

雅各書各章註解_每日研經叢書

雅各書緒論

作者簡介

本叢書新約作者巴克萊乃蘇格蘭格拉斯哥大學新約及希臘文教授，為當代著名神學家。他所寫的聖經注釋流傳甚廣，在英語國家中的銷售數量已超過百萬部，相信他所撰寫的能提供一般神學生、教牧人員及平信徒以應時的幫助。

雅各書

緒論

在新約聖經中，有幾卷書可謂歷盡考驗才被列入正典，雅各書便是其中之一。雖然列入正典，但仍有許多人對其抱存疑的態度，一直到十六世紀，馬丁路德還欲將之剔除於正典之外。

教父們的疑惑

在說拉丁語的教會中，雅各書的經文被教父們引用，到第四世紀中葉時才開始。著作於主後一百七十年左右的穆拉多利經目（Muratorian Canon），其中開列新約所包括的書卷，雅各書則未被列在其中。特士良（Tertullian）於第三世紀中葉時著作頻繁，最喜引用經文；他所引用的新約經文約有七千二百五十八處之多；但並沒有引用雅各書的經節。雅各書最早出現於拉丁文卷，是在一抄寫於主後三百五十年左右的哥比恩抄本中（Codex Corbeiensis）。這手抄本並以西庇太的兒子雅各為本書作者；同時，在這手抄本中並沒有抄錄其他公認的新約正典經文，相反地，其中卻收錄了某些早期教父們所著的宗教小冊子。雅各書終於嶄露頭角，但仍被投以疑惑的眼光。第一位真正在其著作中逐字引用雅各書的拉丁作者，是一位名叫普瓦泰的希拉利（Hilary of Poitiers），他在其所著論三位一體一書中，曾逐字引用雅各書，該書大約寫於主後三百五十七年左右。

如果雅各書那麼遲才在拉丁教會中被引用，且其地位又被懷疑，那麼，雅各書到底是怎樣被列入新約正典中的呢？這卻要完全歸功於耶柔米（Jerome），因為他將雅各書收入於其編譯的武加大（Vulgate）的新約部分。雖然如此，但仍存懷疑的態度，因為在其所著論名人（On Famous Men）一書中，耶柔米曾有如下的意見：『主的兄弟雅各；只寫了一封書信，也就是七封其他書信中之其一；有人謂這封信是他人冒雅各之名而作的。』耶柔米完全接納雅各書為正典，但對作者為誰則存懷疑的態度。這疑惑直到奧古斯丁時才告煙消雲散，因為他毫無疑問地認為雅各書的作者，就是主的兄弟雅各。雅各書雖然很遲才在拉丁教會中出現，而且還被投以懷疑的眼光，但經耶柔米將之收入武加大譯本，奧古斯丁無疑問的接納之後，雅各書的正典身份雖經歷考究，但最終也能完全被接納。

敘利亞教會

如果雅各書真是成書於巴勒斯坦，真是由主的兄弟雅各所寫，那麼，或許有人會認為敘利亞的教會必然率先接納雅各書為正典，但事實卻大相逕庭，別西大譯本（Peshitto）是敘利亞教會公認的標準經文，其權威就如武加大譯本之對拉丁教會一般。別西大譯本是主後四百二十一年左右，由伊得撒地方的主教（Bishop of Edessa）拉布喇（Rabbula）所譯，這是雅各書首次被譯為敘利亞文的創舉。在此之前，並沒有敘利亞文的雅各書流通。而且在主後四百五十一年以前，用敘利亞文所寫的宗教文字中，根本追查不到引用雅各書的痕跡。自主後四百五十一年以後，雅各書才較廣泛地被接納，但遲至主

後五百四十五年時，聶西比的保羅（Paul of Nisibis）仍然對雅各書之被列入正典存懷疑的態度。事實上，一直到第八世紀中葉時，透過大馬士革（大馬色）的約翰（John of Damascus）的權威，正如奧古斯丁之對拉丁教會一般，雅各書的正典地位才被敘利亞教會完全接納。

希臘教會

雖然雅各書在說希臘語教會中的出現較拉丁及敘利亞教會為早，但也是很遲的事。第一位明顯地引用雅各書的作者，是亞歷山太學派的領導者俄利根（Origen）。他在第三世紀中葉時，在其著作中曾如此說：『若信心之被稱為信心，卻沒有行為，如此的信心是死的，正如時下認為雅各所寫的書中所記的。』不錯，在俄利根所著其他著作中，特別是他引用本書經節時，曾毫無疑問地表示此書的作者就是主的兄弟雅各；雖然如此，但字裏行間不免仍有一絲懷疑。該撒利亞的優西比烏（Eusebius of Caesarea）是一位很出色的學者，在第四世紀中葉時，曾對新約聖經應包括那些書卷的問題，作了一番研究。他將雅各書的正典列入具有爭論性的一欄中，並且作了如下的結論：『位居其他書信首位者是雅各書；但有一事實必須澄清，即有些人卻不接納雅各為此書的作者，事實上，並不太多古代作者提到雅各書。』這些論調很清楚地顯示出懷疑的態度。優西比烏本人是接納雅各書的，但是他極了解有些人是持與他相反的意見。主後三百六十七年對希臘教會來說，是很重要的一年，因為在這一年的阿他拿修（Athanasius）發表了其極具影響力的復活信函（Easter Letter），這信函的主要目的是向其教區內的信徒報告那些書卷屬於聖經。由此可知，當時的情況是信徒可讀的資料甚廣，而且許多書卷宣稱其應被列為權威正典的部分，議論紛紛，莫衷一是。在這復活信函中，雅各書是毫無疑問地被列為正典，自此之後，雅各書的正典地位也就被奠定了。由以上的資料可知，在早期教會中，並沒有人否定雅各書的價值；只不過是其出現較遲，及其成為新約正典的權利頗多挫折而已。

事實上，雅各書的歷史仍以其在羅馬天主教中的地位為出發點。因為主後一千五百四十六年的天特會議（Council of Trent）決定了羅馬天主教聖經的內涵，並頒佈一絕對性的書目，任何人均不能增刪該書目中所列的書卷。書目中的書卷被劃分為兩大類：首被列為正典者：其中包括一開始便毫無疑問也被接納為正典的書卷；後被列為正典者：其中包括逐漸被接納為新約經典的書卷。雖然羅馬天主教未懷疑雅各書的正典地位，但仍將之劃入後者。

馬丁路德與雅各書

對許多人來說：雅各書在新約中並不佔一明顯的地位，若與約翰福音，羅馬書，路加福音或加拉太書相比較的話，似乎略顯遜色。目前，仍有學者對其正典地位存保留的態度，原因何在呢？這當然與古代教會對雅各書的懷疑無關，因為年代相隔那麼遠，那個時代對新約各書卷的觀點，對羅馬天主教來說，雅各書的正典地位在天特會議中已被奠定了；但對更正教來說，這困難不單未曾止息，且有延續的現象，因為馬丁路德曾猛烈抨擊雅各書，並欲將之從新約正典中剔除。在馬丁路德所編譯的德文新約聖經中有一內容大綱，其中開列了新約各書卷，並以數字表示先後次序；但是在這大綱的結束部分，另有數卷書，並未編數字號碼，其中包括了雅各書，猶大書，希伯來書及啓示錄等數卷，路德認為這些書是次要的。

路德對雅各書評價特苛，不用說，名人對書的消極評語是一個致命的打擊。在路德的新約緒言的結論中，他對雅各書下了如下的判語：

總而論之：福音書，約翰一書，保羅書信中的羅馬書，加拉太書，以弗所書；及彼得前書等，都向你們彰顯基督。即或沒有念過或聽過其他書及任何其他的教訓，也不打緊，因為這些書已將救恩之道完全表明了。若將這些書信與雅各書相比較的話，雅各書可謂充塞了雜草，因為書中並沒有福音的成分。關於這一點，以後再詳細討論。

正如路德所許諾的，他在雅各書及猶太書的緒言中詳細討論這消極的評語。路德表示：『我對雅各書可謂推崇備致，雖然古代教會並不接納，但我仍然認為這是一本頗有價值的書。書中雖然沒有闡釋人為的教義，但卻太過看重上帝的律法；我並沒有蔑視他人意見的用心，但我個人的意見來說，我並不相信這書是出於使徒的手筆。』路德繼續表明其反對的理由：

第一：本書主旨全在表明因行為稱義，並錯誤地表示亞伯拉罕是因行為稱義。這些謬誤的論點完全與保羅及所有其他經文的立論，背道而馳。由此可知，本書絕不可能出自使徒的手筆。

第二：全書根本沒有向基督徒提出有關基督受難、復活或基督的靈等教訓。事實上，全書只有兩處經文論及基督。路德進而提出任何書能被列為正典的原則：『試驗某書是否具有權威的最基本原則，乃是看基督在該書中的地位如何。凡沒有教訓人有關基督者，皆不能列為正典，連彼得或保羅所教導的也沒有例外；換言之，凡宣揚有關基督者，皆能列為正典，就算講者是猶大，亞拿，彼拉多或希律也不打緊。』根據這個原則，雅各書根本不能入選，故此，路德繼續說：

『雅各書只驅策人投向律法及善行。他將此信息融合到某一程度，使我懷疑此書是由一些虔誠的信徒，收集並抄寫使徒們的門徒所說的話而成；或者是由某人摘錄雅各的信息而成。他稱為使人自由的律法（雅一 25；二 12），但保羅卻稱之為奴役人的律法，惹動忿怒的律法，使人死亡的律法，罪的律法。』（加王 23；羅四 15；七 10）

路德的結論：『總而言之，雅各反對那些有信心而沒有行為的人，但他在精神、思想及辯才等方面，皆沒有能耐完成此目標。他強解經文，致使與保羅及其他所有經文針鋒相對，背道而馳。他卻藉**重**律法來完成使徒們鼓勵人用愛來完成的目標。因此，我摒拒它在我的聖經中與其他正典經文的作者並列。至於其他人給予此書的崇高地位，我並無意禁止，因為書中確實包含許多超凡的真理。螳臂豈能擋車？一位孤立的作者，豈能持與保羅及所有其他聖經相背的道理呢？』路德對雅各書的評語真可謂毫不留情；若我們仔細研讀雅各書之後，我們或許認為路德個人的偏見使他沒有作出公正的判語。

以上是雅各書的歷史點滴，以下我們要思想本書的作者及何時成書等問題。

新約中的雅各

本書的作者根本沒有提到任何有關他自己的資料，他只是自稱為：『作上帝和主耶穌基督僕人的雅各』（雅一 1），這雅各到底是誰呢？因為在新約聖經中，起碼有五個雅各。

（一）有一位雅各是耶穌的門徒猶大（不是賣耶穌的加略人猶大）的父親（路六 16），在這段經文中可知，雅各只不過是用來表達猶大身份的，與雅各書可以說是毫無關係。

（二）另一位是亞勒腓的兒子雅各，他是十二門徒之一（太十 3；可三 18；路六 15；徒一 13）。若將馬太福音九章九節與馬可福音二章十四節兩處經文相比較的話，我們肯定馬太與利未是同一個人。利未也是亞勒腓的兒子，因此馬太與雅各一定是兄弟。至於亞勒腓的兒子雅各，我們所知有限，故此，這位雅各與雅各書也根本拉不上甚麼關係。

（三）馬可福音十五章四十節中提到一位小雅各（參太廿七 56；約十九 25），但對這位小雅各，我們所知也有限，因此，他與雅各書的關係很難拉得上。

（四）有一位西庇太的兒子，約翰的兄弟雅各，他也是十二門徒之一（太十 2；可三 17；路六 14；徒一 13），在福音書的記載中，雅各及約翰可謂是形影不離的（太四 21；十七 1；可一 19，29；五 37；九 2；十 35，41；十三 3；十四 33；路五 10；八 51；九 28，54）。他是使徒中第一位殉道者，在主後四十四年的時候，由希律亞基帕一世下令斬首而就義。這位雅各被認為是本書的作者，原因是有一份四世紀的哥比恩抄本，在雅各書的結束部分附有一小段文字，其中肯定本書乃出自西庇太的兒子雅各的手筆。這一段有關作者的附加文字，在西班牙的教會中備受重視。這可由西班牙教會直到十七世紀末葉時，仍以西庇太的兒子雅各為本書作者的事實可見一斑。這皆由於他們認為西班牙的守護聖徒康波斯特拉的聖雅各即是西庇太的兒子雅各；很自然的，西班牙的教會當然希望國家的守護聖徒，是新約聖經作者之一員。但以雅各殉道的年份看來，他不可能是本書的作者；再者，除了哥比恩抄本認為西庇太的兒子雅各為本書作者之外，並沒有其他文件表示如此的意見。

（五）最後，有一位稱為耶穌的兄弟雅各。但認為他是本書作者的說法，到第三世紀初葉時由俄利根首先開始。傳統皆以俄利根首創此說法。羅馬天主教也同意這說法，因為一千五百四十六年的天特會議議決雅各書為正典，且由一位使徒執筆成書。

讓我們首先搜集有關這位雅各的資料，由新約聖經可知他是耶穌的一位兄弟（可六 3；太十三 55）。以後我們會討論

『兄弟』的含意如何。無可否認，在耶穌的事奉中，他的家人並不了解及同情他，多次欲阻撓其事奉（太十二 46-50；可三 21，31-35；約七 3-9）約翰曾坦直地表示：『因為連他的弟兄說這話，是因為不信他』（約七 5）。因此，在耶穌的事奉中，雅各可說是他的反對者。

根據使徒行傳的記載，其中發生了一突如其來及未詳加解釋的轉變。使徒行傳一開始便記載耶穌的母親及其弟兄與一些基督徒共同聚集（徒一 14）。自此之後，雅各明顯地成為耶路撒冷教會的領袖。但這轉變的前因後果如何，聖經從未加以解釋。彼得要弟兄們將其由獄中得釋放的消息轉告雅各

（徒十二 17）。雅各也是耶路撒冷大公議會的主持人，在這會議中，決定容許外邦人加入教會（徒十五）。保羅初次往耶路撒冷時，會晤雅各及彼得；並且與教會的柱石彼得、雅各及約翰協商，並劃定其工作規範（加一 19；二 9）。保羅將由外邦教會中所收集用以支持猶大眾聖徒的款項，帶到耶路撒冷交給雅各。這可說是保羅最後一次訪問耶路撒冷，因為不多久他便被捕下獄了（徒廿一 18-25）。上述經文中的下半段是非常重要的，因為其中表示雅各非常同情那些仍然謹守猶太律法的猶太人，並且盡量避免冒犯他們。但如此，他更勸勉保羅表明忠於律法的態度，要他帶幾位猶太人到殿裏去行拿細耳人的潔淨禮，並替他們付所需的費用。

顯而易見，雅各是耶路撒冷教會的領袖。因此，傳統便將此事實加以渲染。早期的歷史學家赫格西僕（Hegesippus）宣稱雅各為耶路撒冷教會第一任主教。亞歷山大的革利免更揚言雅各的主教身份純由彼得及約翰所選派。耶柔米在其著作論名人中曾有以下的表示：『在主受難之後，使徒們立即接立雅各為耶路撒冷的主教……他治理耶路撒冷的教會有三十年之久，也就是直至尼祿王第七年間。』革利免的認親記

（Clementine Recognitions）則將此傳說作最後的潤飾，因為其中表示雅各是由耶穌親自接立為耶路撒冷的主教。亞歷山大

的革利免曾提及一則特異的傳說：『在主復活之後，祂向義者雅各、約翰及彼得傳授知識，再由他們轉授於其他使徒，再由其他使徒轉授於七十門徒。』有關此傳統後期皆不被接納，但有一事實是無可否認的，即雅各是耶路撒冷教會的領袖。

雅各與耶穌

雅各如此的改變一定有某種解釋，這解釋很可能潛在於新約聖經很短的一節經文中。保羅在哥林多前書十五章記載耶穌在復活後一連串顯現的事實，其中曾說：『以後顯給雅各看』（林前十五7）。更巧合的是在希伯來福音書（Gospel according to the Hebrews）中曾提及雅各。該書為早期的著作，但未被接納為正典，不過由其所遺片斷看來，其中提供了很有價值的資料。以下是耶柔米所保留該文件的片斷：

當主將細麻布交給大祭司的僕人之後，便去向雅各顯現（因為雅各在喝了主的杯之後，曾誓言不再進食，直至他親眼看見主由死裏復活為止），不久之後，主說：『擺上餅，』跟着便記載：『他拿起餅來，祝謝了，便擘開，遞給義者雅各說：「我的兄弟喫這餅吧！因為人子已經從死裏復活了。」』

這篇章中難題甚多，片斷一開始時似乎表示耶穌由死裏復活，從墳墓中出來時，便將他死時所穿的細麻布交給大祭司的僕人，然後便去見他的兄弟雅各。同時，此片斷似乎顯示在最後晚餐時，雅各也在場。此片斷雖然有些地方意義晦澀，但有一點卻是非常明顯，即耶穌在臨死前所作的某些事，深深地影響並抓着了雅各的心，以致他誓言不再進食，直至耶穌從死裏復活為止；故此，耶穌便向他顯現，並給予他所盼望的確據。雅各與復活的主相見是一件很確實的事，但詳情如何，我們可能不得而知。但有一事是我們可以肯定的，即在主向他顯現後，這位昔日反對主的雅各，便終身成為主的僕人，最後竟為主殉道而死。

為基督殉道的雅各

雅各為主殉道而死的事實，早期傳統皆有記載。雖然事實的細節各記載或有差異，但雅各殉道這一事實卻絕無歧異。約瑟夫的記述非常簡單（Antiquities 20:9. 1）：

亞那為人陰險，認為目前事勢有機可乘，因為腓斯都已經逝世，而繼任者亞比諾又未曾到任，故此，他便召開檢控會議；將耶穌基督的兄弟，——雅各——及其他幾名被控人士帶到庭上，最後，冠以違反律法的罪名，並判他們應被石頭打死。亞那是猶太人的大祭司，腓斯都及亞比諾皆為巴勒斯坦的巡撫，這官職和彼拉多的相同。這記載的中心要點，乃是指出亞那利用舊任巡撫逝世，而新任巡撫尚未到任的真空時期，使其鬼蜮伎倆，欲剪除雅各及其他教會領袖。這記載所表示亞那的為人，與其他的記載不謀而合。因此，我們可以推算雅各或許在主後六十二年殉道。

有關這事件的詳細情形，在赫格西僕所寫的歷史中都有記載。但赫格西僕所寫的歷史經已失傳，無可稽考。可幸地，赫氏所記有關雅各殉道的經過，卻被優西比烏收錄於其所編著的歷史（Ecclesiastical History 二 23）而得以留存至今。其記載雖然冗長，但由於資料涉及的範圍甚廣，故此應將事件始末全部錄出：

教會監管階層，連同使徒們，一致推舉主的弟兄雅各繼任，這位雅各也就是由主的時候開始，一直到如今，皆被稱為義者的，因為有許多人亦名為雅各。他在母腹中已被分別為聖；清濃酒皆不沾唇，也不進食肉類；從未剃過頭，不用油抹身，也不沐浴。只有他可以進入聖所，他不穿戴毛衣，只穿麻布。只有他進入聖殿，俯伏於地，為百姓求赦罪，因為經常晚在地上禱告，故此其雙膝皆結厚繭，如駱駝的一般。因為他這

般公義，故人皆稱他為義者及奧比利亞斯（Oblias），這字在希臘文的原意是人民的堅壘及公義，正如先知所宣告的。

因此，百姓中有某些屬於七個教派的人，這些教派已在我的回憶錄中略述過，他們曾向雅各提出這問題：『何謂耶穌的門？』他回答說：耶穌就是那些接納祂為基督之人的救主。上述的那些教派並不相信復活的真理，也不接納將來有一位要來臨，按各人的行為施報的；但其中有許多人因雅各的緣故相信了。因為有許多首領也是信徒，故此，在猶太人，文士及法利賽人中起了騷動，因為他們面臨一危機，就是所有的百姓會盼望耶穌為基督。因此，當與雅各協商時，他們表示：『我們懇求你能約束百姓，因為他們都偏向耶穌，認為祂就是基督。我們懇求你向那些來守逾越節的百姓，談論有關耶穌的事，並且勸服他們，因為我們都聽從你。因為我們及眾百姓都見證你是正直的，也不徇情面。因此，我們希望你能勸服百姓千萬別偏向基督，因為所有的百姓都聽從你。現在，站在殿頂上，讓眾人都能看見你及聽見你講話。因為剛巧是逾越節，以色列所有支派的人，連同許多外邦人都來過節。』

因此，前述的文士們、法利賽人帶雅各上了殿頂，大聲問他說：『義者，我們都應當聽從你，既有許多百姓偏向那被釘的，請告訴我們何謂耶穌的門？』雅各大聲回答說：『為甚麼要質問有關人子的事呢？祂坐在至大權能者的右邊，將會駕雲降臨。』許多人因此相信，也因雅各的見證而歸榮耀給上帝，更高聲呼喊：『和散那歸於大和的子孫』，那些文士們及法利賽人便說：『我們根本不應該讓他作如此的見證；讓我們一齊上去，將他（雅各）從殿頂上拋下去，或許因為害怕的緣故，他們不敢相信他。』他們便大聲說：『嘿，嘿，連雅各也偏離正路』，這便應驗以賽亞先知所說的：『讓我們除去義者，因為他給我們帶來無窮的困擾；因此，他們將要吃自己行為所結的果子。』

他們便上殿頂，將義者拋下來，更彼此說道：『讓我們用石頭打死這義者雅各』，他們使用石頭擲向雅各，因他並未被摔死，他轉身跪在地上禱告說：『父上帝，我懇求你饒恕他們，因為他們所作的，他們不曉得。』當他們正在擲石頭時，有一位屬利甲後裔的祭司，利甲便的兒子，耶利米曾提及他，大聲喊叫道：『停止！你們是否知道你們所作的事？義者正在為你們祈求。』其中有一個漂布者，隨身帶了洗衣服用的粗木棒，他猛力地用這木棒擊打義者的頭；故此，雅各便壯烈殉道了。

他們便將他葬在靠近聖殿的地方。他向猶太人及希臘人都作出了真實的見證，證明耶穌基督。維斯帕先（Vespasian）便立刻圍攻他們。

由最後這一句子看來，赫氏對雅各殉道的日期有不同的見解。約瑟夫以主後六十二年為雅各殉道的日期；若這事發生在維斯帕先圍攻之前，那麼，雅各殉道的日期應在主後六十六年左右。

赫氏所記有關雅各的事大都有傳奇性的成分，但有兩件事出現。第一：其記述再一次證明雅各是殉道而死。第二：由此記載可知，當雅各成為基督徒以後，仍然絕對忠於正統的猶太律法，連猶太人也接納他是他們的一份子。這與他對保羅的態度吻合，那時保羅剛到耶路撒冷，帶有外邦教會捐助耶路撒冷教會的款項（徒廿一 18-25）。

主的兄弟

還有另外一個問題是我們必須加以澄清的，就是在加拉太書一章十九節中，保羅稱雅各為主的兄弟。在馬太福音十三章五十五節及馬可福音六章三節，都將雅各記載於耶穌兄弟的行列中；在使徒行傳一章十四節雖然沒有記載名字，但耶穌

的兄弟們都被認為是早期教會中，耶穌的門徒。『兄弟』這一詞的解釋必須弄清楚，因為羅馬天主教及聖公宗皆認為這問題的答案非常重要。自從耶柔米那時開始，一直到现在，教會一直在辯論這問題，關於這些兄弟與耶穌的關係的解釋，起碼有下列三個理論，我們逐一討論之。

耶柔米理論（Hieronymian Theory）

這是由耶柔米的名字引申而來，因為耶柔米這名字希臘文寫法乃是 Hieronymos，耶柔米首創這說法，即認為耶穌的兄弟其實是他的堂兄弟；這已經成為羅馬天主教的信條之一，這說法首由耶柔米在主後三百八十三年提出。以下我們用分段的方式，將這複雜理論加以剖釋，讓讀者能容易了解：

（一）耶穌的兄弟雅各是使徒之一，保羅如此寫道：『至於別的使徒，除了主的兄弟雅各，我都沒有看見。』（加一19）

（二）耶柔米強調『使徒』一詞只限於指『十二使徒』而言。若如此，我們必須從十二使徒中找出雅各的身份。這雅各並不可能是西庇太的兒子，約翰的兄弟，除了別的因素之外，最明顯的乃是到保羅寫加拉太書的時候，西庇太的兒子雅各已經殉道了，正如使徒行傳十二章二節所記載的。因此，耶柔米只好認為十二使徒中另一位雅各，即亞勒腓的兒子雅各為主的兄弟。

（三）耶柔米繼續指出馬可福音六章三節的記載：『這不是那木匠麼，不是馬利亞的兒子，雅各、約西、猶大、西門的長兄麼？』馬可福音十五章四十節記載，在十字架下，有小雅各和約西的母親馬利亞，小雅各既是約西的兄弟，又是馬利亞的兒子，那麼，他就是馬可福音六章三節所指耶穌的兄弟雅各。根據耶柔米的看法，耶穌的兄弟雅各，亞勒腓的兒子雅各，小雅各是同一個人，不過描述各異而已。

（四）耶柔米根據耶穌被釘十字架時在場各婦女的名單加以推論，來證明其論點，以下是三本福音書所記載婦女的名單：馬可福音十五章四十節——抹大拉的馬利亞，小雅各，約西的母親馬利亞及撒羅米。

馬太福音廿七章五十六節——抹大拉的馬利亞，雅各和約西的母親馬利亞，西庇太兩個兒子的母親。約翰福音十九章廿五節——耶穌的母親，革羅罷的妻子馬利亞及抹大拉的馬利亞。

讓我們來剖釋這名單，在三處記載中，抹大拉的馬利亞皆有出現。我們可以肯定地說撒羅米就是西庇太兩個兒子的母親。但問題是在約翰所記的名單中，到底有幾名婦女呢？該名單是否應排列如左？

- （甲）耶穌的母親；
- （乙）耶穌母親的姊妹；
- （丙）革羅罷的妻子馬利亞；
- （丁）抹大拉的馬利亞。

或應分列為：

- （甲）耶穌的母親；
- （乙）耶穌母親的姊妹革羅罷的妻子馬利亞；
- （丙）抹大拉的馬利亞。

耶柔米強調後者是正確的，他認為耶穌母親的姊妹，就是革羅罷的妻子馬利亞，二者是同一個人。若如此，她便是另外名單中的那位雅各、約西的母親馬利亞。她的兒子雅各也就是另外名單中所提的小雅各，亞勒腓的兒子雅各，也就是被稱為主的兄弟使徒雅各，這也就是說，這位雅各是耶穌母親姊妹的兒子，故此，他應該是耶穌的表弟。

以上是耶柔米的理論，但其中起碼有四個漏洞：

（一）雅各是一而再，再而三地被稱為主的兄弟。每次提及兄弟一詞時，皆用希臘文 adelphos。這字通常被用來指有血緣

關係的兄弟。不錯，同一個團契中的成員皆可互稱兄弟；比方基督徒可以兄弟相稱。不錯，這也是表示鍾愛的詞句，我們可以稱我們的密友為兄弟。若用這詞來表示親族血緣關係者，那麼，這詞被譯為表兄弟的可能性不大。若雅各真是耶穌的表兄弟，那麼，他被稱為耶穌的兄弟似極不可能。

（二）耶柔米強調『使徒』一詞只限用來指十二使徒的說法是不正確的。保羅是使徒（羅一1；林前一1；林後一1；加一1）。巴拿巴也是使徒（徒十四14；林前九6）。西拉也是使徒（徒十五22）。安多尼古（Andronicus）及猶尼亞

（Junia）皆為使徒（羅十六7）。由以上事實看來，以『使徒』一詞只限於指十二使徒的說法，根本不能成立；若這觀點成立的話，那麼，我們便不必要從十二使徒中辨認誰是耶穌的兄弟雅各，那麼，耶柔米的理論便立不住腳。

（三）從表面上來觀察，約翰福音十九章廿五節似乎是記載四位婦女的名字，而非三位。試想，若革羅罷的妻子馬利亞，與耶穌的母親馬利亞為姊妹的話，那麼，同一個家庭中的姊妹皆名馬利亞似乎極不可能。

（四）有一點事實是不能忽略的，即在主後三百八十三年以前，也就是耶柔米發表這言論之前，教會對這說法一無所聞，由此可知，這論點獨為保全馬利亞永為童貞女的教義而創。由以上的事實看來，耶穌的兄弟實為表兄弟的理論，完全不能成立，因為這論點中有許多地方與經文的記載不符。

伊皮法紐的理論

有關耶穌與其『兄弟』間關係的另一理論，是認為他們是同父異母，為約瑟的前妻所生。伊皮法紐（Epiphanius）在主後三百七十年力倡此說。他並不是首創這理論，因為這說法在主後三百七十年以前已經流行了；我們更可認為這說法在早期教會中是最通俗的意見。

這論點的具體內容早已在旁經雅各書（Book of James），或稱原始福音（Protevangelium）一書中詳加記載，這一本書寫成於主後二世紀中葉。書中記載一對非常虔誠的夫婦，名字為約雅斤（Joachim）及安娜（Anna）。他們最大的遺憾乃是膝下猶虛。他們老年時，大喜過望，誕下一女嬰，並給她起名為馬利亞。這次生產被認為是童女生子。這位馬利亞也就是日後耶穌的母親，約雅斤與安娜將馬利亞獻給主；當她三歲時，他們便領她到聖殿，由祭司撫養，她便在聖殿中渡過童年的歲月；十二歲時，祭司們便替她論婚嫁事宜。他們召集集中的鰥夫，叫他們攜同手杖前來，木匠約瑟也在其中。大祭司便收集各人的手杖，約瑟的手杖到最後才收去。其他的手杖，毫無異樣，並無任何不平凡事發生，但是從約瑟的手杖裏，一隻鴿子撲地飛出，並降在約瑟的頭頂上。這便是約瑟娶馬利亞為妻的明證，約瑟起初非常不願意如此做，他更表示：『我已經有幾個孩子，而且年事已高，她還是含苞待放的少女，若娶她為妻，我豈不是成了以色列人中的笑柄。』（原始福音九章一節）。最終，他還是順服上帝的旨意，娶了馬利亞為妻。到了適當的時候，耶穌便誕生了。原始福音中的資料未免有傳奇性的記述，但由其中可窺見，在主後二世紀中葉時，這說法（日後成為伊皮法紐理論者）是多麼流行。

這論點根本沒有直接的證明資料，所有支持的資料皆是間接而得。

（一）這論點的主要假設：若馬利亞耶穌以外，還有其他孩子的話，那麼，耶穌是否仍然會將馬利亞託給約翰撫養呢（約十九26-27）？答案是：耶穌家庭的其他成員皆不同情其事奉，故此，耶穌不會將他的母親託給他們撫養。

（二）這論點強調耶穌的『兄弟』們對他的態度，是長兄對幼弟的態度。其兄長們懷疑耶穌已經瘋狂了，便打算帶他回

家（可三 21, 31-35）。他們對耶穌的態度似有敵意（約七 1-5）。但我們也可以說：以其兄長們的眼光看來，耶穌的行為有辱家門，這根本與年歲的長幼無關。

（三）這論點強調約瑟的年紀一定比馬利亞大得多，因為在福音書的記述中，約瑟似乎銷聲匿跡，他很可能在耶穌出來事奉以前已經撒手塵寰。耶穌的母親參加了在加利利的迦拿的婚筵，但其中並沒有提及約瑟（約二 1）。耶穌有時被稱為馬利亞的兒子，這便隱指約瑟已經離世，而馬利亞是一寡婦（可六 3；參太十三 55）。耶穌為何住在拿撒勒卅年之久？（路三 23）原因是約瑟已經離世，而耶穌身負養家重任。雖然約瑟年紀較馬利亞為高，但我們不能據此理由而強調約瑟並無從馬利亞生其他孩子；以耶穌留在拿撒勒，作一個小鎮的木匠，賺錢以維持家計的事實，證明耶穌是長子，而非幼子是很自然的看法。

除了以上的論點以外，萊特佛特（Lightfoot）還另外添加兩點：第一點：這是屬於基督徒傳統的理論；第二點：萊氏強調任何其他事物，皆與基督徒的高尚情操相悖逆。

基本地說來，這理論與耶柔米所力倡的同出一源，其目標乃是要保存馬利亞永為童貞的觀點。這理論根本沒有直接證據的支持；換一句話說，若不是出於倡導馬利亞永為童貞的觀念，根本沒有人會想出這一理論。

夏維德的理論

這理論強調耶穌的兄弟及姊妹，都是與他有血緣關係的親兄弟、親姊妹。關於夏維德（Helvidian）其人所知不詳，只知道他曾撰文支持此理論，而耶柔米卻極力反對此理論。支持此理論的說法如下：

（一）每一個念新約記述的讀者，都有其神學的假設。以經文表面的記載看來，凡提到耶穌的兄弟、姊妹時，皆無他意，皆表明他們都是耶穌的親兄弟、親姊妹。

（二）馬太福音及路加福音所記載耶穌降生的經文，都假設馬利亞生有其他孩子。馬太福音如此記述道：『約瑟醒了，起來，就遵主使者的吩咐，把妻子娶過來，只是沒有和她同房，等她生了兒子？』（太一 24-25）。這經文明顯地暗示，等馬利亞生了耶穌之後，約瑟便與馬利亞過正常的夫妻生活。事實上，特土良（Tertullian）曾引用此段經文來證明童身及婚嫁在基督裏都是聖潔的，因為馬利亞也曾為童女，繼而又為人妻。有關耶穌降生的記述，路加有如下的記載：『就生了頭胎的兒子。』（路二 7）若說耶穌為頭胎，那便明顯地表示其他的孩子是相繼出生。

（三）如前所述，以耶穌留在拿撒勒作木匠的粗活卅年的事實看來，足可證明耶穌為長子，在約瑟離世之後，要負起維持家計的重任。

我們相信耶穌的兄弟、姊妹，皆是他的親兄弟、親姊妹。任何其他理論皆源於標榜禁慾苦修主義，或高抬馬利亞永為童貞的說法。相信家庭生活乃聖潔的思想，比強調獨身較婚嫁更為高超的思想來得更美麗、溫馨。

因此，我們相信被稱為耶穌兄弟的雅各真是耶穌的親兄弟。作者雅各

我們是否能直言這位雅各就是本書的作者呢？以下是支持這說法的論點：

（一）如果雅各曾撰寫書信的話，那麼，那一定是普通書信，好像雅各書一般。雅各與保羅性格迥然不同，後者是一遊行佈道家，會眾分散各地。而雅各只是教會中猶太部分的領袖，故此，他所寫的信，一定是普通書信，對象是猶太基督徒。

（二）書信中所包括的每一項，皆能為每一個虔誠的猶太人所接納，有些學者認為本書原為一論猶太倫理的小冊子，後來被收納為新約一部分。麥奈爾（A. H. McNeile）曾經多次

指出書中有某些詞句，對猶太人或基督徒皆具深邃含意。散住十二支派的人（一 1）可以指被流放於世界各地的猶太人，或基督的教會，上帝的新以色列而言。『主』在本書中多次出現（一 7；四 10, 15；五 7-15），其實這乃是指耶穌或上帝而言。『祂按自己的旨意，用真道生了我們，叫我們在祂所造的萬物中，好像初熟的果子。』（一 18）可以解釋為上帝起初的創造，或指上帝在基督裏的再造之功。完全的律法，尊貴的律法（一 25；二 8），皆可被認為是十誡中的倫理規範，或基督所說新的律法。教會的長老 ekklesia（五 11）也可被稱基督教的長老，或猶太教的長老，因為在七十士譯本（Septuagint），ekklesia 是上帝選民的稱謂。二章二節中提及『你們的會堂』，會堂一詞有猶太會堂的意思，但也可指基督徒會眾而言。書中經常稱其讀者為弟兄的作法，完全是基督徒的口吻，這同時也是猶太教的慣用語。主的再來，及審判的主站在門外（五 7, 9）的描述，無論在基督教或猶太教中也一樣風行。他們謀害義人（五 6）的控訴，在先知書中反覆出現，但基督徒念這節經文時，可認為是指基督被釘十字架而言。書中所包含的一切，皆能為一正統猶太人衷心接納。以上所論一切，皆與雅各的性情、背景相符。他是猶太基督教的領導者；他也是以耶路撒冷為中心的教會之領袖。起初，教會與猶太教的關係非常密切，甚或可以說教會是改革了的猶太教。有某些教會宗派，並沒有達到保羅心目中的期望，包羅那麼廣泛及具宇宙性。保羅本人曾表示外邦人是他工作的對象，彼得、雅各及約翰則以猶太人為事奉對象。雅各書可能代表一種最原始基督教的描述。情形若果真如此，那麼，這便可解釋兩件事：

第一：這可解釋為何雅各多次引用登山寶訓中的教訓，茲以數處經文為例，我們可以將雅各書二章十二至十三節與馬太福音六章十四至十五節；雅各書三章十一至十三節與馬太福音七章十六至二十節，又以雅各書五章十二節與馬太福音五章卅四至卅七節相對照。任何猶太基督徒都會對基督徒信仰的倫理教訓，感到無限興趣。

第二：這也可解釋此書信與保羅書信間的關係。當我們第一次讀到雅各書二章十四至廿六節時，似乎感到這段經文是正面地攻擊保羅的思想。『這樣看來，人稱義是因行爲，不是因信。』（雅二 24）這似乎與保羅因信稱義的教義互相衝突。但雅各書所鄙視的是那沒有道德行爲的信心，有一點是絕無疑問的，即凡攻擊保羅傳揚此等信心的人，一定是些根本沒有念過地所寫書信的人。因為保羅的書信中滿了倫理上的要求，如羅馬書十二章即為一例。雅各已經在主後六十二年離世，保羅書信到主後九十年左右才為各教會所擁有，故此，雅各根本未曾唸過保羅所寫的書信。因此，雅各的攻擊，是由於他誤解或曲解了保羅所說的。這誤解或曲解多由耶路撒冷而起，因為在此城中，保羅曾大力鼓吹信心與恩典及猛烈抨擊律法，故此引起別人的懷疑。

（三）有某些學者指出，雅各書與耶路撒冷會議致外邦教會的信函有類同之處。二者皆以問安開始（雅一 1；徒十五 23）。希臘文為 chairein。這是希臘文書函通常的起首語。這種用法除了在雅各書出現之外，全部新約經文中，只有使徒行傳廿三章廿六至三十節中記述千夫長革老丟呂西亞

（Claudius Lysias）致巡撫的函件中曾用此種句法。第二：使徒行傳十五章十七節中包含耶路撒冷會議後所發信函中的一個句子，其中稱外邦人為被我的名所呼召的人。這句子在全本新約經文中只在雅各書二章七節中出現，應譯為那呼召你們的名。（譯者注：和合本，現代中文譯本等都未能譯出巴氏的原意）。雖然欽定本的譯法稍有差異，但兩處經文所用的希臘字卻完全一樣。我們是否會有點驚異？為何兩個這麼

特別的句子會分別出現於耶路撒冷會議的信函及雅各書之中呢？但當我們想到雅各是撰寫耶路撒冷會議信函的作者時，疑團便一掃而空了。

故此，支持耶穌的兄弟，耶路撒冷教會領導者雅各為雅各書作者的證據，可謂形形色色，不勝枚舉。

但也有某些事實，使我們懷疑雅各是本書作者。

（一）如果作者是主的兄弟，那麼，我們想他一定會提他與耶穌的關係。但他只稱自己為：『上帝和主耶穌基督僕人』（一1）。若他表明與耶穌的兄弟關係，並非自誇或增加個人的光彩，而是使他所寫的書更具權威，這權威在巴勒斯坦以外的地區，特別是那些對雅各非常陌生的地區尤有**着**效。若作者真是主的兄弟，那麼，耐人尋味的事乃是為何他完全沒有直接或間接地提及這關係？

（二）若他沒有提及與耶穌的兄弟關係，至少也得提及他為使徒的身份。保羅書信開始時，皆循例表明其使徒身份。再說，這並非為了個人的榮耀，而是為了增加其所寫書信的權威。若這位雅各真是主的兄弟，耶路撒冷教會的領導者，那麼，在我們的意料中，他會在書信開始時即表明其使徒的身份。

（三）最令人困惑的，乃是全書幾乎未提及耶穌，這一點也是路德力反雅各書成為新約正典的因素之一。全書中只有兩次（一1；二1）輕描淡寫地提及耶穌。

全書中並無提及耶穌的復活，我們知道早期教會之所以能成立，完全是基於對復活了了的基督的信仰。若此書為雅各所寫，又與使徒行傳中所記事實為同一時代者，那麼，使徒行傳中論及耶穌復活的事不下廿五次之多，就私人立場來說雅各應詳論耶穌的顯現，因為基於這顯現，他的一生才有決定性的轉捩點。耐人尋味的，乃是在這早期的教會歷史進程中，竟有作者寫作時，完全沒有提及耶穌的復活！若作者真為主的兄弟，那麼上述的事項便更值得懷疑。

再者，書中並無提及耶穌為彌賽亞。如果雅各，這位猶太教會的領導者，在這麼早期時，寫信給猶太基督徒，我們或會想他寫信主要的目的乃是表明耶穌就是彌賽亞，或至少向其讀者陳明他對這信仰的了解，但本書根本未涉及這思想。

（四）本書作者深諳舊約經文及智慧文學，這是無容置疑的，所以此等資料在書中出現，實屬理所當然。這封書信中曾明顯地引用登山寶訓中的語句不下廿三處之多；這並不是難了解的事，因為在福音書仍未成書之前，早已有耶穌的教訓摘要，流傳坊間。某些學者曾強調，本書作者一定諳熟保羅所寫的羅馬書及加拉太書，若不然，他不能寫出信心與行為間的對比。另一方面的辯證也很有理，即一個猶太人，身未踏出巴勒斯坦一步，而且早在主後六十二年已經殉道，根本不可能熟悉這些書信。如前述，這論點不能成立，因為雅各書中對保羅教義的猛烈抨擊，一定是出自那對保羅書信並無親身了解，或對保羅教義誤解或曲解的人。但是在一章十七節中的：『各樣美善的恩賜，和各樣全備的賞賜』，是明顯地引用自一希臘詩人的六音步詩句；三章六節中的『生命的輪子』，可能是源自神祕宗教而語。身居巴勒斯坦地的雅各，怎麼會引用此等句子呢？

若認為主的兄弟雅各為本書作者，這說法確有不少難題。但支持及反對雅各為作者的證據，旗鼓相當，不相上下，目前我們必須暫時放下這點，容後討論，而應轉談其地問題。成書日期

當我們研究成書日期的各類不同資料時，發覺證據也是同樣地均衡，支持成書日期早或晚的辯論，同樣有力。

（一）當雅各撰寫本書時，盼望耶穌基督再來的思想，仍然非常熾旺（五7-9）。雖然盼望耶穌再來的思想仍是早期教會

的特色，但由於再來的事實，遲遲未能實現，這便引致人們對再來的思想，失去起初那股熱誠。這論點可支持早期成書之說。

（二）在使徒行傳前半段，及保羅所寫的信中，我們不斷地覺察到在那些記述中，記載了一些猶太人的爭論，因為他們力反外邦人可基於信心而加入教會。無論保羅到甚麼地方，那些猶太派的信徒便接踵而至，接納外邦人加入教會，仍然困難重重。在雅各書甚至無絲毫跡象反映猶太人——外邦人的爭論，這事實很令人困惑，因為這位主的兄弟雅各，也就是在耶路撒冷會議中，領導平息這爭論的主要人物。那麼，這本書一定成書很早，也就是在這爭論發生之前已經成書，或者成書很晚，即在這爭論所引起的風波平息之後才成書。由此可見，雅各書中並無論及猶太人——外邦人爭論的事實，可作正反雙方的證據。

（三）若以書中所反映的教會規章為證據，這也同樣令人困惑。教會聚集的地方仍被稱為會堂 Sunago{ge}（二2），這事實便支持早期成書；因為日期若延後的話，那麼，基督徒聚集的地方應稱為教會 ekkle{sia}，而不稱為會堂。書中曾提及教會的長老（五14），但並無提及執事或主教。這些跡象皆表明本書成書很早，因為其中有點猶太格調，比方，長老這名分是源於猶太教制，然後才為基督教所採用。雅各為了很多人作師傅而深感焦慮（三1），這可能反映一個很早期的情況，因為這情況顯示教會仍未將其事奉系統化，而且各項制度仍未制定；或者，這表明後期情況，即許多假師傅橫行，危害教會。

有兩件事實似表明此書乃很遲才寫成的。第一，正如前述，書中少提及耶穌的事蹟。本書的中心題材乃論及教會會友的諸多缺陷，及被罪惡所渲染的情況，這似乎顯示後期成書之說。早期所傳的信息，充滿恩典及復活了了的基督之榮耀；而後期的信息，正如今日的講台所顯示的，滿了抨擊會友們的缺陷。第二，即譴責富人的事實（二1-3；五1-6）。當作者寫這封書信時，奉承富人，及富人的囂張，乃司空見慣的情形。在教會最初成立時，教會中的富有人家，寥寥可數（林前一26,27），雅各書似乎反映一種後期的情形，即曾經貧極一時的教會，現在卻為會友愛慕世俗虛榮的心態而焦慮。古代世界的宣教師

若我們能對古代世界的某些背景稍有了解的話，這可以幫助我們解決本書的成書日期、作者是誰等問題。

宣道似為教會所專有，但卻非由教會首創。我們可追溯其根源至希臘及猶太的世界，當我們將雅各書與希臘的，猶太的講章相比較的話，我們會發現其中有許多類同之處。

（壹）首先讓我們來研究希臘的宣教師及他們的講章。周遊各地講學的哲人，在古代世界中，比比皆是，隨處可見。這些哲人也許是屬斯多亞派（Stoic），不過，屬犬儒學派（Cynic）的成份較高。倘有人聚合的話，你會發現這些哲人會苦勸他們履德行善；他們的蹤跡遍滿各處，或在街頭巷口，或在城中廣場，或在競技場中，又或在格鬥場中，有時竟直接譴責皇帝，指責他太過奢華、殘暴，勸他應以德行爲重，以秉公行義爲準則。這一類的古代宣教師、哲人等，在古代世界中乃司空見慣的人物。曾有一個時期，哲學只是在學校中教授；但時過境遷，現在，哲學理論、倫理規範等講論，每日皆可在公眾場合中聆聽。

這些古代的講章具有某些特色，但方法卻是千篇一律；這方法影響了保羅宣揚福音的手法。雅各書也在受渲染之列。我們會列舉一些宣教師常用的方法，稍後再來看這些手法如何在雅各書中出現。與此同時，我們不要忽略保羅寫信給教會的技巧。這些古代傳教師的主要目的，並非是新的真理；他

們乃是喚醒那些沉迷罪中的迷途羔羊，要覺察罪中生活的可怖，從而促使他們面對過去曾諳熟，不過故意置諸腦後，或忘懷了的真理。目的，乃是以善良和諧的生活，向世人放蕩不羈的糜爛生活，及忘懷神祇的惡習挑戰。

(一) 這些古代哲人經常創作一些幻想性的對話，其中更有幻想性的對手，從事一些所謂『節略了的對白』。雅各書二章十八節及五章十三節中便借用這方法。

(二) 他們慣用問題方式而引入新的討論題材，這方法是用以表達講章中段落、轉接的手法。雅各書在二章十四節及四章一節中便借用這方法。

(三) 他們喜用命令式的口吻，囑咐聽眾們採取正直、公義的行動，而放棄那些糜爛的錯誤。雅各書共有一百零八節，其中採用命令式的語句共有六十次之多。

(四) 他們喜用反語 (Rhetorical Question) (譯者注：此等反語乃純為加重語氣，並不是真正的問句)。雅各書經常用這反語的手法 (參二 4-5；二 14-16；三 11-12；四 4)。

(五) 他們常用頓呼法 (Apostrophes) (譯者注：這乃是指在敘述中轉話題，尤指忽變語氣而對某些人所作的直接呼語)，直接向某部分聽眾說話。雅各頓呼那些商賈，指責他們只曉得以招財進寶為重，朝夕以酒色財氣為樂 (四 13；五 5)。

(六) 他們喜將善與惡，罪與恩典等概念擬人化。雅各將罪惡 (一 15)；憐憫 (二 13)；鏽 (五 3) 等擬人化。

(七) 他們以日常生活中常見的事物，引起聽眾的興趣。嚼環，船舵及樹林大火等，都是古代講章中的典型比喻 (參三 3-6)。除此之外，雅各還生動地描寫農夫及其忍耐 (五 7)。

(八) 他們常以名人貴婦的德行為例。所以雅各也以亞伯拉罕 (二 21-23)；喇合 (二 25)；約伯 (五 11)；以利亞 (五 17) 等人物為例。

(九) 古代的傳教師慣用一相互矛盾的事物作例來開始其講章，藉以吸引聽眾的注意力。雅各也用此方法，如勸人在試煉中要喜樂 (一 2)。同樣地，古代傳教師常指出真正的善，與時下流行對生命的了解剛好相反。故此雅各強調富足的降卑，也應有無比的喜樂 (一 10)。他們和雅各一樣，採用譏諷的手法 (二 14-19；五 1-6)。

(十) 古代的傳教師宣教時，或會義正詞嚴，不徇情面。故此，雅各稱呼其讀者為：『愚昧的人』，又稱那些聽他的人為不忠的人 (二 20；四 4)。古代傳教師慣用譏諷的手法，雅各也是如此。

(十一) 古代傳教師講章結構方面，有其固定的方法。

(甲) 在一段落結束時，將正反意見並列。雅各也採用這方法 (參二 13；二 26)。

(乙) 向聽眾問一發人深省的問題，使聽眾明白講章的重點；雅各也如此行 (四 12)。

(丙) 在講章中經常引經據典。雅各也採用這方法 (五 20；一 11，17；四 6；五 11)。

雖然在雅各書中我們確實找不出那些古希臘宣教師所用之嚴酷叱責或輕浮粗野之幽默，但我們可以很容易看出，他用了這些宣教師們所慣用以打動人心的其他手法。

(貳) 猶太世界中也有他們的一套傳統。只有拉比在會堂的崇拜中講道，猶太宣道方法與希臘遊行哲人的宣講方法，其中有許多雷同之處。比方：二者皆採用反語法，命令式的句法，引用日常慣見事例，及引用前賢的言行語錄等。話雖如此說，但猶太宣道法中卻有一與眾不同的獨異之處，即其中滿了許多故意不連接的地方。猶太教師在教授學生時，要他們千萬別在任何題目上，談論過久，而應適可而止，快速轉

換話題以維持聽眾的興趣。故此，宣道的另一個名稱是哈拉茲 (charaz)，其意為一連串的珠子。在猶太講章中，我們經常發現一連串的道德論述及規勸等，一個緊接一個地出現。雅各書中的內容，正是如此。我們很難將雅各書歸納成有一系統的，前後一致的大綱。書中各段間，皆有不連接的情況出現。顧斯比 (Goodspeed) 曾如此寫道：『有人曾比喻本書有如一條鐵鏈，前後互相緊接；也有人認為本書內容有如一串珠子，首尾連接……更恰當地說，本書並不是一條鐵鏈，一串珠子，而是一把珍珠，一顆一顆地輸入聽眾的思潮中。』

無論以希臘式或猶太式的講道法來看，雅各書無疑是一古代講章的典範。這是提供誰是作者的一條線索，以下讓我們來討論這問題。

雅各書的作者

總括來說，有五個可能性，以下分別簡述之。

(一) 頭一個理論是半世紀前的解經家邁爾 (Meyer) 所倡，最近才由伊斯頓 (Easton) 在聖經考釋大全 (Interpreter's Bible) 中加以發揚。古代世界最慣常於借用先賢的名字為書名，在新舊約之間的交替時期，此類猶太文學作品比比皆是。比方，以摩西，十二族長，巴錄，以諾，以賽亞或其地名人的字號為書名，此舉的目的，純以增加該書的權威，及對讀者的鼓舞為依歸。這種做法，在當時是普遍為人所接納的。在次經中最著名的一本書，莫過於所羅門智訓 (Wisdom of Solomon)，此書收錄了許多所羅門王的新的智慧語錄，其內容純由後期的哲人所著。

關於雅各書，有三點事實我們必須瞭然於胸：

(甲) 若將書中兩處曾論及耶穌的經文一章一節及二章一節刪去，書中所有資料皆能為一正統猶太人所接納。這或許是輕而易舉的事。

(乙) 雅各的希臘寫法為 Iako{bos，即舊約的 Jacob。

(丙) 本書是寫給『散住十二個支派之人』的。上述的說法強調本書基本是猶太作品，借用舊約雅各的名字為書名，對象是散居各地的猶太人，目的是鼓勵他們在異邦遭受百般試煉時，仍然堅持到底，誓死忠於信仰的意志。

這理論後來又經以下增刪。創世記四十九章記述雅各對他眾子們的最後談話。這談話中包括了對每一個兒子的描述。邁爾認為可以從雅各書中，找到反映每一位族長的描述，也就是十二個支派的描述。以下是邁爾的一些結論。

亞設是一屬世的富戶，雅各書一章九至十一節；創世記四十九章二十節。

以薩迦是一執行的行善者；雅各書一章十二節；創世記四十九章十四至十五節。

流便是初熟的果子；雅各書一章十八節；創世記四十九章三節。

利未是與宗教有特殊關係的支派，在雅各書一章廿六至廿七節曾暗指此事實。

韋弗他利以和平著稱；雅各書三章十八節；創世記四十九章廿一節。

迦得代表戰爭與鬥毆；雅各書四章一至二節；創世記四十九章十九節。

但代表期待救恩的降臨；雅各書五章七節；創世記四十九章十八節。

約瑟代表禱告；雅各書五章十三至十八節；創世記四十九章廿二至廿六節。

便雅憫代表新生與死亡；雅各書五章二十節；創世記四十九章廿七節。

這確是一頗具創新性的理論，現時仍未有人能確立或推翻這

理論；這無疑是一章一節中『散住十二支派』的最自然的解釋。有可能是某些基督徒，曾誦讀此借用雅各的名字為書名，以流散各地的猶太人為對象的猶太書函，並為其中高超的倫理規範所佩服，故將此書加以增刪，並以基督教書函形式發行。這無疑是一很具吸引力的理論，似乎好得令人難以置信。

(二) 基督徒也不例外，採用猶太人慣用的手法，即借用基督教中的先賢名字作為書名，因此，有以彼得，多馬，雅各等名字所著的福音書；以巴拿巴為名的書信；此外，更有尼哥底母福音，巴多羅買福音等；再者，還有以約翰，保羅，安德烈，彼得，多馬，腓力或其他人物為名的行傳。這類作品被列為以筆名(Pseudonymous)寫作的類別中。曾有人認為本書是某人用主的兄弟雅各為筆名所寫。這便解釋了耶柔米為何會說：『此書為某人借用雅各之名而作。』姑勿論此書其他特色如何，上述的說法似不能成立，因為任何寫這類書的人，必定小心翼翼地表明作者是誰。若此書乃借用筆名而作，那麼，人們根本不會懷疑到主的兄弟雅各即是作者；但這點事實卻從未提及。

(三) 摩法特(Moffatt)趨於支持本書作者根本不是主的兄弟雅各，或新約聖經中其他家傳戶曉的雅七，而是由一位名為雅各的教師所著，這人的生平歷史已經完全失傳，故此，我們無法可知其背景。當然，雅各固然是一個極普通且流行的名字，但這卻極難解釋此書如何被接納為新約正典，及主的兄弟如何與此書拉上關係等事實。

(四) 傳統的意見是以主的兄弟雅各為本書作者，我們曾表示，若本書真為主的兄弟所寫，為甚麼全書只簡略地提及耶穌，而且完全沒有提及耶穌的復活，及其彌賽亞的身份？尤其甚者，本書的希臘文字，極為優美。盧斯(Ropes)曾表示，本書作者必先是以希臘文為其母語；米約(Mayor)是一位極出色的希臘學者，他曾作如下的判語：『我本人認為，除了希伯來書以外，新約中沒有一本書的希臘文能似雅各書一般，達純古典希臘文的境地』？顯而易見的，雅各的母語是亞蘭文，並非希臘文；再者，他也不精通古典希臘文。他所受正統猶太的教養，使他鄙視希臘文，且視之為蠻夷被咒的語文。這似表明雅各不可能為本書作者。

(五) 這是第五個可能性。我們應記得雅各書與講章之間的雷同點，是如何的緊密。本書的內容可能是雅各的講章，由別人所記錄，並譯為希臘文，且加以潤飾，然後傳誦於各教會，使更多信徒得到鼓舞。這便解釋了本書的講章形式，及如何與雅各拉上關係的事實；尤有進者，這也解釋了本書為何那麼稀少地提及耶穌，其復活，及其彌賽亞的身份；因為在同一篇講章中，雅各根本不可能完全討論全部的正統教義，又勸人為善，同時再作神學問題的闡釋。這理論似能解釋一些已知的事實。

我們或許認為本書篇幅那麼短，在新約中的地位微不足道，但當我們深入研讀本書時，我們會深深地感謝上帝，因為其中的信息令我們深獲鼓舞，心靈得^着無比的滋潤。——《每日研經叢書》

雅各書第一章

問安(一1)

在本書信一開始，雅各使用他引以為榮的名號來描寫自己，他自稱為上帝和主耶穌基督的僕人。除了猶太書之外，雅各是全本新約聖經中，唯獨以僕人(doulos)一詞自稱。保羅也以僕人自稱，不過，他跟^着還加上其使徒的身份(羅一1；腓一1)。但雅各並不以其他名號自稱，只簡單地稱自己是上帝和主耶穌基督的僕人。這名稱起碼表明下列四點意義。

(一) 表明絕對的順服：僕人除了服從主人的吩咐之外，幾無其他要務；他並沒有任何私人的權利；他是主人的絕對產業；他的要務乃是絕對地服從主人。

(二) 表明絕對的謙卑：這名稱表明他只想到自己的義務，而不斤斤計較自己應得的權利。這名稱也表明他唯一履行本身應盡的責任，在服侍上帝的莊嚴過程中，達到忘我的境界。

(三) 表明絕對的忠誠：這名稱表明他不以自己的利益為前題，因為他所作的，皆是為上帝而作。他不斤斤計較，只知向上帝忠誠到底。

(四) 同時，這名稱也表明他的光榮。這並不是一個可恥的名號，因為舊約中的偉人皆如此稱謂。摩西是上帝的僕人(王上八53；但九11；瑪四4)，約書亞及迦勒也在此行列中(書廿四29；民十四24)。那些偉大的族長們，如亞伯拉罕，以撒，雅各等，更不消說，也是上帝的僕人(申九27)；此外，還有約伯(伯一8)，以賽亞(賽二十3)等。舊約中的先知們也被稱為上帝的僕人(摩三7；亞一6；耶七25)，藉^着這自稱，雅各便將自己列於那些因完全順服上帝的旨意，而獲得自由、平安和榮耀的先賢行列中。一個基督徒所能獲的最高榮譽，乃是能被稱為上帝的僕人。

至於這起首語的用法，有一點奇特之處。雅各向其讀者問安；問安一詞為 chairein，這字是當時世俗希臘文書寫信函時的一般流行用字。保羅從未採用這字，他通常是用一特別的基督徒問安語。『恩惠與平安』(羅一7；林前一3；林後一2，加一3；弗一2；腓一2；西一2；帖前一1；帖後一2；門3)。上述的 chairein 一字，在全本新約聖經中，另外共用了兩次，一次是在羅馬千夫長革老丟呂西亞寫給巡撫腓力斯的信中出现，該信是向巡撫報告保羅將會平安到達撫衙(徒廿三26)；另一次則在耶路撒冷會議後所發容許外邦人加入教會的函件中出现(徒十五23)。這事實令我們深感興趣，因為雅各是該次會議的主持人(徒十五13)。他採用這普通的問安用字，或許是因為這封信是發給廣大讀者^眾的。

散居世界各地的猶太人(一1)(續)

這封信是寫給散住十二個支派的人，應直譯為散居各地

(Diaspora)的十二支派人士，Diaspora 是一專有名詞，特指那些住在巴勒斯坦以外地區的猶太人，不曉得為甚麼，千百萬居住在應許地以外的猶太人皆如此被稱。猶太人之被流放於世界各地，對基督教的傳播有莫大的影響，因為這樣使會堂在世界各地被建立，而基督教傳教師可以之為工作的開始點，同時，這也表示許多已經諳熟舊約聖經的信眾，已經遍滿世界各地，更向外邦人宣揚他們的信仰。以下讓我們研究猶太人被流放的始末。

有些時候——情形是這樣開始的——猶太人被逼離鄉背井，遠居外地而浪跡天涯。有三次大遷徙。

(一) 歷史中第一次被逼離開家園的事實，是發生在北國及其首都撒瑪利亞被亞述人征服，許多人被擄至亞述(王下十七23；代上五26)。這是十個支派被擄的慘劇；更令人悲痛的，乃是他們從未歸回故土。猶太人深信終有一天，就是在萬物結束的時候，他們都會聚於耶路撒冷，但在這個日子之前，他們相信這十個支派必不會歸回故土。我們以巧妙的方法解釋舊約經文，從而建立此信念。拉比們如此強調：十支派的人士永不會歸回，因為經文曾如此論道：『耶和華……將他們從本地拔出來，扔在別的地，像今日一樣』(申廿九28)。如今日之消逝，永不轉回，他們也一樣地離開故土，永不能重歸家園。如今日之夜幕籠罩，不多久則有日光照耀，同樣地，十支派雖一度落人黑暗之中，但終有一日，必重見光明。

(二) 第二次被逼遠離故土大約發生在主前五百八十年左右。當時南國及其首都耶路撒冷為巴比倫人所征服，並將其中的精英皆俘往巴比倫（王下廿四 14-16；詩一三七）。猶太人在甘比倫生活特異；他們堅拒與巴比倫人同化，保持他們的猶太風俗。他們大多聚居於納哈底亞（Nehardea）及聶西比

（Nisibis）等城市之中；猶太人的學術是在巴比倫達至黃金時期；巴比倫他勒目（Babylonian Talmud）也在此編纂而成，此經共有六十本之多，其中包括了對猶太律法的闡釋。當約瑟夫撰寫其猶太戰爭史時，第一版是以亞蘭文而非希臘文印行，該書主要是針對居住巴比倫曾受高深教育的猶太人而寫。他報導謂猶太人權力日漸龐大，曾經一度，米索波大米亞省也在猶太人的管轄之下。當時的兩位領導者的名字分別為亞西底（Asidaeus）及亞利流（Anilaus）；當亞利流死後，該地猶太人被殺害的數目，相傳達五萬人以上之多。

(三) 第三次的被逼遠離故土很遲才發生，當主前六十三年，龐培（Pompey）攻克耶路撒冷，使猶太人俯首稱臣；不單如此，他更帶了一大批猶太人返回羅馬，使他們充當奴隸。由於他們謹守其各項有關禮義的律法，及安息日等，使他們成為出名難惹的奴隸。故此，許多奴主寧可釋放他們，使他們重享自由。他們在泰比（Tiber）的另外一邊，擇地聚居。過不多久，他們又再度興盛，城中多處皆有他們的蹤跡。戴奧（Dio Cassius）曾論他們說道：『他們雖被壓抑，但卻生意盎然，不可覆滅，至終仍能爭取到奉行他們獨特風俗的自由。』凱撒（Julius Caesar）是猶太人的保護者，故此，曾有報導謂當凱撒離世時，猶太人整夜在其靈柩旁，悲悽地鳴泣。我們也讀過當西塞羅（Cicero）替佛拉克（Flaccus）辯護時，大批猶太人也在場聆聽。當主後十九年時，猶太人被控向一已改奉猶太教的貴婦行騙，謂所得金錢已全數捐給聖殿，因此，整個猶太社區便被逐出羅馬城，且有為數約四千的猶太人，被徵召入伍，往沙丁尼亞（Sardinia）勦匪；但不久之後，他們又被准許返回羅馬城。當巴勒斯坦的猶太人派遣代表團，專程往羅馬，向凱撒投訴亞基老的暴政時，某報導謂有為數約八千居住羅馬城的猶太人，嚮應代表團的投訴。羅馬的文學作品中充滿了輕蔑猶太人的記述，反猶太人主義的思想，並不是一件新奇的事；由那些羅馬文學中屢屢提及猶太人的事實看來，可見當時猶太人在羅馬城中的活動，相當活躍。由於國家被強權征服，千百萬猶太人被擄去巴比倫、羅馬，但仍有絕大部分的猶太人，是為尋求更安舒及富裕的生活而自願離鄉背井。有兩個國家特別收容許多猶太人。以地理形勢來說，巴勒斯坦正好夾在敘利亞和埃及的中間，故此經常成為該兩國開戰的最佳地域。為此，許多猶太人寧願離開巴勒斯坦，而定居於敘利亞或埃及。

當尼布甲尼撒作巴比倫王的時候，許多猶太人自願地往埃及去（王下廿五 26）。遠至主前六百五十年，埃及法老森美忒庫（Psammetichus）已有猶太雇傭兵在其軍中服役。當亞歷山大大帝建立亞歷山太時，為吸引各力人士定居該城，故向定居者提供許多特權，猶太人便大批地湧至。亞歷山太城被劃分為五個政區；其中有兩處全為猶太人所居住。單單居住在亞歷山太城的猶太人，數目已超過一百萬。猶太人居住在埃及的蓬勃現象，可由他們於主前五十年在李安圖

（Leontopolis）市，專為居住於埃及的猶太人而建的聖殿可見一斑，該聖殿完全以耶路撒冷的聖殿為藍圖，其宏偉的建築也可想而知。

猶太人也往敘利亞定居，他們多聚居於安提阿，將福音首先傳給外邦人的運動也由這城開始；跟隨耶穌的人被稱為基督徒，也在此城開始。曾有報導謂有一萬猶太人，在大馬色被殘殺。

由以上的討論可見猶太人定居敘利亞、埃及兩地的蓬勃現象。但他們的蹤跡並不限於敘利亞與埃及。比方，北非的古利奈（Cyrene）將其境內居民劃分為下列類別：公民、農民、外地居民、猶太人等，羅馬歷史學者蒙森（Mommsen）曾如此寫道：『居住在巴勒斯坦的猶太人，只代表一部分微不足道的猶太人；居住在巴比倫、敘利亞、小亞西亞、埃及的猶太人，遠比那居住巴勒斯坦的猶太人更出色，更有成就。』由於蒙森提及居住小亞西亞的猶太人之故，使我們聯想到該地區的另一個城市中，猶太居民也有很多的記述。當亞歷山大大帝駕崩後，其帝國便分裂，埃及落入托勒密（Ptolemies）的管轄之下，而敘利亞及其鄰近地區則由西流古（Seleucus）及其後繼者統治。叫流古的統治有兩大特色，為了維護國家安全，便制訂政策，欲消除民族主義，其中一個途徑便是使居民融合而同化。他們積極地在各處建立新城市，而城市需大量居民居住及發展，故此便制訂各種特權，提供予願意遷居於新城市的百姓，猶太人因人居該等城市而被賦以公民特權者，數目龐大。在小亞西亞各地，地中海沿岸的各大城市，各商業重鎮中，都有猶太人的蹤跡，而且非常富有。雖然仍有被逼遷徙的威脅，但猶太人蓬勃的現象，絲毫未減。大安提阿哥（Antiochus the Great 在歷史中多被稱為 Antiochus III, 223-187 B.C.）將二千個猶太家庭，由巴比倫分別遷至呂底亞（Lydia）及弗呂家（Phrygia），由於太多猶太人離開巴勒斯坦，使居住在巴勒斯坦的猶太人大為不滿，認為他們乃是離棄嚴苛的律法，而投向小亞西亞及弗呂家的奢侈糜爛生活之中，如沐浴、豪筵等。亞里斯多德（Aristotle）曾說他在小亞西亞遇見一猶太人，並且形容該猶太人，『不單能操流利的希臘語，而且整個人也徹底地希臘化了。』猶太人遍佈世界各地是不容置疑的事實，一位希臘史地學者斯特拉波（Strabo）報導謂：『在整個世界裏，很難找到一個城市沒有猶太人居住，或不受其控制的。』猶太歷史學者約瑟夫則如此寫道：『沒有一個希臘外邦城市或部落，是不受猶太律法及風俗所深深影響的。』成書於主前一百四十年的西婆的神諭記（Sybilline Oracles）中則報導謂，寰宇之內，到處皆滿了猶太人的蹤影。據報導謂亞基帕（Agrippa）曾寫一書函給喀利古拉（Caligula），而信中某些內容則為斐羅（Philo）所引用。信中說，耶路撒冷不單是猶太的首都，更是其在適當時刻，在鄰近各地所建殖民區的首都。該等殖民區包括埃及、腓尼基、敘利亞、高勒敘利亞（Coelesyria）等地，更有遠至旁非利亞、基利家等區域，且一直延至小亞西亞的庇推尼及北部的龐達斯；歐洲也有他們的腳蹤，如帖撒里（Thessaly）、伯阿提亞（Boeotia）、馬其頓、柯土利亞（Aetolia）、雅提迦（Attica）、亞爾哥（Argos）、哥林多（Corinth）、及大部分富庶的伯羅奔尼撒（Peloponnese）。不單歐洲大陸滿了猶太人，放下那些遠在幼發拉底河以外的地區不說，就拿地中海上的重要島嶼如歐保亞（Euboea），居比路（Cyprus）及革哩底（Crete）等地來說，猶太居民為數也不少。

住在巴勒斯坦以外的猶太人，已慣於和世界互賴共存；這現象是推動及傳播基督教至世界各地的最重要因素。

受書人（一 1）（續）

雅各寫信給那些住在巴勒斯坦以外的十二支派的人。當他寫這封信的時候，他所針對的讀者到底誰呢？巴勒斯坦以外的十二個支派，可有以下三個解釋。

（一）這可以指所有住在巴勒斯坦以外的猶太人。由以上的討論可知，這一類猶太人的數字超過百萬以上。散居在敘利亞、埃及、希臘、羅馬、小亞西亞、地中海上的島嶼，及遠

方的巴比倫的猶太人，為數遠比居住在巴勒斯坦的猶太人為多。以古代世界的情況來推斷，一個作者根本不可能寫一封信給散住在那麼廣大區域的讀者。

(二) 這可以指住在巴勒斯坦外的猶太基督徒。以這個立場來看，讀者可能是巴勒斯坦鄰近區域，如敘利亞，或巴比倫的猶太人。如果有某作者打算寫信給這類猶太人，那麼這位作者一定是雅各，因為他是猶太基督徒的領導人。

(三) 這也可以指基督徒而言，因為基督徒是新的以色列，在加拉太書結束的時候，保羅給上帝的以色列民祝福（加六16）。以色列是上帝的選民；但他們卻拒絕接納他們所扮演的角色，及所當盡的義務。當上帝的兒子降臨時，他們無情地加以拒絕，因此，一度曾保留給他們的特殊權利，便全部轉諸予教會，因為他們成了上帝真正的選民。保羅曾首創並發揚這概念（參羅九7-8）。他深信那些真亞伯拉罕的子孫，並不是真由亞伯拉罕所生的人，而是那些跟隨亞伯拉罕腳蹤，因信心克服重重困難的人。真以色列並不是由某一特殊國家或種族所組成，而是由那些用信心接納主耶穌基督的人所組成。故此，這句話的意思可以被解釋為普世的基督徒而言。我們可以從第二或第三種解釋中，任選其一。因為任何一個意義都有其特色。雅各寫信的對象是那些散居鄰近國家的猶太基督徒；或者，他乃是以新以色列，也就是以基督徒的教會為對象。

試煉與得勝（一2-4）

雅各從未向其讀者表示相信基督以後，則百事順利，一帆風順。相反地，他警告讀者，謂前途必充滿各種試煉。試煉一詞 *peirasmos* 的意義必須加以澄清，這樣，我們才可以清楚了解基督徒生活的內涵。

Peirasmos 的意思並不是試探；它乃是指考驗。*Peirasmos* 的意思是帶有目標的試驗或考驗，其終極的目標乃是經過考驗之後，使考驗者會更堅強，更純潔。此字的動詞形態 *peirazein* 也具有與此相同的義意。這字的主要意思並不是指引誘人犯罪，相反地，它是帶有令人更堅強，更純潔的意境。比方：一隻小鳥正在試驗（*peirazein*）其初長成的翅膀。示巴女王來考驗（*peirazein*）所羅門王的智慧。當上帝要求亞伯拉罕將以撒獻給祂時（創廿二1），祂是在考驗亞伯拉罕。當以色列人進入迦南地的時候，上帝並沒有替他們消滅當地的原居民，上帝特意留下他們與以色列人爭戰（士二22；三1，4），此舉乃是要考驗他們，以色列人所經歷的，都是為要訓練他們（申四34；七19），使他們更勇敢堅強。

這是極令人振奮的信息，正如霍特（Hort）所說：『在人生的旅途中，基督徒會遭遇無數的考驗。』我們會經歷各種辛酸，諸如愁苦的試驗，或因沮喪，面臨導致信仰危機的考驗，也有引誘我們入迷途的考驗，更有因過基督徒生活而帶來的危險、犧牲、或遭人鄙棄等考驗。姑勿論如何，這些試驗的目的，並不是要使我們跌倒，乃是要令我們振翅高飛；並不是要挫敗我們，乃是要使我們有得勝的機會；並不是令我們更軟弱，而是更剛強。因此，我們不該以試驗為苦，反而應以之為大喜樂。基督徒有如運動家，訓練越嚴格，贏得獎賞的機會越高。正如布朗寧（Browning）所說：『我們應懷抱挫折，因其使軟土硬化』而成階梯，可令人踏往更高處。

考驗的結果（一2-4）（續）

雅各用 *dokimion* 這字來形容考驗的過程，這字可指純銀的錢幣，或真鈔而言。考驗的最終目的乃是要除去我們的渣滓。若我們用正確的態度面對試驗，便會因而產生堅忍。堅忍一詞的原文是 *hupomone*，但譯為忍耐似有一股消極的意味。

Hupomone {不單是指忍辱負重的能耐，更是指一般潛移默化，化悲傷為喜樂的力量。在基督徒受逼害的幾個世紀以來，最令異教徒不解而感詫異的，乃是殉道者不畏死亡，哼着喜樂的曲調，在歡愉的旋律中，從容就義。有一個殉道士，在烈焰的熾熱中，臉上仍掛着那令人羨慕的笑容。當人問他在這種情況下還有甚麼可供微笑的事呢？他的回答說：『我因看見上帝的榮耀而大大喜樂。』*Hupomone* {不單是指那令人能忍受苦難的特質，更是那能克服苦難的能力。考驗的結果是能負更重的壓力，克服更艱鉅爭戰的力量。這始終不渝的恆心使人產生下列三種品格：

(一) 使他完全：希臘文是 *teleios*；意思是指因某種目的而致使的完全，例如一頭適合獻給上帝的祭牲可稱為 *teleios*，一個成熟的學者可稱為 *teleios*，一個完全成長的人也可稱為 *teleios*；因勇敢地面對試探而生的恆心，使人成為 *teleios*，如此才可以完成上帝所交付給他的工作，這是一個很高逸的思想，即按照我們如何處理生命的各種經歷而決定我們是否合適完成上帝交給我們的使命。

(二) 使他十全十美：希臘文是 *holoklēros*；意思是完備，各部皆無缺陷。這可以指那些適合獻給上帝的祭牲，或適合事奉上帝的祭司。這也可以說那些祭牲或人皆毫無變形或缺陷。漸漸地，這始終不渝的恆心，將人格中的軟弱，不完全等渣滓，通通磨煉掉，如此，他便有能力每天勝過罪惡，脫去缺陷，從而能獲得新的美德，至終使他能十全十美，榮神益人。

(三) 使他完善無瑕：希臘文是 *leipesthai*；意思是指軍隊的潰敗，放棄奮鬥，及未能達到既定的標準。假如人能夠正確地面對試驗，那麼，他的恆心便天天增長，從而每天皆能過得勝的生活，甚至達到耶穌基督的標準。

上帝的恩典與人的祈求（一5-8）

這段經文與前一段關係非常密切，雅各剛告訴其讀者，謂若能以正確態度面對並運用生命中的各種經歷，那麼，不渝的恆心便會應運而生，這不渝的恆心是所有美德的基本。這麼一來，問題便產生了：『我從那裏可以獲得諸般智慧與悟性，使我能正確地運用在受考驗的各項經歷呢？』雅各便直截了當的回答說：『若有人覺得自己缺少智慧來正確地運用在生命中的經歷——根本沒有人擁有這智慧——他便應向上帝求這智慧。』

無容置疑的，對雅各這位富有深厚猶太背景的基督徒教師來說，智慧是一項實際的事物。智慧並不是哲學的冥想或一種學術思想；智慧乃是與生活絕不可分割的。斯多亞派人士認為智慧是『對凡人及神聖的事物之知識？』而盧斯則認為智慧是『心靈至高神聖的特質，使人了解而實行公義。』霍爾特對智慧的定義是『心智的特殊天賦，使人能實行正確的生活原則。』基督徒的智慧當然包括了解上帝的奧秘；基本上來說，這智慧是實用性的；換言之，智慧乃是能將知識化為實際生活中的行動，而絕不是空洞的理論。當人向上帝求這種智慧時，他必須謹記下列二事：

(一) 他必須謹記上帝如何賜予：上帝的恩典是豐富的，祂絕不吝嗇。正如西拉赫的兒子耶數（Jesus the son of Sirach）所說：『所有智慧由主而來，且與主永在。』（傳道經 *Ecclesiasticus* 一1）但猶太智者們深深地體會，世界上絕佳的禮物，也會因不適當的給予態度及方法而被破壞。他們曾屢屢談及一個愚人如何給予。『我兒，千萬別玷污你的善行，當你給別人以任何東西時，口中也不要帶令人傷心的話，說：看哪，一句善良的話豈不勝過一件貴重的禮物嗎？但一位慈心的人則二者兼而有之。愚人會粗野地叱責，嫉妒者的禮物

則傷耗雙目（如帶眼淚）。』（傳道經十八章十五至十八節）『愚人的禮物，對你毫無好處。善妒者的禮物，也是如此；因他期望別人的回報。他施予少，但卻叱責多多；他大聲張口，有如傳令員一般；他今日貸人財物，明日則舊事重提；這等愚頑，人神皆憎厭。』（傳道經二十章十四至十五節）該位作者又警誡人，千萬別在『友人面前，大發狂詞。』（傳道經四十一章廿二節）有一種施予者，純為希圖獲得更多回報而給予；為滿足一己的虛榮而給予，又或不容受惠者忘卻其恩惠，從而有一種能控制他人而生的權力感。這樣的人，雖然一直給予，但卻不斷計算，好像少了些甚麼似的。然而上帝卻是豪爽地賜恩；希臘詩人腓利門

（Philemon）稱上帝為『樂施者』，上帝絕不吝嗇，且以其大愛為一切賜予的基礎，因為『賜予』是上帝的本性。

（二）我們須謹記應如何祈求：祈求的時候應絕不疑惑，深信上帝有能力而且樂於賜予。若用疑惑的態度來求，那麼，他便像海中的波浪，隨風翻騰。米約（Mayor）謂此等人有如軟木樹皮，隨水滾動，在濁浪中飄泊，此等人在實際生活中一定毫無定見。霍特（Hort）則謂經文所描述的，可以用一醉酒者的走路姿態來說明，其走路七歪八倒，兩邊搖擺，而且不知去向。雅各的形容非常生動，他稱此等人為 dipsuchos，直譯則為有兩個心靈的人。一則相信，另一則不信；此等人的內心有如戰場，『是否依賴上帝』則是引起爭戰的主因，兩個心態在人內心不斷爭鬥。

如果我們欲正確地利用生命中的經歷來養成純真的品格，那麼，我們必須向上帝求智慧。再者，當我們祈求的時候，應謹記上帝的豪爽；並用信心求，因為上帝所賜的，總是最好的。

各有所需（一 9-11）

以雅各的角度來看，基督教的確滿足了每一個人的需要：如米約所說：『被鄙視的窮措大學習尊重自己，富戶也學習自卑。』

（一）基督教給窮人帶來了自我的價值觀：

（甲）他知道自己對教會的重要。早期教會中，階級觀念根本不存在。尤有進者，奴隸可能是教會的牧師，負責宣道及聖禮，而其主人則為一會友。在教會裏，世界上的社會區別被除去，人各有所屬，皆有其用。

（乙）他知道自己對世界的貢獻：基督教的信仰認為每一個人在世界上，皆有其應盡的責任，上帝會使用每一個人，即或他纏綿病榻，但仍能為世人代禱。

（丙）他知道自己對上帝的重要：正如毛理達（Muretus）曾說：『基督為之捨命的人，我們不能稱其為廢物。』

（二）基督教給富人帶來自我的謙卑感：富裕給人帶來一種虛假的安全感，這是最大的危險。他感到安全；他感到自己的財富足可應付一切，包括不如意的環境在內。

雅各用生動的手法，描述巴勒斯坦人甚為熟悉的事物。比方，在沙漠地區裏，一陣微雨會使綠草發嫩芽；但日頭一出來，炙熱的陽光便會曬乾這些嫩芽，以致一無所存。熱風一詞的希臘文是 kauson，這是由沙漠東南方吹向巴勒斯坦的熱風，溫度驚人，熱到令人有窒息的感覺。這種熱風的破壞力甚大，在一小時內便可摧毀所有蔬果等農作物。

這是一幅形容獨以財物為靠山者的悲劇，這等人的愚行乃是倚靠那些瞬間會改變及消逝的事物，生命本身是無常的。雅各的思想反映了以賽亞的描述：『凡有血氣的，盡都如草，他的美容，都像野地的花。草必枯乾，花必凋殘，因為耶和華的氣吹在其上，百姓誠然是草。』（賽四十六 7；參詩一〇三 15）

雅各的信息是：生命無常，人性脆弱，再加上禍害旦夕皆可發生。既如此，人若再倚賴財富隨時可失者——實乃愚不可及。智者則倚靠那永恆不變的事物。

因此，雅各勸告富人別再靠賴自己及無法控制的事物，承認自己的無能，謙卑地倚靠上帝。因為唯有上帝能賜人那永存的事物。

生命的冠冕（一 12）

那些正確地面對試驗的人，在今生及來世皆有喜樂。

（一）以今生來說，他的人生更有價值，他是 dokimos，他成為一毫無雜質的貴重金屬；他性情中的弱點皆被煉掉，而變得更剛強，更純潔。

（二）以來世來說，他必獲生命的冠冕；這裏包含多方面的思想，在古代世界裏，冠冕（stephanos）起碼有四個意思：

（甲）花冠：在喜樂時節，或婚姻筵席上，人皆戴桂花冠（參賽廿八 1-2；歌三 11）。這是表示喜樂。

（乙）冠冕是表示王族的尊貴：冠冕是君王或掌權者所戴，這些冠冕的質地各有不同，或黃金，或細麻布（參詩廿一 3；耶十三 18）。

（丙）桂冠：這是勝利者的徽號，運動者皆趨之若鶩（參提後四 8）。

（丁）冠冕是表示莊嚴肅穆：雙親的訓誨可給謙卑的聆聽者帶來恩典的冠冕（箴一 9），智慧給人帶來榮耀的冠冕（箴四 9）；在受苦難或遭鄙棄時，可以『冠冕從我們的頭上落下。』來表達（哀五 16）

我們不必從上述諸意義中選出一個符合本節經文的意義，因為上述諸義皆包括在內。基督徒擁有他人所沒有的喜樂，對基督徒來說，生命就如一永恆的筵席，喜樂滿溢。基督徒也具有他人意料之外的尊貴身份，無論其處境是何等卑微，他都是上帝的孩子。基督徒也擁有他人不可贏取的勝利，因他用耶穌基督同在而生的無比能力，面對和克服生命中的一切難處。基督徒更有一種新的尊嚴，因為他不斷地想到上帝以他為寶貴的看法，因為他的緣故，上帝差遣耶穌降世為人，及死在十字架上。

這冠冕到底是甚麼呢？這是生命的冠冕；這表明那是包含了生命的冠冕。基督徒的冠冕是一種嶄新的生活，也就是生命本身；透過耶穌基督，他便可以得更豐盛的生命。

雅各表示：如果基督徒以基督所賜恆忍的心情面對考驗，那麼，生命則會比前更絢爛，美麗。奮鬥是通往榮耀的途徑，但奮鬥本身卻是無比的榮耀。

怨天尤人（一 13-15）

這段經文反映一種猶太信仰，而這信仰，在某一程度上來說，是我們每一個人都有傾向接納的。雅各是責罰那些埋怨上帝為何讓他受試探的人。

猶太思想深被人內在的不同力量所困惑。這也是保羅的難處：『因為按我裏面的意思，我是喜歡上帝的律，但我覺得肢體中另有個律，和我心中的律交戰，把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律。』（羅七 22-23）。每一個人皆被兩種相異的力量所割裂。猶太人純以過往的經驗而創出一教義，謂人內心皆有兩種傾向，即『為善的傾向』（Yetser Hatob），及『為惡的傾向』（Yetser Hara）。這說法只指出難題；對難題本身卻未加以任何解釋。最重要的，這說法並沒有指出罪惡的傾向來源何在。故此，猶太人思想欲解釋此現象。

傳道經的作者對為惡傾向所生的蹂躪，心中萬分悵惘。『為惡傾向啊，你為何被造，使全地充滿你的詭騙？』（傳道經卅七章三節）以他的意見，這為惡的傾向是由撒但而來，而

人應以其意志來克服之。『上帝創造人之後，便將人置於掠物的範圍中。人完全由其本身的意志所掌管。如果你願意的話，你便會遵守誠命，而忠誠與否，全在乎你是否樂意。』

（傳道經十五章十四至十五節）

某些猶太作者則以伊甸園是這為惡傾向的根源，在新約旁經中有一卷書，名為亞當和夏娃生平事錄（The Life of Adam and Eve），書中記述一故事，謂撒但以天使的形像出現，藉着蛇說話，並將吃禁果的慾念放入夏娃心中。不單如此，更令她起誓，使亞當也吃禁果。夏娃說：『當牠（撒但）強使我起誓後，他便竄升上樹頂。但在牠給我吃的果子中，牠已加上了毒素，就是牠的慾念，因為慾念是一切罪惡之根。牠便折下結果纍纍的枝椏，我就隨手摘下果子便吃了。』這段故事很明顯的表示，是撒但成功地將為惡的傾向注入人的心中。而所謂為惡的傾向，就是肉體的私慾。這故事的後期發展則認為罪的起源皆由於撒但對夏娃的慾念。

以諾書（The Book of Enoch）則有兩個理論，一是以墮落的天使為罪惡的起源（八十五章）；另一則以人為罪的起源：

『罪仍未被遣入世界，但人卻創造之。』（九十八）

但這些解釋使問題更形複雜。撒但有可能將為惡的傾向注入人心；墮落的天使也許可以如此行；又人本身或將為惡的傾向注入自己的心中，但問題的癥結乃是罪惡的最終根源到底是從何而起？

爲了要解釋這難題，某些拉比採取了大膽但卻極危險的說法，他們強調：既然上帝創造萬物，那麼，為惡的傾向也一定是上帝所造的。因此，有下列一些拉比語錄流行：『上帝說，我後悔將罪惡的傾向創造於人裏面；因為，假如我沒有如此行，他便絕不會背叛我。我創造了罪惡的傾向，我創造律法，為的是要醫治創傷。如果你勤研律法，你便不會被罪惡的傾向所控制，上帝將為善的傾向放在人右手之中，為惡的傾向則在左手中。』危險是顯而易見的，因為最終的分析乃是以上帝為人所犯諸多罪惡的負責者。人可以像保羅一般說道：『不是我作的，乃是住在我裏頭的罪作的。』（羅七 15-24）在那麼多希奇古怪的教義中，最荒誕的，莫過於這以上帝為罪惡最終的創造者的教義。

規避責任（一 13-15）（續）

自古以來，人的天性總是喜居功諉過，那描述在伊甸園中所發生的一幕的古代作者，真是可稱深知人心的心理學家。當上帝質問亞當所犯的罪時，亞當推矮道：『你所賜給我，與我同居的女人，他把那樹上的果子給我，我就喫了。』當上帝轉問夏娃時，夏娃則推搪謂：『那蛇引誘我，我就喫了。』亞當說：『千萬別責怪我，這完全是夏娃的錯。』夏娃則說：『千萬別責怪我，這完全是蛇的錯。』（參創三 12, 13）

人永遠是居功諉過的高手。

詩人柏恩斯（Robert Burns）曾寫道：

你創造了我，
且賦予難馴的慾念；
其在內心的鼓動，
使我放蕩不羈。

事實上，柏氏表示他之所以如此不羈，完全是由於上帝如此創造了我，上帝應該向我所犯的罪負責。因此，人諉過於他人，他人則諉諸境遇，又以本身被造成如此而不滿。

雅各毫不留情地點出此理解之不當。對於他來說，對人所犯的罪負責者，應該是人的私慾。若內心無污點，則罪惡也無計可施。慾念是可以生長或遏制的。若慾念初發時，人可以控制之，甚至可靠賴上帝的恩典而根除之。但他又可放縱其

慾念，被其操使至某一階段，眼神集中於某些事物；如此，慾念的火焰被煽動而熾旺，以致一發而不可收拾的地步。但他亦可以將自己交託給基督，專注於善事，如此，根本無暇想及私慾。撒但乃利用遊手好閒之輩而竟其功；不加操練的頭腦，及不願投向上帝的心思是禍根。

如果人故意放縱私慾，時間久了，就會產生無可避免的悲慘後果。即私慾變成了行動。

再者，猶太思想深信死亡是因罪而來，亞當和夏娃生平事錄中如此記述，謂當夏娃初嘗禁果時，已經一瞥死亡之景。雅名在十五節中所用『生出』死來一詞，是描寫動物傳後代；這也可以說罪便孵出死來。若被私慾所操縱，人便失去為人的尊嚴，而淪落到動物界粗野繁衍的行列之中。

本段經文最重要的信息，乃是勸人應向自己所犯的罪惡負責。人生來就有犯錯的傾向，如果人特意加以**却**護、助長，那麼這私慾便會漸長，直至成熟時便不可控制，從而生出罪來——這也就是通往死亡的途徑。這樣的思想——人類的經驗皆可證明其真實性——也可推使我們投向上帝的恩典，使我們清潔無瑕；最令人振奮的，乃是這恩典普及全世界，人人可得的。

上帝永恆的美善（一 16-18）

雅各在本段經文中再次強調上帝所賜的各樣賞賜都是美善。第十七節也可以翻譯為：『所有的賞賜都是美善的。』意思也就是說：絕沒有一樣從上帝而來的東西是不美善的。本節經文的希臘用字很怪異。經文中的『各樣美善的恩賜，和各樣全備的賞賜』，事實上，乃是一完美的六音韻的詩行。這要怎麼解釋呢？或者雅各的耳朵靈敏，對聲韻要求嚴格；要不然，就是他引用目前已經失傳的文獻。

他特別強調上帝永不改變的靈性，為要貼切地表達這概念，雅各採用了兩個天文學中的用字。他所用『改變』一詞的希臘文是 parallaxe{，『轉動的影兒』則是 trope{。這兩個用字是表達天體因運行而生的改變，如日長夜短，或日短夜長的改變；太陽在其軌道上運行的不同位置，月的盈虧現象；星宿在不同時間而有光度強弱的現象。被造之物的特徵乃是各物有其不斷改變的現象。上帝是天象的創造者——太陽，月亮及星星等。猶太的早禱文中有如下的一句：『願榮耀歸給那創造天象萬物的主上帝。』光體易改，光體的創造者永不改變。

再者，上帝的用心絕對對善良、恩慈。『真道』就是福音；上帝的心意乃是人能藉着福音而重生，獲新生命。陰霾散盡，真道之聲嘹亮，震撼人心。

『重生』是指再生入上帝的家中，成為上帝的產業。古代世界的法例規定凡初熟的一切，都是聖潔而應該屬於上帝的。這些祭物是獻給上帝的感恩祭。因為這是屬於上帝的。因此，當我們被福音的真道所重生後，我們便是上帝的產業，正好像初熟的果子屬於上帝一般。

雅各強調上帝的賞賜是美善的，根本不是用來誘人。在千變萬化的世界中，甚麼都會改變，但上帝所賜美善的恩賜，永不改變。上帝最終的目的，乃是要使那藉着福音真理而重生的世人，能深知上帝有絕對的權柄擁有他們。

快慢適中（一 19-20）

智者都深深體會快快地說，慢慢地聽的危險。如果能將何事應快，何事應慢分列二表，這表一定很能引人入勝，趣味盎然。猶太教父語錄有如下的記述：『學者有四德，快聽快忘，則得被失所抵消。慢聽慢忘，則失被得所抵消。快聽慢忘，則是智者；慢聽快忘，則無可救藥。』奧維德（Ovid）勸人

應慢於施罰，快於報德，斐羅（Philo）則力勸世人應快於造福人，而慢於為害世界。

智者們特重視慢慢地說的重要性，拉比西門（Rabbi Simeon）曾如此說：『我一生皆與智者為伍。發現沉默寡言是一種美德：多言多語者，難免犯錯。』西拉赫的兒子耶數寫道：

『快快地聽你能明白的：如果你有智慧，你便可回答鄰舍的疑難；若不然，應用手搗口，恐怕你出言不慎而狼狽萬分。』（傳道經五章十一至十二節）箴言書中滿了快言快語所生危險的記述：『多言多語難免有過，禁止嘴唇是有智慧。』（箴十19）『謹守口的，得保生命；大張嘴的，必致敗亡。』（箴十三3）『愚昧人若靜默不言，也可算為智慧。』（箴十七28）『你見言語急躁的人麼，愚昧人比他更有指望。』（箴廿九20）

霍爾特曾說智者寧可靜聽神的話，也不願傲慢地、絮絮地、及失聲地表達一己之見。古典文學的作者也有相同的意見，哲諾（Zeno）曾說：『我們有兩個耳朵，但只有一個嘴巴，這就是要我們多聽而少說。』當人問狄摩納斯（Demonax）一個人怎樣才能精於管治呢？他便回答道：『不動怒，少說話，多聆聽。』比亞斯（Bias）說：『若你厭惡急言躁語，你便不會墮入錯誤之中。』曾有人誇讚一語言學者，說他雖能操七種語言，但也能保持靜默的美德。

雅各也勸我們應慢慢動怒，他可能是駁斥那些強調責罰人的時候，怒氣填胸是很正常的現象。這一點是絕無錯誤的；世界上若沒有那些仗義執言，及那些嫉惡如仇的人，那麼，這世界會變得更冷酷，更無情。很可惜，許多人卻常以此作為急躁，發怒的藉口。

教師常常會因那些學習遲鈍，或懶惰的學生而大發雷霆。很多時候，忍耐的鼓勵會比無情的責罰更有效。傳道人也會動怒：『不要責罰』經常都是很好的勸勉；一旦他不能以言行表達他對會友們的愛與關懷，他使會失去能力。假如他在講台上，憤怒地表達他私人的愛惡，這並不能使人得救。作父母的也會發怒，但怒氣只會培養出更頑固，更不受管教及不受約束的孩子。愛的溫馨永遠都比怒的狂吼更有效用；假如怒氣不如約束，那麼，急躁、吹毛求疵便自然滋生，到這種地步的時候，因怒氣而生的破壞是不可言論的了。

慢慢地說，慢慢地動怒，快快地聽，永遠都是生活的最佳原則。

受教的心（一 21）

雅各在這節經文中用了一連串生動的字眼。

他勸勉讀者們應該脫去一切污穢和邪惡。『脫去』一詞的希臘文是用來描述人脫下衣服的舉動。他苦勸其讀者應脫去污穢和邪惡，好像人脫下骯髒的衣服，又如蛇脫去舊皮一般。經文中形容罪惡骯髒的字眼是非常生動的。污穢一詞的希臘文是 *ruparia*，這字可用以描述衣服上或心靈裏的污穢。更有意義的，是這字乃從 *rupos* 而來，而 *rupos* 在醫學上來說，其意義則指耳垢而言。本節經文中此字的意義，很有可能是指耳垢；雅各勸勉讀者應除去耳朵中一切攔阻人聆聽上帝話語的東西。當耳垢塞滿耳道時，人可能因此而成聾子；而人的罪也能使人聽不見上帝的叮嚀。再者，雅各也論及盈餘（*perisseia*）的邪惡，在他的思想裏，邪惡滋生，蔓延處處，有如毒癌一般，非加以割除不可。

他也勸勉他們應以溫柔的心，領受那栽種的道。『所栽種的』希臘文是 *emphutos*，有下列兩個意義：

（一）是指先天與生俱來，並非後天所獲的。若雅各是有這意思的話，那麼，他便與保羅所說的一致，因保羅曾說外邦人順從本性行律法上的事，因為他們心裏原已有一律法（羅

二 14-15）。這與舊約中指律法『卻離你甚近，就在你口中，在你心裏』的描述很接近。（申三十 14）。這字特別是與我們所謂的『良知』相同，若經文的意義是如此的話，那麼，雅各的意思乃認為人心中有一天賦分辨善惡的知識，人應順其指引而行。

（二）是指如種子被栽種一般。在第四以斯拉書（4 Ezra）九章三十一節中，上帝曾如此說：『看哪，我將律法栽在你裏面，你便可以永遠以之得榮耀。』如果雅各確有此意，那麼，這意義可追蹤至撒種的比喻（太十三 1-8），其中詳述這道如何如種子般撒在人的心田裏。藉着先知、傳道人、及耶穌基督，上帝將真理的種子撒在人的心裏，聰明人則會欣然地接納。

上述兩個意義都非常合理，雅各很可能表示我們對上帝的真理之知識的知識源流有二：即源於我們內心的深處，或源於上帝的靈、基督的教訓、及人的宣道。內心及外在皆有聲音督促及指示我們那一條是正路；聰明人會側耳聆聽，且終身服膺。

他應以溫柔的心來領受神的道。希臘文 *praute{s}* 是一個非常難譯的字眼，勉強地可被繙譯為溫柔。英文的字彙裏，根本沒有一個字眼可貼切地完全表達 *praute{s}* 的內涵。亞里斯多德

（Aristotle）給這字所下的定義是：在萬分憤怒及無比祥和之間的適度中庸；這字是用來描述那能克一己之意氣，達內心之祥和的仁人君子。盧德（Andronicus Rhodius）在批注亞里斯多德的時候曾如此說：『*Praute{s}* 是指克制怒氣而達中庸之境。*Praute{s}* 是指沉着，剛毅，不因一時血氣衝動而失去理智，及受良知導誘而達克己的品格。』柏拉圖學派對 *praute{s}* 所下的定義是：那能克制因怒氣燃燒而使心靈澎湃，造成恣意妄行的特質。這字是用以描述那已適度調和的內心性情

（*krasis*）。

從末有人能找到一個英文字彙，來表達這內涵極豐的字眼。受教的心是溫馴的，也就是肯謙虛地學習的。受教的心是沒有反叛性及憤怒的，因此，可以面對那嚴峻，使人創痛，甚至於定人罪的真理。受教的心是不受一己的偏見所蒙蔽，而是洞悉真理的。受教的心是不貪懶，而是有充份的自制，且能忠實地自願接受苦學的自律的。*Praute{s}* 是描寫那已被完全克服人類天性中那阻礙人慎思明辨，篤學致知，及服膺真理的惰性。

聽與行（一 22-24）

雅各再吹向我們描寫兩幅極生動的圖畫。第一，他勸告那些以為只要參加教會崇拜，聆聽聖經真理，使成為基督徒的人。這實在是自欺，因為你要將所聽到的，在生活中實行出來。目前仍然有人以為參加教會崇拜，念誦經文便是基督徒了。其實，這是不夠的；最重要的，乃是要將我們所聽到的付諸實行。

第二，雅各說這等人好像對看鏡子觀看——古代的鏡子並不是用玻璃製造，而是用磨光的金屬來反射形像——臉上的污點，凌亂的頭髮，但過後便忘了自己的相貌。對這情形，人可說是無能為力。在聆聽真理的過程中，由於真理的顯示，他知道自己現況，及應達之境界；他看見自己的弱點，及改進的方法。但如果他只是一個聆聽者，那麼，他仍是依然故我，所聽的真理對他毫無幫助。

雅各提醒我們，要將在教會中聽見的真理，在日常生活中實行出來——若不然，聽道只是浪費時間而已。

全備的律法（一 25）

雅各書中這一類信息最引起路德反感，他對凡是有關律法的

談論皆表示極端不滿。他毫無保留地贊同保羅的說法：『基督已經終止了摩西律法的功效』（羅十4，現代中文譯本）。路德表示：『雅各只是驅使人趨向律法與行為。』不過，平心而論，雅各的論點也有可取之處，因為有道德律的存在，而每一基督徒皆須在生活中表現及活出這道德律。這道德律首先記載於十誡中，而後又充塞於耶穌的教訓裏。

雅各如何描述這道德律呢？

（一）他稱之為全備的律法：起碼有三個理由來支持這論點：

（甲）這是上帝所頒賜及啓示的律法，耶穌為凡跟隨祂的人所立下生活的原則及榜樣，都完全符合上帝的旨意。

（乙）這是完備的律法，因為其內涵已臻完美化。基督所服膺的乃是愛的律法；愛的需求是永不止息，無法滿足。我們都有這樣的經驗，就是我們深深地愛着某人，即使我們毫無保留地給予，一生服侍他們，但我們仍不能滿足及配得上他們的愛。

（丙）基督徒所擁有的乃是全備的律法也有另外一個意義：『全備』一詞的希臘字是 *teleios*，這字的意思是『趨向最終目標而具備的完美無瑕』。比方說，若某人衷心服膺基督的律法，他也會衷心完成上帝要他在世界上所完成的目標；他也会盡其所能發揮其潛力，對世界作出貢獻。如此說來，所謂完全無瑕的意思，乃是藉服膺上帝的律法，達致上帝為其所安排的目標。

（二）他稱之為使人自由的律法：意思是藉遵行這律法，人可以尋獲得真正的自由。所有的偉人都同意這說法。辛尼加說：『順服上帝即真自由。』斯多亞派人士謂：『只有智者可享自由，所有愚頑俱為奴隸。』斐羅則表示：『所有臥在忿怒、奢望及其他慾念控制下的人，皆為奴隸；只有那些服膺律法，並身體力行者才有自由。』若人只一味順其私慾、情感及奢望而活，那麼，他一直都擺脫不了奴隸的身份。只有在他衷心接納上帝旨意的一剎那間開始，他才獲真正的自由——只有在這時間開始，他才能自由地發揮其潛質。事奉上帝者可享無比的自由，全心實行上帝的旨意也就是我們能享內心安寧的緣由。

真正的崇拜（一 26-27）

我們必須細心究察這段經文的正確意義，英文聖經標準修訂版（R.S.V.）中第廿七節的譯文為：『那清潔沒有玷污的宗教

（*religion*）……』。被譯為『宗教』一詞的希臘字是 *theoskeia*，這字的意義並非指宗教的外在表達，如宗教儀式、宗教禮儀及宗教慶典等等。相反地，雅各的意思乃是：『看顧窮困，及以個人純潔為重，乃是奉獻給上帝最佳的禮物。』對上帝來說，那真正的崇拜並不基於華麗的宗教慶典袍服，或莊穆的音樂，或結構嚴密的崇拜程序；上帝所看重的乃是服務大眾，及個人生命的純潔。有許多教會過份看重華麗的建築，高雅的禮義，而沒有時間及金錢用於服務大眾的事上。這現象比比皆是，這正是雅各極力所針對的弊病。事實上，雅各所反對的正是早期先知們所反對的。詩人曾如此說：『上帝在他的聖所作孤兒的父，作寡婦的伸冤者。』（詩六十八5）這也是先知撒迦利亞哀訴的緣由，因為百姓扭轉肩頭，使心硬如金剛石，不按至理判斷，不以慈愛憐憫弟兄，且欺壓寡婦、孤兒、寄居的和貧窮人。不單如此，更有人心存謀害他人的惡心（亞七6-10）。彌迦先知也有同樣的看法，他認為人若不行公義，不好憐憫，不存謙卑的心與上帝同行的話，那麼，一切的儀式都是毫無意義的（彌六6-8）。

自有歷史以來，人一直欲以宗教儀式代替祭品及服務大眾。他們只一味堆砌宗教，使之在教會內冠冕堂皇，但卻完全忽

略了宗教在教會外的應有表達。這並非說我們不應在上帝的家中，以最尊貴肅穆的崇拜來事奉祂；相反地，經文的意思乃是認為人若不愛祂，不在充滿誘惑的世界中保存自身的純潔，那麼，一切的崇拜皆屬徒勞虛幻。——《每日研經叢書》

雅各書第二章

按外貌待人（二1）

新約聖經以『按外貌待人』這句子來表示不合理的偏袒；特別是指討好、奉承那些有錢有勢的人。新約聖經毫不留情地攻擊這不合理的現象。正統猶太人也讚賞耶穌不徇情面，不按外貌待人的美德（路二十21；可十二14；太廿二16）。彼得在異象中，看見一塊大布，裏面有潔淨與不潔淨的牲畜。從這異象中，他了解上帝是不偏待人的（徒十34）。保羅深信在上帝面前，猶太人與外邦人都會受同一樣的審判，因為上帝不偏待人（羅二11）。保羅曾多次勸勉信徒應服膺這真理（弗六9；西三25）。

這詞在希臘文的結構中很特別——*proso{pole{mpsia* 名詞是由 *proso{pon lambanein* 而來。*Proso{pon* 的意思是面孔，顏面或臉面；而 *lambanein* 則是仰起來的意思，這希臘文的詞句是按希伯來文字面直譯過來的。某某仰起其臉面表示其讚賞，相反地，垂下臉面則表示厭惡。

這詞起先並不帶消極的意味，只不過表示向某人表其寵愛而已。但瑪拉基先知曾如此說，若百姓將有殘缺的祭物送給省長，他怎麼會接納，怎麼會看情面呢？（瑪一8-9），自此之後，這字便染上了消極的色彩。它不再是表示恩寵某人，卻變成了徇情面、偏袒，及受他人的社會地位、聲譽、勢力或財富所影響。瑪拉基又嚴責百姓犯了這罪，因為上帝指控他們不遵守其律法，又在執行律法時徇情面（瑪二9）。上帝有一顯著的性情，就是祂絕不徇私，摩西律法曾有如下的聲明：『你們施行審判，不可行不義，不可偏護窮人，也不可重看有勢力的人，只要按公義審判你的鄰舍』（利十九15）這節經文中有一重點，即某人或可能因對方乃富戶而在審判時徇私；相反地，某人又可因同情窮人，而作出偏袒的判斷。便西赫說：『主是絕不徇情面的審判者。』（傳道經卅五章十二節）

新約和舊約聖經都一致嚴責因對方的社會地位、財富、或勢力，而作出徇私、偏袒的判決。每一個人都有可能觸犯這律例，正如箴言書所說：『富戶窮人，在世相遇，都為耶和華所造。』（箴廿二2）便西赫也曾如此說過：『蔑視通達的窮人固不合宜，高抬滿身罪孽的富戶也同為錯誤。』（傳道經十章廿三節）我們應該明白，諂媚民眾與迎合暴君皆為瞻徇情面的表現。

教會中諂上傲下的弊病（二2-4）

雅各深深地恐怕諂上傲下的惡習會禍害教會。他在這段經文裏描寫兩個人同時進入教會聚集的地方，其中一個人身穿華服，手指上戴滿了戒指。古代一些招搖過市的富戶，為了誇張其財富，除了中指之外，每個手指上都戴一個或以上的戒指。有時為了標榜其特別的財富，他們甚至租賃戒指以抬高身份。辛尼加曾說：『我們以戒指及珠寶玉石為裝飾。』亞歷山太的革利免曾如此推介，謂每一個基督徒只可戴一個戒指，而且還要戴在最末的小指上。不單如此，戒指上應有某些宗教的標記如：鴿子、魚或錨等，戴戒指只為了作圖章而已。

故此，教會裏充滿了手上戴滿戒指及身穿華服的富戶。另一

個進入會堂的則是一個窮人，他穿**着**寒酸，因為可供更換的衣物不多。不單如此，手上也沒有任何珠寶飾物。富戶則被熱誠地招呼，且坐在上好的位置上；而那窮人則被吩咐站**着**，或坐在地板上，或坐在富戶位置旁的腳凳下。

這描述並不過份，也沒有誇大，因為早期的崇拜秩序須知中，確有如此的記述。羅斯曾引述一埃塞俄比亞文（Ethiopic）寫成的使徒法規（Statutes of the Apostles）一書的記載：『若有**任何**衣**着**華麗的紳士淑女進入會堂，無論他們是本地或外來的弟兄，你這身為長老的，或正在宣講上帝的信息，或正在聆聽，誦讀經文，絕不可瞻徇情面，更不可步離講台為他們安排座位，只可保持緘默，因為其他主內的弟兄們會招呼他們；若他們找不到座位，那麼，那些有愛弟兄姊妹之心的應讓座給他們……若有由本地或外地來而家境清貧的人士進入會堂，找不到座位，你身為長老的，應盡力為他們找座位，這可能意味你或者要坐在地板上。總而言之，你不可向任何人徇情面，只要敬畏上帝。』這裏所記述的與雅各書所記的相仿，但上述的記載中甚至認為當富戶進入會堂時，若領會者停止聚會程序，為富戶安排座位的行為也是錯誤的。

無疑的，早期教會一定面對**着**某些社會性的難題，在古代世界中，教會應該是唯一沒有因社會地位而生隔閡的地方。但當主人進入聚會場所，發覺其家奴卻與他並排而坐；或者當主人進入聚會場所時，發覺其家奴是領會者，或是聖禮的主持人，這一定會使雙方都產生一種侷促不安的情緒。主人與奴隸間的距離與分別相去何止千里；以法律的觀點來看，奴隸只不過是一個有生氣的**工具**而已。因此，從任何一個角度來解決這問題都是非常棘手的。再者，早期教會中的信徒多屬家境清貧之輩，故此，當一個有錢人成為基督徒並參與信徒團契行列之後，他一定被視為特殊人物，是向外界標榜基督的絕佳表記，這是一個很現實的誘惑。

教會應該是一個沒有因社會地位而生隔閡的地方；在崇拜榮耀之王的聚會中，人們不應再存有地位或聲譽等區分。在至高聖潔之主的**面前**，功德善行不再是可能的隔閡。在上帝的面前，所有屬世的區別都如塵土，所有屬世的公義皆為破爛的衣服；在至高的上帝面前，人人皆平等。

在第四節中有一繙譯上的難題，diekriethe{te 一字起碼有下列兩個意義：

（一）『若你如此行的話，那麼，你的判斷就如牆頭草一般，隨風兩邊倒。』意思是：『若你對富戶給予特殊優惠待遇，那麼，你便在屬世與屬上帝的標準中飄來飄去，無所適從，你根本不可能作出公平的判斷。』

（二）『你犯了畫分階級的錯誤，這在基督徒團契中乃不應存有者。』我們認為後一個意義比較合理，因為在下文中雅各接續說：『若如此行，你豈不是用惡意斷定人麼？』這也是說：『你犯了上帝的誡命，因為上帝說『你們不要論斷人，免得你們被論斷。』（太七1）

貧之樂·富之憂（二5-7）

已故美國總統林肯曾如此說：『上帝一定是很愛平凡的人，因為祂創造了很多這類人物。』基督教向窮苦大眾有一特別信息，耶穌在拿撒勒地方的會堂中所傳的一篇信息中曾有如下的宣告：『主的靈在我身上，因為祂用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人。』（路四18）當施洗約翰差門徒去問耶穌祂是否即上帝所差來的那一位時，耶穌說出了下列的言論：

『……窮人有福音傳給他們。』（太十一5）八福中的第一福是：『承認自己靈性貧乏的人有福了，因為他們是天國的子民』（太五3現代中文譯本），路加的口吻則更為肯定：『你們貧窮的人有福了，因為上帝的國是你們的』（路六

20）。當耶穌的事奉遭遇挫折時，如被逐出會堂等，祂便在大道上，山坡旁及海岸邊向那些平凡草民宣講上帝的信息。在早期教會時代，街頭上的**眾**都是街頭宣道者的宣講對象。事實上，基督教的重要信息乃是：『人所蔑視的，上帝卻看為寶貴。』保羅在寫給哥林多教會的信中如此說道：『弟兄們哪，可見你們蒙召的，按肉體有智慧的不多，有能力的**不多**，有尊貴的也**不多**。』（林前一26）

這並不意味上帝及教會不歡迎偉人，富足人，智者及有權勢的人；但我們必須提防那詔上傲下的反常狀況。無可否認的，福音向貧者所給予的福份是何等的多；但向富者的要求是何等的大，因此，貧者便大批地加入教會。相反地，貧者非常樂意聽從耶穌的吩咐，而那富有的少年人卻因財富太多而憂憂愁愁地離開了耶穌。我們千萬別以為雅各將救恩的門向富戶關閉，他的意思乃是：基督的福音對貧苦大眾格外親熱，使那些不被世人看重者，有被熱烈完全接納的感受；被世人看為毫無價值者，透過福音的緣故，有嶄新無比的價值。

在雅各所居住的社會中，富戶欺壓貧苦大眾乃司空見慣的現實狀況。他們拉貧者到公堂，無可疑問的，這是錢債官司。在社會的最低階層，窮苦大眾的生活艱苦，連餬口也成問題，但以放貸為生的卻比比皆是，且勒索敲詐的手段至為卑下。在古代的世界中，債主若在街上遇見其債戶，他可拉**着**其衣領，力度之大幾可使其窒息，且立即可將他送官究治。這是富戶向貧者的所作所為。那些富戶毫無惻隱之心；他們只以金錢為重。在這段經文中，雅各所針對的並非財富本身，他所攻擊的乃是那些富者毫無惻隱之心的冷血行動。

富戶是使基督徒這高尚的稱謂蒙上污垢的罪人，外邦人最先稱安提阿那些跟隨基督的人為基督徒，這名稱帶有譏諷的意味；也許是基督的名字，當他受洗時被宣告之故。雅各所用『被稱』（epikaleisthai）一詞（譯註：和合本的小字有如下的解釋：『所敬奉』或作『被稱』）有以下特殊的意義，如在結婚之後，太太可用先生的姓氏，或由其所生的孩子也可跟父姓。基督徒可以用基督的名字，就好像他與基督成婚，或生在基督的家庭中一般。

富戶或奴隸主有許多理由作為他們毀謗基督徒這名字的藉口。當一個奴隸成為基督徒之後，他便有了新的自立身分；他不再畏縮主人的權威，刑罰也不再使他恐懼，他以一嶄新的身分面對其主人。他也有了一新的真誠感；這使他成為一個更好的奴隸，這也表示他不能再成為主人詭詐行徑的工具。他也有新的崇拜感；在主日時，他堅持應放下工作而與信徒們一同敬拜上帝。由此可見，奴主們毀謗基督徒這名字及咒詛基督尊名的藉口可謂隨處皆是。

至尊的律法（二8-11）

這段經文的思路與上文緊密地連接一起，雅各嚴責那些向進入教會的富戶徇情面的人。這些人或會反駁道：『但律法要求我應愛鄰舍如同自己，因此，我們有責任歡迎那進入教會的人。』雅各會回答道：『這作法當然是好，只要你真誠地愛別人如同自己，以你欲別人如何熱烈地歡迎你而歡迎他。但是，若你因為他是富戶而給予他特殊的招待的話，那麼，你就是徇情面，是錯誤的。你這樣做並沒有在遵行律法，事實上，你卻是在破壞律法。若說你是愛你的鄰舍的話，那麼，你絕不會忽略窮苦的人。事實上，你只是貪財富而已——這根本不是律法的要求。』

雅各稱愛鄰舍如同自己的要求為至尊的律法。這句子有幾個意思：這或許是指最超然的律法；或指由萬王之工所頒的律法；或指全律法之王；又或許是指那能使成為王者的律法，及切合為王者的身分而言。若能遵守這至偉大的律法，人可

作本身的王，而且在眾人中也是王者的身分。這律法只適合王族人士，同時又能成為人漸達尊貴之境。

雅各繼續指出有關上帝律法的偉大原則，只要觸犯律法中的一小條，人就成為了罪人。猶太人總以律法為一各自獨立的個體，若能守其中任何一條律法便可獲優點；若破壞其中一則即如負債一般。因此人可以將其所實行的律法與其所破壞者相抵銷，以決定其優點或負債。有一位拉比的諺語謂：『無論何人，只要實行一條律法，他便可獲福份；壽數加增，承受土地。』同時，有許多其他拉比則抱如下的想法：『守安息日與遵行律例同等重要』，故此，守安息日即與遵行律例相同。

以雅各的立場來看，律法全部是上帝旨意的彰顯；只要破壞律法中的一條，就是抵觸上帝的旨意，換言之，他就是犯了罪。這說法是絕對真實的，因為你若觸犯律法的任何一部分，那麼，你在原則上已經是一罪人了。在日常的社會法律制度下，若有人觸犯了任何一則律法，那麼，他就是一名罪犯。故此，雅各駁稱謂：『無論你在生活其他方面如何地安逸，但若你偏待人的話，你就抵觸了上帝的旨意，那麼，你就是一個罪人。』

這段經文中包含**箴**一則非常切身及實用的真理，簡言之：某人或許是一大善人，但若他觸犯了一條律法，那麼，他的善行即於事無補。他或許德行高超，言語清潔或是努力追求長進的人；若他心地剛硬，自義；性格嚴苛，缺乏同情心；如此，他的善行則被污染無遺了。

我們應將這真理存記於心，即我們或許廣行無數善事，又或曾無數次地抗拒罪惡，在我們心裏仍可能存在一些那污染善事的惡毒。

自由的律法與憐憫的心腸（二 12-13）

在經文將告一段落的時候，雅各再次提醒其讀者以下兩則基督徒生活要訣。

（一）基督徒都活在自由的律法之下，他亦會按這自由的律法受審。他的意思乃是：基督徒與法利賽人及正統的猶太人迥然不同，因為基督徒的生命並不受外加律例之束縛及管制。他乃被內在熾熱的愛所指揮。他按正路而行，即以愛上帝、愛人之心行事；他之所以如此行，完全不受外在律法之控制，也並非恐怕某種刑罰的結果，乃是因為基督的愛在他心內促使他如此行。

（二）基督徒應緊記憐憫人者必蒙憐憫。經文中到處都記載這原則。便西赫曾如此寫道：『寬恕那傷害你的鄰舍，如此，你的罪也會被饒恕。若某甲憎恨某乙，你想上帝會赦免某甲嗎？若某甲不憐憫某乙，他怎能求上帝赦免其罪呢？』（傳道經廿八章二至五節）。耶穌說：『憐恤人的人有福了，因為他們必蒙憐恤。』（太五 7）『你們饒恕人的過犯，你們的天父也必饒恕你們的過犯。你們不饒恕人的過犯，你們的天父也必不饒恕你們的過犯。』（太六 14-15）『你們不要論斷人，免得你們被論斷。因為你們怎樣論斷人，也必怎樣被論斷。』（太七 1-2）耶穌也曾在一比喻中說及一個不蒙饒恕的僕人，並以如下的話結束這比喻：『你們各人若不從心裏饒恕你的弟兄，我天父也要這樣待你們了。』（太十八 22-35）

經文一致承認：凡憐恤人的必蒙憐恤這真理。雅各甚至進一步說：憐恤原是向審判誇勝。意思是：當審判的日時，那憐恤人的，其罪惡必被其所施的憐恤所刪除。

信心與行為（二 14-26）

在還沒有將這段經文分段討論之前，我們必須仔細思考整段

經文的整體意思，因為有人經常以這段經文為例證明雅各與保羅之間的歧異。毫無疑問的，保羅的重點是：人的得救全賴信心，行為在得救的過程中無絲毫地位。『所以我們看定了，人稱義是因**信**，不在乎遵行律法。』（羅三 28）『既知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督；因為凡有血氣的，沒有一人因行律法稱義。』（加二 16）某些學者曾駁稱謂雅各的意見不單與保羅的相異，且是與之相矛盾的，這論點正是我們應小心思考的。

（一）首先，我們應了解雅各的重點意見與新約的相符。施洗約翰的信息乃是向那些悔改的罪人挑戰，要他們以行為來證實他們悔改的實在（太三 8；路三 8）。耶穌的信息乃是要人活出善行，使世人看見便把榮耀歸給上帝。（太五 16）。祂強調應以人所結果子來衡量其人，同樣地，那只有外在空談的信仰，絕不能取代那以實行神旨為依歸的信仰（太七 15-21）。

保羅的思想中也充滿這相同的論點。事實上，在早期教會中，並沒有太多的教師如保羅一樣，那麼**重**基督在倫理上的影響。無論保羅在其書信中所討論的是多麼教義化或神學化的理論，他總以教義在生活中的表現作書信的結束。除了這通常的作風以外，保羅經常不斷地提醒信徒們有關信仰在基督徒生活中表現的重要性。他提及上帝會按各人的行為施報

（羅二 6）；他也說明我們各人要將自己的事，在上帝面前說明（羅十四 12）；他也勸人應脫去暗昧的行為，帶上光明的兵器（羅十三 12）。每一個人將會按其工作得賞賜（林前三 8）；我們都要站立在基督審判台前，按各人所行的得賞或受罰（林後五 10）；每一個基督徒應脫去舊人和舊人的行為（西三 9）。

基督教必須藉倫理行為表達其真實可行性。這是整本新約聖經所看重的基督教信仰。

（二）雖然我們提出了上述的論點，但事實上，雅各與保羅的思想仍似針鋒相對，互不協調；保羅**重**恩典與信心，雅各則強調行為。但有一件事實我們必須澄清的，就是——雅各強烈反對及嚴責的對象並不是保羅的神學思想，乃是歪曲了的保羅思想。假如我們要用一簡短的句子來表達保羅思想中心的話，那麼，以下的一節經文是最恰當不過的了：『當信主耶穌，你……必得救』（徒十六 31）。上述要求的中心點全在乎我們如何解釋『信』的意義，簡言之，信起碼有以下兩類：第一類是理智的信。比方說，在直角三角形中，兩股的平方和相等於斜邊的平方；假如有必要的話，我可以證明這公式——但這與我的生平、生活毫無關係。我完全接納這定理，但這定理對我一點影響也沒有。

另一類信仰的表達有如相信五加五等於十，故此，兩塊各值五角錢的巧克力糖共值一元，我除了付一元之外，絕不會多付一分錢。換言之，我不單接納此定理，而且用之於我的生活中。

雅各攻擊的乃是第一類的信仰，只在頭腦裏相信，但在生活中毫無信仰的表現，信仰與其生活似兩獨立部門，各不相關。連鬼魔也在理智及頭腦中相信有上帝的存在，他們卻在上帝的面前戰驚不已；這信仰一點也沒有改變他們。保羅卻贊同第二類的信仰，對他來說，相信耶穌的結果乃是要將這信仰實行在日常生活的每一個層面中。

人很容易曲解保羅的思想，將信仰的正確有效意義束諸高閣；雅各所針對的乃是被誤解及歪曲了的保羅思想，他指控那些只標榜信仰而毫無見證的人，老實地說，保羅也衷心贊同這指控。

（三）就算我們接納上述建議，雅各及保羅的思想之間仍有歧異——各人以基督徒生命不同的階段為起點。保羅以最早

階段開始，他強調人絕不能賺取上帝的救恩，最早的一步是以上帝白白的恩典為始；人只能白白地接納上帝藉着耶穌基督所賜的赦免。

雅各則以人成為基督徒那一剎那間開始，即那人已被赦免，且與上帝有新的關係。正如雅各所言，此等人既是新造的人，則應有新的表現，過一新的生活。他已被稱為義；他必須過着成聖的生活。這些都是保羅完全同意的。

歸根到底，人絕不能靠行為得救；但另一方面，人得救後也不能沒有生活的見證，若不然，這人的得救與否也成問題。人類愛的天性可作此論點的最佳例證：被愛者明曉自己是不配的；但他卻知道他必須窮其力以配得上那愛。

雅各與保羅的歧異點乃是在於以基督徒生活的不同階段為出發點。保羅是以人絕不能靠行為來賺取上帝的赦免為立論的開始點；雅各則以人成為基督徒以後為立論的開始點，且強調人必須以行為來見證其信仰。我們並非靠行為得救，但得救後卻應有生活上的好見證，這是基督徒生活的兩則重要且不可分割的真理。保羅重前者，而雅各則以後者為立論重點。事實上兩者並不互相矛盾，而是相輔相成；兩者皆為基督教信仰的不可或缺部分。以下的詩句是一絕佳的綜合描述：

信仰，盼望是信徒的特質，
行為，見證是信徒的標誌；
信仰貴以真誠為依歸，
端穆品德為信仰冠冕。

信仰與行為（二 14-17）

雅各最不能容忍的，就是那些只在口頭上表達信仰，但生活中卻毫無見證的人。換句話說，就是那些只有信仰之名，而無信仰之實的虛假之徒。在這段經文中，他用一個非常生動的例子來說明他的心意。假設有一個缺衣少食的人登門求助，而這人的朋友為其淒涼遭遇大表同情，但是卻沒有給他衣服蔽體，食物充飢。試問，這樣的只有口頭的同情與憐憫又有甚麼好處呢？沒有實際行動的同情又有甚麼益處呢？信心沒有行動是死的。這段經文對猶太人特別有意思。

（一）對猶太人來說，調濟窮人是非常重要的，其重要性可由他們將公義與調濟、佈施看為同等的德行而可見一斑。在上帝審判時，人可用其佈施的善行為其辯護，便西赫如此說：『水可熄滅大火，但調濟、佈施的善行可贖罪。』（傳道經三章三十節）在多比傳（Tobit）中有如下的記載：『凡全心行善，佈施調濟人的皆可見上帝的面，正如經上所記，當你調濟窮人時，我（上帝）會俯視你。』（多比傳四章八至十節）當耶路撒冷教會的領袖們同意保羅向外邦人傳福音時，他們要求保羅遵行幾項規條，其中一條乃是要求他千萬不能忘記窮人（加二 10）。這注重實際幫助人的要求，是猶太教一項偉大的標誌。

（二）有一系列的希臘宗教認為同情與佈施是兩件互不相干的事。斯多亞派人士特重 *apatheia*，即完全沒有情感作用的存在。生命的目標是在追求寧謐，而情感卻破壞這寧謐。故此，達到完全祥和，寧謐的祕訣乃在滅盡一切情感作用。

以哲學中無垠的寧謐不被攪擾為生命的目標，這是多麼可憐啊！故此伊比克德（Epictetus）曾強調：只有那些違背神旨的人才會感到傷痛、悲感（論叢 Discourses 3:24, 43）。威吉爾（Virgil）在其著作 *Georgics*（二 498）中曾描述一無比快樂的人，這人对窮人並不表同情，對傷心人不感悲憫，因為這些情感會破壞其內心的寧謐。這見解與猶太人的剛好相反。對斯多亞派人士來說：在無垠的哲學中，不受外界任何事物影響，而能享受內心寧謐的人是有福的；對猶太人來說：積極地與淪落人分擔其悲痛才是喜樂之源。

（三）在討論這見解的手法中，雅各的見解是非常正確的。只有內心的悲憫同情，而不將這情感付諸實行，長此以往，這又是何等貧乏的生命啊，事實及經驗都告訴我們，假如人內心有一崇高情操，但卻不立刻實行的話，他可能永不會再去實行了。難怪有人曾如此說：假如人不將其內心所感受的悲憫化為生活中的行動，那麼，他則無權感受悲憫。高尚情操的目的並不是只讓我們浸淫其中，而是要求我們無論付任何代價，受任何苦難，擺上任何犧牲，也要積極有恆心地將之在生活中實行出來。

取捨與兼備（二 18-19）

雅各在本段經文中假設有人會如此反駁道：『信心固然是好，但行為也是絕不可缺的；兩者都是真宗教的純摯外顯。但人不一定需要兩者兼備，一個或許有信心，另一個或許有行為；你可以專心行善，我可以一味相信。如此，我們都可以說是有宗教虔誠的人。』換言之，這些反駁者認為信心與行為的其中一項，皆可成為基督教的標誌。雅各的意見則與此大相逕庭。其差異並不在於取信仰而捨行為，而是必須兩者兼備。在這一點上，基督教常被人誤解；其實，基督教不單着重信仰，而且也着重信仰在生活中的實行。

（一）在一平衡的生活中，思想與行動必須相輔相成。時下有一非常流行的錯誤觀點，就是將人分為富於思考，敏於行動兩大類。富於思考的人則整天在書房內，窮究古今大道；而敏於行動的人則整天在世界中，廣行善事，這種看法是錯誤的。若思想家不將其偉大思想付諸實行，那麼，他只可被算為半個人；若他本身不曾經歷實行偉大思想時的苦楚，他根本也不能激發他人去實行。他必須與他人並肩攜手，在生活中實行偉大思想，如此，他才算為完人。吉柏齡

（Kipling）在其一首詩中曾有如下的記述：

哦！英倫誠為一絢爛的花園，
它絕不是單以口頭上的祝頌，
更不是以樹蔭下的靜坐而築成；
而是由無數偉人，
以粗陋的器具，
拔除雜草，
努力耕耘的成果。

同樣地，敏於行動的人，若沒有偉大原則作其行動的基礎，那麼，他的行動必定沒有深遠的影響。

（二）在平衡的生活中，禱告與行動必須相輔相成。再說，將人分為兩等的傾向是很普遍的錯誤。即將人分為只在膝頭上下功夫，長期以讀經禱告為重的聖人；或在烈日下拼手抵足，揮汗如雨的辛勞者，但這是錯誤的。以下一逸事可以為例，馬丁路德與另一僧侶是知交，他深深地相信宗教改革事在必行，乃一無可避免的現實。因此他們便約法三章，路德到入中，在前線上為宗教改革而奮鬥；而這僧侶則留在自己的斗室中，為路德的成功不斷禱告。有一個晚上，這僧侶作了一個夢，在夢中他看見一個人在一片廣大的禾田上收莊稼；這人形單影隻，孑然一身，根本無法完成收割的工作，當這孤單的收割者抬頭遠視時，這僧侶駭然發覺這人竟然是其知交路德；他突然醒悟過來，深知他必須離開其斗室與禱告，而到前線去與路德並肩作戰。我們固然了解有些人因為年紀，身體健康等原因，只能作代禱勇士；他們的禱告固然是工作的強心針。若一個正常的人，以為可將禱告代替工作的話，無疑地，他的禱告只是逃避的藉口。禱告與行動必須相輔相成。

（三）在平衡的生活中，信仰與行動是相輔相成的。信仰必須透過行動來證明其效用；行動也必須透過信仰來表達。真

信仰一定會在生活中流露出來；當人面對上帝給他的託付而充滿信心的時候，生活中的行動便自然應運而生。

信心的憑據（二 20-26）

雅各用兩個例子來說明他所強調的論點。亞伯拉罕是信心之父；當上帝要求他把以撒獻在祭壇上，而他又順服地遵行時，他的信心在此則表露無遺。在猶太人的傳說中，喇合是一位非常出名的人物。她接待那些被派去窺探迦南地的探子（書二 1-21）；後期的傳說更有記載她改奉猶太教；並與約書亞結為連理，成為許多祭司與先知們的先祖，其後人中甚至包括了出名的先知以西結及耶利米等人。由於她接待探子，這行動使成了她信心的憑據。

保羅與雅各都說了這一點；除非亞伯拉罕已經具備了信心，若不然，他絕不會聽上帝的吩咐。除非喇合充滿了信心，若不然，她絕不會冒險，將自己的生命前途，與以色列的國運互相契合。再說，除非亞伯拉罕已經準備向上帝順服到底，若不然，他的信心全是虛的；除非喇合已準備為了幫助探子而冒險到底，若不然，她的信心也毫無作用。

這兩則例子清楚表示信心與行為並不是互相對立的；事實上，兩者是不可分割的。沒有信心的人絕不會有行動；真信心也必須以行動來如以證明。信心與行為皆是人在經驗上帝的過程中不可或缺的。——《每日研經叢書》

雅各書第三章

師之危（三 1）

在早期教會中，教師扮演了非常重要的角色。無論到何處，他們皆備受尊敬。在安提阿的教會中，教師與先知並列為差遣保羅與巴拿巴首次出外宣教者（徒十三 1）。在保羅書信中所開列的擁有偉大恩賜者的經文中，教師皆列於使徒或先知之後（林前十二 28……參弗四 11）。使徒與先知們經常皆馬不停蹄地四處辛勤工作。全教會就是他們的工場，他們不會在某一教會中逗留太久。但教師們卻是在一教會中工作，最重要的，乃是他們要負責教導初信者，如福音真諦、信仰初階等。這些教師們可以將其本身信仰及知識灌輸給這些初信者，試想，這責任是多麼的重大啊！

新約中曾記載某些教師！因為未能盡其職守而淪為假師傅。也有某些教師欲將基督教改為另一種猶太教，主張施行割禮及遵行律法（徒十五 24）。更有某些教師根本沒有活出他們所服膺的信仰，使純潔的信仰染上一點點污跡（羅二 17-29）。更可笑的，就是有某些教師不學無術的，誤了初信者的信仰（提前一 6-7）；也有一些教師，為了要討好、吸引聽眾而故作驚人語（提後四 3）。

除了這些假師傅以外，雅各所強調的乃是良師不易為，為人師表是一件非常艱鉅的使命。口舌言詞皆為施教工具。正如羅斯所說的，雅各非常關注『教師們的責任；及施教工具本身的危險特性。』

基督徒教師承受了艱鉅的使命。在教會中，他取代了拉比在猶太教中的地位，歷史中出現了許多崇高偉大的拉比，但拉比卻被認為有建立及摧毀人格的力量。他名字的真義乃是：『偉大的一位。』無論到甚麼地方，他都備受尊敬，事實上，猶太人的拉比的責任，若與其對父母的責任相比較的話，前者比後者有過之而無不及之勢。因為其父母，將他生入今世，但其老師卻將他導入來生。更有人如此認為：若某人的雙親及拉比皆被敵人所擄，他應設法首先營救拉比。拉比絕不能為其施教工作而收取分文，他應從事他種行業維生；但也有人認為將拉比迎接到自己家中，並盡力供養；這是一極虔誠

積德的善舉。如此看來，拉比非常容易陷入耶穌所描述的狀況：屬靈的暴君，以虔誠為飾而招搖過市，在任何場合中皆愛佔高位，喜歡人在公眾場所向其屈身問安（太廿三 4-7）。每一個教師皆有墮入『極權夫子』之慮。沒有任何職業比作教師的更容易產生屬靈及智能上的驕傲。

每一個教師應極力避免下列兩個危機，在其教學生涯中，他會面對一些年輕學子，或屬靈稚童，因此，他應盡力不陷入此兩危機之中，應放下私見及偏見而傳授真理。教師們很容易曲解真理，不傳上帝的話而誇揚一己私見。其二，應服膺所傳真理，身體力行，以身作則為重；不應只呼喝他人實踐真道，而自己則置身事外。一個教師應言行一致才是！正如猶太拉比們所說：『學問只是次要，實踐才是根本，多言多語，失誤也必多。』（教父語錄一章十八節）

雅各義正詞嚴地警告作教師的：謂他們身負特殊使命，若失敗的話，必受更重的刑罰。雅各所針對的讀者中有許多人極欲作人師；但他卻警告他們千萬別忘記本身所肩負的責任。

普世的危險（三 2）

雅各提倡以下兩個概念，這概念皆被收入猶太思想及文學作品中。

（一）世上沒有完全人不曾犯罪的。經文中被譯為『過失』者，在原文中實有『滑倒』之意。英國貴族費施爾（Lord Fisher）為一著名的航海家，他曾如此說：『生命中處處皆滿了果屑。』罪惡的起源多不是由於存心觸犯，而是起於一己之疏忽而跌落陷阱。聖經中到處都有此類人皆有罪的記述：保羅曾引述先賢的話：『沒有一個義人，連一個也沒有。』『世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀。』（羅三 10, 23）約翰也說：『我們若說自己無罪，便是自欺，真理不在我們心裏了。』（約壹一 8）『時常行善而不犯罪的義人，世上實在沒有。』（傳七 20）猶太聖賢曾說：『從未有人不曾犯罪，亦未有信眾不曾犯錯。』（以斯拉續編下八章卅五節）人在有生之年，根本不可驕傲自誇，因為每個人的生命中，皆有某些未盡完美的瑕疵，連某些異教作家也服膺這說法。修西狄第（Thucydides）曾表示：『無論在公眾或私底下的生活，人類皆有犯罪的天性。』（三 45）辛尼加則說：『我們每一個人皆犯了罪，所不同的，只是程度上的差異而已。』（論仁慈 On Clemency 一 6）

（二）舌頭所犯的罪比任何其他罪更容易令人墮入陷阱，同時，也更具深遠的破壞力量。這論點也滲入了猶太思想之中。耶穌曾警誡其門徒要在話語上小心，因為在審判的日子，你所說的閒話句句都要供出來。不單如此，到審判日時，『要憑你的話定為義，也要憑你的話定你有罪』（太十二 36-37）『回答柔和，使怒消退……溫良的舌，是生命樹；乖謬的嘴，使人心碎。』（箴十五 1-4）

在眾多的猶太作者中，尤以便西拉最為舌頭所犯的罪而大表震驚。『榮譽與羞辱皆出自其言詞，人之興衰皆定於其口舌。千萬別作長舌者，也不要以口舌攻擊他人；盜賊必蒙羞，言語詭詐的必遭惡報……要以化敵為友為重；若不然，你則會惡名遠播，羞辱與譴責也會接踵而至；言語詭詐的罪人也將如此遭報。』（傳道經五章十三節至六章一節）『在語言上沒有過失的人有福了。』（十四 1）『誰沒有犯言語上的過失呢？』（十九 15）『誰可以鑿察我的嘴唇，並在其上封以智慧，使我不致因而跌倒，不被口舌所毀呢？』（廿二 27）便西拉在這方面有非常精彩及發人深省的討論，內容如下：『長舌的及一嘴兩舌的人有福了；因為他們擾亂那些和睦相處的人。背後說人壞話的使多人遭殃，逼使他們四處飄泊；更使堅城傾倒，使君子之家頹敗；使人民鬥志薄弱，強國沒

落。背後說人壞話，使賢婦被逐，且被剝奪工作。聽從背後閒語的心必不得安歇，更沒有推心置腹的知己。鞭韃只在身體外留下痕跡，但言語的中傷使骨碎裂。雖有多人死於刀下，但因口舌遭殃的，卻不可勝數。逃避這惡毒敵人，用心抵擋閒言的有福了；因為其軛是鐵的，其鐐是銅的，其死狀慘，真可謂生不如死……看哪！你要像隱藏你的金銀財寶那樣，謹慎言語，抑制脣舌，使口上門，不作無謂的空談。你更要小心，提防嘴脣出錯，不然，你的過失會使你遺憾終生。』
(廿八 13-26)

形小力大 (三 3-5 上)

有人或許會指責雅各大驚小怪，小題大做。舌頭既然是百體中最小的，何必如此重視，長篇大論，喋喋不休地討論這一點呢？要回答這樣的責難，雅各採用了下列兩個例子。

(一) 我們將嚼環放在馬嘴裏，因為我們知道若能控制其口舌，便能控制其全身。所以雅各便強調，若能控制自己的舌頭，控制全身便絕無問題，但是舌頭若不能控制的話，一生休矣。

(二) 若將舵與整條船相比的話，舵是非常不顯眼的，但掌舵的只要運用技巧操縱，那麼，整條船便會順掌舵者的意思航行，達到安全的境內。在此之前，亞理斯多德也曾用舵為例，說明工程學的簡單原理：『舵雖然細小，而且被安放在船的尾部，但其力量卻無窮，因為藉操舵的巧妙——只要在舵把上稍微用力——大船便被移動了。』舌頭雖小，卻掌握了整個人的前途。

斐羅稱思想為人的車伕及舵手，最要緊的，乃是思想控制言詞，而思想本身則馴服於基督，這樣的人生必定豐碩。

雅各絕不是褒揚靜默比說話來得有益，更不是倡導如特拉普修道派 (Trappist) 的靜默苦修的生活。相反地，他倡導人應控制其舌頭。希臘哲學家阿里斯提普 (Aristippus) 曾說了如下的一句箴言：『征服享樂者並不是那從未享樂過的人，而是那能操縱享樂如騎馬者之御馬，掌舵者之操船般，任由其指揮，順其意思而運轉。』戒絕並不能解決問題；學習如何御控才是良謀。雅各的意思並不是要人習於懦弱式的無言，相反地，他鼓勵人應智慧地運用言詞。

燎原之火 (三 5 下-6)

舌頭所引起的災禍，就如火燒樹林般猛烈。聖經常以火燒樹林為例，詩人在禱告中求上帝使惡人如風前的碎檣；上帝的烈怒毀滅他們如火燒樹林，火燄燒山嶺一般 (詩八十三 13-14)。以賽亞說『邪惡像火焚燒，燒滅荊棘和蒺藜。在稠密的樹林中燃起來』 (賽九 18)。撒迦利亞曾說『如火盆在木柴中，又如火把在禾捆裏。』 (亞十二 6) 這是居住在巴勒斯坦的猶太人所熟悉的現象。在夏天的乾旱中，草黃樹乾，一旦燃起火來，便會一發不可收拾。

舌頭如火燄也是猶太人的通俗語言，箴言則有如此的記載：『匪徒圖謀奸惡，嘴上彷彿有燒焦的火。』 (十六 27) 『正如松臘與麻屑之相混焚燒，口角磨擦也是如此。』 (傳道經廿八章十一節) 舌頭所引起的毀壞如火一般的理由有二：

(一) 影響範圍廣大：一句話可以傷害遠方無辜之人，猶太拉比有以下的說法：『舌頭操生死之權，難道舌頭有手嗎？非也，但舌頭卻能如手一般殺戮。手之殺人限於咫尺，但舌頭如利箭，可傷人於遠方。雖然如此，利箭只能傷人於四五十步之內，但舌頭之為害卻有過之而無不及之勢。』正如詩篇七十三篇九節所說：『他們的口褻瀆上天，他們的舌頭毀謗全地。』其範圍上及高天，下達全地。舌頭的禍害多利害啊！人遇襲尚可以手招架，但惡毒中傷，了無根據的流言，

卻可傷人於千里之外，且遺害無窮。

(二) 不可操縱：在極乾旱的巴勒斯坦，燎原之火一發便不可收拾；沒有任何人可控制舌頭所引起的毀壞。『世上有三樣東西一去即追不回來：離弦之箭，出口之言，及逝去的良機。』不實的流言，殺人於無形，毀人於千里之外。故此，說話前應慎思，要知道一言既出，駟馬難追；不但如此，多說流言者必自食其果。

內在的腐敗 (三 5 下-6) (續)

我們要再詳加思考這段經文，因為其中有兩處解經上的難題。

(一) 英文聖經標準修定本的譯文為：『舌頭是個罪惡的世界』 (The tongue is an unrighteous world)。但應譯為『舌頭就是這個罪惡的世界』 (the tongue is the unrighteous world)。這也就是說，舌頭在我們的身體內就是代表了這整個罪惡的世界。希臘文是 ho kosmos te{s adikias，若要正確地了解這節經文的意思，我們必須記得 kosmos (世界) 有兩重意義：

(甲) 是『裝飾品』之意，這固然是 kosmos 比較生僻的意義，但將之用來解釋這篇文章的話，其義意則是：舌頭是罪惡的裝飾品。換句話說，舌頭是美化罪惡的工具。人可藉舌頭的狡辯，而矇蔽事實的真相，從而掩飾本身的罪惡行為，更可縱容他人犯罪。毫無疑問的，這解釋固然使該篇章生色不少，但該篇章的原意是否如此，就有商榷之處了。

(乙) 是『世界』之意。在新約中，這字泛指世界之意，但更正確的說法則是指罪的世界而言。世人 (world) 不能接受聖靈 (約十四 17)；耶穌只向門徒顯現，但卻沒有向世人 (world) 顯現 (約十四 22)；世人 (world) 恨耶穌，因此也恨耶穌的門徒 (約十五 18-19)；耶穌的國並不屬於這個世界 (約十八 36)；保羅輕視世界的智慧 (林前一 20)；基督徒不應效法這個世界 (羅十二 2)。若 kosmos 是指這方面的意義而言的話，那麼，這世界就是指那沒有上帝的世界，那不認識上帝及與上帝為敵的世界。世界上有無數的人都處在這種光景之中，過着悖逆上帝的日子。

(二) 另外一處難解的經文，標準修訂版本將之譯為：『自然的輪子』 (the cycle of nature)，希臘語為 (trochos geneseo{s)，其實應譯為『生命的輪子』 (the wheel of being) (譯者註：中文和合本依此翻譯)。

古代人士用輪子來形容生命，其意義可分列如下四種：

(一) 輪為圓圈，是表明完整無缺的整體。故此，生命的輪子可以代表生命的整體。

(二) 輪子的任何一個部分，皆自動不斷地上下轉動。故此，生命的輪子也意味了生命中的高潮與低潮。如此，這篇文章的意義則近乎：幸運之輪，不斷地在改變。

(三) 輪是圓形的，無始無終，這代表了生命不斷的重複，這代表生命周期性的重複，就是輪子雖然在轉，但卻一點也沒有向前移動。

(四) 這句子還有一特別技巧上的用法的意思，俄斐烏 (Orphic) 神祕宗教認為人類的靈魂是處在一永不間歇的生、死及再生的過程中；生命的目標乃是在擺脫這無意義的重複而進入永恆。故此，那些成功的俄斐烏信徒可以如此說：

『我已飛離這苦難及令人厭煩的輪子。』若以這意義來了解的話，這句子便代表了令人厭煩，不斷再生的重複。

雅各不太可能知道俄斐烏神祕宗教再生之說；任何基督徒也絕不可能以生命是一不斷轉動，卻毫不向前移動的重複；基督徒也不會向生命中的巨大改變俯首稱臣。因此，這句子極可能是指生命及生活的整體而言。雅各的信息乃是指這舌頭可引起無情的大火，吞噬所有生命；而舌頭本身的火，則是由地獄的火所點燃的，這也正是它最令人恐懼的地方。

惡性難馴（三 7-8）

猶太文學作品中，經常記載一些馴服野獸為人工作的事蹟。在創世記中，上帝曾如此說：『……他們（人類）也要管理海裏的魚，空中的鳥，和地上各樣行動的活物。』（創一 28）事實上，雅各很可能是以這一節聖經來作思想的出發點。上帝也同樣應許挪亞說：『凡地上的走獸和空中的飛鳥，必驚恐懼怕你們，連地上一切的昆蟲，並海裏一切的魚，都交付你們的手。』（創九 2）傳道經的作者也如此說：『上帝將恐懼人的驚怕放入所有血肉之軀，並賜人權柄管理地上的禽獸。』（傳道經十七章四節）詩人也曾寫出同樣的詩句：『你派他管理你手所造的萬物，就是一切的牛羊，田野的獸，空中的鳥，海裏的魚，凡經行海道的，都服在他的腳下。』（詩八 6-8）在羅馬時代，人們已曉得馴魚之道，大戶人家在空敞的中央庭園或前庭中，建一大魚塘以飼養那些已馴服了的魚。蛇是亞克里比阿（Aesculapius）的象徵，在亞克里比阿的廟宇中，被馴服了的蛇到處爬行，而這些蛇也就是神祇的化身，病人若在廟宇中留宿，若有一條蛇在他身上爬過去的話，那麼，這就是代表神祇醫治了他的疾病。人類的智巧已經馴服了每一類的野獸，使牠們可供人類驅使；但雅各卻傷感地嗟嘆，人類對自己的舌頭，卻束手無策，毫無辦法加以馴服。

感謝與咒詛（三 9-12）

我們的經驗皆可證實我們裏面有兩種互不相容的性情存在著，一如野獸，另一如天使；一如英雄，另一如惡棍；一如聖賢，另一罪魁。雅各深感舌頭是這矛盾的絕佳明證。雅各說人可用嘴巴說感謝上帝的話，這對猶太人有切身的關係。每逢提到上帝的名字，猶太人便得同聲說：『祂是應當稱頌的！』虔誠的猶太人每日三次念誦十八祝文（Eulogies），每一項祝文皆以『上帝啊！你是應當稱頌的』開始。上帝是永遠配得稱頌，但可恨的，卻是同一張嘴巴虔誠地稱頌上帝，又用同一個嘴巴惡毒地咒詛人。雅各認為這情形是絕不正常的；正如同一泉源湧出甜苦兩種水來，或一棵樹結出兩樣果實。這情形雖然反常及絕對錯誤，但在現實生活中卻不斷地發生。

彼得曾說：『我就是必須和你同死，也總不能不認你。』（太廿六 35）但同一張嘴卻發咒起誓說不認得耶穌（太廿六 69-75）。約翰說：『小子們啊！你們要彼此相愛。』你能否想像同一個人會要求耶穌吩咐天降大火滅絕整個撒瑪利亞村莊的居民嗎？他們雖然是使徒，但也會墮入這陷阱中。本仁約翰（John Bunyan）在其名著天路歷程中對多言（Talkative）有如下的描述：『在外他儼如君子，一派斯文，但在家裏卻如魔鬼般爭辯。』許多人對陌生人非常客氣，而且宣傳仁愛大道，但對自己的家人，卻毫無忍耐，脾氣急躁。有些人在禮拜天滿嘴靈性的話，但在平常卻粗話連篇，這已是司空見慣的事實。更有人滿嘴虔誠，但轉眼間卻謊話連篇；也有些姊妹們在聚會時讚美主的話滔滔不絕，但散會後，卻在背後說別人壞話，中傷別人。這些都不是捏造出來的謊話，而是千真萬確，令人心碎的現實。雅各認為這些情形都是反常。有些藥品雖含有毒素，但在醫生吩咐下服用的話，不單無害，反有醫療之功。相反地，若胡亂服用，後果則不堪設想，更有生命之虞。舌頭可說出稱揚讚美及惡毒咒詛的話，它可傷害人又可安慰人；它可說出剛正無比的話，又可說出污穢無恥之言。生命中最迫切但又最難的工作乃是馴服舌頭，不讓其一嘴兩舌，而只說上帝喜歡聽的話。

不求為人之師（三 13-14）

雅各的思路似乎轉回到本章的開始，他的論點乃是：『你們中間有人希望成為聖賢哲士嗎？那麼，他應當有美善生活的流露，更應當向眾人表明其以溫柔為紀綱的心性。因為他若表現出極端的苦毒，毫無疑問的，他的內心一定是被自私與個人的慾望所控制，那麼，他所強調冠冕堂皇的言論都是虛假的，因為他的所作所為正和他教授的真理相敵對。』雅各採用了兩個相當有趣的字，第一個字乃是 ze{los（嫉妒），這字不一定是一個很壞的字眼，因為這字眼也可用以表達當人看見別人所作偉大的善事時，心中油然而生的那種羨慕，或我能與對方易地而處的那種心情。但是羨慕與嫉妒之間是一線之隔而已。另一字則是 eritheia（自私），這也不一定是個很壞的字眼，這字的原意乃是紡織女雇工，即今日按日支薪的散工。後來，這字便有以勞力賺取酬勞的意思；然後，又有收取相當薪酬便付以相等勞力的意思。當這字眼進入政治舞台之後，其意思使成了自私的野心，只顧自己而不顧別人，甚至為了達到目的而不擇手段的野心。學者與教師經常都有雙重的試誘。

（一）自高傲慢：這是拉比們最容易犯的罪，所有偉大的猶太教師們都特別專注這缺點。猶太教父言錄中（The Sayings of the Fathers）有很多這一類的記述：『抉擇傲慢的，皆是愚頑惡者，心中充滿傲氣。』有一位智者曾作如下的勸戒：『應任由別人自由決定是否接納你的意見；不應強硬地要求人接納。』教師與傳道人比其他行業的人更容易犯這錯誤，他們習慣了施教，別人只有聆聽的份兒。在潛意識中，他們的想法正如莎士比亞所說：『我是演說家。當我演說時，台下應該鴉雀無聲。』對身為教師或傳道人的，謙卑真是一門難學的功課啊！話雖如此，但我們絕無藉口不在謙卑上下功夫。

（二）苦毒嫉妒：『學術上的激烈討論，最容易引致爭辯，』這是人盡皆知的事實。在神學討論中，相互譴責是司空見慣的事。布朗（Sir Thomas Browne）曾寫了一段話，對學者們相互間的蠻橫態度，描寫得入木三分：『學者們應有和平溫柔的態度，不應該帶有任何利器。話雖如此，可是他們的舌頭比鋒利的刀片還快；他們筆下所寫的東西，比早雷的響聲更大。我寧願忍受毒蛇的利齒，也不願意在無情的筆下受辱。』李萊（Philip Lilley）曾引述史特華（Dr. H. F. Stewart）的話，因史氏說巴斯加（Pascal）與耶穌會教士們（Jesuits）的培論，使他想起了卜席攻生（Stevenson）所著綁架（Kidnapped）一書中，布萊（Alan Breck）與一伙人浴血擊殺的一幕：『他的劍鋒利無比，劍氣籠罩了我們敵人，劍鋒所到之處，必有因傷而發出的狂吼。』心平氣和地討論是一件很難的事；深信自己正確的論點，同時，不向對方表示任何蔑視，更是難上加難。但這卻是對基督徒教師、學者們的絕對要求。

在這段經文中，我們起碼可以看見四種錯誤教導的特徵：

- （一）極端：只一味鑽牛角尖，而忽視正確合理的證據。
- （二）苦毒：將與本身持相反意見的視為仇敵，而不視他們為勸服的對象。
- （三）野心：只顧表揚自己，而不是高舉真理；只顧本人論點之被接納，而不重真理之被顯揚。
- （四）傲慢：只以本身所知為榮，忽視應以自己所不知道的而心懷謙卑。一個學者應時常自省，為了許多自己所不知道的真理，而努力邁進。

錯謬的智慧（三 15-16）

這種帶有苦毒與傲慢的智慧，其與真智慧的差異，相去何止

千里。雅各首先描寫這種錯謬的智慧，並對其所引致的後果，詳加解釋。

(一)是屬地的：這種智慧的標準與源始，都是屬地的。它以屬地的標準來衡量成功；其目標也不外乎屬世的因素。

(二)是屬情慾的：雅各所用的字眼乃是 psuchikos，這是一很難繙譯的字眼。這字是由 psuche{引用而來。古代的人將人分為三個大部分：即靈、魂、體。體 so{ma 是指我們血肉之軀，魂 (psuche{) 就是我們與動物共有的生命：靈

(pneuma) 是人與動物最大的區分，因為只有人擁有靈，故此，人便有理智，且可與上帝相交。對現代人來說，這樣的畫分法常常被混淆，因為我們以屬魂的為屬靈的。雅各的意思乃是要表明這種智慧與獸性無大分別；這種智慧只是為肚腹及生存催便動物攫食，搏擊而已。

(三)是屬鬼魔的：這種智慧並不是源於上帝，而是始於魔鬼。由這種智慧所產生的後果，只能使魔鬼歡心，卻絕不能使上帝喜悅。

雅各繼而描述此種智慧所帶來的惡果，其最顯著的特色乃是產生混亂。換言之，這種智慧不能使人融洽相處，卻使人隔離分爭。有些人天資聰穎，口才出眾；但他無論加入任何會議，教會或其他組織，總是鬧得天翻地覆，人際關係紛亂。我們應該看出這些人的智慧乃是魔鬼魔的，而不是屬上帝的。

真智慧 (I) (三 17-18)

猶太聖哲皆認為智慧是從上面來的，智慧絕不是人努力便能獲得的東西，而是由上帝所賜予的。所羅門智訓中對智慧有如下一段的描述：智慧『是上帝能力的彰顯，是由全能者榮耀所發出的權能。』(七 25) 同一本書中也記載了如此的禱告：『求你將坐在寶座旁的智慧賞賜給我，』(九 4) 又說：『將她從至聖的諸天，榮耀的寶座前差遣下來。』(九 8) 便西拉以如下的句子開始他所寫的書：『所有的智慧皆由主而來，且永遠與主同在。』(傳道經一章一節) 他使智慧說：『我從至高者的口中而出。』(傳道經廿四章三節)。猶太聖哲皆異口同聲地認為智慧乃是从上帝而來，且是上帝所賜的。

雅各用八個字來形容智慧，每一個字都有其特殊背景，現分述如下：

(一) 真智慧是 hagnos (純潔)，這字的基本意義乃是純潔得可以進見神明。這字起初只帶有儀式，祭典中的意義，只用以表示某人已經沐浴潔身。比方：歐里披蒂 (Euripides) 使其書中一主角說：『我雙手是清潔的，但內心卻不然。』在這一階段中，hagnos 只用以表達祭典中所要求的清潔，而不一定是指道德上的純潔。時過境遷，同一個字使用以形容道德上的清潔了，若不然，人絕不能進見神明。在艾比達魯 (Epidauros) 地方的亞克里比阿神廟的入口地方，有一石刻：『進入此聖廟者，必須純潔 (hagnos)；純潔者即有靜思聖潔思想的心靈。』真正的智慧是除卻所有隱晦的動機，純潔無瑕，能坦然見上帝。屬性的智慧極欲擺脫上帝鋒利的眼睛；但真正的智慧卻能經得起上帝的考驗。

(二) 真智慧是 eire{nikos (和平)，我們將這字譯為和平，其實，這字的意義非常深長，eire{ne{是和乎的意思，但若用於人身上的話，其基本意義乃是指人與人，人與上帝之間的正常關係而言。真智慧產生正常的關係。這與那傲慢的，互相隔離，輕視他人的屬性智慧，真是有天淵之別啊！也有一種專以小聰明，說一些傷人的話而自娛的冷酷的智慧。尤有進者，更有一種專門誘惑人離棄上帝的低賤智慧。但真智慧總是促進人與上帝，人與人之間的正常關係。

(三) 真智慧是 epieike{s：在所有的約希臘文中，這一個

字是最難譯的。亞里斯多德對這字所下的定義是：『超越明文所規定的律法』，是比正義更佳的正義，或『當律法本身也不正確時，其仍能秉公行義。』凡能被稱為 epieike{s 的，皆能深知執法過嚴的弊病者；他也深知法律中包含了感情。故此，他知道甚麼時候網開一面，甚麼時候應執法如山，因為世界上有比規條更偉大的事物存在。我們很難找到合適的字來表達其豐富內涵。英人安諾德 (Matthew Arnold) 則稱之為通情達理 (sweet reasonableness)，也就是你欲他人以情理對你，則你也應如此對人。

真智慧 (II) (三 17-18) (續)

(四) 真智慧是 eupeithe{s。這字的基本意義有二，我們必須在兩者之間，任擇其一：

(甲) Eupeithe{s 是指一味順服的意思，羅威廉 (William Law) 生活準則的首條即是：『我應謹記吾人的唯一使命，即藉實行上帝的旨意來獲得永恆的喜樂。』若我們採納這個意義的話，這段經文的意思乃是：當上帝的聲音臨到時，真正有智慧的人，立刻毫無條件的順服到底。

(乙) Eupeithe{s 是指很容易被說服的意思。這並不是說某人毫無性格，柔弱非凡，而是指出某人並不固執，且樂意聆聽別人合理的意見。此字出現於 epieike{s 之後，很可能是帶有後一個意義。如此，真智慧不死持己見，虛懷恭聽，及通情達理地法外施恩。

(五) 我們將以下兩個字眼一併討論。真智慧是滿有仁慈 (eleos) 及善果。在基督教思想中，eleos 有更深一層的意義。希臘人對該字的定義是：對含冤莫白者的同情，但基督教對 eleos 的意義卻有過之而無不及的豐富。

(甲) 在基督教思想中，eleos 是指對落魄潦倒者的仁慈，即使該等難處是他自找的，基督徒對他人的憐憫同情，是上帝的仁慈的反照；不單臨到那些含冤莫白的人，連那些因一己之錯而受苦者，也一視同仁。對某些遭受痛苦的人，我們經常會說：『自討苦吃，活該！』對這等人，我們並不全表示同情。但基督徒應具有從上帝那裏來的仁慈，對那些自討苦吃的人，也應心懷寬大。

(乙) 以基督教思想來說，eleos 是指能生善果的仁慈，也就是產生對人有實際幫助的仁慈。基督徒的仁慈不單只是情緒的波動而已，更是實際的行動。若我們沒有對受苦的人伸出援手，我們絕沒有權利說我們很同情他。

(六) 真智慧是 adiakritos (沒有偏私)。這字的意思乃是指不會搖擺不定，優柔寡斷；有其本人的主見，擇善而固執的性情，有人以為沒有自己的立場是聰明的表現，他們整天在鼓吹甚麼頭腦要開通些，目前暫時不下定論等等說法，其實，基督徒的智慧，是基於上帝透過耶穌基督而賜給我們的確信。

(七) 真智慧是 anupokritos (沒有虛偽)。擁有智慧者絕不偽裝，絕不欺詐；相反地，是絕對誠實，絕不以假冒為善的手段而達其目的。

最後，雅各說了一些勸勉的話，是每一個教會及基督教團體應銘刻於心的。英文標準修正本很正確地將希臘文直譯如下：

『一切正義的果子都是從播種和平的人，為和平努力所撒的種子產生出來的。』這句子的意義非常豐富。我們應該記得和平 (eire{ne{) 是表示人與人之間正常的關係。故此，雅各的心聲是：『我們都欲收割因善良生活所帶來的美好成果。但這些產生豐碩成果的種子，只能在人際正常和諧的關係中，才能茁壯地成長。只有那些在生活中，促進人際和諧關係的人，才能播散種子及收割成果。』

換言之，在一個人人對峙的不良環境中，甚麼種子也不能成長。一個滿了苦毒、分爭的團體，就好像一塊土壤貧瘠的不

毛之地，正義的種子根本不能生根成長，更談不上豐碩的收成了。使人分爭，破壞人際間和諧關係，到處播散苦毒的人，根本不要想從上帝那裏得到任何賞賜。——《每日研經叢書》

雅各書第四章

逸樂或遵守上帝旨意（四 1-3）

雅各將一個非常基本的問題，放在他讀者的面前——他們生命的目標到底是甚麼？是順服上帝的旨意呢？還是貪戀享受及尋求世界的逸樂呢？他警戒謂：若享樂是生命的目標，那麼，戰鬥及分爭便會接踵而至。他表示一強烈而不能壓制尋求享樂的結果是 polemoi（爭戰），及 machal（鬪毆）。他的意思乃是說：瘋狂地尋找逸樂，只會帶來如爭戰般持久的憤恨！又如鬥毆般突爆的敵意。毫無疑問的，古代的道德家會完全同意雅各的說法。

當我們轉視人類社會時，我們常會發現嫉恨與紛爭。斐羅寫道：『試想即使在和平時代也不斷充塞人間的爭戰，尤有進者，此等爭戰更存在於國與國，城與城及私人家庭間；或者，容許我這樣說，更存於每一個人心中；再細察人心靈中因生命中大小事件衝激而引起那不可言喻的狂濤時，你或許會驚訝地自問：在如此的生命狂風巨浪中，誰能享受半刻的安寧，誰能保持內心的平靜！』

私慾是這一切永不止息，苦毒爭鬥的最基本原因。斐羅曾謂十誡的終極目標乃在於禁止貪戀或私慾，因私慾是人心靈中最邪惡的。『人類的關係破裂，善良的心地充滿無比的恨意，這豈不都是因私慾而起的嗎？繁榮進步的國家變為貧瘠，也豈不是歸咎內部的紛爭？海陸戰爭，血流遍地，也豈不是拜私慾之賜？因戰爭而引起的悲劇：皆源於一——貪求金錢，或榮譽，或逸樂。人類因追求這些東西而瘋狂。』路其安努（Lucian）寫道：『臨到人類的邪惡——如革命，戰爭，詭詐兇殺等——皆源於私慾。這都是由人類貪得無厭的私慾而來。』柏拉圖寫道：『戰爭，革命及紛爭皆由身體及其私慾所引起。』西塞羅寫道：『貪得無厭的私慾使個人，家庭，甚至國家破裂無存。私慾能生嫉恨，結黨，不和，叛亂，戰爭。』私慾是摧毀生命，製造紛爭的邪罪根源。

新約聖經開宗明義地表示，這種過度強烈追求享樂的私慾，是屬靈生命的死敵。今生的思慮，錢財，宴樂擠住了好種子的生長（路八 14）。一個人因成為私慾及享樂的奴隸，便便惡毒，嫉恨充塞了整個生命（多三 3）。

生命的最終選擇是在於取悅自己，或討上帝歡喜。若以取悅自己為生命目標，此等人的生命猶如一場戰場般，滿了殘酷、紛爭。

追求逸樂的結果（四 1-3）（續）

這種專以逸樂為重的生命有如下幾個後果：

（一）使人互相為敵：雅各視私慾為爭鬥的動力，他並不是說人內心的爭戰——這固然是真實的——乃是指人與人之間的紛爭。人類根本的慾念都相同，皆以金錢、權力、聲譽、物質財產及縱情身體的色慾。當人類皆欲獲得同樣的東西時，生命便很自然的成了一個競爭的場所。為了能奪寶而歸，他們互相踐踏，為了達到目的他們會不擇手段，甚至除滅對手。順服上帝的旨意能使人團結和諧，因為上帝的旨意要求人彼此相愛，彼此幫助；順服追求逸樂的慾望，使人分裂，且為了爭奪同一樣東西而互相殘殺。

（二）使人行為荒謬：追求逸樂的私慾使充滿嫉妒及敵意；甚至謀害對方。在未有行動之先，其心中必先有一鼓意氣；

他可以克制自己，不從私慾的鼓動而作出破壞性的行動；但是，只要私慾在他心裏，他一刻也不得安寧。因為這私慾可以隨時爆發，產生不可言喻的破壞。

過程及步驟都非常簡單，但後果卻不堪設想。比方，某人欲獲取某樣東西，那樣物件便開始霸佔及控制其思想；他日思夜夢，皆想獲得那物件。漸漸地，這『欲獲取』的意願便慢慢定型，控制了其思想。至此，他便進一步地假想獲取該物件的計畫，這計畫中可能包括除滅任何阻礙他成功的人。這種思想日以繼夜地在其腦中循環，終有一日，這幻想變為行動，他發覺自己縱不擇手段，也要達到目的，滿足其一己的慾望。世界上每一件罪案，皆起源於心中的一絲慾念，而最終爆發為罪行。

（三）關閉禱告之門：若人只求那些滿足其一己私慾的東西，毫無疑問的，這人是極度自私的，上帝也絕不會答應他的禱告。真正禱告的目的，乃是向上帝說：『願你的旨意成就。』專心滿足一己逸樂者的禱告乃是：『願吾人得償所願。』生命中有一不可否定，鐵般的事實，即自私的人從來不知道怎樣正確地禱告；若不放下一己的私慾，以上帝為中心的話，人根本永不通曉禱告良方。

在我們的生命中，我們必須選擇：以滿足一己私慾為重呢，還是以順服上帝旨意為中心？若選擇前者的話，我們便不期然而與人，與上帝隔絕了。

對上帝不忠（四 4-8 上）

英文欽定本使此段已難明的經文，難上加難，因為譯文將之用以警戒姦夫淫婦。在正確的版本中，該字是陰性字。再者，這字不應以字面直解之，其意義乃是指屬靈的而非身體上的淫亂。這個思想完全基於舊約中雅威（Jahweh，譯者註：或可稱上主，耶和華。）是以色列的丈夫，以色列是上主的新婦之概念。『因為造你的，是你的丈夫；萬軍之耶和華是祂的名。』（賽五十四 5）『以色列家，你們向我行詭詐，真像妻子行詭詐，離開他丈夫一樣。這是耶和華說的。』（耶三 20）上主是以色列的丈夫，以色列是上主的新婦的概念，解釋了為甚麼舊約聖經中，常以身體上的淫亂來表達屬靈的不忠。與異邦的神立約，且向之獻祭，與異族女子通婚等，都稱為『隨從他們的神行邪淫。』（出卅四 15-16）上帝曾預先對摩西說：『這百姓要起來，在他們所要去的地上，在那地的人中，隨從外邦神行邪淫，離棄我，違背我與他們所立的約。』（申卅一 16）何西阿先知也向上帝泣訴，謂以色列人隨從外邦神行邪淫，離棄上帝（何九 1）新約正是以這個屬靈的意思說：『淫亂的世代』。（太十六 4；可八 38）這概念進入基督教思想中，更引申為教會是基督的新婦（林後十一 1-2；弗五 24-28；啓十九 7；廿一 9）。

現代對這種表達方式或許非常反感；但上帝是以色列的丈夫，以色列是上帝的新婦等概念，包涵了精深的意義。這也就是說：不忠於上帝就等於破壞了婚姻的誓約。再者，所有的罪，皆得罪了愛。

更進一步地說：我們與上帝的關係，不像帝王與附庸，主人及奴隸間的疏遠關係；相反地，這關係是如夫婦般的恩愛。當我們犯罪時，我們就是傷了上帝的心，正如婚姻關係中的伴侶一般，任何一方的不忠，會令對方的心如萬箭叢穿般痛苦難言。

與世俗為友及與上帝為敵（四 4-8 上）（續）

在這一段經文中，雅各闡明愛世俗即是與上帝為敵；與世俗為友的，也就是與上帝為敵的。以下，讓我們思想雅各的意思是甚麼。

(一) 這些話並不是以蔑視世界的心情與觀點而說的，雅各並不認為世界是一個陰森恐怖的地方，更沒有將自然界中的每一樣東西都加上消極的描述。曾有一則故事記述一位清教徒，某日與某好友一起在郊外散步。友人看見路旁有一朵美麗的鮮花，便讚賞道：『這真是一朵美麗的花啊！』這清教徒接應便回答說：『我已經學會了一個功課，就是不稱在這罪惡世界中的任何東西是美麗的。』這並不是雅各的意思及觀點；他認為這世界是上帝的創造，正如主耶穌一樣，他會因大地絕妙的景色而歡呼。

(二) 我們已經思考過這一論點，就是在新約聖經中，kosmos 的意思是指那背離上帝的世界。以下兩段經文足可表明雅各的思想。保羅寫道：『原來體貼肉體的，就是與上帝為仇：……而且屬肉體的人，不能得上帝的喜歡。』（羅八7-8）他的意思乃是：那些純以人為標準衡量一切事物的，也必定是與上帝分歧的。另一段經文是古往今來無數文人曾用以作為基督徒生活座右銘的：『因為底馬貪愛現今的世界，就離棄我。』（提後四10）這裏的意思主要是指『貪愛世俗』。若其生命的目標只專注於追求物質的豐富，那麼，他根本也就談不上獻身與上帝了。以這種意義來說，某人若獻身與世界，也就是與上帝為敵了。

(三) 耶穌所說的一句話就是這段經文的絕佳注釋：『一個人不能事奉兩個主。』（太人24）基本地說來，對世界上會消逝的物質的態度有二：若不是我們被控制，世界成了我們的主人；就是我們善用世界上的一切來造福人，預備自己進入永恆。如此，我們便是世界的主人。人可以善用世界，或被世界所奴役。為上帝及人類而善用世界者，就是上帝的朋友，因為這是上帝起初創造世界的原意。若被世界所控制，就是與上帝為敵，因為這與上帝創造世界的原意相背。

嫉妒與戀慕（四4-8上）（續）

這段經文中的第五節特別難解釋。這是由聖經中引用過來的，但作者卻沒有明顯表示該節經文到底是從那一卷書引用過來的，再說，我們從現行所擁有的經文中也找不到如此的句子。故此，我們可以假設雅各所引用的經卷已經失傳了，或者，他只以一個句子來總括舊約的永恆意義，根本沒有意思在引用經句。

尤有進者，這節經文的譯文非常艱澀：基本上可以有兩個譯法，兩者的終極意義並沒有太大差異：『祂（上帝）極度渴望祂安置在我們裏面的靈能得到戀慕』，或為『上帝安置在我們裏面的靈強烈地戀慕我們對祂的愛。』

無論是那一個譯文，經文都表示上帝是嫉妒的戀人，不能容忍任何對手。舊約聖經並不避稱上帝為嫉妒的。（編者按：國語和合本多譯為「忌邪」。）摩西向以色列人形容這位上帝時曾如此說：『他們敬拜別神，觸動上帝的憤恨（嫉妒）。』（申卅二16）摩西也聽見上帝如此說：『他們以那不算為神的，觸動我的憤恨（嫉妒）。』（申卅二21）為了表明只有祂配得敬拜，故此，上帝在十誡中曾如此宣告：

『因為我耶和華你的上帝是忌邪的（嫉妒）上帝。』（出二十5）『不可敬拜別神，因為耶和華是忌邪（嫉妒）的上帝，名為忌邪者。』（出卅四14）撒迦利亞也聽見上帝如此說：『萬軍之耶和華如此說：我為錫安心裏極其火熱（嫉妒）。』（亞八2）嫉妒一詞是由希臘文 zelos 引申而來。這字有『熾熱』的意思。換言之，上帝深深愛慕我們，祂不能容忍我們心中藏有其他的愛。

現代人對『嫉妒』一詞的體會，便認為將之用來形容上帝是極不虔誠的事，因為『嫉妒』一詞的涵義已染上不良的色彩：其實，這詞卻貼切地表示了一偉大的真理：上帝極愛人類的

靈魂。『愛』應普及眾生，更應洋溢於上帝的兒女之間，同時，『愛』也有所求：即只專注於某一愛的對象，不容許第三者的介入。在同一時間，人只能深深地愛慕一個對象，這是非常真確的；若他心懷二意的話，那麼，他根本不懂得愛的意義。

謙有益·驕必敗（四4-8上）（續）

當雅各記述上帝是一位嫉妒的戀人時，他深知必有人對這概念會萬分反感地駁斥道：若上帝是如此嫉妒，有甚麼人可以滿足上帝嚴格的要求呢？雅各會回答道：如果上帝向人有所要求，祂也必賜下恩典，使人能達成祂的要求；要求越高，上帝的恩典就越大，越豐盛。

恩典有其一貫的特色——若有人認為他不需要恩典，也不向上帝求幫助時，他絕得不到上帝的恩澤。因此，聖經的話是絕對真確：『上帝敵擋驕傲的人，賜恩給謙卑的人。』這經節是引用自箴言三章三十四節；彼得前書五章五節也再次引用。

具有如此毀滅力量的驕傲到底是甚麼呢？驕傲希臘是 hupere{phanos，直譯的意思：『自視高人一等。』連希臘人也憎厭驕傲狂徒。狄奧菲斯都（Theophrastus）對驕傲作出了如下的形容：『驕傲是蔑視所有的人。』狄奧非拉特

（Theophylact）稱驕傲為：『萬惡的淵源。』最可怕的，驕傲是源於內心。某人可以外表謙虛，溫文有禮，但內心卻滿了傲慢，自視比別人強。這是斷絕與上帝間關係的致命傷，理由有三：

（一）對自己的需要，懵然不知；認為自己甚麼都不缺。

（二）認為自己可以獨立生存，可以萬事不求人，連上帝也可以拒諸門外。

（三）對自己滿身罪孽，懵然不覺。因他只想到自己的優良品格，從沒有想到自己也有罪，需要上帝的救恩。如此的驕傲簡直無可救藥，他也不會求幫助，因為他認為自己萬事皆足。

雅各提倡謙卑，這並不是奉承諂媚的舉動。他所說的謙卑有以下兩個特色：

（一）若人存謙卑的心，向魔鬼採取強硬不屈的態度，魔鬼必定逃遁無蹤。黑馬牧人書（Shepherd of Hermas）中的主角曾如此說：『魔鬼可以欺侮基督徒，但卻不能傷害他。』彼得也採同一觀點與立場（彼前五8,9）。耶穌在曠野受魔鬼的試探是基督徒最好的榜樣，也給無數在受試探中的人，提供了無比的鼓勵。耶穌每次都用上帝的話擊敗魔鬼，使魔鬼逃遁；這便證明魔鬼也會被制服，被擊敗的可能。基督徒心存謙卑，深知他必須靠上帝的力量，堅忍地面對魔鬼的諸多挑釁。

（二）深知心存謙卑則可以坦然無懼地到上帝面前。這是何等的特權啊！因為在舊的制度下，只有祭司可以到上帝面前（出十九22）。祭司的職分乃是代表受罪污染的百姓，向上帝獻祭（結四十四13）。但透過主耶穌，每一個人皆可坦然無懼地來到上帝的施恩寶座前，得憐恤，蒙恩惠作隨時的幫助（來四16）。以前，只有大祭司可以進入至聖所，我們擁有一條又新又活的路，及更美的指望，靠這指望我們可以進到上帝的面前（來七19）。

基督徒必須心存謙卑，這並不是說基督徒要凡事退縮。相反地，基督徒內心的謙卑使他勇敢堅毅，更深知通往上帝那裏去的門，經常都可為敬畏上帝的人而敞開。

屬上帝的純潔（四8下-10）

在雅各的思想體系中，基督教對倫理道德上的要求是非常嚴

格的。他曾經談論上帝會賜恩典給謙卑的人，使他能勇敢地面對人生的挑戰。但雅各深深地感覺到，除了一味的懇求與消極的領受以外，人生中還有其他重要的一面——道德的行為是絕不能缺的。

他的話是向罪人而發：『罪人』的希臘文是 hamarto{los，意思是剛愎的罪人，所犯的罪已經是昭著四方，使其聲名狼藉。蘇達斯（Suidas）對 hamarto{los 作了如下的定義：所謂罪人即『那些選擇終日與不法之徒為伍，喜愛腐敗糜爛生活的人。』對這等人，雅各嚴格地要求他們在道德的生活中作一番

徹底的改革，使他們外在行為的表現，及內在心靈的心態，均能去舊迎新，有新的氣象，有新的表現。他要求清潔的手與純潔的心（詩廿四4）。

『潔淨你們的手』原先只是指祭典中以水洗手之意，這表示該人已符合祭典的要求，可以敬拜上帝。祭司們在事奉之先必須沐浴潔身（出三十19-21；利十六4）。正統派的猶太人在吃飯以前，必定用水洗手（可七3）。但人必須體會，上帝的要求不單止於外表的洗滌；故此，這短句慢慢也代表了道德上的純潔。詩人曾如此說：『耶和華啊，我要洗手表明無辜。』（詩廿六6）以賽亞先知也強調：『你們要洗濯，自潔，』（賽一16）這與除掉你們的惡行相同。在寫給提摩太的信件中，其中要信徒們舉起聖潔的手，為萬民禱告的勸勉（提前二8）。由這短句的使用歷史看來，前人對上帝嚴格的要求非常敏感。人首先以外表的，宗教儀式中的洗濯開始做起；慢慢地，人們才領悟了上帝所要求的力是道德上而不是儀式上的清潔。

聖經要求下列四重的潔淨：清潔的嘴脣（賽六5-6），清潔的手（詩廿四4），清潔的心，（詩七十三13）清潔的意志（雅四8）。換一句話說，聖經對倫理上的要求，包括了人在言語、行為、情感、意志上的純潔。無論是外表內心，人皆應純潔無瑕，因為只有清心的人才能見上帝（太五8）。

屬上帝的哀慟（四8下-10）（續）

在要求信徒應該滿有從上帝而來的哀慟時，雅各只不過是重複耶穌的要求而已：『哀慟的人有福了，因為他們必得安慰。』（太五4；路六20-26）我們千萬不要強解這段經文而誤解了雅各的原意。他根本沒有否定基督徒應該喜樂地生活，也沒有強求基督徒在這陰暗的世界中，應愁容滿面，拉長了臉來過活。其實，他只表明兩個態度：第一是要求信徒生活應莊重肅穆，不應輕挑浮躁，而且在實行這種美德時，應心存謙虛；第二，他乃是在描述基督徒生活的起步點。以下三點是不可或缺的。

（一）愁苦：這希臘字的動詞是 talaipo{rein，可用以描寫一起碼修西狄第（Thucydides）是如此地使用這動詞——糧草不足，在暴風雨中並無片瓦遮頭的疲憊軍旅。雅各乃是要求信徒們能自願地節制奢華的生活，他乃是向那些貪愛世俗的人進言勸勉，希望他們千萬別以奢華、舒適來作衡量生命的標準。嚴格的訓練必出學者；不斷的操練必出運動家；睿智的節制必會生出善用世界及其中一切豐盛的基督徒。

（二）悲哀：要將喜樂變為悲哀。雅各只是在描寫基督徒生活的第一步，在這一步中，人要面對聖潔的上帝及其本身的罪孽，這真是一個令人悲哀的一刻。當却斯理（Wesley）向京士活（Kingswood）地方的礦工傳福音時，他們深受感動以致流涕滿面，淚痕斑斑。但這絕不是基督徒生活的終極。感到自己滿身罪污而痛哭流涕，只是通往因罪被赦免而得無比喜樂的前奏而已。人應按部就班，一步一步地慢慢前進。雅各的用意乃是針對那些自滿自足，奢華宴樂，優柔寡斷的聽

眾們，逼使他們面對自身的罪孽而羞慚，扁苦，驚懼；因為只有到這個階段時，他們才會求上帝施恩，從而得享比屬地的轉眼即逝的快樂高出千萬倍的屬天喜樂。

（三）哭泣：雅各的意思是指同情的眼淚。到目前為止，那些貪愛宴樂的人仍在其自私的世界中恣意放縱，對世界上無數傷心事，毫不痛心。雅各強調哀慟以及顧念他人需要的慈心，應該粉碎那只求一己舒適的私心。一個基督徒若對世人的痛苦哀聲充耳不聞，他根本配不上被稱為『基督徒』，因為基督也為世人代死贖罪，你我是誰？豈能置身事外，袖手旁觀！

這些一針見血的話，都是為了震撼這些沉睡的心靈而說的，雅各要求他的聽眾以節制代替奢華；應為自己滿身的罪孽而痛哭流涕；再者，為了普羅大眾的廣大需要，灑下同情之淚。

屬上帝的謙卑（四8下-10）（續）

雅各以要求各人應具有屬上帝的謙卑作為結語。聖經一貫的論點都是表明『謙卑的人』才能蒙上帝賜福。上帝拯救謙卑的人（伯廿二29），驕傲使人卑下；心裏謙遜的必得尊榮。

（箴廿九23）上帝雖然住在高天之上，但仍然眷顧心靈謙卑，痛悔的人（賽五十七15）。敬畏上帝的心靈必會謙遜，居高位者應更謙虛，若不然，莫想得上帝的喜悅（傳道經二章十七節；三章十七節）。耶穌也曾三番四次地強調，只有心裏謙虛的人才會被升高（太廿三12，路十四11）。

人只有在體會自己無知時，才會求上帝指引；只有在領悟自己的貧乏時，才會求上帝施恩；只有在感到自己無能為力時，才會求上帝加力量；只有在感到自己滿身罪污時，才會覺得需要救主，才會求上帝赦免。

在人的生命中，有一個罪可以正確地被稱為萬罪之源；就是人忘記了自己是被造物，上帝是創造者。只有當人醒悟過來，曉得自己不過是被造的，對自己的困境根本無能為力的時候，人才會向上帝求助，以解困厄。

這樣向上帝的倚賴才會生出真正的獨立；因為達到這種地步的時候，人乃是靠上帝的力量來面對生命中的困厄。毫無疑問的，這樣的生命之戰，必定穩操勝券。相反的，只要人以為自己可以離開上帝而獨立生存，他的前途毫無希望可言；因為他正在自掘墳墓，為自己最終的失敗與毀滅而鋪路。

批評他人（四11-12）

在這段經文中，批評與論斷等字皆由希臘字 katalalein 翻譯出來。這動詞的通義乃是指背後批評，被論斷的人根本不能當場為自己作辯。這種誹謗議論，背後中傷的舉動等，聖經毫不留情地加以嚴峻的斥責與定罪。詩人對惡人的控訴是：

『你坐着毀謗你的兄弟，讒謗你母親的兒子。』（詩五十20）詩人聽見上帝嚴正地宣告：『在暗中讒謗他鄰居的，我必將他滅絕。』（詩一〇一5）保羅將讒謗一罪列為外邦邪惡失落世界的諸多特色之一（羅一30）；他也很擔心，因為哥林多教會很可能也被這罪所纏擾（林後十二20）。我們應留心一點，就是上面兩段經文中毀謗性的論斷皆與讒言併列。毀謗的論斷，就是那些暗中聚在一起，以不實的讒言背後中傷他人的；這種罪真是可怕極了，彼得也毫不留情地嚴斥這種罪惡的行為（彼前二1）。

這個嚴峻的警戒是不可或缺的，因為當時的人根本不察覺不負責任的讒言是聖經極力抨擊的罪惡。人類的天性好聽讒言，這是不容否認的事實，說長道短——特別是一些名人的逸事——津津有味，令人樂而不疲。我們應將上帝對這罪的態度謹記於心。雅各根據下列兩個原因抨擊這罪惡。

（一）愛人如己是尊重律法的表現之一（雅二8；利十九

18)。顯然的，人若背後批評論斷其鄰舍，又怎能愛他如己呢？若人故意違背律法，那麼，他就是藐視律法的存在。換言之，他就成評斷律法的。人的責任並不是評斷律法，而是奉行律法。因此，一個人若惡意中傷其鄰舍，他就成了判斷律法的，認為自己有權破壞律法。單是這種態度已經足以判罪了。

(二) 這罪侵犯了上帝的主權：背後中傷鄰舍和評斷該人無異。人根本沒有權柄判斷他人；唯有上帝擁有判斷的特權。唯獨上帝能救人，也能滅人。聖經一直堅持上帝這種特權：『我使人死，我使人活。』（申卅二 39）『耶和華使人死，也使人活。』哈拿曾如此向上帝禱頌（撒下二 6）當乃縵要求以色列王醫治其大痲瘋時，以色列王驚惶地說：『我豈是上帝，能使人活呢！』（王下五 7）耶穌曾鼓勵我們說：不要怕那只能殺身體，不能殺靈魂的；卻要怕那能殺身體，又能殺靈魂的。（太十 28）詩人曾表示：只有上帝操人的生死大權（詩六十八 20）。若我們私下判斷人的話，那麼，我們就是搶奪了上帝的特權；如此不尊重上帝的主權，真是自討苦吃！

可能我們以為背後中傷鄰舍，並不是一件甚麼大不了的罪。但聖經卻認為這是非常嚴重的罪，因為上帝所頒崇高的律法，及上帝單獨所擁有的特權，都徹底地破除了。

錯謬的自信（四 13-17）

這段經文中所描述的，是雅各的讀者們耳熟能詳的日常景象；也許從文中的描繪，他們更看見了自己的畫像。猶太人是古代世界中非常出色的生意人；再者，當時的世界也向猶太人提供許多機會，讓他們在商業圈內可以大展拳腳。那個時代也正是發展都市的時代；當城市的各樣建設都安排就緒時，有關的政府部門便鼓吹人移居該市，有時甚至賜猶太人以公民身份為移居的獎勵，因為當猶太人一定居該市，金錢必會滾滾而來，生意蒸蒸日上。故此，這段經文的情形乃是如此：某人看看地圖，然後指著某一點說：『這裏剛開發了一個新的城市，做生意的機會一定好。我會到那裏去闖一番天下，置屋從商，起碼一年之久；相信一定會致富，腰纏萬貫地榮歸故里。』雅各卻斬釘截鐵地回答道：人沒有權柄為自己的前途作任何肯定的計劃，因為他連今天將會發生任何事也無從知曉。謀事在人，成事在天，這真是一句千古不變的金石良言。

古往今來的仁人君子，皆震懾於『前途莫測』的概念。希伯來哲人如此寫道：『不要為明日自誇，因為一日要生何事，你尚且不能知道』（箴廿七 1）。耶穌也說過一段無知財主的故事，這人為收藏自己的財富而傷透腦筋，最後卻確定大事建設倉房；誰知一切就緒時，他卻兩腳一伸，嗚呼哀哉

（路十二 16-21）！便西拏寫道：『某人以其機警頭腦，多方縮減開支而積聚大批財物，他所得的又是甚麼呢？他曾如此說：「我財物豐盛，現在可以安享舒適，盡情吃喝」；對於死之將至卻懵然不知；辛苦所積聚的卻要留給後人，而自己卻兩手空空地棄世。』（傳道經十一章十八至十九節）辛尼加（Seneca）說：『為自己前途而大費周章的，是何等無知啊？因為連明天將要發生何事也不在其掌握之中。』辛氏又說：『人從來沒有任何富足的友人，可向他保證明天。』麥楷爾（Dennis Mackail）是巴利爵士（Sir James Barrie）的好友，他說當巴利年事漸長時，他不太早預排約會，連一些普通的社交應酬也不例外。巴利經常自嘲謂：『生不由己矣！』雅各繼續表示，這種對生命無常的看法，不應作為恐懼與不事行動的藉口。相反的，這卻應該成為我們完全靠賴上帝的最佳理由。思想慎重的人都有這個特色，就是用倚賴上帝的

心而計畫一切。保羅對哥林多人這樣說：『然而主若許我，我必快到你們那裏去。』（林前四 19）『主若許我，我就指望和你們同住幾時。』（林前十六 7）色諾芬（Xenophon）寫道：『若上帝願意的話，這些事皆會成就。如果有人驚異我們為何整天都說：「若上帝許可」，那麼，我會直截了當的告訴他，若他曾經歷過生命的百般磨鍊，他就不會對這句話如此大驚小怪了。』柏拉圖曾引述蘇格拉底與亞基表德（Alcibiades）之間的一段對話。亞氏說：『如果你願意的話，我就會照辦。』蘇氏回答說：『亞基表德啊！這話你說錯了。你應該說：「若上帝許可的話。」才對。』費力斯（Minucius Felix）寫道：『上帝若容許——每個人人生來就會如此表達。』在亞拉伯人當中，『若阿拉許可的話』是一句非常普遍的日常用語。在猶太人中的日常用語中並沒有這樣一句，故此，他們要努力學習。

真正的基督徒不應該被懼怕所震懾，更不應由此而癱瘓，毫無表現；當我們將自己的前途、計畫都交託給上帝的時候，我們應該緊記這些計畫可能不在上帝的計畫以內。人若不緊記這一點，就是犯了狂傲自誇的罪，希臘字是 alazoneia，這字是用以表達那些走江湖、不學無術的庸醫，盡力自吹所開的藥能治百病，甚至能起死回生。前途與將來皆不在人的掌握之中，任何人皆不能狂傲自誇，以為人定勝天。雅各以極嚴厲的口吻警戒道：人若知道那事是錯的，但仍然固執偏行不改，這就是他的罪了。其實，雅各的意思乃是：『我已經警戒你們了；真理已經完全地展露在你們跟前了。』若人仍舊偏持己見，以為自己可以掌握前程，這就是他的罪了。因為只有上帝掌握著明天！——《每日研經叢書》

雅各書第五章

虛無的財富（五 1-3）

在本章的首六節經文中，雅各有兩個目標。第一，證明屬地財寶到頭來也是空虛無用；第二，表明那些積財者的醜行。他想藉這樣的描述，阻止其讀者不會以財寶為生命的唯一目標。

他向富人們說：假如你們知自己的所作所為，那麼，你們就會為將來在上帝面前所受無情的審判而哭泣，號咷。整幅圖畫因雅各所用『號咷』一詞而特顯生動，因為號咷一詞的希臘字是 ololuzein，這是一個擬聲字，以聲為義。其意義是尖聲哭號。這字也用以描繪那些因上帝的審判已經臨到時所發驚懼的狂哮（賽十三 6；十四 31；十五 2, 3；十六 7；廿三 1, 14；六十五 14；摩八 3）。我們也可以說，這是形容在地獄中受苦者痛苦呼號的字。

整個篇章中的用字都是經過一番挑選，生動而活潑。在東方世界中，主要財富的來源有三，而雅各對每一種財富的損毀都有一個特別的用字加以生動的描述。

穀類及粟類則腐爛（se{pein）。衣服：在東方人眼光中，衣服也是財富的一種。約瑟賜華服給其兄弟們（創四十五 22）。亞干因為貪愛一件示拿地出產的衣服，不單喪失了自己的性命，更給以色列人帶來艾城一戰敗北的羞辱（書七 21）。參孫答應凡能解其迷語者，皆賜以衣服為禮。（士十四 12）乃縵帶備衣服作為贈送給以色列的先知之禮物；為了獲得這些衣服，基哈西卻染了滿身大痲瘋。（王下五 5, 22）保羅宣稱謂他沒有貪圖任何人的金銀、衣服。（徒二十 33）這些衣服雖然華麗，但也逃不過蛀蟲（se{tobro{tos 參太六 19）的侵食。

世人皆珍藏的金銀也逃不過鐵鏽的腐蝕（katiasthai）。我們都

知道金銀是不會長鏽的；雅各是以生動的手法來表示世界上最珍貴的東西，至終也難逃毀滅。

這鏽是所有屬世物質短暫、虛空的鐵證。再者，這也是一項無情的警告。希冀獲得這些東西的慾望，就如鐵鏽一樣，無情地侵蝕人的身體與靈魂。最具諷刺性的，就是人為自己積儉財物，到頭來，這些財物竟成了吞噬他的烈火。

雅各深深地認為以屬世物質為念的心態，到頭來只不過是一場春夢而已，不單如此，這也與自掘墳墓的愚蠢行動無異。

熱心公益（五 1-3）（續）

就算是粗心大意的讀者，也不會忽略聖經對社會公益的重視。並沒有其他書好像聖經一般，那麼嚴厲地指控欺詐，自私地斂財。麥費連（J. E. McFadyen）稱阿摩司書為鼓吹『社會正義』的先知書。何摩司指控那些在其宮殿中堆滿了搶劫和剝削來的財富（摩三 10）。先知也斥責那些欺壓窮人的，雖然地們擁有石砌的樓房，美好的葡萄園，——但由於上帝的忿怒，他們永不得享用所擁有的一切（摩五 11）。上帝的忿怒臨到那些以小升斗，假法碼欺騙顧客的；也臨到那些以銀子及一雙鞋子的價錢買下窮人作奴隸的；將劣等的麥子高價賣給窮人的，也難逃上帝的忿怒。因為上帝嚴正地宣告道：

『他們的一切行為，我必永遠不忘。』（摩八 4-7）先知以賽亞也警告那些以房接房，以地連地的富戶（賽五 8）。哲人們也強調那凡倚仗自己財物的，必然跌倒（箴十一 28）。路加引用耶穌的話說：『你們富足的人有禍了』？（路六 24）財主進入天國是難的（路十八 24）。財富是試探，網羅，有錢人很容易被錢所矇騙而陷入無知的境界；更被諸般私慾所迷誘，因為貪財是萬惡之根（提前六 9-10）。

在兩約之間成書的作品，也滿載了同一樣的警告。『以不義的手段積聚金銀的人有禍了……他們會隨同其財物一起滅亡。他們的靈魂，也羞恥地被拋入烈火中。』（以諾書九十七章八節）在所羅門智慧書中記載了一段經節，其中是描述一位自私財主的自白，談及其放縱的生活與義人生活形成對照：

『來罷，讓我們盡情享受跟前之樂，快快地使物盡其用，正如年青時一般。讓我們飲飽天下美酒，塗上各樣香品；不讓春天怒放的花朵專美。趁玫瑰花蕾仍未枯萎之前，讓我們編為華冠而戴。讓青蔥的草地上，留下我們奢華的痕跡。讓每個人皆嘗盡肉慾美色，讓我們歡愉地逸樂，處處留痕；因為這是我們應擁有，也是我們命中註定享受的。讓我們欺壓窮苦的義人，連寡婦及白髮老翁皆不放過……因此，讓我們埋伏好攻擊義人；因為義人不與我們同流合污而生活清正；因為我們觸犯律法，他便無情地叱責，他也反對我們可恥的行為，對我們放浪的生活，更看不過眼。』（二 6-12）

我們想不通為甚麼基督教會被稱為『人民的鴉片煙』，或被認為是出世的宗教。世上沒有一本書好像聖經一般地大事抨擊社會罪惡，及有效地鼓吹社會正義。聖經並不抨擊財富本身，相反地，卻注重財富的運用，及富戶因不善理財的醜惡下場。

自私者的收場（五 4-6）

這段經文無情地指控自私的富戶，揭露他們無可避免的收場。

（一）自私的富戶以不當手法斂財。聖經一貫主張作工的得應得的工價這基本原則（路十 7；提前五 18）。在巴勒斯坦境內的臨時僱工，生活清苦，瀕臨飢餓邊緣。工資低微，根本無法積蓄；若遲發工資一天，那麼，他與其家人當日則會飢腸轆轆，痛苦難熬，因為『家無隔宿之糧』。因此，聖經的律法三番四次地強調：要按時發工資給臨時僱工。『困苦窮乏的僱工……你不可欺負他。要當日給他工價，不可等到

日落，因為他窮苦，把心放在工價上，恐怕他因你求告耶和華，罪便歸你了。』（申廿四 14，15）『僱工人的工價，不可在你那裏過夜留到早晨。』（利十九 13）『你那裏若有現成的，就不可對鄰舍說：去罷，明天再來，我必給你。』

（箴三 28）『那行不義蓋房，行不公造樓，白白使用人的手工而不給工價的，有禍了。』（耶廿二 13）那些『虧負人之工價的』必受耶和華的審判（瑪三 5）。『那搶奪鄰舍度日之銀，與其以血汗賺來之糧，及謀害他的；那欺騙僱工之工價的，就是欺騙了創造者，這等人必遭悲慘收場，因為他是流血者的兄弟。』（傳道經卅四章廿二節）『凡為你工作的僱工的工價，絕不能耽延拖欠，應快快支發。』（多比傳四章十四節）

聖經的律法真可稱為勞工憲典而無愧，聖經對社會多方的關懷，藉律法、先知及先哲們的智慧之言而表露無遺。聖經中說收割者的哀聲達到萬軍之主的耳中。試想，那掌管天上萬象，月亮星宿及無邊宇宙的上帝，竟顧念一勞動者的權利。這就是聖經一貫的教訓。

（二）自私的富戶只知一味利己。他們享美福，好宴樂。

『享美福』的希臘字是 truphein，由一為『破裂』的字根引申而來；這是形容那些世俗美福，到頭來必腐蝕，摧毀人道德的品格。spatalan 這希臘字則被譯為『好宴樂』。這字所表達的意義真令人嘔心，因為這字是形容人盡情放縱色慾的醜態。富戶只知道用財富來滿足其一己之私慾，忘卻了對同胞的責任，因此，他們便無情地被譴責。

（三）凡選擇這道路的，其終局也必悽慘。肥牛的終局是被宰殺以奉客；那專享美福，好宴樂的，正為將來的審判，為自己積蓄忿怒。快樂到頭來變為悲傷，享樂最終竟為他們帶來死亡。靈魂的墜落是自私的不二工價。

（四）自私的富戶謀害不事反抗的義人。我們不太清楚這是指誰而言。也有可能是指耶穌。『你們棄絕了那聖潔公義者，反求釋放一個兇手給你們。』（徒三 14）司提反控訴猶太人，甚至在那義者未來以先，殘殺上帝的使者（徒七 52）。保羅宣告說：雖然猶太人拒絕上帝的義者，但上帝卻定意要他們親眼看見那義者（徒廿二 14）。彼得也說基督為我們的罪受死，義的代替不義的（彼前三 18）。上帝所立受苦的義僕並沒有反抗，在剪毛人的手下也閉口不（賽五十三 7）。彼得在形容耶穌時，也引用這段經文（彼前二 23）。雅各的意思可能是：自私的富戶欺壓窮人，殺害義人，這與重釘基督於十字架上無異。凡傷害上帝的子民，就等於傷害上帝。在談到義人的時候，雅各可能不是特別想到耶穌，而是泛指惡人恨義人的天性而言。我們曾經引述所羅門智慧書中對富戶的描述。那段記載繼續謂：『他（義人）擁有對上帝的了解，稱自己為上帝的兒女。他譴責我們的不當思想。他為我們的惡行而憂心忡忡；他的生活與行為皆與常人迥異。他以我們為虛假；他逃避我們如同逃避污穢一般；他宣告義人的終結是有福的，更以上帝是其父為榮。讓我們試驗他的話是否真確，讓我們觀看他的收場如何。如果義人是上帝的兒子，那麼，上帝會幫助他，將他從仇敵手中救出來。讓我們以凌辱及拷刑來試驗他，看他是否謙和、忍耐。讓我們給他冠以羞恥的罪狀而處死；因為按他自己所說的，他將會被尊崇。』（所羅門智慧書二章十三至三十節）先賢說：由於惡人的心已被其罪惡矇蔽，故此，他們才會口出惡言。蘇格拉底的摯友亞基婁雖然才氣橫溢，但其生活卻放蕩不堪。有時他會向蘇氏說：『蘇格拉底啊！我恨透了你了；因為每次看見你的時候，你都指責我的不是。』惡人極欲置義人於死地，因為義人的生活揭露惡人的醜陋，更表明光明生活的模範。

候主再來（五 7-9）

初期教會一直在盼望耶穌基督速速地再來；雅各勸會友們應該忍耐等候，因為主再來的日子近了。農夫要忍耐地等候秋雨春雨的滋潤，田地才会有豐碩的收成。聖經時常提及秋雨，因為這對巴勒斯坦的農夫們是絕不可缺的。（申十一 14；耶五 24；珥二 23）秋而是指十月尾十一月初所下的雨水，若這時期沒有充足的雨水的話，種子根本不能發芽。春雨是指四，五月所下的雨水，若這段時期缺乏雨水的話，種子根本不能生長成熟。農夫要忍耐地等候，讓天做美，水足土潤，種子能發芽生長。同樣的，基督徒也應忍耐地等候基督再來。在等候的時期，基督徒應該要堅定本身的信仰。他們不可因遇困境而自怨自艾，甚至彼此埋怨；若他們如此行的話，他們就是觸犯律法的。因為誠命禁止基督徒互相批評，埋怨（太七 1），他們若觸犯律法，定罪是不可免的刑罰。雅各深信主來的日子已經臨近，審判者已站在門外，這話也是耶穌曾經說過的。（可十三 29；太廿四 33）

初期教會判斷錯誤了。主耶穌並沒有在那一代信徒們還生的時候回來，讓我們查考新約中對耶穌再來的經文，使我們對這真理有一完整的了解。

首先，我們應曉得新約用下面三個希臘字來形容耶穌基督的再來。

（一）最普遍的是 parousia：這字也一成不變地被納入英語字彙中。這字在以下的經文中出現：馬太福音廿四章三節，廿七節，卅七節及卅九節；帖撒羅尼迦前書二章十九節；三章十三節；四十一章十五節；五章廿三節；帖撒羅尼迦後書二章一節；哥林多前書十五章廿三節；約翰壹書二章廿八節；彼得後書一章十六節；三章四節。在普通希臘文中這字的意義是指某人在場或抵達。但同時也有兩個其他用法。其中一個漸變為一專用語。即指他國軍隊入侵某國境內，尤指某國君王或總督訪問其帝國境內的省縣而言。故此，當這個字用在耶穌身上的時候，其意義乃是：耶穌的再來即天堂對地球的最後侵入，也指帝王駕臨，接受其附庸的擁戴及崇敬。

（二）另一個希臘字是 epiphaneia（多二 13；提後四 1；帖後二 9）。這字在普通希臘語中有兩個特別意義：指神祇向其崇拜者顯現；及皇帝登基，統攬羅馬大權。若這字被用於耶穌身上的話，意思就是：耶穌的再來，代表了上帝向其子民的顯現；而這顯現是毫不偏私的，無論專誠等候主再來的，或那些作風散漫，不以主再來為重的，都會親眼看見主耶穌的再來。

（三）最後一個希臘字是 apokalupsis（彼前一 7，13）。這字在普通希臘文中有『顯露』或『揭示』的意義；當用在耶穌身上的時候，其意義乃是：耶穌的再來，就是向人揭示祂的權能，顯露上帝的榮耀。這裏有一連串宏偉的圖畫：耶穌的再來就是君王的駕臨；是上帝向其子民顯現，及登上永遠的寶座；更是上帝向世人顯示祂那屬天的無比榮耀。

君王駕臨（五 7-9）（續）

以下讓我們仔細查考新約對耶穌再來的觀點與立場。

（一）新約聖經明確地表示，沒有人知道耶穌何時何刻會再來。連耶穌本身也不曉得，只有上帝知道（太廿四 36；可十三 32）。由此可知，人對耶穌甚麼時候再來的臆測，不單是白費心機，更是褻瀆上帝；人若費盡心思，試圖了解連耶穌也不曉得，只有上帝曉得的事，這人是多麼愚蠢啊！

（二）新約聖經只說耶穌再來時，有如閃電之突發，又有如盜賊之忽然光臨（太廿四 27，37，39；帖前五 2；彼後三

10）。我們絕不可能在耶穌再來時，才臨時倉猝準備；相反的，我們應隨時準備好，等候耶穌再來。

故此，在這段等候的期間，新約聖經要求信徒們實行以下的職責。

（一）信徒應警醒等候。（彼前四 7）信徒們的處境，就有如主人出外遠遊時而留待家中的僕人一般。這些僕人們不知道主人的歸期，只好隨時作準備，（或早晨，或午正，或黃昏）迎接主人回來。（太廿四 36-51）。

（二）長久的耽延不應引起基督徒失望及淡忘（彼後三 4）。上帝與人對時間的概念迥異。對上帝而言，千年有如夜間的一更，雖然時間飛快地過去，但上帝絕沒有改變，也沒有忘記施行永恆的計畫。

（三）信徒應充份利用時間，快快準備自己，迎接萬王之王的榮耀駕臨。基督徒應謹慎自守（彼前四 7），成為聖潔（帖前五 23）；更應脫去暗昧的行為，戴上光明的兵器，因為黑夜已深，白晝將近（羅十三 11-14）。信徒應多方預備，好坦然無懼地歡迎主的再來。

（四）信徒應有甜美的團契。彼得以耶穌快再來為動機，鼓勵信徒們應彼此相愛及款待。（彼前四 8，9）保羅強調凡事應以愛心為出發點，因為主來的日子近了。（林前十六 14，22）他也勸勉信徒應謙讓，因為主來的日子近了。（腓四 5）謙讓一詞的希臘字是 epieikes，其意義乃是指樂於寬容而多過執法如山的心態。希伯來書的作者鼓勵信徒應互相幫助，互相分享，互相勉勵，因為主來的日子近了。（來十 24，25）新約聖經一貫地強調，信徒們之間應有和諧關係，因為主來的日子近了。尤有進者，新約聖經更強調：私人恩怨必須在日落以前完全解決，若不然，基督在當夜來臨，當事人則無顏以對。

（五）約翰以耶穌快再來為因由，鼓勵信徒要住在主裏面（約壹二 28）。無可否認的，每日皆與主同住是等候主再來的最佳預備。

大部分用以形容耶穌再來的圖畫都源出於猶太背景，是屬於古猶太人對末世事件的傳統觀念。其中許多資料不可按字面直解，在這些畫面後面隱藏了一偉大的真理，即現世界並不是漫無目的地在飄流，而是極有秩序地朝一目標前進，即朝向上帝所定永恆的計畫邁進。

忍耐不落空（五 10-11）

當我們曉得自己目前遭遇，前人已經嘗過了的時候，心底裏會產生一股無以名狀的安慰。雅各向其讀者闡明，古時上帝的先知及使者，若不能忍耐的話，他們根本無法完成上帝的託負，及作美好的見證。他也用耶穌所說的話來提醒信徒們，因為耶穌曾說：凡忍耐到底的，必然得救（太廿四 13）。他以約伯為例，這例子在會堂的講述中經常被提及。我們常說約伯忍耐，但忍耐一詞實在太消極了，因為人云亦云的緣故，約伯似乎除了忍耐之外則別無長處。但是當我們仔細地研讀其戲劇化的一生時，我們會發覺他激昂地反抗那些臨到他的不幸遭遇，熱烈地對其友人所持傳統的見解置疑，更以為上帝已離棄了他而悲哀莫名。沒有多少人如約伯一樣曾說了許多激奮的話；最值得嘉許的，乃是約伯雖然身遭慘變，肝腸寸斷，內心矛盾，但他對上帝的信心卻始終如一，毫不动摇。『祂必殺我，我雖無指望，然而我在祂面前還要辯明我所行的。』（伯十三 15）『現今，在天有我的見證，在上有我的中保。』（伯十六 19）『我知道我的救贖主活著。』（伯十九 25）他並不是不聞不問而盲目地俯順；相反地，他掙扎，他置疑，有時甚至會公然反抗。雖然如此，他熾熱的信心，毫不受影響。

新約以 hupomone{一字來形容約伯，這字並不是指消極的忍耐；相反的，這字是形容那能經歷疑難、痛苦、災害的心靈，當一切過去之後，信心更顯堅強的質素。有些信心可能永不埋怨或置疑；但更難能可貴的，就是雖被諸多疑難問題所折磨，但仍堅定不移的信心。就是那注目雨過天青後的美麗雲霞的信心，博得無比的祝福：『耶和華後來賜福給約伯，比先前更多。』（伯四十二 12）

在我們的生命旅途中，必會有一些時刻在懷疑上帝是否忘懷？上帝是否仍然顧念？但是，我們若以殘餘微小的信心，堅信到底的話，到頭來，我們便會體驗到上帝的滿心憐憫中大有慈悲。

發咒起誓的虛幻（五 12）

雅各在這裏只不過是重復耶穌在登山寶訓中的教訓（太五 33-37），這教訓是初期教會的指南及生活原則。雅各並不是指污言穢語，乃是指以發咒起誓來保證你所說的話，你所許下的語言，或是你所辦的事。在古代世界中，有兩個舉動是被認為邪惡無比的。

（一）有效與無效的誓言：這情形在猶太人中特別尖銳。任何誓言中，若上帝的名字直接被提及，這誓言是絕對有效且具約束力的；相反地，任何誓言中，若上帝的名字未有直接被提及；那麼，該誓言則被認為是無效的。整個舉動乃根據一個概念：在一誓言中，若上帝的名字直接被提及的話，那麼，上帝則成為該項事件的積極參與者；相反地，若上帝的名字未被直接提及的話，那麼，上帝與該項事件則完全無關。根據這原則，人便想出許多取巧的手法，使某誓言不生效力。因為這樣的手法，便發咒起誓以保證某事真假的方法，成為兒戲。

（二）在現今的世界中，事事皆須起誓。這種做法根本是錯誤的。誓言的價值，在以不常起誓為貴。若連芝麻綠豆般的小事皆要起誓的話，誓言的價值便隨之消逝。事事皆須起誓以作保證，只不過是表示說謊、欺詐汙濫的最佳寫照，在誠實的社會中，根本不用起誓；當人不被信任會說真話時，人便要起誓，以作保證。

古代的道德家，完全同意耶穌的說法，斐羅說：『經常起誓一定引致偽誓與不虔。』猶太拉比說：『千萬別習於起誓，若長此下去，你終必身陷假誓的桎梏。』愛辛尼派人士極力反對起誓，他們認為某人必須起誓以保證其言語可靠的話，這人已經被認為是不可靠的了。古代希臘人則認為任何言論的最佳保證並不是誓言，而是說話者的品格；最理想的境界，乃是培養自己的品格，使別人信任我們所說的話，不用我們發誓以作保證，因為他們深知我們只說真理，不說謊言。新約聖經的觀點，乃是認為我們都活在上帝的面前，因此，我們的一舉一動皆須真實無偽；基督徒應有崇高的品格，被人信任，不必起誓作保證。如此，則不致辜負基督徒的美名。

歌唱的教會（五 13-15）

這一段經文很清楚地描述了初期教會的一些特色。初期教會是一個歌唱的教會；初期的基督徒隨時都可歡愉地引吭高歌。在保羅形容哥林多教會聚會情況的記述中，我們可以發覺歌唱是聚會不可缺的部分（林前十四 15，26）。當他想到上帝的恩典也臨到外邦人的時候，使他聯想到詩人喜樂的頌揚：『我要在外邦中稱讚你，歌頌你的名。』（羅十五 9；參詩十八 49）基督徒用『詩章、頌詞、靈歌，彼此對說，口唱心和的讚美主。』（弗五 19）他們也將基督的話藏在心裏，用詩章、靈歌，彼此教導，互相勸戒，心被感恩，歌頌上帝（西三 16）。基督徒心中滿了喜樂，故此口中也流

露出歡樂歌，稱揚上帝的慈憐與恩愛。

異教世界充滿了痛苦、憂傷與恐懼。安諾德（Matthew Arnold）用以下的詩句來描述。

異教世界之骯髒，

為人所不齒；

無底的憂慮，色慾的汙濫，

使人世有如地獄；

在其華廈中，眼神憔悴，

羅馬貴族們舒適地躺著；

駕車遠去，充滿虛偽，

馳騁於亞庇大道上；

大排筵席，不斷狂飲，

以華冠戴在頭上——

基督徒的喜樂，與外邦世界的憂悶成了一強烈的對比。當本仁約翰聽見四個老婦在絢陽下，倚在門旁彼此交談，他使感觸地說：『在我看來，她們能如此暢談，就好像喜樂滿溢，促使她們不得不說似的。』當殉道者皮里（Bilney）嘗到救恩的時候，便歡喜若狂地說：『這正像清晨的曙光突然閃入漆黑的夜空一般。』弗來明（Archibald Lang Fleming）是第一位北極地區的主教，他曾引述愛斯基摩獵人的一句話：『在你還未到我們中間的時候，我們深深地感覺到前路是漆黑的一片，心中充滿恐懼。現在，我們不再惶恐，因為黑暗已逝，更因為走在耶穌的路上而前程光明燦爛。』

教會一直以來都充滿歡愉的頌歌。當庇推尼（Bithynia）地方的總督皮里紐（Pliny）在主後一百一十一年上書給羅馬皇帝他雅努（Trajan）論及基督徒這新教派時，曾引述其所獲的資料謂：『他們習於在某一特定的日子，在天亮之前一同聚集，然後彼此交替謳歌頌揚基督為上帝。』耶路撒冷在主後七十年被羅馬人夷為平地之後，在正統猶太人的會堂裏是沒有唱詩的，因為每當崇拜時，他們都在記念一個慘絕人寰的悲劇；但在基督教的教會中，基督徒在記念永恒無限的愛，沐浴在上帝的榮耀中。

醫治的教會（五 13-15）（續）

初期教會的另一個特色，就是被稱為『醫治』的教會。這是從猶太教遺傳下的傳統。當某一個猶太人生了病時，他首先並不是到醫生那裏去；相反的，他乃是到拉比那裏去，拉比會用油膏抹他——希臘醫學家迦倫（Galen）認為油是最佳的藥物——然後為他禱告。初期教會比任何其他團體更關心病人。殉道者游斯丁（Justin Martyr）曾記載無數被鬼附的人為基督徒所愈，而其他趕鬼的則束手無策，藥石罔效。主後二世紀時的愛任紐（Irenaeus）也見證許多病人仍因被按手而霍然而愈。主後第三世紀中葉的特士良（Tertullian）曾提及一羅馬皇帝瑟弗留（Alexander Severus），因一名叫托帕西奧（Torpacion）的基督徒為他按手禱告之故，使他的病屋愈，為了感激托氏，瑟弗留便將托氏留在宮中，奉為貴賓，直到他百年歸老。

記載有關教會行政事宜的最早典籍之一的希坡律佗禮儀禱文（Canons of Hippolytus），是第二世紀末或第三世紀初的作品，其中詳記應按立那有醫病恩賜的弟兄們為長老。手續只要在按立之先慎重查看其人是否的確擁有這恩賜，及這恩賜是否由上帝而來。該書記載按立主教時的禱文，其中一段是：

『主啊！求你賜給他……有能力粉碎魔鬼邪惡勢力的枷鎖，醫治病人，更速速地使撒但敗伏其腳前。』革利免書信集（Clementine Letters）詳記執事應負的職責；其中有如下的規定：『教會的執事們應行事聰敏，作主教的耳目……讓他們曉得誰在患病，而將這消息帶給教會中其他的信徒，使他們

能探問病者，及補足病者的缺乏。』革利免一書（First Epistle of Clement）所記對教會的禱告是：『醫愈病患；扶助軟弱的；鼓勵怯懦的。』教會的一項早期規定，要求一個地方教會要選立一寡婦，專責照料患病的婦女。多個世紀以來，教會皆沿用抹油為治病的方法。更要注意的事實，乃是膏抹這禮儀在初世紀時皆被認為帶有治病的效用，而不像今天羅馬天主教所實施的，只是為死者殮葬的過程而已。後者的儀式在主後八五二年時正式確立，稱為臨終膏油聖禮（Sacrament of Extreme Unction）。

長久以來，教會一直關顧病人，教會一直擁有醫病的恩賜。社會福音並不是基督教的附加品；相反地，它乃是基督教信仰與生活的中心要素。

禱告的教會（五 16-18）

這一段經文包括了猶太教的三個基本概念：

（一）所有的病皆由罪而生：這是猶太教根深蒂固的概念，他們認為那裏有病者，那裏就有罪。猶太拉比們如此說：『痛苦死亡與罪惡形影不離。』因此，拉比們深信，若要病得醫治，其罪必須先蒙上帝赦免。拉比亞歷山太（Rabbi Alexandrai）說：『若上帝不首先赦免罪惡，沒有人的病能蒙醫治。』這就說明為了甚麼在耶穌醫治癱子之前，首先赦免其罪的疑團：『小子，你的罪赦了。』（可二 5）猶太人毫不例外地將受苦與罪惡相提並論。今日，我們不能下如此刻板的定論：但有一點是真確無比的，若人與上帝的關係不正常，那麼，他的心靈、意志與身體的健康，也一定大有問題。

（二）若要禱告有效，必須先彼此認罪，更要向上帝認罪：在現實生活中，向上帝認罪容易，向人認罪難；每一樣罪都產生兩重的阻礙必須除去，即必須實施雙重的認罪。這是莫拉維教會（Moravian Church）的做法，約翰·胡斯理在早期胡斯理會的課程中也插入這做法。他們每禮拜通常聚會兩三次來『彼此認罪，代禱，使他們能得醫治。』這一項原則必須運用智慧，謹慎執行。毫無疑問的，在某些情況中，彼此認罪所引的惡劣後果是無可估計的。總而言之，若因為做錯了某些事，使受阻高築，那麼，向上帝及向人認錯，使雙方關係恢復正常，是不可或缺的。

（三）祈禱所發的能力是無限的：猶太諺語謂：祈禱能使你家四週圍上銅牆鐵壁。又說『懺悔能行某些事，但祈禱卻能行萬事。』對猶太人來說，禱告就是接駁上帝的能力；是恩典與能力的管子，人可藉之得力，而來解決生命的困厄。祈禱既對猶太人那麼有意義，那麼，對基督徒豈不是更有意義嗎？但尼生（Tennyson）寫道：

祈禱的果效，遠超過世人能想像的。

因此，你的讚美之聲應如泉湧，日夜不息。

人豈不比羊更貴重嗎？

牠們只是頭腦笨拙的牲畜，生命了無方向，

人若認識上帝，豈不應為自己及友人，舉手代禱？

整個世界正是如此地被金鏈所圈著，

環繞在上帝的腳旁。

猶太人認為，若要解決生命中的不幸，在上帝與人之間必須維持正常良好的關係，更要藉禱告，將上帝的恩慈與能力引進人間。

有另外一件事是值得提的，就是在這一段經文中，以利亞是祈禱有能力的例子。這是闡明猶太拉比們如何解經的最好例子。整個故事都記載於列王紀上十七及十八章。三年零六個月——路加福音四章廿五節也用這數字——是由列王紀上十八章一節引用而來。再者，舊約聖經並沒有說明旱災的來臨與終止是由於以利亞的禱告；以利亞只不過是一名先知，

代上帝宣告旱荒的來臨與終止。但拉比們總喜以鑽牛角尖的態度來研經文。列王紀上十七章一節謂：『我指禱所事奉永生耶和華以色列的上帝起誓，我若不侍立在上帝面前，天必不降露，也不下雨』（直譯）。猶太人禱告的姿態是侍立在上帝面前；因此，拉比們便以這經文為根據，證明天雨不降盡由於以利亞的禱告。列王紀上十八章四十二節記載以利亞上了迦密山，屈身在地，將臉伏在兩膝之中。拉比們又認為這是懇切禱告的表現；故此，這便是說明旱荒終止也拜以利亞禱告之賜。

必須實踐的真理（五 19-20）

這一個篇章將基督教真理的偉大特色，描寫得入木三分。這特色足以令人驚訝，因為它不單涉及理智及抽象的哲理，更是有關道德的真理。

這情形在新約表達有關真理的篇章中特別明顯。真理是人鍾愛的對象（帖後二 10），真理是人必須服膺的（加五 7）；真理是人生活中必須表達的（林後四 2）；必須用愛心說出真理（弗四 15）；必須為真理作見證（約十八 37）；充滿愛的生活必會彰顯真理；（約壹三 19）真理使人得自由（約八 32）；真理是耶穌基督所差遣的聖靈恩賜（約十六 13-14）。最明顯的，莫過於約翰福音三章廿一節所謂『行真理的。』真理不只是頭腦思考的對象；真理乃是道德生活的表彰。真理不只是研究的對象；更是生活的實踐。真理不單要求理性的順從；更要求全人的服膺。

最大功勳（五 19-20）（續）

雅各以新約其中一具挑戰性的信息，作本書的結束；這個信息在聖經中連二接三地出現。假如某人走迷路，而某基督徒使他從迷路轉回，走上正路的話，那麼，這基督徒不單救了其弟兄的靈魂不死，更遮蓋了自己許多的罪。換言之，救別人的靈魂，也就是救了自己的靈魂。

米約（Mayor）指俄利根在其講章中某處表明赦罪的六個不二法門：即藉洗禮，殉道，布施賙濟（路十一 41），藉赦免他人的罪（太六 14），藉愛（路七 47）及藉領罪人轉離迷途等。那領罪人回轉歸向上帝的，也必蒙上帝赦罪。

聖經曾不斷地宣揚這信息，耶和華對耶利米說：『如果你不說廢話，只傳達必要的信息，你就可以重新作我的代言人。』（耶十五 19）但以理寫道：『智慧人必發光如同天上的光；那使人歸義的，必發光如星，直到永永遠遠。』（但十二 3）保羅對提摩太的叮囑是：『你要謹慎自己和自己的教訓，要在這些事上恆心。因為這樣行，又能救自己，又能救聽你的人。』（提前四 16）

猶太教父語錄中有一句話如此說：『那使人歸正的，罪必不能勝過他。』亞歷山太的革利免說：基督徒以造福鄰舍為自己的救恩。相傳有某位信仰極端保守的女士曾如此質問韋爾伯佛思（Wilber-force），問：『你的靈魂得救了沒有？』這位鼓吹廢除奴隸制度的偉人則回答說：『夫人，我忙於救他人的靈魂，對自己的靈魂則無暇兼顧。』將幸福的陽光帶入他人生命的，也必沐於溫煦的餘暉中；同樣的，領人歸向上帝的，也必能享受上帝。那領人歸向上帝的，必蒙上帝所賜最高的尊榮；因為如此行的，乃是分享救主耶穌基督的崇高使命。——《每日研經叢書》