

第二十四章 圣经的内容

对于上帝向我们讲话的问题，我已经进行了论证。但是只是知道上帝向我们说话的事实是远远不够的。接下来，一个极为重要的问题是，他向我们说了什么？

1

在第十三章中我讨论了上帝借着自然和历史向我们说了什么，对此神学家们常称之为“普遍启示”。在普遍启示中让我们知道上帝是谁，以及他对我们的要求是什么，并且上帝让我们看到，他因我们的悖逆所发的忿怒（罗马书 1 章）是何等可怕。如果离开上帝的恩典，我们对普遍启示的回应就是“阻挡真理”（罗 1:18），将上帝的真实变为虚谎（罗 1:25）。我也指出普遍启示对于那些靠上帝恩典从罪中脱离的人来说是极大的祝福，它向得救的人见证上帝的荣耀，而且上帝也借着普遍启示让得救的人知道如何来应用上帝的命令。从上帝的创造中我们学习到各种各样事务，都涉及到自然科学、人文科学和实际生活，包括我们在地上治理各样事物所需的一切（创 1:28）。因此，自然启示也表明着我们与上帝的隔离，但与此同时，也让我们对于宇宙有了广泛的认识。

圣经告诉我们如何逃避上帝从天上向我们显明的忿怒。它让我们听到耶稣基督的福音（路 24:27, 约 5:39, 20:31）。然而它向我们呈现的基督是在一个广阔的历史处境中的，圣经让我们看到上帝是如何为基督来预备这个世界，他与亚当、挪亚、亚伯拉罕、摩西、大卫以及许多其他的人建立了圣约的关系。圣经通过不同的方式，各种形式的文学、各种风格和视角，让我们看到这圣约的历史。

许多读者看到这种多元性时，不禁想要去搜索出圣经的一些不合一性，即圣经中的各种矛盾、事实的分歧，等等。然而在我的认识中，圣经的这种圣约性内容更加让我们看到了六十六卷圣经有着本质的合一性。各卷圣经不是因为巧合才成为一体的，正如我们所看到的，上帝定意要将它们赐给他的子民。通过所有的这些多元性，圣经成为了上帝要向我们所说的话。圣经圣约的结构让我们看到上帝构建这部书的心意。虽然这个结构本身并不能回答所有圣经评论者所提出的问题，但是它确实为我们提供了一个审视整本圣经独特的方式，借此我们会看到圣经是出于上帝的设计，而非出于偶然，而且圣经是和谐的，而非混乱的。

改革宗神学家传统上在圣约的框架中发展出一条极有帮助的进路，让我们看到圣经的合一性²。传统上，这些神学家指出圣经中存在着两个主要的圣约，有时

¹大卫·凯尔西（David H. Kelsey）认为神学家之间对圣经本质的认识存在着很大的分歧，因此他们关于如何使用圣经也存在着不同的看法。他认为，除里我们对圣经默示观和无误性的认识，这些问题支配着我们对“‘根据圣经’讨论神学”这句话的理解。相关请见我对他所著《近期神学中圣经的使用》一书的评论。

² 以下的内容是我根据几年前所写的一篇题为《圣约和圣经合一性》的文章稍加改动而成。这篇文章是为着一本书而写的，而那本书却从未出版。在www.frame-poythress.org这个网页上，你仍然可以读到这篇文章。读者会注意到本章的内容从方法和风格上都和本书其他的部分不一样，例如这

它们被称为行为之约和恩典之约。前者支配着人类堕落之前的时期，在这个约中，上帝将永生的祝福（以生命树作为象征）赐给了亚当和夏娃，但这是以他们不吃分别善恶树上果子为条件的。在人类犯罪之后，上帝又与他们建立了恩典之约，应许借着上帝的弥赛亚来拯救他们，犯罪的人唯有靠着信心才能领受恩典。

于是在传统的观点中，恩典之约实际上是围绕着所有人类堕落后的圣约，包括了上帝与亚当、挪亚、亚伯拉罕、摩西、大卫所立的约，以及凭耶稣基督宝血所立的新约。在新约之前的诸约都是对新约的预言。

在这种认识的基础上，整本圣经虽然看上去其内容有着明显的多元性，但这一切都可以看成是一种上帝如何与人建立圣约，人类如何回应这圣约的叙事。律法书让我们看到上帝对他的圣约之民有怎样的期望；历史书指出人在现实中有怎样的回应；诗篇包含着赞美、哀歌、祝福和咒诅，这一切都充满在圣约之民的口中；智慧书告诉我们如何将圣约的律法应用在人类的处境之中；先知书按着上帝的圣约向破坏这约的人提起诉讼，并应许约的更新；福音书和使徒行传让我们看到新约的历史，而使徒书信和启示录是为要展现上帝的新约在信徒和世界历史当中是如何彰显的。

在第十七章中，我提到梅瑞迪斯·克兰使用古代近东宗主国条约中的术语对圣经内容的研究。在之前的一章中我将这种条约模式视为上帝赐给以色列成文启示的一种类比。条约是由宗主国的国王确定的，因此通过类比我们可以看到摩西十诫是由上帝所订立的。在本章中，我们要来考察宗主国条约的内容，以此类比圣经的内容。

在赫人的宗主国条约中，我们可以发现一些相当标准的形式，其中一般都含有以下的要素：

- A. 宗主国君王的名号
- B. 历史性序言
- C. 条款（律法）
 - 1. 专一的忠诚（等同于慈爱）
 - 2. 明确的要求
- D. 施行裁定（祝福和咒诅）
- E. 治理

Kline finds this literary form in the Decalogue (Ex. 20:1-17), and he identifies the Book of Deuteronomy as a whole as a suzerainty treaty between Yahweh and Israel. 克兰发现了十诫的这种文学模式，并且将其与申命记对应，认为这卷书是耶和华和以色列民之间的一个完整的宗主圣约。

一部分中对当代神学的分析就有所不同。实际上，我并未特意删除这一部分中与本书其他部分之间的类似的地方。

对于部分 A 而言，我们在 17 章也看到了，宗主国的国王，而非附属国的国王，才是条约的制定者。条约中一切的内容都是按照宗主国国王的心意确定的。因此我们看到在出埃及记 20:2 中耶和华宣布说“我是耶和华你的神。”我们也要注意那些强调上帝是圣约主人身份的经文（圣约也是由上帝所颁布的！）：出 24:12, 31:18, 32:15 后半部分, 34:1, 27 后半部分, 32, 申 4:13, 9:10f, 10:2-4。

部分 B 指明宗主国曾经施与附属国的各种恩泽“我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。”

部分 C 让我们看到宗主国期待着附属国回应他们所蒙受的各样恩典，从“除了我以外，你不可有别的神”和其他十诫的内容中我们会看到这一点。十诫的第一诫就是关于爱的命令。圣约律法所要求专一的忠心，正是通过爱的语言来阐述的。在这一条诫命之后，有各种具体命令的进一步阐述。这一切都让我们看到我们对耶和华独一无二的忠心应当是什么样的。

部分 D 让我们看到约民顺服便蒙福，悖逆就受诅的必然结果。在摩西十诫中这一部分并不是独立的（对比在申命记中相关部分的内容，见第二十七和二十八章）。在摩西十诫中，这一部分是融合在其他诫命中的，咒诅是在第二诫和第三诫中，祝福是在第五诫中。我们要看到一个人能否维系与上帝良好的圣约关系，取决于他对于圣约中所写内容的顺服或悖逆。

部分 E 让我们看到圣约应当得到怎样的管理。圣约的附件应当被保存在宗主国和附属国宗教祭祀用的圣殿中（参见申 31:26），在固定的时间向公众宣读（31:9-13），在王朝更替的时候对圣约的管理也有规定（31:1-8）。圣约的文本发挥着见证的作用：人类的见证是不可靠的，无法用来见证上帝；是上帝用他无误的见证，来显明他子民的不顺服（31:26）。在这里我们再一次看到上帝对圣约的主权。

克兰认为上帝（出 31:18, 32:16）写有十诫的两块法版是上帝最初的圣约文本，圣经的正典便起源与此。随着历史的推进，其他的内容被加入到圣约的文本中（见书 24:25 后半部分）。这些内容是关于以色列民对圣约回应的历史（创世），圣约仆人的赞美、悲哀、求问（诗篇），认识圣约的智慧（伯、箴、传、歌）。正如我们之前看到的，先知书让我们看到上帝对背约之人的审判以及对圣约更新的应许。克兰对新约也进行了类似的分析，在他看来它是一部更新且独立的正典，并包含着新的圣约。

圣经正典的圣约模式对于我们回答关于圣经权威性、无误性、无谬性的问题，有着极大的助益。在这种模式中，上帝是圣经终极的制定者³，我们作为圣约的接受方没有任何权利挑剔圣约的内容，而是应当用我们的生命和心灵顺服在圣约之下。

³然而人类重要的参与对于圣经的成书是不可或缺的。见出 34:27 后半段与 34:1 的对比。

现在我要做的就是让大家看到克兰的理论对我们认识圣经的合一性方面也是极有帮助的。让我们目前假设克兰所采用的研究模式是正确的。那些对此表示怀疑的人可以采用他们个人的方式。接下来让我们思想克兰的模式对于圣经文本的合一性的意义所在。

上文中所介绍的条约的形式无疑是一种多元性与合一性的统一。圣约是独立的，有着单一的目的，以宗主国国王的名号来统管附属国的臣民。然而正如我们所看到的，要实现这单一的目的，圣约五部分的内容都是必要的。这五部分同时对应着圣经中五种不同的启示：

- A. 上帝之名的启示
- B. 上帝在历史中大能作为的启示
- C. 上帝律法的启示
 - 1. 慈爱
 - 2. 具体要求
- D. 上帝持续同在的启示
 - 祝福和咒诅
- E. 上帝制度性护理的启示：
 - 圣经、教会、圣礼、劝惩，等等

名的启示（A）是圣经启示中一个重要的形式。从狭义而言，我们能想到各种描述上帝之名的词语：耶和華、以羅欣、Adon、Theos，等等。这些名称是圣经启示的一个重要层面。上帝以奇妙的方式向亚伯兰显现，对他说“我是全能的神 (*El Shaddai*)。你当在我面前作完全人。”（创 17:1）。上帝在燃烧的荆棘中向摩西显现，开辟了启示的一个新时代。上帝告诉摩西自己的名是“自有永有”（出 3:14），以及耶和華（出 3:15，明显是与动词“存在”的某种形式相关，参见出 6:1-3）上帝施行他大能的作为，从而“人就知道我是耶和華了”（出 14:18, 王上 8:43, 诗 9:10, 83:18, 91:14, 赛 43:3, 52:6, 耶 16:21, 33:2, 摩 5:8）。正如上帝的名 *El Shaddai* 表明上帝和亚伯拉罕立约的关系，上帝的名 *耶和華* 表明了他与以色列民的立约关系。上帝所施展的一切大能都是为了宣告、显明、推进这圣约的关系。在新约中，子民受洗归入耶稣的名（徒 2:38），我们信靠这名（约一 3:23），奉靠这名向上帝祷告（约 16:23 后半部分），并且我们也是奉这名行事为人。

上帝的名也有其含义。比如，耶和華就意味着上帝对世界至高的掌管，对于一切有理性灵魂的生命他都有终极审判的权柄，并且这名也反映着他向子民的圣约是坚定且时刻有效的⁴。在所有上帝启示自己是 *耶和華* 的地方，他都在强调自己属性中的这些要素。

⁴ See my *Doctrine of God* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 2002, 1-102).

从广义上来说，上帝的“名”（*shem* 或者 *omoma*（译者按：这两个词是希腊文，含义为“名”）没有特定的指代）是上帝在自我启示中指向自我的方式（参见书 7:9, 结 20:9），从这种意义上来说，“上帝的名”与“上帝的话”是近义词。因此，赞美上帝的名就是赞美上帝，轻看上帝的名就是轻看上帝。在以下的经文中我们可以看到上帝的名和上帝自身的合一性：出 33:19, 34:6 后半句, 诗 7:17, 9:10, 18:49, 68:4, 74:18, 86:12, 92:11, 赛 25:1, 26:8, 56:6, 亚 14:9, 玛 3:16

启示的第二种形式（B）在圣经中也是非常显著的。圣经可以被称为上帝用自己大能的作为，拯救他子民的故事。无论是圣经中的“兆头”、“神迹”或“大能作为”，上帝都在其中施展自己奇妙的工作，从而为他的子民成就救赎的大工，并审判一切犯罪的。从创世记的 6-9 章，到启示录中最后的审判，我们都可以看到这一点。在圣经历史中，带领以色列民出埃及和最大的神迹——耶稣从死里复活，有着极为重要的位置。它们从本质上来说都是有关上帝恩典的信息，让我们知道上帝为自己的子民成就了什么。我们从中可以数算上帝白白的恩典，并由此知道什么是救赎的历史，并且从中我们也看到了上帝的创造和护理（诗 136:4, 25, 145:4-6, 12, 诗 104）

在圣经中，律法的启示（C）也是非常重要的。摩西五经是旧约的核心，从此我们知道上帝的标准。所有的旧约都是围绕摩西五经展开的，在历史书、诗篇、智慧书和先知书中，上帝都在召唤他的子民归回，重新顺服他的命令。义人昼夜思想的律法（诗 1:2），所思想的就是这以成文形式记录的摩西五经。正是这律法“完备，能苏醒人心”。诗人在诗篇中颂唱赞美上帝的话，所指的正是这律法（诗 56:4, 10, 119:161 后半段）。

耶稣来也为要赐下律法，让他的门徒遵守。虽然否定了人通过守律法来让自己得救的方式，新约仍然强调我们要遵守耶稣的律法（太 7:21 之后的部分, 28 后半部分, 可 8:38, 路 9:26 之后的部分, 8:21, 约 8:47, 12:47 之后的部分, 14:15, 21, 23 后半部分, 15:7, 10, 14, 17:6, 17, 提前 6:3, 约一 2:3-5, 3:22, 5:2f, 约二 6, 启 12:17, 14:12）

裁定性的启示（D）在圣经中也可以随处找到。上帝的圣约如同两刃的利剑。那些向圣约忠心的人会蒙受祝福；而那些不忠心之人将会遭到咒诅。以色列民中有很多人错误地相信自己有约民的身份，仿佛作为耶和华的儿女他们就可以犯罪而不受惩罚了。然而，上帝却以灾难和驱逐来回应他们，从而为自己存留忠心的余民。最后我们清楚地看到唯有耶稣才有对上帝完美的忠心。他为自己的子民承受了咒诅，就是那一切上帝所拣选与他联合的人（加 3:13, 弗 1:4）。在新约中依然有这样的人，他们加入上帝的教会，却最终显明是没有真实信心，与上帝的爱隔绝的人。那些要受到上帝更严厉刑罚的人，正是那些对上帝有着真切的经历，却明明背叛基督的人（来 6:4-6, 10:26-31）。圣经的作者一次又一次不觉疲倦地向我们展示着信与不信的天壤之别：对于上帝的子民，上帝要赏赐他们，而对于那犯罪之人，上帝对他们的审判无比可怕。

最后，圣经还关注上帝子民在地上持续的生活。通过设定某种的制度（E）上帝的话语得以保存下来，并且世世代代中被人尊崇。最初圣约的文本被置于约柜当中，约柜在上帝子民的中心——至圣所中。正如我们所看到的，上帝的圣约要不时地向公众宣读。上帝确立先知、祭司和君王按照他的话语治理他的子民。在新约中，耶稣完美地成全了这些职分。耶稣也要将自己的教会要建立一个牢固的根基之上（太 16:18 之后的部分）。他命立使徒来宣扬他的话语，并传递那从圣灵所得着的启示（约 15:26, 16:13）。因此，使徒又设立了长老和监督的职分（徒 6:1 之后的部分，提前 3:1 之后的部分，等等）。

因此，即使我们对克兰的理论，即圣经是在历史中通过最初的圣约文本发展而成的，持有保留，我们也要承认圣约的形式中有以上五个重要的要素。而且每一种要素都代表着圣经启示的一个重要的层面。

现在，我们要来触及那个重要的问题：圣约的这些要素是如何证明了圣经的合一性？我的回答是从三方面展开的：这些要素的普遍性，它们彼此之间的互补性，以及它们的视角关系。下面让我来逐一论述。

普遍性

首先，所有这些圣约的主题都是圣经各部分的基础，我们可以从之前的研经中清楚地看到这一点。圣约性启示的五种形式，无论在旧约和新约中都是同等重要的，在历史书、在先知书、在福音书和使徒书信、在启示书中都是这样。

对于圣经的智慧书中是否有这样的启示要素，有人表示怀疑。无疑，“上帝的名”（A）和他“大能的作为”（B）并不是智慧书中通常的主题，至少类似的词没有频繁地出现过。然而，箴言书最根本的前提是“敬畏耶和华是智慧的开端”（箴 1:7；参见，箴 9:10, 诗 111:10, 112:1）。要获得箴言书中的这种智慧，就要从对上帝的圣约的忠心开始。因此这就是智慧书和上帝圣约的关系，虽然在智慧书中并没有对此明确的提及。智慧书中的教导可以视为是源自圣约的律法（C）。传道书最终要告诉我们人一切的责任就是要敬畏上帝并遵守他的命令（传 12:13 后半部分），这种结论回应着申命记 4:6 中向我们展示的遵守律法和领受智慧的密切联系。顺服或悖逆律法所要面对的结局（D）也在智慧书中得到了很好的阐释。并且智慧书也部分地作为治理的结构和制度（E），从而让圣约的律法得以代代传承（参见 箴 1:8）⁵。

因此，圣约的精神充满了整本圣经。圣约的五要素将圣经联系起来，而圣经的各个部分也在彰显着这些要素。虽然圣经在权威性、风格和具体的关注点方面显示出多元性，但圣经的各个部分都通过这种对圣约的关注而紧密联系在一起。

⁵ Compare Kline's larger discussion of the wisdom literature in *Structure*, 64-67.

互补性

圣约的五个要素虽然有普遍性，但这并不能理所当然地说明这五个要素是融为一体的，恰恰相反，如果它们彼此不相一致，圣经就无法成为一个合一的整体。下面我们就要来看圣约的这五个要素到底是相辅相成的，还是各自代表着对上帝作为、救赎以及信徒生命不同的概念。

在圣约的模式中，并没有明显的张力。上帝的名（A）启示的正是那位行大能神迹（B）者的名，是他赐下了律法（C），执行他的裁定（D），制定各种制度（E）。历史序言的重要作用在于促使人们发自内心地愿意忠于律法的一切命令，并清楚明白上帝对罪制裁的严厉。律法本身必然有强制力的保证，因此它需要上帝的裁定，而且人们也不会真正地降服于律法之下，除非采用制度性的手段，让律法得以被持守、教导、推行。因此，我们也看到上帝圣约的各个部分之间的彼此强化。

不同形式的现代神学也勾勒出了某些圣经图景，然而圣约的各要素在自由神学家看来确实存在着明显冲突的。不同学派的自由神学几乎都别无二致地找到了一些圣经中彼此不符的要素，认为它们是无法在某个单独的神学体系中协调并存。这些自由神学家由此认为他们不得不选择当中某些要素来构建他们的神学，在这个过程中抛弃（弱化）其他的要素便成为不可避免的。虽然这些自由神学家普遍宣称自己选择的要素最能反映圣经的本质，然而我们有理由相信这当中必然有某种人的随意性，且不论这些神学家之间关于哪些要素应被确定，哪些应被弱化，哪些应成为核心，而哪些又应处于边缘等诸如此类的问题上一直存在着巨大的分歧。这就是为什么在当今的时代中，我们会看到大量的这样或那样的神学：上帝话语神学、危机神学、位格相遇神学、历史神学、爱之神学、希望神学、存在神学、过程神学，等等。所有这些神学都在各自强调圣经的某一方面，并宣称那些其余的侧重点应该被否定、忽略或极弱化。以下几方面为例：

（a）位格和命题：在现代神学中，特别是布伯⁶和卜仁纳⁷所提出的位格主义，常常在位格启示和命题或信息启示之间制造了强烈的矛盾。正如约翰·拜里对新约所作的评论“启示的内容并非是信息的集合或一套教义，而是上帝自己⁸。”我们当然不会去怀疑在圣经中上帝通过位格来启示自己⁹，但是是否我们只

⁶ 《我和你》（*I and Thou*）（纽约，Scribner's 出版，1958）。

⁷ 特别见《相遇中的真理》（费城，威斯敏斯特出版社于1964）

⁸ 拜里，《近期思想中对启示的观点》60页，（纽约，哥伦比亚大学出版社，1964）

⁹ 然而，F.杰拉德·唐宁在他的《难道基督教中有启示吗？》认为这一点是不成立的（伦敦：SCM出版社，于1964年），唐宁认为我们没有理由认为上帝在圣经中启示了“他自己”。在我看来唐宁的论证是前后不一的。然而他的著作真正让我感兴趣的是，它让我看到了一个人如何以较有说服力的方式论证了一个与布伯、卜仁纳和拜里都不认同的神学观点。

能从位格启示和命题启示之间选择其一？肯定前一项是否必然意味着我们需要否定后一项？对此拜里给出了肯定的回答¹⁰。

然而在上帝的圣约中，启示向我们展现的形式既是高度位格化的，又是高度命题性的。神在其中启示了他的名，这名在本质上是与上帝本身等同的；上帝掌管着圣约中所有的条款，在字里行间中启示着自己；上帝借着向那些忠心的信徒启示他过去的祝福和未来的应许，浇灌下他的爱。上帝亲近他的子民，向他们说话¹¹。应许他将亲自与他的子民同在，在他们中间施行祝福、刑罚和管教。

与此同时圣约也是命题性的。因为它是由文字写成的，作为一部上帝为子民设立的宪法，它必须得到保管并代代传承（申 6:4 之后，犹 3）。圣约包含着上帝名字的信息，他大能的作为，他对我们生命的心意，他的刑罚和他所建立各种制度。

在圣约的模式下，对于为什么位格性启示与命题性启示之间必然存在着尖锐的矛盾这样的问题，无疑现代神学家负有举证的责任。不然，他们或许就应承认自己的神学架构不过是为要顺应“历史评鉴”的研究方式：一方面模模糊糊地承认存在某些“位格性启示”，另一方面又自主地找出一些关于圣经命题的问题。然而，这种作法却僭越了上帝对人理性的限定（林后 10:5）¹²。

（b）行动和话语：在现代神学家中有一种观念一度非常流行，即极其强调上帝是在各种事件（行动、作为，等等）中来启示自己，而非通过关于这些事件的话语（命题）来启示自己。巴特¹³和卜仁纳是提出这种对比最晚近的学者，拜里¹⁴最终也认为存在着这种差异。然而，对此有人要问启示如何既是“位格性”又是“事件性”的，并且为什么我们不能从这两者中选择其一。对于启示中这种“位格性”和“事件性”的复杂关系，拜里给出的解释非常有限¹⁵。

欧内斯特·赖特¹⁶给出的解释似乎更有一致性，他认为上帝只能通过那些有信心之人对他作为的见证来启示自己。然而，毫不认同基要主义的詹姆斯·巴尔却对赖特的理论表示反对，巴尔旗帜鲜明地指出在圣经叙事中上帝不仅通过他的作

¹⁰ 就我所知，拜里对于位格性启示和命题性启示的区别存在着不包含性逻辑并没有给出任何论证。相比卜仁纳对此就进行了论证，他认为多方中一方的信息抽象掉了关系中位格性的特质。但是我认为他的说法是毫无说服力的。

¹¹ 在摩西五经中，上帝与以色列民说话时，仿佛他是在向一个人说话。“以色列啊！你要听”

¹² 见我所著《神学认识论》一书

¹³ 然而，巴特对于“事件”的概念却相当地与众不同。

¹⁴ 见《神学认识论》的 62-82 页

¹⁵ Gordon Kaufman, in his *Systematic Theology: A Historicist Perspective* (N. Y.: Scribner's, 1968) actually describes Christ as a "person-event," but that idea remains as obscure in his thought as in Baillie's. See my review of Kaufman's book in the *Westminster Theological Journal* 32:1 (November, 1969), 119-124.

¹⁶ 赖特，《施展作为的上帝》（伦敦：SCM 出版，1952）；赖特，雷吉诺德·H.富勒所著《上帝的作为》（Garden City 出版，1957）

为来启示自己，也借着地向人直接的话语来自我启示¹⁷。巴尔还补充道，作为当代人，我们似乎有理由拒绝上帝可以亲自向人说话的观点，但是坦诚地说，我们不应该自欺欺人地说在圣经中也不存在这样的观点。

在圣约的模式中，上帝的作为和上帝的话语两者之间不存在矛盾，而是在条约的形式中彼此协调。圣约的整个文本是由上帝的话语构成的。然而上帝大能的作为正是在这字里行间中传达出来。这些对上帝的作为的记录并不像赖特所以为的那样阻碍了人类对自己经验诠释的努力（比较彼后 1:20），实际上它们是上帝对自己作为的描述和诠释。像巴尔所说的那样，当代人可以拒绝这种上帝自我诠释方式的可能性，然而在这样做的背后反映了他们完全不相信有一位拥有至高主权的上帝，他可以使用一切受造物，并在他的受造界中随己意而行。

(c) 不仅在当代的自由神学家之间，在基督教传承的历世历代中一直对于恩典和律法的确切关系有着不休的争论。因着新约中对律法有着某种负面的表述，在神学中恩典和律法便产生了一种激烈对抗的倾向，甚至从基督徒人生中把律法的任何积极作用都全然抹煞¹⁸。我认为这种对抗的倾向在当前这个追求绝对自主的时代中又被强化了，很多当代哲学家和文学家都在鼓吹这种绝对自主。即使在福音派信徒中，对于顺服耶稣的决志到底是救恩临到的前提，还是蒙受救恩、成为“门徒”后的表现，一直也存在着广泛的争议。

正统的改革宗神学传统避免了恩典和律法的这种尖锐对立的矛盾，这是其他宗派没有做到的（如路德宗、时代论者）。改革宗神学认信救恩唯独出于神的恩典，而非人的好行为，因此它可以毫无拦阻地表明基督徒从一开始就有义务（在实质上，也拥有这样的特权）按照神的恩典来生活。唯有靠着上帝的恩典我们才能得救，然而那拯救我们的恩典从来不是单独的，必要带来顺服。（比较雅 2:14-26）。

圣约模式证实了这种改革宗神学对恩典、律法关系的认识。神在部分（B）中表明了他的恩典。这是一种无条件的恩典。神拣选以色列民不是因为他们比别的民族人数众多，而是单单因为他爱他们（比较申 7:7,4:37,10:15）。然而，与此同时，从以色列这个民族被建立的一开始，他们就当顺服上帝的律法（C）。与之类似，耶稣也让我们清楚地看到这一点：虽然救恩是天父白白的恩典（约 6:65），然而信徒仍应从一开始就顺服上帝，因此按照上帝的话语生活就成为信徒对圣约忠心的一个试验。并且顺服耶稣必定会让信徒经历更多的恩典和祝福（D）。恩典和律法是彼此协调的，这两者之所以会出现对立的情况，是因为有些人试图想用自己的行为来换取上帝的拯救。

事实上，圣约恩典的信息（B）已经被视为是主的话语（A）。在救恩和上帝的主权之间没有什么区分，正是我们的主成就了救恩（比较拿 2:9）。唯有主才

¹⁷ 巴尔，《新旧诠释》（伦敦，SCM 出版社，1966）

¹⁸ This sort of controversy may have existed during the New Testament period itself; certainly it was a major element in the second century controversy over the views of Marcion.

具备那种拯救子民的权柄和能力，承认相信上帝的救恩就是承认他名为耶和華，我们的主。与之类似，在罗 10:9 中，承认耶穌从死里复活，与内心相信“耶穌是主”这样的信念是不可区分的。

(d) 爱和律法：在现代神学中爱与律法的对立，其源头可以追溯到施莱尔马赫¹⁹。在当代卜仁纳²⁰与约瑟夫·弗莱彻²¹被称为神学伦理学界的佼佼者，这两人都在力推一种不存在上帝绝对律法标准的爱的伦理。无疑，圣经将爱作为基督徒生命的一个最为显著的标志（约 13:35），但是在圣经中上帝对爱的命令却是出于律法²²（与现代神学家的观念相反），并且耶穌也不断地向门徒说我们若爱耶穌，我们就遵守了他的命令（约 14:15, 21, 23 前半部分, 15:7, 10, 14; 比较约翰一书 2:3-6, 5:2 前半部分, 约翰二书 6）

现代神学家信誓旦旦地认定，因为爱和律法不是内涵完全一致的同义词，所以在基督徒生活中必然会将其一置于优先的地位，而另一者则被置于次要的地位。他们认定这两者在某些层面一定是相互抵触的。然而，对于这种彻头彻尾的无神论假设，我们完全没有必要理会。因为如果存在一位上帝，他必然能够创造出—一个爱和律法支配同一特定伦理的世界。

自由神学的这些假设在圣约模式下几乎被完全否定，爱的命令是第一条诫命（C,1），在这之后才是那些我们通常认为的律法条规（C,2）。它们一起构成了律法，向我们指明它们彼此之间并不存在矛盾。没错，从结构的安排上我们可以说爱是总括性的，律法有具体的针对性。这说明爱意味着我们应当全心、单单地忠于我们的大君王，而具体的律例规条让我们看到忠于圣约的外在行为包括什么。如果我们的爱单单属于上帝，那么我们就不会去拜偶像，妄称上帝的名，等等。这些具体的细节让我们看到了爱的内涵，而非向我们提供一种其他的伦理，让我们在爱与律法之间按照自己的意思来作出选择。

(e) 救赎的焦点和广泛的应用：近年来有很多文章都在讨论圣经的“目的”，以及这种目的如何影响了圣经的可靠性、无误性以及充分性²³。很多人认为圣经的目的是要向我们传递救赎的信息，而非让我们关注任何关于科学、历史、哲学或是其他领域的内容。因此如果圣经中有一些历史或其他方面的细节上有错误，它们并不影响圣经的可靠性，因为圣经只为要向我们传递救赎性的信息。

¹⁹ 弗雷德里希·施莱尔马赫，《基督徒的信心》（纽约，Harper and Row 出版，1963）

²⁰ 卜仁纳，《上帝的必须》（费城，威斯敏斯特出版社，1947）

²¹ 弗莱彻，《处境伦理》（费城，威斯敏斯特出版社，1966年）

²² 当耶穌指出爱上上帝以及爱人如己是最大的诫命时，他引用了申 6:5 和利 19:18 这两条摩西的律法（太 22:37-40）。

²³ 比如 G.C. 柏寇伟所著的《圣经论》（大溪流域：Eerdmans 出版社，1975）；杜威·比格尔所著的《圣经的默示》（费城，威斯敏斯特出版社，1963），罗杰斯与唐纳德·麦克金姆所著的圣经的权威性和诠释（旧金山 Harper and Row 出版社，1979 年）

那些坚持“救赎历史”是圣经所教导最主要或实质性主题的人，以此来反对圣经伦理原则、圣经可靠性的护教，等等。实际上这与上面讨论的题目息息相关。

无疑，圣约在总体趋势上是救赎性的，历史序言（B）的部分就是一段救赎的信息，让我们看到上帝在救赎他的子民脱离罪和死的权势中赐下了怎样的恩典。然而，对圣约的宣扬并不仅仅在于告诉人们那些关于救赎的事实，同时也要宣扬上帝的恩典和我们对上帝恩典感恩的义务（C），顺服上帝与不顺服上帝的结果（D），以及上帝在地上建立的制度和社会结构（E）。更进一步而言，感恩的义务是广泛的，上帝爱的命令要求我们对生命有一个全新的定位，从而让我们所做的一切事情全都能荣耀上帝。这包括我们生命的所有层面：我们理性的思考，我们对历史，科学、哲学的认识。人类一切的行为动作都应出于我们对上帝的信心，在这一切的事上我们都要高举上帝的话，以其为我们的预设和前提。

可见圣约是救赎性的，然而这种救赎性却不是一种狭义的概念，它绝没有将上帝向我们说话的领域限制在某些特定的领域中。对于圣约的要旨，比救赎性更重要的元素是对上帝主权的宣告（A）。上帝的主权有绝对的广泛性。

关于圣俗的总体性区别，圣经从未对我们有过任何相关的教导。对于圣洁而言，存在着程度的不同。帐幕或圣殿中放有约柜的至圣所是最为圣洁的处所，与其相比其他的地方都是世俗的。在圣洁程度上，圣所较至圣所不足，然而却比其他地方有余。因此按照递减的圣洁层次，我们可以将会幕看为是一个整体，之后视圣城（耶路撒冷）为一个整体，之后是圣地（应许之地），最后就是作为上帝宝座的诸天以及作为上帝脚蹬的大地²⁴。可见没有一件事是“世俗的”，不存在任何一种事物可以存在于神主权之外，或对神的话语不具备回应的能力。

对于另一个与此相关的问题，即上帝的启示是由“事件”构成的，还是由“不受时间影响的真理”构成的，我的回应是类似的（参见上面（b））。上帝的主权本身无疑是永恒的。但是将上帝的主权应用在我们的处境中，却是以我们所在的历史阶段为条件。我们和上帝的关系取决于处于历史中的我们如何向上帝做出回应，上帝更进一步的启示总是以之前的事件为预设和前提。上帝圣约的律法让我们看到他永恒的属性，然而这律法也将上帝永恒的属性与他子民具体处境联系起来，因此上帝律法具体的应用确实根据处境的变迁而发生着改变。

（f）审判和祝福：十九世纪的自由主义神学一边倒地轻视上帝末后的审判。巴特和卜仁纳将审判的议题重新带回到核心的地位上（他们这样做实际上是以一种不同的方式来拓展韦斯和施韦策的末世学派，与近期的希望和解放神学家们一脉相承）。然而这种相对晚近的神学也只是将审判视为一种符号，或是一种全部或大部分靠恩典得胜的事件。

²⁴ See the diagram in DCL, 417, with the accompanying discussion.

我们不禁都要问一位满有仁爱的上帝如何会将某些人打入地狱。在不同时代反思这样的问题并不是错误。圣约的结构让我们看到上帝既是公义的，也是满有恩典的，而且上帝在这两面都不会有丝毫的让步或妥协。即使我们无法完全理解这两方面是怎样共存于上帝的属性中的，我们还是要在信心中认定这样的真理，相信上帝比我们更知道什么是真正的公义，什么是真正的慈爱。

(g) 上帝的话和人的回应：有相当多的著述都在讨论启示和人对启示回应的关系。因为施莱尔马赫的影响，大部分神学家都认为所有的启示都要与人类的回应相联系，因为上帝与人的沟通唯独发生在人类作出回应之后。没错，人的回应必须建立在信心之上，否则上帝和人的沟通就无法正常地进行。对于这些神学家启示是非命题性的，因此他们实际上将启示定义为一种会产生信心的事件。

保守主义的基督徒反对在使用圣经“启示”一词时赋予其不同的含义。无疑，当我们把启示定义为一种位格性的光照时，如太 11:27、加 1:16、弗 1:17 以及腓 3:15，在这种意义下启示就与人的回应密不可分。然而，这种启示却与，比如罗 1:18 中的“启示”，有着不同的内涵，因为后者明显是给那些没有信心的人，从而让他们对上帝的信实无可推诿。并且，这种晓谕上帝心意的启示并不是圣经描述上帝与人沟通唯一或标准的用语，更为普遍的表述是“上帝的话语”，它出现在公开性成文的文件以及上帝与先知的沟通中，但却从未包含内在光照的含义（以我所知）。我们在圣经诸如“律法”、“典章”、“法度”等的用语上可以更加清楚的看到这一点。

在这一点上之所以会出现混淆，是与对上帝圣约模式的忽视息息相关的。在圣约中上帝的启示和人的回应有着非常明确的关系。上帝是圣约的制定者，并且他在圣约中也指明了这一点（A），历史的陈述、律法、裁定以及管理的律例虽然都是上帝制定的，然而圣约仍要求 附庸一方的回应（D）。回应的实质决定了上帝要施以咒诅或是祝福。另外，在对约的接受中，附庸的一方要起誓认同约中所有的条款（参见 申 27:12-28:68）。并且未来的圣约会以前约中施行的祝福和咒诅作为新约的序言。

在圣经中上帝启示与人的回应的联系就在于这种圣约形式。当然正是因为耶稣为上帝的子民承担了约中的咒诅，子民才领受了一种特殊的启示，即借着信心在圣灵中与上帝的沟通。这一切都是靠上帝的恩典而成就的。因此在圣约中启示的形式多于一种。圣约公开性的文本是所有人都可以读到、听到的。然而内在的光照唯有那些在上帝的恩典中被联于基督的人才能经历。

(h) 历史和末世：施韦策和韦斯认为耶稣的信息完全都是关于末世论的，在他们之后，很多神学家都开始投入精力去研究圣经中历史和末世的关系：在什么程度上我们可以说基督教信仰是关于一次成就的历史事件，又在何种程度上我们可以说它是指向未来的。“关注未来神学”近年来非常流行，它有着各式各样的头

衔：希望神学²⁵、解放神学²⁶，以及潘能伯格的新黑格尔神学²⁷。早期的存在主义神学家如布尔特曼，提出福音是一种“向未来的开放性”，在某种程度上正预示了近期开放神学的这种发展。

然而，在圣约的结构中并没有任何这种关于过去和未来的冲突。过去的事件是圣约成形必要的条件（B）。我们清楚地看到上帝圣约中仆人常带着感恩之心回顾过往的历史，与此同时圣约中一样有对当下（C）和未来（D、E）的关注。在当下，我们遵循上帝的律法，从而明白我们该如何在世生活；我们盼望着上帝在未来将他一切的裁定施行出来，并且我们盼望着未来能够按着上帝治理的计划继续不断地有份于他的约。圣约未来的焦点并没有与历史的焦点相冲突，或与之相反，上帝未来的工作正是以过去发生的事件为基础的。

并且圣约未来的导向并非是一种模糊的形式，如布特曼的“开放性未来”或莫尔特曼与潘能伯格所认为的不确定未来。上帝虽然将某些方面向我们隐藏，使之成为奥秘，但是他却将未来要发生的预先告诉了我们，因此我们可以满有把握地去认识上帝心意中的未来，然而布尔特曼所言的未来是我们无法想象的。

(i) 上帝的主权和人的责任：圣约的模式并非包罗万象，并且我并不认为关于上帝主权和人的责任的问题圣约模式提供了什么非同一般的新观念²⁸。但是，对于那些坚持认定上帝的计划是可以改变，且取决于人的决定的神学家（特别是过程学派的神学家），圣约模式确实发出了不同的声音。圣约模式正如我们所看到的（g）以上的部分）非常强调人的责任，与此同时它一样也强调了上帝的主权：是上帝称自己为我们的主，单方面地确定了圣约的道德性，并向我们宣告未来将发生什么。没错，圣约中上帝的裁定（D）是依据人的顺服与否，但无论怎样上帝早有他全备的计划，他不需要去制定新的计划来应对时局，因为对他而言没有一种可能性可以超越他的预期。

(j) 自然界和圣经：现在很多神学都认为自然与圣经是启示的两种互不相容的来源，然而，在圣约模式中却完全不是这样。圣约中的上帝是自然界的掌管者和来源，因此自然界完全是按照圣约中上帝的心意来运作的，它从方方面面都证实着成文的圣约。而且只有那些从圣约的角度（加尔文）来认识自然界的人才能获得正确的知识。因此我们看到圣约呼吁被造界（圣约中的天地）作为立约的见证（申 4:26, 30:19, 31:28, 32:1），这一切都伴随圣约本身一同来作见证（申 31:14-29，参见罗 8:19-22）。

综上所述我们看到圣约模式反映了圣经启示不同方面多而一的关系。神学研究因此不应去提出某种非统一性，然后去确立某种神学家自己喜欢的要素。这样做只会忽略或违背圣经特定形态基本的结构性原则。

²⁵ J.莫尔特曼所著《希望神学》（纽约，Harper 出版，1967）

²⁶ 见 G.古铁雷斯所著的《解放神学》（纽约，Orbis Books 出版，1973 年）

²⁷ 如他所著的《耶稣，神和人》（费城，威斯敏斯特出版社，1968）

²⁸ The main treatment of this question in the *Lordship* series is in DG, Chapters 4 and 8.

视角性

圣约结构体现圣经合一性的第三方面在于圣约各要素之间的互为视角关系。

我们可以将圣经按照圣约结构中特定的要素，将它分成不同的部分。对上帝的启示包括的经文如：出 3:14, 6 章 1 节之后的部分, 33 章 19 节之后的部分, 34 章 6 节后半句, 赛 40 章 25 之后的部分, 赛 41:1-4, 玛 3:6, 约 8:58, 等等。历史序言 (B) 可以由旧约的历史书和新约的福音书组成 (请注意, 此时 (A) 和 (B) 的范畴已经出现重叠了), 可将旧约的摩西五经, 登山宝训 (太 5:-7 章) 以及圣经其他有关伦理的部分划入律法 (C)。将诗篇和箴言中部分的内容以及特别是先知书和启示书可以归入上帝的裁定 (D), 摩西五经、太 18 章以及教牧书信可以归入上帝的治理 (E)。

然而, 当你更深入思考这些划分, 你将会发现一个人不可能完全认识上帝的名 (A), 除非他对圣经的整体有所认识。其实整本圣经都是对上帝的启示。对于历史也是同理, 上帝子民的整全历史包括了上帝赐给他们的律法, 诗篇、智慧书、以及塑造了他们思考方式的预言和启示文学。对于律法也是类似的, 对于上帝律法的应用要求我们了解自己所处的历史处境。要了解上帝对我们的要求, 我必须要认识自己究竟处在救赎历史的哪个位置。对于上帝的裁定和他的治理也是同理。

因此全本圣经都是关于上帝之名的启示, 同时它也完全是律法、上帝的裁定或治理。圣约的每一种要素都可以成为我们看待整本圣经的一种方式, 任何一种要素也都包含了其他的要素。

比如, 历史不是律法的同义词。但是对我们来说, 认识历史与认识律法是一致的, 如果我们忽略了圣经的某些部分, 那么其余部分的启示我们也无法充分地认识和应用。没错, 我们的学识都是通过一点一滴的积累形成的, 并且对圣经哪怕是最片面的认识也好过对它一无所知, 也许这就是圣灵带领我们持续学习的一部分。然而我们却要看到神学家常常随意地将圣经碎片化, 并用孤立的观点来形成他们的结论, 很多非常严重的错误就是因此而生。

我认为这种圣约各元素的“视角性关系”是对圣经一体的多元性更进一步的证明。现代神学家将这些要素彼此对立, 实际上忽视了圣经非常重要的这个方面。

圣约的模式有可能为我们提供了另一种认识圣经的“视角性”方式。比如, 回忆一下我们之前关于上帝启示是否是“命题性真理”的讨论。我想说“命题性真理”是认识圣经的一个视角。圣经还包括了提问、命令、诗歌, 等等, 所以要认识上帝赐给我们的命题性信息, 我们必须去认识整本圣经, 这包括它的命令、提问和诗歌。因此在某种意义上, 整本圣经都是命题性的, 但它同时也是命令 (圣经向我们提出要求)、提问 (它让我们给出答案) 和诗歌 (它吸引我们全身心地投入)。

结论

通过以上不同的方式，圣约模式让我们更加认识了圣经的一体性，即使它是由不同的作者写成，各卷书之间也存在着差异。三位一体的上帝赐给了我们多而一的启示，上帝因此向我们彰显了对他话语（“我是主”）多重应用的合一性。上帝的话语实在丰富。一方面上帝话语简单明了，小孩子都可以明白；另一方面，他话语深广奇妙，那些最智慧的学者都感觉遥不可及。对所有信徒而言，圣经以可靠、明确、一致的方式向我们阐释着那位至高的上帝。