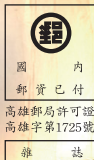


麥種 2014/01 閱讀

美國麥種傳道會
A Kernel of Wheat Christian Ministries

80461 高雄市鼓山區東門路42巷5弄5號
1423 Maple St. S. Pasadena, CA 91030 U.S.A.
Tel: 626-4415543 / E-mail: akowcm@gmail.com
Fax: 626-4415543 / Website: http://www.akow.org



中華郵政特准掛號
第104號雜誌掛號
(無法收遞時退還)

本期焦點◆ 聖經的神學解釋

敬請支持 函索即寄 地址變更 請即通知

THEOLOGICAL INTERPRETATION

作者：桂丹諾 (Sidney Greidanus)

譯者：李永卓

聖經的神學解釋



桂丹諾 Sidney Greidanus

加爾文神學院 (Calvin Theological Seminary, Grand Rapids) 榮休教授，著有《古道今傳》(The Modern Preacher and the Ancient Text)、《從舊約傳講基督》、《從創世記傳講基督》、《從傳道書傳講基督》、《從但以理書傳講基督》，上述書籍都正由麥種傳道會翻譯出版中。本文摘自《古道今傳》第五章。限於篇幅，註腳從略。



在理想上，整全的解釋的所有方面都能充分地被文學和歷史解釋所包括。然而，正如解釋史所證實的，聖經段落先知性、傳道式的性質卻常常被歷史和文學解釋所忽視。因此為了強調，也是為了分析，我們將單獨探討一下聖經解釋的這一方面，它通常被稱為「神學解釋」或「神學解經」。

神學解釋的性質

神學解釋的觀念

神學解釋提出這樣的問題，比如，為什麼這段經文會保存在正典中？關於神自己和祂的旨意，神在這段經文中有何啟示？這段經文在整本聖經的文脈中意味著什麼？

術語和概念

神學解釋 (theological interpretation) 這一術語是有問題的，因為神學 (theological) 一詞可能會讓人以為聖經的作者是受過嚴格學術訓練的神學家，或者今天的人必須成為神學家才能理解他們的作品。有些人提出下列替代的選擇：「制定義義，」「宗教的或神學的說明，」「解釋，」和「神學鑑別解

釋。」我還是會使用神學解釋這一術語，因為它已經得到廣泛接受，但我在使用時清楚「神學」一詞並不是指神學理論或學科，而是指神，特別是指來自神的啟示和關於神的啟示。神學解釋努力在聖經中聽到神的聲音，越過純粹的歷史重構和字句的意義，在聖經中分辨神的信息。它關注的是先知和傳道式的方面，並且以神為中心。

科學與非科學

倪里姆 (Rolf Knierim) 說：「有一段時期……把一段經文的神學包括進對它的解經中，被認為是不科學的推測。只有『語文』和『歷史』的資料才是可以接受的，似乎神學——或經文的內容和意圖……——不是它歷史性的一部分，至少不像它的語文現象和歷史背景那樣！」

這種將科學的解釋和神學的解釋二分的方法導致一些比較戲劇性的結果，其中之一發生在一八八二年，當時韋爾豪森從神學系轉往閃族語言學系任教，他的解釋是：「我成為神學家，是因為我對用科學方法研究聖經感興趣。但漸漸地我才明白，神學教授同樣有一個實

際的任務，就是預備學生在福音派教會中服事，而我並沒有在完成這個實際的任務，反而是……在使我的聽眾更加不適合擔任他們的職份。」雖然人們可能會對韋爾豪森行動的正直心生欽佩，但他們必定同時驚訝於促使他採取此行動的錯誤思想。因為對一本傳道性、以神為中心的書進行神學解釋，根本不是非科學的；相反，無視聖經獨特的性質和焦點才是非科學的。

一個必要的面向

韋爾豪森的行動表明：人們研究聖經時，可能會對其以神為中心的焦點全然不感興趣——這是一種簡化主義的進路，在歷史鑑別學和文學鑑別學中仍然可以見到。「假如歷史鑑別學唯一的興趣是以歷史重構本身為目的，可能會在神學上默不作聲；同樣地，如果文學鑑別學唯一的興趣只是以美學與 / 或比較文學本身當作目的，也可能這樣在神學上默不作聲。」正如韋爾豪森所發現的，這種簡化主義的確在使未來服事神話語的人無法擔當他們的職分。布賴特評論道：當解釋不顧經文的神學意圖時，「因為缺少神學的深度，講道傾向於退化為一種膚

淺的道德說教。」結果，需要強調的是，神學解釋是解釋聖經的一個必要的面向，或者換一種說法，如果忽略了經文以神為中心的焦點，文學的和歷史的解釋就是不完整的。

一個必不可少的面向

為了避免誤解，我們需要進一步強調的是，神學解釋不是教會對學術性解釋的一個補充，不是在世俗的、科學的解釋之上添加的第二層的「基督徒」解釋。相反，按照正確的理解，對於整全的解釋來說，神學解釋是不可缺少的一部分。莫理斯（Leon Morris）斷言，「任何作品都應首先按照它對自己所作的聲稱來判斷，」而「聖經宣稱為我們提供一個來自神的信息。」這一對於聖經是來自神、並且是關於神的信息的宣稱，應該整合進文學的和歷史的解釋之中，從而使神學的解釋不是成為後加的，而是從一開始就作為解釋過程的一部分來發揮作用。

神學解釋的理由

神的話

神學解釋是聖經解釋一個不可缺少的部分，主要的理由是，聖經宣稱它本身是神的話。如果「聖經都是神所默示的」（提後三16），在解釋聖經時，神的默示應該納入考慮，不是忽視寫作聖經的人，而是把神看作神聖作者，祂在這些寫作聖經的人內心、並且通過他們來工作。神的默示的奧秘就是：聖經百分之一百是神的，同時百分之一百是人的——這是一個奧秘，切不可消解為二元論，後者把聖經割裂為神的元素與人的元素，或是神的因素與人的因素，或是神的方面與人的方面。從釋經學上來說，默示的奧秘意味著：解釋聖經的人承認，神通過這些寫作和編輯聖經的人說出了祂自己的話，默示的奧秘呼籲人採取整全的聖經解釋，超越歷史重構和字面意義，尋求神的信息。

正典

關於神學解釋的必要性，一個相關的理由是教會接受聖經作為信仰與實踐的標準。蔡爾茲論證說：「從

它〔新約聖經〕的正典功能產生一個特殊的動態問題（dynamic issues），文學分析或歷史分析都未能徹底探討這個問題。這個問題需要的是對聖經的形塑和功能進行神學描述。」因此，蔡爾茲呼籲「對聖經經文有一種全新的看見，不僅正確對待一種徹底的後啟蒙時代的要求，也能正確對待基督信仰的認信姿態，聖經為這種信仰提供了一種真實和信實的載體，來認識神的旨意。」

與上述對正典問題的描述略有不同，我認為：因為聖經是教會信仰與實踐的標準，它的解釋需要一個以神為中心的焦點，能夠分辨神的啟示和旨意。換句話說，聖經要求神學解釋，不僅因為它是神的話，也因為它是關於神——祂的行動、旨意，祂與祂所造之物和祂的子民的關係——的權威性的話。如果新約聖經的作品「被保存下來，不是因為歷史學、宗教學或社會學方面有趣的資料，而只是因為它們的神學角色：講說神在耶穌基督裏的救贖」，那麼在解釋它們時，就必須表現出這樣以神為中心的強調。

信仰的委身

關於神學解釋的必要性的第三個理由是，一個信主的人在解釋時，不能使用一種中立、被認為是客觀的方式，而是自然會使用一種由信仰的委身所決定的解釋方法。儘管每個人在對待聖經時都帶有前設和期待，但很不幸，不是所有的人都承認這一點，甚至不是所有的人都能意識到這一點。但是，採用神學解釋，解釋者誠懇地承認他們接受聖經為神的話，站在教會的傳統中，他們努力把它當作權威的正典來看待，因而作為委身於聖經權威的子民來看待聖經。這種信仰的立場不僅不會使解釋者的批判能力變得遲鈍，還會讓他們公平地帶著同理心來聆聽聖經所說的，因為解釋者與聖經本身相協調，就像處在同一個波長上一樣。儘管有些人聲稱這種委身是非科學的，波爾金（Robert Polzin）正確地主張：「任何以自然科學那種不介入和不帶個人因素的客觀性為模型建立的文學或歷史鑑別學，都會被視為按照與聖經經文的信息和精神相矛盾的釋

經原則運作。」然而，通過承認聖經真理性的宣告，解釋者會與他們所探究的客體取得一致。不僅如此，即使一個人相信解釋聖經的立場就是那種不介入的、「客觀的」調查者的立場，他仍然必須應付聖經明顯的神學意圖。布賴特說：講道者「若沒有把握住經文的神學意圖」，他「在解經上的勞苦是……不完整的。」接下來，我們會探討經文的神學意圖或目的的問題。

作者的意圖

在本書前面論及文學和歷史解釋的章節中，我們有機會涉及作者意圖的話題，但這裡卻是比較詳盡討論這一話題的理想地方，因為我們不能孤立地看待人類的作者，而是必須把神聖的作者也考慮在內。

為了明白作者的意圖，我們要問一個基本問題：為什麼作者寫作（或傳送）這一信息？這是聖經詮釋學中最為重要的問題之一。亞當斯（Jay Adams）主張：「講道的缺陷使得其效果大打折扣，但很少缺陷比得上未能確定一個講道部分的意圖（telos）（或目的），而那卻是極為頻繁地發生的。如果沒有確定一段經文的意圖，因而沒有確定神的話語本身的意圖，就會錯誤地呈現、誤用和錯誤處理它，直接的後果是失去它的力量和權柄。」

人類作者的意圖（本段從略）

神的最終意圖

在對一卷書或一個段落直接的意圖有了認識之後，我們必須在對聖經文學的研究上更進一步，探詢一個段落的最終意圖。我們可以將這種最終的意圖稱為「神的意圖」，只要我們記住：受默示的人類作者的直接意圖也是神的意圖。但相對於人類作者有限而直接的意圖，神的最終意圖有可能會更加廣泛而深遠。尤為當我們以整部正典為語境，來解釋一卷書或一封書信時，這種廣泛的、包容一切的意圖會變得明顯。

更全備的意義

即使在人的層面，文學的意義也不僅僅局限於作者的意圖；也就

是說，一本書的意義有可能會超出作者原本的意圖。巴頓主張：「事實上，文本會在許多方面越過作者的本意。」如果這一點適用於一般文學作品，豈不更加符合聖經文學啊。聖經文學，集結於一部正典之中，它所啓示的意義註定會超過人類作者原本的意圖。正如彭腓利（Philip Payne）所說：「儘管人類作者的意圖對於經文的意圖起著至關重要的作用，他有意識的意圖並不必然窮盡他陳述的意義，特別是在更為詩歌化和帶有預言性的作品中。最終神是聖經的作者，只有祂的意圖才能全面徹底地決定聖經的意思。」

在解釋史中，這一意義超越作者原本意圖的現象被叫作「更全備的意義」（the *sensus plenior*）。正如我們在第三章注意到的，布朗把「更全備的意義」定義為「另外、更深、在神的意圖之中，卻未被人類作者清楚表明的含意，如果根據進一步的啓示或對啓示的理解來研究聖經經文（或一組經文，或甚至是一卷書），會發現這種含意就存在於其中」。

儘管更正教的解釋者有可能擔心，更全備的意義這種方式會把引入寓意解經，這卻不是必然的結果。賴索解釋道：更全備的意義「不是把神學教義和理論讀進經文之中，而是從經文讀出由神的完整啓示所要求的全備意義」。例如，創世記三章15節，「我又要叫你和女人彼此爲仇；你的後裔和女人的後裔也彼此爲仇。女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟。」根據新約聖經的啓示，這節經文有著比創世記的作者所意識到的更全備的意義。類似的，舊約聖經的稱呼「大衛的子孫」已經在舊約聖經中得到了更全備的意義，但根據新約聖經的啓示來看，更是如此。或者舉亞伯拉罕在創世記二十二章28節對以撒所說的話：「我兒，神必自己預備作燔祭的羊羔，」或是詩篇十六，二十二和一一〇篇爲例，因爲新約聖經把它們應用在基督身上。可以肯定的是，根據後續的發展和啓示，這些經文向我們啓示了比人類作者的意圖更為深刻的意義。

當然，當解釋者越過原本意圖的安全線時，把主觀意思讀進聖經的可能性就變得非常真實了。在這

方面防止私意解經（*eisegesis*）的唯一辦法，不是否認更全備意義的實在性，而是堅持只有將更全備的意義確立爲原初意義的延伸，並且唯一的基礎是後續的聖經啓示。

以經解經（Comparing Scripture with Scripture）

更全備的意義與宗教改革以經解經的原則有關。更全備的意義和聖經的類比（*analogia Scriptura*）這兩個觀念，都是植根於一個確信，即舊約聖經和新約聖經是相屬的，並且根本上是一本書，因爲它們是同樣一位最初的作者（*primary Author*）針對同一個主題寫的。從聖經的這個統一性，以及必須根據上下文來理解一處經文的規則，我們得出的推論是，聖經經文必須要在整本聖經的語境中去解釋。這恰恰正是以經解經這個原則所要求的：在確立了經文原初的意圖和意義之後，解釋者必須根據整部正典確認經文的意圖，或在必要的情形下延伸它。因此，以經解經敦促解釋者，越過人類作者的直接意圖，進入最初作者全面的意圖之中。

漸進啓示

在這方面，我們必須短暫地回到漸進啓示這個概念。這個概念的意思是：神的啓示不是一下子賜給我們的，而是隨著救贖歷史的展開，在許多世紀的過程中賜給我們。在這段歷史過程中，啓示從舊約聖經開始，在新約聖經完成。與某些見解不同，漸進啓示的概念，不是指一個人能在歷史中，追蹤從墮落到末日的所有救贖事件的細節發展。它也並不意味著，關於神或倫理的觀念的發展，導致舊約聖經對新約教會來說已經變得過時和不相關。相反，漸進啓示指一個事實：「後來的啓示常常建立在先前的啓示之上，或是充實了先前的啓示。」這種關係並未使先前的啓示變得過時，因爲先前的啓示構成了後來的啓示的基礎，並且作爲正典的一部分，保留著對教會的權柄。不過，它確實意味著，一方面爲了掌握其更全備的意義、和與後來的啓示（新約聖經）可能的分歧，先前的啓示（舊約聖經）必須與後來

的啓示進行對比。另一方面，只有以舊約聖經的啓示爲背景，才能適當理解新約聖經的啓示。結果，漸進啓示的概念肯定了：舊約聖經與新約聖經的啓示都是不可缺少的；它同時又強調了根據新約聖經的啓示來解釋舊約聖經的啓示的必要性。這就拓寬了理解一處聖經經文的語境，並且不可避免地擴大了解釋的範圍，從人類作者的直接意圖，擴展到了神的最終意圖。

決定神最終的意圖

決定神對一段特定經文的最終意圖，似乎會因所有這些複雜因素——更全備的意義、以經解經、和漸進啓示——而變成極爲困難的任務。然而它並沒有聽起來那麼複雜。正如我們已經看到的，理解神在一段特定經文的意圖的關鍵，在於以整部正典爲語境來理解那個段落。因此接下來的一個指引性問題是，整部正典的意圖是什麼？

聖經以神為中心的意圖

若要問正典的意圖，也就是整本聖經的核心要旨，答案似乎十分明顯：正典意在告訴我們關於神——不是一位抽象的神，而是處在與祂的創造和祂的子民之關係中的神、神在世界的作爲、神將要來臨的國度。這一以神爲中心的意圖也是每一位個別作者的意圖。「主導聖經作者意圖的主要是神學方面，他們對事件的選擇和呈現受他們信仰的觀點支配。他們首要的興趣是神在人類事件中的作爲，而不是事件本身。」因而，關於神在整部正典和單獨段落中的意圖，我們所得到的主要線索，是神想要告訴我們關於祂自身的事：祂的位格、祂的作爲、祂的旨意等。因而，在解釋一個段落時，我們可以問的最重要問題之一是，這段話告訴我們甚麼關於神和祂將來的國度的事？

以神為中心的解釋

宗教文學

從根本上來說，聖經不僅僅是一本普通的歷史書，也不僅僅是藝術上讓人愉悅的文學；它是宗教文學，也就是說，「它浸染在對神的意

識中，總是從宗教的維度來看人類的經驗。」作為宗教文學，聖經表現了其以神為中心的性質。一切都是從與神的關係來看的：世界是神的創造，人類承載了神的形象，救恩屬於神——簡而言之，人生的全部（all of life）都屬於神，並由神管治。

在聖經的思維中，神至高無上的主權是至關重要的。馮拉德說：「因著他們對神在歷史中的至高無上主權的信仰，以色列人得到了一種歷史的思考方法，進而是歷史的寫作方法。」因為神擁有至高無上的主權，對於聖經作者來說，宗教不再是一個分隔開的「神聖的」角落，而是包含人生的全部。羅利（H. H. Rowley）說：對於舊約作者來說，「宗教……是一種屬於全部生活與經驗的東西，不僅是個人，也是集體的。在他們看來，生活當中沒有一個方面是神被排除在外的或是神不感興趣的……。祂是我們全部的生活這部戲劇的參與者。」以神為中心的解釋，致力於正確對待聖經文學的這種無所不包的宗教要旨。

以神為中心的焦點

萊肯（Leland Ryken）寫道：「與聖經作為宗教文學的狀況緊密相關的，是聖經文學中的世界觀……。聖經文學一貫地肯定一個以神為中心的世界觀。這意味著神不僅是最高的價值，也賦予所有其它方面的經驗以身份。」這種以神為中心的世界觀，也強調聖經的以神為中心的焦點。

我們可以通過分析聖經的不同文學體裁，來確認聖經文學這一以神為中心的焦點。例如，我們可以詢問一下，聖經歷史著作的焦點。在舊約聖經中，馮拉德發現三種寫作歷史的方式：「首先，神通過神蹟在歷史中行動。紅海的神蹟（出十四章）就是一個範例。……所有的活動都是唯獨從神發出的；以色列人在自我防禦中沒有任何主動的作為。神會得到榮耀，正如出埃及記十四章17節明確所說的那樣。」在第二種歷史寫作中，沒有神蹟發生，比如在約瑟的故事中，作者似乎在記錄人的行動。「只有在最後，在引領讀者經過一團亂麻似的衝突之後……突然藉著約瑟的

話將它深層的奧秘展現出來（創五十20）：『從前你們的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全許多人的性命，成就今日的光景。』神不是公開地工作，而是隱秘地；祂「在人的定意中做自己的工作」。這種歷史寫作的另一些例子可見於撒母耳記下十五至十八章中押沙龍的陰謀，和列王紀上十二章大衛一所羅門王國的分裂。馮拉德寫道：這些經文「如此完全地在世俗領域展開，以至於人們幾乎要認為它們就是與十分世俗的事有關。不過，即使在這樣的經文中，認真的讀者也會發現那隻向上的手指，正如在約瑟的故事中一樣，指向那超越歷史舞臺、大有功效、和引導一切的力量。」馮拉德確認的第三種歷史寫作方式在列王紀中發現，洞察到「在所有歷史事件背後實際的組織力量是神的話，它在歷史中以創造性的方式發揮作用，通過審判，也通過保護幸福。」要注意的一點是，儘管不是所有的聖經歷史著作都見證同一種類的神聖介入，所有的作品卻都是出於神在歷史中的主權，並且指向它。即使當神的作為是「隱藏的」、而不是「顯露的」（見第二章）時，聖經的作者也揭示神仍然在工作。因此，不管外表如何，所有的聖經歷史作品都是徹底以神為中心的。

聖經文學的其它體裁的焦點也同樣的是以神為中心。以智慧文學為例。沃爾芙（Hans Walter Wolff）寫道：「近來的研究已經表明各國智慧文學流派之間的聯繫，那是種一心探求屬世現象和純粹人際關係的文學，但在以色列，即使是智慧文學，也必須按照以下這個標題來看，『敬畏耶和華是知識的開端』（箴一7；伯二十八28）。」

正典的所有書卷全部承認以神為中心的焦點，這個規律唯一明顯的例外是以斯帖記，因為它從未直接提到神，因而是經過很多爭議之後才被列入正典。然而，即使是以斯帖記，也是以神為中心的——儘管是以一種獨特的方式。人們注意到，「從藝術上考慮，這卷書的結構中心」是末底改在四章13至14節所說的話：「此時你若閉口不言，猶大人必從別處得解脫，蒙拯

救。」因此克萊斯下結論說：「儘管不是明顯提及，但整個故事講述了雅威在世界中隱藏的同在。講故事者『用他的敘事方法反映了歷史的性質』，作為藝術家，用雅威的不在場使祂變得明顯。」

如果說這一以神為中心的焦點在舊約聖經全部書卷中都很明顯的話，在新約聖經中更是如此，後者宣告耶穌基督為神的最終作為，是「神與我們同在」。羅德（Arnold Rhodes）評論道：「聖經不僅僅是『曾被講過的最偉大故事』，它是曾經上演的最偉大戲劇——這部戲劇的主角是神自己。聖經以祂偉大的作為為中心：祂為我們做了什麼，正在做什麼和將要做什麼……以及我們通過耶穌基督得到的救恩。」以神為中心的解釋，尋求在每一個段落中揭示整部聖經的這一以神為中心的焦點。

與以人為中心的解釋相反

聖經文學以神為中心的性質需要特別持守，以防止其退化為特別膚淺的以人為中心的解釋和講道。這種退化在整個解釋和講道歷史中都可以發現，從普遍地把舊約聖經當作「一部道德典範」來使用的《革利免一書》（1 Clement），到大力推薦傳講舊約聖經，因為「其故事對人有吸引力並能反映他們的生活」的中世紀，再到傳講「聖經人物」或「傳記式講道」的當代講道者。正如一位傳講聖經人物的提倡者所說：「傳講聖經人物，使牧師有機會以一種清楚的方式，闡明聖經人物經的歷在當代的對應。……聖經中有取之不盡的材料可供牧師進行傳記式的傳講。當我們意識到聖經中有2930個不同人物時，就不難明白這一點。」在這種類型的解釋和講道中，一種微妙（有時也並不那麼微妙）的轉換悄然發生，從聖經文學中神的中心性，轉向講道中聖經人物的中心性。高文（Donald Gowan）確切地說出了在舊約聖經講道中一個確實的兩難處境，他說：「我們想把聖經當作一套道德範例來使用，……但是……大部分的書卷所呈現的，不是完美行為的範例，而是神如何對待普通的、不完全的人類的故事。」

不僅如此，正如貝斯特（Ernest Best）所指出的，關於聖經人物的大部分材料，「都是按照某種目的記錄的，而不是提供給我們關於特定人物的資訊。」以彼得這個人物為例，他經常被描繪得十分軟弱。「記錄那些表明彼得之軟弱的事件，首要目的不是要告訴我們彼得的軟弱，而是關於饒恕彼得的神的憐憫。」貝斯特因而主張：

「關於彼得的事件的選擇，是被一種關注所主導，而非彼得這個人物本身。因此，用這些事件來建構彼得這個人物並進而將其應用於一般人，這種作法是愚蠢的。相反，我們應當運用有關彼得軟弱的這些事件，來證明神的憐憫和剛強。」

不幸的是，這種對聖經的道德性運用，削弱了聖經自身的意圖，而代之以講道者自己的目的。克羅明加（Carl Kromminga）正確地主張：「儘管歷史悠久且效用直接，傳統對舊約聖經敘事的道德性應用，即便是在最好的情況下，都逐漸地減少了聖經中信而順服的所有層面。……道德主義很容易忽略作者和神在敘述一個特定事件的意圖，或是在將信息應用於生活的時候，使得這種意圖只發揮一種次要的作用。經文的啓示範圍被縮窄，以適應講道者對經文明顯表面的『教訓』的膚淺利用。」

當然，我們確實會遇到聖經中的人物，但絕不會孤立地這樣做，絕不會把他們當作自足的獨立人物來對待。聖經中的人物永遠是一個更大故事的一部分，這個故事是以神為中心的。不幸的是，講員很容易被誘惑從錯誤的一端開始：「我們經常一開始就直接地把焦點集中於人的身上，忙於從這些人那裡畫出一條線，連接到應用上，卻還沒有意識到。當然，我們不可以忽略經文中的人物，每一個細節，包括人物，都需要我們的注意。但我們必須總是把這些人類的行為看作對神的作為的反應。」因此，與以人為中心的解釋相反，以神為中心的解釋強調：聖經的意圖首先在於講述神的故事。在講述這一故事時，聖經當然也會描寫許多人類角色——但不是為了他們的緣故，而是為了表明神在他們裡面或通過他們

在做什麼。因而，當講員傳遞聖經故事時，應該按照聖經使用人物的方法來使用他們，不是當作道德榜樣，不是當作效法的英雄或警戒的例子，而是當作這樣一些人，他們的人生故事被納入聖經，是為了啓示神正在為他們、或通過他們做什麼（進一步見以下第九章）。

以基督為中心的講道

與聖經以神為中心的意圖相聯繫，我們也應該考慮以基督為中心來講道的要求。當然，與以神為中心的解釋相同，以基督為中心的講道與以人為中心的解釋和講道相對立，因為它要求作為中心的是基督，而不是聖經中的人物，也不是坐在教堂長椅上的聽眾。不幸的是，以基督為中心講道的合理要求，經常導致為了讓經文為基督說話而非常值得質疑的解釋方法。但是，如果我們把以基督為中心的講道與以神為中心的解釋結合起來的話，像靈意解經和武斷的預表解經這樣的陷阱，是可以避免的。

以基督為中心和以神為中心

以基督為中心的講道，經常被誤解為「以耶穌為中心」的講道，即每一篇講道都必須以某種方式提到拿撒勒人耶穌，祂的出生、生活、死亡或復活。這種努力本身並沒有錯，但是，把它作為一種方法論上的原則強加給每一處經文，這樣的作法是錯誤的，因為這樣做會導致經文與耶穌之間的牽強附會。並且，這樣做是片面地呈現耶穌，因為新約聖經見證祂是永恆的道（Logos），與父和聖靈原為一（例如，約一章；林前八6；西一15～19；來一～二章）。因此，「只在沿線的某些特定的地方提到耶穌」是不夠的，「彷彿此一個人可以只提到神，而不必提到基督。」根據新約聖經，基督的作為從最開始就有——「萬物是藉著祂造的」（約一3）。因此，從新約聖經的視角來看，單單以神為中心的解釋，已經是以基督為中心的了，因為基督就是神。

但是，以基督為中心的講道不只是以神為中心的講道。那麼這

中間多出來的是什麼？我認為以下這則看似簡單的主張將其表達了出來：「基督徒宣講舊約聖經的經文，不是傳講舊約聖經的講章。」以基督為中心的講道，是從新約聖經的視角來傳講神的作為。換句話說，以基督為中心的講道要求，不僅從一段經文自身（舊約聖經）的視野，還要從整部正典更為廣闊的視野，進行以神為中心的解釋。用這種方式，我們能夠正確地處理聖經的兩套見證：一方面，基督作為永恆的道，也在舊約時代存在並行動；而且另一方面，基督也是舊約聖經的完成。

以基督為中心的解釋

新約聖經從始至終教導：耶穌基督是舊約聖經的歷史、應許和預言的實現。這一事實影響到我們對舊約聖經的閱讀與傳講，這意味著我們必須超越嚴格的歷史解釋，按著它在新約聖經的完成來解釋舊約聖經。這一點可以從兩方面得到論證：從文學的立場來看，舊約聖經需要在整部正典的語境中來解釋；從歷史的立場來看，先前的啓示需要按照後來的啓示來解釋。史蒂克論證了後者，他寫道：「救恩歷史漸進發展的事實，要求不斷重新聆聽主在先前的救恩歷史中說過的話。這種聆聽必須是新的，因為它是以救恩歷史的後來事件和情境為語境的聆聽，是根據主在救恩歷史中後來說出的話的聆聽。」

結果是，以基督為中心的解釋，從新約聖經啓示的完成發展成對神在舊約聖經啓示的新的認識。在傳講舊約聖經的一段經文時，我們確實可以通過「應許一成就」、預表法、發展或平行的方法，從舊約聖經進到新約聖經，但是以基督為中心講道的核心，不在於從舊約聖經劃一條線連到新約聖經，而在於相反方向的移動——從新約聖經完全的啓示，進到對舊約聖經經文的嶄新理解。

Lectures on the New Perspective on Paul: Session 3

保羅新觀點：講座

3

卡森 (D. A. Carson) 講，周俞雲翔 譯

編按：這是卡森博士三篇講座的最後一篇（英語錄音可在網站下載：<http://www.monergism.com/thethreshold/books/lecture3-npp-da-carson.mp3>）。限於篇幅，不再加上註腳。

由於時間緊迫，我就跳過本來想討論的加拉太書第三章，直接查考羅馬書三章21節起的經文了。

這是新約聖經裡關乎贖罪的最重要的經文之一。在我們看這段經文以前，必須提醒自己上文的內容。除了羅馬書第一章開頭引言的評論以外，保羅的論據其實是從一章18節開始：「原來，神的忿怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上，就是那些行不義阻擋真理的人。神的事情，人所能知道的，原顯明在人心裡，因為神已經給他們顯明。自從造天地以來，神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」

這不僅提醒我們人類的罪孽，而且聖經故事的情節比從被擄到被擄結束更為全面。那並不是說，舊約聖經與新約聖經之間沒有沿著從被擄至被擄結束的連接。幾乎每一個人都承認存有這樣的關係。當我在1980年前後寫《馬太福音》這本註釋書（麥種傳道會2013年出版中文版，根據原著修訂版翻譯）時，看見馬太福音第二章引述的一句話：「拉結哭她兒女，」我就確信這與馬太的被擄結束論題有密切關係。這是新約聖經的一個論題，可是新約聖經裡還有許多別的論題。意識形態進路的危險就是，有時候你會在那裡找到被忽略、或者不予強調的論題；一旦發現這種論題，你就把它作為你所有神學的中心點，匆忙地讀完新約聖經，指出這



唐納·卡森 D. A. Carson

芝加哥三一神學院新約研究教授，對於聖經學術研究的進展和教會基督徒的信仰都有實質的貢獻，使他成為二十世紀末期迄今最受人尊敬的福音派學者。卡森在聖經學術研究的貢獻和跨國際的事奉，使得某些學者認為他的成就可與卓越的布魯斯 (F. F. Bruce)、馬歇爾 (I. H. Marshall) 相提並論。一些學者更認為他是繼斯托得 (John Stott) 之後受到普世福音派敬重的領袖與代言人。他的多才多藝和日漸增強的地位已經受到極難得的讚譽。

個論點絕對控制了其中的一切。

賀蘭德 (Tom Holland) 在蘇格蘭出版了一本新書——《保羅神學概要》 (*Contours of Pauline Theology*)，他在其中再一次匆忙地討論新約聖經。這次，他認為出埃及與逾越節絕對控制了一切；在他成功地將這一切放在一起以前，其他人的想法都是錯誤的。我想說的是：避免簡化主義，避免過於簡單的說明。要看看那是否真實，就要檢查印證文件中一次又一次被援引的上下文，對那些經文作出仔細的釋經。恕我直言，我的好友湯姆·賴特在許多方面都很好。可是他的組織主義比解經強。實際上，他找出一些真正與被擄有關的事情，可是就讓這些事情控制了他的思維。你們必須檢查他援引的經文，舉出例證，而不僅僅是瀏覽一下、將它們翻譯成英文，你必須閱讀經文，仔細解經。那樣，你就會發現另一處不完全正確的地方，看出那不是經文要說的重點。因為有許多層次將舊約聖經和新約聖經連在一起，它們具有各種複雜的形式。除了被擄和歸回以外，還有從出埃及至新出埃及、給亞伯拉罕的應許（萬國要因他得福）、從創造與墮落到新造。每一個都埋置在另一個當中，而且可能以各種不同的方式交織在一起。

舉例來說，數年前，一些研究馬可福音的學者爭論說，馬可福音是否真的具有新出埃及的許多論

題。有一組人說：「是的，它們在馬可福音裡比比皆是，成為本書的主題。」另一組人說：「是的，你可以無限期地談論新出埃及的論題，可是讓我們坦白地說，無論是希伯來文還是希臘文，它在語言方面與出埃及記根本沒有任何關係。」於是這個辯論就一直在以大概概念為主的人和語言方面挑剔的人之間繼續著。我的另一位朋友華滋 (Rikki Watts) 一針見血地說明了這個問題。他指出，馬可福音有出埃及的論題，可是語言上的連接是通過以賽亞處理過的出埃及論題。換句話說，正典的連接從出埃及通過新出埃及的應許前進，馬可採取的這個出埃及論題，在語言上與以賽亞應許的新出埃及連接。可是，以賽亞書的新出埃及與該書被擄結束的論題重疊和交織，華滋卻沒有處理這部分。因此，當你處理被擄的論題時，那到底是被擄的論題，還是新出埃及的論題呢？那本身就與聖殿的論題有關，並且一直追溯至創造的時候。換句話說，你必須將這些交織層層疊疊地建立在你的聖經神學上；你若是忽略這些層次，就會開始減弱你的神學，並且引入一些不穩定和不太合適的見解。

在這裡，引起整個討論的是神顯明的忿怒，那不是神因為猶太人敬拜偶像所發的忿怒，導致他們被擄。這是神對全人類從創造時的墮落而產生的忿怒。這是你必須理解

的。既然從這點開始，使徒花了很多時間證明猶太人和外邦人都是有罪的，這也導致十字架的事件。等你到了十字架的時候，這個十字架不僅逆轉了被擄的情況——祂自己承受應該施於全體猶太人的咒詛，因此逆轉了被擄的情況。不是的！祂處理的是人類在創世記第三章的墮落，不僅是主前587年發生的事情；我們要面對的範疇比那要大得多了。在我看來，嘗試用任何有限的結構來理解羅馬書第三章，以致看不見這個與罪有關的大問題，都是很大的錯誤。

雖然無論從任何角度去看，羅馬書第二章都很難理解，但是我認為這個論據有一部分應該是相當明確的。讓我們來看一下羅馬書第二章12~15節：「凡沒有律法犯了罪的，也必不按律法滅亡；凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受審判。原來在神面前，不是聽律法的為義，乃是行律法的稱義。（沒有律法的外邦人，若順著本性行律法上的事，他們雖然沒有律法，自己就是自己的律法。這是顯出律法的功用刻在他們心裡，他們是非之心同作見證，並且他們的思念互相較量，或以為是，或以為非。）」於是，有人認為這段經文證明：那些不在律法之約下的人，由於他們是按著神的形像被造，因為他們有神給予他們的善惡觀念，還是可以在神面前過被神接受的生活，並且行出律法的命令。經文是這樣說的：「沒有律法的外邦人，若順著本性行律法上的事，」所以，即使他們沒有律法，他們還是能夠做到。既然「這是顯出律法的功用刻在他們心裡」，他們的良心也能作證，他們的思想也會譴責；這一來，我們甚至在為他們辯護了。因此，這就肯定神並沒有要求完美，對那些在律法之約以外的人，祂要求的是在某種程度上遵照神普遍的啟示。我認為那是對這段經文很大的誤解。這段經文並不是說有些外邦人可以在律法之約或基督的救恩以外得救。這完全不是這裡要討論的。

全章經文的上下文所討論的是，猶太人與外邦人一樣是受譴責的。理由是，既然外邦人具有與律法之約中某些規條一致的良知，那

就顯出他們有足夠的啟示去作正確的事，或者在有關的事情上不作正確的事情。有時候，他們作對的事情，有時候則不然。你看，他們是沒有藉口的。也許，他們不會按照律法之約的標準受審判，可是他們會按照自己是神的形象、神刻在他們心裡的律法受審判。這裡的論點不是說有些人因為贊成這些事情而得救；相反，要證明的是，因為他們憑著無愧或者內疚的良心贊成或反對這些事；因此他們確實對神的要求有某程度的認識。這就是為甚麼他們要受到譴責。整個內容是要證明全體的罪疚，而不是說有些人因為做得夠好就能得救。在我看來，沒有看出這點會是重大的誤解。如果你想看有關這段經文的註釋，那就應該是穆爾（Douglas Moo）的那本（麥種傳道會2012年出版中文版）。事實上，我認為那是現今羅馬書最好的註釋。在這個討論中，穆爾是一個可敬的名字。寫羅馬書註釋的學者中，只有少數明白這個新觀點、而且看見其中的好處，穆爾是其中之一。他沒有作負面的反應，卻寫出銳利和明智的批判。

我想，最後看見保羅不是從律法開始設立全體的罪疚，那是至為重要的。他的起點是創造時的墮落。我們可以稱他的起點為一般的偶像敬拜——不把神當作神看待。當我們試圖講清楚人類許多的罪疚，和在認識論上越來越趨於後現代的這一代時，我想那是非常重要的。人們理解關係的破裂（那也是拜偶像的一部分）。此外，在舊約聖經裡一再提起，讓神忿怒的事情實際上就是拜偶像。雖然，以賽亞書和阿摩司書有時候提及社會上的不公義，可是更常見的還是偶像敬拜——沒有把神當作神，其它神明相對的增加。這就是保羅的出發點。他以最徹底的措辭預備了整個舞台。在這裡，我不得不讀出布茲斯基（J. Budziszewski）一篇文章——〈逃離虛無主義〉（Escape from Nihilism）——的一部分，他在這篇文章講到他信主的經歷：

我已經說過了，離了神，一切都不對勁。甚至連祂賜給我們的美好東西也是如此，比如我

們的頭腦。我所獲賜的好東西之一，就是得到了一個高於一般人的頭腦。我這樣說並非吹噓。神給人類不同的恩賜，就是要他們以不同的方法事奉祂。問題是，一個高超的頭腦如果拒絕服事神的呼召，也是以自己的方式偏離了正路。一些人遠離神而殺人越貨。另一些人遠離神，大量嗑藥，並有大量的性行為。當我遠離了神，我沒有做任何這類的事情，我逃離神的辦法是變為愚蠢。雖然總是令知識分子感到意外，有一些愚蠢的形式，是必須有高度智能和教育的人才實現的。神把他們放在祂的武器庫，要扯下他們的執拗自大，這些我都發現了。也就是因為這個緣故，我最後寫了一篇博士論文，要證明善良與邪惡之間的差距是我們造成的，也要證明我們不需為我們的行為負責。我現在記得，我甚至把這些東西教授給學生，這就是罪。那也是極大的痛苦。你無法想像一個人要繼續相信這些荒謬的念頭，會對自己做些什麼——如果你和我一樣的時候，也許你能理解。保羅說神律法的知識「刻在他們心裡，他們是非之心同作見證」。自然律法思想家解釋這話的方法就是說：它們在我們的頭腦裡形成深層的結構。保羅說：認識神的律法，「刻在我們心裏，我們是非之心同作見證」〔這是引用羅馬書二15〕。……那意味著：只要我們有頭腦，我們就不能不知道它們。喔，我下定了無比的決心，不要知道它們；所以我必須摧毀我的頭腦。有些聖徒抗拒忽略良善的試探，我卻以同樣的精力去抗拒相信有善良的事。舉例來說，我愛我的妻子和兒女，可是我決意把這種愛僅僅看為是主觀的喜愛，沒有真實而客觀的價值。想想看，這會怎樣影響我愛他們的能力。畢竟，愛是意志的委身，為了使另一個人得到真正的好處，如果一個人否認良善的現實、否認人的

現實、也否認自己能控制他的委身，他的意志如何能夠爲了另一個人真正的好處而作出委身？想像一下：一個人打開他的頭腦的面板，拉出所有的組件，上面都印有神的形象。問題是，所有的組件上面都印有神的形象，所以那人永遠不能停止。不管他拉出多少，還有更多要拉的。我就是那個人。因爲我越拉越多，我可以思考的就越來越少。但是，因爲我能思考的事情越來越少，我以爲自己越來越集中。因爲我相信那些讓我充滿恐懼的事情，我認爲我比那些不相信它們的人更爲聰明和勇敢。我以爲我看見在宇宙核心的空虛，是他們愚昧的眼睛看不見的。當然，我才是那個傻瓜。」

然後他開始談論他信主的經歷。我花了一些時間讀這篇文章，因爲我希望你們明白聖經對罪惡有何等複雜、變化多端、和各式各樣的描述。我們根本無法把它簡化成只是與被擄有關的某些罪疚。這是巨大的簡化主義。它起源於伊甸園，並呈現在一切偶像敬拜、種族滅絕、仇恨、辛酸、社會不公、強姦、戰爭、令人厭惡的惡毒、和抑鬱當中；最重要的是，它在一切完全不把神當作神，在偶像敬拜中——我要作神。除非你看見這幅全面的圖畫，不然你無法看見問題是什麼——是那位反對我們的神。我們的問題是神，而我們唯一的盼望也是神。除非你看見這點，否則，你就沒有做好明白福音的準備。

一直到三章20節，這都是保羅的要點。如果你今天在任何大學校園讀三章9～20節的話，那裡的學生必定會以爲你來自另一個星球。事實上，我敢說我們在座也會有一些人雖然安靜地肯定聖經是神的話語，可是如果我們讀這些連續引述的經文時，也會感到侷促不安。

「沒有義人，連一個也沒有。沒有明白的，沒有尋求神的。都是偏離正路，一同變爲無用；沒有行善的，連一個也沒有。他們的喉嚨是敞開的墳墓，他們用舌頭弄詭詐，嘴唇裡有虺蛇的毒氣，滿口是咒罵

苦毒」等等（三10～14）。除非你對這個描述的準確度深有同感，否則你不能真正地接受以下的經文。我們的文化與按照聖經思想這些事情就是相隔如此遠。除非你明白那個壞消息到底有多壞，否則你無法真正體會這個好消息。

現在我們來看羅馬書三章21節起的經文。保羅在這段經文裡說明了四點。它們非常緊湊，我要嘗試有條理地解釋這裡的邏輯。如果你讀這六節經文，很快就會發現這裡四次使用了「神的義」（δικαιοσύνη θεοῦ）這個措辭，兩次用了「稱義」（δικαιώω）。而形容詞「公義的」（δίκαιος）也出現了一次。換句話說，這段經文在一定意義上主要是講神的公義和公平。根據保羅在上文形容的所有罪惡，他要說明四點。

1. 他指出神的公義與舊約聖經的關係，從而闡述神公義的啓示。「但如今，神的義在律法以外已經顯明出來，有律法和先知為證」（三21）。

首先，你必須決定「但如今」是甚麼意思。那純粹是邏輯嗎？有時候，保羅在他的著作就是如此使用νυνὶ δέ這個措辭，可是這裡幾乎可以肯定是保羅更常用的方法，是表示時間，幾乎是與末世有關的：過去有某件事情，可是現在有另外的事情。那麼，他設想的變化有些甚麼性質呢？有些人認爲，在過去，神在忿怒中展現自己；可是現在，祂顯出自己是稱罪人爲義的神，是一位更溫柔、慈祥、新約的神。其實，那是講不通的。雖然我理解爲甚麼人們會有這個想法，可是那講不通，因爲它與這段經文不符，也在新約聖經裡講不通。你有沒有聽到一些牧者說：「你知道，舊約聖經的神都帶來紛亂、種族滅絕、飢荒、等等。耶穌說要逆來順受。那你不覺得耶穌似乎更寬厚一些嗎？」對此，你會如何回答？我會主張，更準確的看法是，就如人們從舊約到新約時將對神的愛的描述扭曲了，我們同時也在從舊約至新約時將對神的忿怒的描述扭曲了。問題是，在我們扭曲了神的忿怒時，我們會看見耶穌描述的地獄，事實上，在新約聖經裡，耶穌

是最常談到地獄的人。你也可以在啓示錄第十四章結束處看見那裡形容的痛苦，人被「丟在神忿怒的大酒醉中，那酒醉喘在城外，就有血從酒醉裡流出來，高到馬的嚼環，遠有六百里」（啓十四19b～20）。你現在還要告訴我說新約聖經的神是比較寬厚的神嗎？當我們從舊約進入新約的時候，人們會有這樣的想法，對神的忿怒輕描淡寫，那是因爲人們不再相信有地獄。我們害怕飢荒、刀劍、和瘟疫，比地獄更甚。但是，你是按表面的意思去理解聖經的描述。對我來說，當我們進入新約聖經時，就如神的愛被誤解了，神的忿怒也同樣被誤解了。在某種意義上，舊約聖經偉大地展現了神拯救的愛——祂的一切慈愛——這一切都預示著聖約偉大的寬恕，讓我們從新約的角度去看耶穌基督。舊約以戰爭、瘟疫、和災禍描繪神的忿怒，這一切只是審判的預示，這個審判最終要降臨於地獄，而且那就是最終的狀態。「但如今」並不是說神改變了。問題是：神的義已經在律法以外顯明了。

「在律法以外」這個措辭可以是修飾「義」，意思是「神在律法以外的義被顯明出來」。或者，它可能要修飾「已經顯明出來」，意思就成爲「神的義在律法以外已經顯明出來」（《和合本》）。我沒有時間細說，可是我強烈相信第二個意思是正確的。那就是說，這不是在律法以外的義，這不是問題的關鍵。但是現在，神的義已經在律法以外顯明出來了。神的這個義是在新約的條件下顯明出來的，不是在舊約的條件下。但是，這並不表示它完全與舊約沒有關係，因爲本節經文最後一句說：「有律法和先知為證。」也就是說，神的這個義不是在舊約之下，但另一方面，律法之約是它的證明，它見證並預示這個義。律法和先知的作用之一，就是預測要在舊約條件下來臨的新約和神的這個義（δικαιοσύνη θεοῦ）。例如，舊約有獻祭的體制、祭司、聖殿、贖罪的禮儀等等，這些都期待著神的義要在新約聖經之下來臨。毫無疑問，它是通過預表的範疇，具有預言性和期待性；然而，這個新約沒有完全與舊約中斷，那

是律法和先知見證的，但它本身並不處於舊約之下。神的義在律法以外已經顯明出來。別忘了，在耶穌被賣的那個晚上，祂說：「這杯是我血所立的新約，」為多人流出來，使罪得赦」（路二十二20；太二十六28）。所以，保羅首先指出神的義與舊約聖經的關係，從而闡述神公義的啓示。

2. 保羅說明全人類都可以得到神的義，沒有種族區分，唯一的條件就是信。

我敢確定，對那些強烈屬於改革宗傳統的人而言，這絕沒有威脅到歷史悠久的加爾文主義思想。受到威脅的是極端加爾文主義。優良的改革宗傳統始終堅持：對所有人來說，福音是足夠的。不管怎樣，這不是保羅要在這裡解決的問題，他要說明福音的普遍性跨越了猶太人和外邦人的分歧。保羅說：我剛才提及的義——通過律法之約彰顯的義、律法和先知見證的義——「神的義，因信耶穌基督加給一切相信的人，並沒有分別。因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」（22～23節）。

在我們仔細理解經文以前，需要思考一下《和合本》裡的措辭「因信耶穌基督」（διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ）。許多人想把這句話翻譯為「藉耶穌基督的信實加給一切相信的人」（參《和合本修訂版》附註）。我們應該如何理解這話呢？你可以為那樣的解釋提出很好的理由。你必須明白，從本質上講，那樣的解釋並不是甚麼異端邪說。畢竟，新約聖經的其他部分確實也非常明確地談論到基督的信實。在約翰福音第五章，還有特別是希伯來書，基督的信實都是非常重要的論題。因此，如果你說神的義藉著耶穌基督的信實臨到一切相信的人，在神學上是很有道理的。是的，你可以清楚明白地這樣解釋。此外，如果你單單閱讀希臘經文，而不是中文或英文，你也可以提出某種表面的理由。在英語，信心（faith）這個名詞與相信（believe）這個動詞是兩個不同的用詞。但是在希臘文，它們是出於相同詞根的詞組——“πιστ-”（πίστις或πιστεύω）。

所以，假定是那樣的話，如果在傳統的翻譯中使用相同的用詞，經文就會是：「神的義通過對耶穌基督的信任，給予所有相信的人。」那聽起來是否有點累贅？它通過對耶穌的信任，給予一切相信的人。根據傳統的翻譯，這就是希臘經文的意思。聽起來就有點累贅。所以有人認為，由於保羅的寫作不會這樣累贅，我們必須用其他合理的意思來解釋第一個「信」，也就是，那不是信靠或信心，而是信實。神的義通過耶穌基督的信實給予一切信靠祂的人。那麼，這句話就除掉了多餘的用詞。去掉多餘的用詞不是一件好事嗎？所以，你開始有充分的理由去這樣解釋，而在新約聖經裡，有七段經文有這類的問題。

當賴特抓住這個解釋的時候，他不僅採取這個路線，更認為採取這個路線的理由之一是：保羅在這裡根據被擄的結束證實了耶穌基督的信實可靠。也就是說，神的子民本身並不忠信，因此他們一直留在被擄的處境。基督來了，祂是完全順服的聖子，完全值得信賴，那就是祂要來廢止被擄的原因。祂是值得信賴的聖子。通過這位廢止被擄、值得信賴的聖子，我們就信靠耶穌基督。很棒吧！？除了賴特的說法以外，還有海斯（Richard Hayes）寫了一本書，試圖強烈地主張，由於語言的原因，並且考慮到教父文獻和其他地方使用這個措辭的方法，我們確實必須把這用詞解釋為耶穌基督的可靠與信實。

恕我直言，多年以來，雖然有相當多的人嘗試去反駁這個說法，可是我認為，到目前為止，處理得最好的是席爾瓦（Moises Silva）在《稱義與多重面目的律法主義》第二卷中寫的一篇文章，從語言學對此作了極好的處理。席爾瓦熟悉語言學。同時，他也查考了一直到第四世紀的教父文獻，並且指出在哪些地方，這個措辭明確地是指「相信」耶穌基督，而不是耶穌基督的值得信靠。換句話說，他逐行逐行地反駁了海斯這方面的聲稱。無論如何，我並不想冒犯賴特，可是這裡沒有一絲提到被擄的事情。要這樣解釋的話，就必須把這個意思強加於經文中。哪裡提到被擄了？

你在處理的是創造。你在處理的是墮落和偶像敬拜，同時你在處理的是無論猶太人和外邦人都同樣犯了罪。怎麼會突然提起被擄呢？他試圖帶入這個論題，但只證明他的解經並不令人信服。還有更重要的是，我認為保羅這裡累贅地重複有他顯而易見的原因。換句話說，保羅用重複的措辭並不是因為他用希臘文馬虎地寫作。他的重複具有風格上的重要理由：他要說明他的要點。現在，如果你仍然把「相信」看作用一個字，把這節經文再讀一遍的話：「神的義通過對耶穌基督的信任，給予所有相信的人。因為並沒有分別，所有人都犯了罪。」那就是重點。問題的關鍵是「所有人」，那確實是通過對耶穌基督的信靠。所有信靠耶穌基督的人，因為所有人都犯了罪，這就是把這個段落與前面兩章半經文連在一起的關鍵。

從一章18節至三章20節的整個論點就是說，無論猶太人還是外邦人，所有人都犯了罪，所有人都是被咒詛的。所有人都是墮落、反叛、被譴責的，所有人都是罪人。現在他說，神的義已經顯明了，它有一部分在舊約裡顯明了，因為在舊約的條件下，神的義歸根結柢就是針對你們的。這是聖約的條件。可是現在保羅告訴我們，律法和先知見證了神的這個義，有一部分曾經顯明在律法之約中的義，通過對耶穌基督的信靠，給予所有相信耶穌基督的人，因為所有人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。因此，這個段落是保羅從一章18節開始必須要闡釋的一部分想法，也為後面的章節能更完全地說明福音做好準備。

換句話說，保羅在第22～23節說明全人類都可以得到神的義，沒有種族區分，唯一的條件就是信。

3. 神公義的來源，是祂滿有恩典地以基督耶穌作為我們之罪孽的挽回祭（24～25a節）。

「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀，如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白地稱義。神設立耶穌做挽回祭，是憑著耶穌的血，藉著人的信，要顯明神的義。」這裡有好幾個亟待分析的措辭。

今天，平日使用的現代美國

英語，不會用救贖／贖回這些措辭。我年紀已經大了，還記得從前使用這些措辭的時候。你付清（redeem）你的房屋抵押貸款。如果你去當舖抵押你的手錶，換取一些現金，你就要去贖回（redeem）你的手錶。人們現在已經不用這樣的話了。可能在美國一些較為保守的地方還有人這樣說，可是大部分人不講這話。今天，對我們來說，救贖和贖回是與神有關的話，不是平日使用的言語。但是在第一世紀，它們是普遍使用的語言，可以有經濟的意思，像還清房屋貸款、贖回當舖裡的東西，它們也可以是奴隸市場中使用的用詞。在古代世界，人們因為各種理由成為奴隸。有時候是因為一場血腥的軍事政變接管了新的國民，但有時候是因為沒有破產法。如果你借了錢，又無法償還，就要把自己或家人賣給債主為奴隸。如果你一位住在二十公里外的表親聽見這個消息，想把你贖回來，那是有規定的。那種交易有點像神話，就是你要把奴隸的價錢再加上一小部分繳付給異教的廟宇，那個廟宇就會保留那一小部分，然後將奴隸的贖價還給奴隸的主人。那就把奴隸轉交給了廟宇供奉的神明。在理論上，你仍然是奴隸，但起碼，你成為了廟宇的奴隸，而不是某些人的奴隸，因此，你可以自由快樂地生活，因為那些神明不會在意那麼多。因此，這成為在法律上贖回奴隸的方法；那當然，舊約聖經的律法也有類似贖回奴隸的體制，而且猶太人要在禧年釋放奴隸，讓他們重得自由。因此，在舊約聖經、合法的市場、奴隸市場等都有贖回的步驟。所以保羅可以在別的地方說我們得贖脫離罪，因為罪使我們成為它的奴隸。我們被釋放、被贖，那樣我們就不再被罪本身的力量奴役了。

這是保羅在這裡使用這個措辭的方法：我們因著神的恩典就「白白地稱義」，在神面前被稱為義。如何做到呢？「因耶穌基督的救贖」。只有耶穌基督可以買下我們，使我們不再作奴隸，得到自由。但是，這還是沒有解釋這事的方法。神使耶穌作了「贖罪的祭物」（《新國際版》；參《新譯本》等）——這是

胡說八道。ἱλαστήριον是一個很難翻譯的詞，它在《七十士譯本》出現21次，其中14次，這個名詞指約櫃的頂部，就是在贖罪日灑贖罪的公羊和山羊的血之處。正如我們經常看見的，這個措辭在神要撤銷祂的忿怒時出現。可是多年以來，許多人為挽回祭作出爭論。挽回祭只是藉以安撫神、討神喜悅的行動。藉著挽回祭的行動安撫神。因此，挽回祭的祭物是獻給異教世界的神明，或者在聖經的世界裡，就是獻給神的。神通過這個行動成為對人有利——慈悲的。在異教徒的世界，我是主詞，而那些神明是受詞。要使神明對我有利，我就獻上作為安撫的祭物，挽回祭就是要使神明以慈悲對我。這樣，我就能得到白白胖胖的娃娃，生產大量牛奶的母牛，還有我想要的任何事物；如果我要出海，我就向海神獻祭，求一個安全的旅程。所以，我獻祭給神明，他們大發慈悲，我就得到我求的東西。我是主詞，神明是受詞，我讓那些神明大發慈悲。

但是在二十世紀三十年代，陶德（C. H. Dodd）認為這不可能是這裡的意思。他說：首先，是神將祂的兒子差來的。如果神已經對我們那麼慈悲，差來祂的兒子，這個兒子怎麼能使神慈悲呢？那是講不通的。因此，陶德說，你必須把它視為補贖。補贖的對象不是神，是罪。補贖是要撤銷一點甚麼。你贖罪，你撤銷了罪。挽回祭是你安撫神，使神慈悲。可是假如罪被贖了，罪就被撤銷了。因此，已經充滿慈悲的神如此愛世人，差來祂的兒子，贖我們的罪。他說：因為我們不是異教徒，這裡不可能是指安撫。這個見解引起了各種討論。

1955年，尼克（Roger Nicole）一篇刊登於《威斯敏斯特神學期刊》（Westminster Theological Journal）的文章對此作出回應。有關這個題目，最重要的書也許是莫理斯（Leon Morris）在1965出版的《使徒所傳的十字架》（The Apostolic Preaching of the Cross）。如果你還沒買這本書，就算要賣掉你身上的衣服，也要去買，對任何喜愛福音、想知道各種與救贖有關的措辭和它們如何運作的人來說，這都是一本

必讀的書。雖然這書的某些部分已經過時了，可是直到今天，它仍然是值得一讀的。莫理斯指出的其中一點就是：在舊約聖經裡，這個詞組與撤銷神的怒氣有相當緊密的關係，那也是贖罪日應有的作用。神正站在忿怒和審判中，與祂的子民為敵。你打算如何處理這個忿怒呢？從陶德的角度去看，忿怒與位格沒有關係，它僅僅是聖經談論惡有惡報的方法；如果你做不好的事情，就會有不好的後果。那就是宇宙運行的方式，可是與位格沒有關係，我們不需要使神大發慈悲。神已經那麼愛我們，以致要差來祂的獨生子；我們不需要撤除祂的怒氣，那只是比喻而已。因此，這個辯論就這樣繼續下去。

最重要的爭辯是「祂是一位對我們如此仁慈的神，一位已經把祂的兒子給了我們的神，我們怎麼可以說要安撫神呢？」莫理斯的回答是：「難道你不明白嗎？那就是福音。」神是聖潔的，當聖潔面對罪惡的時候，祂要在忿怒中與我們作對，這是聖潔的作用；但是同一位神也要以慈愛的救贖面對我們，因為祂就是那樣的神。可是，祂以慈愛的救贖面對我們，並不意味著祂就不會在忿怒中對付我們，因為我們都是罪人。有甚麼可以平息神的怒氣呢？

如果我們做另一個區分的話，會幫助我們更理解這裡的情況。在你傳福音的時候，有沒有講過這類的例證？你嘗試解釋代贖是甚麼，就說：「法官坐在席位上宣布，要罪犯繳付兩萬元的罰金，另外監禁五年。宣判之後，他離開席位，脫下他的袍子，寫了一張兩萬元的支票，然後自己走入監獄。這就是代贖。這就是神藉著祂的兒子為我們做的事。」你有沒有用過這樣的例證？在我悔悟以前，我曾經用過。它說明了代贖的概念，從這個意義來說，這是挺好的。可是在任何西方文化，它在某程度上是騙人的。因為在任何西方文化，顧名思義，法官不會是受害者。如果遭搶劫的是法官，他就不可以審判那個劫匪。他必須要求把自己撤換下來。我們經常說劫匪觸犯了國家、法律、或者政府。但從來不會說他得罪了法官。法官僅僅是這個

系統的管理人，他應該是獨立的仲裁者，確保系統有公平的實施。他自己永遠不會是受害方。但在神的情況中，神永遠不是系統獨立的仲裁者，系統永遠不會比神大。祂總是最受冒犯的一方。永遠是。我們犯的任何罪，每一條罪，祂永遠是最受冒犯的一方。無論我們在任何時候，犯了任何罪，我們都觸犯了第一條誡命：你要盡心、盡性、盡意、盡力愛你的神。每次我們犯罪，就犯了這條罪。祂永遠是最受冒犯的一方，而祂是我們的審判官。在我們的體制裡，如果法官要下來自己支付罰金，那就會是誤判。也許他很慷慨，可是他仍然是不義的。可是，神是最被冒犯的一方。律法不是不受神的約束，律法是神制定的。祂自己承受了，藉著祂的兒子掛在木頭上的身體承受了。神就在基督裡。

在這個架構裡，你就可以明白神如何因為祂的屬性，愛我們這些罪人，呼喊著說：「我斷不喜悅惡人死亡。……你們轉回，轉回吧！……何必死亡呢？」（結三十三11）。而同時祂的忿怒也必須被消除。這就把我們帶入最後一點。

4. 保羅確定，神通過耶穌基督的十字架表明祂的義（25b~26節）。

「神設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，藉著人的信〔即藉著相信耶穌的死〕，要顯明神的義。」這就是全本聖經裡與稱義有關最重要的因素之一——神證實了祂自己。在祂與叛逆之人類的一切競爭裡，神是得到證實、有正當理由、永遠是對的那位。祂的兒子為我們的罪成了挽回祭，要顯明的是祂的公義，不是愛，那是真的，卻不是這裡的要點。「要顯明神的義，因為祂用忍耐的心寬容人先時所犯的罪，好在今時顯明祂的義，使人知道祂自己為義，也稱信耶穌的人為義。」

這裡有一點棘手了。「祂用忍耐的心寬容人先時所犯的罪。」你也讀過舊約聖經，神讓人犯罪，沒有懲罰他們嗎？但是，這正是經文說的，祂寬容人先時所犯的罪——沒有懲罰他們。也就是說，他們確實得到了某種相關的懲罰，可是對亞伯拉罕的罪、大衛的罪等等，當我

們與他們一起聚集在亞伯拉罕的懷裡時，或者進入新天新地時，或者在末日有復活的身體時，大衛沒有支付那些懲罰最後要付的代價。所以，從某種意義上說，祂寬容了那些罪。

我想，如果你開始思考這事的時候，你會在相當多的經文中看見這個意思。只是我們不經常這樣想。例如，啓示錄第十四章描繪地獄——最後審判——的時候，描繪的是神大怒的酒，純一不雜地傾倒出來。我們如果要釀酒，酒的濃度取決於土壤、葡萄、溫度等等。由於蒸餾的過程，出來的酒之酒精度可能是百分之14、15、或者30。在古代猶太人的世界，他們不會像我們今天那樣，喝純酒。他們會以大約一對三至十的比例，在酒中摻水。一對三的話，就把酒精度降為百分之五，像加拿大出產的啤酒。一對十就將酒精度降至百分之一點五，相等於酒精度最低的美國啤酒。問題的關鍵是，啓示錄第十四章指出，在舊約聖經裡，神的忿怒是被沖淡的；可是現在，神的忿怒要不經稀釋地傾倒出來，那就是這裡的圖畫。神大怒的酒要純一不雜地傾倒出來。如果你認為神在舊約聖經裡的忿怒、祂的懲罰是嚴厲的，你必須明白並非如此，它們是已經稀釋的，不是完全的強度；神寬容了那些罪。完全的懲罰會降到地獄裡，或者臨到十字架上。

因為神寬容了那些罪，祂就證實了祂的義。祂要怎樣赦免他們呢？一直到現在——在日子滿足的時候——神公佈要讓祂的兒子為我們的罪成了挽回祭。兩者並存，所以神是公平的，也是稱信耶穌的人為義的那位。

再一次，賴特與其他人用非常不同的方式翻譯最後這一節半的經文。由於時間的關係，我不去詳細說明希臘經文的區別。我再次認為，他們並沒有甚麼說服力，而且他們大大倚重的被擄論題其實並不存在這裡。在我看來，這是這段經文的意思。我再次敢這樣說，穆爾對這段經文的註釋非常精彩。

最後，第27節至本段經文結束之處，確定了信心可誇耀的事。這裡重複提到信。據我看來，第27~31節的論據預示了整個第四章的論據。我只能把大綱給你們，你們有

空的時候就可以去默想這些事，那樣，你自己就能看見這些事情如何結合在一起。

正如公義和稱義控制了第21~26節，信心也控制了這裡的思維。

「乃因信主之法」（27節）；「所以我們看定了，人稱義是因著信」（28節）；「因信稱那受割禮的為義，也要因信稱那未受割禮的為義」（31節）；「這樣，我們因信廢了律法嗎？」信心控制了這裡的整個思維。保羅確立了四點，我會把它們列出來，然後告訴你們在第四章的平行經文。

1. 信心排除了誇口。第27節：「既是這樣，哪裡能誇口呢？沒有可誇的了。」基於甚麼原則？因為遵守律法嗎？不是的，是基於信心。明白嗎？在信心的原則與遵守律法的原則之間確實有差異。按照這樣的論據，嘗試從後門偷偷帶入某些對律法的遵從，會在末日得到最後的審判，那似乎是非常危險的。與其平行的經文是四章1~2節：亞伯拉罕又如何呢？他發現甚麼？「倘若亞伯拉罕是因行為稱義，就有可誇的，只是在神面前並無可誇！」在神面前的信心排除了誇口。

2. 要保持恩典就必須有信心。「所以我們看定了，人稱義是因著信，不在乎遵行律法」（三28）。四章3~8節再一次說：「經上說甚麼呢？說：『亞伯拉罕因信神，這就算為他的義。』做工的得工價，不算恩典，乃是該得的。唯有不做工的，只信稱罪人為義的神，他的信就算為義。」注意這裡，被稱為義的是罪人，不是那些夠好的人，以免他們把自己的行為加在基督已經成就的工作上。這預先假定亞伯拉罕被視為邪惡的，對他來說，祂的信心使祂得稱為義。換句話說，要保持恩典就必須有信心。

3. 如果猶太人和外邦人要得救，都必須有信心。這就是三章29~30節的論點：「難道神只做猶太人的神嗎？不也是做外邦人的神嗎？是的，也做外邦人的神。神既是一位，祂就要因信稱那受割禮的為義，也要因信稱那未受割禮的為義。」現在，我們再次看見這與第一至三章的整個論據相連。猶太人和外邦人都在咒詛之下。它將我們

帶回創造的時候，不是被擄的時期，回到創造的時候，所有罪孽都是從那裡出來的。這個論據從四章9節一直延續至17節。首先，亞伯拉罕親身的經歷證明了這點（9～12節），而救贖歷史也證明了這點（13～17節）。

4. 那麼，基督教的信仰並沒有推翻舊約聖經，反對舊約聖經的

期待。「這樣，我們因信廢了律法嗎？斷乎不是！更是堅固律法」（三31）。這就是律法之約指向的方向，也是保羅在三章21節說的：「有律法和先知為證。」四章18～25節也解釋了這點。

這只是一段經文，只是做點表面的闡述，還可詳細分析。我不鼓勵你們躲避，不去解決這些問題。

我唯一要求你們的是：當你思考這些事情和教會裡的任何其他爭議時，不要只閱讀那些提議某種看法的作者的論據，而是打開你的聖經和註釋書一起去看。不是只簡略地看一下簡單的印證經文，卻要仔細閱讀經文，一節一節地去看這些事情是否如作者所講的那樣。那麼，你們也會成為庇哩亞崇高傳統的一部分。

麥種聖經神學系列

From Eden to the New Jerusalem

Exploring God's Plan for life on earth

聖經神學導論

從伊甸到新耶路撒冷

作者：亞歷山大（T. Desmond Alexander）

譯者：陳永財

本書原名《從伊甸到新耶路撒冷》，英國版副標題為《探索神為地上生命所定的計劃》（*From Eden to the New Jerusalem: Exploring God's plan for life on earth*）美國版則是《聖經神學導論》（*From Eden to the New Jerusalem: An Introduction to Biblical Theology*），以創世記開頭幾章與啟示錄結尾幾章作為框架，來理解解本聖經，勾勒出貫穿聖經的一些重要主題。

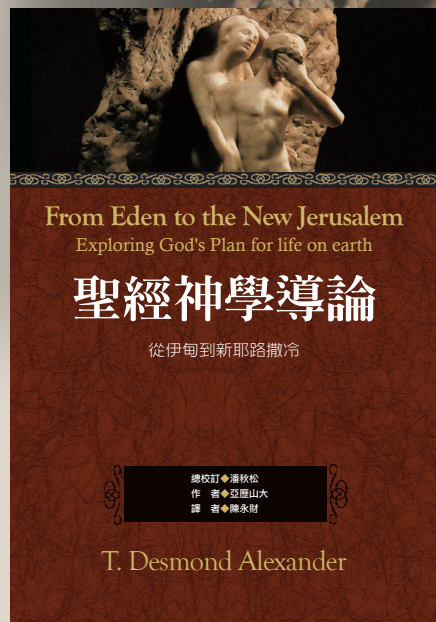


亞歷山大（T. Desmond Alexander）

為英國貝爾法斯特聯合神學院基督徒訓練部主任（Director of Christian Training at Union Theological College, Belfast），曾任貝爾法斯特女王大學（Queen's University）閃語研究講師，除本書外，著有《摩西五經導論》（*From Paradise to the Promised Land*），亦與他人合編《聖經神學新詞典》（*New Dictionary of Biblical Theology*）、《摩西五經詞典》（*Dictionary of the Old Testament Pentateuch*）。

這是最上乘的主題式聖經神學。亞歷山大博士為我們做了重大的貢獻，為了聖經一些重要的主題，提供這個簡潔扼要、鼓舞人心、且具有說服力的檢視。他彙集了聖經故事的許多不同線索，很有技巧地指出它們之間的相互關係、它們在基督裏的應驗、以及它們在新耶路撒冷的完滿實現。小小篇幅，卻有豐富的內涵！

——高偉勳（Graeme Goldsworthy），著有《聖經神學與解經講道》等



由於聖經作為文學文集的複雜性，描述它的宏大故事並不容易。本書的進路是由結局開始。正如常見的那樣，故事的結束為一直主導的主題和觀念提供很好的指引。藉著解決一個貫穿故事的複雜情節，好的結局照亮整個故事。

這個發人深省的研究勾勒貫穿聖經的一些核心論題，描繪其宏大故事的一般面貌。看見這幅大畫面，有助於更清晰地明白細節；由於這些論題乃是聖經作者們思想世界不可或缺的部分，明白它們，可以在閱讀個別書卷時帶來意味深遠的改變。

2014/01
麥種閱讀

A Kernel of Wheat Christian Ministries
以神的話塑造神的百姓

發行者：美國麥種傳道會
網址：www.akow.org
www.akowtw.org
E-mail：akowcm@gmail.com

NON-PROFIT ORG
US POSTAGE PAID
ALHAMBRA CA
PERMIT NO. 246

美國地區：1423 Maple
St South Pasadena CA 91030
Tel: 626-441-5543 Fax: 626-441-5543

台灣地區：麥種出版社
高雄市80461鼓山區東門路42巷5弄5號
Tel: 07-552-0167 Fax: 07-554-7706

香港地區：德慧文化圖書有限公司
荃灣橫瀾仔街2-8號永桂工業大廈2樓B室
Tel: 2407-4000 Fax: 2407-4111

台灣地區奉獻（匯款）：

富邦銀行鼓山分行
帳號：682102010675
戶名：麥種出版社

其他地區（匯款）：

銀行：EverBank NBG
銀行代號：063000225
戶名：A Kernel of Wheat
Christian Ministries
帳號：0960002960

信用卡奉獻：
<http://akow.org/offering.php>

美金支票：
（抬頭請寫AKOWCM）
地址：1423 Maple St.
South Pasadena,
CA 91030, USA