

神学 文集

2023年6月 Vol.10

十架之道，神之大能

马来西亚浸信会神学院



马来西亚浸信会神学院 神学文集 Vol. 10

二零二四年六月

顾问： 王美鍾

主编： 黄义信

助理编辑： 罗立吉 黄琪珺

封面设计： 黄嘉艺

出版： 马来西亚浸信会神学院

40A-D, Mukim 17, Batu Ferringhi,

11100 Penang, Malaysia

电邮: info@mbts.org.my

电话: (604) 881 1245

网址: <https://www.mbts.org.my/>

ISSN 1675-9761

© 2024 年版权所有，不得翻印

本刊所有文章，乃作者个人意见，不代表神学院的立场。

目录

主编序 / 黄义信博士

v

专题文章

雷约翰	神差遣自己的儿子和圣灵 ——罗马书八章中神的三一使命	3
Bahnhof	培训当地领袖信实地诠释圣经	27
以诺	如何培训当地教会领袖信实的诠释圣 经	45
罗立吉	叙事鉴别法与历史作者的原意	63
张保罗	在三一神架构下诠释圣经文本	81
黄琪珺/黄义信	马太在马太福音如何使用旧约	91
李沐语	圣经神学对预备讲道的帮助	113

书评

蒙恩	《21世纪基督教新约导论》	129
陈宝婷	《释经学40问》	135

主编序

经常有人问我：“华人教会最需要的是什么？”毫不犹豫地，我的回答总是一样的：诠释学。在基本层面上，诠释学所关注的是理解圣经原作者的意思，并渴望将这个原意应用在现代处境里。

从历史上看，华人教会过于频繁地强调寓意解经，将文本灵义化，采取一种和文本语法和句法脱节的方式寻找属灵的意义。亦或在最近几年，教会经常对圣经采取过于实用的解读方法，不考虑经文原来的背景和处境，只考虑现今的实际应用。

我们需要回归文本。改教家的格言 “sola scriptura” — 唯独圣经—或他们的集结号 "ad fontes" —回到本源，正是我们现今所需要的。如今教会急需忠实地传讲圣经。我们需要能够解释文本意义的人，也需要能够指导信徒如何在现代世界中活出这些真理的人。

因此，在这一期的神学期刊中，我们有一系列的文章旨在探讨圣经诠释这个课题。在专题文章里，雷约翰博士将解读罗马书第 8 章及展示其中有关三一神的使命。此外，我们有两篇文章分别谈论跨文化诠释学，以及在和自身文化迥异的处境下训练他人诠释圣经的挑战。

虽然一些诸如叙事分析的解经的技巧往往过于学术性，但罗米迦勒在文章里表明这个过程实际上有助于理解原作者的意思。张保罗探讨了三一神架构下的诠释模式，并将其应用于路加福音 24 章。按照同样的思路，悠扬论及

了马太对旧约的使用，以及马太是否在他的应验公式中考虑了旧约的处境。在一篇更具实用性的文章中，沐语解释了圣经神学和理解圣经的宏大叙事将如何帮助讲道者解释文本。此外，我们还有几篇针对近代著作的书评，可能对一些读者有帮助。

黄义信博士
代教务长

专题文章

神差遣自己的儿子和圣灵 罗马书八章中神的三一使命

雷约翰博士

个人简介

雷约翰博士是新约和圣经神学的教授。他博士毕业于英国切斯特大学，目前是本院全职的讲师。他教授并出版了一些关于新约神学和保罗书信的文章与书籍。他与其妻子和四个孩子都住在亚洲。

摘要

本文将宣教解读应用于罗马书第八章，审视罗马书八章中神的使命，关注圣父、圣子和圣灵的工作，分析将突出神救赎人类和宇宙的三一使命。本文表明罗马书作为一个整体，是关于神的使命的。本文也将讨论这种诠释对当代宣教思想的所带来的影响。

介绍

保罗给罗马人的书信是一封宣教的书信。在这个权威著作的接受史中，解经家从不同视角探索和发展罗马书，并使用这封书信来论证许多神学观点。¹ 的确，罗马书(以及加拉太书)为不同的观点提供了主要的战场。² 尽管关于罗马书的书籍一直大量地出版，衍生出“观点”的目录也不断增加，但这封信的宣教性质仍然相对地被忽略。³ 大多数解经家都认为这封信是早期教会最伟大的宣教士写的，信中也明确地包含一些宣教内容(一 5; 十五 20)。然而，如果这封信的使命意图和内容得到更充分的理解，所得到解经上的回报会增加吗?⁴ 在本文中，我认为答案是肯定的。我的目的不是继续对宣教诠释学进行理论上的讨论，而是将宣教解读应用于罗马书第八章，把重点放在神的使命上。我认为在罗马书八章中，保罗阐述了三位一体的神的使命，即差遣他的儿子和圣灵。这个主题在这一关键章节中的突出，体现了它在整封信中的重要性。

¹ 参见马克·里森纳，《罗马人的完整循环:解读的历史》(路易斯维尔:威斯敏斯特约翰·诺克斯，2005)。

² 这一点在 Scot McKnight and Joseph B. Modica, *Preaching Romans: Four Perspectives* (Grand Rapids: Eerdmans, 2019). 这四位作者对《罗马书》提出了不同的观点，也就是对保罗的四个观点。这里的重点是，作者们只能通过参考罗马书，来建立他们对保罗的看法。

³ 一个明显的例外是 Michael J. Gorman, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015). Gorman 用了一章来论述罗马书中的“传教的神论”，声称这是书信的主要神学主题。也参考 Gorman, *Romans: A Theological and Pastoral Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2022).

⁴ 最近对罗马书的处理，参考 Mark J. Keown, *Romans and the Mission of God* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2021).

接下来，我将在罗马书八章中重新审视神的使命，关注圣父、圣子和圣灵的工作。这一分析将突出神救赎人类和宇宙的三一使命。在详细介绍这一章的内容时，我将表明罗马书作为一个整体是关于神的使命的。最后，作为总结，我将阐述这对当代宣教思想的所带来的影响。

罗马书 八章 1 - 11 节

罗马书八章以“在基督耶稣里的人不再被定罪”这具权威性的宣言为开头。该声明本身具有宣教意义，因为它连接到第七章的末尾。八章 1 节的这个 *ἄρτα νῦν*（“因此现在”）提醒读者注意与前一节的密切关系。在七章 24 至 25 节，保罗呼喊道：“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？感谢神，靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。”⁵ 因此，神借着耶稣将罪人从“取死的身体”拯救出来，因此人“就不定罪”。七章 25 节中所隐含的救赎媒介对本文的目的特别重要。这很有趣，保罗通过感谢神间接地回答了他自己的反问句“谁能救我呢”？当然，这意味着神拯救了他。正如史瑞纳（Thomas R. Schreiner）所指出的，罗马书七章 25-35 节与七章 6 节相连，“它宣告了圣灵开启的新时代。”⁶ 虽然在罗马书第七章中有很多解释上的挑战，但这两段经文清楚地将神救赎的使命引进了论证中。在七章 6 节，保罗宣告人藉著基督的死，就从律法的捆绑中解脱出来，并进入在圣灵的新生活。当保罗对自己的罪恶感到愤怒和无力时，拯救必须来自外界——神透过耶稣拯

⁵ 所有对新约的翻译都是我自己的。

⁶ Thomas R. Schreiner, *Romans*, vol. 6, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998), 399.

救了他，因为信徒们有份于基督的死亡和复活。终究，“没有被定罪”仅适用于那些 *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 的人。

从宣教的视角来阅读，罗马书八章 1 节以拯救为主题，并宣称由于神的救赎，现在在基督里的人没有定罪了。*κατάκριμα* 这个名词在新约里只出现过两次：罗马书五章 16 节和 18 节。在罗马书五章，保罗将其与亚当的罪的结果联系起来。⁷ 定罪来自于亚当的罪，但在法庭的语境中隐含的法官是神自己，定罪来之于神，罗马书更广泛的背景清楚地表明了这一点。⁸ 神是审判人的神，他宣告定罪的判决，但也从罪恶中施行拯救。第八章的其余部分将说明这是如何在圣子和圣灵的派遣中发生的。

保罗接着在罗马书八章 2 至 4 节，提出书信中最明确的使命宣言之一。⁹ 在第二节的 “*γὰρ*” 引出接下来的三节经文，它们做出了解释性信息——保罗解释“不定罪”的原因。” 简而言之，“不定罪”的原因是在基督里的神的使命。没有定罪，是因为那些在基督里的“已经从罪和死的律法里释放了”。也就是说，这些经文解释了神如何将那些在基督里的人，从死亡的身体中拯救出来。第 3 和第 4 节经文接着做进一步的解释。正如杰维特（Robert Jewett）所指出的，“第 3 和 4 节中的句子以 ‘for’ （因着）为开头，表明有关基督论的内容支持第 2 节中关于免于死亡和

⁷ Chuck Lowe, “‘There is No Condemnation’ (Romans 8:1): But Why Not?”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 42.2 (1999): 231-50 (233).

⁸ 例如，罗马书 1:18-32 详细描述了“神的愤怒”，因为神是“交出他们”的人。同样地，2:2、3、5 都说到了“神的审判”。

⁹ Jerry L. Sumney, *Steward of God's Mysteries: Paul and Early Church Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 2017, 50-53, argues that in these verses, Paul is drawing on early church tradition.

罪恶的主张”¹⁰。所以再一次，尽管有大量的解经问题，但保罗的话语清楚地指出了神透过基督工作的使命。

第3和4节的另外三点特别值得注意。首先，神自己完成了救赎的工作。再次回到保罗在第七章的论点，保罗断言神做了律法不能做的事——把人从罪中拯救出来。¹¹很明显，这缺陷不是律法固有的，因为这种无能是由“肉体的软弱”造成的。然而，第3节的语序清楚地表明，保罗把重点放在神的工作上。在希腊原文里八章3b节是 ὁ θεὸς τὸν ἐαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὀμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας καὶ περὶ ἀμαρτίας κατέχρινεν τὴν ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ. 请注意 ὁ θεὸς 这个词的位置(和分词短语一起)。把主语放在从句的初始位置很可能使这个词成为句子的主题。正如朗格(Steven E. Runge)指出的，这样的“主题框架”吸引了人们对主题转换的注意。¹²换句话说，八章3b节的主题转向了神的救赎行动。当然，这句话的其余部分和下面的段落，完全符合保罗对这一点的主张，但是突出的 ὁ θεὸς 彰显神的使命。就我们的目的而言，这提醒我们特别留意神差派他的儿子的行动。

第二，第3节中差派的语言对本文的目的同样重要。神完成救赎使命的方法是“透过差派(πέμψας)他的独生子”。保罗在加拉太书四章4节里使用过相似的语言——“乃至时候满足，神就差遣(ἐξαπέστειλεν)他的儿子……”虽

¹⁰ Robert Jewett, *Romans: A Commentary*. Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 482.

¹¹ 虽然大多数英文译本都加上了“神所做的”这个词，但在希腊文的第2节中却没有。神做了律法无力做的事，这一事实隐含其中。也许保罗想把重点放在耶稣的差派上。见下文。

¹² Steven E. Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2010), 207; 210. 在这种情况下，第2节的语法主题是律法，特别是律法的无能。

然动词不同，但概念是相同的——神差遣耶稣来到这个世界。¹³ 神差遣他的儿子有着巨大的基督论的意义，很可能暗示了基督的先存。¹⁴ 无论如何，这里的主要观点是在这节经文中传达的语言（还有加拉太书四章 4 节）强调神的使命的主动性。无论人们如何解释基督论的问题，差遣的语言本质上是宣教性的。

保罗解释说，耶稣进入了罪和肉体的世界。在神的使命中这层面是非常重要的。正如 Popa 所指出的，耶稣是“以肉体的模样，为罪而来”。这是至关重要的，因为耶稣因此进入了人类的状态，并在问题最关键的地方——肉体——处理了罪的问题。¹⁵ 也就是说，当耶稣像保罗在罗马书七章中所描述的那样，进入罪与肉体的“战场”时，道成肉身是神使命的至高行为。¹⁶ 这一点是我在接下来的段落中关于与基督联合的论点的基础——我们与基督联合，因为他将自己与人类联合。¹⁷

耶稣不仅是“成肉身”而来，他也是“为罪而来”。很多解经家对这句话的准确解释各持己见，但大致的意思是清楚的——耶稣来处理罪的问题。很多解经家明白 περὶ

¹³ Teresa Wong (黄怀秋), “「天主派遣紫泥的儿子」（加4:4；罗8:3）：保罗十字架的基督论”；“God sent forth His Own Son”: A Study of Paul’s Christology of the Cross in Galatians 4:4 and Romans 8:3”, *Sino-Christian Studies* 4 (2007): 167-89 (170-72), 请注意，这两个希腊术语几乎是同义词。

¹⁴ 然而，应当指出，并非所有人都同意这种解释。参考 Jewett, *Romans*, 483-84.

¹⁵ Romeo Popa, “Der anfällige Mensch und das Gesetz Gottes. Der anthropologische Schlüssel des paulinischen Gesetzesverständnisses nach Röm 8,1-4”, *Biblische Notizen* 171 (2016): 75–94 (81).

¹⁶ Frank Thielman, *Romans*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2018), 380.

¹⁷ Wendel Sun, *A New People in Christ: Adam, Israel, and Union with Christ in Romans* (Eugene, OR: Pickwick, 2018), 188.

ἀμαρτίας 是指以基督的死作为赎罪祭。¹⁸ 在罗马书中，保罗认为罪是福音要克服的问题(参考三 23; 四 25; 五 6, 8, 12; 六 6; 七 5)。在罗马书八章 3 节，神解决这个问题的办法是把自己的儿子作为赎罪祭，以最终解决罪恶。借着差遣自己的儿子去“赎罪”，神“在肉体上定罪”。这在 3-4 节经文里主要的动词是 *κατέκρινεν*（“定罪”）；分词短语 (*πέμψας*) 修饰此主要动词。因此，神处理罪的方法是派遣他自己的儿子进入世界，并通过他的死亡作为赎罪祭来处理罪。换句话说，定罪是神差派他自己的儿子来的目的。

¹⁹ 因此，保罗将基督的道成肉身（“以肉体的形式”）与基督的十字架（“为罪”）结合起来，总结在基督里神的使命。

第三，罗马书八章的开头处引进了圣灵在神的使命中所作的工作，并将在这一章中占据显著位置。在第 2 节，保罗以“生命圣灵的律已经把我从罪和死的律中释放了”为“不定罪”的理由。在这节经文中，我们把“律法”的确切含义放在一边，集中在圣灵的工作上。²⁰ 简言之，圣灵使死人复活。律法、罪和死亡之间的联系在整个罗马书中都是一致的，最明显的是在第七章。此外，奴隶制的语言描述了人类与罪的关系（第六章）。在罗马书八章 2 节中，保罗将这些概念结合在一起，宣告神借着圣灵的使命，就是要把那些“在基督里”的人从罪中释放出来，从而赐下生命。圣灵赋予生命的说法很可能参考了以西结书

¹⁸ 请参考 N.T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (London: T&T Clark, 1991), 220–25) and Schreiner, *Romans*, 403-404.

¹⁹ Gordon D. Fee, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 246.

²⁰ Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)*, EKKNT 6.2 (Zurich: Benziger, 1980), 121–23, *νόμος* 作为对摩西律法的参考。相反的观点，参考 Douglas Moo, *The Letter to the Romans*, 2nd edn, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 496–500.

卅六和卅七章，这是一篇旧约经文，清楚地强调了神拯救和复兴他的子民的使命。因此，保罗声称，圣灵在那些“在基督里”的生命中的工作是神使命的一部分。²¹

第4节提出了这使命的目的：“要使律法的义，成就在我们这些不按肉体，只按圣灵而行的人身上。”这个词 *τὸ δικαιῶμα τοῦ νόμου* 的确切含义是有争议的，但使命的基本要旨是明确的：神自己也正在透过圣灵实现 *τὸ δικαιῶμα τοῦ νόμου*。²² 第4节经文开头的 *ἵνα* 表明了目的；我论述的重点是目的句所修饰的主句的内容。也就是说，第4节带出了第3节的目的：神差派自己的儿子来，在肉体上治死罪，为要完成基督子民的 *τὸ δικαιῶμα τοῦ νόμου*。以西结书很可能再次成为这段经文的背景。在以西结 36:27 (LXX)，耶和华神应许“我必将我的灵放在你们里面，使你们 (*ἵνα*)顺从我的律例，谨守遵行(*δικαιώμασιν*)我的典章。”²³ 因此，神行动的目的本质上是使命性的，是神应许为他的子民工作的高潮。

因此，罗马书八章的前四节奠定了整章经文的宣教基础。保罗代表他的群体宣告神救赎的工作。在被罪奴役无望的情况下，保罗宣告神的使命，差遣他自己的儿子去释

²¹ 此外，Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Nottingham: Inter-Varsity, 206), 470–74, 注意到在《以西结书》中，列国见证了以色列的审判和复兴。

²² 关于*δικαιῶμα*最近的讨论，参考 Kevin W. McFadden, “The Fulfillment of the Law’s Dikaiōma: Another Look at Romans 8:1-4,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 52.3 (Sept 2009): 483–97.

²³ Rick Brannan, et al., eds., *The Lexham English Septuagint* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2012), Eze 36:27. 一些学者注意到该术语的单数用法*δικαιῶμα*与复数形式相反 LXX. J.A. Ziesler, “The Just Requirement of the Law (罗马书 8:4)”, *Australian Biblical Review* 35 (1987): 77–82, 认为单数应该被解释为一条诫命：保罗在第七章提到的第十诫。然而，这种狭隘的解释并不符合《罗马书8》的整体背景。

放那些被捆绑在罪和死里的人。律法因罪而衰弱，不能施行拯救的事;神自己，为了完成他的使命，进入世间，带来救赎。使命的结果同样清楚——律法的义在那些“在基督里的人”中得以实现。

第一段余下的大部分(1-11 节)重点都集中在圣灵里的生活。然而，神的使命虽然在 5-11 节中不那么突出，但在论证中却扮演了关键的角色。有两点需要注意。首先，虽然第 5-11 节的重点是属圣灵的对比属肉体的，但第 1-4 节为这讨论奠定了基础。也就是说，只有那些“在基督里”的人才能活在圣灵里，而这是因为神的使命。因此，当保罗强调那些“属灵”的人顺服神时，他是在说，这种顺服只能通过圣灵的工作来实现，正是这圣灵“把你从罪和死的律法中释放出来”。简而言之，即使保罗强调“在基督里”的生活方式，在这些经文中，圣灵仍然是主要的角色。

第二，段落的结尾明确地提醒人们注意神的使命。在罗马书八章 11 节，保罗指向罗马书六章 4-5 节，将圣灵在基督里赐予的生命与复活联系起来。圣灵，在此前被描述为“神的灵”和“基督的灵”，现在被称为“叫耶稣从死里复活的圣灵” (*τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν*)。这赐生命、复活的灵，住在信徒里面，神也要透过圣灵，“使你们必死的身体得着生命 (*ζωοποιήσει καὶ τὰ θυητὰ σώματα ὑμῶν*).”²⁴ 很明显，神再次成为主角——神将赐下生命。当然，圣灵就是“生命的圣灵”” (八 2)。因此，这一段的结尾与开头的风格相似——宣教的神赐下生命给祂的子民。

²⁴ Sun, *A New People*, 192.

罗马书 八章 12 – 17 节

第 12-17 节这一小段，从上文所提出的神在基督和圣灵里的使命，得出了一个重要的结论。此结论详细说明了神的使命对那些在基督里的人的益处——因为神已经在他的儿子的肉体上定了罪，那些在基督里的人就不再欠肉体的债了(八 12)。就本文的目的而言，我们需要注意的是，在阐述神的子民在基督里所得到的益处时，保罗特别强调圣灵的使命。

第一，圣灵在那些在基督里的人里面运行，“把身体的行为治死”(八 13)。既然基督把他们从肉体的罪恶中释放出来，圣灵就继续治死身体的恶行。那些在基督里的人不再受谴责，被定罪(八 1)，也在罪和死亡中被释放 (八 2)。在八章 13 节，保罗劝诫在罗马的基督徒，要将这实况在圣灵的能力下在生活中展现出来。

八章 13 节的结构有点奇怪，从表面上看，似乎不协调。这一节的前半部从生活方式转向末世的命运——如果你按照肉体生活(实现肉体的欲望)，你就会死(终末的死亡)。这一节的后半部，我们可以期待一个类似的结构：如果你按照圣灵生活(实现圣灵的愿望)，你就会活着(终末的生命)。然而，我们看到的并非如此。相反，保罗把注意力转移到圣灵在成圣过程中的工作，这带来终末的生命。因此，这里的劝诫是“靠着圣灵治死身体的恶行”。²⁵ 这样一来，保罗把注意力转移到神的三位一体的使命上，并且

²⁵ Hans Hübner, *Vetus Testamentum in Novo: Corpus Paulinum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 116, 注意申命记 30 章的典故，如果有合格典故的话。那么保罗就是在展示神的命令的实现，即通过圣灵的力量来选择生命

特别强调圣灵的使命。正如费 (Gordon D. Fee) 所说，在那些与基督联合的人的生命中，圣灵是“对抗罪恶的积极力量”。²⁶

圣灵藉著治死罪恶来施行生命，对这一点的强调扩大了圣灵的使命范围，包括持续不断的成圣工作。然而，保罗小心翼翼地把这一点加以细微的差别，使那些在基督里的人，也参与治死身体的行为——“你们治死”是一种命令。²⁷总的来说，整个章节都聚焦于圣灵在“在基督里的信徒”的生命中的工作。因此，虽然读者是参与治死身体罪恶的行为，但这只能由圣灵来完成。

第二，圣灵带领那些在基督里的人。在第 14 节句首的 *γάρ* 表明，这句话的作用是解释之前的事情。在这种情况下，保罗说明了为什么那些在基督里的人要治死身体的恶行，并靠着圣灵活着——因为圣灵引导神的儿子们。如上所述，保罗已经论证过圣灵住在所有信徒里面。在这里，利用出埃及记中的意象，保罗进一步强调，内住的圣灵引导神的子民。神用云和火带领以色列人穿过旷野(出埃及记第十三章)，圣灵也带领在基督里神的子民。²⁸ 对我们的目的来说，重要的是圣灵引导的宣教性质。

13 节和 14 节之间的关系对理解圣灵领导的本质至关重要。第 14 节的功能在于解释，圣灵的领导必须以某种方式解释这样的说法——那些把身体的行为治死的人将会

²⁶ Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 559.

²⁷ Douglas J. Moo, *The Letter to the Romans*, 2nd Edn (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 517.

²⁸ N.T. Wright, “The Letter to the Romans” in *The New Interpreter’s Bible*, vol. 10, ed. Leander E. Keck (Nashville: Abingdon, 2002), 593. 赖特进一步指出，“神之子”的概念也指向出埃及记的叙述。

活着。因此，保罗精确地解释说，这正是因为圣灵引导神的儿子们。换句话说，引导神的儿子们成圣是圣灵的使命。也就是说，圣灵在八章 14 节中的领导不是一种模糊的、笼统的领导。相反，圣灵领导神子民的转化。正如克兰菲尔德所说，

借着圣灵，每天每小时消灭罪恶肉体的阴谋和事业，乃是被圣灵引导、指导、推动、控制的事。虽然基督徒的积极参与确实涉及，(*θανατοῦτε*)，但从根本上说，这是圣灵的工作(因此是被动的 *ἀγονται*).²⁹

这个解释很适合出埃及记的背景——云和火带领以色列人穿过旷野，在那里神与他们立约，赐给他们律法。就如以色列人是神的圣民(出埃及记 十九 5-6)，如今在基督里的人，也被圣灵引导成圣。穆尔(Douglas J. Moo)指出，保罗在这里使用了与加拉太书五章 18 节相同的术语，圣灵塑造了“一个人生活的整体方向”。³⁰简而言之，圣灵的领导主要包括治死肉体的行为，但这延伸到生命的全部。

³¹

第三，圣灵使在基督里的人确认得儿子的身份。生命的灵(八 2)，神的灵(八 9)，和基督的灵(八 9)也是领养人的灵(八 15). 基督是神所差来的儿子(八 3) 凡在基督里的，就是神所领养的儿女。保罗强调了圣灵在确认信徒儿子身份方面的工作。保罗向他的读者保证“你们已经领受了儿子的心”，而不是恐惧和奴役。出埃及记的回响再次

²⁹ C.E.B. Cranfield, *Romans 1–8*, ICC (London: T & T Clark, 1975), 395.

³⁰ Moo, *Romans*, 521.

³¹ Siu Fung Wu, *Suffering in Romans* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2016), 102.

清晰可见——从奴隶到儿子的身份转变定义了以色列人的经历。

然而圣灵的使命更加迫切：“圣灵亲自与我们的心认识我们是神的儿女。”因此，圣灵与罪争战并引导的工作，是连于祂肯定信徒真实身份的工作，就是那些在基督里的人。圣灵在信徒内心引导人们发出“阿爸爸”的呼求，从而确认他们作为神子女的身份。地位的确认也保证了信徒对荣耀的继承。³² 在 16-17 节中 συν-复合词的内容，明示了使信徒参与见证、继承、受苦和得荣耀。然而，正如保罗在整章中明确指出的，只有通过圣灵的使命，这种参与才有可能。正如沃森所言，“对保罗来说，圣灵的工作是使人能够参与到被钉死在十字架上并复活的耶稣，和他称为“阿爸，父”的神所分享的生活中，这位神在使耶稣从死里复活的工作中任命耶稣为儿子。”³³ 因此，圣灵的使命是使人能参与到神当中。

由圣灵所促进的这种参与，进一步确认了那些在基督里的人作为“与基督同为后嗣”的地位。然而，作为继承人的这种参与必然涉及到另一种参与行为——在基督的痛苦中有份。基督的苦难是他使命的核心——他被差遣是为了神可以在他的肉体上定罪（八 3）。所以圣灵引导信徒把身体的行为治死，但这工作也赐给他们与基督一同受苦的喜乐。因此，正如基督的使命以他的受苦为中心，作为神的子民，参与他的生命和使命就意味着为受苦。然而受苦并不是结局——与基督一同受苦的，也必与基督一同

³² Peter Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, trans. Scott J. Hafemann (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 130.

³³ Francis Watson, “The Triune Divine Identity: Reflections on Pauline God-Language, in Disagreement with J. D. G. Dunn,” *Journal for the Study of the New Testament* 80 (March 2001), 121-22.

得荣耀。³⁴ 在这一段的结尾，强调了苦难其实是通向荣耀的道路，这为下一个段落中对于神的使命更宏大的视野奠定了基础。

罗马书 八章 18 – 39 节

现在我们来看罗马书第八章的最后一部分。上文论证了罗马书第八章反映神三位一体的使命。如果这是正确的，我们预计这一章的其余章节也能这样做。而且，确实如此。对于本文的论述有重要意义的是，事实上保罗的论点是在这一章的后半部分——神使命的范畴不断地扩大——直至整个受造界。因此，保罗将把那些在基督里被拯救的子民，置于神更新宇宙的使命的背景之下。

这一节的开始保罗扩展了他对上一段有关苦难的思考。具体来说，保罗把信徒与基督共同承受的苦难放在整体创造物更新的范围内。因此，那些在基督里受苦的人，只是神创造的世界其苦难的一部分。从使命的角度来说，这是神在世上的目的的一部分。正如吴所言，“呼召信徒与基督一同受苦，是神实现复兴目的的一个不可或缺的部分。”³⁵ 也就是说，神子民的受苦和荣耀与世界的复兴密切相关。

在本节中，我们将重点介绍使命的三个重要方面。首先，如上所述，罗马书八章的这段经文扩大了神使命的范畴。就像那些在基督里呻吟叹息、等候最后的救恩到

³⁴ Wu, *Suffering in Romans*, 117.

³⁵ Ibid., 130.

来、得荣耀的人(八 23-25)。受造之物也是这样叹息，等候着神的儿子显现时带来的解放(八 19-22)。正如埃切瓦里亚 (Miguel G. Echevarria) 所指出的，保罗可能想到了创世记第三章中诅咒的最后逆转，当时创造的一切都是徒劳的。³⁶因此，在罗马书第八章中，神完整的使命意味着“其他非人类的创造物，也享有获得神儿女荣耀的自由的应许，充分领受终末的救赎。”³⁷简而言之，神的子民得到完全的救赎，就是神的世界得到完全的救赎。

因此，虽然在罗马书八章的前半部分，神的使命集中在人的救赎上，但保罗在这里将重点转移到创造上。然而，正如保罗明确指出的那样，创造的更新与在基督里人性的救赎紧密相连。对我们的目的来说，重要的是神是(所暗示的)媒介，祂使一切受造之物臣服(八 20)和带来救赎的解放(八 21)。³⁸然而，人会屈服在虚空之下乃源之人性的罪恶，人的释放也将来自有关人性救赎的揭示。这一观察与神的子民参与神的使命密切相关。

第二，罗马书八章的这一段落强调，并进一步澄清了圣灵的使命。保罗特别指出，圣灵的两件事工完成了神救赎的使命。在罗马书八章 23 节中，那些在基督里的人在等待完全的救赎时，得着圣灵作为“初熟的果子”。因此，圣灵在人里面继续引导，以确保那些在基督里的人继续得着保守和荣耀的未来。黎德保 (Herman Ridderbos) 总结道：“在救赎还没有完成的时候，在信徒们带着神儿子的

³⁶ Miguel G. Echevarria, Jr., *The Future Inheritance of the Land in the Pauline Epistles* (Eugene, OR: Pickwick, 2019), 159.

³⁷ Christoph W. Stenschke, “Human and Non-Human Creation and Its Redemption in Paul’s Letter to the Romans,” *Neotestamentica* 51.2 (2017), 275.

³⁸ 有关这观点的辩论，可参考 Harry Alan Hahne, *The Corruption and Redemption of Creation: Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*, LNTS (London: T&T Clark, 2006), 176-181.

身份等待揭示自己将如何对宇宙有全方位的影响，圣灵就进入他们中间成为初熟的果子，在信徒心中保持他们对神儿子的身份的意识、确定性和自由。”³⁹

在第 26 节，圣灵来帮助耶稣软弱的追随者，为他们代祷。这应该被解释为前面提到的第一批初熟的果子。现今，那些在基督里的人，在完全认识和顺服神的旨意上，经历了软弱。在那些时候，圣灵“会来帮助我们。”保罗使用的术语 — *συναντιλαμβάνομαι* — 意思是为了提供帮助而进入一种情况或活动。因此，正如基督进入罪恶肉体的软弱，圣灵也进入我们的软弱，在需要的时候帮助我们。因此，圣灵继续履行基督的使命，扶持那些在基督里的人，以期在新创造物中完成神的使命。

最后，本段落强调在基督里的人要参与神的使命。如上所述，被造物的衰败和救赎都取决于人类的罪恶和复活。明确的含义是，被救赎的人类被呼召参与神的使命。然而，这一说法不必仅基于暗示，因为保罗继续阐明，神的使命是让他的子民与他儿子的形象一致（八 29）。正如朗格内克（Richard N. Longenecker）所指出的，保罗在这节经文中指出，

他认为神在他的救赎历史计划中有两个主要目的，即：(1) 让那些以积极方式回应他的人可以“与他的儿子相似”和(2) “让他（他的儿子耶稣基督）成为许多兄弟姐妹中的长子。”⁴⁰

³⁹ Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 200.

⁴⁰ Richard N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, NIGTC (Grand Rapids:

有趣的是，保罗在总结神差派圣子的使命时，也强调了参与的主题。这是神对人类和世界的初衷的终末性应验。⁴¹对于保罗所说的“遵从神儿子的形象”，有很多解释，但为了本文的目的，必须指出的是，至少有一部分是与耶稣的使命有关的。具体地说，基督的信徒是顺从天父所差派的（八 3）。⁴²

《罗马书》第八章中的子嗣关系的语言主要关注在关系和使命上。耶稣是被差派的儿子，来处理无法被克服罪的问题（八 3）。在与基督的联合中，信徒是神的儿子，由圣灵领导（八 14），等待着完全的救赎，作为神宇宙更新使命的一部分（八 19）。现在保罗宣称，整个救恩的过程都要符合神儿子的形象。爱任纽 (Irenaeus) 有句名言：

“我们的主耶稣基督，通过他超然的爱，成就了我们，所以他可能会让我们成为他自己（意即拥有他的形象）。”

⁴³ 神差了他的儿子来，使我们藉著圣灵得以变得像基督。像他的意思是像他被差遣一样被差遣。

罗马书八章（31-39 节）的最后一段作为这一章经文的结尾，确信神的使命已经完成。被差来的儿子为我们死了（八 32, 34），然后复活了，如今还依然为我们代祷（八 34）。因此，谁都不能使我们与神的爱隔绝(八 39)。正如赖特所说，最后的段落认为“既然神的爱已经在基督

Eerdmans, 2016), 739-740.

⁴¹ James D.G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC (Nashville: Thomas Nelson, 1988), 495.

⁴² Ron C. Fay, “Was Paul a Trinitarian? A Look at Romans 8” in *Paul and His Theology*, ed. Stanley E. Porter (Leiden: Brill, 2006), 338.

⁴³ Irenaeus, *Against Heresies*, V. See also Athanasius, *On the Incarnation*, 54.

里为基督徒做了所有的事，现在没有任何力量可以撼动这份爱，或使之失效。”⁴⁴因此，再没有定罪了，因为神拯救和更新的使命是确实的。

结论

上述对罗马书第八章中有关神的使命的简要研究表明，保罗在圣经的使命叙事中，从三一的角度理解神在世界上的活动。父亲差遣儿子，使其通过受死和复活来恢复神的世界和神的子民。被差来的儿子将自己与人类联合在一起，进入罪恶和死亡的领域，带来公义和生命。圣灵使人们与基督联合，引导他们与基督的形象一致。教会与基督彼此联合，被差派到全世界以反映神的荣耀，等待基督再来时的完全救赎。

对当代教会的一个明确含义是，教会的使命是参与神的使命。由于神的使命来自于神的三一本性，教会将被召唤来向世界反映同样的合一。教会在基督里被召聚在一起，使我们与祂的形像合一，在言语和行为上向世人展示神的爱。这样的使命只有在圣灵的大能中才能实现，因为是圣灵将我们与基督和其他人联系在一起，为我们的软弱代祷，并在我们身上确认我们作为神的孩子的身份地位，和我们未来必得的荣耀。

此外，保罗在一章的篇幅中专注谈论苦难，并将其连于神在基督里的使命，这并不是巧合。在本章的后半部分，基督被差派来受苦的模式继续延伸到教会。参与基督——参与他的使命——就是参与他的苦难（八 17）。正如林家扬所写的，“保罗受苦的生活，让我们重新审视如何理

⁴⁴ Wright, "Romans," 609.

解苦难和福音传播之间关系。像保罗和耶稣一样，我们必须视苦难为我们在世上体现和见证基督福音的方式之一。”⁴⁵因此，教会可以得到鼓励，因为在苦难中，神借着圣灵在基督里的使命，扩展到每一个部落、每一种语言、每一个民族和国家。

参考书目

- Athanasius, *On the Incarnation*, 54.
- Brannan, Rick, Ken M. Penner, Israel Loken, Michael Aubrey, Isaiah Hoogendijk., Ed. *The Lexham English Septuagint. Bellingham*. WA: Lexham Press, 2012.
- Cranfield, C.E.B. *Romans 1–8*. ICC, London: T & T Clark, 1975.
- Dunn, James D.G. *Romans 1–8*. WBC. Nashville: Thomas Nelson, 1988.
- Echevarria, Miguel G. Jr., *The Future Inheritance of the Land in the Pauline Epistles*. Eugene, OR: Pickwick, 2019.
- Fay, Ron C., “Was Paul a Trinitarian? A Look at Romans 8” *Paul and His Theology*, Edited by Stanley E. Porter (Leiden: Brill, 2006): 327-45.

⁴⁵ Kar Yong Lim, “A Theology of Suffering and Mission for the Asian Church” in *Asian Christian Theology: Evangelical Perspectives*, ed. Timoteo D. Gener and Stephen T. Pardue (Carlisle: Langham, 2019), 189.

- Fee, Gordon D. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.
- Fee, Gordon D. *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*. Peabody, MA: Hendrickson, 2007.
- Gorman, Michael J. *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Gorman, Michael J. *Romans: A Theological and Pastoral Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2022.
- Hahne, Harry Alan. *The Corruption and Redemption of Creation: Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*, LNTS. London: T&T Clark, 2006.
- Hübner, Hans. *Vetus Testamentum in Novo: Corpus Paulinum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Irenaeus, *Against Heresies*, V.
- Jewett, Robert. *Romans: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2007.
- Keown, Mark J. *Romans and the Mission of God*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2021.
- Lim, Kar Yong. “A Theology of Suffering and Mission for the Asian Church” *Asian Christian Theology: Evangelical Perspectives*. Edited by Timoteo D. Gener and Stephen T. Pardue. (Carlisle: Langham, 2019): 181-198.
- Longenecker, Richard N. *The Epistle to the Romans*, NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

- Lowe, Chuck., “‘There is No Condemnation’ (Romans 8:1): But Why Not?”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 42.2 (1999): 231-250.
- McFadden, Kevin W., “The Fulfillment of the Law’s Dikaiōma: Another Look at Romans 8:1-4,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 52.3 (Sept 2009): 483–97.
- McKnight, Scot and Modica, Joseph B. *Preaching Romans: Four Perspectives*. Grand Rapids: Eerdmans, 2019.
- Moo, Douglas. *The Letter to the Romans*. 2nd ed. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Popa, Romeo., “Der anfällige Mensch und das Gesetz Gottes. Der anthropologische Schlüssel des paulinischen Gesetzesverständnisses nach Röm 8,1-4”, *Biblische Notizen* 171 (2016): 75–94.
- Ridderbos, Herman. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Runge, Steven E. *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2010.
- Schreiner, Thomas R. *Romans*, vol. 6, Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998.
- Stenschke, Christoph W. “Human and Non-Human Creation and Its Redemption in Paul’s Letter to the Romans,” *Neotestamentica* 51.2 (2017): 261-290.
- Stuhlmueller, Peter. *Paul’s Letter to the Romans: A Commentary*, translated by Scott J. Hafemann. Louisville: Westminster John Knox, 1994.

- Sumney, Jerry L. *Steward of God's Mysteries: Paul and Early Church Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 2017.
- Sun, Wendel. *A New People in Christ: Adam, Israel, and Union with Christ in Romans*. Eugene, OR: Pickwick, 2018.
- Thielman, Frank. *Romans*. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 2018.
- Watson, Francis. "The Triune Divine Identity: Reflections on Pauline God-Language, in Disagreement with J. D. G. Dunn," *Journal for the Study of the New Testament* 80 (March 2001): 121-22.
- Wilckens, Ulrich. *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)*. EKKNT 6.2. Zurich: Benziger, 1980.
- Wong, Teresa. 'God sent forth His Own Son': A Study of Paul's Christology of the Cross in Galatians 4:4 and Romans 8:3", *Sino-Christian Studies* 4 (2007): 167-189.
- Wright, Christopher J. H. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Nottingham: Inter-Varsity, 2006.
- Wright, N.T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. London: T&T Clark, 1991.
- Wright, N.T., *The Letter to the Romans*. The New Interpreter's Bible, vol. 10, Edited by Leander E. Keck. Nashville: Abingdon, 2002.
- Wu, Siu Fung. *Suffering in Romans*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2016.

Ziesler, J.A., “The Just Requirement of the Law (Romans 8:4)”
Australian Biblical Review 35 (1987): 77–82.

马克·里森纳。《罗马人的完整循环：解读的历史》。路易斯维尔：威斯敏斯特约翰·诺克斯，2005。

培训当地领袖信实地诠释圣经

Bahnhof

个人简介

国际华人神学院道学硕士学生，目前在上海教会服侍，很享受和感恩能在服侍中帮助人更加认识圣经，对原文，尤其是希伯来文释经有极大的兴趣，期待神的旨意与带领，将来能够在希伯来文方面有更多进深。

摘要

本文简略探讨圣经诠释从寓意解经到后现代主义之间的转变，并指出为何“历史-文法”解经是更能找到圣经作者的原意，亦更有利于在跨文化处境塑造信仰生命。文末也提出如何将解经的结果做出文化调适，以在跨文化的场景中传播和应用。

引言

宣教学学者 David J. Hesselgrave 论到处在宣教当地文化中的宣教士，他们有两方面的挑战：一是“按公认的圣经诠释规则准确地将圣经信息解码”，二是“用‘回应文化’的人群认为有意义的语言和形式，来将圣经信息编码”。¹这不仅仅是宣教士的挑战，还是宣教当地教会领袖的挑战，因为宣教的目标是要建立本地化的教会，宣教士也就需要教导当地教会领袖有能力面对以上挑战并在其中得胜。本文将从这两方面的挑战出发，讨论如何培训当地领袖信实地诠释圣经，并使他们成为信息传递的桥梁，将圣经信息有效地传入当地文化中去。

一、诠释圣经的方式

历史上所出现的诠释圣经的方式有很多，大概形成三种释经方向，包括寓意解经、以读者为中心的解经和历史文法解经。这三种释经取向在今天对于基督徒的释经都有着较大的影响，下面对其分别介绍。

¹ David J. Hesselgrave, 〈文化在传意的角色〉, 于《普世宣教运动面面观》, 陈惠文主编, 何宝珠译(桑尼维尔: 大使命中心, 2006), 409。

(一) 寓意解经

早在希腊文化逐渐成为欧洲和中东地区的主流文化之时，古希腊哲学家柏拉图就提出，“真正的实体隐藏在人看见的表象背后。这种对实体的看法应用到文学作品上，就暗示经文的真正含义是隐藏在字面的背后。”²也就是说文学作品的真意是在字面之后，理解文学作品的关键就是找出文字背后的隐喻。将这种观念应用到圣经上就形成了寓意解经。

寓意解经的影响尤其深远，在早期基督教历史中，“教父最喜欢采用的释经取向是寓意解经，尤其是处理旧约时……因此，他们自然地采用了这种广受接纳的文学方法，应用在圣经的解释上。”³可以看出教父们受当时社会的主流文化和个人理解的影响较大，所以在解经中个人的“亮光”是比较重要的，不太看重圣经的字面含义。这一解经趋势一直延续到中世纪时期，在“各种释经方法中，以寓意性的方法为主。……许多中世纪学者相信，圣经的每段经文都有四重含义：字面性、寓意性、道德性和灵意性。”⁴形成了比较固定的从这四方面出发的寓意解经模式，追求看到经文的寓意和灵意。

² 克莱恩、布鲁姆伯格和哈伯德，《基督教释经学》，尹妙珍等译（上海：上海人民出版社，2011），35。

³ 克莱恩、布鲁姆伯格和哈伯德，《基督教释经学》，44。

⁴ 同上，50。

（二）以读者为中心的解经

随着时间的推移，理性和哲学思考逐渐开始占上风，尤其宗教改革之后，改教家们更愿意按着圣经的文本，而不是寓意来解经。崇尚理性的思潮进一步发展，使人类理性的地位更加被高举。十七世纪的“犹太哲学家斯宾诺莎……认为理性在释经过程中占有首要位置。换言之，我们应该以研读其他书籍的方法——运用历史研究的法则——来研读圣经。”⁵从而圣经需要接受理性的批判，圣经中神对人类历史的直接干预也因为不合理性而受到抵制。十九世纪“历史批判学承接了理性主义者的假设，认为摆脱了神学规限的理性思考，才是研经的最佳工具。于是，学者便把圣经与其他的文学作品等同看待，而不再视之为神给人类的特殊启示。”⁶

二十世纪后现代主义兴起，思潮从现代实证主义对客观性的追求，转向否认客观性和绝对真理的可能性，从而催生了所谓的“以读者为中心的解经”。随着读者的哲学思想出发点不同，也会产生不同的解经类型和解读的结果。这种解经方式认为“读者是意思的最终决定者。……这种读者决定意思的方式，有时也叫作文学的读者反应法，也就是，每位读者在回应文学作品时创造意思。”⁷对于以读者为中心的解经来说，文本在读者心中所唤起的回应是最重要的，文本的意义最终取决于读者的理解。读者

⁵ 同上，57。

⁶ 同上，53。

⁷ 普拉默，《释经学 40 问》，言盐译（上海：上海三联书店，2019），154-155。

对文本的理解即是该段文本对于读者的含义。所以，“读者实际上是意思的创造者或决定者，这种方法排斥任何外在的裁决者。”⁸如此，以读者为中心的解经必然带来对经文多种多样的理解，圣经的解释不再具有确定性。并且，“这种解释方法导致读者提出各自不同、甚至与文本对立的理解。”⁹即我们常听到的，“一千个人眼中有一千个哈姆雷特”，即使与文本的字面意思不同，也强调文本对于读者意义的重要性。

(三) 历史文法解经

历史文法解经认为文本作者是文本含义的决定者，文本是为了表达作者想要表达的意思，所以，解经是要探究作者的本意。戈登菲（Douglas Stuart）和斯图尔特（Gordon D. Fee）在讨论历史背景时论到，“读任何一段经文时，都应该问两种基本问题：一种是与情境有关的问题，另一种是与内容有关的问题。与情境有关的问题也有两种：历史背景与文意脉络。”¹⁰历史背景包括“作者和读者当时的时代和文化，亦即与作者所处环境有关的地理、地形和政治因素，以及写作那卷书、信、诗篇、预言或其他类型的原因。”¹¹而文意脉络的基本认识是“字惟有在句子中才有意义，而且通常圣经的句子要与其前后的句子相关联才有意义。”¹²所以，需要探究字句在本段上

⁸ 同上，155。

⁹ 同上。

¹⁰ 戈登菲和斯图尔特，《圣经导读（上）——解释原则（第三版）》，魏启源、饶孝榛和王爱玲译（北京：北京大学出版社，2005），9。

¹¹ 戈登菲和斯图尔特，《圣经导读（上）——解释原则（第三版）》，9。

¹² 同上，10。

下文中的具体意思，字意需要结合文意来解释。而“内容是关于字的意义、句子的语法关系，以及从有不同字句的抄本中选择原来的经文。”¹³也就是关于字词的意义和语法研究。如此，历史文法解经就是通过对词义、上下文（包括文学体裁）和文本的历史背景等方面的研究，探寻文本所表达的作者的本意。

二、信实的诠释方式

对于宣教来说，正确的解经必不可少。因为宣教是福音信息传递的过程，如果解经出现错误，则所传达的是错误的信息，使得福音信息从源头上就出现问题，让接受信息的人无法正确的认识神。所以，我们必须先确认什么是正确、信实的诠释圣经的方式，之后再以这种方式去培训本地的教会领袖。首先，圣经是承载信息的文本，这信息是圣灵默示圣经各书卷作者透过文本所表达出来，而诠释圣经就是应当从圣经文本中正确地传达出神——圣经的作者——要在其中所表达的意思，而不是读进诠释者自己的思维。普拉默（Robert L. Plummer）认为诠释者需要意识到“文本作者拥有对意思的最终决定权。因此尽可能多地了解历史背景和起初受众这点很重要，它有助于更好地理解作者的写作意图和目的。”¹⁴而寓意解经和以读者为中心的解经融入了太多个人的意见和想象力，有时候寻求经文的寓意像是一场联想比赛，根本与神要表达意思无关。

新约圣经当中使徒们的解经方式也给我们的判断有一

¹³ 同上，11。

¹⁴ 普拉默，《释经学40问》，158。

些参考。克莱恩（William W. Klein）等在书中提及：

使徒为了除掉那条使人蒙昧无知的帕子，
并没有局限自己只从字面解释旧约的预言。他们
至少采用了三种其他释经取向。首先……他们
的方法是预表解经——在旧约出现的事情、
对象和观念中，找出神所默示的预表，预言神
在未来历史中的作为。¹⁵ 使徒的第二种释经取
向是字面—上下文解经。这方法是根据旧约经
文的正常意思做出解释。¹⁶ 使徒的第三种取向
是原则/应用。他们运用这种方法时，不是直接
引用某段旧约经文的字面意思，而是解释该段
经文背后的原则，然后将其原则应用到一个与
原来处境不同，但仍可互相比拟的情况下。¹⁷

使徒们的解经有预表、上下文和原则三种取向。其中预表解经似乎给寓意解经开了出路，但仔细了解就可以知道，使徒们的解经通常都遵循经文的字面意思，包括上下文和原则两个取向，但并不局限于字面解经，在必要的指向基督的地方才加上预表解经。所以，使徒们的解经仍然以圣经文本本身的字面意义为主。

另外，因为所有人都是生活在某种文化之中的，其对圣经的理解会自然地加入自己习惯的生活和思维模式，所以解经不可避免地会受诠释者文化的影响。杜瓦尔（J. Scott Duvall）和海斯（J. Daniel Hays）也指出，“既有理

¹⁵ 克莱恩、布鲁姆伯格和哈伯德，《基督教释经学》，41。

¹⁶ 同上。

¹⁷ 同上，42。

解会扭曲及误读解经过程，使我们远离圣经真意。”¹⁸ 这里的既有理解就包括诠释者的文化和既有观念。而这种“自动将圣圣经文转化嵌入自己的文化中的过程称为‘诠释反射’”，其产生两方面的影响，倾向以自己的文化背景填补经文中不明确的部分，对文化背景预设了一个界限，局限了了解经文真意的可能性。”¹⁹ 因此，诠释者需要尽力减少自身文化对解经的影响，而将圣经放在当时作者和读者的情境中去，即当时的历史文化背景中去理解。总的来说，在如今几个释经的主流取向之中，历史文法解经是相对来说比较信实的圣经诠释方式。

三、使用历史文法解经

杜瓦尔（J. Scott Duvall）和海斯（J. Daniel Hays）所著的《圣经释经之旅》对使用历史文法的解经方式有着详尽而可行的说明，培训本地领袖可参考本书进行。使用历史文法解经首先诠释者需要了解经文的历史文化背景，其“包括圣经作者、圣经原始听众和任何经文本身触及到的历史文化因素。历史文化背景就是任何有助于你了解经文，但又未曾记载在经文中的相关事务。”²⁰ 这需要诠释者查找相关的背景资料，了解圣经原始听众的处境，当地的地理地形、社会习俗、经济及政治议题等等。²¹ 在这方面也有一些误区需要避免，诠释者需要注意背景资料的正

¹⁸ 杜瓦尔和海斯，《圣经释经之旅》，世界 e 家翻译小组译（上海：同济大学出版社，2015），57。

¹⁹ 同上，59。

²⁰ 同上，66。

²¹ 同上，68-70。

确性，也要避免将经文背景置于经文之上，及忽视释经等问题。²²

其次，诠释者需要认识经文的文学体裁，不同文学体裁代表着不同的表达方式，因此不同的文学体裁也有着不同的解经原则。“我们必须让作者采用的文学体裁决定我们用以了解其文字的规则。”“文学体裁规范我们打算处理经文的方式。”²³了解文学体裁之后，我们对处理经文就有了一个大体的框架。

然后就是要在上下文中决定经文含义。“最重要的释经原则就是：上下文决定意义。我们一旦忽略上下文，就可能曲解经文。”²⁴判断经文含义要由近及远，一步步思考经文与上下文的关系，优先考虑最接近的上下文语句，然后是临近段落，最后是与整卷书的关系及在整本圣经中的角色。²⁵

研究上下文也要思考经文的文意脉络。其中“我们的主要目标是辨认出作者的思路如何在各部分贯穿，然后结合为整体。”²⁶追踪作者思路分四个步骤：阅读整卷后分割成段，写下每个段落的简短摘要，将摘要整理成思路流程大纲，看看所研读的经文如何与整体相契合。²⁷

最后，经文中如有不确定含义的重要字词，可以选择

²² 杜瓦尔和海斯，《圣经释经之旅》，71-72。

²³ 同上，85。

²⁴ 同上，83。

²⁵ 同上，86。

²⁶ 同上，90。

²⁷ 同上。

用归纳法来研究。对其在圣经中出现的每处逐一分析，找出其在不同上文下理中的各种用法，归纳确定其主流意义及在本处经文的合适含义。²⁸ 明确了经文的意义和背景之后，就要总结出其所蕴含的属灵原则，并在今天的合适应用。

四、在当地文化中有效地传达

除了正确的解经以外，合乎文化处境的传达也十分必要。由于文化传统的差异会造成不同文化背景的人对某些概念的不同理解，即“认知上的误解”，同样约定 10 点钟会面，对于不同文化的人来说可能是不同的含义。²⁹ 如果不了解宣教当地的文化处境，即使传讲了正确的信息，接收者很可能会产生不同的理解，这样同样没法达到使未信者接受福音的目的，所以，我们需要让处在回应文化中的人能够明白圣经所表达的信息，也就需要对当地领袖在信息传达的属灵智慧上有所训练。

（一）结合文化类型传讲

乔治（Jayson Georges）在《三维福音》一书中提出，“宣教学家们发现人类文化中对罪的三种反应：罪疚、羞耻和惧怕。这三种道德情感已成为三种文化类型的

²⁸ 赖若瀚，《十步释经法》（桑尼维尔：圣言资源中心，2008），218。

²⁹ Paul Hiebert，〈文化差异与福音传播〉，于《普世宣教面面观》，陈惠文主编，宋郑宝琪译（桑尼维尔：大使命中心，2006），389-390。

基础。”³⁰ 展示出人类文化的三个维度：

“有罪—无罪”的文化对应的是个人主义社会，人们只要违背法律便是犯罪，需要寻求正义或获得赦免来修正错误。“羞耻—尊荣”的文化描述的是集体主义文化，人们会为没有实现集体荣誉而感到羞耻，他们寻求恢复自己在群体中的荣誉感。“惧怕—能力”的文化对应的是万物有灵的环境，人们害怕邪恶和伤害，需要通过一些神奇的仪式来寻求那些超越灵界的能力。³¹

在这三种文化类型中，有其特别看重的行为和价值观方面，也有其特别能对福音产生回应的方面。所以在不同文化中传讲圣经信息时，需要学习针对不同的文化类型有所侧重，使救恩的信息能够更顺畅的被人所接受。比如：在遇见真理的方式中，基督教相当于一个合法倡议者，对福音的正当性进行口头的解释和辩护。宣扬福音包含从逻辑上陈明神的真理。³² 在惧怕—能力文化中，若要让人相信基督的至高主权，需要用能力来证明，而非理性的说服。他们必须要在日常生活中确实看到神的能力。³³ 在羞耻—尊荣的文化中，基督徒的使命是帮助人们遇见真正的信仰群体。“遇见群体”通过真正的关系，重新定义一个人主要的群体身份。³⁴

³⁰ 乔治，《三维福音》（香港：中华三一出版有限公司，2019），3。

³¹ 同上，3-4。

³² 同上，67。

³³ 同上，69。

³⁴ 乔治，《三维福音》，71。

而基督教的神学体系建立于欧洲文化之中，多少带着些“有罪—无罪”文化的印记，比较偏重于真理上的逻辑思辨。这也影响到非欧美地区的教会培训，使其也带有类似的特点。所以，当我们向当地福音对象传达圣经信息时，也需要注意分辨当地的文化是否属于“有罪—无罪”文化，如果不是，就需要参考《三维福音》所给出的建议来思考如何向当地人合适的表达，而不要受制于欧美文化对释经传达的影响。

（二）以合适的提问激发思考

纽曼（Randy Newman）所提出的“提问式布道法”并不是跨文化的布道方式，它是基于其在欧美文化中多年与人交流、传福音的经验之上而总结出来的。他提到，“以问题回答问题，是用一种不同的方式分享好消息的一部分，我称之为拉比式的传福音方式，拉比使用这种辩论的方式，来训练他们的门徒思考有关神与人生的问题。”³⁵我们在圣经中也可以看到，耶稣经常采用这种方式来回应人，或显出对方的罪，或激发对方深层次的思维。它在纽曼的经验中是颇有功效，在犹太文化、乃至耶稣身上也是耳熟能详。这显出人的思考活动并不受文化差异的影响，所以“提问式布道法”充分有可能广泛运用到宣教领域，在各处激发人对罪和福音有更深入的思想。

培训当地领袖使用“提问式布道法”，需要其首先对圣经及当地文化有充分了解，对谈话对象存有倾听的态

³⁵ 纽曼，《提问式布道法》，刘美津译（南帕萨迪纳：美国麦种传道会，2013），29。

度。纽曼指出该技巧“建立在宣扬与捍卫福音的根基上，这正是《提问式布道法》的用武之地…这种互动式的技巧是提出问题，并在思想上互动交流”。³⁶ 使用“《提问式布道法》的目标乃是帮助人们知道如何思考问题，而非思考什么问题。”³⁷ 所以，需要训练当地领袖学习注意对方话语背后的思维，学习以合适的提问来促使对方思考其所提问题背后的思想模式、动机或矛盾，也预备当地领袖熟悉一些常见提问的背后思想。

(三) 建立处境化的应用

奥斯邦（Grant R. Osborne）认为，“对圣经的研究，一定要从经文转到处境，才算完成。对一段经文的静态研究，明白原来的意思，本身并不是目的，最终目标必须是能将经文活泼地应用到自己的需要。”³⁸ 我们从释经中得出圣经的神学原则并非是要增加知识，而是要能是该神学原则被运用到实际生活中去，在跨文化的处境中同样如此。

释经最后必须要从经文进入到当地的文化处境，Charles Kraft 提醒尤其需要注意在不同文化中“所关注的议题轻重，会因社会背景的差异而有改变。因为文化的因素，一些问题对处境化的非洲教会，如圣经对家人关系的教训、恐惧和邪灵、跳舞和礼仪，可能较美国的教会更为重要。”³⁹ 当地领袖需要清楚大众所关注的议题，并能从

³⁶ 同上，10。

³⁷ 同上，11。

³⁸ 奥斯邦，《21 世纪基督教释经学》，刘良淑和李永明译（新北：校园书房出版社，2012），560。

³⁹ Charles Kraft，〈文化、世界观及处境化〉，于《普世宣教面面观》，陈惠

圣经原则出发对相应的文化传统有所回应，可以让当地信徒明白如何在其中按照圣经原则来行事为人。

结语

从以上的论述中，我们可以了解诠释圣经就是要尽可能准确地理解圣灵借着圣经文本所要表达的意思，而在诸多的释经方法中，历史文法解经即尊重圣经的权威，又能够比较信实地传达出圣经本意。所以，面对准确诠释圣经的挑战，宣教士需要帮助当地教会领袖避免寓意解经及以读者为中心解经的影响，培训其学习使用历史文法解经来把握圣经本意。另一方面，为使圣经信息能够在当地文化中有效传递，宣教士可以借助三个维度的文化模型来引导当地教会领袖反思本地文化的特点，训练他们以提问的方式与福音对象进行较为深入的交流，从而能够将圣经信息准确地带入当地文化，并产生贴合当地文化处境的回应。

文主编，倪勤生译（桑尼维尔：大使命中心，2006），403。

参考书目

Hesselgrave, David J.。<文化在传意的角色>。

于《普世宣教运动面面观》，陈惠文主编，倪勤生译，406-410。桑尼维尔：大使命中心，2006。

Hiebert, Paul。<文化差异与福音传播>。于《普世宣教运动面面观》，陈惠文主编，倪勤生译，485-396。桑尼维尔：大使命中心，2006。

Kraft, Charles。<文化、世界观及处境化>。于《普世宣教运动面面观》，陈惠文主编，倪勤生译，397-405。桑尼维尔：大使命中心，2006。

戈登·菲和道格拉斯·斯图尔特。《圣经导读：解经原则》。魏启源、饶孝榛、王爱玲译。上海：上海人民，2013。

乔治。《三维福音》。香港：中华三一出版有限公司，2019。

克莱恩、布鲁姆伯格和哈伯德。《基督教释经学》。尹妙珍译。上海：人民出版社，2011。

纽曼。《提问式布道法》。刘美津译。南帕萨迪纳：美国麦种传道会，2013。

罗伯特·普拉默。《释经学 40 问》。言盐译。
上海：三联书店，2019。

格兰·奥斯邦。《21 世纪基督教释经学》。刘良淑、李永明译。台北：校园书房出版社，2012。

斯科特·杜瓦尔，丹尼尔·海斯。《圣经释经之旅》。世界 e 家翻译小组译。上海：同济大学出版社，2015。

赖若瀚。《十步释经法》。桑尼维尔：圣言资源中心，2008。

如何培训当地教会领袖 信实的诠释圣经

以诺

个人简介

国际华人神学院神学学士学生，目前牧养一间教会。有志于在释经、讲道和牧养教会方面有深入的研究和造就，在宣教的事奉上有更大的突破。

摘要

本文论述宣教士应当如何栽培能良好诠释圣经并能承担领导的当地灵修。文章从发掘当地领袖和教导他们释经的原则，到如何训练他们将解经结果结合在地文化，最终帮助这些领袖承担牧养、门训和宣教的使命，从而达到宣教对象能信实诠释圣经并产生生生不息的门训的循环。

前言

宣教士的宣教工作，主要以传福音、训练门徒、建立教会和培训当地教会领袖为主要的目标和方向。培养当地的教会领袖，是宣教士主要的事奉之一，因为这关乎到当地教会是否能完全遵循圣经的教导，按着正义传讲神的道，成为本土化的教会，使当地教会成为传扬福音、训练门徒、培训领袖，繁殖教会的关键所在。所以，培训当地教会领袖信实的诠释圣经很重要。如果没有很好的诠释圣经，就会使当地教会领袖在释经上出现较大问题，这也关乎当地教会的信徒在领受圣经真理的教导上出现问题，就会影响本土教会是否可以完全遵循神的教导，听从神的命令，成为一个本土宣教教会的重要因素。本文将论述宣教士应当如何从发掘当地领袖，教导他们释经的原则，进而训练他们将解经结果结合在地文化，最终帮助这些领袖承担牧养、门训和宣教的使命，从而达到宣教对象能信实诠释圣经并产生生生不息的门训的循环。

一、要发掘当地教会领袖

积极传扬福音并建立教会，这是宣教士的职责和使命。要建立本土化的教会，就需要本土教会的工人来参与服事。这一部分将讨论宣教士如何筛选适合的栽培对象，透过通过观察和了解，发掘出忠心爱主和乐意事奉的人，以培训他们成长为教会的领袖。

(一) 在信徒中观察渴慕追求神的人

耶稣的四个门徒彼得、安德烈雅各和约翰，他们有一个共同选择，当主耶稣呼召他们的时候，他们是立即舍了网和船跟从耶稣（太四 18-22）。他们放下了原来以此谋生的工作，愿意跟从主耶稣，开始新的工作，成为得人的渔夫。所以，只有甘愿完全委身跟随耶稣基督的人，才能被神使用。宣教士在选拔当地领袖的时候，首先要观察他是否是渴慕神的话，愿意来追求神，并且愿意放下自己所有的一切来跟从神。他对神有信心，而且，他愿意遵行神的话。这样的人，可以通过观察和考量，作为选拔成为当地教会领袖的条件之一。

(二) 在门徒中发现有领袖素质的人

通过门徒培训，在门徒中发现那些个人生命被改变、灵命成长较快、个人品行端正、在个人或在家庭中有好的见证并具备有属灵领导素质的人，可以考虑培养成为教会领袖的人选。保罗在提摩太前书三章 1-5 节列出了成为教会领袖的素质和品格，从这段经文可以指导宣教士能发现有领导素质的人。要成为教会的领袖，首要条件就是要“羡慕善工”，他要有热切、渴望事奉神的心，因着圣灵的感动而愿意委身基督耶稣，并积极投入教会一切美善的事工中。其次要品行端正，不叫人批评和指责，忠于婚姻，生活有规律，善于教导，对人有爱心，乐意服待人，善于控制自己的脾气和情绪，在家庭中有美好的见证，在凡事上都要给信徒作榜样。要作有领袖素质的人，首先，他是一个属灵的人，对神有敬虔、爱慕的心，有美好生命的品德，在婚姻家庭生活中有美好的见证，他是群羊的榜样。一个有属灵生命的人，才能效法基督，活出基督生命的特

质，带领教会信徒过一个敬虔、圣洁、蒙爱的信仰生活。

（三）着重培训委身教会和乐意服侍的人

要成为当地教会的领袖，需要有委身教会的心志。他不是雇工，而是主的仆人。所以，应当有爱神和爱人的心，甘愿为教会和弟兄姐妹服务，谦卑自己，作群羊的仆人，乐意服侍。保罗在提摩太后书二章 1 至 3 节教导提摩太，要在基督的恩典里作刚强的人，并且要将所领受真理的道，传递交托给那忠心能教导别人的人，使他们也成为耶稣基督的精兵，能够摆脱贫各种事物的缠累，只听从主耶稣的教导，专心的事奉，讨神的喜悦。宣教士通过观察，发现有领导素质的属灵工人，就应当着重的培训他们。主耶稣所教导的要交托给他们，使他们可以担负起教会的责任和使命。培训教会的工人，宣教士要以身作则，用自己的言行来影响他们，要言传身教，以谦卑的心扶持他们，在传、帮、带的过程中，遵循示范、协助、观察、离开原则。首先，宣教士要亲自示范，带着他们学习如何建立和带领一个健康的教会。当他们学会了带领和牧养教会以后，宣教士就要让他们自己来带领和牧养教会，宣教士协助、支持和帮助他们更好的成长起来，带领和牧养当地的教会。当他们可以独立的承担起带领和牧养教会的责任和使命之后，再观察一段时间，确定他们在真理的传道上，忠实于圣经的教导，对教会的责任和使命上有清楚的认识，宣教士就可以完全放手让当地的领袖来带领教会，宣教士就要离开当地教会，让当地教会的领袖带领本土化教会成为拓展和繁殖的教会。

二、教导当地领袖诠释圣经的原则和方法

圣经是神的话，神藉着圣灵默示众先知和使徒，将他自己以及真理的道启示和表明出来，圣经的每一句话都是真实可信的。相信圣经的启示和教导，忠实的解释圣经，是教会的领袖和传道人应该有的态度。不然，会造成误解、曲解、强解、随意解释圣经，误导人偏离圣经的真理。这一部分将论述发掘圣经作者原意的过程。

(一) 释经前要祷告

在解释圣经经文时，一定要先有祷告。以弗所书第一章 17 节说：“求我们主耶稣基督的 神，荣耀的父，将那赐人智慧和启示的灵赏给你们，使你们真知道他。”释经前的祷告，是为了预备好自己的心，除去杂念，倒空自己，以渴慕的心，向 神祈求圣灵亲自来引导，赐给智慧和亮光，藉着圣灵的帮助，将经文的真正含义表明出来，使读者能明白圣经上的话，真正认识神。在约翰福音十六章 13 节主耶稣说：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切真理，因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来，并且要把将来的事告诉你们。”要祈求真理的圣灵来带领、光照、指教读者。不要先入为主，按自己的想法来释经，让真理的圣灵来引导读者进入到神真理的话语里，明白真理的教导。并且真理的圣灵要将耶稣基督受死、复活、升天和基督耶稣荣耀再来的事，都要告诉读他话语的人。真理的圣灵不仅帮助读者越来越明白真理，同时也藉着真理的圣灵，让读者在实际的人生经历中，引领人进入到一切的真理里面。若不是圣灵在人里面的启示，人就无法认识属天的事。藉着圣灵，让读者在灵里和内心的深处时常仰望主，通过圣灵来引导人明白一切的真理。在研读

圣经前的祷告是非常重要的，如果忽略了释经前的祷告，就没有祈求圣灵来引导，带领读者进入神话语的真理中，就容易不正确的解读神的话，在解释圣经的经文时，容易产生偏差和误解。所以，要教导传道人在释经前一定要有祷告。

（二）寻找原作者要表达的意思

若要了解唐诗和宋词中作者要表达的意思，就需要了解唐朝和宋朝的历史、文化、以及作者当时所处的背景情况，才能领悟诗、词中的精义。同样，如果要了解和解释圣经经文，就必须要注意作者所处年代的历史背景和文化，以及作者的神学思想和写作的目的。所以，寻找原作者要表达的意思，对释经是非常重要的。

1. 经卷的历史背景

要了解原作者当时的历史背景，作者在当时处于怎样的境况中，以及周边历史文化的影响。赖若翰所著的《实用释经法》一书中谈到，虽然圣经中充满了准确的历史资料，然而他却不是一本纯粹的历史教科书。换言之，“鉴往察古”的主要目的，并非要提供历史资料，而是为了记述神如何借着历史向人启示他的心意。圣经不仅包含了历史的要素，亦有信心的要素。解经者不能只强调历史的背景，而忽略人与神之间的关系。研究历史背景最好的资料是圣经本身，从某书卷或某段经文的记述中，可以找出其中的史实。加深读者对经文的认识。除了圣经本身的历史背景与风俗文化资料的来源外，释经者还得具备一些可靠的工具书。如圣经辞典、圣经导论与注释书等。历史的事实是客观性的，研究的时候必须有所根据，不能凭空臆

测。要采用历史背景或风俗文化等资料来协助释经，释经者必须具有严谨的研究精神，肯花心血，付出代价，并无捷径可走。¹在寻找历史背景时，特别要关注 神与作者、神与当时百姓之间的关系， 神在特定的历史境况中，怎样透过作者向当时百姓传达的信息。同样也要思考经文如何适用于现今的历史情景中，这样才能有效地将释经的内容运用在现今的时代。

2. 经文的上下文关系

经文和上一段经文以及下一段经文有什么联系？与这卷书要表达的意思有何关系？与整卷圣经又有什么联系？在释经时一定要注意的。只有注重上下文关系，才能理解作者要表达的真正含义。在罗伯特·普拉默（Robert L. Plummer）所著《释经学 40 问》一书中，讲到要关注经文上下文的关系，圣经每一处经文一定要放在句子、段落、更大的论述部分和整卷书的上下文中来阅读。你越远离有疑问的字词，所能得到的相关信息就越少。不参照上下文就试图去理解或应用某个具体的词语或句子很容易造成曲解。如果一个传道人不根据上下文找到作者的意图，他就会把自己的偏见带入一处经文。²要引导释经的人以严谨的态度，主动发掘经文中上下文的联系，使他们在释经中不

¹ 赖若瀚，《实用释经法》，（香港：福音证主协会，1998），166-167。

² 罗伯特·普拉默，《释经学 40 问》，言盐译（上海三联书店，2019），122-123。

至于专注在一段经文中，帮助他们能够有一个整全的圣经观来看这段经文和句子，在整本圣经中的连贯性和一致性，在释经时就不容易产生错误的解释。

3. 作者所处的文化、体裁、文法及语法

圣经中的每一卷书都有作者采用的历史文学体裁，当时的写作风格和文化用语，以此来表达作者的思想和情感。无论是故事、历史叙事、诗歌、智慧书、教义等都有不同的意境和表达方式。认识作者的文学题材。在斯科特·杜瓦尔（J. Scott Duvall）和丹尼尔·海斯（J. Daniel Hays）所著的《圣经释经之旅》中说到：想到历史文化背景，首先考虑的是圣经作者。圣经作者的背景为何？作者来自何处？写作时间？参与何种事工？作者与写作对象的关系如何？最后写作动机如何？厘清以上问题，你对圣经作者的处境就有一番比较完整的认识，并能洞悉作者的用意。³所以，要通过对经文的深入研究，找出原作者者当时受到的文化影响以及写作时的常用语言和文字，可以帮助读者可以更全面的了解作者所要表达的真正意思，要把原作者表达的真正意思解释出来，不要把自己的意思加进去，然后把原作者的真意应用在这个时代的处境里。

三、教导当地领袖释经要结合当地的文化及用语

圣经中有一些词汇和用语，会与当地的文化和语言发生冲突，使他们不明白要表达的是什么意思。这一部分将

³ 斯科特·杜瓦尔，丹尼尔·海斯，《圣经释经之旅》，世界 e 家翻译小组译，（上海：同济大学出版社，2015），68-69。

讨论宣教士如何避免将自己的文化和习惯模式强加给宣教对象，并把圣经中的一些专用词汇和语言，转换为他们能明白的词汇，以通俗易懂的方式表达出来。

(一) 释经不能教条化，以我为主

宣教士在培育当地教会领袖时，需要尊重并了解当地人的价值观和文化状况，放下自己的主观想法，结合当地的具体情况，以当地人能接受的方式来讲解，使他们能领会经文要表达出来的真理。在培育当地领袖时，不要把自己的释经习惯和思维模式强加给他们。读者有些固定的模式，需要去调整和改变。福音的传播者仍旧将他们的文化或宗派色彩强加在初信者身上。但若按圣经的教训，就应调整自己和陈述神信息的方法，去迎合受众的文化处境，而非像早期的犹太基督徒误解神的心意（徒十五 1），要求信徒效法自己的文化才会蒙神所悦纳。⁴ 所以，宣教士在培育当地领袖时，应当避免先入为主，把自己的文化习惯带进来。宣教工作应尝试运用人类学的原理，以保障信徒不必接受宣教士的文化。要采用一些灵活多变的方法，去教导他们。主耶稣在教导门徒的时候，经常采用讲故事和用通俗易懂的比喻，用一些他们都知道的人或事来培育和教导门徒。这是宣教士需要学习的，不是以“我”为主、固执和教条化。通过这样的教导和学习，让当地的领袖在

⁴ 倪勤生，〈文化、世界观及处境化〉，于《普世宣教运动面面观》，陈惠文主编，倪勤生译（桑尼维尔：大使命中心，2006），397。

释经时，也能灵活运用，避免出现教条化的释经。

（二）释经要结合当地的文化和习惯用语

丹尼·特格（Dennis Teague）在《文化：在宣教中缺少的一个环节》一书中讲到，宣教士必须研究圣经，看清他所处的文化环境，以及他自己的文化偏见。然后，在最少受他自己的文化影响的情况下，向所侍奉的人群讲解圣经。⁵每个国家、地区和民族都有不同的文化、语言、世界观、人生观和价值观，对神的认识也有不同的看法和表达。因此宣教士在培育当地领袖时，要努力去了解这些元素对他们生活中所产生的作用和影响。尤其是当地人的习惯用语和使用情况，要深入的调查和研究。然后，把圣经经文中难理解的用语转换成当地的习惯用语，对释经运用于本土化的人群意义非常重大。教导当地的领袖在释经的时候，留意将经文的内容转换为当地通俗易懂的语言来传讲，让会众听得明白，使他们的生命得造就。

（三）释经要从处境文化中带出新意

宣教士在培育当地领袖释经过程中，一定要结合到处境文化的需要中。柯瑞福（Charles H. Kraft）提及三点：首先，神爱世人—爱处于各自文化中的人。圣经向读者表明，神愿意在每个人的文化和语言处境中动工，他不要求人归向另外一种文化才能信他。其次，圣经中的文化和语言并非特殊神圣的文化和语言。就像当今世界上六千多种文化和语言的任何一种，圣经所使用的文化和语言都是一般人类（实际上还是异教）的文化和语言。圣经表明神可

⁵ 丹尼·特格，《文化：在宣教中缺少的一个环节》，（香港：福音证主协会，2001），84。

以使用任何一种文化（甚至是希腊文化或者美国文化）以及语言向人类传达他的信息。第三，圣经表明神使用适应文化的方式与他的子民同工。神使用已经通行的习俗，赋予全新的意义，引导人们为着神所定的目的，依据新建立的世界观来沿用这些习俗。这些习俗中有割礼、洗礼、山上敬拜、献祭、会堂、圣殿、膏抹和祷告。神期望当今的教会具有文化的适切性，沿用一个族群中大多数习俗，但是赋予了新的含义，按照神的目的来使用这些习俗。这样，人们在世界观的层次上和表层上都将得到改变。⁶解释圣经的时候，需要将圣经文化的价值观带入到当地处境文化里，既不脱离处境文化，又把基督教的文化和当地的文化有机的结合起来，产生出一种活泼的、积极的，对处境化的人有益的，新的文化影响当地的人。这样的释经方式同样会影响到当地的领袖，使他们在释经中能够引用在处境文化中的人。

（四）释经培训要造就当地领袖有宣教的使命

释经培训不仅为当地教会领袖接着正义传讲真理的道，还要促成当地教会领袖担负起传福音的使命，使当地教会成为一个宣教、繁殖的教会。这一部分将论述宣教士如何能帮助栽培对象承担牧养和宣教工作。

（五）要使当地领袖能承担教会的牧养和传道

宣教士要培育当地的领袖不但要信实的解经，还要支持和鼓励他们。当地领袖开始负责教会的全面工作时会面对许多压力。他们有许多担心，如觉得自己灵命还不成

⁶ 柯瑞福，〈文化、世界观和处境化〉，于《宣教心视野第三册：文化视野》，华文编译团队译（香港：橄榄出版有限公司，2015），31。

熟、讲道的能力有限、经验不足、对羊群的关心不够等，这些都会影响到他们的事奉。因此宣教士要及时地给他们安慰和鼓励，在他们牧养的过程中，积极支持他们的事奉，给予他们充分的信任，放手让他们在教会的服侍中发挥领导的作用。他们就有信心承担起教会的牧养和传道的事奉，促使他们逐渐的成熟起来，不会太多的依赖宣教士。宣教士在当地教会的作用就越来越小，他们便得到教会弟兄姐妹的认可和支持，真正成为本土化的教会领袖。使当地领袖可以独立带领教会，成为本土化的教会，用他们本地的语言和方式来牧养教会，传讲神的道。

（六）要使当地领袖用释经的原则带门徒和查经

欧格里（Greg Ogden）在所著的《合神心意的门徒》一书中谈到保罗造就门徒的方法。⁷使徒保罗承袭耶稣所示范的目标和方法，在他个人的使命宣言阐明他自己的使命：“我们传扬祂，是用诸般的智慧，劝戒各人，教导各人，要把各人在基督里完完全全地引到神面前，我也为此劳苦，照着祂在我里面运用的大能尽心竭力”（西一 28-29）。保罗热衷于造就门徒，将自己培育众人进入成熟的辛劳，比喻成妇人生产之痛苦（加四 19）。依循耶稣的方法，保罗一方面用心于造就少数人成为门徒，他也同时注目于群众身上，但他知道，扎实的传递信仰，决不能单靠对群众讲道。保罗鼓励提摩太，要以个人化的方式将福音传递给下一代。在提摩太后书二章 2 节保罗描绘出一条代代相传的门徒环节，是透过个人生命的投資而得。这节经文所

⁷ 欧格里，《合神心意的门徒》，陈凯若、赵佩译，（美国福音证主协会，2016），26。

包含的是世代之间的门徒网络：保罗、提摩太和忠心能教导别人的人。圣经不仅教导读者有关信仰的信息，也教给人如何将信仰传递给下一代方法。人被召以神的方式来作神的工；主做工的方法是道成肉身：以生命影响生命。信徒藉着亲身的榜样来传递基督的生命，保罗说：“所以我求你们效法我”（林前四 16），以及“并且你们在大患难之中，蒙了圣灵所赐的喜乐，领受真道，就效法我们，也效仿了主”（帖前一 6）。宣教士需要不断传递给当地领袖培养门徒的重要性，使当地的领袖主动地来承担和负责带领门训和教会查经，让他们在实际的释经操练中得到锻炼和成长，辅助他们的工作，只有这样，才能够使当地教会能够有效地去继续的发展，培养出新的门徒，带出新的领袖，教会才能繁殖。

（七）要使当地领袖带领教会积极参与宣教

乔治·派特森（George Patterson）把新约的这些命令作为教会一切活动的导向；牧者在教导神的道时，需说明权柄的三个层次，就是新约的命令、使徒的做法以及人的传统惯例。首先要将新约的命令放在最重要的位置（包括耶稣和使徒的命令），以服事基督为首要。第二层次的权柄是使徒的做法，提供实用的范例和模式，信徒可以自由选择是否效仿，做了也不已禁止。人的传统惯例则要加以评估，然后看有没有价值。⁸ 要培养当地教会的领袖有大使

⁸ 乔治·派特森，〈教会繁衍倍增〉，于《宣教心视野第四册：策略视野》，华文编译团队译（香港：橄榄出版有限公司，2015），144。

命的责任和负担，带领教会愿意遵行主耶稣的命令，能够积极参与宣教事工，不断地在宣教中过程中，逐渐成熟起来，能够认识到 主耶稣托付给教会的使命，成为本土有宣教使命、差传的教会。让他们能够从当地教会中培养出更多的宣教的工人来，拓展神的国度。

结论

宣教士培养当地的领袖信实的诠释圣经，会促进当地教会健康的成长，当地教会的领袖或传道人，按着正义将神真理的道传讲出来，领人归主，建造弟兄姐妹的生命，培训门徒，传递宣教的异像和使命，都是非常重要的。只有信实的诠释圣经，才能使教会建立在基督的根基和磐石上，当地教会才能分辩真伪，作真理的柱石，成为一个繁殖、宣教的教会。所以，对于宣教士来说，这是一项非常重要的事工。

参考书目

丹尼·特格。《文化：在宣教中缺少的一个环节》。香港：福音证主协会，2001。

乔治·派特森。<教会繁衍倍增>。于《宣教心视野第四册：策略视野》，华文编译团队译，136-148。（香港：橄榄出版有限公司，2015。）

欧格里。《合神心意的门徒》。陈凯若和赵佩译。美国：福音证主协会，2016。

罗伯特·普拉默。《释经学 40 问》。言盐译。
上海：三联书店，2019。

柯瑞福。<文化、世界观和处境化>。于《宣教心视野第三册：文化视野》，华文编译团队译，24-44。香港：橄榄出版有限公司，2015。

倪勤生。<文化、世界观及处境化>。于《普世宣教运动面面观》，陈惠文主编，倪勤生译，397-405。桑尼维尔：大使命中心，2006。

斯科特·杜瓦尔，丹尼尔·海斯。《圣经释经之旅》。世界 e 家翻译小组译。上海：同济大学出版社，2015。

赖若瀚。《实用释经法》。香港：福音证主协会，1998。

叙事鉴别法与历史作者的原意

罗立吉

作者简介

马浸神道学硕士（M.Div），神学硕士（Th.M），主修圣经神学。神硕论文题目为《从暴力到新人性的故事-路加在路加福音中的亚当基督论》。研究兴趣为路加神学、圣经叙事文研究、叙事神学等。现为本院圣经科副讲师，讲授新约导论、旧约导论、释经学、书卷研究等。与妻子育有一男一女。

摘要

本文将探讨叙事鉴别法如何能有助于圣经诠释者更好的寻找到作者愿意。第一部分将探讨三大诠释法忽略历史作者的现象；第二部分谈到诠释理论如何肯定历史作者和经文的关系；第三部分将处理隐含作者的叙事策略。

引言

以叙事鉴别法来诠释新约的叙事文体，是一项不能被忽略的工作和诠释角度。叙事鉴别法建立在文学鉴别的基础之上，其中一项议题便是有关历史作者¹的争议。因着其焦点是经文的微观研究，因此其可能会忽略历史作者的角色，甚至诠释的结果有可能偏离作者原意。朗文（Tremper Longman, III）在其早期一篇文章中就指出了文学鉴别的几个陷阱，其中一项便是远离历史作者的倾向。他这么说：

“下一个陷阱是完全远离作者意图和文本决定性意义的任何概念的危险…… 文学方法将我们的注意力更多地集中在文本而不是作者身上。”² 但是，在诠释圣经的过程将焦点集中在经文的文学性之上，就一定会偏离作者的原意吗？本文的目的正好相反，本文将以诠释学理论论证对圣经文学性的诠释，实际上是发现作者意图极为关键的一环，忽略经文的文学性反而是对寻找作者原意是不利的。因此本文的论证是，隶属文学鉴别的叙事鉴别法，事实上是能够帮助诠释者更加接近圣经叙事文原始作者的心意。

¹ 历史作者指的是真实的作者本人，隐含作者为历史作者在文本中为自己塑造的一个人格。

² Tremper Longman, III, “The Literary Approach to The Study of The Old Testament: Promise and Pitfalls,” *JETS* 28/4(1985): 391. (原文：The next pitfall is the danger of moving completely away from any concept of authorial intent and determinant meaning of a text...the literary approach focuses our attention more on the text than on the author during the act of interpretation.)

一、三大诠释法与历史作者

诠释学的核心议题无非是“谁决定意义”的问题。神既然使用历史作者将其心意写下，因此经文的意思便受历史作者的历史、文化、教育等等的背景影响和限制。因此最为合理的立场应是，唯有历史作者能赋予经文意义。下文将论述三大诠释法，即历史鉴别、教义进路及文学鉴别与历史作者的关系。

(一) 文学鉴别：忽略历史作者的角色

叙事鉴别法直接受文学鉴别主义的影响，认为圣经文本本身就是一个完整的有机体，文本有本身的生命和世界，应该在不受作者和读者的影响下进行解读。其次，文学鉴别主义对于文本的解读方法是“微观阅读”（close reading），特别注意文学的细节和特点。叙事鉴别法是文学鉴别中的一个分支，特别针对圣经中的叙事文体的文学解读。³

面对作者的议题，叙事鉴别法的学者提出了“隐含作者”（Implied Author）的理论。鲍威尔（Mark Allan Powell）指出，诠释者的视角应该将眼光聚焦在文本之上，探索作者在文本中留下的痕迹，而不是文本之外历史作者的生平事迹、议程或个性。例如，路加可能是一个医生，但他在写作路加福音时未必带入医生的视角，强行以医生的角度解读路加福音是错误的。读者对作者的认识，只能是他在经文中留下多少的线索。历史作者在经文中为

³ James L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction* (US: Baker Academic, 2005), 21-23.

自己塑造了一个人格（隐含作者），但历史作者会随着时间改变心思意念，然而他在文本中留下的隐含作者的视角却是受文本限制而固定下来。⁴

这种认为作者完成写作后文本即脱离作者的模式，当然会引起许多的批评⁵。无可否认，这些批评是正确的，将作者剔除在外的文学诠释是不合理的。文本如果有什么意义，一定是作者赋予它的，文本的意义不会超过作者给它的意义。而历史探索若能帮助读者找到更多关于作者和圣经事件的资料，绝对有助于读者理解圣经文本。但是文学诠释并非毫无益处，事实上它弥补了过去诠释学的缺点，学者不应全盘的拒绝。文学鉴别之所以能兴起，乃因回应过去圣经诠释的瓶颈。在文学诠释的兴起之前，主要的两大阵营的诠释法，历史鉴别法和教义诠释之间的争执，这两者其实都忽略文本的一体性及历史作者的关键角色，导致探索作者原意的困难。

（二）历史鉴别法和教义诠释的盲点

十九世纪兴起的历史鉴别法将焦点放在文本背后的历史。这些学者将经文切割，以经文成为建立史实的窗口和工具，以便进入经文的原处境中，去寻找经文的意义。被分析的经文若无法通过实证历史主义证实其史实性，则经文就被否定了其权威性。旧约研究的底本假说虽然注意到

⁴ Mark Allan Powell, “Narrative Criticism” In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ed. Joel B. Green, trans. Lucia Graves (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 240-241.

⁵ 奥斯邦列出了叙事法的缺点，请参见：奥斯邦，《21世纪基督教释经学-释经学螺旋的原理与应用》，刘良淑等译（台北：校园书房出版社，2012），286。

了五经编辑的现象，但其对来源的探索却将五经撕裂得面目全非。其选择性的忽略一个事实，无论五经内容源之多少不同的传统，最终都有一位作者为了达到其特殊的写作目的，而将五经编写成今日所见的最终形式。而历史鉴别在新约最著名的工作就是《耶稣研讨会》对历史耶稣的探索，为要证明福音书中有多少内容是源之耶稣，又有多少又是作者自己的话。传统派虽然大力抨击，但是他们同样将经文从个别福音书的结构中拆解出来，建立了所谓“福音书的和谐”，其实都掉入历史鉴别法的盲区。这两种看似两极的诠释模式，其实都忽视历史作者写作经文时紧密的文学结构，不当的拆解和使用经文重构耶稣的生平。⁶

与历史鉴别相反的是教义进路，这派将焦点放在“文本前面的世界”。这方法不太看重圣经的原历史处境，而是将焦点放在教会已经确认的教义之上，并且在圣经中寻找经文来对教会既有的教义进行佐证。但这种引用圣经的方法，与最初的历史鉴别法相比，虽然带有敬虔的读经目的，但其亦是选择忽视圣经整体的文学脉络，强行引用圣经的某一节来支持自己的神学。教义进路虽然坚持圣经的神圣默示，但其偏向字句主义的弱点背后的原因，就是将历史作者在神和经文中间给涂抹。赖特（NT Wright）观察到“信经”（Creed）的弱点，教会的信经将焦点放在耶稣的出生和受死复活，称这就是“福音”。信经将福音书有关基督三年事奉的大量经文排除在外，但是四位福音书的作者却认为他们完整的著作就是“福音”。⁷再一次，教义进路的本质是脱离上下文，其焦点是读者的神学前设，而

⁶ 曾思瀚，《新约鉴别学手册》，吴莹宜译（香港：天道书楼有限公司，2010），58。

⁷ N.T. Wright, *How God Became King: The Forgotten Story of the Gospels* (New York: HarperOne, An Imprint of HarperCollins Publishers, 2016), 10-20.

不是历史的作者。这种诠释容易将读者自己的神学前设读入经文，对寻找作者原意是不利的。

二、历史作者与诠释理论

评估过三大诠释法与历史作者的关系，接下来必须回答的问题是，文学鉴别法如何有助于更加接近作者原意呢？接下来将讨论两点：第一、读者与历史作者的距离；第二，讨论范浩沙（Kevin Vanhoozer）提出的“文本即沟通行动”的理论。

（一）与历史作者的距离

虽然文学鉴别法排除历史作者的做法引起许多的批评，但是文学鉴别的学者的看法在某程度上是对的。今日的读者没有上帝视角，无法透析圣经作者在写下经文时的心思意念。历史鉴别的错误就在于对于客观性过度的自信，认为只要借着历史资料就能还原作者的面貌，从而找到文本的历史意义。但事实上，读者与圣经作者的鸿沟是无法完全跨越的，更何况这个距离多达至少两千年的差距。奥斯邦就这点引述了提瑟顿（Anthony Charles Thiselton）的观点，认为从语言学的角度理解沟通，发送者和收受信息者之间需要有一个接触点，才能找到经文的意义。但由于距离太远，因此照成了很大的困难。听众的情景和作者的情景既然不同，就毫无纯粹客观的可能性。⁸

⁸ 奥斯邦，《21世纪基督教释经学·释经学螺旋的原理与应用》，663。

残酷的事实是，今日许多的圣经书卷仍然无法确定作者的身份。以路加福音为例，路加福音的作者是否为保罗的同工路加，到今天仍然存有争议。虽然爱任纽认为路加就是路加福音的作者，有外证教会传统强力的支持，但路加福音的内证却不是这么强烈。⁹ 整卷福音书并未提及作者的身份是事实，同时托名亦是当时常见的做法。¹⁰ 福音书的情况既是如此，更不用说希伯来书或旧约等书卷。编修鉴别学和口述传统的研究也证实，许多圣经书卷在成为正典之前，很可能经过多次的编辑（多位作者）。在无法确定作者的身份下，该如何发现作者的意图呢？

鲍威尔指出，隐含作者的益处就在于当无法确定作者，或是有多位作者的情况下，仍然能够了解作者留在经文中的信息。甚至连一些历代流传但无作者的神话故事，都可以借着故事中的隐含作者而加以分析。¹¹ 这里带出一个事实，今日读者与作者最近的距离是他留下来的文本。外证与内证或许无法找到作者的资料，但作者的意图却已经留在文本之内。历史作者的声音成为了文本中隐含作者的声音。由此可见，隐含作者是有理由的，也是可接受的。奥斯邦提醒，当诠释者在诠释圣经时，诠释者研究的是圣经，而不是作者。因此诠释的焦点实际上不在作者身上，而是在经文，是作者心目中的信息。在一段经文中诠释者可以找到作者要强调的关注、价值和神学观。¹²

⁹ 德席尔瓦，《21世纪基督教新约导论》，纪荣智等译（台北：校园书房出版社，2013），328-329。

¹⁰ 笔者亦认为路加是《路加福音》的作者，这里只是要指出这立场并不是毫无争议。

¹¹ Mark Allan Powell, “Narrative Criticism,” 241.

¹² 奥斯邦，《21世纪基督教释经学-释经学螺旋的原理与应用》，273。

（二）聚焦文本：作者的沟通行动

那么这种聚焦于文本的诠释法，怎么又能说是以作者的意图为中心呢？过去无论是历史鉴别、文学鉴别或教义进路，三者都犯了约化的错误，使自己陷入一种非此即彼的状态。但这种分化不是必然的。范浩沙对于这三种不同的诠释进路，提出了整合性的理论。首先，他定义“意义”为“沟通行动”，这行动包括“行动过程”（*doing*）及其“结果”（*deed*）。因此，意义就不只是静态的被包含在字句内等待被读者发掘而已，意义的发生实为动态的，是作者期望透过文本而在读者身上达到的效果的整个过程。沟通行动有三个层面，包括陈述内容（形式和实质）、用词力道（能量和轨道）及语外表达效果（最终目的）。¹³

这种模式有几种好处：第一，文本既是沟通行动，那就必须有启动沟通的人。作者就是沟通的主体，而要了解沟通行动中（文本）的意义，作者是首要的条件。而文本不是沟通的主体，只是代表了作者。第二，文本既是沟通过程的一种行动，文本的意义就不是如极端文学鉴别者的看法那样，意义是不定的。事实上，文本包含的信息是作者要沟通的信息，而不是其它事。因此，文本既不能随意拆解（如极端的历史鉴别学学者），也不能随意解读（如极端的文学鉴别学者和字句主义者）。文本应该按着作者的整体设计（陈述内容），观察他如何沟通（用词力道/修辞鉴别），发掘他要沟通的信息。第三，作者的沟通行动

¹³ 范浩沙，《神学诠释学》，左心泰译（台湾：校园书房出版社，2007），298。

既有对象（读者）和目标（效果），作者当然期待读者有所回应（语外表达效果）。因此，文本对读者造成的影响是可预期的，以基督教的用语就是“生命的改变”。这里也给“读者-回应理论”一个正当的位子，因为读者的回应是沟通行动中重要的一环。诠释者透过解读文本对读者造成的影响，是能够回溯和反向的找到作者的意图。

一些人对于带有浓厚后现代意味的文学鉴别法和读者回应理论极其的抗拒，这是可以理解的。但范浩沙这兼顾“作者-文本-读者”的理论，提醒所有的圣经诠释者，不要盲目的批评文学鉴别和读者回应理论。因为问题不在方法，而在于约化的做法。文学鉴别视经文为整体的观念，正好修正了其它二者的缺点。只要将这些诠释角度放在正确的位子，并且如范浩沙将三者整合在一起，这些诠释角度是能够互补的，而且对寻找圣经意义有极大的价值。

以上论述让人无法忽视叙事鉴别法，因为这方法正好体现了范浩沙“沟通行动”的观点。提瑟顿虽然对于纯粹的文学理论是保留的，但他也认为其积极面是“开启了对圣经叙事性质、叙述手法、包括『观点』在内的新理解。”¹⁴ 虽然叙事鉴别法本质上是研究圣经叙事文学的修辞，但一些学者在应用时则采取更为平衡的“历史-文学”的进路。鲍威尔指出叙事鉴别法的目标是“确定故事预期对受众产生的影响”。¹⁵ 曾思瀚则作了极好的示范，他在好几本以叙事鉴别进路诠释路加福音的著作中，充分的论

¹⁴ 安东尼·提瑟顿，《诠释学导论》，刘兵等译（英国：贤理·璀璨出版社，2020），36-37。

¹⁵ Mark Allan Powell, “Narrative Criticism,” 239.

述了路加如何借助经文说服提阿非罗，为读者带来了崭新的诠释观点。¹⁶

三、隐含作者与叙事策略

奥尔特（Robert Alter）在其《圣经叙事的艺术》一书中，解释为何圣经作者要在叙事文中隐藏自己。真实作者透过叙事者¹⁷的手法，在故事中扮演无所不知的旁观者的角色。上帝所知道的事情，叙事者也知道。若不刻意分析，读者通常不会意识到叙事者和上帝的区别。奥尔特这么形容：“作者在叙事中选择放弃了自己个人的历史和身份特征，以致能扩展叙事的涵盖面，能像上帝一样有全面的知识。”¹⁸ 叙事者在故事的推进中，他会告诉读者上帝的意图和心意。他隐藏自己是有原因的。人类不是上帝，不能取代上帝的声音，作者和读者都深知这一点。若作者在经文中以自己的身份发言，读者轻易就能分辨出那不是上帝的声音，因而经文就无法更有效的说服读者。叙事者必须尽可能的隐藏自己，使读者在阅读中不会注意到他的存在，更不会注意到他身为人类的有限。¹⁹

¹⁶ 如：《耶稣的读心术：路加福音的心理叙事神学》和《坏鬼比喻：路加福音篇--纠正新约比喻的常见诠释》

¹⁷ 在大部分情况，隐含作者和叙事者常是不能区别的，虽然他们两者的定义是不同的。

¹⁸ 奥尔特，《圣经叙述文的艺术》，黄愈轩等译（香港：天道书楼有限公司，2016），268。

¹⁹ 同上，267-269。

故事有许多的元素，但其中最关键的是故事中的人物刻画，作者巧妙的借着描写人物在情节中的反应，引导读者的情感和思绪。叙事中的人物成为一面镜子，在读者沉浸于情节中时，突然间就在故事人物中看见自己的心思意念。叙事人物可能让读者恨恶，可能让读者认同，可能引发读者深思，这迫使读者反思自己原本的观念。虽然诠释工作还需要考虑文本整体的情节发展，和可能出现的叙事者观点，意义才能更完整呈现，但作者的意图仍然是主要由人物的刻画而衬托出来的。²⁰ 奥尔特指出，圣经作者这一个全知的叙述者，穿梭于每个叙事人物的生命里面。人物的内心的想法、心思意念、品格和灵性状态等，那些不为人知的资讯和秘密，作者好像上帝一样都能透析，并且透露给读者知道。作者只会透露那些他认为读者应该知道的资讯，隐藏那些不重要的。有时，作者还会以叙述者全知的声音，对角色进行评估。作者也在故事中代入上帝的角色。他透析上帝的心思意念，他代表上帝在故事中发言和行动。他也借着对比人物的有限和上帝的全知，让读者了解上帝的行事方式。²¹ 这些一般上读者并不会严加质疑，读者是完全的信任叙事者，因为叙述的技巧已经让读者将上帝和叙述者等同。

除了角色的刻画，作者在叙事中应用了各种说故事的技巧。鲍威尔列出了这些故事元素：情节的次序、结构、焦点、因果关系、情节与冲突、人物塑造、共鸣、观点角度、处境、象征语言、反讽和文本互涉。²² 这些叙事技巧

²⁰ 曾思瀚有好几本以人物刻画研究为进路的著作，绝对能扩展华人读者对人物刻画的洞见。例如：《启示录的刻画研究：英雄、女性和国度的故事》、《士师记的刻画研究：领袖、女性与家庭的故事》、《使命传承的故事：路加—使徒行传人物研究》、《歷久常新的生命故事：这一部分約翰福音人物研究》等。

²¹ 奥尔特，《圣经叙述文的艺术》，269-271。

²² Mark Allan Powell, “Narrative Criticism,” 244-248. 中文可参考：德席尔瓦，

正是作者用来引导和掌控读者的经验和阅读，期望在读者身上达到预期的效果。这些叙事元素的文学解读，正是研究作者如何借着叙事文与读者沟通的方式。这要求诠释者把圣经叙事当叙事来研究，而不只是历史的资料和神学的命题。坦纳（Kathryn Tanner）提醒，福音书作者不是记者，不只是报告和拼凑耶稣的事迹；他们是作者，他们创作了福音书，因此永恒真理是蕴含在文学整体的美学里面。读者是能欣赏个别福音书的文学特性，当然包括其宗教特质。²³ 今日的读者虽然在阅读中也能感受到圣经叙事文的威力，但奥斯邦提醒，阅读叙事时必须限定自己先与原读者作『读者认同』，先进入原读者的视角，考虑叙事文对原读者可能造成的效果为先，以求研究故事对今日的意涵，才能避免随意的解读。²⁴

叙事鉴别法可能有破坏神圣的默示观疑虑，因为叙事鉴别引用了现代的小说研究方法来研读圣经。但曾思瀚指出：“…事实上那只是现代小说和圣经的叙事刚好共有一些相同特征。”²⁵ 反观，从叙事鉴别的亮光来看，某些经文若抽离上下文，是无法找到确实的道德或神学意义。例如，路加福音独有的“耶稣的少年叙事”（路二 41-52），主流的看法认为这故事的重点乃是耶稣证明自己作为三一神第二位格神性，因为祂宣告自己和神的“父子”关系

²³ 《21世纪基督教新约导论》，纪荣智等译（台北：校园书房出版社，2013），437-440。

²⁴ 奥斯邦，《剑桥解经手册》，巴顿编，谭晴等译（香港：天道书楼有限公司，2009），323。

²⁵ 曾思瀚，《新约鉴别学手册》，148。

(路二 49)²⁶，又或者是从历史建构角度用以发现和建构基督的生平。²⁷但这是否是路加要使用这个故事的方式，或是他要读者如此理解这故事吗？从叙事角度分析，马利亚才是这故事的主角。她虽然和约瑟出现在所有的情节中，但只有她牵动着整个故事情节的发展。她总是主动出击，并且发出质问的人。她会着急、疑惑、发言、思考，是一个充满了色彩的人物。马利亚对耶稣“父-子”的宣称，路加说“她不明白他所说的话”（路二 50）。是而叙事的结尾处，马利亚“…把这一切事，都存在心里”（路二 51）。从整体的叙事角度理解，路加在福音书的开头处使用了悬疑的修辞策略，他以马利亚的角色引导读者阅读时的思考，不知不觉中就把对弥赛亚身份的疑问放在读者心里，以致他们在阅读接下来的内容时，能不停的寻找答案，“到底耶稣是一个怎样的弥赛亚？”细心的读者会观察到少年叙事与以马忤斯经文（二十四 13-35）的高度对应性和相似性²⁸，路加明显想要透过以马忤斯的叙事让读者想起马利亚在第二章发出的疑问，而关于耶稣的弥赛亚身份必须在以马忤斯的经文才能得到解答。路加向读者解释，

²⁶ Frank E. Gaebelein et al., in *The EXPOSITOR'S Bible Commentary. with the New International Version of the Holy Bible* (Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1984), 852.

²⁷ 博客为这段经文定的标题为“耶稣初次的自我认知”，他诠释的焦点在耶稣和父的关系上的认知。他论述，耶稣在少年时期就意识到自己特殊的召命，但是他不急于开始他的事奉，而是等候合适的时间，特别是要等候开路先锋约翰的出现。但这种对耶稣少年时期的意识的解读有读入的嫌疑。博克更进一步以这段经文说明，少年耶稣顺服父母的榜样，以及看重血缘家庭和属灵家庭的模范，是信徒学习的榜样。这种意义的延伸在上下文中也找不到任何支持。请参见：博客，《国际释经应用系列：路加福音》，古志薇、蔡锦图译。（香港：汉语圣经协会有限公司，2006），27。

²⁸ 本文完整的文章包括第二部分对少年叙事较详细的叙事分析。引起笔者研究兴趣的原因乃是个个人阅读以马忤斯的经文时（路二十四 13-35），发现其与少年叙事的相似性，进而促成这篇学期研究专文。这是叙事法的优点，即使是一般平信徒的读经，他们只要懂得看电影或读小说，并且愿意花时间观察经文，也能应用叙事法发现其中的文学策略。也有学者提出这两段经文的相似性，参见：赖特，《神儿子的复活》，丘慕天等译（台北：校园书房出版社，2016），651。

弥赛亚是必须受苦，后才能进入荣耀（二十四 25-27），这是上帝的救恩计划。如今，路加在福音书开头留下的疑问，在福音书的结尾得到了解答。以上简单的论述想要证明的是，若将少年叙事抽离出福音书整体的叙事，是无法良好借着一节经文来论述和建立神学，或是找到作者赋予经文的意义和功能。但从单一故事和整体的叙事分析，才能发现路加到底如何使用这一个小故事来建构一个更大的故事，并在其中传达一个怎样的弥赛亚观念，而路加所用的无非就是巧妙的叙事手法引导读者的阅读经验，并在福音书的结尾将受苦的弥赛亚的观念深植在读者心里。因此少年叙事只是路加在路加福音整体沟通行动的一部分，而意义则需要从整个完整的故事才能准确的找到。奥尔特也这么写到：“我并不打算判断一件文学作品是否能有绝对的、固定的意义，但我断然反对当代所提出所有文字意义都不能确定的这种说法。而我认为，只要我们能理解圣经故事的讲述方式，我们就会向故事原意的范畴-包括神学、心理、道德和其他方面-走进一大步。”²⁹

结论

无论是历史鉴别、文学鉴别或教义进路，若只从自身单一的角度诠释经文，对寻找历史作者的心意是无益的。然而叙事鉴别的好处在于其看重圣经文学的整体性和文学细节，这能有效的避免断章取义的危险。在采取一种更为平衡的“历史-文学”进路来使用叙事鉴别法时，正好呼应

²⁹ 奥尔特，《圣经叙述文的艺术》，302。

了范浩沙的“经文作为作者沟通行动”的观点，理论上来讲历史作者是决定经文意义的唯一合法人士。叙事鉴别法虽然使用“隐含作者”的观点，但隐含作者的本质上是历史作者使用的叙事策略，他透过文本中的隐含作者在历史中持续发声，以达到其欲影响读者的沟通效果。因此历史和文学不是冲突的，而是互补的。只要采取“历史-文学”的进路，在分析经文的文学向度的同时，也充分考虑原作者和原读者的世界，以及他们如何理解经文，这绝对是有助于诠释者更加接近作者的原意。华语神学学术界应更多和更深的在叙事鉴别上耕耘，定能为教会带来许多崭新的观点和启发，除了更多发现其中文学的美和爆炸力，更能发现神在其中所启示的心意，为教会生命带来持续的更新。

参考书目

- Gaebelein, Frank E., J.D. Douglas, D.A. Carson, Walter W. Wessel, and Walter L. Liefeld. In *The EXPOSITOR'S Bible Commentary. with the New International Version of the Holy Bible.* Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1984.
- Longman, III, Tremper. “The Literary Approach to The Study of The Old Testament: Promise and Pitfalls.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 28/4 (1985): 385-398.
- Powell, Mark Allan. “Narrative Criticism.” In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation.* Ed. Joel B. Green, Trans. Lucia Graves. Grand Rapids, MI: Eerdmans, (1996), 239-255.

Resseguie, James L. *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*. US: Baker Academic, 2005.

Wright, N. T. *How God Became King: The Forgotten Story of the Gospels*. New York: HarperOne, An Imprint of HarperCollins Publishers, 2016.

安东尼·提瑟顿。《诠释学导论》。刘兵、杜娜娜、辛婷译。英国：贤理·璀璨出版社，2020。

坦纳。《剑桥解经手册》。巴顿编。谭晴、铁木土译。香港：天道书楼有限公司，2009。

范浩沙。《神学诠释学》。左心泰译。台湾：校园书房出版社，2007。

格兰·奥斯邦。《21世纪基督教释经学-释经学螺旋的原理与应用》。刘良淑、李永明译。台北：校园书房出版社，2012。

博客。《国际释经应用系列：路加福音》。古志薇、蔡锦图译。香港：汉语圣经协会有限公司，2006。

奥尔特。《圣经叙述文的艺术》。黄愈轩、谭晴译。香港：天道书楼有限公司，2016。

曾思翰。《新约鉴别学手册》。吴莹宜译。香港：天道书楼有限公司，2010。

德席尔瓦。《21世纪基督教新约导论》。纪荣智、李望远译。台北：校园书房出版社，2013。

在三一神架构下诠释圣经文本

张保罗

作者简介

在读神学硕士，对新旧约的有机合一充满兴趣；目前投身于跨文化区域的植堂，旨在架起东部教会和西部的桥梁、积累建立教会和牧养教会的经验、历练自己的生命，并在陪伴年轻人和接触少数民族群体的过程中不断进行神学思考。

摘要

本文讨论范浩沙（Kevin Vanhoozer）三一诠释架构对圣经诠释的重要性，并以主耶稣在路加福音廿四章 13-49 节对旧约的诠释证明三一诠释架构的可行性，以让圣经诠释的结果是找到神透过经文传达的神圣心意。

引言

诠释上的差异提醒诠释者谨慎地解读圣经文本。作为上帝话语的诠释者，更是渴慕在对圣经文本的诠释中，得到上帝所启示的文本的原本的、唯一的意思，这种渴慕如同盼望晴朗的夜空看到一盏明灯。这篇专文尝试从“三一神的诠释架构”中找到那盏明灯。面对实证历史主义及后现代主义，圣经文本深陷解构的危机中，原本用来传达神心意的文字，如今其是否能指涉文字之外的实在深受质疑¹。但根据戈登菲（Gordon D. Fee）和斯图尔特（Douglas Stuart）合著的《圣经导读：解经原则》一书中的观点，好的诠释的目的很简单，即找出“经文明显的意义”。好的解释的标准是，把经文解释得合乎道理，是能够透过经文而认识至高的上帝。因此正确的诠释能使人透过文字而触及上帝，使人心灵得着激荡，心思得以舒畅。²这篇专文将介绍三一神架构的诠释学，并以主耶稣的诠释为例子。

一、诠释架构的重要性

在诠释一个文本之先，对文本有一个清楚的诠释架构十分重要。范浩沙（Kevin Vanhoozer）在他的《神学诠

¹ 基督教主流的观点认为神和历史作者是能够透过文字来传达信息，因此文字和书写文字的人是有效的联系起来的，读者能透过阅读文字而认识作者。但后现代解构主义认为，当作者写下文字后，文字便脱离作者而独立存在，读者无法透过阅读而认识作者，因此了解作者原意是不可能的。

² 戈登·菲、道格拉斯·斯图尔特，《圣经导读：解经原则》，魏启源等译（上海：上海人民，2013），11。

释学》一书中，籍着提瑟顿（Anthony Thiselton）的观点，呼吁我们关注“将诠释圣经的架构交给谁”。提瑟顿认为，如果群体的动机和经验----即现在的脉络³----提供了解释圣经的架构，那么在架构腐败⁴的时候，又将如何？当我们把优先权交给读者的脉络和动机的时候，我们便让解释群体避免被文本批评的可能性⁵。用这些方式阅读文本，就好像是把某个形像投射在文本的镜子里，是一种诠释学的策略，容许解释群体注视自己的投影。这种自我迷恋的诠释学很难扩充我们的自我认识，或是达到真正的解放⁶。

可见，诠释的架构十分重要，诠释的架构决定了诠释者的诠释目标和出发点，诠释者只有具备了一个忠于整本圣经（旧约和新约）启示的诠释架构，才能够让自己聚焦于圣经文本的终极启示，而不是以自己的动机和经验作为诠释架构，把某个影像投射在文本的镜子里。这样，诠释者才能够得着圣经文本的原本的意思，得出合乎真理的诠释，并在诠释中得到真正的解放。透过对天父上帝赐下的圣经文本所做的诠释，认识那位至圣者和祂的终极启示----耶稣基督。徐富明在他的《他将一切都更新了---圣经神学初探》一书中说：“诠释的目的是为了得出神学信息，反之，神学信息也要来矫正圣经诠释的正确与否”⁷。查尔兹

³ “脉络”的意思是读者自己当前的前设和处境，如神学立场、世界观、教会传统、语言等塑造读者自身的总总因素。

⁴ 错误的前设导致错误的解经方法，如旧自由派神学高举历史实证主义，认为凡是无法被实证科学验证为真的，都不能被当成真理。而这种诠释圣经的方法的其中一个结果是认为耶稣并没有复活，这种结论明显是错误。

⁵ 因为诠释者首要关注的是自己诠释的前设，比如坚持某种神学立场，因此在寻找圣经原意时变成困难。并且也可能出现在圣经原意与读者的原本立场相异时，读者拒绝放弃原本的想法，从而读者无法被圣经真理改变。

⁶ 范浩沙，《神学诠释学》，左心泰译（台北：校园书房，2007），256。

⁷ 徐明富，《他将一切都更新了--圣经神学新探》（香港：中华三一，2018），49。

(Brevard Childs) 也认为，只有当一个人从“一种明确的信仰框架”出发，他才能真正地完成释经任务，这种任务既包括历史维度，也包括神学维度。⁸

二、三一神的诠释架构

“明确的信仰框架” 和 “清晰的神学信息” 是构建圣经诠释架构的根基，诠释者应该具备的信仰框架和神学信息是什么呢？所有认信使徒信经和大公教会信条的诠释者的信仰框架和神学信息应该是建基于三位一体的基本教义，而且这必须以诠释者的“信”为前提（这也是奥古斯丁的名言“我信，为的是要了解”的精髓所在）⁹。正是因为诠释者的信仰框架和神学信息建基于三位一体的基本教义，所以范浩沙大胆地指出诠释圣经的架构就是他提出的“三一神解释论”。

范浩沙将“三一神解释论”的架构分成三部分，他之所以采用三位一体的架构并不是为了证成某种特定的方式（比如俄利根将文本分割成灵、魂、体三部分），他如此做的原因是所有关于意义和解释的说明，都具备神学性。当诠释者知道基督教的神是创造者、救赎者、使人成圣的那一位，也越发地认识到道成肉身的神已经进入诠释者的诠释当中。三位一体的神，是沟通的行为主体（圣父/作者）、沟通行动（圣道/文本）以及行为效应（圣灵/领悟的

⁸ 爱德华·克林克三世，《在历史与神学之间--理解圣经神学》，商丹译（香港：中华三一，2019），146。

⁹ 拉丁文“Fides quaerens intellectum”是奥古斯丁（354-430）和坎特伯雷的安瑟伦（c. 1033-1109）强调的神学方法，在这种方法中，人们从对上帝的信仰开始，并在这种信仰的基础上进一步了解基督教真理。

能力）”，三一深在诠释中向诠释者说话。祂是向诠释者传达自己的神，祂透过三一神的三个位格传达祂自己、启示祂自己。三位一体的神不但自我传达，还创造世界，也带出基督和教会，这一切都是透过祂的话语和祂默示的文本来完成的。¹⁰。

范浩沙的“三一神解释论”只是作为圣经诠释架构的概念而已，并不是说在诠释者的每一次诠释中三一神的每一个位格都对自己说话。或者这么说，范浩沙更多地是在强调基于“三一神解释论”的诠释架构优先于诠释者自己的脉络和动机。总之，在应有的神学框架和神学信息下进行诠释，诠释者就不会拦阻三一神向诠释者自己说话。

某种意义上说，范浩沙指出将“三一神解释论”作为圣经的诠释架构是希望诠释者在一个安全的环境中诠释文本，让道成肉身的神进入诠释者的诠释。祂在诠释者的诠释工作中说话，三一神的三个位格传达自己和启示自己，而这一切都是透过对默示文本（圣道）的诠释行动完成的。这样，诠释者才能得到合乎道理的诠释、寻到文本原本的唯一的意思，也确保诠释得出的意义和解释在该有的神学框架和神学信息之下，这就是范浩沙所说的“所有的意义和解释的说明一定具有神学性”。

三一神的第二位格耶稣基督对旧约圣经的诠释一定具有神学性，这是祂自己作为圣道的沟通行动，祂的沟通行动一定在整本旧约形成的神学架构下进行。整本旧约圣经的神学架构是基于希伯来圣经中丰富的神学：律法书期待一位新的摩西带领一个新的出埃及、弟兄们中兴起一位先

¹⁰ 范浩沙，《神学诠释学》，269。

知；先知的书上期待一个新的大卫复兴和一个新的以色列，一位弥赛亚救赎主带来王权的恢复，新心和新灵带来一个新的群体；诗篇在歌颂那位创造主、救赎主、上帝子民的保护者、安慰者、医治者和恢复者。

基于这些圣经神学所构建的神学架构成为主耶稣对旧约圣经文本的诠释架构，可是，主耶稣所采用的这个诠释架构是不是范浩沙所说的三一神架构呢？

三、主耶稣对旧约圣经的诠释是基于三一神的架构

范浩沙说，上帝透过三一神的三个位格在传达上帝自己，不妨先从范浩沙所谓的诠释的行为效应（圣灵/领悟的能力）开始，讨论三一神的第三位格圣灵是如何在主耶稣的诠释行为中传达上帝自己的。

路加福音二十四章所记载的主耶稣对旧约圣经的宏观性的诠释，就是三一神的第二位格藉着沟通行动（文本/圣道）明白圣父/作者的心意，揭开上帝终极启示的奥秘----耶稣基督（祂就是那道），而这个诠释的过程中有圣灵的行为效应（圣灵/领悟的能力）。为什么这么说呢？

路加福音二十四章16节先是说两个门徒眼睛迷糊，27节说凡经上所指着自己的话都给他们讲明白了，45节说耶稣开了他们的心窍，使他们明白圣经。路加福音二十四章45节的经文对应的是约翰福音二十章22节：“说了这话，就向他们吹一口气，说：“你们领受圣灵。”根据普拉默的观点，“这些平行经文从不同角度描述了耶稣的同一次出现，让人惊奇的是，路加描述门徒心窍被打开，得以明

白圣经，约翰则把这说成是他们领受圣灵。只有借着圣灵的帮助，我们才能正确认识到基督是整本圣经的终极意义所在”¹¹。门徒们正是因着领受了圣灵才开了心窍，明白圣经（路二十四 45），了解旧约圣经都在指向三一神的第二位格耶稣基督。这是主耶稣诠释文本的沟通行动的结果，这也是三一神的第三位格圣灵在传达上帝自己，或者说是藉着第三位格在传达上帝自己，就是范浩沙所说的诠释圣经过程中的圣灵的行为效应（圣灵/领悟的能力）。

三一真神的另外两个位格是如何在诠释中传达上帝自己的呢？路加福音二十四章中主耶稣所做的诠释，是基督作为三一神的第二位格以道成肉身的方式在对门徒们说话，这是一种简单而直接的诠释和传达自己。其实，路加在路加福音中不停地记载道成肉身的神在地上的现实生活中进行自我诠释。祂道成肉身住在人们中间，祂医病赶鬼行神迹，走遍各城各乡传福音，带领门徒栽培门徒。祂以活生生的人走进人们的生活来启示祂自己，直到路加福音二十四章，道成肉身的神以第二位格使用“话语”诠释整本旧约圣经的方式向人传达祂自己----摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验。

道成肉身的第二位格藉着诠释天父上帝透过圣灵和文本作者所默示的旧约圣经文本来说话，祂诠释旧约文本的沟通行为就是圣道（当然，主耶稣对旧约文本所做的诠释的内容也成为路加记录下来的新约圣经的文本），结合前面所论述的第三位格圣灵在诠释中向诠释者传达上帝自己，主耶稣在路加福音二十四章中对旧约圣经（包括摩西

¹¹ 罗伯特·普拉默，《释经学 40 问》，言盐译（上海：三联书店，2019），181。

的律法、先知书的书和诗篇上所记的）所做的宏观概览性的诠释展现了三一神的诠释架构。

在主耶稣对旧约圣经诠释的时候，还没有范浩沙提出的三一神认识论的诠释架构。但现在看来，主耶稣的诠释就是三一真神的第二位格道成肉身对他们门徒们说话，这是主耶稣透过传达上帝自己诠释整本旧约文本的意义，主耶稣的诠释揭开整本旧约的终极启示，就是律法书、先知的书和诗篇所记的一切都籍着所指向的耶稣基督都必应验。

结论

透过主耶稣诠释，可以明白圣经文本作者天父上帝的心意，使人心灵得着激荡、心思得以舒畅。这样的诠释结果来自于主耶稣有一个基于整本旧约圣经所构建的神学架构，主耶稣所做的清晰的诠释也应证了范浩沙总结的“三一神认识论”的诠释架构，读者可以看到三一神的三个位格在向读者传达上帝自己，这就是范浩沙所说的：“上帝以三位一体的方式向他人传达祂自己。三一神论用在神的话语上时，便是将神视为作者、信息以及一种接收的能力。耶稣基督是自我诠释的神，道成肉身意指神为了向他人传达自己而离开自己。这证明神进入他人生事不但是有可能的，并且能达成了解一事，藉此建立人类沟通的可能性”¹²。诠释者建立了这样的沟通，并在三一神的诠释架构

¹² 范浩沙，《神学诠释学》，225。

下诠释圣经，诠释者才能够在诠释中越发认识三位一体的神，而不至于落入解构的窘境中。

参考书目

戈登·菲和道格拉斯·斯图尔特，《圣经导读：解经原则》。

魏启源、饶孝榛、王爱玲译。上海：上海人民，
2013。

范浩沙。《神学诠释学》。左心泰译。台北：校园书房，
2007。

罗伯特·普拉默。《释经学 40 问》。言盐译。上海：三联
书店，2019。

特雷耶。《圣经的神学诠释》。纪荣智译。香港：天道书
楼，2010。

徐明富。《他将一切都更新了--圣经神学新探》。香港：
中华三一，2018。

爱德华·克林克三世。《在历史与神学之间--理解圣经神
学》。商丹译。香港：中华三一，2019。

斯科特·杜瓦尔和丹尼尔·海斯。《圣经释经之旅》。世界 e
家小组译。上海：同济大学，2015。

马太在马太福音如何使用旧约

黃琪珺和黃义信

个人简介

黃琪珺是土生土长的槟城人，内向理性，享受音乐、文字和电影。毕业于槟城理大工商管理硕士；马浸神道学硕士。目前有志并参与讲道及各类的教导事工，亦于教会里参与牧养工作。

黃义信拥有美南浸信会神学院哲学博士，目前于妻子及三个孩子居住于东南亚。他是本院现任教务长(代)，英语宣教学博士和文学硕士负责人。他参与神学教育超过十年，他也在学术期刊发表了几篇有关解经的专文。他也是《从经文到讲章：释经讲道的介绍》和几本英语书籍的作者。他热爱跑步，已经完成了多个超马和耐力障碍赛。

摘要

新约引用旧约经文是一个复杂的课题。旧约中有关耶稣的预言如何在新约里应验更是有许多不同的观点，有些学者甚至质疑新约作者引用旧约时没有考虑到旧约经文的原意和处境。因此，本文以马太福音中的两个例子来证明新约的作者——马太在引用旧约经文时并没有断章取义。

引言

每逢圣诞节，一些基督徒耳熟能详的经文会在崇拜和聚会期间不断地回荡在耳边。其中最经典的大约就是这句「必有童女怀孕生子，他的名要叫以马内利。」¹作为圣诞期间必读的福音书——马太福音，作者在第一章里就引用了旧约先知的话，来证明耶稣基督的诞生应验了以赛亚书七章 14 节的预言。

然而，当我们翻开以赛亚书七章的时候，却看见那段预言是对着亚哈斯王所发出的，内容是说明犹大将得救，而亚兰及以色列将灭亡。这样看来，新约经文引用旧约经文的时候，引用仿佛不一定有直接、或者字面上的关联。这不禁让人疑惑新约的作者究竟是不是随心意地引用旧约？被引用的旧约经文的背景有什么作用吗？他们引用旧约时又有什么根据呢？可见新约圣经如何使用旧约圣经是一个复杂的课题。

本文将会先关注新约对旧约的引用，接着会以马太福音中的两个例子来证明马太引用旧约经文时并没有跳脱旧约经文的处境。最后，本文会总结马太如何在马太福音中使用旧约。

一、新约对旧约的引用

有一些学者认为新约作者使用旧约纯粹是为了利用旧约的措辞来提高自己的使徒权威，而没有理会所引用的旧

¹ 太 1:23

约经文的上下文的意义。²甚至有些强硬的「读者回应鉴别学者」(reader-response critics)认为每一位古代或现代的读者都有自己的前设，因此会扭曲或更改作者原意，不可能明瞭经文早期的意义。³这种观念就认为新约作者使用旧约时也一定是扭曲了原意。于是，在本文的第一章我们讨论新约引用旧约的目的，以及学者对于新约引用旧约的观点。

(一) 新约引用旧约的目的

新约显示了上帝在耶稣身上所成就那空前的、全新的作为；同时，这个宣告的中心是旧约中盼望的成全，而且旧约书卷也是初期教会在传道、教导、护教的资料的来源和衡量的准绳。⁴所以说，新约和旧约的关系是千丝万缕，无法三言两语就简单带过的。

除了肯定旧约的权威，新约作者也认为旧约的预言在基督的生平事迹和教会的开展上得着应验。⁵这表示新约作者在写作时是有一个前设的，那就是假定耶稣就是圣经指向的那一位，经上的话也在耶稣身上应验了，因此新约作者以耶稣作为他们的释经钥匙，挪用圣经来支持他们对耶稣就是弥赛亚的宣告。⁶

² 毕尔 (G. K. Beale)，《与新约作者同读旧约——实践篇》，聂锦勋译（香港：天道书楼出版社，2016），37。

³ 毕尔，《与新约作者同读旧约——实践篇》，40。

⁴ David L. Baker, *Two Testaments, One Bible: The Theological Relationship Between the Old and New Testaments*, 2nd ed. (England: APOLLOS, 1991), 29.

⁵ 吴罗瑜、许志贤编，《你所念的你明白吗？——神话语的诠释》（香港：中国神学研究院，1989），40。

⁶ 华德·凯瑟、博克、恩斯，《与新约作者同读旧约——导论篇》，邵樟平、邵尹妙珍译（香港：天道书楼出版社，2014），49。

但是很多时候我们讨论「应验」这个词我们可能想到一个简单的关系，比如旧约里的作者说「以后将发生一件事」然后在新约这件事就发生了。其实马太的「应验」的说法是指一个更复杂的关系。稍后我们将研究马太福音一章 23 节和马太福音二章 15 节，看看这个预言在耶稣身上应验的方式有多复杂。不过现在，我们可以评论说，复杂的应验方式使一些学者断言新约作者没有按照旧约作者的原意使用旧约。

（二）研究新约引用旧约引申出的争议

那么今天我们如何确定新约作者有没有断章取义呢？他们有没有按照旧约在其当时历史处境下的含义来解释其经文呢？而旧约先知的预言，难道不是当时代就应验了，还有远程的应验吗？

为着探讨新约作者引用一段经文所带出来的意思，和旧约作者在经文中所表达的原意是不是相同，凯瑟、博克和恩斯就提出了三个不同的观点：⁷

I. 单一意思，指涉对象一致：旧约作者在经文中所表达的意思，与新约作者要表达的意思相同。

II. 单一意思，众多背景和指涉对象：旧约作者和新约作者所表达的是单一意思，可是旧约作者使用的字词在新约作者引用时取得了新层次。

⁷ 华德·凯瑟、博克、恩斯，《与新约作者同读旧约——导论篇》，54。

III. 更圆满的意思，同一个目标：新约作者在旧约经文中领会新的意思，那未必是和旧约作者所要表达的意思紧密相连。

以上的三个观点中，「更圆满的意思」这个观点的问题在于忽视「新约作者对旧约经文的应用」和「旧约经文原意」之间的张力。⁸这个观点并没有解决两者之间难解之处所带来的释经难题，而是假定是神在保守那隐藏在旧约经文下的意思，直到新约作者把它们显露出来。更甚的是，有些学者说新约提供了新的含义，或者说新约作者没有按照原作者的意思使用旧约。最近的学术研究已经拒绝了这种想法。《新约引用旧约》这本著作就是旨在表明新约作者是如何按照原意解释经文。⁹新约作者使用旧约时不仅是直接引用旧约的内容，也是为了引用典故和其他间接的参考。Abner Chou 也在他的书中 (*The Hermeneutics of the Biblical Authors*) 支持这个论点。¹⁰他还研究了旧约使用旧约的情况，即先知在他们的书卷中引用和参考更早期的启示。在这两种情况下，他表明当圣经作者引用圣经的其他部分时，他们会把原本的语法和历史背景纳入考量之中。

我们想要表达的是，尽管对旧约的使用往往很复杂，特别是涉及到旧约预言的应验这一概念时，新约作者并没有以断章取义的方式使用旧约。他们尊重原有的背景和历

⁸ 同上，292，303。

⁹ G.K. Beale and D.A. Carson, eds. *The Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 2007).

¹⁰ Abner Chou, *The Hermeneutics of the Biblical Authors: Learning to Interpret Scripture from the Prophets and the Apostles* (Grand Rapids: Kregel, 2018).

史环境，他们在新约中的对旧约经文的用法与原作者的意思相一致。

二、马太福音一章 23 节

在马太福音第一章中，马太以耶稣的家谱来介绍了耶稣是谁后，就展开了耶稣降生的叙事。在马太福音一章 23 节，马太直接表明耶稣的降生应验了先知的话，那就是以赛亚书七章 14 节中有关以马内利的预言。因两者之间的关联不容易解释，也因学者们对应验方式有不同的观点，这节经文引起了广泛的讨论。因此，我们以这节经文为例子，研究马太在引用旧约时有没有根据经文原意。

（一）以赛亚书七章 14 节的处境

以赛亚书的七至十二章所带出的神学主题是「仆人与君王」，那就是神的百姓当全然信靠主，以及主拯救人的方式——以爱来解决世上的强暴。¹¹ 从以赛亚书七章 14 节的上下文来看，这个兆头是耶和华赐给亚哈斯王的。当时亚兰与北国结盟，要攻击犹大并另立新王。哈斯王非常害怕被强大的敌人击败却不信靠神，甚至拒绝神主动赐予的有关拯救的兆头。然而神忍耐亚哈斯的小信，依然赐下兆头。这个赐给以赛亚的异象就是有一个婴孩要作王，并且带来没有伤害和毁坏的国度，最终带出了「神与我们同在」的应许。

根据经文，以马内利婴孩的诞生必须伴随着亚兰和以色列的灭亡（赛七 15-16），以及亚述的背叛（赛七 17）。

¹¹ 恩斯特·莱特（G. Ernest Wright），《平信徒圣经注释：以赛亚书注释》，郑慧婷译（台南市：人光出版社，2002），47。

但是，对以马内利婴孩是谁的好几个说法都被推翻了，如希西家是因着时间不符，玛黑珥·沙拉勒·哈施·罢了则是直接确认为以赛亚的儿子。¹² 除了无法确定以马内利婴孩在亚哈斯时代的身份，这个兆头也带着超越时代的意义，更是让人看不透以马内利这个人物。以赛亚书七章 14 节中的「子」和以赛亚书九章 6 节的「子」是指着同一个人，而且从以赛亚书九章 1 节到以赛亚书十一章 16 节都是在说明这位「以马内利」的工作，所牵涉的时间甚至转移至「当那日」（赛十一 10）——主再来的时日。¹³

因此，当我们将以赛亚书七章中的以马内利，和九章 1 至 7 节的婴孩，及十一章 1-16 有关耶西的根，这更大段的上下文一起解读，将看见「以马内利」意义的深远，所以这个兆头有双重的任务，对当代（近期）和将来（远期）都有意义。¹⁴ 这就显明了此预言必须在亚哈斯时期有历史性应验的必要性，加上末世性的诠释。¹⁵

一些学者尝试对这个兆头中近期和远期的张力做出解释。普拉默认为，在亚哈斯的时候的那孩子并不能完全符合以赛亚书九章 6-7 节中的描述，所以更有可能的解释是「先知的压缩视角」(prophetic foreshortening) 导致旧约先知在异象中看见未来多重事件时，不能辨别事件的年代间隔，因此以赛亚用预言的眼光看着两个孩子时好像一起发

¹² 吕绍昌，《天道圣经注释：以赛亚书（卷一）》（香港：天道书楼有限公司，2014），319-320。

¹³ 马有藻，《神必救赎——以赛亚书诠释》（台北：华人基督徒培训供应中心，2005），41，53。

¹⁴ 欧思沃（John N. Oswalt），《以赛亚书：一至三十九章》，于卉译（美国：麦种传道会，2015），284。

¹⁵ 吕绍昌，《天道圣经注释：以赛亚书（卷一）》，318。

生的。¹⁶ 奥斯瓦尔特就表示，以赛亚说出「以马内利」的预言时，知道这个应许会在将来某个时间成就，但不等于他能全面了解耶稣生平的细节，能够清楚看到整幅图画。¹⁷

总而言之，根据上下文来说，以赛亚书七章 14 节是夹在「审判神谕」之间的一段「报喜神谕」的中心信息，在不信的背景之中，上帝给了不信的亚哈斯及不信的国祉同在的应许。¹⁸ 如欧思沃所说，这个预言好坏参半，忧喜交加，忧的是犹大王朝走向灭亡，喜的是犹大有神的同在的应许。¹⁹ 这个预言符和以赛亚书的两个交叉的主题——审判与拯救，最重要的是神应许了祂超越时代的同在。

（二）应验

马太以耶稣的怀胎、诞生、以及命名标示了预言时代的结束，和「应验时代」的开始，马太独有的「公式引述」(formula-quotations) 就是为了强调与耶稣生命中有哪些事件是预言的应验。²⁰ 跟据学者统计，马太福音引用旧约共计约 65 次，其中特别强调「是要应验主藉先知说的话」，也就是预言，共计十三次。²¹

¹⁶ 罗伯特·普拉默，《释经学 40 问》，言盐译（上海：三联书店出版社，2019），170-171。

¹⁷ 约翰·奥斯瓦尔特，《国际释经应用系列——以赛亚书（卷上）》，（香港：汉语圣经协会有有限公司，2018），157。

¹⁸ 吕绍昌，《天道圣经注释：以赛亚书（卷一）》，317。

¹⁹ 欧思沃，《以赛亚书：一至三十九章》，275。

²⁰ 京士柏，《馬太的耶穌故事》，區信祥译（香港：天道书楼有限公司，2018），36。

²¹ 谢家树，《看啊！祂真是王——马太福音纵观》，信徒神学丛书九，（台北：橄榄基金会，1996），32。

这一章的焦点就是其中一个有公式引述，关于「以马内利」的预言，其应验有三种不同的解释。首先，许多保守派学者认为以赛亚书七章 14 节首先指向基督。²² 支持这个观点的解释包括以赛亚书七章 14 节的「童女」这个字前有定冠词，这是特指「一位」神特别选用的童女，因此不一定是亚哈斯时代的任何一人。²³ 此外，从七十士译本将以赛亚书七章 14 节的希伯来文中「童女」这个词翻译为希腊文「童贞女」（*παρθένος*），而非拥有更接近的意思的「少女」（*η ηγετής*）一词，显明当时的文士从以赛亚书这段经文中看出弥赛亚的预言任然有待应验。²⁴ 马太引用以赛亚书七章 14 节也是选择「*η παρθένος*」这字特指「童女」，可见童女生子是件空前绝后的创举，支持了「单应验」的说法。²⁵ 特纳解释，这是「预言之说」，说明以赛亚之言超越了当时亚哈斯王的困境，这个兆头超越了时间的距离单指向耶稣的降生。²⁶ 这个说法不会造成马太滥用经文的问题。然而，多数学者拒绝接受真正预测性预言 (predictive prophecy) 这种存在可能的启示观。²⁷ 而且在上一部分的讨论我们也已经说明了以马内利预言在亚哈斯时代应验的必要性。

²² 欧思沃，《以赛亚书：一至三十九章》，279。

²³ 马有藻，《天国的福音：马太福音诠释》（美国：中信出版社，1994），42。

²⁴ 海尔（Douglas R.A. Hare），《马太福音》，张洵宜译，解经讲道注释丛书 27，(台南：台湾教会公报社，2010)，17。

²⁵ 马有藻，《天国的福音：马太福音诠释》，41。

²⁶ 大卫·特纳，《马太福音》，房角石圣经注释丛书第十一卷上，（香港：恩道出版有限公司，2018），80。

²⁷ 欧思沃，《以赛亚书：一至三十九章》，279。

接着，第二种解释是，这个预言在那时代应验了，是具有历史性意义的，也就是所谓的「双应验说」。²⁸ 意思是在亚哈斯王时候只是部分的应验，「以马内利」真正完全地应验是在耶稣身上。²⁹ 这个说法的一个难题是，可能以赛亚不知道有一种将来的应验，因此无意谈论弥赛亚，换句话说马太就是在滥用经文了。就如支持「单应验」说的特纳认为这是一种「更全备之意」（*sensus plenior*）的说法，说明以赛亚只是报信者，没有领会到在新约时会有一个巅峰式的应验。然而，在上一部分的讨论我们已经解释了这个兆头中近期和远期应验的张力。同样的，陈宏博也表明，先知的预言的确包含了「远处和近处的观点」。³⁰ 因此，这个说法也不会带来马太不尊重旧约经文原意的问题。

另一个解释的方法就是认为这是个「预表」。预表是透过类比的方式将旧约事件和新约事件相连，并建立在「应许和成就」的观念上，也就是说旧约事件是在前瞻在新约成就的应许。³¹ 马太正是在耶稣身上看见了和以赛亚时代「童女生子」这个事件的神学上的对应之处，因此引用了以赛亚书七章 14 节。根据毕尔对「预表」的定义，我们亦可以看见马太福音一章 23 节对以赛亚书七章 14 节的引用是符合「预表」的援引方法。³² 马太福音一章 22 节中

²⁸ 马有藻，《天国的福音：马太福音诠释》，41。

²⁹ 庄刘真光，《马太福音》，（美国真光协会出版，2019），26。

³⁰ 陈宏博，《预言解释》，成辉营、蔡金铃译（台湾：华神出版社，1987），134。

³¹ 格兰·奥斯邦。《21 世纪基督教释经学》，刘良淑、李永明译（台北：校园书房出版社，2012），449。

³² 有关「预表」的定义，请参考毕尔（G. K. Beale），《与新约作者同读旧

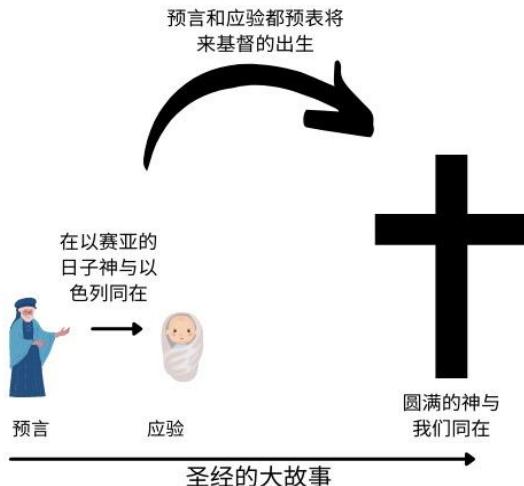
出现了应验公式——「是要应验主藉先知说的话」，加上关乎「以马内利」这个人物的对应，以及耶稣如何为这个「神与我们同在」的真理带来了意义的提升。

无论是哪一种对此预言的解释，我们看见马太并非单单抓住以赛亚书七章 14 节这一节经文作为证据而已，而是从以赛亚书七至八章的神谕的主题「大卫家」、「年轻女子生子」、「神与祂的百姓同在」，以及以赛亚书的主题——对弥赛亚的预言，来说明耶稣的奇妙降生和耶稣弥赛亚的身份。³³ 马太在马太福音第一章里使用家谱和「以马内利」这个身份来介绍耶稣，就是表明旧约里一直预告的、犹太人所期盼的弥赛亚来到了，以基督道成肉身的方式，活在世人中间，施行审判和拯救。因此，马太绝非随便地滥用旧约经文来支持自己的论述。

最后，我们用以下的图表说明以赛亚书七章 14 节和马太福音一章 23 节之间的关系。在这个图表中，我们可以看到以赛亚最初的预言在他的时代应验了，而在新约时期，马太将整个应验的过程指向了弥赛亚的到来。换句话说，因为以赛亚时代婴儿的诞生证实了上帝持续与以色列民同在，弥赛亚的到来实现了上帝将永远与他的子民同在的应许。

约——实践篇》，45。

³³ 大卫·特纳，《马太福音》，82。



图一：预言和应验都预表将来基督的出生³⁴

三、马太福音二章 15 节

马太福音二章里马太引用了好几段旧约经文把婴孩耶稣的经历和以色列的故事连接起来。本文以马太福音二章 15 节作为探讨新约引用旧约的第二个例子，是因为马太对何西阿书十一章 1 节的引用看起来特别牵强，让人质疑马太是不是胡乱地找证据来介绍耶稣。同样的，我们会先处

³⁴ 图表由作者自创

理何西阿书十一章 1 节的处境，然后探讨马太福音二章 15 节中的应验。

(一) 何西阿书十一章 1 节的处境

何西阿经常引用旧约的事件和内容，如以色列的历史和摩西五经的教训，来说明上帝的信息。刘少平就指出何西阿书有 24 处经文引述出埃及记，这些经文被采用来讲解 11 个和出埃及记相关的主题。³⁵ 何西阿书十一章是第四至十一章的总结，带出了以色列的背道、上帝的审判、将来的复兴、以及最重要的主题曲——上帝的爱。³⁶

何西阿书十一章 1 节非常生动的带出上帝对祂的儿子——以色列的专爱。「在以色列年幼的时候」指以色列在埃及为奴的时期，描述以色列当时如婴孩般年幼无知，因此上帝将他们从埃及地领出来，让他们有机会更认识神和侍奉祂。³⁷ 「从埃及召出我的儿子来」，是源自出埃及记四章 22-23 节，而「召出」（אֶלְךָ）含有选召并建立关系的意思。³⁸ 上帝奇妙地拯救以色列的同时，以色列也肩负神的呼召和使命——被分别为圣，回到自己的土地，并成为万国的祝福。³⁹

³⁵ 刘少平，《何西阿书》，天道圣经注释，（香港：天道书楼有限公司，2010），24-27。

³⁶ 同上，458。

³⁷ 同上，459。

³⁸ 同上，460。

³⁹ 柯德纳，《何西阿书——大大发动的爱》，朱文瑜译（台湾：校园书房出版社，2014），138。

即使后来以色列背弃了上帝（何十一 5-7），祂仍然以父亲般的爱来爱他们（何十一 8-9），并且上帝应许最后以色列终会归回应许地（何十一 10-11）。何西阿书十一章 10-11 节这段预言可能是指巴比伦被推翻而以色列得以回归家园，也可能是福音时代属灵上的神的各国民回到神的家中。⁴⁰ 无论如何，这复兴的应许显明上帝对悖逆的子民不离不弃的爱。

（二）应验

马太福音二章 15 节乍看之下和所引用的旧约——何西阿书十一章 1 节，似乎没有直接的关系。何西阿书十一章 1 节是在回顾过去神如何以慈爱对待以色列，所以这处旧约经文不一定有预言的性质。然而，将马太福音二章 15 节和旧约出处对照时，可以看见新旧约所记载的人物和事件有类似之处（救赎历史的一贯性——出埃及、无辜人受害），这就是学者常说的旧约是新约相应人物或事件的「预表」。⁴¹ 旧约先知的预言特别和基督的降世与再临相关，而旧约的预表则是新约的影子。⁴²

黄汉辉认为，马太福音二章 12-23 节这段叙事，甚至整个马太福音中耶稣出生的叙事，和「出埃及主旨」——也就是和出埃及记有着相似的叙事和主旨——相关，这是马太对耶稣是「新摩西」的观点有关。⁴³ 海尔亦否定马太

⁴⁰ 同上，142。

⁴¹ 吴罗瑜、许志贤编，《你所念的你明白吗？——神话语的诠释》，41。

⁴² 曾霖芳，《释经学》，再版（香港：种子出版社有限公司，1982），166。

⁴³ 黄汉辉，《与人同在的弥赛亚君王——马太福音析读（卷上）》（香港：基道出版社，2016），3。

牵强地引用何西阿书十一章 1 节，而是认为马太福音二章 15 节符合何西阿写这段经文的原意，只不过马太同时带出了两种视角——「回顾」和「展望」，因为耶稣的降临代表了新的出埃及。⁴⁴ 以色列和耶稣两者皆称为「神的儿子」，而马太回顾旧约中的以色列因为不顺服所以没有达成出埃及的目标，并看见耶稣如何代表以色列成就上帝拯救的应许，因此将何西阿的话语，和耶稣的救赎连接在一起。⁴⁵

此外，神在出埃及事件中对以色列的保守和爱，同样的在神保守耶稣脱离希律的怒气的事件上重现，因此耶稣的生命就是历史上以色列民的旅程的原型缩影。⁴⁶ 马有藻把这种在耶稣身上看见以色列历史的解释称为「类表法」，说明以色列出埃及的历史和现今耶稣的历史「相似」(correspondence)，是同类别的处境，因此马太称之为应验，这乃是「应用应验」而非「直接应验」。⁴⁷ 就如贝克所说，不只是一段特定的经文，而是整个旧约中契约的历史，应验在耶稣身上。⁴⁸

作为本章的结尾，我们也用以下的图表说明了何西阿书十一章 1 节和马太福音二章 15 节之间的关系。在这里，我们看到何西阿对上帝给与以色列的保守和拯救的回顾，如何预表了弥赛亚的到来。应用于弥赛亚的不是先知具体的话语，而是旧约的叙述——以色列的故事。从这个意义

⁴⁴ 海尔，《马太福音》，23。

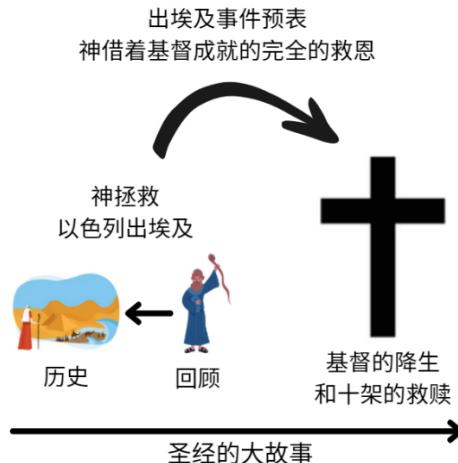
⁴⁵ 同上，24。

⁴⁶ 大卫·特纳，《马太福音》，96。

⁴⁷ 马有藻，《天国的福音：马太福音诠释》47-48。

⁴⁸ David L. Baker, *Two Testaments, One Bible: The Theological Relationship Between the Old and New Testaments*, 227.

上说，因为弥赛亚是理想的以色列的完美体现，所以以色列的所有历史都在耶稣身上应验了。



图二：出埃及事件预表神借着基督成就的完全的救恩

49

结论

马太引用了许多旧约的人物、律法和典故，就是为了将耶稣呈现为旧约的顶点——祂应验了所有的预言、超越了以色列的传统。⁵⁰ 同时，这也表明马太特意以这样的叙述来引起其目标读者——犹太人的共鸣。马太福音里有好几处都是在指出耶稣的一生如何应验旧约的预言，如居住地点（太二 23；四 14-16），医治事工（太八 17）和教导

⁴⁹ 图表由作者自创

⁵⁰ 莱肯，朗文，《新旧约文学读经法》，杨曼如译（台北：校园书房出版社，2011），414。

事工（太十三 35），还有本文所集中探讨的范围——耶稣的降生（太一 22-23；二 5-6，15，17-18）。⁵¹

本文使用的例子之一，马太福音一章 23 节中引用了旧约以赛亚书七章 14 节来讲明基督降世的要义，那就是原来由始至终神计划与我们同在，于是「以马内利」就成了新旧两约的中心。⁵² 耶稣的生命及在世上的一切作为的意义都浓缩在「耶稣是谁」的定义中，以「以马内利」称呼耶稣，正是马太对基督论的概念所定下的精辟定义。⁵³

而以马太福音二章 15 节为例子，马太在「时候满足」，也就是在耶稣钉死在十架并复活升天的事件后，回顾过去而明白耶稣一生所具有的神学意义，看见以色列与基督之间的关系。⁵⁴ 以色列人蒙召出埃及，就是为了进入应许之地并侍奉上帝；而有着同样经历的耶稣，也是蒙上帝的保守，并完成上帝赐予的使命。

可见，马太使用的是以基督为聚焦中心的方式释经。⁵⁵ 这种以基督为目标的解读旧约的方式，正好符合马太写作的目的。每卷福音书都从某种诠释角度述说耶稣的故事和教导，这就反映出了他们的神学观。⁵⁶ 马太福音整卷书的最终目的，就是向读者揭示「耶稣是谁」和阐明祂的教导。⁵⁷ 就如谢家树所说的，马太福音此书卷一个特别的目

⁵¹ David L. Baker, *Two Testaments, One Bible: The Theological Relationship Between the Old and New Testaments*, 225.

⁵² 曾霖芳，《释经学》，166。

⁵³ 海尔，《马太福音》，19。

⁵⁴ 华德·凯瑟、博克、恩斯，《与新约作者同读旧约——导论篇》，279。

⁵⁵ 华德·凯瑟、博克、恩斯，《与新约作者同读旧约——导论篇》，265。

⁵⁶ 莱肯、朗文，407。

⁵⁷ 同上，414。

标就是要显明给犹太人看，耶稣就是他们所期望的基督，祂就是那要在地上建立国度的万王之王，而且祂，已经来到了。⁵⁸

而且从文中的两个例子，我们看见马太并非如一些学者说的那样，罔顾旧约经文的处境而滥用证据来说明自己的论点。无论是指出耶稣应验了预言，或是说明耶稣的生命如何成就了旧约历史中上帝要透过「祂的儿子」拯救世人的心意，马太都是根据旧约的处境和原意使用旧约。

参考书目

大卫·特纳。《马太福音》。房角石圣经注释丛书第十一卷上。香港：恩道出版有限公司，2018。

马有藻。《天国的福音：马太福音诠释》。美国：中信出版社，1994。

马有藻。《神必救赎——以赛亚书诠释》。台北：华人基督徒培训供应中心，2005。

刘少平。《何西阿书》。天道圣经注释。香港：天道书楼有限公司，2010。

华德·凯瑟、博克与恩斯。《与新约作者同读旧约——导论篇》。邵樟平、邵尹妙珍译。香港：天道书楼出版社，2014。

⁵⁸ 谢家树，《看啊！祂真是王——马太福音纵观》，32。

吕绍昌。《天道圣经注释：以赛亚书（卷一）》。香港：天道书楼有限公司，2014。

庄刘真光。《马太福音》。美国真光协会出版，2019。

毕尔（G. K. Beale）。《与新约作者同读旧约——实践篇》。聂锦勋译。香港：天道书楼出版社，2016。

约翰·奥斯瓦尔特。《国际释经应用系列——以赛亚书（卷上）》。香港：汉语圣经协有限公司，2018。

吴罗瑜、许志贤编。《你所念的你明白吗？——神话语的诠释》。香港：中国神学研究院，1989。

京士柏。《馬太的耶穌故事》。區信祥译，香港：天道书楼有限公司，2018。

欧思沃（John N. Oswalt）。《以赛亚书：一至三十九章》。于卉译，美国：麦种传道会，2015。

罗伯特·普拉默。《释经学40问》。言盐译。上海：三联书店出版社，2019。

陈宏博。《预言解释》。成辉营、蔡金铃译。台湾：华神出版社，1987。

柯德纳。《何西阿书——大大发动的爱》。朱文瑜译。台湾：校园书房出版社，2014。

恩斯特·莱特（G. Ernest Wright）。《平信徒圣经注释：以赛亚书注释》。郑慧姪译。台南市：人光出版社，2002。

格兰·奥斯邦。《21世纪基督教释经学》。刘良淑、李永明译。台北：校园书房出版社，2012。

海尔（Douglas R.A. Hare）。《马太福音》。张洵宜译。
解经讲道注释丛书 27。台南：台湾教会公报社，
2010。

莱肯，朗文。《新旧约文学读经法》。杨曼如译。台北：
校园书房出版社，2011。

黄汉辉。《与人同在的弥赛亚君王——马太福音析读（卷
上）》。香港：基道出版社，2016。

曾霖芳。《释经学》。再版。香港：种子出版社有限公司，
1982。

谢家树。《看啊！祂真是王——马太福音纵观》。信徒神
学丛书九。台北：橄榄基金会，1996。

Baker, David L., *Two Testaments, One Bible: The Theological
Relationship Between the Old and New Testaments.* 2nd
ed. England: APOLLOS, 1991.

Beale, G.K. and Carson, D.A., eds. *The Commentary on the New
Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids:
Baker, 2007). 中译本：毕尔、唐纳·卡森，《新约
引用旧约注释上下》，金继宇、于卉译，（美国：
麦种传道会出版社，2007）。

Chou, Abner., *The Hermeneutics of the Biblical Authors:
Learning to Interpret Scripture from the Prophets and
the*

圣经神学对预备讲道的帮助

沐语

个人简介

神学学士、道学硕士、神学硕士，主修圣经神学。志趣于圣经神学、圣经研究。目前正在牧养教会，并参与圣经研究和神学教育的工作。

摘要

本文透过华人学者徐明富的著作《他将一切都更新了：圣经神学新探》，探讨圣经神学将如何帮助中国的传道人更好的预备讲道。

前言

中国大部分教会讲道中，听到的讲道，大多是一个主题，引用大量相关的经文。美其名说是主题式讲题，实质也淡不上是主题式讲道；因为讲道的内容，往往是一个从人的大脑出来的一个想法或者是观念，之后在圣经中搜索出相关的经文来支持其观点。也即是说，圣经只是用来支持讲者的观点，只是因其宗教性多了一些的权威，实质上与在讲道中引用的其它非圣经的演讲无异。

造成这种情况的原因是多方面的。一是，改革开放前中国的教会封闭，中国教会对于神学教育相对落后，信徒信仰的建立是基于虔诚的祷告，对上帝忠心而单纯的爱。因此在这样的环境被建立起来的中国教会，对于圣经的认识与解读只能依靠自己所知识或者是感动来理解。同时这样的敬虔中复兴的中国教会，使人更加坚信自己固有的敬虔传统；反对知识上的学习，认为知识会让人自高自大，学习是世上的小学。如此也在一定的程度上阻碍与影响教会的带头人去学习。

二是，神学书籍在中国是禁书，对于研究圣经所能参考与阅读的资料就非常的有限，这也极大的限制传道人学习一个更合理的方法来研读圣经。中国读者在这几十年能接触到的关于信仰的书大多是传记之类的书籍，如《挚爱中华—戴德生传》、《暗室之光》、《世界名人宗教观》等，又或者是灵修类的小书籍，如《馨香的没药》、《荒漠甘泉》、《十二篮子》，又或者是亲子婚姻职场生活类的书籍，如《六 A 的力量》、《为什么真爱需要等待》、

《平衡的智慧》等。对于解经书又或者是神学类的书则是非常少，或者是根本就找不到。如此，便导致讲道大多是以一种见证或者是分享式的内容为主。

三是，中国的神学教育在改革开放前出现几十年的空窗期，神学教育已经与世界脱离几十年。改革开放后，不断有宣教士带资源帮助培训中国的传道人，也把中国的传道人送到国外去受神学训练。但是大部分的教会往往需要的不是学术上的追求，而更多的是盼望在神学院受到的是灵命的塑造，又或者是学到实用性的技能。这不可避免很多神学生只想在神学院学到技能之后在教会中应用，而对于圣经的解释，解释的方法，或者是解释圣经需要的基本知识装备不太重视。如此，讲道便大多是统一的三大点，九小点；又或者是几小点，不同的小点讲几个小故事。

讲道要更深的扎根于圣经，不再是以讲道者为中心，或者是会众为中心，让圣经本身说话，这不是一时半刻可以解决的事情，需要更多人一起的努力。圣经神学的发展也是一个不断针对环境，真理解读出现危机时而产生。中国教会受其影响，但是影响不深，了解的也不多。如果中国的传道人能更深入的学习与了解圣经神学，想必可以避免以上的问题，按正意分解真理的道。本文期望透过华人学者徐明富的著作《他将一切都更新了：圣经神学新探》让中国的传道人对圣经神学有更多的认识，帮助其更好的预备讲道。

一、圣经神学定义

圣经神学的定义问题是一个非常复杂而又多元的问题，复杂的原因是对于圣经的本质的定义不同就会有不同的定义，多元的原因是可能有多少的圣经神学家就有多少

关于圣经神学的定义。以下是一些学者对于圣经神学的定义。霍志恒（Geerhardus Vos）认为：圣经神学是解释神学的一个分支，它探讨的是上帝在圣经中的自我启示的过程。¹艾柏林（Gerhard Ebeling）认为：符合圣经的神学，依据圣经的神学；或者是圣经中包含的神学，圣经本身的神学。²迈克·劳伦斯（Michael Lawrence）认为：在圣经的多样性中，找到其统一性，也就是去认识我们所谓的圣经的宏大叙事。³高伟勋（Graeme Goldsworthy）认为：圣经神学是一门致力于解读神学信息或其它圣经信息的学科，即通过圣经各卷书中各样的文学现象所传达出来的信息。⁴罗斯纳（B.S. Rosner）认为：圣经神学主要关注的是整本圣经的神学信息。它试图去理解部分与整体的关系，为此，它必须研究不同书卷文学的、历史的和神学范畴之间的相互关系，及它们与整本圣经正典的相互关系。⁵总而言之，无论其定义如何，其关注的一个焦点就是离不开圣经。但是，基本上所有的神学都宣称其研究是基于圣经。因此，可以通过回顾圣经神学发展的历史和趋势来多一些理解圣经神学。

¹ 霍志恒，《圣经神学：新约和旧约》，李晋、马丽译，（香港：中华三一出版有限公司，2020），3。

² 爱德华·克林克三世、达里安·洛基特，《在历史与神学之间：理解圣经神学》，高丹译（香港：中华三一出版有限公司，2019），2。

³³ 迈克·劳伦斯，《圣经神学与教会生活》，骆鸿铭译（香港：中华三一出版有限公司，2018），3。

⁴ 高伟勋，《以基督为中心的圣经神学：释经学的基础和原则》，刘伦飞译（香港：经典传承出版社有限公司，2021），26。

⁵ 徐明富，《祂将一切都更新了：圣经神学新探》，（香港：中华三一出版有限公司，2015），19。

二、圣经神学发展

每一种圣经的诠释方法都不是凭空产生，有其产生的历史背景。如果不能了解圣经神学的来龙去脉，用圣经神学的方法去研究圣经也无从谈起；又或者只是零散片段式的认识，作用只会适得其反。这里根据时间重新罗列了一下，可以看到圣经神学产生的时间，代表人物，产生的背景，做的贡献。对于讲道的人，可以根据这些神学发展的内容，取其精华，去其糟粕。在预备讲道的时候可以避免当中一些方法所犯的错误，也可以用当中好的方法更深入的解读圣经，规范讲章的内容。

1607 年，克利斯曼（W. J. Christmann）提出“圣经神学”的概念。批判派圣经神学开始于 1787 年约翰·加布勒（John Gabler）在阿尔特多夫大学的就职演讲的《在圣经神学和教义神学之间适当的区别以及它们各自特定的目标》。⁶

1876 年，尤里乌斯·威尔豪森（Julius Wellhausen）对摩西五经提出著名的“底本说”，即是摩西五经的作者不是摩西，而是由“耶典、神典、申典和祭典四部底本组合而成。”⁷

18 世纪末，德国学者鲍尔（Georg Lorenz Bauer）分别写作了新约神学和旧约神学，他也是第一位将新约神学与旧约神学分开的人。⁸艾洛特（W. Eichrodt）的《旧约神

⁶ 同上，5。

⁷ 同上，5。

⁸ 郝思，《郝思旧约神学》，傅湘斐译（South Pasadena：美国麦种传道会，

学》，对圣经中的约做了诸多研究，提出了约是整个旧约神学的中心，是描述神与人关系的关键。冯·拉得（G. won Rad）对系统神学的分类，主张旧约研究的焦点应该放在神在以色列历史上持续的作用。在这一时期的圣经神学中，除了新约神学、旧约神学之外，还产生了诸多如申命记神学、保罗神学、路加神学等等学科。⁹

19世纪，圣经学者冯·霍夫曼（J. C. K. von Hofmann）便主张建立一种整体的圣经神学，而建构这种整体的圣经神学的关键就是所谓的“救赎史”。¹⁰

20世纪的霍志恒为救赎史圣经神学的发展作出了重要贡献。他指出，“圣经不是一本教义手册，而是一本充满戏剧性的历史书。”¹¹

二战后到60年代，圣经学界产生了圣经神学运动，从语言学入手来研究圣经，将字同作为神学研究的首要焦点，也就是研究圣经中某个词的同根，或是利用同源学，追溯一个词的词源，由此研究出其神学意义。¹²

随后，圣经神学的构建开始强调言语行为理论。范胡哲（Kevin J. Vanhoozer）用言语行为理论构建圣经神学作出重要贡献，他提出：“在圣经中神对人说话，言语不仅仅传达信息，还具有规范、呼吁、谴责、勉励、命令等行

2014），24。

⁹ 徐明富，《祂将一切都更新了：圣经神学新探》，7-8。

¹⁰ 同上，8。

¹¹ 同上，8。

¹² 同上，9。

为执行的力量，这些言语中传递的行为是圣经诠释的基础”¹³。

当代圣经神学研究的一个重要趋势，就是研究方法的多样性，史学、语言学、人类学、文学等领域的研究成果都被应用于圣经神学的研究。文学进路也是近年来圣经神学的一个重要成果。¹⁴

1968 年，德国学者慕兰伯格（J. Muilenburg）发表了《形式鉴别与未来》，指出了将圣经作为文学作品，注意其中文学与修辞特色的修辞鉴别法。此后，越来越多的学者开始关注圣经文本的文学形式。¹⁵

从圣经神学的发展来看其对圣经的诠释主要有四种的诠释进路：历史、文学、救赎史，正典。下文将对这四种诠释进路进行一一介绍。

三、四种圣经诠释进路

讲员讲道，可以看到，也可以听到；但是讲员讲章的产生过程是看不到的。一个预备讲道的人从什么角度去预备讲章，就是一个诠释学的问题。诠释学以不同的对象为中心，有不同的理论，主要是施莱尔马赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher）的作者中心论，伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）读者中心论，保罗·利科（Paul Ricœur）的文本为中心论。这些不同的诠释进路也恰恰构成了圣经神学的复杂与多元性。

¹³ 同上，12。

¹⁴ 同上，12。

¹⁵ 徐明富，《祂将一切都更新了：圣经神学新探》，13。

第一，历史进路是一种“文本背后（*behind the text*）”的方法，缘起于启蒙运动的理性主义思潮下，其目的在于探寻圣经背后的历史，将圣经作为一种在特定历史、社会、文化背景下所产生的宗教文献，而非关于神超自然的启示。它是一种以作者为中心的诠释方法。其包括各种历史鉴别法，包括威尔豪森的来源鉴别、形式鉴别、传统鉴别等。¹⁶另一个是文法历史进路，早期它主要表现为字义解经。¹⁷经常讨论的如五经是由 JEPD 四个来源合成，符类福音的研究认为是以一个称为“Q 来源”的资料为根据进行写作。

第二，文学进路是一种以“文本中”（*within the text*）的方法，将圣经看作一部完整的文学作品，关注的是文本的体裁、叙事策略、结构，包括不同的场景，承接和篇章放在一起组成整体叙事框架，还有文本互涉。¹⁸例如把圣经中的书卷分成不同的体裁：叙事、律法、谚语、箴言、诗歌、比喻、书信等。

第三，救赎史进路是一种“文本前”（*in front of the text*）的方法，救赎史探讨的是神在圣经记载的人类历史中向人类启示他自己的历史，试图在圣经中找到一个完整的关于救赎的故事线索。¹⁹例如把圣经历史划分成创造、堕落、拯救、成全四个阶段。

¹⁶ 同上，24。

¹⁷ 同上，25。

¹⁸ 徐明富，《祂将一切都更新了：圣经神学新探》，27。

¹⁹ 同上，30。

第四，正典进路也是一种“文本前”的方法，如果说救赎史关注的是“文本前”的叙事，而正典进路关注的则是“文本前”的形式。正典进路是按照查尔兹（Brevard Childs）提出的，研究圣经正典的最终形式，而不包括对于正典形成过程中编修等的研究。正典进路基于圣经正典的最终形式，其核心是圣经文本，关注于正典的次序，正典中文本之间语言、形式等参照关系，以及正典与神学信息、信仰群体之间的关系来诠释圣经。²⁰其常用的方法是文本互涉，它可以看作是圣经正典文本之间相互（直接或间接）引用、借鉴、对应等现象的总称，是“先前文本的片段嵌入后来文本的现象，”也有学者将这种现象称为“回声”或“回响”（Echo）。²¹例如基督教以基督为起始的对旧约的研究，基督是两约的本质或者是主旨。举一个经文例子就是“弥赛亚的盼望”追溯到创世记三章15节。

四、圣经神学在讲道中的预备

神学训练中对于信仰的诠释，圣经书卷的学习是很重要的部分。在学习圣经的教学中，了解书卷的作者、时间、历史背景，基本上是每个老师在教导书卷时都会提到的内容。文学体裁和结构有的老师教，有的不教，至于救赎史与正典基本很少提。因此，在预备讲章的时候，没有整全的圣经神学作为基础；往往以一个主题，以历史进路作为一个内容背景，根据系统神学的不同论来发展讲章。至于经文的文学脉络如何发展，上文下理如何，经文在整个圣经历史上位置如何，正典如何影响群体与经文的解读，则很少考虑。

²⁰ 同上，33。

²¹ 同上，34。

由此可见，讲章的产生，这四种进路都不可或缺。在讲道的时候，可能微观层面的历史，方法，背景，不会出现在讲章当中；但是这些内容影响着经文的理解，而正确的理解经文，是传讲道最基本的条件。如果不基于正确的理解，那往往会脱离作者的意思，太过于以读者为中心，而失去道要传达的意思。而救赎鸣与正典可以帮助在预备讲章的时候确定主题，甚至可以成为讲道当中的主题。同时也帮助在解释经文时，让解释的人不太过脱离圣经的表达，让解经可以被规范在合理的信仰当中，不至于产生异端的思想。

接下来从历史、文学、正典的进路分析圣经中好撒玛利亚人的比喻如何应用于预备讲道当中。这个比喻常常被讲成一个做好人的道德榜样，又或者是当中每一个细节都有其寓表。人从耶路撒冷下耶利哥表示其堕落，受伤的人被寓意为需要拯救的罪人，好撒玛利亚人是耶稣，祭司和利未人表示是无法带来拯救的旧约律法和先知，旅店的主人是教会。如果了解历史背景就不会有这么多的误解。

从历史的进路看，耶路撒冷去耶利哥的路按历史地理的背景这段路非常的贫瘠，是一望无际的丘陵之地；可以知道这是一段经常有强盗出现的危险的路。²²在这里，路加只是铺垫了背景让读者可以进入场景，而并非要表达什么特别的属灵含义。祭司与利未人接触死人，就招至礼仪上的不洁净，这是旧约律法禁止的；同时犹太人认为撒玛利亚人是血统可疑，神学错误的人，他们之间是世仇；因此也可知道祭司与利未人不施行帮助的原因，而不用过度解

²² 斯诺德格拉斯，《主耶稣的比喻》，林秀娟译（South Pasadena：美国麦种传道会，2013），667。

读成耶稣与他们的敌对关系。好撒玛利亚人所付的二钱子钱在当时相当于一个人两个月的伙食费用。²³这也可给当时的带来一个冲击：应该帮助人的祭司与利未人反而没有做，而犹太人不期待会给予帮助的撒玛利亚人却帮助了需要帮助的人，而且做出了极大的牺牲。

从文学的进路看，圣经有其文学特征，这段经文是比喻，就需要按比喻的规则来解读；就像我们读一首诗不能按电视的安装手册那样的方式来阅读。关于如何阅读比喻可以参考斯诺德格拉斯（Klyne R. Snodgrass）著的《主耶稣的比喻》有非常详细的说明。弄懂了这是一个比喻，在预备讲道的时候就不会在经文中每一个细节中找意义，而错误的解读了经文的内容；而是从比喻的角度明白耶稣这个叙事性的比喻要表明的是爱的范围，对人爱的程度没有限度，也不应对爱的对象有所选择；这是一个爱上帝的人生命的自然表达。

再从正典的进路看，这个比喻是根据旧约关于撒玛利亚帮助困难中的犹太人记载（代下廿八 8-15）。²⁴爱神爱人的经文分别记载于申命记与利未记当中（申六 5，利十九 18）。这里关于爱的律法在马太福音与马可福音当中也可以找到（太廿二 34-40，可十二 28-34）。而关于承受永生的提问，则在少年财主的提问（太十九 16，可十 17，路十八 18）。通过正典中找到经文中内容的回响，帮助确定经文的内容，而不致于凭空把自己的想法读进经文当中，而是从圣经自身的主题关联中确定经文的内容。当然有同样字眼的就是与这段经文产生回响，这也需要对这些经文进

²³ 莫里斯，《丁道尔新约圣经注释：路加福音》，（台北：校图书房出版社，），226。

²⁴ 斯诺德格拉斯，《主耶稣的比喻》，697。

行分析才可以确定。在好撒玛利亚人的比喻及正典的回响来看，这段经文的主题并不是新鲜的经文，而是圣经一致的主题，爱人应该包括非自身种族的人，就是所有的人。

经过这样一个从经文后、中、前的过程；从而帮助在讲道的过程当中清楚把圣经的内容按着正意分解给会众听。至于具体如何爱人，经文并没有讲，但是经文也清楚告诉听者，知道作为一个神的子民应有的表现就是知道了，就去行出来。

结语

社会越来越发展，要处理的教会议题越来越多，同性恋，互联网，消费主义，婚姻家庭问题，人工智能等等。如何让教会在一个多变的社会当中，更加稳固的传讲上帝纯正的道，是圣经神学不得回避的问题。圣经神学的研究基于圣经，同时又有宏大的视角，同时又富于实践；把这些整合起来，不失为一个更好传讲上帝话语的方法。最近二三十年，中国的受到高等教育人群越来越多，对于原来的简单，只有宣告跟从而不经思考让人认识信仰越来越困难。很多人都可以读懂圣经，而且可以在网络上找到资料来认识圣经，不经高等知识装备与学习的传道人越来越难服侍这时代的人。受到高等知识学习的传道人，如果不系统掌握，而是一知半解，也难于面对这个怀疑的世代所提出的问题。因此，了解圣经神学的发展，观点，研究方法是让一个传道人不得不经的路。虽不能说圣经神学可以包治百病，解决一切信仰上的疑惑。但是提供了一个合理的圣经诠释进路，让人可以正确的认识圣经，实践信仰。

参考书目

迈克·劳伦斯。《圣经神学与教会生活》。骆鸿铭译。香港：中华三一出版有限公司，2018。

徐明富。《祂将一切都更新了：圣经神学新探》。香港：中华三一出版有限公司，2015。

爱德华·克林克三世和达里安·洛基特。《在历史与神学之间：理解圣经神学》。商丹译。香港：中华三一出版有限公司，2019。

郝思。《郝思旧约神学》。傅湘雯译。South Pasadena：美国麦种传道会，2014。

高伟勋。《以基督为中心的圣经神学：释经学的基础和原则》。刘伦飞译。香港：经典传承出版社有限公司，2021。

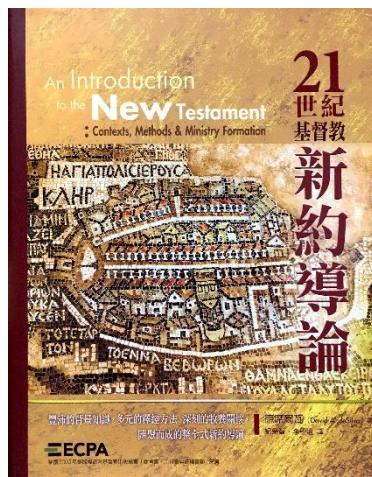
莫里斯。《丁道尔新约圣经注释：路加福音》。台北：校图书房出版社，1996。

斯诺德格拉斯。《主耶稣的比喻》。林秀娟译。South Pasadena：美国麦种传道会，2013。

霍志恒。《圣经神学：新约和旧约》。李晋、马丽译。香港：中华三一出版有限公司，2020。

书评

《21世纪基督教新约导论》



德席尔瓦 (David A. de Silva) 著

纪荣智、李望远译

台湾：校园书房出版社出版，2013，1135 页

评阅者：蒙恩

国际华人神学院道学硕士在读神学生，大陆家庭教会传道人。目前边读神学边牧会，侍奉领域主要是圣经教导和福音事工。未来深造和侍奉方向是圣经研究和教育，及家庭教育事工。

一、内容简介

作者德席尔瓦有着几十年的丰富解经、牧养、教学实践经验，所以本书无不看到作者笔下那坚实丰富的背景内容，多姿多彩的圣经诠释方法，严谨深刻的牧养情怀。以至于这本整全式新约导读，能满足学者、牧者、神学生和信徒等不同层面读者的需要。

本书在编排上，主要是依据新约导论加分卷介绍的方法来论述的，全书总共用了二十四章的篇幅来编写。作者首先用三章来介绍新约的历史背景，接下来进入每个书卷的论述。他在编排上并未按照传统圣经书卷的秩序，而是按书卷的类别来编排，依序为符类福音、使徒行传、约翰福音和书信、保罗著作、其它书信及启示录。除了一般导论的内容，他在书卷的每一章包括历史文化背景的描述、释经的技巧、和事奉塑造的内容。每位读者将能更深度和整全地进入新约文本内容，让读者从中得到开启和滋养，灵性得以塑造。

二、本书优点

首先，本书展现全新多元化的圣经诠释概念。作者熟知当代最新新约研究方法与趋势，在本书中严谨地呈现出新约各卷书的重要研读主题。最为读者惊喜地是，作者在各大段落之后穿插了多达二十七种种圣经诠释方法，并且搭配经卷短文中提供实际的操练，对于传统上注重历史文法进路解经方法的华人教会来说，尤其重要！本书能帮助

学习者逐渐掌握这二十七种圣经诠释方法，开阔了圣经诠释视野，使得解经越发全面。

其次，作者特别注重经文的原始处境和意义，在本书中先把新约背景立为前提和基础，再帮助当今读者正确解释经文。作者先引领读者了解新约著作的形成，接下来生动剖析丰富多彩的圣经背景知识，包括来展示初代教会所面临的政治、经济、宗教、社会和希腊罗马文化等等背景。同时，作者也不乏细致入微地来描绘新旧约间的意象关联内容，并且广泛涉及圣经之外的各样文本，足见作者学术素养之高超！同时，作者也没有忽略传统上教会常常涉猎的重要议题，例如 Q 典的形成，以及其它新约历史与鉴别学的特别议题等等，作者在本书中也都给予合适解答，足见作者学术眼界之宽广。本书不仅详细并丰富地向读者呈现出初代教会情境，同时也引领读者进入活泼的经卷中，领略了神话语的深奥与精深，激发了读者对神话语的渴慕之情。足见作者学术上的用心。

第三，强调新约经文对教会的侍奉塑造。在作者条理、清晰且循序渐进地陈述下，读者跟随作者不仅注重学习研经诠释，而且进入初代教会的情境中。在整本导论中，作者一直都在积极诠释新约文本，找出初代教会所面对的牧养挑战应对策略，藉此也发掘出新约文本对今日教会事奉塑造上的合理应用。足见作者那颗充满牧养情怀的牧者心。

三、本书的有限

作者在“侍奉塑造”部分的论述，可能不完全适用于不同文化背景的读者。这部分确实给读者带来属灵造就与帮助，但是因着作者对北美教会有着忠诚的委身，所以作

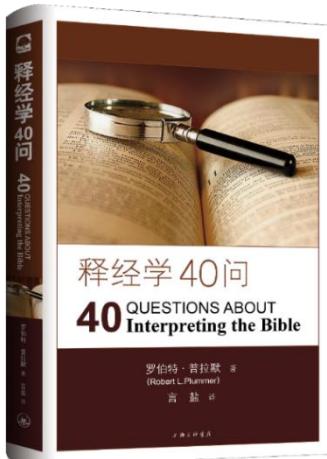
者从北美教会的社会处境出发，本着自己在北美教会的牧养经验与观点，难免带有自己的地域特色。读者可能来自与相当不同的社会处境，地域文化形形色色，面对本书的牧养塑造部分，教会难免会出现水土不服的情况，或会出现新的牧养挑战和困惑。

作者在争议性议题的论述上也有些缺憾。例如作者在妇女侍奉、同性恋等问题进行了议题讨论，其立场可能引来争议。这并非否定作者的看法，但对不同立场和境况的教会，并不能给予标准答案，这可以说是本书的不足与瑕疵吧。

四、结论

纵观上述，本书确实是一本二十一世纪最具整合性的福音派新约导论。作者在本书中将学术研究和教会牧养有机连接，绝对是深具教牧关怀热忱的学术佳作。可见，本书理当成为圣经教师、神学生、教牧同工和研读神话语的信徒手中人人都有的一本好书。期盼每位读者在德席尔瓦的睿智文笔引领下，知性与灵性都能得以更新改变，并有机连接。也深愿每位读者能运用严谨的圣经学术研究，聆听到经文用他自己的角度和声音向处境中的自己说话。

《释经学 40 问》



罗伯特·普拉默 (Robert L. Plummer) 著
言盐译
上海:三联书店, 2019, 449 页

评阅者：陈宝婷

曾于泰国宣教。马浸神学学士，曾在一间教会牧养青少年和儿童。心系讲坛和牧养工作，目前于非洲宣教。

一、内容简介

《释经学 40 问》是一本学习释经学的入门参考书，有 40 个关于解释圣经的问题，并给予回答。全书分为四个主要部份，第一部份解决了关于“文本、经典和翻译”的初步问题。第二部份讨论“研究圣经的总体方法”，包括关于释经方面的问题和与经文意思相关的问题。第三部份范围更具体的讨论有关“研究特定经文的方法”，并处理在新约与旧约共同的体裁、主要出现在旧约体裁和主要出现在新约中的体裁。最后的第四部份则讨论涉及最近热点的问题，如：神学释经问题、圣经批评、言语行为理论等。

二、本书的优点

本书属于释经系列的名义出版的释经参考书。作者将他的圣经诠释学课程变成了一系列 40 个重要问题来进行浓缩的讨论。问题讨论既细致入微，组织结构和论述范围使读者读来有趣，并忠于圣经的根据来理解圣经。作者所讨论的问题富于启发，而非充满学术性，也无冗长的辩论。然而，作者却没有回避比较深奥、概念式的理论。反之，从非常基本的问题（例如，“什么是圣经？”）到更深入的研究问题（例如，“什么是圣经批判？”）。因此，除了将本书用作参考工具外，初学者还将受益于按顺序阅读到深入或较大问题的部分。

进一步来看，每一问题的开始，作者会以信徒现实生活中会面对困扰的情境，及争议性的问题来让读者反思要讨论的问题。就如在“圣经所有的命令在今天适用吗？”的问题讨论中，作者以“为什么你坚持同性恋是错的，圣经也说不可穿两种面料做成的衣服啊？（利十九 19）你只是从圣经里挑取你喜欢的道德观。那么，我们遵守圣经中的一些命令，却忽略另一些，这是否有圣经依据？”（208页）这类型的情境易引起读者的兴趣，以及很好地根据作者的思路，思考作者给予的解释。每一课的结尾处，作者也会做出结论，直截了当地阐明立场，帮助读者明白作者的观点。同时，作者也会抛出一些问题与反思，并附上进深学习的参考书目，并鼓励读者对该问题继续进行研究和反思。

作者的写作风格刻意不拘小节，并为许多复杂的问题带来清晰的论述。为了让更广泛的受众能够参与讨论，作者在章节中添加了插图、虚构的对话、个人轶事和简化的定义。在内容中也不难发现他的幽默感。例如，在解释紧抓上下文回到作者原意的重要性时，作者回忆说：“我告诉我的学生要抓紧圣经文本身，就像牛仔表演中的骑手紧紧抓住牛不放一样。而且，我还警告他们，斗牛场唯一不在牛背上的人是小丑”（105页）。

另一方面，对于圣经所指的预言不容易明白及解释，作者在如何解释预言的讨论中就提出八个解释预言的指导原则，这给予读者很大的帮助。特别是了解旧约时代预言和新约时代预言的区别，现今有些宣讲者会随意的说出不同于圣经中纪录下来的预言来误导人。因此，读者必须谨慎分辨所有后新约时代的预言，勿因对方是名牧就轻信，而应当由教会以圣经为标准来详查和筛选这些预言的准确性。（259页）

三、本书的有限

本书也有一些需要改善之处。第一，作者虽在书中讨论了有关先知和预言的定义及如何解释预言，但倘若作者在内容中添加“为何要研究预言？”这可以帮助读者从圣经来看真正研究预言的目的和好处，这将帮助读者在解经或宣讲神的话语时更加的有信心而不会因不明白预言而退缩或随意作出解释。第二，“圣经所有的命令在今天都适用吗”这讨论问题是现今许多基督徒困惑的问题。而作者这问题的讨论不够全面，作者如果可以加以补充，说明如何将神的话语应用在今日的生活，以加强解经者解经时的应用，而不是纸上谈兵。

四、结论

本书除了有系列地探讨有关圣经文本、正典和翻译，并讨论了有关研究圣经的总体方法，本书也列出许多相关的重要资料和当代争论性的议题。无论如何，这本释经学要理问答达到了它的目的，即为许多有关解释圣经的问题提供有用的答案。因此，本书可以作为那些不熟悉解释学正式研究的人的入门读物、可供小组使用及教会领袖对基本神学概念的复习。本书更是一个很好的例子，说明了如何清晰简洁地回答具体问题，这是所有教圣经的人都必须学会做好的事情。