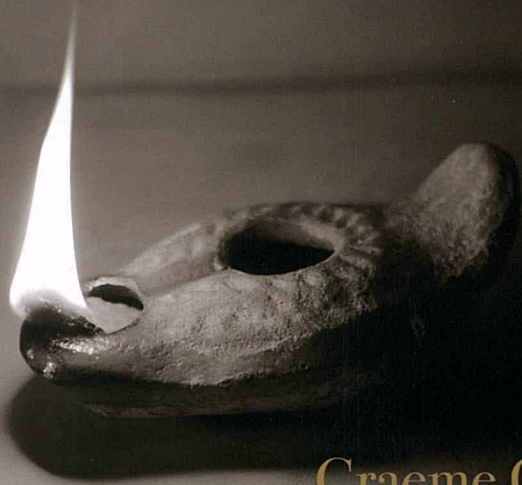


2000 年獲《講道雜誌》(Preaching Magazine) 選為年度書籍

2010 年獲《講道雜誌》編輯杜兌特 (Michael Duduit) 選為過去 25 年最有影響力的講道書籍之一

聖經神學與 解經講道

Preaching the Whole Bible as
Christian Scripture



Graeme Goldsworthy

高偉勳◆著
金繼宇◆譯

傳道人必讀之作。 深深挑戰傳道人的思想， 大大改善今日的講壇信息，罕有其匹！

神學豐富，刺激思想，餵養心靈，實用幫助。不單如此，本書對於以基督為中心來傳講整本聖經做了全景導覽，絕對令人振奮。閱讀此書，之後你不單想要重讀此書，更會想要重讀聖經。

為從舊約聖經傳講基督的必要性做了全面的論述。借助於清晰的圖表與具體的例子，高偉勳演示了聖經神學對於完成此一任務的價值。關於救贖歷史講道法的根基與實際應用，牧師與神學生會發現本書是出色的資源。尤其是在從舊約聖經傳講基督的挑戰上，作出紮實的貢獻。

桂丹諾 (Sidney Greidanus)，著有《古道今傳》等書

講道者將會發現預備講章的豐富資源。極力推薦。

《講壇助手》(Pulpit Helps)

高偉勳作出貢獻，改善解經講道，聚焦於基督的位格與工作。本書值得深思，讀來令人愉悅。

《教牧期刊》(Clergy Journal)

這本份量十足的參考書，應該納入每位從事解經講道的牧者的圖書館中。在計畫並預備尊榮耶穌基督的信息上，極具實質的幫助。

《基督徒書商協會書市報告》(CBA Marketplace)

ISBN 978-1-939-25107-7



00440



9 781939 251077

美國麥種傳道會

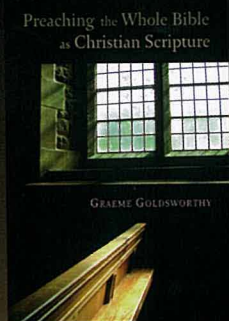
www.akow.org

「光照」系列納入與聖經詮釋、解經學、及講道有關的重要著作，裝備讀者，心中的眼睛被那賜人智慧和啓示的靈照明（φωτίζω，弗一18），能把基督那測不透的豐富傳揚出來，使衆人獲得光照而明白（φωτίζω，弗三8～9）那歷代以來隱藏在創造萬物之神裏的奧祕是如何安排的。

* * * *

本書目的在於為傳道人提供一份手冊，幫助他們把始終如一地以基督為中心的方法應用於他們的講道中，從整本聖經傳講基督之道。

在第一部份中，作者的目的是立足於福音派牧師傳道人的立場，探討聖經、聖經神學、與講道，指出它們在預備以基督為中心的講道上如何息息相關。在第二部份中，作者把聖經神學的方法應用於聖經文學的各個文體類型，看它們如何為聚焦於基督的位格與工作之解經講道作出貢獻，且始終以講道任務為念。





高偉勳

Graeme Goldsworthy

曾任教於澳洲雪梨的穆爾神學院（Moore Theological College, Sydney, Australia），教授舊約聖經、聖經神學、與釋經學。目前已經退休，但仍部份時間在該校授課。除本書外，高偉勳著有《認識聖經神學》（校園）、《天國與福音》（基道）等書。



總校訂

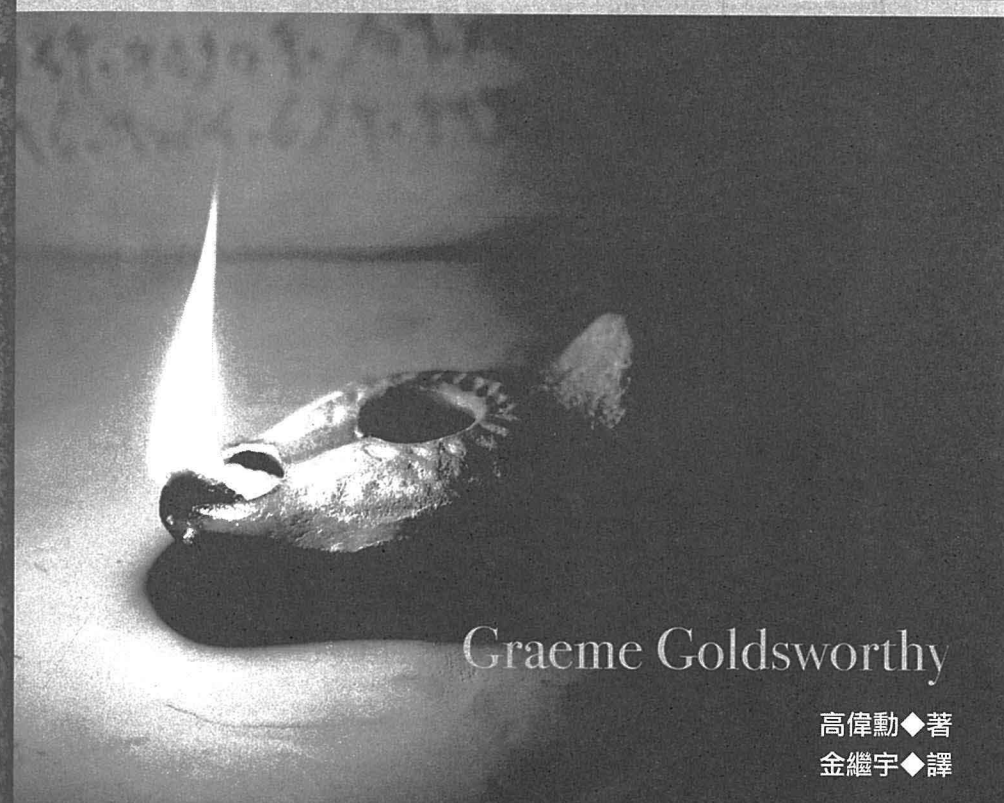
潘秋松

2000 年獲《講道雜誌》(Preaching Magazine) 選為年度書籍

2010 年獲《講道雜誌》編輯杜兌特 (Michael Duduit) 選為過去 25 年最有影響力的講道書籍之一

聖經神學與 解經講道

Preaching the Whole Bible as
Christian Scripture



Graeme Goldsworthy

高偉勳◆著
金繼宇◆譯

聖經神學與解經講道

作者	高偉動 (Graeme Goldsworthy)
譯者	金繼宇
總校訂	潘秋松
出版者	美國麥種傳道會 地址：1423 Maple St. South Pasadena, CA 91030 U.S.A. 電話：(626) 441-5543 傳真：(626) 441-5543 電郵：akowcm@gmail.org 網站：www.akow.org
字數	190 千
版次	二〇一四年一月初版 版權所有・請勿翻印
Copyright	Originally published by Inter-Varsity Press as <i>Preaching the Whole Bible as Christian Scripture</i> by Graeme Goldsworthy ©2000 by Graeme Goldsworthy Translated and printed by permission of Wm. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, U.S.A. ©2014 by A Kernel of Wheat Christian Ministries 1423 Maple St., South Pasadena, CA 91030, U.S.A.
First Edition	January 2014
ISBN	978-1-939-25107-7 All Rights Reserved. Printed in Taiwan

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

聖經神學與解經講道

Preaching the Whole Bible as Christian Scripture

CONTENTS

前言 (柴普曼) 9

序 11

導論：耶穌與無尾熊.....13

1 只知道耶穌基督並祂釘十字架.....21

第 1 部份： 關於講道與聖經的基本問題 33

2 聖經是甚麼？.....35

3 聖經神學是甚麼？.....51

4 講道是甚麼？.....65

5 耶穌是聖經神學家嗎？.....87

6 聖經具有何種合一性？.....111

- 7 福音在聖經中如何發揮作用？……………137
- 8 聖經啓示的架構是甚麼？……………159
- 9 我可不提耶穌而傳講基督徒的道嗎？……181

第 2 部份： 聖經神學在講道中的實際應用 205

- 導論：基督在整本聖經中……………207
- 10 根據舊約聖經歷史敘事經文講道……………215
- 11 根據舊約聖經律法書講道……………233
- 12 根據舊約聖經先知書講道……………255
- 13 根據智慧文學講道……………279

- 14 根據詩篇講道……………297
- 15 根據天啓文學經文講道……………321
- 16 根據福音書講道……………337
- 17 根據使徒行傳與書信講道……………353
- 18 傳講聖經神學……………371
- 參考書目……………389

前言

我在事奉中涉入聖經神學這一學科較遲。記得在1981年讀到高偉勳（Graeme Goldsworthy）的《天國與福音》，那是全新一天的開始。先前我一直知道大衛與歌利亞的故事並不與我面對生活中的「巨大問題」有真正的關係，但卻不明白它與耶穌及救恩有甚麼關係。在我諸多的事奉裏，我在講道中往往沒有把舊約聖經擺對地方，因為我對其在基督裏的意義感到不安。我知道它是神的話，也知道它有自己的完整性。但是我也知道，如果一個猶太人、甚至一個回教徒，滿意我對某段經文的詮釋，那麼就不可能是基督徒感到滿意的。

本書是作者在此領域中又一佳作。它鼓勵傳道人認識到：萬有在基督裏得著應驗，並且帶著這種認識來處理舊約聖經與新約聖經。

我在任教的兩所聖經學院中常聽學生講道。無疑地，他們最感困難的練習是通過聖經經文把舊約聖經與福音聯繫起來，而不只是在講道最後附加福音，使之成為基督徒的講道。本書會幫助他們有把握準確地從舊約聖經講起。

我得到一個最先進的鐳射唱機作為六十歲生日禮物。那是一個令人很愉快的驚喜！鄰舍一個八歲的孩子很高興，在我讀說明書的首頁之前，他就用它來播放音樂了。如果我們能鼓勵傳道人按照本書的建議來處理經文的話，那麼不過一代人的時間，每個主日學的孩子都將能明白，以色列離開埃

及的出埃及是如何與耶穌在耶路撒冷所成就的「出埃及」息息相關的。他們將能利用他們的聖經來「放送音樂」，而許多其他的孩子卻仍在靠說明書摸索。

我有些非基督徒的朋友。有時他們會接受邀請和我一起到教會來。但是他們是捉摸不定的，我從不知道他們是否會再出現，當他們出現時我很高興。我希望他們在出現時聽到福音，這似乎並不是不合理的，雖然福音也許不是講道的主要部份。然而，如果他們在聽，他們應該清楚了解甚麼是我們信仰的中心。

你會想像到我在第九章讀到下面這段話時有多喜悅：

教會中的講道必然是講給流動性較大的會眾聽的。在會眾中，有忠實的常客，他們每個主日肯定會出席，除非生病或假日外出。也有人認為「經常」出席的意思是每月一次。也有人對上教會感覺懈怠，在天氣與心情好時才去。還有一些人對任何教會或會眾都沒有真正的興趣，只是被朋友帶來參加一次，或只是出現一下。就像筆者的一位同事所說的：碰巧出現一次的人應該有機會聽到我們真正要講的內容。

無疑地，本書將幫助我們大家，來表明聖經的各個部份如何有助於我們明白福音，我祈願此事發生。

柴普曼 (John C. Chapman)

澳洲，雪梨

1999年5月

序

本書目的在於為傳道人提供一份手冊，幫助他們把始終如一地以基督為中心的方法應用於他們的講道中。雖然我以受過神學訓練的牧師們為主要讀者，但我也知道還有許多未受或較少受過正式訓練的平信徒傳道人。因此我盡量避免使用專業的術語，同時在註腳中提供所需的參考資料與專業性的註解。

雖然我聚焦於聖經神學，但我不想僅僅重述自己之前對此主題發表過的內容。儘管如此，我必須包括一些對我所理解的聖經神學的所是與所為的基本闡述，目的是為了使本書條理清楚。在這方面，我提供一些簡圖來幫助把聖經啟示的結構概念化。在第一部份，我的目的是立足於福音派牧師傳道人的立場，提出一些傳道人想問的關於聖經、聖經神學及講道的問題。在第二部份，我想把聖經神學的方法應用於聖經文學的各個文體類型，且始終以講道任務為念。

1970年代早期，我在慕爾神學院 (Moore Theological College) 擔任聖經神學客座講師。在學生們的敦促下，我把講義寫成一本為基督徒教師與傳道人應用舊約聖經的初階手冊。結果，《天國與福音：反思舊約天國觀》(香港：基道，1990 = *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament*, Carlisle: Paternoster, 1981) 一書自那時

起持續出版，這告訴我真正地需要有一本非專業性的基本聖經神學書。

1995年初，我回到慕爾神學院專任教授聖經神學與釋經學。很感謝院長與理事會給我在1999年有個特別假期來撰寫本書。寫作的激勵很多來自教授這課程的機會以及與教員學生們的交流。有的學生來自海外，包括英國與美國，他們來和我們一同學習，是因為我們重視聖經神學。作為慕爾神學院事奉團隊的一份子，是我的殊榮。它從1856年作為訓練雪梨安立甘教區牧者之處這一個小小的開端，到現在已經成為改革宗與福音派神學的一個國際中心了。

自從我在1950年信主以來，柴普曼（相識者暱稱他為「查博」）一直是我的一位屬靈導師、朋友與同事。他傳福音與講道的事奉範圍廣泛、成果豐碩，遍及澳洲與許多海外國家。承蒙他不棄，為本書寫了前言。

慕爾神學院
澳洲，雪梨
1999年5月

導論：耶穌與無尾熊

Introduction: Jesus and the Koala



預料得到的「耶穌小段」

有一個故事，說到澳洲的一位主日學老師，她覺得自己的教學方式需要改進。她想，她的教學方式老是在孩子們預料之中，他們對她講的故事與詢問他們學到甚麼功課已經感到厭倦。於是，她決定用點新的東西來改進。接下來的一個主日，她說完開幕詞後，站在一班五歲孩子前問：「誰能告訴我，甚麼東西是灰色的、有毛的，住在桉樹（Gum tree）¹上？」這一個完全未被料到的新方法，叫孩子們大感意外。他們想一定有甚麼花樣，呆呆地看著老師。她哄著他們說：「來吧，試試看，一定有人知道，甚麼東西是灰色、有毛，住在桉樹上——有一個像皮革的黑色鼻子和一雙大大圓圓的眼睛？」還是沒人回答。「啊，你們一定知道。」她對這沉默不知如何是好。「牠住在桉樹上，吃桉樹葉子，有大大圓圓的眼睛和毛毛的耳朵。」一片寂靜。她正想換個辦法，講點別的東西，一個小女孩緩慢遲疑地舉起手來。老師好高興，問說：「蘇西，妳說？」孩子回答說，「我知道那是耶穌，但聽起來像是一隻無尾熊！」

希望這種可預測性只是有一點諷刺。然而它能出現在高級一點的層次中。我在慕爾神學院所教的學生中，有的和我討論他們聆聽一些傳道人講道後的一些想法。這些傳道人處理舊約聖經的方式，會使學生在聽道時想，「嗯！耶穌小段來了。」這些傳道人想要避免在講解舊約聖經時沒有提到基督，因為那麼做往往會導致道德化的做法。顯然地，一個傳道人需要清楚認識，舊約聖經的經文與主耶穌的位格及工作

¹ 表示各種桉屬植物（eucalypt）的通用名稱。

之間的關係，但他也需要能夠在聯繫這關係時避免使用這樣呆板的方式。如果傳道人把經文與耶穌聯繫起來的方式會令人覺得厭倦、或可以預料得到，所用的方法也顯然是不對的。

處理舊約聖經的問題

我原來是想處理根據舊約聖經講道這個棘手的主題。根據舊約聖經講道，帶給基督徒傳道人許多問題，在我心裏無疑如此認為，在許多人心裏顯然也是如此。我在兩間神學院和一間聖經學院教授舊約聖經若干年後，發現人們期待我在根據舊約聖經講道這事上既積極又富有經驗。但是在我全時間牧會的這些年中，我發現一個需要，就是非常有紀律地擬定講道計劃，有規律地將根據舊約聖經講道包括在內。作為一個基督徒，根據新約聖經講道，顯然比根據舊約聖經講道容易。也許有人覺得根據舊約聖經講道在原則上是與根據新約聖經講道一樣。當然，如果我們勤於選擇所用的經文，看起來會是如此，但是即使在先知書中的道德教導、或詩篇中讚美神的層次上，我們直覺地意識到：這些資料乃是出自耶穌降世之前的時期。那麼，當我們處理摩西律法書中的一些禮儀規定時，這間隔豈不是更加明顯嗎？

新舊兩約的分隔

然而，一些其他的考慮使得我採用一個比較一般的方式，來談講道與聖經神學。考慮之一是，把聖經學習與聖經神學分隔為舊約聖經與新約聖經的兩個特殊領域，雖然在形式與學術層面上看起來是必須的，卻造成了新約聖經與舊約

聖經分離的嚴重虧損。新舊兩約之間是有顯著的不同，使得這種分離看起來是合理的，甚至是必要的。但基督教會所領受的是一本聖經正典，且始終承認兩約之間既有不同，也有必不可少的合一性。這個特別的問題有許多表現，但我們只需提兩個。第一，在神學院與聖經學院所設立的課程中，傾向於堅決主張兩約之間的劃分。這會影響牧師們講道與教導的方式，以及他們為平信徒傳道人與教師所樹立的角色典範。而且，雖然新約聖經的學習無可避免地引發在新約聖經中引用舊約聖經的問題，但在進行舊約聖經學習時，很容易完全不顧及這一重要文獻應該如何作為基督徒的聖經這一問題。第二，在神學寫作的領域中，我們注意到：這些作品的兩大特點都與本書的關切相關。聖經神學幾乎若非全是舊約聖經的神學，就全是新約聖經的神學。很少有作者嘗試寫關於整本聖經的神學。²此外，舊約聖經的註釋很少講到舊約聖經的經文對基督徒之意義的問題。甚至一些福音派出版社所發行的舊約聖經註釋系列，也趨向羞於提出這些經文如何能夠與主日講道所關切的事聯繫在一起的問題。也許可以有理由說：基督徒加以應用的問題並不是註釋書所關心的問題。不幸的是，它似乎也不是任何其他主要文學團體所關注的問題。

² 較為學術性的學者往往認為：由一個人來寫整本聖經的神學，任務過於艱巨。一些神學家似乎受到兩約之間無可否認的分別的影響，而認為這是不可能做到的事。有一個例外是蔡爾滋的作品：Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (London: SCM, 1992)。福音派作家對這個工作比較少受到限制，但是寫出來的作品往往更多是面向非專業的讀者。

處理新約聖經的問題

另外還有一個相關的問題，影響我們處理新約聖經的方式。這個問題對於一個使用兩約經文講道的傳道人也存在。由於兩約的不同，細節也許有別，但問題的本質是一樣的：這段經文與拿撒勒人耶穌的位格和工作有何關係？讓我說得更具體一點。關心解經講道的傳道人容易預設要發展一個講道計劃，從某卷書來進行一系列解經講道。根據筆者的經驗，由一卷書——如書信——開始的一系列講道很容易使傳道人把經文片斷化。因為這書信是單獨的一封信，應該一次性讀完，但在講道時卻常被分段，以致在好幾個星期天的講道中才能完成。如果我們認識到這動態的變化，則這種處理本身無可非議。比如，保羅在書信開始也許講解福音，然後繼續說明在道德與牧養方面的一些含義。當傳道人終於講到後者時，可能已是福音講道好幾星期之後的事了，於是福音與行為的關聯，雖然在書信中是密切的，在講道中卻失去了。結果是，勸勉與囑咐不再被看作是出於神在福音中恩典的好消息，而被看為對基督徒行為的簡單命令，顯然是律法而已。³

所是與應該是之間的關係，也就是說，基督已成就的工作與信徒的任務之間的關係，在經文中往往標示得很清楚。例如，保羅常用「因此」等類指示結論後果的詞來指出這種關係。如果我們根據腓立比書講一系列的道，一個常見的講道單元應該是腓立比書二章1~11節，這段僕人經文為我們清楚地講解了基督的拯救工作。在接下來的一個主日所講的也

³ 我將在十一章討論舊約聖經的律法是神恩典的產物。

許是接下去的經文，如12~18節。我們多麼容易忽略12節開頭的「這樣看來」，把這段訓諭與勸勉的經文看為獨立的。而不是像保羅所講解的，它是神在基督裏所賜的恩典的影響。⁴ 一個經常聚會的信徒可能比較熟悉，也許能把這兩段經文連接起來。但一個新來的人、或上個主日沒有來的人，就會得到一個印象：基督教的本質就是遵守規條。

另外還有一個較廣泛的問題，現代基督徒與古時經文的內容有何關係？耶穌的話，譬如，登山寶訓，是否有持久的意義，是直接向今天基督徒所說的話？我們在詮釋四福音書時面臨甚麼困難？它與耶穌如今不再以肉身出現有關。又或者，使徒行傳中的敘事以何種方式可作現代教會的準則？牽涉到使徒或初期教會某一事件的描寫未必是永久的模式。我們發現在我們與舊約聖經之間存在不連續的因素，但我們卻不太樂意辨識出在我們與新約聖經之間存在的這些因素。

人人都是詮釋者：人人都應該是聖經神學家

這些是傳道人所面臨的部份問題，不論是否喜歡。我們不能靠簡單地斷言聖經的清晰度就迴避它們。傳道人是聖經的詮釋者，每個讀聖經、想要了解它在我們日常生活中含義的基督徒也都是詮釋者。我們需要清楚了解一些出於聖經本質的基本原理。我們也承認：我們對聖經本質的評估，牽涉到一些應當具備的基本假設或前設。極其重要的是：我們的基準點是拿撒勒人耶穌，因祂是聖經所見證的。使徒為祂作

⁴ 正如有人所說的：「當我們看到因此，就應該問原因是甚麼。」

的見證，形成我們看待整本聖經的態度。這見證必然會自發地形成聖經神學的進路，來研究聖經的合一性與多樣性。

在本書中，筆者帶著一些前設來探討這個主題。這些前設最初是筆者青少年時在傳福音事奉下歸主後所形成的，也受到在慕爾神學院所接受的訓練影響。後來，在劍橋大學與維吉尼亞州的聯合神學院（Union Theological Seminary）的神學碩士學習，迫使我仔細檢視我的前設以及我持守它們的理由。當我覺得較好地掌握到聖經的整體信息後，把先前的一些假設作了修改。儘管我需要進步，但無論怎樣，我都相信：傳統歷史基督教的立場是最為一致的。⁵ 我的立場屬於改革宗與福音派神學。⁶ 在這基礎上，我尋求建立我的聖經神學，作為了解經文意義的主要釋經工具，也作為講道必不可少的解經工具。雖然我覺得說明自己的前設很重要，但我並不是要暗示：本書所講的只是與那些在每一細節上都同意我前設的人相關。我希望：任何傳道人或教師若想要將聖經當作神的話語來闡述，都會在本書中為著這最高貴的任務得到鼓勵。

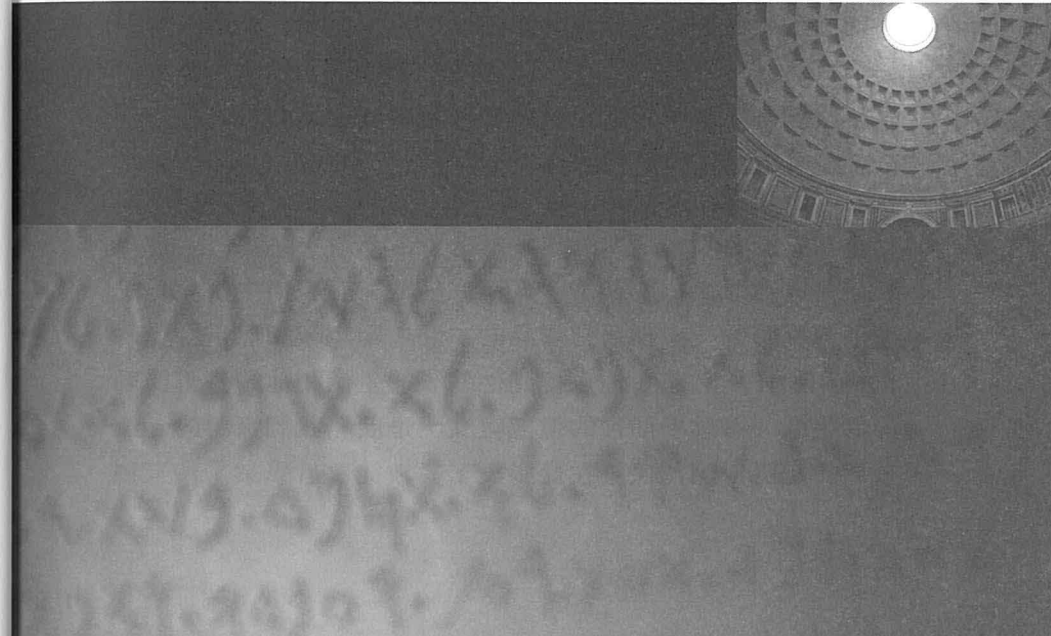
⁵ 我在拙著《認識聖經神學》（林向陽譯，台北：校園，1998；譯自 *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* [Leicester: IVP, 1991]）和“‘Thus Says the Lord’, the Dogmatic Basis of Biblical Theology,” in *God Who Is Rich in Mercy: Essays Presented to Dr. D. B. Knox*, ed. P. T. O’Brien and D. G. Peterson (Homebush West, Sydney: Lancer, 1986) 中提出了前設的問題。Carl F. H. Henry, *Toward a Recovery of Christian Belief* (Wheaton: Crossway, 1990) 巧妙地應對這個問題。

⁶ 因此，我希望與基督徒一神論的立場保持一致。

1

只知道耶穌基督 並祂釘十字架

Nothing but Christ and Him Crucified



傳道人的窘境

福音派傳道人有一個日常工作事項。我們想要盡可能以最有效的方式傳揚基督。我們希望看到人們悔改歸正，並在最穩固的根基——神的話——上建立基督徒生活。我們希望看到在屬靈的認識和敬虔上成長。我們希望看到教會成長、成熟，並且藉著福音與憐憫的工作接觸世人，服事他們。我們要透過傳揚福音和關懷事奉影響我們當地的社區。我們希望在福音上鞏固我們的家庭，培養孩子們。而此日常工作事項的核心是一個信念：神已經將傳講和教導聖經的事奉交託給我們，作為實現這些目標的主要手段。福音派傳道人擁有一個漫長而古老的傳統，回溯到使徒。這個傳統就是：傳講的道在基督教會生活中居於中心地位。我們相信傳道不是地方教會活動的某個邊緣項目，而是位於神子民的核心。我們明白：講道的活動是神的子民在聚會時表達順服祂的話的主要方式。當然，在教會聚會中講道並不是神的話臨到我們的唯一方法。我們鼓勵人私底下在家裏研讀聖經，參加小組查經，甚至在聖經和神學上接受一些較正式的訓練。但是，這些事雖然重要，卻沒有一樣可以減損講道的優先性。在第四章，筆者將會考慮講道的根本性質這個問題。

保羅在哥林多前書二章二節寫道：「我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並祂釘十字架。」他這話是甚麼意思？很明顯地，保羅在他的所有書信中都大量論及耶穌基督的死。他所有作品的主要主題也很顯然是耶穌的位格和工作。然而，他也提到他個人的生活和他的基督徒同伴的生活。哥林多前書的這處經文，是展開我們探討的一個有用的起點，因為保羅在此揚棄了異教徒、哲學家、甚至猶

太人的世界觀，因為他們試圖在基督的真理之外來掌握現實。「我們卻是傳釘十字架的基督。在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙；但在那蒙召的，無論是猶太人、希臘人，基督總為神的能力，神的智慧」（林前一23~24）。這樣以基督為中心的原因是，要叫讀者的信心「不在乎人的智慧，只在乎神的大能」（林前二5）。這意味著：要回應神所啟示的大能與智慧，唯一合宜的方式是把焦點放在基督的位格上。在其他地方，保羅將神的大能定義為基督與祂的福音。¹ 所以，我們需要在後面處理這個問題，來研究何謂福音。²

身為傳道人，我們面對的不是新的問題。在歷世歷代中，基督徒傳道人都在努力面對這個問題，即基督的中心性，以及它如何影響我們處理聖經經文的方式。這是傳講舊約聖經時的一個明顯的問題，但是，傳講新約聖經的傳道人也面對這個問題。如果一段經文不是直接論及耶穌的生活、死亡、與復活等福音事件，我們必須在何種程度上建立連接點？保羅真地希望我們講道結束時針對耶穌為我們的罪而死作些同樣陳腐的說明嗎？舊約聖經本身能向我們說話，而無需試著將它與福音連接起來嗎？

毫無疑問地，許多基督徒傳道人確實從舊約聖經中傳講詩篇中的神，或某位以色列英雄展現的信仰生活，卻沒有將它連接到基督的位格和工作。此外，將舊約聖經與新約聖經隔離開來處理，也不只是出現在比較學術性的神學或聖經研究書籍中。很多書籍和歸納法查經指南的寫作，都是特別為了幫助基督徒從舊約聖經得著造就，卻沒有任何明顯的基督

¹ 林前一 17、24；羅一 16。

² 見：第六章與第七章。

徒內容。這似乎是由多項因素造成的，尤其是在福音派的作家當中。首先是一個正確的假設：舊約聖經是基督徒的聖經，而且，這樣做的時候儘管有困難，卻必定是適合基督徒的。第二則是承認：舊約聖經中的人物相信的神，與基督徒所認識的是同一位神。但接著卻是一個值得懷疑的假設：舊約聖經人物的主要作用是提供信仰和行為的榜樣，來讓我們效法，或反過來說，是我們應該引以為鑑而避免的。

我們通常沒有深入思想：我們（可能）是新約聖經時代的人，舊約聖經的人物與事件與我們有何關連？這就導致講道時的一些主要缺陷，尤其是傾向於將舊約聖經的事件道德化，或只是尋找虔誠的榜樣來效法。但是，正如克勞尼（Edmund Clowney）所說的，

講道若忽略啟示的歷史（*historia revelationis*），「一次又一次將亞伯拉罕和我們等同，將摩西的奮鬥和我們的奮鬥等同，將彼得的否認主和我們的不忠等同；只是著眼於例證，並沒有透過神的話來讓教會看見神的工作的榮耀；它只傳講有罪的、被尋找的、蒙救贖的、虔誠的人，卻不是傳講耶穌基督。」³

克勞尼也正確地指出：我們在舊約聖經的聖徒身上尋找效法的榜樣時，一定要非常有選擇性。⁴ 畢竟，我們都知道：

³ Edmund P. Clowney, *Preaching and Biblical Theology* (London: Tyndale Press, 1962; Grand Rapids: Eerdmans, 1961), p. 78, n. 9, 引句出自 Karl Dijk, *De Dienst der Prediking* (1955), p. 109。

⁴ Clowney, *Preaching*, pp. 79-82。

舊約聖經一直都令一些人感到尷尬，因為在古代以色列被視為虔誠的行為，很多根本經不起今天的檢驗。這引發一些相關議題，關係到聖經中的道德問題。對於那些願意認真看待它的人而言，舊約聖經是很多這類道德問題的根源。以色列人征服迦南的敘述中，死亡和破壞、屠宰和掠奪是司空見慣的。我們從這種情況學到甚麼功課？如果像我從一個講員聽見的，以利亞的敘述教導我們「與主親近同行」，那麼以利亞吩咐殺掉巴力的所有先知，對於這樣與神同行有何含意？針對舊約聖經所造成的這些道德上的兩難抉擇情況，我們大部份人都已制訂了某個解決方式。老一輩的自由派認為：舊約聖經描述一個原始的宗教，因此，是不合標準的宗教；一個福音派人士不大可能同意這種論調。但問題仍然在。例如，詩篇一三七篇稱許那些將巴比倫人的嬰孩摔在磐石上的人！我們要如何談論這樣的咒詛？⁵

歸納法查經的書籍⁶是問題的一個主要來源，這並不是因為應用這個方法來查經有甚麼不對，而是因為光有這個方法

⁵ 詩一三七 9。在韻文詩篇的一三七篇中，基督徒改革宗教會（Christian Reformed Church）設法把它變得比較無針對性，緩和了它：

願神回報你的惡行，
使你傾倒的人有福了，
大巴比倫啊——願你的後裔被摔碎！
報酬將從神——我們的主——而來。

Psalter Hymnal (Grand Rapids: CRC Publications, 1987)

⁶ 我是指市面上可以見到的許多系列，它們都使用歸納法（即從特定的經文移向一般性的應用）研究聖經。閱讀並思考經文的部份，是為了找出它能提供的明確資訊，再將它一般化，應用在讀者和所有

是不夠的。如果我們用一些預先設計好的問題，讓一群基督徒去讀舊約聖經的一部份，好幫助他們能以理解經文的內容，這麼作是好的。但是，這個技巧若不是做出大量的假設，以為參加者能夠看出這一部份經文如何恰當地納入聖經的整個一致性中，因而看出它與基督有何關連，再不然，這種技巧就是根本忽略了這樣做的必要性。很多人都不會覺得那是一個問題。要能夠深深感受到這是神今天對我們說的話，某些讀者需要的，就只有舊約聖經人物與我們自己之間的相似之處。我必須說的是：我確實認為這是一個問題，這不是因為我對於聖經必須對我們說話不感興趣，而正是因為我感興趣。當務之急的問題是：把主要的注意力放在聖經中信和不信的實例，真地是把焦點放在神主要想要對我們說的話嗎？

我們可以從聖經教學的一個比較明顯的領域舉例來說明。很顯然，新約聖經向我們指出：耶穌基督這個人是值得效法的。事實上，效法基督是有關基督門徒生活的教導上一個重要的面向。然而，大多數基督徒都明白：效法基督並非新約聖經教導的核心。我們得救了，並且被造成為基督的形象，並不是藉著我們努力效法祂來達成的。這樣的觀念把福音縮減為倫理道德上的努力。我們承認：福音向我們講述基督絕對獨一無二的工作，包括祂的生活和祂的死，我們因此而藉著信心得蒙拯救。我們不可能效法或活出這類的福音事件。我們只能相信它。我們不可能靠著道德上的努力而打通前往天堂的路。我們只能倚靠基督已經為我們完成的工作。

基督徒身上。這個方法常常提出許多問題，讓讀者以分析的方式思想該部份的經文。

我們不可能吩咐其他人去活出或行出福音。我們必須宣揚的信息是神已經在基督裏為他們成就的事。我們跟隨新約聖經的榜樣，呼召人將福音的影響活出來，但我們不能勸勉人確確實實地活出福音，因為那是基督獨特的工作。這樣區別福音與它在我們生活中的果子是至關重要的。基督教自由派將耶穌的工作縮減為道德的典範；我們如果拒絕這種作法，就會對我們處理聖經的方式產生深遠的影響。從新約聖經可以清楚看見：基督的道德榜樣是次要的，附屬於基督為我們完成的那主要的、獨特的工作。然而，若談到舊約聖經，許多人似乎沒有清楚看見這一點。舊約聖經的信息太容易被縮減為效法敬虔的榜樣，避免不敬虔的殷鑑。這就引發了一些問題：聖經研究的本質、兩約的關係。我們必須在後面回頭論及這些問題。

福音的中心性

新約聖經的中心信息是關於神成為肉身，就是拿撒勒人耶穌，祂為我們做了我們無法為自己做到的事，為了將我們這群失喪的人帶回到神面前。整本聖經都充滿了神在救恩上採取主動的觀念。在舊約聖經中，亞當和夏娃的罪帶來神的審判，但那並不是故事的結局，因為神有一個憐憫與恩典的計畫。挪亞與亞伯拉罕的敘述清楚地表達了神全權的工作，要將人類從滅亡的邊緣帶回來。神與一個蒙揀選的民族所立的約，首先是恩典之約。神揀選祂的子民，向他們做出重要的應許，並且採取行動來成就這些應許。只有在離開埃及這個偉大的救贖作為之後，以色列才獲頒西奈律法中的行為法規：「我是耶和華你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出

來」（出二十2）。藉著祂過往所行的事，他們已經是祂的子民。他們不能拯救自己脫離埃及，脫離外邦諸神的轄制；他們只能安靜站立，看看神要為他們成就的救恩（出十四13～14）。後來，既已藉著恩典得救，他們就與他們的神建立起密切的關係。恩典居首位，這一點貫穿整本舊約聖經，將我們指向恩典的福音在新約聖經中的中心性與首要性。

舊約聖經所啟示的救恩與耶穌基督的福音之間的關係，其性質就是我們必須基於我們的聖經神學設法理解的。這不是一件容易的工作，也很容易被擱置一旁，採取一個比較常見的、道德化的進路，來探討舊約聖經對於我們的意義。但是，基督徒的、符合聖經的進路始終都是以新約聖經開始的，尤其是以福音開始。

首先，從經驗的角度而言，福音是我們思想的中心。藉著福音，我們被帶領來承認基督的主權、我們的需要、和祂拯救所有相信祂之人的恩典。關於聖經的內容，我們可能擁有很多的資訊，甚至在相信福音之前，我們就誠摯地抱持著一些宗教思想。但福音卻是我們與神的真理接觸的方式。事實上，轉捩點是與基督有關的信息。悔改歸正無論是逐步的，還是突然間的，都是轉離一個以我們自己為中心的世界觀與吸引。對於世俗的思想而言，悔改歸正是我們宇宙中的所有事實都停止敵擋聖經的神，並且看見它們是為祂的實際作見證的。福音是我們在神面前得著永生的起點。它是與神和好的途徑，讓我們對於神的恩典和永生的恩賜有確據。它是我們賴以重生、並得知神的聖靈內住的途徑。⁷

⁷ 這不是討論信心與重生何者居先的地方。筆者認為有關這一點的一些論證是不適宜的。罪人死在過犯罪惡之中，若沒有聖靈的恩典，

第二，福音是神學上的中心。儘管我們已提及這件事，但我們必須永誌不忘：在新約聖經與舊約聖經之中，神的子民蒙召去作的事，始終都是基於已經成就的事。在新約聖經的描繪中，耶穌為人類得著了救恩，是我們別無他法可以獲致的，祂藉此成就了神的應許。以歷史的複雜性與舊約聖經預言的期盼為背景，耶穌聲稱自己是神一切旨意與應許的目標。舊約聖經從選民的餘數、應許之地、聖殿、大衛家的王、和許多的意象與隱喻等角度來描寫神工作的目標，新約聖經卻只是宣告說：耶穌的死與復活把這一切都應驗了。先知的話語詮釋了神大能的作為，神也藉著這些作為將祂的本性啟示出來；耶穌和祂的使徒卻宣告說：這些作為是預先為了耶穌的位格與工作而預備的。在舊約聖經中行事的神，就是在新約聖經中成為肉身的神，為了在世界上完成最後具有決定性的拯救工作。

居於這拯救工作核心的，並不是耶穌的倫理道德教訓，而是祂順服的生命與死亡，祂榮耀的復活與祂升到高天，到神的右邊。聖經以一個引人注目的方式，將復活描繪為含括並應驗舊約聖經一切神學主題的事件。這絕非貶低倫理道德層面。聖經告訴我們：神是著重律法的，我們在基督裏得著的自由並不是沒有律法的。這是角度的問題，正如筆者將會在本書的研究中多方說明的。基督教之所以出現這麼多的曲解，並不是因為引入一些全然陌生的因素，而是因為加添一些顯然不符合聖經觀點的因素。如果把聖經的倫理學當作獨一無二的，或者比神的恩典更重要，聖經倫理學就不得其所

他們確實不能主動地回轉來相信福音。但是，新約聖經也確實教導說：聖道與聖靈是並行的。

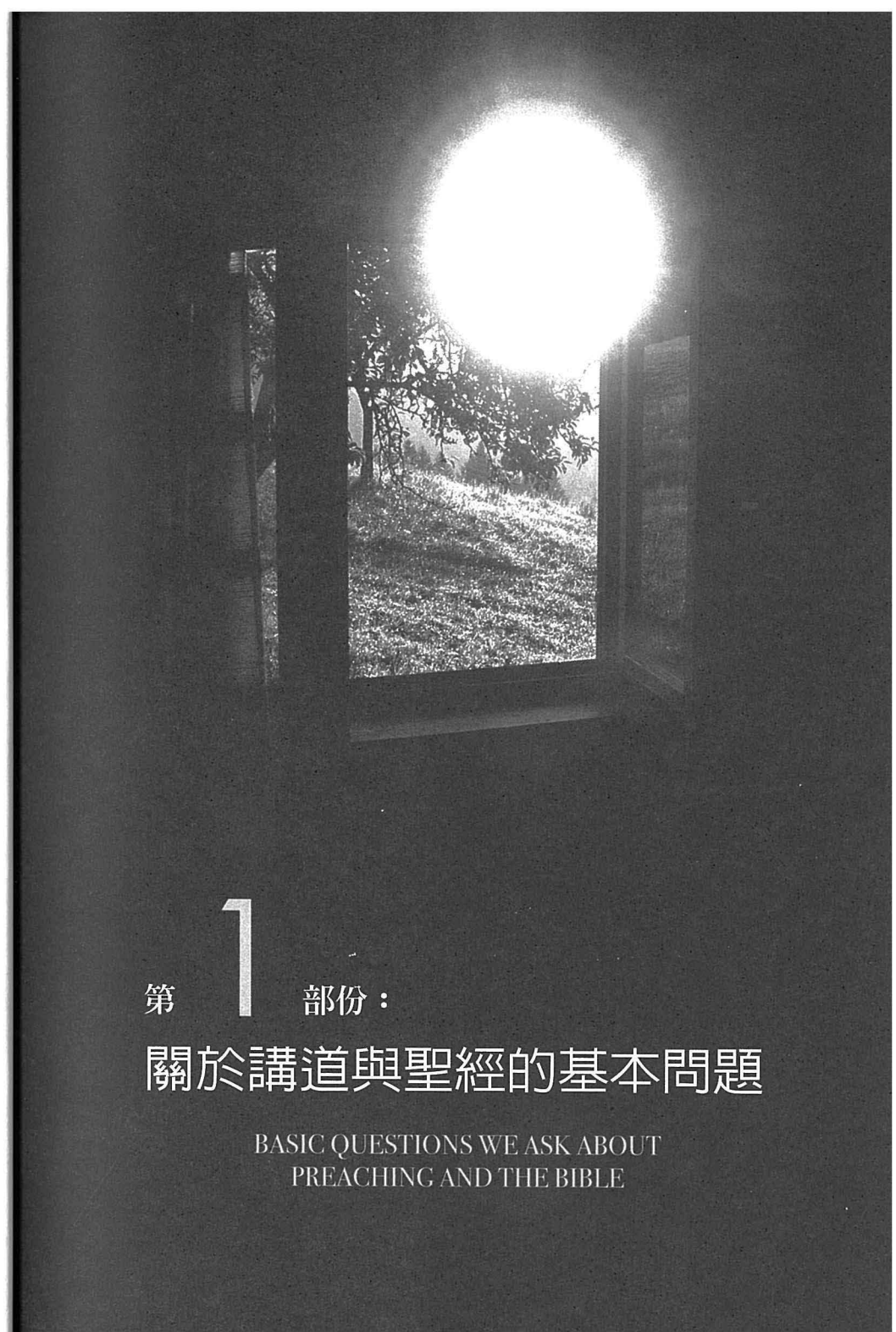
了。換言之，神所交付我們的工作是過敬虔的生活，而神的恩賜始終是比這工作更重要的，也是其基礎。

講道與聖經神學

在寫作本書的過程中，筆者參考了許多論及講道的書籍。綜覽講道的歷史向我們顯明：講道的性質歷經了許多的改變。講道的地位與性質經常受到來自許多角落、在不同方面發動的攻擊。今天大多數的講道者都可以獲得當代的作品，但很少有人有意願或資源，來檢視講道在數世紀以來的發展。我們這些福音派人士，可以從新約聖經對於使徒的講道獲得某種觀念。除此之外，除非我們特別關心教父、或中古時代、或其他某個歷史時期的講道，我們可能會把閱讀與理解侷限在這個時代中許多可以獲得的作品。筆者自己對於現代作品的印象是：它們主要是著重在有效的交流方式和預備講章的方法。我發現：與聖經的性質有關的問題並不是如此顯著，但那卻為我們提供了詮釋與應用的原則。

聖經神學獨特之處就是在此。許多論及講道的作品，若非全然忽略聖經神學，就是只有輕輕一筆帶過。它們都探討了如何應用精細解經的結果，卻未必總是那麼清晰地將古老的經文與當代的聽眾連接起來。筆者斷言聖經神學才是往前邁進之路，但並非尋找某個老生常談的話題，或提供別人從來不曾想到的某種出色的啟示。我只是說：聖經的信息是在拿撒勒人耶穌的位格與工作上臻於極致，而聖經呈現其信息的方式為我們提供了我們所需的原則。聖經神學就是讓整本聖經說話，不多也不少：它是獨一的神關於獨一救恩之路所說獨一的話語。

在後面的篇章中，筆者會提出一些相關的問題，是任何一位福音派講道者可能會問的，涉及我們的假設、我們使用的方法、以及我們在預備解經講道時可以汲取的應用。藉著這個方法，我盼望釐清聖經神學的角色，不是把它當作可有可無的附加選項，而是把神的話語帶給當代聽眾的過程的核心。本書最後的部份探討的是：將聖經神學應用到不同的文體類型或特殊類別的材料，它們在聖經的完整性內構成了不可思議的多樣性。



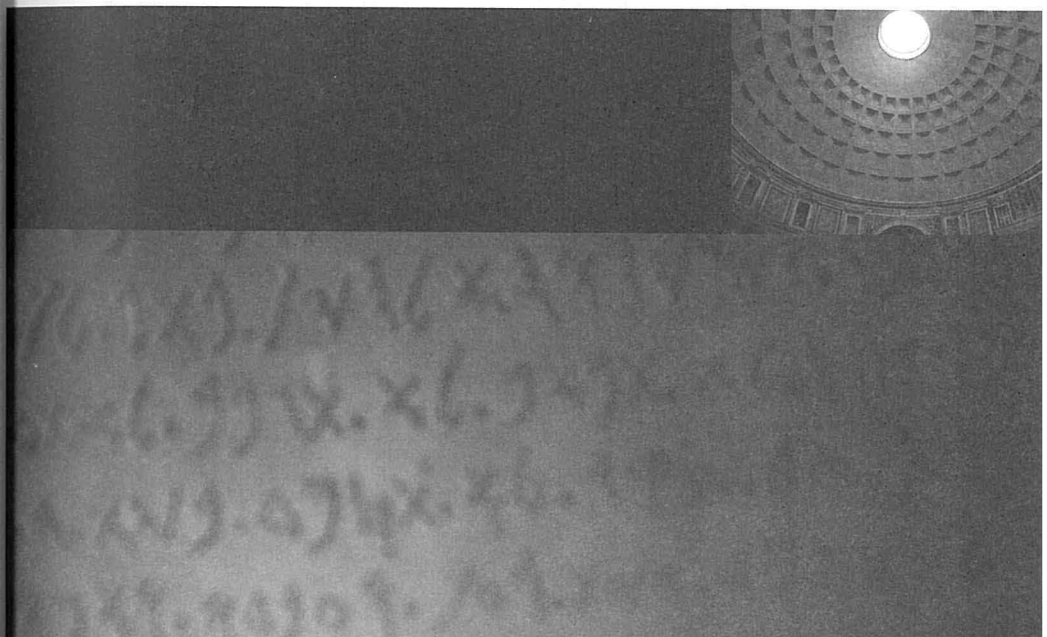
第 1 部份：
關於講道與聖經的基本問題

BASIC QUESTIONS WE ASK ABOUT
PREACHING AND THE BIBLE

2

聖經是甚麼？

What Is the Bible?



福音派是聖經人士

已經有許多文章談到福音派的獨特之處。「福音派」一詞已演變得具有彈性、很難確定其含義。但是我們有必要來試著定義該詞。我認為所得出的定義的底線在於：一個福音派人士是堅守聖經是神的話語、以它為最高權威之信念的人。我們也可以為某些著重點加上限定條件，藉此來界定福音派：一個福音派人士看重教會的傳統，但認為它們是附屬於聖經的。一個福音派人士相信人擁有理性的恩賜，但認為它受神所啟示的最終真理的支配，只有神可以決定甚麼是合理的。一名福音派人士相信聖靈在信徒裏面恩典的工作，但堅稱聖靈並不離開聖經的話做工，也不會違背聖經的話。因此，一名福音派人士拒絕人們常說的一個信念，即基督徒有聖經、傳統、與理性三重的權威。這信念之所以被摒棄，是因為它不僅行不通，也不切實際。而且它誤導人，因為它暗示了這三種權威是同等的。一旦它們中間發生任何衝突時，其中一個將奪權成為至高。一旦我們接受聖經的最高權威性，傳統與理性的重要性則不成問題。對福音派而言，傳統的重要性體現在宗教改革家的策略中，這些宗教改革家經常辯稱他們的立場乃是由教父們所見證的真正大公立場。福音派自視為真實可靠的、歷史悠久的基督教，從這種意義而言，它也是傳統的基督教，雖然這個運動的自我意識是比較晚近興起的。

當然，「福音派」這個名字意味著一個信奉福音的人。因為幾乎每一個自稱為基督徒的人，不論其信念為何，都訴諸於聖經與福音，因此，我們必須有更多的辨別力。我們需要在定義福音時考慮其內容與效果，在宣告聖經時顧及其性

質與權威。在對待第二個關注時，福音派常常用聖經是神所默示的、無誤無謬的話來斷言聖經的權威性。我不想在這裏就此多作討論，只想說：我認為這些特性乃是從福音的本質、及聖經與耶穌基督的關係而出，也只有根據這兩點才能被正確地了解。

號稱為「福音派」，未必意味著我們總是了解福音的涵義，也未必表示我們始終將福音貫徹在生活與講道中。這種認識也許是不定型的，基本上是負面的。它往往有陷入法利賽主義的危險：「我感謝神，我不像那些天主教徒、自由派、與靈恩派。我每天讀經；我只接受聖經作我的權威。」這種信念也許是一件「感覺很好」的事，把宗教經驗聯繫到一些關乎聖經是證實這經驗的權威的模糊信念。這裏的危險在於：只要我們所做的令我們感覺很好，我們便滿足於接受它是合乎聖經的，卻不必查考聖經，看它是否真地合乎聖經。這種好的感覺也許是心裏莫名的溫暖，或只是認識到我們事奉的策略有效。人們參加我們的聚會，許多人表示他們多麼受益於我們的教導，等等。我們不想非難同為福音派的人，卻不得不說：有時候，在各個聲稱此名的團體或個人之間鮮有共同之處。聲稱合乎聖經很容易，但把它運用於我們讀經的方式，並改變我們思想、生活與事奉的方式就困難得多。我們大家都應當思考如何致力於合乎聖經，並且以禱告的心警醒實踐。

如果我們福音派是聖經人士，我們就必須殷勤地活出我們對聖經信息的理解、活出這信息對我們認識世界所產生的影響，力圖在其中活出神子民的樣式。本章的目的與其說是要定義福音主義，不如說是想要了解福音派的信仰對聖經的本質有何意義。身為福音派傳道人，我們需要非常努力地工

作，以確保我們講道的性質真地合乎聖經。使用聖經經文、聚焦於聖經人物、或使用一些被稱為合乎聖經的陳腔濫調，這些本身並不保證我們的講道從根本上就是合乎聖經的。我希望這本將聖經神學應用於講道的書會幫助我們在講道時更為合乎聖經。

聖經是獨一神的話

福音派看待聖經，有一基本的假設：只有一位神，祂已藉祂的話向我們啟示祂自己。在這裏可以看見神至高的權威，因為只有祂是神。這位獨一的神在祂的屬性上、祂所堅持的真理上始終如一，祂自己就是真理的作者。在福音派信仰中沒有相對主義的空間，因為神是獨一的神。沒有其他情況能解釋聖經信息的本質。而且，這個情況包括神擁有身為萬有之創始者的權柄。唯一把真理相對化的東西是我們的罪對真理的壓制。這並不是說，如果我們無罪，就能明白一切真理。但我們必須主張：神使我們能有知識，若非鉅細靡遺的，也是真實的知識。¹

我們也應當提醒自己聖經教導的一些相關方面。這位獨一的神創造了萬物，祂存在的證據充斥於一切受造之物中。人類是照神的形象受造的，因此，我們知道，受造之物的每一方面都見證創造主的存在與大能。人類背叛了他們的創造

¹ 全備的知識與真實的知識之間的差異，就是范泰爾（Cornelius Van Til）提出的基督教一神論的認識論所體現的特點。一個隱含的含義是：在天堂，我們也不知道全部的事，因為只有神擁有那種全備的知識。

主，也壓制了真理的知識。但神以愛和憐憫，為自己救贖了一族。祂現在對世界所說的是救贖的話，神的靈拿走我們悖逆之心，賜給我們一顆相信的心，使我們確信祂的話是真實可靠的。

神是獨一的，祂拯救的計劃包括全人類。在這裏不容許相對主義的存在，後者將所有神明與所有宗教一視同仁。神獨一無二的屬性排除了這個觀點，因為祂是聖潔而完全的，其他所謂的神明無法與之匹敵。聖經中所啟示的救恩計劃只與獨一的神一致。這是一個整全的計劃，反映出神的合一性與獨特性。一個對這些教導沒有把握的傳道人不能照著聖經傳道。面對後現代主義拒絕事物絕對性、以及盛行的相對主義，我們必須大膽地堅稱神的獨一性、及祂擁有絕對的權威。真理是絕對的、前後一致的，因為真理出自一位絕對、也一致的神。後現代主義與流行的相對主義都體現了無神論的思想，必須抵制。相對主義的最終形式體現在宇宙乃隨機產生，而非創造設計的說法。在這樣一個宇宙中，就是知道、或以為我們知道，也是一個隨機事件。福音派的講道斷言基督教一神論的世界觀。我們承認宇宙是獨一之神的創造，是有意義的、有秩序的。只有罪與它所導致的神的審判搞亂了這秩序。

聖經是神獨一的話

我們已經將神的合一性與獨特性視作我們理解權威的基線。聖經有一些隱喻充分說明了這一點，尤其是窯匠與泥土

的隱喻。² 作者 (author) 一詞衍生的含義就是權威 (authority)，不論是言語上的、還是實際的。這位至高的作者造了一切，有權柄治理一切。當我們來思想這位獨一之神的話話時，我們意識到神的話語在創造與救贖中具有重要意義。為甚麼在創世記的創造敘述中強調「神說，要有……就有」？難道神不能（隱喻性地）捻指發聲、或只是想一想創造的意念就行？難道我們在這裏是在講述一個原始的擬人化的故事嗎？設想神像人一樣、且把人行事的方式運用在這事件上？不！你我不是通過說「要有」來製造東西用的。我們可以說「我想我要做一個凳子（或一些烤餅）」。然後我們卻要開始用手和工具來將原來已有的材料進行加工製造。關於創造的敘述並不是一個擬人化的故事；它是全然獨一無二的。神說一下話，全宇宙、包括其中的一切，就都有了。這是一個從無到有的創造。沒有原材料，沒有工具，只有神與祂全能的話。這話成為我們了解講道的關鍵，當我們查看講道的性質時，會再思考它。

神話語的合一性來自神的合一性。有人可能會說，基督教是西方文化的表現；這是一個奇怪的斷言，因為它其實源自東方。它之所以被視為西方的，因為主要是西方的基督徒把基督教的信仰帶到非洲、亞洲、與南北美洲。有時候他們作得不好、或不太敏銳，以致給人留下基督教等同西方文明的印象。無可諱言，基督教的確是塑造西方文明的一個主要力量，但是還有許多其他促使西方文化發展的力量是與基督

² 賽二十九 16，四十一 25，四十五 9，六十四 8；耶十八 6、11；羅九 21。

教毫無關係、或關係甚少的，這些力量包括：教會與政府中腐敗的帝國主義、及源自啟蒙運動的世俗主義。

後殖民時期，世界再現了民族自我覺醒，特別在一些曾為殖民地國家的原住民中。結果之一是，有許多朝向相對主義與混合主義的衝動，他們挑戰福音與聖經教導的獨特性。但這些主義只在聖經不被允許作為神的話、擁有其自我證實的權威說話時才會成功。文化的相對主義不久演變為意識形態與神學的相對主義。例如，在一個關於加拿大原住民基督徒的電視紀實節目中，講到一個美洲原住民部落的女人，也是羅馬天主教的修女。她在為「原住民靈性與傳統宗教作法」與天主教交織成混合主義辯護時，把第二次梵蒂岡會議所允許的相對主義表現得淋漓盡致。她解釋說，如果耶穌生來是他們中的一個人（美洲原住民），而不是猶太人，則基督教就會很不一樣。這個解釋完全沒有意識到神在歷史中擁有成就救恩的主權。顯然，這一解釋也沒有考慮到聖經所描寫的神必照著對亞伯拉罕的應許使萬族得福。她竟然將基督這位猶太人的靈與基督教傳入美洲原住民部落前他們所敬拜的諸靈相提並論。

自從十八世紀啟蒙運動拒絕接受神（若是祂存在的話）與聖經的產生有所關聯的觀點以來，聖經的合一性就一直受到攻擊。有人堅稱：因此，對待聖經應當像對待其他任何由人創作的作品一樣。歷史鑑別學徹底地改變了人們認識聖經合一性的方式。當獨一的作者 (the One Author) 被排除在外後，聖經就失去了合一性，剩下的只是一卷卷彼此不相干的文獻的集成，它們僅僅在意識形態上鬆散地連在一起。我當然不是說要斷然拒絕一切批判方法及其發現，因為耶穌的成為肉身提醒我們：神的話是神的語言，也是人的語言。聖經

鑑別學若用得恰當，它就是一個神學工作，力圖了解在聖經的話語中神與人如何相關。問題不在於批判研究，而在於一些不合聖經的、人本主義的前設被如此多地用於對經文的批判評估之中。³

反抗人本批判主義對聖經合一性的蓄意攻擊，是我們必須擔負起的任務。而且，我們必須認識到，聖經的合一性在福音派陣營中因疏忽而受到了虧損。這一點在許多福音派傳講聖經的方式上最為顯而易見了：斷章取義；對經文進行應用，卻不適當關心一下聖經作者（至終是聖靈）想藉經文表達的意思。以問題為中心、與專題的講道成為常態，人物研究則把聖經的男女英雄當作該如何生活的獨立個案。關於「沒有上下文的經文就成為曲解經文的託辭」（A text without context is a pretext for a proof-text）這個老舊格言，我們需要重新檢視。這句格言陳述一個重要的真理，但它促使我們問說，一段經文在怎樣的上下文中，才不致變成曲解經文的託辭。這問題的答案不簡單，但底線無疑是，這段經文是來自神合一話語的一部份。整本聖經都是這節經文的上下文。實際上來說，這並不意味著我們每次講道時都必須辛苦地述說整個聖經故事。但卻意味著，我們必須努力了解這個經過考驗、證明是可信的宗教改革經文類比原則，以經解經的真理。任何一段經文的意義都是與所有其他經文的意義有關係的。筆者會在本書勉力強調使這項任務可行的一個原

³ 關於啟蒙運動和歷史鑑別法的發展，見 Roy A. Harrisville and Walter Sundberg, *The Bible in Modern Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 的精彩評論。

則：所有經文意義的中心與基準點，都在於拿撒勒人耶穌的位格與工作，祂是基督，神的一個位格。

儘管歷史鑑別法與其後續發展擁有極具破壞力的一面，侵蝕了聖經的合一性，而聖經神學卻對它作出適當的保存。現在我們必須認識到，許多聖經神學家已經採納了啟蒙運動的前設，因此從福音派的觀點來看，他們所產生的神學是不足的。我會試著說明，一個與福音派前設一致的聖經神學具有強大的解經能力，在保存聖經合一性的同時，也能辨識其中廣泛的多樣性。

聖經是神講到獨一救恩之路的話語

福音派忠於基督的獨特性。⁴ 我們拒絕條條大路通往神的觀念，理由很簡單，因為聖經明明地拒絕它。另一觀念也是不屬聖經的：不同的文化應該被鼓勵去發展它們自己非基督教的、或混合式的靈性。常話說：宗教在於人尋求神，但基督徒信仰卻不然。聖經所描寫的是，神所啟示的真理受到偶像崇拜的挑戰。從保羅在羅馬書一章18~32節所論及的主題來看，事實上宗教是人類想要避開神真理的終極努力，而這真理是從裏裏外外向我們顯明的。

若所有的宗教都被認為是通往神的，則根據聖經講道就毫無意義了。這種宗教的相對主義通常伴隨著某些形態的普救主義。這就意味著：那以自己形象造一個神明的無神論者

⁴ 例如，見 John McIntosh, "Biblical Exclusivism: Towards a Reformed Approach to the Uniqueness of Christ," *Reformed Theological Review* 53.1 (1994)。

的宗教觀，與基督教的一神論是同樣可被接受的。基督徒與無神論者有同樣的命運，而唯一可能的差別是在於，兩種信念產生不同的今生生活品質。我們不能接受這種看法。有些福音派人士認為，那些從未聽到福音之人的命運是不確定的，但我認為這不是一個意見的問題，而是一個評估聖經根據的問題。福音派信仰的一個特點是永恆的命運受到威脅，永恆的命運賦予講道迫切性。正如蘭姆（Bernard Ramm）所說的，「得救與失喪之間的絕對分野，仍然支配著福音派의思想和神學。」⁵

我再說一次，加強我們對獨一救恩之路信念的是聖經神學的觀點。聖經神學應該會幫助我們避免最壞的普世教派合一與跨宗教的相對主義。但更明確地說，福音神學應該使我們在講道中更加有熱情地傳講福音與純正的教義，以此在信仰上造就人、並帶領他們成熟。聖經神學的強大優勢在於：它揭示神在救恩歷史計劃中巨大的內部一致性。這是它在護衛基督教上體現了衛道能力的一個方面。我們若希望被人認為是講應用的傳道人，而使我們的講道變得聚焦於實際生活的情況與問題，往往就會忽略聖經的主題與教義之間存在複雜的相互關係。其危險是實用性成為主觀的判斷，而非根據聖經對事情的分析。畢竟神才最有資格來說甚麼是切合實際的。

聖經的救恩之道有諸多特點，其中在為拯救世上罪人而設立的全然獨特的計劃中一個脫穎而出的特點是：神的恩

⁵ Bernard Ramm, *The Evangelical Heritage* (Waco: Word, 1973), p. 148 = 蘭姆著，邵樟平譯，《洪流中的堅信：福音派歷史神學探源》（香港：天道，1994），158頁。

典。宗教與人本思想的利他主義都以行為與人的努力作為達到所期望之命運的方法。基督教則呈現一幅獨特的畫面，它與世俗的想法是如此不同，以致它常常需論證、辯護，甚至必須在聖經的篇幅中如此做。亞伯拉罕蒙召離開異教的世界，以便神藉其後裔賜福地上萬族的人（創十二1~3）。以色列蒙召出埃及，使她得以擺脫埃及強權的奴役，成為一個自由的國家來事奉獨一真正的永生神。每當在以色列人的生活中出現混合主義，或現今所謂的不同宗教信仰之間的對話，都是與神的法則直接抵觸的。這無可避免地導致災禍。萬族只有一條路找到神，那就是藉著以色列的救恩，以色列被設立為萬族的光。⁶

聖經是記載了神救恩之道的惟一一本書

只有一位神，在神與人中間只有一位中保，乃是降世為人的基督耶穌。這是保羅在講到關注世上萬族得救的上下文對提摩太說的話。⁷我們已經講過神與祂拯救計劃的獨一性。現在，我們需要提醒自己，聖經是神用文字表達的道，具有重要意義。我們若要談及這一點，就不得不講到耶穌作為以肉身活出來的道、以及作為神與人之間唯一的中保所具有的獨特性。福音派傳道人堅持聖經具有崇高地位的信念。神已經向人類說話，並未讓我們後來的人沒有見證者。所應

⁶ 現代不同宗教信仰之間的對話旨在更好理解不同宗教的民族，這一點沒有問題。然而，有些人提倡的宗教相對主義，是我們不能接受的。

⁷ 提前二 5。上下文是，保羅為萬人禱告的勸勉。他引用了耶穌作為中保的這一原則，衍生的範圍比直接的上下文寬泛得多。

許的保惠師聖靈⁸已經展開恩典的事奉，把神所默示的聖經賜給我們，作為真實可信的記錄，記載神在歷史中為了我們得救的所言所行。

把神所說的話寫下來，這一神聖的舉動並不限於使徒與新約聖經的作者。許多批評者懷疑摩西寫了五經——即：舊約聖經前五本書——的傳統說法。即使如此，這傳統的根據乃是在經文本身之中：摩西受命寫了一些東西；其他的則是由神的手指所寫；另外還有記錄講到摩西寫了更多。⁹約書亞¹⁰與眾先知¹¹延續此先例。同樣的原則也出現於新約聖經中。耶穌在世上的生死，不僅記錄在一個新穎獨特的文學體裁——福音書——中，新約聖經的大部份內容都是源自寫給面臨各種挑戰與需要之基督教會的書信。

有一件事是我們將來必須再說得詳細一點的，那就是聖經與耶穌基督位格之間的關係，這問題的出現至少有兩個原因。第一是確信所記錄的耶穌這一個中心人物，祂親自總結、應驗了之前舊約聖經中所有的一切。第二是耶穌與聖經同被稱為神的話。

關於聖經所說的實際的本質，我們現在先指出最重要的含義之一。神在那裏，祂不沉默。¹²祂說話了，也做事了，所

⁸ 約十四 15~17、26，十五 26，十六 13~14。

⁹ 出十七 14，二十四 4，三十四 1、28；申四 13，五 22，九 10，十 2、4，二十七 3、8，三十一 9、19。

¹⁰ 書八 32，二十四 26。

¹¹ 賽三十 8；耶三十 2，三十六 2、17、28。

¹² 這是來自 Francis Schaeffer, *He Is There and He Is Not Silent* (London: Hodder and Stoughton, 1972) 這本重要書籍的標題，它論及為甚麼我們可以確信我們所知道的是真實可靠的理由。

做的既反映出現實，又是人類這有思想、理性的受造物所能了解的。現代的思想家們問的是，這段經文的意義何在，而後現代思想家問的則是，這段經文是否有任何意義。¹³福音派傳道人必須接受一段經文是有意義的，因為意義是由萬物的創造主所確立的，而祂與我們溝通，這溝通乃是基於祂所定的意義，也基於我們乃是能接受祂信息的受造者。聖經講到因我們的罪而壓制了所傳達的真理這一問題，也講到涉及福音的救贖辦法，聖靈將它應用在我們身上。神用基督的光照亮我們的黑暗。在這基礎上，我們有把握地傳講：神的福音是大能的，而且聖靈在積極地加以應用。

因此聖經是一本關於基督的書

所有新約聖經文獻都以各種方式聚焦於拿撒勒人耶穌的生平、死亡與復活，這是不用多加說明的。即使重點不在於這些歷史事件本身，它們也是關注教義與基督徒生存之性質的前設。耶穌基督已經來到我們當中，成為救恩的橋樑，假如新約聖經的記錄撇開了這一中心斷言，它便失去了意義。新約聖經雖然是由二十七卷不同的書集成的，它卻是一本合一的書，講到救主耶穌的降生、受死與復活；祂透過祂的話

¹³ 關於一位福音派作者對此主題詳盡的論述，見 Kevin Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998) = 范浩沙著，左心泰譯，《神學詮釋學》(台北：校園，2007)。亦見 Royce Gruenler, *Meaning and Understanding, Foundations of Contemporary Interpretation 2* (Grand Rapids: Zondervan, 1991) 為聖經寫實主義所做的辯護。

和聖靈來到祂的子民當中；祂必在大榮耀中再來，審判活人與死人。

陳述關於新約聖經的此一中心事實雖然很簡單，但正如筆者先前已表明的，它實行起來卻困難重重。在新約聖經經文的解釋上，有些重要、甚至複雜之處，筆者將在本書第二部份作仔細的分析。¹⁴ 我們大家都應該提防的一個誤用是：我們往往傾向把道德和敬虔的生活脫離它們福音的根基。我提出在教會所聽到的兩篇講道為例。第一個例子是「成熟教會的記號」的系列講道。我記得它在解經上並不悖於聖經，但使我不安的，在於它整體的焦點和含義。它列出各種品德，作為我們期待在真正成熟的教會中所應當看到的。就像描寫一棵健康的橡樹應該是甚麼樣子的一樣。其含義是，作為教會，我們需要更加殷勤，以產生這些成熟的記號。這一系列講道沒有提及的是，這些經文的新約聖經上下文中是在解釋福音。主要的焦點變為了律法，而不是福音。再接著講橡樹的類比，描寫一棵健康的橡樹，並不能幫助我們使它成長，只能使我們意識到自己是是否看到這一點。若要它生長，我們就需知道土壤、種子、及事實上產生這樹的一些影響力。如果沒有福音，新約聖經所有的勸勉就不僅成了律法，也成了律法主義者了。

¹⁴ 關於異端邪教容易錯讀聖經，見 James W. Sire, *Scripture Twisting* (Downers Grove: IVP, 1980)。關於講道中常犯的錯誤，見卡森較近的討論：Donald A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids: Baker, 1984) = 余德林、郭秀娟譯，《再思解經錯謬》（台北：校園，1998）。

第二個例子是我聽到的一篇講道，根據以弗所書六章4節來勸勉父親們。主題特別是針對基督徒的為父之道。講員再次對緊接的上下文作了細緻的解釋，所提的重點也切題，但有兩個缺失。第一，沒有講清楚保羅所說的話是他在上文講解福音之後的一個含義。第二，其結果是，那些自知未能達到此高標準的父親們在所講的道中得不到安慰——沒有恩典給失敗的父親們。把一小段經文解釋得很好，若未顧及較廣的上下文，就會使經文成為律法，卻沒有任何可見的恩典。

來到舊約聖經，這任務就更富挑戰性了。在此，我只想強調一個基本原則，細節將留到以後檢視。我們需要強調、深思、熟慮、和分析我們的講道是否從舊約聖經轉到了傳講基督，並且需要付諸實行。而原則很簡單：耶穌說，舊約聖經是一本講祂的書。我在〈導論〉中提到預料得到的「耶穌小段」的問題，只要我們想把這件事情做對，明確以根據舊約聖經講道來傳揚基督的時候，就有了這問題。讓我換個方式來講。耶穌對一些看見祂醫治一個癱腿之人的眾人說：「你們查考聖經（舊約聖經），因你們以為內中有永生；給我作見證的就是這經，然而你們不肯到我這裏來得生命」（約五39~40）。祂又說：「你們如果信摩西，也必信我，因為他書上有指著我寫的話」（約五46）。路加為我們記錄了復活的基督講到祂是所有聖經之主題的非凡宣告（路二十四27、44~45）。這些經文以及其他更加廣泛的證據都向我們指出，所有聖經經文與這中心主題具有根本的關聯：世人的救主，拿撒勒人耶穌的生活、死亡與復活。

因此我要向福音派傳道人提出一個簡單卻尖銳的問題，我們每個人在準備講道時應該問問自己這個問題（當然，在我們起立講道前，其答案應該在我們心中是已經清楚明白

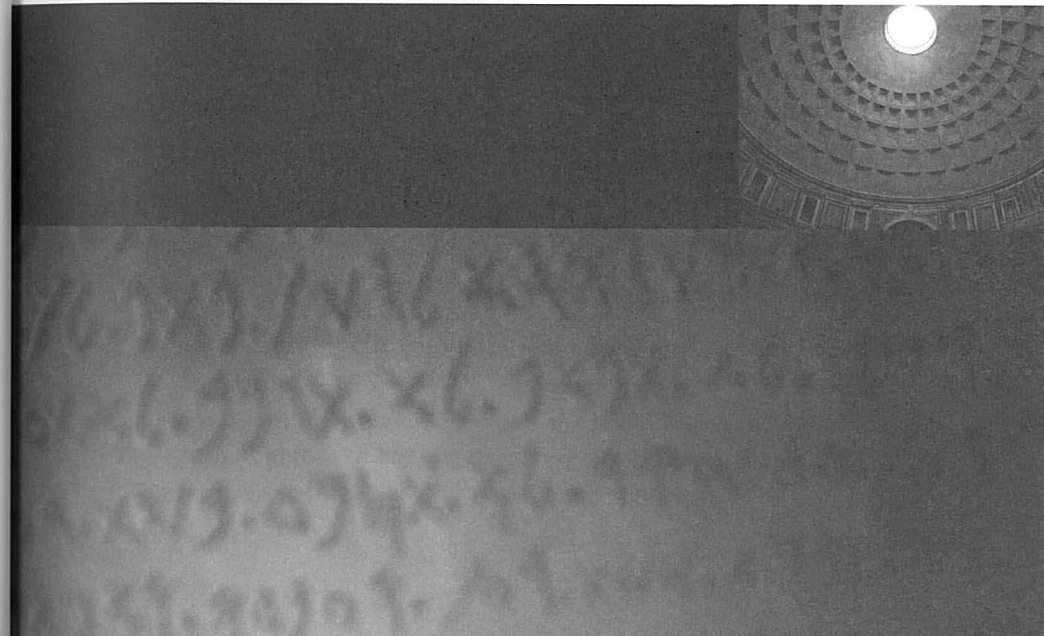
的)：這段經文以及我接下來的講道如何可以見證基督？問這問題有兩個根據。第一，如上所述，耶穌宣稱祂是整本聖經的主題。第二，聖經啟示的總體架構只有在基督的位格與工作裏體現出一致性。除此以外，還可加上第三點：基督教會認識聖經為神的話／道，同時承認這稱呼也屬於耶穌（約一1~14），這並不是偶然的。

有了這些對聖經本質的思考後，我對傳道人的自我評估想不到比以下的問題更具挑戰性的了：這篇講道是否忠實解釋了這段經文見證基督的方式？

3

聖經神學是甚麼？

What Is Biblical Theology?



了解大畫面

根據霍志恆 (Geerhardus Vos) 的定義，聖經神學是「解經神學的一個分支，它處理神在聖經中所記載的自我啟示的過程。」¹ 他強調一個事實：神的啟示體現在歷史中，也牽涉到漸進的歷史。這就是一個真正的福音派聖經神學的基礎。那麼，「聖經神學」一詞要表達怎樣的意思呢？從福音派傳道人的觀點來看，聖經神學涉及探求聖經啟示的大畫面，或其全貌。聖經啟示的本質是講述一個故事，而不是抽象地羅列出一些永恆的法則。它的確包括許多永不改變的原則，但並不抽象。它們是在一個循序漸進的歷史背景中給出的。如果我們讓聖經講述它自己的故事，我們會發現這個故事是一個前後一致、並且富有意義的整體。若要了解這個有意義的整體，我們必須讓聖經如它所是地呈現：儘管出奇複雜，卻擁有鮮明的完整性，它講述神創造與拯救計劃的故事。講道若要忠於神的計劃與目的，就應該經常把人喚回到這個觀點。如果神給我們描繪了實際單一的圖畫，即使它錯綜複雜、年日久遠，我們的講道也必須反映出它所呈現的實際。

關於這一點，它甚至在福音派人士中引發了對於聖經合一性本質的爭論。啟蒙運動對聖經批判主義的影響，有時沾染到一些自稱為福音派立場的人。他們採取經驗主義，認為聖經的記錄存在著明顯的不一致，而非多樣性。我們必須斷言，這種經驗主義與福音派的作法不符。聖經的合一性是啟

¹ Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), p. 13 = 霍志恆著，李保羅譯，《聖經神學（舊約卷一）：摩西時代的啟示》（香港：天道，1988），10頁。

示的事，不是憑經驗探究的事。簡單地說，我之所以相信聖經給了我一幅描述實際的單一、準確、一致的圖畫，主要是因為耶穌告訴我它就是這樣的。聖經的合一性在成為經驗之前，它是一個信條。從經驗中發現合一性，受制於神啟示的前設。如果我面對某些現象或表象時，難以理解合一性是如何存在的，則問題在於我的理解，而不在於聖經經文。而且，我知道：要說明聖經每段經文如何講到基督，永遠不是一件簡單的事，但這並不改變祂說的事實。當我簡單應用這個福音派的聖經神學方法，它帶給我令人興奮的收穫與洞見，使我在這工作上得到鼓勵。

這個啟示合一性的看法，是上一章論及聖經本質的原則所體現的一個含義。自由派與新正統派神學家們似乎作了一個奇怪的假設：照著人類所能理解的方式，準確而一致地表達祂想說的話，是神根本無法做到。聖經批判學，或歷史批判法，雖然在有些方面很重要，卻把學術界領入一條死巷，以致一些經文的註釋不再能針對神與神在祂子民生活中的救恩這些屬靈議題了。聖經的故事也體現出進化論與反超自然主義的假設。其結果是支離破碎、失去屬靈的意義，以致摧毀神獨一話語的信息。

在二十世紀的聖經神學中可以看到人們企圖修正這一狀況。蔡爾茲 (Brevard Childs) 在他《危機中的聖經神學》(*Biblical Theology in Crisis*) 一書中講到這點。² 雖然蔡爾茲正確地認識到批判學面臨死路的問題，但他自己的聖經神學卻未掌握聖經權威的問題。他的書的重要性在於它分析

² Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970)。

了聖經神學的欠缺，尤其是美國式的聖經神學，因而衝破了舊批評主義所造成的死路。蔡爾茲雖然認同福音派的想法遠勝於極端批判者的觀點，儘管他在聖經神學著作這方面做出了許多貢獻，但依我看，他卻未能提出一個真正的聖經神學。³ 在他所使用的批判方法中，他仍離不開不合聖經的前設。

完整的圖像則涉及聖經的視野，從創造進展到新造，以前後兩個方向延伸到永恆。這裏不是探討時間與永恆這個惱人問題的地方，但我們需要承認，聖經所提出的是一幅與時間有關的圖像。⁴ 意思是，這大畫面從根本上說是歷史性的，但又不單單是歷史性的。令人失望的是，一些舊約聖經的大綱或導論往往只包含經文所記載之事件的歷史扼要，其他內容卻不多。很少著作會以這種方式處理新約聖經，因為耶穌的重要性體現得很明顯。但是一來到舊約聖經時，常常奇怪地忽略神學內容的觀念。事實上，整本聖經提供的信息就是在歷史架構內的神學。

聖經神學不是一個叫蓋柏勒的人發明的嗎？

蓋柏勒 (Johann Philipp Gabler) 於 1787 年 3 月在德國阿爾多夫大學 (University of Aldorf) 就任神學教授時，發表一篇就職演講。他演講的拉丁文標題的翻譯大致是，〈論適

³ Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (London: SCM, 1992)。

⁴ 關於這一討論，見 Oscar Cullmann, *Christ and Time* (London: SCM, 1951) 的重要闡述，雖然他也帶有批判主義的色彩。

當區分聖經神學與教義神學、以及正確界定它們的邊界〉。⁵ 蓋柏勒並非使用「聖經神學」這一術語的第一人，但他的致辭重要之處在於：試圖界定一個與宗教改革後的教義學大大有別的從事神學的方法。在蓋柏勒之前，有些十七世紀的德國神學家在其著作標題中用過「聖經神學」一詞。⁶ 蓋柏勒比較關切的似乎是保持教義神學的完整性，而非設立一個新的聖經研究進路。⁷ 聖經神學的歷史不應該等同於使用某一特殊名字或用詞的歷史。我們不輕視蓋柏勒引人注意區分的重要性，但必須說：聖經神學的歷史必須在神學活動的類型中探求，而非在名字的使用中探找。而且不可認為蓋柏勒定名的聖經神學、以及他對聖經神學與教義神學做出的區分，在每一方面理所當然就是我們現在對這個詞的理解。很明顯地，他不是從事我們今日所知之聖經神學的第一人。我們定義聖經神學的起點必須是聖經本身。⁸

⁵ “Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus”。

⁶ 根據 Hans-Joachim Kraus, *Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970), pp. 19-20, 這些人是：Wolfgang Jacob Christmann (1692)、Henricus Diest (1643)、和 Sebastian Schmidt (1671)。

⁷ 見 J. Sandys-Wunsch and L. Eldredge, “J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality,” *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 133-58。

⁸ 我在我的文章中提過這一點，“Is Biblical Theology Viable?” in *Interpreting God's Plan: Biblical Theology and the Pastor*, ed. R. J. Gibson, *Explorations* 11 (Carlisle: Paternoster, 1997)。

我認為比蓋柏勒的區分更有意義的是柯饒士（Hans-Joachim Kraus）論點：宗教改革的歸回 *sola scriptura*（惟獨聖經）教義、以及其定義，都應當置於聖經神學的背景之下。⁹ 若要聖經神學按照該有的情形運作，我們需要自願降服於聖經的至高權威之下，讓聖經的啟示改變我們的前設。因此，我們從歷史的角度可以看見，真正的聖經神學是如何影響宗教改革福音派對聖經的本質與權威的理解。現代聖經神學常常轉離此道，這對福音派傳道人而言是令人有點遺憾的事。因此我們應該抓住每個機會，來重獲我們福音派傳統的這個重要方面。

合乎聖經的神學

因為聖經神學至少有部份是描述性的學科，它的方法主要是被聖經本身的情況所支配。一個真正的聖經神學接受聖經的啟示觀。然而，即使大家都在總體上同意聖經的本質與權威，還是有不同的進路來處理資料。而最健全的方法論的著手點則是福音，因為耶穌的位格被宣稱為神啟示祂國度的最終與最完滿的表達。¹⁰ 耶穌是整本舊約聖經的目標與成全，而且是神真理的化身，是解釋聖經的關鍵。從耶穌基督開始，還有一個理由是：祂是我們開始信仰之旅的起點。我們在悔改歸信之前可能都接觸過聖經，但當我們歸信基督後，

⁹ Kraus, *Die Biblische Theologie*, p. 17.

¹⁰ 關於此主題的詳盡闡述，見高偉勳著，林向陽譯，《認識聖經神學》（台北：校園，1998）= Graeme Goldsworthy, *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991)。

一切對我們而言都改變了，包括我們對聖經的看法。以前我們也許認為它是一本可能會錯、由人所寫的書，滿了矛盾與令人不能相信的理由，現在我們卻看它為神真理的話語，藉著神的話語，我們得以全新而全面地掌握事實。

如聖經所示的神學

「聖經神學」之名常被誤解，因為它不常被領會為一個專業術語，表示從事神學的一種具體方法。因而，有的福音派會把聖經神學說成與非聖經神學、或自由派神學對比的神學。所以需要強調，我們正式使用這個詞來標明神學，不是敘述基督徒現在對任何主題的想法（基督教的教義），而是從聖經作者在他們自己的歷史背景的角度來理解的神學。系統神學，或有時被稱為教義神學，所關注的是根據聖經來為任何主題建立基督教的教義；而聖經神學所關切的則是：如何在時間中認識神的啟示，以及在整個歷史過程中所建立的全貌是甚麼。傳道人需要了解聖經神學與系統神學二者的功用。前者聚焦於經文在整個聖經啟示中的文脈，而後者則聚焦於經文在當代基督徒教義處境中的意義，也就是現今如何應用於我們自身。¹¹

¹¹ 一些聖經神學，特別是早期的聖經神學，實際上是基於舊約聖經或新約聖經的系統神學。只要看一下目錄和組織素材的方式，往往就可以看出兩者之間的區別。例如，海尼齊（Paul Heinisch）將聖經神學分為四個部份：神、創造、人類行為、及死後的生命（Paul Heinisch, *Theology of the Old Testaments* [Collegeville: Liturgical Press, 1955]）。其他含有主題式進路的著作有：雅各·艾德門著，宋泉盛譯，《舊約神學》（台南：東南亞神學院協會，1964）=

聖經神學的進路之一是集中注意於聖經每一卷或文集的神學內容。這樣，我們便來到摩西五經、前先知書、不同的先知書等等的神學。有些新約聖經的聖經神學會處理對觀福音、約翰文學（包括、或不包括啟示錄）、保羅書信、及大公書信。這樣一個分析作法是有效的，也是必須的，但它需要把各部份與整個綜合觀點聯繫起來。聖經神學的組織方式能徹底地影響結果。而且神學的組織通常會顯露作者對聖經本質的認識。純分析的作法很容易導致聖經的支離破碎，這會破壞神這位作者所創造的合一性。純綜合的作法可以加強一個過分簡化的合一性，而忽略聖經中豐富的多樣性。聖經神學要求在處理聖經素材時混合這兩個看法。第一個是分析的方法、或共時（synchronic）的方法，集中注意力在一個具體時點的啟示細節。¹² 第二個是綜合的方法、或歷時（diachronic）的方法，把細節按時間順序排列，來形成大畫面。¹³ 兩者都是我們需要的，因為我們必須準確地描述細節，同時將細節放在大畫面中研究。共時的作法由一串靜止的相片構成：按一下暫停鍵，好讓我們能檢視一下對聖經歷史長河中的某一時點的神學認識。歷時的作法則是當聖經歷史隨時間移動時動態的全部電影。

Edmund Jacob, *Theology of the Old Testament* (London: Hodder and Stoughton, 1995); Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (London: SCM, 1958)。馮拉德（von Rad）反對這種主題式的進路，他將素材都放於下列標題下：耶和華崇拜的歷史、以色列歷史傳統的神學、及預言（Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* [Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965]）。

¹² 「共時」是用於檢視某個時間點發生了何事的專業術語。

¹³ 「歷時」是用於描述在時間中的啟示過程的專業術語。

救贖歷史（救恩歷史）

福音派聖經神學信任聖經文本與其歷史觀點的整全性。按表面來看，聖經給出一幅普世歷史的圖像，這歷史所跨越的時期尚未被人類歷史學家測定，但已經清楚地被神指定。它始於「起初」的創造，終於新造的新天新地。這當然違反了世俗歷史主義與歷史書寫的常規，因為除了聖經本身的啟示之外，並無其他文獻證據可以用來支持其中許多內容，而且也沒有世俗的先例表明真實的歷史寫於事件發生之前。然而很清楚地，舊約聖經中的預言、以及耶穌與使徒們的末世論都被描寫為一個未來真實的歷史放映。世俗歷史預設人類是對事件與證據的觀察者；聖經歷史則預設神將命定了的事件啟示出來。

「救恩歷史」是現在被用來與聖經神學研究的某個方面聯繫在一起的術語，它將一段具體的歷史看做是在歷史架構之下的，在這架構中，神過去做工了、現在正在做工、並且將來也必做工。救恩歷史的觀念就像聖經神學的觀念一樣，需要根據現代聖經研究對這詞的描寫來分辨。有些學者，如最早使用這詞的路德宗學者馮霍夫曼（J. C. K. von Hofmann），想要描寫一個聖經的現象、及聖經作者本人的觀點。這裏一方面是回應十九世紀歷史鑑別學的歷史懷疑主義；另一方面則是回應更正教經院哲學刻板的教義學。我想這兩個抗議仍然需要與其他抗議一同進行，來對抗目前盛行的那些研究聖經經文的進路，它們使神的啟示的合一性受到虧損。

救恩歷史隱含一個認知：耶和華以色列的神，就是我們的主耶穌基督的父神，是掌管歷史的主。歷史之所以發生，

是因為祂的命令。而且，歷史之所以是有意義的，是因為它見證神的這些命令被無誤地執行出來。既然如此，歷史的真實意義只有那些接受那賦予歷史意義之神的話語的人才能看出來。歷史是複雜的，假如我們隨便看一下世上許多民族與文化的證據，便可以曉得。然而，歷史有一個壓倒一切的合一性，因為正如聖經所說的，歷史為神的旨意效力，並且不可阻擋奔向神旨意的應驗。後現代主義者談論歷史的盡頭，他們所謂的盡頭不是說沒有事情發生，而是說發生任何事都不帶有意義。這是歷史無神論的一個形式，它拒絕接受有一位掌管事件與其後果之神的存在。

後現代相對主義是被聖經的「大公性」(catholic)觀點排除的。我們的大公信仰關切聖經事件所具有的普世意義。¹⁴ 聖經的故事以萬物的受造開始，包括全人類的祖先。自從人類墮落以後，所描寫的仍然包括全人類，直到洪水以後。當以色列的先祖亞伯拉罕蒙召離開他異教的故鄉時，所得的應許包括神要藉亞伯拉罕的後裔使地上的萬族得福的旨意(創十二 3)。神在一群人所施行的旨意具有普世意義，就這個意義而言，聖經普世主義使宗教相對主義站不住腳。歷史從以色列的故事發展到耶穌基督的降生，救恩歷史的方法從未忽略聖經整全的觀點。這個救恩歷史是我們了解耶穌來臨之意義的背景，同時，也是耶穌的來臨向我們顯示何謂歷史。以後我們將會回到聖經觀點的這一方面。

因此，救恩歷史為我們指出聖經的三方面，需要我們在講道中做出解釋：文學、歷史、與神學。我們有關述聖經經

¹⁴ 「大公性」(catholic)一詞源自希臘文 *kata* (表示根據) 和 *holos* (整體)。

文的任務，因此我們必須了解聖經的文學如何傳送其信息。這信息牽涉到歷史，但這不是簡單的一連串互不相關的歷史事件。歷史具有合一性，在其中出現神的啟示、及祂救恩的旨意。文學為我們指向歷史，也指向對歷史的神學解釋。福音派的立場拒絕一個觀點，即認為歷史——只是一些事件——構成這啟示；新正統派與自由派神學家以各種方式採納這種觀點。這個立場使美國聖經神學運動至終無法處理聖經的啟示。¹⁵ 福音派的立場則強調：這些事件本身不能自我解釋，需要神確定的話來說明它們的意義。我們在聖經中一再看到話語與事件的這種關係。甚至耶穌的死與復活也需要神的話來解釋它們的意義。

對傳道人而言，救恩歷史是任何聖經經文之背景的一個重要方面。它突顯啟示的漸進性、以及一個事實：經文並不都與福音、及今日的基督教會有同樣的關係。每一次我們容許不再遵守摩西律法的某些方面時，便都承認了這一點。每當我們處理一段關乎古時以色列的舊約聖經經文，認為它不再與我們直接相關時，我們也承認了這一點。但當我們進到新約聖經時，就趨向對這種漸進性不那麼敏感。我們往往假定福音記述中的任何事都直接適用於當代基督徒，但這些事件的情景與我們的情景顯然是不同的。不管這種不同是否影響我們對這經文的理解，我們都必須細心弄清楚。福音書中大多數的經文都是論及耶穌受死與復活前、仍在地上肉身中的事。以聖經神學的觀點來看救恩歷史，至少應該使我們問一個問題：耶穌復活、升天、與五旬節是否改變我們對在這

¹⁵ 關於這一立場，見 George Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (London: SCM, 1952) 的重點論述。

些關鍵事件發生之前的事物的看法。例如，當耶穌仍在地上肉身中的時候，祂常使用跟隨祂的概念，但在五旬節之後，則未用過這個概念。¹⁶ 在路加福音九章 23 節，「若有人要跟從我，就當捨己，天天背起他的十字架來跟從我。」以類似的段落來講道時，我們就該問說，為甚麼這概念在五旬節後就不再出現了，以及我們應該如何把它翻譯成五旬節後的術語？

傳道人「在患難中隨時的幫助」！

聖經神學是個被傳道人忽略的使女。若說講道有時會是一件容易的工作，則是膚淺、容易誤導人的，但若說聖經神學能使傳道人把聖經各部份聯繫起來，以防人將某段經文的講道拘泥於形式、或成為一大堆道德化勸勉的出發點，這卻是真的。讓我提出把聖經神學巧妙應用於講道工作的一些方面，期望能幫助傳道人有一個更有效的事奉。我在別處用了許多篇幅細談這個看法：聖經神學提倡看重聖經、耶穌、福音、事奉的工作、及神的子民。¹⁷ 它涉及這許多的內容，主要是因為它能使我們對聖經啟示有一廣闊的視野。把聖經信息的這些方面合理地聯繫起來，就顯示出每一方面都具有重要意義。聖經神學為我們提供了神宏觀的計劃與目的，是我們在關切當下的喜悅與「每日的福分」時容易忽略的。它顯示

出整個舊約聖經的啟示如何作為基礎結構，來啟示耶穌的位格、以及祂為自己救贖一群子民的工作。在本書第二部份，我會試圖詳細說明，當我們把聖經神學應用於聖經中各種文學體裁時會得著的益處。

聖經神學幫助傳道人從不知道講點甚麼的鬱悶中解脫出來。它是解經講道的得力助手，卻奇怪地在處理該主題的作品中被忽略了。它使傳道人能傳講神的整個計劃，是比只按聖經一卷一卷講道的計劃更為創新而有趣的方法。聖經神學幫助那些使用不同形式的經課集作為講道根據的傳道人，能指出每次所讀的經句與其他經句之間的關係。但也許最大的益處在於：在指出交織於新約聖經中對基督認識的各個方面、及形形色色的織物時，就無限豐富了講道中的基督論。若使用得當，從聖經每一部份開始傳講基督，就無需退化為關於耶穌可預料得到的老生常談。基督裏的豐富是無窮盡的，而聖經神學則是使它們顯露的方法。

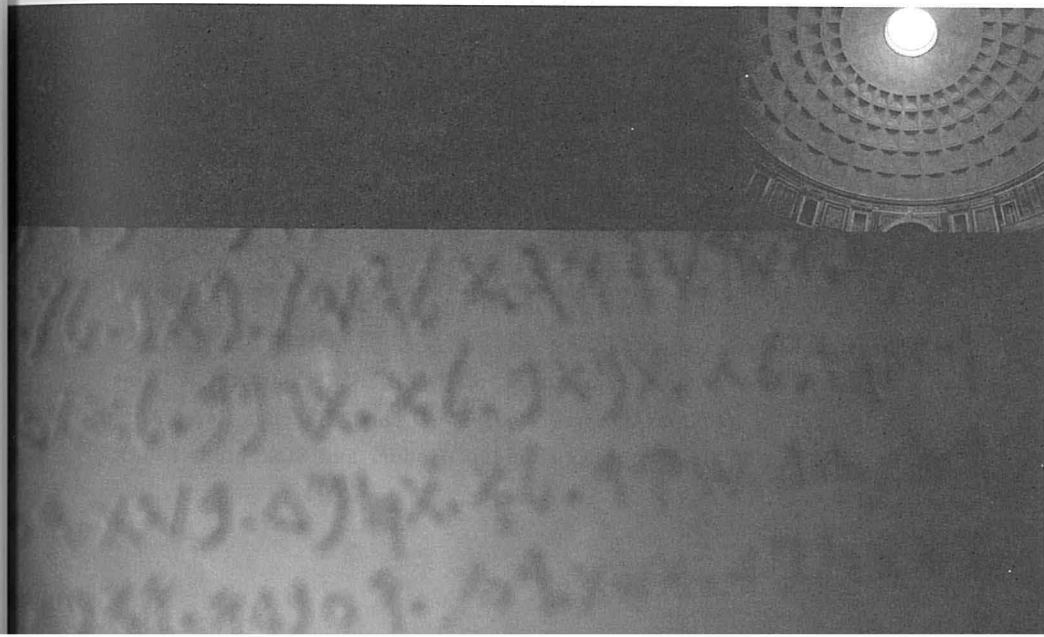
¹⁶ *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 213-14.

¹⁷ 見 Graeme Goldsworthy, "The Pastor as Bible Theologian," in *Interpreting God's Plan: Biblical Theology and the Pastor*, ed. R. J. Gibson, Explorations 11 (Carlisle: Paternoster, 1997)。

4

講道是甚麼？

What Is Preaching?



問一些有關講道的難題

1980年，儒尼亞（Kloas Runia）針對在教會中講道的整體觀念與實踐，臚列了一些批判的看法。看起來這攻擊來自社會科學家、傳播理論家、與神學家們。¹ 儒尼亞認為對此應當慎重回應，為宣揚神話語的傳統作法辯護。但是我們需要提出關於講道的一些難以回答的問題，因為即使在福音派的教會中，講道的中心性與傳講的方法也都遭到許多的批判和修改。儒尼亞引用符塞思（P. T. Forsyth）的話說：「也許這是一個過分勇敢的開場白，但我仍要大膽地說：『基督教是屹立、還是傾倒，都在於講道。』」² 無疑地，我們所面臨犯難的問題，就是講道的本質、及其重要性。我們是屈從於現代派理論家與神學家呢，還是堅持在主日講傳統的道，即使經常來聽的人數正在流失？當然不是所有的聚會的人數都在減少，而且總是有些突出的成功故事激勵我們繼續前進，這些事例為我們提供模範的角色。但是我們如何決定成功的性質，用甚麼標準來定準講道的果效呢？

福音派基督徒立足於一個歷史悠久、且珍貴的傳統，回溯至宗教改革，這個傳統就是：以講道為會眾聚集活動的中心。我們即使不提十九、二十世紀偉大的傳道人，也可訴諸於改教家、清教徒、及福音派奮興領袖們的作法。好些人留

¹ Klass Runia, *The Sermon Under Attack*, The Moore College 1980 (Exeter: Paternoster, 1983)。

² Runia, *The Sermon Under Attack*, p.1 引用了 P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind*, The Lyman Beecher Lecture on Preaching, Yale University (London: Hodder and Stoughton, 1907), p.3。

下激勵人心的事蹟，如約翰·衛斯理（John Wesley）、懷特腓德（George Whitefield）、司布真（Charles Haddon Spurgeon）、及較晚近的摩根（Campbell Morgan）、鍾馬田（D. Martyn Lloyd-Jones）、及葛培理（Billy Graham），他們向數以萬計的人講道，產生深遠的果效，使許許多多的人悔改歸主、得到造就。我們必須要問，是甚麼促使他們的講道帶來這麼多人悔改歸向基督？當我們進入一個更加趨向科技的電子傳媒時代，這一傳統只是一個過眼雲烟的現象，註定要過時的嗎？

應用聖經神學這一方法的實際益處之一就是：它使我們能從整體來了解聖經關乎任何主題的教導。我們不是靠著一些引證的經文來建立教義，也不是靠著它來認識一些重要觀念的性質。我們可以察看所闡述的觀點背後的用意，就如我們也許在新約聖經中遇到一個概念，我們也可以問，真正促使這個概念顯得那麼重要的是甚麼？我們可以觀察賦予這教義的特徵與豐富性的各種線索。然後，我們就能較好地評估這種教義在當代教會中該有的重要性。

標準的講道手冊很少從聖經神學的觀點來處理講道的主題。也許，有許多原因造成這種現象，其中之一可能是福音派人士比較忽略聖經神學，而許多非福音派人士則徹底地懷疑它。這是一個令人遺憾的情況，而且有點令人費解。畢竟，福音派人士擁有一個共同的信念：聖經是神的話，我們有宣揚它的託付。然而不知何故，對聖經的合一性、聖經啟示整體信息這些顯而易見的觀點，似乎淹沒在許多次要的關切中了。

建立一個所講之道的聖經神學

從新約聖經中清晰可見，教會增長的主要方法是藉著傳講福音。使徒保羅寫信給哥林多人說，他定意在他們中間不知道別的，只知道基督並祂釘十字架。保羅簡單地表達為：「我們卻是傳釘十字架的基督，在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙」（林前一23，二2）。宣講、或講道的行為並非給予意見，或用新的、有創意的方式重新解釋古老的宗教傳統，而是宣揚神的話。不論宣揚的形式如何，內容都是耶穌的福音。而且，惟獨藉此方法才能使人們加入教會。「信道是從聽道來的，聽道是從基督的話來的」（羅十17）。首先，我們需要指出：神的話是指著耶穌說的，也是為耶穌作見證。後者擴展至成為見證耶穌的最終標準，以致我們得以正確地稱呼聖經為神的話。

我在上一章提出：從事神學最合理的方法論的起點乃是福音，因為耶穌的位格被闡明為神啟示祂國度之最終與最完滿的表達。耶穌是整本舊約聖經的目標，祂也應驗整本舊約聖經，並且作為神真理的化身，祂是解釋聖經的關鍵。從耶穌基督開始的另一原因是：我們與祂的相遇是我們信心之旅的起點。當我們悔改歸信後，一切對於我們而言都改變了，包括我們的聖經觀。我們從前也許認為聖經是由人所寫的書，可能會出錯，充滿了矛盾與令我們不信的理由，現在我們卻看它為神真理的話語，藉著它，我們掌握了實際，這是一個全新全面的觀點。

如我們在第一章所見到的，所有的聖經經文都是以某種方式為耶穌基督作見證。這就使祂成為聖經啟示的中心、及認識聖經其他一切的基準點。而且，正如保羅在羅馬書一章

16節所提醒我們的：這福音本是神的大能，要救一切相信的。當我們闡述對救恩合乎聖經的理解時，我們承認：救恩包含一整個過程：神把我們帶出我們的罪惡黑暗、進入基督的光明，改變我們成為像祂的樣式，以及在末日使我們在祂面前得以完全，直到永遠。在這偉大的救恩計劃中，講道的角色是甚麼呢？當我們試圖展開聖經神學式的講道，從耶穌開始時，我們要指出一些關鍵的斷言。例如，在約翰福音一章1~14節與十四章6節，祂就是成為肉身的神的道，是真理的化身。耶穌不僅來告訴我們真理；祂就是真理。這些對於解經學、和聖經神學具有極大的意義。除非我們想堅持神有兩種話語，兩個不同的信息，否則耶穌基督與聖經之間極其緊密的關係便是確定的。但二者並非同一個，一個是成為肉身的神，就是我們所敬拜的神；另一個則是聖靈默示的書，不是神，我們也不敬拜它。³

約翰福音的前言提醒我們：諸世界受造是藉著神的話，那就是成為肉身住在我們中間的道。僅僅這一段話就足夠使我們回到創造之初，去檢視創造之道作工直到如今的方式。約翰是在告訴我們說：這道有一個歷史，屬於救恩歷史的一部份，這在第14節所描寫的道成了肉身、支搭帳幕（《和合本》作「住」）在我們中間這一事件中達到頂點。約翰在摩西與耶穌的對比中，並沒有貶低摩西的事奉，而是把它與神那帶入恩典和真理的更偉大的道相聯。約翰把耶穌的成了肉身描寫為一個「支搭的帳幕」，⁴是故意把道成肉身與舊約聖

³ 福音派經常被指責為以聖經為偶像，這指責是出於偏見，並不符合事實。

⁴ Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν。所用的動詞表示「以

經所記載的神以住在帳幕中表示居住在祂百姓中間的事聯繫在一起。他很快地在第二章引入了潔淨聖殿，便證實了這一點。在這裏，希律所建的聖殿只不過象徵了隨耶穌而來的真正的聖殿。耶穌提到被毀的聖殿，顯然是指祂自己的死，因為祂斷言三天後的重建被約翰解釋為指向復活。⁵ 約翰在這段前言中描述道（*logos*）的效果是，把生命之道耶穌的成為肉身牢牢地置於以色列救恩歷史的背景當中，並把這神聖歷史的線索延伸回到創造之初，背後隱含了預先存在的基督是神永恆之道的含義。

向我們說話的神的道

鑑於講道的聖經神學是神之道的整體神學的一部份，我們需要了解這道在神的整個計劃與目的當中的意義。道成肉身的福音要求我們檢視，這道是否之前出現在舊約聖經中。我們會照著救贖歷史朝福音成就展開、推進的進程，簡要地檢視神的道在創造、審判、與救恩中的性質。神藉以創造萬物的道是與被救贖之民立約的道，也是最後作為神一人以馬內利突然進入我們世界的道。

1. 創造與墮落

約翰福音前言中以聖史的進路描寫神的道，為發展聖經神學概覽聖經的主題提供了一個方法論。約翰藉著回憶創世

帳幕為居所」，幾乎都是用來指曠野中的會幕。

⁵ 有些人認為：耶穌在其他地方提及聖殿的被毀，主要是按字面意思，表示主後 70 年被毀的建築物；這些人似乎忽略了耶穌是指自己的死這一點。

記的開頭幾個字，開始寫他的福音書，但這時，他把神創造的道等同於成為肉身的道。創世記的記載告訴我們：神用話語使宇宙出現，從而確立了聖經從始至終所闡述的一個原則，那就是神自由地選擇用祂的話語來建立與祂所造之物的關係。與之相符的一個事實是：當祂創造男人和女人時，祂用對他們所說的話來賜福他們（創一 26~30）。他們照著神形象受造的一個方面體現在：神用祂的話語與他們溝通，並且他們能理解這種溝通。⁶ 祂所說的話建立、並且解釋了一個環境，人類得以在其中生存、並與其他一切受造物有關聯。在諸多的關係中存在一個等級系統，神為掌管萬有的至高之主，祂選擇人類作為君尊的代表，擁有管轄其他受造之物的權柄。

創世記三章講到蛇勸說人懷疑神完全的道、抗拒祂權柄的過程。這一「墮落」實際上是人企圖想要向上跳躍，卻未能從神與祂的道那裏奪取權力。雖然後果可怕，人爭奪權力，事實上是人脫離創造主的道所具有的權柄而自治獨立的主張。從那時起，「神豈是真說？」的這一疑問成為人類在意志上悖逆的特徵，因為他們試圖忽略創造主用祂的道來統治他們的這一權力所具有的含義。

這齣戲劇的下一個場景是，神向亞當與夏娃所說的新的話是審判的話，涉及他們所治理的整個領域。因為他們選擇了挑戰神的話語與祂統治的權威，結果受人類治理的受造物從那時起也必挑戰人類對它們的治理。最可怕的審判是：他們對創造生命之道的拒絕，現在導致死亡的宣判。然而，

⁶ 關於禱告的聖經神學就需要研究這一原則：神在我們對祂說話以前，祂首先對我們講話。

正如約翰提醒我們的，由主耶穌完美彰顯的恩典，已經顯然可見。神甚至在審判的話語中開始展現一個恩典的計劃。創世記三章15節有較多的跡象表明一個對災難的補救，死刑延遲了，以致生命、生育、與掙扎求生持續下去，這些事實指出神為受造之物的命運設立了一個更廣闊的計劃。當這計劃展開之時，上主的話既是對神國之仇敵宣佈審判的中心，也是對蒙揀選承受神國之人宣告救恩的中心。⁷ 關於神話語的聖經神學涉及的範圍比較廣，而關於講道的聖經神學乃是其中一個具體的方面，而且只有在這個脈絡中才有意義。

2. 神的道作為救恩的約

神藉祂的話語來表明祂的救恩計劃。即使有些時候祂使用較為視覺化的方法——諸如異夢、異象——來啟示自己，這些也是用話語來解釋和溝通的。主要的重點是在於神說話，當聖經記載祂向人顯現時，目的通常是為了說話、或彰顯祂的榮耀。⁸ 神說話，從來都不只是提供資料，因為祂所說的是審判與救贖的話。有些學者（例如：湯樸·威廉〔William Temple〕）拒絕命題式的啟示觀念，常常回歸到一種錯誤的二分法，將神傳達關乎自己的真理與神親自講的話對立起

⁷ 關於這個計劃啟示的結構，見高偉勳著，陳克平、陳慕賢譯，《天國與福音——反思舊約天國觀》（香港：基道，1990）= Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981)，及高偉勳著，林向陽譯，《認識聖經神學》（台北：校園，1998）= *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991) 的討論和概述。

⁸ 舉例而言，創十二7，二十六2、24；出三16，六3。

來。⁹ 事情往往這樣，但我們所面對的不是一個「非此即彼」的決定，而是「兩者兼有」。認識神不是一件奧祕、不可溝通的事。我們藉著祂的作為與祂的話語認識祂，祂也藉著祂的話告知我們祂的作為，並向我們解釋這些作為。神藉著祂的靈的同在傳達祂自己，並不是在祂藉著祂的話傳達關於自己的信息之外獨立發生的。而且，如果不是祂喜悅告訴我們，我們也無從知道祂的靈的同在。

聖約是神在恩典中與祂的百姓建立的應許關係，其功用一直是學術界常常研討的主題。它也提供一個架構，傳統上，基督教會就是從這個架構來理解神的作為。¹⁰ 約的慣用語常常被當做古時條約的形式來討論，這乃是有用的觀念。¹¹ 然而我們不能忽略一點：應許的觀念是聖約不可或缺的一部份，也就是說，應許是神論及將來的一個事件，就是祂將要藉著祂的話，成就祂要恢復祂的百姓和全部受造之物的旨意。因此，在創世記十二章1~3節，神與亞伯拉罕所立的約是那將來的救恩歷史的典範。在這個約中，神應許有一族、一塊給他們住的土地、一個蒙神賜福的關係，並且透過神所

⁹ Peter Adam, *Speaking God's Words* (Leicester: IVP, 1996), p.18 駁斥了這種錯誤的觀點。亦見莫理斯著，匯思譯，《我信啟示》（香港：天道，1992）= Leon L. Morris, *I Believe in Revelation* (London: Hodder and Stoughton, 1976)，第六章。

¹⁰ William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology* (Exeter: Paternoster, 1984); Thomas Edward McComiskey, *The Covenants of Promise* (Nottingham: IVP, 1984); O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1980)。

¹¹ 這一點將在十一章作詳盡的討論。

揀選的這一族，地上的萬族都要蒙福。這個聖經故事看似嘲諷的地方就在於：這些應許是如此捉摸不定。創世記結尾敘述的劇情，幾乎在每一方面都否定聖約這些應許的真實性。它們仍然只是應許而已。一個人數稀少的民族，發現自己並非在應許之地，而且不久後，恐怖的壓迫將在那裏展開，他們將在埃及人手中受苦。

然而，立約之言是那向祂的百姓守約、滿有恩典的神所說的，這話是真實可靠的。¹² 根據這立約的話，神揀選摩西，帶著救恩的信息去到被奴役的以色列人那裏（出二23～25）。摩西蒙揀選作神為祂百姓設立的救恩計劃的中保，又作神向祂百姓說話的出口。他受命去向以色列與法老說話。他有應許的話給以色列；救恩的話伴隨著神蹟奇事發生，更重要的是伴隨著神大能的作為，神使祂被囚的百姓得到釋放。然後摩西受命在西奈山把神的話傳給百姓，建立了聖約之國。

神在西奈山向以色列講的話，類似祂在伊甸園向亞當與夏娃所講的。在那裏，這話規定人與神、人與人、及人與其他受造之物之間的關係。現在，一個新近剛創立的國家得到的話語，規定它與神、及周圍世界的關係。這神的話詳細論及將要存在於國家內部存在的各種關係、各團體、及個人的關係。在每種情況下，神的話都設立了一個架構，讓人據以解釋周圍的世界。每一處都有立約的要素，並且每一處都是以神的話為焦點：神說話了，人唯一恰當的回應就是，「凡耶和華所說的，我們都要遵行」（出十九8）。在伊甸園內與

¹² 希伯來文 hesed (hesed) 一詞表示神的這個聖約的信實，中英文譯本對該詞有多種翻譯的方式：憐憫、慈愛、永不改變的愛，等等。

伊甸園外所說的話，主要的分別在於：前者是神直接對祂的子民說話，而後者則是經由作為神出口的中保之人說的。

就如神的本意是要亞當與夏娃以順服來回應祂創造的作為、和祂的話語，照樣，祂希望以色列人在出埃及這件事上，以信心和順服回應神救贖、創立以色列國的作為。重要的是，我們要從立約應許的背景來看神在西奈所說的話、及神把祂百姓從埃及救贖出來的作為。神在西奈所賜的律法，開頭是「我是耶和華你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來」（出二十2）。大多數人都熟悉這句話，它把全部律法都置於一個背景下，就是：這個民族因神的恩典而蒙拯救，現在神吩咐他們的生活要與得救的恩典相稱。但我們多麼容易違犯這個原則，在講道時只講律法，而不以福音來支持律法是神恩典的話。

3. 「耶和華如此說」：講道的開始

此刻，讓我們注意一下聖經所強調的一些內容：神說話，指示祂的眾先知說話，及祂的眾先知傳講他們確定來自神的話語。¹³ 在摩西的事奉中所建立的先知性話語的模式，成為神向祂百姓說話的最終模式。先知也是舊約聖經的傳道人。在舊約聖經的先知書、或有關先知在以色列傳講的描述中，「耶和華如此說」這一片語出現四百多次。有各種不同的字詞可以傳達宣告神話語的信息。在講到以色列的順服與忠心的問題時，先知表達的是因以色列背約而帶來的審判性

¹³ 在《新修訂標準版》(NRSV) 中，短語「神說」出現超過五十次；短語「上主說」出現超過二百五十次；先知性的短語「上主如此說」出現超過四百次。

的話語。在以色列不同的歷史時期，先知的事奉也擔任了不同的角色：頒佈律法、立王、控訴罪惡、及應許救恩。在每一情況中，所宣告的都是神的話。

亞伯拉罕與摩西領受神的話語，在聖經神學中所屬的時期，於大衛與所羅門在位時達到頂點，然後突然停下來。當以色列國走向衰落時，它不再反映出神的百姓得救的地位。在敗落之初，先知發出聲音，呼喚百姓回到對西奈之約的效忠，這是以利亞與以利沙事奉的要點。但是，當以色列因為不悔改，仍然違背上主的話、繼續走滅亡的道路時，神就興起了新一類的先知。這些先知針對以色列犯罪的情況，說了三件基本的事。他們說了責備的話、審判的話、與恢復的話。最後一個通常是以一種固定的形式表達的，形式鑑別學者稱之為救恩神諭。¹⁴ 恢復性話語的特徵是常用「不要害怕」這個套語開頭。先知講這話是在災難、或審判即將臨到的情況下，表達神是信實的，祂必拯救祂的百姓。

對於以聖經神學講道極為要緊的，還有一個特徵要注意。在先知的盼望之言中，出現了神在未來的拯救工作的主題，而這拯救工作實際上是藉著神話語的宣告產生的。鑑於神的話語在創造中所具有的功用，這一點並不令人驚奇。因此，就像神之前用祂的話語創造一切，照樣，祂也必藉著所宣告的話實現新的創造。第一個創造與新的創造之間的不同之處在於：後者有人類作傳話的媒介。這一主題在以賽亞書

¹⁴ Gail O'Day, "Toward a Biblical Theology of Preaching," in *Listening to the Word*, ed. G. O'Day and T. G. Long (Nashville: Abingdon, 1993) 涉及了聖經神學講道法的這個方面。

的預言中最為顯著。我們看到先知的一段信息，不僅應許神未來施行拯救的行動，而且表明救恩必藉著宣告而來：

你們要從巴比倫出來，從迦勒底人中逃脫，以歡呼的聲音傳揚說：「耶和華救贖了祂的僕人雅各！」你們要將這事宣揚到地極。耶和華引導他們經過沙漠。他們並不乾渴；祂為他們使水從磐石而流，分裂磐石，水就湧出。（賽四十八20~21）

所以，我的百姓必知道我的名，到那日他們必知道說這話的就是我。看哪，是我！那報佳音、傳平安、報好信、傳救恩的，對錫安說：「你的神作王了！」這人的腳登山何等佳美！（賽五十二6~7）

還有耶穌在拿撒勒會堂中所念的一段（路四16~30）：

主耶和華的靈在我身上，因為耶和華用膏膏我，叫我傳好信息給謙卑的人，差遣我醫好傷心的人，報告被擄的得釋放，被囚的出監牢；報告耶和華的恩年和我們神報仇的日子，安慰一切悲哀的人。（賽六十一1~2）

將來的拯救之日伴隨著宣揚主的話語而臨到，這一主題多次重複出現於以色列後期的先知書中。¹⁵ 我再說一遍，先知的職責是在神學上直接連結於那曾用話語創造之神的啟示。先知的宣告說出神關於救恩的話。以賽亞書六十五章17~25節

¹⁵ 例如：賽六十二 11；耶二十三 18，三十一 7；鴻一 15；亞一 17。

向我們呈現一幅新天新地的異象，這異象支撐新約聖經中關於新造的觀念：

看哪，我造新天新地；從前的事不再被記念，也不再追想。你們當因我所造的永遠歡喜快樂！因我造耶路撒冷為人所喜，造其中的居民為人所樂。我必同耶路撒冷歡喜，因我的百姓快樂；其中必不再聽見哭泣的聲音和哀號的聲音。（賽六十五17~19）¹⁶

傳媒即信息

1. 耶穌是說話的神

「傳媒即信息」這一短語表達了藉以溝通之媒介的重要性。這概念在加拿大學者麥克魯漢（Marshall McLuhan）一本名著《傳媒即信息》一書中談到。這書名對這常用短語的意思做了諷刺性的曲解。¹⁷ 麥克魯漢認為：各種傳播媒介的影響往往遠遠超過它們實際上所傳播的信息。因此，傳媒成了塑造我們思想的真正信息。麥克魯漢的觀念可以應用於福音，因為在這裏傳媒、或媒介本身就是信息的內容。我們可以更進一步地說，為了要了解耶穌是誰，我們從祂是成了肉身的神這一事實開始。約翰福音在其序言中重新提及這一事

¹⁶ 啟示錄二十一章 1~4 節多次呼應這段經文。

¹⁷ Marshall McLuhan, *The Medium Is the Massage* (Harmondsworth: Penguin, 1967)。在這本書與許多其他書中，麥克魯漢都闡述了他的觀點，他認為：真正改變我們思考方式的是溝通的媒介，而不是它們所傳遞的訊息。

實所隱含的意義，以此為序言的主題。約翰說：道就是神，萬物是藉著祂造的。

我們如何認識神呢？腓力求耶穌將父顯給他看時，耶穌提醒他說，看見了子就是看見了父（約十四8~10）。這並不是一元論之神的宣稱，而是斷言神內在的合一性，並且耶穌擔任將父表明出來這一獨特角色。這對於講道具有深遠的影響，因為我們再一次面臨這個事實：一旦基督來臨，祂就是那一位將父向我們表明出來的神。如果我們的會眾要看見神，他們就得藉著基督、並且在祂裏面才能看見神。這就避免神這字成為一個空的框架，以致人的心可以在其中建造自己的神像。但是，當然只有在耶穌這詞充滿了聖經對耶穌的見證時，神的形象才是真的。

2. 耶穌是神說出來的道

當耶穌宣稱祂是真理時，祂使自己成了何為真實、及一切意義根源的裁決者。我們在這裏再次看見傳媒即是信息。希伯來書的前言把神的兒子耶穌描寫為取代眾先知之話語的道：

神既在古時藉著眾先知多次多方地曉諭列祖，就在這末世，藉著祂兒子曉諭我們，又早已立祂為承受萬有的，也曾藉著祂創造諸世界。祂是神榮耀所發的光輝，是神本體的真像，常用祂權能的命令托住萬有。祂洗淨了人的罪，就坐在高天至大者的右邊。（來一1~3）

在這裏，耶穌被稱為先知性的話、創造的話、神所啟示的話、托住萬有的話、及救贖的話。傳道人必須以他的解經探索這背後的含義，並且努力了解何謂耶穌為我們成為一切真理的模範。健全的基督論成為我們神學體系不可或缺的部份，若沒有它，我們可能會成為散佈感傷的耶穌形象之人。耶穌在福音書中自述的內容，正是解釋了祂的所是、及祂的所為。祂的話是信息的重要部份，但絕不可與祂的作為隔離。一個傳道人在處理耶穌實際所說的話時，會很容易錯誤地傳遞基督教的實質就在於耶穌的教導這種觀點。很快地，人們就會把耶穌教導的觀念貶損為一些道德的通則或金科玉律，而認為耶穌只是良善的夫子。那些傳講耶穌比喻的傳道人要注意了！

3. 耶穌是宣講者

福音書清楚強調耶穌教導的事實。祂是一個巡迴佈道家，祂的許多言論都為我們保存於福音書中。但其中心乃是祂確信自己應驗了舊約聖經所記載的話，而其中之一是祂在拿撒勒會堂中所念的以賽亞書六十一章的那段經文。耶穌是傳道人，這個主題值得我們思考，因為祂宣講的中心就是祂的拯救工作，這二者是並行的。以福音書的經文講道的人遇到的問題之一是，可能容易把耶穌的講話從耶穌所作之事的較廣背景中抽離出來。從現代文學鑑別學而來的巨大收益之一是，重新聚焦於福音書作者之作品的文學結構與他們的策略。但有些經文（諸如登山寶訓）仍在講道中被當作自足自明的經文，無需考慮福音書的神學關注。既然四福音書都強調耶穌的死與復活，奇怪的是，耶穌所講的話卻常常只是被用作道德準則。

耶穌作為傳道人，應驗了舊約聖經的所有預言。摩西作為舊約聖經中第一位權威的先知，在申命記十八章15節中應許以色列，神必興起一位新的先知。雖有許多這樣的先知興起過，但沒有一個完全應驗這先知的角色，如耶穌所應驗的一樣。在舊約聖經中，很難客觀地界定真先知的標誌。即使根據申命記十八章20節的這段經文，也只指示如何辨認假先知，而非真先知。講到真先知，只說就是將神所吩咐他的傳講出來的人（18節）。上主藉先知所說的話，能在某種程度上自我證實。耶利米書再次提到一個對預言的負面定義。假先知不講上主的話，因為他們沒有站在祂的會中（耶二十三18~22）。如果曾有那麼一個站在上主的會中、又是被神差遣之人的話，那就是耶穌了。

4. 耶穌是順從的聆聽者

聖經神學幫助我們重視新約聖經基督論中的一個重要因素：主耶穌的到來，是為了成全神對人類、特別是對以色列人的所有旨意。亞當與夏娃證明自己是不順從神的話語的，是悖逆的，因為他們拒絕神的話語。然而，在伊甸外的曠野中，神彰顯了祂的恩典與憐憫。最終，神的一個新的兒子蒙揀選來領受這份恩典，但這次，享受這特權的卻是一個國家。而以色列也證明自己是違抗上主的話的。隨著時間的推移，當神顯露祂的旨意時，神的這悖逆之子落在祂的審判之下，大衛與所羅門的帝國漸漸衰落，並逐漸被人遺忘。有一小群忠心的餘民在被擄中存活下來，而先知的話宣佈說：有一日必到來，忠心的餘民必歸回到應許之地，神拯救的旨意必實現。這剩餘的子民必是由那些聽神的話、且遵行的人組

成的。這話必寫在他們的心上，他們必真地認識神。¹⁸但是真的神子在哪裏呢？

根據馬太福音對耶穌受洗的記載（太三1~17），施洗約翰的洗禮是與叫人悔改相關的。他拒絕為耶穌施洗，但被告知要這樣作，因為「我們理當這樣盡諸般的義」。於是聖靈降在耶穌身上，從天上有聲音說，「這是我的愛子，我所喜悅的。」因此，耶穌作為神子，被描寫為那一位盡了亞當與以色列當盡之義的人。關於耶穌所受的試探，在馬太福音與路加福音中有相似的記載。二者所記載的第一個試探都包含了魔鬼挑戰耶穌是神兒子的身份、及耶穌的回答，祂在回答中引用了申命記八章3節，其全文是：

祂苦煉你，任你飢餓，將你和你列祖所不認識的嗎哪賜給你吃，使你知道，人活著不是單靠食物，乃是靠耶和華口裏所出的一切話。

因此，馬太與路加在開始記載耶穌成年後的事奉時，都顯出祂是順服神的真亞當、忠心的以色列。祂成為一個真正順服的人，以此來成全諸般的義。終於有一個人是聽神的話、且完全順服祂的。因此，主耶穌就是在起初以祂的話語創造萬物的神。祂是現在說新造之道的神。祂自己是這話語的信息，祂也是這話語忠心的聆聽者。

最後這一點，對於我們應用關乎神百姓之經文的方式是很重要的。如果我們講到詩篇中神的百姓，那麼耶穌成全了神真子民的職分這一事實就應該影響到我們的應用。聖經神

¹⁸ 耶三十一 31~34；結三十六 24~28。

學的方法告訴我們：耶穌是真傳道人，又是真聽者。這樣，祂證明我們努力忠心講道是正確的，也證明會眾努力忠心聽道是正確的。

道在世界

當耶穌尚在肉身中時，祂開始把講道的工作轉移給祂的門徒。祂差遣他們出去傳講神的國，說它已近了。例如，在路加福音十章2節記載了祂在差遣七十個人時，囑咐他們說，「要收的莊稼多，做工的人少。所以，你們當求莊稼的打發工人出去收祂的莊稼。」當他們歡歡喜喜地回來，描述連鬼也服了他們時，祂說，「我曾看見撒旦從天上墜落，像閃電一樣」（路十18）。撒旦被基督打敗，但勝利是藉著講道的事奉而生效的。

耶穌事奉的這一特殊方面似乎被其他的闡述淹沒了，尤其是對耶穌決心去耶路撒冷受死的這一闡述。然而我們看到：事實上，耶穌的受苦與受死，是使宣講天國的行動有效力的原因。對門徒而言，耶穌將要受死，是他們不歡迎的打擊。他們似乎並未領會到，神國的臨近是與祂的受死連在一起的。路加特意讓垂死的強盜來顯露這一事實，而他也似乎沒有完全領會。他似乎認識到耶穌是王，但祂受屈辱、並且被釘十字架，這的確不能是祂為王的證明。所以，他說，「你得國降臨的時候，求你記念我」（路二十三42）。而耶穌的回答是「今日」。強盜不能把釘十字架與神的國對等起來，這顯然也是那兩個往以馬忤斯去的門徒面臨的難處，他們因此被主嚴責：

「無知的人哪，先知所說的一切話，你們的心信得太遲鈍了。基督這樣受害，又進入祂的榮耀，豈不是應當的嗎？」（路二十四25~26）

路加讓我們看到，五旬節後的傳福音活動是要表明：儘管成為肉身的道離開了這裏，卻仍在繼續宣講這道。復活使人對釘十字架有一個新的看見，所以門徒問起國度是否即將出現：「主啊，你復興以色列國就在這時候嗎？」（徒一6）。就像那垂死的強盜一樣，他們仍然期待國度的出現是一個以耶路撒冷與聖殿為中心的政治實體。他們得到的回答是，這國度必藉著講道來到世界：

「父憑著自己的權柄所定的時候、日期，不是你們可以知道的。但聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在耶路撒冷、猶太全地、和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證。」（徒一7~8）

他們必成為祂的見證人，如果對此含義還存有任何疑惑的話，當聖靈在五旬節降臨時，這疑慮也被消除了。出現方言的現象，標誌著巴別塔事件的逆轉，救恩藉著傳揚與聆聽神的道而來。這是關於基督的道。當使徒被禁止傳講這道時，他們的回答是：

「聽從你們，不聽從神，這在神面前合理不合理，你們自己酌量吧！我們所看見、所聽見的，不能不說。」（徒四19~20）

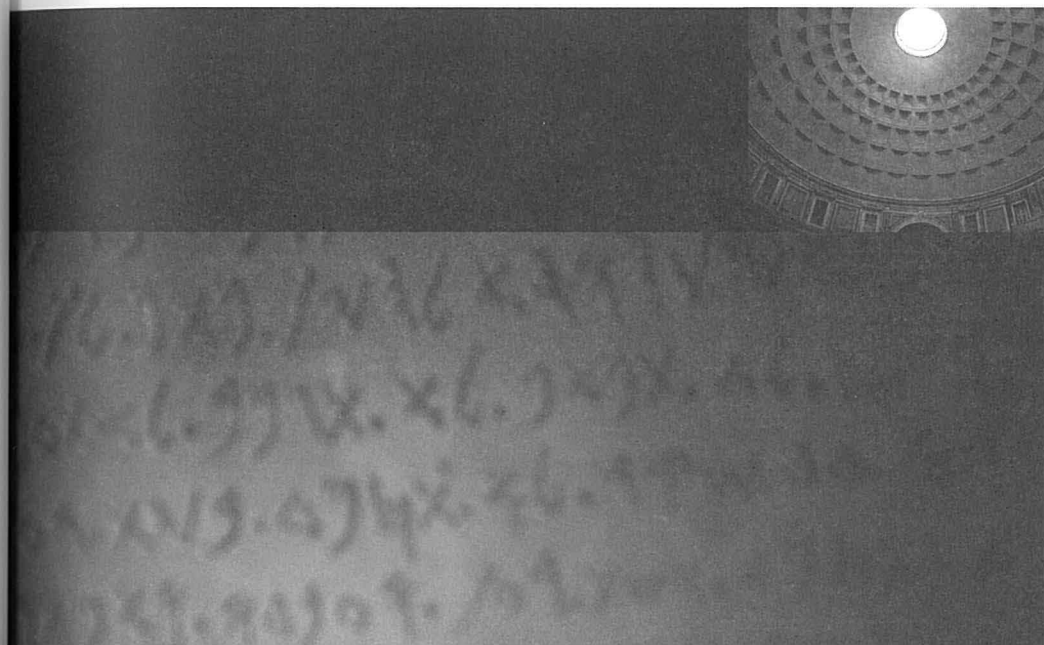
所以使徒的傳道工作在初期教會中繼續作為實現天國實際的方法。它要這樣持續，直到耶穌在大榮耀中再來，完滿實現神的國度。神繼續藉祂的話來與祂的受造之物建立關係。傳道人的任務是莊嚴的，因為「神……樂意用人所當作愚拙的道理拯救那些信的人」。¹⁹ 這道理對於沒有神的人而言是無法理解的，但這就是神揀選的方法。我們簡短地概覽了聖經神學，發現神的道宣講的模式，乃是祂揀選用作創造與新造的方法。基督論的觀點含有一個事實：儘管神在伊甸園直接對無辜無罪的人說話，而一旦罪進入後，就出現了由一位人類的中保說話的模式。先知性的話語為神成為肉身的道預備道路。自從基督升天後，講道的事奉是神為繼續這一救恩原則指定的方法。但既然基督是創造的道，成全神旨意的宣講永遠只是關於基督的話。我們的講道怎樣為基督作見證呢？這是我們無可避免的一個嚴肅而具有挑戰性的問題。

¹⁹ 林前一 21。愚拙主要是針對宣講的內容，也不能與傳講的動作分離開來，只是，如果沒有內容，動作也就失去意義了。

5

耶穌是聖經神學家嗎？

Was Jesus a Biblical Theologian?



耶穌的聖經觀

提問耶穌是不是聖經神學家，看起來也許有點愚蠢。但我們是很誠懇地提出這個問題的。如果祂是，則真正的解經講道就必須以聖經神學為指南。在第四章中，我視耶穌為聖經神學講道的焦點。我們還可以談論許多關乎祂實際所說的話和說話的技巧，以致照福音書作者的觀點來看，祂就是一個傳道人。在本章中，筆者想特別根據聖經的記載來看一下，耶穌使用舊約聖經經文的方式、以及祂如何把舊約聖經經文與自己聯繫在一起。然後，我將看看這一點如何影響使徒們的講道。這一章的寫作目的之一是，思考耶穌的講道與教導如何給我們的講道提供神學方法的一些原則。我們假設耶穌比所有的傳道人更了解聖經神學在講道中的功用，這個假設似乎是非常合理的。

目前對新約聖經使用舊約聖經的興趣，大多來自第一世紀的猶太教對耶穌與初期基督徒的影響。這也許的確能幫助我們了解有些在經文使用上的解釋方法。但我認為會有一個危險，就是：忽略耶穌是基督徒思想與認識的塑造者。根據路加福音二十四章45節，畢竟是復活的基督開啟了門徒的心竅，使他們能明白聖經，而不是藉著他們對當時猶太教的學習。我們可以儘量汲取在死海古卷與拉比猶太教中關於新約聖經豐富的背景資料，但是讓我們永不忘記，新約聖經的見證乃是：拿撒勒人耶穌的位格與工作，大力造成了基督徒與猶太人之間在聖經詮釋上不可逾越的鴻溝。福音把猶太教解釋為一個歷史性的宗教現象，而不是反過來的情況。

福音派認為聖經是有權威的，這觀點已經正確地訴諸於耶穌對聖經的態度這一證據。¹ 莫理斯 (Leon Morris) 提供了一個典型的例子，他說：「對於基督徒而言，整個課題中決定性的事是耶穌基督的態度。祂是基督徒的典範，按照這一定義，祂對聖經的看法就是基督徒的看法。」² 莫理斯接著指出，若有人聲稱是耶穌的門徒、卻又同時斷言「祂在對啟示的看法上嚴重失誤」，兩者相當不一致。巴刻 (James Packer) 如此總結這個立場：

耶穌基督從來沒有拒絕聖經權威的這個原則，祂接受這個原則，並且在其上建造，又以祂自身的全部權威、用最強烈的語氣來支持它。祂所宣稱具有權威的，就是絕對的，也是無條件的。³

巴刻向我們指出，耶穌在多處支持舊約聖經是神具有權威的話語。⁴ 假若祂在這一點上錯了的話，我們還能信任祂所宣稱

¹ 巴刻著，周天和譯，《基要主義與神的道》(香港：證道，1977³) = James I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God* (London: Inter-Varsity Fellowship, 1958); D. Martyn Lloyd-Jones, *Authority* (London: Inter-Varsity Fellowship, 1958); E. M. B. Green, *The Authority of Scripture* (London: Falcon, 1963)。

² 莫理斯著，匯思譯，《我信啟示》(香港：天道，1992)，47頁 = Leon L. Morris, *I Believe in Revelation* (London: Hodder and Stoughton, 1976), p.49。

³ 巴刻著，《基要主義與神的道》，57頁 = Packer, *Fundamentalism and the Word of God*, p. 54。

⁴ 例如：太五 17~18，九 13，十二 3、5，十九 4~5，二十一 16、42；可十二 24；約十 35。

的其他事情嗎？基督的權威與聖經的權威是共存的。這個聖經權威的事實與聖經意義的問題是緊密相關的。正確認識神話語的權威，就知道是否要順服遵行祂的話了。

耶穌對自己的觀點

1. 聖經的應驗者

傳道人需要對新約聖經的基督論有敏銳感。它的基礎結構是在舊約聖經中，而更豐滿的表達來自耶穌與新約聖經的作者們。我們在這裏不是試圖談論全面的基督論，但至少可以提出主耶穌對自我認識的幾個要點，可以說明聖經神學的某些原則。

有一個關鍵點是：耶穌不認為自己是來廢除舊的律法，而建立某種全新的律法。祂看福音事件不是重新開始的，而是神在舊約聖經中所有拯救行動與應許的成全和應驗。耶穌一再說明祂的角色乃是應驗聖經。⁵ 我們應該注意：雖然這些經文段落中有的具體的，但是我們的確有理由下結論說，耶穌認為自己的角色是應驗所有的經文，而不只是少數個別的經文。顯然，福音書的作者與使徒們也具有同樣的信念。⁶ 所以，耶穌談及聖經為祂作見證，而摩西的話是指著祂寫

⁵ 太三 15，五 17，十三 14，二十六 54、56；可一 15，十四 49；路四 21，二十一 22、24，二十二 37，二十四 44~47；約十三 18，十五 25，十七 12。

⁶ 太一 22，二 15、17、23，四 14，八 17，十二 17，二十一 4，二十七 9；約十二 38，十八 32，十九 24、28、36；徒一 16，三 18，十三 27、33。

的，引用祂先前的教導說，「摩西的律法、先知的書和詩篇上所記的，凡指著我的話都必須應驗。」⁷

2. 人子

耶穌最常用來表達對自己認識的稱呼是人子，也只有祂用這個稱呼來指自己。⁸ 這個稱呼在對觀福音書中出現約七十次。祂關乎人子的教導，難道僅僅是、或主要是依據但以理書七章嗎？還是祂把但以理書中的這個中心人物提出來，再注入自己的內容？《新修訂標準版》、《呂振中譯本》都把但以理書七章 13 節的亞蘭文片語譯為「有一位像人的」（《和合本》作「有一位像人子的」），這個解讀掩蓋了該片語與耶穌將它用作術語兩者之間的關聯。但以理的異象聚焦於：那些不敬神的人類帝國的權力結構是如何註定歸於無有，而所有能力權柄都會歸給至高者的聖徒。這一神國的動態是但以理書的主題。賴德（George Eldon Ladd）指出，對觀福音書中關於人子的教導具有三個主要領域、或類別：⁹

⁷ 約五 39、46~47；路二十四 44。

⁸ 郭培特著，古樂人譯，《新約神學》，上冊（香港：種籽，1991），303-40 頁=Leonhard Goppelt, *Theology of the New Testament*, vol. 1, trans. J. Alsup (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), pp. 178-99; Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, trans. John Bowden (London: SCM, 1969), pp. 127-39; Morna Hooker, *The Son of Man in Mark* (London: SPCK, 1967)。

⁹ 賴德著，馬可人譯，《新約神學》，上冊（台北：華神，1984），163-79 頁=George Eldon Ladd, *A Theology of New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 145-58。

a. 地上的人子

賴德說：耶穌使用這個稱呼，乃是在地上的事奉時斷言祂是屬天的、先在的，是但以理書中形狀像人的那一位：

同時，人子在世上時是人群中的一員，這是一件前所未聞的事。耶穌怎能既是在世上卑微、謙卑的人子，同時又是屬天的、先在的人，是彌賽亞秘密的本質。¹⁰

b. 受苦的人子

但以理書中的人子不能說是藉著受苦完成他的使命。然而，耶穌在用這個詞時，卻說：「人子必須受許多的苦，被長老、祭司長和文士棄絕，並且被殺，過三天復活」（可八31）。既然但以理書中的人子是神的國到來的代表，這便引發了這個人物與舊約聖經中涉及神國的其他人之間關係的問題。因此，令人想到王與受苦的僕人。這雖與當代猶太人的期待相悖，卻是與舊約聖經一致。受苦的語氣已經注入大衛興起的歷史當中，並且展現在詩篇中，包括詩篇二十二篇（大衛的詩）。賴德認為：耶穌「故意在祂本人身上結合了猶太信仰的兩個中心概念——*barnasha*（人子）與 *ebed Yahweh*（耶和華的僕人）。」¹¹ 通過將猶太人思想不容易關聯起來的兩股獨立的觀點合在一起，主耶穌從根本上重新詮釋了但以理書的人子。

¹⁰ 賴德著，《新約神學》，171頁=Ladd, *Theology*, p. 155。

¹¹ 賴德著，《新約神學》，172頁=Ladd, *Theology*, p. 156。

c. 具有天啟色彩的人子

引用上述但以理書的經文，以及那些講到人子來臨、並祂在大能中統治的經文，大多數都屬於這一類。一個通常的解釋是把這些話應用在基督的再臨。但有的經文提及與耶穌同時代的人在未死以前必看見人子降臨在祂的國裏，¹² 這就意味著基督第一次的降臨也必須包括在內。基督的升天反映出但以理書的異象，也許給我們一個提示（如果我們需要的話！）：兩次降臨以相同又不同的方式來應驗人的期待。耶穌駕雲升天後，有天使的話說，祂怎樣往天上去，還要怎樣來（徒一11）。

我們從中得出的結論是，耶穌在處理舊約聖經時設立了牢固的聖經神學原則。祂了解自己與舊約聖經的關係：祂是舊約聖經的延續與應驗。耶穌所採用的途徑是猶太教完全意想不到的，祂宣稱自己是終極的啟示，為最終正確解釋舊約聖經指引了道路。祂不但表示當時的猶太教從根本上誤入了歧途，而且說明一個基本要點：離開祂，人就無法明白舊約聖經。我們需要強調這個原則，因為它對我們在講道中如何處理舊約聖經經文是很重要的。我們需要舊約聖經來幫助我們詮釋新約聖經，這個觀點雖然在一定程度上是真的，但一個支配性的原則卻是，新約聖經所闡述的福音決定了如何詮釋舊約聖經所有的內容。

¹² 太十六28；可九1。

耶穌的救恩歷史觀

四福音書中有超過120處講到國度的經文。而它在新約聖經中有各種名稱：國、神的國、基督的國及天國。¹³ 這無疑是一個動態的觀念，因為耶穌將它放在時間與應驗的背景當中。馬可告訴我們說，耶穌用一個宣告來開始祂的事奉：「日期滿了，神的國近了」（可一14~15）。這代表耶穌了解祂自己是帶來神國的人，應驗了舊約聖經中以色列的盼望。

神學家與聖經學者曾長期辯論天國的事：它指的是王權還是國土的領域？是現在還是將來？及它將怎樣來臨？這種二分法也許無所助益，因為有證據指出：這國既是指王權、又是指國土的領域，既是指現在、又是表示將來。但在問題解決之前，我們應該留意到：耶穌講道的主題、及祂差遣別人去講的主題，首先就是天國近了。¹⁴ 耶穌的神蹟和比喻只是表達國度來臨的一部份方式。再一次，這國來臨的中心事件至終是：君尊的大衛之子進到耶路撒冷受苦、受死與復活。

如果說耶穌在福音書中被刻畫為全面地陳述一部聖經神學式的救恩歷史，可能有點言過其實。但祂的確看自己是行在整個救恩歷史的過程之中，並且把救恩歷史帶到了頂點。在祂的說話行事中，我們看到祂接受並預設了舊約聖經的架構。祂在講道中對國度的強調，只是用來突出：神的國是舊

約神學的一個中心主題，也是一個支配性的主題。至於舊約聖經實際上沒有使用「神的國」一詞，則無關緊要。我們不是要作字義研究，而主要是關心一些與聖經息息相關的神學觀念。國度就是這樣一個重要概念。¹⁵

講到這裏，我必須說，聖經神學家們不願接受聖經可以有一個單一支配的中心主題，令我感到有點費解。我相信，這種不情願大部份是因為經驗主義的進路所造成的，這進路甚至被一些福音派人士接受。正如之前所述的，因為耶穌的見證與福音的本質，聖經的合一性是神學上的信念和信仰。聖經的合一性不是基於它是一個宗教著作選集，而是基於：聖經是神惟一的話，這話關乎祂藉基督來施行拯救。有些聖經神學家提出一個多元的作法來處理聖經神學的主題。¹⁶ 如果我們也認識到聖經的多樣性存在於一個合一的整體中，這個觀點是可接受的。合一性不只是文學正典接受的問題，也是

¹³ 見 Graeme Goldsworthy, "The Kingdom of God," in *The New Dictionary of Biblical Theology*, ed. B. Rosner and T. D. Alexander (Leicester: IVP, 2000)。

¹⁴ 四福音書有一百次以上提及耶穌有關神的國的教導。

¹⁵ 見高偉勳著，陳克平、陳慕賢譯，《天國與福音——反思舊約天國觀》（香港：基道，1990）= Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981)；及高偉勳著，林向陽譯，《認識聖經神學》（台北：校園，1998）= *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991)。

¹⁶ Gerhard F. Hasel, "The Future of Old Testament Theology: Prospects and Trends," in *The Flowering of Old Testament Theology: A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology, 1930-1990*, ed. B. Ollenberger, E. Martens, and G. Hasel (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992), 373-83；及 "Proposals for a Canonical Biblical Theology," *Andrews University Seminary Studies* 34.1 (1996): 23-33。

神所啟示的信息具有一致性的問題。有人不情願表達神學中的合一性與多樣性，很是令人費解。

我已經提出：神的國是一個支配性的主題，因為它為整個聖經的信息提供一個有效而簡單的進路，又不致使該信息變得淡而無味或扭曲。若提議神為支配性主題的話，就有些空洞。因為「神」這個字本身並無具體的內容。神是藉祂救恩的工作與話語顯明自己的。系統神學本體論的三位一體只不過是動態國度中的神，祂在與百姓的交往中——而最重要的是，祂成為他們當中的一份子——表明自己。神的國絕不是抽象的，因為它既是神的王權，又是神掌權的領域。它也絕不是靜態的，因為它是作為過去歷史延伸的現在與未來。神的國是涵蓋一切的，意思是，在這國之外雖有一個現實，但所有的現實都應當在它與神國之間的關係下來理解。神的國只有在下述意義中才是一個簡單的觀念：我們可以剝除一些構成救恩歷史進展的各種與時間相關的措辭，目的是為了揭露現實的中心乃是神、祂的百姓、以及神與祂百姓交往的這個受造環境。

在福音書中，將耶穌描寫為聚焦於神的國，這並非祂必須解釋的新概念，而是聽眾知道的概念，然後祂用自己的位格與事奉來澄清這個概念。從這意義上而言，耶穌是一個聖經神學家，祂認得救恩歷史啟示的結構、以及祂在救恩歷史中決定性的角色。耶穌沒有發明聖經神學。但祂表明自己是自從人類初次從神接受啟示、一直發展到如今的聖經神學真正的主題。因此，祂確立聖經神學為明白聖經的關鍵，因為祂是那使其他一切歷史事件有意義的救恩歷史事件。儘管舊約聖經在各處都優美地描寫神在歷史中達成祂旨意的全權，而耶穌則宣告：祂是神全權工作的目標。

有鑑於此，福音派傳道人如此不重視福音派的聖經神學，真可說是令人驚訝，甚至令人震驚。教會中成人信徒教育的前線應該是一個全面的聖經神學課程。但若我們的神學院不使聖經神學成為任何證書或學位課程中一門關鍵的必修科目的話，上述的事就不太可能發生。福音派牧師尚未在聖經神學打下堅固的基礎，就被派出去牧養會眾，這種觀念是我們這時代令人憤慨的事情之一。如果有一個教會不重視舊約聖經與聖經神學，我就能說這教會對福音的理解是薄弱的。

使徒與主復活的顯現

在福音書的敘述中，把耶穌的門徒大致描寫為學習遲鈍的人——這真是諷刺，因「門徒」意指「學習的人」。其原因也許有幾個，但主要是因為他們具有傳統的猶太教思想，這也是可以理解的。門徒的故事、尤其是使徒的故事，顯示一個轉變，從認識神啟示的一種方式轉變為另一種以耶穌為中心的方式。在門徒的思想中存在一個問題：無疑地，他們沒有能力掌握一些與將要來臨之神的國相關的舊約聖經的關鍵觀念。彌賽亞的受苦就是一個很好的例子。造成這種困難的原因也許是在他們心中這一個降臨之國是以政治模式主導的。在這一模式的中心，便是聖戰的觀念，這觀念可以回溯至出埃及時，法老軍兵敗在耶和華的手下。¹⁷ 以色列在約書亞與士師們的領導下征服應許之地，在大衛手中終於制服仇

¹⁷ 神聖的戰士耶和華顯然是來自出埃及記十五章摩西之歌的一個主題。

敵，在這最後的大勝之後，這國衰落與毀滅。此後，聖戰與神拯救的觀念在以斯帖記與《馬加比書》的敘述中再次得到強調，這些歷史事件是在作者以天啟預言的手法描寫神百姓的得勝、與這國光榮恢復其領土、聖殿及王權的背景中發生的。

在这一切之中，神的羔羊被殺的逾越節意象、受膏的大衛在最終沉冤昭雪前的受苦與被拒、以及上主的僕人受苦，似乎都已被人遺忘。耶穌時代的猶太人，包括門徒，都正如福音書所描述的：「先知所說的一切話，你們的心信得太遲鈍了，」因為在進入榮耀前，基督的確必須受害（路二十四25~26）。所以，不論是彼得（他拒絕耶穌受苦的觀念，因而招致主耶穌的責備：「撒旦，退我後邊去吧！」〔太十六21~23〕），不論是垂死的強盜（他不能領悟耶穌被釘十字架其實就是耶穌作王掌權之路〔路二十三40~43〕），或者，不論是那兩個在主被釘十字架之後沮喪地走向以馬忤斯的門徒（路二十四13~21）——這一切都顯示：要合宜應對受苦彌賽亞的這個事實是多麼困難啊！

路加為我們提供了最全面的記載，幫助我們從歷史的角度來了解，福音的救恩歷史如何在認識救贖事實上具有決定性。關於往以馬忤斯路上的記載顯示，耶穌的兩個喪氣的追隨者準備要放棄一切。他們曾希望這耶穌是要救贖以色列的那一位。婦人們描述見到祂又活了，卻只有讓他們更加困惑。看到這樣一群愚笨、缺乏信心、又感到失望的門徒，復活的基督就來把所有一切進行全面合理的分析。

1. 新的釋經學（福音）

從某一觀點來看，舊約聖經釋經學——如果能這樣稱呼的話——並不是很複雜。在舊約聖經中，我們看見神對待祂百姓的歷史是前後一致的。雖然過程相當長，但有文化與語言上的穩定性，使得古老文本相對來說簡單易讀。這種情況只在以色列人被擄到巴比倫，採用亞蘭語言為猶太人的口語後才改變了。當猶太人的世界遭遇希臘化，猶太人再次遇到適應語言的需要，希臘文成了通用的口語。雖然經歷語言上的改變，猶太人的民族特性仍是延續了以色列歷史及先祖先知性的信仰。

除了這些語言上的事情以外，重要的議題是對於以色列與猶太人的歷史和經驗的神學解釋。先知是這神學解釋的宣告者。他們所說的有時被誤解，且常被拒絕，但先知的信息仍然是一些事件決定性的解釋，並且是神關乎將來的旨意的預言者，這旨意有一天必實現。以色列與猶太人往往難以容忍先知的信息，因為它常是某種責備與神的審判。在被擄後時期的三個先知的預言結束以後，有一段漫長的時期，其中發展出各式各樣不確定的、錯誤的解經。居於較正統的解經學中心的是法利賽人的傳統與早期的拉比猶太教。從他們的觀點來看，諸如昆蘭社團的天啟派無疑是比較邊緣化的。因而，拿撒勒人耶穌所領導的天啟派也被如此看待。

我們所關心的，不是同時代的猶太人——包括法利賽人與撒都該人、及其他人——如何看待耶穌與祂的門徒，而是聖經如何描寫基督徒解經的延續性與嶄新性。去以馬忤斯的兩個人代表了大眾，他們不能正確看待受苦的彌賽亞就是帶來天國的人。路加清楚地表明：一旦與復活的基督相遇，一切就完全改觀了。耶穌將「凡經上所指著自己的話都給他們講解

明白了」（路二十四27），不論祂所講解的經文是甚麼，它一定為日後使徒們的事奉奠定了基礎。正如耶穌對一大群門徒說話，並開啟他們的心竅，使他們能明白聖經時，似乎路加想要我們明白耶穌的受苦與復活是解經學的中心（路二十四45～47）。這一點再怎麼強調都不會過分，因為它意味著：所有經文的意義都被耶穌的死與復活解開了。對傳道人而言，實際的問題是：我們能否假設人們無需提醒就會了解這一點。我們能不提這福音事件的中心而真正忠實地解說任何經文嗎？再一次，如果我們相信必須要有這連接，我們當怎樣在應用時避免講道的可預料性與陳腐單調呢？

2. 門徒重新調整期待與世界觀的方向

在路加福音二十四章所記載的耶穌的談話之後，還有兩個事件可以確立主耶穌再來前基督教會的永恆性質。這兩件事就是許多人心目中相當忽略的耶穌升天、及五旬節。這兩個事件應該不會使門徒感到驚訝，因為它們曾是耶穌早期與門徒談話的主題。例如：在約翰福音十四～十六章記載的最後晚餐的談話中，耶穌曾經告訴門徒說，祂將離開他們而去，但祂必不遺下他們為孤兒。會有另外一位保惠師以聖靈的形式到他們這裏來，這樣祂必仍與他們同在。

路加在使徒行傳一章重新拾起這個主題。這一復活後的教導與耶穌先前的教導之間的連續性體現在：神的國仍是耶穌教導的主題（徒一3～8）。但門徒的問題顯露出他們誤解了這連續性的本質：「主啊，你復興以色列國就在這時候嗎？」似乎他們已適應受苦之彌賽亞的觀念，因為他們現在理會到死不能拘留祂。但他們仍然持守著關乎要來之國的老觀念。

福音書傳揚的這一個國度策略，在緊接著這最後談話後主耶穌之升天的事實中再次得到強調。當路加依次述說耶穌的離去與天使的信息時，他似乎在強調升天與人子這一主題的關聯。耶穌被接上雲彩與提及祂還要照樣回來，表明：引語指向福音書描寫人子來臨的方式。在但以理書七章中，祂駕雲來到神前領受國度。這就兼顧了升天、及有些與耶穌同時代之人見證耶穌升天的事實。但以理接著講到這國度如何成為至高者之聖徒的產業。這就兼顧了耶穌之「照樣」回來，以及這再來也用但以理書七章的措辭來描述的事實。馬太對升天這事的說法，當然是關乎「大使命」的，其中所記耶穌最後的話，包括祂擁有所有權柄的宣稱，幾乎可以確定是指著但以理書中的人子說的。

因此，升天以一種重要的方式來確定這一福音事件對救恩歷史的含義。¹⁸ 它從根本上迫使我們重新解讀舊約聖經末世論的意義。儘管在舊約聖經中對上主來臨之日多姿多彩的預見在力度上越來越強，但它依然集中於一個事件上，即神最終採取行動，來完成祂的旨意。門徒與垂死強盜的錯誤在於期待這種完滿實現即刻來臨。舊約聖經中是否存在第一次來臨與第二次來臨的區別，可能仍會爭論不休。這區別的跡象在舊約聖經中如果有的話，也是很少。¹⁹ 我們最多只能說，新約聖經存在的區別並不違背先知的觀點，只是作了補充。升天清楚說明將有一回來，是像離去一樣的。我們需要試著了解二者彼此之間的關係，以及甚麼連結了二者。

¹⁸ 見 Thomas F. Torrance, *Space, Time and Resurrection* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976)。

¹⁹ 見十二章關於預言的討論。

因此，升天乃是在基督往返之間，為基督徒生存方式的本質提供了一些重要的觀點。升天確立耶穌是在天上真實代表我們的人。它顯示：國度是藉著在神的教會中講道的事奉到來的。它證明：歷史已進入「末世」，因為所有的預言已在復活與升天中得到應驗。因此，教會是一個末世的事實，按特殊意義上說，教會對萬民的事奉就是一個記號，標誌著我們已經到達歷史的終點。

使徒與五旬節之後的事奉

五旬節賜下聖靈，應驗了耶穌在使徒行傳一章8節的應許。關於這一恩賜的目的，早已是耶穌在約翰福音十四～十六章中談話的主題。通過聖經神學對聖靈這一角色的研究，我們斷定：凡神創造的話與新造的話活躍之處，聖靈便總是在那裏。神的話與祂的靈之間這一關係可以表明：聖經神學與系統神學是互相補充的。一個聖經神學家若不努力兼為教義學者，就不會成為一個卓有成效的聖經神學家；反之亦然。這是因為教義學涉及企圖追究一些聖經神學細節的根底，以獲得支配這些細節的原則。當基督教會受到聖經細節的驅動，而系統闡述三位一體教義時，教會意識到：這一位在具體話語與事件當中行事的神，是一位永遠按其屬性作事、始終如一的神。三位一體的含義之一是：道與聖靈之間存在區別，但彼此並非分離。

在路加對五旬節事件的記錄中，我們突然被他對傳福音的強調深深打動，甚至使徒們的神蹟奇事都可以用作宣揚神拯救的事。另一突出的特徵是：彼得在使徒行傳二章16～21節，訴諸聖經來解釋神蹟奇事的現象；他所使用的經文不僅

描寫預言與異象，也描寫諸如變暗的日頭與血般的月亮這些天啟文學的末日兆頭，彼得沒有對此感到不妥。他認為聖靈的降臨是一件末時的事件。

1. 復活的中心性

福音派的思想希望正確地強調耶穌代贖的死。但有時卻以犧牲復活的重要性為代價。雖然當一些偏激的神學家攻擊耶穌身體復活的觀念時，我們會變得激動，但關於復活的意義，並不總是受到重視或強調。我們絕不該減少基督受死的重要性，但復活的中心性在使徒的信仰中是同樣重要的。彼得在五旬節的講道中清楚地提到耶穌的死，但除了講到它不是偶然、而是照神計劃發生這一點之外，彼得事實上並未作出其他任何神學的解釋（徒二23）。與他一筆帶過耶穌的受死相對的是，彼得非常全面地從神學上談論耶穌的復活（徒二24～26）。第一，復活證明：死不能拘禁祂，詩篇十六篇也反映了這一事實。第二，復活是大衛之約的應驗，神在該約中應許將國位賜給大衛的後裔之一。第三，復活證明：耶穌配得將聖靈賜給祂百姓的身份。第四，復活表明：神已立祂為主、為基督了。

使徒的講道似乎比較關注將焦點放在復活的神學意義，只是我再說一次，這並不減少耶穌受死的重要性，這死是復活的前設。我們也留意到使徒信息含有聖經神學的意識。因此，在所羅門廊下，彼得與約翰在醫好一個癱腿者之後，把耶穌的事奉與他們列祖的神聯繫起來（徒三11～26）。耶穌的死與先知所預言的一樣，祂的死要求聽眾悔改。當祂回來時，先知所宣告的萬物復興會以圓滿完成神與亞伯拉罕所立之約的方式到來。

司提反在公會面前的辯護是一篇聖經神學傑作（徒七2～51）。他的邏輯很簡單。第一，神呼召亞伯拉罕離開米所波大米。第二，列祖的歷史發展到神預備摩西事奉的階段。然後神使用摩西把百姓帶出埃及。第三，雖然以色列的歷史在所羅門建殿時達到頂點，但現在以色列離開這些舊形象繼續向前的時候已經來到，因為神不住在人手所造的殿中。司提反在被用石頭打死前最後說的話是，他看到人子站在神右邊的異象。再一次，但以理的異象被認為是在基督的復活與升天中得到應驗。

當我們來到保羅在彼西底的安提阿會堂的第一個被記錄的講道時，我們再一次享受到一個聖經神學的解經。他以出埃及記開始，繼續按救恩歷史的大綱來講述，這大綱包括曠野寄居、征服迦南地、士師治理，直到掃羅作王、及大衛的統治。然後，保羅從大衛移至大衛的子孫耶穌。耶穌的死應驗了預言。這篇講道的高潮是一重要的宣稱，即神的應許在復活中成就。就解經學而言，如果僅僅根據這一段經文就說保羅意指所有的預言都應驗在復活中，可能並不妥當。但累積的證據支持這一全面的意思，它也與本段經文一致。而且，若說這是保羅的意思，也合乎新約聖經的復活觀。至此，我想簡單地預告一下第七章的討論，在那裏我會主張：第一次降臨與第二次降臨的區別不在於發生的事，而在於以何種方式發生。因此我斷言：保羅暗示所有的預言都在耶穌第一次來臨的高潮——復活——中得以應驗，但我並不排除預言與耶穌第二次降臨之間的關聯。聖經神學再次幫助我們把這事弄清楚。

保羅在寫給羅馬人的書信中為復活的神學評估給出一個使徒的說法。羅馬書一章1～4節中的福音概要，把福音與舊

約聖經中的預言及救恩歷史聯繫在一起。復活宣告耶穌是神的兒子，正如我們之前表明的，復活是對祂真正人性的認知。因此，保羅隨後在羅馬書四章24～25節表明：耶穌的復活是為叫我們稱義，成就我們在神面前為義的地位。復活是父對基督作成之工的「阿們」。如果基督的拯救工作包含了我們完整的人性、包括我們的身體，身體的復活就是必須的。²⁰ 我們因為這復活稱義，因為耶穌作為我們在父面前的代表，藉著復活稱義，顯明祂蒙父悅納。

2. 福音與基督徒生活的關係

講道的動態之一涉及選擇有限的一些經文，是能在短時間內合理處理、用於任何講章的。有興趣從事解經講道的傳道人，常會求助一系列的講道，把較長的經文分為一些可以處理的小段。從頭到尾講新約聖經一卷書信時常是這樣作的，雖然並非經文的每一個小部份都被用到。這樣，各個部份就被分開為獨立的講章，而一個星期過去之後，又拉大了講章之間的距離。這種方法潛在的危險，是把關乎基督徒生活的經文與明確講解福音本質的經文隔離開了。就如根據以弗所書講道時，大部份道德的教導在最後三章提起，而前三章則主要針對支撐基督徒生活的神學議題。當整卷書信作為整體來閱讀時，其邏輯關係是很明顯的，但一個漫長的分段講解過程便會掩蓋兩者之間的邏輯關係。

²⁰ 見 Graeme Goldsworthy, "‘With Flesh and Bones’: A Theology of the Bodily Resurrection of Christ," *Reformed Theological Review* 57.3 (1998): 121-35.

聖經神學用於講道的益處之一是，它幫助我們賞識使徒見證的內部結構、以及它與基督徒生活的關係。用保羅的神學術語來說，我們關心成聖與稱義的關係。用廣義的聖經神學來說，我們關心律法與恩典的關係。²¹ 如果永生不是功德生活的獎賞、而是恩典的賜予，則所頒佈的一切道德命令都是福音的含義，而且應該清楚地如此認識。另一個選擇是傳講律法，給人留下的印象便是：基督教的實質是我們行了甚麼，而非神做了甚麼。律法主義很容易混入，即使我們以為已經避免了律法主義。傳道人也許很清楚律法與恩典的關係，但講章編排的結構也許會使這種關係在許多會眾的心思中受損。

關於律法與恩典的關係，一個基本的聖經神學事實是：神將律法頒給摩西，是神在出埃及時大能的救贖作為之後發生的。出埃及記十五章中的摩西之歌頌揚神勝過仇敵，證實神堅定不移的愛、或祂信守聖約。蒙神救贖的百姓在曠野中藉著神供應的嗎哪、鶴鶉與水得以生存（出十六～十七章）。當他們到達西奈後，神提醒他們，「我如鷹將你們背在翅膀上，帶來歸我」（出十九3～4）。律法賜下的前提是，耶和華是他們的神，祂已救了他們。²²

²¹ 見 David G. Peterson, *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness* (Leicester: Apollos, 1995)。

²² 見：出埃及記二十章 1～2 節。研究表明：律法的結構是故意遵循古代領主條約的模式。這就證實了律法絕非成為蒙神悅納的方法，它只是神悅納之後的結果。見：例如，William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology* (Exeter: Paternoster, 1984), pp. 94-99。亦見下文十一章中的討論。

講道的含義

1. 聖經主要談論的是誰？

耶穌對聖經的態度隱含的意義之一是，它應該使我們意識到一個事實：聖經主要是關於神及祂在耶穌基督裏的拯救作為。人的因素固然重要，但它需要被合理地看待。人類是神所創造的，祂定規我們的所是與我們的命運。神以祂至高無上的主權，掌管人類歷史中發生的一切事情。關於我們人類的定義，始於創世記一章26～28節的關鍵表述：我們是按神的形象受造的。人必須按神與祂所啟示的旨意來認識自我，只是這一簡單的事實就應該能決定我們如何對待聖經。自從亞當與夏娃被趕出伊甸，就開始了漫長的救恩過程，人類對自我的認識始終基於他們與這位永活的真神之間的關係。表達這一關係的一種方式是：所有的人都可分為守約者或背約者。這也就是說，神以及我們與祂的關係是聖經中決定性的特徵。如果在講道中只講我們、我們的問題、我們如何活得更好，而不談論到福音的意義，我們就徹底歪曲了對人性的認識和聖經的本意。

聖經首要關注的是神在耶穌基督裏將自己表明出來，這就意味著：傳道人必須絕對嚴謹地講明這一點。聖經的命令語氣與聖經的直說語氣二者之間的關係至關重要，前者是神吩咐或敦促我們去成為或去做的，後者則是已經發生的事實。當我們處理各種體裁時，將會進一步考慮這些事，但目前讓我們先有一個認知：講道時，需要經常使人關注聖經在神與祂百姓的關係上的觀點。

2. 它如何與我們切身相關？

講道必須切身相關，我相信這是大家都會同意的。但「切身相關」是甚麼意思？誰來決定甚麼是切身相關的，根據又是甚麼？我們豈不是多次聽說：一個提議或某個具體的信息對於某些人沒有切身關係？但基督徒傳道人或大會講員時常會聽到一些評論說，人們覺得他的講道是多麼「有幫助」或「切身相關」。基督徒講員需要人的鼓勵，如果對這準備多時的講道，沒有人評論是好是壞的話，就最令人沮喪了。然而，會後站在門口，並不是詢問講道為何對他們有幫助或他們如何得到祝福的好時機。

切身相關是相對的。它相對於我們如何看待某個處境。它往往基於像享受一樣簡單的事。一篇講道可以被認為切身相關，是因為講員激勵我們、甚至娛樂我們。也許它看起來切身相關，是因為它肯定了我們已有的觀念或偏見。傳道人需要小心。許多關乎相關性、神如何藉講道或談話賜福了我們的道賀與議論，會很誘惑人。僅僅根據實用性就能輕鬆評估切身相關性。這也許只是凸顯出一個需要：有一些機會在非正式的場合來討論一篇講道，比如說，一些小組。身為傳道人，我常常希望有更多機會來探查人們的反應。

有一個本於聖經的重要原則可以應用在這裏。既然福音藉著啟示告訴我們人類問題真正的本質以及神對它的解答，那麼相關性必須以福音來評估。但在這裏有個切實的問題。我們知道，對不同的聽眾，我們必須使用不同的方法來吸引他們的注意。一群把聖經攤開在膝上、心存期待地坐著的成熟的基督徒，比一群活在及時行樂的文化中、沒有委身的人，更容易被激發學習的興趣。人的心思越遠離以福音為中心，就愈難引起他們聽解經講道的興趣。因此，我們往往以

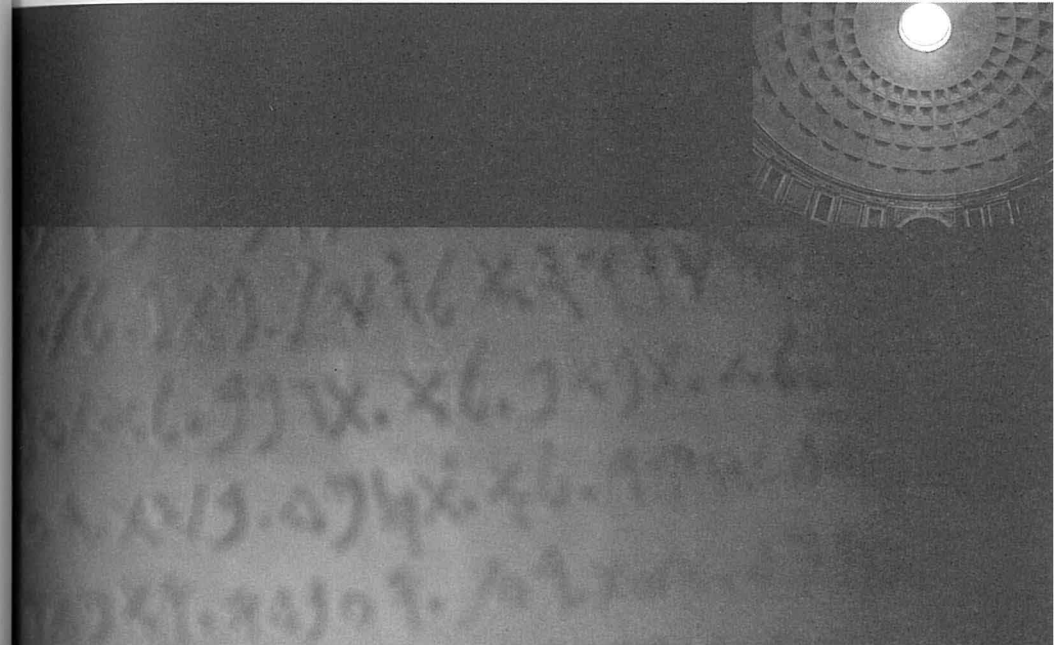
「討好別人」開始。我們開始時，講一個大家都有同感的需要或問題，諸如低落的自尊、動物的權利、或全球氣候暖化。這種方式並沒有錯，而且在某些情況中可能是必要的。但除非把感覺到的問題重新用福音來界定，否則我們就有一個危險：把基督的信息簡化成一個幫助我們感覺越來越好、或使世界成為一個更好住處的務實的信息。

福音不只界定問題、以及神對它的回應，它也應該界定我們用來評估講道、談話的基督徒流行語。有人也許會忍不住地說：如果幾乎人人都贊同講員的演說，大會中的兩千人不可能錯。我可能顯得有點語帶諷刺，但我必須要說，他們完全有可能會錯。這就要看講員教導人期待甚麼了。除非我們經常在這事上警醒，否則人性奪得上風不僅有點可能，而且有很大的可能。總之，甚麼是相關的，取決於福音；甚麼是有幫助的，也取決於福音。我們大家需要問的第一個問題不是「它是否相關？」「我是否覺得有幫助？」或「我們是否得到祝福？」，而是「這學習（講道）如何見證基督和祂的福音是神拯救的大能？」

6

聖經具有何種合一性？

What Kind of Unity Does the Bible Have?



作為福音原則的連續性與不連續性

我作學生時所用的聖經神學的入門書包括布賴特（John Bright）的《神的國》¹與霍志恆（Geerhardus Vos）的經典作品《聖經神學》。²我有點意外地發現：許多書被歸類為聖經神學，但它們只講到新舊兩約中的一個。在甚麼意義上，一個舊約聖經的神學可以是聖經神學呢？在某種程度上，它的方法可能是聖經神學的方法。但若我們之前關於聖經與聖經神學的本質的談論是妥當的話，則按照定義，舊約神學或新約神學實際上都不是聖經神學。把新舊兩約分開，有時只是為了專注的需要、及為了神學教學而分頭工作。我還猜想，在新舊兩約分開的背後，還有一個更重要的原因：釋經學。我再說一次，對於聖經講員與教師而言，需要意識到：強調新舊兩約之間的差別、而非聖經的合一性，其背後的理由、及會帶來的後果。不斷強調兩約之間的差別，便會導致兩者的分開。

兩約的關係不是一個學術問題。我們假定它們之間存在某種關係，每當我們讀聖經的時候，就努力應用這種關係。我們這觀點是有根據的，因為當我們讀新約聖經時，很快就發現：不同的作者寫作的時候，都假定了自己的內容與舊約聖經有某種關係。幾乎新約聖經每一卷書都直接引用舊約聖

經，不然就是間接提及它。一個經常的假設是：讀者會意識到這一關係、及了解間接提及的關聯。我們或許以為：這問題實際上只是關乎我們對舊約聖經的使用，但是並非如此。傳道人往往對當代基督徒與耶穌的關係作一些假設。因此，如果耶穌對與祂關係密切的人講的，也必定是對我們講的。然而，我們明白：福音書或使徒行傳所記載的歷史，表明祂所宣告的未來事件已經成就了，因而我們需要對祂所說的做些調整。對我們而言，它們不再是將來的事。一些如耶穌的死與復活的事件，如何影響對它們發生之前的應用呢？我們也需要掌握耶穌升天及五旬節背後的釋經學含義，以便理解在這之前的一切。

因為聖經神學關注對漸進啟示的動態認識，它使我們思考聖經的各部份如何與整體相關。在這整體的中心是福音事件，我們視之為認識的基礎。其中一個方面是：福音迫使我們始終思考一個基本的哲學問題——一個與多個的關係。個人與群體如何相關，以及最終，神與受造之物、神與個人有何關係？³我們在此特別想要認識的是：我們怎能有一本具有合一信息的聖經，而它卻分為新舊兩約、甚至六十六卷書。⁴這個問題的難點在於：人在思考解決這種議題時，似乎自然就有非此即彼的傾向，不是強調關係中的合一性，就是突出它

¹ John Bright, *The Kingdom of God* (New York: Abingdon, 1955)。

² Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948)；舊約聖經部份已譯為中文，分兩冊出版：霍志恆著，李保羅譯，《聖經神學（舊約卷一）：摩西時代的啟示》（香港：天道，1988），《聖經神學（舊約卷二）：先知時代的啟示》（香港：天道，1981）。

³ Rousas J. Rushdoony, *The One and the Many: Studies in the Philosophy of Order and Ultimacy* (Fairfax, Va.: Thoburn Press, 1978) 從基督徒的角度，討論歷史和哲學的問題。

⁴ David L. Baker, *Two Testaments, One Bible*, rev. ed. (Leicester: Apollos, 1991) 對這一討論做出了重要的貢獻。

的差異性。但基督的福音卻把我們指向另一方向：兼顧合一性與多樣性（或差異性）。我們必須細查為甚麼會這樣。

耶穌的門徒所面對的一個主要問題，是祂明顯的人性與祂所宣稱的神性之間顯而易見的牴觸。福音之所以為福音，必須承認耶穌是真神，又是真人。既然神人二性似乎是互不相容的，耶穌怎麼能既是神又是人呢？對於這難以回答的問題，歷來曾有一些不同的解答。第一，有猶太人或伊便尼派人（Ebionite）的答案說，耶穌根本不是神，只是人。這是一個典型的「非此即彼」的回答。邏輯要求祂是其中之一，不能兩者皆是。古往今來，到處有人努力回應這個錯誤，把耶穌降低為一個道德運動的好教師和領袖。第二個解決辦法是希臘或諾斯底派（Gnostic）的回答，其結論是：認為耶穌是物質的或人的存在，是降低了祂的身份。他們認為祂純粹是神的靈。⁵ 在這人性（不具神性）和神性（不具人性）的兩個極端之間，還有許多部份是人、部份是神的看法。這些看法都帶著同一個假設：如果耶穌要到達神性的程度，祂就必須減少人性的一些成份。正統的基督信仰中許多偏差的共同特點是，未能看見完全神性與完全人性都共同存在於拿撒勒人耶穌這一個人身上。

對基督徒而言，把這問題弄清楚顯然是重要的，因為它涉及我們對實際的領悟。在主後451年迦克墩（Chalcedon）大公會議中正式確立了正統的解答。⁶ 那時，神的本質是父、

子、聖靈的相關議題早已多經辯論。這兩個議題歸根結柢是：神在自己裏面的方式，體現在祂創造萬物的方式中，也體現在祂與受造物關聯的方式中。此外，基督的神性與人性的關係，是為了反映出神與我們人類相關的方式。迦克墩大公會議的好處在於它並未解答一個人如何能同時是全然的神、又是全然的人這一問題。這次的會議沒有解決這一奧秘，而是保留了它。如此，它為我們解決這一問題提供了途徑，使我們避免了歪曲事實。它意識到道成肉身是一個奧秘：我們無法對一個人既可以是神、又可以是人這問題做簡單的解釋。這個奧秘繼而反映出在神裏面的奧秘，就是：一位神如何具有三個獨立的本體或位格。從迦克墩的觀點來看，道成肉身的教義和三位一體的教義都需要我們採取「兩者皆是」的立場。

因此，正統的基督教採納了迦克墩的定義，基督的神性與其人性的關係是合一卻不融合、獨立卻不分開的關係。可見早期教會竭力奮戰所面對的異端，是對福音的本質和基督信仰的完整性發出的挑戰。這些異端在所有情況下都拒絕福音要求我們的「兩者皆是」的觀點。⁷ 要讓福音成為福音、聖經成為聖經、事實就是事實，耶穌就得是真正的神、真正的人，神必須是既是一位、又有三個不同的位格。

Doctrine from the Bible to the Present, rev. ed. (Richmond: John Knox, 1973), pp.34-46。迦克墩大公會議提出的類似觀點，也出現在所謂的《亞他那修信經》（Creed of St. Athanasius）中，後者提出了三位一體和道成肉身既統一又存在區別的觀點。

⁷ 關於古代的異端給現代教會帶來的災難性後果，見 C. FitzSimons Allison, *The Cruelty of Heresy* (London: SPCK, 1994) 的討論。

⁵ 認為耶穌只是看上去是人，但卻是完全的靈，這種立場來自所謂的幻影說（Docetism）。幻影說這個名字源自希臘文動詞 *dokein*（「似乎」）。

⁶ 見 John H. Leith, ed., *Creeds of the Churches: A Reader Christian*

三位一體和道成肉身的教義慣用語，幫助我們明白聖經神學的論據指向現實的某些關鍵點。第一，神在祂的所是 中，既是合一的，又是有差別的。我們說，三位一體是本體論（關於本質上的神性），不僅是實用性的或形態上的（關於作為）。一種普遍的形態論（modalism）認為：當神創造的時候，我們稱祂為父；當祂在我們當中拯救我們的時候，我們稱祂為子；當祂居住在祂百姓中間，我們稱祂為聖靈。但三者都是一樣的；就好像神戴了三頂不同的帽子，出現三個不同的角色。這種看法顯然是錯誤的。三個位格（儘管這個詞不夠充分，但可以解決問題）通過這種方式相互關聯，表達神的合一性、及在祂的所是上的多重性。合一性意味著神是一位。差異性意味著神有三個位格。沒有融合，表示必須保留差異性，三個位格不能相互交換。沒有分開，表明：在區分神的位格時，我們絕不能忘記神的合一性。

關於三位一體的本體性，可以表達為：假如神從來沒有創造過任何事物，那麼也就沒有需要蒙神拯救、可以讓神內住的人類，神將仍舊是父、子、聖靈，直到永永遠遠。神的本體就體現在祂創造的世界上，更重要的是，它體現在神與受造物關聯的方式中。耶穌的成為肉身包含了同樣的合一性和差異性，並且彰顯出神與人之間完美的關係。所有存在的關係都是基於此建構的。所有的事物都與其他的事物具有某種合一性，但又總是擁有與其他事物有別、可以保留的地方。關於現實各個方面之間是合一、還是有差別的，確切的性質取決於神如何使之關聯。我們可以看到，這個原則在我們的周圍處處行得通，它也適用於聖經中所描述的各種關係。它與某些非基督教哲學的世界觀完全相反。就像我們看到的後現代主義，他們的哲學趨向分割、缺乏合一。又如佛

教徒或印度教徒，他們的哲學偏向萬物具有單一的合一性。三位一體的教義隱含了神在耶穌基督裏啟示祂自己，惟有這一教義能使我們把握現實的本質，使我們真正認識現實。基督教三位一體的教義主張神與受造物之間的分別，它完全反對泛神論（pantheism）或萬有在神論（panentheism）將這些實體融合在一起的做法。⁸

合一的基礎：神獨一的話

正如我們在第二章所看到的，聖經神學加強我們對聖經合一性的認識。我要再次強調：我們接受聖經的合一性，並非基於對經文明顯的一致性進行檢視之後的經驗之舉。它主要是一個神學信念，基於神在福音書中親自的啟示。神是一位，在神與人之間有一位中保，這便是使徒保羅所運用的原則。正如我之前所說的，這影響我們對聖經合一性的理解。福音描述的神是一位單方面行事、要將救恩帶給世上萬民的神。如何在聖經中發現這種合一性，是需要我們不斷查考的。對於我們而言，明白合一代表甚麼、不代表甚麼，是同樣重要的。換言之，我們如果缺少對聖經表現出的差別的關注，就無法研究聖經的合一性。

合一—差異的原則與我們對聖經、及其本身含有的統一性的理解有關。古代有關神和耶穌的異端可以轉移到其他的

⁸ 在泛神論中，宇宙與神是相同的事物；神即是萬有，萬有即是神。這是完全的融合。在萬有在神論中，儘管宇宙是神，但神卻超越宇宙。後者的融合性沒有前者嚴重，但卻使神與受造物之間的區別變得非常模糊不清。

實體，包括轉移到聖經。伊便尼派對於耶穌的觀點，很快就可以轉化為伊便尼派對聖經的觀點（聖經完全是人寫的书）。當然，啟蒙時代就發生了這樣的事，不將神計入對聖經的考量中，在聖經必須與其他書一樣來研究的基礎上，發展了歷史鑑別學的方法。這種觀點產生的極其嚴重的後果是：聖經被降級為見證作者們宗教觀點的文獻資料。聖經的合一性受到嚴重的損壞，而聖經啟示的價值也被質疑，或乾脆被拒絕。

而且，幻影派對耶穌的看法會轉化為幻影派對聖經的看法。如果耶穌完全是神、而僅僅看上去是人，作為基督的話的聖經也會被如此看待。儘管聖經體現出明顯的人性，它以人類的語言寫成有關人類的歷史敘述，但聖經的人性卻完全不是我們所尋找的實際。在這些外表的背後或底下，隱藏一個與歷史外貌無關或甚少有關的神聖屬靈的意義。亞歷山大教父們的靈意解經顯示出他們受到希臘諾斯底派的影響，諾斯底派不能接受物體本質良善的可能。是諾斯底的馬吉安（Marcion）把新舊兩約分裂，他的根據是：舊約聖經故事所描繪的神與新約聖經的神完全不同，也較次等。

聖經合一的本質是相當複雜的問題，但它也是傳道人必須常常全力應付的事。聖經神學是一門基於對聖經的合一性與差異性有認知的學科。雖然主要的差別點在於新舊兩約之間，我們也需認識到各約之內的差別。關於這一切，我們最好記得迦克墩的教訓：不顧合一性地看待差異性導致分離，不顧差異性地看待合一性導致融合。這兩種情況都是有偏差的，標誌著離開對福音之合一與差異的觀點。現在我們必須回頭思考這原則在整本聖經中的特殊應用。

1. 文學的多樣性

福音派傳道人對聖經的性質作了一些假設。既然已經得出了聖經受聖靈默示、並具有權威性的福音派立場，每當我們坐下預備一篇新講章時，就當然不必非得再思想這個問題。但有時我們會發現有必要重新思考我們對聖經各個方面的了解，這是筆者希望本書會幫助我們去做的事。聖經的文學方面受到新文學鑑別學比較嚴謹的檢視，引發了一些關於作者、經文本身與讀者之間相對重要的關鍵解經問題。當後現代主義把注意力從聖經的作者、甚至經文轉向讀者時，它帶給我們一些挑戰，我們需要認識到：這是一個關乎我們認識神和祂的啟示的神學問題。後現代主義對於福音是一個挑戰，因為它出於神死哲學。⁹ 它是一個文學無神論的形式，不能接受可以找到作者的原意。聖經作者的死當然意味著，作者不管是人、還是神，都死了。這與歷史基督教的有神論完全不同。

福音派的詮釋表明：在聖經中不同文學表達的背後，有神意向，並且人在一個特殊的歷史背景下將神的意圖表達出來。如果所謂的聖經文學的合一性存在的話，它不是語言或文體風格上的合一，也不是基於任何其他文學特性。事實上，聖經中文學的多樣性是聖經最顯著的特性之一。我們認識到，這一文集的合一性是基於不同文學構成的內容與內容的一致性，而非基於所呈現的文學的種類。因此，集合的各卷書是以希伯來文、亞蘭文與希臘文書寫，大概歷時一千

⁹ 見 Kevin Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998) = 范浩沙著，左心泰譯，《神學詮釋學》（臺北：校園，2007）。

五百年，包含各種不同的體裁，對於相信神的群體而言，這樣一個集合就是獨一神的獨一的話。

從歷史及語言方面來看，我們稱為舊約聖經的希伯來文與亞蘭文的文集是明顯存在的。有證據顯示：到新約聖經記載的事件發生時，舊約聖經已經被公認為一本權威的文集或正典。地區的希臘化意味著：希臘文是早期基督徒寫作的語言，那些作品整理成為新約聖經。文學特徵顯然是基於歷史，但這並不會使我們在解釋聖經時被限定在文化的相對主義中。它的確意味著：傳道人需要花時間仔細解經，要考慮到不同文集產生的歷史背景。

2. 歷史進程

聖經神學試圖了解聖經的神學是如何表述的，就這方面而言，它是一個歷史性及描述性的學科。一旦辨識出歷史的架構，任務便是試圖了解聖經的作者如何用所寫的事來彰顯神的旨意與作為。聖經歷史的合一性在於追蹤故事的路徑是有選擇的，它朝某個方向行進，而不是其他可能的路線。故事情節有一個不致走入死巷的延續性。因此，我們追隨塞特而非該隱；閃而非含；亞伯拉罕而非羅得；以色列而非以東；大衛而非掃羅；猶大而非撒瑪利亞；耶路撒冷而非巴比倫。最後是個最有意義的選擇：儘管當時的猶太人拒絕耶穌，但祂卻是蒙揀選的彌賽亞。新約聖經視耶穌基督裏出現的神的百姓為以色列國真正歷史的延續。這一歷史評估具有深刻的神學性，而非經驗性。因此我們說：文學、歷史與神學各面向的關係，再次說明了聖經的合一性與差異性。

在應用的層面，解經講道者必須致力於以聖經啟示的歷史架構作為對聽者釋經的一部份。如果我們一方面要避免任

意寓言的幻影解經，另一方面避免忽視經文中真正的神學議題而只有單調的道德說教，我們就需要經常提到歷史的面向。既要營造出這一個歷史的背景，又不能使它成為講章主體的長篇前言，對傳道人而言是一個挑戰。而且，不只是歷史敘述文需要融入背景，沒有明顯歷史資料的經文提出了更大的挑戰。因為我們必須出到緊鄰的上下文之外去尋找連接點，找出歷史的關係。

關於這個問題，我們所能做的最有用事可能是，幫助會眾大膽地注意聖經歷史。要達到此目的，我們可以使用一個簡單的示意圖，它可以印在講道綱要中，或者通過投影來觀看（見第八章）。¹⁰ 可以用一條簡單的時程線代表從創造到新造的發展，但儘量減少細節，目的是為了展示主要人物和事件在歷史中的相對位置。

有一個曾經挑戰福音派對聖經歷史立場的議題是：聖經文獻的歷史性問題。舉一簡單的例子：關於創世記第一章之創造敘述，福音派對其確切的歷史內涵有不同的意見。若不指出不同的看法及說明自己採取其中哪一種看法的話，就很難用這段經文來講道。到底創世記第一章所描繪的是一幅嚴謹的歷史圖像，要我們相信以二十四小時為一日，六日的創

¹⁰ 筆者提供了一個簡單的示意圖，可大大幫助教學。在高偉勳著，林向陽譯，《認識聖經神學》（台北：校園，1998），93頁 = Graeme Goldsworthy, *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991), p.102, 及高偉勳著，陳克平、陳慕賢譯，《天國與福音——反思舊約天國觀》（香港：基道，1990） = *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981), p.32 也含有這樣簡單的示意圖。

造，還是它只是一個公式化的陳述，可以比較遷就世俗與科學的各種理論？有人會論證說，這裏獨一無二的文學體裁不能被看待為現代的歷史著作。另外有人會說：同一個原則適用於所有的歷史文本，我們需要讓聖經歷史學家按照他們那時的常例來寫。¹¹

創世故事的事例說明文學、歷史與神學各面向之間互動的關係。傳道人為了公平地處理經文，必須經常應付這種互動。但是有一個領域，福音派的立場必須堅決反對歷史鑑別法的世俗規範。我們必須承認：神是掌管歷史的上主，祂不僅規定事件的結局，而且祂以多種方式曉諭將來的事。受世俗史學規範的驅使而針對聖經歷史撰寫的作品，既懷疑過去，又全然不信未來。因為在聖經以外，沒有任何記錄講到聖經中的原始歷史，也顯然沒有論及將來的事，因此歷史鑑別法不能接受這原始歷史具有任何的有效性。因此創世記初期的故事被限制為神話的地位或被稱為傳說。而神話或傳說與實際發生之事的關連，若不是有待商榷，就是被否定。¹²

¹¹ 見 V. Philips Long, *The Art of Biblical History, Foundations of Contemporary Interpretation 5* (Grand Rapids: Zondervan, 1994)。

¹² John Bright, *A History of Israel*, 2nd ed. (Philadelphia: Westminster, 1972), p. 91 = 布賴特著，蕭維元譯，《以色列史》（香港：基督教文藝出版社，1972），77 頁。比起許多人，布賴特持較輕微的懷疑態度，他預備接受記載亞伯拉罕之事的歷史性。他甚至說：「我們完全可以相信，亞伯拉罕、以撒、雅各都是真實的歷史人物。」諾特（Martin Noth）以類似的進路來進行歷史考證，但比布賴特持較多的懷疑態度。他總結說：以色列在迦南地形成十二族的聯盟之前，以色列的一切都不為人所知。見 John Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (London: SCM, 1956)。

福音派的釋經者不能避免歷史的問題，但應當注意到驅動福音派與非福音派二者立場的前設。雖然我們認識到，需要防範把二十世紀標準的史學研究方法強加於聖經，但實際上，一個合乎聖經的唯史論（historicism）很少會給我們招致麻煩。如果我們以福音為我們的基準點，則儘管有耶穌研討會（Jesus Seminar）與其他一些追尋歷史耶穌的團體，我們還是很清楚：福音的歷史性對於福音是必要的。以現代的標準看來，四福音書對於如何最好地呈現歷史記錄沒有一致的看法，但它們不會把我們領入歧途。

許多批判和神學的立場都在聖經歷史不可或缺的特徵上妥協。¹³ 就如以上所見的，諾斯底派與寓意派人士趨向於降低舊約聖經所記載的歷史事件的重要性。這與初期教會不斷去掉福音的歷史性的趨勢是一致的。諾斯底派與寓意派的挑戰、以及中世紀天主教的挑戰匯合，靈意解經成為其中的主流。在天主教裏，恩典被重新定義，福音的中心也被從神在基督裏客觀的歷史作為中除去。現在恩典在信徒的心中只具有屬靈的影響力，而稱義成了成聖的結果。

宗教改革雖然藉著恢復恩典為歷史中福音客觀存在的中心，拒絕了寓意主義及聖禮主義，但福音的歷史性再一次受到攻擊。啟蒙運動與歷史鑑別法改變了整個評價歷史的前提，包括評價聖經歷史的前提。它們簡單地假設：神沒有、或者神不能介入歷史事件或歷史的記錄中。宇宙是一個因果關係的封閉系統，因此所有的歷史事件都相似。在十九世紀末，特爾慈（Ernst Troeltsch）將這一方法推向頂峰。他為歷

¹³ 見 Graeme Goldsworthy, "The Gospel and the End of History," in *Explorations 13*, ed. R. J. Gibson (Carlisle: Paternoster, forthcoming)。

史鑑別法所定的規則，包括一些假設，排除了神的干預與一些不可重複的獨一無二事件發生的可能性，諸如復活就被排除在外。按他的定義，神蹟是非歷史的，是不被承認的。

在後現代主義來到前，聖經歷史最後面臨的一個大挑戰是存在主義神學。那些以不同程度帶進這一哲學觀點的聖經神學家，把發生的事件與經文對事件的敘說分開。不像老一輩的歷史鑑別學者，他們的興趣不在於想要復原經文背後的真實事件。比起所記載的故事如何幫助我們認識自我，它是否具有歷史真實性，只是次要的。對布特曼（Rudolf Bultmann）而言，「歷史的意義總是在於此時，當此時在基督教的信仰中被當作末世論的現在時，歷史的意義就實現了。」¹⁴ 邸立基（Helmut Thielicke）直指歷史議題的中心：

布特曼的興趣不在於新約聖經的事實，如聖誕節、復活節或五旬節是否是真事，或者是不是神話，或者也許是以神話的形式來詮釋事實，如復活節的故事。歷史事件的思想內容與神話的思想內容都同樣地影響到我對自我存在的認識。¹⁵

¹⁴ Rudolf Bultmann, *History and Eschatology: The Presence of Eternity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957), pp. 154-55. 引用於 Hendrikus Berkhof, *Christ the Meaning of History* (Grand Rapids: Baker, 1979), p. 31.

¹⁵ Helmut Thielicke, *The Evangelical Faith*, vol. 1, *Prolegomena* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 58.

我在別處表示了我的關切：這些反對歷史的力量常常在福音派的講道中看到。¹⁶ 例如，「耶穌在我心」的神學不僅扭曲了新約聖經的三位一體教義觀，而且很接近中世紀天主教內在化了的福音。重生的教義常被認為是福音派的特點。但是當「你必須要重生」被當作福音時，合乎聖經之福音真正的客觀歷史性就受到了危害。另一個在一些受歡迎的福音派中表達的主觀論，涉及對感覺與經驗的專注。後者通常未被定義，但等同於一種看起來感到快樂的能力。這個現象常會在一些自稱福音派、卻不重視認真研讀與解釋聖經的教會中見到。「感覺良好」的宗教更接近施萊馬赫（Friedrich Schleiermacher）的自由派宗教，而不是宗教改革者的福音派。最後一點，呼召人決志雖然重要，福音派對決志的關切有可能變成為了決志而決志。這與布特曼的存在主義講道很像：往往忽視了以福音客觀的歷史事實作為決志的理由和對象的重要性。

3. 漸進啟示

在聖經神學上，我們關注的中心是那為我們提供神學資料的漸進啟示。福音派神學接受耶穌與使徒對啟示的正確認識，及聖經給了我們這啟示的真實記載。在神對祂偉大的普世救恩計劃全面合一的啟示中，這一個計劃是漸進展現的，使我們領略到聖經的差異性與多樣性。我們在這裏所關注的，不僅是舊約聖經如何與新約聖經相關，也是各約的每個部份如何與整體相關。

¹⁶ Goldsworthy, "The Gospel and the End of History".

漸進啟示的概念是：神在聖經初期——有人會說在創世記三章，亞當與夏娃仍在園中的時候——就已開始啟示祂關於救恩的旨意。照神的智慧，這啟示與歷史事件配合得很好，這些事件顯然並非出於偶然，而是在掌管歷史的上主的控制下發生的。這樣就給出了一個基於歷史的救恩啟示及其目標。從某一觀點來看，直到完滿實現前，就是在神的百姓面對面看見神以及與基督一同顯現在榮耀裏以前，這啟示都並不完整。¹⁷但這不是唯一的觀點，因為新約聖經本身也按照某些關鍵事件與人物來建構聖經的啟示。我們已經提過耶穌升天對祂第一次降世與再來之間時期的建立的意義。現在讓我們留意一下漸進啟示對講道的含義。最簡單的意思是：並非所有的經文都與當代信徒有同樣的關係。每當我們稍許調整摩西律法應用於曠野中以色列人的看法，以及它今天向我們基督徒說話的方式，我們就立刻意識到了這一點。

因此，聖經啟示的合一性並不意味著它的應用是千篇一律的。可是漸進啟示也不表示：聖經的有些部份與我們無關。我們的任務是了解合一中的多樣性，好叫我們能公平地處理與應用出自聖經任何地方的經文。除非我們準備好這樣作，否則我們就會造出一個正典中的正典。這一切的底線是，所有經文都在以某種方式為耶穌作見證。

在尋求了解漸進啟示的架構之際，有人觀察到一些兩極的主題，並且個別地被提議為新舊兩約關係的本質。¹⁸它們包

¹⁷ 林前十三 12；西三 4。

¹⁸ 見 Graeme Goldsworthy, "The Relationship of the Old Testament and the New Testament," in *The New Dictionary of Biblical Theology*, ed. B. Rosner and T. D. Alexander (Leicester: IVP, 2000), 及 Baker,

括救恩歷史與末世的完滿實現，預表與對範，應許與應驗，字義與較完整的意義，舊約與新約，律法與福音，以及以色列與教會。這些兩極中的每一組都有助於使我們全面了解啟示的架構，而我們能從這麼多不同的角度看待問題，不過是表示這問題的複雜性。但這複雜性並不排除全面地檢視啟示的可能，它也沒有損害啟示基本的合一性。

筆者所謂的各種兩極性，代表一個過程對立的兩端，而在其多樣性之下，有本質上的合一性。因此我們聚焦於啟示的動態性質。簡單說來，它的意思是：在漸進啟示的過程中，亞伯拉罕比挪亞知道得多，摩西知道得比亞伯拉罕多，大衛知道得比摩西多，以西結知道得比大衛多，而保羅知道得比他們大家都多。這漸進的另一方面是：我們看到的、並得到新約聖經證實的樣式，並不是一個簡單、循序漸進的過程，如曙光漸漸明亮一樣。啟示的架構中有明顯的階段或重要時期。這方面歷來被聖經神學家們認知，雖然至於有哪些主要的時期則眾說紛紜。

早在1770年，巴爾忒 (Carl Friedrich Bahrdt) 就提出舊約聖經含有四個時期的「教義學的聖經系統」：(1) 從墮落到洪水，(2) 從洪水到摩西，(3) 從摩西到被擄至巴比倫，(4) 從被擄到大希律。¹⁹ 下面是近期的一些公認的聖經神學作品的例子：

Two Testaments, One Bible。

¹⁹ Hans-Joachim Kraus, *Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970), pp. 26-30。

霍志恆：²⁰

1. 摩西時代，包括：
 - a. 挪亞
 - b. 從挪亞到三位偉大的先祖
 - c. 族長時期
 - d. 摩西時期
2. 先知時代
3. 新約聖經（霍志恆未寫完）

克勞尼：²¹

1. 創造到墮落
2. 洪水前時期
3. 從洪水到亞伯拉罕蒙召
4. 從亞伯拉罕到摩西
5. 從摩西到基督（當神涉及神權政治的時候）
6. 從基督降臨到末後日子

范甘麥倫（Willem VanGemeran，他辨識了救贖歷史的十二個時期）：²²

1. 在和諧中的受造
2. 在疏離中的受造
3. 揀選與應許
4. 一個聖潔的國
5. 一個像其他列國的國
6. 一個王國
7. 一個分裂的國家
8. 一個恢復的國家
9. 耶穌與國度
10. 使徒時代
11. 國度與教會
12. 新耶路撒冷

問題是，這些分析是否真地深入啟示的基本結構。沒有人能否認這些作者聚焦於救恩歷史的一些關鍵人物或事件，標記出各個時代。這些所指定的時代（注意命名的方法不同）令人想到啟示的多樣性或漸進性，但是它們是否也真地強調合一性呢？我們想起早期時代主義的作法，差不多把救恩歷史分為七個全然不同的時期，彼此之間很少合一。這出現在《司可福串珠聖經》（*Scofield Reference Bible*）與達祕（J. N. Darby）的著作中。近來在何凌西（Hal Lindsey）的著作中再次興起這一方法，特別包括他的《曲終人散》。²³ 這個系統指出下列的時代：

神，1995）。

²³ Hal Lindsey and C. C. Carlson, *The Late Great Planet Earth* (Grand

²⁰ Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*. 舊約聖經部份已譯為中文，分兩冊出版：霍志恆著，李保羅譯，《聖經神學（舊約卷一）：摩西時代的啟示》（香港：天道，1988），《聖經神學（舊約卷二）：先知時代的啟示》（香港：天道，1981）。

²¹ Edmund Clowney, *Preaching and Biblical Theology* (London, Tyndale Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1961)。

²² Willem VanGemeran, *The Progress of Redemption* (Grand Rapids: Zondervan, 1988) = 范甘麥倫著，吳劍秋譯，《救贖進程》（台北：華

1. 無罪（伊甸園）
2. 良心（洪水前）
3. 人治（挪亞至巴別）
4. 應許（亞伯拉罕至埃及）
5. 律法（摩西至施洗約翰）
6. 恩典（教會時代）
7. 國度（千禧年）

時代主義以及其他形式的前千禧年主義是一個有缺陷的聖經神學系統，因為它解釋的前設並非基於聖經。例如，它強調：所有預言都按字面意義應驗。這與新約聖經的證據不一致，後者是在基督的光中解釋預言的。所有對救恩歷史的時代結構所做的分析，在某種意義上都屬於「時代論」。我們必須試著找出其中真正的結構，並且通過我們的描述，揭示整本聖經兼顧合一性與多樣性的基本模式。

傳講漸進啟示

我們的講道應該根據我們當時所解說的那段經文，來反映啟示的漸進性。從舊約聖經講起時，我們應該考慮這經文如何與基督的存在相關。若是我們要人學習自己閱讀、應用整本聖經的話，一篇講章就不應該簡單地假定這關聯。我們的講道應當證明其間的關聯，有時也應當詳盡描述聖經的結構、以及它要求我們在古老的經文與當代基督徒之間建立的

Rapids: Zondervan, 1970) = 何凌西著，蔣黃心湄譯，《那日子》（台北：中國主日學協會，1974）／何凌西著，蔣黃心湄譯，《曲終人散》（香港：證道出版社，1980）。

聯繫。在處理新約聖經的時候，傳道人應當留意將救恩歷史與舊約聖經聯繫在一起的這一個前提。儘管傳道人需要明白這些聯繫，以便最有效地應用經文，但每次講道都要對背景做長篇論述的做法並不可取。然而，我們需要不斷將新約聖經的經文放在一個更寬廣的上下文中，包括舊約聖經的背景。此外，假如不能非常快速地直接或間接提及舊約聖經，就很難系統地拿新約聖經的任何書卷來講道。既然舊約聖經是新約聖經的前提，只有明白兩者真實的聯繫，才能提高對新約聖經內容的認識。有些方法可以做到這一點，包括上述的兩極性。在此，筆者將對其中三組做出解釋。

1. 預表與對範

預表論是一個有爭議的主題，可能因為某些倡導這方法的人提出的預表過多，有些也很奇怪。但是，它顯然是一個基於經文本身的方法，不可忽略。正確認識預表論，可以讓人看見啟示的結構，不致任憑偶然或想像力來得出經文之間的聯繫。預表論（typology）的這個名字來自希臘文 τύπος（*typos*），它的意思是痕跡或印記，但在新約聖經中使用最多的意義是：效法某個榜樣或模範。需要說明的是：這個字在新約聖經中的使用，不是真地將預表論定規為一個結構原則。預表論也許以這字命名，但它被用來描述的東西，卻比這個字本身的含義廣泛得多。

預表論的本質認識到：就聖經本身而言，聖經歷史中的某些事件、人物及制度，與後來的事件、人物或制度具有特殊的關係。這關係就是：先前的預示後來的；後來的應驗或成就先前的。也就是說，「這個就是那個」，即：一個後來的重要事件是一件先前事件所指向的（徒二16）。彼得在五

旬節那天的講話，斷言自己所看到的現象是先知約珥所說的現象。預表論超越先知話語的應驗，它也認識到：甚至一些歷史事件也能對應某個對範或某種應驗。

預表論有時被貶為寓意論的變體形式，因此是不受控制、無效的。這是一個常見的混淆，應該刻意避開。二者雖有相似之處：寓意法（亞歷山太學派教父的方法）與預表論（安提阿學派教父的方法）都認識到某種對應關係。但其差別極其重要。一方面，寓意法認為先前的事件或圖像本身是不太重要的。它們也許有某種意義，但真正的工作是找到它們背後較深的屬靈意思。這較深的意思往往是與原來的歷史含義很不相關的。在經文與屬靈的含義之間，並沒有實質的歷史或神學關聯。得出的關聯往往是根據極膚淺的理由，流於一種觀念的自由聯合。

另一方面，預表論認識到：經文原始的歷史意義與後來補充這意義、常常使之成就的經文是有神學關聯的。這種作法的有效性倚賴於正確認識漸進啟示是如何構成的。合一與差異的原則是重要的，它決定甚麼是啟示根本的合一性，這種合一允許我們把古時的經文應用在我們自己身上。預表論幫助我們回答如下的問題：實際上，神如何在獨一無二的耶穌基督拯救事件被啟示之前就已「救」人。寓意法主要將舊約聖經的事件與基督福音之間的關係視為表面概念上的關係，而預表論則將預表看為啟示的神學過程中的一部份，它引致在福音中的對範或應驗。預表是將在對範中顯明的實際的影像，但它不只是影像。它在神學上是與對範具有合一的密切關係，這意味著：那些與預表相關的，也同樣與對範相關。耶穌說：「亞伯拉罕歡歡喜喜地仰望我的日子，既看見了，就快樂」（約八56）。換句話說，給亞伯拉罕的應許是

基督的預表，而亞伯拉罕欣然接受這些應許，表示說：假如亞伯拉罕真實地看見基督，他會憑信心欣然接受祂。寓意法像預表論一樣，想要回答舊約聖經經文對基督徒有何意義的問題。但寓意法不像預表論，它不能回答關於舊約聖經中的人是如何與基督的救恩相關的問題。我們必須在第八章中再探討預表論。

2. 應許與應驗

應許與應驗的兩極性是預表論較廣結構的一個特殊方面。需要說的是：新約聖經對應驗的看法，不總是局限在回答舊約聖經對將來之事的啟示。例如，馬太福音二章15節講到約瑟與馬利亞帶著嬰孩耶穌從埃及回來，認為這事是應驗了何西阿書十一章1節先知說的話，「我從埃及召出我的兒子來。」事實上，何西阿書這段經文並非預言甚麼事，而是回想摩西帶領以色列出埃及的歷史事件。同樣的評論可以用於馬太福音二章18節引用耶利米書三十一章15節，它也是指一個歷史事件而非預言。在這裏我們只需說：這些引用幫助我們看見預表論作用的較廣義的原則。

然而，我們認為的應許與應驗，大多數是指在新約聖經中對舊約聖經中所作的應許與預言得著應驗的斷言。如上文常常指出的，這樣的應驗不必局限於一件事上。應許、審判的預言、以及恢復的預言，通常在舊約聖經中有部份的應驗，而這也是啟示結構的另一個指針。當我們來到所謂的後期先知或寫作先知時，我們可以看出預言審判與恢復這兩個層面。第一，有一個在這國歷史中較早的應驗，如耶路撒冷被巴比倫人毀壞與古列詔告釋放被擄者。第二，有一個較長

遠的觀點，就是將審判看為宇宙規模的大災難、將恢復視為創造全新的天地。

應許與應驗觀點最重要的方面是耶穌與使徒所宣告的：一切都在基督裏應驗。我再次強調，應驗的性質並非不言而喻的。耶穌在世的日子，那些自以為知道應許與預言將要應驗的猶太人，就沒能察覺出那些應驗在耶穌身上的事。我們若不是讓耶穌定規應驗的條件，就是必須斷定祂是錯的。新約聖經顯示：耶穌滿足了以色列的期望，但對於當時的猶太人而言，這絕非不言而喻。我們也許會問，為甚麼會這樣？答案在於：耶穌是神對這件事最後、最全備的話。也就是說，祂不只是應驗；祂也是深一層的啟示、最後的啟示。舊約聖經雖然幫助我們了解新約聖經講甚麼，最重要的是，新約聖經對耶穌的認識使得舊約聖經對我們有意義。保羅提醒我們：那些不從基督的角度來看舊約聖經的讀者，是用帕子蒙住了他們的心。這正是始終以基督徒的觀點來看舊約聖經、與以其他所有方式來理解舊約聖經之間的差別所在（林後三14~16）。只有在基督裏，這帕子才被揭去；對傳講舊約聖經來說，這是一句很重要的話。

3. 救恩歷史與末世論的目標

聖經對救恩歷史的看法是：神使世上的事不可阻擋地朝著將萬事恢復到正確的秩序這一目標移動。末世論，或對末後之事的研​​究，通常只在系統神學教科書的最後一章才講到。這似乎很合邏輯：末後的事，末後一章。但另外還有一個邏輯：神的邏輯（*theo-logic*），承認末世論為第一章。²⁴

²⁴ Peter F. Jensen, *At the Heart of the Universe* (Leicester: IVP, 1994);

一些過去的改革宗神學一開始就講神永恆的命定，這樣做是對的，因為它們認識到神計劃與旨意的優先性。從末世論開始就提醒我們：所有事件的意義，都來自在基督裏發生的事以及將在基督再來時發生的事，神要在基督再來時圓滿完成祂的計劃。因此，保羅在歌羅西書一章16節提醒我們：萬有都是在基督裏造的，藉祂造的，又是為祂造的。救恩並不是因為沒有預期到發生墮落的大災而引進的事後想法。神在創造中的原始計劃就是：萬有應當在基督與祂的福音裏找到它的意義、並得著滿足。這個以基督為中心的觀點對認識聖經是極其重要的，傳道人應該不斷地使會眾想到這一點。

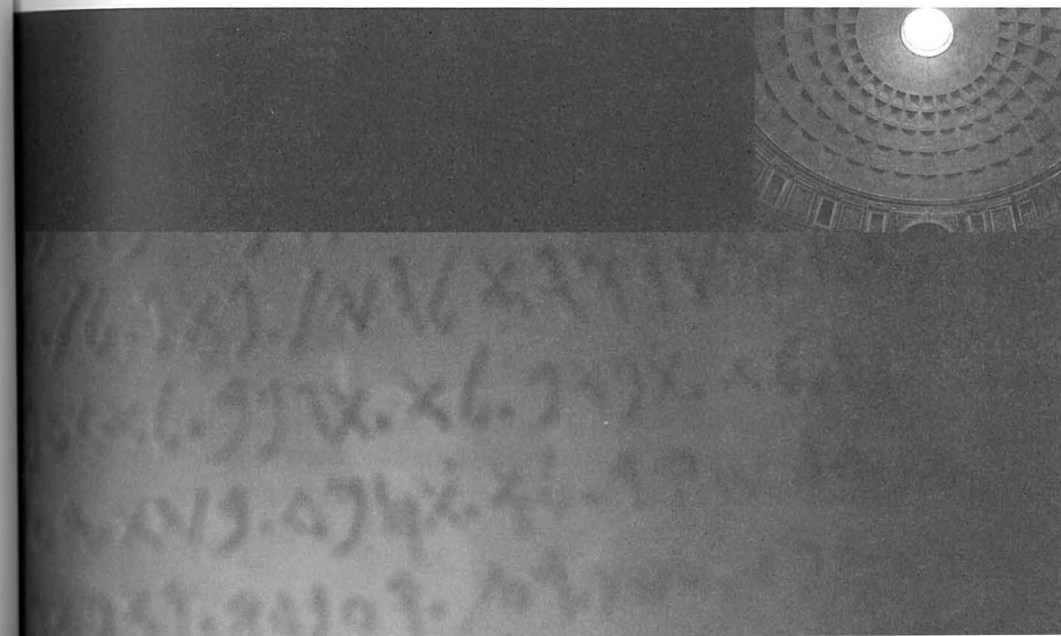
救恩歷史是末世論在我們的世界歷史中正在實現的過程。救恩歷史與末世論位於聖經信息的中心，且為我們提供一個了解我們存在的意義的途徑。如果傳道人把一些經文片段道德化並傳達一個概念說，真的議題是找到自尊心、快樂、健康、實現自我的抱負、或任何其他令人滿意的生活品質，好像這些本身是有價值的，他就大大地失職了。所有這些好的品質都需要透過福音與救恩歷史的架構來正確地看待。

Wheaton: Crossway, 1997)，提出基督教教義的概覽，將末世論與耶穌再來放在第一章。

7

福音在聖經中 如何發揮作用？

How Does the Gospel Function in the Bible?



福音是甚麼？

幾乎每個人都以宗教與世俗的方式使用「福音」這個詞。它在宗教世界中經常使用，但對於它的意義卻往往沒有真正的共識。即使是在提及「福音」時把它當作一個基於聖經的詞彙，在使用上仍存在一些顯著的差別，比如，一個基督兄弟會員（Christadelphian）、一個福音派人士、與一個對福音具自由派觀點的人之間就存在不同的觀點。在福音派人士中，這個字的用法也有不同。有一個問題值得我們關切，就是：一些談論福音的書與學習課程，似乎都假設每個基督徒都絕對清楚福音是甚麼，因此最需要的是向非信徒解釋福音的技巧。但經驗告訴我們，這個假設欠妥，信徒中對於福音是甚麼存在許多困惑。¹ 眾傳道人或許有一個理論的福音與一個實踐性的福音。理論上，我們會進入一個神學的模式和步驟，盡可能基於聖經的觀點，將福音聚焦於基督的位格與工作。但在牧養的實踐中，卻很容易務實。我們實踐性的福音是那些佔據我們、成為我們講道與教導的焦點之事。它可以是一個特別的老話題、或一個宗派的特點。受洗、對主再來的特殊觀點、社會行動、創造論、屬靈的恩賜等等，都很容易成為我們講道的焦點，因而被抬高到福音的地位。當這些偽福音被當作我們承認其他基督徒的基礎時，就特別令人可歎了。

¹ 見 Graeme Goldsworthy, "The Gospel," in *The New Dictionary of Biblical Theology*, ed. B. Rosner and T. D. Alexander (Leicester: IVP, forthcoming)。

遲早會有人向我們保證：整個聖經是福音。這在強調聖經的合一性上是可稱讚的，但在應用時卻是不切實際的看法。如果整本聖經都是福音，在傳福音時，我們應該以哪部份為優先呢？聖經本身已為我們提供所需的資料：福音是一個信息，具有可以界定的內容，是我們要得救所必須相信的內容。聖經中有足夠的證據來認可我們將福音理解為一個事件、或這個事件所宣告的信息，是神所提出作為我們賴以得救的信仰的對象。當然，對這事件的宣告不只停留在對事件簡單的敘述上。它的意義才是最重要的。說「一個名叫耶穌的人被羅馬人處死在十字架上」，與宣告「基督為我們的罪而死」是有分別的。即使我們想要少受約束地使用這個字，我們遲早會面臨在我們思想與講道中加以區別的需要。我們必須提出「福音是甚麼？」這個問題。

根據馬可福音一章14~15節，耶穌以傳講神的福音開始祂的事工，其信息總結為「日期滿了，神的國近了！」這福音要求的回應是「你們當悔改，信福音！」幾乎不用說，這話顯示在福音與對它適當的回應之間是有差別的。如果我們認為要人悔改相信的命令是福音一部份的話，我們最終就是相信我們的信心。信息與要人相信這信息的命令之間的差別是極其重要的。它意味著：傳講福音不只是單單呼召人決志而已。耶穌所傳這福音信息的內容由兩個主要因素組成：某些如今已經應驗的期待² 與神國的降臨。這兩個因素都充滿在

² 《和合本》與《新國際版》將 πεπλήρωται ὁ καιρὸς 翻譯為「時候到了」，對原文要表達的含義沒有幫助。現在完成式表示過去對於現在的時刻仍有影響，但原文動詞表達的應驗的觀念要比這更加強烈。

舊約聖經救恩歷史的信息中。這信息講到神的作為、先知對這些作為所指方向的宣告、以及耶穌是這些期望的實現者。

馬可福音中的這個觀點與保羅在羅馬書一章1~4節中為福音勾勒的介紹相似。在羅馬書中，保羅定義福音為關乎神、並出於神的信息：是神的福音。它是先前眾先知在舊約聖經中所提及的福音。它是關乎聖子的福音，而聖子的身份在歷史上是可以證明的，按肉身說，祂是從大衛後裔生的。這個血統關係具有深遠的神學意義，因為它把聖子與祂在神子民中作王的歷史模式聯繫在一起，也把祂與先知期待神將要藉著一位像大衛一樣的君王榮耀地掌權聯繫在一起。最後，保羅確認復活為整個福音事件的高潮。復活顯明祂是神的兒子，羅馬書四章25節稱之為我們得稱為義的方法。從保羅在羅馬書其餘部份對這概述詳細的討論來看，耶穌的復活很顯然是以祂在十字架上的贖罪之死為前提，而耶穌之死又被認為預設了祂的生。復活顯明祂是神的兒子，這個稱呼幾乎可以肯定是指出耶穌真實的人性。祂的身體從死裏復活見證了：祂為我們活出了完全順服的人生。這就是羅馬書五章19節中亞當與基督對比的基礎：

因一人的悖逆，眾人成為罪人；照樣，因一人的順從，眾人也成為義了。

肉身的復活使耶穌這位成為人的神子得稱為義，也同是所有信祂之人稱義的基礎。

這樣區分，當然不是否認三位一體的三個位格都參與福音這一點，而是指出：每一個位格參與的方式是不同的。父差遣子，不是子差遣父。聖靈使馬利亞懷孕。只有聖子是馬

利亞所生的，祂生活、死亡、復活。大多數人都了解這個真理，但當聖父或聖靈的不同事工被看為福音或被用來取代福音時，往往就引起混淆。傳講預定、或創造、或重生、或聖靈的洗，都不是傳講福音。這一切事都與福音有關，而且對福音工作是必要的，但它們不是信而得救必不可少的信息。而且不像福音信息，它們並不直接針對我們稱義與得救的證據。只有一個信息是與之直接相關的：另一個真正的、順服的人為我們到來，祂為我們活出了我們應該活出、卻未能活出的生命，祂承擔了我們過著不應該過之生活所應受的全部懲罰——只有這個信息能使我們確信，我們藉著我們的主耶穌基督得與神相和。

福音是釋經的關鍵

我稱福音為釋經的關鍵，意思是：我們要對聖經任何部份做出適當的解釋，就必須把它與耶穌的位格和工作聯繫在一起。這是《芝加哥釋經學宣言》（the Chicago Statement on Biblical Hermeneutics）的第三條所承認的：「我們確認耶穌基督的位格與工作是整本聖經的中心焦點。」³ 耶穌在復活後宣稱所有聖經都是關乎祂的，我們已經思考過這個斷言所產生的一些影響。這是耶穌是神真理唯一中保的另一個說法。這中保的角色對我們如何認識聖經具有重大意義。

³ Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, eds., *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), p. 882.

因為只有一位神，在神和人中間，只有一位中保，乃是降世為人的基督耶穌。祂捨自己作萬人的贖價。（提前二5~6）

將神的話傳給我們的這位耶穌，就是那以祂在歷史上的拯救作為來界定的耶穌。就此意義而言，聖經的意義是與耶穌的拯救工作緊密結合的。保羅在羅馬書一章16節概述的信仰告白，從另一個角度陳述此一真理：

我不以福音為恥。這福音本是神的大能，要救一切相信的。

一旦我們認識到，得救，一部份是涉及正確認識神在祂的話裏面對我們所說的話，我們就不得不斷定：福音是神的大能，要拯救釋經學。救恩必須包括將人從錯誤的解經中拯救出來。但是像我們成聖的其他方面一樣，我們需要致力於此。而且，在主再來之前，我們對聖經的解釋都不會完全。在此，我們可以使用另一段話，就是保羅對提摩太說的話：

你是從小明白聖經；這聖經能使你因信基督耶穌有得救的智慧。聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事（提後三15~17）。⁴

⁴ 15節的「聖經」（*ἱερά γράμματα*）和16節的「聖經」（*πᾶσα γραφή*）都是指舊約聖經。

保羅在這裏講出了重要的解經原則：舊約聖經教導我們，是為了使我們得救，而救恩只與耶穌基督相關。除非我們相信神向我們說話的主要主旨不只是救恩，否則，福音的功用就必然是作為正確解釋舊約聖經的方法。

以基督為中心的解經是宗教改革的一個特點，它標示著改教者從根本上脫離中世紀的天主教。到宗教改革時，大多數羅馬天主教的神學家都採納阿奎那（Thomas Aquinas, 1226-74）的想法，他忽視了罪對人的思想與認知的影響。他提出了一個體系，認為可以靠人的感受和理性來認識神，而無需聖經特別的啟示，也不需要聖靈的事工；這是真實的、但無法使人得救的知識。⁵ 神在自然中的啟示因著特殊的救恩啟示——也就是恩典——而完全。⁶ 宗教改革者拒絕了「自然」加上「恩典」的觀念，而是支持「惟獨恩典」。宗教改革者根據聖經來重新定義恩典，而不是照著阿奎那的教會與聖禮的觀念。「惟獨恩典」不僅意味著我們唯靠神在基督裏所賜的恩典得救，而且，藉神的話語對神有正確的認識，是這救恩的一部份。我們要正確認識聖經，需要相信基督、並

⁵ 亞里斯多德的經驗哲學對此的應用，表明它與自由派基督教具有極其類似的起點。Jacques de Senarclens, *Heirs of the Reformation* (London: SCM, 1963) 對天主教與新更正教之間的相似性做了詳盡的分析。

⁶ 應該留意：阿奎那對恩典的看法與宗教改革者的很不相同。天主教已把恩典依附於教會聖禮儀式的舉行，傾向於把福音從基督在歷史上的作為除去，使它主要作為一個此時發生在信徒心中的事件。因此，出於恩典的救恩啟示與教會做出的解釋，比它與聖經中自我解釋的經文關係更加緊密。

有聖靈的光照。基督被啟示為聖經的意義，因此沒有任何部份可以不參考祂而被正確了解。

福音是聖經神學的中心

福音是釋經的關鍵，與之密切相關的是：認識福音是整本聖經的神學中心。聖經神學毫不含糊地揭示了這一點。它的作法是：帶領我們透過整個漸進的啟示而聚焦於應驗者基督，在這個過程中，我們便看到了福音的具體細節。⁷ 聖經神學談論的是，神是世界的創造主與救贖主。聖經神學將這件事看做是在整個救恩歷史過程中展開的。對傳道人而言，也許這過程最重要的方面之一是它表明聖經合一性的方式，以致每一部份都以某種方式連於基督的位格與工作。

我提出神的國在聖經信息中具有使一切合一的特點，藉此強調啟示的合一性。根據聖經，真實乃由兩個主要因素組成：神與受造的秩序。我們能這樣說，是因為聖經沒有給人餘地來提出在這兩者之外有其他事物存在。⁸ 受造之物在聖經中又被區分，人類是唯一按照神的形象被造的，被賦予一個

⁷ 見高偉勳著，陳克平、陳慕賢譯，《天國與福音——反思舊約天國觀》（香港：基道，1990）= Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: A Interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981)，及高偉勳著，林向陽譯，《認識聖經神學》（台北：校園，1998）= *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991)。

⁸ 然後，我們必須假定：假如除了神和受造的宇宙之外，還有其他事物存在，我們也沒有必要瞭解，它也絕不會影響聖經的真理。

高過其他受造之物的特殊地位。出現在聖經所有部份的模式，便是神計劃的啟示包括三個焦點：

1. 神是上主；
2. 祂樂意祂的百姓作祂所愛的臣民活在祂面前；
3. 在受造的環境內，神與祂百姓交往。

看待現實的這種簡化主義者⁹的看法，是與聖經的所有部份一致的。總在某個特定的地方出現關於祂和百姓交往的表述。這「神—百姓—地方」的模式預設了某種清楚界定的關係，這些關係最初是在創造敘述中識別到的。這些關係因人的悖逆而被破壞，藉著救贖使人得以完全地歸回這樣一個過程，修復破壞的關係。

實現這恢復的過程，也就是救恩的「方法」，是聖經神學想要了解的，因為這是我們學習把古老的經文與當代基督徒的存在聯繫在一起的途徑。因著採取這分析的進路，我充份地意識到，我們需要經常將聖經的細節與它宏大的計劃核對。在這樣做的時候，我們也需要記得：用細節檢視整體，必須與用整體檢視細節同時進行。最重要的是，我們需要了解：我們基本的出發點是福音。那麼，讓我們用神—人—地方的模式，來看它如何被用來展現聖經的啟示。在此，我們必須包括關係的要素，它是神國觀念的基礎，即：國度的本質，是神的百姓在神的地方受神的治理。¹⁰ 罪意味著：神

⁹ 這裏提到簡化主義者，我的意思是說：我們可以從這幾個角度來辨明實際的不可或缺的基本要素。

¹⁰ 見高偉勳著，《天國與福音——反思舊約天國觀》= Goldsworthy, *Gospel and Kingdom*，第五章。

的治理遭到拒絕，從而引發的審判威脅到整個建構的解體。神仍然是至高無上的，但人所享受與神相交的生命卻喪失了。唯有救贖之愛的計劃才能處理這個問題。

在展開國度啟示的過程中，我們可以依次看到國度觀念的一些基本表現形式：

在伊甸園中

神、祂的百姓、與地方都存在於神所計劃的完美關係中。

在伊甸園外

神在創造中所設立的關係因罪而被打亂、混淆。它們並未被完全瓦解，儘管世界在死的判決下，它仍然繼續前行。

在救贖歷史中

神呼召一家人及其後人，祂在他們當中啟示祂從各國救贖人出來的旨意與計劃。神國的這些關係已落實到位，但因為有罪的人而從來沒有完全實現。

在預言的末世論中

救贖的模式與在以色列歷史中最終未能發生的神所應許的國，成為先知所應許的未來榮耀拯救與國度的模式。

在耶穌基督裏

在亞當失敗之處，在以色列失敗之處，耶穌作為末後的亞當與真以色列來到，為要完全履行神的旨意。歷史各時期的信徒都以祂的完全與公義為應許的恩賜。

在完滿實現時

當基督在榮耀中再來時，祂的完全，也是信徒因信而得的完全，才完全充滿在信徒與世界中。

我們可以用另一種方式來談論這件事：

1. 國度的模式是在伊甸園中確立的。
2. 當罪進入時，這模式遭到破壞。
3. 這模式在以色列的救恩歷史中重新被建立，但它從未完全實現。
4. 同一模式塑造先知對未來國度的看法。
5. 典型的國度模式在耶穌裏被完全設立。
6. 國度的模式藉著福音開始在神的百姓中成形。
7. 國度的模式在基督再來時完滿實現。

這樣，救恩的「方法」是由此構成的：在人的墮落中所失去的，神在以色列的救贖歷史中預示了。然後，這個堅實可靠的實際來臨了，那就是耶穌，祂自己就是國度的豐滿，因為在祂裏面，神、人、受造秩序存在著完美的關係。

福音建構歷史與末世論

福音建構歷史的方式是藉著建構救恩歷史。我也許應該澄清一下救恩歷史與普通的世界歷史之間的關係。第一，我們注意到：我們用「歷史」一詞來表示在人類事務中實際發生過的事。這個意義可以延伸至包括「自然歷史」或在宇宙中發生的事，不論它是否涉及人類。從聖經的觀點來看，歷史是因為神與祂的旨意而發生。因此，歷史可以被看做不僅

是已經發生的事，也是將要發生的事。救恩歷史所指的是世界史的一個方面，神在其中明確而主動地向祂的百姓啟示救恩，並且施行拯救。救恩歷史與一般歷史的關係，在於神已經啟示救恩歷史具有普世的影響：神正在作工，要從各國、各族與各方救贖許許多多的人（啟七9）。從聖經的觀念來看，所有的世界歷史都是與救恩歷史息息相關的。只有一個歷史，但是鑑於上述原因，我們可以合理地把救恩歷史分別出來。

那麼，福音如何建構救恩歷史呢？有人也許會提議：它是反過來的，是救恩歷史建構福音。同樣地，舊約聖經也建構福音。事實上，它們是互相依賴的，但是福音是神最終的計劃，歷史所有其他方面都必須為之效勞。對於傳道人而言，當務之急是了解福音如何與歷史結構相關。歷史服務福音。世界歷史是從神的角度所寫，若沒有因人類罪惡與人類無知所產生的不利影響，世界歷史至終是福音的歷史。¹¹ 研究末後之事的末世論聚焦於一個事實：所有的事件都為神所命定的終點或目標效力。末世論起始於神永遠的旨意，依照這旨意，「神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們，使我們在祂面前成為聖潔，無有瑕疵」（弗一4）。因為歷史乃是神所掌管的故事，它必然到達神已定規的結局，所以它是被救恩歷史與末世論所建構的。

新約聖經處理福音的顯著特色之一，是它對舊約聖經中救恩歷史的某些關鍵領域的強調。例如，一段常常被忽略的經文是馬太在他的福音書開頭記錄的耶穌的家譜。他總結的

¹¹ 在這裏，我使用「歷史」一詞表示歷史的記錄，它應該有別於表示實際發生之事的歷史。

結構就是把我們從亞伯拉罕帶到大衛，從大衛到被擄，及從被擄到基督（太一17）。在本書第六章中，我已經提及聖經神學家們理解救恩歷史結構的一些不同方式。我們需要問說，福音所呈現的是甚麼結構？有的進路似乎是從研究舊約聖經開始，目的是要了解哪些事件最為重要，為何重要？但是為甚麼馬太在組織事件時，強調亞伯拉罕、大衛、被擄至巴比倫以及基督呢？當我們看彼得的第一篇福音講道時，會發現他主要是聚焦於從大衛到基督。保羅在安提阿的講道，先間接提及亞伯拉罕，然後經過救恩歷史移至大衛，再從大衛跳到基督（徒十三17~23）。而且，彼得與保羅都特別提及了復活。保羅在羅馬書一章1~4節中的福音概要，突出了他的這一認識。從這段話中，我們得到宣講福音的一個基本結構。從亞伯拉罕開始，包括他後裔的歷史，在大衛這裏達到高潮。然後來到大衛的後裔，即拿撒勒人耶穌，一切都在耶穌這裏成為實際。要記得：耶穌基督的降臨並非偶然；救恩歷史乃是為福音效勞。記住這些，我們就能提出：福音乃是那構成救恩歷史的舊約聖經事件的決定性因素。

關鍵的新約聖經經文表明可以辨識的特點。換言之，啟示乃是針對一個受到從亞伯拉罕到大衛（與所羅門）歷史特點所束縛的實體。而這實體使我們把注意力轉向基督。但為要如此行，它把一千年的歷史呈現於我們眼前。新約聖經告訴我們如何能夠這樣——乃是藉著預言。因此保羅的福音是從前藉眾先知所應許的福音（羅一2）。我們再一次得以了解，福音是一個應驗了舊約聖經期望的事件。福音事件的本質、耶穌的位格與工作的實際細節，全都包含於這一切期望之中。

雖然福音事件可以用拿撒勒人耶穌的歷史來總結，但新約聖經對福音事件意義的講解，使我們能辨識神作為的特別方面。正如我們在第六章中所見的，耶穌是被稱為成就神要以色列作祂百姓這一旨意的那一位。耶穌是神所揀選的；神與人立約的夥伴。舊約聖經有許多意象適用於祂，這顯示祂擔任應驗者的角色甚為明確。舊約聖經中所有拯救的角色都集中在祂身上。基督論是對耶穌成為基督之含意的認識。在傳統的宗教改革思想中，基督論稱基督的職責是使耶穌作世人的救主。這明確包含了一種理解：耶穌不僅履行了舊約聖經中的職責，而且賦予這些職責真正的意義。首先，耶穌是那位超凡的先知。藉著舊約聖經的先知所啟示的話不僅指向祂，而且實際上是依賴祂才有終極的意義與有效性。因此，雖然先知的話在以色列歷史中常有即刻的應驗，但先知發言的全部理由乃是預示著預言將在基督裏應驗。這對我們根據先知書來講道的方式會有極大的影響。而且，耶穌自己乃是最全備的先知性的話語。雖然神曾藉眾先知說話，卻在這末世藉祂兒子曉諭我們（來一1~2）。耶穌是使所有其他先知有意義的那一位先知。祂也是神說出來的話；作為真以色列，祂是聆聽神話語的孩子。

同樣地，耶穌履行了祭司的職責，因為只有祂是為我們進到神面前真正的大祭司（來九24~28）。然而祂也實現了獻祭供物以及聖殿的角色，聖殿是神人和好的地方。祂實現了君王的角色，是大衛王真正的繼承者，比所謂的神的兒子所羅門更大。¹² 作為真以色列人，祂也是那完全的順從者。傳

¹² 祂因而成就了撒母耳記下七章 14 節的應許。

統認為祂是先知、祭司、與君王，此外，我們也有理由加上智者的頭銜。耶穌不僅是神智慧的啟示者，祂也是真的智者。作為智者，祂給人智慧，教導我們獲得智慧與學習處理今世生活的途徑。

福音與世界的末了

救恩歷史的目標在於救贖的至終完成及神國完滿地來臨。所以福音是以終點為導向的。世界末日的概念使我們想到世界上各種災難、啟示錄所描述的毀滅、以及我們所知道的在這地上生命結束的方式。這是有很好的聖經根據，但聖經也提出一個世界末了的景象，比普遍的觀念更為細緻。基督升天後，基督徒的第一次講道，開頭就提到約珥書中的天啟預言在那時得到了應驗。五旬節說方言的現象應驗了約珥書關於末後的話，那時神要將祂的靈澆灌凡有血氣的（徒二17）。彼得繼續引用這一神諭的其餘部份，彷彿它們也在五旬節時得到應驗：

在天上我要顯出奇事；在地下我要顯出神蹟，有血、有火、有煙霧。日頭要變為黑暗，月亮要變為血；這都在主大而明顯的日子未到以前。（徒二19~20）

因此，我們雖然清楚地認識到：耶穌復活與升天意味著國度現在藉著福音傳揚於世而來臨。雖然基督如何升天，也會照樣回來，使徒們似乎仍然毫無困難地宣稱末時已經來到。約翰宣告說：如今是末時了，已經有好些敵基督的出來了（約壹二18）。猶大認為末時的預言已經得到應驗（猶18

節)。保羅描寫他同時代的人為末世的人(林前十11)。希伯來書告訴我們「〔神〕在這末世，藉著祂兒子曉諭我們」(來一2)。它也描寫耶穌為已經「在這末世顯現一次，把自己獻為祭，好除掉罪」(來九26)。

此外，新約聖經的作者們也把未來看作末日。當時的情況並不完全體現出末時的實情，基督徒必須了解還有一個未來的末時。這乃是被描寫為號筒將末次吹響與死人將復活的時刻(林前十五52)。先知們提及末世好譏諷的人，而彼得說他們現在已經來到。然而，他們所譏諷的，基督再來，仍在將來(彼後三2~7)。在那審判之日，現在的天地都將被燒盡。

這些考量使我們不得不承認：末世論是現在已經實現了、還是留待將來，這一個老話題已經按照福音得到了解決，就是兼顧現在和將來兩方面。事實上，我們剛才所引用的證據指出：末日是過去的，也是未來的，意思是指歷史上的福音事件是末日的來臨。而且，新約聖經把基督徒的存在描述為活在世界末了的一生。因此，福音事件是末了，基督徒存活於末日，而末日將於基督回來時來到。這怎麼可能？為大多數基督徒所熟悉的一個問題是：「你得救了嗎？」對於這個問題，應該肯定地回答說，「我已經得救；我正被拯救；及我將被拯救。」這只是「我已經到達終點；我正在到達終點；及我將到達終點」的另一種說法。這個簡單的回答包含新約聖經對福音與末世論觀點的中心。這一個「現在與尚未」的觀點認識到基督第一次與第二次來臨之間的區別，以及它們之間的緊密連接。但區別的是甚麼，合一的又是甚麼呢？

1. 福音是基督為我們成就的工作

福音是一個已往的歷史事件，在這事件中，耶穌為我們成就了我們不能為自己做成的工。為了完成這救贖之工，祂這位成為肉身的神事實上達成了祂自身的目標——終局(*telos*)、末世(*eschaton*)。祂就是那個終點，因為在祂裏面，神、人類以及一切受造之物都完全地相互關聯。耶穌是神的國度，神的國度侵入這一個背叛它而疏離的世界。在耶穌裏，末世已經為我們來到了。我們之所以能到達終點，唯獨因為在神的國度與悖逆的罪人之間有一座橋樑，它以某種方式平息了神的義怒。可以想像地，耶穌本來可以降世，作為一個真正與神立約的人類合夥人生活，而與罪人無關。其結果則是只有一個人——即耶穌——在天上存到永遠。這樣的「福音」不是為了我們，而是只為了耶穌。然而，福音乃是為著我們而發生的事件。只有為了耶穌來所要服事之人的緣故，耶穌才有必要成為肉身。¹³

在此我們要記得重要的一點：耶穌見證預言的應驗。我要直截了當地宣告：所有的預言都在耶穌第一次降臨時福音事件中應驗了。預言只提出了一次的降臨，但是我們應當以某種方式明白，新約聖經關於耶穌兩次降臨的觀點是與預言相符的。有人傾向於把舊約聖經的末日預言區分為兩組，一組用於表示第一次降臨，另一組用於表示第二次降臨。¹⁴ 把

¹³ 可十4；腓二6~8。

¹⁴ Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p.1, 侯克馬說：「舊約聖經充滿了關於將來以色列蒙福的預言。而在新約聖經中，這些預言中有許多已經在基督的身上成就，但不是全部都得著應驗。因此，有些預言顯然只有在耶

從終極的角度表達的預言——如以賽亞書六十五章17節的新天新地——用於只表示第二次降臨，這樣做很誘人，卻是錯誤的。一個更合乎聖經的觀點是認識到：第一次與第二次降臨之間的區別並不在於發生了何事，而在於如何發生。在基督再來時將發生的事，沒有一件是在祂第一次來臨時未曾發生過的。舊約聖經所有的期待都已經在祂裏面得到應驗。而這正是為我們發生的。

2. 福音的果子是基督在我們裏面的工作

如果有甚麼事是為我們而做的，就必須有某個接觸點，使我們實際地從它受益。傳講福音乃是傳講國度已在基督裏來到的信息。聖靈把這信息應用於蒙揀選的人，以致他們有信心接受福音並受洗歸於基督。換言之，信心使我們與基督聯合，以致凡屬於祂這位唯一信實、蒙悅納之人的，也歸於相信的人。我們所領受的與基督的聯合或合一，在聖經裏被稱為：我們是在基督裏並與基督一同在這些拯救事件中。我們已經與基督同釘十字架（加二19~20）。我們已經與祂同死（西三3）。我們已經歸入祂的死、與祂一同埋葬（羅六4~5）。我們已經與基督一同活過來，一同復活，一同坐在天上（弗二5~6）。

耶穌再來時才得著應驗。」我認為這種觀點是不準確的，侯克馬本人意識到在兩次來臨之間存在密切的聯繫。他斷言：舊約聖經所預言的末世事件已經發生，而舊約聖經所認為的是一個事件，現在卻包含了兩個階段，並且目前所成就的保證了將來那個階段的成就（pp. 21-22）。然而，有一點很重要，需要明白：包含兩個階段的過程並不表示一些預言與第一次的到來無關。

認識我們憑信心參與我們在基督裏蒙救贖的歷史事件中的原因，是為了叫我們得以漸漸地更加符合祂的形象。換言之，已在基督裏臨到的末了，現在正來到神的百姓中。福音使我們效法基督的模樣。當它現今在我們裏面成長時，結果是成聖，這並不是律法主義者遵行律法的結果，乃是相信那位成全律法的基督所結的果子。神在舊約聖經中的預言與應許此刻正在我們裏面得著應驗；末世乃是在神的百姓中不斷長大的實際。因為我們已經死了，所以我們被要求治死我們在地上的肢體（西三5）。我們向罪當看自己是死的，向神卻當看自己是活的（羅六11~13）。

3. 福音的完滿實現是基督與我們一同的工作

當基督再來時，一切在基督裏為我們成就的事，以及在這聖靈的時代在神百姓中不斷長大的實際都必普遍地實現。再沒有預言剩下來有待應驗的。就如所有的預言都在基督裏應驗了，所有的預言也必照樣在祂再來時得到完滿的應驗。在基督裏，世界的、舊時代的末了已經來到。可是我們乃是生活在兩個時代的重疊時期。在我們如今在基督裏所有的與祂再來時我們自己要獲得的實際之間有一股持續的張力。我們對自己將來的期待也成為一個動力，推動我們成為那個在基督裏已造成的我們。¹⁵ 我們清楚了解新約聖經對末日到達的看法，對講道是很重要的：

- 為我們，末了已經來到；
- 在我們裏面，末了正在來臨；

¹⁵ 可十4；腓二6~8。

——與我們一同，末了必到來。¹⁶

講道中的福音

由於本書的目的是要了解福音在解經講道中的地位，所以我在此只預告一下將在第二部份中討論的某些方面。至此，我已經強調：雖然聖經許多內容嚴格說來不是福音，但聖經無一內容可以脫離福音而被真正地理解。既是如此，我們就需要說：在福音講道與教導之間常作的區分需要被仔細地檢視。為了忠於聖經的觀點，在某種意義上，所有的講道都必須是福音講道，但仍需要做出一些區分。

1. 在傳福音中的福音

我對傳福音的關切是：有人會強調需要對福音做出某種回應，多過於強調要清楚地解釋福音。告訴人說：他們需要來到耶穌跟前，他們必須被重生，他們應該委身於基督等。最好是在他們接受了福音的情況下，告訴他們所該作的，或以重生為例，告訴他們發生了甚麼事。值得注意的是，在使徒行傳二章中，彼得的講道不包括呼籲，而呼籲卻來自會眾：「我們當怎樣行？」這是因為福音信息的大能與清晰感動了他們，使他們知道需要對此採取行動。

正如我們在使徒行傳中所見到的，福音性的講道會包含福音之外的某些成份。告訴人對福音的需要，他們感覺到的

¹⁶ 我在《認識聖經神學》與 *The Gospel in Revelation* (Exeter: Paternoster, 1984) 中非常詳盡地闡述了這個觀點。Adrio König, *The Eclipse of Christ in Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) 更加全面地討論了末世論的這個觀點。

需要與真實的需要固然都重要，但其本身並非福音。當我們解釋了神已在基督裏為我們做了甚麼——福音——之後，我們可以繼續解釋接受福音的好處與忽略它的危險。但是告訴人他們可以選擇天堂或地獄，並非告訴他們福音。告訴他們，悔改相信是與聖靈的恩賜並行的，就像彼得所做的，這是重要的，但也不是福音。每當人用第一人稱表達對得救確據的感覺時，總是缺少點甚麼。當人問起「你怎樣知道神會接納你？」而回答是「我有耶穌在我心中」，「我求耶穌進入我的生命中」，「聖靈在我裏面」等等時，需要檢視作為確據的真實的福音。當我們見到使用第三人稱的回答：「神賜下祂的獨生子，為我死在十字架上，」「耶穌為我死了、復活了，現在在天上，」我們便為這些回答感到歡喜。當我們聚焦於基督已完成的全備工作、而非聖靈在我裏頭尚未完成之工時，確據就適得其所了。

2. 在門徒訓練與屬靈成長中的福音

若說我們既需要福音在基督徒的生活中開始，也需要它在基督徒的生活中繼續，雖然這句話是絕對真實的，但它可能會誤導人。問題是：一旦福音被視為如何開始基督徒的生活，這樣一來唯一繼續的途徑就是律法了。但新約聖經一直給出的觀點是：我們需要福音來成長。有句睿智的話說：成聖是稱義彰顯在行動中。對此，另一個看法是，我們所景仰的那些以信心著名的男女，通常是更深地感到自己是不配的，也更多感受到神浩大的恩典。我們越感受到自己是蒙神赦免、稱義的罪人，別人就越可能在我們身上看見基督的品格。如果福音不是成長的方法，就很難了解為何基督徒幾乎

普遍地意識到經常領受聖餐的益處，聖餐是明顯地宣告福音。

3. 在道德議題中的福音

最後談談福音在道德議題中的地位。細節，我們會留待以後再討論。雖然有簡化之嫌，我仍要提出：在解釋道德議題時，只應該問一個問題。我不是說回答這問題常是容易的，但是以一個對的問題作為起點是有幫助的。當新約聖經的作者們面臨他們寫信去的各教會的道德議題時，可以比較容易地訴諸於十誡，但他們並沒有這樣做。讓我們把這個事實表述為一個經驗法則：新約聖經對道德決定的依據，不再是西奈山上的摩西，而是各各他山上的基督。但這並非要分裂這二者，因為兩者是相關的。在各各他山上的基督採納且成全了摩西律法背後的原則。在第十一章中，我們將再思考這一點。在此只需說，在處理道德議題以至所有的決定（無論是不是倫理性的）時，我們應該問自己的是，「採取何種動作或行為才是與福音一致的？」

在結束本章時，我再一次表述這個原則：合乎聖經的解經講道永遠是解釋福音及其意涵的。雖然我們不能總是聚焦於福音的中心，但每一段經文只有按照它與福音的活潑關係來理解，才能產生正確的意義。

8

聖經啓示的架構是甚麼？

What Is the Structure of Biblical Revelation?

應用聖經架構

聖經神學家很容易認為：漸進啟示的歷史架構，最好用一個按年代先後順序的簡單方法來觀察。這方法是從最早的事件——創造與墮落——開始，循著聖經時序漸進，一路拾起有關的經文資料。但這作法有一個基本的錯誤：它忽略神在耶穌基督裏所說最後話語的功用，就是要解釋導致所有這一切事件的本質。也許有人會辯稱，按照時間順序敘述是聖經人物與作者本身使用的方法，所以對我們是足夠合理的。這說法忽略一個事實：福音事件採用的形式本身並未預示到它。預言性的啟示無疑是啟示了福音事件，所以基於舊約聖經本身便可以辨認出這些事件。因此耶穌責備那兩個往以馬忤斯路上的門徒。但如上所述，預言期望的應驗涉及進一步的啟示。從經驗上不能證明耶穌是預言期望的應驗者。是祂那自我證明的話，宣稱祂應驗了預言的期望。猶太人與門徒所期待的國度降臨的方式，在主耶穌的位格與工作的光照下，需要徹底修改。

對我們而言，結果就是：我們需要從福音中明確的應驗之言開始，讓它告訴我們舊約聖經啟示的真正結構與意義。這是我在第六與七章中的主張。現在確定了福音的優先性，我們可以考慮聖經啟示的整體結構及如何在講道中將它應用在詮釋聖經上。

救恩歷史中的歷史

歷史中的事件不都有同樣重要的意義。即使在世俗歷史的著作中，某些事件也會被視為比其他事件具有更大的意

義，並且對世界歷史的進展具有更大的影響。在聖經所記的救恩歷史中，並非所有在經文中講到的事件都是同樣重要的。很清楚地，拿撒勒人耶穌的降世尤其是一個獨特的事件：它是唯一一次記載了神成為人，在我們中間行走。我們也認識到，這事件獨特的重要性在於：它是歷史中使人類能以得救的唯一事件。聖經救恩歷史的一個特色是：事件的重要性是取決於神的旨意，不在於對人類產生影響的經驗證據。以色列曾被提醒：從某觀點看來，它在世界歷史中是較不重要的，而從另一觀點來看，它卻對世界歷史至關重要：

耶和華專愛你們，揀選你們，並非因你們的人數多於別民，原來你們的人數在萬民中是最少的。只因耶和華愛你們，又因要守祂向你們列祖所起的誓，就用大能的手領你們出來，從為奴之家救贖你們脫離埃及王法老的手。（申七7~8）

這個國家的政治或軍事勢力不是要點。一個國家的真正意義是它在神拯救旨意中的地位。從聖經作者們的觀點來看，只有當世界歷史中的重大運動影響到位於神拯救旨意中心的蒙神揀選之國的時候，它們才值得報導。聖經中沒有一卷書離開此主題，而去報導早期的羅馬人、希臘人或中國人。

因此，救恩歷史中的歷史是有高度選擇性的。而且，甚至這蒙神揀選之國的歷史所包括的事件，也有大小不同的重要性。事件的重要性總是在乎它的神學解釋與神學意義。根據我們已經探討過的證據，神學意義涉及這些事件與神獨一救恩計劃的關係，這計劃在耶穌基督身上達到頂點。若要了解聖經歷史，則需了解個別事件如何與神的這整個計劃相

關。救恩歷史乃是神學的歷史，也是福音的歷史。我們在第七章中講到，福音所聚焦的某些事件，給我們必要的框架來建構救恩歷史。我們現在需要嘗試把這基於福音的框架應用到比較詳細的聖經歷史上。

亞伯拉罕，大衛（及所羅門），然後耶穌——這些是救恩歷史中關鍵的基準點。那麼，其餘的聖經歷史如何與這些偉大的人物相關呢？讓我們首先留意這問題對福音派傳道人所具有的一個重要含義。只有把經文置於救恩歷史的處境中，才能進行解經講道，因為只有這樣，才能看出經文與經文之間的關係。如果沒有救恩歷史架構統一的意識，聖經就變得支離破碎，從經文到聽者的途徑則是憑著傳道人的直覺、喜好或偏見而已（見〈圖1〉）。

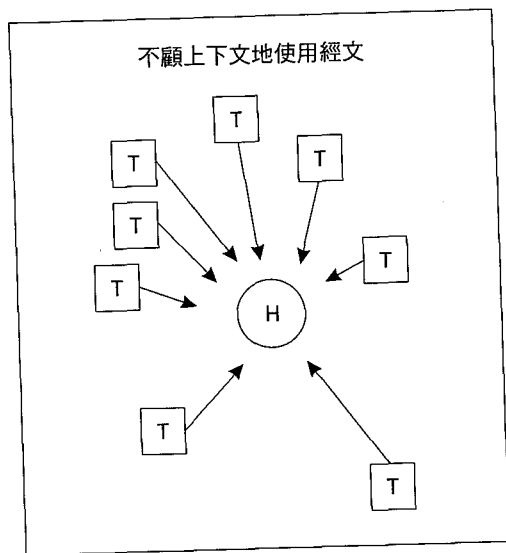


圖1：憑直覺將個別不相關的經文（T）直接應用於聽者（H），卻忽略了救恩歷史啟示的結構。

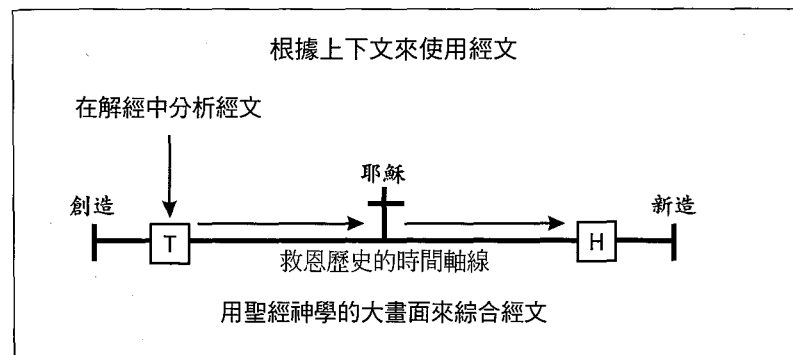


圖2：將經文置於其救恩歷史的文脈中。首先在神學上將經文連於整本聖經的焦點，就是基督（T），然後連於信徒或聽者（H）。

我們下一個關注的是：把聖經歷史的細節置於以亞伯拉罕、大衛與基督為高峰的救恩歷史架構中。任何一件歷史作品都有一個特色，就是歷史學家根據他的關注而選擇素材的過程。任何國家的歷史都可以從許多不同的角度來撰寫，以致在同一期間，一個是政治史，另一個是軍事史，再一個是經濟史等等。聖經歷史的選擇過程乃是以救贖神學與神國的來臨為根據。因此聖經作者們不斷參與在從事聖經神學的過程中。聖經作者們所做的聖經神學與後人所做的主要差別之一是：前者是聖靈啟示過程的一部份。

這裏不是對聖經歷史作任何詳細處理的地方。但是我要再次強調，我們需要清楚分辨：聖經對過去和未來歷史的見證，是不同於現代批判歷史學家的做法的，後者試圖使用世俗歷史學方法重建過去發生的事。福音派解經者的議題則是，試圖了解聖經歷史的作者們如何實際地撰寫他們的歷史，以及他們所使用的規則。在這裏，我納入一張以往多年

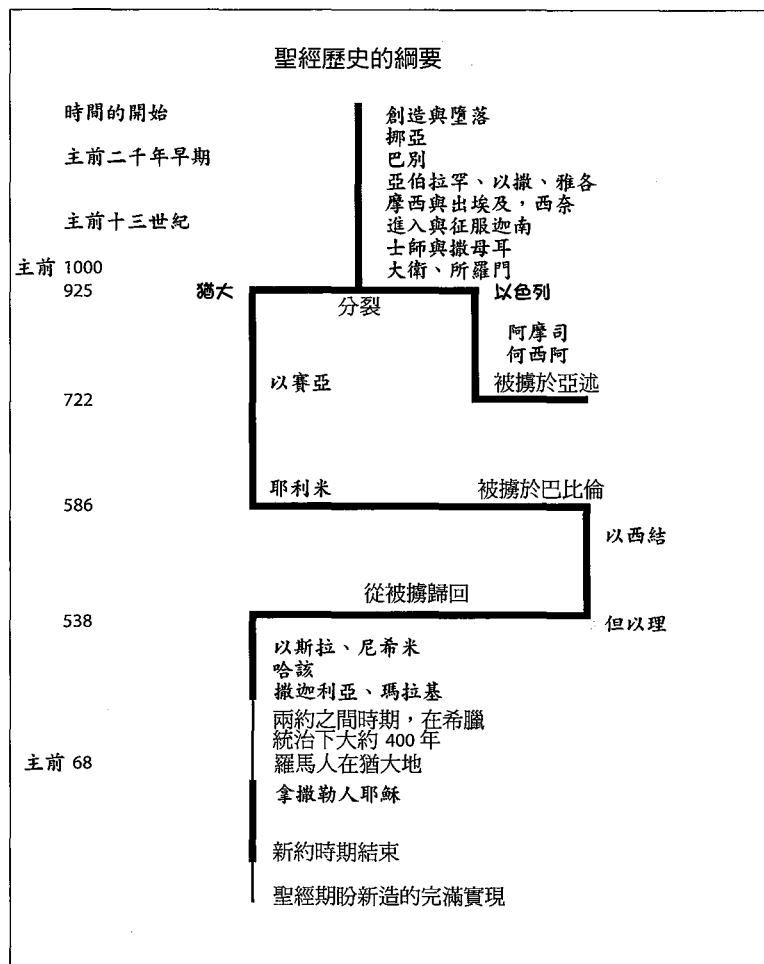


圖3：聖經歷史綱要（沒有按照比例），顯出救恩歷史中的關鍵事件與人物。

給我們許多幫助、十分有用的聖經歷史圖表（〈圖3〉）。¹ 其價值在於一目瞭然地展現整個聖經歷史。

¹ 見高偉勳著，陳克平、陳慕賢譯，《天國與福音——反思舊約天國觀》（香港：基道，1990）= Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom*.

當我們檢視新約聖經對此歷史的處理時，我們發現它簡單地假設了一些方面，以致我們得要自己試圖了解這些方面與主要人物及事件的關係。如在上文所看到的，新約聖經聚焦於舊約聖經的某些部份，因而我們仍然需要尋找舊約聖經較不突出之部份的功用。不難看出，創世記一～十一章是預備一個蒙神揀選之國的誕生，這國的歷史是從創世記十二章的亞伯拉罕開始的。在這救恩歷史的前言中雖有一些棘手的方面，但它基本的意義與目的卻不難掌握。² 同樣重要的是，我們不要簡單地把這些部份貶損為某種神話的背景。現代歷史學家對聖經歷史懷有偏見，使得他們將非聖經的前設用於聖經證據上。福音派所接受的立場是：作為歷史之主的神確切地知道發生了甚麼事，也知道祂要如何使受感動的聖經作者們把它記錄下來。以人本主義看待聖經的話語，便要求我們嘗試了解古時的撰史法。但至終必須是福音的權威來決定我們如何看待這事。例如，從羅馬書五章與哥林多前書十五章所用亞當與基督的類比可以清楚地看見：亞當必須被看作是一個真實的人，他是人類的始祖，背叛了他的創造主。

留意選擇的過程是重要的。創造涉及了某些特定的關係，而墮落、犯罪或人類的背叛則把混亂、錯位與神的忿怒帶進這些關係中。創世記三章15節，救贖的應許從對著全人

A Christian Interpretation of the Old Testament (Exeter: Paternoster, 1981), 及高偉勳著，林向陽譯，《認識聖經神學》（台北：校園，1998）= *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991)。

² 高偉勳著，《天國與福音——反思舊約天國觀》= Goldsworthy, *Gospel and Kingdom*, 第六章。

類的廣大焦點開始。然後，我們看到一個選擇或揀選的過程，它聚焦於一條從亞當開始到塞特的單行線，從塞特通向挪亞，接著沿著閃的單行線一直到亞伯拉罕。創世記十章中的列國名單與創世記十一章中敘述的巴別事件反映了世界歷史。由於這個背叛的人類世界，神呼召一人成為一個蒙神揀選之國的先祖。從這一點開始，所講的是亞伯拉罕、以撒及雅各後裔的故事。從他們興起了一個不太起眼的國家，但後來迅速地成為一個大國。從一群在埃及被蹂躪的烏合之眾，神拯救的手使他們脫離奴役，把他們帶到曠野，組織成國，然後神帶領他們離開曠野，去攻佔迦南地。這個國家對拯救她的神的態度雖然含糊不清，但她仍在偉大君王大衛治理下成為大國。建造聖殿的所羅門王使這個國家達到了頂峰的昌盛。但當背道成為治理這個蒙恩之國各項事務的原則時，她的偉大瞬即消失。

我們或許會問，就如我們的觀察所示，新約聖經為何傾向於很快從大衛直接移至耶穌基督；儘管二者之間相隔有一千年，但新約聖經很少提及這期間的歷史事件。馬太福音提及被擄至巴比倫，以它作為一種歷史的中點，但其他的就提了不多。而且，舊約聖經本身也忽略這期間最後的四百年。然而，馬太福音中的線索提醒我們，有相當多的舊約聖經文學涉及大衛以後的時期。它包括一大部份的歷史書及所有的先知書。這段歷史帶著我們，經過以色列國的衰落，一直到毀滅，被擄至巴比倫時期，以及被擄後猶太人的命運，包括：他們被分散，以及在巴勒斯坦重組猶太國。

出現的模式是這樣的：

1. 創造、墮落及原始歷史（創一～十一章），乃是救恩歷史主要方面的導言與神學前設。
2. 描寫亞伯拉罕後裔歷史的方式表明：雖然選民有許多失敗，但神拯救的恩典佔主導地位。從亞伯拉罕到大衛與所羅門的救贖歷史中，明顯的要素有：
 - a. 神對這國的揀選。
 - b. 神與亞伯拉罕立約的應許：後裔將得地為業，作為神的百姓而活，成為使萬國得福的器皿。
 - c. 在埃及為奴，似乎與立約的應許相反。
 - d. 從奴役中得到救贖，成為神自由之民。
 - e. 西奈之約作為神百姓生活的架構。
 - f. 進入應許之地，並得這地為業。
 - g. 藉著大衛王權表現神對百姓的治理。
 - h. 聖殿作為神住在祂百姓當中的焦點。
3. 所羅門建殿後，因背道之事不斷增多，事情徹底偏離軌道。
4. 其後雖有少數改革，但以色列與猶大的歷史無可變更改地進入毀滅和被擄。
5. 被擄以後，在以色列第二個政治實體的恢復中，蒼白地反映了先前的榮耀。舊約聖經於主前四世紀希臘入侵前結束。

因此，如果我們將所羅門統治初期包括在內，作為大衛統治的完滿結束，我們便很容易明白，為何新約聖經強調亞伯拉罕到大衛、再到基督的結構了。從亞伯拉罕到大衛的救恩歷史過程不難追蹤。從大衛到基督的移動，則必不能僅僅根據單純的歷史證據來了解。事實上，先知與他們關乎未來

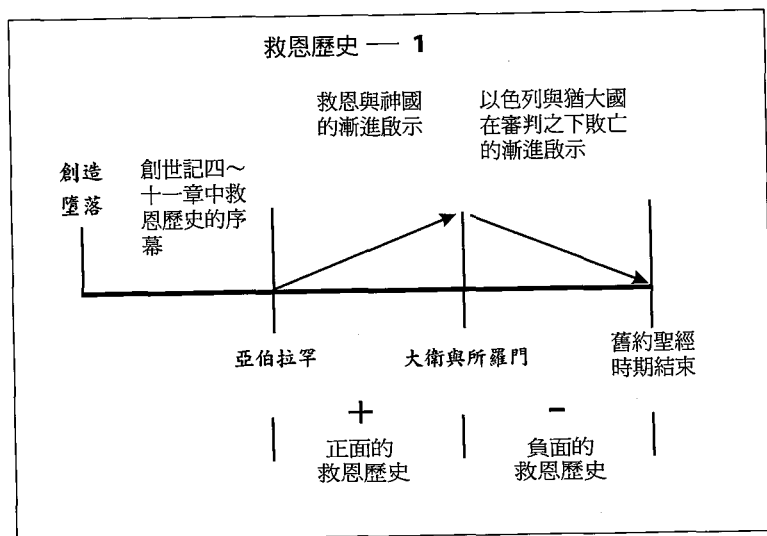


圖4：舊約聖經中的救恩歷史。標出從亞伯拉罕到大衛（和所羅門）的時期，作為救贖架構與將來來臨之神的國具有決定性的時期。

國度的信息成了焦點。如〈圖4〉所示，到目前為止，我們可以把舊約聖經救恩歷史結構的第一部份描繪為一段時期，在其中，救恩的啟示與神的國被安置在聖經歷史的處境中，這一段時期也包括了所羅門統治的初期。從亞伯拉罕到大衛的時期，可被形容為一段正面的救恩歷史，啟示出救贖的性質和神的國，然而，所羅門背道後的時期同樣可被視作負面的救恩歷史。這一段時期強調聖約的法律審判方面。為了使圖表盡量簡單，我沒有打算標示出從巴比倫被擄歸回。這得要在講道中處理，在談論國度模式時作部份扼要的重述。在此，以斯拉記與尼希米記二書可作為被擄歸回預言得到應驗的明確表述，雖然這歸回只是暫時的。然而，以色列歷史的這一部份證明：被擄歸回只是將來真正到來的神國的一個淡影。

預言與救恩歷史的扼要重述

一旦開始腐化，以色列國與猶大國裏神百姓實際命運的歷史可說是毫無出路了。我們很可能會問，神給亞伯拉罕的應許、及祂以各種方式對以色列國重述的應許，是否有任何實質的內容。一切似乎都在消失中，雖然其原因是顯而易見的，都歸咎於這不感恩、悖逆之民。然而，已經確立的模式是：神要引進祂的國度，且必不會被人的罪挫敗。恩典的真實性就在於：這一目標必以某種符合神公義的方式達成。那麼，我們如何跟隨新約聖經的線索，帶著我們從大衛王出發，跨越背道與被擄那沒有指望的數世紀，而到達彌賽亞自己呢？答案就在先知們的話語中，也顯示在新約聖經中。

舊約聖經的預言可以說是從摩西開始的，雖然在某種意義上，任何從神而來、以人為媒介的話都可以被稱為預言。然而摩西被明確指認為先知，在救恩歷史的處境中，將神的話傳遞給神的百姓。摩西得到不止一個任務，神藉著他，在十災、及出埃及時施行救贖的神蹟，他實踐聖約，治理神的百姓。話與救贖之間的這個關聯具有重要的意義，因為在聖經中，現代人所主張的「啟示是事件，而話則被認為只是對這個事件的回應」這一觀點是沒有根據的。聖經的模式是：神說祂要做甚麼、為甚麼要做，之後神做了，然後祂再重講祂已做的事。

所以摩西的先知之言為後來的救恩歷史設了解釋的基礎。只有從神而來的話才能真正地解釋從出埃及到立王和以後諸事的意義。即使有神蹟奇事，也不可能按照經驗說：出埃及是神為了信守祂立約的應許而做的救贖工作。因此，先

知的話解釋歷史，並且指出實際經驗的世界歷史有哪些方面可被認為是救恩歷史的一部份。

預言的另一特點是選擇：人類被給予兩種生活方式。一種通向生命，就是遵行所立的約。另一種通向死亡，因為它拒絕立生命之約的神的要求。有條件的賜福，是申命記的一大特徵，它被認為在以色列後來的歷史中運作。³ 對歷史經文的這一神學評價、及突出撒母耳和其他人被賦予的先知職責，是把希伯來正典中的歷史書（約書亞記、士師記、撒母耳記及列王紀）指稱為前先知書的原因。這些先知書追蹤以色列國的興衰，也因而聚焦於救贖的恩典與審判上。

所羅門死後，當王國分裂衰落時，從老式的先知風格中最後爆發出一陣預言活動。以利亞與以利沙的服事基本上聚焦於可恢復的舊約架構。但至終，以色列背道過甚，以致可以恢復的可能性也似乎越來越渺小。就在這時刻，新的一類所謂寫作的先知興起，帶來新的重點。他們對百姓提出多種的控訴：祭祀儀式的、道德的及社會的。共同點是：它們代表了各種形式的毀約。隨控訴而來的是審判的話，由兩個主要方面組成：一個是近期給這個國家帶來的後果；另一個是對整個受造之物產生的普遍且深遠的影響。後者特別體現在後期的先知書中。

³ Martin Noth, *The Deuteronomistic History*, trans. from the 2nd German ed. of 1957 (Sheffield: JSOT, 1981) 提出：前先知書（約書亞記、士師記、撒母耳記、列王紀）是經申命記有條件的神學所塑造的一部作品。後來的學者只是對這一理論做了細微的改動，而總體表示接受。這一理論主要的優點表現在：神學觀點影響了這幾卷書的歷史寫作。

當然，好消息是：所有這些後期先知書在審判之言以外，還有安慰與恢復的話。關於這一點，有些關鍵的方面是傳道人不可忽略的。第一，有一個信息關乎上主的日子，在那日神必將採取最後的行動，且明確地帶來祂的國。這是神百姓得救的日子，也是對所有抗拒國度到來之人施行審判的日子。根據聖經來認識神的作為，救恩與審判是牢不可分的。我們在挪亞洪水、出埃及、最後拯救的預言、以及至終在基督的釘十字架中都可見到這一點。上主的日子在舊約聖經的先知看來，是上主帶進祂國的單單一次的降臨。我已討論過這個觀點在新約聖經中得到修改的主題。⁴

第二，對我們的目的尤為重要，先知恢復的話與過去早已設立之救恩歷史的模式是一致的。整個救贖計劃已在以色列歷史中展開，特別是從亞當到大衛，這個計劃是神在拯救祂百姓並帶進祂國時行事的模式。因此，先知末世論的功用是證實已經發生之救恩歷史的架構。這樣做時，它也證實：這架構的完整性確立神拯救工作的本質與神國的特性。因此，先知們預言或應許一個新的國，是由先前背道之國中忠心的餘民所組成的。他們談論的是一次新的出埃及，從被擄之地歸回；一次新的進入應許之地。必有一個新約寫在百姓

⁴ 見 Graeme Goldsworthy, *The Gospel in Revelation* (Exeter: Paternoster, 1984)；在美國發表，題為 *The Lamb and the Lion* (Nashville: Nelson, 1985)，筆者在其中提出的神學觀點是：啟示錄藉著慣用的天啟文學，體現了舊約聖經將末世視為一次來臨的觀點。接著，圍繞啟示異象的素材——主要是頌讚的素材——表明福音對舊約聖經末世觀的修改。我相信，同樣的進路可以應用在新約聖經的其他部份，例如：對觀福音書中的「小啟示錄」。

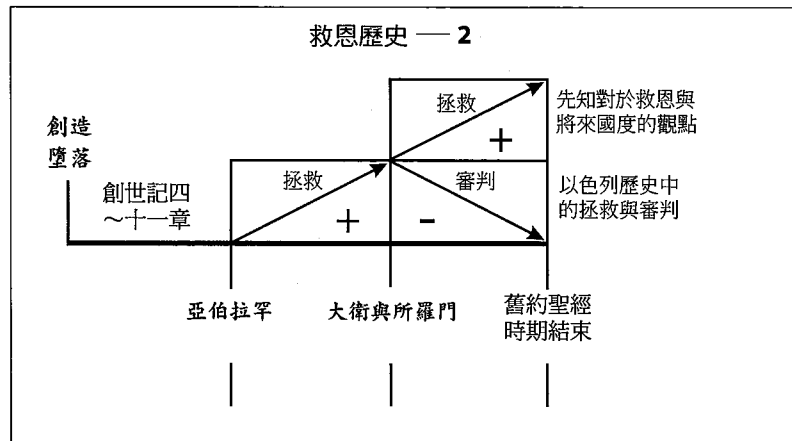


圖5：先知把將來的救恩與神國視為以色列過往歷史發生之事的再現，按照救恩與國度的模式來呈現。

的心上，而不是在石版上。必有一個新耶路撒冷、新的聖殿與一個新的大衛家的君王，祂必完全地代表神的治理。這新的國必是萬國與神和好之處。救恩的影響必遍及宇宙，結果必帶來新天與新地的創造。

現在出現的模式可以簡單地表示。救恩歷史包含了以色列從亞伯拉罕到大衛、以及以色列衰落與腐敗的歷史，它所揭示的是將來一個更加榮耀的拯救與國度的模式。先知簡單概述救恩歷史的「福音」模式，並預言它是將來榮耀與永遠之實際的模式。在〈圖5〉中，含有加號（+）的兩個三角面積代表救恩及所產生的神國的面向。它們之間的分別不在於「形狀」，而在於層次。換言之，以色列歷史顯示：它本身並非它所指向之國度的實際。它不可能是這實際，因為出埃及的救贖事件並不能除去百姓與神疏離的真正原因。同樣地，在西奈設立的獻祭制度乃是實際的說明，但「公牛和山羊的血斷不能除罪」（來十4）。先知認為：救恩與國度乃是

神真正要達到的目標。雖然先知把他們的信息用以色列以往的歷史表達出來，但他們所描寫的不是後事的另一個影兒，乃是確鑿的實際。

這個先知的信息在類似羅馬書一章2節的經文中被描寫為福音，這一事實指出關於舊約聖經啟示的一個要點。它本身雖然不是整個救恩所基於的確鑿實際，但它與這救恩事件的合一性使得它可用作當時之人得救的方法。否則，亞伯拉罕如何能代表天堂的實際（路十六22）？摩西與以利亞又如何能與主耶穌同在變化山上呢？舊約聖經的聖徒藉著相信神的應許而得救。不然，亞伯拉罕如何能作因信稱義的榜樣呢？⁵所以，如果說舊約聖經的聖徒是因信基督而得救，是完全可以接受的，因祂是神所有的應許的終極實質，這些人信靠神的應許（林後一20）。

應驗完成整幅畫面

現在，我們來看舊約聖經的模式與期待得到應驗的問題。馬太與保羅能從大衛跳到主耶穌的理由是：先知期望的總和是由大衛國度所預示的將來榮耀國度的來到。這一期望的應驗被視作是藉著將來來拯救、然後統治這國的大衛肉身的後裔而成的。

使用這些整齊的小圖表會有的危險在於：它們可能會扭曲它們所代表的極其複雜的實際。但是，使用它們的意圖只是為了說明聖經啟示的整體架構的一些主要方面。我們必須經常對照聖經經文來測試其適當性，必要時調整我們對啟示

⁵ 羅四 1~25；加三 6~29。

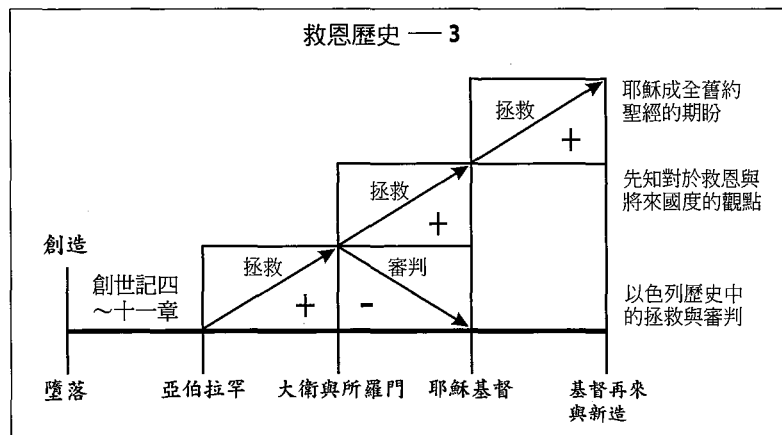


圖6：耶穌基督被宣告為舊約聖經所有期盼的成全者。祂是歷史與先知措辭所預示的堅實實體。

模式的了解。如果我們要傳講舊約聖經為基督徒的聖經，有些觀念化是必須的。

預表論的性質

基於以上所述，我現在要提出一個合乎聖經的方法來探討預表論這一主題。正如我之前已指出的，預表論是講到舊約聖經中的人、事或制度對應與預示後來的其他人、事或制度的原則。⁶不幸地，有的預表進路引起了不少對它作為一個解經原則的疑慮。這往往是因為錯誤的熱心帶來的結果，就

⁶ 正如 David L. Baker, *Two Testaments, One Bible*, rev. ed (Leicester: Apollos, 1991), p. 179 說，「自從 1950 年代，許多聖經學者使用『預表論』一詞，來表達以『救恩歷史』進路來研究兩約之間的關係的一個方面。」

是用相當於自由的概念聯想而在所有的經文中尋找基督。因而，使用某種概念的進路從舊約聖經的人、事或物，直接得到某種基督教意義，這個過程完全只靠一些類似的概念，而且往往是外圍的概念。⁷當這不當的方法被用於會幕建造的指示時，神所規定的每一個細節都被看為以某種方式論及基督。約櫃的木頭代表祂的人性，而包裝的金則代表祂的神性，結果產生一個涅斯多流派 (Nestorian) 的基督論。⁸裝飾祭司外袍的石榴被認為是指聖靈的果子，而祭司的頭所穿過去的袍子的圓洞代表基督永恆的存在。這一進路的問題是，它並不追究所用經文與它在基督裏應驗之間真正的關係。

這種生硬的預表，其實是靈意解經，所引起的疑慮往往會抑制許多負責任的解經者與傳道人的熱心。但有些受人尊敬的聖經學者恢復了對預表論的興趣和關注，將它作為聖經詮釋的一個合法原則。⁹許多對預表論的研究始於思考「預

⁷ 見高偉勳著，《天國與福音——反思舊約天國觀》= Goldsworthy, *Gospel and Kingdom*, pp. 110-11，我在其中提到一次在聖經廣播中聽到關於尼希米重建聖殿的事。處理重建羊門這段經文的邏輯是：從羊群到牧人，再到好牧人的過程。類似地，針對馬門，就是從馬到戰士，再到神的整個軍隊！在這次講道中，還有許多門——包括糞門——沒有提及。

⁸ 據說，涅斯多流派的基督論不只認為耶穌有神人二性，甚至認為祂有兩個位格。

⁹ Gerhard von Rad, "Typological Interpretation of the Old Testament," in *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann (Richmond: John Knox, 1964), pp. 17-39; G. W. H. Lampe and K. J. Woollcombe, *Essays on Typology* (London: SCM, 1957); Francis Foulkes, *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1958); Leonhard Goppelt,

表」這字以及它在新約聖經中的用法。這不是不重要，因為這個字被用來表明舊約聖經的事件與所針對的基督徒生活之間存在的一連串關係。¹⁰ 雖然它也被用於其他方面，與啟示架構內各關係的這個討論並不密切相關。

在這裏，我們與其關注翻譯為「預表」的具體詞組的用法，不如更多關注新約聖經的作者如何把他們當時的情況與舊約聖經以往的事聯繫起來。因此我們不該滿足於對用詞的研究，而是應該嘗試探究這些字相關用法背後的應用原則。為甚麼保羅在哥林多前書十章6節稱在曠野的歷史事件為與他同時代之人的預表 (*typoi*)？又為甚麼在羅馬書五章14節稱亞當為基督的預表 (*typos*)？保羅對舊約聖經的釋經學是甚麼？如果我們能夠確定這一點，我們就應該能以應用這個原則，不論新約聖經是否指明某個特定的預表。濫用預表論，往往等同於無條件的寓意解經，有的學者因為急於避免這一點，因而限制預表論的使用，到一個程度，以致幾乎限制了它在解經中的用處。貝克 (David Baker) 評論得很對：「在聖經中，預表的方法沒有系統，以致它甚至沒有一個固定的措辭。」¹¹ 他正確地指出預表論的兩個特點：一個是它不處理用詞而處理歷史事件；另一個是，它指出歷史事件之間的真

正對應關係。¹² 柯立德 (John Currid)¹³ 指出一個預表具有四個主要特徵。第一，它必須有歷史根據；預表與對範都必須是真實的歷史事件、人物或制度。第二，預表與對範之間必須兼有歷史的與神學的對應關係。第三，從預表到對範必須有一個加強的作用。第四，必須有證據表明：預表是神所立的，為要預示對範。

柯立德所描寫的是「預表論」這個詞在新約聖經中的術語用法。他接著就感歎今天的講道中缺少預表，他認為：這情形主要是因為對預表的無知及對其重要性缺乏認識。對於這些感受，我只能表示由衷地同意。但我想進一步提議：預表之所以被忽略，是因為這個字在新約聖經中只與幾個預表的實例相關，而它延伸的其他含義，並不為衍生的釋經學所重視。¹⁴ 我要提議：在適合柯立德標準的術語用法的背後，有一個在應用上意義深遠的原則。我們可稱之為大預表 (*macro-typology*)，因為它表明：我們所處理的不僅是一些零碎的例子，而是一個廣大的模式。如果保羅所做預表的聯繫是合理的，這豈不是證明他了解我在本章中竭力要了解的整個啟示架構嗎？如果我說對了，預表不只是指人與人、事與事及制度與制度構之間的對應關係，而是啟示的整個時代

Typos (Grand Rapids: Eerdmans, 1982)。

¹⁰ 保羅在哥林多前書十章6節說 ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν (「這些事都是我們的鑑戒」)，在11節則說 ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινον ἐκείνους (「他們遭遇這些事，都要作為我們的鑑戒」)。這裏的 *typoi* 和 *typlikōs* 表示：在過去發生的事與此時的處境之間存在著活潑的聯繫。在羅馬書五章14節，Ἀδάμ ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος (「亞當乃是那以後要來之人的預像」) 意指亞當是那要來之人基督的預表或預示。

¹¹ Baker, *Two Testaments, One Bible*, p. 191。

¹² Baker, *Two Testaments, One Bible*, p. 195。

¹³ John Currid, "Recognition and Use of Typology in Preaching," *Reformed Theological Review* 53.3 (1994): 121。

¹⁴ Baker, *Two Testaments, One Bible*, p. 186，列出了希臘文聖經中 *typos* 詞組的各個用詞：*typos* 一共出現十七次，其中兩次在舊約聖經中。其中包括了「形象」、「釘痕」、「模式」、與「榜樣」的用法，以及人物或事件的對應關係。副詞 *typlikōs* 出現一次。*Antitypos* 與 *hypotyposis* 各出現兩次。

之間的對應。這些對應關係在上述的〈圖4〉、〈圖5〉及〈圖6〉中已有表示。關於這點我不想多說，但需要強調：以色列歷史從亞伯拉罕到大衛的整個時期表明，它是在基督裏應驗的一個預表。在那歷史紀元（預表）與基督（對範）之間出現整個先知的扼要重述，證實了這預表的架構。這為我們提供一個架構基礎，讓傳道人可從舊約聖經任何一處把舊約聖經的經文應用於當代的基督徒。但是筆者再說一次，對於對範而言，最重要的不是基督徒，而是基督。我們可以把〈圖3〉與〈圖4〉、〈圖5〉及〈圖6〉的基本架構合併起來，用以表示這預表架構如何配合救恩歷史。

應用大預表於講道

預表論的分析對講道的影響是深遠的。它強調本書的主旨：整本聖經中所有的經文都與基督有著可以察覺的關係，它們主要是為基督作見證。若是一個懷疑者問說，講到罪與魔鬼的經文如何為基督作見證呢？我就會回答說：這些經文是基督已經為我們贏得勝利與救恩、以及祂為我們成為罪的事實（林後五21）的重要見證。認識到如此分析的含義是重要的：它向我們重申整本聖經都是為基督所作的見證。我將在本書的第二部份檢視這一分析的實用方面。在此，讓我們總結一下以大預表進路分析聖經啟示架構的方式講道的一些意義。

本書的中心主旨最具爭議的一面也許在於它斷言：要應用任何經文的意義，都必須先經過它在神學上對基督的應用。這個原則是牢牢基於整本聖經乃是為基督作見證的事實上。它力圖認真對待保羅說「在你們中間不知道別的，只知

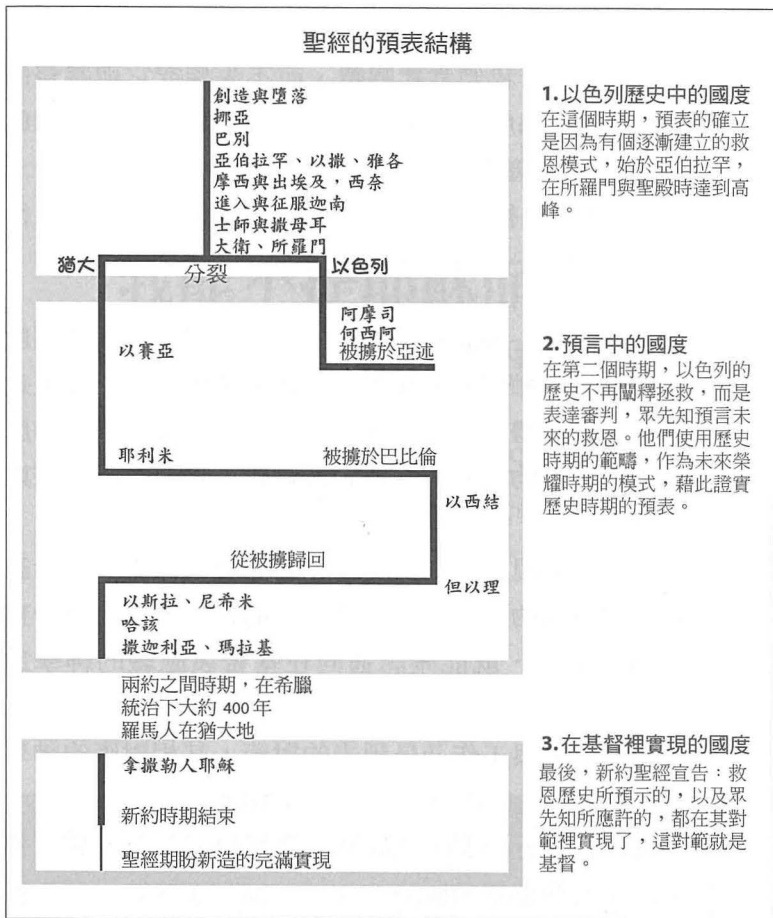


圖7：大預表。從亞伯拉罕到大衛和所羅門的整個救恩歷史時期，都在先知的末世論中證實，並在基督裡應驗。舊約聖經救恩歷史的所有面向都與基督有預表的關係。

道耶穌基督並祂釘十字架」的用意。聖經作為神的話，乃是由於它與基督的關係，不是由於它可以從屬靈方面應用到我們的人生。我不再重述前面數章中的主張，但是，凡是試圖

把一段經文直接用於我們當代聽眾、而不先探究它與基督的主要關係，都是充滿危險的。只有一件事掌控經文與我們的關係，那就是它先與基督產生聯繫。

因此，我們可以提出一個一般性的進路，在我們想要從事真正的解經講道時，用來解釋任何經文的中心思想。

1. 解釋經文時，要試圖了解它本身在救恩歷史與聖經啟示的脈絡中如何發揮作用。大預表論所關注的是上述各個時期整體的對應關係。因此，在經文中講到的歷史細節、人物或制度，需要檢視這些在他們所屬時期的神學功用。
2. 如果經文出現在一個舊約聖經的歷史記錄中，包括講到王國衰落的記錄，我們若把它的神學意義聯繫於預言的末世論，就能確認通向在基督裏應驗的神學途徑。
3. 基督的位格與工作乃是預表的對範，其相對應的神學功用被確認為我們當代情形的接觸點。
4. 然後，根據新約聖經關於我們與基督關係的教導，推斷出：新約聖經基督論的這一方面對基督徒生活產生的意義。

9

我能不提耶穌而傳講 基督徒的道嗎？

Can I Preach a Christian Sermon
without Mentioning Jesus?

所有的主題都引向基督

筆者在本書的〈導論〉中提出了一個問題：我們如何能表達舊約聖經經文對於基督徒的意義，同時又避免可預料性和重複性？保羅定意在他的聽眾中不知別的，只知道基督並祂釘十字架，這似乎並未使他落入可預料的陷阱中。當然，如果我們所說「可預料」的意思是：人們預料到每篇講章都闡述基督榮耀的事，那麼就讓我們竭盡所能成為可預料的吧！因為在基督裏有測不透的豐富，而且對我們基督徒的存在有無限的含意，我絕對相信傳道人不必變得乏味與重複。

為甚麼我一直強調我們需要繼續著眼於基督論呢？有可能傳講一篇基督徒的道而不提到耶穌呢？我在這裏想避免一些過分簡化的回答。或許，我可換個問法：你為甚麼竟然要想講一篇基督徒的道，卻不提及耶穌呢？我們還可以在其他地方找到神嗎？看到真正的人性嗎？看到任何受造之物的意義嗎？俗話說，讓我們「打開天窗說亮話」。早在第七章，我講到使用分解的方法來處理聖經的結構，我的意思是使用一個提取的過程，以致在任何經文的具體細節背後，我們能看見聖經所描寫的實際不變的面向。這就像為某個實物照了一張 X 光片。沒有人會以為某人頭部的 X 光相片是與顯示其外貌的相片一樣的。然而，對於了解外貌之下的架構，X 光片是有用的。同樣地，聖經為實際所照的相片也是如此。我們可以試圖了解所有細節背後的「骨架」。這就是我稱之為分解法的意思。

在聖經中的面向（dimensions）首先可分為：神與受造之物。然而，在受造之物內，要進一步做出重要的區分：一面是按照神的形象創造的人，另一面則是其餘的受造物。人

被授權管理受造物，同時他們自己也要降服在神的至高無上主權之下。罪就是人拒絕這秩序，使我們背叛神至高無上主權的管治。救恩是神的計劃，要將所有的存在都恢復到正確的關係。神國的實質是：神治理祂的百姓，他們繼而管理受造物。聖經無處不描寫這種國度的情況，無論過去或未來，聖經也無處不將神的這一計劃放在此時人類墮落的背景中。可以說，每段經文都涉及聖經在一個基本架構之下所呈現的實際，這個基本的架構就是：神與受造之物，而受造之物等於人類加世界。

現在，如果我們停下來，按照聖經思考一下我們基督徒生存的意義，我們就會注意到：正常的關係正藉著福音而在我們裏面、在我們當中恢復。要想知道我們的生命應該被改變成甚麼樣，唯一的方法可能是，要首先明白在基督裏的真實情況。當然，這不只是看看事情如何在基督裏運作而已，雖然肯定要有這方面的認識。更重要的是，這是我們自己因信基督而得以與祂聯合的問題。我們與基督聯合，意味著：基督是與天父立約的真正的人類夥伴，任何屬於祂的，也歸於與祂同作後嗣的我們。

對於實際的這種觀點——神加上神的百姓，加上受造秩序——轉化為基督論。如果我們想要看見神，耶穌基督最清楚地將祂表明出來。如果我們想看到神對我們人類有何用意，它在耶穌基督身上顯明得最清楚。如果我們想要看見神對受造秩序有何用意，我們發現：它與我們人類密切相關，因而是在基督身上顯明出來。譬如，我們在講道時很容易受到試探，想要直接從敬虔的以色列人到現在的聽眾，但這方法不可避免地歪曲我們理解經文的方式。除了主耶穌是中介以外，不能進行直接的應用，這是在本書中一直要強調的神

學原則。雖然直接的應用無疑會產生好的想法，甚至在一定程度上造就人，但我們絕不能忽略主耶穌所說的話：聖經為祂作見證。我再說一次，若果真如此，那麼只有當我們在祂裏面時，聖經才向我們作見證。這當然也意味著：聖經也令人明白我們在基督之外是甚麼意思。然而，即使是這消極的一面，我們也只有有神回答這問題的光照中才能了解。正如范泰爾（Cornelius Van Til）所主張的，因為神使我們成為倚靠祂、與祂立約的人，所以世上只有兩種人：守約者與背約者。¹ 我們可以換個說法：在基督裏的人與在基督外的人；沒有第三種人。

¹ 例如：Cornelius Van Til, *The Reformed Pastor and Modern Thought* (N.p.: Presbyterian and Reformed, 1974)。

在〈圖8〉中，我們看到有兩種方式把聖經與聽眾聯繫在一起。一種方式忽略聖經啟示的救恩歷史架構所具有的基督論含意。實際上，這否認了基督作為神與人之間唯一中保的獨特角色。它忽略了一個事實：基督是聖經的詮釋者，甚至是所有實際的詮釋者。如果祂是神永活的道、真理，並且萬物為祂而受造，則宇宙中沒有一個事實的終極意義能脫離祂而被真正認識。這必然包括我們對聖經的認識。正確的方法是要通過聖經的架構，這些架構必然在領我們到聽眾以前，先將我們領到基督面前。

在此需要說明：在新約聖經中有些地方，將舊約聖經應用於聽者，它們並不牴觸這原則。因為一旦在更寬廣的經文背景中建立起這個原則，就不必在每一個例子中都指出經過基督所實現的聯繫。因此，保羅在書信的開始便闡述福音，然後在這基礎上繼續勸勉讀者過基督徒生活，而無需每次都重提舊的根據。

沒有福音的勸勉是律法主義

正確的講道方式會涉及一些勸勉，作為把聖經應用於聽眾生活的一部份。因為聖經包含許多勸勉，即使沒有其他原因，光是這一點也可以知道勸勉是重要的。傳道人當然必須找出自己的勸勉風格，就是他們認為適合特定的場合及會眾的。筆者有位從前的同事曾表示他相信：會眾似乎往往以近乎受虐狂的方式對待講道。如果傳道人真地告訴他們：他們是多麼無望的一幫人，他們需要怎麼作才好，或假如他真地定下規條幫助他們改進屬靈的生活與表現，他們在離開時就

會感覺真好。他們被擊打了，也受傷了，但有益處！這也許有點過分誇張，但我想在許多聖潔大會的情況就是如此。

我們為甚麼喜歡這樣？我們也許並不享受挨批，但總覺得當我們被這樣對待時，我們從多方面受益：事情在好轉中。如果我們大家團結起來，就能有機會把這教會挽回到正軌。現在我確切知道我需要怎樣做，才能過得勝的基督徒生活，等等。我想我們喜歡被這樣對待的原因乃是，我們在心裏是律法主義者。我們喜愛自己能夠說：我們已經滿足了所有的條件，儘管遲延了，但我們全然降服，除去了每一項已知的罪，因此神可以真正地賜福我們。我們常常受誘惑，想要對我們的屬靈狀況把脈，以是否聖潔作為標準。這並不一定等同於值得操練的自我省察。後者是經過檢視，發現問題、並且正視問題的方法。真正的自我省察是一條回到我們得救源頭的途徑，因為它提醒我們，我們時時需要恩典。

傳道人能幫助鼓動律法主義的傾向，它是在我們所有罪惡的核心。我們只需強調我們的人性：我們的順從，我們的忠心，我們對神的降服等。問題是，這些都是正當的聖經真理。但是，如果我們把它們輕重倒置，並忽略它們與恩典的福音之間的關係，它們就以律法代替了恩典。如果我們一直告訴別人，他們應該做甚麼來整頓他們的生活，我們就把一個可怕的律法主義負擔施加在他們身上。我們當然應該順從神；我們當然應該盡心、盡性、盡意地愛祂。聖經也這樣告訴我們。但是一旦我們留給人一個印象，以為可以憑自己做到這一切，我們就不僅使福音成了無關的，而且表示：事實上，律法的要求比它真正的所是軟弱許多。律法主義降低律法的標準，到我們所能及的程度，藉此貶損了律法。有一個極其誤導人的諺語是人時常聽見的，並且是從應該更明事理

的人那裏聽見的：神不會向我們要任何我們無法給予的東西。這話的含意若不是指神並不要求完全，就是指那一種完全並不完全，因為我們能夠做到那一種完全。事實上，神的律法並非根據罪人能遵守的能力來設立的，律法是用來表明神是完全的這一屬性。

在實踐中，如果身為傳道人的我們，列出屬靈基督徒的標誌、或成熟教會的標誌，或敬虔父母的標誌，或順從兒女的標誌，或愛心牧師的標誌，或負責任的長老的標誌、或有智慧的教會領袖的標誌，而且如果這樣做的方式暗示了效法基督只是一件關於認識與順服的事，那麼我們就是律法主義者，冒著拆毀我們正想要建造之物的危險。我們也許可以做到外貌與聖經的樣式一致，但是我們這樣做是以犧牲恩典的福音為代價的，只有福音能產生我們渴望的這些目標的實際。說我們應該怎樣、或應該做甚麼，卻不清楚講明神照著祂的旨意、為我們生命與行為的失敗所成就的，並且將二者聯在一起，我們就是拒絕神的恩典，並且這是引人隨從自我幫助、自我改進的情慾而活的。不客氣地說，這種方式是無神的。

解經講道是甚麼？

粗略瀏覽一下可找到的文獻，就能使我們斷言，「解經講道」這個詞頗有彈性。我們大多數有志於使用這方法的人都相信：它與真正合乎聖經的講道同義，然而確定它確切的定義並不容易。布萊森（Harold Bryson）² 主張「解經」一

² Harold T. Bryson, *Expository Preaching* (Nashville: Broadman, 1995),

詞的用法相當多樣：人們用它表示不同的事。有一個未署名的第十三世紀關於講道的小冊子標出三類主要的講道，這一分類法一直沿用到現代對這個問題的討論中。³ 因此，據說，主題式的講道使用一系列聖經經文來支持一個主題。經文式的講道則拿一節或一小段經文作為一個主題的起點，不論該主題是否是這節經文的焦點。「相比之下，解經講道主要聚焦於思考中的經文以及該經文的上下文。」⁴ 羅賓森（Haddon Robinson）雖然知道想要定義解經講道這樣一個不斷變化之觀念的風險，他仍然提出以下的定義：

解經講道傳達一個合乎聖經的觀念，這個觀念源自以歷史、文法及文學的方式研讀一段經文及其上下文，也藉著這個過程來傳遞。聖靈首先用這個觀念來影響傳道人的人格及經歷，然後再藉著他傳給聽眾。⁵

這個定義有些問題，但筆者指出這一點只是為了表明：我們想要以一個簡明的一般原則把某件事寫下來是何等困難。也

pp.12-13。

³ Bryson, *Expository Preaching*, p. 12。

⁴ Richard L. Mayhue, "Rediscovering Expository Preaching," in *Rediscovering Expository Preaching*, ed. John MacArthur, Jr. (Dallas: Word, 1992), p. 9。

⁵ Haddon W. Robinson, *Expository Preaching* (Leicester: IVP, 1986), p. 20。有趣的是，本書英國版修改了美國版本的書名，此書原名為 *Biblical Preaching* (Grand Rapids: Baker, 1980)。中文版則名為《實用解經講道》（施尤禮譯；台北：華神，1991）。我們必須假定：解經講道與合乎聖經的講道應該理解為同義詞。

許我們可以不多談定義而提議：解經講道基本上是解釋一段經文意義的方法。把聖靈的角色帶入定義，就如羅賓森所做的，往往是根據結果來定義，因為結果是重要的。⁶ 但我認為解經講道應該按照傳道人的方法與進路來定義，而與其結果無關。任何話語的宣講都需要聖靈才有效果，這不是解經講道的獨特之處，除非我們認定所有合乎聖經的講道都是解經講道。⁷ 桂丹諾（Sidney Greidanus）提出以下的定義：

解經講道是「以聖經為中心的講道」。就是說，它處理經文「的方式是：清楚地呈現經文在特定聖經作者思想中、在聖經整個上下文裏面的真實而基本的意義，並應用於聽眾今日的需要。」⁸

⁶ 我想起巴刻對傳福音的一個定義提出的重要批判，因為這個定義與結果密切相關，而結果是不在我們掌控中的：James I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (London, Downers Grove: IVP, 1961, 1991), pp.37-41 = 趙中輝譯，《傳福音與神的主權》（台北：改革宗，1995）。

⁷ 米唐諾（Donald Miller, *The Way to Biblical Preaching* [Nashville: Abingdon, 1957]）和戴恩（James Daane, *Preaching with Confidence* [Grand Rapids: Eerdmans, 1980]）都主張：所有真正的講道都是解經講道。這兩部作品的這一點被引用於 Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 11 = 桂丹諾著，李永卓譯，《古道今傳》（South Pasadena: 美國麥種傳道會，2014）。

⁸ Greidanus, *The Modern Preacher*, p. 11 = 桂丹諾著，《古道今傳》，引用了 Merrill Unger, *Principles of Expository Preaching* (Grand Rapids: Zondervan, 1955), p.33。

羅賓森與桂丹諾都同意：解經講道是解釋一段經文在其本身上下文與整本聖經較廣上下文中的意義。較廣的上下文對於應用而言至關重要。即使是那些採取無效的直接應用進路之人（見上文〈圖8〉）也只能那樣做，因為他們不知不覺地已經假設了需要有效進路的架構。也就是說，他們假設了：經文與信徒之間有著生機的連接，是比僅僅說明更為重要的。

重點是：這種解經講道是照著聖經真正的內容來回應它（見第二章）。經文式的講道與主題式的講道，若濫用經文的性質，則是不妥的。例如，一段經文若只是開始講道的跳板，講道內容與該經文只具有表面的關係，則顯然是濫用經文。可是，根據一節經文、甚至聚焦於一個字的講道都是可能的，是被允許的，有時是非常可取的。但我要加以限制地說，這經節或字必須依照它在自己上下文中的意思來處理。有人有一個錯誤的觀念，以為一個字本身就具備了它的意義，並根據這種觀念來研究該字，這麼做必定導致偏差。字義來自該字在其上下文中特殊的用法，並且它需要有上下文來決定其含義。句子是有意義的講道最基本的單元，而我們若聚焦於一個字或一個片語，則必須是在一個有意義單元的上下文中進行。因此，經文單元愈小，我們對它在上下文中意義的限制就必須愈強。

任何想要真正合乎聖經的講道方法，其本質是：傳道人要決心服在神話語的權威下講道。若要如此行，我們必須有一個主要的工作計劃：讓聖經支配我們宣講的性質、以及我們信息的形式與內容。這並不是忽略一個以後要考慮的事實：不同的目的與情況會決定我們應用的策略。但沒有一個講道的策略能忽略神說話的方式、聖經的內容、以及聖經信息在聖靈默示下所採取的形式。所以，解經講道的方式，乃

是聖經神學的方式，著眼於神學內容的文學媒介、及歷史背景。

有的學者曾經提議不用「解經」一詞，而稱之為「聖經」講道。如果我們接受基本的詞源學定義，即解經意味著揭露經文的意義，則我們必須進一步問，經文的意義如何能被揭露呢？就是在這一點上，我們對講道風格的稱呼變得有點學究了。雖然有的傳道人似乎學得慢，大多數都會同意，一篇解經講道不只是一個解經的練習而已。講道的本質是要把神的話應用於聽眾的意志，好感動他們想要被這話同化。解經（*exegesis*）是預備任何講章的一個重要方面，但解經並不同於講道。解經力圖了解經文在它本身緊鄰的上下文中的意思。一篇講道必須從經文的意義進展到該意義的合理應用，即根據福音而應用於我們當代的處境。這就涉及釋經學（*hermeneutics*），而釋經學的中心乃是聖經神學。依我看，一旦掌握了語言及文學形式的基本解經內容，根據福音派對聖經的認識，釋經的步驟就必須把經文的神學意義與福音聯繫在一起。解釋的關鍵問題是，「這段經文如何為基督作見證？」福音派傳道人需要抗拒現代釋經學的劫持，它們只對文學與語言學感興趣，而忽略了神話語的終極目的，那就是，對一個失喪的世界宣揚基督。

在不同教導場合的策略

聖經會在不同的場合被闡述。它們並不都牽涉到正式講道，但這本身就再次引發關於講道本質的問題。然而，讓我們以實用的眼光看一下一些典型的解經（即揭露經文的意思）情況，它們在形式上是很不一樣的。有一個是主日早晨

的講道，在教會中依照宗派傳統、或地方傳統講道，這多少是正式的。第二個是在地方教會所屬的家庭中持續進行的小組查經聚會。這個場合是非正式的，帶領者是低調的，由組員輪流擔當。第三個是家庭聚會，包括父母與一些較大的孩子，也許是十二歲到十六歲之間，他們能讀經並參加討論。我們回到我們原來的問題：「我能講這篇道，帶領這次查經，討論每日所讀經文的意思，而不提到耶穌嗎？」

根據以上討論的原則，回答很簡單，就是一個響亮的「不！」。除非提到在福音中的耶穌基督，否則沒有一段經文會給出它真正的意義。這是如此基本的一點，以致我有時感到詫異，我們為甚麼竟需要提出這問題。然而，我們用的策略或因情況而異。我在這裏所關注的是考慮我們在主日講道的策略上能有多少彈性。我一直都在批評一個每次都需要得到靈修益處的進路。想要在每次簡短閱讀經文時都產生快樂思想、從神而來為今日所用的即時話語，必定很容易就歪曲經文的意義，以一廂情願的想法或浪漫的念頭來代替實際。

讓我們首先思考家庭聚會。在這裏，會眾是固定的一群人，經常出席，除了偶然一、兩個家人缺席，偶然干擾家庭聚會以外。當所有的成員都出席，而且都了解課業時，連續性就可以得到維持。我們可設想一個教學單元，供多日使用，每次複習前一課的內容，又在此基礎上增進，直到整個單元完成。例如，出埃及的故事可以用兩、三個星期或更多時間，來漸進閱讀出埃及記一～十五章。其間可有些停頓，以重述一些歷史背景資料，或把這些事件與亞伯拉罕後代的故事、以及他們如何來到埃及聯繫在一起。概括重述神向亞伯拉罕的應許或約瑟的敘述，會是一個有用的練習。最後，

整個事件讀完了。現在，在這樣一個基督徒家庭與年齡分佈中，很可能有人在這期間會提出這些事件與福音有何關係的問題。但若在研讀時無人問起，可以在結束時，以一個較正式的方式提出這個問題。當然，從福音派對聖經的認識來看，出埃及記的功課是對福音本質的一個見證。在研讀時，也許可以重述其他的許多細節：主要人物的品德，神蹟奇事的一些意義，神的屬性等。但這一切其實都只是為這段經文在救恩歷史背景中的主要意義效力。它們為福音效力，並且若被正確理解，它們會幫助我們認識：我們逾越節的羔羊基督為我們作了犧牲的意義。

關於小組聚會的策略，我們可以說類似的話。它可能完全由成人或青年人組成。其連續性無可避免地小於家庭聚會，但是還是會有聚會。因此，每次聚會完，都會感到較輕鬆。如果缺乏時間，總是還有下一次可再提出討論。有些小組，其成員也許是比較成熟、閱讀比較廣泛的基督徒。在這些情況下，他們不大可能會讓學習太久，而沒有人提出對基督徒應用的問題。因此，在家庭、或小組、或任何其他不太有組織的查經聚會中，以及在成員高度期待持續準時參與的聚會中，針對我們問題的回答可被修改。在有些聚會中，也許學習一段舊約聖經經文而不提及耶穌，但是如果它在被討論之後，其結果卻只是關乎基督徒生活的一般道德評論，至終會是很有缺陷的學習。

現在讓我們來談講道。在這裏，我提議說：任何一篇講章若要合乎聖經，就必須包括耶穌；至少有兩點促使我如此提議。第一點是實用方面的。教會中的講道必然是講給流動性較大的會眾聽的。在會眾中，有忠實的常客，他們每個主日肯定會出席，除非生病或假日外出。也有人認為「經常」

出席的意思是每月一次。也有人對上教會感覺懈怠，在天氣與心情好時才去。還有一些人對任何教會或會眾都沒有真正的興趣，只是被朋友帶來參加一次，或只是出現一下。就像筆者的一位同事所說的：碰巧出現一次的人應該有機會聽到我們真正要講的內容。因此，如果我們剛好在主日依次傳講一封書信，而該主日來到道德上的勸勉時，我們很高興地闡述這些勸勉，而忽略其較廣的福音背景。這樣做，我們肯定會使到訪者對基督教產生最壞的錯誤觀念：他們現在知道，成為一個基督徒，事實上就是努力好好生活。依我看，僅僅這一個思考，就足以使我們認真考慮我們講道是不是要以基督為中心了。

第二點考慮是正式涉及講道實際性質的問題。筆者在第四章中已經表達了自己的看法。在此，只需要說：就如我們在談論講道的聖經基礎時看見的，只有根據救恩之路出發，才能真正定義講道的本質。我們已經明白：我們得救是以福音事件為基礎的，必須以耶穌基督的生、死與復活來仔細描述福音事件。但這些事件所成就的救恩，乃是在神的審判與怒氣之下的罪人與神和好、得以恢復、稱義、成聖及最後得榮耀的整個過程。救恩必須被視為一個完整的過程，它在神的國度實現時達到頂點。極其重要的是，我們要講清楚：福音的這些果子全部都是福音所結的果子，不是自我努力、或道德上的決心，或任何其他東西所產生的果子。

因此，任何講道若想把經文應用於會眾，而不清楚說明只有在基督裏、也只有藉著基督才能做到，它就不是基督徒的講道。它最多不過是一個一廂情願與敬虔想法的練習而已。最壞的話，它是否認基督、可怕的律法主義。

講道的類型

現在應該清楚我贊同的觀點是：解經講道的意思就是合乎聖經的講道，並且合乎聖經的講道所涉及的内容比解釋經文多得多。即使講章寫得很好，以致解經的基本工作雖然沒有顯露出來、卻為經文的準確解釋提供堅實的基礎，仍然還要注意在講道中把神話語的真理應用於聽眾的這個目的。這一應用只能根據福音來完成。因此，如果一段經文被解釋及應用於聽眾時沒有提及基督的位格和工作，它就不是合乎聖經的講道。就像保羅一樣，傳道人必須定意在會眾中不知道別的，只知道基督並祂釘十字架。

鑑於以上關於合乎聖經的講道的論述，我要提議說：不同類型的講道等於不同的焦點與對經文不同的進路。講道的目的可以因會眾的需用而改變，但西方教會有一個傳統需要明確加以限制。就是有些教會在早晨進行「教導」講道，在晚上進行「福音」講道。這種區分充滿風險，因為它意味著：福音只是使我們開始作基督徒，僅限於佈道性的講道，而對教導基督徒則不必要。這顯然是錯誤的。因此區分必須隨目的而定：一個是非信徒的歸主，另一個是信徒的造就。二者都需要福音，但焦點與著重點不同。

因此，在聖經神學保護之下不致被濫用的解經講道，能夠轉向許多方向。談論目前道德或社會議題的主題式講道也許需要漫遊更遠的地方，而不局限於一段經文，但聖經神學的應用會攔阻經文被雜亂地用來作為虛假的引證文字。主題式講道也可聚焦於教義上的議題，但是每篇講道的教義應當根據經文的聖經真理得出。把這些真理同系統神學聯繫起來，只是造就會眾的一個方面。我想，除了讓聖經經文本

決定我們闡述其內容的方式之外，在這件事上沒有一些硬性而快速的規則。

讓舊約聖經說話

舊約聖經若沒有基督論的解釋，它本身是否向基督徒講話？這問題遲早會提出。與之相關的是，我們應該讓舊約聖經的經文段落對它原來的處境講述到甚麼程度，然後才來看它在基督裏的應驗呢？這兩個問題是相關的，但並不同。從表面上看來，第二個問題是問及經文在自身上下文中的解釋，無疑地，我們必須儘量探索作者想要對他同時代的人說的話。這是正確理解聖經的基礎：我們需要了解所說的是甚麼，就是這段經文的原意，然後才能繼續考慮它對現代基督徒的意義。可是，一旦我們在解經層次做好了盡責的工作之後，問題仍然是：我們用這信息來做甚麼呢？這就是以上第一個問題的內涵。

曾有人主張對這問題作否定的回答，他們認為：要求舊約聖經的所有經文都應驗於基督，就是把我們放在陷阱裏，我們從所有的經文講出同一篇信息：「經文有千萬，講道都一樣！」這句俏皮話也許真地反映了一個懶惰的傳道人的糟糕經驗，他未曾費心去探索聖經中多方面的啟示。它也可能反映出對主耶穌的所是、所為狹隘的認識。人往往很容易用敬虔的語氣談論主耶穌與上主，而同時卻對聖經關乎祂豐富的啟示所知甚少。認為我們在每一篇講道中傳講基督就是傳講同一篇講章，這種觀念是如此可怕，以致令人訝異為何有人會落得如此遲鈍。從聖經的各個部份傳講基督，絕不是讓舊約聖經豐富的多樣性勉強通過一個膚淺的耶穌敬虔的窄

模，而是應該把這一偉大的多樣性擴展到基督這位應驗者無窮的豐富之中。如果我們不是要在每次講道中都宣講基督豐富的某一方面的話，我們就不應該站在講台上。

為了著手處理上述問題，我想加上另一個問題。若我們認為舊約聖經經文本能直接向我們說話而不尋找其基督論的意義，我們要提出何種的應用呢？我堅決主張：沒有基督徒傳道人曾純粹讓舊約聖經自身說話。一個靠直接應用舊約聖經經文來運作的基督徒傳道人，可能一刻也不會想像他的聽眾與原來的聽眾或讀者之間是沒有區別的。即使一個現代的猶太教傳道人，也會在將經文應用於聽眾時做一些調整。基督教傳道人知道，他們的聽眾不是古時的以色列人、或猶太人，或在大多數情況下，甚至不是現代的猶太人。因此，他們做了一個假定：當神被提及時，祂乃是耶穌與使徒們的神。當這位神稱我們為祂的百姓時，我們並沒有突然變為猶太教的跟隨者，我們仍是基督徒。

一個基督徒除了藉著相信耶穌基督以外，還有其他方式與神建立關係嗎？我們已經講到，新約聖經不容許這樣一個提議，因為只有一位神，在神和人中間只有一位中保，就是降世為人的基督耶穌。因此，當基督徒傳道人提耶穌而直接將舊約聖經應用到他們的基督徒聽眾身上時，事實上，他們就是用推斷與假設來作為兩者之間的連接。傳道人所假設的是：人們回應時的身份，不是古時的以色列人，而是現代的基督徒。除非這些人有兩個宗教，對神有兩個不同的觀念，及有兩個不同的道路來與祂建立關係——一個是他們闡明舊約聖經的經文時提出的，另一個是為新約聖經提出的——否則，他們必都是以基督徒的身份來回應。問題是，傳道人的應用與聽眾的反應，是否真的是基督徒的、適合信息的？為

甚麼讓機會作決定呢？這樣做，是不負責任的牧養，是馬虎的講道。

準備講章

講章的準備主要取決於任務的性質，即：闡明神的話語的真理。傳道人不是針對大眾關心的議題進行一堂演講，不是從事一次演說技巧的練習，不是娛樂，也不是傳授一些宗教信仰或意見。傳道人是在執行宣揚神的話語的神聖服事。既然這任務是神所賜予的，且涉及權威話語的傳遞，傳道人就必須服在話語的權柄下。準備時，殷勤禱告應該是福音派解經講道者的標記。當我們對宣揚神的話語的嚴重性與嚴肅性失去敬畏感時，就應該是進行評估、尋求恢復的時候了。只有我們自己的生命服在神的掌管下，我們才會那樣殷勤禱告來預備講章。因此，在準備一篇講章時，我們應該求告，神的靈積極向我們啟示祂話語的豐富。然而，聖靈的工作不是一件自動而神祕的事。祂藉著我們的心思與我們的努力來負責任地解釋聖經經文。

除了傳道人個人順服神話語的權威之外，聖經的本質至少對講章的準備提出三方面的要求：解經學、釋經學、與講道學（homiletics）。這些並非嚴格按照順序的，因為它們經常互動。解經是對經文做正式的分析，我們在其中力圖揭示作者要說的內容。它使我們仔細閱讀經文，關切其文學特性，包括語言與體裁，以及廣泛關注它直接的歷史背景與神學處境。

在關於講道的書中，釋經學往往是被忽略的部份。即使被提到，在如何解釋一段經文的問題上也很少提供具體的幫

助。解釋或釋經的目的，正是要揭示古時經文與現代聖經聽者（或讀者）之間的聯繫。在本書中，我已強調：這些關係不是憑直覺的，也不是聖靈某種神祕的直接交通。它們來自聖經的本質：它是一本關於基督的書。聖經神學乃是一個力圖了解聖經啟示架構的學科，它使我們能正確地將任何經文與現代的聽者聯繫起來。聖經神學顯示：釋經學的本質在於聖經每一部份都引我們到基督，繼而到在基督裏的信徒。如果忽略聖經神學，就意味著使我們與我們的聽眾冒著迷途的危險，以不合聖經的應用來代替合乎聖經的應用。我認為聖經神學是為偉大的更正教原則提供充分的自由，這原則是由宗教改革宣告的：以經解經。

講章準備的第三方面是講道學的應用。聖經神學告訴我們：經文在本身上下文中的含義與它關乎福音的意義，二者之間存在神學的連接。傳道人牧養的職責，就是要把這關連應用於會眾的具體需要。顯然地，傳道人不能針對會眾中每個人的個別需要（即使這些需要是已知的），但他能教導人，使他們學習自己來做具體的應用。更重要的是，講道學的任務涉及特別的職責：宣告至高無上之上主的話語。此地此時對我們大家傳講的聖經信息，必須被視為神的話語，這話擁有至高的權威，我們如果忽略，就會導致屬靈的危險。在此，提到巴刻的一個論點是恰當：傳道人屬於信息的一部份。⁹雖然傳道人有向他人講說的任務，神的話卻是給所有人的，包括傳道人與會眾。

⁹ James I. Packer, "The Preacher as Theologian," in *When God's Voice Is Heard: Essays on Preaching Presented to Dick Lucas*, ed. C. Green and D. Jackman (Leicester: IVP, 1995), p. 88.

傳道人的基督徒教育計劃

任何照顧會眾的傳道人，若以為僅有講道就能為個人與整個會眾的生命健康與成長提供足夠營養的話，他就在牧養上失責了。如果說，我們大家都需要更多接觸聖經真理，而不止是每年四十至五十次講道的供應，絕不是要貶低講道與講道事奉的重要性。就是因為這個緣故，個人讀經與小組查經才如此重要。然而這些事往往是見機而行，它運作時，往往沒有牧者的帶領。我們需要檢視教會事奉的需求。針對成年基督徒設立某種教育計劃是很重要的，它可以補充講道事奉，幫助將講道應用於教會的生活。

有一些聖經原則可用於基督徒教育，不容忽視。首先，我們了解崇拜與事奉是同一回事。越來越多的教會已認識到：專業、受薪、全時間事奉的主要職責是帶領與照管，不論我們如何看待按立問題。有一個認知是，事奉是每個信徒的職責。恢復對屬靈恩賜識別的強調，就是簡單地歸回到一個認識：「事奉」不只是已被按立之領袖的活動，每一成員都是事奉者，有潛能發揮明確的事奉功用。基督徒教育乃是裝備人來發揮這些事奉的功用。這件事可以東拼西湊地做，也可以考慮它存在的理由，而有效地完成。

一個地方教會為成年基督徒教育計劃擬定的宣言或信條，也許可以如以下所擬的：

我們相信：

耶穌基督的每個信徒都是基督身體的一部份。

神呼召我們藉著與地方會眾的交通來表達這個事實。

神把屬靈恩賜給每個信徒，為了使身體得益。

神呼召每個信徒使用恩賜與才能來服事。

信徒需要接受教導與訓練的裝備來服事。

首先我們需要再次承認福音的中心性，否則不能開始闡述這樣一組原則。如果地方教會的生活與事奉為了神的國而要保持任何種類的有效性，則需要自覺地以福音為中心。當我們想到基督徒訓練的策略時，我們意識到福音涉及至少四個主要的範圍：

1. 藉著福音與神和好，就意味著：對神的話語、查考聖經產生一個新的態度。聖經所含的知識是無可代替的。
2. 我們從查考聖經中得以了解神是怎樣的一位神，神在世上作工的方式，及神如何與我們及世界建立關係。這就意味着：我們查考聖經主要的成果是形成神學，即：一個以神和祂自我啟示為基礎的世界觀。
3. 神學對信徒在教會中與在世界中的個人生存以及團體生活產生的實際應用，涉及我們對基督徒生活的關切。福音呼召我們過一個經常尋求被真理同化的生活，就如在耶穌裏一樣。
4. 有些基督徒服事的形式要求很特殊的事奉技巧。個別基督徒應該要知道神給他們的恩賜為何，並接受訓練來有效地使用它們。

因而，在設計基督徒教育的全盤計劃時，應當顧及每個基督徒在四個領域中受培育的需要：聖經知識、神學或基督教教義、基督徒生活實用議題及特殊事奉的技巧。顯然地，區分這四個領域並不表示它們全然有別。事實上，它們是互動的，而且另外我們還有其他分析福音含意的方式。然而，

如果要執行一個有效的基督徒教育計劃，我們需要對它進行分析，使它不致成了一個大雜燴式的計劃，讓人隨心所欲地涉獵不同的內容。

還有，在任何運作適當的會眾中，基督徒教育至少有四種或四個可能的層次：

1. 初級或入門級。在此，我們提供教育給新來或詢問基督教信仰的人、想要知道基督教意義的人、或那些首次嘗試參加教會的人。
2. 一般的層次。這是為任何想要在屬靈知識上成長及成為成熟的基督徒預備的。
3. 訓練的層次。這是為那些屬靈恩賜至少已暫時被確認了的人、及那些正在致力於服事某些特定領域而需要有特殊技巧的人設計的。
4. 領導的層次。這是為那些通過屬靈的成熟或恩賜的使用，而展現出在地方教會的某一事奉領域作照管工作的潛力之人設計的。

較小教會的牧師們也許會嚴肅地問道：這個方案是否在任何教會都可行，還是只在擁有較多會眾的教會才可行，因為後者有許多成熟的領導力與事奉的資源。但我要說：不論地方教會的大小，原則仍是一樣；我們所要決定的乃是事奉的優先次序。一個小教會若要成長，有許多事要被顧到，相當重要的是傳福音的策略。如果負責的牧師了解諸層次的需要，在資源增加時，就能顧到這些事。讓我們假設：傳福音被認為是福音之所以是福音的主要含意。也就是說，我們所要的不是為了增長而增長，我們之所以想要增長，是因為我

們相信教會增長乃是神的旨意。結果，我們想要看到人們歸主得救，脫離沒有基督的永恆。若要成為傳福音者，人們需要何種訓練呢？答案是「沒有甚麼訓練」與「他們能獲得的一切」。也就是說，一方面，悔改歸主是你傳講福音的開始所需的一切；另一方面，如果可能，受過一些基本訓練當然會有幫助。我們必不可給人留下一個印象，以為基督徒需要有一張傳福音的文憑，才能對親友傳講耶穌。可是我們希望人藉著訓練來盡其所能。


讓我們設想一個約有150個成年會員的「中型」教會。它必然會有兒童主日學，可能有一、兩個青年團契，以及幾個在會員家中定期舉行的成人小組聚會。週間的查經兼禱告聚會的老傳統似乎已成過去。每年年初，牧師熱切呼籲志願者教主日學及做其他的慣常工作。同時，家庭小組的形式和功用都比較特別，可能少有或沒有牧師的照管或協助。青年團契可能由未經訓練的年輕人主持，他們有熱心，但缺少知識。這樣，我們有了一個地方教會，其中有一些人沒有受過訓練，在屬靈的成熟度與認識上程度參差不齊，但他們卻在從事重要的聖經教導與牧養事奉。¹⁰ 還有一些教會成員想要培育子女的信仰，在家中從事重要的事奉，除了他們自己所收集的信息之外，也沒有接受任何訓練。

對我而言，這樣一個教會的牧師似乎需要制定一些事奉上的優先次序。在次序表中，講道仍需居首，因為在一個可行的基督徒訓練計劃實行以前，講道是多人領受的主要的聖

¹⁰ James I. Packer, "The Preacher as Theologian," p. 83, 巴刻在此提及歸納法查經的危險：這個方法教你「觀察」，卻沒有給你任何神學導向來幫助你「觀察」。

經教導。然後，即使這樣一個計劃實行了，講道總是作為教會生活中一個尤為重要的方面。當然，另一優先度高的事是從一小群有潛能作領袖與教師的人開始，給予他們聖經神學的基本教導。令人訝異的是，主持整個兒童課程的，大多數是很少或未受聖經神學訓練的志願者，我們卻這麼情願接受這樣一種情況。主日學教師需要接受訓練。同時，在課程及主日學與小組中所用的學習資料等領域中也應該加以照管。如果此刻所使用的教材是道德主義的，而非以福音為中心的，它就應該被替換掉。這不是任何時候都容易做到的，所以，至少應該使教師與領袖們意識到這些議題。除了教導他們聖經神學外，還有甚麼更好的方法來做這事呢？¹¹

¹¹ 當我在布里斯本 Coorparoo Anglican Church 擔任基督徒教育傳道時，我寫了《認識聖經神學》（高偉勳著，林向陽譯，台北：校園，1998）=*According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991) 一書，用作地方教會的教導課程。我將它作為聖經神學課程的教材，一共用了 25 週，每週在週末晚上聚會 2 小時。少於上述的時間，也可能教授初級課程，但它非常重要，應當花時間。我上這門課差不多有五年，大約 100 人掌握了它。我的《天國與福音——反思舊約天國觀》（高偉勳著，陳克平、陳慕賢譯，香港：基道，1990）=*Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981) 一書也是為類似的目的而寫，它更具體地幫助基督徒傳道人和教師應對舊約聖經。這本書是根據我在 1973-74 年在慕爾神學院（Moore Theological College）教授的聖經神學課程而寫，並且在寫作時得到了學生的鼓勵。



第 2 部份： 聖經神學在講道中的實際應用

THE PRACTICAL APPLICATION
OF BIBLICAL THEOLOGY TO PREACHING

導論：基督在整本聖經中

Introduction to Part 2: Christ in All the Scriptures



用那空靈的中道書寫聖靈的聖

16. 2012. 12. 26. X 2. 9. 11.
01. 2012. 12. 26. X 2. 9. 11.
01. 2012. 12. 26. X 2. 9. 11.
01. 2012. 12. 26. X 2. 9. 11.

文學體裁

我們現在要來思想將聖經神學應用於預備講章的一些實際議題，這時需要簡單說一下處理聖經文本必須應付的各個方面。其中第一個方面是文學體裁。這議題不僅僅出現於聖經研究的專業領域，而是在任何文學交流中都存在的因素。我們想當然地以為：藉著口語及書面文字，可有各種不同的方式來進行交流，大多數人對於適應不同的方式沒有太大的困難。它是我們文化的很大一部份，以致我們在交流時可以不假思索地從一個體裁轉移到另一個體裁。科學散文、短篇小說、結婚請帖或房地產廣告，各有慣例，而我們也很容易看出它們之間的差別。講到聖經時，新的讀者很快就會領會到，一段歷史敘述看上去或聽起來是有別於一篇詩篇、一個預言或一個比喻的。

在第二部份，我們將從文學作品作為傳播聖經啟示的神學真理之媒介的觀點，來考慮一些主要的聖經文學體裁。對傳道人而言，比起察覺文學作品因功用不同而用法不同，能夠確定文學體裁的定義、或表列聖經所有的體裁，乃是次要的。我們的目的應該是了解神話語的真理是如何以不同的方式傳遞，並且如何在我們解經時作出適當的回應。在一些按照主要體裁分類的較大單元中，我們或會發現各種次要的體裁或文學表現。必定還有一些灰色領域，對其中的體裁、以及文學文本如何發揮作用有些爭論，但整體而言，我們持守的原則是：聖經具有根本的清晰性與自我詮釋性。

讓我們以旅行的主題為例來說明。同一個一般性的觀念可用不同的體裁或文學表達的類型論述，以致在這段文章的

意義上產生相當不同的效果。請比較一下以下幾段涉及某種旅行的文章：

以色列全會眾從以琳起行，……到了以琳和西奈中間、汛的曠野。（出十六1）

我雖然行過死蔭的幽谷，也不怕遭害，因為你與我同在；你的杖、你的竿，都安慰我。（詩二十三4）

心中自是的，便是愚昧人；憑智慧行事的，必蒙拯救。（箴二十八26）

〔耶和華的靈〕在神的異象中帶我到以色列地，安置在至高的山上，在山上的南邊有彷彿一座城建立。（結四十2）

有一個人從耶路撒冷下耶利哥去，落在強盜手中。（路十30）

我認得一個在基督裏的人，他前十四年被提到第三層天上去。或在身內，我不知道；或在身外，我也不知道；只有神知道。（林後十二2）

第一段進入歷史敘述的處境中，且聲稱是關乎歷史中發生的事件。第二段以隱喻描寫假想在生活中遇到危難的經歷，可能是死亡本身。第三段描寫一種憑智慧行事的生活方式。第四段涉及先知異象中的一個經歷，不論它是真的，還是想像的，他在其中看到自己被帶到一個遙遠但真實的地

方。第五段是一個故事的開始，其要點不在於這故事是否真地在真實生活中發生過。最後一段描寫某個人聲稱自己有過的某種屬靈經歷。這幾段文章是否在正式確認的文學體裁的文脈中，並不是最重要的考量。傳道人需要能夠辨認出這個特殊的文學表達方式旨在發揮何種功用。如果從形式上辨認文學類型能有助於上述的這個過程，當然更好。但能夠標示出文學體裁，其重要性不如了解每個文學表達方式的細微差別及作者想要用它作成甚麼。

大致說來，文學體裁意指一類具有某種共同特徵標誌的文學文本，這些標誌使我們能把它們與其他文本區分出來。正如巴頓（John Barton）所指出的，文學體裁的鑑定使我們能避免誤讀既定的文本。¹ 假如有文學類型，也就有言說類型，形式鑑別學所關心的事情之一是想要辨認書寫文本背後的言說類型。因為一個體裁可以包括整本書，如一卷福音書或一封書信，而其中可以出現其他的體裁，如比喻或讚美詩，所以桂丹諾提出一個階段式的文學分析進路。² 他稱整本聖經為一個宣講。在聖經中的主要體裁有敘述、預言、智慧、詩篇、福音、書信與啟示。桂丹諾建議使用常見的「形式」一詞，來描寫在這些主要體裁之內出現的體裁。因而，在處理「箴言」這卷書時，整本書都是智慧類型。在這寬廣的體裁中有訓誨、諺語、與數字格言三類不同的文學形式。

¹ John Barton, *Reading The Old Testament: Method in Bible Study*, 2nd edition. (London: Darton Longman, and Todd, 1996), p. 16.

² Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), pp. 22-23 = 桂丹諾著，李永卓譯，《古道今傳》（South Pasadena：美國麥種傳道會，2014）。

馬太福音屬於福音體裁。當我們閱讀它時，首先碰見家譜，然後是主耶穌降生的敘述、言論集、登山寶訓、以及交織於敘述背景中的許多比喻等。其中每一個文學形式的意圖都需要放在較寬廣的文學處境中理解。在本書的這部份中，我們主要的關注是：力圖了解不同的文學體裁如何用作傳播神學真理的工具。

歷史的進程

察看各種文學體裁的特點，絕不能離開它所在的歷史處境與救恩歷史的處境。例如，我們檢視智慧體裁的聖經文學時，就發現有的智慧格言早於主要的智慧書，有的在智慧書本身之中，有的在福音書中，還有的在五旬節後的新約聖經作品中，尤其是在雅各書中。儘管從一般文學角度來了解一個格言式的箴言如何發揮作用是重要的，³ 但是，一本福音書中的一句箴言在神學上的功用，可能大大不同於在箴言這卷書中的箴言。救恩歷史的進程仍是我們理解經文、並把它們與基督徒聯繫起來的一個關鍵因素。這一點特別關係到我們對敘述型經文的思考，因為它是形成聖經歷史架構的主要傳播工具。

神學的時期

因為聖經是神在特定救恩歷史處境中所給的啟示，因此我試著解釋這一啟示的整個架構。只能用神學的話來解釋。

³ 格言就是一句簡短精闢的話。

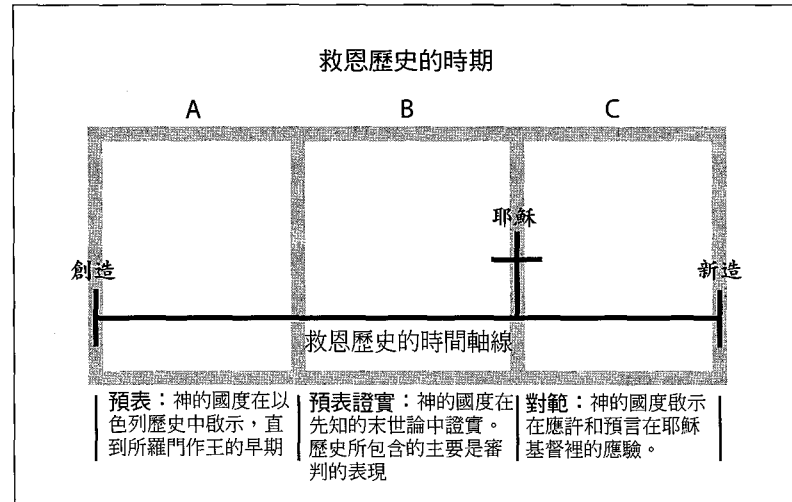


圖9：救恩歷史的三個時期，確立了聖經詮釋的預表脈絡。如果要與當代的聽眾作有效的連結，就必須在這個歷史與神學的架構內辨認經文的文體。

在〈圖 8〉中，我提出了解釋一段經文的一個正確方法與一個錯誤方法。正確的方法使我們從經文透過聖經的神學架構移動，目的是為當代聽眾建立有效的連接。在本書第二部份，我想要把這個原則應用於一些聖經文學在其歷史處境中的主要形式或體裁。如果我們使用〈圖 9〉作為聖經結構的一個簡單概述，我們就能辨識我們碰到的任何經文的位置。很重要的是辨認這經文是關乎時期 A（以色列歷史中所啟示的國），時期 B（在先知末世論中所啟示的國），或時期 C（新約聖經見證在基督裏啟示的國）。經文的文學體裁會幫助我們辨認它在啟示時期中的功用。我們試圖依照它對該特殊時期在整個國度啟示中的神學貢獻來辨認那功用。然後我們轉去辨認這神學貢獻實現與應驗的方式，就是：它如何見證基督、因基督而被賦予最終的意義。整本聖經都見證基督，這是我們說基督在整本聖經中的意思。故此，傳道人必須對每

一篇講章都問道：「這講章是否顯示這經文如何為基督作見證？」

在以下諸章中，我們將依次考慮一些主要的文學體裁，看看它們與救贖歷史進程的關係，目的在於為個別經文提供聖經神學的背景。我們將舉一些例子，其選擇只是出於想要檢視各種經文，而不是有意強調一些著名的或在神學上重要的經文。在有些事例中，筆者選擇的經文可能並不被認為是對講道最有成果的資料。我的目的是：藉此方法，涵蓋的文選是可以代表整個範圍的聖經資料的。

10

根據舊約聖經歷史 敘事經文講道

Preaching from Old Testament Historical
Narrative Texts

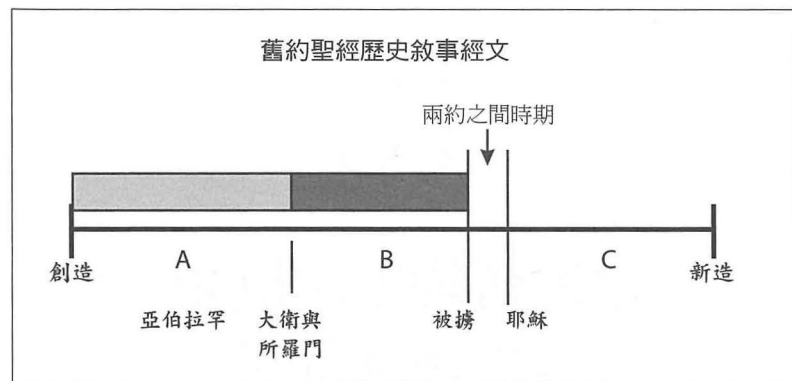


圖10：舊約聖經的歷史敘事經文跨越兩個時期。在 A 時期，敘事的主要焦點在於救恩的完成與神國的顯明。次要的焦點是審判。在 B 時期，主要焦點在於敗亡與審判，但仍有次要的焦點，聚焦於歸回與神國的模式。

在聖經神學脈絡中的歷史敘事經文

在開始時，我們應該區分根據歷史敘事經文講道的兩個寬廣、卻很不一樣的進路。桂丹諾是在 1930 年代與 1940 年代初期荷蘭改革宗教會起爭論的處境下檢視這兩個方法的。¹ 時至今日，爭論的中心問題仍與當時一樣。它關乎歷史性經文主要該作為典範的價值處理，或是根據它們在救恩歷史中的貢獻與位置來處理。在作為典範的講道中，根據具體情況，敘事中的人物乃是作為敬虔或不敬虔之人生活的榜樣或鑑戒。例如，一個特殊的人物尼希米也許被選作教導領導原則或其他品質的教材。但是，這種進路往往使傳道人對這人物做出一些很大的假設。難道傑出的領導原則只能從尼希米身上學到嗎？聖經人物，甚至主要的人物，常常在他們作為榜樣的價值上模稜兩可。有的人物或行動是故意被描述為一個瑕疵，還是一個美德，並不都很清楚。我們需要從救恩歷史較大的視野來評估聖經人物，甚至偉大的信心英雄。在選擇救恩歷史的作法時，我們並不因而排除對任何聖經人物的注意。這是將經文作為整體來觀察的問題。如果我們一定要按照人物來看敘事，則請記得：在救贖戲劇的展現中，主要人物是神自己。

舊約聖經中的歷史敘事經文跨過救恩歷史的兩個時期。在我們所劃分的第一個時期中（〈圖 10〉的 A），即從聖經

¹ Sidney Greidanus, *Sola Scripture: Problems and Principles in Preaching Historical Texts* (Toronto: Wedge, 1970)。桂丹諾關注的是要為根據歷史經文講道找出一些指導原則。

歷史的開始到所羅門統治的前半部份，且包括後者在內，所強調的是拯救之路及神國度的本質。其導言當然是創造與墮落於罪中。從創世記四章開始，持續地建構一幅圖像，關乎神恩待人類，帶來救恩與神的國度。我們曾講到，創世記四章～十一章是神呼召亞伯拉罕與賜予聖約應許的預備階段。這些給亞伯拉罕的應許，為後來所有事件的展開、到出現大衛王的高潮提供了基礎。神在撒母耳記下七章給大衛的應許，部份直接應驗在所羅門身上，所羅門以建造聖殿作為大衛統治之榮耀的結束。

論及所羅門之後以色列衰落的敘事歷史經文，整體上提供了一個非常負面的焦點（〈圖 10〉之時期 B）。從救恩歷史的觀點來看，神國度的本質與拯救的方法基本上已經定好了。以色列國的衰落不只是對人類犯罪後果的一個註釋，它也表明：大衛統治時雖然是榮耀的，但國度尚未達成。我們記得：從我們基督徒的立場來說，神最初的計劃與旨意，就是藉著祂兒子的受苦與受死帶來國度。我們絕不可以認為福音乃是因為情況在以色列這裏出錯後才加添的東西。福音一直是神在一切——包括創造——以前預先策劃的，否則神如何能在創世以前就揀選了我們（弗一 4）？所以我們在準備講章時，務必要提醒自己，福音是在舊約聖經整個歷史過程之前的籌劃。

有些敘事經文不是歷史性的，而是作為出現在歷史敘事中的故事。這些經文大多都能被歸於其他體裁，並需要相應地處理，雖然它們在歷史敘事中的位置總是講道時一個重要的考量。例如，約坦講述的寓言，約伯記的敘事部份，異夢與異象的描述，以及在新約聖經中耶穌的比喻；這一切都有

別於通常的歷史敘事。這些敘事資料大多都能當作歷史著作，雖然它未必滿足世俗的歷史批評者。

總結救恩歷史對敘事經文的觀點，我們看到兩個主要的領域或時期。在第一個（時期 A）中，我們會尋找經文在救恩的整體模式、以及到所羅門統治初期為止所啟示之神的國這兩方面的功用。某段特殊經文的焦點或許主要是負面的，正如在洪水審判時、巴別變亂口音時、埃及為奴時、以色列因亞倫的金牛犢受到審判時、曠野飄流時、或敗於非利士人之手時。可是，在這個時期，焦點主要是正面的。整個敘事的主要方面，是神以應許及其在大衛與所羅門王國中應驗的形式彰顯祂的賜福。請記得，對於了解救恩，正負兩方面都很重要，因為得救乃是被神從罪和審判中救出來。故此，我們在挪亞得救、應許亞伯拉罕、脫離埃及奴役、在西奈成立屬神百姓的國家、征服迦南地、立王、以及建造聖殿這些事情中都能看到積極的一面。

在第二個時期（〈圖 10〉的 B），以色列歷史的事態發展每況愈下，當國家一分為二、而且相繼被毀時，歷史敘事的主要焦點是突然臨到以色列國的審判。最後的恥辱是亞伯拉罕的後代被剝奪了神賜福中的每一個物質保證：土地、聖殿、王權。但這個時期並非只有悲觀沮喪。暫且不談先知們在對於未來神國的盼望中投入的大量貢獻，在面對逆境而得勝的歷史中仍有積極的一面，特別是在但以理書一～六章與以斯帖記的記錄中。然後，隨著波斯戰勝巴比倫而來的，是以斯拉記及尼希米記所記載的被擄之國的得釋與猶太餘民的歸國。這兩本書都報導了引人入勝的重建，它滿有潛力，有望成為先知們應許的真正恢復，但總是功虧一簣。這一個潛

在的恢復成了百姓的提醒：他們的歷史是神在過去行動、將來必定仍會有所作為的處境。

冒著過份簡化之嫌，筆者可以說：第一個時期的歷史經文，特別是從亞伯拉罕到大衛的，是在神與亞伯拉罕所立之約下的經文；它是應許時期。但正如我們已經看到的，這個時期也有明確的救恩模式，並且國度被顯示為應許的內容。然後，經文寫到第二個時期，從所羅門背道到舊約聖經的末了，這是先知時期。認識到這一點很重要。事實上，筆者甚至要說：大多數敘事經文的誤用，就在於沒有意識到這一點。敘事經文的「福音」動向若不是來自聖約應許（時期 A），就是來自先知的末世論（時期 B），二者都為經文提供了聖經神學的文脈。我們不可能了解某段經文的神學功用，除非我們了解它如何與聖約應許或先知的末世論相關。當我們更詳細地考查先知的末世論時，就會看到，它就像一個火箭的第二節一樣，把亞伯拉罕之約推向它的應驗。現在，讓我們從經文的聖經神學脈絡與意義這個角度出發，來思考幾段具有代表性的敘事歷史經文。

1. 挪亞的故事（創世記六～九章）

傳道人必須為一次或一系列講道制定一個可行的策略，然後決定需要多少背景來為聽眾擺設舞臺。所有講道的神學文脈當然都是關於創造、墮落及神的救恩計劃，所以我不再多談這明顯的特點。於是，挪亞被放置在人類日益敗壞與神施行審判的背景中。這一個拯救事件說明了一些重要的主題，它們在以後的救贖歷史中繼續開展。在這裏我們可提一下挪亞蒙揀選、救恩的計劃、信心的回應等等。但我們在這記述中也能看到一個國度實際的表現。就像創造產生神與祂

百姓亞當及夏娃所組成的「國度」一樣，那個國度在祂為他們所預備之地伊甸，在洪水的敘事中，也同樣有一個「國度」的情景，神安排祂自己的百姓挪亞全家到所預備的拯救處境中，即方舟。挪亞的故事不只是信心的順服，它是一幅較大圖像的一部份，是神為自己保留一個族類，直接連線到亞伯拉罕、大衛與基督。

新約聖經引用挪亞之處不多，但都很重要。這些經文強調方舟的拯救功用（彼前三 20~22；彼後二 5）或挪亞的信心（來十一 7）。耶穌引用挪亞事件，把它當作與救恩的末後日子、人子再來相似的事件（太二十四 36~39；路十七 26~27）。這些經文中有足夠的資料，使傳道人能把挪亞的故事聯於最後的拯救與審判，並提出這些經文如何為基督作見證的問題。關於這點，有些實際問題持續出現。如果這一切都在基督與福音裏得到應驗，為何不試著忘掉以舊約聖經講道，而只專注於新約聖經呢？有一個簡短的回答和一個詳盡的答案。詳盡的答案關係到我們所討論的全部內容，就是把聖經的合一性看作它是一本關乎基督的書。簡短的答案是：新約聖經總是把我們遣回舊約聖經，把它作為關乎基督整體信息的一部份。我們是誰，竟敢強嘴！

2. 路得

路得故事的人情味極大，以致吸引傳道人把它只放在模範的層次處理。讓我們再次強調，人的因素是經文不可或缺的一部份，我們不該過分反對人物研究。重要的是，把它放在這段敘事主旨的視野中。就路得記而言，我們需要試著了解這卷書的目的，並要確保任何人物分析都是輔助解釋該目的。有一次，我受邀講路得記第一章，這是個一次性的講

道，而非一系列講道的一個部份。但我受命用這章經文來講〈處理自憐〉這個題目。第一章講到因為以色列有飢荒，拿俄米與以利米勒如何帶著他們的兩個兒子移居摩押地。丈夫死了，兩個兒子都娶了摩押女子為妻。然後兩個兒子也死了，拿俄米決定返回以色列。一個媳婦返回娘家，另一媳婦，路得，則隨拿俄米歸回以色列。當她們到伯利恆時，拿俄米講述神如何苦待了她，降禍於她。在第一章末了，即使拿俄米表示一點自憐，經文也沒有討論她如何處理它。

在徹底思考對待這任務的方法時，我決定要著眼於路得記的整體信息。只有這樣，第一章真正的意義才會浮現。假若給我的任務是一連四次的講道，每次一章，我就必須遵照整本書的架構。此時，我得在一次講道中講述該架構及整體信息。不論選用何種策略，仍然需要聖經神學來指示我們如何詮釋經文。在希伯來正典中，路得記屬於第三部份聖卷（*ketubim*）裡面的五卷軸（Five Scrolls）之一。在此主要的考慮是：它被置於這五個與「節期」有關的書卷中，是否應該使我們在意識到其神學意義的同時，也注意它的歷史意義？

路得記的敘述顯然意味著它是歷史性的，因為在該書的結尾有大衛的家譜。在它的四章中描寫四個主要的片斷：

1. 第一章提出問題：拿俄米落得一無所有。然而，解決問題的希望在於年輕的摩押女子，她離棄她的舊生活而擁抱了拿俄米的生活、她的國、及她的神。
2. 第二章展開解決的辦法，就是媳婦得到那一位能執行「救贖者」職責之親屬的喜愛。
3. 第三章接續並闡述這救贖者的角色。

4. 第四章說出拿俄米問題的解答：波阿斯將是救贖者，並且他娶了路得。雖然這故事似乎聚焦於路得，但最後人們卻看到拿俄米問題的解答。路得與波阿斯所生的孩子，被稱為拿俄米的兒子。

故事講了不少，但是連結於救恩歷史的聖經神學之鏈在哪裏呢？當拿俄米藉著路得成為大衛王的祖先時，她的淒涼就得以卸除。波阿斯的角色已經為我們填充了救贖觀念的一個方面。但是路得的角色是甚麼呢？我們是否只看到她那堅韌與忠心、誠實與信靠明顯具有吸引力的品格？有人也許還會加上愚忠。對路得的描寫並非完全明確的，但有一個特點是一直被強調的：她是一個摩押人。這故事從引入摩押人進展到彌賽亞的家譜。² 如果說，我們看見以色列與外邦人之間的關係有兩個方面，並非言過其實。第一，申命記二十三章 2~6 節中對摩押人所加的限制，看起來在路得記中被否決了。一般而言，以色列是被禁止與列國接觸的，但是往往一個特殊場合興起，顯出神將外邦人包括在內的旨意。第二，彌賽亞是部份摩押人的事實或許似乎不可接受，但它清楚地預示聖經主要的主题之一：神的旨意是在祂的國中包含一群人，就是祂從各國、各民與各方中所帶出的。傳道人不能忽略路得記的敘事作為宣教經文的潛力。

² M. D. Gow, *The Book of Ruth: Its Structure, and Theme and Purpose* (Leicester: Apollos, 1992)。

3. 運約櫃到耶路撒冷（撒母耳記下六章）

在這裏，我們達到神國歷史啟示的高潮時期。對於大衛運送約櫃到耶路撒冷的記載，至少可從兩個歷史角度來考慮：它是約櫃歷史的一部份，也是大衛興起之歷史的一部份。撒母耳記上講到因以色列人在面對非利士人威脅時做了蠢事，使得約櫃被搬離聖所，約櫃先是被帶到戰場，希望用它保證以色列得勝。結果卻相反，約櫃被擄走，運到非利士的亞實突城。由於非利士人無法應付，最終它被運回以色列。但以色列人也難以應付，它就被收藏在亞比拿達家中。此後，除了在撒母耳記上十四章 18 節具有爭議性地提起它之外，再未提起，一直到撒母耳記下六章。

在約櫃往返非利士期間，展開了整個王權問題。從撒母耳作先知與士師事奉的時期開始，就引發了這件事，它受到爭議，至終掃羅作王，這問題一度得到解決。當掃羅的王權沒能通過考驗時，大衛被神揀選繼任。大衛興起的歷史，從他在撒母耳記上十六章受膏開始。他雖蒙揀選受膏，但被排斥而逃亡，一直到掃羅死於非利士人之手，大衛才能真地回國、並且建立他的王權。在這整個過程中，他被描寫為不願作任何事，只是懇請耶和華為他伸冤、使他的受膏落實。在撒母耳記下五章，大衛在希伯崙受膏作以色列的王，然後他佔領耶路撒冷，命名為錫安，大衛之城。在第六章，約櫃被轉運到耶路撒冷，這舉動，表明大衛要建立耶路撒冷作信仰與統治之中心的意向。

約櫃被運離亞比拿答的家，但在途中，烏撒因伸手扶約櫃而被擊殺。大衛懼怕，因而把約櫃放在另外一人的家中，但這個人卻意外「蒙福」，於是大衛決定再次搬運約櫃。大衛歡天喜地，在約櫃前跳舞，約櫃被運到耶路撒冷。掃羅之

女，大衛之妻米甲輕視大衛，結果她被責罰不能生養，兩個王朝之間的張力得到緩解。約櫃運進耶路撒冷，拉開了第七章中一些事件的序幕，在那裏，大衛表達要為耶和華建造聖殿的願望。神學的頂點是神與大衛立約，並且神應許大衛：他的後裔會接續他的王位直到永遠，而且大衛的兒子必是神的兒子。

從撒母耳記下六章寫一篇講章，可以有許多可能。不論選取哪一個重點，重要的是：要把這些事件置於救恩歷史較廣的脈絡中來看待。約櫃的歷史可以追溯至出埃及記中神激活給亞伯拉罕的應許、與賜下西奈律法。我們在這裏看見：在亞伯拉罕之約、以色列人的西奈之約、以及以大衛家君王代表以色列人作為神兒子的這些應許的焦點之間，存在直接的神學關聯。將約櫃運到耶路撒冷的故事，可被認為是給傳道人機會，來探索一些次要的主題：烏撒之死，俄別以東的蒙福，或在米甲身上體現出掃羅王朝的受咒詛。但若不把這些事件放在救贖歷史的脈絡中看待的話，它們在這敘事的整個重點就被忽略了。要理解這段經文與福音的關係，我們就必須準備追究一些重要的主題，諸如王權、神居住在祂百姓當中、以及聖殿。

4. 尼希米建造耶路撒冷城牆（尼希米記二～六章）

我想避免僅僅引用一些顯而易見以救恩為導向的經文。存在困難經文的事實，的確引發選擇經文的問題。在任何教會，很少有傳道人在講臺事奉中有志於講完聖經每一卷書。很少有人會想像，當保羅對以弗所的長老說「神的旨意，我並沒有一樣避諱不傳給你們的」（徒二十 27）時，是心存這種計劃的。如果我們只能期望選擇有限的經文來講道，豈不

是撇開困難的與較晦澀的經文比較好？我們知道，不是所有的經文都像其他經文那樣直接地講到福音真理，因而問題就出現了，我們是否應該在考慮講道計劃時排除有些經文？亞德邁耶（Elizabeth Achtemeier）指出問題的一個根源就是：舊約聖經中許多故事不符合我們對神先入為主的觀念。³ 特別是流血與屠殺故事引發的所謂道德難題。但布賴特（John Bright）評論這問題說：「我覺得很有趣，也相當奇怪，雖然舊約聖經有些地方冒犯我們的基督教感覺，它並未明顯地冒犯基督的『基督教感覺』！」⁴

轉向上述的事件時，傳道人可能又會想把主要人物當作講道的主要焦點。很顯然地，對以斯拉及尼希米進行人物研究，會有許多值得我們學習的地方。在以色列國與猶大國遭遇可怕的傾覆、猶大國被擄至巴比倫之後的猶太政府重建中，這兩個忠心的人扮演不同的重要角色。然而，傳道人若只顧到這兩個人的品格而忽略這兩卷書敘事的真正功用，就太可惜了。

以斯拉記與尼希米記二書的救恩歷史處境，把我們帶進聖經正典中歷史事件的神學認識。⁵ 在主前 538 年，古列下詔

³ Elizabeth Achtemeier, *Preaching Hard Texts of the Old Testament* (Peabody, Mass.: Henrickson, 1998), p. xii.

⁴ John Bright, *The Authority of the Old Testament* (London: SCM, 1967), p. 77.

⁵ 研究以色列歷史的許多學者主張：聖經的記載因文本年代問題而被歪曲。他們提出：尼希米實際上比以斯拉先到耶路撒冷，這種觀點與聖經的經文相反。然而，J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem* (London: Tyndale Press, 1947) 為聖經的順序做出了十分有力的辯護。

後，猶太人歸回，可以從政治和預言的角度來理解。神學的處境是先知期盼被擄所失去的一切得以恢復。而且先知們以不同的方式來描寫這恢復中將發生的是神榮耀國度的來臨。諸如耶利米提及七十年被擄後歸回的預言，會被視作一個證據，證實古列下詔乃是此希望應驗的辦法。在這詔告頒佈前，除了被擄後的三個先知與但以理之外，眾先知所有的末世論神諭應該都已經聽見了。沒有理由不認為從巴比倫歸回是主的大日與一切事物得以榮耀恢復的前奏。

正如我們從以斯拉、尼希米、以及被擄後的先知們身上所發現的，現實是另外一回事。從積極方面看，的確有類似第二次的出埃及脫離被擄，但正如有些先知預言的，被擄歸回的人只是餘數。在波斯王的鼓勵下，猶太人得以開始重建在帝國監管之下、卻具有社會—政治意義的省，以及以重建聖殿和律法為焦點的宗教特性。耶路撒冷城位於這兩方面的中心，因此尼希米記聚焦於耶路撒冷的重建。另外還有令人好奇的人物所羅巴伯，他是大衛王朝的後裔，在聖殿重建中發揮作用，又是省長。⁶

從消極方面來看，以斯拉記與尼希米記敘事所呈現的一幅圖畫是：猶太人在面臨當地部落的反對與波斯帝國高官的陰謀時，為了建立猶太身份而不斷抗爭。當聖殿終被建成時，它是那麼平庸的一個建築，不僅遠遠不及先知所希望的聖殿，也不能與被擄之前聖殿的榮耀相比。各種問題困擾著這個新社群，尤其是藐視禁止異族通婚的律法。先知哈該描寫了一個情形：不忠實是這群人的特徵。總之，這顯然不是

⁶ 拉三~五章；尼七 7；該一 1、12、14，二 2；亞四 6~10。

先知預言的神國。先知期望的主要方面都已到位——土地、歸回的餘民、新殿、重建的耶路撒冷與大衛後裔的領導階層——但是沒有榮耀。以迦博的陰影懸在這塊土地之上（撒下四 21~22）。⁷ 所以，一般來說，以斯拉記與尼希米記，特別是耶路撒冷的重建，需要放在這個較廣的歷史脈絡中來看待，就像先知的話語向我們解釋的一樣。僅僅作為範例的講道，幾乎可以肯定會曲解此一觀點，就是：表明預言真正應驗的需要，同時顯明神的信實，祂扶持祂的百姓對將來之國度心存希望。

文學思考與歷史思考

需要區分根據敘事經文的講道與用敘事形式的講道。對於前者，我們所關心的是回應聖經文本的特性、了解它如何發揮文本的作用。對於後者，我們所關心的是傳道人在傳講信息時採取的溝通方式。有些作者煞費苦心指出，希臘修辭學影響了初代教會中講道的方式。這樣一個修辭的演說方式，與大部份我們所見之敘事形式的聖經文本形成對比。正如霍博特（John Holbert）所說的：「敘事文是聖經本身用來傳遞它的信息的最主要方式。」⁸ 而且，當我們想講出自己的生活經歷時，我們必然會以敘事形式來論述。我們發現它在作見證的福音佈道中收效明顯。聖經文本的性質是敘事，而

⁷ 撒下四 21~22；希伯來文 *'i kabod* 表示「沒有榮耀」。非尼哈的妻子，以迦博的母親，臨死時說：「榮耀離開以色列了，這是因神的約櫃被擄去。」

⁸ John C. Holbert, *Preaching Old Testament: Proclamation Narrative in the Hebrew Bible* (Nashville: Abingdon, 1991), p.21。

且它是我們描述人經歷的主要方式，有的講道學家把這兩點當作講道學變革的基礎。

「新講道學」是描寫對敘事形式講道興趣復甦的時髦名詞。⁹ 雖然正式的敘事文講道並非受到檢視的唯一可能，這運動乃是要糾正被傅瑞（Hans Frei）稱為聖經敘事之蝕（the eclipse of biblical narrative）所造成的失衡。¹⁰ 米勒（Calvin Miller）說，「敘事講道並非包含一些故事，而是一個故事，它從頭到尾把整篇講道圍繞一個情節來作為主題。」¹¹ 桂丹諾贊同用敘事方式來講敘事文，並將它與說教形式進行對比。¹² 他評論說，「但對說教形式最大的反對理由是，它可能在重塑經文形式時無意地扭曲了經文的信息。」¹³ 按常識，我們也可以主張：如果神已認為用敘事文來傳講祂的作為是合適的，我們是否應該把這敘事埋沒在我們的講道形式中，以致出現一連串從第一點到第五點的抽象觀念呢？

本書雖不探討各種講道形式的優點與缺點，但在敘事經文這事上，筆者相信聖經神學對我們最後在講台上講道時會

⁹ Eugene L. Lowry, *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery* (Nashville: Abingdon, 1997), p.20。

¹⁰ Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974)。

¹¹ Calvin Miller, "Narrative Preaching," in *Handbook of Contemporary Preaching*, ed. Michael Duduit (Nashville: Broadman, 1992)。

¹² Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) = 桂丹諾著，李永卓譯，《古道今傳》（South Pasadena：美國麥種傳道會，2014）。

¹³ Greidanus, *The Modern Preacher*, p.147 = 桂丹諾著，李永卓譯，《古道今傳》。

提供一些幫助。桂丹諾對以敘事的形式來傳講敘事經文的理由作了有用的分析。他也給予一些告誡，與福音派傳道人特別相關。在回應有些「新講道學家」時，他警告人別以為僅僅講故事就是講道。¹⁴ 講道涉及把一段經文的重點傳遞給今日的聽眾。為了強調這個提醒，筆者想指出，聖經神學應該會使我們對下列至關重要的兩點變得敏感：

1. 這故事本身絕不是完整的，它是一個以耶穌基督為高潮的救恩大故事中的一部分。僅僅根據一段舊約聖經歷史敘事文講故事，不論故事本身多麼完整，它都不是基督教的講道。一篇講道需要將聖經真理應用於當前的聽眾。
2. 聖經神學是聖經信息去歷史化的解毒劑。講故事的講道很容易會被存在主義哲學劫持，如布特曼（Bultman）所表明的。依照這個進路，故事的價值不在於它告訴我們歷史上真正發生甚麼事，只在於它增加了我們個人對自我的了解。一旦故事離開歷史框架，神學就會無可救藥地被曲解。

根據歷史敘事經文來講道的計劃

聖經文本的性質與它在神學上顯示的合一性表明：根據歷史敘事的講道要求我們尊重神所啟示的旨意，祂要以神國的降臨來改變宇宙。我時常思考，在主日學最興盛的時期，

¹⁴ Greidanus, *The Modern Preacher*, p.149 = 桂丹諾著，李永卓譯，《古道今傳》。

那麼多的孩子們從課程結業後就再也看不見了，理由何在。無疑有許多原因，包括缺少父母鼓勵孩子在家中積極服事。另外還有一個促成的因素是我認為值得思考的。雖然我斷不想顯得是在挑剔批評許許多多主日學中預備課程及施教的志願者，但我所得到的印象是，他們在執行這二個任務時缺少對聖經啟示全貌的認識。結果，孩子們被教導的往往是各種不同、孤立的聖經故事，每個故事都多少有點適合各年齡層的價值。因此許多的應用是道德化的律法主義，因為這種應用與恩典的福音之間的聯繫被切斷了。這些孩子長到青少年時，許多都已經滿腹道德，就會認為，這些夠他們用一輩子了。因此他們打退堂鼓，去過一些還算正派但沒有福音的生活。

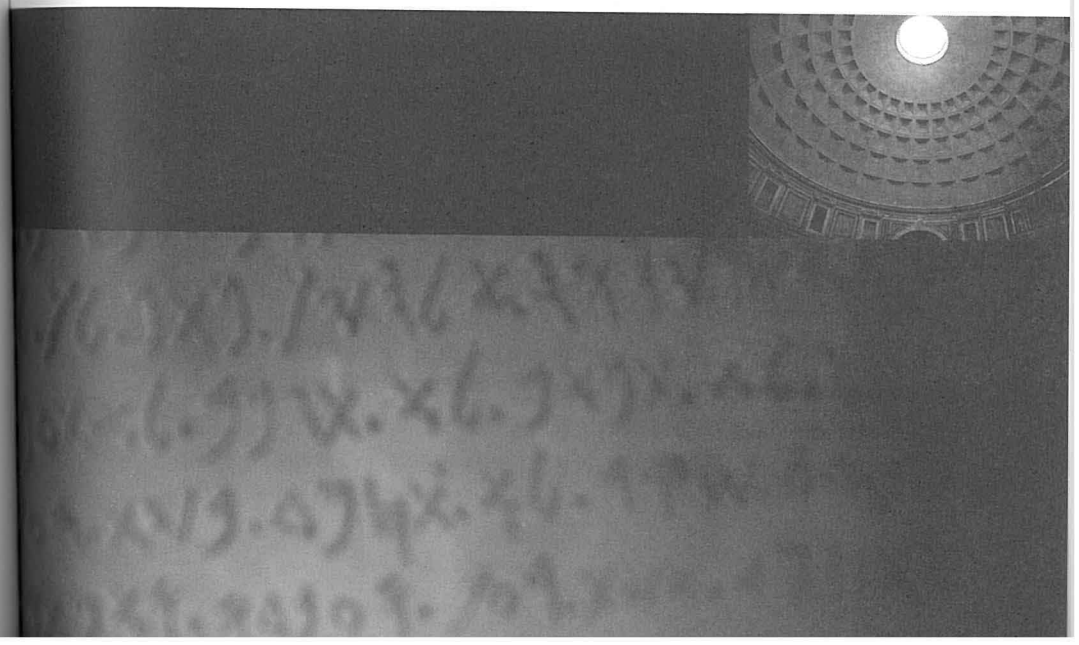
牧師能做甚麼來糾正這情形呢？我建議至少有兩件事可以做。第一，就像在九章中提及的，為所有從事於任何教導或牧養的教會成員設立一個培訓計劃。在這個計劃的中心必須是關於聖經合一性的基礎課程，就如聖經神學所講的聖經合一性。第二，草擬一個講道計劃，包括一個或多個依據歷史敘事經文的講道系列。在計劃這系列時，應該顧及聖經特定的一卷書的神學要點，把它放在聯結於基督再來較廣的背景中思考。我想再次借用一下桂丹諾的區分：提供榜樣式的講道較傾向於使我們問，「這個人物（或事件）如何見證我的生存。」相反地，救贖歷史的進路則比較傾向於使我們問，「這事件（或人物）如何為基督作見證？」讓我們永遠不忘記，我們的存在只是按我們在基督裏、還是在基督外來適當界定的。如果我們真想知道一段經文如何為我們的存在作見證，就必須經過它見證基督來實現。這是所有基督徒講道的基礎。

11

根據舊約聖經 律法書講道

Preaching from Old Testament Law

上海信託書局
上海
1957年
第1版
第1次印刷



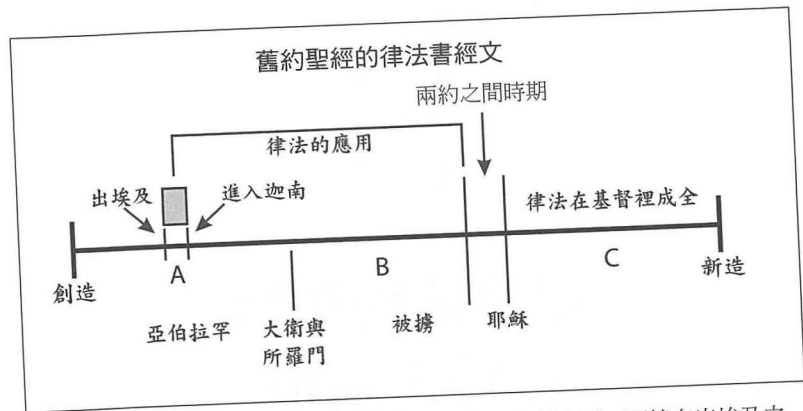


圖 11：舊約聖經的律法經文出現的時期相當短，但很重要，緊接在出埃及之後。第二律法，或申命記，主旨是摩西給一代之後的末了之言，就在進入迦南之前。在整個舊約聖經時期的先知與其他官員接著應用律法。基督來了，作為律法的成全。

在聖經神學脈絡中的律法

對於舊約聖經的律法，首先明顯要提的一點，是它在救恩歷史中的背景。律法是賜給一個靠著神的恩典蒙揀選、並且已經被救贖了的民族。不會有律法使人因行為得救的問題。第二點要注意的是：「律法」一詞是希伯來文 *Torah*（妥拉）通常的翻譯，嚴格說來，它意指「訓誨」，因此，不必照我們常常強調其狹義的法律涵義來理解該字。第三點是，雖然在整個舊約聖經時期，人一直以各種方式訴諸於西奈之約，但在新約聖經中很少有直接證據表明它被當作管理基督徒行為的規範。第四點與上一點相關，就是：自新約聖經時期以來，律法與福音的確切關係一直是件具爭議性、受到關注的事。¹

在西奈法典賜下前存在何種律法，是個爭論不休的問題。² 很清楚地，在西奈之前，神的百姓不能被形容為沒有律法。傳道人將創世記作為敘事經文處理時，必須以解經的方式來面對這個問題。顯然，亞伯拉罕得到某些禮儀上的指示，包括割禮；但在神面前作完全人對於他的意義，就不是清楚了（創十七 1）。創世記敘事文之倫理涵義的問題與西

¹ 見 Donald E. Gowan, *Reclaiming the Old Testament for the Christian Pulpit* (Atlanta: John Knox, 1976), chapter IV; Wayne Strickland, ed., *Five Views on Law and Gospel* (Grand Rapids: Zondervan, 1996)。

² 一種傳統的看法是：律法，特別是十誡，是賜給亞當和夏娃的。筆者認為這一觀點缺少某種證據。不過，根據神的創造和祂說的話，的確存在某種立約的關係。因著這兩個人的不順從，破壞了這種關係。

奈法典之應用的問題有些不同，這法典被視作神賜給祂子民正式、且全面的訓誨。

有兩個可能的方法來處理律法—恩典的問題。一個是從在西奈山賜下律法開始，經過其應用，一直到新約聖經。另一個是從福音開始，從對福音的了解中來處理律法之事。我們可能需要二者並進，只是我主張：一個基督徒必須認識到，我們只是以基督徒的身份、並且以基督徒的眼光來處理舊約聖經。有一件事是肯定的，我們遲早不僅會碰到在新約聖經中如何處理律法的問題，還有根據舊約聖經律法書講道有多大用途這樣實際的講道問題。

講到傳講律法，大多數的傳道人會優先使用十誡，這也是可以理解的。從形式上來看，這些律法用作整本西奈全集的核心，通常也被認為是律法中所有道德原則的總綱。基督徒往往贊同把十條誡命當作道德教導的總綱。宗教改革後，更正教的三個主要支派——改革宗、信義宗、與聖公會——都以使徒信經、主禱文、與十誡為根據，產生了要理問答（Catechisms）。³ 所以，更正教各教會傾向於把十誡當作基督徒的道德依據。守安息日的誡命一直是個棘手的問題，因為它似乎是禮儀性的多過於道德性的。⁴ 更正教要理問答的問題是，他們對十誡做了一件新約聖經似乎全然沒有興趣做的事。在新約聖經的書信中，沒有一處這樣解釋十誡來教導基督徒的道德；事實上，只提到了個別的誡命，而且沒有常常

³ 要理問答是基督教的基本教導手冊。

⁴ 安息日會通過宣佈守安息日的誡命仍然有效來解決這個問題，而《韋斯敏斯特信條》修改了這一條，以主日代替安息日。

提及。然而，毫無疑問，新約聖經承認以色列道德律法的持續性，並無一處否定它，反而使它的應用更清晰。

聚焦於十誡也突出一個常作的區分，使得道德的律法繼續有效，而民事或禮儀的律法以某種方式被丟棄了。民事律法應用於一個群體的組織，而這個群體已不再存在了。現在的這個新社群乃是由在基督裏的身份和所是來界定。禮儀的律法主要是象徵與神關係的問題，在新約聖經中，這個方面由基督作為中保而重新界定。認為我們已從禮儀律中解脫出來，卻依然受制於道德律，這種觀念所涉及的區分在新約聖經中同樣難以找到。這並非說探究舊約聖經道德的形態是不可取的、或無益的。⁵ 然而，當基督成為一切關係的中保時，這些就再次被重新定義了。我們基於人的關係來區別禮儀律法與道德律法。禮儀律法涉及一些象徵性的動作，超越自身指向另一個實際，通常是指向神。而道德律法則是涉及直接或間接的人際關係問題。按照聖經的說法，這些的基礎乃是神的位格，祂按照祂的形象造了我們。一旦我們認知人際關係的面向，基督論的面向就無可避免了。一個基督徒乃是由與基督的聯合來界定的，離開此事實，就絕不能與神或任何人有私人關係。如果說關乎道德行為的舊約聖經律法能以某種方式不經基督而應用在基督徒身上，至少可以說，這種觀點是對我們在基督裏所是的一個否認。

但如何處理非道德性的律法呢？它們如何發揮作用，以及是否值得根據它們來講道？對這問題的回答，當然在於神

⁵ 例如，見 Christopher Wright, *Living as the People of God* (Leicester: IVP, 1983) = 萊特著，王仁芬譯，《認識舊約倫理學》（台北：校園，1995）。

要以這些禮儀規定對以色列產生效用的方式。這就帶我們回到西奈律法的處境。若有傳道人想要用一整篇講道以諸如利未記十五章不潔淨的禮儀為主題，我會認為他是相當勇敢的，也有人會說他是不顧及後果的。除非我們想曲解這些律法的意義，把它們貶為衛生問題，否則即使那些較少引發爭議、不太具體的食物潔淨與不潔的議題，似乎都與今日的我們不相干。⁶

禮儀的資料中有二大部份是與道德資料合併的，它們直接涉及人的關係，不過這一次是與神自己的關係。這些是與會幕的規定及整個獻祭系統相關的事。一方面，它們代表神在祂百姓與自己的交通中與他們打交道的目標。另一方面，它們顯示在人類因悖逆——即罪——而普遍與神疏離的情況下，神使這交通成為可能的「技術細節」。與神和好及稱義成為可能，是因為——也只因為——照神律法所顯明的聖潔之神的公義要求得到滿足。

律法的聖經神學必須把律法自身的這個弔詭考慮在內，就是：神要求人嚴格、完全地順服，同時又針對有罪的人類不能作到這樣順服的這一問題提供了應對的方法。因而，律法不可或缺的一部份是：會幕與整個挽回祭系統。如果神要求以色列應當聖潔，正如神是聖潔的，並且要盡心、盡性、

⁶ 利未記十一章。想要根據衛生原則把這些律法合理化，不能令人信服，神明白：即便是以色列，也沒有這樣做。儘管一些不潔的事物的確是有危害的，但不是所有的都如此。此外，在新約聖經中，律法被取代，乃是基於福音，而不是——舉例而言，在使徒行傳十章——被冷藏和先進的衛生方法取代。

盡力愛神，⁷ 祂也知道一群尚未完全得救的百姓永遠無法達到這個標準。在這樣一個處境中，愛神的觀念因著神的恩典而呈現出新的意義。

聖所的規定明白顯示出神的恩典。這是在祂賜下西奈之約的核心之後所做的規定。因此，救贖歷史中的次序是：

- 揀選與呼召（亞伯拉罕）；
- 為奴（出一章）；
- 在出埃及記中救贖的神蹟（出二～十五章）；
- 在西奈山聚集（出十九章）；
- 賜十誡（出二十章）；
- 「約書」（出二十 22～二十三 33）；
- 立約（出二十四章）；
- 會幕的規定（出二十五～三十一章）。

律法必須在這救贖的處境中來理解。利未記中界定從世界分別為聖歸給耶和華、藉著獻祭與神和好這些較詳細的規定，都只是用來強調此處境的重要意義。我們應該特別注意出埃及記十九章 3～6 節所表明的救贖的目的。神把以色列帶來歸祂自己，好叫他們活在祂面前作屬祂的產業：祭司的國度與聖潔的國民。他們蒙揀選與拯救，目的是作神的百姓，在地上的萬國當中代表祂。

十誡是在這個處境中賜下的，隨後在約書中出現一些比較詳細的律法。律法的功用是使這個蒙救贖之民所組成的新國家知道，何種生活是符合與神之間這種獨特的關係的。律

⁷ 利未記十九章 2 節；申命記第六章 5 節。

法不僅用來規範人的行為，也實現一個很重要的目的，就是表明救贖他們的神是怎樣的一位神。律法不只是指引人類行為的準則；其道德與順服，主要是要表明與神的關係。律法的中心是與神立約的關係。個人與團體之間的關係，是要反映出個人及團體與神的關係，這關係是靠恩典建立的。一旦約書頒給摩西後，百姓便被召集並被告知神的話。他們回答說：「耶和華所吩咐的，我們都必遵行。」在一個基本沒有解釋、但十分動人的儀式中，這約以祭牲的血為印記（出二十四 3~8）。總之，似乎這約只有在流血祭牲的基礎上才能生效。如果這樣的話，這約取決於神如何使罪人稱義的方法了，他們在面臨律法要求的完全時轉向祂尋求恩典。

因此，神賜予會幕的原因是，神屬性關鍵的一面在於祂希望與人交通，而這交通主要被描寫為祂住在他們中間。在一些聖經解釋中常見的錯誤是將會幕及祭司在那裏事奉的所有細節寓意化，以便使每一方面都明確地說成是基督徒的事。⁸當然有些細節的象徵性是頗為透明的，但也有些是難以理解的。會幕作為和好與交通的用途，必須決定我們對細節的理解。關於會幕的聖經神學會聚焦於將應許之地作為伊甸恢復的預表，會幕及以後的聖殿表明：神在應許之地與祂百姓同住。先知關於彌賽亞時期聖殿恢復的異象包括：以西結書四十~四十七章中詳細的描寫，其頂點是在新伊甸中心的

⁸ 溥偉恩 (Vern Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses* [Brentwood, Tenn.: Wolgemuth and Hyatt, 1991]) 在處理會幕時，借鑑了重要的聖經資料和象徵。有時，他似乎超越了證據，提出某些細節的象徵意義，但在這篇優秀的論述中，這不算是重大的缺陷。

新殿。從先知的末世論，我們來到新殿，這新殿就是基督，是在天上的殿，並且是由基督的靈藉著福音所創造的。

回到律法，我們發現當摩西尚在上山領受會幕的律法時，百姓卻在違犯他們先前已同意的律法。亞倫的金牛犢事件說明一個重點：即使在彰顯了這奇異的恩典、教導了關乎蒙恩生活的樣式之後，人心仍然以叛離神的話語、渴望獨立自主為特徵。因此，雖然會有許多信心的英雄可作敬虔的榜樣，而令人沮喪的真相是：以色列生活方式的特點是背信與違背律法。就是這一點導致以色列國和猶大國的滅亡、以及被擄的災難。

當律法的咒詛落在以色列國和猶大國時，先知的威脅就顯得是有根據的。同時，先知的末世論給那些信靠神的人帶來希望。有一天神必採取行動，改變祂百姓的惡心，以致他們的意志反映出祂的旨意。

耶和華說：「日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約。不像我拉著他們祖宗的手，領他們出埃及地的時候，與他們所立的約。我雖作他們的丈夫，他們卻背了我的約。這是耶和華說的。」耶和華說：「那些日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣：我要將我的律法放在他們裏面，寫在他們心上。我要作他們的神，他們要作我的子民。他們各人不再教導自己的鄰舍和自己的弟兄說：『你該認識耶和華。』因為他們從最小的到至大的，都必認識我。我要赦免他們的罪孽，不再記念他們的罪惡。這是耶和華說的。」（耶三十一 31~34）。

我必從各國收取你們，從列邦聚集你們，引導你們歸回本地。我必用清水灑在你們身上，你們就潔淨了。我要潔淨你們，使你們脫離一切的污穢，棄掉一切的偶像。我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裏面。又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。我必將我的靈放在你們裏面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章。你們必住在我所賜給你們列祖之地。你們要作我的子民，我要作你們的神。（結三十六 24~28）。

從聖經神學的觀點來看，使我們關心的問題必定是：這段經文是如何應驗的。顯然，它沒有發生在被擄後的重建時期。筆者提醒一下：我曾一再講到聖經啟示的架構，好讓我們不輕易將它首先應用在基督徒身上。當希伯來書的作者闡述律法是將來美事的影兒時，他繼續講到：律法所不能成就的事，基督已為我們成就了（來十 1~18）。祂獻了一次永遠的贖罪祭，就在神的右邊坐下了。只有在這樣的文脈中，希伯來書的作者才引用了耶利米書三十一章 33~34 節。神的子民得到保證：神不再紀念他們的罪，恰恰是因為所有律法的要求都在耶穌裏得到了滿足。事實上，我們必須說，耶穌是神的律法被完備地寫在心上的那一個以色列人。

我們根據律法講道的困難，也許部份來自在「律法」這一個題目下堆積了好些混合的主題。如果我們用分析的方法、並且在綜合整體概念的基礎上來處理問題，我們就能用一種有用的方式來區分整體中的不同因素。⁹ 將西奈之約當作

⁹ T. D. Alexander, *From Paradise to the Promised Land: An*

一個整體，我們在出埃及記中依次碰到十誡、約書、及帳幕的律例。在利未記，我們見到聖潔的律例、獻祭制度、潔淨與不潔的律例。最後，在下一代以色列人即將進入應許之地時，申命記重述了律法的一些主要因素。

我們對律法在聖經神學中的概覽，帶著我們從西奈之約的細節，經過申命記所記載的頒佈律法，到以色列在迦南地的生活。一個無法迴避的事實是：在一群以擁有毀約這樣自殺性能力著名的百姓身上，神的恩典不斷光照他們。雖然聚焦於信心偉人與以色列一些光輝成就是很吸引人的，但可悲的是，它是一個奔向災難的國家。就律法而言，先知屹立如燈塔，但他們也無奈地目睹國家的敗亡。只有末世的應許，論及這百姓因神的律法在他們心中而得到更新時，才消除先知信息的陰影。

頒給首先的亞當——神第一個兒子——的「律法」被違背了，因而人類被趕出園子，去到曠野。頒給以色列——神的兒子——的律法也被破壞了，因而這國被趕出它的應許之地，進入被擄的曠野。末後的亞當作為真實順服神的聖約夥伴來了，意味著祂與一群急需祂幫助的百姓認同。我們幾乎可以聽見天上鬆了一口氣，「終於，一個真正的神子！」「你是我的愛子，我所喜悅的，」這是神嘉許的話。然後，這個真亞當，真以色列人，進入我們的曠野受試探，並且得勝，因而祂可以為我們開一條回到神園子的道路。

Introduction to the Main Themes of the Pentateuch (Carlisle: Paternoster, 1995) = 亞歷山大著，劉平、周永譯，《摩西五經導論：從伊甸園到應許之地》（上海：上海人民出版社，2008）對這些要素做了有用的總結。

耶穌來，不是要毀壞或廢掉律法，乃是要成全（太五 17）。祂是律法的總結（*telos*）。¹⁰ 祂是至終的基準點，祂前所未有地清楚表明西奈之約的含義。祂毫不妥協、嚴格地應用它：「你們的義，若不勝於文士和法利賽人的義，斷不能進天國」（太五 20）。在登山寶訓中，在法利賽人與稅吏的比喻中，以及在祂回應律法師關乎永生的問題中（路十 25～29），祂把自義的立足地從那些以為有辦法能爬上律法梯子、得到神接納之人的底下撤去。祂來，是為我們盡諸般的義。祂不只在自己無罪的一生中成全了律法，而且甘願把我們破壞律法的罪歸在祂身上，以致祂為我們承受律法的咒詛（林後五 21）。因信，我們得到耶穌遵守律法的恩賜，那是代表我們完全成就的，我們在祂裏面成了神的義。因信，我們不是廢掉律法：「斷乎不是，更是堅固律法」（羅三 31）。堅固之法是，我們轉離自己要守律法的歪曲努力，而把所有的信靠都放在那位代表我們滿足律法一切要求的人身上。

雖然律法與福音的關係仍然是討論與爭議中的議題，但我們可以放心地指出一些突出之處。福音事件並非否定律法，而是它最完美的表現。耶穌的一生，即有些神學家所謂基督積極的順服，就如祂的死（所謂消極的順服）一樣，是祂使人稱義工作的一部份。¹¹ 我們不僅能請求主赦免我們的眾

¹⁰ 羅十 4，「律法的總結就是基督，使凡信祂的都得著義。」希臘文 *telos* 意指律法的目標或目的。

¹¹ 這個術語很容易表明一個事實：基督的一生屬於祂救恩工作的一部份。但它並不準確，因為耶穌並非完全被動地受死。

罪，因耶穌已在十字架為我們擔當了我們的罪，而且得到祂一生所實踐之完美的義作為恩賜（羅五 10）。

保羅對律法貌似矛盾的表述，肯定是因律法在救恩歷史中的地位引起的。基督徒的生活與以色列在舊約下的生活是統一的，因為都是與同一位不變的神有關係。所改變的是神啟示的清晰度與祂拯救的方法。作為燈臺引導我們的，不再是在西奈山上的摩西，而是在加略山上的主耶穌。當以弗所人因受誘惑，要繼續像「外邦人」一樣生活而需要警告時，保羅沒有照搬十誡，而是說，「你們學了基督，卻不是這樣」（弗四 20）。講到一些禮儀之事時，保羅說，「所以不拘在飲食上，或節期、月朔、安息日，都不可讓人論斷你們。這些原是後事的影兒，那形體卻是基督」（西二 16～17）。當他告訴基督徒說，「你們不在律法之下，乃在恩典之下」（羅六 14），並不表示基督徒的生活沒有律法。遠非如此。他繼續說：

如今那些在基督耶穌裏的就不定罪了。因為賜生命聖靈的律在基督耶穌裏釋放了我，使我脫離罪和死的律了。律法既因肉體軟弱，有所不能行的，神就差遣自己的兒子成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉體中定了罪案，使律法的義成就在我們這不隨從肉體、只隨從聖靈的人身上。（羅八 1～4）

1. 十誡（出二十章）

儘管筆者在上文比較少提及新約聖經對十誡的評論，但我要肯定地說：十誡不但是明顯可以用來講道的，而且提供聖經在效法神屬性方面的重要教導。第一條誡命顯然是永存

不變的原則，不用多說：只有一位神當受敬拜。第二條誡命提醒我們：神並未留下祂自己可見的形象，任何試圖製造神形象的作法都是偶像崇拜，因為這都是來自人心的想像，而非啟示。這原則當然應用於試圖把耶穌描寫為一個定型的人。聖經中對耶穌唯一可見的描寫是啟示錄一章 13~16 節中高度象徵性的描寫。有些更正教徒極力反對羅馬天主教立體形象的耶穌，卻贊同在彩色玻璃或畫冊中平面形象的耶穌，這是很難理解的。

安息日的誡命需要根據新約聖經對它的理解來處理。即使我們接受它是一條創造的律例，在講這題目之前，需要解決的解經問題是：基督徒當如何遵守這條誡命，及為甚麼該是或不該是主日。十誡基本的道德性質乃是根據神的屬性。是這位神，最後在祂兒子耶穌基督裏啟示自己，然後成為道德的模範。誡命的講道必須始終向人指出：我們不可能以行律法來稱義，以及我們的救主已經為我們滿足了律法的要求。若要涉及在基督徒的成聖中的合法性，它只能經過在基督裏因恩典先有的稱義，再怎麼強調這一點都不為過。筆者在第十七章還會講到這一點。

2. 會幕（出二十五~三十章）

關於在聖經神學脈絡中的會幕，之前已經講過，無需多說。在有些圈子中，它是傳講基督的一個熱衷方式，這是很容易理解的。遺憾的是，這作法非常容易領人到空想與虛假的預表論。會幕的象徵性在以救恩為導向的要點上是頗為清楚的。祭司在會幕裏事奉的職責也很清楚。我們從會幕到聖殿，再到先知末世論的新殿。然後耶穌來到，祂是神所居住的真殿。最後，新約聖經，尤其是在希伯來書中，講到耶穌

此刻所在的天上的聖殿，而地上的新殿則是聖靈藉著福音傳揚所創造的。那些與基督聯合的人成了基督在聖靈裏的新居所。

3. 潔淨的食物與不潔淨的食物（利十一章）

如前所述，對於區分潔淨的食物與不潔淨的食物，並未給出明顯的理由。如果存在任何衛生的考慮，也並不明確，而且福音似乎全然摒棄這區別。根據使徒行傳十章 15 節所否定的經文來講道，是否有意義？如果我們對耶穌關乎舊約聖經廣義的教導理解正確的話，這段經文就像所有其他經文一樣，都是為耶穌作見證的。這一章需要在利未記十一~十六章論及潔淨與不潔、聖與俗的較廣上下文中來理解。不僅某些食物，還有各種情況都會使人不潔淨。正如溫翰（Gordon Wenham）論到因皮膚病不潔（利十三章）時有助的評論：「此條文的理由是神學，而非衛生。不潔的不能與聖潔的相處。以色列的營地是聖潔的，在其中豎立了會幕，神至聖同在的寶座。」¹² 因此，這些律法是神教導祂百姓的一個方面，祂絕對反對不潔以及對聖潔的褻瀆。一般認為「聖潔」這詞不解自明；這是糾正這種觀念的一帖有益的處方。事實上，它是一個很難表述的詞，但最終由基督自己為我們定義了。在舊約聖經中，以多種方式來描寫它，要表明神和祂的百姓是從一個褻瀆的世界中徹底分別出來的。它至終的表現是：

¹² Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus, The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 21.

從負面看，神拒絕罪，體現在各各他山上，而從正面看，我們在耶穌裏尋見神。

4. 一個儀式的指令（民十 1~10）

這是一個在律法主體之外的禮儀條款。筆者把對這段經文的評論包括在內，以此鼓勵大家根據民數記講一些道。在這段經文中所記載的指令，是在列舉一些真正的問題之前，那些問題的頂點是以色列拒絕進入並佔領應許之地。摩西被曉諭用銀子做兩枝號，用來作信號招聚會眾，並叫眾營起行。這不該被看為一種組建中的鄉村樂隊，因為這些銀號具有祭司的功用。它們也不只是可以獲取的聲音最響亮的東西，可在戰時用來發信號，雖然的確也是如此。它們的功用在於作為耶和華採取行動拯救祂百姓的信號。在發出戰爭信號時，它們作為在神面前的一個提醒，好叫百姓可以蒙拯救脫離仇敵（9 節）。與會幕相關的是，號聲呼召百姓到和好的地方來，標誌起程前往應許之地的時候，及在神跟前表示這是祂的百姓。

號筒¹³與號聲在聖經中都有重大意義，它們在民數記十章中的意義與它們較廣泛的用法類似。開始是在西奈超自然的號聲，表示神的同在（出十九 16、19，二十 18）。號筒出現在某些安息日的儀式中（利二十三 24，二十五 9），這事實指向在應許之地得安息的觀念。它們用於進佔應許之地的聖戰，及搬運約櫃進入聖城（撒下六 15）。它們也在有些君王

¹³ 有兩種號，一種是金屬的號（希伯來文 *hatzotzerah*），另一種是羊角（希伯來文 *shofar*），但這兩種看起來可以互相替換使用，並且在《七十士譯本》中以同一個字（希臘文 *salpinx*）翻譯。

受膏時出現。在先知的末世論中，號筒表示審判與拯救，新約聖經也呼應這個意義。天使將用號筒招集選民到聖地（太二十四 31），號筒將招集神的百姓從死裏復活（林前十五 51~52；帖前四 16）。共同特徵不是發信號之裝置的宏亮聲音。¹⁴ 歷來號筒被神、祂的天使及代表祂的祭司使用，共同之處是：呼召祂的百姓在蒙神接納的確據中進入他們的安息。在基督裏，我們生活在確知中：有一天當號筒吹響時，我們將要復活成為不朽壞的，進入我們的安息。

文學思考與歷史思考

近來律法研究最有意義的進展也許是對聖約文學結構的探究。早期的歷史鑑別學曾把律法區分為絕對法與決疑法，以掌握以色列律法背後的歷史。典型的絕對法是直接用命令語氣：「你當……」或「你不可……」。這些被認為是單給以色列的，是十誡律法的形式。決疑法是有條件的律法：「如果……，就……，」或按照前例的律法。西奈律法包括二者；除了使我們注意律法發揮作用的方式以外，並不清楚這區別提供其他甚麼幫助。決疑法或判例法大概含有可應用於特殊事件以外的原則。絕對法則似乎是比較直接講到涉及的原則。

二十世紀中葉，有人對某些古代近東條約法典的形式特徵感興趣。結果發現：在聖經先祖與以色列誕生時期的世

¹⁴ 假如你曾聽過羊角號的聲音，你就知道羊角發出的聲音並不響亮。要使它發出像銅管號一樣的聲音，就是用錯了材質，設計了錯誤的樣式。

界，政治與軍事活動相當活躍。古代領主條約——即征服者（領主）加諸被征服之國（藩屬國）的條約，這條約隨後形成立約關係——的研究顯示出：這些條約與聖經的法典有重要的相似之處。¹⁵ 克萊恩（Meredith Kline）大力地將這一觀念應用於申命記及十誡。¹⁶ 克萊恩這一提議對於鑑別學與神學都有助益，因為鑑別學者通常認為申命記寫於較晚時期，克萊恩提出申命記的結構卻比摩西早很多。他還提議，典型的規定是要把條約的副本放在被征服之國的神廟內，這可以說明律法有兩塊石版的原因。每塊石版都含有十誡全文。因屬國的宗主與神是同一位，所以兩份都放在同一聖所內。

這樣理解立約的結構在神學上的益處，是強化了把律法從律法主義的範疇中挪開。它乃是在大君王統治下的生活結構。正如克萊基（Peter Craigie）所說的，它是「提醒百姓，回想他們在這世界中的自由及他們對神的完全委身。」¹⁷ 關係已被建立，而這些是忠心的義務，是恩典關係的真實表達。這一個使學者們多費心思的條約架構值得總結一下：

¹⁵ 見 John A. Thompson, *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1964); D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions* (Richmond: John Knox, 1972); Wenham, *The Book of Leviticus*; Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976)。

¹⁶ Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963)。克萊恩在討論的開頭就提出十誡的立約條文的結構。

¹⁷ Craigie, *Deuteronomy*, p. 31。

1. 導言：君王的話，或在摩西的事例中，君王代表的話。
2. 歷史的序言，述說產生本條約關係的一些事件的原因。
3. 表述君王與百姓之關係的立約條款。
4. 視百姓對約的回應而定的祝福或咒詛的獎懲條款。
5. 善後的安排：一份副本的要求，及在權利轉移時更新的規定。

十誡作為立約條文

導言：

「我是耶和華你的神」

歷史的序言：

「曾將你從埃及地為奴之家領出來……」

條款：

「除了我以外，你不可有別的神」等

獎懲條款：

「耶和華必不以他為無罪……」

「使你的日子……得以長久……」

善後的安排：

兩塊法版

摩西死前及約書亞繼任時重新立約

還有一個文學特徵值得一提。賽哈默（John Sailhamer）曾強調摩西五經文學的統一性，包括其形式及它被接受為聖

經正典的歷史。¹⁸ 他把西奈之約放在其文學敘事的文脈中，從而對於摩西五經的完稿作者的意圖提出一些建議。其展望是與末世有關的，而且預料有一日，律法在以色列中無法達成的都將成為事實。

〔摩西五經〕是份文學文件，與西奈之約的文件有根本上的差別。摩西五經這份文件看待西奈之約的角度，與後者本身的角度不同。像舊約聖經其他歷史書、先知書、及新約聖經一樣，五經表現的是回顧西奈之約的失敗、並期待它有朝一日的成全（例如：申三十章）。¹⁹

根據摩西五經講道時，我們應該注意它的整體結構。賽哈默提議五經中含有敘事的預表，其目的在於表明過去的一些事件如何塑造將來發生的事。正如我們之前所說的，這是先知末世論的特點，即用以色列的歷史經驗作為模型。

敘事因素為在西奈山賜下律法提供了整體結構。正如賽哈默所指出的，一直到金牛犢事件，我們才得到較詳細的祭司法典。這就表明一個策略，旨在顯明亞伯拉罕與摩西二人之間形成的對比，前者在律法前、憑信而活，後者在律法下失敗、又死於曠野。這樣讀來，摩西五經的作用與加拉太書的類似，就是要顯出律法的無能。²⁰ 但我們必須小心，不要貶低聖經賦予摩西的正面意義。

¹⁸ John Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992)。

¹⁹ Sailhamer, *The Pentateuch*, p. 27。

²⁰ Sailhamer, *The Pentateuch*, pp. 61, 77。

根據律法書來講道的計劃

律法書中有足夠多而相當直接的資料，可以讓我們花一段長時間傳講。律法書豐富多樣，包含許多重要的神學面向，這些都在福音中找到目標。一旦我們確立西奈律法並非提供一條靠行為得救的道路後，我們就差不多清楚：成為基督徒的本質並非是作好人。要建立稱義的恩典與成聖生活的合法關係，律法與恩典在舊約聖經中的關係非常重要。使用律法書來講道，幾乎有無窮多合適的議題，但除了以十誡作為闡述福音的道德含義的途徑，傳道人若取用律法書的不同部份，顯示它如何為以色列人發揮作用，則會獲益良多。

對傳道人來說，至關重要的一件事是要有前後一致的釋經，使會眾能夠按律法在基督裏成全的意義來應用它。使用舊約聖經來講道，為新約聖經的用詞添加了實質內容。我們很容易假定人們會了解諸如聖潔與義等觀念，不論是指神，還是指祂的百姓。宗教改革者講到律法的三個用處，是我們在計劃講道時可以考慮的。第一，律法可遏制人的邪惡；有一位神在負責，祂關懷並要求所有的人。律法宣佈，我們有責任承認祂是主。第二，律法使人知罪。若有人想要靠行為稱義，讓他面對這律法來宣告說自己在所有的時候都遵守了神的所有律法吧。在闡述律法時，應該表明罪的嚴重性。然後我們能告訴人如何來到基督這裏得到赦免。第三，律法教導神的百姓學習公義。這也許是基督徒中最受爭議之處，筆者也不願就此事重複已經說過的事。但顯然地，只有在福音的框架中，它才能這樣發揮作用。

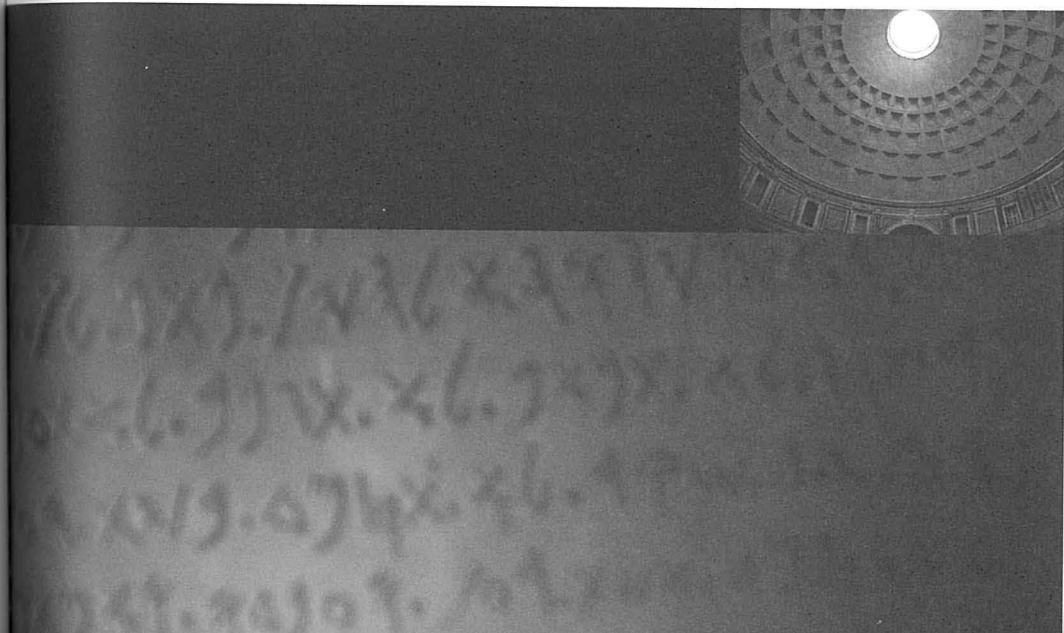
在計劃使用律法書來講道時，得有長期的計劃。在一年的講道程序中，有部份計劃是根據十誡傳講一系列的信息；

下一年是關於會幕的系列；然後是講聖潔的律法，等等。講明這些不同方面如何充實我們對基督這位成全律法者的認識，並且藉著祂，告訴我們基督徒生活的本質。

12

根據舊約聖經 先知書講道

Preaching from the Old Testament Prophets



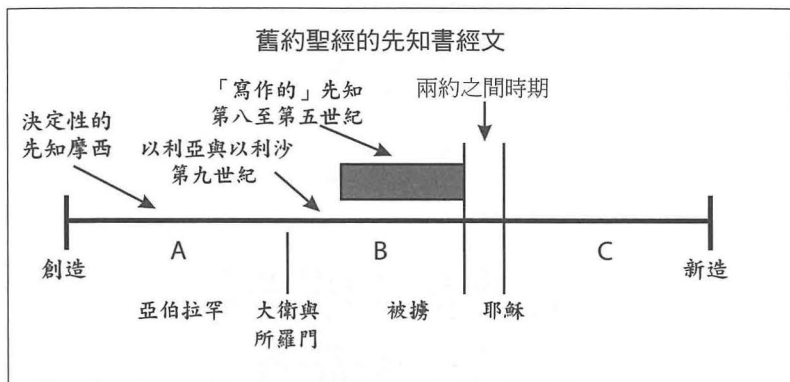


圖12：預言始於摩西。以利亞和以利沙令人想起摩西在西奈之約中的職事。所謂的寫作的先知在敗亡、被擄、與被擄後時期的重建中發揮作用。

在聖經神學脈絡中的預言經文

在第八章中，筆者從救恩歷史的脈絡來看預言，特別是預言在末世論發展中的角色。我們見到先知們的觀點：雖然以色列背信，神將來仍要施行救恩；這是從亞伯拉罕到大衛和所羅門期間經歷拯救的這一架構概述的。但聖經中的先知書所包含的不只末世論，根據先知書講道能使我們涉及範圍廣泛的視野與題目。我們需要把以色列的預言視為一個整體來檢視。第一個被稱為先知的人是亞伯拉罕，是在神對亞比米勒所說的話中如此提及的（創二十 7）。這一事件告訴我們，神在這事上站在亞伯拉罕這邊；但除此之外，基本沒有表達這字的具體意思。其次是亞倫，他在即將與法老之間發生的衝突中，被神指派作摩西的先知（出七 1，《新譯本》）。這是神對摩西的讓步，因摩西申辯說，與法老王對抗時，他不善言辭，會處於不利位置。亞倫作先知的責任乃是作摩西的代言人，但很顯然，執行這任務的主要是摩西，因為他「在法老面前代替神」。接著，摩西與亞倫的姐姐米利暗被稱為先知（出十五 20）。在慶祝耶和華戰勝埃及人的場合中，她帶領婦女跳舞，歌唱摩西之歌的副歌。除此事實之外，幾乎沒有說明她為何被稱為先知。到目前為止，歸屬於先知的主要功用是這人以某種方式代表神。

講到摩西，畫面就比較清晰了，雖然在申命記（申十八 15~22，三十四 10）之前，先知這名都沒有用於他。申命記這兩段有關的經文對我們了解先知的職責很重要，並暗示我們必須視摩西為真正權威的先知。在第一段經文中，摩西允

諾：先知的職務不會止於他。先知的職責是作為神與百姓間的中保，特別是傳達神的話：

「我要將當說的話傳給他；他要將我一切所吩咐的都傳給他們。誰不聽他奉我名所說的話，我必討誰的罪。」（申十八 18~19）

申命記最後一段話指出，在寫這卷書時，這位像摩西的先知仍未在以色列中興起。對理解這些話而言，鑑定申命記的寫作日期並不如起初所想的那麼重要。不論我們以何種方式認為摩西寫了申命記的主體部份，他顯然沒有寫他死亡的記錄與這最後的評論。而在寫第三十四章時尚未興起一位像摩西這樣的先知，這事實並不表示沒有先知的活動。相反地，申命記說：

耶和華打發他在埃及地向法老和他的一切臣僕、並他的全地行各樣神蹟奇事，又在以色列眾人眼前顯大能的手，行一切大而可畏的事。（申三十四 11~12）

神蹟奇事與神拯救話語的媒介是並行的，而它們本身也成了拯救的工具。而且從西奈文集及申命記可以很清楚看到，摩西作為神的律法（Torah）的中保，也是無與倫比的。他尤其是將神的話傳講給祂百姓的先知。

士師記六章 8~10 節有一個未具名的先知，受耶和華差遣去提醒以色列回想出埃及記中的「福音」事件。過去的這個事件顯明了神的信實；基於這一點，他們被勸勉：在面臨米甸人的威脅時，要站立得穩。於是基甸被差遣作為拯救

者，來對付米甸人。接下來的一個先知名叫撒母耳，他不但是先知，也是一個士師與立國王的人。撒母耳作為中保的角色是明顯的，他也充當了第一位君王與整個國家的良心。耶和華差遣他膏大衛作王，揀選大衛率領王朝的統治者，他們蒙召代表耶和華在祂百姓中施行統治。對大衛而言，先知的職務繼續存在，特別是藉著拿單與迦得。

當我們來到以利亞與以利沙時，敘事的作者以很大篇幅講到他們兩人各自的事奉，而這些事奉就其意義而言，其實可以合併為一個。這兩位先知事奉的時期正值國家瀕於完全的背道，特別在亞哈王的異教徒配偶的努力下。耶洗別被描寫為一個蓄意要消滅耶和華信仰的人，她在這過程中與以利亞起了衝突。但真正的衝突被認為是耶和華與巴力之間的，每一個都由各自的先知代表。從聖經神學的觀點來看，以利亞與以利沙蒙差遣，乃是呼喚以色列回到西奈之約，並與想要引誘神百姓背道的勢力爭戰。這兩位先知聯合的事奉有兩個特點，與把他們放在救恩歷史的處境中有關。第一個是先知挑戰以色列回轉，忠心接受聖約。第二個是這兩位先知密集施行的神蹟奇事。就如在他們之前摩西的神蹟、以及尚未來到之耶穌的神蹟一樣，這些神蹟都標誌著神國的來臨。

以利亞以向亞哈王宣告乾旱將臨到該地來開始他的事奉（王上十七 1）。這個宣告與神要使以色列地豐收的聖約應許相反，並重演摩西站在法老前宣佈災禍將臨到埃及的一幕。然後，以利亞被差遣到曠野去，在那裏得著供應，就像以色列之前一樣（王上十七 2~7）。當以利亞無水可喝時，他被差往西頓，在一個迦南寡婦那裏接受供養。以利亞行神蹟，為這寡婦及她孩子提供源源不絕的餅與酒。當孩子死時，以利亞使他從死裏復活。這樣，當以色列轉離這約時，這位以

色列人的拯救者與先知就轉向一個外邦人，顯明：神若願意，就能從外邦種族的「石頭」中興起子孫來。¹ 以利亞在迦密山與巴力先知的衝突，很清楚是要呼召以色列回到藉摩西所賜的先知之言，也是呼召他們回到聖約。以利亞命令在合法的祭壇上獻祭，這增強了西奈律法的形式；不僅如此，他還叫火從天降下，也令人想起首次為罪設立燔祭的類似情景。² 以利沙也行神蹟，反映出祂應許要在那地扶持祂的百姓。但最為人熟知的，也是最多傳講的，也許是敘利亞將軍乃幔得醫治的神蹟。我們再一次看見，當以色列處於拒絕擔負成為萬國祝福之媒介的危險中，神的恩典便擴展到外邦人。

至此，我們總結一下：以色列人在出埃及事件中蒙揀選和救贖，摩西所幹旋的恩典之約形成了他們生活的架構。在摩西以後的所有預言都加強並繼續應用摩西這一決定性的事奉。預言與妥拉（律法／教導）並行，因先知的功用乃是當神賜下教導給祂百姓時作神的出口。撒母耳所發揮的重要作用在於他作為神的器皿和出口，按照聖約的規定在以色列中設立君王的統治。君王像先知一樣，乃是以色列的立約身份與行為的守護者。但事情的發展嚴重進入歧途，王國一分為二。在這國衰敗之初，以利亞與以利沙被差遣到悖逆的百姓那裏去顯明神的恩典，並呼召他們回到西奈，像那些因恩典

蒙救贖的人一樣生活。但未見效，於是當神的審判先後臨到以色列與猶大時，這兩國漸漸被人遺忘。

以利沙的事奉持續到主前第八世紀，不久後有初期的寫作先知出現。³ 寫作先知的作品構成希伯來正典中通常被稱為「後先知書」的部份，涵蓋相當長的歷史時期。從歷史的觀點來看，並且為了瞭解每卷書的地點及歷史背景，可以方便地把它們分組為被擄前，被擄中，及被擄後。我們可以合理地推斷：著名的撒母耳、以利亞及以利沙只在歷史敘事經文中才為人所知，這些後期先知的話卻得以保存在作品中，是有神學基礎的。我們沒有這三個人傳講聖言的記錄，來與後期先知的講道和宣告的文集相比。背後的理由是否在於神要藉這一新類別的先知來宣佈一件新事呢？早期先知通常呼召以色列回到摩西偉大的先知神諭去。現在想要以遵守西奈律法保存的聖約福分正在消失中。毀滅逼近，任何改革的嘗試都不夠徹底，或者，就像在約西亞的例子中，改革因為後來的君王背道而告終。

寫作先知跨越了從王國分裂後急遽的衰落至舊約聖經末了的整個舊約聖經歷史時期。正如桂丹諾所說的，「先知文學將它本身描繪為講道，藉此公開宣告其即時的適切性。」⁴

¹ 參：太三 9。

² 王上十八 38；亦見：利九 24。歷代志上二十一章 26 節記錄了相同的現象，出現在大衛獻燔祭時；在歷代志下七章 1 節，所羅門獻殿時，也是如此。

³ 我們的目的不是探討誰寫了先知書這個問題。我稱他們是「寫作先知」，因為這些書都是以這些先知的名義寫的。有些人認為約珥是最早的寫作先知，與以利沙同時代。其他學者則認為約珥是被擄後時期的先知。這麼廣的分歧意見表明：約珥書的寫作日期無法通過其信息的性質來判斷，因而將它放在舊約聖經的救恩歷史中，必須保持較廣的時間範圍。

⁴ Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 228 = 桂丹諾著，李永卓譯，《古

每一部著作都有一個不同的信息，主要有關先知必須談及的歷史情況，但它們的信息都包含三個主要的成份：

1. 以激烈抨擊與責備的神諭指出百姓的背約。
2. 當它們談到審判已經到來、並且還要到來時，警告此一愚行的後果。
3. 它們提醒百姓神聖約的信實，祂必以某一決定性的方式來成就祂的旨意。這些恢復的神諭是舊約聖經末世論的關鍵。它們採取從亞伯拉罕到大衛時期所建立的救恩歷史模式，把它們投射到一個無比榮耀光輝的未來，那時神要在祂的大日拯救祂的百姓。在那日，地上的萬國都必看見以色列的光，必有許多人從他們當中出來，藉著以色列的祝福得著拯救。

傳道人應該小心地把先知放在這一救贖歷史的框架中。有些人傾向把「先知的」一詞專門用來描寫一種批評現代社會結構與不義的講道風格。無疑地，先知與福音的確都提及這些問題，傳道人也必須力圖明白如何談論它們。但是，這樣把「先知的」一詞用於主要是社會學導向的含義，很容易令人誤解。過去普遍認為預言的本質是預告未來，這觀念是簡化的，但不無優點。寫作先知所具有的特點就是末世論觀點的發展，這並不存在於早期先知。因為筆者在第八章已經論及這一點，故在此只需說明，先知的末世論展現一些關乎救恩歷史的特徵：

道今傳》(South Pasadena: 美國麥種傳道會, 2014)。

1. 它扼要地重述從亞伯拉罕到大衛的時代已經存在之救恩歷史的架構。
2. 這概述不只是前者的重複：當它發生時，必是完全的、榮耀的、永遠的。
3. 審判與恢復的末世論都涉及兩個主要的焦點：一個是較近期的，影響以色列國；另一個是較普遍的，涉及整個受造物。這就為不止一次的應驗製造了空間，並且為新約聖經中的三重應驗預備道路。⁵

現在就讓我們在救贖歷史的脈絡中來思考一些能代表先知書的經文。

1. 何西阿的婚姻 (何一~三章)

無疑地，何西阿婚姻的記載有可能用於論及婚姻本身的一些講章，但這並非它的主要目的。何西阿在北國以色列的歷史臨近混亂結束時說預言。他的事奉始於耶羅波安二世統治，那是相對平靜的時期。這卷書的開頭是上主叫他去娶一個淫婦為妻，何西阿又照上主的吩咐，為他的妻子歌篾所生的孩子們各取一個象徵性的名字，都與以色列背約有關。⁶ 在第一章末了有一段神諭，重申耶和華信守聖約、及祂想要挽回劫數與毀滅的意向。第二章是一個神諭，把何西阿自己人生的婚姻經歷應用於以色列與耶和華的「婚姻」關係上。以

⁵ 關於這一點，見第七章的討論。

⁶ 何一 4~8。耶斯列直接表示耶戶謀殺亞哈家的地方(王下十 1~14)；羅路哈瑪 (Lo-ruhamah) 和羅阿米 (Lo-ammi) 都是希伯來文，分別表示「不蒙憐憫」和「非我民」。

以色列就像歌篋一樣，是一個淫婦。雖然她是在審判之下，神卻將她爭取回來，以致何西阿孩子們的象徵性名字不再有效：祂要憐憫那「素不蒙憐憫的」，稱那「本非我民的」為「你是我的民」。這故事在第三章結束，在那裏，何西阿被吩咐去愛這淫婦，贏回她，就如耶和華將向祂百姓所作的一樣。

對何西阿婚姻的整個記載並非沒有問題，如大多數註釋書所指出的。但神叫何西阿去娶淫婦，這件不大可能且似乎不道德的事，必須照字面來理解。第三章與第一章的關係是提出解經問題的另一方面，但總而言之，這三章的要點似乎還算是直觀的。它動人地描寫了以色列背約的嚴重性、以及神在聖約上的慈愛、信實。因以色列的衰落與即將被毀於亞述人之手的歷史處境，這些神諭更加令人痛苦。北國一直處於耶羅波安一世背道與分裂的陰影下，何西阿對它說了最後的希望之言。儘管神的旨意繼續聚焦於猶大的大衛王朝，以色列卻始終是神對將來的神國計劃中不可或缺的一部份。

何西阿書一～三章記載的中心部份，被新約聖經兩個著名之處引用。保羅在羅馬書九章 25～26 節引用何西阿書一章 10 節與二章 23 節，與神的揀選和以色列不信的奧秘連在一起。彼得前書二章 10 節引用何西阿書一章 9～10 節與二章 23 節，以及舊約聖經中其他的引喻和引文，都是描寫在新約底下之神的百姓的。若要把這些經文置於較全面的救贖歷史框架中，我們需要認識到：從神過去的百姓到神新的百姓是經由主耶穌這個人。馬太明白這一點，把何西阿書十一章 1 節用於嬰孩耶穌在希律威脅過後離開埃及回來的這件事上，那本是回想神恩待出埃及時的以色列（太二 14～15）。在這個救贖事件中，以色列是神從埃及領出來的長子，但因以色列

的背信而被稱為「非我民」。根據何西阿書一章 10 節～二章 1 節，這景況有一天必被扭轉過來。以色列後來的歷史並不支持這個說法，直到這位真以色列從埃及回來，在受洗時被神稱為「我的愛子，我所喜悅的」（路三 22）。新約聖經講到教會是神的新子民的所有地方，都是基於一個事實：信心把我們聯結於神的真兒子，我們便與祂同作後嗣（羅八 14～17）。

婚姻的主題並不因為婚姻所象徵的這一較廣的視角而被排除在外。如果一個傳道人想用何西阿書這部份講關於婚姻的事，務必要記得：根據保羅在以弗所書五章 25、32 節所說的，基督徒的婚姻是一種關係，這種關係論及基督與教會的關係，也是出自後面這種關係。其完滿實現是啟示錄十九章 7 節，二十一章 2、9 節中羔羊在末世的婚姻。⁷

2. 以賽亞的宣教異象（賽二 1～4）

從聖經神學的觀點來看這段經文，有兩點需要說明。第一，它顯然是一篇具宣教視角的錫安末世論，講到在拯救的日子，外邦的列國必紛紛湧向耶路撒冷中重建的聖殿。第二，我們必須按照它在整本以賽亞書中的意義來考慮這段神諭。按它所說新耶路撒冷作為世界中心的功用來看，它的末世論已經相當先進了。⁸ 先知書的這一文學完整性與結構是下文所考慮的。

⁷ 在啟示錄二十一章 2、9 節，錫安被稱為新婦。就如在舊約聖經中，錫安可以是指錫安城，也可以指那些住在其中的人，就是神的子民。

⁸ 見 Barry G. Webb, "Zion in Transformation: A Literary Approach to

如果我們要避免把以賽亞書看為一本雜亂無章的神諭集，沒有真正顧到計劃或結構的話，就必須問為甚麼這個神諭出現於此。以賽亞書一章的引言令人十分沮喪，它提及猶大背約、且已經體驗了神的審判。然後突然地，我們得見這一恢復的宏偉異象。韋伯（Barry Webb）的斷言肯定是正確的：這一神諭完成了離開第一章中消極情形的行動，從而「預示整本書的動向，即藉著審判的潔淨，從此時的錫安移至將來的錫安」。⁹ 以賽亞書二章的末世論預示了該書後半部份的末世論，在以賽亞書六十五章 17~25 節新天新地的異象中達到頂點。

本篇神諭的兩大主題是：恢復錫安與招聚萬國。聖殿神學處於救贖啟示的中心，因為它意味著神必住在祂的百姓當中。聖殿是獻祭之處，與以色列的祭司事奉有關，因此是與神和好之處。它也與君王的事奉有關，令人聯想到大衛、所羅門以及被揀選的王朝。在主前 586 年，耶路撒冷的聖殿被巴比倫人毀壞，這是極大的災難，但神使被擄者藉著持續的先知事奉、以及對新殿重新開始的希望得以越過之前的災難。

儘管歸回的被擄者重建聖殿的努力稍有成就，被擄後的先知們則以不同的方式來聚焦於尚未到來的實際。對於許多

Isaiah," in *The Bible in Three Dimensions*, ed. D. Clines et al. (Sheffield: JSOT, 1990); *The Message of Isaiah* (Leicester: IVP, 1996) = 韋伯著，李望遠譯，《以賽亞書》，聖經信息系列（台北：校園，2009）。

⁹ Webb, *The Message of Isaiah*, p. 45 = 韋伯著，李望遠譯，《以賽亞書》，聖經信息系列（台北：校園，2009）。

人而言，這個實際似乎在希律建造第二聖殿的特別成就中得到實現。這一主題的基督論意義在福音書中得到闡述：真正的殿乃是主耶穌自己。聖殿即將被毀的主題，可能來自但以理書九章 27 節與十一章 31 節的「那行毀壞可憎的」，它也出現在耶穌的天啟語錄中。¹⁰ 由於某些理由，許多解經家認為這事應驗於主後 70 年，耶路撒冷聖殿實際的被毀，而新約聖經的作者們似乎對這件事並不感興趣。遠比這重要的是耶穌潔淨聖殿的記號，它在約翰的記錄中為我們提供了一個很不一樣的解釋。

祂的門徒就想起經上記著說，「我為你的殿心裏焦急，如同火燒。」因此猶太人問祂說：「你既作這些事，還顯甚麼神蹟給我們看呢？」耶穌回答說：「你們拆毀這殿，我三日內要再建立起來。」猶太人便說：「這殿是四十六年才造成的，你三日內就再建立起來嗎？」但耶穌這話，是以祂的身體為殿。所以到祂從死裏復活以後，門徒就想起祂說過這話，便信了聖經和耶穌所說的。（約二 17~22）

這殿被毀，顯然是主耶穌被釘在十字架上，因為其重建是指主耶穌身體的復活。有鑑於此，我們就能了解為何司提反堅持猶太人需要離開人手所造的舊殿了（徒七 47~51）。

¹⁰ 可十三 1~26。見 Peter Bolt, "Mark 13: An Apocalyptic Precursor to the Passion Narrative," *Reformed Theological Review* 54.1 (1995)。

以賽亞書二章中的這段經文把聖殿的重建聯結於招聚外邦人。舊約聖經中的這一招聚與基督徒外展的宣教之間存在的表面分歧，可從新殿的角度來解釋。真正的殿是耶穌所在之處，因祂就是這殿，是神人相遇之處，是和好之處，也是君王治理之處。耶穌在天上，但藉著祂的聖靈親自住在我們中間。聖靈所在之處，就是福音被傳揚以及神的子民——包括猶太人與外邦人——被帶到真殿中與神交通之處。聖靈不被受限於某一物質場所與地理位置，就是因為這個緣故，現代的到「聖地」去朝聖是個誤稱。¹¹ 唯一合乎聖經的前往聖地朝聖，是憑著信到耶穌這裏來，因為對我們而言，祂代表真正的錫安山。¹² 凡福音被傳揚、耶穌的靈將福音應用在人心中之處，萬國就來到這殿。

還有一點應當注意。舊約聖經中對猶太人與外邦人的關係有一個明確的結構，是需要在新約聖經中跟進的。耶穌對撒瑪利亞婦人說，救恩是從猶太人出來的。就如雅弗住在閃的帳棚裏（創九 26~27），外邦人必藉著亞伯拉罕的後裔閃族人得福。主耶穌是神應許亞伯拉罕的真後裔，並且亞伯拉罕的兒女是那些屬基督的人（加三 16、29）。然而，福音基本上是屬於猶太人的，這一點若不被維護的話，保羅在羅馬

書九~十一章中關於以色列的講論，似乎就沒有必要了。¹³ 啟示錄七章用一個很猶太化的天啟意象，來看待兩個不同但不分開的得贖群體。以色列十二支派中得贖之完全的數字，由無數來自各國、各族、各方的人得以補足。

3. 阿摩司看見一筐果子的異象（摩八 1~14）

另一位寫作先知阿摩司，是從南國被差遣到北國事奉的先知。他的事奉從耶羅波安二世開始，像何西阿一樣。那時，政治局面相對穩定，伴隨著許多社會不公，被先知視為不計後果地拒絕神的聖約。耶羅波安差遣祭司亞瑪謝，從伯特利的聖所去責備阿摩司，因他定以色列的罪。這只有攪動阿摩司宣告更多從上主而來定罪的話（摩七 10~17）。在阿摩司書中，一筐果子的異象是放在這段自傳性的描述之後。果子被描寫為「夏天的果子」，且被解釋為象徵以色列的結局。¹⁴ 隨後在阿摩司書九章 1~10 節，是上主站在祭壇旁邊對以色列宣佈最後審判的異象。阿摩司書中這幾乎不斷的陰

¹¹ 儘管現代的以色列或巴勒斯坦顯然不是聖地，但筆者的意思並不是說：對於想要對聖經故事的背景有所感受的基督徒而言，參觀這些地方沒有用處。主耶穌對於廢除所有「聖」地的評論（約四 20~24），值得我們思考。將教堂或其中某個部份當作聖所，也是一種誤稱，類似於把巴勒斯坦稱為聖地。

¹² 在希伯來書十二章 22~24 節提到基督徒的信心，稱之為來到耶穌這裏，來到錫安，顯然就是如此。

¹³ Donald W. B. Robinson, *Faith's Framework: The Structure of New Testament Theology* (Sydney/Exeter: Albatross/Paternoster, 1985), 第四章，為新約聖經中繼續區別猶太人與外邦人進行了仔細的辯護，筆者認為是具有說服力的。保羅在加拉太書三章主張：在基督裏的合一，就是蒙神接納成為在基督裏新造之人的合一，而並未抹滅兩者之間的差別。

¹⁴ 所以，正如《呂振中譯本》與《新修訂標準版》在頁緣所指出的，「夏天〔的〕果子」（希伯來文的 *qayits*）與「結局」（希伯來文的 *qets*）這兩個字的發音（參《現代中文譯本修訂版》），令我們想到它們是雙關語。

靈，在本卷書最後一個神諭中得到舒解，這神諭呈現出以色列在拯救之日得著恢復的燦爛景象。

像阿摩司書八章這樣的經文，對於傳道人所引發的一些釋經問題，與我們在本書第十一章關於律法所考慮的那些問題頗為相似。背約即違背律法，不論它如何具體表現在人民的社會生活與宗教生活中。我們必須力圖了解：在神學方面，這個神諭如何在救贖歷史這一時代的處境中發揮作用，然後在這基礎上找出一條路，引導我們把它妥當應用於基督徒會眾。有一種釋經是把它從以約為基礎的以色列社會，簡單地轉移到我們所處的現代社會中。如果神怒斥撒瑪利亞或耶路撒冷，那麼神也照樣怒斥紐約、倫敦、香港、或雪梨。這樣講道是夠簡單的，因為在一些先知書中也有神譴責異教國家的話。¹⁵

這種自由派的釋經有它值得稱讚之處，因為它關心社會的罪惡。但它不顧聖經中救贖歷史的路徑而直接應用先知審判的話，這是偏離了正路。以色列之背約與守約匯集於一人，祂既守約、又樂於被算在罪人當中，並且付清背約的刑罰。耶穌死在十字架上，擔當了約的咒詛，這個關鍵事實絕不可從陳述中簡單地省去。神制定了一個完全的結局，但如此做時，祂提供了神的子民一條更新生命的道路。基督徒對社會公義的關切，必須在福音的架構中進行。這當然在行動的方式與想要達成怎樣的目標上引發一些議題。因為自由派把社會行動與福音混淆，現代的福音派的確常常反對社會公義的議題，但我們應該認識到：福音派信仰一直是現代歷史

中社會行動最大的動力之一。除了藉著神的拯救工作和祂對約的信實之外，先知們從未看見有其他方法能夠解答社會問題。

4. 耶利米給被擄者的信（耶二十九 1~14）

主前第八世紀末，耶路撒冷面臨亞述人的威脅時，先知以賽亞曾以耶和華的信實為由，勸告百姓要堅定，因為祂必保護該城及其居民。一個世紀後，在面臨巴比倫的威脅時，耶利米卻作出相反的建議。他的任務令人心酸，就是要目睹他的國家與人民的敗亡。對他來說，這是可以想像得到最不受歡迎的信息：耶路撒冷完了。當打擊來到，巴比倫王把猶大王及大批的人擄去時，耶利米繼續強調一個主題：被擄者必須忍耐，直到主樂於行動。他的兩筐無花果——一筐好的、一筐壞的——的異象（耶二十四章）被解釋為：好無花果是那些被擄離開本地的人。他預告被擄之人要在巴比倫寄居七十年（耶二十五 11~12，二十九 10）

耶利米書二十九章的信，是先知從耶路撒冷寫給在巴比倫之被擄者的，強調這個奇特轉變的信息。他建議他們安居下來，儘量善用當時的情勢：建造、栽種、結婚與生育。他們要為該城求福祉，就好像他們仍為耶路撒冷求平安一樣。¹⁶ 如果不是為了將來恢復之應許的話，根據立約應許的條款來看，這是不可想像的。因為，神的旨意竟然集中在大淫婦巴比倫城，對大多數猶太人而言必定是不可想像的。然而，異教徒作為神管教祂百姓的器皿，是神審判背約者之歷史的頂點。神仍然扶持一群忠心的餘民，直到他們在恰當的時候歸

¹⁵ 舉例而言，阿摩司書一章 3 節~二章 3 節含有責備以色列鄰國的神諭。

¹⁶ 比較詩篇一二二篇 6 節。

回，這也是神恩典的奇妙表現。正如以賽亞所見的，最終的歸回會像第二次從被擄得釋放一樣，標誌著主拯救的恩典。¹⁷ 耶利米書二十九章的第二部份回到壞無花果的主題，壞無花果指那些留在耶路撒冷的人。

因此，這段經文在其上下文中的作用是，強調神的旨意及祂在審判中的信實。從神對待祂百姓的方式上，我們可以學到一些功課，包括：聖潔公義的神必定審判罪惡，但祂又是有憐憫、施行拯救的神。耶利米書二十九章 10~14 節展示了一個重要的禱告原則。神雖垂聽禱告而施行拯救，但被擄者的禱告是基於神所啟示的話。這封信的另一方面，需要跟進：神的賜福雖來自國度的外部架構以外，但總是在國度恢復的盼望中。當以色列行過死蔭的幽谷時，神與她同在，祂的杖與竿都安慰她，因為祂永遠掌權。

5. 最後的神諭（瑪四 1~6）

被擄後的三個先知所事奉的是歸回的群體，該群體面臨失去盼望的危險。其原因是標誌著神榮耀國度建立之歸回的盼望、與存在於新國裏的現實之間的差別。這三卷先知書需要與以斯拉記、尼希米記一起讀。救恩歷史的處境是耶路撒冷與聖殿的重建，但也是對主應許之日來臨的期望感到失望。先知對被擄歸回盼望的預言，最多也只是部份地應驗了。被擄後的國家和它的架構只是蒼白地反映出所應許的榮耀，有兩個原因可以解釋這一結果。直接的原因是被擄後先

¹⁷ 賽四十 1~5，四十三 1~7、15~21，四十八 20~21，五十一 9~11；亦見：耶二十三 7~8。

知們所說的，百姓持續的不忠。神學的原因是我們事後才明白的，即彌賽亞一君王與救主尚未來臨。

這樣，缺少祝福的直接原因是百姓的不順服，特別是他們褻瀆聖殿（瑪二 10~17）。如果他們渴望上主的來臨，他們就應當提高警惕：沒有人能忍受得住祂的來臨，因為祂必帶來潔淨的審判（瑪三 1~5）。但上主的日子臨近了。作惡的人必被燒盡，而那些敬畏上主之名的人必要蒙福（瑪四 1~3）。神諭的最後部份應許：以利亞要來使百姓回到聖約下，然後上主大而可畏的日子將要來臨。

因而，我們的舊約聖經正典在結束時，坦率地承認故事尚未結束。¹⁸ 被擄以後的猶太人不能自滿，但也無需失望。新以利亞要來的應許提醒我們，那位特別的先知在整個計劃中發揮作用的方式。相隔近四百年後，新約聖經繼續這個故事。施洗約翰被視為履行了以利亞職責、使百姓悔改歸向神的人。在這一點上，耶穌的受洗被描寫為耶穌在悔改方面認同以色列。我們需記得：悔改的目的是轉向神。雖然耶穌無罪必須悔改，但祂表現出自己是完全以神為中心的以色列人，因此是神所喜悅的兒子。我們還應該順便一提，就是因為舊約聖經的不完全，所以基督論的解釋才成為必要。

文學思考與歷史思考

舊的文學鑑別學——或比較嚴格地說來，歷史鑑別學——對待先知書相當嚴厲。它們特別強調來源分析，導致書卷支離破碎。其中最惡名昭彰的例子，也許就是鑑別學者把以賽

¹⁸ 希伯來正典把先知書放在聖卷之前，最後一卷書是歷代志下。

亞書分成至少三本書，且把四十～六十六章的寫作日期定為被擄時及被擄後時期。福音派傳道人很難從此方法得到幫助，因為它用自然主義解釋信息，特別是末世論。神確實藉著先知說話，這個概念在鑑別學界不特別受歡迎，而且神會、或能使一個先知在事情發生前二百年預先講到古列的名字，對他們來說，簡直不可思議。

形式鑑別學的產生，並未改變很多人對聖經文本的懷疑態度。但形式鑑別學聚焦於文學形式被用來傳達不同種類信息的方式，而且往往採用固定的模式。例如，先知的控訴、審判的威脅及拯救的神諭都是如此，這有助於鑑別學者聚焦在信息的主要層面。拯救的神諭特別與「不要懼怕」這一短語有關，這就使有人提議說，耶穌故意使用這個詞，作為祂宣告即將帶來拯救的神諭的開頭。高文（Donald Gowan）提出先知書中三個主要類型的發言：傳記敘事；先知講論；及人對神說的話，如詩歌、哀歌及禱告。¹⁹

晚近，有一種新的文學鑑別學聚焦於整卷書，為要了解創作我們目前最終文本的動力。因此，雖然好些這種新鑑別學者不想接受主前八世紀的先知以賽亞是全書的作者，他們卻對這書的合一性及其信息重新產生興趣。²⁰ 只要這個新的重點是試圖把這些書卷理解為特意寫成的、合一的文本，而非來自不同源頭之片段的混合物，它就是很健康的。其弱點大

¹⁹ Donald E. Gowan, *Reclaiming the Old Testament for the Christian Pulpit* (Atlanta: John Knox, 1976), p. 121.

²⁰ 有些福音派學者主張以賽亞書在文學和作者身份上都是統一的。見 J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Leicester: IVP, 1993), 及 Webb, *The Message of Isaiah* = 韋伯著,《以賽亞書》。

多在於它往往輕看文本的歷史主張與神學主張。我們需要把三個面向都考慮在內。

我們將在第十五章考慮天啟文學。在此也許值得一提的是，關於天啟文學與先知末世論之間的關係，學界有相當多的討論。聖經天啟文學的獨特性值得我們把這題目分開處理，但我們應該記得，先知文學有些部份處於灰色地帶，很難定論它們是否真是天啟文學。但終歸這並非最重要的考慮。問題不是貼上文學形式或體裁的標籤。傳道人在試圖了解某段經文如何用作神話語的管道時，是受到限制的。體裁識別的重要性只在於它是否幫助我們作這工作。

我們應當提及先知文學的另一方面，就是它具有好些末世論的用語。筆者曾建議說，末世論最終的應驗是在耶穌基督裏。這樣一來，如果祂是新地、新殿等等，是否意味著先知的所有用辭只有象徵價值呢？答案是：不。先知也許使用了各種隱喻，解經者的任務之一是試圖了解措辭何時用作象徵式的。在本書講到天啟文學的那一章中，筆者將更多討論這一點。耶穌自己就是預言的應驗，但這事實並非應驗的全部。²¹ 預言的應驗不能被擠入自由派的模子，這很清楚。但同樣清楚的是，它也不能被一概歸入「在基督裏」的應驗。例如：以賽亞書十一章描寫了彌賽亞的時代，提及人與獸和睦共處，就是如此。這屬於對新伊甸、新天新地比較寬廣的盼望。²² 神的每一個應許都在耶穌裏應驗，重點是要叫這應許至

²¹ 關於所有預言為我們應驗，在我們裏面應驗，也與我們一同應驗，見第七章。

²² 賽六十五 17~25。請注意 25 節重複出現動物的主題。關於伊甸的主題，亦見：賽五十一 3；結三十六 33~35，四十七 1~12。

終獲得普世的圓滿實現。既然野獸是伊甸起初景象中的一部份，這些關乎自然的預言指向新地的一個實際，在那裏人類會再次與獸類和諧相處，這種看法並非空想。

根據先知書經文來講道的計劃

從先知控訴以色列與猶大的背約，轉移到我們控訴當今社會的弊病，筆者已經表示過對這一作法有一點不滿。正如高文所說的，「最可疑的作法是把以前對以色列所說的話應用於美國，好像美國是個新的聖約國家一樣。」²³這是一個適時的告誡，我們不該為某一個預先設想的目的（比如：對付社會弊病），來擬定根據先知書講道的計劃，除非我們確知它是所選經文的正當應用。解經講道者比較傾向於歸納式的作法；使用一本先知書，是因它已存在，因它關乎福音，然後看它領我們往何處去。

當我們從小先知書開始講道時，比較可能緊守歸納式的計劃。「小」先知書的稱呼只是因為它們比較簡短，也因此比較能夠作成一個全面的系列。但從三卷大先知書——如此命名，同樣是因篇幅較長——當中的一卷講起時，選擇的過程就較困難。傳道人易於選擇有名或喜愛的經文。但不論使用何種選用的方法，都應該將選用的經文或神諭置於文學與救贖歷史的架構中。在實際講道中這可以很簡短地完成，但若能夠強調該書的神學合一性，則有助於理解經文。在某一階段，經文需被置於其正典上下文中，以便得出它與福音的關係。

²³ Gowan, *Reclaiming the Old Testament*, p. 126.

需要強調的是，傳道人傳講先知書經文時最重要的事奉之一是，避免任何想要預言將來要應驗的具體事件與確切時間的企圖。如果我們小心把耶穌基督的福音作為應驗的焦點，放在它與先知信息的關係中，就能作到這一點。先知們帶著對未來的盼望，來對當時的歷史情景講話，為拿撒勒人耶穌的降臨與神百姓過去的歷史之間提供了至關重要的連接。如果我們在聽到預言的經文在基督裏應驗之前，想要了解它們對古希伯來社會的影響，就需要在它自己的上下文中來聽它。只有小心選擇要講的經文，才能達到此目標。若是可能，我們應該處理一個完整的神諭，若是選擇一個較小的單元的話，則要把它的意思解釋為整個神諭的一部份。²⁴

²⁴ Greidanus, *The Modern Preacher* = 桂丹諾著，《古道今傳》，第十章為根據先知書講道的實際作法提供了一些很有用的指導準則。

13

根據智慧文學講道

Preaching from the Wisdom Literature



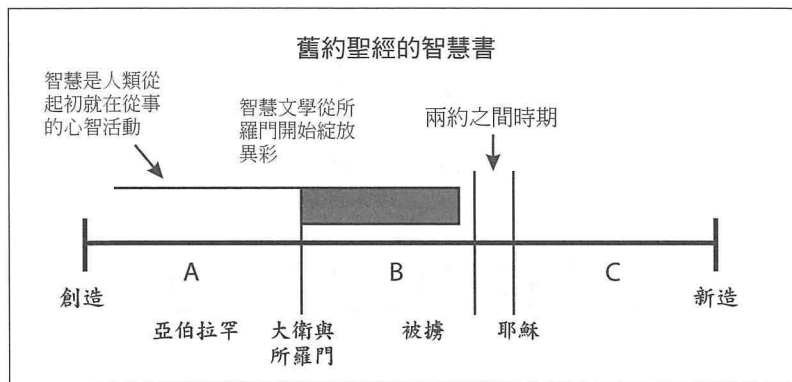


圖13：智慧這個人類的活動就像人類一樣古老。當神第一次對人類說話時，神的智慧就開始向祂的百姓顯明。持續的啟示繼續作為神的智慧的架構，人類的智慧可以在其中發展。真智慧是根據神的智慧來回應人的經歷。

在聖經神學脈絡中的智慧書

聖經講到兩種智慧：神的智慧與人的智慧。人的智慧可分為異教的智慧和敬虔的智慧。前者指無關神的智慧，只從人的思想與經驗獲得的智慧；後者則是把神啟示的觀點應用於人的思想與經驗。有的基督徒錯誤地以為：敬虔的智慧就是神或聖靈簡單地把祂的思想注入我們的思想，或直接藉著我們的心思作工。這被認為是我們不需要徹底思考問題，不需要對我們該負全責的事深思熟慮之後再作出決定。但這並非聖經對智慧的看法。毫無疑問，神曾以啟示直接感動某些人，雖然這個心理過程大多無人知曉。以智慧作為人追尋的目標，也是聖經智慧文學的論題。如果神在一切事上為我們作了決定的話，這文學就是多餘的了。¹

智慧文學包括箴言、約伯記、傳道書，還有人加上雅歌。另外還有一些詩篇被歸類為智慧文學，只是沒有達成共識。在主要的智慧書之外識別智慧文學，成了聖經學者關切的事。而傳道人應該察覺到，智慧的慣用語有可能出現在舊約聖經的各個地方。² 三卷主要的智慧書存在一個問題，這個

¹ 有關基督徒生活中的引導這個熱門問題與智慧密切相關。見 Gary Friesen, *Decision Making and the Will of God* (Portland: Multnomah, 1980); Phillip D. Jensen and Anthony J. Payne, *The Last Word on Guidance* (Homebush West, Sydney: Anzea Press, 1991)。

² 見 Graeme Goldsworthy, *Gospel and Wisdom: Israel's Wisdom Literature in the Christian Life* (Exeter: Paternoster, 1987)，第九章。Donn F. Morgan, *Wisdom in the Old Testament Traditions* (Atlanta: John Knox, 1981) 也討論這個問題。

問題也屬於所有識別出來的智慧詩篇，就是：很難斷定它們的寫作日期。但是可以說，智慧文學從所羅門時期開始盛行，並持續到其後大部份的舊約聖經時期。智慧文學的特點就是，要精確斷定它的寫作時間，是不可能的，也是沒有必要的。

這一文學總體的歷史與文化背景包括了以色列鄰國當中很古老的智力活動與文學活動，了解這一點對於把以色列的智慧書置於聖經神學的脈絡中是有幫助的。這並不足為奇，因為人類有收集知識並加以分類的特性。我們人類一直用各種方法從經驗中學習。這是科學文化進步或改變的基礎。它在古代社會中往往帶著一些宗教成分來完成，不論是藉著神的啟示，還是靠神的幫助。因此，在古埃及人的意識中，宇宙的秩序是由神明瑪特（*ma'at*）管理的。早在以色列出埃及立國以前，巴比倫與埃及就盛行智慧文學。據司提反所說，摩西在法老宮中長大，學了埃及人一切的學問（徒七 22）。

因而，我們必須說，宗教導向並非以色列智慧獨有的特色，就如宗教本身並非以色列獨有的特色一樣。以色列的智慧獨特，超越鄰國，只是因為以色列認識獨一永活的真神。關乎智慧的聖經神學把我們帶回到亞當與夏娃，神對他們說話，啟示神的秩序，作為他們思想與行動的架構。³從此，我們看見神的啟示構成人類所有正確的思想與意志的基礎。然而，這啟示乃是漸進的，從對亞伯拉罕的應許，經過為奴與出埃及，到進入應許之地。如前所述，這一救贖歷史啟示第

³ Friesen, *Decision Making*, pp. 165-67, 對於這個問題提出了一個有趣又尖銳的比喻，在這個比喻中，亞當和夏娃想要使用神所賜的自由為自己做決定。

一個階段的頂點隨著大衛與所羅門而來。智慧在大衛統治時開始有所展現，繁盛於所羅門手中，並非偶然。

所羅門的智慧其實是列王紀上三～十章中整段敘事的主題，其後則強調所羅門的問題，而且變得「反智」。我們熟悉列王紀上三章中所羅門求智慧的故事，這智慧在處理兩個婦人爭論要得嬰孩的事上首次得到了證實。需要重視的是：對所羅門統治及他國度的榮耀和豐富熱情洋溢的整個描述，乃是在這個背景中寫的。所羅門求智慧，神在回應中不只賜他智慧，也賜他富足與尊榮。從這敘述中我們清楚看到，其他這些恩賜與智慧的恩賜密切相關。聖殿的壯觀也體現了所羅門智慧的一面，就如示巴女王所清楚察覺到的（王上十 4～5）。

所羅門的智慧不僅超過東方所有的智者，他的統治時期在敘事的第一部份也被視為與神的國度相仿。⁴包括示巴女王在內的這些智慧人湧來聽所羅門的智慧話，令人想起列國得著末世福分的應許，而且是藉著亞伯拉罕的後裔得到的。因此，在聖經神學的脈絡中，智慧在國度啟示第一個時代快要結束的時候臻於成熟。這似乎是合理的，因為在大衛與所羅門時期，整個救贖與神國的樣式都已到位。換言之，神啟示的架構已經建立了，這個啟示的架構使人類能清楚明白世界和人類的經驗教訓。這一認識論的（epistemological，我們如何知道）與純理智的（noetic，我們如何思想）架構，對於解釋我們在世上的生存極為重要。

⁴ 王上四 20～34。請注意耶利米書二十三章 6 節；彌迦書四章 4 節；及撒迦利亞書三章 10 節呼應了列王紀上四章 25 節。。

從人類經驗中汲取的智慧，有時被稱為經驗的智慧。但它應該與現代的經驗主義有所區分。有一個現代的科學經驗主義，錯誤地假定它本身的客觀性，並且預先假定：通過我們的感受獲得的知識是唯一可靠的知識。因這前設不能在經驗上證實，它涉及「宗教的」信心跳躍，就正好否定了前設所斷言的事。但聖經的經驗主義認識到：若要正確了解真相，需要依靠神的自我啟示。這斷不是阿奎那（Thomas Aquinas）式的自然外加恩典的看法，他假定：即使有部份的認識，不是藉著恩典，就是沒有藉著特殊啟示的恩賜，而是自然而來，這種部份的認識也存在真實的可能性。按這觀點，恩典是補充並完善自然的知識。聖經對經驗智慧的看法不是自然加恩典，而是自然藉著恩典。神恩典的啟示是一面稜鏡，一切事實都透過它來觀察與了解。用聖經的話來說，就是：「敬畏耶和華是知識的開端，」及「敬畏耶和華是智慧的開端。」⁵

所以，智慧乃是對實際有正確的感知與認識。它預設有一位神掌管宇宙秩序，就是我們所觀察到的。它直接抵觸後現代主義的相對論，因為智慧假設神創造的秩序具有一致性。箴言這卷書的特徵是假定：一個人若正確地從敬畏上主作為開端，他就能藉著觀察與教導辨識神所創造的秩序，從而為自己建立美好的人生，是活出智慧與公義的人生。約伯記的信息是，我們在追尋了解的過程中，可能會遇到我們不能識透的深奧之事，把我們推回到對神良善的信靠。傳道書是一本複雜的書，它反思人的惡如何使秩序混亂，到一個地

⁵ 箴一 7，九 10。在這裏，可以將敬畏上主形容為以信心恰當地回應神的自我啟示。這一啟示只能是約、救贖和律法。

步，以致將經驗智慧硬套在人生經驗上，會使我們走入歧途。這三卷書彼此互補，鼓勵信徒使用心思與才能，努力了解在神宇宙中的人生，它們也責備那些自稱知道一切之人的傲慢。信靠這位擁有至高無上主權之神的良善，是所有理智活動的基礎。

我們大致可以把舊約聖經的所有智慧文學置於從所羅門寫箴言開始的這一歷史時期中。所羅門的重要性體現在他的名字與智慧的主題相關——從列王紀上十一章開始的經文記載的事蹟看來，這也許有點令人感到意外。關於智慧的聖經神學需要考慮到這些書卷本身的特色，同時要牢記在心的是：它們之所以被聯繫成為一個共同的體裁，與其說是在於它們共有一些以智慧為主題的文學特徵，不如說是在於我們如何明白這世界的意義。在以色列的衰落期，智慧文學似乎仍然持續出產。但其焦點並不於國家命運這類事上。事實上，聖經神學家面臨智慧文學的問題之一，是它缺乏對國家的關切，及它對救贖歷史與聖約等事相對沉默。

許多聖經神學家都支持的一個建議是：智慧聚焦於創造，而非救恩。固然聖約與救恩歷史的問題在這文學中並不突出，但若想像這個以創造為導向的思想是在某種程度上完全不同的思維方式，那就錯了。以色列的智者並非具有不同神學的另一派人。智慧並非與舊約神學的主要關切無關。列王紀上三～十章中對所羅門的敘述，連同一些把智慧與君王或彌賽亞聯繫起來的其他經文，都確實地指出，智慧與救恩密切相關。這在一些不屬智慧體裁、但視救恩的目的為新造的經文中得到證實。也許有不同的重點，但智慧文學中缺少明顯的救恩歷史，並非我們有時所認為的問題。因此，所羅門這位公認的智慧守護者，以他聖殿建造的身份表明，他是

大衛家彌賽亞式的兒子。雖然所羅門最後辜負了期望，但先知的末世論保存了智慧的主題。以賽亞書十一章 1~3 節以智慧的辭句描寫彌賽亞君王：

從耶西的本必發一條，從他根生的枝子必結果實。
耶和華的靈必住在他身上，就是使他有智慧和聰明的靈、謀略和能力的靈、知識和敬畏耶和華的靈。
他必以敬畏耶和華為樂。

智慧在先知的末世論中並不顯著，但它仍提及足夠多的智慧來幫助我們完成全貌。智慧與救恩歷史的主要聯繫在於所羅門與聖殿。雖然智慧文學共同的主題是了解生命中的一切，好使我們得以活出美好的人生，但這是一件至終不能作得完全的事，像守律法一樣。這位作為智慧偉大提倡者的君王人物，自己就未能經受考驗，但他處於所賜給大衛之應許的行列中。智慧的末世論指向那一位將要到來的彌賽亞君王智慧的統治。當然，至終這期望只是應驗於新約聖經。拿撒勒人耶穌來臨，被顯明為神的智慧人。早在祂的孩童時期，聖經就用智慧的辭句描寫祂的智慧和身量、並神和人喜愛祂的心都一齊增長（路二 52）。我們在此留意，這段話是記錄孩童耶穌在聖殿的事。鑑於智慧與所羅門之殿的關係，耶穌被顯明為智慧與新殿，就很合適。祂在教導人時使用箴言與比喻的智慧形式。在基於先知、祭司、與君王職分的傳統改革宗基督論上，我們還需要加上智慧人。故而保羅斷言：基督為我們成了從神來的智慧（林前一 30）。在耶穌裏，神與人的智慧完美結合。而且，就如我們從聖經諸書、人類失敗的敘事、及我們自己的經歷所看見的，我們易於行愚昧之

事，即使我們是基督徒。智慧指示我們應當負起責任，在基督的光中，努力明白人生與實際，好叫我們作出智慧的決定。我們知道，就像我們的行為被我們的罪玷污一樣，我們的行為也被我們的愚昧所玷污。這兩種失敗實際上是一種失敗，二者都藉著我們被基督稱義得到解決。祂的義歸在信徒身上，那些在基督耶穌裏的人就不再定罪了。耶穌成為我們的智慧，意思就是，我們在祂裏面被算為真有智慧的。當我們缺少智慧時，總是有悔改的餘地與不再定罪的保證。

1. 箴言一 1~7

若要根據箴言這卷書進行一系列的講道，至少應該清楚提及它的序言。這段話很重要，因為它指出整集箴言的目的，否則這些箴言就像是隨意拼湊的智慧之言。這卷書顯然是收錄而成的，但這序言顯示出收錄的方式是有計劃的。我們不該忽略它的標題，雖然這卷書顯然並不全是所羅門所寫的，但是全集是置於他的名義下。它把這書連結於救恩歷史第一個時代頂點的這個關鍵人物。在講完這卷書想要成就的目標之後，第 7 節說明了主導的原則：敬畏耶和華是知識的開端。敬畏耶和華的觀念並非智慧文學所獨有，但它往往是智慧慣用語的好指標。我們進一步留意到，這是敬畏耶和華，即立約的神。這也與救恩歷史有關。儘管箴言中有許多個別的話根本沒有提及神，但強調它與敬畏耶和華的這種關連很重要。

2. 箴言八 22~31

這段經文在傳統上被解釋為指基督，當然，它在舊約聖經中並不是這樣。這段經文由一段把智慧擬人化的詩句組

成。它不是把神擬人化，像埃及的瑪特（真理正義之神）那樣，而是一個隱喻，表示智慧在神形成宇宙之計劃中的地位。智慧被描寫為神工作的起頭；她參與創造並為之喜樂。因此，神在創造中所設立的秩序，可以用來作為神百姓生活的秩序。因此，這段話雖不直接關乎基督，它的確以神的智慧在創造中的角色預示基督。

3. 箴言十 1~32

當傳道人處理箴言中個別的話時，很重要的一點是：不要忽略救恩歷史的脈絡。這些話很容易被當作它們本身就是正當合用的，的確，即使把它們當作處世智慧的簡單例子，也是可以說得通的。經驗的智慧取自人的觀察與經歷，因此，其中好些話與世俗的諺語或來自其他宗教背景的經驗智慧沒有分別。⁶ 畢竟異教徒與世俗主義者都是同屬一個人類，也都像信徒一樣，尋求了解在同一個世界中同樣的人類經歷。非基督徒與異教徒能作聰明的事情，且在某種程度上作出一些智慧的決定。不同之處就在於他們對於如何解釋觀察到的秩序、如何評估經驗與行為提出的前設。箴言十章主要收集了對比智慧與愚昧兩種行為、或公義與罪惡兩種行為的話。這兩對相反詞似乎是同義的。這一章累積的影響是基於一個假定，即神的屬性是評估何為智慧與公義的基礎。至於世上的自然報應，是因為神叫它如此。

⁶ 大多數解經家都贊同：箴言二十二章 17 節~二十三章 14 節非常依賴埃及的亞曼尼摩比（Amen-em-ope）智慧訓言。所羅門可以與包括示巴女王在內的異教徒聖哲相提並論，這表明古代近東的智慧具有一定的共通性。

箴言的經驗智慧對理解聖經所用的「義」字作出了重要貢獻。因為它幾乎與智慧同義，也因為智慧涉及對整個受造之秩序的認知，故公義遠遠不止於遵守道德。它包括一個人與神、與人及與自然世界的關係。因此，像以賽亞書十一章這樣聚焦於彌賽亞君王之智慧的經文，會進而想到大自然中秩序的恢復。以賽亞書三十二章期待有一天，公平與公義成為大自然的特徵。公義是神所喜悅的，因為我們被恢復到與祂所創造之秩序的和諧中。當保羅稱基督為我們的智慧與公義時，他是聚焦於我們在基督裏稱義之無所不包的性質。對我們來說，耶穌是恢復了的秩序。正是因為這個緣故，保羅才能繼續避開世上的智慧，而表示他定意在他的聽眾中不知道別的，只知道基督並祂釘十字架（林前一 30~二 2）。

4. 約伯記二十八章

若有一段經文總結了約伯記的信息，那就是這一段了。通常認為約伯記所處理的是苦難的問題，這種觀點雖然有一定道理，但我們可以斷言，這卷書真正的主題是：智慧何處可尋？把整個約伯記置於救恩歷史的脈絡中是困難的，特別因為敘事部份並未建立任何與舊約聖經其他敘事的關連。甚至不清楚，這敘事是否要我們把約伯當作歷史人物。鑑於這是一本智慧書，它大部份以非常格式化結構的詩歌體寫成，我們可以主張：不論所記之事是否歷史性的，這書的目的已經達到。在這一點上，我們可以把它與耶穌的比喻相比。

5. 傳道書

傳道書給傳道人帶來一些麻煩，因為它的結構難以理解。至於它在救恩歷史脈絡與一般聖經神學中的地位，之前

已經說過的無需再加添。它屬於所羅門與舊約聖經結束之間的某個時期，有的學者認為它含有護教作用，以對抗某些異教哲學，因而把它的寫作日期定得比較晚。但更可能的是，它是為了從側面抨擊對以色列人智慧的歪曲，因而繼續我們在約伯記所見的那種抗議。將自然報應生搬硬套（如約伯諸友所作的），並不能解釋人的經歷，這經歷面對神的奧秘與人的罪性雙重的困惑。

6. 雅歌

此書與所羅門的關係是它的救恩歷史脈絡的唯一線索，這一關係也使我們更加相信：它屬於智慧文學。⁷ 傳統上，想要以寓意解釋雅歌，似乎主要是由於釋經學者們對聖經書卷會專講男女之愛感到不樂意。釋經學者們對這卷書的合一性有不同的看法，從一本獨立情詩的集成到一個結構良好的真實愛情故事，各種觀點都有。這個主題是永不過時的，而從聖經神學的觀點而言，問題是它如何見證基督。耶穌宣稱聖經是為祂作見證的；這部作品似乎比舊約聖經任何其他部份都更符合這個宣稱，特別是因為我們沒有祂與女人有性關係的任何記錄。現代釋經學者們相當正確地努力重申這一看法：這卷書主要是關於人的愛，一個男人對一個女人的愛，而不是神愛祂百姓的寓言。聖經關切人類的這種愛，是完全正當的，而且這愛顯明是基於神對祂百姓的愛，特別是基督

⁷ 儘管本書沒有許多智慧作品的文學特徵，但它的確表達了對愛和婚姻這兩個我們人生重要因素的關切。同時，它幾乎沒有與以色列的救恩歷史產生聯繫。

對教會的愛。用寓意的進路來看這一聯結並沒有錯，只是錯在它繞過了經文對人間愛情之關切的表面價值。⁸

文學思考與歷史思考

關乎智慧文學的文學問題，包括它有哪些主要的文學形式及它們如何發揮作用。關於智慧的神學問題，往往與文學問題密切相關。從箴言開始，我們注意到，也許有三個主要的文學形式。第一，訓誨，主要出現在前九章，及「亞曼尼摩比」訓言的段落中。⁹ 訓誨是一段比較長的智慧語錄，通常以稱呼開始。¹⁰ 接下來，是一個直接命令語氣的教導，或表示條件和結果的子句。典型的訓誨勸勉學生或孩童追求智慧，或給予道德訓誨、警告他們別作惡事。

第二種文學類型是兩行的諺語，通常含有某種形式的平行對仗。雖然有證據顯示有人編輯過這些諺語，把它們按主題和形式排列，也有跡象說明個別句子乃從人的經歷而來。那麼問題是，我們要花多大力氣來參透個別諺語的意義，又被箴言成書中編排的正典引導到甚麼程度？¹¹ 一個重要的神學

⁸ 見 Barry G. Webb, "The Song of Songs as a Love Poem as Holy Scripture," *Reformed Theological Review* 49.3 (1990): 91-99.

⁹ 箴二十二 17 ~二十三 14。教導的形式也出現在二十三章其餘部份和二十四章中。

¹⁰ 希伯來文通常稱為「我〔的〕兒〔子〕」，但《新修訂標準版》把它改為包括女性在內的「我的孩子」（《新普及譯本》亦然；參《現代中文譯本修訂版》「年輕人哪」）。

¹¹ 見上文對箴言十章的評論。

問題是關乎箴言發揮作用的方式。¹² 必須強調的是，雖然律法與智慧在它們所關切的事上有重疊，智慧的話並沒有被當作律法。如果我們把個別諺語當作西奈的模糊條款，就誤解了箴言的功用。西奈是用作神無誤智慧的啟示。箴言的作用則是體現出在神感動下的人類智慧，思考個別經驗的具體情況。它們不是神所認可的通則，好像西奈律法那樣。智慧中的懲戒規條是那些寫在事物本質中的規律。儘管神仁慈地在符合律法的框架中啟示祂的智慧，為叫人了解事實，祂卻期許祂的百姓在這框架中使用他們推理與思考的能力，來表現他們的人性。

箴言的另一形態是數字格言，其特點是把一些事用（ n , $n+1$ ）的公式歸類在一起。¹³ 這些諺語的功用似乎是與許多成句的箴言一樣，把事情簡單地擺在一起，讓讀者來辨識它們的共同特徵，甚至加添更多的項目（ $n+2$, $n+3$ 等）。這些諺語似乎把事情按次序集合，表明：與初次印象相反，事實上，世界和人的經驗都是有秩序的。

關乎約伯記的文學問題有：散文體部份與本書詩歌體中心的比較、及詩歌體部份的結構。傳道人必須決定如何用一系列的講道來講這本長篇大作。有的學者提出：散文體的前言與結語構成原來的故事，講到約伯失去一切，後來都得到恢復。這一推測雖然有趣，但我們必須處理約伯記的正典，而非一些推理的前事。因此，我們必須把它當作整體來處

¹² Goldsworthy, *Gospel and Wisdom*, 第六章。

¹³ 這裏 n = 任何數字；箴六 16~19 ($n=6$)，三十 15~16、18~19、21~23、24~28、29~21（除了一個地方，其他都是 $n=3$ ）。阿摩司在他責備列國的神諭中也使用了這一形式（摩一 3~2 6）。

理，且要嘗試了解整體的內容。任何一本好的註釋書都有助於人了解文學結構。對傳道人而言，更要緊的問題是，如何看待約伯四個朋友的議論。因為他們的進路至終都被拒絕，我們就能說凡他們所講的都是錯的嗎？要記得，約伯所說的也有很多被反駁。傳道人面臨一個任務，就是嘗試決定個別講論、甚至講論中個別部份的真實性。有一個合理的看法是，約伯的朋友們在他們的發言中並沒有犯甚麼錯，只是錯在他們死板地應用他們的觀點。有的學者稱之為「智慧的危機」。¹⁴ 關乎約伯與朋友之間的知識較量，我在別處曾說：

他們的觀點從來沒有正面的衝突，沒有顯示某一方明顯獲勝。我們可以說，這個聰明的編排強調朋友絕非全然錯誤的。這正是本書的引人之處。它使智慧的兩個方面相互接觸。一方面強調可見的因果模式，而另一方面則強調人生經歷的奧秘。¹⁵

如果約伯記所表現的是在人生經歷的常態、行為與後果的關係、以及人生中的不解之謎之間的張力，那麼傳道書則無疑涉及更多的正面衝突。傳道書並非要否認箴言式的智慧，因為它裏面也提到很多這類智慧，只是它發問：當這類智慧與人生經驗矛盾時，是否還要死板應用。傳道書的文學問題在於，它想要辨識出某個計劃或發展。¹⁶ 鑑於「傳道者」

¹⁴ Goldsworthy, *Gospel and Wisdom*, 第七章。

¹⁵ Goldsworthy, *Gospel and Wisdom*, p. 95。

¹⁶ 有一個理論甚至主張：我們目前的這卷書來自最初的抄本，它的頁碼是攪亂的。這個不太可能的理論的價值，或許就是突出了這卷書的主張缺乏明顯發展的過程。

顯然帶有悲觀主義的看法，認為凡事都是虛空（希伯來文 *hevel*），傳道人必須找到某種方式，把信息理解為正面幫助我們看待事實。歸根結柢，傳道者並不失望；他承認人生的各種奧秘，但同時認識到生命是來自神的美好禮物。

約伯記與傳道書都發展箴言已經出現的一個主題，雖然它在箴言中不是很明顯。這個主題就是，人類智慧的有限性。在這方面，箴言也許像是最為樂觀的，但智慧之有限仍清楚可見。神所啟示的智慧永遠是人類真智慧的架構，而神美好的眷顧是人在自己的智慧失敗時依靠與信任的對象。

對雅歌的文學關切主要在於該書的合一性與結構。如果我們試著把它當作一種戲劇性的詩歌來處理，會碰到一定的困難。但如果把它簡單地當作情詩選集，則不能充份展現這卷書的所是。傳道人面臨一個對主要人物的選擇：我們是在面對國王與他的愛人，還是面對一位君王，他闖入兩個臣民之間的愛情？有件事顯而易見：本書對人間之愛的透視是切合實際的。它稱頌自由表達愛的奧秘與歡樂，卻不帶一絲淫穢。它也意識到情慾的危險，甚至人的罪行滲入真愛的危險。它既不假正經，也不是淫蕩的。

根據智慧書經文來講道的計劃

在針對智慧經文的講道中，最大的陷阱可能是，把一小段經文從它文學一正典的上下文及救贖歷史的脈絡中抽離出來。在箴言與傳道書中有那麼多實用的材料，使我們很容易針對一句或一組智慧之言來講道，選擇它作為與我們會眾所面臨之行為或道德議題相關的話題。根據這類智慧之言來討論一個話題，我不認為會真地有甚麼問題，只要我們不是用

這機會把我們的聽眾放在沒有福音的律法之下。箴言關乎人如何得到智慧，正像它關乎一些個別的智慧話題一樣。

關於約伯記的系列講道，是個挑戰。我們需要講多少，才會講透這卷書的信息？而且，我們如何能用一個系列來加增會眾對這信息的了解，而不孤立、歪曲其中的部份？最後，與我們所有的講道一樣，我們如何能指出它與基督的關係？約伯記的講道系列通常需要從其散文體的前言開始。這就設好了場景，並交代了約伯與他朋友們對話的理由。而且，它確定了約伯的命運並非像他的朋友們所斷言的那樣，因為那並不是由於他犯了甚麼可怕的罪。依照系列的長短，需要關注他的一些或全部的朋友，以便弄清楚他們的主張及約伯的回應。雖然提出的問題是約伯的苦難，但議題卻是較廣的：人類智慧是有限的，需要信靠一位擁有至高無上主權且仁慈的神。¹⁷ 每個系列只有提及神對約伯講的話（伯三十八 1~四十二 6）才會完整，這是問題真正的答案。有的釋經學者認為：在散文體的結語中，朋友們被訓誡、約伯被證明為無辜並得到恢復，與詩歌體部份的結論矛盾。但這是在舊約聖經祝福的文脈中，唯一能提出的沉冤昭雪的結果是在今世的。新約聖經會使我們期待永遠的生命，但這超出舊約聖經的視野。

因傳道書明顯缺乏結構，要根據這卷書作一系列的講道，在觀念上比較困難。在 *hevel* 或虛空這個較廣的架構中，可以處理好些不同的關切。毋庸置疑，結語在傳達本書的信息上發揮了重要作用。

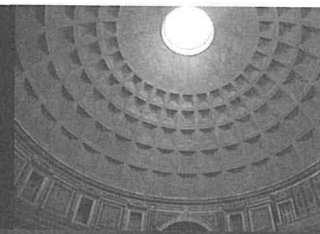
¹⁷ 在 Gerherd von Rad, *Wisdom in Israel* (London: SCM, 1972), 第十二章中有精彩的討論。

在處理任何一書卷的一連串經文時，基督徒傳道人可以有很大的靈活性，只要對經文的處理符合它在全書架構中的意義。傳道人至終的關切，應該是傳講經文與整本聖經啟示的目的——即基督的位格和工作——相關的意義。如果我在傳講一部份聖經時，彷彿耶穌未曾來過一樣，我還能否維持自己作為基督徒傳道人的純全正直？這些經文的整個意義是取決於耶穌已成為我們的智慧，祂已為我們受死，祂已從死裏復活，叫我們所有的過犯因祂稱義，以致我們活出智慧與公義的生活；如果我沒有弄清楚這些，我能真正履行根據舊約聖經的智慧經文講道的呼召嗎？

14

根據詩篇講道

Preaching from the Psalms



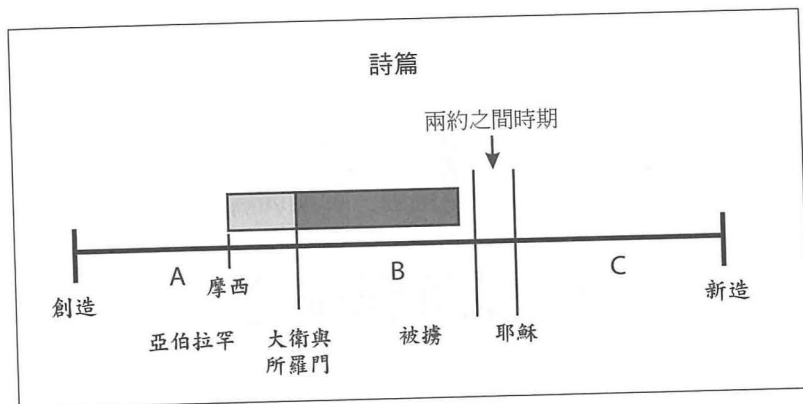


圖14：詩篇九十篇被歸於摩西，我們沒有理由認為在那時不可能出現早期的詩篇。大多數的詩篇是從大衛到被擄期間寫的。

在聖經神學脈絡中的詩篇

詩篇對講道的重要性很少受寫作日期的影響。更重要的是了解個別詩歌的神學觀點，且在這本正典書卷整體的文脈中來了解。詩篇與智慧文學一起為我們提供了最好的證據，表明忠心的以色列人如何受到鼓勵，把他們立約的信仰與日常生活事務聯繫起來。草草讀一遍聖經的敘事文，會給人一個印象，即以色列的生活是每個安息日都有兩次神蹟奇事，一週其餘六天則各有一次。有人曾估計，雖然我未曾求證，如果我們計算聖經所記載的整個以色列歷史，就會發現約每三十年發生一次神蹟奇事與異能。的確我們需要從個別的敘事退後一小步，以便了解聖經歷史的漫長時期。一定有許多以色列人一生之久未曾見到不尋常的事，同時仍然持續信心的生活。

標題為摩西之歌的詩篇九十篇，似乎是詩集中最早的傳統資料。傳統把摩西視為出埃及記十五章唱類似詩篇「海之歌」的人；有鑑於此，作詩的活動早在摩西時就已經出現，這是我們沒有理由懷疑的。¹許多詩篇的傳統標題把該詩篇歸為大衛所寫；雖然有許多釋經學者懷疑這一傳統說法，但我們不必拒絕它。一般說來，我們可以認為，這一文體是在以色列的歷史興盛期發展起來的，且在大衛時期獲致了輝煌的成果。即使詩集全集的正典形式比較晚形成，卻必定是形成於被擄時或被擄後，因為詩篇一三七篇顯然寫於巴比倫，但

¹ 見 William J. Dumbrell, *The Faith of Israel* (Grand Rapids: Baker, 1988), p. 208。

個別的詩篇為耶和華在整個舊約聖經時期對待祂百姓的方式提供了各種觀點。事實上，詩篇為我們提供建構舊約聖經神學的大量資料。許多重要的主題，諸如：創造、救贖、約、律法、耶和華的聖戰、應許之地、聖殿、君王、人的受苦與迫害、神的信實與未來拯救的盼望等，全都出現在詩篇裏。

因此，詩篇反思神拯救的作為和人的失敗。它們就像敘事歷史與先知書一樣，描寫以色列國的崩潰與對神將拯救祂百姓之日的渴望。有的詩篇複述神拯救的歷史，有的只是稱頌神的偉大，還有的在痛苦中呼求、渴望得到恢復。先知末世論的偉大主題以及歷史書卷的一些主要議題，都可見於詩篇全集。²

以色列人的日常生活是甚麼樣的，耶和華式宗教的結構如何影響社會、家庭生活與個人的敬虔？詩篇與智慧書卷為這些問題的回答提供了一些線索。關於詩篇在以色列的起源與使用，有各種理論，它們不一定對傳道人在準備講章的解經階段有幫助。我們也需要留意基督教會在正式敬拜處境中對詩篇的使用。前設似乎是：如果詩篇全集被用作以色列聖殿敬拜的一種讚美詩，難道它不該在基督徒敬拜中用作基本的讚美詩嗎？詩篇自初期以來就成為基督徒禮拜儀式的重要部份。詩篇全集也在基督教會中為現代讚美詩的誦唱提供了推動力。早期更正教的許多詩歌是帶有韻律形式的詩篇或改寫了的詩篇。有的改寫之作認識到：簡單使用詩篇原樣作為

² 見 "Athanasius' Letter to Marcellinus on the Interpretation of the Psalms"，刊於 *St. Athanasius on the Incarnation: The Treatise de Incarnatione Verbi Dei* (London: Mowbray, 1953) 的附錄。

基督徒詩歌存在釋經問題。³在安立甘教會敬拜中使用詩篇，需要一個假設：基督教會能夠從舊約聖經到基督徒的觀點做出釋經上的跨越。

這樣把詩篇基督化的背景，是詩篇全集在聖經中的用法。第一，詩篇全集本身已從各方面被評估為已經完成的詩集。一般的看法是，詩篇全集的最終形式是作為第二聖殿時期使用的讚美詩集，也就是說，它成為被擄後時期猶太社群敬拜不可或缺的部份。如果把詩篇置於聖經神學的脈絡中，就必須根據每篇詩篇的話題考慮，只是也要顧及全書的正典外貌。即便如此，它對個別詩歌的寫作日期講得不多。第二，詩篇的詩體性質與讚美詩在全集中的顯著地位，使詩篇全集有望成為基督徒讚美的來源。

當我們來到新約聖經時，發現詩篇是最常被引用或引喻的舊約聖經書卷之一。根據夏爾斯 (Henry Shires) 的說法，⁴ 詩篇比舊約聖經的任何其他書卷更多影響新約聖經 (以賽亞

³ 見泰特 (Tate) 和布雷迪 (Brady) 根據詩篇三十四篇改寫而成的讚美詩，至今仍為人所熟知 (編按：〈稱揚美善主〉，譯文取自《生命聖詩》325首)：

無論人生境遇如何，
無論痛苦快樂，
我心仍向上主讚美，
我口仍唱頌歌。

為了使其他沒有改動的舊約聖經表達基督化，有些版本在最後一節加入了三一頌。

⁴ 見 Henry Shires, *Finding the Old Testament in the New* (Philadelphia: Westminster, 1974), pp. 126-27。

書緊接其後)。據他計算，新約聖經有 70 處以套語引入對詩篇的引文，⁵ 有 60 處詩篇引文不含開頭的套語，另外有 220 個可以辨認出的引文與典故。雖然詩篇全集似乎已被收納為正典，卻有 29 篇個別的詩篇未在新約聖經中引用過。然而，這些詩篇沒有被引用，並不表示我們可以推論說，它們在某種程度上是可疑的或不合適的。

陶德 (C. H. Dodd) 提出：舊約聖經有一組經文，被用作奠定新約聖經神學基礎的主要證據。⁶ 這些證據包括一些詩篇，例如：詩篇二篇 7 節，八篇 4~6 節，九十篇 1 節，一一八篇 22~23 節。這些見證涉及一個解釋的過程，賦予舊約聖經的經文以基督論的意義。陶德與夏爾斯二人都提醒我們，一個引文可能包含它所在的整段經文，有時這一點是顯而易見的。⁷ 新約聖經最常引用的詩篇是：二，二十二，三十三，三十四，三十五，三十九，五十，六十九，七十八，八十九，一〇二，一〇五，一〇六，一〇七，一一〇，一一六，一一八，一一九，一三五，一四五與一四七篇。引用最多的八首詩篇是：二，二十二，三十四，六十九，七十八，八十九，一一〇與一一八篇。⁸

⁵ 這些句子表明後面說的話引自聖經，例如：「如經上所記，」大衛指著祂說。」

⁶ C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (London: Nisbet, 1952)。

⁷ 在新約聖經形成時期，我們不知道聖經經文如何劃分章節。要引用來自聖經的一段經文，似乎常常引用其中突出的部份，但意思卻涵蓋整個單元。

⁸ Shires, *Finding the Old Testament*, p. 131。

福音書表明，耶穌用詩篇禱告，作為權威教導的依據。祂自視為應驗詩篇的某些方面，特別是在祂的受難中。據記錄，祂使用詩篇多過於舊約聖經的任何其他書卷。福音書的作者們在記錄耶穌與祂的事奉時，使用及應用了詩篇，表明耶穌自己經常用到詩篇。有的事件被認為是詩篇中預言的應驗：例如，馬太福音十三章 35 節引用詩篇七十八篇 2 節，作為已經應驗了的；約翰福音十九章 24 節應驗詩篇二十二篇 18 節；及約翰福音十九篇 36 節應驗詩篇三十四篇 20 節。在使徒行傳中，我們看到許多引文來自詩篇。例如，在使徒行傳二章 25~35 節，彼得引用詩篇十六篇 8~11 節，一三二篇 11 節，及一一〇篇 1 節，這就顯示詩篇在使徒傳講福音中是多麼重要了。

事實上，詩篇在新約聖經中被用來直接指基督與人類。例如，保羅在羅馬書三章 10~18 節，使用許多出自詩篇的話語、及以賽亞書一處引文，最終說明整個人類都有罪。希伯來書一章 5~13 節引用詩篇與以賽亞書來指向基督。^{*} 非基督論的使用也不牴觸一個一般原則的斷言：所有舊約聖經的經文都指向基督。那些論及人之罪的詩篇，見證了有罪的本性，這罪歸給了死在十字架上的耶穌。相反地，十字架的可怕顯示出：只有耶穌的死才能解決問題的真正本質。再說一次，我們的解釋必須經過耶穌的位格與工作，並不意味著它停在那裏，而關於我們自己，就無話可說了。事實上，如果它要講關乎我們的真理，它就必須經過耶穌。

^{*} 編按：原著此處可能有誤。希伯來書這段經文並未引用以賽亞書。

那麼，認同的問題是很重要的：基督徒僅僅認同詩人（讚美神或呼求幫助）嗎？如果我們認同詩篇的作者，認同到甚麼程度呢？根據甚麼呢？問最後這個問題乃是探究詩篇與基督信徒之間的聖經神學關聯。詩篇對傳道人的危險在於太多詩篇很容易就應用於當代的聽者。但我們不應該因此就認為：詩篇本身就能向我們說話。如果詩篇向我們談及神，它們必須向我們講那一位最終在耶穌基督裏啟示自己的神。如果它們向我們講到罪人，它們向我們講的就是在基督外的那些人。如果它們講到神的審判，它們向我們講的就是基督為祂百姓在十字架所受的律法的咒詛。如果它們向我們講忠心的人、敬虔的人或義人，它們向我們講的首先是基督，然後才是那些在基督裏被贖的人。鑑於筆者在第九章中所說的，筆者相信我們應該使我們的聽眾充份明瞭這一點，而不是讓人只碰運氣。關於詩篇，傳道人必須經常問：「它們如何見證基督？」

總結一下我們在聖經神學脈絡中對詩篇的檢視，鄧伯瑞（William Dumbrell）指出：「詩篇這卷書是聖經神學的概要，議題關乎舊約聖經思想與生活的每一方面。」⁹ 他贊同把談論兩種生命道路的詩篇一篇置於全集之首，為要照妥拉（神的訓誨）提供一個正式的導言。另外，他說，「詩篇全集……是一本讚美的書，宣告神作為創造主與救贖主，藉著妥拉、並祂親自在歷史中的啟示，已經賜給以色列新生命的可能，以及如何活出新生命的周全指示。」¹⁰ 如果他的這些看法是對的，我們就面臨一個任務：把詩篇集體地與個別地置

⁹ Dumbrell, *The Faith of Israel*, p. 211.

¹⁰ Dumbrell, *The Faith of Israel*, p. 212.

於舊約神學的脈絡中。以直覺處理詩篇，看似造就人，卻並不有助於我們了解應用於舊約聖經的釋經原則。

許多詩篇乃是以讚美回應神關於祂在以色列中的偉大拯救作為的啟示，表明：神學的表達是以救恩為導向的。根據歷史來認識神的本性，可能可以幫助我們在描寫神的屬性時避免老套。換言之，詩篇讚美的特徵出自神在歷史中啟示的拯救作為。用新約聖經的話來說，就是：福音是神在基督裏所啟示的拯救作為，它定義了用來描寫神屬性的用辭。聖經啟示的歷史所呈現的神是一位創造之主、救主、立約者與守約者、萬人的審判者、萬國的統治者等等。傳道人需要不斷把聽眾帶回到這個以福音為中心的聖經觀點來看待神。

以色列的回應則是從歷史的角度敬拜神（例如：詩七十八，一〇五，一〇六，一〇七，一一四，一三六篇）。對耶和華榮耀的關注不是哲學上的，也不是推測，而是基於神所彰顯的 *hesed* 或信守聖約（例如：詩九十二 1~2，一〇〇4~5）。希伯來文的 *hesed* 在詩篇中出現約 130 次。¹¹ 神的名是另一常出現的主題，可從聖經神學的方法檢視得出。出埃及記六章指出，認識耶和華的名包含了信守聖約的成分。求告上主的名，乃是對神拯救作為的回應（例如：詩六十三 4，七十九 6，八十 18）。耶和華是永生神，因而也是生命的源頭（例如：詩九十 2~6，一〇二 25~27）。祂顯明自己是聖者。

¹¹ 翻譯這一個術語，沒有單一的方式。英文使用各種不同的詞和片語來翻譯原文這個字，諸如：「堅定不移的愛」、「慈愛」、「憐憫」等等。在大多數情況下，這個詞含有約的意思，因而譯作「聖約之愛」或「信守聖約」更加恰當。

請注意準確定義「聖潔」一詞所指之意義的問題。人們通常認為的神的聖潔是完全的良善；如果我們從這一觀念出發，我們就有一個問題：人們就會趨向於用自己對良善與聖潔的看法來填空，而不是用聖經的看法。詩篇作者了解，這屬性是彰顯在神拯救祂百姓的作為中（例如：詩二十二 3~5，三十 1~4，三十三 18~22，七十一 22~24，九十八 1~3；參：結三十六 22~23）。聖潔的任何圖畫若沒有神的忿怒，都是不完整的。其他主題包括神奇妙的作為，神的榮耀，及獨一的神。

傳講詩篇涉及一個基本的釋經原則，與我們傳講舊約聖經的任何其他部份相同。在解經過程中，我們尋求了解個別詩篇的特色，以及它們在正典與基本歷史背景中的意義。對一段經文的解釋領我們把它與神學的範圍直接聯繫在一起。然後，我們需要把經文聯繫到救贖歷史的整個模式，因它在基督裏得著應驗。

華爾基（Bruce Waltke）¹² 是一個福音派學者，他提出一種正典進路來解釋詩篇。他說，我們在詩篇中看到：由於正典逐漸擴大，造成經文在漸進的觀念與啟示中四個不同的重點：

1. 詩篇對於原創詩人的意義。
2. 它在早期的詩集中與第一聖殿相關的意義。

¹² Bruce K. Waltke, "A Canonical Process Approach to the Psalms," in *Tradition and Testament*, ed. J. Feinberg and P. Feinberg (Chicago: Moody, 1981).

3. 它在完整的舊約聖經正典成書中與第二聖殿相關的意義。¹³
4. 它在包括新約聖經在內的全部聖經正典中的意義。

華爾基在應用這個看法研究詩篇時，他認為個別詩篇與早期正典詩集的初衷是把君王作為主要的人物話題。在被擄後時期，對君王的關注可以被解釋為彌賽亞式的末世論，雖然在兩約之間的時期，它們被採用在會堂中。基督降生使詩篇真正的意義得以顯明。華爾基的結論是，如今詩篇乃是作為耶穌基督的禱告，祂身為教會全體之首，在所有信徒的禱告中，代表他們。因為我們在基督裏，所以我們能使用這些禱告作為我們自己的禱告。

華爾基的論點在這裏很重要，因為它指出了詩篇在基督論方面的意義。不論我們是否接受詩篇作者一直是君王——就是彌賽亞的先鋒——這一概念，舊約聖經中君王與祭司「一與多」或具有代表性作用的這種概念是重要的。華爾基接著把所有詩篇看作君王的發言，筆者認為這是不必要的。主耶穌不僅是大衛家的君王——彌賽亞，祂也是以色列，是（藉由歸算的）神的子民。我們不必為了要了解彌賽亞的意義，而把所有詩篇都壓入君王詩篇的類別。如果我們把詩篇作為見證基督之聖經的一部份，該回答的問題是任何詩篇作者或任何詩篇話題與基督之間的關係，因為只有論及這一點後，我們才能邁出下一步，把詩篇作者與我們自己聯繫在一起。要這

¹³ 請注意這裏的假設：正典的詩篇全集基本上是第二聖殿時期的讚美詩集。一些學者根據詩篇一篇作為詩篇全集訓誨的引言，對這個假設提出質疑。

樣作，實在沒有甚麼真的困難。顯然，關於王權的神學是直指基督的神學。但耶穌又是忠心的真以色列人，因此，個別詩篇是否由君王所寫，或是否關乎君王，這都不重要。當我們處理一些選用的個別詩篇時，會再注意釋經的問題。

1. 詩篇一篇：訓誨詩篇

這篇詩篇往往被分類為智慧詩篇或訓誨詩篇。它在救恩歷史中的位置並不明確。它主要的神學關切是，對比兩種生命的道路。以妥拉為導向，來對比義人與惡人主要關心的事。本書第十一章中講到律法與福音關係的話與這篇詩篇有關。歸根結柢，義人，就是尋求妥拉的人，蒙神照顧保守，預示了一位為我們成為義人的，就是耶穌基督。我們需要建立這樣的連接，因為詩篇往往講到一個理念，是我們的經驗作不到的，除非我們經歷在基督裏的稱義。正典把本篇詩篇放在五卷詩集之首，或許有重要的意義。有的釋經學者認為這是一個證據，表明不論詩篇在聖殿的用處如何，我們持有的這卷成書是按照訓誨的概要來設計的。

2. 詩篇二篇：彌賽亞式的君王詩篇

有些詩篇直接講到君王，但它們確切的場合未必清楚。這就導致在學術上關於君王詩篇原來情景相當多的推測，也使得關乎其他情況不明之登基節期的理論受到歡迎。能夠辨認出產生這些詩篇的某些祭祀情景，並不如把它們放置於君王和彌賽亞的神學中來得緊要。詩篇二篇指出，神對付背叛祂諸國的方式是在錫安設立祂的君。這與舊約聖經末世論是完全一致的，後者把錫安與大衛王權的恢復視為審判與拯救

的時刻。第 7 節講到神的兒子之處很重要。在與大衛所立之約中，把他的王子稱為神的兒子。

新約聖經引用和引喻詩篇二篇約十七次。¹⁴ 這些引用基本上把這篇詩應用於耶穌的受洗與變像，以及祂的復活、末後的統治與審判。這並不是嗣子論 (adoptionism) 神學在發揮作用，而是對神的彌賽亞兒子多方面職分的認知。實質上，祂是以色列，也是以色列的統治者。雖然神兒子的主題在舊約聖經中並不突出，但在出現的幾處地方都至關重要。在出埃及記四章 22 節與何西阿書十一章 1 節，以色列是神的兒子。在撒母耳記下七章 14 節與詩篇二篇 7 節，大衛家的君王是神的兒子。然後，耶穌在受洗 (太三 17) 時及藉著復活 (羅一 4) 顯明，祂是這有君尊的以色列。我們因著與基督的聯合，成為神的兒子、與祂同作後嗣。¹⁵

3. 詩篇十九篇：創造詩篇

無論這篇詩篇的兩個部份原來是否是獨立的兩篇，事實是，它們在正典中合為一篇。我們必須考慮到神啟示的這兩個互補的方面；一個是在大自然中的啟示，另一個是祂啟示的教導。正如韋瑟 (Artur Weiser) 所指出的：也許我們在此所能看到的共同特點是神所啟示的秩序。¹⁶ 這裏需要提及自然

¹⁴ Kurt Aland et al., eds., *The Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1966), p. 906.

¹⁵ 當然，對於女信徒來說，兒子的身份就變為女兒的身份，但值得注意的是：女人與男人一樣，實際上都是藉著與基督這位神的兒子聯合而成為神的兒子。

¹⁶ Artur Weiser, *The Psalms* (London: SCM, 1962), p. 201.

神學的問題，因為這篇詩篇與詩篇八篇初看之下可能令人想到一個純粹的自然神學。無疑地，神的屬性烙印在祂的創造中。保羅在羅馬書一章 18~20 節講得很清楚。但他也明確指出：人類已經背叛那一位在大自然中明明可知的神，並且人因罪惡阻擋真理。因此，我們可說，宇宙中每個事實都是神存在的明證，但人是無可推諉的，因為人的罪性扭曲了這個清楚的證據，且設立偶像取代神。大自然的啟示論及神在創造中所啟示的自己，這就是本篇詩篇所說的。自然神學之所以被排除在外，是因為以一個罪人的眼光看待這個證據。在這裏，詩篇的作者以一個信徒的身份說話，談論信徒因著特殊啟示而在自然中看見的真理。對一顆重生的心而言，宇宙中每一個事實都再一次見證神的榮耀。當神在救恩中向我們啟示祂自己時，我們很快就在大自然的諸天與世界中看到祂的榮耀。

這篇詩篇如何見證基督？它是通過論及神在創造中明顯的啟示，這個看見曾被罪弄得模糊不清，現在卻在所有受造之物的首生者裏得以更新（西一 15）。有的釋經學者稱保羅的觀點是宇宙化基督的觀點。保羅在歌羅西書一章 15~17 節講到萬有都是在祂裏面創造的，是藉著祂造的，也是為祂造的，這個事實至關重要。它指出，福音並非事後才想到，事實上，福音是最初創造的原因。

4. 詩篇二十二篇：哀歌

詩篇二十二篇之所以著名，是因耶穌在十字架上絕望的呼求中引用了它的第 1 節（太二十七 46）。另外很有趣的是，這詩篇轉變了語調，卻沒有解釋。它以悲歎或呼求幫助開始（1~21 節），然後轉變為感恩（20~26 節），末了以

一首讚美詩歌結束（27~31 節）。沒有具體說明這個忠心的以色列人所受逼迫的起因或確切的性質。有人建議說，語調的變化顯示出這篇哀歌乃是在聖殿的處境中發出的，是一種正式的認罪與求助。那時，祭司會說點叫人確信的話，就像以先知「不要怕」開始的救恩神諭。於是，感謝與讚美隨即來到。我們沒有辦法證實這理論，但顯然，總有甚麼事促成語調的改變。

在聖經神學的脈絡中，我們必須說，這篇詩篇可能來自舊約聖經的任何時期。它是以色列國經驗中常見的個人表白：從逼迫中得釋放，轉而讚美神。這篇詩篇充滿從聖約而來的信心，因為即使在開頭的哀歌中也講到神看顧古時求告祂且得救的人。在 12~21 節使用動物的意象，令人想起自然秩序管理的顛倒。由於罪，人類對動物的管理受到挑戰。結果，這裏以動物的意象形容不敬虔之人，預示著但以理書獸的意象。

所以，本篇詩篇處理的真正問題是人的不敬虔，以及對信靠神的敬虔人的攻擊。但因為神在過去拯救人的信實，他們仍然有理由滿懷信心。聖約與救恩乃是人從絕望呼求轉為相信的依據。是作者在轉為讚美前實際經歷到拯救，還是他只是假定它會因神的信實而發生，則不得而知。當我們來看耶穌在十字架上使用本篇詩篇時，我們認識到它必定表示某種黑暗的時刻。無罪的神子在承受天父對罪的忿怒時，雖然這不是祂的罪，祂仍然感受到全然被棄。然而，另一方面，真有可能耶穌事實上是在認同這整篇詩篇。祂的黑暗是真實的，但祂也知道祂的父是信實的，且至終會沉冤昭雪。在有些場合中，祂曾預言祂的受難會通向復活。因此，這篇詩篇是以色列受苦、且至終蒙神伸冤的範例。它預示了真以色列

的救贖性受苦與至終被高舉、受天父永遠的稱讚。這個範例對基督徒認識今生的受苦、有把握與基督一同蒙神伸冤，極為重要。這就是保羅在羅馬書八章雄辯的信息。

5. 詩篇七十八篇：救恩歷史詩篇

長期以來，舊約聖經中一一細說的救恩歷史受到聖經學者——特別是一些關心聖經神學科目的學者——的關注。啟蒙思想的一個必然後果是解除了聖經與啟示之間的聯繫。於是出現一個觀念：歷史事件構成啟示，而關乎這聖史的聖經記錄被貶損為對這些事的神學反思。這個觀念的問題在於它損害了聖經本身的歷史價值與啟示價值、或神學價值。救恩的確是通過歷史事件來完成的，但這事件需要神話語的權威解釋，我們才能知道發生了甚麼事。以色列出埃及是成千的移民事件之一。它的啟示價值在於：神說，這件事是祂的作為。耶穌死在十字架上，是羅馬所執行的成千個案件中的一個。神的話向我們解釋它獨特的意義。

詩篇中細述的救恩歷史也許與這些事件的記載有不同的功用。但我們不該認為這些事件不重要，或這些詩篇對其歷史性的宣稱不重要。詩篇七十八篇與其他詩篇（例如：詩一〇五，一〇六，一一四與一三六篇）都屬於聚焦在以色列蒙救贖之歷史事件的一類。但這篇詩篇有些重要的不同之處，使它頗為獨特。它在智慧的文脈中處理一些偉大的救贖事件。它從類似智慧的訓誨開始，而且說以下的內容是一個比喻及一個謎語。¹⁷ 我們需要考慮一種可能性：作者故意把詩篇

¹⁷ 智慧詩篇可能具有的典型特徵包括：(a) 標題是訓誨詩 (*maskil*)；(b) 呼籲人要聽與短語「我要開口說」，都暗示訓誨的目的；(c) 2 節

七十八篇寫成一篇智慧文學，這樣它就像智慧文學一樣，其目的完全不同於那些明顯帶有讚美詩、救恩歷史的詩篇，諸如詩篇一三六篇。

當我們把它與其他救恩歷史的敘述（出十五章；申二十六 5~9；書二十四 1~13；詩一〇五，一〇六，一三六篇；尼九 6~31）比較時，可以看出一些顯著的不同之處與相似之處。對以色列忘恩負義這一主題的扼要重述（42~43 節），把我們帶回到作者對埃及遭受各種災害的詳細論述。最後激起神拒絕以法蓮而設立猶大、錫安與大衛，在救恩歷史的敘述中是獨特的。第一部份（到 42 節）似乎集中在以色列的悖逆上，有五處相關的經文（9~11、17~20、32、35~37、40~42 節）分別提到這一點。第二部份強調神的作為，都以詳盡描寫降災開頭，顯示神勝過仇敵的大能，以大衛的統治結束。70~71 節與撒母耳記下七章 8 節驚人地相似。君王的理念值得與以賽亞書十一章 2~3 節相比，後者與箴言書八章 12~15 節相似。72 節的 *tebunah* 是一個智慧用詞，意指技巧或機敏，可能指大衛使用權力的方式（他的「手」）。因此，治療以色列持續背道的良藥，就是大衛具有彌賽亞智慧的統治。

在神的救恩中的彌賽亞智慧這一主題明顯有基督論的涵義。如果我們對這篇詩篇中關於智慧的細微差別的想法是正確的話，我們就會看到智慧與救恩歷史出現重要的融合。就如在所羅門時期（王上一~十章），受膏的君王乃是智慧人。經驗智慧（所羅門的箴言與雅歌）結合聖殿神學（王上

出現 *mashal*（箴言或比喻）和 *hidah*（謎語或暗語）；(d) 4a 節的短語「我們不將這些事向他們的子孫隱瞞……。」

八章)、以及作為外邦人的光(王上十章),先出現在大衛身上,他也被視為智慧人。路加在關於孩童耶穌與教師在聖殿的記載中提及耶穌的智慧(路二 40、52),肯定了這一關聯。因此,詩篇七十八篇的一個神學觀點是:以色列未能成為有智慧的人,也沒能敬畏上主,神恩慈地揀選大衛作為以色列智慧的受膏救主—君王,以此來解決這一問題。這一點顯然具有基督論的意義。這篇詩篇以大衛統治結束,只能領我們往一個方向前行。本篇詩篇的負面語氣使我們看到人心的邪惡,雖然人看到神拯救的奇事,卻仍然背叛祂恩典的作為。

6. 詩篇九十六篇:讚美詩

由於明顯的原因,這篇詩篇被許多釋經學者分類為讚美詩。它沒有像許多讚美詩一樣直接對神說話,只是呼召人來讚美祂。重複出現讚美的呼籲,是基於神的作為,以及這作為如何透過祂的偉大將祂自己啟示出來。其焦點首先在祂所作成的救恩與祂的聖所。另一個敬拜的呼籲,是基於神在世界上擁有至高無上的主權,並且祂要來審判的事實。我們再一次看到,神為祂百姓所成就的救恩與祂大能審判的作為是分不開的。拯救與審判在聖經中是一體的兩面。這篇詩篇使讀者對神大能的作為產生個人的認同。它有助於舊約聖經的經文對拯救與審判之實際的共同見證。這一穿過舊約聖經到福音之聖經神學觀點的意義是,它把福音事件與救恩歷史的整個過程聯結起來。它使我們對救主在十字架上忍受神的忿怒作為我們所有相信的人得救之路的真實性無可質疑。

文學思考與歷史思考

所幸,我們已經離開了舊自由派歷史鑑別學的時代,那個時代全心關注作者的身份與寫作日期,以及曾經發生的事,而不關注已完成了的文本。形式鑑別學的出現,對詩篇的研究產生一定的幫助,但也導致對個別詩篇的來源提出了一些奇怪的理論。我們通過考量形式鑑別學者對個別詩篇的分類,可以有點收穫,因為它幫助我們明白詩篇涉及各種不同類型的生活情景。而且當我們認識到詩篇以不同方式工作,它會加強我們對詩篇全集豐富性的欣賞。形式鑑別學者根據形式的相似性來對文學作品進行分類,包括單元的內容與表達的文學慣用語。其理論是:形式的相似性暗示了最初用法的相似性。塔克(Gene Tucker)提議說,形式鑑別學的目的在於「把我們面前的文本與在以色列古時生活的人和典章制度關聯起來」。¹⁸許多晚近的釋經學者都遵循某種形式鑑別學對詩篇的分類,最普通的類別是:讚美詩、哀歌、君王詩篇、感恩、訓誨與智慧詩篇,及禮拜儀式。有些早期的形式鑑別學者曾區分個人詩篇與群體詩篇。也有人嘗試評估最初使用詩篇的生活情景。這些進路的結果都不一致。

當代學術界的另一進路是,試圖了解目前聖經正典中的詩篇全集之外貌的意義。詩篇全集這一卷書,在以色列中如何發揮作用?這是一個與個別詩篇的來源和功用不同的問題。詩篇全集是一部在寬鬆定義的標題「讚美」下的文集。¹⁹

¹⁸ Gene M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1971), xi。

¹⁹ 希伯來文: *tehillim*, 讚美歌。

並非所有的作品都適合此一描寫，顯然這不是「詩篇」真實的所是。有些詩篇的標題或許幫助我們了解它們的作用。正如克萊基（Peter Craigie）所說的，各種標題包含五種不同的資訊：²⁰

1. 辨認詩篇涉及個人，還是群體
2. 所謂詩篇的歷史情況
3. 音樂資訊
4. 禮拜儀式的資訊
5. 詩篇的類型

新約聖經的作者們知道並使用這些標題（可十二 35~37；徒二 29~35）。我們不知道這些標題如何用於各種詩篇，但它們的確暗示，這就是正典詩篇全集理解它們的方式。

蔡爾茲（Brevard S. Childs）²¹ 曾評論說，詩篇的鑑別研究未曾關注這卷書的正典外貌。他引用魏斯特曼（Claus Westermann）的作品評論說，有些體裁被聚集在一起（例如：抱怨），而君王詩篇則被分散於全篇詩集中。魏斯特曼²² 建議說，在耶利米哀歌中的詩篇集顯示，以色列曾有主題一致的詩篇集。早期的形式鑑別學者，如龔克爾（Hermann

²⁰ Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, Word Bible Commentary (Waco: Word, 1983)。

²¹ Brevard S. Childs, "Reflections on the Modern Study of the Psalms," in *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, ed. Frank M. Cross, et al. (New York: Doubleday, 1976), p. 380。

²² Claus Westermann, *Praise and Lament in the Psalms* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1981), 第六章。

Gunkel），忽略將詩篇分組。在詩篇全集卷一中，個人哀歌十分突出。魏斯特曼進一步提出：詩篇一篇與詩篇一一九篇形成一個框架，包圍中間插入的詩篇，因而表明詩集不再用於祭祀儀式，²³ 而是形成一個致力於律法的傳統。

魏斯特曼故而認為在詩篇全集中有好些文集：大衛的詩篇（三~四十一篇）和伊羅興詩集（Elohistic Psalter，四十二~八十三篇），後者包括可拉後裔的詩篇（四十二~四十九篇）與亞薩的詩篇（七十三~八十三篇）。亞薩詩篇邊界的兩篇詩篇與中間的群體詩篇不同。魏斯特曼繼續較詳細地描述詩篇的分類和框架，以顯示詩篇全集編輯的目的。

威爾森（Gerald H. Wilson）研究了詩篇全集的編輯，他注意到它外貌的五個標誌：²⁴

1. 詩篇全集分為五卷。似乎每一卷都以對神的頌讚結束，這至少是詩篇全集內部劃分的部份原因（見：詩四十一 13，七十二 18~19，八十九 52，一〇四 48）。詩篇一五〇篇被認為是第五卷與整個詩篇全集的結語。²⁵
2. 按組織技術可分為兩部份。詩篇一~八十九篇使用作者與文體類型的名稱來分組，但在詩篇九十~一五〇篇則以感恩與讚美的詩篇來分組。這表明：這兩部份有各自獨立的發展。

²³ 即：與群體組織化的正式敬拜相關。

²⁴ Gerald H. Wilson, "The Shape of the Book of Psalms," *Interpretation* 46.2 (1992): 129-42。

²⁵ Wilson, "The Shape of the Book of Psalms," p. 131。

3. 引言與結束。許多學者現在接受詩篇一篇旨在作為整個詩篇全集的引言詩歌。其他的學者建議一五〇篇的用意也相似，作為大結局。威爾森則主張：完成這一角色的是一四六～一五〇篇這組哈利路亞詩篇（*halleluyah psalms*）。²⁶
4. 一個中心要點。白如格文（Walter Brueggemann）注意到：從詩篇一篇呼籲順服，移至詩篇一五〇篇呼籲讚美。從順服到讚美，轉換的標誌是詩篇七十二篇的跋，暗示詩篇全集的形成明顯經過編輯。這篇君王詩篇打斷了連貫的伊羅興詩篇（四十二～八十三篇），並且似乎是故意放在那裏，來為詩篇全集提供一個有意義的外貌。

威爾森繼續提出這樣形成詩篇全集的含義：

1. 詩篇一篇邀請我們把詩篇全集作為妥拉來默想，它引導人走向生命，而非死亡。
2. 詩篇一篇作為詩篇全集的引言，打破了詩篇全集是第二聖殿讚美詩集的普遍看法。不論它們原來目的為何，這些詩篇不再被當作對神的回應來吟誦，而是被當作神給我們生命話語的資源來默想。²⁷ 如果他的這種解釋是對的，就標誌著從強調詩篇作為回應，移至強調正典的意義在於神話語中的啟示。

²⁶ Wilson, "The Shape of the Book of Psalms," p. 133.

²⁷ Wilson, "The Shape of the Book of Psalms," p. 138.

3. 從哀歌到讚美的動態。白如格文²⁸描寫了一個詩篇中從具有定向（創造）到失去方向（罪等），再到重新定向（拯救）的動態。他指出詩篇全集的前半部份大多是哀歌，後半部份則大多是讚美。
4. 有一個從個人到群體的相關轉移。主導前半部份的哀歌通常是個人的；在後半部份，主導的讚美通常是群體的。
5. 耶和華是以祂民的讚美為寶座的。詩篇全集的標題 *tehillim*（讚美歌），並沒有反映出所有個別詩篇的性質，但它的確反映出移向得勝讚美的這個動態。據威爾森稱，²⁹ 這一點被第四卷（九十～一〇六篇）的中心信息證實。這部份位於兩個主要部份的交匯處，它表示對詩篇八十九篇末了之沮喪呼求作出解釋性的回應。威爾森認為這是一個信心的危機，喚起第四卷與第五卷的回應。

根據詩篇來講道的計劃

詩篇可用於一系列的講道或個別詩篇的臨時講道。重要的是，在初步解經之後，要細心地把中心信息與詩篇神學放在它本身的神學視野中。換言之，我們要問，這篇詩篇在本身的歷史處境中如何發揮神學作用。我們絕不可讓詩篇的應

²⁸ Walter Brueggemann, *The Message of the Psalms* (Minneapolis: Augsburg, 1984) = 白如格文著，范約翰譯，《生命的對話——詩篇信息》（香港：道聲，1988）。

²⁹ Wilson, "The Shape of the Book of Psalms," p. 139.

用順其自然。基督的教會不是古代的一群以色列人，活在先知應許未來拯救的盼望下。必須以聖經神學的觀點，把一篇詩篇聯結於聖經啟示的廣大視野中，並且表明它如何在基督裏對我們的生命說話。

在籌劃一系列講道時，有許多創新的可能。有一點總會令人感興趣，就是給出一些不同種類的詩篇及它們如何發揮作用的例子。我們不必變得過份專業，而是簡單概述詩篇的不同種類，就會有幫助。傳道人需要決定，是否介紹詩篇全集的整體外貌會加強講道系列的效果。³⁰這樣作的益處，是把忠心的以色列人之屬靈生命的見證，與它所預示之基督徒生存的豐富樣貌結合起來。筆者再次強調，後者是認識聖經如何預言基督位格與祂為我們所作之工的豐富樣貌的副產品。

³⁰ 假如你向會眾講道，他們仍然頌唱讚美詩集中的讚美詩，而不按照投影儀所放出的合唱的詞，這個類比就可以派上用場：大多數讚美詩集都根據讚美詩的類型或主題來分類。

15

根據天啓文學 經文講道

Preaching from Apocalyptic Texts



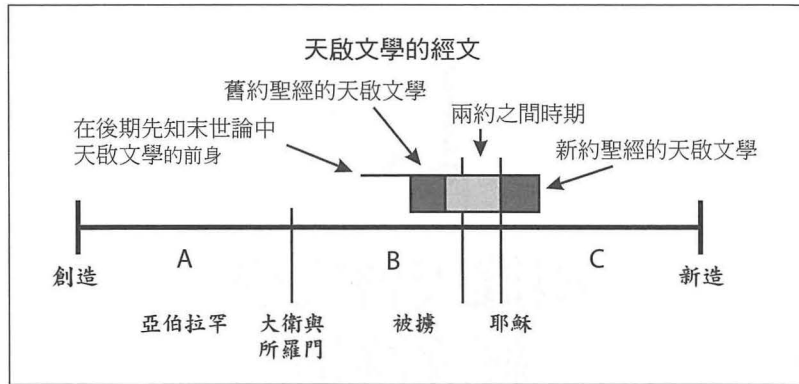


圖15：聖經的天啟文學源自預言。在舊約聖經中，主要見於但以理書和一些先知神諭。這與猶太宗教文學的一個較廣泛的現象重疊，後者延續到主後第一和第二世紀。在新約聖經中，它主要見於耶穌的天啟講論和啟示錄。

在聖經神學脈絡中的天啟文學經文

聖經有些經文具有某些明顯不同的文學慣用語與神學視角，值得分開考慮。這些經文通常被稱為天啟文學經文，如此命名的原因，以後再討論。作為一個討論的基礎，筆者在此提出但以理書的幾個段落（主要是該書的後半部份），撒迦利亞書的一些異象資料，所謂耶穌的橄欖山談話，以及啟示錄的大部份內容。大量學術討論都圍繞著這天啟文學體裁的來源打轉，主要的焦點在於它與先知末世論在文學與神學上的關連。結果，有一種傾向，認為在有的先知神諭中含有早期天啟文學的成分，它們共有特別的神學強調。把天啟文學與智慧文學關聯在一起的理論，不再被很多人接受，而想要用外來的影響說明文體類型，也不能解釋神學觀點。

對傳道人而言，意識到準確定義天啟文學的體裁、解釋其特點的問題，當然是有幫助的。傳道人應該要能夠回應經文的性質，並正確地評估其用意，不論我們如何給予其文學體裁何種標籤。筆者標明為天啟文學的經文具有某些共同的特點，其中主要的是它們對末世論的看法超過先知末世論的一般重點。把天啟文學作為一種文學類型，遇到的問題是：我們越要收集不同的特點，就越發現：可納入這體裁的候選經文，無一享有所有這些特點。比較好的作法是，如果我們認識到某些經文含有需要特別理解的文學慣用語，就夠了。

但以理書為傳道人提供了各種有趣的問題，尤其是全書的合一性。前六章敘述某些被擄的猶太人在巴比倫與波斯統治下的命運，似乎與這卷書的最後部份很不相同，最後部份所含的是一系列至少可以說是相當奇怪的異象。表面看來，

這卷書源於主前六世紀被擄時期。¹ 其神學意義首先在於一個清楚的教導：神並未離棄祂的百姓，雖然祂允許他們被趕離應許之地。其次是強調神的國勝過世界上所有不法的強權。猶太人堅持忠於聖約，與之相稱的是：神彰顯祂的大能與信實，施行拯救。但以理書的前幾章，雖然以敘事文來記載，但它預示後幾章的天啟異象。當萬王之王彰顯祂的同在與掌權時，世上不敬畏神的諸王被迫謙卑，接著的異象就是：神普遍統治的到來與世上不敬神的權勢被廢除。不論但以理書具有何種文學特色，它在這方面延續了後先知書的末世論。

要考慮但以理書在聖經神學中的地位，最終就是考慮第七章的中心異象，這不僅是因為它在但以理書中的作用，也因為它在新約聖經中的突出地位。如果我們認為：第二章與第七章的異象，是概括地說明從被擄於巴比倫到神國建立的救恩歷史，則我們比較能明白第八章與第十～十二章的異象、以及第九章的數字學等較難經文的意思。異象的中心是人子駕著天雲到神面前，及祂為至高者的聖民得國。毫無疑問，這幅異象是耶穌自稱為人子的基礎。這就暗示主耶穌清

¹ 鑑別學者一般都主張但以理書寫於主前二世紀，因為這樣就可以避免接受預言實際上預示未來事件的觀點，也因為猶太人在西流基王國國王安提阿古（Antiochus Epiphanes）統治下的命運可以解釋本書的重點。筆者反對這樣懷疑預言的態度，並且筆者認為：主前六世紀的寫作時間比主前二世紀更好地說明整卷書的基調。見 Joyce Baldwin, *Daniel*, Tyndale Old Testament Commentaries (Leicester: IVP, 1978) = 包德雯著，李蕙英譯，《但以理書》，丁道爾舊約聖經註釋（台北：校園，2003）；D. W. Gooding, "The Literary Structure of the Book of Daniel and Its Implications," *Tyndale Bulletin* 32 (1981)。

楚了解，祂成為肉身來臨——第一次的降臨——乃是神國降臨的末世事件。

撒迦利亞書的諸異象，屬於被擄後在猶大的重建時期。這些異象主要關心聖殿的重建。我們知道有聖殿在耶路撒冷被重建。但即使在之後希律聖殿的全盛時期，它也從未達到先知所期待的榮耀，先知把這榮耀視作神國的焦點，在神百姓最後得救時彰顯。所以，撒迦利亞書的這些異象屬於應許之地和聖殿這較大的聖經神學的一部份，它們在舊約聖經中沒有真正得到解答。我們必須小心地先把先知書這段經文放在它們本身的歷史處境中，即：令人失望的重建時期，然後才放在真殿來臨時這失望得到解決的較廣處境中。

當我們來看耶穌的橄欖山談話，或所謂的「小啟示錄」時，我們要留意所談論的主題。² 它們關乎聖殿被毀，末世到來，伴隨著逼迫、荒涼與褻瀆的行為，然後是人子降臨。在談論先知書的一章中，筆者已提到這些事。³ 重要的是，要把這些末世論經文妥善置於天國到來的整個體系中。第七章提及「福音與世界的末了」的部份，也與這些經文有關。不幸的是，有人想要預測主耶穌再來的時間，就誤用這些經文及天啟文學的其他部份。他們不願祂在馬太福音二十四章 36 節的斷言——這種追求是無用的——反而堅持要根據他們在當代歷史中所見的時代跡象來預測祂第二次的降臨。筆者主張：新約聖經末世論的結構與其基督論的焦點，意味著我們必須看這些末世的事件是正應驗在耶穌的第一次降臨中。關於這事的意見會有所不同，但筆者認為，似乎這個進路最能解釋

² 太二十四章；可十三章；路二十一章。

³ 見本書十二章關於以賽亞書二章 1~4 節的註釋。

問題。如前所述，這並不意味它沒有指涉第二次降臨，只是說它不僅指第二次降臨。

最後，轉到啟示錄，我們留意到有好些不同的進路來詮釋這卷書。傳道人的進路會——就算不是主要地，至少也是部份地——取決於他所採取的特定的末世論觀點。故此，一個時代主義者會有一個讀法，一個歷史的前千禧年論者有另一讀法，一個後千禧年論者有另一個讀法，一個無千禧年論者又有另一讀法。涉及好些方法論因素，每個傳道人可能早已決定好自己的讀法了。我自己對啟示錄的看法，已在別處討論過。⁴ 筆者相信啟示錄在本質上是一本關乎福音的書，而根據它描寫末後的到來，筆者注意到末日來到有三種方式，正如在第七章所討論的。這卷書是寫信給約翰同時代的人，他們像作者一樣為信仰經歷著逼迫和患難。他用猶太人熟悉的天啟文學的慣用語寫作，而且以它在舊約聖經中出現的方式來使用，即：從主在末世的一次到來的角度寫作。然後，用以福音為中心的讚美詩段落，將這些一致表現主降臨的天啟異象處境化。其基本的意思是：末世已經與福音事件一起來到，如今正出現在教會的生活中，並且將與基督一起到來。基督徒對這異象的所指存有困惑，因為沒有看到它是以福音為定向的。當然，啟示錄是一卷關於末世論的書，但基督的第一次降臨必須被視為末世事件，其他一切都取決於這一件事。

⁴ Graeme Goldsworthy, *The Gospel in Revelation* (Exeter: Paternoster, 1984); 在美國發表的書名是: *The Lamb and the Lion* (Nashville: Thomas Nelson, 1985)。

1. 撒迦利亞書四章

筆者在此不是想要解釋這異象中所有的意象。很清楚，本章的異象是以聖殿與其重建為中心的。我們知道撒迦利亞是被擄後時期的一個先知。當時猶太人在反對聲浪中掙扎著重建社區。⁵ 這個異象的中心人物似乎是所羅巴伯，大衛的後裔。⁶ 根據這異象，大衛的後裔完成了建殿，戰勝了那些反對者，但它將是一個超自然的成就。「萬軍之耶和華說：『不是倚靠勢力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的靈，方能成事。』」（亞四 6）。這段經文是聖殿之聖經神學的一個不可或缺的部份。這樣一個由大衛家的君王所建的超自然的建築物，一直沒有成就，直到新殿在第三日被神的靈建起。⁷

2. 但以理書九章

在但以理書七章人子建立神國的中心異象之後，但以理書八章提出另一個獸爭戰的異象。有一個解釋認為：這個異象是指瑪代波斯與希臘的衝突。若是這樣，這異象所指的似乎是但以理書七章比較全面的描寫的一個方面。然後，我們在第九章看到但以理認罪悔改的禱告。其中心部份是在 15~16 節。但以理反思耶利米書二十九章 10 節講到七十年後神使被擄者歸回的預言。在此，但以理回憶神在出埃及時賜給以色列的恩典，並祈求神現在彰顯同樣的恩典，恢復耶路撒冷與聖殿。神對但以理禱告的回應是，天使加百列到訪的異象，在這異象中，耶利米的七十年被計劃為七十週，通常被

⁵ 應當把被擄後的先知書與以斯拉記、尼希米記一起讀。

⁶ 見：拉三~六章；該一~二章；太一章。

⁷ 約二 19~21；羅一 4，八 11。

理解為七十個七年 (=490) 的意思。我們理解它的一種方式是：耶利米的七十年象徵從主前 597 或 586 年到 538 年頒佈歸回的法令。⁸ 然後，這異象用來表明一個事實：從巴比倫歸回，並非完全啟示神國的機會。但以理書的諸異象屬於被擄後先知的末世論。如果那行毀壞可憎的（但九 27），應驗在安提阿古褻瀆聖殿的事上，只有我們懷疑神掌管歷史、懷疑所記載的祂的話，我們才會認為但以理書是寫於該事件之後。此外，主耶穌在橄欖山上的講話中提到這事，表明：基督的十字架應該被理解為主要的應驗。

3. 馬太福音二十四章

鑑於之前已提及末世論，對於橄欖山上談話或「小啟示錄」無需多述。如果天啟文學慣用語強調在末世神國的到來，則主要的應驗在基督的第一次降臨。如果基督第一次降臨的預言與祂再來的預言分開，便忽視了新約聖經不斷強調的重點：神的所有應許在基督裏都是「是的」（林後一 20）。耶穌教導中的天啟因素，像啟示錄中的一樣，呈現的是舊約聖經的基本觀點：只有一個末世。但差異在於：新約聖經中末世開始成為現在的末世、和未來的末世。馬太福音二十四章不該被擱置到遙遠的將來。在基督第二次降臨時，沒有一件事是在祂第一次降臨時未曾發生過的。差別在於：當祂回來時，它會全面發展，臻於完全。除了天啟用語之外，馬太福音二十四章所描寫的所有事，都發生在主耶穌的死、復活與升天中。

⁸ 有一種看法認為：七十只是一個大概的數字；另一種看法是：它代表兩代人。

4. 啟示錄三章 14~22 節

我之所以列入寫給七個教會的七封信之一，不是因為它是以天啟文學的慣用語所寫，它其實不含這一用語。我是想要抗議一種趨勢，即把這些信從它們的天啟文脈抽出，好像它們是獨立存在的。它們可以用來作一系列好的講道，為地方教會生活提供許多好素材，但它們在啟示錄中真正的意義卻往往被忽略。當然，約翰根據他所知教會在福音中的進步或缺少進步，寫信給小亞細亞的七個不同教會。但啟示錄一章 4 節告訴我們整卷書都是寫給這些教會的。單單這個事實，就意味著：這些信不是想要脫離整卷書、各自獨立存在的。筆者看來，它也意味著：啟示錄其餘的部份旨在作為與當時處於掙扎中的教會切切相關的話。有些人對世界末了的推測雖然有趣，但比較可能的是，約翰寫這一整本書來鼓勵在掙扎中的第一世紀基督徒。它是一本關於福音及基督在祂的福音中得勝的書。這對這末世有些難以預料的後果，但我們不必等到那時才讓這真理應用在我們身上。異象中所描寫的宇宙大戰是地方教會此刻爭戰背後的實際，且它將繼續發生，直到基督再來。

5. 啟示錄七章

之前考慮這一宏大的異象時，筆者提議說，這兩部份是對同一實體的不同看法。⁹ 據筆者看，約翰似乎把蒙救贖的一群人形容為一個完全的數目（沒有丟失一個選民），也是無數的大眾（揀選不限制神的恩典）。雖然筆者認為這是正當

⁹ 見 Goldsworthy, *The Gospel in Revelation*, pp 42-46。

的看法，但我想要進一步思想，看看這裏另一個聖經神學的重點。這一異象的第一個部份仔細地描寫從以色列十二支派出來的得贖者，而第二個部份則指招聚來自萬國的龐大群體。雖然在福音之下，我們同樣被神接納，沒有差別——不分猶太人，還是希臘人——但並非所有的不同都抹去了。舊約聖經的末世論清楚地指出：萬國將要藉亞伯拉罕的後裔得福，所以，是以色列的得救帶來外邦人的聚集。似乎約翰在使用天啟慣用語時，繼承了聖經神學的觀點，以此來描寫神的救恩正在進行的榮耀場景。

文學思考與歷史思考

對有些傳道人而言，根據天啟文學經文講道，似乎是一件令天使裹足不前，愚人輕舉妄動的事。對另一些傳道人來說，它是要逃避的一項艱巨任務，因為很難弄清楚經文的意思。大多數傳道人會假定：天啟文學經文主要出現在但以理書的後半部份，與啟示錄的大部份內容中。筆者把對觀福音中所謂耶穌在橄欖山上的談話也包括在這討論中，因為它常被分類為天啟文學。通常的看法是，天啟文學是猶太人的一類宗教著作，大多數都在聖經正典以外。既然大多數通常分類為天啟文學的著作都不在聖經裏，因而，問題就是：我們這些傳講聖經的傳道人，該花多少功夫來研究較廣泛的文獻。而這也使我們難以定義天啟文學這個文體類型。

甚麼是天啟文學 (apocalypse)？天啟文學似乎是學者們與其他專家們決定稱它為天啟的東西！它不是描述一種體裁的聖經用詞。此名來自啟示錄一章 1 節，在那裏譯為「啟

示」。¹⁰ 這暗示，使用天啟文學這個名字預設：啟示錄從某種角度成為決定這一文體之特點的標準。在新約次經中，一些較晚的作品的名字都帶有啟示錄 (Apocalypse)。¹¹ 既然這個字只是意指「啟示」 (revelation)，我們認識到，使用它的文學體裁是某一特殊類型的啟示。所以，天啟文學乃是一個與啟示錄有點類似的文學作品。這是一個現代的命名。有些作品沒有被稱為天啟文學，但具有其體裁特點，也有些稱為天啟文學，卻不具有其體裁特點。

這樣說來，當一段經文被稱為天啟性的時候，是甚麼意思，而它又如何能在講道的工作上幫助我們呢？困難在於決定體裁的組成部份。如果我們從某一文獻中所見的一些文學或神學特點開始定義，我們加入名單中的其他文獻就會因它本身的獨特性危及這個定義。鄧伯瑞評論說，「這問題出自定義模式的循環。」¹² 在決定聖經中哪些書能被看作智慧文學時，也出現類似的問題。鄧伯瑞跟隨韓松 (Paul Hanson) 與柯林斯 (John Collins)，把這個字的應用區分為三個層面：

a. 天啟文學 (Apocalypse, 文學的類型)；

¹⁰ Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ。

¹¹ 舉例而言，《雅各啟示錄》(Apocalypse of James, 來自埃及的拿戈瑪第 [Nag Hammadi], 是一部從希臘文翻譯為開普替語 [Coptic] 的諾斯底主義作品)；《保羅啟示錄》(Apocalypse of Paul, 以拉丁語所寫，可能譯自希臘文)；以及諾斯底派的《保羅啟示錄》(也是來自拿戈瑪第)。見 M. G. Reddish, ed., *Apocalyptic Literature: A Reader* (Nashville: Abingdon, 1990)。

¹² William J. Dumbrell, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus* (Grand Rapids: Baker 1994), p. 131。

- b. 天啟性的 (*Apocalyptic*，某類作品的末世論觀點)；
- c. 天啟主義 (*Apocalypticism*，作為一個獨特的文學作品之社會學思想)

柯林斯提出一個文體類型的定義：

天啟文學是有敘事架構的一種啟示性文學體裁，在其中，啟示透過另一個世界的一個存在傳達給接受的人，這啟示揭示一個超越的實際，這實際既有時間性（因為它設想到末世的救恩），也有空間性（因為它涉及另一個超自然的世界）。¹³

柯林斯認為他給這體裁的定義中的關鍵字是「超越的」。¹⁴ 啟示的方式要求另一個世界的存有來居間傳遞，也暗示有另一個超越我們本身的世界存在。天啟文學就是超越這個世界去看另外一個世界。

在所有的天啟文學中，對救恩的期待都是基於另一世界的啟示。在這些天啟文學中，對超越性的強調，表明它目前的意義有所流失，也帶有疏離感，這與當前天啟主義對社會環境的看法頗為吻合。¹⁵

柯林斯對體裁定義的方法是始於一些作品，現代學者稱之為天啟文學，天啟性的。其範圍僅限於大約主前 250 年（包括但以理書，被認為是主前第二世紀的文件）到主後 250 年的著作。

歸根結柢，對傳道人而言，確定天啟性作品的體裁特色並不是太大的問題。探討這個主題的主要益處是，我們或許會較少傾向於把某個文學體裁生搬硬套在某段經文上。對猶太天啟文學的一般性質有所感受，使我們比較能接觸天啟性的經文及其特性。在講道中，為要公平地處理一段經文，重要的是要回應經文的性質與它的內容。因此，例如，在這些經文中，舊約聖經的觀點是主一次降臨，認識到這一點，將能使我們避免在新約聖經中把它們只用來指基督的第二次降臨。關於天啟文學的象徵主義，需要小心處理。天啟文學作品一個常見的、但非普遍的特性，是存在一個講解的天使或其他權威。在但以理書中，值得注意的是，講解者聚焦於異象的某些突顯的特徵而忽略其他特徵，尤其是忽略了細節。我們該注意的重要原則是：以經解經。有些天啟文學的教師覺得他們必須為每個細節提供確定的解釋。但這些解經往往迎合他們預想的一些系統。沒有先驗的理由表明異象的每一個細節都應該有某種意思，就如比喻無需解釋每一個細節一樣。經文類比原則顯示，這些異象的含義應該經過緊鄰的上下文的許可，並且至終必須由它們在福音中的應驗來調整。有些細節，我們需要謹慎地解釋，或認為它是以文字來描繪。

¹³ J. J. Collins, "Towards the Morphology of a Genre," *Semeia* 14 (1979): 9.

¹⁴ Collins, "Towards the Morphology of a Genre," p. 10.

¹⁵ Collins, "Towards the Morphology of a Genre," p. 11.

根據天啟文學經文來講道的計劃

在根據許多天啟文學經文講道時，重要的是，去掉其神秘面紗，來幫助那些不熟悉天啟文學的人，或那些因它看起來很難理解而害怕去讀的人。許多人似乎被奇特的慣用語套牢，或有所排斥。可幸的是，聖經所有的經文都可歸類為出現在較廣上下文中的天啟文學，如果我們留意的話，這些上下文能使我們把這些經文聯結於全面的聖經神學與救恩歷史。最主要的是，傳道人應該抵擋一個無時不在的引誘，即想要成為「再來」大師。基督再來的這一重要教義，絕不能成為自命的先知和對當代世界大事之解釋家的樂園。把末世論與福音聯繫在一起，對防止這種錯誤大有益處。

在籌劃但以理書的一系列講章時，應當考慮這卷書的合一性。多麼可惜，但以理與他朋友的英雄事蹟常常被孤立在神最終完全勝利、以及祂國度降臨這個更大的異象外。同樣地，關於啟示錄的一系列講道，應該謹慎地把未來與過去聯繫起來。對聖經任何部份作一次性的講道，當然可行。但要體會聖經神學的觀點，就不能不推薦解經講道，並且要同時努力闡釋各卷書的信息。我們能夠作到這一點，而仍在所選的書卷中挑選部份經文。要記住的重點是：我們所講的道應該使所有聽的人明白，我們所選的經文乃是一卷書的一部份，而這卷書又是聖經的一部份。又該使人明白，聖經的信息乃是耶穌基督在祂的福音中。誠如范浩沙（Kevin Vanhoozer）所說，「聖經的清晰性既不是一個絕對的價值觀，也

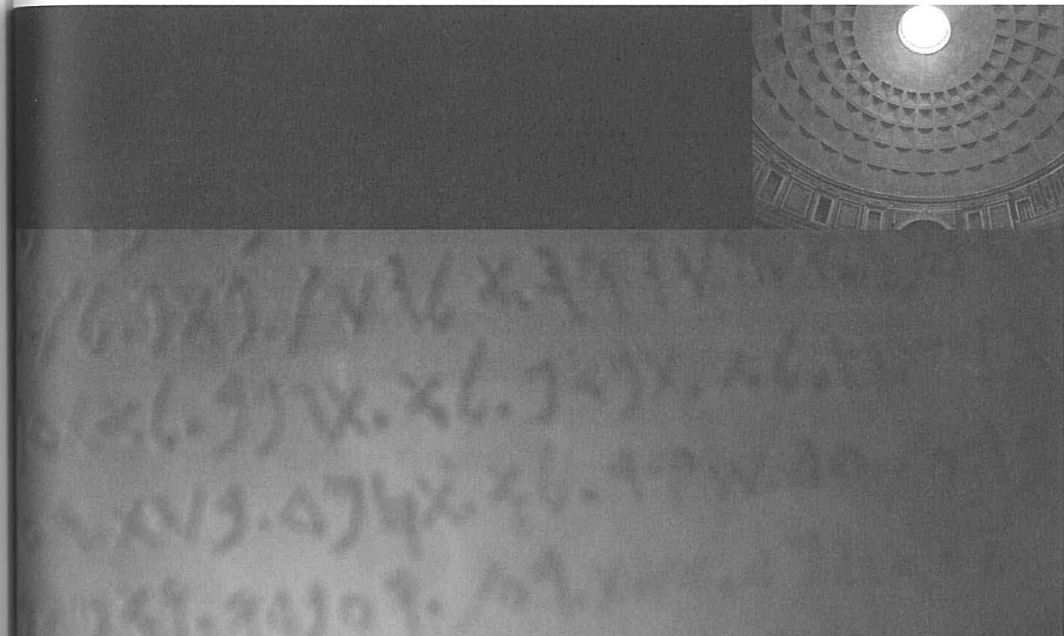
不是一個抽象的特性，而是關乎它特殊目的的具體功用：為基督作見證。」¹⁶

¹⁶ Kevin Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), p. 317 = 范浩沙著，左心泰譯，《神學詮釋學》（臺北：校園，2007），419頁。

16

根據福音書講道

Preaching from the Gospels



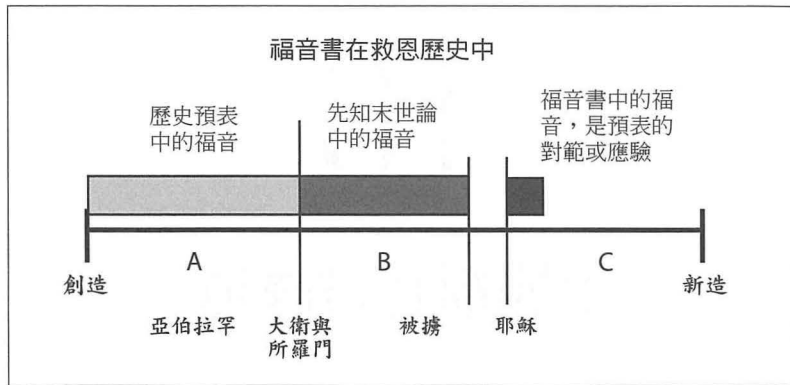


圖16：福音書將耶穌基督描繪為舊約聖經應許和神子民未來得救盼望的成全，從而完成了聖經的救恩歷史畫面。儘管有兩約之間時期的歷史間隔，福音書仍是基於舊約聖經的救贖架構。

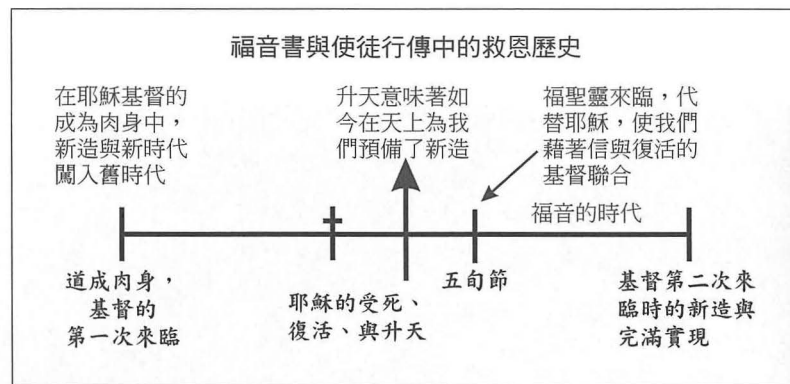


圖17：福音書提供舊約聖經應驗過程的一個特寫。升天的神學深意千萬不可低估。新時代已經在耶穌基督裡來到了，但升天與五旬節意味著：現在，新時代是藉著傳講福音而來到的，直到耶穌在末世再來。

在聖經神學脈絡中的福音書

許多傳道人或許會認為，當我們來到福音書時，我們終於回到老家了。這可能有些誤解，會導致我們在傳講與應用經文的方式上出問題。〈圖 16〉可能是在講眾所週知之事，或許會被視作多餘。然而，筆者在本書第二部份每一章的開頭都使用示意圖，為要提醒我們把聖經的各部份放在聖經神學的脈絡中研究。如果你不是一個使用視覺思考的人，或者，若這些示意圖看起來高人一等或令你煩惱，就請忽略它們。

把福音書置於聖經神學的脈絡中，並非一件自動發生的事。常見的趨勢是，不僅把福音事件與舊約聖經的救恩歷史分離，而且把福音書的一些敘事當作歷史來單獨處理。我的意思是，挑選福音書的經文講道，好像它們自動地、不證自明地都屬於救贖歷史的同一部份，即屬於我們當代的部份一樣。就是因為這個緣故，筆者才在本章中包括了第二張圖（〈圖 17〉），以此來提醒我們福音書與使徒行傳中救恩歷史的架構。就像將聖經神學應用在其他幾章一樣，這一章應該根據第八章聖經啟示架構的討論來解讀。

當我們仔細看聖經這一部份時，我們發現，福音事件，即救恩事件，是在福音書的敘事中發展的。在福音書裏有一個信息與事件發展的歷史。我想所有人都會想要把對施洗約翰或撒迦利亞在聖殿中的記載視作為福音主要信息的預備。使徒行傳十九章 1~5 節清楚表明，回應施洗約翰信息的人，仍然需要關於耶穌的全備福音。即使如馬可福音所記載的，耶穌自己在事奉開始時所傳的福音，也未講全整個故事（可

一 14~15)。我們需考慮福音書的敘事與我們自己的接觸點是甚麼，以及聖經神學的主要差別在哪裏。在本書第八章，筆者不只指出了耶穌之死與復活的意義，也指出了祂升天的意義。顯然，我們不是活在主耶穌的時代和祂生活的地方。這不只在時間上和文化上造成差距，也產生了救贖歷史的差別。最重要的是，主耶穌現在不再活在肉身中。祂對待與祂同時代人的方式，未必與對待我們的方式相同。祂對他們面對面說話，而祂是透過祂在聖經中的話對我們說話，藉著聖靈表明祂親自與我們同在。我們應當小心，不要把自己簡單地讀進第一世紀的巴勒斯坦，與拿撒勒人耶穌在一起。聖經神學的框架在此處與它在聖經任何部份一樣很重要。

根據福音書講道，還需要考慮一點：主耶穌去世之前所講的每一句話，都預示了祂的死和復活。有些話可以視作為那些事件做預備。主耶穌教導的猶太門徒的背景與我們的不同。祂與那些反對祂的猶太人產生衝突，諸如：法利賽人和撒都該人，祂有許多話是指著他們說的。即使主耶穌針對祂的門徒所說的那些話，我們也應當檢視它們的上下文。我們不要簡單地假定，耶穌的教導永遠代表祂對教會的訓誨，而是需要在從福音書的敘述移至我們自己時謹慎處理。或許，根據主耶穌的教導講道，最大的疏忽是把這些教導的意義降低為道德主義。有一次，筆者問一群年長的基督徒，請他們陳述所理解的基督教的意義。討論不久，就得出遵行主教導的觀念，特別是遵守祂的金科玉律！當然，主耶穌的教導是重要的，但我們需要重視祂說話的對象和用意。

正如〈圖 17〉所示，福音書的聖經神學架構向我們表明：它修改舊約聖經對於上主到來之日的觀點，意義重大。在福音書的敘事中，我們從期待舊約聖經的盼望應驗，經過

主耶穌生平和事奉的關鍵事件，到新約聖經對末世的相同觀點，它明確區分了基督第一次和第二次的到來。僅僅根據舊約聖經的經文，很難得出兩次到來的這一結構，並且在它們之間還有重疊的時代。也許，有人會說：根據福音書的敘述也難以得出上述結論，直到我們讀到最後的晚餐和主復活後對門徒的講話。這些經文有兩個主要方面：耶穌的死表示祂會離開門徒，而聖靈的到來表明，祂必永遠與他們同在。升天是復活與五旬節之間的橋樑。

福音敘事與我們當代處境之間合一性的要點包括一個事實，即主耶穌第一次降臨是末世的來臨、末後日子的開始，也是臨到我們的新時代的開始。我們已經明確地從期待、盼望、或預表，移至在耶穌裏的應驗、或對範。只要我們接受耶穌生平故事的全部，我們就首次有了完備的福音。從此以後，我們就不能傳講聖經的故事而不說明它在耶穌裏的應驗與意義了。

我們的情景與聖經中描寫的情景，重點不一致或不相同。我們不是第一世紀的猶太人，也沒有耶穌在肉身中與我們同在。不像敘事第一部份中的門徒們，我們並不期盼著福音完成的事件。我們屬於聖靈的時代，也是普世傳揚福音的時代。耶穌清楚地說明了，在這情況最後發生前，祂必須離去。我們之所以經歷到聖靈，是依賴於主耶穌順服地完成了祂的工作，以及祂的離世升天。

1. 耶穌的家譜（太一章與路三章）

或許，有人認為用一些家譜來講道是魯莽逞強之舉。此外，很難用有趣的方式來誦讀家譜，或許這就能使我們了解為何它們即使有，也很少出現在經課集或每日讀經計劃中。

筆者曾聽過一位傳道人的一篇出色講道，就是選擇以馬太福音一章為焦點。一方面，它展現傳道人的勇氣，另一方面，它表達一個信念：馬太一定認為這資訊是很重要的。我們無法相信他會用一個乏味的電話簿前身開始這卷書，這樣會嚇到他潛在的讀者。事實上，正如我們所見的，馬太的整個聖經神學關係從亞伯拉罕到大衛、從大衛到被擄、從被擄到耶穌的方式移動。順便提一下，在這過程中，他為路得記的聖經神學意義提供了一個線索（太一 5~6）。這家譜是為從道德角度研讀聖經人物提供一個絕佳的矯正劑。這就是為甚麼以聖經人物作榜樣的講道容易錯失要點的理由。最重要的不是他們作為榜樣的價值，而是他們在神的神學計劃中的地位，這個計劃最終在拿撒勒人耶穌裏實現。馬太福音的家譜向我們指出一個神學架構，之後使徒的講道加強這一神學架構。馬太福音實際上對我們說：一方面，我們絕不能離開舊約聖經來理解新約聖經；另一方面，我們只有看到舊約聖經在基督裏得著應驗，我們才能明白舊約聖經。

路加寫的家譜是悄悄向我們靠近的。在它出現在我們面前以前，我們就發現敘述的有趣之處了。顯然，它再一次具有神學目的。馬太福音從亞伯拉罕開始，推進到耶穌，而路加福音則從耶穌開始，返回至亞當。馬太福音告知我們耶穌是亞伯拉罕的後裔，在祂裏面，神給亞伯拉罕所有的應許都得到應驗。路加福音則告知我們耶穌在神一連串的孩子中是最後一個，也是最重要的。神的第一個兒子是亞當，最後的一個是耶穌。因為神兒子耶穌的家譜出現在祂受洗時神說「你是我的愛子，我喜悅你」，與祂受試探時撒旦說「你若是神的兒子」之間，所以家譜解釋了這兩段話。耶穌真正的

人性體現在神兒子的身份上，亞當丟失了兒子的身份，以色列拒絕這一身份，但耶穌在祂救贖性的一生中卻忠心持守。

2. 潔淨聖殿

有些保守的釋經學者提議說，因約翰福音在第二章記錄了潔淨聖殿，而馬可福音則把這事放在耶穌事奉的最後，所以必定是有兩次這樣的事。¹但這看似的差異難道不會是表明不同的神學架構嗎？如果耶穌潔淨聖殿是在接近祂事奉的頂點，就是在祂被捕受害前，也是合乎情理的。馬可福音把這事與主耶穌進耶路撒冷及最後的談話關聯起來，就為祂與猶太人的攤牌設置了場景，之後就是祂的受死。約翰福音卻有不同的重點。它的前言引導我們聚焦於在藉著耶穌而有的新的創造上。舊的創造與應許之地的中心是聖殿；現在神的道成為肉身，祂的帳幕在我們中間。不久之後，約翰福音便提及聖殿的潔淨，也包括耶穌論到三天之內再建立這殿，是指祂從死裏復活說的。接下去是與尼哥底母的談話，論及藉著聖靈從上頭而來的重生。另一處講到聖殿的地方是在約翰福音四章，耶穌與撒瑪利亞婦人的討論。在這一系列的敘事中，所強調的是隨耶穌而來之國度架構的新特徵。雖然它與舊的國度架構有延續性，到一個程度，作為以色列教師的尼哥底母也明白耶穌的談論，但是重點在於它的不連續性，強調耶穌帶來完全嶄新的特徵。

¹ 約二 13~22；可十一 15~19；參：太二十一 12~17；路十九 45~48。

馬可福音敘述潔淨聖殿的事，是在咒詛無果樹與討論信心及禱告的上下文中。龍恩（Thomas G. Long）對此發表了評論。

接著，這經文揭示了馬可福音的中心衝突：舊秩序對新秩序，當時的權勢對國度，人（與大自然）有限的可能性對神無限的可能性，歷史的淡季對國度的四季常青。²

重點當然是，那不是結果子的季節，但耶穌仍咒詛這樹。然後祂進到殿中，趕出作買賣與兌換銀錢的人。然後再次講到無花果樹，耶穌評論信心與禱告，無花果樹與聖殿兩件事皆有助於解釋耶穌的評論。神國的降臨產生預料之外的事，而可以預料到的常規勢必遭毀壞。

有鑑於此，認為馬可福音與約翰福音之所以把潔淨聖殿的事件放在不同的地方，是為了不同的神學目的，這一觀點似乎是合理的。這一結論強調一個事實：雖然福音書的作者明顯想把它寫成傳記式的，它卻不只是傳記。福音書不只記錄木匠之子耶穌生平的歷史事件。它們之所以被稱為福音書，是因為早期教會認為它們表達了福音。福音是事件，但並非未經解釋的事件。有時解釋可以是評論的形式，有時解釋的形式可藉著多個軼事的集合來講述一個較大的故事。福音書兼具二者，但我們也許應該認識到：福音書敘事的形式

² Thomas G. Long, "Shaping Sermons by Plotting the Text's Claim Upon Us," in *Preaching Biblically*, ed. Don M. Wardlaw (Philadelphia: Westminster, 1983), p. 92.

就像直接評論的形式那樣，都是對整個故事之部份內容的解釋。

3. 好撒瑪利亞人的比喻（路十 25~37）

近來人們對比喻的解釋作了大量的工作，筆者的目的不是討論所有這些理論。³ 我們對聖經經文這些具體例子的目的明確，就是要在聖經神學的脈絡中來檢視它們。在準備講章的過程中，解經者還需要作些其他工作。從本質上來說，比喻是獨立的故事，很容易與它們所在的上下文分開，也似乎總是說一些完全不顧福音重點的話。假如編修鑑別學這一科目教導了我們甚麼，那就是：聖經的文獻普遍被巧妙編排來傳遞一個信息，福音書的編排尤其巧妙。若說路加會在他的作品中把一個比喻置於複雜卻明顯以福音為中心的結構中，並且說的內容與他的主旨完全相反，是很難想像的。而如果我們認為這個比喻的重點是要我們尋找周圍比我們不幸的人，向他們行善，它就失去了在主耶穌為我們帶來救恩和國度的整個脈絡中的意義。假如這個比喻是要給自以為義的律法師沉重的一擊，我們怎能把它說成指示我們能靠行善而自我稱義呢？

在我們還沒有多少考慮到整本福音書是一個神學表述前，我們不要根據其中任何部份講道。就拿此處討論的比喻來說，我們應該思考它所在的處境，包括：這福音書中的耶穌與舊約聖經的救恩歷史之間的關聯，以及這關聯所具有的一切含義。我們要提醒自己，路加把他的比喻放在耶穌轉赴

³ Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* (Leicester: Apollos, 1990) 作了有效的論述。

耶路撒冷的敘事框架中，祂去那裏的目的是為了死和復活，使神國得以降臨。傳道人應當反復閱讀該比喻的前後數章，發現我們只能把它當作耶穌為我們降世所作一切的一部份，不可能有其他的理解。然後，我們會明白為甚麼有些大解經家、註釋家及傳道人都認為好撒瑪利亞人才是這鄰舍，在我們能愛其他鄰舍前，我們必須先愛並接受來作我們撒瑪利亞人鄰舍、拯救我們的這一位。與此有關的是龍恩的觀點，他說，就著文學而言，講章與其先驅相似，這先驅就是「『福音』本身，在這文學形式中，幾乎每一情節要素都是受其結局——耶穌的受難——雕琢的」。⁴

4. 復活後的顯現（約二十章）

在約翰福音對耶穌復活後顯現的記載中有兩個截然不同的觀點。這些觀點指出某個聖經神學的脈絡及有關復活後時期的一些方面。第一，我們看到抹大拉的馬利亞在彼得與約翰離開現場後，站在墳墓外面。馬利亞把耶穌誤認為園丁，但當祂叫她名字時，她認出祂是死而復活的耶穌。看起來她確信這是她的主，要抱祂，但祂說，「不要摸我。因我還沒有升上去見我的父」（約二十 11~18）。那日晚上耶穌向門徒顯現。多馬當時不在場，後來得知此事。他感到懷疑，並堅持要親手摸主才會相信耶穌是活著的。一週後，他們再次聚集，多馬也在其中，耶穌顯現，對多馬說：「伸過你的指頭來，摸我的手。伸出你的手來，探入我的肋旁。不要疑惑，總要信。」多馬立刻被說服而相信了。耶穌表示，那些沒有看見就信的人有福了（約二十 24~29）。

⁴ Long, "Shaping Sermons," p. 88.

向馬利亞與多馬顯現的，是同一位耶穌。但祂禁止馬利亞摸祂，卻邀請多馬來摸祂，仔細檢驗祂的身體。對多馬的溫柔責備把我們帶到這卷福音書的寫作目的，就是為那些後來未見耶穌、但因信有關耶穌的話而得永生之人寫的。馬利亞的觀點是立刻相信之人的觀點，她毫不懷疑對她說話的人是耶穌。似乎她起先沒有明白，復活不只是意味著一切照常，好像祂未曾死過一樣。現在情況不同了。馬利亞與耶穌的關係將是藉著神的話與聖靈。她與耶穌的關係不再是像從前一樣，屬於肉身層面的。因而在馬利亞這一事件後，約翰描述耶穌如何向門徒吹一口氣說，「你們受聖靈。」

但多馬無法相信耶穌真已復活。因此，多馬需要確信事情的連續性，而不是徹底的不連續性。所以，耶穌邀請他摸祂，是要說服他：站在那裏的耶穌就是他從前所認識的同一位耶穌，就是曾死在十字架上的耶穌。就如以為耶穌是魂的門徒一樣（路二十四 36~43），多馬需要知道耶穌是個實體，不是鬼魂或幻影。復活是身體上的，就像釘十字架是身體上的一樣。所以，復活表示與以往的連續，也表示一種不連續性。活著的是同一位耶穌，但此後他們將以不同方式與祂建立關係。聖靈作為道之代言者的時期即將開始。

文學思考與歷史思考

對福音書主要的文學思考是，它是一種獨特的新文學體裁。這一個文體是因福音事件的性質與傳揚它的動力而產生的。在舊約聖經中沒有福音書，但有舊約聖經為福音作的見證。因此，我們看到在文學與神學的某些方面具有連續性。歷史的連續性也是福音書與舊約聖經關係的一個特點。舊約

聖經中的歷史敘事一直被認為具有神學解釋的面向，因此，五經以外的大部份歷史敘事屬於希伯來正典中所謂的前先知書。正如桂丹諾所說的，「福音書的文體與先知書的文體和希伯來敘事之間存在相似之處，並不令人感到意外。」⁵筆者要進一步說，福音書把全部舊約聖經經文都聚在一起，使之在耶穌裏得著應驗，這使福音書成為新約聖經一個獨特的文體類型。這並非要求舊約聖經所有的文學體裁都出現在福音書中，但其中許多出現在福音書，也是可以理解的。因此，我們不只看到先知的話與其應驗的陳述聯在一起，還有耶穌使用先知的話，以此表明祂作為那先知的角色。這有助於我們理解登山變像的記載，在那裏，耶穌在舊約聖經兩位偉大的先知人物摩西與以利亞的陪伴中得著榮耀。

如果我們熟悉舊約聖經的智慧文學體裁，當它們出現在福音書時，我們就比較容易認出它們，並探索它們的目的。雖然舊約聖經智慧文學並不包含類似福音書比喻的東西，但是我們有理由看到一些關聯之處。耶穌在祂的話中不只包含典型的智慧二分法，而且把它用作登山寶訓的結論，進一步暗示，祂是一切智慧的化身（太七 24~29）。祂使用箴言與比喻，而有些人將比喻視為以敘事體形式延伸的箴言。

福音書的文學結構是傳道人首要考慮的一個因素。⁶就如筆者之前所說的，這是因為文學結構是為神學目的效勞的。

但還要考慮一件相關的事。新文學鑑別學的發展及其對釋經學的影響，為講道學研究做出了新的貢獻。當然，保守的福音派人士會對這些持續的發展有所保留。但筆者相信，福音派人士應該預備實踐一點折衷主義，絕不可過於驕傲或保守，以致不向任何人學習。為了避免簡單地被每一個新風尚或趨勢搖動，我們應該仔細檢視它所提供的內容，並問任何新方法背後的原則與前設。正如桂丹諾這樣一個福音派人士所說的，我們應該再思講道形式的主題。⁷有一個頗有道理的建議是，如果耶穌在宣講時主要使用敘事體形式，如果聖經大部份是在敘事體的架構中呈現，那我們在把敘事經文重塑為完全不同的形式之前，就該非常小心了。

據樓瑞（Eugene L. Lowry）說，克拉鐸（Fred Craddock）在 1971 年出版的《正像沒有權柄的人》（*As one Without Authority*），把我們帶進（北美）講道學的一個新紀元。⁸這事的產生，一部份是由於新文學釋經學，聚焦於經文之外貌與性質及它如何用於溝通，另一部份由於認真思考以講道作為現代社會中一種溝通媒介的可行性。樓瑞的討論集中於克拉鐸歸納式講道的理念，有時也被稱為敘事式講道。

⁵ Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 263 = 桂丹諾著，李永卓譯，《古道今傳》（South Pasadena：美國麥種傳道會，2014）。

⁶ 見 Greidanus, *The Modern Preacher*, pp. 277-84 = 桂丹諾著，《古道今傳》。仔細閱讀這部作品整個第十一章，將獲益匪淺。亦見 Sidney

Greidanus, "Preaching in the Gospels," in *Handbook of Contemporary Preaching*, ed. Michael Dudit (Nashville: Broadman, 1992)。

⁷ Greidanus, *The Modern Preacher*, pp. 141-56 = 桂丹諾著，《古道今傳》。

⁸ Eugene L. Lowry, "The Revolution of Sermonic Shape," in *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, ed. G. R. O'Day and T. G. Long (Nashville: Abingdon, 1993)。

我們不用為了從傳統講道模式所引發的某些問題中受益，而非要跟從這一新的講道哲學。

根據福音書來講道的計劃

筆者不願在每章的這個計劃部份只是一味地重複。讀者應該可以明顯看出，筆者是在建議以聖經神學作為我們計劃講道系列這一實際議題的驅動力。我們要避免的事情之一是：選擇喜愛的經文及熟悉的經文，而忽略困難的經文與不針對我們特別關心或關注的經文。福音書的內容如此豐富，以致一系列的講道只會因我們的缺少了解或創意而受到限制。我們也應該可以明顯看見，福音書本身的外貌與目的，不應該被我們對事件的重組或把部份抽離整體而弄得模糊不清。

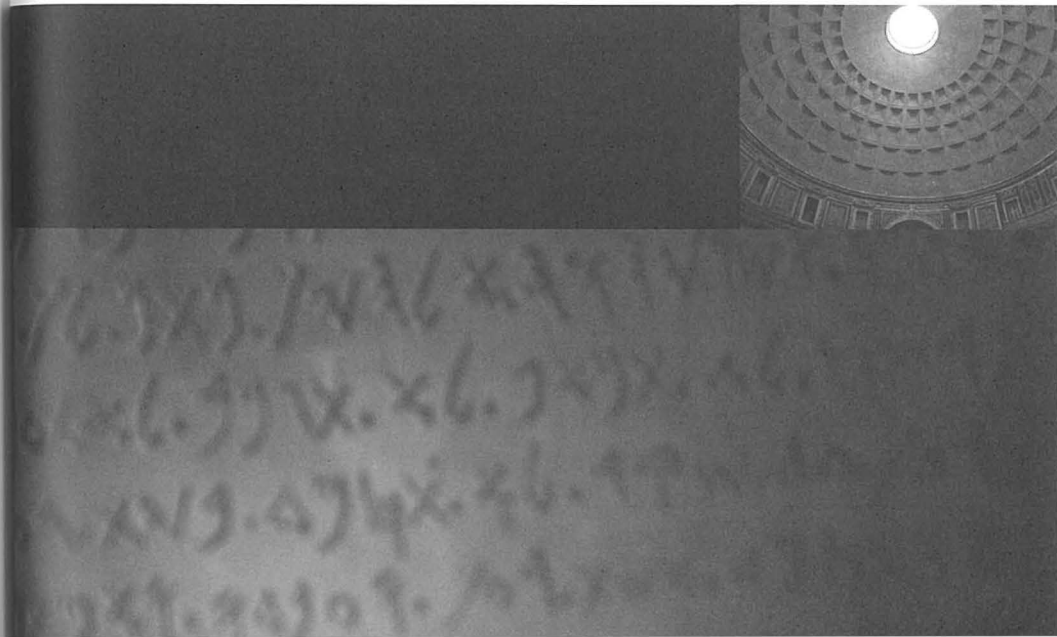
在籌劃一系列講道時，我們心中至少要有福音書的結構。講道的系列也許是要藉著一連串的強調與要點，突出此結構。根據一組比喻或神蹟的系列講道，應該發揮它們在這福音書整個計劃與目的中的功用。實際上，這只是聖經神學的應用，我們藉此把福音書的敘事經文置於它們的正典脈絡中，並且藉此觀察在各福音書內啟示的重要架構。讓我們記得，約翰已率先清楚說明他寫福音書的目的。它是福音性的，但不只是福音性的。相信耶穌是基督，神的兒子，我們就可以因祂的名得生命，這不只是悔改歸正。它關乎生命，關乎因信而活，關乎與神同活，關乎認識耶穌是誰、祂的作為，以及關乎神是怎樣的一位神。你不能獲得比這更全面的信息了。但重點是，約翰小心而有計劃地把他的資料整合起來。四福音書的作者們並沒有邀請傳道人，把他們對耶穌之

生、死與復活實踐的卓越組合當作是一堆互不相干的經文來處理。

17

根據使徒行傳與 書信講道

Preaching from Acts and the Epistles



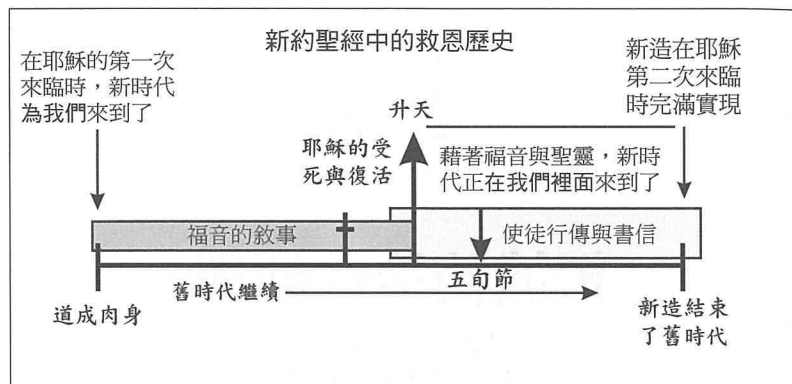


圖18：福音事件造成了新時代與舊時代的重疊。這是以兩個不同的發生發生的。首先，在耶穌成為肉身而來時，國度闖入了舊時代。第二，耶穌的升天與聖靈的降臨，將新時代帶入那些相信福音之人的生活中。

在聖經神學脈絡中的使徒行傳與書信

在聖經神學中有一個共識：福音事件的性質引起對猶太信徒中普遍的期待作出某種修改。在舊約聖經先知書中，一般的末世論模式是：在上主最後拯救的日子來臨時，舊的時代完全結束。這偉大的救贖事件意味著舊時代的結束及新時代立即全面開始。然而，根據新約聖經，末日的這一重大事件包含了耶穌第一次到來與祂第二次到來之間的整段歷史。釋經學者往往用人們觀看山峯遠景時縮短的角度來說明這事。在遠處觀看時，多個山峯融合為一個山脈，而當我們走近這山脈時，發現事實上各山峯之間相距甚遠，我們必須繼續前行才能到最遠的山峯。同樣地，先知所見的也可以說是縮短的，這樣末後所有的事件雖然彼此相隔一段還不明確的時間，看起來卻是一件事。然而，當我們到應驗之時，發現人子的降臨不是單峯，而是雙峯，或是三峯（如果包括祂藉著祂的聖靈降臨的話）。再次，請參考第八章關於啟示架構的討論。

這樣一個實例只說出了故事的一部份，就如我們所用的示意圖一樣，但它們可用來幫助我們理解根據聖經信息得出之實際的基本架構。在〈圖 18〉中，筆者試著表示福音帶給我們新時代的方式。我們了解新約聖經各種經文在聖經神學中的脈絡是很重要的。它們與耶穌的生、死和復活這些關鍵事件的關係各不相同。因此，它們與講道面對的當代讀者、聽眾的關係也各不相同。

或許，有人會問說，是否使徒保羅處於一個與我們所處同樣的聖經神學脈絡中。畢竟，我們都在五旬節後；保羅所

針對的是由信徒組成的真正的基督教會，就像我們的教會一樣；他活在五旬節與主第二次降臨之間，像我們一樣；他論及出於人類罪性的問題，我們知道、也經歷這些問題。有沒有任何不同呢？的確，很清楚，若扣除第一世紀與第二十一世紀之間所發生的歷史與文化改變的話，新約聖經的書信是聖經中與我們當代情景最接近的文件。然而，當傳道人想要把書信應用於今日時，應該考慮到一些差別。有一點是，保羅是一個獨特群體中的一員，他們的職責不再被重複。基於他的蒙召與他看見基督，他自認是使徒之一。使徒乃是認識耶穌並為祂復活作見證的人。他們是在新約聖經正典存在以前，被耶穌差派來為祂作權威見證的人。我們現在沒有這樣的使徒，但我們擁有使徒見證所留下的新約聖經。

因而，如果最接近我們當代情景的新約聖經文件仍與我們有著不同的神學重點，我們豈不是更要察覺離我們更遠之文件與我們的差異呢？在 1960 年代重新被熱烈討論的事情之一是使徒行傳的地位，特別是論及五旬節及其直接後果的開頭幾章。提出的問題是，今日基督教會保留使徒行傳的標準到甚麼程度？對此產生了許多困惑，大多因為人未能把任何一種聖經神學應用在這個問題上。布如納（Frederick D. Bruner）嘗試彌補這一欠缺。¹他指出：如果把聖靈於五旬節降臨的主題放在救贖歷史的脈絡中，產生的意義就與新五旬節運動賦予它的意義不同。

使徒行傳前兩章的神學精義在於一個轉變，從耶穌肉身的出現到祂肉身的離開，卻藉著祂的靈同在。這一轉變只發生一次，也只能發生一次。對傳道人與所有解釋這些事件的基督徒而言，釋經的問題涉及了解在五旬節與我們自己之間有哪些延續的因素，有哪些不延續的因素。這個延續性／不延續性，或合一性／區分性，是釋經的中心問題，不論我們所注意的是聖經的哪一部份。雖然大多數人都明白我們與舊約聖經的關係涉及延續性／不延續性，但講到新約聖經的各個部份時，這原則就會容易被忽略。

使徒行傳二章所描寫之五旬節經歷的主角乃是耶穌的門徒，他們碰上救恩歷史進程中一個關鍵且獨特的時機。不像我們，他們曾經認識在肉身中的耶穌。不像我們，他們是猶太人，在基督降臨對他們的國家與世界產生的意義上有某種期待。不像我們，他們曾經目睹過一些事件，包括耶穌的死，並且在祂復活後見過祂，或至少聽到目擊者談論祂的顯現。不像我們，他們曾經受到復活之主很特別的教誨，最後的話記錄在使徒行傳一章 5~8 節。這教誨實質上是聖經神學的中心，使他們能把圍繞耶穌死和復活的這些事件放置於處境中，並且能了解從那時起天國會如何彰顯。因此，不論我們怎樣說自己與五旬節的延續性，有些方面根本不能重複，因為今天再也沒有門徒認識在肉身中的耶穌，又經歷這一轉變認識在聖靈中的耶穌。重要的是，我們在較廣的上下文中理解五旬節事件，並且實際上形成一個聖靈的聖經神學。這將幫助我們了解，從何種意義上來說，門徒在五旬節前沒有聖靈，以及從何種意義上而言，他們有聖靈。最要緊的是，它將幫助我們明白，不論在何種意義上，五旬節都是一個新

¹ Frederick D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness* (London: Hodder and Stoughton, 1971)。

的經歷，它不是取決於門徒的信心或預備的狀態，而是依基督已完成的工作與祂得著的榮耀而定。

如果五旬節的經歷具有過渡到福音與聖靈時代的特徵，也就是新舊時代的重疊期，我們對使徒行傳其餘的部份還可說些甚麼呢？過渡的因素意味著我們至少該預備看見其他只發生一次或獨特的事件。的確，那些因號稱為常態而變得有爭議的經文，似乎就是這種情形。使徒行傳八章的撒瑪利亞人與使徒行傳十九章的施洗約翰的門徒，都是些好例子。前者顯示，撒瑪利亞的信徒不能自行其是，而需使徒的監督。因而，消除了自耶羅波安一世起撒瑪利亞長久的分裂。施洗約翰門徒的事例，只是門徒需要聽到耶穌基督全備福音的例子之一。這些事件，連同使徒行傳十～十一章哥尼流與彼得的事，都是神救贖之工的焦點從猶太人轉移到包括外邦人在內的過渡場面的一部份。

使徒行傳需要根據聖經神學評估的另一領域是：伴隨使徒事奉大量出現的神蹟奇事。一個進路是認為這些神蹟奇事為使徒所特有的，一旦使徒們離世後，它們不再發生。²這可能是一個特殊的辯解，然而我們需要問，神蹟奇事在救恩歷史的大畫面中是何時出現、如何出現的？事實上，有三次主要的神蹟多發時期，雖然在這三個時期之外還有其他神蹟。第一次是伴隨出埃及之偉大救贖事件及進入應許之地接連出現的神蹟奇事。第二次是在以利亞及以利沙事奉期間發生的，當時以色列國瀕於完全的背道，他們呼籲以色列歸回，忠於聖約。第三次，神蹟奇事集中在耶穌與使徒們事奉的時

² Walter J. Chantry, *Signs of the Apostles* (Edinburgh: Banner of Truth, 1976)。

期。在福音書與使徒行傳之外，講到神蹟奇事的地方不多，而且大多數都是回顧使徒的事奉。主要的例外是在啟示錄，它講到來自獸、鬼魔與假先知的虛假的神蹟奇事。³雖然很難說神蹟奇事在使徒以後不再發生，但值得注意的是，書信對發生在地方教會中的這種現象相對較為沉默。⁴據筆者看來，聖經神學的進路似乎會使我們謹慎，既不要試圖從當代處境中廢除神蹟，也不要把它們肯定為教會生活的常態。筆者必須說，對神蹟持保留的態度，同時全力傳揚福音，遠勝於把神蹟當作福音。但我們必須力求遵循聖經的標準，而且，任何基督徒若回想自己的悔改歸主，沒有一個能不信神蹟的。

聖經神學的主要特徵體現在新約聖經的書信中，它也影響我們根據這些文件講道的方式，這個主要特徵就是基督徒生活與歷史福音事件——這事件發生在以往與將來末世的盼望中——的關係。在第七章，筆者曾從末日乃是為我們、在我們裏面、及與我們一起來臨的角度討論了這一點。它是基督徒生活——或成聖——與福音事件的關係。筆者要重複地說，容易困擾我們所有傳道人的最嚴重的問題是，我們傾向於混淆這個關係。當我們根據福音以外的東西來闡釋基督徒的生活時，就會出現這樣的情況。有句智慧的話說，成聖是我們在行動上稱義。布坎南（James Buchanan）表述了一個重要的真理，他說，「以聖靈在我們裏面的恩惠工作，取代基督為

³ 啟十三 13~14，十六 14，十九 20。

⁴ 哥林多前書十二章 10、29 節與加拉太書三章 5 節提及在教會裏面發生神蹟。

我們所作的代替之工，作為我們蒙神赦免與接納的基礎，沒有甚麼比這事本身更不合聖經，或對人靈魂更有害的了。」⁵

人不太可能會斷言，我們是藉著成聖而稱義的；但不論是否故意地，當我們讓基督徒生活的教導、道德準則、與聖潔的勸勉跟福音的清楚陳述分開，並取代後者，這事就發生了。我們可以根據經文嘔心瀝血地傳講我們應該如何為人，甚麼使教會成熟，或聖靈要在我們生命中作甚麼，但是如果我們不經常在每次講道中表明，聖靈在我們裏面的工作與基督為我們所作之工的關聯，我們就會曲解信息，並使人帶著靠行為得救的自然神學離去。傳道人根據書信講道時，即使選用某些經文或一節經文，都必須顧及這卷書信的整體信息。單獨來看每篇講道時，它都應該是在傳講基督。若說，三星期前我們處理了稱義的部份，現在我們隨著保羅來講基督徒生活的規則與囑咐，乃是不好的。保羅並未預想，在他對福音的闡述與界定福音在我們生活中的含義之間有一個為期三週的間隔。他也未預想，有人無法參與整本書信的閱讀，而斷章取義，只聽到信息的一部份。

1. 升天與普世宣教（徒一章）

我們在第五章處理主耶穌與使徒的聖經神學時，曾經談到升天。因此，在這裏只需提醒我們，使徒行傳一章使我們深入瞭解，由福音事件之性質產生的聖經啟示的架構。總而言之，我們注意到以下數點。門徒曾經接受猶太人普遍的觀念，就是彌賽亞的到來意味著神國最終明確的來臨。耶穌的

⁵ James Buchanan, *The Doctrine of Justification* (Edinburgh: Banner of Truth, 1961), p. 401.

死使他們感到失望，但祂的復活重新點燃了他們的盼望。顯然，國度現在就要顯現，因而在使徒行傳一章 6 節的問題就是這個意思，「你復興以色列國，就在這時候嗎？」從耶穌的回答可見這問題並不恰當。我們應當假定，這答案不是令人難堪的話，而是對這問題真正的回答。他告訴我們，「但聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在耶路撒冷、猶太全地和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證」（徒一 8）。神的國度的確是正在以色列中恢復，但它將藉著在普世傳揚福音而實現。

有人曾用這句話來強調一種觀點，認為耶穌所指的是將有兩個不同的事情發生：一個是以色列國的恢復，專門針對猶太人的救恩；另一個是將福音傳給外邦人的普世宣教。但筆者認為這不符合聖經的事實，我們應該將耶穌所說的理解為：國度的確是在恢復中，但它將藉著福音的傳揚同樣地臨到猶太人與外邦人。

那麼，升天構成一個福音與基督徒經歷的時代。升天顯示新舊時代的重疊性，並產生新約聖經「此時」與「尚未」的觀點。可惜的是，升天在講道中被如此忽略。我想不會有任何教會在過復活節時不提到復活。而且大多數的教會在星期天聚會，原因是因為主耶穌在這一天復活，這一天遂取代了安息日。每個星期日都是復活日，但升天發生在星期四！重視禮儀的教會及依照傳統教會日曆的人或許會慶祝升天日。但我想，對大多数人而言，這一天不經意間就過去了，通常也無人評論。當然，我們不會依照傳統的教會日曆來講道，而我們若依照以福音為中心的程序，就不會忽略升天了。

2. 在聖經神學中的五旬節（徒二章）

如果在五旬節那天賜下聖靈，不僅作為舊約聖經某些應許的應驗，也作為耶穌在最後晚餐講話中應許的應驗，那麼祂在五旬節以前是以何種方式顯露的呢？我們需要很快地概述一下聖經神學中的聖靈。聖靈出現並積極參與在神的創造中，聖靈是神的能力，把生命吹入人裏面。人的罪影響人與神的關係，因而影響人與聖靈的關係（創六 3）。當救恩歷史展開時，聖靈的角色主要顯明在特殊拯救的事奉上，包括士師與君王的事奉。⁶ 當我們來到預言的末世論時，聖靈角色甚至變得更加明顯，祂是彌賽亞時期重新創造的執行者。⁷ 藉著聖靈，神的僕人必把救恩帶給萬國（賽四十二 1~3）。祂必在拯救的日子聚集神的百姓，加能力給上主的話，以成就上主的旨意，祂也是建造新聖殿背後的力量。⁸ 上主的日子必以聖靈澆灌神的所有子民為標記（珥二 28~32）。

還有少數幾段經文，指出聖靈以一較普遍的方式涉及神子民的拯救，⁹ 但舊約聖經中主要強調的是：聖靈在神藉著受膏的拯救者所施行的拯救中發揮的作用。聖靈的這個角色應該使我們預備好，在新約聖經的聖靈與聖道之間建立基督論的關聯，因此，我們若以耶穌是完全從聖靈得力的人開始，是明白聖靈工作最好的方法。聖靈出現在世界上，取決於神

話語的同在。門徒在五旬節時受聖靈，與完成傳福音的工作有關，且聖靈是要作為復活升天之基督在世上的代言者。在這意義下，曾經有一段時間，就如約翰所說的，「那時還沒有賜下聖靈來，因為耶穌尚未得著榮耀」（約七 39）。不管我們怎樣評估五旬節前聖靈在世上的臨在，重點很清楚，就是，賜下聖靈的條件乃是基督已完成的工作。

我們可以斷言，聖靈在舊約時代的角色與在新約時代的角色是有差別的。雖然舊約聖經對聖靈在以色列信徒生活中的地位相當緘默，但我們必須確信在舊約時代的人就像在新約時代的人一樣，因罪性抵擋神，並且在靈性上是死亡的。¹⁰ 如果他們要用信心領受神的話語，他們與我們一樣，需要從聖靈重生。而且我們必須相信，不論聖靈是否臨在，聖靈永是聖靈。這樣說來，祂在舊約聖經中的角色如何有別於在五旬節時的角色？聖靈的角色是作神拯救之工大能的代言者，把神的話，福音的話，刻在人們的心上。聖靈角色的差異性乃是福音啟示的差異性。聖靈在舊約聖經中是活躍的，不僅積極參與在預表救恩中的基督之靈獨特的拯救方式上，而且主動參與在任何時候的福音啟示中。¹¹ 這個重點延續到福音書

⁶ 創四十一 38；出三十一 3；民十一 29；申三十四 9；士三 10，六 34，十一 29，十三 25，十四 6、19，十五 14；撒上下十六 13~14。

⁷ 賽十一 1~9，三十二 15~20。

⁸ 賽四十四 3，五十九 21，六十一 1；結三十六 25~28，三十七 14，三十九 29；亞四 6。

⁹ 詩五十一 10~12；賽六十三 10~14。

¹⁰ Glenn Davies, "The Spirit of Regeneration in the Old Testament," in *Spirit of the Living God*, ed. B. G. Webb, Explorations 5 (Homebush West, Sydney: Lancer, 1991) 為聖靈在舊約聖經信徒中的角色做了出色的辯護。

¹¹ 郭定格 (John Goldingay, "Was the Holy Spirit Active in Old Testament Times? What Was New about the Christian Experience of God?" *Ex Auditu* 12 [1996]) 正確地指出：許多在新約聖經中被認為是聖靈的作為，舊約聖經也有所描述，只是沒有直接提及聖靈。因此，新約聖經明確表示：聖靈負責舊約聖經類似的事件和神的作為。

的敘事中，講到耶穌首先是一個被賦予聖靈的真以色列人，祂擔當了舊約聖經具有聖靈能力之人的所有角色。因祂完全的順服，以至於死，耶穌能夠與祂所有子民分享的，不僅是神兒子的公義身份，還有祂所賜予的聖靈。就是因為這樣，一旦五旬節發生了福音與聖靈時期的轉接，常態就是，悔改與相信伴隨著接受聖靈。沒有更多藉著聖靈在基督徒生命中的預言了——沒有更多聖靈的洗，只有行在聖靈中的生活，繼續被聖靈充滿（加五 25；弗五 18）。

3. 哥尼流與外邦人（徒十章）

把這件事放在聖經神學的脈絡中，有幾個問題。一旦我們了解福音的末世性、以及末後的日子始於基督的第一次降臨，我們就能看到舊約聖經的期待開始以傳揚福音的方式呈現。困難在於：即使已有路加福音二十四章的新釋經，甚至有五旬節時聖靈的光照，人心仍然遲鈍，就如我們大家從自己的經驗中所知道的一樣。在適應福音對外邦人的含義上，初期的基督徒似乎仍有困難。使徒行傳八章的埃提阿伯人與撒瑪利亞人，充分表明一個神學，即福音也是為了非猶太人的，而現在使徒行傳十章，彼得在同一個真理上得到一個難忘的教訓。

在使徒行傳十章，彼得學到不稱外邦人為不潔淨的，更接近了保羅竭盡全力把福音傳給列國的工作。受割禮的信徒難以接受外邦人領受聖靈的消息，說明他們在調整對福音含義之看法上有一些問題。接納外邦人加入教會，如果有甚麼影響，就是迫使人重新評估律法在教會中的作用。路加安排資料的方式顯示的另一要素是，這樣重新評估也包括從耶路撒冷向外發展的新動力，因教會在司提反死後受到的逼迫而

得以加速。哥尼流事件構成了宣教之聖經神學的重要部份，它使我們能夠了解從舊約聖經外邦人聚集在耶路撒冷的聖殿，到新約聖經強調福音延伸至萬國觀點的明顯改變。司提反表達了觀點修正的核心，就是需要離開一個人手所造之固定的殿（徒七 47~51）。耶穌現在是這殿，在天上坐在神右邊，又藉著聖靈與福音在地上。正如以賽亞所見的，外邦人湧向聖殿，但聖殿現在是耶穌的靈藉著福音的傳揚聚集祂子民的所有地方。

4. 福音與基督徒的行為（林前六章）

我們需要對這段經文做點說明，因為它把福音的直說話氣與成聖的命令語氣之間的關聯作了那麼好的註解。筆者曾聽到有人把這段經文闡述得極為流利，卻不觸及福音。那個傳道人在熱心警戒聽眾離棄保羅所舉出的那些不敬虔的行為模式時，似乎沒有察覺到這些嚴厲的命令與福音之間的關係。第一個在第 2 節，「豈不知聖徒要審判世界嗎？」我們與審判者基督的關係產生非凡的末世影響，而這裏，哥林多信徒的行事為人就彷彿這關係對今世沒有影響一樣。

在 9~11 節，當保羅提到一連串不能承受神國之人的名單時，他並未簡單地說犯罪的不能去天堂，雖然這是真的。他乃是提醒會眾說，這些事對一個在基督裏已經洗淨、成聖與稱義的人而言，是不可思議的。敬虔的根本原因與動機不是律法，而是福音。同樣地，持守聖潔的勸告不是基於白紙黑字的律法，而是基於福音的真理：聖靈住在那些用重價買來之人的裏頭（19~20 節）。即使不經意地閱讀這段經文，也該看清這一點，然而不知何故，我們在發熱心想要使人活

出當有的行為時，常不願意依照經文把福音闡述為成聖行為的基礎。

5. 那大罪人（帖後二 1~12）

莫理斯評論說，「這段經文可能是全部保羅書信中最晦澀難懂的一段了。」¹² 從聖經神學的觀點來看，這問題部份是在於了解保羅寫作的期望和原由。我們已經看見，需要明白福音末世論的全部含義，末世已經來到，預言已在基督第一次降臨時應驗。但重要的是，我們不要讓這看法把我們帶到一個完全實現了的末世論，以致我們認為再無一事可以發生了。在這段經文中，保羅看起來是在對抗這個趨勢。如果保羅所稱不法之人的意思與約翰談論敵基督的意思相同的話，我們就必須相信許多敵基督者已經在世上出現，而那大罪人，按照保羅的觀點，則尚未來到。

當我們把帖撒羅尼迦前後書所有關於基督再來的話放在一起時，末世論神學就不會像這段經文看起來那樣不清楚了。在帖撒羅尼迦前書四章，保羅講到基督再來時死人復活的確定性。在帖撒羅尼迦前書五章，他用夜間之賊的意象來描寫基督的再臨。這是叫人警醒與忠心的呼籲，好叫我們碰上時不會不知所措。在帖撒羅尼迦後書一章，他講到基督再來時審判的必然性。鑑於這些經文，帖撒羅尼迦後書二章似乎是表明在這些末後日子中罪惡的真實性。他否認上主的日

¹² Leon Morris, *1 and 2 Thessalonians*, Tyndale New Testament Commentaries (London: Tyndale Press, 1956), p.123 = 莫理斯著，楊傳裕譯，《帖撒羅尼迦前後書》，丁道爾新約聖經註釋（台北：校園，1992），132頁。

子（2節），乃是拒絕那些說它現在到了之人的已經實現的末世論。還有一些事情有待解答。¹³

正如韓滴生（William Hendrikson）所表明的，保羅對不法之人的描寫，反映出對但以理書中一些經文的依賴。¹⁴ 如果這樣，我們必須根據人子得勝這個較廣的聖經神學脈絡來理解保羅的話。如果我們的聖經神學分析是對的話，在行毀壞可憎、背道，以及抵擋神的國、基督受難與受死這些明顯的基本陳述，與這些事仍要來臨的思想之間就沒有衝突了。這段經文強調的是：原來的狀況（*status quo*）尚未達到。保羅絕無反對耶穌論及時代徵兆之教訓的意思。這些也絕非有意支持那些喜好預言時候與日期的人。它們恰好要提醒我們，我們是在末後的日子。保羅確知神最終將採取行動，圓滿實現天國，故勸勉帖撒羅尼迦的基督徒「要站立得穩，凡所領受的教訓，不拘是我們口傳的，是信上寫的，都要堅守」（帖後二 15）。

文學思考與歷史思考

第一要考慮的是，書信大多是針對某一特殊的歷史處境而寫的，但它們帶著權威性，被普遍地應用。傳道人解經的工作是：力圖先了解那個歷史情境。這雖然重要，但傳道人

¹³ 見 William J. Dumbrell, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus* (Grand Rapids: Baker, 1994), pp. 313-15; Gerrit C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: The Return of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 268-75。

¹⁴ 見 William Hendriksen, *1 and 2 Thessalonians* (London: Banner of Truth, 1972)。見：但七 25，八 9~14、25。

總是負有一個任務，就是試著抓住經文所表達的神學原則，好叫它們可被轉移到我們當代的情境中。正如哈菲曼（Scott Hafemann）所說的，「書信中所表達的真理都是與所討論之具體情況及問題有關，且為此而寫的。」¹⁵ 書信經文的神學意義是由該經文所處的情境來闡明的，即使可獲取的資料只限於經文內容的本身。然而，這具體的情境雖然啟發經文的意思，它本身卻不是信息。在一篇講道中，我們不只需要聽保羅在加拉太書第一章對加拉太人所說的話，以及促使他說這話的動機。我們需要把這翻譯為神今日在對我們說的話。我們大多數人都有一段喜歡的經文，使我們帶著極大的熱情一再應用，但細察之後，卻發現這段經文較廣的上下文其實並不容許這樣解釋。

書信的文學特色在晚近的研究中受到相當多的關注。¹⁶ 傳道人在解經過程中以及在考慮講道的形式時，需要考慮到這一點。哈菲曼敦促傳道人考慮到書信中至少五個特色，它們會影響到我們對書信的解釋。這些特色是神學特性、時宜性、散漫的結構、中心思想、及命令語氣的勸勉。關乎最後一項，他說：

因此，傳講書信的危險在於，將經文的命令語氣與直說語氣神學表述分離開來——但兩者卻是密不可分。

¹⁵ 見 Scott Hafemann, "Preaching in the Epistles," in *Handbook of Contemporary Preaching*, ed. Michael Dudit (Nashville: Broadman, 1992)。

¹⁶ 見 Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) = 桂丹諾著，李永卓譯，《古道今傳》(South Pasadena: 美國麥種傳道會，2014)，第十二章。

分，而且前者是以後者為基礎的——或從它們必然走向之應許的應驗分離開來。¹⁷

因為我們所處理的是為特殊情境所寫的一些信件，不能穩妥地假定它們包含系統的論證——雖然正如萊肯（Leland Ryken）所主張的，羅馬書與希伯來書會是例外。¹⁸ 萊肯也提議說，書信中所強調的要點不一定是在神學上最重要的。當作者轉移注意到書信的特定場合時，就可以假設存在這些論據。¹⁹

根據使徒行傳與書信來講道的計劃

對於根據這些書信計劃講道，以上的討論含義現在應該相當清楚了。我們的任務是傳揚基督並祂釘十字架。我們一切有關道德與成聖的勸勉不只必須出自福音，而且必須使人看見它是出自福音。在處理使徒行傳時，它提供了新約聖經神學全景，因為這卷書包含從耶穌的臨在到耶穌的缺席整個轉接時期，而缺席的耶穌是藉著祂的話與聖靈來到祂的子民當中。這卷書且從這轉接時期進入普世宣教的初期，包括猶太人及外邦人眾教會的建立。因為在這一卷書內出現了重大的發展，不管一次性的講道，還是一系列的講道，都不能不

¹⁷ Hafemann, "Preaching in the Epistles," p. 372。

¹⁸ Leland Ryken, *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1987), p. 90 = 利蘭·萊肯著，黃英宗譯，《聖經文學導論》(北京：北京大學出版社，2007)，427頁。

¹⁹ Ryken, *Words of Life*, p. 90 = 利蘭·萊肯著，《聖經文學導論》，428頁。

考慮神學處境化。我們很容易把保羅與其他使徒只當作宣教的英雄，但我們必須抗拒這種試探。對這些人進行人物研究，與聖經敘事中任何其他偉大人物的研究，大致是一樣的。它們最終乃是從屬於一個較廣的神學問題，即神如何向失喪人類進行祂偉大的宣教工作。

根據書信講道的任何系列，都應該體現出書信的神學架構。從聖經神學的觀點來看，主要的考量是：從一般意義來了解並講出書信的功用。它們把神在福音中的恩典這個主題應用於基督徒的生活中。防止律法主義的最佳對策是有系統的解經講道，且附帶以下但書：沒有一次講道是可以離開這本書信整個基於福音的要點而獨立進行的。

18

傳講聖經神學

Preaching Biblical Theology

專題講道與系列講道在講道計劃中的地位

在盡力確定聖經神學在傳講任何講章的地位之後，筆者現在要轉而考慮專為教導聖經神學之講道與系列講道的地位。這些大多是一些專題的講道，依循某個重要的專題貫穿聖經啟示的架構。這一進路說明一個原則，希望這原則貫穿我們所有的講道。筆者在第十一章提出一個例證，是關於民數記十章 1~10 節之吹號的禮儀規定的。當筆者傳講這段經文時，提出了一個問題：是否有一個吹號的聖經神學？筆者的回答是肯定的，然後就闡釋這段經文。這可能並不符合某些人對解經講道的定義，但在筆者看來它是符合的。目的是弄清楚號角的意義及用途。然而，正如舊約聖經任何其他的禮儀規條一樣，問題是：它對我們今天有何意義？在這裏的工作原則是：任何經文、事件、或人物都是整體的一部份，這個整體就是見證基督。

通往聖經神學的專題進路

新約聖經中某個觀念或主題影響了我們基督徒的經歷，聖經神學非常有助於我們了解它真正的文脈、基礎與組織。另外，我們可能碰到舊約聖經某個顯著的論題或主題，我們想要追究，看它如何為基督作見證，也因而使我們得造就。筆者想總結一下影響我們理解聖經中關鍵人物與主題的啟示架構，以此來結束在講道中應用聖經神學的這一研討。在創造與新造這兩個端點之間，我們驚奇地看到神巧妙設計的一個救恩架構或計劃，這個計劃是以拿撒勒人耶穌的位格與工作為中心的。救恩歷史的焦點是神的子民以及神如何帶領他

們歸向自己。正如我們所見到的，神計劃所涉及的主要人物是：亞伯拉罕、大衛（與所羅門），及耶穌基督。我們也看到，神拯救工作的啟示及祂國度的來臨，如何主要地發生在聖經啟示的這三個時代或區塊中。我曾在各示意圖中把它們分別標為 A、B 及 C。它們分別指在以色列歷史中啟示的國度、在先知性末世論中啟示的國度，以及在基督裏啟示與應驗的國度。

因此，在 A（在以色列歷史中啟示的國度）中，我們包括從伊甸園外開始，一直到大衛與所羅門統治的前半部份。關鍵人物是亞伯拉罕與大衛，前者是神諸應許的承受者，後者是這些應許在某種程度上的應驗者。這個時代成為研究聖經神學的第一個根據。第二個時代 B，涉及以色列歷史的衰落，包括被擄與之後的時期，但啟示中的主要動力是先知對未來完全拯救的應許。第三個時代 C，神給亞伯拉罕及他後裔的歷史性應許、以及先知的盼望在耶穌基督裏得到應驗。

這樣，這三個時代成為我們的聖經神學的三个主要的根據。我們得以追尋在這些時代中的人物與事件的神學意義，並且先把它們與在基督裏的應驗連起來，再連到我們自己身上。

下面是關於這個過程的一些建議：

1. 如果從新約聖經的專題開始，尋找它與福音的中心事實的關係。起點也許是主耶穌或使徒們在新約聖經與舊約聖經之間建立的關聯。如果從舊約聖經的專題或經文開始，看看新約聖經是否藉著引文或引喻建立直接的關聯。

2. 進行一些創新的思考，找出表達所查考之問題的可能字詞與主題，把它們全部寫下。你如果使用經文彙編，可能會發現相關的字詞或觀念是值得追究的。但不要離題太遠，不然就回不到原題了。
3. 你已經在具體聖經神學脈絡中看過這些經文了，現在來處理它們。在這三個時代的基本架構中，有更多區分的餘地。你要尋找的是，所查考的這些觀念在各時代的背景中神學運作的方式。問問自己，一個觀念如何有助於那一個時代救恩啟示與神國的大畫面。這樣，你可藉著辨識專題在整個規劃或架構中的地位，來在任何相關經文中跟進它。這架構如下所示：

A. 歷史時代

創造

族長前時期

族長時期

出埃及與曠野

王權初建

以色列持續之信（智慧、詩篇）

衰落與敗亡

被擄與歸回

B. 預言的末世論

被擄前的先知

被擄時期的先知

被擄後的先知

C. 新約聖經的應驗

應驗在基督裏

應驗在神的子民身上 應驗的完滿實現

警戒：不要把某個字與一個概念或主題混淆。聖經神學的研究，遠遠不止在電腦的經文彙編中輸入一個特定的字詞。一方面，一個字可用來表示一些大不相同的概念。另一方面，一個概念或主題可用許多不同的字來表示。這當然不是說字不重要。事實上，聖經神學研究的動力之一是：新約聖經使用術語和片語的方式，似乎對這些詞在舊約聖經中的歷史作了某種假設。正是新約聖經的這個前設——它的信息出於舊約聖經——賦予聖經神學活力。

關於聖經神學的一次性講道

本書主要的重點一直是：處理所選的任何經文，都需要放在其聖經神學的脈絡中。我們這樣作，是因為一個重要的理由：經文是整體的一部份，而且它的意義取自聖經整體合一的信息。這並不是一個可有可無的選擇，也不是許多選項中的一項。任何一段經文一旦離開了聖經所啟示的整體信息的脈絡，就無法產生真正的意義。每一篇講章都該基於這一思想來準備。筆者想不到任何對這原則存在例外的理由。聖經就是聖經，如果我們要成為聖經信息忠心的傳揚者，我們必須讓聖經的整體性來決定我們教導與傳揚的方式。

然而，認識到聖經神學在準備講章過程中的地位，以致我們解釋及應用一段經文的方式，取決於這經文契合聖經啟示之大畫面的方式，這是一回事。而實際傳講一篇道，以這種方式表明處理聖經的方法與結果，又是另一回事。這實際上是一個強調的問題，而不是將兩條進路完全分開。每次講

道應該都毫無例外地包含聖經神學研究的結果。有時，我們或許要說明作這事的方法。換言之，講道能教人知道如何閱讀和明白聖經。每篇講道都應該在某種程度上達到這個效果，但有時我們應該使它成為主要的論題。

1. 救恩歷史與彌賽亞

一次講道能用至少兩種方法來教授聖經神學的原則。一種是使用一段事實上含有某種表達聖經神學的經文。根據馬太福音一章講道，就是其中一例，它還有另一優點，就是：至少在開始十分鐘，你會使會眾在座位上引頸期待你將怎樣處理這麼一個乏味的老家譜！以下是這一講道可能有的架構的一個例子。

講章一：救恩歷史與彌賽亞

經文：馬太福音一章

- a. 亞伯拉罕，彌賽亞之父
- b. 大衛，彌賽亞的先行者
- c. 被擄與對彌賽亞的需要
- d. 彌賽亞耶穌

在這裏當然有足夠的資料用於三到四篇一系列的講道，但聖經神學的好處之一是，你可以有足夠的靈活性來根據需要擴展或縮減。筆者曾在一小時內教完聖經神學的全部大綱，也曾用五十小時來教這一門課。在帶領會眾進入以聖經神學理解聖經的進路時，要有耐心，但也要堅定不移地這麼做。

2. 在整本聖經中的耶穌

另一篇關於聖經神學的講道，可以依照路加福音二十四章耶穌復活後的談論。焦點則是 27 節與 44 節，這解釋的成果在 45 節。

講章二：在整本聖經中的耶穌

經文：路加福音二十四章

- a. 摩西記述耶穌¹
- b. 眾先知記述耶穌²
- c. 詩篇是關乎耶穌的³
- d. 耶穌是明白聖經的關鍵

另一段包含聖經神學大綱的經文是，彼得在五旬節的講道（徒二 22~36）。這可以包括彼得使用並解釋約珥書二章作為他講道前言的這部份內容，但這部份內容可能應該在另一個時間處理。保羅在使徒行傳十三章的講道、及司提反在使徒行傳七章的辯護詞，也都按照聖經神學的架構。

使用聖經神學中的主題

關於一次性傳講聖經神學的第二個進路，是聚焦於一個顯著的神學主題，它可以是一個概念或在救贖歷史中的重要人物。而且這主題或人物可以與另一主題或人物聯繫在一

起，從而產生延續性。要緊的是神學觀念，而不是這觀念的具體表現，後者是常常經歷修正的。順便一提，這是拘泥於字面解釋的古板做法行不通的地方。簡單地說，拘泥於字句的解釋，不能應付聖經外在形式的改變而同時保持神學意義不變。此外，我們所見到關乎合一性與差異性的地方，也適用於一件事能代表另外一件事，一個人能代表整個國家上。

只要舉一個例子，就可說明這些修正。人類因犯罪，而不再擁有伊甸園，取而代之的是流奶與蜜的應許地。在舊約聖經中，應許之地的主題是突出的，但當我們來到新約聖經時，卻較難發現這一主題。當我們看到某些制度開始代表應許之地的實際——神與祂子民同住相交的所在——應許之地不復出現的難題就得以解決。因此，伊甸→應許之地→錫安→聖殿→新殿（在眾先知書中）→基督這新殿。只有這樣，我們才能移至新伊甸園或新天新地。關於地與回到伊甸的應許，被納入聖殿神學中，聖殿是神與祂子民同住之處。地的物質性質在新造的觀點中重現，它與一些流行的敬虔形式不同，並不是一個非物質、完全屬靈的概念。整個受造之世界將被重造。它必不同於這個世界，但有某種延續性。聖殿的意象與伊甸的意象結合，出現在以西結書四十七章的末世論中，再次出現在啟示錄二十一章 22 節~二十二章 5 節。

關於聖經神學的系列講道

要通過一系列講道來描述聖經神學的某個主題，就更具挑戰性。這挑戰並不在於主題的選定，因聖經有用不完的主題，而是在於講道系列的設計，傳道人既要每次都傳講一篇完整的基督徒講章，又要朝向整個系列的高潮移動。我們似

¹ 摩西意指整個摩西五經。

² 先知包括前先知書（約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀）和後先知書（寫作先知）。

³ 這裏的詩篇幾乎肯定是包括希伯來正典的第三部份，就是聖卷，即：詩篇、智慧書、以及沒有列入摩西五經和先知書的其他作品。

乎必須犧牲這系列中出其不意的成分，才能把系列中的每一次單獨的講道都帶出在基督裏得到滿意的解答。這是傳道人可以發揮創意之處，但不是虛構的意思，而是對這一系列進行編排，好使主題的許多方面都體現出它們在福音的不同層面得到應驗。下面是從比較明顯且富有效果的主題挑出的一些提議。處理那些位於救恩歷史故事和福音最核心的主題，而不是貿貿然尋找難懂的主題，是明智之舉。你會注意到，在下面的系列中，聖經神學的基本架構是從福音開始，回溯到歷史時代，然後是預言的末世論，最後再回到在基督裏的應驗。這架構可隨意變動、擴充，只要顯出基本的關係來。

1. 宣教的聖經神學

講章一：宣教意指神國已隨耶穌來到

經文：使徒行傳一章 1~11 節

- a. 復活與國度（1~3 節）
- b. 聖靈與國度（4~6 節）
- c. 國度與宣教（7~8 節）
- d. 宣教與基督再來（9~11 節）

講章二：宣教意指耶穌已獲權柄統管萬有

經文：馬太福音二十八章 16~20 節

- a. 耶穌是得勝的人子（16~18 節）
- b. 耶穌治理萬國（19 節）
- c. 耶穌是傳福音者（20 節）

講章三：神對萬國的應許

經文：創世記十二章 1~3 節

- a. 亞伯拉罕是從萬民中蒙召的（1 節）
- b. 亞伯拉罕是神賜福的對象（2 節）
- c. 亞伯拉罕的後裔是世界蒙福之源（3 節）
- d. 亞伯拉罕的後裔是基督（加三 6~9）

講章四：萬國的集合

經文：以賽亞書二章 1~4 節

- a. 衰敗的王國（賽一章）
- b. 復興錫安的應許（1~2 節）
- c. 萬國的應許（2d~3 節）
- d. 萬國蒙醫治（4 節）
- e. 羔羊與新殿（啟二十一 22~二十二 2）

講章五：以色列拓展至萬國

經文：使徒行傳十三章 44~52 節

- a. 非人手所造的新殿（約二 19~22；徒七章）
- b. 以色列的背道（44~45 節，參：賽一章）
- c. 外邦人的光（46~47 節，參：賽二 1~4）
- d. 外邦人來到新殿（48~49 節）

2. 復活的聖經神學

有一個能加強我們的聖經神學技巧的中心主題是復活。在舊約聖經中，我們看不到很多提及類似身體復活的經文，無法以之為新約聖經教義的先例。我們只是在看一個關乎死後生命這個概念的發展，還是這教義被提出的方式具有某種重要的意義？不容爭辯地，主耶穌的復活是使徒們與新約聖經作者們所傳揚的福音的中心。雖然保羅在哥林多前書十五

章 3~4 節能把福音總結為基督「照聖經所說」死了，又復活了，但舊約聖經經文很少明顯提及復活。⁴ 在舊約聖經中，死後的生命是一個很朦朧、未界定的實際，結合了「睡」與「坑」這些不明確的概念，以及被稱為「陰間」的模稜兩可的實際。復活似乎是幾乎完全在兩約期間才在猶太人中發展的觀念，這樣，我們當如何得出復活的聖經神學呢？答案是，我們要讓新約聖經對福音的解釋來引導我們。當我們檢視新約聖經提及復活的經文時，就得到一些與復活意義相關的觀念與主題，我們可以在救贖歷史的啟示中追溯它們。例如：

1. 死後的生命（太二十二 23~33；路十四 14；林前十五章）
2. 大衛之約（徒二 30~31）
3. 神對以色列之應許的應驗（徒十三 30~33）
4. 神的兒子（羅一 4）
5. 神子民的稱義（羅四 24~25）
6. 審判（約五 29；徒十七 29~34）
7. 重生（彼前一 3~5）
8. 人子（太十七 9）
9. 新殿（約二 19~22）

⁴ 最清楚提及之處是：以賽亞書二十六章 19 節，五十二章 13 節；但以理書十二章 2 節；可能還有約伯記十九章 26 節（許多學者基於文本的理由認為後者有爭議）。

所有這些主題都可追溯到舊約聖經中。它們每一個都對耶穌復活的意義做出貢獻。它們每一個都能發展為一篇講道，讓該主題經過三個時代，而通向福音的某個方面。復活是如此重要，以致我們可以合理地把保羅的意思理解為：神的所有應許都在復活中應驗了（徒十三 32~33）。

講章一：復活顯示耶穌是主

經文：使徒行傳二章 22~26 節

- a. 神計劃中的耶穌之死（22~23 節）
- b. 復活顯示祂是神的聖者（24~28 節）
- c. 復活顯示祂是大衛的兒子（29~35 節）
- d. 復活顯示祂是主與基督（36 節）

講章二：復活顯示耶穌是真人

經文：羅馬書一章 1~4 節

- a. 福音是神解決問題的辦法（1 節）
- b. 福音是舊約聖經的信息（2 節）
- c. 耶穌是大衛的後裔，彌賽亞（3 節）
- d. 耶穌是神的兒子，真以色列（4 節）
- e. 復活是叫耶穌和所有在祂裏面的人稱義（羅四 24~25）

講章三：復活應驗所有的預言

經文：使徒行傳十三章 16~39 節

- a. 從亞伯拉罕到大衛的聖經神學（16~22 節）
- b. 從大衛、經眾先知，到基督（23~29 節）
- c. 復活使預言得著應驗（30~37 節）
- d. 復活與罪得赦免（38~39 節）

主要人物與主題的基準點

1. 聖經神學的人物研究

歷史時代	預言的末世論	耶穌基督
亞當，亞伯拉罕，亞伯拉罕的後裔	新以色列，新大衛，大衛家的新王	末後的亞當，亞伯拉罕的後裔基督
雅各，以色列	新以色列	真以色列，基督
大衛，大衛的後裔	大衛家的新王	耶穌，大衛的後裔
詩人是以色列人	新以色列	真以色列
詩人是君王	新大衛	大衛的後裔
以利亞	新先知，新以利亞	施洗約翰，真正的先知耶穌

2. 聖經神學的主題研究

歷史時代	預言的末世論	耶穌基督
創造	地，新天新地	基督是新的創造，新天新地
亞伯拉罕的後裔得到聖約的應許	新以色列	亞伯拉罕的後裔是基督
伊甸，應許之地	歸回故土	新的創造，新地
從埃及出來	從巴比倫出來（第二次出埃及）	耶穌的出埃及，我們的逾越節基督
會幕—聖殿	恢復聖殿	耶穌身體的新殿，天上的殿
聖約：亞伯拉罕、摩西、大衛	寫在心上的新約	在基督裏的新約

聖經神學概念舉例

1. 神的國

這是新約聖經的一個短語，雖然這個名字實際上沒有出現在舊約聖經，它的概念卻遍佈聖經各處。因此，我們必須找到這詞背後的神學實際。有時需要一點創新或橫向思考，以及一些試驗，也會遭遇失敗。我們發現：新約聖經在使用這短語時，是在講一個重要的現實，即：神在時間與空間中治理祂的子民。因此，我們能把它當作聖經神學中統一的中心主題關注到底。

2. 重生

這是我們想要聯結於大畫面的另一個主題。如果神的國把我們帶到創造中，則創造將我們指向新造。這就為思考這主題的具體方面提供一個合宜的脈絡：例如，對一個基督徒來說，重生、成為在基督裏的新造，意味著甚麼。我們的聖經神學觀把個人的重生恰當地放在基督的框架中，祂代表新人、及國度完滿實現時更新的天地。

3. 聖約

聖約是以神對祂所造之物——尤其是祂的子民——做出承諾的方式出現。它也起源於創造及神永恆的旨意。聖經神學所關心的是：找出聖約的各種觀念，檢視它們背後的多樣性與合一性。多樣性體現了漸進啟示的功能（與挪亞、亞伯拉罕、摩西與大衛所立之約，耶利米的新約，在基督裏的新約）。合一性則在於一個事實：我們看到一位神的一個工作，走向一個圓滿的結局。

應用預表論

現在可以總結一下對第八章所闡述之原則的實際應用。影響我們辨識聖經中預表論結構的主要前設是：

- a. 聖經是神的話語，是神所默示的，具有權威
- b. 聖經信息的合一性與多樣性
- c. 聖經的「大畫面」架構涉及神國啟示的三個主要時代
- d. 耶穌基督的位格與工作的中心性，那是整本聖經所見證的

預表論基於一個認知：啟示的三個主要時代，與神藉其拯救行動把罪人帶進祂國度的方式，具有相同的基本架構。預表論認識到：在神的救恩安排中，祂先藉影兒或預表，後在具體的實際或對範中，啟示這些基本真理。

1. 明確的預表

明確的預表存在於新約聖經特意提起之歷史時代中的一件事情或人物，作為理解新約聖經信息的一個方法。兩者的關係可以是相似的，或相反的，或二者兼具。也就是說，新約聖經中的對範，可在舊約聖經中以其預表做正面表述，或以提供預表中所缺少的來回應它。例如，從正面的角度來看，耶穌作為新人類的元首，是末後的亞當。相反的，耶穌提供亞當未能提供的：在亞當裏，眾人都死了；在基督裏，眾人都要復活。在明確的預表中，歷史事件也可能以證實預表性質的方式出現在預言的末世論中。但即使它不在預言的末世論中，也會在新約聖經中被提到。

2. 含蓄的預表

當舊約聖經歷史或預言中的一個人或一件事沒有在新約聖經明確提及時，這個預表就是含蓄的。我們當如何解釋一個含蓄之預表的意義，並把它應用在我們自己身上呢？要回答這問題，我們必須領會這事件在它本身時代中的神學意義。如果一個人或一件事對於主要的敘事部份而言是附帶的，以致難以研究，則可能獲益不多。但是，我們務必不要掉入一個陷阱，認為某件事毫無意義。在我們能說它的意義是甚麼之前，需要把它看作大畫面的一部份。

含蓄的預表論乃是認識到：整個舊約聖經都是為基督作見證。雖然有的經文對主要的信息可能比較次要，但沒有經文是完全不相干的。因此，在舊約聖經歷史敘事中的一件事或一個人物，可能不再被明顯地提及。但它在本身的時代中具有神學的作用，即使它在神計劃的展開中只是不突出的事件或人物。它永遠只有作為全局中的一部份時，其神學意義才能被決定。預表論只是表示：這事或這人是「大畫面」的一部份，預示之後在基督裏實現全部意義的神學功用。

於是耶穌開他們的心竅，使他們能明白聖經。

（路二十四 45）

參考書目

Bibliography

- Achtemeier, Elizabeth. *Preaching Hard Texts of the Old Testament*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998.
- Adam, Peter. *Speaking God's Words*. Leicester: IVP, 1996.
- Alexander, T. D. *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Main Themes of the Pentateuch*. Carlisle: Paternoster, 1995 = 亞歷山大著, 劉平、周永譯, 《摩西五經導論: 從伊甸園到應許之地》(上海: 上海人民出版社, 2008)。
- Allison, C. FitzSimons. *The Cruelty of Heresy*. London: SPCK, 1994.
- Athanasius. "Athanasius' Letter to Marcellinus on the Interpretation of the Psalms," printed as an appendix to *St. Athanasius on the Incarnation: The Treatise de Incarnatione Verbi Dei*. London: Mowbray, 1953.
- Baker, David L. *Two Testaments, One Bible*, rev. ed. Leicester: Apollos, 1991.
- Baldwin, Joyce. *Daniel*, Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: IVP, 1978 = 包德雯著, 李蕙英譯, 《但以理書》, 丁道爾舊約聖經註釋(台北: 校園, 2003)。
- Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, 2nd ed. London: Darton, Longman, and Todd, 1996.
- Berkhof, Hendrikus. *Christ the Meaning of History*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- Berkouwer, Gerrit C. *Studies in Dogmatics: The Return of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Blomberg, Craig L. *Interpreting the Parables*. Leicester: Apollos, 1990.
- Bolt, Peter. "Mark 13: An Apocalyptic Precursor to the Passion Narrative." *Reformed Theological Review* 54.1 (1995).
- Bright, John. *The Kingdom of God*. New York: Abingdon, 1955.
- _____. *Early Israel in Recent History Writing*. London: SCM, 1956.
- _____. *The Authority of the Old Testament*. London: SCM, 1967.
- _____. *A History of Israel*, 2nd ed. Philadelphia: Westminster, 1972 = 布賴特著, 蕭維元譯, 《以色列史》(香港: 基督教文藝出版社, 1972)。
- Brueggemann, Walter. *The Message of the Psalms*. Minneapolis: Augsburg, 1984.

- Bruner, Frederick D. *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*. London: Hodder and Stoughton, 1971.
- Bryson, Harold T. *Expository Preaching*. Nashville: Broadman, 1995.
- Buchanan, James. *The Doctrine of Justification*. Edinburgh: Banner of Truth, 1961.
- Bultmann, Rudolf K. *History and Eschatology: The Presence of Eternity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957.
- Carson, Donald A. *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids: Baker, 1984 = 卡森著, 余德林、郭秀娟譯, 《再思解經錯謬》(台北: 校園, 1998)。
- Chantry, Walter J. *Signs of the Apostles*. Edinburgh: Banner of Truth, 1976.
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster, 1970.
- _____. "Reflections on the Modern Study of the Psalms." In *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, edited by F. M. Cross et al. New York: Doubleday, 1976.
- _____. *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. London: SCM, 1992.
- Clowney, Edmund P. *Preaching and Biblical Theology*. London: Tyndale Press, 1962; Grand Rapids: Eerdmans, 1961.
- Collins, J. J. "Towards the Morphology of a Genre." *Semeia* 14 (1979).
- Conzelmann, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament*, translated by John Bowden. London: SCM, 1969.
- Craigie, Peter C. *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- _____. *Psalms 1-50*, Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1983. Cullmann, Oscar. *Christ and Time*. London: SCM, 1951.
- Currid, John. "Recognition and Use of Typology in Preaching." *Reformed Theological Review* 53.3 (1994).
- Daane, James. *Preaching with Confidence*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Davies, Glenn. "The Spirit of Regeneration in the Old Testament." In *Spirit of the Living God*, edited by B. G. Webb. Explorations 5. Homebush West, Sydney: Lancer, 1991.
- Dodd, C. H. *According to the Scriptures*. London: Nisbet, 1952.

- Dumbrell, William J. *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology*. Exeter: Paternoster, 1984.
- _____, *The Faith of Israel*. Grand Rapids: Baker, 1988.
- _____, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus*. Grand Rapids: Baker, 1994.
- Foulkes, Francis. *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament*. London: Tyndale Press, 1958.
- Frei, Hans W. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Friesen, Gary. *Decision Making and the Will of God*. Portland: Multnomah, 1980.
- Goldingay, John. "Was the Holy Spirit Active in Old Testament Times? What Was New about the Christian Experience of God?" *Ex Auditu* 12 (1996).
- Goldsworthy, Graeme. *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament*. Exeter: Paternoster, 1981 = 高偉勳著，陳克平、陳慕賢譯，《天國與福音——反思舊約天國觀》（香港：基道，1990）。
- _____, *The Gospel in Revelation*. Exeter: Paternoster, 1984. Published in U.S.A. as *The Lamb and the Lion*. Nashville: Thomas Nelson, 1985.
- _____, "Thus Says the Lord," the Dogmatic Basis of Biblical Theology." In *God Who Is Rich in Mercy: Essays Presented to Dr. D. B. Knox*, edited by P. T. O'Brien and D. G. Peterson. Homebush West, Sydney: Lancer, 1986.
- _____, *Gospel and Wisdom: Israel's Wisdom Literature in the Christian Life*. Exeter: Paternoster, 1987.
- _____, *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible*. Leicester: IVP, 1991 = 高偉勳著，林向陽譯，《認識聖經神學》（台北：校園，1998）。
- _____, "The Pastor as Biblical Theologian." In *Interpreting God's Plan: Biblical Theology and the Pastor*, edited by R. J. Gibson. Explorations 11. Carlisle: Paternoster, 1997.

- _____, "Is Biblical Theology Viable?" In *Interpreting God's Plan: Biblical Theology and the Pastor*, edited by R. J. Gibson. Explorations 11. Carlisle: Paternoster, 1997.
- _____, " 'With Flesh and Bones': A Biblical Theology of the Bodily Resurrection of Christ." *Reformed Theological Review* 57.3 (1998).
- _____, "The Gospel." In *The New Dictionary of Biblical Theology*, edited by B. Rosner and T. D. Alexander. Leicester: IVP, forthcoming.
- _____, "The Gospel and the End of History." *Explorations* 13. Carlisle: Paternoster, forthcoming.
- _____, "The Kingdom of God." In *The New Dictionary of Biblical Theology*, edited by B. Rosner and T. D. Alexander. Leicester: IVP, forthcoming.
- _____, "The Relationship of the Old Testament and the New Testament." In *The New Dictionary of Biblical Theology*, edited by B. Rosner and T. D. Alexander. Leicester: IVP, forthcoming.
- Gooding, D. W. "The Literary Structure of the Book of Daniel and Its Implications." *Tyndale Bulletin* 32 (1981).
- Goppelt, Leonhard. *Theology of the New Testament*, vol. 1, translated by J. Alsup. Grand Rapids: Eerdmans, 1981 = 郭培特著，古樂人譯，《新約神學》，上冊（香港：種籽，1991）。
- _____, *Typos*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Gow, M. D. *The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose*. Leicester: Apollos, 1992.
- Gowan, Donald E. *Reclaiming the Old Testament for the Christian Pulpit*. Atlanta: John Knox, 1976.
- Green, E. M. B. *The Authority of Scripture*. London: Falcon, 1963.
- Greidanus, Sidney. *Sola Scriptura: Problems and Principles in Preaching Historical Texts*. Toronto: Wedge, 1970.
- _____, *The Modern Preacher and the Ancient Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988 = 桂丹諾著，李永卓譯，《古道今傳》（South Pasadena: 麥種，2014）。

- _____, "Preaching in the Gospels." In *Handbook of Contemporary Preaching*, edited by Michael Duduit. Nashville: Broadman, 1992.
- Gruenler, Royce. *Meaning and Understanding. Foundations of Contemporary Interpretation 2*. Grand Rapids: Zondervan, 1991.
- Hafermann, Scott. "Preaching in the Epistles." In *Handbook of Contemporary Preaching*, edited by Michael Duduit. Nashville: Broadman, 1992.
- Harrisville, Roy A., and Walter Sundberg. *The Bible in Modern Culture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Hasel, Gerhard F. "The Future of Old Testament Theology: Prospects and Trends." In *The Flowering of Old Testament Theology: A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology, 1930-1990*, edited by B. Ollenberger, E. Martens, and G. Hasel. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992.
- _____, "Proposals for a Canonical Biblical Theology." *Andrews University Seminary Studies* 34.1 (1996).
- Heinisch, Paul. *Theology of the Old Testament*. Collegeville: Liturgical Press, 1955.
- Hendriksen, William. *1 and 2 Thessalonians*. London: Banner of Truth, 1972.
- Henry, Carl F. H. *Toward a Recovery of Christian Belief*. Wheaton: Crossway, 1990.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Holbert, John C. *Preaching Old Testament: Proclamation and Narrative in the Hebrew Bible*. Nashville: Abingdon, 1991.
- Hooker, Morna. *The Son of Man in Mark*. London: SPCK, 1967.
- Jacob, Edmund. *Theology of the Old Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1955 = 雅各·艾德門著，宋泉盛譯，《舊約神學》（台南：東南亞神學院協會，1964）。
- Jensen, Peter F. *At the Heart of the Universe*. Leicester: IVP, 1994; Wheaton: Crossway, 1997..
- Jensen, Phillip D., and Anthony J. Payne. *The Last Word on Guidance*. Homebush West, Sydney: Anzea Press, 1991.
- Kline, Meredith G. *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

- König, Adrio. *The Eclipse of Christ in Eschatology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Kraus, Hans-Joachim. *Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970.
- Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974 = 賴德著，馬可人譯，《新約神學》，兩冊（台北：華神，1984）。
- Lampe, G. W. H., and K. J. Woolcombe. *Essays on Typology*. London: SCM, 1957.
- Leith, John H., ed. *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, rev. ed. Richmond: John Knox, 1973.
- Lindsey, Hal, with C. C. Carlson. *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids: Zondervan, 1970 = 何凌西著，蔣黃心湄譯，《那日子》（台北：中國主日學協會，1974）／何凌西著，蔣黃心湄譯，《曲終人散》（香港：證道出版社，1980）。
- Lloyd-Jones, D. Martyn. *Authority*. London: Inter-Varsity Fellowship, 1958.
- Long, Thomas G. "Shaping Sermons by Plotting the Text's Claim Upon Us." In *Preaching Biblically*, edited by Don M. Wardlaw. Philadelphia: Westminster, 1983.
- Long, V. Philips. *The Art of Biblical History*. Foundations of Contemporary Interpretation 5. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Lowry, Eugene L. "The Revolution of Sermonic Shape." In *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, edited by G. R. O'Day and T. G. Long. Nashville: Abingdon, 1993.
- _____, *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery*. Nashville: Abingdon, 1997.
- Mayhue, Richard L. "Rediscovering Expository Preaching." In *Rediscovering Expository Preaching*, edited by John MacArthur, Jr. Dallas: Word, 1992.
- McCarthy, D. J. *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions*. Richmond: John Knox, 1972.
- McComiskey, Thomas Edward. *The Covenants of Promise*. Nottingham: IVP, 1984.
- McIntosh, John. "Biblical Exclusivism: Towards a Reformed Approach to the Uniqueness of Christ." *Reformed Theological Review* 53.1 (1994).
- McLuhan, Marshall. *The Medium Is the Message*. Harmondsworth: Penguin, 1967.

- Miller, Calvin. "Narrative Preaching." In *Handbook of Contemporary Preaching*, edited by Michael Duduit. Nashville: Broadman, 1992.
- Miller, Donald. *The Way to Biblical Preaching*. Nashville: Abingdon, 1957.
- Morgan, Donn F. *Wisdom in the Old Testament Traditions*. Atlanta: John Knox, 1981.
- Morris, Leon. *1 and 2 Thessalonians*, Tyndale New Testament Commentaries. London: Tyndale Press, 1956 = 莫理斯著，楊傳裕譯，〈帖撒羅尼迦前後書〉，丁道爾新約聖經註釋（台北：校園，1992）。
- _____, *I Believe in Revelation*. London: Hodder and Stoughton, 1976 = 莫理斯著，匯思譯，〈我信啟示〉（香港：天道，1992）。
- Motyer, J. A. *The Prophecy of Isaiah*. Leicester: IVP, 1993.
- Noth, Martin. *The Deuteronomistic History*, translated from the 2nd German ed. of 1957. Sheffield: JSOT, 1981.
- O'Day, Gail. "Toward a Biblical Theology of Preaching." In *Listening to the Word*, edited by G. O'Day and T. G. Long. Nashville: Abingdon, 1993.
- Packer, James I. *Fundamentalism and the Word of God*. London: Inter-Varsity Fellowship, 1958 = 巴刻著，周天和譯，〈基要主義與神的道〉（香港：證道，1977³）。
- _____, *Evangelism and the Sovereignty of God*. London, Downers Grove: IVP, 1961, 1991 = 巴刻著，趙中輝譯，〈傳福音與神的主權〉（台北：改革宗，1995）。
- _____, "The Preacher as Theologian." In *When God's Voice Is Heard: Essays on Preaching Presented to Dick Lucas*, edited by C. Green and D. Jackman. Leicester: IVP, 1995.
- Peterson, David G. *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness*. Leicester: Apollos, 1995.
- Poythress, Vern. *The Shadow of Christ in the Law of Moses*. Brentwood, Tenn.: Wolgemuth and Hyatt, 1991.
- Psalter Hymnal*. Grand Rapids: CRC Publications, 1987.

- Rad, Gerhard von. "Typological Interpretation of the Old Testament." In *Essays on Old Testament Hermeneutics*, edited by Claus Westermann. Richmond: John Knox, 1964.
- _____, *Old Testament Theology*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965.
- _____, *Wisdom in Israel*. London: SCM, 1972.
- Radmacher, Earl D., and Robert D. Preus, eds. *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- Ramm, Bernard. *The Evangelical Heritage*. Waco: Word, 1973 = 蘭姆著，邵樟平譯，〈洪流中的堅信：福音派歷史神學探源〉（香港：天道，1994）。
- Reddish, M. G., ed. *Apocalyptic Literature: A Reader*. Nashville: Abingdon, 1990.
- Richardson, Alan. *An Introduction to the Theology of the New Testament*. London: SCM, 1958.
- Robertson, O. Palmer. *The Christ of the Covenants*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1980.
- Robinson, Donald W. B. *Faith's Framework: The Structure of New Testament Theology*. Sydney/Exeter: Albatross/Paternoster, 1985.
- Robinson, Haddon W. *Expository Preaching*. Leicester: IVP, 1986 = 羅賓森著，施尤禮譯，〈實用解經講道〉（台北：華神，1991）。
- Runia, Klaas. *The Sermon Under Attack*, The Moore College Lectures, 1980. Exeter: Paternoster, 1983.
- Rushdoony, Rousas J. *The One and the Many: Studies in the Philosophy of Order and Ultimacy*. Fairfax, Va.: Thoburn Press, 1978.
- Ryken, Leland. *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1987; 參：利蘭·萊肯著，黃英宗譯，〈聖經文學導論〉（北京：北京大學出版社，2007）。
- Sailhamer, John. *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Sandys-Wunsch, J., and L. Eldredge. "J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality." *Scottish Journal of Theology* 33 (1980).

- Schaeffer, Francis. *He Is There and He Is Not Silent*. London: Hodder and Stoughton, 1972.
- Senarclens, Jacques de. *Heirs of the Reformation*. London: SCM, 1963.
- Shires, Henry. *Finding the Old Testament in the New*. Philadelphia: Westminster, 1974.
- Sire, James W. *Scripture Twisting*. Downers Grove: IVP, 1980.
- Strickland, Wayne, ed. *Five Views on Law and Gospel*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Thielicke, Helmut. *The Evangelical Faith*. Vol. 1, *Prolegomena*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Thompson, John A. *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament*. London: Tyndale Press, 1964.
- Torrance, Thomas F. *Space, Time and Resurrection*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Tucker, Gene M. *Form Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1971.
- Unger, Merrill. *Principles of Expository Preaching*. Grand Rapids: Zondervan, 1955.
- Van Til, Cornelius. *The Reformed Pastor and Modern Thought*. N.P.: Presbyterian and Reformed, 1974.
- VanGemeren, Willem. *The Progress of Redemption*. Grand Rapids: Zondervan, 1988 = 范甘麥倫著，吳劍秋譯，《救贖進程》（台北：華神，1995）。
- Vanhoozer, Kevin. *Is There a Meaning in This Text?* Grand Rapids: Zondervan, 1998 = 范浩沙著，左心泰譯，《神學詮釋學》（臺北：校園，2007）。
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948。舊約聖經部份已譯為中文，分兩冊出版：霍志恆著，李保羅譯，《聖經神學（舊約卷一）：摩西時代的啟示》（香港：天道，1988），《聖經神學（舊約卷二）：先知時代的啟示》（香港：天道，1981）。
- Waltke, Bruce K. "A Canonical Process Approach to the Psalms." In *Tradition and Testament*, edited by J. Feinberg and P. Feinberg. Chicago: Moody, 1981.

- Webb, Barry G. "The Song of Songs as a Love Poem and as Holy Scripture." *Reformed Theological Review* 49.3 (1990).
- _____, "Zion in Transformation: A Literary Approach to Isaiah." In *The Bible in Three Dimensions*, edited by D. Clines et al. Sheffield: JSOT, 1990.
- _____, *The Message of Isaiah*. Leicester: IVP, 1996 = 韋伯著，李望遠譯，《以賽亞書》，聖經信息系列（台北：校園，2009）。
- Weiser, Artur. *The Psalms*. London: SCM, 1962.
- Wenham, Gordon J. *The Book of Leviticus*, The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Westermann, Claus. *Praise and Lament in the Psalms*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1981.
- Wilson, Gerald H. "The Shape of the Book of Psalms." *Interpretation* 46.2 (1992).
- Wright, Christopher. *Living as the People of God*. Leicester: IVP, 1983 = 萊特著，王仁芬譯，《認識舊約倫理學》（台北：校園，1995）。
- Wright, George Ernest. *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*. London: SCM, 1952.
- Wright, J. Stafford. *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*. London: Tyndale Press, 1947.