

从释经 到讲道

The Modern Preacher
and the Ancient Text



Sidney Greidanus

桂丹诺◆著
李永卓◆译

一部释经学与讲道学的融贯之作，深入透彻之研究的成果。本书动用了现有的所有学术工具，尤其关注文学体裁，提供了一种解释与传讲圣经文本的整全的当代进路。

牧师和神学生的必读之书。桂丹诺提倡整全的讲道法，对历史、神学与文学释经方法进行了清晰的检视，并为跨越圣经与当代听众之间的历史—文化鸿沟，提出若干方法上的建议。

“一部全面、均衡的讲道学佳作，为传讲圣经的人而写。”

——布崔克 (David G. Buttrick)

“寻求扎实可靠、有益又可直接为讲道效力的释经学考量的讲道者，将会帶著极大的热情迎接《从释经到讲道》一书。对所有以严肃的姿态接过解释与宣讲重任的讲道者来说，桂丹诺写出了一本他们都应阅读的罕有之作。”

——《讲道杂志》(*Preaching*)

“神学生想要知道如何将他们的神学学习汇聚在讲道中，牧师们感受到需要更新认识今日圣经、释经和讲道学的潮流，对他们来说，这本书将富有启发，并大有助益。”

——《讲道学》(*Homiletic*)

“一部关于释经学与讲道学进阶议题的里程碑式的作品，认真研究相关课题之人的必读之书。”

——《圣书馆》(*Bibliotheca Sacra*)

“为我们的专业定出了新的卓越标准……。在可预见的未来，始终会是释经学与讲道学领域的重要作品。”

——《福音派神学协会期刊》(*Journal of the Evangelical Theological Society*)

“一席可移动的盛筵……。对每一位渴望讲道的传道人和学生来说，我的建议是：得到它，研读它，思考它，与它辩论。它会挑战你，纠正你，帮助你，给你资讯，也带给你震撼。它会使我们有能力履行我们对古代文本和当代听众的责任，使我们成为‘传道’的人。”

——《改革复兴期刊》(*Reformation Revival Journal*)

ISBN 978-1-939-25180-0



9 781939 251800

美國麥種傳道會

www.akow.org

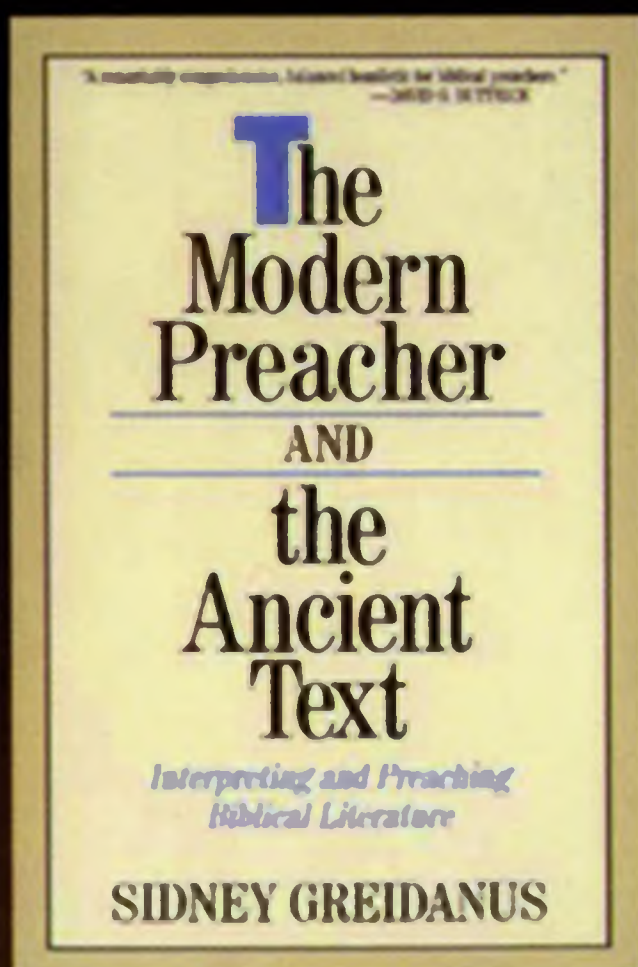
《从释经到讲道》一书为解释与传讲圣经文本提供了一个整全的进路。桂丹诺讨论了圣经讲道的形式，检视了理解圣经文本的各种历史方法论，然後把普遍的释经学和讲道学原则应用于四种特定的圣经文体中：希伯来叙事、先知文学、福音书和书信。本书是深入透彻之研究的成果，对于寻求负责任的解经讲道指导的牧师、和希望在圣经研究与讲道学之间架桥的学生来说，本书是极有价值的资源。

从释经到讲道

桂丹诺 ◆ 著
李永卓 ◆ 译



美國麥種





桂丹诺

Sidney Greidanus

自阿姆斯特丹自由大学获得神学博士学位（Th.D., Free University in Amsterdam），加尔文神学院（Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan）讲道学荣休教授。1990年起任加尔文神学院讲道学教授，之前曾牧养基督徒改革宗教会（Christian Reformed Church），并任教于加尔文学院（Calvin College）与君王学院（King's

从释经到讲道

作者	桂丹诺 (Sidney Greidanus)
译者	李永卓
编辑	骆鸿铭
总校订	潘秋松
出版者	美国麦种传道会 地址：1423 Maple St. South Pasadena, CA 91030 U.S.A. 电话：(626) 441-5543 电邮：akowcm@gmail.org 网站：www.akow.org
字数	286 千
版次	二〇一五年十二月初版 版权所有·请勿翻印
Copyright	Originally published by Wm. B. Eerdmans Publishing Company as <i>The Modern Preacher and the Ancient Text</i> by Sidney Greidanus ©1988 by Sidney Greidanus Translated and printed by permission of Wm. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, U.S.A. ©2015 by A Kernel of Wheat Christian Ministries 1423 Maple St., South Pasadena, CA 91030, U.S.A.
First Edition	December 2015
ISBN	978-1-939-25127-5 (traditional scripts) 978-1-939-25180-0 (simplified scripts) All Rights Reserved. Printed in Taiwan

15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 年次 ❖ 刷次 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

从释经到讲道

The Modern Preacher and the Ancient Text

CONTENTS

序..... 9

第一章 | 基于圣经的讲道 13

BIBLICAL PREACHING

- 讲道今昔.....15
- 解经讲道.....28
- 基于圣经的讲道：其形式.....38

第二章 | 历史基础 51

HISTORICAL FOUNDATION

- 历史鉴别法.....54
- 整全的历史鉴别法.....71

第三章 | 文学诠释 89

LITERARY INTERPRETATION

- 整全的诠释.....91
- 文学诠释的方法.....95
- 整全的文学诠释.....135

第四章 | 历史诠释 141

HISTORICAL INTERPRETATION

- 历史诠释的必要性·····143
- 圣经的历史著作·····146
- 神国的历史·····164

第五章 | 神学诠释 175

THEOLOGICAL INTERPRETATION

- 神学诠释的本质·····177
- 作者的意图·····183
- 圣经以神为中心的意图·····193
- 今日讲道者的意图·····203

第六章 | 经文主题式讲道 207

TEXTUAL-THEMATIC PREACHING

- 经文式讲道·····210
- 经文主题式讲道·····222

第七章 | 讲章的形式 237

THE FORM OF THE SERMON

- 形式与发展·····239
- 说教式·····244

叙述的形式·····	249
经文式形式·····	258

第八章 | 讲章的適切性 263

THE RELEVANCE OF THE SERMON

历史文化的鸿沟·····	267
正确筑桥需要注意的事项·····	278
对今天适切的宣讲·····	302

第九章 | 传讲希伯来叙事 311

PREACHING HEBREW NARRATIVES

希伯来历史写作·····	314
希伯来叙事的文学特徵·····	326
整全的诠释·····	351
传讲希伯来叙事的指引·····	362

第十章 | 传讲先知文学 373

PREACHING PROPHETIC LITERATURE

圣经预言的本质·····	376
先知文学的文学特徵·····	390
传讲先知文学的指引·····	409

第十一章 | 传讲福音书 427

PREACHING THE GOSPELS

- 福音书的体裁·····430
- 新约圣经历史写作·····437
- 福音书的文学特徵·····450
- 传讲福音书的指引·····480

第十二章 | 传讲书信 503

PREACHING THE EPISTLES

- 书信的体裁·····506
- 书信的文学特徵·····511
- 传讲书信的指引·····524

- 参考书目·····553

序

忙碌的牧师和素有抱负的讲道者，他们众多的需要之一是能够得到圣经研究的成果，而这些成果却往往隐藏在学术期刊和路途遥远的图书馆里。许多神学院的切身需要，是一座能跨越圣经研究系和讲道学系之间鸿沟的桥梁。本书力图满足这两方面的需求。它把最近与讲道有关的圣经研究成果收集在一起，并且把释经学和讲道学这两个学科整合起来。

这个把释经学和讲道学融汇在一起的工作，是建立在我一九七〇年的博士论文《唯独圣经：传讲历史文本的困难和原则》（*Sola Scriptura: Problems and Principles in Preaching Historical Texts*）的基础上的。眼前的这部作品，不仅在释经学和讲道学之间进行了交汇，也在历史研究和文学研究之间进行了互通。这是由于圣经研究在近年内，已经进入了一个新天地：它经历了从历史研究到文学研究的范式转移，使得今日的学术兴趣主要集中在圣经文学的体裁上，而不是历史上一一相应地，讲道学也发生了转移，即更加注重讲道的形式。这些范式转移既为讲道开辟了令人兴奋的新可能，也为讲道带来了一些令人不安的危险。在本书中，我希望既能提示讲道者注意新的可能性，也提醒他们留心潜在的危险。

就这一主题进行写作的风险之一是，由于知识爆炸，一个人会因为涉猎太广而浅尝即止。此一研究要处理的问题，涉及到历史、释经学、讲道学、希伯来叙事、先知书、福音书和使徒书信——每一项都足以自成一个研究专业。激励我

从事这一范围广泛的研究的，是讲道者无法成为所有这些领域的专家，但却确实需要对它们有所认识，以便负责任地讲道。我也被以下事实所激励：我现在正从事上述提到的许多领域的教学，好叫我的研究能够丰富我的教学，我的教学也能使我的写作获益。除此之外，历史、文学、系统神学、旧约、新约和讲道学方面的专家，以及一些牧师和教会会友，都愿意阅读这一研究的全部或部分内容，以便给我提出建议。

本书的写作，基本上是遵循《芝加哥格式手册》(*The Chicago Manual of Style*) (1982)。注脚通常只包括足够让读者在参考书目中找到该著作的资讯。而对于未列入参考书目的著作，注脚中则提供了完整的资讯。注脚也包括各种期刊的标准缩略语。这些期刊的完整标题，可在缩略语表中找到。

经文索引只列出了那些被讨论过的、用作例子的、或引用过的圣经经文，而不包括以其他方式提及的经文。详细的主题索引不仅可以用来找到一个特定主题得到讨论的位置，也能用来进一步研读特定的主题，例如，交错配置结构的这个主题，在不同的章节中曾讨论过，在关于希伯来叙事、先知书、福音书和书信的各章中也都有所说明。

在《从释经到讲道》(*The Modern Preacher and the Ancient Text*)中，我力求建立一种负责任的、当代的、合乎圣经的诠释与讲道方法。在发展这方法的过程中，我与众多有不同信念和信仰传统的圣经学者进行了对话，并从他们那里得到了帮助。尽管我无法同意他们所有人的看法，我却的确从他们所有人那里学习良多。在注脚和参考书目中，我对所受到的帮助进行了答谢；在此我只希望向这些学者表达我诚挚的谢意，感谢他们与我分享自己的洞见、信念和研究成果。但

愿这一研究能够使当代圣经研究界更加意识到讲道学的重要，而这一意识又能够带来更好的、合乎圣经的讲道，促进教会的建造，并归荣耀给神。

1

第一章

基于圣经的讲道

Biblical Preaching



保罗嘱咐提摩太：“务要传道；无论得时不得时，总要专心；并用百般的忍耐、各样的教训，责备人，警戒人，劝勉人”（提后四 2）。这一嘱托紧跟在提摩太后书三章 16 节之后，后者是关于圣经默示的经典段落：“圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”显然，“务要传道”的嘱咐，与“圣经都是神所默示的”这一事实有紧密的联系。在这第一章里，我们将探讨圣经与当代讲道之间的联系。

讲道今昔

旧约圣经的先知

在旧约圣经时代，先知们特别宣讲了神的话。冯拉德（Gerhard von Rad）提醒我们：“对先知来说，神的话是他们所遇见的独特的现实，就像是有形质的事物一样。因此，他们把神的话与历史的关系，也看成几乎是有形质的事物，在任何情况下都是一种无法形容、有功效的力量。”¹ 例如，先知以赛亚为了表明这种效力，把神的话比作降在地上的雨：“使地上发芽结实，使撒种的有种，使要吃的有粮。我口所出的话也必如此，决不徒然返回，却要成就我所喜悦的，在我发它去成就的事上必然亨通”（赛五十五 10~11）。

神的话

先知们非常清楚地意识到一个事实：道是神的话，而不是他们自己的。神把祂的话传给了他们；祂把祂的话放在他

¹ Von Rad, *God at Work in Israel*, 149。参 Schmidt, *TDOT*, III, 120-25。

们的口里（耶一 9）；祂给“他们的灵接近神的话的机会”；² 祂默示他们。新约圣经证实了这个观点，宣称：“预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来”（彼后一 21）。因为神将自己的话赐给他们，先知得以宣告：“耶和華如此说”，“当听耶和華的话！”³

由于先知宣讲的是神的话，他们的讲道就具有权柄。这一关系表明，先知的权柄最终并不在于他们这些人、他们所蒙的呼召或他们的职分，而在于他们所宣讲的神的话。⁴ 耶和華对耶利米说：“如果你说宝贵的话，不说无价值的话，就必作我的口”（耶十五 19；《新译本》）。但祂也说：“这些先知向你们说预言，你们不要听他们的话。他们以虚空教训你们，所说的异象是出于自己的心，不是出于耶和華的口。……得我话的人，可以诚实讲说我的话”（耶二十三 16、28；参：二十七 14、16）。

神的作为

对今天的我们来说，话语往往是廉价的。我们仅仅把话语当作说出来的东西。我们说：“行动胜于言辞”，因而倾向于把话语和行动区分开来，并且主张行动比言语有更大的

² Von Rad, *God at Work*, 153。参 Schmidt, *TDOT*, III, 100。

³ 福尼诗（Victor Furnish）评论道：“这些声明可见于先知的讲道的每一个段落，如同强调记号一样。先知并不是试图以此……增强自己作为‘受感之人’的身分，而是表明这些信息其实根本不是‘他们的信息’，而是神的信息，借此努力突出信息的急迫性和重要性”（*Int* 17/1 [1963] 49）。

⁴ 参：福尼诗的话：“先知讲道的权柄不在于讲话的人，而在于那些话本身，先知只是这些话的发言人”（Furnish，前引文，50）。

价值。尽管我们不会毫不犹豫地称神的话为“廉价”，但我们却常常贬低神的话，把神的话与祂的作为分开，只把祂的话当作一些与祂的作为有关的言论。然而，圣经却不把神的话与祂的作为分开。神的话是祂心意的完成，从这个意义上说，神的话就是祂的作为。“诸天借耶和华的命而造，万象借祂口中的气而成。……因为祂说有，就有；命立，就立”（诗三十三 6、9；参：一〇七 20，一四七 18）。与此相似，先知宣讲的神的话，也不只是关于神作为的信息，这些话本身就是完成神心意的作为。⁵ 例如，神告诉耶利米：“我已将当说的话传给你。看哪，我今日立你在列邦列国之上，为要施行拔出、拆毁、毁坏、倾复，又要建立、栽植”（耶一 9~10；参：五 14）。

因此，每当先知忠心地宣讲神的话时，那话语就不仅是某些“被说出来的东西”，不是某些关于神对现时的旨意或将来计画的资讯，而是神的作为，开始将信息的内容付诸实行。和我们比起来，在希伯来人的思维中，这种关系更容易理解，因为 *dabar* 一词既可以指“言语”，也可以指“作为”，或同时指二者。不管怎样，先知的宣讲必须在更深的意义上来理解，而不仅仅是英语中 *word*（言语）一词所传达的观念。这种更深的意义并不是说言语本身具有某种魔力（见以下第十章），而是如贺契尔（Abraham Heschel）所说，“神圣的能力在话语中爆发出来。”⁶

⁵ 福尼诗令人信服地论证说：“先知的話不只是讨论一个事件；它本身就是事件。先知发出的话是一个完成的作为……。耶和華自己正是在这话中积极地临在，并决定性地完成自己的旨意”（Furnish，上引文，51；参 Schmidt, *TDOT*, III, 115-18）。

⁶ Heschel, *Prophets*, I, 22。

事实上，先知的宣讲是神在地上救赎工作的一部分。米勒（Donald Miller）用一种富有戏剧性的方式将这一点表达出来：“当……先知向人宣讲神的话时，他们不只是在进行演讲或是在兜售关于神的理念。他们的话其实是……救赎之苦痛历程的具体表现，从出埃及开始，不断持续，一直到完成更伟大的救援为止。”⁷

新约圣经的使徒们

“神既在古时借着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世借着祂儿子晓谕我们”（来一 1~2）。新约圣经启示的一个令人震惊的崭新之处，在于神差遣祂的儿子进入世界。使徒约翰写道：“道成了肉身！”“从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将祂表明出来”（约一 14、18）。神透过耶稣基督的生、死和复活，奠定了救赎万民的根基，但这救赎事件必须宣讲出来才能发挥效力。保罗特别强调宣讲神的道是必不可缺的。在引用了旧约圣经的应许“凡求告主名的，就必得救”之后，保罗在罗马书十章 14 至 15 节问道：“然而，人未曾信祂，怎能求祂呢？未曾听见祂，怎能信祂呢？没有传道的，怎能听见呢？若没有奉差遣，怎能传道呢？”

神的代表

神差遣使徒去宣讲祂的话。“使徒是‘被差遣的人’，只要经过认证，就可以完全代表差遣他的人。”⁸ 使徒在宣

⁷ Miller, *Fire in Thy Mouth*, 22。

⁸ Furnish, *Int 17/1* (1963) 55。参 Ridderbos, *Paul*, 448-50 = 芮德博著，戎翰译，《保罗神学：纲要》（South Pasadena：美国麦种传道会，2016）。

讲神的话时，就是代表神自己。耶稣在地上事奉期间，曾差遣十二门徒，命令他们：“……往以色列家迷失的羊那里去。随走随传，说：‘天国近了！’”在这次差派中，耶稣明白无误地表明，门徒在传道之时，乃是代表祂自己，并且最终是代表父：“人接待你们，就是接待我；接待我，就是接待那差我来的”（太十 5~7、40）。在复活之后，耶稣扩大了命令的范围：“所以，你们要去，使万民作我的门徒。”但是在这里，门徒们在这世界执行这个使命时，是代表谁也是毫无疑问的：“我就常与你们同在，直到世界的末了”（太二十八 19~20）。

使徒在讲道时是在代表神，这一点清楚地通过新约圣经里几个关于讲道者和讲道的用词展现出来。第一个词是 *keryx*（报信者）及它的衍生词。在新约圣经时代，报信者公开地宣布主人所给他的信息。值得注意的是，此信息并非来自报信者，而是来自主人。因此，在传达主人的信息时，报信者代表的是他的主人。⁹ 同样的意思也在“使者”一词中体现出来。在哥林多后书五章 20 节，保罗如此描述他自己和他的传道同工：“所以，我们作基督的使者，就好像神借我们劝你们一般。我们替基督求你们与神和好。”使者当然不会为自己说话，也不会代表自己行事，而是在言行上都代表差

⁹ 参 G. Friderich, *TDNT*, III, 687-88。参 Furnish, *Int* 17/1 (1963) 55。斯托得 (John R. Stott) 说明了圣经中六个关于讲道者的隐喻，并下结论说：“这六幅图画立刻让人注意的是，其中都强调：信息是‘被赋予的’。这信息不是传道人发明出来的，而是交托给他们的”（斯托得著，魏启源、刘良淑合译，《讲道的艺术》〔台北：校园，1986〕，137-39 页 = John R. Stott, *Between Two Worlds*, 135-37)。

遣自己的人。因此，保罗说，神自己“借我们劝你们”，因为“我们”这些传道者是神所差遣并代表神的人。“我们替基督求你们”，因为我们是“基督的使者”。

神的话

相应地，使徒确认他们是在代表神说话，并且事实上，是在宣讲神的话本身。和旧约圣经的先知一样，保罗常常称他的信息为“神的话”或“主的话”。¹⁰ 在这方面最为明显的经文，或许是保罗对帖撒罗尼迦圣徒的声明：“为此，我们也不住地感谢神，因你们听见我们所传神的道，就领受了；不以为是人的道，乃以为是神的道。这道实在是神的，并且运行在你们信主的人心中”（帖前二 13）。

神的作为

保罗确信：所宣讲的神的话“运行在你们信主的人心中”，这与旧约圣经先知认为神的话即是神的作为的看法何其相似：神的话一经发出进入世界，就充满能力，必能成就祂的目的。彼得也呼应了这种信念，他提醒读者：“你们蒙了重生……是借着神活泼常存的道。”如果有人问神的道到底是什么，彼得也有解释：“所传给你们的福音就是这道”（彼前一 23、25）。与先知和保罗一样，彼得确信所传之道

¹⁰ 儒尼亚（K. Runia）说，保罗使用这些短语，不只是指“旧约圣经书写下来的道”，也是指在新约时代传讲的话。“我们在此遇到了所有使徒讲道的真正秘密：那是神自己的话。祂自己在说话。这也是在诸如‘神的话’和‘主的话’等用语中出现的所有格的用法。这种所有格主要不是指话中提到了谁，而是指谁说的话”（*TynBul* [1978] 23, 25）。

的能力。这并非是因为言辞本身带有某种魔力，而是因为这是神的话，因而带有神的能力，因为福音“本是神的大能，要救一切相信的”（罗一 16）。因此，新约圣经也把讲道看作“神在行动”。¹¹ 讲道并不只是关于神和祂的救赎工作的言辞，而是神的话本身，因此，它自身就是救赎的事件。

阐释圣经

到目前为止，我们已经注意到，在先知和使徒的讲道之间有一些惊人的相似之处：两者都代表神，都是在宣讲神的话，都把神的话理解为神的作为。除去内容以外，先知和使徒的讲道有一个不同之处，在于他们讲道的来源。先知通常借着异象、异梦或听觉接受主的话，而使徒讲道的基础通常是他们“所看见、所听见的”（约壹一 3），即那应验了圣经的、成了肉身的道（编按：指圣子）。因此，使徒们的讲道，乃是朝着阐释圣经的方向移动。¹² 从保罗的书信中明显可见，他的讲道不只是阐释旧约圣经，也是传递新约圣经传统。“弟兄们，我如今把先前所传给你们的福音，告诉你们知道。……我当日所领受又传给你们的，第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，

¹¹ Haddon Robinson, *BSac* 131 (1974) 56。

¹² 尹格伦（Gustaf Wingren）根据使徒行传前半部的讲道内容作出判断，并下结论说：“最初的 *kerygma*……很明显是对圣经的阐释。宣讲的核心是一个事件，是基督的死和复活，这一信息之所以有意义，完全在于这样一个事实，即这些事件是‘圣经的应验’（徒二 17、25，三 18、24，十 43 及其他多处经文）”（王翰章译，《生命的道》〔香港：道声，1964〕 = Gustaf Wingren, *Living Word*, 17）。

第三天复活了，并且显给矶法看，然后显给十二使徒看”（林前十五 1~5）。然而，使徒无论是在宣讲旧约圣经的成全，还是在传达亲身的见证或新约圣经传统，他们的讲道都是受圣灵默示，这同一位圣灵也曾默示旧约圣经的先知（见：林前二 13；参：罗十五 19）。

讲道和教导

新约圣经使用了多达三十三个不同的动词，来描写我们通常用讲道（preaching）这一单词所涵盖的内容。这些动词中最值得注意的有 *keryssein*（以报信者的身份宣布），*euanglizesthai*（报告好消息），*martyrein*（作见证，见证），*didaskein*（教导），*propheteuein*（预言），*parakalein*（劝勉）。¹³ 这些以及其他词语，表明初代教会讲道的多样性。

陶德（C. H. Dodd）推动了这样一种理论，即初代教会严格区分了在宣教背景中的宣讲，和在已建立的教会中的教导：“新约圣经作者明确区分讲道和教导……。教导（*didaskein*）在大多数情况下是指道德指导……。而另一方面，讲道是公开地向非基督教世界宣讲基督信仰。”¹⁴ 这种划分，尽管看起来简明，却在讲道学著作中引发了“相当大的混乱”。¹⁵ 它还给讲台带来了“悲剧性的”后果，因为陶德在宣讲与教导之间的划分，在 *kerygma* 和 *didache* 之间的划

¹³ 见 Friedrich, *TNDT*, III, 703。关于这六个动词意义的描述，见 Runia, *TynBul* 29 (1978) 7-20。

¹⁴ Dodd, *Apostolic Preaching and Its Developments*, 7；参：8页：“这样，对于初代教会来说，传讲福音完全不同于进行道德教导或劝勉。”

¹⁵ Davis, *Design for Preaching*, 106。

分，促使某些讲道的人形成对立的阵营：辩证神学（*dialectical theology*）的支持者选择了福音式宣讲的原则（*kerygmatic principle*），而渐进式信仰教育的支持者则选择了另一极端，即“个别基督徒的人格、道德和心理的发展。”¹⁶

然而，新约圣经并未如此死板地把讲道和教导区分开来。马太记述“耶稣在各会堂里教训（*didaskon*）人，传（*kerysson*）天国的福音”（四 23；参：九 35，十一 1）。路加也先是记录了耶稣“在各会堂里教训（*edidasken*）人”，又在稍后写到祂在“各会堂传道（*kerysson*）”（四 15、44）。保罗在罗马致力于“传讲（*kerysson*）神国的道，将主耶稣基督的事教导（*didaskon*）人”（徒二十八 31）。这样，在同一个地方，两种活动——教导与宣讲——同时在进行。在宣教的场合中讲道，与在一家成形的教会中讲道，尽管侧重点必定会有所不同，但今天越来越达成的共识却是：“最早的基督徒从未将讲道与教导截然分开，今天我們也不能这样做。”¹⁷ 教会

¹⁶ T. Hall, *Future Shape of Preaching*, 106。进一步参 106-107 页：
“结果是悲剧性的：在基督徒群体内，讲道者的功用被缩减为基督教道德主义的运用——经常与基督徒福音本身的根基没有任何关系；在信徒的团契之外，向世界宣讲福音……采取了一种吊诡和辩证的形式，犹如在晚间呼喊。”

¹⁷ 同上，105，引用 R. C. Worley, *Preaching and Teaching in the Earliest Church* (Philadelphia: Westminster, 1967)。也参 Wingren, *Living Word*, 18-19 = 尹格伦著，《生命的道》。参 Runia, *Tynbul* 29 (1978) 14：“很明显，这两种活动是不可分的，多处经文清楚表明：教导的对象并不只限于信徒，而是针对所有在教导发生的各个场合聆听的人；”亦参 23 页：“保罗书信中并无暗示说保罗在根本上把讲道划分成两种，一种是对外（*extra muros*），一种是对内（*intro muros*）。”儒尼亚说：“‘教导’与‘讲道’

既需要听到教导，也需要听到宣讲，而不信者既需要听到宣讲，也需要接受教导。因此，可以把讲道看作是由多个方面共同组成的一个活动，这些方面借由新约圣经中宣讲（proclaiming）、报喜信（announcing good news）、见证（witness）、教导（teaching）、说预言（prophesying）、劝勉（exhorting）等不同的用语得以凸显。尽管在特定的文本中，或对于特定的听众来说，某一个方面当然会更加突出，但讲道却绝不能被简化为众多方面其中的一个。

今日的讲道者

今日的讲道者既不是旧约圣经时代的先知，也不是新约圣经时代的使徒。除非一个人犯了自大和时代错误的罪，否则他务要谨记今昔讲道者之间的巨大差异。今日的讲道者不再如同先知那样直接从神那里领受信息。今日的讲道者也不能像使徒们一样宣称自己是“目击证人”（彼后一 16；参：路一 2）。然而，只要他们的讲道基于圣经，今日的讲道者仍然可以宣称自己所讲的是神的话。

神的话

正如我们从先知到使徒在领受启示的方式上发生了部分转换——从视觉或听觉的直接启示，到阐释圣经——中所说的，在讲说神的话时，不一定必须借着直接启示。神可以通过对先前启示的诠释，来间接地说出祂的话。人在讲说神的话时，也不一定必须是耶稣的生、死与复活的目击证人，

是彼此相属，”并且“‘教导’是‘讲道’的必然结果和后续工作”（p. 15）。参：Davis, *Design for Preaching*, 123-25。

保罗可以教导年轻的提摩太“务要传道”（提后四 2；参：林前十六 10）。为了表明使徒以外的传道人同样能够传讲神自己的话，儒尼亚（Kallas Runia）特别提到哥林多后书五章 18 至 20 节，在那里，保罗写道：“神将劝人与祂和好的职分赐给我们。”和许多其他的圣经注释者一样，儒尼亚提出保罗所用的“我们”一词，包括他自己和“‘他的助手’或‘其他传讲福音的人’”。儒尼亚论证说，“如果对‘我们’一词的识别是正确的，那么下面的话也同样适用于所有传讲福音的人：‘我们作基督的使者，就好像神借我们劝你们一般。’如果一个今日的讲道者如同保罗和其他使徒一样，宣讲的同样是与神和好的信息，神也会借着他们说话。那么他们的话也就不是人的话，而是神自己的话。”¹⁸

当然，今日的讲道者在启示的来源方面，比使徒更加依赖圣经。以释经方式来讲道的作法，可以追溯到旧约圣经时代的祭司（申三十一 9~13；尼八 1~8），从那时起到会堂时期（参：路四 16~27；徒十三 14~41，十七 1~3），再到新约圣经的教会。有人力图如此表述圣经时代的讲道者与他们今日的同行之间的区别：“旧约圣经和新约圣经时代的那些传达启示的器皿站出来，‘主如此说。’……但是如果他愿意严格表述的话，新约圣经时代的讲道者必须说：‘主如此写。’”¹⁹ 严格说来，论到启示的来源，这样的表述是正确的，但是实质上，就神话语的实际而论，当代的讲道者也能够说：“主如此说。”因为曾通过先知说话的圣灵，今日仍在借着传递先知与使徒信息的讲道说话。尽管圣灵说

¹⁸ Runia, *TynBul* 29 (1978) 32。

¹⁹ Samuel Volbeda, *Pastoral Genius of Preaching*, 24。

话的通道绝不仅仅局限于讲道者（想一想今日圣灵借以说话的其他途径：父母、老师、朋友、邻居），但当代的讲道者负有宣讲神的话语的特殊责任。当代的讲道者同样蒙召作神话语的通道，在这一点上他们与圣经中的同道别无二致。报信者与大使的比喻同样适用于他们，就像适用于使徒一样。²⁰ 这种对讲道的崇高观点，在改革宗 1566 年的《第二瑞士信条》（*Second Helvetic Confession*）里有清楚的表达：“对神话语的传讲，就是神的话语”（*Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*）。

神的作为

但是，神既然通过当代的讲道者说话，那么神的话就仍是神在今天的作为，是救赎的事件。²¹ 这种看法反映了保罗

²⁰ “报信者从来不是凭着自己的权柄或是带着自己的信息而来。他身后有更高的力量在支撑着他；他是他的主的代言人。……同样，基督站在凭祂的权柄传祂的话语之人的后面。……神通过他们说话。他们有一个正式的任务；他们是基督的大使。似乎是他们在讲话，但实际上是神在讲”（R. Schippers, *Van den Dienst des Woords* [Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1944], 17, 19, 翻译并引用于我的作品 *Sola Scriptura*, 160）。参 Daane, *Preaching with Confidence*, 8-16。

²¹ 福瑞德（Friedrich）说：“获宣讲的话是神的话，因而是一种有功效的力量，能够创造出它所宣称的。因此讲道就不仅是传递事实。它本身是一个事件”（*TDNT*, III, 711；参：710）。米勒表达了同样的观点，他把讲道描述为“一个行动，在，被钉十字架、复活的主亲身与人相遇，或是拯救，或是审判。……在一个真正的讲道中，……基督是真正的讲道者。这位真正的讲员通过讲道的人说话。”“真正的讲道……并未实现，直到讲道者的话成为神的作为”（Miller, *Fire in Thy Mouth*, 17, 24）。

对于福音那令人惊叹的告白：福音是“神的大能，要救一切相信的”（罗一 16；参：林前一 18）。因此，在当代传讲福音是神拯救行动中不可或缺的一环，这行动自旧约圣经时代一直延续到最后那日（太二十四 14）。神使用当代的讲道把救恩带给今天的人，建立祂的教会，引入祂的国。简而言之，当代基于圣经的讲道完全就是救赎事件。

当然，这种对讲道的崇高观点，永不可成为讲道者自夸的理由，而只能强化他们的责任。因为我们在先知身上注意到，他们的权柄最终不是源于他们所蒙的呼召或担当的职分，而在于他们所宣讲的话语本身是否来自主。今天的讲道者同样如此：他们有从主而来的话，但这种情况只发生在他们把主的话讲出来的时候。今天，要判断讲道者是否在传讲神的话，我们所拥有的唯一标准是圣经。²²

由于圣经是当代讲道者领受启示的规范来源，如果他们

亦可见我的作品 *Sola Scripture*, 154-57。关于讲道，与此接近的思想也在罗马天主教内被表达出来。卡曼（J. Kahmann）写道：“作为救恩的信息，……讲道事实上是神来到并进入这个世界。它不仅是对救恩的呈现，也不是对神计画的宣布，还有待人类满足某些条件，相反，它本身就是神拯救的行动”（*The Bible on the Preaching of the Word*, 109）。

²² 罗宾森（Haddon Robinson）评论道：“站在讲台上的人常要面对强烈的试探，就是要他传讲圣经以外的其他某种信息——一种政治制度（左翼或是右翼）、一种经济理论、一种宗教哲学、旧宗教的口号、一种心理学潮流。……然而，当一个讲道者未能传讲圣经时，他就丢弃了他的权柄。他就不再是以神的话来面对他的听众，而只是以人的话来面对他们”（*Biblical Preaching*, 18 = 施尤礼译，《实用解经讲道》〔台北：华神，1991〕）。

想要传讲神的话，他们就必须让自己受圣经约束。换句话说，他们必须按照圣经来讲道。具体而言，这意味着什么呢？这就是接下来各章要讨论的。但是目前，我们先要对“让自己受圣经约束”的含义进行一般的讨论，以此检验后续各章的基础。问题是，按照圣经讲道包括什么？柯轲（Leander Keck）主张，至少有两方面的因素必须得到足够的重视：“讲道在下列情况中是真正合乎圣经的，一是圣经支配着讲章的内容，二是讲章具有类似经文的功能。换句话说，当讲道是用与圣经相似的方式来传递圣经所模塑的信息时，就是合乎圣经的讲道。”²³ 我们将在“解经讲道”的标题下探讨“圣经所模塑的信息”，而在“按照圣经的讲道：其形式”的标题下探讨“与圣经相似的方式”。

解经讲道

保罗嘱咐年轻的提摩太“务要传道”时，他不只是希望提摩太登上讲台开讲而已。保罗所愿的是提摩太能将自己所讲的内容建立在写下（和听到）的话语的基础上（见：提前四 13；提后二 2、15）。如果圣经是提摩太讲道的先决条件，那么对当代讲道者来说就更是如此，因为后者再没有其他的启示来源。如果当代的讲道者希望讲神的话，那他们就需要贴切地宣讲长久以前就被写在圣经中的话。因此，在今日宣讲神的道，意味着向此时此地的教会传递圣经的信息。讲道的呼召就是按照圣经讲道的呼召。

²³ Keck, *Bible in the Pulpit*, 106。

解经讲道这个种类

令人困惑的分类

人们经常把合乎圣经的讲道等同于解经讲道（*expository preaching*），特别是与主题式讲道（*topical preaching*）形成对比。不幸的是，有些讲道学家不仅把“解经讲道”与“主题式讲道”当作相对的类别，还把它与“经文式讲道”（*textual preaching*）当作相对的，这就带来了术语上的混乱。由于这种复杂情况的出现，解经讲道这一术语就有了太多误导的涵义，导致它实际上失去了作用。例如，为了与经文式讲道区别开来，有人称解经讲道为“源于圣经的一段经文，不少于两节或三节”，并且“讲章的所有要点和次要重点都从经文中得出”；还有人把它说成是“一个选定段落的逐节解释”，或“连续诠释并实际应用神圣正典中的一卷书”。²⁴

难怪解经讲道与经文式讲道之间的区别被称为“一种制造混乱的行动，而不是提供辨别的行动”，因为由于所有这些附加的涵义，解经讲道这一术语已经失去了它原本具有的、显而易见的意义——“阐释神的话”。²⁵ 脱离这种混乱

²⁴ 第一种观点，见 Blackwood, *Preparation of Sermons*, p. 69；参：同作者，*Preaching from the Bible*, 38-39。第二种观点，见 Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 365（强调字体为笔者标明）。最后一种观点，见 Blackwood, *Preaching from the Bible* 39；和 Miller, *Way to Biblical Preaching*, 17-36。

²⁵ 见 Daane, *Preaching with Confidence*, 52。汤普森（Willam Thompson）评论道：“解经讲道与经文式讲道这两术语至少是没有任何价值的，但如果妨碍到我们对按照圣经讲道的理解的话，也许还是危险的”（*Preaching Biblically*, 10）。史蒂文森

的方法，是丢弃所有像藤壶一样附着于“解经讲道”这个术语之上的外加涵义，集中于原本的意义。

解经讲道的核心

解经讲道是“以圣经为中心的讲道”。就是说，它处理经文的方式是：“清楚地呈现经文在特定圣经作者思想中、在圣经整个上下文里面真实而基本的意义，并应用于听众今日的需要。”²⁶ 这样，我们可以说解经讲道就是基于圣经讲道。但“解经讲道”不仅仅是基于圣经讲道的同义词，它还对基于圣经讲道所涉及的事项进行了描述，也就是说，阐释圣经的一段经文（或几段经文）。斯托得对这一点作了如下说明：“无论它〔经文〕是长是短，我们这些解经者的责任是用这样一种方式将它打开，以致它自己清晰、明白、准确、确切，没有添加，也没有减少或假冒地说出本身的信息。在解经讲道中，圣经经文既不是一个常规的引言，引出一篇主

（Dwight Stevenson）提出：“经文式讲道和解经讲道的传统划分是肤浅的，并且……应当丢弃”（*In the Biblical Preacher's Workshop*, 61）。

²⁶ Merrill Unger, *Principles of Expository Preaching*, 33。参：*Robinson, Biblical Preaching*, 20 = 罗宾森著，《实用解经讲道》；以及 Liefeld, *NT Exposition*, 6-7 = 李斐德著，陈绥等译，《新约解经式讲道》（台北：华神，1988），8-10 页。米勒称：“所有真正的讲道都是解经讲道，非解经讲就不是讲道”（Miller, *Way to Biblical Preaching*, 22）。参：Daane, *Preaching with Confidence*, 55-56：“如果解经讲道意味着‘述说’圣经真理（从字义上看它确实如此），那么所有的讲道都应该是解经讲道。……所有真正的讲道都是解释圣经。”参：Stott, *Between Two Worlds*, 125 = 斯托得著，《讲道的艺术》，124 页。

题十分不同的讲章，也不是一个便捷的挂钩，用来悬挂一个盛装着各样思想的杂物袋，而是一位主人，支配并掌控着所说的话。”²⁷

讲道类型的划分

为了让我们的术语井然有序，而不至于把苹果与柳丁进行比较，为不同类型的讲道引进一个分类系统或许是有帮助的。我建议讲道可以按以下标准，沿纵向按从上到下的顺序划分：圣经内容、经文使用和经文长度。这样，形成对比的讲章类型就能在横向上显示出来。

范畴	讲章类型			
	圣经内容	基于圣经的讲章		非基于圣经的讲章
经文使用	经文式或解经讲章	基于圣经的主题式讲章	主题式讲章	
经文长度	经文单位	节或子句	非经文式	非经文式

稍后我们将有机会重温这张图表。目前需要注意的是：解经讲道的确可以与基于圣经的主题式讲道和非基于圣经的主题式讲道相对比，但涉及的经文长度，则属于另外一个层次的问题。

²⁷ Stott, *Between Two Worlds*, 126 = 斯托得著，《讲道的艺术》，125页。亦见 Barth, *Preaching of the Gospel*, 15, 43-49。

解经讲道的必要性

权柄的问题

涉及权柄的问题时，解经讲道的必要性就凸显出来了。讲道者是以谁的权柄来讲道？他们所讲的是谁的话？如果讲道者讲的是自己的话，会众也许会礼貌地聆听，但是却完全有权把这样的讲道只视为另外一个人的意见。然而，如果当代讲道者是带着权柄传讲，那么会众就不能再把他们的讲道当作仅仅是个人的意见而不予理会，相反，他们必须把它们当作带有权柄的信息来回应。对讲道来说，唯一适合的权柄就是从神而来的权柄——神的报信者、大使和代理人的权柄。我们已经看到，报信者和大使讲的不是自己的话，而是差遣他们之人的话。同样地，若当代的讲道者希望带着神的权柄说话，他们就必须说差遣他们的神的话，而不是自己的话。²⁸

相应地，如果讲道者希望带着从神而来的权柄讲道，他必须宣讲获默示的圣经的信息，因为唯独圣经是神记录下来的道，单单圣经就带有神的权柄。如果讲道者想要带着从神而来的权柄讲道，他就必须让自己、自己的思想和意见服从圣经，并且呼应神的话。就字面来说，讲道者实际上是神的话语的执事（*ministers*；编按：此处有「外交使节」的涵义）。因此带有权柄地讲道，与真正的解经讲道是同义的。米勒主

²⁸ “担任代表神行使权柄的人，都是为了神在基督里为人所做的事作见证，因为这是圣经中所记录的”（Miller, *Fire in Thy Mouth*, 109）。或者，更简洁地说，每一篇讲章都应该是“借着所讲的道，从记录之道将成了肉身的道彰显出来”（B. L. Manning，引自 Taylor, “*Shaping Sermons*,” 142）。

张，“脱离圣经的讲道……对人的思想和心灵几乎没有、或完全没有任何有效的权柄”，“因为它是在以不敬虔的方式为自己取得某种权柄，而这种权柄是没有任何人有资格宣称自己有的。我们讲道所具有的惟一权利，就是按照基督通过新旧两约圣经对人所揭示的那样来传讲祂。”²⁹

以圣经作为讲道的来源

圣经不仅为讲道者提供从神而来的权柄，它也是当代讲道者唯一的规范性来源（normative source）。米勒问：“为什么……对讲道来说，圣经一直是独一无二和大有权柄的？为什么说正典已经完成，并要在圣经的救赎历史与教会历史之间划一条清楚的分界线？为了回答这个问题，我们要从一个事实的角度来看，那就是启示主要是包含在一部不断展开的救赎历史的戏剧中，而不是在一套宗教观念里。既然圣经是救赎历史的记录，它就永远具有规范性的。”³⁰就论证的本身来说，这一回答是有效的，但圣经的独一无二不仅在于圣经是“救赎历史的记录”。圣经对于讲道而言是独一无二和不可或缺的，乃是因为圣经为神在历史中的作为提供了确切的解释；圣经是当代讲道的来源，因为唯有圣经针对神救赎的作为和神要求人的回应，作出了规范性的宣告。因

²⁹ Miller, *Fire in Thy Mouth*, p. 112。参：Smith, *Interpreting the Gospels for Preaching*, 54。根据布赖特（John Bright）所说，“什么也不能代替基于圣经的讲道。这种讲道是唯一带有权柄的讲道。……对我们来说，被认可的权柄就是圣经，因此，若不是基于圣经讲道，就是讲道没有任何权柄”（*Authority of the OT*, 166）。

³⁰ Miller, *Fire in Thy Mouth*, 55。

此，圣经本身可以被看作是讲道：面向未来世代，带着权柄地宣讲关于神救恩的好消息。因此，圣经是当代讲道唯一的规范性来源。

教会从一开始就把圣经当作讲道的来源（参：例如，路四 16~27；使徒行传中的讲章材料；提前四 13）。然而，在历史的某些时刻（主后 367、393、397 年），教会正式确认圣经书卷为正典，成为信仰与实践的标准。在一五六一年的《比利时信条》（the Belgic Confession）中，我们听到如下的教会告白：“我们接纳这些书的全部、并且仅仅接纳这些书为神圣的、为正典，作为信仰的准则、基础和印证”（第 5 条）。与上述信念一致，当代讲道者应该把“这些书的全部、并且仅仅把这些书”当作自己讲道的来源。这并不是一个不可能完成的任务，因为，正如我们已经看到的，圣经从本质上就是神对未来世代的宣告。作为宣告，圣经是进一步讲道的理想来源；作为正典，圣经是唯一的规范性来源。

毫无疑问，使用圣经作为讲道的来源，会把重大的责任放在讲道者身上，因为他们不仅必须竭力正确对待圣经，也要正确对待他们必须将圣经宣讲出来的当代处境。保罗曾用一句话提醒提摩太这一责任，这句话同样适用于当代的讲道者：“你当竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道”（提后二 15）。

圣经作为讲道的试金石

确认圣经是讲道的来源并赋予讲道权柄，并不意味着会众必须盲目地接受所说的一切，因为铜板的另一面是，圣经同时也是评判讲道的试金石。保罗提醒哥林多教会，即使是新约先知的話也不能简单地完全接受，而要首先明辨（林前

十四 29)。在帖撒罗尼迦前书五章 20~21 节，他鼓励会众：

“不要藐视先知的讲论，但要凡事察验。”在加拉太书一章 8 节，他甚至说：“但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。”

某些人可能会宣称自己所讲的是神的话，但这并不意味着他的宣称就会成立。某些人可能蒙召并获任命承担讲道的职分，但职分并不会自动将讲道者的话变成神的话。“只有当大使没有偏离差遣他的人时”，他讲的道才是神的话；并且

“只有当讲道正确地解释了神那具有规范性的、无谬误的圣道时，才能要求无条件的顺服”。³¹ 因此，听者务要察验所说的话，确定它是否确实值得当作神的话来接受。

当然，察验必须按照一定的标准进行，要有准则。但是我们用什么标准来验证讲道呢？标准当然不能是个人的好恶。今天我们所拥有的唯一标准就是正典，即圣经。因此，讲道必须按照圣经来察验。我们稍后会详细地探讨这到底意味着什么，但现在先让我们回想圣经所提供的几个关键的验证标准，也是有益的。³² 第一个、也是最根本的标准，是讲道必须基于圣经，也就是说，讲道必须传递圣经的意思和意图。第二个标准包含在第一个标准之中，是讲道必须以神为中心（或以基督为中心），而不是以人为中心。如果圣经的

³¹ H. J. Spier, “De Woorddienst,” *Cursus* I (1943), lesson vi 11, 译自作者的 *Sola Scriptura*, 160。亦见 Runia, *TynBul* 29 (1978), 43-46。参：Daane, *Preaching with Confidence*, 49：“如果牧师所讲的是人的看法，不管多么有洞察力，就算是智慧的珍珠，也只是人的言语。那么此时发生的就不是圣经所看作的讲道。”

³² 见作者的文章，“On Criticizing Sermons,” *The Banner* 119 (Aug 13, 1984) 8-9。

确可以被刻画为神的自我启示，那么任何基于圣经的讲道都必须通过以神为中心、而不是以人为中心来显明这一特性（进一步可见第五章）。第三个标准是讲道必须是好消息。鉴于新约圣经描述讲道的主要用语之一是“宣布好消息”（*euangelizomai*），并且如果不仅是福音书、而且是整本圣经都可以被归作好消息的话，那么我们的讲道也应该符合这样的标准，以便我们的讲道也确实确实是好消息。

解经讲道与圣经

解经讲道的突出特点是，它使用圣经作为讲道的来源，并且致力于解释一个圣经段落。相比之下，非基于圣经的主题式讲道既不提供经文，也不做出解释。尽管主题式讲道也有可能是基于圣经的，但在实践中，它们通常演变成不着边际的幻想，与圣经的思想关系甚少，甚至毫无关联。³³ 而且让会众用圣经作标准，对主题式讲道进行验证，也会变得极为困难。但解经讲道乃是刻意地致力于以圣经经文为基础，来宣讲圣经的信息：“释经者只是为一段经文本身提供口和唇，好叫圣道得以发出。”³⁴

本质上，解经讲道不只是一种方法，更是一种委身，是一种对讲道本质的认识，一种传讲圣经的讲道学进路。³⁵ 反

³³ 史玛特（James Smart）评论道：“今天，主题式讲道似乎拥有最广泛的吸引力，……但却常常只是肤浅地处理圣经经文，而没有提供仔细解释经文的空间，……抑制了讲道作为圣经与今日教会之间连接通道的功能”（*Strange Silence of the Bible in the Church*, 22）。

³⁴ G. Wingren, *Living Word*, 201 = 尹格伦著，《生命的道》。

³⁵ 参：罗宾森：“从本质上说，解经讲道与其说是一种方法，不

过来说，这种根本上的委身，也必定会通过讲道者所采用的、让自己受圣经经文约束的方法，以及作为基督的使者致力于只宣讲圣经所宣告的话反映出来。

解经讲道的优势

与主题式讲道相比，解经讲道有许多优势。斯托得列出四项主要的益处：(1) 它规定了边界，就是说，“它使我们受限于圣经经文”，并且不允许我们发明自己的信息。(2) 它要求诚实，就是说，它使讲道者面对这样的问题，“原作者想要通过他的话表达什么？”(3) 它识别出需要避免的陷阱。斯托得提到两种主要的陷阱：健忘和不忠心。“健忘的释经者突然偏离了方向，按照自己的想像前行，而忽略了经文。不忠心的释经者看起来停留在经文上，但却扭曲它，与原本的和自然的意思十分不同。”(4) 它给我们讲道的信心，因为我们不是在阐述我们自己不可靠的观点，而是在讲说神的话。³⁶ 所有这些益处都是讲道者的优势。

鉴于以上的讨论，我们也可以列出解经讲道对教会特定的益处。首先，解经讲道让人在教会中听到圣经，因而使教会成员得到对圣经的理解。第二，与主题式讲道相比，解经

如说是一种哲学。一个人是否能够被称作解经讲道者，是从他的目的和他诚实回答以下问题开始的：‘你，身为讲员，是致力于使自己的思想符合圣经，还是利用圣经来支持你的思想？’”（H. Robinson, *Biblical Preaching*, 20 = 罗宾森著，《实用解经讲道》）。

³⁶ John R. Stott, *Between Two Worlds*, 126-33 = 斯托得著，《讲道的艺术》，125-31 页。参：Liefeld, *NT Exposition*, 10-13 = 李斐德者，《新约解经式讲道》，14-18 页。

从圣经到讲道

讲道更能使听道的人确信他们听到的是神的话。最后，解经讲道有助于教会发挥鉴别的功用，因它为听道的人提供了经文的范围，供他们以记录下来的道为标准，来查验所听闻的道，借此，听道的人能够更负责任地决定一篇信息是否配得到接纳。

基于圣经的讲道：其形式

到目前为止，我们主要是从圣经的内容方面查看了解经讲道。一个与此相关、并在今天日益得到关注的方面，是形式的问题。有人提出解经讲道的一个明显标志是：“解经讲道不仅在内容上是基于圣经的，而且在形式上也是如此。”³⁷ 与此一致，理查·简森（Richard Jensen）认为：“我们为讲道而进行解经的风格，将不得不经历一些彻底的改变。一直以来，解经主要是关心内容的问题。整全的解经必须同时关心形式和内容。只把经文的意思找出来并加到讲道中是不够的。我们必须关注经文形式与文本的整体配置。”³⁸

圣经的形式与释经学

承认圣经的文献具有不同的形式（“形式”〔forms〕在这里是一般的意思、而非专业性的），对释经学来说非常重要，因为这提供了理解一段圣经意义的最初线索。奥斯邦（Grant Osborne）说：“体裁（genre）是释经的工具之一，在决定经文的作者本意（*sensus literalis*）方面，发挥着积极的作用。体裁不仅是一种划分文学类型的手段；在解读个别文

³⁷ Bryant Kirkland, *Pulpit Digest* 45 (1965) 11。

³⁸ Jensen, *Telling the Story*, 129。

本的意义，更是个认识论方面的工具。”³⁹

诠释者的预期

基本上，对一个文本的文学形式的认识，会像预设一样影响并过滤我们接收到的意义。形式的这种微妙影响是因为，我们对形式的认识设定了我们的预期，并指导着我们的提问。⁴⁰事实上，因把一种特定的形式理解成另外一种形式而导致的错误诠释，一直被人称为“体裁性错误”。⁴¹举例来说，当先知预言或天启文学的体裁被当作历史叙事，或一则比喻被当作历史叙事来理解，或一则描述性陈述被理解为命令性陈述时，体裁性错误就产生了。体裁性错误会导致错误的诠释，因为诠释者会提出错误的问题。因此，风格错误就以一种负面的方式使我们警惕这一事实，即一个人对经文的文学形式的理解决定着提出的问题。

问正确的问题

当然，诠释者只能通过提出问题与接收答案来理解经

³⁹ Osborne, *Trinity Journal* 4/2 (1983)24。巴顿 (J. Barton) 甚至宣称：“对一个文本所属的体裁——哪怕只是隐含的——没有一点认识，就不可能理解这一文本；这样说并不过分” (*Reading the OT*, 16)。

⁴⁰ 见 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, 74：“诠释者对于文本体裁的观念，构成了他随后所理解的全部，并且会一直如此，直到体裁上的观念发生改变。”参：76页：“所有对文字意义的理解都不可避免地要受体裁的左右。……这种认知上受体裁影响的特点当然是释经学循环的一个版本。”参：*Story of King David*, 19。

⁴¹ Patrick, “Political Exegesis,” 143。

文。问正确的问题至关重要，因为问错的问题会毫无疑问地导致收到错误的答案。因此释经学中的一个重大问题是如何问正确的问题。文学评论家莱肯（Leland Ryken）不断强调，解释者必须向文本提出“适合其文学形式”的问题。“任何一篇作品都必须按照它是什么来阅读。……我们若不能提出文学问题，就走偏了，比如把比喻性的表达解读得似乎是字义性的，在主要由人类的情感流露而组成的抒情诗中寻找神学命题……，将雅歌寓意化。”⁴² 因此，识别圣经的文学形式具有释经学上的重大意义，这样的分辨能引导解释者问对问题，即适合经文形式的问题。

圣经的形式与讲道学

由于所有讲道在形式上千篇一律都是相似的，讲道有时被轻蔑地定义为“三个要点和一首诗”。今日有些讲道者从圣经形式的丰富性得到启发，正在摆脱讲道形式的单一性。克拉铎（Fred Craddock）要求讲道者问自己：“为何福音应该总是被钉在亚里斯多德式的逻辑框架上，而当他自己肌肉抽搐、神经紧张地登上讲台时，其实他并未带着逻辑三要点，而是带着福音——叙事、或比喻、或诗歌、或神话、或是歌。”⁴³ 类似地，华德洛（Don Wardlaw）说：他反对一

⁴² Ryken, *Christian Imagination*, 175, 179-80。

⁴³ Craddock, *As One Without Authority*, 45。参：143-44 页：“为何圣经文学中众多的形式和心境……应该按着一个不变的模式组合在一起，而这种模式不过是复制众多世纪前的希腊修辞学家而已？一种不必要的单一性出现了，但更深刻的是，讲道的内容和它的形式开始产生了内在的冲突。……内容要求歌唱，但形式却十分乏味；信息长着翅膀，但结构却十分单调。”

种假设，即“讲道似乎意味着寻找到合理、有秩序的事物来谈论圣经文本，而不是让那些文本以自己的方式说话。”华德洛继续说：“当讲道者感到必须将圣道分解和重组，变成类似律师的案例摘要一样的东西时，他们实际上就是使神的圣言臣服于某种特定的、技术上的推理。”⁴⁴

圣经的形式与讲章的形式

在寻求正当对待圣经经文的讲道形式之时，比较适宜的做法是注意经文的形式，因为大部分经文形式反映了原本的讲道，而它们是圣经的基础。圣经中出现频率最高的是叙事。理查·简森论证说，“既然经文用故事的形式来‘表达其要点’，那么我们理应认真考虑，使讲道的结构既忠于圣经经文的内容，也忠于形式。……我们为何要在讲道时把故事变得不像故事，而只是把故事的要点传递给听众呢？”⁴⁵

过去很多讲道倾向于严格的教导形式，用一餐命题式的真理来喂养会众。⁴⁶ 华德洛指出：尽管形式和内容“在传统

⁴⁴ Wardlaw, “Need for New Shape,” 13, 16。

⁴⁵ Jensen, *Telling the Story*, 128。亦见 Elizabeth Achtemeier：“因为神对全人类的拯救故事是通过圣经中振奋人心的体裁表达出来，那么接下来的就是，如果我们想要宣讲这个故事，我们就应该用能产生与讲述效果（telling effects）一样效果的言语或形式。为何要把神的爱变成一个命题呢……？”（*Creative Preaching*, 46）。

⁴⁶ 但是必须要说的是，过去的讲道学家并非对下述事实一无所知，即除纯粹的理性方式以外，人们也能通过其他方式得到喂养和受到影响——讲道文本划分为教导式（didactic）、劝诫式（protreptic）、和感动式（empeoetic），就可以为此作证。见 Hoekstra, *Gereformeerde Homiletiek*, 321-52。

上被当作是分开的、终极的两类”，在我们当代的社会，它们被看作“一种活泼有力的融合，形式带有意义，并且参与在它所承载的内容之中。对讲道者来说，这意味着讲道的形式应该、并且有必要与内容协同工作。……讲道的形式与内容——即圣经的话语——结合得越好，今天的听众就越有机会听到并感受到圣经的话语。”⁴⁷ 尽管不是所有人都同意经文的形式应该在讲道中得到贯彻，⁴⁸ 尝试这样做却带来了一些激动人心的可能性，前提是讲道者敏感于这些形式在正典中的语境。

照搬圣经形式？

根据经文的形式塑造讲道的目标，显然不是简单模仿、照搬圣经的形式——当经文是诗篇或书信时，这样的努力就会立刻遇到问题。更恰当地说，讲道的目标是仔细地研究经文的形式，以及它在文学语境中是如何发挥作用的，得以把信息带给听众并达到预期的效果。布崔克（David Buttrick）举了神迹故事作例子，这些故事“如此设计是为要引出听众发出‘哇！’的惊叹”。聪明的讲道者会想到为神迹作出画蛇添足的辩护，或是更糟，从理智上解释这些神迹，只会破坏这种感觉，达不到使人发出“哇”的惊叹的效果，因而从讲道学的角度来看就是不适宜的。如果一段经文希望引起惊

⁴⁷ Wardlaw, “Shaping Sermons by Context,” 60。与此相似，艾伦（Ronald Allen）指出：在讲道时遵照经文的形式，是“以完备的方式将经文的意思传达出去，不仅包括认知（论证、理性）层面的意思，也包括直觉（暗示、感觉）层面的意思”（“Shaping Sermons by Language,” 30）。

⁴⁸ 例如，Adams, *Preaching with Purpose*, 57。

奇，那么按照讲道学，使讲道致力于达到这种效果才是得体的作法。⁴⁹

尽管使人惊叹也许并非所有神迹故事的目的——在这方面，正典的语境当然发挥着决定性的作用，但是只要有一处经文是试图引出惊奇，那么讲道就应该致力于达到其特定形式所要达到的同样效果，而不是削弱它。或者，再举一个例子，假如一处经文是一首赞美诗，经文中说“赞美神！”并且希望听到的人都能赞美神。但“如果讲道只是把以诗的形式出现的文字压缩成一些抽象观念的结果，那么这样的讲道就不是真正地在传讲此处经文。”⁵⁰

关键是，讲道的形式会削减经文的信息，并且因而扭曲它。反过来说，讲道的形式如果合宜，也会有助于使信息按原本的意图传达出去。

再说明一次，按照经文的形式塑造讲道，目标不是盲目的模仿。你可以称之为尊重经文。其具体含义为何，会因讲道而异，因经文而异。例如，基于叙事性经文的讲道，可以遵从叙事的情节，而基于诗歌体裁经文的讲道，就要按着诗歌中意象的发展和变化来进行。⁵¹ 就这样，经文的形式为塑造讲道提供了线索，使讲道能恰如其分地反映出经文原本的形式与内容，就像它影响到最初的听众一样。

圣经形式的分类

我们将对圣经形式的分类进行简要的讨论，并以此结束

⁴⁹ Buttrick, *Int* 35/1 (1981) 51。

⁵⁰ Willimon, *Preaching*, 68-69。

⁵¹ 见 Roland Allen, “Shaping Sermons by Language,” 35-36。

作为导论的这一章。对圣经中的不同形式进行分类是非常复杂的，因为圣经文献以许多不同的形式出现，又有许多不同的层次，相互之间又全都有着重迭和交插。此外，形式一词本身的意思也容易引起歧义，因为它既可以指所有层面上的文学形式，也可以作为形式鉴别学所引入的术语，指最基础层面上形成文学之前的或文学的单位。为了避免混乱，我们会把圣经文献的形式划分为三个层面：圣经整体的层面、主要文学类型或“体裁”的层面，和较小的文学单位或“形式”的层面。

圣经的传道形式

我们已经注意到，整本圣经的形式是宣讲，是讲道。因此，圣经文献表明其来源主要是讲道，其目标也是讲道。要明白圣经传道形式的深远意义，一种方法是把这种形式与其他可能的形式进行对比：圣经不是以神学巨着或科学论文的形式写成的；圣经不是以世界历史手册或新闻报导的形式写成的；圣经是以宣讲的形式出现的，是直接的说话，是个人的呼吁。正是带着对圣经这种传道形式的认识，许多人呼吁改变当代的讲道形式。⁵² 在这个层面上，提倡以合乎圣经的形式讲道，通常就是提倡以下这种讲道的形式，它不是科学性、神学性、客观或抽象的，而是宣讲式、有针对性的讲话和个人的呼吁。这种提倡是正当的。

⁵² 罗仁曾（Thorwald Lorenzen）论证说：“负责任的讲道必须在形式上符合它努力传达的主题。如果神想要作为‘将要来临的那一位’进入讲道事件中并改变听众的存在，那么讲道者就不能隐秘地把讲道改变成一场神学讲座，或是一堂历史课”（*SJT* 33 [1980] 467）。

体裁和形式

在主要文学类型的层面，我们在圣经中能找到各种不同的文学体裁，但圣经学者对它们的具体数目和分类却很难达成一致。例如，克莱斯（David Clines）认为“故事和诗歌”是旧约圣经的主要文学类型：“涵盖在旧约圣经文献所发现的众多文学形式（*Gattungen*）的，是两种‘包罗万象’的形式——故事和诗歌。”⁵³ 凯瑟认为圣经作者采用了“五种基本的文学形式……(1) 散文，(2) 诗歌，(3) 叙事，(4) 智慧文学，和 (5) 天启文学。”⁵⁴ 在处理旧约圣经和新约圣经的体裁时，费依（Gordon Fee）和史督华（Douglas Stuart）将圣经文献划分为十章：书信、旧约圣经叙事、使徒行传、福音书、比喻、律法书、先知书、诗篇、智慧书和启示录。⁵⁵

除了在主要文学类型的数目和身份上不能取得一致之外，就文学形式进行的讨论也常常令人困惑，因为较小的文学“形式”与较大的“体裁”之间的区分不是很清楚。一种“文学体裁”曾被定义为“一组以反复出现的明显特征为标志的书面文本，构成了一种可以识别的和连贯一致的写作类

⁵³ Clines, *Int* 34/2 (1980) 117-18。

⁵⁴ Kaiser, *Toward an Exegetical Theology*, 91 = 华德凯瑟著，温儒彬译，《解经神学探讨》（台北：华神，1985），63页。注意凯瑟（64页 = Kaiser 91-92）把历史性叙事看作“一种散文的写作形式”，但却因为“特殊问题”将其单独分为一类。

⁵⁵ Fee and Stuart, *How to Read the Bible* = 戈登·费依、道格乐斯·史督华著，魏启源、饶孝榛译，《读经的艺术》（台北：华神，1999）。

型。”⁵⁶ 和其他定义一样，这一定义既可用于主要文学体裁，也可用于较小的文学形式。如果把各种体裁混合在一起，情况会更加复杂，结果是，举例来说，你可以在叙事体裁中找到先知书体裁的内容，也可以在先知书体裁中找到叙事体裁的内容。⁵⁷

我们无需不适当地卷入文学类型的划分体系之中，但区分主要的文学类型或“体裁”、和构成主要文学类型的亚类型或“形式”，还是有帮助的。贝尔德（J. Arthur Baird）提出这样一种划分：“自龚克尔（Gunkel）起，‘形式’这一概念就一直被用于较小的个别单位，代表组成一部文学作品的材料。……形式……是分析文学材料中相对较小的个别单位的类别。”但体裁“是对文学作品的整体进行分类的类别。因此，体裁是集合性的类别，需要许多个别的单位，通常是……不同类型的单位共同构成体裁的显著特征。”⁵⁸ 这

⁵⁶ Collins, *Semeia* 14 (1979) 1。参：Barton, *Reading the OT*, 16：“‘体裁’是指任何可以识别并区分的写作或讲话类型，……在一定的常规中运作，这些常规在原则上是……可以陈述出来的。”

⁵⁷ 参：Osborne, *Trinity Journal* 4/2 (1983) 6, 9。布司（Buss）称之为“一个多维的相互重迭的形式伫列”（“Understanding Communication,” 11）。关于“体裁的灵活概念”，见 Longman, *Literary Approaches*, 79-80。汤普森（Thompson）恰如其分地评论道：“在处理体裁问题的时候，很容易卷入一场关于可以有多少种方法来切割圣经的争论之中”（*Preaching Biblically*, 62）。

⁵⁸ Baird, *SBL Proceedings*, 1972, II, 386-88。参 William Doty, *Contemporary NT Interpretation*, 167；与 Stuart, *OT Exegesis*, 107。

—基本的区别会对理解后续各章的组织结构有益。尽管如此，我们不应对一种划分体系过于刻板：体裁和形式之间的区别并不总是清晰的，而且不同的体裁常常彼此重迭，而不是如密封舱一样彼此隔绝，并且当然会包含相似的“形式”。尽管有着某种不确定性，为着把释经学和讲道学上的问题集中在相近类型的经文上，划分某些体裁还是有成效的。

圣经的体裁

只把圣经分为散文和诗歌（或“故事和诗歌”）这两种文学类型，过于宽泛，无法提供特别的帮助。事实上，散文和诗歌可以在所有主要的圣经体裁中找到，因而尽管是这些圣经体裁的组成部分，却无法发挥区别的作用。

大多数的圣经学者似乎都同意，希伯来叙事、先知书、智慧书、福音书和书信是主要的圣经体裁。然而，对于律法、比喻、诗篇、天启文学和使徒行传，圣经学者却有着不同的看法。尽管律法和比喻都符合“一组以明显的、反复出现的特征为标志的书面文本”的定义，同样清楚的是，这两者又都作为附属于一种更广泛的圣经体裁类型而发挥作用：律法特别在希伯来叙事中出现，⁵⁹ 但也在福音书和书信中出现；比喻特别见于福音书，但也出现在希伯来叙事和先知书中。而诗篇不仅是“一组以明显的、反复出现的特征为标志的书

⁵⁹ 根据 G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 5, 甚至在利未记中，“所有的律法也都是在叙事的框架内呈现的。”参 David Damrosch, “Leviticus”, 载于 *The Literary Guide to the Bible*, ed. Robert Alter and Frank Kermode (Cambridge: Harvard University, 1987), 66-77。

面文本”，也在它们独特的选集——诗篇这卷书——中出现。同样的情况也适用于天启文学，它既见于不同的体裁中，如先知书和福音书，也在启示录这一独特的书卷中找到归宿。因此，我会倾向于把诗篇和天启文学包括在主要的圣经体裁之中，而把律法和比喻当作包含在体裁之中的“形式”来处理。

最后一个难以定夺的例子是使徒行传，有些人把它当作一种单独的体裁，与福音书、书信和天启文学并列。使徒行传当然不能被归为附属于新约圣经其他体裁的类型。但另一种作法，即把使徒行传列为一个单独的体裁，也不尽如人意，因为使徒行传是路加福音的续作。另一种可能是把使徒行传和路加福音以及其他福音书都置于新约圣经叙事这一体裁之下。尽管这种做法可以解决上述问题，同时很好地与旧约圣经叙事相互呼应，但不利之处在于福音书是一种颇为确定的体裁。为着此书的目的，最满意的解决方法似乎是不把使徒行传划分为一种单独的体裁，而是把它作为路加福音的延续，与我们对福音书这一体裁（新约圣经叙事）的讨论一并处理。

在差不多处理了这些难以定夺的情况之后，我们可以把这些体裁和它们与“形式”之间的关系图示如下：

类别	圣经的文学形式									
整本圣经	宣讲									
体裁	叙事		智慧书		福音书		天启文学			
	预言		诗篇		书信					
形式	律法	异梦	哀歌	比喻	神迹	劝勉				
	自传		葬礼挽歌		诉讼	宣布				
	报导	皇室登基		受难	等					
	附属形式									

注意：诸如律法、比喻和神迹等“形式”，目前是正典体裁的组成部分；尽管它们可以因着独特的形式而被分开对待，根据最终的分析，他们可以被正确地理解为只是圣经体裁中的一部分。

下面的各章处理与圣经体裁有关的释经学和讲道学的问题，而最后的几章会将宽泛的讨论集中在圣经文献的具体体裁上。为了特殊的考量，我为最后的几章挑选了圣经中四种主要的文学体裁：希伯来叙事、先知书、福音书和书信。这四种体裁不仅概括了圣经大多数的书卷，而且允许关于散文和诗的讨论。但在查考释经学和讲道学的问题之前，我们会在第二章讨论一个更根本的课题，即基于圣经讲道的历史基础。

2

第二章

历史基础

Historical Foundation



不管怎么说，圣经所有文学体裁的信息，都取决于圣经所宣称的特定历史事件的事实。圣经文献中占最大比重的体裁是历史叙事（见于绝大多数的希伯来叙事、福音书、使徒行传，在某种程度上也见于先知书、诗篇和书信），并不是偶然的。以色列的信仰和历史基督教的信仰，并非建立在玄妙的理念或理想之上，而是建立在神在人类历史中的作为之上。

不幸的是，今天，圣经所宣称的事件，其历史的真实性正遭受怀疑，只要这种怀疑（或怀疑论）继续，圣经的这些叙事和其他体裁，就不能按照它们的作者所强调的重点和确信，原原本本地得到传讲。在保罗时代，保罗已经不得不面对这样的人，他们因为二元的世界观，怀疑耶稣的身体复活。保罗清楚地察觉到了这种怀疑主义对他的讲道所带来的影响：“若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然。”不仅如此，保罗还断言说：“并且明显我们是为神妄作见证的，因我们见证神是叫基督复活了。若死人真不复活，神也就没有叫基督复活了”（林前十五 14~15）。

因此，在其他一切之先，讲道者有必要对他们所传信息的历史基础有清楚的了解。问题在于，圣经在历史真实性方面是否可靠？我们对待圣经时，是要带着怀疑主义，还是带着信心？“声称是历史叙述的文本，在历史上的准确性”，通常是借由历史鉴别学（historical criticism；编按：本书同时将“criticism”译为“鉴别学”与“批判学”）来确定的，¹因此，我们需要检验历史鉴别法的程序和预设。

¹ Marshall, “Historical Criticism,” 126。

历史鉴别法

不同的圣经学者在使用历史鉴别法时，会带着各种不同的预设，并因而导致不同的结果，这使得分析历史鉴别法的工作变得复杂。² 因此，更为适合的说法是“历史鉴别的各种方法”（复数），而不是“那种历史鉴别法”（单数）。不过，当今天人们说起历史鉴别法时，把它当作由一套特定的共同预设作依据和引导的、一种特定的历史鉴别方法，还是有正当理由的。尽管这些预设很少被承认，1898年特尔慈（Ernst Troeltsch）坦诚地把其中一些公布出来。³ 事实上，尽管不是刻意要引起注意，特尔慈实际上透露了两个层次的前设，底层的前设支撑着上层的前设。他称上层前设为“原则”，由三部分组成：批评、类比和关联。特尔慈承认这些原则乃是建立在两个基础性的假设之上：所有历史文本“根本上的相似性”和“所有历史事件根本上的相似性”。⁴ 相应地，历史鉴别法的深度构成图可以简要地绘制如下：

² Rogerson, *OT Criticism*, 82-83；也参 140：“他们的起点有显著的不同，并从根本上受到如何运用鉴别的影响。”关于前理解（pre-understanding）及其角色，见 Ferguson, *Biblical Hermeneutics*, 6-22。

³ Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, II, 729-53。下述引文从德语到英语的翻译由我负责。

⁴ 同上，732。

历史鉴别法

预设

原则：1. 批判／或然性

2. 类比

3. 关联



假设：1. 文本的相似性

2. 事件的相似性

我们首先要检验每一种原则及支撑它的假设，然后以批判的方式对这些预设进行评价，最终提出另一个选择。

分析

批判／或然性原则

特尔慈列出的第一个原则是批判原则，他如此解释它：“在历史领域，人们只能给出或然性判断，……程度有大有小，因此，每一种传统首先必须被赋予合适的或然度。”特尔慈强调，这一原则应该不加分别地适用于所有的历史传统，包括圣经传统。换句话说，我们对待圣经的方式，应该与对待其他文件的方式相同。特尔慈承认：这一同等地适用于所有文件的批评原则，是基于一个先验的假设，也就是传递传统（*Überlieferungsweisen*）⁵的所有方法在根本上的相似性或同质性（*die prinzipielle Gleichartigkeit*）。

应该注意的是，第一个原则是双管齐下的。它不仅声明所有历史文件都必须接受同样的批判性处理，而且历史真实性的问题也只能接受或然性的判断。由于特尔慈把批判原则

⁵ 同上，731, 732。

与“或然性”联系起来，并且谈及“其结果隐含的不确定性”，⁶ 有些人把这一原则描述成“方法论的怀疑”，其他人则用“系统的怀疑论”⁷ 这一说法。尽管特尔慈本人并未明确说出来，但可以公允地说：普遍运用的历史鉴别法有一个基础性的假设，即所有历史文献都必须用怀疑的态度来处理。结果，双管齐下的批判／或然性原则，最终必须以一个基础性的假设为支撑，这个假设同样是双管齐下的：文本的相似性，和一种以怀疑为标志的进路。

类比的原则

第二个前设与第一个有关，就是类比的原则。特尔慈说：“使批判变得可能的手段是类比的运用。对发生在我们眼前的事进行类比……是批判的关键……。与我们所知道之通常的、惯常的，或至少是重复证实的出现方式一致，……是这个事件出现的可能性的标志，而借由这个标志，鉴别学才能认可为确实发生了。”换句话说，与我们当今所知的事物的各种出现方式一致，是判断过去发生之事件的确实性的标准。在这一点上，特尔慈意识到一个根本的本体论上的假设，也就是假设“所有历史事件的基本相似性〔*die prinzipielle Gleichartigkeit*〕”。⁸

关联原则

对特尔慈来说，从这个“所有历史事件的基本相似”，

⁶ 同上，740。

⁷ 前者参 Krentz, *Historical-Critical Method*, 55。后者参 Stuhl-macher, *Historical Criticism*, 45。

⁸ Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, II, 732。

会发展出他称之为关联原则的第三个原则。“如果类比的齐一性（leveling）意义，只在人类及其历史活动的连贯性与相似性的基础上才有可能，那么在这种情况下，也就能给出第三个历史的前设，就是所有人类现象都以这样的一种方式交互作用，以致在任何一点的改变，都不会在此事件之前和之后的事件不改变的情况下发生。所有的事件都存在于一个坚实的相互关联的连贯性之中，并且必定会发展成一个运动，其中每一事件相互连贯，每一个发展都与其他的发展联系在一起。”⁹ 简而言之，关联原则认为每一个事件都必须在全部历史的背景中，依照它的前因和后果、前情和结果去理解。

尽管特尔慈特别把关联原则与所有事件的相似性假设联系在一起，他的作品显示，他这一关联原则的基础是一个更为直接的、本体论上的假设，即，历史是一张连贯的、统一的网，由固有的因果关系所织成。¹⁰ 换句话说，在研究历史时，必须事先排除超验肇因的可能性。对历史抱持这种假设的，不仅是特尔慈，今天自然主义、实证主义和其他“各种主义”的支持者也是如此，他们把历史看作是由一系列因果关系组成的一种封闭且连续的统一体。

这样看来，历史鉴别法的每一个“原则”都基于一种事先的假设。因此，一幅取代先前出现过的简图，更为准确、更有深度地描绘历史鉴别法的图应该如下：

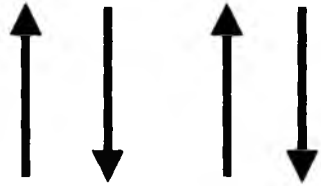
⁹ 同上，页 733。

¹⁰ 参：例如，同上，732 和 737。也参：同作者，ZTK 8 (1898) 5。

历史鉴别法

前设

原则：1. 批判／或然性 2. 类比 3. 关联



假设：1. 文本的相似性／怀疑

2. 事件的相似性

3. 封闭的宇宙

历史鉴别法的结果

上述三项原则与其各自根本的假设，仍然是许多当代圣经学者在运用历史鉴别法时采用的。尽管这一方法有不少收益，在圣经研究方面整体的结果，是将圣经叙事和作为其基础的历史分开，并导致极端怀疑圣经事件的历史性，以致一些圣经学者已经从历史逃入到非历史和超历史的安全地带。例如，布特曼（Rudolf Bultmann）在历史鉴别方法面前，几乎完全放弃了新约圣经的历史真实性，“与他的启示一同退到了个体的历史真实性（*Geschichtlichkeit*）的存在主义式的意义领域。”¹¹ 他的学生马克森（Willi Marxen）和康哲曼（Hans Conzelmann），同样怀疑福音书的历史真实性，选择了他们通过编修鉴别学（redaction criticism）所发现的神学意义。相似的，裴林（Norman Perrin）使用编修鉴别学，把神学与历史对立起来，似乎二者之间非此即彼。¹² 可以这

¹¹ Braaten, *History and Hermeneutics*, 21。参 Ferguson, *Biblical Hermeneutics*, 41-64。

¹² 例如，Perrin, *Resurrection*, 81。参 Hooker, “In His Own Image,” 36-38。

解说，最近发生的从历史鉴别学到文学鉴别学的范式转移，部分的原因是历史鉴别法带来的不确定性，尽管其他动机也应对此转移负责。¹³

无论如何，在旧约圣经和新约圣经研究上，历史鉴别方法都给我们留下了一个很重大的困难：两幅关于圣经历史大相径庭的图画。在新约圣经研究中，我们不得不面对“历史的耶稣”和“传道中的基督”之间的著名差异：前者指经由历史鉴别法重构的耶稣，后者则是福音书所呈现出的耶稣。相似地，在旧约圣经研究中，我们也有两幅以色列的图画。冯拉德的话颇具代表性，他说：

这两幅关于以色列历史的图画——一幅是当代鉴别学者的，另一幅是以色列的信仰所建构的——摆在我们面前。目前，我们必须让自己同时顺应这二者……。一幅是理性、“客观的”，也就是说，借助历史方法，并假设所有历史事件的相似性建构出的，构成一幅对于历史的批判性图画，仿佛它就是以色列的真实历史……。

另一种活动是信仰告白式的，是亲身卷入到事件之中，达到了热情的地步。……历史的调查寻找由批判法确定的最小化的事情，而传道的图画倾向于神学上的最大化。这两种对以色列历史的看法分歧如此大，这一事实是压在今日圣经学术之上的最沉重的负担之一。¹⁴

¹³ Hasel, *JSOT* 31 (1985) 34-37。

¹⁴ Von Rad, *OT Theology*, I, 107-8 (强调字体为笔者标示)。参：艾科若 (Eichrodt, *Theology of the OT*, I, 512-16) 对于冯拉德之方法的评估。

历史鉴别法，以其原则和假设，显然已经将圣经解释者逼入了死角。与其使用非历史性的历史（*Geschichte*）方法，或是关注故事的美学结构的方法，试图从这个角落中脱身而出，更可靠的路线是首先向引发问题的历史鉴别法的原则与假设提出质疑。冯拉德经历了两幅图画之间的差异所带来的沉重负担，这足以说明问题。但令人惊讶的是，他没有对历史鉴别法及其前设的有效性提出质疑。对于重建以色列的真实历史和历史上真实的耶稣来说，历史鉴别法有没有可能是一个不适宜的工具呢？布赖特是发现它方法论方面的问题的人之一：

提到以色列最早期的历史，几乎在每一点上，你都会发现意见上的激烈冲撞，并且在整体的重构上也存在着完全不同的分歧……。

现在必须强调的是，这种混乱反映了方法上一个尚未解决的问题。所有这些重构，不管多么不同，都是基于同一个传统做出的，……也是基于同样的外证做出的。因此，问题主要不是在证据领域方面，而是在于评估证据方面。……毫无疑问，以色列的史学研究所面临的最紧迫问题，是要为适用于这个问题的方法找到答案。¹⁵

因此，我们有必要对历史鉴别法及其通常持有的前设进行批判性的评估。

¹⁵ Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, 15。

评价

批判法与圣经

我们已看过，第一个原则——批判的原则——是双管齐下的。其中之一是，圣经应该和其他历史文献一样受到同样的批判，其前提是一个假设——所有历史文件的基本相似性。尽管用这样的假设来对待圣经是不当的，因圣经是神的话，与其他文献大不相同，但我们把圣经当作神的话语接受，并不能使其免受历史鉴别学的批判。由于神的话是以人所用的形式来到我们中间的，圣经的确可以被放在适用于其他历史文献的同样历史鉴别法之下。然而，应该指出的是，圣经可以和其他文献一样受到同样的批判方法的质疑，不仅是因为它与其他文献的相似性，也因为它确实和其他文献有不相似之处。无论怎样，圣经不能要求特殊待遇，当然也不应该被置于比其他古代文献更严格的标准之下。问题的关键在于，什么种类的历史鉴别法适用于圣经？

或然性与怀疑

批判原则的另外一点是，历史学家只能就文献的历史可靠性做出或然性的判断。由于文献由伪造到准确都有，以上的陈述听起来是正确的。此外，若考虑到历史的极端复杂性（见第四章），没有历史文献能够充分记录历史事件的错综复杂，因此或然性的判断看起来是正确的。

然而，这种或然性的观念背后的假设——方法论的怀疑的假设——却是应该受到批判的。由于历史学家不应该轻易上当，在第一次接触一份历史文件时，保持一定程度的怀疑显然是正确的。但问题在于，这种怀疑应该要多彻底？还有

这种怀疑应该维持多长时间？有人论证说历史鉴别法的根源可以追溯到笛卡儿（Descartes），他在哲学上的彻底怀疑被引入到了历史领域。¹⁶ 当然，这种彻底的怀疑似乎会促使一些圣经批判学者在对待圣经时带有一种假设，即圣经中只有很少或几乎没有“实实在在的”（hard）历史。¹⁷ 由于历史鉴别法事事存疑的进路，举证责任就被转移了，以至于现在圣经中的记述被要求证明其历史的真实性。¹⁸

但什么样的证据才会让圣经批评者满意，认可一则叙事在历史上是可靠的呢？有些人说不应接纳旧约圣经中任何内容为历史事实，“直到它可以通过圣经以外的证据，证明的确是如此。”但这种标准显然是不合理的，因为“圣经中许多记录所涉及的人和情境，都是非希伯来人所不感兴趣的，如果不是这样的话，这些非希伯来人本可以提供确实的来源材料”。¹⁹ 不仅如此，还可以举出许多其他理由，来说明关于圣经理史的经外资料来源方面的“沉默”：的确，有可能是因为“缺少兴趣”，或“没有机会”，或“不知情”，或“缺少时间或书写材料”，或“证据湮没或有待发现”。

¹⁶ 见 Lyon, “Evangelicals and Critical Historical Method,” 138-39。

¹⁷ 见韩松（Anthony Hanson）论“经历口传时代后，几乎没有任何可靠的历史资讯能够保存下来”这个未经检验的假设（“Quandary of Historical Scepticism,” 75）。

¹⁸ 例如，见 Norman Perrin, *Rediscovering*, 39：“对观福音书传统的本质是这样的，举证责任应在声称它其具有真实性的一方。”参 George Ramsey, *Quest for the Historical Israel*, 101：“当故事中的主要特征和发展能够被归为文学手段和动机时，举证责任应置于主张故事包括历史回忆的人。”

¹⁹ 见 Harrison, *Biblical Criticism*, 5-6。可参考 Merrill, *BSac* 140 (1983) 305。

无论哪一种情况，仅从经外资料来源的“沉默”而进行的论证，既不能证明圣经的历史真实性，也不能否定其历史真实性。²⁰

类比和所有事件的相似性

第二个原则，即类比的原则，确实是增进知识的重要原则：我们乃是通过将未知与已知进行比较来学习的。然而，作为历史鉴别法的一个原则，类比原则具有两个缺陷。第一个缺陷在于，这一原则是极其主观主义式的（subjectivistic），因此，用作决定何事件是历史、何事件不是历史的标准时，难免武断。因为类比的原则假定：记录的事件在历史上为真的可能性，应按照批判者自身的经历来判断。因此，一个人的经历越是狭隘，就会把较多的历史记录判为非历史性的；一个人的经验越是宽广，就会把较少的历史记录判为非历史性的。

然而，我想大多数的批判者会从宽广的意义上理解类比，而不只是从自己的个人经历出发来认识类比。但是即使是宽广的标准，将类比扩大到当代人类的整体经验，如果严格使用的话，也会排除掉所有独特的事件。这样，第二个缺陷进入了我们的视野：这一原则是简化主义式的（reductionistic）。类比本身，即使以宽泛的方式来理解，也无法证实路德“在1517年将他的九十五条论纲钉在威登堡城堡教堂的门上”这一事件的历史真实性；它也不能证实“第一个人登陆月球”的历史真实性，或其他的“第一次”事件，因为没

²⁰ 参 Kitchen, *Tynbul* 17 (1996) 67。

有类比存在。²¹ 严格说来，由于类比无法证实独特事件的历史真实性，这一原则倾向于把我们知道确实是历史事实的事件宣布为非历史的。令人欣慰的是，当代的独特事件并非完全被类比所掌握；借着当代的目击证人，尽管缺少类比，它们仍然宣称了自己的历史真实性。然而，过去的独特事件却没有这类活着的证人，因而很容易被草率地宣布为“非历史的”。

一类通常按照类比原则被排除的独特圣经事件，是神迹——经常草率地被贴上虚构或神话的标签。当然，我可以抗议说我现在也经历过神迹，因而以类比的方法，我无需否认神迹在过去也发生过。但是特尔慈关上了如此运用类比的门，他把类比和“所有历史事件（被认为是‘自然’的事件）的基本相似性”的假设结合在一起。事实上，他写道：“类比的这种无所不能，涵括了所有历史事件的基本相似性。”²² 这种把类比和所有事件的相似性结合起来的方法，有效地排除了所有独特的事件，比如神迹，在这个意义上，历史鉴别法注定会成为简化主义的。

有时类比的原则是以“常识性判断”²³ 这类纯真的用语呈现的。从自然来说，人们不能徒步跨过大海；从自然来说，瞎子无法看到事物；从自然来说，人们无法从死里复活。但为什么这些事从自然来说是如此呢？似乎在这些“常识性判断”背后，有着类比的原则，而在类比的原则后面，有着所有事件相似的假设，在所有事件相似的假设背后，有着

²¹ Abraham, *Divine Revelation*, 103。

²² Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, II, 732。

²³ Ramsey, *Quest for the Historical Israel*, 15-16。

十九世纪实证主义哲学的影响。所谓的“常识性判断”，远不只是常识这么简单；事实上，它是一种“反历史”的判断，因为它涉及用现在的标准去衡量过去。²⁴ 进一步说，做出这种判断是基于对事实（reality）非常有限的看法——“一种关于事实的狭隘观念，根据这种观念，‘死人不会复活。’”²⁵ 以这种对事实的简化看法作为标准，据此判断过去事件的可能性，难怪神迹会被排除在外，并被贴上非历史的标签。这一结论不是审慎的批判工作的结果，而是在前提中已经给出的。

几位圣经学者曾经警告过，不要把类比的原则绝对化。克伦茨（Edgar Krentz）断言：“一个被报导的事件（reported event），即使不符合与本来是事实事件的类比，仍然不是否定其事实性的理由。这样，不能通过类比式的推理来排斥复活。”²⁶ 郭定格（John Goldingay）恰如其分地评论道：“轻易相信被称为神迹的事件是不科学的，但武断地排除一个事件的独特性和是神迹的可能性，也是不科学的。对待历史资料来源，必须把它们当作资料来源，而不是通过前设来预先判断。”²⁷

²⁴ 参 Richardson, *History Sacred and Profane*, 110；也参 Lonergan, *Method in Theology*, 225-26。

²⁵ Pannenberg, *Jesus—God and Man*, 109。

²⁶ Krentz, *Historical-Critical Method*, 82。参 Nations, *SJT* 36/1 (1983) 62：“历史鉴别法运作的标准（例如类比原则）不足以处理历史上的新奇事件。”

²⁷ Goldingay, *TynBul* 23 (1972) 89。

封闭宇宙的关联性

第三个原则——关联原则——证实了一般所使用的历史鉴别法是简化主义的。这种方法不仅不能处理独特事件，关联原则还显示它无法考虑到所有在历史中发挥作用的因素。关联原则的出发点是好的，要求每一个事件都作为历史这张大网的一部分，应当要按照前因后果来理解。但当它与历史事件能够按照“内部世界因果关系”（intraworldly causality）得到穷尽解释的假设混在一起时，问题就出现了。特尔慈尖锐地断言，全部历史“在这一相互的影响和交织之外，就没有什么重点”。²⁸ 在其他地方，在讨论超自然主义时，他坚持认为：历史鉴别法，一旦被接受，就是没有边界的，同样可以应用在超自然领域；然而，“因为这种方法是根据自然事件形成的，当它被应用于超自然界时，必定会将后者化解为自然的范畴。”²⁹

因此，如特尔慈所建构的，关联的原则不能承认历史中一位超验的神的作为；在历史中神圣的因果关系方面，它有一个内置的盲点。基于这种原因，它也必须宣称所有被记录下来神迹（reported miracles）为非历史性的。布特曼也强调这点：“历史的方法包括历史是一个整体的前设，这意味着历史是一个由封闭的后果组成的连续统一体，在其中，个别事件通过因与果的接续而连接起来。……这种封闭性意味着历史事件的连续不能被超自然、超验力量的介入破坏，因此从这个词的意义来说，没有‘神迹’。”³⁰ 换句话说，我

²⁸ Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, II, 732; 参：737。

²⁹ Troeltsch, *ZTK* 8 (1898) 5。

³⁰ Bultmann, *Existence and Faith*, 291-92。

们生活在一个封闭宇宙的假设，预先决定了神迹是不可能的。

现在可以提出一个问题，假定宇宙是封闭的，内在主义（immanentism）、实证主义（positivism）、自然主义（naturalism），或其他的“主义”能否充分地解释人类历史上发生的所有事件？或者，换一种方式提问，一种从一开始就排除了任何特定解决方案的方法，能否称为科学？吕昂（Robert Lyon）主张这一方法是偏狭而不科学的。“在此不是要论证说我们必须接纳任何和所有超自然的声称，而是说真正科学的方法不会、也不能自动限制解释的边界。”³¹

那些确实借着认同公认的历史鉴别法而自动限制解释边界的人，在方法论上乃是委身于某种形式的内在主义或自然主义。温克（Water Wink）称之为“一种世俗主义者的视角”和“功能性、方法论上的无神论”。³² 特尔慈的确称自己的方法为一种“世俗、历史的方法”，³³ 很清楚的一点是，无神论者对他的方法和前设会感到相当自在。然而，必须承认的是，有神论者（按严格的意思来说）也能在这种方法里找到同样的感觉。但圣经的有神论者，如果保持一致的话，将不得不抗议，因为这种历史鉴别法将圣经信息的核心切除了。对有神论者来说，想不出什么理由来解释，为何历史事件必须只能用内在的因果关系来理解。相反，圣经信息的核心是神在人类历史中工作；事实上，正如耶利米书九章24节所说：“夸口的却因他有聪明，认识我是耶和华，又

³¹ Lyon, “*Evangelicals and Critical Historical Method*,” 145-46。

³² Wink, *Bible in Human Transformation*, 38。

³³ Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, II, 740；参：745。

知道我喜悦在世上施行慈爱、公平、和公义，以此夸口。这是耶和華说的。”

不过，一些神学家提出，基督徒个人可以相信神，但是身为科学历史学家，必须将神排除在外。例如巴尔（James Barr）断言：“我们不把‘历史’一词用于一种形式的调查，这种调查诉诸于神的力量作为解释的方式。”³⁴ 尽管必须承认，认可神的因果关系会给这种方法带来复杂的面向，但难道可以为了避免这种复杂性，就以定义的方式简单地将神从历史学科中排除出去吗？难道可以简单地宣告，历史学家作为历史学家就是不能把神纳入考虑之中吗？令人惊讶的是，连吕昂也沿着相似的思路提出论证。他写道：神的作为，比如耶稣为童女所生和复活，“尽管可能发生过，并且确实是历史的一部分，……也永远不会取得历史事实的地位，因为它们既不能证实，也不能反驳。”作为历史学家的历史学家不能考虑神的作为，因为“它们既不能得到证明，也不能被否定。”根据吕昂的说法，“历史事实是历史学家的事实。”³⁵

但是有个问题需要提出来，这样的论证方法是否本末倒置？难道一个历史的方法不是应该顺应实际，而不是让实际被简化以顺应内在主义或自然主义吗？³⁶ 尽管吕昂或许会

³⁴ Barr, *JR* 56 (1976) 8。

³⁵ Lyon, “Evangelicals and Critical Historical Method,” 150。参 Smart, *Strange Silence*, 108-16。

³⁶ 见 Marshall, *Luke*, 28-32 = 马歇尔著，黄龙光译，《路加：历史学家与神学家》（台北：校园，2010），47-51；同作者，*I Believe*, 243-46；Voskuil, *Pro Rege* 16/3 (1988) 2-12。当代要把神从历史学科中移走的努力，很可能是由一种关切所推动的，即想把历

记得他对“历史事实”所下的定义只涵盖实际的一部分、而不是所有的实际事件，其他人却把“历史事实”与所有实际事件等同起来，并使用他的定义来先验地（*a priori*）否认圣经中所宣称神的作为的历史真实性。不仅如此，历史鉴别法试图分辨被记录下来事件在过去是否确实发生过——至少，它试图决定被记录下来事件真的已经发生的可能性。这种方法必然不能决定神是否引领以色列出了埃及，但它应该能够决定出埃及发生的可能性。它不能决定神是否使耶稣从死里复活，但它应该能够决定耶稣复活的可能性。圣经对神通过特定事件成就了救赎所做的宣称，确实超出了历史鉴别法的范围；这信息只能靠信心接受。但是这些事件发生的可能性的问题，是一个历史问题，不应该先验地被内在主义的前设所排除。

公认的历史鉴别法先将神排除在历史因素之外，继而宣布某些记录的事件不具历史真实性，因为它们讲述了神在历史中的作为。当他们这样作的时候，这一方法的偏见就曝露无遗了。除了指出其中明显的循环论证之外，我还有以下评论：如果一种历史鉴别的方法，按照定义或是在其他方面，不能承认历史中的所有因素，它也就失去了对记录事件的历史真实性做出判断的权利。现在的事实是，历史鉴别法一直在就已报导事件的历史真实性作出可能性判断。在这种情况下，这一方法若想要具有可靠性，就必须考虑在历史中

史变成自然科学一样严格意义上的科学（见 Richardson, *History Sacred and Profane* 109-10），但即使是自然科学，也应该尝试解释在它们的领域中的所有因素，而不是武断地将复杂化的因素排除在外。

有可能发挥作用的所有因素。

历史鉴别法的失败

我认为，所有圣经学者都会同意，圣经见证的是神在历史中的作为。当涉及到是否承认圣经的宣称为真实时，分歧才出现：神确实在历史中行动了吗？或这种见证是否只是以色列或早期教会所相信的？但是如果所有人都同意，圣经见证的是神在历史中的作为，那么所有人也都会同意，自然主义的历史鉴别法和圣经是不一致的，它没有试着按照圣经本身的条件来理解圣经。自然主义的历史鉴别法试图从一个建立在圣经以外的立场、一种世界观来评价圣经——一种后启蒙时代的世界观，而不是圣经的世界观。换句话说，圣经被挤进一种外来的模子里，因而导致的曲解引发了各种偏差：圣经中历史叙事被草率地贴上虚构、或传说、或神话的标签，具有讽刺意味的是，诠释就变成了不加掩饰的寓意性诠释（*allegorical interpretation*），例如，耶稣的复活被解释成“耶稣在教会的宣讲中复活”。³⁷

旧约圣经和新约圣经学者都已经指出：历史鉴别法未能公正地对待圣经信息的实质。魏斯特曼（Claus Westermann）评论道：“单单是十九世纪的历史〔观念〕，无法作为旧约圣经神学的标准，因为它先验地排除了神的作为是历史必不可少的部分。”³⁸ 与此相似，赖德（George Ladd）主张：“历史鉴别法不是一种解释新约圣经神学的充分方法，因为它的

³⁷ Perrin, *Introduction*, 242, 与布特曼一致。

³⁸ Westermann, *Elements of OT Theology*, 12。

预设限制了它的发现，以致排除了圣经的核心信息。”³⁹

基于其预设，历史鉴别法建构出与圣经大相径庭的以色列和耶稣的图画，并不会令人感到惊讶。看起来，与其说问题是在于圣经中的图画，不如说是在于这种方法：因为其预设，它不能正确地聚焦于圣经中的图画。哈泽尔（Gerhard Hasel）对这个问题有很好的总结：

因此，我们被引至这样的结论，有关圣经神学的历史危机，并非对证据进行科学研究的结果，而是源于历史鉴别法不足以处理超然因素在历史中的角色，因为这种方法对于历史的本质进行了哲学上的假定。如果圣经经文实际见证的是一个超然历史的维度，超越了历史鉴别法所自设的界限，那么我们必须采用一种方法，是能够考虑超然的维度，探求历史经验的所有层次，并且能充分而适当地处理圣经对真理的宣称。⁴⁰

在下一部分，我们会努力分辨这样一种方法的根基。

整全的历史鉴别法

一个能够公正对待圣经的历史鉴别法，必须与特尔慈的预设一刀两断。司徒梅齐（Peter Stuhlmacher）建议在类比原则和关联原则之外增加“听”（*Vernehmen*）的原则，⁴¹ 是

³⁹ Ladd, *Int* 25/1 (1971) 51-52。

⁴⁰ Hasel, *OT Theology*, 174 = 江季祯译，《旧约神学：当代争论的基本议题》（台北：华神，2007），223-24 页。参 Krentz, *Historical-Critical Method*, 68-69。

⁴¹ Stuhlmacher, *Historical Criticism*, 85。亦见 Childs, *NT as Canon*,

一个无法成功的过渡性措施，因为它将“自然主义”和“超自然主义”之间的矛盾植入到这种方法中。并且，问题并不在于或然性、类比和关联原则，问题在于更深层次的假设，这些假设支撑并塑造着这些原则。布拉滕（Carl Braaten）恰当地称之为“对于出现一个新的历史概念的需要，这一历史概念摆脱了对历史本质所下机械性的和实证性的定义”。⁴² 潘宁博（Wolfhart Pannenberg）正确地宣称：“历史研究的原则，不必从本质上无法避免地被囚禁在一个以人为中心的世界观里。”⁴³

在提出一个更为整全、由圣经的世界观塑造而成的历史鉴别法的轮廓时，我们通过特尔慈的分析得到帮助，因为他正确地确定了可以通过假设前提引导所有方法的三个关键的领域。这些领域包括，首先，个人对经文的态度：个人是应该带着疑问，还是带着对其可靠性的信心来对待一份文件？第二，我们对历史事件的看法：在应用类比的时候，正如我们无可避免地要作的，个人应该假定所有事件都相似，还是必须为独特事件留出空间呢？第三，我们对历史的看法：在应用关联上，也是我们必须作的，我们只考虑内在性的或所谓的自然原因，还是一位超然的神作为历史的主，也可以得到承认？由于最后的假设是最为基础和复杂的，因为它表达了个人的世界观，我们可以从这第三个假设开始，通过倒序来处理这些预设。

46 的批评。

⁴² Braaten, *History and Hermeneutics*, 100。

⁴³ Pannenberg, *Basic Questions*, I, 40。

开放宇宙中的关联

一个明显但却是重要的观察是，关联的原则只有在它对历史中所有可能的原因保持开放时，才是有效的原则。现在，圣经清楚地宣告，神，尽管是超验的，却在历史中工作。我们可以把神在历史中的工作比作祂在祂所造世界中的工作：因为神是创造的主，因此祂是历史的主；并且正如神超越祂所造的世界、却又在其中工作，神也照样超越世界历史、却又在其中工作。再者，圣经的见证很清楚，神不仅在以色列历史中工作，也在其他国家的历史中工作（例如，摩一～二章，九 7；罗一～二章）。事实上，先知宣布神使用并指引世上的国家，比如亚述、巴比伦，来惩罚祂的子民以色列（例如：赛十章；哈巴谷书）。如此，雅威（Yahweh；《和合本》作“耶和华”）就是被视为“至高无上且无可争议的历史掌管者”——全部的历史。⁴⁴

神的统治和人的主动

但是，神掌管历史，这事实并没有排除人的自由、主动和责任。我们在此面对的是神的主权与人的责任这个古老的吊诡，在这个吊诡中，不应强调任何一端以致排除了另一方，两者必须结合在一起。只强调神的主权，会排除人在历史中的因果关系并导致决定论（determinism）。正如我们已经看到的，只强调人的责任，会导致不同形式的自然主义。圣经并没有在两者中作非此即彼的选择，而是同时呈现了两者。这对于我们对历史的看法有何意义呢？卡瑟利（J. Langmead Casserley）对此进行了富启发性的描绘：

⁴⁴ Rowley, *Re-Discovery of the OT*, 72。

护理（providence；或译“天命”、“眷佑”）的教义主张“终极而绝对、同时又是伟大而无限宽容的能力”这个观念。根据这一教义，神创造了自由，但却敢于预定终末的成全（consummation）。……这一教义表示历史总是会有方向、要点和外型，是因为神已经预定了终末的成全，然而，另一方面，历史同时必须难以避免地看来是危险地和零散地发生，也是断断续续，充满了悲剧和失败的重复，因为真正自由的受造之物，对于成就神的旨意也是必不可少的。⁴⁵

神的间接作为和直接作为

圣经显示神在历史中以两种方式行动。通常神以不引人瞩目的、自然的方式工作——事实上，是如此自然，以致不信的人很容易会否认神的行动，因为自然因果关系太明显了。但是在这些所谓自然因果关系里，并且借着这些自然因果关系，信心的眼睛会分辨出神在工作：信心的眼睛看到冰雪、雨和风，与其说是“自然律”（natural laws）的结果，不如说是受造之物对神的话所作出的回应（诗一四七 15~18）；信心看到在一个婴儿的成胎和出生中有神的手（例如，创四 1，二十一 1）；甚至在法老不让以色列百姓离开（出四 21）、和在巴比伦军队向耶路撒冷进发时（哈一 5~6），信心都看见神在工作。我们可以说，神是自然秩序中无所不在的唯一原因，在创造和人类历史中都是如此。但是神自己超越这种秩序，并且并非总是一定要按照我们通常所感觉到的那样做事。神的确能够以不寻常的方式行动。正如卡

⁴⁵ Casserley, *Toward a Theology of History*, 92-93。

瑟利所说的：“在圣经中，我们有时会面对这样一些事件，如圣经所说，耶和华神在其中‘露出圣臂’（编按：见赛五十二 10）并且行动，也就是说，清楚而明确地显露。在这方面，我们遇到对属于超自然或神迹一类事件的见证，而这一类的见证，如果我们同意它们发生过，就很难容许其他的解释。”⁴⁶

在比较神的这两类活动时，卡瑟利指出：“断言神是‘又真又活并行动的神’，最重要的依据不是在祂隐藏的活动中的、而是在祂显露的活动中的找到。……按照圣经的思想，永活的神首先是在显露的行动中显明的。”⁴⁷ 作者也延伸这种评论，来解释自然主义的历史鉴别法导致的无神论结果，因为一旦允许一种方法把神“显露的行动”视为非历史性的，那么这类鉴别者实际上就把神从历史中挪去了，因为神“隐藏的行动”不能完全抵抗一种完全自然主义的解释。因此有必要更深入地钻研与神的直接作为有关的问题。

神迹

神迹通常会被人摒弃，因为它们被定义为“违背自然律”，甚至被当作“‘非法’事件”。⁴⁸ 但是这些定义和夸张的描述与圣经的思想相去甚远，因为这些定义是根据十七世纪自然律的观念（休谟〔Hume〕）。⁴⁹ 即便是今天，这类定

⁴⁶ 同上，123。

⁴⁷ 同上，123-24。

⁴⁸ Ramsey, *Quest for the Historical Israel*, 108。

⁴⁹ 注意休谟对神迹的定义：“一件神迹可以被准确地定义为对自然律的违反，这种违反是因着神只的特定意志，或是借着一些不可见的动作者（agent）的介入。”还有：“一件神迹是对自

义常常是出自无神论或自然神论的假定，即自然是自主的，是自行其是的。从这种假设出发，无神论者会得出结论说神迹在自然方面是不可能的，而一些有神论者则说神是能够打破自然律的，超自然的会克服自然的。

然而，圣经却不把神与自然如同两个自主的实体一样对立起来。相反，自然是神的作品，顺从地回应神的命令：“祂发命在地，祂的话颁行最快，”并且只要神的话一出令，神的受造物就以雪、冰或雨来回应（诗一四七 15~18；参：一四八 8）。因此，我们在受造界中观察到的通常模式，不是独立自主之自然界不变的规律，而是自然对神恒久不变的话和法度的规律回应（见：创八 22）。⁵⁰ 但全权的神并非受困于这些规律性的模式之中，祂当然可以自由地改变祂的话，然后受造物就以独特的方式回应。

我们也必须看到，根据圣经，神行使的许多神迹都是借着“自然的”手段。例如，不育的哈拿怀上撒母耳的神迹，就是借着非常自然的手段发生的：“以利加拿和妻哈拿同房，耶和华顾念哈拿”（撒上一 19）。与此相似，以色列过红海如走干地的神迹，也是通过自然手段完成的：“耶和华使用大东风，使海水一夜退去，水便分开，海就成了干地”（出十四 21）。后来，过约旦河很有可能是通过一个方式实现的，即在亚当城发生滑坡来阻住约旦河水，因而使耶利哥

然律的违背。” David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. 3rd ed., ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon, 1975), 115 n.1 与 114。关于布特曼的观点，见 Thiselton, *Two Horizons*, 260-61。

⁵⁰ 进一步见：拙文，“The Universal Dimension of Law in the Hebrew Scriptures,” *SR* 14/1 (1985) 39-51 以及那里的参考书目。

对面的河床变干（书三 16）。只因为圣经指向了所谓的自然原因，我们就应该否认这些是神迹吗？但是，我们还是有可能忽略神可以通过独特的方式或通过规律、自然的方式工作。神既可以直接工作，也可以间接工作。并且，以色列显然将这些事件作为神迹来欢庆，不是因为它们“违背了自然律”，而是因为它们是出乎预期，因而是惊人的；这些事件发生的时机清楚地显明神在工作。因而这些神迹被看作是神先前应许的成就，或是对祷告的答应。正如郭定格论及出埃及记时所说的：“在本质上，惊叹不是因为某事无法解释，而是因为这事极难预料。它的介入打破了按照当时的景况看来必定会出现的事，以色列的反应是大为惊奇。”⁵¹

把神迹定义为“对自然律的违背”还有另外一个问题，这定义忽略了一个事实，我们如今生活在堕落的被造界，在这样的世界里，例如，奴役、疾病和死亡看起来是自然的。奴隶得自由、疾病得医治和从死里复活真的与“自然律”相违背吗？这些可能与我们对这个世界所形成的期待相反，但是从神美好的创造和祂将要来的国度的角度来看，奴役、疾病和死亡才是非自然的，而自由、医治和永生才是自然的（创二~三章；启二十一 4）。那么，从这个角度看，神迹不应被视为“非自然的”，而是神的国进入我们堕落世界的迹象，是神的被造界恢复为其原本美善的护理性标志。⁵²

⁵¹ Goldingay, *Approaches to OT Interpretation*, 80-81。

⁵² 见 Diemer, *Nature and Miracle*, 特别是 25：“通过神迹和奇事，罪那破坏性的力量及其结果被克服。所发生的并非对自然进程的正面结果的超自然干涉，而是对罪恶进程的负面结果的自然介入。”参 Bright, *Kingdom of God*, 218：耶稣的“神迹是神的国‘大能的作为’（*dunamis*），借着这些来宣布祂自己的临

相应地，神迹不应被认为是“对自然律的违背”，而是神杰出的、不寻常的作为，是指向神的大能和信实的标志（参：诗一〇七 20），是创造一种惊奇感的事件。与圣经的教导一致，神迹被定义为在许多效果显著且非比寻常的行动中，神直接、大能的证据，不过因着它们的“恩慈，却指向神的良善”。⁵³ 简单来说，神迹是神国度的记号。

我们还应该注意到，与许多学术观点相反，证实神迹事件的历史真实性并非超出历史学家的研究范围；就像其他事件一样，它们的可能性也能借着历史学家通常所用的工具——目击者的叙述或其他来源——来证实或否定。历史学家梅克利（Paul Merkley）主张，历史学家对历史真实性的判断，是基于目击证人的可信度。“问题在于：我们通常在什么基础上相信一个历史见证所告诉我们的？答案是：我们的相信取决于我们对于见证人是否有信心。……他作为目击证人的可信度可以归结为两点：(a) 他当时是否在场？和 (b) 他是否会对我们说谎（他是否被骗）？”⁵⁴ 这些类型的问题可以向任何事件中的目击证人提出，包括那些神迹的目

在……。在这些神迹中，那个反对者——就是他使人类陷入疾病、疯狂、死亡和罪的网罗——的掌控开始被解开了。”

⁵³ 来自 Rhodes, *Mighty Acts of God*, 303 引用的一位佚名作者，可进一步参考 301-7。

⁵⁴ Merkley, *EvQ* 58 (1986) 332。亦见 Anderson, *Understanding the OT*, 23：“神是通过人的具体事件和关系来显明自己的。没有外部的历史研究能够证明出埃及是神的作为，但对以色列来说，这一‘政治’事件是神的临在旨意被揭示的媒介。……因此，以色列的神圣历史，并非属于一个完全与历史学家能够处理的领域完全不同的新领域。”

击者。事实上，这正是路加和保罗为基督的复活所安排的证据（见：路一 1~4 和林前十五 3~8）。那么，历史学家应该能够就一件神迹发生的可能性得出结论。当然，超出历史学家能力的，是确证那是神的作为，是祂导致了神迹；神行神迹的事实过去是、现在仍然是靠信心接受的事。

圣经的世界观

接下来，圣经的世界观认为：神在历史中行动，既是直接的，也是间接的。神在历史中行动，却不排除人的自由和主动。结果是，与自然主义封闭宇宙的世界观不同，圣经的世界观向神的作为开放。正如米克尔森（A. Berkeley Mickelsen）所说的：“世界是一个受控制的连续体，是神在行使控制权。”⁵⁵ 圣经的这一世界观是关联原则的基础。⁵⁶

允许关联的原则被圣经的世界观塑造，并非意味着个人必须停止采用科学或批判的态度。相反，这一世界观使人能够对历史的所有因素保持开放。正如威廉·亚伯拉罕（William Abraham）正确地指出的，这种世界观丝毫不是表示，“个人只有致力于从物质的角度来理解关联这一概念，才是具有批判性的。未能看到这一点的原因，主要源于未能看到：接受神的直接行动，是扩大关联原则，而不是丢弃它。”⁵⁷

⁵⁵ Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 60。

⁵⁶ 关于就着解经者的世界观、以及圣经的世界观层面进行的处境释经学和释经循环，见 Padilla, “Interpreted Word,” 297-308。

⁵⁷ Abraham, *Divine Revelation*, 111。

类比和独特事件

在做出有利于圣经世界观的决定时，类比的原则也会得到支持。类比仍然是一种有价值的工具，但它却是在与自然主义模式非常不同的处境中运作的，后者假定了所有事件的相似性。圣经的世界观认为并非所有的事件都是相似的，因为神不必总是说同样的话。

两类事件

从根本上说，圣经的世界观使人认识到事件可以分为两类：在大多数事件中，神通过“自然的”因果关系，以不容易被看到的方式工作；但有些事件是惊人的、独特的、神“显露的”作为，即神迹。对这两类事件的认识并未破坏类比的原则，因为神今天继续按照与以往同样的方式，在历史中工作：间接和直接地。因此，以圣经的世界观为背景来运作，类比的原则能够接受过去发生的独特事件，因为它们在今天仍然发生。神今天也在应允祈祷：祂保护我们，医治我们，拯救我们——既通过间接的方式，也通过直接的方式。考虑到现在对神作为的体验，类比原则不能被用来宣布神在过去的作为不具有历史真实性。

独特事件

潘宁博将类比的焦点从发现相似性，转移到寻找历史事件的独特和与众不同。“超越的神，祂的作为，其特征是……它常常在现实中引发一些新事，一些此前从未出现过的事。因着这一原因，神学首要的兴趣是个别的、特定的和意外的事件。在启示的历史中，重点尤其在于新的、特定事件所特有的东西上。”沿着这一路径，潘宁博认为，类比的原则没

有权利判断报导事件的历史真实性：“如果类比……在意识到其有效界限的情况下……被使用，它们很难以特尔慈的方式被用作判断一个事件的实在性的标准。……一个被报导出来的事件，和通常被证实的情况相违背，这一事实本身并不足以构成质疑其事实性的基础。”⁵⁸

既然关联和类比都不能质疑一个报导事件的事实性，决定历史真实性的重担就从事先的假设转移到了文件本身，也就是原本就应该决定这一问题的地方。这种转移把我们带回到了批判原则。

鉴别学的原则

我们已经注意到，极端的鉴别学如何把鉴别学原则，转变成对圣经历史真实性提出方法论上的怀疑；举证责任已经从圣经历史可靠性的批判者，转移到圣经本身；圣经叙事不仅被要求证明其历史真实性，所需要的证据也常是不合理的，比如圣经之外的证据。尽管历史鉴别学者不应该轻易上当，但不合理的标准和即使面对可靠的证人却仍然不合理地怀疑，同样不够科学。

历史真实性的标准

回忆一下特尔慈的假设或许会有帮助。他在批评原则的第一部分，假定“所有传统在根本上的相似性”，结果是所有传统都能被置于同样的批判之下。显然，他的意图是把圣经与所有其他的传统一样齐头式地看待，因而无法免受历史

⁵⁸ 分别见 Pannenberg, *Basic Questions*, I, 48; 同作者, *KD 5* (1959) 266, 引用于 James Robinson, “*Revelation as Word and as History*,” 31。

性的批判。既然圣经是以人的样式来到我们这里，我们可以同意，尽管圣经是神的话，但圣经能够接受批判。但接下来，我们也应该用其他文件受到的同样批判，应用在圣经之上（不应过于苛刻），而且应该用同样的标准——既不更为严格，也不更为不切实际。

一些新约圣经学者发展出一些标准，来判断耶稣言行的真实性。尽管对这些标准的数量或定义难以达成共识，但留意到主要的标准还是值得的。第一个、也是最具争议的是“相异（dissimilarity）标准”。裴林称它为“根本的标准”，并解释如下：“语录和比喻如果能证明是与犹太教和早期基督信仰的特有重点相异，就能被接受为真实的。”裴林承认这一标准有明显的缺陷，“它忽略了耶稣与犹太传统一致的资料，后来的教会与耶稣一致的地方，并且因着集中于事情的不同之处，可能会呈现一幅扭曲耶稣所传信息的图画。”⁵⁹然而，胡克尔（Morna Hooker）对这一标准作了彻底的批评，不仅断言它会导致“严重的扭曲”，还断言“方法决定了结论”，并且“这种方法的应用，注定是主观的”。⁶⁰ 对于应

⁵⁹ Perrin, *Introduction*, 281-82。注意这比他先前在 *Rediscovering*, 39 页的言论更为灵活。“如果我们能把一句语录归为耶稣所创作的……，我们必须能表明，这句话既不是来自教会，也不是来自古犹太教。在许多人看来，这句话要求得过分了，但是只有这样才能公正面对举证责任的挑战。但没有其他方法能达到合理的肯定性，表明我们已经接近历史性的耶稣了。”

⁶⁰ Hooker, *NTS* 17 (1970-71) 481-82。赖德（Ladd）称这一标准是“高度武断”（*NT and Criticism*, 163）。戈茨（Goetz）和布鲁姆伯格（Blomberg）评论说，这一标准“使耶稣成为历史上无以伦比的人，因为在任何情况下，祂既不依靠祂的先行者，也不影响跟从祂的人”（*JSNT* 11[1981] 43）。对此标准更为详细的

用的主观性的指控，可以由以下事实得到证实：裴林主要是以否定的方式采用这一标准，而胡克尔、马歇尔（I. Howard Marshall）、拉图雷勒（René Latourelle）和其他人则是以肯定的方式，以增加“对语录的信心”。⁶¹

第二个标准是多重证据（multiple attestation）标准。对这一标准，拉图雷勒采用了比裴林更为宽泛的定义。拉图雷勒说：“福音资料（evangelical datum）若在福音书的所有（或大多数）来源中……以及新约圣经其他作品中被可靠证实”，多重证据标准就接受“为可信的”。这一标准尤其适用于“建立耶稣的传道与活动的……本质特征”。⁶²

第三个标准是一致性（coherence）：“当耶稣的一则语录或行动不仅密切符合耶稣所处的时代和环境（语言、地理、社会、政治与宗教环境），并且尤其是与耶稣的本质教导、核心信息——即弥赛亚国度的到来和建立——密切相关，就会被视为真实的。”⁶³

对拉图雷勒来说，最重要的标准是他的第四个，也就是必要解释（necessary explanation）的标准。对此他如此描述：“如果面对一大批需要融贯一致和充分解释的事实或资

评判，见 Hooker, *NTS* 17 (1970-71) 480-86；同作者，*Theology* (75) (1972) 574-81；Osborne, *JETS* 21/2 (1978) 117-30。

⁶¹ Hooker, *NTS* 17 (1970-71) 486。参：马歇尔（Marshall, *I Believe*, 201-3）和拉图雷勒（Latourelle, *Finding Jesus*, 223-26）对这一标准的批评和使用。

⁶² Latourelle, *Finding Jesus*, 221 和 223。参裴林的不同定义：“如果某些主题或影响在传统的范围内以不同的文学形式出现，就可以被接受为可信的”（Perrin, *Introduction*, 221）。

⁶³ Latourelle, *Finding Jesus*, 228。

料，一项解释得以提出，而该解释乃是澄清并将所有这些元素和谐地汇集起来（否则，它们仍将是一个谜团），我们就可以下结论说，我们面对的是一个真实的资料（耶稣的事实、行为、态度或言语）。”⁶⁴ 下面的例子可能会使我们清楚拉图雷勒所考虑到的。

就神迹来说，我们发现自己面对一些重要的事实，这些事实是连最严格的批判也无法挑战，并且需要充分解释的：大众对耶稣的出现所表现出的狂热，使徒相信祂就是弥赛亚，对观福音与约翰福音传统中记载的神迹的地点，因耶稣所行的奇事而使大祭司和法利赛人产生的仇恨，在神迹与耶稣关于国度决定性来临的信息之间一贯的联系，耶稣关于祂是天父的儿子的宣称、和作为祂大能记号的神迹之间的密切关系。所有这些事实要求一个解释，一个充分的理由。⁶⁵

将这些标准应用于福音书的结果是：与可信性有关的举证责任，似乎再一次发生了转移。虽然裴林毫不含糊地说，“对观福音传统的本质，决定了举证责任将在声称其为真实的一方”，拉图雷勒和其他人则认为，“举证责任并不在于那些承认耶稣是保存在福音书的言语和行动的来源的人，而是在视这些为早期教会的篡改或发明的人身上……。这种态

⁶⁴ 同上，229。这一标准的意图似乎接近马歇尔提议的“传统的延续（tradition continuity）标准”：“在这里，历史学家必须提出的问题是：为了解释这一传统的来源，有什么历史原因必须被视为必要条件”（Marshall, *I Believe*, 207）。

⁶⁵ Latourelle, *Finding Jesus*, 229-31。

度上的变化，在很大程度上要归因于最近关于真实性标准的研究上。”⁶⁶ 就这一部分而言，马歇尔下结论说：“针对极端学者的怀疑主义，我们已经表明能够以积极的方式看待传统，有充足的理由将它视为可靠的，除非能够清楚地表明相反的情况。”⁶⁷

圣经学者也可以从历史真实性的标准中学习（历史学家将这个标准应用在非圣经文献上）。基钦（K. A. Kitchen）描述了学者用于古代近东研究的四个基本原则：（1）事实的基本重要性，（2）对来源材料抱持积极的态度，（3）负面证据不具决定性的性质，（4）正确对待表面的分歧。这里，第二项是我们的首要兴趣所在，即学者对待古代近东文献的态度。基钦写道：“除非有相反的、充分的、清楚的证据，否则就假定来源中的陈述一般是可靠的。这是通常的做法。”不可靠、间接来源、作者的不诚实、或有倾向性的特点——所有这些都必须通过引用实在的证据来证明，而不只是作为推断来支持一项理论。⁶⁸

对可靠性的信心

那么，看起来，许多学者并不是以极度的怀疑来处理一

⁶⁶ 见 Perrin, *Rediscovering*, 39; Latourelle, *Finding Jesus*, 239。

⁶⁷ Marshall, *I Believe*, 211。参：p. 200：“一项意在记录耶稣言语的传统，必须被精确地视为确实在如此做，除非有清楚的迹象指向相反的情况；一般来说，这些迹象是缺乏的。”亦见所引用耶利米亚（Jeremias, *NT Theology*, I, 37）的话：“我们有正当的理由得出如下的方法上的原则：在对观福音传统中，必须被证明的是耶稣言语的非可信性，而不是可信性。”

⁶⁸ Kitchen, *Ancient Orient*, 29；四项基本的原则在 28-33 页。

般的历史文献，而是以“积极的态度”，因此，否认历史真实性的举证责任，便落在了批判者、而不是古代文献之上。相应地，我们也会期待以同样的进路去对待圣经：一个积极的态度，或者可以称之为对圣经可靠性的信心，批判者要否认任何圣经叙述的历史真实性，就应该负起举证的责任。⁶⁹

考古的研究证实了，对于圣经历史可靠性的信心并非错置。关于旧约圣经，哈里逊（R. K. Harrison）等人主张：“历史编纂学的比较研究已经表明，古代希伯来人和赫人（the Hittites）一样，是近东历史最准确、客观和负责任的记录者……。因此，以一种新的信心和尊重度来看待希伯来人的早期传统是可能的，在本质上这些传统的意图是历史编纂性的。”⁷⁰ 关于新约圣经，史田（Robert Stein）考察了六项“常常作为支持福音叙述的实质准确性而被提出”的论据，比如在传统成型时，原本能够指出错误的目击证人的存在，耶路撒冷一个负责的领袖中心的存在，新约圣经作者对传统所持的高度尊敬，教会在传递耶稣那些较难理解的言语时的忠实

⁶⁹ 参：Gotez and Bloomberg, *JSNT* 11 (1981) 40-42; Marshall, “*Historical Criticism*,” 134；以及 H. Berkhof, *Christian Faith*, 270-71。

⁷⁰ Harrison, *Biblical Criticism*, 5；参：9页：“现有考古发现的流向倾向于证实旧约历史真实性的宣称，而不是否认它。”参：W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 5th ed. (New York: Doubleday, 1969), 169：“毫无疑问，考古学已经证实了旧约圣经传统实质性的历史真实性。”进一步见 Bright, *Early Israel*, 88, 125; de Vaux, *Bible and the Ancient Near East*, 60, 114-19; Hasel, *JSOT* 31 (1985) 34; Herion, *JSOT* 21 (1981) 37-40; Kitchen, *Bible in Its World*, 73; Merrill, *BSac* 140 (1983) 306。

(例如，可十 18，十三 32)，在口传社会中记住传统的能力，等等。史田下结论说，这些论据，“足以使举证责任转到那些否认福音材料历史真实性的学者身上。”⁷¹

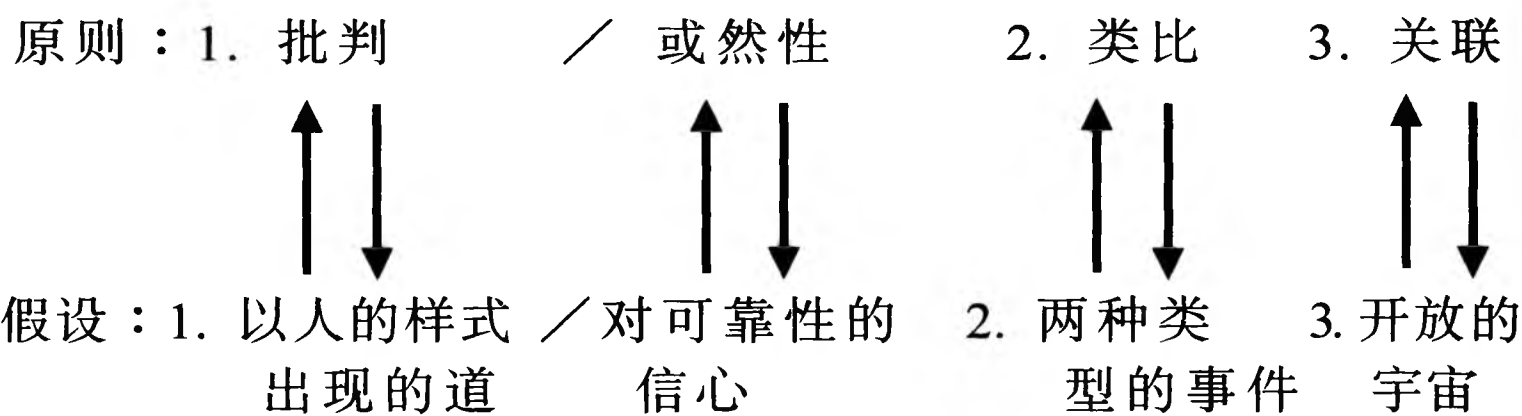
因此，处理圣经经文时，有充分的理由用对其历史可靠性抱持信心，而不是怀疑。当然，这种信心并不意味着就此停止批判性的考察，也不意味着应期待找到符合现代西方对于所谓客观性和准确性的标准的历史报导。只有对经文本身的研究，才能表明作者如何记录了历史，他们的记录是按照什么标准，他们有什么艺术上的自由，以及他们是否意在记录历史（见第四章）。但是在对经文进行如此细节性的研究之前，研究者对经文的态度应该加以公开，因为这种态度会影响到进一步分析的结果。一处圣经经文应该是以一种怀疑的态度来对待，就像伪造的文件那样，还是应该以对它的可靠性抱持以有信心的态度来对待？我们似乎有充足的理由，支持以信心来对待圣经的经文。显然，对于接受圣经为神的话的人来说，这种信心会更为确实，因为圣经的默示倘若还有任何的意义（提后三 16；彼后一 21），那就是圣经在它意图教导的方面是可以信赖的。

与自然主义的历史鉴别法所绘制的图画相反，我们也可以画出一幅整全的历史鉴别法的深度图画如下：

⁷¹ Stein, *Gospel Perspectives*, 226-27。进一步见 Latourelle, *Finding Jesus*, 239; Mosley, *NTS* 12 (1965) 10-26; 关于耶稣的复活，见 Richardson, *History Sacred and Profane*, 197-212。

整全的历史鉴别法

前设



这种整全的历史鉴别法必定足以对圣经叙事的历史真实性作出评价，并且没有自然主义的历史鉴别法所固有的主观主义和简化主义。换句话说，与“公认的”方法相比，这种方法对圣经的历史真实性能给出更为可靠的评价。不仅如此，随后它还能使我们对圣经叙事的解释更为可靠，因为它允许人们如实地认可圣经中的历史叙事，并将它当作历史叙事来解释，而不只是神话、传说、寓言，或仅仅是故事。

第四章会更为具体地处理圣经中的历史性作品，但首先我们要转入整全的文学诠释的问题。

3

第三章

文学诠释

Literary Interpretation



1 无论是旧约圣经还是新约圣经的诠释，批判式的方法已然迫使学者高度专业化，以至于整体的视角在过去曾经（现在仍然经常）荡然无存。诠释者倾向于关注经文的细节或经文的史前形式（its prehistory），而不是结合了其圣经语境的经文本身。这种微量进路（atomistic approaches）导致了讲道学的危机：圣经经文不仅被认为是遥远和客观的，而且是和当代的会众无关的。讲道学家史蒂文森（Dwight Stevenson）试图通过提倡基于全部圣经书卷的讲道来克服这种碎片化。这种讲道可以“提供一种方法……，从经文式讲道的破碎世界，回归关乎生命与命定的整体圣经观点。”¹ 但是为了克服圣经经文被人认为与当代生活不相干，需要的不仅是新的讲道学技巧，而是一个整全的释经学进路。

整全的诠释

当代的微量进路

蔡尔兹（Brevard Childs）写道：“许多人会同意，我们已经进入了这样一个时期，在旧约圣经和新约圣经学科中，对解经的分析式关注，已经在很大程度上取代了过去那种更为开阔的综合性关注。”² 克莱斯唤起人们对今日释经学方面微量进路的注意，借以突出了上述观察：“这种倾向于微量的趋势，通过我们学术刊物的目录，充分地显示出来。”他说，“当代圣经学术中的微量，其最终基础是科学化的知识模式。我们可以称之为金字塔型的知识积累观。每一位工

¹ Stevenson, *Preaching on the Books of the OT*, ix。

² Childs, *HorBT* 4/1 (1982) 1。

作者满足于自己那一小部分的贡献，幸运的话会构成一个巨大体系的一部分。”克莱斯继续论述道，即使这种金字塔模式适合“一般的”科学（这一点还有争议），但它一定不适合圣经研究。尽管“旧约圣经研究在某些方面（例如语文学、考古学）和自然科学具有一定的相似性，但这种模式仍然严重扭曲了圣经研究这一学科的实际……。认为我们不必同时使用整全式和微量式的工作就能驾驭圣经研究，乃是错误的”。³

圣经学者越来越多意识到，仅凭微量进路是不可能正确对待圣经经文的。一九五〇年代，一直以小而独立的单位为研究对象的形式鉴别学（form criticism），被扩展成编修鉴别学（redaction criticism），或在某些人看来被后者所取代。编修鉴别学试图根据作者或编者的“神学”来理解整部书卷。一九六八年，缪连博（James Muilenburg）宣布了他对纯粹的形式鉴别学的不满，并开启了修辞鉴别学（rhetorical criticism）的时代。一九七〇年代，蔡尔兹开始采用一种不同类型的整全式进路，他称之为正典进路（canonical approach）。一九八一年，华德·凯瑟（Walter Kaiser）提倡一种“句法—神学（syntactical-theological）法”，这种方法包括制定适用于今天的圣经原则。⁴总而言之，当代的圣经诠释者越来越认识到，仅用批判式的方法，会妨碍圣经经文发出适切的声音，只有采用一种更为整全的进路，才是正确对待圣经的方法。

³ Clines, *Theme of the Pentateuch*, 7-9。

⁴ Kaiser, *Toward an Exegetical Theology* = 华德·凯瑟著，温儒彬译，《解经神学探讨》（台北：华神，1985）。

作为替代的整全进路的面向

一个整全的释经方法，力图把对圣经经文的意义作出贡献的所有方面考虑在内，并尝试根据整体来理解这些方面，反之亦然。克莱斯断言：“整全的、总体的观点，尽管总是向仅仅因细节的原因而进行的改进持开放的态度，却必须在诠释中有决定性的发言权。在寻求意义的过程中，作品整体的本质、信息、功能、目的……是我们最终的追求。”⁵

在传统的解经学看来，圣经诠释是由两个主要部分组成的：语法的部分和历史的的部分。在启蒙运动高等批判学（Enlightenment higher criticism）兴起之前，研究圣经经文的首要目的是里面的神学（教义），而在此之后是其中的历史资料。最近另一种转移发生了，从圣经经文的历史方面向文学方面转向。罗伯逊（David Robertson）和其他人把这一研究重点由历史向文学的转移描述为一种范式转换（paradigm shift）：“可以说，曾经在实际上支配着所有现代圣经研究的范式是历史。在这种范式下进行研究的学者或者只是顺便对一处经文的文学品质作出评价，或者是为了回答历史问题的目的而从事一项文学任务（例如：试图借助形式鉴别学确立耶稣语录的真实性）。”相比之下，今天“指导文学鉴别学研究的范式或主导思想是……文学。将圣经当作文学来考量，已成为学术努力的开端和终点。圣经由始至终被当作文学作品。”⁶ 这种向文学方面的范式转移本身，与此前只

⁵ Clines, *Beginning OT Study*, 35。

⁶ Robertson, *IDBSup*, 547-48。参：Macky, “The Coming Revolution: The New Literary Approach to NT Interpretation,” in *Guide to Contemporary Hermeneutics*, 263-79。

强调历史方面的作法一样，由于并非考量所有的方面，因此当然表明了一种微量进路。例如，许多新的文学批评者——特别是结构主义者——主张，一处经文描述的是否历史事件，或者就此而言，一处经文是否神圣的，其实无关紧要。⁷ 但是其他人拒绝这种片面性，声称“圣经的历时性和共时性研究，历史鉴别的和文学结构的进路，具有相互弥补的关系。”⁸

除了历史和文学的两个面向外，另外一个相关的领域——“神学的”领域——在二十世纪也得到复兴。例如，史玛特（James Smart）评论说：“圣经不仅是历史的、也是神学的实体，因而为了对圣经进行科学性的调查，就要求一种在神学上和历史上都可以负责的方法论。”史玛特警告说，不应将这两种因素视为存在于“相隔的空间，好像神学部分乃是附加在非神学的历史部分之上。圣经的神学内容和历史内容，不是两个分开的实体，而是由两个方面组成的一个实体，彼此不可分开，而且是相互融合的。”⁹ 尽管我认为，整全进路的所有方面，都可以用文学方面和历史方面来充分概括——二者的共同目标是“神学的”信息——但是就神学的诠释进行单独的讨论，能突出今天容易被忽略的特定方

⁷ Robertson, *IDBSup*, 548。

⁸ Polzin, *Moses and the Deuteronomist*, 2。史登柏（Sternberg）为“意识形态、历史编纂学和美学”的统一性辩护：“哪里是美学终止和意识形态开始的地方呢？我们如何将这二者中的一个与历史区别开来呢？完成的叙事是三者的统一体而不是别的；它作为一个整体，不仅大于三者作为部分的总和，也大于它们的调节作用之和”（*Poetics*, 48）。

⁹ Smart, *Strange Silence*, 78。

面。

因此，接下来三章，我们会用来分别讨论整全诠释的文学、历史和神学面向。清楚的是，把诠释划分为不同的方面是为了便于分析，而不是提出一个特定的次序，因为诠释的实际过程是整合的、统一的整体。

文学诠释的方法

在文学诠释（被广泛地理解为包括语法的关注）中，通常会提出与经文的文学体裁、修辞手段、修辞譬喻、语法、句法等相关的问题，以此决定词语在其紧邻上下文中、最终在整个文献和整本圣经的上下文中的含义。当代的诠释者在圣经诠释中面对的不同方法如此之多，以至于这些方法和它们模糊不清的用辞上的区别，会成为诠释的妨碍。¹⁰ 接下来，我只会强调那些在我看来对于理解经文以便讲道方面有所贡献的方法。你也许会注意到，尽管我已将这些方法都列在了文学诠释之下，有一些方法同样可以归在历史的或神学的诠释之下。例如，来源鉴别学和形式鉴别学的方法也与历史事件有关，“是为了重建过去的事件”，¹¹ 而且编修鉴别学和圣经神学也都关注神学的方面——作者或编者的“神学”，或者一卷书的“神学”主题。这种重迭只是强调了早

¹⁰ 倪里姆（Knierim）的恼怒是可以理解的：“现在的情况真是讨厌，学生和专家本可以将大量的时间花在更为重要的事上，而不是去分析各种方法论和解经的出版物中指向不同事物的同一个词，或指向相同事物的不同的词”（“Criticism of Literary Features,” 147）。

¹¹ J. Maxwell Miller, *OT and the Historian*, 14。

先所提过的要点，文学、历史和和神学问题如此交织在一起，以至于不应将这三方面当作死板的、彼此无关的类别。

来源鉴别学

来源鉴别学最初被称作“文学鉴别学”，¹² 但是，正如“来源鉴别学”这个名字更为具体地表明的，它不是对每一个文学方面都感兴趣，而主要是与圣经经文背后的写作来源有关。来源鉴别学在十九世纪末韦尔豪森（Julius Wellhausen）的作品中得到充分的表达。来源鉴别学可以揭露作者能够支配的文献，它也为决定作者（编者〔redactor〕）试图提出的信息提供了重要的服务，因为它使我们能够观察在原初文献中刻意做出的改动。

假说

不幸的是，来源鉴别学的工作经常是纸上谈兵，特别是涉及摩西五经的来源时。因为，在新约圣经方面，来源鉴别学家至少能够展示一本马可福音的抄本（其第一版〔*Ur-Markus*〕被认定为是马太福音和路加福音的来源之一），而旧约圣经的来源鉴别者，广泛宣称《耶典》（J）和《伊典》（E）乃是为文本来源，却未能为它们是否作为单独的书面来源存在提出任何媲美的证据。韦尔豪森的底本假说（documentary hypothesis），尽管在其后有了变动，仍然只是一个假说。结果，圣经学者们对于根本的来源极少能达成一致的意见。¹³ 不仅如此，其他的假说可以同样好或更好地

¹² Knierim, “*Criticism of Literary Features*,” 130-31。

¹³ 即使“在那些假定摩西五经的底本来源存在的人中，意见的冲突也很激烈”（同上，132）。

诠释特定的经文。¹⁴ 不管怎样，“许多旧的来源鉴别学和它所带来的假说仍然停留在猜测之中，且存在问题。”¹⁵

来源鉴别学与讲道

对于讲道来说，来源鉴别学的致命缺陷在于它在很大程度上只是猜测，而人们很难在猜测的基础上传讲神确实的言语。这并不是否认圣经作者经常使用来源，而是警告不要将讲道建基于假定性的构想之上。¹⁶ 尽管有时来源鉴别学有助于发现一段经文的特定含义，其推测的性质却令人必须极度谨慎看待它。并且，我们必须记住，讲道者的任务不是传讲圣经经文的来源，而是传讲圣经经文本身（见以上第一章）。

形式鉴别学

塔克（Gene Tucker）把来源鉴别学与形式鉴别学进行了对比，他提醒人们注意这样一个事实：来源（或文学）鉴别学的主要关注是材料的文学阶段，而形式鉴别学的任务是确定材料的文学形式、结构、意图和背景，以便理解它们在口传和前文学阶段的发展。¹⁷

¹⁴ 例如，见 Armerding, *OT and Criticism*, 21-42; Kitchen, *Ancient Orient and OT*, 112-35。

¹⁵ LaSor, Hubbard, and Bush, *OT Survey*, 65 = 赖桑著，马杰伟译，《旧约综览》（香港：种籽，1988），88。

¹⁶ “有来源这一点是很难怀疑的，但这些来源能够被如此确定地从最初出现的紧密联系在一起的文集中完全清除，却是另一回事”（同上）。

¹⁷ Tucker, *Form Criticism of the OT*, 1, 18。

形式

一九〇六年，龚克尔（Hermann Gunkel）成为了首位将形式鉴别学应用于旧约圣经的学者，他把散文叙事归类为神话、民间故事、英勇事迹、传奇（短篇小说）、传说和历史叙事。¹⁸ 在一九一九和一九二一年之间，史密特（K. L. Schmidt）、狄比流（Martin Dibelius）和布特曼，这些人各自出版了一本书，将形式鉴别学应用于新约圣经。例如，除了受难叙事（passion narrative）以外，狄比流列举了福音书中的五种段落：范式（paradigm，宣告的故事）、故事（神迹故事）、传说、神话和告诫。¹⁹ 考虑到历史鉴别法的前设（见以上第二章），人们有充分的理由想知道，这些类别和标签在多大程度上表现了自然主义的世界观，而这个世界观已经预先对被描述为“传说”和“神话”形式的事件之历史真实性进行了判断。当然，对形式鉴别工作受限于“自然主义的前设”发出警告是适宜的。²⁰ 但是形式鉴别学还面临着其他反对。

微量

形式鉴别学一直被指采用微量进路，这种进路忽视了更广的上下文：“形式鉴别学者一直有见树不见林的倾向：因

¹⁸ 塔克引述龚克尔的话，见：同上，24。

¹⁹ 由 Travis, “Form Criticism,” 155-77 解释。

²⁰ 例如，见 Armerding, *OT and Criticism*, 63-64。参：凯尔德（Caird）对布特曼使用“情绪化的名称（传说和神话）”提出的批判，这些名称“难以避免地暗示着对其历史真实性的负面判断”，以及一种“乏味的教条主义”，认为“早期教会对于历史的耶稣没有兴趣”（*ExpTim* 87 [1976] 139-41）。

着对单独段落……和一般而言细小的材料单位（block of material）的穷尽性研究，他们有时未能将圣经的各书卷视为独立的实体。”²¹ 也有人指出，一种熟悉的形式可以被用于与预期不同的背景中，因而改变了此种形式的意义。例如，以赛亚（赛十四 4~21）使用了葬礼挽歌的形式，却不是为了在葬礼中使用，而是用模仿挽歌的方式来预言巴比伦王即将来临的死亡；而阿摩司（摩五 1~2）则使用葬礼挽歌来预言以色列国的灭亡。²² 并且，正如亚莫丁（Carl Armerding）所指出的，“形式鉴别研究永远不能取代对经文的语法、历史和神学的研究。无论一种特定形式的使用是有意识的还是无意识的，它只是受神默示的作者（inspired writer）想要传达之内容的载体。媒介是重要的，但媒介不是全部信息。”²³

猜测

针对形式鉴别学对经文的史前（prehistory）研究，人们也提出不少问题。特别是在对不同形式的生活状况、集体生活处境的假定上，形式鉴别学与来源鉴别学一样受到猜测的指控。卡森（D. A. Carson）提出，“极端的形式鉴别学假定我们对于教会的生活处境有相当多的知识，这大大超出了我们实际所具有的。关于这些处境，我们自以为知道的，全部是来自基于形式鉴别理论的猜测和丰富的想像。”²⁴ 这样

²¹ Greenwood, *JBL* 89 (1970) 418。关于对此指控的拒绝，见 Tucker, *Form Criticism of the OT*, 12-13。

²² 例如，见 von Rad, *OT Theology*, II, 38。

²³ Armerding, *OT and Criticism*, 63。

²⁴ Carson, “*Redaction Criticism*,” 124-25。

的看法也适用于古代以色列的生活处境。

除了对一处经文的史前史研究的猜想性质外，其他问题与这一研究的价值有关：“今天许多人提出的问题……是：探究最终文本（text），追溯其此前作为传统的层面……有何相对的价值？经文的史前史能为理解最终文本投下多少亮光？这些最终文本一直在犹太教和基督教中发挥着作用，也是我们今天所读到的。”²⁵ 克莱斯谴责了对于“现存圣经经文的来源和发展进行研究”的“痴迷”，他称其为“遗传主义”。在旧约圣经研究中，“我们现有经文的来源和史前史大部分情况下都是猜想性的，而且……在任何情况下，对于观察者来说，一件艺术作品是作为一个整体，并且通过将其组成部分按现有形式连接起来而展现其意义的，毫无疑问，旧约圣经文学中的相当一部分属于此类。”²⁶ 只要略加调整，同样的说法对于新约圣经研究也适用。

形式鉴别学与讲道

形式鉴别学对于讲道的价值，特别在于它着重地承认，不同文学形式是以不同的方式表达要点的——不仅过去这样，现在也是如此。例如，旧约圣经律法应以和历史叙事不同的方式来理解和应用，而二者又都和比喻不同。当然，传统的解经并非没有意识到不同的形式，但形式鉴别学试图更

²⁵ Anderson, *New Frontier of Rhetorical Criticism*, xvii。参：Frye, *Literary Perspective*, 212：“在许多关于福音书的作品中，更多的注意力被投向了假设出的形成的阶段，而不是我们现在所有的实际的文学之上——更引人注意的是福音书有可能是如何发展和组成的，而不是它们实际要说的是什么。”

²⁶ Clines, *Theme of the Pentateuch*, 9。

为精确地区分各种形式。但是并非所有被提出来的形式都是有效的类别，也不是所有被提出来的形式都有讲道学上的意义。例如，龚克尔对神话、民间故事和传说所作的区分，在释经学和讲道学方面的价值就值得怀疑。²⁷ 而且，形式鉴别学对于不同形式的生活处境的猜测，为传讲神确实的话语提供了一个糟糕的基础。尽管对特定形式有所意识能够帮助讲道者发现某些经文的要点，讲道者的任务不是传讲圣经前（prebiblical）的形式以及这些形式在它们原本的语境中的作用，而是传讲它们在圣经的和历史的语境中的经文单位（textual units）（见以上第一章）。

鉴于来源鉴别学、形式鉴别学和其他对于圣经经文的史前史的研究方法（例如，传统鉴别学）²⁸ 所受到的批评，在圣经研究中观察到一种转向就不令人吃惊了。圣经学者越来越倾向于按现有文学形式研究。斯曼德（Rudolf Smend）评论道：“材料的最终书面形式……不仅是被忽略、因而也是丰富的领域，而且是更为确定的领域，因为最终的经文不是想像的实体。在此我们较少受到猜测的影响，而能够基于明确出现在我们眼前的材料进行观察，并因而常常能够作出证明或反驳。”²⁹

²⁷ 例如，总体而言，史克罗格斯（Scroggs, *Value of the Historical-Critical Method upon Preaching the OT*）未能达到他所陈述的目标，即为基于传说、历史叙事和短篇故事进行的讲道设定不同的讲道学指导原则。

²⁸ 关于旧约圣经传统鉴别学和有关的方法，见，例如，Knierim, “Criticism of Literary Features,” 146-50；关于新约圣经的这方面研究，见 Doty, *Contemporary NT Interpretation*, 75-78。

²⁹ Smend, *JSOT* 16 (1980) 45。

编修鉴别学

一九五〇年代，布特曼的学生，柏恩康（Bornkamm）、康哲曼（Conzelmann）和马克森（Marxsen）发展出一种研究福音书的方法，以编修鉴别学为人所知。马克森引入了 *Redaktionsgeschichte* 这一术语，来表明与形式鉴别学相比所发生的改变；他的关注不在于“口述的更小单位”，而是“更大的书面整体”，而同时与形式鉴别学家相比，他更多地承认福音书作者为“作者”。³⁰ 来源鉴别学和形式鉴别学“倾向于把福音书碎片化和割裂成细小的组成部分”，编修鉴别学则与它们不同，乃是“以一种更为整体的进路出现，致力于将福音书视为独立的实体存在”。³¹ 尽管是从福音书开始，这种方法很快就被应用到旧约圣经书卷上。旧约圣经学者任铎夫（Rolf Rendtorff）评论道：“很明显，形式鉴别的进路不足以解释旧约圣经书卷的起源。传统材料由作者收集，再次加工，在神学上作出诠释。这些作者并不受固定的、先存的表达形式的限制，而是使用他们自己的、进一步的、神学的概念。”³²

目标与方法

裴林把编修鉴别学的目标描述为：“研究作者在对传统材料进行收集、整理、编辑和修订，以及新材料的组成，或

³⁰ 见 James Robinson, “On the Gattung of Mark and John,” 100。关于柏恩康、康哲曼和马克森各自的贡献，见 Smelley, “Redaction Criticism,” 183-84。

³¹ Turner, *GTJ* 4/2 (1983) 264。

³² Rendtorff, *Introduction*, 127。

在早期基督教传统中创作的新形式中所显明的神学动机。”³³ 借助编修鉴别学，诠释者试图发现圣经作者／编修者的特定意图和贡献。这种方法把书卷作为一个整体来研究（因而也有人提出“写作鉴别学”〔composition criticism〕这个名称），研究作者的用词与评论，特别是导言、结论、“接缝”、编辑的连接、以及总结，还有特别是研究作者对于来源的使用，体现在插入、词或短语的省略、某些方面的强调，以及顺序的调整上。³⁴ 有必要强调的是，编修鉴别学不是从文学风格，而是从神学意图的角度来看作者的“编辑”的。“更大部头的作品的编者或作者，有着可以清楚辨认的神学目的。他们是从一个特定的神学视角来着手他们的工作的。”³⁵

神学和历史

不幸的是，编修鉴别学不像它最初看起来的那样整全。在集中在个别作者或编者的“神学”时，诠释者倾向忽视作者的作品是如何融入圣经这一完整作品中。并且，当历史面向被愚钝地忽视时，编修鉴别学可以像布特曼的形式鉴别学一样被以微量方式来使用。像马克森和裴林那样的编修鉴别学者，把神学与历史对立起来；他们的座右铭似乎是：如果作者有神学上的兴趣，他作品的历史真实性就值得怀疑。胡克尔主张，“公平地说，编修鉴别学者同样按照他们自己的形像再造了福音书作者。对于他们中的许多人来说，俨然成为公理的是，福音书作者对于历史毫无兴趣，而只是有创意

³³ Perrin, *What is Redaction Criticism?* 1。

³⁴ 见 Smalley, “Redaction Criticism,” 182-84；和 Stein, *JBL* 88 (1969) 53。

³⁵ Rendtorff, *Introduction*, 126。参：Stein, *JBL* 88 (1969) 46, 53-54。

的神学家。”胡克尔提出，“二十世纪的批判者切不可按照自己的形像来建构第一世纪的福音书作者，并且假定说，因为他自己对于发现他的材料的历史真实性感到绝望，并且通过越来越多将重点放在它的神学意义来应付这种情况，就假定福音书的作者也会这样做。”³⁶ 然而，应该注意的是，历史与神学之间的对立，事实和价值的二元论，并不是编修鉴别方法本身所固有的，而是存在于某些使用这一方法的学者的前设中。“为何 *Redaktionsgeschichte* 必然会导致新约福音书的去历史化？那是没有必要的理由的。”³⁷

编修鉴别学与讲道

与来源鉴别学和形式鉴别学相比，编修鉴别学更为整全，因此这种方法被描述为“在所有对观福音研究的学科中，对讲道者来说最为有果效的一种”，就不令人吃惊了。³⁸

³⁶ Hooker, “In His Own Image?” 30, 37-38。参：Caird, *ExpTim* 87 (1976) 171：“〔编修鉴别〕学派真正的失败并不在于其目标或方法，而在于其未经检验的前设。这个学派大多数的成员是布特曼的学生，他们从老师那里继承了历史与讲道和终末论都是对立的这一奇怪的观念。”

³⁷ Lane, *BETS* 11 (1969) 32。见 Kantzer, *Christianity Today* 29/15 (Oct 18, 1985) 66（插页部分，页 12）：“福音派……不应马上摒弃编修鉴别学，因为我们会因而失去一个能够帮助我们更好地理解神的话的工具……。相反，我们应该谨慎地使用编修鉴别学，识别误用它的危险，避免那些使用这种方法带人偏离真理的错误前设。”参：Osborne, *JETS* 22/4 (1979) 305-22; 27/1 (1984) 27-30; 28/4 (1985) 399-410; Carson, “Redaction Criticism,” *Scripture and Truth*, 119-42。

³⁸ Hull, “Preaching on the Synoptic Gospels,” 175。

这种说法也许有些言过其实，但可以肯定的是，编修鉴别学因着重重视整卷书的组成和关注作者的“神学”意图，更能使讲道者分辨讲道经文的特定信息。并且，正如胡克尔指出的，编修鉴别学使讲道者意识到一个事实，即福音书作者自己就是讲道的人：“即使只是将材料写下，福音书作者也试图做基督教讲道者一直以来努力要做的——为那些听闻福音的人指出耶稣基督的重要意义。讲道者的工作被福音书作者完成了一半。”³⁹

修辞鉴别学

另外一种致力于整全诠释的尝试是修辞鉴别学。缪连博就任圣经文学协会主席时的讲话，一直被誉为了开始了修辞鉴别学。缪连博指责了形式鉴别学，因为它单单注意形式，忽略了圣经的内容。他坦白地说，形式鉴别学“没有把足够的注意力聚焦于独特的和不可复制的事件，也没有放在特定的表述上。而且，形式和内容是有着无法摆脱的内在联系的。它们组成了一个完整的整体。二者实为一体。”⁴⁰ 为了超越形式鉴别学，达到一个更为整全的诠释方法，缪连博提出了“修辞鉴别学”。“我的首要兴趣是理解希伯来文学写作结构的性质，展示出被用来形成一个文学单位的构造模式，无论是诗体还是散文，并且判别一些述词（predications）借以

³⁹ Hooker, *Epworth Review* 3/1 (1976) 52。

⁴⁰ Muilenburg, *JBL* 88 (1969) 5。他继续写道：“只关注 *Gattung* [形式]，其实会使作者或讲者的思想或意图变得模糊。段落必须按着它被讲出来的方式来阅读或聆听。富有创意地把章节的特定表述与其内容结合在一起，正是这一点使其成为现在这样与众不同的作品。”

形成并组成一个统一整体的众多不同的手段。我把这样的事业描述为修辞学，这样的方法为修辞鉴别学。”⁴¹ 相应地，修辞鉴别学是以对两个领域的特别关注开始的：形式与内容的关系，和既有文本的结构模式。

形式与内容

修辞鉴别学把圣经经文视为一件艺术作品，因而强调形式与内容的统一。因此，诠释者不能只抓住一处经文的特定内容，而丝毫不关心艺术家—作者（编修者）将他的信息置于特定情况中的形式。克莱斯评论说，修辞鉴别学“不是机械式地找出行文风格手段，而是在一部艺术作品的形式与内容统一这个前提下，从形式、而不是从内容的角度，从‘怎样说’、而不是‘说了什么’的角度，向作品的含义和实质靠近。”⁴²

尽管人们对修辞鉴别学充满热忱，但必须承认的是，“在寻求这一新的事业时……，除了总体目标——将圣经文学当作艺术形式来研究——以外，很少能达成共识。”⁴³ 然而，只因为缺少共识，不应使我们忽视把形式和内容当作一个统一体的这种认知对圣经诠释所作出的贡献。这一整全的视角强调，探求形式就已经是探求意义，反之亦然。在文学研究中，“形式在本质上与内容联系在一起……。最终，形

⁴¹ 同上，8。

⁴² Clines, *JSOTSup* 1 (1976) 37。参：Isaac Kikawada, *Sem* 5 (1977)：“在修辞鉴别学中，从共时的角度来研究希伯来圣经，致力于欣赏既有文本，并且不只是描绘经文说了什么，也描绘它是怎样传递信息的。”

⁴³ Whybray, *JSOT* 27 (1983) 76。

式必须具有内容；它必须承载一些什么。反过来说，内容也必须采取某种形态，它必须符合一些可以辨认或理解的模式。因此，只处理两者中的一个而排除另一个，就是放弃整体里面的一个重要部分。或者，积极地来说这个过程，当我们努力地去辨识完全的意义时，处理一方面就会引发另一方面。”⁴⁴

结构模式

除了对于形式和内容的整全视角之外，修辞鉴别学另一个为人著称的方面，是它对圣经作者用于“散文”和“诗歌”中的古代作文技术的兴趣。⁴⁵ 借着关注经文是如何传递信息的，修辞鉴别学揭示了各种不同的结构模式和文学手法，它们是一个文学单元及其结构的标志。缪连博主张：“修辞鉴别学家首要的关切是……划定文学单位的边界或范围，精确地识别它从何处开始、何处结束，怎样开始、怎样结束。”划定文学单位的边界是重要的，因为每一个文学单位都有一个主题，知道这个单位在何处结束能让我们“知道它的主旨——通常在开头会有所陈述——是如何解决的”。在一个文学单位中可能有“几个高潮”，会使情况变得更加复杂，也使得我们更加有必要认清整个文学单位，而不是“将其分解为碎片”。⁴⁶ 但是如何着手发现文学单位的边界呢？

⁴⁴ R. L. Hicks, “Form and Content,” 307。

⁴⁵ 圣经“散文”和“诗歌”无法像经常提出的那样作出轻易的区分。见 Kugel, *Idea of Biblical Poetry*, 76-95, 302，特别是 85：“‘诗歌’与‘散文’之间的区别……并不是经文自身所带有的。”

⁴⁶ Muilenburg, *JBL* 88 (1969) 8。

缪连博声称，“有许多写作上的标志 (marks of composition) 表明到达了结尾之处”，他还列出了其中的两个：“顶点线或承重线，虽然确实有可能在一个章节中出现于几个接合处，但在结尾作为强调而出现，承受整个文学单位的重量”，和环形结构 (ring composition) 或首尾呼应 (inclusio)，就是说，“开头的语句在结尾重复或重述”。⁴⁷

“修辞鉴别学的第二个主要关注”，根据缪连博的说法，“是识别作品的结构 (structure of a composition)，辨认其各个组成部分之间的布局……，并且注意被用来作为标志的不同修辞手法，一方面是章节的顺序和动向 (movement)，另一方面是作者思路发展过程中的转换和中断。”⁴⁸ 在几个修辞手法中，特别强调了平行结构及关键字和短语的重复。

“在古代以色列的文学作品中，重复发挥了许多不同的作用……。它是一种帮助记忆的有效手段。它是在划分文学单位的时候经常发挥引导作用的关键字，为一个单位提供统一性和焦点，帮助我们说明作品的结构，并辨认语词被组合成的模式或结构。”⁴⁹

对古代结构模式最清晰的阐述之一，来自巴儒纳克 (H. Van Dyke Parunak)。他提醒我们，与现代文学相比，圣经文学“本质上是口头的”，也就是说，“作者的意图是使它通过耳朵而不是眼睛来理解的”。⁵⁰ 这一事实使圣经作者受到

⁴⁷ 同上，9。

⁴⁸ 同上，9-10。

⁴⁹ 同上，16。参：缪连博 1953 年就已完成的 “Hebrew Rhetoric: Repetition and Style,” *VTSup* 1 (1953) 97-111。

⁵⁰ Parunak, *Sem* 8 (1982)。即使今天，针对耳朵而进行的交流也需要和针对眼睛进行的交流不同的技术。见 Davis, *Design for*

局限（从我们的角度来看），使他们不得不采取一维（one dimension）、而不是二维的交流方式。虽然现代作者可以通过章的标题、节的标题、和段落的首行缩排来为文学单位提供标志，古代作者却不能使用这种图像的维度。虽然现代作者能够用斜体或黑体字来对词或短语加以强调，用括弧、注脚或附录形式故意不强调一些内容，从而为自己意图中要表达的意义提供线索，古代的作者却不能使用这种图像的维度。⁵¹ 因此，在表明文学单位的边界和为作者本意提供线索这两个方面，古代作者要依靠与现代的图像技术不同的技术。鉴于他们的技术不得不通过听觉来感知，这些技术主要是由对这些模式敏锐的耳朵感知到的结构模式构成的。其中一种在今天仍然被讲道者在口头宣讲中使用的手法就是重复。

显然，重复是大多数古代结构模式中的基本构件。当然，圣经中经常出现词、短语和子句的简单重复。作为一种称为“关键字技术”的文学手法，词或短语的重复是一种能够标明文学单位的手法：“只要关键字仍在出现，我们就知道自己仍在同一文学单位内。当一个关键字消失或另一个关键字出现时，我们就能识别出一个结构上的分界线。”⁵²

从一个词或短语的重复这种简单的结构，可以发展出更为复杂的结构。巴儒纳克详细阐述如下：“为简便起见，让我们假设我们的文本在一个层次上只有两种单位，A 和 B。

Preaching, 167-71, 265-94, 特别是 288 页，关于平行结构和重复结构的部分。

⁵¹ Parunak, *Bib* 62/2 (1981) 153。

⁵² Parunak, *Sem* 8 (1982) 6。

从圣经到现代

用这两种单位能构成的最简单的模式就是 AB。如果我们沿着讲话的一维坐标来重复这一单位，就产生了 ABAB……。在复制基本单位方面，我们的另一个选择是使基本单位自身发生转折，从而产生 ABA 或 ABBA……。从数学上讲，这些是在一个维度上复制一种模式仅有的方法。”当然，巴儒纳克发现“可以想像出更为复杂的安排”，但他要表达的要点是，所有的安排“都可以简化为”上述两种形式的“重复组合”，ABAB 平行体或交替结构和 ABBA 倒平行体或交错配置结构。⁵³

因此，基本上来说，古代作者能够采用的结构模式是相当简单的。不过，正如作品中所显明的，圣经作者能够将这些简单的组成部分交织成极为复杂的结构。巴儒纳克试图解释这种复杂性，他注意到：“一段经文一次会有不只一个模式活跃其中”，一种模式要么嵌入另一种模式之中，要么与另一种模式并行。“一旦辨认出模式可以通过嵌入和并行而动态地组合在一起，我们就能让模式来适应资料，而不是反其道而行。”⁵⁴

对上述所描写的每一种结构模式和它们之间的关系进行简单的解释，会澄清一些事实。“当同一声音数量 (sonal quantity)、词、短语、分句，或者甚至是文学类型在一个文学作品中不断重复——A……A¹……A²……A³……——因而将人的注意力引向自己时”，重复就发生了。⁵⁵ 重复的目的有可能不同：它可以用来表达急迫性，或“使思想成为中

⁵³ 同上，8。

⁵⁴ 同上，10, 12。

⁵⁵ Edward Newing, *SEAJT* 22/2 (1981) 7。

心”，进而再次“为作者的思路提供连续性”。有时它“表明诗的结构，指出分隔的部分；有时它引导我们决定文学单位的范围。”⁵⁶（例如，见以下对创世记第一章的分析。）

平行结构，如果同义，是一种重复的形式：AB AB。例如，以赛亚书一章 2 节上：

Hear	O heavens,	AB
要听	天啊	
and give ear	O earth	A'B'
侧耳而听	地啊	

不过，缪连博正确地指出：“实际上，平行结构很少由精确的同义词组成。构成平行的那一句不只是简单地重复上句说过的，而是增加新的细微差别或引入新的元素，使之更为丰富，加以深化，作出改变，使它更加具体、鲜明和生动。”⁵⁷

交错配置结构是一种形式的倒平行结构：AB BA。它由“一个两部分的结构或系统组成，其中第二部分那一半是第一部分的镜像，即第一个词在最末出现，最后的词最先出现。”⁵⁸ 例如，耶利米书三十章 17 节上出现的就是倒平行

⁵⁶ Mulilenburg, *VTSup* 1 (1953) 99；参：102 页，关于重复“表达急迫性”。

⁵⁷ 同上，98。关于其他形式的平行结构，见第十章。亦见 Kugel, *Idea of Biblical Poetry*; Berlin, *Dynamics of Biblical Parallelism*。

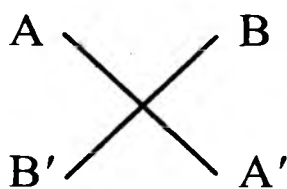
⁵⁸ John Welch, “Introduction,” 10。Man, *BSac* 141 (1984) 154-55，注意“‘交错配置’（chiasm）一词来自希腊语动词 *chiazoo*，意思是‘用两条交叉线来作标记，像字母 X（音 Chi）一样。’……如果把一个简单交错配置结构的两个互为镜像的部分……上下排列，并将相对应的元素用线连接起来，那么连接线所组成的

体：

For I will restore	health to you,	AB
我必恢复	你的健康	
And your wounds	I will heal	B'A'
你的伤痕	我必医好	

每一组由三个或更多元素组成的交错配置结构（有时叫作“内向结构”〔introversion〕或“同心结构”〔concentric structure〕），比如 ABCDEDCBA，仍然表现出基本的交错配置结构，“围绕着一个位于中心的关键支点，我们称为 X 结构。”⁵⁹ 同重复一样，交错配置结构可以用于多种目的。交错配置结构可以标明一个文本单位（textual unit），因为“它表明了自己的结论。如果读者已经遇到过 ABC 这个序列，那么 CBA 的出现将表明这个单位的完成。”⁶⁰ 交错配置结构的第二个目的是表明强调位于何处，即位于中间的元素上。在 ABCDCBA 这个序列中，强调之处会自然地落在中间

形状就像是大写的希腊字母 X（音 Chi）”：



⁵⁹ Newing, *SEAJT* 22/2 (1981) 5；参：8 页和 9 页关于“六书（Hexateuch）的内向结构”的图表。布雷克（Breck）正确地主张，交错配置结构应该与纯粹的倒平行结构区别开来：“交错配置结构的独特之处在于它聚焦于一个关键主题，这个文学单位中的其他命题是围绕着这个主题发展起来的”（*BTB* 17 [1987] 71）。

⁶⁰ Parunak, *Bib* 62/2 (1982) 156。

的元素 D 上——说这是“自然地”，是因为“前半部最后的元素成为了后半部最先的元素，这种骤然出现的重复，就将注意力吸引到了中间的词上。”⁶¹

首尾呼应 (Inclusio)，或“信封式修辞” (envelope figure) 或“环状写作” (ring composition)，可以看作简单的交错配置结构，也就是，“一个由三个部分组成的 (A B A) 交错配置结构，与中间的部分相比，其周边的部分较短。”⁶² 一个更为具体的定义将首尾呼应描写为“使用子音的谐音 (assonance) 和 / 或音节、单词和词组、短语、子句、句子和 / 或主旨 (motif)，或是单独，或是经常相联地出现，将一个句子、集 (set)、段落、章或节、叙述的部分或回圈、律法集 (block of laws)、书卷、民族史诗，或甚至是整本希伯来和基督教圣经加上括号，以便表明其界限。”⁶³ 使用首尾呼应的目的也可以多种多样。正如所看到的，例如，在诗篇第八篇和一〇三篇，首尾呼应标明了文学单位的界限，或是强调了主旨，或是二者兼备。

修辞鉴别学与讲道

尽管这些结构模式太常“在学术作品中受到忽视，仅仅被当作文学细节，一种只为达到美学目的的结构技巧”，⁶⁴ 它们对于圣经诠释和讲道的价值应该是相当明显的。因为既然圣经的作者——不仅是旧约圣经的作者，还有新约圣经的作者，不仅是“诗歌”中，而且在“散文”中——确实使用了

⁶¹ Stock, *BTB* 14/1 (1984) 23。

⁶² Parunak, *Bib* 62/2 (1981) 158。

⁶³ Newing, *SEAJT* 22/2 (1981) 2；参：5 页。

⁶⁴ Man, *BSac* 141 (1984) 147。

这种结构模式来标明他们的文本，以便表明他们希望自己的作品如何被听众听闻，那么当代的解经讲道者也可以利用这些古代的标记。让我们看几个与这些文本标记有关的讲道学领域。

第一个领域是经文选择。正如我们将在第六章中看到的，一段讲道经文必须不能是经文的碎片，而是文学单位。既然，如我们所见，圣经的作者使用重复（关键字技术）、交错配置结构和首尾呼应等文学手法，来标记作品中的单位和子单位，圣经作者自己经常就什么能构成一段合适的讲道经文提供线索。与选定经文有关的考虑是“首尾呼应，特别是外部的呼应，经常被用来……将对于论证过程来说次要的材料隔开”——例如，见历代志下二章 2~18 节，六章 12~13 节；弗三章 1~14 节。⁶⁵ 在划定讲道经文或读经选段的界限时，人们有可能希望集中于主要的论证上，并考虑略过圣经作者——如果今天还在世的话——会放在括弧或注脚的段落。然而，正如以弗所书三章 1~14 节所表明的，有时这些次要的经文本身却能构成良好的、统一的讲道经文。

另一个讲道学领域也与结构模式相关性，就是主题的制定。如同我们将会第六章中看到的，每一篇讲道都应该有一个主题。圣经的作者通过结构模式，为现代讲道者提供了确定选取的讲道经文的主题或主旨的线索。首尾呼应或一个词、短语或子句的重复会提供这样的线索。例如，对创世记一章的探究，表明下列显著的重复：32 次提到“神”，8 次提到“神说”，7 次提到“神看着是好的”，还有 6 次提到“有晚上……有早晨。”通过重复的方式，以神为中心的主题

⁶⁵ Parunak, *Bib* 62/2 (1981) 160-2。进一步见第九章。

(theocentrtic theme) 非常响亮而清晰地传达出来：全权的神创造了万物，祂并且把万物都造成是好的。并且，通过将重复相互组合起来，一个隐蔽的平行结构显露了出来：

	六天	八次创造行动	七次好的
A	第一天	光	好的
B	第二天	穹苍	
C	第三天	地	好的
		植物	好的
A'	第四天	日、月、星	好的
B'	第五天	鱼、鸟	好的
C'	第六天	兽	好的
		人	甚好

平行结构为常被观察到的光的创造（第一天）与光体的创造（第四天）之间的矛盾提供了解释。因着将这些“光体”的创造放在植物和鱼之间，它也为针对太阳和月亮(异教神只)崇拜展开的论辩性的冲击留出了空间。它还进一步强调了从第一到第三天和从第四到第六天的发展。作者是否有意略过对穹苍的创造是“好的”的宣告，以便让高潮“看哪，甚好”得以在第七（完美）次回响？不管是何种情况，重复和平行结构使得注意力聚焦于主题：神以祂至高无上的主权，将祂的造物安排进一个有结构的、并且是好的宇宙。

交错配置结构也能揭示出一段经文的主题，因为它聚焦在这关键思想上，整段经文就是围绕它而展开的。⁶⁶ 例如，

⁶⁶ “因为这一中心焦点，真正的交错配置结构能够使作者努力表达的中心思想或主题如浮雕般凸显”(Breck, *BTB* 17[1987] 71)。

在创世记二章 4 节下~三章 24 节，我们发现了下列结构：⁶⁷

- A 叙事：神、男人 (二4b~17)
 从 *adamah* (地) 到伊甸园
- B 叙事：神、男人、女人、动物 (三18~25)
 被造物间的关系
 神为男人预备配偶的良善
- C 对话：蛇、女人 (三 1~5)
 吃那棵树上的果子
 三个陈述
- D 叙事：女人、男人 (三 6~8)
 他们吃了那棵树上的果子
 堕落：神国中的反叛
- C' 对话：神、男人、女人 (三 9~13)
 吃那棵树上的果子
 三个问题与回答
- B' 独白：神、男人、女人、蛇 (三14~19)
 被造物间的关系
 神的审判与恩典
- A' 叙事：神、男人 (三20~24)
 从伊甸园到 *adamah* (土)

作者的意图显然是向我们表明，在神的良善创造中发生了什么。关键点是 D，人类在神国中的反叛；有“神的形象”

⁶⁷ 节选自 Radday, “Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative,” 98-99。亦见 Jerome T. Walsh, “Genesis 2:4b-3:24: A Synchronic Approach,” *JBL* 96/2 (1977) 161-77。

的人（一 27）想要“如神”（三 5），结果是隐藏起来，“躲避耶和华神的面”（三 8）。就这样，一段经文的焦点和主题能够通过它的结构揭示出来，不管是重复、首尾呼应、平行结构，还是交错配置结构。

一段经文的主题也可以通过古代强调材料的另一个方法来突出——“被破坏的结构”（the broken structure）。巴儒纳克指出，“偏离常规性的结构模式（不管是交替还是交错配置），能够发挥强调的作用。在这种情况下，要强调的项目被突显出来，恰好是因为它与期待的对称结构格格不入。”⁶⁸

与讲道有关的第三个结构模式领域，是既从其部分又从其较广的上下文来理解经文。就理解一处经文的部分而言，平行句倾向于相互说明。平行句当然不只存在于明显的平行结构中，而是在交错配置结构中也能找到，因为交错配置结构也是倒平行结构的形式。例如，创世记三章 16 节下“你必恋慕你丈夫”中的“恋慕”（desire）一词的意义一直都是非常模糊的。它是否真地如许多解经家所提出的那样意味着即使有丈夫的管辖，妻子也会对丈夫有着性方面的渴求？最近发现这节经文的“交错配置平行结构”表明妻子的渴求是为要管辖她的丈夫。

Your	desire shall be for	your husband,
你	必恋慕	你的丈夫，

⁶⁸ Parunak, *Bib* 62/2 (1981) 165。

and he	shall rule over	you.
你的丈夫	必管辖	你。

这种诠释由创世记四章 7 节下同样的平行结构得到了证实，在那节中，“性方面的渴求”的诠释显然是不可能的。神对该隐说：

Its [sin's]	desire is for	you
它〔罪〕	必恋慕	你
but you	must master	it.
你却	要制伏	它。 ⁶⁹

就着在更广的上下文中来理解经文而言，能够将经文放在一节或一卷书的一个总体交错配置结构里，为我们提供了理解那段特定经文的一个重要线索。“我们已经发现，交错配置结构出现的地方，是认识我们所讨论的书卷之中心信息的关键。它为理解作品的统一性……和在书卷中表面上重复的部分之间所存在的意味深长的关系，提供了重要的线索。”⁷⁰

在讲了修辞鉴别学对于讲道的一些益处之后，我们也应注意一些可能的陷阱。康罗伊（Charles Conroy）评论道，

⁶⁹ 见 Bruce Waltke, “The Relationship of the Sexes in the Bible,” *Crux* 19/3 (Sept 1983) 16, 归功于 Susan Foh, *Women and the Word of God* (Grand Rapids: Baker, 1981), 67-69, 因后者指出了创世记三章 16 节与创世记四章 7 节下之间的平行结构。参：后者更早的文章，Foh, “What Is the Woman’s Desire?” *WTJ* 37 (1974) 376-83。

⁷⁰ Welch, “Chiasmus in the NT,” 248。

“有时寻找交错配置结构和其他形式的几何结构，似乎对圣经经文的研究者施加了致命的魔力。”作为一种解决方法，他建议首先“对每一章节和故事整体内在的叙事动态进行详细的分析……，然后建立经文实际允许的结构体系。”⁷¹ 尽管这种针对一些过度作法的反应是可以理解的，我仍然不认为现代的诠释者应该把古代听众最先听到的或至少是正在听的放在最后。当然，作者插入的结构模式构成了发现段落意义的可靠指引。不过，还是应提出一个警告，要当心不要发现作者本意中并不存在的模式，要当心不要把已知的结构强加在经文上。凯斯勒（Martin Kessler）合宜地提醒我们，“古代希伯来作家很有创意地使用文学成规，尽管他们似乎总是意识到这些成规，但他们会很自由地修改、改变，甚至颠倒地来使用它们。因此，圣经学者必须允许文学作品自己说话；每一部文学作品都必须被允许提出自己有个性化的特征。”⁷²

第二个警告与修辞鉴别学集中于一个次级文学单位——比如叙事——或将其与更广的上下文隔开的倾向有关。具有讽刺意味的是，这种将一个文学单位区别出来的诱惑，会使修辞鉴别学退化为另一种形式的微量。李契尔（Richard Lischer）评论道：“因着将故事与其在正典、神学、教会和历史的语境分隔开来，美学的进路不仅忽视了诠释的历史维度，还使得福音的群体经验（community experience）支离破

⁷¹ Conroy, *Absalom Absalom*, 145。参：Lundbom, *Jeremiah*, 19：“我们必须不只是进行描述，而这是自楼斯（Lowth）以来的趋势。对平衡模式的分析可以永无止境地进行下去，而我们却没有理解任何其修辞价值。”

⁷² Kessler, *Sem 6* (1978) 45。

碎——经文是这种社会性经验的一部分。”将叙事或比喻分隔开来的结果是，作为正典之一部分的经文具有的要点和適切性就失去了。李契尔问道：“当新约圣经的一则比喻以一种与耶稣和教会的使命不相关的方式呈现出来的时候，还有什么残存的经验能够提供给会众呢？有哪一个小故事在被从背景中剥离出来的情况下，除了在道德性的或是泛泛的层面以外，还能发挥什么作用呢？”⁷³ 这一观点很有道理，十分中肯地提醒我们，尽管有一些有帮助的洞见，修辞鉴别学仍然不是圣经诠释的全部。

圣经神学

在这里，圣经神学是用来指一门特定的神学学科，这门学科寻求揭示“圣经本身包含的神学”。⁷⁴ 在本章所讨论的几种圣经诠释方法中，圣经神学是最古老的，可以追溯到二百多年前。“圣经神学运动”在一九四〇和五〇年代尤其具有影响力，它形成了一个对批判性的学术研究有益的替代。后者已经迷失在“文学、哲学和历史问题的细枝末节之中。结果圣经被无可救药地碎片化，福音本质上的统一性被扭曲和忘记”。⁷⁵ 与这些微量进路相比，圣经神学提供了一个更为整全的视角。

尽管圣经神学今天不如过去那么流行，但说它就此要消

⁷³ Lischer, *Int* 38 (1984) 27。

⁷⁴ Hasel, *OT Theology*, 16 = 江季祯译，《旧约圣经神学：当代争论的基本议题》，24页。关于圣经神学的历史综览，见该书16-34页（中文版，24-42页）。

⁷⁵ Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 15。

失的报导则是夸大的。⁷⁶ 在《危机中的圣经神学》(*Biblical Theology in Crisis*, 1970)一书中，蔡尔兹将注意力集中在圣经神学的问题上，但也提倡“将该学科建立在坚固的根基上，对抗那些否认构造性神学(Constructive theology)有将圣经与神学联系起来的权利的挑战。”⁷⁷ 此后，在一本很有意义、名为〈圣经神学视野〉(*Horizons in Biblical Theology*)的期刊中，蔡尔兹写了一段话：“对某种形式的圣经神学一种广泛而持续的支持仍然存在。”⁷⁸ 就他本人而言，哈泽尔(Gerhard Hasel)指出旧约神学仍旧持续受到欢迎。⁷⁹ 在福音派的圈子中，圣经神学当然保持着相当的吸引力。

在本章中查看圣经神学的原因，是它带出了文学诠释的一些重要方面，恰是较为现代的方法所欠缺的。我们将集中在其中三个方面：其整全的进路、纵向的主题、渐进式启示的观念。

⁷⁶ Barton, *Reading the OT*, 211: “圣经神学运动……死了，并且不可能复活。”根据蔡尔兹，圣经神学运动的死亡可以追溯到1963年(Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 85)。

⁷⁷ Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 93。参：95页：“真正的问题不在于是否继续从事圣经神学研究，而在于一个人所拥有的是何种圣经神学。”

⁷⁸ Childs, *HorBT* 4/1 (1982) 1。

⁷⁹ 在 *OT Theology* (1972) 的第一期，哈泽尔还有可能写道：“旧约神学的黄金时间从一九三零年代开始持续到现在”(32页)；在1982的修订本前言中，他写道：“自从本刊一九七二年(7页)面世，对旧约神学的大量研究继续以一个稳定的步伐倾泻而出，”参：Hasel, *HorBT* 4/1 (1982) 80：“我们相信创造性和批判性反思的时机已经来到，圣经神学有一个显着的未来。”

整全的进路

圣经神学的整全进路是如此具有包容性，以至于这种诠释方法可以在圣经诠释的全部三个层面加以探讨：历史、神学和文学。尽管有分歧，圣经神学的实践者至少在以下三个方面有一致的看法：神在历史中启示自己，圣经经文最终在本质上是“神学的”（theological），还有圣经是一个文学上的统一体。⁸⁰ 不幸的是，历史和文学这两个方面并不总是容易区分；在有些圈子，经文通常只是用来当作回顾过去的历史事件的视窗，导致文学的维度从没有清楚地成为关注的焦点。⁸¹

圣经神学的整全进路也在这一方法的不同描述中体现出来。霍志恒（Geerhardus Vos）把圣经神学定义为“解经神学的一个分支，处理神在圣经中的自我启示的过程”。⁸²

⁸⁰ 见 Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 32-34。参：Gamble, *Int 7* (1953) 471-76。

⁸¹ 例如，见作者对一九三零和一九四零年代荷兰救赎历史运动的分析，这个运动倾向于仅仅确认历史的经文和历史的事实；*Sola Scriptura*，尤其是 191-212 页。另一方面，Gamble, *Int7* (1953) 471 声称，对于圣经神学家来说，“信息是通过文学的形式表达的，因此文学原则总是在发挥作用。圣经神学家确认历史的和文学的研究是其神学解释工作绝对的必备条件。”

⁸² Vos, *Biblical Theology*, 13 = 霍志恒著，李保罗译，《圣经神学：摩西时代的启示》（香港：天道，1988），10。参：费尔森（Floyd Filson）的描述：“圣经神学本质上是圣经历史的解释性的陈述，而圣经历史被视为是神自己推动的工作。”（引用于 Gamble, *Int 7* [1953] 466）；还有克劳尼（Edmund Clowney）：“要想成为独到和有成效的研究，圣经神学必须认真对待历史进程和圣经在神学上的一致”（*Preaching and Biblical Theology* 17）。

在这一定义中能够感受到对神学（“神的自我启示”）和历史（“启示过程”）方面的关切。哈泽尔更加强调整学的方面：“圣经神学的任务是为个别的圣经文献或成组的作品最终形式提供概要性的诠释，并把从圣经材料中出现的纵向主题、主旨和概念呈现出来。”⁸³ 无论侧重点在哪里，我们都可以从圣经神学的整全进路学习到，一个整体的文学方法自身，对于圣经诠释来说是不够的，它还需要一些正确处理圣经文学中的历史和神学方面的方法来补充。

纵向主题（Longitudinal Themes）

在文学方面，圣经神学的整全进路尤其通过它对纵向主题的关注展现出来，纵向主题的跨度不仅是个别的书卷（编修鉴别学和修辞鉴别学的关注），而是几卷书，甚至是整部旧约圣经和新约圣经。在这个对主题寻找中，一个要反复面对的问题是：圣经中是否有一个包罗一切且贯穿始终的主题？一九三三年，艾科若（Walther Eichrodt）为圣经神学吹进了新的生命，他提出的确有一个概括一切的圣经主题：约（covenant）的主题。⁸⁴ 不幸的是，约的主题，尽管有中心地位，并且贯穿旧约圣经和新约圣经，却无法自然地涵盖圣

⁸³ Hasel, *HorBT* 4/1 (1982) 77。参：Hasel, *OT Theology*, 93 = 江季禎译，《旧约圣经神学：当代争论的基本议题》，132页。

⁸⁴ “艾科若的神学是划时代的，因为他断然与当时从系统神学的范畴寻求结构统一性的释经模式分道扬镳。作为代替，艾科若展示了旧约圣经的一个横切面，是由旧约圣经见证原生的范畴来定义”（Coats, “Theology of the Hebrew Bible,” 244）。Gamble, *Int* 7 (1953) 470，把“圣经神学的复兴”归功于艾科若与陶德（C. H. Dodd）。

经的所有主题，并且不久艾科若就被指责为“人为地强迫”圣经材料适应他自己的模式。⁸⁵接着又有其他一些涵盖全部的主题被提了出来：“神的圣洁”、“神作为主”、“神的统治”、“神的国”、“神的应许”、“神的经验”、“以色列被拣选为神的子民”、“相交”、“神的名”、“神的临在”等。⁸⁶在回顾了大部分这些提议之后，哈泽尔总结道：“令人高度注意的是，几乎所有这些提议都把神和／或神对世界或人的作为的一方面当作它们共同的标准。这一点不经意间指向了一个事实，旧约圣经本质是神为中心的，就像新约圣经是以基督为中心的。简而言之，神是旧约圣经满有动力的、统一性的中心。”⁸⁷

关于纵向的各个主题，哈泽尔说，如果没有一个更为具体、涵盖一切的主题作框架，它们反倒可以最好地呈现出来。“很明显，即使是最精心设计出来的单一中心或公式，也会最终证明即使不是完全错误的，也是片面的、不足的和充分的，因而会导致误解的。”因此，他提出“承认神是满有动力、统一的中心的旧约神学，为描述丰富又多样的神学，并呈现不同的纵向主题、主旨和认识提供了可能性。”⁸⁸

⁸⁵ 例如，Gamble, *Int* 7 (1953) 470：“毫无疑问，艾科若对他所采用的模式过于执著，有时人为而强迫性地把他的材料纳入大纲中。”

⁸⁶ 见 Hasel, *OT Theology*, 119-43 = 江季禎译，《旧约圣经神学：当代争论的基本议题》，161-95 页。关于“神的临在”这一主题，见 Coats, “Theology of the Hebrew Bible,” 245。

⁸⁷ Hasel, *OT Theology*, 139-40 = 江季禎译，《旧约圣经神学：当代争论的基本议题》，191 页。

⁸⁸ 同上，134, 142 = 江季禎译，《旧约圣经神学：当代争论的基本

一方面，哈泽尔和其他人表达了一种合理的关切，他们警告，一个更为特定的主题会给圣经中各种不同的主题强行套上束缚，结果会是毁了它们。另一方面，把圣经神学的主题一个挨一个地排列起来，如同它们都在同一个档次上，也没有正当地对待圣经的材料，因为这种进路缺乏圣经自己提供的深度。例如，神的国将要到来的主题自然地包括了约的主题，因为约是神国治理的一种形式。约的主题又自然地包括了律法的主题，因为神的律法是约的规定。我要说的是，为了正确对待圣经材料，诠释者必须努力将各主题之间复杂的关系和相互关系视觉化和进行分类——当然，始终要防止把一个外在的系统强加于圣经材料之上。

不管怎样，就涵盖一切的一个可能主题的讨论，使许多纵向的、横跨个别书卷和旧约圣经的真实主题被揭示出来：神的统治、神的国（领域）、拣选（恩典）、约、神的应许、神的临在等。由于被普遍认可的是每一部分都必须根据整体来诠释，每一处经文也必须按照其所属的更广的圣经主题来诠释。

渐进启示

纵向主题与渐进启示这两个观念是相互联系的，因为主题不是静止的，而是在历史进程中发展、变化和成长的。渐进启示的观念又与“启示在历史中发生、并且通过历史发生”这个确信交织在一起。后一个确信最近“日益受到攻击”，但是冷克（Werner Lemke）正确地提出，通过历史启示的概念“对那些选择相信圣经中之神的人来说，将会始终

具有根本的重要性。因为和其他主要的宗教传统相比，圣经传统的核心是一个哲学式的形而上学、一套伦理或一部书面的行为法典，这个传统，无论是犹太教的或是基督教的表现形式，都首先且首要是一个关于神的故事，祂乃是为了或是通过处于特定与具体的历史事件中的人来行事。”⁸⁹

克劳尼（Edmund Clowney）如此解释渐进启示的概念：“圣经记录了按照历史进程赐下的启示。这种启示……是以渐进的方式赐下的，因为启示的过程是与救赎的进程相伴的。由于救赎不是匀速进行的，而是按照由神的作为所决定的时代进行的，因此启示也有一种时代性的架构，由圣经正典所表现和标记出来。”⁹⁰

我们可以把关于渐进启示的进一步讨论留到第五章。此处的要点仅仅是，在文学诠释中也必须意识到在圣经的整体中所发生的进展；换句话说，必须意识到这样的事实，圣经没有在任何一个地方呈现出静止的、已经长成的概念，而是正在生长、变动的观念，它们构成了渐进启示向前发展的一部分。

就文学诠释而言，渐进启示的观念会在两个方面产生影响。一方面，诠释者必须小心，不要把实际上没有的意思读进在救赎历史特定阶段的经文中。“把按照时间顺序，在后来出现在经文中的内容拿来，运回到前面的段落并且加到里面去，只因为两个或全部段落都包含同样的准则（*canon*），这种作法是把意思读进去（*eisegesis*），而不是把意思读出来

⁸⁹ Lemke, *Int* 36 (1982) 46。

⁹⁰ Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 15。

(*exegetis*)。”⁹¹ 另一方面，诠释者，当然也包括讲道者，不能满足于仅根据一处经文所在的特定历史语境对其意义进行描绘性的分析；我们无法把尚处在一个特定发展阶段的信息作为福音真理呈现出去，而必须按着其发展贯穿整本圣经，从种子到植物再到花朵。这一更为深入、更为完备的层面的意义被称为 *sensus plenior*（更完满的意义）。布朗（Raymond Brown）提供了如下定义：“更完满的意义是附加的、更深层的意义，是神的本意，但不是人类作者的明确本意，它存在于一处圣经经文（或一组经文、或甚至整卷书中），当根据进一步的启示研究时就会发现。”再一次，此处的诠释有可能会被强加于经文的主观意见所滥用。布朗试图用两个标准来限制这种滥用：“更完满的意义必须是由段落中实际说出的内容发展而来”，并且“神必须定意使这一完满的意义包含在字面意义中。”⁹² 与此相似，赖索（William LaSor）写道：对更完满意义的探寻“必须从经文的字面意义开始。更完满的意义不是文法—历史解经的替代，而是从这种解经发展出来的。它不是将神学教义和教条读进经文中，而是将神的完整启示所要求的完整意义从经文中读出来。”⁹³

⁹¹ Kaiser, *Toward an Exegetical Theology*, 82 = 华德·凯瑟著，《解经神学探讨》，56。

⁹² Raymond Brown, “The ‘Sensus Plenior’ of Sacred Scripture,” S. T. D. dissertation (Baltimore: St. Mary’s University), 92, 145-46; 亦见 LaSor, “Sensus plenior,” 275。

⁹³ LaSor, *TynBul* 29 (1978) 59。关于更完满的意义，进一步见第五章。

圣经神学与讲道

克劳尼声称：“在所有关于讲道的丰富又新鲜的方法中，在重要性或实用性上，没有一个能与通常被称作圣经神学的圣经研究发展相提并论。”⁹⁴ 当然，圣经神学包含了许多对讲道有果效的洞见。圣经神学比任何其他的诠释方法都更强调整全诠释的重要性，特别是在历史和神学方面。圣经神学也足以被称为以神为中心的进路，最好之处是它削弱了对圣经的以人为中心的、道德性的阅读和讲道。⁹⁵ 圣经神学进一步强调了圣经的统一性，揭示了旧约圣经和新约圣经之间相连的主题，因而引导讲道者把旧约圣经和新约圣经连贯起来，为应当传递给今日会众的话语定下了方向。圣经神学也“显示出特殊启示的真理的生机发展，因而能够使人正确地在教导和讲道的各个方面分配重点。一片树叶的重要性无法与一根细枝相比，细枝与枝条、枝条与树干的关系也是如此。”⁹⁶ 最后，圣经神学使讲道者意识到一个事实，圣经不是一个由类似的部分（经节）组成的混合物，就像披萨一样能够随意分发；相反，每一处经文都必须按照其自身所处的历史语境，并且根据神的渐进启示来理解，然后才能作为神给当代会众的有权威的话语来宣讲。

正典进路

另一种形式的整全的文学诠释是正典进路。过去，大多

⁹⁴ Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 10。

⁹⁵ 见作者的 *Sola Scriptura*，尤其是 65-86 页和 140-52 页。

⁹⁶ Vos, *Biblical Theology*, 26 = 霍志恒著，《圣经神学：摩西时代的启示》，21。

数的福音派诠释者都在持守正典进路，只不过是隐含的方式。今天，这种方法被蔡尔兹明确地发展起来。这种方法有时被称作“正典鉴别学”（canonical criticism）或与其相混淆，但蔡尔兹“对这一术语并不满意，因为它暗示对正典的关切仍然被视作另外一种历史鉴别学技术，与来源鉴别学、形式鉴别学、修辞鉴别学和类似的方法并行。我并不是从这个角度来展望这种正典方法。在正典方面，存亡攸关的大事取决于建立一种立场，从这种立场来看，圣经应该被当作神圣的经书来读。”⁹⁷ 他在其他地方写道：“我的关切是：一个人如何从内部（from within）来看圣经，把它当作教会的圣经来读？”⁹⁸

因此，与自由主义的批判学者形成鲜明对比的是，蔡尔兹希望从“内部”来诠释圣经。“批判者预先假定站在经文之上，在传统的圈外，从这个超然的制高点来评判两约的时间制约性（time conditionality）……的真理与谬误。与之相反，正典的诠释者站在公认传统的内部，充分意识到自己以及圣经的时间制约性，批判性地竭力从圣经宣讲的见证中发现一条通向神的道路，克服经文与读者的历史性障碍。”⁹⁹

对正典进路最好的描述可能是一种新圣经神学。在《危机中的圣经神学》一书的章题中，蔡尔兹已经指出“对一个新圣经神学的需要”，提出了“新圣经神学的轮廓”。在讲了圣经神学运动关于研究圣经神学的语境的“大混乱”之

⁹⁷ Childs, *Int* 32 (1978) 54。“正典鉴别学”一词与桑得斯（J. A. Sanders）有关；见 Spina, “Canonical Criticism: Childs Versus Sanders”，载于 *Interpreting God's Word Today*, 165-94。

⁹⁸ Childs, *CTM* 43 (1972) 711。

⁹⁹ Childs, *NT as Canon*, 51-52。

后，蔡尔兹宣布了他对一个新圣经神学的提议：“作为一个新鲜的选择，我们希望捍卫这一论点，即基督教会的正典是从事圣经神学研究的最为合适的语境。”¹⁰⁰

从蔡尔兹的著作中至少可以发现选择正典作为圣经诠释语境的三个理由：正典是规范性的，它是最终的文学形式，并且它是当代適切性的一个通道。我们会逐一仔细地来看每一点。

正典作为规范

选择正典而不是历史或史前文学形式作为语境的一个主要原因，是只有正典是规范性的基准。“在正典的语境范围内研究圣经神学，包含着对圣经传统的规范性(normative)特质的认可。教会的圣经提供了权威的、确定的话语，这个话语会继续塑造教会，也赋予教会生机。”¹⁰¹

¹⁰⁰ Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 99。蔡尔兹论证说，“圣经神学运动〔非福音派方面〕一直以来的弱点之一是，它未能严肃地把圣经经文当作正典的形式来看。”他说：由于这种解释上的不确定性，圣经神学运动“易受各种变动之风的影响，从库尔曼(Cullmann)的‘救赎历史’和布特曼的‘自我认识’，到艾柏林-傅奇(Ebeling-Fuch)的‘存有的语言性’(linguisticity of being)”(102页)。关于蔡尔兹作为新圣经神学的推广者，也可见 Hasel, *OT Theology*, 87 = 江季祯译，《旧约圣经神学：当代争论的基本议题》，123页。哈泽尔和大多数保守的神学家一样，同意圣经神学“最好被理解为一项以圣经的正典形式为导向的事业”，*JSOT* 31 (1985) 44；同时，哈泽尔也对蔡尔兹的方法的某些方面进行了批判；见 *OT Theology*, 91-92。

¹⁰¹ Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 100。关于“最终成文的层

在选择正典作为圣经诠释的唯一语境 (*the context*) 的方面，蔡尔兹制定了一条与冯拉德和其他人使用的传统鉴别学的历时性方法不同的路线。¹⁰² “正典形式不仅标明解经的起点，也标明其终点。经文的前史 (*pre-history*) 和后史 (*post-history*) 都隶属于被视为正典的形式。这项尝试的目标是阐明一直以来、并将继续被信仰群体视为权威来接受的作品。”¹⁰³

蔡尔兹承认，正典研究与“几个较新的文学鉴别方法，除了历时性重建之外，在正确地对待经文本身的整体性方面”有共同的兴趣。同时，他坚持说，正典进路与修辞鉴别学这样的文学进路不同，并且超越了它们，“通过在与信仰和实践群体的关系中诠释圣经经文，对他们来说圣经具有神圣的权威，因而具有特殊的神学角色……，正典进路关心的是理解经文的神学形态 (*theological shape*) 的本质，而不是再现原初的文学或美学上的一致性。”¹⁰⁴

面……为解经和信仰提供了最为清楚的规范”的论证，见 Dunn, “Levels of Canonical Authority,” *HorBT* 4/1 (1982) 37-51。

¹⁰² 见 Hasel, *JSOT* 31 (1985) 40-41；亦见 Rendtorff, *Introduction*, 130-31 的折衷立场。

¹⁰³ Childs, *NT as Canon*, 48。

¹⁰⁴ Childs, *Introduction*, 74。参：同作者，*Exodus*, xiv：“从文学的角度来看，存在着很大的需要，来把现有的经文 (*composition*) 当作一部具有自身完整性的文学作品来理解。形式鉴别和来源分析的批判学者们的关注，倾向于使经文支离破碎，只给读者留下一些碎片。但解释最终经文的更为重要的理由是神学上的。是作为复合叙事、以现有形态出现的最终经文被教会接纳为正典，因而成为启示和教导的载体。”

正典作为最终的形式

选择正典作为上下文的另一个理由是，正典是圣经文学的最终形式，因此，“只有它见证了启示的全部历史。”蔡尔兹承认，“在最终的形式确立之前，圣经传统形成过程中的较早阶段通常被视为具有权威的标准。”但他主张，尽管早先的阶段早已被人接受，正典的最后形式对于早先的阶段仍然发挥着批判的功能：“处理早先阶段时运用了一种批判性的判断。有时候，材料会连同全部的原初历史特征被传下来。其他时候，正典化进程会选择、重排或扩展公认的传统。坚持最终形式的权威性的目的，是为了保存正典在提供这一批判性规范方面所扮演的角色。”¹⁰⁵

选择最终形式作为圣经诠释的上下文，具有释经学上的直接意义。蔡尔兹在回应其作品《旧约圣经导论》(*Introduction to the Old Testament as Scripture*)的评论者时重申：“关键在于，无论一处经文的前史的确切性质如何，当它和其他材料一同被收集起来，并被指定了宗教上的圣书的角色时，对其进行诠释的一种新的活力就被释放出来了。”¹⁰⁶ 当蔡尔兹将最终的正典形式与其他被当作语境的形式进行对比时，这一立场的释经学意义就非常清楚地呈现出来了。“就最终形式进行研究，就是抗拒任何寻求批判性地转变正典排序的方法。将独特的正典轮廓变为从属于一个概括性的范畴——比如救恩历史 (*Heilsgeschichte*)——时，或是一种历史的或修辞的重构，试图根据其自身的历史准确性或文学上的美学标准

¹⁰⁵ Childs, *Int* 32 (1978) 47-48；参：同作者，*Introduction*, 75-76。

¹⁰⁶ Childs, *JSOT* 16 (1980) 54。

来改变画面的焦点时，就发生了这种解经上的变动。”¹⁰⁷

正典作为渠道

选择正典作为上下文的第三个原因是，正典有着渠道的功用，将信息引向现在。“教会的圣经不是过去的档案，而是为了延续教会所预备的生命渠道，神借着这渠道教导并劝诫祂的百姓。使用正典作为诠释圣经的上下文，隐含了摒弃那种会将圣经囚禁于一个历史上过去语境之牢笼的方法。确切地说，诉诸于正典，意味着把圣经当作一种神圣实际的载体来理解，这样做确实会在历史的过去与古人相遇，但它也通过圣经中内容的进展，持续地与教会产生关系。”¹⁰⁸

在此，我们再次注意到，蔡尔兹是如何将自己的方法与当代的其他进路对比。他对当代众多注释书的看法是：“几乎无法使人头脑敏锐，完全不能感动人的心灵。”¹⁰⁹他指出，历史鉴别法该对这种“彻底的贫乏”负责。他认为问题在于轻忽了正典，没有以之为诠释的上下文。“通常的批判式的圣经诠释方法，首先寻求通过剥离一些要素来恢复原初的历史背景，而正是这些要素构成了正典的形态。难怪一旦通过去正典化（decanonizing）而将圣经文本与过去的历史建立了安全的联系，诠释者也就很难将它应用在当今的信仰

¹⁰⁷ Childs, *Int* 32 (1978) 48。参：同作者，*CTM* 43 (1972) 721：“摩西五经的现有形态是一个深刻的神学见证；一旦为了重构一个所谓客观的、历史的次序而将其形态破坏，这种见证就会失去。”

¹⁰⁸ Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 99-00。

¹⁰⁹ Childs, *CTM* 43 (1972) 710。

处境中。”¹¹⁰ 因为正典在形成时就带有明确的意图，就是要传递权威性的传统。尽管“正典化过程背后的动机是多样化的，并且很少在圣经文本本身讨论……，有一个明确提到的关切是，过去的传统要以这样一种方式传递，以致其权威的声称会被放在以色列后来的所有世代身上。这种意图的表达见于律法的颁布（申三十一 9 起）、礼仪的确定（出十二 14），和对神圣故事传递的规定（出十二 26 起）。”¹¹¹

因此，是正典以一种与现代有关的方式将圣经的内容表达出来。“圣经成为一种载体，原初的历史事件借此被忠实地存记下来，并且在神学上得到解释，以便成为对尚未出生之世代的启示。正典在释经方面具有决定性的角色，就是引导教会从过去走向现在。”¹¹²

正典进路与讲道

正典进路对于讲道的相关性是显而易见的。我们将只着重提到几点。首先，正典进路与其他形式的圣经神学同样具有整全性，但是它在将正典作为诠释的上下文方面更为独特。当然，选择正典作为上下文，倾向于把重点从历史转到文学和神学的方面，但也减少了这种方法的臆测性，因为直接在我们面前的是正典，而不是历史。

第二，因着认可正典独有的权威，想要宣讲神有权柄的

¹¹⁰ Childs, *Introduction*, 79, 参：同作者, *Int* 32 (1978) 49。

¹¹¹ Childs, *Introduction*, 78。

¹¹² Childs, *CTM* 43 (1972) 721。参：同作者, *Int* 32 (1978) 47：“总的来说，借着正典化的过程，将先知针对一个世代发出的神谕制成神圣的经书，以便被另一个世代使用。”参：同作者, *NT as Canon*, 51。

话语的讲道者，必须将他们的信息建立在以正典为上下文来理解的正典文本的基础上。换句话说，正典独有的权威，加强了讲道学上的必需性：从正典中选择讲道经文、并根据正典来诠释。这一过程也会给予讲道者和会众确据：讲道不是讲道者自己雄辩的想法，也不是学者假想式的重构，而是神有权柄的话语（见第一章）。

第三，正典进路不是把经文看作一种客观的事物，必须使它具有適切性，而是当作正典的一部分，本身就具有適切性，因为这一渠道的形成就是为了一个特定的目的，要向未来的世代宣讲神的好消息。蔡尔兹以相当充足的理由声称：

“当代在经文与讲章、或是在过去与现在之间搭建释经桥梁时所出现的许多问题，都是源于把圣经当作古代的涂鸦来对待，却期待它能产生出伟大的属灵真理。”¹¹³ 这些缺少適切性的问题，在很大程度上是由于起点的错误。因为“圣经经文之所以与今天的信仰群体和世界息息相关……乃是借着忠实地聆听圣经在文学上的意图，这文学被塑造出来，是要听众面对神的命令。正典提供了一种担保，圣经资料不是为着古文物研究而收集起来的，而是神为将来每一个新世代所说的永恒话语。”¹¹⁴

整全的文学诠释

至此，我们完成了对一些较为重要的文学诠释方法及它们对于讲道之贡献的回顾。我省略了结构主义，因为它是一

¹¹³ Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 146。

¹¹⁴ Childs, *Int* 32 (1978) 54。关于蔡尔兹对他的进路和编修鉴别学之对比的洞见，见：同作者，*Introduction*, 300-301, 383。

种意识形态，与圣经不协调，¹¹⁵ 而作为分析表层结构的一种方法，它所关注的，大部分都已经被修辞鉴别学和新文学鉴别学所涵盖。我们会在有关希伯来叙事和福音书的章节中，遇到新文学鉴别学或叙事鉴别学，它将圣经叙事当作故事来分析。我们所回顾的所有方法，通过对文本前来源（pretextual sources）、形式、作者意图、文本结构模式、圣经主题和正典的规范性语境进行研究，都对圣经诠释和讲道做出了有效的贡献。尽管有一些讨论过的方法有时被当作是唯一的诠释方法提出，显而易见的是，每一种方法都强调了圣经诠释的一个或更多的方面，但没有一种方法能够涵盖圣经诠释的全部。

各种文学方法间的关系

巴顿(John Barton)改编文学鉴别学者亚伯兰斯(Abrams)的草图，为“批判方法之相互关系”制作出了一个指导性的图表。此图表由四个要点组成，每一个要点都可能成为一个特定方法的首要焦点所在。四个要点是：(1) 历史事件或神学观念；(2) 作者（们）或群体；(3) 文本；(4) 读者。¹¹⁶ 按

¹¹⁵ 例如，见 Hultgren, *Dialog* 21/2 (1982) 90：“它对于历史语境的重要意义缺少关心，甚至从原则上对其加以摒弃，这一点无法为神学传统和声称神在特定情境下说话的观点所接受。”亦见 V. S. Poythress, “Philosophical Roots of phenomenological and Structuralist Literary Criticism,” *WTJ* 41/1 (1978) 165；同作者，“Structuralism and Biblical Studies,” *JETS* 21/3 (1978) 221；A. C. Thiselton, “Structuralism and Biblical Studies: Method or Ideology,” *Exptim* 89 (1978) 329-35；T. Longman, *Literary Approaches to Biblical Interpretation*, 27-37。

¹¹⁶ Barton, *Reading the OT*, 200-201。我对数字进行了改变，以大致

照巴顿的说法，“圣经的批判前研究假定圣经记录直接与外部的现实对应，而对于批判学者来说，圣经记录最多也只是在间接的层面与现实有关，必须借由与某位作者或某些作者的意图的基本对应，而与现实产生对应。”¹¹⁷ 因此，他提出，随着批判性研究的兴起，发生了以下转换：从（1）历史事件或神学观念向（2）作者转换。这一转换表现在来源鉴别学、形式鉴别学和编修鉴别学的研究焦点上，巴顿把上述这些鉴别学都归在（2）中，因为“中心的关注，是通过确定作者来发现圣经文本的意义”。下一个主要的研究焦点的转换是专注在文本本身（3）。巴顿把蔡尔兹、¹¹⁸ 正典鉴别学和早期结构主义归在这一类，我们可以加上文学或叙事鉴别学。最后的转换是向读者（4），出现在后结构主义中，其兴趣“在于文本与读者之间的关系”。巴顿认为，这种转换在圣经鉴别领域尚未实现，不过“读者回应”鉴别学很有可能在预示着它的到来。¹¹⁹

根据巴顿的资料，稍加修改，我们可以按照下面的图表把不同的诠释方法排列起来。

与历史顺序对应，每一个主题依次成为关注的中心。

¹¹⁷ Barton, *JSOT* 29 (1984) 24。

¹¹⁸ 注意，蔡尔兹反对“仅仅把正典进路”描绘“为一种形式的结构主义”（《旧约圣经神学：从基督教正典说起》〔台北：台湾神学院石孜理神学文教基金会，1999〕，20 页 = Childs, *OT Theology*, 6），这一点是正确的。

¹¹⁹ Barton, *Reading the OT*, 201-3；同作者，*JSOT* 29 (1984) 30。朗文（Longman）在最后一类放入了“受意识形态影响的读者”，比如“解放神学家和女性主义神学家”（*Literary Approaches*, 39）。

(1) 历史事件或神学观念

圣经神学



(3) 文本、修辞鉴别学

文学（叙事）鉴别学

正典进路

结构主义

(2) 作者或群体

(4) 读者

来源鉴别学、形式鉴别学、

编修鉴别学

读者反应、解放神学、

女性主义诠释

尽管这张图表是个非常简略的工具，只沿着一个轴线来衡量（measures along only one axis），它仍然有助于表明每种诠释方法的首要中心以及从圣经神学（1）向着来源、传统、形式和编修鉴别学（2），又向着修辞鉴别学和正典进路（3）的范式转换。对我们的目的来说，甚至更重要的是，这一图表用图形描绘出一个事实：这些方法都集中于一个特定的领域，它们从自己特定的立场来处理经文，并从自己特定的角度出发向经文提出质疑。结果，每一种文学方法，若仅凭自己，都有微量倾向，没有考虑到诠释的所有方面和维度。¹²⁰ 相反，整体的诠释需要考虑所有这些文学的方面，也要考虑历史和神学的方面。

¹²⁰ 朗文说，每一种理论都“引向一种新的不平衡”（Temper Longman, *JETS* 28/4 [1985] 388）。

去历史化（ahistorical）的倾向

这张表也揭示了一种从历史研究的双重偏离：首先从历史事件（1）转到文本背后的历史来源和形式（2），然后从这些历史来源等，转向文本自身（3）。这些从历史研究向文学研究的范式转移，导致了圣经研究中的去历史化倾向，这已不是什么秘密。在一些方法中，例如修辞鉴别学，历史背景和指涉（事件）不一定会被否认，但在对“美学方面”的关心中，历史和神学的问题经常被排除在外。¹²¹ 其他方法，比如结构主义和新文学鉴别学，“可以描述为天生就有去历史化的倾向。”¹²² 当代文学诠释中的这些去历史化的趋势，是简化主义（reductionism）的表现形式，因为它们十分武断地将诠释过程中的一个主要方面排除在外。整全的诠释要求公正地对待历史和神学的方面。在下一章我们将探讨历史的方面。

¹²¹ 见 Hultgren, *Dialog* 21/2 (1982) 88。

¹²² Robertson, *IDBSup*, 548。

4

第四章

历史诠释

Historical Interpretation



历史诠释承认经文是历史文献，应该根据历史——也就是按照其自身所处的时间、地点和文化——来理解。在历史诠释中，我们致力回答以下问题：谁写作了这段经文？是写给谁的？何时？何地？为什么？这些问题聚焦于作者的身份、原初的受众、大致的写作时期、社会和地理背景（出处）和写作的目的。简而言之，历史诠释包括“对圣经作品进行认真的历史调查，以便将它们恰当地放置于其自身时代的文化、宗教、政治和文学环境中”，¹并在原始的处境下理解其信息。

历史诠释的必要性

鉴于历史诠释的必要性在今日同时从左（新文学鉴别学和结构主义）和右（各种形式的基要主义）两方面受到挑战，合宜的作法是首先回顾历史诠释的一些理由。

更好的理解

首先，历史诠释很有必要，因为所有的圣经经文都是历史文献。相应地，为了理解它们，必须如同当初在原初的历史背景中被听到一样来聆听它们。正如尤达（Perry Yoder）所说：“圣经的话语临到它们的听众，针对他们自身的处境说话。通过揭示特定的历史处境，我们能开始对话语为何写成有所了解。这……使我们得以看见写成的文字背后的理由或理据。”²换句话说，历史诠释有助于我们决定一段话语的意图和目的。

¹ Stanton, *Ex Auditu* 1 (1985) 64。

² Yodar, *From Word to Life*, 20。

由于历史诠释试图根据话语原初的意图和意义来理解话语，它能促进真确的聆听。诠释者努力将自己置身于原初的听众中间，像他们一样聆听信息。将自己回头置于遥远与陌生的文化会带来更好的理解，因为这样做使诠释者按照经文原本的文化、地理和其他类似的特征来理解经文。例如，基于历史的理解在听到“以命偿命，以眼还眼，以牙还牙”（出二十一 23~24）时，不会将其理解为一种对报复的认可，更不用说是一种要求了，而是当作对过度报复（比如只因为损害了一颗牙就要求对方偿命）的批评。³ 类似地，在新约圣经中，基于历史的理解在听到保罗的话“妇女在会中要闭口不言”（林前十四 34）时，不会将其理解为绝对地禁止妇女讲话（这样作会与林前十一 5 相抵触），而会当作防止妻子因着向自己那坐在教会前排的丈夫提问、打扰聚会而提出的要求。⁴

柯轲很好地说明历史诠释对于讲道的重要性：“按照圣经讲道，首先需要充分考虑经文所针对的具体问题；要处理这样的事实，即圣经作者感到有必要说出的内容，不是由普遍的真理，而是由特殊的需要来决定的。作者所感知到的群体状况，决定了所有要讨论的议题……；经文是一个经过选择的、有焦点的（focused）真理，以文学回应的形式出现。”⁵

³ 例如，见 Stendahl, *Meanings*, 6-7。

⁴ 例如，见 Donald Guthrie，载于 *Eerdmans Handbook to the Bible*, ed. David Alexander and Pat Alexander, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 594。

⁵ Keck, *Bible in the Pulpit*, 115。

客观的控制枢纽

支持历史诠释的另一个理由是，只有它才能提供一个客观的控制枢纽来确定一段特定经文的意义。费依和史督华主张：“圣经经文的原意是控制释经惟一适当的标准……。与〔纯粹〕主观的解释大不相同，我们坚持经文的原意——只要是我们能够辨别的——是客观的控制枢纽。”⁶ 如果一个人绕过了历史的诠释，他失去的不仅是经文历史性的部分，而是对经文原意的控制。

历史诠释不仅为防止主观和武断诠释提供了一个客观的控制枢纽，而且在使诠释者正确认定经文的特定要点而不至偏离方面，发挥着积极的作用。史天达（Krister Stendahl）提出历史诠释的两个优势：“第一个优势是它会防止护教式的软化和调和，防止为了使圣经更容易为人接纳以及与当代读者的宗教情怀、伦理情怀、和关注接轨，而有意无意地将圣经现代化。”他提出的第二个优势是：“它会使人对圣经中的多样性满怀尊重。”⁷ 马太并没有说出与路加完全相同的信息，而历史诠释帮助人们辨别其中的差异。

历史诠释是在原初的历史文化语境中来认识文献，就此意义来说，它适用于圣经文学的所有体裁：叙事和先知书、福音书与书信。不过，接下来，我们会特别集中于所有圣经体裁中最为常见的那一种——历史叙事，因为整全的历史诠

⁶ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 26 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，17。参：Yodanis, *From Word to Life*, 37：“如果教会想要听到圣经的声音，听到圣经在说什么，而不是听到自己的声音，她必须寻求话语原初的历史意义。”

⁷ Stendahl, *Meanings*, 2。

释也需要考虑到号称是历史性的经文所出现的历史性指涉对象（提到的事件）。像某些近来的文学方法那样，把历史的指涉对象排除在外，明显是简化主义的。但是在读历史叙事时把它完全当作是一般的历史，也不算是公正地对待其文学的部分。因此，我们需要探讨一些圣经历史作品的复杂性。

圣经的历史著作

正如任何词典都会显示的，历史一词有不同的意思。要注意的主要区别在于这个词“可以指一般的过去事件，也可以指这些事件的重构，通常是以大致的时间顺序来进行的”。⁸ 为了清楚起见，我们只用“历史”（history）一词来指过去的事件本身，而用“历史著作”（history writing）来指这些事件的写作或重构。⁹ 在研究圣经的历史著作之前，我们需要首先简要地看一下历史本身的复杂性。

⁸ Miller, *OT and the Historian*, 11。见 Lemke, *Int* 36 (1982) 38: “历史……被人以多种方式来理解，有人认为历史是过去的一系列的人类事件，有人认为历史与神话或传说相比具有事实性，有人认为历史是在决定生死存亡的时刻，有人认为是将来的可能性。”

⁹ 范西德斯（Van Seters）对历史作品的定义是民族的历史作品，这种观点比较武断、狭隘和具有排外性；见 *In Search of History*, 1-6。（Bernard Anderson）的定义更好：“事件是发生在人们生命中的一件有意义的事。历史是对这些经历过的事件的叙事——这些事件如此值得纪念，而通过口传和记忆的方法保存下来，最终写在记录上”（*Understanding the OT*, 22）。

历史事件

历史事件可以定义为过去发生的事，但是考虑到学者间对于历史事件认识上的分歧，这一定义太过简单，容易给人造成一种假象。为了正确认识历史事件的复杂性，我们需要注意历史事件的五个特征：它们发生在过去，不可验证，具有多面性，含混性（*ambiguous*），且具有丰富的内在意义。

过去

尽管历史事件的意义远超过它们自身所处的时代，但事件本身却不再存在于现在，它们是往事。并且，历史事件是非回圈的（*einmalig*），也就是说，是独特的，再也不会以完全相同的方式重复出现。由于历史事件是往事，又是非回圈的，因此历史事件本身对我们来说是遥不可及的。我们唯一可以触及到的是告诉我们这些事件的资料来源。正如理查森（Alan Richardson）所说：“毫无疑问，在‘发生了什么’的意义上来说，事实确实是不可变的，但在这种意义上，它们只是历史学家永远无法直接知道的。历史学家参与的并不是现实，而只是‘资料来源’。”¹⁰ 在我们对圣经的诠释中，也需要记住我们自己与事实之间存在很大的距离，我们只是通过资料来源知道事实。

¹⁰ Richardson, *History Sacred and Profane*, 191。参：210 页：“历史学家不能观察到历史中的事件：他们只能对它们作出推断……。‘事实’必须始终是由证据所得到的推论，并且历史学家对批判性地呈现在他们面前的证据所作出的判断，必须始终是判断。”

不可验证

历史事件发生在过去，这一显而易见的事实有一个时常被人忘记的含义：历史事件几乎是无法验证的。对此，简宁斯（James Jennings）作出了阐述：即使有目击证人，“事件通常也是不可验证的，特别是在细节方面。”他举了一个很有益的例子，就是试图重建甘乃迪总统遇刺事实的华伦委员会（Warren Commission）的例子。“尽管有电视报导组、电影摄影机、好几百台静物照相机、成千上万的目击证人在场，尽管有耐心细致的分析，仍然不能证实被指控的行刺者的确是行刺者，也不能证实他是独自行动还是有着同伙。”这一当代的重建事实的努力，使得简宁斯得出诠释历史文献的几个普遍的结论：“首先，事件本身是无法触及的。它永远无法被完全重构。第二，证据是至关重要的，但却总是、且必然是有限的。缺少证据并不能证明事实是虚假的。第三，显然，必须给予有可能发生的事以决定性的分量，因为绝对的证据常常是不可能有的。”¹¹

多面性

历史事件是多面性的，也就是说，它们带有许多不同层面的意义，这增加了认识历史的复杂性。哲学家杜维尔德（Herman Dooyeweerd）曾显示，每一个事件（每一件事物）都至少包含十五个不同层次或方面的意义，从基本的算术形态到复杂的信仰形态。¹² 就我们的目的而言，指出每一个事

¹¹ Jennings, “Interpreting the Historical Books,” 43。

¹² 见 Dooyeweerd, *Roots of Western Culture* (Toronto: Wedge, 1979), 尤其是 40-47; 同作者, *In the Twilight of Western Thought* (Nutley,

件都有许多方面的意义，并因而能从许多不同的方面进行诠释就足够了，比如说，可以从经济、社会、政治或信仰的方面进行诠释。例如，就大卫攻取耶路撒冷这一事件来说，考虑到攻城的成本和带来的利益，这件事有经济上的意义；由于制服了耶布斯人，也有社会上的意义；由于统一了以色列国并有了新的首都，兼有政治上的意义；因为战争进行的方式，有伦理上的意义；又因为提供了敬拜耶和华的中心，有着崇拜上的意义；这样的意义还有许多。历史学家可以对这同一个事件提出上述以及许多其他的诠释，这些诠释都是合理的。

为了对历史和历史著作的复杂性有一些认识，你只需把一个单独的历史事件想成一个有着许多侧面的分子。历史可以被比作由超过几十亿个许多侧面的分子所组成的海洋，这些分子又以无穷多的不同方式连接在一起。考虑到这种复杂性，显然没有人能够写出一部完全的历史，没有人能够在所有精微的细节和关联方面复制过去。因此，在写作历史时，历史学家只能带有选择性地地进行，这种选择性不仅体现在选择将要写作的事件上，也体现在他们选择所要写作的事件的哪一个方面上。例如，一个历史学家可以选择写一部政治史，或社会史，或艺术史。这种选择将“不仅影响到他研究的范围，也必然会使某些特定的事实变得显著，或使其他事实退居背景之中。同一事实的不同方面，会根据它被放置的

NJ: Craig, 1975), 尤其是 7-11。关于对形态级别 (modal scale) 更为综合性的处理，见：同作者，*A New Critique of Theoretical Thought* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1955), II, 3-426。L. Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy* (Toronto: Wedge, 1975) 对杜维尔德的思想作了通俗的介绍。

不同语境而相应地获得一种特殊的意义。”¹³

我们诠释圣经时，必须记住历史事件的这种多面性特征。任何对完整历史著作的期待，都是不合理的，从历史著作这个术语的任何意义上来说都是如此。或许使徒约翰在用以下的话来结束他的福音书时，他就有上述考虑：“耶稣所行的事还有许多，若是一一地都写出来，我想，所写的书就是世界也容不下了”（约二十一 25）。一部完整的历史著作是不可能的。因此，圣经诠释的一个至关重要的问题是，作者选择了哪些事件，他希望强调这些事件的哪些方面？

含混性

历史事件不仅发生在过去，不可验证，具有多面性，而且还是含混的，也就是说，它们存在着多种诠释的可能。例如，塞鲁士二世（Cyrus II）约在主前五三九年推翻了巴比伦帝国。塞鲁士自己“将功劳归于巴比伦的神明玛杜克（Marduk），是他想要惩罚他的百姓”，而以赛亚书四十五章 1 至 6 节却将功劳归给耶和华以色列的神。¹⁴ 或者举新约圣经中的空坟墓为例，当时有人将其解释为有人将耶稣的尸体移走了，而另一些人则解读为耶稣复活了（约二十 2、8）。空坟墓这一事实可以同时承载两种或更多的诠释，“然而天使的宣告，为空坟墓提供了确定的解释：‘祂不在这里，已经复活了。’”¹⁵ 正如阿布雷克松（Bertil Albrektson）论及旧约圣经时写道：事件本身“是含混的。必须在事件以外加

¹³ Turner, *Historicity and the Gospels*, 17。

¹⁴ Ramsey, *Quest for the Historical Israel*, 118。

¹⁵ Harris, *Easter in Durham*, 16。

上某些东西：启示的话语”。还有：“纯粹的历史事实，通常会有几种不同的诠释，除非由耶和华向祂拣选的使者所说的话来揭示，否则就无法清楚事件的内在意义，即在所发生的事件背后的耶和华的旨意。”¹⁶

丰富的内在意义

为了避免上述内容被误解为事实与意义是相分离的，需要补充的是历史事件有着丰富的内在意义。与致力寻找“纯粹事实”（bare facts）并因而试图将事实与意义分开的实证主义（Positivism）相反，¹⁷ 正如今天越来越被承认的那样，我们需要强调，不存在没有意义的事实。拉图雷勒的评论十分恰当：“在探索的尽头，历史学家总是会发现自己要面对事件和一个意义。他永远不会遇见‘没有意义’的事件。”¹⁸ 某些事实天然地比其他事实更为重要，但所有的事实，无论是一个婴儿出生或是一座城被夺取，都有丰富的内在意义。基督徒的预设是我们生活在一个由全智的神所创造和掌管的世界中，对他们来说，所有的历史事件一定有意义。因此，意义不是历史学家（圣经作者）加在所谓的“纯粹事实”上的，就像在蛋糕上加上一层糖霜。相反，意义是圣经作者从事件本身中提取出来的。

圣经为历史事件提出了许多诠释，它甚至为同一个事件提供了不同的诠释，比如对观福音书。尽管这些诠释可能在事件发生后多年才出现，但它们却是从事件中提取出来的，

¹⁶ Albrektson, *History and the Gods*, 118,119。

¹⁷ 见 Pannenberg, “Revelation of God,” 126-31; Klooster *CTJ* 11/1 (1976) 28-32; Latourelle, *Finding Jesus*, 114-23。

¹⁸ Latourelle, *Finding Jesus*, 123。

并且在事实最初发生时就存在于事件之中。换句话说，对历史事件的圣经诠释可以被看作对意义的揭示，这些意义已经存在，但当事件发生后却有可能尚未被觉察到。儒尼亚（Klaas Runia）就这一点的关联性作了小结：

与现代神学不同，圣经自己处处预设了我们与对实际的救赎历史的诠释有关。我们并非遇见……纯粹事实，而总是与被诠释的事实（*interpreted facts*）相遇。诠释属于事实，正如事实是诠释的预设一样……。事实本身的实际意义（即，在其启示和拯救面向）只有在诠释中才能变得透明。同样的，只有当诠释了一个实在的事实时，诠释才是启示和救恩的信息。换句话说，事实与诠释一起才是事情本身（*die Sache*）。¹⁹

历史著作

认识到历史的这五种特征，我们现在可以处理历史著作的问题，特别是因为这与圣经中的历史叙事有关。

事件的诠释

我们以上对历史和历史著作的定义澄清了一点：组成圣经的不是历史，而是历史著作。这只是用另外一种说法来陈述一个显而易见但却常被忽略的事实：圣经并不是以历史直

¹⁹ Runia, *CTJ* 19/2 (1984) 149。参：150页：“比如，当福音书和使徒书信就耶稣基督的位格和工作进行解释时，它们并没有把自己主观的解释加诸于耶稣的位格和工作之上，而是从祂的位格与工作中得出这种解释。”

接面对我们，而是以关于历史的文学面对我们。换句话说，我们在圣经中找到的不是事件本身，而是某些事件的特定诠释。与所有历史的作者一样，圣经作者不得不仔细选择他们要就哪些记住的或记录下来事件来写作，也要选择强调这些事件的哪些方面（例如，见：路一 3）。尽管这些事件本身有丰富的意义，它们能够以不同的方式被理解，并且并不总是能披露出其最深的意义。想一想出埃及事件，尽管神迹揭示出神正在带领祂的百姓脱离奴役，事件本身并没有回答“为什么”的问题，这种拯救“是因为希伯来人的忠诚、虔诚和义”，还是因为神“对一个不起眼和不配的民族”的爱。²⁰ 在申命记七章 6 至 8 节，圣经作者清楚地表明，出埃及的动机是神的爱。或者，以新约圣经中耶稣被钉十字架为例。作为一个历史事件，可以用不同的方式来认识它，但是只有圣经的作者给出了进一步的认识，神通过基督“在十字架上所流的血，成就了和平”（西一 20）。这一认识并不能从事件本身轻易得出。尽管正如我们早前看到的，必须警惕，防止把事实与意义分开，但我们仍可以说圣经作者揭示了比事件本身明显可见的意义更深层面的意义。

先知的诠释

对这种更深层意义的诠释，常被人称为先知的诠释。比如，伍斯查（Marten Woudstra）写道：“一般的历史编纂学会强调自然的原因，并扩大主观的动机。圣经的历史编纂却不是这样。它本质上具有先知的特征。它不是从纯粹人类的

²⁰ Albrektson, *History and the Gods*, 118。

立场来看事件，而是从神自己的立场来看。”²¹ 就新约圣经而言，这种特定的写作历史方式经常称作“宣讲式的”（kerygmatic）历史写作。“先知性”（prophetic）和“宣讲式”这两个词强调了圣经历史写作的特殊性。

圣经历史写作的特殊性应当指导诠释者向圣经经文提出问题。作者的焦点不在于事件的经济方面，也不在于社会方面或政治方面。作者的关注集中在更深层次的意义：神的约，神将要来到的国，即宗教的——以神为中心的面向。在这一点上，圣经作者远远超过了普通的历史写作，他们声称神正在为了一个特殊的目的工作，比如在耶路撒冷的陷落和十字架这两件事上，这些声称“远远超过历史学家能够验证的范围”。²² 这些声称只能通过信心接受。²³

权威的诠释

圣经对事件的诠释值得用信心接受。这不是因为圣经的作者凭他们自身的能力具有如此的分辨力，而是正如彼得前书一章 21 节所说，因为“预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来”。由于圣灵感动了圣经作者，

²¹ Woudstra, "Event and Interpretation in the OT," 54。参：布赖特注意到，旧约圣经呈现历史“是以神学的角度来进行的，对于神的旨意、神与祂子民的关系和祂的应许有着特定的信念与断言”（Bright, *Authority of the OT*, 147）。

²² Wenham, "History and the OT," 29。参：de Vaux, *Bible and the Ancient Near East*, 59-61。

²³ 因此，Olthuis, *Hermeneutics*, 5 讲到“确信式经文”，因为“正是一种高于一切的关切——想要产生和加强信心的确信——在引导着作者、编辑者和正典化过程中的群体。”

他们对过去事件的诠释是权威的。他们写下的话配得靠信心接受，因为它们是神的话。

米克尔森根据神圣启示阐释了这一点：“诠释不是人的推断，而是借着神对特定仆人就祂所做的、正在做的和在某些情况下将要做的事的揭示……。神准许祂所拣选的人理解祂所做的……。这种被诠释的事件就是启示。”这些诠释是权威的启示，这一事实对当代的诠释者和讲道者来说具有直接的影响。“释经者（那些通过解经和释经对唯一的诠释提出一种诠释的人）的目标，是不多不少地说出神的灵向这些人所传递的信息。神最先向这些人揭示了启示的意义。”²⁴

受神的灵感动的作者，当然没有按照当代西方精确严格的标准写出他们自己对事件的诠释。要求如此精确的准确性和客观性，是把十九世纪历史写作的标准的界限与谬误强加给圣经作者。如果“有生机的默示”（organic inspiration）这个术语还意味着什么的话，那就是神在圣经作者自己所处时代的框架内使用他们。²⁵

古代的标准

正如对他们的作品所作的研究将要表明的，圣经作者写作历史的标准是古代的，而不是现代的。例如，我们从他们的著作中注意到，他们并未像今天我们所做的那样细致入微地指出资料的来源。福音书作者当然经常引用先知的話，并

²⁴ Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 65。

²⁵ 按照范艾德伦的说法，“有生机之默示的教义坚持认为，神在这些作者所处的背景和环境，并在带有他们的文化、宇宙论和对现实的看法的情况下使用了他们”（Van Elderen, *CTJ* 1/2 [1966] 174）。

且甚至不时地加以确认，但有时他们的指认似乎是错误的。例如，马可福音一章 2 节引用了玛拉基书和以赛亚书，但却把两处引用都归给以赛亚。然而，兰姆（Bernard Ramm）对此作了解释，“在一段简短的经文中同时引用两三位先知时，犹太的传统是只要提出一位主要先知的名字就可以了。”此外，“在马太福音二十七章 9 节，撒迦利亚书的一节经文却如同来自耶利米一样被引用。犹太的传统认为耶利米的灵在撒迦利亚里面，因此，这样的引用方式并不与他们的历史观念相抵触。”²⁶

我们也注意到圣经作者记录对话、讲道和类似内容的时候，表现出了相当大的自由度。很明显，马太把耶稣的许多讲论连接在一起并呈现出来，如同一篇讲章一样，那就是山上宝训。把对观福音进行对比就会发现，福音书作者甚至很自由地改变耶稣所用的词语（例如，比较马太福音六章 9~13 节与路加福音十一章 2~4 节对主祷文的记录）。²⁷ 路加在使徒行传中记录的许多讲道明显是经过缩减的，不过路加并未感到有必要告诉我们。但是，接下来的问题是，我们会不会因为现代的敏感和标准而在这些问题上跌倒？相比之下，一世纪的听众不会期待使徒行传中对多个讲道的简短记述要逐字记录实际所说的内容，正如我们不会期待报纸中对议会发言的简短报导（与国会议事录〔*Hansard*〕不同）会这样做一样。²⁸

²⁶ Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, 203 = 兰姆著，詹正义译，《基督教释经学》（Monterey Park：活泉，1983），188 页。

²⁷ 关于更多的例子，见本书第十一章；亦见 Ladd, *NT and Criticism*, 120。

²⁸ Marshall, “Historical Criticism,” 131-32。

我们已经注意到历史的复杂性，和历史作者在记录事件时所必须做出的选择。但是，与当代的标准不同，古代标准允许更多的自由度和灵活性，正如历代志与撒母耳记和列王纪、马太福音与马可福音、路加福音和约翰福音的对比所展现的。例如，历代志的作者与撒母耳记的作者不同，很自由地省去了大卫的罪行，并把他作为完美的君王呈现出来。与此相似，在新约圣经中，马太很自由地改变了事件的顺序，这与马可福音的记录形成了明显的对比（见以下十一章）。从文学的角度看，你可以说圣经作者有艺术性的自由。冯拉德说：“大部分以色列的历史传统不得被当作诗歌来看待，也就是说，它们是明显的艺术意图的产物。但诗歌——特别是对于古代人来说——绝不仅仅是艺术性的消遣……。像其他民族一样，对以色列来说，历史诗歌就是他们确认历史事实的形式，包括它们的历史位置与意义。在那些年代，作为规则，诗歌正是表达特定的基本洞见的一种可能形式。”²⁹ 因此，发现圣经作者很自由地选择一些事实而忽略另外一些，在这里呈现了大量的细节，而在那里只进行小结，对时间顺序进行重排，并且一般说来都会对材料进行加工和塑造，以满足他们自己主题性（先知性、宣讲式）的意图。

作者的意图

尽管我们会在第五章更详细地讨论作者／编者的目的，在这里我们也需要稍加提及。历史诠释中所要问的问题之一是，作者为何写作这一文献？他的意图是要尽可能准确

²⁹ Von Rad, *OT Theology*, I, 109。

地按照时间次序逐一记下过去所发生的事件吗——有如相片般，对过去进行逼真的描绘？还是带有其他、不止于此的意图？当然，只有对文献进行详细的研究才能回答这些问题，但是就眼下来说，我们可以用一些比较一般性的证据略为暗示一下答案。旧约圣经历史书的头五卷书称为妥拉 (*Torah*)，即教导，而不是历史，而接着的四卷书——约书亚记、士师记、撒母耳记和列王纪——则包括在先知书这一分类，知道这一点很有帮助。蔡尔兹就后一种分类进行了评论：“这种分类的意义在于正典对这些历史记录的性质进行了评价。这一圣经见证的目标，并不是记录历史本身——无论那是什么——而是为先知性的话语在这个国家的生活中所进行的工作提供见证。”³⁰ 类似地，新约圣经的头四卷历史性书卷并没有被称为历史或传记，而是福音书，这提醒我们一个事实，福音书作者的志趣不仅在于为过去提供一个逼真的描绘，而是以这样一种方式宣告耶稣基督的好消息，从而在读者和听众中引发信心的回应（见：约二十 31）。

今天，人们普遍认识到的是，每一位福音书作者本身都可说是“神学家”——这里所说的神学家是指这样的人，为了得出一个特定“神学”信息而对材料进行处理。旧约圣经的作者们也一样。与所有的宣告一样，这些圣经信息试图从听众那里激发一种希望得到的回应：信心、交托、顺服等等。因此人们不应把他们的作品当作精确、客观的记述来处理，

³⁰ Childs, *Introduction*, 236。参：LaSor, Hubbard, and Bush, *OT Survey*, 191 = 赖桑著，《旧约综览》，250-51 页：“在全部前先知书 (Former Prophets) 中，宗教的观点发挥了支配的作用。因此，这并非当代历史学家会写作的历史。而是，用相当简化的方式来说，依先知的观点所写的历史。”

在对待这些文献时，不应该把“准确来说发生了什么”当作首要的问题。如果一个人希望正确地按照其本来面目来对待这些文献——妥拉（Torah）、先知的話、福音——诠释者的首要问题应当是：作者努力想要传达的信息是什么？他期待从他的听众得到什么回应？³¹

历史可靠性

然而，从以上的讨论中不应得出结论，认为这些文献的历史可靠性是次要的问题。显然，当裴林写下以下内容时，他假定了一个错误的对比：“福音书的作者都不关心把我们称为历史资料的东西告诉我们；他们是传道者，不是历史学家。”³² 根据我们对圣经中历史著作的理解，在传道者和历史作者之间无需存在矛盾；³³ 不仅如此，说“福音书的作者都不关心把我们称为历史资料的东西告诉我们”，显然是错误的（见：例如，路一 1~4）。³⁴ 除此之外，轻视实际发生

³¹ 参：Longman, *JET* 28/4 (1985) 395：“必须承认，例如，创世记并非试图尽可能地像一个不带感情的事件报导。恰恰相反，我们有的是宣告，其结果是历史受到了不同程度的塑造。关键在于圣经的叙事者所关心的并不只是要告诉我们事实，而是要引导我们对这些事件的看法和回应。”

³² Perrin, *Resurrection*, 81。

³³ 见：例如，Marshall, *Luke: Historian and Theologian* = 马歇尔著，《路加：历史学家与神学家》。参：Ellis, *The Yahwist: The Bible's First Theologian*, 90：“尽管很重要，但历史解释并没有使圣经作者对事实视若不见。圣经中的历史学家在可靠性和出色方面已经达到了在他们所处的年代的标准，并且比其他当代文化中历史作品的标准还高。”

³⁴ 参：Leaney, “Historicity in the Gospels,” 114：“福音书的意

的事与圣经整体的要旨不符。我们此前注意到，圣经作者呈现的是有意义之历史事件的诠释。如果这些事件并未发生，那么他们的诠释就是飘浮在空中的，是没有根基的。因而圣经作者的历史可靠性的确是至关重要的问题。

历史准确性

但是我们必须当心，不要让二十世纪的历史准确性标准成为阻碍。圣经文献不必达到我们的标准才具有权威。并且，圣经的信息是否成立，并不受制于历史的细节。无论以色列是在短时间内、还是经过了很长一段时间才得到应许之地为业，信息的要点仍然成立：是神把应许的土地赐给了他们——无论经过多长时间。就信息而言，耶利哥有一个还是两个瞎子，不会带来什么影响，因为信息是耶稣使瞎子恢复了视力。就信息而言，耶稣是在逾越节晚餐之前或之后被钉十字架，不会有什么不同，因为信息是耶稣被钉了十字架。要注意的一点是，圣经中的某个信息不会因为因为没有达到当代的精确标准而失去资格。或出于古代历史写作的标准，或出于作者的自由（或很可能兼而有之），圣经作者在用自己的方式呈现信息方面很自由，并且就细节而言，历史的精确性并不能使他们信息的要点受到减损。有关方式、时间和地点的问题，并不能动摇所宣讲之道（*kerygma*）的真实性，唯一能使之动摇的，是推翻历史事件的本身。

图……是要把救恩之主的历史真实性呈现出来。强调祂与在罗马人口统计中作过登记的某位为人所知的工匠有关，这是他们信息的一个不可缺少的部分。”

历史根基

我们可以说，所宣讲之道（kerygma）是宣告神在历史中的作为，如果这些作为并未在历史中发生，那么宣讲的道就失去了立足点。德富（Roland de Vaux）尖锐地指出，“一旦我们承认宣讲的道不是建立在事实上，并且以色列信仰的历史性宣告并没有历史的根，那么我们就倒空了信仰的内容。”³⁵ 基督教信仰如此依赖历史事件，正是因为她与其他宗教不同，基督教是一个历史的宗教，她宣称我们的救恩取决于神通过基督在历史中所成就的事：“基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里”（林前十五 17）。因此我们基督教信仰的存立，与基督复活的实在性和历史真实性紧密相连。尽管不应该把历史真实性与所宣讲之道对立起来，但苏格兰（Nigel Scotland）通过下面的话提出了正确的观点：“新约圣经的核心是一个事实，即拯救人的不是信息本身，而是耶稣的生、死和复活的历史事实。”³⁶ 没有了历史根基，福音信息就不能拯救人；事实上，没有了历史根基，就不会有福音。

同样的结论也能用于旧约圣经：如果神与以色列民族立约的信息没有历史根基，那么信息也就失去意义而消散。旧约圣经中神在以色列中行事的信息——救赎、审判、恢复、引导——会失去其本质，除非它们如自己所宣称的那样具有历史真实性。史登柏格（Meir Sternberg）从犹太人的角度非常突出地表现了什么是利害攸关的：“如果写下或读出的叙事不过是虚构的，那么神就从历史的主变成了由想像的产

³⁵ De Vaux, *Bible and the Ancient Near East*, 59。

³⁶ Scotland, *Can We Trust the Gospels?* 48。

物，其结果不堪设想。时代的样貌、独一神论的理据、行为的基础、民族的身份感、对以色列地的权利，和即将到来的拯救的盼望：全都悬于一线。”³⁷

历史著作与比喻

不过，巴尔主张，叙事是事实还是虚构区别不大。他相当正确地评论道：“并没有好撒玛利亚和浪子这两个人，但他们是否存在并没有太大的差别。比喻的信息是其所讲述的故事以外的内容。”但巴尔提出的这一观点，对于“耶稣降生或复活的故事，或以色列从埃及出来的故事”就不适用了。巴尔问道：“这些故事难道不是和普通的文学作品一样在我们身上发挥作用吗？它们难道不是继续在我们身上发挥着力量，而与它们是否如叙述所说的在外部世界发生过无关吗？”³⁸ 故事可以有效并发挥它们的力量，但巴尔忽视了明显的一点，历史叙事不是比喻，并且历史叙事的信息不是“它自身所讲述的故事以外的东西”。相反，历史叙事中讲述的故事是信息的一部分。如果出埃及与耶稣的降生和复活是虚构的，那么就没有宣讲之道可言了，因为宣讲之道恰恰是宣告这些救赎事件的发生。

历史著作和故事

不幸的是，事情比在比喻和历史叙事中作出简单的区别要复杂得多。我们必须承认，不是所有的历史叙事都属于同一级别的。有些历史叙事，比如那些讲述耶稣复活的叙事，

³⁷ Sternberg, *Poetics*, 32。

³⁸ Barr, *Bible in the Modern World*, 56-57。

显然对宣讲之道来说比其他叙事更为核心和基本。而且，有些叙事的存立，取决于它们的历史真实性，因为那是它们信息的组成部分，而相对之下，其他叙事的历史真实性可能就是次要的。正如郭定格所说的：“如果……我们下结论说在约伯记背后没有什么历史真实性，这并不会给我们评估其神学上的有效性带来多么严重的后果。但对列王纪，或旧约圣经其他的历史书卷来说，情况就会完全相反，因为它们的有效性确诉诸历史，诉诸实际发生的事件，并把自己的教导建基于其上。它们在历史真实性上应该是可靠的，这一点大为重要。”³⁹

克劳尼十分精准地指出，对于立约历史的写作来说，历史真实性是完全必要的：“西奈之约中那简短的历史性序言，是理解整个此前的出埃及历史和创世记中各家谱的关键。摩西五经的历史并非以政治或文化为目的，也不是对一系列激动人心之事件的记录。它是立约历史：神与先祖交往的记录、祂与亚伯拉罕所立的约及其在西奈的更新。立约历史的力量在于它的实在性，在于它的‘历史真实性’。”⁴⁰ 要点是，当人们把立约历史变成仅仅是故事时，正如今天人们通常所做的那样，我们就失去了约本身。但正如古代赫人（Hittite）之约所展现的，根本没有把立约历史变成故事的必要。“赫人之约并没有在历史序言中呈现固定格式的概括性表述，而是记录了宗主国对待附庸国的具体恩慈。”⁴¹ 类似的，圣经中所叙述的立约历史，有可能采用同时代的赫人

³⁹ Goldingay, *TynBul* 23 (1972) 81。

⁴⁰ Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 41。

⁴¹ 同上。

的国际条约格式为范本，⁴² 记录了神对以色列的具体的恩典作为。

因此，一方面，历史可靠性的问题至关重要。另一方面，在解释叙事时，我们不应过于关注历史真实性问题，因为，具有讽刺意味的是，这会导致一种扭曲的诠释——正如把文本（the text）当作一个透明视窗，可以通过它看到实际发生的事情一样。因为文本更像一个彩色玻璃窗，讲道者应该集中在作者对于事件的先知式诠释，而不是（纯粹）事件。必须记住，历史真实性的问题，是由启蒙运动和历史鉴别（historical-critical）方法提上议事日程的，尽管我们对于这种理性的思维定势需要在神学绪论中做出回应，但却必须小心，不可采用这种思维定势，并允许它来指导后续的诠释。讲道者的责任，是按照作者的意图听到经文的信息。举例来说，有时，此种意图与作出历史叙述几乎没有或完全没有任何关系，如同我们在约伯记中看到的。但是，经常出现的情况是，这种意图恰恰是宣告所叙述事件的意义。因此，简单地把历史性的指涉对象（referent）排除在外并不可取。在整体的历史诠释中，我们也必须正确对待历史性的指涉对象，和它在文本中发挥作用的方式。

神国的历史

对圣经文本的整全诠释进一步要求，诠释者在看经文的

⁴² 例如，见 Bright, *Covenant and Promise*, 36-43; Kline, *Treaty of the Great King*, 28-44; Weinfeld, *TDOT*, II, 265-79; Zimmerli, *Law and the Prophets*, 52-60。

信息时，不仅要在经文所处的直接历史文化语境中进行，还要结合其尽可能广泛的语境，即圣经把历史看为一个整体的教导。这个普世的历史语境常常被人忽略。不过，毫无疑问，圣经教导一个普世（universal）国度的历史，这一历史包括被造的一切实存：过去、现在和将来。

从创造到新造

圣经的视野

圣经的第一节提到了开始（“起初，神创造……”），而倒数第二节指向未来的终末成全（“主耶稣啊，我愿你来！”）。尽管圣经本身的写作跨度约为一千多年，它的历史视野却一直向后追溯到时间的开始，并向前延伸到末后的日子。因此，与其写作的时间框架形成对比的是，圣经的历史视野跨越了从最初的创造到新创造的整个时间，包括了所有被造的现实。诸如爱任纽（Irenaeus）和奥古斯丁（Augustine）这些教父抓住了这一视野，与诺斯底主义者不同的是，教会明确地教导：“救恩历史不仅包括人类的历史，也包括全部宇宙的历史。”⁴³

视野的失落

傅瑞（Hans Frei）承认，在历史鉴别学兴起之前，“在基督教讲道者和神学评论者当中最突出的奥古斯丁，已经按照圣经故事所讲述的次序，来看真实世界的形成。暂时的世界跨越的时间，从创造到将要来临的最终成全，包括人类的自然环境和次生环境，后者通常被我们认为人类自己为自

⁴³ Danielou, *Lord of History*, 28。

已提供的，并称其为‘历史’或‘文化’。”⁴⁴ 傅瑞进而表明，对普世历史（universal history）的这一看法，如何随着十八世纪兴起的批判思想而衰落。他将这一衰落归因于人们越来越意识到“故事和他们所描述的‘现实’之间的逻辑区分和反思的距离”，以及所导致的“在圣经叙事的字面意义和它们对真实事件的指涉之间之关联的破裂”。⁴⁵ 但是正如我们在第二章看到的，我们同样可以指出，历史批判方法的前设，排除了作为历史的主和行事者（agent）的神，这种排除自然地导致了对神掌管下的普世历史的排除。因此，傅瑞的结论——在批判时代和后批判时代，人们不可能重新恢复“前批判”时代的整全视角——并不必然成立。⁴⁶ 那完全要取决于一个人的世界观，以及此种世界观是否能公正地对待所有的现实。

视野的恢复

即使在批判时代或后批判时代，一个诠释循环的有效要求是，为了确实地听到圣经文本的声音，一个人必须愿意冒险让自己的前设与文本进行对话。比如，史坦顿（Graham Stanton）正确地主张：“为了避免纯粹的偏见，有必要允许文本或证据来重塑一个人已有的理解。除非相当有意识地这样做，否则总是会有一种风险，即一个人的起点，并非发挥通往证据之窗的作用，而是成为一个筛检程式，文本总是透过它被读到并被扭曲。”⁴⁷ 当诠释者与圣经一致时，就能得

⁴⁴ Frei, *Eclipse of Biblical Narrative*, 1。

⁴⁵ 同上，5 和 4。

⁴⁶ 见 Sternberg, *Poetics*, 81-82 对傅瑞之分析的所作批判。

⁴⁷ Stanton, *Ex Auditu* 1 (1985) 68。参：同作者，“Presuppositions in

到对包括所有被造物（自然）以及人类历史的普世国度历史的整全认识，即使后批判时代也无法阻挡他们。魏斯特曼在下述文字中表现了这一观点：“‘旧约圣经讲述一个故事’（冯拉德）；但旧约圣经所讲述的故事，既不能等同于从启蒙时代开始发展、并在十九世纪获得了其决定性形式的历史观念，也不能等同于与世俗历史相对的宗教历史或救恩历史。我们必须深入到这些选择的背后，进入一个更为宽广的历史观念中，在那里，二者尚未被分开，历史与宗教事件都能得到包容，在这方面更为符合旧约圣经谈论历史的方式。”

⁴⁸ 有些人把这一更为宽广的历史观念称为“救赎历史”（redemptive history）或“救恩历史”（salvation history），其他人称为“普世历史”（universal history）。不过，由于这些术语有了许多不适当的含义，我们将会使用国度历史（kingdom history）这一用语。⁴⁹

圣经的历史观

旧约圣经

整本圣经都教导一个涵括一切的神国的历史。旧约圣经包含两个主要的历史叙事，两者都从起初开始，因而在某种程度上有着重迭。第一个历史叙事是从创世记一直到列王纪

NT Criticism,” 68-70。

⁴⁸ Westermann, *What Does the OT Say about God?* 25。亦见：同作者，“Interpretation of the OT,” 44-49。

⁴⁹ 关于使用“救赎历史”一词的不足之处，见拙著，*Sola Scriptura*, 20-21。关于使用“普遍历史”一词的不足之处，见 Buss, “Meaning of History,” 136。

下，讲述了从创造到主前五八七年犹大被掳这段时间的国度历史。第二个叙事，历代志和以斯拉记、尼希米记，讲述了从亚当到约主前四四五年余民回归巴勒斯坦的这一历史。正如我们已经提及的，作者／编者首要的兴趣并不在于写作一部以色列的经济或政治史。事实上，对这些内容感兴趣的读者常常要参考“以色列诸王记”（王上十四 19）、“犹太列王记”（王上十四 29）等。⁵⁰ 相反，这些书卷的作者呈现的是国度的历史，即他们不仅假定这一在神掌管之下的普世历史，而且清楚地教导它：从神对天地的创造开始，贯穿人类的犯罪堕落，到神在以色列百姓中进行的救赎与审判的作为，到应许的弥赛亚肯定要来。然而旧约圣经的图画并不完整：弥赛亚王国并没有来到。布赖特把旧约圣经的呈现称为“一部被截断的救恩历史（truncated Heilsgeschichte），旧约圣经是神学上不完整的一部书，它所指向的超越了本身，以等待的姿态结束。”⁵¹

新约圣经

“新约圣经正是对未完成之应许的应验，是不完整的历史的完成，新约圣经的主要关切在于确认。”⁵² 新约圣经包括四福音书，将它们对耶稣基督的讲述与被截断的神国历史重新连接起来。事实上，两位福音书作者都将他们写作的福音书与“起初”联系起来：约翰写道：“太初有道。”路加通过对耶稣家谱的回忆，回溯到“亚当是神的儿子”。路加

⁵⁰ 还有，例如，耶和華的战记（民二十一 14）、雅煞珥书（书十 13）和所罗门记（王上十一 41）。

⁵¹ Bright, *Authority of the OT*, 138。

⁵² 见：同上。

特别将耶稣基督作为这一国度历史的中间点来介绍——一部在基督复活后仍在延续、并直到祂再来为止的历史。

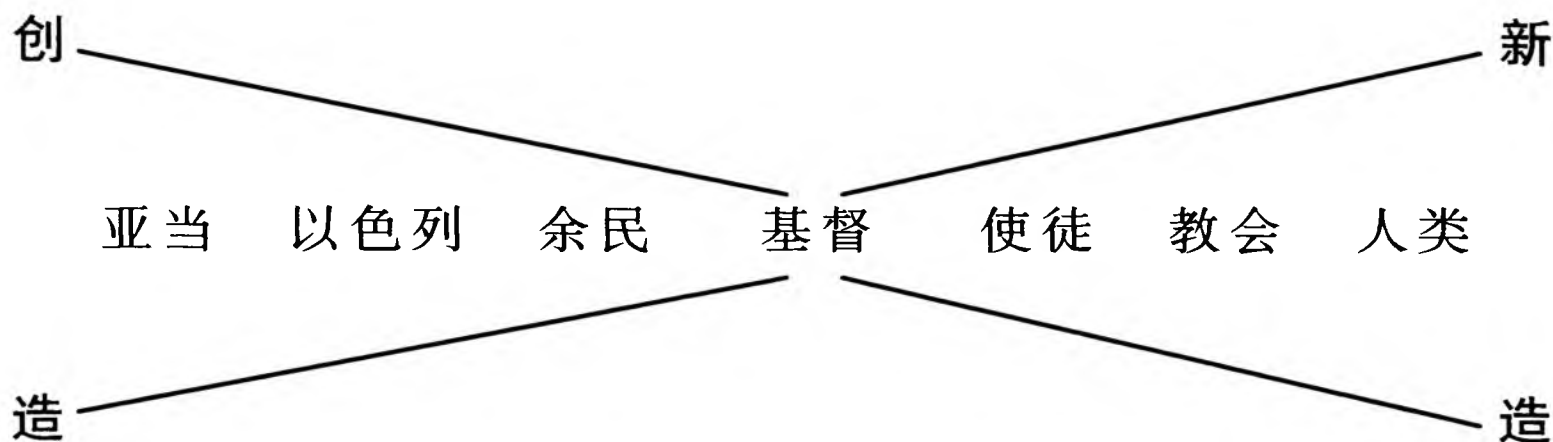
国度历史

因此，国度的历史，正像在圣经中告诉我们的，从创造开始一直到终末成全为止。创世记讲述了神在起初创造了一个国（领域），用能承认祂为王的被造物充满那里。不过，它还讲述这些人背叛了神，让自己与撒但（后来被称作“这世界的王”）结盟。但神定意要重建祂在地上的国，祂打破了撒但与神的百姓之间的盟约（创三 15），在一个约中约束祂的百姓归向自己，在这个约中，祂应许了救赎，并要求祂的百姓顺从约的规定或神国的法律。因此，接下来的整个旧约历史，全都可以看为将要来的国度的历史。日期满足的时候，基督来到地上宣告神的国，在医治病人和被鬼附之人的事上展示神国到来，通过复活，启示我们神国完全战胜死亡和撒但。基督这位君王升天，登上天上的宝座，但祂应许会再来，在末日的那一天，在地上开展神的完美国度。因此，新约历史也可以被视为那将要来的神的国度历史的一部分。换句话说，整本圣经——旧约圣经和新约圣经——对神国历史的视野，是神那将要来的国度的视野。⁵³

我们可以将国度的历史图示如下：⁵⁴

⁵³ 关于这一主题更为详细的扩展，见拙文，“Human Rights in Biblical Perspective,” *CTJ* 19 (1984) 5-31。

⁵⁴ 见 Cullmann, *Christ and Time*, 178。关于一个类似但却是纵向的图表，见 Rhodes, *Mighty Acts of God*, 19。



正如从这张简图中可以看到的，我们切不可把国度历史与世界历史等同起来。圣经中所描绘的国度历史只在开始（创一～十一章）和结束（启二十一～二十二章）与世界历史相同。神的活动当然遍及整个世界，神的关注也是针对全世界的，并且在最终要赎回全世界，但是从创世记十二章开始，神救赎活动的焦点首先集中在一个家庭（亚伯拉罕的家庭）和一个民族（以色列），并且最终集中于一个人，就是耶稣基督。基督复活之后，随着圣灵的浇灌，世上万族重新进入视野，应许也被赐下：到最后的日，整个被造界将被更新（罗八 21；启二十一～二十二章）。

创造—堕落—救赎

圣经呈现了一个普世的国度历史，它始于创造，终于新造，或说是通过新造找到了新的开始。有鉴于此，我们可以说圣经的一个中心性、包括一切的主题是创造—堕落—救赎。⁵⁵

⁵⁵ 关于这一主题的详细说明，见 Vander Goot, *Interpreting the Bible*；亦见 Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985)。

创造的恢复

新约圣经作者特别宣告，耶稣基督不只是灵魂的拯救者，不只是神与人之间的中保，而是神与宇宙之间的中保；不仅在宇宙的创造中（林前八 6；西一 16；约一 3；来一 2、10），也在宇宙的恢复中（西一 20；约三 16）。库尔曼（Oscar Cullmann）指出新约圣经对基督在创造中的中保活动的强调，他评论道：“这本身足以证明，尽管原始的基督教（Primitive Christianity）非常关注狭义的救赎这条主线，或者说是建基于此关注之上，但它所考虑的仍然是整个世界的进程（entire world process）。”⁵⁶

整体论相对于各种形式的二元论

对创造之恢复的视野，提供了一个整全的视野，与各种形式的二元论相对立。库尔曼正确地主张：“创造与救赎之间所有的二元论都在此被排除在外……。对原始基督教来说，只有一条神圣活动的主线，就是从起初到最后的那条主线：万有都是出于神，也要归于神，并且一切都是透过基督。”⁵⁷

考虑到创造的恢复，自然与恩典之间顽固的二元论也失去了支撑，因为原来恩典并非与自然对立，而是渗入自然之中，以便将它救赎出来，使其恢复按照神的本意所要成为的样子。类似地，布特曼主张的自然与历史之间的二元论⁵⁸也失去了立足点，因为整个自然界都要被国度历史的水流席

⁵⁶ 见 Cullmann, *Christ and Time*, 177-78。

⁵⁷ 见：同上，178。

⁵⁸ 见 Thiselton, *Two Horizons*, 245-49。

卷，引向万有的完全恢复。任何神圣历史与世俗历史、救赎历史与异教历史之间的二元论都是不可能的，因为神圣历史变得与创造一样宽广，并且正像卡瑟利（J. Langmead Casserley）所指出的，“经过更深层的分析，所有世俗历史都是救恩历史，因为救恩拯救的正是历史本身。”⁵⁹

国度历史与诠释

圣经的历史观对于释经学的意义在于：圣经的每一个角落都必须在国度历史这一宏大的语境中来理解。

历史性释经

诠释者当然必须按照作者所处的特定历史时期来理解一个经文的作者；一个信息针对的是基督来临之前的以色列，还是基督来临之后的初代教会，会带来极大的不同。但

⁵⁹ Casserley, *Toward a Theology of History*, 97。亦见注 1：“圣经……的确区分了选民历史和其他民族的历史，但却坚持神同是这两股历史的主。” Pannenberg, *Basic Question in Theology*, 38-42 也反对“任何把救赎历史限定为与历史的其他部分不同种类之领域的企图……。神的救赎作为发生在人类历史普遍互相关联的连接之中，而不是在一个救赎历史的隔离区中，也不是在原始历史中的一个相对于普通历史而言‘不光明正大’（oblique）的维度，这才是与道成肉身的全部意义相符合”（p. 41）。参：同作者，“Response to the Discussion,” 247-48 n46。关于在席尔德（Schilder）作品中的类似强调，见：拙著，*Sola Scriptura*, 122。关于创造—堕落—救赎这一主题，一个出色的大众化陈述，以及对当代形式之二元论的反对，见 Brian J. Walsh and J. R. Middleton, *Transforming Vision: Shaping a Christian World View* (Downers Grove: IVP, 1984)。

是信息也必须与整个国度历史关联起来看。一个主要的释经学原则认为，部分只有根据整体才能完全得到理解。⁶⁰ 费依和史督华提出一个有价值的建议，即我们应该在三个层面上理解旧约圣经的叙事：“旧约圣经每一个单独的叙事（底层）都至少是世上的以色列历史这更大叙事（中层）的一部分，后者又是终极叙事（最上层）——神创造并救赎它——的一部分。借着新约圣经，这终极叙事超越了旧约圣经。除非你认识到一个单独的叙事在其他两个层面中扮演的角色，否则就没有对它进行充分而正确的处理。”⁶¹

尽管讲道者不应该在讲坛上展示他们的解经工具，讲章却应该非常清楚地显示出，经文是在普世国度历史范围的语境中来理解的。史督华建议：“总体来说，你会避免与你的会众孤立地就一段经文进行讲论，好像没有圣经或历史作它的背景。这样做对历史性启示的流向不公平，它是在暗示你的会众，圣经是一部由各不相干的碎片汇集而成的，彼此之间没有很好的连接，也与时间的推移没有什么太大的关系。”⁶²

历史应用

按照这一普世的国度历史，整全的诠释对相关的当代应用来说也是至关重要的。因为正是整全的诠释使我们意识到这样一个事实：今天我们活在一个与古代的以色列人相同

⁶⁰ 例如，Pannenberg, “Response,” 242：“每一个单独的实体都只有在与其所属的整体的关系中才有意义。”

⁶¹ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 74-75 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，90。

⁶² Stuart, *OT Exegesis*, 65。

的——尽管是在不同阶段——历史中。因而在彼时和此时之间没有不可跨越的鸿沟，反而有着确定的连续性：古代的以色列人与今天的我们处于同一个争战之中，同样是期盼着神国的到来；他们的需要和义务与我们的非常相似。当然，最重要的是，曾在他们的历史中工作的同一位神，今天也在我们的历史中为祂国度的最终完成而工作。结果，正如哥林多前书十章 11 节所说的，这些过去的故事是警戒“我们这末世的人”（见以下第八章）。

5

第五章

神学诠释

Theological Interpretation



在理想上，整全诠释的所有方面都能充分地含括在文学和历史诠释中。然而，正如诠释史所证实的，圣经经文先知性、宣讲式的性质，却常常被历史和文学诠释所忽视。因此为了强调，也是为了分析，我们将单独探讨一下圣经诠释的这一方面，它通常被称为“神学诠释”或“神学解经”。

神学诠释的本质

神学诠释的观念

神学诠释提出一些问题，比如，为什么这段经文会保存在正典中？关于神自己和祂的旨意，神在这段经文中有何启示？这一信息在整本圣经的文脉中是什么意思？

术语和概念

神学诠释（theological interpretation）这一术语是有问题的，因为神学的（theological）这个词可能会让人以为圣经的作者是受过严格学术训练的神学家，或者今天的人必须成为神学家才能理解他们的作品。有些人提出下列替代的选择：“制定意义”，“宗教的或神学的说明”，“诠释”，和“神学鉴别诠释”。¹ 我还是会使用神学诠释这一术语，因为

¹ 这些名称的提供者分别是刘曼（Reumann）、窦题（Doty）、司徒眉齐（Stuhlmacher）和史密曼斯（Smitmans），由 Krentz, *Historical-Critical Method*, 52 列出。伯克富（L. Berkhof）在考虑了凯波尔（Kuyper）的“神秘因素”、席克尔（Sikkel）的“圣经的诠释”、和巴文克（Barvinck）对应该从神学的角度去读圣经的坚持之后，满足于接受“神学诠释”这一措辞（*Principles of Biblical Interpretation*, 133-34）。慕勒（Müller）选择了“神学的解经”（theological exegesis）：“因此，忙于调查和解释这种

它已经得到广泛的接纳，但我在使用时有一个清楚的理解，即“神学”一词并不是指神学理论或学科，而是指神，特别是指来自神的启示和关于神的启示。神学诠释努力在圣经中听到神的声音，超越纯粹的历史重构和字句的意义，在圣经中分辨神的信息。它关注的是先知和宣讲的方面，并且以神为中心。

科学的与不科学的

倪里姆（Rolf Knierim）说：“有一段时期……把一段经文的神学包括进对它的解经中，被认为是不科学的推测。只有‘语文’和‘历史’的资料才是可以接受的，似乎神学——或经文的内容和意图……——不是它历史性的一部分，至少不像它的语文现象和历史背景那样！”²

这种将科学的诠释和神学的诠释二分的方法，导致一些更为戏剧性的结果，其中之一发生在一八八二年，当时韦尔豪森从神学系转往闪族语言学系任教，他的解释是：“我成为神学家，是因为我对于用科学方法研究圣经感兴趣。但渐渐地我才明白，神学教授同样有一个实际的任务，就是预备学生在福音派教会中服事，而我并没有在完成这个实际的任务，反而是……在使我的听众更加不适合担任他们的职份。”³ 虽然人们可能会对韦尔豪森行动的正直心生钦佩，

‘深层意义’的解经是‘神学的解经’，它把在万代中永活的神这一实际纳入考量”（“Exegesis and Kerygma,” 233）。欧索斯（Olthuis）主张应该叫“确信的解经”（*Hermeneutics*, 11-52）。关于他对使用“神学的”这一用语的反对，请见该书 p.52 n.48。

² Knierim, “Criticism of Literary Features,” 125。

³ 引用于 Jepsen, “Scientific Study of the OT,” 247。

但他们必定同时惊讶于促使他采取此行动的错误思想。因为对一本宣讲性、以神为中心的书进行神学诠释，完全不是不科学的；相反，无视圣经独特的性质和焦点才是不科学的。

一个必要的面向

韦尔豪森的行动表明：人们研究圣经时，可能会对其以神为中心的焦点全然不感兴趣——这是一种简化主义的进路，在历史鉴别学和文学鉴别学中仍然可以见到。“倘若历史鉴别学唯一的兴趣是以历史重构本身为目的，很有可能会在神学上默不作声；同样地，如果文学鉴别学唯一的兴趣只是以美学与／或文学比较本身为目的，同样很有可能在神学上默不作声。”⁴ 正如韦尔豪森所发现的，这种简化主义的确会使未来服事神话语的人无法担当他们的职分。布赖特评论道：当诠释不顾经文的神学意图时，“因为缺少神学的深度，讲道倾向于退化为一种肤浅的道德说教。”⁵ 结果，需要强调的是，神学诠释是诠释圣经的一个必要的面向，或者换一种说法，如果忽略了经文以神为中心的焦点，文学的和历史的诠释就是不完整的。

一个必不可少的面向

为了避免误解，我们需要进一步强调的是，神学诠释不是教会对学术性诠释的一个补充，不是在世俗的、科学的诠释之上添加的第二层的“基督徒”诠释。相反，按照正确的理解，对于整全的诠释来说，神学诠释是不可缺少的一部

⁴ Hultgren, *Dialog* 21/2 (1982) 89。

⁵ Bright, *Authority of the OT*, 172。

分。莫理斯（Leon Morris）断言，“任何作品都应当首先按照它对自己所作的声称来判断，”而“圣经宣称为我们提供一个来自神的信息”。⁶ 这一对于圣经是来自神、并且是关于神的信息的宣称，应该整合进文学的和历史的诠释之中，从而使神学的诠释不是成为后加的，而是从一开始就作为诠释过程的一部分来发挥作用。

神学诠释的理由

神的话

神学诠释是圣经诠释一个不可缺少的部分，主要的理由是，圣经宣称它本身是神的话。如果“圣经都是神所默示的”（提后三 16），在诠释圣经时，神的默示就应该纳入考虑——不是要漠视写作圣经的人，而是把神看作神圣的作者，祂在这些写作圣经的人内心、并且通过他们来工作。神的默示的奥秘就是：圣经百分之一百是神的，同时百分之一百是人的——这是一个奥秘，切不可消解为二元论，后者把圣经割裂为神的元素与人的元素，或是神的因素与人的因素，或是神的方面与人的方面。从释经学的角度来说，默示的奥秘意味着：诠释圣经的人承认，神通过这些写作和编辑圣经的人，说出了祂自己的话，默示的奥秘呼吁人采取整全的圣经诠释，超越历史重构和字面意义，以寻求神的信息。

正典

关于神学诠释的必要性，一个相关的理由是教会接受圣

⁶ Morris, *I Believe in Revelation*, 104-5 = 莫理昂著，汇思译，《我信启示》（香港：天道，1992）。

经作为信仰与实践的标准。蔡尔兹论证说：“从它〔新约圣经〕的正典功能产生一个特殊的动态（dynamic），是文学分析或历史分析都未能彻底探讨的。它需要的是对圣经的形塑（shape）和功能进行神学描述。”因此，蔡尔兹呼吁“对圣经经文有一种全新的看见，不仅正确对待一种彻底的后启蒙时代的要求，也能正确对待基督信仰的认信姿态，圣经为这种信仰提供了一种真实和信实的载体，来认识神的旨意”。⁷

以一种略微不同的方式来描述正典问题，我认为：既然圣经是教会信仰与实践的标准，它的诠释就需要一个以神为中心的焦点，以分辨神的启示和旨意。换言之，圣经要求神学诠释，不仅因为它是神的话，也因为它是关于神——祂的行动、旨意，祂与祂所造之物和祂的子民的关系——的具有权威的话。如果新约圣经的作品“被保存下来，不是因为历史学、宗教学或社会学方面有趣的资料，而只是因为它们的神学角色：讲说神在耶稣基督里的救赎”，⁸那么在解释它们时，就必须表现出这种以神为中心的强调。

信仰的委身

关于神学诠释的必要性的第三个理由是，一个信主的人在诠释时，不能使用一种中立的、被认为客观的方式，而是自然会使用一种由信仰的委身所决定的诠释方法。尽管每个人在对待圣经时都带有前设和期待，但很不幸，不是所有的人都承认这一点，甚至不是所有人都能意识到这一点。但

⁷ Childs, *NT as Canon*, 36-37。

⁸ 同上，43。

是，通过采用神学诠释，诠释者坦诚地承认他们接受圣经为神的话，承认他们是站在教会的传统中，他们努力把它当作权威的正典来看待，因此，他们乃是作为委身于圣经权威的子民来看待圣经。这种信仰的立场不仅不会使诠释者的批判能力变得迟钝，还会让他们公平地带着同理心来聆听圣经所说的，因为诠释者与圣经本身是一致的，就像处在同一个波长上一样。尽管有些人声称这种委身是不科学的，波尔金（Robert Polzin）正确地主张：“任何以自然科学那种置身事外和不带个人因素的客观性为模型所建立的文学或历史鉴别学，都会被视为按照与圣经经文的信息和精神相矛盾的释经原则来运作的。”⁹ 然而，通过承认圣经真理性的宣告，诠释者会与他们所探究的客体取得一致。不仅如此，即使一个人相信诠释圣经的立场就是那种置身事外的、“客观的”调查者的立场，他仍然必须应付圣经明显的神学意图。布赖特说：讲道者“若没有把握住经文的神学意图”，他“在解经上的劳苦是……不完整的”。¹⁰ 接下来，我们会探讨经文的神学意图或目的的问题。

⁹ Polzin, “Literary and Historical Criticism in the Bible,” 106。参：Olthuis, *Hermeneutics*, p.33：“对文本的理解，取决于分享与那个文本同样的意义范围。因而，经济方面的文本首先必须从经济上来解释，政治文本从政治来解释，而信仰的文本要从信仰的角度来解释。”

¹⁰ Bright, *Authority of the OT*, 172。Smart, *Strange Silence*, 115-16 主张：“要在经文原初的神学脉络中充分聆听它”，也就是“神与祂的子民之间继续进行着的对话”。

作者的意图

在本书前面论及文学和历史诠释的章节中，我们有机会涉及作者意图的话题，但这里却是更详尽讨论这一话题的理想地方，因为我们不能孤立地看待人类的作者，而是必须把神圣的作者也考虑在内。

为了明白作者的意图，我们要问一个基本问题：为什么作者要写作（或传送）这一信息？这是圣经诠释学中最为重要的问题之一。亚当斯（Jay Adams）主张：“讲道的缺陷使得其效果大打折扣，但很少缺陷比得上未能确定一段讲道内容的目标（*telos*）（或目的），而那却是极为频繁地发生的。如果没有确定一段经文的意图，因而没有确定神的话语本身的意图，就会错误地呈现、误用和错误处理它，直接的后果是失去它的能力和权柄。”¹¹

人类作者的意图

转离主观主义

询问作者的意图，是有意要限制诠释时的主观主义。波尔金声称：许多圣经学者对待圣经的方法，就像读者对待某些书籍一样，“就像野餐，作者带来词句，而读者带来意思。”¹² 因为有着这么多不同的、甚至相互冲突的诠释，一个人会猜想：是否许多诠释者的确会把他们自己的意思带给了经文。因此，圣经诠释学的一个基本问题是，要允许作者呈现他们自己的意思，还是应该让读者把他们自己的意思加

¹¹ Adams, *Preaching with Purpose*, 27。

¹² Polzin, *Moses and the Deuteronomist*, 3，引自 Northrop Frye。

在文本里面？提出这样的问题就是回答了问题，因为泛滥的主观主义就是圣经诠释的死亡。正如赫胥（E. D. Hirsch）所指出的，“在决定意义时排除原初的作者，……〔是〕拒绝为诠释提供有效性的唯一一种强而有力的规范原则。”¹³ 即使只是为了诠释的规范性原则，一个人也必须询问作者的意图。

讲道者尤其易于将自己的主观意图强加在经文之上。因为受过训练又有经验，他们在解经之前就已经对经文会说什么有了好点子。况且，他们已经为了实现一个特殊的目的，选择了下个主日崇拜中要讲的经文。因此，讲道者的意图会凌驾在经文的意图之上，并在事实上使经文沉默，这样的危险是非常真实的。但是戴恩（James Daane）正确地指出：

“只要讲道者在讲道，聆听圣经就是一种责任。在处理一段经文时，讲道者必须允许圣经来挑战并质疑他们对经文的理解。”戴恩指出了“另一个应避免的微妙试探”，那就是对应用的关注：“因为太急于发现適切性，传道人从未花上时间聆听经文实际上说了什么。……应用支配了诠释。学生特别容易犯这种愚蠢的错误——这种错误也实在是愚蠢，因为一个人怎能把自己还未听到或理解的应用出来呢？”¹⁴

因此，寻求作者意图的一个主要原因，就是有意识地把注意力从我们自己转移到圣经，从我们的关注转移到作者的关注，从我们自己的意图转到作者的意图。换句话说，询问

¹³ Hirsch, *Validity in Interpretation*, 5。参：Cradcock, *Gospels*, 22：“无视作者的意图，这个极端的做法……是把解释变成墨迹测验。”

¹⁴ Daane, *Preaching with Confidence*, 61。

作者的意图，是试着要为了确实地聆听，而将所有主观的干扰排除在外。

作者或编者

作者的意图这个问题会因以下事实而变得复杂：有些圣经书卷可能不是出自一位作者之手，而是一位或多位编者努力的结果。不过，今天，作者和编者之间存在的鸿沟已经在相当程度上收窄了，因为编者不再被视为“剪裁和粘贴的人”，而是独立、有原创性的作者。结果，我们可以正当地在广义上使用作者这个词，那么一来，询问作者的意图与询问最后一位主要编者的意图就变成了一件事。¹⁵

另一个与作者的意图有关的复杂问题是，对于圣经许多书卷的作者，我们所知甚少。然而，这种知识的欠缺不应该被认为是建立作者意图的障碍，因为这种意图不应建立在他们的心理因素上，而是主要建立在他们作品的基础上。在经文以外寻找作者的意图，不仅会给诠释引入假想的成分，还会引入非常主观的观念。“最终而言，所有关于意义或作者意图的论辩，都必须植根于经文，才能保证论辩是客观的。”¹⁶

意图上的错谬（Intentional Fallacy）？

寻找作者意图的努力，常常轻易地就被拒绝，理由是“意图上的错谬”。指控者论证说，通过寻找作者的意图来

¹⁵ 我之所以提到“主要的编者”，是因为正如大卫·甘恩（Gunn, *Fate of King Saul*, 15）所指出的，“最后的编者有可能不是最后的实质编者。”

¹⁶ Payne, *JETS* 20/3 (1977) 251。

决定经文意思的作法是非法的，因为意思在于经文，而不是作者。然而，这种指控不能带来任何益处，因为，取决于其意义，这一指控本身就存在着被控为错谬的可能性。¹⁷ 一个人不应该把从心理上得出的、与经文的意图相冲突的作者意图强加在经文之上，这一点是合乎道理的。但是这种对经文的扭曲，与研究经文本身以确定作者意图是相当不同的。“作为圣经的诠释者，我们唯一的关切是‘体现出来的’或‘客观化的’意图；而这构成了一件完全不同的事，而在这件事上，一直存在着广泛的共识。”¹⁸

不幸的是，作者意图的问题比仅仅从经文中读出来更为复杂。这一复杂性在下列的陈述中表现出来：“只有当我们理解了一段经文想要回答的特定问题时，我们才能理解那段

¹⁷ 具有讽刺意味的是，温撒忒 (W. K. Wimsatt) 和毕尔斯利 (M. C. Beardsley) 发表于 1946 年的论文 “The Intentional Fallacy”，就上述作者的意图提出了很多问题。他们写作的文章的意图很自然地并且是正当地被认真对待，而且当后来温撒忒意识到他们并没有表达出他们想要表达的意图时，他修改了用词以适应他们的意图 (见 Barton, *Reading the OT*, 148-49, 231 n.19)。巴顿 (Barton) 确认，与其说温撒忒和毕尔斯利 “关心的是不认可作者的意思可以作为规范的意思，不如说是排除建立规范意义的某些不合法的方法。按照他们的条件，说经文的意思就是作者的意思，是可以接受的，前提是‘作者的意思’被理解为能够、且只能够从经文中发现，而不是从日记、信件或从电话中听到评论中而来” (见：同上，pp. 149-50)。参：168 页：“当然，关于意图的问题，不必如此生硬地采取心理学家的做法，以至于自动地导向对作者‘内在生活’的猜测。”

¹⁸ Sternberg, *Poetics*, 9。

经文。”¹⁹ 一段经文所包含的，远比我们从字面上看到的更多：它是对在某个特定历史情境中、某个特定问题的需要所作出的回应。弗勒利希（Karlfried Froehlich）评论道：“只询问原初作者的意图是不够的，语言总是包含讲说者和听者。语言被接受的过程，正如它被听到的那样，必须成为调查的一部分。”²⁰ 洛纳根（Bernard Lonergan）以向着一般的释经学规则的显著转向，得出了同样的结论，即强调一段经文必须在它的语境中被人理解。“就启发的角度来说……词语的语境是句子。句子的语境是段落。段落的语境是章节。章节的语境是书本。书本的语境是作者的全集（*opera omnia*）、他的生活和时代、他当时问题的状况、他的问题、潜在的读者、范围和目的。”²¹

无论确立作者在经文中要表达的意图需要多么复杂的过程，史天达正确地坚持道：“圣经的规范性本质，要求我们……密切注意经文的意图。”这种密切注意的理由是：“原初的意图……构成了任何诠释的底线。”²²

¹⁹ 柯灵乌（Collingwood）的话，引用于 Keifert, *Word and World*, 1/2 (1981) 166。参：Palmer, *Hermeneutics*, 250：“理解一段经文……就是理解经文背后的问题，那个使经文出现的问题。”

²⁰ Froehlich, *Word and World* 1/2 (1981) 142。参：Wardlaw, “Shaping Sermons by Context,” 64：“像施流瑟纳（Jay Schleusener）余伍德（John Sherwood）一样的文学鉴别学者最近的思考，提倡一种对于解释的常识观点，认为作者的意图、听者的思维方式和经文是本来就相关联的，因此是理解经文的必要方面。”

²¹ Lonergan, *Method in Theology*, 163。

²² Stendahl, *JBL* 103/1 (1984) 9-10。关于“在重建作者的意图和许可读者的发明之间的”选择，参：Sternberg, *Poetics*, 10。

确定意图

发现作者的意图或许是相当复杂的，因为作者写作该书卷或信件的理由有可能不只一个；不仅如此，作者在把特定段落或陈述放进作品中时，也许还有附属的意图。²³

尽管有着这样的复杂性，决定作者意图的任务会因着下列事实变得容易：作者经常在他们的作品中加入关于意图的陈述。例如，约翰用明白无误的语句表达了他写约翰福音的意图：“但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了祂，就可以因祂的名得生命”（约二十 31）。与此相似，路加告诉了提阿非罗，他想要“按着次序写给你，使你知道所学之道都是确实的”（路一 3~4）。箴言也用一個关于写作意图的陈述开始（一 2~6），而犹大表明，他最终写作时是为着一个与起初所想到的不同的意图（犹 3）。即便缺少一个概括性的意图陈述，保罗和约翰等作者，也会在书信的不同地方陈述特定部分的意图（例如，腓一 3、12，二 2、25；和约壹一 3~4，二 1、12，五 13）。当缺乏明显的陈述时，诠释就不得不认真查看经文，寻找关于作者意图的其他线索。

在试图确定作者的意图时，编修鉴别学可以助我们一臂之力。正如在第三章提到的，编修鉴别学努力通过研究整个作品、特别是作者在引言和结论的用词和评论、和作者所用来源的变更，以及在不同来源之间的接缝处（seams）插入的诠释性评论，来发现作者的意图。修辞鉴别学也能帮助发现作者的意图。正如我们在第三章看到的，修辞鉴别学集中于经文的結構模式。通过揭示高潮语句（climactic lines）、

²³ 见 Payne, *JETS* 20/3 (1977) 244-45。

重复（钥字的技巧）、交错配置结构（chiasm）和首尾呼应（*inclusio*），修辞鉴别学能够揭示文学的动机（literary motifs），为发现作者的整体意图提供线索。

凯瑟主张，“就作者一般性的范围和计画而言，有四种确定作者意图的方法。”第一个方法是“看作者自己是否在经文的前言、结论或主体中清楚地提出了他的意图”。第二，“研究插入的部分……，特别是在新约书信中……，通常一位作者的劝勉，会从他写作的特定意图中流溢出来。”第三，对于历史叙事，“观察他〔作者〕选择把什么细节包括在内，并且如何安排它们。”然后，最终，研究“单独段落的主题句如何相互作用，阐明一个特定部分的主题”，并且所有部分的主题是如何相互关联的。²⁴ 通过这样的分析，一个人对一部书卷或书信为何写成、它试图回答什么问题，和它的原初意图是什么，应该会有一个比较正确的认识。

神的最终意图

在对一卷书或一段经文直接的意图有了认识之后，我们必须在对圣经文学的研究上更进一步，探询一段经文的最终意图。我们可以将这种最终的意图称为“神的意图”，只要我们记住，受默示的人类作者的直接意图也是神的意图。但神的最终意图有可能会比人类作者相对而言有限和直接的意图，更加广泛和深远。当一卷书或一封书信以整部正典为语境解释时，这种广泛的、包容一切的意图会变得尤为明显。

²⁴ Kaiser, *Toward an Exegetical Theology*, 79 = 华德·凯瑟著，《解经神学探讨》，54。参：H. Robinson, *Biblical Preaching*, 92-93。

更完满的意义

即使在人的层面，文学的意义也不仅仅局限在作者的意图内；也就是说，一本书的意义有可能会超出作者原本的意图。巴顿主张：“事实上，文本会用一些方式超越作者的本意。”²⁵ 如果这一点适用于一般文学，它又会多么符合圣经文学啊。圣经的文学既然集结在一部正典之中，它所启示的意义注定会超过人类作者原本的意图。正如彭腓利（Philip Payne）所说：“尽管人类作者的意图对于经文的意图起着至关重要的作用，他有意识的意图并不必然穷尽他所陈述的意义，特别是在更为诗歌化和带有预言性的作品中。最终，神是圣经的作者，只有祂的意图才能彻底地决定圣经的意思。”²⁶

在诠释史中，这一意义超越作者原本意图的现象被叫作“更完满的意义”（*the sensus plenior*）。正如我们在第三章所说的，布朗把“更完满的意义”定义为“额外的、更深的、在神的意图之中、却未被人类作者清楚表明的含意；这个含意是当我们根据进一步的启示，或在启示的理解的进展下，对圣经经文（或一组经文或甚至是一卷书）的话进行研究时，会发现到原本就存在于其中的含意。”²⁷

²⁵ Barton, *Reading the OT*, 170。

²⁶ 见 Payne, *JETS* 20/3 (1977) 243。

²⁷ Brown, “‘Sensus Plenior’ of Sacred Scripture,” 92。参：布朗在 151-53 页列出的不同定义。关于“更完满的意义”理论的历史和发展，见 Brown, *CBQ* 15 (1953) 141-62；同作者，*CBQ* 25 (1963) 262-85。关于对这一概念的批判，见 Julius Muthengi, “A Critical Analysis of Sensus Plenior,” *East African Journal of Evangelical Theology* 3 (1984) 63-73。参：Richard, *BSac* 143 (1986) 124-26

尽管更正教的诠释者有可能担心更完满的意义这种方式会把解经带入寓意解经之中，这却不一定是必然的结果。赖索解释道：更完满的意义，“不是把神学教义和理论读进经文之中，而是从经文中读出由神的完整启示所要求的更丰富意义。”例如，创世记三章 15 节，“我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头，你要伤祂的脚跟。”根据新约圣经的启示，这节经文有一个比创世记的作者所意识到的更完满意义。类似的，旧约圣经的称呼“大卫的子孙”已经在旧约圣经中得到了更完满的意义，但根据新约圣经的启示来看尤其是这样。²⁸ 或者举亚伯拉罕在创世记二十二章 28 节对以撒所说的话：“我儿，神必自己预备作燔祭的羊羔”，或是诗篇十六，二十二和一一〇篇为例，因为新约圣经把它们应用在基督身上。²⁹ 可以肯定的是，根据后续的发展和启示，这些经文向我们启示了比人类作者的意图更为深刻的意义。

当然，当诠释者越过原本意图的安全线时，把主观的意思读进圣经的可能性就变得真实了。防止私意解经（*eisegesis*）的唯一办法，是不要否认更完满的意义的实在性，而是坚持：更完满的意义只能作为原初意义的延伸而得到确立，并且唯独要建立在后续圣经启示的基础上。

提出的各种立场。

²⁸ LaSor, “*Sensus Plenior* and Biblical Interpretation,” 275 和 272-73。注意，布朗也试图避免寓意解经；见 Brown, *CBQ* (1963) 274 n.64。

²⁹ 这些例子是由 Payne, *JETS* 20/3 (1977) 248-49 给出的。参 Brown, “‘*Sensus Plenior*’ of Sacred Scripture,” 140-45 列举的例子。

以经解经

更完满的意义与宗教改革以经解经的原则有关。更完满的意义和圣经的类比（*analogia Scriptura*）乃是根植于一个确信，即旧约圣经和新约圣经是相属的，并且根本上是一本书，因为它们是由同一位首要作者（primary Author）所写的，论及同一个主题。从圣经的这种统一性，和必须根据上下文来理解圣经的规则，我们得出的推论是：圣经经文必须要在整本圣经的语境中去诠释。这恰恰是以经解经这个原则所要求的：在确立了经文原初的意图和意义之后，诠释者必须核实，或如果有必要的话，必须根据整部正典来延伸经文的意图。以经解经敦促诠释者越过人类作者的直接意图，进入到首要作者整体的意图之中。

渐进启示

在这方面，我们必须短暂地回到渐进启示这个概念。根据这个概念，神的启示不是一下子赐给我们的，而是随着救赎历史的展开，在许多世纪的过程中赐给我们。在这段历史过程中，启示从旧约圣经开始，在新约圣经完成。与某些见解不同，渐进启示的概念不是指一个人能在历史中追踪从堕落到末日的所有救赎性事件的细节发展。³⁰ 它也并不意味着一些关于神或伦理的观念的发展，以至于对新约圣经的教会来说，旧约圣经变得过时和不相关。³¹ 倒不如说，渐进启示乃是指出一个事实：“后来的启示常常建立在先前的启示之

³⁰ 关于对此种努力的批判，见：拙著，*Sola Scriptura*, 124-30，和 181-86。

³¹ 见 Elizabeth Achtemeier, “Elevance of the OT,” 3-4。

上，或是充实了先前的启示。”³² 这种关系并未使先前的启示变得过时，因为先前的启示构成了后来启示的基础，并且作为正典的一部分，仍然保留着对教会的权柄。不过，它确实意味着，一方面为了掌握其更充分的意义和可能与后来的启示（新约圣经）出现分歧，先前的启示（旧约圣经）必须与后来的启示进行对比。另一方面，新约圣经的启示只有以旧约圣经的启示为背景才能得到适当的理解。结果，渐进启示的概念肯定了旧约圣经与新约圣经的启示都是不可缺少的，同时强调了根据新约圣经的启示来诠释旧约圣经启示的必要性。这就拓宽了理解一处圣经经文的语境，并且不可避免地扩大了诠释的范围，从人类作者的直接意图，扩展到了神的最终意图。

决定神最终的意图

所有这些复杂因素——更完满的意义、以经解经和渐进启示——也许看起来会把决定神对一段特定经文的最终意图变成极为困难的任务。然而，它并没有听起来那么复杂。正如我们已经看到的，理解神在一段特定经文的意图的关键，在于以整部正典为语境来理解那个段落。因此接下来的一个指导性问题是，整部正典的意图是什么？

圣经以神为中心的意图

若要问正典的意图，也就是整本圣经的核心，答案似乎十分明显：正典意在告诉我们关于神——不是一位抽象的神，而是处在与祂的创造和祂的子民之关系中的神、神在世

³² Morris, *I believe in Revelation*, 139。

界当中的作为、神将要来临的国度。这一以神为中心的意图，也是每一位个别作者的意图。“圣经作者的意图，主要是神学性的，他们对事件的选择和呈现，受到他们的宗教观点所支配。他们首要关注的是神在人类事件中的作为，而不是事件本身。”³³ 因此，我们所收到关于神在整部正典和单独段落中的意图的主要线索，是神想要告诉我们关于祂自己的事：祂的位格、祂的作为、祂的旨意等。因而，在诠释一段经文时，我们可以问的最重要问题之一是：这段经文告诉我们什么关于神和祂将来国度的事？

以神为中心的诠释

宗教文学

从根本上来说，圣经不仅仅是一本普通的历史书，也不仅仅是艺术上让人愉悦的文学；它是宗教文学，也就是说，“它浸染在对神的意识中，并且总是从宗教的维度来看人类的经验。”³⁴ 作为宗教文学，圣经表现了其以神为中心的性质。一切都是与神的关系中来看的：世界是神的创造，人类是神的形象的承载者，救恩属于神——简而言之，人生的全部（all of life）都属于神，并由神管治。

在圣经思维中，神的至高无上主权是至关重要的。冯拉

³³ LaSor, Hubbard, and Bush, *OT Survey*, 108 = 赖桑著，《旧约综览》，133。参：Anderson, *Understanding the OT*, 8：“只要我们把旧约圣经看为伟大的文学作品、有趣的历史，或是崇高思想的发展历程，我们就不可能开始理解旧约圣经。旧约圣经是对神的作为的叙述：祂做了什么，正在做什么，和将要做什么。”

³⁴ Ryken, *Literature of the Bible*, 16。

德说：“因着他们对神在历史中的至高无上主权的信仰，以色列人得到了一种思考历史的方法，进而是写作历史的方法。”³⁵ 因为神拥有至高无上的主权，对于圣经作者来说，宗教不再是一个分隔开的“神圣的”角落，而是包含人生的全部。罗利（H. H. Rowley）说，对于旧约圣经作者来说：“宗教……是一种属于全部生活与经验的东西，不仅是一个人，也是集体的。在他们看来，生活没有一个方面是神被排除在外的，或是神不感兴趣的……。祂是我们全部的生活这部戏剧的参与者。”³⁶ 以神为中心的诠释，致力于正确对待圣经文学的这种无所不包的宗教旨趣。

以神为中心的焦点

莱肯（Leland Ryken）写道：“与圣经作为宗教文学的状况紧密相关的是，圣经文学中的世界观……。圣经文学一贯地肯定一个以神为中心的世界观。这意味着神不仅是最高的价值，也赋予所有其他方面的经验以身份。”³⁷ 这种以神为中心的世界观也强调圣经以神为中心的焦点。

我们可以通过分析圣经的不同文学体裁，来确认圣经文学这一以神为中心的焦点。例如，我们可以询问一下圣经历史著作的焦点。在旧约圣经中，冯拉德发现三种写作历史的方式：“首先，神通过神迹在历史中行动。红海的神迹（出十四章）就是一个范例。……。所有的活动都是唯独从神发出的；以色列人在自我防御中没有任何主动的作为。神会得到

³⁵ von Rad, *Problem of the Hexateuch*, 170。

³⁶ Rowley, *Re-Discovery of the OT*, 59。

³⁷ Ryken, *Literature of the Bible*, 16。

荣耀，正如出埃及记十四章 17 节明确所说的那样。”在第二种历史写作中，没有神迹发生，作者——比如在约瑟的故事中——似乎在记录人的行动。“只有在最后，在引领读者经过一团乱麻似的冲突之后……，才突然借着约瑟的话将它深层的奥秘展现出来（创五十 20）：‘从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景。’”神不是公开地、而是隐秘地工作；祂“在人的定意中做自己的工作”。这种历史写作的另外一些例子可见于撒母耳记下十五至十八章中押沙龙的阴谋，和列王纪上十二章，大卫—所罗门王国的分裂。冯拉德写道，这些经文“如此完全地在世俗领域展开，以至于人们几乎要认为它们就是与十分世俗的事有关”。“不过，即使在这样的经文中，认真的读者也会发现那只向上的手指，正如在约瑟的故事中一样，指向那超越历史舞台的大有功效和引导一切的力量。”冯拉德确认的第三种历史写作方式是在列王纪中发现的，他洞察到：“在所有历史事件背后实际的组织性力量是神的话，它在历史中——通过审判、也通过保护幸福——以创造性的方式发挥作用。”³⁸ 要注意的一点是，尽管不是所有的圣经理史著作都见证同一种类的神圣介入，所有的作品却都是出于、并且指向神在历史中的主权。即使当神的作为是隐藏的、而不是赤露（见第二章）时，圣经的作者也揭示神仍然在工作。因此，不管外表如何，所有的圣经理史作品都是彻底以神为中心的。³⁹

³⁸ Ryken, *Literature of the Bible*, 16。

³⁹ 参：Wolff, *The OT*, 7 和 9：“无论我们怎样对待妥拉——正典的核心——它的所有陈述的中心都是‘耶和华’的名。……从始至

圣经文学其他体裁的焦点，也同样的的是以神为中心。以智慧文学为例。沃尔芙（Hans Walter Wolff）写道：“近来的研究已经表明各国智慧文学流派之间的联系，那是种一心探求属世现象和纯粹人际关系的文学。但在以色列，即使是智慧文学也必须按照以下这个标题来看，‘敬畏耶和华是智慧的开端’（箴一 7；伯二十八 28）。”⁴⁰

在全部承认以神为中心的统治为焦点的正典书卷中，唯一明显的例外是以斯帖记，因为它从未直接提到神，因而经过很多争议之后才被纳入正典。然而，即使是以斯帖记，也是以神为中心的——尽管是以一种独特的方式。人们注意到，“从艺术上考虑，这卷书的结构中心”，是位于四章 13 至 14 节末底改的话：“此时你若闭口不言，犹大人必从别处得解脱，蒙拯救。”因此，克莱斯下结论说：“尽管不是明显提及，但整个故事讲述了在世界中隐藏的耶和华的同在。讲故事者‘用他的方法和叙事反映了历史的性质’，作为艺术家，用耶和华不在场的方式使祂变得明显。”⁴¹

如果说这一以神为中心的焦点在全部旧约圣经书卷中都很明显的话，在宣告耶稣基督为神的最终作为，“与我们同在的神”的新约圣经中更是如此。罗德（Arnold Rhodes）评论道：“圣经不仅仅是‘曾被讲过的最伟大故事’，它更是曾经上演的最伟大戏剧——而这部戏剧的主角是神自己。

终，其文学架构都明白无误地表明所有事件的真正主题。”“旧约圣经对过去历史的呈现，没有任何地方能够拦阻我们在圣经的意义上把历史理解为‘耶和华的作为’（书二十四 31；诗四十四 2；赛五 12）。”

⁴⁰ 见：同上，10。

⁴¹ Clines, *Int* 34/2 (1980) 121。

圣经以祂伟大的作为为中心：祂为我们做了什么，正在做什么和将要做什么……，以及我们通过耶稣基督得到的救恩。”

⁴² 以神为中心的诠释，寻求在每一段经文中揭示这一整部圣经以神为中心的焦点。

与以人为中心的诠释对比

圣经文学以神为中心的性质需要特别持守，以防止其退化为特别肤浅的以人为中心的诠释和讲道。这种退化在整个诠释和讲道历史中都可以发现，从普遍地把旧约圣经当作“一部道德典范”来使用的《革利免一书》（1 Clement），到大力推荐传讲旧约圣经、因为“其故事对人有吸引力并能反映他们的生活”的中世纪，再到传讲“圣经人物”或“传记式讲道”的当代讲道者。⁴³ 正如一位传讲圣经人物的提倡者所说的：“传讲圣经人物使牧师有机会，以一种清楚的方式阐明圣经人物经历在当代的对应……，圣经中有取之不尽的材料可供牧师进行传记式的传讲。当我们意识到圣经中有2930个不同人物时，就不难明白这一点。”⁴⁴ 在这种类型的诠释和讲道中，一种微妙（有时也并不微妙）的转换悄然发生，从圣经文学中神的中心性朝向讲道中圣经人物的中心性转换。高文确切地说出了在旧约圣经讲道中一个确实的两难处境，他说：“我们想把圣经当作一套道德范例来使用，……但是……大部分的书卷所呈现的，不是完美行为的范例，而是神如何对待普通的、有缺点的人类的故事。”⁴⁵

⁴² Rhodes, *Mighty Acts of God*, 11-12。

⁴³ 见拙著，*Sola Scripture*, 页 9-16。

⁴⁴ Perry, *Manual for Biblical Preaching*, 106。

⁴⁵ Gowan, *Reclaiming the OT*, 3。参：Karl Barth, *Word of God*, 39：

不仅如此，正如贝斯特（Ernest Best）所指出的，关于圣经人物的大部分材料，“都是按照某种目的记录的，而不是为了提供我们关于特定人物的资讯。”以彼得这个人物为例，他经常被描绘为十分软弱。“表明彼得之软弱的那些事件被记录的首要目的，不是要告诉我们彼得的软弱，而是关于饶恕彼得的神的怜悯。”贝斯特因而论辩说：“关于彼得的事件的选择，是被一种兴趣所主导，而非彼得这个人物本身。因此，用这些事件来建构彼得这个人物，并进而将其应用在一般人身上，这种作法是愚蠢的。相反，我们应当运用有关彼得软弱的这些事件来证明神的怜悯和刚强。”⁴⁶

不幸的是，这种对圣经的道德性运用削弱了圣经自身的意图，而代之以讲道者自己的目的。克罗明加（Carl Kromminga）正确地主张：“尽管历史悠久且效用直接，传统对旧约圣经叙事的道德性应用，即便是在最好的情况下，逐渐地减少了完整的圣经信仰和顺服的层面（dimensions）……。道德主义很容易忽略作者和神在叙述一个特定事件的意图，或是在将信息应用于生活的时候，使得这种意图只起一种次要的作用。经文的启示范围被缩窄，以适应讲道者对经文明显表面的‘教训’的肤浅运用。”⁴⁷

当然，我们确实会遇到圣经中的人物，但绝不会孤立地这样做，绝不会把他们当作自足的独立人物来对待。圣经中的人物永远是一个更大故事的一部分，这个故事是以神为中

“在它〔圣经〕里面，主要的考虑并非人类的作为，而是神的作为。”关于所涉及的许多问题的详细讨论，见拙著，*Sola Scriptura*。

⁴⁶ Best, *From Text to Sermon*, 90-91。

⁴⁷ Kromminga, *CTJ* 18/1 (1983) 38。

心的。不幸的是，讲道者很容易被诱惑从错误的一端开始：“我们经常一开始就直接地把焦点集中于人的身上，忙于从这些人那里画出一条线，连接到应用上，却还没有意识到。当然，我们不可以忽略经文中的人物，每一个细节，包括人物，都需要我们的注意。但我们必须总是把这些人类的行为当作对神的作为的反应来看。”⁴⁸ 因此，与以人为中心的诠释相反，以神为中心的诠释强调，圣经的意图首先在于讲述神的故事。在讲述这一故事时，圣经当然也会描写许多人类角色——但不是为了他们的原因，而是为了表明神在他们里面或通过他们在做什么。⁴⁹ 因而，当讲道者传递圣经故事时，应该按照圣经使用人物的方法来使用人物，不是当作道德榜样，不是当作效法的英雄或警戒的例子，而是当作这样一些人，他们的人生故事被纳入圣经，是为了启示神正在为他们或通过他们做什么（进一步见以下第九章）。

以基督为中心的讲道

与圣经以神为中心的意图相联系，我们也应该考虑以基督为中心来讲道的要求。当然，与以神为中心的诠释相同，以基督为中心的讲道与以人为中心的诠释和讲道相对立，因为它要求以基督为中心，而不是圣经中的人物，也不是坐在教堂长椅上的听众。不幸的是，以基督为中心讲道的合理要求，经常导致为了让经文为基督说话而非常值得质疑的诠释方法。但是，如果我们把以基督为中心的讲道与以神为中心的诠释结合起来的话，像灵意解经和武断的预表解经这样的

⁴⁸ B. Holwerda, *Begonnen*, 104, 译文选自拙著, *Sola Scriptura*, 146°

⁴⁹ 见拙著, *Sola Scriptura*, 147, 215。

陷阱是可以避免的。

以基督为中心和以神为中心

以基督为中心的讲道经常被误解为“以耶稣为中心”的讲道，即每一篇讲道都必须以某种方式提到拿撒勒人耶稣，祂的降生、生活、死亡或复活。这种努力本身并没有错，但是把它作为一种方法论上的原则，强加给每一处经文的作法是错误的，因为这样做会导致经文与耶稣之间的牵强附会。并且，这样做是片面地呈现（shortchanges）耶稣，因为新约圣经见证祂是永恒的道（Logos），与父和圣灵原为一（例如，约一章；林前八 6；西一 15~19；来一~二章）。因此，只在讲道过程的某些特定地方提到耶稣是不够的，仿佛在这个地方之前，我们只能提到神，而不必提到基督。”⁵⁰ 根据新约圣经，基督的作为从最开始就有——“万有都是借着祂造的”（约一 3）。因此，从新约圣经的视角来看，单单以神为中心的诠释，已经是以基督为中心的了，因为基督就是神。

但是，以基督为中心的讲道不只是以神为中心的讲道。那么这中间“多出来的”是什么？我认为以下这则看似简单的主张将其表达了出来：“基督徒宣告的是旧约圣经的经文，而不是旧约圣经的讲道。”⁵¹ 以基督为中心的讲道是从

⁵⁰ Cullmann, *Christ and Time*, 108。参：关于席尔德（Schilder）、贺沃达（Holwerda）等人的类似思想，见拙著，*Sola Scriptura*, 142-46。参：Pitt-Watson, *Primer*, 30：“我们一定不能把旧约圣经只当作从伯利恒开始之故事的序幕来传讲，而要当作从太初开始的基督故事的一部分。”

⁵¹ Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 75。关于以基督为中心的讲道，亦可见 Barth, *Preaching of the Gospel*, 17-20。参：

新约圣经的视角来传讲神的作为。换句话说，以基督为中心的讲道，要求不仅从一段经文本身（旧约圣经）的视野，还要从整部正典更为广阔的视野进行以神为中心的诠释。用这种方式，我们能够正确地处理两套圣经见证：一方面，基督作为永恒的道（Logos），也在旧约圣经时代存在并行动；而另一方面，基督也是旧约圣经的应验。

以基督为中心的诠释

新约圣经从始至终教导，耶稣基督是旧约圣经的历史、应许和预言的应验。这一事实影响到我们对旧约圣经的阅读与传讲，这意味着我们必须超越严格的历史诠释，按着它在新约圣经的应验来诠释旧约圣经。这一点可以从两方面得到论证：从文学的立场来看，旧约圣经需要在整部正典的语境中来诠释；从历史的立场来看，先前的启示需要按照后来的启示来诠释。史蒂克（John Stek）论证了后者，他写道：“救恩历史渐进发展的事实，要求不断重新聆听主在先前的救恩历史中说过的话。这种聆听必须是新的，因为它是以救恩历史的后来事件和情境为语境的聆听，是根据主在救恩历史中后来说出的话的聆听。”⁵²

结果是，以基督为中心的诠释，从新约圣经启示的完成，发展成对神在旧约圣经启示的新的认识。在传讲一段旧

48 页：“旧约圣经见证基督以前（而不是与基督无关）的基督。”

⁵² Stek, *CTJ* 4/1 (1969) 47-48。参：E. Achtemeier and P. Achtemeier, *The OT*, 163：“基督教讲台对旧约圣经的正确运用建立在这一历史事实之上：耶稣基督……是旧约圣经所见证之神的话语的完成与成就……。耶稣基督是旧约圣经每一个主要传统最终的重新解释。”

约圣经经文时，我们确实可以通过“应许—应验”、预表法、发展或平行（parallels）的方法从旧约圣经进到新约圣经，但是以基督为中心讲道的核心，不在于从旧约圣经划一条线连到新约圣经，而在于相反方向的移动——从新约圣经完全的启示，进到对旧约圣经经文的崭新理解。

今日讲道者的意图

神学诠释强调圣经诠释中有可能被历史和文学诠释忽略的各个方面，特别是圣经信息是来自神的话，并且是关于神的话。我们会触及另两个由神学诠释得益的方面，以此来对神学诠释作出总结，其一与讲道的意图有关，其二涉及讲道的应用。

讲道的意图

今日的讲道学者越来越坚持认为，讲道者不仅应该清楚每一篇讲章的信息，也应该清楚其意图：为何这篇讲章要被传讲，它想要达到什么目的。罗宾逊（Hadden Robinson）提出讲道者可以通过“发现（被传讲的）经文背后的意图”，来决定每一篇讲章的意图。讲道者应该问：“作者为何写了这段经文？他期待这段经文对读者达到怎样的效果？……因此，一篇解经讲章的意图会与圣经的意图一致。解经讲道者必须首先找出一个特定段落为何被包括在圣经之中，并带着这种发现来决定，神希望通过他的讲章在今天的听众身上达到什么目的。”⁵³ 正如我们看到的，神学诠释非常注重作者的意图，因此，它可以为讲道者提供十分宝贵的帮助；不

⁵³ Robinson, *Biblical Preaching*, 109。

仅能勾画出一段经文的信息，也能找出其意图。布崔克（David Buttrick）写道：“真正的‘圣经讲道’不仅希望忠于信息，也希望忠于意图。‘这段经文努力要完成的是什么？’这一问题很好地标志着讲道学上的顺服的开始。”⁵⁴我们会在下一章专门回到这个问题。

应用

伽达玛（Hans Georg Gadamer）和其他人指出，应用是诠释过程的一部分：“理解总是包含一些像把要理解的文本应用于诠释者当前情境的东西。”对于宗教文学来说，这一点尤为正确，因为“宗教性宣讲存在的目的，并不只是为了被当作纯粹的历史文献来理解，而是以一种能够发挥其拯救功效的方式被理解……。此处，理解一直都是应用。”⁵⁵

我们想要简要探求的问题是：神学诠释如何对应用做出贡献。我们已经看到了以基督为中心的诠释是一种对旧约圣经经文的新理解——这一新理解，也可以称为新应用，对今天的讲道应用来说，有着确定的影响。不仅如此，渐进启示的观念表明，不能简单地在神在旧约圣经中的启示和神对今天的的信息之间画一个历史上的等号。换句话说，神对过去的启示，不一定是祂对今天的人的最终的话。我们不仅在旧约圣经的礼仪律法和民事律法中非常清楚地看到这一点，就是在给所有男子行割礼的这么核心的命令中也是如此，“但不受割礼的男子，必从民中剪除，因他背了我的约”（创十七

⁵⁴ Buttrick, *Int* 35/1 (1981) 58。

⁵⁵ Gadamer, *Truth and Method*, 274-75 = 伽达默尔著，洪汉鼎译，《真理与方法》（北京：商务印书馆，2010），I:383。

14)。同样情况的还有安息日的命令，“但第七日是向耶和华你神当守的安息日。这一日你……无论何工都不可作”（出二十 10。）渐进启示意味着，一个人必须按着最近的启示来诠释过去的启示。这意味着一个人必须以经解经，或更准确地说，一个人必须就一段经文的信息追溯至旧约圣经，并一直贯通进入新约圣经。只有根据神在圣经中之启示的全部，并受其引导，才能做出对今天的应用。

看起来，渐进启示内在的不连续性会阻碍对今天的有意义的应用。虽然渐进启示无疑使合宜的应用变得复杂，但必须承认的是，神学诠释将注意力集中于整体的连续性，只有这样才能使有意义的应用变得可能。当然，整体的连续性是由昨日、今日、直到永远不变的三一神所赋予的。因为神永远是同样的神，祂的话在今天的应用不仅是可能的，也是必须的。因而神学的诠释对今天有意义的应用贡献不小，因为它把焦点放在关于唯一的神的唯一话语上。

6

第六章

经文主题式讲道

Textual-Thematic Preaching



主题式讲道 (thematic preaching) 一词，有时是用来代表话题式讲道 (topical preaching) 或格言讲道 (motto preaching) 的意思，目的是将这种非基于圣经的讲道和基于圣经的讲道作出对比，后者被称为经文式讲道 (textual preaching)。然而，“主题式讲道”不是“经文式讲道”的反义词，因为这两个词是以不同的范畴来刻画讲道的特征：第一个词回答的问题是，讲道是否有一个特定主题；第二个词回答的问题则是，讲道是否基于经文。由于它们属于不同范畴，所以主题式讲道与经文式讲道并非互相排斥，而是可以有意义地组合在一起，成为“经文主题式讲道”。我使用经文主题式讲道一词时，是指讲道主题植根于经文的讲道。

本章主旨在处理经文与主题，因此，在开头扩展一下为第一章所设计的图表是很有帮助的。这张图表按照以下标准，对讲章进行了分类：圣经内容、使用经文、经文长度和主题，并沿着横向指出对比。

范畴	讲章类型			
	基于圣经的讲章		非基于圣经的讲章	
圣经内容	基于圣经的讲章		非基于圣经的讲章	
使用经文	经文式或解经讲道		基于圣经的话题式讲章	话题式讲章
经文长度	经文单位	节或子句	非经文式讲章	非经文式讲章
主题	经文主题式讲章	从经文得出多点	基于圣经的主题式讲章	话题的主题式讲章

在第一章，这张图表起到了描绘的作用，表明“解经讲道”一词并不是真的与经文式讲道或基于一节经文的讲道相对立，因为这些词是从不同的角度描写讲道。因此，与其把这些词对立起来，我们不如把它们组合起来反而更容易，比如说，在一个基于一句圣经经文传讲出来的解经讲章中。类似地，在这一章里，这张图表应该澄清“主题式讲道”不能真的与“经文式讲道”对立起来，因为这些词也是从不同角度来描述讲道的。因此，“经文式讲道”和“主题式讲道”这两个词的结合，不仅是一种活生生的选择（a live option），而且，正如我们将要看到，是优先的选择。我们将首先讨论经文式讲道，然后进一步讨论经文主题式讲道。

经文式讲道

经文式讲道是基于圣经经文，并且阐释该经文的信息的讲道。这一定义表明，所有的经文式讲道所要求的，不仅是一段经文，更是对该经文的阐释（exposition）。因此，所有的经文式讲道都应被理解为解经讲道。

讲道经文的必要性

尽管从理论上来说，没有一段特定经文也有可能进行基于圣经的讲道（“基于圣经的话题式讲章”），我们却有充足的理由坚持要有讲道经文。下面是三个主要的理由。

讲章的权威

坚持要有讲道经文的主要原因，与讲章的权威问题有关。讲道者蒙召成为神话语的执事。这意味着讲章应该不仅仅是“一个人的意见”，而应是神的话语。然而，我们在第

一章看到，讲章是神的话语，取决于讲道者在多大程度上忠实地宣讲了圣经中神的话语。因此问题在于，讲道者怎样忠实地让圣经中神的话语发出声来。讲道的历史表明，非经文式、话题式的讲道太过容易脱离正轨，陷入个人意见的泥潭。但是讲道经文提供了让经文不偏离正轨的基础，好叫经文式讲道的确是神的话语。

当然，仅仅选择一段讲道经文，并不能保证讲章就是神的话语。经文式讲道也有可能在许多地方脱离正轨。经常发生的现象是，讲道经文所起的作用不过是讲道者个人意见的託词。柯轲指出，经文中的一个短语或比喻，常常“只是起到催化剂的作用；讲章的实质内容是从其他地方得出的，而且往往通过幸运饼干（fortune cookie；译者註：一种多层的小甜饼，内藏一纸条，印有祝人交好运的幽默词句、谚语、套语等）也能提出来。”¹ 明显地，真正的经文式讲道所要求的，远不只是读出一段讲道经文。经文式讲道只有在忠实地解释经文的情况下，才能声称具有从神而来的权柄。

讲道者的指引

使用讲道经文的第二个原因是它指引着讲道者形成讲章。冯欧萌（Jean-Jacques von Allmen）从保护讲道者的角度谈到了这个方面：经文“给我们的想像设定边界，从而保护我们不受想像之害；它激发我们的想像，从而保护我们免于缺乏想像。它把我们带回到福音的核心，从而保护我们免于陷入异端；它迫使我们看到使徒和先知见证的多样性，从

¹ Keck, *Bible in the Pulpit*, 101。

而保护我们免于陷入僵化的正统之中。”² 在本章和下一章，我们将会详细地探究这一点。

由会众检验

一段特定的讲道经文也便于会众对宣讲的话语进行检验。我们在第一章看到，听众必须对讲道进行查验，以便发现其是否配被接受为神的话语。但普通的教会成员如何能对一个主题式讲章进行查验呢？这实际上是不可能的。然而，有了讲道经文，听众就得到了查验讲章的便利，那个便利就是讲道经文，因为“它在公众面前给了讲道一个参考，使得讲道可以被查验——但同时也使讲道可以被捍卫。”³

讲道经文的选择

如果讲道者通常需要一段讲道经文是众所公认的，接下来的问题就是如何选择这段经文。尽管经文选择也许看起来是一个小问题，但正是在这一点上，许多讲章走上了错误的轨道，因为讲道者所选择的经文会过短，或过长，或不完整，或不是重点。不幸的是，一旦不当的经文选择使讲章偏离了正路，想要使其重回正轨，即使并非完全不可能，也是极为困难的。因此，好好思考如何通过选择一段合适的讲道经文，以便从一开始就走上正轨，是非常值得的。下面是一些必须考虑的因素。

教会的需要

由于讲道的目的是造就教会（林前十四 3；弗四 11~

² Von Allmen, *Preaching and the Congregation*, 26。

³ 同上。

12)，讲道者自然希望在选择讲道经文时考虑到教会的需要。⁴ 这种需要可能广泛涉及各种领域。对于教会整体来说，为了特定主日在形式和崇拜礼仪上的需要，必须选择一段经文以配合教会的年历（例如：〔基督〕待降节〔Advent〕或复活节）。讲道者也会在会众中发现特定的需要或缺乏（比如，缺少爱或喜乐）应该加以解决，因而会指引他们选择经文。此外，个别成员的个人需要，比如悲伤或失业，也会引导讲道者到能针对这些需要的经文那里。当然，一个人必须小心，不要从表面上判断需要，或是对每一个感受到的“需要”都用一篇讲章来回应。但只要这些需要是被共同发现的（比如，与长老一起），而且是在圣经的光照下，它们就是选择讲道经文的合理考量。

选择讲道经文时要考虑教会的需要，这一要求表明经文选择不是讲道之前的一个正式步骤，而正是讲道应用的一部分。当然危险在于会众的需要有可能扭曲接下来对所选经文所作的诠释。但是不顾会众的需要选择经文，又要让它们必须起到满足会众需要的功用，这时发生的错误诠释经文的危险反而更大。因此，讲道经文的选择必须考虑会众的需要，而一旦选定，必须让经文自己说话，以免当前的需要扭曲了经文实际的意思。

⁴ “否则，正如赫顿（John A. Hutton）曾经宣称的那样，讲台上的人有可能会不断地回答会众连做梦都不会想到要提出的问题”（Blackwood, *Preaching from Prophetic Books*, 195-95）。斯托得讨论“崇拜仪式的”、“外在”和“牧会”等三个因素（Stott, *Between Two Worlds*, 214-18 = 《讲道的艺术》，217-21）。

讲道者的偏好

另外一个无疑会影响到经文选择的是讲道者的偏好。从一个人的偏好的危险，在于一个人有可能只集中传讲范围狭小的经文，而未能传讲神全备的旨意。为了避免这种危险，一个人可以有意识地从圣经经文的全部范围中寻求讲道经文的选择，或是就一卷书或书信进行一系列的讲章，或按照经课集（lectionary）指定的经文来讲道。但是，尽管有片面讲道的危险，讲道者的偏好，其积极的一面也不应被忽视。与当时未能使讲道者感动的经文相比，抓住讲道者并对其说话的经文，自然会让讲道者带着更多的确信和热情来传讲。斯托得写道，“我们所传讲给别人的最好的讲章，无疑是那些我们已先对自己讲过的。当神自己借着一段经文向我们说话，而这段经文对我们发出亮光，那时候我们向别人解释，它才会继续发出神荣耀的光辉。”⁵

重要经文

史蒂文森（Dwight Stevenson）主张，“一段经文，要想在一周的时间里都值得牧师重视，并在半个小时的时间里持续引起会众的关注，它就应该是圣经启示的核心内容。”⁶ 尽管“圣经都是神所默示的，于教训……都是有益的”（提后三 16），有一些经文（例如对复活的记述）显然比其他一些（例如民事律法）更为核心。考虑到准备讲章所需的大量

⁵ Stott, *Between Two Worlds*, 219 = 斯托得著，《讲道的艺术》，222-23 页。关于“使用自己作为沟通的工具”，见 Nichols, *Restoring Word*, 111-26。

⁶ Stevenson, *In the Biblical Preacher's Workshop*, 149-50。

时间和有限的讲道机会，合理的作法是，在选择讲道经文时，一般来说是优先考虑更为重要的经文。此外，用一个较不为人所知的事件或一则次要的民事或礼仪律法作为讲道经文，有可能会把会众的注意力从神的话语上引到讲道者的独创性上。进一步来说，应该记住的是，尽管圣经中的每一节经文在整个启示系统中都是有意义的，但不是圣经中的每一节经文都能成为好的讲道经文。比如，选择创世记二十二章 5 节（亚伯拉罕对仆人所说的话）作为讲道经文的讲道者，就是不分主从。甚至以弗所书一章 1 节上“奉神旨意，作基督耶稣使徒的保罗”也不适合作讲道经文。尽管像这样的一处声明性的经文颇富意义，而有些讲道者可以用它为契机来讲论许多有价值的事，但通常人们会从一封信的内容、而不是标题中寻找这封信的信息。

文学单元

关于讲道经文应该短小精干还是有一定长度的问题，可以只用一个方式回答：无论是长是短，一段讲道经文应该是一个文学单元。尤达的论辩十分中肯：“在圣经研究中，我们需要以这样的假设开始，圣经作者正试图通过写作有组织的单元来向他们的听众传达信息。这些有组织的单元或段落是经文中最小的意义传递单位。归纳式的研究需要集中在这些单元上。以比这些单元更小的经文作为研究对象，会使作者的意图变得零散，会脱离语境来研究它们，结果有可能误解它们。……以超出这些单元的经文为研究物件，会使所涉及的经文过多，不适合进行集中的研究。”⁷

⁷ Yoder, *From Word to Life*, 56。参：Blackwood, *Preaching from the*

尽管集中于段落的建议在通常情况下是适用的，但在运用时却不可过于僵化，因为圣经包含着比段落更大或更小的思想单位。事实上，“最小的传递意义单位”不是段落，而是散文中的句子和诗体中的诗行。因此，一方面来说，一个精练的概括性句子或是意义丰富的句子，很有可能独立成为讲道经文，我们应当对此保持开放的态度。另一方面，一个段落却有可能不足以构成一个单元，特别是在传讲叙事时，因此我们不得不选择由多个段落所组成的更大单元。正如费依和史督华所指出的，“圣经叙事不能被零散地诠释，仿佛每一句话、每一个事件、每一处描写都能独立于叙事的其他组成部分，为读者提供特别的信息。事实上，即使在篇幅相当长的叙事中，叙事的所有组成部分也能相互配合，只把一个要点留给读者。”⁸ 例如，在传讲耶和華通过以笏拯救祂的百姓的叙事时，讲道者有可能把士师记三章 12 至 30 节中包含的所有段落（《修订标准版》〔RSV〕是四段，《新国际版》〔NIV〕是七段）都选为讲道经文。对于诸如撒母耳记下十一至十二章（大卫与拔示巴犯奸淫）这样的众多叙事来说，“如果释经者一次只传讲一个段落，将会破坏故事的完整性。”⁹ 重要的是，在任何情况中，所选择的讲道经文都必须是一个完整的单元，不管是一句话，一个段落，还是几个段落。

克拉铎如此预测：“一个人所选的讲道经文若模糊不

Bible, 94：“圣经中的结构单位是段落。除了在某些部分以外——比较明显的是箴言——思想单位是段落。”

⁸ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 77 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，93-94 页。

⁹ Haddon Robinson, *Biblical Preaching*, 55。

清，就预示着他的讲章也会如此。”¹⁰ 经文若选择不佳，就会影响到讲道者预备讲章的整个过程，并且十分可能会导致有缺陷的讲章。因此，选择一个适当的经文单位是至关重要的。

幸运的是，圣经作者提供了线索，帮助我们分辨经文单位。我们在第三章——特别是在关于修辞鉴别学的部分——已经说到，圣经作者通常使用文学手法，就作品的单位和子单位，向听众或读者作出提示。通常用来标出文学单位的文学手法是重复（钥字技巧）、交错配置结构和首尾呼应。其他表明一个新的单位之开始的文学线索，有可能是“对资料的简要介绍（耶十一 1），或对时间（可一 32）、地点（太八 28）或场合（约五 1）的注明。同样一个单位通常以小结性的陈述（徒十六 5），或以对以往事件的回应所作的评论（可一 28）来结束。”¹¹ 除文学手法以外，内容为经文单位提供了最明显的线索：内容的改变意味着一个新的思想单元的开始。问以下的问题，对区分经文单位会有帮助：“这个单元的目的达到了吗？故事结束了吗？张力得到解决了吗？或是话题完成了吗？”¹² 由于文学单位也就是思想单位，我们也可以说，一段讲道经文应该是一个思想单位或一个主题单位。有些人从另一个角度主张“目的单位”的说法。¹³ 无论使用何种词语或概念，要点在于，一处讲道经文必须是一个

¹⁰ Craddock, *Preaching*, 110。

¹¹ 同上，页 112。亦见 Kaiser, *Toward an Exegetical Theology*, 95-96 = 华德·凯瑟著，《解经神学探讨》，56 页；和 Yoder, *From Word to Life*, 57-58。

¹² Yoder, *From Word to Life*, 57。

¹³ Adams, *Preaching with Purpose*, 25-26。

单元。

经文与讲章的目的

经文和讲章的目的这一问题，与选择讲道经文的过程紧密相关，因为我们已经看到，讲道经文的选择应该针对会众的需要。换句话说，讲道经文的选择带有目的性。总体来说，讲道的目的是造就会众，鼓励和安慰信徒（林前十四 3），装备教会成员来服事（弗四 11~12），教训、督责、教导人学义（提后三 16）。在某个特定主日进行的讲道，其更为特定的目的，只能在每一个地方堂会的内部、同时也为了这个地方堂会的需要来决定。但是，只要一处讲道经文在选择时是为了实现一个特定的目的，讲道者就会面临这样的问题：讲道经文本身的目的是什么，因为讲章的目的不能与经文原本的目的冲突。正如米勒（Donald Miller）正确指出的，“使用圣经经文的目的，若与促成写作这些段落的目的不符，就是误用这些经文。”¹⁴ 因此，在选择讲道经文的过程中，讲道者必须探寻经文的目的。

目的与主题

要清楚地区分一段经文的目的与主题，有时候会有困难。二者常常相互重迭，比如耶利米书九章 23 至 24 节，使

¹⁴ Miller, *Way to Biblical Preaching*, 126。可进一步见 130-41 页。参：Adams, *Preaching with Purpose*, 27：“当你把握住祂（圣灵）的目的，即祂想要对祂信息的接收者做什么时，那时，并且只有那时，你才有了你讲道的目的。”参：Bettler, “Application,” 339：“这是……应用式讲道最为关键之处。应用必须是出自经文的……。如果我不知道一段经文的目的，我就不能应用它。”

以色列要以认识耶和华为夸口，这目的就是通过“以认识耶和华夸口”的主题来表达的。与此相似，提摩太前书四章 7 节下至 8 节，劝勉提摩太在敬虔上操练自己，这一目的与主题“在敬虔上操练自己”相匹配。看起来当目的是某种命令时，这一目的的表达就有可能与主题的表达非常相似。但是，在目的和主题之间作出区分还是有益的。

米勒试图如此描写主题与目的之间的差别：“主题包含讲道中要提出的特定真理，而目的则是我们希望该真理对听众产生的影响。……主题是题目（subject），目的是目标（object）。”我们可以说，主题是话，是信息；而目的是我们希望信息达到的结果。米勒尤其出色地用了一个说明，展示了这种差别：“目的……与主题的差别，就像外科医生的工具与他手术的结果之间的差别一样。他使用工具不是仅仅为了切割，他切割是为了医治。”¹⁵ 或者用另外一个有效的意象来说明，“目的与讲章主题的差别就像靶与箭之间的差别一样。”¹⁶ 关于主题与目的之间的差别，最为清楚的例子是由那些先知所提供的。他们宣布即将到来的毁灭（主题：“主将要击打祂的百姓”），以便以色列能够悔改（目的：以色列的悔改和拯救）。

克拉铎在“经文正在说的”和“经文正在做的”二者之间进行了区分。“经文正在做什么”这一问题有助于确认“经文的性质和功能”。“作为正在说的内容，人物（以及经文）在通告、纠正、鼓励、告白、庆祝、立约、惩罚、确认、辩

¹⁵ Miller, *Way to Biblical Preaching*, 114, 115。

¹⁶ Haddon Robinson, *Biblical Preaching*, 108。

论或劝说。”¹⁷ 因此，经文正在做什么或被期望做什么——不管是通告、纠正或是其他的事——这问题触及经文的目的。

发现经文的目的

由于以上第五章大部分的篇幅是处理作者的意图以及经文的目的，在这里只稍做评论就可以了。为了发现经文的目的，要问的一个基本问题是：作者为什么要以他实际采用的方式来写作这段经文。这一问题，只有通过研究经文的文学与历史语境才能回答。圣经作者经常用一句关于书卷的全部或一部分的目的性陈述，来回答这个问题（见以上第五章，188-189页）。在缺少这种直接的目的性陈述的地方，详尽的编修和修辞方面的研究，有可能提供作者的整体意图的线索。根据处于原初历史背景的这一整体意图，我们接下来就可以试着缩小范围，以确定特定的讲道经文的目的。

讲章的目的

米勒说，“每一篇讲章都应该有一个特定的目的，”并且“为了达到这一目的，要清楚地对准目标。否则，他（讲道者）会落入一种习惯之中，是惠特利（Whately）大主教那句经常被人引用的话所描述的：没有目标，就击出！”¹⁸

正如我们在上面所说的，讲章的目的必须与讲道经文原初的目的和谐一致（in harmony）。我刻意使用和谐一词，是为了表明，一方面，讲章的目的不可能总是与经文的目的完全相同，因为我们生活在与经文最初的受众不同的时代和情

¹⁷ Craddock, *Preaching*, 123 和 122。

¹⁸ Miller, *Way to Biblical Preaching*, 113。

境中；而另一方面，讲道者不应只是因为圣经的作者不知道现代的一些东西，比如民主制度、工会组织、太空探索和人工授精，就改变经文的目的或与这一目的相矛盾。讲道者必须始终尊重经文的原初目的，通过与其保持和谐一致来做到这一点，但是讲道者可以引伸这一目的，从最初的旧约圣经背景进到新约圣经背景，再从新约圣经背景进到当代的背景。由于圣经经文在被接纳进入正典时，是被置入了一个新的语境，它们的目的可能也已有了新的焦点。并且，由于圣经经文进而成了神渐进启示的一部分，对其目的的僵化的确认，有可能破坏神渐进启示的事实。例如，如果说创世记十七章 9 至 14 节的目的是使神的子民为所有男子行割礼，以此作为与神立约的记号的话，那么，根据使徒行传十五章，对新约圣经会众来说，这段经文的目的再也不是这样了。与此类似，如果说，以通行的习俗为语境，哥林多前书十一章 2 至 16 节的目的，是使妇女在祷告和说预言时蒙头的话，根据现在的习惯，这一原初的特定目的再也不能适用了。这种复杂性并不意味着这些经文现在可以被视为过时，而是意味着它们最初的目的——前者是确认约的建立，后者是礼拜时按规矩而行——应该用一种适合现今和当代的方式来引伸。这种将目的向我们的时代引伸的作法，自然会随之带来一种不确定性因素以及不易察觉的试探，就是把自己的目的强加给经文。“就是因为这个缘故，对任何圣经经文的目的的深化和引伸，都必须受到严格的控制，要反复斟酌原作者实际的意图——这种意图有可能已经比它在任何特定时候所指向的特定目的更为深刻，更为深远。”¹⁹

¹⁹ 同上，138。参：Kromminga, *CTJ* 18/1 (1983) 44：“在这里，

经文主题式讲道

如果选择适当的经文将讲章带入了正轨，建构适当主题的作用就是使讲章停留在正路上。与主题式讲道不同，经文主题式讲道不是从经典作品或新闻媒体得出主题，而是从按照其上下文来理解的讲道经文中得到。米勒断言，“任何名符其实的讲章都应该有一个主题。”“理想情况下，一篇讲章应该只有一个主要思想。……讲章中有不能从属于一个主要思想的两个、三个甚至四个要点，这样的讲章不能说是讲章，而是在一个场合传讲的两篇、三篇或四篇讲章。”²⁰

不幸的是，讲道者常常忽略这一基本的讲道规范。结果是，他们的讲章也就脱离了轨道。米勒记录了许多脱轨的情况，并指出原因有可能在于“牧师训练时的错误”，或是“一般的牧师更喜欢在所谓的根据经文传讲时走便道，而并未不辞劳苦地去发现经文的中心思想”。但是，原因也有可能是，建构主题比表面上看起来更为困难。米勒指出，“每一篇讲章都应该有一个主题，那个主题应该是讲章所基于的那部分经文的主题。”²¹ 但问题在于，讲章的主题总是会与经文的主题相同吗？考虑到启示的渐进过程以及历史的发展，一些

我们着手进行的时候既要带着勇气，又要倍加小心：要带着勇气是因为，我们必须敢于将信息带出来，不是脱离其基本的意图，而是不受限于圣经形成的时代；要倍加小心是因为，在这样做的时候，我们必须当心，要忠实于神通过这段圣经叙事要向我们自己所处的这个时代传达的意图。”参：Pitt-Watson, *Primer*, 38。

²⁰ Miller, *Way to Biblical Preaching*, 53。

²¹ 同上，55。脱轨的记录在 55-70 页给出。

讲章主题难道不应该与讲道经文的主题十分不同吗？我建议讲道者需要区分经文的主题与讲章的主题。随着我们对经文主题和讲章主题的讨论，这种区分的理由会变得清楚起来。

经文的主题

在讲道学中，“主题”一词通常被认为是中心信息、统一的思想、主要观念和经文的要点。在文学圈子里，“主题”类似地被定义为“文学作品里中心性或主导性的观念，……通过作品里的人物、行动和形像表现出来、并变得具体化的抽象概念。”²² 我们可以这样说，主题是对经文的统一思想的概括陈述。

每一种形式的讲道经文的主题

经文主题式讲道的前提是，每一段讲道经文都有一个主题。正如戴恩所表述的：“基本的讲章背后的前提是，每一段适当选取的经文都表达一个真理，这一真理可以用命题的形式陈述出来。每一段经文都就某些事情有所言说。经过适当的诠释，该段经文所包含的众多因素、思想、短语和子句都会被看出是以这样一种方式相互关联着的，以至于表达出一个特定的基本主张。”²³

近来，每一段讲道经文都有一个主题的前提正在受到质疑，特别是从那些强调经文形式的人那里。他们认为，从一段叙事性经文中提炼出一个主题的努力，是一种理性主义的

²² W. F. Thrall and A. Hibberd, 引用于 Cline, *Theme of the Pentateuch*, 18。

²³ Danne, *Preaching with Confidence*, 61-62.

作法，与叙事性经文的特点不符，因而扭曲了经文。比如，布崔克提出，从更正教经院主义者（Protestant Scholastics）到现在，讲道学一直是在使用一种“理性的讲道方法”，这种方法“涉及到释经学上的根基：即，单独的经文包含着主题性的内容——命题、真理或原则”。他提出的合理问题是：“一种理性的、客观的方法，是否能应对形式上常常是比喻的、诗化的或叙事式的语言。”²⁴

为了避免误解，最好是先指出，我们的前提不是每一段经文或经节都有一个主题（一个确实潜在于许多讲章中的前提），而是每一段讲道经文都有一个主题——而我们此前对讲道经文所下的定义是一个完整的文学单位、思想单位、主题单位。如果一段选择的经文没有主题，不是因为并非所有的讲道经文都有一个主题，而是并非所有选择的经文都是适当的讲道经文。

然而，布崔克对经文主题式讲道提出的重要问题是，这种方法是否能公正地对待所有形式的圣经经文。由于最为常见的形式是叙事，我们会以叙事为例来说明。从一段叙事性经文提炼出一个主题的努力，是否必然导致对其的扭曲？布崔克认为是这样，并且生动地描绘出发生于经文上的事：

“讲道者对待一段经文，如同它是一幅静物画，在里面会找到某种直观的东西，以便传讲它。被忽略的是什么呢？‘图画’的构成，叙事的结构、故事的发展、事实上这段经文有可能希望传讲的整个问题。”²⁵ 不错，布崔克针对理性主义、经院式讲道提出了一个有效的观点，但是我们要问的

²⁴ Buttrick, *Int* 35/1 (1981) 47。

²⁵ 同上，49。

是，什么是“这段经文事实上有可能希望传讲的”呢？我们是否能将它表达出来？如果我们可以这样做，那就是它的正确主题；如果不能，问题是一个人如何能传讲一些无法表达出来的东西？

文学鉴别学者莱肯提出了同样基本的问题。他写道：“如果圣经的每一部分都是一篇阐释性的论文，那么就每一个段落所能提出的正当问题就会是，作者的论点是什么，以及他是如何论证的？这就是许多人阅读整部圣经——包括故事——的方式。但是，讲故事的人没有什么论点要去论证——他有一个故事要讲。对于一个故事所能提出的适当问题，与针对论文或讲章提出的问题并不一样。”说了以上的内容，并且列举出了一些能够针对故事提出的问题后，莱肯承认，“最终对于一个故事的文学分析会问：故事所体现的主题是什么？但是重要的是要意识到，只有首先回答了关于叙事的问题，即‘故事中的人物身上发生了什么？’，关于主题的问题——‘什么是作者的信息？’——才能得到回答。”²⁶ 因此，对于正确对待叙事形式经文的关注值得赞赏，但却不一定导致否认有一个主题的存在。事实上，丹·维亚（Dan Via）把情节和主题称作“同一个形式原则的两面，情节是发展中的主题，而主题是静止的情节。”²⁷

把一段叙事的主题描写为“静止的情节”，不仅澄清了叙事性经文的确有着主题，而且表明，要把这些主题解析出来，必定会牵涉到使行动停止。必须承认的是，主题是从活

²⁶ Ryken, “Bible as Literature,” 175-76。

²⁷ Via, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension* (Philadelphia: Fortress, 1967), 96-97。

的叙事中抽取出来的。不过，问题是，这样的抽取是否必然会扭曲经文？难道所有的科学家不正是不断地从完全的现实中进行抽取却并未扭曲现实吗？要记住的要点是，主题的确是一种抽取，而讲章应该把抽取出来的具体化。魏利蒙（William Willimon）同时说出了主题式讲道的危险和必要性：“〔主题〕这一手法的危险是，它会鼓励我把经文当作一个已经从经文中提炼出来的，抽象、概括的思想——比如‘浪子的故事背后的真正含意’。……我的会众听到的是一个故事的构思，而不是经历那个故事。虽然有此陷阱，除非能清楚地陈述出一个主题，否则我就不知道写作讲章的方向。”²⁸

发现主题

我们在第三章说过，特别是修辞鉴别学，揭示了有助于当代讲道者发现一个段落主题的古代理想模式。字词、短语或子句的重复，或许是古代作者对于他们作品的主题所给出最为明显的线索。交错配置结构也可能提供主题的线索，因为关键思想常常位于这个结构的中心位置（A B C B' A'）。首尾呼应的文学结构，也会在前言和结论中显露主题。此外，人们也会“在一些很能说服人同意的论证的结论部分，或是在事件中最精彩的部分……；或是在引发一些叙事或比喻的情境中”找到主题。²⁹ 不管一个人以什么方式发现了讲道经文的主题，它都必须在更大整体的光照下，根据段落、章节和书卷更广的上下文来建构。

²⁸ Willimon, *Preaching*, 68。

²⁹ James C. Stout, 引用于 Miller, *Way to Biblical Preaching*, 54。

建构主题

正如我们此前所注意到的，主题是对经文的统一思想的概括性陈述。因此，在建构主题时，一个人要努力把握涵盖其他一切思想的主导性思想。在这里要提出的问题是，这段经文最重要的主旨是什么？这个不仅支配经文中所有其他要点、并且能涵盖它们，并从它们当中得出自己的意义、或是部分意义的单一要点是什么？“讲章写作者要听到的，最重要的是经文最主要的基本主张，当一个人理解次要的主张如何为首要的主张提供内容和定义时，才能听到。”³⁰ 结果是，一个人不是把经文看作是一个接一个讲述的一些元素，而是发现这些不同元素在所选经文中是如何结合在一起，是如何相互关联，并且它们在特定的结合中要表达什么意义。

许多经文的元素或许相同，但是这些元素在每一处经文中的特定组合是不同的，这就能解释每一段经文的独特之处。化学提供了一个可作说明的比方：“当我想要谈论水（ H_2O ）的特征和性质时，我不应该单独谈论氢（H）的特点，而要从与氧（O）结合在一起组成化合物的角度来谈论它。当我谈论硫酸的时候，我不应该谈论氢（H），而要谈论那个完全不同的化合物 H_2SO_4 。”与此相似，“的确，每一段历史经文都是一个单位，由许多不同元素组成，但是在这里，这些元素组成了一个非常特定的合成物。这一特殊的合成物赋予每一处经文在整体启示中一个独特的位置。”³¹ 经文主题是企图用少许的词语捕捉这一“特殊的合成物”，就是元素的特定组合，经文的独特信息。

³⁰ Daane, *Preaching with Confidence*, 62。

³¹ B. Holwerda, *Begonnen*, 92，译于拙著，*Sola Scriptura*, 138。

要想让主题正确地反映每一段讲道经文都宣称一个信息的这个事实，主题就应该被建构为一个信息、一个断言。因此，主题必须至少包含一个主词和一个述词。主词本身——比如“福音”或“能力”——并没有提出任何主张，它也许表明了经文处理的话题，但对这一话题却没有讲论什么，因为它不是完整的想法。但是“福音是大有能力的”就是一个适当的主题，因为它对主词有所言说，它反映了经文的信息（罗一 16~17），尽管是以简要的形式。正如讲道学家侯克斯特拉（H. Hoekstra）在一九二六年已经写下的，“经文说了一些事，它是神的交流，是给我们的信息。这信息或交流从来不会呆在一个概念（词语）中，而是通过断言（一个主词和一个述词）得到表达，在这一结构中，一个概念对另一个概念有所讲述。”³² 陈述可以用一个形容词来修饰一个主词（例如，“大有能力的福音”讲述福音是大有能力的），但在这个为自己建构经文信息的阶段，更好的做法是用一个短句将主题陈述出来。

进一步说，经文的主题应该从作者的角度来制定。这一指导方针试图避免通过从不同角度处理同一段经文而为其建构不同主题的作法。比如，有人提出撒母耳记上十八章 1 至 4 节可以从大卫、约拿单、友谊或神的角度来处理。这四个不同的角度为讲道者提供了这段经文主题的四个选择。

“大卫从约拿单那里得到敬重”，“王子在受膏之王大卫面前屈服”，“信心的友谊”，和“神为大卫的王权预备道路”。³³

³² Hoekstra, *Homiletiek*, 399, 译于拙著, *Sola Scriptura*, 162-63。
参：Davis, *Design for Preaching*, 68。

³³ Dijk, *De Dienst der Prediking*, 177。进一步见拙著, *Sola Scriptura*,

虽然乍看起来，这一步骤似乎有可能是合理的，可实际上发生的却是为了对这些从不同角度处理经文的方法敞开，经文却从它的语境中被孤立了出来。因而这种做法越出了释经学的第一个规范，即每一段经文都应该在其上下文中理解。因此，为了避免这一陷阱，应该根据经文更大上下文的主题，和最终整个书卷的主题，来制定特定经文的主题。这不过是经文的主题应该从作者——而不是经文中不同人物或当代读者的角度——来建构的另一种说法。

建构主题的作用

建构经文的主题，对于正确地理解经文来说至关重要。由于作者有一个支配性的主题，并据此来选择写作的材料、次序和方式，解经者只有通过发现这一支配性主题才能理解作者的观点。为了努力提炼摩西五经的主题，克莱斯强调，“寻找‘主题’不是简化主义者的作法，仿佛作品本身是观念的一个用过就丢的包装，让观念借助它来实现自己。倒不如说，陈述主题的作用，首先是将人导向作品，它为如何最好地接近作品提供了建议。”³⁴ 同样的作用也适用于作品的较小部分，和最终被选择作为讲道经文的单位：主题的作用是“为如何最好地接近”经文提供的“建议”；就是说，它的作用是帮助人们获得作者关于经文的视角，正确地看到经文主要的和次要的材料之间的关系。

第二，按照克莱斯的说法，“陈述主题的作用相当于一

164-66, 227。关于次要主题必须以更广的主题为语境来制作和传讲的一些例子，见 Miller, *Way to Biblical Preaching*, 70-75。

³⁴ Clines, *Theme of the Pentateuch*, 18。

个警告或抗议，以反对作品所受的大规模误解。”³⁵ 这一消极方面的功能在讲道经文的层面上也同样重要：建构主题起到防范的作用，防止误解，特别是防止把经文中次要的内容提升到支配性的地位，或是将其孤立地理解。换句话说，适宜的主题建构会防止解经者犯那已被我们称作“微量诠释”（atomistic in interpretation）的错误，也就是说，把经文中的某些“原子”与经文的中心意义隔绝起来看，并对这些“原子”进行传讲或应用，似乎它们是独立的单元。³⁶

建构主题另一个直接关系到讲道的作用是：“一个对主题的陈述是在其历史语境中建构著作信息的第一步，也是建立指导原则的第一步，根据这些原则，未来在不同的历史语境中对著作的阅读与诠释会被认为是合理的。”³⁷ 正如已经指出的，经文的主题不一定与讲章的主题相同，但是经文的主题当然会起到作为讲章主题的基石这个作用。经文的主题为对经文在整本圣经的语境中的后续理解，和最终针对今天的情况说出其信息，建立了指导原则。

讲章的主题

讲章的主题是对讲章的统一思想的概括性陈述。与经文的主题一样，讲章的主题不是一个主词或话题，而是一个断言；它力图用一个简短的句子说出讲道章信息。戴维斯（Henry Davis）写道：“一篇准备充分的讲章是对一个重要

³⁵ 同上。

³⁶ B. Holwerda, *Begonnen*, 91-92；见拙著，*Sola Scriptura*, 63-64, 76-77。

³⁷ Clines, *Theme of the Pentateuch*, 19。

思想的体现、发展和完整陈述。……但是一篇讲章的观念不只是一个光秃秃的思想，它是思想加上弦外之音，以及暗示与紧迫感的快速涌现。”因此，戴维斯更倾向于使用“讲章的观念”这一说法。³⁸ 罗宾森也提及“讲道的观念”，并且明确提出它应该“既引人注目又令人信服”。³⁹ 不管我们用什么词来表达，讲章的主题或观念，应该尽可能清晰简洁地把讲章想要说明的要点陈述出来。

讲章的主题和经文的主题

正如前面提到的，讲章的主题应该与经文的主题区别开来，因为它们不一定是相同的。但是，两者永远不可分隔开，因为经文主题式讲道是从讲道经文的主题、并按着其在全本圣经中的功用来得出讲章主题的。因此，经文的主题和讲章的主题有紧密的关联。就像古代建筑中的基石为将来的建筑工程提供根基和指导原则一样，经文的主题也应该为将来的讲章提供根基和指导原则。尽管对今天来说，经文的意义不一定与它原初的意义相同（最清楚的例子是旧约圣经的某些律法），今天的意义必须植根于原初的意义，必须是由原初的意义引伸而来，是原初的意义随着启示的进一步发展而变得清晰。

因此，讲道者必须把过去的意义和当今的意义结合在一起。他们不应通过选择其中一个而撇下另外一个来解决这种张力。“仅仅强调经文过去的意义，或者‘直接’对着我们的世代传讲圣经，是落入了简化的基要主义（simplistic fun-

³⁸ Davis, *Design for Preaching*, 20。

³⁹ Robinson, *Biblical Preaching*, 99。

damentalism)。讲道者只是简单地一再重复经文的话，而无视古今之间文化的鸿沟”，哈格纳(D. A. Hagner)这样主张。

“但是，只强调经文现在的意义，有可能实际上只是在传讲我们自己的思想和我们的话……。”⁴⁰ 讲道者不应在二者中选其一，而要在对待神的话语时，充分地意识到它首先是针对过去说的，然后再将其针对现在讲出来。因此，他们必须同时看到两个视野，即经文的视野和当代听众的视野：“基督徒讲道的第一个任务是认真对待圣经的经文。第二个主要任务是以同样的认真来对待会众的语境。”⁴¹

第一个任务，“认真对待圣经的经文”，意味着经文的信息，按照其在主题中被精确概括的样子，是建构讲章主题的起点和指导原则。在建构讲章主题时，我们不应该先把它与其他经文调和以降低经文的要点，或是通过与教会教义对话而挫平它的棱角。经文的信息应该保持作为神在过去对一个特定人群所说的话的尖锐、明晰与犀利。“忠诚地传讲圣经的内容，要求我们尊重既有经文或作者的特性，即使……这意味着这主日罗马书讲章的强调之处，与上个主日马太福音的讲章之间有某种张力。”⁴² 讲道者必须正确对待他的讲道经文，允许马太在马可以外、约翰在路加以外、雅各在保

⁴⁰ Hagner, *ExpTim* 96 (1985) 138。参：Stott, *Between Two Worlds*, 221 = 斯托得著，《讲道的艺术》，225页：“但不先试着了解经文原来的意义，就要找出它现代的信息，乃是想走禁止通行的捷径。”关于把经文过去的意义与今天的意义结合起来的复杂情况和问题，见，例如，Thiselton, “Reader-Response Hermeneutics,” 109-13。

⁴¹ Willimon, *Preaching*, 69。

⁴² Keck, *Bible in the Pulpit*, 109。参拙著，《Sola Scriptura》，227-28。

罗以外、历代志的作者撒母耳记和列王纪的作者以外，提出自己的要点。

但是，在建构讲章主题之前，讲道者也需要考虑他们会众的视野：他们不是旧约圣经的会众，而是生活在（晚期的）新约圣经时代，是在受难日和复活日，甚至是五旬节圣灵降临的日子之后。如果在向这些人讲道时如同他们生活在基督降生和圣灵到来之前，就是犯了时代错误。因此，当讲道经文出自旧约圣经时，经文的主题必须历经神的渐进启示，由旧约圣经前进到新约圣经。这种按照整本圣经来理解讲道经文的作法是必须的，不仅是因为当代教会的视野，也是因为讲道经文现在是作为正典的一部分在发挥作用。按照书卷的主题建构了经文的主题后，讲道者现在需要根据整本圣经来建构讲章的主题。在这过程中，经文的主题也许需要改变、拓宽或加以引伸，这样才能成为讲道的主题。按照缩小的比例，同样的作法也适用于新约圣经经文的主题。尽管早期教会和当代教会都生活在同样的新约圣经时代，讲道者仍然必须考虑第一世纪和二十世纪这两个不同的视野。因为历史处境、文化、习俗等因素的不同，经文的主题有可能需要改变或引伸，然后才能成为当代讲道的主题。例如，约翰福音十三章 12 至 17 节的主题，“基督的跟随者应该彼此洗脚”作为讲章主题，需要扩展为像“基督的跟随者应该彼此谦卑服事”这样的主题。

当然，经文的主题经常可以无需进行任何调整就作为讲章的主题。无需改变是因为许多经文的信息有着普遍的有效性。例如，耶利米书九章 23 至 24 节，“以认识耶和华为夸口”可以成为任何时代和任何地点的讲章的主题。与此相似的是，提摩太前书四章 7 节下至 8 节的主题，“操练敬虔”

就可以不经任何改动而成为讲章的主题。两个视野及其差异依旧存在，完整的讲章在一种视野下的和在另一种视野下也会不同，但主题在两个视野中都是有效的。罗宾森写道，“当一个观念是可适用于任何时代、任何人的普遍原则时，那么讲道观念的陈述就与解经观念相同”，⁴³ 或者，按照我们的说法，讲章的主题可以与经文的主题相同。

讲章主题的功能

正如我们先前所提到的，制定讲章主题的主要作用之一，是使讲章保持在正确的轨道上。克拉铎指出，主题“将会制约讲章的所有内容和安排，就像目的地制约着旅程一样”。⁴⁴ 他在其他地方讲到：“那唯一的中心思想提供了一个自然的控制，决定着哪些材料可以进入讲章，哪些不可以。主题的作用就像一个磁石只吸引适合的东西。”⁴⁵ 简而言之，在一个适当建构的主题引导下搭建讲章会为讲章设定方向，并防止讲章偏离正轨。

讲章主题的第一个相关的功用是确保讲章的统一性。似乎所有的讲道学家都同意，讲章应该是个统一体。用皮特一

⁴³ Robinson, *Biblical Preaching*, 97。

⁴⁴ Craddock, *Int* 35 (1981) 65。

⁴⁵ Craddock, *Preaching*, 156。参：155页：“现在需要强调的是，信息陈述应该是一个简单句，而非并列句或复合句，以便保持方向的一致和单一。如果允许一些连词进入这个句子，或是一个或两个分号，或是一个 *et cetera*（等等），会发生什么呢？模糊会取代集中，这个扩张过度的陈述中那些蹩脚地连接起来却互不相干的部分之间会留下裂缝，透过它们会有各种理由蔓延，并喊叫着要在讲台的公众宣讲中占有一席之地。”

华生（Ian Pitt-Watson）的话来说：“每一篇讲章都应该坚决彻底地具有统一的主题。‘这是第一要紧的诫命！’……讲章中任何不能正当地与中心主题关联起来的内容都应该被坚决摒弃。”⁴⁶ 戴维斯提供了另一个视角：“统一性是一个有效沟通的功能特征。一篇讲章必须只体现一个观念，这并不是什么道德、宗教或文学法则的规定。”相反，他声称，对统一性的要求源于听众：“对统一性的渴望是听众头脑（mind）的法则。”⁴⁷

讲章主题的第三个功能是推动讲章的进展。克拉铎颇有洞察力地论辩说：“统一性对于进展来说是必不可少的。没有统一性，没有单一的主题，就不会有进展。”他主张，正是“单一观念的约束”为进展作出了贡献。“在传递讲章信息时，单一观念的限制是信息有力和有效展开的关键。一条流动的小溪和一片僵滞的沼泽地，其区别就在于约束。这就是有无起控制作用的主题约束的讲章之间的区别。”⁴⁸

讲章主题的最后一个是，它为讲章的应用提供了方向。许多讲道者力图通过添加实用性的旁白，来使他们的讲

⁴⁶ Pit-Watson, *Preaching*, 65,66。参：Miller, *Way to Biblical Preaching*, 54：“统一性应该是每一篇优秀讲章的突出特点。”也可参：Stott, *Between Two Worlds*, 225-26 = 斯托得著，《讲道的艺术》，229-30页。见 Daane, *Preaching with Confidence*, 52：“每一篇讲章都必须说一件事，并且只说一件。”参 59 页：“一篇讲章力图讲得透彻的要点越多，他能讲得透彻的就越少。一篇由许多要点构成的讲章，实际上什么要点也没有讲，它只是在传递混乱而已。”

⁴⁷ Davis, *Design for Preaching*, 35-36。

⁴⁸ Craddock, *As One Without Authority*, 100 和 101。

章具有相关性：这里一个警告，那里一个鼓励，不时穿插着道德教训和效法的呼召，通常全都与经文的不同元素有着适当的联系。看起来，它们都有着適切性和实用性，但通常仅限于看起来如此。我们已经看到，一段经文的元素并不是孤立的，而是在特定的讲道经文中，在彼此的连接中，合在一起发出言语，而实用性的旁白通常只与孤立的元素产生联系。因而，这些实用性的旁白其实并不具有经文的权柄。史督华主张：“鲜见一段经文同时呼吁几种应用，并且具有同等適切性或可行性。”他说，讲道者的“责任并不是讨论一个段落有可能激发读者想像力的所有可能的方式”。相反，讲道者的“责任是告诉读者，这个段落本身呼吁或带领读者进入的应用是什么”。⁴⁹ 此外，众所周知的是，人们在聆听和行动的时候是有选择性的，他们倾向于从众多应用中挑选适合他们自己口味的东西，而经常绕过特别针对他们的核心内容。米勒提醒我们，“一篇讲章应该是一颗子弹，而不是射鸟用的霰弹。它应该设计成给听众致命一击，而不是喷洒一大片分散的神学思想，互不相关，虽然触及许多部位，但却不过如隔靴搔痒一般。”⁵⁰

因此，释经学上的整合性和心理学上的必要性，都要求有一个集中的应用。讲章的主题提供了达到这一集中应用的有用的功能，因为它能使讲章——也包括其应用——留在正轨上。如果讲章只有一个要点，它的应用就只能是同一个单一的要点——讲得透彻，虽然有可能借助各种方式贯穿在整篇讲章之中，但却始终是一个单一的要点。

⁴⁹ Stuart, *OT Exegesis*, 50-51。

⁵⁰ Miller, *Way to Biblical Preaching*, 53。

7

第七章

讲章的形式

The Form of the Sermon



我们在第一章已经说过，讲章的形式对于听众反应的重要性。如果经文力图引发听众发出“哇噢”的惊叹或“哈利路亚”的赞美，而讲章却只是使人产生理智上的认同或令人呵欠连连，那么恐怕就要在讲章的形式上找原因了。错误的形式会削弱经文的信息并因而扭曲信息，相反，合适的形式有助于按照原初的意图传达信息。因此，只是正确地制定主题，还不足以保证讲章处于正确的轨道。讲道者必须同时考虑呈现信息的形式。“一个无可回避的事实是：媒介也是信息之一，如果不是唯一的的信息的话。”¹

形式与发展

形式的功用

为了看明讲章形式的重要性，一个不错的做法是把它的一些功用列举出来。首先，讲章的形式重塑经文的形式。如果讲道者不想简单地重复经文的话，这种重塑就是不可避免的。当一个人认识到，除非这种重塑要带着对经文形式的敏感来进行，否则就会扭曲经文的信息时，讲章形式的重要性就显露出来了。

第二、正如我们在前面看到的，形式会共同决定听众的反应。与其他一些形式相比，某些形式更容易引发赞扬、惊讶、同意、改变或热心。

第三、形式造就听众的期待。克拉铎指出，即使只是开篇的一个短语，也能揭示讲章的形式，并设定听众的期待。就像为人们所熟悉的“很早以前”、“曾经有这么一个

¹ Craddock, *As One Without Authority*, 145。

人”、“亲爱的弟兄姐妹，我们聚集在这里”、“从前有两个爱尔兰人，小明和小华”等。由于形式会设定听众的期待，错误的形式会误导听众。

第四、“形式会引发并保持兴趣”。例如，为了使听众自始至终都有兴趣，讲章可以使用“渐入佳境的原则”，这种方式“把感兴趣的要点一直保留到最后”。恰当的例子是使用归纳法、而不是演绎法来发展讲章（见下文）。

第五、“形式决定了要求听众参与的程度”。虽然有些言过其实，克拉铎称“过去那种在开始陈述讲章摘要，展开讲章，然后进行总结的模式”，丝毫“没有对听众提出任何要求……。而相比之下，‘不是这个，也不是这个，也不是这个，而是这个’的模式，期待听众从头至尾进行思考并参与其中。”

第六、形式塑造听众的态度。克拉铎主张，一方面，“有些牧师一周接一周地以论证为框架，组织他们的讲章，并装备以三段论的推理来预备进行辩论，固定听他们讲道的人的信仰视角，就会受到这种形式的影响。作基督徒就是要证明你是对的。”另一方面，“那些一直使用‘之前／然后’模式的牧师，就会给听众留下‘悔改归正是成为信徒的标准模式’的印象。”与此相似，一直用“不是／就是”（either/or）模式的讲道者会导致“过于简化”和“缺少灵活性”，而一直用“既／又”模式的讲道者，会带来宽阔的“视野和同情”，但也会带来更大的含糊不清。²

² 功能三至六改编自 Craddock, *Preaching*, 172-74 提到的四种功能。关于长期的讲道塑造信徒态度的力量，见 Nichols, *Restoring Word*, 22-48。

尽管这些功能并非适用于每一种形式和每一篇讲章，上述列举已经足够给人留下深刻的印象，告诉讲道者需要非常仔细衡量每一篇讲章应该使用的形式。在我们详细讨论说教式和叙事式形式之前，我们先要从归纳或演绎的发展，来看一看讲章的结构。

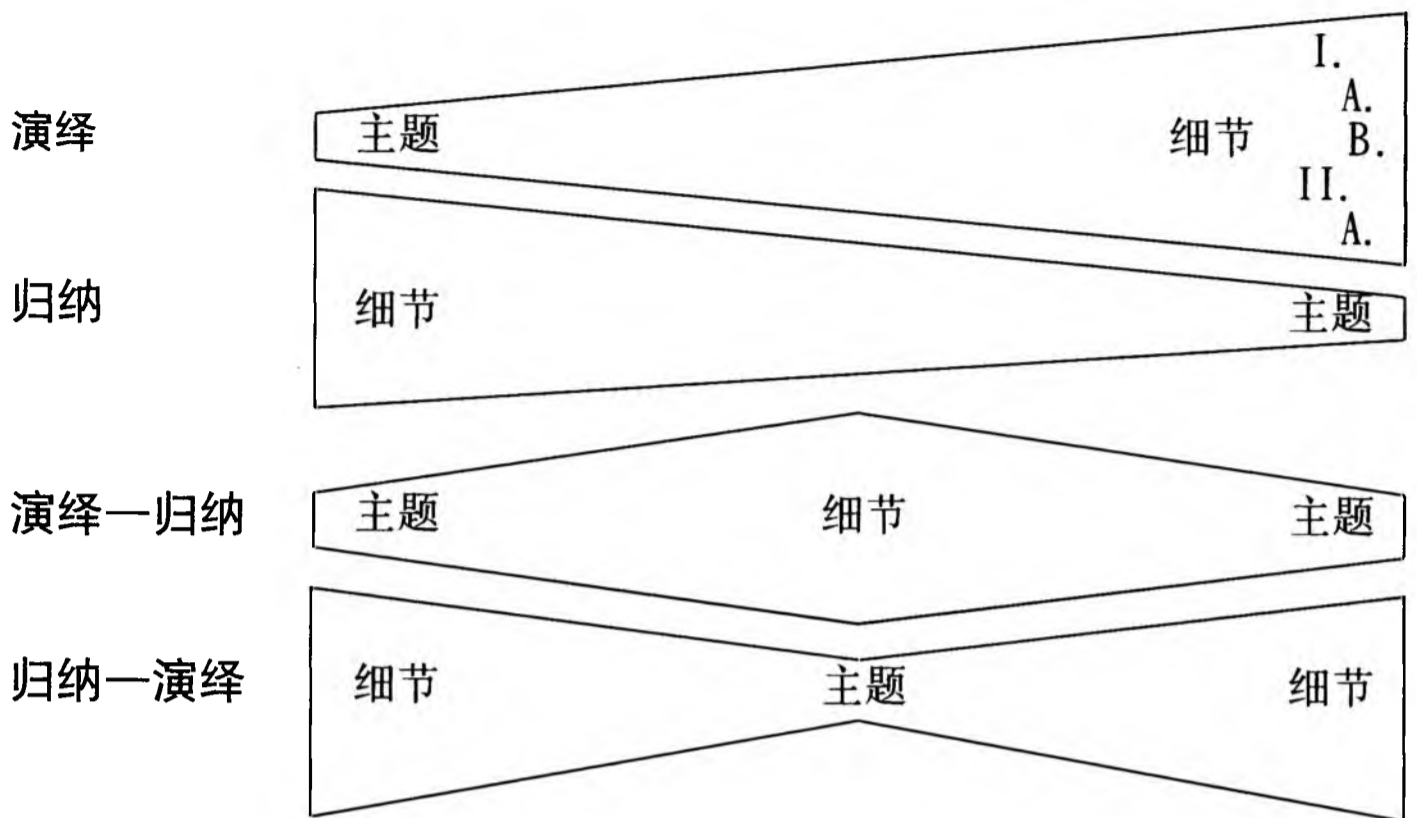
形式中的发展

归纳或演绎的问题，是讲章发展方向的问题：讲道者应该是从普遍到特殊呢，还是从特殊到普遍？讲章是应该在一开始就陈述出主题，然后用具体的要点和特定的应用来加以发展（演绎）呢，还是应该以具体的内容开始，然后以主题结束（归纳）？演绎、归纳以及它们的组合，为讲道者提供了四种主要的选择：

- 先陈述一般要点（general point），然后详细说明（演绎）。
- 先呈现具体细节，最后陈述要点（归纳）。
- 先陈述，再详细说明，最后再重述。
- 先呈现具体细节，再陈述主题，然后再提出这意味着什么（implications）。³

³ Davis, *Design for Preaching*, 170。第四种选择是我的表达；参：戴维斯在 176 页的描述：“大体而言，讲道的前半部分是归纳式的，大致在中间部分汇出一个对中心思想的陈述，从这里开始以演绎的方式来处理这个思想。”按照 Cox, *Biblical Preaching*, 23 的说法，这种设计也被称为“自然风格”的讲道：“解释经文，告诉听众它意味着什么，然后加以应用。”

这四种选择的图示如下：⁴



当然，这些选择中的每一种也都适用于讲章中的子要点（subpoints），但是我们在这里所关注的在于讲章的整体设计。

演绎式发展

毫无疑问，最通行的设计是演绎式：在引言之后，陈述主题，然后通常以“要点”的方式，逐一地发展主题的各个方面。我们很快就会看到，这是说教式讲章通常的设计。以演绎的方式发展讲章的一个优势是，讲章的要点从一开始就清楚明白，然后通过整篇讲章不断加以强化。这有助于听众的理解，因为他们从一开始就获告知旅行的目的地是什么，因此能更好地沿着引向终点的道路前行。

⁴ 前两个改编自鲍曼（Locke Bowman）的图表，见于 Craddock, *As One Without Authority*, 57。

归纳式发展

与演绎式的发展不同，克拉铎强而有力地论证，支持归纳式的发展。他的主要论点是：“讲道是分享话语的事件，是一个旅行，而不是目的地，是为了达到一个能下结论的点而前行，而不是直接交付结论。”⁵ 克拉铎意识到，讲道者在他们的研究中进行这一旅行，以归纳的方式前进，在到达主题之前仔细地检查细节。但是，他论证说，讲道者不应该简单地把结论交给听众，而是为他们提供机会，自己也进行同样的旅行。讲道者应该“通过想像，再造使他们达到这一结论的思想活动”。因此，归纳式的发展，力图使会众更多地参与到达成结论的过程中。不仅如此，如果做得好，“讲道者无需经常将结论应用到听众的……生命中，”克拉铎说，“如果他们进行过这样的旅行，那么这就是他们自己的结论，对他们自己处境的意义不仅是清楚的，也是个人的，又是不可避免的。”⁶

克拉铎继续论证说，以归纳方式发展的讲道，不应由若干分论点组成；他建议讲道者应该以“过渡、路上的转弯，或提示通向终点的方向的路标”的角度来思考。“以归纳的方式发展，并能始终保持听众的兴趣、并吸引听众的讲章，就像叙事、故事、比喻，甚至或者是像一个笑话一样，不是由分论点组成的。但是的确有一个要点，而对这一观念的操练，在信息的准备、发表和接收上都是具有创意的。”⁷ 从

⁵ Craddock, *As One Without Authority*, 146。

⁶ 同上，57。

⁷ 同上，105 和 100。布崔克有意地将用语从“分论点”（points）改为“进展”（moves）（Buttrick, *Homiletics*, 23）。参：同上，

这些评论来看，归纳的发展方式，特别适合叙述式的讲道，它当然也能用于说教式的讲道。与演绎的发展方式相比，归纳的发展方式的一个主要优势在于：“归纳式的讲章会使听众产生探索感，如同他们自己得出了那个想法一样。”⁸

说教式

说教形式（didactic form）的讲章，通常——尽管不必然——是以演绎的方式发展的，也就是说，在靠近开始的地方提出主题，然后按着逻辑上的分论点来进行发展。与主题式讲道不同，在经文主题式讲道中，主题和分论点都是从经文中、并按照整本圣经为它提供的语境得出的。即使有如此的说明，说教式仍然是由不同的模式组成的。

说教式的一种模式

我们将用戴恩在《满怀信心地讲道》（*Preaching with Confidence*）一书中提到的模式，来作为这种形式的代表。尽管戴恩对于“几种类型的讲章”持开放态度，他仍然认为，“聪明的学习者不会从较为复杂的讲章结构开始”，而是会从“最简单和最基本的讲章结构开始”。⁹实际上，那种模式却是一种颇为复杂的说教式讲章的模式。与一些对说教式讲章形式的夸张描述不同，戴恩坚持认为，“讲章本身不是试图要证明、甚至不是去为命题的真实性辩护。相反，它只是在说明、展示和讲出命题所宣布的。因此，讲章这一部分

69-70。

⁸ Haddon Robinson, *Biblical Preaching*, 125。

⁹ Daane, *Preaching with Confidence*, 57。

的组成成分必须来自经文，不能来自其他地方，无论是经内或经外。……因此，讲章大纲的整个结构都仅仅由经文决定。”¹⁰

戴恩提供了一些指导性的模式大纲。¹¹ 例如，基于约翰福音三章 16 节的讲章大纲的建构如下：

命题：神爱的伟大（神的爱是伟大的。）

- 壹、 它代价高昂的表达
- 贰、 它不配的对象
- 参、 它拯救的目的

一篇基于创世记二十二章 1 至 14 节这段叙事性经文的讲章可以建构如下：

命题：对亚伯拉罕信心的试验（亚伯拉罕的信心受到试验。）

- 壹、 它先前刺激人的事件
- 贰、 它宗教上的本质
- 参、 它痛苦的执行
- 肆、 它出人意外的结果

请注意，在这两个例子中，每一个要点都以“它”开始。尽管说教的形式不一定要求用这些所有代名词，戴恩坚持使用它们，因为它们提供了一种严密、合乎逻辑的形式。“使用所有代名词表明，讲章所要主张的属于神的爱（或亚伯拉罕

¹⁰ 同上，65-66。

¹¹ 同上，69-72。

的信心)，并且是伟大（或试验）的一个方面。”至于形容词，“就像讲道的命题性陈述中的述词，精确地说明经文被判定为对于主词说了什么一样，同样，这些形容词就对主词的每一个方面做出更为精确的界定。”戴恩为这些逻辑性大纲给出的理由是：“神的道不是非理性的。尽管我们不能完全理解这道，我们仍然能对这道有可靠的认识。对圣道进行逻辑的架构，不管是在系统神学中，在命题式陈述中，还是在讲章大纲中所做的，都是可靠的，并且实在是大有必要的。”¹²

说教式形式的优势

说教式形式的优势是显而易见的。主题概述经文的信息，而支援主题的分论点都取自经文，这种做法是合乎圣经的。这种形式也使得听众能够跟上并检验对经文的阐释。并且，它以清晰、连贯的结构，给听众提供了理解讲章一个可靠、合乎逻辑的架构。但是，说教式形式不适合每一段讲道经文，人们也对它提出了各种反对的理由。

对说教式形式的反对

华德洛主张，说教式形式与其说是圣经式的，不如说是希腊式的。原本“基督徒讲道的主导结构是叙事性的，回忆神在基督里、为了恩典而介入人类事务，已经完成、正在做或将要做的工作”，但是当基督教传入希腊化世界时，却采用了“推论式（discursive）的修辞”。“与一世纪叙事性的讲道不同的，反思成了二世纪基本的讲章结构。叙事只限于

¹² 同上，66, 69。戴恩在此就一个最先由沃贝达（S. Volbeda）在加尔文神学院（Calvin Seminary）教授的方法做出了阐释。

在辩论过程中暂时中断而插入例证或引证的时候。”按照华德洛的说法，自那时起直到今天，这种“推论式的风格”或“讲道的反思式结构”，一直是讲道的主要形式。“讲道本身意味着按照逻辑的顺序组织一个辩论，按照逻辑的标准协调要点，设置次要点，全部仔细地安排以吸引理性的听众。”华德洛对这种形式的讲道提出的主要异议是：“当讲道者感到除非他们把神的道肢解和重新安排得如同律师的案情报告，否则就不是在传讲圣经时，他们实际上在使神的道屈从于一个特定的、技术类的理性。”¹³

针对说教形式提出的另外一种异议在于，它“忽略了发展”。¹⁴ 为公平起见，我们必须要说，说教式形式的推动者，无疑在关注着发展；“论证以及立场的演进、推进与展开是至关重要的。”¹⁵ 事实上，“论点”（points）被描写为“进展的标志、主题展开过程中突出的显示记号”。¹⁶ 但是，在说教式形式中，这种进展是按照逻辑、而不是按照故事情节进行的：主题被当作一个中心议题陈述出来，会众应邀围绕着它，从不同的角度观看，比如“它宗教上的本质”和“它痛苦的执行”。我们或许会承认这些逻辑的要点有时能够捕捉到经文向前的动力，但是逻辑的结构常常将线性的进展变为环形，结果就是没有真正意义的进展。布莱克伍德（Andrew Blackwood）的话十分恰当：“如果一部作品的动向像旋转

¹³ Wardlaw, “Need for New Shapes,” 11-12。

¹⁴ Buttrick, *Int* 35/1 (1981) 55。

¹⁵ Lloyd-Jones, *Preaching and Preachers*, 77 = 钟马田著，夏蔚译，《讲道与讲道的人》（South Pasadena：美国麦种传道会，2015），87。

¹⁶ Kromminga, *CTJ* 18/1 (1983) 44。

木马一样反复不断，那么这篇讲章整体上就不会有任何真正意义上的到达。”¹⁷ 而且，一开始就宣布主题，却又缺少向前的进展，通常会导致惊奇和发现的成分减少，并倾向于降低听众感兴趣和参与的水平。

但是，对于说教式形式最严重的反对理由，在于当它重塑了经文形式时，有可能在无意间扭曲了经文的信息。对于意在教导教义的段落来说，说教式也许会十分奏效，但对于旨在宣布、带来惊奇、鼓励或引发赞美等等的段落，说教式就不是十分合适，因为段落“被改变成一个理性的话题”；比如，“宣布神对世人之爱的深刻赞歌（约三 16），在讲道者的手里变成了抽象的话题‘神牺牲的爱’。”¹⁸ 高文问道：“基于哀歌的讲章应该是说教式的吗？如果圣经语言的力量无法在讲章中发出回响，圣经信息本身的一些东西不是就已经失落了吗？”¹⁹ 在第一和第三章中，我们已经看到形式与内容之间紧密的联系，因为这种内在的关系，讲道者不能简单地处理某种圣经形式的内容，就像对待装在容器中的牛奶一样，以为能够不加区别地把它倒在另外一个“形式”的容器里。在文学作品中，形式与内容是如此紧密相关，以致讲道者必须仔细选择讲章的形式，假如他们不想扭曲经文

¹⁷ Blackwood, *Preparation of Sermons*, 145。

¹⁸ Carl Zylstra, “God-Centered Preaching,” 143-44。

¹⁹ Gawan, *Reclaiming the OT*, 13。罗兰·艾伦认为，把不同的圣经经文形式重塑为说教的形式，是缺少对圣经形式的认识：“讲员拿起一段经文（故事、诗歌、书信、命令），把它送入逻辑推论的磨坊，经常还要按照系统神学提供的类型分类，把剩下的熬成一团泥。形式就被当作沉淀的污泥一样扔掉了”（Ronald Allen, “Shaping Sermons by Language,” 31）。

信息的话。

叙述的形式

说教式的主要替代选择是叙述式。叙述式的形式似乎直到今天才得到应有的重视，用巴斯（George Bass）的话说，“讲道在一九七〇年代初才开始转过‘叙述的街角’。”²⁰当然，叙述式的形式并不是全新的，事实上，戴维斯在一九五七年就把它作为“讲述的故事”纳入讲道形式的列表中，并对其解释如下：“讲章思想可以采取叙述事件、人物、行动和言语的形式。这种形式的突出特征，是思想通过事件和人物的结构来体现，而不是通过语言的归纳。”戴维斯也观察到“讲道十有八九是语言的阐释和论辩，但是福音中阐释性的部分连十分之一还不到。福音主要是以故事的形式讲述的。”²¹

但是，如今有些讲道学家，不只是把叙述式形式当作众多讲章形式中的一种，而是当作了唯一的一种讲章形式。例如，楼瑞（Eugene Lowry）写道：“讲道不是教义讲座。它是在时间中发生的事件（event-in-time），是一种叙事的艺术形式，在形式上更加接近于戏剧或小说，而不是一本书。……我建议我们要开始把讲章看作一个讲道学上的情节、一个叙

²⁰ Bass, *The Song and the Story*, 83。关于故事型讲道最近的历史，见 83-87。

²¹ Davis, *Design for Preaching*, 157。参：158 页：“我们过高估计了断言的力量，而低估了叙述在传递意义和影响人们生命的能力。”

事的艺术形式、一个神圣的故事。”²² 但其他的讲道学家认为，只有当经文是圣经叙事时才应当使用叙事式。例如，理查·简森写道：“如果经文是以故事的形式‘提出要点’，那我们应该认真考虑以忠于圣经经文的内容和形式的结构来组织讲章。……我们为什么要在讲章中毁掉这些故事，而只是简单地把故事的要点告诉听众呢？我们为什么要把内容从形式中拉出来，就像我们在一般的讲道过程中所做的那样呢？”²³

叙述式形式的一种模式

与说教式形式相似，叙述式形式在讲章的建构上允许有相当多的选择。它可以呈现圣经叙事、当代叙事，或二者兼具；可以有或没有主题；可以以归纳式或演绎式发展；可以按照经文的故事情节发展，或使用另外一种发展线索。讲道者必须在这许多的可能性当中作出选择。

当然，对于那些委身于经文主题式讲道的人来说，已经作出了其中一些选择了。对委身于经文式讲道的讲道者来说，对一段圣经经文的阐释——在这种情况下是一段圣经叙事的阐释——是必不可少的。这种委身，排除了詹森对于“富

²² Lowry, *Homiletical Plot*, 6。参：24-25 页：“这就是差异，是每一篇讲道的中心问题。福音如何贯穿人类奥秘的各种细节，而从另一端出来时却得到解决？这个问题就是讲章情节的形式。”

²³ Jesen, *Telling the Story*, 128。不过，其他一些讲道学家（见 Riegert, *Consensus* 8/2 [1982] 17）对“叙述式讲道”的理解却非常宽泛（“使用有表现力的语言，”“以故事的形式”阐述意义），以至于失去了其特定的焦点。

有想像力的重铸”的建议，这建议就是：“我们能够……创造并讲述我们自己的故事，在听众中制造与原来的故事相近的效果。”²⁴ 经文式讲道不能如此处理圣经叙事，只满足于“发现了原来故事的反应”；相反，圣经叙事本身是要宣讲的故事。这种委身仍旧允许先在原初的情景中讲述故事，然后再以现代的形式重述它，或是先通过一个现代的故事设定一个问题，再通过圣经的故事加以解决，或其他一些变化形式²⁵——只要圣经的故事仍然是讲章的根基。

类似地，对于那些委身于主题式讲道的人来说，使用叙述式的形式丝毫不意味着失去讲道主题。詹森会理想化地免除掉主题，因为“故事本身就是讲道。在故事的结尾，讲道者并不需要走到‘台上’告诉会众，‘现在这个故事的要点是……。’”詹森视叙述式讲道为一种艺术，就像戏剧或绘画一样，把诠释留给听众。“故事、小说、戏剧、电影、绘画等，就是讲道本身。在得到最充分发展的形式里，一个故事式讲章也就是讲道本身！”²⁶

然而，不管以何种艺术形式来打比方，不管这种比方多么有帮助，我们不应忽视这一点：讲道与戏剧、小说或绘画是不同的。讲道特别力图要做的是在当下宣布神过去的话语。那话语已经是成文之道，有着规范性的要点（主题），并且这个要点是应该向今天传递的。因此，只讲一个故事，然后把诠释留给听众，是达不到效果的。²⁷ 讲章应该绝不仅

²⁴ Jensen, *Telling the Story*, 129。

²⁵ 见 Wardlaw, “Eventful Sermon Shapes,” 44。

²⁶ Jensen, *Telling the Story*, 132, 130。关于伽达玛的类似观念，参：Thiselton, *Two Horizons*, 298-300。

²⁷ 见 Stendahl, *JBL* 103/1 (1984) 9：“问一位诗人（或艺术家），

仅是一次审美体验，讲章是从神而来的信息，对于其特定的要点不应该留下任何疑问。如果拿单在故事的结尾没有加上“你就是那人”（撒下十二7），大卫很有可能会错过他讲这故事的用意。巴斯主张：“要想使听到它的人不仅感兴趣，而且得到造就，讲章的主题或思想，就像从章节摘录提炼出来的那样，就是必不可少的。”他进一步提出：“主题的发展，通过为今天的生活提供具体的应用而赋予信息適切性，因而排除了任何使这故事看起来与今天的会众无比遥远的抽象化。”²⁸ 在叙述式形式中，主题也会使讲章留在正确的轨道上，保证讲章的统一性，推动发展，并聚焦于应用。

一篇叙述式的讲章是应该以演绎式还是归纳式来发展呢？这个问题还没有定论。一方面，归纳式发展天然属于叙述式形式，除非讲道者有充分的理由，否则不应改为演绎式发展。并且，直到结尾才说出主题，必定会增加听众的兴趣、参与和惊奇，也会促进讲章的效果。另一方面，根据经文和会众的不同情况，讲道者可以判断出，如果从一开始就知道旅途的目的地，听众们会更好享受旅行。这样做也许会牺牲了惊奇，却能保证清晰和有意义的参与，因此，讲道者就

他们通过一件艺术作品要表达的实际意义或意图是什么，通常是一个侮辱。……意义多多益善。然而，圣经规范性的本质要求认真关注经文的本义。”

²⁸ Bass, *The Song and the Story*, 109。李契尔警告说：“想要成为讲故事的人的讲员……应该根据形式与目的的关系来检查自己的讲章。我们的讲章有多少是结束的时候只是一种理智上的‘认识’，或者就是一种审美上的‘惊奇’，而丝毫没有催人变化的铃声，而这正是新约圣经和经典讲道的特征？”（Richard Lischer, *Int* 38 [1984] 36）。

可以作出决定，用演绎的方式来发展叙述式讲章。

最后，关于叙述式讲章的结构或大纲，一种有益的作法是遵循经文的发展线索——也就是故事的情节——进行。巴斯建议讲道者问这样的问题：“‘这个事件是关于什么的呢？’‘其中的遭遇和冲突是什么？’还有……‘结局会怎样？’借着问这些关于经文和其情节的问题，讲道者发现的故事线索，就成了故事式讲章的大纲或计画。情节提供并控制着圣经式讲章将要采取的形式。”²⁹ 我们也可以说，“讲章也可以在同样的一些场景里，像戏剧一样展开”³⁰（见以下第九章和第十一章）。但是，这并不意味着讲章要成为说教，讲道者只是按着经文的次序逐一来诠释经节和短语。“与连续评论式的讲章不同，基于圣经的故事型讲章……并不对每一个经节或圣经经文的每一个部分都给予‘同样的时间’；情节和主题会告诉讲道者什么应排除，什么应强调或突出。”

31

叙述式形式的优势

为一段叙事性经文使用叙述式形式的讲章有几个优势。首先，因为使用与经文相同的形式，讲道者承认圣经形式的重要性，比较不容易扭曲经文。“整全的解经必须同时指向形式和内容。仅从经文中得出意义并放入讲章里是不够

²⁹ Bass, *The Song and the Story*, 108。

³⁰ Allen and Herin, “Moving from the Story to Our Story,” 159。

³¹ Bass, *The Song and the Story*, 110。参：Achte-meier, *Creative Preaching*, 72：“连续评论式的讲章经常达不到效果，因为缺少统一性——意味着讲道者没有发现经文的统一性。”

的。我们必须关注经文形式与内容的整体配置。”³²

叙述式形式的另一个优势，在于它近乎自动地为讲章提供了一种向前的发展形式，并使人产生兴趣。“讲章本身……在结构上就是运动式的，就像故事一样。它不是静止的。它在走向某个地方。它与一段经文较量，制造张力和对话，允许会众的思想和情感在各处浮现。”³³

叙事式形式的第三个优势，是它能让听众更加整全地参与，或通过自己的想像活在信息里，而不只是在理智上反思它而已。知识上的理解与整全的理解之间的对比，与认知的不同模式有关。詹森主张，“我们有线形的、理性的认知模式，我们也有非理性的和直观的认知模式。”显然，这些不同的认知模式与不同的脑半球有关，左脑控制“我们理性的、逻辑的、连续的思想过程”，右脑控制“我们直观的、整全的、想像的思想过程”。³⁴ 叙述式形式因而使听众更加整体地参与，不只是逻辑的，也是直观的，不仅是智力的，也是情感的参与。³⁵ 正如罗兰·艾伦生动地说明的，“故事可以使未被感觉到的感受被感受到。它能使被忘记的思想复活，或把它们连接起来。它能给如同阁楼中的空气一样陈旧的情境带来极为崭新的视角。”他进一步评论道：“古代的听众或读者与经文相遇，不是通过由他人‘解释’经文，而

³² Jensen, *Telling the Story*, 129。

³³ Carl, “Shaping Sermon by Structure,” 124。

³⁴ Jensen, *Telling the Story*, 123,125。

³⁵ 参：Wardlaw, “Shaping Sermon by Context,” 70：“语境式的讲章形式与其说是排斥反思，不如说是把思考重新置于叙事流中。”

是通过进入经文的世界。”³⁶ 然而，因为历史文化的鸿沟，古代故事的当代读者，在让“经文直接对感官说话”方面会经历困难。这就是讲道者可以提供有益服事的地方。按照艾伦的说法，“解经的目的是打开通向经文世界的门，以便我们得以通过历史的、美学的和其他合适的道路进入其中。……由负责的解经所引导的讲道，希望将经文和听众置于这样一种关系中，以便经文的含义在推理和直觉的维度中活过来，就像经文对古代的受众来说是活着的一样。”³⁷

与此相关的第四个优势是：叙述式形式传递信息的方式，是含蓄而不是明显的，是间接而非直接的。詹森说，故事“间接地工作，”“在另外一个语境中听见经文中的话语，就像无意中听到一样。”³⁸ 克拉铎解释了为什么叙事是“无意中听到”的最有效形式：“故事在讲述时与听众之间是有距离的，并且能保持这种距离，因为故事是自行展开的，似乎只是偶然地意识到听众的存在，而同时叙事又是如此具有吸引力，邀请听众参与到它的预期、斗争和解决之中。”³⁹ 借着间接的资讯传递，叙述式形式不仅对着全人说话，而且能够绕过防御，到达说教式方式无法到达的地方。

³⁶ Allen, “Shaping Sermons by Language,” 39。

³⁷ 同上，34-35。

³⁸ Jensen, *Telling the Story*, 144。见 142-47 页。

³⁹ Craddock, *Overhearing the Gospel*, 135。参：Cox, *Biblical Preaching*, 23：“经文在同情、认同和张力中吸引着读者，变得活了起来。……你只需在应用部分稍作提示。不需要在每一点都进行笨手笨脚的应用，或是在结束的时候添上一段道德教训。”

叙述式形式的陷阱

但是，叙述式形式不是只有优势，它也会带来一些重大的陷阱。第一个陷阱是讲道者如此着迷于叙述的形式，而把它当作自己采用的唯一一种形式。我们已经注意过叙述式形式并非能够成功地用于每一类型的经文。如果说对于所有的经文都用说教式的形式会扭曲一些经文的话，对所有的经文都使用叙述式形式也会如此。戴维斯已经警告过，“故事并非日常用品，不能整篇讲道都用故事。它并不适用于所有种类的经文或主题。”⁴⁰ 克拉铎从另一个角度主张，叙事永远不应“取代基督教讲论中理性的辩论。理性的辩论有助于使信息传递保持自我批判、敏捷俐落，免受多愁善感的累赘，以免因为缺少批判性的活动而让它趁虚而入。我们总是需要受到警告，以免用叙述和故事来回避教义、历史和神学上的反思。”⁴¹

使用叙述式形式时常见的第二个陷阱是：讲道者会把故事与其在圣经中更大的文学语境隔绝开来。李契尔指出：“通过把故事和他们在正典、神学、教会的语境隔绝开来，美学进路不仅忽视了释经中的历史维度，还分裂了福音的群体性经验，而经文是其生机的部分。”⁴² 由于故事是律法书、先知书、福音书和启示录的一部分，讲道者必须当心，不要割裂故事与其在特定书卷和整本圣经中的语境的联系。

⁴⁰ Davis, *Design for Preaching*, 161-62。

⁴¹ Craddock, *Overhearing the Gospel*, 135。此外，Buttrick, *Int* 35/1 (1981) 56 指出，“形式可以具有欺骗性。……在讲道中，深层的结构和行为上的目的优先于形式。”

⁴² Lischer, *Int* 38 (1984) 27。

第三个问题恰恰潜藏在叙述式形式间接、含蓄地传递信息的优势之中。戴维斯说，由于故事是“通过暗示，而不是直接明确的陈述说话，它无法依靠直接而确定的主张。多一点点‘说教’很快就会破坏叙述内在的力量。”⁴³ 讲道者似乎被困在两难之间：过于明确地强调要点，会破坏叙事的力量，而让要点隐晦不明，使得讲章易受到各种偏离的解读所害。

叙述式形式的第四个陷阱是，讲道者会认为讲道传递了很多实质内容，但事实上却并非如此。布鲁克斯（R. T. Brooks）把故事称作“一个危险的工具”，因为“它并不总是能像讲故事的人所希望的那样传递确信，而且故事会同时欺哄讲的人和听的人，让他们认为有许多内容得到了传递，而事实上只有很少。”⁴⁴ 戴维斯说了一句令人吃惊但却正确的话：叙述式的讲章要求“更为积极的聆听，才能跟上其思路，超过断言式的讲章所要求的”，并且如果听众未能作到这样的积极聆听（这是在我们现代西方的文化中，很有可能发生的），他们将“只会听到故事肤浅的情节，并且仅此而已”。⁴⁵ 其他人指出，“有些事是故事做不到的。”：“福音的确可以作为故事来讲述，但是它会引发进一步的问题，而这些问题是无法用更多的故事来回答的”——比如“它是真理还是幻想”这样的问题。⁴⁶

⁴³ Davis, *Design for Preaching*, 161。

⁴⁴ Brooks, *Communicating Conviction*, 49。

⁴⁵ Davis, *Design for Preaching*, 161。

⁴⁶ Pennington, *Iliff Review* 37 (1980) 64。参：Cox, *Preaching*, 161：

“人们需要对基督信仰有系统化的认识，也就是说，一种将所有由故事所产生的支离破碎又飞逝而过的洞见和感受整合在一

最后，一个结构不当或“开放式结尾”（open-ended）⁴⁷的故事，在表达要点方面很容易失败。卡尔（William Carl）说：“我发现，如果不以有条理的方式处理，复杂的故事系统和讲道学情节会拦阻福音的传递。叙述式讲章的各种部分之间，如果缺少清楚的逻辑关系（logic）和神学联系（theo-logic），讲道者就会如同在一片沼泽中徘徊一样。”⁴⁸避免这一陷阱的一个明显的办法，是清楚地制定讲道主题，按着主题和故事情节所设立的道路仔细地建构讲章。

经文式形式

尽管说教式和叙述式形式十分普及，这两种形式还不足以涵盖所有圣经经文：只使用这两种形式会把一个不适当的形式强加在一些经文上。为了避免给一段经文强加上某种形式的情况出现，最好不要把一个现成的形式套在经文上，而是在经文要采用的适当形式这件事上，把主动权交给经文——这就是我们的标题“经文式形式”所要说明的。克拉铎说，“如果牧师希望讲章去做经文所做的，那么他就要抓

起的方法，由此他们能形成一个相对一致和完整的认识。”

⁴⁷ Jensen, *Telling the Story*, 146-47，为一种“极度开放式结尾的讲道”的可能性辩护，即一篇故事式讲道，没有任何解释，让听众自己完成故事。

⁴⁸ Carl, “Shaping Sermons by Structure,” 125。参：Warlaw, “Shaping Sermons by Context,” 70：“虽然有些讲道者在叙述式讲道方面展现出了足够的技巧，只需要很少的或不需要反思性的段落来帮助达到讲道的效果，其他许多试图只采用叙述方式讲道的人太多时候只是让听众困在故事情节里，缺少对讲道意图的清楚认识。”参：Davis, *Design for Preaching*, 176。

牢经文的形式，因为形式捕捉并传递功能，不仅在诠释经文的时候如此，而且在设计讲章的时候也是这样。”⁴⁹ 如果经文是一段叙事，那么讲章也应该展现出叙事的特点；如果经文是一首哀歌，那么讲章也应该设定哀歌所要传达的基调和气氛；如果经文是一段教导，那么讲章也应该是说教式的。这里的重点当然不是对经文形式的盲目模仿，而是如此尊重经文的形式，以便经文的精神不会被讲章的形式破坏，并且让经文传递信息的独特方式，成为讲章的标志。⁵⁰

经文式大纲 (Textual Outline)

对经文的尊重，要求我们不要把自己（逻辑的）次序强加给经文，而要给予经文的结构与次序以优先性，只有在有充足理由的情况下，才对其结构和次序做出改变。斯托得说：“讲章大纲的金科玉律，是我们必须让每一段经文提供它自己的结构。熟练的解经者阐明他的经文，或说得更恰当一点，让它在在我们眼前展现自己。”⁵¹ 把经文分成它自己的组成部分，被比作按照自然的纹理来分开一块宝石：讲道者“用一把银槌轻敲它（经文），它立即分成自然而令人难忘

⁴⁹ Craddock, *Preaching*, 123。

⁵⁰ 参：Davis, *Design for Preaching*, 9：“正确的形式从来不是被强加给任何讲章的。如果不得不这样做，那就是不正确的。正确的形式是从信息本身的实质中得出来的，与内容是不可分的，与内容成为一体，并给讲章一种决定性的感受。”也参：Allen, “Shaping Sermons by Language,” 35-36。

⁵¹ Stott, *Between the Two Worlds*, 229 = 斯托得著，《讲道的艺术》，233 页。参：Barth, *Preaching of the Gospel*, 81-82。亦参：Blackwood, *Preaching from the Bible*, 37：“从技术意义上来说，经文式讲道是按照经文思想的次序来安排结构的讲道。”

的段落”。⁵² 我们在第三章看到，古代的作者们如何为他们的会众提供区分段落的文学线索。今天的讲道者可以使用这些结构模式来制定经文的大纲结构。例如，交错配置结构清楚地显示了经文的自然结构，发展的要点和焦点。词或短语的重复也会标明一个新的细分部 (subdivision)。叙述中的场景也会形成自然的部分。尤达为分辨讲道经文的结构提供了进一步的线索：

阅读一个单元的经文，找出其中有多少主要的部分，单元中哪些地方是“中断点”，哪些是“连接点”？……

寻找一下是否有表明细分部的短语和词……。

寻找风格的中断点或变化……。

寻找材料的类型或功能的变化……。

最后，……在一个叙事中找到不同的故事单元或场景，或在论说的部分中，找到话题的要点，这些都能表示有细分部的出现。⁵³

讲章大纲

讲章大纲应该尊重经文的大纲，也就是说，它应该力图

⁵² Stott, *Between the Two Worlds*, 230 = 斯托得著，《讲道的艺术》，233 页，引用倪科尔 (Wm. R. Nicoll) 论及麦克拉伦 (Alexander McLaren 的话)。参：Stuart, *OT Exegesis*, 35, 36：“大纲应该是一段经文自然的产物，而非人为的。……任何边界被适当界定的圣经段落，都会有一种由有意义的思想模式组成的首尾一致的逻辑。”

⁵³ Yoder, *From Word to Life*, 60-61。

保留经文的焦点、强调之处和次序。然而，讲章大纲经常需要与经文的大纲保持一定的区别，因为讲章大纲力图根据整本圣经的上下文来为经文的信息制定结构，以使其适用于今日的教会。换句话说，讲章大纲的构成不仅受经文的大纲指导，还要受主题和讲章的目的指导。而且，当代的讲章不能简单地照搬古代的结构，比如交错配置结构，而应使用能有效向今天和当代传递信息的结构。

克拉铎列举了若干不同的形式，它们“已经一再地表明自己能够以清晰、透彻和兴趣承载真理，因此被当作标准来看待”：

它是什么？有何价值？人们怎样得到它？

探索、诠释与应用

问题与解决

它不是什么，它是什么

是／或是

既／又

应许／成就

模糊，清晰

大前提、小前提、结论

不是这个，不是这个，不是这个，也不是这个，而是这个

倒叙（从现在到过去，再到现在）

由轻（the lesser）到重（the greater）⁵⁴

⁵⁴ Craddock, *Preaching*, 176-77。关于桑斯特（Sangster）和陆寇克（Luccock）分别提出的五种和十种讲章形式，见 Stott, *Between Two Worlds*, 230-31 = 斯托得著，《讲道的艺术》，234 页。

由于这些形式中的大部分都可在圣经中找到，⁵⁵ 有可能它们当中有一种特别适合于选定的讲道经文。否则，就需要设计出另外一种形式，因为目标是以一种既能公正对待经文又能满足讲章的目的和主题的形式，来呈现讲章的。

无论选择何种形式，所有讲章的目标都是说教式形式那种清晰、尖锐和连贯，以及叙述式形式的生动、发展和听众全然的参与。在实践中，这一要求意味着，在讲章的整体形式中，讲道者有可能会纳入其他形式：说教式讲章中叙述的部分和叙述式讲章中严谨的教导。因为无论采用何种形式，讲章应该针对整全的人；讲章应该是“栩栩如生，能触及到面板上所有的按键，而不只是理智的、或情感的、或意志的。”⁵⁶

⁵⁵ Craddock, *Preaching*, 176-80 确认，哥林多前书十一章 17~34 节为问题与解决型，希伯来书始终是由轻到重的辩论型，路加福音十六章 10~12 节也是；而约书亚记二十四章 14~15 节；马太福音七章 13~14 节和路加福音十六章 10-12 节是要么/要“是/或是”。

⁵⁶ Craddock, *Overhearing the Gospel*, 137。Allen and Herin, “Moving from the Story,” 159, 提出，对于像法律典章、先知神谕和智慧名言等经文式形式，“有的时候描绘出名言的典故，比把它像一只没有羽毛的鸡一样掷在讲台上要更为生动而有用。”

8

第八章

讲章的適切性

The Relevance of the Sermon



没有真正的適切性，就没有讲章。对于此地和当下的教会的適切性是讲章预备的最终目标，然而在经文选择、主题制定和形式选择等环节一直保持在正确轨道上的讲章，却常常在把给以色列或初代教会的信息，必须转换为对当代会众相关的讲章方面脱离正轨。在这一章中，我们力图分辨，在应用信息时，讲章是在哪里以及为何脱离轨道，以及我们怎样才能保持讲章留在正轨，直到最终的目的地。

在讨论讲章的適切性时，我们把焦点转向会众。当然，我们不能把我们的注意力完全转向会众，因为讲章必须把经文和会众的视野结合在一起。讲章曾被描述为“有两个焦点的椭圆：一个是圣经的经文，一个是听众的情境。……准备和发表讲章，意味着这两个焦点不得不在一个持续交互的过程中彼此发生联系。”¹ 因此，讲道者在选择经文、制定讲章主题和选择讲章形式时，不能不考虑会众，他也不能在考虑讲章的適切性时不考虑经文——毕竟，正是经文的適切性赋予讲章適切性。

为了避免適切性的问题一开始就走错路，重要的是要进一步认定讲道者不是蒙召要**使**经文具有適切性。涂姆斯（Lawrence Toombs）说，用“使经文具有適切性”的角度来对待问题，是“从一开始就弄巧成拙”。如果讲道的经文没有適切性，“不管多么认真、热心地应用，没有技术能够**使**经文变得有适用性。”但是，如果经文有適切性，讲道者的

¹ Runia, *TynBul* (1978) 41。皮特—华生用弓弦这一生动的形象提出了相似的论点：“每篇讲章都像一张撑开的弓，一端是圣经经文，另一端是现代人生活的问题。如果弓弦的任何一端没有绑紧，整张弓都没有用了”（Ian Pitt-Watson, *Preaching*, 57）；关于“生命经文的解经”，参：同作者，*Primer*, 46-55。

任务就不是使经文有適切性，而是把“段落中内在的適切性”表明出来。² 关键的问题是讲道者要原原本本地来看圣经，圣经是宣讲（kerygma）、宣告、演说（address），并因此按神的適切的话语来对待圣经——可以肯定的是，原本是向着离我们十分遥远的世界和人讲说的，但仍然对于那种情境来说是適切的。那么，讲道者的责任就是寻找“足够深入地研究经文和其原初的情境与意图，以便找出其適切性。”³ 这样一来，讲道者要面对的適切性的问题，就不是使经文变得適切，而是将一个適切的信息从过去转移到现在。

尽管认可经文在过去的適切性，给准备適切讲章的问题带来了另外一种面貌，实际的问题不应被低估。因为在把適切的信息从过去转移到现在的过程中，讲道者需要跨越把经文世界与我们当代世界隔开的历史文化的鸿沟。史玛特（James Smart）称之为“一条从彼时到此刻，危机四伏的险路，危机四伏是因为，在走这条路的旅途中，有太多的方式使讲道者失去经文的基本内容（或是可能失去他们的听众）。彼时到此刻的巨大鸿沟，是使许多学者与讲道者迷失的地方。他们在神学院所受的训练更加关注‘彼时’，而不是如何从彼时到此刻。”⁴ 因此，详细地讨论缩小历史文化鸿沟的一些不当方法和适当方法是值得的。

² Toombs, *Int* 23 (1969) 303。

³ Stendahl, “Preaching from the Pauline Epistles,” 307。

⁴ Smart, *Strange Silence of the Bible*, 34。

历史文化的鸿沟

鸿沟的挑战

克拉铎把历史文化的鸿沟描述为：“古代近东地区与当代美洲，在地理、语言、心理、宇宙论和时间顺序上的鸿沟。”⁵ 通常这道鸿沟被看作是適切性讲道的障碍——也的确如此——但人们也能从更积极的角度来看它。胡克尔（Morna Hooker）说：“福音要適切，就要用我们自己的语言、文化和情境来表达。它的表达自然会随世纪、国家、人的不同而变化。”⁶ 这些不同的历史文化表达，可以在圣经本身中观察到，就如旧约圣经和新约圣经之间的对比、福音书之间的对比所表明的。结果是，历史文化鸿沟不仅仅是今天理解信息的一个障碍，更是一个证据，证明一个事实，即圣经经文在过去是适切的——它是以一种历史文化形式来解决一个特定人群的需要，这种形式能够立刻被理解。换句话说，我们从自己的制高点所感受到的历史文化鸿沟，能够由一个事实来解释，那就是神的话语是以一种適切的方式进入历史的。如果今天的讲道者希望用同样適切的方式，以神的话语来对他们同时代的听众说话，他们除了带着信息跨过这个鸿沟，来到当下的历史文化情境之外，别无选择。因此，历史文化鸿沟可以视为用像对过去一样適切的方式，来针对现在传讲適切信息的挑战，而不是適切讲道的障碍。这个挑战就是让神的话语对现在的人群明确而具体地说话，就如它过去在圣经时代一样。正如斯托得所说：“基督教传播者所要筑

⁵ Craddock, *As One Without Authority*, 117。

⁶ Hooker, *Epworth Review* 3/1 (1976) 54。

的桥，便是要跨越这道既宽又深、两千年文化差距的鸿沟（旧约圣经的情形差距更大）。我们的责任是：使神已启示的真理能够从圣经中涌流出来，进入现代人的生活中。”⁷

不幸的是，许多讲章虽然在適切性方面的努力值得赞赏，但却未能适当地缩小差距，结果是毁坏和崩溃。一个有益的做法是先来检视一些错误的努力。

缩小差距的不当方式

寓意法

缩小历史文化差距最古老的方法或许是寓意法（allegorizing）。这种诠释的方法“起源于异教的希腊人，被亚历山太的犹太人所效仿，后又被基督的教会所采纳，直到宗教改革为止，很大程度上支配着解经。”⁸ 寓意法在一段经文的字面意义下，寻找“真正的”意义。比如，雅歌可以理解为并非表达男女之间的爱情，而是基督与教会之间的爱。按照俄利根（Origen）的方式，好撒玛利亚人的比喻可以这样解读：旅行者（亚当）从耶路撒冷（天堂）下到耶利哥（世界），遭到强盗（魔鬼及其帮凶）袭击。祭司（律法）和利未人（先知）虽然经过，却没有帮助堕落的亚当，而撒玛利亚人（基督）停下来帮助了他，扶他骑上自己的牲口（基督的身体），带他到了客店（教会），给了店主人二钱银子（圣

⁷ Stott, *Between Two Worlds*, 138 = 斯托得著，《讲道的艺术》，139-40 页。

⁸ Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, 28 = 兰姆著，《基督教释经学》，27 页。参：24-25 = 兰姆著，《基督教释经学》，23-25 页。

父和圣子)，应许要再来（基督的再临）。⁹

尽管这一方法在今天已经在很大程度上不被信任，那些拼命想要用有价值的当代信息跨越鸿沟的讲道者，还是会求助于它——通常不是用大张旗鼓的方式，而是把一段经文中的一些部分寓意化。比如，讲道者要如何处理迦拿婚宴的叙事呢（约二 1~11）？曾有这样的说法，这段叙事对今天的意义在于，“当我们用尽了我们的资源时，当我们没有酒的时候，当我们不能从自己的困境中拯救自己的时候，耶稣显明祂的荣耀（即，神拯救的临在和作为）。”¹⁰ 大多数人都会同意，寓意法作为跨越古今的桥，未能承载经文自身的重量：它未能把一段经文在其历史语境中的明显意思传递出来，因而歪曲了信息。

灵意化

与寓意法非常相似但却显然更为人所接受的一种桥梁是灵意化（spiritualizing）。灵意化发生在讲道者丢弃经文所讲述的现世的（earthly）、物质的（physical）、历史的实际，而用对这种历史实际性的灵意类比来跨越鸿沟时。例如，创世记三十七章 24 节被这样诠释：“约瑟被哥哥扔进坑中——一个可怕的、实际的（physical）事实。但是从道德和灵性来看，人的灵魂似乎也经常在一个坑中。”¹¹ 显然，被扔进

⁹ Stanton, “Presupposition in NT Criticism,” 63。

¹⁰ Fuller, *Interpreting the Miracles*, 117-18。注意，借着寓意法，事件的历史真实性不再起到什么作用。参：118 页：“把水变成酒的事件不再发生在很久之前，而是成为在我们中间发生的事，当我们在基督里成为新的被造物的时候。”

¹¹ W. R. Bowie in *IB*, I, 754。

坑中所遭遇的问题在于，这种“可怕的、实际的事实”无法跨越鸿沟，因为讲道者的听众没有被哥哥扔到坑里。但是借着把这一经历灵意化，至少这个因素可以立刻转化为应用，因为不时感到压抑沮丧的当代听众，可以联想到在灵性或精神上处于坑中。或是再以耶稣平静风暴的叙事为例（可四35~41）：由于听众中没有多少人在满是泡沫、波涛汹涌的海上受过具破坏性、呼啸而来的风暴威胁，为了能立刻进行应用，风暴和海被灵意化为在“人生的汪洋”上所发生的“风暴”：“对神的信靠没有落空的耶稣，现在仍然在生活的风暴和压力中与我们同在。”¹² 其他灵意化的例子不胜枚举。“雅各在毗努伊勒的挣扎成为我们属灵上的挣扎；马太福音九章中两个实际瞎眼的人成为我们属灵上的瞎眼；血漏女人伸手去摸耶稣衣裳繸子的举动，成了我们在属灵上触摸耶稣的行动；对在地上生活的耶稣发出的迦拿婚宴的邀请，成了我们对天上的耶稣的邀请。”¹³

和寓意法相似，显而易见的是，灵意化丢弃了具体的现实性，并且只能传递经文中一或两个元素（为什么只是坑而不是哥哥、剥下、彩衣等等？），因此也是一座未能承载经文重量的桥。灵意化未能按照其历史语境来正确对待经文，因而不是在传讲经文的信息，而是在使之变形。不仅如此，被灵意化的元素和与现代听众之间建立起来的相似之处，是主观和相当武断的选择。因此，在几个方面，灵意化都未能

¹² C. E. Johnson, *Verbum Vocale*, 239, 指 V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 2nd ed. (repr. Grand Rapids: Baker, 1981), 273; 和 H. E. Luccock in *IB*, 7, 708-11。

¹³ 见拙著, *Sola Scriptura*, 77。

正确对待经文，它的使用破坏了讲道的权威性。

效法圣经人物

一个跨越历史文化鸿沟的非常普遍的做法，是效法圣经经文中的人物。我们在这里处理的，并不是为举例的目的使用圣经人物的问题，而是使用讲道经文的人物作为效法的榜样或模范的问题。这种跨越鸿沟的方法，其资历之久远可以追溯到古代希腊人，而仍然可见于今天的讲章、¹⁴ 圣经导论和圣经注释中。例如，今天的人们通常会听到以色列族长是“普世人类生活态度的楷模”：“亚伯拉罕是信心之人的榜样，尽管他的信心有过一次失败的经历；以撒是忍耐和接纳之人的榜样；雅各是有坚定盼望之人的榜样，刚开始他力图完全用人的方式来实现自己的期待，但后来被描绘为一个盼望和信靠神的人。约瑟的故事更加清楚地表明约瑟从骄傲到谦卑的属灵成长。叙事以这样的方式……适用于每一个时代。”¹⁵

当然，基督徒讲道者明白，圣经这些人物，不是被呈现为理想的完人和榜样，而是被呈现为不加掩饰的有罪本性的被造物。这一唯实主义的圣经画像，迫使那些坚持效法圣经“榜样”的讲道者，必须就一个具体的行动是好是坏做出判断。但是，做出这样的判断，比乍看之下要困难得多。如果作者没有为他的听众做出判断，讲道者却试图做出这样的道

¹⁴ 见 Toombs, *Int* 23 (1969) 307：“许多讲道者用一种完全希腊式的方式来对待圣经中的伟大人物，高举他们为不受时间限制的榜样和永远正确的道德原则的实践者。”亦见拙著，*Sola Scriptura*, 8-18。

¹⁵ Fohrer, *Introduction to the OT*, 95。

德判断，那么这还是在正确的轨道上吗？并且人以什么为标准来判断一个行动是好还是坏呢？旧约圣经的标准？新约圣经的标准？现代的标准？假如一个人得出了结论，某个行动在当时是好的，那是否意味着他就可以推荐在今天效法这一行动呢？一个人应该推荐今天的穷人把最后的几分钱投在奉献盘中吗（路二十一 2）？今天的基督徒应该把他们的财产变为“凡物公用”吗（徒二 44~45）？所有人都需要有瞎眼而归正的经历吗（徒九 3~9）？女人必须在祷告的时候蒙头吗（林前十一 6）？克劳尼说：“那些在圣经中只找到道德故事集的人，常常因列祖、士师和君王的好行为而感到尴尬。撒母耳把亚甲砍为碎片的行为，我们当然不能以之为我们日常行为的范本，参孙自杀的行为也不行，耶利米传讲叛国的行为也不行。按照我们一般伦理的判断，米甲轻视大卫在约柜前的表现做得很对，犹大批评马利亚在伯大尼使用香膏是浪费，也很有道理。”¹⁶

尽管有这些困难，效法圣经人物仍然是一种广受欢迎的方法，使经文与当今产生关联。怀特塞尔（Faris Whitesell）说：“圣经人物的生活经历，说明了某些不受时间限制和普世的真理，可供讲道者应用于今天的生活。”¹⁷ 布莱克伍德推荐年轻的牧师，一个月一次准备“传记式讲章”：“传记式讲章出自与圣经人物有关的事实，这些事实为会众的问题

¹⁶ Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 80。

¹⁷ Whitesell, *Preaching on Bible Characters*, 15。数不清的关于圣经人物的书出现，见 Perry, *Manual for Biblical Preaching*, 107 的书目。按照 Stuart, *OT Exegesis*, 73 的说法，“这种看样学样的应用圣经方法跟随者众多，在很大程度上是因为讲台缺少与之相反的、好的教导。”

投下亮光。比如，讲道者在母亲节可以传讲神看顾婴儿摩西，并且使用他母亲使他脱离残害，预备了他一生的工作。……在据此准备的讲章中，……讲道者可以高举圣经关于母亲的理想。”¹⁸

不幸的是，这种建立適切性的流行做法，问题多多。作为一种普遍使用的方法，它甚至还没有开始问如何缩短差距的问题，它只是通过在过去与现在之间、在摩西的母亲和今天的母亲之间、在雅各和我们之间，在多马和我们之间画一个历史方面的等号——我们是多马，我们是马利亚，我们是彼得——而忽视这道鸿沟。在这一简单化的等同过程中，历史和启示的向前运动被忽视了，圣经人物发挥作用的文学语境被忽视了，每一个圣经人物、他们的行动和态度的独特性都被忽视了。¹⁹

效法圣经人物这种方法的另外一个问题是，它倾向把圣经作者的描写（*description*）改变为对今天的规定（*prescription*）。我们难道不应该问一下，这就是作者的意图吗？他描写这些人物，就是为了给他的读者规定某种特定的行为吗？高文说得很对：“相当清楚的是，圣经绝大部分内容，并不

¹⁸ Blackwood, *Preaching from the Bible*, 52-53。

¹⁹ Goldingay, *Approaches to OT Interpretation*, 40 写道：“旧约圣经人物所不得不做的特定决定，对他们来说是独有的，像每一个人的决定一样，因而他们的行动不能与另一个情境直接相关。”参：Clowney, “Preaching Christ”：“我们不敢把大卫面对哥利亚的事件作为我们面对攻击我们的‘巨人’时要效法的勇敢榜样来传讲。这样一种方法把旧约圣经启示变得浅薄。”关于对这一方法的广泛分析和批评，见拙著，*Sola Scriptura*, 56-120。

是为了把其他人作为行为榜样而呈现给我们的，尽管有一些例外。”²⁰

不仅如此，传记式讲道，人物式讲道和以人为“榜样”作为效法的对象，倾向于在讲道中把圣经以神为中心的焦点改换为以人为中心。郭定格主张，“旧约圣经故事的主要功用是讲述神怎样行事，不管人的行为怎样，尽管也要借着人的行动。所以，把焦点放在人的行为上，经常会错过这个要点。的确，不仅仅是误用，而是带出与之相反的信息。”²¹

效法圣经人物，尽管流行并且表面上看来容易，对真正的圣经式讲道来说，是一条死路。它是一个讲道学上的捷径（shortcut），却会导致讲道学上的短路（short circuit）（见以下第九章）。挪士（Martin Noth）写道：“合法的‘再现’（re-presentation），不能以圣经历史中单独的人类角色作为主题（subjects），或是当作伦理上的‘模范’（实际上他们从来都不是模范），或是当作‘信心英雄’式的榜样，因为在圣经叙事中，从来都没有如此描绘他们，或是把他们当作真正人性的代表，要人效法……他们的经历。”²²

道德化

另外一座广为流传的跨越历史文化鸿沟的桥是道德化（moralizing）。“道德化意味着得出道德上的推论，通常是要做的事或要成为的样子。”²³ 那些把道德化当作建立适切性的方法来使用的讲道者，经常是受到为了阐述圣经中合法

²⁰ Gowan, *Reclaiming the OT*, 17。

²¹ Goldingay, *Approaches to OT Interpretation*, 39。

²² Noth, “‘Re-presentation’ of the OT in Proclamation,” 86。

²³ Keck, *Bible in the Pulpit*, 101。

的伦理要求的真诚愿望所指引。不幸的是，他们过于强调美德与恶习、该做什么和不该做什么，又没有把这些伦理要求适当地建立在圣经的基础上，令它们变得浅薄，成了可笑的东施效颦。魏利蒙宣称，“可能最常见的现代解经陷阱就是道德化。……牧师，由于努力要变得適切，……把每一处经文都变成了一些过分简化的、道德上的指令（program）。”²⁴

道德化经常与传记式或人物式讲道关联在一起。例如，怀特塞尔主张，在传记式讲道中，“讲道者可以讨论罗得生命中世俗之心的邪恶影响，扫罗生涯中肉体的欲望，摩西的偏执，大卫的淫乱，这样可以击打会众中同样的罪，而看起来又不是刻意这样做。”²⁵ 一个清楚的道德化例子是，一位讲道者主张使用撒母耳记下十八章 31 至 33 节，大卫为他的儿子押沙龙哀哭的经文，作为教导为人父母的“適切”机会：“这位父亲的哀哭对所有基督徒父母来说是一个警告，告诫他们要趁着还有机会时，认真对待子女的养育，免得他们也会以同样苦涩的哀歌为自己的子女绝望地哭泣，那时孩子的坟墓已经掘好，一切都为时已晚。”²⁶ 那些对这一动人故事最不敏感的人，都会觉得这样的“道德教训”如同外来的人侵者，虽然涉及到了经文中的某个元素，但却错过并减损了故事的要点。

道德化常常不能传递经文的真正要点和意图。我们在第六章看到，尽管一段经文的许多元素有可能与其他经文中的

²⁴ Willimon, *Preaching*, 71。

²⁵ Whitesell, *Preaching on Bible Characters*, 21。

²⁶ Ph. J. Huyser, *Geréformeed Theologisch Tijdschrift* 50 (1950) 216, 译于拙著, *Sola Scriptura*, 80。

相同，但在这些元素的组合上，每一段经文却是独特的——一段经文是 H₂O（水），而另一处是 H₂SO₄（硫酸）。道德化倾向于从孤立的元素，例如 H（氢）或 O（氧）中得出道德上的推论，却不关心它们特定的组合，而正是这种组合决定了经文的要点。例如，一篇关于约翰福音二十一章 15 至 19 节的讲章，基于经文中的三个元素提出了三个要点，每一个元素都是以道德化的方法来跨越鸿沟的：

一、耶稣的问题：“你爱我……吗？” → 我们爱祂吗？

二、彼得的回答：“主啊，是的……” → 这也应该是我们的回答！

三、耶稣的命令：“喂养我的羊。” → 我们得到了一个任务。

另外一篇关于使徒行传三章 1 至 12 节的讲章，在挑选某些经文元素而忽略其他元素方面更具选择性，目的是为了提供一些适用于今天的命令：

第 4 节： “彼得定睛看他 → 我们必须充分注
（瘸腿的人）” 意别人的需要

第 9~10 节： 人们看到在治愈 → 人们在我们身上
的人身上的变化 看到变化了吗？

第 12 节： 彼得讲道 → 我们必须讲道！²⁷

²⁷ 上述两篇讲章都是 1979 年，在密西根州的大急流域（Grand Rapids, Michigan）听到的。参：例如，H. E. Luccock, *JB*, 7, 708-11

道德化只是传递一些元素，还把对前人的描写改变为对今人的规定，因此错失了经文的要点。无疑地，我们必须提出这样的问题：这真的是经文的意图吗？这就是作者对他原初听众的目的吗？不仅如此，与人物式传讲相似，道德化倾向于把圣经以神为中心的焦点改变为以人为中心的讲道。在这样做的时候，它很容易借着命令语气、而不是描写神〔对福音事实〕的直说语气，而把恩典改变为律法。柯轲写道：道德化“的效果是把圣经变成一本道德教训与榜样的汇编。圣经自己的议题被替换了。……圣经自己的思考方式变得次要。”²⁸

不过，圣经的确提出了伦理上的要求，这是讲章应该确定无疑要传递的。我们怎么能分辨讲道者是在传递合法的伦理要求，还是只是在道德化呢？克罗明加提出了一些区别道德化和宣讲一段经文中合法的伦理要求的有益标志：

首先，道德化很容易忽视作者和神在叙述一个特定

关于马可福音四章 35~41 节的释经：

35 节 让我们渡到那边去吧。……我们是否保有像地平线一样对耶稣的吸引力？……

36 节 离开众人。……在我们个人的生活中，我们能离开众人吗？……

37 节 他们……对他说：“夫子，我们丧命，你不顾吗？”……我们不应该急着把我们的恐慌告诉祂，而要让祂把祂的平安传递给我们。……

39 节 大大地平静了。……如果基督在船上，……平安就会代替风暴来到。

²⁸ Keck, *Bible in the Pulpit*, 102-3。

事件时的意图，或是在将信息应用到生活时，只让这个意图扮演次要的角色。经文启示的范围被缩小，以适应讲道者对经文的一些明显的表面“教训”的肤浅利用。在语境中塑造故事的更大启示的主题，绝大部分就被忽略掉了。第二，结果是，经文的伦理范围也被缩小。约、神的统治和神圣职分所构成的广阔结构，以及它们所蕴涵的伦理责任，通常会因讲道者急于在叙事中找到一个有限的榜样性道德教训而被牺牲掉了。第三，因着经文的启示和伦理范围的缩减，道德化的方法助长了宗教上的个人主义，而倾向于损害教会对于神在世界和历史中的事业与作为的整体责任。²⁹

道德化也是一座不能承载经文重量的桥。在只能承载一些道德跨越鸿沟方面，它是一种简化主义的作法；更糟糕的是，在把这些道德教训呈现得如同与经文相关的方面，它扭曲了经文的信息。按照柯轲的说法：“道德化的作法必须走开！它毁掉了讲道者，模糊了福音，扭曲了圣经群体的历史，阻碍了圣经以其原本的样子展现出来。必须要有更好的方法。”³⁰

正确筑桥需要注意的事项

集中于原来的信息

我们探讨了不正确地缩短历史文化差距的方法，表明一

²⁹ Kromminga, *CTJ* 18/1 (1983) 38。

³⁰ Keck, *Bible in the Pulpit*, 105。

个应用上的主要陷阱，即讲道者传递的是孤立的经文元素，而不是该段经文的特定信息。尽管这一做法创造了适切的印象，但却只是假冒的适切性，因为从历史上来说，经文固有的适切性不在于孤立的元素，而在于所有元素的组合，它们合在一起，构成了向原初听众／读者所宣布的特定信息。为了保持这种原初的适切性和权威，讲道者应该在应用时也坚持原初的信息。

集中于原来的信息，会使讲章避免因各种各样的“实际”评论而沦为次要内容，这些评论只与经文的元素有关，而和原本要传递的信息毫无关系。例如，集中于原来的信息会表明，约瑟被扔进坑里的故事，并不是为了要与我们沮丧的“坑”发生关联，摩西母亲的信息不是为了教导我们理想的为母之道，大卫哭押沙龙的死也不是为了教导我们如何教养子女。史督华正确地主张：“除非你确定经文的本意是以某种方式应用它，否则不要自信地提出关于应用的建议。”³¹

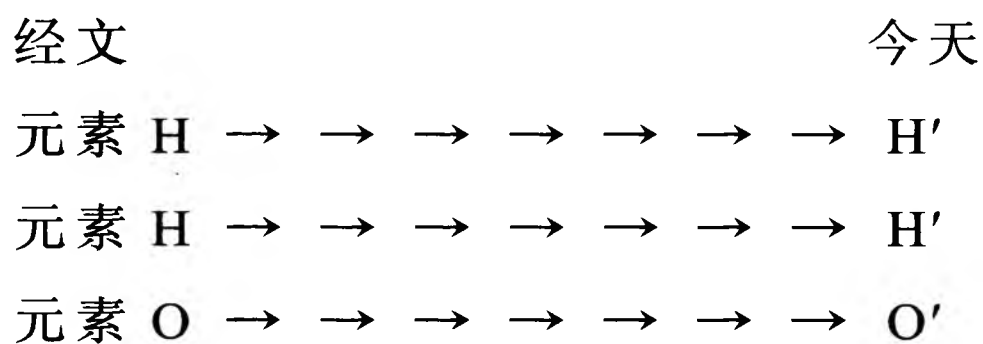
集中于原来的信息，是通往正当应用的唯一道路。在一个人能够决定经文对今天的意义之前，他必须知道作者想要向他原初的听众／读者传达什么。克罗明加写道：“这对应用来说是至关重要的。对我们时代的应用会采取一种不同的形式（shape），原来的听众，就是经文所针对的人，是启示及其要求的最初受众。如果我不想扭曲圣经，我必须按照最初的听众直接收到的（按照圣经对其所揭示的范围）和把握到的意义，来确定经文的信息，以此触及今天的听众。”³² 因此，为了决定对今天来说怎样的应用才是负责任的应用，要

³¹ Stuart, *OT Exegesis*, 73。

³² Kromminga, *CTJ* 18/1 41。参：Richard, *BSac* 143 (1986) 207。

苦苦寻求以得到解答的问题是：作者致力解决的问题是什么？他力图回答的问题是什么？他宣布的特定信息是什么？以主题式陈述总结出来的相关信息，才是应该向今天传递的。正如我们在第六章看到的，这一过程并不意味着经文的主题必须是讲章的主题，但经文的主题（信息）是一个必须用以下的问题来挑战的单元：“在整本圣经的光照下，对今天来说意味着什么呢？”

在我们进一步看以下步骤之前，有益的做法是描绘出在跨越历史文化鸿沟时传递经文的元素，与我所建议的只传递原来信息的区别。下面的图示表明，把元素以一种与它们在一段特定经文中的组合无关的方式传递出来：



相比之下，传递信息可以被形象化为：传递经文中历史的、与今日相关的要点，以跨越鸿沟。



针对当时的人 → → → → → → 针对今日的教会

识别断层（discontinuity）

在向今日的教会传递经文的信息时，信息需要经过各种不同层次的断层，有必要在信息中做出改变。我们可以在三个层面上识别出会产生影响的断层：启示、国度历史和文化。

渐进启示

首先，经文原初的信息必须在整本圣经中追溯。由于启示在两约各自的内部、并且特别是在从旧约圣经到新约圣经之间是渐进发展的，同时由于讲道者所面对的是二十世纪的新约圣经会众，经文的主题必须向后追溯到创世记一章，向前追溯到启示录二十二章，然后讲道者才能自信地宣布这是神对今天的话语。在以经解经的过程中，有些原初的信息无需进行明显的改变，而有些则需要相当的改变。耶稣自己在被问到有关离婚的问题时，进行了以经解经，祂把申命记二十四章的教导与创世记一章和二章的教导进行了对比，在此过程中改变了其教导。一篇关于创世记十七章 9 至 14 节的讲章，会因为渐进启示而彻底改变其原来的信息。在这段经文中，神要求亚伯拉罕，要借着给所有男子行割礼的方式来守约：“但不受割礼的男子，必从民中剪除，因他背了我的约。”新约圣经，特别是使徒行传十五章，以令人惊讶的方式改变了这一信息。另一个在新约圣经中经历了虽是逐渐发生、但却令人惊奇的改变的旧约圣经中心信息，是在第七日安息的诫命（出二十 8~11；见：西二 16；罗十四 5）。我们还可以进一步想到所有关于动物献祭的律法——这些律法已经在基督最高的献祭中得到了应验，但或许并不能因这个理由就完全废弃，因为它们还预指我们献上自己为祭的义务（罗十二 1；彼前二 5）。直到一个人在整部正典的语境下理

解了一段经文的信息，他才可以宣称自己听到了神给今日教会的信息。

国度历史的不同阶段

断层也发生在另一个层面，即经文和讲章指向国度历史不同的发展阶段。经文的信息是针对生活在基督来到之前的人，或是针对生活在祂死与复活之后不久的人。相比之下，今天的讲道者在讲章中所针对的，既不是旧约圣经时代的会众，也不是早期教会，而是二十世纪的教会。当然，当经文原本是针对旧约圣经时代的人，而讲章需要面对二十世纪的人时，最大的断层就会出现。讲道者必须同时正确地对待从旧约圣经到新约圣经的渐进启示，以及听众生活在复活节和五旬节发生的多个世纪之后这一事实。但即使经文是针对新约圣经时代早期的教会，断层依然存在，而讲道要向今日的教会宣讲。例如，一篇关于罗马书十三章 1 至 7 节的讲章，不得不考虑今日的教会并非生活在罗马帝国时代，而是生活在现代民主国家或脆弱多变、随时有可能被下一次政变推翻的独裁政权之下。一篇关于保罗对奴隶和主人关系的教导的讲章（弗六 5~9），尽管也适用于今日的雇主和雇员，必须考虑今日的教会和社会不再接受奴隶制为一个经济上的现实。

在把圣经的脉络从第一世纪的问题引伸到当代的问题时，比如核子战争、生态环境、人口爆炸、妇女的角色等，讲道者必须沿着圣经教导的轨迹，超越新约圣经，以便使圣经的信息在今天会和它们第一次宣讲时有同样的时代感和適切性。尤达警告说，如果我们不认真考虑“所有的话语都是在一个特定语境中说出、并且被那个语境所塑造的

话……，我们的应用就有可能是重复早前的文化及其自身的局限，而不是实现神对今天我们这些处于不同情境中的人的旨意。”³³ 当然，一个人把圣经教导的轨迹延伸得超过新约圣经越长，他就必须更加谨慎，以确保他的确是在跟随圣经的指引，而不是受到个人或公众时下意见的左右。

文化的改变

最后一个断层地带是文化的改变。在这个层面上，同样，最为显著的断层发生在旧约圣经中古代近东的农业社会和现代西方的后工业化社会之间。但是讲道者也不应忽视新约圣经中第一世纪近东农业社会和当代社会之间的断层。例如，耶稣命令说，“你们当彼此洗脚”（约十三 14），但如果我们照字面意义在濯足节彼此洗脚，我们就失去了这条命令对今日我们的本质意义。因为习俗、道路、交通和鞋类的变化，如果讲道者希望在我们的文化中传递同样的要点，他就不能简单地宣布与耶稣同样的信息，而必须将其转换成二十世纪谦卑服事的行为。与此相似，保罗在哥林多前书十一章 5 节关于妇女蒙头的教导，就遇到了文化断层的问题，他对于“亲嘴问安，彼此务要圣洁”的告诫（林后十三 12）也是这样。文化的变化并没有使原来的信息变得无效，而是根据我们当下文化的要求进行了转换。

识别支配一切的连续性

如果只有断层的话，适切的圣经式讲道就会停在轨道上无法前行。幸运的是，断层不是在独自发挥作用，而是处于

³³ Yoder, *From Word to Life*, 39。

一个支配一切的连续性之中。我们可以至少在两个方面看到这种连续性。

独一的信实的神

神在向摩西介绍自己时说：“我是自有永有的。”这是我们在地上经历的所有连续性的根源。耶和华是信实的立约的神，祂保证了四季的连续，“稼穡、寒暑”（创八 22）。后来，当耶和华与亚伯拉罕立约的时候，祂再次证明自己是信实守约的神。与众多外邦神只形成对比的是，国与国、地与河、河与海，其信奉的神各不相同，而申命记六章 4 节宣告说：“以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一的主。”因为耶和华是独一的神，无论我们在世界何处，无论我们生活在历史的什么阶段，祂都可以向我们要求完全的委身：“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神”（申六 5）。神是信实的，可以信靠的，过去如此，现在也一样。正如雅各在新约圣经中所说的：“众光之父……在祂并没有改变，也没有转动的影儿”（雅一 17）。希伯来书十三章 8 节对耶稣做出了相似的信仰告白：“耶稣基督昨日、今日、一直到永远，是一样的。”

当我们想到，现在与过去，托起世界的是同一位神，是同一位神保证播种与收获，同一位神在历史中行救赎与审判，同一位神愿意拯救祂的百姓并向他们要求忠诚，圣经信息在最初听众和今日教会之间的连续性就显而易见了。换句话说，我们一旦把握住了经文以神为中心的焦点——它对于神的作为、神的应许和神的旨意（见以上第五章）进行了哪些启示——我们就把握住了这种连续性，这么一来，尽管有断层存在，对今日有意义的应用仍然可能，因为三一神是不

变的、坚定的、信实的，无论是今天，还是在遥远的过去，都是一样的。

当然，讲道者不应让连续性低估了这个明显的断层。神的国度通过以色列的神权政治展现本身的方式，显然与今天的不同，但这一断层是在那将要来的独一无二的神国的连续性之内发生的。主前与主后的历史的确存在着断层，但这种断层是由普遍的神国历史的不同阶段组成的（见以上第四章）。在新旧约圣经之间的确存在着断层，但这种断层是在一个恩典之约以内发挥作用的。旧约圣经与新约圣经之间在约的规定上，的确存在着断层，但这种断层是在神的律法的连续性的语境下表现出来的：“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的神。……其次……就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”（太二十二 37~40）。

因此，神在祂的不变与信实之中，以祂不改变的救赎旨意提供了连续性：带人祂的国、建立祂的约、应许拯救、要求顺服。因为这种连续性，神对过往世代的人们所说的话，能够被有意义地向今天的人们传递和宣讲。

同一群圣约子民

除了由神的信实所提供贯穿各个时代的连续性之外，我们还应认识到神的话的古代受众和今天教会之间的连续性。注意，在这里我们并不是要像习惯上所做的那样，把圣经的人物与今天的人们相比较，因为这种比较是讲道学上的捷径，会导致效法圣经人物、道德化和在古今之间筑起其他脆弱的桥梁。如果我们希望认真对待这个建议——即我们只有通过其原初的適切性，才能发现经文对今天的適切性——我们就不应该从把圣经人物比作今天的人，然后甚至不等待

解经的过程开始，就到达应用的阶段。先要解决的问题是，原来的受众怎样理解这段经文？它与被掳前的以色列百姓，或被掳后的以色列百姓有何关联？它对于在罗马或以弗所的基督徒是怎样说话的？一个有益的方法是把圣经的每一卷书都看成特定人群的一封信：哥林多前书是一封信，但马太福音、以赛亚书和创世记也是，至少从其是一份针对特定人群所写的文献这个意义上来说是如此。相应地，我们不应该从把圣经人物与今天的人相比来开始，而要从把那些最先听到或读到信（信息）的人，与那些今天听到这封信的人比较来开始。换句话说，比较应该是在书卷原来的受众和当代的受众之间进行。

尽管在神过去的子民与今天的子民之间存在着断层，但我们全都是神的子民——圣约的百姓。以色列和今天的基督徒之间的连续性，是建立在基督里的。保罗在给以弗所圣徒的信中写道：“那时，你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神。你们从前远离神的人，如今却在基督耶稣里，靠着祂的血，已经得亲近了”（弗二 12~13）。在耶稣基督里的信心，使今天的人成为神圣约的百姓，就像过去的以色列一样，因为“你们既属乎基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的了”（加三 29；参：彼前二 9~10）。

因此，尽管有各种断层，神对以色列所说的话，对于今天的教会来说仍然是有意义的，因为那时的受众和今天的受众，是同一个恩典之约的百姓。从非常切实的意义来说，我们是同样的百姓，由同一位神所造，由同一位神所救赎，共有同一个信仰，活在同一个盼望中，寻求彰显同一个爱。因为圣约百姓的共同特性，我们可以在神的话语过去的受众和

今天的会众之间进行类比，并因而发现旧约圣经话语对于当代教会的適切性。伊莉莎白·亚德迈耶（Elizabeth Achtemeier）和保罗·亚德迈耶（Paul Achtemeier）正确地强调说：

“旧约圣经的以色列与新以色列之间的一致性和类比，唯独建基于救恩历史，它将教会视为神在旧约圣经所应许的、在基督里创造之新子民的实现。……他们之所以能相互比较，并非由于每一个时代的人都是一样的，因此以色列的经验对于教会来说也是有指导意义。”但是，因为今天的教会也是神的圣约百姓，“我们不是救恩历史的旁观者，而是参与者，旧约圣经的以色列不是被观察的陌生人，而是神的会众，我们借着基督也成了其中的一员。”³⁴

因此，由此可以得出，一个告诉古代以色列百姓神如何对待了他们先祖的信息，可以被今天的教会当作是神如何对待她的先祖的信息来聆听，而一个告诉古代以色列百姓有关他们的历史的信息，可以被今天的教会当作有关它的历史的信息来聆听，因为教会被嫁接到了以色列之上，正如保罗所说的：“一同得着橄榄根的肥汁”（罗十一 17）。由于通过基督，我们和古代以色列成了同一群圣约百姓，他们的盼望就是我们的盼望。同样，他们的经卷就是我们的经卷，因为神起先完全是为了他们而赐下的经卷，也对我们“有益”（提后三 16）。

因为历代神的百姓之间的统一性，讲道者可以正当合理地，努力“确认今天的听众与作者的原来听众之间的共同之处，以便经文能够针对他们双方。当这样的事发生时，”柯

³⁴ Elizabeth Achtemeier and Paul Achtemeier, *OT and Proclamation*, 122, 158；参：150-53。

轲写道：“经文的事件本身就在重复，就像哥林多前书中保罗的话面对哥林多的基督徒一样……，讲章同样成了保罗的话面对今日会众的媒介。”³⁵ 史天达恰当地提醒我们，“类比只是类比，它们并非百分之百地与原来的物件吻合。但是它们的力量和益处完全取决于对彼时和此时特征之认识的深度。”³⁶

相应地，讲道者应该仔细寻找最初的受众与今日会众之间的类比。当这样的类比可以建立起来时，针对过去神的百姓的信息，就能比较容易转换为对今日神的百姓的信息——当然，前提是正典的语境并没有改变信息。事实上，为了诠释书信，费依和史督华制定了以下的规则：“当我们的环境与一世纪的环境可以相比的时候（即相似的特殊生活情况），神对我们所说的话与对他们所说的话是相同的。”他们解释说这一规则“使今日的基督徒对一世纪有一种直接感。‘世人都犯了罪’、‘我们得救是本乎恩，也因着信’——这些仍然是真实的。要存‘怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心’（西三 12），仍然是神对今日信徒所说的话。”³⁷ 当我们在古代以色列和今日的教会之间发现真实的类比时，也能对旧约圣经中产生这种同样意义上的直接感——同样，前提是正典的语境没有改变信息。彼时和此时之间的距离可以通过真实的平行对比来跨越，因为最先听到话语的人和今天听到它的人是同一群圣约百姓。“从对这种连续性的认识产生

³⁵ Keck, *Bible in the Pulpit*, 116。

³⁶ Standahl, “Preaching from the Pauline Epistles,” 307；参：308页：“圣经式讲道的力量在于两端的特征。”

³⁷ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 60 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，70-71。

出来的讲道，不会把经文‘应用’到今天的生活中，而是会把所发现的相关性传递出来，因为今日的教会已经和最初的读者一起听到了所要说的话。”³⁸

聚焦于经文的目标

帕尔默（Richard Palmer）写道，“理解一段经文，就是理解经文背后的问题，那个使经文得以存在的问题。”³⁹ 如果讲道者希望以其原来的適切性传递信息，他们就应聚焦于经文背后的那个问题，集中于经文为什么要写出的原因——它的目标和目的（见以上第六章）。每一段经过正当选择的讲道经文，都力图在原来的听众中实现一个特定的目标：回答一个问题，安慰，劝勉，纠正，教导，激发顺服，赞美，信靠等等。如果讲道者能够描述出这一特定的目标，把经文所要集中回应的问题陈述出来，他们在孕育出適切讲章的工作上就已经完成一半了。当然，另一半是发现当代听众的真实类比，以便经文能够成为对他们的问题、悲伤、沮丧、罪、无知、缺少赞美和信靠以及顺服等的真正回应。史督华解释道，“恰当地应用一段经文的关键在于比较人生的问题（life issues）。为了应用一段经文，你必须努力找出什么是核心问题，……这段经文所关心的是什么……。然后你必须努力找出这样的问题是否依旧活跃于今天的人们或群体的生活之中。”⁴⁰ 当无法发现与当代听众的真正类似之处时，讲道者就需要经过下述更为复杂的过程。

³⁸ Keck, *Bible in the Pulpit*, 116。

³⁹ Palmer, *Hermeneutics*, 250。

⁴⁰ Stuart, *OT Exegesis*, 47。

重新界定特定问题

如果一个问题在文化上的特殊性如此之高，以至于无法在其他时代找到类比，也许有益的方法是把这个问题从它直接的历史文化因素中释放出来，当心不要把这个问题过于概括化，以致失去要点。例如，在传讲保罗针对犹太主义发出的警告时，看起来是不可能发现与今天的教会之间的真正类比，因为在当代教会已经没有加拉太教会那些犹太主义者了。但是，如果讲道者能够把问题从关于犹太主义者和割礼的特定历史文化因素中释放出来，类比就变得比较明显了。确切地说，犹太主义者通过要求行割礼想要坚持的是什么呢？柯轲提出，“犹太主义者是在要求外邦基督徒男子，如果想要成为一流、真实的基督徒的话，就必须行割礼，”因此，“‘割礼’是任何一种被认为应该取代信靠耶稣的行为，后者是与神和神的百姓建立正确关系的唯一要求。”当一个人推断出这是问题的关键时，“他就会看到‘加拉太主义’是多么频繁地出现在我们的教会中，并且保罗的话就会像昔日一样，尖锐地以福音来面对今日的教会。”⁴¹

寻找背后的原则

另外一个有助于把信息传递给今日教会的步骤，是寻找背后的原则。当直接的类比并不明显时，讲道者可以到某个教导的历史文化的形式背后，去寻找这种历史文化形式所要表达的原则。作者为什么要写这样的内容？根据什么原则，这是个受到特定文化所制约的表达方式呢？当讲道者找到了背后的原则时，就比较容易发现在彼时和此时的听众之间

⁴¹ Keck, *Bible in the Pulpit*, 118。

的真正类比。“由于原则较为概括，而较不束缚于具体因素，它们通常有更为广泛的应用幅度或范围。这意味着同一个原则在不同的文化里可以采取多种不同的形式，并因而帮助我们超越文化上的相对性。”⁴²

例如，如果讲道经文包含这样的话：“不可用山羊羔母的奶煮山羊羔”（例如，出二十三 19），乍看起来，要在今天的情境中发现与经文所讲内容的有意义的类比是不可能的。当然，这句话的重点不是在讲犹太人的习俗，无论是在饮食中还是在冰箱里，都不要把肉与乳制品混合起来。为什么要把这条命令给予那时的以色列百姓呢？用山羊羔母的奶煮山羊羔有什么意义呢？有人提出，这一奇怪的风俗是迦南人求多产时的仪式。⁴³ 如果情况确是如此，这条命令背后的原则就是，神的百姓必须避免异教多产的迷信和其仪式。这一原则就可以通过类比，应用于生活在当代文化中的神的百姓身上，其中也有着众多“多产”的迷信和仪式。但是，费依和史督华提醒道：“这个‘原则’并非永远有效，可以随便或任意应用于任何一种情况。……这个原则必须应用于真正可以相比的情况。”⁴⁴

⁴² Yoder, *From Word to Life*, 40。

⁴³ 见 Childs, *Book of Exodus*, 485-86。参：J. Philip Hyatt, *Exodus*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 249-50。但是，也可见最近的理论，Jacob Milgrom, “‘You Shall Not Boil a Kid in Its Mother’s Milk,’” *Bible Review* 1/3 (1985) 48-55。米尔格伦（Milgrom, 45）自己选择了斐罗（Philo）的解释：“维持一种造物生命的物质（奶），不应与一个和它的死（煮）有关的过程混合在一起。”

⁴⁴ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 63 = 费依、史督华著，《读

与圣经人物认同的问题

在用了比较长的篇幅讨论能够、并且应该在原来的听众与今日教会之间建立的类比之后，我们现在到了思考讲道者是否可以为了在古今之间建立关系，而在圣经人物和今日的听众之间发现平行对应的时候了。我们会更加清楚地看到，具体来说，这个问题与叙事性经文有关，并且充满危险地靠近我们此前摒弃的效法圣经人物和道德化的做法。然而，随着当代向叙事性讲章的转向，有人以一种新的方式提出与圣经人物认同的问题。汤普森（William Thompson）力图指出其差异：“在把自己与圣经认同起来的过程中最易犯的错误，是把它看作道德上的模范，而不是关于身份的镜子。”⁴⁵

问题所在

叙事性讲道的支持者希望把经文当作“身份的镜子”来使用，也就是说，当代的听众必须在经文中识别出他们自己。克拉铎写道：“要在经文中识别出与我们共同的人。少了这个因素，讲道者就不能在经文和听众之间架起足够的桥梁。有了这个因素，那些结构就没有必要了。”⁴⁶ 那么，这就是一个识别出自己、并使听众也能够在经文中识别出自己的问题。一般人认为，这种识别能够通过认同圣经中描绘的人物来实现。

关于认同的最好例子，或许是克拉铎为“无意中听到”的方法辩护时举出的：“有人说，耶稣的比喻是为了让人无

经的艺术》，75。

⁴⁵ Thompson, *Preaching Biblically*, 70。

⁴⁶ Craddock, *Preaching*, 134-35。

意中听到的。‘有一个人’：没有名字，过去式，在某个其他地方——没有一个内容是针对我的。放松和享受这个故事吧。然后就发生了，我在故事里，门在我身后关闭。”克拉铎宣称，“无意中听到经文，就像听音乐、看戏剧或读一本好书一样，其力量大部分取决于这两个因素：距离（我是一个匿名的听众、读者、观众，与事件无关），和参与（我因着与事件中的人物和条件认同而被吸引）。”⁴⁷ 我们在这里的关注主要是第二个因素：因着与事件中的人物和条件认同而参与。克拉铎进一步阐明他的要点，他说：“参与意味着听众克服了距离感，不是因为讲道者在每件事上的‘应用’，而是因为听众认同了与信息有关的经历和思想，这些经历和思想与他自己的雷同。”⁴⁸

“叙事学派”的开创者之一是韦尔德（Amos Wilder）。他对认同的问题是这样说的：

圣经所教导的各种各样的人都知道，在神的家庭里，祂的子女全都是不同的，每一个都有自己的历史、自己的恩赐、自己的罪咎和自己的福分。然而，我们多样的情节和历史以各种奇妙的方式相互重迭，特别是我们的道德历史。因此，我们会在亚当、挪亚、亚伯拉罕、摩西、大卫等的故事中发现自己；或是在耶稣的这个或那个门徒，或与耶稣的死和复活相遇的这个或那个人的身上，发现自己，更不用说后来世代的基督徒或是《神曲》、《失乐园》等作

⁴⁷ Craddock, *Overhearing the Gospel*, 112, 115。

⁴⁸ 同上，123。

品中的人物了。⁴⁹

如果一个人能够同样地与后来的基督徒或《失乐园》中的人物认同，他就面临着一个初步的问题：与圣经人物认同的方法，是否充分尊重一个事实，即这些叙事是在圣经中发挥作用，而不是在《失乐园》中，或是就此而言，不是在《可兰经》里。采用这种方法，一个人难道不能从《可兰经》中选择一段讲道经文，就像从圣经中选择一样吗？贝斯特指出，“认同冒着危险，即忽视每一个圣经故事所嵌入的情境或文化语境。”⁵⁰ 但是，另外一个更关键的问题是，认同冒着另一个危险，就是忽视每一个圣经故事所嵌入的正典语境。难道可以简单地把一个故事从它的圣经文学语境中提取出来，以便我们能够与故事中的人物认同，就像与任何其他故事中的人物认同的方式一样吗？难道这一事实——这些是正典的一部分——不应给我们的方法带来改变吗？不仅如此，正如常常有人提议的那样，这种无意中听到比喻，能够当作聆听历史叙事的范式，而不会失去这些叙事的真正目的吗？

现在，我们先绕过这些初步、但却基要的问题（见以上第一至第四章），来看一看一些与圣经人物取得认同的具体提议。在关于“宣讲列祖”的一章中，米契尔（Henry Mitchell）建议：“特别注意，要提前选择好准备教导的教训，并找出学到这教训的人物。然后务必以特定的方式呈现这一人物，以便听众受到吸引而与此人取得认同，并因而通

⁴⁹ Wilder, *Early Christian Rhetoric*, 58。

⁵⁰ Best, *From Text to Sermon*, 92。

过这一救恩的真理经历其方式。……例如，雅各与神摔跤的故事，是一座金矿，可以教导那些有着没有解决的人际冲突和罪疚的人。但他们会假定其信息是给‘其他某些人的’，除非以这样一种方式把雅各呈现出来，使他们喜欢他，并且与他认同，以便活出他的教训，并经历他从一个欺骗者到蒙拣选的器皿的改变。”⁵¹ 要注意，认同的目是，我们能学到与圣经人物所学到的相同“教训”，但——可以说——是从故事里面学习。

然而，由于圣经叙事通常有不只一个人物，一个正当的问题是，我们需要学习谁的“教训”？我们要与哪一个圣经人物认同？当我们把认同的目标从一个人物转到另外一个时，经文的信息改变了吗？桑得斯（James Sanders）坦白地承认，信息改变了，但是仍然建议这样做：“动态类比意味着，我们能够通过与其中的不同人物认同，而以不同的方式读同一段经文。”他使用的例子是路加福音第四章，关于耶稣在拿撒勒会堂中讲道的叙事，在经文中我们能够“与耶稣认同”来进行阅读，然后我们可以与“会堂中的好人、耶稣在家乡的亲戚和朋友”认同，并进行另外的阅读。⁵² 但是如

⁵¹ Mitchell, “Preaching on the Patriarchs,” 41。参：Ryken, *How to Read the Bible as Literature*, 44 = 来肯著，李一为译，《认识圣经文学》（南昌：江西人民出版社，2007），44：“从某个角度来说，每一篇基于圣经叙事的讲章都假定，发生在故事中角色身上的事，都成为持久的人类情境的模范。”

⁵² Sanders, *God Has a Story Too*, 20。汤普森提出类似的主张：“一种……运用认同的传统方式是在一个叙事中选择一个人让会众去认同……。一个人可以与一个讲道系列、甚至是同一篇讲道的三个人物中的每一个取得认同。这种可能性是没有穷尽的”

果叙事的意义随着每一次认同的改变而改变，就像实际上那样，没有穷尽的就不仅是认同的可能性了，还有滥用经文的可能性。如果讲道者以让听众与耶稣认同的方式创造了一个信息，又以让他们与“会堂中的好人”认同的方式创造了另外一个信息，那么认同的方式已经使他们违反了释经学的第一个规则——每一段经文必须在它的上下文中，按照作者的意图去理解，而不是按照讲道者的偏爱。

要进一步提出的一个问题是：谁来决定会众应该与哪一个人物认同？以一篇关于使徒行传十章9至29节——彼得见异象和拜访哥尼流——的范本讲章为例。讲章要求会众与在约帕的彼得认同：“你们是今天的西门彼得。……你们要继续与那些看起来不洁净的人一同进餐。”讲章以下面的高潮结束：“彼得们，它来得并不容易，不是吗？这样根本的改变，很少轻易地发生。你们总是憎恨那些不洁净的人，主要是因为你们从未感受到你们也是不洁净的。实际上，真正的问题始终是你们的不洁净，不是吗，彼得们？”⁵³但那真的是使徒行传十章的议题吗？神宣布彼得和我们的不洁净为洁净吗？这种认同的方法不是已经导致了一个以人为中心的讲道，错误诠释了这段经文，未能传递经文真正的要点，即是神拆毁了犹太人和外邦人之间隔断的墙，驱使排外的教会去到外邦人中间吗？并且，由于大多数的听众，就像路加的听众一样是外邦人，看起来如果有任何认同的话，那应该是与外邦人认同，而不是与彼得认同。谁来决定会众要与哪一个人物认同呢？

(William Thompson, *Preaching Biblically*, 72)。

⁵³ Wardlaw, “Shaping Sermons by Context,” 77, 80。

反对意见

我们时候可以公平地说，在许多例子中，与圣经人物认同的方法所带来的问题，比它所解决的问题更多。事实上，效法圣经人物和道德化的许多陷阱，再次出现在认同圣经人物的现代尝试中。如果讲道者的选择是从经文的几个人物中选出会众应该认同哪一个，那么这种方法就是完全主观的，而且因为取决于讲道者，有可能是武断的。正如我们在上面的例子中看到的，如果与圣经人物认同会导致以人为中心的讲章的话，那么圣经中以神为中心的特色就大打折扣了。如果正像所主张的那样，讲道者在一个主日从一个人物的角度就一段经文来讲道，而下一个主日又从另外一个人物的角度来讲道，并因此从同一段经文中得出两个不同的信息，不可避免的结果就是其中一篇或两篇讲章会凌驾于作者的原意之上，并扭曲经文的信息。简而言之，与圣经人物认同的方法，很容易导致彻底的主观主义、轻视作者的意图和扭曲经文。

在处理耶稣医治瘫子的叙事中，贝斯特列出了所有众多不同的人物——瘫子、四个朋友、房主和许多其他的人——经常提出的典型问题是，“你和谁认同？”贝斯特称其为“一个伪前提”，错误地假定“我们中的每一个人都必须与故事中的某个人或群体认同”。他写道，“我们可以肯定的是，在这个故事中，耶稣医治那个人，可不是为了让我们像照镜子一样从周围站着的人的态度上发现自己，那也不是马可记录它的目的；根本没有任何理由使用这样的方法。”⁵⁴

⁵⁴ Best, *From Text to Sermon*, 90。

有节制地使用认同的方法

尽管有上述的反对意见，与圣经人物认同这件事太过重要，以致无法简单地、没有理由便摒弃。这一方法的问题的中心是缺少节制（主观、武断），加上轻视作者的意图。然而，这两个问题都能通过回到经文原来的適切性来解决：最初的听众如何理解这段经文？作者的意图是希望听众与某一个人物认同吗？通过回到经文最初的適切性，我们既尊重了作者的原意，又能得到负责任的理解和传递所必须要有的节制。

因此，一个要问的问题是，作者是否希望原初的听众与某一个人物认同。尽管这个问题会大幅地减少认同的数字，却保留了辨认出作者意图中的自我认同模式的可能。我认为，在旧约圣经中清楚的是，先祖亚伯拉罕、以撒和雅各是以供以色列认同的人物这个目的呈现的；这些先祖代表以色列。⁵⁵ 当古代的以色列人听到亚伯拉罕、以撒和雅各的故事时，他们全然地投入其中，因为这是他们自己的故事；神为先祖所做的事，祂也为他们做；若非神在亚伯拉罕和撒拉年老时赐给他们一个孩子，以色列根本就不会出现。然而，当古代的以色列人聆听这些故事时，我无法想像他们会学到有关解决人际冲突、向妻子撒谎，或亚伯拉罕、以撒或雅各曾经学到的任何其他教训。相反，目标在于以色列应该学习到他们的身份和义务：在与立约的神的关系中自己是谁，神是

⁵⁵ 参：von Rad, *Biblical Interpretations in Preaching*, 27：“现在，毫无疑问的是，在阅读这些古老的故事时，古代的以色列人与亚伯拉罕取得认同，确认自己为信仰的群体、神的子民（并且首先并不是作为个体）。”

谁，他们对这位创造和救赎他们的神的义务是什么。由于今天神的百姓与古代的以色列人是同一群圣约百姓，今天这些叙事可以用来学习到我们的身份和我们的义务——当然，前提是我们考虑到今天我们是生活在基督到来之后的时代。

另外一个不太容易被以色列进行自我认同的模范是士师参孙。史蒂克注意到参孙和以色列之间有许多相似之处，并因而提出了一个看起来合理的说法，即参孙的故事，是“用以色列人的一个镜像，让她质问她自己”：

参孙是因着耶和华特殊的作为所生（从不育的妇人生出），以色列自己也是耶和华对历史的特殊干预的产物（请回想以撒、雅各和出埃及）。正如参孙从一出生就被分别出来归耶和华为圣（作为拿细耳人），以色列也全然归于耶和华（割礼）。正如参孙不断地被非利士女子的甜言蜜语所吸引，以色列也不断地被周围的外邦人所引诱（正如许多先知所控告的那样，她与邻近百姓的神“行淫”）。正如参孙只在生命遇到危机时才向神呼求，以色列也只是在危机深重时……才呼求耶和华。⁵⁶

如果参孙是以色列自我认同的原型，问题就成了：作者希望以色列从这一原型中学到什么？清楚的是，作者的意图并不是让以色列学习参孙学到的一些教训，比如与敌人亲如兄弟、保守秘密、乱交、自杀和类似的事情。相反，通过与参孙认同，以色列百姓要学会像神看他们一样看自己：有缺

⁵⁶ Stek, *Former Prophets*, 32。参：Webb, *Book of the Judges*, 179。

陷，但却因着神的恩典被呼召扩展祂的国度。史蒂克把参孙对以色列的適切性具体地表达如下：“耶和华在祂与非利士人的战斗中使用了有缺陷的参孙，祂在地上建立祂的国度的斗争中，也曾使用、并还要使用有缺陷的以色列百姓。如同在危机时刻，耶和华以恩典回应参孙求助的呼求，祂也会聆听以色列在受到这世界的强大势力威胁时呼求帮助的声音。当参孙以耶和华的力量争战时，勇敢无畏地对抗他的仇敌，远远超出了人的力量，以色列也曾、并将会在耶和华的力量中无人能敌。正如耶和华最终通过祂有缺陷的仆人参孙胜过了大衮，祂也会通过祂有缺陷的仆人以色列对偶像取得胜利。”⁵⁷ 请注意，所有这些比较都是以神为中心的，并不是直接适用于个人，而是适用于神的圣约百姓以色列。作为与以色列一样的同一群圣约百姓，今天的教会也能与参孙认同；然而不是为了学习一些肤浅的教训，或为个人引出一些廉价的道德教导，而是像以色列一样，在神的圣约和将要来的国度中看待自己的身份和责任。

先知约拿是另一个有教育意义的人物。史蒂克写道，“没有理由怀疑，在约拿对亚述人的态度中，所有以色列人都会与他认同，也会知道自己也会在约拿里受到责备。同样不容置疑的是，这的确的确是作者的原意。”⁵⁸ 在传递约拿的信息给今天的教会时，没有理由不运用作者的原来意图，让教会在约拿身上发现自己——当然，前提是以色列和今天的教会之间的比较能够正确地建立，并且要考虑在以色列和教会之间国度历史上的距离（在五旬节之后，缺少对万民关

⁵⁷ Stek, *Former Prophets*, 32。

⁵⁸ Stek, *CTJ* 4/1 (1069) 39。

切的借口就更少了)。

在这一点上，一个人应该提出的一个更普遍的问题是，作者是从什么角度期待他的听众来理解这个故事？库格尔（James Kugel）观察到，当代的阅读倾向于“英雄”式的阅读：“在英雄式阅读中，我们是摩西，书卷（出埃及记）的主题是摩西与神的（也是我们的）冒险，其中硬着颈项的百姓的作用是给理想化的敬虔作陪衬。但这样的解读一点也不自然。”事实上，在回应“古代的以色列听众在哪里？”这个问题时，库格尔提出，听众不是与摩西认同，而要与“百姓”认同。⁵⁹ 因此，在这里，认同与其是一个自我发现的问题，不如说是一个从正确的角度进入故事的问题，是从作者意图的角度理解的问题。罗兰·艾伦通过好撒玛利亚人的故事，很好地说明了这一点。在律法师想要试探耶稣的上下文中来传讲这一比喻（路十 25~37）时，“我们需要如同路加的一个听众一样，进入到上下文之中。路加的听众也许会与律法师（摩西五经方面的专家）认同，因为他是当时的宗教社群中受到尊敬的一员。因此，在讲道时，我希望以律法师听到这个比喻时相似的方式听到这个比喻。”⁶⁰ 总之，进入经文的角度会给理解和传讲经文带来不同。

因而，认同的问题不只是一个缩小历史文化差距的问题，也是一个得到进入经文的正确入口的问题。通过像原来的听众听到它一样听到这段经文，我们不仅能从作者希望的角度进入经文，而且会得到节制，使武断、主观和其他不负责任的处理经文的方式受到限制。

⁵⁹ Kugel, *Prooftexts* 1/3 (1981) 229-30。

⁶⁰ Allen, “Shaping Sermons by Language,” 41。

对今天适切的宣讲

由于某些讲章把解经和应用的部分作了鲜明的划分，会众通常的经历是只有应用部分是与他们相关的。尽管可以通过给讲章的每一个要点都加上应用，来缓和这种鲜明的对比，这一步骤并没有解决缺少適切性的问题，而只是把它分摊到了整个讲章更小的部分之中。当然，理想的方法是讲章设计得从头至尾都能让人经历到適切性。尽管要达到这一理想没有什么容易的捷径，以下的说明也许能澄清问题，并指出一条路。

作为适切的沟通的讲章

圣经是宣讲

讲章经常被分割为相关和不相关的部分的原因在于，人们认为圣经包含着客观的启示，或是教义，或是历史事件，而讲道者必须把它们描述出来并应用到会众身上。因此，这种方法强调的是把认为是客观、遥远和不相关的变得相关。然而，我们已经看到，圣经是宣讲（*kerygma*）、宣告、有针对性的发言和呼吁。新约圣经学者用惊人的声明强调了圣经的这一特点，“太初有讲道，”也就是说，“新约圣经经文是讲道、教导、劝勉和安慰的产物，……它们又讲道、教导、劝勉和安慰。”⁶¹ 旧约圣经经文的情况也与此相似：作为历史中长时间的讲道、教导、劝勉和安慰的产物，它们现在讲道、教导、劝勉和安慰。保罗致罗马人的书信是对罗马教会的宣讲，路加给提阿非罗的“信件”是对希腊人的宣讲，创

⁶¹ Perrin, *Introduction*, 19。

世记和阿摩司书、诗篇和箴言都是给古代以色列人的宣讲。要点在于圣经经文是神对祂百姓所说的话，因此是已经得到应用和適切的话。因此，今天的讲道者不需要把客观的实存改变成適切的话语，而只需要把一个適切的信息从过去传递到现在。

不仅如此，讲道者必须善于识别一段经文自己跨越自身历史视野的方法。“神在使过去说出的话被记录下来时，是着眼于我们和我们的得救。……对圣经的真实性质的尊重，打开了在讲道时进行应用性解释的道路，并把我們提升到必须通过应用加以扩展和补偿的客观主义式解释（objectivistic explanation）的层面以上。”⁶² 因此，整篇讲章，就像它所基于的经文一样，都应该是適切的沟通。

解释／应用模式的问题

考虑到圣经对今天的我们的適切性，有些人建议放弃解释与应用之间的传统区分，而代之以“应用性解释”（applicatory explication），或“就信息的‘应用性’特征”进行传递，或“使经文的内容对于此时此地的教会具体化”，或“把解释……体现在应用中”。⁶³ 尽管这些重构正确地努力要避免客观性解释加上定向应用的二元论，它们并未能因而解决这个实际的问题，即制作出从始至终都具有適切性的讲章。

⁶² Trimp, *WTJ* 36 (1973) 27。

⁶³ 分别引自 Van Kijk, Veenhof, Holwerda（见拙著，*Sola Scriptura*, 157）和 von Allmen, *Preaching and the Congregation*, 54。参：Bettler, “Application,” 332：“讲道就是应用。……应用，无论结构多么精巧或传递得多么有助益，永远不能被视为一个‘补充’。”

因为始终存在的事实是，记录下来的信息原来是针对与今天的讲道者所面对的不同教会的，唯一负责任地为今天理解信息的方法，是充分尊重其在原来的历史文化情境中的意义。扼要地来说，问题在于：由于信息首先是针对一个古代的教会，它需要解释；由于信息现在需要指向一个当代的教会，它需要应用。讲道者面临的问题是如何把解释与应用整合起来，以便整篇讲章都能作为适切的沟通。

努力解决问题

尽管每一篇讲章都需要个别地去解决“适当的整合”这个问题，一些普遍性的建议也会有所帮助。就像我们在第六章看到的，一些经文的信息如此普遍，以至于经文的主题可以成为讲章的主题。除此之外，如果信息相对地不受历史文化断层的影响，它就可以立刻向今天的教会传递。

而且，“从理解经文过去的意义到理解它在今天可能的意义，从历史的、描述性的解经到宣讲，这一转变并不需要在讲台上进行。……这一解释性的转变是必须做的，但是在许多情况下，它必须在书房里进行，而不是在讲台上。”⁶⁴ 不过，讲道者无需为向他们的会众提供一些解经研究的结果而感到歉疚。讲章里有解释的存在，并不会自动导致二元性的讲章，即其中只有第二部分是适切的，因为解释构成了应用的基础。作为应用的基础，对于一段经文原来是如何理解进行解释，并不是完全无关的。相反，解释提供了特定的应用的理由。确切来说，解释为会众提供了检验信息的工具。史督华提出，听众“需要被告知，应用是如何建立在正确理解

⁶⁴ Keck, *Bible in the Pulpit*, 114。

经文意义的基础上，除非他们清楚这一点，否则他们就不会把这个应用记在心里。”⁶⁵ 解释是面对圣经的入门之处，是与会众一起寻找经文的当代意义，不仅会带来适切的应用，而且其本身就有内在的适切性。

更进一步说，讲道者无需在每一篇讲章中都遵循解释／应用、过去的意义／现在的意义的模式。尽管这是个人研究中的基本解经模式，讲章通常可以用一种更直接、统一的方式来建构。讲道者可以用今天的议题开始，经文为其提供了答案，或以原来的问题开始，而将它与现在的情境联系起来。讲道者可以用演绎或归纳的方式，来发展讲章或讲章的任何一些要点，并在各种各样的形式中使用任何一种（见以上第七章）。而且，经文主题式讲道力图不仅在应用中、而且在解释中也遵循主题，从而增强讲章的统一性（见以上第六章）。由于主题是一个断言（assertion），一个宣讲的扼要陈述，在整篇讲章中都遵循主题，也会提高讲章自始至终的适切性。

会众的参与

针对需要

通过让讲章针对会众中的特殊需要，通过让讲章针对特定的问题，就像讲章所面对的经文一样，可以进一步提升会众的参与度。“当讲道者一开始就给人一种印象：他会努力回答会众生活中实际且重要的问题时，会众的注意力就会产生很大的改变。”⁶⁶ 但是讲道者如何才能应付一大群人众多

⁶⁵ Stuart, *OT Exegesis*, 77。

⁶⁶ Brooks, *Communicating Conviction*, 87。

不同的需要呢？米勒把讲道与射击鹌鹑进行比较：“如果你瞄准所有鸟，你一只也打不到；但如果你瞄准一只，你有可能打到几只。”他主张，这也适用于讲道，因为“人们基本的属灵需要是十分相似的”，也因为“个体的需要经常在群体中得到最好的回应”。⁶⁷ 在任何情况下，使讲章针对个人的特定需要，会提高会众在讲章中的参与度。

针对全人

讲道者必须进一步针对全人。过去，讲章若不是太过频繁地针对理性，就是针对意志。皮特—华生主张，情感上的参与和理智与意志上的参与，同样需要重视：“除非在讲道者和听众身上都有某种程度的情感上的参与，宣讲的道（*kerygma*）就不能被完备地听到，因为所宣讲的道是向全人——情感和其他的一切——发出的，单独针对理智和意志是说不通的。”⁶⁸ 今天，人们常常是以想像，或针对右脑半球，来为针对全人的讲章提供支持的理由。当然，叙事，无论是圣经的经文还是一个例证，都会涉及到全人。克拉铎列举了叙事能使人参与的几个特征：

以真实的洞见呈现人的处境。……

注意力主要集中在特定的、具体的，而非泛泛的。……

讲章材料是现实的，而非人为的。……

⁶⁷ Miller, *Way to Biblical Preaching*, 119。

⁶⁸ Pitt-Watson, *Preaching*, 47-48。参：Wardlaw, “Need for New Shapes,” 20：“要想让讲章显着地打动人，今天的讲员就需要认识到人不只是通过理性被打动而去行动，并寻找与这种认识相符的新的讲道形式。”

叙事和描写在情感上节制，在用词上简洁。……过多的形容词实际上会告诉听众应该看到和听到什么，以及他们应该怎样回应所描述的。……

事件只从单一的视角来看，除非教导听众不要这样做。⁶⁹

无论采用什么策略，在圣经时代直接指向“心”的经文段落，在今天也应该指向全人。

使用对话

尽管大多数讲章都采取独白的形式，独白也应该是与听众的对话，也就是说，它应该对听众在讲道过程中的反应作出回应。这一要求并不意味着讲道者应该不时打断讲章的思路，“但我听到你在说……”，而是意味着讲道者应该考虑听众会提出的主要反对意见和问题，并且在讲章中努力解决这些问题。史坦利（Edmund Steimle）主张，“真实对话的关键，很大程度上在于讲台上的人的敏感，还有平信徒参与讲章准备过程的可能性，以便帮助确定讲章中真实对话的存在。”⁷⁰ 在讲章中回应听众在预期中可能提出的问题，会提高他们的参与度。事实上，由于对话把人们可能的反应纳入到讲章中，听众会感到他们在很大程度上成了讲章的一部

⁶⁹ Craddock, *Preaching*, 162-165。关于对“间接提示”和“直接应用”的研究与利弊，见 Freeman, *SWJT* 27/2 (1985) 35-36。

⁷⁰ Steimle, “Fabric of the Sermon,” 170。参：Stott, *Between the Two Worlds*, 61 = 斯托得著，《讲道的艺术》，59页：“传道人所需要最大的恩赐，就是对于人和他们的问题有敏锐的了解，以致能预料会众对其讲章的每一部分的反应，进而予以回应。”参：Bath, *Preaching of the Gospel*, 74。

分。

使用具体、生动的语言

最后，听众通过使用具体、生动的语言参与到信息之中。戴维斯推荐使用“尽可能少的词”：“个人性的交流，其主要特质是用非常少的话说出很多的内容，且暗示更多的内容。多余的话会破坏其主要特质。”他进一步主张使用“简短、有力、清晰、亲切的词语”，和“感性而非抽象、具体而非概括的词语”。他解释说，“感性的词语是与五种感官有紧密联系的词语，如图画一样可见，像声音一样可听，像事物一样可触、可尝和可闻。”⁷¹

由于画面式的语言必然会激发人们的感官，比喻也会引起听众的参与。罗宾森主张，“像艺术家或小说家一样，牧师必须学习用图画来思考。暗喻和明喻会给听众带来感受，或使他回忆起先前经历的图像。”⁷² 就像好的例证一样，比喻经常像光一样，为听众照亮并澄清讲章中模糊的概念。

讲道者也必须学习用具体的细节来思考，以避免抽象和泛泛而谈。“例如，当讲道者呼吁会众‘在家里、办公室、学校或街道上向世界作见证，’时，他们……应该问自己，

⁷¹ Davis, *Design for Preaching*, 268-71。克拉铎以他典型的“感性”风格阐明了这一点：“如果讲章能唤起人们，回忆起婴儿打嗝时吐在衣服上的牛奶的味道，它就能比对母性最彻底的分析引起更多的意义”（Craddock, *As One Without Authority*, 93）。

⁷² Robinson, *Biblical Preaching*, 186, 187。参：Buttrick, *Homiletic*, 27：“好的讲道包括思想的图像化——通过暗喻、图像和句法赋予非常概念化的观念以形状。”

‘你脑子里具体想的是什么？’”⁷³ 抽象化的语言只能传递很少的信息，泛泛而谈能传递的甚至更少。但是，如果讲道者努力越过泛泛而谈的层面，到达具体的细节，就会使语言变得具体和特定，并能使他们的提议变得清晰，这样听众就会把讲章的要求形象化，并且有意义地参与进来。因而就连词语的选择也会对讲章的適切性起作用。⁷⁴

我们现在已经经过了准备讲章的所有主要步骤，从认识解经讲道的必要性，到采用整全的历史鉴别方法，从整全地诠释，到适当地选择讲道经文、制定主题、确定形式和適切地传达。到目前为止，我们已经以一种或多或少比较概括的方式，也就是以适用于圣经全部或大部分文学体裁的方式，讨论了各种问题。在后面的各章中，将要进行的讨论，将会集中在特定的圣经体裁上。我们将会依次检验就希伯来叙事、先知书、福音书和书信进行讲道的问题。

⁷³ Steimle, “Fabric of the Sermon,” 174。

⁷⁴ 关于其他“引起注意和兴趣的因素”，见 Cox, *Preaching*, 179-92。他处理了引起至关重要的兴趣的事物、熟悉的事物、通常的事物、神秘、悬念、冲突、幽默和具体的事物。

9

第九章

传讲希伯来叙事

Preaching Hebrew Narratives



在圣经的所有文学体裁之中，叙事可以描述为主要的、基础性的，和涵盖各方面的圣经体裁。¹ 圣经中叙事体裁的突出地位，和圣经的中心信息有关：神在历史中行事。没有另外一种体裁能像叙事文体一样，充分表达出这个信息。斯卓普（G. W. Stroup）说：“在重述和诠释所发生的事时，历史必然会采取叙述的形式。……〔圣经〕提到许多历史事件，解释了为何叙事体裁对以色列来说具有如此压倒性的重要意义，为何摩西五经是建立在叙事框架的基础上，而不是一套法典或一系列智慧格言的基础上。”²

事实上，整部旧约圣经（新约圣经也一样），乃是建立在一个叙事框架上的；它包含两大系列的历史作品：创世记到列王纪下，涵盖从创造到犹大被掳这段时期；以及从历代志到尼希米记，跨越从亚当到从被掳之地回归这段期间。并且，叙事体裁在希伯来圣经的三个分类中都可以找到：在妥拉（律法）中，主要是在创世记、出埃及记和民数记；在先知书中，主要是约书亚记、士师记、撒母耳记、列王纪和约拿书；在圣卷中，主要是在历代志、以斯拉记、尼希米记、路得记、以斯帖记和但以理书中。叙事的部分也可以在其他

¹ 圣经常被称为一本故事书。这一描述的真实度比一个对儿童故事圣经心怀猜疑的人所猜想的要多很多。Louis Bloede, *Ihff Review* 37 (1980) 55 解释道：“圣经的确是一本故事书——神介入宇宙、人类历史、人际交往和个人内在生命的书。”参：Stroup, *Promise of Narrative Theology*, 136：“圣经的核心是一套叙事，它是整本圣经的共同特性。”

² Stroup, *Promise of Narrative Theology*, 149；参 Ryken, *Literature of the Bible*, 77：“历史叙事是论及那位在历史中行事的神时无法避免的写作模式。”

的旧约圣经文学体裁中找到：在先知预言中（例如，以赛亚书和耶利米书），在智慧文学中（例如，约伯记），和诗篇当中。考虑到有些叙事的长度以及在整本旧约圣经中的分布，很明显，叙事是旧约圣经体裁的支撑框架和最显著的体裁。

叙事的特殊性在于，与其他任何形式的体裁相比，它能包含许多其他的文学形式，比如律法、诗篇、智慧书和预言书。这种特殊的理由并不难发现，因为在叙事中，“有演讲、有写信、有对律法的引用、传递先知的信息，等等。”³

“叙事”的定义可以是狭义的（只包括历史性叙事），也可以是广义的（所有的叙事）。由于我们是在概括性地处理叙事体裁，我们可以采用由法克利（Gabriel Fackre）提出的广濶定义：“叙事，在其最广泛的意义上，是对事件及其参与者在时空的移动所进行的叙述；是一种复述，开头和结尾都按着叙事者选择的原则来进行。”⁴

我们将会首先思想希伯来叙事历史和文学的方面，然后特别集中在对它的诠释和传讲上。

希伯来历史写作

历史真实性问题

由于以上第二章和第四章相当全面地处理了历史真实性、历史鉴别法和圣经的历史写作的问题，在这里我们可以特别集中于希伯来叙事方面。

虽然历史必然以叙事体裁写作，但这当然并不意味着，

³ Wilcoxon, “Narrative,” 95。

⁴ Facker, *Int* 37 (1983) 341。

圣经中的每一个叙事都是历史写作——正如比喻的存在所表明的。叙事体裁包括不同的形式，从事实性的历史写作到虚构的比喻。

历史和虚构

为了避免误解，最好是一开始就说明，虚构并不一定是虚假的。然而，“对经文诠释根深蒂固的误解之一是，把真实与虚假之间的区别，与历史与虚构之间的区别联系在一起。历史的和实际的被当作真实的，而虚构的和想像的被认为是虚假的。”然而，正如圣经中的比喻所显明的，“虚构的作品可以通过讲故事表达出真理，尽管它并没有给我们事实上的参照。”⁵

形式鉴别的划分

由于存在着不同的叙事形式，形式鉴别学者力求更精确地描绘出各种不同的形式。例如，寇慈（George Coats）把“旧约圣经中主要的叙事体裁”划分为传说（saga）、故事、小说、传奇、历史、报导、寓言、病因学和神话。⁶ 这种划分的危险之一是“历史”这一类别，会使人怀疑所有其他种类都是非历史的，并且怀疑圣经中占主导的是非历史的叙事，而不是历史的叙事，而圣经的实际内容并非如此。高文的话很贴切，“对于以历史形式写作的材料，和以传说或传奇或短篇故事的形式写成的材料，必须同等地做出事实性的评判，并且不应按照加在它们身上的形式鉴别学标签来进行

⁵ Clarence Walhout, “Texts and Actions,” 74 与 77。

⁶ Coats, *Genesis*, 5-10。

预先判断。”⁷ 在这种情况下，形式鉴别学在解决历史真实性的问题上，无法提供更多的帮助。

不仅如此，寇慈对于“历史”和“故事”、“小说”的对比性描述，在客观性报导和艺术性叙事之间制造了对立，这种对立听起来与其说是古代的、不如说是现代的：“历史作为一种文学体裁，是代表了这样一种写作类型：其设计是以它们实际发生的样子，来记录过去的事件的写作类型。它的结构是受到作者对这些事件在时间顺序上的阶段或因果关系的理解所控制的，而不是受美学上的关注或情节的象征性特征所控制。它的结构不是为了保持兴趣或激发对于张力解决的期待。它只是设计来记录的……。作为历史的一个例子，请参见申命记学派的历史（Deuteronomistic History）或历代志。”⁸ 这一限制性的描述（很少考虑美学、情节、听众的兴趣、张力的解决）甚至与所建议的申命记学派的历史和历代志也不相符。考虑到当代对经文的各种划分和它们所暗示的释经学，最好能记住韦尔德的话：“最早的叙事根本没有考虑这些区别。”⁹ 比起允许分类去预先判定历史真实性、美学、情节、张力等问题，在这些问题上最好带着开放的心去对待经文。

历史写作

历史写作的复杂性

众所周知的是，希伯来历史写作与十九世纪“准确、客

⁷ Gowan, *Reclaiming the OT*, 15。

⁸ Coats, *Genesis*, 9。

⁹ Wilder, *Int* 37 (1983) 359。

观历史”的理想相去甚远。历史写作比实证主义所怀疑的要复杂得多。根据奥尔特（Robert Alter）的说法，“作者很有可能忠实地表现历史资料，既不加添，也不做实质的修饰。但是，叙事的组织〔士三章〕、词汇和句法的选择、视角的细微转移、简洁但却有策略性地使用对话，产生了一种富有想像力的历史事件的重现，赋予它一种强烈的关乎态度的定义（attitudinal definition），并在其中发现一种意义模式。”¹⁰ 对于撒母耳记和列王纪，克里曼兹（Ronald Clements）评论说：“经过检验变得明显的是，故事的目的不只是为了以无偏见、客观的方式报导一些事件，而后者是批判性的历史学家会做的事。”¹¹ 由于无偏见、客观的报导并不是圣经历史写作的目的，不应该按照十九世纪的标准来评判它们并否决它们作为历史著作的资格。

先知性的历史写作

正如我们在第四章指出的，和所有历史写作一样，圣经历史写作也是由把某些经过挑选的事件的诠释呈现出来所组成的。但是，与世俗的历史写作不同的是，圣经的作者是用以神为中心的方式来写作历史的：“故事的叙述方式，一

¹⁰ Alter, *Art of Biblical Narrative*, 41 = 奥尔特著，黄愈轩、谭情译，《圣经叙述文的艺术》（香港：天道，2005），69页 / 奥尔特著，章智源译，《圣经叙事的艺术》（商务印书馆，2010）；参：35 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，63-64页。

¹¹ Clements, *HorBT* 4 (1982-83) 54。参：Jennings, “Interpreting the Historical Books,” 46：“历史不只是历史。历史是三维的：(a) 发生了什么；(b) 作者对于所发生之事的理解；和 (c) 作者想要传递的信息。”

直以来都更受到神学和宗教性质的问题所控制，而不是受纯属历史的关注所控制。”¹² 因此，圣经历史写作可以称为先知性历史写作。而且，与当代的标准相比，古代的标准允许圣经作者有更大的自由度和灵活性来形塑相关的资料，以便把它们特定的信息讲得透彻明白。只要有必要，他们会自由地重排时间顺序，选择一些事实而忽略另外一些，在这里总括，在那里详细论述。但是，突出的先知性视角和圣经作者式的艺术自由，都不是我们用怀疑对待这些经文的理由，而这种怀疑的心态却已经成了历史鉴别学方法的标志。相反，我们有充足的理由，可以用一种相信其历史可信性的态度，来处理圣经的历史叙事。在阅读圣经叙事时，我们的假设，就像原来听众的假设一样，就是我们能够把它们当作历史叙事来读，除非我们有充足的理由不这么做（见以上第二章）。

历史和非历史的叙事

不过，关于历史真实性的问题，比概括地确认希伯来历史叙事的历史可靠性要更为复杂。更具体来说，问题主要在于分别哪些叙事是历史性的，哪些不是，以及这种区别会对诠释带来什么不同。

比喻

比喻是非历史叙事的一种清楚形式。由于“比喻的信息和比喻本身所讲述的故事有所不同，”¹³ 历史真实性的问题

¹² Clements, *HorBT* 4 (1982-83) 56。

¹³ Barr, *Bible in the Modern World*, 56。

对于其诠释就没有任何影响。拿单先知讲过一个富人的比喻，比喻中的那个富人为了招待客人，杀了穷人宠爱的小羊羔（撒下十二 1~4），不管故事是否实际地发生过，这个比喻仍然能传递其信息。直到最近，新约圣经关于富人和拉撒路的故事还被认为是历史事实，但是今天大多数人会称它为比喻。由于比喻的信息与故事不同，它的历史真实性不会对理解其信息带来影响。结果，我们可以下结论说，有些圣经叙事的要点，与它们的历史真实性并没有太大的关系。

故事与历史

不过，我们在第四章曾经指出，当代对故事的强调倾向于将比喻的这一特性扩及到所有的叙事中。比如，罗斯（Robert Roth）写道：“我们现在问的不是这个故事是真的还是虚构的。讲故事与这一问题无关。”还有：“我们并不关心如何证明历史细节。我们不会拒绝神迹医治的细节，就像我们不会从童话故事里拿走龙和精灵一样。”¹⁴ 克莱斯愿意把摩西五经当作故事来读，“传递宗教真理的首要模式，是故事，而非历史。……故事所提供的是一个‘世界’——虚构的或真实的世界。……在故事里对真实的和不真实的不作区分。……关于摩西五经的历史性问题，没有任何蹩脚的材

¹⁴ Roth, *Story and Reality*, 12, 31。参：James Barr, *JR* 56 (1976) 5：“对我来说，旧约圣经中长篇的叙事性文献，作为一部文学作品，配被称为故事，而不是历史。”注意巴尔（Barr）如何通过描写“故事”与“历史”的区别来揭示他的前提：“故事自身包含大量没有人会认真当作历史而是属于神话和传说领域的成分。……故事在人类的因果与神的因果之间随意穿行，没有太多顾忌”（同上，7）。

料会妨碍它创造一个‘世界’或吸引它的读者参与到这个世界里。”¹⁵ 关于以色列征服迦南的历史本质，克莱斯在其他地方评论说，这并没有给对这些叙事的诠释带来任何不同，“因为这些叙事仍将继续是关于以色列顺服神时就取得胜利，关于以色列的统一，关于领导力，关于一个群体内部和与外部的冲突，关于宗教战争等诸如此类的故事。”¹⁶ 但是，或许我们可以提出这样的问题：历史真实性对于诠释所有的圣经叙事，真的没有任何影响或影响很少吗？这种假定是否只是当代对由深具破坏性的历史鉴别法所导致的问题的一种逃避呢？

历史真实性的重要

对于故事的力量，以及它如何可以在历史真实性这个问题以外发挥作用，还有很多话可以说，但我们必须说，把所有圣经叙事都当作比喻来处理，是一种严重的过度简化；因为并非所有的圣经叙事都是非历史性的。高文主张，如果叙事“借助形式和意图声称本身是历史，那么记录的事件是否真的发生过就有重大关系了”。“如果它没有发生过，那么关于它，我们就没有什么可以宣讲的。”¹⁷ 这里的问题又一次在于经文的意图和目的。如果叙事的意图要求叙述历史事件，那么在诠释中回避这一意图，就没有公正地对待那个叙事的意义。

¹⁵ Clines, *Theme of the Pentateuch*, 102-4。

¹⁶ Clines, *Beginning OT Study*, 39。

¹⁷ Gowan, *Reclaiming the OT*, 26。

历史叙事

历史叙事向来被定义为“一个完整的散文体叙事，其基本结构和风格表明它是按时间顺序（无论年表是否准确或甚至是否被清楚说明）对事件进行‘讲述’。历史所采取的形式是出于叙述与诠释若干事件的意图，而不是出于美学的兴趣，比如戏剧性的情节和艺术性的表达；上述这些事件被假定为确实发生过，并且它们之间的因果关系也是被意识到的。”¹⁸ 历史写作有可能十分自然地使用戏剧性的情节和艺术性的表达，但是作者的兴趣却不只是艺术性的表达，也就是说，是“叙述和诠释事件”。因此，仅仅对故事进行美学性诠释是达不到目的的。如果历史叙事要求对真实事件的叙述，那么我们就不能再宣布说叙事的历史性指涉对于诠释来说无足轻重。与比喻的信息不同，历史叙事的信息至少部分在于它所讲述的故事。

旧约圣经的见证

旧约圣经本身见证了认真对待其历史真实性的重要。用斯卓普的话来说，“以色列信仰告白的核心（申二十六5起）是对一个历史事件（“祂就用大能的手和伸出来的膀臂……领我们出了埃及）”的宣告，而以色列信仰的真实性就取决于这个宣告。”以色列的信仰“自始至终都指向其过去经历中一系列具体的历史事件，在这些事件中，它相信耶和华一直都果断地施行救赎的作为。”¹⁹ 然而，如果否认或忽视这

¹⁸ Long, *1 King*, 30；参：3-8。

¹⁹ Stroup, *Promise of Narrative Theology*, 137 与 149。参：Elizabeth Achtemeier and Paul Achtemeier, *OT and Proclamation*, 164：“经

些事件的历史真实性，也就剥夺了这些叙事的本质，因为它们的目的正是要讲述神在以色列的历史上做了什么。对待这些历史叙事，我们不能宣称说信息“是叙事所讲的故事以外的什么”，因为在这里，信息就是故事，就是它所讲述的历史。在这里，否认历史真实性，不仅攻击了“以色列信仰的真实性”，而且破坏了我们自己作为基督徒的信仰（见以上第四章）。最终，我们的信仰不是见于“像历史一样的”叙事，而是见于历史本身，或者说，是那位在历史中行事的神。

历史性指涉的功能

虽然历史真实性具有基本的重要意义，但却不应使我们看不到一个事实，即历史性的指涉在不同的叙事中发挥的作用也是不同的。从释经学来看，历史性指涉的功能可以一直排列下来，从对诠释来说不可或缺，到无足轻重。

对释经学来说不可或缺

出埃及叙事的历史指涉，即，神从埃及的奴役中拯救了祂的百姓的事实，对于该叙事的诠释和讲道来说就是不可或缺的，因为在这种情况下，历史本身就是信息。在此，否认历史真实性就是否定信息。旧约圣经中大部分历史性叙事都属于这一类。

为教导提供证实

但是在某些历史叙事中，历史性的指涉并不直接构成叙

文是对神实际作为的见证，如果神在以色列和祂的儿子耶稣身上的作为沦为理念或象征或“永恒的真理”，信仰的基础就消失殆尽了。”

事的要点，而是发挥证实该教导的作用。例如，列王纪“宣称要解释被掳为何发生，并因而解释了神的方式，这两种解释是相互依托的”。因此，郭定格下结论说：“列王纪的神学取决于这些事件，它们的真实性是列王纪神学正确性的必要条件（*sina qua non*）。”²⁰ 在这种情况下，信息是从历史中得出的教导，尽管信息不是历史本身，在证实教导的正确性方面，历史性的指涉也仍然是不可或缺的。

对释经学来说无足轻重

在另外一些叙事中，历史性的指涉对释经学来说是无足轻重的。以约伯记为例。约伯、他的家庭、朋友的历史真实性会对该卷书的诠释带来影响吗？我们可能会问，约伯记的作者的目的是什么呢？是想教导人们某些历史事件或给人们看待苦难问题的洞见吗？问这个问题就是在回答问题。因此，在约伯的情况下，历史真实性的问题对释经学来说是无足轻重的。²¹ 这一点也可以针对约拿书提出来。我们在第八章指出，约拿书的作者的意图是使以色列认同约拿这一人物，因此以色列能得知自己的不顺从，自己在世界受托的命令，以及她充满怜悯的创造主神。无论约拿是否是历史人物，故事的要点已经确立。²²

²⁰ Goldingay, *TynBul* 23 (1972) 80。

²¹ 同上，81：“那么，如果我们下结论说在约伯记背后几乎没有历史性的真理，这并不会给我们对其神学正确性的估计带来严重的后果。”

²² Childs, *Introduction*, 426 把约拿称作“比喻式的故事”，并写道，“因为这卷书在正典中发挥类比的作用，知道它的历史真实性从神学上看是无关的，就和好撒玛利亚人的比喻一样。”

对大部分叙事来说必要的成分

但是，我们可以问这样的问题：这种对叙事的历史真实性的微妙处理方式，是否能避免导致对诠释的历史真实性不加选择的抛弃。“骨牌理论”——倒下一个，就是倒下全部——是否必然适用于圣经叙事的历史真实性？例如，如果历史真实性的问题对于约拿书的诠释来说并不重要，同样的结论是否也适用于亚伯拉罕，正如在第八章所看到的，亚伯拉罕是以色列的代表？但在亚伯拉罕的情况中，信息本身要求历史性的指涉，因为故事的要点，神在约上的信实，取决于神与亚伯拉罕立约的历史真实性。并且，正如我们在第四章所看到的，约的历史性前言需要列出真实发生的历史事件，否则它就破坏了本身要把附庸置于承担义务的位置上的目的。或者思想一下创世记一章，作为历史叙事，创造的陈述是独一无二的，因为它不可能出于目击者。并且，它具有高度格式化的结构（八个创造的行动以平行的方式分布在两组日子之中，每组由三日组成；见以上第三章）使诠释者把这一叙事确认为智慧文学和／或诗歌，并且否认或忽视它的历史性指涉。创世记一章的目的之一是教导以色列，他们的神耶和华是整个宇宙的创造者，因此他们不应该像他们的外邦邻居一样敬拜“两个大光”和星星（见：申十七 2~7）。为了使这一信息成立，人们需要接受神对太阳、月亮和星星

参：von Rad, *OT Theology*, II 289：“十分明显的是，这是一个带有强烈的教训式内容的故事，不应把它当作历史叙述来读。”

参：LaSor, Hubbard and Bush, *OT Survey*, 350-53 = 赖桑著，《旧经综览》，451-55。关于“约拿书的作者希望他的作品被当作训诲性的作品来读”的辩论，见 Alexander, *TynBul* 36 (1985) 36-59。”

的创造是历史性的。神何时以及怎样创造了它们是次一级的问题，作者并没有回答它们的意图，即使他的确力图把八个创造作为安置进以色列一周七日的文学框架内。但是如果它想要保持其原初的效力，是对以色列神的伟大宣告，是为了对抗异教偶像崇拜，那么，神创造了太阳、月亮、星星的历史性指涉的真实性，就是这段叙事所要求的，

传讲经文，而不只是事实

一方面，我们已经看过承认历史真实性是至关重要的，也明白它通常对诠释历史叙事所带来的影响之后，另一方面，我们也需要领会，讲道者传讲的是经文，而不只是事实。企图传讲叙事背后的“事实”，无可避免地会引发各种问题。

首先，讲道者有可能被引诱去对抗由历史鉴别方法所撒下的怀疑种子，并提出各种论证来“证明”叙述的历史真实性。然而，讲台不是为历史真实性的是与非进行长篇大论的争辩之所，因为这样的辩论会使人分心，不能集中对经文进行真正的、实际的聆听。

第二，因着集中于“事实”，诠释者会直接透过经文去看，仿佛它是一道透明的玻璃窗。那些运用历史鉴别法的人，和那些试图通过证明圣经的历史真实性以对抗他们的人，都会落入忽视经文的危险之中。但这一步骤并没有公正地对待经文，因为没有一个是透明的玻璃窗，可以供我们观看窗外的景象。历史叙事更像彩色玻璃窗，是从特定的信仰角度、以艺术的手法揭示某些事实的意义。²³ 我们

²³ 参：Stek, “Bee and the Mountain Goat,” 59：“作者提供的并不是一张平面照片，而是一幅立体投影的摄影作品，要从各个不

必须公正地对待经文。

第三，尝试传讲事实的讲道者会遇到的问题，他们呈现的是“客观事实”，因此难以在提出应用时使之看起来不像是附加进来的。当然，这是一个自找的问题，因为经文提供的只是诠释过的事实；而且这些诠释过的事实是对一些特定的人说的，因而是已经应用过的。历史叙事处理过去的事实，然后以适切的方式把它们传递给后来世代的人。弗洛尔（Kurt Frör）写道，“甚至在它们被‘用’在讲道之前，旧约圣经经文本身已经是宣告，是向教会发出的呼吁。”²⁴ 因此，讲道者如果看到，他们的任务不是传讲经文背后的事实，而是传讲经文，而经文已经应用了诠释过的事实（见以上第八章），就会避免许多问题。但是，因为这些经文是以希伯来叙事的形式出现在我们面前，我们需要认真考虑希伯来叙事的文学面向（literary dimension）。

希伯来叙事的文学特征

在第三章对修辞鉴别学的讨论中，我们已经看到了文学分析在确定经文的单位、主题和其在更大的文学语境中的意义方面的价值。当代对文学分析的强调，越来越使人意识到希伯来叙事是艺术的产物。²⁵ 奥尔特论论证说，文学艺术在

同的角度去欣赏。”

²⁴ Frör, *Biblische Hermeneutik*, 123。

²⁵ 冯拉德说：“许多这类的叙事是……出于艺术上确定的意图，在当时无疑会被评价为艺术作品”（Gerhard von Rad, *God at Work in Israel*, 12）。大卫·甘恩认为，大卫王的故事的目的是“严肃的娱乐，”也就是说，“这种娱乐要求接受的人积极参

“塑造圣经叙事方面……”扮演着至关重要的角色，“在大多数情况下决定着经文中词语的细微选择和报导的细节、叙事的节奏，小到对话的进展，大到相互连接而成的网路。”²⁶

在阅读作为文学艺术的希伯来叙事时，我们必须当心，不要按照希腊（亚里斯多德的诗学）和当代西方文学传统来阅读它们。²⁷ 尽管存在着不少相似之处，但透过西方文学传统的有色眼镜来阅读希伯来叙事，很容易导致对经文的缺乏理解和扭曲。韦尔奇（John Welch）提醒我们，“古代艺术形式是按照口头传统的需要来发展的。”这一事实部分地解释了它与现代散文的区别。“例如，现代的风格要求作者多多少少以线性来写作，依循三段论或辩证推理的顺序，或是发展出一个连续的思想脉络。”迂回（circuitousness）与重复，在大多数的情况下是避而不用的。然而，在许多古代的语境中可以看到，重复——甚至赘言——似乎代表着主流，而不是例外。平行结构（Parallelism）十分盛行。”²⁸ 葛林

与，挑战他们的智力、情感、对人和社会以及对自己的认识”（David Gunn, *Story of King David*, 61）。

²⁶ Alter, *Art of Biblical Narrative*, 3 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，3 页。

²⁷ 奥尔特论述道，“圣经呈现这类叙事性事件的典型方式，与希腊史诗和浪漫主义文学以及很久之后的西方叙事文学有显著的不同”（Alter，同上，64 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，112 页）。参：Miscall, *Working of OT Narrative*, 142：“在我的研究中，我发现，有关叙事的所有观念及来自西方文学的某些关键议题——情节、人物、主题等——在圣经叙事的分析中只有有限的价值。”参：Kugel, *Idea of Biblical Poetry*, 304；与 Sternberg, *Poetics*, 56。

²⁸ Welch, “Introduction,” 12。参：Kugel, *Idea of Biblical Poetry*,

斯坦（Edward Greenstein）很有助益地指出，希伯来叙事风格与西方文学风格之间进一步的区别：

因为对圣经故事太过熟悉，我们容易低估在圣经和大多数西方文学的故事讲述风格之间相当大的区别。例如——冒过于简化的风险——我们所浸淫的西方叙事，有意供人快速地以段落为单位来进行阅读。相比之下，圣经经文则是错综复杂又深入细致，要求读者放慢速度，对细节十分专注。……圣经文学是针对人的听觉，是为了供人坐在那里聆听的。在“现场”，讲故事者向听众传递着每一个语句。几乎每一个词都带有细微的差异，都有典故。的确，文字游戏（wordplay）本身正是圣经艺术的一个规律特征。²⁹

希伯来叙事所依照的传统，是在我们当中大部分人所熟悉的传统之外，根据这一事实，我们不应推论说一个人必须先成为专家才能理解这些叙事，而是只要对希伯来传统有所意识，就能对它们有一个更为敏锐和清晰的理解。“你可以把圣经想像成一幅丰富多彩、色彩斑斓的风景画，完美地呈现在观察者的眼前，但我们所站的位置，距离它却有约三千年之遥。横亘在其间的众多世纪造成了歪曲，透过这些看过去，线条变得模糊，轮廓被扭曲，颜色也褪去了；因为我们不仅失去了对原本的希伯来文字所包含的细微差别的精

59：“圣经中的平行结构……尽管……集中出现在所谓的‘诗歌体’的书卷中，但也可以在几乎所有书卷找到。”

²⁹ Greenstein, *Proof texts* 1 (1980) 202。

确认识，我们这些读者反倒得到不少十分不同的习惯和期待。我们已忘记了圣经故事塑造之时所处的那种传统。”³⁰

因此，为了要对准希伯来叙事的焦点，我们需要把自己放置在原来读者的位置上，意识到他们所采用的特定希伯来沟通传统。³¹ 我们将更加仔细地查看希伯来叙事的下述方面：场景、人物刻画、对话、情节、叙事者和修辞结构。

场景

福克尔曼（J. P. Fokkelman）说：“在旧约圣经散文里，场景大概是叙事架构中最为重要的单位了。”³² 尽管叙事的方式有很多（直叙、描写、评论和场景化），主导的叙事方式是“场景化”，也就是说，“行动（action）被分成一系列的场景。每一个场景呈现在一个特定的时间与地点所发生的事，使观众的注意力集中于其中的行动和所说的话。”³³

柏林（Adele Berlin）把希伯来叙事比作“制作成电影的画面。每一个画面都独立存在，然后按照一种特定的顺序组合在一起，以便形成一个更大的叙事，但是离开电影这个整体，一个单独的画面自身是没有生命的。”³⁴ 因此，大多数

³⁰ Alter, *Art of Biblical Narrative*, 185 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，311-12 页。

³¹ 同上，47 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，83 页：“对于艺术作品的安排（ordering），艺术家与观众之间有一套细密而又不言而喻的协议，在任何时候，这种默契为复杂的艺术沟通的出现提供了背景，并使之成为可能。”见 Barry Webb, *Book of the Judges*, 39-40 在对士师记的文学研究中针对文本所提的问题。

³² Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 9。

³³ Licht, *Storytelling in the Bible*, 31 and 29。

³⁴ Berlin, *Poetics*, 125。

希伯来叙事的场景化方式，强调了在整个叙事语境中理解特定场景（画面）的主题的重要性（正如叙事也需要在整个书卷的上下文中去理解一样）。

人物数目

场景的显著特征是通常每一个场景都不会有超过两个人物。³⁵ 当有两个以上的人物出现时，通常这些人物仍然是划分为两个部分，一个单独的人物和一组作为集体性角色出现的人物。

神的临在

这些场景的另外一个显著特征——在当代的讨论中经常被忽略的特征——是神无所不在的临在（presence）。神常常是一个场景中出现的两个“人物”之一：例如，神和亚当（创三章）、神和该隐（创四章）、神和挪亚（创六章）、神和亚伯拉罕（创十二章）、神和撒母耳（撒上十六章）等。神也以耶和华使者的身份出现，与夏甲（创十六章）、摩西（出三章）和基甸（士六章）同在，并与约书亚同在，要作耶和华军队的元帅（书五章）。先知也作为神的声音而发挥作用。即使在某个特定的场景中，神并非“人物”之一，或者并未被其中的任何一个人物所代表，作为整体，该场景仍然会毫无疑问地揭示神的临在，因为人类角色是以神的应许、神所赐的能力、神的命令和神的护理为背景行事的。

³⁵ 见 Alter, *Art of Biblical Narrative*, 72 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，126页；参：Long, *1 Kings*, 149。

人物刻划

人物描写

与西方散文不同，希伯来叙事并不详细描述人物。我们或许被告知扫罗身材高大而大卫相貌英俊，但这差不多也就是直接描绘的范围所及了。柏林说，“那种对于人物的身体或心理所做的细致描写，好为读者创造出一种可见的形象，是圣经所缺少的。”³⁶ 但是，一旦提供了这种生理的细节，通常就是具有重要意义的。奥尔特建议说：“提及描绘性的细节的时候——以扫身体上的红色和多毛、拉结的美丽、伊矶伦王的肥胖——我们就应当警觉其结果，不管是直接的还是最终的，或是在情节上的或是主题上的。”³⁷

当然，人物可以用生理以外的方式来描写。柏林提醒我们，“描写用语有可能是基于身份（王、寡妇、智慧人、富人、老年人等）、职业（先知、娼妓、牧羊人等）、所在民族（赫人、亚玛力人等）。”她指出，“圣经中人物描写的目的，不是为了使读者把这个人物形象化，而是为了使读者按照此人物的社会地位、自身特定的处境和突出的特点来为他定位——换句话说，就是明白他是怎么样的人。”³⁸

形成对比的人物

希伯来叙事描绘人物的另外一种方式，是将一个人物与

³⁶ Berlin, *Poetics*, 34。

³⁷ Alter, *Art of Biblical Narrative*, 180 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，304页。

³⁸ Berlin, *Poetics*, 35-36。亦见 Sternberg, *Poetics*, 325-28，关于人物刻画，和 329-33，关于名字的使用。

另外一个进行对比：亚伯拉罕与罗得、撒拉与夏甲、雅各与以扫、拉结与利亚、路得与俄珥巴等。我们也还必须注意人物不仅会在相对较小的文学单位中并列比较，还有可能在更大的文学单位，相隔一段距离加以对比，而且对比的复杂程度也不同。例如，喇合与亚干之间的对比、撒母耳与以利的两个儿子之间的对比、大卫与扫罗、大卫与拿八和亚比该，大卫与乌利亚和拔示巴之间的对比。³⁹ 结果是，对这些人物的诠释必须结合他们相互之间的关系。有时一个人物是另外一个人物的陪衬，另外一些时候，“在暗处的那个人物，通过对比，会使在聚光灯下的人物所发的光更加明亮。”⁴⁰

平行的人物

除了形成对比的人物，圣经作者有时会把一个人物与另外一个人物平行对照，好使前者具有后者的水准与高度。例如，约书亚记的作者有意地在约书亚与摩西之间进行对照（例如，书一 5、17，三 5、7、17，四 14、23，五 15），以便约书亚能够“具有‘另一个’摩西的品性”。与此相似，列王纪的作者把以利亚与摩西相提并论，结果以利亚被呈现为“一个新的摩西，起到耶和华在山上与祂的子民立约的中保的作用，以咒诅毁灭仇敌，实际看到神经过，把他的工作传给一位继任者，并且实际地被神接去。”⁴¹ 这一“平行人物（笔者自创的用语）”的叙述技巧，有时被称作“历史的再现”、“重演”、或“叙事类比”，⁴² 也有可能以更复杂的

³⁹ 这些例子当中有一些是由史泰克提供给我的。

⁴⁰ Berlin, *Poetics*, 136。

⁴¹ Trompf, *VTSup* 30 (1979) 214 与 215。

⁴² “重演”是特伦辅的用语（Trompf, 同上，214）；“叙事类比”

形式在两组人物之间进行对照。例如，撒母耳记和列王纪的作者，先是呈现了撒母耳和大卫，然后是以利亚和以利沙，都与摩西和约书亚形成了对照。⁴³ 平行人物的重要性在于，根据作者的意图，一个人物必须根据对照人物来理解。

语言与行动

希伯来叙事占主导地位的人物刻划方式，不是通过描写，而是借助于人物的语言与行动。桑德莫（Samuel Sandmel）指出，“我们被告知的是具体的事情，即，毗尼拿使哈拿痛苦，而不是哈拿是一个遭受痛苦折磨的女人；我们没有获告知以利是一个居高临下的人，而是看到他以居高临下的姿态行事。我们必须注意到这种对具体事物的偏好，因为它遍布于所有的希伯来叙事之中。”⁴⁴

另外一个与人物行动有关、需要牢记的特点是：希伯来叙事“通常不会讲述人物普通、日常的行为，而是不寻常的和特别的作为。”⁴⁵

对话

在希伯来叙事中，对话是人物刻划的一种主要手段。按照奥尔特的说法，对话占有如此压倒性优势，以至于“圣经叙事世界中的所有事最终都会向对话发展，犹如受到重力作用一般。……数量上，叙事的相当一大部分重担是由对话来

是柏林的用语（Berlin, *Poetics*, 136）。

⁴³ 见 Stek, *Former Prophets*, 48-49, 106-7。关于以利亚／以利沙—摩西／约书亚的对照，参：Savran, “1 and 2 kings,” 162-63。

⁴⁴ Sandmel, *Enjoyment of Scripture*, 16-17。

⁴⁵ Bar-Efrat, *Immanuel* 8 (1978) 24。

承担的，人物之间的互动（transactions）是通过言词的交流展开的，叙事者只在最小程度上介入。”的确，叙述经常“被交付给在对话中进行的确认性断言来完成”。⁴⁶

叙述与对话

奥尔特指出，“希伯来作者在讲故事时，有一种特殊的节奏：由叙述开始，进入对话，这期间或最终又回到叙述，但却总是以人物之间十分突出的言词交流为中心。”他认为对话中最开始的几个词语如此重要，以至于提出了以下的规则：“在任何一个叙事事件，特别是在一个新故事的开始，对话最先出现的那个点特别值得注意，在大多数情况下，人物一开始说的话都是具有揭示作用，或许更多是在方式上，而不是实质上，这构成了阐述此人物的一个重要时刻。”⁴⁷开始的词语也可能揭示情节。例如，拿俄米对他的儿媳所说的最初的话——“愿耶和华使你们各在新夫家中得平安”（得一 9）——为这一叙事的情节设定了舞台：路得会在以色列找到一个新的家吗？

对比性对话

由于场景通常仅限于两个人物，希伯来作者得以运用对比性对话，对人物进行对比和描绘。例如，请比较“在出卖长子权一事上，以扫不善辞令脱口而出的话，对比于雅各精

⁴⁶ Alter, *Art of Biblical Narrative*, 182 与 165 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，307 与 114-15 页。韦伯称对话是“主题的首要承载者”（Webb, *Book of the Judges*, 75）。

⁴⁷ Alter, *Art of Biblical Narrative*, 75, 74 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，130 页。

于算计的、谨守律法的话（创二十五章）；约瑟冗长、充满道德惊骇的拒绝，与波提乏妻子只用两个词、直言不讳的性表白（创三十九章）；在隐基底的山洞外，扫罗哽咽的哭泣，与这之前大卫充满热情的讲论（撒上二十四章）。”⁴⁸

格式化的讲论

对话的另外一特征是格式化的讲论，当一个人物完全或部分地重复另一个人物的话时尤其值得注意。奥尔特建议我们“留心在一般逐字重复中出现的细微差异。……经常出现的是，在对陈述进行重述——有时是再次重述——时所出现的细微改动、顺序的颠倒、发挥或删减，会揭示出人物、道德、社会或政治立场，甚至是情节。”⁴⁹ 例如，注意蛇对神的话的公然改动。根据创世记二章 16 至 17 节，神曾说：“园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”然而蛇却问女人：“神岂是真说，不许你们吃园中所有树上的果子吗？”女人随后对神话语的改动，使得神的命令看起来十分不合理：“园中树上的果子，我们可以吃；惟有园当中那棵树上的果子，神曾说：‘你们不可吃，也不可摸……’”（创三 1~3）。

⁴⁸ 同上，72 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，126 页。

⁴⁹ 同上，183 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，309 页；参：91 页 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，158 页：“如果说口头传递的要求和历史悠久的讲故事传统已经指定了这样一种叙述方式，预期其中会频繁出现逐字重复的话，圣经叙事的作者敏锐地发现了，在重复模式上策略性的细小变动如何能够用于评论、分析、铺垫、主题陈述的目的，既微妙含蓄又有戏剧性的力量。”

概述的讲论

有时，叙事者不是逐字引用讲论，而是加以概述。从引用到概述的这一变化，也会具有重要意义。奥尔特提出，“出现这一变动有一系列的理由，从感到有必要在叙事的某个点加快速度，到想要避免多余的重复……，到出于隐藏与礼貌的考虑，或是对说过的话的贬低。”⁵⁰

情节

叙事的情节是由所叙述事件的排列与相互关系组成的。韦考克森（Jay Wilcoxon）宣称，叙事“必须要有‘情节’”，也就是说，要有一个“有助于积累和释放戏剧性张力的起头、中段与结尾。”⁵¹ 按照朗文（Temper Longman）的说法，情节通常是“通过冲突推进的。冲突产生解决冲突的兴趣。故事的起头，是冲突的引入，并因而推动我们通过中段进入到结尾，在那里冲突会得到解决。”³³⁸ 页的图表有助于我们直观地看到情节在叙事中的作用。⁵²

单一情节

情节可以是单一或复杂的——在圣经叙事中，单一情节是最为普遍的。巴埃佛拉特（Shimon Bar-Efrat）解释说，单一情节“展现了典型的金字塔模式。从一个平和的处境开始，情节逐渐上升达到高潮，在那里决定冲突结果的关键步

⁵⁰ 同上，78 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，136页。

⁵¹ Wilcoxon, “Narrative,” 93。关于对情节的不同观点，见 Matera, *CBQ* 49 (1987) 235-36。

⁵² 图表取自 Temper Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 92，蒙允使用。

骤进一步出现，从那儿开始，在结尾又回落到相对平稳的状态。”这类情节的例子有创世记二十二章（神要求亚伯拉罕献以撒为祭）和以斯帖记。⁵³

复杂情节

例如，一个更为复杂的情节结构出现在以撒祝福的叙事中（创二十七章）。巴埃佛拉特解释说：“这段叙事……在雅各非常靠近疑心重重的以撒、并接受身体上的验证时达到高潮。当以撒明显地感到满意、并给雅各祝福时恢复平静。但是紧接着雅各离开以后，以扫进入到他父亲的帐棚里时，故事又开始紧张起来。只有当雅各离开家，在充满敌意的兄弟之间出现了地理上的距离之后，故事才又重新恢复平静。”⁵⁴

速度

一般来说，希伯来叙事中，情节的移动速度比现代叙事要快。这种快速是使用短句、不加细节和不对人物进行详细描写的结果。桑德莫指出，“在叙事中有一种随之而来的直截了当，结果是与松散、拖沓的叙事比起来，事件本身，连同感受和洞察，会具有更强的冲击力道。”⁵⁵

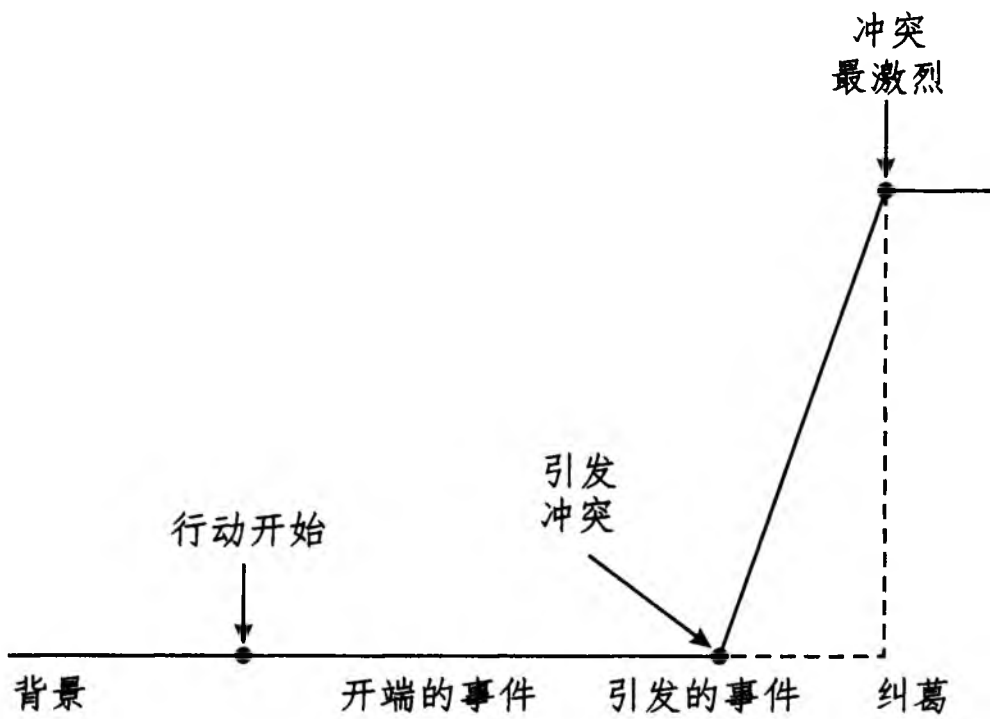
然而，叙事者能以不同的方式使情节放缓。此前我们看过，和概述比起来，直接讲话能够减慢情节发展的速度。另外一些降低速度的方式是逐字重复讲话和特别描写细节。⁵⁶

⁵³ Bar-Efrat, *VT* 30 (1980) 165。

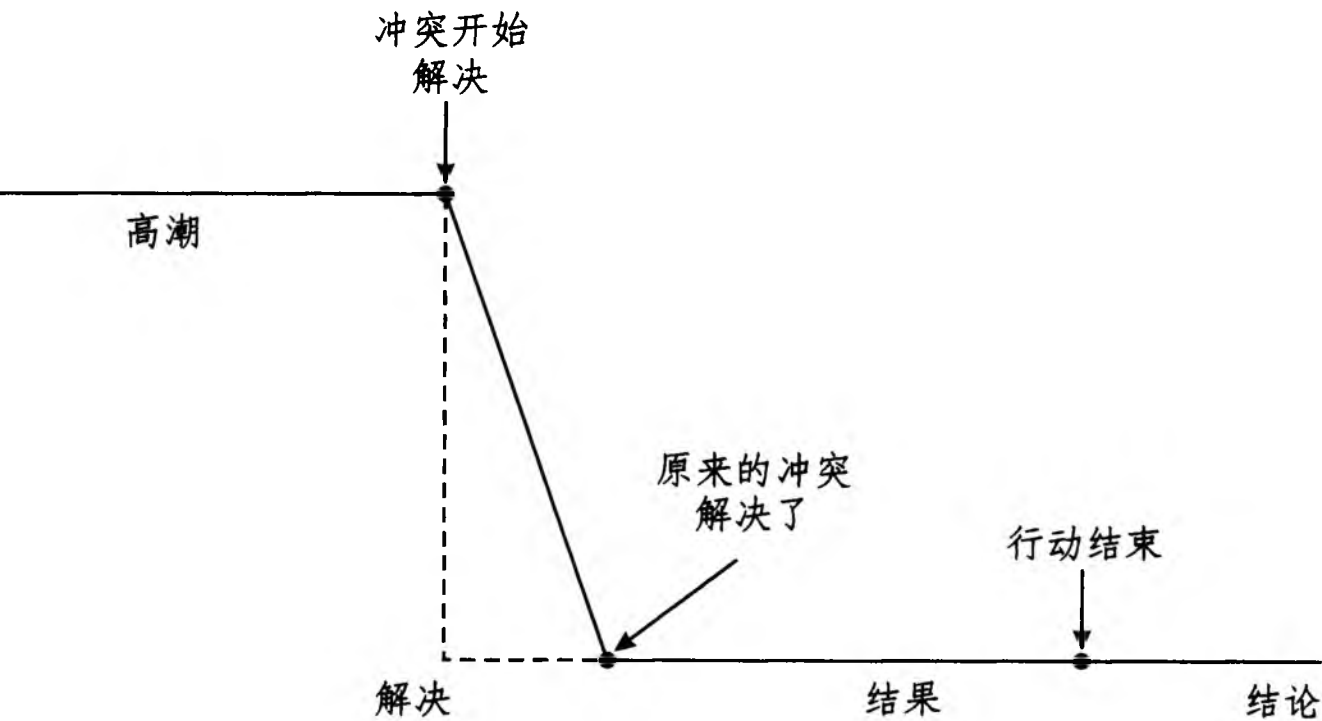
⁵⁴ 同上，166-67。

⁵⁵ Sandmel, *Enjoyment of Scripture*, 16。

⁵⁶ 见 Alter, *Art of Biblical narrative*, 53 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，93页。



圣经叙事的结构



在叙事中发现到的“减速”现象，其意义不仅在于它有助于一个人察觉内在的悬念，而且更为重要的是帮助今天的讲道者理解“叙事的结构、它的高潮点，也就是其意义”。因为，正如巴埃佛拉特指出的，一个作者有可能通过减慢情节发展的速度，更为专注地详细处理他认为较重要之处。例如，“大卫和拔示巴的故事（撒下十一章）告诉我们，作者在关于乌利亚的段落中停滞不前，而在关于拔示巴的段落却一带而过。这可以理解为暗示大卫对乌利亚所犯的罪，比对拔示巴所犯的更为严重”⁵⁷——或者是作者认为大卫对乌利亚蓄意的谋杀，比他出于冲动与拔示巴所犯的奸淫更为丑恶。

叙事者

巴埃佛拉特写道，除了人物与事件（情节）以外，叙事者也是“叙事中不可缺少的一部分，是其结构性的组成部分——甚至是最重要的部分，他的声音与出场人物的声音一同持续地让人听到，不管在叙事的世界中发生了什么，我们都是透过叙事者的眼睛和耳朵看到和听到的。他也为我们诠释在该世界中所发生的事件。”⁵⁸ 尽管叙事者通常是不显眼的，但当我们寻找暴露出叙事者与所叙述事件之间距离的迹象时，我们就会意识到他的存在。例如，“拉结的墓碑，到今日还在”（创三十五 20），“十二块石头……直到今日……还在那里”（书四 9），“那时以色列中没有王，各人任意而行”（士十七 6）。当我们注意到叙事者是如何“介绍人物，告诉我们谁和谁讲话，有时也界定讲话的性质（‘他说’，

⁵⁷ Bar-Efrat, *Immanuel* 8 (1978) 25-26。

⁵⁸ 同上，20。

‘他呼唤’，‘他命令’，等)时，也会意识到叙事者的存在。”⁵⁹当然，对我们来说，最为重要的是分辨叙事者是如何评价事件的，因为这能使我们确定段落的要点。为了发现叙事者的评价，我们将不得不意识到他的无所不知和观点。

无所不知

叙事者几乎总是无所不知的，也就是说，“他知道一切，并在任何地方都在场。”巴埃佛拉特是这样表现撒母耳记下十到二十章的叙事者的无所不知的：

他〔我们的叙事者〕进到了最深的内室，他听到了暗嫩和约拿达隐秘的对话，他目睹暗嫩制服了他玛的反抗，他知道年老的大卫没有与美丽的亚比煞亲近。借助于直接的内在视角，他不时地告诉读者人物的思想、感受和意图。……

关于叙事者的无所不知，最值得注意的证据，可以在他论及神的时候发现：神的判断（“但大卫所行的这事，耶和华甚不喜悦。”）、神的感受（“耶和华也喜爱他”）、神的旨意（“这是因耶和华定意破坏亚希多弗的良谋，为要降祸与押沙龙”）（撒下十一 27，十二 24，十七 14）。⁶⁰

⁵⁹ 同上，22。关于所列出的十四种“叙事者自己的讲述”，见 Sternberg, *Poetics*, 120-21。史登柏也说，英语文学在“实际作者、隐含作者和叙事者”之间的三重区别，但是他论述说，在圣经叙事里“隐含作者和叙事者……实际上相互融合”（Sternberg, 74-75）。参：Longman, *Literary Approaches*, 84, 87。

⁶⁰ Bar-Efrat, *Immanuel* 8 (1978) 20。关于叙事者的无所不知，亦见

尽管叙事者无所不知，他并没有与读者分享他所知道的一切。奥尔特提及“圣经叙事者的沉默寡言，他通常拒绝评论或解释他所报导的事件，这是有意做出的选择”。⁶¹ 这种有意做出的选择，成为理解一个特定叙事的目的。为什么叙事者对某些人物和行动进行评价，对其他人却不这么做呢？叙事者的观点是什么？

观点

在文学鉴别学中，“观点”（point of view）是指“讲述故事时的立场（position）或视角（perspective）”。⁶² 例如，叙事者通过“但大卫所行的这事，耶和华甚不喜悦”（撒下十一 27b）的话，表明了他的无所不知，也借此对大卫的奸淫与杀人的罪进行了评价。柏林说，“这是叙事者的概念观点，是他对自己所讲的故事的态度。他不赞同大卫的行为。”⁶³ 但是，比叙事者的态度更重要的，是叙事者告诉我们的这个事实：这件事使“耶和华甚不喜悦”。由此，叙事者提出的，不仅是他自己作为人的观点，而是主的观点。⁶⁴

Sternberg, *Poetics*, 84-99。

⁶¹ Alter, *Art of Biblical Narrative*, 184 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，310页。关于“叙事的沉默寡言”或“留出间隔”，可特别参考 Sternberg, *Poetics*, 186-263。

⁶² Berlin, *Poetics*, 46。朗文依循乌斯骈斯基（Boris Uspensky），把观点分为四个不同的层次：空间观点、时间观点、心理观点、理念观点。空间观点是指叙事者是否无所不在，时间观点是指叙事者是否超越时间，心理观点是指他是否无所不知，理念观点是指他的评价（Longman, *Literary Approaches*, 87-88）。

⁶³ Berlin, *Poetics*, 47。

⁶⁴ 柏林十分谨慎地说，“我们经常得到这样的印象，叙事者反应

叙事者只是偶而把神的观点披露给读者，有时比较直接（亚伯拉罕“信神，耶和华就以此为他的义”，创十五6），有时通过其中的一个人物（“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命”，创五十20）。但是总体而言，叙事者并不提供许多直接的评价。因此，我们需要提出问题，为什么没有评价？是否今天的我们太过于倾向道德化而期待不断有评价出现？作者讲述这段叙事的目的是什么？冯拉德提出，叙事者没有进行评价，“是为了向他〔读者〕表明，不要太过急于判断这些故事中的人物。相反，他应该注意神允许在他们身上发生了什么。”⁶⁵ 更准确地说，不对人物进行评价，表现的是叙事者有意试图不在人的层面上结束叙事，而是使叙事向神敞开：立约的神在这些角色身上、并且通过他们或不管他们怎样，正在做的是做什么？由此，叙事者不仅在从神的观点讲述故事，并且设法把我们的注意力转向神，即使叙事是论及人的角色。

修辞结构

在第三章，我们已经解释了一些典型的结构模式，它们既被用于散文，也被用于诗歌之中：重复、平行结构、交错配置结构和首尾呼应。⁶⁶ 希伯来叙事中能找到所有这些模

的是：如果神是讲故事的人，祂会如何评价这些事件”（Berlin，同上，148 n.28），但是这件事可以更加明确地表述为：叙事者是从神的观点来讲故事的，因为他是神的代言人；见第一章。

⁶⁵ Von Rad, *God at Work in Israel*, 12。

⁶⁶ 尽管大多是以散文形式出现，希伯来叙事有时提升为诗歌（例如：创一27，二23，八22，十二1~3二十五23）。根据 Fokkelman, “Genesis,” 36, “散文部分起到背景的作用，其中反复闪烁着的

式，而且还有更多。我们会查看一些较为常见的结构。

重复

重复是希伯来叙事喜爱的一种手段。从词语的重复到整段话的重复（见此前关于对话的讨论）。布伯（Martin Buber）如此描述词语的重复及其意义：“关键词（*Leitwort*）是在一段、一系列经文或经文排列中十分显著地重复出现的词或词根：沿着这些重复，我们能够破解或把握经文的意义，或无论如何，意义会更加突出地显露出来。”⁶⁷

奥尔特呼吁我们关注比喻的范围，他注意到重复不仅发生在关键字上，也出现在动机、主题和一系列动作上，比如“在列王纪下一章，三个五十夫长和他们的手下受到被火烧灭的威胁”。⁶⁸ 从预期的重复发生偏离，也有可能是意义显著的：“在叙事如此充分地鼓励我们去期待这样的重复之处，有时却避免重复——不管是通过近义词代替，还是完全

是一首宝石一样的诗。”关于这些诗的作用，“就像结晶点一样，它们营造了反思的时刻。它们以一种强而有力的和紧密的模式概述了相关的东西；它们浓缩了主要的思想，并把它提升到偶然之上”（p. 44）。在第十章，我们会更详细地处理诗歌。

⁶⁷ Buber, *Werke*, vol. 2: *Schriften zur Bibel* (Munich, 1964), 1131, 由 Alter, *Art of Biblical Narrative*, 93（= 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，160 页）英译。

⁶⁸ Alter, *Art of Biblical Narrative*, 95-96 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，165 页：关于动机——“一个具体的形象、感官品质、行动或目标，通过一个特定的叙事反复出现；”关于主题——“作为叙事评价系统的一部分的思想……在一些反复出现的模式中变得明显。”有关对重复的详细分析，见 Sternberg, *Poetics*, 365-400。

偏离预期提及的词或片语——也有可能特别具有启发性。”⁶⁹

除了引导听众明白叙事的意义之外，重复还能用于不同的目的。在叙述同时发生的事件时，重启重复（resumptive repetition）的技术，可以使听众在沿着分支走了一段之后再回到故事的原点。例如，根据撒母耳记上十九章 12 节，“于是米甲将大卫从窗户里缙下去，‘大卫就逃走，躲避了……’。’读者继续与米甲在一起，了解到她和扫罗派去之人的对话。但同时大卫已经开始躲避，正如十九章 18 节所说的，……‘大卫逃避。’”⁷⁰

首尾呼应

首尾呼应是重复的一种特殊形式，仅见于希伯来叙事。例如申命记十一章 1 节和二十九章 1 节（《七十士译本》二十八 69）。正像以上第三章所解释的，首尾呼应首先通过在结尾处重复开始的词和短语，来标明文学单元的边界。对于通过聆听接收这一叙事的听众来说，首尾呼应标志着叙事的结束，有可能通过提醒听众开始的陈述来重述信息。

交错配置结构

韦尔奇把交错配置结构称为“一种突出的排序原则，不仅出现在经节和句子中，也出现在整部书卷之内或贯穿整部

⁶⁹ Alter, *Art of Biblical Narrative*, 180 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，303 页。

⁷⁰ Berlin, *Poetics*, 126-27。更多关于重启重复的例子，见 Talmon, “Ezra and Nehemiah,” 360。关于重启重复的其他可能的应用，见 Burke O. Long, “Framing Repetition in Biblical Historiography,” *JBL* 106/3 385-99。

书卷”。⁷¹ 由于交错配置结构是一种复杂的重复形式，确认交错配置结构的线索是重复。“当重复频繁出现时，……分析者必须至少询问这段叙事是否是用交错配置结构建构的；如果叙事中出现了重复，其中是否还出现了必要的倒转、平衡、和作为高潮的中心？”⁷²

典型的模式既可见于场景，也可见于对话。巴埃佛拉特在他分析户筛的话时，提供了一个很好的、在对话中出现的交错配置结构的例子（撒下十七 8~13）。⁷³ 注意在讲话的每一部分出现的交错配置结构，两个部分在中间的（X）处连接在一起：

- A 你知道你父亲和跟随他的人都是勇士（powerful）。
现在他们心里恼怒，
- B 如同田野丢崽子的母熊一般；
- C 而且你父亲是个战士，必不和民一同住宿。
- X 他现今或藏在坑中，或在别处（in one of the place），
- C' 若有人首先被杀，凡听见的必说，跟随押沙龙的民被杀了。
- B' 虽有人胆大如狮子，他的心也必消化。
- A' 因为以色列人都知道你父亲是英雄（powerful），跟随他的人，也都是勇士。
- D 依我之计，不如将以色列众人，从但直到别是巴，……聚集（be gathered）到你这里来，
- E ……如同海边的沙那样多，……你也亲自率领他们

⁷¹ Welch, "Introduction," 11。

⁷² Dillard, *JSOT* 30 (1984) 86。

⁷³ Bar-Efrat, *VT* 30 (1980) 170-71。

出战。

X 这样，我们在何处（in one of the place）遇见他，就下到他那里，

E' 如同露水下在地上一一般，连他带跟随他的人，一个也不留下。

D' 他若进了（be gathered）哪一座城，以色列众人，必带绳子去，将那城拉到河里，甚至连一块小石头都不剩下。

福克尔曼在分析创世记二十五章 20 至 26 节——以撒一生（*toledoth*）中头一个场景——时，为场景中出现的交错配置结构提供了一个很好的例子。

- | | | |
|----|------------------------|----------|
| A | 以撒娶利百加为妻的时候正四十岁 | 20 节 |
| B | 利百加不生育，他为得孩子献上的祈祷得到了应允 | 20/21 节 |
| C | 利百加怀了孕。 | 21 节 |
| | 孩子们在她腹中彼此相争 | 22 节 |
| D | 利百加求问耶和华 | 22 节 |
| D' | 耶和华回答了她 | 23 节 |
| | | } 神谕 |
| C' | 生产的日子到了 | 24 节 |
| | 腹中果然是双子 | 24 节 |
| B' | 雅各和以扫的出生与外貌 | 25、26a 节 |
| A' | 利百加生下两个儿子的时候，以撒年正六十岁 | 26b 节 |

福克尔曼承认，尽管这里出现的交错配置结构并非“每一处都令人信服，……然而，这一段的结构透露了创世记二十五章 19 至 26 节的中心事件，就是位于对称的中心组合 D 与 D'。神的晓谕是中心性的。”⁷⁴ 讲道者或许会受“引诱”，把这一段落用于一篇关于“得答应 的 祈祷”、或“以撒的忍耐”、或“母亲之道”的讲道。然而，这一场景的结构集中于主的话：“两国在你腹内，两族要从你身上出来，这族必强于那族，将来大的要服事小的。”因此，结构表明了，“构成主要情节的，并不是以撒遭受等候的试炼和他的祈祷得到答应，要点在于孩子出生的内情（以及神的晓谕的含义）。”⁷⁵

最后这个例子尤其表明了确认交错配置结构的重要意义。它不仅方便我们更加能够欣赏作为文学的希伯来叙事，还能帮助我们确定用作讲道经文的文学单元，并通过集中于段落的主题防止错误的诠释。

固定的模式

有时候旧约圣经书卷的结构是由一种固定的模式构成的，比如广为人知的士师记的模式：

A. 以色列人行耶和华眼中看为恶的事

⁷⁴ Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 93。

⁷⁵ 同上；关于场景 2（创二十五 29~34）的交错配置结构，见 95-97。关于在士师记四、五章中，交错配置结构支援“情节与主题的发展”，见 Stek, “Bee and the Mountain Goat,” 55-57。士师记中交错配置结构的其他例子，可以在 Webb, *Book of the Judges*, 83, 90, 108, 114 等找到。

- B. 耶和华把他们交在压迫者手中
- C. 以色列人呼求耶和华
- C'. 耶和华为以色列人兴起一位拯救者
- B'. 耶和华把压迫者交在拯救者的手中
- A'. 地就太平了

列王纪的作者使用了以下的“固定框架……来引入和总结一位与特定的王的统治有关材料。”

A. 引入的框架

1. 王的名字和登基日期……
2. 王登基时的年龄（只有犹大王）
3. 统治时期和地点
4. 王母亲的名字（只有犹大王的）
5. 神学上的评价

B. 统治期间的事件……

C. 结束的框架

1. 引用王国资讯的其他来源的套语
2. 死和埋葬的通告
3. 继任者的通告⁷⁶

⁷⁶ Long, *1 Kings*, 22。关于“典范场景”（type-scenes），见，例如，Alter, *Art of Biblical Narrative*, 51-52 = 奥尔特著，《圣经叙述文的艺术》，88-89页；James G. Williams, “The Beautiful and the Barren: Conventions in Biblical Type-Scene,” *JSOT* 17 (1980) 107-19；和 Buss, “Understanding Communication,” 96-99。关于圣经作者使用典范场景的提议，仅仅基于若干重复，因此具有相当的猜测性；该现象也可以合理地解释为实际的重复和/或对此前事件的提及。

结构层次

巴埃佛拉特提出，可以在四个不同的层次发现结构：“(1) 言语的层次；(2) 叙述技巧的层次；(3) 叙述世界的层次；(4) 概念内容的层次。”⁷⁷

在言语的层次，例如，“有晚上，有早晨”这样词语的重复，将关于创造的第一次叙述清楚地划分七个部分。

在叙述技巧的层次，“结构的分析……是基于叙述方法的变化，比如叙事者的叙述与人物的讲话（对话）形成对比，场景呈现与概述的对比，叙事与描写、解释、评价等对比，等等。”例如，关于撒母耳的出生的叙述（撒下一 1~二 11），在概述和场景之间交替变化，情况如下：

概述	(一 1~3)
场景	(一 4~18)
概述	(一 19~20)
场景	(一 21~23 上)
概述	(一 23 下)
场景	(一 24~二 10)
概述	(二 11) ⁷⁸

在叙事世界的层次，结构的分析首先与人物和情节有关，但也与场景、服装等有关。例如，对暗嫩和他玛的叙事（撒下十三章）提供了“一个基于人物身份建立的结构惊人例证”。在开头部分介绍了主要人物之后，叙事就像一个有七个环节的链条一样被建构起来，每一个环节由两个人物

⁷⁷ Bar-Efrat, *VT* 30 (1980) 157-70。

⁷⁸ 同上，158-59。

组成，第二个人物是下一个环结中的第一个。

约拿达与暗嫩（3~5节）

暗嫩与大卫（6节）

大卫与他玛（7节）

大卫与暗嫩（8~16节）

暗嫩与仆人（17节）

仆人与他玛（18节）

他玛与押沙龙（19~20节）

巴埃佛拉特说，“应该注意的是，我们发现暗嫩出现在前两个环节中，而他玛却见于最后的两个。……在中间环节——在规模上比其他环节要大很多（9节），——暗嫩和他玛见面，正是在这里，故事达到了高潮。”⁷⁹

最后，在概念内容的层次，“结构的分析是基于叙述单位的主题。”例如，撒母耳记上的主题之一是：“领导权的转移——从以利到撒母耳，从撒母耳到扫罗，再到大卫。这一主题把全书分为三个部分，一至七章是处理以利和撒母耳，八至十五章是撒母耳和扫罗，十六至三十一章是扫罗和大卫。”⁸⁰ 因此，结构模式可以在不同层次上发现，可以成为段落原意非常显著的标志。

⁷⁹ 同上，162。

⁸⁰ 同上，168-69。关于组成列王纪上下全书的七个部分的交错配置结构，见 Savran, “1 and 2 Kings,” 148。

整全的诠释

在诠释希伯来叙事时，我们必须考虑与其诠释有关的所有方面。由于第三章和第五章详细地处理了整全的诠释，这里的讨论就可以相对简洁一些，只专门来看对希伯来叙事的整全诠释。我们会依次考虑文学、历史和神学的诠释。

文学诠释

在整体语境中的理解

由于希伯来叙事是一种独特的文学体裁，它需要独特的释经进路。罗宾森准确地指出了诠释叙事和诠释其他文学体裁之间的区别：“诠释叙事文学时，解经者很少会不得不处理一座复杂的语法关系的迷宫，相反，他要从对许多段落的广阔研究中得出作者的原意。”⁸¹ 尤其是当叙述包含一系列场景的时候，每一个场景（画面）的意义必须要在整幕（影片）的语境中建立起来。尽管对于所有文学形式来说，在语境中理解都是重要的，但比如说，与智慧文学比起来，在文学语境中理解叙事就更是至关重要的。

我们在第三章和第七章说过，在解经和讲道中都有这样的趋势，就是把叙事从它的文学语境中抽离出来。由于这种倾向于微量主义（atomism）的趋势，我们需要强调一个人只有在整卷书（最终是在整本圣经）的语境中，才能决定并宣布特定叙事的意义，因为每一个部分只有在整体的语境中才能发现它的特定意义。

⁸¹ Robinson, *Biblical Preaching*, 69。

对细节的关注

即使当一个人在整个语境中寻找特定希伯来叙事意义的线索时，他也必须同时关注经文的细节。正如我们在关于文学特征的部分（上文）所看到的，叙事中的细节经常为理解原意提供有价值的线索。例如，尽管希伯来叙事中很少有对人物身体特征的描写，但当它确实出现时，那通常就是对于理解叙事来说非常重要的细节。重要的是要注意到，一个人物与另一个人物的言语和行为何时形成了对比。一个人物最初说的几个字是高度重要的，讲话中没有逐字重复而发生的变化也同样重要。还应关注情节，注意张力（tension）是怎样积累和最终解决的。当叙事者通过较长的引述、格式化的讲话或描写细节来放慢速度时，他也许是为他认为重要的内容提供线索。进一步还应关注叙事者的观点、他的立场、他对事件的评价或对评价的忽略。当然，还应该善于识别在不同层面上有可能出现的重复、期待重复之处的突然变化、交错配置结构和其他文学结构，因为所有这一切都会成为引向原意的线索。最终，只要有可能，就应该把选取的经文与其他地方的平行经文进行比较（例如，历代志中的一段经文与撒母耳记和列王纪中的经文的比对），因为这样的比对经常会揭示出作者的变化、强调、观点和目的。

针对叙事提出的问题

因为希伯来叙事与其他文学体裁不同，我们必须就叙事提出一些合适的问题，以便带出这种特定体裁的意义来。一些这样的问题如下：在这一“幕”中，有多少“场景”，以及每一个“场景”（画面）是如何融入这一“幕”（影片）中的？在叙事中能发现什么其他的结构，以及它们是否设定

了其边界、并使中心更加集中？谁是主要人物，以及他们是如何描绘的？这些人物相互之间形成了对比吗？其中一个（或者两个）人物与此前的人物形成了平行对照吗（或预示了以后出现的人物吗）？人物的对话是否揭示了性格、情节和行为的评价呢？情节是什么？需要解决的张力是什么？速度的延缓是否表明叙事者的强调之处？叙事者在哪里，他的观点是什么？他对人物进行了评价吗？如果没有，为什么？这段叙事的特别要点是什么，这一要点如何与整卷书的主题相配合？这样的问题是在设法引出叙事的特定意义。

历史诠释

像原来的听众那样聆听

历史诠释所关注的，在于发现经文在其自身所处的历史文化语境中的意义。对于叙事的诠释而言，关于作者、原来的听众、时间、背景和写作的目的等历史问题是重要的，因为它们为段落的目的和意义提供了进一步的线索。历史诠释迫使一个人集中于作者和原来的听众，以便能够像原来的听众听到它的时候一样听到这段叙事。因为在当代的诠释者和原来的听众之间存在着历史和文化的距离，丝毫不奇怪的是，历史诠释会使造成断层的因素暴露出来，即今天不再实行的习俗、习惯做法、法律等。

国度历史的语境

历史诠释也能在从创造到新创造的普世国度历史的语境中，理解历史叙事的历史指涉，从而显出过去与现在之间的延续性。大多数圣经学者同意，圣经的历史叙事，不是能够从它们更大的语境中独立出来的传记，就像在传记式、人

物式的讲道中那样。⁸² 这些叙事中的历史指涉，当然是一个更大历史的一部分。正确对待这一更大框架的方法之一，是在整个圣经历史写作的主题语境中，来看待每一个叙事。这一主题可以称为神那将要来的国度。它最先是在创世记中讲述的。“创世记三章 15 节将所有后续事件放置在女人的后裔和蛇的后裔、将要进入世界的基督和这世界的统治者之间争战的背景之下，并将所有的事件置于女人的后裔将要取得的完全胜利的背景之下。有鉴于此，没有一个单独的个体能够与这一历史隔绝开来，并且与这一伟大的争战割裂。……从这个角度来说，事实是经过选择而记录下来的。”⁸³

不仅如此，由于论及神那将要来的国度的最终叙事超越了旧约圣经和新约圣经，直指将来的新创造，将个别的旧约圣经叙事与这一最终叙事连接起来，会将它直接与当代相连通，因为现在和过去都是这个独一无二历史的一部分。因而对这些古代叙事与国度历史之间联系的认识，打开了它们对当代適切性的门。

⁸² 参：Long, *1 Kings*, 8: “旧约圣经没有提供真正意义的传记的范例，尽管学者不时错误地使用这个词。”

⁸³ M. B. Van't Veer, “Christologische Prediking,” *Van den Dienst des Woords* (Goes: Oosterbaan & LeCointre, 1994), 149, 译于拙著, *Sola Scriptura*, 135。参：Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 74 = 费依、史督华著,《读经的艺术》, 89: “旧约圣经叙事……具有的情节是一个特别的整体情节的。……最上层是神借着祂的创造而实现的普世计画。这个层面的主要情节是最初的创造本身、人类的堕落、罪的权势与普遍存在、救赎的需要，以及基督的成了肉身与牺牲。”参：Miller, *Word and World* 3/3 (1983) 289。

神学诠释

对于叙事来说，以下的这个问题比其他体裁更是至关重要的：神在这里就着祂自己启示了什么？这个问题对叙事来说如此重要的原因是很明显的：再也没有其他的体裁，更容易使人的注意力从圣经以神为中心的焦点飘移到人那里。

滑入以人为中心的讲道

以人为中心的讲道，其理由不难找到。在圣经叙事中，人类角色常常出现在舞台中央。而且在讲道中，太容易只讲述约瑟和他哥哥的故事、以笏和伊矶伦的故事、大卫和拔示巴的故事，并从中得出一些适用于当代会众的教训。在某种程度上，忙碌的讲道者，不时落入以人为中心讲道的陷阱是可以理解的；不易理解的是讲道学家——想必是在经过一些思考之后——怎么会提倡这种方法。下面所引的两位讲道学家的话将会澄清争议所在：

另外一类有效的解经讲道是传讲圣经人物。怀特塞尔在他关于这个主题的杰出作品(《传讲圣经人物》〔*Preaching on Bible Characters*])中，为将这一类型的讲道放在优先位置提供了许多理由。他指出这可能是传讲圣经的最容易的方式，是最有可能吸引人、并使他们持续保持关注的方式，……是最有可能被记住的方式。并且，就新鲜感和多样性而言，大约有四百个圣经人物可供讲道者选择。⁸⁴

⁸⁴ C. W. Koller, *Expository Preaching without Notes* (Grand Rapids Baker, 1969) 32。进一步见 25 页，关于“传记式讲道”的两种

为了永久地收集圣经材料，买两本价格低廉的圣经，剪下所有与这个人物有关的经文段落。按照时间顺序将它们粘贴在一起。……讲道的关键字将会是“特性”、“特质”，或是一些这类的词。……在讲道中，确保找到那些与听众相关、并且对听众来说最实用的特质，以此将人物从高处拉下来，以免遥不可及。……

〔范例：〕与约拿单的一生有关的讲道

一、勇气——撒上十四 6

二、谦卑——撒上十八 4

三、忠诚——撒上十九 2⁸⁵

类似的建议可以在许多讲道学课本中找到。然而，问题在于，这一以人为中心的进路，对圣经是否公平。举例来说，伍斯查(Marten Woudstra)评论说：“圣经历史编纂(historiography)的目的，不是为了聚焦于救赎戏剧的执行人，或发掘他们的好行为或坏行为，来作道德上的榜样或警戒。”伍斯查举约书亚记二十四章为例，说明“必须怎样来看神圣的历史”：“在这个总结中，自始至终强调的都是神这位立约的主做了什么。使得人们以表白效忠他们的主来回应，并表明他们愿意单单事奉祂的，正是这一重点，而不是道德榜

进路：“(1) 在第一个要点下，讲述那个人的人生故事，最好是按照时间顺序；在第二个要点下，得出教训；或 (2) 讲述人生故事，一个阶段用一个要点来标明，然后是得出的教训。”

⁸⁵ Perry, *Manual for Biblical Preaching*, 108。

样。”⁸⁶

有时，讲道者察觉到直接以人为中心的讲道的不足，试着同时重视神和人类角色，把他们当作经文中两个不同的因素。这一步骤经常导致讲道中莫名其妙的分裂，一边是以神为中心的诠释，另一边是以人为中心的应用。然而，在历史叙事中，问题不是两个相对的因素必须同时得到重视，而是一个“因素”，就是神，祂为了人作工，与人一同作工，通过人作工，甚至有时不管人怎样，依然工作。神，终究是神，是祂与人立约。在圣经叙述的圣约历史中，人类角色不是为了自己的缘故出现的，而是为了表明神正在为他们做什么，与他们一同做什么，并且通过他们做什么。正如冯拉德在把这一点与创世记十六章（夏甲和以实玛利）联系起来时所表达的，“毫无疑问的是，这个故事根本不是为了给我们提供榜样。……讲道必须当心，……不要处理人的事情，而要处理神对待人的恩惠的方式。”⁸⁷

以神为中心的叙事

我们此前注意到，神或祂的代表是多么频繁地作为一个场景的人物之一出现，也注意到叙事是如何从神的观点讲故事的，从而注意到希伯来叙事是以神为中心的。我们也注意到，即使在神似乎缺席的场景中，“影片”作为一个整体，仍将会显明神的在场，因为人类角色在出演时的背景，是神的应许，是从神那里得着能力的，是神的圣约所要求的，也是神的护理。举一些例子会让这一点更加清楚。关于约瑟在

⁸⁶ Woudstra, *Book of Joshua*, 3-4。

⁸⁷ Von Rad, *Biblical Interpretations in Preaching*, 32。

埃及的叙事，看起来是以人类角色为中心，并且单独来看，很容易用以人为中心的方式来传讲。但是，从这些叙事的语境来看，它们就不能以人为中心来诠释，因为语境中包含两段约瑟的讲话，就像冯拉德所说，它们“解开了整个叙事”。第一个讲话是在兄弟相认的场景中：“现在不要因为把我卖到这里自忧自恨，这是神差我在你们以先来，为要保全生命。……这样看来，差我到这里来的不是你们，乃是神”（创四十五 4~8）。冯拉德评论道：“在这里，约瑟终于公开讲到神，在这里，最后一层面纱被揭了起来；因为在这里，最终表明实际上整个故事首要的主题是什么：神的意思是要把所有人类罪疚造成的混乱，转变为恩惠的目的。把约瑟‘差’到埃及的是神，而不是哥哥们。”⁸⁸ 约瑟第二个揭示真相的讲话，发生在本书的结尾，是解读整个约瑟故事的钥匙：“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景”（创五十 20）。

或者用士师记三章以笏刺杀伊矶伦的可怕故事来做例子。因为这个故事十分血腥，今天很少讲道者会自在地传讲这段叙事，但那些的确传讲它的人，很容易以人为中心。例如，魏瑟（W. Vischer）把以笏的行为理解为“圣经对于支持有权杀死暴君的一个强而有力的贡献”⁸⁹——换句话说，对于相似的情况，这个故事提供了一个正面的榜样。与魏瑟不同，鲍格特尔（D. F. Baumgärtel）强调伊矶伦是一个负面的榜样：“当我们……开始意识到我们想要像勇敢的以笏一样

⁸⁸ Von Rad, *God at Work in Israel*, 31-32。

⁸⁹ W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments* (Munich: Kaiser, 1935), II, 89。

时，这个谋杀立刻开始与我们的信仰变得相关起来。……的确，我们就是以笏。”⁹⁰ 但士师记三章的作者，既不要提供一个杀死暴君的正面榜样，也不要为我们是何等的败坏提供一个负面的榜样。相反，作者是以神为中心作框架来进行这一叙事的：“耶和华就使摩押王伊矶伦强盛”（12节），并且“耶和华就为他们兴起一位拯救者，就是便雅悯人基拉的儿子以笏”（15节）。不仅如此，结构分析还显示出一个交错配置结构，中心位于以笏的话：“我奉神的命报告你一件事”，然后就将他的剑刺入伊矶伦的肚腹。⁹¹ 结果，作者的目的是为了提供道德范例，而是为了显明神在历史中的作为，首先通过伊矶伦审判祂的百姓，但特别是现在通过以笏救赎祂的百姓。因此，作者对原初听众所要传达的信息，绝不是以人为中心的，它是要让以色列人认识到，神的手在施行审判与救赎，并含有劝诫（7节和12节）：不要忘记耶和华你们的神。

下面是最后一个有关旧约圣经叙事以神为中心的特性的例子（亦见以上第五章），让我们转到撒母耳记下。在撒母耳记下，看起来大卫的历史纯粹是从人的视角来叙述的——除了，像我们此前指出的，那位无所不知的叙事者向我们展示了神对大卫的奸淫与杀人的评价：“但大卫所行的这事，耶和华甚不喜悦”（十一 27b 下）。冯拉德评论道：“如果一个人〔读者〕注意到撒母耳记下十一章 17 节这一简短但

⁹⁰ D. F. Baumgärtel, *Verheissung: Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments* (Gütersloh: Bertelsmann, 1952), 94。

⁹¹ 见 Stek, *Former Prophets*, 20。

却强烈的警告，并且读了连续落在大卫家中的击打，他就会知道到哪里去寻找所有这些导致灾难的最终解释：神使用它们去惩罚王的罪。”在下一个转接点，作者提供了对神的评价的又一瞥——我们很容易忽略这个评价：“耶和华也喜爱他（婴儿时期的所罗门）”（撒下十二 24）。冯拉德评论说，“在这部长篇故事的最后，在经过难以形容的复杂与困难之后，所罗门得以执掌大权，读者会回忆起这句话，并且明白，并不是人的优点和美德，而是神那非同寻常的拣选作为，使所罗门的王位坚固。”撒母耳记的作者撒母耳记下十七章 14 节第三次对此做出了评论：“这是因耶和华定意破坏亚希多弗的良谋，为要降祸与押沙龙。”按照冯拉德的看法，“这是反叛事件的转折点，局势的变化是神自己的作为。神听了大卫王极其谦卑的祷告。”⁹²作为总结，冯拉德认为，“这位申命记学派史家通过一个完全真确的过程，恰恰表明了旧约圣经语境中的救赎历史是什么：它是一系列事件，由耶和华的话塑造而成，持续地介入引导和拯救，始终如一地推动这些事件，向着它们在历史中完成的方向发展。”⁹³

以神为中心的目的

总之，可以这样说，圣经的历史叙事是为了以神为中心的目的而讲述的：“它们的目的是表明神在祂所造之物和祂的子民中工作。叙事荣耀祂，帮助我们认识祂并欣赏祂，并且为我们提供了一幅关于祂的护理与保护的图画。”⁹⁴ 这一

⁹² Von Rad, *Problem of the Hexateuch*, 199-200。

⁹³ 同上，221。

⁹⁴ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 74 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，89。

以神为中心的目的，可以在所有旧约圣经历史书中看出来。下面的总结足够以概括的方式说明这一点：“所有历史书的显著特征是，它们强调耶和华使自己神圣旨意成就的活动：祂惩罚那些不顺服祂的人，赐福那些敬拜祂的人（申命记），如果人们向祂祈祷并信靠祂，他们的仇敌实际上就是软弱无力的（历代志、以斯拉记—尼希米记），先知所传讲的都发生了（列王纪），并且耶和华所应许的（向列祖或大卫）也都成就了（创世记至约书亚记和撒母耳记）。”⁹⁵

其他目的

历史叙事这个总体上以神为中心的目的，并未否定其他的目的。以神为中心叙事的一个明显目的，是激发人们对耶和华的信心与顺服。然而，这一目的不是通过把人高举成为信心与顺服的榜样来实现的，而是通过立约的神的行动，表明祂是值得我们信靠与顺服的。郭定格比较了旧约圣经和新约圣经叙事的目的：“新约圣经五个叙事中的三个明确地告诉了我们其写作的目的：是为了告诉我们关于耶稣的事，为了鼓励我们有对祂的坚定信靠（见：路一 1~4；约二十 31；徒一 1~5……）。”主要的旧约圣经叙事目标……有类似之处，这样的推论是合理的：是为了激发对耶和华以色列神的信心与盼望、悔改和委身。⁹⁶当然，只有特定的段落才能表明它特定的目的，是呼吁人们相信、盼望、爱、悔改、委身或其他。

⁹⁵ I. H. Eybers, “Some Remarks,” 45。

⁹⁶ Goldingay, *Anvil* 1 (1984) 265。

以基督为中心的诠释

真正以神为中心的诠释，会除去试图强行“与基督联系起来”的压力，因为从新约圣经的角度来看，以神为中心的诠释已经是以基督为中心了，因为基督是永恒的道（Logos）（见以上第五章）。不过，我们不应忽略这样一个事实，一篇基督徒关于旧约圣经的讲道，应该与犹太拉比的讲道不同，因为基督徒的讲道需要把新约圣经和旧约圣经都当作语境。换句话说，基督教讲道者立足于新约圣经时代，是在弥赛亚到来之后，因而他们会根据新约圣经来读旧约圣经的经文。站在新约圣经的立场，的确有可能发现在基督里应验的先知预言、以基督为对范（antitype）的预表（type）、指向我们那位最终的先知、祭司和君王的职分。但弥赛亚与预表的这些联系，不是以基督为中心之诠释与讲道的本质。费依和史督华指出，当耶稣说“给我作见证的就是这经”（约五39）的时候，祂不是在说每一段个别的旧约圣经经文，而是“叙事的最高层次，祂的代赎是最重要的一幕，而万有都服在祂的脚下是情节的高潮。”⁹⁷ 对希伯来叙事真正的以基督为中心的诠释，不取决于这儿有预表的联系，那儿有弥赛亚预言的应验，而是取决于在整个国度历史的语境中来理解这个段落，这一历史的目标和高潮是在基督里。

传讲希伯来叙事的指引

那些主张“叙事性材料……可能是最容易传讲”的人，⁹⁸

⁹⁷ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 75 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，90。

⁹⁸ 比如，Thompson, *Preaching Biblically*, 106。

可能没有意识到诠释叙事的问题，没有意识到使叙事跨越古今适用于现在的问题，以及如今进行好的叙事的困难。在本章和前面几章里，我们已经注意到许多问题和陷阱。但是，困难不应使讲道者的努力瘫痪，或是使他们避开这些丰富的经文。为了在这一困难的地带开出一条道路，我们需要把我们的讨论集中在传讲这些叙事中遇到的问题，并寻找讲道学上的一些具体指引。

经文选择

在第六章，我们注意到经文很容易因错误的选择而被扭曲。问题不在于所选经文的长短，唯一的要求是讲道经文应该是一个完整的单元。这一要求适用于所有文学体裁，但对于叙事的传讲需要特别强调。需要特别强调的原因在于，当一个细节看起来非常适合一个特定的讲道场合时，叙事特别容易受到将这一细节抽离出来、从而滥用的影响。例如，在列王纪上十九章 7 节下，对以利亚说的话中，“起来吃吧！因为你当走的路甚远，”已经被单独抽离出来，当作圣餐的经文；“耶稣……也被请去赴席”（约二 2 上）被单独用在婚礼上；“他们举目不见一人，只见耶稣在那里”（太十七 8 下）被单独用在讲道者的按立礼上——每一种应用都是太容易预见。⁹⁹ 尽管将叙事切得七零八落以适应一个场合颇具诱惑力，讲道者能够借着每一段讲道经文都必须是一个单元的要求，来有效地对抗它。费依和史督华恰如其分地提醒我们：

⁹⁹ 見拙著，*Sola Scriptura*, 169。

圣经叙事不能零散地诠释，仿佛每一句话、每一个事件、每一处描写，都能独立於叙事的其他组成部分，为读者提供特别的信息。事实上，即使在篇幅相当长的叙事中，叙事的所有组成部分也能相互配合，只把一个要点留给读者。……

在这方面，叙事与比喻相似。……整个单元一同提供信息，而不是独立的个别部分。力量、效果、冲击、说服力——全部来自於相关事件的整体排序。¹⁰⁰

讲道经文必须是一个单元，这个要求并不意味着在教会里讲道之前必须读完整个单元。如果一个单元很长，可以只读关键的部分，只要这些部分是根据整个单元来理解和传讲。或者如果讲道者认为让会众的注意力集中在一两节经文上更有利，他可以这样做，只要经节是关键经节，比如交错配置结构的中心经节，并且是根据整个单元来理解和传讲的。如此，选择一个经文单元的要求，是力图防止为了立时的应用，而把经文的片段单独拿出来使用。

选择一个经文单元的要求，也反对从一卷书中找出一些经节与另外一卷书中的一些经节合在一起使用，但那却是常见的作法。不错，讲道者应该以经解经，并意识到对比、平行和应验。然而在选择讲道经文时，最好把自己限制在一个针对一个历史情境的单元中。这一建议不是为了阻碍追溯贯穿旧约圣经与新约圣经的经文主题，也不是为了限制以另外

)

¹⁰⁰ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 77 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，93-94。

一段经文为背景来诠释一段经文，而是为了避免讲道者把指向不同历史情境的单元混在一起时所导致的混乱。

因为场景间的相互联系，希伯来叙事是系列讲道的理想材料。基于一个叙事的系列讲道，能够表现出单独二十分钟的讲道所不能表现出来的发展。系列讲道的另外一个优势，在于讲道者只需解释历史文化背景一次，然后就能够假定它已经被提供了。一个进一步的优势是连续地接触古代叙事，倾向于为会众缩短古今之间的历史文化鸿沟。

整全的诠释

一旦选定经文，就需要整全的诠释；也就是说，它需要从文学、历史和神学的方面来理解。把历史叙事当作“对于神在历史中的行动的宣告”，或许会有帮助。¹⁰¹ 这一简单的定义突出了历史叙事的三个方面：它们独特的宣讲本质、它们以神为中心的焦点、和它们的历史指涉。今天讲道者的任务，是为了今天的教会重复宣告这些过去的宣告。

我们此前指出，即使是最简短的陈述，也能提供解开叙事意义的钥匙。然而，我们必须以原来的听众听到的方式来听这段叙事。这一要求意味着我们不得不熟悉他们的世界——他们的语言、地理、历史、政治、商业、文化、风俗、习惯——以便捕捉词语和短语的意义、细微差异和典故。尽管每一次这样的历史聆听，必定会使讲道者意识到过去与现在之间的鸿沟，它也会帮助他们意识到这段经文对以色列人的具体適切性。神的话语的确是以历史为条件的——如果不是这样，它怎能是适切的呢？——但它却不受历史的束缚；

¹⁰¹ 见拙著，*Sola Scriptura*, 214-15。

因此，古代叙事可以在讲道者今天要面对的新的历史情境中，重新获得適切性。华滋（John Watts）指出以下认识的价值。“讲述这些故事是为了教导，而不只是传递资讯。……人们很有可能发现，驱使着两三千年以前的讲述者和作者的牧养和教导的关切，对我们今天的需要同样是有关系的。”¹⁰² 因此，过去的適切性组成了一道桥梁，通到今天对这些叙事的适切的讲道。

因此，讲道需要问的是，“特定叙事被讲给以色列人的目的是什么？作者力图达到什么？一般来说，我们可以说他的愿望是使他的听众熟悉神已经为以色列所做的事。但是进一步可以问这个问题：他告诉以色列人关于神的作为，其目的何在？是想要激发以色列人的信心、信靠、盼望、顺服、悔改或什么其他具体的目的？他向以色列寻求何种反应？”

“诠释者使用故事的理由，越是与这个故事原本被讲述时的理由一致，效果就越强烈。讲道会提高其可信度，因为它明显地推行同样的真理诉求，这也是经文正在做的。”¹⁰³

制定主题

克莱斯写道，“叙事性作品的主题可以……看作其情节的概念化。在使情节概念化方面，主题常常聚焦于其意义之上，并陈述出它的含义。”¹⁰⁴ 对叙事主题的这一定义，比我们对主题的定义——“对经文的统一思想的概括陈述”（见以上第六章，223 页）——更为具体。这两个定义坚持叙事

¹⁰² Watts, “Preaching,” 74。

¹⁰³ 同上。

¹⁰⁴ Clines, *Theme of the Pentateuch*, 17-18。

的成分不应单独对待，而应作为经文整体要点的一部分来处理，以此防止讲道者把经文割裂成碎片来传讲。除此之外，这两个定义力图防止讲道者，在经文已经把成分联合成一个非常特定的、与成分本身十分不同的组合（比如说 H₂O）的情况下，只传递成分（比如 H 和 O），从而扭曲经文的应用。

因此，在制定主题方面的问题是，这一叙事的要点是什么？在这卷书的语境中，这一叙事的中心旨趣是什么？由于叙事的要点是针对以色列人的信息，主题应该被制定成一个断言（assertion）（有主词和述词）。并且，它应该是从作者（叙事者）的观点来制定，而不是从人物，除非作者是使用人物中的一人来呈现他自己的观点。

叙事的主题一旦制定，就应该在正典的语境中接受检验，因为针对那一特定历史情境的信息，不一定是给今日教会的信息。因此，在制定讲道主题之前，讲道者应该检查经文的主题，是否需要根据新约圣经中更为完备的启示来修改。¹⁰⁵ 旧约圣经叙事相当普遍的目的，是使以色列人熟悉神在历史中的作为，并且呼吁他们相信和顺服，有鉴于此，叙事性经文的主题通常能够当作讲道的主题。

¹⁰⁵ Th. C. Vriezen, *Outline of OT Theology*, 115 建议：“如果讲道者做到以下这些，他将会……最好地完成他的任务：他不是把旧约圣经和新约圣经看作两个不同的实体，而是把圣经看作一个历史的和生机的统一体，不管其组成部分的形成日期、形式和生活场景有多么不同，都是一个整体，因为它们都提供了一个关于神的国度的末世论的观点，因为事实上，是同一个灵透过它们在讲述同一位神，无论它们在方式和作者的特征方面相差何等之远。”

讲章的形式

对于叙事性经文的讲章来说，最合适的形式是叙事的形式，这并不奇怪。逻辑教导的形式常常围绕着一个主题转，这样会使叙事失去它向前的动力和整体的、经验方面的冲击力。相比之下，叙事的形式能保留原本的动力和冲击力。按照经文自身的结构和发展来组织讲章，有着巨大的优点。华滋提出了以下的理由：它确保紧密地“符合原文”，并且“防止我们把一个外来的、武断的大纲强加在经典之上”。¹⁰⁶ 不仅如此，用与经文同样的形式来组织讲章，能使会众更好地跟上经文的阐释，检验并且记住讲章。

叙事形式的突出特征是：“思想是通过事件与人物结构来体现，而不是通过语言的概括结构来体现的。”¹⁰⁷ 这一特征导致了这种形式的脆弱，其影响力很容易受到干扰。正如我们在第七章看到的，故事是间接地传递意义，是通过暗示而不是断言，因而基于叙事的讲章也应该是较为暗示性的，而不是断言式的。但是，与此同时，讲章又必须清楚地揭示主题，以免听众误解其信息。因此，叙事形式必须在只讲故事和为了正确的理解而提供明确的陈述之间，保持微妙的平衡。就像高文所说，“就这些圣经故事来讲道，向我们提出了这样的挑战，就是一方面要就它们说些什么，不只是重述故事，而没有说明人们认识到它要对他们说什么，另一方面又不能以完全论证式的方式来呈现这一诠释，以免损害故事形式的效果。”¹⁰⁸

¹⁰⁶ Watts, “Preaching,” 74。

¹⁰⁷ Davis, *Design for Preaching*, 157。

¹⁰⁸ Gowan, *Reclaiming the OT*, 56。Buttrick, *Homiletic*, 335 推荐了

在这一点上，罗宾森认为叙事形式仍然应该有一个主题和次要点（subpoint）：“就像在任何其他形式的讲章中一样，仍然有一个主要的思想，受到其他思想的支撑，但是支援这些要点的内容直接来自故事中的事件。”问题在于讲章是否应该把主题和次要点明确地说出来。罗宾森承认，“听众通过听故事直接领悟讲道者的思想，而不是通过他把它们直接讲出来，这样的效果最好。”但是“要点是要讲出来还是只是暗示，这取决于讲道者的技巧、讲章的目的和听众的认识。”¹⁰⁹

叙事的形式允许多样性。讲道者可以用归纳法建构讲章，也可以用演绎法，或是选择同时运用两者的形式。讲道者可以从叙事的情节冲突中得到提示，用问题／解决的模式来建构讲章，或是遵循另一种模式。如果讲道者使用了问题／解决模式，他可以用经文中的一个人物，或是原始听众所面临的问题开始，或是以一个当代的问题开始，经文为这个问题提供了答案。

无论使用什么形式，今天的讲道者不能只是原封不动地把故事重述一遍，因为为了使当代的听众理解它，讲道者必须提供历史和文化背景。有时，讲道者力图通过给故事披上现代的外衣来克服历史文化距离。不过，布鲁克斯提出了一个正确的观点，对我们来说，回到古代，比按照现代的需要“更新”故事要更容易。“比如，我们有可能以这样一种方

一种用于给儿童讲故事和在黑人叙事讲道中所用的形式：“熟练的黑人讲员会以现在时态讲述一个圣经故事，但是在故事情节前进的过程中，通过对话、解说和诠释，时而插入，时而退出。”

¹⁰⁹ Robinson, *Biblical Preaching*, 124。

式来描述亚兰的元帅乃幔这个旧约圣经人物，以至于虽然他身处异教文化且患大麻风，我们还是能对他的失望之情感同身受，先知以利沙只是派了一个信使来告诉他在约旦河中沐浴，他的失望是很自然的。”我们应该不必“把故事中的河流换成泰晤士河（the Thames）和墨西河（the Mersey），以便传递他在比较两条河时的嘲弄。……把故事过于现代化，会使它失去可信性。……回到乃幔的时代（或者说，他的叙事者的时代）要更容易一些。”¹¹⁰

讲章的適切性

在建立叙事性经文的適切性方面，不应该在经文中的人物与今日的人们之间寻找主要的比较点，而是要在作者所针对的人和讲道者今天要面对的人之间寻找。布鲁克斯说，尽管“通过讲故事使故事中内在的示范价值显示出来是困难的，……它可以通过聆听原来故事的讲述者的意图，然后忠实地服务于那个意图，以至于它可以在今日的世界中激起回应来获得实现。”¹¹¹ 因此，问题是，今日的教会在多大程度上与原来的听众，以及对同一信息的需求上相似？

我们将会清楚地看到，尽管有着各种不同，今日的教会基本上与旧约圣经的教会是一样的：神的立约伙伴，蒙召相信与顺服。例如，就像以色列在听到亚伯拉罕、以撒和雅各的故事时当作是关于自身的故事，也就是关于自身起源的故事，新约圣经的教会在听到这些故事时，也是关于自身、关于自身起源的故事。在一个非常真实的意义上，这些就是我

¹¹⁰ Brooks, *Communicating Conviction*, 57。

¹¹¹ 同上。

们的故事，我们的历史，因此与今天的教会直接相关。与此相似，正如旧约圣经教会通过这些叙事蒙召相信与顺服，今天的教会也能通过这些古代的叙事蒙召相信与顺服。当信息比呼召相信与顺服更为具体时，历史文化的距离就开始变得明显起来，但是信息的要点仍然成立。例如，创造太阳、月亮、星星的叙事（创一 14~19）包含着关乎崇拜这些天体的论战，因为它们被以色列的异教邻居当作神明来敬拜。在今天的异教文化中，我们一般不再受诱惑去敬拜太阳、月亮和星星，因为我们认为它们只不过是物件。但是稍加思考就会发现，在异教的观点看来，这些“物件”与太阳、月亮和星星一样，自主并且独立于创造者神之外。因此，这个段落的论战要点可能会有所转换，但是它依旧保持着对今天的適切性：不要受今天异教世界观的诱惑，把宇宙看作一个封闭的连续统一体，并因而无视创造者神。

史坦利建议，讲章应该“像圣经的构成一样简洁朴实。圣经常常被当作伟大的文学作品来研究，在很大程度上是因为圣经故事得到讲述的方式：没有赘言，没有多余的形容词，简洁朴实，叙事部分在表达要点时简明扼要又一语中的。”¹¹² 讲章应该简洁和朴实，不仅是因为这是圣经写作的方式，更是因为寥寥数笔式的写法，能够允许听众积极地参与并填充剩余的内容。希伯来叙事的作者通常使用这一技巧。“圣经作者寥寥数笔的精巧勾勒，加上读者的想像，共同构成了一幅图画，比完全绘制出细节的图画更为真实。……最低限度的呈现能带来最大限度的想像。”¹¹³

¹¹² Steimle, “Fabric of the Sermon,” 173。

¹¹³ Berlin, *Poetics*, 137。

如果讲道者使用叙述的形式传讲希伯来叙事，他几乎不需要什么例证来澄清和传递信息，因为叙事的形式本身已经具备了这一功能。但是，涉及到古代的习俗、法律、地理等等，还是需要澄清的。

最后，由于旧约圣经的叙事者在叙述事件时几乎是难以察觉的，所以当代的讲道者也不应该成为叙事的妨碍，而要让它传递本身的信息。在准备讲章时要记住，人们得到造就，既不是因着演说的表现，也不是因着关于圣经人物的特定信息，而是因着听到神的话语。立约的神与祂的百姓共同缔造历史，无论过去还是现在，都是如此。

10

第十章

传讲先知文学

Preaching Prophetic Literature



先知文学与希伯来叙事不同，后者常常隐藏它是有適切性的讲论这个事实，而前者则将它本身描绘为讲道，借此公开宣告其即时的適切性。沃尔芙（Hans Walter Wolff）说，“从阿摩司书开始，我们就有了纯粹来自古典先知的讲话集（collection of sayings）。叙事的成分只在极少的情況下出现，并且唯一的功能就是使单独的讲话可以被理解（例如，摩七 10~17）。”¹ 尽管沃尔芙所说的有些夸大，但他的确提出了一个重要的事实，先知文学的起源在于古典先知的实际传讲。因此，虽然把这些先知命名为“写作的先知”，我们必须记住，许多预言在成为我们今天在圣经中所拥有的文学之前，是先被说出来的。

当我们想到先知文学的时候，我们通常会想到一系列在希伯来圣经中称为“后先知书”（the Latter Prophets）的书卷。尽管这些先知书会是我们在这一章中主要的关注所在，我们的焦点却既是较为狭窄的，也是更加开阔的。一方面，较为狭窄是因为，后先知书除了先知体裁之外，也包括其他体裁，比如叙事（例如，赛三十六~三十九章，取自王下十八~二十章；耶二十六~二十九章，三十二~四十五章）、诗歌（例如，赛五 1~7，四十二 10~13，四十四 23，四十九 13）、智慧文学（例如，摩三 3~6；赛二十八 23~29；结十八 2），以及天启文学（例如，赛二十四~二十七章；约珥书；亚十二~十四章）。另一方面，我们的焦点也比后先知书更加开阔，因为先知文学也可以在其他体裁中找到，比如希伯来叙事（例如，王上十七章）、福音书（例如，太二十四章）和天启文学（例如，启二~三章）。因此，尽管

¹ Wolff, “Prophecy,” 15。

本章会首先处理后先知书，与先知体裁有关的讨论却涉及圣经中凡是这种体裁出现的地方。

我们首先要来查看圣经预言的本质和文学特征，然后把这些洞见与本书前面第一到第八章结合起来，以便得出传讲先知文学的实际指引。

圣经预言的本质

从神而来、关于神的信息

圣经学者普遍同意，先知是神的信使 (messengers)，传递从神而来的信息的传令官 (heralds)。他们“奉耶和華的名”说话 (耶二十六 16)。就像他们的名字 *nabi* 所表明的，他们是蒙神“呼召”来为祂讲话的人。² 因此，他们所说的就是“耶和華的话” (耶四十三 1)。先知自己常常通过宣告，强调他们所带来的是从神而来的信息：“耶和華如此说，”和“耶和華亲口说” (见以上第一章)。

先知的信息不仅是来自神的信息，也是关于神的信息，关于祂的约、祂的旨意、祂的审判、祂的救赎、祂将要来的国。先知阿摩司通过下述宣告，转述了圣经预言的本质 (四 12)：“以色列啊，……你当预备迎见你的神。”米克尔森的评论颇有见地，“无论是在讨论过去、现在或是将来，先知

² 最初的意义可能是被动的，“(被神)呼召的人”，但后来的用法给了这个词积极的含义，“(为了神)大声疾呼的人”，见 Johannes Schildenberger, “Prophet,” in *Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. J. B. Bauer (New York: Crossroad, 1981), 716。参 LaSor, Hubbard, and Bush, *OT Survey*, pp. 298-99 = 赖桑著，《旧经综览》，387-88。

都力图使神成为人能认识并经历的最真实的现实。”³ 因此圣经预言的一个重要标志，是以神为中心的特质。

针对当下的信息

圣经预言的第二个标志是，它是由先知向他们同时代的人宣讲的。这个标志似乎不言自明，但今天却需要强调，因为词典把预言定义为“预先讲述或宣告将要来的事”，而人们研究预言，主要是为了得到关于未来的蓝图。就像我们有天气预报员和市场行情预测员一样，我们也有“宗教上”的预报员，他们把圣经预言当作“拼图”⁴看待，如果把不同的元件拼装在一起，就能够预测未来的事件。讲道者如果把预言当作对未来的预测，无疑能讲出轰动的讲章并吸引可观的人群，但问题是，这样的信息是否带有圣经的权威？

注明年代的预言

尽管圣经中的先知确实讲到未来，但圣经中第一个关于先知的前提，就是先知是对同时代的人讲话。尽管先知的信息通常指向未来，但却是对现在。预言前面常常有精确的年代，这一点实在令人吃惊。“当犹大王乌西雅，以色列王约阿施的儿子耶罗波安在位的时候，大地震前二年，提哥亚牧人中的阿摩司得默示论以色列”（摩一 1）。“当乌西雅王崩的那年，我见……”（赛六 1）。在耶利米书中，我们发现多次列出了不同预言的确切年份，例如，一 2~3，三 6，二十一 1，二十五 1，二十八 1，三十三 1，三十四 1，三十

³ Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 287。

⁴ 见 Boersma, *Is the Bible a Jigsaw Puzzle ...: An Evaluation of Hal Lindsey's Writings*。

五 1，三十六 1，四十 1，四十二 7 和四十五 1。以西结书同样列出了确切的年代，不少于十四次。我们当然不能忽略年代而把这些预言当作直接针对今天的我们一样来读。

历史性的揭露

不仅如此，预言本身也表明耶和華的关注首先是针对祂在当时、当地的百姓讲话。例如，耶和華对以西结说：“人子啊，我立你作以色列家守望的人，所以你要听我口中的话，替我警戒他们”（结三 17）。由于先知所关注的是当下，有人提出这个说法作为一个提醒：应该把先知当作说出者（forthtellers），而不是预言者（foretellers）。尽管这种区分可以受公评，因为它在现在与未来之间建立起一种虚假的对立，但把先知首先当作说出者，有助于我们以适当的进路来对待圣经预言。因为清楚的是，先知首先针对的是国家的状况、神的圣约子民。他们揭露并指出隐藏在宗教外衣之下的偶像崇拜、腐败和不公，并呼吁做出彻底的改变。沃尔芙说，“在本质上，预言是一种揭露的职事，是去掉掩饰。以色列的先知不仅揭开未来的面纱，以便粉碎人们虚假的期待，同时，他们还暴露出同时代人的作为……。揭下面具，把面具后面人们真实的面貌显露出来。”⁵

对历史诠释的需要

鉴于圣经预言所带有的具体时期，以及它们集中于当时和当地人们的事实，很明显，对圣经预言的历史诠释是正确诠释所必需的。历史诠释的必要性，甚至在我们接下来要看

⁵ Wolff, *Confrontations*, 35。

的、关于未来的预言也能看到。

关于未来的信息

毫无疑问，预告未来是圣经预言的另一个标志。这不是说每一则预言都必然是关于将来的，而是说，一般说来，圣经预言常常预告在将来要发生的事件。不幸的是，预言的这一方面常常被诠释者误用，他们把零散的信息拼凑起来，试图得到一幅连贯一致、关于末日的图画。

并非关于未来的历史

但是圣经预言并不是一种“预告性”的历史作品。米克尔森指出“预言从未像历史叙述一样，就一个事件提供一幅完整的图画。历史学家必须对一个事件本身、以及它的前因和后果提供一些叙述。”⁶ 但是所有这些具体内容，预言都没有披露。仅仅由于这一个原因，预言就不是一种关于未来历史的写作。

不仅如此，预言是从一个特定的、受限的观点来讲论将来。德里慈（Delitzsch）把这一观点称为“先知视野的透视缩短”（foreshortening），其他人更喜欢把这种情况称为“先知的可伸缩式望远镜”（prophetic telescoping）。⁷ 这一“先知性视角”经常被比喻为一个旅行者从远处看到一系列山脉。

“他以为一座山峰就在另一座的后面，但实际上两座山相隔

⁶ Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 289。参：292页：“预言不可能是提前写好的历史，因为神并没有把哪怕是一幅不完整的历史图画所需要的主要和次要因素披露出来。”

⁷ 见 J. B. Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, 137。

很远，”比如，关于“主的日子和基督的两次来临”⁸的预言就是这种情况。这一先知性视角，尽管看到了未来，却很难说是一个三维的历史性视角。

而且，先知很自然地是以一种特定的历史和文化形式发出预言的。先知“用百姓的语言和思维模式对他的百姓讲话。他利用他们所知道的风俗。当他讲到运输工具的时候，他会提到马、战车、骆驼、小船、更大的谷物船。当他谈到武器的时候，他提到矛、盾牌、剑等。当他讨论敬拜的手段和方式的时候，他会提及圣殿和祭物。”⁹当人们以极其严肃认真的态度，提出先知是预言要在我们的时代、在耶路撒冷重建圣殿和恢复动物献祭，并且最后的战斗要以马、战车和剑来进行时，就完全忽视了这种受历史文化因素限制的形式了。圣经预言的形式本身表明，先知的关注并不是事先写出主后二十和二十一世纪的历史（见来五~十章）。

为了在当代得到回应才提到的未来

然而，先知确实预告了将来要发生的事件。但是，他们预告这些事件，与其说是为了将来，不如说是为了当下，并且不是为了满足同时代人的好奇心，而是为了让他们悔改或给他们鼓励。米克尔森的警告十分必要，“忽略原始的听众，并且把注意力放在那些有可能挑动今天充满好奇之人的幻想的东西上，就是无视信息发出的确切理由。”¹⁰关于未

⁸ Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation*, 150。

⁹ Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 295。

¹⁰ 同上，288；参：287页：“预告神的作为，是给一个特定的历史人群的，是为了唤醒和激发他们。他们或许不会把握信息的所有意义，但是信息给出的目的是，借着揭示未来的事物，影

来的信息，无论是审判还是拯救，都是为了给原始的听众带来改变而宣告的。安德逊（Bernhard Anderson）生动地说明了将来如何能影响现在：“正像医生预告病人只能存活一段很短的时间，会使病人现在的时刻更珍贵和重要一样，先知宣告神将要做什么，同样强调了现在的急迫。先知首先关注的是现在。他的任务是为了现在传递神的信息，呼唤百姓今天就做出反应。”¹¹ 如果百姓继续他们的背道行为，就会毫无疑问地受到所预告的审判。然而，如果他们悔改，转向主，走在祂的道中，主就会止住审判，而把救恩的福分如雨赐下（耶七 5~7；参：摩五 1~17）。

有条件的宣告

如果神的确会因着百姓的悔改而不进行所预告的审判，这就意味着先知关于将要来临的审判的宣告是有条件的：审判只有当百姓继续过着罪恶的生活时才会临到。这一条件不必在每一次预言时都表达出来，它完全可以假定是存在的（见：耶二十六 17~19；拿三 4、10）。

但是有些诠释者却提出，先知的信息是无条件的。事实上，塔克（Gene Tucker）支持把龚克尔形式鉴别的标签“威胁”（threat）改为“审判的宣告”（announcement of judgment），因为“与先知所传、关于未来的坏消息相比，威胁一词不够强烈。它的弱点在于暗示一种有条件的审判。”¹² 高文也为无条件的宣告辩护，尽管这迫使他对前先知（见王

响他们现在的行动。”

¹¹ Anderson, *Understanding the OT*, 227。

¹² Tucker, *Form Criticism of the OT*, 62。

下十七 13) 和后先知作出区分：“使他们（后先知）与其他先知区别出来的，是将要来临的无条件审判的威胁。……先知并没有呼吁改革，因为他们知道已经太迟了；现行秩序的末日已经临近，无法扭转了。”¹³

但是我们可以提出这样的问题：如果先知知道已经太晚了，为什么还要向以色列传讲呢？如果不能带来任何改变，神为何要差遣他们去传讲呢？沃尔芙的回答完全站不住脚，他说“先知对自己所处时代的批判具有……为审判提供依据的功能”。¹⁴ 塔克提出了另一个理由：“未来已经决定了。宣告审判的理由是使未来开始启动。”我们在这里遇到了由一些形式鉴别学者所拥护的古怪观念。按照塔克的说法，先知相信，他们所说的神的话语“有创造历史的能力。……他们相信‘通过他们威胁性的话，自己正在使未来的灾难变得无法避免。’……因为能感觉得到先知的的话是一种强大的力量，那些不同意先知的人，不只是在无视他们，而简直是想要使他们闭口。”¹⁵ 换句话说，应该把神说出的话当作“神圣的物件”¹⁶ 来对待，一旦发出，就不在神的控

¹³ Gowan, *Reclaiming the OT*, 125 与 126。沃尔芙提出了相似的主张：“没有一处可以看到，先知期待百姓会因着他的控告而悔改，使情势发生改变。实际情况正相反”（Wolff, “Prophecy,” 22）。

¹⁴ Wolff, “Prophecy,” 22。参：Tucker, *Form Criticism of the OT*, 64。

¹⁵ Tucker, *Form Criticism of the OT*, 62，引用 G. Fohrer, *JBL* 80 (1961) 318。

¹⁶ 杜尔（L. Dürr），引用于 Schmidt, *TDOT*, III, 120-21：“在旧约圣经发展的末期已经出现了这样的观念，即‘神的话从神发出，但是独立运行，默默地、肯定地按着它的轨迹移动，是来自神的东西，承载着神圣力量的东西，清楚地与神分别、但是

制之下，而是要自动完成它的预言。

遗憾的是，这些形式鉴别学的观点，把一些异教的决定论和宿命的观念读进了圣经的形式里。说神的话是有能力的是一回事，而说它自身有了内在的能力则是另一回事。说神的话能完成它自身的目的是一回事，说神的话或未来一旦说出就不再是祂能够控制的，则是另一回事。确定的是，圣经从未提供任何证据，表明神的话曾被认为是一个实体，有着自己内在的力量，能使所宣告的发生，而与人的回应和神的关切无关。¹⁷ 这种思想与圣经中神的至高无上主权这核心观念完全相悖，神持续地掌管着祂的话，并且能因着人的悔改而改变结局。

我们无需过多查考，就会在古典先知中发现，他们呈现的是一位与祂的百姓有动态互动的神。耶利米以主的名宣布：“我何时论到一邦或一国说：‘要拔出、拆毁、毁坏’；我所说的那一邦，若是转意离开他们的恶，我就必后悔，不将我想要施行的灾祸降与他们”（十八 7~8；参：二十六 13~19）。约珥（二 13~14）劝勉百姓：“你们要撕裂心肠，不撕裂衣服，归向耶和华你们的神；因为祂有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔不降所说的灾。或者祂转意后悔……？”约拿宣告，“再等四十日，尼尼微必倾复了！”但神却没有按照他的宣告去行，令他十分恼怒，脱口而出，“耶和华啊，我在本国的时候岂不是这样说吗？我

又属于神，是真正意义上的实体（*hypostasis*）。’”

¹⁷ 参：Schmidt, *TDOT*, III, 121：“在旧约圣经中……*dabbar* 并不代表一种或多或少独立于神之外而存在、具有位格的力量，和一种‘自然、有形的物质’〔Dürr〕。”

知道你是有恩典、有怜悯的神，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔不降所说的灾，所以我急速逃往他施去”（三 4 和四 2；参：三 10）。神审判的话并没有使未来变成铁板一块，预先决定它完全的结局，因为神继续掌控祂的话，并自由地对人的悔改和祈祷做出回应（赛三十八 1~6）。

就连阿摩司这位最为沉重的先知，也不是只为了让人们在审判来到的时候知道原因而宣布审判。他也没有释放出无法被阻止的话来。就在阿摩司宣布“以色列处女”必跌倒的那一章，他一再地恳求百姓：“你们要寻求我，就必存活，”“要寻求耶和华，就必存活，”“你们要求善，不要求恶，就必存活”（五 4、6、14）。同一章也发出被认为是全书主题的话：“惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔”（五 24）。即使一个人不顾这些请求，仍然得出结论说，阿摩司书中有证据表明神的审判是不可避免的，他也必须记住，这种不可避免并非植根于神的审判的话，而是在于百姓的顽梗，未能修补自己的生活。因而，即使审判看起来不可避免，对它的宣告也是有条件的。贺契尔（Abraham Heschel）写道：“这是希伯来信仰神秘的吊诡，那位全知全能的，会改动祂所宣告的话。人有能力去改变神的计画。”¹⁸

宣布的目的

此前，我们区分了主题和目的（见以上第六章），这对于诠释先知书的预言也有帮助。因为对于有条件的审判宣告

¹⁸ Heschel, *Prophets*, II, 66。参 I, 174：“罪不是一条死胡同（*cul de sac*），罪责感也不是最终的陷阱。罪可以因着悔改和回转而被洗净，在罪责感的暗夜之上是饶恕的黎明。门从未被关上，审判的威胁不是最后的话。”

的一些混乱，部分是由于未能把信息和它的目的区分开来。有时信息和目的相同，但是它们常常是有区别的。例如，审判的信息是宣告将要来临的审判，但其目的是领以色列百姓悔改，以便扭转信息所说的内容。“主耶和华说：恶人死亡，岂是我喜悦的吗？不是喜悦他回头离开所行的道存活吗？”（结十八 23）。因为神就是祂所是，因此，祂宣告审判的目的，就是要使以色列“回头”转向祂。“第八世纪的先知……望向神的明天，是为了强调今天的紧迫性。每一位先知都以自己的方式唱响了在真正的礼拜中听到的呼吁：‘惟愿你们今天听祂的话’（诗九十五 7 下；在来三 7，四 7 呼应）。他们在充满危机的时代，宣布百姓得到修补他们道路的最后一个机会。”¹⁹

先知也宣布了将在遥远的将来发生的事件，远远超过了听众所能存活的时间。尽管这些宣布必然不会以同时代听众的反应为条件，但它们并不是为了满足他们对将来的好奇心而宣布的，而是为了引导和鼓励他们。“这类末世性的表达，比如‘看哪，日子要到’和‘在那日必’、‘到那时’、‘当那些日子’等，是为了表明神的计画会按着祂自己的时间表推进。祂将要行动，并且祂要做的将会影响到听众们现在正在做的。如果他们考虑到神将来的作为，就会活得与那些无视神的实存的人不同。”²⁰ 那么，这些遥远的将来所发生的事宣布出来，是为了给神的百姓作指路的灯——帮助他们不会迷失方向，并确定生活道路的灯，即使在最黑暗的时刻也为他们提供方向、盼望和鼓励的灯。

¹⁹ Anderson, *Eighth Century Prophets*, 23。

²⁰ Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 288。

关于将要来的国度的信息

先知的信息最终是关于将要来的王和国度的信息。

一个普世的国度

以赛亚特别描绘出这个国度的普世维度，我们看到它将伸展到地极，并且包括所有族类和国家的人。“末后的日子，耶和華殿的山必坚立，超乎诸山，高举过于万岭，万民都要流归这山。必有许多国的民前往，说：‘来吧！我们登耶和華的山，奔雅各神的殿；主必将祂的道教训我们，我们也要行祂的路。因为训诲必出于锡安，耶和華的言语必出于耶路撒冷’”（二 2~3）。加入的邀请是对着所有族类发出的：“地极的人都当仰望我，就必得救，因为我是神，再没有别神。我指着自已起誓……：‘万膝必向我跪拜；万口必凭我起誓’”（赛四十五 22~23）。

与过去的延续

将要来的普世国度，是以过去的图画为蓝本绘制的。先知提到新创造（赛六十五 17，六十六 22）、新的出埃及（何二 14~15；赛四十 3，四十一 17~19，四十三 16~17，四十八 21，五十二 12；耶二十三 7~8，三十一 2~3），新的约（耶三十一 31~34），新的大卫（赛十一 1；耶二十三 5；结三十四 23~24，三十七 24~25）和新耶路撒冷（赛六十二章，六十五 18~25）。这一描绘在讲道学上的意义是，神过去与将来的作为之间有着延续性。将要来的国度并非进入超历史（supra-historical）的领域，而是进入我们的历史，并且降临在我们的土地上。“先知们看到了神的国度建立在地上——尽管是在被神的能力所更新的地。在‘新事’与神

于此处在地上所做的‘先前的事’之间，有着延续性。”²¹ 因此，这些对于遥远将来的宣告，对于神的百姓来说，有着直接的適切性，现在与过往一样。因为神是要在人类的视野中完成救赎——或许遥远，但仍在我们的视野之内。

将要来的王

将要来的国度，其中心人物是将要来的王。通常神就是将要带着审判和拯救前来的那一位。但先知也描绘出另外一个人物，他会建立普世的国度：“他〔我的仆人〕不灰心，也不丧胆，直到他在地上设立公理，海岛都等候他的训诲”（赛四十二4）。尽管先知似乎避免给这位人物加上“王”的头衔——或许是因为耶路撒冷的诸王“现在摆脱了耶和华，像独立的统治者一样行事”²²——毫无疑问的是，他们在盼望一位受膏者，一位弥赛亚，一位像大卫一样、只是更加伟大的统治君王。

指向将要来的弥赛亚的预言，通常被归类为“弥赛亚式的”。那当然，许多预言都间接涉及将要来的王：宣告将要来的国度、将来的拯救、弥赛亚时代和耶和华的日子的预言。然而，“只有当弥赛亚清楚地出现在视野范围内，或者当弥赛亚的统治得到描述时，预言才能称为弥赛亚式的。否则，会出现巨大的混乱。”²³ 即使是在这一特定的、狭窄的意义上，弥赛亚的预言也表现出相当范围的主旨和细节。温沃德（Stephen Winward）提供了一个简洁的总结：

²¹ Winward, *Guide to the Prophets*, 33。

²² Von Rad, *OT Theology*, II, 172。

²³ LaSor, Hubbard, and Bush, *OT Survey*, 397-98 = 赖桑著，《旧经综览》，513。

在即将到来的国度中会有一位新的大卫。就像耶西的儿子一样，他将要出生在伯利恒，主的灵会带着多重的恩赐降在他身上（弥五 2；赛十一 1、2）。他有着尊贵的称号，“奇妙策士、全能的神、永在的父、和平的君，”要在大卫的宝座上以公平、公义进行广泛的治理（赛九 6、7）。以赛亚称他为“神与我们同在”，耶利米说，“他的名必称为耶和华我们的义”（赛七 14；耶二十三 6）。在被掳和被掳后的神谕中，他被描绘为好牧人和谦卑的王（结三十四 23；亚九 9）。按照……先知的说法，历史中的救恩将会通过主的仆人完成。他要被人藐视和弃绝，像羊羔一样被牵到宰杀之地，从死里复活并被高举，他会通过自己替代性的受难，为列国赢得拯救（赛五十二 13~五十三 12）。²⁴

在传讲有关弥赛亚的预言时，通常是从预言引一条线，直接联系到新约圣经的耶稣。但这种走捷径的作法并未充分尊重启示的历史。弥赛亚的预言与其他形式的预言一样，不能免除历史的诠释。由于弥赛亚的预言首先也是面向过去的特定人群的，我们必须首先以过去听到这些预言的人们的方式来聆听这些预言。例如，在读一个关于主的仆人的段落时，不应立刻把它当作指向基督来处理，因为在原初的背景中，它有可能指向以色列国（例如，赛四十一 8，四十四 21），或者是指“使雅各归向”神的公义余民（例如，赛四十九 5），或是指受苦的仆人（赛五十三章）。历史诠释能够决定

²⁴ Winward, *Guide to the Prophets*, 33。

该概念在一段特定经文中是如何使用的，它对以色列的意义是什么。只有当它过去的概念确定后，我们才能合法地、并且以更好的理解，进入它在新约圣经中的应验。或是以著名的弥赛亚段落为例，“必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利”（赛七 14）。在从这段经文进入到它在新约圣经中的应验（太一 23）之前，我们应该力求根据它自身在以赛亚书中的历史背景，来把它当作是给亚哈斯王的兆头来理解。为了直接的弥赛亚的宣告而绕过历史诠释，是没有正确对待主赐下这一启示的历史性：首先是给亚哈斯王的兆头，然后是给以色列的，最后是给新约圣经教会的那兆头。在对待弥赛亚的预言时，我们也应该努力发现它原本的历史意义，然后以之为起点，寻找预言的实现，直到它完全应验。

渐进的应验

旧约圣经与新约圣经众多关于未来和它们的应验的预言，让我们习惯去期待一种预言事件的逐渐填满：“它必定会被神填满，可以说，是完成其全部的内容。”²⁵ 因此，我们会在圣经中看到这种渐进的过程，一方面是在预言的细节上——“后来的启示经常揭示出先前启示中略去的成分”²⁶——另一方面是预言的应验。在这一点上，赖索在圣经预言和仅仅是对未来事件的预测之间，作出了有益的区分。他提出，与单纯的预测不同，预言“是在当下的情境中，和根据它持续进行的特征，对神的目的所做的启示。……就部

²⁵ A. Szeruda, *Das Wort Jahwes*, 24, 引用于 Schmidt, *TDOT*, III, 115。

²⁶ Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 292。

分地揭示神的救赎旨意来说，预言能够实现，能够达到完全，因此，当它完全填满时（filled full），它就是应验了（fulfilled）。”如果我们从这种意义上理解预言，就不会再问这样的问题，‘预言能够被不只一次的应验吗？’它能够不断地填满，直到它完全应验为止。”²⁷

先知文学的文学特征

然而，今日讲道者的任务可不只是重复宣告最初说出的预言，因为这些预言如今已经嵌入在书卷和正典的文学语境中了。口头发出的预言如今已经被先知自己（赛八 16，三十 8）或是书记（耶三十六 4、32），或是先知的门徒写下。后来，这些记录下来的预言收集起来，常常与自传性、传记性或其他诠释性的叙事和评论结合起来。通过一个复杂、我们已无法追溯的过程，口头的预言最终成为我们在今天的圣经中所看到的文献。我们会首先查看先知书的文学结构，然后看一些在先知文学中使用过的形式和修辞手法。

先知书的结构

任何人在读后先知书时，很快就会发现缺少时间性结构，并感到挫败。这并不是说先知书根本没有结构，而只是说它们的结构与我们在西方文学中所期待的结构不同，甚至在某种程度上，也与希伯来叙事的结构不同。

时间性结构

先知书普遍缺少时间性结构，部分是因为这些书的预言

²⁷ LaSor, *TynBul* 29 (1978) 55。

性起源。在评论耶利米书时，安德森写道，“我们应该从一开始就意识到，我们不是处理一本现代意义上的‘书’，而是一部文集。……先知文学高度复杂，并带有复杂历史的特征。”²⁸ 有些书，如阿摩司书和何西阿书，是“在不同时期发出，并由先知自己或他的门徒集结在一起，成为现在样式的神的命令”的合集，“因此，同一个预言主题一再重复，并因着情境的变化而变化。”²⁹ 但是其他书卷，的确表现出时间上的结构。按照冯拉德的说法，“以西结书是第一部以神谕发出的时间为基础，按照这个时序进行结构安排，而在这方面让我们得到助益的先知书。”³⁰ 相似的是，哈该书和撒迦利亚书也表现了时间顺序的发展。

主题性结构

先知书也展现了一部分按主题组织的内容。这种主题性安排，从包含象征性行动（结四~五章）、异象（摩七~九章）或有着“同样的开头与结尾模式”的神谕（摩五 19~六 7；赛五 8~24）的小单元，到大的段落，比如，把神对于外邦的命令收集在一起的部分（赛十三~二十三章；耶四十六~五十一章；结二十五~三十二章）。³¹ 最为常见的汇编，是神对以色列的审判谕令和拯救谕令。事实上，神的谕令的

²⁸ Anderson, *Understanding the OT*, 369。

²⁹ 同上，284。关于耶利米书的缺少结构和所导致的重复，参：Young, *Introduction to the OT*, 249 = 杨以德著，周天和、颜路裔、胡联辉译，《旧约圣经导论》（香港：道声，1995），255-56页。但是请看 Rosenberg, “Jeremiah,” 190-91 提出的结构。

³⁰ Von Rad, *OT Theology*, II, 33；参：221。

³¹ West, *Introduction to the Bible*, 235。

顺序——审判的谕令，然后是拯救的谕令——构成了大多数先知书的整体结构模式。蔡尔兹评论说，这一模式“延伸到三位大先知（以赛亚、耶利米、以西结）以及许多小先知书（何西阿、阿摩司、弥迦、西番雅、哈该、撒迦利亚）。结果，先知书中多样性的材料是按着一个统一的模式组织在一起的，这个模式最终作为拯救的信息发挥作用。”³² 这一审判与拯救的模式，也能在一些书卷的次分段中看到。³³ 这一模式明显的释经学含意是：审判的口头预言，必须在应许的拯救文学语境里来阅读。

先知文学的形式

散文和诗

在希伯来叙事中占主导地位的是散文，与此不同的是，先知文学大部分是诗。冯拉德对于后先知书评论说：“尽管有例外，但先知们表达自己的方式通常是诗：也就是说，是以韵律和平行体为特征的讲话。与此相反，在一些经文里，先知不是自己发言，而只是被报导的对象，这些经文则是使用散文。”³⁴ 韦斯特（James West）说：“先知书中只有五卷（俄巴底亚书、弥迦书、那鸿书、哈巴谷书和西番雅书）是完全以诗的形式呈现的，”而“其余的则包含一定的散文

³² Childs, *OT Theology*, 238 = 蔡尔兹著，《旧约圣经神学：从基督教正典说起》，303页。

³³ 例如，弥迦书在每一个次分段中都表现出了这种模式，不管是分成两个还是三个部分。见 LaSor, Hubbard, and Bush, *OT Survey*, 359-60 = 赖桑著，《旧约综览》，462-63。

³⁴ Von Rad, *OT Theology*, II, 33。

性材料：散文性的讲论、自传性或传记性的叙事，和历史性的插入（excurses）。”³⁵ 后先知书中，散文与诗的混合，明显与叙事和讲话的混合有关。叙事以散文形式写作，³⁶ 而预言性的讲话则以诗来进行。这并不是说所有的预言性讲话都是诗（关于散文形式的讲话，见，例如，耶七 1~八 3，十七 19~27，十八 1~12），也不是说散文与诗之间的区分总是那么明显（比较《修订标准版》和《新国际版》的耶十一 15~16，二十三 5~6，三十一 31~34）。事实上，由于希伯来诗体与散文体并不是像英语的诗体和散文体之间的区分那么清楚，圣经的诗与散文之间的区别，成了学者激烈争论的议题，并且，自从库格尔的《圣经诗歌的观念》（*The Idea of Biblical Poetry*）一书之后，变得有点难以捉摸。³⁷ 但是一般而言，我们可以说预言性讲话大多是采取诗的形式。

至于先知为什么使用一种形式而不是另一种形式，奥尔特说，“在讲话的方向是由神直接到先知那里，而不是通过先知传递给百姓，在大部分这样的情境中，”³⁸ 散文似乎更受青睐。而看起来，诗一直是针对百姓的预言性讲话更优先

³⁵ West, *Introduction to the Bible*, 234。

³⁶ 有人曾提出“古代希伯来作者通常避免韵文的叙事（verse narrative）……，因为这种形式与异教的神话有关”（Alter, *Art of Biblical Poetry*, 28，引用 S. Talmon）。

³⁷ 见 Kugel, *Idea of Biblical Poetry*, 59-95，特别是 82-84。参 Stek, “When the Spirit Was Poetic,” 75-76。奥尔特说，“关于这个话题的讨论范围，令人惊异”（Alter, *Art of Biblical Poetry*, 4）。

³⁸ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 138。在“神谕性异象中，比如占据大部分撒迦利亚书的那些异象，或是耶利米书开始处出现的烧开的锅的异象（耶一 13~19）中”，也更多采用散文（同上，137）。

使用的。它的优先性不仅是因为它使“公众讲话更加有力，而且——无论是字面上还是修辞上——都更容易记忆，”更是因为先知是为神讲话。“由于诗是我们人进行复杂丰富的交流时的最好模式，不仅庄严、重大、有力，而且在诗中复杂的内部联系、意义和含义得以密集地编织在一起，因而神的话由诗来呈现，就是合乎情理的了。”³⁹ 与圣经中的其他诗的形式相比，先知性的诗在“基本形式和技巧”上并没有“显著的区别”，戈瓦德（Norman Gottwald）说，使先知性的诗与其他的诗区别开来的是：“它是针对特定情境建构的。先知性的‘生活情境’是一个社会、政治和宗教危机的时刻，是人必须决定百姓和国家命运的时刻。”⁴⁰

记述、讲话和祈祷

自从魏斯特曼在一九六〇年代的研究——《先知演说的基本形式》（*Basic Forms of Prophetic Speech*）——以来，大多数形式鉴别学者，在后先知书中区别出三种主要的形式：(1) 记述或报导，通常是关于先知的，采用叙事的形式；(2) 预言性讲话，“由神的信使所传递的神的话”；和 (3) 祈祷，“由人向神发出的话。”魏斯特曼指出，“这三种主要的形式是先知书传统中可确认的基本成分，因它们同时代表了——这肯定不是偶然的——正典的三个基本部分：记述是历史书的基本形式，用哀歌和赞美形式向神所说的话是诗篇的基本形式。”⁴¹ 并不令人吃惊的是，预言性的讲话是“大多数先知

³⁹ 同上，140, 141。

⁴⁰ Gottwald, *IDB*, III, 838。参 Alter, *Art of Biblical Poetry*, 139-40。

⁴¹ Westermann, *Basic Forms*, 90-92。亦见 Tucker, *Form Criticism of the OT*, 57-59；和 Gowan, *Reclaiming the OT*, 121。

书的主要组成部分”。我们可以加上，预言性讲话是先知体裁的典型形式。没有预言性讲话，就不会有先知体裁。由于我们已经在第九章讨论了叙事，并且由于预言性讲话是先知体裁的典型形式，在本章中我们会集中在预言性讲话上。

不同的文学形式

在宣讲信息的时候，先知使用了非常多样的文学形式。“有葬礼上的挽歌（摩五 1）和模仿挽歌的形式（赛十四 4~21）。在以赛亚书中有一连串的‘祸哉’（赛五 8 起），也有可能起源于葬礼的传统。有让人想起法律程序的讲话（弥六 1 起）。有比喻（赛五 1~7）、智慧的谚语（摩三 3 起）和对摩西五经的引用（赛一 16~17）。”⁴² 有预言性的神谕、哀歌、对话、宗教赞美诗和许多其他的形式。我们会稍微仔细地查看其中一些较为突出的形式。

先知所采用的形式，明显地改编自许多不同的生活领域，但有一种形式是预言所特有的：预言性神谕（prophetic oracle）或宣告。正如冯拉德所说，这不仅是“先知比起其他形式来、最频繁使用的传递信息的方式”，而且像沃尔芙所说，“先知以此作为他们讲话的基本形式时，是在表明他们是耶和華的信使。”⁴³

但是，形式鉴别学家对于这一主要的预言形式的组成，并没有达成完全一致的共识。沃尔芙宣称：“在形式上，宣告这个类型有两个特征：它是由以下的套语引入的：‘耶和

⁴² Gowan, *Reclaiming the OT*, 122. 参 von Rad, *OT Theology*, II, 38.

⁴³ Von Rad, *OT Theology*, II, 37, 关于“信使套语”；Wolff, *The OT*, 76.

华如此说’（有时以‘这是耶和华说的’结束），并且耶和华总是以第一人称的方式说话。”⁴⁴ 但冯拉德主张，在一个人能够谈论“预言性神谕”这个文学类别之前，在信使套语“耶和华如此说”之前必须有一个序言，“首先精确地指定那些预言的意图是针对谁的。”⁴⁵ 而高文提到了“一个两部分的讲话，一个宣告，附带一个理由。”⁴⁶

看起来预言性神谕可以由不同的成分来确定，主要的成分是：(1) 陈述耶和华行动的理由，(2) 信使套语，和 (3) 宣告耶和华的行动。这些成分的次序有可能不同。例如，阿摩司书一章 3~5 节表现了以下的顺序：

耶和华如此说：	(3 上)	信使套语
“大马士革三番 四次地犯罪……	(3 下)	理由
我却要降火……	(4)	宣告耶和华的行动

同时，我们似乎也不可强调，所有三个成分必须同时出现，才能确认是预言性神谕，因为有实例表明，存在着只有两个成分的先知性神谕。例如，以赛亚书八章 6~8 节省略了中间的信使套语“耶和华如此说”，但是即使只有两个成分（第三个在 5 节暗示），很明显也是一个预言性神谕：

“这百姓既厌弃……； (6) 理由

⁴⁴ Wolff, *The OT*, 76。

⁴⁵ Von Rad, *OT Theology*, II, 37。

⁴⁶ Gowan, *Reclaiming the OT*, 123；参：Achte-meier, “Preaching from Isaiah,” 120。

因此，主必使……”

(7) 宣告耶和华的行动

因此，在确认预言性神谕的形式之前，我们不能坚持成分的一种特定次序，或坚持必须有三个成分同时出现。在这一形式中，我们也必须乐意给先知一定的灵活性，就像我们在他们使用其他形式时所做的一样。

预言性神谕包括两种基本类型：预言审判的讲话和预言拯救的讲话，每一种又可以再分成子类别 (subtypes)。⁴⁷ 也要注意预言性神谕也能够包含其他不同的形式。⁴⁸ 我们将要看一看这些其他类型中的两种：盟约诉讼 (covenant lawsuit) 和葬礼哀歌。

有时先知宣告神的审判时，会借用法庭上的法律用语。这种形式，被叫作盟约诉讼，特别适合用来控告以色列百姓的罪，并宣布神的判决。例如，在弥迦书第六章 1 至 2 节，耶和华传唤祂的百姓到法庭上来：

当听耶和华的话：

要起来向山岭争辩，

使冈陵听你的话。

山岭和地永久的根基啊，

要听耶和华争辩的话；

⁴⁷ 关于“给个人的预言审判的讲话”和“针对以色列的审判的宣告”，见 Westermann, *Basic Forms*, 129-210；关于“救恩神谕” (salvation oracle) 和“救恩宣告” (proclamation of salvation)，见，例如 Merrill, *BSac* 144 (1987) 153-55。

⁴⁸ 参：Wolff, *The OT*, 76：“因着他们典型的灵活性，他们（先知）可以在这种基本形式中包含许多其他的类型。”

因为耶和华要与祂的百姓争辩，
与以色列争论。

然后是耶和华的控告：

“我的百姓啊，我向你作了什么呢？
我在什么事上使你厌烦？
你可以对我证明。”

紧跟这一控告后面的是被告的辩护（6~7节）和起诉书（8节；参：何四 1~17；赛三 13~26）。⁴⁹

另外一种有效的形式是葬礼哀歌。这一形式适合于用来使无忧无虑的以色列震惊，意识到他们在神面前、和在世界中岌岌可危的处境。例如，阿摩司书（五 1~2）“为以色列家唱起了哀歌。这种短小的哀歌（*qinah*）以一种特别的‘3-2 基拿韵’（*qinah-meter*）出现，模仿哀悼者在死亡的现场以哀号唱出的挽歌：

以色列民跌倒，
不得再起；
躺在地上，
无人搀扶。”⁵⁰

在对先知文学的众多形式进行的研究中，必须牢记两件事。首先，正如冯拉德指出的，形式“永远不只是一些外在

⁴⁹ 关于这种诉讼表达形式的更为细致的分析，见，例如，Merrill, *BSac* 144 (1987) 148-53。

⁵⁰ Anderson, *Understanding the OT*, 275。

的东西，只与文学风格有关。……决定形式选择的，首先是信息的主题。”⁵¹ 第二，对于形式的细节的关注，不应使我们无视预言及其形式之以神为中心的焦点。伊莉莎白·亚德迈耶（Elizabeth Achtemeier）同时证明了形式的可变性与先知以神为中心的焦点的不变性：

这种形式（预言性神谕）在大先知书中经历了广泛的变化，在以西结书中几乎消失，但是对于神的行动的强调依然留存，并出现在所有先知文学的主要体裁中。无论形式上是向死去的人宣布的有祸神谕（woe oracle）（赛五 8~10）、法律程序（赛四十一 21~24）、比喻（赛五 1~7）、葬礼哀歌（耶九 17~22）、预言性的妥拉（Torah）或教导（赛一 10~17）、救恩神谕（耶三十五 18~19）、祭司式的救恩神谕（priestly oracle of salvation）（赛四十一 8~13），还是寓言（结十七 1~21），主要的指涉都是神在祂百姓或整个国家中的作为，如果关于先知文学的讲道没有处理耶和華行动的这种动力，就没有真正处理这些神谕。⁵²

修辞结构

正如先知在他们的讲话中可以使用各种不同的形式和“形式中的形式”（forms within forms）一样，他们也能使用修辞结构和“结构中的修辞结构”（rhetorical structures

⁵¹ Von Rad, *OT Theology*, II, 39。

⁵² Achtemeier, “Preaching from Isaiah,” 120。

within structures)。有时修辞结构包含了形式，比如首尾呼应（inclusion）和交错配置结构（chiasm），⁵³ 有时，这些结构——特别是重复和平行结构——会在形式之内发挥作用。

对希伯来叙事的讨论（见第九章）也适用于在后先知书中发现的叙事。在这里，我们也会发现场景、人物刻画、对话、情节、叙事者，以及修辞结构。⁵⁴ 我们不必在此重复这一讨论，而要集中于先知讲话的修辞结构。

就像我们此前说过的，先知的讲话是由散文和诗构成的，但是主要是诗。我们也注意到两者的区别并不像英语散文和诗之间的区别那样易于描述。这一困难与一个事实有关，即希伯来散文出于对修辞结构的艺术性使用，一般与诗形成一个连续统一体，我们也能在后者找到同样的修辞结构，尽管是以一种更为浓缩的形式，并且数量更多。诗与散文的一个关键区别，在于诗是以一种微妙的平衡来表现的，每半行或每行是平行的。奥尔特谈到了在意义上的平行结构，认为它“是一种基本的形式模式，诗人可以任意调整

⁵³ 见 Lundbom, *Jeremiah*, 113：“我们已经看到耶利米的讲话并不受固定的体裁结构（genre structures）的限制，也就是说，有可能采取书信、诉讼、圣诗、哀歌、审判的讲话或各种形式，但是受到由主权世纪 4 第八至第六世纪希伯来正典修辞所决定的结构限制。”

⁵⁴ 关于耶利米书频繁使用对话的现象，见 Willis, “Dialogue between Prophet and Audience as a Rhetorical Device in the Book of Jeremiah,” *JSOT* 33 (1985) 63-82。哈巴谷书当然主要是由在先知和主之间的两轮对话组成。对话也在异象中（摩七 7~9；耶一 11~14）、断言—反对—反驳的论证中（玛一 2~3、3~6，二 10~16、17，三 7、8、13）、诉讼（弥六 1~8）等形式中找到。

它，有时甚至完全弃用。”⁵⁵ 按照戈瓦德（Norman Gottwald）的说法，“正典诗的基本形式特征，是在接续的半行里有相应的思想，被称作成分的平行（parallelism of members）。思想可能会重复、对比或发展；它可以是比喻性的（figurative）、阶梯式的或倒装的（inverted）。平行体可以同时出现在诗行的内部或诗行之间。”⁵⁶ 因此，对于先知的讲话，特别是那些以诗体写成的，我们除了要分辨出其他的修辞结构——比如重复、首尾呼应和交错配置——之外，也应该区分主要的平行形式。我们会逐一并简要地来看一看。

同义平行（synonymous parallelism）

一种常见的平行是同义平等，它“在相连的诗行（stichs）（半行 half lines）中陈述同一个思想”。⁵⁷ 例如，以赛亚书四十五章 11 节下半的两个半行，所说的大致是同一件事：

⁵⁵ Alter, “Characteristics of Ancient Hebrew Poetry,” 612。奥尔特为了充分确定散文与诗之间的区别进行了摸索，他说：“有些散文式的预言使用松散的平行语义句法结构（semantic-syntactic structures），这种结构使人依稀感到它有诗的背景，但是缺少简洁性、强烈的韵律性特征，和在圣经经节中发现的语义匹配与发展的规律性”（Alter, *Art of Biblical Poetry*, 137）。关于“我们在预言性的诗本身中会遇到的匹配性陈述在韵律上的规律性”，参：138 页。关于“语义平行”、“句法平行”和“半行间强调的平等”，参：7-9 页。

⁵⁶ Gottwald, *IDB*, III, 829。参：830 页：“希伯来诗人习惯于把思想与思想、短语与短语、词与词进行平衡，这是他工作方式的一种持续的特征。”

⁵⁷ 同上，831。注意，有时一整句（full line）不只由两个半行构成。

关于我众子的事、你们要诘问我么？

关于我手所作的、你们要统管我么？（《吕振中译本》）

但是，同义平行所包含的，比起它的名字所暗示的要多；它不只是重复讲说同一件事，而是以一种不同的方式讲说，因此带着不同的意义。奥尔特正确地评论说：“文学表达拒绝完全的平行，正如语言抗拒真正的同义性（true synonymity）一样，即使是十分相似的用语之间，使用起来也总是会带人细微的差别。”他指出，“圣经诗体的主导模式是从第一个半行（verset）的标准用语，过渡到第二个半行的更为文学化或更为夸大的用语。”“这种意义上的过渡的典型特征，是加强或强化……，集中，特定化，具体化，甚至可以称作戏剧化。……因此，经验法则……是一般性用语出现在第一个半行，而这个一般类别中的一个更为特定的情况出现在第二个半行。”⁵⁸ 例如，以赛亚书四十五章 12 节两次表现出了这种从一般到特定的过渡：

我造地，

又造人在地上，

我亲手铺张诸天，

天上万象也是我所命定的。

倒装平行（Inverted Parallelism）

倒装平行与同义平行相似，但是倒转了第二个半行的成

⁵⁸ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 10, 13, 19；关于这个规则的一些例外，见：22 页。参：同作者，“Characteristics of Ancient Hebrew Poetry,” 615-20。亦可参：Muilenburg, *VTSup* 1 (1953) 99。

分，因此模式从 ABAB 变成 ABBA。例如，以赛亚书二章 3c 节表现了倒装平行：

因为从锡安必发出训诲；

耶和华的言语必出于耶路撒冷。

（译按：前半句根据《和合本》调整了语序）

关于倒装平行与交错配置结构的关系，见以下关于交错配置结构的讨论。

反义平行 (Antithetic Parallelism)

“反义平行通过思想的对立或对比，使两个半行得到平衡。”⁵⁹ 这种形式在先知书中不常出现，但也有一些例子，比如以赛亚书一章 16b~17a 节：

要止住作恶，

学习行善。

以赛亚书一章 3 节表现出了四个半行的有趣组合：

牛认识主人，

驴认识主人的槽；

以色列却不认识；

我的民却不留意。”

前两个半行和最后两个半行的内部结构都是同义平行（叫作“内部同义平行”，因为出现在两个半行之间）。前两个半行

⁵⁹ Gottwald, *IDB*, III, 832。

和后两个半行之间，则构成了反义平行（叫作“外部反义平行”）。关于反义平行，沃尔芙说：“反义的替代使人的感受更为敏锐。”⁶⁰

综合平行（Synthetic Parallelism）

最后，综合平行“在半行间进行平衡，第二个半行使第一个半行的思想得以递进。”⁶¹ 何西阿书五章 14 节，设法在四个半行中表现出三种平行：

我必向以法莲如狮子，
向犹大家如少壮狮子。
我必撕裂而去，
我要夺去，无人搭救。

半行一和半行二是同义平行。前两个半行与后两个半行之间构成了综合平行：“前两个半行的比喻性语言，在后两个半行中得到了解释。”最后，半行三和半行四展现了“高潮式的平行（climactic parallelism）：最后一个半行重复了第三个半行的思想，并使它得到进一步的推进。”⁶²

重复

重复是发现希伯叙事的修辞结构的关键，对于先知文学也是如此。我们在第九章看到，重复可以在不同层面上进行，比如关键字、动机、主题和一系列的行动。在先知文学

⁶⁰ Wolff, *The OT*, 71。

⁶¹ Gottwald, *IDB*, III, 832。

⁶² Wolff, *The OT*, 71。

中，我们发现到重复同样具有多样性。例如，阿摩司（一 3 ~ 二 5）在讲出针对以色列的神谕之前，运用了七个有着同样结构的神的命令：

- 信使套语： “耶和华如此说”
- 理由： “三番四次地犯罪”
- 宣告耶和华的行动： “我却要降火……”
- 结尾的信使套语： “……这是主耶和华说的。”

由于这是预言性神谕的形式，我们也可以说这是这种特定形式的七重重复，尽管在这七种形式的每一种的内部，也出现了细节上的重复。但是，即使是这种细节上的重复，也不只是一再地重复同一件事，而是表现出差异和进展。例如，神谕围绕着以色列周边国家展开——大马士革、迦萨、推罗——然后按照家庭纽带关系（family ties）逐渐靠近——以东、亚扪、摩押、犹大——直到以色列自己要面对神的命令。并且，其他国家被定罪，是因为践踏了普遍认为的各种人权，而犹大被定罪，则是因为厌弃了“耶和华的律例”。但是整体的冲击在于审判——在先知转向以色列之前，七次重复了这一主题，从而留下了这一印象。

首尾呼应（Inclusion）

上述取自阿摩司书的例子，也表明重复如何可以被用作首尾呼应（*inclusio*）：开头的“耶和华如此说”，通过“这是耶和华说的”得到重复，达到了结束的效果。此处，首尾呼应的作用是标志一个单元的边界，而词语的重复也说明了这是从耶和华而来的信息。另外一个首尾呼应的例子，见于以

西结书二十六章 15~18 节，针对推罗的神谕：

主耶和华对推罗如此说：……因你倾倒的响声，海岛岂不都震动吗？……

如今在你这倾复的日子，海岛都必战兢，海中的群岛见你归于无有，就都惊惶。

在这里，首尾呼应同样标出了单元的边界，重复海岛的震动和战兢，增加了内部对于战兢的重复，表明神对推罗审判的可怕前景。

伦德邦（Jack Lundbom）发现，首尾呼应在三个层面上发挥作用：整个书卷（“耶利米的话”〔一 1〕和“耶利米的话到此为止”〔五十一 64〕）、整个讲话（诗）和讲话内部的单元（诗节）。不幸的是，许多首尾呼应在标准的英语翻译中消失了。他同时主张，“不是所有的首尾呼应都是一样的。大多数是由开始和结尾处重复的词汇或短语组成。但是……只有结尾必须要表现出与开始处的连续性，而且这种连续性会被视为作者有意的举动，以达到结束的效果。”⁶³当然，缺少重复的词汇，会给确定是否是首尾呼应增加很大的不确定性。

交错配置结构

在第三章和第九章，我们已经熟悉了交错配置结构。交错配置结构和倒装平行经常被等同起来，但在它们二者之间作出区别是有益的。所有的交错配置结构都是倒装平行，但不是所有的倒装平行都是交错配置结构，因为除了表现出倒

⁶³ Lundbom, *Jeremiah*, 16-17, 以何西阿书八章 9~13 节为例。

装平行之外，真正的交错配置结构会揭示出一个段落的焦点、关键点。例如，耶利米书二章 9 节的结构是什么呢？

我因此必与你们争辩，

与你们的子孙也必争辩。

（译按：后半句根据《和合本》调整了次序）

虽然有些人将这节经文的结构标为“交错配置结构”，但称其为“倒装平行”更为准确，因为它缺少“高潮的中心点”（climactic centrality）。⁶⁴

交错配置结构能够标出大单元或小单元的边界，并揭示出中心的焦点。我们仅举先知书中的几个例子就足以说明这一点。阿摩司书五章 10 至 13 节，展现了如下的交错配置结构，它把段落的焦点集中在对富人的审判上。⁶⁵

- A 你们怨恨那在城门口责备人的，
憎恶那说正直话的；
- B 你们践踏贫民，
向他们勒索麦子；
- C 你们用凿过的石头建造房屋，
却不得住在其内；
栽种美好的葡萄园，

⁶⁴ 关于前一种观点，见 Lundbom, *Jeremiah*, 62；参：Gottwald, *IDB*, III, 833。关于后一种观点，见，例如 Dillard, *JSOT* 30 (1984) 86，他坚持主张，交错配置结构不仅表现出重复、倒装和平衡，还有“高潮的中心点”。

⁶⁵ Garrett, *JETS* 27/3 (1984) 275。见：同作者，*JETS* 28/3 (1985) 295-97，作者提出约珥书全书由两个连锁的交错配置结构复盖。

却不得喝所出的酒。

我知道你们的罪过何等多，

你们的罪恶何等大。

B' 你们苦待义人，收受贿赂，

在城门口屈枉穷乏人。

A' 所以通达人见这样的时势，必静默不言，

因为时势真恶。

另外一个交错配置结构的好例子见于约拿的祷告。这一交错配置结构限定了文学单元的边界（《和合本》：一 17～二 10；《马所拉文本》：二 1～11），并集中于约拿的下降和耶和华把他从“坑”（Pit）中拉上来，从而救赎了他。同时，这一结构自始至终突出了以神为中心的重点：

一 17～二 1 A 耶和华安排一条大鱼吞了约拿

二 2 B 约拿从阴间祈祷：哀歌

二 3～4 C 虽从耶和华眼前被驱逐，
 约拿仍要仰望祂的“圣殿”

二 5～6b D 约拿下到“山根”

二 6c D' 约拿被耶和华“从坑中”救出
 来

二 7 C' 虽然心在他里面“发昏”，约拿继
 续转向耶和华，进入祂的“圣殿”

二 8～9 B' 约拿在耶和华圣殿中的祷告：感恩

二 10 A' 大鱼照神的命令，将约拿吐在旱地上⁶⁶

⁶⁶ 改编自 Christensen, *JBL* 104/2 (1985) 226。关于另一个例子，见：同上，230。关于在一个复盖约拿书全书的大交错配置结构

重复、首尾呼应和交错配置结构，在先知讲话中起到不同的作用。伦德邦作了精简的总结：“结构提醒读者讲话者的走向，有的时候恢复焦点，其他时候进行必要的强调——无论是在中间还是结尾。在交错配置结构的情况中，当讲话比较多地倚赖重复时，变化有时是必要的。对于听众来说，首尾呼应和交错配置结构是有助于记忆的手法，帮助他们记忆。”⁶⁷

传讲先知文学的指引

在最后这一部分，我们将要把我们对于圣经预言进行探究的结果，与关于诠释和讲道的一般章节整合起来。在寻找传讲先知文学的特定指导时，我们要按着准备讲章的步骤一步一步进行，从经文选择，到整全的诠释，到制定主题，到确定形式，到適切地传讲。

经文选择

对于先知文学，与任何一种其他体裁一样，讲道者必须仔细挑选讲道经文，保证它是一个单元。讲道者或许会受到诱惑，将一则简练的预言与语境割裂开来，用于某些特定的场合，但按照圣经，这则预言是在其历史和文学语境中发挥作用的。例如，当教会的预算出现短缺时，只是把玛拉基书三章 10 节上“你们要将当纳的十分之一全然送入仓库”单独

内部交错配置结构的微妙交织，见：同作者，*JETS* 28/2 (1985) 133-40。关于耶利米书全书是由一个交错配置结构组成的提议，见 Rosenberg, “Jeremiah,” 190-91。

⁶⁷ Lundbom, *Jeremiah*, 114。

拿出来，以便说服教会成员履行财务上的义务是不行的，因为经文讲的是把十分之一送入“仓库”，所指的是圣殿的食物，所针对的是那些完全转离神的人。因为预言的话是在一个特定的情境中讲出来的，也是专门针对这一情境，讲道者应该抗拒把预言性讲话从其历史语境中孤立出来使用的诱惑，更不要说把预言性讲话的一部分与它的文学语境割裂开来了。

正如我们看到的，先知文学的独特之处在于通常会表现出它原初的口头特征。预言性神谕常常是与其首先被接收或发出的时期，或其他历史资讯引入的。弗洛尔主张，“在传讲先知书时，一段会带来果效的讲道经文，不应仅仅包括预言性神谕，还要包括预言的话与独特的预言最初被说出来的历史情境结合在一起的段落。”⁶⁸ 当然，不是所有的预言性神谕都与它们的历史背景一起被记录下来，但是每当历史时期和情境出现在直接的文学语境中的时候，最好把它们包括在讲道经文中。如果讲道经文本身带有历史性指涉，历史诠释——在任何情况下都是必要的——就会从讲道经文中产生出来，并与讲道经文很适合地配搭在一起。

讲道经文也必须是一个文学单元。冯拉德强调了这一要求的理由，他写道，“把本属于下一个单元的一节经文添加进来，或是把原本正确地属于一个神谕结尾的一节经文略去，都会改变整体的意思。”⁶⁹ 换句话说，错误的经文选择能让讲章从一开始就偏离正轨，因为这会带来错误的诠释。因此，认真研究段落的文学形式和结构是一个好的策略。像预

⁶⁸ Frör, *Biblische Hermeneutik*, 227。

⁶⁹ Von Rad, *OT Theology*, II, 39。

言性神谕、盟约诉讼和葬礼哀歌这样的形式，常常会把原本单元的边界指明出来。修辞性结构，比如首尾呼应和交错配置结构，也能通过回到开始而向原初的听众提示一个单元的结束。在一连串重复后结束，也能取得同样效果。今天的讲道者可以善加利用这些原初的线索，来发现一个文学单元。

然而，一个文学单元并不必然是一段完整的讲道经文。正如我们先前所注意到的，如果可能的话，讲道经文不应该局限于预言性神谕的文学单元，还要把历史背景包括进来。同样的，魏利思(John Willis)警告我们，不要割裂对话的单元。“在一个对话情境中，两个或两个以上的讲话者所说的话，不应被割裂开来放入分开的段落，即使它们自身包含完整的思想单元(例如，正像在〔耶〕三 22 下~25，十四 7~9、19~22，百姓的话)。相反，段落中要包括对话中所有的内容。”⁷⁰ 这里的关注在于避免扭曲后续的诠释，以及选择一段焦点有限或角度受限，或不合乎圣经思想的经文来传讲。讲道的经文应该够长，以包括中心的、标准的信息。如果这样做会使讲道经文过长而无法充分复盖，可以选取更小的一部分，只要它是核心的，并且会在更大的语境中去诠释。

文学诠释

讲道经文一旦选定，就必须整全地来诠释，也就是说，要在所有的方面和层面上这样做。有人在这方面提出了“语法—历史—上下文分析”(grammatial-historcal-contextual analysis)的说法。米克尔森是这样解释这三个形容词的：讲道者“必须理解词语的意思和词语之间确切的关系。他应

⁷⁰ Willis, *JSOT* 33 (1985) 76。

该知道先知和先知服事的百姓的历史背景。他应该注意到这段经文之前的语境和之后的语境。”⁷¹ 整全的诠释力图完成这一切以及更多。我们将会通过逐一查看文学的、历史的和神学的诠释在先知文学中的特殊应用，以努力明白整幅图画的思想。

词语的意思

在文学诠释中，我们首先的关注是词语和它们在经文的特定组合中的意思。由于大部分先知文学都是诗，必须当心各种形式的平行体，以及它们是如何用来加强、突出或延伸段落的意思的。

隐喻 (Metaphor)

很明显，先知文学有许多修辞手法。先知表现出了对隐喻的特殊喜爱。隐喻的力量在于能够让我们以新的方式、从新而令人惊讶的视角看到现实。例如，沃尔芙注意到，“仅何西阿自己，就在不同的段落里，称耶和華為以色列的丈夫、爱人、未婚夫、父、医生、牧人、捕食者，甚至狮子、豹子、熊、甘露、果树、蛾子和干腐。”⁷² 上述的小结，让我们对于先知所用的隐喻范围有了一定的了解，但我们还要注意先知也常常集中于一个隐喻，酝酿它，并以各种不同的方式扩展它。“一个比喻，或一组紧密相关的比喻，常常支配着一系列的多个诗行。*Leitwörter*，即关键字，被坚持当作一种透彻表达诗的主题重点的方式而连续使用。……在整段

⁷¹ Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 299。

⁷² Wolff, *The OT*, 72。

经文中集中部署若干几乎同义的词。”⁷³

举一个集中使用某个特定隐喻的例子，请思想以西结针对推罗所发的预言。他对推罗的第一个隐喻是“岩石”，这不仅用来描述推罗的位置临近海岸，也是它名字的意思。纽森（Carol Newsom）写道，“称这个城市为‘磐石’（rock）是一种隐喻的用法，是为了给这个城市的身份加上它被建造之地的特征。‘磐石’构成了过滤器，通过它，让人看到这个城市的存在和特征。”但是当耶和华宣布祂对“磐石”的审判时，那种坚固感和安全感很快就粉碎了：“我也要刮净尘土，使她成为净光的磐石。她必在海中作晒网的地方”（结二十六4下~5上）。在下一章中，以西结把隐喻改为了船：推罗是一艘美丽的船，精心建造而成，因为交易的能力而富有。“在冗长缓慢地对这艘船的建造，和在船上的人员进行了描述之后，以西结的话锋转到海上，只用一节就突然宣告她将沉入海中（26节）。顷刻之间，呈现给读者的含义完全被这艘船的脆弱感所占据。读者据以把对推罗的富有与权势的认识组织起来的隐喻架构本身，被重新安排，因而推罗在突然临到的毁灭面前看来十分脆弱，尽管她的权势正如日中天。”⁷⁴ 这个例子不仅展示了先知是如何使用隐喻的，也表明文学和历史诠释如何能够结合在一起，即使是在诠释隐喻的时候。推罗是一个富有而安全的贸易中心，建造在一个位于腓尼基海岸边的岩石岛上，对于那些不熟悉这一事实的人来说，是很难感受到这个隐喻的力量的。

⁷³ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 144。

⁷⁴ Newsom, “Maker of Metaphors,” in *Interpreting the Prophets*, 192-94。

夸饰

先知也会很有效地使用夸大的陈述，这被称作夸饰（hyperbole）。事实上，沃尔芙说，和隐喻比起来，“夸饰甚至更有冲击力，”因为“它戏剧性的强化效果……迫使听众认识到对罪的宣判”。例如，阿摩司（四 1）称富有的撒玛利亚女人为“巴珊的母牛”，把她们描绘成“上等的牛，正被养肥以便出售，无知地四处踩踏（即欺压），并且饥渴浓酒。”⁷⁵

形式与结构

除了注意各种修辞手法之外，在文学诠释中，我们还应该寻找有可能为确定意思提供线索的各种形式。然而，必须记住的是，先知有时使用旧的形式来传递新的意思（例如，用哀歌当作嘲讽的歌，赛十四 4~15）。识别修辞结构也有助于分辨出一个段落的重点：重复是确定段落中心很好的线索，交错配置结构会表明一个段落的中心关注所在。

文学与历史语境

文学诠释进一步探究一个段落当下（present）文学语境中的意思。一段经文必须首先根据它直接的文学语境来理解，但最终要在整部书卷和正典的语境中去理解。然而，在这一点上，学者们的意见并不一致。一方面，因着强调传统——历史的理解，冯拉德对预言当下的语境并不看重：“每一句语录（*logion*），对于它所针对的人来说，都是耶和华唯一的话。……我们现在有的是不同的个别的话（words），在这些

⁷⁵ Wolff, *The OT*, 72。

话中，在每一个特定的场合，耶和华唯一的话以不同的外观（guise）宣布出来。”⁷⁶ 另一方面，因着强调正典的理解，蔡尔兹实际上把原初的历史语境排除在外：“有人假定只有在把每一个神谕与一个特定的历史事件联系起来，或将其置于原初的文化背景中才能理解先知们，这样做会给这个学科带来释经上的重大混乱，会使对正典圣经的理解在实际上变得不可能。”⁷⁷ 他论证说，“在传递的过程中，曾经在一种特定背景中出现、并针对不同历史情境的传统，以这样一种方式塑造，以至于成为神的旨意的标准表达，提供给以色列后来的世代，这些后来者并未参与那些原初的历史事件。总之，针对一个世代的预言性神谕，经过正典化的过程被塑造成了圣书（Sacred Scripture），以供另外一个世代使用。”因而，举例来说，在蔡尔兹看来，阿摩司书一至八章的审判转移到第九章的应许，不是“区分真假神谕”的理由，也不是为了缓和阿摩司信息的严厉性的企图，而是“确认阿摩司原初预言的真实性，并把它包含进神的旨意这个更广大的神学视野，这个视野包括盼望和最终的救赎。”⁷⁸

但是，我并不认为这是一个真正的两难处境，而必须在严格的历史诠释和正典的文学诠释中选择一个。在我看来，

⁷⁶ Von Rad, *OT Theology*, II, 130。参：299：“每一位先知的信息都准确地指向一个特定的时代，它包含着一个意向，永远不会以和最初的讲话者所用的完全相同的形式重复。”

⁷⁷ Childs, *Int* 32 (1978) 53。参：他的 *Introduction*, 337：“以第二以赛亚书为例，这部作品的最终形式为预言性的信息提供了全新的非历史框架，将这个信息与其原初的历史联系分割开来，使得它可以被将来的所有世代接受”（强调字体为引者标示）。

⁷⁸ Childs, *Int* 32 (1978) 47 与 49。更多例子，见：49-53。

我们既可以认可每一个预言性神谕的历史诠释的重要性，同时承认正典的文学语境为它的诠释增加了一个新的层面。换句话说，我并不把历史的诠释和正典的文学诠释看成相反的两极，而是把后者看作前者的延伸。这种从左右为难的处境中脱离出来的方法，并没有解决所有的问题，正如我们将要在以下制定主题的部分看到的，但是至少它允许我们正确对待经文的文学语境以及历史语境。

历史诠释

在历史诠释中，诠释者试图以原初接受者听到的方式来聆听信息。

注明年代的预言

由于先知文学清楚地表明，大部分预言最初都是在特定的历史情境中发出的，诠释者不能绕过历史诠释而得到正当的诠释。温沃德解释说：“启示是给和先知同时代领受启示的人的，是用他们的语言和思想形式传递的，与他们的需要相关，关系到他们生活的情境。因此，以一个特定信息发出时的历史情境为背景来看这信息，总是有必要的。任何信息，只有在其原初的语境中来研究，才能正确理解，并正确地重新应用到我们这个时代已经改变的处境中。”⁷⁹

当然，有些预言缺少特定的历史指涉，因而它们的历史诠释需要以一个更为普遍的情境为背景，比如被掳前的以色列或被掳后的以色列。但是其他预言已经精心地注明了年代，通常是在标题中（例如，摩一 1），但也有时在正文中。

⁷⁹ Winward, *Guide to the Prophets*, 29。

事实上，哈该书书中的四则预言的年代是精确到日期的：按照我们的日历，一个是在主前 520 年 8 月 29 日；两个是在主前 520 年 12 月 8 日。这种对日期的注明，加上一些更为一般的指涉，使我们能够将原初的神谕置于历史语境中，并据此来理解。

作者的目 的

在历史诠释中，我们也要就作者的目 的进行初步的探究。先知为什么要用这种方式说话？他回应了这一问题吗？他力图为听众回答什么问题呢？他的直接目的是要教训、督责、使人归正、劝慰还是预言将来的事件？在接下来在更广的文学语境中思想这个段落时，也必须记住这些问题。

神学诠释

神学诠释提醒我们，圣经的首要关注是使我们认识神、祂的话、祂的旨意和祂的作为。

以神为中心的诠释

先知文学强调以神为中心，这一点实在明显，以至于很难忽视。但是这一中心特征，却有可能因着忙于准备讲章或过分关注细节而受到忽略。因此，神学诠释如果能够提醒讲道者先知的中心关切——启示出为了在地上恢复神的国度而正在历史中工作的神，它就是发挥了很好的作用。

有时这一中心旨趣被人忽略，是因为讲道者集中在先知的为人上。如果说传记式和人物式的讲道常在传讲历史叙事时得到推荐的话，我认为先知们也难以幸免。然而，先知文学自身却反对这样来使用先知们。冯拉德说，在读先知文学

时着眼于“传记式的细节，是给这些故事注入一种对先知自己来说都很陌生的观点。就连特别容易进入我们思想的‘先知的人格’这样的想法，也与文献本身提供给我们的相距甚远。……我们甚至可以发现文献反对任何为先知的‘生活’树碑立传的企图。如果阿摩司书（七 10 起）的作者有任何想要提供关于阿摩司自己生活信息的意图的话，他就不会以这种方式来建构他的叙述，并且并没有告诉读者，先知是否顺从了放逐的命令。”⁸⁰ 先知只被描述为职分的担当者、耶和華的信使，以便为他们的信息提供背景，因为信息才是中心的焦点。即使当焦点偶而转移到先知自己，比如，耶利米的苦难或何西阿以及他的婚姻，这种集中于先知的作法也不是为了他们自己的缘故，而是为了通过他们的生活和试炼而宣讲的信息。

预告与应验

当讲道者完全专注于分析预言和应验的细节时，先知文学以神为中心的重心也有可能受到忽略。当然，当先知就未来事件发出预言时，我们应当考虑应验的问题，但是这不应以忽视这个预言对先知的直接听众的適切性为代价。当一段经文讲到将来的事件时，需要提出的一些问题是：预言是有条件的还是无条件的？如果是有条件的，条件达到了吗？比如说，因着悔改，预言没有必要应验吗？如果条件达到了，或如果预言是无条件的，预言在旧约圣经时代应验了吗？⁸¹

⁸⁰ Von Rad, *OT Theology*, II, 35；关于耶利米，见：206-8。

⁸¹ 参：Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, 250-53 = 兰姆著，《基督教释经学》，232-35。

关于撒玛利亚和以色列灭亡的预言，在主前七二一年就已经应验了，关于耶路撒冷和犹大灭亡的预言，在主前五八七年也应验了。关于回到应许之地的预言，因着自主前五三八年开始的一系列归回而应验。这些应验并不意味着关于审判和恢复的预言现在已经结束，并且不会在今天发出声音了。相反，当我们把应验看作是一个逐渐填满的过程时，主前七二一年和主前五八七年的审判，的确是应验过程中的重要阶段，但在新约圣经的语境中，我们能看到进一步的阶段：临到耶稣基督这位受苦的仆人身上的审判，还有最后从地上赶出恶者的最终审判（启二十 15）。主前五三八年返回应许之地的事件，的确是应验返回应许之地的预言的重要阶段，但是根据新约圣经，我们能看到进一步的阶段：耶稣说，温柔的人“必承受土地”（太五 5），启示录二十一章表明返回应许之地的最终应验，在那里，我们看到神的百姓在更新的地上享受平安。⁸² 因此，古代预言的適切性和末世的视角，也同样适用于今天的我们——无论这些预言过去已部分地应验，还是，像有些关于新创造的预言一样（赛六十五～六十六），仍然等待在将来完全应验。

⁸² Armerding, *Dreams, Visions, and Oracles*, 71 提出：“我们的查考应该首先受到作者原本想要表达的重要意义的制约，在此基础上根据新约圣经与旧约圣经的平行关系进行可能的扩展。因而，新约圣经的基督徒有自由离开下述两种作法，一种是机械地把预言当作在事件发生之前写成的一系列新闻报导，另一种是对预言进行过于严格的系统化解释而限制了想像，也限制了对神意图中的联系与对等事物的确认。”

弥赛亚预言

在新约圣经的语境中看旧约圣经预言时，会发现许多预言应验在耶稣基督身上。当然，新约圣经的作者自己常常把耶稣的位格和行动，解释为旧约圣经预言的应验。事实上，彼得（彼一 11）写道，是基督自己的灵启示了先知：“就是考察在他们心里基督的灵，预先证明基督受苦难，后来得荣耀，是指着什么时候，并怎样的时候。”保罗在哥林多后书一章 20 节写道：“神的应许不论有多少，在基督都是是的。”因此，如果诠释者没有把预言与耶稣联系起来，就会失去预言的中心。

顾名思义，弥赛亚预言在耶稣基督身上得着应验。在耶稣的降生中，马太看到了以赛亚书七章 14 节的应验：“必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利（就是‘神与我们同在’的意思）。”在耶稣的出生地上，马太看到了弥迦书五章 2 节的应验：“伯利恒以法他啊，……将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我作掌权的。”其他的预言，比如以赛亚书中的仆人篇，虽然相对来说比较笼统，但也可以直接地与耶稣的降生、生平、死和复活联系起来。由于弥赛亚预言在耶稣身上成就，在讲道中的确应该进行这样的联系。

不过，在传讲旧约圣经先知书时，讲道者不应过快地移到新约圣经。对于有些讲道者来说，画一条线连到新约圣经的耶稣那里，是以基督为中心的讲道的核心，但是必须要问的问题是，讲道者仅靠画一条线连到耶稣，能够成就什么？这样的关联能造就会众吗？以一篇关于以赛亚书中受苦仆人一段的讲道为例，为了进行以基督为中心的讲道，许多人倾向于从以赛亚书的受苦仆人那里，快速地移动到新约圣经的受苦仆人那里。但是快速移动到新约圣经能带来什么益处

呢？如果经文出自旧约圣经，讲道者当然必须首先根据新约圣经揭示出旧约圣经预言的深度，然后再移动到新约圣经。布赖特如此评价受苦仆人的段落：

无论受苦的仆人是如何刻划出来的，即使把他看作是将要来的救赎主，也必须总是把仆人的使命放在以色列面前，作为她的呼召和命定。只是描述这位仆人是不够的；呼召如此发出：“你们中间谁是敬畏耶和华、听从祂仆人之话的……？”（五十 10）。以色列要成为这位仆人的百姓；只有这样，她才是神的百姓。这位仆人像先知一样，向世界宣告了神的公义，以色列也必须这样行。这位仆人像祭司一样，借着他的受苦成了神拯救人的中保，以色列也必须这样行。这位仆人通过他的牺牲取得了胜利，建立了国度，以色列也必须知道，除此之外，没有其他王者之路。⁸³

因着这样的诠释，通向基督的连线不仅变得更加显著，而且这个段落对于教会的適切性也显露出来，因为新约圣经表明，今天的教会是神在这个世界中的仆人。

制定主题

用断言的形式来制定预言的主题是非常自然的，因为预言如此明显地在断言一些事。然而，准确地制定讲章主题是复杂的，因为对于预言来说，讲道者需要考虑多个因素。

⁸³ Bright, *Kingdom of God*, 151。

主题、目的和文学语境

经文的主题也许是显而易见的，比如说，阿摩司书中宣布审判以色列的一段经文，但先知呼吁国家悔改的目的，为审判的主题投下了十分不同的亮光：预言是有条件的。经文的主题不能直接用作当代讲道的主题的一个原因就是在此。第二个原因在于，这个关于审判的有条件的预言，现在是一部以拯救的预言为结论之书卷的一部分。这一文学语境，是否会影响我们制定经文的主题呢？塔克宣称，“当多年以来，将在各种不同场合发表的讲话收集起来并写下时，就赋予了它们一个不同的新生命。……起初为着特定目的而发表的讲话，有可能在全书的语境中发挥不同的作用。”⁸⁴ 你无需同意塔克极端的表述，但仍会意识到，新的文学语境有可能改变一个段落的要点。

两个视野

我们也可以从听众的角度来看这个问题。当我们希望从原来听众的角度听到这段经文时，我们想到的是哪些听众呢？是听到原来的口头信息的听众呢？还是听到或读到书面信息的听众呢？在某些情况中，差别或许很小，但在有些情况中，比如以赛亚书，被掳前和被掳中，以及被掳后的听众之间，就存在着相当的差异。因此，在制定主题之前，讲道者必须同时考虑两种视野：原来听众的视野和书卷的接受者的视野。⁸⁵ 但是，一般说来差异会很小，一段经文在书卷

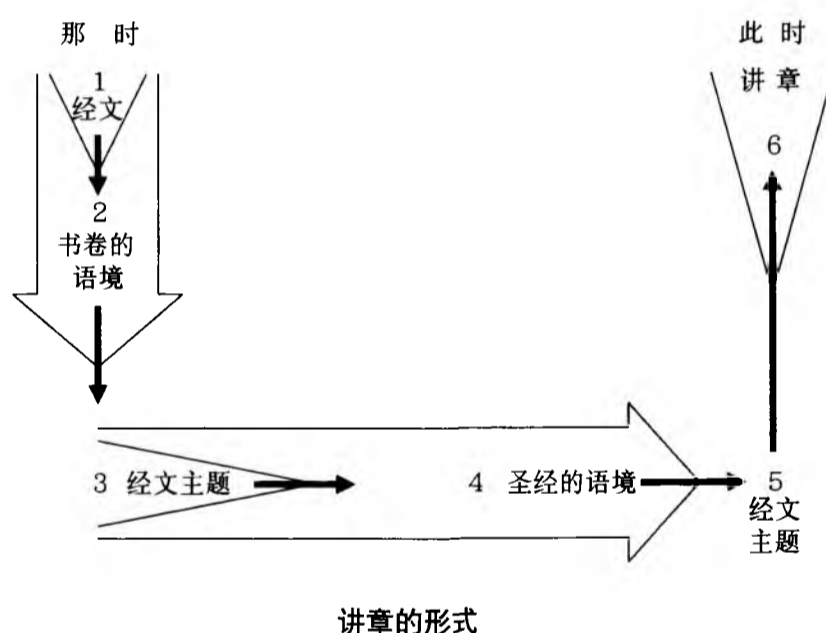
⁸⁴ Tucker, *Form Criticism of the OT*, 70-71。

⁸⁵ 在先知文学中，讲道者有时必须考虑第三种视野，即“受述者”（narratee）——也就是“叙事者”直接面对的那群人——的视

语境中的主题，通常不过是原来主题的延伸。

讲章主题

一旦根据经文的文学语境确定了经文的主题，就要在圣经中前后追溯，寻找对这一主题的确证、类比、对比、应验、深化或扩展。有了这些资讯，就要把经文的主题投射到当代听众的视野上，并且如果有必要就进行调整，使它作为讲章主题来在今天说话，正如它原来所做的一样，但现在是在全本圣经的语境和新的情境中。下面这幅涉及到六个步骤的简图，会说明上述与制定主题有关的建议：



讲章的形式应该尊重经文的形式。这一规定并不意味着，关于葬礼哀歌和诉讼形式经文的讲章，需要把这些形式照搬给当代的听众；但是这的确意味着，讲道者应该努力把

野。特别是在针对列国的预言中，能够区分受述者与原来预言的听众和原来书卷的听众。例如，在以赛亚书十四章 28~32 节，以赛亚是直接向非利士发出神谕，但他说话的意图却是为了使犹太能够听到并且以后能看到。与此相似，那鸿书的叙事者是针对尼尼微，但他的话却是为了犹太人。关于作者、隐含（implied）作者和叙事者之间，以及读者、隐含的读者和受述者之间的区别，见 Longman, *Literary Approaches*, 83-87。

这些形式在原来听众中激发出来的感情和感受，传递给他们当代的听众。在崇拜仪式和讲道中，有可能捕捉到葬礼挽歌或哀歌的悲伤，或诉讼就事论事的气氛，或拯救的神谕，或喜乐的赞美中所表达的喜乐（例如，赛四十四 23）。当预言采用诗的形式时，讲章可以模仿预言所用的具体意象。当预言运用隐喻时，讲章也可以效仿并允许听众参与这一新的并且经常是令人惊奇的异象中。最重要的是，关于预言的讲章要求这样一种形式，就像预言性神谕一样，直接向听众发出主的话，在关于谁破坏了神的圣约规定及其可怕的后果方面毫不怀疑，但又能够传递神的慈爱和祂最终的救赎。

讲章的适切性

我们已经看到，先知的信息对原来的听众来说是高度适切的，常常关系到生与死的问题，同样的适切性也应该成为今日关于预言的讲章的标志。但讲道者永远也不要忽视这样一个事实，即他们的会众既不是被掳前的以色列，也不是被掳后的，而是主后二十世纪的耶稣基督的教会。因此，历史文化的鸿沟可以让人感知它的存在。

历史文化的鸿沟

在寻求一篇适切性讲章的过程中，通过画一个简单的历史性等号来绕过历史文化鸿沟的诱惑相当大：就像阿摩司谴责以色列的不公，当代的讲道者也谴责当代国家的不公。但是讲道者不能只是把阿摩司关于审判的信息拿过来，还要运送它跨越二十七个世纪和几千哩，并把它卸给当代的国家。除了其他一些考虑之外，以色列是神的特殊的百姓这一事实，会防止在当时和此时之间进行简单的认同。用伊莉莎

白·亚德迈耶的话说，“圣约关系的语境，会妨碍把以色列国的生活与当今一个世俗国度中之人的生活进行直接的对比。”⁸⁶ 讲道者必须接受历史诠释的结果。例如，以赛亚谴责犹大与亚述的结盟（第七章），以及后来她与埃及的结盟（三十 1~5，三十一 1~3）。“他反对这种对结盟和武器的靠赖，用最强烈的措辞，呼吁他们转而相信耶和华的保护，并以此作为犹大防御和外交的基础（参：赛三十 15~17）。想要把这些神谕直接用到当代的国际事务中的讲道者，不应只是简单地将它们从历史语境抽离出来，然后当作永恒的原则，胡乱地强加给二十世纪的教会。它们不能用来给当代的和平主义（pacifism）或孤立主义提供神的绝对的认可。”⁸⁷

当时与此时的类比

因此，问题在于如何像先知们所做的那样，既適切地传讲，而又能尊重他们和我们独特的历史情境。部分的答案在于在当时和此时之间寻找合适的类比。在所有当时的听众与今日的听众之间的类比中，我们首先应注意到：以色列和今日的教会都是神立约的百姓。更进一步来看，神对祂立约的百姓的要求，当时和现在，基本上是一样的：爱主你的神，并且爱人如己。因而神的审判，今天也“等待那些‘为一双鞋卖了穷人’的人（摩二 6），或使用宗教作为贪婪与不义的外衣的人（参：赛一 10~17），或是把现代的偶像（比如自义）和基督的福音混合起来的人（参：何十三 2~4）。这些罪也

⁸⁶ Achtemeier, “Preaching from Isaiah,” 122。

⁸⁷ 同上，124。

是新约圣经里的罪。”⁸⁸ 由于今天我们已经成了地球村，在谴责以穷人为代价变得富有的以色列百姓，和谴责今天牺牲第三世界国家的穷人而变得富有的我们之间进行类比，是完全合法的。先知在哪里看到罪，就在那里进行揭露。同时他们也宣布神对那些悔改的人的饶恕，在基督来临之后，可以比在祂死和复活之前，以更大的确信来宣布这种饶恕。

但是，当时与此时最主要的关联，在于信实守约的神，神是昨日、今日、一直到永远是一样的。正如我们提到的，先知的信息根本上是关于神和祂恢复地上国度的行动。这一信息对今天来说也适用。事实上，神过去的审判对于今天的人来说，都是一个令人警醒的提醒，即神在毁灭邪恶的事上是完全认真的，祂关于荣耀的将来的应许，既是希望的灯塔，也是鼓励；这对于当代基督徒和古代以色列人来说，都是一样的。

⁸⁸ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 163 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，221。

11

第十一章

传讲福音书

Preaching the Gospels



福音书宣布了神在人类历史中行动的最高峰，就是赐下祂的独生子。它们宣告，因着耶稣的来临，旧约圣经的预言应验了。因此，在旧约圣经叙事和预言停止之处，福音书接续下来：它们继续叙述神那将要来的国度。马可以这样的话开始他的福音书，有着重大的意义，“神的儿子，耶稣基督福音的起头，”并且如此描绘耶稣事工开始时的特征：“耶稣来到加利利，宣传神的福音，说：‘日期满了，神的国近了！你们当悔改，信福音’”（一 1、14~15）。随着万王之王来到了地上，神的国近了。事实上，当耶稣大有能力地展现祂医治的言语和行动时，自从神完美的创造以来，神的国从未如此真实地临到地上。先知宣布神的国将要来到，耶稣却宣布说它已经来了：“我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了”（太十二 28；参：约十二 31）。

由于福音书的作者处于旧约圣经的传统中，因此，福音书的文体，和先知书的文体与希伯来叙事之间存在相似之处，并不令人意外。和先知书一样，福音书让我们面对着有两个层面的原始听众的复杂性：耶稣的听众（门徒、法利赛人等）和福音书作者的听众（所针对的教会）。并且，福音书呈现了我们在希伯来叙事中所发现的同一类型的历史写作——一种受“宗教历史观”影响的历史写作，¹ 因而能够自由地集中在神在历史中的作为。福音书甚至表现出了与希伯来叙事一样的叙事风格，一般说来，呈现一系列的场景，和直接而非间接的对话。² 最后，和旧约圣经的撒母耳记、列

¹ 关于路加，见 Harrison, *Introduction to the NT*, 248 = 海尔逊著，李本实译，《新约导论》（斗六：浸宣，1978），271 页。

² Best, *Mark*, 142-43。

王纪和历代志一样，新约圣经的四部福音书处理的是同一个历史事件，可以相互比较。因为这些相似之处，许多此前关于传讲希伯来叙事和先知书的评论，也适用于福音书。

尽管有着这些相似之处，福音书的体裁仍是独特的，需要单独讨论。在这一章中我们会依次处理福音书的体裁、它历史写作的形式、它的文学特征，最后是它在当代讲道中的运用。

福音书的体裁

我们此前指出，希伯来叙事和先知书的体裁包括其他的文学体裁，类似地，福音书的体裁也不是只以一种“纯粹的”形式存在，而是包含多种其他的体裁。例如，马可福音十三章中可以发现天启文学（参：太二十四章和路二十一章），在路加福音一章和二章（马利亚、撒迦利亚和西面的歌）、马太福音十一章 25 至 30 节和约翰福音一章（序言）³ 中有诗歌与赞美，并且在耶稣的讲话中可以发现预言。因此，一个关键的问题是关系到福音书这种体裁的本质。这个问题的重要意义，远远不只是获得一个齐整的分类系统而已：确定体裁可以设定诠释者的预期，并且决定他会经文提出的问题（见第一章）。因此确定体裁是诠释的第一步。

鉴于确定体裁在释经学上的重要意义，难怪宗教／哲学的前设在决定福音书体裁的本质方面一直扮演着重要的角色。例如，一方面，那些因着存在主义者或其他理由而降低

³ 关于马太福音十一章 25~30 节，见 Davies, *Invitation*, 126: “它以韵文的形式出现，有可能是洗礼时所用的精美的圣诗。”关于约翰福音一章，见 Brown, *Gospel According to John*, I, cxxxiii。

历史的重要性的的人，倾向于把福音书归类为一种独特的体裁（*sui generis*），主张它对历史中的耶稣讲述甚少。裴林（Norman Perrin）直截了当地说，“福音书并非描述耶稣从主后二十七年到三十年的事工历史，……而是在每一个时代的基督徒经历的历史。”⁴ 另一方面，史坦顿（Graham Stanton）把福音书与古代的传记类作品进行了比较，从而得出一个完全不同的结论：“对福音书不是传记的那种完全正当的主张，通常隐藏了这样的事实，即当它们与具有可比性的古代作品放置在一起时，我们会看到它们的确告诉了我们大量出人意表的、关于耶稣的生活与性格的信息。”⁵ 我们将要简略地来看一看把福音书归为一个独立体裁的努力。

福音书体裁的特点

除了马可以外（一 1），福音书作者并没有把他们的作品定名为福音书。标题“根据……的福音”是二世纪的教会加上去的。这就带来了问题：教会是否借此有意地表明福音书是一种独特的文学类型，以及这种描述是否出于一种正确的判断。学者们曾试图把福音书与旧约圣经、早期犹太或希腊—罗马文学联系起来。⁶ 这种尝试带来了多种多样的描述和后续的诠释。例如，马可福音被描述为历史、天启文学、

⁴ Perrin, *What Is Redaction Criticism?* 75。参：同上：“马可福音……是一部由历史回忆、经解释的传统与先知和传道者的自由创作混合而成的作品。换句话说，它是一个历史、传说与神话的奇怪组合。这一事实正是我们在考虑‘福音书’作为早期基督教典型的和特有的文学产物的意义时必须正确对待的。”

⁵ Stanton, *Jesus of Nazareth in NT Preaching*, 135-36；参：117。

⁶ Aune, “Problem of the Genre of the Gospel,” 10。

传记、护教文、讲道、戏剧、有着较长序言的对主受难的记述，和秘密的顿悟性作品。⁷ 一些对福音书更为可能的描述是传记、戏剧性历史和独特的福音书体裁。

传记

一个对福音书较为普遍的认定是传记。例如，泰伯特 (Charles Talbert) 为传记的认定辩护，并作了如下总结：“古代传记是关于一个人生平的散文形式的叙述，通常会提供经过选择的历史事实，以揭示个体的性格或本质，常常以影响读者的行为为目的。”⁸ 然而其他人并不同意。赖德主张，“希腊化世界知道传记这种文学形式，但是福音书不符合这种模式。它们并没有讲述一位主人翁 (hero) 的外在历史和他性格的内在发展。”⁹

戏剧性历史

其他学者更倾向于“戏剧性历史”的认定。例如，弗赖依 (Roland Frye) 提出，福音书“具有戏剧性历史的特点，在这种体裁中，并没有忽视历史，也没有刻意违背它，但是把它变成一种能吸引大量因为时间、文化和专门的兴趣等障

⁷ 见 Best, *Mark*, 140。

⁸ Talbert, *What Is a Gospel?* 17。参：Shuler, *Genre for the Gospels*, 109：“马太福音属于那种表示赞美的传记形式，可以将之确认为颂辞传记体裁，不再需要确认它是否具有使用传记一词的资格或为此辩护。”最近为福音书是“希腊—罗马传记的一个子类型”的辩护，见 Aune, *NT in Its Literary Environment*, 17-74。但是注意，欧恩 (Aune) 排除了路加福音，因为“它属于使徒行传” (77)。

⁹ Ladd, *NT and Criticism*, 128。

碍而与原初的事件相隔离的人。”¹⁰ 尽管这种提议具有可取之处，但古代福音书体裁的本质是否可以在这样的类别中得到准确的体现，仍有存疑。

一种独特的体裁

其他的学者虽然承认福音书具有一些和其他体裁共同的特色，但却把福音书认定为一种独特的体裁。韦尔德（Amos Wilder）说：“这是唯一一种由教会创作的全新体裁，这要归功于马可福音的作者。”¹¹ 马饶富（Ralph Martin）说：“‘耶稣生平的故事’在基督徒自己当中被称为福音书。……在这样做的时候，他们是在宣称一种新的写作体裁出现了，没有任何当时的类别可以代替。因此他是选择了一个新词来描述一个新的现象，即一种文学构成类型，不宜称之为耶稣的传记或耶稣事迹的编年史，甚至不宜称为祂的朋友或追随者的一套回忆录。”¹² 当然，这种对福音书作为一种独特体裁的认定，仍会留下关于这种体裁的准确特点的问题

¹⁰ Frye, “Jesus of the Gospels,” 77。参：同作者 “Literary Perspective for the Criticism of the Gospels,” 211：“这种认定〔福音书作为戏剧性历史〕能帮助我们解释许多问题，比如四部福音书之间的差异。在戏剧性历史这一体裁中，这样的差异是可以意料的。时间顺序可以重排，事件经过多样化的选择，重点发生转移，情节以独特的角度呈现。这样的差异是这一体裁不可避免的特色。”

¹¹ Wilder, *Early Christian Rhetoric*, 28。参：29：“福音书的情节与其说是历史，不如说是一种礼仪性的再现或模仿。……马可为我们提供了基督的信仰故事，作为一种信徒的意义模式或生活取向，特别是给在逼迫中的罗马教会。”

¹² Martin, *Mark*, 21。

题。就我们的目的来说，理解福音书的性质比确切地分类更为重要。因此我们会列举福音书体裁的首要特点。

福音书体裁的特点

宣讲（Kerygma）

福音书的第一个特点与它原本在新约圣经中的使用有关。福音书与讲道和宣讲有关。福音最初是被宣讲出来的；比如：“耶稣来到加利利，宣传神的福音”（可一 14；参：林前一 17；加一 11）。马饶富说，“新约圣经总是不变地把‘福音’与说和回应的动词联系在一起，从未与写和读的动词联系在一起。……这时期，‘传道人’意味着一个传令官，一个好消息的宣告者，而不是忙于挥动芦苇笔的文士。”¹³这一对福音（gospel）一词原初的使用，也在后来的福音书体裁中体现出来，也就是记录下来的福音：它是宣告、宣讲（kerygma）。这一特点表明，福音书体裁不仅提供资讯，也是对信心的诚挚召唤：“但记这些事，要叫你们信……”（约二十 31）。马饶富写道，福音书是“讲道的材料，指定来讲述神在拿撒勒人耶稣的生活、事工、死和复活的作为上所显明的救赎行动。它们被称为‘福音’书，是因为它们提供了‘福音’的本质，在罗马书一章 16 节宣布说，福音是神的大能，要救一切相信的。”¹⁴

好消息

福音书的第二个特征与福音（gospel）这个词的意思有

¹³ Martin, “Approaches to NT Exegesis,” 230。

¹⁴ Martin, *Mark*, 21。

关：福音书体裁宣布了好消息。劳森（LeRoy Lawson）说：“福音书作者有一个高于一切的目的：他们要宣布一个好消息，即神的统治借着耶稣基督来到了地上。耶稣带来了赦罪的可能和永生的礼物。”¹⁵ 这一好消息的特征，并不意味着福音书体裁不能包括审判的信息（见，例如，太二十三章中的“有祸了”的段落），但即使是这些审判的信息，也是为了悔改和饶恕的目的而宣布的，因而用意仍然是好消息。

耶稣和神的国的中心性

第三个特征与福音书体裁的特定内容有关，即耶稣基督的位格。福音书首先聚焦于耶稣基督；用路加的话来说，他们的关注是“论到耶稣开头一切所行所教训的”（徒一 1）。与关于耶稣基督的信息紧密地交织在一起的，是神的国的信息。按照马歇尔（I. Howard Marshall）的说法，“学者们之间实际上达成一致共识的是，耶稣信息的核心是宣告神的国。”¹⁶ 耶稣不仅自己宣告了神的国（太四 23），还命令祂的门徒们这样做（太十 7）。第三个阶段的宣告，即记录下来的福音书本身，现在也可以被描述为对神的国的宣告。例如，马太福音以大卫的子孙的王室家谱开始，包括了关于神的国的五段主要论述（见下文），并以君王耶稣的命令——“使万民作我的门徒”、因为“天上地下所有的权柄都赐给我了”（二十八 18~20）——结束。因而，福音书体裁可以刻画为宣告神的国通过耶稣基督来到的好消息。

¹⁵ Lawson, *Matthew*, 9。参：Smalley, *John*, 138：“按照定义，基督教的福音书是对宣布耶稣是基督的‘好消息’（*euangelion*）的书面陈述。”

¹⁶ Marshall, *I Believe*, 222。参：Bright, *Kingdom of God*, 216。

宣讲性的历史著作

尽管上述特征描绘出了福音书体裁的本质，但是考虑到当代对历史真实性的探讨，比较适宜的作法是再提出一个特征。尽管福音书不是传记或历史，它仍是一种形式的历史著作。依照福音书传道的性质，我们将称之为宣讲性的历史著作。福音书是一种历史写作形式，这一点在今天需要再次强调，既是针对把神学与历史对立起来的编修鉴别学家，也是针对把故事与历史对立起来的文学鉴别学家。尽管我们承认，福音书并没有按着十九世纪历史编纂学标准所规定的那样，以精确、客观的方式呈现历史，但有些人辩称，因为福音书是叙事，所以称它们为“虚构的故事”，这是十分荒谬的。¹⁷ 我们在此前已经看到，叙事是讲述历史的理想文体。除此之外，一个人还能有什么方式来进行历史写作呢？另外，旨在为耶稣的受难与复活真实性作见证的福音书作者，当时已有由目击证人形成的口头传统或可能的书面传统，来提供对这些事件的回忆，在这种情况下，为何还要虚构故事呢？我们会更进一步准确地查考，福音书作者是如何书写历史的，但对于目击证人、历史调查和“按着次序”写作，以便“使你知道所学之道都是确实的”（路一 1~4）这一意图漠视不理，是于事无补的。¹⁸

¹⁷ 例如，弗斯特（W. S. Vorster）公然地宣称，“随着编修鉴别学的兴起，特别是以之为针对福音书的文学鉴别研究的最新结果，已经可以毫无疑问地证明福音书是叙事，是虚构的故事，神学和宣讲、历史和解释在其中构成了作为传递过程的经文的部分功能。……福音书体裁的叙事特征使得传道和历史作为福音书体裁的独特特征受到质疑”（*NTS* 29 [1983] 91）。

¹⁸ 见 Guthrie, *NT Introduction*, 87-88：“当一位作者具体陈述了自

新约圣经历史写作

尽管我们在本章主要的焦点是四福音书，但我们不能忽视福音书的作者路加继续写作了第二部作品——使徒行传。显然，使徒行传不能被归类为福音书，但不幸的是，把使徒行传排除在福音书体裁之外的公认作法，导致了原本作为一部作品写作的路加福音与使徒行传被一分为二。近来，路加福音与使徒行传的统一性再次受人关注。有些人通过路加整体的主题，即神——特别是通过耶稣基督——继续祂的拯救工作，来表明这种统一性。¹⁹ 其他人试图将两卷书当作一个故事来读，从而展现路加福音与使徒行传之间的统一性。²⁰ 鉴于路加福音与使徒行传的统一性，以及使徒行传和福音书一样主要由历史叙事构成的事实，在以下部分，我们将把使徒行传和福音书放在一起考量。

我们已经在第二章和第四章十分详细地探讨了历史鉴别方法，以及历史与历史写作的复杂性，因此，我们在此的

己的意图时，就必须重视他的意图，甚于重视任何学者的推测。……路加的意图就是要写一部历史性的记述。”

¹⁹ 见，例如 O'Toole, *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts*。

²⁰ 例如，Robert Tannehill, *Narrative Unity*, I, xiii：“路加福音与使徒行传是一个统一的叙事，因为主要人物（施洗约翰、耶稣、使徒、保罗）分担的是同一个使命，这个使命表现出了一个单一的控制性目的——神的旨意。个别情节因着与这一控制性目的的关系而获得其重要性，叙事者也着力澄清这一关系。”见 2 页：“路加福音与使徒行传有一个统一的情节，因为在叙述的众多事件背后有神的一个统一的旨意，耶稣和祂的见证人的使命表明，这一旨意正在通过人的行动实施出来。”参：21 页。

讨论仅限于新约圣经理史写作的一些具体方面。在传讲福音书和使徒行传时，有两个基本的历史性问题：首先，作者是如何写作历史的？第二，他们的作品是否可靠？在解决这些问题时，我们要依次考查新约圣经理史写作的特征及其可靠性。

新约圣经理史写作的特征

复活后的记述

福音书写于耶稣复活之后。不幸的是，“复活后的记述”这一短语变得具有贬义，因为有些鉴别学者曾使用这个短语，来质疑福音书的历史真实性：他们假定福音书作者叙述的不是历史，而是早期教会“复活节后”（post-Easter）的信仰。当然，如果教会不相信耶稣已经从死里复活，福音书就不会写作。但是我们可以把这一情境，用于更为可信地确认福音书所必需的历史真实性，而不是利用这一情境来质疑这种历史真实性，即“复活节后”的福音书的存在，是在为耶稣复活的历史真实性辩护，因为正是耶稣复活的惊人消息，赋予口头和书写传统以动力，并最终形成了福音书。因此，当我们听到“复活后的记述”时，我们最好把怀疑历史真实性的不好含义放在一边，代之以正面的好消息的含义。

我们也可以注意到，福音书是“某一特定事件后的记述”（post-... accounts），在这方面，它们不是独一无二的，因为这一特征是所有重要的历史记述的标志。例如，如果甘乃迪（John F. Kennedy）没有当选美国总统，有谁会去写一部关于他的行动的历史呢？只有在特定事件发生之后，历史才被书写。因此，福音书是“某一特定事件后的记述”这一

事实并不反常，仅凭这一点，就以怀疑其历史真实性的态度来对待这些文献是没有道理的。

然而，许多鉴别学家怀疑福音书，是因为他们认为，“复活节后”的信仰创造了一部关于耶稣的历史，它与实际发生的事件是不一致的。似乎可以公平地说，复活节信仰（Easter faith）为福音书所叙述的历史着色：在耶稣复活之后，福音书的作者得以发现在这一事件之前无法看到的维度和含义（参：约十六 12~15）。但是说他们的复活节信仰为这些作者写作“复活节后”的历史着色，和说他们创造了一个新的历史，这两者是完全不同的。

其他鉴别学者辩称，作者呼吁人们要相信复活的主，这目的使得福音书作者彻底地改变了复活前的历史。尽管福音书的作者无疑是为了得到信心的回应而写作，但这未必意味着这一目的会使他们无视历史的耶稣。芮德博（Herman Ridderbos）承认，他们渴望“召唤所有人来相信复活的和活着的主”，但是他继续写道：

但从这一点并不能推论出那些确立了关于拿撒勒人耶稣的使徒传统的人，从此再也意识不到历史耶稣的生平与被高举的主的生命两者之间的边界。在福音书中，……他们宣告祂（活着的主）曾经因着到人这里来，因着与他们相交，而为他们所知。……如果他们为达到这一目的（激发信仰）讲了纯属幻想的故事，那么他们就会被人发现是在作假见证（见：林前十五 15）。但是，他们的目的不只是增加我们的历史知识，而是激发信仰。……这一计画能够解释材料的建构、选择和形成；也能解释他们

使用可用材料时的自由度。²¹

材料的选择

正如我们在第四章说过的，所有的历史作者，在决定写作哪些事件和这些事件的哪些方面时，都必须是有选择性的。福音书的作者也是如此。约翰特别告诉我们，他对耶稣“在门徒面前”所行的神迹进行了选择（二十 30；参：二十一 25）。在对观福音（Synoptic Gospels）之间进行的比较表明，它们的作者也对他们假定可以使用的材料进行了选择。就连马可，通常被认为是第一位写作福音书的人，也不得不对材料的取舍作出选择。这种选择通常是表明作者的兴趣和目的的指标。

在用作者的选择作为其写作目的的指标时，我们必须记住，“马可在他的福音书中选择每一个段落时，无需都是因为它包含了特定的神学或观点。他有可能只是因为一些段落是众所周知的而将它们包括进来。其他一些段落混合在一起，如果他想从福音中排除它们，就要把整个复合体都拿掉。很明显，马可通常是把这些复合体当作一个完整的单元。”²² 另外，进行选择的理由有可能是“单纯地想要保存他们所获得的资料”。²³ 这种复杂情况应该提醒我们，我们不可仅仅基于特定段落的选择来建构作者的目的。但是，一般来说，我们可以说，福音书作者作出的选择，特别是在与

²¹ Ridderbos, “Tradition and Editorship in the Synoptic Gospels,” 258-59。

²² Stein, *NovT* 13 (1971) 190。

²³ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 115 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，150。

其他福音书的选择进行比较时，是对作者意图的一个良好的初步信号。²⁴

材料的重新编排

除了选择材料外，福音书的作者还对它们进行了编排，以适应自己特定的目的。稍后我们查看福音书的结构时，会看到许多这种编排的例子，但是一个众所周知的例子就可以在这里说明概念。马太把耶稣的讲话分成五个主要的讲论，第一个被称为登山宝训。相比之下，路加的山上／平原宝训的篇幅就短得多，并且把许多其他的讲话置于他的福音书的不同部分。芮德博评论说：“福音书作者（马太）编排他的叙述，是按照主题的视角，而不是时间顺序，并且当我们把他与其他福音书作者进行比较时会发现，他不惜为此打破联系。……在马可福音中出现的各种细节，若不是被马太省去，就是被缩减，对话被概括，……扩充或加以改变。”²⁵

材料的改写

除了选择和编排他们的材料，福音书作者还根据他们的目的对材料进行加工。赖德说：“几乎普遍承认的是，早期教会对口头传统进行了加工，以适应其特定的需要，最近的学术研究强调，福音书的作者不只是传统的传播者，而是自身就是神学家。”这意味着，如果“客观的”意味着超然的、没有利害关系的作者的作品的话，福音书并不是纯粹的、“客观的”历史。每一位福音书作者都对材料进行了选择，

²⁴ 参：同上：“作为受圣灵默示的作者，福音书作者选择了适合其写作目的的叙事与教导。”

²⁵ Ridderbos, “Tradition and Editorship,” 258。

并在某种程度上对材料进行了加工，以符合他在神学上、和教会论上的特定兴趣。²⁶

这种加工的例子在福音书中到处都是。仍然举登山宝训为例，我们可以比较一下马太福音五章 3 节和路加福音六章 20 节：

“灵里的人有福了，
因为天国是他们的”（直译）。

“你们贫穷的人有福了，
因为神的国是你们的。”

或比较一下马太福音六章与路加福音十一章中的主祷文。只要比较福音书的平行经文，就会发现许多这样的例子。与当代的历史编纂学标准不同，福音书作者在改写材料——包括耶稣的话——方面，表现出了相当的自由度。²⁷

材料的宣讲焦点

福音书作者对材料进行了选择、重排和改写，其最终目的只有一个：使他们的材料集中展现为对他们的听众适切的宣讲。由于他们使用的传统是宣讲，他们自己作品的用意也是宣讲。宣讲当然总是要有一个特定的焦点：一个它希望传递给听众的特定要点，以及它力图从听众那里引发的特定回

²⁶ Ladd, *I Believe*, 74。

²⁷ 参：Osborne, *JETS* 28/4 (1985) 407：“有些自由是资料所要求的。”参：Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 115 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，151：“这项改写的原则也说明了福音书之间大多数所谓的差异产生的原因。”

应。爱德华兹（Glen Edwards）就马可福音写道：“马可的用意是宣讲，而不是年表、传记或肖像画。这解释了这份文献近似故事的特征。要记住，马可的写作是为了表明一个要点，而不是按着准确的细节——或就此而言，按着严格的顺序——来重现事实，就可以解决书中出现的时间顺序和地理位置上的问题。”²⁸

明显地，福音书的作者为了传道的目的，自由地对材料进行了选择、编排和改写，这引发了许多对于福音书的可靠性的质疑。由于不可靠的文本，构成了对神的话的传讲的粗劣来源，讲道者在可靠性的问题上有一个清楚的立场，是至关重要的。

新约圣经叙事的可靠性

通常可靠性的问题会被简化为历史可靠性的问题，尽管前者比后者包括的范围要广得多。但是，因为福音书的历史性根基一直受到攻击，并且对于任何意义上的可靠性都至关重要，我们将会集中在可靠性的历史层面。

历史真实性的问题

福音书的历史性根基，曾经受到形式鉴别学家、编修鉴别学家和文学鉴别学家的攻击。这些各种形式的鉴别学，并不一定能动摇福音的基础，但是他们的一些追随者所持有的前设，很容易把合法的释经学工具变成无的放矢。众所周知，布特曼运用形式鉴别学来驳倒“对历史耶稣的寻求”。布特曼的学生马克森使用编修鉴别学作了如下的陈述，“用

²⁸ Edwards, *SWJT* 21/1 (1978) 55。

这种方法〔编修历史〕，有关实际上发生了什么的问题，从一开始就被排除在外了。”²⁹ 弗斯特（W. S. Vorster）运用文学鉴别学来声称：“故事……不是对‘现实’的呈现；而是经叙述的现实。因此，用一种与现实世界有直接关联的方法来诠释叙事是错误的。”³⁰

福音书的历史真实性经常遭到质疑，这是因为人们不认为福音书的作者是历史学家，而是“神学家”或“讲道者”，他们乃是为了宣讲的目的而塑造他们的信息。但是，我们可以提出这个问题：对于福音书作者是“神学家”的认定，是否必然会削弱他们的历史可靠性呢？显然，要在历史学家和神学家两者之间进行选择，并不是一个真实的两难处境，而是强硬的事实与价值（fact-value）二元论的产物，它把被假定为是呈现事实（“纯事实”）的历史学家，和被假定为是提供价值观的神学家对立起来。当然，实际上，历史学家和神学家所呈现的都是对有意义的事实的诠释。举例来说，马歇尔主张，“这种笼统观点的基础——即宣讲和书写历史的任务互不相容——纯属假设，并且是毫无根据的假设。……神学家与历史学家的兴趣必定相互排斥，这种看法是没有任何理由的。”³¹

²⁹ Marxsen, *Mark the Evangelist*, 23。裴林将这一方法向前推进了重大的一步：“就我们目前所知，福音书中没有一个章节的当时的目的是为了保存对地上的耶稣的历史性回忆”（Norman Perrin, *Rediscovering*, 16）。

³⁰ Vorster, *NTS* 29 (1983) 92。

³¹ Marshall, *Luke*, 46-47 = 马歇尔著，《路加：历史学家与神学家》，67-68。与此相似，芮德博也拒绝接受这样的两难：“把传道与历史对立起来，是没有公平地对待对观福音传统的特点。……”

历史真实性的意义

历史真实性的问题如此重要，以至于不能忽视或回避。从释经学上来说，当作者的本意是要写作历史叙事时，诠释者不能只是简单地把历史的指涉排除在外，而必须正确对待作者的意图。从教义上来说，历史真实性的问题对一个人如何看待默示和圣经来说，十分重要，虽然教义当然是由圣经的资料形成的，而不是反过来的。但最为重要的是，福音书总体的历史真实性，总体来说关系到我们的信仰、救恩和讲道的基础本身。

至关重要的是要认识到，历史是宣讲（kerygma）的根基：历史先于传道，并且使传道得以发生。换句话说，没有历史就不会有传道。正如芮德博所说的：“早期教会并没有创造这故事；是这故事创造了早期教会！……是历史产生了传道，这个次序不能颠倒，否则就会摧毁福音的本质。”³²

我们在第四章指出，基督教与世界上大多数的宗教不

福音传统的传道角色并没有扼杀对于耶稣的生平与品质的关心”（Ridderbos, *Studies*, 41）。参：Hooker, “In His Own Image?” 36-37；以及 Turner, *GTJ* 4/2 (1983) 265-69。参：Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 115 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，150：“作家的意思不是指他们是资料的创造者；事实正好相反，有几个因素禁止他们更自由地创作，这些因素包括，资料在传承的过程中多少已经形成了固定的性质，还有圣灵在传承过程中主权性的照管。因此，他们是作家的意思是，在圣灵的帮助下，他们富有创意地组织和重写资料，以满足他们读者的需要。”

³² Ridderbos, *Studies*, 42。参：Childs, *NT as Canon*, 209：“福音书作者根据信仰形塑福音书的文本，这证明了复活对于激发信仰本身的力量。”

同，它是一个历史性的宗教，也就是说，建基于神在历史中的作为，特别是耶稣基督的受难、死亡和复活。“这种基督教历史的‘一次过’，……使得意在记录这一启示的作品的可靠性成了头等重要的问题。”³³事实上，我们通过耶稣得到的救恩和关于这救恩的信息，取决于这些叙述事件的历史真实性。没有耶稣的受难、死亡与复活的历史真实性的保证，我们的救恩就没有保证，我们关于救恩的信息也就没有了根基。保罗的话今天听来与最先说出来时一样真实：“若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然”（林前十五 14）。一个道成肉身的信仰，必须建立在真实事件的基础之上。基督教故事中无可否认的记实性元素（documentary element），必须原原本本地讲述——并且原原本本地领受。”³⁴

历史真实性的标准

我们已经在第二章提出了，由新约圣经学者发展出来，决定耶稣的话与作为的确实性的主要标准。除了按照这些关于历史真实性的标准进行判定之外，我们还可以用其他方法为福音书本质上的历史真实性辩护。赖德指出如下的事实：“(1) 事件与事件的记录之间，只过去了很短的时间，(2) 在传统的保存上，目击证人发挥的作用，(3) 权威性的使徒见证者的作用，和 (4) 圣灵的作用。”³⁵此外，我们还可以从

³³ Bruce, *NT Documents*, 8。

³⁴ Brooks, *Communicating Conviction*, 50。参：Marshall, *I Believe*, 84：“拥有基督信仰的人，是一个相信历史中的耶稣现在是复活的主、仍然活着的人。”

³⁵ Ladd, *NT and Criticism*, 163。

作者的目的是从角度的来辩护。例如，除了宣讲的目的之外，马太明显地有护教的目的。法兰士（R. T. France）说：“在任何程度上，致力于护教都表明，正在诠释的传统被相信是事实性的，否则为之辩护或解释就是没有意义的。还有，通过发明一些虚构的事件来解释事实的传统，并以此来建构护教，很难说是明智的。”与此相似，马太另外一个明显的关切是表明，耶稣是旧约圣经期待的应验。“如果他不相信（他所报导的关于耶稣的）这些事件是事实的话，……就很难理解他怎么能如此宣称。”³⁶ 另外，如果约翰的用意是与幻影说（docetism）的早期形式战斗，要达成这一意图，就只能叙述实际的历史事实，而不是靠着编造。

另外一个得出福音书本质的历史真实性的方法，是集中于它们之间的相似之处。尽管正如我们要看到的，对比福音书叙述之间的不同是有益的，但我们不应忽视它们在许多历史事件上根本的一致性：耶稣的事工、讲道、神迹、受到的反对、受难、死亡、埋葬、复活和复活后的显现。耶稣的话与作为的历史真实性，比一些鉴别学家所说的要坚实得多。

可靠性的问题

正如我们所指出的，可靠性的问题比历史可靠性的问题要广得多。当彼得写道，“我们从前将我们主耶稣基督的大能和祂降临的事告诉你们，并不是随从乖巧捏造的虚言，乃是亲眼见过祂的威荣”时，他所说的正是历史可靠性的问题。但是他继续写道，“我们并有先知更确的预言，……因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的

³⁶ France, “Scripture, Tradition and History,” 260-61。

话来”（彼后一 16~21）。最终，可靠性的问题是对神的话的信心的问题。

历史可靠性的问题是重要的，还因为它是完整而肯定地传讲福音书和使徒行传（以及书信）的根基。即便如此，我们也不应该主张超过我们所应主张的。我们只能在受默示的作者有意要教导的事情上主张可靠性。这句话有两方面的意义。一方面，我们不能批评作者没有呈现出“传记般的精确性”，因为这“明显不是作者自己的意图”。³⁷ 另一方面，我们在主张这些叙事的历史精确性时，不应超过作者有意要提供的。因此，问题再一次归结到作者的意图上。

对于福音书作者们总体的意图，我们能够说些什么呢？古特立（Donal Guthrie）就马可福音写道：“马可的主要关注不是传记式的，而是传福音性的。……但是这不应使我们无视其中的历史因素。福音书是为了向有需要的人宣布救恩而设计的，它所基于的历史必须是真确的。”关于路加福音，古特立说：“他告诉我们，他的目的是‘按着次序写给你’，尽管他指的或许不是严格按照时间顺序、并且包括每一个细节的叙事，但他要按着次序写作的意图，仍然有权受到认真对待。并且，他说得很清楚，他的目的是经过详细地确认事实以后才实行的。总之，路加的用意是写作一部历史性的叙述。”与此相似，关于使徒行传，“我们必须假定路加希望他的作品被当作历史来看待，但不是对事件枯燥生硬的记录。”³⁸ 即使是通常被认为与其他福音书作者相比更像是神

³⁷ Ladd, *NT and Criticism*, 168。

³⁸ Guthrie, *NT Introduction*, 79, 87-88, 316。参：Aune, *NT in Its Literary Environment*, 116：“马可用‘福音’一词，路加却替换

学家的约翰，也是认真对待历史的。史摩利（Stephen Smalley）以下面的话总结他对约翰的全面研究：“因此我们可以下结论说，约翰是传道者，他的福音与救恩的历史相关。就这一点而论，它既包含历史——这是第四部福音书的作者所重视的——也包含神学，而不是非此即彼。”³⁹

作为总结，我们可以说，所有福音书作者的意图，都是以一种历史性的方式来写作关于耶稣基督的好消息，也就是说，通过讲述真实的历史事件来宣告他们的好消息。尽管他们写作自己的报导的风格是特别而宣教式的，这些报导的历史真实性的证据是充足的，足以使我们带着对其历史可靠性的信心来对待它们。正如马歇尔所说，“尽管福音书不是由科学历史学者（scientific historians）写的，我们仍有充足的理由，相信它们包含了关于耶稣的可靠资讯。……当然，福

为‘记述’，他是在表明自己进行历史写作的意图。”参：Marshall, *Luke*, 52 and 18 = 马歇尔著，《路加：历史学家与神学家》，74 与 31：“现代研究强调说他〔路加〕是神学家。我们考量过的证据表明，因为他是神学家，他必须也是历史学家。他的神学观点使他进行历史写作。”“路加的关切是他关于耶稣和早期教会的资讯是基于可靠的历史。”关于使徒行传的准确性，参：Fee, *NT Exegesis*, 41-42 = 戈登费依著，颜添祥译，《新约解经手册》（台北：华神，1991），44-45：“希腊化时代的历史学家的特点是生动地描绘出真实事件的画面，而不是提供警方报告一样的干巴巴的事实。这是历史，同时也是故事。”

³⁹ Smalley, *John*, 190; 参：页 172：“由于历史不能脱离见证者，约翰更愿意做的是保存它的历史基础，而不是毁坏它。”参：Ridderbos, *Studies*, 60：“不能否认的是，约翰想要进行历史写作。整本约翰福音，连同其所有历史的、时间的和地理的细节，都是证据。”

音书及其资料来源，提供的是‘经过诠释’的耶稣的图画，但这些诠释代表了基于历史事实对耶稣的理解。”⁴⁰

因此，就传讲福音书中的相关叙事而言，我们可以当然地认定它们的历史真实性，除非有明确相反表示（最明显的例子是比喻）。解决了这一根基性的问题，讲道者应该越过这一历史性的关切，而集中在每一叙事被记录下的特殊目的上。这一目的有可能的确是要叫听众意识到特定的历史事件，但却远不止于此，这些目的有：使人相信、鼓励、安慰、使人归正、教训等等。如果目的比历史真实性要广得多，那么，精确地说发生了什么，它是怎么发生的，这些就是错误的问题，因为它们与经文的目的不一致。在努力回答这些问题的过程中，我们会错过经文的要点。我们的问题应该是：作者为何要叙述这一事件？他为何要把这一事件包含在他的福音书中？他想要传递的是什么？他从最初的听众那里期待得到的回应是什么？而文学的分析会有助于回答这些问题。

福音书的文学特征

无疑地，学者们对福音书的研究范式从历史转换到了文学。大多数新约圣经学者现在似乎专注于把福音书当作故事来研究。编修（redaction）或组成（composition）鉴别学仍然在发挥作用，但动力已经明显地转移到了修辞鉴别学，以及尤其是文学或叙事鉴别学。罗德斯（David Rhoads）说，

⁴⁰ Marshall, *I Believe*, 235。参：Scotland, *Can We Trust the Gospels?* 46：“接受福音书为可靠的历史的证据是确实的。”对罗马天主教界内部这一争议的一种观点，见 Ellis, *Matthew*, 156-65。

“圣经学者进行文学鉴别的工作已经有很长时间了，和文学学者一同分享来源鉴别学、编修鉴别学和形式鉴别学……，但直到最近，圣经学者才开始研究福音书文本中叙事的形式特征，包括叙事的故事世界和用来讲述故事的修辞技巧。”⁴¹ 尽管，正如我们先前注意到的，这一新的文学鉴别学由于闭锁在故事的“封闭和自足的世界”中，而忽视了经文的历史层面，⁴² 它所带来的一个正面结果，是一个比通常应用于福音书和个别叙事之上的方法更为整全的方法。“文学鉴别学对学术界和教会的挑战是……在每一部福音书中重新发现一种整体感。”⁴³

福音书的结构

相似与差异

通常，发现福音书作者的的目的的方法，是集中于福音书之间的不同之处。尽管这一步骤是合理的，但对它的使用却绝对不应以忽视福音书之间的相似之处为代价。清楚的是，所有的福音书都带来相似的信息，都聚焦于耶稣基督的位格

⁴¹ Rhoads, *JAAR* 50/3 (1982) 411-12。关于以不带标点和不分段的方式写作叙事的困难，以及关于马可所用的一些技巧的讨论，见 John Drury, “Mark,” in *The Literary Guide to the Bible*, ed. Robert Alter and Frank Kermode (Cambridge: Harvard University, 1987), 406-7。

⁴² Rhoads, *JAAR* 50/3 (1982) 414；参：413 页论“故事世界的独立自主”。参：Matera, *CBQ* 49 (1987) 234：“对文学鉴别学家来说，经文不是一扇窗户，让人透过它看到另外一个现实。经文，连同它所创造的故事世界，是文学鉴别学者研究的唯一物件。”

⁴³ Fowler, *Christian Century* 99 (May 26, 1982) 629。

和祂所带来的神的国。进一步说，所有的福音书都以耶稣的复活为高潮，又都对未来保持着开放性。⁴⁴ 不仅如此，马太福音、马可福音和路加福音被称作对观（共同视角的）福音，因为它们的内容、次序和语言上相似。罗德（Arnold Rhodes）以下列大纲依展示了这一相似性。

主题	马太福音	马可福音	路加福音
婴儿叙事	— 1~二 23		— 1~二 52
耶稣事工的引论	三 1~四 11	— 1~13	三 1~四 13
加利利的事工	四 12~十八 35	— 14~九 50	四 14~九 50
从加利利到耶路撒冷	十九 1~二十 34	十 1~52	九 51~十九 27
在耶路撒冷最后日子	二十一 1~二 十七 66	十一 1~十五 47	十九 28~二十三 56
复活	二十八 1~20	十六 1~8	二十四 1~53 ⁴⁵

对观福音之间的相似之处延伸到用词，马太福音使用了马可福音用词的 51%，路加福音所用的比例则是 53%。通常，解

⁴⁴ 见 Beardslee, *Literary Criticism of the NT*, 20-21: “通过这些书卷趋向结尾的方式，把指向未来的动向最为清楚地揭示出来——这些书卷的‘结尾’并不是通过行动的完成而简单地给情节划上一个句号，尽管在某种意义上这种完成发生了。然而，更为深刻的是，结尾——通过使徒发现空坟墓而传递的复活故事——表明故事并没有因着书卷的结束而结束；不如说，福音书的叙事是一个关于某些事开始的故事，这些事仍在进程之中，正向着它的未来与结束前进。”

⁴⁵ Rhodes, *Mighty Acts of God*, 265。

释这一事实的理论是，马太和路加使用马可福音（或马可福音的资料来源）作为它们的来源之一。

注意到一些相似之处之后，我们也应该注意福音书之间的差异。如果说马太和路加使用马可福音作为他们的来源之一的话，他们有意地在次序上对马可福音的细节进行了重新编排——不是因为他们认为马可出了错，而是“因为按主题编排的方式，更适合”他们的目的。⁴⁶ 他们也在许多地方改变了马可的用词。并且，马太和路加在首尾两部分对马可的叙述进行了增延，开头增加了婴儿的叙述，以及分别上溯至亚伯拉罕和亚当的家谱，结尾增加了耶稣关于大使命的命令和圣灵引导教会“直到地极”（使徒行传）的叙述。我们可以通过查看每一部福音书的文学结构，来清楚地看到它们之间的差异。

马可福音

马可福音，由于成书最早，也最为简洁，通常被认为受文学重构的影响最小。马可福音是一部行动的福音书，省略了耶稣的许多讲论，以便“立即”（《和合本》译作“随即”等；使用了四十多次）叙述耶稣的下一个行动。但是，研究者注意到，马可也不只是按照时间次序写作，而是按主题安排了一些材料。例如，他把一系列的比喻收集在一个部分之中（第四章），关于宣教的教导收集在另一部分（第十章），辩论又在另一部分（第十二章）。尽管对马可福音的整体结构仍然存在许多争论，最近出现了一些令人感兴趣的提议。例如，史考特（M. Philip Scott）提出，马可福音里有一个整

⁴⁶ Ladd, *NT and Criticism*, 167。

体上的交错配置结构（章数以阿拉伯数字加冒号表示）：

A (1:2) 天使见证祂的到来

B (1:11) 你是我的爱子

C (2:7) 除了神以外，谁能赦罪呢？

D (3:29) 文士的罪

E (3:33) 谁是我的母亲……？

F (3:35) 遵行神旨意的优先性

G (4:40) 祂是谁，连风……也听从了祂？

H (6:3) 耶稣被叫作马利亚的儿子

I (8:27) 你们说我是谁？

J (8:31) 关于背叛、受难和复活的预言

K (9:7) 这是我的爱子，你们要听祂

J' (9:30) 关于背叛、受难和复活的预言

I' (10:18) 为何称我是良善的？……

除了神一位之外

H'(10:47) 耶稣被称为大卫的子孙

G' (11:28) 你仗着什么权柄做这些事呢？

F' (12:30) 神爱的命令的优先性

E' (12:37) 基督怎么是大卫的子孙呢？

D' (12:40) 对文士的审判

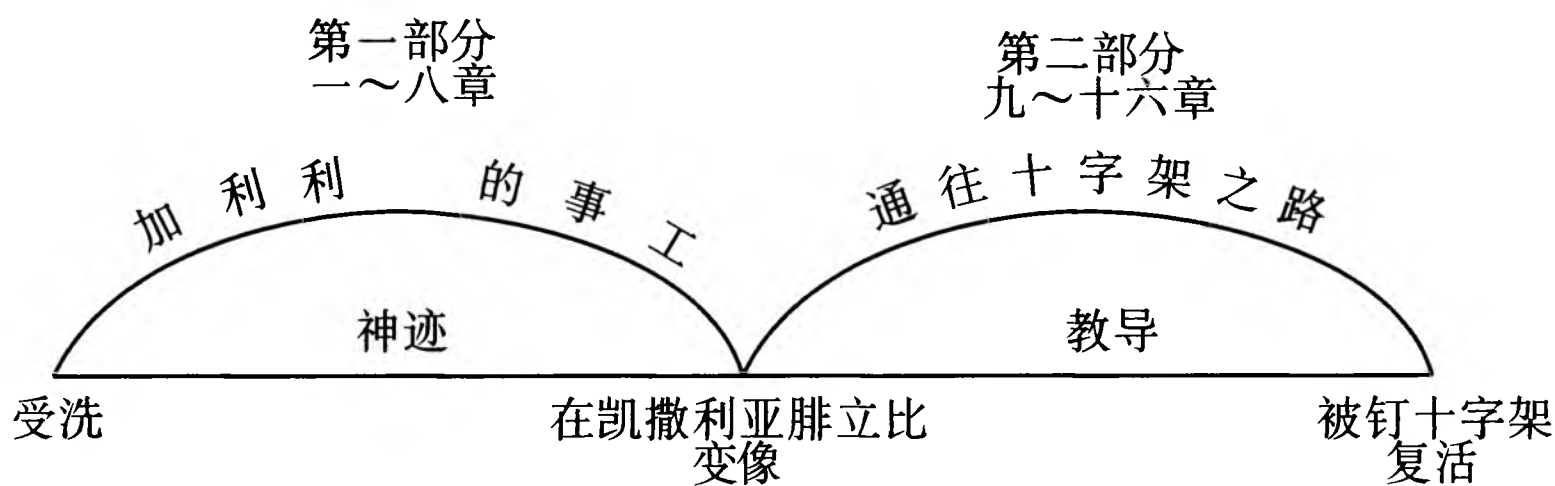
C' (14:61) 你是那当称颂者的儿子基督不是？

B' (15:39) 这真是神的儿子了

A' (16:6) 天使见证祂的离去

交错配置结构的中心是耶稣登山变像的记述。史考特注意到，登山变像的章节，在文学上位于马可福音的中心，在此之前用了 5393 个词，之后是 5447 个词，“这是我的爱子，

你们要听祂”这句话，又是这一章节的中心，之前是 100 个词，之后是 101 个词。因着这一交错配置结构，加上马可福音中的其他指示标志，史考特为马可福音提出了一个由三个主要部分组成的大纲：— 9~八 30，八 31~十三 37，十四 1~十五 47。⁴⁷ 许多关于马可福音的大纲被提出来，最为基本的可能是承认由两个部分组成的（简图如下）：— 14~八 26 和八 27~十六 8，转换点是彼得在八章 29 节的告白，“你是基督。”⁴⁸



马太福音

尽管马太遵循了马可关于耶稣事工的双重结构：加利利的事工（四 12~十八 35）和祂在犹大以及耶路撒冷的事工（十九 1~二十八 15），但清楚的是，他借着引入了五段主

⁴⁷ Scott, *BTB* 15 (1985) 18-19, 25; 关于一个更为详细的列表，见：19 页。参：Rudolph Pesch, *Naherwartungen* (由 Paul Achtemeier, *Mark*, 37-38 概述) 及 Robbins, *NovT* 23/2 (1981) 113-14 的提议。

⁴⁸ 此图取自 Doris B. J. Campbell, *The Synoptic Gospels: A Commentary for Teachers and Students* (London: John Murray, 1966), 6, 蒙允使用。关于这两个主要的部分，也可见 Kingsbury, *Int* 33 (1979) 364。

要的教训部分——这些部分以几乎相同的话“耶稣讲完了这些话”结束——而套用了一个新的结构。这五个教训的部分都与天国有关：

1. 天国的律法（五～七章）
2. 天国的宣讲者（十 5～42）
3. 天国的比喻（十三 1～52）
4. 天国的生活（十八 1～35）
5. 天国的完成（二十四 1～二十五 46）

注意到马太福音中叙事与讲论交替出现的结构后，克拉克（D. J. Clark）和狄瓦德（J. de Waard）提出马太福音可以划分为长度大致相当的三“幕”剧。这种划分揭示出了包含在一个整体的 ABA 交错配置结构之中的一个三重交错配置结构的复杂模式：

第一幕	叙事	一～四章
	讲论	五～七章
	叙事	八～九章
第二幕	讲论	十章
	叙事	十一～十二章
	讲论	十三章
	叙事	十四～十七章
	讲论	十八章
第三幕	叙事	十九～二十二章
	讲论	二十三～二十五章

叙事 二十六~二十八章⁴⁹

基于这五个讲论和其他一些标志，甘宾克（H. Bernard Combrink）也提出了一个相似、包括整部马太福音的交错配置模式：⁵⁰

- A. 一 1~四 17 叙事：耶稣的降生与预备。
- B. 四 18~七 29 介绍性资料、第一次讲论：耶稣的教导带着权柄。
- C. 八 1~九 35 叙事：耶稣以权柄行事——十个神迹。
- D. 九 36~十一 1 第二次讲论：差遣十二使徒并给他们权柄
- E. 十一 2~十二 50 叙事：耶稣的邀请被“这世代”拒绝。
- F. 十三 1~53 第三次讲论：天国的比喻。
- E'. 十三 54~十六 20 叙事：耶稣遭受对敌，接受告白，以对犹太人和外邦人的怜悯行事。
- D'. 十六 21~十八 34 叙事中的第四次讲论：耶稣将要来的受难、门徒缺乏理解。
- C'. 二十一 1~二十二 46 叙事：耶稣的权柄在耶路撒冷受到质疑。
- B'. 二十三 1~二十五 46 第五次讲论：对以色列和假先知的审判、将要来的国。
- A'. 二十六 1~二十八 20 叙事：耶稣的受难、死与复活。

⁴⁹ Clark and de Waard, *Scriptura*, Special 1 (1982) 5。

⁵⁰ Combrink, *TynBul* 34 (1983) 71。参：Ellis, *Matthew*, 12-13。

不过，其他人的意见是，马太福音的划分标志不是五个讲论，而是“从那时候，耶稣就传起道来〔从此，耶稣才指示门徒〕”这个短语，分别出现在四章 17 节和十六章 21 节。这一观点产生了如下这个由金斯伯里（Jack Kingsbury）描述的三部分的结构：

- 一、弥赛亚耶稣其人（一 1~四 16）；
- 二、弥赛亚耶稣向以色列的事工，和以色列拒绝耶稣（四 17~十六 20）；以及
- 三、弥赛亚耶稣去耶路撒冷的路程和祂的受难、死与复活（十六 21~二十八 20）。⁵¹

并且，金斯伯里还指出，马太把他的故事像括弧一样，括在两个关键段落之中：“必有童女怀孕生子，人要称祂的名为以马内利（‘以马内利’翻出来就是‘神与我们同在’）”（一 23）和“我就常与你们同在，直到世界的末了”（二十八 20）。“综合起来，这些结构上的特征表明，马太对他的宣讲性的故事的意图是……宣告耶稣弥赛亚里面的真理，神与祂百姓同住的末后统治已经近了，直到终末成全为止，教会开始了救恩的最后时代。”⁵²

⁵¹ Kingsbury, *Matthew as Story*, 38。

⁵² Kingsbury, *Int* 33 (1979) 367。芮德博倾向于一个四部分组成的结构：“在这个结构中可以划分出四个大致相等的部分，每一部分约有 270 节：一 1~九 35（270 节）；九 36~十六 12（270 节）；十六 13~二十三 39（272 节）；二十四 1~二十八 20（258 节）”（Ridderbos, “Tradition and Editorship,” 248）。与此相对，甘德理总结说：“马太福音在结构上是混合的”（Gundry, *Matthew*, 11）。

路加福音

和马太福音一样，路加福音对马可福音的双重结构进行了较大的改动。“和其他对观福音一样，他首先描述了耶稣在加利利的事工，最后以祂在耶路撒冷的受难作结。如果把路加福音比作一个椭圆的话，在这两个焦点之间，他插入了他的‘大插入’（Great Interpolation）以描绘在上述两个基本活动范围之间的路程。虽然其他的对观福音只是简略提到这一从北方到南方的转移（太十九 1；可十 1），路加却把这一最后的‘通往十字架的道路’的旅程，扩充为最为显著的部分。”⁵³ 这样插入的结果，是一个由三部分组成的结构：

前言：耶稣事工的预备（一 5～二 52）

一、加利利事工（四 14～九 50）

二、加利利和耶路撒冷之间的事工（九 51～十九 27）

三、耶路撒冷的事工（十九 28～二十三 56）

总结：耶稣事工的完成（二十四 1～53）

路加引入的另外一个重大改变，是为他的福音书写作了一部续集。他在“他的福音书的前言部分加了一段序，一个他所在时代的希腊作家所使用的文学手法，”为的是“把福音书与使徒行传都涵盖进来”。⁵⁴ 因此，路加福音—使徒行传试图讲述一个连续的故事。裴林指出，“在这两卷书之间，洗礼和圣灵降临之间的平行，耶稣上耶路撒冷去的动机

⁵³ Hull, *RevExp* 59 (1962) 423；见：426-32 页的详细大纲。

⁵⁴ Martin, *NT Foundations*, I, 244，提及约瑟夫，《斥阿皮昂》（Josephus, *Against Apion*）1.1；2.1。参：Aune, *NT in Its Literary Environment*, 117；参：pp. 77-80。

与保罗到罗马的动机之间的平行，以及复活耶稣的教导的重大意义（路二十四 46~49；徒一 8）。”⁵⁵

耶稣对门徒的命令（徒一 8）也发挥了为使徒行传设定结构的作用：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”那么，与路加福音相似，使徒行传也是由三个主要的部分组成，标志是地理上的变化。

一、耶路撒冷的事工（一 12~七 60）

二、犹太和撒玛利亚的事工（八 1~40）

三、直到地极的事工（九 1~二十八 31）

约翰福音

约翰福音当然有着与对观福音十分不同的结构。正如序言所表明的，约翰希望从先存而后成为肉身的道（Word）的角度，来讲述耶稣的故事。金斯伯里评论说，虽然对观福音书的作者“按照水平的时间线写作：有旧约圣经时代预言的时间，有施洗约翰和耶稣的时间，和末日成全的时间……；〔约翰〕却按照垂直的、和以空间为特点的架构，来调整他的故事，陈明宇宙的拯救者的降生和升天（三 17，四 42，十六 28）。”⁵⁶ 尽管最近有人提出，约翰福音“从头至尾是按照 A B C B' A' 交错配置结构来架构的”，大部分学者承认的是两部分的结构：“神迹卷（一~十二章）和受难卷（十

⁵⁵ Perrin, *Introduction*, 205。参：Moessner, *NovT* 28/3 (1986) 220-56。

⁵⁶ Kingsbury, *Int* 33 (1979) 373。

三 3~二十/二十一章), 十三章 1 节构成了枢纽。”⁵⁷ 这一枢纽也揭示了“垂直的特征”: “……耶稣知道自己离世归父的时候到了。”史摩利把约翰的福音书描写为一部两幕剧: “第一幕涉及道对世人的启示, 包括六个神迹和相关的讲论, 和‘我是’(I am)的讲话(约二~十二章)。”“第二幕……(约十三~二十章)是关于道为世人而得荣耀, 并集中于那些承认作为道的耶稣的宣称的人, 这从第一幕就开始了。”⁵⁸ 我们可以通过一个图表来看这部福音书复杂的文学结构。这张图表总结了史摩利对于七个神迹、讲论, 和“阐释永生这个主题在耶稣基督里, 以及通过耶稣基督发现的不同方面的经文式(text-like)讲话”之间的关系。⁵⁹

神迹	讲论	“我是”的讲话
1. 变水为酒(二)	新生命(三)	真葡萄树(十五 1)
2. 大臣的儿子(四)	活水(四)	道路、真理、生命(十四 6)
3. 病人(五)	子、赐生命者(六)	羊的门(十 7)
4. 喂饱五千人(六)	生命的粮(六)和 赐生命的灵(七)	生命的粮(六 35)
5. 瞎子(九)	生命的光(八)	世界的光(八 12)

⁵⁷ 关于交错配置结构的分析, 见 Ellis, *Genius of John*, 14-15, 参考 John Gerhard。关于两部分结构, 见 Martin, *NT Foundations*, 272。

⁵⁸ Smalley, *John*, 194 与 200。

⁵⁹ 同上, 91-92。

6. 拉撒路（十一） 牧人、赐生命者 复活和生命（十
（十） — 25）
7. 打鱼（二十一） 门徒的人生（十四 好牧人（十 11）
~十六）

尽管学者也许无法就每一部福音书的文学结构完全达成共识，四部福音书显然都是经过仔细的制作以传递其特定的信息。⁶⁰

叙事特征

由于福音书作者和耶稣一样处于旧约圣经的传统里，福音书中的许多叙事特征与旧约圣经叙事中发现的那些特征相似，就不令人吃惊了。

我们将会依次查看场景、人物刻画、对话、情节和叙事者这些因素。

⁶⁰ 参：Frye, "Jesus of the Gospels," 78：“对于四福音书来说，每一部书的转折点都与告白耶稣为基督有关。在马太福音十六章16节，彼得做了告白；在马可福音九章7节，是云彩里的声音进行了宣告‘这是我的爱子，你们要听祂’；在路加福音十二章8~9节，是耶稣自己就对人子的告白与拒绝进行了教导；在约翰福音九章37~38节，是耶稣的自我确认，并立刻得到生来瞎眼现在却能清楚看到一切的那个人处于高潮的肯定。”注意弗赖伊得出中心的方法：“我把每部福音书中的节数相加（不包括马可福音十六章和约翰福音八章中文本上存疑的经节），然后除以二，以便找出数字的中心”（Frye, p. 87 n. 5），我们还可加以去芜存菁。

场景

“在场景式叙事中……动作（action）被划分为一系列的场。……冲突、独角戏演员（single acts）的直接陈述和直接引语比较突出。”⁶¹

按照谭尼希尔（Robert Tannehill）的说法，对观福音书的许多场景都是“片段式的”（episodic），也就是说，它们是看起来独立存在的，与其他场景没有因果联系：“耶稣与祂的使命的整体画面，因着反复出现的相似片段（episodes）而变得丰富起来，每一个片段都在相似的情境和主题的基础上，增加了一些新的变化。”这句话并不意味着这些场景在解释上可以相互割裂开来，而是说它们应该在与相似场景相关的更广语境中来理解。谭尼希尔指出，“如果我们认识到一个单独的场景是如何与其他加强、丰富和改变其含义的场景联系起来的，我们就能更好地理解它的作用，以便使它成为一幅更大的、正在发展的，有关耶稣和与祂同时代人的图画的一部分。”⁶²

不过，许多场景是有着因果上的联系的，并且只有相互联系起来才能理解。以约翰福音九章耶稣治愈生来瞎眼之人的场景为例，“这些场景以快速的方式相互连接……，它们在顺序上的统一性通过下列方式得以保持：某个场景中的一个人物撤出之后，在接下来的场景中，另外一个人物继续留

⁶¹ Licht, *Storytelling in the Bible*, 29-30。贝斯特说：“〔马可〕福音的绝大部分叙事都是场景式的（scenic）”（Ernest Best, *Mark*, 143）。

⁶² Tannehill, *Narrative Unity*, I, 4 与 172。

存，并与一个新的人物继续这个行动。”⁶³ 或者以路加福音八章和九章的场景为例，克拉克和狄瓦德为一个复杂的、相互关联的模式提出了一个合理的论证：

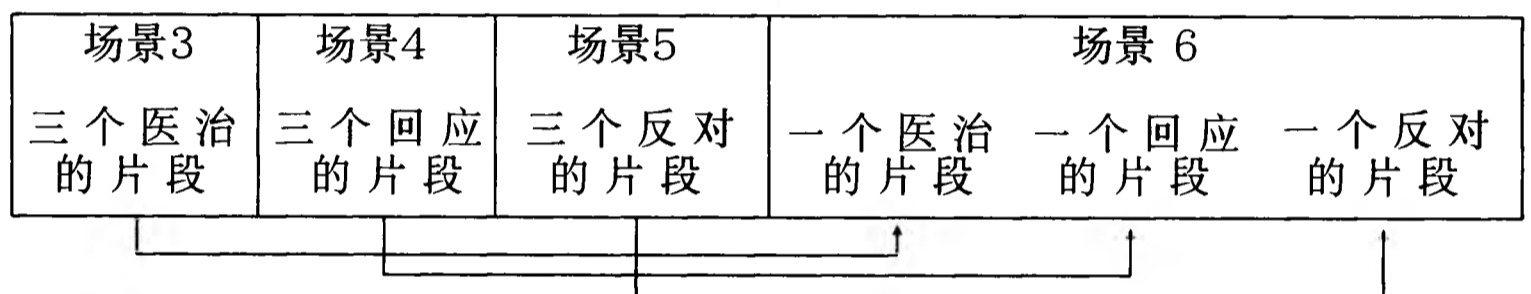
场景 3 三个明显的医治神迹（八 1~17）

场景 4 三个回应耶稣的例子（八 18~34）

场景 5 三个反对耶稣的理由（九 1~17）

场景 6 一个医治、一个回应、一个反对（九 18~34）

用图表的方式，这四个场景的模式会更为清楚：



“这种安排表现了整个部分在主题上的统一性，并且揭示出场景 6 是主题的焦点所在。它所包含的医治的神迹，事实上是从死里复活，是这部福音书里唯一的一次，作为场景 3 中医治神迹的顶峰是非常适合的。‘回应’是瞎子承认耶稣为‘大卫的子孙’，这一主题在这里为耶稣所制止，但在二十章 29 节至二十一章 17 节的事工结尾却被接受。‘反对’是最终的亵渎，把耶稣能力的来源归于魔鬼，这个主题在使徒行传二章又有发展。”⁶⁴

⁶³ Raymond Collins, *Introduction*, 220。

⁶⁴ Clark and de Waard, *Scriptura*, Special 1 (1982) 20。

人物刻画

与旧约圣经叙事一样，新约圣经叙事中的人物刻画，主要是通过通过对人物言语和行动的叙述，而不是通过对人物的描绘来实现的。此处的群体，比如门徒们和众人，也是作为单独的人物出现的。例如，在马太福音中，“主要的人物……是耶稣、门徒们、犹太领袖、众人和次要人物。”除此之外，我们还应该强调的是，在所有这四部福音书中，耶稣都是主角；事实上，祂自成一类。⁶⁵

和旧约圣经的叙事者一样，福音书作者常常使用对人物进行对比的手法——一个人物作为另一个人物的衬托。例如，在福音书中，我们看到耶稣与希律王、耶稣与犹太领袖、犹太领袖与众人、门徒与众人、彼得和耶稣所爱的那门徒（约翰）、东方的博士和以色列（太二章）、法利赛人西门和有罪的女人（路七 36~50）等等之间的对比。特别是，次要的人物经常被当作其他人物的陪衬。⁶⁶

我们也在新约圣经叙事中发现“对照人物”，也就是

⁶⁵ Kingsbury, *Matthew as Story*, 10。他还说：“马太赋予耶稣的重要性明显地将祂与其他人物区别开来。”保罗·亚德迈耶说：“毫无疑问，对于马可福音来说，耶稣是中心人物。即便祂并没有出现在每一个场景中，祂也是每一个叙事所围绕的主题，马可的主要关心是耶稣的行动和祂的命运”（Paul Achtemeier, *Mark*, 53）。与此相似，史密斯就约翰福音写道：“其他人物之所以重要，皆因他们与耶稣之间的关系。……形形色色的人物的作用若不是为了突出耶稣的性格和重要性，就是代表对耶稣作出的各种可能的反应”（Smith, *John*, 101）。

⁶⁶ See Rhoads, *JAAR* 50/3 (1982) 419。参：Kingsbury, *Matthew as Story*, 26。

说，按作者的意图，他们是需要在彼此之间的联系中进行诠释的人物。一些明显的平行人物是伊利莎白和马利亚（路一章）、施洗约翰和耶稣（可一 14，六 14~16）。另外一些人物，虽然因着相互之间的距离，这种对照的关系并不明显，但作者的意图还是将他们对照起来：例如，耶稣和摩西（太五 1，七 29，十七 1~8，二十八 16~20），施洗约翰和以利亚（太十一 14，十七 10~13）。还有，司提反在殉道前的祷告中，与耶稣形成了对照（徒七 60 和路二十三 34）：“彼得、和尤其是保罗，进行了同样类型的医治（路五 17~26—徒三 1~10，十四 8~18），使死人复活（路七 11~17，八 40~56—徒九 36~43，二十 7~12），同时向犹太人和外邦人传了悔改的信息（路二十四 44~48—徒十章，十七 16~33），从同族那里遭受了同样的拒绝（路二十二 47~二十三 49—徒四 1~22，二十一 27~二十二 29），从而效法了他们的主，并奉他们的主的名行事。”⁶⁷

对话

对话是人物刻划的一种形式，通过他们说的话来对人物进行勾勒。和在旧约圣经叙事中一样，对话通常遵循“两人之间的规则”，也就是，仅限于“一个时间、两个人的模式。舞台上的其他人，若不是得到了离开的提示，就是退化为单纯的旁观者。”⁶⁸ 对话也可以用于强调，仅因为它会比一个简要的总结更能占据更多叙事空间。谭尼希尔说：“在一个

⁶⁷ Moessner, *NovT* 28/3 (1986) 220。参：Aune, *NT in Its Literary Environment*, 119。关于耶稣和司提反以及耶稣和保罗之间的对照的一个全面列举，见 O'Toole, *Unity of Luke's Theology*, 62-72。

⁶⁸ Ellis, *Genius of John*, 8。

戏剧场景中，对话符合强调的作用，而对事件的总结性叙事，会使它们退居次一等的位置。”⁶⁹

我们已经看到，马太比较注重耶稣的五大讲论，这能够说明他赋予讲论的价值。约翰福音也以耶稣长篇的独白和长篇对话而为人所知。显然，对话也好，独白也好，都是为了教导的目的而被福音书的作者使用。我们在约翰福音里看到了这种用法，例如耶稣与尼哥底母的对话、耶稣与撒玛利亚妇人的对话，还有耶稣与马大和马利亚的对话。“在每一种情况中，原本是私人间的谈话，却会逐渐扩大成针对读者讲论。……不管对话开始时的主题是什么，结尾始终是关于神赐给相信祂的人永生的启示。换句话说，约翰福音中的对话是一种宣讲的形式，一个讲道的设计。”⁷⁰

情节

情节基本上是故事的线索；即，“为戏剧性的张力带来积聚和释放的开始、中间和结尾的部分。”⁷¹ 因而情节总是包含着冲突，即“在两个相反势力之间的斗争。”⁷²

大多数新约圣经学者确信，每一部福音书都有一个整体的情节，主要是因为每一部福音书都有构成情节的前提条件：冲突、开始、中间和结尾。例如，金斯伯里力图揭示马太福音中的冲突，但却不得不面对一个复杂的情况，即马太福音呈现了许多的冲突：耶稣与撒但、污鬼、“自然的力量

⁶⁹ Tannehill, *JR* 57 (1977) 391。

⁷⁰ Craddock, *Preaching*, 172。参：Aune, *NT in Its Literary Environment*, 51-52。

⁷¹ Wilcoxon, “Narrative,” 93。见本书第九章关于情节的讨论。

⁷² Combrink, *TynBul* 34 (1983) 74。

与疾病、政府当局（如希律和彼拉多）、外邦人（包括罗马兵丁）、和以色列，最主要是其领导者”等等。在这许多冲突中，哪一个是最重要的冲突，从而为马太福音提供了情节的架构呢？金斯伯里下结论说，“有两个主要的冲突居于支配地位：在耶稣和以色列、特别是犹太领袖之间；耶稣和门徒之间。虽然第一个冲突的结果对于以色列来说是悲剧，第二个冲突却以与门徒和解的方式而结束。”⁷³ 因此，按照冲突与解决的方式分析故事的线索，并聚焦于情节，诠释者力图获得每一部福音书整体的旨趣。⁷⁴

情节时间与叙事时间的区别，对于发现作者的意图也是有帮助的。叙事时间是“叙事中所提到的事件发生的次序”；情节时间是“读者所知的这些事件的次序”。例如，我们知道施洗约翰在耶稣开始公开传道之前被抓（〔可〕一14；叙事时间），但我们不知道这次被抓的后果，直到在很后面的叙事中（六17~28；情节时间）。……我们知道施洗

⁷³ Kingsbury, *Matthew as Story*, 3 与 41。关于马可福音的冲突，见 Rhoads, *JAAR* 50/3 (1982) 415-17。

⁷⁴ 谭尼希尔建议道：“我们必须特别关注把福音书统一起来的主要的故事线索，因为一直使马可福音成为一个统一的故事，不只是耶稣的中心性，还有一个事实，即可以将一些事件理解为在故事的较早部分提出的目标或任务的实现与受挫”（Tannehill, *Semeia* 16 [1979] 58）。马特拉试着如此描述马太福音的情节：“通过弥赛亚耶稣的出现，神实现了祂给以色列的应许。但以色列拒绝接受耶稣做弥赛亚。因此，福音传到了外邦国家”（Matera, *CBQ* 49 [1987] 243）。甘宾克指出，“马太福音的叙事情节是由以下三个元素构成的：(1) 背景（一1~四17）；(2) 复杂化（四18~二十五46）；(3) 解决（二十六1~二十八20）”（Combrink, *TynBul* 34 [1983] 75）。

约翰公开的宣讲导致了他的死，在同一时间，我们知道耶稣如今扩大了约翰的宣讲。……以这种方式，叙事者能暗示读者，施洗约翰既是耶稣讲道的先锋（一 7~8），也是耶稣殉道而死的先驱。”⁷⁵

叙事者

似乎大家普遍同意，在福音书中，就像在旧约圣经叙事中一样，我们都有“可靠的叙事者”，因此我们不必区分叙事者和“隐含的作者”（implied author）。叙事者位于故事之外，却通过介绍人物、通过为读者提供人物所不知道的资讯（例如，太一 1 说耶稣是弥赛亚）、以及通过叙事评论（narrative commentary），来叫人知道他的存在。马太福音中叙事评论的例子是家谱、表明预言应验的套语性引文（formula-quotations）、“对用语的解释（一 23，二十七 33）或外来词语的翻译（二十七 46），直接针对读者的话（二十四 15，二十七 8，二十八 15），和许多把人物的思想（二十一 25~27）、感受（二 10、22）、领悟（二十一 45，二十二 18）和意图（二十一 46）告诉读者的话。”⁷⁶ 由于马太讲述了人物的思想、感受、领悟和意图，他就被视为一位“无所不知”的叙事者。马可讲述他书中人物的感受和思想（五 28、33，六 49，十五 10），甚至有耶稣的思想和感受（二 8，五 30，八 12），⁷⁷ 表现了类似的“无所不知”。

关于叙事者，我们要问的最重要问题和他的观点有关。

⁷⁵ Paul Achtemeier, *Mark*, 45。

⁷⁶ Kingsbury, *Matthew as Story*, 31。关于马可福音，见 Achtemeier, *Mark*, 43。

⁷⁷ Vorster, *NTS* 29 (1983) 91。

因为叙事者正是按照他的观点来选择要讲述的事件，要讲述事件的哪些方面，以及讲述它们的次序，还有，他通过这些事件想要表达的要点。⁷⁸ 尽管作者有可能为了达到故事线索之外的一些目的而加入某些章节，总体而言，叙事者的观点会为他的整体意图提供一个好的线索。

与叙事者的观点有关的另一个问题，是他对事件和人物的评价。这不是一件简单的事情，因为叙事者很少表达他直接的赞同和反对，旧约圣经中也是如此。不过，谭尼希尔论证说，“价值观和信念在叙事中到处都是，甚至当叙事者没有直接表达出来时也是如此。我们总是按着叙事呈现给我们的方式来认识人物与事件，其中会隐含着对他们负面或正面的评价，也会带有何为重要事物的判断。”⁷⁹ 可以理解的是，耶稣尤其被认为提供了真正的评价性的评论。就像金斯伯里说的，“看待马太福音里的事，只有唯一一种真正的方式——即神所建立的方式，这是作为叙事者的马太和耶稣看事情的方式。”⁸⁰

关于评价，特别是对于人物的评价，叙事鉴别学为道德式的进路（moralistic approach）大开方便之门。注意到以下事实是有帮助的：要理解书中人物相对于耶稣和祂的信息而言的立场，以及他们对以耶稣为中心的情节有何贡献，评价是有必要的，但这种人物评价，不意味着人物现在可以从故

⁷⁸ 参：Tannehill, *JR* 57 (1977) 387-88：“叙事者选择如何讲述故事。这一选择会反映出叙事者选择的重点和价值观。……叙事者选择适合于他自己目的的方式。……这样，他的意图就能够通过他的故事反映出来。”

⁷⁹ Tannehill, *Narrative Unity*, I, 7-8。

⁸⁰ Kingsbury, *Matthew as Story*, 33。参：Achte-meier, *Mark*, 44。

事中抽离出来，并当作会众要效法的榜样来呈现。叙事者一般不对人物进行直接评价，还有他的故事的统一性，都是很明显的指标，说明他的意图不是让人把福音书当作一部道德故事集来读。⁸¹

修辞结构

不令人吃惊的是，我们会在新约圣经叙事中，遇到在旧约圣经叙事中发现的同样的叙事结构。我们将会看一看重复、首尾呼应和交错配置结构。

重复

福音书中到处都有对重复的使用，而且是在不同的层面上。我们能发现词语的重复：例如，论八福中，九次使用了“有福了”；短句的重复：例如，五次使用“你们听见有话说”（太五章），或三次使用“你父在暗中察看，必然报答你”（太六章）；说话方式的重复：例如，在马可福音八~十章中；在讲论中的重复：例如，约翰福音六，八和十章中的三个讲论。⁸² 我们也在场景中发现重复，例如，彼得在一个场景中三次否认了耶稣（可十四 66~72）；耶稣在一系列场景中宣告祂将要受难（可八 31，九 31，十 33~34）；耶稣在两个分开的场景中喂饱众人（可六 30~52，八 1~21）；同一个人物——尼哥底母——在耶稣事工的开始、中间和结尾

⁸¹ 当然，这并不是说，福音书没有伦理的方面。见 Verhey, *Great Reversal*, 72-112。

⁸² 见 Achtemeier, *Mark*, 33；关于约翰福音，见 U. C. Von Wahlde, “Literary Structure and Theological Argument in Three Discourses with the Jews in the Fourth Gospel,” *JBL* 103/4 (1984) 575-84。

这三个关键的场景中出现（约三，七，十九章）。

重复的手法有着不同的功能。最明显的功能是强调，特别是在口头风格（oral style）中。而且，“用重复的方式进行强调，这一点可以清楚地从以下事实看出来，最详细和最强调的场景〔通常〕放在最后，也就是说，一系列场景逐渐达到顶点。”⁸³ 重复还可以用来突出主题或发展主题。对读者来说，“重复的模式，强化了对相似之处和不同之处的意识，因为它引导读者进行比较。”⁸⁴ 此外，重复也被用作记忆手段。重复当然也是构成更为复杂的模式——比如平行、首尾呼应和交错配置结构——的基础。

首尾呼应

首尾呼应乃是借着在结尾重复开始的部分，来标示出文学单位。一旦发现了真正的首尾呼应结构，讲道者可以确定他们已经找到了一个经文单位。但是，讲道者必须当心，不要把仅仅是双重重复的结构当作首尾呼应来看待。⁸⁵ 可以举出许多首尾呼应的例子。论八福是被“天国是他们的”（太五 3，10）包夹在里面的。其他一些以首尾呼应为特色的单位是马太福音十五章 11~20 节，十八章 1~4 节，十九章 13~15 节和十九章 30 节~二十章 16 节。

首尾呼应不仅可以标示相对较小的单位，也可以涵盖整

⁸³ Tannehill, *JR* 57 (1977) 390。关于重复、平行、节奏和张力，见同作者，*Sword*, 40-57。

⁸⁴ Tannehill, *Narrative Unity*, I, 20。关于“典范场景”的讨论，见 170-71, 178。

⁸⁵ 这一错误发生得相当频繁。例如，在 J. C. Fenton, *The Gospel of St Matthew* (Baltimore: Penguin, 1963) 中。

部福音书。马太福音使用耶稣的话结束，“我就常与你们同在，直到世界的末了”（二十八 20），来提醒我们他在开始时引用的旧约圣经关于以马内利——即“神与我们同在”——的应许（一 23）。这一首尾呼应结构，和其他的一样，不仅结束了整个单位，也突出了它的信息。⁸⁶

我们在马可福音中看到一个更为复杂的、可以称作首尾呼应结构的 ABA 模式。马可有好几次把一个故事插入另外一个故事中，就像制作三明治一样。例如，关于患血漏症的女人的故事，就是出现在关于睚鲁的女儿的故事（五 21~43）；关于施洗约翰被砍头的故事，插入在差遣十二使徒和他们的归来之间（六 7~七 31）；洁净圣殿被放置在耶稣咒诅无花果树的故事中间（十一 12~25）。保罗·亚德迈耶承认，“关于马可的这一特殊结构，还有一些未能解决的问题，”但是“清楚的是，在圣殿的叙述中，构成首尾两端的框架性材料是为了解释中间的材料。受到咒诅并枯干的无花果树，清楚地表明，耶稣洁净圣殿，不是为了使它继续以更适宜的方式来服事神。无花果树不是为了结更多的果实而被修剪；它死了。同样的，在圣殿中的举动也要理解为对其结局的宣告，正如马可所表明的。”⁸⁷ 其他“三明治”结构的

⁸⁶ 见 Kingsbury, *Matthew as Story*, 40: “这两个段落被策略性地安排在马太的故事的开始和结尾，将其包含起来。合在一起，它们揭示了马太的故事所宣布的资讯是神在祂的儿子、弥赛亚耶稣的位格中，已经靠近了祂的子民——即教会——并与他们同住，直到末后的日子，并因而开始了救恩的终末阶段。”关于约翰福音中的首尾呼应结构，见 Ellis, *Genius of John*, 9-10。

⁸⁷ Achtemeier, *Mark*, 33。关于马可福音中的“插入或加强的叙事结构”，亦见 Kermode, *Genesis of Secrecy*, 127-37。

故事，也需要按照上述例子来诠释。

交错配置结构

交错配置结构也可以包括较长的文学单位以及较小的单位。我们已经看到有人提出，整部马可福音、马太福音和约翰福音，各自都是按照交错配置结构来架构的。无论我们对于这一整体的交错配置结构的观点如何，不容置疑的是，所有福音书作者，都在他们的福音书内部使用了可观的交错配置结构。⁸⁸ 只要举一些例子就能说明这一点。第一个例子是马可福音三章 20 至 35 节，这是马可把一个故事“三明治式地”插入到另一个故事当中的又一段经文：这一次，文士指控耶稣被别西卜附着的故事，被放入到关于耶稣的家庭和朋友的担心的故事当中。第一个故事不仅被第二个故事所环绕，并且它们还一同构成了一个令人印象深刻的交错配置结构。

A. 耶稣的朋友（家人）找祂	三 20~21
B. 指控：祂被别西卜附着	三 22 上
C. 指控：被鬼王附着	三 22 下
D. 关于撒但的讲论	三 23~26
C'. 回应第二个指控	三 27
B'. 回应第一个指控	三 28~29
A'. 耶稣真正的家人	三 31~35 ⁸⁹

⁸⁸ 在 1931 年已有此观点，见 Lund, “The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospels,” *ATR* 13 (1931) 27-48。

⁸⁹ 见 W. Harrington, *Mark* (Wilmington: Michael Glazier, 1979), 43。

约翰福音十三章 26 节至十四章 31 节，为我们提供了约翰福音中交错配置结构的一个清楚例子。

- A 彼得称他现在可以跟从耶稣（十三 28~38）
- B 你们心里不要忧愁（十四 1~7）
- C 腓力问了一个问题。耶稣的回答：我的话就是父的话（十四 8~14）
- D 如果你们爱我，就遵守我的命令（十四 15~21）
- C' 犹大问了一个问题。耶稣的回答：我的话就是父的话（十四 22~27）
- B' 你们心里不要忧愁（十四 27~30）
- A' 耶稣遵守父的命令前行（十四 31）

交错配置结构的最后一个例子取自路加福音十五章 11 至 32 节，用来表明，耶稣的比喻也经常以交错配置的形式建构。

- A 小儿子得了家业；父亲和儿子的对话（11~12）
- B 小儿子离开家；他的行为（13~16）
- C 忆起父亲家里仆人的待遇；“我饿死”（*apollymai*）（17）
- D 我要说“我得罪了”（18~19）
- E 在关键时刻，父亲跑去迎接他的儿子并充满慈心（20）
- D' 儿子说“我得罪了”（21）
- C' 父亲吩咐仆人好好预备；失丧的（*apololos*）被找回来了（22~24）
- B' 大儿子拒绝进入；他的行为（25~30）

A' 大儿子得到了关于家业的承诺：父亲与儿子的对话
(31~32)

交错配置结构的功能，不只是像首尾呼应结构一样标明文学单位的边界，而是特别使整个单元聚焦在一个焦点上，以便信息不会被误解。“浪子比喻”中的交错配置结构，正如广为人知的那样，清楚地表明这个比喻不是关于一个儿子的，而是关于两个儿子以及他们的父亲的。交错配置结构进一步揭示出焦点在于父亲的慈心。⁹⁰

其他文学手法

为着诠释与传讲福音书的目的，再多熟悉福音书作者使用的一些文学手法是很重要的。

平行结构

我们在第十章查考了诗和它对各种平行形式的运用。发现平行结构在释经学上的重要性，在于平行的经句是相互诠释的关系。在福音书中，平行结构主要见于约翰福音的讲论中，也见于对观福音中耶稣的话和诗歌中。⁹¹ 例如，在马利亚的颂歌中可以发现同义平行结构（路一 46~47）：

我心尊主为大，

我灵以神我的救主为乐。

⁹⁰ Welch, "Chiasmus in the NT," 241 与 239。关于福音书中更多的例子，见 233-49。关于约翰福音中的交错配置结构，见 Ellis, *Genius of John*；与 Edwin C. Webster, "Pattern in the Fourth Gospel," 230-57。

⁹¹ Brown, *Gospel According to John*, I, cxxxii。

在约翰福音中，我们可以看到的一个例子，是在六章 35 节耶稣的话中：

到我这里来的，必定不饿，
信我的，永远不渴。

反义平行的一个例子见于我们熟悉的约翰福音三章 18 节：

信祂的人，不被定罪；
不信的人，罪已经定了。

综合平行结构中，思想在第二行会有所递进。约翰福音八章 44 节有一个这样的表达：

你们是出于你们的父魔鬼，
你们父的私欲，你们偏要行。

双重含义

双重含义是在约翰福音中要特别留意的一个特征。史摩利解释说，“由于道（the Word）已经成了肉身，被造而存在的物质事实，可以传递属灵的实际。”⁹² 因此“重生”（“从上面生”）就有了双重的意义（约三 3~8），“活水”（四 10）、“粮”（六 32~60）、“瞎眼的”（九 39~41）和

⁹² Smalley, *John*, 87。亦见 192：“约翰的思想总是同时在两个层面上运作。确实，这种双重性是约翰有意为之，以至于我们无法十分肯定在某一个特定时刻应该在哪一个层面上理解他的话——属地的或属天的，在时间之内还是在永恒之中。”参 Smith, *John*, 102-4; Ellis, *Genius of John*, 7-8。

“被举起来”（三 14，八 28，十二 32~34）也是如此。双重意义也可见于马太福音，例如，“山”不仅是指地理位置，也是指“启示的地方”。⁹³ 自然地，我们要当心，不要在作者没有这种意图的情况下读出双重意义来，也不要卷入灵意或寓意解经。

反讽（Irony）

约翰在表达上的模棱两可，经常在对话中带来反讽的效果，因为耶稣是在一个层面上说话，而面对祂的人，比如撒玛利亚妇人，是在另一个层面上回应。反讽也以其他方式出现。布朗指出，“耶稣的反对者热衷于对耶稣发出评论，这些话的本意是诋毁、讽刺和怀疑性的，或者至少是不适当的。但是，因着反讽的原因，这些话常常以一种他们没有意识到的意义表达出真理或有更深的意涵。福音书作者只是把这些话呈现出来，却不予以作答，……因为他确信他的信徒读者会看到更深的真理。”例如，约翰福音八章 22 节报导：“犹太人说：‘祂说，我所去的地方，你们不能到’，难道祂要自尽吗？”⁹⁴

反讽也见于对观福音。谭尼希尔在马可关于耶稣受难的故事中找到了反讽。例如，在兵丁的嘲笑中，“反讽……实际上是双重的。兵丁的行动和话是讽刺性的；表面上他们在宣告耶稣是犹太人的王，但实际上他们是在拒绝祂的王权。然而，作者的意图是使读者以反讽来对待兵丁的反讽，即他

⁹³ Bruce, *Message*, 67。关于“场景”，见 Kingsbury, *Matthew as Story*, 27-29；和 Rhoads, *JAAR* 50/3 (1982) 419。

⁹⁴ Brown, *Gospel According to John*, I, cxxxvi。其他的例子有约翰福音四章 12 节，七章 35、42 节和十一章 50 节。

们的话指向的是隐藏的真理。这一解读可以从受难故事中反复提及耶稣是基督和王这一作法得到支持。”⁹⁵

以神为动作者的被动语态 (Divine Passive)

对于诠释和传讲福音书来说比较重要的最后一个文学特征，称作“以神为动作者的被动语态”，即用动词的被动语态来“表达神的隐秘作为，祂是对特定活动负责的真正动作者。”⁹⁶ 马饶富解释说，被动语态的这种用法开始时是“作为避免使用神的圣名的虔敬方式”，后来在天启文学中成为一种习惯用法，我们发现耶稣有超过一百次使用了这种方式。因此，就像我们可以用“神的国”来替换马太的“天国”一样，我们在听到“以神为动作者的被动语态”时，也可以在心里为它加上神的名：“哀恸的人有福了，因为他们必得〔神的〕安慰”（太五 4）；“就是你们的头发也都〔被神〕数过了”（路十二 7）。从这些例子显然可见，加上神这个主体，会使这些话以神为中心的焦点变得清晰。不仅如此，有时这样做会澄清作者的意图。例如，我们在马可福音一章 14 节找到被动语态：“约翰下监以后〔字面意义是被神‘交出去’〕，耶稣来到（加利利）。”马饶富指出，马可的意图是有意地提出在约翰的命运和最终被神交在罪人手里的人子的命定之间的平行关系（可九 31，十四 41）。⁹⁷

⁹⁵ Tannehill, *Semeia* 16 (1979) 79。关于路加福音—使徒行传中的反讽，见：同作者，*Narrative Unity*, I, 194, 282-84。

⁹⁶ Martin, “Approaches to NT Exegesis,” 237。

⁹⁷ 同上。

传讲福音书的指引

福音书本质上就非常适合于传讲，因为它们源自耶稣和早期教会的讲道，并且其写作目的是传讲和宣讲（*kerygma*）。⁹⁸ 在这个关于传讲福音书的指引的部分，我们将按照第三到第八章中比较笼统地讨论过的准备讲道的步骤来进行。

经文选择

与传讲其他文学体裁一样，在传讲福音书时，讲道经文必须是一个单元。在福音书中，最基本的单元叫作“段落”（*pericopes*）。根据形式鉴别学的发现，我们可以尝试性地制定一个普遍的原则，对于传讲福音书来说，讲道经文应该是一个段落。但是，有的时候，关键经节也适合作讲道经文，当然，这些经文必须在它们所处段落的语境中来诠释。此外，特别是对于场景叙事来说，就几个连续段落来讲道是可取的。因此，我们不能主张福音书中的每一处讲道经文都应该是一个段落，但是我们可以建议每一段讲道经文——无论大段还是小段——都是一个单元。修辞结构——比如重复、首尾呼应和交错配置结构——常常是表明理想的讲道单元的标志。

由于今天这些文本单元是写成的福音书的组成部分，必须按照它们所在的福音书的语境来诠释。这一规则意味着，把源于不同福音书的段落或经节组合起来，以此创造出自己

⁹⁸ 参：Smith, *Interpreting the Gospels*, 20：“以福音书的段落作为讲道经文时，我们就密切靠近它们原本的意图和目的。”

的讲道经文的作法并不合宜，因为这样的做法把在文学与历史方面明显不同的语境和意图混在一起。例如，把马可福音、路加福音和约翰福音中的经节组合在一起，就“十架七言”来进行受难日讲道，这样做是没有正确对待这七言在各自福音书中的语境。

福音书十分适合系列讲道。讲道者在准备系列讲章时，可以不只是关于场景性叙事，也可以是关于讲论的部分。马太福音五至七章，十章，十三章，十八章和二十四至二十五章中复杂的讲论，特别适合于系列讲章。例如，赫尔(William Hull)建议，可以就登山宝训进行一个由八讲组成的讲章系列：

1. 天国的钥匙（五 3~6）
2. 冲突的创造力（五 7~10）
3. 伟大的期待（五 13~16）
4. 新的道德（五 17~48）
5. 真信仰的秘密（六 1~18）
6. 属灵方面的优先性（六 19~34）
7. 内在的旅程（七 1~12）
8. 伟大的分离（七 13~29）

其他四个关于神国的不同方面的复杂讲论，也同样适合系列讲章。⁹⁹

一旦选定了讲道经文，就必须整全地来诠释它，也就是说必须正确对待所有的方面。由于整全的诠释需要比传统的

⁹⁹ Hull, "Preaching on the Synoptic Gospels," 177-78; 关于进一步的建议，见 178-80。

文法—历史方法涵盖更多的方面，我们会从三个角度来处理它：文学、历史和神学。

文学诠释

在文学诠释中，诠释者力图通过集中于词语来确定一段经文的意思。此处问题涉及文法、句法、修辞、双重意义、以神为动作作者的被动语态、重复、平行、首尾呼应、交错配置结构——所有会对揭示作者的原意有帮助的东西。对于叙事，诠释者必须同时考虑与情节、场景、人物和他们的言词与行动、叙事者及其观点、以及叙事技巧的问题。

文学语境

文学诠释也提醒讲道者，有必要在其文学语境中来理解讲道经文。直接的语境会使人意识到一个主题，讲道经文是这个主题的一部分，或是意识到一个与经文形成对比或平行的叙事或讲话。整部福音书的文学语境提供我们机会，以发现经文是如何作为整体的一部分来发挥有意义的作用的；它是如何以自己的方式来传递作者的意思，并实现它的目的的。所有这些步骤都与针对其他体裁的文学诠释相似。

比较平行段落

与其他体裁相比，福音书的文学诠释更多地提供了比较平行记述的机会，因为所有四部福音书讲述的基本上是同样的事件和教导，只是方式不同而已。比较平行段落的目的，不是为了发现精确地来说发生了什么，也不是为了使福音书

协调一致，¹⁰⁰ 而是为了发现选定经文在自己所在的特定福音书中的具体信息。在平行段落之间进行比较，至少提供了两个好处：“首先，福音书的相似之处经常能够使我们欣赏任何一部福音书的特色。毕竟，福音书各具特色正是我们拥有四部福音书的第一个原因。第二，福音书的平行相似之处，有助于我们了解在持续发展的教会里的各种不同背景，这些背景正是相同或相似的资料所处的环境。”¹⁰¹ 因此，福音书之间的差异，对于讲道者来说不是妨碍、而是帮助，可以用来辨别经文特定的要点。

讲道者会最为频繁地比较对观福音中的平行段落，尽管约翰福音有时也可以与对观福音进行比较，并且收获颇丰（例如，洁净圣殿这个段落的位置）。¹⁰² 就对观福音而言，学者的意见一般认为马可先写作，而马太和路加使用了马可福音（和其他资料来源），因此，任何平行段落之间的差异，都能表明马太或路加有意地对段落进行了省略、重排或改写。因此，任何不同都会反映出马太或路加的目的。

不过，福音书的来源，远比马太和路加根据摆在他们面前的马可福音来写作更为复杂。胡克尔提出了一些中肯的问题：“后来的福音书作者使用的……就是我们所知道的马可福音的文本吗？在他们与马可的不同之处，是否是因为他们的神学动机驱使他们作出了改动呢？改动是不是出于其他

¹⁰⁰ 关于将福音书协调起来，见：拙著，*Sola Scriptura*, 205-7 的批评。

¹⁰¹ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 110 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，143。

¹⁰² 见 Fee, *NT Exegesis*, 112-13 = 戈登费依著，《新约解经手册》，137。

原因呢，或许是风格上的或偶然的？最重要的是，这样的变动或许首先不是对马可福音作出改动，而是因为福音书的作者选择按照马可福音以外的传统来写作，即使两部福音书在某种程度上是平行的？”¹⁰³ 在这些问题远未解决的情况下，更为明智的作法是按照奥斯邦（Grant Osborne）的提议，集中于“福音书之间的不同，而不是依靠一个在影响方向上过于严格的理论”。¹⁰⁴

依然存在的问题是：我们要怎样着手分析福音书之间的不同。在解释阿兰的《四福音合参》（Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*）的用法时，费依提出应该寻找以下四项：“(1) 资料的重排……，(2) 资料的增加或省略，(3) 风格的变化，(4) 实际用词的不同。这些专案的组合，通常会使我们对作者的关注有一个相当准确的评估。”¹⁰⁵ 因此，下列问题对福音书的经文来说是合适的：这个段落（讲道经文）在其他福音书也能找到吗？如果否，它被包括在这部福音书中（比如路加福音中无知财主的比喻和财主与拉撒路的比喻）的事实，是否能表明作者的关注与目的？如果它也见于其他福音书、却出现在不同语境，这种不同的安排是否能揭示出作者的目的是否“增加或省略了一些内容？他作了哪些文字上的改变？这些改动只是风格上的吗？还是有更为实

¹⁰³ Hooker, “In His Own Image?” 32。

¹⁰⁴ Osborne, *JETS* 28/4 (1985) 405。

¹⁰⁵ Fee, *NT Exegesis*, 113 = 戈登费依著，《新约解经手册》，137-38。关于使用四福音合参的实际建议，见 103-16 = 戈登费依著，《新约解经手册》，123-42。编按：在这方面的一个出色的作品。见：博克（Darrell L. Bock）著，周俞云翔译，《主耶稣的画像》（South Pasadena：美国麦种传道会，2015）。

质的意义？这些改动能揭示出作者的关注，或是他独特的强调之处吗？对段落的……改编，与……这一段落的更大上下文或整部福音书的上下文中的一系列这样的改动一致吗？”

¹⁰⁶ 这些问题探索的是经文的要点。因为必须被宣讲出来的正是这一独特的信息，而不是像范艾德伦（Bastiaan Van Elderen）所说的“一个牵强和打了折扣的和谐化产物。在有些情况下，一个事件在三个传统中都有记载，有可能有三个虽然相互关联却不同的诠释。讲道者必须选择哪一个符合听众需要的诠释，就像福音书的作者对事件进行诠释，以满足他的读者的需要一样。”¹⁰⁷

不过，讲道者在解经的过程中对福音书进行比较，并不意味着讲章一定要突出这些差异。许多解经的工作从来不会到达讲台，而是停留在书房里。李斐德（Walter Liefeld）敏锐地建议到：“那些对于讲章的目的并不重要的差异，和那些在会众的心目中……不太可能带来问题的差异，不应该闯到讲章里。”¹⁰⁸ 但是，当与其他福音书的比较澄清了一处讲道经文的要点时，与听众分享这一洞见就是有益的，这样他们也能看到讲章集中于特定焦点的理由，并有可能学会欣赏主给我们的是四部福音书、而非一部福音书的事实。

历史诠释

历史诠释将我们的注意力特别指向作者、他的听众、历

¹⁰⁶ 同上，39-40。

¹⁰⁷ Van Elderen, “Teaching of Jesus and the Gospel Records,” 115。

¹⁰⁸ Liefeld, *NT Exposition*, 152 = 李斐德者，《新约解经式讲道》，193页。

史—文化背景和写作的场合与目的。清楚的是，所有的四部福音书都有不同的作者、不同的听众，针对不同的历史—文化背景，为着不同的场合和目的。考虑到这些不同之处，应该惊奇的不是福音书是如此不同，而是它们如此相似！

历史诠释力图像原来的听众那样理解经文。叙事鉴别学倾向于把历史的方面排除在外，并集中于自足的故事世界。但是，正如我们在此前第四章所解释的那样，历史诠释是防止主观和武断诠释的唯一客观的控制枢纽。并且，历史诠释会带来对经文更好的理解，因为它寻找的是历史性问题（原来听众所提出的问题或所感受到的需要），而经文就是对这些问题的解答。

两个视野

对福音书进行历史诠释的复杂性，在于讲道者面对的是两个历史视野（除他自己的视野以外）：历史耶稣的生活背景和福音书作者的生活背景。实际上，编修鉴别学者说到的是三个生活背景：历史耶稣的、传递传统的初期教会的、以及福音书作者的。但是，从讲道学上来说，重要的背景是耶稣的和福音书作者的。因为有这两种背景，讲道者面临着在自己的诠释中使用哪一个视野的问题。许多讲道者几乎是自动地选择耶稣的生活背景。例如，从马太福音九章 35 节至十章 42 节关于宣教的讲论，会得到关于耶稣对门徒的教导所做的解释，以及对今日教会的应用。换句话说，讲章有两个历史性的焦点：在过去，耶稣教导祂的门徒，现在，则是教导当代的教会。然而，这样的讲章忽略了福音书作者针对早期教会的生活背景的意义。金斯伯里论证说，“耶稣的宣教讲论，和祂所有的伟大讲论一样，本意是要在两个层面上

传递：在马太讲述的故事的层面，在每篇讲论中对门徒和犹太众人讲话的，是在地上的耶稣；而在马太自己的历史处境中，每篇讲论中对自己教会中的基督徒讲话的，是复活的耶稣。”¹⁰⁹ 因此，讲道者面对的问题是：在讲道的诠释中，我要使用哪一个历史层面呢？

有一些讲道学家允许讲道基于任何一个层面。例如，柯轲写道：“原则上，如果在三部对观福音中都能找到同样的材料，四种讲道是可能的：三种源于三位福音书作者的处理，一种集中于耶稣自己的情境。”¹¹⁰ 但是，一个人不承认福音书作者的观点，怎能集中于耶稣的情境呢？我们怎能只是把现有的经文当作一扇为历史耶稣的言行提供中立观点的窗户呢？费依和史督华提醒我们，“就其现在的形式而言，福音书是神对我们说的话。我们自己对耶稣生平的重建则不是神的话。”那么，我们是否可以忽略历史耶稣的层面，而只选择正典的层面呢？费依和史督华的建议是：“好的诠释可能需要先了解一句话在原来历史背景中的意义，然后才能正确地理解那句话在现今正典中的意义。”¹¹¹

¹⁰⁹ Kingsbury, *Int* 33 (1979) 369。

¹¹⁰ Keck, *Bible in the Pulpit*, 110。

¹¹¹ Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 113 与 114 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，148。芮德博更为强调地指出，“首先有必要问一问这个段落的原初意义是什么，后来教会的解释不应模糊或涂抹这一历史的意思，而是尽可能地以历史的意思作为起点”（Ridderbos, *Studies*, 45）。参：55：“这一图画首先不是只为了一个特定地方或地区教会的关心与问题进行思考与解释的结果，恰好相反，是努力把这些教会的生活情境（*Sitz im Leben*）中特定的和不同的方面，带人耶稣的生、死和复活——救赎历史——的广阔视野的结果，因为这些一直是存在的传统的核

在接受两个视野的努力中，讲道者应该将自己置于福音书作者的处境，从那个位置来观察整个场景。他们会看到，一方面，福音书作者针对一个特定的社群来写作他的福音书，并且为了这个社群的环境与需要来使他的福音书成形。另一方面，他们也会观察到福音书作者达到这一目的的方法，是转向并不久远的过去，来讲述耶稣的言行。因此，福音书的确提供了两个视野，每一个都不能脱离另外一个来理解。但是，为了诠释的目的，福音书作者的生活背景是首要的。正如冯埃德伦所说的，“福音书的生活情境是福音书作者的，福音书应该从这一视角去解读。耶稣的生活情境可以完善细节，但诠释者必须总是意识到，他正在通过福音书作者的眼睛去看事件或讲论——在作者的生活情境中（*Sitz im Leben des Verfassers*）。”¹¹²

那么，在处理经文时，福音书作者的生活情境就是首要的，但这接下来，又会带领讲道者到耶稣的生活情境那里。因此，在讲道时，讲道者需要的不是在两种生活情境中选择一个而放弃另一个，而是按着它们在特定福音书中所表达的

心。”

¹¹² Van Elderen, “Teaching of Jesus,” 115。参：同作者，*CTJ* 1/2 (1966) 174-75：“需要更多强调作者的生活情境，由于我们只有从作者的背景所产生的文献，这应该成为我们解释一个段落的出发点。这会释放我们脱离对四福音进行的人为的协调和不必要地努力去掉所谓的福音书叙述中的差异。”邓恩承认，历史耶稣的一句话“或许对今天以信心来聆听的听众来说会比马太的版本有更大的力量，但为了防止以想像为重构历史耶稣的层面（就像十九世纪耶稣的生平那样）的危险，无可避免地必须以福音书的正典形式本身来控制”（James Dunn, *HorBT* 4/1 [1982] 45）。

那样，同时正确对待它们。这一步骤常常是十分自然的，因为福音书作者的目的，通常就是耶稣的目的的延伸。慕迪·史密斯（Dwight Moody Smith）惊人地表达了这一观点，他把耶稣称为马可福音的“编修者”，也就是说，“马可表达了耶稣对祂最初门徒的意图。……耶稣警告他们，福音的中心是苦难和死亡，而不是神迹。……马可确切按照他的意图编写了他的作品，以便使耶稣的目的透过它表现出来。”¹¹³

那么，我们怎样才能同时正确对待这两种生活情境呢？假如讲道经文是马太福音十章关于宣教的讲论。很自然的作法是，讲道者在第一个层次以耶稣对门徒的教导进行，然后展开到第二个层次，以复活的主对早期教会的教导进行，然后从那里过渡到主对今日教会的教导。换句话说，在讲章中从第一层（门徒）到第二层（早期教会），自然地形成了一座通往第三层（今日教会）的桥。但是，这个例子并不意味着经文的两个视野总是那么容易区分，因为福音书作者的视野常常并不明显，但是却提供了通向耶稣视野的方法——耶稣和祂的门徒、耶稣和法利赛人、耶稣和撒玛利亚妇人等。如果有人希望制定一个普遍的规则的话，它将会是：一个人必须确实在传讲耶稣的行动和教导，但却总是从特定的福音书作者的视角进行，并且是按照经文在他的福音书中的作

¹¹³ Smith, *Interpreting the Gospels*, 40-41；参：50-51。关于马太，芮德博写过类似的话，“马太的首要意图是提供耶稣所行神迹的横切面，好让祂的全能以十分多样的方式揭示出来，包括祂对自然力的掌控。这是首要的和主导性的观点。”这些被后来的教会用在自己的情境中来注入信心并给予安慰，并不与这一观点相冲突，我们应该在我们自己关于这一段落的讲道中正确对待这一观点（Ridderbos, *Studies*, 46-47）。

用，而不是来自人为的历史重构。

作者的目 的

历史诠释也提出了作者的目 的的问题。要辨别这一目 的，最容易的方法或许是知道作者和他的听众的生活情境，因为作者力图宣讲耶稣以及祂的话和作为，作为对教会群体所面临问题和议题的集中反应。不幸的是，除了在福音书本身里面所能发现的之外，我们对福音书的接收者所知甚少。不过，认真地研究和比较福音书，会揭示出作者对于所针对的社群的某些目 的。¹¹⁴ 例如，马可很有可能是从罗马写给帝国范围内的一些外邦基督徒的。¹¹⁵ 马可的主要目 的之一是表明“耶稣、弥赛亚，已选择了要受苦”。¹¹⁶ 这一目 的由马可福音的结构清晰可见：“前八章由弥赛亚的秘密主导（例如：可一 34、44，三 12，五 43，七 36）。但在马可福音八章 27 节至九章 1 节的分水岭，这个秘密水落石出了，也就是说，耶稣将以人子的身份受苦并死去。因此，后八章由弥赛亚的受苦主导（例如：可八 31，九 31，十 32~34，十四 22~25）。从这个意义上说，马可福音是一部殉道录，是用十字架来定义信仰，即，为了拯救生命而丧掉生命（可

¹¹⁴ Fuller, *NT in Current Study*, 86 指出，“我们必须非常密切地注意他们的编修——他们在段落之间所打造的连接链条、他们对段落的编排、他们对他们的原始资料的改动。……他们对材料的选择和省略也是重要的。”亦见此前第三章，关于编修鉴别学。

¹¹⁵ 见 Martin, *NT Foundations*, I, 214-16。关于对写作地为罗马的支持与反对意见，亦见 Achtemeier, *Mark*, 128-31。

¹¹⁶ Davies, *Invitation*, 206。

八 35)。”¹¹⁷ 马可福音中的其他主题，比如弥赛亚的秘密、门徒的代价和基督的再临等，则由这一整体的目的来照明。

马太是针对一个犹太基督徒社群而写的，目的是为了提供确据，说明拿撒勒人耶稣确实就是应许中的弥赛亚，长久以来所等待的以色列王。这一目的说明了背后的主题，比如先知预言的应验、耶稣的权柄、神与人同在、天国、对摩西的指涉与提及、那座山、律法、宣教命令（十章和二十八章），以及耶稣常与教会同在的应许。

路加是写给希腊人提阿非罗，或许也包括其他希腊人。他用了不少词语来陈明自己的目的（一 4）：“使你知道所学之道都是确实的。”因此，路加的目的是把耶稣呈现为救主——不仅是犹太人的救主，也是外邦人的救主，特别是那些卑微之人的救主（一 48）。因此，路加把他的福音书置于世界历史的语境中（路二 1，三 1、38），并且记录了耶稣对于病人、穷人、女人、撒玛利亚人、税吏和罪人的关注，¹¹⁸以及耶稣命令教会带着好消息“直到地极”（徒一 8）。

约翰面对的可能是一个混合的听众群体，包括“散居的犹太人”。¹¹⁹ 和路加一样，他也用不少词语陈明了他的目的（二十 31）：“但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了祂，就可以因祂的名得生命。”呼

¹¹⁷ Hull, “Preaching on the Synoptic Gospels,” 180。关于马可在耶稣事工的开始收入了五个争议的故事（二 1~三 6），在靠近结尾又收入五个，由此强调马可福音是“一篇十字架信息的护教辞”，见 182-83。

¹¹⁸ 见 O’Toole, *Unity of Luke’s Theology*, 109-48。

¹¹⁹ Harrison, *Introduction*, 226 = 海尔逊著，《新约导论》，245-46 页。参：Ladd, *NT and Criticism*, 161-62。

从圣经到福音

吁他的听众信耶稣基督的目的，说明了次一级的主题，比如他针对幻影论而强调道成肉身（一 14 和六 51~56），和他通过一系列关于信与不信、看见与瞎眼的故事来强调信心。约翰表明，通向永生的道路的目的，与耶稣自己来到地上的目的是一致的，“我来了，是要叫羊〔或作‘人’〕得生命，并且得的更丰盛”（十 10），祂是“道路”（约十四 6），也和此时此地经历永生的主题一致。

普世的国度历史

历史诠释也应提醒讲道者注意这段经文与国度历史的普世范围的关系。尽管这一联系经常被忽视，从讲道学上来说，这一点是重要的，因为国度历史把经文的历史视野与当代教会的视野联系起来，并因而使我们看到经文对今天的适切性。在当代的圣经研究中，这一国度的历史有时称作“故事时间”（story time）：“马可的叙事（叙事时间）是一个更为广大的故事（故事时间）的一部分，其目的是表明这一更大故事的意义，所用的方法是取用它的一小部分，来表明这个小部分是如何揭示整体的意义的。”¹²⁰ 这一更大的“故事”，实际是从创造（可十 6）到再临的历史（十三 24~27），包括今天的教会，因而在给当时教会的信息和给今日教会的信息之间建立起联系。例如，金斯伯里指出，在马可眼中，“救恩历史”分为两个时代：旧约圣经的预言时代和“福音的时代”（一 1、14~15，十三 10）。福音时代一直持续到时间的末了。……从马可的视角来看，耶稣自己是整个救恩历史的枢纽。……马可通过救恩历史的计画而提出的宣称是：

¹²⁰ Achtemeier, *Mark*, 45。

耶稣的十字架是神对待人类整个历史的关键。”¹²¹ 因为有了对这一国度历史的看见，讲道者不需要为了十字架的耶稣的適切性而上下求索，因为他们所面对的教会，从历史的角度来说，是与十字架直接相关联的。

路加以他对“救赎历史”的观点而更为人所知。他把世界历史划分为三个时代，“首先是律法和先知时代，延续到施洗约翰的出现为止。从那时起到复活和升天是福音时代，即‘中间时期’（十六 16）。这向前连到教会时代，即路加写作的时代，并将延续到再临，即基督的第二次降临。”¹²² 不过，无论福音书的作者把世界历史划分为两个时代还是三个时代，我们应该注意几个重要的相似之处：首先，福音书作者不是像叙事鉴别学所假定的那样，在讲述一个封闭自足的故事，而是把他们的“故事”与世界历史联系起来；第二，他们教导说，耶稣在地上的历史是世界历史的中心和关键；第三，他们表明（历史上的）教会是基督事件的直接结果。因而福音叙事对于任何时代的教会来说，其適切性都是固有的，因为它们讲述的是教会的创始者和主的故事。

神学诠释

神学的诠释提醒讲道者不要忽视福音书的本质：福音书是来自神的、关于神的好消息。当然，在福音书里关于神的好消息，是神已经在耶稣基督里来到我们这里的好消息。

¹²¹ Kingsbury, *Int* 33 (1979) 364-65。参：368：“马可认为应许成就的时代是福音时代，马太则认为它就是（地上的一升高的）耶稣的时代。耶稣的时代从祂的降生（一 23）延续到祂的再临（二十五 31，二十八 20）。”

¹²² Koch, *Book of Books*, 127。

以基督为中心的诠释

在福音书中，耶稣把自己呈现为“与我们同在的神”（太一 23）。祂说，“一切所有的，都是我父交付我的。除了父，没有人知道子；除了子和子所愿意指示的，没有人知道父”（太十一 27）。祂说，“人看见了我，就是看见了父”（约十四 9）。耶稣是神的儿子，与圣父和圣灵原为一。尽管福音书在耶稣和圣父之间作了清楚的区分，却又将两者等同起来，这表明，以基督为中心的诠释，最终正是以神为中心的。

在我们对福音书的描述中，已经注意到耶稣基督的中心性。耶稣被称为“主角”（the protagonist）、“中心人物”（the central figure）、“所有叙事围绕的主体”。¹²³ 四福音书的目标是讲述“耶稣开头一切所行所教训的”（徒一 1）。所有四部福音书的转捩点都是关于耶稣为基督的信仰告白。¹²⁴ 最为重要的是，所有四部福音书的高潮都是基督的复活。并且，耶稣在福音书的中心性，也可以从以下事实中推断出来，即耶稣的复活正是福音书存在的根本原因。

有了这么多福音书的中心是耶稣基督的指示，奇怪的是许多关于福音书的讲道却以马利亚、亚拿、彼得或犹大为中心，结果变成了以人为中心，而不是以基督为中心。以这些次要人物为中心讲道的理由通常是多样性、兴趣和適切性：“这些类型多样、背景不同的人物构成了发展讲道的丰富资源，能够以实际发生的真实性来谈论生活。由于大多数人更

¹²³ Achtemeier, *Mark*, 53。

¹²⁴ 见 Frye, “Jesus of the Gospels,” 78（此前在注 60 引用过）。注意基督的中心性并没有减弱根本上神的中心性。关于路加福音——使徒行传里面神的中心性，见 Craddock, *Gospels*, 97。

容易与其他人认同，而不是与原则和抽象的观念认同，基于故事中的角色的讲章对许多人有更强的吸引力。”¹²⁵ 不管目的有多么崇高，当传记式或人物式的讲章把这些人物升高到他们在福音书中的地位以上，使他们成为讲章的焦点的时候，那讲章就不再是忠于福音书的本质和目的的了，因为它弱化了基督的中心性。当然，这不是说，这些人物在讲章中就没有任何地位了，而是说他们的地位永远不能成为舞台的中心。因为福音书作者从来都不是因着这些次要人物本身的缘故，或因着他们作为道德榜样的价值来呈现他们的，而是为了表明耶稣是谁：祂的爱、怜悯、能力、神子的身份、教导和使命。此前，在第五章和第九章，我们已经针对以人为中心的讲章进行了论证，在此不必重复；¹²⁶ 只要说一说以基督为中心的诠释和讲道，要求讲章的中心最终要落在耶稣基督身上。

正典的语境

神学诠释也提醒我们，要从经文最广阔的文学语境——即正典语境——来看待经文的信息。马太通过他关于应许应验的主题，十分清楚地表明了这一点。他要他的福音书在旧约圣经的背景下来理解。不仅马太福音，其他的福音书也需要在旧约圣经的语境中来诠释。这一步骤之所以必要，不仅是因为福音书宣布耶稣是神在旧约圣经中之应许的应验（例如，就像马太福音一样，约十九 24、36~37 也讲到了应许

¹²⁵ Edwards, *SWJT* 21/1 (1978) 64-65。

¹²⁶ 关于另外一个角度的看法，见布崔克反对“我尼哥底母”类型的讲道、戏剧性独白的论辩（Buttrick, *Homiletic*, 333-35）。

的应验)，也是因为所有的福音书都充满了对旧约圣经的提及和引喻。错过这些提及和引喻，很可能意味着错过经文的要点。我们只有通过“旧约圣经的路径”才能正确地理解福音书。¹²⁷

福音的信息也必须与新约圣经的作品比较。我们已经看到比较平行段落如何使信息的要点更为突出。接下来把这一信息与新约圣经的其他作品相比，也不是为了减弱讲道经文的具体要点，而是以整部正典的见证来确证和坚固这一要点。

制定主题

当从所有角度查考了经文之后，讲道者就做好了制定确定的讲道主题的准备。制定一段福音书经文的主题，与制定希伯来叙事的主题没有不同：必须是一个断言（主词和述词），它必须按照作者的原意说出经文的统一思想（从叙事的角度的角度）。例如，马太福音二章 1 至 12 节的主题可以制定为“外邦人敬拜犹太人的王”；七章 13 至 14 节的主题可以是“你们要进窄门”；九章 35 至 38 节的是“要为有更多收割的工人祈祷”；十一章 1 至 6 节的是“耶稣的作为启示祂是应许的弥赛亚”；二十八章 5 至 7 节的是“耶稣复活了：你们来看，并去传扬”。

一旦经文的主题确定下来，讲道者需要决定它是否可以用作讲章的主题，还是因为正典的发展，需要作一些调整。有时现在会众的历史文化背景也会使调整主题变得有必要，以便把原来的信息按照它的正典意图（见此前第六章）

¹²⁷ Frederikse, “De Verhalende Prediking,” 113-14。

真正地传递给今天的会众。但是，与旧约圣经经文的主题相比，新约圣经经文的主题很少需要因为经文来自新约圣经这个原因而进行重大的改动。

讲章的主题认真制作完成后，就可以对制定大纲和形成讲章发挥指导的作用。正如克拉铎所说，“中心思想提供了一个自然的管制，决定哪些资料可以进入讲章之中，而哪些不可以。主题发挥磁石的作用，只吸引适合的资料。”¹²⁸

讲章的形式

讲章的形式应该发挥加强信息的作用。为新约圣经叙事的讲章选择合适形式的指导原则，与旧约圣经叙事的讲章相同（见此前第九章）。最合适的形式是遵循经文的故事情节来发展的叙事。遵循叙事的次序，可以避免把经文塞进不合适的模子里，以致扭曲其信息。并且，它能使讲道者按照它们出现在叙事中的方式，来突出叙事的主要组成部分，并表明高潮。例如，“在风暴之中，耶稣在船上睡着了；在这个众所周知的故事里，高潮不是平静风和浪，就像经常传讲的那样。相反，高潮是门徒在故事结尾提出的问题：‘这到底是谁？祂吩咐风和浪，连风和浪也听从祂了’（路八 25）。”¹²⁹因此，这篇讲章的结论，很难说是确信耶稣能平静我们生命中的风暴，尽管这有可能是真的，而是这一问题（如果不是关于这个问题的答案的话）：“这到底是谁？”

在传讲福音书中的讲论时，按照经文的次序进行也是有

¹²⁸ Craddock, *Preaching*, 156。

¹²⁹ Liefeld, *NT Exposition*, 64 = 李斐德者，《新约解经式讲道》，84页。

利的。有时修辞结构——比如重复和交错配置结构——会显示出自然的中断；但是更多的时候，内容本身会表明在哪里发生了转换。在任何情况下，由于许多讲论是复合性的，看起来为了当代讲道的目的改变原来的写作次序，几乎没有什么益处。相反，严格按照经文的发展组织讲章，讲道者不仅可以尊重原来的结构，也能得到附加的益处，即听众可以更好地跟随圣经中的阐释。

为一篇讲章创作一种形式，主要的指导原则是，使用一种能同时表现出对古代文本的尊重，并能有效地向今天的听众传递其信息的形式。在考虑当代的听众时，正如我们在第七章所看到的，讲道者应该选择一种能带来兴趣、表现出动态，并且自始至终使听众参与其中的形式。

讲章的適切性

关于福音书讲章的適切性，事实上已经指出了，因为我们已经说过，福音书讲述的是教会的创始者和主的故事。这一適切性因福音书的一个事实而得以加强，即无论是整体上还是部分上，福音书都是开放性的，也把今天的基督徒包括在内。按照韦尔德的说法，“这些故事，无论是长是短，都以这种或那种方式延续到未来。结局在某种意义上来说还没有来到。听众或读者发现自己处于剧情的中间。我们位于这部剧作的中间。……神最后的话还有待说出。……福音书是以对未来的热切关注结束的。”¹³⁰

¹³⁰ Wilder, *Early Christian Rhetoric*, 59-60。参：O'Day, *JBL* 105/4 (1986) 668 论及约翰福音：“读者不是在观看这一叙事，而是在随之移动。”

当讲道者看到福音书真正的適切性时，就不再需要以有问题的方式——比如告诫听众模仿或避免那些次要人物的行为——或者通过道德化、心理学化或寓意化（见以上第八章）来建立它了。福音书的適切性是在对耶稣基督、我们的救主和主的启示中提供出来的。

但是福音书的这一基本適切性可以表现得更加具体。要做到这一点的一种方法，是发现一段经文原来的適切性，并利用这段经文原本针对的早期教会与今天的教会之间的平行关系。因此，讲道者应该问的是，这段经文对于福音书作者面对的教会的適切性如何？如果这一適切性不是马上可以看出来，也可以通过根据整部福音书的上下文和目的来看这一段落而发现它。因为在其上下文中，每段经文都有一个目的，因为每段经文都寻求从听众而来的回应——信心、交托、悔改、顺服、感恩、赞美的回应——所寻求的回应表明了过去的適切性。一旦一段经文针对早期教会的適切性得到了确立，此种適切性就可以通过当时的教会和今天的教会之间所存在的类比，转移到当代的教会。

另外一个使福音书的適切性具体化的方式，是运用听众与叙事中的一个特定人物认同的原则。但是，正如我们在第八章指出的，这一方式布满了陷阱。为了避免武断的和主观的认同，讲道者需要遵从作者（叙事者）的意图，力求确定听众应该与谁认同。即使这样，困难依旧存在。例如，谭尼希尔宣称，“马可福音的隐含作者构建了一个故事，这个故事鼓励读者与门徒认同。”¹³¹ 但是，保罗·亚德迈耶不同意

¹³¹ Tannehill, *JR* 57 (1977) 394。参：同作者，*Semeia* 16 (1979) 82：

“基督徒读者必须与这一事实争战：他们的英雄和代表，那些

以上看法，他论证说，“虽然这种理解很吸引人，……它在几个关键点上是有缺陷的。”¹³² 金斯伯里对于马太福音采取了一种更为谨慎的进路：“因为门徒的特点是相互冲突的，读者被邀请与他们认同或是与他们保持距离，这取决于叙事者马太、或耶稣在特定场合对他们的态度。”¹³³ 显然，与某些人物认同的问题不容易解决，并很容易导致武断的决定。我们所拥有的唯一管制是探问作者的意图。因此，对于每一个段落，讲道者应该提出以下的问题：作者的本意是希望他的读者与哪一个人物——如果有的话——认同？因此，历史诠释（再一次）发挥了对主观和武断的认同进行管制的不可或缺的作用。每当这样的历史诠释确认可以与一个特定人物认同时，讲道者可以力求以这样一种方式来叙述故事，以便今日的听众也能与这一人物认同，并且参与到故事之中。

但是，建立适当的听众认同的困难，不应削弱对于适切的沟通来说最为重要的认同形式——当代教会与福音书作者所面对的早期教会的延续性。史密斯很好地总结了这一点：“今日的讲道者和会众，受邀并且有权站在马可和他的会众或读者所站的位置上。因此，讲道者可以像马可面对他的教会一样来面对他们的会众。讲道者站在马可所站的位置上，而马可站在耶稣所站的位置上。这个责任是何等令人敬畏！……我们讲道者当然不能取得和耶稣一样的特权，连福音书的作者也没有。我们只是传达他们的话。因此，讲道者站在这种关系上，并非大胆僭越。实际上，我们若敢于不站

同有跟从耶稣的呼召的人，没有通过考验。”

¹³² 见 Achtemeier, *Mark*, 47-49。

¹³³ Kingsbury, *Matthew*, 13。

在与经文、与经文的作者、与耶稣的这种关系中来宣讲，才是僭越。”¹³⁴

¹³⁴ Smith, *Interpreting the Gospels*, 54。

12

第十二章

传讲书信

Preaching the Epistles



书信体裁在新约圣经的二十七卷书中占了二十一卷。和其他讨论过的体裁相同，书信里也包含其他的文学体裁。例如，我们在加拉太书一章 13 节至二章 21 节发现叙事体；在帖撒罗尼迦前书四章 13 节至五章 11 节会发现天启文学；在腓立比书二章 6 至 11 节发现赞美诗；在加拉太书五章 9 节，六章 7 节；哥林多前书十五章 33 节和哥林多后书九章 6 节会发现智慧文学。¹

有时人们似乎会得到一种印象，以为传讲书信比传讲圣经的其他体裁要更为困难：“这些书信通常都是进行严密论证的文献。它们充满了细节性的真理和精准的语意色彩，其中的每一个词都充满了意义。因此，对它们作出阐释，会要求讲道者付出艰辛的劳作，否则他甚至无法开始把一个信息整合起来。”²

但是，从另外一个角度来说，传讲书信又不像传讲——比如说——福音书那么复杂，因为书信一般都只有一个历史视野，即作者针对早期教会的视野。尽管书信的作者也会使用更早期的资料，³ 但在几乎所有这样的情况中，资料都是用来针对现在表明一个要点，而不是集中于过去。例如，无论在腓立比书二章 6 至 11 节中的赞美诗在早期教会的仪式

¹ 智慧文学体裁的段落是由 Roetzel, *Letters of Paul*, 48 提出来的，关于在歌罗西书一章 15~20 节；提摩太前书三章 16 节和以弗所书五章 14 节的赞美诗的痕迹，见 44 页；高达主张腓立比书二章 6~11 节并不是一首先于保罗的赞美诗，而是保罗自己的作品，高尚的主题使他“进入希伯来平行体的诗歌韵律中”（Goulder, “Pauline Epistles,” 501）。

² Lane, *Preach the Word*, 47。

³ 见 Guthrie, *NT Introduction*, 658-61；与 Keck, *Paul*, 27-29。

视野中发挥什么作用，保罗在他的书信中是将这首赞美诗完全聚焦于腓立比圣徒的视野，并将其转变为一个针对他们的处境的劝勉：“你们当以基督耶稣的心为心。”在哥林多前书十一章 23 节至 34 节，保罗甚至如此使用了主设立的圣餐这样一种根基性的传统，以至于与其说是在报告这一过去的事件，还不如说是对哥林多教会发出警告：“所以，无论何人不按理吃主的饼、喝主的杯，就是干犯主的身、主的血了。”因此，尽管对书信的诠释会因其严密的论证、浓缩特点而在某种程度上更为困难，但讲道者通常要处理的只是单一的文本的视野，这一事实使得诠释在相当程度上变得简单。我们在这一章的讨论反映了这种简单化，因为我们只需要查考书信这一种体裁以及它的文学特性，然后就可以进入到传讲书信的指导原则上。

书信的体裁

书信体在希腊世界是众所周知的。保罗是第一位将这一体裁改用在与基督教会进行交流的人。有些人认为保罗的改动如此具有原创性，以至于他们把使徒书信说成是“保罗创作的一种文学体裁”，可以与马可创作福音书这一体裁相提并论。⁴ 但是，我们将会看到，保罗的贡献在于对一种既有体裁的调整，而不是一种新体裁的创作。并且，重要的是要始终意识到书信的旧有形式，因为通过把旧有形式与新约圣经书信的形式进行比较所揭示出的不同之处，对于理解书信的目的和意义可能有重要的意义。

⁴ Raymond Collins, *Introduction to the NT*, 218。

进入就这一体裁的本质所展开的辩论，一个卓有成效的入口是戴斯曼（Adolf Deissmann）的问题：圣经书信是书信（Epistles）还是信件（letters）？

书信还是信件？

在二十世纪初，戴斯曼（Adolf Deissmann）提出了在“书信”与“信件”之间的一个技术性区别。一封“书信”是一份“为了出版或艺术效果”而写作的文件。相比之下，一封“信件”是一份私人文件，“纯粹是为了情境上暂时的需要”而写。在作了这样的区分之后，戴斯曼得出结论说，保罗的信件“应该被当作非正式的私人信笺”来读，是“一个确定情境的产物，不能重复，并且只是指向这一特定情境。”⁵

但是，从新约圣经书信本身来看，显然不能简单地把它们归类为应时的私人信函。甚至保罗最为个人化的信件，致腓利门的书信，也是致“在你家的教会”的。并且，保罗命令把他给帖撒罗尼迦教会的信“念给众弟兄听”（帖前五 27；参：帖后三 14）。他也指示歌罗西教会：“你们念了这书信，便交给老底嘉的教会，叫他们也念，你们也要念从老底嘉来的书信”（西四 16）。而且，正如马饶富所指出的，“使徒的权柄贯穿于保罗的主要书信之中，这表明他意识到他身为‘外邦人的使徒’的教导职分”⁶（参：林后一 1）。显

⁵ Doty, *Letters in Primitive Christianity*, 24-25, 引用 Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History*, trans. W. E. Wilson, 2nd ed. (repr. New York: Harper & Brothers, 1957), 12。

⁶ Martin, “Approaches to NT Exegesis,” 232。参：Harrison, *Introduction*, 257 = 海尔逊著，《新约导论》，281页。亦见 Aune, *NT in Its Literary Environment*, 160 对戴斯曼的这种划分的批

然，这些信件几乎不是被当作个人、私人的信笺，而是当作要在所针对的教会里诵读出来，甚至要与其他教会分享的文件而写的。因而，就作者而言，这些信件当然超越了引发它们的“特定情境”。但是，我们不应忽视这一真确的洞见，新约圣经书信首先是“应时的文件”，也就是说，是为了特定情境而写作的信件，是为了回应特定的关切。⁷

论文还是讲章？

辨别新约圣经书信本质的另外一个方式是提出以下的问题：它们是论文还是讲章？有时罗马书这样的信件被当作神学论文来读，但费依和史督华正确地论证说，“书信应时的性质也意味着它们首先不是神学论文，它们不是保罗或彼得的神学摘要。……那总是为了一个特殊需要而服务的神学。”⁸ 在这个意义上说，书信中的“神学”总是受到书信的目的的限制，受到其焦点的限制。不仅如此，论文让我们想到系统的阐述，一种条理井然的讨论。威廉·巴克莱（William Barclay）判断说，“保罗的信件与其说是神学论文，不如说是讲章。它们处理的是直接的情境。它们甚至是说出来的，而不是写出来的，从这个意义上说，它们更加是讲章。……它们是从一个一边在房间中来回踱步、一边口授之人的口中倾倒出来的，他心里始终能看到这些信将要被送达的那些人。”⁹

评。

⁷ 见 Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 45 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，49。

⁸ 见：同上，46 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，49-50。

⁹ Barclay, “A Comparison of Paul’s Missionary Preaching and

尽管这一针对直接情境而即兴口授的图画，并不适用于每一封保罗书信，把这些信件看作讲章的建议还是很有帮助的。大多数的信件在写成之前都是口授的，并且是针对一群特定的听众，除此之外，信件和讲章之间还有着进一步的可比之处。在希腊传统中，信是作者的替身。由于保罗与一个特定的教会有着一定的距离，不能亲身到来，他的信就发挥“直接的替代作用，要像保罗亲临现场一样予以重视。”¹⁰ 于是，听人读这封信，就是在听保罗亲自讲话。因此我们能够把新约圣经书信描述成远距离的讲章。

书信如同讲章，也是因为有几封书信包含了对使徒讲章的总结。朗格聂克（Richard Longenecker）指出：罗马书的主体（一 18~十五 13），可以“在某种意义上”视为“保罗在海外犹太人的会堂里，和犹太人与外邦人共同参加的聚会中讲道的摘要，……这些内容在写给罗马教会时，加上了书信体的导言（一 1~17）和十五章和十六章个人化的成分”。以弗所书似乎“原本是保罗就着在基督里的救赎和教会的本质进行教导的摘要”。同样，雅各书有可能“首先是一篇代表了雅各的教导的讲章——或许是从一系列讲章中提取出来的摘要——只是在后来才加上了问候的部分”。与此相似，彼得前书“看起来是一篇圣彼得的讲章与教理问答材料的纲要”，而约翰一书是约翰的讲章。¹¹

Preaching to the Church,” 170。参：Aune, *NT in Its Literary Environment*, 197: “在古代世界，书面信件和口头讲述之间……是紧密相连的。”

¹⁰ Doty, *Letters*, 36。

¹¹ Longenecker, “On the Form, Function, and Authority of NT Letters,” 104-5。

教牧和论文式信件

因为新约圣经书信的多样性，用一概而论的方式很难捕捉到它们的本质。所有书信都是应时性的，但有一些书信（例如，腓利门书）比其他书信（例如，罗马书）更加具有应时性。所有书信比起神学论文来都更像是讲章，但是一些书信（例如，罗马书）比其他书信表现出更多的系统性神学论文的特征。

为了正确对待新约圣经书信的范围，朗格聂克把新约圣经书信分为教牧信件和论文式信件。他把哥林多前后书、加拉太书、腓立比书、歌罗西书、腓利门书、帖撒罗尼迦前后书、提摩太前后书、提多书、彼得后书、约翰二书和三书，还有犹大书确定为教牧信件。识别这些教牧信件的标志，是它们的信息“的表达更多是按照情况进行的，而不是系统地进行的”，因为它们是由于“一个特定的情境并且针对……那一情境”。

相比之下，论文式信件，“原来就不只是对在特定地方出现的特定系列问题进行严谨的教牧回应。”这些信件在呈现时更为系统化，并且有可能主要包括的是相关的使徒的典型讲道。论文式信件有罗马书、以弗所书、希伯来书、雅各书、彼得前书和约翰一书。¹²

无论在书信中进行何种区分，清楚的是，所有书信从某种意义来说都是应时性的，因此作为有效诠释的前提，都需要历史的诠释。同样清楚的是，所有书信都与使徒的讲道有非常密切的关系，因此是今天讲章的理想来源。

¹² 同上，104-6。

书信的文学特征

书信的应时性特征无疑影响到了它们的文学特征。在为了一个特定情况写成并且有可能是匆忙写就的信件中，你很难期待会找到复杂的文学结构。并且，作为那个时代的惯例，书信通常是口述给秘书（amanuenses）的（见：罗十六 22；林前十六 21；加六 11；西四 18；帖后三 17）。尽管有着这些因素，许多新约圣经书信表现出仔细的加工，并且包含着精细的文学结构。当然，这些文学结构有可能来自于这些信件所使用的资料——比如赞美诗和讲道的小结。

书信最为明显的文学特征，是它们整体的形式。这一形式或多或少地出现在每一封书信中。我们将首先察看书信的整体形式，然后是修辞结构和其他文学手法。

书信的形式

标准的希腊形式

就像我们今天在写信时要按照一个基本的形式一样，古代希腊人也遵循一种标准形式。“在希腊罗马时期，非文学性的‘真实信件’”的标准形式包括三个部分：

1. 引言、指示、或问候，包括致信人的名字、收信人的名字、问候，通常还有对于身体健康的祝愿。
2. 信件的主体或文本，由典型的套语引入。
3. 结语，包括对收信人以外的其他人的问候、最后的问候或祈祷的句子，有时还有日期。¹³

¹³ 见：同上，103。参：Aune, *NT in Its Literary Environment*, 162-64,

标准的圣经形式

保罗修改了这一基本形式，加上了两个新的部分。在引言之后，他一般会增加一个感恩的部分，¹⁴ 在信的主体之后，他会增加一个劝勉的部分（*parenesis*）。因而新约圣经书信的基本形式包括五个部分：

1. 开头
2. 感恩
3. 主体
4. 劝勉
5. 结尾

展示一下这一结构在实际信件中的存在会有所帮助。以下图表列出了在保罗的三封信件中的主要部分，两封教牧信件，一封是论文式信件。¹⁵

183。

¹⁴ 在希腊化犹太人的信件和一世纪希腊语蒲草纸文献之间发现了一些相似之处。见 Aune, *NT in Its Literary Environment*, 177, 186。参：Goulder, “Pauline Epistles,” 479。

¹⁵ 这张表改编自 Roetzel, *Letters of Paul*, 40 与 Doty, *Letters*, 43。注意：他们的图表在细节上相当不同，部分是因为对于组成部分的分界线缺少一致，部分是因为罗杰尔对于劝勉部分的看法比窦题更为开阔。

新约圣经书信的构成

	哥林多前书	加拉太书	罗马书
1. 开头			
a. 致信人	— 1	— 1~2a	— 1~6
b. 收信人	— 2	— 2b	— 7a
c. 问候	— 3	— 3~5	— 7b
2. 感谢	— 4~9	—	— 8~17
3. 主体	— 10~四 21	— 6~四 31	— 18~十一 36
4. 劝勉	五 1~十六 12 十六 13~18 (结束的劝勉)	五 1~六 10 六 11~15 (个人总结)	十二 1~十五 13 十五 14~32 (旅行计画和劝勉)
5. 结尾			
a. 问安	—	六 16	十五 33
b. 问候	十六 19~21	—	十六 3~16、23
c. 警告	十六 22	六 17	十六 17~20a
d. 祝祷	十六 23~2	六 18	十六 20b

辨别形式的价值

尽管学者在细节上很少达成一致，但确认新约圣经书信标准形式的价值还是显而易见的。首先，信件的形式揭示出信件的基本大纲。这一大纲能够使诠释者从整体上下文来看信件的每一部分。第二，信件的标准形式能使人意识到省略的部分。例如，在致加拉太人的书信中没有感恩的部分，这是十分重要的。第三，知道信件的标准形式能让诠释者辨别出作者有意的改动。这些改动又提供了指向作者的意图和意思的线索。正如罗杰尔（Calvin Roetzel）所说，“我们现在知道，运用他所在时期的写信惯例，对于保罗和对于我们来

说是……一样自然的。但是他对这些惯例的使用不是机械式的，因为保罗——就像今天的作者一样——对传统的书信形式进行了改动，以适合他自己的目的。正是他所做的这些改动，最多地告诉我们保罗的自我认知、他的意图和他的神学。”¹⁶ 我们将要更为仔细地来看一下出现在信件不同部分的这些改动。

开头

开头部分适合作多种重要的改动。在几封信件中，保罗改变了开场白（关于致信人的那行），预告了他的信件的主要负担。例如，在向罗马这个他从未到访过的教会致信时，保罗称自己是“保罗，耶稣基督的仆人，奉召为使徒，特派传神的福音”，然后继续用五节经文对这一福音进行了概述。但在写给开始质疑他的使徒资格的加拉太教会时，他称自己是“作使徒的保罗（不是由于人，也不是借着人，乃是借着耶稣基督，与叫祂从死里复活的父神）”。在为了奴隶阿尼西母给他的主人腓利门的信中，保罗称自己为“为基督耶稣被囚的保罗”。

类似能够指向信件要点的线索，在保罗称呼受信人时也能找到。例如，在写给邪恶的城市哥林多的教会时，他将这封信写给“在哥林多神的教会，就是在基督耶稣里成圣，蒙召作圣徒的”。保罗也把开头的问候部分，把标准的希腊式问候（*chairein*）改为 *charis*（恩惠），并增加了“平安”一词（或许是模仿犹太信件中的 *shalom*）。因此中性的希腊问候，变成了深刻的“愿恩惠、平安归与你们！”

¹⁶ Roetzel, *Letters of Paul*, 29。

感恩

如果说开头部分包含着关于作者写信意图的线索的话，我们可以预期在感恩的部分会有更多这样的线索出现。一般公认的是，“感恩的部分会引入‘信件至关重要的主题’或‘书信的情境’。”¹⁷ 例如，在哥林多前书一章7节，保罗提到了在这封信中扮演重要角色的属灵恩赐，在8节中他谈论“在我们主耶稣基督的日子无可责备”，借此触及了接下来的行为的主题。相比之下，罗马书一章16至17节的感恩部分谈到了福音的大能和神的义，因而突出了罗马书的主题。

主体

信件的主体则是从正面处理不同的关注。尽管其内容通常是多种多样的，并且难以概括，但一般来说，不同的信件的确能显示出一个相近的模式。罗杰尔说，“一种请求或披露的公式（‘我劝你们……’）或‘我不愿意你们不知道……’，起到主体的门槛的作用，而结尾则由对保罗旅行计划的宣布为标志。”并且，保罗通常会在靠近主体开始的部分，讲述关于他个人的一些事。“在每一种情况中，这种自传式的记录，都能充分地与他的神学论证整合在一起。关于他的处境的报告，是为了直接接触及他的读者所处的情境。借着重述临到他的、作基督的使徒的要求，保罗是在告知他

¹⁷ Martin, “Approaches to NT Exegesis,” 233, 引用 P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgiving* (Berlin: Töelmann, 1939)。

的听众，同样的要求也向他们提了出来。”¹⁸

劝勉

对于劝勉（*parenesis*）部分是由什么构成的，有着不同的看法。罗杰尔提出保罗书信显出三种类型的伦理教导：“首先存在着一些互不相关的道德命题的汇集，像一根线上所串的豆子一样拴在一起。”第二，“美德与恶行的清单。”第三，“关于一个特定话题的拖长的劝勉或讲道。”按照罗杰尔的说法，是劝勉的部分“把信件的主体编织在一起，并延伸到结论的部分（加拉太书、罗马书、帖撒罗尼迦前书，有可能还有哥林多前书和腓立比书）。尽管有些这一类的教训或劝勉，对任何特定教会来说只有很少特定的適切性，保罗通常会把普遍的伦理传统进行调整，以适合特定的需要。”

19

结尾

最后我们要注意的，是为了适应主题或情境，书信的结尾部分也可以作出改动。罗马书十五章 33 节的问安被扩展到给所有人：“愿赐平安的神常和你们众人同在。”相比之下，加拉太书第六章 16 节的问安明显是有限制的：“凡照此理而行的，愿平安、怜悯加给他们和神的以色列民。”并且，这句话的后面紧跟着的就是 17 节中尖锐的警告，“从今以后，人都不要搅扰我，因为我身上带着耶稣的印记。”帖撒罗尼迦前书第五章 23 至 24 节中，问安部分又有了一种不同的

¹⁸ Roetzel, *Letters*, 34 与 35。

¹⁹ 同上，35-36。参：Aune, *NT in Its Literary Environment*, 194-97。

语气，提到了帖撒罗尼迦教会对于在主再来之前死去的成员的关注：“又愿你们的灵与魂与身子得蒙保守，在我主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘。那召你们的本是信实的，祂必成就这事。”

修辞结构

尽管我们预期，在口授给秘书的应时性信件中，只会有很少的修辞结构，我们也必须记住，这些信件包括传统的资料，比如赞美诗、信经和颂歌——通常这些形式会高度结构化。另外一种考虑是，这些书信是作为口头交流的形式而写的。“因为信件会在聚会中宣读，并且因此是为了耳朵而不是眼睛预备的，它们采用了为了帮助听众理解和记忆而设计的文学形式。例如，保罗频繁地使用首尾呼应……、交错配置结构……、家庭义务表、对比法和其他显著的文学模式。”²⁰ 我们将会依次查看重复、首尾呼应、交错配置结构、高潮和对话。

重复

重复在书信中出现在许多不同的层面。它有可能只是包括一个词语的重复，以便强调一个要点。例如，以弗所书四章 4 至 6 节一连七次重复的词“一”，用来强调教会根本上的合一性：“身体只有一个，圣灵只有一个……。”

重复也在结构模式中出现。例如，罗马书六至七章的论证，由一系列的问题联结在一起。尽管问题并不相同，但问题的重复出现，使得论证得以向前发展：“这样，怎么说呢？”

²⁰ Craddock, *Preaching*, 171。

我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗？”（六 1）；“这却怎么样呢？我们在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪吗？断乎不可！”（六 15）；“律法是罪吗？”（七 7）；“既然如此，那良善的是叫我死吗？”（七 13）。

“重复”发生的另外一个层面，是思想或想法的层面。例如，在加拉太书五章 1 节，保罗谈到了基督徒的自由：“基督释放了我们，叫我们得以自由。”同样的思想在 13 节重述，“你们蒙召是要得自由。”这一重复不仅强调了基督徒的自由这个主题，还为保罗提供了进一步详细阐述的机会。

李斐德提出，无论重复是思想模式、结构模式或词语模式，“这些模式都贯穿在一段经文当中……，给人一种方向感，就像轮胎在未干的水泥地上留下的痕迹一样。沿着这些痕迹会提供延续性。”²¹ 并且，重复通常会强调作者希望强调的。它也会构成其他模式的基础，比如首尾呼应和交错配置结构。

首尾呼应

许多新约圣经书信被首尾呼应的结构所环绕。保罗书信常常以“恩惠、平安归与你们”开始，又以问安结束，接着就是“愿主耶稣基督的恩惠常与你们同在”。因此，许多信件都表现出了以下这种首尾呼应的结构：“（开头）恩惠和平安；（结尾）平安和恩惠。”²² 书信内部的首尾呼应结构的例子是一个（外部的）首尾呼应，突显出哥林多前书第十

²¹ Liefeld, *NT Exposition*, 32 = 李斐德者，《新约解经式讲道》，44 页。

²² Roetzel, *Letters of Paul*, 37。

三章。保罗以“你们要切切地求那更大的恩赐”（林前十二 31）这句话，结束了关于属灵恩赐的讨论。在爱的篇章之后，哥林多前书十四章 1 节用类似的话继续了先前的讨论，“也要切慕属灵的恩赐”。有人可能会论证说，这里存在着一个内部的首尾呼应结构，将十三章包含在其中，开头是“我现今把最妙的道指示你们”（十二 31b），而结尾是“其中最大的是爱”（十三 13）。

交错配置结构

哥林多前书十二至十四章也提供了一个简单的 ABA' 的交错配置结构。这一结构表明第十三章是关于属灵恩赐的讨论的焦点。

A. 属灵的恩赐（十二 1~31 上）

B. 爱，最大的恩赐（十二 31 下~十三 13）

A'. 属灵的恩赐：先知讲道与方言（十四 1~40）

加拉太书四章 1 至 7 节提供了一个段落中的交错配置结构的佳例：

(a) 承受产业的，在孩童时期和奴仆毫无分别（四 1）

(b) 直等他父亲预定的时候来到（四 2）

(c) 及于时候满足，神差遣祂的儿子（四 4）

(d) 生在律法以下（四 4）

(d') 要把律法以下的人赎出来（四 5）

(c') 你们既为儿子，神就差祂儿子的灵进入你们的心（四 6）

(b') 你们呼叫：“阿爸，父！”（四 6）

(a') 你不是奴仆，乃是儿子……承受产业的（四 7）²³

关于一个段落内部的交错配置结构，约翰一书一章 6 至 7 节提供了一个很好的例子：

A： 我们若说是与神相交

B： 却仍在黑暗里走

C： 就是说谎话，不行真理了

B'： 我们若在光明中行，如同神在光明中

A'： 就彼此相交²⁴

高潮

重复有时表现出逐步递进的发展，并且常常达到一个高潮。例如，我们可以在以弗所书四章 4 至 6 节看到重复逐渐达到高潮的实例，其中七次重复出现的词“一”达到了一个高潮，然后发展成三重的重复：“一神，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。”哥林多前书十三章本身已经是十二至十四章的焦点，又通过一系列的三句一组的结构 (triads) 达到了高潮，“其中最大的是爱。”因此，和交错配置结构一样，高潮可以揭示作者思想的焦点。

²³ Welch, "Chiasmus in the NT," 214。更多的例子，见 211-33 和 Ellis, *Seven Pauline Letters*，在许多例子中，他们试图把整封书信看作交错配置结构。尽管发现交错配置结构的价值是不证自明的，把整封书信的结构视为交错配置结构容易导致把结构强加给经文，并忽视它首要的结构，即信件的形式。

²⁴ Breck, *BTB 17* (1987) 72。其中也可以看到腓立比书二章 5~11 节中以“以至于死，且死在十字架上”为中心的交错配置结构，和罗马书八章 9 至 11 节中的交错配置结构。

对话

在书信中，对话采取的是和对手进行辩论的形式：“或有人问：‘死人怎样复活？带着什么身体来呢？’无知的人哪，你所种的若不死就不能生”（林前十五 35~36）。这种对话的形式曾被称作“哲辩（*diatribe*）的手段，讲道者或作家借此进入一场在想像中与一位对话者的辩论，这位对话者会提出他要论证的要点，以及他会提出的反对，然后被回答和反驳。”²⁵ 罗马书三章 27 至 31 节为这一希腊式的辩论风格提供了一个精简的例子：“既是这样，哪里能夸口呢？没有可夸的了。用何法没有的呢？是用立功之法吗？不是，乃用信主之法。……这样，我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法”（参：罗二~三章，林前九章，雅二章）。

其他文学手法

平行结构

在书信中我们也会意识到不同形式的平行结构。平行结构并不总是作者所创作的，而有可能是作者引用一首赞美诗或信经的组成部分。例如，提摩太前书三章 16 节有可能包含一首早期基督教赞美诗：

神在肉身显现，
被圣灵称义，
被天使看见，
被传于外邦，

²⁵ Martin, “Approaches to NT Exegesis,” 247。参：Aune, *NT in Its Literary Environment*, 200-202。

被世人信服，
被接在荣耀里。

哥林多前书十五章 55 节是一个同义平行的好例子：

死啊，你得胜的权势在哪里？
死啊，你的毒钩在哪里？

彼得前书二章 22 节呈现倒装平行（inverted parallelism）：

祂并没有犯罪，
诡诈在祂的口中也找不到。

（译文根据《和合本》改动）

罗马书四章 25 节是一个反义平行（antithetic parallelism）的好例子：

耶稣被交给人，是为我们的过犯；
复活，是为叫我们称义。²⁶

尽管平行结构不是书信的主要特征，上述例子表明它比一般期待的更为普遍。

对立（Antithesis）

书信的一个主要文学特征是对立（antithesis）或对比（contrast）。我们能发现亚当与基督之间的对比（罗五 12～21）、在亚当里与在基督里之间的对比（林前十五 20～50）、

²⁶ 参：林前十三 6：“〔爱是〕不喜欢不义，只喜欢真理。”

肉体与圣灵之间的对比（罗八 2~11；林后五 16~17；加五 19~23）、现在的苦楚与将来的荣耀之间的对比（罗八 18~39）、血气的身体和灵性的身体之间的对比（林前十五 42~54）、光明与黑暗之间的对比（弗五 8~14），等等。或许，对书信中对立手法的普遍性的最好展示，是哥林多后书四章 16 至 18 节，仅三节经文中就提出了三个不同的对比：

外体虽然毁坏，

内心却一天新似一天。

我们这至暂至轻的苦楚，

要为我们成就极重无比、永远的荣耀。

原来我们不是顾念所见的，

乃是顾念所不见的，

因为所见的是暂时的，

所不见的是永远的。

隐喻

书信中充满了有力的隐喻。读者被鼓励去赛跑以得到奖赏（林前九 24），放下容易缠累的东西，“存心忍耐，奔那摆在我们前头的路程”（来十二 1）。他们被告知要穿上“神所赐的全副军装”，包括护心镜、头盔、藤牌和剑（弗六 11~17）。雅各用难忘的“舌头就是火”的隐喻，揭示出言语的破坏性力量（三 6）。

戴维斯（W. D. Davies）用了一整章来诠释“保罗的重要隐喻”。他按照来源，把保罗所用的隐喻分为四组：(1) 出埃及，(2) 创造，(3) 献祭制度，和 (4) 律法。这一分析表明，书信所包含的隐喻，比通常所看到的多得多——比如救

从神学到神学

赎、儿子的名分、自由、新造的人、和平、赎罪和称义等。²⁷ 有多少次我们读过这些词语，还有其他与它们类似的词语，却没有意识到它们是隐喻？然而，意识到一个词是隐喻，会丰富我们的理解。并且，隐喻很适宜在传讲中进行说明，就像例证（illustrations）一样，它们的作用就如同通向真理的窗户。

尽管还可以提到更多的文学特征，²⁸ 上述内容已足够为传讲书信的指导原则打好了基础。

传讲书信的指引

我们在这部分要讨论的，是如何把第一章到第八章的结论具体地应用到传讲书信上。我们将会再一次按照准备讲章的次序进行：经文选择、诠释、制定主题、选择形式和有适切性的讲道。

²⁷ Davies, *Invitation to the NT*, 310-26。参：Tilley, *Story Theology*, 3：“基督信仰的重要观念——创造、堕落、道成肉身、救赎、教会、永生、三一神——全都是已定型的隐喻，这些隐喻已经成为了基督教的教义。”亦见 Goulder, “Pauline Epistles,” 485-87, 496。

²⁸ 例如，见 John Paul Pritchard, *A Literary Approach to the New Testament* (Norman: University of Oklahoma, 1972)。关于“对立的风格”，见 Aune, *NT in Its Literary Environment*, 206-7：“通过否定、反义词和其他手法，对思想加以强化的技术。”

经文选择

一个文学单元

在从书信中选择一处讲道经文时，选择一个单元的重要性再怎么强调也不为过。尤其对那些倾向于传讲教义的讲道者来说，只选择一个单元的一部分来传讲的诱惑特别大。例如，在传讲腓立比书二章时，选择其中的赞美诗作为讲道经文，来传讲耶稣的降卑和升高，看起来很有吸引力。但是在保罗的信中，这首赞美诗是在第 5 节的上下文中发挥作用的，“你们当以基督耶稣的心为心。”这一节又是从第 1 节开始的一个单元的一部分，“所以在基督里若有什么劝勉，爱心有什么安慰。”因此，经文单元是腓立比书二章 1 至 11 节。²⁹

再举一个例子，讲道者有可能倾向于选取以弗所书一章 4 节上作为讲道经文，“就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，”而来传讲预定〔论〕。然而，经文在 4 节下继续，“使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵。”这一节经文又是 3 至 14 节的一部分——这个部分不仅是一个单元，并且在希腊原文中就是一句话。这段经文体现了从一个以严密手法写作的感恩部分中选取一处讲道经文的复杂性。讲道者可

²⁹ 注意 Craddock, *Preaching*, 119，让讲道者自己决定要在哪个层面上传讲这段经文，“传讲基督论或是传讲以此基督论为基础的基督徒的态度和行为。”与腓立比书二章 1 至 11 节相似的情况出现在彼得前书二章，其中，彼得在 21 节引入了一个诗歌单元，讲述基督替代性的死：“你们蒙召原是为祂，因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随他的脚踪行。”见 Ericson, “Interpreting Petrine Literature,” 251。

以很适宜地选择 3 至 14 节作为讲道经文，依次集中于圣父、圣子和圣灵的工作上。无论如何，讲道者不能只选取 4 节上，来传讲预定。

焦点

以上这两个例子都说明，对讲道经文的合适的或不合适的选择，将会影响到接下来的工作，一直到讲道的適切性。关于耶稣的身分的讲道或许会吸引人的兴趣，但是它怎样适用到会众身上呢？关于预定的讲道或许引人深思，但对于会众来说，要点何在？然而，这两个段落都包含着特定的焦点：保罗鼓励腓立比教会的圣徒，以基督的心为心，鼓励以弗所教会的圣徒在神面前成为圣洁，无有瑕疵。尽管焦点也许不总是如此明显，但只要它存在于段落中，它就应当被包括在讲道经文里，因为接下来，这一焦点不仅会引导经文的诠释，也会引导讲道主题的制定，有可能影响到讲道的形式，并且肯定会影响到如何说明讲章的適切性。

证实 (substantiation)

只要可行，讲道经文中就应该也包括对一个特定主张或要求进行证实的经文。假如讲道者考虑选取罗马书第八章 28 节作为讲道经文，“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按祂旨意被召的人”，尽管这是一句给人安慰的经文，但若孤立起来运用的话，它就会给正在经受苦难的教区居民带来更多的问题，而不是解答。然而，保罗继续证实他对于神是为着益处而行事的主张：“因为祂预先所知道的人，就预先定下效法祂儿子的模样〔苦难？〕。……预先所定下的人又召他们来，所召来的人又称他们为义，所称为

义的人又叫他们得荣耀”（八 29~30）。这些经节不仅证实了神在万事中为着益处行事的主张，也将这一主张置入了一个与孤立起来看时完全不同的角度之中。³⁰

文学诠释

文学语境

在文学诠释中，诠释者力图决定词语在其文学语境中的意思。诠释者不仅关注文法、句法、修辞等细节，还要关注信件的整体观点。写信者的意图是希望信件被一次过地通读，一般来说，圣经中的书信也不例外。尽管这种完整的通读对于讲台来说并不可行，但讲道者在书房里当然应该通读整篇书信，以便品尝整体的味道。在通读之后，比较适宜的作法是再一次进行略读，以确定各种不同格式的部分，并注意到其变动。致信人和收信人这两个组成部分的变动，有可能暗示出书信将要处理的问题。感恩的部分常常带出写作的目的；即使在保罗给“无知的加拉太人”的信中，对感恩部分的省略也颇耐人寻味，因为他们偏离恩典的福音，使保罗很难感恩。

经文的要点

在获得了书信和其组成部分的整体观点之后，讲道者必须决定所选择的讲道经文是如何融入整体的语境、并在其中发挥作用的。在这里，一个自然的问题是，经文是开头、感恩、主体、劝勉，还是结尾的一部分，并且这会对诠释带来

³⁰ 关于证实的更多例子，见 Liefeld, *NT Exposition*, 70-71 = 李斐德者，《新约解经式讲道》，90-91 页。

什么影响。例如，如果经文属于更为格式化的部分，应提出的问题是，“形式本身在多大程度上决定了其内容？”³¹ 这也是进行更为详细的解经，和在经文与其紧邻上下文的关系中决定其要点的时候。一旦特定的信息确定下来，讲道者应该检查相关问题是否在书信的其他部分提出、并得到解答，因为书信倾向于不断回到同一个问题，当然每一个部分都应该在整体的语境中理解。

劝勉

在语境中理解经文的一个问题领域，是从劝勉中选取的经文。³² 就像我们此前所看到的，有些劝勉被描述为包含“一系列互不相关的道德格言，像串在一根绳子上的珠子”（例如，罗十二 9~13），或一张美德与恶行的清单，它们“相互之间只有最为随意的联系”（例如，加五 19~23）。³³ 如果这些劝勉的确是以实际上的相互隔绝状态存在，必须要提出的问题就是：讲道者是否可以选择这样一个劝勉，然后诠释并传讲它，而毫不关心它的文学语境。换句话说，讲道者可以把罗马书十二章 13 节“圣徒缺乏要帮补”，传讲得如同一个不受时间限制、也不需要与其特定语境相联系的真理吗？

这一问题与一个更大的问题有关，即讲道者是否可以在传讲劝勉（命令语气〔imperative〕）时，丝毫不陈述神在基督里已经为我们成就的（直说语气〔indicative〕）。这样讲道

³¹ Fee, *NT Exegesis*, 33 = 戈登费依著，《新约解经手册》，34。

³² See DeJong, *Pro Rege*, 10/4 (1982) 26-34.

³³ Roetzel, *Letters of Paul*, 35-36.

的危险，显然在于它会导致律法主义。事实上，直说语气常常先于命令语气。这一次序显然不仅在于书信的格式，感恩和主体的部分先于劝勉的部分，也在于细节。经过详细研究之后，芮德博下结论说，“命令语气是基于直说语气所带来的实际（reality），诉诸于它，并且意在将它带到充分发展的地步。”³⁴ 因此，在命令语气与此前的直说语气之间有着内在的联系。但是，要注意，这一联系不只是前者乃是后者的自然发展的关系。维希（Allen Verhey）指出它们相互之间微妙的关系：“在福音的宣告中，直说语气有一种重要的优先性和终结性，但命令语气绝不只是对直说语气的补充，确切地说，也不是从直说语气得出来的推论。对基督的十字架与复活的参与（直说语气中重要的优先性内容），和对神在新时代无法被挑战的主权的期待（直说语气中重要的终结性内容），在此时此地是通过顺服神的旨意（命令语气）来构成的。”³⁵

因此，当讲道者的经文是劝勉时，他不能只宣布命令语气，而与直说语气割裂开来。因此在文学诠释中，讲道者也被驱使回到语境中，寻找劝勉与信件所表达的直说语气之间的联系。最近的研究正在揭露看来孤立的劝勉与特定情境之间的一些关联。例如，“哥林多后书十二章 20~21 节中的

³⁴ Ridderbos, *Paul*, 254-55；参：pp. 253-58，例如，254-55：“每一次，命令语气都是以结论的方式位于直说语气之后（用‘因此’、‘所以’等表示，罗六 12 起，十二 1；西三 5 等）。每一次对新生活的呼吁都被提出来，作为积极的救赎宣告的目标（‘好叫’、‘为要’等；参：罗七 4；林后五 15 等）。”见 Longenecker, *Paul*, 174-75。

³⁵ Verhey, *Great Reversal*, 104-5。

罪的清单……处理的是制造分裂的行为（纷争、卑劣、狂傲）、破坏人际关系的行为（恼怒、自私、毁谤、谗言）和奸淫——所以这些都是对在其他地方提到的哥林多人的行事特征的描绘。”³⁶ 因此，在看起来互不相关的劝勉与文学语境之间，常常可以建立起联系，即使是通过历史的语境。

历史诠释

正如上一个例子所表明的，历史和文学诠释不是互不相关的，而是互相配合的。历史诠释力求在其自身的历史文化语境中来理解每一封书信。这里涉及的重要问题有：写作的起因（occasion）、作者的目的，和历史文化的制约（conditioning）。

起因

听人读一封信却不知道它的历史情境，曾被比作只在一端听一段电话交谈：³⁷ 有答案，却不知具体问题是什么。然而为了更全面地理解，我们必须知道信件所回应的问题。窦题说：“要正确地解读保罗，几乎往往是不可能的，除非我们对他的写作时所针对的社群背景有所了解。”³⁸

³⁶ Roetzel, *Letters of Paul*, 47。关于帖撒罗尼迦前书五章 16~18 节的道德劝勉，参：47-48。

³⁷ 例如，Keck, *Paul*, vii。

³⁸ Doty, *Letters*, 37。参：Roetzel, *Letters of Paul*, 50：“一旦我们意识到特定教会的骚动是如何限定了保罗写作的范围、甚至内容的话，在考虑保罗的时候，我们必须处理的就不仅是他的思想，还有特定教会中的情境，其理由就十分明显了。”史天达补充说，“这些作品构成圣经的一部分，是作为写给特定教会的信件，……并且是为了回应特定情境而写作的信件”

幸好，书信本身常常提供了充分的资讯，使人得以对历史情境有一般的了解。在哥林多前书中，保罗甚至为一些提出的问题提供了明显的标记：“论到你们信上所提的事”（七 1）；“论到祭偶像之物”（八 1）；“论到属灵的恩赐”（十二 1）。但是通常历史性的图画必须经由把片断和不同的来源进行拼凑才能得到。艾利逊（Norman Ericson）作了有趣的评论，“原来的受信者最为熟悉的事情，在书信中并没有详细说明，因此现代的读者并没有被告知这些事情”——比如政治、社会、经济、教会生活、困难。然而“发现这类资讯将会澄清细微之处，对陈述加以限定，并为读者提供了一种对于原来语境的感受，而作者正是在这一语境中发出他们的指导或劝勉的。有了这样的资讯，诠释者就能对作者所强调的元素给予适当的重视。”³⁹

因此，认识书信所针对的教会情境是十分重要的。书信常常是为了应付一个特定的问题或威胁而写的：在帖撒罗尼迦书中，是对耶稣立刻再临的一种高度兴奋的期待；在加拉太书中是对犹太主义的侵蚀；在哥林多书中，是对结党分争和玩乐放荡；在歌罗西书中，是对幻影主义的雏形所带来的威胁；等等。为了更好地理解受信人和他们的情境，我们应该力图回答下列的问题：“明说的是什么？暗示的是什么？它们涉及需要被矫正的行为吗？问题源自神学上的某个错误认识，还是认识不足？他们需要的是安慰、劝勉还是矫正？”⁴⁰ 发现书信背后的问题，就如同找到书信的入口一

（Stendahl, “Preaching from the Pauline Epistles,” 306）。

³⁹ Ericson, “Interpreting Petrine Literature,” 249。

⁴⁰ Fee, *NT Exegesis*, 33 = 戈登费依著，颜添祥译，《新约解经手

样。

作者的目 的

写作的起因和作者的目的是相互联系的，如同问题和答案一样：相互提供资讯。诠释者的目标是使用历史的情境，对书信中所表达的作者目的有更加清楚的认识。例如，艾利逊提出，“彼得前书是为了鼓励面对严酷逼迫的信徒而写的。彼得后书是对假教师的谴责，他们偷偷地进到了教会。……犹大书可以最好地被理解为论证性的论文。”⁴¹ 这样的评论对于描述作者的主要目的很有帮助，这些目的有可能是鼓励、责备、为信仰争辩等等。

不过，在整体的目的之中，有可能还有若干次一级的目的（subsidiary purposes）。例如，尽管帖撒罗尼迦前书的主要目的是解决基督再临的问题，保罗也利用这个机会为自己的行为辩护，鼓励他的读者胜过试炼，指导新归信的人敬虔度日，警告他的读者要继续工作，并就着在主再来之前死去的信徒使他们放心。⁴² 这些目的中的几个与再临的问题有关，但其他的只有很少的或没有什么关联。因此，在根据作者的目的传讲一段经文时，我们的关切必须有充分的灵活性，能够认识到信中不只有一个目的，不要把经文强行塞进一个单一目的的模式里。

由于希伯来书和约翰一书是匿名的作品，并且其他一些书信的作者身份也存在争议，必须要问的问题是：对于作者

册》，34。

⁴¹ Ericson, “Interpreting Petrine Literature,” 244-45。

⁴² 见 Harrison, *Introduction to the NT*, 262 = 海尔逊著，《新约导论》，287-88 页。

身份的不确定，是否对于确定他的目的有所妨碍？一方面，必须承认，关于作者的知识，有助于决定他在特定书信中的目的。⁴³ 另一方面，作者的目的可以从书信中收集出来，而不是从作者和他的声誉中得出。因此，作者身份的认定，对于确定他的目的来说，并不是绝对必要的。例如，一般公认的是，希伯来书并非像此前所认为的那样是保罗所写的，这一事实在理解和传讲希伯来书方面几乎没有不同，因为作者的目的必须从所查考的书信得出，而不是从他的其他作品中决定。

文化制约 (Cultural Conditioning)

历史诠释也引出了书信受文化制约的特征。说书信受文化的制约，并不等于说它们受文化束缚 (culturally bound)。受文化束缚的文献，无法超越其自身的历史视野，因此没有信息提供给在其自身以外的时代。与此相反，圣经中的书信超越它们自身的历史文化视野，因而继续对今天的教会说话。但是它们是受文化制约的，也就是说，它们是由作者和原来的收信人的文化所塑造。事实上，没有文化上的制约，这些信件对它们原来的收信人也不可能是适切的。

新约圣经书信由希腊语写成，这已经表明了它们受文化

⁴³ 参：Longenecker, "Form, Function, and Authority," 112: “当我们力图重建情境和目的时，匿名现象有可能令我们沮丧。”对于所谓的托名著作，朗格聂克 (Longenecker, 111) 主张，对于“那些有内部宣称和传统上接受的作者”的书信来说，借助于“考虑这些书信中的话题的差异、它们所假定的对于使徒来说在写作时改变了的情境，和使用听写员”，可以有充分的证据为其辩护。

制约的特征。当它们提出关于某些对我们的文化来说是陌生的行为模式的命令时，也表明了这种特征。哥林多前书的一些例子可以表明这一点：“若有人见你这有知识的在偶像的庙里坐席，……岂不放胆去吃那祭偶像之物吗？”（八 10）；“我所亲爱的弟兄啊，你们要逃避拜偶像的事”（十 14）；“凡女人祷告或是讲道，若不蒙着头，就羞辱自己的头。……你们的本性不也指示你们，男人若有长头发，便是他的羞辱吗？但女人有长头发，乃是她的荣耀，因为这头发是给她作盖头的”（十一 5、14~15）；“你们要亲嘴问安，彼此务要圣洁”（十六 20）。在传讲这些经文时，当代的讲道者会直接面对这些著名的历史文化鸿沟。但是我们不能忽略的是，正是这些特征，使得这些经文在它们自己的时间和地点成为适切的。

柏恩康（Günther Bornkamm）用“当代性”来表述这个问题：“书信诚然是当代性的。作者和收信人的经验与问题、语言、意见和思维方式，都属于他们所生活的世界，与我们自己的世界不再完全相同。”但是，他也警告任何想要急于跨越历史距离的企图，因为这样做“实际上是在阻止早先的作者把他们必须要说的说出来”。⁴⁴ 讲道者的第一个责任，不是寻找对于现在听众的应用，而是聆听在其异质的文化和特定时代说话的作者的声音。史天达说，“抓住所谓的保罗的主题，并在重复显而易见之事的时候越来越笼统，这样的诱惑相当大，”但是“合乎圣经的讲道的力量，来自于抓住经文的具体细节。”⁴⁵

⁴⁴ Bornkamm, *The NT*, 74-75。

⁴⁵ Stendahl, “Preaching from the Pauline Epistles,” 306。

普世的国度历史

历史诠释揭示的不仅是历史的不延续性，还有今天适切的应用所要求的延续性。这一延续性在使徒对于国度历史的教导中表达出来，这一国度历史始于亚当，中心是耶稣基督，将在耶稣再临时完成。保罗写道：“在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。但各人是按着自己的次序复活，初熟的果子是基督，以后在祂来的时候，是那些属基督的。再后，末期到了，那时基督……就把国交与父神”（林前十五 22~24）。过去与现在的延续性是清楚的，过去和现在都是神将要来的国度历史的一部分。保罗的所有信息，都是以这一无所不包的历史为背景的，因而也必须如此来解读。

在歌罗西书中，保罗表明这一国度历史是以基督为中心的，更具体来说是以基督的十字架为中心的：“因为万有都是靠祂造的，……一概都是借着祂造的，又是为祂造的。……因为父喜欢叫一切的丰盛在祂里面居住。既然借着祂在十字架上所流的血成就了和平，便借着祂叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了”（西一 16、19~20；参：弗一 9~10）。除此之外，保罗在他的所有书信中都在强调，这一普世的历史会在基督再临时完成，因为在他所有的书信中，“小的组成部分都倾向于营造出一种末世论的主调。”⁴⁶

不仅如此，这一救赎历史包括整个世界，不仅包括属灵的，还包括有形体的。保罗在罗马书第八章 11 节写道：“然而，叫耶稣从死里复活者的灵若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必借着住在你们心里的圣灵，使你们必

⁴⁶ Keck, *Paul*, 19。

死的身体又活过来。”因此，人类的救赎不是从脱离身体的救赎（*redemption from the body*），而是身体本身的救赎（*redemption of the body*）（罗八 23；参：腓三 21）。甚至我们生活在其中的世界，也没有被排除在外，因为“受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀”（罗八 21；参：启二十一 1~4）。因而神将要来的国度，不仅包括属灵的，也包括有形体的，不仅包括过去，也包括现在。由于所针对的过去的教会和当代的教会，都被卷进同一个国度历史中，这一普世的历史，为有適切性地宣讲受历史制约的书信提供了根本上的延续性。

神学诠释

书信也可以描述成神的（*of God*）信息和关于神（*about God*）的信息——神的国、祂的救赎、祂的约、祂的旨意、祂的临在等等。神学诠释提醒我们，不要过于受限于某地的情境和人的因素，而忽略了书信的以神为中心的焦点。

尽管使徒是耶稣基督的见证人，但惊人的是，无论是保罗还是其他新约圣经书信的作者，都没有像福音书的作者那些，详细地记录耶稣的历史。然而，罗杰尔指出，“尽管保罗对耶稣的事工或讲道的内容没有表现出什么兴趣，他却的确着重强调了三个历史事实：十字架、复活和耶稣的即将再来。”⁴⁷事实上，保罗把自己的讲道描述为“耶稣基督并祂钉十字架”（林前二 2）。

⁴⁷ Roetzel, *Letters of Paul*, 45。

以基督为中心的诠释

当保罗写道，“我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架”（林前二 2），他的意思是什么呢？他的意思是，除了耶稣的十字架之外，他不会谈论任何事吗？柏寇伟（G. C. Berkouwer）评论说：“从他所有的讲道中可以清楚地看到，保罗心里所想的，并不是按照自己的尺度在量上将福音简化，把许多真理简化为一项‘真理’，而把其他真理放在次要的位置上；不过我们的确可以以一种惊人的方式发现，这里表达的是一种明确的中心化，一种集中化（罗十五 18）。”⁴⁸ 并且，柯轲指出，在帖撒罗尼迦前书一章 10 节和罗马书十章 9 节，保罗只提到了耶稣的复活，但这“并不意味着保罗改变了内容；相反，因为十字架和复活构成一个单一的意义复合体，他可以只提其中一个而同时暗示另外一个，取决于对当时所要论证的要点来说哪一方面最为密切。”⁴⁹

“我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架”的意思，在歌罗西书第一章得到了阐释，正如我们所看到的，在那里，我们看到保罗宣告国度的历史是以基督的十字架为中心的。“耶稣基督并祂钉十字架”，实际上是指涵盖一切的国度历史的关键和中心。因此无论保罗提到哪个要点或给出何种建议，都与耶稣基督的死和复活有关。正如保罗所看到的，这世界的一切都与耶稣基督有关——特别是教会中的一切，因为教会是基督的身体，借着教会，基督的生命在地上延续。

⁴⁸ Berkouwer, *Holy Scripture*, 179。

⁴⁹ Keck, *Paul*, 34。

因此，保罗的所有陈述都必须根据他以基督为中心的观点来诠释。即使是看起来孤立于它们所在的语境之外的劝勉，也与基督有关：美德的清单“绝不仅仅是‘该做的’与‘不该做的’。它们描述的是福音在神的子民身上的体现。作为劝导性的命令（*paraenetic commands*），它们唤起主在教会中的临在。它们为何谓住在基督里、和让基督住在我们里面提供了生动的描述。”⁵⁰

正典的语境

神学诠释也提醒我们，不要只停留在文学和历史诠释中，而要进一步根据整部正典所表达的神的最终目的来思想特定的段落。作为正典的一部分，书信也需要在正典的语境中来诠释。例如，在以经解经时，我们可以在以弗所书和歌罗西书的段落之间，或彼得前书和雅各书的段落之间进行比较，并因而使一个特定信息的焦点更加清晰。进一步说，每当保罗或雅各引用或提及主的话时，我们可以与福音书中相近的话进行比较（例如，罗十二 1~十五 7 与太五~七章；林前七 10~11 与可十 11~12；雅各书和太五~七章）。⁵¹

以经解经也会为讲道提供必要的平衡，正如为其提供正典的深度和支援一样。尽管讲道者不应冲淡讲道经文的信息，他们有责任在正典的语境中，对每一段特定经文进行评估。例如，保罗在罗马书十三章 1~7 节的信息，“在上

⁵⁰ DeJong, *Pro Rege* 10/4 (1982) 33。参：Ridderbos, *Paul*, 258-265 论“以神为中心的观点”：“以神为中心的观点——我们可以下结论说——构成了保罗劝勉的伟大的出发点”（260）。

⁵¹ 关于保罗，见 Roetzel, *Letters of Paul*, 45-46；关于雅各，见 Kistemaker, *JETS* 29/1 (1986) 55-56。

权柄的，人人要顺服他，”必须不仅从历史的角度诠释为要求顺服罗马政府，以其为“神的用人”，也要与启示录十三章 1 至 10 节这样的段落进行比较，在那里表明罗马的统治是属鬼魔的，以及使徒行传五章 29 节，在那里，使徒宣告说，“顺从神，不顺从人，是应当的。”要点在于讲道者不能只是把仅在某一个段落中发现的宣告为福音真理。⁵² 尽管讲道者不应把他们的讲道经文与每一个可能的选择保持一致，而使其要点变得迟钝，对于负责任的讲道来说，他们除了以经解经，并核对启示的渐进性之外，别无选择。⁵³ 因此，经文的要点需要由整部正典的语境来决定。

制定主题

根据整部正典的主题来检查一个讲道经文的信息的必要性，表明了区分经文的主题与讲章的主题的必要性。

经文的主题

经文的主题是对经文在其书信和历史语境中的主要思想作出的概括陈述。显而易见，这一主题的最终版本，只有在经过充分的文学、历史和神学诠释后才能制定出来。但是与其说这一主题的制定是一种在整全诠释的结尾时突然出现的洞见，还不如说它是在整体与部分之间反复查考，以澄

⁵² 参：L. Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation*, 165，大意是说，讲道者必须考虑“包括同一教义的段落的数目”、“不同段落之间的一致性或相关性”、“段落的清晰性”和“这些段落的分布”。

⁵³ 例如，见 Longenecker, “On the Concept of Development in Pauline Thought,” 195-207。

清经文要点的一个渐进的过程。为了避免错误的诠释，连丹尼斯（Denis Lane）建议讲道者，在诠释细节时，要先清楚段落的主旨：“把握主要论点，并理解使徒正在处理的问题，会使你避免不均衡的呈现。注意主要动词会在这方面……帮助你，因为是它们把整段经文凝聚在一起。”⁵⁴

讲章的主题

尽管书信中讲道经文的主题通常可以用作讲章的主题，但正如上述罗马书十三章 1~7 节所表明的，经文的主题需要根据正典中的其他段落进行一些调整或限定。当经文受到文化制约的特点反映在其主题中时，也需要进行这样的校正，例如，在哥林多前书八章 1~13 节的主题，“基督徒可以自由地吃祭拜偶像的食物，除非这会让其他信徒跌倒。”

讲章的主题应该是一个断言，比如，“福音是神拯救的大能”（罗一 16~17），“神赐下战胜死亡的胜利”（林前五 50~58），“活出复活的生命！”（西三 1~4），“照你们现在所行的，更加勉励！”（帖前四 1~12）。与一个题目或是教会公告中吸引人的标题不同，讲章的主题应该以概括的形式，将经文对今日教会的信息明确地说出来。这一断言是讲章要传达给听众的唯一要点。因此，主题对制定大纲和写作讲章会发挥指导的作用。

由于书信的经文段落常常充满细节，讲道者容易离题。鉴于这种可能，在讲章完成后重温一下讲章，把主题当作一把刀，切去所有不支援主题的思想、例证和意象，这样做是值得的。把不错的想法剔除，无疑需要勇气，但毕竟有效地

⁵⁴ Lane, *Preach the Word*, 48。

传讲一个主题，比起在讲章中杂乱地堆满许多不同的思想，以至于使其要点变得模糊不清要好。

讲章的形式

讲章的形式必须加强经文的信息。由于书信的经文类型多样，从感恩到论辩，从教义到伦理，讲道者不能预先规定一种特定的形式。我们要来看一看几种可能的形式。

说教的形式

当一段经文与错误的观点争战，或是提出教义上的一个具体要点时，说教的形式就有其宝贵之处了，它能够以逻辑和系统的方式，教导会众所涉及的要点。讲章仍旧只能有一个论点，次要论点（subpoints）也应来自经文，而不是来自其他段落或系统神学。要点和次要论点的展开，可以是演绎式、归纳式或两者的结合（见以上第七章）。用演绎法展开时，讲道者可以在一开始就陈述主题，但讲道者通常应该避免在这时宣布所有的次要论点，因为这种列举会干扰讲章的流向。在合适的时候，讲道者可以在讲章中适当的地方逐一陈述次要论点，并且可以在结论部分一起提及。必须当心不要使讲章失去经文中向前的趋势，不要使其变成一个讲座，而要让它保持具有適切性的解经讲章的本色。

叙事的形式

对于一段教义性的经文来说，说教不是唯一的形式，有时叙事的形式更适于把问题讲透彻。考克斯（James Cox）说，“在许多书信的外表之下，都涌动着一个个生机勃勃的故事。”作为例子，他提到了以弗所书二章 8 至 10 节，“你们

得救是本乎恩，也因着信。这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。我们原是祂的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的。”

思想一下以弗所书二章 8 至 10 节中的三部曲：

- 一、我们努力通过自己的善行与神结成好的关系。（情境）
- 二、但我们的善行不起作用。（复杂之处）
- 三、虽然我们有着软弱、失败和罪，但神因着祂的恩典，通过我们对耶稣基督的信拯救了我们，这带来了善行。（解决）

这是使徒保罗的故事。也是我们的故事，也是我们的许多听众的故事。那些听到这一讲道的人，至少可以与它的第一部分产生共鸣。……而这些听众中的有些人，会与第二部分产生共鸣。……对于这些听众来说，最后一部分正是宣布拯救的话，是漫长黑暗隧道尽头的光。⁵⁵

有时甚至是一篇关于劝勉的讲道，也能采用叙事的形式。罗兰·艾伦建议，“讲道者可以用故事体传讲保罗的伦理劝勉，就像一个人可以传讲瞎子巴底买的故事一样。毕竟，伦理是人类故事的一部分。”⁵⁶

讲道者也可以试着把说教的形式与叙事的形式结合起

⁵⁵ Cox, *Preaching*, 155。

⁵⁶ 见罗兰·艾伦未发表的论文，引用于 Rice, *The Drew Gateway* 46/1-3 (1975-76) 24。

来，用说教的形式阐述这段经文，而用叙事的形式更透彻地说明它的意思。但是无论讲道者多么努力地运用叙事的形式，他们必须要特别当心，要使讲章正确地对待相关的经文段落，从而使它清楚地传递这段经文的要点。

经文的形式

比起说教或叙事的形式，讲道者通常应该优先采用经文的形式，因为这样做不仅与经文保持一致，也能最好地使听众跟上他们对圣经的阐释。“讲章大纲的金科玉律是，必须让每一段经文来提供它自己的结构。熟练的释经者会打开他的经文，或是让经文在我们的眼前自行打开。”⁵⁷ 这一规则要求讲道者从经文本本身寻找一个能够形成讲章大纲的主要部分的结构。在这一努力中，文学诠释能够助一臂之力，因为它常常通过分析词语、短语或问题的重复、交错配置结构、对话、平行结构或对比，揭示出经文的结构。

如果这些修辞结构的存在都不明显，讲道者通常可以通过仔细阅读该段经文，注意它的主句和子句、它的主要主张和思想的次序，来发现其结构。⁵⁸ 为了达到这一目的，李斐德在解经（*exegesis*）和释经（*exposition*）之间进行了有益的区分：“在解经中，我们研究希腊语句子的每一部分，仔细分析以便精确地理解所呈现的每一个真理。这一工作大部分是逐行进行的。另一方面，在释经时，是把这段经文作为

⁵⁷ Stott, *Between Two Worlds*, 229 = 斯托得著，《讲道的艺术》，233页。

⁵⁸ 见 Liefeld, *NT Exposition*, 46-54 = 李斐德著，《新约解经式讲道》，60-72页。

一个整体来研究，注重其思路或事件的顺序。”⁵⁹ 在寻找经文结构的过程中，讲道者把这段经文当作一个整体来研究，“注重其思路。”

无论为讲章选择何种形式，讲道者必须记住，讲道经文是书信的一部分，而该书信很有可能是一封教牧书信，是牧者对特定问题做出的回应。教牧的风格应该成为我们就这些经文来讲道的色彩。⁶⁰ 在某些段落里，保罗或许会表达出愤怒、沮丧或担忧，但所有这些表达都是在一封以“愿恩惠、平安归与你们”开始，并以平安的祝愿和恩惠的祝福结束的教牧书信的语境之中的。

讲章的適切性

尽管我们在第八章广泛地讨论了適切性的问题，在这最后的一章中重申并加强一些要点还是有必要的。一方面，我们已经看到历史诠释使我们意识到书信受文化制约的特点，以及当时和现在之间的断层。另一方面，历史和神学的诠释也让我们意识到当时和现在之间的延续性——这一延续性确保了书信对今天仍然具有適切性。

⁵⁹ 同上，20 = 李斐德者，《新约解经式讲道》，28页。参：Buttrick, *Homiletic*, 369：“对于保罗的作品，……我们必须从分辨段落的结构开始；先是思想的重大转换，然后是次要的转换。”

⁶⁰ 参 Carl, “Shaping Sermons by Structure,” 129：“保罗的整个信息强而有力，但却带着牧者的理解。这种风格必须在讲章中予以保留。这是一种热切的呼吁，而不是责怪或抱怨；发出这呼吁的人相信，在基督的帮助下并且在基督里，信仰基督的群体会团结在一起。”

延续性

过去和现在之间的延续性，是由信实地立约的神保证的，并且通过以神将要来的单一国度的历史为语境的同一群立约百姓来实现。这一延续性由以下事实证实：书信中的许多讲道经文，对于今天的教会来说，有着如此直接的適切性，以至于我们几乎意识不到它们的年代。这种直接感尤其通过以弗所书、希伯来书和彼得前书这类更为概括的书信传递出来。这一直接的適切性的原因，在于这些书信的目的。

“为了对一定范围内的众多教会都有益处，基于使徒所传的福音的警告，在本质上应该是非常一般性的。因此彼得前书的警告并不是很细节化的，并不是写给特定的人，也没有针对特定的情境，而是宣布了特定的视角和标准，据此，基督徒在任何情境中都可用以决定什么行为在神前是可敬的。”⁶¹ 在其他书信，更一般性的劝诫也很容易转移到今天的教会。

段落的目的

但是，这种直接感并不总是存在，因为讲道者会在像哥林多前书八章 1 至 13 节“论到祭偶像之物……”，或以弗所书六章 5~9 节“你们作仆人的，要……听从你们肉身的主人……”这样的段落中与断层迎面相遇。当讲道者选择了这样的段落时，他们就面临着如何跨越历史文化鸿沟的问题。常见的做法是从具体的内容中引出一般的结论，以便获得给今天的信息，但比起这样，讲道者更应做的是首先集中于具体的内容，尤其是这段经文的目的。

所有的段落，即使是所谓的教义性段落，也是针对特定

⁶¹ Ericson, “Interpreting Petrine Literature,” 246。

的历史需要的集中回应。贝特勒 (John Bettler) 敏锐地指出，“经文是从真实的生活情境中产生出来的。”⁶² 例如，保罗在帖撒罗尼迦前后书中，使用“终末论” (eschatology) 来安慰丧失了亲人的基督徒，并警告那些丢弃工作以等候基督再临的人。他在歌罗西书第一章阐述了“基督论”来对抗异端，而在腓立比书第二章使用“基督论”来鼓励谦卑。在加拉太书中，他明确表达了因信称义的教义，以纠正那些部分地靠善行来寻求救恩的人，而在罗马书第八章，他使用护理的教义，来安慰遭受患难的基督徒。

当我们集中于原来的適切性时，这些教义性的段落对于当代的適切性就变得清楚起来。因此，我们就不是把书信受文化制约的性质当作负面的因素来经历，而要把它们看成正面的标志，说明书信的确是以针对其所处时代的適切性来发声的。⁶³ 由于发现经文过去的適切性可以成为发现其现今的適切性的线索，讲道者应该探求它原初的目的。贝特勒称这一对经文目的的探索为“应用性的讲道最关键之处。应用必须是经文的应用。它的目标必须是圣灵所要达到的变化。如果我不知道经文的目的，我就不能应用它。”⁶⁴ 但是，发现经文的历史目的只是第一步。接下来的问题是，我们如何将过去的目的传递给当代的会众？

⁶² Bettler, “Application,” 335。

⁶³ 参：Bornkamm, *The NT*, 75：“书信受时间制约的性质并不能使我们有正当的理由把它们当作不再适用的东西。相反，它指出了其適切性，表明这些书信并不是在一个没有时间的真空中处理基督教的信息。”

⁶⁴ Bettler, “Application,” 339。

当时与现在之间的类比

在努力将过去的目的应用于当代的会众时，讲道者很可能遇到历史文化鸿沟。保罗要规范奴隶与主人关系的目的，或吃祭拜偶像的食物的问题，不能直接传递给今日的会众。问题一定会出现，这些受文化制约的经文段落，对今天的目的是什么呢？我们怎样才能负责任地使它们跨越这一历史文化鸿沟呢？

应付这一历史文化鸿沟的唯一办法，是在信实的立约的神、同一个立约的子民和同一个国度历史这一无所不包的延续性语境中，看见经文的不延续性。这一无所不包的延续性，提供了跨越历史文化鸿沟的桥梁。我们可以通过发现当时针对的教会和今天教会之间的类比，来使用这一桥梁。⁶⁵

当我们与当时的教会并不共用任何明显可比照的特殊情况时，我们必须努力去发现这一类比。在这里，历史诠释对于引发书信写作的起因的强调就派上用场了。柯轲说，“诠释者不仅需要理解保罗的‘答案’，还要把握相关的‘问题’，直到清楚今天的读者在多大程度上与原初的读者有着共同的问题。……最终正是起因的特殊性，使得保罗书信有着持续不断的意义。”⁶⁶

原则与实践

当一段经文在文化上如此特殊，以至于和当代的情境无

⁶⁵ 正如我们在第八章所看到的，“当我们的环境与一世纪的环境可以相比的时候（即相似的特殊生活情况），神对我们所说的话与对他们所说的话是相同的”（Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 60 = 费依、史督华著，《读经的艺术》，70）。

⁶⁶ Keck, *Paul*, 16-17。

法构成类比时，讲道者可以设法重新界定具体的问题（见第八章），或发现在推荐的作法中蕴含的原则。一旦讲道者发现了这一原则，他就可以用类比的方法，将其应用在现在的历史文化背景中。例如，在祭拜偶像的食物的问题上（林前八 1~13），赖德坦诚地承认，“这一特定的历史问题，无法应用到现代西方世界（在部分亚洲地区它仍然是个问题），但是所涉及的原则具有永久的效力。”这些原则是基督徒的自由和对邻舍的爱的体谅的原则。“在不同的文化情境中，某些作法被虔诚的信徒看成十分无辜，而对其他人却是一种冒犯。在这些问题上，应该采用圣经中的自由和爱的体谅的原则。在古代的历史情境中体现的必要原则，有着永久的效力，即使具体的历史问题已经随古代世界一同成为过去。”⁶⁷ 自然地，这些原则在我们的当代背景中任何程度的具体应用，都是一个微妙与复杂的问题。例如，和哥林多前书八章有关的问题注定会出现，“在仅仅是使邻舍‘厌烦’和使邻舍‘沉沦’……之间的区别到底是什么？……诠释者不得不在圣经的原则、现代社会和当代行为方面，作出一些判断。”⁶⁸

针对全人

意识到书信针对的是全人，能够进一步增强適切性。芮德博谈到保罗的劝勉所要求的“新顺服的极权性特征”（totalitarian character）。“由于罪是一个极权性的政体，要求全人的顺从（罗六 12、13，七 14），因此新人也必须将他

⁶⁷ Ladd, *NT and Criticism*, 173。

⁶⁸ Efird, *How to Interpret*, 125。

的身体（自己）和所有的肢体（所有的行动和潜力）置于神的处置之下。”⁶⁹ 由于保罗针对的是全人，因此今日的讲道者也应针对全人。为此，他们一定不能把理智、意志和情感分开来处理，而要整全地，同时处理整个人。正如皮特一华生所说的，“在讲道中，和在生活中一样，我们必须把我们思想的真理、感受到的真理和行动的真理整合起来。”⁷⁰

针对全人，意味着听众所听到的是应用到他们生活各个领域的道，并因而认识到其无所不在的適切性。因为福音不只是对生命的属灵领域说话。“尽管整本圣经不是一本政治小册子、一篇经济论文或一些道德训诫，但它却的确从信仰的终极视野出发，并按照信仰的终极视野对我们的政治、经济和道德生活说了十分根本的话。”⁷¹ 讲道者不必把一个特定段落的政治和经济含义清楚地说出来，但他们应该提供一个基础，以便听众能够为他们的职业和专业领域找出这些含义。

要具体

適切性不仅与涵盖的宽度有关，也特别与具体的程度有关。具体性要求讲章不能停留在泛泛之谈，而要尽量具体和可行。当讲道经文包括焦点（目的）和证实（见上述的经文选择部分）时，这种具体性就会得到加强。

进一步说，具体意味着讲道者应该尽可能避免使用抽象的理论化语言，而代之以激发听众想像力的具体语言。经文

⁶⁹ Ridderbos, *Paul*, 265。

⁷⁰ Pitt-Watson, *Primer*, 101。

⁷¹ Olthuis, *Hermeneutics*, 25。

的隐喻通常可以发挥使整篇讲章具体起来的作用。蒂利（Terrence Tilley）说，“隐喻是意义的火车头，它们装载的是洞见，将其从一地运送到另一地。……一个强而有力的隐喻的到来，能够改变我们思想的布局，并迫使我们重新绘制我们概念的地图。”⁷² 特罗格（Thomas Troeger）建议，

下次你准备讲章的时候，用鼻子来闻一遍你的笔记。你闻到什么了吗？

用身体来感受一遍你的笔记。你感受到什么了吗？

用眼睛来看一遍你的笔记。你看到什么了吗？

用嘴来尝一遍你的笔记。你尝到什么了吗？

用耳朵来听一遍你的笔记。你听到什么了吗？⁷³

使用例证

讲道者需要使用例证，尤其是在非叙述式的讲道形式中。对听众来说，和叙事一样，例证能使讲章生动起来。例证可以来自任何来源。“巴特（Karl Barth）喜欢每天报纸中的例证，史督华特（James Stewart）喜欢古典文学、自传和赞美诗中的例证，施维策（Eduard Schweizer）喜欢日常生活里平凡小事中的例证。”⁷⁴ 其他人喜欢亲身经历的例证。⁷⁵ 不管来源是什么，讲道者选择例证时，不能只是为了引起兴趣，而是要为了阐释真理，或是为了让特定经文段落

⁷² Tilley, *Story Theology*, 1。

⁷³ Troeger, *Creating Fresh Images*, 65-66。

⁷⁴ Cox, “Seven Questions,” 237。

⁷⁵ Bettler, “Application,” 348-49。关于例证，见 Buttrick, *Homiletic*, 127-51。

的应用变得具体。

考克斯为適切性问题提供了一个很好的总结：“如果讲道不令人感兴趣，讲道者需要重新回顾一下，看一看自己是否谈到了人们的实际需要，是否使用了人们能够取得认同的辅助资料（例证和例子），是否以合乎逻辑并富有意义的方式展示了他们的想法，以及是否用人们能够理解的词和句子表达了他们的想法。你应该有可靠的解经，你的神学应该正确。这些毫无疑问是重要的。但如果听众毫无兴趣，又怎能听你讲道呢？”⁷⁶

要怎样做他们才会听呢？讲道者站在古代经文和当代会众的交汇点上，对双方都负有责任。我们以保罗对提摩太的嘱咐开始了本书，“务要传道；无论得时不得时，总要专心，并用百般的忍耐，各样的教训，责备人，警戒人，劝勉人”（提后四 2）。要传的道是神的道。归根究柢，这道是耶稣基督，成为肉身的道（Word）。基督教讲道者的终极责任是宣讲这道（Word）。正如保罗在哥林多后书四章 5 节所说，“我们原不是传自己，乃是传基督耶稣为主，并且自己因耶稣作你们的仆人。”这样的讲道的影响大得惊人——对于教会和世界都是如此。

⁷⁶ Cox, “Seven Questions,” 238。

参 考 书 目

- Abraham, William J. *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism*. Oxford: Oxford University, 1982.
- Achtemeier, Elizabeth. "The Relevance of the Old Testament for Christian Preaching." In *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*. Ed. Howard H. Bream, R. D. Heim, and C. A. Moore. Philadelphia: Temple University, 1974. Pp. 3-24.
- _____. *Creative Preaching: Finding the Words*. Nashville: Abingdon, 1980.
- _____. "Preaching from Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel." In *Biblical Preaching: An Expositor's Treasury*. Ed. James W. Cox. Philadelphia: Westminster, 1983. Pp. 119-32.
- Achtemeier, Elizabeth, and Paul Achtemeier. *The Old Testament and the Proclamation of the Gospel*. Philadelphia: Westminster, 1973.
- Achtemeier, Paul J. *Mark*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress, 1986.
- Adams, Jay E. *Preaching with Purpose*. Grand Rapids: Baker, 1982.
- Albrektson, Bertil. *History and the Gods*. Coniectanea Biblica 1. Lund: Gleerup, 1967.
- Alexander, T. Desmond. "Jonah and Genre." *TynBul* 36 (1985) 35-59.
- Allen, Ronald J. "Shaping Sermons by the Language of the Text." In *Preaching Biblically: Creating Sermons in the Shape of Scripture*. Ed. Don M. Wardlaw. Philadelphia: Westminster, 1983. Pp. 29-59.
- Allen, Ronald J., and Thomas J. Herin. "Moving from the Story to Our Story." In *Preaching the Story*. Ed. Edmund A. Steimle, Morris J. Niedenthal, and Charles L. Rice. Philadelphia: Fortress, 1980. Pp. 151-61.

Allmen, Jean-Jacques von. *Preaching and the Congregation*. Trans. B. L. Nicholas. Richmond: John Knox, 1962.

Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981 = 奥尔特著，黄愈轩、谭情译，《圣经叙述文的艺术》（香港：天道，2005）
／阿尔特著，章智源译，《圣经叙事的艺术》（商务印书馆，2010）。

_____. *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books, 1985.

_____. "The Characteristics of Ancient Hebrew Poetry." In *The Literary Guide to the Bible*. Ed. Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge: Harvard University, 1987. Pp. 611-24.

Anderson, Bernhard W. "The New Frontier of Rhetorical Criticism." In *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg*. Ed. J. J. Jackson and M. Kessler. Pittsburgh: Pickwick, 1974. Pp. ix-xviii.

_____. *Understanding the Old Testament*. 3rd ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1975.

_____. *The Eighth Century Prophets: Amos, Hosea, Isaiah, Micah*. Philadelphia: Fortress, 1978.

Armerding, Carl E. "Prophecy in the Old Testament." In *Dreams, Visions and Oracles: The Layman's Guide to Biblical Prophecy*. Ed. Carl E. Armerding and W. Ward Gasque. Grand Rapids: Baker, 1977. Pp. 61-73.

_____. *The Old Testament and Criticism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Aune, D. E. "The Problem of the Genre of the Gospel." In *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*. Vol. 2. Ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1981. Pp. 9-60.

_____. *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster, 1987.

Baird, J. Arthur. "Genre Analysis as a Method of Historical Criticism." *SBL Proceedings*, 1972. Vol. 2, 385-411.

Barclay, William. "A Comparison of Paul's Missionary Preaching and

- Preaching to the Church." In *Apostolic History and the Gospels: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce*. Ed. W. Ward Gasque and Ralph P. Martin. Grand Rapids: Eerdmans, 1970. Pp. 165-75.
- Bar-Efrat, Shimon. "Literary Modes and Methods in the Biblical Narrative in View of 2 Samuel 10-20 and 1 Kings 1-2." *Immanuel* 8 (1978) 19-31.
- _____. "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative." *VT* 30 (1980) 154-73.
- Barr, James. *The Bible in the Modern World*. New York: Harper & Row, 1973.
- _____. "Story and History in Biblical Theology." *JR* 56 (1976) 1-17.
- Barth, Karl. *The Word of God and the Word of Man*. Trans. Douglas Horton. New York: Harper & Row, 1957.
- _____. *The Preaching of the Gospel*. Trans. B. E. Hooke. Philadelphia: Westminster, 1963.
- Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Philadelphia: Westminster, 1984.
- _____. "Classifying Biblical Criticism." *JSOT* 29 (1984) 19-35.
- Bass, George M. *The Song and the Story*. Lima, Ohio: C.S.S., 1984.
- Beardslee, William. *Literary Criticism of the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1970.
- Berkhof, Hendrikus. *Christian Faith: An Introduction to the Study of Faith*. Trans. Sierd Woudstra. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Berkhof, Louis. *Principles of Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Baker, 1950.
- Berkouwer, G. C. *Holy Scripture*. Trans. and ed. Jack B. Rogers. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Sheffield: Almond, 1983.
- _____. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University,

1985.

Best, Ernest. *From Text to Sermon: Responsible Use of the New Testament in Preaching*. Atlanta: John Knox, 1978.

_____. *Mark: The Gospel as Story*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1983.

Bettler, John F. "Application." In *The Preacher and Preaching*. Ed. Samuel T. Logan. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1986. Pp. 331-49.

Blackwood, Andrew W. *Preaching from the Bible*. New York: Abingdon, 1941.

_____. *The Preparation of Sermons*. London: Church Book Room, 1948.

_____. *Preaching from Prophetic Books*. New York: Abingdon-Cokesbury, 1951.

Bloede, Louis W. "Preaching and Story." *Iliff Review* 37 (Fall 1980) 53-61.

Boersma, T. *Is the Bible a Jigsaw Puzzle ...: An Evaluation of Hal Lindsey's Writings*. St. Catherines, Ont.: Paideia, 1978.

Bornkamm, Günther. *The New Testament: A Guide to Its Writings*. Trans. R. H. Fuller and I. Fuller. Philadelphia: Fortress, 1973.

Braaten, Carl E. *History and Hermeneutics*. Vol. 2 of "New Directions in Theology Today." London: Lutterworth, 1968.

Breck, John. "Biblical Chiasmus: Exploring Structure for Meaning." *BTB* 17/2 (1987) 70-74.

Bright, John. *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*. Nashville: Abingdon, 1953.

_____. *Early Israel in Recent History Writing*. SBT 1/19. London: SCM, 1956.

_____. *The Authority of the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 1967.

_____. *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel*. Philadelphia: Westminster, 1976.

Brooks, R. T. *Communicating Conviction*. London: Epworth, 1983.

Brown, Raymond E. "The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior." *CBQ* 15/1 (1953) 141-62.

_____. "The 'Sensus Plenior' of Sacred Scripture." S.T.D. Dissertation, St. Mary's, Baltimore, 1955.

_____. "The *Sensus Plenior* in the Last Ten Years." *CBQ* 25 (1963) 262-85.

_____. *The Gospel According to John (I-XII)*. AB. Garden City, NY: Doubleday, 1966.

Bruce, F. F. *The New Testament Documents: Are They Reliable?* 5th ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

_____. *The Message of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

Bullock, C. Hassell. *An Introduction to the Old Testament Prophetic Books*. Chicago: Moody, 1986.

Bultmann, Rudolf. "Is Exegesis without Presuppositions Possible?" In *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*. Trans. Ogden Schubert. New York: Meridian, 1960. Pp. 289-96.

Buss, Martin J. "The Meaning of History." In *Theology as History*. Ed. J. M. Robinson and J. B. Cobb. New York: Harper, 1967. Pp. 135-54.

_____. "Understanding Communication." In *Encounter with the Text: Form and History in the Hebrew Bible*. Ed. Martin J. Buss. Philadelphia: Fortress, 1979. Pp. 3-44.

Buttrick, David G. "Interpretation and Preaching." *Int* 35/1 (1981) 46-58.

_____. *Homiletic: Moves and Structures*. Philadelphia: Fortress, 1987.

Caird, G. B. "Redaction Criticism." *ExpTim* 87 (1976) 168-72.

Campbell, Doris B. J. *The Synoptic Gospels: A Commentary for Teachers and Students*. London: Murray, 1966.

Carl, William J. "Shaping Sermons by the Structure of the Text." In *Preaching Biblically: Creating Sermons in the Shape of Scripture*. Ed. Don M. Wardlaw. Philadelphia: Westminster, 1983. Pp. 121-36.

Carson, D. A. "Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool." In *Scripture and Truth*. Ed. D. A. Carson and J. D. Wood-

bridge. Grand Rapids: Zondervan, 1983. Pp. 119-42.

Casserley, J. V. Langmead. *Toward a Theology of History*. London: Mowbray, 1965.

Childs, Brevard S. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster, 1970.

_____. "The Old Testament as Scripture of the Church." *CTM* 43 (1972) 709-22.

_____. *The Book of Exodus*. OTL. Philadelphia: Westminster, 1974.

_____. "The Canonical Shape of the Prophetic Literature." *Int* 32 (1978) 46-55. Repr. in James Luther Mays and Paul J. Achtemeier, eds. *Interpreting the Prophets*. Philadelphia: Fortress, 1987. Pp. 41-49.

_____. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.

_____. "Response to Reviewers of *Introduction to the Old Testament as Scripture*." *JSOT* 16 (1980) 52-60.

_____. "Some Reflections on the Search for a Biblical Theology." *HorBT* 4/1 (1982) 1-12.

_____. *The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1984.

_____. *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Philadelphia: Fortress, 1986 = 蔡尔兹著，梁望惠译，《旧约圣经神学：从基督教正典说起》（台北：台湾神学院石孜理神学文教基金会，1999）。

Christensen, Duane L. "Andrzej Panufnik and the Structure of the Book of Jonah: Icons, Music and Literary Art." *JETS* 28/2 (1985) 133-40.

_____. "The Song of Jonah: A Metrical Analysis." *JBL* 104/2 (1985) 217-31.

Clark, D. J., and J. de Waard. "Discourse Structure in Matthew's Gospel." *Scriptura Special* 1 (1982) 1-97.

Clements, Ronald E. "History and Theology in Biblical Narrative." *HorBT* 4-5 (1982-83) 45-60.

- Clines, David J. A. *I, He, We, and They: A Literary Approach to Isaiah 53*. Sheffield: JSOT, 1976.
- _____. *The Theme of the Pentateuch*. Sheffield: JSOT, 1978.
- _____. "Story and Poem: The Old Testament as Literature and as Scripture." *Int* 34/2 (1980) 115-27.
- _____. "Methods of Old Testament Study." In *Beginning Old Testament Study*. Ed. John Rogerson. London: SPCK, 1983. Pp. 26-43.
- Clowney, Edmund P. *Preaching and Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1961.
- _____. "Preaching Christ From All the Scriptures." In *The Preacher and Preaching*. Ed. Samuel T. Logan. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1986. Pp. 163-91.
- Coats, George W. *Genesis: With an Introduction to Narrative*. FOTL I. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- _____. "Theology of the Hebrew Bible." In *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. Ed. Douglas A. Knight and Gene Tucker. Philadelphia: Fortress, 1985. Pp. 239-62.
- Collins, John J. "Introduction: Towards the Morphology of a Genre." *Semeia* 14 (1979) 1-20. Doubleday, 1983.
- Combrink, H. J. Bernard. "The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative." *TynBul* 34 (1983) 61-90.
- Conroy, Charles. *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Samuel 13-20*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978.
- Cox, James W. *A Guide to Biblical Preaching*. Nashville: Abingdon, 1976.
- _____. *Preaching*. San Francisco: Harper & Row, 1985.
- _____. "Seven Questions About Sermon Structure and Content." In *Heralds to a New Age*. Ed. Don M. Aycock. Elgin, IL: Brethren, 1985. Pp. 233-38.
- Craddock, Fred B. *Overhearing the Gospel*. Nashville: Abingdon, 1978.

_____. *As One Without Authority*. Nashville: Abingdon, 1981.

_____. *The Gospels*. Nashville: Abingdon, 1981.

_____. "Occasion — Text — Sermon." *Int* 35/1 (1981) 59-71.

_____. *Preaching*. Nashville: Abingdon, 1985.

Cullmann, Oscar. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. Rev. ed. Trans. Floyd V. Filson. Philadelphia: Westminster, 1962.

Culpepper, R. A. "Story and History in the Gospels." *RevExp* 81/3 (1984) 467-78.

Daane, James. *Preaching with Confidence: A Theological Essay on the Power of the Pulpit*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Danielou, Jean. *The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History*. Trans. N. Abercrombie. London: Longmans, 1958.

Davies, W. D. *Invitation to the New Testament: A Guide to Its Main Witnesses*. Garden City, NY: Doubleday, 1969.

Davis, Henry Grady. *Design for Preaching*. Philadelphia: Fortress, 1958.

DeJong, James A. "Principled Paraenesis: Reading and Preaching the Ethical Material of New Testament Letters." *Pro Rege* 10/4 (1982) 26-34.

Diemer, Johann H. *Nature and Miracle*. Trans. Wilma Bouma. Toronto: Wedge, 1977.

Dijk, K. *De Dienst der Prediking*. Kampen: Kok, 1955.

Dillard, Raymond B. "The Literary Structure of the Chronicle's Solomon Narrative." *JSOT* 30 (1984) 85-93.

Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Development*. New York: Harper, 1964.

Dooyeweerd, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. 4 vols. Ed. David H. Freeman and William S. Young. Philadelphia: Presbyterian

and Reformed, 1953-1958.

Doty, William G. *Contemporary New Testament Interpretation*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972.

_____. *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1973.

Dunn, James D. G. "Levels of Canonical Authority." *HorBT* 4/1 (1982) 13-60.

Edwards, Glen. "Preaching From Mark's Gospel." *SWJT* 21/1 (1978) 55-69.

Efird, James M. *How to Interpret the Bible*. Atlanta: John Knox, 1984.

Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. Vol. 1. Trans. J. A. Baker. OTL. Philadelphia: Westminster, 1961.

Ellis, Peter F. *The Yahwist: The Bible's First Theologian*. Notre Dame: Fides, 1968.

_____. *Matthew: His Mind and His Message*. Collegeville: Liturgical, 1974.

_____. *Seven Pauline Epistles*. Collegeville: Liturgical, 1982.

_____. *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*. Collegeville: Liturgical, 1984.

Ericson, Norman R. "Interpreting Petrine Literature." In *The Literature and Meaning of Scripture*. Ed. Morris A. Inch and C. Hassell Bullock. Grand Rapids: Baker, 1981. Pp. 243-66.

Eybers, I. H. "Some Remarks Concerning the Composition of the Historical Books of the Old Testament." In *De Fructu Oris Sui: Essays in Honour of Adrianus Van Selms*. Ed. I. H. Eybers, et al. Leiden: Brill, 1971. Pp. 26-45.

Fackre, Gabriel. "Narrative Theology: An Overview." *Int* 37/4 (1983) 340-52.

Fee, Gordon D. *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors*. Philadelphia: Westminster, 1983 = 戈登费依著，颜添祥译，《新约圣经解经手册》（台北：华神，1991）。

Fee, Gordon D., and Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All Its Worth*:

从释经到讲道

A Guide to Understanding the Bible. Grand Rapids: Zondervan, 1982 = 戈登·费依、道格乐斯·史督华著，魏启源、饶孝榛译，《读经的艺术》（台北：华神，1999）。

Ferguson, Duncan S. *Biblical Hermeneutics: An Introduction*. Atlanta: John Knox, 1986.

Fohrer, G. *Introduction to the Old Testament*. Trans. David E. Green. New York: Abingdon, 1968.

Fokkelman, J. P. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Amsterdam: Van Gorcum, 1975.

_____. "Genesis." In *The Literary Guide to the Bible*. Ed. Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge: Harvard University, 1987. Pp. 36-55.

Fowler, Robert M. "Using Literary Criticism on the Gospels." *The Christian Century* 99 (26 May 1982) 626-29.

France, R. T. "Scripture, Tradition and History in the Infancy Narratives of Matthew." *The Scottish Evangelical Theological Society Bulletin* 1 (1980) 2-20. Repr. in *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*. Vol. 2. Ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1981. Pp. 239-66.

Frederikse, Th. C. "De Verhalende Prediking." In *Wegen der Prediking*. Ed. C. W. Mönnich and F. J. Pop. Amsterdam: Holland, 1959. Pp. 57-126.

Freeman, Harold. "Making the Sermon Matter: The Use of Application in the Sermon." *SWJT* 27/2 (1985) 32-37.

Frei, Hans W. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven: Yale University, 1974.

Friedrich, Gerhard, "*kēryx, kēryssō, kērygma, prokēryssō*." In *TDNT*. Vol. III. Ed. G. Kittel. Trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1965. Pp. 683-718.

Froehlich, Karlfried. "Biblical Hermeneutics on the Move." *Word and World*

- 1/2 (1981) 140-52. Repr. in Donald A. McKim, ed. *A Guide to Contemporary Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. Pp. 175-91.
- Frör, Kurt. *Biblische Hermeneutik*. München: Kaiser, 1964.
- Frye, Roland M. "A Literary Perspective for the Criticism of the Gospels." In *Jesus and Man's Hope*. Vol. 2. Ed. Donald G. Miller and Dikran Y. Hadidan. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1971. Pp. 193-221.
- _____. "The Jesus of the Gospels: Approaches through Narrative Structure." In Hadidan. Pittsburgh: Pickwick, 1979. Pp. 75-89.
- Fuller, Reginald H. *The New Testament in Current Study*. New York: Scribners, 1966.
- _____. *Interpreting the Miracles*. London: SCM, 1972.
- Furnish, Victor Paul. "Prophets, Apostles, and Preachers: A Study of the Biblical Concept of Preaching." *Int* 17/1 (1963) 48-60.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1975 = 伽达默尔著，洪汉鼎译，《真理与方法》，二册（北京：商务印书馆，2010）。
- Gamble, Connolly. "The Nature of Biblical Theology: A Bibliographical Survey." *Int* 5/4 (1951) 462-67.
- _____. "The Literature of Biblical Theology: A Bibliographical Study." *Int* 7/4 (1953) 466-80.
- _____. "The Method of Biblical Theology." *Int* 9/1 (1955) 91-99.
- Garrett, Duane A. "The Structure of Amos as a Testimony to Its Integrity." *JETS* 27/3 (1984) 275-76.
- _____. "The Structure of Joel." *JETS* 28/3 (1985) 289-97.
- Goetz, Stewart C., and Craig L. Blomberg. "The Burden of Proof." *JSNT* 11 (1981) 39-63.
- Goldingay, John. "That You May Know that Yahweh Is God: A Study of the

从释经到讲道

Relationship between Theology and Historical Truth in the Old Testament." *TynBul* 23 (1972) 58-93.

_____. *Approaches to Old Testament Interpretation*. Downers Grove, IL: IVP, 1981.

_____. "Interpreting Scripture." *Anvil* 1/2-3 (1984) 153-62, 261-81.

Gottwald, Norman. "Poetry, Hebrew" In *IDB*. Vol. III. Ed. George Arthur Buttrick. Nashville: Abingdon, 1962. Pp. 829-38.

Goulder, Michael. "The Pauline Epistles." In *The Literary Guide to the Bible*. Ed. Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge: Harvard University, 1987. Pp. 479-502.

Gowan, Donald E. *Reclaiming the Old Testament for the Christian Pulpit*. Atlanta: John Knox, 1980.

Greenstein, Edward L. "Biblical Narratology." *Prooftexts* 1 (1981) 201-8.

Greenwood, David. "Rhetorical Criticism and Formgeschichte: Some Methodological Considerations." *JBL* 89/4 (1970) 418-26.

Greidanus, Sidney. *Sola Scriptura: Problems and Principles in Preaching Historical Texts*. Toronto: Wedge, 1970.

_____. "Human Rights in Biblical Perspective." *CTJ* 19/1 (1984) 5-31.

_____. "On Criticizing Sermons." *The Banner* 119 (13 August 1984) 8-9.

_____. "The Universal Dimension of Law in the Hebrew Scriptures." *SR* 14/1 (1985) 39-51.

Gundry, Robert. *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Gunn, David M. *The Story of King David: Genre and Interpretation*. Sheffield: JSOT, 1978.

_____. *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*. Sheffield: University of Sheffield, 1980.

- Guthrie, Donald. *New Testament Introduction*. 3rd ed. Downers Grove, IL: IVP, 1970.
- Hagner, D. A. "Biblical Theology and Preaching." *ExpTim* 96 (1985) 137-41.
- Hall, Thor. *The Future Shape of Preaching*. Philadelphia: Fortress, 1971.
- Hanson, Anthony. "The Quandary of Historical Scepticism." In *Vindications*. Ed. Anthony Hanson. London: SCM, 1966. Pp. 74-102.
- Harris, Murray J. *Easter in Durham: Bishop Jenkins and the Resurrection of Jesus*. Exeter: Paternoster, 1985.
- Harrison, Everett F. *Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964 = 海尔逊著，李本实译，《新约圣经导论》（斗六：浸宣出版社，1978）。
- Harrison, R. K. *Biblical Criticism: Historical, Literary and Textual*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
- Hasel, Gerhard F. "Biblical Theology: Then, Now, and Tomorrow." *HorBT* 4/1 (1982) 61-93.
- _____. *Old Testament Theology*. 3rd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1982 = 江季祯译，《旧约圣经神学：当代争论的基本议题》（台北：华神，2007）。
- _____. "Major Recent Issues in Old Testament Theology 1978-1983." *JSOT* 31 (1985) 31-53.
- Herion, G. A. "The Role of Historical Narrative in Biblical Thought: The Tendencies Underlying Old Testament Historiography." *JSOT* 21 (1981) 25-57.
- Heschel, Abraham. *The Prophets*. 2 vols. New York: Harper & Row, 1969 and 1975.
- Hicks, R. Lansing. "Form and Content: A Hermeneutical Application." In *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of Herbert Gordon May*. Ed. Harry Thomas Frank and William L. Reed.

Nashville: Abingdon, 1970. Pp. 304-24.

Hirsch, E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University, 1967.

Hoekstra, T. *Gereformeerde Homiletiek*. Wageningen: Zomer & Keuning, 1926.

Holwerda, B. "... Begonnen Hebbende van Mozes. . . ." Terneuzen: Littooi, 1953.

Hooker, Morna D. "Christology and Methodology." *NTS* 17 (1970-71) 480-87.

_____. "On Using the Wrong Tool." *Theology* 75 (1972): 570-81.

_____. "In His Own Image?" In *What about the New Testament?* Ed. Morna D. Hooker and Colin Hickling. London: SCM, 1975. Pp. 28-44.

_____. "What Do We Preach about Jesus Christ?" *Epworth Review* 3/1 (1976) 49-56.

Hull, William E. "A Teaching Outline of the Gospel of Matthew." *RevExp* 59/4 (1962) 433-44.

_____. "Preaching on the Synoptic Gospels." In *Biblical Preaching: An Expositor's Treasury*. Ed. James W. Cox. Philadelphia: Westminster, 1983. Pp. 169-94.

Hultgren, A. J. "Interpreting Scriptures in a Theological Context." *Dialog* 21/2 (1982) 87-94.

Jennings, James E. "Interpreting the Historical Books." In *The Literature and Meaning of Scripture*. Ed. Morris A. Inch and C. Hassell Bullock. Grand Rapids: Baker, 1981. Pp. 39-55.

Jensen, Richard A. *Telling the Story: Variety and Imagination in Preaching*. Minneapolis: Augsburg, 1980.

Jepsen, Alfred. "The Scientific Study of the Old Testament." Trans. John Bright. In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann. Richmond: John Knox, 1963. Pp. 246-84.

Johnson, C. E. *Verbum Vocale: Biblical Preaching Today*. Ann Arbor, MI: University Microfilms, 1965.

- Kahmann, J. *The Bible on the Preaching of the Word*. Trans. T. J. Holmes. DePere, WI: St. Norbert Abbey, 1965.
- Kaiser, Walter C. *The Old Testament in Contemporary Preaching*. Grand Rapids: Baker, 1973.
- _____. *Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching*. Grand Rapids: Baker, 1981 = 华德凯瑟著，温儒彬译，《解经神学探讨》（台北：华神，1985）。
- Kantzer, Kenneth S. "Redaction Criticism: Is It Worth the Risk?" *Christianity Today* 29/15 (18 October 1985) 55-66.
- Keck, Leander E. *The Bible in the Pulpit: The Renewal of Biblical Preaching*. Nashville: Abingdon, 1978.
- _____. *Paul and His Letters*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- Keifert, Patrick R. "Mind Reader and Maestro... ." *Word and World* 1/2 (1981) 153-68. Repr. in Donald K. McKim, ed. *A Guide to Contemporary Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. Pp. 220-35.
- Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge: Harvard University, 1979.
- Kessler, Martin. "A Methodological Setting for Rhetorical Criticism." *Sem* 4 (1974) 22-36.
- _____. "Inclusio in the Hebrew Bible." *Sem* 6 (1978) 44-49.
- Kikawada, Isaac M. "Some Proposals for the Definition of Rhetorical Criticism." *Sem* 5 (1977) 67-91.
- Kingsbury, Jack Dean. "The Gospel in Four Editions." *Int* 33 (1979) 363-75.
- _____. *Matthew as Story*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- Kirkland, Bryant M. "Expository Preaching Revitalized." *Pulpit Digest* 45 (1965) 9-14.
- Kistemaker, Simon J. "The Theological Message of James." *JETS* 29/1 (1986) 55-61.

从释经到讲道

Kitchen, K. A. *Ancient Orient and Old Testament*. Chicago: IVP, 1966.

_____. "Historical Method and Early Hebrew Tradition." *TynBul* 17 (1966) 63-97.

_____. *The Bible in Its World: The Bible and Archaeology Today*. Downers Grove, IL: IVP, 1977.

Kline, Meredith. *The Treaty of the Great King*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

Klooster, Fred H. "Historical Method and the Resurrection in Pannenberg's Theology." *CTJ* 11/1 (1976) 5-33.

Knierim, Rolf. "Criticism of Literary Features, Form, Tradition and Redaction." In *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. Ed. Douglas A. Knight and Gene Tucker. Philadelphia: Fortress, 1985. Pp. 123-65.

Koch, Klaus. *The Book of Books: The Growth of the Bible*. Trans. Margaret Kohl. Philadelphia: Westminster, 1968.

Krentz, Edgar. *The Historical-Critical Method*. Philadelphia: Fortress, 1975.

Kromminga, Carl G. "Remember Lot's Wife: Preaching Old Testament Narrative Texts." *CTJ* 18/1 (1983) 32-46.

Kugel, James. *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven: Yale University, 1981.

_____. "On the Bible and Literary Criticism." *Prooftexts* 1/3 (1981) 217-36.

Ladd, George Eldon. *The New Testament and Criticism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.

_____. "The Search for Perspective." *Int* 25 (1971) 41-62.

_____. *I Believe in the Resurrection of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975 = 勒佐之著，谢礼明译，《我信耶稣复活》（香港：天道，1984）。

Lane, Denis J. V. *Preach the Word*. Manila: Overseas Missionary Fellowship, 1976.

Lane, William L. "Redaktionsgeschichte and the De-historicizing of the New

Testament Gospel." *BETS* 11 (1968) 27-33.

LaSor, William S. "Prophecy, Inspiration and Sensus Plenior." *TynBul* 29 (1978) 49-60.

_____. "The Sensus Plenior in Biblical Interpretation." In *Scripture, Tradition, and Interpretation: Essays Presented to Everett F. Harrison*. Ed. W. Ward Gasque and William S. LaSor. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. Pp. 260-77. Repr. in Donald K. McKim, ed. *A Guide to Contemporary Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. Pp. 47-64.

LaSor, William S.; David A. Hubbard; and Frederic Wm. Bush. *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982 = 赖桑著，马杰伟译，《旧经综览》（香港：种籽，1988）。

Latourelle, René. *Finding Jesus through the Gospels*. New York: Alba House, 1979.

Lawson, LeRoy. *Matthew*. Cincinnati: Standard, 1986.

Leaney, A. R. C. "Historicity in the Gospels." In *Vindications*. Ed. Anthony Hanson. London: SCM, 1966. Pp. 103-34.

Lemke, Werner E. "Revelation Through History in Recent Biblical Theology." *Int* 36/1 (1982) 34-46.

Licht, Jacob. *Storytelling in the Bible*. Jerusalem: Magnes, 1978.

Liefeld, Walter L. *New Testament Exposition: From Text to Sermon*. Grand Rapids: Zondervan, 1984 = 李斐德著，陈绥等译，《新约圣经解经式讲道》（台北：华神，1988）。

Limburg, James. *Old Stories for a New Time*. Atlanta: John Knox, 1983.

Lischer, Richard. "The Limits of Story." *Int* 38/1 (1984) 26-38.

Lloyd-Jones, D. Martyn. *Preaching and Preachers*. Grand Rapids: Zondervan, 1971 = 钟马田著，夏蔚译，《讲道与讲道的人》（South Pasadena：美国麦种传道会，2015）。

Lohfink, Gerhard. *The Bible: Now I Get It!* Trans. Daniel Coogan. Garden City, NY: Doubleday, 1979.

Lonergan, Bernard. *Method in Theology*. New York: Seabury, 1971.

Long, Burke O. *I Kings: With an Introduction to Historical Literature*. FOTL IX. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Longenecker, Richard N. *Paul, Apostle of Liberty*. New York: Harper & Row, 1964.

_____. "On the Concept of Development in Pauline Thought." In *Perspectives on Evangelical Theology*. Ed. Kenneth S. Kantzer and S. N. Gundry. Grand Rapids: Baker, 1979. Pp. 195-207.

_____. "On the Form, Function, and Authority of New Testament Letters." In *Scripture and Truth*. Ed. D. A. Carson and J. D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan, 1983. Pp. 101-14.

Longman III, Tremper. "The Literary Approach to the Study of the Old Testament: Promise and Pitfalls." *JETS* 28/4 (1985) 385-98.

_____. *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

Lorenzen, Thorwald. "Responsible Preaching." *SJT* 33/5 (1980) 453-69.

Lowry, Eugene L. *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form*. Atlanta: John Knox, 1980.

Lund, N. W. "The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospels." *ATR* 13 (1931) 27-48.

Lundbom, Jack. *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric*. Society for Biblical Literature Dissertation Series. Missoula: Scholars, 1975.

Lyon, Robert W. "Evangelicals and Critical Historical Method." In *Interpreting God's Word for Today*. Ed. W. McCown and J. E. Massey. Anderson, IN: Warner, 1982. Pp. 135-64.

Macky, Peter W. "The Coming Revolution: The New Literary Approach to

New Testament Interpretation." *The Theological Educator* 9 (Spring 1979) 32-46. Repr. in *A Guide to Contemporary Hermeneutics*. Ed. Donald K. McKim. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. Pp. 263-79.

Man, Ronald E. "The Value of Chiasm for New Testament Interpretation." *Bsac* 141 (1984) 146-57.

Marcel, Pierre. *The Relevance of Preaching*. Trans. Rob Roy McGregor. Grand Rapids: Baker, 1963.

Marshall, I. Howard. *Luke: Historian and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan, 1970 = 马歇尔著，黄龙光译，《路加：历史学家与神学家》（台北：校园，2010）。

_____. "Historical Criticism." In *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Ed. I. Howard Marshall. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. Pp. 126-38.

_____. *I Believe in the Historical Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

Martin, Ralph P. *Mark: Evangelist and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan, 1972 = 李宝珠译，《风尘仆仆的神子：马可福音诠释》（El Monte：台福传播中心，1998）。

_____. *New Testament Foundations: A Guide for Christian Students*. Vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

_____. "Approaches to New Testament Exegesis." In *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Ed. I. Howard Marshall. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. Pp. 220-51.

Marxsen, Willi. *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospels*. Trans. James Boyce. Nashville: Abingdon, 1969.

Matera, Frank J. "The Plot of Matthew's Gospel." *CBQ* 49 (1987) 233-53.

Merkley, Paul. "The Gospels as Historical Testimony." *EvQ* 58/4 (1986) 319-36.

Merrill, Eugene H. "Ebla and Biblical Historical Inerrancy." *BSac* 140 (1983)

302-21.

_____. "Literary Genres in Isaiah 40-55." *BSac* 144 (1987) 144-56.

Mickelsen, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

Milgrom, Jacob. "'You Shall Not Boil a Kid in Its Mother's Milk.'" *Bible Review* 1/3 (1985) 48-55.

Miller, Donald G. *Fire in Thy Mouth*. Nashville: Abingdon, 1954.

_____. *The Way to Biblical Preaching*. Nashville: Abingdon, 1957.

Miller, J. Maxwell. *The Old Testament and the Historian*. Philadelphia: Fortress, 1976.

Miller, Marlo B. "Restoring the Story." *Word and World* 3/3 (1983) 284-93.

Miscall, Peter D. *The Workings of Old Testament Narrative*. Philadelphia: Fortress, 1983.

Mitchell, Henry H. "Preaching on the Patriarchs." In *Biblical Preaching: An Expositor's Treasury*. Ed. James W. Cox. Philadelphia: Westminster, 1983. Pp. 36-52.

Moessner, David P. "'The Christ Must Suffer': New Light on the Jesus — Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts." *NovT* 28/3 (1986) 220-56.

Morris, Leon. *I Believe in Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

Mosley, A. W. "Historical Reporting in the Ancient World." *NTS* 12 (1965) 10-26.

Muilenburg, James. "A Study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style." *VTSup* 1 (1953) 97-111.

_____. "Form Criticism and Beyond." *JBL* 88/1 (1969) 1-18. Repr. in Vincent L. Tollers and John R. Maier, eds. *The Bible in Its Literary Milieu: Contemporary Essays*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979. Pp. 362-79.

Müller, Jac. J. "Exegesis and Kerygma." In *Biblical Essays*. Ed. A. H. Van Zyl. Potchefstroom: 1966. Pp. 230-38.

- Nations, Archie L. "Historical Criticism and the Current Methodological Crisis." *SJT* 36/1 (1983) 59-72.
- Newing, Edward George. "A Rhetorical and Theological Analysis of the Hexateuch." *SEAJT* 22/2 (1981) 1-15.
- Newsom, Carol A. "A Maker of Metaphors: Ezekiel's Oracles against Tyre." *Int* 38/2 (1984) 151-64. Repr. in *Interpreting the Prophets*. Ed. James Luther Mays and Paul J. Achtemeier. Philadelphia: Fortress, 1987. Pp. 188-99.
- Nichols, J. Randall. *The Restoring Word: Preaching as Pastoral Communication*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Noth, Martin. "The 'Re-presentation' of the Old Testament in Proclamation." Trans. James Luther Mays. In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann. Richmond: John Knox, 1962. Pp. 76-88.
- O'Day, Gail R. "Narrative Mode and Theological Claim: A Study in the Fourth Gospel." *JBL* 105/4 (1986) 657-68.
- Olthuis, James. *A Hermeneutics of Ultimacy: Peril or Promise?* Lanham, MD: University Press of America, 1987.
- Osborne, Grant R. "The Evangelical and Traditionsgeschichte." *JETS* 21/2 (1978) 117-30.
- _____. "The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology." *JETS* 22/4 (1979) 305-22.
- _____. "Genre Criticism — Sensus Literalis." *Trinity Journal* 4/2 (1983) 1-27.
- _____. "Preaching the Gospels: Methodology and Contextualization." *JETS* 27/1 (1984) 27-42.
- _____. "Round Four: The Redaction Debate Continues." *JETS* 28/4 (1985) 399-410.
- O'Toole, Robert F. *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts*. Wilmington, DE: Michael Glazier, 1984.
- Padilla, C. René. "The Interpreted Word: Reflections on Contextual

Hermeneutics." *Themelios* 7/1 (September 1981) 18-23. Repr. in *A Guide to Contemporary Hermeneutics*. Ed. Donald K. McKim. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. Pp. 297-308.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics*. Evanston, IL: Northwestern University, 1969.

Pannenberg, Wolfhart. "The Revelation of God in Jesus of Nazareth." Trans. Kenneth Grobel. In *Theology as History*. Ed. J. M. Robinson and J. B. Cobb. New York: Harper, 1967. Pp. 101-33.

_____. "Response to the Discussion." Trans. William A. Beardslee, et al. In *Theology as History*. Ed. J. M. Robinson and J. B. Cobb. New York: Harper, 1967. Pp. 221-76.

_____. *Jesus — God and Man*. 2nd ed. Trans. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe. Philadelphia: Westminster, 1968.

_____. *Basic Questions in Theology*. Vol. 1. Trans. George H. Kehm. Philadelphia: Fortress, 1970.

Parunak, H. Van Dyke. "Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure." *Bib* 62/2 (1981) 153-68.

_____. "Some Axioms for Literary Architecture." *Sem* 8 (1982) 1-16.

Patrick, Dale. "Political Exegesis." In *Encounter with the Text: Form and History in the Hebrew Bible*. Ed. Martin J. Buss. Philadelphia: Fortress, 1979. Pp. 139-52.

Payne, J. Barton. *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfillment*. New York: Harper & Row, 1973.

Payne, Philip B. "The Fallacy of Equating Meaning with the Human Author's Intention." *JETS* 20/3 (1977) 243-52.

_____. "Midrash and History in the Gospels with Special Reference to R. H. Gundry's *Matthew*." In *Gospel Perspectives: Studies in Midrash and*

- Historiography*. Vol. 3. Ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1983. Pp. 177-215.
- Pennington, Chester A. "Response to 'Preaching and Story.'" *Illiff Review* 37 (1980) 63-64.
- Perrin, Norman. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. New York: Harper & Row, 1967.
- _____. *What Is Redaction Criticism?* Philadelphia: Fortress, 1969.
- _____. *The New Testament: An Introduction*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- _____. *The Resurrection According to Matthew, Mark, and Luke*. Philadelphia: Fortress, 1977.
- Perry, Lloyd M. *A Manual for Biblical Preaching*. Grand Rapids: Baker, 1965.
- Pitt-Watson, Ian. *Preaching: A Kind of Folly*. Edinburgh: St. Andrews, 1976.
- _____. *A Primer for Preachers*. Grand Rapids: Baker, 1986 = 华特生著，李秀玉译，《讲道原理》（台北：橄榄，1999）。
- Polzin, Robert. *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History*. New York: Seabury, 1980.
- _____. "Literary and Historical Criticism in the Bible: A Crisis in Scholarship." In *Orientation by Disorientation: Studies in Literary Criticism and Biblical Literary Criticism Presented in Honor of William A. Beardslee*. Ed. Richard A. Spencer. Pittsburgh: Pickwick, 1980. Pp. 99-114.
- Poythress, Vern S. "Philosophical Roots of Phenomenological and Structuralist Literary Criticism." *WTJ* 41/1 (1978) 165-71.
- _____. "Structuralism and Biblical Studies." *JETS* 21/3 (1978) 221-37.
- _____. "Analyzing a Biblical Text: Some Important Linguistic Distinctions." *SJT* 32/2 (1979) 113-37.
- Rad, Gerhard von. *Old Testament Theology*. 2 vols. Trans. D. M. G. Stalker. New York: Harper & Row, 1962, 1965.

- _____. "The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel." In *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. Trans. E. W. Trueman Dicken. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1966. Pp. 166-204.
- _____. *Biblical Interpretations in Preaching*. Trans. John E. Steely. Nashville: Abingdon, 1977.
- _____. *God at Work in Israel*. Trans. John H. Marks. Nashville: Abingdon, 1980.
- Radday, Yehuda T. "Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative." In *Chiasmus in Antiquity*. Ed. John W. Welch. Hildesheim: Gerstenberg, 1981. Pp. 50-117.
- Ramm, Bernard. *Protestant Biblical Interpretation: A Textbook of Hermeneutics*. 3rd ed. Grand Rapids: Baker, 1970 = 兰姆著，詹正义译，《基督教释经学》（Monterey Park：活泉，1983）。
- Ramsey, George W. *The Quest for the Historical Israel: Reconstructing Israel's Early History*. Atlanta: John Knox, 1981.
- Rendtorff, Rolf. *The Old Testament: An Introduction*. Trans. John Bowden. Philadelphia: Fortress, 1985.
- Rhoads, David. "Narrative Criticism and the Gospel of Mark." *JAAR* 50 (1982) 411-34.
- Rhodes, Arnold B. *The Mighty Acts of God*. Atlanta: John Knox, 1964.
- Rice, Charles. "Preaching as Storytelling." *The Drew Gateway* 46 (1975-76) 11-28.
- Richard, Ramesh P. "Levels of Biblical Meaning." *BSac* 143 (1986) 123-33.
- Richardson, A. *History Sacred and Profane*. London: SCM, 1964.
- Ridderbos, Herman. "Tradition and Editorship in the Synoptic Gospels." In *Jerusalem and Athens: Critical Discussions on the Theology and Apologetics of Cornelius Van Til*. Ed. E. R. Geehan. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1971. Pp. 244-59.
- _____. *Paul: An Outline of His Theology*. Trans. John Richard De Witt.

- Grand Rapids: Eerdmans, 1975 = 芮德博著，戎瀚译，《保罗神学：纲要》（South Pasadena：美国麦种传道会，2016）。
- _____. *Studies in Scripture and Its Authority*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Riegert, Eduard Richard. "Preaching: Where We're Going." *Consensus* 8/2 (1982) 11-18.
- Robbins, Vernon K. "Summons and Outline in Mark: The Three-Step Progression." *NovT* 23/2 (1981) 97-114.
- Robertson, David. "The Bible as Literature." In *IDBSup*. Ed. Keith Crim. Nashville: Abingdon, 1976. Pp. 547-51.
- Robinson, Haddon W. "What Is Expository Preaching?" *BSac* 131 (1974) 55-60.
- _____. *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*. Grand Rapids: Baker, 1980 = 施尤礼译，《实用解经讲道》（台北：华神，1991）。
- Robinson, James M. "Revelation as Word and as History." In *Theology as History*. Ed. J. M. Robinson and J. B. Cobb. New York: Harper, 1967. Pp. 1-100.
- _____. "On the *Gattung* of Mark and John." In *Jesus and Man's Hope*. Vol. 1. Ed. David G. Buttrick. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970. Pp. 99-130.
- Roetzel, Calvin J. *The Letters of Paul: Conversations in Context*. Atlanta: John Knox, 1975.
- Rogerson, John. *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Rosenberg, Joel. "Jeremiah and Ezekiel." In *The Literary Guide to the Bible*. Ed. Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge: Harvard University, 1987. Pp. 184-206.
- Roth, Robert. *Story and Reality: An Essay of Truth*. Grand Rapids: Eerdmans,

1973.

Rowley, H. H. *The Re-Discovery of the Old Testament*. London: James Clarke, 1945.

Runia, Klaas. "What Is Preaching According to the New Testament?" *TynBul* 29 (1978) 3-48.

_____. "The Hermeneutics of the Reformers." *CTJ* 19/2 (1984) 121-52.

Ryken, Leland. *The Literature of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1974.

_____. "The Bible as Literature." In *The Christian Imagination: Essays on Literature and the Arts*. Ed. Leland Ryken. Grand Rapids: Baker, 1981. Pp. 173-85.

_____. *How to Read the Bible as Literature*. Grand Rapids: Zondervan, 1984
= 来肯著，李一为译，《认识圣经文学》（南昌：江西人民出版社，2007）。

Sanders, James. *God Has a Story Too*. Philadelphia: Fortress, 1979.

Sandmel, Samuel. *The Enjoyment of Scripture: The Law, the Prophets, and the Writings*. New York: Oxford University, 1972.

Savran, George. "1 and 2 Kings." In *The Literary Guide to the Bible*. Ed. Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge: Harvard University, 1987. Pp. 146-64.

Schmidt, W. H. "*dābhar*." In *TDOT*. Vol. III. Ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren. Trans. John T. Willis and Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. Pp. 94-125.

Scotland, Nigel. *Can We Trust the Gospels?* Exeter: Paternoster, 1979.

Scott, M. Philip. "Chiastic Structure: A Key to the Interpretation of Mark's Gospel." *BTB* 15/1 (1985) 17-26.

Scroggs, Donald H. *The Value of the Historical-Critical Method upon Preaching the Old Testament*. Dallas: Perkins School of Theology, 1984.

Shuler, Philip L. *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*.

- Philadelphia: Fortress, 1982.
- Smalley, Stephen S. "Redaction Criticism." In *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Ed. I. Howard Marshall. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. Pp. 181-95.
- _____. *John: Evangelist and Interpreter*. Exeter: Paternoster, 1978.
- Smart, James D. *The Strange Silence of the Bible in the Church: A Study in Hermeneutics*. Philadelphia: Westminster, 1972.
- Smend, Rudolf. "Questions about the Importance of the Canon in Old Testament Introduction." *JSOT* 16 (1980) 45-51.
- Smith, Dwight Moody. *Interpreting the Gospels for Preaching*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- _____. *John*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress, 1986.
- Spina, Frank W. "Canonical Criticism: Childs versus Sanders." In *Interpreting God's Word for Today: An Inquiry into Hermeneutics from a Biblical Theological Perspective*. Ed. W. McCown and J. E. Massey. Anderson, IN: Warner, 1982. Pp. 165-94.
- Stanton, Graham H. *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*. London: Cambridge University, 1974.
- _____. "Presuppositions in New Testament Criticism." In *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, Ed. I. Howard Marshall. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. Pp. 60-71.
- _____. "Interpreting the New Testament Today." *Ex Auditu* 1 (1985) 63-73.
- Steimle, Edmund A. "The Fabric of the Sermon." In *Preaching the Story*. Ed. Edmund A. Steimle, Morris J. Niedenthal, and Charles L. Rice. Philadelphia: Fortress, 1980. Pp. 163-75.
- Stein, Robert H. "What Is Redaktionsgeschichte?" *JBL* 88/1 (1969) 45-56.
- _____. "The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History." *NovT* 13/3 (1971) 181-98.

_____. "The 'Criteria' for Authenticity." In *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*. Vol. 1. Ed. R. T. France and David Wenham. Sheffield: JSOT, 1980. Pp. 225-53.

Stek, John H. "The Message of the Book of Jonah." *CTJ* 4/1 (1969) 23-50.

_____. *The Former Prophets: A Syllabus*. Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, 1985.

_____. "The Bee and the Mountain Goat." In *A Tribute to Gleason Archer: Essays on the Old Testament*. Ed. Walter C. Kaiser and Donald F. Youngblood. Chicago: Moody, 1986. Pp. 53-86.

_____. "When the Spirit Was Poetic." In *The NIV: The Making of a Contemporary Translation*. Ed. Kenneth L. Barker. Grand Rapids: Zondervan, 1986. Pp. 72-87.

Stendahl, Krister. "Preaching from the Pauline Epistles." In *Biblical Preaching: An Expositor's Treasury*. Ed. James W. Cox. Philadelphia: Westminster, 1983. Pp. 306-26.

_____. *Meanings: The Bible as Document and as Guide*. Philadelphia: Fortress, 1984.

_____. "The Bible as a Classic and the Bible as Holy Scripture." *JBL* 103/1 (1984) 3-10.

Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University, 1985.

Stevenson, Dwight E. *Preaching on the Books of the Old Testament*. New York: Harper, 1961.

_____. *In the Biblical Preacher's Workshop*. Nashville: Abingdon, 1967.

Stock, Augustine. "Chiastic Awareness and Education in Antiquity." *BTB* 14/1 (1984) 23-27.

Stott, John R. W. *Between Two Worlds: The Art of Preaching in the Twentieth Century*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982 = 斯托得著，魏启源、刘良

淑合译，《讲道的艺术》（台北：校园，1986）。

Stroup, G. W. *The Promise of Narrative Theology: Recovering the Gospel in the Church*. Atlanta: John Knox, 1981.

Stuart, Douglas. *Old Testament Exegesis*. Philadelphia: Westminster, 1980.

Stuhlmacher, Peter. *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture: Towards a Hermeneutic of Consent*. Trans. Roy A. Harrisville. Philadelphia: Fortress, 1977.

Talbert, Charles H. *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*. Philadelphia: Fortress, 1977.

Talmon, Shemaryahu. "Ezra and Nehemiah." In *The Literary Guide to the Bible*. Ed. Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge: Harvard University, 1987. Pp. 357-64.

Tannehill, Robert C. *The Sword of His Mouth*. Philadelphia: Fortress, 1975.

_____. "The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role." *JR* 57 (1977) 386-405.

_____. "The Gospel of Mark as Narrative Christology." *Semeia* 16 (1979) 57-95.

_____. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. 1. Philadelphia: Fortress, 1986.

Taylor, Gardner. "Shaping Sermons by the Shape of Text and Preacher." In *Preaching Biblically: Creating Sermons in the Shape of Scripture*. Ed. Don M. Wardlaw. Philadelphia: Westminster, 1983. Pp. 137-52.

Thiselton, Anthony C. "Structuralism and Biblical Studies: Method or Ideology?" *ExpTim* 89 (1978) 329-35.

_____. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

_____. "Reader-Response Hermeneutics, Action Models, and the Parables of Jesus." In *The Responsibility of Hermeneutics*. Ed. Roger Lundin,

从释经到讲道

Anthony C. Thiselton, and Clarence Walhout. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. Pp. 79-113.

Thompson, William D. *Preaching Biblically: Exegesis and Interpretation*. Nashville: Abingdon, 1981.

Tilley, Terrence W. *Story Theology*. Wilmington, DE: Michael Glazier, 1985.

Toombs, Lawrence E. "The Problematic of Preaching from the Old Testament." *Int* 23 (1969) 302-14.

Travis, Stephen H. "Form Criticism." In *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Ed. I. Howard Marshall. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. Pp. 153-64.

Trimp, C. "The Relevance of Preaching (in the Light of the Reformation's 'Sola Scriptura' Principle)." *WTJ* 36 (1973) 1-30.

Troeger, Thomas H. *Creating Fresh Images for Preaching: New Rungs for Jacob's Ladder*. Valley Forge, PA: Judson, 1982.

Troeltsch, Ernst. "Geschichte und Metaphysik." *ZTK* 8 (1898) 1-69.

_____. "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie." In *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik: Gesammelte Schriften*. Vol. 2. Tübingen: Mohr, 1913. Pp. 729-53.

Trompf, G. W. "Notions of Historical Recurrence in Classical Hebrew Historiography." *VTSup* 30 (1979) 213-29.

Tucker, Gene M. *Form Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1971.

Turner, David L. "Evangelicals, Redaction Criticism, and Inerrancy Crisis." *GTJ* 4 (1983) 263-88.

Turner, H. E. W. *Historicity and the Gospels*. London: A. R. Mowbray, 1963.

Unger, Merrill F. *Principles of Expository Preaching*. Grand Rapids: Zondervan, 1955.

VanderGoot, Henry. *Interpreting the Bible in Theology and the Church*. Toronto:

- Edwin Miller, 1984.
- Van Elderen, Bastiaan. "New Perspectives in Biblical Research." *CTJ* 1/2 (1966) 165-81.
- _____. "The Teaching of Jesus and the Gospel Records." In *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord*. Ed. C. F. H. Henry. Grand Rapids: Eerdmans, 1966. Pp. 109-19.
- Van Seters, John. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven: Yale University, 1983.
- Vaux, Roland de. *The Bible and the Ancient Near East*. Trans. Damian McHugh. New York: Doubleday, 1972.
- Verhey, Allen. *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Volbeda, Samuel. *The Pastoral Genius of Preaching*. Compiled and edited by R. Evenhuis. Grand Rapids: Zondervan, 1960.
- Vorster, W. S. "Kerygma/History and the Gospel Genre." *NTS* 29 (1983) 87-95.
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948 = 霍志恒著，李保罗译，《圣经神学（旧约圣经卷一）：摩西时代的启示》，与《圣经神学（旧约圣经卷二）：先知时代的启示》（香港：天道，1988、1981）。
- Voskuil, Louis J. "History: Sound and Fury Signifying Nothing?" *Pro Rege* 16/3 (1988) 2-12.
- Vriezen, Th. C. *An Outline of Old Testament Theology*. Trans. S. Neuijen. Oxford: Blackwell, 1962.
- Walhout, Clarence. "Texts and Actions." In *The Responsibility of Hermeneutics*. Ed. Roger Lundin, Anthony C. Thiselton, and Clarence Walhout. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. Pp. 31-77.
- Wardlaw, Don M. "Eventful Sermon Shapes." In *Preaching and Story*.

Compiled for the 1979 Meeting of the Academy of Homiletics. Des Plaines, IL: Academy of Homiletics, 1979. Pp. 40-47.

_____. "The Need for New Shapes." In *Preaching Biblically: Creating Sermons in the Shape of Scripture*. Ed. Don M. Wardlaw. Philadelphia: Westminster, 1983. Pp. 11-25.

_____. "Shaping Sermons by the Context of the Text." In *Preaching Biblically: Creating Sermons in the Shape of Scripture*. Ed. Don M. Wardlaw. Philadelphia: Westminster, 1983. Pp. 60-83.

Watts, John D. W. "Preaching on the Narratives of the Monarchy." In *Biblical Preaching: An Expositor's Treasury*. Ed. James W. Cox. Philadelphia: Westminster, 1983. Pp. 72-83.

Webb, Barry G. *The Book of the Judges: An Integrated Reading*. Sheffield: JSOT, 1986.

Webster, Edwin C. "Pattern in the Fourth Gospel." In *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*. Ed. D. J. A. Clines, et al. Sheffield: JSOT, 1982. Pp. 230-57.

Weinfeld, M. "B'rîth." In *TDOT*. Vol. II. Ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren. Trans. John T. Willis. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. Pp. 253-79.

Welch, John W. "Chiasmus in the New Testament." In *Chiasmus in Antiquity*. Ed. John W. Welch. Hildesheim: Gerstenberg, 1981. Pp. 211-49.

_____. "Introduction." In *Chiasmus in Antiquity*. Ed. John W. Welch. Hildesheim: Gerstenberg, 1981. Pp. 9-16.

Wenham, Gordon. "History and the Old Testament." In *History, Criticism and Faith: Four Exploratory Essays*. Ed. Colin Brown. Downers Grove, IL: IVP, 1976. Pp. 13-75.

West, James K., and Donald J. Selby. *Introduction to the Bible*. New York: Macmillan, 1971.

Westermann, Claus. "The Interpretation of the Old Testament." Trans.

- Dietrich Ritschl. In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann. Richmond: John Knox, 1963. Pp. 40-49.
- _____. *Basic Forms of Prophetic Speech*. Trans. Hugh C. White. Philadelphia: Westminster, 1967.
- _____. *What Does the Old Testament Say about God?* Atlanta: John Knox, 1979.
- _____. *Elements of Old Testament Theology*. Trans. Douglas W. Stott. Atlanta: John Knox, 1982.
- Whitesell, Faris D. *Preaching on Bible Characters*. Grand Rapids: Baker, 1955.
- Whybray, R. N. "On Robert Alter's *The Art of Biblical Narrative*." *JSOT* 27 (1983) 75-117.
- Wilcoxon, Jay A. "Narrative." In *Old Testament Form Criticism*. Ed. J. H. Hayes. San Antonio: Trinity University, 1974. Pp. 57-98.
- Wilder, Amos. *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. Cambridge: Harvard University, 1971.
- _____. "Story and Story-World." *Int* 37 (1983) 353-64.
- Willimon, William H. *Preaching and Leading Worship*. Philadelphia: Westminster, 1984.
- Willis, John T. "Dialogue between Prophet and Audience as a Rhetorical Device in the Book of Jeremiah." *JSOT* 33 (1985) 63-82.
- Wingren, Gustaf. *The Living Word: A Theological Study of Preaching and the Church*. Trans. V. C. Pogue. London: SCM, 1960.
- Wink, Walter. *The Bible in Human Transformation: Toward a New Paradigm for Biblical Study*. Philadelphia: Fortress, 1973.
- Winward, Stephen F. *A Guide to the Prophets*. Atlanta: John Knox, 1976.
- Wolff, Hans Walter. *The Old Testament: A Guide to Its Writings*. Trans. Keith Crim. Philadelphia: Fortress, 1973.
- _____. "Prophecy from the Eighth through the Fifth Century." Trans. W. S.

从释经到讲道

Towner with Joy E. Heebink. *Int* 32/1 (1978) 17-30. Repr. in *Interpreting the Prophets*. Ed. James Luther Mays and Paul J. Achtemeier. Philadelphia: Fortress, 1987. Pp. 14-26.

_____. *Confrontations with Prophets*. Philadelphia: Fortress, 1983.

Woudstra, Marten H. "Event and Interpretation in the Old Testament." In *Interpreting God's Word Today*. Ed. Simon Kistemaker. Grand Rapids: Baker, 1970. Pp. 51-72.

_____. *The Book of Joshua*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

Yoder, Perry. *From Word to Life: A Guide to the Art of Bible Study*. Scottdale, PA: Herald, 1982.

Young, Edward J. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1960 = 杨以德著，周天和、颜路裔、胡联辉译，《旧约圣经导论》（香港：道声，1995）。

Zimmerli, Walther. *The Law and the Prophets: A Study of the Meaning of the Old Testament*. Trans. R. E. Clements. New York: Harper & Row, 1967.

Zylstra, Carl Eugene. "God-Centered Preaching in a Human-Centered Age: The Developing Crisis Confronting a Conservative Calvinist Reformed Church, 1935-1975." Ph.D. diss., Princeton University, 1983.

麦种圣经注释



真正使这一系列与其他注释书不同的是，它从福音主义这一解经传统的内部发声。福音主义是更正教内部跨越传统宗派界限的一个非正式运动。它的中心与精神在於坚信圣经是神默示的话语，借着受圣灵感动的人手写出，是绝对没有谬误的。通过圣经，神呼唤人类去享受与其创造主和救主之间充满爱的个人关系。依照这一传统，‘麦种圣经注释’的各书卷并不将圣经当作只是人为创作的古代文学作品，它特别注意文本的文学特徵、神学主题、及其对今天信仰生活的影响。

❖ 路得记

The Book of Ruth
哈伯德 Robert L. Hubbard Jr.

❖ 约伯记

The Book of Job
夏德黎 John E. Hartley

❖ 诗篇 上 下

Psalms
范甘麦伦 Willem A. VanGemeren

❖ 箴言 上 下

The Book of Proverbs
华尔基 Bruce K. Waltke

❖ 以赛亚书 上 下

The Book of Isaiah
欧思沃 John N. Oswalt

❖ 马太福音

The Gospel According to Matthew
卡森 D.A. Carson

❖ 约翰福音

The Gospel According to John
卡森 D.A. Carson

❖ 使徒行传

Acts
博克 Darrell L. Bock

❖ 罗马书 上 下

The Epistle to the Romans
穆尔 Douglas Moo

❖ 加拉太书

Galatians
穆尔 Douglas Moo

❖ 以弗所书

The Letter to the Ephesians
欧白恩 Peter O'Brien

❖ 腓立比书

The Letter to the Philippians
韩森 G. Walter Hansen

❖ 歌罗西书、腓利门书

The Letters to the Colossians and to Philemon
穆尔 Douglas J. Moo

❖ 提摩太与提多书信

The Letters to Timothy & Titus
唐書禮 Philip Towner

❖ 希伯来书

The Letter to the Hebrews
欧白恩 Peter O'Brien

❖ 约翰书信

1-3 John
亞伯勒 Robert W. Yarbrough

❖ 启示录

The Book of Revelation
饶柏·孟恩思 Robert Mounce

❖ 新约引用旧约 上 下

Commentary on the New Testament Use of the Old Testament
毕尔、卡森 (编)
G. K. Beale & D. A. Carson (ed.)

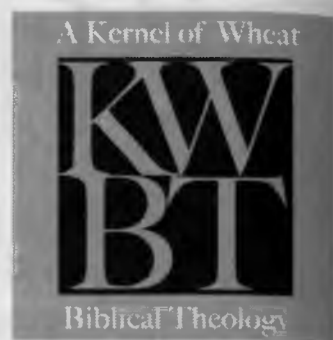
❖ 主耶稣的画像

Jesus according to Scripture
博克 Darrell L. Bock

❖ 主耶稣的比喻

Stories with Intents
斯诺德格拉斯 Klyne R. Snodgrass

麦种圣经神学系列



顾名思义，麦种圣经神学系列以圣经神学研究为焦点，选题范围除圣经神学、旧约神学、与新约神学外，亦纳入圣经不同作者、书卷的神学，以及重要的圣经神学专题，将学术界精心研究的成果介绍给华文读者，期盼能为华人的圣经与神学研究打下扎实的基础。



❖ 圣经神学导论

From Eden to New Jerusalem

亚历山大 T. Desmond Alexander

❖ 保罗神学：纲要

Paul: An Outline of His Theology

芮德博 Herman Ridderbos

❖ 郝思旧约神学

Old Testament Theology

郝思 Paul House

❖ 保罗神学：新旧观

Perspectives Old and New on Paul

魏斯特鸿 Stephen Westerholm

❖ 马歇尔新约神学

New Testament Theology

马歇尔 I. Howard Marshall

❖ 保罗神学：基督论

Pauline Christology

费依 Gordon D. Fee

❖ 史瑞纳新约神学

New Testament Theology

史瑞纳 Thomas R. Schreiner

❖ 保罗神学：圣灵论

God's Empowering Presence

费依 Gordon D. Fee



美國麥種傳道會

A Kernel of Wheat Christian Ministries

