔的差异很小。约翰有可能写一封简短的个人信件，与他写过的长信类似；若说一位捏造者写了这么短的文件，而内容几乎没有超出约翰一书之外，则可能性非常之小。此外，若说约翰二书（或三书）是有人冒名的，该信的权威一定无法得到读者的确认，因为二书和三书的内容显示，读者和作者相当熟识。

书信的性质 约翰二书可以是一封正式的信，有如大祭司达与巴勒斯坦之外犹太领袖的信。其长度与三书相仿；两者的长短都可能受限于所用一张蒲草纸的大小；古代其他的信件大多都是这个长度，与 * 新约大部分的书信并不相同。

背景 约翰二书也是探讨分离之人的问题，和约翰一书一样。分离主义者对 * 基督的看法不完备，或是因向 * 会堂的压力妥协（参：约翰福音的导论），或是将耶稣相对化，以更配合异教（参：启示录的导论），而后的可能性更大。对分离主义者而言，耶稣是位伟大的先知，就像施洗约翰，或他们自己的领袖，但是他不会是至高的主成了肉身（参：约壹四 1~6；启二 14、20）。这些人可能属于塞林特派或在他之前持类似观点的人（塞林特将神性基督与人性耶稣作出区分，就像一些现代神学家一样），也可能是幻影派（他们声称，耶稣只是看来像人）。这类妥协改动了基督教，使得异端份子的讲法迎合当代的文化价值，但是却令人远离了和耶稣亲自交往之目击证人所宣讲的真理。

注释书 参：约翰一书的导论。



从西面看见昆兰遗址



长在胡列盆地的蒲草

1~3 在犹太人地方团体中，「长老」的权柄是基于年龄、名声和人对他们的尊重而来；年长的人多半都受到尊重。此处约翰用这个简单的头衔自称（参：彼前五 1），而没有强调自己使徒的身分。「蒙拣选的女士」（NASB、NIV）或属灵的母亲，可以指一位女先知或长老（参：约参 4；与启二 23 成对比）。不过此处更可能是指一个地方的会众（参 13 节）；以色列和 * 教会都曾被描述为女性。

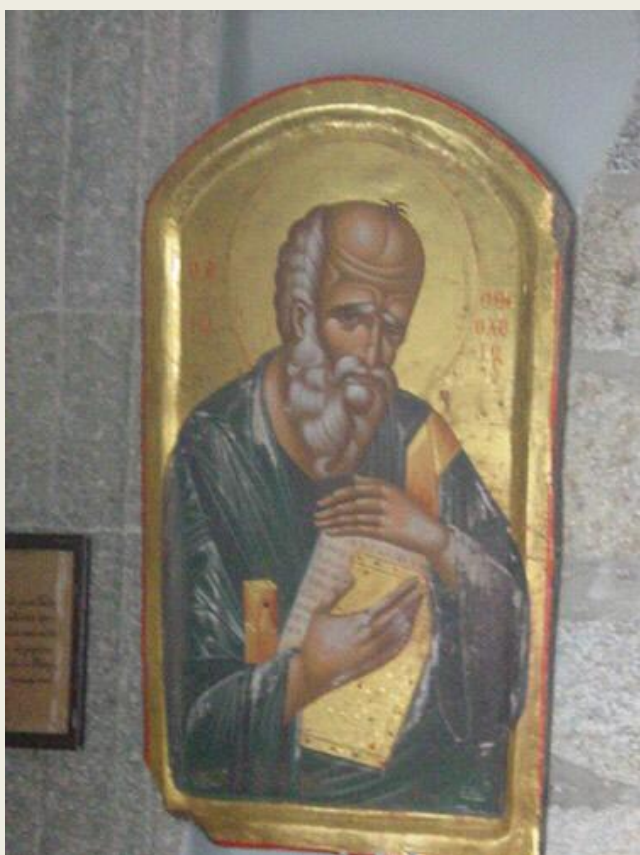
相爱」意思是留在基督徒团体之内（不离开它，像那些分离份子的行径）。

7~9 参导论。

10 旅行在外的人应当受到款待，住在主人的家里（参：约参 5~6；此处讲的家也许是 * 教会之家，不过无法肯定）；早期基督徒宣教士一开始便是倚赖这种接待（太十 9~14）。旅行的哲学家，所谓的诡辩家，会先收费才教导，在哥林多与保罗为敌的一些人可能也是如此。

不过，犹太人不会接待 * 撒玛利亚人，或他们视为不敬虔的人，同样，基督徒也要谨慎选择接待的对象。早期的基督徒作品（特别是十二使徒遗训（Didache），内容为富有权柄的传统）显示，有些先知和 * 使徒在各处旅行，但并非所有人都是真的先知或使徒。问安是当时社交礼节的主要部分，而问安语（「愿你平安」）是一种祝福，或是祷告，要将平安带给对方。

11 在 * 死海古卷里，倘若团体中有人供应背道者，这人便算是同情背道者，会被赶出团体，就像那背道者一样。为假教师提供住处，或为他祝福，就无异与他合作。



拔摩岛上启示洞中的圣约翰图

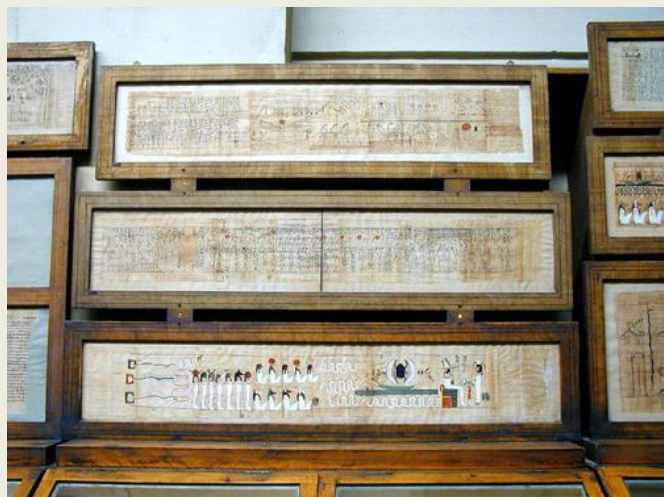


死海古卷 1Qsa

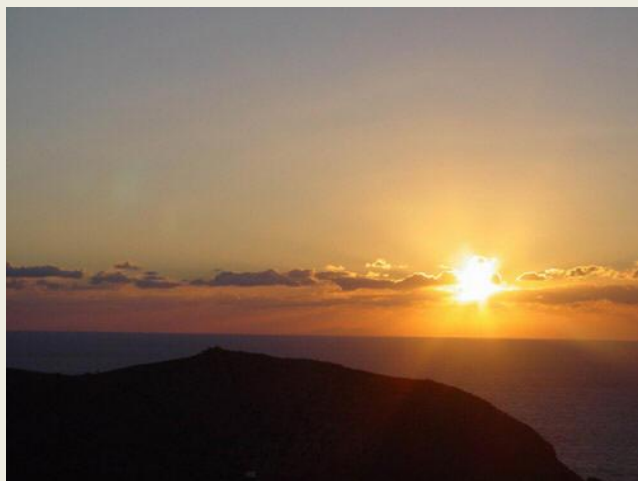
4~6 约翰在这里提到的诫命是一条旧命令，因为它早在律法里面（利十九 18），不过耶稣的榜样给了它新的内涵（约十三 34~35）。从约翰一、二书来看，「彼此

12~13 「纸」是蒲草纸，用芦苇制成，可卷成卷。笔是芦苇的一端削尖，墨是木炭、菜胶和水调成。写信不

如亲自前来，或讲演，有时作者会在信末作出承诺，下次见面要作进一步的深谈。



蒲草纸展



拔摩岛上的落日

约翰三书

导论

这是为旅行宣教士低米丢（7~8节）写的「推荐信」，他在那一带传福音的时候，需要当地*教会来接待（参：太十 11~13、40~42 的注释）。有关作者与日期，请参阅：约翰二书的导论。教会出现的头三个世纪，会众都在家中聚会；有关这种作法的细节，请参阅：罗马书十六 5。在这封给家庭教会领袖该犹的信中，约翰显然想要挫败丢特腓的反对势力，他是另一个家庭教会的领袖，但却伸张自己的权柄，拒绝奉约翰使徒权柄前来的代表。

注释书 请参：约翰一书的导论。

1~2 这是许多古代书信标准的问安模式，通常开头是为读者健康的祷告，也常提到希望他凡事顺利（不单只是家产兴旺——有些译本带给人这种印象）。这种问安可能等于今天「我希望你都安好」的说法，不过它却是一个真正的祈祷，希望该犹一切顺遂（参：帖前三 11 的注释）。

3~4 *拉比和哲学家有时会以「孩子」来称他们的*门徒；此处约翰可能是指他带领皈依*基督的那些人（参：加四 19，以及后来犹太典籍的说法，一旦有人带领另一人皈依犹太教，那带领的人就仿佛创造了那被带领的人）。

5~6 在希腊罗马世界里，款待客人是很重大的事，犹太人对照顾自己的同胞尤其关注。许多旅馆都等于妓院，使人望而却步，但犹太人总是可以找到愿意接待的同胞；为防止滥用这个体系，他们通常会带着主人认识之人的荐信，来证实他们是善良的犹太人。基督徒也采用了这个模式。

7~8 哲学家和诡辩学家（旅行的职业演说家，而希腊罗马世界不少旁观的人将四处旅行布道的基督徒传道人也视为这等人）常靠演说对象的捐赠维生，不过另有些人则会收费，或靠有钱*庇护人的资助。基督徒和犹太人一样，会款待同一信仰的旅行者，这些旅行传道

人靠这种慈善行为度日。犹太教讲到神至圣的「名」；约翰显然是以这头衔来称耶稣。



士每拿的冷藏所遗迹

9~11 丢特腓显然是另一个家庭*教会的领袖；他不接待身怀长老推荐信的宣教士。学者揣测，这件事是否为教义问题引起，或是因对教会领导结构的看法不同而导致，亦可能丢特腓只是个难于合作的人；无论如何，他拒绝接受约翰的权柄，就是那些宣教士背后的支持者。拒绝某人的代表，或由某人推荐的人，便是不尊重那为

他们写推荐信的人。

12 这段是推荐低米丢，他不单有约翰的见证，也得到自己教会其他人的见证支持。丢特腓家庭教会中没有一个人接待他，因此该犹的家庭教会必须帮助他。

13~14 古代的信件结尾有时会像约翰在这里所写的

一样。大部分写信的人都请文士代笔，如果约翰是亲手写的，他必会想迅速结束。参：约翰二书 12 的注释。倘若这里的「朋友」是某个团体的代称，或许便是指长老写信所在地的基督徒；这些基督徒可能借用了* 以彼古罗派的观念——该哲学团体主要是由「朋友」组成。

犹大书

导论

作者 * 冒名的作者会想要说自己是哪一位犹大（即：耶稣的弟弟），或以某位更出名之人的名字来写，不过这位作者并没有指明他究竟是哪一个犹大，由此可见，这封信可能真正出于犹大之手。同时，他既没有澄清自己是哪一个犹大，而读者似乎都认识他（3、5 节），因此他必定是那位最著名的犹大，即那位最著名的雅各布之兄弟——耶稣的小弟（可六 3）。早期 * 教会传统对此信是否为犹大所写，意见不一，但是我们只知道一位其兄长是雅各布的犹大。他的希腊文很典雅，可是他与他的读者所处的思想界，则属于流行的犹太教；有关巴勒斯坦犹太人对希腊文的知识，请参阅：雅各布书的导论。

背景 这封信显然是在驳斥假教师，他们的性生活不道德，而且教导的态度十分骄傲。犹大和读者的思想世界是流行的犹太教；他的反对者可能也出于同样的犹太—基督教传统，和他一样，可是他们却将许多异教文化不道德的道德观掺杂进来。犹大既然多方引用 * 以诺一书，那卷书可能是反对者常爱引用的典籍，这些人显然宣告自己有神秘的异象，是出于神的启示，就像以诺一样（8 节）。

*** 风格** 这是一封散文书信，是可以用来当作讲章的信件。书信可以代替演说，或是代表作者在场。

注释书 最好的为 R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC 50 (Waco, Tex.: Word, 1983)，以及（对不懂希腊文的人较合用）J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1981)。



昆兰台地及洞穴，就是发现死海古卷的地方



昆兰的水道

1~2

前言

1~2 犹大对自己的职分没有多加说明，显示他是那位著名的犹大，不单是雅各布的弟弟，也是耶稣的弟弟。他虽然是约瑟和马利亚的儿子，在此却称他的同母兄长耶稣为「主」，而非兄弟。

3~6

从恩典中堕落

3~4 犹大所针对的异端，和 * 旧约的假先知所传的相仿：审判不会临到神的子民，因为祂特别钟爱他们——这个教导却误导人犯罪（耶六 14，八 11，二十三 17；结十三 10、16；弥三 5）。圣经的 * 恩典是指赦免以及胜过罪的能力，并不是容让人犯罪。古代的作者常用战争或运动竞赛（「争」）来描写属灵或道德的争战。

5 所有的犹太读者都知道出埃及的故事，甚至大部分新皈依基督教的 * 外邦人也晓得。他们虽曾经得着神的救赎，但并不保证从此不会远离神而遭到毁灭。



昆兰 3 号洞穴，在右边的神龛内发现铜古卷



铜古卷

6 犹太典籍（除了大部分 * 拉比的著作之外）大多都以创世记六 1~4 的「神的儿子」为离开本位的堕落天使，他们与人的女子交合。这些典籍中最早的著作之一为 * 以诺一书，其中记载这些堕落的天使被捆绑，下在监中；亚撒谢被丢入「黑暗」中（在大部分古代典籍中，那是指死人的去处）。以诺一书用「大日」来指审判之日。

7~16 罪与审判

7 * 旧约已经视所多玛为邪恶的缩影，后期犹太典籍更是如此。「怪异的肉体」（KJV、NASB）在此固然可能指天使的身体，但犹太典籍不会称天使为「肉体」，而所多玛人并没有发现那两位是天使（创十九 5），因此犹太可能是指他们想进行的同性交合行为。

「怪异的」肉体，直译为「另外的」肉体，不过这也可能指「另外不合乎自然的」，而不是「另外不与他们同类的」。然而「也和他们一样」，是像第 6 节，可能暗示天使与人的交合。除了 * 斐罗之外，古代很少有犹太作者强调所多玛的同性恋行为；大多数是强调他们不肯接待和骄傲的罪，或一般的淫乱之罪，从犹太人的

角度而言，这类罪包括同性恋在内，但并非只限于此。

8 「作梦」可能指假先知的梦，他们制造虚假，却宣称自己在讲真话（耶二十三 25）；天使的「尊贵」（直译为「荣光」；参 NRSV、TEV）是指天使各种不同的阶级，按犹太典籍的说法，神赐给他们权柄，可以掌控列国、大自然等等。基督徒若不尊重地上的权柄，和其背后由神所命定的属灵权柄，会让人视为是颠覆者，以致在罗马帝国境内广受逼迫。

有些学者还主张，他们辱骂天使，就是神藉以赐下 * 律法的天使，因为他们持反律法的立场；不过他们的放荡行径，是否主要基于不接受律法，却并不清楚。

9 米迦勒（但十 13、21，十二 1）和迦百列（但八 16，九 21）是 * 旧约中惟一有名字的两天使，他们自然成为当时犹太传说中两位最受欢迎的天使；一般视米迦勒为以色列的守护天使，也是最著名的天使长。

犹太典籍对摩西之死的描述（或缺乏记载，尽管有申命记三十四章）差距甚大，这里的说法似乎是各种版本之一。在旧约和犹太文学中，魔鬼一向是控告者；此处最伟大的天使长米迦勒并没有反驳牠的指控，只将整个事件转到神那里，因祂才是至高的审判者。在撒迦利亚书三 2 神所差遣的天使为大祭司辩护时，亦大声说：「主要责备你」。



昆兰 4 号洞穴内部



昆兰 11 号洞穴

10 然而，这些假教师却讥笑天使的能力，可能包括 * 撒但在内。* 死海古卷显示，有些人咒诅撒但，但犹太

并不赞成这种作法。他似乎同意后期一则 * 拉比故事所蕴含的精神：有一个名叫彼立摩的人，到处去取笑魔鬼，但后来有一天，魔鬼出现在他面前，把他赶到一间浴室里，将他好好教训了一顿；亦参：德训篇二十一 27。

凡是神不愿意启示的奥秘或神秘之事，基督徒亦不应当以权威的口吻来讲论（参：申二十九 29）。

11 犹太典籍把该隐（参：约壹三 12 的注释）和巴兰（参：彼后二 15）视为邪恶的领袖，尤甚于旧约；巴兰被视为最有能力的先知之一，是 * 外邦人的先知，但他却用自己的能力来做恶事。可拉背叛摩西的领导（民十六），在犹太典籍中成了忤逆律法的典型人物。

12 最后晚餐是完整的逾越节晚餐，早期 * 教会持续以晚餐（「主的晚餐」）来纪念，饼和杯只是其中的一部分。以整个晚餐为圣餐的方式，也称为「爱宴」。

「隐藏的岩石」（或「暗礁」，NASB）会欺人眼目，让未能及时把舵避开的水手丧生；对渴求雨的农人，不含水的云似乎带来盼望，但却落得一场空（箴二十五 14）。

树的比方或许是因为晚秋时收成便告終了，在冬天临到之前，许多树的叶子都会脱落；也有可能这是指这些树夏天没有结果，到初秋时也没有结果子的迹象；无论怎样解释，这些树显然已经枯死。有关未来第二次的死，参：启二 11 的注释。

13 在希腊典籍中，性欲女神亚富罗底特（Aphrodite）是在天神之子乌兰努（Titan Uranos）被去势之时，由海中的沫子形成（暗指假教师的淫行）；在 * 死海古卷中，海浪是比方罪恶秽物的堆积。



来自昆兰的死海古卷及瓶子

「流荡的星」指星球不规则的轨道，有时被归因于天使的不顺服，他们受到神的审判，被拘禁起来；* 以诺一书称天使为「星」。审判即为永恒的黑暗，这是以诺一书和其他典籍的说法。恶人如狂浪，曾出现在以赛亚书五十七 20 和后来的犹太典籍中（死海古卷）。

14~15 犹大引用以诺一书一 9 来说明他的要点，这是

当时流行的一则故事。以诺一书的这一段可以代表贯穿整卷书的一些主题。

16 「发怨言」的人可能暗指以色列人在旷野中的埋怨，不过应当特别是指第 15 节的一切不当言论（「严苛的话」，NIV），将以诺一书的引文再详加说明。古代的道德家经常斥责谄媚，倡导直话直说；政治家通常会以演说来讲谄媚的话，赢得民心，而许多在皇帝之下的臣子也必须说谄媚之言。犹大在前面已经提过他们的情欲（6~8b 节）和狂傲之言（8c ~10 节）。



希腊的性欲女神亚富罗底特

17~25

坚忍到底的呼召

17~19 后期 * 诺斯底派声称自己是属灵的，认为其他人最多只是「属世的」（NASB、NRSV）或「属自然的」（NIV）；有些假教师受到某种希腊哲学的影响，可能也发出类似的教导。由于假教师自称得到先知的启示（8 节），因此他们必定声称有 * 圣灵（参 20 的注释），但犹大却说，他们完全没有圣灵。

20~21 一般认为 * 圣灵是 * 预言的灵，「在（或靠）圣灵里祷告」可能指受灵感的祷告（代上二十五 3；诗篇），也可能包括方言在内（参：徒二 4；林前十四的注释）。

22~23 此处有些用词取自撒迦利亚书三 2 和 4，但所指的是被引导走偏的人，以及那些已经偏离的人，或假教师本身——这种人很危险。

24~25 犹大用赞美作结尾，这是 * 会堂崇拜中一般的方式；他要强调的是，尽管有堕落流失的危险（3~23 节），神却能保守信徒不左脚，并坚忍到底。

启示录

导论

作者 今天许多学者主张，第四福音书和启示录不是同一位作者所写；有些甚至认为，连这两卷书由同一人执笔的可能性都免谈。启示录的文体和第四福音书明显不同，这是不容否认的事实，因此在这些作品写成几个世纪之后，就已经有学者否认它们是出于同一位作者。

可是若仔细检验，会看出两者的词汇大多相同，只是用法不同；至于文体的差异，大多可以根据这两份作品的 * 风格来说明：一为福音书，一为 * 启示文学（启示录的文体大大借重以西结书、但以理书、撒迦利亚书等）。一个团体可以写成并接受福音书（其中强调现今能体验未来的荣耀），同时也写成并接受启示文学，这不是一件难以相信的事；* 死海古卷便含有类似差异性极大的文件。一位作者可以写出不同的文体，可能性也同样不低（可参如：* 蒲鲁他克的《生命》（Lives）和他的《摩拉利亚》（Moralia），只不过它们在风格和文体上的差异，不像第四福音书和启示录一样常被人提及）。

一位作者用同样的词汇，从不同的角度写出两份迥然有别的作品，这似乎较为可能（至少作为现代作者的笔者会作类似的事），比起两位作者持不同角度、却讲好用同样词汇，似乎更为合理。神学团体与派别（参：约翰一书的导论）通常在角度上的相仿会超过词汇的相仿，但一名作者在写作时，则会迁就风格而改变文体，并根据所面对的状况来强调所选取的角度，同时又会用从前用过的词汇。

既然反对作者为同一人的说法无法成为定论，赞同约翰为这两卷书之作者的主张就应当受到更多重视，现在学术圈对它的冷落是不合理的。大部分早期 * 教会文献都认为这两卷书是 * 使徒约翰所写；启示录出于他之手的论点甚强（参一 1 的注释；有关第四福音书的作者，请参：约翰福音的导论）。

日期 有些学者将启示录的日期定在六十年代末，尼罗死后不久，因为接下来的几位皇帝连续横死（参十七 10）。不过，启示录里面皇帝的权力似乎很稳定，这种状况与六十年代的情形并不相符。同样，亚西亚（西土耳其）的皇帝崇拜似乎正在勃兴，直接威胁到本书的读者；这个状况比较符合九十年代的光景。教会亦似乎在亚西亚的各大城里都已根深蒂固；因此，将日期定在第一世纪九十年代多米田作王的时候，似乎最为可能，这是早期教会文献中的记载，大多数学者也仍赞同。

风格 启示录将 * 旧约的 * 预言写法和重量级的 * 启示文学风格（这种文体源出于旧约的预言）掺杂在一起。其中的意象几乎完全可以在圣经的先知书中找到，不过最受到强调的意象，则是当时盛行的犹太启示文学所常用到、攸关末时、为第一世纪末的读者最关心的那些说法。第二至三章是「神谕式书信」，这种信主要出现于旧约（如：耶二十九 1~23、29~32），不过一些希腊陶器碎片上也有类似文字。

这类文件的文学结构可能是后期加上的，不过学者愈来愈留意到，许多犹太神秘主义者和其他古代的预言家相信，他们能看见异象，或有灵魂出窍的经验。约翰最像旧约的先知，他可能真正看见异象，因此不需要把以异象当作文学技巧。启示文学通常是以假名写的，因此很难辨明他们的依据是否为真实的宗教经验。有些犹太神秘主义者记载，他们想凭借异象升上天界（参：林后十二 1~4 的注释）；今天人类学者报导，全世界好些不同的文化都有灵魂出窍的状况，可说相当普遍，由此可见，许多这类经历乃是真实的。早期基督徒一般认为，异教的灵异感动是真实的，只是其来源为魔鬼的作为，而他们自己的灵感则与旧约先知一脉相传。他们认为这世上有许多的灵，不过并非所有的灵都是善的（约壹四 1~6）。

结构 在前言（一至三章）之后，本书由三个审判主导（印、号、碗），它们可能同时发生（都是世代之末的高潮），间或出现天上的敬拜（四至十六章），接下来是审判罗马的神谕（十七至十八章），以及对末时的预言（十九至二十二章）。审判的时间可能达一千二百六十天（或许是象征，但亦可能为延后的时间），全书一再以不同的方式提及这个时期（请特别留意十二章 6 节的注释；若是象征，这段时期可能包括基督第一次来与第二次来的整个历史）。这卷书是按照逻辑的顺序写，而非按时间的顺序；约翰无疑是按照他所见到异象的顺序来写，但是每回他写道「我看见 / 听见」，就是他在领受一个新的意象。这新的意象一方面与前文衔接，但另一方面并不总是指按时间而言接下来将发生的事。

解释 这卷书的解释可以分为几类：(1) 启示录详细预言了人类历史，直到主再来；(2) 启示录反映出历史的一般原则；(3) 启示录只针对约翰当日的状况；(4) 启示录只针对末时的状况；(5) 以上各类的综合（如：约翰所讲的是历史原则，所采取的角度是末时已近及它临到的光景，而在提出这些原则时，乃是以他第一世纪末之读者所处的时代为背景）。

与约翰同时的许多诠释者（尤其 * 死海古卷中的诠释者），将 * 旧约的 * 预言重新解读，视为描述诠释者

当代状况的象征，而前一个世纪不少现代预言学者也以同样的方式重新解释启示录。前个世纪每出现新的系列事件，就有预言教师修改相关的预测说法，对这种连续的修正最严肃的复核，参 Dwight Wilson, *Armageddon Now!* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1977)；从更长期的历史来看，而不加细究，可参 Stanley J. Grenz, *The Millennial Maze* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), pp. 27~63。

有些预言教师会根据报章头条新闻的变化，不断重新解释启示录。但是约翰的意象对最初的读者有特殊的意义，因此本注释书对背景的查考，拟采取与其他 * 新约书卷的解释同样的步骤。故本书将直接针对以上第三类的解释方式来谈，不过其数据也可与第二类解释结合（在讲道时常有此需要），而第四类解释亦会依着注释路径显得愈来愈清楚。

解释的方法 约翰是以希腊文写作，并用到 * 旧约、犹太文学的象征用语和意象，有时也用到希腊罗马的这类说法；他明明说，收信的对象是第一世纪小亚细亚的 * 教会（一 4、11），就像保罗明说他是写给第一世纪的教会一样。因此，至少他第一世纪的读者应当明了他的话，尽管其中还可能有些隐意（参一 3，二十二 10 的注释）。古代的读者不像现在有报纸可读，没有解释时事的一般信息基础；但是后世的人则能一方面研究此书，一方面检验旧约和第一世纪的历史。因此，历史的角度使这卷书对所有的世代都适用。

这个角度不但肯定了启示录和今日的读者仍然有关系，而且肯定其信息与每个世代都有关系，只不过它用的象征是最初的读者所熟悉的。因此，例如：书中会以新尼罗来比方未来反对教会的人，这个人物是原初的读者所熟悉的，但现代读者却较不熟。可是历世历代受逼迫的基督徒都能从这个比方受到提醒，即这种人的确存在，而且也可受到鼓励，知道这人的倾覆已在预言中——只要他们能了解这个比方。本注释书将阐明这些象征原来的要点，如此便让现代读者更深入理解本卷书的信息，而能将它应用于今天的情形。

象征主义 约翰大部分的象征用语，意思与 * 旧约先知的用法相同，是激发性的比方，要引人作出特定的响应，而不是对事件详尽的字面图解。深入研读旧约和犹太 * 启示文学的人，很能了解这种解释的方法；有时从前的象征可以重新应用在新的状况中，但意思是唤起同样的回应。有时约翰会说明象征的意义为何（如一 20）；有时最初的读者能理解，因在书中找到其他的线索，或因文化信息，或因明白古代如何使用这些象征，这是约翰和其读者都明白的。约翰表明他希望读者了解他的意思（一 3，二十二 10）。

背景：皇帝崇拜 在希腊宗教里，人和神的界线向来有些模糊，因此从罗马第一位皇帝开始，东方的希腊世界便为皇帝盖庙；最早的庙盖在以弗所和士每拿。在罗马，敬拜皇帝被视为效忠罗马政府的举动，而皇帝只在死后才被当作神。可是有几位皇帝活着时就自称为神（卡立古拉、尼罗和多米田），而他们死后不但未被视为神，反遭咒诅。启示录写作的时间，是广被憎恶的多米田时代，他要人在他活的时候就敬拜他。在帝国的东部，到皇帝庙中敬拜皇帝的像可能被视为效忠政府的表态。凡拒绝参与皇帝崇拜的人，会被列为颠覆份子，而罗马对于蕴酿颠覆的宗教则是狠毒无情的。

多米田镇压贵族，把星相家赶出罗马（恐怕他们预测他倾覆），逼迫他认为不利于他的哲学家和宗教。根据数据显示，他也逼迫犹太教和基督教，不过并没有把他们单独列出。亚西亚敬拜皇帝的宗教证据充足，而第二世纪初，整个亚西亚省全面逼迫基督徒（在他雅努就位之前已经开始，而在他雅努年间持续不断），由此可见，多米田高举自己的作风造成了一种环境，以致小亚西亚爆发了全面对基督徒的逼迫。

背景：不可避免的冲突 犹太人可免参与皇帝敬拜，这是非正式的协定。亚西亚的富有犹太人遭到多米田的压制，又因才发生不久的巴勒斯坦犹太反叛（主后 66~70 年）备感尴尬，故他们绝不要与任何可能的颠覆团体沾上边。许多亚西亚的 * 会堂因此将犹太基督徒赶出去（二 9，三 7~9），而这些人犹太身分若遭质疑，就可能面对罗马的逼迫。

凡是有先知发言谴责罗马的团体，都会遭到罗马的压迫，可是约翰挺立于 * 旧约的传统，对于压迫人的列国和帝国——尤其是压迫神子民之国——传讲神谕，直言不讳。还有一些犹太作者也向罗马宣告审判（通常用隐名，如：巴比伦、以东或基提），有许多人仍然想反叛（这种革命热不久之后在埃及和古利奈发烧成事实）；不过启示录则是对罗马背叛神最直言的神谕审判之一。

信息 启示录提供了永恒的角度，其中强调的主题包括：背叛神的世界与顺服神旨的

* 教会之对比、教会的敬拜与天上的敬拜合而为一、胜利来自 * 基督完成的工作，而不倚赖人的环境、基督徒必须愿意为基督之名赴死、地上万族的代表至终将站在祂的宝座前、祂随时可能回来的盼望比全世界的财宝更有价值……等。从一开始，旧约和神的应许都为神子民的未来谱出希望。在面对个人之未来问题时，基于旧约对公义和盼望的教导，以色列人得出复活的观点（赛二十六 19；但十二 2）。在启示录里面，未来的盼望得到更大的发挥，以各种意象编织成灿烂的画面。

注释书 最值得参考的是 G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of Saint John the Divine*, HNTC (San Francisco: Harper & Row, 1966); G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, NCB, 2nd ed. (1978; reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981); Gerhard Krodel, *Revelation* (Minneapolis: Augsburg, 1989)。读者或许会发现, W. G. Morrice, "John the Seer: Narrative Exegesis of the Book of Revelation," *Expository Times* 97 (November 1985): 43-46, 对教导本卷书颇为有用。还有许多著作在不同的要点上有帮助, 包括 Andre Feuillet, *The Apocalypse*, trans. Thomas E. Crane (Staten Island, N. Y.: Alba House, 1965); Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977); Elisabeth Schussler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Philadelphia: Fortress, 1985); Robert W. Wall, *Revelation*, NIBC (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991); and James Moffatt, "The Revelation of St. John the Divine," in *The Expositor's Greek Testament*, 5 vols. (reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), 5:281-494。除了对启示录作者的看法较离谱之外, J. Massyngberde Ford, *Revelation*, AB 38 (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1975) 也颇有帮助, 可惜对该书的批评多半只针对那一点, 不够公允。



别迦摩的医疗用具

— 1~3

标题和启示性的前言

文件的标题常有一句话, 如「本书为某某人的话」(多比雅书一1); 约翰的标题和一些 * 旧约先知书类似(如: 赛一1; 耶一1; 何一1)。标题通常是附在一卷书的外面, 不过到第二世纪中期, 有些人已经用手抄本, 就是像现代书的型式, 而将标题放在里面。

— 1 绝大部分启示文学都伪称是旧约中远古名人所写; 启示录和旧约先知书一样, 是当代的 * 使徒所写, 他不需要这类笔名; 他是写给认识他的真实会众(一4、11)。还有些启示文学没有指出收信对象, 或没有采用书信形式。

旧约有些启示(但七16, 十5~21; 参: 出三2; 士六11~23)和 * 启示文学中的许多启示(如: * 以诺一书和 * 以诺四书)是透过天使传达的。旧约先知被称为神的「仆人」, 约翰在本书起头使用这个头衔来自称, 十分合宜。

— 2 「见证」是法律术语, 不过它的用法已经延伸很广。当时基督徒正遭人出卖, 受罗马法庭审讯, 不过在

启示录的情境中, 「见证」则是指基督徒宣扬对耶稣的认识, 按照神最后将施行审判的亮光, 向人提出证据(参: 赛四十三8~12, 四十四8~9)。

— 3 古代大多数人不能阅读, 若要让每个人都有了一本抄本(必须用手抄), 则更不可能。因此这里的祝福是给向会众宣读之人(每个 * 会堂里都有一位宣读者), 也给那些聆听之人(其余的会众都要听圣经的宣读)。「祝福」的形式, 在 * 旧约和犹太文学中都很常见(参: 太五1~12的注释), 此处意味着听的人必须了解, 并顺服所听到的话语。启示录有七个这类「祝福」, 还有七个咒诅或「祸」, 可能都属于神谕, 即: 具预言性。 * 启示文学通常预测这世代即将结束, 或结束之前即将发生的事件, 尤其是与本卷书时期相近的以斯拉四书。

— 4~8

书信的前言

有些著作并不全是信件, 但因为要送与阅读的人, 所以会包含书信式的前言, 例如: 历史著作马咯比二书(一1~二32, 尤其是一1)。

— 4 「恩惠平安」是将古代标准问安语稍作改变; 参: 罗马书一7的注释。本信为传阅信件。它无法很快用手抄出许多复本, 因此是由送信者按顺序带到各个 * 教会。请参: 启示录一11的注释。

「昔在今在以后永在的一位」, 有时希腊人会用此头衔称一位永恒的神祇, 不过它最主要反映出希腊人对 * 旧约「我是」之名的诠释(出三14; * 七十士译本作「祂就是(he who is)」), * 他珥根也以同样的形式将其延伸。这里的「七灵」可能指以赛亚书十一2, 七重的 * 弥赛亚之 * 灵, 但更可能是指犹太教的看法, 即有七位圣天使长围绕着宝座(启八2; 参五6的注释)。有些 * 死海古卷和第二世纪犹太基督徒认为, * 圣灵是位天使, 不过大部分人通常视圣灵为神的灵; 只是我们无需假设此处有这样的混淆。以赛亚书十一2, 七重

圣灵的意象当时为人所知，这可由 * 以诺一书六十一 11 看出。不过以诺一书的这一段比喻 (Similitudes)，日期并不确定；参：* 所罗门诗篇十七 37，并请参阅：启示录五 6。

— 5 「诚实」的见证人 (二 13, 三 14) 是可靠的 (箴十四 5、25；赛八 2；耶四十二 5)。「头生的」和「掌管世上君王」是暗指诗篇八十九 27。按旧约礼仪律法，* 赎罪日祭牲之血能释放以色列脱离他们的罪；犹太人也是因着逾越羊羔之血才得以脱离埃及。

— 6 神救赎以色列脱离埃及之后，称他们为「祭司的国度」(出十九 6)，因此表明他们所有的人都圣别归祂。这一节的 * 他珥根将它译为「国度与祭司」，像这里一样 (参：* 禧年书十六 18)。

— 7 这节和马太福音二十四 30 一样，将但以理书七 13 (在主的日子驾云降临；亦参如：结三十 3) 和撒迦利亚书十二 10 (那些刺他 (即神) 的都要为祂哀哭) 连在一起。「地上万族」将意象延伸于以色列之外 (参：亚十二 12)，所有民族都包括在内；在希腊的东方，各城中的公民会按种族分类。

— 8 有些希腊罗马作者称至大的神为「首先的」，但 * 旧约 (赛四十一 4) 和犹太教 (如：* 约瑟夫、* 斐罗，采用 * 斯多亚派的词汇) 已经称以色列的神为「首先的和末后的」。用希腊文头一个字母阿拉法、最后一个字母俄梅戛来称呼祂，就是这个理由。有些犹太教师同样称祂为 'Aleph 和 Tav，即希伯来字母的头一个和最后一个。他们更进一步称神为「真理」，希伯来文 'emet，拼音为 'aleph-mem-tav，他们说，这是字母的头一个、中间一个，和最末一个，显示神是永恒的，一直掌管万有。讲希腊话的犹太人有时称神为「全能者」，或「万能者」，就像这里一样。

— 9~20 开头的启示

— 9 对那些受到起诉、被定罪的人，各省的省长可以自行判断要将他们放逐到岛上、处死，还是送去作奴隶。社会地位较高的人自动会受到比较轻的刑罚，而约翰是被放逐到岛上，没有被处死 (参二 13)，或许是因为他年事已高 (有时会如此)，或许是因为当地的省长比较仁慈。放逐通常有两种：驱逐 (deportatio) (包括没收财产，取消公民权) 和贬谪 (不包括其他罚则)；前者只有皇帝可以宣判，而后者是省长可以宣判的，此处便是如此。

罗马放逐人犯的地点，一般是多岩的爱琴海岛屿，名为塞克雷德 (Cyclades，环绕着提洛岛 (Delos))，以及亚西亚海岸线外的斯波拉德 (Sporades)，其中包括拔摩岛 (距以弗所西南四十到五十哩)。拔摩岛并不

荒凉，上面有体育馆，还有亚底米神殿 (该岛的保护神)。由于按照 * 旧约的传统，巴比伦是最主要的流放之地 (结一 1)，因此约翰遭放逐之后，便斥责罗马为新巴比伦 (十七至十八章；参十四 8 的注释)。



拔摩岛上的斯卡拉港今貌

— 10 旧约和古代犹太教都将神的 * 灵与 * 预言相连，因此这里「在灵里」的意思可能指约翰正在以属灵的恩赐敬拜 (代上二十五 1~6)，或处于见异象的状况 (结二 2, 三 12、14、24, 八 3, 十一 1、24)。不过除了这句话之外，此处的启示就像旧约中一样，是不请自来的 (参：启四 2 的注释)，这和大多数犹太 * 启示文学的情形截然不同。「声音如吹号」可能暗指出埃及记十九 16 神的显现，当时主预备要赐下祂的话语。

在小亚细亚，每个月有一天要用来敬拜皇帝，但是基督徒则用一天——可能每周一天——来崇拜基督，也许是切盼「主的日子」临到。按照一些犹太人对历史的计算，历史的第七个阶段，也就是最后的阶段，应当是守安息的时代 (参：启二十)；有些早期基督徒诠释者将这个意象改为第八个世代，把主的日子讲成一周的第八天。但是究竟这些想法出现多早，与启示录的约翰有没有关系，都有待讨论。大部分学者认为「主的日子」是指星期日，就是耶稣 * 复活的日子；早期犹太基督徒可能喜欢用那一天崇拜，避免与守安息日发生冲突。

— 11 传送约翰这卷书的人可能首先来到以弗所；其他城市的顺序，是按传送者可以步行抵达的方式安排的。各城之间的距离不一，从三十哩至四十五哩不等。有人主张，约翰的意思是以这些 * 教会来象征教会历史的不同阶段，但这就必须假定，在最后阶段临到之前的教会都无法期待基督随时会来；可是约翰写给教会的信展现出浓厚的地方色彩，不太可能仅仅代表教会的各个时期，而其合理的地理安排亦显示，他的意思应当按字面解释。

— 12 灯台请参阅一章 20 节的注释。

— 13~15 这段经文根据的素材为但以理书七 9 对神的

描述（白色的头发象征由年龄而得的尊荣）、但以理书十 5~6 大能天使的特色，而「像人子的」头衔则来自但以理书七 13（那里讲到他要来统管万国）。但以理书十 6，描述天使的声音「如大众的声音」，此处将它改动，配合以西结书一 24，四十三 2 所描述神的意象；后期犹太典籍也讲到天上有诸水。

「长袍」与「带子」可能暗指他的角色是大祭司（出二十八 4）。不过，其他人也可以穿长袍、束带子；如果此意象的意思更广泛，那么工人在工作时会将带子束在腰间的样子就有意义，因为将带子束在胸前，是表明工作已经完成。可是此处既有其他圣经的暗示意义，所指的也可能是 * 旧约的大祭司模样。「脚如铜」可能暗指抬神宝座者（结一 7）以及但以理书十 6 的天使。

这些用圣经各种意象综合起来的画面，给人的印象为，复活的耶稣是人所能想象的最伟大的一位。* 启示文学会采用这些意象的一部分（像闪电的天使……等）；约翰在这里避免用到圣经之外的细节，但其他启示文学作品中则经常出现这类说法（如：几千哩高的天使等等）。

— 16 神代言人的口可以用武器来形容（赛四十九 2），而 * 弥赛亚的公义判断则是祂口中的武器（赛十一 4）。有些犹太典籍描述天使像太阳般照耀（亦参：但十 6 所讲天使的脸如闪电）。

— 17 见异象时通常会惧怕（创十五 12）；在 * 旧约里，得着神启示的人（结一 28，十一 13），或见到天使显现的人（但八 18，十 9、15），常仆倒在地，等到启示者触摸他们，加力量给他们，才得起身（但八 18，十 10）。

这种意象在许多后期犹太典籍中也经常出现，如：多比雅书、* 以诺一书、* 以斯拉四书。神常必须向祂的仆人保证说，不要害怕（如：申三 2；书八 1；耶一 8），有时是在祂向他们说话之时（如：创二十六 24）。



古代的铜钥匙

— 18 在旧约（诗九 13，一〇七 18）和犹太文学中，「阴间的门」是指死人的居所，因此等于死亡的权柄；持有通往这些所在之钥匙的人，就是能统管它们的人。在皇宫里，有钥匙的人是宫中极有权柄的人，如：赛二十二 21~22；钥匙代表有权柄管理他能打开的东西，而

犹太典籍讲到，神将钥匙交给雨……等。犹太文学说，神有权柄管理死亡和阴间的门（所罗门智慧书十六 13）。* 基督的权柄在死亡之上，因祂已经复活；当跟随祂的人可能面对死亡之时，这是很大的鼓励。

— 19 在 * 旧约里，* 预言包括传讲神的信息，并不限于预测未来。但是希腊作家 * 蒲鲁他克将预言定义为对未来的预测，而其根据则是现在与过去；据说，犹太的希碧尔预言了从前的事、现在的事和未来的事（* 希碧尔神谕集一 3~4）。犹太的 * 启示文学作者常将历史区分为几个世代，作为他们对未来预言的序言，不过他们常用假名写作，表面上说是在历史发生之前写的。

— 20 犹太典籍常将天使描述为星（参十二 4 的注释）。天象的意象很平常；如：* 约瑟夫和 * 斐罗认定「七个行星」等于圣殿中的一些象征，而后期巴勒斯坦的 * 会堂地上，有黄道带围绕太阳神运行的图画，尽管旧约禁止这样做。异教相信命运之神借着星座控制列国，而这些星座通常被视为神祇。这种东方的看法，在当时以科学为名，被引进希腊罗马的异教当中。许多犹太人认为，万国都是由星座所控制，而他们认为这些星座是在神管辖之下的天使。即使约翰是用这个象征（但这一点并不能肯定），他也只是要表明，* 基督是管理全宇宙的主，包括天使在内，而天使能引导教会，也能引导列国。

有七个灯盏（一般如此）的灯台，在古代是犹太教和 * 会堂最普通的象征；约翰视教会如灯台，就是宣称耶稣运动才是犹太教的真正形式，无论多少会堂的官员怎么说（二 9，三 9）。由于启示录描述天堂如圣所（参如四 6~8，五 8~10，七 9~12，八 3 的注释），灯台也许亦暗指教会在天上的属灵代表（出二十五 31~40）。

对教会的「使者（或译：天使）」，有四种看法。一种认为，他们是带着书卷到众教会的「使者」；虽然这个意思有可能（马喀比一书一 44），但约翰不太可能有七份不同的抄本，或可以差七位不同的使者出去（参：启一 11 的注释）。第二种看法为，他们是在每个会众中宣读的人，相当于会堂的「使者」。根据第二世纪的教导，如果这类宣读者在读经文的时候读错了，整个会众在神面前都有责任，因为他是他们的代表。第三种看法认为，他们可能是每个会众的守护天使，这与犹太人的观点类似（根源于但以理书），即不单每个人都有守护天使，每个国家也有指派的守护天使，而邪恶国家的天使将会和他们所带偏的国家一同受到审判。最后一种（和第三种看法相关）认为，他们可能是与地上实体（教会）对应的天上代表，象征教会在天上的重要性，就像灯台一样；这个看法可能也符合 * 启示性的意象。



金灯台

二 1~7

给以弗所教会的神谕

这几封神谕的信，格式都相同，类似皇帝谕令信，在小亚细亚各城的碑文上可以见到。有些学者将这格式的各个要点与 * 旧约和古代近东立约的形式相较；如果他们的看法正确，这里的 * 预言就像旧约先知书中常见的约之诉讼案（如：摩二至四章）。它们的功能也类似旧约先知书中责备列国的连串神谕（如：赛十三至二十三章；耶四十六至五十一章；结二十五至三十二章；特别是阿摩司书一至二章八个短神谕）。

古代近东其他的先知也曾发出审判列国的预言，但是这些都是维护国家主义的军事神谕；和旧约先知不同的是，他们绝不会定自己同胞的罪。埃及道德家的神谕为罕有的例外，其讲论是根据事实；此外，马里 (Mari) 的先知会责备君王未能尽力支持神庙。在以色列之外，完全没有代代相传的先知，呼召自己的同胞为道德过犯而 * 悔改。后期责备列国的例子，可作比较的是 * 希碧尔神谕集的内容，其神谕所责备的城市，有一些启示录也提到，如士每拿、别迦摩、撒狄、老底嘉和以弗所。

许久之之前，兰塞 (William Ramsay) 已经指出此处每则神谕都有地方性的色彩。他的说法稍嫌牵强，但也有些十分恰当。古代的城市对自己的历史和文化感到十分骄傲，对于和当地相关的暗示会更敏感，超过今天的读者。

以弗所曾经是亚西亚头一个皇帝崇拜的中心，多米田让以弗所拥有他庙宇守护人的头衔；有关以弗所的邪术和敬拜亚底米的名声，请参：使徒行传十九章的注释。从碑文可以看出，以弗所的犹太团体相当庞大，起初基督徒必定是安身在其中（徒十八 19~20、26，十九 8~9）。实际上，以弗所在这个时期是小亚细亚头领的都市。

二 1 「这样说」（NASB）响应了 * 旧约的形式，神的

先知从皇帝谕令和典型的传讯者借用了如下的形式：「主 / 王如此说」。

二 2~3 * 修辞学专家（教导职业演说者的教师）建议讲员，对听众要褒贬兼施，免得他们闭耳不听信息，也要避免奉承他们。修辞学家一般会用赞美开始，启示录二至三章的书信大多也是如此。谕令有时会写「我知道」，不过此处是暗指感动人说 * 预言的那一位是全知的，这是古代标准的想法。

二 4 若没有爱，虽有正确的教义和坚忍的心，仍然不够。此处究竟是指对其他基督徒的爱（如约壹；参：「行为」，启二 5、19；「恨恶」，二 6），还是对神的爱（耶二 2），并不太清楚。



以弗所的圣约翰大教堂遗址

二 5 皇帝的使者可能会威胁要审判各城，不过这个威胁与 * 旧约中神对那些不肯悔改之人的警告最相似。这些神谕是向 * 教会说话，而不是向他们在神面前所代表的城市，但是兰塞所提各个城市后来的遭遇，还是值得注意。当年威风一时的大以弗所，最后只剩下一个小镇，离该城的原址几哩路；由于淤泥沉积的关系，在约翰的时代，它已经开始失去海岸城市的地理优势。

二 6 这个教导可能与「巴兰」有关（二 14~15）；这派人可能倡导与皇帝崇拜妥协，以避免逼迫。后期教父视之为一种不道德的 * 诺斯底派。这里的「恨恶」和 * 死海古卷相同，是恨恶罪，而不是私人的报复（死海古卷教导，报复应交在神手中）。

二 7 犹太教中的「* 圣灵」与预言的能力最有关系；因此是圣灵感动了约翰见异象，并说预言（一 10，十四 13）。有关「凡有耳的」，参：马可福音四 9。有些道德家也劝勉读者要「听」他们所引用的古代圣人之言，不过此处的形式更类似旧约常见的形式：「要听主的话」（如：摩三 1，四 1，五 1）。此处的「得胜」（这意象主要是指军事的征服或运动竞赛的胜利）包括面对冲突与艰难能坚忍到底；这是主对我们获致终极胜利的惟一要求。在后期犹太教导中，「生命树」被用来象征 * 律

法，不过这个异象应是暗示创世记二 9，以及乐园的恢复（参：林后十二 2~4 的注释）。这里给教会神谕的每一项应许，都应验在启示录二十一至二十二章。

二 8~11

给士每拿教会的神谕

只有士每拿和非拉铁非完全得着称赞；兰塞提到，这七座城在土耳其征服之前，只有两座维持得最久。以弗所和兴旺的士每拿是亚西亚最悠久的皇帝崇拜中心。士每拿是亚西亚最古老、最著名的城市之一，在这段时期它想争取荣誉，以和以弗所齐名，却未能做到。这城市亦以美丽出名。士每拿和非拉铁非的教会显然都被 * 会堂赶了出去，参：约翰福音的导论。



士每拿罗马市集下层的拱门



士每拿罗马市集下层的入口

二 8 这里对耶稣的描绘，请参一章 17~18 节的注释。有些注释家主张，士每拿也是死过又活的，因为它从前极富盛名，如今则只得其残荫。然而，尽管它被以弗所的威荣遮掩，但由其兴旺的情况来看，这种解释不太可能。根据斯特拉伯的说法，士每拿曾被里底亚人 (Lydian) 夷为平地，而在几个世纪之前又重建，非常之美，但是——一座城市的复兴，平常不会以死而 * 复活来解读，并且这件事是很久以前发生的，可能连士每拿当地人都不会将两者连在一起想。此外，撒狄从前也被火烧过，但三章 1 节对它的讲评正好相反。

二 9 犹太团体在士每拿相当强，有资料为证。约翰否认反对者在灵里算犹太人，他似乎是在反驳他们对基督徒的指控；他称他们为「* 撒但的 * 会堂」，这种 * 修辞学的方式和 * 死海古卷类似，其中那受逼迫的派别认为其他的犹太教派都是背道的，且称他们的对头为「属比列（撒但）的人」。

「告密者」(delatores) 会向政府官员密报，根据资料，在第二世纪初期，小亚细亚的基督徒只在有人告密的情况下才会被控诉。

据称，在第二世纪初，士每拿的犹太人会对基督徒做这种事（如：坡旅甲 (Polycarp)）。

不过，只要有人公开宣称，基督徒不再受 * 会堂欢迎，不被列为其中的成员，就已经等于背叛他们；基督徒若不被视为犹太人，就不再受到保护，一定要参与政府规定的皇帝崇拜。

二 10 监狱只是拘留的地方，直到判刑为止，因此可能是处死的前夕。「十日」的「试验」是象征说法，暗指但以理书一 12 的小试验，那件事发生在但以理和他三个朋友面对大试炼之前。「看哪」在先知文学里很常见，以西结书经常使用（如一 4、15）。

在以后的几个世纪，许多士每拿的基督徒殉道。犹太殉道故事赞美那些尽忠至死的人，认为他们在末日将 * 复活；「冠冕」是得胜者（二 11）的报偿，为冠军或英雄所得。古代有些作者也提到「士每拿的冠冕」，或许是指该城市的美丽。

二 11 其他犹太文学也提到「第二次的死」，虽然意思是灭绝（启示录用它作永恒的折磨，二十 10、14）。* 马喀比四书中描写犹太殉道者以死亡来争战并得胜，因此由敬虔而得冠冕，就像得胜的运动员。

二 12~17

给别迦摩教会的神谕

别迦摩有犹太团体的迹象，不过它主要是异教很强的都市（参二 13 的注释）。它也是很著名、很兴旺的

城市，它的统治者曾是最先请罗马人来参与小亚细亚事务的。它是该省皇帝崇拜的中心。

二 12 * 旧约和 * 启示文学中的「剑」常象征审判或战争；参一章 16 节，二章 16 节和十九章 13 节。罗马人认为「剑」是指执行死刑的权力（如：罗十三 4）。



别迦摩的钱币

二 13 别迦摩传统上以敬拜亚克里比阿（医术之祖，在别迦摩的钱币上以蛇为象征；参十二章）、德美特（丰饶之神）、阿西娜（智慧女神）、狄奥尼修斯（酒神）出名，而且还有俄斐乌奥秘派（神秘宗教）。它最著名的巨大宙斯祭坛（120 呎长，112 呎宽），在城堡上俯瞰该城，有人主张，这就是本节「* 撒但的宝座」之背景。但「* 撒但的宝座」还有一个更可能的暗示，是指当地的皇帝崇拜，反映在这段时期别迦摩的钱币上。在罗马之前，当地的统治者已受人膜拜，别迦摩是亚西亚为罗马皇帝建庙的头几个城之一（也是建在那城堡上），因此成为这宗教的中心。在约翰写启示录十或二十年之后，当地又有一间敬拜皇帝的庙宇落成，由此可见这宗教的兴旺。



别迦摩的他雅努神庙，左下方为拱型支柱顶端

所有居民都必须参与国家宗教，否则便有不忠于政府的嫌疑；但基督徒不能参与皇帝的筵席，或吃那里发放的肉，因此这个团体自然会遭人质疑。一旦有基督徒殉道，立刻会成为判例，作为其他省分处决基督徒的先

例。

二 14~15 假教师可能在倡导要与皇帝崇拜妥协，因为能讨人的喜欢（二 13）。「巴兰」是 * 旧约和犹太典籍中最著名的异教先知（见：犹 11 节的注释），所以在此成为妥协之异端领袖的假名，就像推雅推喇的「耶洗别」（二 20）。他们都声称自己的观点有灵感为权威，而且可能他们像犹太的希碧尔一样，要用预言与异教的普救论拉上关系。

巴兰，这位古代著名的人物，在圣经之外的文献也出现，有人认为他诱导以色列人去吃祭过偶像的肉，并与他们不可婚娶的异教女子行淫（民二十五 1~3）。有些国家不能摧毁以色列，但巴兰知道，如果他能颠覆他们的品德，神就会收回祂的祝福，并降下审判（见：* 约瑟夫和 * 伪斐罗；参：民二十五 8）。神审判了以色列，但巴兰，这位惟利是图的先知，也丧失了性命（民三十一 8；书十三 22）。「淫乱」此处或许是按字面解（在异教里很普遍），但也可能像旧约先知书常见的，指灵里对神不忠，也许是指皇帝崇拜（参十七 5）。

二 16 虽然世界有一天会来到尽头，不过旧约先知和犹太文学在描写历史上的审判时，偶尔也会用主的末日来形容。

二 17 原来的约柜在主前五八六年永远遗失了（参：耶三 16），而其中的吗哪在那之前已经消失。不过有不少犹太典籍宣称，杰里迈亚（如：马喀比二书、巴录四书）或一位天使（巴录二书）将它们藏了起来，而到末时它们会再出现。* 撒玛利亚人也相信类似的观点，他们将遗失的时间定得更早。有关属灵吗哪的象征，参：约翰福音六 35~40 的注释。公众庆典的入场卷，是各种颜色的小石头；黑色的石头是亚西亚声名狼藉的女神区伯利之神圣记号；白色医疗用的石头与犹太地有关；也许最重要的是，陪审员用黑石投票代表有罪，而以白石投票代表无罪。* 旧约将改名与应许相连（如：创十七 5、15）。

二 18~29

给推雅推喇教会的神谕

推雅推喇的经济似乎强调贸易和手工。每个商业公会都以其守护神为名举行会餐（通常一个月一次）。虽然推雅推喇有犹太人团体，但似乎没有什么影响力；凡拒绝参加公会生活的基督徒，会发现自己社交上和经济上都被孤立（参十三 17）。推雅推喇在这个时期开始发达起来，因此其居民很可能非常看重财富。

二 18 推雅推喇是宙斯之子亚波罗很大的敬拜中心，这位神祇与预言和太阳相关。推雅推喇认为皇帝是亚波罗在地上的彰显，将他们合并敬拜。虽然铜业并不是推雅推喇的专门行业，但有些学者指出，在该城有铜匠公会。



他雅努神庙拱型支柱内景

二 19~20 圣经的「耶洗别」并不是女先知，但此处用这个名字在于其相关意义（女的假先知，参：尼六 14；结十三 17~19）。耶洗别有九百位先知（王上十八 19），并引诱神的子民拜偶像（参：启二 14 的注释）。她被指控犯奸淫，对王后而言，这是极其羞辱的指控。这个名词可能意指在灵里，即她让以色列离弃对神的委身；另一项指控是行巫术，这显然是指她所参与的异教各种秘术（王下九 22）。淫妇的角色使她成为十七至十八章邪恶王国的象征。

有些学者主张，推雅推喇是希碧尔在神谕集中所讲述的亚西亚城市之一；据传这种宗教有希腊式的女先知，其文学形式后来为 * 散居的犹太教所采用。犹太式的 * 希碧尔神谕集或有可能影响到「耶洗别」的想法与文体；后期基督徒文献经常提到希碧尔的预言。

此处与罪的妥协（如二 14）可能与皇帝崇拜有关，不过这种妥协在推雅推喇可能不像前面几个城市那样明显。第一世纪小亚细亚的皇帝崇拜会用一些女祭司；可是倘若耶洗别是在倡导与这种宗教妥协，而她同时又是其中的一名女祭司，就不可能在基督徒当中建立起可信性。



推雅推喇的古教堂遗址

二 21~23 犹太典籍讲到对私生子的审判，但是这里的儿女是象征的说法（参：赛五十七 3~4、7~8）；* 门徒有时会被称为「儿女」。犹太典籍常描写神是全知的，有时称祂为「鉴察心思意念者」（根据 * 旧约对祂的描述）；此处将神的这项特色应用在耶稣身上。神曾给假先知机会离开虚假，听神真实的话语（耶二十三 22~23）。

二 24 * 神秘宗教强调，只有入教者才能知晓极深的奥秘。有关「不再放别的担子」（NASB），或许可参：使徒行传十五 28~29。

二 25~27 此处的启示录引用了登基诗篇，其中庆贺戴维的应许，并指向他的后裔，就是那位将胜过背叛之万国的君王（诗二 8~9）。* 弥赛亚，就是这篇诗最适用的那位（一般认为此诗便是指弥赛亚，如：在* 所罗门的诗篇中），在此让祂的百姓参与祂对万国的治理。不了解旧约的人可能会将这种描述用在罗马帝国；启示录宣称，耶稣比世上前所未有的大帝国更伟大。

二 28~29 晨星，维纳斯，是黎明的先驱，伟人常以此来比拟，也会被比作如日中天（德训篇五十 6）；参：启示录二十二 16。由于希腊罗马世界大部分都相信生命是由星座主宰，而得到权柄高过那最有能力的星座（罗马人认为这是统领天下的象征），就表示能分享 * 基督对全宇宙的统治权（二 26~27）。

三 1~6 给撒狄教会的神谕

兰塞指出，受到最严厉斥责的两间* 教会，即撒狄与老底嘉，其所在的城市是七个城市中现代惟一没有人烟之处。撒狄曾有很强大且富裕的犹太团体，其文化水平颇受尊重。

撒狄有许多异教的庙宇：亚底米（司月、狩猎、森林、野兽的女神）、区伯利（自然女神）、德美特（司农业、丰饶、婚姻之女神），和科尔（即 Persephone，冥王 Pluto 之后）都受敬拜。希腊女神德美特吸收了古小亚细亚神祇区伯利的特性，在当地被认为是某位皇帝被神化的母亲。不过在古代，神祇的混杂司空惯见，而整个罗马帝国，非犹太人的地区可谓异教充斥。这座城尽管异教林立，但基督徒团体似乎没有受到逼迫，因此也没有属灵的生活。

三 1~2 有关「（诸）灵」和「（诸）星」，参一章 4、16、20 节；此处「活的……死的」将一章 18 节和二章 8 节的意象颠倒过来。过去在里底亚王克罗苏斯（Croesus，约主前 560~546 年）统治时，身为首府的撒狄曾名噪一时；目前它虽仍然繁荣，与过去的地位却无法相比。



撒狄的亚底米神庙

三 3 这一节用到耶稣的话，保留在马太福音二十四 43（帖前五 2；彼后三 10 亦相同）。撒狄的卫城从未被战争攻下，但在历史上曾有两次，进攻者藉晚上偷袭，而将它征服。

三 4 小亚细亚的碑文显示，许多庙宇禁止人穿污秽的衣服来敬拜，他们若踏进庙宇，便等于羞辱神祇。白袍在耶路撒冷的圣殿通常只有祭司才穿（据说有些敬拜者也穿），而大部分敬拜其他神祇（如：伊西斯、亚波罗、亚底米）的信徒都穿，另外，皇帝崇拜的仪式中，主持者也穿。

三 5~6 所有希腊罗马的城市都有正式的居民名册，新的居民可以登记，被赶逐的人将会除名。「生命册」在 * 旧约曾出现，在犹太教 * 启示文学中则是常用的象征；参：腓立比书四 3 的注释。有关在神的审判席前承认信徒之名，参：马太福音十 32 和路加福音十二 8。

三 7~13

给非拉铁非教会的神谕

非拉铁非有亚底米、乞留斯（太阳神）、宙斯、狄奥尼修斯（酒神及生殖神）、亚富罗底特（爱与美之女神）的庙。在那里找到第三世纪的一块犹太 * 会堂碑文。非拉铁非的教会，和士每拿的教会一样，显然被犹太会堂赶了出去；其背景与第四福音书类似（参：约翰福音的导论）。

三 7~8 这几节显然暗指以赛亚书二十二 22，那里讲到有一位拿着戴维的钥匙，能开能关，表明他有全权管理全家。对那些被赶出会堂的犹太人而言，这无疑耶稣鼓励他们的话，那位真正有权管理戴维家的，如今承认他们是祂的子民。

三 9 参二章 9~10 节的注释。被 * 赶出会堂，可能导致遭罗马政府直接的逼迫，如士每拿的情形。耶稣声称，他们的仇敌将知道祂已经爱他们，这话可能是玛拉基书

一 2 的回响，神在那里告诉以色列，祂爱他们，但却厌恶以扫 / 以东；参：箴言十四 19。犹太人期待在末时万国的君王都将到他们的脚前下拜（赛四十九 23，六十一、14；* 以诺一书；* 死海古卷；参：诗七十二 10~11）。

三 10 * 启示文学有时会预言，在要来的艰难日子中，义人会蒙特殊的拯救（即：保守）；* 旧约也应许，在这样的时刻神必信守祂的应许（参七 3 的注释）。有些典籍讲到，义人在未来的灾难时期会受到考验（如：* 死海古卷），不过一般而言，义人受到苦难的考验，是相当普遍的主题（参：彼前一 7 的注释）。

「免去」可以指「保守不受」（参：启七 3；参：约十七 15，这是 * 新约唯一再用到同样结构之处），也可指「保存下来」。



非拉铁非古教堂遗址

「试炼的时候」是很概略的讲法，似乎不像指地方上的试炼（二 10），若不是指大灾难，就是如柯尔克斯拉格（Allen Kerkeslager）的主张，要注意古代类似的说法，以及整卷启示录中「时候」的用法，即指最后的时刻，审判之日。

启示录将「住在地上」的恶人与「住在天上」的义人作对比；启示文学作者（如 * 以斯拉四书、以诺的比喻和 * 巴录二书）也向「住在地上的人」宣告审判。

三 11 这里的「冠冕」暗指得胜者的冠冕，是跑完赛跑，或打胜仗之后才得着的。

三 12~13 神的余民在 * 死海古卷和 * 新约好几卷书中，都以新圣殿的形貌出现。柱子可以象征神的子民（出二十四 4；亦参：加二 9 的注释），不过这是神庙的自然特色，有时上面有献殿的碑文（迦百农 * 会堂的柱子上也有，而军旗和一些对象上也会有纪念文字）。此处最主要应是暗指以赛亚书五十六 5，那里提到，犹太团体所拒绝的人（参：启三 8~9），却被迎到神的家中，并得到新的名字。

新耶路撒冷，请参二十一 2；「降下来」，对采用垂直二元论的 * 启示文学和第四福音书而言，是很自

然的说法，因它们常把天（神永远掌权的地方）和地（在审判之日临到前许多人背叛祂的地方）作为对比。启示录把天上神宝座所在之处描述成圣殿（参：如四 6~8 的注释）。

三 14~22

给老底嘉教会的神谕

老底嘉只在罗马时代才具重要性。它是西毕利亚特（Cibryatic）公约的首要都会，这公约至少包含二十五个城镇。它也是弗吕家最富有的都市，在这段时期尤其繁荣。它在歌罗西以西十哩，在希拉波立以南六哩。城市守护神是宙斯，不过老底嘉人也有亚波罗、亚克里比阿（医治之神）、阴间、纒拉（女性守护神，宙斯之妻）、阿西娜（智慧女神）、塞拉庇斯（医治及来生之神）、狄奥尼修斯（酒神及生殖神）等等的庙宇。许多犹太人住在弗吕家。

三 14 「开始（和合本：元首）」是神的头衔；参一章 8 节和二十二章 13 节的注释。（罗马皇帝主要的称号是 princeps，「第一」，即：罗马公民中的第一位，或许也与此有关。）耶稣亦是「阿们」，即神真理的证实；参：哥林多后书一 20。

三 15~16 一般人喜欢的饮料是冷水（有时为加香料的热水），而热水则用来沐浴，不过老底嘉缺乏天然的水源。水是用管子从六哩外的热泉水向南边送来，到了老底嘉时已不冷不热，就像从山中引取得冷水的情况一样。虽然水可以加热，但是当地自然的水总是温吞吞的（与附近希拉波立随取随用的热水相比），一定常成为居民抱怨的话题，因为他们的生活在其他方面相当舒适。（他们引进来的水也充满沉淀，不过根据地理学家斯特拉伯的说法，比希拉波立的水还要好些。）耶稣的意思是：「如果你是热的（可用来沐浴），或是冷的（可用来喝），就很有用；可是你目前的光景，我对你的感觉，就像你对你所用的水的感觉——让我感到很不舒服。」



老底嘉在城南的水管，把饮用水从哩外引到城内

三 17~18 老底嘉是兴旺的银行中心，以财富自夸，甚至主后六十年遭地震之后，拒绝了罗马的赈灾款项，用自己的资源重建。它的纺织品很有名（尤其是毛线），此外，医学、耳药的生产亦颇负盛名，而弗吕家的眼药更闻名一时。老底嘉引以为豪的一切外在文化，都可以从该城的 * 教会里反映出来，而这教会却缺乏灵性。

巴勒斯坦的犹太人认为赤身裸体是极羞耻的事，希腊人却没有这种观念，不过除了 * 犬儒派的哲人之外，大家都会认为，这里所描述的缺乏衣着是一种贫乏（此处指属灵方面），是不可取的。弗吕家的「眼药」（KJV、NASB）显然不是所谓的药膏，也许是弄成粉末，抹在眼皮上（与多比雅书六 8 成对比）。白衣，请参：启示录三 4 的注释；此处可能是与老底嘉著名的「黑毛线」作强烈的对比。

三 19 这与 * 旧约许多先知对以色列的责备类似。

三 20 参照：约翰福音十 1~4、马太福音二十四 33、42。同桌吃饭表示亲密，显示宾主之间友谊长存。此处耶稣邀请老底嘉的基督徒共餐（参：启二 7，与二 14、20 成对比），是参加 * 弥赛亚的筵席（参十九 9 的注释）；这是真正盛大宴会的邀约，再度表示他们的灵里极其贫乏（参三 17~18）。不过目前双方相交之门是关着的，是从他们那一边关的（与三 7~8 相反）。

三 21~22 此处的意象是指分享神的统治；耶稣是共同摄政者，或代理总督，而祂的子民可以分享统治权，因为他们被高举，可以管理全地，如 * 旧约和犹太人对以色列将得高举的期望。犹太 * 启示文学和神秘作品的作者经常讲论神的先存性，和祂宝座的荣耀；参四章 2 节的注释。

四 1~11

约翰所见宝座的异象

犹太的神秘主义者（* 启示文学的作者大多属之，如 * 以诺一书）努力追求不可见之神的异象，而以赛亚书六章和以西结书一章神荣耀宝座的异象，成了他们观点的模型（参：出二十四 9~11；王上二十二 19；但七 9~10）。不久，这些异象又被渲染，添加了各种对神荣耀难以置信的惊人描绘，极尽神秘的想象之能。与这类对神先存之宝座详尽的描述对比，约翰的形容相当简单，就像 * 旧约的记载：只以点到为止的笔法讲述神的尊贵。宝座所在的房间，包括宝座四围之活物的动作，或许是诙谐地仿效皇帝的朝廷，以及在皇帝庙中的敬拜仪式——这对像约翰这样被放逐的一名犹太先知，是很大胆的启示。

四 1 「此后」是转接词，连到他所见的下一个异象（七 9，十五 5，十八 1；参七 1，十九 1，二十 3；约五 1，

六 1, 七 1)；这个词通常是作这类转接之用。「我观看,看哪」是典型的异象术语(如:结十 1,四十四 4;但十 5;及以诺一书、* 以斯拉四书,和其他同 * 风格的作品)。吹号,请参:启示录一 10。启示录其他地方曾叫约翰「到这里来」(十七 1,二十一 9;参:约一 39),但这里则是「上到这里来」,这可能暗指神对摩西的呼召,要他上山(后期犹太典籍则说是到天上)去领受启示(出十九 24,二十四 12,三十四 2);* 启示文学经常出现这种说法。天开也是启示的象征(启十一 19,十九 11;约一 51),这亦是旧约对这类异象的重要描述法(结一 1),后期一些犹太启示文学则加以发挥(包括有一道门,如:以诺一书)。

四 2 「在* 灵里」意思是约翰在异象中受到预言之灵的感动(参一 10 的注释);以西结同样曾在异象中被带到别的地方去(结十一 1、24)。犹太的神秘主义者强调,升上去见神的宝座有致命的危险;这些人必须知道口令,据说许多人曾上升,但因知道得不够,无法通过所有灵界的范畴(尤其见:* 以诺三书和 * 拉比的作品)。但是有些启示文学作者说,天使可以将人一下子就带到天上去(* 巴录二书、* 以诺的比喻、以诺二书、亚伯拉罕遗训)。约翰就像以西结一样,由神的灵一下就带到天上去。

四 3 这里对宝座的描述,请参照:以西结书一 26、28 和十 1。宝座暗示统治者的尊贵,一般有七层阶梯;其基部可能绘着统治者所征服的众民。

这个简单的描绘与罗马皇帝的浮华成为对比,也和其他典籍所描述天庭的华丽(以诺一书十四章)、神威严的壮观(如:后期 * 拉比的加冠天使有五百年旅程那么高),或地上、天上、地狱之旅(尤其后期的作品)成对比;约翰甚至没有将 * 旧约现成的宝座异象各个成分编织在一起(参如:以诺一书十四章中的但以理书第七章)。

四 4 「长老」,在旧约里是各个城里有权威的人士,后来在犹太人的团体中,则是代表该团体的人(如:申二十一 6);见:以赛亚书二十四 23。在小亚细亚的艺术品中,几位祭司可以代表数千位崇拜者。至于「二十四」这个数目,有些人指出犹太作者认为希伯来圣经正典共有二十四卷书,有些人提出十二支派加上十二* 使徒等等,但是最有可能这是暗指祭司的二十四个班次。在* 旧约,这些班次是固定的(代上二十四至二十五章),* 新约时期仍然照章实施,在后期的碑文中,拉比仍提到此事。因此这里是以祭司向神献祭来描绘尽忠至死的人(启一 6)。犹太 * 启示文学常将未来世代的意象和现今已死的义人在天堂之意象重迭在一起。

希腊文献有时描述神祇穿白衣显现(如:德美特和科尔);至少某些古代的思想家,如 * 毕达哥拉斯和一些 * 拉比,将白色与善相连,黑色与恶相连。这种

对比在古代的思想中盛行,无疑是因白昼与黑夜的对比,后者常与巫术和(在犹太思想中)魔鬼相连。

罗马人为死人穿上白衣埋葬,犹太人也常如此。在犹太典籍中,天使几乎都是披着发光的白袍。和这里比较相关的,是信徒穿白衣敬拜的流行传统(三 4)。犹太教师描绘,以色列在西乃领受启示,犹如戴上冠冕;义人有时被视为在天上戴着冠冕。

以赛亚升天书记载,义人在天上头戴冠冕、身穿袍子、坐在宝座上,不过这卷书也可能是基督徒所写;所罗门颂歌讲到人被圣灵提到天上(参四 2),这也是基督徒的作品。不过,哪些是早期基督徒的作品,哪些原来是犹太作品而后来经过基督徒的润饰,很难区分。不过这里的冠冕可能是得胜者的冠冕,就是那些坚守信仰至死之人所得的(参二 10,三 11 的注释)。

许多犹太典籍讲到天上的集会,在* 拉比著作里,它是法庭式的仲裁团体,由天使或已去世的学者组成;这个意象的前身,可溯至旧约中,神和天使的法庭,以及迦南人的意象,讲到伊勒(译注:神之名)的万神殿中有七十位神祇,而犹太典籍则将它换成掌管七十个国家的天使。

座位的安排显然极富意义。希腊的歌舞队常会围着圈唱歌或舞蹈;露天剧场会围着舞台;犹太人的 * 公会座位排成半圆形,大祭司坐在中间。

四 5 这里的特殊音效重演了神在西乃山显现时的荣耀(出十九 16;参:结一 4、13)。有些 * 启示文学记载,闪电和雷轰是出于某层天。

四 6~7 「玻璃海」(十五 2)暗指所罗门圣殿中的「(铜)海」(王上七 23;代下四 2、6)。神天上的殿自然会以象征的方式来描述(如:诗十一 4),因为按古代近东的传统,地上的神庙乃是天上神殿的反映。约翰强调的是敬拜,故完全以圣殿术语来描写神宝座的殿堂:香坛(五 8)、祭坛(六 9)、约柜(十一 19;参十五 5~8),这些在旧约和其他典籍中都具备神宝座的功能。

水晶的穹苍来自以西结书一 22。在以西结书十 12,基路伯的全身都布满眼睛;在以西结书一 10,四活物有四个脸庞(不过在那里,每一个活物都有这些特征)。以西结的意象可能是故意用象征笔法写的(参:代上十二 8),不过也可能借用了巴比伦宝座与神庙的意象,而暗示神的伟大超越异教徒的想象;亦请参:列王纪上七 29。

四 8 以西结也提到六个翅膀(一 11)。三重颂(「圣哉,圣哉,圣哉」)是来自以赛亚书六 3,那里描述撒拉弗(如火的圣天使,类似圣所中的基路伯)在耶路撒冷的圣殿中围绕着神的宝座,象征祂在全地的荣耀(赛六 3),并显出像先知这样有罪之人的不洁(赛六 5)。后期犹太典籍也采用圣经所记这些活物的意象和这首颂歌,而 * 会堂和后来的 * 教会仪式也都加以运用。

别迦摩的皇帝敬拜有一个固定的诗班，其中有三十六名成员，他们要唱歌颂赞被神化的奥古斯都，以尊荣他。

四 9~10 屈身、面伏于地，在古代是向神祇和统治者表达崇敬之意。

四 11 多米田皇帝要人敬拜他，视他为「我们的主和神」，不过他从未自取创造者的角色。耶稣在约翰福音二十 28 得到同样的尊崇。



奥古斯都骑马铜像

五 1~7 逾越的羔羊和书卷

五 1 法律文件都要封住，常有七个封印，上面是七位见证人的印证。（蜡封要先打破，才能解开下面的绳子；这样书卷才能保证未被打开，也未被更改。）这种方式也用于交易的合约和遗嘱上；当时罗马文件愈来愈常用这个方法，甚至在巴勒斯坦也已经找到一些这样封住的犹太文件。

书卷通常只写在蒲草纸的一面，外面则留下来写书名或地址；不过这卷书写得特别满，两面都是字（参：结二 9~10）。写字的一面称为「正面」（recto），其纤维是水平的，比较容易写；一旦正面用尽了还不够，才会用到「背面」（verso）。两面都有字的文件很少，因此有个特别的名称，叫作「两面稿」（opisthograph）。

五 2~3 类似的呼召，参：以赛亚书六 8。

五 4 通常只在极悲恸时才会大声哀哭，如有亲人过世。

五 5 早期犹太艺术会在妥拉神龛（装律法书卷的容器）

上绘制狮子，代表力量与权柄，不过还有一个背景更为直接。「犹太的狮子」暗指创世记四十九 9~10，那里预言戴维的王朝，后期犹太文学认为它是指弥赛亚（*以斯拉四书、*拉比著作）。「戴维的根」暗指以赛亚书十一 1 和 10（耶西是戴维的父亲），那段的意思是，在戴维王朝似乎切断之后，会有 * 弥赛亚从他的后裔出来。后期典籍（如德训篇）也用此意象来指弥赛亚；* 死海古卷则将这两个意象合起来。* 启示文学和其他典籍常有天界生灵在启示场景中对话的记载（如：但七 16；亚四 11，五 2）。

五 6 按古代对动物界的看法，狮子是最大权力的象征（亦参：赛三十五 9，六十五 25），而羔羊则是毫无能力（参：赛四十 11）；被杀的羔羊与掌权的狮子是巨大的对比（参：赛五十三 7）。羔羊在几种祭中都会用到，但是在启示录里，这个象征特别代表逾越节的羔羊，它拯救了神的子民免受以下几章所载的灾害（参：出十二 12~13）。

许多典籍提到羔羊的角，不过以角的意象来象征权柄，是源于但以理书第八章。遍察全地的七眼来自撒迦利亚书三 9 和四 10。在撒迦利亚书一 10 和六 5~7，这些可能是指天使（撒迦利亚的意象是以波斯的皇家特使为模型），因此启示录可能是用这意象来指犹太教中传统的七位天使长（八 2），他们是服事 * 基督的，而不是代表神的 * 灵。无论如何解释，在撒迦利亚书中，那些眼睛是神的眼睛，而此处它们则是属于主耶稣。

五 7 虽然启示录常用到「七」，不过罗马的遗嘱一般是用七个印封住的，或许也可参照；法律文件的封印保证没有人曾打开或窜改过。遗嘱要等人死了之后才能打开，为那人的遗愿作证；如果这里是指遗嘱，那么惟有被杀的羔羊才配打开，就别有意义。（这卷书很可能是羔羊的生命册；参三 5，二十 12。）无论如何，按罗马法，一份文件只有当收件人收到了，才算成立；因此，这卷书即将产生效力了。

五 8~14 敬拜羔羊

五 8 在古代，俯伏是特别表明向神祇与君王的敬拜；犹太典籍常只以神为其对象。祈祷有如上香的意象并非罕见（如：诗一四一 2），但这里是暗指天上圣殿中的香坛和其香炉（启八 3）。在这样的情境中，竖琴也许暗示在敬拜，就像古代圣殿里，有利未人组成诗班，用灵歌敬拜（代上二十五 1、3、6；代下五 12，二十九 25；尼十二 27；参：撒上十 5）。

五 9~10 这幅天上敬拜的异象是在敬拜的情境中领受的（一 10），而所要达与的会众，其聚会的目的也应当是敬拜（二至三章），因此这异象应当会激励地上的 *

教会，让他们体会自己隶属于一个极大的诗班，而那逼迫他们的皇帝崇拜团体根本无法望其项背。* 死海古卷显示，地上的敬拜者可以视同和天使一起参与天上的敬拜。在* 旧约中，圣殿带领敬拜之人有时会受感而吟出诗篇，称为「新歌」（诗三十三 3，四十 3，九十六 1，九十八 1，一四四 9，一四九 1）。

这里的颂赞反映以色列藉由逾越羊羔之血从埃及被救赎出来的事（亦参：启一 6 的注释），只不过如今神的子民明明包括各个民族的代表，各个种族用其不同的敬拜方式在庆贺他们的救赎。此外，他们终将统管全地；犹太典籍描述，在末时以色列将得着 * 国度，并管辖列国。

五 11 有些犹太典籍记人的数目时，会忘形地夸大（如：他们记载一次战争中被杀的人数，比历史上所有活过的人数都多）；这些典籍对天使数目的估计则更多，不过这还比较合理。「十千」是希腊文所用最大的单一数目，因此「十千的十千」（千千万万）是作者表明不计其数的方法。

五 12 第二世纪初有位罗马省长证实，基督徒敬拜 * 基督为神。值得注意的是，颂赞神拯救脱离埃及的逾越节正式庆贺经典，也列了七重赞美（一份 * 昆兰文献亦然）；然而约翰对七的偏好，比逾越节的意象更宽广，也不倚赖它，因此这种相像可能只是巧合。

五 13~14 * 旧约和犹太教都相信，世界在末时必会全然臣服于神，不过他们认为，宇宙万有现今已在祂的权柄之下。

六 1~8 四位骑士

这个意象与撒迦利亚书一 8~11 和六 1~8 相仿，那里记载神差遣天使骑士去巡行全地，不过此处的用法不同。有些学者认为，这些骑士代表审判的天使，另有人则主张他们象征基督前来审判，还有人认为这些只是象征一般性的审判。

虽然神在历史中行审判是 * 旧约的重要主题，不过异教徒也能明了约翰的意思；历史上大部分文化都承认会有神的审判。犹太 * 启示文学典籍将这些审判的某些成分，如战争与饥荒，与末时之前的光景相连；参：马太福音二十四 6~8。

六 1 要将所有的印都打破（在启示录是等到八章 1 节之后），文件才能开启；印（此处指审判）见证文件内容的有效性。（或许，就像旧约中的约，天与地都被唤来作见证；参：申三十 19；诗五十 4。）

六 2 骑白马的拿弓战士形像，会让亲罗马的读者心惊胆战。古代惟一拿弓的骑士是帕提亚人，他们的战术和技巧极佳，成为罗马最畏惧的敌人；帕提亚人是古代波

斯军队的后代，他们总是会骑着神圣的白马。一般而言，旧约用「弓」象征以战争施行审判，不过罗马的读者会联想到这个东方的国家，因为就在不久之前，他们还吃了败仗；帕提亚人开弓射箭的一流技巧是人尽皆知的。有些同时期的 * 启示文学作者（* 以诺的比喻）也主张，帕提亚人会大举进攻，因此古代的读者会立刻明白，这位骑士是代表征服与战争。

六 3~4 在* 旧约和其后的文学中，「剑」常是以战争施行审判的象征，红色则是与战争和流血相关的主要颜色（因此「红行星」被称为罗马人的战神马尔斯）。主后六十八至六十九年是骚动流血的时期，三位皇帝先后被杀，可以作为这原则的一个例证。

六 5~6 「天平」意指配给，至少是指商人很小心，卖出食物时分文都不能少收。大麦和小麦是平时的主食。一夸脱小麦是一天所需，一钱银子是一天的工资，因此有家庭的男人只买得起较便宜的大麦。即使如此，三夸脱大麦也不够让全家人吃饱；许多农人家孩子一大堆，可能有些会因而死去。饥荒也会造成通货膨胀：这里的小麦价钱是平时售价的十倍。

油和酒大家都会用到，不过不像小麦或大麦那样绝对必要。油特别用来膏抹头、洗身体、点灯；酒会与水混合（一份酒加两三份水），作餐饮用。这类较次要的东西被个别点名，而主食只能勉强买到，这种光景强化了神审判的事实。第一世纪末通货膨胀已经相当厉害，而有些读者一定知道多米田所颁一道极不受欢迎的规定，要各省限制葡萄园的范围，因此他们对这预言所隐含的恐怖必能产生共鸣。在多米田执政时，小亚细亚的经济特别困难。

六 7~8 最后这个幽灵般的角色，可能与犹太典籍中的死亡天使相仿。类似这位骑士带来的系列审判，在* 旧约先知书中很常见（如：耶十四 12，二十四 10，二十七 8；结六 11，七 15，十二 16），* 希碧尔神谕集也有审判清单，只是形式略为不同；这份清单最接近以西结书十四 21。

六 9~11 第五印

生活安逸的人可能不喜欢这段经文的话，但是那些信靠神而在压迫之下受苦的人，却会因冤屈得伸的应许而欣喜，* 旧约中如此，整个历史中也经常如此。

六 9 祭牲的血被倾倒在祭坛的底部（利四 7、18、25，五 9，八 15，九 9）；因此这里是视殉道者为祭牲，就像启示录五 6 逾越节的羊羔一样。逾越节的羊羔在某种程度上已被视为祭牲。在* 马略比四书和腓立比书二 7 等处，殉道者也被视为祭牲。对得 * 启示的人而言，灵魂是「看得见的」，因为他们身处在异象之中。

六 10 他们流血的事实（六 9）在那里呼求伸冤（创四 10；参：太二十三 35 的注释）；正如同旧约，为集体之罪祈求伸冤的祷告，从终极而言，乃是为义人和神的名能得高举的祷告。在神起来审判全地时，公义终将实现，受压制的人必得拯救。「还有多久？」旧约中也经常有这样的恳求（如：诗六 3，十三 1，八十 4），包括伸冤的祷告（如：诗七十九 5、10；亚一 12）；这也可能指审判的时期（赛六 11；耶四十七 6）。

六 11 其他犹太典籍也有伸冤的祷告，以及对迟延的抗议（六 10）；在* 以斯拉四书（或许是与启示录同时时期的作品）中，义人的灵魂问道，到末时还有多久，得到的回答为，他们必须等候，直到死的义人数目满足为止。耶稣和保罗早些也都强调，福音必须传遍万国（在这样的宣扬中，必不断有人加入为见证而受苦的行列），末期才来到。有关白袍，参四章 4 节的注释。

六 12~17 第六印

天摇地动、巨大灾害的用词，偶尔也会指神在历史中的审判（如：* 希碧尔神谕集中一个已经实现的审判；* 伪斐罗书中夸大的西乃山景象；参：诗十八；耶四 20~28），不过这段经文的用语最自然的解释，最相配的观点，是代表末世，第六与第七号和碗亦是如此（宇宙性的毁灭，在* 旧约先知书和犹太文学中都指此意）。

六 12~13 有一段旧约预言将末世与大地震相连（亚十四 4~5；参：结三十八 20；摩八 8）；小亚细亚在第一个世纪曾遭遇严重的地震，因此这个宣告对读者必定很震撼。黑暗也是旧约的审判之一（出十 21~23；赛五十 3），尤其会是末时的审判（赛十三 9~10，二十四 23；结三十二 7~8；摩五 18，八 9；参 * 以斯拉四书）。星辰可能代表天使（十二 4；赛二十四 21；但八 10，十 13），但在这情境中，则可能只是指审判遍及整个宇宙（赛三十四 4）。这种生动的用语并不一定指实际的天文景观：星辰的消失或动摇是诗词用语，指极大的毁灭，如战争之时（希碧尔神谕集，* 彼得纽；参：赛十三 10、17）。

六 14 读者会用右手展开书卷来阅读，再用左手卷去读过的部分；此处的用语反映以赛亚书三十四 4，其他犹太的审判神谕（希碧尔神谕集）也常应和此节。这种用语一般专指末世之时。

六 15~16 * 旧约和 * 启示文学也讲到，审判是不分社会阶级的；神至终会为读者伸冤，审判那现今审判他们的皇帝和省长，这必定能鼓舞读者。藏身岩石内，呼叫山岭遮盖他们躲避神的忿怒，反映何西阿书十 8；参：以赛亚书二 10 和 19~20。

六 17 这一节主要是反映约珥书二 11；参：玛拉基书三 2，指审判之日。

七 1~8

十四万四千仆人受印

对十四万四千人的解释，或是彻底按字面解（实际指每个支派一万两千名犹太处男，十四 4），或是彻底按象征解（神的属灵子民，十四万四千并非实际数目）。若只认为数目字是按字面解，却不认为种族、性别、性生活记录都当按字面解，则前后不一。反对按字面解，是因启示录在其他地方对「仆人」的用法（一 1，六 11），其中显示这是指整个得救的团体（七 3~4）。不过，他们究竟代表七章 9 节那不计其数的群众，还是代表以色列种族复兴的余民，则难以达成定论。

「此后我看见」（七 1）意思是这个异象接续前一个，但它所描述的事件并不一定有延续性（参四 1 的注释）；若第六章 12~17 节代表末世，在时间顺序上，七章 1~8 节必然在那件事之前（七 3），也许和整个六章 1~11 节是同时的。

七 1 * 外邦人常将大自然之物拟人化，或认为其背后有神灵；犹太人相信神将祂掌管自然界（包括风）的权柄分给一些听祂吩咐的天使（如：在* 禧年书中；参：诗一四八 1~12）。地的「四角」是象征说法，在古时即是如此。少数几个人认为世界是方的，但大多数人认为它是圆的；「四角」却是习惯性的讲法，从天的四方吹来四风的概念也是如此（或许在撒迦利亚书六 5 即被视为天使）。在古代的资料中，风的作用有正有反。按照一些看法，风拖着太阳与月亮的马车前行（* 以诺一书七十二 5，七十三 2），或说神将天立在风的根基上（以诺一书、约瑟夫和亚森那特），而风的中止可能代表新世代的临到（希碧尔神谕集，对大洪水之后时代的解释）。圣经作者就像今天的作者一样，会使用符合写作* 风格的惯常用语；其中可能包括象征性的意象，如同此处。

七 2 在最流行的古代观念中，纛留斯（太阳神）驱赶着祂的太阳战车，在地球上空规律地绕行，从东方的门升起，到西边沈落，回到地球下面的路径中；地球圈则由海洋之神团团围住。犹太人自然会将太阳神修改成天使；不过任何一位能从太阳轨道上升起的天使，都会被视为比地上最大的君王更高一层。

「印」是指用印戒盖印；官员若要将权柄交与代表，以完成某项任务，会让那名下属使用他的印戒。

七 3 就像文件或商品封住盖印，是要保证内容未被更动，同样，神的仆人也分别出来受印，显示是属神的（参：赛四十四 5）。从前神曾在歌珊地保护祂的子民免受灾害（出八 22，九 4，十一 7；参：启五 6 的注释）；保护记号的观念，也是 * 旧约的意象（创四 15；赛六十六 19）。此处是直接使用以西结书九 4~6，那里记

载，直等到义人（为境内的罪哀恸之人）额上盖了印记之后，审判才能开始。额和手（出十三 9、16，二十八 38；申六 8，十一 18）是身上最明显、最自然能作印记的地方，因为一眼就看得到的。

除了创世记四 15 之外，其他这些旧约经文所讲的记号可能都是象征。不过犹太人放逐巴比伦之后，有些按字面用经文匣。以西结书九 6 必定不是指眼睛可看出的记号，而启示录的意思可能和以西结书一样。在希伯来文，以西结的记号是希伯来字母 tav；在古代的写法里，它很像希腊字母 chi（像英文的 x），拉比也将两者比较，而有些基督徒诠释者将它与十字架的记号相比（可能只是一厢情愿）。其他作为比较的，有动物受烙印；有文献记载，偶尔奴隶会被纹身，后来军人也有纹身的；宗教性的纹身（如：拜日教）；属灵的割礼（割礼被称作印记）；以及人身上神的形像（* 斐罗），此处特别指那些按照此形像而活的人。参：启示录十三 16~18，以及加拉太书六 17 的注释；亦参 * 以斯拉四书六 5，十 23；* 所罗门诗篇十五 6~9，以及 * 乔布遗训五 2。

七 4 既然这是神仆人（七 3）、义人（一 1，二 20，二十二 6）的总数，因此数目与种族称号都应该是象征，代表真正跟随以色列之神的人（即跟随耶稣者；参二 9，三 9，二十一 2、14）。不过，无论这个数目是象征还是实数，它显然暗指 * 旧约和普世犹太人对以色列复兴的观念，一般常以十二支派余民的复兴来描述此事。

七 5~8 犹太人一般认为，十二支派会一起承受土地（结四十八）。不过，启示录把约瑟和玛拿西同时算进去（约瑟家通常被分为两个支派，由他的两个儿子玛拿西和以法莲代表），却没有删除利未，这样，它就必须去掉一个支派；它省略了但支派——以西结清单上的头一个（四十八 1）——以维持十二的数目。早自第二世纪开始，犹太人的注释就将但与拜偶像相连，可是在这么早的年代还找不到有文献记载此一关联。但的罪（士十八 30；王上十二 29；摩八 14；参：* 禧年书四十四 28~29）并不是旧约所提惟一的罪；至于它和蛇相关一事（创四十九 16~17），则与这里太不相干。这个省略或许可凸显约翰的这整段经文都是象征；一个支派的删去，或许暗示在神子民当中也有背道的危险（参：约六 70；约壹）。支派的顺序本身可能没有什么重要性——旧约的排列经常不同。

在第一世纪，这十二支派已经不再个别单独存在；一般人承认的祖先，只有犹太、便雅悯、利未，只有少数人例外，今天甚至这种区别都已不确定。每个支派一万二千，这样明确的数目也暗示整段经文乃属象征。在犹太典籍中，十二是神子民的数目（如：* 死海古卷），而十四万四千是 $12 \times 12 \times 10 \times 10 \times 10$ 。在犹太人对

未来的看法中，象征的数目是标准的算法。有些不可能的数字也潜进小说中，如：服事亚森那特的七个童女，都和她在同一晚出生；不过象征性的数目是 * 启示文学的标准写法；请参：启示录十二章对时间的注释。

七 9~17 宝座前无数的得胜者

这一段所代表的团体可能与七章 1~8 节不同，但也可能是同一个团体，现今已在天上，以另一幅图来描绘。有时 * 旧约也会有不同角度的异象（参：创四十一 25~27）；有时异象亦有解释（如：但以理书、* 以斯拉四书和 * 巴录二书）。

七 9~12 白袍是在圣殿敬拜的合宜穿着，小亚细亚各个神祇的敬拜中也使用。棕树枝特别用在住棚节的庆典中。世界各国的余民将来都会在住棚节的时候上到耶路撒冷去敬拜（亚十四 16）；如同 * 启示文学所载，地上未来的状况，现今在某个程度上已经实现于天。棕树枝是庆贺以色列脱离埃及的胜利，筵席则是纪念旷野飘流年间神对他们的信实，当时他们惟有单单倚靠神。

有些学者认为，这些群众是殉道者，或六章 11 节的殉道 * 教会，是从另一个角度的描写。「不可胜数」的意思是整个群体太大，多到无法计算，并非指无限（* 马喀比三书四 17）；它也可能代表一个很大的数目，可以用海边的沙来描绘（如犹滴书二 20）。

七 13~14 犹太教师有时明知 * 门徒无法回答，却仍会提出问题；而门徒的反应便是追问答案为何。这里也是用同样的教学技巧。犹太的 * 启示文学，以及一些少见的类似罗马作品常会出现天使作向导（如：* 以诺一书和巴录三书），他们会向观察的人提出修辞式问题，以引导他更进一步了解真相（如，* 以斯拉四书和亚伯拉罕遗训；参：但八 13~14，十二 6~7）；有些典籍记载，见异象的人十分困惑，或是提出问题（但七 16，十二 8；以斯拉四书），或是等候解释（但八 16）。

「大患难」是指但以理书十二 1，即神的子民在末世之前将会经过的苦难时期。以血把衣裳洗白净，显然是宗教仪式而非眼见的情形：在 * 旧约里，敬拜用的器具都是用祭牲的血洁净的（参：来九 21~22 的注释），而在 * 新约时期，敬拜时则要求人穿白袍。

七 15~16 神的帐幕作为他们的覆庇，这是直接应和以赛亚书四 5~6，而那里是暗指未来将有的出埃及式拯救。神将祂的子民从埃及救赎出来，在旷野飘流的期间（即住棚节所纪念的时期；参：启七 9~12 的注释），祂曾用以赛亚所描述的云彩来覆庇他们。启示录也借用了以赛亚书四十九 10 的用词（也是指未来的拯救）；参：诗篇一二一 5~6。神在天上的宝座被描述为圣殿，参：启示录四 6~7 的注释。

七 17 这一节暗指以赛亚书二十五 8（其上下文为在末世* 复活之时所摆设的 * 弥赛亚筵席），四十九 10（在来世）。至于牧人的意象（此处生动地将羔羊与之并列），请参：约翰福音十 1~18 的导论。

八 1~5 为七号之灾作准备

八 1 这里的「寂静」有几种可能的解释。既然上下文是讲天上的敬拜（七 9~12）和祈求（六 9~11，八 4），「寂静」可能指神稍微延迟才接纳祂的子民恳求伸冤的祷告（诗五十 3、21，八十三 1），也可能指安静天上的赞美声，以接纳祂子民的祷告（启八 4），后期的犹太典籍有这种说法。

然而更可能的是，这乃是一种充满敬畏的敬拜方式（诗六十五 1），甚至是表达恐惧、忧愁或羞耻，就像有罪的人在审判之时对所有的指控哑口无言（哈二 20；番一 7；亚二 13；参：诗三十一 17~18，七十六 8~10；赛二十三 2，四十一 1，四十七 5）。寂静也可能是现今的世代要结束，新世界即将来临的特色（* 以斯拉四书和 * 巴录二书；参伪斐罗），或是（古代文学中常见）演讲、对话或 * 宣告的结束；在法庭上，被告开口之前也有这样的时段。

八 2 号角的用途为庆贺、呼召圣徒或军队集合，或传警报，通知敌军已开始入侵。先知采用这意象，多半是指最后一个意思，启示录的用法可能也相同。注释家注意到，* 旧约曾提到七号的系列（书六 6、13），在圣殿的敬拜中也可能经常使用（代上十五 24；尼十二 41），不过无论是否受这些影响，约翰显然必会用到「七」（因他用三迭七的审判）。在旧约和 * 新约之间，犹太教已经有七位天使长的明确说法（在但以理书所提两位重要的天使之外，再加上五位），这里或许也采同样的看法。

八 3 天使所做的工作，是地上圣殿中祭司当做的事。启示录天上的圣殿，请参四章 6~7 节的注释；有些犹太典籍（包括旧约，在诗一四一 2）描述祈祷如同香的上腾（有些地方也描述祈祷如献祭）。犹太典籍一般对天上圣殿的描述，请参：希伯来书八 1~5 的注释。

八 4~5 从上下文看来，地上遭审判，圣徒终得高举（八 6~九 21），是他们为伸冤不住祈祷（六 9~11）的直接成果。有关天使的活动带来气氛与景观的改变，请参四章 5 节的注释；亦参十一章 19 节和十六章 18 节。

八 6~12 前四号的灾难

号与碗的审判类型，其特色可说直接取用出埃及的十灾（只是在数目上调为七；参：约二 11 的注释，那是约翰福音中可能的七个神迹中的头一个）。灾难的顺序，甚至数目，对这意象而言并不重要，就如其他犹太典籍一样（如：* 伪斐罗、亚达潘努）。有些灾难也出现在其他的审判文字中（尤其是 * 希碧尔神谕集），但没有一段记载像此处这么有系统。

八 6 请参八章 2 节的注释。

八 7 这个灾回应了出埃及记九 24~25 的第七个灾。

八 8~9 水中流出血通常是指战争（如：赛十五 9），可是这几节也响应了出埃及记七 20~21 的头一个灾。大山扔在海中，符合这类文学标准的意象说法，如：希碧尔神谕集中有一则几乎与本书同时的神谕，讲到烧着的星被扔进海中。杰里迈亚书五十一 25、42 讲到巴比伦如烧着的山，有人认为与此处有关，但并不明显，不过这段经文比希碧尔神谕集更容易读到；启示录与希碧尔神谕集不太可能互相依赖，但是两卷书的作者都能拿到杰里迈亚书。

这个灾讲到水源遭污染，不单使得许多人很快渴死，而且埃及的灌溉和捕鱼（出七 18）的资源也受到长久的破坏。

八 10~11 就像前一个灾一样，这个审判也是暗指出埃及记七 20~21，水的污染，不过其毒或苦的因素来自一种「苦艾（和合本：茵陈）」（耶九 15，二十三 15；参：耶八 14），这通常是作象征用（拜偶像，申二十九 18；奸淫的后果，箴五 4；苦难，哀三 19）。这种灾伤害地上的供水来源，约翰在亚西亚的读者对此自然很担心，尤其是老底嘉人（参：启三 15~16 的注释）。

八 12 这个灾回应出埃及记十 22~23 的第九灾；许多古籍都提到，黑暗是一种可怕的审判，而 * 旧约（参：启六 12~13）和一些其他犹太典籍也将它与末时相连。

八 13~九 11 第五号的灾

八 13 还有三灾即将临到的宣告，显示头四号的灾虽然厉害，但前面却将有更可怕的事发生。* 以诺一书常以「祸哉」来开始新的神谕，此处这个词的功能或许也相仿。

鹰是罗马皇室的象征，罗马军团所到之处都以此为记，希律的圣殿也有此记号，可是这种象征可能与此处无关。比较相关的是，有些典籍会以鹰为传信者（巴录四书）；牠们可以代表神的保护（启十二 14），而更可能的是，此处这个词的意思是「秃鹰」（它经常有这个意思，包括*LXX），指一种掠食的鸟（参十九 17），因此代表毁灭即将临到。「中层天」（NASB、NRSV）是神宝座与最低的大气圈之间的天。根据古代对天分三层的

看法，请参：哥林多后书十二 2~4 的注释；不过还有其他的分层方式，如：以诺二书。

九 1~2 许多犹太典籍讲到邪恶的天使被拘禁在地牢或河流里，等时候到了便会被放出来，大肆破坏。有些古代作者以为，「深坑」（NIV、TEV；「无底坑」，NASB、KJV、NRSV）是真正的地方，可以在地上找到（* 以诺一书）；天使得到权柄管理这些所在，并拿着钥匙。* 死海古卷也讲到，恶人是「深坑之人」或「之子」（或许意思是他们注定死在坟中）。异教徒认为星辰是神祇，而犹太人认为它们是天使；星辰在犹太典籍中自然象征天使，此处亦是如此。约翰用标准的意象说法来表明他的意思。

九 3 这个灾让人联想到出埃及记十 12 的第八灾，蝗灾；不过约翰的异象将这些蝗虫变成更可怕之物，就像大部分 * 启示文学和先知启示对意象的用法一样。约珥是用最后争战的大军来描述一场即将临到的蝗灾（一 4~二 27），同时也以它来描述最后的争战（三 9~17）。约翰此处借用了约珥的意象，把蝗灾的意象强化成可怕的军队入侵。

九 4 参七章 3 节的注释。一般的蝗虫只会吞吃蔬菜，并不会伤人。

九 5 被蝎子的刺螫到非常之痛（王上十二 11；代下十 14）；不过持续疼痛达五个月（九 10），则是前所未闻的。除非这只是指整个灾的时期；有位注释家说，五个月正是一般蝗虫的生命期。犹太典籍常将蝎子列为神审判的方式之一。

九 6 痛苦到受不了的地步，人才会觉得生不如死（耶八 3）；但是在这场灾难中，死却不会临到人。

九 7 蝗虫的入侵可能被描写为战马（珥二 4），而马也会被描写为如蝗虫一般无以计数（耶五十一 27；参五十一 14）。皇冠可能反映从前打过胜仗。人面蝎的意象源于东方恶梦的传说，而地中海的占星人士最后以它指人马座，并常描述它蓄着长发（参九 8 的注释）。虽然这个意象不会是照字面解释，但它却用到当时文化里最恐怖、不常提、却潜于人心中的意象，让人对即将临到的审判感到无比惊惧。

九 8 约珥书一 6 描述的蝗虫「牙齿如狮」，强调它们对农作物和其他东西破坏的力量。在约珥书中，这样的意象会吓坏农业社会；在启示录里，读者则会联想到狮子的残暴，这是众所周知的。约翰的读者可能相当清楚「像女人的头发」是暗指什么：罗马帝国人人都知道，帝国之外的「野蛮人」是蓄长发的，和希腊罗马社会里大多数的人不一样。由于上下文是讲军队的入侵，读者可能立刻会想到帕提亚人（或，用 * 启示文学的术语，他们背后那些邪恶的灵）。举个例子，据说（可能是编造的）现任皇帝多米田的父亲曾戏笑说，那预示他离世的彗星有一道很长的尾巴，就像帕提亚人的长头发。

九 9 「战车的响声」是借用约珥书二 5 蝗虫军队的意象；成群的蝗虫之浓密，就像一群入侵的军队，其声音大到足以让地震动（耶八 16）。有一本后期的犹太典籍，将一种蝗虫的胸甲比作军人的护甲；此处约翰所用的是当代的军装意象。

九 10 提到尾巴，可能只是因为那是蝎子的武器（九 5），不过反过来说也成立：提到蝎子，可能是因尾巴之故。或许值得注意的是，帕提亚人（九 8）以军队后排的箭手闻名：他们曾骑着马撤退到山上，而不知情的罗马军团一追上去，帕提亚人便向后射出如雨的箭，射死好几团人，后来罗马人才学到，不能追他们上山。

九 11 「亚巴顿」是希伯来人称地最低的深处之名，即死人所在之处（参：伯三十一 12；诗八十八 11；箴二十七 20）；* 死海古卷也将「亚巴顿之灵」与「深坑的天使」相连。「亚玻伦」，希腊文的意思是「毁灭」。有些学者认为，从第二层意义上，这字可与亚波罗相关，这位希腊神祇的图腾之一便是蝗虫，而皇帝则自称是其化身（参：启二 18）。由于以亚玻伦作为名字，在其他数据中都找不到，因此亚西亚的读者或许可能认为这里有这种暗指的意思；若是如此，皇帝所谓的守护神祇，其实原是一名邪恶的天使，而在神的掌管之下，牠将会被用来与祂为敌（参：出十二 12；民三十三 4）。不过这个暗指并不明确。对这个具有约珥的蝗虫、帕提亚人和蝎子特色的军队，最后，最恐怖的一句描述，则是说他们乃是地狱的军队，由死亡亲自差派，要填满牠的肚肠。

九 12~21 第六号之灾

在这段时期，帕提亚人是罗马最害怕的敌人。他们被描述为靠不住的人，而其王室拥有绝对的权柄。从前希腊曾有预言，说罗马将遭到东方人的侵袭，这预言仍让许多罗马人感到不安，而犹太的 * 希碧尔神谕集则预言说，尼罗会回来，带领帕提亚的大军来报复罗马。许多犹太人住在帕提亚境内，许多在罗马帝国内的犹太人并不十分效忠罗马，他们对帕提亚的态度也差不多；主后六十六至七十年，犹太人和罗马作战的时候，许多犹太人期望帕提亚人会为他们出兵，可是他们的盼望落空了。

九 12 参第八章 13 节的注释。

九 14 古代的文学显示，传统上罗马和帕提亚帝国主要是以幼发拉底河（十六 12）为边界，这是一般的常识。有些犹太典籍讲到，堕落的天使被捆绑在各种不同的海底，只有当神或祂的一位天使下命令，才能得释放。

九 15 尽管 * 启示文学的作者承认这个世代有魔鬼的权势，但他们也承认犹太教的教导，即神是历史终极的

主宰。类似此处的伤亡数据，在犹太人的审判神谕中也很常见（参：* 希碧尔神谕集）。

九 16 帕提亚人以善于骑马著称；这与罗马正相反，罗马的骑兵部队是由后备军（非罗马人）组成，而帕提亚人则以骑兵闻名天下。「二亿」，就今天而言，也是一支庞大的军队，几乎等于美国全国的人口（是英国人口的四倍，奈及利亚人口的两倍，加拿大人口的八倍）；在第一世纪，这个数目可能比全世界的人口还要多。

九 17~18 「深蓝色」（NIV；「红钻石」，NASB；或「宝石蓝」，NRSV）可能暗指硫磺火的烟的颜色。马和狮子的意象之来源，参九 7~8；狮子被认为是最残暴、最威武的野兽，没有人敢与之为敌。在一本广为流传的犹太智慧书中，一位作者宣称，神可以差派狮子，或祂新造的会喷火喷烟的怪兽，来惩罚拜偶像的人（所罗门智慧书十一 17~20）。不过，这个意象也可能含有帕提亚人入侵的威胁：帕提亚人的弓箭手常会用点燃的箭。

九 19 「他们尾巴」的能力，可能暗指蝎子，或帕提亚骑兵后排的弓箭手（参九 10 的注释）。

九 20~21 犹太人一般认为，世界面对明显的审判，还不知悔改（如：出七 22~23），乃是愚蠢的记号。甚至有些异教哲学家指出，神的审判乃是怜悯的举动，不单是为施行公义，也是为要让恶人能 * 悔改；就这个观点而言，他们的看法与 * 旧约相同（如：出八 10，九 14、29，十 2，十四 4；摩四 6~11）。旧约先知和后期犹太作者经常取笑偶像崇拜（参：启二 14、20），说偶像比造它们的人更没有力量（如：诗一三五 15~18；赛四十六 6~7）。犹太人圈子里不少人相信异教徒是在敬拜魔鬼（如：* 以诺一书；林前十 20）。拜偶像和奸淫是希腊罗马文化的标准现象；不过，一般咸认，窃贼和术士是危险人物。

十 1~7 末时的奥秘

十 1 犹太文学描绘，有几位天使有如天那么高，又常说天使是像太阳一般发光（以诺二书；* 以诺三书；* 拉比；参：但十 6；参：希腊人物亚特拉斯〔Atlas〕）。邪恶的天使（* 以诺一书）和良善的天使都可能很高。有时他们戴着冠冕（如：以诺二书；以诺三书），这里的天使则头披彩虹；在以诺三书中，连冠冕都比五百年旅程的距离还要高。有时这类用语也具象征性，如：代表某位大祭司。约翰借用他当日的意象，表明这位天使的能力超过受造万有（参：启七 1 的注释）。

十 2 封印都已打开（六 1~八 1），这书卷的内容如今可以阅览（「展开」）。这位天使身形巨大，他的脚站在地与海上，表示他管辖的范围很大。

十 3~4 有些事仍然封着（参二十二 10），表示有些

奥秘仍会保持神秘，直到末了（申二十九 29）。雷声倘若和该卷书（十 2、8~11）的内容相同，就应该并非模糊不清；有一说法似乎可能性较小，即它们像是七条诫命，与十诫对应，正如启示录的七个一组之灾对应出埃及记的十灾。有关不可说的启示，请参：哥林多后书十二 2~4 的注释。此处经文暗示约翰在作笔记（正如 * 拉比或希腊的学生有时的作法），或将他所听所见的写下来；有人可在别人见异象或说预言时，将其记下（如：* 乔布遗训 51，这一段的日期无法肯定）。

十 5~6 在希腊文化以及 * 旧约与后期犹太文学中，向一位神祇举手的形式，是指严肃的起誓。约翰在此是暗指但以理书十二 7，那里天使向天举手，指着那位活到永远者起誓，说到末世只有三年半了；这里天使起誓说，时间已经到了，不会再延迟了。有些 * 启示文学的典籍讲到，可计算的时间本身都会结束，但是从但以理书十二 7 来看，这里的要点似乎是指「末世之前的时间」（参：启二 21，六 11，二十 3；哈二 3）。

十 7 所有的旧约应许，无论是审判还是复兴，在主的的日子都会彻底实现。

十 8~11 对列国的苦涩信息

这一段是依据以西结书二 8~三 3，那里记载有一只手伸向西结，手中有一卷书，两面都有字（参：启五 1），其上的信息讲到三种审判。以西结吃下书卷，口中觉得甘甜，但信息却是对以色列的审判。

十 8~9 这几节是依据以西结书二 8~三 3；另外一位同时期的 * 启示文学作者（* 以斯拉四书）也概略引用同一个意象。罪尝起来甜如蜜，但却是毒药，因为会导致审判（箴五 3~4；参：民五 23~31）；不过这里的甘甜却因是主的话（参：箴二十四 13~14；* 拉比），而苦则是审判之苦，就是约翰必须宣扬的。有关天使与见异象者说话，参：启示录七 13~14 的注释。

十 11 犹太的希碧尔在希碧尔神谕集中，认为她的任务即是向万国发预言（参：启十一 2），不过这亦是 * 旧约先知的通则，他们一般都会讲责备列国的神谕，而约翰与他们更为接近（赛十三~二十三；耶四十六~五十一；结二十五~三十二；摩一~二）。

十一 1~13 两个见证人

约翰对这两个见证人的描述，显然是用 * 旧约对先知（伊莱贾、摩西）、大祭司和君王（撒迦利亚）的说法。若按字面、未来式来解读，他们可能是指新的摩

西和伊莱贾，就是犹太教所期待的；但相反的，他们也可以被解读为 * 教会的两个角色，即统治者与祭司（启一 6，五 10），而本书其他地方的灯台（一 20）乃是指这个意思。

十一 1 量神殿中的庭院（二十一 15）是赞赏建筑宏伟的一种方法，因圣殿结构的意义是要赞美神（诗四十八 12~13；结四十 3~四十二 20；亚二 1~5；参：* 以诺的比喻，其中量度了乐园）。「苇子」（NIV、KJV）可以用来当观测者的尺（因此是作「量度的杖」，NASB、NRSV、TEV）。

十一 2 圣殿曾经被拆毁（赛六十三 18；马喀比一书三 45，四 60），其毁灭被形容为是异教徒典型的目标（犹滴书九 8），不过这里只有外院遭拆毁。主后七十年整个圣殿都被摧毁，而（大部分学者认为）启示录写作的时间约在九十年代。在约翰的时代之前，外院曾经被拆毁，历时超过四十二个月，暗示此处的数目是象征性的，指从它遭某种程度的摧毁直到重建的整个时期（参：启十二 6 的注释）。

若这里是指天上的圣殿（十一 19；参四 6 的注释），外院必定是象征的含义。或许如同 * 昆兰书卷，圣殿是代表神所拣选的余民（参二十一 3）。外院是 * 外邦人惟一可以进入的庭院。虽然实际的外院已像圣殿其余部分一样被摧毁了，这里所指的，似乎是某种危险，例如异教的灵辖制了代表以色列余民的 * 教会（参二 9，三 9），或辖制了圣地，或辖制了犹太人，或指不再有圣殿；不过即使在圣殿仍然矗立的时候，许多人仍感到它在灵里不纯洁（如：* 死海古卷）。

十一 3 有关一千二百六十天，参十二章 6 节的注释；依据一年三百六十天来计算，这和四十二个月或三年半相同（但以理用到这三种数字）。粗麻衣在 * 旧约是哀恸或 * 悔改时当穿的衣服；这两位见证人显然是在为神子民的罪而恸哭（如：珥一 13；拿三 6；约瑟夫和亚森那特；在以赛亚升天书中先知的穿著……等）。按旧约的律法，至少要有两位见证人，所指证的事才能成立（申十七 6，十九 15）。

十一 4 这意象的来源很清楚：撒迦利亚书四 2~3 记载，两个有七盏灯的灯台，以及两棵橄榄树，代表两位受膏者（亚四 14）：君王和祭司（亚六 13）。在撒迦利亚的日子，他们代表所罗巴伯和乔舒亚。因此 * 昆兰书卷有一个时期曾主张，未来会有两位受膏者，一位为 * 弥赛亚君王，另一位为受膏的祭司。约翰可能将这个意象与国度和祭司相连（启一 6，五 10）。

他们「站立」（当时）可能的含义，某些人（如：第二世纪北非基督徒特土良）认为是暗指 * 旧约没有死的人物（亦参：* 以斯拉四书）——伊莱贾、以诺（根据最普通对旧约的解读），和摩西（根据一些犹太人的故事，与申命记三十四章的明文记载不同）。他们也可

能只是代表 * 教会，因教会在天上的代表已经在神的面前（启四 4；参：太十八 10）。两位受膏者是撒迦利亚书四 14 那「站」在全地之主旁边的两位。

十一 5 伊莱贾似乎有吩咐火从天降下的恩赐（王上十八 38；王下一 10、12；参：利九 24~十 2）。这里表面看来是暗指伊莱贾，但却作了一些改变：火是出自他们的口中（可能代表他们宣告的审判极有果效，耶五 10、14）。后期犹太典籍将有这种恩赐的人扩大，包括约瑟、亚伯拉罕等人；后期 * 拉比讲述从前敬虔拉比的故事，尤其是主后第二世纪的西面·宾·尤海（Simeon ben Yohai）以及第三世纪的约哈南，他们只要怀着故意注视那些不值得尊重的人，就会让对方崩溃。

十一 6 伊莱贾因着顺服神，曾「闭住」天，让干旱临到大地（王上十七 1，十八 41）；根据一则可能的犹太传统，这段时期共有三年半（亦参：雅五 17；路四 25）。将水变成血的权柄，显然让人想到摩西（出七 14~25）。犹太人既期待有一位像摩西的先知将出现（申十八 15~18），又期待伊莱贾回来（玛四 5）；启示录用与他们的权柄相关的话来描述这两位见证人的工作，而这两人可能是代表 * 教会（参十一 1~13 的导论）。

十一 7 犹太典籍在辅述 * 旧约对末世的图画（亚十四 1~3）时，通常认为，这个世代将以一场冗长、高潮的战争作结束，神的子民会在其中受苦，但是至终将得到最后的胜利（参：* 死海古卷的战争卷中，既讲到最后一代会受苦，也讲到属灵的作战计划）。

十一 8 尸体不容埋葬，在古代世界是最残酷不过的事（如：赛五 25），通常也代表严重的不敬虔。保罗曾将地上和天上的耶路撒冷作对比（加四 25~26），启示录在此也许亦是如此（耶稣钉十字架之处）；旧约先知常将耶路撒冷或以色列比作所多玛（如：赛一 9~10；耶二十三 14）。埃及曾压迫以色列人，同样，耶路撒冷的权贵也压迫真正跟随神的人。将犹太权贵与教会的迫害相连，至少在小亚细亚是正确的（启二 9，三 9）；不妨将这座城与十七至十八章的巴比伦相比。另外有些学者指出，启示录其他地方用「城」来指罗马，因此他们主张这里的城是指罗马，因在耶路撒冷杀害 * 基督的是罗马，这也或许可以指整个世界体系。「淫妇」（启十七）作象征用时，在旧约总是指以色列或犹太背叛了神的约。约翰可能在暗指旧约之外，也暗指早期犹太基督徒斥责耶路撒冷的 * 预言，而在启示录中将其矛头转向罗马。不过，我们手边没有这类预言，所以无法肯定；约翰也可能只是将犹太权贵与罗马政权拉在一起，就早期基督徒本身的经历而言，这两者是逼迫他们的共犯。

十一 9 「三天半」或许是表示这两名见证人的尸体开始腐化；也可能只是对应他们说预言的三年半。

十一 10 「住在地上的人」，参三章 10 节的注释。互

相馈赠礼物是一些异教徒节期的作风；犹太人的普珥节，就是纪念犹太人脱离波斯仇敌的节日（帖九 19、22），也有这种作法，不过可能与此处无关。

十一 11 气息进入这两具尸体，是暗指创世记二 7，也许也指以西结书三十七章（参：约二十 22；亚伯拉罕遗训，修订本 A）。

十一 12 伊莱贾驾火战车升天（王下二 11），后来犹太典籍将神圣仆未经死亡、直接升天的数目不断增加。希腊典籍只讲到少数几位英雄死时被接去天上。不过 * 复活之后升天一事，在其他基督徒著作中是指耶稣（徒一 9~11）和 * 教会（帖前四 15~16）。

十一 13 如果「七千」被视为整个人口的十分之一，这样的描述比较符合耶路撒冷，而较不符合罗马（据估计，后者的人口最高可达一百万，不过有人认为这数目有夸大之嫌）。有些注释家认为，这里是特别指以色列的余民（王上十九 18）。有关最后一次大地震，参：启示录六 12。

十一 14~19

最后的号与世界的末了

十一 14 请看第八章 13 节的注释；参第九章 12 节。

十一 15 世上的体系（在约翰的时代即指罗马）构成一个国家，但它将被交在神子民的手中（但七 17~18）。有关以色列最后之王的永远权柄，参：以赛亚书九 7，但以理书七 13~14，和马喀比一书二 57。在以色列王登基的时候，必会吹号（王上一 34）。

十一 16 请看四章 4 节和 10 节的注释。

十一 17 犹太教承认，现今神掌管着大地，不过却仍然用欢乐的心期待，有一日祂对人类的掌权将不再受到抵挡；而且犹太教通常认为，以色列会代表神来治理万国。在犹太文献中，这样的治理将于这世代之末开始。

十一 18 列国发怒、神的忿怒和 * 基督掌管列国，是回应诗篇第二篇。犹太教认为，义人会在这世代之末（或在死时）得到报偿。破坏者和滥用大地管家职权的人，违反了神最初给予人类的命令（创一 26）。这个观念对约翰时代的人并不陌生，如 * 巴录二书十三 11，不过那里所言对受造之物的不当使用，可能特别是指拜偶像。许多犹太作者也相信，人类的罪已经败坏了整个受造界（如：* 以斯拉四书）。

十一 19 约柜（参三 17 的注释）是会幕和圣殿里的一件家具，在古代近东的象征意义上等于一个宝座；约柜现身，符合天为宝座殿堂和神的殿之双重意象。听见本书的犹太人会知道，约柜中存放着神的约，其上记着当遵守的规定，以及违背之人会遭到的咒诅（灾难）。* 死海古卷和许多 * 启示文学作者都认为，旧的圣殿已经遭到污染，而在末世之时，神会预备一个更新的、纯洁

的圣殿；有关此处天上的圣殿，参四章 6 节。* 旧约时期，约柜置于至圣所，有一道幔子遮掩，只有大祭司一年才能进去一天；此处它则公开展现。有位学者主张，这一节让人想起约柜前去争战的意象，而描述的方式是罗马读者立刻能了解的：打仗的时候，国家的守护神会从雅努斯（罗马门神）庙出到战场，因此这里讲到天开了。有关闪电和其他现象，参四章 5 节的注释；这种出埃及式的用语（出十九 16；参：结一 4），表示约翰的启示录和摩西所得的启示具有相同的地位。

十二 1~6

龙、妇人、孩子

这个异象用到古代流行神话的意象。有一则广为人知的希腊故事，讲法有好几种，说到利托（Leto）在生亚波罗神的时候，有巨龙比顿（Python）与她为敌；后来亚波罗追赶巨龙比顿，把牠杀了。埃及有一则故事，女神伊西斯生太阳神乞留斯之时，受到红龙泰风的追逐；后来乞留斯把泰风杀了。这类流行的故事似乎也曾用来指罗马皇帝，此处则将他的政权与邪恶的龙相连（与罗马的传统相反，罗马典籍将皇帝描述为英雄亚波罗）。这里记载的许多细节，这些神话故事并没有提到，是约翰从其他来源取用的（他的整个记载都可从 * 旧约和犹太文献中找到出处），不过这些故事表明，他所有的读者都可以看得出，其背后有某个故事为依据，但现代读者则无法触及这类数据。不过古代熟悉圣经的读者，从这个故事中最容易看出的，是以色列生下耶稣，以及 * 撒但对神子民的逼迫。

十二 1 * 启示文学中常以妇人为象征（如：* 以斯拉四书；黑马牧人书的观点可能反映出罗马的影响——* 蒲鲁他克曾写道，一个男人见到死后生命的异象，其中有一名妇人）。古代的作者有时以天上的「记号」指星象，可是这些记号在启示文学的异象中，也常是道具。日头、月亮和十二星，让人认出这妇人为以色列的十二支派（创三十七 9）。这个时期的犹太教（如：* 约瑟夫、* 斐罗；后来 * 会堂的马赛克图案，和 * 拉比的著作）常将黄道带的十二个星座记号与十二支派相连，尽管圣经禁止人用星座看相；而约瑟夫与亚森那特的爱情小说用到十二道光，是直接借用典型的希腊太阳神之意象。不过创世记的数据本身已经很清楚，可显明这里是暗指以色列（亦参：在亚伯拉罕遗训中，亚伯拉罕和撒拉是艾萨克的太阳和月亮）。

旧约将忠心的以色列（或犹太，或耶路撒冷）比作童女，或神的新妇，而不忠心的人则为淫妇；因此会有两座城的故事，即天上的耶路撒冷（启二十一 2）和淫妇巴比伦（十七 5）的对比。（* 巴录二书和以斯拉四书也追随旧约的模式，把公义的锡安和逼迫它的邪恶巴

比伦——指地上的锡安——作对比。)

十二 2 公义的以色列被描写为未来得复兴的以色列余民之母(赛五十四 1, 六十六 7~10; 弥五 3; 参: 赛七 14, 九 6, 二十六 18~19), 这个意象与以色列为新妇的意象掺合在一起(赛六十二 5)。* 死海古卷也讲到以色列公义的余民受到生产之苦, 或是将生出得救的以色列(参: 启十二 17), 或是将生出 * 弥赛亚; 究竟是何者, 则有争议。参: 约翰福音十六 21。

十二 3 古代的美索不达米亚神话中有七头的怪兽; 后期犹太典籍将敬拜龙与巴比伦相连(彼勒和龙 23~27)。七头蛇或龙的意象, 也出现在迦南的神话, 而以色列将它转为更有意义的象征: 神分开红海一事, 如今以击败古蛇利维坦(Leviathan)或罗坦(Lotan)来作象征(诗七十四 13~15; 亦参: 诗八十九 9~10; 赛二十七 1, 三十 7, 五十一 9; 伯九 13, 二十六 12~13; 结二十九 3; 其原则可参: 出十二 12。其中一些经文中的拉哈伯, 已经成为埃及的代号, 诗八十七 4)。在希腊神话中, 希腊英雄赫拉克里也曾和七头的龙交战, 即九头蛇勒尼安(Lernean)——不过其中头的数目变来变去! 蛇也与亚克里比阿(希腊医生)有关; 而与阿西娜的关系, 在小亚细亚则比较少。

许多文化都敬拜蛇, 第二世纪有一个 * 诺斯底的派别, 叫作俄斐特派(Ophites, 译注: 此派艾萨克但为善, 旧约之神为恶), 更是崇尚蛇。

犹太人有许多故事讲到巨大又邪恶的鳄鱼利维坦, 说牠将会被杀, 在 * 弥赛亚的筵席上成为一道佳肴(参: * 巴录二书, 和后期的 * 拉比著作)。此处的龙与创世记第三章的蛇和魔鬼(启十二 9)等同。

十二 4 星辰在天上作战的意象, * 旧约(士五 20, 是象征用语, 指倾盆大雨)、* 希碧尔神谕集(以火将世界燃起来), 以及一些希腊文献都曾提到。旧约经文和后期的犹太典籍将以色列或虔诚人(但十二 3; 参八 10)和天使(* 以诺一书; 或许赛二十四 21 和 * 巴录二书也有此意)描述为星。犹太典籍常将天使的堕落定在亚当的时期(拒绝敬拜神在亚当里的形像), 而更普遍的, 则是定在挪亚的时代(在性上犯罪), 不过启示录却将他们的堕落特别与背叛 * 基督相连。

十二 5 威吉尔(Virgil, 译注: 罗马伟大诗人)和其他罗马作家都曾讴歌一名神子的降生, 他将为世界带来拯救; 第一位皇帝奥古斯都很快就在皇帝崇拜中取了 * 拯救之神的角色。不过在启示录中, 皇帝只是龙的傀儡, 耶稣才是那位领导之神, 而属祂的团体正因抗拒皇帝崇拜受到逼迫。

在希腊罗马和近东神话各式各样的版本中, 那位神子一直受到保护, 后来他回到原处, 将龙杀死。此处说, 在前来摧毁龙之前, 他受到神宝座的保守。从诗篇二 6~9、以赛亚书九 6~7, 和弥迦书五 3 来看, 这里的「生」

乃是指耶稣的死亡、* 复活和受膏作 * 弥赛亚, 而不是指他的诞生(参: 约十六 21)。

十二 6 当神带领祂的百姓离开被掳之地时, 他们曾在「旷野」飘流, 直到救赎的完成(即: 直到他们承受了应许之地为业)。这里就像 * 新约其他地方一样, 将耶稣第一次来与第二次来之间的时期, 与以色列离开埃及到进入应许之地的时期相比。犹太人同样期待最后的拯救有如行经旷野的新出埃及。

耶稣升天显然已经超过了一千二百六十天(亦参十一 2 的注释), 不过对 * 启示文学的文字而言, 象征的数目是标准的写法。「一千二百六十天」是指但以理书中的大灾难, 不过启示录显然将它重新应用, 作为一般性的象征, 指整个现今世代最后会遭到的灾难。但以理书本身的数字, 是重新应用杰里迈亚书的数字(但九 2、24), 还有一些启示文学作者也用「一千二百六十天」为象征, 来描述其他的灾难时期, 指灾难种类的特性, 而不是指该事件时期的长度。

旧约、后期犹太和希腊预言中, 常重新运用古代 * 预言的用语; 有时这些预言和典籍要人去思想的事, 与从前的经文相同, 但有时只不过是借用古代的词汇, 来作标准的预言式意象, 并非表示在指同样的事情。至于字面的一千二百六十天究竟如何解释, * 约瑟夫将它应用于主后六十六至七十年, 可能福音书亦有此意; 而 * 马喀比文学则用它来专指安提阿古·伊比芬尼的时期; 许多早期基督徒可能认为, * 基督回来之前会有一段时期是按这里的字面意思成就, 后来几个世纪 * 教父的作品中显然有此思想。

十二 7~17 这即是争战

十二章 6 节的一千二百六十天是象征, 代表主第一次来与第二次来之间的整个时期, 从其上下文的结构可以明确看出这一点: 其开始为耶稣的升天(十二 1~6)及拯救的临到(十二 10), 整个时期则为基督徒受逼迫(十二 11~17), 而由启示录的故事纲要来看(第一世纪的读者对此很熟悉), 最后的结束则为 * 基督回来杀死巨龙(参十二 1~6 的注释)。

十二 7~8 * 旧约提到两位天使的名字, 米迦勒是天使长之一, 是以色列的保护天使(但十 13、21, 十二 1; 每个国家都有自己的天使大君)。在早期犹太文学和祷告文中, 米迦勒是天军中的主要大君, 神主要的使者(参: 犹 9 节); 在 * 死海古卷中, 人若不是属于光明大君的阵营, 就是属于黑暗天使。犹太故事曾以神话的词汇讲到, 远古时天上曾有争战, 导致邪恶大君和他的天使从天堕落, 这里将它稍作改变: 最终的战争与得胜, 发生在耶稣的死与升天之时(约十二 31, 十六 11)。

有时米迦勒被描述为在神面前为以色列辩护，而 * 撒但则一般被描述为在控告以色列，因此这里的战争意象或许不单是指激烈的冲突，也有法庭的含义。

十二 9 巨龙被视为即是创世记三章的蛇，牠将被「女人的后裔」击溃（创三 15）。

十二 10 从乔布记以来，撒但一直被描述为在神的法庭担任起诉者，控告义人。在后期典籍中，牠试探人的角色（获取犯罪证据）变得更受瞩目，不过牠控告者的角色一直维持着；后期 * 拉比典籍宣称，除了 * 赎罪日当天之外，牠在神面前昼夜控告以色列。这一节宣称，* 基督所完成的工作，让撒但再无权力控告义人。

十二 11 信徒合法的「见证」，比 * 撒但的控告在神面前更有分量，而他们见证的对象，便是基督为他们完成的工作（一 2、5、9，二 13）。「至于死也不爱惜性命」是讲述英勇作战的词汇（士五 18），「胜过」亦是如此；他们靠信心争战、得胜，直到殉道为止。

十二 12 许多犹太人认为，到了末时，撒但 / 彼列会在最后的年间被释放出来，与神的子民为敌（* 死海古卷）。牠的权柄总是由神赋予的，所允许使用的时间有限，只是让牠和跟随者有充分的机会来显示牠们大错特错了。

十二 13~14 神带领祂的子民离开埃及，进入旷野，是「如鹰将他们背在翅膀上」（出十九 4；申三十二 11），有些 * 旧约经文讲到神护庇祂的子民在祂翅膀的荫下（诗十七 8，三十六 7，五十七 1，六十一 4，六十三 7，九十一 4；参：耶四十九 22）；后期犹太典籍讲到神保护祂的子民，包括皈依犹太教的人，有如「在祂同在之翅膀下」。「一载、二载，和半载」是指三年半，和但以理书一样（七 25，十二 7；参四 32）。此处旷野中奇妙的供应，让人想到神从前在那里用吗哪供应以色列人。

旧约先知和犹太教都展望新的出埃及，就像头一次一样，神最终将拯救祂的子民脱离一切逼迫者；早期基督徒将这个观念应用到 * 基督第一次来时带给他们的救恩，以及祂第二次来会带他们进入未来 * 国度的时期（参：罗八 12~17 的注释）。

十二 15 利托与亚波罗的希腊神话故事（参十二 1~6 的导论），最普通的讲法是海神将利托藏在海下，直到她生下孩子为止；另一个版本则说，巨龙掀起大水来攻击她，但地拱起提洛岛来帮助她。在旧约里，「洪水」是审判（如：耶四十七 2，战争）和灾难（诗三十二 6，六十九 15）的典型意象，可是神应许新出埃及的子民必得享安全，正如从前祂带领以色列经过红海一样（赛四十三 2）。

十二 16 犹太典籍描述，忠于神的受造物有时会帮助义人抵挡逼迫他们的恶人；例如：有棵树曾保护以赛亚脱离追他的人，而地开口将圣殿的器皿吞下，将它们藏起来；在旧约里，参：创世记四 10 和民数记十六 31~32。

十二 17 妇人的「后裔」是暗指创世记三 15；妇人的后裔最后会击伤蛇的头，不过蛇会先伤她的脚跟。

十三 1~10 受敬拜的兽

尼罗于主后六十八年六月九日去世，据说这是他自己留的记录，不过谣言流传说他还活着，并且正准备报复那些拒绝他的人。根据当日作者的记载，帝国东方大部分的人都期待他再回来。有几名假冒人士起来，自称是尼罗，希望能在帝国东方集结跟随者，因那是他最受欢迎的地带；提多（多米田的长兄）作皇帝时，有一个这样的人在小亚细亚兴起。多米田作皇帝时，有位假尼罗甚至活动了帕提亚人跟他来入侵罗马帝国，但是多米田将他们逼了回去，并将这名假冒者处死。

犹太神谕预言尼罗将回来，基督徒对此感到害怕。虽然约翰显然不相信尼罗本人会回来，不过他也许用到这个流行说法的意象，就像许多学者的看法，他的意思是说：「你们以为尼罗很坏，但等着瞧，还有更可怕的！」就像我们今天会用希特勒、斯大林等人来作比方。这个意象也成为早期基督徒的观点，其中成千的人在罗马丧生于尼罗手下，而「尼罗」在亚美尼亚的语言中甚至成为「敌基督」的代称。许多后期基督徒作家，包括特士良、奥古斯丁和耶柔米，都将尼罗与敌基督相连。约翰此处是用在历史中流传的尼罗复活之神话观点，现代也有许多学者持同样看法，如布鲁斯（F. F. Bruce）、巴克莱（William Barclay）和大部分启示录的注释家。有些神谕在政治上会引发危险，导致希腊人和犹太人起来抗争，如果罗马官府读到这位被逐的先知约翰所写的书，而且明白其中的象征意义，可能会对其暗示的意义非常忿怒。

十三 1 从帝国东方的角度来看，罗马是「从海中上来」，不过这意象本身是借用但以理书七 3。* 以斯拉四书十一 1 也用一物象征罗马（一只十二翼三头的老鹰）从海中上来，不过十三章 1 节用同样的讲法描述一位 * 弥赛亚般的人物。

皇帝会用「神」（亚西亚的钱币上有「神」字），和「神之子」（即：前任君王之子）的称号，而多米田要人称他「主神」，因此这里用「亵渎的名号」（其 * 旧约的背景，参：启十三 5~6 的注释）。有关七头之兽，参十二章 3 节的注释；有关这些头，参十七 9~10 的注释。

十三 2 但以理讲到四兽，代表四个连续的帝国（七 3~7）；第四个为希腊亚历山大的帝国，但在约翰的时代常被解释为代表罗马。约翰用但以理几个兽的综合（那里讲到有翅膀的狮子、熊、有翅膀的豹子和有铁齿的兽）来造出一个集大成的压迫恶势力，让他的读者对罗马和

所有压迫的政权产生极大的反感。

十三 3 这兽是模仿神的假神，本段多半的经文都可以从这一点来解释，因此这里提到假神的复活。不过许多注释家也认为，此处是指一项传说，即尼罗虽然表面上是死于主后六十八年，但其实还活着，以后会回来（根据这故事的某种说法，尼罗的确死了，但却将从死境转回；参十三 1~10 的导论）。

十三 4 这里献给兽的赞美是模仿一则通常献给神的赞美（出十五 11；参：犹滴书六 2~3；德训篇三十三 5、10）。

十三 5~6 夸大的口之意象，后期被放入敌基督的传统中（起初是指着安提阿古·伊比芬尼，以及后来那些像他的人，但七 8、20、25，十一 36；马喀比一书一 24）。有关四十二个月，请参：启示录十一 2~3 的注释。将会幕等同于天上义人的住处，这种讲法和 * 爱色尼人与早期基督徒相同，他们都将义人的群体描述为神的圣殿。

十三 7 但以理书七 21~22 中，像敌基督的人物（最初是用来指安提阿古四世·伊比芬尼，后来必定是指后继之人，而历史上充斥着这类角色）兴兵与圣徒争战（「圣者」，即神的子民，七 18、25，八 24），并且「得胜」，直到审判之日和 * 国度临到之时。尼罗晚上将基督徒在他的花园中当火炬，活活烧死，又将一些钉于十字架上，还将一些送去喂野兽；他和他的男伴提格利努斯放火烧了罗马，却把基督徒当作政治上的替罪羔羊。多米田似乎并没有下令全国逼迫基督徒；但是约翰的 * 预言不久就应验了，因为继位的一些皇帝都这样行。

十三 8 安提阿古·伊比芬尼，是最早符合敌基督形像的人物（主前第二世纪），他将当时他的世界中所有国家都征服了，成为一民（马喀比一书一 41~43），并要人敬拜他，东方的君王这样受敬拜是正常的。罗马也把古代大部分世界都统一了，而敬拜君王的东方，如今则敬拜皇帝。「全地」在与约翰同时的其他文献中，是指所有「有文化」的地方，就是隶属于一强大帝国之地（如：犹滴书二 7，六 4，十一 1）；不过根据传说、神话和商业往来，人人都知道在罗马的版图之外还有其他种族，如帕提亚人和北方的蛮族。这一节显示犹太教预定论的教导，长久以来犹太人就将此教义与自由意志的教义并列（早期作者从来不认为两者有矛盾，需要解释其差异，不过神预知的观念可能有帮助；参：罗九 19~21 的注释），请参：腓立比书四 3 的注释。

十三 9 参二章 7 节的注释。

十三 10 此处的用语取自杰里迈亚书十五 2 和四十三 11，神明言要以各样方式来消灭大部分以色列人，剩下的人则交人掳去；可是这里的审判则是落在反叛神的列国之上。这个审判能鼓励殉道的圣徒，知道自己的冤屈必能伸张（启十四 11~12）。

十三 11~18

雷厉风行的皇帝崇拜

十三章 1~10 节的细节大部分都能应用在约翰时代的皇帝身上，且透过他应用于整个历史中的集权帝国，然而十三章 11~18 节的一些细节则显示，约翰明知其最终的应验必定是在一位未来的皇帝身上（十七 11）。

十三 11~12 「从地中上来」的兽和「从海中上来」的（十三 1）相对，常被视为地方上的省级议会，这是在亚西亚管理皇帝崇拜的单位，和罗马政府相对。这议会称作亚西亚地方议会（*commune Asiae*），由各地方城镇的代表组成（参：徒十九 31）。约翰可能不是要将地与海作很大的区分（参：但七 3、17）。「有两角如羊羔」的兽可能是模仿基督（启五 6）；两角可能反映但以理书八 6 所指古代波斯的权柄。叫火从天降下是模仿神见证人的神迹（启十一 5），如此一来便使得他们的权力显得没什么，就像法老的术士尽可能想出摩西的神迹（出七 11、22，八 7、18；参：王下十八 33~35）。

十三 13 虽然古代地中海世界自称能行奇事的人到处都有（其中有人成了皇帝的朋友），据说多米田的父亲（维斯帕先皇帝）也行过奇事，不过皇帝敬拜一般与这类奇事无关。虽然有人会向该撒祷告求助（如：* 亚普类乌所写驴和其改变之故事中的路西），大部分神迹的事都与医治之神亚克里比阿的寺庙有关。约翰显然看见，未来敌基督的国家宗教会与邪教的势力结合，而在他的时代，这两者大多互不相干。他的此种观点无疑来自耶稣（太二十四 24；帖后二 9），而 * 旧约也有先例，讲到邪教的势力供敌对神的君王驱使，来压迫神的子民（出七 11、22）。

从前注释家会将古代的神迹报导——无论是基督徒或其他来源——用理性排除掉，但现今对于各种文化的巫术和邪灵附身的研究，资料愈来愈多，因此该种解释法必会式微；不过古代或现代这类报导，并非每一件价值都相同。基督教向来承认，除了神之外，宇宙中还有其他超人的力量（如：林前十 20），不过却并不同意愈来愈盛行的相对立场，即所有超人的力量都具同样的能力，或同样带着慈爱，因这个立场所根据的资料无法通过严格的考验。

十三 14~15 有些术士能让偶像移动并说话（怀疑者 * 修辞学家 * 路西安详细记载了一位名叫亚力山大的假先知据称所用的手法）。约翰的第一世纪基督徒读者，听到这个世界会被假宗教和国家的宣传欺骗到如此的地步，必定也感到毛骨悚然（参：申十三 1~2）。要人敬拜兽像，对政府而言是代表向国家尽忠，但对基督徒而言则代表背道，这就像 * 马喀比的殉道者当年面对的光景（参：马喀比一书一 50~51），更像但以理和他

的三个朋友所面对的冲突（但三、六）。

十三 16~17 有位希腊—埃及的王曾有类似作法，要犹太人用常春藤的叶子，就是酒神狄奥尼修斯的象征，烙在身上为记（* 马喀比三书二 28~29）；这也是一种所有权的记号，烙印或刺花代表一个人属于哪位神祇或皇帝。「印记」一字，除了其他含义之外，特别指印在文件上的皇家官印，以及钱币上皇帝的头像。

就像启示录其他地方一样，这里的印记似乎是象征说法（参三 12，七 3 的注释；参十四 1，十七 5，十九 12，二十二 4）；有些犹太典籍讲到恶人的额上有毁灭的象征记号（* 所罗门诗篇十五 9），与义人的记号相反（十五 6）。不过有些诠释家认为，这是与世界体系联盟的具体记号；至少在第三世纪，最后两位严厉逼迫基督徒的皇帝，都曾发证书给那些前来参加定规的皇帝崇拜之人。不过这段经文可能只是暗示一个人烙下象征性的奴隶印记，表明他属于谁——属神还是属世界。在小亚细亚的许多城市，参与拜偶像似乎是经商的人不可避免的活动（参二 18~29 的注释），约翰警告道，经济的歧视会日益严重，而殉道的危险更日益增加。

十三 18 这一节是典型的 * 启示文学式神秘谜语（参：太二十四 15）。六百六十六是三角形数目字，不过古代大半读者不会知道这点。有人曾认为，这是对神的数目——七——拙劣的模仿；这虽有可能，但学者更常用另一种解释。数「名字」或一个字的「数目」，在希腊文和希伯来文是很容易的，因他们用字母来代表数目字（后期犹太教师常用文字的数目字来作双关语；这种计算法被称为 gematria。）许多人对「六六六」的意思提出创新的建议；第二世纪的基督徒学者爱任纽列出各式各样的可能性，其中包括「Lateinos」（罗马为最后的帝国）。



提多皇帝的金币

但是今天在学者中最受欢迎的建议为「尼罗该撒」。他的名字在希腊文里总数为一千零五。这很明显，因为这名字数目的双关语，已经以墙壁涂鸦的形式传遍整个帝国，但若直译为希伯来文，总数则为六六六。若约翰在此是暗指尼罗（参十三 1~10 的注释），他可能认为

读者知道要转换成希伯来字母（或许经由会众中较高明的会员之帮助），也可能他和他们已经以这个方法使用「六六六」。这种算法需要用希伯来字母来读出希腊的尼罗该撒，再套上符合希伯来字母的数目：N = 50，r = 200，n = 60，k = 100，s = 60，r = 200。希伯来文只用于子音。但是 * 希碧尔神谕集，一份用希腊文写的犹太文件，用希腊文来算 gematria，不用希伯来文；它的大部分读者只能读前者，无法将一个名字逐字转换成对应的希伯来字母。使用希伯来文的犹太学者用许多从希腊文借来的字，不过约翰的读者必须有人帮助，或者事先有充分的知识，才能看出他要指明的事。

十四 1~5 跟随羔羊的人

十四 1 「我又观看，见」表示是另一个异象（结十 1，四十四 4；但十 5）。锡安山是圣殿山（有时可包括整个耶路撒冷），因此可指现今的天上圣殿（启十一 19），亦遥指未来的新耶路撒冷（二十一 2），这是古代犹太人几乎都共有的信念，他们渴望他们的城和其中的圣所得到复兴。因此在 * 启示文学的期待中，锡安山是出名的象征（* 以斯拉四书和 * 巴录二书都用到这个名称）。他们额上的名字与启示录十三 16 的相反（参三 12，七 3，二十二 4）；有关十四万四千人的身分，请参七章 4~8 节的注释。

十四 2 以西结曾听到天上诸水的声音（结一 24，四十三 2；参：启一 15），而在西乃山可听见雷声（出十九 16；参：结一 4、13；启四 5，十九 6）。古代的气象学将诸水（雨）和雷放在天上，正如 * 以诺一书所示。在地上圣殿里，祭司和利未人敬拜时会用竖琴；他们自然认为天上圣殿也会有这类乐器（启五 8，十五 2）。

十四 3 惟有这些人能唱这歌，因为只有他们与这歌相关（五 9~10）；有关天上隐秘的启示，参：哥林多后书十二 2~4 的注释。

十四 4 此处译为「童身」的希腊字，在希腊文学里几乎从未用于男人，可能因为古代希腊文化绝少有这样的男人，不过它的意思是从未与异性发生性关系，因此意指没有结过婚。按字面意思解，这种童身在犹太团体 * 爱色尼人当中最常见。不过此处的意象可能是一种象征，暗指祭司的纯洁，因此能在圣殿中供职（利十五 16~18），有人指出，参与属灵圣战亦有要洁身的规定（申二十三 9~11），不过这两者的关联似乎不大。「跟随」羔羊是约翰对羊之角色的常用词组（启七 17；参：约十 4）。

「初熟的果子」是最早的收获，要献给神的；这个词汇宣告了他们的圣洁（耶二 3），或许后来还有像他们的人会跟着出现。

十四 5 「察不出谎言」包括神学的谎言，即：错误的

教导（三 9；约壹二 22）。在古代的伦理中，说实话很重要，不过即使在圣经里，为了救性命仍可例外（如：出一 19~20；耶三十八 25~27）。

十四 6~13 义人得伸冤

十四 6~7 有关「天的中间」，请参八章 13 节的注释。天使的「福音」是神将审判恶人，祂的子民将得高举（十四 7；参：鸿一 15）。天使在空中的活动常对应地上发生的事，因此（十二 7）这幅图或许是指在末世之前* 国度福音的最后传扬（包括救恩与高举 / 审判）（参：太二十四 14）。

十四 8 以赛亚书二十一 9 用挽歌的形式大表讥讽，宣告说：「巴比伦倾倒了，倾倒了」（参：耶五十一 8），那是指历史上的巴比伦，就是后来将犹太掳去的帝国。但是约翰时代的犹太读者看出，凡辖制以色列的帝国都具同样的特色，而他们认为罗马是最后一个具这样权力的（参：但二 35、44）。犹太典籍，如 * 死海古卷、* 以斯拉四书、* 拉比著作等，用「巴比伦」和其同义词「迦勒底人」来作罗马的代称（不过拉比更多用「以东」）。* 旧约一般用「淫妇」的象征专指神子民的罪（只有两处例外），不过此处乃是暗指杰里迈亚书五十一 7 的巴比伦，它用自己的酒将列国灌醉（即：巴比伦是神对他们的审判）。

十四 9~10 在旧约里，神将掺着毒的忿怒之杯传给列国喝（参：诗七十五 8；赛五十一 17、21~22，六十三 6；耶二十五 15，四十九 12；结二十三 31；哈二 16；亚十二 2；亦参：死海古卷）；有关不忠，（参：民五 24）。火和硫磺与灵意的所多玛相称（启十一 8；创十九 24），不过这个意象的范围可能还更广（如：结三十八 22）。这段经文没有暗示他们不能 * 悔改，在他们死之前，或世界结束之前，应该还有机会（启二 21，十一 10~13）。这里正如 * 启示文学常见的记载，恶人可以看到他们所失去的（亦参：诗一一二 10）；不过启示录却不像一般启示文学一样，说义人能看见定罪之人的命运，并且幸灾乐祸（如：* 以诺一书一〇八 14~15）。

十四 11 以赛亚书三十四 10 用类似的话描述以东永远不息的烟（昼夜；四 8，十二 10 可作对比），不过那里的意思是毁灭，而这里的意思是永远的焚烧和痛苦。

十四 12 今天许多生活舒适的人不喜欢审判的概念（部分受到扭曲观念的影响，误解了圣经的怜悯理念）。可是 * 旧约拯救 / 释放的图画，并非与伸冤无关——藉刑罚那些不肯悔改的逼迫者，将受逼迫之人的羞辱除去。此处殉道者得到保证，他们绝对可以洗刷冤情（参十三 10）。

十四 13 犹太典籍以无比的渴望之情讲到，终有一天义

人的苦难会停止。希腊罗马安慰之信或是强调死者很快乐，或是说他们至少不会悲哀，但是犹太教则强调死去的义人满有平安。

* 以诺一书的作者提到，恶人没有平安（九十九 13~14；参：启十四 11），但死去的义人会得大奖赏（以诺一书一〇三 3），而死去的义人得安息的观念，在犹太典籍中到处可见（叙利亚的门安德、所罗门智慧书）。犹太的丧葬碑文常提到死者有平安；在罗马出土的犹太墓志铭，一半以上有「在平安中」字样（因此「安息在平安中」不单是现在才有的观念）。工作得奖赏的意象是来自旧约，在犹太教和 * 新约里也很常见（参：启二十二 12 的注释）。

十四 14~20 收割地上的庄稼

十四 14~16 「一位好像人子」的，虽然可以指耶稣（一 13；但七 13），可是其意思本身只是说，这个角色看来像人，与书中一些其他天使的形像不相同（启四 7；基督不需要接受命令，十四 15~16）。在 * 旧约里面，收获也是审判巴比伦的意象之一（耶五十一 33）；特别适宜指血流遍野的最后之战，如约珥书三 13 所言：「开镰罢，因为庄稼熟了；来罢，践踏罢，因为酒醉满了」（NASB）。

十四 17~19 压碎的葡萄很像人的血（创四十九 11），因此这个运用约珥书三 13（亦参：耶二十五 30）的意象对古人很生动，他们比大多数现代人对葡萄的栽培更了解（约翰福音十五 1 以葡萄树来比方 * 基督和祂的子民，可作参照）。这个收获的意象主要取自以赛亚书六十三 1~6：神在不断地踩祂忿怒的酒醉，践踏列国，让祂的衣裳沾满他们的血。有关天使掌管各种自然物质（包括火），参：启示录七 1 的注释。

十四 20 古代城市战争的报导，有时提到街道上血流成河，因为刹时间进行了大规模的杀戮。例如：* 拉比夸大地描述比塔（Bethar）的屠杀，宣称血河从城市一直流到远远的大海，把大石头挪移，将马匹淹没。同样，* 以诺一书也报导，神的审判是让他们自相残杀，直到血流成河（一〇〇1~2），淹到马的胸部，淹没了马车（一〇〇3）；参其他末世神谕类似的说法（* 希碧尔神谕集讲到好几次）。

此处的字面数目，「一千六百斯塔德（stadia，古希腊的长度单位呎）」（NIV），大约有两百哩（NASB、NRSV、TEV），这是一个平方数（40 x 40），可能是大约的用法，指量很大（有些古人估计，巴勒斯坦的长度约一千六百斯塔德，这或许值得注意）。神忿怒的酒（十四 10、19）在此成了人的血，十六章 6 节让人喝下；其他典籍亦讲到喝醉了血（如：犹滴书六 4）。



哈摩拿的酒醱

十五 1~4 圣徒对伸冤的回应

十五 1 古代的典籍有时开头与结尾用同一点，仿佛括号将内容括住（这种架构称为框架 *inclusio*）。天上对地上审判的看法，由十五章 1 节和 8 节前后括住。

十五 2 十五章 2~4 节是信徒在庆贺他们得以伸冤。犹太典籍常讲到从神宝座发出火河，根据为但以理书七 9~10；这个意象此处与天上圣殿的意象（有关「海」，请参：启四 6 的注释）掺在一起。他们胜过了逼迫者，这或许暗示另一件与「海」有关的事：当年以色列得救，埃及人都死于红海之后，以色列向神欢呼赞美，这里也相同（十五 3~4）。

十五 3~4 「大而且奇」（TEV）的事，是指灾难（十五 1；参：出十五 11）。「摩西的歌」可能指申命记三十二章（特别其中神为祂仆人的血施行报复的那一段，三十二 34~43），在犹太人的敬拜中，这一章和诗篇一起使用。不过由此处上下文来看，摩西的歌几乎可以肯定是指他的百姓安全渡海，而他们的仇敌全然淹死之后，他所写的胜利与赞美之歌（出十五 1~18）。「羔羊之歌」让人想起脱离最后之灾的救赎（启五 6）。

此处的用词让人想起诗篇八十六 9~10；* 旧约常宣告列国之余民转向神的盼望。「万世之王」（NIV）或「世界之王」是犹太人对神常用的称号。希腊罗马的* 修辞学家会赞美一些普世皆承认的神祇，但是犹太教则强调，在最后的审判之日，全世界都会敬拜那独一无二真神（参：亚十四 9）。

十五 5~十六 1 预备最后的灾难

十五 5 有关天上的会幕 / 圣殿，参四章 6 节和希伯来

书八 1~5 的注释。

十五 6 古代犹太典籍常描绘天使穿着白色细麻衣，不过这类典籍对祭司也用同样的话描述，而约翰则将这些天使描写成天上圣殿的仆人。

十五 7 七个金碗的意象，可能源自几十年前圣殿尚未被毁时，会用这样的碗盛香；参五章 8 和八章 3 节。有关忿怒的杯，请参十四章 9~10 节的注释。

十五 8 圣殿充满荣耀，让人想到从前地上的圣殿献殿时的光景（出四十 34~35；王上八 10~11；参：结十 3~4 荣耀离开的情形）。

十六 1 * 旧约常用「倾倒忿怒」一语（尤其在杰里迈亚书和以西结书中）；杯的意象可能与这概念有关。

十六 2~11 前四个忿怒之碗

这些审判的意象就像号的灾一样，主要是借用 * 旧约出埃及记对埃及的审判，藉此提醒约翰的听众，他们和古代的以色列一样，会得蒙保守，免受这些审判，而这些审判终将导致逼迫者认输，使他们得释放。

十六 2 疮是出埃及记九 10 的第六个灾。

十六 3 这个灾在出埃及记七 20 是头一个灾（第二个灾列在启八 8）。

十六 4 这个审判是扩大头一个灾（出七 20；参：启八 10 对第三灾的注释）。

十六 5 受逼迫的人常向神呼吁，要为他们伸冤；一旦得着伸冤，他们就会赞美神的公义（常用诗篇；这词汇也用在祂的怜悯上，如：多比雅书三 2）。在* 旧约里，神常让人自我摧毁（恶人落入他们自己的陷阱），犹太教将这个主题加以扩充，强调某种刑罚恶人的方式特别合宜。犹太人相信，天使被赋予管理自然界的权柄，包括海在内（参：启七 1 的注释）。

十六 6~7 早期犹太教宣称，神将埃及的水变成血，是报复他们流以色列孩子的血（所罗门智慧书十一 5~7）。

（有关恶人「该受」刑罚，可参照所罗门智慧书十六 1、9，十七 4，十九 4；亦参 * 约瑟夫的《战争》 6.3.5, 216。）喝血的意象有时当隐喻用，指流人的血，因此这审判的公正性十分明显，就连听众中少数不熟悉出埃及记故事的人（最近信主的 * 外邦人）也能明白。祭坛有如见证人，为那些被杀于其上、殉道的义人说话（参六 9 的注释）。

十六 8~9 旧约提到，在田野作工的人和旷野漂流的人，常受炎热晒烤之苦（如：诗一二一 6；参：出十三 21），不过这并不是埃及的灾难之一。有关不悔改，参九章 21 节的注释；在最后的毁灭之前，审判的目的都是要让人* 悔改（摩四 6~11）。

十六 10~11 黑暗是第九灾（出十 22；在启八 12 是第

四灾)；埃及的黑暗是可以「摸得着」的(出十 21)。

十六 12~21

最后几个忿怒之碗

十六 12 罗马帝国中稍有知识的人，尤其是在小亚细亚和叙利亚、巴勒斯坦，这些靠近帕提亚边境的地方，都会以「东方诸王」指帕提亚人；幼发拉底河是罗马和帕提亚帝国的著名边界(不过边境有些小国，如阿美尼亚，会经常易主)；参九章 14 节。

大河的水若上涨，会耽搁军队过河，要先架桥或作筏子才可以，可是神却保证让这批军队跨越无碍。* 以斯拉四书十三 43~47 说，新出埃及时，幼发拉底河会分开，该意象亦同样暗示大河难以跨越，可是启示录用这意象来讲军队(自然的用法)，而不是讲被掳与复兴。

十六 13~14 * 巴录二书的作者提到，在末时之前的最后阶段，众鬼魔会被释放，搅乱天下。青蛙是负面的象征(* 亚普类乌、亚提米多乐斯)；有位古代作者甚至主张，尼罗会投胎转世成青蛙。从上下文看，青蛙可能暗指埃及的一灾，就是到目前为止约翰还没有地方放入的(第二灾，出八 5~7)；此处的龙被迫行动，成为神施审判的代理者。在犹太典籍，如 * 昆兰战争卷中，彼列(魔鬼)的军队是由列国和背道的以色列组成，他们将要集合起来，而被神和祂忠心的余民一举消灭(参：以斯拉四书)。将列国召聚来审判，是 * 旧约先知的审判用语(珥三 2、11；番三 8；参：赛四十三 9)，「主的日子」也相同(如：摩五 18~20)。

十六 15 守卫晚上上岗时应保持清醒。天热的时候，人晚上会赤身睡觉，但大多数犹太人会觉得在众人面前赤身是非常可耻的事；或许这里的意象是指一名赤身的屋主追逐窃贼。赤身之意象终极的根源来自旧约，也许是指被掳之人被剥光衣服的羞耻(赛四十七 3；结十六 37)，或指醉酒的妇人(哈二 16；参：启三 18)；有关贼的意象，请参：启示录三 3。

十六 16 主曾应许要将列国召聚起来(珥三 2、11；番三 8；亚十二 3，十四 2；参：赛十三 4；耶五十 29，斥责巴比伦)；犹太典籍讲到末时，继续采用这个意象(* 以诺一书、* 死海古卷)。

列国和带领他们的龙，聚集起来或许是为别的目的，但这却是神在聚集他们，要让他们遭到最后的毁灭。

旧约讲，末时的地点是在约沙法谷(珥三 2、12、14)，这或许是指战略地点极佳的米吉多(Megiddo)平原，在耶斯列和以斯德伦谷。它是一道走廊，连接旅行方便的海岸平原与亚兰通往大马色的道路，因此是军队主要的穿越点，可以避过难行的山路(士五 19，六 33；代下三十五 22；亚十二 11；主前一四八三年的法老杜得模斯(Thutmose)三世，等)。

米吉多是一个平原，不是山地(「哈一米吉顿(Har-Magedon)」，KJV 读为「阿米吉多顿(Armageddon)」，字面意思是「米吉多的山」)，不过这种改变地形的描述方式，与约翰的 * 启示文学式地理并不违背(十三 1，十七 1、3、9)。约翰究竟指什么地方，看法不一，但有一个与米吉多谷相关的地点，符合最多人的看法，那里可让东方的军队和罗马在巴勒斯坦交战。

十六 17~18 这些词汇是神显现的前兆，表明神的荣耀即将彰显，就像在西乃山一样(参：出十九 16；启四 5)；可怕的大地震可能表示这世代的结束(六 12，十一 13)。

十六 19 受逼迫的人会向神呼吁，要祂回想逼迫他们的人对他们所做的事(诗一三七 7)。有关杯，请参：启示录十四 9~10 的注释。

十六 20 「宇宙性巨大的毁灭」这种用语一般是与「世界的终结」有关(六 14)。

十六 21 这个雹灾比出埃及记九 24 严重得多；它落在任何东西上，都会将之砸碎，没有人能存活；这种用语也必然是指这世代的终结。人不肯悔改，显示他们原本就当受审判(出七 22)；参：启示录十六 9 的注释。

十七 1~5

淫妇的异象

虽然 * 旧约一般是用「淫妇」来称神不忠的子民(如：十七 7；赛一 21；耶三 1~14；结十六，二十三；何四 15)，不过用她来指势力庞大的贸易都会或军事中心也颇合宜。因此以赛亚书二十六 16~18 将推罗描述为淫妇，服事世上的万国；曾为世上帝国首都的尼尼微也被称为淫妇与术士，她藉这两种方式将列国卖掉(作奴隶，鸿三 4)。以赛亚书五十七 3 也将巫术与行淫相连(参：王下九 22)。本书早先描绘的假先知似乎成为整个体系的执行人(启二 20)。参十八章 23 节的注释。



传说中的罗马开创者是被母狼乳养大的

十七 6~18 淫妇的意义

十七 1 * 启示文学常有天使作向导，尤其是作者在游历天堂或地上时。古代的艺术用城市的保护女神代表该城，她们常坐在临河的宝座上；罗马帝国遍布地中海岸，因此这里自然将它描述为坐在众水之上（参：诗六十五 7；赛十七 12~13）。

十七 2 亚西亚和叙利亚罗马附庸国的统治者都被称为「王」，不过他们必须讨好罗马，并与她的官员合作；他们对皇帝崇拜毫不反对。当然，他们不会认为自己犯了奸淫，不过少数国家意识高涨的抵抗份子（如犹太地，那里还主张敬拜独一之神）则对他们另有一番评价。有关列国喝醉了巴比伦的酒，参：杰里迈亚书五十一 7。

十七 3 在异象中被 * 圣灵带走的事，请看以西结书八 3，十一 1、24（* 巴录二书讲到「很强的灵」；* 以诺一书讲到天使）。旷野是新出埃及发生的地点（启十二 14），不过在一些犹太典籍中，这地方却与鬼魔相关；这里的重点可能是，那位以为自己坐在众水之上的妇人，实际上乃是「荒凉的」；所用的希腊字与「旷野」一字有关，即荒芜如同旷野（十七 16）。

兽（十三 1）可能与罗马传说中以母狼为记的罗马女神（坐在七座山上）有关，当时有些罗马钱币上有她的像（不过约翰在此以兽代表国度，早有犹太先例可循，如：但八）。兽的朱红色可能与殉道士的血有关，即被血所染（启十七 6），或是代表富人或娼妓对衣饰的卖弄（参：耶四 30）。有些注释家认为它暗指民数记十九章红色的小母牛，但是除非那小母牛可以和 * 赎罪日背负以色列的罪、送到旷野的替罪羊（利十六）合并，这讲法才比较合适；可是并没有任何证据显示有这种合并。有关褻渎的名字，请参十三章 1 节和 5~6 节的注释。

十七 4 纯紫色与朱红色需要昂贵的染料制成，因此只有富裕的人才穿得起，好像耶洗别皇后（十八 7），或有钱的淫妇，这些妇人会穿紫色的外袍来吸引人的注意。许多古代道德家斥责贵妇卖弄衣着，不过约翰有意将地上罗马在各省闻名遐迩的辉煌，与天上妇人（十二 1）和天庭（四 3~11）真正的辉煌作一对比（角色的对比是古代演讲与写作的主要特点）。

十七 5 「巴比伦」是「淫妇」与「可憎之物」（也许指拜偶像）之「母」（参二 23），此处将她刻画为这类人中最可怕的一位。在东方，已婚的妇女通常是蒙头的，而「淫妇的额」（耶三 3；参：何二 2）可能在当时是很容易懂的一个意象；当然，其实启示录的每一份子在其额上或手上都有辨识的记号（启七 3，十三 16）。古老的希腊文学记载一句诽谤，说巴比伦的妇女一生必须有一次行淫，不过在 * 新约时期这种讲法是否还盛行，则十分可疑；这个意象应该是来自 * 旧约。

十七 6 这一节是指基督徒在罗马的殉道，不过罗马人特别喜好流血，因此这个意象必对许多人别具意义。罗马官府为让民众欢喜，会提供免费的粮食和大众娱乐，后者特别包括在竞技场上看流血争斗。罪犯和奴隶是满足观众暴力娱乐胃口的专用人选；一旦基督徒被视为罪犯，由于人数众多，可以无限度的供应受害者。参十六章 6 节的注释。

十七 7~8 启示录将兽刻画为「先前有，如今没有，将要来」，这是对神永恒性（一 4）的失真仿冒，这又是运用古代 * 修辞学比较的技巧。* 启示文学常会说明隐秘的启示，通常是透过天使的帮助。

十七 9 原初的罗马城座落在七座山丘上，这是众所周知的事；这个素材出现在所有的罗马文学中，也印在罗马钱币上，而罗马一年一度的色普提蒙田节（Septimontium）也是以此为名来庆祝。

此处这些山丘成了大山，这是启示文学典型的 * 夸张笔法。* 以诺一书二十四 2 和三十二 1 的乐园七山可能与此无关，除非是一种极端的对比。* 希碧尔神谕集也发预言审判「七座山丘的罗马」（二 18，十一 109~116）。许多犹太诠释者会用好几种方式来解释旧约的用语，约翰在此也相同，让他的象征意义所指的含意不只一种（启十七 10~11）。

十七 10~11 有些注释家从第一位皇帝（奥古斯都）开始算，但还没算到当今的皇帝多米田，就将「七」用完了，然而经文明说，七位之一如今仍在掌权（10 节）。若说它暗指罗马共和国之前的传说君王，也不吻合，因为那些王没有一位如今还活着。

真正的线索为，其中一位现在正在位，而七位中的一位会再回来。在夫拉维王多米田执政时期写作的人，是否会将尼罗与维斯帕先之间三位极短的统治者算为「王」，很令人怀疑；因此，尼罗，这位或许被视为在多米田之前不配算为七王之王的王，但如今却被列为七位之一。值得注意的是，众人也期待尼罗会回来（参十三 1~10 的注释）。已经广受接纳的启示录十三章之背景，和这一段之间的关系，许多注释家都没有留意。

十七 12 十角代表但以理书七 24 的十个王，可能是接续亚历山大大帝统治希腊马其顿王国之人，不过大部分罗马时期的犹太人，会将但以理的第四个国度解释为罗马。有人主张，约翰重新运用了指十四位帕提亚总督的词汇，但是这种词汇指罗马在东方的附庸国更为自然（参：启十七 2）。

十七 13 诸王共同抵挡神的计谋徒劳无功；这一直是犹太人笃定的盼望（参：诗二 2，八十三 5）。

十七 14 「万王之王」素来指东方最高的统治者（结二

十六 7；但二 37；参二 47），如今则成为帕提亚王的称号。但更重要的是，犹太人一般将这类称号用来指神（来自申十 17）。

十七 15~16 罗马帝国和其同盟终将导致罗马本身的败落——凡追逐邪恶的人必缺乏诚信，有自我毁灭的威胁。这个意象来自 * 旧约（耶四 30；哀一 2；结二十三 9）。火烧是源于但以理书七 11。在古代，火是摧毁攻陷之城的标准模式（摩一 4），不过读者之中较有知识的人可能想到，谣传尼罗于主后六十四年将罗马焚毁，并怪罪于基督徒：因此罗马应当放聪明些，不要再拥戴新的尼罗。有人主张，罗马的被焚有如旧约中犯奸淫之祭司女儿一般（利二十一 9），这也值得一提，不过其关联性不如上述的解释。

十七 17 犹太人确认现今的世界是由邪恶的势力主导，但认为他们只是天使，权力有限；神才真正掌管世世代代。他们也知道，神会兴起一国来审判另一国，就像在旧约中一样，但祂的目的与这些权力有限的国家本身设定的目的并不相同（如：耶五十一 11、29，五十二 3；珥二 11）。

十七 18 在约翰的时代，罗马帝国没有一个人会认为「管辖地上众王的」大城不是指罗马，也没有一个人会认为七山（十七 9）不是暗指罗马。

十八 1~24 巴比伦哀歌

这一章大部分的内容是为巴比伦所作的哀歌，采用 * 旧约的模式；先知有时会以讽刺的方式哀悼一座城的毁灭，藉此来预言它将化成废墟。我们今天很难体会这种哀歌的震撼力：一位高龄的先知，因违抗历代最强盛帝国突发奇想的命令而被放逐于荒岛，竟预言这个帝国即将毁灭。然而他所宣扬的信仰已经传遍全世界，而罗马亡国已经超过十五个世纪。在约翰的时代，「巴比伦」代表罗马，不过从那时之后，还曾有其他压迫人的世界体系兴起又败亡。

古代的 * 修辞学家和作者常会藉称赞重要的都市，来展示他们美言（颂赞）的修辞技巧，例如艾流·亚里斯提德（Aelius Aristides）对罗马极度渲染的谄媚。约翰所言则与这类赞美正相反，他描述城市的权力与财富，是为了将它定罪，正如旧约先知对傲慢的帝国所行，而他所写的哀歌是要咒诅而非祝福。降祸于列国的神谕在旧约中很常见，约翰时代的一些犹太文学也继承此风（尤其是 * 希碧尔神谕集）。

十八 1 大能的天使常被描写为如闪电或日头一般发光（但十 6，和后期犹太典籍多处）。

十八 2 * 旧约先知常宣告一件事已经成就，虽然实际上那是有待实现的事。约翰的揶揄哀歌是直接取自旧约

（赛二十一 9；参：耶五十一 8），而只有沙漠生物会居住的荒凉景象亦然（赛三十四 9~15；参：耶五十 13，五十一 29、37；其他城市——耶九 11，四十九 33；参：巴录书四 33~35）。

十八 3 后期犹太人的反抗神谕（有些希碧尔神谕集）同样将罗马描述为与许多追逐者行淫，而奔向审判。

十八 4 杰里迈亚一方面宣告审判临到巴比伦，一方面警告他的同胞，在其中只当作短期的逗留（二十九 4~10），尔后要逃离那城，因为神必毁灭它（五十一 6、45；参：亚二 7）；即使其中有一些义人，审判也不会告停（参：创十九 17）。* 死海古卷中要求义人要将自己和「深坑之子」「分别出来」；有一份 * 爱色尼人的那鸿书注释说，当带领百姓走差路之人的罪曝光时，以法莲的义人要逃离他们，参加真以色列的阵营。离开即将毁灭之城，对相信 * 预言之人乃是普通常识（参：多比雅书十四 8；出九 20~21）。

十八 5 犹太人从 * 旧约中看出（如：创十五 16；王下二十二 20），如果神的审判没有完全临到，只有一个意思，就是祂正在将历代罪的报应累积起来，要一古脑儿倾倒在一個更邪恶的世代中（亦见：太二十三 34~36）。

十八 6 按照恶人对他人的恶行来施行报应，在旧约里是很常见的主题（尼四 4；帖九 25；诗七 15~16，三十五 8，五十七 6；箴二十六 27，二十八 10；但六 24；耶五十 15、29——巴比伦；俄 15 节）；「加倍」的报应暗示报复已经过于完成所需的了（赛四十 2）。有关审判的杯，参：诗篇七十五 8；以赛亚书五十一 22；启示录十四 9~10 的注释中所提到的相关经文。

十八 7 此处约翰引用以赛亚书四十七 8~9（* 希碧尔神谕集也用），斥责巴比伦的狂傲，自以为永不衰落的得意（亦参如：赛三十二 9；耶四十八 11，四十九 31；结十六 49；摩六 1；俄 3 节）。罗马的奢华（包括用免费粮食来讨好大众）是建立在对其他国家的剥削之上，如对埃及农人的沉重税收。罗马菁英份子不假思索的铺张浪费，引来神的忿怒；参：阿摩司书四 1~2。

十八 8 由于不满拿波尼度王对许多问题不予理会，古代的巴比伦未经战争，一夜之间便落入征服者手中，这是犹太人都知道的事（但五 30）。可是这个新的「巴比伦」，就是逼迫神子民的新所在，将受到火的审判（参：启十七 16 的注释）。

十八 9~10 虽然这里的意象前后并非完全一致（参十七 16；但 * 启示文学的意象不需要前后一致），不过真心的哀恸也可能出于自然：附庸的王能得王权，一般而言是因罗马属意他们，而罗马的倾覆会让他们的政敌得到自由，赢得民心。

十八 11 皇帝的运粮舰队让尼罗河的沃土可以喂养意大利的众民，是地中海世界最大规模的货运代表，可是启示录所特别针对的，是奢侈品的买卖（十八 12~16），

焦点在于非民生所需、专为买得起的人预备的货品。商人为大贸易中心哀哭的意象，取自以赛亚书二十三 1~8、以西结书二十七章对推罗的描写，特别是后者，那一段对该城的宏伟用许多笔墨描述。

十八 12~13 注释家曾指出，金子、象牙，和这种特别的香木（「香橿木」，NIV、NASB）主要是由北非进口，宝石和珍珠是印度的特产，紫色染料主要产地为腓尼基，丝绸和肉桂来自中国，其他香料来自阿拉伯，奴隶原初是被征服的民族，近年来则主要来自奴隶的后代。「人口」（NASB、NRSV、TEV）与「奴隶」有别，可能指专为供大众娱乐的比武和其他处死表演预留的人；犯人、俘虏、最低阶的奴隶和基督徒，都是这类表演所用的人。

有位第二世纪作者估计，罗马单单从中国、印度和阿拉伯的进口，就值三千万地拿利（罗马金币，一枚地拿利在巴勒斯坦等于一天的工资）。罗马是国际贸易的中心，在罗马陨毁之后一千年内，都不再有像它一样的商务舰队出现。

十八 14~15 对它倾倒的「恐惧」，参：以西结书二十六 17~18 所预测对推罗倾倒的反应；商人的投资损失殆尽。

十八 16 有关其装饰，参十七章 4 节；这些代表罗马的奢华与财富。从未到过罗马的人，对它的伟大常有过度的想法。例如：后期美索不达米亚的一些 * 拉比说，罗马有三百六十五个区，每一区有三百六十五个宫殿，每个宫殿都有三百六十五层！不过它的确是古代地中海前所未有、权力最大之城，在其后许多世纪，它的名声在世界各地仍持久不坠。各省中的人在讲到罗马所受的审判时，无一不会联想到极大财富的损失（如：* 希碧尔神谕集亦然）。

十八 17~19 商人自有他们哀哭的理由：他们不再有生意可做，而可能其昂贵的货柜是欠债购入的，现在则全数损失，以致他们一无所有了。

十八 20 审判恶人即是为义人伸冤；参六章 9~11 节。希腊词组（直译为「神已经从她身上审判了你们的审判」）可能指神给罗马的刑罚，乃是将这城市的法庭对基督徒的审判，反加诸它自己身上。

罗马在接受基督教之后，被北欧的蛮族所灭，北非的神学家奥古斯丁解释说，这审判是由于罗马过去的罪而来（参十八 5），而那时代的 * 教会太软弱，不足以反转审判（参十八 4）。

十八 21 在杰里迈亚书五十一 63~64，神要先知将一块石头丢进幼发拉底河，同时宣布巴比伦也要照样沈沦，永不复起。此处这石头就像用驴子转动的大磨石，非常之重，永远不能从海里再取回来（可九 42）。

十八 22 这里巴比伦的死寂意味着全然的荒废，如以赛亚书十三 20~22：即这座城不再有人居住。

十八 23 「新郎和新妇的声音」是最快乐的声音；先知

用这类声音的消无来指可怕的毁灭（耶十六 9，二十五 10；珥一 8）。巴比伦曾是女术士（赛四十七 9），就像从前的尼尼微一样，又像奴役列国的淫妇（鸿三 4）；而她将会像寡妇一样（启十八 7，按照赛四十七 8）；这里的「邪术」（KJV）可能指其中异教祭司的作爱或仪式。

十八 24 神会报复那些流无辜人之血的人（耶二 34）。虽然按实际而言，并非所有的义人都在罗马被杀（参：太二十三 35），但逼迫百姓的帝国是人类历史里重复出现的集体犯罪现象，罗马身为现今的代表，就承担了杀害他们的责任。

十九 1~10 赞美巴比伦的倾倒

地上哀哭的一幕立刻转变成天上欢乐的景象；殉道者终于得到伸冤。虽然这里主要是指罗马，但也越过罗马，指 * 基督回来之前，在世界体系里继续扮演罗马角色的政权。一些注释家认为，十九章只是指罗马的倾倒，二十章才代表基督回来之前其余的人类历史。这种看法也有其道理；如何作结论，要看对十九章的象征用语怎样解释。

十九 1 「哈利路亚」在诗篇中很常用（参：诗一四六~一五〇），是要人赞美神的强烈命令（是希伯来文最强的命令式（*apil*），可能原来是利未的诗班受到感动，呼召听众来敬拜）；这在所有敬拜中都适用，特别是在赞美神奇妙大作为时（如：在得拯救之后，* 马咯比三书七 13；或在最后的耶路撒冷，多比雅书十三 18）。在圣殿中，它的作用是呼召人来敬拜，在天庭的敬拜中，它的作用也相同（启十九 1、3、6；参 5 节）。

十九 2 为义人伸冤，包括让杀他们的人得到公平的刑罚；参：申命记三十二 43；参：诗篇七十九 10 和杰里迈亚书五十一 48~49（论巴比伦）。

十九 3 这句话引自以赛亚书三十四 10 对以东大城倾倒的描述，亦自然可以应用于所有行同样恶事的城市，包括整个世界体系（参六十六 24）。从城市应用到社会或世界，在第一世纪是很自然的，和从一座城应用到另一座城一样；哲学家常视整个国家为一座巨大的城。冒烟废墟的说法是取自战争的一种景象，意指永恒的毁灭，在 * 希碧尔神谕集中也经常出现。

十九 4 * 旧约描述神在高天坐于宝座，也在祂圣殿约柜的基路伯之上；四活物是来自以赛亚书六章和以西结书一章，因此这意象可能再度指天上的圣殿，以及宝座所在的殿堂。

十九 5~6 有关「众水的声音」，参一章 15 节的注释。在婚礼中，音乐和欢庆非常重要。神常被称为「全能者」，旧约常称颂祂的权柄，尤其是祂对受造万有的治理（诗

九十七 1)、伟大的拯救(出十五 18)和末时(赛二十四 23, 五十二 7; 弥四 7)。

十九 7 在以赛亚书二十五 6~7, 神宣告要为万民摆设筵席(参: 启十九 7), 在以赛亚书二十五 8, 又应许要救他们脱离死亡。在以赛亚书二十五 9, 神的子民欢庆得拯救, 宣称:「我们欢喜快乐」, 因神已经为他们施行拯救(* 七十士译本稍微不同)。旧约和后期犹太文学常将以色列比作嫁给神的新妇; 参: 启示录二十一 2。* 弥赛亚时代或要来的世界也常被描述为大筵席。

十九 8 洁白的细麻衣是大祭司进入至圣所必须要穿的服装(利十六 4), 后来延伸成为所有在圣殿事奉之人的穿著; 天使也常被认为是穿着细麻衣(可能依据但以理书十二 6~7)。因此用它来象征纯洁与公义的行为(如这里), 是很自然的。

十九 9 此处的婚筵是来自以赛亚书二十五 6, 末时奖赏的意象, 在后期犹太教里常大加发挥(参: 启十九 7 的注释)。

十九 10 启示录似乎鼓励基督徒在地上与天使一齐敬拜, 参与在天上的敬拜中(这是常见的犹太观点); 同时这卷书也拒绝向天使祷告、称颂的作法。由护身符和咒文可看出有些犹太人会向天使祈求。大部分早期的犹太教将 * 神的灵与预言的 * 灵相连; 对约翰而言, 所有为耶稣作见证的, 都是倚靠圣灵, 因此, 按照理想, 所有的基督徒就广义而言都是先知。事实上, 分辨真假先知的根据, 即为是否正确为耶稣作见证(约壹四 1~6), 这对本书部分听众也是十分重要的课题(启二 20)。

十九 11~16 最后的进攻

这一段是全书的最高潮, 也是读者从一章 7 节便开始等待的。前面所有的军队和其他审判, 只不过是序曲, 为骑在白马上最后出现的万王之王铺路。

十九 11 罗马王子在军队凯旋归来时, 通常是骑着白马; 六十六至七十年的犹太战争结束后, 在凯旋队伍中, 现任的皇帝多米田当时便是骑着白马, 跟在他的父亲和哥哥之后。但是耶稣骑白马回来, 连同「万王之王」的称号(十九 16)之意象, 或许意指耶稣被描述为像帕提亚的王一样(参六 2), 因跟随他的全军都骑着白马(十九 14)。当今皇帝, 以及所有和他一样自命不凡的人, 在真正来自天上的神性之王面前, 完全不算什么。

这个意象或许暗指神如同战士为祂的子民出征(如: 赛三十一 4, 四十二 13, 五十九 16~18; 哈三 11~13; 亚十四 3; 参: 出十五 3)。这是最终的「圣战」, 是 * 旧约、* 死海古卷、* 奋锐党, 和其他的犹太人引颈以待的, 不过根据这些资料来看, 并非所有人都期待军队和拯救会直接来自天上。

十九 12 「眼睛如火焰」, 参一章 14 节的注释(但十四 6); 皇冠(许多 * 新约经文是写「冠冕」, 多半是指得胜者的花冠)是统治者所戴的。他的名字无人知道, 这可能只是一种写法, 表示没有人的权力高过他(古代的术士声称, 只要知道邪灵的名字, 就可以将牠赶出去); 请参: 启示录二 17。

十九 13 以赛亚书六十三 2~3 记载, 神以审判来为祂的仆人施行报复时, 祂的外衣溅着葡萄压酒池的血(参: 启十四 17~20); 后期一份犹太典籍将这段经文很自然地与创世记四十九 10~11 的观念连接起来, 认为后者乃是宣称, 身为战士的 * 弥赛亚将血溅衣袍。请与所罗门智慧书十八 15~16 相较, 那里以真道如同大能的勇士从天一跃而出的象征性说法, 来描述神击杀埃及长子一事; 他的命令从口而出, 仿佛一把利剑(参: 启十九 15)。

十九 14 天上的军队有时会在 * 旧约中出现(王下二 11, 六 17; 赛六十六 15; 哈三 8; 参: 诗六十八 17; 耶四 13), 不过那里常描述神的「众军」驾着战车, 然而此处却说他们骑着马——这是帕提亚人通常进攻的方式。每位作者所刻画的图画, 都与当时最可怕的侵略者之样式相符。白马常被视为较优秀, 是皇家之人所骑, 和帕提亚人的关系也超过和其他人的关系。大部分巴勒斯坦犹太人相信, 以色列会参与在最后之战中(* 死海古卷; 参: 诗一四九 6~9), 可是这里的意象似乎是指天使的大军(亦被视为骑马的战士, 如: 马喀比二书、* 马喀比四书)。

十九 15 神口中的话语可以用剑来描写(何六 5; 参: * 以诺的比喻), 而 * 弥赛亚的命令可视为铁杖(赛十一 4); 以赛亚书中仆人的口也像一把利剑(赛四十九 2)。

* 以斯拉四书十三章亦描述, 有火从弥赛亚的口中出来, 吞灭恶人, 而火乃是代表神的 * 律法。* 所罗门诗篇十七 24 和 35~36 记载, 弥赛亚用他口中的话击杀地上万国。这幅图画比犹滴书二 2~3「司令官的命令传出去」之意象要更具体, 不过后者可能即是这个意象的含义。

神的剑也被描述为祂审判的工具(赛三十四 5; 耶十二 12, 四十七 6), 尤其在末时(赛六十六 15~16)。

剑是罗马人有权掌管生死(处极刑)的象征, 不过在 * 旧约的先知书中, 则始终代表以战争来施行审判。

十九 16 在古代的罗马, 马和雕像有时在大腿上会烙印, 但不会烙在人身上(参: 出二十八 36~38)。这是象征性的描绘; 启示录的每一个人身上都有一个名字(如: 七 3, 十三 16)。「万王之王」是帕提亚王的称号之一, 不过早在帕提亚人这样用之前, 犹太典籍已用它来称神, 祂是掌管全地诸王的宗主国之王(参十七 14 的注释; 参: 申十 17; 但二 47; 亚十四 9)。

十九 17~21 恶人的失败

十九 17~18 圣徒赴筵席（十九 7~9），空中的鸟则可饱享另一个筵席（十九 17~18）。启示录在此是用以西结书三十九 18 的意象（参：赛四十九 26；番一 7），那是与歌革作战之后发生的事（参：启二十 8）。那些受到迫害的基督徒，听到这里如此描写逼迫他们的有权势之人（亦参：* 希碧尔神谕集），必定得到极大的鼓励。

十九 19 此处描写末时，在这一刻被摧毁的乃是列国的军队，而不是其中所有的人民（参二十 8）；若将旧约对末世的意象综合起来，所得到最后战争的景观究竟为何，犹太人的看法不尽相同。

十九 20~21 这里的一些细节（火的审判、* 撒但和牠军兵的失败，以及对邪恶领袖的特别描述），乃是有关末时之记载的标准说法；其他方面则是约翰叙述故事所特有的（邪恶的皇帝，以及他行邪术的宣传部长被活活丢进火炉里）。参：以赛亚书三十 33 和但以理书七 11。

二十 1~6 千年国度

许多犹太典籍说到，在现今与未来永恒的国度之间，有一个过渡的国度。由这些资料的暗示看来，启示录中的这段时期是否当按字面解，还是仅为象征？若是象征，又象征什么？在* 教会历史里，自头几个世纪之后，这就一直是辩论不休的问题。「无千禧年派」，如奥古斯丁、加尔文和路德，通常认为它是现今世代的象征，而「前千禧年派」，如爱任纽、殉道者游斯丁和艾萨克·牛顿都将这段时期解读为未来式，将在* 基督回来之后发生；「后千禧年派」，如乔治·怀特斐、乔纳单·爱德华滋，和查尔斯·芬尼都预测，在耶稣回来之前会有一千年的禧年（现今极少人持最后这个看法）。

主张启示录的千年国度是未来的人，一般认为它即最后之末时临到前的状况，而从一章 3 节便可以作出这样的推断。按此处* 叙事的结构（十九 20，二十 4、10），最自然的解读乃是指未来的时期，不过有些人争论说，这样解读与圣经其他部分不符合，并引用启示录循环式的结构作为支持。本注释书循着叙事记述的现状来分析，而不站在字义说或象征说任何一边——无论其象征的意思为何，也不论它是否仅为一种 * 启示文学的笔法。许多古代启示文学都有过渡国度的讲法，而这三种立场都可以运用它来为自己的立场辩护。

启示录二十章和其后的几章，主要是在诠释以西结

书的最后几章：以色列的 * 复活（三十七章）、歌革与玛各之战（三十八~三十九章），以及新耶路撒冷的圣殿（四十~四十八章）。

二十 1~3 有关龙 / 蛇，请参：启示录十二 3 和 9 的注释。许多早期犹太典籍讲到邪恶的天使被「捆绑」，指他们被铁链捆着，下在监里，直到某个时刻，通常是到审判之日（尤其 * 以诺一书；参：多比雅书、* 禧年书和 * 所罗门遗训）。

许多犹太典籍认为，在今世与来世之间，有一段过渡时期；有些主张它是 * 弥赛亚的平安世代，但另有些主张那是最后的灾难期，后来被称为「弥赛亚的产难」。这段过渡时期的长短，在这些古代犹太典籍中各个不同，从四十年、三代、四百年等等，几乎有多少典籍记载，就有多少种算法，有时则会以「星期」或禧年的数目来计算。有几本早期犹太典籍将历史分为七个一千年的时期，其中最后一个时期将是平安的世代。

* 柏拉图认为，在死亡与轮回之间有一千年的过渡阶段，这种希腊式对死后生命的看法可能影响了此一犹太数字（亦参希腊神话的凤凰鸟神话，* 拉比曾予讨论），不过这种看法不太可能；* 启示文学有一强烈倾向，就是将历史划分为几个时代，再加上类似一千这样的整数自然有的吸引力（参：赛六十五 20 的一百），以及犹太人将诗篇九十 4 应用于创世记一章的七日之算法，这些纯粹犹太式的说法，已经足够解释这一时期的长度。

二十 4 * 义人复活是犹太人的盼望标准内容之一；神的子民以后将与祂一同作王，这说法在犹太文学中较前者为少，可是也找得到（在旧约中，参如：赛六十 5；但七 14、18）。罗马公民处死，一般是斩首（早先用斧头，但第一世纪已改用剑）；他们会先被鞭打，然后绑住双眼，被迫跪下。

二十 5~6 以赛亚书二十四 21~22 可能暗示，在过渡时期之后，其余的死人将受刑罚，不过但以理书十二 2（和新约一些经文一样）并没有区分义人复活的时间（在但以理提到的灾难期之后，但十二 13），和定罪之人复活的时间。犹太典籍有时会提到，恶人在审判时会有「第二次的死」。有关掌权的祭司，请参：启示录一 6 的注释。

二十 7~10 歌革和玛各的愚行

二十 7~8 歌革是玛各地的王子，在以西结书三十八至三十九章中，成为以色列最后的敌人，来攻击重新聚集成国，抑或复活（三十七章）之后的以色列。

以西结心目中究竟是指谁，学者的看法不一，但是他们都同意，这些敌人来自北方（就像那段时期大部分以色列仇敌的情形一样）；* 约瑟夫认为他们即是西古

提人 (Scythians; 译注: 欧州东南部的游牧民族)。因此, 在犹太典籍中, 歌革和玛各的身分总是以色列最后的敌人 (* 拉比、* 启示文学、* 死海古卷)。

许多犹太教师期待, 在* 弥赛亚时期异教徒会大批归入犹太教, 后来在歌革与玛各的时候, 则会出现大规模的离道背教。在

* 死海古卷里, 列国的军队被称为彼列 (* 撒但) 的大军 (不过该段记载和启示录十九章的战争更接近)。

二十 9 有些犹太典籍描绘, 耶路撒冷被火墙围住 (其依据为亚二 5; 参: 出十三 21), 有些则描述火从天降, 烧灭仇敌 (* 希碧尔神谕集; 其依据为一些审判先例, 如: 创十九 24; 利十 2; 王下一 10); 此处请特别参考以西结书三十九 6。在* 以诺的比喻中, 天使激动帕提亚人来攻击圣地, 但是地开口, 将他们吞下。

死海古卷称余民团体为「圣徒的营」, 这图画取自以色列在旷野等候至终进入圣地的景象。有关列国聚集, 来与神子民争战, 参阅如: 撒迦利亚书十二 3 和十四 2; 请参: 启示录十六 13~16 的注释。

二十 11~15 最后的审判

二十 11 虽然许多作者也强调死时灵魂会受审判 (彻底 * 希腊化的作者, 如 * 斐罗等, 对未来的 * 复活和审判兴趣缺缺), 不过犹太教对这世代结束后, 在神宝座面前的审判之日有许多讲论。新天新地的意象 (参: 启二十一 2) 来自以赛亚书六十五 17。

二十 12 许多早期犹太典籍提到天上有登录的刻板 (* 禧年书、* 以诺一书、以诺二书、以诺三书、亚伯拉罕遗训), 其中记载人的历史, 或神的律法; 天使不断将人的罪记录下来。书卷的「展开」, 表示所有的事都将显明出来 (参如: * 以斯拉四书同样的说法)。最后的审判将是公开的审判, 赤裸的羞耻将无一遁形。

「生命册」的意象出现在* 旧约中 (出三十二 32~33; 但十二 1; 玛三 16), 后期犹太典籍将它大加发挥 (如: * 死海古卷、* 禧年书)。所有的人都将按照自己的行为受审判 (诗六十二 12; 箴二十四 12; 耶十七 10, 三十二 19; 结十八 30), 但是已经真正悔改的义人, 从前所犯的罪却得以取消, 不再计算 (结十八 21~22)。

二十 13~14 犹太典籍常讲到, 在末日恶人将被扔进火湖 (如: 以诺一书)。「阴间」(Hades, KJV 译为 hell) 是死人所居之处 (以希腊掌管地底下生灵之神祇为名, 但是犹太典籍使用此名, 则与该神祇无关), 相当于 * 旧约死人之境, 阴府 (Sheol)。许多犹太典籍的说法就像这里一样, 认为恶人被留在那里受审判, 直到最后被毁灭, 或进到永受痛苦之地。

二十 15 许多犹太人相信, 所有一般的犹太人 (即: 遵守犹太教的人) 都会得救, 还有一小部分列国中的义人 (* 外邦人) 同样会得救; 其余的人都会被定罪。以色列的信仰一直是绝对排外的: 敬拜至高的独一之神; 约翰在此应会再加上一条, 即只有透过 * 基督才能敬拜真神 (参: 约壹二 23), 旧约先知也宣称, 将来有一审判之日, 列国和以色列到时都要交账。到那时, * 悔改已经来不及了。

二十一 1~8 来世的应许

有些异教的神谕预测未来将会出现有福的世代, 但是未来将有一惟独由神掌管的和平世代, 则是 * 旧约、犹太人和基督徒所独有的盼望。

二十一 1 以赛亚曾经预言将有新天新地 (赛六十五 17, 六十六 22); 这新造宇宙的中心, 将是新耶路撒冷 (赛六十五 18)。许多犹太式对来世的描写 (如: * 以诺一书、* 禧年书、* 伪斐罗书) 都强调新天新地。有些犹太典籍讲, 那是头一个受造界的更新; 另有些则讲, 旧造会被新造取代; 启示录采用后一个立场。许多典籍用新的开始来讲述末时, 彷彿乐园的更新 (参二十二 1~5 的注释); 此处的新造也让人想起未被罪污染时的头一个受造世界 (创一 1)。

* 启示文学里很少预言海的消失 (或许在* 希碧尔神谕集五 157~59, 不过在五 447~49 中, 海枯干而无法行船, 并非指滴水不存)。有些注释家指出, 极早的迦南神话有类似说法, 但是这类不在当时流行的文字, 约翰的读者应该不会知道。此处海的消失可能是配合以赛亚书六十五 17 的字义解读 (古代犹太人的典型解释法), 该处讲到天和地, 但是没有提到海; 另一种解释为, 或许在启示录的前面, 海乃是象征邪恶的势力 (十三 1 提到罗马帝国的边界)。

二十一 2 就像任何一个城市一样, 「耶路撒冷」可以代表地方, 也可以代表住在其中的人; 新耶路撒冷是新妇, 因为其中的居民乃是新妇 (十九 7)。希腊罗马对城市的颂辞 (encomic), 常将其描述为人, 而犹太人很熟悉 * 旧约将耶路撒冷拟人化的说法, 以及旧约将神的子民描绘为祂的新妇。同时期的犹太作者 (如: 多比雅书、马喀比二书、德训篇、* 斐罗和 * 约瑟夫), 以及犹太钱币, 都称耶路撒冷为「圣城」 (在旧约里, 参: 尼十一 1、18; 赛四十八 2, 五十二 1, 六十二 12); 犹太人视它为诸城中至圣之城 (如: * 昆兰圣殿卷)。

敬虔的犹太人每天都祈祷, 求神复兴耶路撒冷。新耶路撒冷, 这旧约的意象 (赛六十五 18), 已经成为犹太人对未来标准的盼望, 或许是被更新洁净的耶路撒冷 (多比雅书、* 所罗门诗篇), 或许是 (如此处) 由天

而降的新城（可能如 * 以斯拉四书）；「从天而降」的城将是完美的，是神亲自建造的（有些典籍有此盼望）。一些 * 启示文学（* 巴录二书）说，义人将住在高处；早期犹太文学（如 * 禧年书）说，神将降下来，住在祂的子民中间。

二十一 3 会幕一直代表神住在祂的子民当中（出二十五 8~9，二十九 45；王上六 12~13）；神也应许要「住在」祂的百姓中，这是祂的应许之一（利二十六 11~12），祂更会住在未来无罪的世界中（结三十七 24~28，四十三 7~10；亚二 11）。

二十一 4 这些描述特别暗指以赛亚书二十五 8，三十五 10，五十一 11 和六十五 16~19。

二十一 5 有关未来新造的应许，请参二十一章 1 节的注释；有关神的智慧现今于灵里「将一切事更新」，请参：所罗门智慧书七 27。

二十一 6 有关阿拉法、俄梅戛，请参一章 8 节的注释。未来的世代被描述为有丰富的水供应（如：赛三十五 1~2；结四十七 1~12；参二十二 1 的注释）；有关顺服之人可以白白得水喝，参：以赛亚书五十五 1。

二十一 7 神在 * 旧约中曾称以色列为祂的儿女（这说法在后来的犹太文学中一直使用）；凡成为祂儿女的，都是圣约团体的成员，享有未来的应许。神应许祂的子民，凡忍耐到底的都能承受未来的世界（亚八 12）。旧约标准的圣约主旨为「我要作他们的神，他们要作我的子民」（在 * 禧年书中亦然）。

二十一 8 旧约（如：赛六十六 24）和犹太文学应许的一部分为，所有坚忍到底的义人，不必和压迫他们的人分享未来的世界。古代典籍常有恶人清单。「说谎话的」可能指拜偶像（赛四十四 20；耶十 3），或错误的教导（约壹二 22），诸如启示录所反对的皇帝敬拜和假先知；这个清单中其余的罪，则是逼迫 * 教会之人或背道之人所犯的罪。

二十一 9~27

新耶路撒冷的荣耀

* 修辞学家在称赞罗马（如 Aelius Aristides）或雅典（如 Isocrates）等大都会时，常卖弄他们的颂赞词藻技巧；约翰此处则是在描述那最伟大之城。他称颂的对象是一座更新的城，* 旧约曾对这城的模型表达羡慕与赞美（如：诗四十八），而这城未来的荣耀曾是先知的盼望（如：结四十~四十八）。在一些文献，如 * 阿立斯体亚书信 116 中，现今之耶路撒冷的荣美被夸大、渲染，以达到古希腊乌托邦的境界。

以西结之后的犹太文学也很喜欢描述新耶路撒冷的荣耀（如：多比雅书十三 9~18、5Q15，即 * 死海古卷中一份根据以西结书四十~四十八章的手绘蓝图、*

拉比著作），成为他们赞美神未来拯救的部分内容。

有些犹太人对末时的图画，强调回到以色列当初农牧时期的光景，同时不排除会有城市的存在（* 希碧尔神谕集三 744~51），但是与大半的旧约（摩九 13~15）比起来，新约和大部分当代的犹太文学更多是以城市来描绘末世。乐园的象征意象所以会改变，为的是要让当时的文化感到贴切。

二十一 9 古代犹太订下婚约即表明委身，因此订了婚的妇女便算是新娘，可以被称为妻子（如十九 7）。

二十一 10 二十一章 9~10 节的描述和十七章 1~3 节完全平行。古代的 * 修辞学常教导人物对比的方式，而大淫妇巴比伦和新妇新耶路撒冷乃是非常明显的刻意对比。教导演说的人会强调，怎样描述才会既生动又清晰，而此处的描述则是这种特色的极佳例子。

* 启示文学经文有时用高达天际的山来增加视野（* 以诺一书十七 2；参十八 6~8，二十四 1~3，七十七 4；太四 8）；耶路撒冷也被视为在一座山之上（阿立斯体亚书信 83~84、105~6；常在 * 旧约中出现，如：珥二 1）；此处的意象根植于以西结书四十 2。

二十一 11 对新耶路撒冷财富的强调，会让年长的犹太读者想到圣殿的荣耀，其城门是用金和银装饰的；约翰宣称，整座城都将分享圣殿的荣耀。在末时，神会将祂的荣耀设置在祂子民当中（如：赛六十一 3；德训篇三十六 14）。犹太作者讲到超自然的宝石会发光，或本身乃是光源。

二十一 12~13 以诺一书的经文将天上十二道门和黄道带的十二星座记号相连，但启示录却将这些城门与十二支派相连，每个支派都有其地位，就像他们在旧约的旷野飘流时期，以及在应许之地分配产业时一样。在圣殿书卷（* 死海古卷的一卷）中，有些犹太祭司提到，在新圣殿的十二个门上（每边三个门），有各个支派的纪念。这个意象来自以西结书四十八 31~35。

二十一 14 耶稣当初设立使徒时，其数目便显明，祂有意使 * 新约最初的 * 使徒成为旧约十二支派的延续（参：徒一 15~26 的导论）；亚西亚的基督徒立刻能认出这里的象征意义（弗二 20）。

二十一 15 「量度的杖」来自以西结书四十 3；丈量城市是要让人对神伟大的应许产生敬畏之情，以致 * 悔改（结四十四 4，四十三 10~11）。* 死海古卷也强调丈量未来的圣殿，以呼召读者为未来的世代忍耐到底。

二十一 16 长宽高都一样，表明这座城是四四方方的，就像 * 旧约圣殿中的至圣所一样（王上六 20），意思是神的同在将永永远远、完完全全地留在那里。以西结的城也是四方的，不过没有清楚的说明尺寸（四十八 32~34；参四十五 2，四十八 16、20）；而这里的丈量无异将以西结书四十八 35 的要义——神的同在——作了最生动的刻画。在一些犹太典籍中，未来的耶路撒冷

将向四面扩张（根据赛五十四 2~3），亦会变成非常高，直达神的宝座（根据结四十一 7）。这类描述都不是按字面解释；倘若站在这世上最高的山（大约五哩高）就已经呼吸困难，一千五百哩高的城市根本不切实际（至少在现今物理的定律之下是如此！）约翰在其他地方也象征性地用到一万二千（七 4~8）。

二十一 17 对高一千五百哩的城来说，这座墙不成比例，可是这一点正可强化它的象征性；古代重要的城市都有城墙，因此约翰也提到一座墙。约翰原可以不写城墙（赛六十 18；亚二 4~5），就像他写圣殿时一样（启二十一 22），强调既不会有人侵袭，墙就没有必要，但这样一来，就无法将门的象征纳入了（参二十一 12~14 的注释）。* 启示文字（以诺二书）有时称天使为「人」，而在旧约和犹太文学中，天使也常以人形出现。

二十一 18 犹太人描写建造新耶路撒冷的宝石时，会夸张地用神奇的笔法，而犹如透明玻璃一般的精金，正符合这种 * 风格。镜子是用金属制的，因此这里的意思是这金子能全然返照。

二十一 19~20 在* 旧约（出二十八 17~20；书四 2~3）和犹太教（如：* 伪斐罗）里，十二块石头常代表十二支派。这个意象来自以赛亚书五十四 11~12，那里提到整座城的每一部分（城墙、根基、门等），都将由宝石做成。* 死海古卷将以赛亚书的这段经文用象征的方式来解释，将它应用在义人身上，说他们能展示神的荣耀，包括该团体的十二位领袖在内。多比雅书将它按字面应用在未来的耶路撒冷上，还将向神发出赞美之声的街道也包括在内。

* 七十士译本的以西结书二十八 13 列出各种宝石，或许可作启示录十七 4 的提示，而十二种不同的宝石，每一种代表以色列的一个支派，却是来自出埃及记二十八 17~20；约翰所列的大致相当于希伯来文圣经出埃及记所列。* 约瑟夫和 * 斐罗都将亚伦胸牌上的十二颗宝石与黄道带的十二星象相连，但约翰一向避免这类事，不像一些作者把他此处的这些象征与占星术相连。

二十一 21 在多比雅书十三章，新耶路撒冷的街是用宝石铺成，墙和塔是精金所造。有些 * 拉比诠释说，新耶路撒冷的城门会用大珍珠和宝石做成；后期有个故事说，有个人听见一位拉比阐述，有珍珠沉到海底，看见天使正在制作新圣殿的门，他嗤之以鼻，结果为这样的嘲笑付出代价，被那位拉比眼睛一瞪，而粉身碎骨。不过未来城市的宝石意象，最主要的来源是以赛亚书五十四 11~12。「街道」（译注：单数；十一 8）虽然在实际上是多条，但可能此处指主要的大街（参「大道」，NIV），按希腊模式，它总是贯穿井然有序的市镇。

二十一 22 古代犹太教最主要的盼望之一，是圣殿的恢复与更新——每日必为此祈祷（这盼望从结四十~四十八章之后，便持续不断）。但对约翰而言，整座城都是

神的圣殿或住处（参：启二十一 11、16 的注释；亚十四 21），而神亦即是它的圣殿。

二十一 23 这城的灯是神的荣光，而不是日头或月亮，这是直接取用以赛亚书六十 19~20（参二十四 23，三十 26 的意象）。许多犹太教师强调，神的光将充满来世。

二十一 24 到了末时，列国将聚在耶路撒冷敬拜，并带贡品前来（如：赛六十 3~22；耶三 17；亚十四 16~19；参：多比雅书十三 11~12；亦参：启三 9 的注释），将他们的荣耀带来（赛六十六 12），并倚赖这城的光（赛六十 1~3）。

二十一 25~26 旧耶路撒冷圣殿的门晚上会关起来，就像古代的城门一样（亦参：结四十六 1 殿门的关闭）；但在未来的世界里，耶路撒冷的门将永不关闭，因为不会有仇敌侵犯，前来的人都是进贡者（赛六十 11）。启示录进一步说，城门将保持敞开，因为既然主是其中的光（二十一 23；参：赛六十 19~20），那里将没有黑夜。黑夜总是与法术、魔鬼和窃盗相连，所以人必须留在室内。这城与启示录十八 11~19 的富裕之城成为对比。

二十一 27 不被社会接纳的人（如：妓女）有时会住在城门的外面，可是这里所指的乃是旧约的一个观念，即在神的家中将不再有可憎的事（亚十四 21），或在耶路撒冷不会再有不信的人（珥三 17）。在全国中，凡是不洁净的人总不得进入神的家；这段经文是指灵里或道德上的不洁。整座城都是神的殿，或居所（二十一 3、16、22）。

二十二 1~5 新的乐园

* 旧约偶尔会用乐园的词汇来象征性地描述耶路撒冷的重建（赛五十一 3），然而后期犹太典籍将其大大发挥，把末时的光景刻画为当初乐园的恢复或加强。这类典籍将乐园呈现为义人的家，而 * 地狱（Gehenna，译注：旧约的欣嫩子谷）则成了恶人的家。

二十二 1 创世记二 10 乐园中的河流，以及耶路撒冷的水流（诗四十六 4）或许为这个意象提供了一些背景；不过，它直接暗指的是以西结书四十七 1~11，那从新耶路撒冷圣殿流出的河水（参：珥三 18；亚十四 8）。* 约瑟夫《犹太古风》（Antiquities 1.1.3、38）采用希腊对海洋神的地理概念，声称伊甸园是由一道环绕大地的河来浇灌，这河有四道分支：恒河、幼发拉底河、底格里斯河和尼罗河。* 斐罗很自然地视河流代表美德，从代表智慧的伊甸流出——寓意诠释 1.19、65。约翰则可能是暗指 * 圣灵（参：约七 37~39）。

二十二 2 「生命树」的描绘出自以西结书四十七 12，

那里讲到有许多树，每个月都结果子（不再是一年一季），叶子且可以治病。约翰将以西结的「树」稍加变动，使其具暗指乐园的含义：虽然有些犹太文学曾提及「生命树」（如：* 以斯拉四书），但其出处原为创世记二 9。后期犹太典籍将这幅图作进一步的说明。有些犹太典籍和启示录相仿，将以西结书和创世记混在一起，讲到一个有四条河的乐园中，有十二棵树，每一棵代表一个月。犹太典籍常把十二个月和十二支派与星座拉上关系，但是约翰此处避免与占星术沾上边，就像在别处一样。

二十二 3 咒诅的除掉来自撒迦利亚书十四 11，按此处的上下文，是指伊甸园的咒诅（创三 16~19）被挪开。

二十二 4 神的面一度遮掩（出三十三 20），如今则向祂的子民全然敞开（参：约一 14~18 的注释）。额上的字，请参：启示录七 3 的注释；重点为，神的子民清清楚楚地单属于祂。

二十二 5 犹太人写未来的异象，有时会提到义人将像太阳或星星一般发光（* 以诺一书；德训篇；* 以斯拉四书；* 拉比著作；参：出三十四 29；但十二 3）；神光照祂的子民，参二十一 23 的注释。未来义人将发光并作王，在所罗门智慧书三 7~8 也是相连并提。

二十二 6~21 最后的宣告

神的启示和劝勉可能同时出现。例如：多比雅对神的赞美（多比雅书十三 1~18），既有对最终之耶路撒冷的描述（十三 9~18），又有对以色列* 悔改的呼召（十三 6）。

二十二 6~7 「诚信又真实」可能是作见证时的起誓用辞（参三 14，二十二 18；耶四十二 5），证实启示的真实性。「万人之灵的神」是 * 旧约对神的一个称号（民十六 22），后期犹太作品（如：* 禧年书、碑文）和 * 撒玛利亚经文也可为证；「诸灵的主」也是神的称号（* 以诺的比喻；参：* 死海古卷中类似的表达方式）。此处约翰将神与众先知认同。

二十二 8~9 从以弗所书和歌罗西书可以看出，有些小亚细亚的犹太基督徒对天使的角色过分高抬；这一段则驳斥此种观点，倘若那是这里所关切的问题（亦参：启十九 10）。

二十二 10 但以理曾受到指示，要封住他的话，直到末时（但十二 4、9）；他的异象有些只是指未来（八 26，十 14；参：耶二十三 20，三十 24；* 以诺一书一〇〇6）。相反的，约翰的启示则不单是要让后人明白，也要让当代的人了解（这将影响后来的世代如何理解他的书）。有关打开封住的文件，请参五章 1 节的注释。

二十二 11 义人将站立得稳，但恶人会继续行恶（但十二 10）。约翰在此的劝勉与一则讽刺性的邀请类似：若

想拒绝神的话语，请便，但这等人后来必将付出代价（结三 27；参：耶四十四 25；摩四 4~5；传十一 9；* 希碧尔神谕集三 57~59）。

二十二 12 * 旧约和犹太教强调，神是公义的，必会奖赏祂的子民（如：创十五 1；诗十八 20，十九 11；赛四十九 4；* 以斯拉四书）。神会按照各人的行为来行赏，也是旧约的教导（如：诗六十二 12；参：启二十 12 的注释）。

二十二 13 有一种写作结构叫框架（inclusio），就是一段文字的开头和结尾都由同样的文辞来框住；启示录大部分的内容都由一句话框住：历史的主是阿拉法、是俄梅戛，是初、是终（一 8；参该节的注释）。

二十二 14 洗净的衣袍，可与三章 4~5 节和七章 14 节相较，请参三章 4 节的注释；有关生命树，请参二十二章 2 节的注释。

二十二 15 「狗」可能是指性犯罪，尤其是不肯悔改的妓女（申二十三 17~18）。启示录其他地方讲到皇帝崇拜，掺杂着法术，杀害了基督徒；不道德（实际生活与属灵方面）乃是 * 外邦男人的生活特性。亦参二十一章 8 节和 27 节的注释；及创世记三 24。

二十二 16 「戴维的根」来自以赛亚书十一 1：「耶西（戴维之父）的茎干」——在戴维后裔失去宝座之后，从其残干将发出来的一条嫩枝。有些注释家主张，「根」将这个意象颠倒过来，使他成了戴维的本源。晨星是维纳斯，黎明的先驱（参：启二 28），在此可能暗指民数记二十四 17，由雅各布（以色列）后裔而出的星，注定将掌权，击溃神子民的仇敌。* 死海古卷也以民数记二十四 17 指一位得胜的 * 弥赛亚。

二十二 17 古代的犹太教主要将 * 圣灵与 * 预言相连。凡听见邀请的人都当前来，凡口渴的也可以来白白的喝（赛五十五 1）二十二章 1 节的水。

二十二 18~19 由神而来的圣约或圣书，其上的话不可以更改（申四 2，十二 32；参：箴三十 5~6）。约书常包括对违约之人的咒诅；因此追随偶像的人便等于把申命记所有的咒诅加给自己（二十九 20、27）。

后期的著作经常对书卷的完整性或启示性作出声明（如：* 以诺一书、* 约瑟夫，而 * 阿里斯体亚书信为 * 七十士译本作出这样的声明），以维护其权威，或加以保障，免得后来的编辑将他们自己的看法插进去。对于不被视为圣经或神启示的著作，这种作法很普遍。

二十二 20 「来吧！主！」即祷文 Marana tha，是早期基督教常见的祈祷（参：林前十六 22 的注释），表明信徒很早便承认耶稣的神性。有关文件末后见证人的证明，请参：约翰福音二十一 24 的注释。

二十二 21 这是很合适的结尾问安语，常附于基督徒的书信内（参：罗一 7 的注释）。