

麥序

本書是早期的一本重要書籍，論到講道和聖經神學的關係。它分成四章，作者克羅尼在第一章和第二章的開頭，探討非福音派對「聖經神學」的定義，以及他們對聖經的權柄有何看法。接著，他在第二章後面約有三分之二的內容裡，闡述聖經對自身權柄的觀點。他表明有關「神的話語」的聖經教義，是救贖歷史的核心：任何稱之為「聖經神學」的神學，都以這教義作為其一部分本質。此書光就這部分內容，就可讓讀者值回票價。最後兩章提出一些例子和很有幫助的建議，說明如何、且應當將聖經神學應用在講道上。

這本書的大部分內容都不難理解；然而，第一章和第二章的開頭較為難懂一點。因此，我要說明這部分內容的一些背景，盼望這會對讀者有所幫助。

第一章提出一個問題：「什麼是聖經神學？」克羅尼說明學者們用不同的方式來使用「聖經神學」這個詞。有一些福音派人士把這詞當作「基督教神學」的同義詞，或當作基督教神學的一部分，用來為每個教義提出聖經根據。例如，這包括表明聖經支持「基督的神性」的教義。

其他福音派人士使用這詞來批評「系統神學」；他們稱自己的神學為「聖經神學」，藉此來反對「系統神學」。重要的是：這些福音派人士對「聖經神學」的觀點，不是聚焦在聖經的歷史上；這也就是說，他們並不是聚焦在橫跨聖經歷史的教義發展上。

啟蒙運動的理性主義者和其他非福音派人士，以一種非常不同的方式來使用「聖經神學」這個詞。他們把焦點放在聖經的歷史上——區分出摩西時期、王國分裂時期、被擄和回歸時期等等。他們所謂的「聖經神學」，是研究那在以色列歷史中發展的聖經信仰。然而，他們不相信聖經是神的話語，不相信聖經是前後一致的，也不相信聖經裡有任何一貫的主題。就這意義而言，我們可以研究不同形式的佛教的歷史，並稱之為「佛教神學」。從這種角度來看，並沒有一種真正的「聖經神學」。

巴特（Karl Barth）拒絕啟蒙運動的理性主義，不過，他沒有回到聖經本身的教導，即聖經是神的無誤話語；他不相信聖經是前後一致的，相反地，他和他的跟隨者主張，神的話語是透過聖經而臨到我們。根據他們的看法，聖經有一種核心或「標準的一致性」（normative unity）。這核心不是一種「神學」，即一組跟啟示相關的教義；這核心是在於一種深入的宗教經驗——經驗到神和祂的恩典（或其他類似的事情）。克羅尼主張說，這種觀點就跟啟蒙運動的理性主義一樣，永遠不會產生一

種「聖經神學」。根據這種觀點，「聖經神學」是建基在人的信念之上，並且會隨著每個世代而改變。他舉布特曼（Rudolf Bultmann）為例，布特曼嘗試將聖經「去神話」，結果他的「聖經神學」就是一種去神話的神學。

霍志恆（Geerhardus Vos）是福音派「聖經神學」的創始人，而克羅尼則跟隨霍志恆的看法。霍志恆教導說，我們必須研究和明白聖經信仰在聖經歷史上的發展。啟示是漸進的。從亞伯拉罕到耶穌基督，神在每個時代逐步地為祂自己救贖一群百姓。神逐步地啟示祂的旨意，並應驗祂的聖約。「聖經神學」就是在研究這段歷史。霍志恆和克羅尼都非常注重歷史上的改革宗系統神學。不管是過去或現在，我們都必須說明神是三位一體的神、基督的神人二性、因信稱義等真理。與此同時，研究聖經的救贖歷史和聖約歷史，可以大大幫助我們瞭解聖經。當我們閱讀任何一段經文時，我們應該記住這經文在聖經歷史中的位置；這就是霍志恆所說的「聖經神學」。

簡言之，第一章的重點是，啟蒙運動的理性主義者和巴特的跟隨者都很認真地看待聖經裡的歷史；不過，由於他們不相信聖經是神的無誤話語，所以他們的方法不能產生真正的「聖經神學」。另一方面，若我們明白聖經是神的無誤話語，並仔細地研究它，我們就會在聖經裡看見一段奇妙的歷史，這歷史是關乎神如何成就祂跟人類所立的救贖之約。這種「聖經神學」的研究會加深我們對聖經

每段經文的理解，並且會使我們的講道更有深度。

第二章接續前述的一些主題，但它把這些主題放在對「*kerygma*」這個詞的討論之下。在新約的字詞裡，「講道」、「傳道人」、「傳道人的信息」都使用同樣的希臘文字根「*keryg*」。「*kerygma*」這個名詞在新約中出現九次。它的意思是「傳道人的信息」。在哥林多前書十五章14節，中文和合本將這詞翻譯成「所傳的」。在提摩太後書四章17節，和合本將這詞譯為「福音」。非福音派的神學家使用這詞來討論新約核心信息的內容；他們也將這信息稱為「*kerygma*」。在第二章的一開始，克羅尼向我們介紹這些非福音派的討論。然後他主張，新約的「*kerygma*」包括承認「神的話語」和無誤的聖經具有非常崇高的地位。欣賞、理解和相信這個「*kerygma*」，就包括欣賞、理解和相信這種對神所寫下來的話語的看重。

只要讀者願意花時間細細品嚐此書，必能對神的話語、聖經神學和講道有更深的領受和體會。

麥安迪 (Andrew McCafferty)

改革宗長老會宏恩堂主任牧師

2014年12月

作者序

在學術研究和講台之間似乎有一道巨大鴻溝。講道學教授和學者型講員在美國常常是外來人士，他們的口音透露出他們的英國或歐陸血統。既是講員又是教授的人，常常不知如何調和這兩種身份，但他們至少嚐過這兩個領域的滋味。這本書的誕生就是源自這種經歷。十年的牧會生涯使我確信：對講道事工而言，神學院所教導的聖經神學實在具有極高的價值。在神學院授課使我重新有機會好好研究這個主題，而這使我踏進了阿拉丁的藏寶洞穴裡。（或用聖經神學的比喻來說，我踏進了所羅門的寶藏之城，發現神藏在基督裡的恩典是何等地取之不盡、用之不竭！）其中的好處一言難盡，但有關聖經神學之豐富的好消息，不應埋沒在我書桌上的研究紙堆中。

本書第一章試著定義什麼是「聖經神學」。這個詞所包含的特定意義，遠超過分別將「聖經」和「神學」這兩個詞擺在一起所引發的含義。

第二章提到講道權柄的問題。當講道被稱為「*kerygmatic*」時，這其中具有什麼意義？在講道背後有什麼關於聖道的神學？有關講道事工之終極重要性的問

題，是現代人在討論聖經神學時的重點之一。

第三章是討論講道的觀點。我們是在末世宣講神的道，並且直傳到地極。這需要我們具備喜樂的勇氣，以及危急的迫切感。信息的豐富是在於它以耶穌基督為焦點。聖經神學呈現出聖經中的基督，以及那以信靠祂作為回應的深厚信仰經歷。

第四章說明聖經神學和講道內容的關聯，並試著針對講道工具和方法提出建議。

這本書的大部分內容原本是三篇講義，我在1956年六月於密西根州的激流市，向基督教改革宗教會（Christian Reformed Church, CRC）的教牧協會授課，這是一個始終結合講台與學術研究的團體。

我要特別感謝我在西敏神學院的同事和學生，他們對聖經神學的關注和洞見，有一部分就反映在這本書裡。我也要感謝Dorothy Newkirk小姐，她很有技巧地、聰穎地完成這本書的打字工作。本書所引述的經文皆出自美國標準譯本（ASV），只有少數經文是採用我自己的翻譯。

克羅尼
西敏神學院
賓州費城

第一章



什麼是聖經神學？

每位傳道人的講章若不是取自一本書，也會想把這些講章變成一本書。這保證了講道作品的源源不絕，但這還是不足以解釋為何目前談論講道的書籍會如此地氾濫。在這個彎曲世代中，聽眾時常坐立難安、猛打呵欠（他們可能會看著講員，但卻很少認真聆聽）；但這項不引人注目的講道事工，正令人大感興趣。

最近，行為科學家開始參與他們所選擇的教會，而他們所做的分析更在傳道人的圈子裡激起了熱烈的討論。牧者必須精通教牧心理學，才能講出符合「生活處境」的道；若他無法作出心理分析，就至少必須採用一些輔導技巧，才能在講台上引起共鳴。社會學家也發現和列出牧者所面對的衝突，而這些衝突是因為牧者堅持繼續作一個傳道人，但又被迫接受別人強加給他的許多其他角色。這些科學家對會眾所做的群體研究，更是令講員感到氣餒；而傳播學的新領域也等著講員陷入它的網羅。從普世教會合一運動中，牧者得知講道在教會正面臨什麼環境；雖然他

可能對最近談到象徵學的書感到困惑，但他仍確信講道必須跟崇拜和聖禮有關。

在這些新的關切背後，隱藏著一些古老而基本的問題，這些問題已遭人遺忘，卻沒有得到解答。若要使講道跟這個時代產生關聯，我們就必須知道講道是什麼，以及講道要宣告些什麼。顯然地，當今的話語事工最重要的問題是神學上的問題。在神學上，一種所謂新「共識」的成長，已直接促使人們對講道恢復了興趣；尤其對聖經研究的重新關注，也同時涉及到講道的性質和內容。

對傳道人而言，最基本的就是他應該理解真理，並且被真理得著。對聖經的意義和架構有更深刻的洞見，這會裝備屬神的人，使他預備行各樣的善事。在眾多對講道的新穎看法裡，最具意義或最有用的一項發展，就是在聖經研究中被稱為「聖經神學」的發展。

「聖經神學」是什麼意思呢？雖然「聖經神學」是現代神學領域的一個分支，但這個問題其實非常難以回答。有許多相當複雜的文章和論文都在專門探討這個問題。^{註1}

有時這個語詞只是被當作「基督教神學」的同義詞，至少在這語詞的典型發展過程中，它一直試著要把聖

註1 有一篇文章極佳地介紹最近討論這整個問題的作品，請參 William R. Baird, Jr., "Current Trends in New Testament Study," *The Journal of Religion*, XXXIX (1959), 137-153. 除了 Baird 提供的參考書目之外，更多的參考資料請見本書所附的參考書目。

經的教導加以系統化。不過，這個語詞的歷史賦予它一種更專門的涵義。它最初是在描述那些支持教義神學不同分支的經文研究。德國的敬虔主義者用這個語詞來稱呼他們自己的教義，好藉此取得辯論上的優勢。他們用自己的「聖經神學」去對比正統路德宗的「推理式經院主義」。後來這個語詞被啟蒙運動的理性主義者所佔用，他們把聖經神學等同於對聖經信仰的歷史研究。但正如凱波爾 (Abraham Kuyper) 所指出的，這些理性主義者並不相信他們發展出來的聖經神學；相反地，他們利用它來對抗教會的「認信神學」，好讓他們可以自由地同時拒絕這兩者，並繼續建構他們自己的理性神學。^{註2}

不幸地，「聖經神學」這個詞仍帶著這種用法的印記。例如，耶魯大學的丹頓 (Dentan) 教授對這時期的評論是：「『聖經的類比』 (*analogia scripturae*) 和『信心的類比』 (*analogia fidei*) 這兩個古老的釋經原則，假定了聖經裡的信仰概念具有一致性，也認為這些概念等同於正統教會的教義。一直到學術界普遍放棄這兩個釋經原則後，現代所說的『聖經神學』這個詞才真正具有意義。」^{註3}

然而，在十九世紀所發展的理性主義原則（特別是結合了黑格爾的歷史哲學），就造成了此學科所謂的「自

註2 Abraham Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* (Kampen, 1909), III, 170.

註3 Robert C. Dentan, *op. cit.*, p. 6.

我毀滅」。卡勒 (Kaehler) 說：「當我們環顧聖經神學的發展時，驚訝地發現這個分支如何導致自己的瓦解。」^{註4} 歷史研究法本身固有的相對主義，拆解了「聖經」和「神學」的概念，因為這兩者所不可或缺的標準元素都遭到否定。這點所產生的邏輯推論（「宗教歷史」的方法也顯明這點），就是舊約和新約聖經的文件跟種族宗教的文學作品沒有分別，以色列的宗教也無法跟周圍列國的宗教區分開來。

自從第一次世界大戰和卡爾·巴特的《羅馬書註釋》(Commentary on the Epistle to the Romans) 面世以來，就一直有人反對這種極端。^{註5} 今天經常有人向我們保證，標準元素對聖經神學來說是必要的。藉由這種強調，人們又重新對聖經神學的研究產生興趣。但是，雖然很多人同意必須恢復標準元素，如何恢復卻是個問題。大多數現代學者不願恢復「聖經的類比」，因為他們否認聖經呈現出前後一貫的標準。有些人試圖在古代以色列所呈現的持續且深入的宗教經驗中（這種經驗是基督教會所共享的），尋找標準的一致性；其他人則是在神的救贖行動裡尋找這種一致性，而這些救贖行動所具有的連續性，或多或少會忠實地反映在具有紀念意義的記錄中。就最後這個意義而言，萊特 (G. Ernest Wright) 宣稱：「因此，聖

註4 Martin Kaehler, *op. cit.*, p. 184.

註5 本書所附的參考書目提及的許多文章都描述了這個趨勢。例如 J. D. Smart 所寫的文章。

經神學必須被定義為：以認信的方式地講述神在一段特定歷史中的行動，以及從中得出的推論。」^{註6}

不斷有人熱烈地討論聖經神學的「可能性」，^{註7} 而這反映出某些人的努力是沒有結果的，這些人在否認聖經的標準一致性之後，再來肯定聖經神學的標準一致性。那些認為聖經裡有許多不同神學（或有許多不同的神學素材）的學者，^{註8} 已經放棄可作為聖經神學之一致性的聖經基礎。他們可能繼續從以色列的宗教經驗中提煉這種一致性，或是用「信心的思想」(mind of faith) 的眼光來理解這種一致性，但其結果就不是正確意義的「聖經神學」了。假若否認聖經本身的一致性，即使訴諸神救贖和啟示的行動，來作為聖經神學的基本一致性，也無法成功確保聖經裡一致性的客觀來源。一個人可能抱持以下的信念：神的行動的一貫模式，在一份全由人寫下來的記錄裡，激發出許多分歧的回應。但是，除非我們在這份記錄下來的回應內容裡，來理解此神聖模式，否則這個信念仍然是空洞的。若脫離這個內容，我們甚至無法肯定自己對「神在行動」所抱持的信念，跟希伯來先知們對此的信念相同。我們的「神」也許是他們所說的巴力。

註6 E. Ernest Wright, *op. cit.*, p. 156; cf. H. Wheeler Robinson, *Record and Revelation* (Oxford: Clarendon Press, 1938), pp. 315f.

註7 請特別參考 J. R. Brnnton 等人的論文集，收錄在本書附錄所提到的 *Religion in Life* 這本書裡。

註8 Gerhard Ebeling, "The Meaning of Biblical Theology," *Journal of Theological Studies*, N.S., VI (1955), 210-225.

當這些批判學者努力跟聖經的內容搏鬥時，他們的預設立場就變得一清二楚了。顯然地，他們通常是用一種現代意識的類比來取代聖經的類比。有時他們假定特殊啟示仍在持續進行，以致我們當代的「啟示」經驗可以糾正眾先知；^{註9} 他們通常把默示和光照混為一談，來貶低聖經並高抬現代的洞見。

布特曼（Rudolf Bultmann）公開要求聖經的信息必須「去神話」；此要求正是這整個方法的預設立場的一貫表達。如果沒有任何啟示的真理，而只有一種在啟示的存在行動中的相遇，那麼現代心智（而不是聖經）就必須提供理解此相遇的基本標準。

然而，若我們想擁有一種名副其實的聖經神學，就必須接受合乎聖經的預設，並拒絕「反超自然主義」，而人們常常假定歷史研究法本身就含有「反超自然主義」。對這種研究法進行無限制的負面批判，然後盼望用剩下的斷垣殘壁來建造聖經神學，或想在某種信仰已遠離科學的本體界雲霧中建立聖經神學，這些都是白費功夫的。

除非聖經呈現出一個前後一致的信息，否則「聖經神學」就是個矛盾的語詞。聖經神學的基本前提，就是聖經本身所宣稱且認定的「啟示與默示的原則」。霍志恆（Geerhardus Vos）在他所著的《聖經神學》（*Biblical*

註9 據我看來，這就是R. M. Brown在論文集裡所做的事，請見本書所附參考書目。

Theology) 的前言中，清楚指出且堅決主張這一點。^{註10} 他所奠定的首要原則是：「由這個詞所構成的所有正當神學用法，最基本的就是承認啟示的無誤性。」^{註11} 他正確地主張說，這是基督教一神論的精華。「如果神有位格、有意識，那麼以下的推論就是無可避免的，即無論祂用什麼方式啟示自己，祂總是能無誤地表達祂的本性和心意。祂向世人傳達祂的思想時，這思想會帶著神性的印記。不然的話，我們就必須說祂受阻於這世界的有限性和相對性，表達的媒介妨礙了祂跟這世界的交流。」^{註12}

現今有一種普遍的假設，即啟示並不在於傳遞神所啟示的真理。這個信念本身並非來自聖經。根據聖經的記載，神能夠、也的確透過眾先知和祂兒子——祂帶著父賜給祂的話語而來（約十七8）——傳遞啟示出來的真理。

霍志恆強調，聖經神學必須承認啟示的客觀性。「這意思是說，從神而來的真正傳遞必定是外來的。輕蔑地看待『聽寫』的觀點，並藉此否定這種外來的傳遞，這是不公平的。『聽寫』沒什麼不光彩的，特別是當它發生在神與人之間。此外，這種否定是不科學的，因為領受啟示之人所作的陳述，已表明這種聽寫過程並不罕見。」^{註13} 霍志恆繼續說明，他並不否認內在的啟示。這

註10 G. Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948).

註11 同上，p. 20.

註12 同上。

註13 同上。

種啟示很明顯出現在詩篇裡。然而，霍志恆叫我們避免一種傾向，即把聖經裡的所有啟示都簡化成這個類別，以致剝奪了聖經的無誤性。「其中一種受歡迎的論調，是把啟示局限在神自我揭露的行動內，然後把聖經的整個思想內容，當成人對神的這些行動的回應。這種理論通常是用作掩護，要把聖經的全部教導，跟純粹人為反應的相對性混在一起。如此一來，由於沒有任何客觀性可供佐證，聖經的神聖來源也就無法得到證實了。」^{註14}

在承認啟示的客觀性之後，霍志恆就把聖經神學定義為：「解經神學的分支，它所處理的是神自我啟示的過程，而這過程就記錄在聖經裡。」^{註15} 照此方式來理解，聖經神學就不會自相矛盾了。它沒有以歷史的名義來破壞神學；另一方面，它也不是正統教義在面對歷史科學的要求下所做的勉強讓步。

也許有人會提出反駁，如果自由主義使聖經神學變成不可能的事，那麼正統教義就使聖經神學成為沒必要的事。若啟示已賜下諸多命題，而且神的話語已默示為一本書，那麼教會除了教義神學（此神學概述聖經的教導，並將佐證經文系統化）的支持以外，還需要什麼呢？

神話語被寫下來的形式，已為這問題提供了答案。聖經所記載的是在歷史過程中賜下的啟示。這啟示不是一

註14 同上，p. 21。

註15 同上，p. 13。

次就全部賜下的，也不是以神學辭典的形式出現。這啟示是逐漸賜下的，因為啟示的過程總是伴隨著救贖的過程。既然救贖不是按著固定一致的步調進行，而是在神的行動所決定的時期展開，那麼啟示就具有一種時期的結構，這結構會在聖經正典中被顯明並標示出來。現代的時代主義正確地認出救贖歷史可以分成幾個重要的階段；而它的錯誤在於未能理解這些連續時代之間的有機關聯，乃是神在逐漸彰顯一個恩典的計劃。

啟示在這些時期的進展有其特色與內容，而聖經神學將這特色與內容加以公式化，論述世代以來不斷擴展的視野。這樣看來，聖經神學就同時是合理與必要的。它為特定經文的解釋提供了完整的背景；經文不只必須在一卷書的背景中來理解，同時也必須在一段啟示時期的「視野」底下來理解。就純正釋經學的相互性（reciprocity）而言，聖經神學也是解經的成果，是將聖經的整體教導加以歸納總結的基本步驟。

如此一來，在聖經神學和系統（或教義）神學之間，就沒有任何對立或矛盾，雖然這兩者是有區別的。系統神學必須汲取聖經神學的成果，而聖經神學也必須明白系統神學的廣泛視角。它們的不同是在於如何發展研究的材料。系統神學完全是以主題或題目來發展這些材料，它試圖以某些「論點」（loci）來總結聖經的全部教導，例如：神論、人論、救恩論、教會論、末世論。聖經神學

則是以救贖歷史來發展這些材料。聖經神學是以救贖的不同歷史時期來分段，各段落的標記分別是創造、墮落、洪水、呼召亞伯拉罕、出埃及，以及基督的降生。在這些時期裡（或進一步細分這些時期時），乃是使用一種系統化的方法。不過，這不只是用「分期付款」的方式來論述系統神學。用最適合系統神學的不同區分方式，來將每個時期的啟示加以分類，這是一種非常武斷的做法。相反地，我們必須對每個特定時期的啟示有足夠的敏感度，注意各啟示的形式與內容有什麼特色與重點。神在族長時期顯現所賜下的啟示，以及具有紀念性之神聖祭壇，在形式和內容上都有其基本原理。詮釋的框架必須反映出這點。在處理神權政治的各種制度時，則需要另一種組織材料的方式。聖經神學必須按照各自的時期來理解它們，並且明白從雅各的天梯到摩西的帳幕之間的進展，有何神學上的意義。

無疑地，組織材料的方式是有彈性的。學者可以用主題和系統的組織方式來寫一本《舊約神學》，而不是用歷史陳述的方式來寫這本書，但這本書必須透過研究基督降生之前的啟示歷史，來追溯每個教義的發展，才算符合它的書名。這種論述方式會使聖經神學接近系統神學的形式。但為了避免造成混亂，最好不要將聖經神學理解為「針對聖經內容所做的系統陳述」，^{註16} 或理解為希伯來

人的宗教思想史。^{註17} 理解聖經神學的最佳方式是：它承認啟示具有歷史和漸進的特色，以及表明它所宣告的神的計劃具有一致性。它所關注的不完全是神學，因為這樣會使啟示過程的歷史變得比較次要。它所關注的也不全然是歷史。若有人認為聖經神學只是一部希伯來宗教史，就代表他對啟示有基本的誤解，或根本就不相信啟示。嚴格來說，它甚至不是一部關於啟示的歷史，因為它對神學的關心，超過任何對啟示過程的單純歷史研究。^{註18}

聖經神學是一項獨特且成果豐碩的研究，它必須嚴肅面對聖經中的歷史進展和神學一致性。古老的「佐證經文」的方法受盡嘲諷；但認識並熱愛聖經之人對這方法的使用，完全不同於某些現代狂熱者對這方法的刻意曲解。例如，參加西敏會議的神學家都非常熟悉聖經，以及熟悉加爾文在解經方面所下的功夫，所以當他們被要求提供經文的「佐證」時，絕不會忽略經文的背景。

不過，無可否認的是，這種方法在使用聖經時經常缺乏深度。19世紀思潮的特色是強調歷史，而這種強調使

Review, XII:4, p. 31.

註17 William A. Irwin覺得很難在舊約神學和以色列宗教史之間找到實質的差別。他的結論是：以神學為取向的主要特點，除了一種主題式的安排以外，就是這種取向描繪了希伯來人的宗教思想，而不是宗教風俗；它關心的主要是希伯來宗教在「較高」層次和較後期的表現。“The Reviving Theology of the Old Testament,” *Journal of Religion*, XXV (1945), pp. 244ff.

註18 凱波爾喜歡說「歷史啟示」(historia revelationis)，而較不喜歡說「聖經神學」，但是他會追溯每項教義在啟示歷史中的發展，並將這發展納入教義神學裡。Op. cit., p. 175.

註16 James Muilenburg, “Is There a Biblical Theology?” *Union Seminary Quarterly*

我們在理解聖經時，對歷史有全新的鑑賞。不幸的是，這同時也使人對歷史產生一種完全不合聖經的認識，這認識分享了實證科學的預設前提。批判學者完全有權主張「他的主要看法……即聖經的每一卷書、每一頁和每一句話，都有一種可理解的歷史出處。」^{註19} 既然直接的超自然啟示——神從西乃山上說話的聲音——通常被視為一種「可理解的歷史出處」，那麼「使聖經跟現代科學的歷史概念產生有機關聯」，^{註20} 很明顯就必須付出重大的代價。

若聖經神學接受這種概念的歷史進展，它就等於不再盼望提出聖經在神學上的一致性。有人試著為「救恩歷史」(Heilsgeschichte) 建構一個非歷史的層面，藉此來努力維持這種一致性，但這種二分法不是此困境的解決之道。聖經神學是自由派培育出來的一門學科，但它所帶領的聖經研究領域必須要有正統的信念，即聖經是神的超自然啟示，而且祂的話語具有一致性。除非聖經確實具有聖經神學努力要證明的一致性，否則這整個研究事業就是愚昧的。^{註21}

不過，根據聖經本身所做的這些假設，聖經神學就是恰當且有益的。第一次閱讀霍志恆的《聖經神學》的講道者，會進入一個豐富的嶄新世界，而這世界會振奮

註19 A. C. Craig, *Preaching in a Scientific Age* (New York: Scribner's, 1954), p. 34.

註20 同上。

註21 W. A. Irwin有效地提出反對（特別是反對Bissfeldt），他說並不是只要嘗試從聖經挑選出符合某種神學信念的元素，就可以把其結果稱為「聖經神學」。Op. cit., pp. 239ff.

這位講道者的心。聖經神學實際上是一種敬拜的努力。除了《聖經神學》以外，霍志恆所寫的《恩典與榮耀》(Grace and Glory) 也是講道者必讀的書目之一。^{註22} 這本書收錄一位學者對神學院學生傳講的講章（當時是在普林斯頓神學院傳講），但他在講道時仍帶著熾熱的心和敬畏的態度，而這種心態是源自看見神的啟示（記載神的永恆救贖計劃在歷史上的實現），所散發的恩典與榮耀。

一位年老的荷蘭牧師有智慧地說到，講台不可把我們驅趕到經文面前，而是經文驅使我們站到講台面前。^{註23} 在聖經神學裡，是聖經的動力以想像不到的力量，激勵講道者的心。

註22 G. Vos, *Grace and Glory* (Grand Rapids, 1922).

註23 J. van Andel, *Vademecum Pastorale* (Kampen, 1910), p. 36.

現代神學裡的「*kerygma*」

的確，「*kerygma*」讓我們再次面對有關權柄的挑戰。這個議題一直使現代聖經神學為自己的生存辯護，而且在聖經神學內容的發展中，也必須不斷面對這個議題。只要認真查考聖經，就必須面對聖經不斷宣稱自己擁有權柄。許多人研究基特（Gerhard Kittel）的巨著《新約神學詞典》（*Theological Dictionary of the New Testament*）^{註1}的內容，而這很自然喚起人們重新探討這個主題。在這部作品中，有關「*kerygma*」及其同源詞的文章是一個主要的例子，用來說明聖經神學激發了人們對講道權柄的關注。^{註2}

這些聖經研究影響了當代的神學，但這種對講道的神學關注也同樣鼓勵人去研究聖經中的「*kerygma*」。法默（H. H. Farmer）曾說，當代神學最重要的趨勢也許可以被定義為：「重新發現講道的重要性」。^{註3} 巴特所發展的「聖道神學」就跟他對講道的擔憂有關，而且也以講道和聖禮中的「教會宣講」（church proclamation）為中心。因此，他所代表的運動被稱為「宣道神學」（*kerygmatic theology*）。^{註4} 最近許多關於「*kerygma*」的

討論，都跟布特曼的立場有關，他把新約的學術研究和他對神學與哲學問題的強烈興趣結合在一起。他試圖把「*kerygma*」從新約的「神話」中解放出來，好讓它能以「宣講」的形式來面對現代人。^{註5}

新約研究的發展導致現今對「*kerygma*」的強調，而這反映出這些位於實證科學和聖經之間的神學趨勢和掙扎。

在兩次世界大戰之前，許多學者的興趣是在於「探索歷史上的耶穌」，因為這種做法承諾要把耶穌從福音書中解救出來，好還原祂的自由形象：一位人道主義的教師，以及認可自由理想的改革者。批判福音書的人假定：早期教會把耶穌這個人埋葬在一座名為神聖彌賽亞的神學石棺裡，而我們必須使耶穌脫離這座石棺。這種嘗試並沒有成功。「來源批判」的各種工具無法真正找到另一位耶穌。^{註6}

註5 Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology," in Hans Werner Bartsch, ed., *Kerygma and Myth*, trans., Reginald H. Fuller (London: S.P.C.K., 1953), pp. 1-44. Cf. Philip E. Hughes, *Scripture and Myth* (London: The Tyndale Press, 1956).

註6 史懷哲（Albert Schweitzer）所寫的 *The Quest of the Historical Jesus* (trans. W. Montgomery, second Eng. Ed., London, A & C Black, 1926) 說明老一代自由主義非常厭惡的天啟觀點，跟「歷史上的耶穌」是分不開的。陶德（C. H. Dodd）對此議題做了簡潔的討論：C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (London: Hodder & Stoughton, 1936), pp. 182f. 有關這些發展的介紹，請看本書所附參考書目列舉的作品，特別是：J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*; A. M. Hunter, *Interpreting the New Testament*；以及W. R. Baird, Jr. 所寫的文章。另參Henry J. Cadbury, "Current Issues in New Testament Studies," *Harvard Divinity School Bulletin*, XIX (1953-1954), 49-64; William D. Davies, "A Quest To Be Resumed in New Testament Studies," *Union Seminary Quarterly Review*, XV (1960), 83-98.

註1 Gerhard Kittel, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933-).

註2 Gerhard Friedrich in *op.cit.*, III (1938), 682-717.

註3 H. H. Farmer, *The Servant of the Word* (New York: Scribner's, 1942), p. 9.

註4 例如，田力克在他的書中就如此稱呼這個運動，請參Paul Tillich, *Systemic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), I, 4.

雖然學者們有點不甘心，但研究的方向從耶穌轉到了教會。如果無法重新找到所假定的「歷史上的耶穌」，新約聖經至少是早期「歷史上的教會」的主要資料來源。最初，這個發展把注意力從福音書轉移到使徒書信，並從耶穌轉移到保羅身上。後來，學者從早期教會的研究中，產生出一種研究福音書的新方法。這個名為「形式批判」的方法（此方法在第一次世界大戰之後出現），強調教會的口傳傳統在福音書成形之際，扮演著決定性的角色。

「來源批判」尋找福音書背後的文獻；「形式批判」則集中探討那作為替代（或優先）來源的口頭材料之模式。他們是基於以下這個假設來檢視經文（選出的章節）的形式：教會在講道或教導中的習慣用法，提供了經文成形當時的背景。

當陶德（C. H. Dodd）發展他對「*kerygma*」的分析時，就受到上述這種方法（布特曼是主要倡導者）所影響。^{註7} 陶德研究保羅在書信中對講道的總結，以及保羅在使徒行傳中的講道。陶德在使徒的「*kerygma*」裡，辨認出一些共同的元素，其中心都是把彌賽亞時代的到來當作「末世」，即眾先知所應許的應驗時刻。陶德發現，這個「已實現的末世論」是使徒講道中最基本的部分。

陶德的觀點進一步對比「已實現的末世論」和天啟

註7 Dodd, loc. cit. 陶德既欣賞又批判布特曼。陶德有一篇簡短的摘要，請參“Thirty Years of New Testament Study,” *Religion in Life*, XIX (1949-1950), 323-333.

文學裡的未來式末世論。他主張教會在成立的最初幾年裡，面對著一個關鍵的處境，那時末世的時代並沒有立刻帶來全然的實現。教會有兩種可能的回應：（1）強調對基督第二次降臨的期盼，或是（2）發現所有應許在現今的國度能力中，已有一種屬靈的實現。陶德在新約聖經中同時發現這兩種回應，但他強調的是後者。他把約翰福音中對國度的屬靈詮釋，視為已實現的末世論。他也把馬太福音裡的教導材料，視為教會的另一種努力，想要調適當時面臨的處境，即「末世」所呈現的形式，跟最早期的「*kerygma*」所預料的不同。陶德不太贊同第一種回應。他認為第二次降臨頂多只是「最適當的神話」，藉著捏造一種絕對的歷史結局，來表達「歷史確實有其目的」。^{註8}

陶德對「*kerygma*」的分析具有深遠的影響力，特別是在英語世界裡。他區分出「原始的宣講」（*kerygma*）和根據這宣講而來的「教導」（*didache*），而這種區分最迎合現代神學的行動主義。有關救贖事件的動態宣講，應當跟靜態的教義系統加以對比。對陶德來說，「*kerygma*」跟神在審判和恩典上的主動有關，而「*didache*」則表達人類的回應。^{註9}

這種區分加重了「*kerygma*」的權柄，而這是

註8 Dodd, *The Apostolic Preaching*, pp. 240, 201.

註9 “The Relevance of the Bible,” in Alan Richardson and W. Schweitzer, eds., *Biblical Authority for Today* (Philadelphia: Westminster Press, 1951), p. 158; cf. *The Apostolic Preaching*, p. 6.

「*didache*」所沒有的。然而，「*kerygma*」本身不能被視為一種客觀存在的權威性啟示，好像是要剝除聖經的層層教導，好讓剩下的「*kerygma*」核心獨佔聖經的完整權柄。這只是說，應當以動態的方式來理解「*kerygma*」。「*kerygma*」式的宣講是一個事件，神藉著這宣講來向祂子民說話。權柄並不在於「*kerygma*」本身，而是透過神在「*kerygma*」事件中的行動而存在的。

學者嘗試重建最早期的講道模式，但這嘗試沒有因此根據以下的假設來進行，即這種「*kerygma*」是我們福音的權威標準。這位「歷史上的耶穌」相信現代人不願意接受的許多事情。因此，現代神學非常熱衷於把「基督事件」（Christ-event）當作標準，卻對拿撒勒人耶穌的實際話語或行動不感興趣。同樣地，最早期的「*kerygma*」充滿了從耶穌的教導和工作而來的「啟示性超自然主義」。最早期的「*kerygma*」和歷史上的耶穌一樣，都是現代人的心智無法接受的。

布特曼比任何人更加直接地說明這個議題。他堅持說，沒有一個現代人能夠認真地持守一種神話式的世界觀，此世界觀容許歷史中有超自然的介入。當新約聖經描述救贖事件（這事件是新約所傳講的主題）時，便是以這種神話式的觀點作為前提；因此，出現在新約當中的「*kerygma*」，都是現代人無法相信的。不論是醫治、身體復活、升天、駕著雲第二次降臨……等神蹟，或是基督

的神性和先存性：這些對於使用電燈和無線電廣播的人來說，全都是不可能發生的事。^{註10}

那麼，這種「*kerygma*」對現代人來說具有任何意義嗎？布特曼相信有意義，因為他把神話視為象徵語言的一種形式，而象徵語言是可以被詮釋的，然後他斷定新約聖經要我們採用「去神話」（demythologizing）的作法。

當人們在理解新約聖經到處瀰漫超自然主義，以及這現象與現代人的假設（即自然界和人性「不受超自然能力的干涉」）全然抵觸時，並不是所有人都達到布特曼的「絕對的清晰和冷酷的誠實」。^{註11}不過，他所提出的解決方案，在原則上與所謂的「現代共識」相距不遠。他的「去神話」作法只是一種普遍假設（即使徒在講道和聖經中所作的見證一定有誤，因為這種見證是屬人的）的極端應用而已。因此，「*kerygma*」本身必須和它的表達形式加以區分。布特曼、陶德和其他人強調新約聖經裡的「已實現的末世論」是一個指標，表明「去神話」的過程在聖經裡早已開始。這種立場在現今也被廣泛接受。例如，在約翰福音十四章18節，基督應許自己會在聖靈裡降臨，而這降臨就被理解為「去神話」的第二次降臨。當布特曼剝去「*kerygma*」的神話成份後，他就發現了「*kerygma*」在「基督事件」裡的核心，而這會在宣講裡再次發生。於

註10 Dodd, *The Apostolic Preaching*, pp. 1-8.

註11 *Ibid.*, p. 7.

是，「*kerygma*」就變成了存在主義（existential）的同義詞。^{註12}

關於「*kerygma*」之權柄的基本問題，並不在於「使徒講道的準確內容」的討論，也不在於「去神話的限制」的辯論。基本議題乃是在於這些討論所採取的啟示觀。為了符合人們所理解的「現代科學」，啟示本身已經被「去神話」了。人們認為絕不可能有「神啟示話語」這項神蹟。沒有任何字句是藉著啟示而賜下的。威廉·坦普（William Temple）總結此項立場：「由此可見，沒有所謂『神所啟示的真理』這回事。只有屬於啟示的真理，這也就是說，有一些命題表達出關於啟示的正確思考結果；但它們本身並不是直接的啟示。」^{註13}

人們將啟示等同於救贖，並將啟示視為一種個體相遇的事件。這種經驗在言語方面產生的結果，與其說是啟示的產物，不如說是啟示的副產品；這些結果可以用來為啟示作見證，但它們既不是啟示，也不具有直接的啟示性質。經常有人訴諸以下這個事實：希伯來文的「*dabar*」，意思可以是「話語」或「事件」。其推論似乎是說，這兩個概念在希伯來人的思想裡是無法區分的，

註12 因此，根據James M. Robinson的說法（同前引），現代存在主義的史料研究提供了第二種認識耶穌的途徑，這可以補「*kerygma*」的不足。若不接受耶穌的觀念或祂門徒（他們傳講使徒性質的「*kerygma*」）的觀念，我們的存在就會受到挑戰，這是他意圖要證明的，正如現代歷史研究所追求的方向。Cf. pp. 85ff.

註13 William Temple, *Nature, Man and God* (London: Macmillan, 1935), p. 317.

因此我們可以正當地把所有的話語啟示當作行動啟示。^{註14} 他們對啟示的概念所進行的分析，也產生同樣的結果。有人藉著一種古怪的推理模式，而得出如下推論：因為個體的相交不只是溝通，所以這相交不包括溝通。^{註15} 「啟示不是溝通，而是相交」的這個口號，表達了一種錯誤的二分法。有個體的相交而沒有溝通，在人類主體之間是不可

註14 例如：John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (New York: Columbia University Press, 1956), p. 81。這本書參考了以下作品：J. D. A. Macnicol, "Word and Deed in the Old Testament," *Scottish Journal of Theology*, V (1952), 247。另參Donald G. Miler, *Fire in Thy Mouth* (New York: Abingdon, 1954), p. 24。這本書參考了以下作品：Hjalmar Lindroth, *En Bok om Biblen* (Lund, 1948), p. 191 in *Source Material Study*, No. 50G.112, World Council of Churches.

若考慮到「*dabar*」經常和「*amar*」連用，就可以清楚看到「*dabar*」這個字是在強調話語，例如：「耶和華的話臨到……」（例如，拿一1）。關於「事件」的意思和「*dabar*」更主要的意思之間的關係，請參：Brown, Driver, Briggs edition of Gesenius' lexicon (Boston and N.Y.: Houghton Mifflin, 1907), pp. 182f. 論到一個人所說的事情時，「*dabar*」可以有「事件」的意思。若說希伯來思想認為話語比事件更低等，這是錯誤的說法。反過來說比較正確，特別是論到耶和華的話語時，因為祂的話語決定了所有事件，而且神的話語沒有一句不帶有力量。參創十八14；耶卅二17、27；路一37。路加福音和使徒行傳對「*rhemata*」這個字的用法，提供我們有趣的例子，說明不該將這詞翻譯成「事」，而是應該翻譯成「話」，因為上下文是提到說出來的話語。參路一65，二17-19、50-51；徒五32，十三42。

註15 John Baillie, *op. cit.*, pp. 32f. 他宣稱：「這個國家廣泛接受以下這個觀點：啟示不只是從神這個主體到人這個主體，同時也是神這個主體向人這個主體顯明自己；神向我們啟示的是祂自己，而不只是啟示許多關於祂自己的命題。這個觀點大部分要歸功於威廉·坦普大主教的教導……」。他接著引用威廉·坦普的話：「沒有所謂『神所啟示的真理』這回事。」從「不只是」到「沒有」是很奇怪的說法！這不是碰巧說溜了嘴而已。Baillie先前也這樣主張：「如果啟示完全都是信息，那就是關於神的本性、心思和計劃的信息——除此以外，再無別物。然而，在最後採用的辦法裡，不是啟示有關神的信息，而是神自己在主耶穌基督裡道成肉身。」（p. 28）這句「最後採用的辦法」，是一種模糊和極端的說法，因為它聲稱神向我們顯明自己時，並沒有（或無法）同時傳遞信息。他進一步宣稱，這就是聖經的啟示觀。對不熟悉這種說法的人而言，這必定令他們大感震驚。

能的，而且這也是一種對於「在基督裡的啟示」的怪異概念，否認基督的啟示性溝通可以將父神顯明出來。堅持說「在基督裡的啟示」純粹只是事件，其實是在否認話語的啟示，而這話語的啟示是耶穌自己宣稱要賜下的。^{註16}

這種把「*kerygma*」當作行動啟示的動態概念，其產生的後果相當深遠。人們將權柄從聖經的話語裡除去，而幾乎無可避免的是，決定性的權柄被指派給了教會。陶德堅稱權柄乃是在於「聖經與教會之間牢不可破的合一性」。^{註17}他宣稱教會的傳統不可將一種專橫的意義強加在使徒和先知的話語上。「他們是我們在神百姓裡的『公民同胞』，我們容許他們擁有發言權，這是自由公民的權利，當他們為自己發言時，我們要帶著禮貌和謙卑來聆聽。」^{註18}

這段話主張使徒們有權利在教會的「市民大會」裡講述自己的作品【編註：「市民大會」的意思是，不只使徒們有權利發言，教會的其他人也有發言權。】，而這種說法最為戲劇化地指出權柄所在位置的轉移。行動主義者的啟示觀必然會挑戰「教會建造在使徒和先知的根基上」這個真理，而使徒和先知才是最終啟示的領受者。整個重點被轉移到教會上，教會被理解為一種持續的團契，而救贖行動重覆發生在這團契裡。雖然使徒和先知的見證可能

註16 例如，約十二49，十七8。

註17 Richardson and Schweitzer, *op. cit.*, p. 160.

註18 *Ibid.*

是獨特的，但這見證的能力和權柄卻只存在於教會宣講的事件中，這時神的道才會被啟示出來。若離開教會宣講的事件，使徒的見證就只是昔日生動事件的靜態殘餘而已。^{註19}

現今的行動主義似乎為講道的權柄賦予了新的意義。講道被視為救贖事件，神的道在其中被呈現出來，而教會也得以藉此成立。然而，由於這觀點倒空了「成文之道」（即聖經）的標準權柄，所以它也徹底地改變了講道的權柄。一方面，此權柄從內容轉移到形式。任何說出來的話語都不能被等同於神的道；它們只能在具有啟示性的

註19 巴特的確認為先知和使徒的見證具有一種特殊地位。他們的見證被安排在啟示裡面，並且跟教會在後來的宣講不同，這見證「證實啟示的獨特性和暫時的有限性」。啟示原先的「記號」（即基督的人性），已經因為基督的升天而終止了，但是先知和使徒的見證的這個「記號」填補了這個缺口（*Church Dogmatics, I/2, The Doctrine of the Word of God*, trans. G. W. Bromiley, T. F. Torrance, Edinburgh: T. & T. Clark, 1956, p. 500）。他們聽見神的啟示，而我們只能透過他們的發言來聽見啟示（p. 506）。他們的職責是必不可少的，因為所有啟示的內容都無法與他們的見證形式分開（pp. 492, 495）。

當人放棄了神所啟示的真理的客觀性（正如巴特所做的），使徒和牧者的權柄就會在性質上產生巨大的改變。這引進了一種令人無法容忍的屬人主權，因為這代表我們不是要聽命於神那寫下來的話語，而是聽從那不可靠的、有誤的、有罪的人所說的話。巴特堅持說，唯獨在這個見證當中，我們必須聆聽神的話語，正如教會對我們的指導（cf. p. 479）。照此方式來理解的使徒見證，只是基督的人性這個「記號」的一種劣質替代品，除非基督的人性也是有罪的。絕對順服在這種見證之下所牽涉到的良心束縛，會因為教會宣講的見證所具有的類似功能而更加惡化。巴特所強調的這種平衡，無法讓我們脫離這個困境。他極力主張，權柄只出現在以下這個事件中，即神的話語透過聖經而顯明出來。單獨的個人「能夠也必須單單順服聖經，也就是當聖經向他顯明自己時……」（p. 479）然而，一個不完美且有罪的見證所具有的限制仍然存在，這看法不只認為這見證本身可能變成神的話語，也認為任何見證的人性成分的確變成神的話語。

行動中變成神的道。另一方面，這個形式上的權柄也不受任何客觀標準所限制。事實上，任何在這種處境下說出來的話語都可以變成神的道。講道者不再受到「成文之道」所約束。^{註20}

此「動態的」講道觀助長了聖禮主義（sacramentalism）。當然，「事件」能夠在聖禮的行動中發生，正如在講道中發生一樣地容易。的確，若啟示不是溝通，講道的言語過程就構成了一道阻礙，而這道阻礙並不會出現在崇拜儀式的聖禮行動中。這種思路的最後階段，就是暗示講道之所以有效，只是因為它是一種聖禮（使用言語的象徵，而非使用水、酒和餅）。^{註21}如此一來，「神的道」與聖禮在改教神學中的關係，就恰好被顛倒過來。聖禮曾一度被稱為「可見的道」（*verbum visibile*）；如今講道卻變成了「口頭的聖禮」

註20 為了對抗老一代的自由主義，在神學家當中有一股顯著的趨勢，就是呼籲人回頭來傳講聖經。田力克（Tillich）強調聖經的地位，但他只把聖經當作神學的來源，而非神學的標準規範（*op. cit.*, pp. 50f and 168f）。巴特口才流利地為傳講聖經而辯護，並試圖表明講道必須受聖經約束。然而，對他來說，聖經不是神那寫下來的話語（成文之道），聖經不包含任何教義系統或漸進啟示的一致性。相反地，聖經是零碎的、前後不一且自相矛盾的。但這些互相衝突的經卷，可以在宣講當中變成神的話語（*cf. op. cit.*, pp. 483f, 507-510）。

註21 至少，這個傾向出現在G. van der Leeuw的著作中。Cf. *Ways of Worship*, edited by Pehr Edwall, et al. (London: S.C.M. Press, 1951), pp. 224-230, and van der Leeuw's *Liturgiek* (Nijkerk: Callenbach, 1946). See also E. Schillito, "The Preaching of the Word" in Nathaniel Micklem, ed., *Christian Worship* (Oxford: Clarendon Press, 1936), p. 216: 「因此，在講道時，我們是在施行一種聖禮。講道者的準備工作，跟祭司的準備工作不同。但是跟提供人聖餅和聖杯比起來，奉神的名來傳講神的話語，並不是一件更輕鬆的事。」

（*sacramentum verbale*）。

有關「神的話語」的聖經教義

現今對聖經中「*kerygma*」的討論（不管這些討論多麼深奧和有價值），一般都沒有正確理解有關「神的話語」的聖經教義的含意。人們常常否認或輕看「成文之道」的權柄，但聖經神學卻顯明這權柄是所有講道權柄的基礎。若要真正恢復講道的權柄，就必須研究有關「話語啟示」的聖經神學。

無可置疑地，新約講道的整個架構是建立在以下這個信念上：福音應驗了具有權柄的舊約聖經。陶德有一本作品論到「*kerygma*」跟舊約的關係，其書名就很有啟發性：《照經上所說：新約神學的底層架構》（*According to the Scriptures: the Sub-structure of New Testament Theology*）。^{註22}

在路加福音的高峰，復活的基督向門徒們打開聖經，並開啟他們的心竅，使他們能明白聖經（路廿四32、45）。在前往以馬忤斯的路上，那兩位門徒雖已聽過天使在空墳墓裡說的話，心中還是既憂愁又混亂，因為他們的心信得太遲鈍了，不明白先知所說的一切話（路廿四25）。在他們的眼睛明亮並認出主之前，主先開啟他們的

註22 London: Nisbet, 1952.

思想，使他們明白祂的話語，而他們也心中火熱，因為認識到摩西與眾先知都談到基督的受害和得榮耀。

基督在復活後的第一次講道，乃是祂親自闡釋舊約。其實，這不是主耶穌第一次傳講這個信息。祂在第44節說：「這就是我從前與你們同在之時，所告訴你們的話，說：摩西的律法、先知的書和詩篇上所記的，凡指著我的話都必須應驗。」然而，由於復活已成為事實，這信息就得著更新和實現。門徒們在領受聖靈之後，就是要為這些事作見證：不只是見證基督復活的事實（若這事實沒有聖經的見證，就會被視為一派胡言，正如其他門徒對婦女們回報的態度一樣），而是見證神的話語已在基督榮耀的復活中應驗了。

基督自己賜給門徒的這個基督教講道核心，以最忠於釋經範本的方式，在使徒行傳裡得到進一步擴展。這段經文（路廿四章）的架構和詞彙，塑造了路加在使徒行傳裡所記載的使徒們的見證。彼得在五旬節那天，從約珥書和詩篇傳講基督的受難與榮耀。後來彼得醫治瘸腿乞丐之後，他就在聖殿裡宣講基督的受難：「但神曾藉眾先知的口，預言基督將要受害，就這樣應驗了。」（徒三18）然後彼得傳講基督在將來的榮耀：「天必留祂，等到萬物復興的時候，就是神從創世以來，藉著聖先知的口所說的。」（徒三21）。彼得接著引用摩西論到那位彌賽亞先知的話，並斷言：「從撒母耳以來的眾先知，凡說預言

的，也都說到這些日子。」（徒三24）。

路加也根據同樣的模式，來總結保羅在帖撒羅尼迦會堂的講道：「保羅……一連三個安息日，本著聖經與他們辯論，講解陳明基督必須受害，從死裡復活。又說：『我所傳與你們的這位耶穌，就是基督』」（徒十七2-3）。保羅的講道充滿了這種負擔；他在亞基帕王面前如此描述自己的信息：「所講的並不外乎是眾先知和摩西所說將來必成就的事，就是基督必須受害，並且因從死裡復活，要首先把光明的道傳給百姓和外邦人」（徒廿六22b、23）。保羅在別處歸納了他所傳講的福音，而這證實了路加的記載：「……基督照聖經所說，為我們的罪死了，而且埋葬了，又照聖經所說，第三天復活了」（林前十五3-4）。彼得也說到那在先知心裡之基督的靈，「預先證明基督受苦難，後來得榮耀」（彼前一11）。

這種關於「神的話語」得著應驗的講道，帶有「證據式」的力量。保羅試圖從經文來說服猶太會堂的聽眾，使他們相信耶穌就是基督。當馬太福音和約翰福音訴諸舊約聖經時，也同樣引用明顯應驗在耶穌身上的特定經文。

然而，這個「話語得著應驗」的模式，其根源不只是為了護教，甚至也從來不是一種膚淺的「從預言得著證明」；福音書證實一件事，即耶穌把聖經當作祂生活的法則。祂來不是要廢掉，乃是要成全（太五17）。經上的話是不能廢的（約十35），給祂作見證的就是這經（約五

39)。人子必要去世，正如經上指著祂所寫的（太廿六24、56）。

從一種理性主義的觀點來看，「耶穌應驗預言」在護教方面的價值，已被縮減至這個地步：耶穌試圖有意識地、刻意地完成「應驗預言」這件事。這種態度不會覺得以下的事實有什麼值得注意之處：耶穌在各各他山上呼喊時，乃是引用祂所熟悉的詩篇經文。可是，對福音書的作者們和耶穌自己來說，耶穌刻意應驗一切經文，正是祂彌賽亞使命的本質所在。當然，外在事件也是由神的話語所安排的。耶穌在那受詛咒的痛苦中呼喊：「我的神，我的神，為什麼離棄我？」而這份痛苦乃是既可怕又真實的；詩篇作者的呼喊只是預言和預嚐耶穌的這份痛苦（太廿七46；詩廿二1）。耶穌在十字架上的口渴也是真實的，而且不是祂自己造成的。然而，耶穌在十字架上發出遭離棄和口渴的呼喊，是為要使經上的話得著應驗（約十九28）。

對福音書的作者和耶穌來說，以下這個事實一點都不假：彌賽亞屬靈經歷的最深層危機，就在於要逐字逐句地應驗聖經。若所有經文都為基督作見證，那麼基督自己也要服在聖經之下。

這裡所牽涉到的雙重關係，是基督要執行的雙重工作的必然結果。基督身為「以馬內利」（神與我們同在），祂就是主耶和華。那在眾先知心裡說話的靈，乃是

祂的靈。基督就是祂自身計劃的「初與終」（Alpha and Omega），也是祂自身應許的「是」和「阿們」（Yea and Amen）。但這位聖約的「主」，同時也是聖約的「僕人」。身為僕人，祂來是要遵行那位差祂來者的旨意，做成神的工和應驗神的話語。基督的神性與人性在祂的位格裡聯合，在祂的作為裡顯明出來，也在祂的話語中啟示出來。

新約講道的這種「話語得著應驗」模式，其根源深植於舊約聖經。在舊約聖經裡，有關神話語的概念是一個非常重要的主題。「神藉著祂話語來啟示自己，這是舊約每一卷書所證實的真理。」^{註23}

神的至高話語

神的主權在祂話語裡所顯出的偉大，是「神話語在基督裡應驗」的背景。神僅僅透過祂命定的話語所施行的統治，最毫無保留地彰顯出祂的神性。^{註24}「神說：『要有光』，就有了光。」（創一3）那藉著神的話語而造的世界，也同樣藉著祂話語而得著維繫（詩卅三6-11）。

^{註23} Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, trans. A. W. Heathcote and P. J. Allcock (London: Hodder & Stoughton, 1958), p. 127.

^{註24} 在古代近東世界的理解裡，話語的能力是對神性的一種證明。這一點在阿卡德人（Akkadian）的創世史詩裡非常明顯。在這個史詩中，神祇馬爾杜克（Marduk）成功地用他的話語摧毀並創造了一塊布，證明「他的諭旨是諸神中最顯赫的」。“Creation Epic” IV: 1-30, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard (Princeton: Princeton University Press, 1950), p. 66.

狂風和眾星都聽從祂的話（詩一〇七25，一四七15-18，一四八8；賽四十26）。^{註25} 王國的興衰也是根據祂的旨意（詩四六6，二5；參賽十一4）。然而，重點比較不是在於神的話語在自然界或護理方面的主權，而是在於神話語在救贖歷史裡的權柄。神話語的權能顯明在自然界裡，也勝過其他所有崇拜大自然的宗教，最引人注目的例子就發生在神拯救祂子民的過程中。當以色列人得拯救時，神透過摩西說出祂的話語來審判埃及的眾神；在以利亞的時代，大火從天而降，以及大雨傾倒在迦密山上，就是為要再次呼召以色列人脫離敬拜暴風雨之神（巴力）的愚妄。

在救贖歷史的每個階段，我們都可看到神話語的至高權能彰顯出來。當人類在伊甸園犯罪之後，神的聲音立刻出現在風中，^{註26} 而神同時宣告祂公義審判的咒詛和恩典的福分。當希伯來書的作者在第11章追溯信心的歷史時，他同時也藉著說明信心是對神話語的回應，來勾勒出救贖的歷史。啟示伴隨著救贖；事實上，救贖是透過神所啟示的話語而成就的。創世記透露出一種三部曲的模式：一開始先有應許與呼召的啟示；然後，救贖實現了應許；最後，具有確認性質的啟示和教導則印證了救贖。這就是發生在挪亞、亞伯拉罕和雅各身上的事，以致在出埃及的

^{註25} P. van Imschoot, *Theologie de L'Ancien Testament*, Tome I, Dieu (Paris; N. Y.: Desclée, 1954), p. 203.
^{註26} 在創世記三章8節裡，「天起了涼風」（cool of the day）應譯為「海風」（sea wind）。參A. van Deussen, "Historische werkelijkheid," in *Gereformeerd Weekblad* (Kampen, Netherlands), February 12, 1954.

偉大救贖事件之前，這個模式就已清楚確立並成為此救贖事件的架構。

有關神話語的救贖大能的最重要陳述，就在於祂對亞伯拉罕所說的一句話：「耶和華豈有難成的事嗎？」（創十八14）而這句話跟以撒出生的應許有關。神應許不生育、年紀老邁的撒拉必生一個兒子，這令亞伯拉罕和他妻子發笑（創十七17，十八12），但神的話語在所定的時間必成就奇事，並賜下新的「喜笑」——以撒——給亞伯拉罕與撒拉。這項對神話語之救贖大能的宣告，預示了神的整個救贖；當馬利亞面對更大的應許而信心動搖時，天使加百列就重覆神對亞伯拉罕所說的話：「因為出於神的話，沒有一句不帶能力的。」（路一37）

在出埃及的救贖事件之前，神在燃燒的荊棘裡呼召摩西，並賜下應許的話語（出三4）。這話語是建立在祂先前對列祖的應許上（出三6）。

當神對祂百姓說話時，設立了先知作為中間人。摩西在荊棘前猶豫不決，而這促使神清楚地描述先知的職分（出四10-16）。先知是神的代言人：神把自己的話語放在先知的口中，並教導（「律法」〔*torah*〕這個字就是源自「教導」這個動詞）他該說些什麼。「耶和華藉先知領以色列從埃及上來，以色列也藉先知而得保存」（何十二13）。

神透過祂的話語來成就救贖，「因耶和華要堅定祂

向你列祖亞伯拉罕、以撒、雅各起誓所應許的話」（申九5）。以色列百姓「都遵耶和華的吩咐」（出十七1），他們穿越紅海，進入曠野並走到西奈山，而神就在那裡從天賜下祂律法的話語。神賜下祂的話語給百姓，好指示他們在聖約裡的服事，他們也在曠野的諸般試煉中學習「人活著，不是單靠食物，乃是靠神口裡所出的一切話」（太四4；申八3）。

神的救贖性話語不只勝過埃及追兵，也勝過以色列人的背叛。這話語最終將確保祂所應許的憐憫。「神非人，必不致說謊，也非人子，必不致後悔。祂說話豈不照著行呢？祂發言豈不要成就呢？我奉命祝福，神也曾賜福，此事我不能翻轉。」（民廿三19-20）

以色列人征服迦南地，以及他們後來在當地的歷史，乃是神成就祂自己說過的話的歷史。^{註27} 律法的咒詛與祝福都得著應驗，而先知們越來越強烈期盼那在賜福和咒詛之後要臨到的末後日子（申卅1），那時神的應許將會得著最終的實現。

這種對神話語的強調，在這整段時期繼續地發展。當以色列百姓建國時（那時神的名住在耶路撒冷），他們遵守神的律法，在宮廷裡設立先知的職分，也在聖殿中唱詩讚美神。所羅門的祝福見證了神話語的應驗：「凡藉著祂僕人摩西應許賜福的話，一句都沒有落空」（王上八

56）。除了應許話語和警告話語以外，還加上了讚美話語與智慧話語的豐富彰顯。另一方面，十個支派的造反（這本身應驗了神審判的話語）也提供新的角度來彰顯神話語的主權。以利亞和以利沙是傳講神話語的人，他們成為以色列的戰車馬兵（王下二12，十三14）。在何烈山的顯現事件中，神讓以利亞明白一件事，即祂話語的主權不只出現在停止下雨的審判話語裡，也不只在迦密山上燒毀祭壇的大能話語裡，更是在神暗中所掌管的所有歷史中，好成就祂救贖的旨意。神不需要出現在旋風、地震或烈火之中，祂乃是在祂微聲的話語裡臨到，向祂的先知說話；但連這話語也能興起一位外邦君王並摧毀拜巴力的宗教。

所有先知都見證了神話語的絕對權能。以色列民的被擄是神計劃的執行，而這打開了歷史的廣闊全貌：異教的外邦人首先要成為神手中烈怒的工具，來審判祂的子民；之後輪到這些外邦人遭受審判；最後他們則會在末世分享神的救恩。地上的王國各有興衰，但創造主威嚴的話語卻永遠被高舉。

在宣告神救贖性的話語必定得勝時，先知們提到神用大能施行創造，以及用大能成就出埃及的偉大拯救事件（參耶卅二17-23）。他們重申神賜給亞伯拉罕的全能宣告和恩典應許：耶和華是凡有血氣者的神，在祂沒有難成的事（耶卅二17、27）。神不只是預見那將要成就的賜福，祂更是定意要成就這賜福。「我已謀定，也必

註27 可參考P. van Imschoot引用的經文，*op. cit.*, p. 204。

作成。」(賽四六11)「成就的是耶和華，造作為要建立的也是耶和華，耶和華是祂的名。」(耶卅三2)「我怎樣思想，必照樣成就……」(賽十四24)耶和華的榮耀必定來到，「因為這是耶和華親口說的」(賽四十5)，而且「我們神的話必永遠立定。」(賽四十8)正如雨水降下，五穀必定結果，「我口所出的話也必如此，決不徒然返回，卻要成就我所喜悅的，在我發它去成就的事上必然亨通。」(賽五五11)正如亞倫的杖開花、結出熟杏，印證神指派亞倫服事的話語，神同樣也會留意保守祂的話，使其成就(耶一12)。

神所應許的救恩，在彌賽亞來臨時達到了高峰；打從彌賽亞出胎，就被造就成耶和華的僕人，祂不只是为了復興雅各、使以色列中得保全的歸回，同時也要作外邦人的光(賽四九5-6)。祂的口將有如快刀(賽四九2)；祂呼喊說：「主耶和華賜我受教者的舌頭，使我知道怎樣用言語扶助疲乏的人」(賽五十四)。耶和華的話語和訓誨必發出作萬民的光，而這些話語將透過耶和華的僕人而賜下(參賽五十10，五一4)。「我將我的話傳給你，用我的手遮蔽你，為要裁定諸天，立定地基。又對錫安說：你是我的百姓。」(賽五一16)神會透過這位偉大的僕人來傳講救贖和創造方面的話語，而摩西乃是這位僕人的預表(參出卅三22之用詞；申十八18)。外邦人的海島都要等候祂的訓誨(賽四二4)；祂受膏去傳福音給謙卑的

人，宣告那最高峰的禧年，也就是耶和華的恩年(賽六一1-3；路四17-21；太五1-12)。

在創造與救贖當中，一再強調神話語那強而有力的、創造性的大能。神的話語與祂的靈之間的連結尤其密切。神的話語經常被具體化，並且幾乎被等同於氣或靈，因為這些都是從祂口中發出的。^{註28} 這話語也跟祂的心思意念分不開。人們會在自己心中說話，或跟自己的靈交談；同樣地，神的心思意念會藉由祂的話語顯明出來，並付諸實行。

然而，在舊約裡，神話語的活力與屬靈性質，並不會跟這話語的客觀性相衝突。這創造性的話語是可以被記念或記錄下來的。神話語的權能擁有祂自身榮耀的奧秘，但最奇妙的不在於這話語本身擁有的能力，而是在於神宣佈這話語，並且會保守這話語以致成就。

神的話語與聖約

神話語的客觀性特別表現在聖約的教義上。在舊約裡，有關神話語的整個教義是由「約」的架構來決定，以致甚至連神論到自然界的話語，也用「約」的措辭來表達，並且跟約裡的福份有關(參何二21-23；耶卅三20-

註28 Cf. Th. C. Vriezen, "God's Revelation by His Spirit and His Word," in *An Outline of Old Testament Theology*, Eng. tr. (Oxford: Blackwell, 1958), pp. 249ff.

21、25；創九9-17）。註29

當神在西奈山與祂的子民立約時，祂的話語就被書寫下來。雖然神對列祖的呼召具有約的形式，但當時聚集之神子民（以色列會眾）的救贖，仍然需要一種正式立約的認可，其中帶有明確、客觀的立約書面條文。

近年來，學者們研究赫人的宗主條約裡的立約形式，而這不僅驚人地證明了「書面條文」在古代近東君王立約時的重要性，同時也幫助我們明白摩西五經裡的立約架構。註30 他們所研究的原始資料來自赫人帝國時期，大約介於主前1450–1200年間。這種立約形式並非赫人所獨創的，其實這形式在巴勒斯坦、敘利亞和小亞細亞的文化中相當普遍。因此，就時間和地理方面來看，這些條約所出自的文化視野，形成了神與以色列民立約的背景。赫人立約的基本形式是單方面的。這個約是藉由君王立下誓言，來約束他的臣民。它被稱為至高者所立的約；而這位至高者的「話語」指出臣民應盡的特定義務。這種立約形式的條文通常包含幾個部分（正如曼德歐〔Mendenhall〕所歸納的）：

1. 開場白：以「某某偉大君王如此說……」作為開

註29 Cf. Harold Fisch, "The Analogy of Nature, a Note on the Structure of Old Testament Imagery," *Journal of Theological Studies*, N. S., VI, 161-173.

註30 以下作品對赫人的條約有基本研究：V. Korosec, *Hethitische Staatsvertraege* (Leipzig, 1931)。有兩篇重要文章提出並分析這些材料，請參：*Biblical Archaeologist* by George E. Mendenhall, "Ancient Oriental and Biblical Law," and "Covenant Forms in Israelite Tradition," XVII (1954), 26-46, 50-76.

始，接著表明這位君王的稱號、特性與家譜，以及他要與他的臣民建立約的關係。

2. 歷史序言：描述這位君王之前跟他臣民的關係。這部分的內容並非千篇一律，而是說明歷史資料及其涵義，好表示君王有權要求臣民感激他。這裡的內容是用「我一你」的稱呼來表述。
3. 對臣民的條款和要求：包括禁止與其他君王結盟，以及尊重君王的審判權柄。
4. 規定臣民要將書寫下來的條約存放在聖所中，並且要定期公開誦讀其中的內容。註31
5. 列出諸神為見證者。
6. 祝福與咒詛的話語。

學者曼德歐指出，這些條約跟神在出埃及記和約書亞記裡所立的約，有許多驚人的相似之處。顯然地，出埃及記第廿章所採用的就是這種立約形式。這位至高的神將以色列百姓跟祂自己綁在約的關係裡。祂的救贖行動表明祂有權對他們提出要求，而且祂在約中忌邪地禁止他們順從其他任何主人。

這個約完全符合當時的立約習慣，它被寫下來並存放在特別訂製的約櫃裡，而約櫃則放在會幕的聖所裡。這

註31 Meredith G. Kline根據當時的習俗，說明律法的「兩塊石版」是條約的正、副本，一份給君王，另一份給臣民。既然在神與祂百姓立約的案例上，只有一個聖所，因此這正、副本都放在約櫃裡。"The Two Tables of the Covenant," *The Westminster Theological Journal*, XXII (1960), 133-146.

種書面形式的約是一種見證，見證這約的準確性和真實性（出卅二15，卅四29）。這是神所立的約，是耶和華的話語。神從天上說這些話，而以色列百姓都聽到了。神把這些話語記錄在兩塊石版上，而摩西將石版帶到山下。這兩塊石版「是神的工作，字是神寫的，刻在版上」（出卅二16）。雖然宗主條約沒有現代合約裡的平等架構，但書面條文還是一樣地重要。「耶和華吩咐摩西說：『你要將這些話寫上，因為我是按這話與你和以色列人立約』」（出卅四27）。這兩塊石版是約版，或者說是耶和華的約（王上八21；代下五10，六11；參王上八9）。

約櫃裡的這兩塊石版是摩西五經的核心。神在西奈山立約時所說的簡短「歷史性序言」是一個關鍵，可以幫助我們瞭解出埃及記之前的整個歷史和創世記裡的家譜。摩西五經敘述歷史的目的，不是政治性或文化性的，也不是為了記錄一些動人的事件；這歷史是「聖約歷史」：記錄神如何對待列祖，如何與亞伯拉罕立約以及在西奈山更新這約。「聖約歷史」的力量就在於它是真實的歷史。有些學者注意到，赫人的條約在歷史序言中並不是提出格式化的空談，而是記錄君王如何恩待他臣民的具體實例。

正如摩西五經的歷史是「聖約歷史」，摩西的律法也是聖約提出的要求：「耶和華對摩西說：『你上山到我這裡來，住在這裡，我要將石版並我所寫的律法和誡命賜給你，使你可以教訓百姓』」（出廿四12）。律法是神的

訓誨（*torah*，參 *horah*），用來教導祂子民明白耶和華的道路。^{註32} 這律法被記錄在「約書」裡（出廿四4、7；參書廿四26）。

約裡的祝福與咒詛（也寫在石版上），在申命記第廿七至廿八章有進一步的說明。

藉由摩西寫成的整本約書，被放在「見證的約櫃」裡（申卅一24-26）。神把祂的話語放在祂子民當中（申卅11-14）。藉著這話語的同在，組成了聖約的團體。然後，這約的架構需要準確和客觀的書面聲明，包括：約的內文及其規定；立約之至高者的身分，以及那些立約百姓的家譜；神在過去施恩的歷史，用來激勵那些領受聖約的百姓感謝神；在約裡服事的記錄，見證百姓的守約或背約；有關咒詛的警告和賜福的應許。

然而，神賜給祂子民的話語在形式和法律上的客觀性，從未跟神的命令所具備的動力、創造力相對立。^{註33}

註32 See Gunnar Ostborn, *Tora in the Old Testament* (Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1945), pp. 38-41.

註33 事實上，在神的命令和約書之間的密切關係，遠超過一般的認知。摩西說，他為了以色列人的緣故，願意讓自己的名字從神的冊上被塗抹掉（出卅二32；參但十二1）。這本神的冊可以被理解為約書在天上的範本和原著。正如約書包含了與神立約之人的名字和家譜，同樣神也在審判冊上記錄了祂百姓的名字，而這本審判冊就是神對聖約的紀念冊（參出十七14；瑪三16；路十20；來十二23；詩八七6）。Henning Graf Reventlow寫了一篇精彩的文章：“Das Amt des Mazkir,” *Theologische Zeitschrift*, XV (1959), 161-175。他主張：大衛宮廷的「史官」是一種跟聖約有關的官員，有如某種首席檢察官，讓人「思念」聖約的律法。他也將神權國家的這項職務跟神的記錄和記念相比較。

關於在阿卡德人的神話中，毫無對立地結合了動力和記錄下來的話語，請參考：the “tablets of fate” in the *Creation Epic*, III:5; IV:121 (Pritchard, *op.*

詩篇一四七篇15-20節是一個很美的例子，可以說明這兩者之間的和諧關係：那裡描述神的話語與命令發送到全地，為要帶來冬天和春天，然後詩人宣告：「祂將祂的道指示雅各，將祂的律例、典章指示以色列。」

有些人試圖探索舊約裡的一種「僵化」過程——一種動態的、預言性的話語概念，僵化成一種靜態的律法主義；但這種嘗試並沒有成功，即使是去批判舊約的成書日期和「來源」也一樣。^{註34} 這種理論認為申命記成書於主前第七世紀，而它混合「律法」與「預言」的做法，則被視為相當晚期的發展。但事實上，「約」的概念（這概念是舊約啟示的核心）在摩西所在的歷史階段就已出現，而且這立約模式需要立約條文所具有的客觀性，甚至需要將這條文寫下來。

關於神在舊約裡的話語，並不存在「自由的靈」與「固定字句」之間的對立。「神的話語」的概念本身已排除這種對立。既然神這位大君王說出口的話語無法更改或落空，那麼就保證了這話語的永久性和客觀性。從最早期開始，沒有任何證據表明，神的話語曾被設想成客觀詞句以外的事物。從前的確有一種危險，即藉著將這話語貶低為一種魔法公式，使這話語跟神脫離關係（埃及人就是這樣做）；但耶和華與祂話語之間的密切關聯，似乎防止

.....
cit., pp.65, 67) .

註34 Edmond Jacob, *op.cit.*, pp. 127-133; Th. C. Vriezen, *op. cit.*, pp. 86-96.

了以色列人產生這種濫用。當然，敬拜會變得形式化，但「神在祂話語裡啟示自己」的概念卻一直存在。

這種強調神話語之客觀性的立約形式，也提供了一個動態的背景。聖約和應許是分不開的。約的關係是一種生命的關係：「我要作你們的神，你們要作我的子民。」（利廿六11-12）立約之主住在祂子民中間。聖約的律法層面並不是抽象的規條，藉由一種律法主義的簾幕來隔離百姓，使之無法與永生神接觸。相反地，律法是「*torah*」，指示人明白耶和華的道路。律法啟示出討神喜悅的事，好叫祂可以住在祂子民中間，他們也與祂同住（申四1-14）。

「約的關係」本身就是一種得福的關係，但它也指向更偉大的福分。從神呼召亞伯拉罕以來，就一直強調聖約的應許層面。萬事的復興都會透過「約的關係」而來到，以致地上的萬族都要因亞伯拉罕得福（創十二3，十八17-19）。聖約裡的救贖將會確保最終聖約應許的實現。西奈之約也考慮到地上的萬國，以色列人要在萬民中作聖潔的國民和祭司的國度（出十九5-6）。神在西奈山的顯現，並不是神向祂子民的最後顯現，而是指向將來佔領應許之地，且要在神的聖所（錫安山）設立祂的名。

聖約的福分具有末世的性質。有些人注意到，申命記不只談到聖約福分的最初實現和咒詛的傾倒，同時更預見到神的恩典將得著最終勝利並賜福祂的子民。這是整個

後續聖約歷史的藍圖。在禮儀曆法的象徵意義裡，安息年的安息必定是象徵耶和華悅納人的禧年，那時聖約的應許都要實現。

神在祂旨意實現之前就宣告祂的計劃，這是要表明祂守約的信實。神話語所顯示的大能，彰顯出這聖約關係的真實性。「我所要做的事豈可瞞著亞伯拉罕呢？」（創十八17）。出埃及的拯救大工應驗了神對列祖的應許（出三6），並顯明神守約的信實與恩典，而這些都跟神那「可記念」的聖約之名——耶和華——密不可分。當神呼召摩西時，祂先預告自己將要施行拯救，所以這群立約子民聚集在西奈山，本身就是這應許的一種實現和「記號」；蒙救贖的子民必「在這山上」敬拜神（出三12）。

有關聖約的整個神學都聚焦在神恩典的信實上。神記念祂的約，這不只是指祂審判背約的子民，更是指祂勝過人的背叛，為要堅定祂在約裡的揀選旨意。在曠野留下的反叛臭名——瑪拉、汛、瑪撒、米利巴——最終變成見證神的恩典和守約的信實。神的話語是祂起誓的話語，而這誓言必定應驗。先知的記號也是聖約的記號：神的話語必定成就。就連以色列人的背叛達到頂點，並導致神使他們被擄來作為約的咒詛，這也不是救贖歷史的結局。先前的事已經成就，「現在我將新事說明，這事未發以先，我就說給你們聽」（賽四二9）。神會把祂原本隱藏的憐憫計劃啟示出來（耶卅三3），並且在彌賽亞的祝福裡更新

祂的聖約。

就是在這點上，許多現代學者誤解了「話語」在聖經中的概念，而這話語跟講道及其權柄有關。若從「*dabar*」一詞的用法做出推論，說希伯來人無法區分「話語」與「事件」，這種推論是非常愚蠢的。^{註35} 應許在聖約裡的整個架構，以及聖約子民對這應許的信心，正是取決於這種區分。亞伯拉罕相信神，他所領受的是神的話語，而非事件。當事件應驗話語時，神的應許就得到證實，而人的信心在實現中喜樂。亞伯拉罕的信心在以撒出生時得著實現，而這個事件成為神信實的「記號」，使亞伯拉罕的信心更加堅固，歡喜迎接基督——應許的最終後裔——那將要來臨的日子。^{註36}

同樣地，對先知的檢驗也可分為兩部分：他是否忠於立約之神（申十三1-5），以及他所說的預言是否應驗，好作為神大能話語的記號（申十八21-22）。

有些人做出奇怪的推論過程，他們從聖經的前提（即「神的道是活潑且大有功效的」）推論出相反的結論：神的道是一種行動，而不是話語。這種推論在聖經裡

註35 參前述，註14。

註36 Gunner Osborn注意到：「不過，耶和華在祂行動之前先說話的這個概念，特別明顯地出現在舊約的歷史陳述裡。因此，在歷史上所發生的事，其實就是應驗了耶和華先前所說的話。（例如，出三16f，十四30f；王上八56；拉六14；賽十26f，五十五11f；耶一12；結十七24；但四28f）。耶和華的話語在歷史上是主動積極的，這是聖經信仰的一個特色。」*Yahweh and Baal* (Lund: C.W.K. Gleerup, 1956), pp. 102f.

找不到任何支持，而奠基於這推論的講道理論同樣也是自相矛盾的。^{註37} 另一方面，有關神話語的聖經神學，乃是基於神親口說出來的話語：不論是神在伊甸園、從焚燒的荊棘中、或從西奈山上所說的話。

在偉大的「大會之日」，立約之神在山頂上、從雲中和火中向祂救贖的子民說話，而這群子民就聚集在山下的平原。當然，這是「啟示的行動」，但也是「啟示的話語」。神那令人畏懼的聲音宣告出立約的話語。這場景使有些人的主張顯得荒謬：他們認為神在啟示中賜給我們的不是信息，而是祂自己；而且祂用的方式不是溝通，而是相交。^{註38}

註37 Donald G. Miller在“Biblical Theology and Preaching” (*Scottish Journal of Theology*, XI, 1958, 389-405) 裡強調講道有「尚未解決和無法解決的矛盾」(p.391)。「我們曾說，神的話語不是話語，而是祂的行動和作為。但接著我們又說，聖經是用人的話語來記錄神的作為，而且教會事工裡最基本的事應該是用話語來講論神的作為」(ibid.)。「聖經神學……會加深這個矛盾，而這矛盾是源自一個事實，即神真正的话語是祂的行動，但是人必須用話語來談論祂的行動，因此就完全改變了它的性質」(p. 392)。解決辦法就是，講道也必須變成神的行動，而這是人不可能辦到的事。有罪的人竟能成為傳講神話語的人，這個反差必定會讓傳道人充滿謙卑的敬畏，但我們不能藉著混淆話語和行動來加強這種敬畏。若我們爭辯說，因為神的話語是行動，所以聖經嚴格來說無法是神的話語，只能是「人用話語來談論神的作為」，那麼我們當然無法傳講神的話語（無論我們多麼渴望神在我們的講道中行動）。Donald G. Miller訴諸詩篇裡的類似經文，來將話語和行動劃上等號，但他忽略了這種關聯所具有的力量，這關聯是要顯明神話語的能力和祂應許的應驗。例如，詩一〇五19、42-43。

註38 參註15。我們不該否認溝通和信息的賜下。啟示會帶來相交，而相交也可能賜下啟示，但啟示不可簡化成只有相交。神的指頭寫在牆上的字是啟示，而且這啟示是向那些遭受審判的人宣告這些字的意義，同時這當中完全沒有神跟人的相交（但第五章）。巴蘭跟摩西一樣，也可以說出神的話語。

因此，約的形式強調書面話語的客觀性；正如啟示的形式一樣，約的形式也強調神那寫下來之話語的客觀性。此外，這形式意味著有種種不同的書面資料。約包括了歷史、家譜、祝福和咒詛的話語，以及一些明確的規條。我們應該如此理解摩西五經資料的多元性與一致性。古代君王所保留的立約記錄，不只包括重新立約的條文本本身，也包括皇室的記錄，即記錄臣民的進貢和標明他們順服或叛逆的例子。這些事可以進一步描繪出神這位大君王所保留的約書，不論是留在天上的約書，或是透過祂話語而賜給祂僕人及先知們的約書。

然而，聖約的活力並沒有受限於古代的條約形式與皇室記錄。對啟示的形式而言，聖約本身的性質具有深遠的涵義。神就住在祂子民中間。神在約裡的同在要求百姓以服事來回應。甚至連百姓在領受這約的時候，也是以敬拜來服事神（參出三12，八1），而他們一生也都要在約裡服事耶和華。正如列祖是耶和華的僕人，以色列民也被呼召成為神的兒子來服事祂。服事耶和華，而不服事其他假神，這是「聖約憲法」在申命記裡的特別規定（申六13，十12，十一13）。這種服事是宗教性的，它源自對神的敬畏，而且是對這種敬畏的合宜態度和回應；這種敬畏不是奴隸般地畏懼，而是尊敬和愛戴（申四10，六13，十20）。這種服事要求人全心獻上（申十12，十一13），並且要獻得歡心樂意（申廿八47）。這種服事也包括道德

方面的正直。敬拜的儀式就是要表現出這種宗教上的關係，並且本身也具有約的性質，特別是這儀式表達出「神是靈」的這項真理（申四15-24，十二30；參申十二26-27）。

這種在聖約裡服事的回應，是源自神與祂子民同在的事實。當神子民以話語來回應聖約的吩咐和應許時，也是以此作為基礎。敬拜的話語（這話語透過聖靈的同在而出自聖約僕人的口）使我們認識舊約之權威話語的另一個層面。正如神的話語以客觀的、可記念的形式臨到人，祂在人身上引發的回應也可以是一種默示的話語，不論這回應是列祖為某個祭壇（神彰顯祂的同在的地方）命名所說的話，或是摩西所作的詩歌和大衛所寫的詩篇。^{註39}

現代某些人強調將啟示與敬拜結合在一起，這反映出他們對這種約的模式有某些敏感度。然而，我們必須從這例子得出一項相反的結論：敬拜的處境非但不會降低對「話語啟示」的強調，反而更加強其重要性。聖約的榮耀，在於神向祂子民說話。救贖的高峰，則在於祂子民的回應。神所曉諭的屬靈話語，引發祂子民屬靈的回應話語，並在其中以讚美來高舉神的聖名。敬拜的話語可以是藉著聖靈而形成的。先知們不僅宣告神的話語。他們也

註39 請注意耶和華所說的話對摩西之歌的描述：「現在你要寫一篇歌，教導以色列人，傳給他們，使這歌見證他們的不是」（申卅一19）。這首歌頌讚神的名，也責備百姓。它構成了聖約訓誨的一部分，同時也是對聖約的一種回應。參撒下廿三1-2。

在聖靈的感動下禱告和讚美神（出十五1；申卅一19、30-31；撒下廿三1-2；參民十一26-29）。這位將生命氣息吹進人裡面的神，也會從人口中接受那被聖靈充滿的讚美和敬拜。神從天上賜下的話語，乃是立約的基礎，也是有關啟示之聖經教義的基礎。神的僕人被聖靈充滿所作出的回應，應驗了神所立的約，並彰顯出神話語的豐富：這話語既是呼召，也是回應。

舊約裡的話語事工

話語的事工源自神多樣化的啟示，而這事工可分為兩方面：首先，有一種先知、中保式的事工，要將神的話語傳達給祂的子民。由於百姓無法承受神從西奈山的雷聲中所說的話，所以他們請摩西去領受啟示，然後再將這啟示傳給他們（出廿19；申五27-33）。這項任務也包括將神的話語寫成文字。摩西藉著寫下約書，來接續神所開始的工作——即祂用指頭把話語寫在石版上。摩西所具有的中保功能，後來成為先知職分的範本。申命記裡有關先知的律法（申十八15-22），清楚提到百姓在西奈山下的請求，而這請求促使摩西擔任先知式的中保工作。由於一群有罪的百姓無法承受神的聲音，或面對那象徵祂同在的烈火，因此神會興起眾先知和那位最終極的先知：「……我要將我當說的話傳給祂，祂要將我一切所吩咐的都傳給他

們。」（申十八18）

話語事工的第二方面，就是教導人明白神所啟示的話語。正如前面說過的，「*torah*」這個詞所表明的就是這件事。神所啟示的聖約內容需要有人進行教導的事工，也就是將這些藉著啟示和寫作聖經而賜給人的話語，教導給百姓和他們的子孫（出四14-16，廿四12；申五31）。神從天上賜下的訓誨被寫下來，好叫摩西、祭司、先知、士師和君王能教導人明白這些訓誨（參利十11；申卅一10，卅三10，十七8-13、18-20；尼八章；撒上十二23；代下十七7-19；耶十八18；瑪二7）。

「明顯的事是永遠屬我們和我們子孫的，好叫我們遵行這律法上的一切話」（申廿九29）。當人忠心教導神所啟示的話語時，就會將這話語刻在眾父母與兒女的心上，好叫他們能夠加以遵守（申卅一11-14，參申六6-9）。

教導神所啟示的話語，跟領受進一步的啟示有密切的關聯。那些教導神律法的祭司，也需要用烏陵和土明來求問神（民廿七21），而且先知既領受神的話語，也傳講那已經賜下的話語。先知的斥責是針對那些違背律法的人，而這律法既是神在曠野賜下的，也是祂透過摩西之後的先知所講述的（耶九12-13，十六11，廿六2-6，卅二20-23，四十四10；何八1、12，四1-6；摩二4；賽四十二24；亞七9-12）。^{註40}

註40 Cf. Ostborn, *Tora in the Old Testament*, pp. 141ff.

不過，整本舊約都認同必須將保存下來的啟示教導給神的子民。除了耶和華話語的臨到以外（這話語有時會因為審判而中斷），還有祂那已經賜下的話語會與百姓同在。亞倫的工作是向百姓傳講那透過摩西賜下的話語（參出四14-16），而這工作必須在以色列當中持續下去，不論百姓如何忽略或濫用這工作。當神的百姓重獲律法書（王下廿二8），並重新教導這律法（代下十七7-19），就為他們自己帶來復興。不只有先知、祭司和君王需要負責教導神的話語，以色列的每位父親也都具有這個責任。在這種啟示話語的背景下，也發展出智慧人和文士這兩種角色。^{註41} 祭司以斯拉的教導（尼八章），是舊約裡忠心執行話語事工在教導方面的最佳例子。他的教導後來成為會堂講道的模式，而當主耶穌在拿撒勒宣講以賽亞的預言已應驗在祂身上時（路四16-21），祂也是遵循這個模式。隨著啟示在基督的福音裡完成時，這項教導功能就變成神子民當中唯一且必不可少的話語事工。先知的呼召已在使徒時代結束了，但牧師與教師的呼召仍然存在。

基督——神的道

這種「客觀啟示」與「權威教導」的舊約模式，並沒有在基督降世時遭到廢除，反而是得到成全。彌賽亞的

註41 Cf. Jacob, *op. cit.*, p. 132.

事工完全沒有壓抑或昇華「話語啟示」。在耶穌基督身上，神的道並不是一種未經解釋的行動，或僅只是一個事件，神的道乃是一個位格；當然，這位格有其行動，但祂也發言說話。基督——神的道——是神在話語和行動方面的完滿及最終啟示（徒一1）。基督應驗了申命記十八章18節所說關於「那位先知」的應許。^{註42}

在四卷福音書裡，都可明顯看見基督的先知職分。例如，在符類福音有關登山變像的記載裡，祂的這項職分就強而有力地呈現出來。那時山上有聲音從雲彩裡宣告：「這是我的兒子，我所揀選的，你們要聽祂。」（路九35）在當時的背景下，這項命令具有深切的說服力。摩西是先知職分的創始者，而以利亞是先知職分的修復者，他們與榮耀的基督一同出現在山上。在行動和話語方面，只有耶穌是永遠長存的。然而，祂必須完成的工作，以及必須賜下的啟示，都沒有廢除律法與先知，反倒是加以肯定和成全。

基督在約翰福音十七章8節所做的禱告，也間接提到了摩西的事工。耶穌在此處提到，祂將聖父賜給祂的「道」（*rhemata*）也賜給門徒。正如摩西在西奈山領受律法的話語，聖子在創世以前與聖父共享的榮耀中，也領受祂要傳給祂子民的話語。

註42 這節經文對新約作者來說非常重要。請參C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, p. 57. 陶德不只引用使徒行傳三章22-26節，也引用了路加福音九章35節和約翰福音六章14節。

因此，我們必須在舊約的背景下，來理解基督的權柄（*exousia*）。這可以說明為何主耶穌在一開始宣講的信息（*kerygma*），跟施洗約翰宣講的信息相同。施洗約翰是以舊約先知的身份出現，並宣告預言應驗的日子近了。耶穌承擔起同樣的先知工作，並宣講同樣的信息。但耶穌不僅是一位先知，祂本身就是所有預言的應驗。因此，祂所傳講「神國近了」的信息，後來擴大為祂在拿撒勒會堂所做的驚人宣告：「今天這經應驗在你們耳中了。」（路四21）

基督的權柄超越摩西的權柄，正如兒子的權柄超越僕人的權柄。神在西奈山直接從雲中說話，然後將較為詳細的律法賜給摩西。主耶穌登山變像時，神從雲中顯現所賜的誡命不是十條，而是一條：「這是我的愛子，你們要聽祂。」隨著聖子的臨在，神不再需要從雲中宣告祂的信息。當彌賽亞坐在加利利的山上時，就以具有絕對權柄的威嚴話語，來頒佈祂的律法（*torah*）：「我告訴你們……」。

人看見了子，就是看見了父；人聽見子的話語，就是聽見神的話語。基督是彌賽亞式的先知，若要瞭解這項職分的性質，就必須先瞭解祂的位格是聖子上帝。聖子跟摩西不同，祂的信息不是在某座山上所領受的。祂在創世之前與聖父同在，而祂的信息是聖父在永恆裡交付給祂的。

希伯來書的作者明確宣告：基督在啟示方面的權柄，跟舊約在啟示方面的權柄之間有連貫性，而且基督在這方面的權柄具有超越性和終極性：「神既在古時藉著眾先知多次多方地曉諭列祖，就在這末世藉著祂兒子曉諭我們；又早已立祂為承受萬有的，也曾藉著祂創造諸世界。祂是神榮耀所發的光輝，是神本體的真像，常用祂權能的命令托住萬有。祂洗淨了人的罪，就坐在高天至大者的右邊。祂所承受的名，既比天使的名更尊貴，就遠超過天使。」（來一1-4）

這就是啟示方面的權柄在聖經裡的架構：神先藉著眾先知曉諭列祖，之後就藉著祂兒子曉諭我們。透過神的僕人所賜下的許多信息，後來都帶出神兒子所傳講的最終信息；但這兩種信息的權柄都來自於神。我們不需要用紅字版的聖經。【譯註：意即聖經所有信息都具有相同的權柄，基督在聖經裡所說的話[紅字的部分]並不具有較高的權柄。】此外，這兩種情況都有具體的啟示賜下，都有話語被傳講出來。神藉著祂兒子說話，這並不是歷史中超乎時空的事件（雖然這是祈克果出版了Climacus的著作後，許多思想家所偏愛的看法）。神兒子傳講神的話語，就像眾先知在過去傳講神的話語一樣；「藉著眾先知」和「藉著祂兒子」是兩句平行的片語。希伯來書繼續形容神藉著祂兒子所說的話，是救恩的信息：「這救恩起先是主親自講的，後來是聽見的人給我們證實了。神又按自己的旨

意，用神蹟、奇事和百般的異能，並聖靈的恩賜，同他們作見證」（來二3-4）。

在這段經文裡，有一個關鍵可以說明我們所傳講信息之權柄，乃是那位最偉大先知的權柄，而且祂不僅是先知，更是神的兒子。救恩信息是在祂的權柄底下賜與的。這個由主親自傳講的信息，已經由那些聽見的人給我們證實了，而且他們的見證有神賜下的神蹟大能加以佐證。

主耶穌所說的話語，不是會犯錯的凡人對神話語所作的見證；相反地，祂說：「我對你們所說的話就是靈，就是生命」（約六63）。在舊約裡，神在救贖方面的創造性大能話語，跟祂律法中的聖約命令之間並無對立。同樣地，在福音書裡，耶穌不只在祂命令「拉撒路出來！」時傳講生命之道，在祂宣告「復活在我，生命也在我」時也是在傳講生命之道（約十一43、25）。祂能夠（帶著同等的大能）說：「你的罪赦了」，或「起來，拿你的褥子行走！」（可二9）。復活的主不只講解聖經，祂也命令門徒要「使萬民作我的門徒……凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守」（太廿八19-20）。人若不順服彌賽亞的律法（*torah*），就不是祂的門徒。

福音是有內容的。福音帶著權柄宣講所有聖約應許的應驗，也宣講立約之主所賜下的新誠命。

有關講道之新約詞彙所具有的權柄

新約中有關信息的主要詞彙有：「*kerygma*」（信息）、「*evangelion*」（福音）、「*marturia*」（見證）、「*didache*」（教導），這些都反映出「權柄」的成分。「*kerygma*」是「*keryx*」（君王的使者）所傳講的信息。當新約提到約拿、施洗約翰、耶穌、使徒們的講道時，都是使用這個詞。^{註43} 在這些例子裡，每次都有神的委任和差派，而耶穌位居中心的地位，祂比約拿更偉大，施洗約翰連替祂解鞋帶也不配，祂更是使徒們的主。耶穌所做的偉大宣告就是「神的國近了」，而其附帶的要求首先是針對神的子民，最終則是針對全世界。這信息的內容是以神為中心，且需要正式的形式。神的使者直接且立即地宣告祂的救贖大工。

「*evangelion*」（福音）這個詞也同樣滿有權柄。馬太與馬可使用這詞的名詞型式，但路加使用的是動詞型式，這種用法特別具有意義。我們先前已提過路加福音第四章的經文，這段經文用以賽亞所預言的內容（賽六十一1-2）來定義福音。那應驗在拿撒勒人耳中的預言，是提到偉大禧年的來臨，這是從奴役中得救贖的高峰時期，而神的百姓也會重新領受恩典的產業（利廿五8-17）。這可以說明為何福音在路加福音裡，首先是從天

註43 參太十二41；路十一32；太三1；可一4、7；路三3，四18、19，八1；太十七、27；提前二7；提後一11。

使的口中宣講出來的。「大喜的信息」就是先知們所預言的好消息。神的國度已來到，因為國度的王已降臨；救恩已經顯明，因為救主基督降生了。路加說「傳……福音」（*evangelizing*），而其它福音書則說「宣講」（*heralding*）。這兩個詞基本上是同義詞，正如路加福音第四章的經文所顯明的。君王使者的號角，就像古代祭司的號角一樣，宣告禧年來臨的好消息（利廿五9）。

在「*martureo*」和「*marturia*」（見證）一詞的用法裡，我們發現這詞同樣強調權柄，而且舊約再次為這詞提供背景。今日的基要主義者或新正統派對於「作見證」的概念，都忽略了「權柄」這個要素。基要主義繼承了敬虔主義的很多強項和弱點，並且用一種最主觀的意義來理解見證。一個人的「見證」就是講述自己的個人宗教經驗。新正統派則發展出另類的主觀主義，即認為見證是指向「基督事件」的「指標」。

但「*marturia*」一詞在聖經裡的用法是客觀的。這詞嚴格來說是在法律程序裡的見證（出廿16；申十七6-7，十九15-18；太十八16），以及用來指稱歷史上的見證，即人們已經看過、聽過或知道的事。^{註44} 這詞在宗教方面的用法具有法律的背景；當人象徵性地使用這詞時，仍然可以生動地感受到「法庭」的處境。在聖經的概念

註44 約四39；參約十五27；約壹一1；徒一22，十41，六3，十22，十六2；提前五10；約參6。另參徒廿六5；可十四55-59；路廿二71。

裡，有關「約」的見證特別重要。在立約時，見證人主要是證明此約定的有效性，好避免將來有任何不實陳述或逃避的藉口。在赫人的宗主條約裡，人們會呼求諸神祇作見證人；同樣地，雅各與拉班立約時，也請神當他們的見證人（創卅一50；參撒下十二5）。在耶和華與以色列所立的約裡，摩西比喻式地呼喚天地作見證（申四26），而百姓也為自己的行為作見證（書廿四24）。人們可能會用物品（例如石頭或柱子），來紀念或見證一個立約事件的確實性（創卅一48；參創廿八18；出廿四4；書廿四27）。約的重要見證（保證此約的客觀性）之一，就是「約文」本身：「將這律法書放在耶和華你們神的約櫃旁，可以在那裡見證以色列人的不是。」（申卅一26）約的條例是「見證」，而約櫃和會幕也被稱為「見證」，因為約的證物擺放在它們裡面（出廿五21-22，卅二15，出卅八21等）。在聖經裡，神自己也不斷地為祂的約作見證。

當耶和華在先知書控訴以色列民背約時（賽一2-3，三13-15；耶二12，廿五31；何四1，十二2；彌六1-8），^{註45} 祂見證他們的不是（耶廿九23；彌一2）。另一方面，蒙救贖之人在萬民的聚集中，為神的信實守約作見證（賽四三10、12，四四8），而耶和華的僕人是最崇高的見證人（賽四三10，五五4）。

註45 Cf. H. B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit in the Prophets," *Journal of Biblical Literature*, LXXVII, 285ff.

聖約應許在福音裡的應驗，就是所要見證的對象。神自己是最偉大的見證者。父在聖經中為子作見證（約五37-39）；這見證有聖靈和從天上來的聲音所證實（路三21-22，九35；約十二28），又有父交給子成就的事所肯定（約五36）。基督自己是那「誠實作見證的」（啟一5）。正如「*kerygma*」和關於聖約實現的福音，是由基督所宣告並在祂身上應驗，同樣祂也印證那證實聖約的見證。基督的見證是真實可信的，因為祂所宣告的天上之事，是祂知道和見過的（約三11-12；約八14、26，十八37）。聖靈為基督作見證（約壹五7；約十五26）。有關五旬節的整個記載，有力地顯出聖靈的工作是使徒之見證所不可缺少的要素。

我們必須明白一件事，使徒的見證與父為子（以及透過子）所作的見證有關。使徒所作的見證，是為基督的事工和神蹟作見證，也為基督的受死和復活作見證，並表明這一切都應驗了神的約。他們的見證牽涉到一種蒙光照的理解，即明白聖經為基督所作的見證，和基督為父所作的見證。因此，使徒所作的見證不是狹隘地覆述一個救贖事件；他們的見證既深且廣，展示出神的全部計劃。正如約翰所說的，耶穌應許聖靈要來，而聖靈不只要叫使徒們想起耶穌對他們說過的一切話，同時也要將一切的事指教他們（約十四26），並引導他們明白一切的真理（約十六13）。使徒們的這種深遠教導，並不是次要的二手資料；

也不是他們對自己目睹過的偉大事件所做的神學猜測。這種教導是他們的「見證」的一部分。他們是基督差遣的「文士」，從他們蒙光照的知識寶庫裡，拿出新舊的東西來（太十三52，廿三34）。路加也和約翰一樣強調這個事實。正如我們所提過的，路加歸納了耶穌在復活後的教導（路廿四44-49），而這歸納不只提到耶穌在世時對使徒們所說的話，同時也將這些話跟舊約（Old Covenant）的應驗連結起來。耶穌教導他們：「摩西的律法、先知的書和詩篇上所記的，凡指著我的話都必須應驗。於是耶穌開他們的心竅，使他們能明白聖經」（路廿四44-45）。

這段經文的結論是：「你們就是這些事的見證。」（路廿四48）基督吩咐使徒們要在耶路撒冷等候，直到他們領受從上頭來的能力。使徒行傳所描述的使徒見證，直接反映出這整段經文的內容。

馬太在記載耶穌復活之後，以「大使命」來結束他寫的福音書，其中指出那使萬民作主門徒的命令，很明顯是基於復活之基督的所有權柄：「凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守」（太廿八20）。

因此，我們在新約聖經裡發現（正如我們在約的律法與應許、教導與見證的背景下，必須期待有這種發現），不只「*marturia*」（見證）與「*kerygma*」（信息）之間有密切關聯，同時「*marturia*」和「*didache*」（教導）也彼此密切相關。耶穌的教導帶著權柄，並不像文

士；而使徒們所傳講的就是耶穌的教導（祂的教導與舊約的啟示相連，並應驗了舊約的啟示），和祂救贖的作為。使徒們倚靠聖靈的大能行事，完成耶穌所開始的事工與教導，同時也指出他們事工的意義所在。

把「*kerygma*」和「*didache*」區分開來（正如陶德所做的），是個嚴重的錯誤。^{註46} 耶穌在拿撒勒的會堂裡，同時是教師、神的使者和傳福音者。祂所宣講的內容，就是神那豐富完整的計劃。

正如神從西奈山上伴隨角聲所宣講的話語，是要用來教導以色列民；同樣地，耶穌在拿撒勒對禧年來臨的宣告，也應教導給萬民明白。神的救贖行動有啟示作為印證。主的使者呼喊預備主的道路，宣佈神僕人的訓誨將會是外邦人的光（賽四二4，五十10，五一4、16）。

「*didache*」並不是次要的二手資料，而是所宣講之信息的一部分。在使徒行傳裡，「教導，傳講主的道」是非常自然的措辭（徒十五35，新譯本；參徒十三16-41，十九

註46 Cf. John J. Vincent, "Didactic Kerygma in the Synoptic Gospels," *Scottish Journal of Theology*, X (1957), 262ff.; David M. Stanley, "Didache as a Constitutive Element of the Gospel Form," *The Catholic Biblical Quarterly*, XVII (1955), 336-348; William L. Lane, *Gospel and Commandment: a Study of the Apostolic Kerygma and Didache* (這是一本尚未出版的神碩論文, Westminster Theological Seminary, Philadelphia, 1956), pp. 24f. 以下作品也討論到「*didache*」: Philip Carrington, *The Primitive Christian Catechism* (Cambridge: University Press, 1940); E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (London: Macmillan, 1946), see Essay II, pp. 363-466. See also H. G. Wood, "Didache, Kerygma and Evangelion" in A. J. B. Higgins, ed., *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson, 1893-1958*. (Manchester: Manchester University Press, 1959), pp. 306-314.

8、13，廿24-25，廿八21、23）。

瑞德保（Herman Ridderbos）曾經指出，在新約聖經裡，「*kerygma*」也可以指教義，而信心也可以指知識、洞見和智慧。他補充說：「若有人想把『相信耶穌基督』（祂本身就是真理）跟『擁有一套特定的知識系統』對立起來，如同信心完全不同於此知識系統，那就是一種錯誤的對立。」^{註47}

在聖經裡，「知識」、「真理」、「道」、「智慧」等詞彙，也都跟信息有關，特別是跟「*didache*」有關。當孩童耶穌在聖殿裡學習的事件過後，路加就說年幼的耶穌有「智慧」（路二40、52）。耶穌的教導充滿智慧，叫眾人驚訝（太十三54；參可六2）。耶穌也應許要賜智慧給作見證的使徒（路廿一15）。我們可從司提反的講道看到這種智慧：他被聖靈充滿，且滿有智慧（徒六3、10；參徒七章）。在著名的經文哥林多前書二章6-16節裡，保羅把真正的屬靈智慧跟福音聯結起來。瑞德保曾研究保羅如何傳講基督，而這份研究對這段經文提出寶貴的分析。^{註48}他指出保羅在此不是描述一種「基督教的諾斯底主義」，並強調保羅所講的「智慧」不是什麼抽象或猜測的知識（*gnosis*），而是深入認識基督十字架的意義。

^{註47} Herman Ridderbos, *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift* (Kampen, 1955), p. 141.

^{註48} *Paul and Jesus*, trans. D. H. Freeman (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1957), pp. 56-59.

使徒的權柄與聖經

登山變像的事件崇高地總結了新約福音的權柄。從雲彩裡出來的聲音，見證了道成肉身之神子的最終權柄。摩西和以利亞（前者曾寫下關於耶穌的事，而後者則在祂面前預備道路）談論耶穌將要在耶路撒冷去世的事。他們的工作已經完成，可是在山上享受住棚節的時刻尚未到來，他們乘著雲彩回去了。我們有他們的見證；若我們不接受這見證，我們也不會聽從基督的話語（約五45-47）。可是彼得、雅各、約翰仍然留在世上。他們的使徒工作成為新約教會權柄的基礎，因基督的話語是藉著他們的見證而賜給教會。正如摩西和眾先知見證那位將要來的救主，新約的使徒與先知也見證耶穌已完成的工作。^{註49}他們的地位是獨特的。耶穌不僅集所有權柄於一身，祂也呼召和建立教會，而未來的福音傳講都是源於教會，且受到教會所規範。使徒的職分是基督與教會之間的連接點，且在救贖歷史上具有極為重要的地位。

彼得說，神叫耶穌從死裡復活，並顯現出來，「不是顯現給眾人看，乃是顯現給神預先所揀選為祂作見證的人看，就是我們這些在祂從死裡復活以後，和祂同吃同喝的人。」（徒十41）

^{註49} 有關使徒職分在新約中的巨大重要性，請參考Herman Ridderbos的著作，特別是以下的著作：*De Komst van het Koninkrijk* (Kampen: Kok, 1950), pp. 308-336. *De Apostolische Kerk* (Kampen: Kok, 1954), pp. 39-97. *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift*, pp. 34-40.

在神的偉大救贖工作裡，揀選使徒是其中非常重要的部分。他們蒙揀選來提供神所默示的見證，而這見證對教會來說是最可靠的。使徒不僅領受啟示，同時也是啟示的管道。聖靈使他們想起曾聽過的話，並教導他們一切的事。聖靈也賜恩賜給其他人，來分擔使徒的工作，甚至包括傳達啟示的工作（新約時期的先知也受神默示），但惟有使徒是基督親自揀選的，要將全部的信息傳遞給教會。緊接著五旬節過後發生的情景，是所有基督教會的寫照：「都恆心遵守使徒的教訓，彼此交接」（徒二42）。

使徒的權柄明顯出現在口頭的教導上，也出現在將這權威教導記載下來的聖經裡。瑞德保指出，哥林多前書第十五章是一個很好的例子，它將使徒們所傳遞的傳統慎重地記載下來，而這傳統具有完整的使徒權柄。福音的資產就是如此交付給教會。這救恩的話語起先是主親自講的，後來是聽見的人給我們證實了。新舊約聖經都堅持一套前後一致的聖經教義；從聖經的「啟示觀」來看，這一點都不武斷，反而是必須的。把神的話語寫成聖經，是救贖歷史中一個必要的部分。

講道的權柄

當我們今天傳講神的話語時，我們並沒有穿戴著使徒的權柄。我們無法跟他們一樣，作基督復活的目擊證人。但靠著神的恩典，我們可以列入那些忠心的人之一，

承接使徒所交託的寶貴資產。正如提摩太一樣，我們必須靠著那住在我們裡面的聖靈，牢牢守著交託我們的善道（提後一14）。當我們堅守自己從聖經（聖經包含使徒的見證，且是神的話語本身）讀到的純正話語的規模，我們就是在如此行。

若講道者將自己的地位置於聖經之上，他非但不是在提高講道的權柄，反而是失去權柄。神呼召我們來跟隨基督，而不是成為基督。「道成肉身」並沒有繼續發生在我們身上，因此我們不可效法主說：「只是我告訴你們……」。我們既不是使徒，也不是先知；我們沒有受聖靈默示，來在新時代重新為教會奠定新的根基。我們是神話語的執事；靠著神的恩典，我們是基督所差遣的智慧人和文士（太廿三34）；我們是傳福音的人、牧者和教師；我們是屬神的人，接受聖經的徹底裝備，去行我們蒙召所要完成的各樣善工。有人攻擊福音派，說我們把聖經當成「紙墨教皇」（paper pope）。我們的回應是，只要人們更深入地研究神那寫下來的話語，這研究就會再次顯出聖經的可畏權柄。我們手上所拿的，是摩西所攜石版上的話語，他從神那可畏顯現的地方，在雷聲中將這石版帶下山；不僅如此，我們所拿的是父為子所作的全部見證，也就是摩西的律法、先知的書和詩篇上所記關於耶穌的那些事；我們手上的聖經，是為基督作見證之人所宣講的、也是神所默示的「*kerygma*」和「*didache*」。

那藉著天使所傳的話既是確定的；凡干犯悖逆的都受了該受的報應。我們若忽略這麼大的救恩，怎能逃罪呢？這救恩起先是主親自講的，後來是聽見的人給我們證實了。神又按自己的旨意，用神蹟、奇事和百般的異能，並聖靈的恩賜，同他們作見證。

(來二2-4)

我們不只是把這本聖經拿在手上，我們已蒙召作神奧秘事的管家，所求於管家的，是要他有忠心。那召我們的神是信實的；祂賜聖靈給所有向祂祈求的人，我們是藉著聖靈而被分別為聖來從事聖召。我們必須在禱告中尋求的重要屬靈恩賜是：求聖靈開啟我們的心竅，使我們能明白聖經。

這樣，我們說的話、講的道，就不是用智慧委婉的言語，而是用聖靈大能的明證；因為神賜給我們的任務也是宣傳神的奧秘。

第三章

聖經神學與講道的特性

缺少權柄，講道就變質了；但是權柄（即使從聖經神學的角度來理解）並不是講道的全部。講道事工的其他特殊面向，已透過我們對救贖歷史的認識而得到更新。

我們可以在所謂的「講道觀」中，看到其中一個深刻洞見。我們是在一個新的處境中宣講福音的豐富權柄，而這處境是聖經神學的研究幫助我們欣賞體會到的。

我們看到西門彼得站在猶太公會前，彼得這位漁夫站在國內那些滿有學問和權勢的統治者面前。這時他所面對的，不是女僕嘲弄的目光，也不是奴隸和士兵在火爐旁偷偷窺探的眼神。

不，曾經在大祭司的外院中表現懦弱的彼得，如今站在猶太公會的法庭前。亞那、大祭司該亞法、穿著華服的撒都該人、驕傲的法利賽人和有學問的迦瑪列，團團圍坐在代表權柄的座椅上。大祭司的聲音透露出仇恨：「我們不是嚴嚴地禁止你們，不可奉這名教訓人嗎？你們倒把

你們的道理充滿了耶路撒冷，想要叫這人的血歸到我們身上！」（徒五28）

「哦，不，可敬的先生！這不是我們的目的；我們絕不敢做出這種指控。我們沒意識到情況會如此嚴重。我們完全承認你們有合法的權柄。如果你們容許我們撤出加利利……我們向你保證，絕不會再有忤逆的事情發生……」

為什麼彼得沒有這樣回答？當我們聽到彼得的回答時，會納悶他怎麼會有這種膽量：「順從神，不順從人，是應當的。你們掛在木頭上殺害的耶穌，我們祖宗的神已經叫祂復活。神且用右手將祂高舉，叫祂作君王，作救主，將悔改的心和赦罪的恩賜給以色列人。我們為這事作見證；神賜給順從之人的聖靈也為這事作見證。」（徒五29-32）

許多人提出理由來解釋彼得的膽量，但這些理由都不夠充分。彼得當然不是在證明人只要有第二次機會，就能表現得比以前更好。若說這膽量來自彼得在雞鳴三次後的痛悔，以及復活之主所賜的赦免，這樣的解釋也不夠完整。

我們在什麼時代講道

彼得親口說的話，更明確地表明他的膽量從何而來。彼得所說的每一句話，都透露出他擁有全新的觀點。

他站在一個新的處境裡。不只是彼得這個人改變了，萬事都改變了！彼得是為三一真神作見證，祂的救贖計劃已因基督的復活、升天而成就了。

彼得首先為高舉耶穌的父神作見證。神彰顯了祂至高的權能，撒都該人和全公會的敵擋完全起不了作用。他們舉起耶穌，把祂掛在十字架上，但神卻將耶穌高舉到天上的寶座。這裡呈現出詩篇第一一〇篇的思想，耶穌自己曾提到這篇詩篇，而使徒所傳講的「*kerygma*」也看重這篇詩篇。父神的權能堅立聖子的國度。「耶和華對我主說：祢坐在我的右邊，等我使祢仇敵作祢的腳凳。」（詩一一〇1）這裡的用詞特別強調上帝的權能。神的右手成就了這事。^{註1} 詩篇第一一八篇（即進入耶路撒冷城的凱旋詩歌）已得著了應驗：「耶和華的右手施展大能。耶和華的右手高舉……」（詩一一八15-16）。「匠人所棄的石頭已成了房角的頭塊石頭。這是耶和華所做的，在我們眼中看為希奇。這是耶和華所定的日子，我們在其中要高興歡喜！」（詩一一八22-24）。

彼得找到全新的定位，這不只是由於他對神的權能

註1 在使徒行傳二章33節，「*Te dexia*」（右手）是一種表達工具的間接受格（instrumental dative）。七十士譯本在詩篇一一〇篇1節（109：1）將這詞譯為「*ek dexion*」。在使徒行傳二章33節，這個間接受格是用來描述彼得所說的話，而七十士譯本的經文是出現在之後對詩篇的引用裡（徒二34）。這種形式上的差異似乎是刻意的，沒有理由要偏離間接受格的慣常用法，特別是因為詩篇一一八篇16節的措詞與凱旋進入耶路撒冷有關，而這構成了以下觀念的背景，即「高舉」是透過神右手的大能而成就的。

有新的體會，也不只是因為他要向神負責。神的權能在這裡的確是一次全新的彰顯。我們必須順從神，因我們已看見祂的右手完滿大能地高高舉起。

當彼得意識到神高舉基督所彰顯的權能時，他也認識到神在這高舉背後的救贖計劃。我們無法想像，當耶穌基督被釘在十字架上時，門徒們籠罩在多麼大的震憾和沮喪裡。對彼得來說，這經驗必定極為深刻。我們必須記住，彼得和耶穌之間的關係不僅是友情和友愛；把他與他救主綁在一起的是一種信仰上的聯結。當眾人都離棄耶穌時，西門彼得曾宣告祂是神的兒子。生命之主怎麼可能會被殺害呢？神的兒子怎麼可能會死？然而，正是這深層的絕望預備了彼得的心，使他對神救贖計劃的高峰有了新的認識。基督的得勝不只是吞滅了死亡；根據彼得的全新認識（他的眼睛被打開並理解聖經），他體認到救主的死亡本身就是勝利的一部份。他瞭解到：根據聖經，基督必要受害，然後進入祂的榮耀。我們在使徒行傳多次看到彼得敬畏地承認神的這些計劃應驗了：「但神曾藉眾先知的口，預言基督將要受害，就這樣應驗了。」（徒三18）基督被交在人的手中，是「按著神的定旨先見」（徒二23）。

同樣的全新觀點也表現在彼得為基督的主權所作的見證裡，他見證被高舉的基督是救主，他也看見高舉的基督是君王。在彌賽亞的神聖榮耀裡，祂統治祂的子民，也

統治全宇宙。「君王」與「救主」這兩個稱號很自然地融合在一起。從舊約的背景來看，「救主」乃是君王的稱號。「救主」一詞標示著神親自施行的拯救。彼得所宣告的是：坐在寶座上的基督，就是施行救恩的主。大有能力施行拯救的主，在祂得著高舉後賜以色列人恩典：悔改的心和赦罪的恩。這些是充滿主權和恩慈的禮物，也是只能出自於神的禮物。

彼得認識到高昇之主的權能和救贖計劃，這種認識驅除了他心中的恐懼。他瞥見救主的受苦，這使他從發誓不認主轉變成痛哭悔改；而如今聖靈為同一位救主作見證，見證祂坐在天上寶座的榮耀，這使彼得變成大有膽量的見證人。我們領悟到，正如司提反在作出最後的見證（*marturia*）時，定睛望天並看見榮耀的基督站在神的右邊；同樣地，彼得也用信心的眼睛仰望，明白自己正處於一個新時代：既是應驗的時代，也是神的國大有能力降臨的時代。這權能的證據就出現在彼得的周圍和他的生命裡面。彼得與其他十一位使徒站在同一陣線；使徒所作的見證屬於新以色列時代，而他們所面對的是屬於舊以色列時代的背道猶太審判官。由於基督已被高舉，神就設立使徒們為見證人。因為基督坐在父神的右邊，祂就差遣聖靈進入他們心裡：「我們為這事作見證，神賜給順從之人的聖靈也為這事作見證。」（徒五32）

若我們要像彼得一樣，滿有膽量地帶著迫切感來講

道，就必須瞭解什麼觀點塑造了他的講論，這觀點正是整本新約聖經的觀點。聖經神學在此為教會提供了重大貢獻。不同立場的學派都承認，任何認真看待新約聖經的人，都必須面對新約的末世論。彼得的見證必定會促使所有講道者省察自己的內心。人若不相信基督的升天，就無法宣講使徒所傳的福音，也無法明白五旬節的能力。對彼得來說，基督在天上的統治並不是神話，就如基督被釘死在十字架上不是神話一樣。我們不可能一方面拒絕彼得的見證（認為彼得的信念是錯誤的），然後又想在彼得的信念裡尋找某些崇高的真理。這種不信的態度，永遠無法明白基督教講道所需的膽量和迫切感。若一個人不相信彼得所傳的福音，卻在講道時假裝自己相信這福音，就會讓底下的聽眾受罪。然而，更令聽眾感到痛苦的是，一位講道者相信彼得所傳的福音，但在講道時卻猶如自己不相信這福音一樣。若講道缺乏迫切感和熱情，就代表講員缺乏新約聖經所闡述的末世觀。這種講員跟彼得不一樣，他沒有意識到自己是站在救恩之君王的面前，他不明白自己是在基督升天之後的時代服事——這是所有先知預言應驗的時代，也是基督以救恩來統治的時代。

新約聖經清楚宣告我們是活在「末世」。先知的歷史觀將歷史分為先前的日子和末後的日子，而分界點就是彌賽亞的降臨。「神…在這末世藉著祂兒子曉諭我們」（來一1-2）。

基督教福音之所以令人喜樂，是由於認識到以下這個事實：先知以賽亞宣告的好消息，就是拿撒勒人耶穌所成就的福音。禧年已經來到，因此我們必須宣告被擄的得釋放。這就是為何彼得雖然面臨生命的考驗，仍然繼續宣講福音。當那些釘死基督的人，揚言也要釘死彼得時，彼得並沒有用審判與滅亡來恐嚇他們。他們被審判的日子必定會來到；但基督已被高舉作君王和救主，要將悔改的心和赦罪的恩賜給以色列人。彼得所傳講的就是這位至高無上的救主。我們在講道時所犯的大罪就是信心太小，因此我們的喜樂也太少。我們忘記我們的救主是誰，也忘記祂現在在哪裡。我們甚至在沒有真正明白基督的王權時，就想要設法傳講基督論。我們需要像彼得那樣呼喊：「所以，你們當悔改歸正，使你們的罪得以塗抹。這樣，那安舒的日子就必從主面前來到，主也必差遣所預定給你們的基督耶穌降臨。天必留祂，等到萬物復興的時候，就是神從創世以來，藉著聖先知的口所說的。」（徒三19-21）

這段經文有力地顯明彼得的觀點。末日已經來到，這是主得榮耀的日子，而祂也將聖靈澆灌在人身上。但萬物復興的時候還沒有來到。這位得榮耀的主也是將要再來的主。現在是末世，但這末世也是過渡時期，介於主第一次降臨和第二次降臨之間。

基督復活所帶來的喜樂、聖靈的能力，以及盼望基督的再臨——以這種觀點為導向的講道，就能榮耀我們的

主基督耶穌。

我們在什麼地方講道

我們的講道觀還有另一個面向。我們可以說，這觀點不只關乎我們在什麼時代講道，也關乎我們在什麼地方講道。我們的主已進入祂的榮耀，但我們還沒有跟祂在天上一同作王。我們仍然在世上作祂的見證人，而且正因為我們在世上，所以才能作祂的見證人。巴文克（J. H. Bavinck）所寫的《宣教學概論》（*An Introduction to the Science of Missions*）極佳地運用了聖經神學的洞見，書中一處生動地形容主如何差遣教會從事普世宣教的事工。^{註2}我們現今已擁有使徒行傳這卷書，若教會還忘記自身的宣教使命，那真是令人難以置信。無疑地，自從君士坦丁的時代以來，政教合一的混亂使教會開始遺忘這個使命。人們以為這在神學上是正確的，但其實這是起因於對聖經神學的誤解。他們假設，向全世界傳福音的使命只單單賜給使徒們，而隨著使徒職份結束之後，教會的宣教使命也就消失了。從馬太福音結尾的偉大經文來看，這很明顯是非常差勁的神學。基督應許說，當教會履行宣教使命時，祂必與教會同在，直到世代的末了；這明顯意味著，宣教的

註2 J. H. Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap* (Kampen, 1954), p. 48; trans. by David H. Freeman, *An Introduction to the Science of Mission* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1960), pp. 37f.

使命不可能只賜給使徒們而已。新約聖經所定義的福音信息，正是關乎全世界的宣教信息。若人看不見教會需要傳福音，他就不明白福音本身。

因此，我們必須傳講福音的地方就是全世界。同時，傳講福音的地方也是在教會裡。有關聖經神學的研究，幫助我們重新認識教會在耶穌的教導裡所佔據的地位。保羅不只是在雅典的市場裡講道，他也在特羅亞的一座樓上跟聚會的基督徒們講論聖經。

聖經神學會幫助我們將講道觀的這兩方面聯結起來。正如我們所提到的，陶德把原始的「信息」（*kerygma*）和第二手的「教導」（*didache*）徹底區分開來。有人說，教會裡的講道，嚴格來說根本就不是「*kerygma*」。戴爾（Nils A. Dahl）建議說，「勾起回憶」是一種比較合宜的說法。^{註3}當然，傳福音給那些從未聽聞福音的人，跟傳福音給那些從小學習真道的人，兩種傳講方式會不太一樣。就算是向基督徒傳講，也有分成用奶餵那在基督裡為嬰孩的人，以及用飯餵那在屬靈方面長大成熟的人（林前三1-2；來五11-14）。保羅在完全的人當中傳講神的智慧，但他無法向屬靈上不成熟的人傳講這智慧（林前二6）。

不過，忽略講道地點的任何一個面向，都是很

註3 Nils A. Dahl, "Anamnesis. Memoire et Commemoration dans le christianisme primitif," *Studia Theologica* I (Lund, 1948), pp. 69-95. Cf. Herman Ridderbos, *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift*, pp. 134f.

危險的。福音一定要在教會裡宣講，也要在世界中宣講。「*kerygma*」、「*evangelion*」、「*didache*」、「*marturia*」：這些語詞和其他關於福音內容的語詞，在新約聖經裡的用法是很有彈性的。「*kerygma*」的用法很廣，不只是指出外宣教時的講道。保羅在囑咐提摩太的時候，所用的「*kerygma*」一詞就有很廣的意義（參提後四2）。保羅將「傳道」跟「用百般的忍耐，各樣的教訓，責備人，警戒人，勸勉人」連結在一起。提摩太是藉著教導正統的教義，來履行他身為福音使者的工作。羅馬書的結論清楚顯明，保羅認為「*kerygma*」包括宣講神的全部計劃（羅十六25-27）。保羅在同一卷書的開頭也提到，他「傳福音」給他的那些讀者們（羅一15）。使徒行傳五章42節說，使徒們「每天在殿裡、在家裡不住的教訓人，傳耶穌是基督」。

不錯，新約教會裡分別有「教師」和「傳福音的」（佈道家）。但這些人都是福音的同工和神話語的執事。瑞德保指出，保羅在哥林多前書第二章討論某些人所宣稱的「知識」（*gnosis*）時，提到「智慧」是以十字架為中心。^{註4} 從新約的模式來看，若佈道家（「傳福音的」）不從事教導，他就不是一位佈道家；他跟提摩太和腓利完全沒有相似之處。另一方面，若教師忘記他所教導的信息就是永恆的福音，那他就永遠無法造就教會，使信徒認識

註4 Herman Ridderbos, *Paul and Jesus*, pp. 56-59.

基督、認識祂復活的大能，以及與祂的受苦有分。教會裡的教師必須裝備神的兒女，好叫他們「在這彎曲悖謬的世代作神無瑕疵的兒女……在這世代中，好像明光照耀，將生命的道表明出來」（腓二15-16）。

聖靈住在那些順服祂的人裡面，而聖靈是為基督作見證的。因此，那些隨從聖靈的人，必定會在世上如明光照耀。預言中的靈意乃是為耶穌作見證（啟十九10）。整本聖經都為耶穌作見證。神賜下聖經給我們，是要我們傳揚祂的話語。教會不是最終完美的國度，但教會正邁向這完美的國度。教會必須一直作個入世的教會，積極傳福音直到地極和世代的末了。^{註5} 當然，宣教不應被視為教會唯一的機能，我們不能用教會的「使徒職分」（*apostolate*）來為教會下定義。^{註6} 這種觀點其實誤解了使徒職分的性質，也否認救恩有特殊揀選的層面。不過，雖然我們反對這種觀點，我們必須非常小心，不要否認教會具有使徒的性質。因為教會是建立在使徒和先知的根基

註5 Lesslie Newbigin, *The Household of God* (London: S. C. M. Press, 1953), p. 132.

註6 J. C. Hoekendijk大力提倡這種觀點，請參“The Church in Missionary Thinking,” *The International Review of Missions*, XLI (1952), 333f. 「教會的本質可以用它的功能來加以界定，這功能就是它參與了基督之使徒的事工。」（p. 334）另參Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (New York: Harper, 1938), p. 2: 「教會的基本性質是：它是使徒的身體。這不是因為它的權柄來自於使徒（連使徒也是屬於教會的），而是因為教會的所有言語和行為，應該要為神和祂的救贖行動及目的作見證。」關於這個問題的討論，請參A. A. Van Ruler, *Theologie van het Apostolaat* (Nijkerk: Callenbach, 1954), especially pp. 35ff.; Lesslie Newbigin, *The Household of God*, pp. 147ff.; G. Brillenburg Wurth, “‘Het Apostolaat van de Kerk’ in Deze Tijd,” J. Ridderbos et al., *De Apostolische Kerk*, pp. 98-133.

上。教會從使徒和先知領受的信息，就是關於基督被釘十字架、復活和升天的見證。教會的敬拜本身就是一種目的，而不只是傳福音的手段；教會在恩典中長進，並在基督裡得到建造，這本身也是一種目的，好叫神能夠得著榮耀。但是，若教會忘記或忽略為主作見證，就無法透過教導和造就而得著成長，教會的敬拜也不會討神喜悅，因為神應當從各族、各方、各民、各國的大會中得著稱頌。

根據我的看法，我們不該錯誤地把「講道法」和「福音佈道」（佈道法）分成兩種不同的研究領域。在荷蘭，何克查（T. Hoekstra）和迪克（Karl Dijk）都嘗試這樣作，他們是跟隨凱波爾在《神學百科》（*Encyclopaedie*）裡的思路。^{註7}當然，在「向從未聽聞福音的土著佈道」，以及「對受過良好教導的教會講道」之

註7 凱波爾（Abraham Kuyper）在*Encyclopaedie der Heilige Godgeleerheid*, III, 488說：「教會對未信者傳講的『*Kerygma*』，完全不同於教會在信徒之中的『講道』；想將兩者的技術性理論整合在一個概念之下，這是不合邏輯的。」凱波爾非常反對將「講道法」和「福音佈道」結合成一個名為「宣教講道學」（*keryktics*）的較廣學科。在他的架構裡，教導方面的學科是：講道學、基本真理、崇拜學和矯正學（*prosthetics*）（他較喜歡用這個詞，而不喜歡提到「佈道法」和其他涉及宣教的詞彙）。何克查在他的書（*Gereformeerde Homiletiek*）裡跟隨凱波爾的這種分法，但他把「矯正學」分為宣教學和佈道法（p. 31）。何克查也強調區分講道法的性質和「宣教講道」或佈道法的性質（例如，p. 185）。他寫的教科書只處理講道學的問題，好跟這些其他學科區分開來。迪克也採取同樣的觀點，他在書中說到：「在教會外的福音工作，並不是一種較為次要的傳道服事，我們絕不可忽略教會外的這項事工。但在此之前，我們應注意救主對祂羊群的教牧關懷，而在這種教牧關懷中，話語的服事佔據首要的地位；這項服事是針對主的教會，而我們在這裡所說的講道，就是指這個事工。」（*De Dienst der Prediking*, Kampen: Kok, 1955, p. 96）貝克（J. T. Bakker）在他的書中警告我們不要做這種尖銳的區分（*Kerygma en Prediking*, Kampen: Kok, 1957, pp. 24f）。

間，要指出這兩者在技巧上的差異是很容易的。但這種區分已造成許多年輕傳道人自認為是講道者，而跟宣教和佈道完全無關。有時人們有一種印象：牧師只需埋頭鑽研講道法，而佈道家只需學習佈道法即可。由於在改革宗的傳統裡，「傳福音的」是教會裡的特殊職分，而這職分在使徒時代之後已經消失；因此我們可以理解，為什麼佈道學的發展比不上講道學。較好的做法是，我們要明白聖經使用多樣化的詞彙來形容福音的豐富，也要承認當我們傳講這樣的福音時，必須傳講這福音的每個面向：要從最廣闊的意義來講解福音，好使人得救。當保羅討論哥林多教會的方言問題時，他所考慮的是當外人參與教會的聚會時，這些外人會得到什麼印象（林前十四23-25）。站講台的傳道人不只是身處在教會裡，也身處在世界裡。他必須宣講完整與豐富的福音。

講道的豐富

福音的豐富不只是表現在聽眾的多樣化上，更是表現在講道本身的豐富上。正如我們所提過的，聖經所說的講道不能只限於單調的「宣告」而已。講道同時也是教導，且包含各種應用經文的形式，從最嚴厲的責備到最溫柔的勸勉與安慰。既然講道是宣告神的名，那麼講道就不只是對人講，同時也是對神講。講道是一種敬拜的行動。我們的講道常常缺少讚美和驚嘆。我們的講道跟聖經的教

導不太一樣，常常太以人為中心，以致忽略稱頌神。保羅在他的闡述中情不自禁發出的頌讚，從未在我們猶如死水的心中激發一絲漣漪。

多年來，一直有人提倡要用原文來進行釋經講道，他們認為這能大大避免講道顯得單調沉悶。可是，若不認識聖經神學，就算在講道中使用五花八門的聖經原文，這些原文也會因講道者的盲目而變得黯然失色。認識講道在救贖歷史裡的地位，本身就會突顯出這項屬神服事的豐富與權柄。若能領人去欣賞聖經所詳述的聖約歷史、詩人對神的讚美與回應、智慧人的反思、先知的斥責、使徒的書信，就能使人們重新體會到講道的豐富。我們越完整地從救贖歷史的背景來探討一段經文，就能將一篇講道準備得越好，這種講道不會只是千篇一律地提出勸告或教導，甚至也不只是煽動人的情感，而是一篇反映出神話語之榮耀的講道。

傳講基督

最重要的是，聖經神學可以使講道聚焦在它基本的信息上：耶穌基督。講道必須使人更加認識神。救恩出於耶和華，而福音的信息是以神為中心，講述神在耶穌基督裡所展開的救恩計劃。傳講神話語的人，必須傳講基督。然而，即使人們承認這項原則，實際的講道仍常常離這理想很遠。「請原諒我這樣說，現在有許多講道是滑稽且笨

拙的。有些講道除了在結尾的應用之外，根本沒有提到基督的名字。另外有些講道者從一開始就感到非常困擾，不知如何將基督的工作置於講道的中心，因為他們認為這段經文根本沒有提到祂的工作。」^{註8} 正是在這點上，聖經神學的方法能幫助我們解決困難。聖經的整體架構，就是「救贖歷史」的架構。聖經跟教科書的形式不同；聖經為基督所作的見證，是伴隨著漸進的啟示時期而展開，而這些時期又是依序跟救贖時期一同出現。聖經神學承認救贖歷史的一致性和這種時期架構。當我們不斷研究每個時期的背景和「神學視野」時，我們發現每個時期擁有一致和有機的架構，而且當神的計劃顯明出來時，各個時期之間也有一種有機的進展。

只有這種方法才能使我們的講道真正以神和基督為中心。若沒有深入理解每段時期的「神學視野」，我們的講道就會流於膚淺的道德教訓，不但忽略了救贖歷史的進展，也沒有看見救贖歷史中的基督。亞伯拉罕獻以撒的事件，只會被視為一位信心偉人所面臨的重大考驗。或者，為了避免這種錯誤，我們就用靈意解經的方式抓住一種不自然的連結，並把基督硬讀進經文裡。俄利根和其他傳道人都試過這種解決之道，他們拼命抓住喇合窗邊的紅繩，把它當成基督寶血的預表。

註8 F. W. Grosheide, *De Eenheid der Nieuw-Testamentische Gods-openbaring* (Kampen, 1918), p. 33. Quoted in T. Hoekstra, op. cit., p. 173.

另一方面，若我們充分理解每段時期的背景，卻沒有看出這些概念跟救贖歷史的整個架構之間的關連，我們就可能忽略神的救贖作為和啟示在整體上的有機發展。基督徒在傳講一段舊約經文時，不應只是單單傳講舊約而已。

神在出埃及記第三章啟示祂的立約之名，而許多論到這件事的講道，都完全缺乏聖經神學的深度。講道者努力研究「YHWH」這四個希伯來字母的詞源學，並仔細研究有關「神的本體」的神學，甚至沈迷於某些哲學與神學反思。但他卻完全沒有察覺到這立約之名在救贖歷史中的背景。當他傳講「我是自有永有的」時，就只是談到神的永恆性，而沒有看見神出於主權的恩典，主動救贖祂的子民，並且永遠信守祂的應許。

不過，就算講道者明白這段啟示在當時背景的意義，他還是可能忽略這啟示跟神的整個救贖及啟示作為之間的全面關係。他可能因此忘記將耶和華的名字跟耶穌的名字連上關係，沒有說明後者乃是前者的應驗。

要在經文中發現基督，不需要胡亂採用靈意解經，而是需要信心的思想。當基督在以馬忤斯的路上向門徒們講解聖經時，他們的心就火熱起來。他們完全沒有訝異於主耶穌的聰明，而是訝異於自己的遲鈍，竟然一直沒有發現聖經清楚提到基督的受難與榮耀。

當經文提到救贖主和蒙救贖者的本性時，這就是有

關基督的啟示。因為基督是永恆的「道」，是神子，所以神每次啟示自己時，也將基督啟示出來。當我們讀到創世記有關創造的記載時，我們就讀到基督，因為「萬物是藉著祂造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著祂造的。」

（約一3）無疑地，約翰認為我們應該明白創世的記載也間接提到基督，而不只提到有關神的事實。神的話語客觀地記載在舊約聖經裡，以及藉這話語而有的創造行動，這些都指向三位一體的奧秘。此外，神在舊約裡持續進行的自我啟示，總是指向這啟示在基督裡的豐富，而這啟示的過程更明顯地指出三位一體的第二位格。若用「約」的措詞來表達，這意味著：基督是立約的主耶和華；舉凡我們對耶和華的認識，也正是對基督的認識。但立約的主耶和華竟然臨到祂的子民，住在他們中間，並應許賜下最終的拯救，這拯救就是祂藉著親自降臨而建立一種終極的平安之約。既然這些應許是藉著神的兒子而得著應驗，那麼神的救贖性顯現就是有關基督的特殊啟示。當耶和華在西奈山降臨、在曠野行走、登上錫安山、帶領被擄者歸回的時候（請參詩六十八篇的戲劇化描述），這種救贖性顯現就彰顯出神的拯救行動，而這拯救行動會在基督裡達到高峰（參弗四8；詩六八18）。

但正因為主耶和華的臨到和同在，是在道成肉身時達到高峰，所以基督不但是祂子民的神，同時也與他們認同。祂是主，但祂也成為僕人。永恆的聖子由童貞女馬利

亞所生，為要領許多兒子進榮耀裡去。這說明了基督在舊約裡被彰顯出來的另一種主要方式。神呼召祂的子民並與他們同住，這些都只能在基督裡實現；因此，「聖約僕人」這個身分和角色，不斷在為基督作見證。用後裔的措詞來說（聖約的人物跟這措詞密切相關）：基督是神所應許的後裔，也是女人的後裔，哪段經文有提到這位後裔，我們就在那裡看到基督。

此外，舊約也用一種相當不同的方式，更進一步提到基督的工作。中保的工作是代表百姓來到神面前，而這個角色彰顯出「耶和華的僕人」（一種特殊意義的「屬神的人」）。摩西身為聖約的中保，因此他預表了基督，而且在以賽亞書中關於彌賽亞僕人預言的背景裡，摩西也是擔任僕人的角色。神的其他正式僕人——先知、祭司、君王——都是受膏者，彰顯出彌賽亞的呼召。

舊約聖經有許多關於基督的詳細預言，它們都跟救恩的這個基本架構有關。藉由聖經神學的方法，我們可以研究某段時期的某段啟示在救贖方面的意義，也可以用聚焦於基督的觀點來看待這段啟示。

救贖與道德

因此，聖經神學可以用來解開救恩歷史的客觀意義，它把救贖歷史的核心集中在基督身上；另一方面，它也為我們打開主觀的層面，即屬神子民在信仰上的豐富經

歷，以及這經歷跟我們自己的經歷之間的關聯。

這種說法看起來也許很可疑，因為救贖歷史和個人信仰經歷常被認為是彼此對立的。那些支持傳講「救恩歷史」（*Heilsgeschichte*）的人，曾攻擊「道德說教」。^{註9}有些人主張，我們必須在道德式講道和救贖歷史式講道之間選邊站。然而，新約不僅支持這兩者，同時也從未將這兩者視為對立。雅各曾提到約伯和以利亞，而他對這兩段歷史的用法，是一個明顯的例子，說明如何從舊約歷史得出道德教訓（雅五11、17）。同樣地，保羅也宣稱：「他們遭遇這些事都要作為鑒戒，並且寫在經上，正是警戒我們這末世的人。」（林前十11）這句話有力地表達出舊約歷史在道德上的影響力；但正如霍沃德（B. Holwerda）指出的，「我們這末世的人」這句話透露出這裡的觀點是救贖歷史的觀點。^{註10}以色列人是我們的鑒戒，這不只是因為他們這群古人的經歷，在某些方面剛好跟我們的經歷

註9 在荷蘭，已故的霍沃德（B. Holwerda）批評道德式的講道，而被誤解為拒絕聖經的道德應用。不過，他的論點是：只有透過救贖歷史的方法，我們才能理解經文的意義，也才能達到健全的應用。參“De Heilshistorie in de Prediking,” in “... Begonnen Hebbende van Mozes...” (Terneuzen: D. H. Littoij, 1953), pp. 79-118.

迪克在批判霍沃德的方法時（他擔心的是一種不自然的嘗試，想要將啟示的發展描繪成一條精確的曲線），仍承認若講道忽略「歷史上的啟示」，就會「一再把亞伯拉罕和我們視為等同，把摩西的掙扎和我們的掙扎視為等同，把彼得的否認主和我們的不信視為等同；只是舉一些例子來說明，而沒有帶來神的話語，也沒有讓教會看見神的作為是何等榮耀；這種講道只是在傳講有罪的、被尋找的、蒙救贖的、虔誠的人，而不是傳講耶穌基督。」（*De Dienst der Prediking*, Kampen: 1955, p. 109）。

註10 Holwerda, *loc. cit.* 他進一步堅持說，在保羅的用法裡，「鑒戒」（*typos*）是指「預先指出」，而不只是指一般所說的「當作例子」。

類似，而是因為他們是神的子民，在神的救贖歷史中佔有一種特殊地位。只有在這種對以色列歷史的解讀架構下，保羅才能找到跟基督徒經歷類似的經歷（林前十1-3），而這經歷的焦點是在於那預表基督的磐石。^{註11}

因此，在救贖歷史的取向和對經文（特別是講述歷史的經文）的道德取向之間，我們應該避免塑造一種錯誤的對立。救贖歷史的取向必然會產生道德方面的應用，這是傳講神話語所不可或缺的部分。無論何時，當我們面對神在基督裡達到高峰的拯救工作時，我們就會面對道德方面的要求。我們必須以信靠和順服來作為回應。但這回應必須是由特殊啟示的真理激發出來的。為了認識這個真理，我們必須認識這啟示在當時的背景。缺少這個架構，

註11 某些人認為保羅在這裡的陳述只是猶太拉比的寓意表達法，他們不認為舊約敘事提供一個基礎，使我們可以說磐石預表基督。出埃及記十七章1-7節的整段敘事是由「爭鬧」（即「米利巴」）這個概念所構成的。參B. Gemser, "The RIB - or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality," in M. Noth and D. W. Thomas, eds., *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (Leiden: E. J. Brill, 1955), pp. 120-137.

百姓控告摩西；若他們的指控成立，摩西就要被石頭打死（4節）。摩西抗辯說，他們的指控實際上是違抗神，他們是在試探神（2節下）。他們是在控告神違反聖約（有關耶和華與以色列的爭辯，請參彌六1-8）。摩西聽從耶和華的話，他和長老們在百姓面前召開一場嚴肅會（5節）。這是一種審問的法庭場景。神在法官面前，站在被告席上（6節）。正如在申命記廿五章1-3節一樣，這裡宣告的判決是用杖來「擊打」，而杖象徵著神的審判權柄——「你先前擊打河水的杖」（5節）。此處被擊打的不是以色列，而是神所站立的磐石。磐石在古代近東是神祇的象徵，摩西五經也用磐石來稱呼神（申卅二4、15、18、30、31）。在提到米利巴的詩篇中，也用這個名字來指神（詩七十八15、20、35，九十五1）。

出埃及記的經文本身似乎要求我們這樣理解，即神的某個象徵承擔了審判，而從這審判中湧流出恩典。這種詮釋可以解釋，為何摩西未經神的許可而第二次擊打磐石，是一種對神的嚴重冒犯（民廿10-13）。

聖經神學就會變得一團混亂，而聖經人物的生活看起來也跟我們的生活無關，或不值得我們效法。

那些只想在聖經裡尋找道德故事的人，經常會對族長、士師和君王的「好」行為感到尷尬。當然，我們的日常行為不能效法下列事件：撒母耳將亞甲碎屍萬段、參孫的自殺行為，或耶利米的叛國講道。從一般的道德標準來看，米甲鄙視大衛在約櫃前的表現是很正確的，而猶大批評馬利亞在伯大尼浪費香膏，也師出有名。若我們對啟示的歷史缺乏認識，又貿然效法遭到誤解的榜樣，就會造成可怕的後果，例如人們曾奉基督的名殘殺異教徒，或在戰場上高唱咒詛詩。

不過，既然救贖歷史具有連貫性，我們就不能排斥這些榜樣，它們跟我們的處境都有關聯。撒母耳這位先知兼士師，執行了耶和華自己對亞甲的判決（「……在吉甲耶和華面前」，撒上十五33），他是在一個特殊時期揮舞寶劍，那時神在神權戰爭中向惡人彰顯祂的怒氣。如今這種審判權交給了基督。當神對罪人的忿怒審判臨到基督身上時，基督並沒有愛惜自己；而在羔羊的怒氣顯現的日子，祂也不會愛惜那些藐視祂恩典的人。若想要緩和神審判的絕對性，就是在攻擊加略山和神的寶座，這是撒母耳的行動帶給我們的警告。對於那些奉主名擁有權柄的人來說，基督如今是把天國的鑰匙而非寶劍交給他們。奉神的名在教會執行屬靈懲戒的潔淨工作，會在我們的處境中反

映出撒母耳時代對神權政體的順服。

參孫也是士師，且是神百姓的拯救者。他的死不是邪惡的自我毀滅，而是為戰勝神的仇敵和嘲笑者所付出的代價。耶利米的「叛國」是對抗不忠的國王和百姓，他們背棄了神的聖約；這種「叛國」實際上是全然忠於至高無上的神。大衛的欣喜若狂預告了基督升天和得勝；馬利亞看似鋪張的敬拜，其實是在神的受膏者被埋葬之前膏抹祂。所有這些事件不只為基督作見證，同時也使我們對於順服祂有更深入的理解。救贖歷史絕不會跟實際應用互相對立。

在闡釋經文時，把救贖歷史和道德連在一起，的確會產生一些問題。每個傳講福音的人或多或少都有這方面的掙扎，而教導講道法的老師也有很多機會觀察年輕學生首次面對這些問題時的樣子。學生的講章經常會包含其中一個要素，而忽略另一個要素。有時這兩個要素會同時出現，但沒有得到清楚的解釋，而是不平均地被放在一個籠統的主題之下。

當然，這個問題沒有簡便的解決辦法。把講章大綱的第一點定為「教義的內容」，並把第二點定為「道德的要求」，這也許非常方便，但並不是令人滿意的解答。然而，正是在這點上，聖經神學的發展為我們指出一條正確的道路。

問題的解答，就在於神的偉大救贖作為和啟示之間

所存在的有機關係。這層關係正是聖經神學所要研究的事。正如道德的回應永遠是恩典之約所提出的要求；同樣地，出現在聖經人物（他們在救贖歷史裡扮演決定性的角色）身上的道德生活和行為，也不是矯揉造作或無關緊要的。由於救贖大工是一致的工作，恩典之約是一致的約，所以這其中的基本關係也是相同的。以色列民在曠野中的不信，跟我們的不信是類似的，這類似不只是在於心理層面，更是在於救贖歷史的整體架構。我們這些活在末世的人，是神所救贖的人和客旅，那住在我們當中的耶和華也要領我們進入應許之地。

透過研究某個時期的聖經神學視野，我們就可以用準確的神學語言來詮釋那時期的道德要求。這種詮釋使我們能理解這道德要求跟我們自身處境的關聯。

大衛和歌利亞

讓我們來舉例說明這種研究方法。當人們在傳講大衛擊殺歌利亞的事件時，常常只是用來「說明」什麼是復仇。的確，這種主題的講道，幾乎也可以用來傳講傑克殺死巨人的故事（Jack the Giant Killer）。但即使我們對這事件的認知超過這個層面，把大衛視為一個勇敢的牧童，用彈弓擊殺了巨人，這種改進常常也只是在強調大衛的信心，以及神信實地使大衛得勝。若如此理解，這起事件就跟舊約中許多靠信心得勝的故事沒什麼差別。

當我們加上聖經神學的層面時，就能用新的亮光來看待這個故事。我們必須明白王權在神權國家的發展中是非常重要的，因為大衛是耶和華的受膏者。在這些事件中，他是神所賜的拯救者，並以此身份在以色列人面前出現。只有從這個角度來看，大衛對歌利亞所說的話（撒上十七45-47），才能顯出它們的力道，而這段話也成為整段經文的神學核心。大衛的攻擊是靠著萬軍之耶和華的名，祂是以色列軍隊的神。大衛的勝利會向全地見證以色列有一位神。大衛的出現恢復了神權國家的正常功能，使這國家不再感到羞愧，而是見證了神出於主權的拯救。此外，他的勝利也「使這眾人知道」世俗的武器是無用的，以及使人明白立約的神在救恩上的主權。大衛在此如同先知般地宣告了救恩歷史的最深刻原則，而這些原則只能在那位神權君王（即大衛的最偉大後裔）身上得著應驗。我們在這段經文裡，不可能看不到基督。

不過，在這場戰役中，大衛也是個行動者。藉著他的手，歌利亞才遭到擊殺；而要對抗這種巨人，是需要勇氣的。然而，這兩個元素配合得天衣無縫。當大衛出戰時，他嘴上掛著神學上的解釋，即對救贖歷史的解釋。這些話並不是單單把神學理論「翻譯成」故事。這些話是非常實在的。大衛指出歌利亞是靠刀槍和銅戟來攻擊他，而且他冷酷又寫實地描述，會如何處置這位褻瀆神的巨人的屍體。

藉著聖靈的膏抹，大衛非常了解他在救贖歷史中的角色。他明白以色列的性質和這國家的存在目的。他也明白立約之神的屬性，祂的無所不能和信實。此外，他明白自己的身份是耶和華的器皿。他的能力來自耶和華，而祂不是用刀槍來施行拯救，因為這場戰爭是屬祂的戰爭。我們必須明白，大衛所擁有的這個洞見，對他在救贖歷史裡的角色而言是必要的。的確，神厭棄掃羅並在大衛手中建立王國，正是在於這個問題。在大衛後來因掃羅的逼迫而遭受的試驗中，他所理解的這個原則反覆受到環境的挑戰，而他也靠著信心來抓住這原則。神權國家的真正君王，其榮耀必須是來自神的名，他不是靠他自己的名而來，而是靠那差遣他的神的名而來。

在大衛自己的經歷裡，真正的道德和信仰問題跟救贖歷史的意義是完全一致的；因為大衛自己理解這些問題的本質，而且他在救贖歷史中的地位和用處，就是取決於他擁有這種理解。當然，掃羅在救贖歷史中扮演負面的角色，是因為他沒有理解這些問題；但是在道德和救贖歷史之間的關聯是相同的。

為了把我們的經歷和大衛的經歷連在一起，我們必須明白：我們這些活在末世的人，是祭司的國度和聖潔的子民。「他們中間軟弱的必如大衛；大衛的家必如神，如行在他們前面之耶和華的使者。」（亞十二8）我們每個人都有正式的責任，要在神的百姓和世人面前，高舉萬軍

之耶和華的名。

若我們以此方式來閱讀聖經，願意用救贖的原則來認識「救贖歷史的人物」，我們就是在使用聖經的方法。我們只需回想希伯來書第十一章對亞伯拉罕和摩西的描述，就能明白事情的確是如此。這些人不只是偉大救贖歷史動向（這動向在基督身上達到高峰）中的行動者。他們自己也在盼望基督，而且他們所擁有的這種基督徒盼望，其內容不是一種難解的預言，而是一種活潑的盼望，在他們每天的生活和經歷中充滿了意義。當他們渴慕神的時候，這盼望會反映出他們信仰生活中最深層的實際景況。他們從遠處望見並迎接神的應許。他們承認自己在世上是客旅和寄居者——跟我們一樣，在地上沒有常存的城——而是羨慕天上的家鄉，等候那座有根基的城，就是神所經營、所建造的。

亞伯拉罕的獻祭

當我們思考這個問題時，亞伯拉罕所受的考驗會對我們有所啟發。乍看之下，這事件的救贖歷史和道德層面似乎是完全不相容的。一方面，亞伯拉罕的信心在道德上帶給我們極大的挑戰：神吩咐他要獻以撒為祭；另一方面，在耶和華的山上發生這起「代替式的贖罪」，使我們擁有一幅救贖歷史的圖畫。亞伯拉罕是否在一種完全不同於救贖歷史動向的層面扮演他的角色？屬人的層面在此是

否跟屬神的層面完全無關？神對亞伯拉罕的要求，是否跟公義的原則相矛盾？我們在這裡看見的，是不是矛盾的宗教意識所產生的荒謬行為？套句祈克果（Kierkegaard）所說的話，這是不是「為了目的而暫時不顧道德」？

這類問題源自我們不夠理解這段時期的聖經神學。我們必須更認真考慮亞伯拉罕的神學視野。我們必須回想起神主動向亞伯拉罕施恩，以及明白約的關係是一種確定的應許。我們必須明白，以撒不只是亞伯拉罕的愛子，更是他獨生的兒子（創廿二2）；不只是他肉身所生的獨生子，更是他在神面前的獨生子和應許之子。正如亞伯拉罕所理解的，以撒是應許的後裔：「……從以撒生的，才要稱為你的後裔」（創廿一12）。這個命令不同於僅僅吩咐某個人去殺他自己的兒子。這個命令是要亞伯拉罕在應許之地的特定地點，獻上應許的後裔作為燔祭。這位由神出於神蹟而賜下的後裔，要因神的審判而被奪去；然而，神無法不忠於祂自己的應許。聖約的成敗都在於這位後裔。只有透過獻上應許的後裔為祭，亞伯拉罕的敬拜才蒙神悅納。救贖必須透過應許的後裔，而這就是亞伯拉罕所尋求的事。若他只是想靠自身的後代來確保地上的產業，那他就不會離開吾珥或哈蘭了。然而，另一方面，如果應許的後裔被獻上為祭，這整個應許又要如何實現呢？當神的聖潔審判公正地奪去這個兒子時，救贖又要如何透過這兒子而發生呢？

亞伯拉罕無法完全回答這些問題。但他的信心不是荒謬或盲目的。他從遠處望見並迎接這些應許。請聽他的回答：「我兒，神必自己預備作燔祭的羊羔。」耶和華以勒——在耶和華的山上必有預備。

這祭壇的名字充分表達出亞伯拉罕信心的特質！透過神的預備，這些應許必定要成就！在這應許的山上，神子民的救贖會靠神自己的供應而得到實現。亞伯拉罕的後裔是蒙救贖的人，而救贖主必定會從亞伯拉罕的後裔而出。耶和華會預備！「你們的祖宗亞伯拉罕歡歡喜喜地仰望我的日子，既看見了就快樂。」（約八56）

我們是否過度解讀亞伯拉罕的信心呢？不，我不認為如此。事實上，我們只是開始瞭解此信心在那段救贖和啟示時期的背景，而此信心是神在這段時期對亞伯拉罕的要求。我們只是開始明白「長子」這項救贖原則的意義，而這項原則不只適用於亞伯拉罕，也適用於神的所有百姓，就如同逾越節條例（出十三11-15）和利未人的奉獻（以及為那些超過利未人數目的人支付五舍客勒的贖銀，參民三11-13、40-51）所清楚表明的。

「亞伯拉罕因著信，被試驗的時候，就把以撒獻上；這便是那歡喜領受應許的，將自己獨生的兒子獻上。論到這兒子，曾有話說：『從以撒生的才要稱為你的後裔。』他以為神還能叫人從死裡復活；他也彷彿從死中得回他的兒子來。」（來十一17-19）



聖經神學與講道的內容

聖經神學為講道提供了一分憲章，宣告「從聖經傳講基督」的權柄、急迫性和適切性。若講道者在聖經神學裡得全新呼召來從事福音工作，他也會在聖經神學裡找到使講道內容變得更加豐富的關鍵。

若極力主張聖經神學是一種準備講道的重要方法，這可能會引發一些疑慮，而那些剛剛愛上此觀點的人，他們的熱情也可能會加深此疑慮。自從一位名叫卡佐維厄（Carpzovius）的講道學家，在三百多年前出版一冊含有一百種講道方法的書籍之後，^{註1} 我們從來就不缺乏講道的方法。但聖經神學並不是這種意義的方法。若我們抓住聖經神學的原則，它就不是可有可無或膚淺的，它的方法反而是詮釋聖經的一個必要步驟。不論是釋經學或系統神學，都不能忽略啟示在救贖歷史上的逐漸展開，而聖經神學的任務就是研究這個啟示，並注意這啟示的連續性（或

註1 J. B. Carpzovius, *Hodegeticum*, 1656. Cf. T. Hoekstra, *Gereformeerde Homiletiek*, p. 81.

漸進性)與時期的結構。

在追溯啟示的進展時，聖經神學的基礎是：聖經只有一位主要作者，以及神的救贖和啟示工作具有一種有機的連續性。舊約聖徒仰望彌賽亞的日子；他們看見了就快樂。我們也是如此，我們知道基督所完成的工作引進了末世，並熱切盼望祂的再臨。我們等候在神國裡與亞伯拉罕、以撒、雅各一同坐席的日子。不管是種族的記憶、文化的傳統、宗教經驗的傳遞，或其他任何屬人的事物，都無法解釋我們在聖經中所發現關於啟示的連續性。

另一方面，啟示的時期結構在聖經神學裡也具有決定性的地位。這正是現代的時代論所扭曲的真理，他們容許多樣性去破壞一致性，如同神有一系列的救恩計劃，而非只有一個隨著時期進行至未了的偉大計劃。當我們研究如何解釋經文時，必須根據「神學視野」來理解經文。正如先前所言，聖經事件的客觀展開，必須跟信或不信的主觀回應連在一起來理解，而這也必須看救贖和啟示在當時到達哪個階段。

聖經神學式的講道方法，需要的只是正確使用這些原則來解釋講道的經文。聖經神學的觀點會闡明經文的意義，強調經文的中心信息，並提供合理的應用。聖經神學本身不會提供現成的講道架構，雖然它在講道的內容和形式上，經常帶出革命性的效果。

在使用聖經神學來詮釋一段經文時，可以把「時期

結構」與「連續性」這兩個層面分開來思考。第一步是把經文及其神學視野聯繫起來，這是為了將根據上下文來詮釋的原則，帶入那時期的啟示的整個背景中。這是講道釋經法絕不可忽略的步驟。第二步是把經文的事件（按照經文的時期來正確詮釋這事件），跟救贖歷史的整個架構聯繫起來；同時也照這方式將這事件跟我們這末世的人聯繫在一起。我們必須特別注意，只有當這第二個步驟確實排在第二步時，這個步驟才會有說服力和成效。若我們不考慮經文本身的聖經與神學背景，就試圖將它直接應用在我們身上，就會出現各種武斷和不負責任的情況。

在我們論述聖經神學與講道內容的關聯時，讓我們先更完整地思考這些步驟。

從經文的歷史時期來解經

首先，我們要如何根據經文當時的神學視野來理解此經文呢？當我們劃分「啟示的範疇」（採用霍志恆的用語）時，會發現這些重要的時期是相當明顯的：（1）從創造到墮落，我們可以稱之為伊甸園時期；（2）從墮落到洪水，可稱之為前洪水時期；（3）從洪水到亞伯拉罕領受呼召，常被稱為挪亞時期；（4）從亞伯拉罕到摩西，可稱之為族長時期；（5）從摩西到基督的時期，這時神處理的是神權國家的問題。基督的降生引進了末世，即救贖歷史的最後一個偉大時期。但救贖的最終實現尚未

到來，它標示著末世時期的結束，那時一切所有的都要在基督裡面同歸於一。

在啟示的這個宏偉時期結構裡，還可以細分成若干時期，是我們必須注意和認識的。舊約的啟示絕大部分都落在摩西時期，而這時期本身可以再分成兩個主要時期，並由王位的設立作為分界點。這兩個時期還可以再加以細分。例如，在王國時期，北方十個支派在所羅門死後與猶大支派分裂，這不只是巴勒斯坦政治界的一種災難事件而已。王國的分裂具有聖經神學上的意義，這特別跟北國先知的事奉有關，而更重要的神學意義則跟被擄及歸回的事件有關。既然每個事件都是以一種不斷擴展的視野（這視野延伸到聖經啟示的重要時期）為背景，講道者最好先發展他在經文背景裡發現的緊鄰視野，然後再把這視野跟聖經的廣闊時期結構聯繫起來。

例如，我們必須將乃縵被以利沙醫治的事件（王下第五章），跟「神權國家」這個較廣的視野放在一起來看。它也必須跟「以利沙的事奉」這個特定背景放在一起來看。以利沙的事奉與以利亞的事奉不同，但這兩者卻構成一個整體；以利亞的外衣落在以利沙身上。我們必須明白耶和華在何烈山對以利亞的委任中，賜給我們什麼樣的聖經神學觀點：「耶和華對他說：『你回去，從曠野往大馬士革去。到了那裡，就要膏哈薛作亞蘭王，又膏寧示的孫子耶戶作以色列王，並膏亞伯米何拉人沙法的兒子以利

沙作先知接續你。將來躲避哈薛之刀的，必被耶戶所殺；躲避耶戶之刀的，必被以利沙所殺。但我在以色列人中為自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的，未曾與巴力親嘴的。』」（王上十九15-18）

從這委任的角度來看，以利亞的事奉（由以利沙承接）很明顯是一種審判。此處就如其後先知書所說的一樣，神的話語呼召列國成為神怒氣的器皿，用來審判以色列。這個主題要追溯到以巴路山上的咒詛，並在被擄的先知預言中達到高峰。此審判包括在某種程度上賜福列國，來作為對以色列的一種斥責。但由於列國不是自願順服地成為神怒氣的器皿，而是充滿驕傲和不信，所以審判也必定會臨到他們（賽十5-19；耶廿五29；俄15、16）。因此，審判是終極和普世性的。

不過，審判也意味著對忠心餘民的拯救。這個針對背道的以色列所興起的懲罰，安慰了那些未曾向巴力屈膝的人。神的計劃並未就此結束，祂沒有在怒中塗抹祂的應許。以色列人的不順服使賜福變為咒詛，此後神會使祂的百姓從被擄之地歸回，並為他們的心行割禮（申卅1、6；耶卅一31-34）。在末後的日子裡，屬於神百姓的福份會向列國顯明出來，並在神對亞伯拉罕的應許應驗時，同享這福份（例如，賽二2-4，五十六6-8；亞十四16-19；詩四十七9）。這幅預言的圖畫在以賽亞書的描述中達到高峰，那裡提到受苦的僕人會成就以色列的救恩，而以

色列在這位僕人身上完成了它的普世性呼召（賽四十九5-6）。

在以利亞和以利沙的事奉中，沒有這麼清楚提到這位最終的彌賽亞，這要等到後來的先知書才較為明朗化。然而，這絕不代表他們的事奉跟彌賽亞無關。這些神人（men of God）所扮演的角色，跟假先知、假祭司和背道的君王形成強烈的對比，而這種角色明顯預告了彌賽亞的身份是以色列的父和保護者（參王下二12，十三14）。他們所行使的神蹟奇事是一種記號，代表神的話語在這方面最終會得到證實。

因此，以利亞和以利沙的事奉引進了偉大的預言主題，即神要透過列國來審判以色列，而祂對外邦人的賜福則是這審判的結果之一。

以利亞對撒勒法的寡婦的服事（王上第十七章）表明了這點，正如主耶穌對拿撒勒的猶太人所作的提醒（路四25-26）。以利沙對乃縵的服事也符合這個模式。這是以色列中有先知的記號。神對敵軍元帥所彰顯的大憐憫，表明了祂對背道以色列的審判。這個向外邦人彰顯憐憫的記號可以繼續延伸。大能的乃縵（他是一位不潔淨的外邦人，又是污穢的癩瘋病人）從便哈達的外邦宮殿被帶到神百姓那裡。這個對列國所作的見證，原本應由耶和華的僕人以色列來提供，但後來卻是由這位先知（耶和華的真正僕人）來提供。所以，乃縵從以色列王約蘭的宮殿（代表

背道的王國）被帶到以利沙（神的先知）的家。不過，他不是藉著先知的手而被潔淨，也不是在先知的家中被潔淨。他是透過神的話語而得潔淨的。

神在這位外邦人身上施行的拯救是一個記號，而這記號在這段敘事中有一個對應面，因為神審判（也是透過神的話語來執行）的記號臨到了基哈西。這段敘事的這種對比，不只表明救恩不能用金錢買到（如同乃縵所希望的）、不能出售（如同基哈西所以為的），同時也不只顯明神的恩慈與嚴厲。在聖經神學的背景中，我們不能忽略以色列和外邦人的關係。哈薛的受膏與乃縵的復原，前後一貫地描繪出神對以色列的審判和對外邦人的賜福。

因此，我們的釋經方法，一定要先尋找緊鄰的神學視野，然後再將這視野跟更廣的聖經神學觀點連在一起。當我們做到這點時，這段經文在其神學視野裡的特定力道就會顯明出來。每個救贖事件以及啟示的每個部分，都會對整體作出獨特的貢獻。當我們從聖經選擇一段經文時，不可任意把某種一致性強加在神的話語上，而是要去發現那已經存在的一致性。這種一致性已在聖經的有機交互關係裡，連結成更大規模的一致性。

舉例而言，讓我們來看約拿的預言和聖經神學的視野之間的關聯，以及這預言如何作出獨特的貢獻。若把約拿的預言視為舊約一貫的特定揀選論（particularism）的特殊例外，這是一種非常膚淺的看法。即使是在亞伯拉罕

所處的啟示時期裡（這時特定揀選的恩典正在發展），神仍啟示地上的萬國要因亞伯拉罕的後裔而得福。神設立亞伯拉罕的後裔來作為一種特殊的手段，好達到祂要賜福萬國的目的。即使在這個時期，我們也必須注意，這個賜福具有一種末世的地位。它跟那後裔緊密相關（創十七7），而正如保羅提醒我們的，那後裔不是許多人，而是將要來的那一位，亞伯拉罕看見祂的日子就快樂（加三16）。

然而，摩西時期才是構成約拿預言的背景。在這個時期裡，神藉著祂的主權和揀選之恩，用祂施行救贖的膀臂，建立了以色列這個神權國家。它的建立是基於聖約的原則，即這群百姓是神自己的產業（出十九5）。這個國家是一種宗教的實體，而不是種族的實體。神在聖約中的同在，使他們成為一個民族（出卅三16）。以色列的制度是以神所啟示的神權律法為基礎。百姓要在神的面前遵守此律法。神權國家的所有制度都起源於神在他們當中的同在。這個原則決定了崇拜禮儀，也使摩西（以及亞倫、利未人與士師）的中保職分成為必需。百姓的治理乃是神對他們的神權統治，而這位神就住在他們當中。

從百姓的這種聖約組織，衍生出他們跟列國的關係。神是以色列的神。以色列既是神的兒子，也是神的僕人；他們必須執行一種神權國家的使命。創世記的架構（這架構把亞伯拉罕的呼召和神對待全人類的方式連在一

起）為這項使命提供了背景。以色列是神對待萬民時所使用的僕人。特別是這項使命直接關係到亞伯拉罕所領受之應許的末世層面。「如今你們若實在聽從我的話，遵守我的約，就要在萬民中作屬我的子民，因為全地都是我的。你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民。」（出十九5-6）以色列的使命包括這個責任：使神的名在萬民面前被尊為聖（參申廿八10）。

以色列這個神權國家的獨特性，跟這項神權國家的使命有關。以色列在信仰上必須是獨特的，他們要堅守第一塊石版上的誡命。他們必須唯獨敬拜真神，且必須用心靈來敬拜祂。在第二塊石版的誡命裡，以色列在道德上的獨特性也很明顯。以色列必須順服神，來抵擋異教徒的可憎之事（利十八24-30）。以色列在禮儀上的獨特性，也反映出這種聖約的原則。以色列被分別出來歸給聖潔的神，而祂就住在他們當中。有關潔淨的概念指出，「神與祂子民同住」是他們在禮儀上與眾不同的基礎。以色列在地理上的獨特性也和他們的見證有關。以色列蒙召所住的土地就位於列國當中，而這塊土地是神立為祂居所的地方，也是萬民應該轉向接待真神的地方（申十一31；參申十二5）。

在神權政體的概念裡，國家代表著一種發展。神的名設立在耶路撒冷——大衛王位的政治首都。國家的興盛和發展，彰顯出神的名榮耀。這個發展包括履行神的命

令，去征服周圍的敵人，以及佔領神應許賜給列祖的土地（王上四21；參創十五18）。請注意，神並未應許他們可以無止境地擴張。以色列在進行征服的戰爭時，不是要達到統治全世界的目的。相反地，他們的理想是在神的土地上（這土地位於列國當中）建立一個興旺的國家。以色列的祭司功能仍然相當顯著。隨著神的名設立在耶路撒冷，那地就成為以色列在世界列國中間的永久居所。

在所羅門的時代，這個理想達到了完整的實現。大衛的勝利使那地達到了神所應許的規模。聖殿的建造使神的名確立在祂的百姓當中（參申十二5；王上八16-21）。隨著這些應許的實現，所羅門在他的獻殿禱告中，清楚表達出這理想國家的普世層面（王上八41-43、60）。

「使天下萬民都認識祢的名，敬畏祢像祢的民以色列一樣……」（王上八43）。「使地上的萬民都知道惟獨耶和華是神，並無別神。」（王上八60）

這個神權理想國家在所羅門時期達到高峰，然而它也很快就失落了。君王與百姓的罪導致王國的分裂，也違背神所立的約。違背聖約的結果就是神的審判。我們已經提過，以利沙對乃縵的服事跟這審判的架構是相關的。若以色列沒有藉著順服聖約來向世上列國作見證，那麼神就要透過將怒氣傾倒在以色列身上，來傳達這個見證。神對列國的賜福隨著這審判而來到。

約拿書的普世層面跟這主題有關。約拿大約是在主

前800年發出他的預言。列王紀下十四章25節提到，約拿所說關於恢復以色列領土的預言，有一部分已經在耶羅波安二世作王時應驗了。這些預言說到從悲慘的欺壓中得著釋放，這也許是指哈薛的欺壓（參王下十三22-23）。耶羅波安二世的統治是外在興旺的時期之一。約拿的話得到了應驗。亞述的攻擊削弱了大馬士革的力量，然後亞述本身的勢力也漸漸衰弱。但是神賜予以色列的拯救，並沒有使百姓心生感恩和悔改。相反地，在約拿所說的拯救應許之後，接著就是阿摩司發出的譴責與被擄的預言。

王下十四章25節的記載，可以幫助我們理解約拿書。既然這位先知的事奉時期是在巴力崇拜被除滅之後，而且神也賜下要拯救以色列的信息，我們就不難理解他對祖國所懷抱的期盼。但是他仍然害怕亞述這個敵人。亞述人強迫耶戶繳納沉重的貢金，正如我們從亞述王撒縵以色三世的黑石碑上（Black Obelisk of Salmeser III）所得知的。因此，約拿認為亞述及其首都尼尼微嚴重威脅到以色列未來的安全。

約拿書就像先前的先知書一樣，它記錄歷史，但不是聖約國家的歷史，也不是先知的生平歷史；它記錄的是神交託給約拿的任務，以及約拿如何履行這任務。

這個任務令人驚訝之處，在於要傳達命令給一個外邦城市。從亞伯拉罕的時期開始，神的啟示就只針對聖約的百姓。先知職分是神權國家的制度之一。先知就像摩西

一樣，把神的話語傳達給神的百姓。若要理解約拿書的重要意義，就必須先明白神跟這群背約百姓之間的關係。整個國家因為犯罪而分裂；而北國從一開始建立，就犯了拜偶像的罪。只有一群餘民關心以利亞與以利沙的事奉，以及神對北國的呼喚。雖然巴力崇拜被以利亞制止，也在表面上被耶戶除滅，但國內仍充斥著偶像崇拜、道德淪喪和背道之事。摩西律法所說的審判必定很快臨到。約拿所說關於政治擴張的預言，指向一個最後的機會，要讓百姓在昌盛中表現出悔改（他們在苦難中未曾表明悔改），因為被擄在他們下一代就要發生了。

約拿書呈現出先知帶給外邦人的祝福，而這跟以色列面臨的審判有關。在以利亞和以利沙的事奉裡，撒勒法的寡婦與乃縵是以外邦人的身份來嚐到先知的祝福。另一方面，以利沙也受託去膏立大馬士革王哈薛，而以利沙就去大馬士革將神的話語帶給他。以色列的先知就是如此為神所用，神透過他們來興起一場懲罰，不只針對亞哈家，也針對以色列國。

約拿的任務與哈薛的受膏有重大關聯。大馬士革帶來的懲罰已被除去。約拿發出政治擴張的預言，而且或許已看到這擴張的結果，但是新的敵人再度興起。正如以利沙受差遣去大馬士革，約拿也受差遣去尼尼微。以利沙悲痛地將神的話語帶給哈薛（王下八11-13）；同樣地，約拿也沮喪地看著尼尼微獲得赦免，特別是尼尼微原本會在

四十天內遭到毀滅！

因此，約拿的任務連結了神在何烈山對以利亞所說的話（有關哈薛的興起），以及阿摩司與何西阿所說關於亞述入侵的預言。神藉著興起外邦敵人，來審判祂的百姓。

但先知信息的另一層面，同時也明顯出現在約拿身上。神的憐憫要延伸到外邦人身上，這也意味著對以色列的強烈斥責——不論是當時或日後的以色列。「當審判的時候，尼尼微人要起來定這世代的罪，因為尼尼微人聽了約拿所傳的就悔改了。看哪，在這裡有一人比約拿更大！」（太十二41）

約拿去尼尼微的任務，不只是为了為以色列保留施行報復的敵人，也不只是要藉著尼尼微和以色列的對比——前者聽到先知的一句宣告就立即順服，後者卻頑梗地拒絕許多先知的重複地警告和事奉——來凸顯並斥責百姓的不信。在約拿的任務裡，神對尼尼微彰顯的憐憫具有非常重要的地位。這顯出先知在歷史上所強調的另一個主題，而這主題跟被擄有關。亞伯拉罕的祝福會臨到列國。當然，約拿在尼尼微的工作，並不是在宣告神對異教徒的全部計劃，而是一種簡要、有限的悔改呼召。但這工作的確顯明神的話語在異教徒當中的能力，尤其是顯明神對異教徒的憐憫。

先知約拿的個人經歷描繪並象徵了這些真理。神對

先知所顯明的憐憫，也為我們能明白祂對尼尼微人的憐憫鋪路。我們在約拿所寫詩歌的結尾看見的重要救贖真理（「救恩出於耶和華」，拿二9），也明顯出現在神透過整卷書所表明的憐憫心意裡（特別可在此書結尾看見神對尼尼微人的憐憫，拿四11）。

神從深海中拯救約拿，彰顯出祂救人脫離死亡的能力，而且這拯救也象徵著復活。這種信息不只安慰神的個別僕人，它也適用於神的全體百姓。約拿書在這裡也為被擄預作準備。以色列被淹沒在列國的深海中，但神沒有完全剪除他們。因為救恩出於耶和華，祂的百姓會從被擄中興起，並向列國傳揚祂的作為和話語。

因此，約拿的經歷就不只是預表基督的復活（太十二38-40，十六4；路十一29-32）。約拿身為耶和華的僕人，他代表整個國家都蒙召擔任神的僕人。從神的百姓領受呼召的背景來看，約拿的審判、拯救和任務都充滿深意。這種關聯不是隨意捏造的，而是無可避免的，特別是涉及到舊約中的總體連帶關係（corporate solidarity）。約拿就是在這方面預表基督（祂是神百姓的元首和受苦的僕人），祂承受審判，在復活中得勝，並履行百姓未能完成的任務。

從神的全部啟示來解經

有關如何使用聖經神學的方法來解釋經文，我們在剛才的討論中已經稍微思考到第二個主要步驟。一旦我們根據經文本身的神學視野來看這段經文，並將緊鄰的神學背景跟這段啟示時期的寬闊架構連在一起，我們就可以開始考慮這段經文跟全部啟示的關係，以及這段經文對我們的意義。這意味著舊約神學必須跟新約神學連在一起，而且在新約神學中，我們必須明白主耶穌的工作——祂的道成肉身、釘十字架、復活和升天——造成了什麼區分。

新約對於舊約的關係是末世性的；所有應許都在「末後的日子」透過基督的降臨而實現了。在祂的同在裡，聖約得著實現與印證。因此，基本上有兩個時期：「先前的日子」與「末後的日子」，即在基督之前的時代與「主後」（anno Domini）的時代。既然後者包括基督第一次降臨和第二次降臨之間的過渡時期，那麼它就包含尚未公開顯明的應驗（雖然這應驗在基督裡已實現了）。如今我們還不見萬物都服祂，「惟獨見那成為比天使小一點的耶穌；因為受死的苦，就得了尊貴榮耀為冠冕……」（來二9）。

在解釋「先前的日子」的啟示（其焦點是基督）時，我們必須記得我們已經討論過的原則。基督在舊約是同時以主和僕人的身份被啟示出來的。舊約直接啟示祂是

主；祂在舊約顯現時，透過臨到和同在所顯明的恩典，跟祂在道成肉身時完全彰顯的恩典是一樣的。當這種救贖主權付諸實行時，就帶來聖約應許的實現，而這幾乎等同於永遠活在神的同在裡。舊約聖徒藉著信心而成為天上錫安城的居民，而新約信徒也被加入到聖徒與天使所共聚的相同屬天大會裡（弗二12、19；來十一14-16，十二22-23；太八11-12）。

不過，正因為最後的救贖在歷史上是由道成肉身的神子來完成，所以這代表主在舊約的拯救工作是不完全的。舊約的拯救工作有一個前瞻性的指涉（reference），指向將來那位居最高峰的偉大日子。舊約的神子民在盼望中得蒙拯救，以望見遠處的應許為樂，並承認自己若不與我們同得，就不能完全（來十一13、40；參彼前一12）。

基督的主權在舊約啟示裡的這種暫時層面，在祂以僕人身份來工作的啟示裡，就更為明顯了。當以色列透過舊約的神人而得救及受審判時，這個工作只能預見基督會帶來真正的救恩。耶和華的靈的確臨到這些神人，然而主要的救贖工作並不是由他們來完成。連摩西也只是神家中的僕人，是為了即將來臨的神兒子預作準備（來三1-6）。

因為神的救贖工作具有連續性，所以救恩在舊約與新約之間的關聯是有機的。只有一位施行拯救的主，和一個真正的以色列（神的百姓）。但由於救贖和啟示的階段

性進展是在基督裡達到完全，所以局部的救贖和啟示必須依賴完整的救贖和啟示；暫時的要依賴最後的；舊的要依賴新的。因此，類比的原則在啟示的形式中非常重要。聖約的本質是相同的，而且這約只在基督裡實現：我要作你們的神，你們要作我的子民。藉著信心和一種「已實現的末世論」，歷世歷代的信徒都分享這種約的關係，而且他們也確實經驗到跟神的交通；他們的生活不是一種救恩的比喻，而是救恩的經歷。不過，神的救贖性顯現（信心所針對的就是這種顯現）是在基督身上達到高峰，而早先時期的救贖和啟示也預表著基督。

象徵

在此救贖歷史的架構中，象徵是以雙重指涉的方式來運作。在天上的實體顯明出來之前，神與人在約裡的團契是以地上的象徵為媒介，這象徵是天上本物的「影像」（來九24-25）。隨著恩典與真理在基督裡臨到，象徵所指向的實體就顯明出來了。我們不是只有在回顧過往時，才確定舊約指向基督。由於聖約具有應許的層面，因此舊約聖徒不但將信心放在地上象徵的屬天實現上，也盼望相同的屬天實體在歷史中彰顯出來（參來十一10、13-16、26）。

我們必須注意，救贖在末世的實現不是一個象徵，而是事實。這是約翰福音強調真理在耶穌基督裡實現的

意義（例如約一17）。道成肉身不是神與人同住的一種象徵，而是神的榮耀（這榮耀曾出現在會幕的雲彩上，而會幕和雲彩都是一種象徵）如今真的與人同在（約一14）。

因此，象徵很明顯具有特殊的重要性，它把「先前世代」的啟示跟在基督裡的應驗連在一起。聖經含有豐富的象徵，這不是偶然的，而是救贖歷史的架構使然，這架構既是有機的，也是漸進的。

只要稍微討論到象徵，就可能立即陷入現代爭議的風暴中：在哲學、美學、文化人類學、語言研究、特別是現代神學中，有關象徵的議題都非常重要。雖然講道者不可能精通所有這些領域，但他必須擁有解釋聖經象徵的有效原則。

當然，現代的討論必定會警告我們不要低估象徵的重要性。若有人天真地對聖經的「東方式的比喻」抱持反感，他就是沒有顧及到我們的一切言論和生活中都會使用象徵。最缺乏想像力的科學家，在他的夢中也會出人意料地充滿東方式的比喻！^{註2} 事實上，科學本身就是人們使用象徵的一種成功典範；現代物理學的公式已經取代牛頓時代的模型，但是象徵的功能也變得更加明顯。卡西爾（Ernst Cassirer）曾說：「與其把人定義為一種闡述理論的動物，不如把人定義成一種使用象徵的動物。」^{註3} 在

註2 Cf. Cyril Richardson, "The Foundations of Christian Symbolism," in F. Ernest Johnson, ed., *Religious Symbolism* (N. Y.: Harper, 1955), p. 2.

註3 *Essay on Man* (New Haven: Yale University Press, 1944), p. 26.

卡希爾的看法中，象徵跟記號不同，象徵是人類思想的標誌。

語言學的研究者曾分析語言所含有的象徵功能，他們要我們注意那些「消失的隱喻」，這些隱喻不但充滿我們的言論，也使言論變得更加豐富。^{註4} 若講道者想要剷除聖經的所有象徵，來支持一種純粹的「字面主義」，他就應該假定神不但有眼睛，而且這雙眼睛還長了腳，因為它們會「在全地來回奔跑」（亞四10，和合本譯為「遍察全地」）。

當然，最極端的字面主義者會憤憤不平地宣稱，他們的原則是「盡可能照字面解釋」，且認為必須用比喻的方式來理解對神的擬人化描述。「盡可能照字面解釋」的這個準則，本身是一種帶有偏見的聲明，雖然這聲明是沒有效果的，因為當人把所有啟示簡化成神話時，這聲明甚至不能用來反駁這種簡化。布特曼也可以宣稱自己「盡可能照字面解釋」；他可以說自己只是無法把超自然的事視為可能的事，所以他會使用象徵來挽救一種存在主義的信息。

聖經的詮釋者（包括講道者）不應對象徵抱有這種偏見。象徵可以使事物變得具體，也可以透過想像來吸引人，這些都是語言的榮耀。普遍存在於聖詩裡的豐富聖經

註4 Cf. Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957), pp. 140f.

象徵，也會賦予講台能力。

不過，我們無法藉著單單訴諸象徵形式的普遍性，來消除人們對象徵的恐懼以及對字面主義的渴望。爭論點是在於意義的問題。我們可以同意，每個字都是一種象徵，因此語言本身全部具有象徵的形式。然而，語言的意義是否必定受限於語言的形式，則是另一個問題了。毫無意外的是，語義學經常堅決主張「神」這個字是毫無意義的。語義學學者只是在覆述他自身方法的前提而已，此種方法是把意義限制在可經過實驗證明的事物上。在理解象徵的結構時，基督徒並未接受懷疑論的教導，即人類的經驗是最終的標準。人是按照神的形像受造的，而這創造令人驚嘆的一部分就是：雖然人是在世間思想的推論過程中，藉著類比而得知事情，但他仍然能夠認識神所啟示的真理。正是這一點使神學不只是談論人類思想中的象徵，而許多人都主張這些象徵缺乏它們所要宣稱的絕對真理。

想要照字面來解釋聖經，反映出一個關於神所啟示的真理的正確信念。然而，這種想法對象徵的懷疑，忽略了象徵也可以傳遞準確的意義。從聖經詮釋的歷史來看，這種忽視是可以理解的。許多古怪的詮釋法，常常誤解和濫用聖經裡的象徵。人們任意且武斷地使用寓意解經，因為沒有人指出清楚的原則，可以用來解釋象徵所要表達的意義。

然而，象徵的確具有意義，而且詮釋者有責任去找

出這意義。最精確的「字面」意義，是由語言本身的象徵所傳遞的。當然，一個字詞是一種帶有固定意義及言外之意的象徵（或符號）；字詞所指涉的事，比一個鮮活的隱喻所象徵的事更為明顯。然而，隱喻也具有明確的意義，它的意義是由其主題與背景來決定。象徵性的語言可以做出有意義的陳述。當耶穌說「我就是門」時，祂是在陳述某種關於祂獨特中保角色的明確真理。若要了解祂的意義，我們就必須找出這個比喻的確切重點，要瞭解門在羊圈中的功用，以及耶穌的工作在哪方面類似於這門的功用。人們可能正解或誤解這個比喻，但這句陳述不能被貶低為「只是個比喻」。

詮釋聖經的象徵

因此，為了詮釋聖經的象徵，我們應該留意一些明顯的原則。首先，我們必須明白象徵與它所代表的實體是不同的。羅馬天主教的「化質說」在抬高聖禮的地位時，就超過了象徵涉及的範圍。如果餅變成基督的身體，它就不能再象徵或代表祂的身體。在聖經神學中（正如我們所見），應許不是在象徵層面實現，而是真的成為事實。另一方面，舊約裡的象徵層面（預先指向基督成就的大工），都伴隨著神拯救大能的展現。神子民的出埃及拯救事件，是一種關於救恩的偉大象徵。對某些穿越紅海的人

的拯救時，也真的經歷到神在聖約裡的救恩。然而，許多穿越紅海並脫離埃及的人，卻因不信而在曠野中滅亡了。出埃及的拯救本身，並不是它所要象徵的救恩。

同樣地，神在救贖歷史上的外在審判，也還不是最後的審判。連摩西也必須在神的審判下死在曠野，但他的名字並沒有從生命冊上除去。

即使在新約裡，象徵與實體之間的區別仍然存在。雖然實體已在基督裡出現，但祂的救贖工作是分成不同的階段。祂所行的神蹟仍然只是神國的記號。祂賜給拉撒路的復活生命，還不是榮耀的生命；拉撒路仍然要經歷死亡。神蹟是「新創造」的記號，但它們還不是基督（祂是復活和生命）的重新創造。

當然，象徵所代表的實體經常出現在信心裡；基督賜給人的醫治福份，常在得醫治的人身上宣告永恆的平安。然而，若要清楚認識象徵，就必須保持象徵及實體之間的區別。^{註5}

其次，在象徵與所象徵的實體之間，必定存在某種關係。支撐這種關係架構的，乃是神創造與護理的大能。針對德拉蒙德（Henry Drummond）所寫的書《屬靈世界中的自然法則》（*Natural Law in the Spiritual World*），凱柏（R. B. Kuiper）指出書名中形容詞的位置應該互換。

註5 Cf. Meredith G. Kline, "The Intrusion and the Decalogue," *Westminster Theological Journal*, XVI (1953), 1-22.

所有受造界的「父親職份」（fatherdom），都是從天父得名的（弗三14-15）。象徵的豐富性源自我們的思想與經驗之間的關聯，因為這種豐富性反應出神那富有創造力的話語。人體所具有的「多樣性中的整體性」，是教會的一種有力象徵，因為這二者都是神的工作；造物主聖靈的工作彰顯出屬神智慧（結合著永生神的大能）的次序。丈夫與妻子的聯合，以一種更意味深長的方式，象徵基督和教會之間的關係，因為這種聯合最豐富地表達出人類之間的團契，並指向我們跟祂的聯合（祂的形像是這聯合的基礎）。然而，神所安排的這種關係架構並不是本體。象徵仍然是象徵，而當最崇高的象徵被等同於它所象徵的事物時，就會產生可怕的偶像崇拜。值得注意的是，神為聖禮所安排的功能是潔淨和吃喝，而不是性交。如此一來，象徵的局限就非常明顯了，雖然有些人已經將這些聖禮當成偶像來崇拜。

這種使象徵具有意義的關係，並不受限於人類經驗（跟物質和社會生活有關）裡的這些豐富且複雜的模式。人類思想與經驗的所有範疇，都提供象徵可以使用的關係。透過使用雙關語，一個物件就可以成為象徵，其中的關聯只在於物件的名稱跟它所象徵的概念之間有類似的發聲。^{註6}

註6 例如，在耶利米書一章11節，杏樹枝（希伯來文是「shagedh」）這個異象是象徵耶和華的話語：「我留意保守（希伯來文是「shoqedh」）我的話，使得成就。」

第三，神在啟示中確立了聖經象徵所涉及的意義。蘭格（Susanne K. Langer）將象徵區分為：數學和語言的推論象徵和「表意」（presentational）的象徵。她不只是把藝術和音樂的象徵符號歸到後者的類別裡，同時也把宗教儀式和神話的象徵歸到此類。^{註7} 她主張，表意的象徵具有意義，但是這意義不能被簡化成推論的語言或思想。有許多人把聖經的信仰視為一種充滿詩意的神話，透過直覺與想像的形式來表達人與那位絕對者相遇的事實。他們會對「去神話化」的作法感到猶豫，惟恐人的思想在理解此相遇時一無所獲。

不過，啟示的聖經神學不能照這種方式來跟科學保持適當距離。聖經的象徵是以文字啟示來傳達的，而且這象徵具有理性的意義。事實上，聖經的象徵具有推論的性質，而不是表意的性質。這些象徵不完全是圖像和比喻（這樣會使思想感到困惑），反而是被組織得非常具有條理和概念。象徵要我們注意的，不是那激發想像力的細節或異象，而是它在概念上所傳達的意義。以利亞和巴力祭司在迦密山上的對立舉動，就是在象徵聖經信仰在概念上的獨特性，即便連巴力崇拜現在看來都比提倡「原始心智」（primitive mentality）的人所想像的更具有概念！

使聖經象徵具有能力的，不是那充滿詩意的含糊詞句，也不是在描繪實體時所用的範例，而是它們所表達出

^{註7} *Op. cit.*, ch. 4, "Discursive and Presentational Forms."

來的真理。我們有時會發現一種刻意保持模稜兩可的文學形式。霍志恆指出，以賽亞用來指稱偶像（*elilim*）的措詞，相當具有文學效果，這個詞不但意味著虛無的事物，也使人聯想到「Elohim」和縮寫「El」，即「小神」（*godlets*）。^{註8} 庫爾曼（Oscar Cullmann）也指出約翰福音裡的一些用詞具有雙重意義，例如「上頭／重新」和「被舉起」。^{註9} 聖經的象徵的確跟想像力分不開，正如數百年來的基督教詩歌所證明的。但象徵從來就不是最主要或最終極的。象徵並沒有填滿經驗的視野，而是從背景裡獲得它們的意義。我們經常看到，聖經在同一個背景裡使用許多獨立和不同的象徵，好傳達同一種模式的概念。例如，經常有人指出，啟示錄第一章用來描述基督的象徵性語言，不是只要激發人的想像。事實上，這些語言有一種具體的象徵意義，當我們根據舊約的啟示來詮釋它們時，就會發現它們呈現出一幅至高權能的圖畫——基督在祂擔任祭司-君王的榮耀中，向眾教會頒布祂的話語。這幅圖畫是要用來傳達意義，而不只是要呈現一幅圖畫而已。

即使是在聖禮的象徵中，重點也不在於此象徵行動的任何神秘層面，更不在於將這象徵等同於實體，而是在於聖禮象徵人領受了救恩，因此這象徵是一種印記，證明

^{註8} Vos, *Biblical Theology*, p. 255.

^{註9} Oscar Cullmann, *Early Christian Worship* (Chicago: Regnery, 1953), pp. 50ff.

人參與在神所應許的福分中。^{註10}

因此，當我們詮釋聖經的象徵時，必須在經文所使用的背景裡，去尋找象徵中個別元素的意義。正如在所有的釋經裡，都必須檢視歷史的背景。啟示時期的整個背景，永遠都非常重要。例如，雅各夢中的「梯子」，可透過「梯子的頭頂著天」（創廿八12）這句話而使人想到巴別塔（創十一4），並象徵神透過祂所指定的方式，而在恩典中降臨人間；對比之下，人們用來崇拜自己的雄偉建築，只能帶來神的審判。值得注意的是，族長時期文化中的金字形塔廟（Ziggurat tower），構成了雅各的夢的基礎。

第四，聖經的象徵可以分成不同的類別。有些是神直接提供的：用來彰顯祂守約的同在（在荊棘中和西奈山上的火，伯特利的天梯）；用來確認祂的聖約（挪亞之約的彩虹）；用來傳遞祂的信息（撒迦利亞或但以理所見的異象）。通常這些神聖的象徵很明顯是超自然的。它們直接來自於神，而這使它們成為神的同在與權能的「記號」。

除了這些象徵以外，還有一大類稱為制度性的象徵；它們最初的性質是跟儀式有關：神要求人用獻祭來敬拜。我們發現這類象徵始於亞伯，並且一直延續到族長時期。

在神與亞伯拉罕立約時，神吩咐用割禮來作為一種象徵，而這象徵不只是儀式性的，同時也是制度性的，因為它標示出誰是神的子民。隨著聖約的神權治理形式的確立，不僅崇拜變得十分繁複，以表達神住在祂子民當中，同時我們也有祭司、先知和君王等職分的制度，而這跟神權國家的整個生活方向有關，並具有一種象徵的層面。

第三類象徵可稱之為預言性的象徵，而這或許可被視為第一類象徵的延伸。它包括先知遵照神的命令而採取的象徵行動；例如，以西結關於耶路撒冷陷落的演出，或何西阿與歌篋的婚姻。以賽亞為孩子所取的象徵性名字也是其中一個例子。用舊約措詞所表達的象徵也屬於此類。

第四類是歷史性的象徵。它們也跟第一類象徵密切相關。神不僅直接提供記號，吩咐人遵守象徵性的儀式；祂也主導救恩歷史的過程，好讓歷史事件來象徵屬靈的事實。正如我們所見，這隱含在救贖的結構之中。在出埃及記裡，我們看到不同種類的象徵都集中在舊約的這個偉大救贖行動中。十災是神直接的審判，並具有象徵的層面。逾越節是儀式性的象徵；摩西的杖被丟在地上，這是預言性的象徵。穿越紅海是歷史性的象徵。神對以色列的拯救，象徵一種屬靈的救贖，以色列在其中以神兒子的身份得以自由地事奉祂。

在新約聖經裡，主耶穌的事奉也有這類歷史性象徵的例子。一個明顯的例子是神奇的捕魚事件，而這事件也

註10 Cf. M. G. Kline, *op. cit.*, p. 5.

跟呼召彼得、安得烈、雅各和約翰有關（路五1-11）。無疑地，這是個神蹟，也是彌賽亞和神國與人同在的記號。但這個神蹟也牽涉到門徒的行動。透過這個神蹟，這整個事件得到一種國度比喻的力量。

當耶穌在那個早晨來到革尼撒勒湖邊，這些漁夫呈現出一幅徒勞無獲的圖畫。他們整夜勞力，卻毫無所獲，眼前只有破舊和骯髒的漁網，而他們正努力從事清洗和修補漁網的苦差事。正如路加福音所表明的，耶穌不是在一種情況就馬上呼召他們；相反地，耶穌從彼得的船上教訓眾人之後，祂吩咐彼得把船開到水深之處，叫他撒下漁網。彼得這位老練的漁夫先是抗議，之後就聽從這位教師，而兩艘船很快便滿了漁獲，甚至要沉下去。

就在這個背景底下，耶穌對這些震驚的人說：「不要怕！從今以後，你要得人。」這裡很自然象徵著順服地服事基督所帶來的巨大成功。更讓我們印象深刻的是，耶穌在復活後又重複這個神蹟，來作為使門徒認出祂的記號（約廿一1-14）。

受到這個神蹟的啟發，我們就可以明白基督生平中其他神蹟與事件的象徵，而祂在每件事上都完美地成就了父神交託給祂的工作。例如，當我們思考耶穌行走在水面上的意義時，我們發現這也包含豐富的象徵。耶穌總是在暴風雨中到來，好加強屬祂之人的信心。

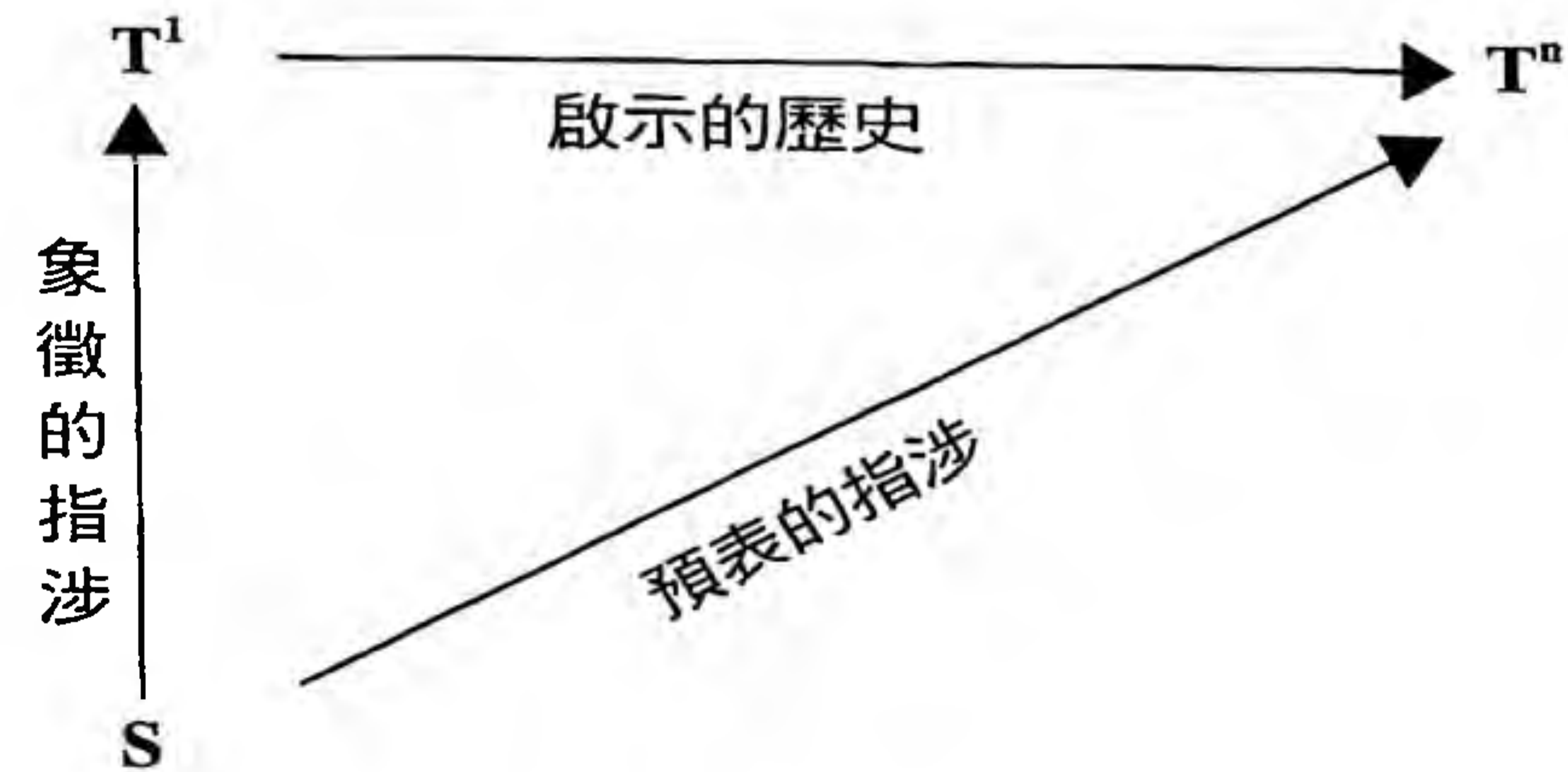
特別是在約翰福音中，我們會注意到基督所行神蹟

的象徵性質。庫爾曼有力地證明了這一點，即使我們可能會覺得他有時過於誇大聖禮在象徵層面的指涉。^{註11}

象徵與預表

對於聖經中的象徵的簡短思考，會幫助我們正確地研究預表。一個對我們有幫助的簡單架構，就是把象徵視為垂直指向神所啟示的真理，而這真理也在救贖歷史的某個特定時期顯明出來。然後，預表就是預先提到那在末世實現時期才會顯明出來的同一個真理。

我們可用下列的圖表來表示：



S：象徵。

T¹：象徵所指向的真理，而此真理會在特定時期顯明出來。

「啟示的歷史」這條線把先前的啟示和T²連在一

註11 Cullmann, *op. cit.*

起，而Tⁿ是指那在基督裡啟示出來的完整真理。S-T¹和S-Tⁿ這兩條線，分別連到象徵和預表所指向的事物。這個圖表所能表達的很有限，但它清楚表明，只有作為象徵的事物，才能成為一個預表。如同霍志恆所說的：「象徵的另一端就是預表的入口」。^{註12} 這個圖表也說明，舊約的事件或制度只能預表本身所象徵的真理。唯一的差別是，預表是預先指出這真理在新約的實現。

例如，獻上逾越節的羔羊為祭，這象徵代替性的贖罪，也因此預表基督在這方面的工作。

我們會觀察到，因為同時有「制度-儀式性的象徵」和「歷史性的象徵」，所以也有相對應的預表。會幕-聖殿、獻祭系統、安息曆法及其固定節期，全都是一種象徵，並具有非常重要的預表功能。例如，我們之前注意到，耶穌如何提及以賽亞把禧年應用到彌賽亞的時代，並宣稱這個預言已經在祂身上應驗了。

出埃及、曠野流浪，以及佔領迦南地，是救贖歷史上的象徵事件，並預表性地指向在基督裡實現的救贖。費拜恩（Patrick Fairbairn）曾以一部經典之作來專門討論預表（此書雖然老舊，但絕未過時），他在書中曾極力為歷史性預表的正當性辯護。^{註13}

更清楚地認識聖經神學，並更準確地分辨不同啟示

註12 Vos, *op. cit.*, p. 162.

註13 Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture* (Edinburgh, 1864), 2 vols. Reprint, Grand Rapids: Zondervan, 1952.

時期的神學視野，會幫助我們理解聖經的象徵。反之亦然；只有當我們先釐清什麼是象徵，才能有把握地開始建構預表的路線。當我們認識到應許和應驗之間的有機關聯，我們就是在尊崇神的話語。對那些否認聖經只有一位主要作者的人來說，他們無法接受這種方法。但只有缺乏解經的方法，才能使我們拒絕承認那些新約本身明確承認的預表。這種謹慎是值得讚賞的；但是對聖經神學有更好的理解，會使我們看見啟示的偉大與豐富。我們需要可靠的方法來發現這些偉大與豐富，並把它們帶給神的百姓。

人們之所以反對在講道中使用聖經神學的方法，最強烈的理由或許就是這麼做太困難了。有人說，這是學者的講道方法，遠遠超過一般講道者的程度。然而，一旦我們明白這個方法的必要性與有效性，任何一個傳講神話語的認真工人，都無法拒絕付出其所需的努力。他被稱為天國的文士，要從府庫中拿出新舊的寶藏來，並且任何想要更完整傳講基督而付出的努力，都會得到回報。

無可否認地，在聖經神學式的講道中，學問是一種必要的元素；但只要講道不只是在道德說教或煽動人心，講員也同樣需要足夠的學問。

工具與方法

稍微討論一下工具和方法，這對某些認為這方法令人生畏的人，也許有鼓勵的作用。平信徒和講道者都能學

習聖經神學；即使沒有受過聖經原文的訓練，也可以使用它的基本技巧到一定的程度。適合聖經神學的方法並沒有什麼新奇之處，雖然有些步驟在解經上特別重要。

首先，勤讀聖經是最基本的。沒有任何學術技巧可以取代對聖經的認識。新約作者通常假定他們的讀者熟悉舊約，而且是比今天許多牧師更熟悉舊約。學者的辛勤研究也許可以揭露那闡明聖經神學結構的连接點，但對於熟悉聖經的基督徒來說，這些连接點通常在表面上就很明顯。例如，當猶太人說自己是亞伯拉罕後裔，從來沒有作過奴僕時，耶穌就回應他們說：「奴僕不能永遠住在家裡；兒子是永遠住在家裡」（約八35）。對猶太人來說，耶穌無疑是在暗指以實瑪利和以撒之間的對比（創廿一10）。稍後在同樣的背景下，耶穌說：「你們的祖宗亞伯拉罕歡歡喜喜地仰望我的日子，既看見了就快樂。」（約八56）熟悉創世記敘事的人，馬上可以聯想到亞伯拉罕和撒拉的喜笑，而這喜笑是跟以撒的出生有關（創十七17-19，十八12-15，廿一1-7）。

對聖經歷史的認識尤其重要。除了要熟悉聖經的敘事以外，也應該盡可能多讀一些考古學和聖經背景的書籍。這對於了解象徵而言特別重要。考古學使我們更加明白約的概念，這說明了這項研究對聖經神學大有助益。^{註14}

註14 有關考古學作品的參考書目可在以下書籍中找到：I. M. Price, O. R. Sellers,

嚴謹的釋經一向強調使用聖經的原文。對聖經神學來說，這是非常基本的。基特所編的《新約神學詞典》^{註15}總是追溯一個字詞在整本聖經中的用法。這類研究開始在英語世界中盛行，^{註16}在這個領域耐心學習必定會有很多收穫。有個聰明的方法是去研究舊約語詞在新約詞彙中的用法。此時，舊約的七十士譯本顯得非常重要，因為它連接了舊約與新約的語言。^{註17}有關經文彙編（Concordance）的研究是這種方法的骨幹。即使是平信徒，也能透過楊氏經文彙編^{註18}的良好編排，而豐富地學

and E. L. Carlson, *The Monuments and the Old Testament* (Philadelphia: The Judson Press, 1958)。此書本身就是一本非常有價值的導論。另外由James B. Pritchard 編輯的兩本書：*Ancient Near Eastern Texts* (1950) 和 *The Ancient Near East in Pictures* (1954)，為英語讀者提供了第一手的資料。在這領域的傳統導論包括：Joseph P. Free, *Archaeology and Bible History* (Wheaton: Van Kampen, 1950)；Merrill F. Unger, *Archaeology and the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1954)；J. A. Thompson, *Archaeology and the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960)。

註15 Gerhard Kittel, ed., *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933-).

註16 基特的《新約神學詞典》有一部分已被翻成英文：J. R. Coates and H. P. Kingdon, eds., *Bible Key Words*, 2 vols. to date (N. Y.: Harper, 1951, 1958)。這些研究也被出版為獨立的著作 (London: Adam and Charles Black)。其他類似的研究有：J. J. von Allmen, *A Companion to the Bible* (N. Y.: Oxford University Press, 1958)。William Barclay, *A New Testament Wordbook* (London: S.C.M. Press, 1955)；*More New Testament Words* (N. Y.: Harper, 1958)。Alan Richardson, *A Theological Word Book of the Bible* (London: S.C.M. Press, 1950)。W. E. Vine, *Expository Dictionary of New Testament Words*, 4 vols. (London: Oliphants, 1939-1941)。

註17 G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, third edition, 1937)。這是一本寶貴的工具書，講解七十士譯本如何用特定的希臘文詞彙來翻譯希伯來字詞。

註18 Robert Young, *Analytic Concordance to the Bible, Twentieth American Edition* (N. Y.: Funk & Wagnalls, n.d.)。就希伯來文舊約而言，現今可以參考

習到原文語詞的用法。

不過，我們必須小心，不要太快就去檢視經文彙編的欄位。若我們要明白聖經神學，就必須深思一個語詞在救贖歷史的某個特定時期的用法。某些經文對一個時期而言，常常是以限定用法出現。例如，西奈山的「大會」（那時地上的「聖者」和天上的聖天使一同聚集在神的面前）是一個限定詞，用來代表「教會」在整本聖經中的概念是聖徒的聚會（申九10，卅三2-5；詩六十八1、7、8、17、26-27；林前一1-3；來十二18-24；另參死海古卷裡的 Hymns III, 21；XI, 11-12^{註19}）。串珠聖經有時會有出人意外的聯想。希臘文新約聖經的最新Nestle版本，在這方面非常寶貴：它用粗黑體來標明舊約語詞，同時也在頁邊空白處提供參考經文，這使它成為極佳的研讀指引。^{註20}

比較與對比

在研究字詞的用法之後，通常就可以接著思考類似的經文。有時非常類似的字詞用法或細節，會把表面上不相關的一些段落連在一起。例如，布雷克（Matthew

的著作是：Gerhard Lisowsky, *Konkordanz zum hebraischen Alten Testament* (Stuttgart: Privileg. Wurt. Bibelanstalt, 1958)；就希臘文新約而言，可以參考的著作是：Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, ninth edition* (Stuttgart: Privileg. Wurt. Bibelanstalt, 1951)。

註19 Theodor H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation* (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1956), pp. 138, 178.

註20 Eberhard Nestle, ed., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Privileg. Wurt. Bibelanstalt, 1953).

Black) 最近要我們注意，「好撒瑪利亞人的比喻」（路十30-37）和「撒瑪利亞人釋放猶大俘虜回耶利哥城」（代下廿八8-15）之間具有明顯的關聯。^{註21} 此外，這個比喻的高峰使用「動了慈心」（compassion，或譯「憐憫」）這個詞，而這詞的應用跟福音書其他地方的基督有關（太九36；路七13）。而且好撒瑪利亞人所施予的憐憫服事，也非常類似神對遭棄之以色列所做的工作（結十六5-14）；或者，更廣地來說，這服事也類似於神對失散和受傷羊群的牧養——假牧人忽視這些羊群，就像祭司和利未人從傷者旁邊經過一樣（參結卅四1-16、23-24；路十五3-7，十九10）。^{註22} 更進一步來說，因為這段經文是耶穌回答有關永生的問題，所以它必須跟少年官的相關提問放在一起研究（路十八18-30）。而且既然這回答是個比喻，就必須跟耶穌的其他比喻互相比較。

這樣的步驟會避免一個錯誤，就是從道德教訓的角度來理解這比喻，結果就使它跟基督的整個教導和工作脫節。那成全律法的愛，並不是經過盤算的道德主義的「愛」，這種對鄰舍的關心是相當做作的。真正的愛是神那憐憫的愛，這愛在基督（律法師稱祂是撒瑪利亞人，約

註21 Matthew Black, "The Parables as Allegory," *Bulletin of the John Rylands Library*, XLII (1959-1960), 273ff.

註22 Birger Gerhardsson, *The Good Samaritan—The Good Shepherd?* (Lund: Gleerup, 1958). Cf. Ronald S. Wallace, *Many Things in Parables* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1955), pp. 105-111; also appendix, "The Parable and the Preacher," pp. 203-218.

八48) 身上應驗，並由祂的管家奉祂的名來實踐這愛，祂把憐憫的事工交付他們，直到祂再來。

聖經神學觀點的發展有一種固定的方向，就是去檢視所有相似之處（無論它們起初看起來多不相干），並且要判斷它們之間真正的相同原則是什麼。然後也必須同樣謹慎地進行區別的過程。有些相似之處是不重要的；它們不是由啟示裡的共同有機元素所造成的。即使有許多相似之處，一段特定經文實際上具有的力量，也永遠是由它的獨特性來界定。基督所行的某個神蹟，必須跟聖經的所有神蹟連在一起思考，並且要注意它們跟救贖工作的關聯。另一方面，這個神蹟也必須跟摩西所行的神奇十災加以區別，以及跟其他類似的神蹟加以區別（例如以利沙所行的神蹟，甚至是耶穌自己所行的其他神蹟）。

在研究迦拿的神蹟時，我們必須注意水、酒和婚宴的象徵。我們必須回想起摩西把水變成血。施洗約翰用水潔淨人的服事，以及耶穌以新郎的身份出現（約三25-30），也都跟這個神蹟有關，並且能幫助我們明白耶穌以下這句話的力道：「我的時候還沒有到。」（約二4；參約七30，八20，十二23，十三1）第一個神蹟宣告最後的筵席，那時主會供應最好的酒（賽廿五6-8）。^{註23}

^{註23} Cf. Oscar Cullmann, *op. cit.*, pp. 66-71.

主題與分段

在經過比較和區別的步驟之後，我們必須找出那將經文整合在一起的中心主題。然後這個主題就可以做為講道架構的核心。在講道的分段中，主題的發展可以採用以下兩種方法之一。如果是很熟悉的經文，而且主題的思想也很豐富，那麼也許可以使用一種綜合型的大綱。從整段經文得出主題的各個層面，而這些層面就形成講道的分段。然後，次分段是表明我們如何在經文裡發現各個層面，並將這些層面應用到聽眾身上。如果是很長或不熟悉的經文，大綱就應該是分析型的；也就是說，講道的分段應該總結經文本身的段落，表明它們跟經文主題的關聯。這種大綱的次分段通常比較是綜合型的，意即它們總結經文特定段落的各層面，而這些層面都跟主要主題有關。

以下的例子是約翰福音十二章1-8節的講道大綱，可以用來說明上述的第二種（分析型）方法。此處的分段緊隨著經文的順序。

記念馬利亞的奉獻

約翰福音十二章1-8節

- 一、馬利亞在奉獻方面的奢侈（3節）
 - （一）奢侈地獻上財物
 - （二）奢侈地獻上自己
- 二、馬利亞在奉獻方面的愚蠢（4-6節）

- (一) 對屬人的宗教而言 (5節)
- (二) 對有罪的貪慾而言 (6節)
- 三、馬利亞在奉獻方面的理解 (7-8節)
 - (一) 她理解基督的獨特工作 (7節)
 - (二) 她理解基督的獨特位格 (8節)

下列創世記廿八章10-22節的講道大綱，採用的是綜合型的架構。這段經文主要的兩個象徵（天梯和神的殿），正好用來代表兩個主要分段。金字塔廟的圖像結合了這兩者，因為這種塔廟同時是一種神殿和天梯。^{註24}在這段經文的教導中，它們跟「神在約裡的介入或同在」的觀念結合在一起。

神的降臨向被放逐的後裔證實聖約

創世記廿八章10-22節

一、神的天梯

神主權的介入證實聖約

- (一) 神的恩典在救贖上的主動
- (二) 神的恩典在救贖上的功效
(對照：巴別塔)
- (三) 神的恩典在救贖上的目的：
過去、現在和未來的恩典

二、神的殿

神恩慈的同在實現聖約

(一) 神建造使人得福的殿

- 1. 這殿的歷史實現：土地與後裔
- 2. 這殿的終極實現：土地與後裔成為神的殿

(二) 神居住跟人團契的殿

- 1. 神榮耀的同在
- 2. 雅各以敬拜來回應

結論：基督應驗了天梯和神的殿

有時，一種較為綜合型的元素會被帶入次分段裡，但講道必須總是呈現經文的實際材料。以下的大綱就是這類例子：

主供應筵席的酒

約翰福音二章1-11節

一、祂主權的供應

- (一) 作為自然界的主
- (二) 作為歷史的主
 - 1. 超乎祂母親的旨意
 - 2. 在天父的旨意中：我的時候

二、祂救贖的供應

- (一) 作為恩典的主
 - 1. 出於恩典的拒絕
 - 2. 出於恩典的應驗：在祂的時間

^{註24} Cf. Andre Parrot, *The Tower of Babel* (N. Y.: Philosophical Library, 1955).

(二) 作為榮耀的主

1. 末世的筵席
2. 設宴款待的救主

通常分段越偏向綜合型，它們就會比主題更廣泛。適合這種分段的主題，比較是談到救贖工作的重要觀點。下列和上述的大綱都表明這點。

你們要聽祂！

(神子顯明榮耀時的命令)

路加福音九章28-36節

- 一、你們要聽祂：聖子是榮耀的先知
 - (一) 在祂屬天權柄的榮耀中
 - (二) 在祂地上事奉的榮耀中
- 二、你們要聽祂：聖子是榮耀的祭司
 - (一) 至高的中保
 - (二) 最後的獻祭
- 三、你們要聽祂：聖子是榮耀的君王
 - (一) 祂自己的榮耀
 - (二) 祂尊貴的工作

我們要再次強調，主題的發展必須根據經文。例如，在上述的大綱裡，不是籠統地討論基督的獻祭，而是因為經文間接提到這獻祭：祂跟摩西及以利亞的談話，是關於祂必須在耶路撒冷完成的「出埃及」（路九31，和合

本譯為「去世」）；彼得建議搭三座棚的意義；耶穌從此開始教導門徒有關祂即將死亡的事。

值得注意的是，一個具有良好架構的大綱，經常在次分段裡使人想到另一個替代方案。藉著將次分段裡的某個重覆出現的模式當作主要分段，並將原本的主要分段變成次分段，我們就可以把一個大綱「從裡到外」翻轉過來。例如，上述的次分段呈現出榮耀與恩典的元素，所以我們也可以先處理基督身為先知、祭司、君王的榮耀，然後再說明基督在這些中保角色中的恩典。透過這個步驟，一個分析型的大綱常常可以發展出一個偏向綜合型的大綱。

若要簡潔地傳遞聖經神學的豐富性，我們就必須注意講道的架構。

對我們的講道而言，聖經神學式的講道既要求也帶來這種豐富性與簡潔性。透過這種講道，我們就反映出神用「各種方法」來藉著眾先知向列祖說話（譯註：參來一1）。我們帶著慎重和敬畏的心進入聖經的象徵世界。我們的眼光從雲端的彩虹被提升到那圍繞寶座的彩虹。當我們看到以色列的大祭司亞倫站在香壇旁，並進入幔內，將贖罪的血灑在施恩座上，這就使我們的認識變得豐富，可以用信心的眼睛看見我們偉大的大祭司，祂不是進入地上的帳幕（這不過是真帳幕的影像），而是進入天上的帳幕，用自己的血灑在永恆的施恩座上。摩西以前恐懼

戰兢地站在西奈山下，此山有火焰、密雲、黑暗和暴風，所聽的聲音極其可怕，但我們今天是帶著清新的心靈，來到「錫安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷。那裡有千萬的天使，有名錄在天上諸長子之會所共聚的總會，有審判眾人的神和被成全之義人的靈魂，並新約的中保耶穌，以及所灑的血；這血所說的比亞伯的血所說的更美。」（來十二22-24）

是的，我們是來到耶穌面前，因為藉著豐富的象徵性語言和道德洞見，以及對救贖歷史的深刻理解，我們就被經文帶到耶穌面前。多次多方說話的神，已藉祂兒子曉諭我們。聖經神學的方法使我們的講道有正確的焦點！當我們聽見這個呼喊：「眾城門哪，你們要抬起頭來！」

（詩廿四7）我們就再次看見大衛在約櫃前跳舞並登上耶路撒冷；但聖經的一致性也促使我們看到更多，看見大君王不只得勝地進入地上的錫安（那裡有小孩唱著和散那），更是登上天上的耶路撒冷，永恆的城門在那裡抬起頭來，晉見這位榮耀的大君王。

此時，講道的自由就跟對神話語的忠誠結合在一起。不但如此，這種從活潑常存的道而來的信息，會伴隨著清新的氣息，並帶著適切性與能力來打動人心。

這種講道需要耐心和忠心的學習。它不是一種膚淺的技巧，而是一生要努力的方向。但勞力的農夫會先嚐到美好的果實！

有關聖經神學的

簡短參考書目

1. Floyd V. Filson, "The Unity of the Old and New Testaments—a Bibliographical Survey." *Interpretation*, V(1951), 134-152.
2. Connolly Gamble, Jr., "The Literature of Biblical Theology: a Bibliographical Study," *Interpretation*, VII (1953), 466-480.
3. Delbert R. Hillers, "An Historical Survey of Old Testament Theology Since 1922," *Concordia Theological Monthly*, XXIX: 8, 9 (Aug., Sept., 1958), 571-594; 664-677.
4. Archibald M. Hunter, *Interpreting the New Testament, 1900-1950* (Philadelphia: The Westminster Press, 1951).
5. James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (Naperville, Ill.: A. R. Allenson, 1959).
6. Krister Stendahl, "A Report on New Testament Studies 1953-1955," *Harvard Divinity School Bulletin*, XXI (1955-1956), 61-80.

7. H. G. Wood, "The Present Position of New Testament Theology; Retrospect and Prospect," *New Testament Studies*, IV (1958), 169-182.

以下的參考書目是最近嘗試定義聖經神學的一些書籍。

1. Otto J. Baab, "The Study of Old Testament Theology," in *The Theology of the Old Testament* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1949), pp. 13-22.
2. _____, "Old Testament Theology: Its Possibility and Methodology," in H. R. Willoughby, ed., *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pp. 401-418.
3. James Barr, "The Problem of Old Testament Theology and the History of Religion," *Canadian Journal of Theology*, III (1957), 141-149.
4. Rudolf Bultmann, "Epilogue" in *Theology of the New Testament* (New York: Scribner's, 1955), II, 237-251; bibliography pp. 259f.
5. James R. Branton, Millar Burrows, James D. Smart, Robert McAfee Brown, "Our Present Situation in Biblical Theology," *Religion in Life*, XXVI (Winter, 1956-1957), 5-39.
6. Millar Burrows, *An Outline of Biblical Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1946), pp. 4-6.
7. Henry J. Cadbury, "The Peril of Archaizing Ourselves," *Interpretation*, III (1949), 331-337. 另請參以下的回應：
G. Ernest Wright, "The Problem of Archaizing Ourselves," pp. 450-459.
8. Robert C. Dentan, *Preface to Old Testament Theology* (New Haven: Yale University Press, 1950).
9. Gerhard Ebeling, "The Meaning of Biblical Theology," *Journal of Theological Studies*, N. S., VI (1955), 210-225.
10. A. J. B. Higgins, "The Growth of New Testament Theology," *The Scottish Journal of Theology*, VI (1953), 275-286.
11. William A. Irwin, "The Reviving Theology of the Old Testament," *Journal of Religion*, XXV (1945), 235-246.
12. _____, "A Still Small Voice... Said, What Are You Doing Here?" *Journal of Biblical Literature*, LXXVIII (1959), 1-12.
13. Martin Kaehler, "Biblical Theology," in *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (Grand Rapids: Baker Book House, reprint 1952), II, 183-186.
14. Winston L. King, "Some Ambiguities in Biblical Theology," *Religion in Life*, XXVII (1957-1958), 95-104.
15. Emil G. Kraeling, "Toward a Biblical Theology?" in

...nt Since the Reformation (London: 1955), pp. 265-284.

“Is There a Biblical Theology?” *Union Review*, XII:4, pp.29-37.

Testament Theology and the History of *Scottish Journal of Theology*, II (1949),

“Facts and Faith in Biblical History,” *Literature*, LXX (1951), 1-14.

...t Issues in Old Testament Studies,” *School Bulletin*, XX (1954-1955), 53-65.

...ous, “Old Testament Theology,” in H. *The Old Testament and Modern Study* (University Press, 1951), pp. 311-344.

...s a Theology of the Old Testament,” *Theology*, I (1948), 136-149.

...“Some Strange Fruit of Old Testament *in Life*, XVIII (1948-1949), 34-47.

...e Unity of the Bible (London: Carey 1953).

...An Introduction to the Theology of the (London: S. C. M. Press, 1958), pp. 9-15.

...the Death and Rebirth of Old Testament

Theology,” *Journal of Religion* 136.

26. D. R. Vicary, “Liberalism, Bibl Theology,” *Anglican Theologi* 114-121.

27. Geerhardus Vos, “Introduction Biblical Theology,” in *Biblica* (Eerdmans, 1948), pp. 11-27.

28. Amos N. Wilder, “New Transition,” in *H. R. Willoughb*

29. G. Ernest Wright, “Biblical Th Floyd V. Filson, “Biblical The L. A. Loetscher, ed., *Twentieth Religious Knowledge* (Grand 1955). I, 156-160.

30. G. Ernest Wright, *God Who Recital* (London: S. C. M. Pres

31. Edward J. Young, “What i Theology?” *Evangelical Qua* 142.

32. _____, *The Study of Old T* (London: James Clarke, 1958)

國家圖書館出版品預行編目資料

講道與聖經神學 / 克羅尼 (Edmund P. Clowney) 著 ; 駱鴻銘 譯 :

-- 初版. -- 臺北市 : 改革宗, 2014. 12

面 : 公分. --

譯自 : Preaching and Biblical Theology

ISBN: 978-986-6687-61-7 (平裝)

1. 教牧學 2. 神學

245.6

103027011