

新約倫理初探

張 略

前言：新約與倫理

一如新約神學所面對的問題，新約倫理作為一門學問，究竟應只是一種歷史性的描述，還是應包括對現今教會和信徒具規範性的指導？學者對此有不同的見解。另一個問題是：新約倫理是否只適用於新約寫成的那個時代？有觀點認為新約的世界與現今的世界，不論在時間和地域上都有很大距離，實不適宜將當時的倫理要求應用於今世。

不少新約倫理的著作，都只停留於歷史性描述的層次。歷史性的描述有兩種進路，一種是探究新約各書卷或作者的道德教訓，另一種是首先重構新約時代基督教的歷史，然後探索基督教所教導的倫理對那個時代的意義。何頓（J. L. Houlden）的《倫理與新約》是第一種進路最典型的例子，該書首先討論耶穌在福音書的倫理，繼而探索新約其他不同書卷在倫理上的表述。¹ 另一位學者文格斯

1 James L. Houlden, *Ethics and the New Testament* (London: Mowbrays, 1973). 其他採取類似進路的英文著作，較重要的有：Rudolf Schnackenburg, *The Moral Teaching in the New Testament*, trans. J. H. Smith and W. J. O' Hara (London: Burns & Oates, 1965); Jack T. Sanders, *Ethics in the New Testament* (London: SCM, 1975); Wolfgang

(W. A. Meeks) 所寫的《初代基督徒的道德世界》²，是第二種進路傑出的代表作。文格斯運用社會學的知識，探究初期教會所置身的社會現實，包括羅馬帝國的社會狀況，以及當時希羅哲學和猶太的道德教導，從中剖析初期教會的信徒如何在教會群體中經歷再社體化 (resocialization)，強調群體的道德精神對個體的影響。除了上述以經卷方式探討新約倫理的進路外，還有以不同的倫理主題為縱向研究，透視不同新約作者之有關觀點的進路。³

Schrage, *The Ethics of the New Testament*, trans. D. E. Green (Edinburgh: T&T Clark, 1988); Frank J. Matera, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul* (Louisville: WJKP, 1996).

- 2 *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: Westminster, 1986). 第二種進路的其他著作，可參 Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven and London: Yale Univ. Press, 1983); idem, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries* (New Haven and London: Yale Univ. Press, 1993); Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, ed. and trans. J. H. Schutz (Philadelphia: Fortress, 1982)。透過歷史重構去理解新約倫理者，德國學者馬思新 (W Marxen) 的著作可說是一個令人失望的例子，見氏著： *New Testament Foundations for Christian Ethics*, trans. O. C. Dean, Jr. (Minneapolis: Fortress, 1993)；有關此書之評論，可參 L. T. Johnson, *Review* 57 (1995): 403-5。
- 3 見如 Eduard Lohse, *Theological Ethics of the New Testament*, trans. M. E. Boring (Minneapolis: Fortress, 1991)。在新約研究的論著中，探討不同倫理課題的著作有不少，例如：新約對擁有物質和財富的看法，見 Martin Hengel, *Property and Riches in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1974); Luke T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, SBLDS 39 (Missoula: Scholars, 1977); Thomas E. Schmidt, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels*, JSNT Sup 15 (Sheffield: JSOT, 1987)；有關新約對政權的看法，見 N. Oscar Cullmann, *The State in the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1956)；第一世紀城市的基督徒對社會參與的看法，見 Bruce

另一方面，在新約倫理的課題上，也有新約學者不滿足於單單作描述性的探究，他們還希望發掘出新約倫理對今天教會和信徒的意義。這方面重要的著作，有韋恆（A. Verhey）的《大顛倒：倫理與新約》⁴。韋恆深受寇依時（D. H. Kelsey）的影響，⁵ 致力從新約找出一些普遍性的道德原理（不是道德律例），作為現今教會和信徒作倫理抉擇時的準則。這裏觸及一個更基本的問題，就是如何幫助現今的教會和信徒從聖經找到倫理上的指引。⁶

W. Winter, *Seek the Welfare of the City* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); 有關新約基督徒參政範圍的觀點，見Walter Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1984); 有關非暴力主義，見Gordon M. Zerbe, *Non-Retaliation in Early Jewish and New Testament Texts*, JSPSup 13 (Sheffield: JSOT, 1993); 有關離婚，見Craig S. Keener, *And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament* (Peabody: Hendrickson, 1991); Raymond F. Collins, *Divorce in the New Testament* (Collegeville: Liturgical, 1992)。

4 Allen Verhey, *The Great Reversal: Ethics and the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984)。

5 參David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975)。

6 這方面的討論，可參J. Gustafson, “The Place of Scripture in Ethics.” *Int* 24 (1970):430–55，該文認為聖經的確為我們提供了重要的道德判斷依據，但現代社會的其他文化因素亦同樣重要。另一種看法是：聖經在信徒的生活上具有絕對權威，為信徒提供道德抉擇所必須有的參考框架，然而其他資料也可成為倫理抉擇的權威導引，甚至可糾正聖經中一些受獨特歷史情況所限制的看法，如奴隸及婦女待遇等問題，參Bruce C. Birch and L. L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, rev. and exp. ed. (Minneapolis: Augsburg 1989)。一些學者對新約倫理課題的探討，並不停留於描述性的研究，同時亦強調對現今信徒的意義，例如：對擁有財物的看法，見Sondra E. Wheeler, *Wealth as Peril and Obligation: The New Testament on Possessions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); 有關非暴力主義，見John H. Yoder, *The Politics of Jesus*

何喜思 (R. B. Hays) 可以說是晚近在新約倫理的詮釋問題上，有最全面反省的學者。他的《新約的道德視野》⁷一書，分為四部分：首部分是描述性的分析，根據新約不同作者的觀點，歸納出他們的倫理重點。第二部分是進一步整理這些重點，將之融會為三個焦點圖象 (focal images)：群體、十架和新的創造。第三部分集中處理詮釋的問題，透過評論五位重要的基督教倫理學者應用聖經的方法，探討基督教倫理學應如何應用新約。第四部分討論五個道德課題，以及如何運用何氏所建議的詮釋方法，將新約的道德教訓，化作現今教會的倫理規範。

在本文，筆者對新約倫理的探討，僅止於作描述性的分析，原因是若要進行規範性的研究，便不應只局限於新約。對教會和基督徒來說，處理任何道德問題，都必須根據正典所給我們的有關啟示，整體地作全面的衡量，不應只根據正典一部分的經文，便作出定論；⁸ 而一旦談到如

(Grand Rapids: Eerdmans, 1972)；〔中譯〕尤達：《耶穌政治》，廖湧祥譯（香港：信生，1990）；有關性別倫理，見 Bonnie Thurston, *Women in the New Testament: Questions and Commentary* (New York: Crossroad, 1998)。另一些例子，見下注8。

7 Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: HarperCollins, 1996).

8 已有一些學者嘗試從正典入手，整體地探索如何處理某些倫理課題，見如 Luke T. Johnson, *Sharing Possessions: Mandate and Symbol of Faith*, OBT (Philadelphia: Fortress, 1981); Craig L. Blomberg, *Neither Poverty Nor Rich: A Biblical Theology of Material Possessions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Contexts* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); L. William Countryman, *Dirt, Greed and Sex* (Minneapolis: Fortress, 1988; London: SCM, 1989); John A. Wood, *Perspectives on War in the Bible* (Macon: Mercer Univ. Press, 1998)。

何使用整本聖經作為倫理指引，便涉及基督教倫理的詮釋問題，超出本文所能處理的範疇以外了。⁹

新約倫理的基本結構

新約倫理所關涉的，是信徒作為新約上帝子民所應有的生活方式、表現和形態。在這裏，我們嘗試勾劃出新約倫理的基本結構。¹⁰

（一）新約倫理是末世性的

新約的末世論是啟示性，也是救贖性的：啟示性因為末世論是關乎基督的顯現；救贖性因為這顯現的目的，是要將人從罪惡中拯救出來，帶來新的創造。新約的倫理是建基於耶穌基督的救贖之上，這救贖在現今這末世中已經實現，然而我們仍須等候那最終完全得贖的日子臨到。

1. 耶和華作王與基督是主

新約末世論的重點，在於上帝介入了人類的歷史，彰顯祂得勝的權柄，就是祂在天上所呈顯的權柄，顯示耶和

9 除了注68提及的著作外，其他涉及詮釋討論的重要著作，有 Luke T. Johnson, *Decision Making in the Church: A Biblical Model* (Philadelphia: Fortress, 1983); William C. Spohn, *What Are They Saying about Scripture and Ethics?* (New York: Paulist, 1984); Robert L. Brawley, ed., *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture* (Louisville: WJKP, 1996); Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon, 2001); John W. Rogerson, Margaret Davies and M. Daniel Carroll, *The Bible in Ethics*, JSOT Sup 207 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove: IVP, 2001)。

10 由於以下的討論涉及眾多新約的經文，不能一一臚列，在此只列出一些較有代表性的經文章節。

華是王。¹¹ 耶穌宣講「神的國近了」(可一15)，正是表明耶穌作為上帝的特使(agent)，已帶來神的國，成就上帝的旨意。祂的宣告，也表明了上帝的旨意是要將屬祂的子民，從撒但所操縱的世界中拯救出來；邪惡要被徹底征服，彰顯上帝的得勝。耶穌帶著權柄的宣講、祂藉著聖靈趕鬼醫病的神蹟，以至祂最終的死亡和復活，都一一標示出撒但的國度已崩潰敗亡。¹² 凡服在上帝的權柄之下，悔改信福音，接受上帝透過基督耶穌為人所預備救恩的人，便是上帝國度中的子民(徒二38)。

上帝又藉著聖靈，叫基督從死人中復活，向以色列人證明祂就是上帝所立的彌賽亞(徒二36；羅一4)。祂是那位獨一的王，是榮耀的主宰；一切靈界中掌權的，都要向祂臣服。祂也是救贖和審判的主宰，是教會的元首(徒二31~35；羅十四8~9；腓二9~11；弗一20~23；西一15~18；來一1~13)。¹³ 基督耶穌是主這觀念，在初期教會

11 這觀念是與舊約的末世論一脈相承的，參Claus Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, trans. D. W. Stott (Atlanta: John Knox, 1982), 25, 59-60; Bruce Chilton and J. I. H. McDonald, *Jesus and the Ethics of the Kingdom* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 4-5。

12 有關耶穌帶來天國，使撒但的權勢崩潰的分析，特別參Nm Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), 446-72, 605-11。

13 例如保羅在他的著作中，「主」一字出現了3次，有獨立地使用的，也有與耶穌/耶穌基督一併使用的。有學者指出，「主」這個字若不是單獨出現的話，就必定是以「主耶穌」或「主耶穌基督」兩種稱謂出現，而永不會以「主基督」或「主基督耶穌」的形式出現；參David B. Capes, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*, WUNT 2, no. 47 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1992), 49。

至於使徒行傳，「主」一字出現過10次，其中9次都是指耶穌，指上帝的只有8次(大多見於使徒行傳首十章中，猶

中已為信徒所公認（見如林前十二3；林後四5）：耶穌是那位配受敬拜的主（啟一5~6；提後四18；彼後三18）。¹⁴ 因此上帝的旨意與耶穌的話語，有著同樣的權柄；效法並忠於上帝，跟忠心地追隨基督，是同樣絕對的命令。以上帝為中心的倫理，同樣也是以基督為中心的倫理；人要效法上帝，也就是要以基督為榜樣（見如林前四16~17，十一1；弗四20，五1~2；約壹三16，四9~11）。信徒是上帝的兒女，也是基督的門徒（基督徒）；他們以義行作為祭物獻上。基督教倫理至終的目的，就是要榮耀上帝，以祂為主（林前十三1）。這是猶太教示瑪（*Shema'*）¹⁵基本信仰宣認的全新演譯。

2. 已然與未然的末世觀

基督是主，祂要以這身分再次降臨世上。這是基督徒

太人或猶太教皈依者的口），其餘則是指上帝或耶穌。「主」一字往往與「耶穌」相連（一21，四33，八16，十五11，十六31，十九5、13、17，二十24、35，廿一13），或與耶穌基督相連（十一17，十五26，廿八31）；祂是「我們的主耶穌基督」（十五26）。「主的道」（八25，十三44、49，十五35~36）也有可能是指關乎耶穌的道（十八3）。「主」這稱謂，明顯是早期教會對耶穌的宣認：耶穌是復活的主（十36，十一16，十六3，二十2），是世人要歸向的、靠祂得救的那一位（五14，九35，十一17），也是信徒必須效忠和服侍的那位主（二十19、24）。

14 特別參Richard Bauckham, "Jesus, Worship of," in *ABD* 3:812-19; *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: CUP, 1993), 58-65; *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: Paternoster, 1998)。

15 申六4：「以色列啊，你要聽！耶和華 我們上帝是獨一的主。你要盡心、盡性、盡力愛耶和華 你的神。」

的盼望（林前十六22；啟廿二20）。¹⁶ 在新約，「主的日子」顯然是承接舊約所預言的「耶和華的日子」。不只是保羅將這兩個日子視為等同，¹⁷新約其他作者，也有類似的理解（雅五8；彼後三10）。天國隨著耶穌這位王的誕生，已然臨到世上，但信徒仍要等待末日最終的昭示來到，就是基督將上帝已經得勝這事實全然顯露的那一刻來到。基督復臨的時候，就是救恩全然實現的時候；這救恩不只涉及人類，還關乎整個在罪惡影響之下的受造世界（見如羅八22~23；雅一18）。這種已然未然或已濟未濟的張力，在新約每位作者的著作中，都可見到。這段時期，是謂末世時期。

i. 新約對末世不同的演譯

新約不同的作者，以不同的方式演譯這末世時期，在此因篇幅關係，不能一一盡錄，只以希伯來書、彼得前書及約翰一書為例；它們的末世論都頗具獨特性。希伯來書

16 有關保羅如何將舊約「耶和華的日子」一語，套用至他的書信中，變為「主的日子」，箇中討論，見L. Joseph Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, JSNT Sup 19 (Sheffield: JSOT, 1987), 112。保羅除了稱那末後審判的日子為「主的日子」（帖前五2；帖後二2）外，還對這日子冠以不同的稱號：「主耶穌基督的日子」（林前一8；林後一4）、「主耶穌的日子」（林前五5）、「耶穌基督的日子」（腓一6）、「基督的日子」（腓一10，二16）、主的來到（林前四5，十一26；帖後一10）、主來的時候（pareimi：林前十五23；帖前二19，三13，四15，五23）；此外還有其他表達方式，如：主的顯現（apokaluptw：林前一7；帖後一7）；「顯露」（fanerow：西三4）；「末期」（林前十五24）；「得贖的日子」（弗四30）。參Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, 112-13。

17 保羅稱這末日為「主的日子」（帖前五2；另參林前一8；腓一6、10）或「那日子」（林前三13；參羅二16）。與此有關的是神的審判（羅二16，十四10-12；林前四5）及復活（腓三10）。參上注。

以神的子民在朝聖旅途中的歷程為比喻，表達這末世的現實。他們是一個朝聖的群體，離開了原來的地方（三1：「同蒙天召」），要進到那更美的家鄉／安息，就是神為人所預備，在天上那永存的城邑（四11，十一16，十三14）。¹⁸ 這旅程充滿艱難和險阻，但這些艱辛並不代表神不接受他們，反而顯示他們是屬神的兒女，所受的是上帝的管教（十二5~8）；神的子民要憑著信心和忍耐，走畢全程（三7~19，十二18~29）。耶穌不只是這條朝聖之路的開拓者（二10，參十19~20），也是信徒最終的榜樣，是他們信心的創始者和成終者（十二1~3）。藉著祂，信徒如今可以直接去到上帝的施恩座前，得著能力走前面的路。

彼得前書視信徒為天國的僑民（一1，二11~12；參來十一8~16），地上的生活只是僑居的日子（一17，四2），也是信心接受考驗的時期。信徒或曾經受苦難（一7，五9），然而基督在末日復臨這盼望，使他們能堅毅不屈地面對各種試驗，勉力行善，最終必能承受他們一直所盼望的，神所應許的獎賞（一3、8、13，三5、15，五10）。身分、人生旅途與最終的命運，是不可分割的。

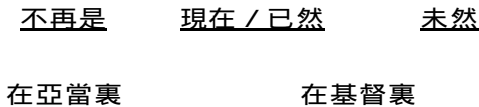
約翰一書則視末世為兩大勢力爭鬥的時期：光明與黑暗（一5~7，二9~11）、真理與謊言（一6，二4、21）、真理的靈與謬妄的靈（四1~6）、真神與偶像（五20~21）、上帝與世界／那惡者（二15，五18~19）、屬魔鬼與屬上帝（三7~16）、愛與恨（三14~15，四20）等等。這種二元對立，存在於屬靈和道德的層面上。然而，從終末的角度看，這種對立並不是勢力均等的對立，因為「黑暗漸漸過去，真光已經照耀」（二8）；上帝兒子的顯現，就是要除滅魔鬼的作為（三8）。雖然全世界都臥在那惡者手下

18 參Ernst Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, trans. R. A. Harrisville and I. L. Sandberg (Minneapolis: Augsburg, 1984)。

(五19)，但信徒因著基督，已經勝過那惡者(二13、14，五4)，惡者也不能加害屬於上帝的人(五18)。全世界都在魔鬼的掌握之中(五19)，然而牠不會永久掌權，牠的權勢必被基督打破；凡相信基督的人，都不用懼怕牠(五4~5、18)。魔鬼既控制了世界，也就利用世界作為誘惑信徒犯罪的工具，叫人貪愛這世界和其上的事，受其操控(二15~17)。信徒生活在今世，仍未能完全脫離罪(即違背律法，三4)，仍會犯罪，因此我們需要時刻在上帝面前認罪求寬恕(一9~10)，並且互相代求(五16~17)。上帝藉著耶穌基督作了挽回祭，就是要處理我們犯罪的問題，不單要洗淨我們以往的罪，更要叫我們不再犯罪。因此，若有人在信主之後，仍維持從前那種不斷犯罪的生活方式，就不能說他是已經認識那位將他從罪中拯救出來的主。凡認識主的人，必定會有不願犯罪的表現(三4~9)。

ii. 保羅倫理的「已然 - 未然」和聖靈與肉體之爭¹⁹

根據保羅的神學，「已然」與「未然」的張力，亦是「聖靈」與「肉體」之間的張力。「聖靈」是向著上帝的生命，「肉體」是背棄上帝的生命。保羅倫理觀的基本結構可以下圖表示：



19 特別參John M. G Barclay, *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edinburgh: T&T Clark, 1988); Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994), esp. 876-83。

信徒從前是軟弱的罪人，本為神的仇敵（羅五6、8、10），是不義的（林前六9），斷不能承受神國的，但如今在基督裏已與過往決裂，成為新的創造，被分別為聖，要事奉那位又真又活的神（帖前一9；加四8~9）。保羅的「現在 - 不再是」（now - no longer）一語，有四方面的作用：1. 讓信徒醒覺自身生命的轉變；2. 使信徒知道這轉變是來自神 / 福音的大能；3. 藉此對比，帶出現今信徒應如何憑信心而活；4. 幫助信徒更深認識神，曉得這信心的生活是神再創造的一部分，是神所造的一種新的經驗。²⁰

聖靈是新紀元的印記，見證救恩的時代已經開始（弗一13~14，四30），信徒得了聖靈作為上帝的恩賜，能以體會上帝是他們的父（加四6~7；羅八14~15）。聖靈又引導信徒的生活，是信徒新生命的能力泉源（加五18、25）；信徒順著聖靈而行，與舊的肉體勢力抗衡，是過信心生活的另一表達方式。²¹ 祈士文（E. Käsemann）正確地指出，上帝賜下聖靈，是為了建立祂的主權，這主權要改變人的生活方式，並且要求信徒獻上自己，服侍神和人。²² 因此，一方面聖靈在人心中做改變的工作（實然），另一方面，信徒亦要順服聖靈而行（應然）。從保羅神學的角度去看，耶穌是信徒最終要效法的對象（羅八29；林後三18，四10；弗五1~2；腓二5~8；參彼前二21~25；約壹三16~17，四10），而聖靈就是叫人得以轉化成為主的形狀的

20 J. Paul Sampley, *Walking Between the Times* (Minneapolis: Fortress, 1991), 17.

21 這「肉體」的勢力，是存在於仍活在今世的人身上，不論是否基督徒。從猶太教的傳統來看，這勢力亦即是人內裏邪惡的傾向（evil inclination）。參G. H. Stuart Cohen, *The Struggle in Man between Good and Evil: An Inquiry into the Origin of the Rabbinic Concept of Yeser Hara* (Kampen: J. H. Kok, 1984)。

22 Ernst Käsemann, “‘The Righteousness of God’ in Paul,” in *New Testament Questions of Today*, ET (London: SCM, 1969), 175.

靈（弗四20、23~24；參約壹三3），是人的生命得以改變的動力所在。人要配合聖靈的工作，以信靠順服的心行事。

iii. 基督復臨的遲延與新約倫理

在新約研究的歷史中，「基督復臨的延遲」對一些新約學者來說，是初期教會神學思想變遷的一個主要因素。他們的研究有以下兩點主要結論：（一）原始的巴勒斯坦基督教會，期望基督很快就會復臨，施行審判和拯救。（二）當基督教傳到外邦時，耶穌仍未再來，基督復臨的迫切感亦漸漸減退。另一方面，基督沒有即時復臨，令教會群體感到憂慮和失望，因而出現思想非末世化（*deschatologization*）或歷史化（*historicalization*）、生活道德化的趨向。基督復臨的延遲，便成為早期教會思想和生活急劇轉變的必須條件（*conditio sine qua non*）。

包衡（R. J. Bauckham）指出，新約中所謂末世的延遲，²³在當代猶太教的天啟文獻中已可見到。在這個主題上，這些文獻所作出的反省，似乎都是以哈巴谷書二章3節為根據：「因為這默示有一定的日期，快要應驗，並不虛謊。雖然遲延，還要等候；因為必然臨到，不再遲延。」²⁴這些天啟著作平衡了兩個觀點：一面是作者缺乏耐性的禱告，祈求神不要再遲延，²⁵另一面又提醒信徒要耐性等候，因為神的延遲是在祂的主權下作出的。一方面，神應許在所定的日期帶來救恩，信徒要有耐性地等候；另一方面，正在忍耐等候的信徒要知道還有很短的時

23 Richard J. Bauckham, "The Delay of Parousia," *TynB* 31 (1980): 3-34.

24 見1QpHab7.10-12。

25 「不要遲延」（但九19；《巴錄二書》21.25）；「要到幾時呢？」（但十二6；《巴錄二書》21.19）。

候，救恩便會臨到。因此延遲與緊迫，兩者是並肩前進，而不是互相排斥的！「遲延與緊迫」（delay and imminence）並非初期教會因耶穌遲遲未再顯現，自行創造或演變出來的。

新約作者及使徒教父，甚少提到基督延遲復臨這問題。彼得後書三章8至9節所要針對的，是有些人認為根本沒有末日這回事，基督根本不會復臨（彼後三4、10~13），而不是基督會延遲復臨。換句話說，根據新約的記載，基督復臨的延遲根本不重要！再說，我們亦無從將基督復臨的延遲，跟早期基督教信仰與生活的發展連上任何關係，更遑論帶來根本性的影響。²⁶ 基督復臨的延遲，對早期教會來說，可能根本不是問題，因為一如上文所述，在猶太天啟的傳統中，遲延與緊迫是並行不悞的，加上耶穌和早期教會都沒有定下基督復臨的確切日期，也就無所謂有否延期的問題了。

3. 實然與應然²⁷

在保羅的神學中，「事實是」（indicative）和「必須要」（imperative）兩者有密切的關聯。「事實是」指上帝在基督耶穌裏，為我們所成就的救恩；信徒生活行為背後的動力，就在「事實是」。「必須要」指的是信徒因著上帝的作為而應有的，相稱的生活方式。神子民的

26 David E. Aune, "The Significance of the Delay of the Parousia for Early Christianity," in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G. F. Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 87-109.

27 有關這方面的討論，針對保羅思想的，詳參 Victor P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968)。晚近的研究，見 Michael Parsons, "Being Precedes Acts: Indicative and Imperative in Paul's Writing," *EvQ* 88 (1988): 99-127。

「事實上是」，並非指他們仍是在亞當裏的罪人，而是指他們已在基督裏蒙了恩典，是以基督為主的新造的人（聖徒）；這是他們得以行善及必須行善的基礎。兩者之間不只是邏輯上的關係，亦是生命動力所需的必然關係：「我們若是靠聖靈得生，就當靠聖靈行事。」（加五25；參五1）保羅一方面說我們是「在罪上死了的人」（羅六2），另一方面又說：「所以，不要容罪在你們必死的身上作王，使你們順從身子的私慾。」（羅六12~13）一方面說我們已經披戴耶穌基督（加三27），另一方面又勸勉我們總要披戴耶穌基督（羅十三14）；一方面說哥林多教會已是無酵的麵，另一方面又要她除掉舊酵（林前五7）。特別的地方是，保羅往往使用相同的字彙，分別說明「事實上是」的確實和「必須要」的命令。「必須要」是建基於「事實上是」之上（羅十二1~2；帖前四1；腓一29，二12~13；加五1、25；弗二8~10等）。²⁸ 例如羅馬書第六章，保羅一方面說明我們在救恩裏是與基督聯合，另一方面又說明這救恩所帶來生活行為的後果，就是「向罪死、向義活」的生活方式。正如基督順服神的心意而死，這就成了信徒生活的楷模。信徒不只是在洗禮中與基督同死，還要與復活的基督同活，不斷地「效法他兒子的模樣」（羅八29）。在信徒已得著救恩，但仍須等候那最終救恩臨到的期間（參羅五9~10），救恩在這時可以成為信徒努力的方向：「做成得救的工夫」（腓二12），但不是憑藉人的自力，而是出於神在人心裏的工作（腓二13；參弗二5、8）；最終要靠賴的，仍是神的恩典，但人卻必須作出適當的回應。不論是救恩的「已然」還是「未然」，都同屬於「事實上是」的範圍，因為這兩者全是神的工

28 值得注意的，是保羅很多時使用「所以」這連接詞，將原來上文的「事實上是」引伸到「必須要」的推論，例如羅六1、十二1；加五1；西二6，三1、12。

作，亦是「必須要」的基礎。相信上帝所成就的，是一切順服行動的起點。

這種「事實上是」和「必須要」的相關模式，並不局限於保羅的著作，希伯來書就以基督為了屬神的子民，成為慈悲忠信的大祭司，治理神的家，作為信徒要效法祂的忠信，忠心到底的基礎（二16至四16，參十三8）。基督如何順服上帝的旨意，甚至於死，由此得以完全、成聖（五7~9，十10，十二1~4），那些因祂的救贖而成為神子民的群體，也要以祂作為榜樣，順服上帝，至死不渝。雅各書對神子民的身分雖然談得不多，但仍指出那些「信奉我們榮耀的主耶穌基督」的人，待人處事，應有與眾不同的態度（二1）。彼得前書就更直接地指出，那些得以成聖的人，在一切所行的事上也要聖潔（一15~21）；那些蒙永活上帝的道所拯救的人，應以愛心彼此相待（一22~25）；信徒作為在世的寄居者，在地上要行善（二11~12、15、20，三2、6、16、17，四1~2、19），不只是因為社會有這樣的要求，更是由於他們敬畏那位按人的行為審判人的父（一17，二17~18，三2、16），並且要效法耶穌的榜樣（二21~25）。彼得後書勸勉那些已得到又寶貴，又極大應許的信徒，要分外的殷勤（一5、10，三14；參一15），建立美善的生命，過敬虔的生活，因為他們的罪已得蒙赦免（一3~11）。約翰一書同樣指出，作為神的兒女，即住在主裏面、與上帝契合的人，他們應有的信仰和生活表現，包括行在公義和光明之中，照主所行的去行（一7，二6、29，三7~10），以及彼此相愛（三11~20，四10~21）；這些行為表現，是信徒得著新生命的外顯證據。猶大亦強調信徒既得了救恩，就不應將神的恩典變作放縱情慾的機會，卻要保守自己常在上帝的愛中（3~4、21）。²⁹

29 有學者認為，幫助信徒確定自己有上帝兒女的身分，活在上帝藉著耶穌基督所帶來的寬恕和接納之中，是信徒屬靈生命得以

4. 現在的行為與將來的審判

保羅在使用稱義的言語時，一方面強烈地指出上帝是站在稱義的人那方的（羅四5，五6~11，八31~34），另一方面又指出在末後的審判中，上帝會按各人的行為審判各人（羅二12~13³⁰，十四10；林前三15，四5；林後五10；參林前一8；西一22；腓一10）。在保羅的思想中，「審判」這觀念並非只是消極的，亦有積極的含義；不只是懲罰，亦是有獎賞的盼望，以及因信服而獲得的嘉許（羅二6~7；林前四5；林後五10）。值得注意的是，當保羅使用稱義和行為的字彙時，稱義是用於得救的途徑（保羅使用 *dia* 和 *ek*），而行為則是得救的證據（保羅使用 *epi*+*dative case*，或 *kata*+*accusative case*）。在最後審判時，各人的生活實況，即各人的行為，會成為他／她與神關係的明證。對所有真正因信稱義的人來說，在審判時，他們的行為會顯示出他們是已經得稱為義的了，這樣他們便得以「平反」（*vindicated*），這是最終的稱義（羅二13）。故此因信稱義之後所有的行為，是以信心為基礎的行為（加五6；帖前一3；腓二12~13；弗二8-10），這些行為不是在信心之外的。³¹ 人的行為，就是上帝最終審判人的標準！或許約翰福音五章29節說得最清楚：「行善的復活得生，作惡的復活定罪。」對於行為的角色，雅各與保羅的觀點是相同的：只有行為而沒有對基督的信，固然是救不了人；只稱自己有信心而沒有行為，即沒有信奉基督的證

成長的其中一個重要元素。參 Neil T. Anderson, Terry E. Zuehlke, and Julianne S. Zuehlke, *Christ Centered Therapy: The Practical Integration of Theology and Psychology* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 137-40, 145-48。

30 羅二3：「乃是行律法的稱義」，這「稱義」是將來式的。

31 特別參 Charles H. Cosgrove, "Justification in Paul: A Linguistic and Theological Reflection," *JBL* 106 (1987): 653-70。

據，這樣的信也救不了人（雅二14，二17~26）。約翰亦以人的道德表現，作為他是否上帝兒女的見證（約壹三10，五2）。

在馬太福音中，耶穌是那位真正的義者（廿七19），而信徒作為上帝子民的特質，是要「飢渴慕義」和「為義受逼迫」（五6、10）。此外，門徒的義要勝過文士和法利賽人的義（五20，六1）；真正的門徒是義者（十三43），因遵守父神的心意而得著祝福及賞賜（五3~10、12、46，六4、6、18）。這並不是說門徒的義是賺取救恩的功德，而是說這是耶穌的真正門徒所應有的特質。³² 約翰福音就記載耶穌曾這樣說：「行善的，復活得生；作惡的，復活定罪。」（五29）

小結：新約的作者不約而同地指出，隨著救恩這事實而來的，是以上帝為中心，以基督為主的生活方式。而倫理的焦點，是以上帝的心意為宗旨，以上帝在基督裏所成就的救恩為基礎，並且以基督作為榜樣，以基督的順服作為最終的楷模，以上帝為最終的準繩。信徒所過信心的生活，不只需要人勉力而為，也需要靠賴上帝的恩典，需要聖靈為信徒提供行善的動力。倫理是福音的一個重要部分，與救恩是不可分割的。

（二）新約倫理是針對性和詮釋性的

新約的著作是針對當代的情況而寫的，書寫對象並不一定是某個特定的群體，例如福音書就可能是寫給當時的普羅大眾；³³但書信則大部分是以解決個別群體的需要為出發點，困難是在於如何解讀這些需要。一般所用的「對

32 參Blaine B. Charette, *The Theme of Recompense in Matthew's Gospel*, JSNT Sup 79 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992)。

33 參Richard Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Edinburgh: T & T Clark, 1998)。

鏡解讀」(mirror reading)方式，從作者所提供的「解答」去猜想他所針對的問題，在重構這些需要時，難免會帶有臆測的成分。³⁴在此，因篇幅所限，我們不能對新約談及的所有倫理問題，作全盤的檢視。我們只能指出，新約作者在論到個別問題時，都以愛作為詮釋這些問題的根本性原則。

耶穌指出，「盡心、盡性、盡意愛主你的神」(示瑪)和「愛你的鄰舍如同自己」(參利十九18下)這兩條誡命，是律法和先知的總綱(太廿二34~40)。我們必須透過這雙重的愛的命令，重新詮釋和應用摩西的律法。³⁵根據猶太智者的看法，示瑪這命令就是要相信天國，即是說要負起天國的軛；³⁶愛上帝，就是要研讀妥拉(律法書)和服從祂的誡命。上文我們已提及，以上帝/基督為主，在新約倫理中是十分重要的；而耶穌的言訓，則將焦點放在教導信徒如何透過「愛你的鄰舍如同自己」這命令，重新理解和實踐摩西的律例。其中馬太福音五章21至48節的六個對比，就是最好的說明，顯示人必須藉著遵行這命令，才能得以完全，好像天父完全一樣(太五48)。³⁷人要效法上帝(*imitatio Dei*)。「所以你們要完全，好像你

34 例如以下收錄在同一本書中的兩篇專文，兩位作者對腓立比書所針對的問題，便有截然不同的解讀，參PHEME PERKINS, "Theology for the Heavenly Politeuma," in *Pauline Theology*, vol. 1, *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, ed. J. M. Bassler (Minneapolis: Fortress, 1991), 89-104; S. K. Stowers, "Friends and Enemies in the Politics of Heaven: Reading Theology in Philippians," in *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, 105-22。

35 參K. Snodgrass, "Matthew and the Law," in *Treasures New and Old*, ed. D. R. Bauer and M. A. Powell (Atlanta: Scholars, 1996), 108; M. A. Matara, *New Testament Ethics*, 53。

36 見*b. Ber.* 13a; *m. Ber.* 2.2。

37 這講法亦見於耶穌與一位年青人有關永生的談話(太十九16-30; 可十17-31; 路十八18-30)。

們的天父完全一樣」這諺語，是利未記十九章2節上「所以你們要聖潔，因為我耶和華你們的神是聖潔的」的另一種表達方式。路加福音的平原寶訓同樣提到這點，只是路加以「慈悲」取代「完全」（路六36）。³⁸ 要完成律法的要求，人須顯出慈悲和愛心。「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」這「律法和先知的道理」（太七12），是「愛鄰舍」這命令的另一表達方式。³⁹

新約其他作者也援用和引伸耶穌這愛的命令。雅各書同樣根據利未記十九章18節，重新演繹摩西的律法。⁴⁰ 保羅則以愛作為律法的總綱（加五14，十三8、10），強調這命令是基督的律法（*o nomoj tou Cristou* / [加六2]；參林前九21）。⁴¹ 保羅又將愛稱為「最妙的道」（林前十二31），指出愛心是「聯絡全德」的（西三14），並且命令的總歸就是愛（提前一5）。這種以愛作為德行的綜合性表現，見於新約的德行綱目（加五22）和德行的連鎖推理（彼後一5~7）。新約的傾向，是將愛的命令集中應用在神子民群體的內部關係。例如在約翰的著作中，教會所要傳講的福音信息，其中極重要的一項內容，就是愛的命令（約壹一7~8）；這命令是以「彼此相愛」為格式，說明成員之間的關係是一種愛的相互關係（約十三34~35），這

38 有關「完全」在聖經中的含義，可參筆者另一篇專文：完全，得以完全，《耶穌言訓與雅各書》，國際聖經百科全書（香港：國際聖經協會，2003），頁67-79。

39 參《偽約拿單他爾根》利未記十九章節：「你要愛你的鄰舍，以致凡你們所恨惡的，你不會做在他身上。」

40 張略：雅各書，《耶穌言訓與雅各書》，頁49-51、53。

41 有關耶穌愛的命令與保羅愛的教導之關係，可參Hans DBetz, *The Sermon on the Mount*, Hermenia (Minneapolis: Fortress, 1995), 205; Barclay, *Obeying the Truth*, 135-42; Michael B. Thompson, *Clothed with Christ*, JSNT Sup 59 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 90-160。

種關係正是屬神的群體所具有的特質。⁴² 泰申 (G. Theissen) 就以愛鄰舍的命令，作為初期教會首要而基本的價值準繩。⁴³

這愛的命令，不只是叫人改善彼此的關係，更是要人經歷一種根本上的價值轉變，包括耶穌所帶來的一個時代特徵：末世的逆轉 (eschatological reversal)。這種逆轉，主要是指地位而言，例如高傲的降卑、謙卑的反得以升高；類似的說法，在以賽亞書二章9至12節已有提及。在第二聖殿時期，根據拉比的文獻，「平民」(‘*amme ha’ aretz*, people of the land) 指不能全部遵守法利賽人所訂潔淨規條的人。⁴⁴ 事實上，只有法利賽這些宗教人士及社會地位較高的人，才能做到時常潔淨，因為惟有他們才有足夠的物質資源，可在日常生活中不沾染污穢，一般平民實在沒可能做到。⁴⁵ 耶穌及由祂引發的彌賽亞運動，卻並不以潔淨，而是以愛作為社會關係的基本價值，因而打

42 除了正文提及的經文外，另參弗五1~2；腓一9；西二2，三12-14；帖前三12，四9；來十24，十三1；彼前一22，四8；啟二4、19。

43 Gerd Theissen, *The Religion of the Earliest Churches*, trans. J. Bowden (Minneapolis: Fortress, 1999), 64-70. 有學者認為，一些書卷如馬可福音、使徒行傳、希伯來書、啟示錄等，並未有直接提及愛鄰舍或彼此相愛的命令，原因是書卷的主旨並非講述倫理，而愛所引發出的平等相處和彼此關顧，在初期教會的生活中，已表露無遺，似乎無須多提；參 Hays, *Moral Vision*, 200-202. 有關新約中愛這主題的專著，見 Ceslas Spicq, *Agape in the New Testament*, trans. M. A. McNamara and M. H. Richter, 3 vols. (St. Louis: Herder, 1963-66); Victor P. Furnish, *The Love Command in the New Testament* (Nashville and New York: Abingdon, 1972); PHEME PERKINS, *Love Commands in the New Testament* (New York: Paulist, 1982).

44 見 *m. Ab.* 2.6.

45 有關社會地位等別之分，參 Gildas H. Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* (Berkeley: University of California Press, 1990), 202-6.

破了這種社會階層的隔閡。⁴⁶ 這個隨著基督而來的新彌賽亞群體，並不像世人那樣，以人的榮譽去衡量人的地位；反之，在這個愛的群體裏，或貧或富的社會地位變得無關重要，重要的是如何彼此以愛相待。⁴⁷ 例如有的要供應那些沒有的（林前八1；弗四28；加六6~10；林後八1至九15；約壹三17~18等）；作主人的，要在主裏視自己的奴隸為弟兄（參門16）。愛，打破了一切由知識及財富造成的等級劃分。

耶穌所憧憬的社會，是一個在神國裏人人平等的社會，門徒之間是兄弟姊妹的關係（如可十30）。所有接受福音的人，在上帝面前，都是一無可誇的貧窮人。⁴⁸ 新約教會雖然接受在社會上人人有不同的角色和功能，但卻否定個體在地位上有高下之分。⁴⁹ 因此新約不只強調信徒要彼此相愛，還教導信徒要彼此順服（弗五21；彼前五5），因為上帝是不偏待人的。一起用膳，就成為這種新的平等

46 特別參路十四16-24，十八9-14；太廿三1-12所記載，耶穌對在前的（往往是驕傲的）反而在後，在後的（即謙卑的）反而在前的解說。

47 這方面的專門研究，可參John O. York, *The Last Shall Be First: The Rhetoric of Reversal in Luke*, JSNTSup 46 (Sheffield: JSOT, 1991)。有學者認為，否定自己應有的社會地位或謙卑自己，是新約的第二個基本價值；參Theissen, *Religion of the Earliest Churches*, 71-78。

48 參R. Bauckham, "Kingdom and Church According to Jesus and Paul," *HBT* 19 (1996): 1-26。

49 有學者以腓利門書為例，指出保羅嘗試以家庭成員之間，兄弟姊妹那種平等的地位，處理腓利門與阿尼西謀的關係。參Jo Sandnes, "Equality within Patriarchal Structures: Some New Testament Perspectives on the Christian Fellowship as a Brother- or Sisterhood and a Family," in *Constructing Early Christian Families*, ed. H Moxnes (London and New York: Routledge, 1997), 156-63。

關係一個重要的象徵。⁵⁰

總結

本文以新約倫理為新約當中的倫理，是描述性的分析。新約的倫理是以上帝為中心，也是以基督為中心；新約的信徒要尊上帝和基督為主，最終是要與上帝的性情有分，有聖潔、公義、慈愛和誠實。新約倫理是關乎個人的倫理，涉及個人行為上應有的界限（moral boundary）、品格和情操（ethical virtues）；新約倫理也是群體性的倫理，要建立一個具有獨特的道德精神（*ethos*）的群體。這倫理是在上帝對人的聖潔和慈愛這個基礎上，透過耶穌基督所完成的救贖，帶來一個新的紀元，其中有新的標準、新的要求和新的動力。信徒在這末世，要以堅固的信心，靠著聖靈的幫助，不斷地更新變化，以致能實現上帝透過這救恩所達成的目的，建立有上帝形象，有真理的仁義和聖潔的新人（弗四24）。這個群體中的成員是彼此平等的，人人以愛相待。新約教會透過耶穌所宣告愛的命令，重新詮釋摩西的律法，明白上帝對祂新約子民的旨意和要求。這愛的命令是包涵性（inclusive）而非排外性（exclusive），但也不是空洞沒有內容的（參如林前十三），因為這愛同樣是以上帝的聖潔和慈愛為中心。

信徒和教會在今世仍要面對掙扎、引誘和挫折，但那些真正愛上帝、效法基督的信徒，在終末來臨時，必得到上帝為他們預備的獎賞，就是生命的冠冕。信徒是迎向這未來終極的審判而活。

50 特別參 David E. Smith, "Table, Fellowship," *ABD* 6:302-4; Jerome H. Neyrey, "Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table Fellowship," in *The Social World of Luke-Acts*, ed. J. H. Neyrey (Peabody: Hendrickson, 1991), 378-80.

A Preliminary Study on New Testament Ethics

(An abstract)

Luke Cheung

Associate Professor

China Graduate School of Theology

Should New Testament ethics be just descriptive or should it be prescriptive as well remains a much debated issue. Recent attempts have been made to address the hermeneutical task of working from the descriptive perspective to the prescriptive. It is, however, doubtful to the present author that we should limit our studies to the New Testament as far as ethics is concerned. Should not the entire canon be normative rather than just parts of it? Hence, this paper concerns only the descriptive task and attempts to provide a framework for the construction of New Testament ethics.

Firstly, New Testament ethics is eschatological. What is eschatological is also revelatory and redemptive. It is God revealing Himself once again as the Lord of the Universe, and God redeeming the world through our Lord Jesus Christ. It is theocentric as well as Christocentric. To be faithful to God means to follow Christ in discipleship. As the children of God and the disciples of Christ, we should make God-Christ the object of our worship and the one whom we live to glorify. Though

salvation has already begun, the final fulfillment is yet to come. New Testament writings present this already-and-not-yet eschatological scheme in many different ways. Christians living in this eschatological tension have to face various conflicts arising out of the constant struggles between spirit and flesh. We are, however, empowered by the power of the Spirit to move toward this final end of judgement by the Lord. The delay of parousia has no place to play in the emphasis of good behaviour in the New Testament, as some scholars tend to assume. The “imperative” is grounded upon the “indicative” of salvation. Faith in Christ/God is never faith without works.

Secondly, New Testament ethics is hermeneutical and contextual. The double love command advocated by Jesus plays a highly significant role in the hermeneutics of good behaviour. The command to love one’s neighbour as oneself is the law of Christ. It is through this law that we see each other as equal.

In conclusion, the New Testament concerns with ethical behaviour, ethical virtues as well as communal *ethos*. The motivation lies with the God-Christ initiative in redeeming humankind and in providing us with the necessary resources to live a moral life.