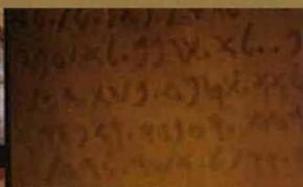


2000 年獲《講道雜誌》(Preaching Magazine) 選為年度書籍

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

## Table of Contents

前言

序

导论：耶稣与无尾熊

1 只知道耶稣基督并祂钉十字架

第 1 部分：关于讲道与圣经的基本问题

2 圣经是什么？

3 圣经神学是什么？

4 讲道是什么？

5 耶稣是圣经神学家吗？

6 圣经具有何种合一性？

7 福音在圣经中如何发挥作用？

8 圣经启示的架构是什么？

9 我能否不提耶稣而传讲基督徒的道吗？

第 2 部份：圣经神学在讲道中的实际应用

导论：基督在整本圣经中

10 根据旧约圣经历史叙事经文讲道

1 根据旧约圣经律法书讲道

12 根据旧约圣经先知书讲道

13 根据智慧文学讲道

14 根据诗篇讲道

15 根据天启文学经文讲道

16 根据福音书讲道

17 根据使徒行传与书信讲道

## 18 传讲圣经神学

### 参考书目

圣经神学与解经讲道

Preaching the Whole Bible as Christian Scripture

高伟勋着 金继宇译

Graeme Goldsworthy

[前言](#)

[序](#)

[导论：耶稣与无尾熊](#)

[1 只知道耶稣基督并祂钉十字架](#)

[第 1 部分：关于讲道与圣经的基本问题](#)

[2 圣经是什么？](#)

[3 圣经神学是什么？](#)

[4 讲道是什么？](#)

[5 耶稣是圣经神学家吗？](#)

[6 圣经具有何种合一性？](#)

[7 福音在圣经中如何发挥作用？](#)

[8 圣经启示的架构是什么？](#)

[9 我能不提耶稣而传讲基督徒的道吗？](#)

[第 2 部份：圣经神学在讲道中的实际应用](#)

[导论：基督在整本圣经中](#)

[10 根据旧约圣经历史叙事经文讲道](#)

[1 根据旧约圣经律法书讲道](#)

[12 根据旧约圣经先知书讲道](#)

[13 根据智慧文学讲道](#)

[14 根据诗篇讲道](#)

[15 根据天启文学经文讲道](#)

[16 根据福音书讲道](#)

[17 根据使徒行传与书信讲道](#)

[18 传讲圣经神学](#)

[参考书目](#)

2000 年获《讲道杂志》 (PreachingMagazine)选为年度书籍

2010 年获《讲道杂志》编辑社兑特 (MichaelDuduit)选为过去 25 年最有影响力的讲道书籍之一

**传道人必读之作。深深挑战传道人的思想，大大改善今日的讲坛信息，罕有其匹！**

**神学丰富，刺激思想，喂养心灵，实用帮助。不单如此，本书对于以基督为中心来传讲整本圣经做了全景导览，绝对令人振奋。阅读此书，之后你不单想要重读此书，更会想要重读圣经。**

为从旧约圣经传讲基督的必要性做了全面的论述。借助于清晰的图表与具体的例子，高伟勋演示了圣经神学对于完成此一任务的价值。关于救赎历史讲道法的根基与实际应用，牧师与神学生会发现本书是出色的资源。尤其是在从旧约圣经传讲基督的挑战上，作出扎实的贡献。

桂丹诺 (Gidney Greidanus)，著有《古道今传》等书  
讲道者将会发现预备讲章的丰富资源。极力推荐。

《讲坛助手》(PulpitHelps)

高伟勋作出贡献，改善解经讲道，聚焦于基督的位格与工作。本书值得深思，读来令人愉悦。

《教牧期刊》(Clergyjournal)

这本份量十足的参考书，应该纳入每位从事解经讲道的牧者的图书馆中。在计划并预备尊荣耶稣基督的信息上，极具实质的帮助。

《基督徒书商协会书市报告》(GBAMarketplace)

「光照」系列纳入与圣经诠释、解经学、及讲道有关的重要著作，装备读者，心中的眼睛被那赐人智慧和启示的灵照明（如，弗一 18），能把基督那测不透的丰富传扬出来，使众人获得光照而明白（如，弗三 8~9）那历代以来隐藏在创造万物之神里的奥秘是如何安排的。

本书目的在于为传道人提供一份手册，帮助他们把始终如一地以基督为中心的方法应用于他们的讲道中，从整本圣经传讲基督之道。

在第一部份中，作者的目的是立足于福音派牧师传道人的立场，探讨圣经、圣经神学、与讲道，指出它们在预备以基督为中心的讲道上如何息息相关。在第二部份中，作者把圣经神学的方法应用于圣经文学的各个文体类型，看它们如何为聚焦于基督的位格与工作之解经讲道作出贡献，且始终以讲道任务为念。

高伟勋

Graeme Goldsworthy

曾任教于澳洲悉尼的穆尔神学院 (Moore Theological College, Sydney, Australia), 教授旧约圣经、圣经神学、与释经学。目前已经退休, 但仍部份时间在该校授课。除本书外, 高伟勋有着《认识圣经神学》(校园)、《天国与福音》(基道) 等书。

## 前言

我在事奉中涉入圣经神学这一学科较迟。记得在 1981 年读到高伟勋 (Graeme Goldsworthy) 的《天国与福音》，那是全新一天的开始。先前我一直知道大卫与歌利亚的故事并不与我面对生活中的「巨大问题」有真正的关系，但却不明白它与耶稣及救恩有什么关系。在我诸多的事奉里，我在讲道中往往没有把旧约圣经摆对地方，因为我对其在基督里的意义感到不安。我知道它是神的话，也知道它有自己的完整性。但是我也知道，如果一个犹太人、甚至一个回教徒，满意我对某段经文的诠释，那么就不可能是基督徒感到满意的。

本书是作者在此领域中又一佳作。它鼓励传道人认识到：万有在基督里得着应验，并且带着这种认识来处理旧约圣经与新约圣经。

我在任教的两所圣经学院中常听学生讲道。无疑地，他们最感困难的练习是通过圣经经文把旧约圣经与福音联系起来，而不只是在讲道最后附加福音，使之成为基督徒的讲道。本书会帮助他们有把握准确地从旧约圣经讲起。

我得到一个最先进的激光唱机作为六十岁生日礼物。那是一个令人很愉快的惊喜！邻舍一个八岁的孩子很高兴，在我读说明书的首页之前，他就用它来播放音乐了。如果我们能鼓励传道人按照本书的建议来处理经文的话，那么不过一代人的时间，每个主日学的孩子都将能明白，以色列离开埃及的出埃及是如何与耶稣在耶路撒冷所成就的「出埃及」息息相关的。他们将能利用他们的圣经来「放送音乐」，而许多其他的孩子却仍在靠说明书摸索。

我有些非基督徒的朋友。有时他们会接受邀请和我一起到教会来。但是他们是捉摸不定的，我从不知道他们是否会再出现，当他们出现时我很高兴。我希望他们在出现时听到福音，这似乎并不是不合理的，虽然福音也许

不是讲道的主要部份。然而，如果他们在听，他们应该清楚了解什么是我们信仰的中心。

你会想象到我在第九章读到下面这段话时有多喜悦：

教会中的讲道必然是讲给流动性较大的会众听的。在会众中，有忠实的常客，他们每个主日肯定会出席，除非生病或假日外出。也有人认为「经常」出席的意思是每月一次。也有人对上教会感觉懈怠，在天气与心情好时才去。还有一些人对任何教会或会众都没有真正的兴趣，只是被朋友带来参加一次，或只是出现一下。就像笔者的一位同事所说的：碰巧出现一次的人应该有机会听到我们真正要讲的内容。

无疑地，本书将帮助我们大家，来表明圣经的各个部份如何有助于我们明白福音，我祈愿此事发生。

柴普曼(JohnC.Chapman)

澳洲，悉尼 1999 年 5 月

## 序

本书目的在于为传道人提供一份手册，帮助他们把始终如一地以基督为中心的方法应用于他们的讲道中。虽然我以受过神学训练的牧师们为主要读者，但我也知道还有许多未受或较少受过正式训练的平信徒传道人。因此我尽量避免使用专业的术语，同时在脚注中提供所需的参考数据与专业性的批注。

虽然我聚焦于圣经神学，但我不想仅仅重述自己之前对此主题发表过的内容。尽管如此，我必须包括一些对我所理解的圣经神学的所是与所为的基本阐述，目的是为了使本书条理清楚。在这方面，我提供一些简图来帮助把圣经启示的结构概念化。在第一部份，我的目的是立足于福音派牧师传道人的立场，提出一些传道人想问的关于圣经、圣经神学及讲道的问题。在第二部份，我想把圣经神学的方法应用于圣经文学的各个文体类型，且始终以讲道任务为念。

1970年代早期，我在慕尔神学院 (MooreTheologicalCollege)担任圣经神学客座讲师。在学生们的敦促下，我把讲义写成本为基督徒教师与传道人应用旧约圣经的初阶手册。结果，《天国与福音：反思旧约天国观》(香港：基道，1990=Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament, Carlisle: Paternoster, 1981)一书自那时起持续出版，这告诉我真地需要有一本非专业性的基本圣经神学书。

19½年初，我回到慕尔神学院专任教授圣经神学与释经学。很感谢院长与理事会给我在1999年有个特别假期来撰写本书。写作的激励很多来自教授这课程的机会以及与教员学生们的交流。有的学生来自海外，包括英国与美国，他们来和我们一同学习，是因为我们重视圣经神学。作为慕尔神学院事奉团队的一份子，是我的殊荣。它从1856年作为训练雪梨安立甘教区牧

者之处这一个小小的开端，到现在已经成为改革宗与福音派神学的一个国际中心了。

自从我在 1950 年信主以来，柴普曼（相识者昵称他为「查博」）一直是我的一位属灵导师、朋友与同事。他传福音与讲道的事奉范围广泛、成果丰硕，遍及澳洲与许多海外国家。承蒙他不弃，为本书写了前言。

慕尔神学院澳洲，悉尼 1999 年 5 月

“我究竟要怎么把这段经文联系到耶稣身上呢？”听上去很熟悉吗？我认为是的。在过去的一个月，我在自己的心里听到过两次这个声音。

如果你曾在讲道中分享过一段旧约中很难的经文，或者一段新约里需要很小心处理的经文，你就知道我究竟在说什么。你可能长时间纠结于词法和语法分析，身边满了各种各样、但凡你能找到的最好的福音派的解经书。但回到那段经文还是一筹莫展。你依然在艰难寻找“钥匙”在哪里。弟兄，我们都曾走到过那一步。欢迎你加入我们这个“有心无力”的大家庭。

对那些知道我在说什么的人来讲，高伟勋的书或许成为我们的“讲章拯救者”。他将帮助讲道人避免把旧约讲成道德主义，或者把新约讲成律法主义。更正面的是，高伟勋在教导一种释经学，来帮助讲道人从圣经的每一页去发掘耶稣基督——甚至在他的名字并没有出现的地方。

高伟勋的目标是，“为讲道者提供一本手册，来帮助他们从一而终地把以基督为中心的方法运用到他们的讲道当中”。第一部分列出了他的方法。第二部分把那种方法应用到了圣经的每一种文学体裁中。

#### 第一部分列出的方法

高伟勋强烈提出，“所有圣经经文的含义都是指向拿撒勒人耶稣，神的受膏者，这个人和他的事工”。那就意味着我们这些讲道人，不只是圣经字句的传讲者。我们理应是福音的传讲者——耶稣基督和他钉十字架的传讲者。

（哥林多前书 2 章 1 至 5 节）保罗说：弟兄们，从前我到你们那里去，并没有用高言大智对你们宣传神的奥秘。因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架。我在你们那里，又软弱，又惧怕，又甚战兢。我说的话，讲的道，不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证，叫你们的信不在乎人的智慧，只在乎神的大能。

耶稣指着整本圣经说，都是关于他的（，约 5:39）。

路加福音 24 章 24 至 26 节和 44 至 47 节，主耶稣对当时听见妇女的话还怀疑祂复活的众人说：

“无知的人哪，先知所说的一切话，你们的心信得太迟钝了。基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的吗？”

耶稣对他们说：“这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验。”于是耶稣开他们的心窍，使他们能明白圣经。又对他们说：“照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉他的名悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦。

保罗也认同这点。

他在罗马书 10 章 4 节说到：律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。

在哥林多后书 1 章 20 节说到：神的应许不论有多少，在基督都是是的。所以藉着他也都是实在的（“阿们”的），叫神因我们得荣耀。）。

高伟勋强调说，“耶稣是解开圣经的钥匙”，也挑战讲道人每周都问自己，“这段经文，还有我的讲道最终如何见证基督”？这是一个多么彻底又耗费心力的问题！

高伟勋的方法就是圣经神学，是“从圣经作者的角度去理解”的神学，也是敏感于圣经作者在神的救赎计划中所处的历史位置的神学。并不像我们从系统神学所得的快照这一个片段，圣经神学给我们展现一幅动态的画面而一览群山。随着经文的发展，它可能在追溯一个单一主题，也可能是整个圣经救赎历史的情节主线。在这种神学思考的背后是基于一种假设，整本圣经 66 卷书讲述了一个故事，故事的高潮是耶稣和他的传道生活，它只适用于和他在属灵上联结的人。

高伟勋主张，一位讲道人可以通过许多不同的方法回到耶稣：@通过从预表到原型，从应许到成就，或者从救赎历史到其末世目标。但他的方法的实质，尤其是当提到旧约中的基督的时候，是他所说的预表学。它并不是单单剥离出旧约中指向基督的经文。而是说，整个其实的框架都是指向基督的。

总的来看，从亚伯拉罕到大卫这段以色列历史时期，是在基督里应许成就的一个预表。在那段历史时期所做为的（预表）和基督之（原型）到来之间，整个预言的总述是在确认这种预表学的架构。我们这里为讲道人处理旧约文本提供了架构基础，无论从旧约中哪个部分开始，关联到现代的信徒。然而，我要再次声明，最重要的是，原型不是基督徒，而是基督。

实际来说，意思就是“处理任何文本的含义，必须先从它在神学意义上如何关联到基督开始”。我们不能只是“学像大卫那样的勇敢@——顺便提醒大家，千万不要像大卫那样犯奸淫！”因为跳过了大卫这个预表所指向的原型——基督。

换句话说，我们一定不可以从古代文本直接跳到现代听众。总是要先将这段经文指向所见证的基督，之后才到听众。无论从经验，还是神学和释经学的角度，这个顺序都是正确的。

跳过耶稣基督而直接指向神，就等于把祂是作为一个审判者，而不是救主。为什么我们会想要应用神的话语，却忽略了一件事，就是首先指向它最终如何在耶稣拯救人和他的服侍上成就的呢？

“谁能登耶和華的山？”诗人问。“手洁心清的人”就是答案。我并非

如此。我的心并不清洁。但基督的心却是，而且因为我凭信心与祂联结，我可以坦然无惧地来到祂的施恩宝座前！

高伟勋的观点就是简单地指出，圣经中的每个部分都在教导，作为基督徒，我们所需要的一切都在基督里。属于祂的一切现在都归给了我们。

保罗在哥林多前书 3 章 21 至 23 节说：所以无论谁，都不可拿人夸口，因为万有全是你们的。或保罗，或亚波罗，或矶法，或世界，或生，或死，或现今的事，或将来的事，全是你们的。并且你们是属基督的；基督又是属神的。

当讲道人将圣经应用到基督徒身上的时候，他们就是要呈现出基督已经为信靠祂的人所赢得的是何等丰富，在此基础上鼓励他们借由已经在属灵上与基督联合，“活出他们已经具备的样式”。

用高伟勋本人的话讲，“圣经为基督做见证。若真如此，圣经的见证到一种程度对我们来说，我们就在基督里”。再见，道德主义。以基督为中心的讲道，欢迎。

下部分列出的方法应用

这本书的下半部分将这种方法应用在新、旧约的每一种文学体裁中。最后几章节的内容都把文学体裁放入到圣经神学的语境当中，从具体的文本给出多种示例，考量文学和历史事件，并且为那种文学体裁总结出设计讲章的提示。

高伟勋以一章内容，关于如何循着一个圣经神学的主题，或者救恩历史的发展，来组织一个系列讲章作为结束。

总之，讲道人，《圣经神学与解经讲道》是一本必读书。它的神学意义丰富，促进你的思考，使你灵性成长，并提供实践指导。还有就是，书中对以基督为中心在整本圣经中的全景式呈现，是让人非常兴奋的。读完这本书，你不仅会想重读它，也会想重读你的圣经。

## 导论：耶稣与无尾熊

Introduction: Jesus and the Koala

### 预料得到的「耶稣小段」

有一个故事，说到澳洲的一位主日学老师，她觉得自己的教学方式需要改进。她想，她的教学方式老是在孩子们预料之中，他们对她讲的故事与询问他们学到什么功课已经感到厌倦。于是，她决定用点新的东西来改进。接下来的一个主日，她说完开幕词后，站在一班五岁孩子前问：「谁能告诉我，什么东西是灰色的、有毛的，住在桉树 (Gumtree)

上？」这一个完全未被料到的新方法，叫孩子们大感意外。他们想一定有什么花样，呆呆地看着老师。她哄着他们说：「来吧，试试看，一定有人知道，什么东西是灰色、有毛，住在桉树上——有一个像皮革的黑色鼻子和一双大大圆圆的眼睛？」还是没人回答。「啊，你们一定知道。」她对这沉默不知如何是好。「牠住在桉树上，吃桉树叶，有大大圆圆的眼睛和毛毛的耳朵。」一片寂静。她正想换个办法，讲点别的东西，一个小女孩缓慢迟疑地举起手来。老师好高兴，问说：「苏西，你说？」孩子回答说，「我知道那是耶稣，但听起来像是一只无尾熊！」

希望这种可预测性只是有一点讽刺。然而它能出现在高级一点的层次中。我在慕尔神学院所教的学生中，有的和我讨论他们聆听一些传道人讲道后的一些想法。这些传道人处理旧约圣经的方式，会使学生在听道时想，「嗯！耶稣小段来了。」这些传道人想要避免在讲解旧约圣经时没有提到基督，因为那么做往往会导致道德化的做法。显然地，一个传道人需要清楚认识，旧约圣经的经文与主耶稣的位格及工作之间的关系，但他也需要能够在

联系这关系时避免使用这样呆板的方式。如果传道人把经文与耶稣联系起来的方式会令人觉得厌倦、或可以预料得到，所用的方法也显然是不对的。

### **处理旧约圣经的问题**

我原来是想处理根据旧约圣经讲道这个棘手的主题。根据旧约圣经讲道，带给基督徒传道人许多问题，在我心里无疑如此认为，在许多人心显然也是如此。我在两间神学院和一间圣经学院教授旧约圣经若干年后，发现人们期待我在根据旧约圣经讲道这事上既积极又富有经验。但是在我全时间牧会的这些年中，我发现一个需要，就是非常有纪律地拟定讲道计划，有规律地将根据旧约圣经讲道包括在内。作为一个基督徒，根据新约圣经讲道，显然比根据旧约圣经讲道容易。也许有人觉得根据旧约圣经讲道在原则上是与根据新约圣经讲道一样。当然，如果我们勤于选择所用的经文，看起来会是如此，但是即使在先知书中的道德教导、或诗篇中赞美神的层次上，我们直觉地意识到：这些数据乃是出自耶稣降世之前的时期。那么，当我们处理摩西律法书中的一些礼仪规定时，这间隔岂不是更加明显吗？

### **新旧两约的分隔**

然而，一些其他的考虑使得我采用一个比较一般的方式，来谈讲道与圣经神学。考虑之一是，把圣经学习与圣经神学分隔为旧约圣经与新约圣经的两个特殊领域，虽然在形式与学术层面上看起来是必须的，却造成了新约圣经与旧约圣经分离的严重亏损。新旧两约之间是有显著的不同，使得这种分离看起来是合理的，甚至是必要的。但基督教会所领受的是一本圣经正典，且始终承认两约之间既有不同，也有必不可少的合一性。这个特别的问题有许多表现，但我们只需提两个。第一，在神学院与圣经学院所设立的课程中，倾向于坚决主张两约之间的划分。这会影响到牧师们讲道与教导的方式，以及他们为平信徒传道人及教师所树立的角色典范。而且，虽然新约圣经的学习无可避免地引发在新约圣经中引用旧约圣经的问题，但在进行旧约圣经学习时，很容易完全不顾及这一重要文献应该如何作为基督徒的圣经这一问

题。第二，在神学写作的领域中，我们注意到：这些作品的两大特点都与本书的关切相关。圣经神学几乎若非全是旧约圣经的神学，就全是新约圣经的神学。很少有作者尝试写关于整本圣经的神学。此外，旧约圣经的注释很少讲到旧约圣经的经文对基督徒之意义的问题。甚至一些福音派出版社所发行的旧约圣经注释系列，也趋向羞于提出这些经文如何能够与主日讲道所关切的事联系在一起的问题。也许可以有理由说：基督徒加以应用的问题并不是注释书所关心的问题。不幸的是，它似乎也不是任何其他主要文学团体所关注的问题。

### **处理新约圣经的问题**

另外还有一个相关的问题，影响我们处理新约圣经的方式。这个问题对于一个使用两约经文讲道的传道人也存在。由于两约的不同，细节也许有别，但问题的本质是一样的：这段经文与拿撒勒人耶稣的位格和工作有何关系？让我说得更具体一点。关心解经讲道的传道人容易预设要发展一个讲道计划，从某卷书来进行一系列解经讲道。根据笔者的经验，由一卷书——如书信一开始的一系列讲道很容易使传道人把经文片断化。因为这书信是单独的一封信，应该一次性读完，但在讲道时却常被分段，以致在好几个星期天的讲道中才能完成。如果我们认识到这动态的变化，则这种处理本身无可非议。比如，保罗在书信开始也许讲解福音，然后继续说明在道德与牧养方面的一些含义。当传道人终于讲到后者时，可能已是福音讲道好几星期之后的事了，于是福音与行为的关联，虽然在书信中是密切的，在讲道中却失去了。结果是，劝勉与嘱咐不再被看作是出于神在福音中恩典的好消息，而被看作对基督徒行为的简单命令，显然是律法而已。

所是与应该是之间的关系，也就是说，基督已成就的工作与信徒的任务之间的关系，在经文中往往标示得很清楚。例如，保罗常用「因此」等类指示结论后果的词来指出这种关系。如果我们根据腓立比书讲一系列的道，一个常见的讲道单元应该是腓立比书二章 1~11 节，这段仆人经文为我们清楚

地讲解了基督的拯救工作。在接下来的一个主日所讲的也许是接下去的经文，如 12~18 节。我们多么容易忽略 12 节开头的「这样看来」，把这段训谕与劝勉的经文看为独立的。而不是像保罗所讲解的，它是神在基督里所赐的恩典的影响。一个经常聚会的信徒可能比较熟悉，也许能把这两段经文连接起来。但一个新来的人、或上个主日没有来的人，就会得到一个印象：基督教的本质就是遵守规条。

另外还有一个较广泛的问题，现代基督徒与古时经文的内容有何关系？耶稣的话，譬如，登山宝训，是否有持久的意义，是直接向今天基督徒所说的话？我们在诠释四福音书时面临什么困难？它与耶稣如今不再以肉身出现有关。又或者，使徒行传中的叙事以何种方式可作现代教会的准则？牵涉到使徒或初期教会某一事件的描写未必是永久的模式。我们发现在我们与旧约圣经之间存在不连续的因素，但我们却不太乐意辨识出在我们与新约圣经之间存在的这些因素。

### **人人都是诠释者：人人都应该是圣经神学家**

这些是传道人所面临的部份问题，不论是否喜欢。我们不能靠简单地断言圣经的清晰度就回避它们。传道人是圣经的诠释者，每个读圣经、想要了解它在我们日常生活中含义的基督徒也都是诠释者。我们需要清楚了解一些出于圣经本质的基本原理。我们也承认：我们对圣经本质的评估，牵涉到一些应当具备的基本假设或前设。极其重要的是：我们的基准点是拿撒勒人耶稣，因祂是圣经所见证的。使徒为祂作的见证，形成我们看待整本圣经的态度。这见证必然会自发地形成圣经神学的进路，来研究圣经的合一性与多样性。

在本书中，笔者带着一些前设来探讨这个主题。这些前设最初是笔者青少年时在传福音事奉下归主后所形成的，也受到在慕尔神学院所接受的训练影响。后来，在剑桥大学与弗吉尼亚州的联合神学院 (UnionTheologicalSeminary) 的神学硕士学习，迫使我仔细检视我的前设

以及我持守它们的理由。当我觉得较好地掌握到圣经的整体信息后，把先前的一些假设作了修改。尽管我需要进步，但无论怎样，我都相信：传统历史基督教的立场是最为一致的。我的立场属于改革宗与福音派神学。在边基础上，我寻求建立我的圣经神学，作为了解经文意义的主要释经工具，也作为讲道必不可少的解经工具。虽然我觉得说明自己的前设很重要，但我并不是要暗示：本书所讲的只是与那些在每一细节上都同意我前设的人相关。我希望：任何传道人或教师若想要将圣经当作神的话语来阐述，都会在本书中为着这最高贵的任务得到鼓励。

# 1 只知道耶稣基督并祂钉十字架

NothingbutChristandHimCrucified

## 传道人的窘境

福音派传道人有一个日常工作事项。我们想要尽可能以最有效的方式传扬基督。我们希望看到人们悔改归正，并在最稳固的根基——神的话——上建立基督徒生活。我们希望看到在属灵的认识和敬虔上成长。我们希望看到教会成长、成熟，并且借着福音与怜悯的工作接触世人，服事他们。我们要透过传扬福音和关怀事奉影响我们当地的小区。我们希望在福音上巩固我们的家庭，培养孩子们。而此日常工作事项的核心是一个信念：神已经将传讲和教导圣经的事奉交托给我们，作为实现这些目标的主要手段。福音派传道人拥有一个漫长而古老的传统，回溯到使徒。这个传统就是：传讲的道在基督教会生活中居于中心地位。我们相信传道不是地方教会活动的某个边缘项目，而是位于神子民的核心。我们明白：讲道的活动是神的子民在聚会时表达顺服祂的话的主要方式。当然，在教会聚会中讲道并不是神的话临到我们的唯一方法。我们鼓励人私底下在家里研读圣经，参加小组查经，甚至在圣经和神学上接受一些较正式的训练。但是，这些事虽然重要，却没有一样可以减损讲道的优先性。在第四章，笔者将会考虑讲道的根本性质这个问题。

保罗在哥林多前书二章 2 节写道：「我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架。」他这话是什么意思？很明显地，保罗在他的所有书信中都大量论及耶稣基督的死。他所有作品的主要主题也很显然是耶稣的位格和工作。然而，他也提到他个人的生活和他的基督徒同伴的生活。哥林多前书的这处经文，是展开我们探讨的一个有用的起点，因为保罗在此扬弃了异教徒、哲学家、甚至犹太人的世界观，因为他们试图在基

督的真理之外来掌握现实。「我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙；但在那蒙召的，无论是犹太人、希腊人，基督总为神的能力，神的智慧」（林前一 23~24）。这样以基督为中心的原因是，要叫读者的信心「不在乎人的智慧，只在乎神的大能」（林前二 5）。这意味着：要响应神所启示的大能与智能，唯一合宜的方式是把焦点放在基督的位格上。在其他地方，保罗将神的大能定义为基督与祂的福音。所以，我们需要在后面处理这个问题，来研究何谓福音。

身为传道人，我们面对的不是新的问题。在历世历代中，基督徒传道人都在努力面对这个问题，即基督的中心性，以及它如何影响我们处理圣经经文的方式。这是传讲旧约圣经时的一个明显的问题，但是，传讲新约圣经的传道人 also 面对这个问题。如果一段经文不是直接论及耶稣的生活、死亡、与复活等福音事件，我们必须在何种程度上建立连接点？保罗真地希望我们讲道结束时针对耶稣为我们的罪而死作些同样陈腐的说明吗？旧约圣经本身能向我们说话，而无需试着将它与福音连接起来吗？

毫无疑问地，许多基督徒传道人确实从旧约圣经中传讲诗篇中的神，或某位以色列英雄展现的信仰生活，却没有将它连接到基督的位格和工作。此外，将旧约圣经与新约圣经隔离开来处理，也不只是出现在比较学术性的神学或圣经研究书籍中。很多书籍和归纳法查经指南的写作，都是特别为了帮助基督徒从旧约圣经得着造就，却没有任何明显的基督徒内容。这似乎是由多项因素造成的，尤其是在福音派的作家当中。首先是一个正确的假设：旧约圣经是基督徒的圣经，而且，这样做的时候尽管有困难，却必定是适合基督徒的。第二则是承认：旧约圣经中的人物相信的神，与基督徒所认识的是同一位神。但接着却是一个值得怀疑的假设：旧约圣经人物的主要作用是提供信仰和行为的榜样，来让我们效法，或反过来说，是我们应该引以为鉴而避免的。

我们通常没有深入思想：我们（可能）是新约圣经时代的人，旧约圣经的人物与事件与我们有何关连？这就导致讲道时的一些主要缺陷，尤其是倾向于将旧约圣经的事件道德化，或只是寻找虔诚的榜样来效法。但是，正如克劳尼 (Edmund Clowney) 所说的，讲道若忽略启示的历史 (historiarevelationis)，「一次又一次将亚伯拉罕和我们等同，将摩西的奋斗和我们的奋斗等同，将彼得的否认主和我们的不忠等同；只是着眼于例证，并没有透过神的话来让教会看见神的工作的荣耀；它只传讲有罪的、被寻找的、蒙救赎的、虔诚的人，却不是传讲耶稣基督。」

克劳尼也正确地指出：我们在旧约圣经的圣徒身上寻找效法的榜样时，一定要非常有选择性。毕竟，我们都知道：

旧约圣经一直都令一些人感到尴尬，因为在古代以色列被视为虔诚的行为，很多根本经不起今天的检验。这引发一些相关议题，关系到圣经中的道德问题。对于那些愿意认真看待它的人而言，旧约圣经是很多这类道德问题的根源。以色列人征服迦南的叙述中，死亡和破坏、屠宰和掠夺是司空见惯的。我们从这种情况学到什么功课？如果像我从一个讲员听见的，以利亚的叙述教导我们「与主亲近同行」，那么以利亚吩咐杀掉巴力的所有先知，对于这样与神同行有何含意？针对旧约圣经所造成的这些道德上的两难抉择情况，我们大部份人都已制订了某个解决方式。老一辈的自由派认为：旧约圣经描述一个原始的宗教，因此，是不合标准的宗教；一个福音派人士不大可能同意这种论调。但问题仍然在。例如，诗篇一三七篇称许那些将巴比伦人的婴孩摔在盘石上的人！我们要如何谈论这样的咒诅？

归纳法查经的书籍是问题的一个主要来源，这并不是因为应用这个方法查经有什么不对，而是因为光有这个方法是不够的。如果我们用一些预先设计好的问题，让一群基督徒去读旧约圣经的一部份，好帮助他们能以理解经文的内容，这么作是好的。但是，这个技巧若不是做出大量的假设，以为参加者能够看出这一部份经文如何恰当地纳入圣经的整个一致性中，因而看

出它与基督有何关连，再不然，这种技巧就是根本忽略了这样做的必要性。很多人都不会觉得那是一个问题。要能够深深感受到这是神今天对我们说的话，某些读者需要的，就只有旧约圣经人物与我们自己之间的相似之处。我必须说的是：我确实认为这是一个问题，这不是因为我对于圣经必须对我们说话不感兴趣，而正是因为我感兴趣。当务之急的问题是：把主要的注意力放在圣经中信和不信的实例，真地是把焦点放在神主要想要对我们说的话吗？

我们可以从圣经教学的一个比较明显的领域举例来说明。很显然，新约圣经向我们指出：耶稣基督这个人是值得效法的。事实上，效法基督是有关基督门徒生活的教导上一个重要的面向。然而，大多数基督徒都明白：效法基督并非新约圣经教导的核心。我们得救了，并且被造成为基督的形象，并不是借着我们努力效法祂来达成的。这样的观念把福音缩减为伦理道德上的努力。我们承认：福音向我们讲述基督绝对独一无二的工作，包括祂的生活和祂的死，我们因此而借着信心得蒙拯救。我们不可能效法或活出这类的福音事件。我们只能相信它。我们不可能靠着道德上的努力而打通前往天堂的路。我们只能倚靠基督已经为我们完成的工作。

我们不可能吩咐其他人去活出或行出福音。我们必须宣扬的信息是神已经在基督里为他们成就的事。我们跟随新约圣经的榜样，呼召人将福音的影响活出来，但我们不能劝勉人确实实地活出福音，因为那是基督独特的工作。这样区别福音与它在我们生活中的果子是至关重要的。基督教自由派将耶稣的工作缩减为道德的典范；我们如果拒绝这种作法，就会对我们处理圣经的方式产生深远的影响。从新约圣经可以清楚看见：基督的道德榜样是次要的，附属于基督为我们完成的那主要的、独特的工作。然而，若谈到旧约圣经，许多人似乎没有清楚看见这一点。旧约圣经的信息太容易被缩减为效法敬虔的榜样，避免不虔的鉴戒。这就引发了一些问题：圣经研究的本质、两约的关系。我们必须在后面回头论及这些问题。

## 福音的中心性

新约圣经的中心信息是关于神成为肉身，就是拿撒勒人耶稣，祂为我们做了我们无法为自己做到的事，为了将我们这群失丧的人带回到神面前。整本圣经都充满了神在救恩上采取主动的观念。在旧约圣经中，亚当和夏娃的罪带来神的审判，但那并不是故事的结局，因为神有一个怜悯与恩典的计划。挪亚与亚伯拉罕的叙述清楚地表达了神全权的工作，要将人类从灭亡的边缘带回来。神与一个蒙拣选的民族所立的约，首先是恩典之约。神拣选祂的子民，向他们做出重要的应许，并且采取行动来成就这些应许。只有在离开埃及这个伟大的救赎作为之后，以色列才获颁西奈律法中的行为法规：

「我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来」（出二十 2）。借着祂过往所行的事，他们已经是祂的子民。他们不能拯救自己脱离埃及，脱离外邦诸神的辖制；他们只能安静站立，看看神要为他们成就的救恩（出十四 13~14）。后来，既已借着恩典得救，他们就与他们的神建立起密切的关系。恩典居首位，这一点贯穿整本旧约圣经，将我们指向恩典的福音在新约圣经中的中心性与首要性。

旧约圣经所启示的救恩与耶稣基督的福音之间的关系，其性质就是我们必须基于我们的圣经神学设法理解的。这不是一件容易的工作，也很容易被搁置一旁，采取一个比较常见的、道德化的进路，来探讨旧约圣经对于我们的意义。但是，基督徒的、符合圣经的进路始终都是以新约圣经开始的，尤其是以福音开始。

首先，从经验的角度而言，福音是我们思想的中心。藉着福音，我们被带领来承认基督的主权、我们的需要、和祂拯救所有相信祂之人的恩典。关于圣经的内容，我们可能拥有很多的信息，甚至在相信福音之前，我们就诚挚地抱持着一些宗教思想。但福音却是我们与神的真理接触的方式。事实上，转折点是与基督有关的信息。悔改归正无论是逐步的，还是突然间的，都是转离一个以我们自己为中心的世界观与吸引。对于世俗的思想而言，悔

改归正是我们宇宙中的所有事实都停止敌挡圣经的神，并且看见它们是为祂的实际作见证的。福音是我们在神面前得着永生的起点。它是与神和好的途径，让我们对于神的恩典和永生的恩赐有确据。它是我们赖以重生、并得知神的圣灵内住的途径。

第二，福音是神学上的中心。尽管我们已提及这件事，但我们必须永志不忘：在新约圣经与旧约圣经之中，神的子民蒙召去作的事，始终都是基于已经成就的事。在新约圣经的描绘中，耶稣为人类得着了救恩，是我们别无他法可以获致的，祂藉此成就了神的应许。以历史的复杂性与旧约圣经预言的期盼为背景，耶稣声称自己是神一切旨意与应许的目标。旧约圣经从选民的余数、应许之地、圣殿、大卫家的王、和许多的意象与隐喻等角度来描写神作工的目标，新约圣经却只是宣告说：耶稣的死与复活把这一切都应验了。先知的话语诠释了神大能的作为，神也借着这些作为将祂的本性启示出来；耶稣和祂的使徒却宣告说：这些作为是预先为了耶稣的位格与工作而预备的。在旧约圣经中行事的神，就是在新约圣经中成为肉身的神，为了在世界上完成最后具有决定性的拯救工作。

居于这拯救工作核心的，并不是耶稣的伦理道德教训，而是祂顺服的生命与死亡，祂荣耀的复活与祂升到高天，到神的右边。圣经以一个引人注目的方式，将复活描绘为含括并应验旧约圣经一切神学主题的事件。这绝非贬低伦理道德层面。圣经告诉我们：神是着重律法的，我们在基督里得着的自由并不是没有律法的。这是角度的问题，正如笔者将会在本书的研究中多方说明的。基督教之所以出现这么多的曲解，并不是因为引入一些全然陌生的因素，而是因为加添一些显然不符合圣经观点的因素。如果把圣经的伦理学当作独一无二的，或者比神的恩典更重要，圣经伦理学就不得其所了。换言之，神所交付我们的工作是为敬虔的生活，而神的恩赐始终是比这工作更重要的，也是其基础。

## **讲道与圣经神学**

在写作本书的过程中，笔者参考了许多论及讲道的书籍。综览讲道的历史向我们显明：讲道的性质历经了许多的改变。讲道的地位与性质经常受到来自许多角落、在不同方面发动的攻击。今天大多数的讲道者都可以获得当代的作品，但很少有人有意愿或资源，来检视讲道在数世纪以来的发展。我们这些福音派人士，可以从新约圣经对于使徒的讲道获得某种观念。除此之外，除非我们特别关心教父、或中古时代、或其他某个历史时期的讲道，我们可能会把阅读与理解局限在这个时代中许多可以获得的作品。笔者自己对于现代作品的印象是：它们主要是着重在有效的交流方式和预备讲章的方法。我发现：与圣经的性质有关的问题并不是如此显著，但那却为我们提供了诠释与应用的原则。

圣经神学独特之处就是在此。许多论及讲道的作品，若非全然忽略圣经神学，就是只有轻轻一笔带过。它们都探讨了如何应用精细解经的结果，却未必总是那么清晰地将古老的经文与当代的听众连接起来。笔者断言圣经神学才是往前迈进之路，但并非寻找某个老生常谈的话题，或提供别人从来不曾想到的某种出色的启示。我只是说：圣经的信息是在拿撒勒人耶稣的位格与工作臻于极致，而圣经呈现其信息的方式为我们提供了我们所需的原则。圣经神学就是让整本圣经说话，不多也不少：它是独一无二的神关于独一无二救恩之路所说独一无二的话语。

在后面的篇章中，笔者会提出一些相关的问题，是任何一位福音派讲道者可能会问的，涉及我们的假设、我们使用的方法、以及我们在预备解经讲道时可以汲取的应用。借着这个方法，我盼望厘清圣经神学的角色，不是把它当作可有可无的附加选项，而是把神的话语带给当代听众的过程的核心。本书最后的部份探讨的是：将圣经神学应用到不同的文体类型或特殊类别的材料，它们在圣经的完整性内构成了不可思议的多样性。

## **第 1 部分：关于讲道与圣经的基本问题**

BASICQUESTIONSWEASKABOUTPRKACHINGANDTHEBIBLE

## 2 圣经是什么？

WhatIsTheBible?

### 福音派是圣经人士

已经有许多文章谈到福音派的独特之处。「福音派」一词已演变得具有弹性、很难确定其含义。但是我们有必要来试着定义该词。我认为所得出的定义的底线在于：一个福音派人士是坚守圣经是神的话语、以它为最高权威之信念的人。我们也可以为某些着重点加上限定条件，藉此来界定福音派：一个福音派人士看重教会的传统，但认为它们是附属于圣经的。一个福音派人士相信人拥有理性的恩赐，但认为它受神所启示的最终真理的支配，只有神可以决定什么是合理的。一名福音派人士相信圣灵在信徒里面恩典的工作，但坚称圣灵并不离开圣经的话做工，也不会违背圣经的话。因此，一名福音派人士拒绝人们常说的一个信念，即基督徒有圣经、传统、与理性三重的权威。这信念之所以被摒弃，是因为它不仅行不通，也不切实际。而且它误导人，因为它暗示了这三种权威是平等的。一旦它们中间发生任何冲突时，其中一个将夺权成为至高。一旦我们接受圣经的最高权威性，传统与理性的重要性则不成问题。对福音派而言，传统的重要性体现在宗教改革家的策略中，这些宗教改革家经常辩称他们的立场乃是由教父们所见证的真正大立场。福音派自视为真实可靠的、历史悠久的基督教，从这种意义而言，它也是传统的基督教，虽然这个运动的自我意识是比较晚近兴起的。

当然，「福音派」这个名字意味着一个信奉福音的人。因为几乎每一个自称为基督徒的人，不论其信念为何，都诉诸于圣经与福音，因此，我们必须有更多的辨别力。我们需要在定义福音时考虑其内容与效果，在宣告圣经时顾及其性质与权威。在对待第二个关注时，福音派常常用圣经是神所默示的、无误无谬的话来断言圣经的权威性。我不想在这里就此多作讨论，只想

说：我认为这些特性乃是从福音的本质、及圣经与耶稣基督的关系而出，也只有根据这两点才能被正确地了解。

号称为「福音派」，未必意味着我们总是了解福音的涵义，也未必表示我们始终将福音贯彻在生活与讲道中。这种认识也许是不定型的，基本上是负面的。它往往有陷入法利赛主义的危险：「我感谢神，我不像那些天主教徒、自由派、与灵恩派。我每天读经；我只接受圣经作我的权威。」这种信念也许是一件「感觉很好」的事，把宗教经验联系到一些关乎圣经是证实这经验的权威的模糊信念。这里的危险在于：只要我们所做的令我们感觉很好，我们便满足于接受它是合乎圣经的，却不必查考圣经，看它是否真地合乎圣经。这种好的感觉也许是心里莫名的温暖，或只是认识到我们事奉的策略有效。人们参加我们的聚会，许多人表示他们多么受益于我们的教导，等等。我们不想非难同为福音派的人，却不得不说：有时候，在各个声称此名的团体或个人之间鲜有共同之处。声称合乎圣经很容易，但把它运用于我们读经的方式，并改变我们思想、生活与事奉的方式就困难得多。我们大家都应当思考如何致力于合乎圣经，并且以祷告的心警醒实践。

如果我们福音派是圣经人士，我们就必须殷勤地活出我们对圣经信息的理解、活出这信息对我们认识世界所产生的影响，力图在其中活出神子民的样式。本章的目的与其说是要定义福音主义，不如说是想要了解福音派的信仰对圣经的本质有何意义。身为福音派传道人，我们需要非常努力地工作，以确保我们讲道的性质真地合乎圣经。使用圣经经文、聚焦于圣经人物、或使用一些被称为合乎圣经的陈腔滥调，这些本身并不保证我们的讲道从根本上就是合乎圣经的。我希望这本将圣经神学应用于讲道的书会帮助我们在讲道时更为合乎圣经。

### **圣经是独一神的话**

福音派看待圣经，有一基本的假设：只有一位神，祂已藉祂的话向我们启示祂自己。在这里可以看见神至高的权威，因为只有祂是神。这位独一的

神在祂的属性上、祂所坚持的真理上始终如一，祂自己就是真理的作者。在福音派信仰中没有相对主义的空间，因为神是独一无二的神。没有其他情况能解释圣经信息的本质。而且，这个情况包括神拥有身为万有之创始者的权柄。唯一把真理相对化的东西是我们的罪对真理的压制。这并不是说，如果我们无罪，就能明白一切真理。但我们必须主张：神使我们能有知识，若非巨细靡遗的，也是真实的知识。

我们也应当提醒自己圣经教导的一些相关方面。这位独一无二的神创造了万物，祂存在的证据充斥于一切受造之物中。人类是照神的形象受造的，因此，我们知道，受造之物的每一方面都见证创造主的存在与大能。人类背叛了他们的创造主，也压制了真理的知识。但神以爱和怜悯，为自己救赎了一族。祂现在对世界所说的是救赎的话，神的灵拿走我们悖逆之心，赐给我们一颗相信的心，使我们确信祂的话是真实可靠的。

神是独一无二的，祂拯救的计划包括全人类。在这里不容许相对主义的存在，后者将所有神明与所有宗教一视同仁。神独一无二的属性排除了这个观点，因为祂是圣洁而完全的，其他所谓的神明无法与之匹敌。圣经中所启示的救恩计划只与独一无二的神一致。这是一个整全的计划，反映出神的合一性与独特性。一个对这些教导没有把握的传道人不能照着圣经传道。面对后现代主义拒绝事物绝对性、以及盛行的相对主义，我们必须大胆地坚称神的独一性、及祂拥有绝对的权威。真理是绝对的、前后一致的，因为真理出自一位绝对、也一致的神。后现代主义与流行的相对主义都体现了无神论的思想，必须抵制。相对主义的最终形式体现在宇宙乃随机产生，而非创造设计的说法。在这样一个宇宙中，就是知道、或以为我们知道，也是一个随机事件。福音派的讲道断言基督教一神论的世界观。我们承认宇宙是独一无二之神的创造，是有意义的、有秩序的。只有罪与它所导致的神的审判搞乱了这秩序。

我们已经将神的合一性与独特性视作我们理解权威的基线。圣经有一些隐喻充分说明了这一点，尤其是窑匠与泥土的隐喻。作者 (author) 一词衍生的含义就是权威 (authority)，不论是言语上的、还是实际的。这位至高的作者造了一切，有权柄治理一切。当我们来思想这位独一无二之神的话时，我们意识到神的话语在创造与救赎中具有重要意义。为什么在创世记的创造叙述中强调「神说，要有……就有」？难道神不能（隐喻性地）捻指发声、或只是想一想创造的意念就行？难道我们在这里是在讲述一个原始的拟人化的故事吗？设想神像人一样、且把人行事的方式运用在这事件上？不！你我不是通过说「要有」来制造东西用的。我们可以说「我想我要做一个凳子（或一些烤饼）」。然后我们却要开始用手和工具来将原来已有的材料进行加工制造。关于创造的叙述并不是一个拟人化的故事；它是全然独一无二的。神说一下话，全宇宙、包括其中的一切，就都有了。这是一个从无到有的创造。没有原材料，没有工具，只有神与祂全能的话。这话成为我们了解讲道的关键，当我们查看讲道的性质时，会再思考它。

神话语的合一性来自神的合一性。有人可能会说，基督教是西方文化的表现；这是一个奇怪的断言，因为它其实源自东方。它之所以被视为西方的，因为主要是西方的基督徒把基督教的信仰带到非洲、亚洲、与南北美洲。有时候他们作得不好、或不太敏锐，以致给人留下基督教等同西方文明的印象。无可讳言，基督教的确是塑造西方文明的一个主要力量，但是还有许多其他促使西方文化发展的力量是与基督教毫无关系、或关系甚少的，这些力量包括：教会与政府中腐败的帝国主义、及源自启蒙运动的世俗主义。

后殖民时期，世界再现了民族自我觉醒，特别在一些曾为殖民地国家的原住民中。结果之一是，有许多朝向相对主义与混合主义的冲动，他们挑战福音与圣经教导的独特性。但这些主义只在圣经不被允许作为神的话、拥有其自我证实的权威说话时才会成功。文化的相对主义不久演变为意识形态与神学的相对主义。例如，在一个关于加拿大原住民基督徒的电视纪实节目

中，讲到一个美洲原住民部落的女人，也是罗马天主教的修女。她在为「原住民灵性与传统宗教作法」与天主教交织成混合主义辩护时，把第二次梵蒂冈会议所允许的相对主义表现得淋漓尽致。她解释说，如果耶稣生来是他们中的一个人（美洲原住民），而不是犹太人，则基督教就会很不一样。这个解释完全没有意识到神在历史中拥有成就救恩的主权。显然，这一解释也没有考虑到圣经所描写的神必照着对亚伯拉罕的应许使万族得福。她竟然将基督这位犹太人的灵与基督教传入美洲原住民部落前他们所敬拜的诸灵相提并论。

自从十八世纪启蒙运动拒绝接受神（若是祂存在的话）与圣经的产生有所关联的观点以来，圣经的合一性就一直受到攻击。有人坚称：因此，对待圣经应当像对待其他任何由人创作的作品一样。历史鉴别学彻底地改变了人们认识圣经合一性的方式。当独一的作者（theOneAuthor）被排除在外后，圣经就失去了合一性，剩下的只是一卷卷彼此不相干的文献的集成，它们仅仅在意识形态上松散地连在一起。我当然不是说要断然拒绝一切批判方法及其发现，因为耶稣的成为肉身提醒我们：神的话是神的语言，也是人的语言。圣经鉴别学若用得恰当，它就是一个神学工作，力图了解在圣经的话语中神与人如何相关。问题不在于批判研究，而在于一些不合圣经的、人本主义的前设被如此多地用于对经文的批判评估之中。

反抗人本批判主义对圣经合一性的蓄意攻击，是我们必须担负起的任务。而且，我们必须认识到，圣经的合一性在福音派阵营中因疏忽而受到了亏损。这一点在许多福音派传讲圣经的方式上最为显而易见了：断章取义；对经文进行应用，却不适当关心一下圣经作者（至终是圣灵）想藉经文表达的意思。以问题为中心、与专题的讲道成为常态，人物研究则把圣经的男女英雄当作该如何生活的独立个案。关于「没有上下文的经文就成为曲解经文的托辞」（A text without context is a pretext for a proof-text）这个老旧格言，我们需要重新检视。这句格言陈述一个重要的真理，但它促使我们问

说，一段经文在怎样的上下文中，才不致变成曲解经文的托辞。这问题的答案不简单，但底线无疑是，这段经文是来自神合一话语的一部份。整本圣经都是这节经文的上下文。实际上来说，这并不意味着我们每次讲道时都必须辛苦地述说整个圣经故事。但却意味着，我们必须努力了解这个经过考验、证明是可信的宗教改革经文模拟原则，以经解经的真理。任何一段经文的意义都是与所有其他经文的意义有关系的。笔者会在本书勉力强调使这项任务可行的一个原则：所有经文意义的中心与基准点，都在于拿撒勒人耶稣的位格与工作，祂是基督，神的一个位格。

尽管历史鉴别法与其后续发展拥有极具破坏力的一面，侵蚀了圣经的合一性，而圣经神学却对它作出适当的保存。现在我们必须认识到，许多圣经神学家已经采纳了启蒙运动的前设，因此从福音派的观点来看，他们所产生的神学是不足的。我会试着说明，一个与福音派前设一致的圣经神学具有强大的解经能力，在保存圣经合一性的同时，也能辨识其中广泛的多样性。

### **圣经是神讲到独一救恩之路的话语**

福音派忠于基督的独特性。我们拒绝条条大路通往神的观念，理由很简单，因为圣经明明地拒绝它。另一观念也是不属圣经的：不同的文化应该被鼓励去发展它们自己非基督教的、或混合式的灵性。常话说：宗教在于人寻求神，但基督徒信仰却不然。圣经所描写的是，神所启示的真理受到偶像崇拜的挑战。从保罗在罗马书一章 18~32 节所论及的主题来看，事实上宗教是人类想要避开神真理的终极努力，而这真理是从里里外外向我们显明的。

若所有的宗教都被认为是通往神的，则根据圣经讲道就毫无意义了。这种宗教的相对主义通常伴随着某些形态的普救主义。这就意味着：那以自己形象造一个神明的无神论者的宗教观，与基督教的一神论是同样可被接受的。基督徒与无神论者有同样的命莲，而唯一可能的差别是在于，两种信念产生不同的今生生活质量。我们不能接受这种看法。有些福音派人士认为，那些从未听到福音之人的命运是不确定的，但我认为这不是一个意见的问

题，而是一个评估圣经根据的问题。福音派信仰的一个特点是永恒的命运受到威胁，永恒的命运赋予讲道迫切性。正如兰姆 (Bernard Ramm) 所说的，「得救与失丧之间的绝对分野，仍然支配着福音派的神学和思想。」

我再说一次，加强我们对独一救恩之路信念的是圣经神学的观点。圣经神学应该会帮助我们避免最坏的普世教派合一与跨宗教的相对主义。但更明确地说，福音神学应该使我们在讲道中更加有热情地传讲福音与纯正的教义，以此在信仰上造就人、并带领他们成熟。圣经神学的强大优势在于：它揭示神在救恩历史计划中巨大的内部一致性。这是它在护卫基督教上体现了卫道能力的一个方面。我们若希望被人认为是讲应用的传道人，而使我们的讲道变得聚焦于实际生活的情况与问题，往往就会忽略圣经的主题与教义之间存在复杂的相互关系。其危险是实用性成为主观的判断，而非根据圣经对事情的分析。毕竟神才最有资格来说什么是切合实际的。

圣经的救恩之道有诸多特点，其中在为拯救世上罪人而设立的全然独特的计划中一个脱颖而出的特点是：神的恩典。宗教与人本思想的利他主义都以行为与人的努力作为达到所期望之命莲的方法。基督教则呈现一幅独特的画面，它与世俗的想法是如此不同，以致它常常需论证、辩护，甚至必须在圣经的篇幅中如此做。亚伯拉罕蒙召离开异教的世界，以便神藉其后裔赐福地上万族的人（创十二 1~3）。以色列蒙召出埃及，使她得以摆脱埃及强权的奴役，成为一个自由的国家来事奉独一真正的永生神。每当在以色列人的生活中出现混合主义，或现今所谓的不同宗教信仰之间的对话，都是与神的法则直接抵触的。这无可避免地导致灾祸。万族只有一条路找到神，那就是借着以色列的救恩，以色列被设立为万族的光。

### **圣经是记载了神救恩之道的惟一——本书**

只有一位神，在神与人中间只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。这是保罗在讲到关注世上万族得救的上下文中对提摩太说的话。我们已经讲过神与祂拯救计划的独一性。现在，我们需要提醒自己，圣经是神用文字表

达的道，具有重要意义。我们若要谈及这一点，就不得不讲到耶稣作为以肉身活出来的道、以及作为神与人之间唯一的中保所具有的独特性。福音派传道人坚持圣经具有崇高地位的信念。神已经向人类说话，并未让我们后来的人没有见证者。所应许的保惠师圣灵已经展开恩典的事奉，把神所默示的圣经赐给我们，作为真实可信的记录，记载神在历史中为了我们得救的所言所行。

把神所说的话写下来，这一神圣的举动并不限于使徒与新约圣经的作者。许多批评者怀疑摩西写了五经——即：旧约圣经前五本书——的传统说法。即使如此，这传统的根据乃是在经文本身之中：摩西受命写了一些东西；其他的则是由神的手指所写；另外还有记录讲到摩西写了更多。约书亚与众先知延续此先例。同样的原则也出现于新约圣经中。耶稣在世上的生死，不仅记录在一个新颖独特的文学体裁——福音书——中，新约圣经的大部份内容都是源自写给面临各种挑战与需要之基督教会的书信。

有一件事是我们将来必须再说得详细一点的，那就是圣经与耶稣基督位格之间的关系，这问题的出现至少有两个原因。第一是确信所记录的耶稣这一个中心人物，祂亲自总结、应验了之前旧约圣经中所有的一切。第二是耶稣与圣经同被称为神的话。

关于圣经所说的实际的本质，我们现在先指出最重要的含义之一。神在那里，祂不沉默。祂说话了，也做事了，所做的既反映出现实，又是人类这有思想、理性的受造物所能了解的。现代的思想家们问的是，这段经文的意义何在，而后现代思想家问的则是，这段经文是否有任何意义。福音派传道人必须接受一段经文是有意义的，因为意义是由万物的创造主所确立的，而祂与我们沟通，这沟通乃是基于祂所定的意义，也基于我们乃是能接受祂信息的受造者。圣经讲到因我们的罪而压制了所传达的真理这一问题，也讲到涉及福音的救赎办法，圣灵将它应用在我们身上。神用基督的光照亮我们的

黑暗。在这基础上，我们有把握地传讲：神的福音是大能的，而且圣灵在积极地加以应用。

### **因此圣经是一本关于基督的书**

所有新约圣经文献都以各种方式聚焦于拿撒勒人耶稣的生平、死亡与复活，这是不用多加说明的。即使重点不在于这些历史事件本身，它们也是关注教义与基督徒生存之性质的预设。耶稣基督已经来到我们当中，成为救恩的桥梁，假如新约圣经的记录撇开了这一中心断言，它便失去了意义。新约圣经虽然是由二十七卷不同的书集成的，它却是一本合一的书，讲到救主耶稣的降生、受死与复活；祂透过祂的话和圣灵来到祂的子民当中；祂必在大荣耀中再来，审判活人与死人。

陈述关于新约圣经的此一中心事实虽然很简单，但正如笔者先前已表明，它实行起来却困难重重。在新约圣经经文的解释上，有些重要、甚至复杂之处，笔者将在本书第二部份作仔细的分析。我们大家都应该提防的一个误用是：我们往往倾向把道德和敬虔的生活脱离它们福音的根基。我提出在教会所听到的两篇讲道为例。第一个例子是「成熟教会的记号」的系列讲道。我记得它在解经上并不悖于圣经，但使我不安的，在于它整体的焦点和含义。它列出各种品德，作为我们期待在真正成熟的教会中所应当看到的。就像描写一棵健康的橡树应该是什么样子的一样。其含义是，作为教会，我们需要更加殷勤，以产生这些成熟的记号。这一系列讲道没有提及的是，这些经文的新约圣经上下文中是在解释福音。主要的焦点变为了律法，而不是福音。再接着讲橡树的模拟，描写一棵健康的橡树，并不能帮助我们使它成长，只能使我们意识到自己是否看到这一点。若要它生长，我们就需知道土壤、种子、及事实上产生这树的一些影响力。如果没有福音，新约圣经所有的劝勉就不仅成了律法，也成了律法主义者了。

第二个例子是我听到的一篇讲道，根据以弗所书六章 4 节来劝勉父亲们。主题特别是针对基督徒的为父之道。讲员再次对紧接的上下文作了细致

的解释，所提的重点也切题，但有两个缺失。第一，没有讲清楚保罗所说的话是他在上文讲解福音之后的一个含义。第二，其结果是，那些自知未能达到此高标准的父亲们在所讲的道中得不到安慰——没有恩典给失败的父亲们。把一小段经文解释得很好，若未顾及较广的上下文，就会使经文成为律法，却没有任何可见的恩典。

来到旧约圣经，这任务就更富挑战性了。在此，我只想强调一个基本原则，细节将留到以后检视。我们需要强调、深思、熟虑、和分析我们的讲道是否从旧约圣经转到了传讲基督，并且需要付诸实行。而原则很简单：耶稣说，旧约圣经是一本讲祂的书。我在〈导论〉中提到预料得到的「耶稣小段」的问题，只要我们把这件事情做对，明确以根据旧约圣经讲道来传扬基督的时候，就有了这问题。让我换个方式来讲。耶稣对一些看见祂医治一个瘸腿之人的众人说：「你们查考圣经（旧约圣经），因你们以为内中有永生；给我作见证的就是这经，然而你们不肯到我这里来得生命」（约五 39～40）。祂又说：「你们如果信摩西，也必信我，因为他书上有指着我的话」（约五 46）。路加为我们记录了复活的基督讲到祂是所有圣经之主题的非凡宣告（路二十四 27、44～45）。这些经文以及其他更加广泛的证据都向我们指出，所有圣经经文与这中心主题具有根本的关联：世人的救主，拿撒勒人耶稣的生活、死亡与复活。

因此我要向福音派传道人提出一个简单却尖锐的问题，我们每个人在准备讲道时应该问问自己这个问题（当然，在我们起立讲道前，其答案应该在我们心中是已经清楚明白的）：这段经文以及我接下来的讲道如何可以见证基督？问这问题有两个根据。第一，如上所述，耶稣宣称祂是整本圣经的主题。第二，圣经启示的总体架构只有在基督的位格与工作里体现出一致性。除此以外，还可加上第三点：基督教会认识圣经为神的话/道，同时承认这称呼也属于耶稣（约一 1～14），这并不是偶然的。

有了这些对圣经本质的思考后，我对传道人的自我评估想不到比以下的问题更具挑战性的了：这篇讲道是否忠实解释了这段经文见证基督的方式？

### 3 圣经神学是什么？

WhatIsBiblicalTheology?

#### 了解大画面

根据霍志恒 (GeerhardusVos)的定义, 圣经神学是「解经神学的一个分支, 它处理神在圣经中所记载的自我启示的过程。」  
1GeerhardusVos,BiblicalTheology:OldandNewTestaments(GrandRapid s:Eerdmans,1948), p.13= 霍志恒著, 李保罗译, 《圣经神学(旧约卷一): 摩西时代的启示》(香港: 天道, 1988), 10 页。

他强调一个事实: 神的启示体现在历史中, 也牵涉到渐进的历史。这就是一个真正的福音派圣经神学的基础。那么, 「圣经神学」一词要表达怎样的意思呢? 从福音派传道人的观点来看, 圣经神学涉及探求圣经启示的大画面, 或其全貌。圣经启示的本质是讲述一个故事, 而不是抽象地罗列出一些永恒的法则。它的确包括许多永不改变的原则, 但并不抽象。它们是在一个循序渐进的历史背景中给出的。如果我们让圣经讲述它自己的故事, 我们会发现这个故事是一个前后一致、并且富有意义的整体。若要了解这个有意义的整体, 我们必须让圣经如它所是地呈现: 尽管出奇复杂, 却拥有鲜明的完整性, 它讲述神创造与拯救计划的故事。讲道若要忠于神的计划与目的, 就应该经常把人唤回到这个观点。如果神给我们描绘了实际单一的图画, 即使它错综复杂、年日久远, 我们的讲道也必须反映出它所呈现的实际。

关于这一点, 它甚至在福音派人士中引发了对于圣经合一性本质的争论。启蒙运动对圣经批判主义的影响, 有时沾染到一些自称为福音派立场的人。他们采取经验主义, 认为圣经的记录存在着明显的不一致, 而非多样性。我们必须断言, 这种经验主义与福音派的作法不符。

圣经的合一性是启示的事，不是凭经验探究的事。简单地说，我之所以相信圣经给了我一幅描述实际的单一、准确、一致的图画，主要是因为耶稣告诉我它就是这样的。圣经的合一性在成为经验之前，它是一个信条。从经验中发现合一性，受制于神启示的前设。如果我面对某些现象或表象时，难以理解合一性是如何存在的，则问题在于我的理解，而不在于圣经经文。而且，我知道：要说明圣经每段经文如何讲到基督，永远不是一件简单的事，但这并不改变祂说的事实。当我简单应用这个福音派的圣经神学方法，它带给我令人兴奋的收获与洞见，使我在这一工作上得到鼓励。

这个启示合一性的看法、是上一章论及圣经本质的原则所体现的一个含义。自由派与新正统派神学家们似乎作了一个奇怪的假设：照着人类所能理解的方式，准确而一致地表达祂想说的话，是神根本无法做到。圣经批判学，或历史批判法，虽然在有些方面很重要，却把学术界领入一条死巷，以致一些经文的注释不再能针对神与神在祂子民生活中的救恩这些属灵议题了。圣经的故事也体现出进化论与反超自然主义的假设。其结果是支离破碎、失去属灵的意义，以致摧毁神独一无二话语的信息。

在二十世纪的圣经神学中可以看到人们企图修正这一状况。蔡尔兹 (Brevard Childs) 在他《危机中的圣经神学》(Biblical Theology in Crisis) 一书中讲到这点。虽然蔡尔兹正确地认识到批判学面临死路的问题，但他自己的圣经神学却未掌握圣经权威的问题。他的书的重要性在于它分析了圣经神学的欠缺，尤其是美国式的圣经神学，因而冲破了旧批评主义所造成的死路。蔡尔兹虽然认同福音派的想法远胜于极端批判者的观点，尽管他在圣经神学著作这方面做出了许多贡献，但依我看，他却未能提出一个真正的圣经神学。在他所使用的批判方法中，他仍离不开不合圣经的前设。

完整的图像则涉及圣经的视野，从创造进展到新造，以前后两个方向延伸到永恒。这里不是探讨时间与永恒这个恼人问题的地方，但我们需要承认，圣经所提出的是一幅与时间有关的图像。意思是，这大画面从根本上说

是历史性的，但又不单单是历史性的。令人失望的是，一些旧约圣经的大纲或导论往往只包含经文所记载之事件的历史扼要，其他内容却不多。很少著作会以这种方式处理新约圣经，因为耶稣的重要性体现得很明显。但是一来到旧约圣经时，常常奇怪地忽略神学内容的观念。事实上，整本圣经提供的信息就是在历史架构内的神学。

### **圣经神学不是一个叫盖柏勒的人发明的吗？**

盖柏勒(JohannPhilippGabler)于1787年3月在德国阿尔多夫大学(UniversityofAldorf)就任神学教授时，发表一篇就职演讲。他演讲的拉丁文标题的翻译大致是，〈论适当区分圣经神学与教义神学、以及正确界定它们的边界〉。盖柏勒并非使用「圣经神学」这一术语的第一人，但他的致辞重要之处在于：试图界定一个与宗教改革后的教义学大大有别的从事神学的方法。在盖柏勒之前，有些十七世纪的德国神学家在其著作标题中用过「圣经神学」一词。盖柏勒比较关切的似乎是保持教义神学的完整性，而非设立一个新的圣经研究进路。圣经神学的历史不应该等同于使用某一特殊名字或用词的历史。我们不轻视盖柏勒引人注意区分的重要性，但必须说：圣经神学的历史必须在神学活动的类型中探求，而非在名字的使用中探找。而且不可认为盖柏勒定名的圣经神学、以及他对圣经神学与教义神学做出的区分，在每一方面理所当然就是我们现在对这个词的理解。很明显地，他不是从事我们今日所知之圣经神学的第一人。我们定义圣经神学的起点必须是圣经本身。

我认为比盖柏勒的区分更有意义的是柯饶士(Hans-JoachinKraus)论点：宗教改革的回归 solascriptura(惟独圣经)教义、以及其定义，都应当置于圣经神学的背景之下。若要圣经神学按照该有的情形运作，我们需要自愿降服于圣经的至高权威之下，让圣经的启示改变我们的预设。因此，我们从历史的角度可以看见，真正的圣经神学是如何影响宗教改革福音派对圣经的本质与权威的理解。现代圣经神学常常转离此道，这对福音派传道人而言

是令人有点遗憾的事。因此我们应该抓住每个机会，来重获我们福音派传统的这个重要方面。

### **合乎圣经的神学**

因为圣经神学至少有部份是描述性的学科，它的方法主要是被圣经本身的情况所支配。一个真正的圣经神学接受圣经的启示观。然而，即使大家都在总体上同意圣经的本质与权威，还是有不同的进路来处理数据。而最健全的方法论的着手点则是福音，因为耶稣的位格被宣称为神启示祂国度的最终与最完满的表达。1(1 耶稣是整本旧约圣经的目标与成全，而且是神真理的化身，是解释圣经的关键。从耶稣基督开始，还有一个理由是：祂是我们开始信仰之旅的起点。我们在悔改归信之前可能都接触过圣经，但当我们归信基督后，一切对我们而言都改变了，包括我们对圣经的看法。以前我们也许认为它是一本可能会错、由人所写的书，满了矛盾与令人不能相信的理由，现在我们却看它为神真理的话语，藉着神的话语，我们得以全新而全面地掌握事实。

### **如圣经所示的神学**

「圣经神学」之名常被误解，因为它不常被领会为一个专业术语，表示从事神学的一种具体方法。因而，有的福音派会把圣经神学说成与非圣经神学、或自由派神学对比的神学。所以需要强调，我们 15 式使用这个词来标明神学，不是叙述基督徒现在对任何主题的想法（基督教的教义），而是从圣经作者在他们自己的历史背景的角度来理解的神学。系统神学，或有时被称为教义神学，所关注的是根据圣经来为任何主题建立基督教的教义；而圣经神学所关切的则是：如何在时间中认识神的启示，以及在整个历史过程中所建立的全貌是什么。传道人需要了解圣经神学与系统神学二者的功用。前者聚焦于经文在整个圣经启示中的文脉，而后者则聚焦于经文在当代基督徒教义处境中的意义，也就是现今如何应用于我们自身。

圣经神学的进路之一是集中注意于圣经每一卷或文集的神学内容。这样，我们便来到摩西五经、前先知书、不同的先知书等等的神学。有些新约圣经的圣经神学会处理对观福音、约翰文学（包括、或不包括启示录）、保罗书信、及大公书信。这样一个分析作法是有效的，也是必须的，但它需要把各部份与整个综合观点联系起来。圣经神学的组织方式能彻底地影响结果。而且神学的组织通常会显露作者对圣经本质的认识。纯分析的作法很容易导致圣经的支离破碎，这会破坏神这位作者所创造的合一性。纯综合的作法可以加强一个过分简化的合一性，而忽略圣经中丰富的多样性。圣经神学要求在处理圣经素材时混合这两个看法。第一个是分析的方法、或共时（synchronic）的方法，集中注意力在一个具体时点的启示细节。12「共时」是用于检视某个时间点发生了何事的专业术语。第二个是综合的方法、或历时（dia-chronic）的方法，把细节按时间顺序排列，来形成大画面。13「历时」是用于描述在时间中的启示过程的专业术语。救赎历史（救恩历史）。两者都是我们需要的，因为我们必须准确地描述细节，同时将细节放在大画面中研究。共时的作法由一串静止的相片构成：单击暂停键，好让我们能检视一下对圣经历史长河中的某一时点的神学认识。历时的作法则是当圣经历史随时间移动时动态的全部电影。

### **救赎历史（救恩历史）**

福音派圣经神学信任圣经文本与其历史观点的整全性。按表面来看，圣经给出一幅普世历史的图像，这历史所跨越的时期尚未被人类历史学家测定，但已经清楚地被神指定。它始于「起初」的创造，终于新造的新天新地。这当然违反了世俗历史主义与历史书写的常规，因为除了圣经本身的启示之外，并无其他文献证据可以用来支持其中许多内容，而且也没有世俗的先例表明真实的历史写于事件发生之前。然而很清楚地，旧约圣经中的预言、以及耶稣与使徒们的末世论都被描写为一个未来真\*的历史放映。世俗

历史预设人类是对事件与证据的观察者；圣经历史则预设神将命定了的事件启示出来。

「救恩历史」是现在被用来与圣经神学研究的某个方面联系在一起术语，它将一段具体的历史看做是在历史架构之下的，在这架构中，神过去做工了、现在正在做工、并且将来也必做工。救恩历史的观念就像圣经神学的观念一样，需要根据现代圣经研究对这词的描写来分辨。有些学者，如最早使用这词的路德宗学者冯霍夫曼 (J.c.K.vonHof-mann)，想要描写一个圣经的现象、及圣经作者本人的观点。这里一方面是回应十九世纪历史鉴别学的历史怀疑主义；另一方面则是响应更正教经院哲学刻板的教义学。我想这两个抗议仍然需要与其他抗议一同进行，来对抗目前盛行的那些研究圣经经文的进路，它们使神的启示的合一性受到亏损。

救恩历史隐含一个认知：耶和华以色列的神，就是我们的主耶稣基督的父神，是掌管历史的主。历史之所以发生，是因为祂的命令。而且，历史之所以是有意义的，是因为它见证神的这些命令被无误地执行出来。既然如此，历史的真实意义只有那些接受那赋予历史意义之神的话语的人才能看出来。历史是复杂的，假如我们随便看一下世上许多民族与文化的证据，便可以晓得。然而，历史有一个压倒一切的合一性，因为正如圣经所说的，历史为神的旨意效力，并且不可阻挡奔向神旨意的应验。后现代主义者谈论历史的尽头，他们所谓的尽头不是说没有事情发生，而是说发生任何事都不带有意义。这是历史无神论的一个形式，它拒绝接受有一位掌管事件与其后果之神的存在。

后现代相对主义是被圣经的「大公性」 (catholic)观点排除的。我们的大公信仰关切圣经事件所具有的普世意义。14 圣经的故事以万物的受造开始，包括全人类的祖先。自从人类堕落以后，所描写的仍然包括全人类，直到洪水以后。当以色列的先祖亚伯拉罕蒙召离开他异教的故乡时，所得的应许包括神要藉亚伯拉罕的后裔使地上的万族得福的旨意 (创十二 3)。神在一

群人所施行的旨意具有普世意义，就这个意义而言，圣经普世主义使宗教相对主义站不住脚。历史从以色列的故事发展到耶稣基督的降生，救恩历史的方法从未忽略圣经整全的观点。这个救恩历史是我们了解耶稣来临之意义的背景，同时，也是耶稣的来临向我们显示何谓历史。以后我们将会回到圣经观点的这一方面。

因此，救恩历史为我们指出圣经的三方面，需要我们在讲道中做出解释：文学、历史、与神学。我们有阐述圣经经文的任务，因此我们必须了解圣经的文学如何传送其信息。这信息牵涉到历史，但这不是简单的一连串互不相关的历史事件。历史具有合一性，在其中出现神的启示、及祂救恩的旨意。文学为我们指向历史，也指向对历史的神学解释。福音派的立场拒绝一个观点，即认为历史——只是一些事件——构成这启示；新正统派与自由派神学家以各种方式采纳这种观点。这个立场使美国圣经神学运动至终无法处理圣经的启示。福音派的立场则强调：这些事件本身不能自我解释，需要神确定的话来说明它们的意义。我们在圣经中一再看到话语与事件的这种关系。甚至耶稣的死与复活也需要神的话来解释它们的意义。

对传道人而言，救恩历史是任何圣经经文之背景的一个重要方面。它突显启示的渐进性、以及一个事实：经文并不都与福音、及今日的基督教会同样的关系。每一次我们容许不再遵守摩西律法的某些方面时，便都承认了这一点。每当我们处理一段关乎古时以色列的旧约圣经经文，认为它不再与我们直接相关时，我们也承认了这一点。但当我们进到新约圣经时，就趋向对这种渐进性不那么敏感。我们往往假定福音记述中的任何事都直接适用于当代基督徒，但这些事件的情景与我们的情景显然是不同的。不管这种不同是否影响我们对这经文的理解，我们都必须细心弄清楚。福音书中大多数的经文都是论及耶稣受死与复活前、仍在地上肉身中的事。以圣经神学的观点来看救恩历史，至少应该使我们问一个问题：耶稣复活、升天、与五旬节是否改变我们对在这些关键事件发生之前的事情的看法。例如，当耶稣仍在地

上肉身中的时候，祂常使用跟随祂的概念，但在五旬节之后，则未用过这个概念。在路加福音九章 23 节，「若有人要跟从我，就当舍己，天天背起他的十字架来跟从我。」以类似的段落来讲道时，我们就该问说，为什么这概念在五旬节后就不再出现了，以及我们应该如何把它翻译成五旬节后的术语？

### **传道人「在患难中随时的帮助」！**

圣经神学是个被传道人忽略的使女。若说讲道有时会是一件容易的工作，则是肤浅、容易误导人的，但若说圣经神学能使传道人把圣经各部份联系起来，以防人将某段经文的讲道拘泥于形式、或成为一大堆道德化劝勉的出发点，这却是真的。让我提出把圣经神学巧妙应用于讲道工作的一些方面，期望能帮助传道人有一个更有效的事奉。我在别处用了许多篇幅细谈这个看法：圣经神学提倡看重圣经、耶稣、福音、事奉的工作、及神的子民。它涉及这许多的内容，主要是因为它能使我们对于圣经启示有一广阔视野。把圣经信息的这些方面合理地联系起来，就显示出每一方面都具有重要意义。圣经神学为我们提供了神宏观的计划与目的，是我们在关切当下的喜悦与「每日的福分」时容易忽略的。它显示出整个旧约圣经的启示如何作为基础结构，来启示耶稣的位格、以及祂为自己救赎一群子民的工作。在本书第二部份，我会试图详细说明，当我们把圣经神学应用于圣经中各种文学体裁时会得着的益处。

圣经神学帮助传道人从不知道讲点什么的郁闷中解脱出来。它是解经讲道的得力助手，却奇怪地在处理该主题的作品中被忽略了。它使传道人能传讲神的整个计划，是比只按圣经一卷一卷讲道的计划更为创新而有趣的方法。圣经神学帮助那些使用不同形式的经课集作为讲道根据的传道人，能指出每次所读的经句与其他经句之间的关系。但也许最大的益处在于：在指出交织于新约圣经中对基督认识的各个方面、及形形色色的织物时，就无限丰富了讲道中的基督论。若使用得当，从圣经每一部份开始传讲基督，就无需

退化为关于耶稣可预料得到的老生常谈。基督里的丰富是无穷尽的，而圣经神学则是使它们显露的方法。

## 4 讲道是什么？

WhatIsPreaching?

### 问一些有关讲道的难题

1980年，儒尼亚 (KloasRunia) 针对在教会中讲道的整体观念与实践，臚列了一些批判的看法。看起来这攻击来自社会科学家、传播理论家、与神学家们。1 儒尼亚认为对此应当慎重回应，为宣扬神话语的传统作法辩护。但是我们需要提出关于讲道的一些难以回答的问题，因为即使在福音派的教会中，讲道的中心性与传讲的方法也都遭到许多的批判和修改。儒尼亚引用符塞思 (P.T.Forsyth) 的话说：「也许这是一个过分勇敢的开场白，但我仍要大胆地说：『基督教是屹立、还是倾倒，都在于讲道。』」2 无疑地，我们所面临犯难的问题，就是讲道的本质、及其重要性。我们是屈从于现代派理论家与神学家呢，还是坚持在主日讲传统的道，即使经常来听的人数正在流失？当然不是所有的聚会的人数都在减少，而且总是有些突出的成功故事激励我们继续前进，这些事例为我们提供模范的角色。但是我们如何决定成功的性质，用什么标准来定准讲道的果效呢？

福音派基督徒立足于一个历史悠久、且珍贵的传统，回溯至宗教改革，这个传统就是：以讲道为会众聚集活动的中心。我们即使不提十九、二十世纪伟大的传道人，也可诉诸于改教家、清教徒、及福音派奋兴领袖们的作法。好些人留下激励人心的事迹，如约翰·韦斯利 (JohnWesley)、怀特腓德 (GeorgeWhitefield)、司布真 (CharlesHaddonSpurgeon)、及较晚近的摩根 (CampbellMorgan)、钟马田 (D.MartynLloyd-Jones)、及葛培理 (BillyGraham)，他们向数以万计的人讲道，产生深远的果效，使许许多多的人悔改归主、得到造就。我们必须问，是什么促使他们的讲道带来这么

多人悔改归向基督？当我们进入一个更加趋向科技的电子传媒时代，这一传统只是一个过眼云烟的现象，注定要过时的吗？

应用圣经神学这一方法的实际益处之一就是：它使我们能从整体来了解圣经关乎任何主题的教导。我们不是靠着一些引证的经文来建立教义，也不是靠着它来认识一些重要观念的性质。我们可以察看所阐述的观点背后的用意，就如我们也许在新约圣经中遇到一个概念，我们也可以问，真正促使这个概念显得那么重要的是什么？我们可以观察赋予这教义的特征与丰富性的各种线索。然后，我们就能较好地评估这种教义在当代教会中该有的重要性。

标准的讲道手册很少从圣经神学的观点来处理讲道的主题。也许，有许多原因造成这种现象，其中之一可能是福音派人士比较忽略圣经神学，而许多非福音派人士则彻底地怀疑它。这是一个令人遗憾的情况，而且有点令人费解。毕竟，福音派人士拥有一个共同的信念：圣经是神的话，我们有宣扬它的托付。然而不知何故，对圣经的合一性、圣经启示整体信息这些显而易见的观点，似乎淹没在许多次要的关切中了。

### **建立一个所讲之道的圣经神学**

从新约圣经中清晰可见，教会增长的主要方法是借着传讲福音。使徒保罗写信给哥林多人说，他定意在他们中间不知道别的，只知道基督并祂钉十字架。保罗简单地表达为：「我们却是传钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙」（林前一 23，二 2）。宣讲、或讲道的行为并非给予意见，或用新的、有创意的方式重新解释古老的宗教传统，而是宣扬神的话。不论宣扬的形式如何，内容都是耶稣的福音。而且，惟独藉此方法才能使人们加入教会。「信道是从听道来的，听道是从基督的话来的」（罗十 17）。首先，我们需要指出：神的话是指着耶稣说的，也是为耶稣作见证。后者扩展至成为见证耶稣的最终标准，以致我们得以正确地称呼圣经为神的话。

我在上一章提出：从事神学最合理的方法论的起点乃是福音，因为耶稣的位格被阐明为神启示祂国度之最终与最完满的表达。耶稣是整本旧约圣经的目标，祂也应验整本旧约圣经，并且作为神真理的化身，祂是解释圣经的关键。从耶稣基督开始的另一原因是：我们与祂的相遇是我们信心之旅的起点。当我们悔改归信后，一切对于我们而言都改变了，包括我们的圣经观。我们从前也许认为圣经是由人所写的书，可能会出错，充满了矛盾与令我们不信的理由，现在我们却看它为神真理的话语，借着它，我们掌握了实际，这是一个全新全面的观点。

如我们在第一章所见到的，所有的圣经经文都是以某种方式为耶稣基督作见证。这就使祂成为圣经启示的中心、及认识圣经其他一切的基准点。而且，正如保罗在罗马书一章 16 节所提醒我们的：这福音本是神的大能，要救一切相信的。当我们阐述对救恩合乎圣经的理解时，我们承认：救恩包含一整个过程：神把我们带出我们的罪恶黑暗、进入基督的光明，改变我们成为像祂的样式，以及在末日使我们在祂面前得以完全，直到永远。在这伟大的救恩计划中，讲道的角色是什么呢？当我们试图展开圣经神学式的讲道，从耶稣开始时，我们要指出一些关键的断言。例如，在约翰福音一章 1~14 节与十四章 6 节，祂就是成为肉身的神的道，是真理的化身。耶稣不仅来告诉我们真理；祂就是真理。这些对于解经学、和圣经神学具有极大的意义。除非我们想坚持神有两种话语，两个不同的信息，，否则耶稣基督与圣经之间极其紧密的关系便是确定的。但二者并非同一个，一个是成为肉身的神，就是我们所敬拜的神；另一个则是圣灵默示的书，不是神，我们也不敬拜它。

约翰福音的前言提醒我们：诸世界受造是借着神的话，那就是成为肉身住在我们中间的道。仅仅这一段话就足够使我们回到创造之初，去检视创造之道作工直到如今的方式。约翰是在告诉我们说：这道有一个历史，属于救恩历史的一部份，这在第 14 节所描写的道成了肉身、支搭帐幕（《和合

本》作「住」) 在我们中间这一事件中达到顶点。约翰在摩西与耶稣的对比中，并没有贬低摩西的事奉，而是把它与神那带入恩典和真理的更伟大的道相联。约翰把耶稣的成了肉身描写为一个「支搭的帐幕」，4 是故意把道成肉身与旧约圣经所记载的神以住在帐幕中表示居住在祂百姓中间的事联系在一起。他很快地在第二章引入了洁净圣殿，便证实了这一点。在这里，希律所建的圣殿只不过象征了随耶稣而来的真正的圣殿。耶稣提到被毁的圣殿，显然是指祂自己的死，因为祂断言三天后的重建被约翰解释为指向复活。5 约翰在这段前言中描述道 (logos) 的效果是，把生命之道耶稣的成为肉身牢牢地置于以色列救恩历史的背景当中，并把这神圣历史的线索延伸回到创造之初，背后隐含了预先存在的基督是神永恒之道的含义。

### **向我们说话的神的道**

鉴于讲道的圣经神学是神之道的整体神学的一部份，我们需要了解这道在神的整个计划与目的当中的意义。道成肉身的福音要求我们检视，这道是否之前出现在旧约圣经中。我们会照着救赎历史朝福音成就展开、推进的进程，简要地检视神的道在创造、审判、与救恩中的性质。神藉以创造万物的道是与被救赎之民立约的道，也是最后作为神一人以马内利突然进入我们世界的道。

#### **1. 创造与堕落**

约翰福音前言中以圣史的进路描写神的道，为发展圣经神学概览圣经的主题提供了一个方法论。约翰借着回忆创世记的开头几个字，开始写他的福音书，但这时，他把神创造的道等同于成为肉身的道。创世记的记载告诉我们：神用话语使宇宙出现，从而确立了圣经从始至终所阐述的一个原则，那就是神自由地选择用祂的话语来建立与祂所造之物的关系。与之相符的一个事实是：当祂创造男人和女人时，祂用对他们所说的话来赐福他们 (创一 26 ~ 30)。他们照着神形象受造的一个方面体现在：神用祂的话语与他们沟

通，并且他们能理解这种沟通。关于祷告的圣经神学就需要研究这一原则：神在我们对祂说话以前，祂首先对我们讲话。

祂所说的话建立、并且解释了一个环境，人类得以在其中生存、并与其他一切受造物有关联。在诸多的关系中存在一个等级系统，神为掌管万有的至高之主，祂选择人类作为君尊的代表，拥有管辖其他受造之物的权柄。

创世记三章讲到蛇劝说人怀疑神完全的道、抗拒祂权柄的过程。这一「堕落」实际上是人企图想要向上跳跃，却未能从神与祂的道那里夺取权力。虽然后果可怕，人争夺权力，事实上是人脱离创造主的道所具有的权柄而自治独立的主张。从那时起，「神岂是真说？」的这一疑问成为人类在意志上悖逆的特征，因为他们试图忽略创造主用祂的道来统治他们的这一权力所具有的含义。

这出戏剧的下一个场景是，神向亚当与夏娃所说的新的话是审判的话，涉及他们所治理的整个领域。因为他们选择了挑战神的话语与祂统治的棹威，结果受人类治理的受造之物从那时起也必挑战人类对它们的治理。最可怕的审判是：他们对创造生命之道的拒绝，现在导致死亡的宣判。

然而，正如约翰提醒我们的，由主耶稣完美彰显的恩典，已经显然可见。神甚至在审判的话语中开始展现一个恩典的计划。创世记三章 15 节有较多的迹象表明一个对灾难的补救，死刑延迟了，以致生命、生育、与挣扎求生持续下去，这些事实指出神为受造之物的命运设立了一个更广阔的计划。当这计划展开之时，上主的话既是对神国之仇敌宣布审判的中心，也是对蒙拣选承受神国之人宣告救恩的中心。7 关于神话语的圣经神学涉及的范围比较广，而关于讲道的圣经神学乃是其中一个具体的方面，而且只有在这个脉络中才有意义。

## **2.神的道作为救恩的约**

神藉祂的话语来表明祂的救恩计划。即使有些时候祂使用较为可视化的方法——诸如异梦、异象——来启示自己，这些也是用话语来解释和沟通

的。主要的重点是在于神说话，当圣经记载祂向人显现时，目的通常是为了说话、或彰显祂的荣耀。神说话，从来都不只是提供数据，因为祂所说的是审判与救赎的话。有些学者（例如：汤朴·威廉〔William Temple〕）拒绝命题式的启示观念，常常回归到一种错误的二分法，将神传达关乎自己的真理与神亲自讲的话对立起来。事情往往这样，但我们所面对的不是一个「非此即彼」的决定，而是「两者兼有」。认识神不是一件奥秘、不可沟通的事。我们借着祂的作为与祂的话语认识祂，祂也借着祂的话告知我们祂的作为，并向我们解释这些作为。神借着祂的灵的同在传达祂自己，并不是在祂借着祂的话传达关于自己的信息之外独立发生的。而且，如果不是祂喜悦告诉我们，我们也无从知道祂的灵的同在。

圣约是神在恩典中与祂的百姓建立的应许关系，其功用一直是学术界常常研讨的主题。它也提供一个架构，传统上，基督教会就是从这个架构来理解神的作为。约的惯用语常常被当做古时条约的形式来讨论，这乃是有用的观念。然而我们不能忽略一点：应许的观念是圣约不可或缺的一部份，也就是说，应许是神论及将来的一个事件，就是祂将要借着祂的话，成就祂要恢复祂的百姓和全部受造之物的旨意。因此，在创世记十二章 1~3 节，神与亚伯拉罕所立的约是那将来的救恩历史的典范。在这个约中，神应许有一族、一块给他们住的土地、一个蒙神赐福的关系，并且透过神所拣选的这一族，地上的万族都要蒙福。这个圣经故事看似嘲讽的地方就在于：这些应许是如此捉摸不定。创世记结尾叙述的剧情，几乎在每一方面都否定圣约这些应许的真实性。它们仍然只是应许而已。一个人数稀少的民族，发现自己并非在应许之地，而且不久后，恐怖的压迫将在那里展开，他们将在埃及人手中受苦。

然而，立约之言是那向祂的百姓守约、满有恩典的神所说的，这话是真实可靠的。根据这立约的话，神拣选摩西，带着救恩的信息去到被奴役的以色列人那里（出二 23~25）。摩西蒙拣选作神为祂百姓设立的救恩计划的中

保，又作神向祂百姓说话的出口。他受命去向以色列与法老说话。他有应许的话给以色列；救恩的话伴随着神迹奇事发生，更重要的是伴随着神大能的作为，神使祂被囚的百姓得到释放。然后摩西受命在西奈山把神的话传给百姓，建立了圣约之国。

神在西奈山向以色列讲的话，类似祂在伊甸园向亚当与夏娃所讲的。在那里，这话规定人与神、人与人、及人与其他受造之物之间的关系。现在，一个新近刚创立的国家得到的话语，规定它与神、及周围世界的关系。这神的话详细论及将要存在于国家内部存在的各种关系、各团体、及个人的关系。在每种情况下，神的话都设立了一个架构，让人据以解释周围的世界。每一处都有立约的要素，并且每一处都是以神的话为焦点：神说话了，人唯一恰当的反应就是，「凡耶和华所说的，我们都要遵行」（出十九 8）。在伊甸园内与伊甸园外所说的话，主要的分别在于：前者是神直接对祂的子民说话，而后者则是经由作为神出口的中保之人说的。

就如神的本意是要亚当与夏娃以顺服来回应祂创造的作为、和祂的话语，照样，祂希望以色列人在出埃及这件事上，以信心和顺服响应神救赎、创立以色列国的作为。重要的是，我们要从立约应许的背景来看神在西奈所说的话、及神把祂百姓从埃及救赎出来的作为。神在西奈所赐的律法，开头是「我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来」（出二十 2）。大多数人都熟悉这句话，它把全部律法都实于一个背景下，就是：这个民族因神的恩典而蒙拯救，现在神吩咐他们的生活要与得救的恩典相称。但我们多么容易违犯这个原则，在讲道时只讲律法，而不以福音来支持律法是神恩典的话。

### **3. 「耶和华如此说」：讲道的开始**

此刻，让我们注意一下圣经所强调的一些内容：神说话，指示祂的众先知说话，及祂的众先知传讲他们确定来自神的话语。13 在《新修订标准版》

(NRSV)中，短语「神说」出现超过五十次；短语「上主说」出现超过二百五十次；先知性的短语「上主如此说」出现超过四百次。

在摩西的事奉中所建立的先知性话语的模式，成为神向祂百姓说话的最终模式。先知也是旧约圣经的传道人。在旧约圣经的先知书、或有关先知在以色列传讲的描述中，「耶和華如此说」这一词组出现四百多次。有各种不同的字词可以传达宣告神话语的信息。在讲到以色列的顺服与忠心时，先知表达的是因以色列背约而带来的审判性的话语。在以色列不同的历史时期，先知的事奉也担任了不同的角色：颁布律法、立王、控诉罪恶、及应许救恩。在每一情况中，所宣告的都是神的话。

亚伯拉罕与摩西领受神的话语，在圣经神学中所属的时期，于大卫与所罗门在位时达到顶点，然后突然停下来。当以色列国走向衰落时，它不再反映出神的百姓得救的地位。在败落之初，先知发出声音，呼唤百姓回到对西奈之约的效忠，这是以利亚与以利沙事奉的要点。但是，当以色列因为不悔改，仍然违背上主的话、继续走灭亡的道路时，神就兴起了新一类的先知。这些先知针对以色列犯罪的情况，说了三件基本的事。他们说了责备的话、审判的话、与恢复的话。最后一个通常是以一种固定的形式表达的，形式鉴别学者称之为救恩神谕。恢复性话语的特征是常用「不要害怕」这个套语开头。先知讲这话是在灾难、或审判即将临到的情况下，表达神是信实的，祂必拯救祂的百姓。

对于以圣经神学讲道极为要紧的，还有一个特征要注意。在先知的盼望之言中，出现了神在未来的拯救工作的主题，而这拯救工作实际上是借着神话语的宣告产生的。鉴于神的话语在创造中所具有的功用，这一点并不令人惊奇。因此，就像神之前用祂的话语创造一切，照样，祂也必借着所宣告的话实现新的创造。第一个创造与新的创造之间的不同之处在于：后者有人类作传话的媒介。这一主题在以赛亚书的预言中最为显著。我们看到先知的一段信息，不仅应许神未来施行拯救的行动，而且表明救恩必借着宣告而来：

你们要从巴比伦出来，从迦勒底人中逃脱，以欢呼的声音传扬说：「耶和华救赎了祂的仆人雅各布！」你们要将这事宣扬到地极。耶和华引导他们经过沙漠。他们并不干渴；祂为他们使水从盘石而流，分裂盘石，水就涌出。（赛四十八 20~21）

所以，我的百姓必知道我的名，到那日他们必知道说这话的就是我。看哪，是我！那报佳音、传平安、报好信、传救恩的，对锡安说：「你的神作王了！」这人的脚登山何等佳美！（赛五十二 6~7）

还有耶稣在拿撒勒会堂中所念的一段（路四 16~30）：

主耶和华的灵在我身上，因为耶和华用膏膏我，叫我传好信息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢；报告耶和华的恩年和我们神报仇的日子，安慰一切悲哀的人。（赛六十一 1~2）

将来的拯救之日伴随着宣扬主的话语而临到，这一主题多次重复出现于以色列后期的先知书中。15 我再说一遍，先知的职责是在神学上直接连结于那曾用话语创造之神的启示。先知的宣告说出神关于救恩的话。以赛亚书六十五章 17~25 节

15 例如：赛六十二 11；耶二十三 18，三十一 7；鸿一 15；亚一 17。向我们呈现一幅新天新地的异象，这异象支撑新约圣经中关于新造的观念：

看哪，我造新天新地；从前的事不再被记念，也不再追想。你们当因我所造的永远欢喜快乐！因我造耶路撒冷为人所喜，造其中的居民为人所乐。我必同耶路撒冷欢喜，因我的百姓快乐；其中必不再听见哭泣的声音和哀号的声音。（赛六十五 17~19）

## **传媒即信息**

### **1. 耶稣是说话的神**

「传媒即信息」这一短语表达了藉以沟通之媒介的重要性。这概念在加拿大学者麦克鲁汉（Marshall McLuhan）一本名著《传媒即信息》一书中谈到。这书名对这常用短语的意思做了讽刺性的曲解。17 麦克鲁汉认为：各种

传播媒介的影响往往远远超过它们实际上所传播的信息。因此，传媒成了塑造我们思想的真正信息。麦克鲁汉的观念可以应用于福音，因为在这里传媒、或媒介本身就是信息的内容。我们可以更进一步地说，为了要了解耶稣是谁，我们从祂是成了肉身的神这一事实开始。约翰福音在其序言中重新提及这一事实所隐含的意义，以此为序言的主题。约翰说：道就是神，万物是借着祂造的。

我们如何认识神呢？腓力求耶稣将父显给他看时，耶稣提醒他说，看见了子就是看见了父（约十四 8~10）。这并不是一元论之神的宣称，而是断言神内在的合一性，并且耶稣担任将父表明出来这一独特角色。这对于讲道具有深远的影响，因为我们再一次面临这个事实：一旦基督来临，祂就是那一位将父向我们表明出来的神。如果我们的会众要看见神，他们就得借着基督、并且在祂里面才能看见神。这就避免神这字成为一个空的框架，以致人的心可以在其中建造自己的神像。但是，当然只有在耶稣这词充满了圣经对耶稣的见证时，神的形象才是真的。

## **2.耶稣是神说出来的道**

当耶稣宣称祂是真理时，祂使自己成了何为真实、及一切意义根源的裁决者。我们在这里再次看见传媒即是信息。希伯来书的前言把神的儿子耶稣描写为取代众先知之话语的道：

神既在古时借着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世，借着祂儿子晓谕我们，又早已立祂为承受万有的，也曾借着祂创造诸世界。祂是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用祂权能的命令托住万有。祂洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。（来一 1~3）

在这里，耶稣被称为先知性的话、创造的话、神所启示的话、托住万有的话、及救赎的话。传道人必须以他的解经探索这背后的含义，并且努力了解何谓耶稣为我们成为一切真理的模范。健全的基督论成为我们神学体系不可或缺的部份，若没有它，我们可能会成为散布感伤的耶稣形象之人。耶稣

在福音书中自述的内容，正是解释了祂的所是、及祂的所为。祂的话是信息的重要部份，但绝不可与祂的作为隔离。一个传道人在处理耶稣实际所说的话时，会很容易错误地传递基督教的实质就在于耶稣的教导这种观点。很快地，人们就会把耶稣教导的观念贬损为一些道德的通则或金科玉律，而认为耶稣只是良善的夫子。那些传讲耶稣比喻的传道人要注意了！

### **3.耶稣是宣讲者**

福音书清楚强调耶稣教导的事实。祂是一个巡回布道家，祂的许多言论都为我们保存于福音书中。但其中心乃是祂确信自己应验了旧约圣经所记载的话，而其中之一是祂在拿撒勒会堂中所念的以赛亚书六十一章的那段经文。耶稣是传道人，这个主题值得我们思考，因为祂宣讲的中心就是祂的拯救工作，这二者是并行的。以福音书的经文讲道的人遇到的问题之一是，可能容易把耶稣的讲话从耶稣所作之事的较广背景中抽离出来。从现代文学鉴别学而来的巨大收益之一是，重新聚焦于福音书作者之作品的文学结构与他们的策略。但有些经文（诸如登山宝训）仍在讲道中被当作自足自明的经文，无需考虑福音书的神学关注。既然四福音书都强调耶稣的死与复活，奇怪的是，耶稣所讲的话却常常只是被用作道德准则。

耶稣作为传道人，应验了旧约圣经的所有预言。摩西作为旧约圣经中第一位权威的先知，在申命记十八章 15 节中应许以色列，神必兴起一位新的先知。虽有许多这样的先知兴起过，但没有一个完全应验这先知的角色，如耶稣所应验的一样。在旧约圣经中，很难客观地界定真先知的标志。即使根据申命记十八章 20 节的这段经文，也只指示如何辨认假先知，而非真先知。讲到真先知，只说就是将神所吩咐他的传讲出来的人（18 节）。上主藉先知所说的话，能在某种程度上自我证实。耶利米书再次提到一个对预言的负面定义。假先知不讲上主的话，因为他们没有站在祂的会中（耶二十三 18 ~ 22）。如果曾有那么一个站在上主的会中、又是被神差遣之人的话，那就是耶稣了。

#### 4. 耶稣是顺从的聆听者

圣经神学帮助我们重视新约圣经基督论中的一个重要因素：主耶稣的到来，是为了成全神对人类、特别是对以色列人的所有旨意。亚当与夏娃证明自己是不顺从神的话语的，是悖逆的，因为他们拒绝神的话语。然而，在伊甸外的旷野中，神彰显了祂的恩典与怜悯。最终，神的一个新的儿子蒙拣选来领受这份恩典，但这次，享受这特权的却是一个国家。而以色列也证明自己是违抗上主的话的。随着时间的推移，当神显露祂的旨意时，神的这悖逆之子落在祂的审判之下，大卫与所罗门的帝国渐渐衰落，并逐渐被人遗忘。有一小群忠心的余民在被掳中存活下来，而先知的话宣布说：有一日必到来，忠心的余民必归回到应许之地，神拯救的旨意必实现。这剩余的子民必是由那些听神的话、且遵行的人组成的。这话必写在他们的心上，他们必真地认识神。但是真的神子在哪里呢？

根据马太福音对耶稣受洗的记载（太三 1~17），施洗约翰的洗礼是与叫人悔改相关的。他拒绝为耶稣施洗，但被告知要这样作，因为「我们理当这样尽诸般的义」。于是圣灵降在耶稣身上，从天上有声音说，「这是我的爱子，我所喜悦的。」因此，耶稣作为神子，被描写为那一位尽了亚当与以色列当尽之义的人。关于耶稣所受的试探，在马太福音与路加福音中有相似的记载。二者所记载的第一个试探都包含了魔鬼挑战耶稣是神儿子的身份、及耶稣的回答，祂在回答中引用了申命记八章 3 节，其全文是：

祂苦炼你，任你饥饿，将你和你列祖所不认识的吗哪赐给你吃，使你知道，人活着不是单靠食物，乃是靠耶和華口里所出的一切话。

因此，马太与路加在开始记载耶稣成年后的事奉时，都显出祂是顺服神的真亚当、忠心的以色列。祂成为一个真正顺服的人，以此来成全诸般的义。终于有一个人是听神的话、且完全顺服祂的。因此，主耶稣就是在起初以祂的话语创造万物的神。祂是现在说新造之道的神。祂自己是这话语的信息，祂也是这话语忠心的聆听者。

最后这一点，对于我们应用关乎神百姓之经文的方式是很重要的。如果我们讲到诗篇中神的百姓，那么耶稣成全了神真子民的职分这一事实就应该影响到我们的应用。圣经神学的方法告诉我们：耶稣是真传道人，又是真听者。这样，祂证明我们努力忠心讲道是正确的，也证明会众努力忠心听道是正确的。

## 道在世界

当耶稣尚在肉身中时，祂开始把讲道的工作转移给祂的门徒。祂差遣他们出去传讲神的国，说它已近了。例如，在路加福音十章 2 节记载了祂在差遣七十个人时，嘱咐他们说，「要收的庄稼多，做工的人少。所以，你们当求庄稼的主打发工人出去收祂的庄稼。」当他们欢欢喜喜地回来，描述连鬼也服了他们时，祂说，「我曾看见撒旦从天上坠落，像闪电一样」（路十 18）。撒旦被基督打败，但胜利是借着讲道的事奉而生效的。

耶稣事奉的这一特殊方面似乎被其他的阐述淹没了，尤其是对耶稣决心去耶路撒冷受死的这一阐述。然而我们要看到：事实上，耶稣的受苦与受死，是使宣讲天国的行动有效力的原因。对门徒而言，耶稣将要受死，是他们不欢迎的打击。他们似乎并未领会到，神国的临近是与祂的受死连在一起的。路加特意让垂死的强盗来显露这一事实，而他也似乎没有完全领会。他似乎认识到耶稣是王，但祂受屈辱、并且被钉十字架，这的确不能是祂为王的证明。所以，他说，「你得国降临的时候，求你记念我」（路二十三 42）。而耶稣的回答是「今日」。强盗不能把钉十字架与神的国对等起来，这显然也是那两个往以马忤斯去的门徒面临的难处，他们因此被主严责：

「无知的人哪，先知所说的一切话，你们的心信得太迟钝了。基督这样受害，又进入祂的荣耀，岂不是应当的吗？」（路二十四 25~26）

路加让我们看到，五旬节后的传福音活动是要表明：尽管成为肉身的道离开了这里，却仍在继续宣讲这道。复活使人对钉十字架有一个新的看见，所以门徒问起国度是否即将出现：「主啊，你复兴以色列国就在这时候

吗？」（徒一 6）。就像那垂死的强盗一样，他们仍然期待国度的出现是一个以耶路撒冷与圣殿为中心的政治实体。他们得到的回答是，这国度必借着讲道来到世界：

「父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的。但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地、和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。」（徒一 7~8）

他们必成为祂的见证人，如果对此含义还存有任何疑惑的话，当圣灵在五旬节降临时，这疑虑也被消除了。出现方言的现象，标志着巴别塔事件的逆转，救恩借着传扬与聆听神的道而来。这是关于基督的道。当使徒被禁止传讲这道时，他们的回答是：

「听从你们，不听从神，这在神面前合理不合理，你们自己酌量吧！我们所看见、所听见的，不能不说。」（徒四 19~20）

所以使徒的传道工作在初期教会中继续作为实现天国实际的方法。它要这样持续，直到耶稣在大荣耀中再来，完满实现神的国度。神继续藉祂的话来与祂的受造之物建立关系。传道人的任务是庄严的，因为「神.....乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人」。19 这道理对于没有神的人而言是无法理解的，但这就是神拣选的方法。我们简短地概览了圣经神学，发现神的道宣讲的模式，乃是祂拣选用作创造与新造的方法。基督论的观点含有一个事实：尽管神在伊甸园直接对无辜无罪的人说话，而一旦罪进入后，就出现了由一位人类的中保说话的模式。先知性的话语为神成为肉身的道预备道路。自从基督升天后，讲道的事奉是神为继续这一救恩原则指定的方法。但既然基督是创造的道，成全神旨意的宣讲永远只是关于基督的话。我们的讲道怎样为基督作见证呢？这是我们无可避免的一个严肃而具有挑战性的问题。

19 林前一 21。愚拙主要是针对宣讲的内容，也不能与传讲的动作分离开来，只是，如果没有内容，动作也就失去意义了。

## 5 耶稣是圣经神学家吗？

Was Jesus a Biblical Theologian?

### 耶稣的圣经观

提问耶稣是不是圣经神学家，看起来也许有点愚蠢。但我们是很诚恳地提出这个问题的。如果祂是，则真正的解经讲道就必须以圣经神学为指南。在第四章中，我视耶稣为圣经神学讲道的焦点。我们还可以谈论许多关于祂实际所说的话和说话的技巧，以致照福音书作者的观点来看，祂就是一个传道人。在本章中，笔者想特别根据圣经的记载来看一下，耶稣使用旧约圣经经文的方式、以及祂如何把旧约圣经经文与自己联系在一起。然后，我将看看这一点如何影响使徒们的讲道。这一章的写作目的之一是，思考耶稣的讲道与教导如何给我们的讲道提供神学方法的一些原则。我们假设耶稣比所有的传道人更了解圣经神学在讲道中的功用，这个假设似乎是非常合理的。

目前对新约圣经使用旧约圣经的兴趣，大多来自第一世纪的犹太教对耶稣与初期基督徒的影响。这也许的确能帮助我们了解有些在经文使用上的解释方法。但我认为会有一个危险，就是••忽略耶稣是基督徒思想与认识的塑造者。根据路加福音二十四章 45 节，毕竟是复活的基督开启了门徒的心窍，使他们能明白圣经，而不是借着他们对当时犹太教的学习。我们可以尽量汲取在死海古卷与拉比犹太教中关于新约圣经丰富的背景资料，但是让我们永不忘记，新约圣经的见证乃是：拿撒勒人耶稣的位格与工作，大力造成了基督徒与犹太人之间在圣经诠释上不可逾越的鸿沟。福音把犹太教解释为一个历史性的宗教现象，而不是反过来的情况。

福音派认为圣经是有权威的，这观点已经正确地诉诸于耶稣对圣经的态度这一证据。1 莫理斯 (Leon Morris) 提供了一个典型的例子，他说：「对

于基督徒而言，整个课题中决定性的事是耶稣基督的态度。祂是基督徒的典范，按照这一定义，祂对圣经的看法就是基督徒的看法。」<sup>2</sup> 莫理斯接着指出，若有人声称是耶稣的门徒、却又同时断言「祂在对启示的看法上严重失误」，两者相当不一致。巴刻 (James Packer) 如此总结这个立场：

耶稣基督从来没有拒绝圣经权威的这个原则，祂接受这个原则，并且在其上建造，又以祂自身的全部权威、用最强烈的语气来支持它。祂所宣称具有权威的，就是绝对的，也是无条件的。<sup>3</sup>

巴刻向我们指出，耶稣在多处支持旧约圣经是神具有权威的话语。<sup>4</sup> 假若祂在这一点上错了的话，我们还能信任祂所宣称的其他事情吗？基督的权威与圣经的权威是共存的。这个圣经权威的事实与圣经意义的问题是紧密相关的。正确认识神话语的权威，就知道是否要顺服遵行祂的话了。

## **耶稣对自己的观点**

### **1. 圣经的应验者**

传道人需要对新约圣经的基督论有敏锐感。它的基础结构是在旧约圣经中，而更丰满的表达来自耶稣与新约圣经的作者们。我们在道里不是试图谈论全面的基督论，但至少可以提出主耶稣对自我认识的几个要点，可以说明圣经神学的某些原则。

有一个关键点是：耶稣不认为自己是来废除旧的律法，而建立某种全新的律法。祂看福音事件不是重新开始的，而是神在旧约圣经中所有拯救行动与应许的成全和应验。耶稣一再说明祂的角色乃是应验圣经。

太三 15, 五 17, 十三 14, 二十六 54、56; 可一 15, 十四 49; 路四 21, 二~f^— 22、24, 二十二 37, 二十四 44~47; 约十三 18, 十五 25, 十七 12。

我们应该注意：虽然这些经文段落中有的是具体的，但是我们的确有理由下结论说，耶稣认为自己的角色是应验所有的经文，而不只是少数个别的经文。显然，福音书的作者与使徒们也具有同样的信念。

太一 22,二 15、17、23, 四 14,八 17, 十二 17,二 H4, 二十七 9; 约十二 38, 十八 32, 十九 24、28、36; 徒一 16, 三 18, 十三 27、33。

所以, 耶稣谈及圣经为祂作见证, 而摩西的话是指着祂写的, 引用祂先前的教导说, 「摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的, 凡指着我的话都必须应验。」

## 2. 人子

耶稣最常用来表达对自己认识的称呼是人子, 也只有祂用这个称呼来指自己。8 这个称呼在对观福音书中出现约七十次。祂关乎人子的教导, 难道仅仅是、或主要是依据但以理书七章吗? 还是祂把但以理书中的这个中心人物提出来, 再注入自己的内容? 《新修订标准版》、《吕振中译本》都把但以理书七章 13 节的亚兰文词组译为「有一位像人的」(《和合本》作「有一位像人子的」), 这个解读掩盖了该词组与耶稣将它用作术语两者之间的关联。但以理的异象聚焦于: 那些不敬神的人类帝国的权力结构是如何注定归于无有, 而所有能力权柄都会归给至高者的圣徒。这一神国的动态是但以理书的主题。赖德 (George Eldon Ladd) 指出, 对观福音书中关于人子的教导具有三个主要领域、或类别:

### a. 地上的人子

赖德说: 耶稣使用这个称呼, 乃是在地上的事奉时断言祂是属天的、先在的, 是但以理书中形状像人的那一位:

同时, 人子在世上时是人群中的一员, 这是一件前所未闻的事。耶稣怎能既是在世上卑微、谦卑的人子, 同时又是属天的、先在的人, 是弥赛亚秘密的本质。

### b. 受苦的人子

但以理书中的人子不能说是借着受苦完成他的使命。然而, 耶稣在用这个词时, 却说: 「人子必须受许多的苦, 被长老、祭司长和文士弃绝, 并且被杀, 过三天复活」 (可八 31)。既然但以理书中的人子是神的国到来的代

表，这便引发了这个人物与旧约圣经中涉及神国的其他人之间关系的问题。因此，令人想到王与受苦的仆人。这虽与当代犹太人的期待相悖，却是与旧约圣经一致。受苦的语气已经注入大卫兴起的历史当中，并且展现在诗篇中，包括诗篇二十二篇(大卫的诗)。赖德认为：耶稣「故意在祂本人身上结合了犹太信仰的两个中心概念——barnasha(人子)与 ebedYahweh(耶和华的仆人)。」通过将犹太人思想不容易关联起来的两股独立的观点合在一起，主耶稣从根本上重新诠释了但以理书的人子。

### **C.具有天启色彩的人子**

引用上述但以理书的经文，以及那些讲到人子来临、并祂在大能中统治的经文，大多数都属于这一类。一个通常的解释是把这些话应用在基督的再临。但有的经文提及与耶稣同时代的人在未死以前必看见人子降临在祂的国里，这就意味着基督第一次的降临也必须包括在内。基督的升天反映出但以理书的异象，也许给我们一个提示（如果我们需要的话！）：两次降临以相同又不同的方式来应验人的期待。耶稣驾云升天后，有天使的话说，祂怎样往天上去，还要怎样来（徒一 11）。

我们从中得出的结论是，耶稣在处理旧约圣经时设立了牢固的圣经神学原则。祂了解自己与旧约圣经的关系：祂是旧约圣经的延续与应验。耶稣所采用的途径是犹太教完全意想不到的，祂宣称自己是终极的启示，为最终正确解释旧约圣经指引了道路。祂不但表示当时的犹太教从根本上误入了歧途，而且说明一个基本要点：离开祂，人就无法明白旧约圣经。我们需要强调这个原则，因为它对我们在讲道中如何处理旧约圣经经文是很重要的。我们需要旧约圣经来帮助我们诠释新约圣经，这个观点虽然在一定程度上是真的，但一个支配性的原则却是，新约圣经所阐述的福音决定了如何诠释旧约圣经所有的内容。

### **耶稣的救恩历史观**

四福音书中有超过 120 处讲到国度的经文。而它在新约圣经中有各种名称：国、神的国、基督的国及天国。这无疑是一个动态的观念，因为耶稣将它放在时间与应验的背景当中。马可告诉我们说，耶稣用一个宣告来开始祂的事奉：「日期满了，神的国近了」（可一 14~15）。这代表耶稣了解祂自己是带来神国的人，应验了旧约圣经中以色列的盼望。

神学家与圣经学者曾长期辩论天国的事：它指的是王权还是国土的领域？是现在还是将来？及它将怎样来临？这种二分法也许无所帮助，因为有证据指出：这国既是指王权、又是指国土的领域，既是指现在、又是表示将来。但在问题解决之前，我们应该留意到：耶稣讲道的主题、及祂差遣别人去讲的主题，首先就是天国近了。耶稣的神迹和比喻只是表达国度来临的一部份方式。再一次，这国来临的中心事件至终是：君尊的大卫之子进到耶路撒冷受苦、受死与复活。

如果说耶稣在福音书中被刻画为全面地陈述一部圣经神学式的救恩历史，可能有点言过其实。但祂的确看自己是行在整个救恩历史的过程之中，并且把救恩历史带到了顶点。在祂的说话行事中，我们看到祂接受并预设了旧约圣经的架构。祂在讲道中对国度的强调，只是用来突出：神的国是旧约神学的一个中心主题，也是一个支配性的主题。至于旧约圣经实际上没有使用「神的国」一词，则无关紧要。我们不是要作字义研究，而主要是关心一些与圣经息息相关的神学观念。国度就是这样一个重要概念。

讲到这里，我必须说，圣经神学家们不愿接受圣经可以有一个单一支配的中心主题，令我感到有点费解。我相信，这种不情愿大部份是因为经验主义的进路所造成的，这进路甚至被一些福音派人士接受。正如之前所述的，因为耶稣的见证与福音的本质，圣经的合一性是神学上的信念和信仰。圣经的合一性不是基于它是一个宗教著作选集，而是基于：圣经是神唯一的话，这话关乎祂藉基督来施行拯救。有些圣经神学家提出一个多元的作法来处理圣经神学的主题。16 如果我们也认识到圣经的多样性存在于一个合一的整体

中，这个观点是可接受的。合一性不只是文学正典接受的问题，也是神所启示的信息具有一致性的问题。有人不情愿表达神学中的合一性与多样性，很是令人费解。

我已经提出：神的国是一个支配性的主题，因为它为整个圣经的信息提供一个有效而简单的进路，又不致使该信息变得淡而无味或扭曲。若提议神为支配性主题的话，就有些空洞。因为「神」这个字本身并无具体的内容。神是藉祂救恩的工作与话语显明自己的。系统神学本体论的三位一体只不过是动态国度中的神，祂在与百姓的交往中——而最重要的是，祂成为他们当中的一份子——表明自己。神的国绝不是抽象的，因为它既是神的王权，又是神掌权的领域。它也绝不是静态的，因为它是作为过去历史延伸的现在与未来。神的国是涵盖一切的，意思是，在这国之外虽有一个现实，但所有的现实都应当在它与神国之间的关系下来理解。神的国只有在下述意义中才是一个简单的观念：我们可以剥除一些构成救恩历史进展的各种与时间相关的措辞，目的是为了揭露现实的中心乃是神、祂的百姓、以及神与祂百姓交往的这个受造环境。

在福音书中，将耶稣描写为聚焦于神的国，这并非祂必须解释的新概念，而是听众知道的概念，然后祂用自己的位格与事奉来澄清这个概念。从这意义上而言，耶稣是一个圣经神学家，祂认得救恩历史启示的结构、以及祂在救恩历史中决定性的角色。耶稣没有发明圣经神学。但祂表明自己是自从人类初次从神接受启示、一直发展到如今的圣经神学真正的主题。因此，祂确立圣经神学为明白圣经的关键，因为祂是那使其他一切历史事件有意义的救恩历史事件。尽管旧约圣经在各处都优美地描写神在历史中达成祂旨意的全权，而耶稣则宣告：祂是神全权工作的目标。

有鉴于此，福音派传道人如此不重视福音派的圣经神学，真可说是令人惊讶，甚至令人震惊。教会中成人信徒教育的前线应该是一个全面的圣经神学课程。但若我们的神学院不使圣经神学成为任何证书或学位课程中一门关

键的必修科目的话，上述的事就不太可能发生。福音派牧师尚未在圣经神学打下坚固的基础，就被派出去牧养会众，这种观念是我们这个时代令人愤慨的事情之一。如果有一个教会不重视旧约圣经与圣经神学，我就能说这教会福音的理解是薄弱的。

### **使徒与主复活的显现**

在福音书的叙述中，把耶稣的门徒大致描写为学习迟钝的人——这真是讽刺，因「门徒」意指「学习的人」。其原因也许有几个，但主要是因为他们具有传统的犹太教思想，这也是可以理解的。门徒的故事、尤其是使徒的故事，显示一个转变，从认识神启示的一种方式转变为另一种以耶稣为中心的方式。在门徒的思想中存在一个问题：无疑地，他们没有能力掌握一些与将要来临之神的国相关的旧约圣经的关键观念。弥赛亚的受苦就是一个很好的例子。造成这种困难的原因也许是在他们心中这一个降临之国是以政治模式主导的。在这一模式的中心，便是圣战的观念，这观念可以回溯至出埃及时，法老军兵败在耶和华的手下。17 以色列在约书亚与士师们的领导下征服应许之地，在大卫手中终于制服仇敌，在这最后的大胜之后，这国衰落与毁灭。此后，圣战与神拯救的观念在以斯帖记与《马加比书》的叙述中再次得到强调，这些历史事件是在作者以天启预言的手法描写神百姓的得胜、与这国光荣恢复其领土、圣殿及王权的背景中发生的。

在这一切之中，神的羔羊被杀的逾越节意象、受膏的大卫在最终沉冤昭雪前的受苦与被拒、以及上主的仆人受苦，似乎都已被人遗忘。耶稣时代的犹太人，包括门徒，都正如福音书所描述的：「先知所说的一切话，你们的心信得太迟钝了，」因为在进入荣耀前，基督的确必须受害（路二十四 25～26）。所以，不论是彼得（他拒绝耶稣受苦的观念，因而招致主耶稣的责备：「撒旦，退我后边去吧！」〔太十六 21～23〕），不论是垂死的强盗（他不能领悟耶稣被钉十字架其实就是耶稣作王掌权之路〔路二十三 40～43〕），或者，不论是那两个在主被钉十字架之后沮丧地走向以马忤斯的门

徒（路二十四 13~21）——这一切都显示：要合宜应对受苦弥赛亚的这个事实是多么困难啊！

路加为我们提供了最全面的记载，帮助我们从历史的角度来了解，福音的救恩历史如何在认识救赎事实上具有决定性。关于往以马忤斯路上的记载显示，耶稣的两个丧气的追随者准备要放弃一切。他们曾希望这耶稣是要救赎以色列的那一位。妇人们描述见到祂又活了，却只有让他们更加困惑。看到这样一群愚笨、缺乏信心、又感到失望的门徒，复活的基督就来把所有一切进行全面合理的分析。

### **1.新的释经学（福音）**

从某一观点来看，旧约圣经释经学——如果能这样称呼的话——并不是很复杂。在旧约圣经中，我们看见神对待祂百姓的历史是前后一致的。虽然过程相当长，但有文化与语言上的稳定性，使得古老文本相对来说简单易读。这种情况只在以色列人被掳到巴比伦，采用亚兰语言为犹太人的口语后才改变了。当犹太人的世界遭遇希腊化，犹太人再次遇到适应语言的需要，希腊文成了通用的口语。虽然经历语言上的改变，犹太人的民族特性仍是延续了以色列历史及先祖先知性的信仰。

除了这些语言上的事情以外，重要的议题是对于以色列与犹太人的历史和经验的神学解释。先知是这神学解释的宣告者。他们所说的有时被误解，且常被拒绝，但先知的信息仍然是一些事件决定性的解释，并且是神关于将来的旨意的预言者，这旨意有一天必实现。以色列与犹太人往往难以容忍先知的信息，因为它常是某种责备与神的审判。在被掳后时期的三个先知的预言结束以后，有一段漫长的时期，其中发展出各式各样不确定的、错误的解经。居于较正统的解经学中心的是法利赛人的传统与早期的拉比犹太教。从他们的观点来看，诸如昆兰社团的天启派无疑是比较边缘化的。因而，拿撒勒人耶稣所领导的天启派也被如此看待。

我们所关心的，不是同时代的犹太人——包括法利赛人与撒都该人、及其他人——如何看待耶稣与祂的门徒，而是圣经如何描写基督徒解经的延续性与崭新性。去以马忤斯的两个人代表了大众，他们不能正确看待受苦的弥赛亚就是带来天国的人。路加清楚地表明：一旦与复活的基督相遇，一切就完全改观了。耶稣将「凡经上所指着的话都给他们讲解明白了」（路二十四 27），不论祂所讲解的经文是什么，它一定为日后使徒们的事奉奠定了基础。正如耶稣对一大群门徒说话，并开启他们的心窍，使他们能明白圣经时，似乎路加想要我们明白耶稣的受苦与复活是解经学的中心（路二十四 45~47）。这一点再怎么强调都不会过分，因为它意味着：所有经文的意义都被耶稣的死与复活解开了。对传道人而言，实际的问题是：我们能否假设人们无需提醒就会了解这一点。我们能不提这福音事件的中心而真正忠实地解说任何经文吗？再一次，如果我们相信必须要有这连接，我们当怎样在应用时避免讲道的可预料性与陈腐单调呢？

## 2. 门徒重新调整期待与世界观的方向

在路加福音二十四章所记载的耶稣的谈话之后，还有两个事件可以确立主耶稣再来前基督教会的永恒性质。这两件事就是许多人心目中相当忽略的耶稣升天、及五旬节。这两个事件应该不会使门徒感到惊讶，因为它们曾是耶稣早期与门徒谈话的主题。例如：在约翰福音十四~"h 十六章记载的最后晚餐的谈话中，耶稣曾经告诉门徒说，祂将离开他们而去，但祂必不遗下他们为孤儿。会有另外一位保惠师以圣灵的形式到他们这里来，这样祂必仍与他们同在。

路加在使徒行传一章重新拾起这个主题。这一复活后的教导与耶稣先前的教导之间的连续性体现在：神的国仍是耶稣教导的主题（徒一 3~8）。但门徒的问题显露出他们误解了这连续性的本质：「主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？」似乎他们已适应受苦之弥赛亚的观念，因为他们现在理会的死不能拘留祂。但他们仍然持守着关乎要来之国的老观念。

福音书传扬的这一个国度策略，在紧接着这最后谈话后主耶稣之升天的事实中再次得到强调。当路加依次述说耶稣的离去与天使的信息时，他似乎在强调升天与人子这一主题的关联。耶稣被接上云彩与提及祂还要照样回来，表明：引语指向福音书描写人子来临的方式。在但以理书七章中，祂驾云来到神前领受国度。这就兼顾了升天、及有些与耶稣同时代之人见证耶稣升天的事实。但以理接着讲到这国度如何成为至高者之圣徒的产业。这就兼顾了耶稣之「照样」回来，以及这再来也用但以理书七章的措辞来描述的事实。马太对升天这事的说法，当然是关乎「大使命」的，其中所记耶稣最后的话，包括祂拥有所有权柄的宣称，几乎可以确定是指着但以理书中的人子说的。

因此，升天以一种重要的方式来确定这一福音事件对救恩历史的含义。它从根本上迫使我们重新解读旧约圣经末世论的意义。尽管在旧约圣经中对上主来临之日多姿多彩的预见在力度上越来越强，但它依然集中于一个事件上，即神最终采取行动，来完成祂的旨意。门徒与垂死强盗的错误在于期待这种完满实现即刻来临。旧约圣经中是否存在第一次来临与第二次来临的区别，可能仍会争论不休。这区别的迹象在旧约圣经中如果有的话，也是很少。19 我们最多只能说，新约圣经存在的区别并不违背先知的观点，只是作了补充。升天清楚说明将有一回来，是像离去一样的。我们需要试着了解二者彼此之间的关系，以及什么连结了二者。

因此，升天乃是在基督往返之间，为基督徒生存方式的本质提供了一些重要的观点。升天确立耶稣是在天上真实代表我们的人。它显示：国度是借着在神的教会中讲道的事奉到来的。它证明：历史已进入「末世」，因为所有的预言已在复活与升天中得到应验。因此，教会是一个末世的事实，按特殊意义上说，教会对万民的事奉就是一个记号，标志着我们已经到达历史的终点。

### **使徒与五旬节之后的事奉**

五旬节赐下圣灵，应验了耶稣在使徒行传一章 8 节的应许。关于这一恩赐的目的，早已是耶稣在约翰福音十四～十六章中谈话的主题。通过圣经神学对圣灵这一角色的研究，我们断定：凡神创造的话与新造的话活跃之处，圣灵便总是在那里。神的话与祂的灵之间这一关系可以表明：圣经神学与系统神学是互相补充的。一个圣经神学家若不努力兼为教义学者，就不会成为一个卓有成效的圣经神学家；反之亦然。这是因为教义学涉及企图追究一些圣经神学细节的根底，以获得支配这些细节的原则。当基督教会受到圣经细节的驱动，而系统阐述三位一体的教义时，教会意识到：这一位在具体话语与事件当中行事的神，是一位永远按其属性作事、始终如一的神。三位一体的含义之一是：道与圣灵之间存在区别，但彼此并非分离。

在路加对五旬节事件的记录中，我们突然被他对传福音的强调深深打动，甚至使徒们的神迹奇事都可以用作宣扬神拯救的事。另一突出的特征是：彼得在使徒行传二章 16～21 节，诉诸圣经来解释神迹奇事的现象；他所使用的经文不仅描写预言与异象，也描写诸如变暗的日头与血般的月亮这些天启文学的末日兆头，彼得没有对此感到不妥。他认为圣灵的降临是一件末时的事件。

### **1.复活的中心性**

福音派的思想希望正确地强调耶稣代赎的死。但有时却以牺牲复活的重要性为代价。虽然当一些偏激的神学家攻击耶稣身体复活的观念时，我们会变得激动，但关于复活的意义，并不总是受到重视或强调。我们绝不该减少基督受死的重要性，但复活的中心性在使徒的信仰中是同样重要的。彼得在五旬节的讲道中清楚地提到耶稣的死，但除了讲到它不是偶然、而是照神计划发生这一点之外，彼得事实上并未作出其他任何神学的解释（徒二 23）。与他一笔带过耶稣的受死相对的是，彼得非常全面地从神学上谈论耶稣的复活（徒二 24～26）。第一，复活证明：死不能拘禁祂，诗篇十六篇也反映了这一事实。第二，复活是大卫之约的应验，神在该约中应许将国位赐给大卫

的后裔之一。第三，复活证明：耶稣配得将圣灵赐给祂百姓的身份。第四，复活表明：神已立祂为主、为基督了。

使徒的讲道似乎比较关注将焦点放在复活的神学意义，只是我再说一次，这并不减少耶稣受死的重要性，这死是复活的前设。我们也留意到使徒信息含有圣经神学的意识。因此，在所罗门廊下，彼得与约翰在医好一个瘸腿者之后，把耶稣的事奉与他们列祖的神联系起来（徒三 11~26）。耶稣的死与先知所预言的一样，祂的死要求听众悔改。当祂回来时，先知所宣告的万物复兴会以圆满完成神与亚伯拉罕所立之约的方式到来。

司提反在公会面前的辩护是一篇圣经神学杰作（徒七 2~51）。他的逻辑很简单。第一，神呼召亚伯拉罕离开米所波大米。第二，列祖的历史发展到神预备摩西事奉的阶段。然后神使用摩西把百姓带出埃及。第三，虽然以色列的历史在所罗门建殿时达到顶点，但现在以色列离开这些旧形象继续向前的时候已经来到，因为神不住在人手所造的殿中。司提反在被用石头打死前最后说的话是，他看到人子站在神右边的异象。再一次，但以理的异象被认为是基督的复活与升天中得到应验。

当我们来到保罗在彼西底的安提阿会堂的第一个被记录的讲道时，我们再一次享受到一个圣经神学的解经。他以出埃及记开始，继续按救恩历史的大纲来讲述，这大纲包括旷野寄居、征服迦南地、士师治理，直到扫罗作王、及大卫的统治。然后，保罗从大卫移至大卫的子孙耶稣。耶稣的死应验了预言。这篇讲道的高潮是一重要的宣称，即神的应许在复活中成就。就解经学而言，如果仅仅根据这一段经文就说保罗意指所有的预言都应验在复活中，可能并不妥当。但累积的证据支持这一全面的意思，它也与本段经文一致。而且，若说这是保罗的意思，也合乎新约圣经的复活观。至此，我想简单地预告一下第七章的讨论，在那里我会主张：第一次降临与第二次降临的区别不在于发生的事，而在于以何种方式发生。因此我断言：保罗暗示所有

的预言都在耶稣第一次来临的高潮——复活——中得以应验，但我并不排除预言与耶稣第二次降临之间的关联。圣经神学再次帮助我们把这事弄清楚。

保罗在写给罗马人的书信中为复活的神学评估给出一个使徒的说法。罗马书一章 1~4 节中的福音概要，把福音与旧约圣经中的预言及救恩历史联系在一起。复活宣告耶稣是神的儿子，正如我们之前表明的，复活是对祂真正人性的认知。因此，保罗随后在罗马书四章 24~25 节表明：耶稣的复活是为叫我们称义，成就我们在神面前为义的地位。复活是父对基督作成之工的「阿们」。如果基督的拯救工作包含了我们完整的人性、包括我们的身体，身体的复活就是必须的。我们因为这复活称义，因为耶稣作为我们在父面前的代表，借着复活称义，显明祂蒙父悦纳。

## 2.福音与基督徒生活的关系

讲道的动态之一涉及选择有限的一些经文，是能在短时间内合理处理、用于任何讲章的。有兴趣从事解经讲道的传道人，常会求助一系列的讲道，把较长的经文分为一些可以处理的小段。从头到尾讲新约圣经一卷书信时常是这样作的，虽然并非经文的每一个小部份都被用到。这样，各个部份就被分开为独立的讲章，而一个星期过去之后，又拉大了讲章之间的距离。这种方法潜在的危险，是把关乎基督徒生活的经文与明确讲解福音本质的经文隔离开了。就如根据以弗所书讲道时，大部份道德的教导在最后三章提起，而前三章则主要针对支撑基督徒生活的神学议题。当整卷书信作为整体来阅读时，其逻辑关系是很明显的，但一个漫长的分段讲解过程便会掩盖两者之间的逻辑关系。

圣经神学用于讲道的益处之一是，它帮助我们赏识使徒见证的内部结构、以及它与基督徒生活的关系。用保罗的神学术语来说，我们关心成圣与称义的关系。用广义的圣经神学来说，我们关心律法与恩典的关系。<sup>21</sup> 如果永生不是功德生活的奖赏、而是恩典的赐予，则所颁布的一切道德命令都是福音的含义，而且应该清楚地如此认识。另一个选择是传讲律法，给人留下

的印象便是：基督教的实质是我们行了什么，而非神做了什么。律法主义很容易混入，即使我们以为已经避免了律法主义。传道人也许很清楚律法与恩典的关系，但讲章编排的结构也许会使这种关系在许多会众的心思中受损。

关于律法与恩典的关系，一个基本的圣经神学事实是：神将律法颁给摩西，是神在出埃及时大能的救赎作为之后发生的。出埃及记十五章中的摩西之歌颂扬神胜过仇敌，证实神坚定不移的爱、或祂信守圣约。蒙神救赎的百姓在旷野中借着神供应的吗哪、鹌鹑与水得以生存（出十六～十七章）。当他们到达西奈后，神提醒他们，「我如鹰将你们背在翅膀上，带来归我」（出十九 3～4）。律法赐下的前提是，耶和华是他们的神，祂已救了他们。

## **讲道的含义**

### **1. 圣经主要谈论的是谁？**

耶稣对圣经的态度隐含的意义之一是，它应该使我们意识到一个事实：圣经主要是关于神及祂在耶稣基督里的拯救作为。人的因素固然重要，但它需要被合理地看待。人类是神所创造的，祂定规我们的所是与我们的命运。神以祂至高无上的主权，掌管人类历史中发生的一切事情。关于我们人类的定义，始于创世记一章 26～28 节的关键表述：我们是按神的形象受造的。人必须按神与祂所启示的旨意来认识自我，只是这一简单的事实就应该能决定我们如何对待圣经。自从亚当与夏娃被赶出伊甸，就开始了漫长的救恩过程，人类对自我的认识始终基于他们与这位永活的真神之间的关系。表达这一关系的一种方式：所有的人都可分为守约者或背约者。这也就是说，神以及我们与祂的关系是圣经中决定性的特征。如果在讲道中只讲我们、我们的问题、我们如何活得更好，而不谈论到福音的意义，我们就彻底歪曲了对人性的认识和圣经的本意。

圣经首要关注的是神在耶稣基督里将自己表明出来，这就意味着：传道人必须绝对严谨地讲明这一点。圣经的命令语气与圣经的直说语气二者之间的关系至关重要，前者是神吩咐或敦促我们去成为或去做的，后者则是已经

发生的事实。当我们处理各种体裁时，将会进一步考虑这些事，但目前让我们先有一个认知：讲道时，需要经常使人关注圣经在神与祂百姓的关系上的观点。

## 2.它如何与我们切身相关？

讲道必须切身相关，我相信这是大家都会同意的。但「切身相关」是什么意思？谁来决定什么是切身相关的，根据又是什么？我们岂不是多次听说：一个提议或某个具体的信息对于某些人没有切身关系？但基督徒传道人或大会讲员时常会听到一些评论说，人们觉得他的讲道是多么「有帮助」或「切身相关」。基督徒讲员需要人的鼓励，如果对这准备多时的讲道，没有人评论是好是坏的话，就最令人沮丧了。然而，会后站在门口，并不是询问讲道为何对他们有帮助或他们如何得到祝福的好时机。

切身相关是相对的。它相对于我们如何看待某个处境。它往往基于像享受一样简单的事。一篇讲道可以被认为切身相关，是因为讲员激励我们、甚至娱乐我们。也许它看起来切身相关，是因为它肯定了我们已有的观念或偏见。传道人需要小心。许多关乎相关性、神如何藉讲道或谈话赐福了我们的道贺与议论，会很诱人。仅仅根据实用性就能轻松评估切身相关性。这也许只是凸显出一个需要：有一些机会在非正式的场所来讨论一篇讲道，比如说，一些小组。身为传道人，我常常希望有更多机会来探查人们的反应。

有一个本于圣经的重要原则可以应用在这里。既然福音借着启示告诉我们人类问题真正的本质以及神对它的解答，那么相关性必须以福音来评估。但在这里有个切实的问题。我们知道，对不同的听众，我们必须使用不同的方法来吸引他们的注意。一群把圣经摊开在膝上、心存期待地坐着的成熟的基督徒，比一群活在及时行乐的文化中、没有委身的人，更容易被激发学习的兴趣。人的心思越远离以福音为中心，就愈难引起他们听解经讲道的兴趣。因此，我们往往以「讨好别人」开始。我们开始时，讲一个大家都有同感的需要或问题，诸如低落的自尊、动物的权利、或全球气候暖化。这种方

式并没有错，而且在某些情况中可能是必要的。但除非把感觉到的问题重新用福音来界定，否则我们就有一个危险：把基督的信息简化成一个帮助我们感觉越来越好、或使世界成为一个更好住处的务实的信息。

福音不只界定问题、以及神对它的响应，它也应该界定我们用来评估讲道、谈话的基督徒流行语。有人也许会忍不住地说：如果几乎人人都赞同讲员的演说，大会中的两千人不可能错。我可能显得有点语带讽刺，但我必须要说，他们完全有可能会错。这就要问讲员教导人期待什么了。除非我们经常在这事上警醒，否则人性夺得上风不仅有点可能，而且有很大的可能。总之，什么是相关的，取决于福音；什么是有帮助的，也取决于福音。我们大家需要问的第一个问题不是「它是否相关？」「我是否觉得有帮助？」或「我们是否得到祝福？」，而是「这学习（讲道）如何见证基督和祂的福音是神拯救的大能？」

## 6 圣经具有何种合一性？

What Kind of Unity Does the Bible Have?

### 作为福音原则的连续性与不连续性

我作学生时所用的圣经神学的入门书包括布赖特 (John Bright) 的《神的国》<sup>1</sup> 与霍志恒 (Geerhardus Vos) 的经典作品《圣经神学》。<sup>2</sup> 我有点意外地发现：许多书被归类为圣经神学，但它们只讲到新旧两约中的一个。在什么意义上，一个旧约圣经的神学可以是圣经神学呢？在某种程度上，它的方法可能是圣经神学的方法。但若我们之前关于圣经与圣经神学的本质的谈论是妥当的话，则按照定义，旧约神学或新约神学实际上都不是圣经神学。把新旧两约分开，有时只是为了专注的需要、及为了神学教学而分头工作。我还猜想，在新旧两约分开的背后，还有一个更重要的原因：释经学。我再说明一次，对于圣经讲员与教师而言，需要意识到：强调新旧两约之间的差别、而非圣经的合一性，其背后的理由、及会带来的后果。不断强调两约之间的差别，便会导致两者的分开。

两约的关系不是一个学术问题。我们假定它们之间存在某种关系，每当我们读圣经的时候，就努力应用这种关系。我们这观点是有根据的，因为当我们读新约圣经时，很快就发现：不同的作者写作的时候，都假定了自己的内容与旧约圣经有某种关系。几乎新约圣经每一卷书都直接引用旧约圣经，不然就是间接提及它。一个经常的假设是：读者会意识到这一关系、及了解间接提及的关联。我们或许以为：这问题实际上只是关乎我们对旧约圣经的使用，但是并非如此。传道人往往对当代基督徒与耶稣的关系作一些假设。因此，如果耶稣对与祂关系密切的人讲的，也必定是对我们讲的。然而，我们明白：福音书或使徒行传所记载的历史，表明祂所宣告的未来事件已经成就了，因而我们需要对祂所说的做些调整。对我们而言，它们不再是将来的事。一些如耶稣的死与复活的事件，如何影响对它们发生之前的应用呢？我

们也需要掌握耶稣升天及五旬节背后的释经学含义，以便理解在这之前的一切。

因为圣经神学关注对渐进启示的动态认识，它使我们思考圣经的各部份如何与整体相关。在这整体的中心是福音事件，我们视之为认识的基础。其中一个方面是：福音迫使我们始终思考一个基本的哲学问题——一个与多个的关系。个人与群体如何相关，以及最终，神与受造之物、神与个人有何关系？我们在此特别想要认识的是：我们怎能有一本具有合一信息的圣经，而它却分为新旧两约、甚至六十六卷书。这个问题的难点在于：人在思考解决这种议题时，似乎自然就有非此即彼的倾向，不是强调关系中的合一性，就是突出它的差异性。但基督的福音却把我们指向另一方向：兼顾合一性与多样性（或差异性）。我们必须细查为什么会这样。

耶稣的门徒所面对的一个主要问题，是祂明显的人性与祂所宣称的神性之间显而易见的抵触。福音之所以为福音，必须承认耶稣是真神，又是真人。既然神人二性似乎是互不兼容的，耶稣怎么能既是神又是人呢？对于这难以回答的问题，历来曾有一些不同的解答。第一，有犹太人或伊便尼派人（Ebionite）的答案说，耶稣根本不是神，只是人。这是一个典型的「非此即彼」的回答。逻辑要求祂是其中之一，不能两者皆是。古往今来，到处有人努力响应这个错误，把耶稣降低为一个道德运动的好教师和领袖。第二个解决办法是希腊或诺斯底派（Gnostic）的回答，其结论是：认为耶稣是物质的或人的存在，是降低了祂的身份。他们认为祂纯粹是神的灵。在这人性（不具神性）和神性（不具人性）的两个极端之间，还有许多部份是人、部份是神的看法。这些看法都带着同一个假设：如果耶稣要到达神性的程度，祂就必须减少人性的一些成份。正统的基督信仰中许多偏差的共同特点是，未能看见完全神性与完全人性都共同存在于拿撒勒人耶稣这一个人身上。

对基督徒而言，把这问题弄清楚显然是重要的，因为它涉及我们对实际的领悟。在主后 451 年迦克墩（Chalcedon）大公会议中正式确立了正统的

解答。那时，神的本质是父、子、圣灵的相关议题早已多经辩论。这两个议题归根结底是：神在自己里面的方式，体现在祂创造万物的方式中，也体现在祂与受造物关联的方式中。此外，基督的神性与人性的关系，是为了反映出神与我们人类相关的方式。迦克墩大公会议的好处在于它并未解答一个人如何能同时是全然的神、又是全然的人这一问题。这次的会议没有解决这一奥秘，而是保留了它。如此，它为我们解决这一问题提供了途径，使我们避免了歪曲事实。它意识到道成肉身是一个奥秘：我们无法对一个人既可以是神、又可以是人这问题做简单的解释。这个奥秘继而反映出在神里面的奥秘，就是：一位神如何具有三个独立的本体或位格。从迦克墩的观点来看，道成肉身的教义和三位一体的教义都需要我们采取「两者皆是」的立场。

因此，正统的基督教采纳了迦克墩的定义，基督的神性与其人性的关系是合一却不融合、独立却不分开的关系。可见早期教会竭力奋战所面对的异端，是对福音的本质和基督信仰的完整性发出的挑战。这些异端在所有情况下都拒绝福音要求我们的「两者皆是」的观点。要让福音成为福音、圣经成为圣经、事实就是事实，耶稣就得是真正的神、真正的人，神必须是既是一位、又有三个不同的位格。

三位一体和道成肉身的教义惯用语，帮助我们明白圣经神学的论据指向现实的某些关键点。第一，神在祂的所是中，既是合一的，又是有差别的。我们说，三位一体是本体论（关于本质上的神性），不仅是实用性的或形态上的（关于作为）。一种普遍的形态论（modalism）认为：当神创造的时候，我们称祂为父；当祂在我们当中拯救我们的时候，我们称祂为子；当祂居住在祂百姓中间，我们称祂为圣灵。但三者都是一样的；就好像神戴了三顶不同的帽子，出现三个不同的角色。这种看法显然是错误的。三个位格（尽管这个词不够充分，但可以解决问题）通过这种方式相互关联，表达神的合一性、及在祂的所是上的多重性。合一性意味着神是一位。差异性意味

着神有三个位格。没有融合，表示必须保留差异性，三个位格不能相互交换。没有分开，表明：在区分神的位格时，我们绝不能忘记神的合一性。

关于三位一体的本体性，可以表达为：假如神从来没有创造过任何事物，那么也就没有需要蒙神拯救、可以让神内住的人类，神将仍旧是父、子、圣灵，直到永永远远。神的本体就体现在祂创造的世界里，更重要的是，它体现在神与受造物关联的方式中。耶稣的成为肉身包含了同样的合一性和差异性，并且彰显出神与人之间完美的关系。所有存在的关系都是基于此建构的。所有的事物都与其他的事物具有某种合一性，但又总是拥有与其他事物有别、可以保留的地方。关于现实各个方面之间是合一、还是有差别的，确切的性质取决于神如何使之关联。我们可以看到，这个原则在我们的周围处处行得通，它也适用于圣经中所描述的各种关系。它与某些非基督教哲学的世界观完全相反。就像我们看到的后现代主义，他们的哲学趋向分割、缺乏合一。又如佛教徒或印度教徒，他们的哲学偏向万物具有单一的合一性。三位一体的教义隐含了神在耶稣基督里启示祂自己，惟有这一教义能使我们把握现实的本质，使我们真正认识现实。基督教三位一体的教义主张神与受造物之间的分别，它完全反对泛神论 (pantheism) 或万有在神论 (panentheism) 将这些实体融合在一起的做法。

### **合一的基础：神独一无二的话**

正如我们在第二章所看到的，圣经神学加强我们对圣经合一性的认识。我要再次强调：我们接受圣经的合一性，并非基于对经文明显的一致性进行检视之后的经验之举。它主要是一个神学信念，基于神在福音书中亲自的启示。神是一位，在神与人之间有一位中保，这便是使徒保罗所运用的原则。正如我之前所说的，这影响我们对圣经合一性的理解。福音描述的神是一位单方面行事、要将救恩带给世上万民的神。如何在圣经中发现这种合一性，是需要我们不断查考的。对于我们而言，明白合一代表什么、不代表什么，

是同样重要的。换言之，我们如果缺少对圣经表现出的差别的关注，就无法研究圣经的合一性。

合一—差异的原则与我们对圣经、及其本身含有的统一性的理解有关。古代有关神和耶稣的异端可以转移到其他的实体，包括转移到圣经。伊便尼派对于耶稣的观点，很快就可以转化为伊便尼派对圣经的观点（圣经完全是人写的书）。当然，启蒙时代就发生了这样的事，不将神计入对圣经的考虑中，在圣经必须与其他书一样来研究的基础上，发展了历史鉴别学的方法。这种观点产生的极其严重的后果是：圣经被降级为见证作者们宗教观点的文献资料。圣经的合一性受到严重的损坏，而圣经启示的价值也被质疑，或干脆被拒绝。

而且，幻影派对耶稣的看法会转化为幻影派对圣经的看法。如果耶稣完全是神、而仅仅看上去是人，作为基督的话的圣经也会被如此看待。尽管圣经体现出明显的人性，它以人类的语言写成有关人类的历史叙述，但圣经的人性却完全不是我们所寻找的实际。在这些外表的背后或底下，隐藏一个与历史外貌无关或甚少有关的神圣属灵的意义。亚历山太教父们的灵意解经显示出他们受到希腊诺斯底派的影响，诺斯底派不能接受物体本质良善的可能。是诺斯底的马吉安(Marcion)把新旧两约分裂，他的根据是：旧约圣经故事所描绘的神与新约圣经的神完全不同，也较次等。

圣经合一的本质是相当复杂的问题，但它也是传道人必须常常全力应付的事。圣经神学是一门基于对圣经的合一性与差异性有认知的学科。虽然主要的差别点在于新旧两约之间，我们仍需认识到各约之内的差别。关于这一切，我们最好记得迦克墩的教训：不顾合一性地看待差异性导致分离，不顾差异性看待合一性导致融合。这两种情况都是有偏差的，标志着离开对福音之合一与差异的观点。现在我们必须回头思考这原则在整本圣经中的特殊应用。

## **1.文学的多样性**

福音派传道人对圣经的性质作了一些假设。既然已经得出了圣经受圣灵默示、并具有权威性的福音派立场，每当我们坐下预备一篇新讲章时，就当然不必非得再思想这个问题。但有时我们会发现有必要重新思考我们对圣经各个方面的了解，这是笔者希望本书会帮助我们去做的事。圣经的文学方面受到新文学鉴别学比较严谨的检视，引发了一些关于作者、经文本身与读者之间相对重要的关键解经问题。当后现代主义把注意力从圣经的作者、甚至经文转向读者时，它带给我们一些挑战，我们需要认识到：这是一个关于我们认识神和祂的启示的神学问题。后现代主义对于福音是一个挑战，因为它出于神死哲学。它是一个文学无神论的形式，不能接受可以找到作者的原意。圣经作者的死当然意味着，作者不管是人、还是神，都死了。这与历史基督教的有神论完全不同。

福音派的诠释表明：在圣经中不同文学表达的背后，有神的意向，并且人在一个特殊的历史背景下将神的意图表达出来。如果所谓的圣经文学的合一性存在的话，它不是语言或文体风格上的合一，也不是基于任何其他的文学特性。事实上，圣经中文学的多样性是圣经最显著的特性之一。我们认识到，这一文集的合一性是基于不同文学构成的内容与内容的一致性，而非基于所呈现的文学的种类。因此，集合的各卷书是以希伯来文、亚兰文与希腊文书写，大概历时一千五百年，包含各种不同的体裁，对于相信神的群体而言，这样一个集合就是独一神的独一的话。

从历史及语言方面来看，我们称为旧约圣经的希伯来文与亚兰文的文集是明显存在的。有证据显示：到新约圣经记载的事件发生时，旧约圣经已经被公认为一本权威的文集或正典。地区的希腊化意味着：希腊文是早期基督徒写作的语言，那些作品整理成为新约圣经。文学特征显然是基于历史，但这并不会使我们在解释圣经时被限定在文化的相对主义中。它的确意味着：传道人需要花时间仔细解经，要考虑到不同文集产生的历史背景。

## **2.历史进程**

圣经神学试图了解圣经的神学是如何表述的，就这方面而言，它是一个历史性及描述性的学科。一旦辨识出历史的架构，任务便是试图了解圣经的作者如何用所写的事来彰显神的旨意与作为。圣经历史的合一性在于追踪故事的路径是有选择的，它朝某个方向行进，而不是其他可能的路线。故事情节有一个不致走入死巷的延续性。因此，我们追随塞特而非该隐；闪而非含；亚伯拉罕而非罗得；以色列而非以东；大卫而非扫罗；犹大而非撒玛利亚；耶路撒冷而非巴比伦。最后是个最有意义的选择：尽管当时的犹太人拒绝耶稣，但祂却是蒙拣选的弥赛亚。新约圣经视耶稣基督里出现的神的百姓为以色列国真正历史的延续。这一历史评估具有深刻的神学性，而非经验性。因此我们说：文学、历史与神学各面向的关系，再次说明了圣经的合一性与差异性。

在应用的层面，解经讲道者必须致力于以圣经启示的历史架构作为对听者释经的一部份。如果我们一方面要避免任意寓言的幻影解经，另一方面避免忽视经文中真正的神学议题而只有单调的道德说教，我们就需要经常提到历史的面向。既要营造出这一个历史的背景，又不能使它成为讲章主体的长篇前言，对传道人而言是一个挑战。而且，不只是历史叙述文需要融入背景，没有明显历史资料的经文提出了更大的挑战。因为我们必须出到紧邻的上下文之外去寻找连接点，找出历史的关系。

关于这个问题，我们所能做的最有用事可能是，帮助会众大胆地注意圣经历史。要达到此目的，我们可以使用一个简单的示意图，它可以印在讲道纲要中，或者通过投影来观看（见第八章）。<sup>1</sup>（<sup>1</sup>可以用一条简单的时程线代表从创造到新造的发展，但尽量减少细节，目的是为了展示主要人物和事件在历史中的相对位置。

有一个曾经挑战福音派对圣经历史立场的议题是：圣经文献的历史性问题。举一个简单的例子：关于创世记第一章之创造叙述，福音派对其确切的历史内涵有不同的意见。若不指出不同的看法及说明自己采取其中哪一种看法

的话，就很难用这段经文来讲道。到底创世记第一章所描绘的是一幅严谨的历史图像，要我们相信以二十四小时为一日，六日的创造，还是它只是一个公式化的陈述，可以比较迁就世俗与科学的各种理论？有人会论证说，这里独一无二的文学体裁不能被看待为现代的历史著作。另外有人会说：同一个原则适用于所有的历史文本，我们需要让圣经历史学家按照他们那时的常例来写。

创世故事的事例说明文学、历史与神学各面向之间互动的关系。传道人为了公平地处理经文，必须经常应付这种互动。但是有一个领域，福音派的立场必须坚决反对历史鉴别法的世俗规范。我们必须承认：神是掌管历史的上主，祂不仅规定事件的结局，而且祂以多种方式晓谕将来的事。受世俗史学规范的驱使而针对圣经历史撰写的作品，既怀疑过去，又全然不信未来。因为在圣经以外，没有任何记录讲到圣经中的原始历史，也显然没有论及将来的事，因此历史鉴别法不能接受这原始历史具有任何的有效性。因此创世记初期的故事被限制为神话的地位或被称为传说。而神话或传说与实际发生之事的关连，若不是有待商榷，就是被否定。

福音派的释经者不能避免历史的问题，但应当注意到驱动福音派与非福音派二者立场的前设。虽然我们认识到，需要防范把二十世纪标准的史学研究方法强加于圣经，但实际上，一个合乎圣经的唯史论 (historicism) 很少会给我们招致麻烦。如果我们以福音为我们的基准点，则尽管有耶稣研讨会 (Jesus Seminar) 与其他一些追寻历史耶稣的团体，我们还是很清楚：福音的历史性对于福音是必要的。以现代的标准看来，四福音书对于如何最好地呈现历史记录没有一致的看法，但它们不会把我们领入歧途。

许多批判和神学的立场都在圣经历史不可或缺的特征上妥协。就如以上所见的，诺斯底派与寓意派人士趋向于降低旧约圣经所记载的历史事件的重要性。这与初期教会不断去掉福音的历史性的趋势是一致的。诺斯底派与寓意派的挑战、以及中世纪天主教的挑战汇合，灵意解经成为其中的主流。在

天主教里，恩典被重新定义，福音的中心也被从神在基督里客观的历史作为中除去。现在恩典在信徒的心中只具有属灵的影响力，而称义成了成圣的结果。

宗教改革虽然借着恢复恩典为历史中福音客观存在的中心，拒绝了寓意主义及圣礼主义，但福音的历史性再一次受到攻击。启蒙运动与历史鉴别法改变了整个评价历史的前提，包括评价圣经历史的前提。它们简单地假设：神没有、或者神不能介入历史事件或历史的记录中。宇宙是一个因果关系的封闭系统，因此所有的历史事件都相似。在十九世纪末，特尔慈 (Ernst Troeltsch) 将这一方法推向顶峰。他为历史鉴别法所定的规则，包括一些假设，排除了神的干预与一些不可重复的独一无二事件发生的可能性，诸如复活就被排除在外。按他的定义，神迹是非历史的，是不被承认的。

在后现代主义来到前，圣经历史最后面临的一个大挑战是存在主义神学。那些以不同程度带进这一哲学观点的圣经神学家，把发生的事件与经文对事件的叙说分开。不像老一辈的历史鉴别学者，他们的兴趣不在于想要复原经文背后的真实事件。比起所记载的故事如何帮助我们认识自我，它是否具有历史真实性，只是次要的。对布特曼 (Rudolf Bultmann) 而言，「历史的意义总是在于此时，当此时在基督教的信仰中被当作末世论的现在时，历史的意义就实现了。」耶立基 (Helmut Thielicke) 直指历史议题的中心：

布特曼的兴趣不在于新约圣经的事实，如圣诞节、复活节或五旬节是否是真事，或者是不是神话，或者也许是以神话的形式来诠释事实，如复活节的故事。历史事件的思想内容与神话的思想内容都同样地影响到我对自我存在的认识。

我在别处表示了我的关切：这些反对历史的力量常常在福音派的讲道中看到。例如，「耶稣在我心」的神学不仅扭曲了新约圣经的三位一体教义观，而且很接近中世纪天主教内在化了的福音。重生的教义常被认为是福音派的特点。但是当「你必须要重生」被当作福音时，合乎圣经之福音真正的

客观历史性就受到了危害。另一个在一些受欢迎的福音派中表达的主观论，涉及对感觉与经验的专注。后者通常未被定义，但等同于一种看起来感到快乐的能力。这个现象常会在一些自称福音派、却不重视认真研读与解释圣经的教会中见到。「感觉良好」的宗教更接近施莱马赫的自由派宗教，而不是宗教改革者的福音派。最后一点，呼召人决志虽然重要，福音派对决志的关切有可能变成为了决志而决志。这与布特曼的存在主义讲道很像：往往忽视了以福音客观的历史事实作为决志的理由和对象的重要性。

### 3. 渐进启示

在圣经神学上，我们关注的中心是那为我们提供神学资料的渐进启示。福音派神学接受耶稣与使徒对启示的正确认识，及圣经给了我们这启示的真实记载。在神对祂伟大的普世救恩计划全面合一的启示中，这一个计划是渐进展现的，使我们领略到圣经的差异性与多样性。我们在这里所关注的，不仅是旧约圣经如何与新约圣经相关，也是各约的每个部份如何与整体相关。

渐进启示的概念是：神在圣经初期——有人会说在创世记三章，亚当与夏娃仍在园中的时候——就已开始启示祂关于救恩的旨意。照神的智慧，这启示与历史事件配合得很好，这些事件显然并非出于偶然，而是在掌管历史的上主的控制下发生的。这样就给出了一个基于历史的救恩启示及其目标。从某一观点来看，直到完满实现前，就是在神的百姓面对面看见神以及与基督一同显现在荣耀里以前，这启示都并不完全。<sup>17</sup>但这不是唯一的观点，因为新约圣经本身也按照某些关键事件与人物来建构圣经的启示。我们已经提过耶稣升天对祂第一次降世与再来之间时期的建立的意义。现在让我们留意一下渐进启示对讲道的含义。最简单的意思是：并非所有的经文都与当代信徒有同样的关系。每当我们稍许调整摩西律法应用于旷野中以色列人的看法，以及它今天向我们基督徒说话的方式，我们就立刻意识到了这一点。

因此，圣经启示的合一性并不意味着它的应用是千篇一律的。可是渐进启示也不表示：圣经的有些部份与我们无关。我们的任务是了解合一中的多

样性，好叫我们能公平地处理与应用出自圣经任何地方的经文。除非我们准备好这样作，否则我们就会造出一个正典中的正典。这一切的底线是，所有经文都在以某种方式为耶稣作见证。

在寻求了解渐进启示的架构之际，有人观察到一些两极的主题，并且个别地被提议为新旧两约关系的本质。它们包括救恩历史与末世的完满实现，预表与对范，应许与应验，字义与较完整的意义，旧约与新约，律法与福音，以及以色列与教会。这些两极中的每一组都有助于使我们全面了解启示的架构，而我们能从这么多不同的角度看待问题，不过是表示这问题的复杂性。但这复杂性并不排除全面地检视启示的可能，它也没有损害启示基本的合一性。

笔者所谓的各种两极性，代表一个过程对立的两端，而在其多样性之下，有本质上的合一性。因此我们聚焦于启示的动态性质。简单说来，它的意思是：在渐进启示的过程中，亚伯拉罕比挪亚知道得多，摩西知道得比亚伯拉罕多，大卫知道得比摩西多，以<sup>^</sup>结知道得比大卫多，而保罗知道得比他们大家都多。这渐进的另一方面是：我们看到的、并得到新约圣经证实的样式，并不是一个简单、循序渐进的过程，如曙光渐渐明亮一样。启示的架构中有明显的阶段或重要时期。这方面历来被圣经神学家们认知，虽然至于有哪些主要的时期则众说纷纭。

早在 1770 年，巴尔忒 (CarlFriedrichBahrdt)就提出旧约圣经含有四个时期的「教义学的圣经系统」：(1)从堕落到洪水，(2)从洪水到摩西，(3)从摩西到被掳至巴比伦，(4)从被掳到大希律。下面是近期的一些公认的圣经神学作品的例子：

霍志恒：

1. 摩西时代，包括：

a. 挪亚

b. 从挪亚到三位伟大的先祖

- c. 族长时期
- d. 摩西时期
- 2. 先知时代
- 3. 新约圣经 (霍志恒未写完)

克劳尼:

- 1. 创造到堕落
- 2. 洪水前时期
- 3. 从洪水到亚伯拉罕蒙召
- 4. 从亚伯拉罕到摩西
- 5. 从摩西到基督 (当神涉及神权政治的时候)
- 6. 从基督降临到末后日子

范甘麦伦 (他辨识了救赎历史的十二个时期) :

- 1. 在和谐中的受造
- 2. 在疏离中的受造
- 3. 拣选与应许
- 4. 一个圣洁的国
- 5. 一个像其他列国的国
- 6. 一个王国
- 7. 一个分裂的国家
- 8. 一个恢复的国家
- 9. 耶稣与国度
- 10. 使徒时代
- 11. 国度与教会
- 12. 新耶路撒冷

问题是, 这些分析是否真地深入启示的基本结构。没有人能否认这些作者聚焦于救恩历史的一些关键人物或事件, 标记出各个时代。这些所指定的

时代（注意命名的方法不同）令人想到启示的多样性或渐进性，但是它们是否也真地强调合一性呢？我们想起早期时代主义的作法，差不多把救恩历史分为七个全然不同的时期，彼此之间很少合一。这出现在《司可福串珠圣经》(ScofieldReferenceBible)与达秘(J.N.Darby)的著作中。近来在何凌西(HallLindsoy)的著作中再次兴起这一方法，特别包括他的《曲终人散》。

这个系统指出下列的时代：

1. 无罪（伊甸园）
2. 良心（洪水前）
3. 人治（挪亚至巴别）
4. 应许（亚伯拉罕至埃及）
5. 律法（摩西至施洗约翰）
6. 恩典（教会时代）
7. 国度（千禧年）

时代主义以及其他形式的前千禧年主义是一个有缺陷的圣经神学系统，因为它解释的前设并非基于圣经。例如，它强调：所有预言都按字面意义应验。这与新约圣经的证据不一致，后者是在基督的光中解释预言的。所有对救恩历史的时代结构所做的分析，在某种意义上都属于「时代论」。我们必须试着找出其中真正的结构，并且通过我们的描述，揭示整本圣经兼顾合一性与多样性的基本模式。

### **传讲渐进启示**

我们的讲道应该根据我们当时所解说的那段经文，来反映启示的渐进性。从旧约圣经讲起时，我们应该考虑这经文如何与基督的存在相关。若是我们要人学习自己阅读、应用整本圣经的话，一篇讲章就不应该简单地假定这关联。我们的讲道应当证明其间的关联，有时也应当详尽描述圣经的结构、以及它要求我们在古老的经文与当代基督徒之间建立的联系。在处理新约圣经的时候，传道人应当留意将救恩历史与旧约圣经联系在一起的这一个

前提。尽管传道人需要明白这些联系，以便最有效地应用经文，但每次讲道都要对背景做长篇论述的做法并不可取。然而，我们需要不断将新约圣经的经文放在一个更宽广的上下文中，包括旧约圣经的背景。此外，假如不能非常快速地直接或间接提及旧约圣经，就很难系统地拿新约圣经的任何书卷来讲道。既然旧约圣经是新约圣经的前提，只有明白两者真实的联系，才能提高对新约圣经内容的认识。有些方法可以做到这一点，包括上述的两极性。在此，笔者将对其中三组做出解释。

### 1. 预表与对范

预表论是一个有争议的主题，可能因为某些倡导这方法的人提出的预表过多，有些也很奇怪。但是，它显然是一个基于经文本身的方法，不可忽略。正确认识预表论，可以让人看见启示的结构，不致任凭偶然或想象力来得出经文之间的联系。预表论 (typology) 的这个名字来自希腊文 *typos* (τύπος)，它的意思是痕迹或印记，但在新约圣经中使用最多的意义是：效法某个榜样或模范。需要说明的是：这个字在新约圣经中的使用，不是真地将预表论定规为一个结构原则。预表论也许以这字命名，但它被用来描述的东西，却比这个字本身的含义广泛得多。

预表论的本质认识到：就圣经本身而言，圣经历史中的某些事件、人物及制度，与后来的事件、人物或制度具有特殊的关系。这关系就是：先前的预示后来的；后来的应验或成就先前的。也就是说，「这个就是那个」，即：一个后来的重要事件是一件先前事件所指向的（徒二 16）。彼得在五旬节那天的讲话，断言自己所看到的现象是先知约珥所说的现象。预表论超越先知话语的应验，它也认识到：甚至一些历史事件也能对应某个对范或某种应验。

预表论有时被贬为寓意论的变体形式，因此是不受控制、无效的。这是一个常见的混淆，应该刻意避开。二者虽有相似之处：寓意法（亚历山太学派教父的方法）与预表论（安提阿学派教父的方法）都认识到某种对应关系。

但其差别极其重要。一方面，寓意法认为先前的事件或图像本身是不太重要的。它们也许有某种意义，但真正的工作是找到它们背后较深的属灵意思。这较深的意义往往是与原来的历史含义很不相关的。在经文与属灵的含义之间，并没有实质的历史或神学关联。得出的关联往往是根据极肤浅的理由，流于一种观念的自由联合。

另一方面，预表论认识到：经文原始的历史意义与后来补充这意义、常常使之成就的经文是有神学关联的。这种作法的有效性依赖于正确认识渐进启示是如何构成的。合一与差异的原则是重要的，它决定什么是启示根本的合一性，这种合一允许我们把古时的经文应用在我们自己身上。预表论帮助我们回答如下的问题：实际上，神如何在独一无二的耶稣基督拯救事件被启示之前就已「救」人。寓意法主要将旧约圣经的事件与基督福音之间的关系视为表面概念上的关系，而预表论则将预表看为启示的神学过程中的一部份，它引致在福音中的对范或应验。预表是将在对范中显明的实际的影像，但它不只是影像。它在神学上是与对范具有合一的密切关系，这意味着：那些与预表相关的，也同样与对范相关。耶稣说：「亚伯拉罕欢欢喜喜地仰望我的日子，既看见了，就快乐」（约八 56）。换句话说，给亚伯拉罕的应许是基督的预表，而亚伯拉罕欣然接受这些应许，表示说：假如亚伯拉罕真实地看见基督，他会凭信心欣然接受祂。寓意法像预表论一样，想要回答旧约圣经经文对基督徒有何意义的问题。但寓意法不像预表论，它不能回答关于旧约圣经中的人是如何与基督的救恩相关的问题。我们必须在第八章中再探讨预表论。

## **2. 应许与应验**

应许与应验的两极性是预表论较广结构的一个特殊方面。需要说的是：新约圣经对应验的看法，不总是局限在回答旧约圣经对将来之事的启示。例如，马太福音二章 15 节讲到约瑟与马利亚带着婴孩耶稣从埃及回来，认为这事是应验了何西阿书十一章 1 节先知说的话，「我从埃及召出我的儿子

来。」事实上，何西阿书这段经文并非预言什么事，而是回想摩西带领以色列出埃及的历史事件。同样的评论可以用于马太福音二章 18 节引用耶利米书三十一章 15 节，它也是指一个历史事件而非预言。在这里我们只需说：这些引用帮助我们看见预表论作用的较广义的原则。

然而，我们认为的应许与应验，大多数是指在新约圣经中对旧约圣经中所作的应许与预言得着应验的断言。如上文常常指出的，这样的应验不必局限于一件事上。应许、审判的预言、以及恢复的预言，通常在旧约圣经中有部份的应验，而这也是启示结构的另一个指针。当我们来到所谓的后期先知或写作先知时，我们可以看出预言审判与恢复这两个层面。第一，有一个在这国历史中较早的应验，如耶路撒冷被巴比伦人毁坏与古列诏告释放被掳者。第二，有一个较长远的观点，就是将审判看为宇宙规模的大灾难、将恢复视为创造全新的天地。

应许与应验观点最重要的方面是耶稣与使徒所宣告的：一切都在基督里应验。我再次强调，应验的性质并非不言而喻的。耶稣在世的日子，那些自以为知道应许与预言将要应验的犹太人，就没能察觉出那些应验在耶稣身上的事。我们若不是让耶稣定规应验的条件，就是必须断定祂是错的。新约圣经显示：耶稣满足了以色列的期望，但对于当时的犹太人而言，这绝非不言而喻。我们也许会问，为什么会这样？答案在于：耶稣是神对这件事最后、最全备的话。也就是说，祂不只是应验；祂也是深一层的启示、最后的启示。旧约圣经虽然帮助我们了解新约圣经讲什么，最重要的是，新约圣经对耶稣的认识使得旧约圣经对我们有意义。保罗提醒我们：那些不从基督的角度来看旧约圣经的读者，是用帕子蒙住了他们的心。这正是始终以基督徒的观点来看旧约圣经、与以其他所有方式来理解旧约圣经之间的差别所在（林后三 14~16）。只有在基督里，这帕子才被揭去；对传讲旧约圣经来说，这是一句很重要的话。

### **3.救恩历史与末世论的目标**

圣经对救恩历史的看法是：神使世上的事不可阻挡地朝着将万事恢复到正确的秩序这一目标移动。末世论，或对末后之事的研 究，通常只在系统神学教科书的最后一章才讲到。这似乎很合逻辑：末后的事，末后一章。但另外还有一个逻辑：神的逻辑 (theo-logic)，承认末世论为第一章。

一些过去的改革宗神学一开始就讲神永恒的命定，这样做是对的，因为它们认识到神计划与旨意的优先性。从末世论开始就提醒我们：所有事件的意义，都来自在基督里发生的事以及将在基督再来时发生的事，神要在基督再来时圆满完成祂的计划。因此，保罗在歌罗西书一章 16 节提醒我们：万有都是在基督里造的，藉祂造的，又是为祂造的。救恩并不是因为没有预期到发生堕落的大灾而引进的事后想法。神在创造中的原始计划就是：万有应当在基督与祂的福音里找到它的意义、并得着满足。这个以基督为中心的观点对认识圣经是极其重要的，传道人应该不断地使会众想到这一点。

救恩历史是末世论在我们的世界历史中正在实现的过程。救恩历史与末世论位于圣经信息的中心，且为我们提供一个了解我们存在的意义的途径。如果传道人把一些经文片段道德化并传达一个概念说，真的议题是找到自尊心、快乐、健康、实现自我的抱负、或任何其他令人满意的生活品质，好像这些本身是有价值的，他就大大地失职了。所有这些好的质量都需要透过福音与救恩历史的架构来正确地看待。

## 7 福音在圣经中如何发挥作用？

HowDoesTheGospelFunctionintheBible?

### 福音是什么？

几乎每个人都以宗教与世俗的方式使用「福音」这个词。它在宗教世界中经常使用，但对于它的意义却往往没有真正的共识。即使是在提及「福音」时把它当作一个基于圣经的词汇，在使用上仍存在一些显著的差别，比如，一个基督兄弟会员（Christadelphian）、一个福音派人士、与一个对福音具自由派观点的人之间就存在不同的观点。在福音派人士中，这个字的用法也有不同。有一个问题值得我们关切，就是：一些谈论福音的书与学习课程，似乎都假设每个基督徒都绝对清楚福音是什么，因此最需要的是向非信徒解释福音的技巧。但经验告诉我们，这个假设欠妥，信徒中对于福音是什么存在许多困惑。1 众传道人或许有一个理论的福音与一个实践性的福音。理论上，我们会进入一个神学的模式和步骤，尽可能基于圣经的观点，将福音聚焦于基督的位格与工作。但在牧养的实践中，却很容易务实。我们实践性的福音是那些占据我们、成为我们讲道与教导的焦点之事。它可以是一个特别的老话题、或一个宗派的特点。受洗、对主再来的特殊观点、社会行动、创造论、属灵的恩赐等等，都很容易成为我们讲道的焦点，因而被抬高到福音的地位。当这些伪福音被当作我们承认其他基督徒的基础时，就特别令人可叹了。

迟早会有人向我们保证：整个圣经是福音。这在强调圣经的合一性上是可称赞的，但在应用时却是不切实际的想法。如果整本圣经都是福音，在传福音时，我们应该以哪部份为优先呢？圣经本身已为我们提供所需的数据：福音是一个信息，具有可以界定的内容，是我们得救所必须相信的内容。

圣经中有足够的证据来认可我们将福音理解为一个事件、或这个事件所宣告的信息，是神所提出作为我们赖以得救的信仰的对象。当然，对这事件的宣告不只停留在对事件简单的叙述上。它的意义才是最重要的。说「一个名叫耶稣的人被罗马人处死在十字架上」，与宣告「基督为我们的罪而死」是有分别的。即使我们想要少受约束地使用这个字，我们迟早会面临在我们思想与讲道中加以区别的需要。我们必须提出「福音是什么？」这个问题。

根据马可福音一章 14~15 节，耶稣以传讲神的福音开始祂的事工，其信息总结为「日期满了，神的国近了！」这福音要求的响应是「你们当悔改，信福音！」几乎不用说，这话显示在福音与对它适当的响应之间是有差别的。如果我们认为要人悔改相信的命令是福音一部份的话，我们最终就是相信我们的信心。信息与要人相信这信息的命令之间的差别是极其重要的。它意味着：传讲福音不只是单单呼召人决志而已。耶稣所传这福音信息的内容由两个主要因素组成：某些如今已经应验的期待 2 与神国的降临。这两个因素都充满在旧约圣经救恩历史的信息中。这信息讲到神的作为、先知对这些作为所指方向的宣告、以及耶稣是这些期望的实现者。

马可福音中的这个观点与保罗在罗马书一章 1~4 节中为福音勾勒的介绍相似。在罗马书中，保罗定义福音为关乎神、并出于神的信息：是神的福音。它是先前众先知在旧约圣经中所提及的福音。它是关乎圣子的福音，而圣子的身份在历史上是可以证明的，按肉身说，祂是从大卫后裔生的。这个血统关系具有深远的神学意义，因为它把圣子与祂在神子民中作王的历史模式联系在一起，也把祂与先知期待神将要借着一位像大卫一样的君王荣耀地掌权联系在一起。最后，保罗确认复活为整个福音事件的高潮。复活显明祂是神的儿子，罗马书四章 25 节称之为我们得称为义的方法。从保罗在罗马书其余部份对这概述详细的讨论来看，耶稣的复活很显然是以祂在十字架上的赎罪之死为前提，而耶稣之死又被认为预设了祂的生。复活显明祂是神的儿子，这个称呼几乎可以肯定是指出耶稣真实的人性。祂的身体从死里复活

见证了：祂为我们活出了完全顺服的人生。这就是罗马书五章 19 节中亚当与基督对比的基础：

因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。

肉身的复活使耶稣这位成为人的神子得称为义，也同是所有信祂之人称义的基础。

这样区分，当然不是否认三位一体的三个位格都参与福音这一点，而是指出：每一个位格参与的方式是不同的。父差遣子，不是子差遣父。圣灵使马利亚怀孕。只有圣子是马利亚所生的，祂生活、死亡、复活。大多数人都了解这个真理，但当圣父或圣灵的不同事工被看为福音或被用来取代福音时，往往就引起混淆。传讲预定、或创造、或重生、或圣灵的洗，都不是传讲福音。这一切事都与福音有关，而且对福音工作是必要的，但它们不是信而得救必不可少的信息。而且不像福音信息，它们并不直接针对我们称义与得救的确据。只有一个信息是与之直接相关的：另一个真正的、顺服的人为我们到来，祂为我们活出了我们应该活出、却未能活出的生命，祂承担了我们过着不应该过之生活所应受的全部惩罚——只有这个信息能使我们确信，我们借着我们的主耶稣基督得与神相和。

### **福音是释经的关键**

我称福音为释经的关键，意思是：我们要对圣经任何部份做出适当的解释，就必须把它与耶稣的位格和工作联系在一起。这是《芝加哥释经学宣言》(theChicagoStatementonBiblicalHermeneutics)的第三条所承认的：

「我们确认耶稣基督的位格与工作<sup>3</sup>是整本圣经的中心焦点。」<sup>3</sup> 耶稣在复活后宣称所有圣经都是关乎祂的，我们已经思考过这个断言所产生的一些影响。这是耶稣是神真理唯一中保的另一个说法。这中保的角色对我们如何认识圣经具有重大意义。

因为只有一位神，在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。祂舍自己作万人的赎价。（提前二 5~6）

将神的话传给我们的这位耶稣，就是那以祂在历史上的拯救作为来界定的耶稣。就此意义而言，圣经的意义是与耶稣的拯救工作紧密结合的。保罗在罗马书一章 16 节概述的信仰告白，从另一个角度陈述此一真理：

我不以福音为耻。这福音本是神的大能，要救一切相信的。

一旦我们认识到，得救，一部份是涉及正确认识神在祂的话里面对我们所说的话，我们就不得不断定：福音是神的大能，要拯救释经学。救恩必须包括将人从错误的解经中拯救出来。但是像我们成圣的其他方面一样，我们需要致力于此。而且，在主再来之前，我们对圣经的解释都不会完全。在此，我们可以使用另一段话，就是保罗对提摩太说的话：

你是从小明白圣经；这圣经能使你因信基督耶稣有得救的智慧。圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事（提后三 15~17）。

保罗在这里讲出了重要的解经原则：旧约圣经教导我们，是为了使我们得救，而救恩只与耶稣基督相关。除非我们相信神向我们说话的主要主旨不只是救恩，否则，福音的功用就必然是作为正确解释旧约圣经的方法。

以基督为中心的解经是宗教改革的一个特点，它标示着改教者从根本上脱离中世纪的天主教。到宗教改革时，大多数罗马天主教的神学家都采纳阿奎那（Thomas Aquinas, 1226-74）的想法，他忽视了罪对人的思想与认知的影响。他提出了一个体系，认为可以靠人的感受和理性来认识神，而无需圣经特别的启示，也不需要圣灵的事工；这是真实的、但无法使人得救的知识。5 亚里士多德的经验哲学对此的应用，表明它与自由派基督教具有极其类似的起点。（London: SCM, 1963）对天主教与新更正教之间的相似性做了详尽的分析。

神在自然中的启示因着特殊的救恩启示——也就是恩典——而完全。应该留意：阿奎那对恩典的看法与宗教改革者的很不相同。天主教已把恩典依附于教会圣礼仪式的举行，倾向于把福音从基督在历史上的作为除去，使它主要作为一个此时发生在信徒心中的事件。因此，出于恩典的救恩启示与教会做出的解释，比它与圣经中自我解释的经文关系更加紧密。

宗教改革者拒绝了「自然」加上「恩典」的观念，而是支持「惟独恩典」。宗教改革者根据圣经来重新定义恩典，而不是照着阿奎那的教会与圣礼的观念。「惟独恩典」不仅意味着我们唯靠神在基督里所赐的恩典得救，而且，藉神的话语对神有正确的认识，是这救恩的一部份。我们要正确认识圣经，需要相信基督、并有圣灵的光照。基督被启示为圣经的意义，因此没有任何部份可以不参考祂而被正确了解。

### **福音是圣经神学的中心**

福音是释经的关键，与之密切相关的是：认识福音是整本圣经的神学中心。圣经神学毫不含糊地揭示了这一点。它的作法是：带领我们透过整个渐进的启示而聚焦于应验者基督，在这个过程中，我们便看到了福音的具体细节。7 圣经神学谈论的是，神是世界的创造主与救赎主。圣经神学将这件事看做是在整个救恩历史过程中展开的。对传道人而言，也许这过程最重要的方面之一是它表明圣经合一性的方式，以致每一部份都以某种方式连于基督的位格与工作。

我提出神的国在圣经信息中具有使一切合一的特点，藉此强调启示的合一性。根据圣经，真实乃由两个主要因素组成：神与受造的秩序。我们能这样说，是因为圣经没有给人余地来提出在这两者之外有其他事物存在。8 受造之物在圣经中又被区分，人类是唯一按照神的形象被造的，被赋予一个高过其他受造之物的特殊地位。出现在圣经所有部份的模式，便是神计划的启示包括三个焦点：

1. 神是上主；

2. 祂乐意祂的百姓作祂所爱的臣民活在祂面前；
3. 在受造的环境内，神与祂百姓交往。

看待现实的这种简化主义者的看法，是与圣经的所有部份一致的。总在某个特定的地方出现关于祂和百姓交往的表述。这「神—百姓—地方」的模式默认了某种清楚界定的关系，这些关系最初是在创造叙述中识别到的。这些关系因人的悖逆而被破坏，借着救赎使人得以完全地回归这样一个过程，修复破坏的关系。

实现这恢复的过程，也就是救恩的「方法」，是圣经神学想要了解的，因为这是我们学习把古老的经文与当代基督徒的存在联系在一起的重要途径。因着采取这一分析的进路，我充份地意识到，我们需要经常将圣经的细节与它宏大的计划核对。在这样做的时候，我们也需要记得：用细节检视整体，必须与用整体检视细节同时进行。最重要的是，我们需要了解：我们基本的出发点是福音。那么，让我们用神—人—地方的模式，来看它如何被用来展现圣经的启示。在此，我们必须包括关系的要素，它是神国观念的基础，即：国度的本质，是神的百姓在神的地方受神的治理。(1)罪意味着：神的治理遭到拒绝，从而引发的审判威胁到整个建构的解体。神仍然是至高无上的，但人所享受与神相交的生命却丧失了。唯有救赎之爱的计划才能处理这个问题。

在展开国度启示的过程中，我们可以依次看到国度观念的一些基本表现形式：

在伊甸园中

神、祂的百姓、与地方都存在于神所计划的完美关系中。

在伊甸园外

神在创造中所设立的关系因罪而被打乱、混淆。它们并未被完全瓦解，尽管世界在死的判决下，它仍然继续前行。

在救赎历史中

神呼召一家人及其后人，祂在他们当中启示祂从各国救赎人出来的旨意与计划。神国的这些关系已落实到位，但因为有罪的人而从来没有完全实现。

在预言的末世论中

救赎的模式与在以色列历史中最终未能发生的神所应许的国，成为先知所应许的未来荣耀拯救与国度的模式。

在耶稣基督里

在亚当失败之处，在以色列失败之处，耶稣作为末后的亚当与真以色列来到，为要完全履行神的旨意。历史各时期的信徒都以祂的完全与公义为应许的恩赐。

在完满实现时

当基督在荣耀中再来时，祂的完全，也是信徒因信而得的完全，才完全充满在信徒与世界中。

我们可以用另一种方式来谈论这件事：

1. 国度的模式是在伊甸园中确立的。
2. 当罪进入时，这模式遭到破坏。
3. 这模式在以色列的救恩历史中重新被建立，但它从未完全实现。
4. 同一模式塑造先知对未来国度的看法。
5. 典型的国度模式在耶稣里被完全设立。
6. 国度的模式借着福音开始在神的百姓中成形。
7. 国度的模式在基督再来时完满实现。

这样，救恩的「方法」是由此构成的：在人的堕落中所失去的，神在以色列的救赎历史中预示了。然后，这个坚实可靠的实际来临了，那就是耶稣，祂自己就是国度的丰满，因为在祂里面，神、人、受造秩序存在着完美的关系。

**福音建构历史与末世论**

福音建构历史的方式是借着建构救恩历史。我也许应该澄清一下救恩历史与普通的世界历史之间的关系。第一，我们注意到：我们用「历史」一词来表示在人类事务中实际发生过的事。这个意义可以延伸至包括「自然历史」或在宇宙中发生的事，不论它是否涉及人类。从圣经的观点来看，历史是因为神与祂的旨意而发生。因此，历史可以被看做不仅是已经发生的事，也是将要发生的事。救恩历史所指的是世界史的一个方面，神在其中明确而主动地向祂的百姓启示救恩，并且施行拯救。救恩历史与一般历史的关系，在于神已经启示救恩历史具有普世的影响：神正在作工，要从各国、各族与各方救赎许许多多的人（启七 9）。从圣经的观念来看，所有的世界历史都是与救恩历史息息相关的。只有一个历史，但是鉴于上述原因，我们可以合理地把救恩历史分别出来。

那么，福音如何建构救恩历史呢？有人也许会提议：它是反过来的，是救恩历史建构福音。同样地，旧约圣经也建构福音。事实上，它们是互相依赖的，但是福音是神最终的计划，历史所有其他方面都必须为之效劳。对于传道人而言，当务之急是了解福音如何与历史结构相关。历史服务福音。世界历史是从神的角度所写，若没有因人类罪恶与人类无知所产生的不利影响，世界历史至终是福音的历史。研究末后之事的末世论聚焦于一个事实：所有的事件都为神所命定的终点或目标效力。末世论起始于神永远的旨意，依照这旨意，「神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵」（弗一 4）。因为历史乃是神所掌管的故事，它必然到达神已定规的结局，所以它是被救恩历史与末世论所建构的。

新约圣经处理福音的显著特色之一，是它对旧约圣经中救恩历史的某些关键领域的强调。例如，一段常常被忽略的经文是马太在他的福音书开头记录的耶稣的家谱。他总结的在这里，我使用「历史」一词表示历史的记录，它应该有别于表示实际发生之事的歷史。

结构就是把我们从亚伯拉罕带到大卫，从大卫到被掳，及从被掳到基督（太一 17）。在本书第六章中，我已经提及圣经神学家们理解救恩历史结构的一些不同方式。我们需要问说，福音所呈现的是什么结构？有的进路似乎是从研究旧约圣经开始，目的是要了解哪些事件最为重要，为何重要？但是为什么马太在组织事件时，强调亚伯拉罕、大卫、被掳至巴比伦以及基督呢？当我们看彼得的第一篇福音讲道时，会发现他主要是聚焦于从大卫到基督。保罗在安提阿的讲道，先间接提及亚伯拉罕，然后经过救恩历史移至大卫，再从大卫跳到基督（徒十三 17~23）。而且，彼得与保罗都特别提及了复活。保罗在罗马书一章 1~4 节中的福音概要，突出了他的这一认识。从这段话中，我们得到宣讲福音的一个基本结构。从亚伯拉罕开始，包括他后裔的历史，在大卫这里达到高潮。然后来到大卫的后裔，即拿撒勒人耶稣，一切都在耶稣这里成为实际。要记得：耶稣基督的降临并非偶然；救恩历史乃是为福音效劳。记住这些，我们就能提出：福音乃是那构成救恩历史的旧约圣经事件的决定性因素。

关键的新约圣经经文表明可以辨识的特点。换言之，启示乃是针对一个受到从亚伯拉罕到大卫（与所罗门）历史特点所束缚的实体。而这实体使我们把注意力转向基督。但为要如此行，它把一千年的历史呈现于我们眼前。新约圣经告诉我们如何能够这样——乃是借着预言。因此保罗的福音是从前藉众先知所应许的福音（罗一 2）。我们再一次得以了解，福音是一个应验了旧约圣经期望的事件。福音事件的本质、耶稣的位格与工作的实际细节，全都包含于这一切期望之中。

虽然福音事件可以用拿撒勒人耶稣的历史来总结，但新约圣经对福音事件意义的讲解，使我们能辨识神作为的特别方面。正如我们在第六章中所见的，耶稣是被称为成就神要以色列作祂百姓这一旨意的那一位。耶稣是神所拣选的；神与人立约的伙伴。旧约圣经有许多意象适用于祂，这显示祂担任应验者的角色甚为明确。旧约圣经中所有拯救的角色都集中在祂身上。基督

论是对耶稣成为基督之含意的认识。在传统的宗教改革思想中，基督论称基督的职责是使耶稣作世人的救主。这明确包含了一种理解：耶稣不仅履行了旧约圣经中的职责，而且赋予这些职责真正的意义。首先，耶稣是那位超凡的先知。借着旧约圣经的先知所启示的话不仅指向祂，而且实际上是依赖祂才有终极的意义与有效性。因此，虽然先知的的话在以色列历史中常有即刻的应验，但先知发言的全部理由乃是预示着预言将在基督里应验。这对我们根据先知书来讲道的方式会有极大的影响。而且，耶稣自己乃是最全备的先知性的话语。虽然神曾藉众先知说话，却在这末世藉祂儿子晓谕我们（来一 1~2）。耶稣是使所有其他先知有意义的那一位先知。祂也是神说出来的话；作为真以色列，祂是聆听神话语的孩子。

同样地，耶稣履行了祭司的职责，因为只有祂是为我们进到神面前真正的大祭司（来九 24~28）。然而祂也实现了献祭供物以及圣殿的角色，圣殿是神人和好的地方。祂实现了君王的角色，是大卫王真正的继承者，比所请的神的儿子所罗门更大。12 作为真以色列人，祂也是那完全的顺从者。传统认为祂是先知、祭司、与君王，此外，我们也有理由加上智者的头衔。耶稣不仅是神智慧的启示者，祂也是真的智者。作为智者，祂给人智慧，教导我们获得智慧与学习处理今世生活的途径。

### **福音与世界的末了**

救恩历史的目标在于救赎的至终完成及神国完满地来临。所以福音是以终点为导向的。世界末日的概念使我们想到世界上各种灾难、启示录所描述的毁灭、以及我们所知道的在这地上生命结束的方式。这是有很好的圣经根据，但圣经也提出一个世界未了的景象，比普遍的观念更为细致。基督升天后，基督徒的第一次讲道，开头就提到约珥书中的天启预言在那时得到了应验。五旬节说方言的现象应验了约珥书关于末后的话，那时神要将祂的灵浇灌凡有血气的（徒二 17）。彼得继续引用这一神谕的其余部份，彷彿它们也在五旬节时得到应验：

在天上我要显出奇事；在地下我要显出神迹，有血、有火、有烟雾。日头要变为黑暗，月亮要变为血；这都在主大而明显的日子未到以前。（徒二 19~20）

因此，我们虽然清楚地认识到：耶稣复活与升天意味着国度现在借着福音传扬于世而来临。虽然基督如何升天，也会照样回来，使徒们似乎仍然毫无困难地宣称末时已经来到。约翰宣告说：如今是末时了，已经有好些敌基督的出来了（约壹二 18）。犹大认为末时的预言已经得到应验（犹 18 节）。保罗描写他同时代的人为末世的人（林前十 11）。希伯来书告诉我们「〔神〕在这末世，借着祂儿子晓谕我们」（来一 2）。它也描写耶稣为已经「在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪」（来九 26）。

此外，新约圣经的作者们也把未来看作末日。当时的情况并不完全体现出末时的实情，基督徒必须了解还有一个未来的末时。这乃是被描写为号筒将末次吹响与死人将复活的时刻（林前十五 52）。先知们提及末世好讥诮的人，而彼得说他们现在已经来到。然而，他们所讥诮的，基督再来，仍在将来（彼后三 2~7）。在那审判之日，现在的天地都将被烧尽。

这些考虑使我们不得不承认：末世论是现在已经实现了、还是留待将来，这一个老话题已经按照福音得到了解决，就是兼顾现在和将来两方面。事实上，我们刚才所引用的证据指出：末日是过去的，也是未来的，意思是指历史上的福音事件是末日的来临。而且，新约圣经把基督徒的存在描述为活在世界未了的一生。因此，福音事件是未了，基督徒存活于末日，而末日将于基督回来时来到。这怎么可能？为大多数基督徒所熟悉的一个问题是：「你得救了吗？」对于这个问题，应该肯定地回答说，「我已经得救；我正被拯救；及我将被拯救。」这只是「我已经到达终点；我正在到达终点；及我将到达终点」的另 1 种说法。这个简单的回答包含新约圣经对福音与末世论观点的中心。这一个「现在与尚未」的观点认识到基督第一次与第二次来

临之间的区别，以及它们之间的紧密连接。但区别的是什么，合一的又是什么呢？

### **1.福音是基督为我们成就的工作**

福音是一个已往的历史事件，在这事件中，耶稣为我们成就了我们不能为自己做成的工。为了完成这救赎之工，祂这位成为肉身的神事实上达成了祂自身的目标——终局(telos)、末世 Qeschaton)。祂就是那个终点，因为在祂里面，神、人类以及一切受造之物都完全地相互关联。耶稣是神的国度，神的国度侵入这一个背叛它而疏离的世界。在耶稣里，末世已经为我们来到了。我们之所以能到达终点，唯独因为在神的国度与悖逆的罪人之间有一座桥梁，它以某种方式平息了神的义怒。可以想象地，耶稣本来可以降世，作为一个真正与神立约的人类合伙人生活，而与罪人无关。其结果则是只有一个人——即耶稣——<sup>^</sup>«天上存到永远。这样的「福音」不是为了我们，而是只为了耶稣。然而，福音乃是为着我们而发生的事件。只有为了耶稣来所要服事之人的缘故，耶稣才有必要成为肉身。

在此我们要记得重要的一点：耶稣见证预言的应验。我要直截了当地宣告：所有的预言都在耶稣第一次降临时福音事件中应验了。预言只提出了一次的降临，但是我们应当以某种方式明白，新约圣经关于耶稣两次降临的观点是与预言相符的。有人倾向于把旧约圣经的末日预言区分为两组，一组用于表示第一次降临，另一组用于表示第二次降临。可十 4；腓二 6~8。

从终极的角度表达的预言——如以赛亚书六十五章 17 节的新天新地——用于只表示第二次降临，这样做很诱人，却是错误的。一个更合乎圣经的观点是认识到：第一次与第二次降临之间的区别并不在于发生了何事，而在于如何发生。在基督再来时将发生的事，没有一件是在祂第一次来临时未曾发生过的。旧约圣经所有的期待都已经在祂里面得到应验。而这是为我们发生的。

### **2.福音的果子是基督在我们里面的工作**

如果有什么事是为我们而做的，就必须有某个接触点，使我们实际地从它受益。传讲福音乃是传讲国度已在基督里来到的信息。圣灵把这信息应用于蒙拣选的人，以致他们用信心接受福音并受洗归于基督。换言之，信心使我们与基督联合，以致凡属于祂这位唯一信实、蒙悦纳之人的，也归于相信的人。我们所领受的与基督的联合或合一，在圣经里被称为：我们是在基督里并与基督一同在这些拯救事件中。我们已经与基督同钉十字架（加二 19~20）。我们已经与祂同死（西三 3）。我们已经归入祂的死、与祂一同埋葬（罗六 4~5）。我们已经与基督一同活过来，一同复活，一同坐在天上（弗二 5~6）。

认识我们凭信心参与我们在基督里蒙救赎的历史事件中的原因，是为了叫我们得以渐渐地更加符合祂的形象。换言之，已在基督里临到的末了，现在正来到神的百姓中。福音使我们效法基督的模样。当它现今在我们里面成长时，结果是成圣，这并不是律法主义者遵行律法的结果，乃是相信那位成全律法的基督所结的果子。神在旧约圣经中的预言与应许此刻正在我们里面得着应验；末世乃是在神的百姓中不断长大的实际。因为我们已经死了，所以我们被要求治死我们在地上的肢体（西三 5）。我们向罪当看自己是死的，向神却当看自己是活的（罗六 11~13）。

### **3.福音的完满实现是基督与我们一同的工作**

当基督再来时，一切在基督里为我们成就的事，以及在这圣灵的时代在神百姓中不断长大的实际都必普遍地实现。再没有预言剩下来有待应验的。就如所有的预言都在基督里应验了，所有的预言也必照样在祂再来时得到完满的应验。在基督里，世界的、旧时代的末了已经来到。可是我们乃是生活在两个时代的重迭时期。在我们如今在基督里所有的与祂再来时我们自己要获得的实际之间有一股持续的张力。我们对自己将来的期待也成为一种动力，推动我们成为那个在基督里已造成的我们。15 我们清楚了解新约圣经对末日到达的看法，对讲道是很重要的：

——为我们，末了已经来到；

——在我们里面，末了正在来临；

15 可十 4；腓二 6~8。

——与我们一同，末了必到来。

## **讲道中的福音**

由于本书的目的是要了解福音在解经讲道中的地位，所以我在此只预告一下将在第二部份中讨论的某些方面。至此，我已经强调：虽然圣经许多内容严格说来不是福音，但圣经无一内容可以脱离福音而被真正地理解。既是如此，我们就需要说：在福音讲道与教导之间常作的区分需要被仔细地检视。为了忠于圣经的观点，在某种意义上，所有的讲道都必须是福音讲道，但仍需要做出一些区分。

### **1.在传福音中的福音**

我对传福音的关切是：有人会强调需要对福音做出某种响应，多过于强调要清楚地解释福音。告诉人说：他们需要来到耶稣跟前，他们必须被重生，他们应该委身于基督等。最好是在他们接受了福音的情况下，告诉他们所该作的，或以重生为例，告诉他们发生了什么事。值得注意的是，在使徒行传二章中，彼得的讲道不包括呼吁，而呼吁却来自会众：「我们当怎样行？」这是因为福音信息的大能与清晰感动了他们，使他们知道需要对此采取行动。

正如我们在使徒行传中所见到的，福音性的讲道会包含福音之外的某些成份。告诉人对福音的需要，他们感觉到的需要与真实的需要固然都重要，但其本身并非福音。当我们解释了神已在基督里为我们做了什么——福音——之后，我们可以继续解释接受福音的好处与忽略它的危险。但是告诉人他们可以选择天堂或地狱，并非告诉他们福音。告诉他们，悔改相信是与圣灵的恩赐并行的，就像彼得所做的，这是重要的，但也不是福音。每当人用第一人称表达对得救确据的感觉时，总是缺少点什么。当人问起「你怎样知道

神会接纳你？」而回答是「我有耶稣在我心中」，「我求耶稣进入我的生命中」，「圣灵在我里面」等等时，需要检视作为确据的真实的福音。当我们见到使用第三人称的回答：「神赐下祂的独生子，为我死在十字架上，」「耶稣为我死了、复活了，现在在天上，」我们便为这些回答感到欢喜。当我们聚焦于基督已完成的全备工作、而非圣灵在我里头尚未完成之工时，确据就适得其所了。

## **2.在门徒训练与属灵成长中的福音**

若说我们既需要福音在基督徒的生活中开始，也需要它在基督徒的生活中继续，虽然这句话是绝对真实的，但它可能会误导人。问题是：一旦福音被视为如何开始基督徒的生活，这样一来唯一继续的途径就是律法了。但新约圣经一直给出的观点是：我们需要福音来成长。有句睿智的话说：成圣是称义彰显在行动中。对此，另一个看法是，我们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。我们越感受到自己是蒙神赦免、称义的罪人，别人就越可能在我们身上看见基督的品格。如果福音不是成长的方法，就很难了解为何基督徒几乎普遍地意识到经常领受圣餐的益处，圣餐是明显地宣告福音。

## **3.在道德议题中的福音**

最后谈谈福音在道德议题中的地位。细节，我们会留待以后再讨论。虽然有简化之嫌，我仍要提出：在解释道德议题时，只应该问一个问题。我不是说回答这问题常是容易的，但是以一个对的问题作为起点是有帮助的。当新约圣经的作者们面临他们写信去的各教会的道德议题时，可以比较容易地诉诸于十诫，但他们并没有这样做。让我们把这个事实表述为一个经验法则：新约圣经对道德决定的依据，不再是西奈山上的摩西，而是各各他山上的基督。但这并非要分裂这二者，因为两者是相关的。在各各他山上的基督采纳且成全了摩西律法背后的原则。在第十一章中，我们将再思考这一点。

在此只需说，在处理道德议题以至所有的决定（无论是不是伦理性的）时，我们应该问自己的是，「采取何种动作或行为才是与福音一致的？」

在结束本章时，我再一次表述这个原则：合乎圣经的解经讲道永远是解释福音及其意涵的。虽然我们不能总是聚焦于福音的中心，但每一段经文只有按照它与福音的活泼关系来理解，才能产生正确的意义。

## 8 圣经启示的架构是什么？

WhatIsTheStructureofBiblicalRevelation?

### 应用圣经架构

圣经神学家很容易认为：渐进启示的历史架构，最好用一个按年代先后顺序的简单方法来观察。这方法是从最早的事件——创造与堕落——开始，循着圣经时序渐进，一路拾起有关的经文资料。但这作法有一个基本的错误：它忽略神在耶稣基督里所说最后话语的功用，就是要解释导致所有这一切事件的本质。也许有人会辩称，按照时间顺序叙述是圣经人物与作者本身使用的方法，所以对我们是足够合理的。这说法忽略一个事实：福音事件采用的形式本身并未预示到它。预言性的启示无疑是启示了福音事件，所以基于旧约圣经本身便可以辨认出这些事件。因此耶稣责备那两个往以马忤斯路上的门徒。但如上所述，预言期望的应验涉及进一步的启示。从经验上不能证明耶稣是预言期望的应验者。是祂那自我证明的话，宣称祂应验了预言的期望。犹太人与门徒所期待的国度降临的方式，在主耶稣的位格与工作的光照下，需要彻底修改。

对我们而言，结果就是：我们需要从福音中明确的应验之言开始，让它告诉我们旧约圣经启示的真正结构与意义。这是我在第六与七章中的主张。现在确定了福音的优先性，我们可以考虑圣经启示的整体结构及如何在讲道中将它应用在诠释圣经上。

### 救恩历史中的历史

历史中的事件不都有同样重要的意义。即使在世俗历史的著作中，某些事件也会被视为比其他事件具有更大的意义，并且对世界历史的进展具有更大的影响。在圣经所记的救恩历史中，并非所有在经文中讲到的事件都是同样重要的。很清楚地，拿撒勒人耶稣的降世尤其是一个独特的事件：它是唯一一次记载了神成为人，在我们中间行走。我们也认识到，这事件独特的重

要性在于：它是历史中使人类能以得救的唯一事件。圣经救恩历史的一个特色是：事件的重要性是取决于神的旨意，不在于对人类产生影响的经验证据。以色列曾被提醒：从某观点看来，它在世界历史中是较不重要的，而从另一观点来看，它却对世界历史至关重要：

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)

这个国家的政治或军事势力不是要点。一个国家的真正意义是它在神拯救旨意中的地位。从圣经作者们的观点来看，只有当世界历史中的重大运动影响到位于神拯救旨意中心的蒙神拣选之国的时候，它们才值得报导。圣经中没有一卷书离开此主题，而去报导早期的罗马人、希腊人或中国人。

因此，救恩历史中的历史是有高度选择性的。而且，甚至这蒙神拣选之国的历史所包括的事件，也有大小不同的重要性。事件的重要性总是在乎它的神学解释与神学意义。根据我们已经探讨过的证据，神学意义涉及这些事件与神独一救恩计划的关系，这计划在耶稣基督身上达到顶点。若要了解圣经历史，则需了解个别事件如何与神的这整个计划相关。救恩历史乃是神学的历史，也是福音的历史。我们在第七章中讲到，福音所聚焦的某些事件，给我们必要的框架来建构救恩历史。我们现在需要尝试把这基于福音的框架应用到比较详细的圣经历史上。

亚伯拉罕，大卫（及所罗门），然后耶稣——这些是救恩历史中关键的基准点。那么，其余的圣经历史如何与这些伟大的人物相关呢？让我们首先留意这问题对福音派传道人所具有的一个重要含义。只有把经文置于救恩历史的处境中，才能进行解经讲道，因为只有这样，才能看出经文与经文之间的关系。如果没有救恩历史架构统一的意识，圣经就变得支离破碎，从经文到听者的途径则是凭着传道人的直觉、喜好或偏见而已（见〈图 1〉）。

不顧上下文地使用經文

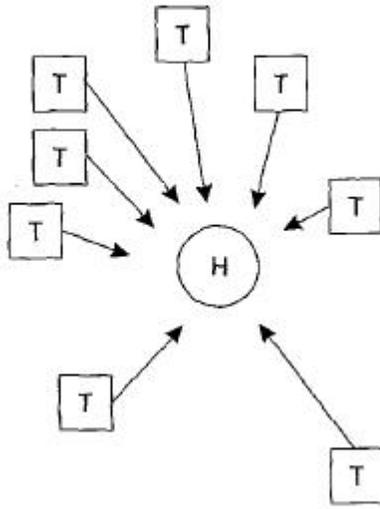


图 1：凭直觉将个别不相关的经文 (T)直接应用于听者 (H)，却忽略了

根據上下文來使用經文

在解經中分析經文



用聖經神學的大畫面來綜合經文

救恩历史启示的结构。

图 2：将经文置于其救恩历史的文脉中。首先在神学上将经文连于整本圣经的焦点，就是基督 (T)，然后连于信徒或听者 (H)。

我们下一个关注的是：把圣经理史的细节置于以埃布尔拉罕、大卫与基督为高峰的救恩历史架构中。任何一件历史作品都有一个特色，就是历史学家根据他的关注而选择素材的过程。任何国家的历史都可以从许多不同的角

度来撰写，以致在同一期间，一个是政治史，另一个是军事史，再一个是经济史等等。圣经历史的选择过程乃是以救赎神学与神国的来临为根据。因此圣经作者们不断参与在从事圣经神学的过程中。圣经作者们所做的圣经神学与后人所做的主要差别之一是：前者是圣灵启示过程的一部份。

这里不是对圣经历史作任何详细处理的地方。但是我要再次强调，我们需要清楚分辨：圣经对过去和未来历史的见证，是不同于现代批判历史学家的做法的，后者试图使用世俗历史学方法重建过去发生的事。福音派解经者的议题则是，试图了解圣经历史的作者们如何实际地撰写他们的历史，以及他们所使用的规则。在这里，我纳入一张以往多年给我们许多帮助、十分有用的圣经历史图表（〈图 3〉）。<sup>1</sup> 其价值在于一目了然地展现整个圣经历史。

### 聖經歷史的綱要

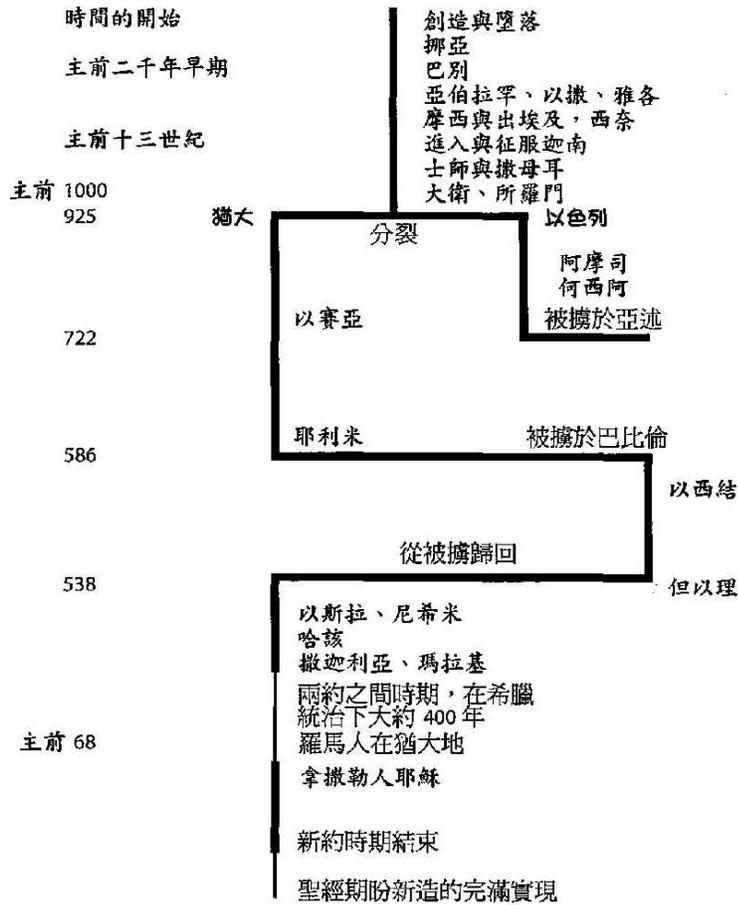


图 3: 圣经历史纲要 (没有按照比例), 显出救恩历史中的关键事件与人物。

当我们检视新约圣经对此历史的处理时, 我们发现它简单地假设了一些方面, 以致我们得要自己试图了解这些方面与主要人物及事件的关系。如在上文所看到的, 新约圣经聚焦于旧约圣经的某些部份, 因而我们仍然需要寻找旧约圣经

较不突出之部份的功用。不难看出, 创世记一~十一章是预备一个蒙神拣选之国的诞生, 这国的历史是从创世记十二章的亚伯拉罕开始的。在这救恩历史的前言中虽有一些棘手的方面, 但它基本的意义与目的却不难掌握。

2 同样重要的是, 我们不要简单地把这些部份贬损为某种神话的背景。现代

历史学家对圣经历史怀有偏昂，使得他们将非圣经的前设用于圣经证据上。福音派所接受的立场是：作为历史之主的神确切地知道发生了什么事，也知道祂要如何使受感动的圣经作者们把它记录下来。以人本主义看待圣经的话语，便要求我们尝试了解古时的撰史法。但至终必须是福音的权威来决定我们如何看待这事。例如，从罗马书五章与哥林多前书十五章所用亚当与基督的模拟可以清楚地看见：亚当必须被看作是一个真实的人，他是人类的始祖，背叛了他的创造主。

留意选择的过程是重要的。创造涉及了某些特定的关系，而堕落、犯罪或人类的背叛则把混乱、错位与神的忿怒带进这些关系中。创世记三章 15 节，救赎的应许从对着全人类的广大焦点开始。然后，我们看到一个选择或拣选的过程，它聚焦于一条从亚当开始到塞特的单行线，从塞特通向挪亚，接着沿着闪的单行线一直到亚伯拉罕。创世记十章中的列国名单与创世记十一章中叙述的巴别事件反映了世界历史。由于这个背叛的人类世界，神呼召一人成为一个蒙神拣选之国的先祖。从这一点开始，所讲的是亚伯拉罕、艾萨克及雅各布后裔的故事。从他们兴起了一个不太起眼的国家，但后来迅速地成为一个大国。从一群在埃及被蹂躏的乌合之众，神拯救的手使他们脱离奴役，把他们带到旷野，组织成国，然后神带领他们离开旷野，去攻占迦南地。这个国家对拯救她的神的态度虽然含糊不清，但她仍在伟大君王大卫治理下成为大国。建造圣殿的所罗门王使这个国家达到了顶峰的昌盛。但当背道成为治理这个蒙恩之国各项事务的原则时，她的伟大瞬即消失。

我们或许会问，就如我们的观察所示，新约圣经为何倾向于很快从大卫直接移至耶稣基督；尽管二者之间相隔有一千年，但新约圣经很少提及这期间的历史事件。马太福音提及被掳至巴比伦，以它作为一种历史的中点，但其他的就提了不多。而且，旧约圣经本身也忽略这期间最后的四百年。然而，马太福音中的线索提醒我们，有相当多的旧约圣经文学涉及大卫以后的时期。它包括一大部份的历史书及所有的先知书。这段历史带着我们，经过

以色列国的衰落，一直到毁灭，被掳至巴比伦时期，以及被掳后犹太人的命运，包括：他们被分散，以及在巴勒斯坦重组犹太国。出现的模式是这样的：

1. 创造、堕落及原始历史（创 1-3 章），乃是救恩历史主要方面的导言与神学前设。

2. 描写亚伯拉罕后裔历史的方式表明：虽然选民有许多失败，但神拯救的恩典占主导地位。从亚伯拉罕到大卫与所罗门的救赎历史中，明显的要素有：

a. 神对这国的拣选。

b. 神与亚伯拉罕立约的应许：后裔将得地为业，作为神的百姓而活，成为使万国得福的器皿。

c. 在埃及为奴，似乎与立约的应许相反。

d. 从奴役中得到救赎，成为神自由之民。

e. 西奈之约作为神百姓生活的架构。

f. 进入应许之地，并得这地为业。

g. 借着大卫王棹表现神对百姓的治理。

h. 圣殿作为神住在祂百姓当中的焦点。

3. 所罗门建殿后，因背道之事不断增多，事情彻底偏离轨道。

4. 其后虽有少数改革，但以色列与犹太的历史无可变更地进入毁灭和被掳。

5. 被掳以后，在以色列第二个政治实体的恢复中，苍白地反映了先前的荣耀。旧约圣经于主前四世纪希腊入侵前结束。

因此，如果我们将所罗门统治初期包括在内，作为大卫统治的完满结束，我们便很容易明白，为何新约圣经强调亚伯拉罕到大卫、再到基督的结构了。从亚伯拉罕到大卫的救恩历史过程不难追踪。从大卫到基督的移动，则必不能仅仅根据单纯的历史证据来了解。

## 救恩歷史 — 1

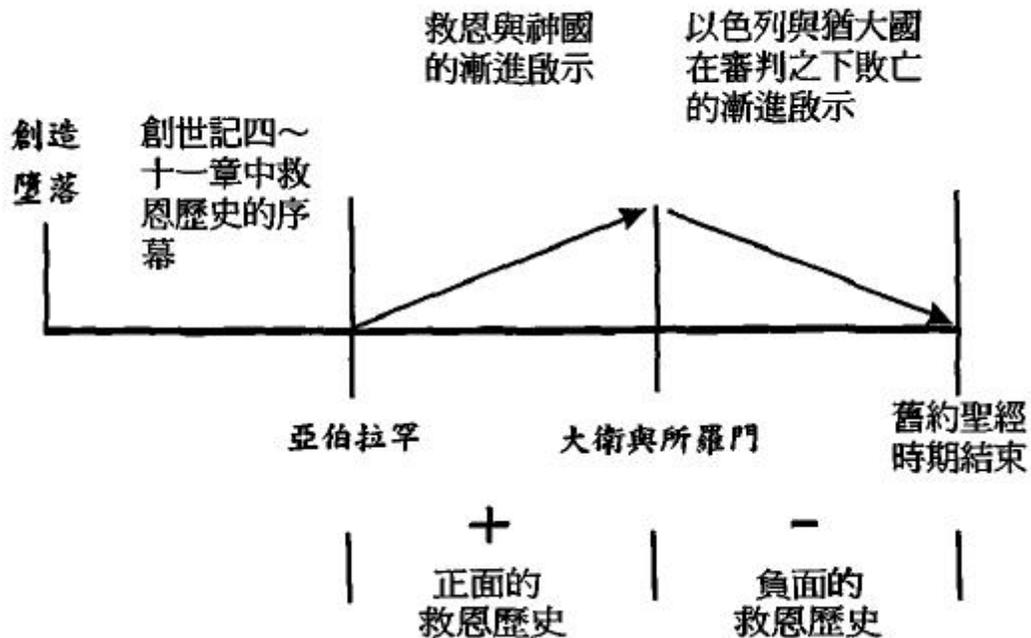


图 4：旧约圣经中的救恩历史。标出从亚伯拉罕到大卫（和所罗门）的时期，作为救赎架构与将要来临之神之国具有决定性的时期。

事实上，先知与他们关乎未来国度的信息成了焦点。如〈图 4〉所示，到目前为止，我们可以把旧约圣经救恩历史结构的第一部份描绘为一段时期，在其中，救恩的启示与神的国被安置在圣经历史的处境中，这一段时期也包括了所罗门统治的初期。从亚伯拉罕到大卫的时期，可被形容为一段正面的救恩历史，启示出救赎的性质和神的国，然而，所罗门背道后的时期同样可被视作负面的救恩历史。这一段时期强调圣约的法律审判方面。为了使图表尽量简单，我没有打算标示出从巴比伦被掳归回。这得要在讲道中处理，在谈论国度模式时作部份扼要的重述。在此，以斯拉记与尼希米记二书可作为被掳归回预言得到应验的明确表述，虽然这归回只是暂时的。然而，以色列历史的这一部份证明：被掳归回只是将来真正到来的神国的一个淡影。

## 预言与救恩历史的扼要重述

一旦开始腐化，以色列国与犹大国里神百姓实际命运的历史可说是毫无出路了。我们很可能会问，神给亚伯拉罕的应许、及祂以各种方式对以色列国重述的应许，是否有任何实质的内容。一切似乎都在消失中，虽然其原因是显而易见的，都归咎于这不感恩、悖逆之民。然而，已经确立的模式是：神要引进祂的国度，且必不会被人的罪挫败。恩典的真实性就在于：这一目标必以某种符合神公义的方式达成。那么，我们如何跟随新约圣经的线索，带着我们从大卫王出发，跨越背道与被掳那没有指望的数世纪，而到达弥赛亚自己呢？答案就在先知们的话语中，也显示在新约圣经中。

旧约圣经的预言可以说是从摩西开始的，虽然在某种意义上，任何从神而来、以人为媒介的话都可以被称为预言。然而摩西被明确指认为先知，在救恩历史的处境中，将神的话传递给神的百姓。摩西得到不止一个任务，神借着祂，在十灾、及出埃及时施行救赎的神迹，祂实践圣约，治理神的百姓。话与救赎之间的这个关联具有重要的意义，因为在圣经中，现代人所主张的「启示是事件，而话则被认为只是对这个事件的响应」这一观点是没有根据的。圣经的模式是：神说祂要做什么、为什么要做，之后神做了，然后祂再重讲祂已做的事。

所以摩西的先知之言为后来的救恩历史设立了解释的基础。只有从神而来的话才能真正地解释从出埃及到立王和以后诸事的意义。即使有神迹奇事，也不可能按照经验说：出埃及是神为了信守祂立约的应许而做的救赎工作。因此，先知的話解释历史，并且指出实际经验的世界历史有哪些方面可被认为是救恩历史的一部份。

预言的另一特点是选择：人类被给予两种生活方式。一种通向生命，就是遵行所立的约。另一种通向死亡，因为它拒绝立生命之约的神的要求。有条件的赐福，是申命记的一大特征，它被认为在以色列后来的历史中运作。

3 对历史经文的这一神学评价、及突出撒母耳和其他人被赋予的先知职责，

是把希伯来正典中的历史书（约书亚记、士师记、撒母耳记及列王纪）指称为前先知书的原因。这些先知书追踪以色列国的兴衰，也因而聚焦于救赎的恩典与审判上。

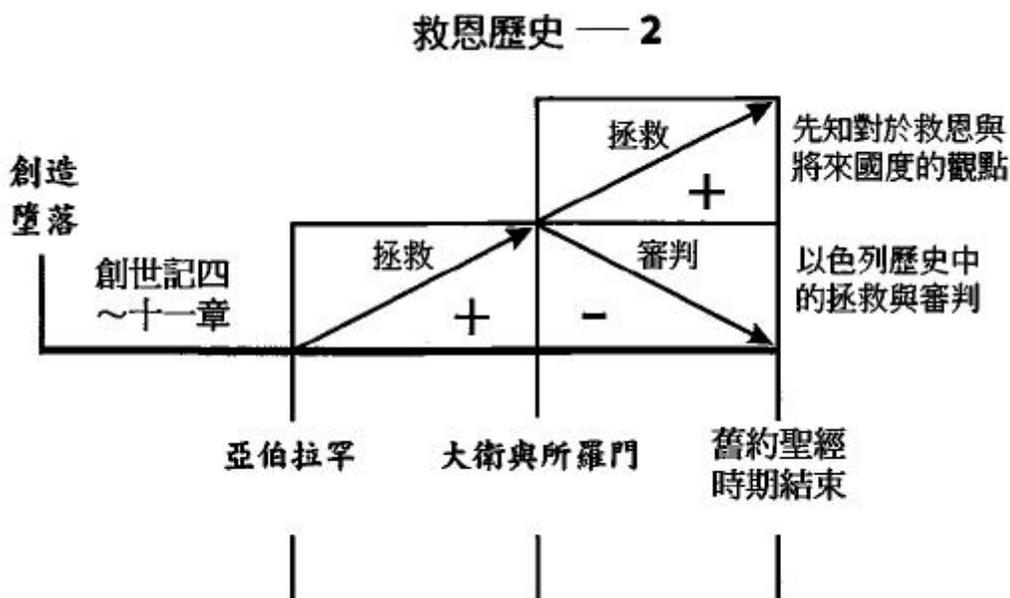
所罗门死后，当王国分裂衰落时，从老式的先知风格中最后爆发出一阵预言活动。以利亚与以利沙的服事基本上聚焦于可恢复的旧约架构。但至终，以色列背道过甚，以致可以恢复的可能性也似乎越来越渺小。就在这时刻，新的一类所请写作的先知兴起，带来新的重点。他们对百姓提出多种的控诉：祭祀仪式的、道德的及社会的。共同点是：它们代表了各种形式的毁约。随控诉而来的是审判的话，由两个主要方面组成：一个是近期给这个国家带来的后果；另一个是对整个受造之物产生的普遍且深远的影响。后者特别体现在后期的先知书中。

Martin Noth, *The Deuteronomistic History*, trans. from the 2nd German ed. of 1957 (Sheffield: JSOT, 1981) 提出：前先知书（约书亚记、士师记、撒母耳记、列王纪）是经申命记有条件的神学所塑造的一部作品。后来的学者只是对这一理论做了细微的改动，而总体表示接受。这一理论主要的优点表现在：神学观点影响了这几卷书的历史写作。

当然，好消息是：所有这些后期先知书在审判之言以外，还有安慰与恢复的话。关于这一点，有些关键的方面是传道人不可忽略的。第一，有一个信息关乎上主的日子，在那日神必将采取最后的行动，且明确地带来祂的国。这是神百姓得救的日子，也是对所有抗拒国度到来之人施行审判的日子。根据圣经来认识神的作为，救恩与审判是牢不可分的。我们在挪亚洪水、出埃及、最后拯救的预言、以及至终在基督的钉十字架中都可见到这一点。上主的日子在旧约圣经的先知看来，是上主带进祂国的单单一次的降临。我已讨论过这个观点在新约圣经中得到修改的主题。

第二，对我们的目的尤为重要，先知恢复的话与过去早已设立之救恩历史的模式是一致的。整个救赎计划已在以色列历史中展开，特别是从亚当到

大卫，这个计划是神在拯救祂百姓并带进祂国时行事的模式。因此，先知末世论的功用是证实已经发生之救恩历史的架构。这样做时，它也证实：这架构的完整性确立神拯救工作的本质与神国的特性。因此，先知们预言或应许一个新的国，是由先前背道之国中忠心的余民所组成的。他们谈论的是一次



新的出埃及，从被掳之地归回；一次新的进入应许之地。

图 5：先知把将来的救恩与神国视为以色列过往历史发生之事的再现，按照救恩与国度的模式来呈现。

必有一个新约写在百姓的心上，而不是在石版上。必有一个新耶路撒冷、新的圣殿与一个新的大卫家的君王，祂必完全地代表神的治理。这新的国必是万国与神和好之处。救恩的影响必遍及宇宙，结果必带来新天与新地的创造。

### 旧约圣经时期结束

现在出现的模式可以简单地表示。救恩历史包含了以色列从亚伯拉罕到大卫、以及以色列衰落与腐败的历史，它所揭示的是将来一个更加荣耀的拯救与国度的模式。先知简单概述救恩历史的「福音」模式，并预言它是将来

荣耀与永远之实际的模式。在〈图 5〉中，含有加号 (+) 的两个三角面积代表救恩及所产生的神国的面向。它们之间的分别不在于「形状」，而在于层次。换言之，以色列历史显示：它本身并非它所指向之国度的实际。它不可能是这实际，因为出埃及的救赎事件并不能除去百姓与神疏离的真正原因。同样地，在西奈设立的献祭制度乃是实际的说明，但「公牛和山羊的血断不能除罪」（来十 4）。先知认为：救恩与国度乃是神真正要达到的目标。虽然先知把他们的信息用以色列以往的历史表达出来，但他们所描写的不是后事的另一个影儿，乃是确凿的实际。

这个先知的信息在类似罗马书一章 2 节的经文中被描写为福音，这一事实指出关于旧约圣经启示的一个要点。它本身虽然不是整个救恩所基于的确凿实际，但它与这救恩事件的合一性使得它可用作当时之人得救的方法。否则，亚伯拉罕如何能代表天堂的实际（路十六 22）？摩西与以利亚又如何能与主耶稣同在变化山上呢？旧约圣经的圣徒借着相信神的应许而得救。不然，亚伯拉罕如何能作因信称义的榜样呢？5 罗四 1~25；加三 6~29。

所以，如果说旧约圣经的圣徒是因信基督而得救，是完全可以接受的，因祂是神所有的应许的终极实质，这些人信靠神的应许（林后一 20）。

### **应验完成整幅画面**

现在，我们来看旧约圣经的模式与期待得到应验的问题。马太与保罗能从大卫跳到主耶稣的理由是：先知期望的总和是由大卫国度所预示的将来荣耀国度的来到。这一期望的应验被视作是借着将要来拯救、然后统治这国的大卫肉身的后裔而成的。

使用这些整齐的小图表会有的危险在于：它们可能会扭曲它们所代表的极其复杂的实际。但是，使用它们的意图只是为了说明圣经启示的整体架构的一些主要方面。我们必须经常对照圣经经文来测试其适当性，必要时调整

### **我们对启示**

### 救恩歷史 — 3

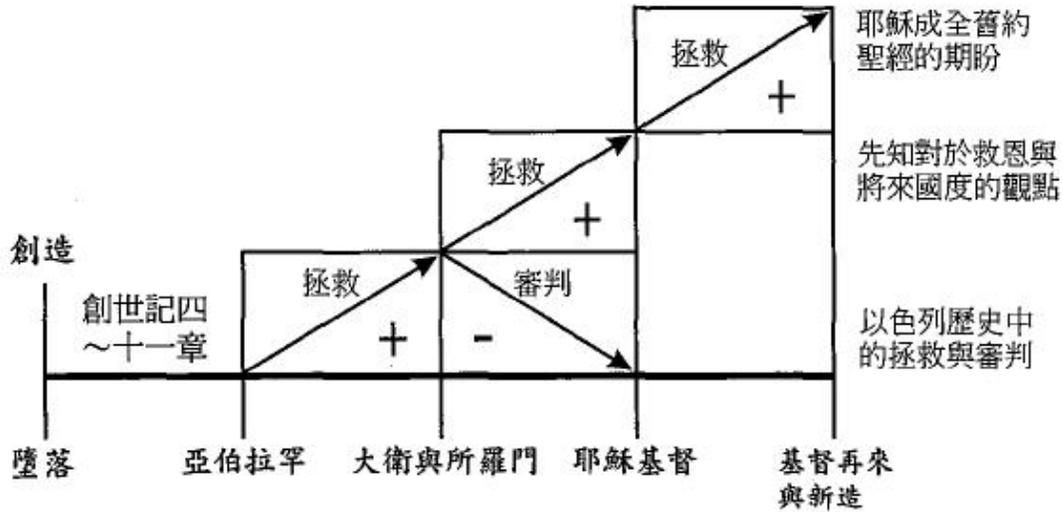


图 6：耶穌基督被宣告为旧约圣经所有期盼的成全者。祂是历史与先知措辞所预示的坚实实体。

模式的了解。如果我们要传讲旧约圣经为基督徒的圣经，有些观念化是必须的。

#### 预表论的性质

基于以上所述，我现在要提出一个合乎圣经的方法来探讨预表论这一主题。正如我之前已指出的，预表论是讲到旧约圣经中的人、事或制度对应与预示后来的其他人、事或制度的原则。6 不幸地，有的预表进路引起了不少对它作为一个解经原则的疑虑。这往往是因为错误的热心带来的结果，就是用相当于自由的概念联想而在所有的经文中寻找基督。因而，使用某种概念的进路从旧约圣经的人、事或物，直接得到某种基督教意义，这个过程完全只靠一些!!! 似的概念，而且往往是外围的概念。7 当这不当的方法被用于会幕建造的指示时，神所规定的每一个细节都被看为以某种方式论及基督。约柜的木头代表祂的人性，而包装的金则代表祂的神性，结果产生一个涅斯多流派 (Nestorian) 的基督论。8 装饰祭司外袍的石榴被认为是指圣灵的果

子，而祭司的头所穿过去的袍子的圆洞代表基督永恒的存在。这一进路的问题是，它并不追究所用经文与它在基督里应验之间真正的关系。

这种生硬的预表，其宝是灵意解经，所引起的疑虑往往会抑制许多负责的解经者与传道人的热心。但有些受人尊敬的圣经学者恢复了对预表论的兴趣和关注，将它作为圣经诠释的一个合法原则。9 许多对预表论的研究始于思考「预表」这字以及它在新约圣经中的用法。这不是不重要，因为这个字被用来表明旧约圣经的事件与所针对的基督徒生活之间存在的一连串关系。虽然它也被用于其他方面，与启示架构内各关系的这个讨论并不密切相关。

在这里，我们与其关注翻译为「预表」的具体词组的用法，不如更多关注新约圣经的作者如何把他们当时的情况与旧约圣经以往的事联系起来。因此我们不该满足于对用词的研究，而是应该尝试探究这些字相关用法背后的应用原则。为什么保罗在哥林多前书十章 6 节称在旷野的历史事件为与他同时代之人的预表(*typoi*)？又为什么在罗马书五章 14 节称亚当为基督的预表(*typos*)？保罗对旧约圣经的释经学是什么？如果我们能够确定这一点，我们就应该能以应用这个原则，不论新约圣经是否指明某个特定的预表。滥用预表论，往往等同于无条件的寓意解经，有的学者因为急于避免这一点，因而限制预表论的使用，到一个程度，以致几乎限制了它在解经中的用处。贝克 (David Baker) 评论得很对：「在圣经中，预表的方法没有系统，以致它甚至没有一个固定的措辞。」他正确地指出预表论的两个特点：一个是它不处理用词而处理历史事件；另一个是，它指出历史事件之间的真正对应关系。柯立德 (John Currid) 指出一个预表具有四个主要特征。第一，它必须有历史根据；预表与对范都必须是真实的历史事件、人物或制度。第二，预表与对范之间必须兼有历史的与神学的对应关系。第三，从预表到对范必须有一个加强的作用。第四，必须有证据表明：预表是神所立的，为要预示对范。

柯立德所描写的是「预表论」这个词在新约圣经中的术语用法。他接着就感叹今天的讲道中缺少预表，他认为：这情形主要是因为对预表的无知及对其重要性缺乏认识。对于这些感受，我只能表示由衷地同意。但我想进一步提议：预表之所以被忽略，是因为这个字在新约圣经中只与几个预表的实例相关，而它延伸的其他含义，并不为衍生的释经学所重视。<sup>14</sup> 我要提议：在适合柯立德标准的术语用法的背后，有一个在应用上意义深远的原则。我们可称之为大预表(macro-typology)，因为它表明：我们所处理的不仅是一些零碎的例子，而是一个广大的模式。如果保罗所做预表的联系是合理的，这岂不是证明他了解我在本章中竭力要了解的整个启示架构吗？如果我说对了，预表不只是指人与人、事与事及制度与制度构之间的对应关系，而是启示的整个时代之间的对应。这些对应关系在上述的〈图 4〉、〈图 5〉及〈图 6〉中已有表示。关于这点我不想多说，但需要强调：以色列历史从亚伯拉罕到大卫的整个时期表明，它是在基督里应验的一个预表。在那历史纪元（预表）与基督（对范）之间出现整个先知的扼要重述，证实了这预表的架构。这为我们提供一个架构基础，让传道人可从旧约圣经任何一处把旧约圣经的经文应用于当代的基督徒。但是笔者再说一次，对于对范而言，最重要的不是基督徒，而是基督。我们可以把〈图 3〉与〈图 4〉、〈图 5〉及〈图 6〉的基本架构合并起来，用以表示这预表架构如何配合救恩历史。

### **应用大预表于讲道**

预表论的分析对讲道的影响是深远的。它强调本书的主旨：整本圣经中所有的经文都与基督有着可以察觉的关系，它们主要是为基督作见证。若是一个怀疑者问说，讲到罪与魔鬼的经文如何为基督作见证呢？我就会回答说：这些经文是基督已经为我们赢得胜利与救恩、以及祂为我们成为罪的事实（林后五 21）的重要见证。认识到如此分析的含义是重要的：它向我们重申整本圣经都是为基督所作的见证。我将在本书的第二部份检视这一分析的实用方面。在此，让我们总结一下以大预表进路分析圣经启示架构的方式讲

道的一些本书的中心主旨最具争议的一面也许在于它断言：要应用任何经文的意义，都必须先经过它在神学上对基督的应用。这个原则是牢牢基于整本圣经乃是为基督作见证的事实上。它力图认真对待保罗说「在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架」的用意。圣经作为神的话，乃是由于它与基督的关系，不是由于它可以从属灵方面应用到我们的人生。我不再重述前面数章中的主张，但是，凡是试图把一段经文直接用于我们当代听众、而不先探究它与基督的主要关系，都是充满危险的。只有一件事掌控经文与我们的关系，那就是它先与基督产生联系。

## 聖經的預表結構



**1. 以色列歷史中的國度**  
在這個時期，預表的確立是因為有個逐漸建立的救恩模式，始於亞伯拉罕，在所羅門與聖殿時達到高峰。

### 2. 預言中的國度

在第二個時期，以色列的歷史不再闡釋拯救，而是表達審判，眾先知預言未來的救恩。他們使用歷史時期的範疇，作為未來榮耀時期的模式，藉此證實歷史時期的預表。

### 3. 在基督裡實現的國度

最後，新約聖經宣告：救恩歷史所預示的，以及眾先知所應許的，都在其對範裡實現了，這對範就是基督。

图 7：大预表。从亚伯拉罕到大卫和所罗门的整个救恩历史时期，都在先知的末世论中证实，并在基督里应验。旧约圣经救恩历史的所有面向都与基督有预表的关系。

因此，我们可以提出一个一般性的进路，在我们想要从事真正的解经讲道时，用来解释任何经文的中心思想。

1. 解释经文时，要试图了解它本身在救恩历史与圣经启示的脉络中如何发挥作用。大预表论所关注的是上述各个时期整体的对应关系。因此，在经文中讲到的历史细节、人物或制度，需要检视这些在他们所属时期的神学功用。

2. 如果经文出现在一个旧约圣经的历史记录中，包括讲到王国衰落的记录，我们若把它的神学意义联系于预言的末世论，就能确认通向在基督里应验的神学途径。

3. 基督的位格与工作乃是预表的对范，其相对应的神学功用被确认为我们当代情形的接触点。

4. 然后，根据新约圣经关于我们与基督关系的教导，推断出：新约圣经基督论的这一方面对基督徒生活产生的意义。

## 9 我能不提耶稣而传讲基督徒的道吗？

CanIPreachaChristianSermonwithoutMentioningJesus?

### 所有的主题都引向基督

笔者在本书的〈导论〉中提出了一个问题：我们如何能表达旧约圣经经文对于基督徒的意义，同时又避免可预料性和重复性？保罗定意在他的听众中不知别的，只知道基督并祂钉十字架，这似乎并未使他落入可预料的陷阱中。当然，如果我们所说「可预料」的意思是：人们预料到每篇讲章都阐述基督荣耀的事，那么就让我们竭尽所能成为可预料的吧！因为在基督里有测不透的丰富，而且对我们基督徒的存在有无限的含意，我绝对相信传道人不必要变得乏味与重复。

为什么我一直强调我们需要继续着眼于基督论呢？有没有可能传讲一篇基督徒的道而不提到耶稣呢？我在这里想避免一些过分简化的回答。或许，我可换个问法：你为什么竟然要想讲一篇基督徒的道，却不提及耶稣呢？我们还可以在其他地方找到神吗？看到真正的人性吗？看到任何受造之物的意义吗？俗话说，让我们「打开天窗说亮话」。早在第七章，我讲到使用分解的方法来处理圣经的结构，我的意思是使用一个提取的过程，以致在任何经文的具体细节背后，我们能看见圣经所描写的实际不变的面貌。这就像为某个实物照了一张 X 光片。没有人会以为某人头部的 X 光相片是与显示其外貌的相片一样的。然而，对于了解外貌之下的架构，X 光片是有用的。同样地，圣经为实际所照的相片也是如此。我们可以试图了解所有细节背后的「骨架」。这就是我称之为分解法的意思。

在圣经中的面貌 (dimensions) 首先可分为：神与受造之物。然而，在受造之物内，要进一步做出重要的区分：一面是按照神的形象创造的人，另

一面则是其余的受造物。人被许可证管理受造物，同时他们自己也要降服在神的至高无上主权之下。罪就是人拒绝这秩序，使我们背叛神至高无上主权的管治。救恩是神的计划，要将所有的存在都恢复到正确的关系。神国的实质是：神治理祂的百姓，他们继而管理受造物。圣经无处不描写这种国度的情况，无论过去或未来，圣经也无处不将神的这一计划放在此时人类堕落的背景中。可以说，每段经文都涉及圣经在一个基本架构之下所呈现的实际，这个基本的架构就是：神与受造之物，而受造之物等于人类加世界。

现在，如果我们停下来，按照圣经思考一下我们基督徒生存的意义，我们就会注意到：正常的关系正借着福音而在我们里面、在我们当中恢复。要想知道我们的生命应该被改变成什么样，唯一的方法可能是，要首先明白在基督里的真实情况。当然，这不只是看看事情如何在基督里运作而已，虽然肯定要有这方面的认识。更重要的是，这是我们自己因信基督而得以与祂联合的问题。我们与基督联合，意味着：基督是与天父立约的真正的人类伙伴，任何属于祂的，也归于与祂同作后嗣的我们。

对于实际的这种观点——神加上神的百姓，加上受造秩序——转化为基督论。如果我们想要看见神，耶稣基督最清楚地将祂表明出来。如果我们想看到神对我们人类有何用意，它在耶稣基督身上显明得最清楚。如果我们想要看见神对受造秩序有何用意，我们发现：它与我们人类密切相关，因而是在基督身上显明出来。譬如，我们在讲道时很容易受到试探，想要直接从敬虔的以色列人到现在的听众，但这方法不可避免地歪曲我们理解经文的方式。除了主耶稣是中介以外，不能进行直接的应用，这是我在本书中一直要强调的神学原则。虽然直接的应用无疑会产生好的想法，甚至在一定程度上造就人，但我们绝不能忽略主耶稣所说的话：圣经为祂作见证。我再说一次，若果真如此，那么只有当我们在祂里面时，圣经才向我们作见证。这当然也意味着：圣经也令人明白我们在基督之外是什么意思。然而，即使是这消极的一面，我们也只有在神回答这问题的光照中才能了解。正如范泰尔

(CorneliusVanTil)所主张的，因为神使我们成为倚靠祂、与祂立约的人，所以世上只有两种人：守约者与背约者。1 我们可以换个说法：在基督里的人与在基督外的人；没有第三种人。

在〈图 8〉中，我们看到有两种方式把圣经与听众联系在一起。一种方式忽略圣经启示的救恩历史架构所具有的基督论含意。实际上，这否认了基督作为神与人之间唯一中保的独特角色。它忽略了一个事实：基督是圣经的诠释者，甚至是所有实际的诠释者。如果祂是神永活的道、真理，并且万物为祂而受造，则宇宙中没有一个事实的终极意义能脱离祂而被真正认识。这必然包括我们对圣经的认识。正确的方法是要通过圣经的架构，这些架构必然在领我们到听众以前，先将我们领到基督面前。

在此需要说明：在新约圣经中有些地方，将旧约圣经应用于听者，它们并不抵触这原则。因为一旦在更宽广的经文背景中建立起这个原则，就不必在每一个例子中都指出经过基督所实现的联系。因此，保罗在书信的开始便阐述福音，然后在这基础上继续劝勉读者过基督徒生活，而无需每次都重提旧的根据。

### **没有福音的劝勉是律法主义**

正确的讲道方式会涉及一些劝勉，作为把圣经应用于听众生活的一部份。因为圣经包含许多劝勉，即使没有其他原因，光是这一点也可以知道劝勉是重要的。传道人当然必须找出自己的劝勉风格，就是他们认为适合特定的场合及会众的。笔者有位从前的同事曾表示他相信：会众似乎往往以近乎受虐狂的方式对待讲道。如果传道人真地告诉他们：他们是多么无望的一帮人，他们需要怎么作才好，或假如他真地定下规条帮助他们改进属灵的生活与表现，他们在离开时就会感觉真好。他们被击打了，也受伤了，但有益处！这也许有点过分夸张，但我想在许多圣洁大会的情况就是如此。

我们为什么喜欢这样？我们也许并不享受挨批，但总觉得当我们被这样对待时，我们从多方面受益：事情在好转中。•如果我们大家团结起来，就

能有机会把这教会挽回到正轨。现在我确切知道我需要怎样做，才能过得胜利的基督徒生活，等等。我想我们喜欢被这样对待的原因乃是，我们在心里是律法主义者。我们喜爱自己能够说：我们已经满足了所有的条件，尽管迟延了，但我们全然降服，除去了每一项已知的罪，因此神可以真正地赐福我们。我们常常受诱惑，想要对我们的属灵状况把脉，以是否圣洁作为标准。这并不一定等同于值得操练的自我省察。后者是经过检视，发现问题、并且正视问题的方法。真正的自我省察是一条回到我们得救源头的途径，因为它提醒我们，我们时时需要恩典。

传道人能帮助鼓动律法主义的倾向，它是在我们所有罪恶的核心。我们只需强调我们的人性：我们的顺从，我们的忠心，我们对神的降服等。问题是，这些都是正当的圣经真理。但是，如果我们把它们轻重倒置，并忽略它们与恩典的福音之间的关系，它们就以律法代替了恩典。如果我们一直告诉别人，他们应该做什么来整顿他们的生活，我们就把一个可怕的律法主义负担施加在他们身上。我们当然应该顺从神；我们当然应该尽心、尽性、尽意地爱祂。圣经也这样告诉我们。但是一旦我们留给人一个印象，以为可以凭自己做到这一切，我们就不仅使福音成了无关的，而且表示：事实上，律法的要求比它真正的所是软弱许多。律法主义降低律法的标准，到我们所能及的程度，藉此贬损了律法。有一个极其误导人的谚语是人时常听见的，并且是从应该更明事理的人那里听见的：神不会向我们要任何我们无法给予的东西。这话的含意若不是指神并不要求完全，就是指那一种完全并不完全，因为我们能够做到那一种完全。事实上，神的律法并非根据罪人能遵守的能力来设立的，律法是用来表明神是完全的这一属性。

在实践中，如果身为传道人的我们，列出属灵基督徒的标志、或成熟教会的标志，或敬虔父母的标志，或顺从儿女的标志，或爱心牧师的标志，或负责任的长老的标志、或有智能的教会领袖的标志，而且如果这样做的方式暗示了效法基督只是一件关于认识与顺服的事，那么我们就是律法主义者，

冒着拆毁我们正想要建造之物的危险。我们也许可以做到外貌与圣经的样式一致，但是我们这样做是以牺牲恩典的福音为代价的，只有福音能产生我们渴望的这些目标的实际。说我们应该怎样、或应该做什么，却不清楚讲明神照着祂的旨意、为我们生命与行为的失败所成就的，并且将二者联在一起，我们就是拒绝神的恩典，并且这是引人随从自我帮助、自我改进的情欲而活的。不客气地说，这种方式是无神的。

### **解经讲道是什么？**

粗略浏览一下可找到的文献，就能使我们断言，「解经讲道」这个词颇有弹性。我们大多数有志于使用这方法的人都相信：它与真正合乎圣经的讲道同义，然而确定它确切的定义并不容易。布莱森 (Harold Bryson)<sup>2</sup> 主张「解经」一词的用法相当多样：人们用它表示不同的事。有一个未署名的第十三世纪关于讲道的小册子标出三类主要的讲道，这一分类法一直沿用到现代对这个问题的讨论中。<sup>3</sup> 因此，据说，主题式的讲道使用一系列圣经经文来支持一个主题。经文式的讲道则拿一节或一小段经文作为一个主题的起点，不论该主题是否是这节经文的焦点。「相比之下，解经讲道主要聚焦于思考中的经文以及该经文的上下文。」<sup>4</sup> 罗宾森 (Haddon Robinson) 虽然知道想要定义解经讲道这样一个不断变化之观念的风险，他仍然提出以下的定义：

解经讲道传达一个合乎圣经的观念，这个观念源自以历史、文法及文学的方式研读一段经文及其上下文，也借着这个过程来传递。圣灵首先用这个观念来影响传道人的性格及经历，然后再借着他传给听众。<sup>5</sup>

这个定义有些问题，但笔者指出这一点只是为了表明：我们想要以一个简明的一般原则把某件事写下来是何等困难。也许我们可以不多谈定义而提议：解经讲道基本上是解释一段经文意义的方法。把圣灵的角色带入定义，就如罗宾森所做的，往往是根据结果来定义，因为结果是重要的。<sup>6</sup> 我想起巴刻对传福音的一个定义提出的重要批判，因为这个定义与结果密切相关，

而结果是不在我们掌控中的：赵中辉译，《传福音与神的主权》（台北：改革宗，1995）。但我认为解经讲道应该按照传道人的方法与进路来定义，而与其结果无关。任何话语的宣讲都需要圣灵才有效果，这不是解经讲道的独特之处，除非我们认定所有合乎圣经的讲道都是解经讲道。桂丹诺 (Sidney Greidanus) 提出以下的定义：

解经讲道是「以圣经为中心的讲道」。就是说，它处理经文「的方式是：清楚地呈现经文在特定圣经作者思想中、在圣经整个上下文里面的真实而基本的意义，并应用于听众今日的需要。」

罗宾森与桂丹诺都同意：解经讲道是解释一段经文在其本身上下文与整本圣经较广上下文中的意义。较广的上下文对于应用而言至关重要。即使是那些采取无效的直接应用进路之人（见上文〈图 8〉）也只能那样做，因为他们不知不觉地已经假设了需要有效进路的架构。也就是说，他们假设了：经文与信徒之间有着生机的连接，是比仅仅说明更为重要的。

重点是：这种解经讲道是照着圣经真正的内容来响应它（见第二章）。经文式的讲道与主题式的讲道，若滥用经文的性质，则是不妥的。例如，一段经文若只是开始讲道的跳板，讲道内容与该经文只具有表面的关系，则显然是滥用经文。可是，根据一节经文、甚至聚焦于一个字的讲道都是可能的，是被允许的，有时是非常可取的。但我要加以限制地说，这经节或字必须依照它在自己上下文中的意思来处理。有人有一个错误的观念，以为一个字本身就具备了它的意义，并根据这种观念来研究该字，这么做必定导致偏差。字义来自该字在其上下文中特殊的用法，并且它需要有上下文来决定其含义。句子是有意义的讲道最基本的单元，而我们若聚焦于一个字或一个词组，则必须是在一个有意义单元的上下文中进行。因此，经文单元愈小，我们对它在上下文中意义的限制就必须愈强。

任何想要真正合乎圣经的讲道方法，其本质是：传道人要决心服在神话语的权威下讲道。若要如此行，我们必须有一个主要的工作计划：让圣经支

配我们宣讲的性质、以及我们信息的形式与内容。这并不是忽略一个以后要考虑的事实：不同的目的与情况会决定我们应用的策略。但没有一个讲道的策略能忽略神说话的方式、圣经的内容、以及圣经信息在圣灵默示下所采取的形式。所以，解经讲道的方式，乃是圣经神学的方式，着眼于神学内容的文学媒介、及历史背景。

有的学者曾经提议不用「解经」一词，而称之为「圣经」讲道。如果我们接受基本的词源学定义，即解经意味着揭露经文的意义，则我们必须进一步问，经文的意义如何能被揭露呢？就是在这一点上，我们对讲道风格的称呼变得有点学究了。虽然有的传道人似乎学得慢，大多数都会同意，一篇解经讲道不只是一个解经的练习而已。讲道的本质是要把神的话应用于听众的意志，好感动他们想要被这话同化。解经(exegesis)是预备任何讲章的一个重要方面，但解经并不等同于讲道。解经力图了解经文在它本身紧邻的上下文中的意思。一篇讲道必须从经文的意义进展到该意义的合理应用，即根据福音而应用于我们当代的处境。这就涉及释经学(hermeneutics)，而释经学的中心乃是圣经神学。依我看，一旦掌握了语言及文学形式的基本解经内容，根据福音派对圣经的认识，释经的步骤就必须把经文的神学意义与福音联系在一起。解释的关键问题是，「这段经文如何为基督作见证？」福音派传道人需要抗拒现代释经学的劫持，它们只对文学与语言学感兴趣，而忽略了神话语的终极目的，那就是，对一个失丧的世界宣扬基督。

### **在不同教导场合的策略**

圣经会在不同的场合被阐述。它们并不都牵涉到正式讲道，但这本身就再次引发关于讲道本质的问题。然而，让我们以实用的眼光看一下一些典型的解经（即揭露经文的意思）情况，它们在形式上是很不一样的。有一个是主日早晨的讲道，在教会中依照宗派传统、或地方传统讲道，这多少是正式的。第二个是在地方教会所属的家庭中持续进行的小组查经聚会。这个场合是非正式的，带领者是低调的，由组员轮流担当。第三个是家庭聚会，包括

父母与一些较大的孩子，也许是十二岁到十六岁之间，他们能读经并参加讨论。我们回到我们原来的问题：「我能讲道篇道，带领这次查经，讨论每日所读经文的意思，而不提到耶稣吗？」

根据以上讨论的原则，回答很简单，就是一个响亮的「不！」。除非提到在福音中的耶稣基督，否则没有一段经文会给出它真正的意义。这是如此基本的一点，以致我有时感到诧异，我们为什么竟需要提出这问题。然而，我们用的策略或因情况而异。我在这里所关注的是考虑我们在主日讲道的策略上能有多少弹性。我一直都在批评一个每次都需要得到灵修益处的进路。想要在每次简短阅读经文时都产生快乐思想、从神而来为今日所用的实时话语，必定很容易就歪曲经文的意义，以一厢情愿的想法或浪漫的念头来代替实际。

让我们首先思考家庭聚会。在这里，会众是固定的一群人，经常出席，除了偶然一、两个家人缺席，偶然干扰家庭聚会以外。当所有的成员都出席，而且都了解课业时，连续性就可以得到维持。我们可设想一个教学单元，供多日使用，每次复习前一课的内容，又在此基础上增进，直到整个单元完成。例如，出埃及的故事可以用两、三个星期或更多时间，来渐进阅读出埃及记一~十五章。其间可有些停顿，以重述一些历史背景资料，或把这些事件与亚伯拉罕后代的故事、以及他们如何来到埃及联系在一起。概括重述神向亚伯拉罕的应许或约瑟的叙述，会是一个有用的练习。最后，整个事件读完了。现在，在这样一个基督徒家庭与年龄分布中，很可能有人在这期间会提出这些事件与福音有何关系的问题。但若在研读时无人问起，可以在结束时，以一个较正式的方式提出这个问题。当然，从福音派对圣经的认识来看，出埃及记的功课是对福音本质的一个见证。在研读时，也许可以重述其他的许多细节：主要人物的品德，神迹奇事的一些意义，神的属性等。但这一切其实都只是为这段经文在救恩历史背景中的主要意义效力。它们为福

音效力，并且若被正确理解，它们会帮助我们认识：我们逾越节的羔羊基督为我们作了牺牲的意义。

关于小组聚会的策略，我们可以说类似的话。它可能完全由成人或青年人组成。其连续性无可避免地小于家庭聚会，但是还是会有聚会。因此，每次聚会完，都会感到较轻松。如果缺乏时间，总是还有下一次可再提出讨论。有些小组，其成员也许是比较成熟、阅读比较广泛的基督徒。在这些情况下，他们不大可能会让学习太久，而没有人提出对基督徒应用的问题。因此，在家庭、或小组、或任何其他不太有组织的查经聚会中，以及在成员高度期待持续准时参与的聚会中，针对我们问题的回答可被修改。在有些聚会中，也许学习一段旧约圣经经文而不提及耶稣，但是如果在它被讨论之后，其结果却只是关乎基督徒生活的一般道德评论，至终会是很有缺陷的学习。

现在让我们来谈讲道。在这里，我提议说：任何一篇讲章若要合乎圣经，就必须包括耶稣；至少有两点促使我如此提议。第一点是实用方面的。教会中的讲道必然是讲给流动性较大的会众听的。在会众中，有忠实的常客，他们每个主日肯定会出席，除非生病或假白外出。也有人认为「经常」出席的意思是每月一次。也有人对上教会感觉懈怠，在天气与心情好时才去。还有一些人对任何教会或会众都没有真正的兴趣，只是被朋友带来参加一次，或只是出现一下。就像笔者的一位同事所说的：碰巧出现一次的人应该有机会听到我们真正要讲的内容。因此，如果我们刚好在主日依次传讲一封书信，而该主日来到道德上的劝勉时，我们很高兴地阐述这些劝勉，而忽略其较广的福音背景。这样做，我们肯定会使到访者对基督教产生最坏的错误观念：他们现在知道，成为一个基督徒，事实上就是努力好好生活。依我看，仅仅这一个思考，就足以使我们认真考虑我们讲道是不是要以基督为中心了。

第二点考虑是正式涉及讲道实际性质的问题。笔者在第四章中已经表达了自己的看法。在此，只需要说：就如我们在谈论讲道的圣经基础时看见

的，只有根据救恩之路出发，才能真正定义讲道的本质。我们已经明白：我们得救是以福音事件为基础的，必须以耶稣基督的生、死与复活来仔细描述福音事件。但这些事件所成就的救恩，乃是在神的审判与怒气之下的罪人与神和好、得以恢复、称义、成圣及最后得荣耀的整个过程。救恩必须被视为一个完整的过程，它在神的国度实现时达到顶点。极其重要的是，我们要讲清楚：福音的这些果子全部都是福音所结的果子，不是自我努力、或道德上的决心，或任何其他东西所产生的果子。

因此，任何讲道若想把经文应用于会众，而不清楚说明只有在基督里、也只有借着基督才能做到，它就不是基督徒的讲道。它最多不过是一个一厢情愿与敬虔想法的练习而已。最坏的话，它是否认基督、可怕的律法主义。

### **讲道的类型**

现在应该清楚我赞同的观点是：解经讲道的意思就是合乎圣经的讲道，并且合乎圣经的讲道所涉及的内容比解释经文多得多。即使讲章写得很好，以致解经的基本工作虽然没有显露出来、却为经文的准确解释提供坚实的基础，仍然还要注意在讲道中把神话语的真理应用于听众的这个目的。这一应用只能根据福音来完成。因此，如果一段经文被解释及应用于听众时没有提及基督的位格和工作，它就不是合乎圣经的讲道。就像保罗一样，传道人必须定意在会众中不知道别的，只知道基督并祂钉十字架。

鉴于以上关于合乎圣经的讲道的论述，我要提议说：不同类型的讲道等于不同的焦点与对经文不同的进路。讲道的目的可以因会众的需用而改变，但西方教会有个传统需要明确加以限制。就是有些教会在早晨进行「教导」讲道，在晚上进行「福音」讲道。这种区分充满风险，因为它意味着：福音只是使我们开始作基督徒，仅限于布道性的讲道，而对教导基督徒则不必要。这显然是错误的。因此区分必须随目的而定：一个是非信徒的归主，另一个是信徒的造就。二者都需要福音，但焦点与着重点不同。

因此，在圣经神学保护之下不致被滥用的解经讲道，能够转向许多方向。谈论目前道德或社会议题的主题式讲道也许需要漫游更远的地方，而不局限于一段经文，但圣经神学的应用会拦阻经文被杂乱地用来作为虚假的引证文字。主题式讲道也可聚焦于教义上的议题，但是每篇讲道的教义应当根据经文的圣经真理得出。把这些真理同系统神学联系起来，只是造就会众的一个方面。我想，除了让圣经经文本身决定我们阐述其内容的方式之外，在这件事上没有一些硬性而快速的规则。

### **让旧约圣经说话**

旧约圣经若没有基督论的解释，它本身是否向基督徒讲话？这问题迟早会提出。与之相关的是，我们应该让旧约圣经的经文段落对它原来的处境讲述到什么程度，然后才来看它在基督里的应验呢？这两个问题是相关的，但并不等同。从表面上看来，第二个问题是问及经文在自身上下文中的解释，无疑地，我们必须尽量探索作者想要对他同时代的人说的话。这是正确理解圣经的基础：我们需要了解所说的是什么，就是这段经文的原意，然后才能继续考虑它对现代基督徒的意义。可是，一旦我们在解经层次做好了尽责的工作之后，问题仍然是：我们用这信息来做什么呢？这就是以上第一个问题的内容。

曾有人主张对这问题作否定的回答，他们认为：要求旧约圣经的所有经文都应验于基督，就是把我们在陷阱里，我们从所有的经文讲出同一篇信息：「经文有千万，讲道都一样！」这句俏皮话也许真地反映了一个懒惰的传道人的糟糕经验，他未曾费心去探索圣经中多方面的启示。它也可能反映出对主耶稣的所是、所为狭隘的认识。人往往很容易用敬虔的语气谈论主耶稣与上主，而同时却对圣经关乎祂丰富的启示所知甚少。认为我们年每一篇讲道中传讲基督就是传讲同一篇讲章，这种观念是如此可怕，以致令人讶异为何有人会落得如此迟钝。从圣经的各个部份传讲基督，绝不是让旧约圣经丰富的多样性勉强通过一个肤浅的耶稣敬虔的窄模，而是应该把这一伟大的

多样性扩展到基督这位应验者无穷的丰富之中。如果我们不是要在每次讲道中都宣讲基督丰富的某一方面的话，我们就不应该站在讲台上。

为了着手处理上述问题，我想加上另一个问题。若我们认为旧约圣经经文本身能直接向我们说话而不寻找其基督论的意义，我们要提出何种的应用呢？我坚决主张：没有基督徒传道人曾纯粹让旧约圣经自身说话。一个靠直接应用旧约圣经经文来运作的基督徒传道人，可能一刻也不会想象他的听众与原来的听众或读者之间是没有区别的。即使一个现代的犹太教传道人，也会在将 P 文应用于听众时做一些调整。基督教传道人知道，他们的听众不是古时的以色列人、或犹太人，或在大多数情况下，甚至不是现代的犹太人。因此，他们做了一个假定：当神被提及时，祂乃是耶稣与使徒们的神。当这位神称我们为祂的百姓时，我们并没有突然变为犹太教的跟随者，我们仍是基督徒。

一个基督徒除了借着相信耶稣基督以外，还有其他方式与神建立关系吗？我们已经讲到，新约圣经不容许这样一个提议，因为只有一位神，在神和人中间只有一位中保，就是降世为人的基督耶稣。因此，当基督徒传道人提耶稣而直接将旧约圣经应用到他们的基督徒听众身上时，事实上，他们就是用推断与假设来作为两者之间的连接。传道人所假设的是：人们响应时的身份，不是古时的以色列人，而是现代的基督徒。除非这些人有两个宗教，对神有两个不同的观念，及有两个不同的道路来与祂建立关系" ^个是他们阐明旧约圣经的经文时提出的，另一个是为新约圣经提出的——否则，他们必都是以基督徒的身份来响应。问题是，传道人的应用与听众的反应，是否真的是基督徒的、适合信息的？为什么让机会作决定呢？这样做，是不负责任的牧养，是马虎的讲道。

## 准备讲章

讲章的准备主要取决于任务的性质，即：阐明神的话语的真理。传道人不是针对大众关心的议题进行一堂演讲，不是从事一次演说技巧的练习，不是娱乐，也不是传授一些宗教信仰或意见。传道人是在执行宣扬神的话语的神圣服事。既然这任务是神所赐予的，且涉及权威话语的传递，传道人就必须服在话语的权柄下。准备时，殷勤祷告应该是福音派解经讲道者的标记。当我们对宣扬神的话语的严重性与严肃性失去敬畏感时，就应该是进行评估、寻求恢复的时候了。只有我们自己的生命服在神的掌管下，我们才会那样殷勤祷告来预备讲章。因此，在准备一篇讲章时，我们应该求告，神的灵积极向我们启示祂话语的丰富。然而，圣灵的工作不是一件自动而神秘的事。祂借着我们的心思与我们的努力来负责任地解释圣经经文。

除了传道人个人顺服神话语的权威之外，圣经的本质至少对讲章的准备提出三方面的要求：解经学、释经学、与讲道学 (homiletics)。这些并非严格按照顺序的，因为它们经常互动。解经是对经文做正式的分析，我们在其中力图揭示作者要说的内容。它使我们仔细阅读经文，关切其文学特性，包括语言与体裁，以及广泛关注它直接的历史背景与神学处境。

在关于讲道的书中，释经学往往是被忽略的部份。即使被提到，在如何解释一段经文的问题上也很少提供具体的帮助。解释或释经的目的，正是要揭示古时经文与现代圣经听者（或读者）之间的联系。在本书中，我已强调：这些关系不是凭直觉的，也不是圣灵某种神秘的直接交通。它们来自圣经的本质：它是一本关于基督的书。圣经神学乃是一个力图了解圣经启示架构的学科，它使我们能正确地将任何经文与现代的听者联系起来。圣经神学显示：释经学的本质在于圣经每一部份都引我们到基督，继而到在基督里的信徒。如果忽略圣经神学，就意味着使我们与我们的听众冒着迷途的危险，以不合圣经的应用来代替合乎圣经的应用。我认为圣经神学是为伟大的更正教原则提供充分的自由，这原则是由宗教改革宣告的：以经解经 J。

讲章准备的第三方面是讲道学的应用。圣经神学告诉我们：经文在本身上下文中的含义与它关乎福音的意义，二者之间存在神学的连接。传道人牧养的职责，就是要把这关连应用于会众的具体需要。显然地，传道人不能针对会众中每个人的个别需要（即使这些需要是已知的），但他能教导人，使他们学习自己来做具体的应用。更重要的是，讲道学的任务涉及特别的职责：宣告至高无上之上主的话语。此地此时对我们大家传讲的圣经信息，必须被视为神的话语，这话拥有至高的权威，我们如果忽略，就会导致属灵的危险。在此，提到巴刻的一个论点是恰当：传道人属于信息的一部份。<sup>9</sup> 虽然传道人有向他人讲说的任务，神的话却是给所有人的，包括传道人与会众。

### **传道人的基督徒教育计划**

任何照顾会众的传道人，若以为仅有讲道就能为个人与整个会众的生命健康与成长提供足够营养的话，他就在牧养上失责了。如果说，我们大家都需要更多接触圣经真理，而不止是每年四十至五十次讲道的供应，绝不是要贬低讲道与讲道事奉的重要性。就是因为这个缘故，个人读经与小组查经才如此重要。然而这些事往往是见机而行，它运作时，往往没有牧者的带领。我们需要检视教会事奉的需求。针对成年基督徒设立某种教育计划是很重要的，它可以补充讲道事奉，帮助将讲道应用于教会的生活。

有一些圣经原则可用于基督徒教育，不容忽视。首先，我们了解崇拜与事奉是同一回事。越来越多的教会已认识到：专业、受薪、全时间事奉的主要职责是带领与照管，不论我们如何看待按立问题。有一个认知是，事奉是每个信徒的职责。恢复对属灵恩赐识别的强调，就是简单地归回到一个认识：「事奉」不只是已被按立之领袖的活动，每一成员都是事奉者，有潜能发挥明确的事奉功用。基督徒教育乃是装备人来发挥这些事奉的功用。这件事可以东拼西凑地做，也可以考虑它存在的理由，而有效地完成。

一个地方教会为成年基督徒教育计划拟定的宣言或信条，也许可以如以下所拟的：

我们相信：

耶稣基督的每个信徒都是基督身体的一部份。神呼召我们借着与地方会众的交通来表达这个事实。神把属灵恩赐给每个信徒，为了使身体得益。

神呼召每个信徒使用恩赐与才能来服事。信徒需要接受教导与训练的装备来服事。

首先我们需要再次承认福音的中心性，否则不能开始阐述这样一组原则。如果地方教会的生活与事奉为了神的国而要保持任何种类的有效性，则需要自觉地以福音为中心。当我们想到基督徒训练的策略时，我们意识到福音涉及至少四个主要的范围：

1. 借着福音与神和好，就意味着：对神的话语、查考圣经产生一个新的态度。圣经所含的知识是无可代替的。

2. 我们从查考圣经中得以了解神是怎样的一位神，神在世上作工的方式，及神如何与我们及世界建立关系。这就意味着••我们查考圣经主要的成果是形成神学，即：一个以神和祂自我启示为基础的世界观。

3. 神学对信徒在教会中与在世界中的个人生存以及团体生活产生的实际应用，涉及我们对基督徒生活的关切。福音呼召我们过一个经常寻求被真理同化的生活，就如在耶稣里一样。

4. 有些基督徒服事的形式要求很特殊的事奉技巧。个别基督徒应该要知道神给他们的恩赐为何，并接受训练来有效地使用它们。

因而，在设计基督徒教育的全盘计划时，应当顾及每个基督徒在四个领域中受培育的需要：圣经知识、神学或基督教教义、基督徒生活实用议题及特殊事奉的技巧。显然地，区分这四个领域并不表示它们全然有别。事实上，它们是互动的，而且另外我们还有其他分析福音含意的方式。然而，如

果要执行一个有效的基督徒教育计划，我们需要对它进行分析，使它不致成了一个杂烩式的计划，让人随心所欲地涉猎不同的内容。

还有，在任何运作适当的会众中，基督徒教育至少有四种或四个可能的层次：

1. 初级或入门级。在此，我们提供教育给新来或询问基督教信仰的人、想要知道基督教意义的人、或那些首次尝试参加教会的人。

2. 一般的层次。这是为任何想要在属灵知识上成长及成为成熟的基督徒预备的。

3. 训练的层次。这是为那些属灵恩赐至少已暂时被确认了的人、及那些正在致力于服事某些特定领域而需要有特殊技巧的人设计的。

领导的层次。这是为那些通过属灵的成熟或恩赐的使用，而展现出在地方教会的某一事奉领域作照管工作的潜力之人设计的。

较小教会的牧师们也许会严肃地问道：这个方案是否在任何教会都可行，还是只在拥有较多会众的教会才可行，因为后者有许多成熟的领导力与事奉的资源。但我要说：不论地方教会的大小，原则仍是一样；我们所要决定的乃是事奉的优先次序。一个小教会若要成长，有许多事要被顾到，相当重要的是传福音的策略。如果负责的牧师了解诸层次的需要，在资源增加时，就能顾到这些事。让我们假设：传福音被认为是福音之所以是福音的主要含意。也就是说，我们所要的不是为了增长而增长，我们之所以想要增长，是因为我们相信教会增长乃是神的旨意。结果，我们想要看到人们归主得救，脱离没有基督的永恒。若要成为传福音者，人们需要何种训练呢？答案是「没有什么训练」与「他们能获得的一切」。也就是说，一方面，悔改归主是你传讲福音的开始所需的一切；另一方面，如果可能，受过一些基本训练当然会有帮助。我们必不可给人留下一个印象，以为基督徒需要有一张传福音的文凭，才能对亲友传讲耶稣。可是我们希望人借着训练来尽其所能。

让我们设想一个约有 150 个成年会员的「中型」教会。它必然会有儿童主日学，可能有一、两个青年团契，以及几个在会员家中定期举行的成人小组聚会。周间的查经兼祷告聚会的老传统似乎已成过去。每年年初，牧师热切呼吁志愿者教主日学及做其他的惯常工作。同时，家庭小组的形式和功用都比较特别，可能少有或没有牧师的照管或协助。青年团契可能由未经训练的年轻人主持，他们有热心，但缺少知识。这样，我们有了一个地方教会，其中有一些人没有受过训练，在属灵的成熟度与认识上程度参差不齐，但他们却在从事重要的圣经教导与牧养事奉。10 James I. Packer, "The Preacher as Theologian," p.83, 巴刻在此提及归纳法查经的危险：这个方法教你「观察」，却没有给你任何神学导向来帮助你「观察」。

还有一些教会成员想要培育子女的信仰，在家中从事重要的事奉，除了他们自己所收集的信息之外，也没有接受任何训练。

对我而言，这样一个教会的牧师似乎需要制定一些事奉上的优先次序。在次序表中，讲道仍需居首，因为在一个可行的基督徒训练计划实行以前，讲道是多人领受的主要的圣经教导。然后，即使这样一个计划实行了，讲道总是作为教会生活中一个尤为重要的方面。当然，另一优先度高的事是从一小群有潜能作领袖与教师的人开始，给予他们圣经神学的基本教导。令人讶异的是，主持整个儿童课程的，大多数是很少或未受圣经神学训练的志愿者，我们却这么情愿接受这样一种情况。主日学教师需要接受训练。同时，在课程及主日学与小组中所用的学习数据等领域中也应该加以照管。如果此刻所使用的教材是道德主义的，而非以福音为中心的，它就应该被替换掉。这不是任何时候都容易做到的，所以，至少应该使教师与领袖们意识到这些议题。除了教导他们圣经神学外，还有什么更好的方法来做这事呢？11

## **第 2 部份：圣经神学在讲道中的实际应用**

THE PRACTICAL APPLICATION OF BIBLICAL THEOLOGY TO PREACHING

## 导论：基督在整本圣经中

### Introduction to Part 2: Christ in All the Scriptures

#### 文学体裁

我们现在要来思想将圣经神学应用于预备讲章的一些实际议题，这时需要简单说一下处理圣经文本必须应付的各个方面。其中第一个方面是文学体裁。这议题不仅仅出现于圣经研究的专业领域，而是在任何文学交流中都存在的因素。我们想当然地以为：借着口语及书面文字，可有各种不同的方式来进行交流，大多数人对于适应不同的方式没有太大的困难。它是我们文化的很大一部份，以致我们在交流时可以不假思索地从一个体裁转移到另一个体裁。科学散文、短篇小说、结婚请帖或房地产广告，各有惯例，而我们也很容易看出它们之间的差别。讲到圣经时，新的读者很快就会领会到，一段历史叙述看上去或听起来是有别于一篇诗篇、一个预言或一个比喻的。

在第二部份，我们将从文学作品作为传播圣经启示的神学真理之媒介的观点，来考虑一些主要的圣经文学体裁。对传道人而言，比起察觉文学作品因功用不同而用法不同，能够确定文学体裁的定义、或表列圣经所有的体裁，乃是次要的。我们的目的应该是了解神话语的真理是如何以不同的方式传递，并且如何在我们解经时作出适当的回应。在一些按照主要体裁分类的较大单元中，我们或会发现各种次要的体裁或文学表现。必定还有一些灰色领域，对其中的体裁、以及文学文本如何发挥作用有些争论，但整体而言，我们持守的原则是：圣经具有根本的清晰性与自我诠释性。

让我们以旅行的主题为例来说明。同一个一般性的观念可用不同的体裁或文学表达的类型论述，以致在这段文章的意义产生相当不同的效果。请比较一下以下几段涉及某种旅行的文章：

以色列全会众从以琳起行，……到了以琳和西条中间、汛的旷野。（出十六 1）

我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害，因为你与我同在；你的杖、你的竿，都安慰我。（诗二十三 4）

心中自是的，便是愚昧人；凭智慧行事的，必蒙拯救。（箴二十八 26）

〔耶和华的灵〕在神的异象中带我到以色列地，安置在至高的山上，在山上的南边有仿佛一座城建立。（结四十 2）

有一个人从耶路撒冷下耶利哥去，落在强盗手中。（路十 30）

我认得一个在基督里的人，他前十四年被提到第三层天上去。或在身内，我不知道；或在身外，我也不知道；只有神知道。（林后十二 2）

第一段进入历史叙述的处境中，且声称是关乎历史中发生的事件。第二段以隐喻描写假想在生活中遇到危难的经历，可能是死亡本身。第三段描写一种凭智慧行事的生活方式。第四段涉及先知异象中的一个经历，不论它是真的，还是想象的，他在其中看到自己被带到一个遥远但真实的地方。第五段是一个故事的开始，其要点不在于这故事是否真地在真实生活中发生过。最后一段描写某个人声称自己有过的某种属灵经历。这几段文章是否在正式确认的文学体裁的文脉中，并不是最重要的考虑。传道人需要能够辨认出这个特殊的文学表达方式旨在发挥何种功用。如果从形式上辨认文学类型能有助于上述的这个过程，当然更好。但能够标示出文学体裁，其重要性不如了解每个文学表达方式的细微差别及作者想要用它作成什么。

大致说来，文学体裁意指一类具有某种共同特征标志的文学文本，这些标志使我们能把它们与其他文本区分出来。正如巴顿 (Uohii Barton)所指出的，文学体裁的鉴定使我们能避免误读既定的文本。<sup>1</sup> 假如有文学类型，也就有言说类型，形式鉴别学所关心的事情之一是想要辨认书写文本背后的言说类型。因为一个体裁可以包括整本书，如一卷福音书或一封书信，而其中可以出现其他的体裁，如比喻或赞美诗，所以桂丹诺提出一个阶段式的文学

分析进路。2 他称整本圣经为一个宣讲。在圣经中的主要体裁有叙述、预言、智慧、诗篇、福音、书信与启示。桂丹诺建议使用常见的「形式」一词，来描写在这些主要体裁之内出现的体裁。因而，在处理「箴言」这卷书时，整本书都是智慧类型。在这宽广的体裁中有训诲、谚语、与数字格言三类不同的文学形式。

马太福音属于福音体裁。当我们阅读它时，首先碰见家谱，然后是主耶稣降生的叙述、言论集、登山宝训、以及交织于叙述背景中的许多比喻等。其中每一个文学形式的意图都需要放在较宽广的文学处境中理解。在本书的这部份中，我们主要的关注是：力图了解不同的文学体裁如何用作传播神学真理的工具。

### **历史的进程**

察看各种文学体裁的特点，绝不能离开它所在的历史处境与救恩历史的处境。例如，我们检视智慧体裁的圣经文学时，就发现有的智慧格言早于主要的智慧书，有的在智慧书本身之中，有的在福音书中，还有的在五旬节后的新约圣经作品中，尤其是在雅各布书中。尽管从一般文学角度来了解一个格言式的箴言如何发挥作用是重要的，3 但是，一本福音书中的一句箴言在神学上的功用，可能大大不同于在箴言这卷书中的箴言。救恩历史的进程仍是我们理解经文、并把它们与基督徒联系起来的一个关键因素。这一点特别关系到我们对叙述型经文的思考，因为它是形成圣经历史架构的主要传播工具。

### **神学的时期**

因为圣经是神在特定救恩历史处境中所给的启示，因此我试着解释这一启示的整个架构。只能用神学的话来解释。



现与应验的方式，就是：它如何见证基督、因基督而被赋予最终的意义。整本圣经都见证基督，这是我们说基督在整本圣经中的意思。故此，传道人必须对每一篇讲章都问道：「这讲章是否显示这经文如何为基督作见证？」

在以下诸章中，我们将依次考虑一些主要的文学体裁，看看它们与救赎历史进程的关系，目的在于为个别经文提供圣经神学的背景。我们将举一些例子，其选择只是出于想要检视各种经文，而不是有意强调一些著名的或在神学上重要的经文。在有些事例中，笔者选择的经文可能并不被认为是对讲道最有成果的资料。我的目的是：藉此方法，涵盖的文选是可以代表整个范围的圣经数据的。

## 10 根据旧约圣经历史叙事经文讲道

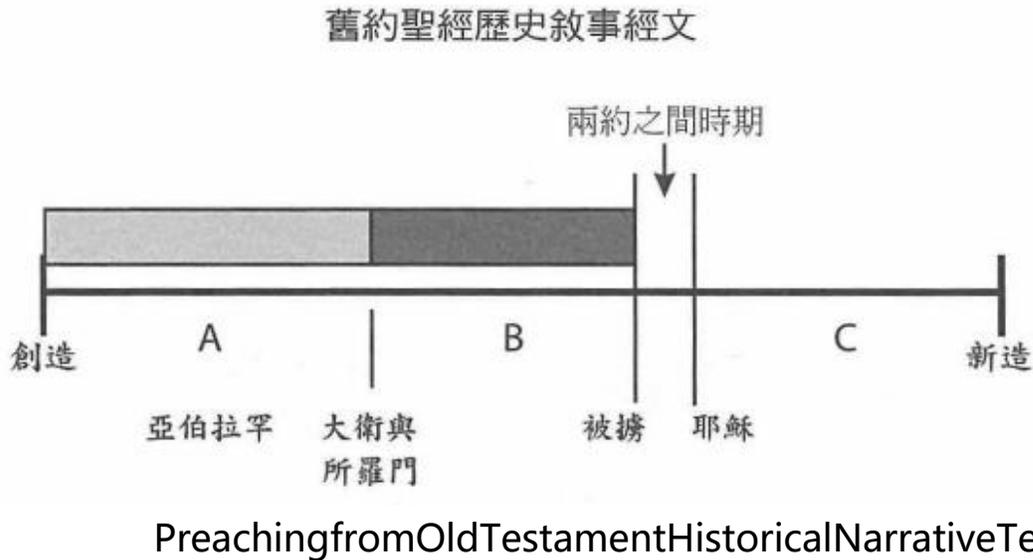


图 10：旧约圣经的历史叙事经文跨越两个时期。在 A 时期，叙事的主要焦点在于救恩的完成与神国的显明。次要的焦点是审判。在 B 时期，主要焦点在于败亡与审判，但仍有次要的焦点，聚焦于归回与神国的模式。

### 在圣经神学脉络中的历史叙事经文

在开始时，我们应该区分根据历史叙事经文讲道的两个宽广、却很不一样的进路。桂丹诺是在 1930 年代与 1940 年代初期荷兰改革宗教会起争论的处境下检视这两个方法的。1 时至今日，争论的中心问题仍与当时一样。它关乎历史性经文主要应作为典范的价值处理，或是根据它们在救恩历史中的贡献与位置来处理。在作为典范的讲道中，根据具体情况，叙事中的人物乃是作为敬虔或不敬虔之人生活的榜样或鉴戒。例如，一个特殊的人物尼希米也许被选作教导领导原则或其他质量的教材。但是，这种进路往往使传道人在这人物做出一些很大的假设。难道杰出的领导原则只能从尼希米身上学

到吗？圣经人物，甚至主要的人物，常常在他们作为榜样的价值上模棱两可。有的人物或行动是故意被描述为一个瑕疵，还是一个美德，并不都很清楚。我们需要从救恩历史较大的视野来评估圣经人物，甚至伟大的信心英雄。在选择救恩历史的作法时，我们并不因而排除对任何圣经人物的注意。这是将经文作为整体来观察的问题。如果我们一定要按照人物来看叙事，则请记住：在救赎戏剧的展现中，主要人物是神自己。

旧约圣经中的历史叙事经文跨过救恩历史的两个时期。在我们所划分的第一个时期中（〈图 10〉的 A），即从圣经历史的开始到所罗门统治的前半部份，且包括后者在内，所强调的是拯救之路及神国度的本质。其导言当然是创造与堕落于罪中。从创世记四章开始，持续地建构一幅图像，关乎神恩待人类，带来救恩与神的国度。我们曾讲到，创世记四章～十一章是神呼召亚伯拉罕与赐予圣约应许的预备阶段。这些给亚伯拉罕的应许，为后来所有事件的展开、到出现大卫王的高潮提供了基础。神在撒母耳记下七章给大卫的应许，部份直接应验在所罗门身上，所罗门以建造圣殿作为大卫统治之荣耀的结束。

论及所罗门之后以色列衰落的叙事历史经文，整体上提供了一个非常负面的焦点（〈图 10〉之时期 B）。从救恩历史的观点来看，神国度的本质与拯救的方法基本上已经定好了。以色列国的衰落不只是对人类犯罪后果的一个注释，它也表明：大卫统治时虽然是荣耀的，但国度尚未达成。我们记得：从我们基督徒的立场来说，神最初的计划与旨意，就是借着祂儿子的受苦与受死带来国度。我们绝不可以认为福音乃是因为情况在以色列这里出错后才加添的东西。福音一直是神在一切——包括创造——以前预先策划的，否则神如何能在创世以前就拣选了我们（弗一 4）？所以我们在准备讲章时，务必要提醒自己，福音是在旧约圣经整个历史过程之前的筹划。

有些叙事经文不是历史性的，而是作为出现在历史叙事中的故事。这些经文大多都能被归于其他体裁，并需要相应地处理，虽然它们在历史叙事中

的位置总是讲道时一个重要的考虑。例如，约坦讲述的寓言，约伯记的叙事部份，异梦与异象的描述，以及在新约圣经中耶稣的比喻；这一切都有别于通常的历史叙事。这些叙事资料大多都能当作历史著作，虽然它未必满足世俗的历史批评者。

总结救恩历史对叙事经文的观点，我们看到两个主要的领域或时期。在第一个（时期 A）中，我们会寻找经文在救恩的整体模式、以及到所罗门统治初期为止所启示之神的国这两方面的功用。某段特殊经文的焦点或许主要是负面的，正如在洪水审判时、巴别变乱口音时、埃及为奴时、以色列因亚伦的金牛犊受到审判时、旷野飘流时、或败于非利士人之手时。可是，在这个时期，焦点主要是正面的。整个叙事的主要方面，是神以应许及其在大卫与所罗门王国中应验的形式彰显祂的赐福。请记住、对于了解救恩，正负两方面都很重要，因为得救乃是被神从罪和审判中救出来。故此，我们在挪亚得救、应许亚伯拉罕、脱离埃及奴役、在西奈成立属神百姓的国家、征服迦南地、立王、以及建造圣殿这些事情中都能看到积极的一面。

在第二个时期（〈图 10〉的 B），以色列历史的事态发展每况愈下，当国家一分为二、而且相继被毁时，历史叙事的主要焦点是突然临到以色列国的审判。最后的耻辱是埃布尔拉罕的后代被剥夺了神赐福中的每一个物质保证：土地、圣殿、王权。但这个时期并非只有悲观沮丧。暂且不谈先知们在对于未来神国的盼望中投入的大量贡献，在面对逆境而得胜的历史中仍有积极的一面，特别是在但以理书一～六章与以斯帖记的记录中。然后，随着波斯战胜巴比伦而来的，是以斯拉记及尼希米记所记载的被掳之国的得释与犹太余民的归国。这两本书都报导了引人入胜的重建，它满有潜力，有望成为先知们应许的真正恢复，但总是功亏一篑。这一个潜在的恢复成了百姓的提醒：他们的历史是神在过去行动、将来必定仍会有所作为的处境。

冒着过份简化之嫌，笔者可以说：第一个时期的历史经文，特别是从亚伯拉罕到大卫的，是在神与亚伯拉罕所立之约下的经文；它是应许时期。但

正如我们已经看到的，这个时期也有明确的救恩模式，并且国度被显示为应许的内容。然后，经文写到第二个时期，从所罗门背道到旧约圣经的末了，这是先知时期。认识到这一点很重要。事实上，笔者甚至要说：大多数叙事经文的误用，就在于没有意识到这一点。叙事经文的「福音」动向若不是来自圣约应许（时期 A），就是来自先知的末世论（时期 B），二者都为经文提供了圣经神学的文脉。我们不可能了解某段经文的神学功用，除非我们了解它如何与圣约应许或先知的末世论相关。当我们更详细地考查先知的末世论时，就会看到，它就像一个火箭的第二节一样，把亚伯拉罕之约推向它的应验。现在，让我们从经文的圣经神学脉络与意义这个角度出发，来思考几段具有代表性的叙事历史经文。

### **1. 挪亚的故事（创世记六～九章）**

传道人必须为一次或一系列讲道制定一个可行的策略，然后决定需要多少背景来为听众摆设舞台。所有讲道的神学文脉当然都是关于创造、堕落及神的救恩计划，所以我不再多谈这明显的特点。于是，挪亚被放置在人类日益败坏与神施行审判的背景中。这一个拯救事件说明了一些重要的主题，它们在以后的救赎历史中继续开展。在这里我们可提一下挪亚蒙拣选、救恩的计划、信心的回应等等。但我们在这记述中也能看到一个国度实际的表现。就像创造产生神与祂百姓亚当及夏娃所组成的「国度」一样，那个国度在祂为他们所预备之地伊甸，在洪水的叙事中，也同样有一个「国度」的情景，神安排祂自己的百姓挪亚全家到所预备的拯救处境中，即方舟。挪亚的故事不只是信心的顺服，它是一幅较大图像的一部份，是神为自己保留一个族类，直接联机到亚伯拉罕、大卫与基督。

新约圣经引用挪亚之处不多，但都很重要。这些经文强调方舟的拯救功用（彼前三 20～22；彼后二 5）或挪亚的信心（来十一 7）。耶稣引用挪亚事件，把它当作与救恩的末后日子、人子再来相似的事件（太二十四 36～39；路十七 26～27）。这些经文中有足够的数字，使传道人能把挪亚的故事

联于最后的拯救与审判，并提出这些经文如何为基督作见证的问题。关于这一点，有些实际问题持续出现。如果这一切都在基督与福音里得到应验，为何不试着忘掉以旧约圣经讲道，而只专注于新约圣经呢？有一个简短的回答和一个详尽的答案。详尽的答案关系到我们所讨论的全部内容，就是把圣经的合一性看作它是一本关乎基督的书。简短的答案是：新约圣经总是把我们遣回旧约圣经，把它作为关乎基督整体信息的一部份。我们是谁，竟敢强嘴！

## 2.路得

路得故事的人情味极大，以致吸引传道人把它只放在模范的层次处理。让我们再次强调，人的因素是经文不可或缺的一部份，我们不该过分反对人物研究。重要的是，把它放在这段叙事主旨的视野中。就路得记而言，我们需要试着了解这卷书的目的，并确保任何人物分析都是辅助解释该目的。有一次，我受邀讲路得记第一章，这是个一次性的讲道，而非一系列讲道的一个部份。但我受命用这章经文来讲〈处理自怜〉这个题目。第一章讲到因为以色列有饥荒，拿俄米与以利米勒如何带着他们的两个儿子移居摩押地。丈夫死了，两个儿子都娶了摩押女子为妻。然后两个儿子也死了，拿俄米决定返回以色列。一个媳妇返回娘家，另一媳妇，路得，则随拿俄米归回以色列。当她们到伯利恒时，拿俄米讲述神如何苦待了她，降祸于她。在第一章未了，即使拿俄米表示一点自怜，经文也没有讨论她如何处理它。

在彻底思考对待这任务的方法时，我决定要着眼于路得记的整体信息。只有这样，第一章真正的意义才会浮现。假若给我的任务是一连四次的讲道，每次一章，我就必须遵照整本书的架构。此时，我得在一次讲道中讲述该架构及整体信息。不论选用何种策略，仍然需要圣经神学来指示我们如何诠释经文。在希伯来正典中，路得记属于第三部份圣卷(ketubim)里面的五卷轴 (FiveScrolls)之一。在此主要的考虑是：它被置于这五个与「节期」有关的书卷中，是否应该使我们在意识到其神学意义的同时，也注意它的历史意义？

路得记的叙述显然意味着它是历史性的，因为在该书的结尾有大卫的家谱。在它的四章中描写四个主要的片断：

1. 第一章提出问题：拿俄米落得一无所有。然而，解决问题的希望在于年轻的摩押女子，她离弃她的旧生活而拥抱了拿俄米的生活、她的国、及她的神。

2. 第二章展开解决的办法，就是媳妇得到那一位能执行「救赎者」职责之亲属的喜爱。

3. 第三章接续并阐述这救赎者的角色。

4. 第四章说出拿俄米问题的解答••波阿斯将是救赎者，并且他娶了路得。虽然这故事似乎聚焦于路得，但最后人们却看到拿俄米问题的解答。路得与波阿斯所生的孩子，被称为拿俄米的儿子。

故事讲了不少，但是连结于救恩历史的圣经神学之链在哪里呢？当拿俄米借着路得成为大卫王的祖先时，她的凄凉就得以卸除。波阿斯的角色已经为我们填充了救赎观念的一个方面。但是路得的角色是什么呢？我们是否只看到她那坚韧与忠心、诚实与信靠明显具有吸引力的品格？有人也许还会加上愚忠。对路得的描写并非完全明确的，但有一个特点是一直被强调的：她是一个摩押人。这故事从引入摩押人进展到弥赛亚的家谱。<sup>2</sup>如果说，我们看见以色列与外邦人之间的关系有两个方面，并非言过其实。第一，申命记二十三章 2~6 节中对摩押人所加的限制，看起来在路得记中被否决了。一般而言，以色列是被禁止与列国接触的，但是往往一个特殊场合兴起，显出神将外邦人包括在内的旨意。第二，弥赛亚是部份摩押人的事实或许似乎不可接受，但它清楚地预示圣经主要的主题之一：神的旨意是在祂的国中包含一群人，就是祂从各国、各民与各方中所带出的。传道人不该忽略路得记的叙事作为宣教经文的潜力。

在这里，我们达到神国历史启示的高潮时期。对于大卫运送约柜到耶路撒冷的记载，至少可从两个历史角度来考虑：它是约柜历史的一部份，也是大卫兴起之历史的一部份。撒母耳记上讲到因以色列人在面对非利士人威胁时做了蠢事，使得约柜被搬离圣所，约柜先是被带到战场，希望用它保证以色列得胜。结果却相反，约柜被掳走，运到非利士的亚实突城。由于非利士人无法应付，最终它被运回以色列。但以色列人也难以应付，它就被收藏在亚比拿达家中。此后，除了在撒母耳记上十四章 18 节具有争议性地提起它之外，再未提起，一直到撒母耳记下六章。

在约柜往返非利士期间，展开了整个王权问题。从撒母耳作先知与士师事奉的时期开始，就引发了这件事，它受到争议，至终扫罗作王，这问题一度得到解决。当扫罗的王权没能通过考验时，大卫被神拣选继任。大卫兴起的历史，从他在撒母耳记上十六章受膏开始。他虽蒙拣选受膏，但被排斥而逃亡，一直到扫罗死于非利士人之手，大卫才能真地回国、并且建立他的王权。在这整个过程中，他被描写为不愿作任何事，只是恳请耶和華為他伸冤、使他的受膏落实。在撒母耳记下五章，大卫在希伯仑受膏作以色列的王，然后他占领耶路撒冷，命名为锡安，大卫之城。在第六章，约柜被转运到耶路撒冷，这举动，表明大卫要建立耶路撒冷作信仰与统治之中心的意向。

约柜被运离亚比拿答的家，但在途中，乌撒因伸手扶约柜而被击杀。大卫惧怕，因而把约柜放在另外一人的家中，但这个人却意外「蒙福」，于是大卫决定再次搬运约柜。大卫欢天喜地，在约柜前跳舞，约柜被运到耶路撒冷。扫罗之女，大卫之妻米甲轻视大卫，结果她被责罚不能生养，两个王朝之间的张力得到缓解。约柜运进耶路撒冷，拉开了第七章中一些事件的序幕，在那里，大卫表达要为耶和華建造圣殿的愿望。神学的顶点是神与大卫立约，并且神应许大卫：他的后裔会接续他的王位直到永远，而且大卫的儿子必是神的儿子。

从撒母耳记下第六章写一篇讲章，可以有许多可能。不论选取哪一个重点，重要的是：要把这些事件置于救恩历史较广的脉络中来看待。约柜的历史可以追溯至出埃及记中神激活给亚伯拉罕的应许、与赐下西奈律法。我们在这里看见：在亚伯拉罕之约、以色列人的西奈之约、以及以大卫家君王代表以色列人作为神儿子的这些应许的焦点之间，存在直接的神学关联。将约柜运到耶路撒冷的故事，可被认为是给传道人机会，来探索一些次要的主题：乌撒之死，俄别以东的蒙福，或在米甲身上体现出扫罗王朝的受咒诅。但若是不把这些事件放在救赎历史的脉络中看待的话，它们在这叙事的整个重点就被忽略了。要理解这段经文与福音的关系，我们就必须准备追究一些重要的主题，诸如王权、神居住在祂百姓当中、以及圣殿。

#### **4·尼希米建造耶路撒冷城墙（尼希米记二~六章）**

我想避免仅仅引用一些显而易见以救恩为导向的经文。存在困难经文的事实，的确引发选择经文的问题。在任何教会，很少有传道人在讲台事奉中立志于讲完圣经每一卷书。很少有人会想象，当保罗对以弗所的长老说「神的旨意，我并没有一样避讳不传给你们」(徒二十 27)时，是心存这种计划的。如果我们只能期望选择有限的经文来讲道，岂不是撇开困难的与较晦涩的经文比较好？我们知道，不是所有的经文都像其他经文那样直接地讲到福音真理，因而问题就出现了，我们是否应该在考虑讲道计划时排除有些经文？亚德迈耶 (Elizabeth Achtemeier)指出问题的一个根源就是：旧约圣经中许多故事不符合我们对神先入为主的观念。<sup>3</sup> 特别是流血与屠杀故事引发的所请道德难题。但布赖特 (John Bright)评论这问题说：「我觉得很有趣，也相当奇怪，虽然旧约圣经有些地方冒犯我们的基督教感觉，它并未明显地冒犯基督的『基督教感觉』！」

转向上述的事件时，传道人可能又会想把主要人物当作讲道的主要焦点。很显然地，对以斯拉及尼希米进行人物研究，会有许多值得我们学习的地方。在以色列国与犹大国遭遇可怕的倾覆、犹大国被掳至巴比伦之后的犹

太政府重建中，这两个忠心的人扮演不同的重要角色。然而，传道人若只顾到这两个人的品格而忽略这两卷书叙事的真正功用，就太可惜了。

以斯拉记与尼希米记二书的救恩历史处境，把我们带进圣经正典中历史事件的神学认识。5 在主前 538 年，古列下诏后，犹太人归回，可以从政治和预言的角度来理解。神学的处境是先知期盼被掳所失去的一切得以恢复。而且先知们以不同的方式来描写这恢复中将发生的是神荣耀国度的来临。诸如耶利米提及七十年被掳后归回的预言，会被视作一个证据，证实古列下诏乃是此希望应验的办法。在这诏告颁布前，除了被掳后的三个先知与但以理之外，众先知所有的末世论神谕应该都已经听见了。没有理由不认为从巴比伦归回是主的大日与一切事物得以荣耀恢复的前奏。

正如我们从以斯拉、尼希米、以及被掳后的先知们身上所发现的，现实是另外一回事。从积极方面看，的确有类似第二次的出埃及脱离被掳，但正如有些先知预言的，被掳归回的人只是余数。在波斯王的鼓励下，犹太人得以开始重建在帝国监管之下、却具有社会—政治意义的省，以及以重建圣殿和律法为焦点的宗教特性。耶路撒冷城位于这两方面的中心，因此尼希米记聚焦于耶路撒冷的重建。另外还有令人好奇的人物所罗巴伯，他是大卫王朝的后裔，在圣殿重建中发挥作用，又是省长。6 拉三~五章；尼七 1；该一 1、12、14,二 2；亚四 6~10。

从消极方面来看，以斯拉记与尼希米记叙事所呈现的一幅图画是：犹太人在面临当地部落的反对与波斯帝国高官的阴谋时，为了建立犹太身份而不断抗争。当圣殿终被建成时，它是那么平庸的一个建筑，不仅远远不及先知所希望的圣殿，也不能与被掳之前圣殿的荣耀相比。各种问题困扰着这个新社群，尤其是藐视禁止异族通婚的律法。先知哈该描写了一个情形：不忠实是这群人的特征。总之，这显然不是先知预言的神国。先知期望的主要方面都已到位“~土地、归回的余民、新殿、重建的耶路撒冷与大卫后裔的领导阶层——但是没有荣耀。以迦博的阴影悬在这块土地之上（撒下四 21~

22)。7 所以，一般来说，以斯拉记与尼希米记，特别是耶路撒冷的重建，需要放在这个较广的历史脉络中来看待，就像先知的话语向我们解释的一样。仅仅作为范例的讲道，几乎可以肯定会曲解此一观点，就是：表明预言真正应验的需要，同时显明神的信实，祂扶持祂的百姓对将来之国度心存希望。

### **文学思考与历史思考**

需要区分根据叙事经文的讲道与用叙事形式的讲道。对于前者，我们所关心的是响应圣经文本的特性、了解它如何发挥文本的作用。对于后者，我们所关心的是传道人在传讲信息时采取的沟通方式。有些作者煞费苦心指出，希腊修辞学影响了初代教会中讲道的方式。这样一个修辞的演说方式，与大部份我们所见之叙事形式的圣经文本形成对比。正如霍博特 (John Holbert) 所说的：「叙事文是圣经本身用来传递它的信息的最主要方式。」<sup>8</sup> 而且，当我们想讲出自己的生活经历时，我们必然会以叙事形式来论述。我们发现它在作见证的福音布道中收效明显。圣经文本的性质是叙事，而且它是我们描述人经历的主要方式，有的讲道学家把这两点当作讲道学变革的基础。

「新讲道学」是描写对叙事形式讲道兴趣复苏的时髦名词。<sup>9</sup> 虽然正式的叙事文讲道并非受到检视的唯一可能，这运动乃是要纠正被傅瑞 (Hans Frei) 称为圣经叙事之蚀 (the eclipse of biblical narrative) 所造成的失衡。<sup>10</sup> 米勒 (Calvin Miller) 说，「叙事讲道并非包含一些故事，而是一个故事，它从头到尾把整篇讲道围绕一个情节来作为主题。」桂丹诺赞同用叙事方式来讲叙事文，并将它与说教形式进行对比。<sup>12</sup> 他评论说，「但对说教形式最大的反对理由是，它可能在重塑经文形式时无意地扭曲了经文的信息。」<sup>13</sup> 按常识，我们也可以主张：如果神已认为用叙事文来传讲祂的作为是合适的，我们是否应该把这叙事埋没在我们的讲道形式中，以致出现一连串从第一点到第五点的抽象观念呢？

本书虽不探讨各种讲道形式的优点与缺点，但在叙事经文这事上，笔者相信圣经神学对我们最后在讲台上讲道时会提供一些帮助。桂丹诺对以叙事的形式来传讲叙事经文的理由作了有用的分析。他也给予一些告诫，与福音派传道人特别相关。在响应有些「新讲道学家」时，他警告人别以为仅仅讲故事就是讲道。14 讲道涉及把一段经文的重点传递给今日的听众。为了强调这个提醒，笔者想指出，圣经神学应该会使我们对下列至关重要的两点变得敏感：

1. 这故事本身绝不是完整的，它是一个以耶稣基督为高潮的救恩大故事中的一部份。仅仅根据一段旧约圣经历史叙事文讲故事，不论故事本身多么完整，它都不是基督教的讲道。一篇讲道需要将圣经真理应用于当前的听众。

2. 圣经神学是圣经信息去历史化的解毒剂。讲故事的讲道很容易会被存在主义哲学劫持，如布特曼 (Bult-man)所表明的。依照这个进路，故事的价值不在于它告诉我们历史上真正发生什么事，只在于它增加了我们个人对自我的了解。一旦故事离开历史框架，神学就会无可救药地被曲解。

### **根据历史叙事经文来讲道的计划**

圣经文本的性质与它在神学上显示的合一性表明：根据历史叙事的讲道要求我们尊重神所启示的旨意，祂要以神国的降临来改变宇宙。我时常思考，在主日学最兴盛的时期，那么多的孩子们从课程结业后就再也看不见了，理由何在。无疑有许多原因，包括缺少父母鼓励孩子在家中积极服事。另外还有一个促成的因素是我认为值得思考的。虽然我断不想显得是在挑剔批评许许多多主日学中预备课程及施教的志愿者，但我所得到的印象是，他们在执行这二个任务时缺少对圣经启示全貌的认识。结果，孩子们被教导的往往是各种不同、孤立的圣经故事，每个故事都多少有点适合各年龄层的价值。因此许多的应用是道德化的律法主义，因为这种应用与恩典的福音之间的联繫被切断了。这些孩子长到青少年时，许多都已经满腹道德，就会认

为，这些够他们用一辈子了。因此他们打退堂鼓，去过一些还算正派但没有福音的生活。

牧师能做什么来纠正这情形呢？我建议至少有两件事可以做。第一，就像在九章中提及的，为所有从事于任何教导或牧养的教会成员设立一个培训计划。在这个计划的中心必须是关于圣经合一性的基础课程，就如圣经神学所讲的圣经合一性。第二，草拟一个讲道计划，包括一个或多个依据历史叙事经文的讲道系列。在计划这系列时，应该顾及圣经特定的一卷书的神学要点，把它放在联结于基督再来较广的背景中思考。我想再次借用一下桂丹诺的区分：提供榜样式的讲道较倾向于使我们问，「这个人物（或事件）如何见证我的生存。」相反地，救赎历史的进路则比较倾向于使我们问，「这事件（或人物）如何为基督作见证？」让我们永远不忘记，我们的存在只是按我们在基督里、还是在基督外来适当界定的。如果我们真想知道一段经文如何为我们的存在作见证，就必须经透过它见证基督来实现。这是所有基督徒讲道的基础。

# 1 根据旧约圣经律法书讲道

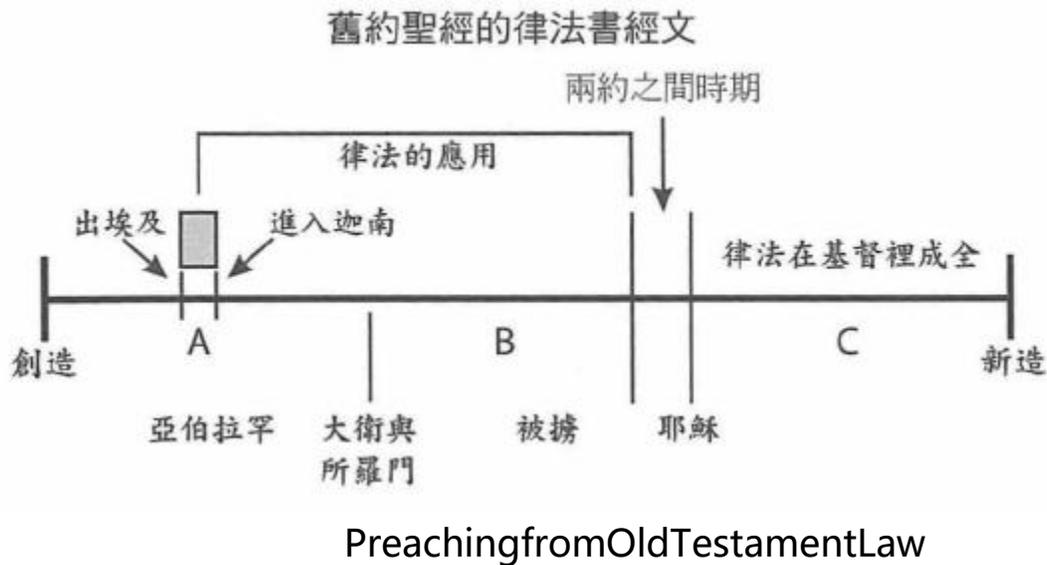


图 11：旧约圣经的律法经文出现的时期相当短，但很重要，紧接在出埃及之后。第二律法，或申命记，主旨是摩西给一代之后的末了之言，就在进入迦南之前。在整个旧约圣经时期的先知与其他官员接着应用律法。基督来了，作为律法的成全。

## 在圣经神学脉络中的律法

对于旧约圣经的律法，首先明显要提的一点，是它在救恩历史中的背景。律法是赐给一个靠着神的恩典蒙拣选、并且已经被救赎了的民族。不会有律法使人因行为得救的问题。第二点要注意的是：「律法」一词是希伯来文 Torah(妥拉) 通常的翻译，严格说来，它意指「训诲」，因此，不必照我们常常强调其狭义的法律涵义来理解该字。第三点是，虽然在整個旧约圣经时期，人一直以各种方式诉诸于西奈之约，但在新约圣经中很少有直接证据

表明它被当作管理基督徒行为的规范。第四点与上一点相关，就是：自新约圣经时期以来，律法与福音的确切关系一直是件具争议性、受到关注的事。

在西奈法典赐下前存在何种律法，是个争论不休的问题。很清楚地，在西奈之前，神的百姓不能被形容为没有律法。传道人将创世记作为叙事经文处理时，必须以解经的方式来面对这个问题。显然，亚伯拉罕得到某些礼仪上的指示，包括割礼；但在神面前作完全人对于他的意义，就不是很清楚了（创十七 1）。创世记叙事文之伦理涵义的问题与西奈法典之应用的问题有些不同，这法典被视作神赐给祂子民正式、且全面的训诲。

有两个可能的方法来处理律法—恩典的问题。一个是从在西奈山赐下律法开始，经过其应用，一直到新约圣经。另一个是从福音开始，从对福音的了解中来处理律法之事。我们可能需要二者并进，只是我主张：一个基督徒必须认识到，我们只是以基督徒的身份、并且以基督徒的眼光来处理旧约圣经。有一件事是肯定的，我们迟早不仅会碰到在新约圣经中如何处理律法的问题，还有根据旧约圣经律法书讲道有多大用途这样实际的讲道问题。

讲到传讲律法，大多数的传道人会优先使用十诫，这也是可以理解的。从形式上来看，这些律法用作整本西奈全集的核心，通常也被认为是律法中所有道德原则的总纲。基督徒往往赞同把十条诫命当作道德教导的总纲。宗教改革后，更正教的三个主要支派——改革宗、信义宗、与圣公会——都以使徒信经、主祷文、与十诫为根据，产生了要理问答(Catechisms)。所以，更正教各教会倾向于把十诫当作基督徒的道德依据。守安息日的诫命一直是个棘手的问题，因为它似乎是礼仪性的多过于道德性的。更正教要理问答的问题是，他们对十诫做了一件新约圣经似乎全然没有兴趣做的事。在新约圣经的书信中，没有一处这样解释十诫来教导基督徒的道德；事实上，只提到了个别的诫命，而且没有常常提及。然而，毫无疑问，新约圣经承认以色列道德律法的持续性，并无一处否定它，反而使它的应用更清晰。

聚焦于十诫也突出一个常作的区分，使得道德的律法继续有效，而民事或礼仪的律法以某种方式被丢弃了。民事律法应用于一个群体的组织，而这个群体已不再存在了。现在的这个新社群乃是由在基督里的身份和所是来界定。礼仪的律法主要是象征与神关系的问题，在新约圣经中，这个方面由基督作为中保而重新界定。认为我们已从礼仪律中解脱出来、却依然受制于道德律，这种观念所涉及的区分在新约圣经中同样难以找到。这并非说探究旧约圣经道德的形态是不可取的、或无益的。然而、当基督成为一切关系的中保时，这些就再次被重新定义了。我们基于人的关系来区别礼仪律法与道德律法。礼仪律法涉及一些象征性的动作，超越自身指向另一个实际，通常是指向神。而道德律法则是涉及直接或间接的人际关系问题。按照圣经的说法，这些的基础乃是神的位格，祂按照祂的形象造了我们。一旦我们认知人际关系的面向，基督论的面向就无可避免了。一个基督徒乃是由与基督的联合来界定的，离开此事实，就绝不能与神或任何人有私人关系。如果说关乎道德行为的旧约圣经律法能以某种方式不经基督而应用在基督徒身上，至少可以说，这种观点是对我们在基督里所是的一个否认。

但如何处理非道德性的律法呢？它们如何发挥作用，以及是否值得根据它们来讲道？对这问题的回答，当然在于神要以这些礼仪规定对以色列产生效用的方式。这就带我们回到西奈律法的处境。若有传道人想要用一整篇讲道以诸如利未记十五章不洁净的礼仪为主题，我会认为他是相当勇敢的，也有人会说他是不顾及后果的。除非我们想曲解这些律法的意义，把它们贬为卫生问题，否则即使那些较少引发争议、不太具体的食物洁净与不洁的议题，似乎都与今日的我们不相干。

利未记十一章。想要根据卫生原则把这些律法合理化，不能令人信服，神明白：即便是以色列，也没有这样做。尽管一些不洁的事物的确是有危害的，但不是所有的都如此。此外，在新约圣经中，律法被取代，乃是基于福

音，而不是——举例而言，在使徒行传十章——被冷藏和先进的卫生方法取代。

礼仪的数据中有二大部份是与道德数据合并的，它们直接涉及人的关系，不过这一次是与神自己的关系。这些是与会幕的规定及整个献祭系统相关的事。一方面，它们代表神在祂百姓与自己的交通中与他们打交道的目标。另一方面，它们显示在人类因悖逆——即罪——而普遍与神疏离的情况下，神使这交通成为可能的「技术细节」。与神和好及称义成为可能，是因为——也只因为——照神律法所显明的圣洁之神的公义要求得到满足。

律法的圣经神学必须把律法自身的这个吊诡考虑在内，就是：神要求人严格、完全地顺服，同时又针对有罪的人类不能作到这样顺服的这一问题提供了应对的方法。因而，律法不可或缺的一部份是：会幕与整个挽回祭系统。如果神要求以色列应当圣洁，正如神是圣洁的，并且要尽心、尽性、尽力爱神，祂也知道一群尚未完全得救的百姓永远无法达到这个标准。在这样一个处境中，爱神的观念因着神的恩典而呈现出新的意义。

圣所的规定明白显示出神的恩典。这是在祂赐下西奈之约的核心之后所做的规定。因此，救赎历史中的次序是：

- 拣选与呼召（亚伯拉罕）；
- 为奴（出一章）；
- 在出埃及记中救赎的神迹（出二～十五章）；
- 在西奈山聚集（出十九章）；
- 赐十诫（出二十章）；
- 「约书」（出二十 22～二十三 33）；
- 立约（出二十四章）；
- 会幕的规定（出二十五～三十一章）。

律法必须在这救赎的处境中来理解。利未记中界定从世界分别为圣归给耶和華、借着献祭与神和好这些较详细的规定，都只是用来强调此处境的重

要意义。我们应该特别注意出埃及记十九章 3~6 节所表明的救赎的目的。神把以色列带来归祂自己，好叫他们活在祂面前作属祂的产业：祭司的国度与圣洁的国民。他们蒙拣选与拯救，目的是作神的百姓，在地上的万国当中代表祂。

十诫是在这个处境中赐下的，随后在约书中出现一些比较详细的律法。律法的功用是使这个蒙救赎之民所组成的新国家知道，何种生活是符合与神之间这种独特的关系的。

利未记十九章 2 节；申命记六章 5 节。法不仅用来规范人的行为，也实现一个很重要的目的，就是表明救赎他们的神是怎样的一位神。律法不只是指引人类行为的准则；其道德与顺服，主要是要表明与神的关系。律法的中心是与神立约的关系。个人与团体之间的关系，是要反映出个人及团体与神的关系，这关系是靠恩典建立的。一旦约书颁给摩西后，百姓便被召集并被告知神的话。他们回答说：「耶和华所吩咐的，我们都必遵行。」在一个基本没有解释、但十分动人的仪式中，这约以祭牲的血为印记（出二十四 3~8）。总之，似乎这约只有在流血祭牲的基础上才能生效。如果这样的话，这约取决于神如何使罪人称义的方法了，他们在面临律法要求的完全时转向祂寻求恩典。

因此，神赐予会幕的原因是，神属性关键的一面在于祂希望与人交通，而这交通主要被描写为祂住在他们中间。在一些圣经解释中常见的错误是将会幕及祭司在那里事奉的所有细节寓意化，以便使每一方面都明确地说成是基督徒的事。<sup>8</sup>当然有些细节的象征性是颇为透明的，但也有些是难以理解的。会幕作为和好与交通的用途，必须决定我们对细节的理解。关于会幕的圣经神学会聚焦于将应许之地作为伊甸恢复的预表，会幕及以后的圣殿表明：神在应许之地与祂百姓同住。先知关于弥赛亚时期圣殿恢复的异象包括：以西结书四十~四十七章中详细的描写，其顶点是在新伊甸中心的新

殿。从先知的末世论，我们来到新殿，这新殿就是基督，是在天上的殿，并且是由基督的灵借着福音所创造的。

回到律法，我们发现当摩西尚在山上领受会幕的律法时，百姓却在违犯他们先前已同意的律法。亚伦的金牛犊事件说明一个重点：即使在彰显了这奇异的恩典、教导了关乎蒙恩生活的样式之后，人心仍然以叛离神的话语、渴望独立自主为特征。因此，虽然会有许多信心的英雄可作敬虔的榜样，而令人沮丧的真相是：以色列生活方式的特点是背信与违背律法。就是这一点导致以色列国和犹大国的灭亡、以及被掳的灾难。

当律法的咒诅落在以色列国和犹大国时，先知的威胁就显得是有根据的。同时，先知的末世论给那些信靠神的人带来希望。有一天神必采取行动，改变祂百姓的恶心，以致他们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。不像我拉着他們祖宗的手，領他們出埃及地的时候，與他們所立的約。我雖作他們的丈夫，他們却背了我的約。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里面，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。我必用清水洒在你們身上，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。我也要賜給你們一个新心，將新靈放在你們里面。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里面，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）。

从圣经神学的观点来看，使我们关心的问题必定是：这段经文是如何应验的。显然，它没有发生在被掳后的重建时期。笔者提醒一下：我曾一再讲到圣经启示的架构，好让我们不轻易将它首先应用在基督徒身上。当希伯来书的作者阐述律法是将来美事的影儿时，他继续讲到：律法所不能成就的事，基督已为我们成就了（来十 1~18）。祂献了一次永远的赎罪祭，就在神的右边坐下了。只有在这样的文脉中，希伯来书的作者才引用了耶利米书三十一章 33~34 节。神的子民得到保证：神不再纪念他们的罪，恰恰是因为所有律法的要求都在耶稣里得到了满足。事实上，我们必须说，耶稣是神的律法被完备地写在心上的那一个以色列人。

我们根据律法讲道的困难，也许部份来自在「律法」这一个题目下堆积了好些混合的主题。如果我们用分析的方法、并且在综合整体概念的基础上来处理问题，我们就能用一种有用的方式来区分整体中的不同因素。9 将西奈之约当作一个整体，我们在出埃及记中依次碰到十诫、约书、及帐幕的律例。在利未记，我们见到圣洁的律例、献祭制度、洁净与不洁的律例。最后，在下一代以色列人即将进入应许之地时，申命记重述了律法的一些主要因素。

我们对律法在圣经神学中的概览，带着我们从西奈之约的细节，经过申命记所记载的颁布律法，到以色列在迦南地的生活。一个无法回避的事实是：在一群以拥有毁约这样自杀性能力著名的百姓身上，神的恩典不断光照他们。虽然聚焦于信心伟人与以色列一些光辉成就是很吸引人的，但可悲的是，它是一个奔向灾难的国家。就律法而言，先知屹立如灯塔，但他们也无奈地目睹国家的败亡。只有末世的应许，论及这百姓因神的律法在他们心中而得到更新时，才消除先知信息的阴影。

颁给首先的亚当~~神第一个儿子——的「律法」被违背了，因而人类被赶出园子，去到旷野。颁给以色列——神的儿子——的律法也被破坏了，因而这国被赶出它的应许之地，进入被掳的旷野。末后的亚当作为真实顺服

神的圣约伙伴来了，意味着祂与一群急需祂帮助的百姓认同。我们几乎可以听见天上松了一口气，「终于，一个真正的神子！」「你是我的爱子，我所喜悦的，」这是神嘉许的话。然后，这个真亚当，真以色列人，进入我们的旷野受试探，并且得胜，因而祂可以为我们开一条回到神园子的道路。

耶稣来，不是要毁坏或废掉律法，乃是要成全（太五 17）。祂是律法的总结、telos）。10)祂是至终的基准点，祂前所未有地清楚表明西奈之约的含义。祂毫不妥协、严格地应用它：「你们的义，若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国」（太五 20）。在登山宝训中，在法利赛人与税吏的比喻中，以及在祂响应律法师关乎永生的问题中（路十 25～29），祂把自义的立足地从那些以为有办法能爬上律法梯子、得到神接纳之人的底下撤去。祂来，是为我们尽诸般的义。祂不只在自己无罪的一生中成全了律法，而且甘愿把我们破坏律法的罪归在祂身上，以致祂为我们承受律法的咒诅（林后五 21）。因信，我们得到耶稣遵守律法的恩赐，那是代表我们完全成就的，我们在祂里面成了神的义。因信，我们不是废掉律法：「断乎不是，更是坚固律法」（罗三 31）。坚固之法是，我们转离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们满足律法一切要求的人身上。

虽然律法与福音的关系仍然是讨论与争议中的议题，但我们可以放心地指出一些突出之处。福音事件并非否定律法，而是它最完美的表现。耶稣的一生，即有些神学家所谓基督积极的顺服，就如祂的死（所请消极的顺服）一样，是祂使人称义工作的一部份。11 我们不仅能请求主赦免我们的众罪，因耶稣已在十字架为我们担当了我们的罪，而且得到祂一生所实践之完美的义作为恩赐（罗五 10）。

保罗对律法貌似矛盾的表述，肯定是因律法在救恩历史中的地位引起的。基督徒的生活与以色列在旧约下的生活是统一的，因为都是与同一位不变的神有关系。所改变的是神启示的清晰度与祂拯救的方法。作为灯台引导我们的，不再是在西奈山上的摩西，而是在加略山上的主耶稣。当以弗所人

因受诱惑，要继续像「外邦人」一样生活而需要警告时，保罗没有照搬十诫，而是说，「你们学了基督，却不是这样」（弗四 20）。讲到一些礼仪之事时，保罗说，「所以不拘在饮食上，或节期、月朔、安息日，都不可让人论断你们。这些原是后事的影儿，那形体却是基督」（西二 16~17）。当他告诉基督徒说，「你们不在律法之下，乃在恩典之下」（罗六 14），并不表示基督徒的生活没有律法。远非如此。他继续说：

如今那些在基督耶稣里的就不定罪了。因为赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了。律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体、只随从圣灵的人身上。（罗八 1~4）

### **1. 十诫（出二十章）**

尽管笔者在上文比较少提及新约圣经对十诫的评论，但我要肯定地说：十诫不但是明显可以用来讲道的，而且提供圣经在效法神属性方面的重要教导。第一条诫命显然是永存不变的原则，不用多说：只有一位神当受敬拜。第二条诫命提醒我们：神并未留下祂自己可见的形象，任何试图制造神形象的作法都是偶像崇拜，因为这都是来自人心的想象，而非启示。这原则当然应用于试图把耶稣描写为一个定型的人。圣经中对耶稣唯一可见的描写是启示录一章 13~16 节中高度象征性的描写。有些更正教徒极力反对罗马天主教立体形象的耶稣，却赞同在彩色玻璃或画册中平面形象的耶稣，这是我很难理解的。

安息日的诫命需要根据新约圣经对它的理解来处理。即使我们接受它是一条创造的律例，在讲这题目之前，需要解决的解经问题是：基督徒当如何遵守这条诫命，及为什么该是或不该是主日。十诫基本的道德性质乃是根据神的属性。是这位神，最后在祂儿子耶稣基督里启示自己，然后成为道德的模范。诫命的讲道必须始终向人指出：我们不可能以行律法来称义，以及我们的救主已经为我们满足了律法的要求。若要涉及在基督徒的成圣中的合法

性，它只能经过在基督里因恩典先有的称义，再怎么强调这一点都不为过。笔者在第十七章还会讲到这一点。

## **2.会幕（出二十五~三十章）**

关于在圣经神学脉络中的会幕，之前已经讲过，无需多说。在有些圈子中，它是传讲基督的一个热衷方式，这是很容易理解的。遗憾的是，这作法非常容易领人到空想与虚假的预表论。会幕的象征性在以救恩为导向的要点上是颇为清楚的。祭司在会幕里事奉的职责也很清楚。我们从会幕到圣殿，再到先知末世论的新殿。然后耶稣来到，祂是神所居住的真殿。最后，新约圣经，尤其是在希伯来书中，讲到耶稣此刻所在的天上的圣殿，而地上的新殿则是圣灵借着福音传扬所创造的。那些与基督联合的人成了基督在圣灵里的新居所。

## **3.洁净的食物与不洁净的食物（利十一章）**

如前所述，对于区分洁净的食物与不洁净的食物，并未给出明显的理由。如果存在任何卫生的考虑，也并不明确，而且福音似乎全然摒弃这区别。根据使徒行传十章 15 节所否定的经文来讲道，是否有意义？如果我们对耶稣关乎旧约圣经广义的教导理解正确的话，这段经文就像所有其他经文一样，都是为耶稣作见证的。这一章需要在利未记十一~十六章论及洁净与不洁、圣与俗的较广上下文来理解。不仅某些食物，还有各种情况都会使人不洁净。正如温翰 (Gordon Wenham) 论到因皮肤病不洁 (利十三章) 时有助的评论：「此条文的理由是神学，而非卫生。不洁的不能与圣洁的相处。以色列的营地是圣洁的，在其中竖立了会幕，神至圣同在的宝座。」因此，这些律法是神教导祂百姓的一个方面，祂绝对反对不洁以及对圣洁的褻渎。一般认为「圣洁」这词不解自明；这是纠正这种观念的一帖有益的处方。事实上，它是一个很难表述的词，但最终由基督自己为我们定义了。在旧约圣经中，以多种方式来描写它，要表明神和祂的百姓是从一个褻渎的世

界中彻底分别出来的。它至终的表现是：从负面看，神拒绝罪，体现在各各他山上，而从正面看，我们在耶稣里寻见神。

#### 4. 一个仪式的指令 (民十 1~10)

这是一个在律法主体之外的礼仪条款。笔者把对这段经文的评论包括在内，以此鼓励大家根据民数记讲一些道。在这段经文中所记载的指令，是在列举一些真正的问题之前，那些问题的顶点是以色列拒绝进入并占领应许之地。摩西被晓谕用银子做两枝号，用来作信号招聚会众，并叫众营起行。这不该被看为一种组建中的乡村乐队，因为这些银号具有祭司的功用。它们也不只是可以获取的声音最响亮的东西，可在战时用来发信号，虽然的确也是如此。它们的功用在于作为耶和華采取行动拯救祂百姓的信号。在发出战争信号时，它们作为在神面前的一个提醒，好叫百姓可以蒙拯救脱离仇敌 (9节)。与会幕相关的是，号声呼召百姓到和好的地方来，标志起程前往应许之地的地方，及在神跟前表示这是祂的百姓。

号筒与号声在圣经中都有重大意义，它们在民数记十章中的意义与它们较广泛的用法类似。开始是在西奈超自然的号声，表示神的同在 (出十九 16、19，二十 18)。号筒出现在某些安息日的仪式中 (利二十三 24，二十五 9)，这事实指向在应许之地得安息的观念。它们用于进占应许之地的圣战，及搬运约柜进入圣城 (撒下六 15)。它们也在有些君王

有两种号，一种是金属的号 (希伯来文 *hatzotzerah*)，另一种是羊角的，这两种看起来可以互相替换使用，并且在《七十士译本》中以同一个字 (希腊文 *salpinx*) 翻译。受膏时出现。在先知的末世论中，号筒表示审判与拯救，新约圣经也呼应这个意义。天使将用号筒招集选民到圣地 (太二十四 31)，号筒将招集神的百姓从死里复活 (林前十五 51~52；帖前四 16)。共同特征不是发信号之装置的宏亮声音。14 历来号筒被神、祂的天使及代表祂的祭司使用，共同之处是：呼召祂的百姓在蒙神接纳的确据中进入他们的安

息。在基督里，我们生活在确知中：有一天当号筒吹响时，我们将要复活成为不朽坏的，进入我们的安息。

### **文学思考与历史思考**

近来律法研究最有意义的进展也许是对圣约文学结构的探究。早期的历史鉴别学曾把律法区分为绝对法与决疑法，以掌握以色列律法背后的历史。典型的绝对法是直接用命令语气：「你当……」或「你不可……」。这些被认为是单给以色列的，是十诫律法的形式。决疑法是有条件的律法：「如果……，就……，」或按照前例的律法。西奈律法包括二者；除了使我们注意律法发挥作用的方式以外，并不清楚这区别提供其他什么帮助。决疑法或判例法大概含有可应用于特殊事件以外的原则。绝对法则似乎是比较直接讲到涉及的原则。

二十世纪中叶，有人对某些古代近东条约法典的形式特征感兴趣。结果发现：在圣经先祖与以色列诞生时期的世界，政治与军事活动相当活跃。古代领主条约——即征服者(领主)加诸被征服之国(藩属国)的条约，这条约随后形成立约关系——的研究显示出：这些条约与圣经的法典有重要的相似之处。15 克莱恩 (Meredith Kline)大力地将这一观念应用于申命记及十诫。16 克莱恩这一提议对于鉴别学与神学都有帮助，因为鉴别学者通常认为申命记写于较晚时期，克莱恩提出申命记的结构却比摩西早很多。他还提议，典型的规定是要把条约的副本放在被征服之国的神庙内，这可以说明律法有两块石版的原因。每块石版都含有十诫全文。因属国的宗主与神是同一位，所以两份都放在同一圣所内。

这样理解立约的结构在神学上的益处，是强化了把律法从律法主义的范畴中挪开。它乃是在大君王统治下的生活结构。正如克莱基 (Peter Craigie)所说的，它是「提醒百姓，回想他们在这世界中的自由及他们对神的完全委身。」17 关系已被建立，而这些是忠心的义务，是恩典关系的真实表达。这一个使学者们多费心思的条约架构值得总结一下：

1. 引言：君王的话，或在摩西的事例中，君王代表的话。
2. 历史的序言，述说产生本条约关系的一些事件的原因。
3. 表述君王与百姓之关系的立约条款。
4. 视百姓对约的回应而定的祝福或咒诅的奖惩条款。
5. 善后的安排：一份副本的要求，及在权力转移时更新的规定。

十诫作为立约条文

引言：

「我是耶和华你的神」

历史的序言：

「曾将你从埃及地为奴之家领出来.....」

条款：

「除了我以外，你不可有别的神」等

奖惩条款：

「耶和华必不以他为无罪」

「使你的日子.....得以长久.....」

善后的安排：两块法版

摩西死前及约书亚继任时重新立约

还有一个文学特征值得一提。赛哈默 (John Sailhamer) 曾强调摩西五经文学的统一性，包括其形式及它被接受为圣经正典的历史。他把西奈之约放在其文学叙事的文脉中，从而对于摩西五经的完稿作者的意图提出一些建议。其展望是与末世有关的，而且预料有一日，律法在以色列中无法达成的都将成为事实。

〔摩西五经〕是份文学文件，与西奈之约的文件有根本上的差别。摩西五经这份文件看待西奈之约的角度，与后者本身的角度不同。像旧约圣经其他历史书、先知书、及新约圣经一样，五经表现的是回顾西奈之约的失败、并期待它有朝一日的成全（例如：申三十章）。

根据摩西五经讲道时，我们应该注意它的整体结构。赛哈默提议五经中含有叙事的预表，其目的在于表明过去的一些事件如何塑造将来发生的事。正如我们之前所说的，这是先知末世论的特点，即用以色列的历史经验作为模型。

叙事因素为在西奈山赐下律法提供了整体结构。正如赛哈默所指出的，一直到金牛犊事件，我们才得到较详细的祭司法典。这就表明一个策略，旨在显明亚伯拉罕与摩西二人之间形成的对比，前者在律法前、凭信而活，后者在律法下失败、又死于旷野。这样读来，摩西五经的作用与加拉太书的类似，就是要显出律法的无能。<sup>2(1)</sup>但我们必须小心，不要贬低圣经赋予摩西的正面意义。

### **根据律法书来讲道的计划**

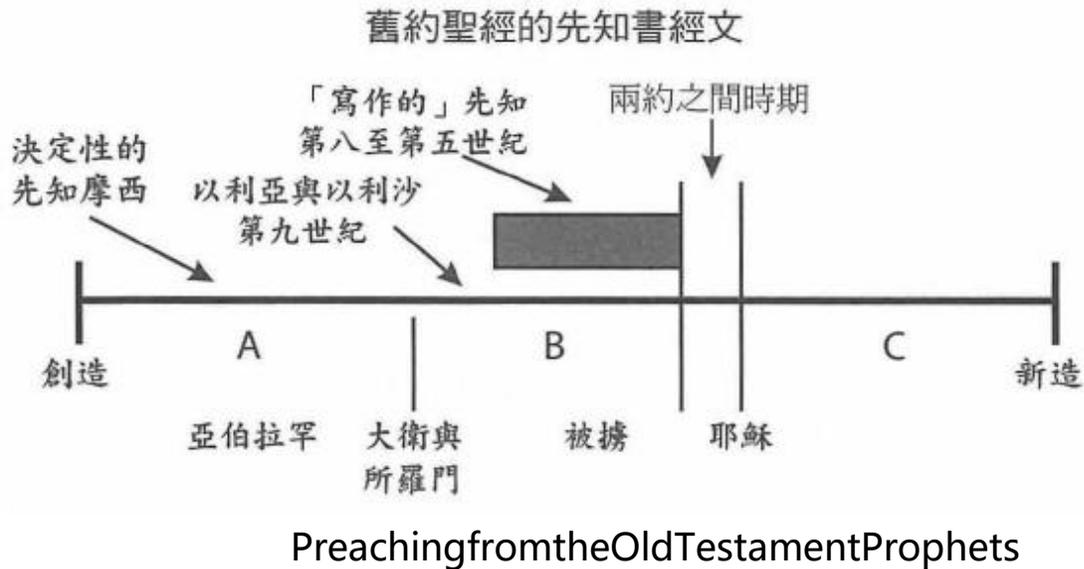
律法书中有足够多而相当直接的资料，可以让我们花一段长时间传讲。律法书丰富多样，包含许多重要的神学面向，这些都在福音中找到目标。一旦我们确立西奈律法并非提供一条靠行为得救的道路后，我们就差不多清楚：成为基督徒的本质并非是作好人。要建立称义的恩典与成圣生活的合法关系，律法与恩典在旧约圣经中的关系非常重要。使用律法书来讲道，几乎有无穷多合适的议题，但除了以十诫作为阐述福音的道德含义的途径，传道者若取用律法书的不同部份，显示它如何为以色列人发挥作用，则会获益良多。

对传道人来说，至关重要的一件事是要有前后一致的释经，使会众能够按律法在基督里成全的意义来应用它。使用旧约圣经来讲道，为新约圣经的用词添加了实质内容。我们很容易假定人们会了解诸如圣洁与义等观念，不论是指神，还是指祂的百姓。宗教改革者讲到律法的三个用处，是我们在计划讲道时可以考虑的。第一，律法可遏制人的邪恶；有一位神在负责，祂关怀并要求所有的人。律法宣布，我们有责任承认祂是主。第二，律法使人知罪。若有人想要靠行为称义，让他面对这律法来宣告说自己在所有的时候都

遵守了神的所有律法吧。在阐述律法时，应该表明罪的严重性。然后我们能告诉人如何来到基督这里得到赦免。第三，律法教导神的百姓学习公义。这也许是基督徒中最受争议之处，笔者也不愿就此事重复已经说过的事。但显然地，只有在福音的框架中，它才能这样发挥作用。

在计划使用律法书来讲道时，得有长期的计划。在一年的讲道程序中，有部份计划是根据十诫传讲一系列的信息；下一年是关于会幕的系列；然后是讲圣洁的律法，等等。讲明这些不同方面如何充实我们对基督这位成全律法者的认识，并且借着祂，告诉我们基督徒生活的本质。

## 12 根据旧约圣经先知书讲道



Preaching from the Old Testament Prophets

图 12：预言始于摩西。以利亚和以利沙令人想起摩西在西奈之约中的职事。所谓的写作的先知在败亡、被掳、与被掳后时期的重建中发挥作用。

### 在圣经神学脉络中的预言经文

在第八章中，笔者从救恩历史的脉络来看预言，特别是预言在末世论发展中的角色。我们见到先知们的观点：虽然以色列背信，神将来仍要施行救恩；这是从亚伯拉罕到大卫和所罗门期间经历拯救的这一架构概述的。但圣经中的先知书所包含的不只末世论，根据先知书讲道能使我们涉及范围广泛的视野与题目。我们需要把以色列的预言视为一个整体来检视。第一个被称为先知的人是亚伯拉罕，是在神对亚比米勒所说的话中如此提及的（创二十七）。这一事件告诉我们，神在这事上站在亚伯拉罕这边；但除此之外，基本没有表达这字的具体意思。其次是亚伦，他在即将与法老之间发生的冲突中，被神指派作摩西的先知（出七 1，《新译本》）。这是神对摩西的让步，因摩西申辩说，与法老王对抗时，他不善言辞，会处于不利位置。亚伦

作先知的责任乃是作摩西的代言人，但很显然，执行这任务的主要是摩西，因为他「在法老面前代替神」。接着，摩西与亚伦的姐姐米利暗被称为先知（出十五 20）。在庆祝耶和华战胜埃及人的场合中，她带领妇女跳舞，歌唱摩西之歌的副歌。除此事实之外，几乎没有说明她为何被称为先知。到目前为止，归属于先知的主要功用是这人以某种方式代表神。

讲到摩西，画面就比较清晰了，虽然在申命记（申十八 15~22，三十四 10）之前，先知这名都没有用于他。申命记这两段有关的经文对我们了解先知的职责很重要，并暗示我们必须视摩西为真正权威的先知。在第一段经文中，摩西允诺：先知的职务不会止于他。先知的职责是作为神与百姓间的中保，特别是传达神的话：

「我要将当说的话传给他；他要将我一切所吩咐的都传给他们。谁不听他奉我名所说的话，我必讨谁的罪。」（申十八 18~19）

申命记最后一段话指出，在写这卷书时，这位像摩西的先知仍未在以色列中兴起。对理解这些话而言，鉴定申命记的写作日期并不如起初所想的那么重要。不论我们以何种方式认为摩西写了申命记的主体部份，他显然没有写他死亡的记录与这最后的评论。而在写第三十四章时尚未兴起一位像摩西这样的先知，这事实并不表示没有先知的活动。相反地，申命记说：

耶和华打发他在埃及地向法老和他的一切臣仆、并他的全地行各样神迹奇事，又在以色列众人眼前显大能的手，行一切大而可畏的事。（申三十四 11~12）

神迹奇事与神拯救话语的媒介是并行的，而它们本身也成了拯救的工具。而且从西奈文集及申命记可以很清楚看到，摩西作为神的律法（Torah）的中保，也是无与伦比的。他尤其是将神的话传讲给祂百姓的先知。

士师记六章 8~10 节有一个未具名的先知，受耶和华差遣去提醒以色列人，回想出埃及记中的「福音」事件。过去的这个事件显明了神的信实；基于这一点，他们被劝勉：在面临米甸人的威胁时，要站立得稳。于是基甸被差遣

作为拯救者，来对付米甸人。接下来的一个先知名叫撒母耳，他不但是先知，也是一个士师与立国王的人。撒母耳作为中保的角色是明显的，他也充当了第一位君王与整个国家的良心。耶和华差遣他膏大卫作王，拣选大卫率领王朝的统治者，他们蒙召代表耶和华在祂百姓中施行统治。对大卫而言，先知的职务继续存在，特别是借着拿单与迦得。

当我们来到以利亚与以利沙时，叙事的作者以很大篇幅讲到他们两人各自的事奉，而这些事奉就其意义而言，其实可以合并为一个。这两位先知事奉的时期正值国家濒于完全的背道，特别在亚哈王的异教徒配偶的努力下。耶洗别被描写为一个蓄意要消灭耶和华信仰的人，她在这过程中与以利亚起了冲突。但真正的冲突被认为是耶和华与巴力之间的，每一个都由各自的先知代表。从圣经神学的观点来看，以利亚与以利沙蒙差遣，乃是呼唤以色列回到西奈之约，并与想要引诱神百姓背道的势力争战。这两位先知联合的事奉有两个特点，与把他们放在救恩历史的处境中有关。第一个是先知挑战以色列回转，忠心接受圣约。第二个是这两位先知密集施行的神迹奇事。就如在他们之前摩西的神迹、以及尚未来到之耶稣的神迹一样，这些神迹都标志着神国的来临。

以利亚以向亚哈王宣告干旱将临到该地来开始他的事奉(王上十七 1)。这个宣告与神要使以色列地丰收的圣约应许相反，并重演摩西站在法老前宣布灾祸将临到埃及的一幕。然后，以利亚被差遣到旷野去，在那里得着供应，就像以色列之前一样(王上十七 2~7)。当以利亚无水可喝时，他被差往西顿，在一个迦南寡妇那里接受供养。以利亚行神迹，为这寡妇及她孩子提供源源不绝的饼与酒。当孩子死时，以利亚使他从死里复活。这样，当以色列转离这约时，这位以色列人的拯救者与先知就转向一个外邦人，显明：神若愿意，就能从外邦种族的「石头」中兴起子孙来。<sup>1</sup> 以利亚在迦密山与巴力先知的冲突，很清楚是要呼召以色列回到藉摩西所赐的先知之言，也是呼召他们回到圣约。以利亚命令在合法的祭坛上献祭，这增强了西奈律法的

形式；不仅如此，他还叫火从天降下，也令人想起首次为罪设立燔祭的类似情景。2 以利沙也行神迹，反映出祂应许要在那地扶持祂的百姓。但最为人熟知的，也是最多传讲的，也许是叙利亚将军乃幔得医治的神迹。我们再一次看见，当以色列处于拒绝担负成为万国祝福之媒介的危险中，神的恩典便扩展到外邦人。

至此，我们总结一下：以色列人在出埃及事件中蒙拣选和救赎，摩西所斡旋的恩典之约形成了他们生活的架构。在摩西以后的所有预言都加强并继续应用摩西这一决定性的事奉。预言与妥拉（律法/教导）并行，因先知的功用乃是当神赐下教导给祂百姓时作神的出口。撒母耳所发挥的重要作用在于他作为神的器皿和出口，按照圣约的规定在以色列中设立君王的统治。君王像先知一样，乃是以色列的立约身份与行为的守护者。但事情的发展严重进入歧途，王国一分为二。在这国衰败之初，以利亚与以利沙被差遣到悖逆的百姓那里去显明神的恩典，并呼召他们回到西奈，像那些因恩典蒙救赎的人一样生活。但未见效，于是当神的审判先后临到以色列与犹大时，这两国渐渐被人遗忘。

以利沙的事奉持续到主前第八世纪，不久后有初期的写作先知出现。3 我们的目的不是探讨谁写了先知书这个问题。我称他们是「写作先知」，因为这些书都是以这些先知的名义写的。有些人认为约珥是最早的写作先知，与以利沙同时代。其他学者则认为约珥是被掳后时期的先知。这么广的分歧意见表明：约珥书的写作日期无法通过其信息的性质来判断，因而将它放在旧约圣经的救恩历史中，必须保持较广的时间范围。

写作先知的作品构成希伯来正典中通常被称为「后先知书」的部份，涵盖相当长的历史时期。从历史的观点来看，并且为了了解每卷书的地点及历史背景，可以方便地把它们分组为被掳前，被掳中，及被掳后。我们可以合理地推断：著名的撒母耳、以利亚及以利沙只在历史叙事经文中才为人所知，这些后期先知的話却得以保存在作品中，是有神学基础的。我们没有这

三个人传讲圣言的记录，来与后期先知的讲道和宣告的文集相比。背后的理由是否在于神要藉这一新类别的先知来宣布一件新事呢？早期先知通常呼召以色列回到摩西伟大的先知神谕去。现在想要以遵守西奈律法保存的圣约福分正在消失中。毁灭逼近，任何改革的尝试都不够彻底，或者，就像在约西亚的例子中，改革因为后来的君王背道而告终。

写作先知跨越了从王国分裂后急遽的衰落至旧约圣经未了的整个旧约圣经历史时期。正如桂丹诺所说的，「先知文学将它本身描绘为讲道，藉此公开宣告其实时的適切性。」

每一部著作都有一个不同的信息，主要有关先知必须谈及的历史情况，但它们的信息都包含三个主要的成份：

1. 以激烈抨击与责备的神谕指出百姓的背约。
2. 当它们谈到审判已经到来、并且还要到来时，警告此一愚行的后果。
3. 它们提醒百姓神圣约的信实，祂必以某一决定性的方式来成就祂的旨意。这些恢复的神谕是旧约圣经末世论的关键。它们采取从亚伯拉罕到大卫时期所建立的救恩历史模式，把它们投射到一个无比荣耀光辉的未来，那时神要在祂的大日拯救祂的百姓。在那日，地上的万国都必看见以色列的光，必有许多人从他们当中出来，借着以色列的祝福得着拯救。

传道人应该小心地把先知放在这一救赎历史的框架中。有些人倾向把「先知的」一词专门用来描写一种批评现代社会结构与不义的讲道风格。无疑地，先知与福音的确都提及这些问题，传道人也必须力图明白如何谈论它们。但是，这样把「先知的」一词用于主要是社会学导向的含义，很容易令人误解。过去普遍认为预言的本质是预告未来，这观念是简化的，但不无优点。写作先知所具有的特点就是末世论观点的发展，这并不存在于早期先知。因为笔者在第八章已经论及这一点，故在此只需说明，先知的末世论展现一些关乎救恩历史的特征：

1. 它扼要地重述从亚伯拉罕到大卫的时代已经存在之救恩历史的架构。

2. 这概述不只是前者的重复：当它发生时，必是完全的、荣耀的、永远的。

3. 审判与恢复的末世论都涉及两个主要的焦点：一个是较近期的，影响以色列国；另一个是较普遍的，涉及整个受造物。这就为不止一次的应验制造了空间，并且为新约圣经中的三重应验预备道路。

现在就让我们在救赎历史的脉络中来思考一些能代表先知书的经文。

### **1·何西阿的婚姻（何一～三章）**

无疑地，何西阿婚姻的记载有可能用于论及婚姻本身的一些讲章，但这并非它的主要目的。何西阿在北国以色列的历史临近混乱结束时说预言。他的事奉始于耶罗波安二世统治，那是相对平静的时期。这卷书的开头是上主叫他去娶一个淫妇为妻，何西阿又照上主的吩咐，为他的妻子歌篾所生的孩子们各取一个象征性的名字，都与以色列背约有关。6 在第一章末了有一段神谕，重申耶和华信守圣约、及祂想要挽回劫数与毁灭的意向。第二章是一个神谕，把何西阿自己人生的婚姻经历应用于以色列与耶和华的「婚姻」关系上。以色列就像歌篾一样，是一个淫妇。虽然她是在审判之下，神却将她争取回来，以致何西阿孩子们的象征性名字不再有效：祂要怜悯那「素不蒙怜悯的」，称那「本非我民的」为「你是我的民」。这故事在第三章结束，在那里，何西阿被吩咐去爱这淫妇，赢回她，就如耶和华将向祂百姓所作的一样。

对何西阿婚姻的整个记载并非没有问题，如大多数注释书所指出的。但神叫何西阿去娶淫妇，这件不大可能且似乎不道德的事，必须照字面来理解。第三章与第一章的关系是提出解经问题的另一方面，但总而言之，这三章的要点似乎还算是直观的。它动人地描写了以色列背约的严重性、以及神在圣约上的慈爱、信实。因以色列的衰落与即将被毁于亚述人之手的历史处境，这些神谕更加令人痛苦。北国一直处于耶罗波安一世背道与分裂的阴影

下，何西阿对它说了最后的希望之言。尽管神的旨意继续聚焦于犹大的大卫王朝，以色列却始终是神对将来的神国计划中不可或缺的一部份。

何西阿书一～三章记载的中心部份，被新约圣经两个著名之处引用。保罗在罗马书九章 25～26 节引用何西阿书一章 10 节与二章 23 节，与神的拣选和以色列不信的奥秘连在一起。彼得前书二章 10 节引用何西阿书一章 9～10 节与二章 23 节，以及旧约圣经中其他的引喻和引文，都是描写在新约底下之神的百姓的。若要把这些经文置于较全面的救赎历史框架中，我们需要认识到：从神过去的百姓到神新的百姓是经由主耶稣这个人。马太明白这一点，把何西阿书十一章 1 节用于婴孩耶稣在希律威胁过后离开埃及回来的这件事上，那本是回想神恩待出埃及时的以色列（太二 14～15）。在这个救赎事件中，以色列是神从埃及领出来的长子，但因以色列的背信而被称为「非我民」。根据何西阿书一章 10 节～二章 1 节，这景况有一天必被扭转过来。以色列后来的历史并不支持这个说法，直到这位真以色列从埃及回来，在受洗时被神称为「我的爱子，我所喜悦的」（路三 22）。新约圣经讲到教会是神的新子民的所有地方，都是基于一个事实：信心把我们联结于神的真儿子，我们便与祂同作后嗣（罗八 14～17）。

婚姻的主题并不因为婚姻所象征的这一较广的视角而被排除在外。如果一个传道人想用何西阿书这部份讲关于婚姻的事，务必要记得：根据保译在以弗所书五章 25、32 节所说的，基督徒的婚姻是一种关系，这种关系论及基督与教会的关系，也是出自后面这种关系。其完满实现是启示录十九章 7 节，二十一章 2、9 节中羔羊在末世的婚姻。7 在启示录二十一章 2、9 节，锡安被称为新妇。就如在旧约圣经中，锡安可以是指锡安城，也可以指那些住在其中的人，就是神的子民。

## **2.以赛亚的宣教异象（赛二 1～4）**

从圣经神学的观点来看这段经文，有两点需要说明。第一，它显然是一篇具宣教视角的锡安末世论，讲到在拯救的日子，外邦的列国必纷纷涌向耶

路撒冷中重建的圣殿。第二，我们必须按照它在整本以赛亚书中的意义来考虑这段神谕。按它所说新耶路撒冷作为世界中心的功用来看，它的末世论已经相当先进了。8 先知书的这一文学完整性与结构是下文所考虑的。

如果我们要避免把以赛亚书看为一本杂乱无章的神谕集，没有真正顾到计划或结构的话，就必须问为什么这个神谕出现于此。以赛亚书一章的引言令人十分沮丧，它提及犹大背约、且已经体验了神的审判。然后突然地，我们得见这一恢复的宏伟异象。韦伯 (Barry Webb) 的断言肯定是正确的：这一神谕完成了离开第一章中消极情形的行动，从而「预示整本书的动向，即借着审判的洁净，从此时的锡安移至将来的锡安」。9 以赛亚书二章的末世论预示了该书后半部份的末世论，在以赛亚书六十五章 17~25 节新天新地的异象中达到顶点。

本篇神谕的两大主题是：恢复锡安与招聚万国。圣殿神学处于救赎启示的中心，因为它意味着神必住在祂的百姓当中。圣殿是献祭之处，与以色列的祭司事奉有关，因此是与神和好之处。它也与君王的事奉有关，令人联想到大卫、所罗门以及被拣选的王朝。在主前 586 年，耶路撒冷的圣殿被巴比伦人毁坏，这是极大的灾难，但神使被掳者借着持续的先知事奉、以及对新殿重新开始的希望得以越过之前的灾难。

尽管归回的被掳者重建圣殿的努力稍有成就，被掳后的先知们则以不同的方式来聚焦于尚未到来的实际。对于许多人而言，这个实际似乎在希律建造第二圣殿的特别成就中得到实现。这一主题的基督论意义在福音书中得到阐述：真正的殿乃是主耶稣自己。圣殿即将被毁的主题，可能来自但以理书九章 27 节与十一章 31 节的「那行毁坏可憎的」，它也出现在耶稣的天启语录中。”由于某些理由，许多解经家认为这事应验于主后 70 年，耶路撒冷圣殿实际的被毁，而新约圣经的作者们似乎对这件事并不感兴趣。远比这重要的是耶稣洁净圣殿的记号，它在约翰的记录中为我们提供了一个很不一样的解释。

祂的门徒就想起经上記，着说，「我为你的殿心里焦急，如同火烧。」因此犹太人问祂说：「你既作这些事，还显什么神迹给我们看呢？」耶稣回答说：「你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来。」犹太人便说：「这殿是四十六年才造成的，你三日内就再建立起来吗？」但耶稣这话，是以祂的身体为殿。所以到祂从死里复活以后，门徒就想起祂说过这话，便信了圣经和耶稣所说的。（约二 17~22）

这殿被毁，显然是主耶稣被钉在十字架上，因为其重建是指主耶稣身体的复活。有鉴于此，我们就能了解为何司提反坚持犹太人需要离开人手所造的旧殿了（徒七 47~51）。

以赛亚书二章中的这段经文把圣殿的重建联结于招聚外邦人。旧约圣经中的这一招聚与基督徒外展的宣教之间存在的表面分歧，可从新殿的角度来解释。真正的殿是耶稣所在之处，因祂就是这殿，是神人相遇之处，是和好之处，也是君王治理之处。耶稣在天上，但借着祂的圣灵亲自住在我们中间。圣灵所在之处，就是福音被传扬以及神的子民——包括犹太人与外邦人——被带到真殿中与神交通之处。圣灵不被受限于某一物质场所与地理位置，就是因为这个缘故，现代的到「圣地」去朝圣是个误称。<sup>11</sup> 尽管现代的以色列或巴勒斯坦显然不是圣地，但笔者的意思并不是说：对于想要对圣经故事的背景有所感受的基督徒而言，参观这些地方没有用处。主耶稣对于废除所有「圣」地的评论（约四 20~24），值得我们思考。将教堂或其中某个部份当作圣所，也是一种误称，类似于把巴勒斯坦称为圣地。<sup>12</sup> 在希伯来书十二章 22~24 节提到基督徒的信心，称之为来到耶稣这里，来到锡安，显然就是如此。

唯一合乎圣经的前往圣地朝圣，是凭着信到耶稣这里来，因为对我们而言，祂代表真正的锡安山。<sup>12</sup> 凡福音被传扬、耶稣的灵将福音应用在人心之处，万国就来到这殿。

还有一点应当注意。旧约圣经中对犹太人与外邦人的关系有一个明确的结构，是需要在新约圣经中跟进的。耶稣对撒玛利亚妇人说，救恩是从犹太人出来的。就如雅弗住在闪的帐棚里（创九 26~27），外邦人必借着亚伯拉罕的后裔闪族人得福。主耶稣是神应许亚伯拉罕的真后裔，并且埃布尔拉罕的儿女是那些属基督的人（加三 16、29）。然而，福音基本上是属于犹太人的，这一点若不被维护的话，保罗在罗马书九~十一章中关于以色列的讲论，似乎就没有必要了。第四章，为新约圣经中继续区别犹太人与外邦人进行了仔细的辩护，笔者认为是具有说服力的。保罗在加拉太书三章主张：在基督里的合一，就是蒙神接纳成为在基督里新造之人的合一，而并未抹灭两者之间的差别。

启示录七章用一个很犹太化的天启意象，来看待两个不同但不分开的得赎群体。以色列十二支派中得赎之完全的数字，由无数来自各国、各族、各方的人得以补足。

### **3.阿摩司看见一筐果子的异象（摩八 1~14）**

另一位写作先知阿摩司，是从南国被差遣到北国事奉的先知。他的事奉从耶罗波安二世开始，像何西阿一样。那时，政治局面相对稳定，伴随着许多社会不公，被先知视为不计后果地拒绝神的圣约。耶罗波安差遣祭司亚玛谢，从伯特利的圣所去责备阿摩司“因他定以色列的罪。这只有搅动阿摩司宣告更多从上主而来定罪的话（摩七 10~17）。在阿摩司书中，一筐果子的异象是放在这段自传性的描述之后。果子被描写为「夏天的果子」，且被解释为象征以色列的结局。随后在阿摩司书九章 1~10 节，是上主站在祭坛旁边对以色列宣布最后审判的异象。阿摩司书中这几乎不断的阴霾，在本卷书最后一个神谕中得到舒解，这神谕呈现出以色列在拯救之日得着恢复的灿烂景象。

像阿摩司书八章这样的经文，对于传道人所引发的一些释经问题，与我们在本书第^^一章关于律法所考虑的那些问题颇为相似。背约即违背律

法，不论它如何具体表现在人民的社会生活与宗教生活中。我们必须力图了解：在神学方面，这个神谕如何在救赎历史这一时代的处境中发挥作用，然后在此基础上找出一条路，引导我们把它妥当应用于基督徒会众。有一种释经是把它从以约为基础的以色列社会，简单地转移到我们所处的现代社会中。如果神怒斥撒玛利亚或耶路撒冷，那么神也照样怒斥纽约、伦敦、香港、或悉尼。这样讲道是够简单的，因为在一些先知书中也有神谴责异教国家的话。

这种自由派的释经有它值得称赞之处，因为它关心社会的罪恶。但它不顾圣经中救赎历史的路径而直接应用先知审判的话，这是偏离了正路。以色列之背约与守约汇集于一人，祂既守约、又乐于被算在罪人当中，并且付清背约的刑罚。耶稣死在十字架上，担当了约的咒诅，这个关键事实绝不可从陈述中简单地省去。神制定了一个完全的结局，但如此做时，祂提供了神的子民一条更新生命的道路。基督徒对社会公义的关切，必须在福音的架构中进行。这当然在行动的方式与想要达成怎样的目标上引发一些议题。因为自由派把社会行动与福音混淆，现代的福音派的确常常反对社会公义的议题，但我们应该认识到：福音派信仰一直是现代历史中社会行动最大的动力之一。除了借着神的拯救工作和祂对约的信实之外，先知们从未看见有其他方法能够解答社会问题。

#### **4.耶利米给被掳者的信（耶二十九 1~14）**

主前第八世纪末，耶路撒冷面临亚述人的威胁时，先知以赛亚曾以耶和華的信实为由，劝告百姓要坚定，因为祂必保护该城及其居民。一个世纪后，在面临巴比伦的威胁时，耶利米却作出相反的建议。他的任务令人心酸，就是要目睹他的国家与人民的败亡。对他来说，这是可以想象得到最不受欢迎的信息：耶路撒冷完了。当打击来到，巴比伦王把犹大王及大批的人掳去时，耶利米继续强调一个主题：被掳者必须忍耐，直到主乐于行动。他的两筐无花果——一筐好的、一筐坏的——的异象（耶二十四章）被解释

为：好无花果是那些被掳离开本地的人。他预告被掳之人要在巴比伦寄居七十年（耶二十五 11~12,二十九 10）

耶利米书二十九章的信，是先知从耶路撒冷写给在巴比伦之被掳者的，强调这个奇特转变的信息。他建议他们安居下来，尽量善用当时的情势：建造、栽种、结婚与生育。他们要为该城求福祉，就好像他们仍为耶路撒冷求平安一样。16 如果不是为了将来恢复之应许的话，根据立约应许的条款来看，这是不可想象的。因为，神的旨意竟然集中在大淫妇巴比伦城，对大多数犹太人而言必定是不可想象的。然而，异教徒作为神管教祂百姓的器皿，是神审判背约者之历史的顶点。神仍然扶持一群忠心的余民，直到他们在恰当的时候归回，这也是神恩典的奇妙表现。正如以赛亚所见的，最终的归回会像第二次从被掳得释放一样，标志着主拯救的恩典。17 耶利米书二十九章的第二部份回到坏无花果的主题，坏无花果指那些留在耶路撒冷的人。

因此，这段经文在其上下文中的作用是，强调神的旨意及祂在审判中的信实。从神对待祂百姓的方式上，我们可以学到一些功课，包括：圣洁公义的神必定审判罪恶，但祂又是有怜悯、施行拯救的神。耶利米书二十九章 10~14 节展示了一个重要的祷告原则。神虽垂听祷告而施行拯救，但被掳者的祷告是基于神所启示的话。这封信的另一方面，需要跟进：神的赐福虽来自国度的外部架构以外，但总是在国度恢复的盼望中。当以色列行过死荫的幽谷时，神与她同在，祂的杖与竿都安慰她，因为祂永远掌权。

### **5.最后的神谕 (玛四 1~6)**

被掳后的三个先知所事奉的是归回的群体，该群体面临失去盼望的危险。其原因是标志着神荣耀国度建立之归回的盼望、与存在于新国里的现实之间的差别。这三卷先知书需要与以斯拉记、尼希米记一起读。救恩历史的处境是耶路撒冷与圣殿的重建，但也是对主应许之日来临的期望感到失望。先知对被掳归回盼望的预言，最多也只是部份地应验了。被掳后的国家和它的架构只是苍白地反映出所应许的荣耀，有两个原因可以解释这一结果。直

接的原因是被掳后先知们所说的，百姓持续的不忠。神学的原因是我们事后才明白的，即弥赛亚一君王与救主尚未来临。

这样，缺少祝福的直接原因是百姓的不顺服，特别是他们褻渎圣殿（玛二 10~17）。如果他们渴望上主的来临，他们就应当提高警惕：没有人能忍受得住祂的来临，因为祂必带来洁净的审判（玛三 1~5）。但上主的日子临近了。作恶的人必被烧尽，而那些敬畏上主之名的人必要蒙福（玛四 1~3）。神谕的最后部份应许：以利亚要来使百姓回到圣约下，然后上主大而可畏的日子将要来临。

因而，我们的旧约圣经正典在结束时，坦率地承认故事尚未结束。18 被掳以后的犹太人不能自满，但也无需失望。新以利亚要来的应许提醒我们，那位特别的先知在整个计划中发挥作用的方式。相隔近四百年后，新约圣经继续这个故事。施洗约翰被视为履行了以利亚职责、使百姓悔改归向神的人。在这一点上，耶稣的受洗被描写为耶稣在悔改方面认同以色列。我们需记得：悔改的目的是转向神。虽然耶稣无罪必须悔改，但祂表现出自己是完全以神为中心的以色列人，因此是神所喜悦的儿子。我们还应该顺便一提，就是因为旧约圣经的不完全，所以基督论的解释才成为必要。

### **文学思考与历史思考**

旧的文学鉴别学——或比较严格地说来，历史鉴别学——对待先知书相当严厉。它们特别强调来源分析，导致书卷支离破碎。其中最恶名昭彰的例子，也许就是鉴别学者把以赛亚书分成至少三本书，且把四十~六十六章的写作日期定为被掳时及被掳后时期。福音派传道人很难从此方法得到帮助，因为它用自然主义解释信息，特别是末世论。神确实藉着先知说话，这个概念在鉴别学界不特别受欢迎，而且神会、或能使一个先知在事情发生前二百年预先讲到古列的名字，对他们来说，简直不可思议。

形式鉴别学的产生，并未改变很多人对圣经文本的怀疑态度。但形式鉴别学聚焦于文学形式被用来传达不同种类信息的方式，而且往往采用固定的

模式。例如，先知的控诉、审判的威胁及拯救的神谕都是如此，这有助于鉴别学者聚焦在信息的主要层面。拯救的神谕特别与「不要惧怕」这一短语有关，这就使有人提议说，耶稣故意使用这个词，作为祂宣告即将带来拯救的神谕的开头。高文 (DonaldGowan)提出先知书中三个主要类型的发言：传记叙事；先知讲论；及人对神说的话，如诗歌、哀歌及祷告。19

晚近，有一种新的文学鉴别学聚焦于整卷书，为要了解创作我们目前最终文本的动力。因此，虽然好些这种新鉴别学者不想接受主前八世纪的先知以赛亚是全书的作者，他们却对这书的合一性及其信息重新产生兴趣。M 只要这个新的重点是试图把这些书卷理解为特意写成的、合一的文本，而非来自不同源头之片段的混合物，它就是很健康的。其弱点大多在于它往往轻看文本的历史主张与神学主张。我们需要把三个面向都考虑在内。

我们将在第十五章考虑天启文学。在此也许值得一提的是，关于天启文学与先知末世论之间的关系，学界有相当多的讨论。圣经天启文学的独特性值得我们把这题目分开处理，但我们应该记得，先知文学有些部份处于灰色地带，很难定论它们是否真是天启文学。但终归这并非最重要的考虑。问题不是贴上文学形式或体裁的标签。传道人在试图了解某段经文如何用作神话语的管道时，是受到限制的。体裁识别的重要性只在于它是否帮助我们作这工作。

我们应当提及先知文学的另一方面，就是它具有好些末世论的用语。笔者曾建议说，末世论最终的应验是在耶稣基督里。这样一来，如果祂是新地、新殿等等，是否意味着先知的所有用辞只有象征价值呢？答案是：不。先知也许使用了各种隐喻，解经者的任务之一是试图了解措辞何时用作象征式的。在本书讲到天启文学的那一章中，笔者将更多讨论这一点。耶稣自己就是预言的应验，但这事实并非应验的全部。预言的应验不能被挤入自由派的模子，这很清楚。但同样清楚的是，它也不能被一概归入「在基督里」的应验。例如：以赛亚书十一章描写了弥赛亚的时代，提及人与兽和睦共处，

就是如此。这属于对新伊甸、新天新地比较宽广的盼望。神的每一个应许都在耶稣里应验，重点是要叫这应许至终获得普世的圆满实现。既然野兽是伊甸起初景象中的一部份，这些关乎自然的预言指向新地的一个实际，在那里人类会再次与兽类和谐相处，这种看法并非空想。

### **根据先知书经文来讲道的计划**

从先知控诉以色列与犹大的背约，转移到我们控诉当今社会的弊病，笔者已经表示过对这一作法有一点不满。正如高文所说的，「最可疑的作法是把以前对以色列所说的话应用于美国，好像美国是个新的圣约国家一样。」这是一个适时的告诫，我们不该为某一个预先设想的目的（比如：对付社会弊病），来拟定根据先知书讲道的计划，除非我们确知它是所选经文的正当应用。解经讲道者比较倾向于归纳式的作法；使用一本先知书，是因它已存在，因它关乎福音，然后看它领我们往何处去。

当我们从小先知书开始讲道时，比较可能紧守归纳式的计划。「小」先知书的称呼只是因为它们比较简短，也因此比较能够作成一个全面的系列。但从三卷大先知书——如此命名，同样是因篇幅较长——当中的一卷讲起时，选择的过程就较困难。传道人易于选择有名或喜爱的经文。但不论使用何种选用的方法，都应该将选用的经文或神谕置于文学与救赎历史的架构中。在实际讲道中这可以很简短地完成，但若能够强调该书的神学合一性，则有助于理解经文。在某一阶段，经文需被置于其正典上下文中，以便得出它与福音的关系。

需要强调的是，传道人传讲先知书经文时最重要的事奉之一是，避免任何想要预言将来要应验的具体事件与确切时间的企图。如果我们小心把耶稣基督的福音作为应验的焦点，放在它与先知信息的关系中，就能作到这一点。先知们带着对未来的盼望，来对当时的历史情景讲话，为拿撒勒人耶稣的降临与神百姓过去的历史之间提供了至关重要的连接。如果我们在听到预言的经文在基督里应验之前，想要了解它们对古希伯来社会的影响，就需要

在它自己的上下文中来听它。只有小心选择要讲的经文，才能达到此目标。若是可能，我们应该处理一个完整的神谕，若是选择一个较小的单元的话，则要把它的意义解释为整个神谕的一部份。

### 13 根据智慧文学讲道

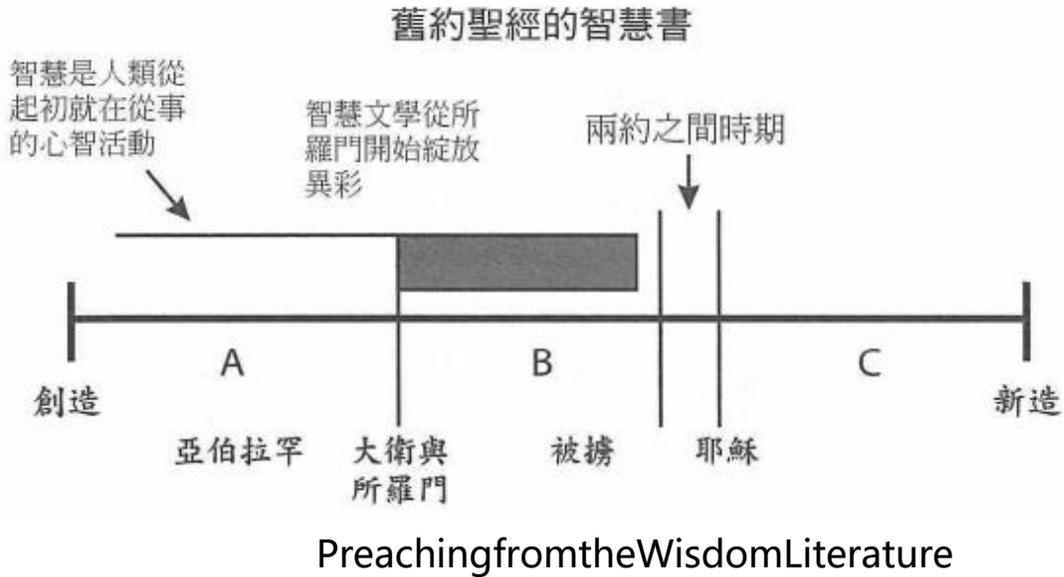


图 13：智慧这个人类的活动就像人类一样古老。当神第一次对人类说话时，神的智慧就开始向祂的百姓显明。持续的启示继续作为神的智慧的架构，人类的智慧可以在其中发展。真智慧是根据神的智慧来响应人的经历。

#### 在圣经神学脉络中的智慧书

圣经讲到两种智慧：神的智慧与人的智慧。人的智慧可分为异教的智慧和敬虔的智慧。前者指无关神的智慧，只从人的思想与经验获得的智慧；后者则是把神启示的观点应用于人的思想与经验。有的基督徒错误地以为：敬虔的智慧就是神或圣灵简单地把祂的思想注入我们的思想，或直接借着我们的思想作工。这被认为是我们不需要彻底思考问题，不需要对我们该负全责的事深思熟虑之后再作出决定。但这并非圣经对智慧的看法。毫无疑问，神曾以启示直接感动某些人，虽然这个心理过程大多无人知晓。以智能作为人追寻的目标，也是圣经智能文学的论题。如果神在一切事上为我们作了决定的话，这文学就是多余的了。

智慧文学包括箴言、约伯记、传道书，还有人加上雅歌。另外还有一些诗篇被归类为智能文学，只是没有达成共识。在主要的智慧书之外识别智慧文学，成了圣经学者关切的事。而传道人应该察觉到，智慧的惯用语有可能出现在旧约圣经的各个地方。2 三卷主要的智慧书存在一个问题，这个问题也属于所有识别出来的智慧诗篇，就是：很难断定它们的写作日期。但是可以说，智慧文学从所罗门时期开始盛行，并持续到其后大部份的旧约圣经时期。智慧文学的特点就是，要精确断定它的写作时间，是不可能的，也是没有必要的。

这一文学总体的历史与文化背景包括了以色列邻国当中很古老的智力活动与文学活动，了解这一点对于把以色列的智慧书置于圣经神学的脉络中是有帮助的。这并不足为奇，因为人类有收集知识并加以分类的特性。我们人类一直用各种方法从经验中学习。这是科学文化进步或改变的基础。它在古代社会中往往带着一些宗教成分来完成，不论是借着神的启示，还是靠神的帮助。因此，在古埃及人的意识中，宇宙的秩序是由神明玛特管理的。早在以色列出埃及立国以前，巴比伦与埃及就盛行智慧文学。据司提反所说，摩西在法老宫中长大，学了埃及人一切的学问（徒七 22）。

因而，我们必须说，宗教导向并非以色列智能独有的特色，就如宗教本身并非以色列独有的特色一样。以色列的智慧独特，超越邻国，只是因为以色列认识独一永活的真神。关乎智慧的圣经神学把我们带回到亚当与夏娃，神对他们说话，启示神的秩序，作为他们思想与行动的架构。对于这个问题提出了一个有趣又尖锐的比喻，在这个比喻中，亚当和夏娃想要使用神所赐的自由为自己做决定。

从此，我们看见神的启示构成人类所有正确的思想与意志的基础。然而，这启示乃是渐进的，从对亚伯拉罕的应许，经过为奴与出埃及，到进入应许之地。如前所述，这一救赎历史启示第一个阶段的顶点随着大卫与所罗门而来。智慧在大卫统治时开始有所展现，繁盛于所罗门手中，并非偶然。

所罗门的智慧其实是列王纪上三~十章中整段叙事的主题，其后则强调所罗门的问题，而且变得「反智」。我们熟悉列王纪上三章中所罗门求智慧的故事，这智慧在处理两个妇人争论要得婴孩的事上首次得到了证实。需要重视的是：对所罗门统治及他国度的荣耀和丰富热情洋溢的整个描述，乃是在这个背景中写的。所罗门求智慧，神在回应中不只赐他智慧，也赐他富足与尊荣。从这叙述中我们清楚看到，其他这些恩赐与智慧的恩赐密切相关。圣殿的壮观也体现了所罗门智慧的一面，就如示巴女王所清楚察觉到的（王上十4~5）。

所罗门的智慧不仅超过东方所有的智者，他的统治时期在叙事的第一部份也被视为与神的国度相仿。4 包括示巴女王在内的这些智慧人涌来听所罗门的智慧话，令人想起列国得着末世福分的应许，而且是借着亚伯拉罕的后裔得到的。因此，在圣经神学的脉络中，智慧在国度启示第一个时代快要结束的时候臻于成熟。这似乎是合理的，因为在大卫与所罗门时期，整个救赎与神国的样式都已到位。换言之，神启示的架构已经建立了，这个启示的架构使人类能清楚明白世界和人类的经验教训。这一认识论的（epistemological，我们如何知道）与纯理智的（noetic，我们如何思想）架构，对于解释我们在世上的生存极为重要。

王上四 20~34。请注意耶利米书二十三章 6 节；弥迦书四章 4 节；及撒迦利亚书三章 10 节呼应了列王纪上四章 25 节。

从人类经验中汲取的智慧，有时被称为经验的智慧。但它应该与现代的经验主义有所区分。有一个现代的科学经验主义，错误地假定它本身的客观性，并且预先假定：通过我们的感受获得的知识是唯一可靠的知识。因这预设不能在经验上证实，它涉及「宗教的」信心跳跃，就正好否定了预设所断言的事。但圣经的经验主义认识到：若要正确了解真相，需要依靠神的自我启示。这断不是阿奎那（Thomas Aquinas）式的自然外加恩典的看法，他假定：即使有部份的认识，不是借着恩典，就是没有借着特殊启示的恩赐，而

是自然而来，这种部份的认识也存在真实的可能性。按这观点，恩典是补充并完善自然的知识。圣经对经验智慧的看法不是自然加恩典，而是自然借着恩典。神恩典的启示是一面棱镜，一切事实都透过它来观察与了解。用圣经的话来说，就是：「敬畏耶和华是知识的开端，」及「敬畏耶和华是智慧的开端。」5 箴一7，九10。在这里，可以将敬畏上主形容为以信心恰当地响应神的自我启示。这一启示只能是约、救赎和律法。

所以，智慧乃是对实际有正确的感知与认识。它预设有一位神掌管宇宙秩序，就是我们所观察到的。它直接抵触后现代主义的相对论，因为智慧假设神创造的秩序具有一致性。箴言这卷书的特征是假定：一个人若正确地从敬畏上主作为开端，他就能借着观察与教导辨识神所创造的秩序，从而为自己建立美好的人生，是活出智慧与公义的人生。乔布记的信息是，我们在追寻了解的过程中，可能会遇到我们不能识透的深奥之事，把我们推回到对神良善的信靠。传道书是一本复杂的书，它反思人的恶如何使秩序混乱，到一个地步，以致将经验智慧硬套在人生经验上，会使我们走入歧途。这三卷书彼此互补，鼓励信徒使用心思与才能，努力了解在神宇宙中的人生，它们也责备那些自称知道一切之人的傲慢。信靠这位拥有至高无上主权之神的良善，是所有理智活动的基础。

我们大致可以把旧约圣经的所有智慧文学置于从所罗门写箴言开始的这一历史时期中。所罗门的重要性体现在他的名字与智能的主题相关——从列王纪上十一章开始的经文记载的事迹看来，这也许有点令人感到意外。关于智慧的圣经神学需要考虑到这些书卷本身的特色，同时要牢记在心的是：它们之所以被联系成为一个共同的体裁，与其说是在于它们共有一些以智能为主题的文学特征，不如说是在于我们如何明白这世界的意义。在以色列的衰落期，智慧文学似乎仍然持续出产。但其焦点并不于国家命运这类事上。事

实上，圣经神学家面临智慧文学的问题之一，是它缺乏对国家的关切，及它对救赎历史与圣约等事相对沉默。

许多圣经神学家都支持的一个建议是：智慧聚焦于创造，而非救恩。固然圣约与救恩历史的问题在这文学中并不突出，但若想象这个以创造为导向的思想是在某种程度上完全不同的思维方式，那就错了。以色列的智者并非具有不同神学的另一派人。智慧并非与旧约神学的主要关切无关。列王纪上三~十章中对所罗门的叙述，连同一些把智能与君王或弥赛亚联系起来的其他经文，都确实地指出，智慧与救恩密切相关。这在一些不属智能体裁、但视救恩的目的为新造的经文中得到证实。也许有不同的重点，但智慧文学中缺少明显的救恩历史，并非我们有时所认为的问题。因此，所罗门这位公认的智慧守护者，以他圣殿建造的身份表明，他是大卫家弥赛亚式的儿子。虽然所罗门最后辜负了期望，但先知的末世论保存了智能的主题。以赛亚书十一章 1~3 节以智慧的辞句描写弥赛亚君王：

从耶西的本必发一条，从他根生的枝子必结果实。耶和华的灵必住在他身上，就是使他有智慧和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏耶和华的灵。他必以敬畏耶和華為乐。

智慧在先知的末世论中并不显著，但它仍提及足够多的智慧来帮助我们完成全貌。智慧与救恩历史的主要联系在于所罗门与圣殿。虽然智能文学共同的主题是了解生命中的一切，好使我们得以活出美好的人生，但这是一件至终不能作得完全的事，像守律法一样。这位作为智慧伟大提倡者的君王人物，自己就未能经受考验，但他处于所赐给大卫之应许的行列中。智慧的末世论指向那一位将要到来的弥赛亚君王智慧的统治。当然，至终这期望只是应验于新约圣经。拿撒勒人耶稣来临，被显明为神的智慧人。早在祂的孩童时期，圣经就用智慧的辞句描写祂的智慧和身量、并神和人喜爱祂的心都一齐增长（路二 52）。我们在此留意，这段话是记录孩童耶稣在圣殿的事。鉴于智慧与所罗门之殿的关系，耶稣被显明为智慧与新殿，就很合适。祂在教

导人时使用箴言与比喻的智能形式。在基于先知、祭司、与君王职分的传统改革宗基督论上，我们还需要加上智慧人。故而保罗断言：基督为我们成了从神来的智慧（林前一 30）。在耶稣里，神与人的智慧完美结合。而且，就如我们从圣经诸书、人类失败的叙事、及我们自己的经历所看见的，我们易于行愚昧之事，即使我们是基督徒。智慧指示我们应当负起责任，在基督的光中，努力明白人生与实际，好叫我们作出智慧的决定。我们知道，就像我们的行为被我们的罪玷污一样，我们的行为也被我们的愚昧所玷污。这两种失败实际上是一种失败，二者都借着我们被基督称义得到解决。祂的义归在信徒身上，那些在基督耶稣里的人就不再定罪了。耶稣成为我们的智慧，意思就是，我们在祂里面被算为真有智慧的。当我们缺少智慧时，总是有悔改的余地与不再定罪的保证。

### **1. 箴言一 1~7**

若要根据箴言这卷书进行一系列的讲道，至少应该清楚提及它的序言。这段话很重要，因为它指出整集箴言的目的，否则这些箴言就像是随意拼凑的智慧之言。这卷书显然是收录而成的，但这序言显示出收录的方式是有计划的。我们不该忽略它的标题，虽然这卷书显然并不全是所罗门所写的，但是全集是置于他的名义下。它把这书连结于救恩历史第一个时代顶点的这个关键人物。在讲完这卷书想要成就的目标之后，第 7 节说明了主导的原则：敬畏耶和华是知识的开端。敬畏耶和华的观念并非智慧文学所独有，但它往往是智慧惯用语的好指标。我们进一步留意到，这是敬畏耶和华，即立约的神。这也与救恩历史有关。尽管箴言中有许多个别的话根本没有提及神，但强调它与敬畏耶和华的这种关连很重要。

### **2. 箴言八 22~31**

这段经文在传统上被解释为指基督，当然，它在旧约圣经中并不是这样。这段经文由一段把智慧拟人化的诗句组成。它不是把神拟人化，像埃及的玛特（真理正义之神）那样，而是一个隐喻，表示智慧在神形成宇宙之计

划中的地位。智慧被描写为神工作的起头；她参与创造并为之喜乐。因此，神在创造中所设立的秩序，可以用来作为神百姓生活的秩序。因此，这段话虽不直接关乎基督，它的确以神的智慧在创造中的角色预示基督。

### 3. 箴言十 1~32

当传道人处理箴言中个别的话时，很重要的一点是：不要忽略救恩历史的脉络。这些话很容易被当作它们本身就是正当合用的，的确，即使把它们当作处世智慧的简单例子，也是可以说得通的。经验的智慧取自人的观察与经历，因此，其中好些话与世俗的谚语或来自其他宗教背景的经验智慧没有分别。大多数解经家都赞同：箴言二十二章 17 节~二十三章 14 节非常依赖埃及的亚曼尼摩比 (Amen-em-ope) 智慧训言。所罗门可以与包括示巴女王在内的异教徒圣哲相提并论，这表明古代近东的智慧具有一定的共通性。

毕竟异教徒与世俗主义者都是同属一个人类，也都像信徒一样，寻求了解在同一个世界中同样的人类经历。非基督徒与异教徒能作聪明的事，且在某种程度上作出一些智能的决定。不同之处就在于他们对于如何解释观察到的秩序、如何评估经验与行为提出的预设。箴言十章主要收集了对比智慧与愚昧两种行为、或公义与罪恶两种行为的话。这两对相反词似乎是同义的。这一章累积的影响是基于一个假定，即神的属性是评估何为智能与公义的基础。至于世上的自然报应，是因为神叫它如此。

箴言的经验智慧对理解圣经所用的「义」字作出了重要贡献。因为它几乎与智慧同义，也因为智慧涉及对整个受造之秩序的认知，故公义远远不止于遵守道德。它包括一个人与神、与人及与自然世界的关系。因此，像以赛亚书十一章这样聚焦于弥赛亚君王之智慧的经文，会进而想到大自然中秩序的恢复。以赛亚书三十二章期待有一天，公平与公义成为大自然的特征。公义是神所喜悦的，因为我们被恢复到与祂所创造之秩序的和谐中。当保罗称基督为我们的智慧与公义时，他是聚焦于我们在基督里称义之无所不包的性质。对我们来说，耶稣是恢复了的秩序。正是因为这个缘故，保罗才能继续

避开世上的智慧，而表示他定意在他的听众中不知道别的，只知道基督并祂钉十字架（林前一 30~二 2）。

#### **4. 约伯记二十八章**

若有一段经文总结了约伯记的信息，那就是这一段了。通常认为约伯记所处理的是苦难的问题，这种观点虽然有一定道理，但我们可以断言，这卷书真正的主题是：智慧何处可寻？把整个约伯记置于救恩历史的脉络中是困难的，特别因为叙事部份并未建立任何与旧约圣经其他叙事的关连。甚至不清楚，这叙事是否要把乔布当作历史人物。鉴于这是一本智慧书，它大部份以非常格式化结构的诗歌体写成，我们可以主张：不论所记之事是否历史性的，这书的目的已经达到。在这一点上，我们可以把它与耶稣的比喻相比。

#### **5. 传道书**

传道书给传道人带来一些麻烦，因为它的结构难以理解。至于它在救恩历史脉络与一般圣经神学中的地位，之前已经说过的无需再加添。它属于所罗门与旧约圣经结束之间的某个时期，有的学者认为它含有护教作用，以对抗某些异教哲学，因而把它的写作日期定得比较晚。但更可能的是，它是为了从侧面抨击对以色列人智慧的歪曲，因而继续我们在约伯记所见的那种抗议。将自然报应生搬硬套（如乔布诸友所作的），并不能解释人的经历，这经历面对神的奥秘与人的罪性双重的困惑。

#### **6. 雅歌**

此书与所罗门的关系是它的救恩历史脉络的唯一线索，这一关系也使我们更加相信：它属于智慧文学。7 尽管本书没有许多智能作品的文学特征，但它的确表达了对爱和婚姻这两个我们人生重要因素的关切》同时，它几乎没有与以色列的救恩历史产生联系。

传统上，想要以寓意解释雅歌，似乎主要是由于释经学者们对圣经书卷会专讲男女之爱感到不乐意。释经学者们对这卷书的合一性有不同的看法，

从一本独立情诗的集成到一个结构良好的真实爱情故事，各种观点都有。这个主题是永不过时的，而从圣经神学的观点而言，问题是它如何见证基督。耶稣宣称圣经是为祂作见证的；这部作品似乎比旧约圣经任何其他部份都更符合这个宣称，特别是因为我们没有祂与女人有性关系的任何记录。现代释经学者们相当正确地努力重申这一看法：这卷书主要是关于人的爱，一个男人对一个女人的爱，而不是神爱祂百姓的寓言。圣经关切人类的这种爱，是完全正当的，而且这爱显明是基于神对祂百姓的爱，特别是基督对教会的爱。用寓意的进路来看这一联结并没有错，在它绕过了经文对人间爱情之关切的表面价值。

### **文学思考与历史思考**

关乎智慧文学的文学问题，包括它有哪些主要的文学形式及它们如何发挥作用。关于智慧的神学问题，往往与文学问题密切相关。从箴言开始，我们注意到，也许有三个主要的文学形式。第一，训诲，主要出现在前九章，及「亚曼尼摩比」训言的段落中。9 训诲是一段比较长的智慧语录，通常以称呼开始。希伯来文通常称为「我[的]儿〔子〕」，但（新修订标准版）把它改为包括女性在内的「我的孩子」（〈新普及译本〉亦然；参《现代中文译本修订版》「年轻人哪」）。

接下来，是一个直接命令语气的教导，或表示条件和结果的子句。典型的训诲劝勉学生或孩童追求智慧，或给予道德训诲、警告他们别作恶事。

第二种文学类型是两行的谚语，通常含有某种形式的平行对仗。虽然有证据显示有人编辑过这些谚语，把它们按主题和形式排列，也有迹象说明个别句子乃从人的经历而来。那么问题是，我们要花多大力气来参透个别谚语的意义，又被箴言成书中编排的正典引导到什么程度？<sup>11</sup> 一个重要的神学问题是关乎箴言发挥作用的方式。<sup>12</sup> 必须强调的是，虽然律法与智慧在它们所关切的事上有重迭，智慧的话并没有被当作律法。如果我们把个别谚语当作西奈的模糊条款，就误解了箴言的功用。西奈是用作神无误智慧的启示。箴

言的作用则是体现出在神感动下的人类智慧，思考个别经验的具体情况。它们不是神所认可的通则，好像西奈律法那样。智慧中的惩戒规条是那些写在事物本质中的规律。尽管神仁慈地在符合律法的框架中启示祂的智慧，为叫人了解事实，祂却期许祂的百姓在这框架中使用他们推理与思考的能力，来表现他们的人性。

箴言的另一形态是数字格言，其特点是把一些事用  $(n, n+1)$  的公式归类在一起。13 这些谚语的功用似乎是与许多成句的箴言一样，把事情简单地摆在一起，让读者来辨识它们的共同特征，甚至加添更多的项目  $(n+2, n+3)$  等)。这些谚语似乎把事情按次序集合，表明：与初次印象相反，事实上，世界和人的经验都是有秩序的。

关乎约伯记的文学问题有：散文体部份与本书诗歌体中心的比较、及诗歌体部份的结构。传道人必须决定如何用一系列的讲道来讲这本长篇大作。有的学者提出：散文体的前言与结语构成原来的故事，讲到乔布失去一切，后来都得到恢复。这一推测虽然有趣，但我们必须处理约伯记的正典，而非一些推理的前事。因此，我们必须把它当作整体来处理，且要尝试了解整体的内容。任何一本好的注释书都有助于人了解文学结构。对传道人而言，更要紧的问题是，如何看待乔布四个朋友的议论。因为他们的进路至终都被拒绝，我们就能说凡他们所讲的都是错的吗？要记得，乔布所说的也有很多被反驳。传道人面临一个任务，就是尝试决定个别讲论、甚至讲论中个别部份的真实性。有一个合理的看法是，乔布的朋友们在他们的发言中并没有犯什么错，只是错在他们死板地应用他们的观点。有的学者称之为「智慧的危机」。关乎乔布与朋友之间的知识较量，我在别处曾说：

他们的观点从来没有正面的冲突，没有显示某一方明显获胜。我们可以说，这个聪明的编排强调朋友绝非全然错误的。这正是本书的引人之处。它使智慧的两个方面相互接触。一方面强调可见的因果模式，而另一方面则强调人生经历的奥秘。

如果约伯记所表现的是在人生经历的常态、行为与后果的关系、以及人生中的不解之谜之间的张力，那么传道书则无疑涉及更多的正面冲突。传道书并非要否认箴言式的智慧，因为它里面也提到很多这类智能，只是它发问：当这类智慧与人生经验矛盾时，是否还要死板应用。传道书的文学问题在于，它想要辨识出某个计划或发展。有一个理论甚至主张：我们目前的这卷书来自最初的抄本，它的页码是搅乱的。这个不太可能的理论的价值，或许就是突出了这卷书的主张缺乏明显发展的过程》

鉴于「传道者」显然带有悲观主义的看法，认为凡事都是虚空（希伯来文 hevel，传道人必须找到某种方式，把信息理解为正面帮助我们看待事实。归根结底，传道者并不失望；他承认人生的各种奥秘，但同时认识到生命是来自神的美好礼物。

约伯记与传道书都发展箴言已经出现的一个主题，虽然它在箴言中不是很明显。这个主题就是，人类智能的有限性。在这方面，箴言也许像是最为乐观的，但智慧之有限仍清晰可见。神所启示的智慧永远是人类真智慧的架构，而神美好的眷顾是人在自己的智慧失败时依靠与信任的对象。

对雅歌的文学关切主要在于该书的合一性与结构。如果我们试着把它当作一种戏剧性的诗歌来处理，会碰到一定的困难。但如果把它简单地当作情诗选集，则不能充份展现这卷书的所是。传道人面临一个对主要人物的选择：我们是在面对国王与他的爱人，还是面对一位君王，他闯入两个臣民之间的爱情？有件事显而易见：本书对人间之爱的透视是切合实际的。它称颂自由表达爱的奥秘与欢乐，却不带一丝淫秽。它也意识到情欲的危险，甚至人的罪行渗入真爱的危险。它既不假正经，也不是淫荡的。

### **根据智慧书经文来讲道的计划**

在针对智慧经文的讲道中，最大的陷阱可能是，把一小段经文从它文学—正典的上下文及救赎历史的脉络中抽离出来。在箴言与传道书中有那么多实用的材料，使我们很容易针对一句或一组智慧之言来讲道，选择它作为与

我们会众所面临之行为或道德议题相关的话题。根据这类智慧之言来讨论一个话题，我不认为会真地有什么问题，只要我们不是用这机会把我们的听众放在没有福音的律法之下。箴言关乎人如何得到智能，正像它关乎一些个别的智能话题一样。

关于约伯记的系列讲道，是个挑战。我们需要讲多少，才会讲透这卷书的信息？而且，我们如何能用一个系列来加增会众对这信息的了解，而不孤立、歪曲其中的部份？最后，与我们所有的讲道一样，我们如何能指出它与基督的关系？约伯记的讲道系列通常需要从其散文体的前言开始。这就设好了场景，并交代了乔布与他朋友们对话的理由。而且，它确定了乔布的命运并非像他的朋友们所断言的那样，因为那并不是由于他犯了什么可怕的罪。依照系列的长短，需要关注他的一些或全部的朋友，以便弄清楚他们的主张及乔布的响应。虽然提出的问题是乔布的苦难，但议题却是较广的：人类智慧是有限的，需要信靠一位拥有至高无上主权且仁慈的神。17 每个系列只有提及神对乔布讲的话（伯三十八 1~四十二 6）才会完整，这是问题真正的答案。有的释经学者认为：在散文体的结语中，朋友们被训诫、乔布被证明为无辜并得到恢复，与诗歌体部份的结论矛盾。但这是在旧约圣经祝福的文脉中，唯一能提出的沉冤昭雪的结果是在今世的。新约圣经会使我们期待永远的生命，但这超出旧约圣经的视野。

因传道书明显缺乏结构，要根据这卷书作一系列的讲道，在观念上比较困难。在 hevel 或虚空这个较广的架构中，可以处理好些不同的关切。毋庸置疑，结语在传达本书的信息上发挥了重要作用。

在处理任何一书卷的一连串经文时，基督徒传道人可以有很大的灵活性，只要对经文的处理符合它在全书架构中的意义。传道人至终的关切，应该是传讲经文与整本圣经启示的目的——即基督的位格和工作——相关的意义。如果我在传讲一部份圣经时，彷彿耶稣未曾来过一样，我还能否维持自己作为基督徒传道人的纯全正直？这些经文的整个意义是取决于耶稣已成为

我们的智慧，祂已为我们受死，祂已从死里复活，叫我们所有的过犯因祂称义，以致我们活出智慧与公义的生活；如果我没有弄清楚这些，我能真正履行根据旧约圣经的智慧经文讲道的呼召吗？

## 14 根据诗篇讲道

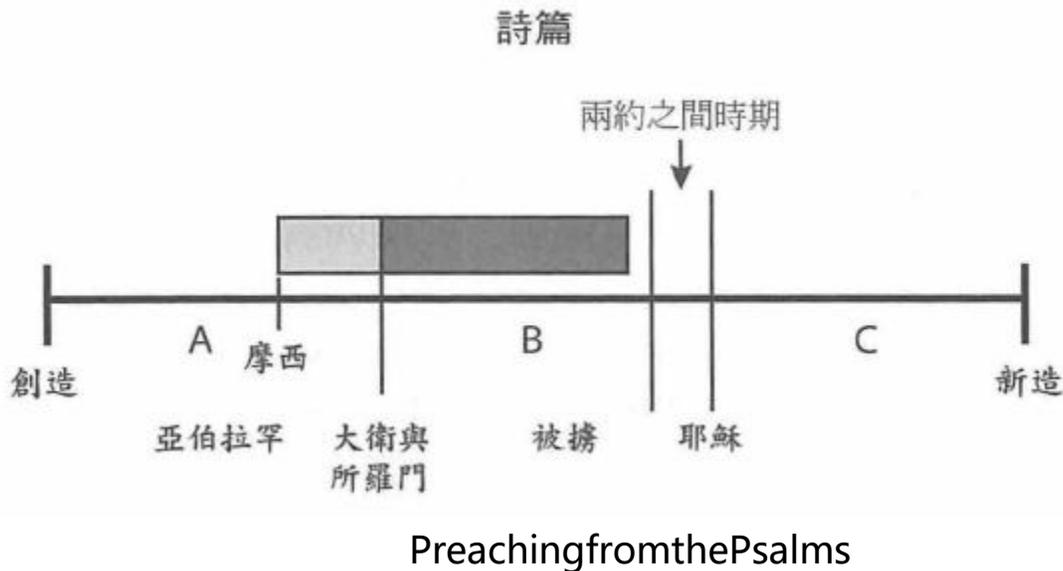


图 14：诗篇九十篇被归于摩西，我们没有理由认为在那时不可能出现早期的诗篇。大多数的诗篇是从大卫到被掳期间写的。

### 在圣经神学脉络中的诗篇

诗篇对讲道的重要性很少受写作日期的影响。更重要的是了解个别诗歌的神学观点，且在这本正典书卷整体的文脉中来了解。诗篇与智慧文学一起为我们提供了最好的证据，表明忠心的以色列人如何受到鼓励，把他们立约的信仰与日常生活事务联系起来。草草读一遍圣经的叙事文，会给人一个印象，即以色列的生活是每个安息日都有两次神迹奇事，一周其余六天则各有一次。有人曾估计，虽然我未曾求证，如果我们计算圣经所记载的整个以色列历史，就会发现约每三十年发生一次神迹奇事与异能。的确我们需要从个别的叙事退后一小步，以便了解圣经理史的漫长时期。一定有许多以色列人一生之久未曾见到不寻常的事，同时仍然持续信心的生活。

标题为摩西之歌的诗篇九十篇，似乎是诗集中最早的传统数据。传统把摩西视为出埃及记十五章唱类似诗篇「海之歌」的人；有鉴于此，作诗的活动早在摩西时就已经出现，这是我们没有理由怀疑的。<sup>1</sup>许多诗篇的传统标题把该诗篇归为大卫所写；虽然有许多释经学者怀疑这一传统说法，但我们不必拒绝它。一般说来，我们可以认为，这一文体是在以色列的历史兴盛期发展起来的，且在大卫时期获致了辉煌的成果。即使诗篇全集的正典形式比较晚形成，却必定是形成于被掳时或被掳后，因为诗篇一三七篇显然写于巴比伦，但个别的诗篇为耶和华在整个旧约圣经时期对待祂百姓的方式提供了各种观点。事实上，诗篇为我们提供建构旧约圣经神学的大量数据。许多重要的主题，诸如：创造、救赎、约、律法、耶和华的圣战、应许之地、圣殿、君王、人的受苦与迫害、神的信实与未来拯救的盼望等，全都出现在诗篇里。

因此，诗篇反思神拯救的作为和人的失败。它们就像叙事历史与先知书一样，描写以色列国的崩溃与对神将拯救祂百姓之日的渴望。有的诗篇复述神拯救的历史，有的只是称颂神的伟大，还有的在痛苦中呼求、渴望得到恢复。先知末世论的伟大主题以及历史书卷的一些主要议题，都可见于诗

以色列人的日常生活是什么样的，耶和华式宗教的结构如何影响社会、家庭生活与个人的敬虔？诗篇与智慧书卷为这些问题的回答提供了一些线索。关于诗篇在以色列的起源与使用，有各种理论，它们不一定对传道人在准备讲章的解经阶段有帮助。我们也需要留意基督教会在正式敬拜处境中对诗篇的使用。预设似乎是：如果诗篇全集被用作以色列圣殿敬拜的一种赞美诗，难道它不该在基督徒敬拜中用作基本的赞美诗吗？诗篇自初期以来就成为基督徒礼拜仪式的重要部份。诗篇全集也在基督教会中为现代赞美诗的诵唱提供了推动力。早期更正教的许多诗歌是带有韵律形式的诗篇或改写了的诗篇。有的改写之作认识到：简单使用诗篇原样作为基督徒诗歌存在释经问题。<sup>3</sup> 见泰特 (Tate)和布雷迪 (Brady)根据诗篇三十四篇改写而成的赞美

诗，至今仍为人所熟知（编按：〈称扬美善主〉，译文取自《生命圣诗》325首）：

无论人生境遇如何，无论痛苦快乐，我心仍向上主赞美，我口仍唱颂歌。

为了使其他没有改动的旧约圣经表达基督化，有些版本在最后一节加入了三一颂。

在安立甘教会敬拜中使用诗篇，需要一个假设：基督教会能够从旧约圣经到基督徒的观点做出释经上的跨越。

这样把诗篇基督化的背景，是诗篇全集在圣经中的用法。第一，诗篇全集本身已从各方面被评估为已经完成的诗集。一般的看法是，诗篇全集的最终形式是作为第二圣殿时期使用的赞美诗集，也就是说，它成为被掳后时期犹太社群敬拜不可或缺的部份。如果把诗篇置于圣经神学的脉络中，就必须根据每篇诗篇的话题考虑，只是也要顾及全书的正典外貌。即便如此，它对个别诗歌的写作日期讲得不多。第二，诗篇的诗体性质与赞美，诗在全集中的显著地位，使诗篇全集有望成为基督徒赞美的来源。

当我们来到新约圣经时，发现诗篇是最常被引用或引喻的旧约圣经书卷之一。根据夏尔斯（Henry Shires）的说法，4 诗篇比旧约圣经的任何其他书卷更多影响新约圣经（以赛亚书紧接其后）。据他计算，新约圣经有 70 处以套语引入对诗篇的引文，5 有 60 处诗篇引文不含开头的套语，另外有 220 个可以辨认出的引文与典故。虽然诗篇全集似乎已被收纳为正典，却有 29 篇个别的诗篇未在新约圣经中引用过。然而，这些诗篇没有被引用，并不表示我们可以推论说，它们在某种程度上是可疑的或不合适的。

托德（C.H.Dodd）提出：旧约圣经有一组经文，被用作奠定新约圣经神学基础的主要证据。<sup>6</sup> 这些证据包括一些诗篇，例如：诗篇二篇 7 节，八篇 4~6 节，九十篇 1 节，一一八篇 22~23 节。这些见证涉及一个解释的过程，赋予旧约圣经的经文以基督论的意义。托德与夏尔斯二人都提醒我们，

一个引文可能包含它所在的整段经文，有时这一点是显而易见的。7 新约圣经最常引用的诗篇是：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与一四七篇。引用最多的八首诗篇是：二，二十二，三十四，六十九，七十八，八十九，一一〇与一一八篇。

福音书表明，耶稣用诗篇祷告，作为权威教导的依据。祂自视为应验诗篇的某些方面，特别是在祂的受难中。据记录，祂使用诗篇多过于旧约圣经的任何其他书卷。福音书的作者们在记录耶稣与祂的事奉时，使用及应用了诗篇，表明耶稣自己经常用到诗篇。有的事件被认为是诗篇中预言的应验：例如，马太福音十三章 35 节引用诗篇七十八篇 2 节，作为已经应验了的；约翰福音十九章 M 节应验诗篇二十二篇 18 节；及约翰福音十九篇 36 节应验诗篇三十四篇 20 节。在使徒行传中，我们看到许多引文来自诗篇。例如，在使徒行传二章 25~35 节，彼得引用诗篇十六篇 8~11 节，一三二篇 11 节，及一一〇篇 1 节，这就显示诗篇在使徒传讲福音中是多么重要了。

事实上，诗篇在新约圣经中被用来直接指基督与人类。例如，保罗在罗马书三章 10~18 节，使用许多出自诗篇的话语、及以赛亚书一处引文，最终说明整个人类都有罪。希伯来书一章 5~13 节引用诗篇与以赛亚书来指向基督。\*\*编按：原著此处可能有误。希伯来书这段经文并未引用以赛亚书。

非基督论的使用也不抵触一个一般原则的断言：所有旧约圣经的经文都指向基督。那些论及人之罪的诗篇，见证了有罪的本性，这罪归给了死在十字架上的耶稣。相反地，十字架的可怕显示出：只有耶稣的死才能解决问题的真正本质。再说一次，我们的解释必须经过耶稣的位格与工作，并不意味着它停在那里，而关于我们自己，就无话可说了。事实上，如果它要讲关乎我们的真理，它就必须经过耶稣。

那么，认同的问题是很重要的：基督徒仅仅认同诗人(赞美神或呼求帮助)吗？如果我们认同诗篇的作者，认同到什么程度呢？根据什么呢？问最后这个问题乃是探究诗篇与基督信徒之间的圣经神学关联。诗篇对传道人的危险在于太多诗篇很容易就应用于当代的听者。但我们不应该因此就认为：诗篇本身就能向我们说话。如果诗篇向我们谈及神，它们必须向我们讲那一位最终在耶稣基督里启示自己的神。如果它们向我们讲到罪人，它们向我们讲的就是在基督外的那些人。如果它们讲到神的审判，它们向我们讲的就是基督为祂百姓在十字架所受的律法的咒诅。如果它们向我们讲忠心的人、敬虔的人或义人，它们向我们讲的首先是基督，然后才是那些在基督里被赎的人。鉴于笔者在第九章中所说的，笔者相信我们应该使我们的听众充份明了这一点，而不是让人只碰运气。关于诗篇，传道人必须经常问：「它们如何见证基督？」

总结一下我们在圣经神学脉络中对诗篇的检视，邓伯瑞(WilliamDumbrell)指出：「诗篇这卷书是圣经神学的概要，议题关乎旧约圣经思想与生活的每一方面。」他赞同把谈论两种生命道路的诗篇一篇置于全集之首，为要照妥拉(神的训诲)提供一个正式的导言。另外，他说，「诗篇全集.....是一本赞美的书，宣告神作为创造主与救赎主，借着妥拉、并祂亲自在历史中的启示，已经赐给以色列新生命的可能，以及如何活出新生命的周全指示。」<sup>(1)</sup>如果他的这些看法是对的，我们就面临一个任务：把诗篇集体地与个别地置于旧约神学的脉络中。以直觉处理诗篇，看似造就人，却并不有助于我们了解应用于旧约圣经的释经原则。

许多诗篇乃是以赞美响应神关于祂在以色列中的伟大拯救作为的启示，表明：神学的表达是以救恩为导向的。根据历史来认识神的本性，可能可以帮助我们描写神的属性时避免老套。换言之，诗篇赞美的特征出自神在历史中启示的拯救作为。用新约圣经的话来说，就是：福音是神在基督里所启示的拯救作为，它定义了用来描写神属性的用辞。圣经启示的历史所呈现的

神是一位创造之主、救主、立约者与守约者、万人的审判者、万国的统治者等等。传道人需要不断把听众带回到这个以福音为丰心的圣经观点来看待神。

以色列的响应则是从历史的角度敬拜神（例如：诗七十八，一〇五，一〇六，一〇七，一一四，一三六篇）。对耶和华荣耀的关注不是哲学上的，也不是推测，而是基于神所彰显的 *hesed* 或信守圣约（例如：诗九十二 1~2，一〇四 4~5）。希伯来文的 *hesed* 在诗篇中出现约 130 次。11 翻译这一个术语，没有单一的方式。英文使用各种不同的词和词组来翻译原文这个字，诸如：「坚定不移的爱」、「慈爱」、「怜悯」等等。在大多数情况下，这个词含有约的意思，因而译作「圣约之爱」或「信守圣约」更加恰当。

神的名是另一常出现的主题，可从圣经神学的方法检视得出。出埃及记六章指出，认识耶和华的名包含了信守圣约的成分。求告上主的名，乃是对神拯救作为的响应（例如：诗六十三 4，七十九 6，八十 18）。耶和华是永生神，因而也是生命的源头（例如：诗九十 2~6，一〇二 25~27）。祂显明自己是圣者。

请注意准确定义「圣洁」一词所指之意义的问题。人们通常认为的神的圣洁是完全的良善；如果我们从这一观念出发，我们就有一个问题：人们就会趋向于用自己良善与圣洁的看法来填空，而不是用圣经的看法。诗篇作者了解，这属性是彰显在神拯救祂百姓的作为中（例如：诗二十二 3~5，三十 1~4，三十三 18~22，七十一 22~24，九十八 1~3；参：结三十六 22~23）。圣洁的任何图画若没有神的忿怒，都是不完整的。其他主题包括神奇妙的作为，神的荣耀，及独一的神。

传讲诗篇涉及一个基本的释经原则，与我们传讲旧约圣经的任何其他部份相同。在解经过程中，我们寻求了解个别诗篇的特色，以及它们在正典与基本历史背景中的意义。对一段经文的解释领我们把它与神学的范围直接联

系在一起。然后，我们需要把经文联系到救赎历史的整个模式，因它在基督里得着应验。

### **华尔基 (Bruce Waltke)**

是一个福音派学者，他提出一种正典进路来解释诗篇。他说，我们在诗篇中看到：由于正典逐渐扩大，造成经文在渐进的观念与启示中四个不同的重点：

1. 诗篇对于原创诗人的意义。
2. 它在早期的诗集中与第一圣殿相关的意义。
3. 它在完整的旧约圣经正典成书中与第二圣殿相关的意义。13 请注意这里的假设：正典的诗篇全集基本上是第二圣殿时期的赞美诗集。一些学者根据诗篇一篇作为诗篇全集训诲的引言，对这个假设提出质疑。
4. 它在包括新约圣经在内的全部圣经正典中的意义。

华尔基在应用这个看法研究诗篇时，他认为个别诗篇与早期正典诗集的初衷是把君王作为主要的人物话题。在被掳后时期，对君王的关注可以被解释为弥赛亚式的末世论，虽然在两约之间的时期，它们被采用在会堂中。基督降生使诗篇真正的意义得以显明。华尔基的结论是，如今诗篇乃是作为耶稣基督的祷告，祂身为教会全体之首，在所有信徒的祷告中，代表他们。因为我们在基督里，所以我们能使用这些祷告作为我们自己的祷告。

华尔基的论点在这里很重要，因为它指出了诗篇在基督论方面的意义。不论我们是否接受诗篇作者一直是君王——就是弥赛亚的先锋——这一概念，旧约圣经中君王与祭司「一与多」或具有代表性作用的这种概念是重要的。华尔基接着把所有诗篇看作君王的发言，笔者认为这是不必要的。主耶稣不仅是大卫家的君王——弥赛亚，祂也是以色列，是（藉由归算的）神的子民。我们不必为了要了解弥赛亚的意义，而把所有诗篇都压入君王诗篇的类别。如果我们把诗篇作为见证基督之圣经的一部份，该回答的问题是任何诗篇作者或任何诗篇话题与基督之间的关系，因为只有论及这一点后，我们才

能迈出下一步，把诗篇作者与我们自己联系在一起。要这样作，实在没有什么真的困难。显然，关于王权的神学是直指基督的神学。但耶稣又是忠心的真以色列人，因此，个别诗篇是否由君王所写，或是否关乎君王，这都不重要。当我们处理一些选用的个别诗篇时，会再注意释经的问题。

### **1 诗篇一篇：训诲诗篇**

这篇诗篇往往被分类为智慧诗篇或训诲诗篇。它在救恩历史中的位置并不明确。它主要的神学关切是，对比两种生命的道路。以受拉为导向，来对比义人与恶人主要关心的事。本书第十一章中讲到律法与福音关系的话与这篇诗篇有关。归根结底，义人，就是寻求受拉的人，蒙神照顾保守，预示了一位为我们成为义人的，就是耶稣基督。我们需要建立这样的连接，因为诗篇往往讲到一个理念，是我们的经验作不到的，除非我们经历在基督里的称义。正典把本篇诗篇放在五卷诗集之首，或许有重要的意义。有的释经学者认为这是一个证据，表明不论诗篇在圣殿的用处如何，我们持有的这卷成书是按照训诲的概要来设计的。

### **2. 诗篇二篇：弥赛亚式的君王诗篇**

有些诗篇直接讲到君王，但它们确切的场合未必清楚。这就导致在学术上关于君王诗篇原来情景相当多的推测，也使得关乎其他情况不明之登基节期的理论受到欢迎。能够辨认出产生这些诗篇的某些祭祀情景，并不如把它们放置于君王和弥赛亚的神学中来得紧要。诗篇二篇指出，神对付背叛祂诸国的方式是在锡安设立祂的君。这与旧约圣经末世论是完全一致的，后者把锡安与大卫王权的恢复视为审判与拯救的时刻。第7节讲到神的儿子之处很重要。在与大卫所立之约中，把他的王子称为神的儿子。

新约圣经引用和引喻诗篇二篇约十七次。<sup>14</sup> 这些引用基本上把这篇诗应用于耶稣的受洗与变像，以及祂的复活、末后的统治与审判。这并不是嗣子论 (adoptionism) 神学在发挥作用，而是对神的弥赛亚儿子多方面职分的认知。实质上，祂是以色列，也是以色列的统治者。虽然神儿子的主题在旧约

圣经中并不突出，但在出现的几处地方都至关重要。在出埃及记四章 22 节与何西阿书十一章 1 节，以色列是神的儿子。在撒母耳记下七章 14 节与诗篇二篇 7 节，大卫家的君王是神的儿子。然后，耶稣在受洗（太三 17）时及借着复活（罗一 4）显明，祂是这有君尊的以色列。我们因着与基督的联合，成为神的儿子、与祂同作后嗣。

### 3.诗篇十九篇：创造诗篇

无论这篇诗篇的两个部份原来是否是独立的两篇，事实是，它们在正典中合为一篇。我们必须考虑到神启示的这两个互补的方面；一个是在大自然中的启示，另一个是祂启示的教导。正如韦瑟（Artur Weiser）所指出的：也许我们在此所能看到的共同特点是神所启示的秩序。16 这里需要提及自然神学的问题，因为这篇诗篇与诗篇八篇初看之下可能令人想到一个纯粹的自然神学。无疑地，神的属性烙印在祂的创造中。保罗在罗马书一章 18~20 节讲得很清楚。但他也明确指出：人类已经背叛那一位在大自然中明明可知的神，并且人因罪恶阻挡真理。因此，我们可说，宇宙中每个事实都是神存在的明证，但人是无可推诿的，因为人的罪性扭曲了这个清楚的证据，且设立偶像取代神。大自然的启示论及神在创造中所启示的自己，这就是本篇诗篇所说的。自然神学之所以被排除在外，是因为以一个罪人的眼光看待这个证据。在这里，诗篇的作者以一个信徒的身份说话，谈论信徒因着特殊启示而在自然中看见的真理。对一颗重生的心而言，宇宙中每一个事实都再一次见证神的荣耀。当神在救恩中向我们启示祂自己时，我们很快就在大自然的诸天与世界中看到祂的荣耀。

这篇诗篇如何见证基督？它是通过论及神在创造中明显的启示，这个看见曾被罪弄得模糊不清，现在却在所有受造之物的首生者里得以更新（西一 15）。有的释经学者称保罗的观点是宇宙化基督的观点。保罗在歌罗西书一章 15~17 节讲到万有都是在祂里面创造的，是借着祂造的，也是为祂造

的，这个事实至关重要。它指出，福音并非事后才想到，事实上，福音是最初创造的原因。

#### **4.诗篇二十二篇：哀歌**

诗篇二十二篇之所以著名，是因耶稣在十字架上绝望的呼求中引用了它的第1节（太二十七46）。另外很有趣的是，这诗篇转变了语调，却没有解释。它以悲叹或呼求帮助开始（1~21节），然后转变为感恩（20~26节），末了以一首赞美诗歌结束（27~31节）。没有具体说明这个忠心的以色列人所受逼迫的起因或确切的性质。有人建议说，语调的变化显示出这篇哀歌乃是在圣殿的处境中发出的，是一种正式的认罪与求助。那时，祭司会说点叫人确信的话，就像以先知「不要怕」开始的救恩神谕。于是，感谢与赞美随即来到。我们没有办法证实这理论，但显然，总有什么事促成语调的改变。

在圣经神学的脉络中，我们必须说，这篇诗篇可能来自旧约圣经的任何时期。它是以色列国经验中常见的个人表白：从逼迫中得释放，转而赞美神。这篇诗篇充满从圣约而来的信心，因为即使在开头的哀歌中也讲到神看顾古时求告祂且得救的人。在12~21节使用动物的意象，令人想起自然秩序管理的颠倒。由于罪，人类对动物的管理受到挑战。结果，这里以动物的意象形容不敬虔之人，预示着但以理书兽的意象。

所以，本篇诗篇处理的真正问题是人的不敬虔，以及对信靠神的敬虔人的攻击。但因为神在过去拯救人的信实，他们仍然有理由满怀信心。圣约与救恩乃是人从绝望呼求转为相信的依据。是作者在转为赞美前实际经历到拯救，还是他只是假定它会因神的信实而发生，则不得而知。当我们来看耶稣在十字架上使用本篇诗篇时，我们认识到它必定表示某种黑暗的时刻。无罪的神子在承受天父对罪的忿怒时，虽然这不是祂的罪，祂仍然感受到全然被弃。然而，另一方面，真有可能耶稣事实上是在认同这篇诗篇。祂的黑暗是真实的，但祂也知道祂的父是信实的，且至终会沉冤昭雪。在有些场合

中，祂曾预言祂的受难会通向复活。因此，这篇诗篇是以色列受苦、且至终蒙神伸冤的范例。它预示了真以色列的救赎性受苦与至终被高举、受天父永远的称赞。这个范例对基督徒认识今生的受苦、有把握与基督一同蒙神伸冤，极为重要。这就是保罗在罗马书八章雄辩的信息。

### **5.诗篇七十八篇：救恩历史诗篇**

长期以来，旧约圣经中——细说的救恩历史受到圣经学者——特别是一些关心圣经神学科目的学者——的关注。启蒙思想的一个必然后果是解除了圣经与启示之间的联系。于是出现一个观念：历史事件构成启示，而关于这圣史的圣经记录被贬损为对这些事的神学反思。这个观念的问题在于它损害了圣经本身的历史价值与启示价值、或神学价值。救恩的确是通过历史事件来完成的，但这事件需要神话语的权威解释，我们才能知道发生了什么事。以色列出埃及是成千的移民事件之一。它的启示价值在于：神说，这件事是祂的作为。耶稣死在十字架上是在罗马所执行的成千个案件中的一个。神的话向我们解释它独特的意义。

诗篇中细述的救恩历史也许与这些事件的记载有不同的功用。但我们不该认为这些事件不重要，或这些诗篇对其历史性的宣称不重要。诗篇七十八篇与其他诗篇（例如：诗一〇五，一〇六，——四与一三六篇）都属于聚焦在以色列蒙救赎之历史事件的一类。但这篇诗篇有些重要的不同之处，使它颇为独特。它在智能的文脉中处理一些伟大的救赎事件。它从类似智慧的训诲开始，而且说以下的内容是一个比喻及一个谜语。17 我们需要考虑一种可能性：作者故意把诗篇七十八篇写成一篇智慧文学，这样它就像智慧文学一样，其目的完全不同于那些明显带有赞美诗、救恩历史的诗篇，诸如诗篇一三六篇。

当我们把它与其他救恩历史的叙述（出十五章；申二十六 5~9；书二十四 1~13；诗一〇五，一〇六，一三六篇；尼九 6~31）比较时，可以看出一些显著的不同之处与相似之处。对以色列忘恩负义这一主题的扼要重述（42

~43 节)，把我们带回到作者对埃及遭受各种灾害的详细论述。最后激起神拒绝以法莲而设立犹大、锡安与大卫，在救恩历史的叙述中是独特的。第一部份（到 42 节）似乎集中在以色列的悖逆上，有五处相关的经文(9—11、17~20、32、35~37、40~42 节) 分别提到这一点。第二部份强调神的作为，都以详尽描写降灾开头，显示神胜过仇敌的大能，以大卫的统治结束。70~71 节与撒母耳记下七章 8 节惊人地相似。君王的理念值得与以赛亚书十一章 2~3 节相比，后者与箴言书八章 12~15 节相似。72 节的 *tebunah* 是一个智慧用词，意指技巧或机敏，可能指大卫使用权力的方式（他的「手」）。因此，治疗以色列持续背道的良药，就是大卫具有弥赛亚智慧的统治。

在神的救恩中的弥赛亚智能这一主题明显有基督论的涵义。如果我们对这篇诗篇中关于智慧的细微差别的看法是正确的话，我们就会看到智慧与救恩历史出现重要的融合。就如在所罗门时期（王上 h 章），受膏的君王乃是智慧人。经验智慧（所罗门的箴言与雅歌）结合圣殿神学（王上八章）、以及作为外邦人的光（王上十章），先出现在大卫身上，他也被视为智慧人。路加在关于孩童耶稣与教师在圣殿的记载中提及耶稣的智慧（路二 40、52），肯定了这一关联。因此，诗篇七十八篇的一个神学观点是：以色列未能成为有智慧的人，也没能敬畏上主，神恩慈地拣选大卫作为以色列智慧的受膏救主—君王，以此来解决这一问题。这一点显然具有基督论的意义。这篇诗篇以大卫统治结束，只能领我们往一个方向前行。本篇诗篇的负面语气使我们看到人心的邪恶，虽然人看到神拯救的奇事，却仍然背叛祂恩典的作为。

## **6. 诗篇九十六篇：赞美诗**

由于明显的原因，这篇诗篇被许多释经学者分类为赞美诗。它没有像许多赞美诗一样直接对神说话，只是呼召人来赞美祂。重复出现赞美的呼吁，是基于神的作为，以及这作为如何透过祂的伟大将祂自己启示出来。其焦点

首先在祂所作成的救恩与祂的圣所。另一个敬拜的呼吁，是基于神在世界上拥有至高无上的主权，并且祂要来审判的事实。我们再一次看到，神为祂百姓所成就的救恩与祂大能审判的作为是分不开的。拯救与审判在圣经中是一体的两面。这篇诗篇使读者对神大能的作为产生个人的认同。它有助于旧约圣经的经文对拯救与审判之实际的共同见证。这一穿过旧约圣经到福音之圣经神学观点的意义是，它把福音事件与救恩历史的整个过程联结起来。它使我们对救主在十字架上忍受神的忿怒作为我们所有相信的人得救之路的真实性无可质疑。

### **文学思考与历史思考**

所幸，我们已经离开了旧自由派历史鉴别学的时代，那个时代全心关注作者的身份与写作日期，以及曾经发生何事，而不关注已完成了的文本。形式鉴别学的出现，对诗篇的研究产生一定的帮助，但也导致对个别诗篇的来源提出了一些奇怪的理论。我们通过考虑形式鉴别学者对个别诗篇的分类，可以有点收获，因为它帮助我们明白诗篇涉及各种不同类型的生活情景。而且当我们认识到诗篇以不同方式写作，它会加强我们对诗篇全集丰富性的欣赏。形式鉴别学者根据形式的相似性来对文学作品进行分类，包括单元的内容与表达的文学惯用语。其理论是：形式的相似性暗示了最初用法的相似性。塔克 (Gene Tucker) 提议说，形式鉴别学的目的在于「把我们面前的文本与在以色列古时生活的人和典章制度关联起来」。<sup>18</sup> 许多晚近的释经学者都遵循某种形式鉴别学对诗篇的分类，最普通的类别是：赞美诗、哀歌、君王诗篇、感恩、训诲与智慧诗篇，及礼拜仪式。有些早期的形式鉴别学者曾区分个人诗篇与群体诗篇。也有人尝试评估最初使用诗篇的生活情景。这些进路的结果都不一致。

当代学术界的另一进路是，试图了解目前圣经正典中的诗篇全集之外貌的意义。诗篇全集这一卷书，在以色列中如何发挥作用？这是一个与个别诗

篇的来源和功用不同的问题。诗篇全集是一部在宽松定义的标题「赞美」下的文集。

并非所有的作品都适合此一描写，显然这不是「诗篇」真实的所是。有些诗篇的标题或许帮助我们了解它们的作用。正如克莱基 (PeterCraigie)所说的，各种标题包含五种不同的

信息：

1. 辨认诗篇涉及个人，还是群体
2. 所谓诗篇的历史情况
3. 音乐信息
4. 礼拜仪式的信息
5. 诗篇的类型

新约圣经的作者们知道并使用这些标题（可十二 35～37；徒二 29～35）。我们不知道这些标题如何用于各种诗篇，但它们的确暗示，这就是正典诗篇全集理解它们的方式。

蔡尔兹 (BrevardS,Childs)曾评论说，诗篇的鉴别研究未曾关注这卷书的正典外貌。他引用魏斯特曼 (ClausWestermann)的作品评论说，有些体裁被聚集在一起（例如：抱怨），而君王诗篇则被分散于全篇诗集中。魏斯特曼建议说，在耶利米哀歌中的诗篇集显示，以色列曾有主题一致的诗篇集。早期的形式鉴别学者，如龚克尔 (HermannGunkel)，忽略将诗篇分组。在诗篇全集卷一中，个人哀歌十分突出。魏斯特曼进一步提出：诗篇一篇与诗篇一一九篇形成一个框架，包围中间插入的诗篇，因而表明诗集不再用于祭祀仪式，<sup>23</sup> 而是形成一个致力于律法的传统。

魏斯特曼故而认为在诗篇全集中有好些文集：大卫的诗篇（三～四十一篇）和伊罗兴诗集 (ElohisticPsalter, 四十二～八十三篇)，后者包括可拉后裔的诗篇（四十二～四十九篇）与亚萨的诗篇（七十三～八十三篇）。亚

萨诗篇边界的两篇诗篇与中间的群体诗篇不同。魏斯特曼继续较详细地描述诗篇的分类和框架，以显示诗篇全集编辑的目的。

威尔森 (Gerald H. Wilson) 研究了诗篇全集的编辑，他注意到它外貌的五个标志：

1. 诗篇全集分为五卷。似乎每一卷都以对神的颂赞结束，这至少是诗篇全集内部划分的部份原因（见：诗四<sup>1</sup>—13, 七十二 18~19, 八十九 52, 一〇四 48）。诗篇一五〇篇被认为是第五卷与整个诗篇全集的结语。

2. 按组织技术可分为两部份。诗篇一~八十九篇使用作者与文体类型的名称来分组，但在诗篇九十~一五〇篇则以感恩与赞美的诗篇来分组。这表明：这两部份有各自独立的发展。

3. 引言与结束。许多学者现在接受诗篇一篇旨在作为整个诗篇全集的引言诗歌。其他的学者建议一五〇篇的用意也相似，作为大结局。威尔森则主张：完成这一角色的是一四六~一五〇篇这组哈利路亚诗篇。

4. 一个中心要点。白如格文 (Walter Brueggemann) 注意到：从诗篇一篇呼吁顺服，移至诗篇一五〇篇呼吁赞美。从顺服到赞美，转换的标志是诗篇七十二篇的跋，暗示诗篇全集的形成明显经过编辑。这篇君王诗篇打断了连贯的伊罗兴诗篇（四十二~八十三篇），并且似乎是故意放在那里，来为诗篇全集提供一个有意义的外貌。

威尔森继续提出这样形成诗篇全集的含义：

1. 诗篇一篇邀请我们把诗篇全集作为妥拉来默想，它引导人走向生命，而非死亡。

2. 诗篇一篇作为诗篇全集的引言，打破了诗篇全集是第二圣殿赞美诗集的普遍看法。不论它们原来目的为何，这些诗篇不再被当作对神的回应来吟诵，而是被当作神给我们生命话语的资源来默想。如果他的这种解释是对的，就标志着从强调诗篇作为响应，移至强调正典的意义在于神话语中的启示。

3. 从哀歌到赞美的动态。白如格文 28 描写了一个诗篇中从具有定向（创造）到失去方向（罪等），再到重新定向（拯救）的动态。他指出诗篇全集的前半部份大多是哀歌，后半部份则大多是赞美。

4. 有一个从个人到群体的相关转移。主导前半部份的哀歌通常是个人的；在后半部份，主导的赞美通常是群体的。

5. 耶和华是以祂民的赞美为宝座的。诗篇全集的标题(赞美歌)，并没有反映出所有个别诗篇的性质，但它的确反映出移向得胜赞美的这个动态。据威尔森称，(3)这一点被第四卷（九十~一〇六篇）的中心信息证实。这部份位于两个主要部份的交汇处，它表示对诗篇八十九篇末了之沮丧呼求作出解释性的回应。威尔森认为这是一个信心的危机，唤起第四卷与第五卷的回应。

### **根据诗篇来讲道的计划**

诗篇可用于一系列的讲道或个别诗篇的临时讲道。重要的是，在初步解经之后，要细心地把中心信息与诗篇神学放在它本身的神学视野中。换言之，我们要问，这篇诗篇在本身的历史处境中如何发挥神学作用。我们绝不可让诗篇的应用顺其自然。基督的教会不是古代的一群以色列人，活在先知应许未来拯救的盼望下。必须以圣经神学的观点，把一篇诗篇联结于圣经启示的广大视野中，并且表明它如何在基督里对我们的生命说话。

在筹划一系列讲道时，有许多创新的可能。有一点总会令人感兴趣，就是给出一些不同种类的诗篇及它们如何发挥作用的例子。我们不必变得过份专业，而是简单概述诗篇的不同种类，就会有帮助。传道人需要决定，是否介绍诗篇全集的整体外貌会加强讲道系列的效果。3。这样作的益处，是把忠心的以色列人之属灵生命的见证，与它所预示之基督徒生存的丰富样貌结合起来。笔者再次强调，后者是认识圣经如何预言基督位格与祂为我们所作之工的丰富样貌的副产品。

假如你向会众讲道，他们仍然颂唱赞美诗集中的赞美诗，而不按照投影仪所放出的合唱的词，这个模拟就可以派上用场：大多数赞美诗集都根据赞美诗的类型或主题来分类。

## 15 根据天启文学经文讲道

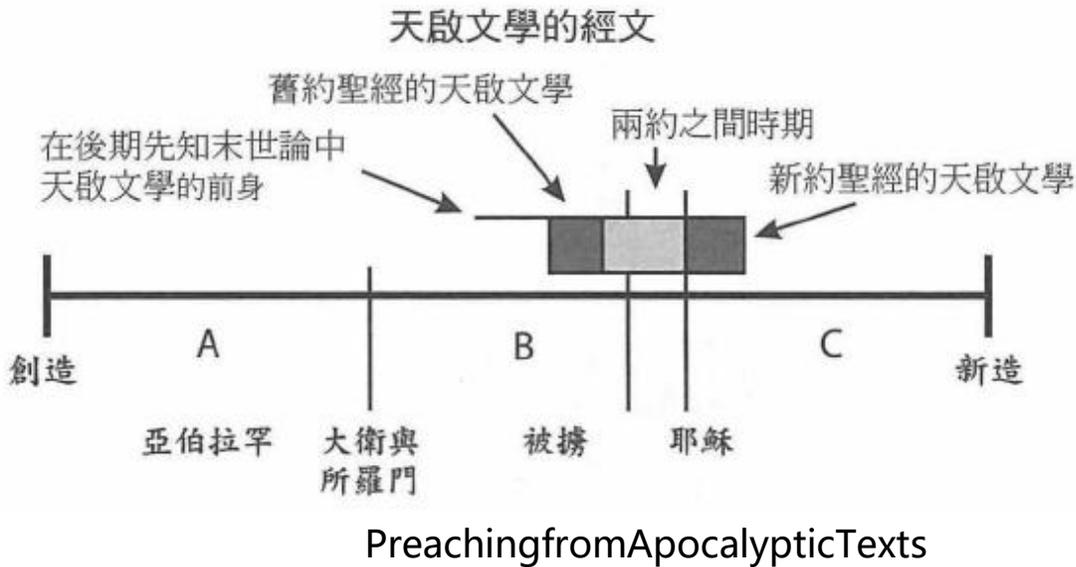


图 15：圣经的天启文学源自预言。在旧约圣经中，主要见于但以理书和一些先知神谕。这与犹太宗教文学的一个较广泛的现象重迭，后者延续到主后第一和第二世纪。在新约圣经中，它主要见于耶稣的天启讲论和启示录。

### 在圣经神学脉络中的天启文学经文

圣经有些经文具具有某些明显不同的文学惯用语与神学视角，值得分开考虑。这些经文通常被称为天启文学经文，如此命名的原因，以后再讨论。作为一个讨论的基础，笔者在此提出但以理书的几个段落（主要是该书的后半部份），撒迦利亚书的一些异象数据，所谓耶稣的橄榄山谈话，以及启示录的大部份内容。大量学术讨论都围绕着这天启文学体裁的来源打转，主要的焦点在于它与先知末世论在文学与神学上的关连。结果，有一种倾向，认为在有的先知神谕中含有早期天启文学的成分，它们共有特别的神学强调。把天启文学与智慧文学关联在一起的理论，不再被很多人接受，而想要用外来的影响说明文体类型，也不能解释神学观点。

对传道人而言，意识到准确定义天启文学的体裁、解释其特点的问题，当然是有帮助的。传道人应该要能够响应经文的性质，并正确地评估其用意，不论我们如何给予其文学体裁何种标签。笔者标明为天启文学的经文具有一些共同的特点，其中主要的是它们对末世论的看法超过先知末世论的一般重点。把天启文学作为一种文学类型，遇到的问题是：我们越要收集不同的特点，就越发现：可纳入这体裁的候选经文，无一享有所有这些特点。比较好的作法是，如果我们认识到某些经文含有需要特别理解的文学惯用语，就够了。

但以理书为传道人提供了各种有趣的问题，尤其是全书的合一性。前六章叙述某些被掳的犹太人在巴比伦与波斯统治下的命运，似乎与这卷书的最后部份很不相同，最后部份所含的是一系列至少可以说是相当奇怪的异象。表面看来，这卷书源于主前六世纪被掳时期。<sup>1</sup> 其神学意义首先在于一个清楚的教导：神并未离弃祂的百姓，虽然祂允许他们被赶离应许之地。其次是强调神的国胜过世界上所有不法的强权。犹太人坚持忠于圣约，与之相称的是：神彰显祂的大能与信实，施行拯救。但以理书的前几章，虽然以叙事文来记载，但它预示后几章的天启异象。当万王之王彰显祂的同在与掌权时，世上不敬畏神的诸王被迫谦卑，接着的异象就是：神普遍统治的到来与世上不敬神的权势被废除。不论但以理书具有何种文学特色，它在这方面延续了后先知书的末世论。

要考虑但以理书在圣经神学中的地位，最终就是考虑第七章的中心异象，这不仅是因为它在但以理书中的作用，也因为它在新约圣经中的突出地位。如果我们认为：第二章与第七章的异象，是概括地说明从被掳于巴比伦到神国建立的救恩历史，则我们比较能明白第八章与第十~十二章的异象、以及第九章的数字学等较难经文的意思。异象的中心是人子驾着天云到神面前，及祂为至高者的圣民得国。毫无疑问，这幅异象是耶稣自称为人子的基

础。这就暗示主耶稣清楚了解，祂成为肉身来临——第一次的降临——乃是神国降临的末世事件。

撒迦利亚书的诸异象，属于被掳后在犹大的重建时期。这些异象主要关心圣殿的重建。我们知道有圣殿在耶路撒冷被重建。但即使在之后希律圣殿的全盛时期，它也从未达到先知所期待的荣耀，先知把这荣耀视作神国的焦点，在神百姓最后得救时彰显。所以，撒迦利亚书的这些异象属于应许之地和圣殿这较大的圣经神学的一部份，它们在旧约圣经中没有真正得到解答。我们必须小心地先把先知书这段经文放在它们本身的历史处境中，即：令人失望的重建时期，然后才放在真殿来临时这失望得到解决的较广处境中。

当我们来看耶稣的橄榄山谈话，或所谓的「小启示录」时，我们要留意所谈论的主题。2 它们关乎圣殿被毁，末世到来，伴随着逼迫、荒凉与亵渎的行为，然后是人子降临。在谈论先知书的一章中，笔者已提到这些事。3 重要的是，要把这些末世论经文妥善置于天国到来的整个体系中。第七章提及「福音与世界的末了」的部份，也与这些经文有关。不幸的是，有人想要预测主耶稣再来的时间，就误用这些经文及天启文学的其他部份。他们不顾祂在马太福音二十四章 36 节的断言——这种追求是无用的——反而坚持要根据他们在当代历史中所见的时代迹象来预测祂第二次的降临。笔者主张：新约圣经末世论的结构与其基督论的焦点，意味着我们必须看这些末世的事件是正应验在耶稣的第一次降临中。关于这事的意见会有所不同，但笔者认为，似乎这个进路最能解释问题。如前所述，这并不意味它没有指涉第二次降临，只是说它不仅指第二次降临。

最后，转到启示录，我们留意到有好些不同的进路来诠释这卷书。传道人的进路会——就算不是主要地，至少也是部份地——取决于他所采取的特定的末世论观点。故此，一个时代主义者会有一个读法，一个历史的前千禧年论者有另一读法，一个后千禧年论者有另一个读法，一个无千禧年论者又有另一读法。涉及好些方法论因素，每个传道人可能早已决定好自己的读法

了。我自己对启示录的看法，已在别处讨论过。4 笔者相信启示录在本质上是一本关乎福音的书，而根据它描写末后的到来，笔者注意到末日来到有三种方式，正如在第七章所讨论的。这卷书是写信给约翰同时代的人，他们像作者一样为信仰经历着逼迫和患难。他用犹太人熟悉的天启文学的惯用语写作，而且以它在旧约圣经中出现的方式来使用，即：从主在末世的一次到来的角度写作。然后，用以福音为中心的赞美诗段落，将这些一致表现主降临的天启异象处境化。其基本的意思是：末世已经与福音事件一起来到，如今正出现在教会的生活之中，并且将与基督一起到来。基督徒对这异象的所指存有困惑，因为没有看到它是以福音为定向的。当然，启示录是一卷关于末世论的书，但基督的第一次降临必须被视为末世事件，其他一切都取决于这一件事。

### **1. 撒迦利亚书四章**

笔者在此不是想要解释这异象中所有的意象。很清楚，本章的异象是以圣殿与其重建为中心的。我们知道撒迦利亚是被掳后时期的一个先知。当时犹太人在反对声浪中挣扎着重建小区。5 这个异象的中心人物似乎是所罗巴伯，大卫的后裔。6 根据这异象，大卫的后裔完成了建殿，战胜了那些反对者，但它将是一个超自然的成就。「万军之耶和华说••『不是倚靠势力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的灵，方能成事』」（亚四 6）。这段经文是圣殿之圣经神学的一个不可或缺的部份。这样一个由大卫家的君王所建的超自然的建筑物，一直没有成就，直到新殿在第三日被神的灵建起。7

### **2. 但以理书九章**

在但以理书七章人子建立神国的中心异象之后，但以理书八章提出另一个兽争战的异象。有一个解释认为：这个异象是指玛代波斯与希腊的冲突。若是这样，这异象所指的似乎是但以理书七章比较全面的描写的一个方面。然后，我们在第九章看到但以理认罪悔改的祷告。其中心部份是在 15~16 节。但以理反思耶利米书二十九章 10 节讲到七十年后神使被掳者归回的预

言。在此，但以理回忆神在出埃及时赐给以色列的恩典，并祈求神现在彰显同样的恩典，恢复耶路撒冷与圣殿。神对但以理祷告的回应是，天使加百列到访的异象，在这异象中，耶利米的七十年被计划为七十周，通常被理解为七十个七年 (=490) 的意思。我们理解它的一种方式：耶利米的七十年象征从主前 597 或 586 年到 538 年颁布归回的法令。8 有一种看法认为：七十只是一个大概的数字；另一种看法是：它代表两代人。

然后，这异象用来表明一个事实：从巴比伦归回，并非完全启示神国的机会。但以理书的诸异象属于被掳后先知的末世论。如果那行毁坏可憎的（但九 27），应验在安提阿古褻渎圣殿的事上，只有我们怀疑神掌管历史、怀疑所记载的祂的话，我们才会认为但以理书是写于该事件之后。此外，主耶稣在橄榄山上的讲话中提到这事，表明：基督的十字架应该被理解为主要的应验。

### **3. 马太福音二十四章**

鉴于之前已提及末世论，对于橄榄山上谈话或「小启示录」无需多述。如果天启文学惯用语强调在末世神国的到来，则主要的应验在基督的第一次降临。如果基督第一次降临的预言与祂再来的预言分开，便忽视了新约圣经不断强调的重点：神的所有应许在基督里都是「是的」（林后一 20）。耶稣教导中的天启因素，像启示录中的一样，呈现的是旧约圣经的基本观点：只有一个末世。但差异在于：新约圣经中末世开始成为现在的末世、和未来的末世。马太福音二十四章不该被搁置到遥远的将来。在基督第二次降临时，没有一件事是在祂第一次降临时未曾发生过的。差别在于：当祂回来时，它会全面发展，臻于完全。除了天启用语之外，马太福音二十四章所描写的所有事，都发生在主耶稣的死、复活与升天中。

### **4. 启示录三章 14~22 节**

我之所以列入写给七个教会的七封信之一，不是因为它是天启文学的惯用语所写，它其实不含这一用语。我是想要抗议一种趋势，即把这些信从

它们的天启文脉抽出，好像它们是独立存在的。它们可以用来作一系列好的讲道，为地方教会生活提供许多好素材，但它们在启示录中真正的意义却往往被忽略。当然，约翰根据他所知教会在福音中的进步或缺乏进步，写信给小亚细亚的七个不同教会。但启示录一章4节告诉我们整卷书都是写给这些教会的。单单这个事实，就意味着：这些信不是想要脱离整卷书、各自独立存在的。笔者看来，它也意味着：启示录其余的部份旨在作为与当时处于挣扎中的教会切切相关的话。有些人对世界末了的推测虽然有趣，但比较可能的是，约翰写这一整本书来鼓励在挣扎中的第一世纪基督徒。它是一本关于福音及基督在祂的福音中得胜的书。这对这末世有些难以预料的后果，但我们不必等到那时才让这真理应用在我们身上。异象中所描写的宇宙大战是地方教会此刻争战背后的实际，且它将继续发生，直到基督再来。

## 5. 启示录七章

之前考虑这一宏大的异象时，笔者提议说，这两部份是对同一实体的不同看法。据笔者看，约翰似乎把蒙救赎的一群人形容为一个完全的数目（没有丢失一个选民），也是无数的大众（拣选不限制神的恩典）。虽然笔者认为这是正当的看法，但我想要进一步思想，看看这里另一个圣经神学的重点。这一异象的第一个部份仔细地描写从以色列十二支派出来的得赎者，而第二个部份则指招聚来自万国的庞大群体。虽然在福音之下，我们同样被神接纳，没有差别——不分犹太人，还是希腊人"~但并非所有的不同都抹去了。旧约圣经的末世论清楚地指出：万国将要藉亚伯拉罕的后裔得福，所以，是以色列的得救带来外邦人的聚集。似乎约翰在使用天启惯用语时，继承了圣经神学的观点，以此来描写神的救恩正在进行的荣耀场景。

### 文学思考与历史思考

对有些传道人而言，根据天启文学经文讲道，似乎是一件令天使裹足不前，愚人轻举妄动的事。对另一些传道人来说，它是要逃避的一项艰巨任务，因为很难弄清楚经文的意思。大多数传道人会假定：天启文学经文主要

出现在但以理书的后半部份，与启示录的大部份内容中。笔者把对观福音中所谓耶稣在橄榄山上的谈话也包括在这讨论中，因为它常被分类为天启文学。通常的看法是，天启文学是犹太人的一类宗教著作，大多数都在圣经正典以外。既然大多数通常分类为天启文学的著作都不在圣经里，因而，问题就是：我们这些传讲圣经的传道人，该花多少功夫来研究较广泛的文献。而这也使我们难以定义天启文学这个文体类型。

什么是天启文学 (apocalypse)? 天启文学似乎是学者们与其他专家们决定称它为天启的东西！它不是描述一种体裁的圣经用词。此名来自启示录一章 1 节，在那里译为「启示」。(1)这暗示，使用天启文学这个名字预设：启示录从某种角度成为决定这一文体之特点的标准。在新约次经中，一些较晚的作品的名字都带有启示录 (Apocalypse)。11 既然这个字只是意指「启示」 (revelation)，我们认识到，使用它的文学体裁是某一特殊类型的启示。所以，天启文学乃是一个与启示录有点类似的文学作品。这是一个现代的命名。有些作品没有被称为天启文学，但具有其体裁特点，也有些称为天启文学，却不具有其体裁特点。

这样说来，当一段经文被称为天启性的时候，是什么意思，而它又如何能在讲道的工作上帮助我们呢？困难在于决定体裁的组成部份。如果我们从某一文献中所见的一些文学或神学特点开始定义，我们加入名单中的其他文献就会因它本身的独特性危及这个定义。邓伯瑞评论说，「这问题出自定义模式的循环。」12 在决定圣经中哪些书能被看作智慧文学时，也出现类似的问题。邓伯瑞跟随韩松 (Paul Hanson) 与柯林斯 (John Collins)，把这个字的应用区分为三个层面：

- a. 天启文学 (Apocalypse, 文学的类型) ；
- b. 天启性的 Upocalyptic, 某类作品的末世论观点) ；
- c. 天启主义 (Apocalypticism , 作为一个独特的文学作品之社会学思想)

## 柯林斯提出一个文体类型的定义：

天启文学是有叙事架构的一种启示性文学体裁，在其中，启示透过另一个世界的一个存在传达给接受的人，这启示揭示一个超越的实际，这实际既有时间性（因为它设想到末世的救恩），也有空间性（因为它涉及另一个超自然的世界）。

柯林斯认为他给这体裁的定义中的关键词是「超越的」。启示的方式要求另一个世界的存有来居间传递，也暗示有另一个超越我们本身的世界存在。天启文学就是超越这个世界去看另外一个世界。

在所有的天启文学中，对救恩的期待都是基于另一世界的启示。在这些天启文学中，对超越性的强调，表明它目前的意义有所流失，也带有疏离感，这与当前天启主义对社会环境的看法颇为吻合。

柯林斯对体裁定义的方法是始于一些作品，现代学者称之为天启文学，天启性的。其范围仅限于大约主前 250 年（包括但以理书，被认为是主前第二世纪的文件）到主后 250 年的著作。

归根结底，对传道人而言，确定天启性作品的体裁特色并不是太大的问题。探讨这个主题的主要益处是，我们或许会较少倾向于把某个文学体裁生搬硬套在某段经文上。对犹太天启文学的一般性质有所感受，使我们比较能接触天启性的经文及其特性。在讲道中，为要公平地处理一段经文，重要的是要响应经文的性质与它的内容。因此，例如，在这些经文中，旧约圣经的观点是主一次降临，认识到这一点，将能使我们避免在新约圣经中把它们只用来指基督的第二次降临。关于天启文学的象征主义，需要小心处理。天启文学作品一个常见的、但非普遍的特性，是存在一个讲解的天使或其他权威。在但以理书中，值得注意的是，讲解者聚焦于异象的某些突显的特征而忽略其他特征，尤其是忽略了细节。我们该注意的重要原则是：以经解经。有些天启文学的教师觉得他们必须为每个细节提供确定的解释。但这些解经往往迎合他们预想的一些系统。没有先验的理由表明异象的每一个细节都应

该有某种意思，就如比喻无需解释每一个细节一样。经文模拟原则显示，这些异象的含义应该经过紧邻的上下文的许可，并且至终必须由它们在福音中的应验来调整。有些细节，我们需要谨慎地解释，或认为它是以文字来描绘。

### **根据天启文学经文来讲道的计划**

在根据许多天启文学经文讲道时，重要的是，去掉其神秘面纱，来帮助那些不熟悉天启文学的人，或那些因它看起来很难理解而害怕去读的人。许多人似乎被奇特的惯用语套牢，或有所排斥。可幸的是，圣经所有的经文都可归类为出现在较广上下文中的天启文学，如果我们留意的话，这些上下文能使我们把这些经文联结于全面的圣经神学与救恩历史。最主要的是，传道人应该抵挡一个无时不在的引诱，即想要成为「再来」大师。基督再来的这一重要教义，绝不能成为自命的先知和对当代世界大事之解释家的乐园。把末世论与福音联系在一起，对防止这种错误大有益处。

在筹划但以理书的一系列讲章时，应当考虑这卷书的合一性。多么可惜，但以理与他朋友的英雄事迹常常被孤立的神最终完全胜利、以及祂国度降临这个更大的异象外。同样地，关于启示录的一系列讲道，应该谨慎地把未来与过去联系起来。对圣经任何部份作一次性的讲道，当然可行。但要体会圣经神学的观点，就不能不推荐解经讲道，并且要同时努力阐释各卷书的信息。我们能够作到这一点，而仍在所选的书卷中挑选部份经文。要记住的重点是：我们所讲的道应该使所有听的人明白，我们所选的经文乃是一卷书的一部份，而这卷书又是圣经的一部份。又该使人明白，圣经的信息乃是耶稣基督在祂的福音中。诚如范浩沙 (Kevin Van-hoozer) 所说，「圣经的清晰性既不是一个绝对的价值观，也不是一个抽象的特性，而是关乎它特殊目的的具体功用：为基督作见证。」

## 16 根据福音书讲道

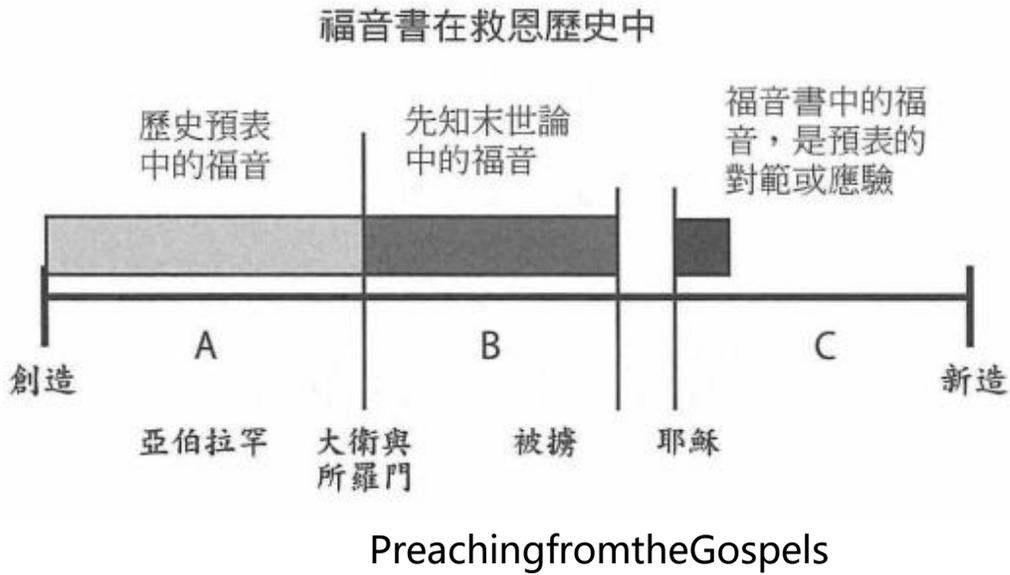
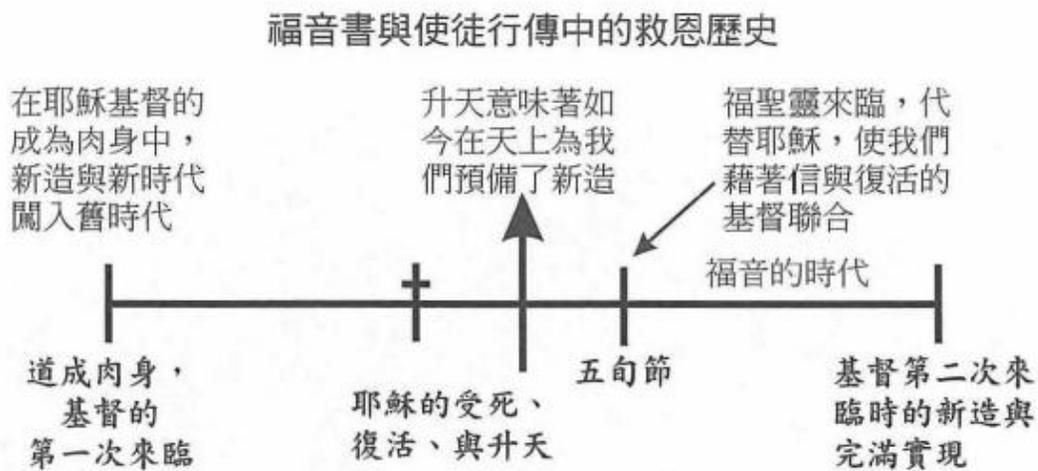


图 16：福音书将耶稣基督描绘为旧约圣经应许和神子民未来得救盼望的成全，从而完成了圣经的救恩历史画面。尽管有两约之间时期的历史间隔，



福音书仍是基于旧约圣经的救赎架构。

图 17: 福音书提供旧约圣经应验过程的一个特写。升天的神学深意千万不可低估。新时代已经在耶稣基督里来到了, 但升天与五旬节意味着: 现在, 新时代是借着传讲福音而来到的, 直到耶稣在末世再来。

### **在圣经神学脉络中的福音书**

许多传道人或许会认为, 当我们来到福音书时, 我们终于回到老家了。这可能有些误解, 会导致我们在传讲与应用经文的方式上出问题。〈图 16〉可能是在讲众所周知之事, 或许会被视作多余。然而, 笔者在本书第二部份每一章的开头都使用示意图, 为要提醒我们把圣经的各部份放在圣经神学的脉络中研究。如果你不是一个使用视觉思考的人, 或者, 若这些示意图看起来高人一等或令你烦恼, 就请忽略它们。

把福音书置于圣经神学的脉络中, 并非一件自动发生的事。常见的趋势是, 不仅把福音事件与旧约圣经的救恩历史分离, 而且把福音书的一些叙事当作历史来单独处理。我的意思是, 挑选福音书的经文讲道, 好像它们自动地、不证自明地都属于救赎历史的同一部份, 即属于我们当代的部份一样。就是因为这个缘故, 笔者才在本章中包括了第二张图(〈图 17〉), 以此来提醒我们福音书与使徒行传中救恩历史的架构。就像将圣经神学应用在其他几章一样, 这一章应该根据第八章圣经启示架构的讨论来解读。

当我们仔细看圣经这一部份时, 我们发现, 福音事件, 即救恩事件, 是在福音书的叙事中发展的。在福音书里有一个信息与事件发展的历史。我想所有人都会想要把对施洗约翰或撒迦利亚在圣殿中的记载视作为福音主要信息的预备。使徒行传十九章 1~5 节清楚表明, 响应施洗约翰信息的人, 仍然需要关于耶稣的全备福音。即使如马可福音所记载的, 耶稣自己在事奉开始时所传的福音, 也未讲全整个故事(可一 14~15)。我们需考虑福音书的叙事与我们自己的接触点是什么, 以及圣经神学的主要差别在哪里。在本书第八章, 笔者不只指出了耶稣之死与复活的意义, 也指出了祂升天的意义。显然, 我们不是活在主耶稣的时代和祂生活的地方。这不只在时间上和文化

上造成差距，也产生了救赎历史的差别。最重要的是，主耶稣现在不再活在肉身中。祂对待与祂同时代人的方式，未必与对待我们的方式相同。祂对他们面对面说话，而祂是透过祂在圣经中的话对我们说话，借着圣灵表明祂亲自与我们同在。我们应当小心，不要把自己简单地读进第一世纪的巴勒斯坦，与拿撒勒人耶稣在一起。圣经神学的框架在此处与它在圣经任何部份一样很重要。

根据福音书讲道，还需要考虑一点：主耶稣去世之前所讲的每一句话，都预示了祂的死和复活。有些话可以视作为那些事件做预备。主耶稣教导的犹太门徒的背景与我们的不同。祂与那些反对祂的犹太人产生冲突，诸如：法利赛人和撒都该人，祂有许多话是指着他们说的。即使主耶稣针对祂的门徒所说的那些话，我们也应当检视它们的上下文。我们不要简单地假定，耶稣的教导永远代表祂对教会的训诲，而是需要在从福音书的叙述移至我们自己时谨慎处理。或许，根据主耶稣的教导讲道，最大的疏忽是把这些教导的意义降低为道德主义。有一次，笔者问一群年长的基督徒，请他们陈述所理解的基督教的意义。讨论不久，就得出遵行主教导的观念，特别是遵守祂的金科玉律！当然，主耶稣的教导是重要的，但我们需要重视祂说话的对象和用意。

正如〈图 17〉所示，福音书的圣经神学架构向我们表明：它修改旧约圣经对于上主到来之日的观点，意义重大。在福音书的叙事中，我们从期待旧约圣经的盼望应验，经过主耶稣生平和事奉的关键事件，到新旧约圣经对末世的观点，它明确区分了基督第一次和第二次的到来。仅仅根据旧约圣经的经文，很难得出两次到来的这一结构，并且在它们之间还有重迭的时代。也许，有人会说：根据福音书的叙述也难以得出上述结论，直到我们读到最后的晚餐和主复活后对门徒的讲话。这些经文有两个主要方面：耶稣的死表示祂会离开门徒，而圣灵的到来表明，祂必永远与他们同在。升天是复活与五旬节之间的桥梁。

福音叙事与我们当代处境之间合一性的要点包括一个事实，即主耶稣第一次降临是末世的来临、末后日子的开始，也是临到我们的新时代的开始。我们已经明确地从期待、盼望、或预表，移至在耶稣里的应验、或对范。只要我们接受耶稣生平故事的全部，我们就首次有了完备的福音。从此以后，我们就不能传讲圣经的故事而不说明它在耶稣里的应验与意义了。

我们的情景与圣经中描写的情景，重点不一致或不相同。我们不是第一世纪的犹太人，也没有耶稣在肉身中与我们同在。不像叙事第一部份中的门徒们，我们并不期盼着福音完成的事件。我们属于圣灵的时代，也是普世传扬福音的时代。耶稣清楚地说明了，在这情况最后发生前，祂必须离去。我们之所以经历到圣灵，是依赖于主耶稣顺服地完成了祂的工作，以及祂的离世升天。

### **1.耶稣的家谱(太一章与路三章)**

或许，有人认为用一些家谱来讲道是鲁莽逞强之举。此外，很难用有趣的方式来诵读家谱，或许这就能使我们了解为何它们即使有，也很少出现在经课集或每日读经计划中。笔者曾听过一位传道人的一篇出色讲道，就是选择以马太福音一章为焦点。一方面，它展现传道人的勇气，另一方面，它表达一个信念：马太一定认为这信息是很重要的。我们无法相信他会用一个乏味的电话簿前身开始这卷书，这样会吓到他潜在的读者。事实上，正如我们所见的，马太的整个圣经神学关系从亚伯拉罕到大卫、从大卫到被掳、从被掳到耶稣的方式移动。顺便提一下，在这过程中，他为路得记的圣经神学意义提供了一个线索（太一 5~6）。这家谱是为从道德角度研读圣经人物提供一个绝佳的矫正剂。这就是为什么以圣经人物作榜样的讲道容易错失要点的理由。最重要的不是他们作为榜样的价值，而是他们在神的神学计划中的地位，这个计划最终在拿撒勒人耶稣里实现。马太福音的家谱向我们指出一个神学架构，之后使徒的讲道加强这一神学架构。马太福音实际上对我们说：

一方面，我们绝不能离开旧约圣经来理解新约圣经；另一方面，我们只有看到旧约圣经在基督里得着应验，我们才能明白旧约圣经。

路加写的家谱是悄悄向我们靠近的。在它出现在我们面前以前，我们就发现叙述的有趣之处了。显然，它再一次具有神学目的。马太福音从亚伯拉罕开始，推进到耶稣，而路加福音则从耶稣开始，返回至亚当。马太福音告知我们耶稣是亚伯拉罕的后裔，在祂里面，神给亚伯拉罕所有的应许都得到应验。路加福音则告知我们耶稣在神一连串的儿子中是最后一个，也是最重要的。神的第一个儿子是亚当，最后的一个是耶稣。因为神儿子耶稣的家谱出现在祂受洗时神说「你是我的爱子，我喜悦你」，与祂受试探时撒旦说「你若是神的儿子」之间，所以家谱解释了这两段话。耶稣真正的人性体现在神儿子的身份上，亚当丢失了儿子的身份，以色列拒绝这一身份，但耶稣在祂救赎性的一生中却忠心持守。

## 2. 洁净圣殿

有些保守的释经学者提议说，因约翰福音在第二章记录了洁净圣殿，而马可福音则把这事放在耶稣事奉的最后，所以必定是有两次这样的事。<sup>1</sup>但这看似差异难道不会是表明不同的神学架构吗？如果耶稣洁净圣殿是在接近祂事奉的顶点，就是在祂被捕受害前，也是合乎情理的。马可福音把这事与主耶稣进耶路撒冷及最后的谈话关联起来，就为祂与犹太人的摊牌设置了场景，之后就是祂的受死。约翰福音却有不同的重点。它的前言引导我们聚焦于在借着耶稣而有的新的创造上。旧的创造与应许之地的中心是圣殿；现在神的道成为肉身，祂的帐幕在我们中间。不久之后，约翰福音便提及圣殿的洁净，也包括耶稣论到三天之内再建立这殿，是指祂从死里复活说的。接下去是与尼哥底母的谈话，论及借着圣灵从上头而来的重生。另一处讲到圣殿的地方是在约翰福音四章，耶稣与撒玛利亚妇人的讨论。在这一系列的叙事中，所强调的是随耶稣而来之国度架构的新特征。虽然它与旧的国度架构

有延续性，到一个程度，作为以色列教师的尼哥底母也明白耶稣的谈论，但是重点在于它的不连续性，强调耶稣带来完全崭新的特征。

马可福音叙述洁净圣殿的事，是在咒诅无果树与讨论信心及祷告的上下文中。龙恩 (Thomas G. Long) 对此发表了评论。

接着，这经文揭示了马可福音的中心冲突：旧秩序对新秩序，当时的权势对国度，人（与大自然）有限的可能性对神无限的可能性，历史的淡季对国度的四季常青。

重点当然是，那不是结果子的季节，但耶稣仍咒诅这树。然后祂进到殿中，赶出作买卖与兑换银钱的人。然后再次讲到无花果树，耶稣评论信心与祷告，无花果树与圣殿两件事皆有助于解释耶稣的评论。神国的降临产生预料之外的事，而可以预料到的常规势必遭毁坏。

有鉴于此，认为马可福音与约翰福音之所以把洁净圣殿的事件放在不同的地方，是为了不同的神学目的，这一观点似乎是合理的。这一结论强调一个事实：虽然福音书的作者明显想要把它写成传记式的，它却不只是传记。福音书不只记录木匠之子耶稣生平的历史事件。它们之所以被称为福音书，是因为早期教会认为它们表达了福音。福音是事件，但并非未经解释的事件。有时解释可以是评论的形式，有时解释的形式可借着多个轶事的集合来讲述一个较大的故事。福音书兼具二者，但我们也许应该认识到：福音书叙事的形式就像直接评论的形式那样，都是对整个故事之部份内容的解释。

### **3. 好撒玛利亚人的比喻 (路十 25~37)**

近来人们对比喻的解释作了大量的工作，笔者的目的不是讨论所有这些理论。3 我们对圣经经文这些具体例子的目的明确，就是要在圣经神学的脉络中来检视它们。在准备讲章的过程中，解经者还需要作些其他工作。从本质上来说，比喻是独立的故事，很容易与它们所在的上下文分开，也似乎总是说一些完全不顾福音重点的话。假如编修鉴别学这一科目教导了我们什么，那就是「圣经的文献普遍被巧妙编排来传递一个信息，福音书的编排尤

其巧妙。若说路加会在他的作品中把一个比喻置于复杂却明显以福音为中心的结构中，并且说的内容与他的主旨完全相反，是很难想象的。而如果我们认为这个比喻的重点是要我们寻找周围比我们不幸的人，向他们行善，它就失去了在主耶稣为我们带来救恩和国度的整个脉络中的意义。假如这个比喻是要给自以为义的律法师沉重的一击，我们怎能把它说成指示我们能靠行善而自我称义呢？

在我们还没有多少考虑到整本福音书是一个神学表述前，我们不要根据其中任何部份讲道。就拿此处讨论的比喻来说，我们应该思考它所在的处境，包括：这福音书中的耶稣与旧约圣经的救恩历史之间的关联，以及这关联所具有的一切含义。我们要提醒自己，路加把他的比喻放在耶稣转赴耶路撒冷的叙事框架中，祂去那里的目的是为了死和复活，使神国得以降临。传道人应当反复阅读该比喻的前后数章，发现我们只能把它当作耶稣为我们降世所作一切的一部份，不可能有其他的理解。然后，我们会明白为什么有些大解经家、注释家及传道人都认为好撒玛利亚人才是这邻舍，在我们能爱其他邻舍前，我们必须先爱并接受来作我们撒玛利亚人邻舍、拯救我们的这一位。与此有关的是龙恩的观点，他说，就着文学而言，讲章与其先驱相似，这先驱就是「『福音』本身，在这文学形式中，几乎每一情节要素都是受其结局—耶稣的受难——雕琢的」。

#### **4.复活后的显现 (约二十章)**

在约翰福音对耶稣复活后显现的记载中有两个截然不同的观点。这些观点指出某个圣经神学的脉络及有关复活后时期的一些方面。第一，我们看到抹大拉的马里亚在彼得与约翰离开现场后，站在坟墓外面。马里亚把耶稣误认为园丁，但当祂叫她名字时，她认出祂是死而复活的耶稣。看起来她确信这是她的主，要抱祂，但祂说，「不要摸我。因我还没有升上去见我的父」（约二十 11~18）。那日晚上耶稣向门徒显现。多马当时不在场，后来得知此事。他感到怀疑，并坚持要亲手摸主才会相信耶稣是活着的。一周后，他

们再次聚集，多马也在其中，耶稣显现，对多马说：「伸过你的指头来，摸我的手。伸出你的手来，探入我的肋旁。不要疑惑，总要信。」多马立刻被说服而相信了。耶稣表示，那些没有看见就信的人有福了（约二十 24～29）。

向马利亚与多马显现的，是同一位耶稣。但祂禁止马利亚摸祂，却邀请多马来摸祂，仔细检验祂的身体。对多马的温柔责备把我们带到这卷福音书的写作目的，就是为那些后来未见耶稣、但因信有关耶稣的话而得永生之人写的。马利亚的观点是立刻相信之人的观点，她毫不怀疑对她说话的人是耶稣。似乎她起先没有明白，复活不只是意味着一切照常，好像祂未曾死过一样。现在情况不同了。马利亚与耶稣的关系将是借着神的话与圣灵。她与耶稣的关系不再是像从前一样，属于肉身层面的。因而在马利亚这一事件后，约翰描述耶稣如何向门徒吹一口气说，「你们受圣灵。」

但多马无法相信耶稣真已复活。因此，多马需要确信事情的连续性，而不是彻底的不连续性。所以，耶稣邀请他摸祂，是要说服他：站在那里的耶稣就是 he 从前所认识的同一位耶稣，就是曾死在十字架上的耶稣。就如以为耶稣是魂的门徒一样（路二十四 36～43），多马需要知道耶稣是个实体，不是鬼魂或幻影。复活是身体上的，就像钉十字架是身体上的一样。所以，复活表示与以往的连续，也表示一种不连续性。活着的是同一位耶稣，但此后他们将以不同方式与祂建立关系。圣灵作为道之代言者的时期即将开始。

### **文学思考与历史思考**

对福音书主要的文学思考是，它是一种独特的新文学体裁。这一个文体是因福音事件的性质与传扬它的动力而产生的。在旧约圣经中没有福音书，但有旧约圣经为福音作的见证。因此，我们看到在文学与神学的某些方面具有连续性。历史的连续性也是福音书与旧约圣经关系的一个特点。旧约圣经中的历史叙事一直被认为具有神学解释的面向，因此，五经以外的大部份历史叙事属于希伯来正典中所谓的前先知书。正如桂丹诺所说的，「福音书的

文体与先知书的文体和希伯来叙事之间存在相似之处，并不令人感到意外。」笔者要进一步说，福音书把全部旧约圣经经文都聚在一起，使之在耶稣里得着应验，这使福音书成为新约圣经一个独特的文体类型。这并非要求旧约圣经所有的文学体裁都出现在福音书中，但其中许多出现在福音书，也是可以理解的。因此，我们不只看到先知的的话与其应验的陈述联在一起，还有耶稣使用先知的的话，以此表明祂作为那先知的角色。这有助于我们理解登山变像的记载，在那里，耶稣在旧约圣经两位伟大的先知人物摩西与以利亚的陪伴中得着荣耀。

如果我们熟悉旧约圣经的智慧文学体裁，当它们出现在福音书时，我们就比较容易认出它们，并探索它们的目的。虽然旧约圣经智慧文学并不包含类似福音书比喻的东西，但是我们有理由看到一些关联之处。耶稣在祂的话中不只包含典型的智愚二分法，而且把它用作登山宝训的结论，进一步暗示，祂是一切智慧的化身（太七 24~29）。祂使用箴言与比喻，而有些人将比喻视为以叙事体形式延伸的箴言。

福音书的文学结构是传道人首要考虑的一个因素。就如笔者之前所说的，这是因为文学结构是为神学目的效劳的。

但还要考虑一件相关的事。新文学鉴别学的发展及其对释经学的影响，为讲道学研究做出了新的贡献。当然，保守的福音派人士会对这些持续的发展有所保留。但笔者相信，福音派人士应该预备实践一点折衷主义，绝不可过于骄傲或保守，以致不向任何人学习。为了避免简单地被每一个新风尚或趋势摇动，我们应该仔细检视它所提供的内容，并问任何新方法背后的原则与前设。正如桂丹诺这样一个福音派人士所说的，我们应该再思讲道形式的主题。有一个颇有道理的建议是，如果耶稣在宣讲时主要使用叙事体形式，如果圣经大部份是在叙事体的架构中呈现，那我们在把叙事经文重塑为完全不同的形式之前，就该非常小心了。

据楼瑞 (Eugene L. Lowry) 说, 克拉铎 (Fred Craddock) 在 1971 年出版的《正像没有权柄的人》(As Without Authority), 把我们带进 (北美) 讲道学的一个新纪元。<sup>8</sup> 这事的产生, 一部份是由于新文学释经学, 聚焦于经文之外貌与性质及它如何用于沟通, 另一部份由于认真思考以讲道作为现代社会中一种沟通媒介的可行性。楼瑞的讨论集中于克拉铎归纳式讲道的理念, 有时也被称为叙事式讲道。

我们不用为了从传统讲道模式所引发的某些问题中受益, 而非要跟从这一新的讲道哲学。

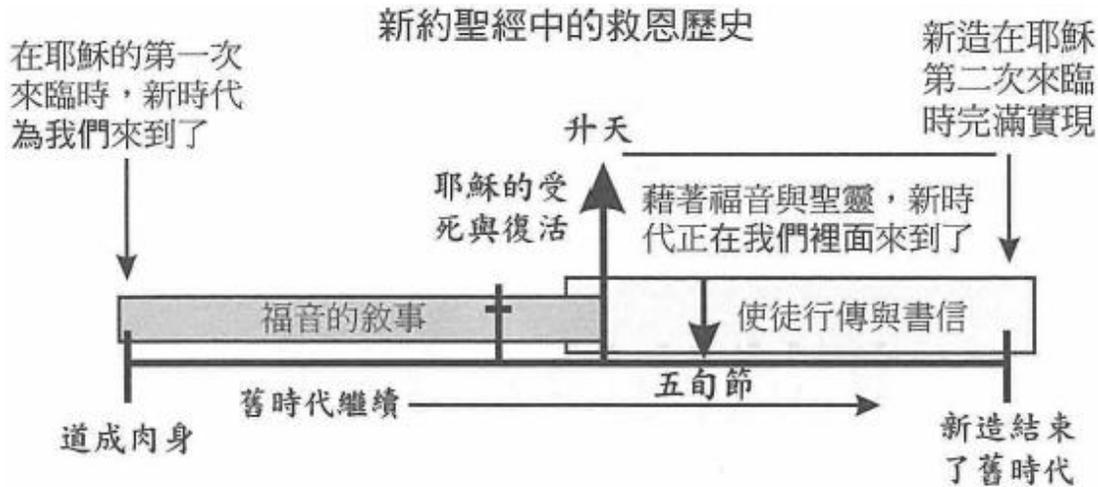
### **根据福音书来讲道的计划**

笔者不愿在每章的这个计划部份只是一味地重复。读者应该可以明显看出, 笔者是在建议以圣经神学作为我们计划讲道系列这一实际议题的驱动力。我们要避免的事情之一是: 选择喜爱的经文及熟悉的经文, 而忽略困难的经文与不针对我们特别关心或关注的经文。福音书的内容如此丰富, 以致一系列的讲道只会因我们的缺少了解或创意而受到限制。我们也应该可以明显看见, 福音书本身的外貌与目的, 不应该被我们对事件的重组或把部份抽离整体而弄得模糊不清。

在筹划一系列讲道时, 我们心中至少要有福音书的结构。讲道的系列也许是要借着一连串的重点与要点, 突出此结构。根据一组比喻或神迹的系列讲道, 应该发挥它们在这福音书整个计划与目的中的功用。实际上, 这只是圣经神学的应用, 我们藉此把福音书的叙事经文置于它们的正典脉络中, 并且藉此观察在各福音书内启示的重要架构。让我们记得, 约翰已率先清楚说明他写福音书的目的。它是福音性的, 但不只是福音性的。相信耶稣是基督, 神的儿子, 我们就可以因祂的名得生命, 这不只是悔改归正。它关乎生命, 关乎因信而活, 关乎与神同活, 关乎认识耶稣是谁、祂的作为, 以及关乎神是怎样的一位神。你不能获得比这更全面的信息了。但重点是, 约翰小心而有计划地把他的数据整合起来。四福音书的作者们并没有邀请传道人,

把他们对耶稣之生、死与复活实践的卓越组合当作是一堆互不相干的经文来处理。

## 17 根据使徒行传与书信讲道



### Preaching from Acts and the Epistles

图 18：福音事件造成了新时代与旧时代的重迭。这是以两个不同的发生的。首先，在耶稣成为肉身而来时，国度闯入了旧时代。第二，耶稣的升天与圣灵的降临，将新时代带入那些相信福音之人的生活中。

#### 在圣经神学脉络中的使徒行传与书信

在圣经神学中有一个共识：福音事件的性质引起对犹太信徒中普遍的期待作出某种修改。在旧约圣经先知书中，一般的末世论模式是：在上主最后拯救的日子来临时，旧的时代完全结束。这伟大的救赎事件意味着旧时代的结束及新时代立即全面开始。然而，根据新约圣经，末日的这一重大事件包含了耶稣第一次到来与祂第二次到来之间的整段历史。释经学者往往用人们观看山峯远景时缩短的角度来说明这事。在远处观看时，多个山峯融合为一个山脉，而当我们走近这山脉时，发现事实上各山峯之间相距甚远，我们必须继续前行才能到最远的山峯。同样地，先知所见的也可以说是缩短的，这

样末后所有的事件虽然彼此相隔一段还不明确的时间，看起来却是一件事。然而，当我们到应验之时，发现人子的降临不是单峯，而是双峯，或是三峯（如果包括祂藉着祂的圣灵降临的话）。再次，请参考第八章关于启示架构的讨论。

这样一个实例只说出了故事的一部份，就如我们所用的示意图一样，但它们可用来帮助我们理解根据圣经信息得出之实际的基本架构。在〈图 18〉中，笔者试着表示福音带给我们新时代的方式。我们了解新约圣经各种经文在圣经神学中的脉络是很重要的。它们与耶稣的生、死和复活这些关键事件的关系各不相同。因此，它们与讲道面对的当代读者、听众的关系也各不相同。

或许，有人会问说，是否使徒保罗处于一个与我们所处同样的圣经神学脉络中。毕竟，我们都在五旬节后；保罗所针对的是由信徒组成的真正的基督教会，就像我们的教会一样；他活在五旬节与主第二次降临之间，像我们一样；他论及出于人类罪性的问题，我们知道、也经历这些问题。有没有任何不同呢？的确，很清楚地，若扣除第一世纪与第二十一世纪之间所发生的历史与文化改变的话，新约圣经的书信是圣经中与我们当代情景最接近的文件。然而，当传道人想要把书信应用于今日时，应该考虑到一些差别。有一点是，保罗是一个独特群体中的一员，他们的职责不再被重复。基于他的蒙召与他看见基督，他自认是使徒之一。使徒乃是认识耶稣并为祂复活作见证的人。他们是在新约圣经正典存在以前，被耶稣差派来为祂作权威见证的人。我们现在没有这样的使徒，但我们拥有使徒见证所留下的新约圣经。

因而，如果最接近我们当代情景的新约圣经文件仍与我们有着不同的神学重点，我们岂不是更要察觉离我们更远之文件与我们的差异呢？在 1960 年代重新被热烈讨论的事情之一是使徒行传的地位，特别是论及五旬节及其直接后果的开头几章。提出的问题是，今日基督教会保留使徒行传的标准到什么程度？对此产生了许多困惑，大多因为人未能把任何一种圣经神学应用

在这个问题上。布如纳 (Frederick D. Bruner) 尝试弥补这一欠缺。1 他指出：如果把圣灵于五旬节降临的主题放在救赎历史的脉络中，产生的意义就与新五旬节运动赋予它的意义不同。

使徒行传前两章的神学精义在于一个转变，从耶稣肉身的出现到祂肉身的离开，却借着祂的灵同在。这一转变只发生一次，也只能发生一次。对传道人与所有解释这些事件的基督徒而言，释经的问题涉及了解在五旬节与我们自己之间有哪些延续的因素，有哪些不延续的因素。这个延续性/不延续性，或合一性/区分性，是释经的中心问题，不论我们所注意的是圣经的哪一部份。虽然大多数人都明白我们与旧约圣经的关系涉及延续性/不延续性，但讲到新约圣经的各个部份时，这原则就会容易被忽略。

使徒行传二章所描写之五旬节经历的主角乃是耶稣的门徒，他们碰上救恩历史进程中一个关键且独特的时机。不像我们，他们曾经认识在肉身中的耶稣。不像我们，他们是犹太人，在基督降临对他们的国家与世界产生的意义上有某种期待。不像我们，他们曾经目睹过一些事件，包括耶稣的死，并且在祂复活后见过祂，或至少听到目击者谈论祂的显现。不像我们，他们曾经受到复活之主很特别的教诲，最后的话记录在使徒行传一章 5~8 节。这教诲实质上是圣经神学的中心，使他们能把围绕耶稣死和复活的这些事件放置于处境中，并且能了解从那时起天国会如何彰显。因此，不论我们怎样说自己与五旬节的延续性，有些方面根本不能重复，因为今天再也没有门徒认识在肉身中的耶稣，又经历这一转变认识在圣灵中的耶稣。重要的是，我们在较广的上下文中理解五旬节事件，并且实际上形成一个圣灵的圣经神学。这将帮助我们了解，从何种意义上来说，门徒在五旬节前没有圣灵，以及从何种意义上而言，他们有圣灵。最要紧的是，它将帮助我们明白，不论在何种意义上，五旬节都是一个新的经历，它不是取决于门徒的信心或预备的状态，而是依基督已完成的工作与祂得着的荣耀而定。

如果五旬节的经历具有过渡到福音与圣灵时代的特征，也就是新旧时代的重迭期，我们对使徒行传其余的部份还可说些什么呢？过渡的因素意味着我们至少该预备看见其他只发生一次或独特的事件。的确，那些因号称为常态而变得有争议的经文，似乎就是这种情形。使徒行传八章的撒玛利亚人与使徒行传十九章的施洗约翰的门徒，都是些好例子。前者显示，撒玛利亚的信徒不能自行其是，而需使徒的监督。因而，消除了自耶罗波安一世起撒玛利亚长久的分裂。施洗约翰门徒的事例，只是门徒需要听到耶稣基督全备福音的例子之一。这些事件，连同使徒行传十~十一章哥尼流与彼得的事，都是神救赎之工的焦点从犹太人转移到包括外邦人在内的过渡场面的一部份。

使徒行传需要根据圣经神学评估的另一领域是：伴随使徒事奉大量出现的神迹奇事。一个进路是认为这些神迹奇事为使徒所特有的，一旦使徒们离世后，它们不再发生。<sup>2</sup>这可能是一个特殊的辩解，然而我们需要问，神迹奇事在救恩历史的大画面中是何时出现、如何出现的？事实上，有三次主要的神迹多发时期，虽然在这三个时期之外还有其他神迹。第一次是伴随出埃及之伟大救赎事件及进入应许之地接连出现的神迹奇事。第二次是在以利亚及以利沙事奉期间发生的，当时以色列国濒于完全的背道，他们呼吁以色列回归，忠于圣约。第三次，神迹奇事集中在耶稣与使徒们事奉的时期。在福音书与使徒行传之外，讲到神迹奇事的地方不多，而且大多数都是回顾使徒的事奉。主要的例外是在启示录，它讲到来自兽、鬼魔与假先知的虚假的神迹奇事。<sup>3</sup>虽然很难说神迹奇事在使徒以后不再发生，但值得注意的是，书信对发生在地方教会中的这种现象相对较为沉默。<sup>4</sup>据笔者看来，圣经神学的进路似乎会使我们谨慎，既不要试图从当代处境中废除神迹，也不要把它们肯定为教会生活的常态。笔者必须说，对神迹持保留的态度，同时全力传扬福音，远胜于把神迹当作福音。但我们必须力求遵循圣经的标准，而且，任何基督徒若回想自己的悔改归主，没有一个能不信神迹的。

圣经神学的主要特征体现在新约圣经的书信中，它也影响我们根据这些文件讲道的方式，这个主要特征就是基督徒生活与历史福音事件——这事件发生在以往与将来末世的盼望中——的关系。在第七章，笔者曾从末日乃是为我们、在我们里面、及与我们一起来临的角度讨论了这一点。它是基督徒生活——或成圣——与福音事件的关系。笔者要重复地说，容易困扰我们所有传道人的最严重的问题是，我们倾向于混淆这个关系。当我们根据福音以外的东西来阐释基督徒的生活时，就会出现这样的情况。有句智慧的话说，成圣是我们在行动上称义。布坎南 (James Buchanan) 表述了一个重要的真理，他说，「以圣灵在我们里面的恩惠工作，取代基督为我们所作的代替之工，作为我们蒙神赦免与接纳的基础，没有什么比这事本身更不合圣经，或对人灵魂更有害的了。」

人不太可能会断言，我们是借着成圣而称义的；但不论是否故意地，当我们让基督徒生活的教导、道德准则、与圣洁的劝勉跟福音的清楚陈述分开，并取代后者，这事就发生了。我们可以根据经文呕心沥血地传讲我们应该如何为人，什么使教会成熟，或圣灵要在我们生命中作什么，但是如果我们不经常在每次讲道中表明，圣灵在我们里面的工作与基督为我们所作之工的关联，我们就会曲解信息，并使人带着靠行为得救的自然神学离去。传道人根据书信讲道时，即使选用某些经文或一节经文，都必须顾及这卷书信的整体信息。单独来看每篇讲道时，它都应该是在传讲基督。若说，三星期前我们处理了称义的部份，现在我们随着保罗来讲基督徒生活的规则与嘱咐，乃是不好的。保罗并未预想，在他对福音的阐述与界定福音在我们生活中的含义之间有一个为期三周的间隔。他也未预想，有人无法参与整本书信的阅读，而断章取义，只听到信息的一部份。

### **1. 升天与普世宣教 (徒一章)**

我们在第五章处理主耶稣与使徒的圣经神学时，曾经谈到升天。因此，在这里只需提醒我们，使徒行传一章使我们深入了解，由福音事件之性质产

生的圣经启示的架构。总而言之，我们注意到以下数点。门徒曾经接受犹太人普遍的观念，就是弥赛亚的到来意味着神国最终明确的来临。耶稣的死使他们感到失望，但祂的复活重新点燃了他们的盼望。显然，国度现在就要显现，因而在使徒行传一章6节的问题就是这个意思，「你复兴以色列国，就在这时候吗？」从耶稣的回答可见这问题并不恰当。我们应当假定，这答案不是令人难堪的话，而是对这问题真正的回答。他告诉我们，「但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证」（徒一8）。神的国度的确是正在以色列中恢复，但它将借着在普世传扬福音而实现。

有人曾用这句话来强调一种观点，认为耶稣所指的是将有两个不同的事情发生：一则是以色列国的恢复，专门针对犹太人的救恩；另一个是将福音传给外邦人的普世宣教。但笔者认为这不符合圣经的事实，我们应该将耶稣所说的理解为：国度的确是在恢复中，但它将借着福音的传扬同样地临到犹太人与外邦人。

那么，升天构成一个福音与基督徒经历的时代。升天显示新旧时代的重迭性，并产生新约圣经「此时」与「尚未」的观点。可惜的是，升天在讲道中被如此忽略。我想会有任何教会在过复活节时不提到复活。而且大多数的教会在星期天聚会，原因是因为主耶稣在这一天复活，这一天遂取代了安息日。每个星期日都是复活日，但升天发生在星期四！重视礼仪的教会及依照传统教会日历的人或许会庆祝升天日。但我想，对大多数人而言，这一天不经意间就过去了，通常也无人评论。当然，我们不会依照传统的教会日历来讲道，而我们若依照以福音为中心的程序，就不会忽略升天了。

## **2.在圣经神学中的五旬节（徒二章）**

如果在五旬节那天赐下圣灵，不仅作为旧约圣经某些应许的应验，也作为耶稣在最后晚餐讲话中应许的应验，那么祂在五旬节以前是以何种方式显露的呢？我们需要很快地概述一下圣经神学中的圣灵。圣灵出现并积极参与

在神的创造中，圣灵是神的能力，把生命吹入人里面。人的罪影响人与神的关系，因而影响人与圣灵的关系（创六 3）。当救恩历史展开时，圣灵的角色主要显明在特殊拯救的事奉上，包括士师与君王的事奉。当我们来到预言的末世论时，圣灵角色甚至变得更加明显，祂是弥赛亚时期重新创造的执行者。借着圣灵，神的仆人必把救恩带给万国（赛四十二 1~3）。祂必在拯救的日子聚集神的百姓，加能力给上主的话，以成就上主的旨意，祂也是建造新圣殿背后的力量。上主的日子必以圣灵浇灌神的所有子民为标记（珥二 28~32）。

还有少数几段经文，指出圣灵以一较普遍的方式涉及神子民的拯救，9 但旧约圣经中主要强调的是：圣灵在神借着受膏的拯救者所施行的拯救中发挥的作用。圣灵的这个角色应该使我们预备好，在新约圣经的圣灵与圣道之间建立基督论的关联，因此，我们若以耶稣是完全从圣灵得力的人开始，是明白圣灵工作最好的方法。圣灵出现在世界上，取决于神话语的同在。门徒在五旬节时受圣灵，与完成传福音的工作有关，且圣灵是要作为复活升天之基督在世上的代言者。在这意义下，曾经有一段时间，就如约翰所说的，「那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀」（约七 39）。不管我们怎样评估五旬节前圣灵在世上的临在，重点很清楚，就是，赐下圣灵的条件乃是基督已完成的工作。

我们可以断言，圣灵在旧约时代的角色与在新约时代的角色是有差别的。虽然旧约圣经对圣灵在以色列信徒生活中的地位相当缄默，但我们必须确信在旧约时代的人就像在新约时代的人一样，因罪性抵挡神，并且在灵性上是死亡的。

如果他们要用信心领受神的言语，他们与我们一样，需要从圣灵重生。而且我们必须相信，不论圣灵是否临在，圣灵永是圣灵。这样说来，祂在旧约圣经中的角色如何有别于在五旬节时的角色？圣灵的角色是作神拯救之工大能的代言者，把神的话，福音的话，刻在人们的心上。圣灵角色的差异性

乃是福音启示的差异性。圣灵在旧约圣经中是活跃的，不仅积极参与在预表救恩中的基督之灵独特的拯救方式上，而且主动参与在任何时候的福音启示中。

郭定正确地指出：许多在新约圣经中被认为是圣灵的作为，旧约圣经也有所描述，只是没有直接提及圣灵。因此，新约圣经明确表示：圣灵负责旧约圣经类似的事件和神的作为。

这个重点延续到福音书的叙事中，讲到耶稣首先是一个被赋予圣灵的真以色列人，祂担当了旧约圣经具有圣灵能力之人的所有角色。因祂完全的顺服，以至于死，耶稣能够与祂所有子民分享的，不仅是神儿子的公义身份，还有祂所赐予的圣灵。就是因为这样，一旦五旬节发生了福音与圣灵时期的转接，常态就是，悔改与相信伴随着接受圣灵。没有更多借着圣灵在基督徒生命中的预言了——没有更多圣灵的洗，只有行在圣灵中的生活，继续被圣灵充满（加五 25；弗五 18）。

### **3.哥尼流与外邦人（徒十章）**

把这件事放在圣经神学的脉络中，有几个问题。一旦我们了解福音的末世性、以及末后的日子始于基督的第一次降临，我们就能看到旧约圣经的期待开始以传扬福音的方式呈现。困难在于：即使已有路加福音二十四章的新释经，甚至有五旬节时圣灵的光照，人心仍然迟钝，就如我们大家从自己的经验中所知道的一样。在适应福音对外邦人的含义上，初期的基督徒似乎仍有困难。使徒行传八章的埃提阿伯人与撒玛利亚人，充分表明一个神学，即福音也是为了非犹太人的，而现在使徒行传十章，彼得在同一个真理上得到一个难忘的教训。

在使徒行传十章，彼得学到不称外邦人为不洁净的，更接近了保罗竭尽全力把福音传给列国的工作。受割礼的信徒难以接受外邦人领受圣灵的消息，说明他们在调整对福音含义之看法上有一些问题。接纳外邦人加入教会，如果有什么影响，就是迫使人重新评估律法在教会中的作用。路加安排

数据的方式显示的另一要素是，这样重新评估也包括从耶路撒冷向外发展的新动力，因教会在司提反死后受到的逼迫而得以加速。哥尼流事件构成了宣教之圣经神学的重要部份，它使我们能够了解从旧约圣经外邦人聚集在耶路撒冷的圣殿，到新约圣经强调福音延伸至万国观点的明显改变。司提反表达了观点修正的核心，就是需要离开一个人手所造之固定的殿（徒七 47～51）。耶稣现在是这殿，在天上坐在神右边，又借着圣灵与福音在地上。正如以赛亚所见的，外邦人涌向圣殿，但圣殿现在是耶稣的灵借着福音的传扬聚集祂子民的所有地方。

#### **4.福音与基督徒的行为（林前六章）**

我们需要对这段经文做点说明，因为它把福音的直说语气与成圣的命令语气之间的关联作了那么好的批注。笔者曾听到有人把这段经文阐述得极为流利，却不触及福音。那个传道人在热心警戒听众离弃保罗所举出的那些不敬虔的行为模式时，似乎没有察觉到这些严厉的命令与福音之间的关系。第一个在第 2 节，「岂不知圣徒要审判世界吗？」我们与审判者基督的关系产生非凡的末世影响，而这里，哥林多信徒的行事为人就彷彿这关系对今世没有影响一样。

在 9～11 节，当保罗提到一连串不能承受神国之人的名单时，他并未简单地说明犯罪的不能去天堂，虽然这是真的。他乃是提醒会众说，这些事对一个在基督里已经洗净、成圣与称义的人而言，是不可思议的。敬虔的根本原因与动机不是律法，而是福音。同样地，持守圣洁的劝告不是基于白纸黑字的律法，而是基于福音的真理：圣灵住在那些用重价买来之人的里头（19～20 节）。即使不经意地阅读这段经文，也该看清这一点，然而不知何故，我们在发热心想要使人活出当有的行为时，常不愿意依照经文把福音阐述为成圣行为的基础。

#### **5.那大罪人（帖后二 1～12）**

莫理斯评论说，「这段经文可能是全部保罗书信中最晦涩难懂的一段了。」<sup>12</sup>从圣经神学的观点来看，这问题部份是在于了解保罗写作的期望和原由。我们已经看见，需要明白福音末世论的全部含义，末世已经来到，预言已在基督第一次降临时应验。但重要的是，我们不要让这看法把我们带到一个完全实现了的末世论，以致我们认为再无一事可以发生了。在这段经文中，保罗看起来是在对抗这个趋势。如果保罗所称不法之人的意思与约翰谈论敌基督的意思相同的话，我们就必须相信许多敌基督者已经在世上出现，而那大罪人，按照保罗的观点，则尚未来到。

当我们把帖撒罗尼迦前后书所有关于基督再来的话放在一起时，末世论神学就不会像这段经文看起来那样不清楚了。在帖撒罗尼迦前书四章，保罗讲到基督再来时死人复活的确定性。在帖撒罗尼迦前书五章，他用夜间之贼的意象来描写基督的再临。这是叫人警醒与忠心的呼吁，好叫我们碰上时不会不知所措。在帖撒罗尼迦后书一章，他讲到基督再来时审判的必然性。鉴于这些经文，帖撒罗尼迦后书二章似乎是表明在这些未后日子中罪恶的真实性。他否认上主的日子（2节），乃是拒绝那些说它现在到了之人的已经实现的末世论。还有一些事情有待解答。

正如韩滴生 (William Hendrikson) 所表明的，保罗对不法之人的描写，反映出对但以理书中一些经文的依赖。如果这样，我们必须根据人子得胜这个较广的圣经神学脉络来理解保罗的话。如果我们的圣经神学分析是对的话，在行毁坏可憎、背道，以及抵挡神的国、基督受难与受死这些明显的基本陈述，与这些事仍要来临的思想之间就没有冲突了。这段经文强调的是：原来的状况“尚未达到。保罗绝无反对耶稣论及时代征兆之教训的意思。这些也绝非有意支持那些喜好预言时候与日期的人。它们恰好要提醒我们，我们是在未后的日子。保罗确知神最终将采取行动，圆满实现天国，故劝勉帖撒罗尼迦的基督徒「要站立得稳，凡所领受的教训，不拘是我们口传的，是信上写的，都要坚守」(帖后二 15)。

## 文学思考与历史思考

第一要考虑的是，书信大多是针对某一特殊的历史处境而写的，但它们带着权威性，被普遍地应用。传道人解经的工作是：力图先了解那个历史情境。这虽然重要，但传道人总是负有一个任务，就是试着抓住经文所表达的神学原则，好叫它们可被转移到我们当代的情境中。正如哈菲曼 (Scott Hafemann) 所说的，「书信中所表达的真理都是与所讨论之具体情况及问题有关，且为此而写的。」<sup>15</sup> 书信经文的神学意义是由该经文所处的情境来阐明的，即使可获取的数据只限于经文内容的本身。然而，这具体的情境虽然启发经文的意思，它本身却不是信息。在一篇讲道中，我们不只需要听保罗在加拉太书第一章对加拉太人所说的话，以及促使他说这话的动机。我们需要把这翻译为神今日在对我们说的话。我们大多数人都有一段喜欢的经文，使我们带着极大的热情一再应用，但细察之后，却发现这段经文较广的上下文其实并不容许这样解释。

书信的文学特色在晚近的研究中受到相当多的关注。<sup>16</sup> 传道人在解经过程中以及在考虑讲道的形式时，需要考虑到这一点。哈菲曼敦促传道人考虑到书信中至少五个特色，它们会影响到我们对书信的解释。这些特色是神学特性、时宜性、散漫的结构、中心思想、及命令语气的劝勉。关乎最后一项，他说：

因此，传讲书信的危险在于，将经文的命令语气与直说语气神学表述分离开来——但两者却是密不可分，而且前者是以后者为基础的——或从它们必然走向之应许的应验分离开来。

因为我们所处理的是为特殊情境所写的一些信件，不能稳妥地假定它们包含系统的论证——虽然正如莱肯 (Leland Ryken) 所主张的，罗马书与希伯来书会是例外。莱肯也提议说，书信中所强调的要点不一定是在神学上最重要的。当作者转移注意到书信的特定场合时，就可以假设存在这些论据。

## 根据使徒行传与书信来讲道的计划

对于根据这些书信计划讲道，以上的讨论含义现在应该相当清楚了。我们的任务是传扬基督并祂钉十字架。我们一切有关道德与成圣的劝勉不只必须出自福音，而且必须使人看见它是出自福音。在处理使徒行传时，它提供了新约圣经神学全景，因为这卷书包含从耶稣的临在到耶稣的缺席整个转接时期，而缺席的耶稣是借着祂的话与圣灵来到祂的子民当中。这卷书且从这转接时期进入普世宣教的初期，包括犹太人及外邦人众教会的建立。因为在这一卷书内出现了重大的发展，不管一次性的讲道，还是一系列的讲道，都不能不考虑神学处境化。我们很容易把保罗与其他使徒只当作宣教的英雄，但我们必须抗拒这种试探。对这些人进行人物研究，与圣经叙事中任何其他伟大人物的研究，大致是一样的。它们最终乃是从属于一个较广的神学问题，即神如何向失丧人类进行祂伟大的宣教工作。

根据书信讲道的任何系列，都应该体现出书信的神学架构。从圣经神学的观点来看，主要的考虑是：从一般意义来了解并讲出书信的功用。它们把神在福音中的恩典这个主题应用于基督徒的生活中。防止律法主义的最佳对策是有系统的解经讲道，且附带以下但书：没有一次讲道是可以离开这本书信整个基于福音的要点而独立进行的。

## 18 传讲圣经神学

### Preaching Biblical Theology

#### 专题讲道与系列讲道在讲道计划中的地位

在尽力确定圣经神学在传讲任何讲章的地位之后，笔者现在要转而考虑专为教导圣经神学之讲道与系列讲道的地位。这些大多是一些专题的讲道，依循某个重要的专题贯穿圣经启示的架构。这一进路说明一个原则，希望这原则贯穿我们所有的讲道。笔者在第十一章提出一个例证，是关于民数记十章 1~10 节之吹号的礼仪规定的。当笔者传讲这段经文时，提出了一个问题：是否有一个吹号的圣经神学？笔者的回答是肯定的，然后就阐释这段经文。这可能并不符合某些人对解经讲道的定义，但在笔者看来它是符合的。目的是弄清楚号角的意义及用途。然而，正如旧约圣经任何其他的礼仪规条一样，问题是：它对我们今天有何意义？在这里的工作原则是：任何经文、事件、或人物都是整体的一部份，这个整体就是见证基督。

#### 通往圣经神学的专题进路

新约圣经中某个观念或主题影响了我们基督徒的经历，圣经神学非常有助于我们了解它真正的文脉、基础与组织。另外，我们可能碰到旧约圣经某个显著的论题或主题，我们想要追究，看它如何为基督作见证，也因而使我们得造就。笔者想总结一下影响我们理解圣经中关键人物与主题的启示架构，以此来结束在讲道中应用圣经神学的这一研讨。在创造与新造这两个端点之间，我们惊奇地看到神巧妙设计的一个救恩架构或计划，这个计划是以拿撒勒人耶稣的位格与工作为中心的。救恩历史的焦点是神的子民以及神如何带领他们归向自己。正如我们所见到的，神计划所涉及的主要人物是：亚伯拉罕、大卫（与所罗门），及耶稣基督。我们也看到，神拯救工作的启示及祂国度的来临，如何主要地发生在圣经启示的这三个时代或区块中。我曾

在各示意图中把它们分别标为 A、B 及 C。它们分别指在以色列历史中启示的国度、在先知性末世论中启示的国度，以及在基督里启示与应验的国度。

因此，在 A(在以色列历史中启示的国度) 中，我们包括从伊甸园外开始，一直到大卫与所罗门统治的前半部份。关键人物是亚伯拉罕与大卫，前者是神诸应许的承受者，后者是这些应许在某种程度上的应验者。这个时代成为研究圣经神学的第一个根据。第二个时代 B，涉及以色列历史的衰落，包括被掳与之后的时期，但启示中的主要动力是先知对未来完全拯救的应许。第三个时代 C，神给亚伯拉罕及他后裔的历史性应许、以及先知的盼望在耶稣基督里得到应验。

这样，这三个时代成为我们的圣经神学的三个主要的根据。我们得以追寻在这些时代中的人物与事件的神学意义，并且先把它们与在基督里的应验连起来，再连到我们自己身上。

下面是关于这个过程的一些建议：

1. 如果从新约圣经的专题开始，寻找它与福音的中心事实的关系。起点也许是主耶稣或使徒们在新约圣经与旧约圣经之间建立的关联。如果从旧约圣经的专题或经文开始，看看新约圣经是否借着引文或引喻建立直接的关联。

2. 进行一些创新的思考，找出表达所查考之问题的可能字词与主题，把它们全部写下。你如果使用经文汇编，可能会发现相关的字词或观念是值得追究的。但不要离题太远，不然就回不到原题了。

3. 你已经在具体圣经神学脉络中看过这些经文了，现在来处理它们。在这三个时代的基本架构中，有更多区分的余地。你要寻找的是，所查考的这些观念在各时代的背景中神学运作的方式。问问自己，一个观念如何有助于那一个时代救恩启示与神国的大画面。这样，你可借着辨识专\_在整个规划或架构中的地位，来在任何相关经文中跟进它。这架构如下所示：

A.

历史时代

创造

族长前时期

族长时期

出埃及与旷野

王权初建

以色列持续之信（智慧、诗篇）

衰落与败亡

被掳与归回

B.

预言的末世论

被掳前的先知

被掳时期的先知

被掳后的先知

C.

新约圣经的应验

应验在基督里

应验在神的子民身上

应验的完满实现

警戒：不要把某个字与一个概念或主题混淆。圣经神学的研究，远远不止在计算机的经文汇编中输入一个特定的字词。一方面，一个字可用来表示一些大不相同的概念。另一方面，一个概念或主题可用许多不同的字来表示。这当然不是说字不重要。事实上，圣经神学研究的动力之一是：新约圣经使用术语和词组的方式，似乎对这些词在旧约圣经中的历史作了某种假设。正是新约圣经的这个预设——它的信息出于旧约圣经——赋予圣经神学活力。

## 关于圣经神学的一次性讲道

本书主要的重点一直是：处理所选的任何经文，都需要放在其圣经神学的脉络中。我们这样作，是因为一个重要的理由：经文是整体的一部份，而且它的意义取自圣经整体合一的信息。这并不是一个可有可无的选择，也不是许多选项中的一项。任何一段经文一旦离开了圣经所启示的整体信息的脉络，就无法产生真正的意义。每一篇讲章都该基于这一思想来准备。笔者想不到任何对这原则存在例外的理由。圣经就是圣经，如果我们要成为圣经信息忠心的传扬者，我们必须让圣经的整体性来决定我们教导与传扬的方式。

然而，认识到圣经神学在准备讲章过程中的地位，以致我们解释及应用一段经文的方式，取决于这经文契合圣经启示之大画面的方式，这是一回事。而实际传讲一篇道，以这种方式表明处理圣经的方法与结果，又是另一回事。这实际上是一个强调的问题，而不是将两条进路完全分开。每次讲道应该都毫无例外地包含圣经神学研究的结果。有时，我们或许要说明作这事的方法。换言之，讲道能教人知道如何阅读和明白圣经。每篇讲道都应该在某种程度上达到这个效果，但有时我们应该使它成为主要的论题。

### 1. 救恩历史与弥赛亚

一次讲道能用至少两种方法来教授圣经神学的原则。一种是使用一段事实上含有某种表达圣经神学的经文。根据马太福音一章讲道，就是其中一例，它还有另一优点，就是：至少在开始十分钟，你会使会众在座位上引颈期待你将怎样处理这么一个乏味的老家谱，、！以下是这一讲道可能有的架构的一个例子。

讲章一：救恩历史与弥赛亚

经文：马太福音一章

- a. 亚伯拉罕，弥赛亚之父
- b. 大卫，弥赛亚的先行者
- c. 被掳与对弥赛亚的需要

#### d. 弥赛亚耶稣

在这里当然有足够的材料用于三到四篇一系列的讲道，但圣经神学的好处之一是，你可以有足够的灵活性来根据需要扩展或缩减。笔者曾在一小时内教完圣经神学的全部大纲，也曾用五十小时来教这一门课。在带领会众进入以圣经神学理解圣经的进路时，要有耐心，但也要坚定不移地这么做。

#### 2.在整本圣经中的耶稣

另一篇关于圣经神学的讲道，可以依照路加福音二十四章耶稣复活后的谈论。焦点则是 27 节与 44 节，这解释的成果在 45 节。

#### 讲章二：在整本圣经中的耶稣

经文：路加福音二十四章

##### a. 摩西记述耶稣 1

##### b. 众先知记述耶稣 2

##### c. 诗篇是关乎耶稣的 3

##### d. 耶稣是明白圣经的关键

1 摩西意指整个摩西五经。

2 先知包括前先知书（约书亚记、士师记、撒母耳记和列王纪）和后先知书（写作先知）。

3 这里的诗篇几乎肯定是包括希伯来正典的第三部份，就是圣卷，即：诗篇、智能书、以及没有列入摩西五经和先知书的其他作品。

另一段包含圣经神学大纲的经文是，彼得在五旬节的讲道(徒二 22 ~ 36)。这可以包括彼得使用并解释约珥书二章作为他讲道前言的这部份内容，但这部份内容可能应该在另一个时间处理。保罗在使徒行传十三章的讲道、及司提反在使徒行传七章的辩护词，也都按照圣经神学的架构。

#### **使用圣经神学中的主题**

关于一次性传讲圣经神学的第二个进路，是聚焦于一个显著的神学主题，它可以是一个概念或在救赎历史中的重要人物。而且这主题或人物可以

与另一主题或人物联系在一起，从而产生延续性。要紧的是神学观念，而不是这观念的具体表现，后者是常常经历修正的。顺便一提，这是拘泥于字面解释的古板做法行不通的地方。简单地说，拘泥于字句的解释，不能应付圣经外在形式的改变而同时保持神学意义不变。此外，我们所见到关乎合一性与差异性的地方，也适用于一件事能代表另外一件事，一个人能代表整个国家上。

只要举一个例子，就可说明这些修正。人类因犯罪，而不再拥有伊甸园，取而代之的是流奶与蜜的应许地。在旧约圣经中，应许之地的主题是突出的，但当我们来到新约圣经时，却较难发现这一主题。当我们看到某些制度开始代表应许之地的实际——神与祂子民同住相交的所在——应许之地不复出现的难题就得以解决。因此，伊甸—应许之地—锡安—圣殿 4 新殿（在众先知书中）—基督这新殿。只有这样，我们才能移至新伊甸园或新天新地。关于地与回到伊甸的应许，被纳入圣殿神学中，圣殿是神与祂子民同住之处。地的物质性质在新造的观点中重现，它与一些流行的敬虔形式不同，并不是一个非物质、完全属灵的概念。整个受造之世界将被重造。它必不同于这个世界，但有某种延续性。圣殿的意象与伊甸的意象结合，出现在以西结书四十七章的末世论中，再次出现在启示录二十一章 22 节～二十二章 5 节。

### **关于圣经神学的系列讲道**

要通过一系列讲道来描述圣经神学的某个主题，就更具挑战性。这挑战并不在于主题的选定，因圣经有用不完的主题，而是在于讲道系列的设计，传道人既要每次都传讲一篇完整的基督徒讲章，又要朝向整个系列的高潮移动。我们似乎必须牺牲这系列中出其不意的成分，才能把系列中的每一次单独的讲道都带出在基督里得到满意的解答。这是传道人可以发挥创意之处，但不是虚构的意思，而是对这一系列进行编排，好使主题的许多方面都体现出它们在福音的不同层面得到应验。下面是从比较明显且富有效果的主题挑

出的一些提议。处理那些位于救恩历史故事和福音最核心的主题，而不是贸然寻找难懂的主题，是明智之举。你会注意到，在下面的系列中，圣经神学的基本架构是从福音开始，回溯到历史时代，然后是预言的末世论，最后再回到在基督里的应验。这架构可随意变动、扩充，只要显出基本的关系来。

## 1. 宣教的圣经神学

讲章一：宣教意指神国已随耶稣来到

经文：使徒行传一章 1~11 节

- a. 复活与国度 (1~3 节)
- b. 圣灵与国度 (4~6 节)
- c. 国度与宣教 (7~8 节)
- d. 宣教与基督再来 (9~11 节)

讲章二：宣教意指耶稣已获权柄统管万有

经文：马太福音二十八章 16~20 节

- a. 耶稣是得胜的人子 (16~18 节)
- b. 耶稣治理万国 (19 节)
- c. 耶稣是传福音者 (20 节)

讲章三：神对万国的应许

经文：创世记十二章 1~3 节

- a. 亚伯拉罕是从万民中蒙召的 (1 节)
- b. 亚伯拉罕是神赐福的对象 (2 节)
- c. 亚伯拉罕的后裔是世界蒙福之源 (3 节)
- d. 亚伯拉罕的后裔是基督 (加三 6~9)

讲章四：万国的集合

经文：以赛亚书二章 1~4 节

- a. 衰败的王国 (赛一章)

- b. 复兴锡安的应许 (1~2 节)
- c. 万国的应许 (2d~3 节)
- d. 万国蒙医治 (4、节)
- e. 羔羊与新殿 (启二十一 22~二十二 2)

讲章五：以色列拓展至万国

经文：使徒行传十三章 44~52 节

- a. 非人手所造的新殿 (约二 19~22; 徒七章)
- b. 以色列的背道 (44~45 节, 参：赛一章)
- c. 外邦人的光 (46~47 节, 参：赛二 1~4)
- d. 外邦人来到新殿 (48~49 节)

## 2.复活的圣经神学

有一个能加强我们的圣经神学技巧的中心主题是复活。在旧约圣经中，我们看不到很多提及类似身体复活的经文，无法以之为新约圣经教义的先例。我们只是在看一个关乎死后生命这个概念的发展，还是这教义被提出的方式具有某种重要的意义？不容争辩地，主耶稣的复活是使徒们与新约圣经作者们所传扬的福音的中心。虽然保罗在哥林多前书十五章 3~4 节能把福音总结为基督「照圣经所说」死了，又复活了，但旧约圣经经文很少明显提及复活。4 最清楚提及之处是：以赛亚书二十六章 19 节，五十二章 13 节；但以理书十二章 2 节；可能还有约伯记十九章 26 节（许多学者基于文本的理由认为后者有争议）。

在旧约圣经中，死后的生命是一个很朦胧、未界定的实际，结合了「睡」与「坑」这些不明确的概念，以及被称为「阴间」的模棱两可的实际。复活似乎是几乎完全在两约期间才在犹太人中发展的观念，这样，我们当如何得出复活的圣经神学呢？答案是，我们要让新约圣经对福音的解释来引导我们。当我们检视新约圣经提及复活的经文时，就得到一些与复活意义相关的观念与主题，我们可以在救赎历史的启示中追溯它们。例如：

1. 死后的生命 (太二十二 23~33; 路十四 14; 林前十五章)
2. 大卫之约 (徒二 30~31)
3. 神对以色列之应许的应验 (徒十三 30~33)
4. 神的儿子 (罗一 4)
5. 神子民的称义 (罗四 24~25)
6. 审判 (约五 29; 徒十七 29~34)
7. 重生 (彼前一 3~5)
8. 人子 (太十七 9)
9. 新殿 (约二 19~22)

所有这些主题都可追溯到旧约圣经中。它们每一个都对耶稣复活的意义做出贡献。它们每一个都能发展为一篇讲道，让该主题经过三个时代，而通向福音的某个方面。复活是如此重要，以致我们可以合理地把保罗的意思理解为：神的所有应许都在复活中应验了 (徒十三 32~33)。

讲章一：复活显示耶稣是主

经文：使徒行传二章 22~26 节

- a. 神计划中的耶稣之死 (22~23 节)
- b. 复活显示祂是神的圣者 (24~28 节)
- c. 复活显示祂是大卫的儿子 (29~35 节)
- d. 复活显示祂是主与基督 (36 节)

讲章二：复活显示耶稣是真人

经文：罗马书一章 1~4 节

- a. 福音是神解决问题的办法 (1 节)
- b. 福音是旧约圣经的信息 (2 节)
- c. 耶稣是大卫的后裔，弥赛亚 (3 节)
- d. 耶稣是神的儿子，真以色列 (4 节)
- e. 复活是叫耶稣和所有在祂里面的人称义 (罗四 24~25)

### 讲章三：复活应验所有的预言

经文：使徒行传十三章 16~39 节

- a. 从亚伯拉罕到大卫的圣经神学 (16~22 节)
- b. 从大卫、经众先知，到基督 (23~29 节)
- c. 复活使预言得着应验 (30~37 节)
- d. 复活与罪得赦免 (38~39 节)

主要人物与主题的基准点

#### 1. 圣经神学的人物研究

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.

#### 圣经神学的主题研究

歷史時代 創造	預言的末世論 地，新天新地	耶穌基督 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 從埃及出來	歸回故土 從巴比倫出來（第 二次出埃及）	新的創造，新地 耶穌的出埃及，我 們的逾越節基督
會幕一聖殿	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

## 圣经神学概念举例

### 1. 神的国

这是新约圣经的一个短语，虽然这个名字实际上没有出现在旧约圣经，它的概念却遍布圣经各处。因此，我们必须找到这词背后的神学实际。有时需要一点创新或横向思考，以及一些试验，也会遭遇失败。我们发现：新约圣经在使用这短语时，是在讲一个重要的现实，即：神在时间与空间中治理祂的子民。因此，我们能把它当作圣经神学中统一的中心主题关注到底。

### 2. 重生

这是我们想要联结于大画面的另一个主题。如果神的国把我们带到创造中，则创造将我们指向新造。这就为思考这主题的具体方面提供一个合宜的脉络：例如，对一个基督徒来说，重生、成为在基督里的新造，意味着什么。我们的圣经神学观把个人的重生恰当地放在基督的框架中，祂代表新人、及国度完满实现时更新的天地。

### 3. 圣约

圣约是以神对祂所造之物——尤其是祂的子民——做出承诺的方式出现。它也起源于创造及神永恒的旨意。圣经神学所关心的是：找出圣约的各种观念，检视它们背后的多样性与合一性。多样性体现了渐进启示的功能（与挪亚、埃布尔拉罕、摩西与大卫所立之约，耶利米的新约，在基督里的新约）。合一性则在于一个事实：我们看到一位神的一个工作，走向一个圆满的结局。应用预表论

现在可以总结一下对第八章所阐述之原则的实际应用。影响我们辨识圣经中预表论结构的主要前提是：

- a. 圣经是神的话语，是神所默示的，具有权威
- b. 圣经信息的合一性与多样性
- c. 圣经的「大画面」架构涉及神国启示的三个主要时代
- d. 耶稣基督的位格与工作的中心性，那是整本圣经所见证的

预表论基于一个认知：启示的三个主要时代，与神藉其拯救行动把罪人带进祂国度的方式，具有相同的基本架构。预表论认识到：在神的救恩安排中，祂先藉影儿或预表，后在具体的实际或对范中，启示这些基本真理。

#### 1. 明确的预表

明确的预表存在于新约圣经特意提起之历史时代中的一件事情或人物，作为理解新约圣经信息的一个方法。两者的关系可以是相似的，或相反的，或二者兼具。也就是说，新约圣经中的对范，可在旧约圣经中以其预表做正面表述，或以提供预表中所缺少的来回应它。例如，从正面的角度来看，耶稣作为新人类的元首，是末后的亚当。相反的，耶稣提供亚当未能提供的：在亚当里，众人都死了；在基督里，众人都要复活。在明确的预表中，历史事件也可能以证实预表性质的方式出现在预言的末世论中。但即使它不在预言的末世论中，也会在新约圣经中被提到。

#### 2. 含蓄的预表

当旧约圣历史或预言中的一个人或一件事没有在新约圣经明确提及时，这个预表就是含蓄的。我们当如何解释一个含蓄之预表的意义，并把它应用在我们自己身上呢？要回答这问题，我们必须领会这事件在它本身时代中的神学意义。如果一个人或一件事对于主要的叙事部份而言是附带的，以致难以研究，则可能获益不多。但是，我们务必不要掉入一个陷阱，认为某件事毫无意义。在我们能说它的意义是什么之前，需要把它看作大画面的一部份。

含蓄的预表论乃是认识到：整个旧约圣经都是为基督作见证。虽然有的经文对主要的信息可能比较次要，但没有经文是完全不相干的。因此，在旧约圣历史叙事中的一件事或一个人物，可能不再被明显地提及。但它在本身的时代中具有神学的作用，即使它在神计划的展开中只是不突出的事件或人物。它永远只有作为全局中的一部份时，其神学意义才能被决定。预表论只是表示：这事或这人是画面的一部份，预示之后在基督里实现全部意义的神学功用。

于是耶稣开他们的心窍，使他们能明白圣经。(路二十四 45)

## 参考书目

### 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 = 亚历山大着, 顾平、周永译, 《摩西五经导论: 从伊甸园到应许之地》(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 = 包德雯着, 李蕙英译, 《但以理书》, 丁道尔旧约圣经注释(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 = 布赖特着,

萧维元译, 《以色列史》(香港: 基督教文艺出版社, 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 = 卡森着, 余德林、郭秀娟译, 《再思解经错谬》(台北: 校园, 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. "Toward 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 二高伟勋着，陈克平、陈慕贤译，《天国与福音—反思旧约天国观》（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 Saysthe 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 = 高伟勋着, 林向阳译, 《认识圣经神学》 (台  
北: 校园, 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 II. 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 = 郭培特着, 古乐人译, 《新约神学》, 上册(香港: 种好, 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 = 桂丹诺着, 李永卓译, 《古道今传》 (South Pasadena: 麦种, 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 = 雅各布·艾德门着，宋泉盛译，《旧约神学》（台南：东南亚神学院协会，1964）。

Jensen, Peter R. *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 = 赖德着，马可人译，《新约神学》，两册（台北：华神，1984）。

Lampe, G.W.H., and K.J. Woollcombe. *Essay 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 = 何凌西着, 蒋黄心湄译, 《那日子》(台北: 中国主日学协会, 1974) / 何凌西着, 蒋黄心湄译, 《曲终人散》(香港: 证道出版社, 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. Oldman 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 = 莫理斯着，杨传裕译，《帖撒罗尼迦前后书》，丁道尔新约圣经注释（台北：校园，1982）。

Moore, J. B. *I Believe in Revelation*. London: Hodder and Stoughton, 1976 = 莫理斯着，汇思译，《我信启示》（香港：天道，1982）。

Motyer, J. A. *The Prophecy of Isaiah*. Leicester: IVP, 1993.

Noth, Martin. *The Deuteronomistic History*, translated from the German edition of 1957. Sheffield: JSOT, 1981,

0 , 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 = 巴刻着, 周天和译, 《基要主义与神的道》 (香  
港: 证道, 19773)。

, *Evangelism and the Sovereignty of God*. London, Downers Grove: IVP,  
1961,

1991 = 巴刻着, 赵中辉译, 《传福音与神的主权》 (台北: 改革宗,  
1995)。

?" *The Preacher as Theologian*." In *When God* ,  
*sVoicels Heard: Essayson*

*Preaching Presented to Dick Lucas*, edited by C. Green and D. Jackman. L  
eicester: IVP, 1995.

Peterson, David G. *Possessed by God: A New Testament Theology of Sa  
nctification and Holiness*. Leicester: Apolios, 1995.

Poythress, Vern. *The Shadow of Christ in the Law of Moses*. Brentwood, T  
enn.: Wolgemuth and Hyatt, 1991.

*Psalter Hymnal* Grand Rapids: CRC Publications, 1987.

Rad, Gerhard von. ,  
*Typological Interpretation of the Old Testament*." In *Essayson Old Testame  
nt 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 = 兰姆着, 郡樟平译, 《洪流中的坚信: 福音派历史神学探源》(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: Abingdon/Paternoster, 1985.

Robinson, Haddon W. Expository Preaching, Leicester: IVP, 1986 = 罗宾森着»施尤礼译, 《实用解经讲道》(台北: 华神, 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; 参: 利兰·莱肯着, 黄英宗译, 《圣经文学导论》(北京: 北京大学出版社, 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.

Van Gemeren, Willem. The Progress of Redemption. Grand Rapids: Zondervan, 1988 = 范甘麦伦著，吴剑秋译，《救赎进程》（台北：华神◆1995）。

Vanhoozer, Kevin. Is There a Meaning in This Text? Grand Rapids: Zondervan,

1998 = 范浩沙著，左心泰译，《神学证释学》（台北：校园，2007）。

Vos, Geerhardus. Biblical Theology: Old and New Testaments. Grand Rapids: Eerdmans, 1948。旧约圣经部份已译为中文，分两册出版：霍志恒着，李保罗译，《圣经神学（旧约卷一）：摩西时代的启示》（香港：天道，1988），《圣经神学（旧约卷二）：先知时代的启示》（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 a 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.

?TheMessageofIsaiah,Leicester:IVP}1996=韦伯着,李望远译,《以赛亚书》,圣经信息系列(台北:校园,2009)。

Weiser,Artur.ThePsalms.London:SCM,1962.

Wenham,GordonJ.TheBookofLeviticus,TheNewInternationalCommentaryontheOldTestament.GrandRapids:Eerdmans,1979.

Westermann,Claus.PraiseandLamentinthePsalms.Edinburgh:T.&T.Clark,1981.

Wilson,GeraldH."TheShapeoftheBookofPsalms."Interpretation46.2(1992).

Wright,Christopher.LivingasthePeopleofGod,Leicester:IVP,1983=莱特着»王仁芬译,《认识旧约伦理学》(台北:校园,1995)。

Wright,GeorgeErnest.GodWhoActs:BiblicalTheologyasRecitalLondon:SCM,1952.

Wright,J.Stafford.TheDateofEzra ,  
sComingtoJerusalem.London:TyndalePress,1947.

10书八32,二十四26。

10关于此主题的详尽阐述,见高伟勋着,林向阳译,《认识圣经神学》(台北:校园,1998)=GraemeGoldsworthy,AccordingtoPlan:TheUnfoldingRevelationofGodintheBible(Leicester:IVP,1991)。

TwoTestaments,OneBible。

20

Sailhamer,ThePentateuch,pp.61,77。

10Dumbrell,TheFaithofIsrael,p.212。

20

PeterC.Craigie, Psalms 1-  
50, Word Bible Commentary (Waco: Word, 1983).