

第一部：舊約聖經概論

1. 舊約綜讀概論

本《舊約聖經——聖經神學註解本》是以文法（grammatical）、文學（literal），歷史（historical）的釋經原則為基礎，透過結構式（structural）的研經方法，去分析註解舊約的書卷，但同時以聖經神學的主題為主線，去掌握舊約聖經的內容，並貫通舊約（甚至整部聖經）的中心信息。簡單來說，本《舊約聖經——聖經神學註解本》是要幫助我們紮實地既概括又整合的去閱讀舊約。

在進入註解舊約各書卷之前，我們先來概論一下整本舊約（有時在某些地方甚至需要概論整本聖經）。

究竟“舊約”是甚麼？究竟“約”又是甚麼？我們先來思想“約”的意義。

A. “約”的意義

1. 從舊約看“約”

- a. “約”（希伯來文 *berit*）是一個法律上的用語；就像“契約”，有關雙方進入一種彼此都受條文約束的關係裡；
- b. 在舊約裡，這種“約”的關係，原不是指像商業合約那樣由立約雙方經協議而制定的“契約”。它乃像古代戰事後戰勝國與戰敗國所訂立的附庸條約（vassal treaty）。這種不公平的條約有它既定的格式（參“申命記”註解），內容也是由戰勝國單方面制定，戰敗國只能接受。附庸條約的意義乃在：順服戰勝國者生，背逆戰勝國者亡。所以“約”是一個選擇生死的事情，一個極嚴肅的事情；
- c. 人類犯罪後，神願意主動與人進入一種約的關係裡，讓活在神的審判和死亡中的人有得生的機會。神與人這種“約”的關係，雙方都受約的條文約束：
 - （1）人若肯悔改回轉歸向神，神就必須接納人，給人新生和祝福；
 - （2）人若不肯悔改回轉歸向神，人就無法得著神所願意賜下的新生和祝福，他就只能夠繼續留在神的審判和死亡之中。
- d. 這些條文，不是人與神商議決定的，而是神單方面決定的。犯罪受罰的人本來就沒資格得生，所以也沒資格與神在約的內容上討價還價；
- e. 神在約中所制定的，固然是完全出於神的意思，但它卻又是完全為了人的好處而制定，所以完全談不上對人公平不公平。

2. 從新約看“約”

- a. 在新約時期，希臘文裡並沒有能夠用來翻譯上述希伯來文的“約”（*berit*）的意義的字：在希臘文裡有“約”（*sunthēkē*）一字，是“合約、契約”的意思，但它正表示約的內容是由立約的雙方協商制定，這是聖經所絕不認同的；
- b. 《七十士譯本》選用了另一個與“約”有關的字。它雖然不是最自然的用字，但強調了所要強調的，那就是“遺囑”（*diathēkē*）一字。“遺囑”一字有幾方面可取之處：
 - （1）遺囑仍是一種“約”，經正式的途徑訂立；
 - （2）遺囑在立遺囑者死後才生效；換言之，約是經過立約者的死亡而生效（比較來九 18 主耶穌“流血”而立新約）；
 - （3）有資格領受利益的人固然可以選擇拒絕領受遺囑所列明賦與他的利益，但他若要領受有關的利益，他就必須依遺囑的內容行事；
 - （4）遺囑的內容乃由主動立約者（訂立遺囑者）單方面訂立，領受利益者不能商議遺囑的條款要求。
- b. 新約作者沿用了這個翻譯或意像來解釋“約”的觀念（參來九 15-22）。

B. “舊約” 的所指

“舊約” 一語其實是有兩方面的所指：

- 1. “舊約” 是指聖經的頭一部分
 - a. 基督教的經典（聖經）是由兩部分組成：舊約和新約
 - b. 舊約聖經可以分作四個部分：
 - (A) 摩西五經
 - (B) 歷史書
 - (C) 詩歌智慧書
 - (D) 先知書：可再分為“大先知書” 和“小先知書”
 - c. 中文聖經（英文聖經亦然）的舊約目錄，基本上是依舊約《七十士譯本》（希伯來文舊約的希臘文譯本）的目錄；它跟希伯來文舊約的目錄有所不同。兩個目錄對照如下：

中文（英文）舊約聖經目錄	希伯來文舊約聖經目錄
(A) 摩西五經	(A) 律法書 (Torah，或稱“訓誨書”)
創世記	創世記
出埃及記	出埃及記
利未記	利未記
民數記	民數記
申命記	申命記
(B) 歷史書	(B) 先知書 (Prophets)
約書亞記	約書亞記
士師記	士師記
路得記	
撒母耳記上下	撒母耳記
列王紀上下	列王紀
歷代志上下	
以斯拉記	
尼希米記	
以斯帖記	
(C) 詩歌智慧書	
約伯記	
詩篇	
箴言	
傳道書	
雅歌	
(D) 先知書	
以賽亞書	以賽亞書
耶利米書	耶利米書
耶利米哀歌	
以西結書	以西結書
但以理書	
十二小先知書（何 珥 摩 俄 拿 彌 鴻 哈 番 該 亞 瑪）	十二書卷（何 珥 摩 俄 拿 彌 鴻 哈 番 該 亞 瑪）

	(C) 寫作 (Writings，或稱“聖卷”)
	詩篇
	約伯記
	箴言
	路得記
	雅歌
	傳道書
	哀歌
	以斯帖記
	但以理書
	以斯拉記
	尼希米記
	歷代志

- d. 十二小先知書在《七十士譯本》的先後次序為：
何／摩／彌／珥／俄／拿／鴻／哈／番／該／亞／瑪
- e. 討論聖經的目錄，難免涉及聖經正典的問題，參下文“舊約正典概論”；
- f. 為使希伯來文舊約書卷的數目與希伯來文字母的數目相等（即為“22”），猶太人在很早的時候就已經故意的將某些書卷合併作一卷計（例如：將以斯拉記和尼希米記算作一卷）；
- g. 中文（英文）舊約目錄分類和希伯來文聖經（舊約）的目錄和分類有相同和不同的地方：
 - (1) 相同的地方：
 - (a) 兩個目錄都將摩西五經歸為一部；
 - (b) 兩個目錄都將許多先知書歸屬先知書。
 - (2) 不同的地方：
 - (a) 中文聖經將約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀等書卷歸為歷史書的分類；希伯來文聖經則將這些書卷歸屬先知書。猶太人傳統再將希伯來文聖經所收納的先知書劃分為“前先知書” 和“後先知書” 兩部分：
 - 〔1〕上述的歷史書是歸屬“前先知書”；
 - 〔2〕以賽亞書、耶利米書、以西結書和十二小先知書則歸屬“後先知書”。
 - (b) “後先知書” 所包含的就是先知的寫作，所以我們容易理解這些書卷被放在先知書的類別裡；
 - (c) 至於為甚麼將歷史書歸屬先知書，原因大概如下：
 - 〔1〕猶太人傳統認為這些歷史書都是由先知或有先知身分的人所寫，所以算作先知書；
 - 〔2〕這些寫作部分記錄了一些先知的事奉（例如：撒母耳、拿單、迦得、以利亞和以利沙、以賽亞、及一些不記名的先知神人）；
 - 〔3〕這些寫作有著先知的事奉的意義和功用。先知的事奉包括兩方面的功用（參先知書導論）：
 - 〔a〕預言未來的事情
 - 〔b〕宣告神的心意
 - 〔4〕雖然先知預言是很突出的事奉，但先知事奉的重點乃在宣告神的心意，多過預告將來的事情。從這個角度來看，歷史書的作者正是要透過記

錄和整理以色列人先前的經歷和歷史，向當代和歷代讀者宣告神的心意。這樣，歷史書就有著先知書的功用。所以猶太人將歷史書歸屬“前先知書”；

〔5〕對於被擄歸回的以色列人來說，先前的歷史（尤其是百姓在先知的引導和警告裡如何失敗和受罰），確實有著很重要的啓示和指導的作用，這個跟以斯拉記等歷史書（記被擄歸回的百姓當代或近代的歷史），顯然是有著不同程度的意義。

（d）不同的還有，希伯來文聖經將我們習慣稱做“詩歌智慧書”的書卷（約伯記、詩篇、箴言、傳道書、雅歌）歸屬第三類（稱做 Writings, 可譯做“寫作”或“著作”，也有譯做“聖卷”的）。雖然這第三類還有也可算作詩歌書的耶利米哀歌，但這第三類卻又不盡是詩歌書。裡面還有：

〔1〕我們稱為歷史書的路得記、以斯帖記、以斯拉記、尼希米記、歷代志；

〔2〕以及先知書（除了耶利米哀歌，還有但以理書）。

（e）箇中原因，我們或可以這樣推想：

〔1〕這第三類其實原先真是作為“詩歌智慧書”的，所以我們習慣稱做“詩歌智慧書”的書卷（約伯記、詩篇、箴言、傳道書、雅歌）都包括在內；

〔2〕由於耶利米哀歌也是一卷詩歌性質的書，從書中滿有反省和仰望的角度來看，它也是一卷滿有智慧的書卷，所以將它收納在這個類別裡；

〔3〕此外，大概也基於一些實用的原因，他們將某些書卷也歸在第三類裡。猶太人在被擄歸回後會在他們的五個節期裡分別誦讀一個書卷（稱為五書卷，*Megilloth*）：

路得記 —— 在五旬節誦讀
以斯帖記 —— 在獻殿節或普珥日誦讀
傳道書 —— 在住棚節誦讀
雅歌 —— 在逾越節誦讀
耶利米哀歌 —— 在贖罪日誦讀

為此，路得記、以斯帖記（和耶利米哀歌）也自然的歸在第三類裡面。

〔4〕至於以斯拉記、尼希米記和歷代志：

〔a〕它們都是成書在被擄歸回之後，跟先前的歷史書有不同的意義；

〔b〕在猶太人傳統裡，前先知書（約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀等歷史書）是帶有先知啓示的作用，但以斯拉記等歷史書乃是記述百姓在被擄歸回之後，如何回應先前的先知所作的啓示。對當代的以色列人來說，先前的歷史書與當代的歷史書是有著不同的意義；

〔c〕對於後期的以色列人來說，以斯拉記等歷史書雖然也盛載著神的啓示，但它們主要是記錄他們的歷史，性質較近似“歷史書”，所以沒有它們放在“前先知書”裡面；

〔d〕至於歷代志，它是要追溯猶大家的史系，並強調箇中的宗教意義（建造約櫃的帳幕、聖殿、宗教改革和祭司利未人的事奉），好支持被擄歸回的猶大人建造聖殿和扎根興盛，跟成書在被擄期間的列王紀，目的要較闊面的去記述先前的歷史，好作後人的鑒戒，是有所不同。

h. 舊約聖經涵蓋由亞伯拉罕至以斯帖或尼希米近二千年的日子，以及在亞伯拉罕之前難以確定的年數；整本舊約聖經超過三十人之手（包括：摩西、約書亞、撒

母耳、耶利米、大衛、所羅門、多位詩篇作者、眾先知）、使用兩種文字（希伯來文、亞蘭文）、透過多種文體、在神的默示之下寫成；

i. 順道一提，舊約目錄（中英文目錄）和新約目錄有著一些對應的地方：

舊約	舊約基礎： 摩西五經	民族歷史： 歷史書	生活作品： 詩歌智慧書	啓示作品： 先知書
新約	新約基礎： 四福音	教會歷史： 使徒行傳	生活作品： 書信	啓示作品： 啓示錄

（1）舊約和新約都可以分成四個部分；

（2）開頭的書卷（摩西五經和福音書）記載有關時期開頭的歷史，它們成了其後的歷史一個發展的基礎：以色列人的歷史源自摩西五經所記載的以色列人的蒙拯救（出埃及），新約教會的歷史則源自四福音所記載的主耶穌的生平和所成就的救贖；

（3）跟著的書卷（舊約的歷史書和新約的使徒行傳）就分別接續摩西五經和四福音，記載有關群體（舊約以色列民和新約教會）的發展歷史；

（4）接著的，在舊約為詩歌智慧書，在新約則為書信（保羅書信和普通書信）。兩者都涉及如何在現今的歷史裡學習活出敬畏神的智慧人生；

（5）最後是啓示性的寫作，在舊約有大小先知書，在新約則為啓示錄。兩者都從現今的生活翹望將來，兩者都遠望直到新天新地的降臨。

j. 舊約聖經所涉及的時期，我們就簡稱之為“舊約時期”。聖經的頭一部分之所以叫做“舊約”，是因為當中記載了神與人在舊約時期所定立的舊約。這就帶我們去思想“舊約”的另一個所指。

2. “舊約”是對在舊約聖經記載的時期裡神與人所訂立的諸約的一個總稱

a. 舊約聖經記載到神曾經與以色列人的好幾位先祖立過約，先後有：

（1）神與亞伯拉罕立約（創十五）
（2）神透過摩西與以色列民立約（出十九）
（3）神與非尼哈立約（即利未的約，民二十五 10-13；比較耶三十三 21）
（4）神與大衛立約（撒下七 1-17；耶三十三 21）

b. 這幾個約，雖然是跟不同的人訂立，但實質上是同一個約（參下文關於舊約和新約的救恩的討論）；

c. 由於這幾個約是記載在舊約裡，而耶利米書（耶三十一 31-34）又預言將來會有一個“新約”，所以舊約聖經所記述的這幾個約就統稱為“舊約”；

d. 事實上，希伯來書（來八 10-15）就引述耶利米書的預言，以主耶穌降臨之前的諸約為舊約，以主耶穌所成就的約為新約；

e. 雖然保羅一而再的以亞伯拉罕的信來引證新約因信稱義的道理（羅四；加三），即亞伯拉罕的約在本質上是與新約相同，但由於是發生在舊約時期裡，我們也將它劃入舊約之內——其實舊約裡的諸約在本質上都是跟新約相同的；

f. 舊約也提到神有其它的約。嚴格來說，這些約雖然都記載在舊約聖經裡，但並不歸入我們所說的“舊約”之內：

（1）神與亞當的約（何六 7 “他們卻如亞當背約，在境內向我行事詭詐”）；
（2）神所立“白日黑夜的約”（耶三十三 20-21 “耶和華如此說：‘你們若能廢棄我所立白日黑夜的約，使白日黑夜不按時輪轉，就能廢棄我與我僕人大衛所立的約，使他沒有兒子在他的寶座上為王，並能廢棄我與事奉我的祭司、利未人所

立的約’ ”。

g. 由於聖經的頭一部分記載神與人所定立的舊約，因而被稱為“舊約聖經”，照樣，由於這些舊約是發生在舊約聖經所記載的時期裡，也就是發生在新約來臨之前的時期裡，於是這段時期也叫做“舊約時期”——雖然嚴格來說，舊約時期是由人犯罪之後才開始，但許多時候，我們都不再這樣仔細劃分了；

h. 在舊約和新約之間的時期，就叫做“兩約之間時期”。

C. 舊約的重要

雖然我們新約信徒是生活在新約時代裡，而我們接觸新約的機會通常也比接觸舊約的多，但舊約聖經對我們新約信徒來說，仍是絕對重要的：

1. 舊約是整本聖經的一部分，是神整體啓示的一部分。雖然有謂舊約是較著重透過歷史來啓示的書卷，新約則是較著重透過說話來啓示的書卷，但二者是前後相關相連，合成一個完整的啓示。事實上，保羅在提後三 16 就是這樣說：“聖經都是神所默示的”。這裡說的“聖經”主要就是指保羅當代的教會所使用的舊約聖經。所以舊約聖經跟新約聖經一樣，都是神的說話。新約信徒理當鄭重看待。
2. 舊約是聖經的頭一部分，跟新約所記載的是同屬一個故事的內容。舊約的記載讓我們知道神救恩事情的開始和發展。舊約乃為新約事蹟的背景。讀故事者理應由故事的開始讀起，所以舊約是新約不可少的一部分。
3. 雖然主耶穌的救恩在新約時候作成，但當中的許多道理，早在舊約已經透過不同的渠道宣告過了。舊約內容可以在多方面豐富或幫助我們明白新約的意義。舉凡舊約的歷史、預言、預表，以及神學，都指向新約。雖然神學的巔峰是在新約，但一個沒有舊約的神學總是個不整全的神學。聖經神學就說明了神學是怎樣從舊約發展到新約，當中的過程就是神偉大的救贖工作。事實上，舊約和新約都關心人類的救恩。它們有著相同的主題，都以基督為中心，以救贖為基礎，以安息為目標。新約的希伯來書就是從舊約獻祭的體系來說明新約基督的救贖的豐富意象和意義。

D. 讀舊約的困難

我們知道舊約的重要性，但讀舊約的困難有時卻又叫我們對讀舊約的興趣和熱忱打了折扣。是的，我們承認讀舊約是有它的難度，例如：

- 舊約與我們有著遙遠距離——
 - 在時間上：舊約涉及的時間由創造至主前五、六世紀，跟主後二十一世紀的我們，在時間上相距了二十六個世紀（甚至難以計算的時間鴻溝）；
 - 在語言上：舊約聖經不是用我們的母語來寫成的（當代的世界還有更多別的語言，那就更不用說了）。語言上的不同，有時可以嚴重影響我們對舊約的認識；
 - 在文化上：舊約記載的民族國家有他們的文化，當代不同的民族也有他們自己的文化。我們要抽離自己的文化去了解他們的文化，從而認識舊約內容，也是不容易的事情；
 - 在地理上：舊約的人物事蹟是發生在今日的中東（或稱古代近東）一帶，縱然今日的交通發達，旅遊方便，但在一般情形來說，要我們活在東南亞或別的地方的華人，設身在中東的地理環境去掌握舊約事蹟的情節，有時也是有它的難度的；
 - 在歷史上：舊約涉及的時期很長，涉及的歷史事蹟自然也很多了。不但是聖經的歷史與我們有距離，就是聖經的內容也是經過挑選的。舊約所記載的事蹟，並不是當代歷史的全部。當代的人活在他們的年代裡，較容易不需刻意就可以補充有關事蹟的某些背景和情節；但對今日的讀者來說，這方面實在是一個挑戰。此外，我們要認識舊約歷史，許多時候也得同時認識當代別的民族的歷史，而這些經外資料許多時候又是繁多、零碎和遙遠的。
- 舊約經文篇幅太多——舊約的篇幅為新約的三倍，裡面涉及的人物、地方和事蹟也比新約的為多，我們去掌握舊約的內容需時也較多，難度也較高了。
- 舊約平行經文眾多——新約固然有四福音的經文互相平行，以弗所書和歌羅西書，彼得後書和猶大書也有對照的地方，使徒行傳和保羅書信也有互相穿插的地方，但舊約裡平行的經文就更多了：例如在摩西五經裡，申命記與出埃及記至民數記的內容互相對照，歷代志與撒母耳記和列王紀互相平行；此外，先知書與歷史書互相穿插的情形就更複雜了。

是的，讀舊約的困難是有的，但我們還是可以想辦法克服它，或是減低它對我們閱讀的攔阻：

- 多讀舊約經文（連同正確的研經釋經法）——這是最基本而重要的方法。多讀就多熟識，多熟識就減少疑難，並能從較闊的角度去思想所遇上的疑難。
- 明白舊約與新約的關係，掌握聖經連貫的信息——舊約信息是整本聖經的一部分，它的意義離不開新約。明白新約有助我們明白舊約；明白新約和舊約的關係，就能幫助我們明白舊約的信息。在這方面，掌握聖經神學的主題就至為重要。
- 多參照歷史地理資料——聖經歷史是古代近東歷史的一部分，以色列人也是生活在一片確實的地土之上。多研讀古代近東的歷史，多認識巴勒斯坦和鄰近地區的地理環境，一定會幫助我們明白和掌握舊約聖經的內容。
- 參讀《編年合參聖經》——論到掌握聖經的歷史，筆者所編的《編年合參聖經》應該是一個值得參考的資料。它是從“編年”和“合參”兩方面去將整本聖經的內容，整合成一本時序有條理和記述較整全的聖經。編年與合參，縱橫交錯，要為讀者整理和建議一個涵蓋整本聖經的年期和內容的架構來。

E. 舊約的文字

舊約是用舊約時代的文字寫成，主要是希伯來文，但有少部分是用亞蘭文寫成。我們若能對以下幾種與舊約有關的文字略為認識，也是好的。

- 希伯來文
 - 範圍：舊約裡除了部分經文是用亞蘭文寫之外（參下段），其餘都是用希伯來文來寫的；
 - 例子：創一 1（經文由右讀向左）：
בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ;
c. 為方便不熟悉希伯來文的人也可以讀出希伯來文的文字，我們會用音譯的方法（transliteration）用英文字符來加以表達，例如創一 1：
bə'rē'sīt bārā' 'ēlōhim 'eṭ haššamayim wə'eṭ hā'āreṣ.;
 - 學者以挪亞三個兒子（閃、含、雅弗）的名字來將語言分類。亞伯拉罕和以色列民是閃的後裔，所以希伯來文是屬於閃族語言；
 - 希伯來文聖經的“馬所拉抄本”（Masoretic Text，簡稱 MT），就是我們目前所接納、由猶太人傳統中一班稱為“馬所拉學者”（Masoretes 或 Masorites）的經文抄寫權威所保存和加上標點與讀音的希伯來文聖經抄本（猶太人稱他們對舊約經文所有的傳統資料為“馬所拉”〔Masorah〕）。大約在主後 500 年，猶太人中有兩個馬所拉陣營，一個在巴勒斯坦的提比利亞（Tiberia；可稱為西方陣營），一個在巴比倫的 Sura（可稱為東方陣營）。但到主後九世紀，東方陣營的兩個馬所拉學派 ben Asher 及 ben Naphtali 所保存的經文成了主流的經文。主後十四世紀，這兩個家系的經文合成一個傳統經文，稱為“被接納的經文”（textus receptus；或叫做“received text”）。這個希伯來文經文成了 Rudolf Kittel 所編的 Biblia Hebraica（簡稱 BHK）頭兩個版本所依據的經文。其後的（亦是目前所流行的）Biblia Hebraica Stuttgartensia（簡稱 BHS）則是依據主後 1009 年或 1008 年屬 ben Asher 家系的 Leningrad Codex B 19A（代號 L）。這個抄本乃是目前最早包括了整個舊約經文的抄本；
 - 認識希伯來文是研讀舊約很有用的一個工具；
 - 雖然新約聖經是用希臘文寫成，但當中也有希伯來文的文法和表達的方法，所以認識希伯來文也有助我們明白新約中用上希伯來文語法的地方。
- 亞蘭文
 - 範圍：五處地方——創三十一 47（其中的“伊迦爾·撒哈杜他”，原文為兩個亞蘭文字）；耶十 11；拉四 8 至六 18，拉七 12-26；但二 4b 至七 28；
 - 亞蘭文也屬閃族語言，所以在文法上與同屬閃族語言的希伯來文多有共通的地方，所用的字母跟希伯來文的也相仿，但當然在一些用字的串法（spelling）和文法上仍會有不同的地方；
 - 認識亞蘭文當然有助於研讀上述聖經中用亞蘭文來寫的經文，也可以透過亞蘭文研究經外的亞蘭文獻，從而幫助我們認識聖經以外的許多資料。
- 希臘文
 - 舊約聖經原不是用希臘文來寫的，只是舊約聖經後來被翻譯成希臘文，所以認識希臘文對研讀舊約也有幫助；
 - 希臘文的舊約稱做 Septuagint，這名稱習慣上譯作《七十士譯本》（代號 LXX）；
 - 《七十士譯本》原是指最早期的希伯來文摩西五經的希臘文譯本，但這個名稱後來被用來泛指整本舊約聖經（甚至包括舊約的次經）的希臘文譯本。猶太人傳統說《七十士譯本》是在主前三世紀中由埃及王多利買二世（Ptolemy II；約主前 285-247

年)下令,由在埃及亞歷山太(Alexandria)的七十位(或七十二位)猶太人長老合力譯成(因而有《七十士譯本》的稱謂)。《七十士譯本》成了早期教會所愛用的舊約聖經譯本,因而不大受猶太人的歡迎;

d. 《七十士譯本》有好幾個版本或叫法:

- (1) “LXX”這個代號經常是特指《七十士譯本》的 Lucianic 版本(Lucian 死於約主後 312 年);
- (2) 《古希臘文譯本》(Old Greek)或《七十士譯本雛本》(Proto-LXX)是泛指在 LXX 之前較古老的希臘文譯本;
- (3) 《Lucian 譯本雛本》(Proto-Lucian)是指屬主前一、二世紀(在 Lucian 的版本之前)一個按巴勒斯坦的希伯來文舊約所修譯的希臘文舊約譯本。這個譯本影響了 Lucian 的版本;
- (4) 另一個屬主後一世紀或較早的古希臘文譯本叫做 Proto-Theodotion 譯本(或稱 *Kaige recension*, 因譯文愛用希臘文 *kaige* 來翻譯希伯來文的 *gam* 而得名);
- (5) 在耶柔米(Jerome)之日(約主後 400 年)有三個《七十士譯本》的版本:俄利根(Origen)的 Hexaplaric text, 在埃及的 Hesychius, 以及 Lucian 的版本。這三個版本合稱為 Trifaria Varietas;
- (6) 俄利根的 Hexapla 並列了六個舊約經文:希伯來文經文;用希臘文字母逐個字母翻譯希伯來文的經文;Aquila(約主後 140 年)的希臘文譯文(猶太人採用的希臘文經文);Symmachus(主後二世紀後期)的希臘文譯文;LXX 的希臘文譯文;Theodotion(主後二世紀後期)的希臘文譯文。

4. 其他文字:舊約是古代近東的一部分,認識其它古代近東的語言可以在不少地方幫助我們認識舊約

a. 亞甲文(Akkadian, 包括亞述文、巴比倫文):

(1) 主後 1835 年於卡曼沙(Karmanshah)發現一塊在崖壁上的浮雕,上有“貝希斯敦碑銘”(Behistun Inscription),共 1200 行字,用三種文字寫成(亞甲文、古波斯文,及以攔文)。學者先將古波斯文譯出,透過三種文字之間的比較,繼而掌握了以攔文和亞甲文的奧秘;

(2) 亞甲文屬閃族語言,除了有助我們研究同屬閃族語言的希伯來文文法之外,它更有助研究亞述和巴比倫,以及古代其它民族的文獻,從而認識當代的歷史與文化。

b. 蘇默文(Sumerian):在美索不達米亞兩河流域發現的文字,比亞甲文還要早。它不屬閃族語言,但深深影響了亞甲文。它是圖象兼語音的文字,有跟中文相似的地方。蘇默文獻保存了許多古老的記載和傳說,對研究古代文化有幫助;

c. 烏加列文(Ugaritic):屬閃族語言,是在主前十三、四世紀強盛於地中海岸的一個城邦的語言,文獻多屬詩歌體裁、宗教性質,對研讀詩篇尤有參考價值;

d. 腓尼基文:也屬閃族語言,一些腓尼基文的文獻反映了當時在迦南的民生;

e. 摩押文:也屬閃族語言。考古所發現的摩押王米沙(參王下三 4-5)的碑文,有助我們探討以色列王暗利跟摩押王米沙的關係。

f. 埃及文:

(1) 主後 1798 年於埃及的羅塞塔發現“羅塞塔石碑”(Rosetta Stone),碑文也是由三種文字寫成(第三世紀的希臘文、民間通用的埃及文,及古埃及象形文)。學者透過三種文字之間的比較,漸漸揭開埃及文的讀法;

(2) 認識埃及文除了有助我們認識埃及文獻、文化、歷史、宗教,也有助我們探討一些帶有埃及色彩的舊約經文(例如創世記中記約瑟在埃及,和出埃及記以

色列人在埃及為奴的經文)。埃及文屬含族語言,但學者認為含族語言和閃族語言也有相通的地方(因語言有共同的來源,參創十一 1-9),所以埃及文也會在一些地方幫助我們明白希伯來文的細節。

g. 波斯文:顯然對研讀波斯王國時期的聖經和經外資料會有幫助;

h. 阿拉伯文:是最保守的閃族語言,它保存了許多古老的文法細節,有助我們認識或推敲在希伯來文聖經中一些罕有的文法或讀法。

F. 歷史與啓示

聖經是神的啓示，但它不只是一堆信息。神是在人的生活裡賜下啓示。換言之，神的啓示與人的歷史有著緊密的關係（參歷史書導論）：

1. 歷史與啓示不可分割

a. 啓示是在歷史裡賜下

- （1）神是真神，是活神。祂會作事，也會說話；祂說話，祂也作事；
- （2）神不但真確存活，祂也與人同活，與人交往；
- （3）神既關心人的幸福，祂必會將人所需要知道的事情啓示給人知道；
- （4）神不但啓示，祂既關心人的幸福，祂也必參與人的歷史，且要在參與歷史之時賜下啓示。

b. 啓示解釋歷史

- （1）人的生活可能在兜圈子，但人類歷史不是：歷史是有目的的向前邁進，神要在其中成就救恩，並要將歷史帶到一個終局；
- （2）神讓人運用自己的自由和意志去生活，但神對人的歷史和命運不會袖手旁觀。神要在人類的歷史裡有所作為。聖經裡記載著神許多重要的作為。神不但創造人類，也為邁向滅亡的人類預備救恩。祂揀選以色列民、引導以色列國，掌管她的興衰。祂作成救恩，並以新約教會來成就舊約以色列所承擔的任務，祂最後還要帶領世界到它的終局去。這些都是神的作為，但這一切也都帶有意義。祂賜下啓示，讓人知曉自己的命運，明白神作為的心意。祂親自解釋祂的作為的意義，免得人對祂的作為無知、誤解、曲解，甚至將祂的作為歸給偶像假神；
- （3）神不但解釋祂的作為，祂還會預言事件，事先指明事件的發展和意義；
- （4）事實上，聖經就是充滿著神的作為，也充滿著神的啓示；神在歷史中啓示，為歷史作啓示，也為未來的歷史宣告啓示。

2. 聖經的啓示不是以色列人對自己民族歷史的自我解說。

G. 舊約寫作的性質

舊約固然是神所默示的啓示，但它也是人有意識的寫作。所以舊約可以說是一部神人合作的作品。作為一個寫作，裡面有著涉及神和涉及人的幾方面的性質：

1. 從“啓示”來看——是神學宣告

- a. 舊約是神的啓示，意味著它是來自神的心意。神有說話要對人說，有真理要讓人知，祂就賜下啓示，所以舊約可以說是一份宣告神的神學的寫作；
- b. 既是神學的宣告，我們就需要有條理的將它的內容加以整理，按主題將它的內容加以勾劃，讓我們有方向和較容易去掌握舊約的信息。

2. 從“文體”來看——有不同體裁

- a. 舊約固然是神的啓示，但它是透過人（作者）來啓示，也是在人生不同的環境和層面裡賜下啓示。這樣，舊約的內容就涉及不同的文體（文學體裁）；
- b. 例如：當神默示人用歷史來啓示祂的心意的時候，作者就會將有關的歷史記錄下來。裡面固然有神的信息，但它總是一個歷史記載，所用的就是歷史或敘事的文體。當神透過人的頌讚來啓示祂的屬性的時候，有關經文很自然就會用上詩歌的文體。有時神為了讓人實在認知自己罪證的確鑿，祂會讓聖經作者將它的話語用法庭的場景和用語來表達，那時就運用了一個法律的文體。舊約裡不同的書卷或段落，有意無意間都運用著不同的文體來記述；
- c. 要明白舊約，就需要了解經文所用的文體。這涉及到釋經學的範圍了；

3. 從“表達”來看——是文學寫作

- a. 舊約作為一部寫作，當中除了有神的成分，也有人的成分。在人的成分那方面，除了上述涉及的文體之外，還一層值得分享；
- b. 作者不但在不同的場景裡因應不同的需要，運用不同的文體來寫作，當他要將有關的材料整理成書時，他對他的整個寫作（聖經書卷）是有信息要表達。他會構思如何選取他的材料，他更會構思如何整理鋪排他的材料，以期它的內容與信息都能生動有力的活劃在讀者面前。作者這樣的構思，會表達在經文的寫作結構上；
- c. 經文的寫作結構跟文體無直接的關係：
 - （1）“文體”通常只是涉及個別的經文段落，“結構”不但關係個別段落，更是關係整個聖經書卷；
 - （2）雖然某種體裁有時也會有某種形式（這是形式批判學所愛強調的），但結構是凌駕在場景所賦與的形式和格式之上。聖經作者仍舊可以在一個文體形式所規限的格式裡，按他的構思來鋪排這個形式或格式所要求的內容，成為一個能夠表達作者的思想或信息的結構。

2. 舊約地理概論

要認識聖經的內容，我們要認識聖經的歷史。聖經的歷史主要是發生在巴勒斯坦地，所以要認識聖經的歷史，我們也要認識一下巴勒斯坦的地理形勢。但巴勒斯坦是古代近東的一部分，所以在認識巴勒斯坦的地理形勢之時，我們也得去了解一下巴勒斯坦地周圍的地理環境。

A. 巴勒斯坦的本土

1. 嚴格來說，“巴勒斯坦”是指約旦河西的迦南地；但因以色列人佔據了約旦河東的部分地方，“巴勒斯坦”一語有時也鬆散的將約旦河東兩支派半所住的地也包括在內。
2. 巴勒斯坦位處亞洲西南邊緣，臨近地中海，是一塊美麗而豐富的土地。
3. 粗略來說，巴勒斯坦看似一個 4 與 1 之比的直立長方形（或說直立四邊形），唯西南角略向西（向左）闊了出去。
4. 若連約旦河東之地也包括來說，巴勒斯坦算是由五條南北走向而並排的地帶組成。由左面說起：
 - a. 沿岸平原（Coastal Plain）
 - （1）沿地中海海岸由北至南的是一條平原地帶，比水平線略高；
 - （2）在北面起自亞哥（Acco）以北 20 公里（約 12 哩半）海法灣（Bay of Haifa）的北端之處。起始之處是一個較窄的平原地方，東西闊約 5 公里（約 3 哩）；
 - （3）稍為南下到達海法灣畔之時已闊達 13 公哩（8 哩）；
 - （4）到海法灣南端，被一帶西北往地中海伸出、而東南向內地延伸的迦密山脈（Mt. Carmel）完全打斷；
 - （5）沿岸平原在迦密山脈左面（西南面）再繼續向南擴展：
 - （a）這一段沿岸平原也叫做沙崙平原（Plain of Sharon：參賽三十五 2 “迦密與沙崙的華美”；又賽六十五 10）；
 - （b）它起先是一個尖窄的平原地帶，長達 30 公里（約 18 哩半），闊則只有 4 公里（2 哩半）；
 - （c）及至 Nahal Tanninim 的南端，平原開始闊達；
 - （d）來到亞雅崙谷（Valley of Aijalon）之處有 20 公里（約 12 哩半）之闊；亞雅崙谷提供了一條東行進入東面山區地帶的路徑；
 - （e）在亞雅崙谷的南面，海岸平原的東陲跟巴勒斯坦的第二條南北地帶（示非拉平原或低地，參下文）會合；
 - （f）亞雅崙谷南面的沿海平原，就是非利士人之地。非利士地有五大城鎮：亞實突、迦薩、亞實基倫、迦特、以革倫（撒上六 17）。
 - （6）海岸平原再南下就去到迦薩（Gaza）以南，跟“南地”（Negev）連合；
 - （7）沿海的平原（和山間的平原）有適合穀類生長的肥沃土地。
 - b. 示非拉低地（Shephelah）
 - （1）示非拉低地其實只算是半條（或更短）中間插入的地帶；
 - （2）它在沿岸平原的半腰處（亞雅崙谷）向南開展，到猶大山區南端，接入南地（Negev）；
 - （3）區內散佈著一些低山，一些由南至北的山谷，將這塊低地分為東西兩半；
 - （4）但區內也橫放著幾條東西走向的路徑，溝通了西面的平原和東面的山地。

c. 中央山地 (Central Mountain Ranges)

(2) 第三條南北地帶是處於巴勒斯坦中脊位置的山地。山地北部起自“上加加利 (Upper Galilee)”：

(a) 這地區群山雄偉壯觀，卻是難以跨越；

(b) 中央有高及 1000 公尺 (3280 呎) 的山峰；

(c) 群山的東面有峭拔的懸崖，直插東面的裂谷地帶 (見下段)。古代商旅都迴避這個山區。

(2) 在下加利利 (Lower Galilee)，山地被一些廣闊、東西走向的山谷所切斷，造成一些通道，讓人從沿岸平原東走到加利利海一帶地方；

(3) 下加利利以南是耶斯列谷 (或耶斯列平原，Valley of Jezreel)，山地繼續中斷

(a) 耶斯列平原像個斜放的三角地，由西北 (尖端) 向東南走，由沿岸平原伸展到約旦河谷；

(b) 南北最闊處達 25 公哩 (約 15 哩半)。

(4) 在耶斯列平原南面，山勢再高聳險峻，形成以法蓮山地：其中撒馬利亞山峰高達 900 公尺 (2953 呎)；示劍和伯特利都在以法蓮山地裡；

(5) 撒馬利亞山以南 (在 Nablus 以南) 有一道南北走向的狹谷；跳過山谷，南望是伯特利山區，內有幾個山谷，當中的山路是相當的迂迴；

(6) 再南下就是耶路撒冷山地，北部是個細小的高原，接著是東西走向的山谷，方便了遊人由示非拉低地往東而行；

(7) 在伯利恆以南是猶大山地

(a) 山勢再高聳宏偉，山峰也有高達 1000 公尺的，與上加加利山區中的高峰遙遙相對；

(b) 希伯崙就在猶大山地裡。

(8) 高山然後向南轉低，滑落南面的南地 (Negev)：

(a) “南地” (Negev) 是統稱巴勒斯坦猶大山地以南那個遼闊而乾旱的南方地區。其中多是平原，但也有山脈；

(b) 南地是一片荒野，幾無可耕之地；

(c) 別是巴就在南地裡，算是猶大境最南的城鎮。

(9) 由耶路撒冷山區到猶大山地的一段山區，是傍著西面的示非拉低地而行。

d. 裂谷地帶 (Rift Valley)

(1) 第四條南北地帶是一條長長的裂谷。它其實是一直延伸到東非；

(2) 裂谷的北端有呼勒湖 (Lake Huleh)。呼勒湖的湖水向南流入加利利海：加利利海海面是低於水平線 210 公尺 (689 呎)；

(3) 加利利的水向南流經約旦河入死海；

(4) 死海海面低於水平線 400 公尺 (1312 呎)，死海海底更是再低 400 公尺 (1312 呎)。死海是一個死湖，河水流入而不流出；

(5) 除了那緊貼著約旦河的河畔，裂谷地帶沿途都是屬於半乾燥或乾燥地方，甚至是沙漠般的地方；

(6) 死海以北、約旦河西的河畔平原有吉甲和耶利哥等城鎮；

(7) 死海西面、猶大山地對下的裂谷地段是為猶大曠野；

(8) 死海以南的裂谷，直到亞喀巴灣 (Gulf of Aqaba) 上的以旬迦別 (Ezion-geber)，叫做亞拉巴 (The Arabah)；不過“亞拉巴”有時也包括約旦河谷一段的裂谷地帶 (申一 1)；

(9) 一些關於距離的數字：

(a) 約旦河直距約 112 公里 (70 哩)；

(b) 由加利利海的北端到古時死海的南端，長約 205 公里 (約 127 哩)；

(c) 由迦薩對開的海岸到死海東岸，闊約 116 公里 (72 哩)；

(d) 由迦密山對開海岸到加利利海東岸，闊約 70 公里 (43 哩)。

e. 河東山地 (Eastern Mountain Ranges)

(1) 第五條南北地帶是在裂谷東面崛起的山地。地帶起自加利利海的東北：

(a) 山勢有高達 1100 公尺 (3609 呎) 的；

(b) 從這裡再北上就是連向大馬士革的高原；

(2) 在加利利海以南的是一個像約旦河西面的中脊山區的山區；河東西兩兩個山區東西相對；

(3) 再南下是個高達 800-900 公尺 (2625-2953 呎) 的高原地帶；高原地方有可作農牧之地；

(4) 這個山脊地帶有幾條橫流的河流，將它切斷，造成深深的狹谷。

(5) 在約旦河和死海東面的河谷，由北至南包括：

(a) 雅穆河 (Yarmuk River)

(b) 雅博河 (Jabbok River)

(c) 亞嫩河 (Arnon)

(d) 撒烈河 (Zered River)

(6) 在河東山地以東，是一望無涯的敘利亞沙漠 (Syrian Desert)

5. 附：關於約旦河東的“基列”

a. 約旦河東的山地是一帶密林，稱為基列地；

b. “基列”一名基本上是指約旦河東以色列人的屬地。但這個名字可以有以下不同的廣義和狹義的所指：

(1) 山區基列：

(a) “基列”一名最狹義是指由希實本 (Heshbon) 以西的死海北端，向北伸展到靠近加利利海以南的雅穆河 (Yarmuk River) 之間的一帶叢林山區 (申二 10，三 10)；

(b) 這個山區基列中間有雅博河 (Jabbok River) 將它南北一分為二 (瑪哈念就是在雅博河的河岸上)

〔1〕雅博河以北的半部分曾為亞摩利王西宏所有 (書十二 5)，後來歸為約旦河東瑪拿西半支派所有 (這半支派還擁有巴珊地)；

〔2〕雅博河以南的半部分曾為巴珊王噩所有 (書十二 2)，後來則歸迦得支派所有。

(c) 由於山區基列這樣一分為二，經文有時會籠統的稱其中的一半為“基列地” (申三 15 就稱北面半部分的基列地為“基列”；比較書十七 1、5-6)；但經文有時又會準確的說明那只是“基列的一半” (指南面半部分，書十二 2；指北面半部分，書十二 5，十三 31)；

(d) 在這狹義的山區基列以北的一大片平原就是“巴珊”地。約旦河東的瑪拿西半支派也得了這巴珊地為業；

(e) 在迦得東面的是亞捫人之地。

(2) 高原基列：

(a) “基列”一名也可以指在狹義的山區基列地南面延展到死海中部的亞嫩河 (Arnon River) 之間一片起伏不平的高原地帶；

(b) 呂便支派得了這個地區爲他們的地業；

(c) 例如：撒上十三 7 就說到有些幫助掃羅王的希伯來人因爲怕由西面進襲的非利士人就往東面逃走，過了約旦河，逃到“迦得和基列地”：

〔1〕這裡的“迦得”是指在約旦河東迦得支派的屬地（在狹義的山區基列上）；

〔2〕“基列地”則是指這個屬呂便支派的高原地帶。

(d) 在高原基列南面就是摩押地。

(3) 廣義基列：

(a) “基列”一名在最廣義的層面來說，是可以指約旦河東包括瑪拿西半支派、迦得支派和呂便支派的整片土地（即也包括了巴珊地和其它地方）；

(b) 例如：王下十 32-33 提到亞蘭王哈薛攻擊以色列的境界，“從約旦河以東〔起計〕的基列全地，〔就是〕迦得人、呂便人和瑪拿西人之地，〔即〕從靠近亞嫩河的亞羅珥起，至基列和巴珊”。這裡提到兩個“基列”：

〔1〕首先提到的“基列全地”就是最廣義的基列，指約旦河以東屬以色列的整片土地，包括了“迦得人、呂便人和瑪拿西人之地”；

〔2〕其後提的“基列〔和巴珊〕”則是指巴珊地以南的山區基列（又參申三十四 1；士二十 1；王下十五 25）。

B. 巴勒斯坦的四周

1. 巴勒斯坦的西面

a. 若以巴勒斯坦地爲我們要注意的焦點，我們看見巴勒斯坦是在地中海的東岸上，以地中海的海岸線爲它西邊的界線；

b. 這個向海的西面爲巴勒斯坦地提供了海路對外的接觸。一些重要的港口（例如：巴勒斯坦中部的約帕）就座落在這個地中海的海岸線上。

2. 巴勒斯坦的西北面

a. 巴勒斯坦的西北面仍然是地中海的海域；

b. 腓尼基（Phoenicia）這個有名的海上王國就在迦密山（Mount Carmel）山麓北面，形狀狹長，於亞蘭和地中海之間；推羅、西頓、烏加列等重要城鎮就座落於此；

c. 跨過地中海到再西北的陸地，是小亞細亞之處（或稱亞拿妥利亞〔Anatolia〕高原，即今日之土耳其一帶），那裡住著許多民族，曾在不同的時間，因受著更遠方的民族的南下入侵，他們被逼也向南遷，在巴勒斯坦較遠北面的地區入侵，及聚居在亞蘭人之地。

3. 巴勒斯坦的北面

a. 巴勒斯坦北面是亞蘭人的地區。大馬士革是亞蘭諸城邦的一個重要代表，立於巴勒斯坦往美索不達米亞的大路上；

b. 哈馬是在大馬士革再北的地方；

c. 巴勒斯坦的北面沿地海岸線有推羅、西頓等重要城鎮；再北上在古代烏加列的所在地；

d. 巴勒斯坦北面有黎巴嫩山和黑門山；黎巴嫩山尤以香柏樹（或香柏木）著名。

4. 巴勒斯坦的東北面

a. 經過巴勒斯坦北面的地區，東轉即到巴勒斯坦的東北地區。這個也是一個亞蘭人的地區；

b. 來到巴勒斯坦的東北這裡，我們是來到幼發拉底河和底格里斯河的源頭。這兩條重要的河流，向南流入美索不達米亞地域；

c. 哈蘭、迦基米施等重要古城就是在這個地域裡。

5. 巴勒斯坦的東面

a. 原則上，巴勒斯坦是以加利利、約旦河和死海爲它東面的邊界；

b. 約旦河東面曾一度爲亞摩利人之地，但自摩西帶領以色列人出埃及來到約旦河東面之後，約旦河東面一帶地方即落入以色列人手上，分配與呂便、迦得和瑪拿西半個支派；

c. 在約旦河東：

（1）在瑪拿西半支派東南、迦得以東的，是亞捫人之地；

（2）在呂便以南的、死海南半東面的，是摩押人之地；

（3）在摩押撒烈溪以南、死海以南，直到亞喀巴灣（Gulf of Aqaba）上的海港以旬迦別（Ezion-geber），是以東人（西珥）之地。

d. 在呂便、迦得和瑪拿西等兩個半個支派所分得之地、在亞捫和摩押的再東面，是廣大的敘利亞沙漠

- (1) 敘利亞沙漠東延至美索不達米亞；
 - (2) 南連阿拉伯沙漠；
 - (3) 在東、西、北三面覆蓋著敘利亞沙漠的，是一個向北而拱的彎月形地帶。這個地帶土地肥沃，自古即吸引不同民族逐流而居，繼而發展至沿途繁榮且重要的城鎮，也帶動頻密的商旅往還，學者稱之為“彎月形肥沃地帶”(Fertile Crescent)。
 - (4) “彎月形肥沃地帶”包括了東面的美索不達米亞、北面和西北面的亞蘭、西面的巴勒斯坦；
 - (5) 古代的人多不會橫渡敘利亞沙漠，多是沿“彎月形肥沃地帶”往還。
 - e. 美索不達米亞是蘇默人(Sumerians)、亞述人和巴比倫人的發源地；
 - f. 考古發現的吾珥古城就在幼發拉底河下游，在巴比倫城東南方，近波斯灣口；
 - g. 尼尼微城和亞述城在底格里斯河中游，在巴比倫城西北方；
 - h. 幼發拉底河和底格里斯河向東南方向流過美索不達米亞之地，流入波斯灣(Persian Gulf)；
 - i. 在美索不達米亞再東去，是查格羅斯(Zagros)山脈地帶，是以攔人出沒之處
 - (1) 以攔人也曾從查格羅斯山脈地帶西進，攪擾美索不達米亞一帶地方；
 - (2) 亞述就是被以攔人和巴比倫人的聯軍亡掉的；
 - (3) 卡西人(Kassites)和瑪代人(Medes)也曾聚居於查格羅斯山脈地帶；
 - (4) 書珊城就在巴比倫城東面、以攔人之地。
6. 巴勒斯坦的東南面
- a. 巴勒斯坦的東南角是死海，在死海的東面是摩押人之地；
 - b. 在摩押以南(即巴勒斯坦的東南面)是以東地，由死海南端(與摩押地接壤)直到“紅海邊”：“紅海”(Red Sea)是在西奈半島南面的海，分隔非洲東北部和阿拉伯；範圍也包括西奈半島西面的蘇彝士灣，以及東面的亞喀巴灣(參出十四 1-31 有關的註解)；
 - c. 向東南方向跨過以東之地，是廣大的阿拉伯半島，它基本上是一個沙漠地帶。
7. 巴勒斯坦的南面
- a. 巴勒斯坦的南面是個曠野地帶(包括猶大曠野)，統稱為“南地”(Negev)；
 - b. 再南面就是西奈半島；
 - c. 西奈半島的東、南、西三面環海，就是“紅海”；
 - d. 以色列人出埃及入迦南，就走過了西奈半島的曠野路。
8. 巴勒斯坦的西南面
- a. 巴勒斯坦的西南面與埃及接壤，兩地以埃及小河為分界線；
 - b. 埃及不但是文明古國，以色列人也在當中寄居了 430 年；
 - c. 以色列人入迦南後，尤其是在王國分裂以至南國獨存時期，鑑於迦南位處埃及和美索不達米亞之間，成為兩個強權接觸必經之路，也是兩個強權必爭之地。埃及對以色列的政治有很重大的影響。

C. 巴勒斯坦的氣候

1. 不同地區有不同的氣候。基本上，是越高的地區越涼。所以中央山脈是夏涼之區，死海一帶(遠在水平線之下)是冬暖之地。有權勢者都愛在這兩處興建冬夏行宮。
2. 巴勒斯坦偶然也有下雪的時候：
 - a. 詩六十八 14 提到飄雪在撒們(士九 46-48 提到撒們山是在示劍附近)；
 - b. 參撒下二十三 20：“……又在下雪的時候……”；
 - c. 在巴勒斯坦北面的高山更是經常有雪(耶十八 14 提到黎巴嫩的雪)。
3. 在巴勒斯坦，許多古時的地名都有連著'*ain*'(水泉)或 *bîr*(水井)的，顯示水對民生之重要，而人民基本上就是逐水源而居。
4. 秋雨(陽曆 10-11 月間；猶太曆法八月)和春雨(陽曆 3-4 月間；猶太曆法正月)帶來全年重要的雨水供應：
 - a. 秋雨時播麥種，春雨時收割，所以秋雨又叫早雨，春雨又叫晚雨；
 - b. 秋雨春雨成為整個雨季的開始和末了。
5. 主前約 1300 年發明了灰泥(mortar)，可以建造蓄水池，使食水供應較為穩定。

3. 舊約歷史概論

正如前文說過的，舊約也是一部歷史書，裡面記載著人類的歷史，尤其是記載著神所揀選的民族以色列民早年的歷史。由於以色列民是存活在整個人類歷史的舞台上，與當代或遠或近的民族都有或多或少的接觸，所以若要研讀舊約，我們免不了要觸及以下各方面的歷史：

1. 人類的遠古歷史。
2. 以色列的歷史。
3. 古代近東的歷史，包括例如：
 - a. 以色列鄰近的民族（例如：摩押人、亞捫人、以東人、非利士人、腓尼基人、敘利亞人、烏加列人、赫人等民族）；
 - b. 埃及、亞述、巴比倫、波斯、希臘等世界霸權的歷史；
 - c. 其他如阿拉伯、印度等民族的歷史。

舊約聖經所涉及的，是個既廣且遠的年代，裡面所涉及的人物事物實在繁多而複雜，實非本《舊約聖經——聖經神學註解本》所能深入討論。我們在這裡只能夠對舊約歷史作個基本而概略的論述。

在講述舊約的歷史以先，這裡先說明本《舊約聖經——聖經神學註解本》基本上是接納希伯來文馬所拉抄本所提供的年期數字（例如：接納馬所拉抄本在出十二 40 說以色列人在埃及 430 年，接納王上六 1 說由出埃及到所羅門建造聖殿前後共 480 年），繼而接納早期（主前 15 世紀）出埃及的看法，從而制定有關的年期（可參筆者《編年合參聖經》頁 5-12 “聖經年代學簡論”有關的討論，及當中的舊約年代簡表）。

A. 舊約歷史概要

起初，神創造天地，並以“六日”的時間有條理、有計劃和有目的地創造了地球，使成為適合人類居住的地方。神在第六日照著祂的形象造男造女（亞當和夏娃），設定一夫一妻的婚姻，然後在第七日安息。這個“安息日的安息”，開始了神為人類所預備、讓人在與神保持正確的關係裡所可以享受的“與神同在的安息”。人在伊甸園裡生活，在滿足裡享受生命樹的果子，正是活在這種蒙福的安息裡。

可惜，後來人犯罪背逆神：不再以神為神，不再以神的說話需要聽從的，就摘了神所禁止的分別善惡樹的果子來吃，導致神人關係決裂，人就被趕出樂園，失去與神同在的安息。

人離開神之後，每下逾況。亞當的兒子該隱殺死兄弟亞伯；該隱的後裔也囂張狂傲。雖然亞當兒子塞特的後代懂得歸向神，以諾更與神同行而被神接去，不至見死；挪亞也與神同行而蒙神悅納，但整體而言，人的罪已泛濫到無何救藥，至終招來洪水的毀滅，只有挪亞一家得救，重新在地上生養眾多。只是人類仍然拒絕神，建造巴別城塔高舉自己。神就變亂他們的言語，使他們四散在地上。

神從各民族中揀選了亞伯拉罕（主前 2165-1990 年），呼召他離開米所波大米到迦南去（主前 2090 年），應許他的後裔眾多，成為大國。亞伯拉罕就憑信心去了。亞伯拉罕雖在高齡，但憑信心接受神的應許，就因信被神稱為義。亞伯拉罕這種“因信稱義”的經歷，成了歷代的人在神面前蒙福的榜樣和寫照：就是凡願意再次以神為神，再次以神的說話為需要聽從的（意即願意信靠順服神的），就蒙神賜他生命的應許，也會有與神同在的安息與祝福。亞伯拉罕後來果然像神所應許的生出了以撒（主前 2065-1885 年），以撒也生了雅各（主前 2005-1858 年），雅各生十二個兒子，成為以後以色列的眾支派。

雅各第十一個兒子約瑟遭哥哥們妒忌而被賣下埃及（主前 1897 年），卻在神的計劃裡成了整個家庭後來的拯救。約瑟的貞潔與信服，有神與他同在，換來埃及宰相的高位。由於迦南大饑荒，約瑟就接待雅各父家下去埃及（主前 1875 年），以色列人就這樣在埃及寄居了 430 年（主前 1875-1445 年）。因為埃及王朝的變遷，以色列人遭到新一王朝的逼害，但神用摩西將他們領出來（主前 1445 年），應驗了神先前對亞伯拉罕的應許。神賜下會幕和律法，使人知道可以在信心裡親近神，在信心裡活出討神喜歡的生活。只是百姓對神不信，就換來在曠野飄流 40 年的審判，連摩西也受牽連不得進入迦南。要到摩西死後，以色列人才在約書亞的帶領下進佔迦南（主前 1405 年），並將迦南應許地分配給眾支派。

但在約書亞和眾長老離世之後，以色列人又多離棄神，神就用外敵警戒他們，到他們懂得悔罪回轉後才藉士師之手拯救他們。其中如底波拉、基甸、參孫，都是我們熟識的士師。士師時期的摩押女子路得，因愛婆婆拿俄米，願意投靠拿俄米所信靠的神。她堅貞的愛與信，使她賺得波阿斯的愛意，並成為大衛和主耶穌的先祖。

大祭司以利和先知撒母耳是士師時期末段的士師。因著百姓的背道，約櫃在以利之世被擄到非利士地去。神亦因大祭司以利縱容兒子，尊重人過於尊重神，預言大祭司將不再出於以利（亞倫四子以他瑪）的家族。

以色列人這一役的失敗，導至示羅也毀壞凋零了。摩西的會幕和銅祭壇輾轉去到基遍，約櫃後來返回以色列，就存放在基列耶琳的亞比拿達家裡。這時，先知撒母耳起來領導百姓歸向神，並帶領百姓對抗非利士人。

在四鄰敵人的威脅下，百姓的心也偏離神的帶領，要求撒母耳為他們立王治理他們。神遂百姓的心意，為他們立了掃羅為王（主前 1029 年），是為以色列人的第一位

君王。掃羅和他的兒子約拿單力拒非利士人的入侵，但掃羅也一而再的犯罪，以致神要棄絕掃羅，另立合神心意的大衛。自從戰勝非利士巨人歌利亞，大衛冒起，帶來掃羅對他的忌恨。掃羅在位二十二年（推算為主前 1029-1008 年），達三分之一的時間都在追殺大衛。

掃羅和三個兒子戰死基利波山之後，大衛繼位：在希伯崙作猶大的王七年半，在耶路撒冷作以色列的王三十三年（前後總共四十年；推算為主前 1008-969 年）。大衛戰勝敵人，威震四方，為以色列人帶來歷來最大的版圖，使神應許列祖的地業得著最完全的應驗。大衛又將約櫃安放在他在大衛城所預備的帳幕裡，更起意為神建造聖殿。只因大衛在位流人血太多，建殿一事將由他的兒子負責。

大衛愛神，卻犯上姦淫和殺人的大罪。他跟烏利亞的妻子拔示巴同寢，又安排使烏利亞死於戰事。但大衛接受先知拿單的責備，向神認罪，蒙神赦免，只是罪的懲罰不離大衛的家，先是長子暗嫩污辱她瑪之後，被她瑪的哥哥押沙龍刺殺；跟著是押沙龍的背叛，逼使大衛出走逃亡到約旦河東。

大衛死後，兒子所羅門繼位（主前 969-930 年）。因大祭司亞比亞他附從亞多尼雅雅的背叛，所羅門罷黜了亞比亞他，改立屬亞倫三子以利亞撒家系的撒督作大祭司，因而神早前預言亞倫四子以他瑪家族將不再有大祭司的預言在此應驗了。

所羅門早年愛神愛民，向神求得智慧治國理民，且為神建造聖殿。他的智慧為他帶來極大的財富聲譽，他就慢慢利慾昏心，多娶妃嬪，到晚年更轉向異教假神，甚至在耶路撒冷東面的山上建造異教的邱壇，導致神審判他，使一統的國家分裂為二。

所羅門死後，兒子羅波安繼位，因不恤北面支派的困苦，導致北面十個支派脫離南面的猶大獨立，國家就分裂為南（猶大國）、北（以色列國）兩國（主前 929 年；位處南北兩國中間的便雅憫支派，似乎也因而分裂為二）。

南北兩國時友時敵¹。在北國開創和完結的時段，南北兩國的關係並不友善。但在北國亞哈和約蘭的時候，就是南國約沙法至亞哈謝的時候，南北兩國的關係最友好密切，並且結親，南國約蘭娶了北國亞哈的女兒亞他利雅為妻。

北國前後經過 9 個王朝，共 19 個君主²，歷 208 年³而亡。北國所有的王都偏離神。立國的耶羅波安一世為免百姓到耶路撒冷聖殿敬拜而生異心，就在但和伯特利設立金牛犢的敬拜，又使非利未人作祭司，使北國一直陷在“耶羅波安的罪”裡，永不翻身。許多敬虔的以色列人以及祭司和利未人，因不滿耶羅波安的所為，就逃到南國裡去，因而在北國亡國之後，仍有北國十支派的人保留在以色列民當中。

¹ 關於所羅門王國分裂後至南國亡國為止整段時期的歷史一個較仔細的勾劃，可參筆者《列王紀（卷一）》（香港：天道書樓，2003 年），頁 99-133 的論述。

² 北國以色列九個王朝：

第一個王朝：耶羅波安一世、拿答（主前 929-907 年，共 23 年）

第二個王朝：巴沙、以拉（主前 907-883 年，共 25 年）

第三個王朝：心利（主前 883 年，共 7 日）

第四個王朝：暗利、亞哈、亞哈謝、約蘭（主前 883-841 年，共 43 年）

第五個王朝：耶戶、約哈斯、約阿施、耶羅波安二世、撒迦利亞（主前 841-760 年，共 82 年；是北國君王人數最多、在位年期最長的王朝）

第六個王朝：沙龍（主前 759 年，共 1 個月）

第七個王朝：米拿現、比加轄（主前 759-747 年，共 13 年）

第八個王朝：比加（主前 749-730 年，共 20 年）

第九個王朝：何細亞（主前 730-722 年，共 9 年）

³ 主前 929-722 年

亞哈王又引入巴力和亞舍拉的敬拜，成為合法的另一個國教，使北國陷在“耶和華與巴力”一種混合的宗教裡。當中雖有先知力挽狂瀾（例如：以利亞，以利沙、何西阿、阿摩司），耶戶也曾除滅巴力，耶羅波安二世也曾使北國的政治和經濟中興，但仍然不能拯救北國脫離神的審判。北國經常遭受亞蘭和亞述的侵擾，最後在主前 722 年亡在亞述王撒縵以色列五世手上。

北國亡國後，就成了亞述的撒瑪利亞省。以色列人被擄到異地，亞述王也幾次將外族人遷入撒瑪利亞。他們一方面懼怕耶和華，一方面又保持他們原有的宗教，使北國的人民仍困於“耶和華與異教”一種混合的宗教裡。

至於南國猶大，在神的保守裡始終只有 1 個不間斷的王朝，但同樣有 19 個君主⁴，歷 343 年而亡⁵。猶大君王有歸向神、行神看為正的事的。其中尤以亞撒、約沙法、希西家和約西亞為明顯。但也有極度拒絕神的（例如：亞哈斯和瑪拿西）。雖然瑪拿西後來悔改回轉，但他的惡行已經將百姓叛逆的本性表露無遺，也同時將猶大帶進審判裡去。期間神多次差遣先知（例如：以賽亞、彌迦、耶利米）傳講神的信息，但南國的百姓同樣走北國離棄神的道路。南國就在主前 605 年約雅敬在位第四年之時經歷第一次被擄（但以理也在被擄之列）；主前 597 年約雅斤在位之時經歷第二次被擄（以西結和末底改也在被擄之列）；最後主前 587 年西底家在位第十一年之時經歷第三次被擄，亦為南國亡國之時。南國也曾受亞蘭和亞述的為害，但最終是亡在巴比倫王尼布甲尼撒的手上。

北國以色列十支派被擄四散，未見歸回。南國猶大人在被擄期間卻仍蒙神保守，得以聚居在巴比倫的城鎮裡，過著某個程度的自由生活。除了有先知但以理和以西結繼續在異地事奉和傳講信息之外，神也按照祂透過耶利米所應許的，使他們被擄七十年後歸回。他們首先在主前 538 年（波斯王古列元年），在省長所羅巴伯和大祭司耶書亞的帶領下歸回重建聖殿（大概也著手修建城牆）。但建殿工程開始不久，即受到北面敵人的阻撓而停頓了十多年。到主前 520 年（波斯王大利烏第二年），得先知哈該和撒迦利亞的鼓勵支持，工程復工，聖殿最終在主前 515 年 3 月 12 日（波斯王大利烏第六年亞達月初三日）重建完成。

及至波斯王亞達薛西第七年（傳統認為是主前 458 年，但建議為主前 515 年），身兼祭司和文士的以斯拉帶領一批主要為祭司和利未人的百姓歸回，要重建百姓的靈命，尤其是幫助了百姓棄絕所娶外族的妻子。

到波斯王亞達薛西第二十一年（傳統認為是主前 444 年，但建議為主前 501 年），尼希米歸回，在內憂外患裡，只花了 52 日就重修好耶路撒冷被火燒毀的城牆。尼希米亦與以斯拉一起奉獻城牆。尼希米又與先知瑪拉基建立百姓，除了再次幫助百姓棄絕所娶外族的妻子之外，也整頓百姓對聖殿的供給和謹守安息日的律法。

在耶路撒冷以外的猶太人也得神的看顧。在波斯王亞哈隨魯年間，猶太人曾面臨一次滅族的危機，但王后以斯帖不顧性命，挽救了她的民族（主前 474 年）。

這樣，舊約的歷史就結束了。其後 400 年沒有啟示、也沒有記載在舊約聖經裡的時期，就是介乎舊約和新約之間的時期，我們習慣稱它做“兩約之間時期”（Inter-testamental Period）。

在尼希米的治理之後，以色列人的國土再幾度易手。在波斯之後是希臘。到主耶

⁴ 南國猶大一個王朝：羅波安、亞比央、亞撒、約沙法、約蘭、亞哈謝、約阿施、亞瑪謝、亞撒利雅（即烏西雅）、約坦、亞哈斯、希西家、瑪拿西、亞們、約西亞、約哈斯、約雅敬、約雅斤、西底家。至於在亞哈謝死後篡位的“亞他利雅”，雖然作王七年，卻是不列在猶大列王裡。

⁵ 主前 929-587 年

稣降生時（推算為主前 6 年），巴勒斯坦已經是由羅馬統治。在這“兩約之間時期”裡，猶太人有不少啓示文學式的寫作，也興起了一些文士、法利賽人和撒都該人等宗教和政治上的領袖。

B. 舊約重要年期

在舊約歷史裡，其它一些重要的年日也值得我們熟記：

1. 所羅門建造聖殿（在位第四年；主前 966 年）。
2. 以色列王亞哈跟亞蘭王便哈達二世聯手對抗亞述王撒縵以色三世（Shalmaneser III）的夸夸之役（主前 853 年；Battle of Qarqar）。
3. 耶戶向亞述王撒縵以色三世進貢（主前 841 年）。
4. 亞述王提革拉毘列色三世（Tiglath-Pileser III）攻打以色列王比加及亞蘭王利汛（Rezin；主前 732-731 年）。
5. 亞述王西拿基立（Sennacherib）攻打希西家（主前 701 年）。
6. 約西亞在聖殿發現律法書（主前 622 年）。
7. 約西亞戰死在米吉多（主前 609 年）。
8. 尼尼微亞述亡國（主前 612 年）。
9. 巴比倫亡國（主前 539 年）。
10. 波斯亡國（主前 331 年）。

4. 舊約神學概論

“舊約神學”乃是“聖經神學”的一部分。“聖經神學”跟“系統神學”都是以聖經的啓示內容爲建構基督教神學的材料，但兩者建構的架構有所不同。“系統神學”基本上是以哲學的模式，視聖經內容爲一個平面的資訊庫，從而組織聖經整體對例如“啓示”、“神”、“人”、“基督”、“救贖”、“聖靈”、“教會”和“末世”等題目的講論。“系統神學”並不著重這些題目在聖經啓示過程裡怎樣從一個階段發展到另一個階段。“聖經神學”正補充了這一點，就是要探討聖經主題在聖經啓示過程裡怎樣從一個階段發展到另一個階段。論到聖經主題，雖然有時學者也有興趣探討例如在系統神學裡“神論”當中的“三位一體”這個真理怎樣從一個階段發展到另一個階段，但“聖經神學”更著重首先探討是否有某個主要課題貫穿著整本聖經的啓示。如果有的話，這個主要課題又怎樣從一個啓示階段發展到另一個啓示階段。或者簡單來說，就是聖經裡不同的作者或書卷怎樣表達這個主要課題的信息。

這樣，“舊約神學”就是嘗試掌握舊約聖經裡的一個主要神學主題，並且有條理地研究它在舊約不同的時期裡（或在不同的書卷裡）是怎樣發展和啓示出來。但“舊約神學”原是“聖經神學”的一部分，所以我們必須先去探討整部聖經（包括舊約和新約）的“聖經神學”，然後才能夠回頭集中討論舊約聖經的“聖經神學”。

論到整部聖經的“聖經神學”，不同學者嘗試建議過不同的神學主題，例如：約、揀選、應許、神的同在等等。學者所作的工夫，就是去看“約”這個觀念，或“神對以色列民和世人的揀選”，或“神給世人救恩的應許”，或“神與人的同在”等思想在聖經裡是怎樣的表達和發展。這些都是很好的研究，也值得繼續探討下去。但聖經的神學主題卻大概是在另一個話題上。

A. 聖經神學與聖經的啓示

聖經神學是從聖經啓示的內容而來，探討聖經神學，需要先去認識聖經啓示的一些性質。在這方面，我們要知道：

1. 啓示的一致性

神既是只有一位，祂給我們的啓示必然是前後一致的。雖然神是透過不同的作者去宣講並留下祂的啓示，而我們又將祂的啓示劃分爲“舊約”和“新約”兩部分，但既然所有人都爲神所創造，所有人在神面前都站在同一的屬靈光景裡，神給人的救贖計劃也只有一個，神就著這些情景而要給人的啓示，必然是前後一致，不會自相矛盾。

2. 啓示的漸進性

神的啓示固然是前後一致，但這並不表示神的啓示是前後一樣的。神會因應人的屬靈光景與領受啓示的能力，循序漸進的將祂所關心的事情（也就是人所需要知道的事情）啓示給人知道。就如人在肉身成長和學習的過程裡也需要先有一些起碼的認識，然後才能夠進一步的學習；神在聖經的整個啓示過程裡，也是先在舊約給人一些起步或基礎的認識，然後才在新約給人更深入的啓示。所以我們在釋經學裡說，基本上我們是以新約解釋舊約，重要的神學需要有新約經文的支持。

3. 啓示的復原性

雖然前後一致的啓示有著由舊約漸進到新約的情形，但我們又不可以忽略聖經啓示的另一個性質，就是聖經啓示的“復原性”。雖然我們經常都忽略了這一點，但它卻是非常重要的。所謂“復原”，就是神在先前已經有所啓示，但後來失落了，神就在適當的時候（在舊約和新約不同的時間）、以適當的進程（漸進），將先前已有的啓示，再次向人展示出來。

在這方面，我們留意聖經的內容有這樣一個分佈或發展的情形：

創一至二章	創三章至瑪拉基書	馬太福音至啓二十章	啓二十一至二十二章
原天原地	舊天舊地		新天新地
在起初， 神創造時 原有的心意	在今世， 因人的罪，神要透過救贖 恢復祂創造時原先的心意		在末世， 神達成祂在創造時 原有的心意
	神在舊約裡的 作爲和啓示	神在新約裡的 和作爲啓示	

雖然由創三章至啓二十章的經文佔了整部聖經絕大部分的內容，但它所要啓示和成就的，其實不過是回應在創一至二章裡，神在創造之時原有的心意。只是創一至二章所啓示的關於神在創造之時原有的心意，因人的罪而被中斷或拖延了。憐愛世人的神就用心要在今世（包括在舊約和新約的時期）將它開始復現過來，就是在今世有罪的世代裡將它再次啓示出來，並在今世裡達致初步的成就，繼而邁進永恆，好將神在創造之時原有的心意完完全全的成就——那就是啓二十一至二十二章所啓示的，而所啓示的真理，也要在那個時候實現。

在此，我們又看見聖經有復原性的同時，聖經再次顯明它是一種漸進的啓示，就是後來的啓示（啓二十一至二十二章的啓示）比先前的啓示（創一至二章的啓示）爲更完全的啓示。

這樣，當我們探討聖經神學（因而包括舊約神學）的時候，我們不能忽略了創一至二章的重要性，因爲創一至二章對聖經神學（以及舊約神學）實在有指導性的作用。

B. 聖經神學與基督的救贖

在我們要從某個特別的角度或主題來認識舊約或整本聖經的神學的時候，我們又須重申，其實聖經不離一個信息，就是我們都認識和寶貴的“救恩與稱義”的信息。不同學者可以就著他們的看法對聖經的神學作不同重點的描述表達，但聖經的信息仍是一個。在舊約而言，它不過是同一個救恩信息在舊約時期裡以舊約的形式來作表達而已。論到聖經的救恩信息，我們要從幾方面來看：

1. 從“罪”的定義開始看——不以神為神、不以祂的話為必須順服遵行

聖經的信息，是一個關乎救恩的信息。要明白這個信息，我們要從“罪”的定義開始看。論到罪，我們可以從不同的層面為它下定義，例如將罪分為：

- a. 原罪和本罪；
- b. 關係的罪和生活的罪；
- c. 犯作的罪和忽略的罪；
- d. 思想的罪和行為的罪；

但若從最根本的角度來說，“罪”就是“不以神為神、不以祂的話為必須順服遵行”。

2. 救恩的基本原則——以神為神、以祂的話為必須順服遵行

如果“罪”是“不以神為神、不以祂的話為必須順服遵行”，脫離罪的方法就是將這關於罪的定義倒轉過來，就是“再次以神為神、以祂的話為必須順服遵行”。用聖經的用字來說，這就是“信”。相信神，就是再次以神為神、以祂的話為必須順服遵行。這樣，“信”不只是一種對神的態度，也一種在神面前的行動和生活。

人願意對神有這種態度和行動，就可以重修他與神的關係，得著神的拯救和祝福。這個救恩的基本原則，用聖經的用字來說，就是“因信稱義”，因相信神而再次被神稱為義。

但“信心”之所以有效用，並不是因為信心在本質上有甚麼特別的地方。原因乃在於慈愛的神願意給人得救的機會，並選擇了以“信心”為人得以赦罪蒙恩的途徑。神說這個是有效用的途徑，它就有了效用。

但公義的神先前既說了犯罪的人要付上罪的代價，就是死亡，神就得按祂公義的本性和要求來處置人。神不能以祂的慈愛來推翻祂的公義。祂要同時顧全祂的公義和慈愛兩方面的本性。祂在愛中所定的“信心”的方法，也需要滿足祂公義的要求。所以神在祂的慈愛與智慧裡，在創造以先已經制定了“主耶穌代贖”的計劃，使人的罪，因著相信，都歸在主耶穌身上。

這樣，聖經的救恩基本上涉及幾個要點：

- a. 神在祂的慈愛裡給人得救的機會；
- b. 神以主耶穌成為代贖者，使人犯罪的代價在主耶穌的代贖裡清償了；
- c. 人得以享受主耶穌代贖的途徑，就是願意回轉歸向神，願意再次以神為神、以祂的話為必須順服遵行。這種態度就是“信心”；
- d. 信心之所以有拯救的功效，是因為：

(1) 神揀選了它作為拯救的方法，它就有效用了；

(2) 主耶穌的代贖滿足了神公義的要求，所以神的選擇（揀選信心為拯救的方法），成為可行的。

3. 原則的運用——

聖經救恩的基本原則是“因信稱義”。但它是怎樣表顯在舊約和新約裡面的呢？

a. 新約的救恩：

說到新約的救恩，我們都知道聖經已清楚指明：相信耶穌就必得救。“除祂（主耶穌）以外，別無拯救；因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救”（徒四 12）。主耶穌是我們相信的對象，也是我們得救的根源（來五 9）。

但若嚴格的從整本聖經的教訓來說，新約的救恩也不盡是因相信耶穌而得的。其實新約的救恩仍舊是那個貫穿整本聖經的基本原則：“人願意再次以神為神、以祂的話為必須順服遵行，就必得救”。“以神的話為必須順服遵行的”——在新約裡，神說了甚麼？祂說人要相信耶穌。就因為祂說我們要信耶穌，所以我們就順服祂的說話去相信耶穌。我們信耶穌的時候，通常都不是作過這樣的邏輯分析之後才去相信，這是真的。但這並不推翻救恩背後的這個原則。所以嚴格來說，如果在新約裡神說我們只需要每日讀經禱告就可以得救，我們就可以按照神所吩咐的每日讀經禱告去得神所賜的救恩。不是“每日讀經禱告”有甚麼效用，效用乃在它是神所吩咐的。但在新約裡神沒有說每日讀經禱告或別的做法可以叫人得救。祂只簡單的要求：相信耶穌。同樣的，不是“相信耶穌”這個做法有甚麼效用，效用乃在它是神所吩咐的。

神在新約裡不揀選別的做法，卻揀選相信耶穌這個做法，作用有二：

(1) 罪人蒙恩完全是出於神的恩典，不是出於人的行為功勞。神揀選“相信耶穌”為得救的方法，是因為“信心”很明顯是跟“行為”有所分別。神若說“每日讀經禱告（或別的做法）就可以得救”，雖然也可以是有效的教法，但這種教法會很容易誤導人，以為人是可以靠自己的行為得救。縱觀別的宗教，人在得救的問題上總愛顯出人的行為可以怎樣換取救恩。神不但在這方面也顧及了，這也顯明神滿有憐愛的智慧。

(2) 論到信心，其實神也可以吩咐人簡單直接的去相信神，但信心的效用既是基於主耶穌的救贖——主耶穌本是神，又是我們的救主——我們將信心投放在主耶穌身上，是最合宜和最美的事。

所以，不錯，在新約裡我們是因信耶穌而得救，但在本質上仍是因相信創造我們的神而得救。

b. 舊約的救恩

明白過救恩基本的原則，和這個原則怎樣表顯在新約之後，我們就比較容易明白救恩的基本原則是怎樣表顯在舊約裡。論到舊約的救恩，我們可以從幾個層面來思想：

(1) 亞當的救恩。亞當犯罪之前，可以說是無救恩可言。他受造後，繼續保持與神正確的關係，繼續以神為神、以祂的話為必須順服遵行，他就繼續活在神的同在和恩典裡。

及至亞當犯罪，亞當的救恩就像歷代人類的救恩那樣，是仰賴神的慈愛與憐憫，給與他得救的機會。亞當也是透過信心來得救。亞當的信心表顯在他犯罪之後對神的信服：

(a) 亞當犯罪後雖然曾一度將罪責推搪（創三 12），但他接受了神給他的咒詛和懲罰，離開伊甸園，過耕作的生活（創三 17-19、23）；

(b) 神宰殺牲畜（包含代贖的意義）為亞當做皮子的衣服，亞當接受神的安排，將衣服穿上（創三 21）；

(c) 亞當生子，起名“該隱”（是“得”的意思），說：“耶和華使我得了一個男子。”。雖然該隱不肖（不肖亞當更不肖神），但亞當就該隱的出生所作的反

應，卻表明亞當自己相信且期待神在創三 15 的應許，期望他所生的這個兒子就是神在創三 15 所應許的“女人的後裔”。

這個時候，雖然主耶穌的救贖仍在遙遠的未來，但全能全知的神，知道祂所計劃的救恩必要成就，祂在祂的慈愛憐憫裡，可以說是預先支取主耶穌的救恩的功效，使亞當的信也可以使祂在神面前被稱為義。

(2) 亞伯拉罕的救恩。創十五 6 清楚指出：“亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此為他的義”。信心繼續在救恩事情上扮演著重要的角色。

同樣的，這個時候，主耶穌的救贖尚未成就，但神知道祂的救恩計劃必要作成，就預先支取主耶穌的救恩的功效，使亞伯拉罕的信可以叫祂在神面前被稱為義。

此外，亞伯拉罕這件事還有一個重大的意義。保羅一而再的以亞伯拉罕因信稱義的經歷來說明新約因信稱義的道理（例如：羅四章；加三 6-14），顯明不論是在主耶穌成就救恩之前或之後（即在舊約和新約的時期裡），救恩的本質和方法是一致的。

(3) 摩西的約裡面的救恩。神與以色列人立約，並透過摩西賜下許多律法。但神頒賜律法的目的不在叫人藉著全守律法去換取個人的救恩。保羅在羅九至十一章清楚指出：

(a) 以色列人在救恩事情上有兩方面的誤解：

〔1〕誤解摩西的律法的意義，以為人可以藉著全守律法去換取個人的救恩（羅九 30 至十 3；比較賽一 10-15；耶七 21-23；摩四 4-5，五 21-27）；

〔2〕誤解神揀選他們的民族的意義，以為神揀選了就保證他們得救（羅九 1-29）

(b) 神有主權，有揀選的主權，祂揀選“以色列民作同工”，也揀選了“個人得救的原則”，就是“因信稱義”的原則（羅九 1-29）。

(c) 神揀選以色列人作祂的子民，意義是要他們在神彰顯救恩的過程上與神同工，向世人顯明信靠神的人可蒙祝福。神對以色列民的揀選並不同賜給他們救恩（羅九 1-8）；

(d) 論到個別以色列人的救恩，其實仍是透過神所揀選的那個“因信稱義”的原則（羅十 4-13）。蒙神喜悅的不在禮儀而在內心（比較羅二 25-29）；

(e) 雖然以色列人誤解和拒絕神“因信稱義”的救法，但神沒有完全棄絕他們。任何時候，只要他們肯回頭相信，他們仍可得救（羅十一 1-6）。

神賜律法給以色列人，是要他們知道神的聖潔和怎樣活在聖潔裡。信靠神的人藉著順服律法的要求來表示他們對神的信心。蒙神喜悅和接納的，不是因為他們守足律法，而是因為他們有願意遵守律法的心；這份心就是他們對神的“信心”。

同樣的，這個時候，主耶穌的救贖尚未成就，但神知道祂的救恩計劃必要作成，就預先支取主耶穌的救恩的功效，使在摩西之約裡面的以色列人，可以藉信在神面前被稱為義。

(f) 耶利米預言的“新約”救恩。以色列人出埃及的時候，神與他們立約。只是這個寫在石版上的約，未能從根本上改變他們的心。他們不斷背叛神的約（耶三十一 32）。所以神藉耶利米預言和宣告：“日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約……那些日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣：我要將我的律法放在他們裡面，寫在他們心上。我要作他們的神，他們要作我的子民。他們各人不再教導自己的鄰舍和自己的弟兄說：‘你該認識耶和華’，因為他們從最小的到至大的都必認識我。我要赦免他們的罪孽，不再記念他們的罪惡。這是耶和華說的”（耶三十一 31、33-34）。經文將神透過摩西所立的舊約，跟透過主耶穌所成就的新約作比較（就如來八 6-13 引述耶三十一 31-34 所作的比較），重點不在指出兩者的原則和救法不同，重點乃在神

使人認識祂與人的關係的方法不同（在舊約時期，神透過律法使以色列人認識祂的救恩；在新約時期，神要直接向人的心靈說話）。救恩的原則和方法，在舊約和新約裡都是一致的，就是人藉信在神面前被稱為義。

4. 未聽過福音的人可否得救？

至於“未聽過福音的人可否得救”這個問題，是一個護教的問題。我們不在研讀舊約這裡來討論了。讀者可參看筆者《釋疑集——從護教到傳福音》（香港：福音證主協會，二〇〇二年再版），頁 89-92 有關的討論。

C. 以“神的同在”為聖經神學的主題

“救贖”固然是整部聖經的一個焦點，但它是透過一個怎樣的聖經神學主題表達出來，卻是另一個問題。先前學者多強調從“約”（covenant）的角度來貫通整本聖經的內容；也有學者從例如“應許”、“揀選”等主題來融會整本聖經的主旨。這些都是很重要的題目（例如：事實上，聖經就是分為舊約和新約兩部分；神是透過“揀選”的原則來行事〔只是我們不要像以色列人那樣誤會了神的揀選的意思就好了〕；神也實在在聖經裡給了人類寶貴的應許），但這些題目都主要是觸及神的工作方法，並未觸及神的心意目的，這些題目也未足以涵蓋整部聖經的所有內容。

近期學者再度強調“神的同在”才是聖經神學的主題（其實“神同在”這個話題早已受到關注）。這個話題顯然較先前的研究更接近聖經的主題，只是它仍有不足的地方，因為：

1. “神的同在”同樣也只是指出一個方法或處境，還未觸及神最深的心意和目的。
2. 永在全在的神，不管人喜歡不喜歡，祂總是與人同在。“神與人同在”是任何時候裡的一個客觀事實。
3. 原來“神與人同在”有兩個層面的意義：
 - a. 神與人“存在性的同在”，或“必然性的同在”——這個就是上面所講的“神總與人同在”的客觀事實。人在神也在，但兩者不一定有交往，有交往也不一定有積極的交往；
 - b. 神與人“關係性的同在”，或“交往性的同在”——就是說神不但總是與人同在，祂更是希望與人有所交往，且是積極的交往。
4. 要達至神人有積極的相交，需要具備下面的條件：
 - a. 人要知道神的存在，即認識神“存在性的同在”——在這方面：
 - （1）人本有認知神的能力：
 - （a）神造人時是按著神的形象而造（創一 26-27）；
 - （b）人的心裡（即在人的良知裡）早已有“神存在”的觀念（羅一 19）。
 - （2）神繼而向人啓示祂的存在：
 - （a）世界宇宙的奧妙激發人想到神的存在和祂的性情與要求（羅一 20）；
 - （b）神在人類的歷史中（包括在以色列人的歷史中）有所作為，向人顯明祂的存在和同在；
 - （c）神向人說話，也向人顯明祂的同在。
 - b. 人要進入神的同在，即得著神積極的“交往性的同在”——在這方面：
 - （1）在人犯罪之前，人本來就是在與神同在的環境裡，也經歷著與神積極的相交。
 - （2）在人犯罪之後，神為人預備並作成了救恩
 - （a）神在人類的歷史中（包括在以色列人的歷史中）屢次施行拯救；
 - （b）甚至為人預備和成就主耶穌代贖的救恩。
 - （3）神繼而向人啓示祂的救恩
 - （a）神呼籲人回轉歸向祂，向人啓示得著祂積極交往性的同在的途徑；
 - （b）神甚至使主耶穌道成肉身，向人類作出最高的啓示。
 - （4）人對神的啓示和救恩需要有積極的回應（這個也是神對人的期望）
 - （a）在人犯罪之前，人經歷著與神積極的相交之時，人要繼續保持對神的順服信靠，繼續在與神積極的相交之中；
 - （b）在人犯罪之後，人失落了與神積極的相交，神就為人預備救贖方法，人要再次對神順服信靠，重得與神積極的相交。

5. 這樣，雖然聖經多次強調“神與人同在”，但其實“人繼而能夠與神同在”才是“神與人同在”的目的，而“人與神同在”最終的目的是要讓人能夠在與神同在的積極相交關係裡，享受神人同在和人神同在的祝福。這種積極的相交和祝福，用聖經的用字，就是“安息”。

- a. 所謂“安息”，就是“人因與神保持正確、積極的關係和相交，對神有全然的信靠和交託，從而經歷的心靈的安寧和生活的力量”；
- b. 關於這份“安息”，我們會從幾個層面來思想，詳見下文的討論

這樣，“安息”，即“人積極與神同在相交而得的安息”（簡單來說，是“與神同在的安息”），才是聖經神學的主題。¹

我們在下文就要概論這個主題在聖經不同階段裡是怎樣的表達出來；繼後我們也會在註解聖經各書卷時再討論各書卷與這個聖經神學主題的關係。

¹ 由於“與神同在”並不是一個靜止的“在”的狀態，而是每時每刻或動或靜的“活”的經歷，所以將這個聖經神學主題改稱為“與神同行的安息”，亦未嘗不可。

D. 以“與神同在的安息”為聖經神學的主題

“神與人同在”和“人與神同在”所要激發出來的祝福，用聖經的用字，就是讓人“得著安息”。整部聖經就像一顆有六十六面的鑽石，每個書卷就像其中的一面，併合成整顆寶石。將它們凝聚起來的，是神寶貴的救恩；所發放出來的，就是“與神同在的安息”這個聖經神學主題的光輝！

論到“與神同在的安息”，²我們可以從幾個層面來看：

1. 從人的生命的角度來看

a. 創造之時：

（1）神造人最高的心意乃是要讓人在與祂的同在裡享受安息（創二 1-3；來四 4-9）

b. 犯罪之後：

（1）人犯罪後最大的損失當然就是失落這份與神同在的安息。

（2）保羅清楚說：“神的忿怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上，就是那些行不義阻擋真理的人”（羅一 18）。罪人不能親近神，就是活在神的忿怒裡，生命只有與神同在（神必然性的同在，繼而是消極的交往性的同在）而有的恐慌，完全沒有與神同在（積極的交往性的同在）而有的安息。

（3）人要悔改回轉歸向神，重修與神正確的關係，生命裡才能重得與神同在而有的安息（來四 1-11）。

c. 末世之日：

（1）屬神的人要在新天新地裡得著完全的救贖（羅八 23），永遠擁有與神正確的關係，就永遠得著這份與神同在的安息。

2. 從人的生活生活的角度來看

a. 創造之時：

（1）人在伊甸園裡，每日是活在與神同在的安息中；

（2）人在伊甸園裡工作之時，也是在與神同在的安息裡。

b. 犯罪之後：

（1）在日常的生活裡：有神同在，就有神的祝福——

“你寄居在這地，我必與你同在，賜福給你，因為我要將這些地都賜給你和你的後裔。我必堅定我向你父亞伯拉罕所起的誓。”（創二十六 3）

“因為耶和華你的 神在你手裡所辦的一切事上已賜福與你。你走這大曠野，他知道了。這四十年，耶和華你的 神常與你同在，故此你一無所缺。”（申二 7）

“波阿斯正從伯利恆來，對收割的人說：‘願耶和華與你們同在！’他們回答說：‘願耶和華賜福與你！’”（得二 4）

（2）在困難的生活裡：

（a）神經常對祂的百姓和僕人說：“不要怕，因為我與你同在”，因為神的同在可以叫人剛強壯膽：

“你出去與仇敵爭戰的時候，看見馬匹、車輛，並有比你多的人民，不要怕他們，因為領你出埃及地的耶和華你 神與你同在。”（申二十 1）

“耶和華必在你前面行；他必與你同在，必不撇下你，也不丟棄你。不要懼怕，也不要驚惶。”（申三十一 8）

“耶和華囑咐嫩的兒子約書亞說：你當剛強壯膽，因為你必領以色列人進我所起誓應許他們的地；我必與你同在。”（申三十一 23）

“我豈沒有吩咐你嗎？你當剛強壯膽！不要懼怕，也不要驚惶；因為你無論往哪裡去，耶和華你的 神必與你同在。”（書一 9）

“大衛又對他兒子所羅門說：你當剛強壯膽去行！不要懼怕，也不要驚惶。因為耶和華 神就是我的 神，與你同在；他必不撇下你，也不丟棄你，直到耶和華殿的工作都完畢了。”（代上二十八 20）

“猶大和耶路撒冷人哪，這次你們不要爭戰，要擺陣站著，看耶和華為你們施行拯救。不要恐懼，也不要驚惶。明日當出去迎敵，因為耶和華與你們同在。”（代下二十 17）

“你不要害怕，因為我與你同在；不要驚惶，因為我是你的 神。我必堅固你，我必幫助你；我必用我公義的右手扶持你。”（賽四十一 10）

“不要害怕，因我與你同在；我必領你的後裔從東方來，又從西方招聚你。”（賽四十三 5）

“你不要懼怕他們，因為我與你同在，要拯救你。這是耶和華說的。”（耶一 8）

“不要怕你們所怕的巴比倫王。耶和華說：不要怕他！因為我與你們同在，要拯救你們脫離他的手。”（耶四十二 11）

“耶和華說：所羅巴伯啊，雖然如此，你當剛強！約撒答的兒子大祭司約書亞啊，你也當剛強！這地的百姓，你們都當剛強做工，因為我與你們同在。這是萬軍之耶和華說的。”（該二 4）

（b）神與人同在能夠叫人消除懼怕，是因為神與人同在成了人的能力，成了對人的保障和拯救：

“我也與你同在。你無論往哪裡去，我必保佑你，領你歸回這地，總不離棄你，直到我成全了向你所應許的。”（創二十八 15）

“耶和華的使者向基甸顯現，對他說：大能的勇士啊，耶和華與你同在！……耶和華對他說：我與你同在，你就必擊打米甸人，如擊打一人一樣。”（士六 12、16）

“大衛又說：‘耶和華救我脫離獅子和熊的爪，也必救我脫離這非利士人的手。’掃羅對大衛說：‘你可以去吧！耶和華必與你同在。’”（撒十七 37）

“你無論往哪裡去，我常與你同在，剪除你的一切仇敵。我必使你得大名，好像世上大大有名的人一樣。”（撒下七 9）

“耶和華你們的 神不是與你們同在嗎？不是叫你們四圍都平安嗎？因他已將這地的居民交在我手中，這地就在耶和華與他百姓面前制伏了。”（代上二十二 17）

“你從水中經過，我必與你同在；你盪過江河，水必不漫過你；你從火中行過，必不被燒，火焰也不著在你身上。因為我是耶和華你的 神，是以色列的聖者你的救主；我已經使埃及作你的贖價，使古實和西巴代替你。”（賽四十三 2-3）

“他們要攻擊你，卻不能勝你；因為我與你同在，要拯救你。這是耶和華說的。”（耶一 19）

² 關於“安息”和“安息日”的意義，可參閱筆者，“重尋安息——再思‘安息日’與‘預表’的意義”，《離開安全地帶——播道神學院七十週年院慶神學文集》，區建銘主編（香港：播道神學院，二〇〇三年），頁 77-103。

“我必使你向這百姓成為堅固的銅牆；他們必攻擊你，卻不能勝你；因我與你同在，要拯救你，搭救你。這是耶和華說的。我必搭救你脫離惡人的手，救贖你脫離強暴人的手。”（耶十五 20-21）

“神怎樣以聖靈和能力膏拿撒勒人耶穌，這都是你們知道的。他周流四方行善事，醫好凡被魔鬼壓制的人，因為神與他同在。”（徒十 38）

（c）神的同在有時叫人剛強和得著祝福或拯救：

“當夜耶和華向他顯現，說：我是你父親亞伯拉罕的神，不要懼怕！因為我與你同在，要賜福給你，並要為我僕人亞伯拉罕的緣故，使你的後裔繁多。”（創二十六 24）

“因我與你同在，要拯救你，也要將所趕散你到的那些國滅絕淨盡，卻不將你滅絕淨盡，倒要從寬懲治你，萬不能不罰你。這是耶和華說的。……我的僕人雅各啊，不要懼怕！因我與你同在。我要將我所趕你到的那些國滅絕淨盡，卻不將你滅絕淨盡，倒要從寬懲治你，萬不能不罰你。這是耶和華說的。”（耶三十 11，四十六 28）

“先祖嫉妒約瑟，把他賣到埃及去；神卻與他同在，救他脫離一切苦難，又使他在埃及王法老面前得恩典，有智慧。法老就派他作埃及國的宰相兼管全家。”（徒七 9-10）

“有我與你同在，必沒有人下手害你，因為在這城裡我有許多的百姓。”（徒十八 10）

（d）但信靠神是得著神同在的祝福的條件：

“亞瑪力人和迦南人都在你們面前，你們必倒在刀下；因你們退回不跟從耶和華，所以他必不與你們同在。”（民十四 43）

“因此，以色列人在仇敵面前站立不住。他們在仇敵面前轉背逃跑，是因成了被咒詛的；你們若不把當滅的物從你們中間除掉，我就不再與你們同在了。”（書七 12）

“他出來迎接亞撒，對他說：亞撒和猶大、便雅憫眾人哪，要聽我說：你們若順從耶和華，耶和華必與你們同在；你們若尋求他，就必尋見；你們若離棄他，他必離棄你們。”（代下十五 2）

（e）所以當人信靠神、與神同在的時候，就可得著神同在的祝福：

“然而，我常與你同在；你攬著我的右手。

你要以你的訓言引導我，以後必接我到榮耀裡。”（詩七十三 23-24）

（f）上述經文說到人在神裡面剛強壯膽，其實就是人在神裡面的安息，面對險阻而無所懼，不只是勇氣，更是安息！

（g）與此同時，我們看見“安息”與“剛強壯膽的事奉”原是可以並行的；

“安息”不等如“停止工作事奉”。

c. 末世之日：

（1）屬神的人要在新天新地裡永遠享受這份與神同在的安息。

E. “與神同在的安息”與“有神同在之地”

1. 跟“與神同在的安息”這個聖經神學主題相關的，是“神同在之地”這個附帶的主題。它在多方面豐富了“與神同在的安息”這個最重要的主題。

2. “安息”是在“與神同在”的前題之下，而人與神同在是先設定神與人同在。

3. 雖然“神與人同在”最重要的是一個屬靈的關係、屬靈的同在，但對著受造、有限的人來說，神是在某個“地方”來與人同在。

4. 所以神造人，就將人創造在地（“地球”）之上，好使祂能夠在一個地方裡與人同在；所以創一 1 至二 3 以地為神的創造的背景。在神創造好一個適合人生存的環境後，祂才造人。神是在這個地上環境裡與人同在，人也是在地上享受與神同在的安息。

5. 再具體一點來說，創二 9-25 說神是將人安置在地上其中為人所立的伊甸園裡。換言之，神是在伊甸園裡與人同在，人也是在伊甸園裡享受與神同在的安息。所以當人犯罪後，當他失去與神同在的安息後，人要被趕出伊甸園。這不只是一個實情，也同時深具屬靈的意義。

6. 人被趕出伊甸園之後，神設立基路伯把守進入伊甸園的安息之路。換言之，人若能夠穿過基路伯，就可以重返伊甸園的安息。

7. 該隱殺亞伯，換來的是被趕到伊甸以東更遠的挪得之地。罪使人進一步離開與神同在之地，要在流離飄蕩中過更無安息的生活。

8. 罪進一步帶來洪水的審判和毀滅。挪亞方舟雖不及伊甸樂園，但它卻又是神所指定、將挪亞一家安置在其中的“地方”。在那裡有神的同在；願意進去的，就進入神的拯救，也是進入神的同在。在洪水的驚濤駭浪中，方舟裡有著與神同在的安息。

9. 神呼召亞伯拉罕往迦南去，就是到應許要賜給他的後裔的迦南地。對於離鄉別井，寄居迦南的亞伯拉罕來說，有一日能據迦南為己有，那將是一個安息（不用再寄居飄流）之時。因而“迦南應許地”成了安息的一象徵和預表。下到埃及的雅各家，不以埃及為安息棲身之所，總期待再返回神所賜的迦南安息地。

10. 摩西帶領以色列人出埃及，就是要返回迦南；約書亞帶領以色列人進入迦南，就是要進入安息（申十二 9）。

11. 只因以色列人不信，所以雖然已經進入迦南應許地，他們還是未進入神的安息——由此，“迦南地”成了一個預表，象徵一個屬靈的領域，在那裡，人與神有屬靈而實質的同在和安息。神要透過在今生一個地方裡的同在，來表徵一個超乎今生的地方的同在。

12. 與“迦南地”這個同在之地平行的，是另一個是以地方來宣告神的同在的表徵，就是曠野的會幕和後來在耶路撒冷的聖殿——若說得更準確一點，是會幕或聖殿裡面的至聖所裡面的約櫃上面的施恩座。

13. 施恩座上有基路伯，但不是在施恩座前面守衛著施恩座，而是在施恩座兩旁用翅膀將施恩座覆蓋，藉以指明施恩座乃象徵了神原先在伊甸園所要賜與的安息。大祭司每年在贖罪日帶著血進到施恩座前為百姓獻罪贖罪，是要表明赦罪的血可以將人帶進神的安息裡去。

14. 只因以色列人的不信，神連祂的聖殿也在猶大人被擄的時候丟棄了。但神宣告百姓要歸回，重建聖殿。祂要向歸回的百姓再次表明，祂願意與人同在，人可以享受與祂同在的安息。

15. 及至主耶穌道成肉身，以祂的身體比喻聖殿，藉祂的血將信的人帶進安息，且常在施恩座前廣賜恩惠憐憫。這正表明舊約的會幕和聖殿不過是一個表徵，要透過在今生一個地方裡的同在，表徵一個超乎今生裡地方性的同在。

16. 不錯，“地／應許地”的觀念在新約不強，但這並不表示舊約的“地／應許地”的觀念在新約裡不重要了。那不過是舊約用具體事物來表徵的，在新約裡已轉化成用抽象或屬靈的事物來表徵（例如：舊約的“聖殿”轉化成新約的“教會”，舊約的以色列國轉化成新約的“神的國”或“天國”）。背後的意義仍是一樣。主耶穌說：虛心和為義受逼迫的人會擁有天國，溫柔的人要承受地土（太五 3、5、10）。

17. 將來主耶穌再來，新天新地要降臨人間，神要親自與人同在。這個新天新地，固然要取代今世的舊天舊地，但在深一層的意義來說，它乃是要恢復神在起初所創造的原原地：在那裡有生命河水，有生命樹，有不夜的日子；在那裡有神親自而直接的同在。那時，人是歸回神創造世界時那第七日安息日所預備好的安息裡，屬神的人就要永遠生活在這樣與神同在的安息裡。

F. “與神同在的安息”在不同階段裡的表達

總論過“與神同在的安息”這個聖經神學主題之後，我們就要概論“與神同在的安息”這個主題在聖經不同階段裡的表達：

一. 摩西五經的安息（一）：創世記一至二章的安息：

A. 創造與安息

1. 神六日創造之後，定第七日為安息日，是為祂安息之聖日，且祝福那日。
2. “人”是六日創造的高峰（神第六日造人），“安息”則是七日創造週的高峰（神第七日安息）。
3. 這個安息日雖屬於神，但其實並不是單為神自己設立的。因為神本安息，祂在永恆裡已是在安息中（例如說三位一體的神一直就是在積極的相交裡），祂在創造之時仍是在安息裡。神定第七日為安息日，目的其實是向人宣告在神裡面有安息，並且邀請和要求祂所創造的人進入祂的安息裡，與祂相交。
4. 人在第六日受造之後，在第七日就是在神的安息裡了
 - a. “安息”不是指一種靜止優閒的狀態，而是指神人積極相交的生活；
 - b. 若說“人安息”，意思是說“人與神有積極的相交”；這樣，若說“神安息”，意思就可以是說“神與人有積極的相交”了；
 - c. 這樣，不單頭六日的創造是“動”（創造）的日子，第七日安息也是“動”（相交）的日子，只是兩者“動”的情形不同。
5. 留意在頭六日的創造裡（除了第二日），聖經都說神看著是好的，但聖經沒有說第七日是好的（意思當然不是說那是個不好的日子）——原因大概是頭六日的創造都由神作主導和決定（神主動），神所作的當然都甚美好；但第七日是個神人相交之日（神人互動），它是否美好，就得看人是否肯信靠順服了。
6. 神定第七日為安息日，表明“安息”乃是神創造的高峰，也是神對人最高和最終的預備和期望。
7. 人受造後就有神同在，人也是與神同在。人神相交；人是在這種互相交往的同在中享受安息。

B. 安息與人的存在

1. 神既為祂所創造的人預備安息，人存在最基本、也是最重要的需要，就是活在神的安息裡，或說是在與神同在的安息裡生活。
2. 人保持與神正確的關係，就保守了自己常在神的安息中。

C. 安息與工作和生活

1. 神創造人之後，將人安置在伊甸園裡，讓人活在神的祝福和安息之中。
2. 人在伊甸園裡生活，可以隨手摘生命樹上的果子來吃，是一種安息舒態的生活。
3. 創二 15 說神將人“安置”（*nwh*）在伊甸園裡，原文是帶有說將人“安息”在伊甸園裡的意思；但神同時又讓人在伊甸園裡有工作，例如“修理看守園子”（創二 15）。可見工作與安息在本質上並不是互相排斥的。
4. 這樣，只要人與神保持正確的關係，人是可以安在安息裡工作，在工作裡安息。

二. 摩西五經的安息（二）：創世記三至十一章的安息：

A. 安息與神的救贖計劃

1. “讓人得享與神同在的安息”既是神創造的心意和目的，而神在人犯罪之前早已知道人會犯罪失敗，並且在創立世界以前已經為人預備救贖，好將人挽回更新（弗一 4），可見“賜人安息”這個心意並沒有因人的罪而撤消。
2. 人犯罪後，就失落了神的祝福，包括被趕出伊甸樂園，不得享用其中的果子，且要在園子外面終身勞苦才得糊口（創三 17-19）；用聖經的意思來表達：人與神正確的關係破裂了，人就不能再在神的同在裡享受與神同在的安息。
3. 人犯罪後，神宣告審判之餘，也為人預備救贖，不但弗一 4 說神“從創立世界以前”在基督裡為我們預備救贖，創三 21 說“耶和華 神為亞當和他妻子用皮子做衣服給他們穿”，這也表明神的救贖。
4. 神的心意既是為人預備安息，神在人犯罪之後為人預備救贖，顯然就是要讓人有機會重得安息。這樣，救贖的目的就是要使人在重得生命、重新享受神的同在的時候，能夠重得與神同在的安息。
5. 人犯罪被趕出伊甸樂園之後，神立基路伯把守返回伊甸園之路（創三 24），伊甸樂園的安息就隱藏在基路伯後面。
6. 雖然人的罪每況逾下，甚至帶來洪水的審判，但神仍然保守信靠神的挪亞一家，為他們預備救恩，讓他們在漫天的暴雨裡仍可以在方舟中享受與神同在的安息。
7. 在巴別城塔事件之後，神繼續引導著人類，並在閃的家族中保存對祂的認識，好叫祂的救恩計劃得以繼續，祂賜人安息的心意得以成就。

B. 安息與聖經的啟示

1. 為此，我們看見“安息”的主題就經常出現在聖經不同的啟示階段裡，直到啟示錄所載新天新地的時候。
2. 因此，“與神同在的安息”可以說是聖經神學裡最重要的主題。

C. 安息與工作

1. 雖然人在犯罪之後，工作已經加上咒詛的性質，但“工作是可以在安息裡進行”這個前題並沒有完全改變。
2. 救贖既將人挽回過來，回轉歸向神的人在今生裡就可以在受咒詛的工作中，靠賴神的恩典和加力，經歷與神同在的安息。
3. 到將來新天新地，大概人仍有為主而做的工作。那個時候，人要再次經歷沒有咒詛性質的工作，是如何與安息作最緊密的融和。

三. 摩西五經的安息（三）：創世記十二章至申命記的安息：

A. 安息與呼召

1. 由創世記十二章開始，神的救贖計劃開始透過一個家族來達成，就是透過祂所呼召的亞伯拉罕（來十一 8）。
2. 但我們要知道，神呼召亞伯拉罕，並不是呼召使他得救，只是呼召藉著他和他的家族後裔帶出神的救贖工作——就如後來神在祂所呼召的亞伯拉罕的後裔裡揀選雅各和以色列人，並不是揀選他們得救，只是揀選藉著他們來作成神的救贖工作。
3. 亞伯拉罕無疑是個得救的人，但他得救的原因並不在神呼召了他離開吾珥往迦南去。亞伯拉罕得救的原因乃在他對神的信心，以致他因信而被神稱為義，就如創十五 6 所說的。
4. 神呼召亞伯拉罕，箇中固然有神的主權，但亞伯拉罕肯憑信心順服跟從，相信也是神看中而呼召亞伯拉罕的原因之一。換言之，亞伯拉罕從起初就已經對神有一個積極信靠的心，這個態度在聖經裡到創十五章就有最清晰的論述。
5. 這樣，信心之父亞伯拉罕是在信心裡被稱為義，也就是在信心裡享受與神同在的安息。

B. 安息與揀選

1. 神在以撒的兩個兒子當中揀選了雅各（因而也揀選了以色列人）。但神的揀選並不是揀選他們得救，只是揀選藉著他們來作成救贖的工作。
2. 雅各和以後的每個以色列人仍是因對神的信心而得救。
3. 神透過揀選以色列人來成就救恩。若“神的揀選”這一點對救恩的原則和方法有所啟示的話，那就是：神在救恩的原則和方法上也有祂的揀選，就是祂揀選了“信心”的救法，就是“因信稱義”的方法。

C. 安息與應許地

1. 神呼召亞伯拉罕，並應許將迦南全地賜給他的後裔為業。但亞伯拉罕在世的時候，他在迦南地只是過著寄居、沒有安定安息的生活（來十一 8-16）。所以，在一個角度來說，當神的應許成就，以色列人得著所應許的應許地迦南的時候，就是他們得著安息的時候（比較申十二 9）。
2. 雖然在一個角度來說，得著迦南全地等同得著安息，但在另一個角度來說，亞伯拉罕在還未完全得著應許地之時，其實已經學習著在神裡面因信靠神的應許而過著安息的生活。亞伯拉罕雖然離鄉別井到神所應許的迦南地，過程中面對幾許未知的變數，但在對神的信靠裡，亞伯拉罕不但被神稱為義，他的一生也見證著信靠神的人在神的手裡是可以滿有安息與安穩的。

D. 安息與十誡

1. 神在所呼召的亞伯拉罕的後裔中揀選了以色列人，就拯救他們，使他們脫離埃及為奴之地。
2. 在出埃及之初、在西乃山之下與百姓立約之時，神將“謹守安息日”放在十誡裡面，可見安息日的重要。
3. 安息日重要之處不只是在肉身方面，讓人在工作勞碌之後有所休息，更是在屬靈方面，讓人在勞碌的人生裡仍舊可以保持與神同在的安息：不但是在安息日當日有安息，就是在安息日過後，在一星期其餘的日子裡，都可以因著在安息日經歷過與神同在的安息，繼而心靈仍舊有安息與能力。
4. 保羅在西二 16-17 說安息日不過是個預表，在新約就不用再拘泥遵守了。可見安息日固然重要，但真正重要的地方不是安息日本身，而是安息日所要指向

的真義，就是人在聽從神的說話的前題下與神同在而有的安息。

E. 安息與施恩座

1. 會幕至聖所裡有約櫃，上面有施恩座，施恩座旁有兩個基路伯，用翅膀將施恩座覆蓋。當年有基路伯把守衛伊甸園的路，他們的像如今在施恩座兩旁出現（不再是擋著人的進路），表示在他們翅膀下的施恩座，是人得享神的安息之處。
2. 先前因著人的罪，進入伊甸園安息的路被基路伯阻隔了，但如今百姓可以藉大祭司一年一次在贖罪日帶著血進去，處理人的罪，將神所預備要賜給人的安息，再帶到信靠神的人身上。

F. 安息與以色列民的歷史經驗

1. 神在出埃及之初、在西乃山之下，頒賜守安息日的誠命給以色列人，並以得取安息為他們進入迦南地的目標（來四 8），可見以色列人整個民族的歷史與經驗，都是以得著和享受安息為焦點。
2. 只是以色列人因不信，導致進入了迦南卻並未得著安息；他們以後的歷史，就是要在神的啟示和教導之下，再向“安息”邁進。
3. 所以，以色列人其後的歷史與經驗，都是圍繞著得安息這個主題。
4. 所以，“安息日”這個主題經常出現在舊約的書卷裡。
5. 舊約的以色列民既預表新約的新以色列人（教會、信徒），新約信徒在基督的救贖裡所得著的（因而也是整本聖經所啟示的救恩所要賜給人類的），就是人與神同在的安息。

四. 歷史書的安息：

A. 約書亞記的安息：

1. 正如前面說過的，約書亞帶領以色列人入迦南，是要在攻取應許地的同時，為以色列人取得安息。
2. 只因百姓對神不信，他們不能全面攻取迦南，因而進入了迦南卻還是未能得到安息（來四 8）。
3. 以色列人在約書亞之後的歷史，就是要在迦南應許地繼續學習信靠神，從而得取與神同在的安息。

B. 被擄前歷史書的安息：

1. 以色列人在約書亞之後的歷史，就是要在迦南應許地繼續學習信靠神，從而得取與神同在的安息，其中算是有一些成功的經歷，例如：
 - a. 大衛信靠神，不但在有生之年得著以色列人歷史裡最大的版圖，使百姓得著應許地所要賜給他們的安息（比較所羅門治下的太平，王上四 25-25），更在環境的壓力下經了與神同在的安息；
 - b. 約沙法信靠神，以禱告詩歌面對摩押大軍，在危難中也經了與神同在的安息以及國境的太平（代下二十 1-30）；
 - c. 希西家信靠神，在亞述王西拿基立大軍圍困耶路撒冷的時候，仍經與神同在的安息（王下十八至十九章）；
 - d. 先知以利沙信靠神，也在以色列王的圍困下經歷了與神同在的安息（王下六 14-18）。
2. 但整體而言，以色列人在約書亞之後的歷史，基本上是一而再的在不信裡失落了與神同在的安息，最後更經歷亡國之痛。神的榮耀離開聖殿、離開百姓，百姓也被擄離開應許地，離開神的同在，在神的審判裡失去與神同在的安息。

C. 被擄後歷史書的安息：

1. 以色列人被擄歸回，是歸回神的應許地，好讓他們再次有機會去得取與神同在的安息。
2. 所以被擄歸回的歷史書再次強調要謹守安息日（例如：尼九 24，十 31，十三 15-22）。
3. 以斯帖記記在巴勒斯坦地以外的猶太人，遭受哈曼的逼害，但神看顧祂的百姓，使他們大大得勝仇敵，在次日（普珥日）得享安息（斯九 17-18）。這樣，以斯帖記亦在另一個場景裡宣告，神同在的拯救要帶來百姓的安息。

五. 詩歌智慧書的安息：

A. 約伯記的安息：

1. 約伯記主要顯示，義人是可以在信靠中不為利益來敬畏神。這種信靠敬畏的態度，正是神所要求和喜悅的。人在這種態度裡，就在與神同在的安息中。
2. 約伯記也顯示，敬畏神的義人也會受苦，但全心信靠神的，仍可在苦難裡追求與神同在的安息。
3. 在今世裡，義人在苦難中追求與神同在的安息，也不是容易的事。約伯的朋友也使約伯對神的理解弄得模糊了。但當他能夠再次面對神的時候，他再次以信靠順服來面對神，他就再次得著與神同在的安息。

B. 詩篇的安息：

1. 詩人藉詩歌表達，無論是憂是喜，信靠神就有安息。
2. 詩九十五 7b-11 指出以色列人雖然進入了迦南，但因不信，尚未能進入神的安息；來三至四章就是發揮詩九十五篇的一番說話。
3. 詩一三七篇則描述以色列人在被擄之地沒有安息的痛苦情景，暗示唯有返回神的應許當中，返回神的同在裡，百姓才能再次得著與神同在的安息。

C. 箴言的安息：

1. 箴言細說許多人生的哲理，雖然不少是處境性而相對的，裡面卻不乏重要的真理。其中的主題尤其提醒我們，不管我們有多少待人處事的技巧，“敬畏神”才是人生智慧的開端（箴一 7，九 10）。
2. 人生的智慧無非是為了取得人生的滿足和意義。這樣，“敬畏神”是邁向人生的滿足和意義的第一步。
3. 箴言提醒我們，要得著人生的安息，方法是敬畏神，積極的與神同在，我們就得著與神同在的安息。

D. 傳道書的安息：

1. 傳道書指出，在日光之下（即在神以外，沒有神同在）的人生，最大的困擾是沒被記念（傳一 3-11），生命無法定位。這種生命最大的失落是人生的虛空（傳一 2，十二 8），也就是沒有了與神同在的安息。
2. 在虛空、不被記念的人生裡，無論用甚麼方法去追求人生的滿足與安息，都是徒勞無功的（傳一 12 至十一）。
3. 解決的辦法是人回轉記念造他的主（傳十一 9 至十二 1），繼而最大的滿足就是與神同在的安息。

E. 雅歌的安息：

1. 神造人造出兩性，結成夫妻，以愛相繫，以誠相悅。在愛中，就是在夫妻這種積極的同在中，兩性可以享受到彼此同在的滿足和安息（創二 25）。
2. 雅歌描述夫妻兩性在純潔的愛中彼此的欣悅和滿足，正回應了神在創造時對兩性的安排和期望。
3. 這份夫妻兩性的關係，顯然可以幫助人明白神與人（與教會）的關係（弗五 22-33）：在人與神相愛的同在中，人可以享受到與神同在的安息。

六. 先知書的安息：

A. 被擄前的先知書的安息：

1. 被擄前的先知有針對外邦而發，指出神是普世的主（約拿書），全地都要向祂負責任，所以犯罪的外邦，例如攻擊祂的子民以色列的外邦，要受到懲治，自然得不到安息。
2. 針對以色列百姓的先知，基本上都是向百姓傳達神的信息：
 - a. 犯罪的，要離惡回轉，以信靠的心遵守律法生活；
 - b. 信靠神的，要在邪惡的世代裡堅守對神的信心；
 - c. 背逆的子民，要遭受亡國被擄的審判；
 - d. 但神有恩典，必再復興百姓；
 - e. 總括來說，人要信靠神，才可以得著與神同在的祝福和安息。
3. 先知也強調謹守安息日的重要（例如：賽五十六 1-8，五十八 1-14）。

B. 被擄期間的先知書的安息（但以理書、以西結書）：

1. 但以理書強調，神的選民猶大雖然亡國，猶大相信的神卻沒有消亡或失敗：
 - a. 祂仍掌管著人類的歷史；
 - b. 神的國度最終要堅立，且要帶來救贖（但九 24）；
 - c. 信靠神的人（例如但以理），今生可得有神同在的安息（例如：但六章），來世也有安息（但十二 13）。
2. 以西結書指出百姓雖然罪惡，神仍是聖潔的：
 - a. 神要重建祂的子民；
 - b. 神要使祂的百姓重歸故土（結三十九 25-29），再得神的同在；
 - c. 百姓要再得土地（結四十五至四十八），神的聖殿也要再次堅立（結四十至四十四章），神要再次與祂的百姓同在。

C. 被擄後的先知書的安息（哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書）：

1. 哈該書著眼在聖殿的重建：
 - a. 聖殿不但象徵神與人同在，也預表主耶穌救恩的成就。它要帶來人類在神裡面的安息；
 - b. 百姓在重建聖殿的事情上疏忽敷衍，導致神撤回對他們的祝福，是進一步顯明，聖殿工程與人的安息攸關。
2. 雖然先知撒迦利亞也參與鼓勵百姓重建聖殿（拉五 1），但撒迦利亞書卻著重百姓經過被擄的審判之後，如何蒙神再度建立：
 - a. 神建立百姓的工夫，就是要安慰百姓（亞一 17）；
 - b. 因著有神的同在（亞八 23），百姓再度興盛歡欣；
 - c. 這份安息，最終是透過主耶穌的救恩而成就（亞十二 10 至十三 1），且成就到末世末代。
3. 瑪拉基書也著重對被擄歸回的百姓的建立，但著眼點是在消極方面，多次指出他們的失敗，從中教導回轉歸向神的路途。那也是重得與神同在的安息的方法。

七. 福音書的安息：

A. 基督與安息日

1. 主耶穌曾說：“人子是安息日的主”（太十二 8；可二 28；路六 5）。
2. 主耶穌的意思不只是說祂有權去解釋安息日的意義，有權去決定怎樣遵守安息日的誡命（例如指明“安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的”，可二 27）。
3. 主耶穌更是說安息日的安息是在祂裡面。凡是明白“我喜愛憐恤，不喜愛祭祀”這句說話的意思，繼而願意回轉歸向神，蒙神憐恤的（太十二 7a），他就在生命裡遵守著安息日的誡命，他也就得著真正的安息了；他也不會執著安息日律法的字句去斥責別人了（太十二 7b）。

B. 基督與安息

1. 所以主耶穌又說：“凡勞苦擔重擔的人可以到我這裡來，我就使你們得安息。我心裡柔和謙卑，你們當負我的軛，學我的樣式；這樣，你們心裡就必得享安息。因為我的軛是容易的，我的擔子是輕省的。”（太十一 28-30）。
2. 福音書所記主耶穌的救贖的精義，就在“賜人安息”這一點之上（參下文希伯來書的安息）。

八. 使徒行傳的安息：

1. 使徒行傳沒有討論安息日的問題，猶太信徒仍按照律法所吩咐的，遵守安息日。
2. 當代的猶太人繼續守安息日（徒十三 14、42、44），猶太信徒和使徒也如儀的遵守（十五 23，十六 13，十七 2，十八 4）。
3. 但猶太信徒的宗教生活，開始超離了往常“七日一個安息日”的慣例，他們是“天天同心合意恆切地在殿裡，且在家中擘餅，存著歡喜誠實的心用飯”（徒二 46）。
4. 徒七 49 說：“主說：‘天是我的座位，地是我的腳凳；你們要為我造何等的殿宇？哪裡是我安息的地方呢？’”司提反的辯詞說明耶路撒冷的聖殿並沒有讓神得著真的安息，因為前來守節敬拜的猶太人並沒有在神的同在裡得著正的安息。這表明真正的安息是在宗教禮儀之外，也就是在司提反所要高舉的主耶穌的生命裡。

九. 保羅書信的安息：

A. 安息日與基督

1. 保羅在西二 16-17 說：“所以，不拘在飲食上，或節期、或月朔、安息日都不可讓人論斷你們。這些原是後事的影兒；那形體卻是基督”，表明舊約十誡裡的“謹守安息日”不是一個永恆不易的誡命，它的實體，就是它的精義，乃在基督。
2. 換言之，相信耶穌的人，是已經在基督裡得著安息日所指向往的安息，並且是一次過的守足了十誡中關於“謹守安息日”的誡命了。

B. 信徒生活與安息

1. 保羅在他的書信裡就著各樣的景況和需要而作出的教導、規勸、吩咐、警告，就是要我們正確地活在神的心意裡，也就是積極地活在神的同在裡，從而討神喜歡，也就經歷了今日在基督裡的安息。
2. 從反面來說，人若不遵照聖經的教導來生活，他就得不著心裡的安息。這不是說他失去了救恩，但他實在失落了主耶穌的救恩所要給他的一個重要的祝福。

十. 普通書信的安息：

A. 希伯來書的安息

1. 希伯來書指出以色列人因不信，雖然入了迦南，但仍未進入神為信祂的人所預備的安息。
2. 希伯來書以以色列人的經驗，預表新約的人的信仰歷程，在新約裡信靠主耶穌的人就得著安息。
3. 這份在信心裡得著的安息，不只是在主耶穌裡的安息，也是神在創造後第七日安息日的安息。
4. 這樣，希伯來書清楚指明，神的創造的目的是要給人安息，人雖因犯罪而失去安息，但神給人恩典和機會，可以在主耶穌的救贖裡重新得著這份與神同在而有的安息。
5. 大祭司主耶穌以祂的血成就救贖，將信的人帶進至聖所（來十 19），使他們得以進到基路伯所覆蓋的伊甸園安息裡；主耶穌也常在施恩座前給與恩惠和憐憫（來四 16）。

B. 其它普通書信的安息

1. 其它普通書信（雅各書、彼得書信、約翰書信、猶大書）雖然沒有直接強調或討論安息的問題，但就如保羅許多書信的情形，作者在這些普通裡作出適切的教導、規勸、吩咐、警告，好叫我們能夠正確地活在神的心意裡，也就是積極地活在神的同在裡，從而討神喜歡，也就經歷了今日在基督裡的安息。

十一. 啟示錄的安息（一）：一至二十章的安息

A. 歷代爭持為安息

1. 啟示錄開頭的大部經文講述神的救恩是如何展開，過程中又如何經歷那惡者的攪擾和破壞，但神的計劃始終得勝。
2. 神的救恩計劃無非是要將祂的安息再次賜給願意信靠祂的人。

十二. 啓示錄的安息（二）：二十一至二十二章的安息

- A. 新天新地滿安息
- 1. 及至神的救恩計劃完滿成就，舊天舊地要過去，新天新地要降臨。安息要隨伴新天新地的降臨而臨到因信得以住在其間的人。
- B. 神人同在賜安息（啓二十一 1-2）
- 1. 在新天新地裡，神要更新一切（啓二十一 5）：
 - a. 不但有神與人同在（啓二十一 3）：“神的帳幕在人間。他要與人同住，他們要作他的子民。神要親自與他們同在，作他們的 神”；
 - b. 人更要得著有神同在的安息（啓二十一 4）：“神要擦去他們一切的眼淚；不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了”。
- 2. 啓二十二 2b-3a 說生命河邊的生命樹能醫治萬民。“醫治”，即“使康復、復原”，即重得先前所失落的。對神所創造但又犯罪離開了神的人來說，其中最重要的，顯然就是重新得著與神同在的安息。

- C. 回應創造再安息
- 1. 啓示錄這兩章經文不但描述末世的情景，它更是回頭跟創一至二章的圖畫相呼應，例如：

創世記	啓示錄
1. 創世記的開始記這個世界的開始	1. 啓示錄的末了記這個世界的結束
2. 創二 10-14 說有河水滋潤伊甸園，再由伊甸園分四道河水流出	2. 啓二十二 1 說在新天新地的聖城街道中，有一道生命水的河從寶座流出，大概是要滋潤沿河兩岸的生命樹（啓二十二 2）
3. 伊甸園座落在一個有金子和珍珠、紅瑪瑙等珠寶的環境裡（創二 11-12）	3. 新天新地裡有金子和各樣的珠寶（啓二十一 10-21）
4. 創二 9、16、22 說在伊甸園裡有生命樹（就是說園中樹上有可供信靠神的人作食用的果子） ³	4. 啓二十二 2 說在新聖城生命河的兩邊有生命樹（眾數），連葉子也能醫治萬民
5. 犯了罪的亞當和夏娃要被隔離在伊甸園之外（創三 22-24；殺了弟弟亞伯的該隱，更要被趕到再遠的東邊去，創四 6-16）	5. 啓二十一 27 也說到在新天新地裡不潔和行可憎與虛謊之事的，都不得進入新天新地的聖城
6. 創一至二章記六日創造時每日都說“有晚上，有早晨”，作為一日的結束，但記第七日時卻沒有說“有晚上，有早晨”，暗示那是一個沒有終止的日子	6. 啓示錄說在新天新地裡也是沒有日頭，也沒有黑夜（啓二十一 23-25，二十二 5）
7. 人在神之下看守修理伊甸園（創二 15）	7. 人在神之下作王事奉（啓二十二 3b、5b；可能也包括管理大地）

- 2. 這暗示神創造後第七日的安息，要在主再來的末世裡再度出現。
- 3. “安息”的主題出現在創造之時，貫穿於聖經的啓示，重現在末世之日。可見“與神同在的安息”實在是聖經神學的主題。

³ 可參筆者“揭開生命樹的面紗”，《播道神學院院訊》第 99 期（1998 年 6 月），頁 2-3。

5. 舊約研究概論

舊約研究本是很有興趣的工夫，只是人的思想帶出許多煩惱來。許多學者要從不同的角度去分析舊約，甚或分解舊約。我們不去詳細講述這些舊約研究的發展史，但要討論一下這些研究的方向和它們的利弊。

1. 來源批判（Source Criticism）；或稱底本學說（Documentary Hypothesis）

討論舊約研究，我們離不開要先去討論“來源批判”和“底本學說”。所謂“來源批判”，就是認定舊約書卷的背後有著不同的底本來源；所謂“底本學說”，就是說這些不同的經文來源就是源自幾個不同的底本或稿本。這種舊約研究原先是應用在摩西五經裡，但隨著這個學說的普及，它已廣泛應用在其餘的舊約書卷之上。雖然這種研究方法已被放棄，但它的前題和概念早已深深烙在繼之而起的別的舊約研究方法之上。所以我們仍然需要對“來源批判”和“底本學說”有所認識。

“來源批判”或“底本學說”的思想早已萌芽，但使之成說的乃是 K. H. Graf（主後 1866 年）和 Julius Wellhausen（主後 1876-1884 年）。這些說法主張：

a. 簡單來說，摩西五經並不是像猶太人的傳統或教會的傳統所主張的那樣由摩西一人所寫。它們其實主要原是由四個底本或文獻拼合而成。學者按這些底本的特徵，分別用了 J、E、D、P 來稱呼它們。

（1）J 底本—— J 底本原先有可能是一個獨立的文稿。在這個底本裡，神是被稱為“耶和華”。因學者當時是沿用 Jehovah 這個名字來翻譯“耶和華”一名，所以就用 Jehovah 一名開頭的字母 J 來稱呼這個底本。

（2）E 底本—— E 底本原先有可能也是一個獨立的文稿。在這個底本裡，神是被稱為“神”。因為“神”這個字在希伯來文裡是寫作 *ʾēlōhīm*，學者就用 *ʾēlōhīm* 一字開頭的字母 E 來稱呼這個底本。

（3）D 底本—— D 底本原先有可能也是一個獨立的文稿。這個底本基本上就是申命記。因為申命記一名在英文為 Deuteronomy，學者就用 Deuteronomy 一名開頭的字母 D 來稱呼這個底本。

（4）P 底本—— P 底本原先並不是一個獨立的文稿。它是泛指摩西五經裡由祭司群體所補充的資料。因為“祭司”一字在英文為 Priest（形容詞 Priestly），學者就用這個字開頭的字母 P 來稱呼這個底本。

b. JEDP 這四個稿本有不同的源起，而“JEDP”這個叫法正反映學者所認為的它們源起的先後次序。學者認為：

（1）J 底本是最早就有的文獻，約出於主前 850 年。

（2）繼之而起的是 E 底本，起於約主前 750 年。

J 底本和 E 底本在主前 650 年左右由一位編訂者（Redactor）拼合為一（R^{JE}）。

（3）D 底本的神學在主前八世紀或七世紀慢慢開始成長。在主前 622 或 621 年南國猶大王約西亞修理聖殿，大祭司希勒家在聖殿裡發現律法書。學者認為這卷律法書就是申命記在當時的稿本。這份 D 文獻（Deuteronomic Code）並不是摩西留給以色列人的，而是當時那些有著申命記所反映的神學的人所寫的。他們總結他們的申命記神學，透過這份申命記律法書，藉詞出自摩西之手，利用約西亞的熱心，推行他們的申命記神學。

自此之後，這份 D 底本還經歷了在猶大人被擄前和被擄後不同時期的編修，最後在主前 550 年經一位編訂者（R^D）之手拼合在 JE 的稿本裡。這位 R^D 不但編訂了申命記，將申命記放在摩西五經裡，他還按他的神學，在摩西五經別的書卷裡作過修改或補充。

（4）在猶大人被擄歸回的時期，百姓重視聖殿的禮儀，祭司也看重他們的職守。許多關於禮儀的律法都在這個時候形成。祭司群體不但看重禮儀的細節，他們也愛好數字、家譜的記載。P 底本（Priestly Code）遂於主前 450 年左右出現。

P 底本經編訂者 (R^P) 於主前 400 年左右編修在五經裡，並在摩西五經不同的地方作補充和編修。

用簡單圖表來表示來源批判或底本學說的說法：

J (主前 850 年)	JE (主前 650 年)	被擄 (主前 587 年)	JED (主前 550 年)	JEDP (主前 400 年)
E (主前 750 年)				
	D (主前 622 年)		P (主前 450 年)	

從來源批判或底本學說的研究角度來說，舊約研究就是要將舊約分析和分拆，務要找出每卷、每章甚或每節經文背後的來源，然後嘗試將所分拆出來的零碎片段，重組成學者所構想出來的底本文獻，然後研究這些文獻個別的神學。這樣，舊約研究不再是研究舊約，而是透過拆散舊約去研究舊約背後那些被構想出來的文獻。稱為神的話語的舊約，不再是研究的主體；要研究的乃是學者所構想出的那些人為的底本作品。

2. 申命記學派 (Deuteronomic School)

底本學說裡 D 底本的說法，引發出另一個重要的說法，就是所謂的“申命記學派”的說法。這個說法是源自德國學者 Martin Noth (主後 1902-68 年)。他早在 1943 年就發表了有關的意見 (The Deuteronomic History, trans. D. Orton, JSOTSup 15 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1981])。他說申命記並不是摩西五經的末卷，而是舊約“前先知書”的導篇。

Noth 的“申命記學派”的說法，多少是基於在他當代流行的底本學說的前設 (五經中有所謂 D 的底本或作者)，只是 Noth 的說法卻又別豎一幟：當代的底本學說的學者認為是申命記的作者根據他的申命記神學將摩西五經 (甚或將創世記至士師記等書卷) 修訂編輯，Noth 則認為“申命記作者”跟創世記至民數記等四個書卷完全無關 (創世記至民數記等書卷裡頭有申命記神學的經文也不過是經後來的“申命記學派”加插或編輯修改[redaction]而有的)。雖是如此，Noth 卻仍像當代的底本學說學者那樣認為舊約歷史書的經文是經過人長年累月的工夫而成的，而申命記也是晚期的產品。

Noth 看見申命記有它所強調的神學信息，其中尤其是：

- a. 耶路撒冷聖殿是為以色列民正統敬拜的中心地；
- b. 先知的信息要成就神的說話；
- c. 神要因百姓的罪懲罰百姓。

這些可以簡單統稱之為“申命記神學” (Deuteronomic Theology)。

像底本學說的說法，“申命記學派”的說法說“申命記神學”在主前八世紀初或七世紀已有，且已開始申命記神學的歷史寫作。這個做法在主前七世紀初猶大王約西亞的時期去到高峰。被擄後則可以說是一個總其成的時期。“申命記”本身就是由一位有申命記神學的作者在猶大人開始被擄之時寫成的。他見證了耶路撒冷的被毀。

其餘的申命記歷史寫作 (約書亞記至列王紀) 也是由同一個作者陸續在被擄期間在巴勒斯坦地完成，要向以後的世代解釋以色列民為甚麼會失去他們的家國土地。

這一位寫了申命記至列王紀的作者被稱為“申命記作者” (Deuteronomist)；他基於他的“申命記神學”編寫完列王紀之後，就完成了整個“申命記歷史”

(Deuteronomic History) 的著作。但這一位“申命記作者”所寫成的申命記至列王紀的書卷，並不就是我們現時舊約聖經裡所存有的歷史書卷。我們現時舊約聖經裡所有的歷史書卷乃是個別再經過了“申命記學派”的人所編輯和擴充的。學者稱後來以同樣的申命記神學來編輯和擴充各歷史書卷的人為“申命記學派”的人。“申命記學派”的人大概到主前 550 年才完成和停止了他們對各歷史書卷的編輯工夫。

這樣，現代學者就要將“申命記學派”在大約主前 550 年所最後完成了的“申命記歷史寫作”還原，要從中追尋分拆出到底那部分是那位“申命記作者”最先寫成的，那部分是“申命記學派”後來所編輯或擴充了的。就算是在後來的“申命記學派”的編輯作品中，學者也要去分拆出不同的編輯階段所經過的變化，看看不同編輯層次的產品怎樣反映出不同階段的神學理念，後來的編輯又怎樣處理上一手編輯的作品。這個驟眼看來似是個很富挑戰性的學問，但其中的主觀成分卻又可以叫人望而卻步。

關於“申命記學派”的說法，我們可以這樣去回應。如果我們是純粹從神學思想的角度來說申命記是舊約歷史書的一個導篇或導言，這個其實並無不可。我們甚至可以說這是一個很不錯的觀察。只是“申命記學派”這個名稱不只是一個神學信念的代稱，它更是一個批評學說的說法。“申命記學派”之說錯在：

- a. 它將申命記從摩西五經分割出來，使摩西五經成了一個沒有下文或結局的故事。這樣將書卷分割是很不自然的。

b. 申命記誠然是舊約歷史書的一個導篇，但它是在作為摩西五經的末篇的同時來做舊約歷史書的導篇。它是處於新舊以色列的夾縫間。它一方面要總結出埃及的一代以色列人的經歷，也要指出新一代入迦南的以色列人的方向。它在以色列人的歷史和神學上是一個承先啓後的經典。

c. “申命記學派”說法的錯也錯在它要建基在底本學說的前設上。它硬要將申命記說成晚期的產品。其實如果以傳統的理解為基礎，“申命記神學”的講法也有它可取的地方：申命記是為摩西五經的末卷，成書於摩西的世代；它指導著將要進迦南的新一代以色列人要與神有正確的關係和對神有正確的認識，才能在新土地上開創新里程；而申命記的信息從此就一直貫徹著以色列民的歷史。

有學者認為“申命記作者”（Deuteronomist）一名其實也可以用來指一個擁有摩西在申命記裡所流露的神學思想的人；他寫了由約書亞記至列王紀的歷史書卷；申命記卻不是他所寫的（即申命記不是摩西所寫的）。這樣，若然所謂的“申命記作者”可以是指一個擁有摩西在申命記裡所流露的神學思想的人，他寫了由約書亞記至列王紀等歷史書卷，我們就可以進一步思想：在以色列人的歷史裡大概不會只有一位這樣的人，必須要由他一個人來編寫整套舊約的歷史書。我們同樣可以說，在以色列人的歷史裡，就如神在不同的時間裡用了不同的先知傳講了多元化的信息，但眾先知在同一位神的默示下卻是傳講著一個前後一致的“申命記信息”，神也可以在不同的時間裡，透過不同的聖經作者或編者，針對當代的需要，編寫了不同時期的歷史書，雖然各有不同的寫作手法或重點，但眾作者或編者在同一位神的帶領下卻是傳講著一個前後一致的“申命記信息”，緊扣地寫成一系列的歷史書。這樣，約書亞記背後的那個“申命記作者”不一定跟列王紀背後的那個“申命記作者”是同一個人。

3. 形式批判（Form Criticism）

“形式批判”（原是說“形式歷史批判”，“Form History Criticism”）認定舊約書卷的內容乃是源自以色列人古老的口頭傳統。舊約書卷的內容不但是發生在以色列人生活的各個層面和場景裡，它們原先更是藉著不同便於記憶的形式（Form）保存下來。這些形式和它們所保存下來的內容，是經過幾許發展歷史，最後才寫成文字記錄，並且拼合成書。“形式批判”就是認定舊約不過是原先許多的口頭傳統，藉某些形式流傳下來，最後經過人的整理而編修成書。

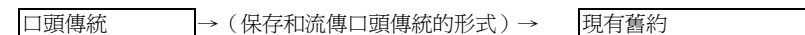
所謂“形式”（Form），就是在記述事件時為便於記憶和流傳而習慣依循的格式。學者相信，許多記載都總是在生活的某個場景裡形成的，而這些場景總會有一些習慣了的形式（格式）來記述或表達有關的事情（例如：法庭事件會有法庭所要求的記述格式；不同性質的詩歌會有不同的詩歌格式）。

從事“形式批判”，學者就要從現有的成文的舊約記載裡，將他們認為是相類屬的經文作比較，從有完整格式和更多時沒有完整格式的經文裡，制定出某種口頭傳統的形式來。他們要用這個格式作為繼後研究的規模，將認為歸於這類屬的經文，從它們完整和更多時不完整的格式，推斷這些經文原有的形式、它們的場景（*Sitz-im-Leben*）、所使用的形式的功用和目的，和它們經過怎樣的口傳過程而變成現有的樣式，從而思想箇中的意義。

“形式批判”假設形式在口頭傳統最後成為文字記錄之前已經定型，而形式（form）與內容（content）不能分割；形式本身對理解內容就有著很大的意義。一般同意，形式批判在詩篇研究方面的貢獻尤為顯著，例如許多詩篇被歸類為個人讚美詩、群體讚美詩、個人哀歌、群體哀歌等形式，我們對詩篇的內容和意義就更為容易掌握了。

雖說形式批判在詩篇研究方面可以有一些正面的價值，但那些價值其實完全不在“形式批判”這個批判法，和它所附帶的批判性的前題及精神。研究詩篇的格式，就如研究中國的唐詩宋詞，完全不需要將詩詞的格式推算到口頭傳統的時代。詩篇的形式，可以完全是一個屬於文獻時代的產品，而不是口頭傳統的產品。我們不要因為所謂的形式批判對詩篇研究有一些正面價值而被誤導了以為形式批判是一個正面的舊約研究方法。

用簡單圖表來表示形式批判的說法：



這樣，從“形式批判”來看，舊約研究不再是研究舊約，而是透過拆散舊約去研究學者所制定出來、在經文背後的口頭傳統的形式或格式，以及它們流傳的歷史。稱為神的話語的舊約，不再是研究的主體，要研究的乃是學者所構想出來被肯定為人為的傳統產品。

4. 傳統批判（Tradition Criticism）

像形式批判那樣，所謂“傳統批判”（或稱“傳統歷史批判”，“Tradition History”或“Traditio-historical Criticism”）同樣認定舊約書卷的內容乃是源自以色列人古老的口頭傳統。現時的舊約書卷的內容樣貌，是口頭傳統在流傳過程裡經過了多次的修訂而成的。“傳統批判”不著重形式批判所著重的“傳流的形式”，但著重“傳統的本身”。在“傳統批判”裡，“傳統”不再是指猶太人在文獻中所反映和保存的傳統意見，而是指不同的社會群體或宗教群體的傳統，包括“來源批判”或“底本學說”所構想出來的 JEDP 等傳統，以及所謂的祭司或先知的傳統。學者要研究這些傳統群體對傳統的形成和變化所作的影響或貢獻，還有研究某些地方城鎮與某些傳統的關係，某些思想理念在傳統裡發展的情形。“傳統批判”是要像剝洋蔥般從舊約已經成文的書卷分隔出層層還未成文的口頭傳統來。研究的範圍包括口頭傳統所經過的整個流傳過程，包括從有口頭傳統開始、至該口頭傳統最後被寫下保存的整個過程。

用簡單圖表來表示傳統批判的說法：

原先“口頭傳統”	→寫成“文字記錄”	→成為“現有舊約”
↑↑↑ 不同傳統的編修工夫	↑↑↑ 不同傳統的編修工夫	

這樣，“傳統批判”也認定聖經不過是人的產品，就是在以色列人的口頭傳統裡的產品。舊約研究不再是研究舊約，而是透過拆散舊約去研究學者所構想出來、在經文背後的那些口頭傳統。稱為神的話語的舊約，不再是研究的主體；要研究的乃是學者所構想出的那些屬於人為的口頭傳統。

5. 編修批判（Redaction Criticism）

所謂“編修批判”，就是認定聖經不過是在以色列人的傳統中，經過不同時代的編輯和整理而成的產品。由於“編修”（redaction）一字的意思很闊，以致這個編修過程可以是指口頭傳統在流傳之時所經過的編修，也可以是指傳統在成書之後還要經過的編修工夫。這樣，“編修批判”不算是一種獨立的批判研究法，而是在所有批判研究法背後的思想或精神。不論是來源批判、形式批判，還是傳統批判，學者都愛說聖經經過編修而成。“編修”是人的工夫，將聖經的形成訴諸編修，就肯定聖經是人的思想的作品而不是神的啓示。這是一切批判研究法的前提和所要達致的結論。

小結

我們不能夠禁制別人用上述的方法來研究舊約，但對於這等學者和研究，我們卻不用迴避。他們的方法和結論雖然錯誤，但箇中許多分析的材料卻是客觀和可採用的。我們若有正確的立場和前設，能中肯分析材料的可用性，在我們仍要可惜學者許多的努力並沒有帶領讀者更接近真理、反倒絆倒多人的同時，他們的講說或材料，仍是我們可以參讀和使用的。

最後，我們要知道，聖經是神的啓示的原著，學者所提出的各樣批判式的主張，不過是一種人為的“改編”。一個“改編”，無論是變得怎樣動人吸引，它不過仍是一個人的構想而有的改編。裡面沒有神的啓示，只有人的幻想。人的幻想絕對不能成為我們信仰和生活的權威和準則。聖經並沒有失去它的能力和價值，只是人在他的自我和無知裡，將神的啓示扭曲了。就如保羅批判拜偶像的罪的時候所說的：

“ 神的事情，人所能知道的，原顯明在人心裡，因為 神已經給他們顯明。自從造天地以來， 神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。因為，他們雖然知道 神，卻不當作 神榮耀他，也不感謝他。他們的思念變為虛妄，無知的心就昏暗了。自稱為聰明，反成了愚拙，將不能朽壞之 神的榮耀變為偶像，彷彿必朽壞的人和飛禽、走獸、昆蟲的樣式。所以， 神任憑他們逞著心裡的情慾行污穢的事，以致彼此玷辱自己的身體……在自己身上受這妄為當得的報應。”（羅一 19-24、27b）

人敬拜偶像，顯出人的高度智慧！人在心裡願意承認有神在人之上，承認人乃為受造物，當敬拜造物之主，好得著心靈的滿足；但人又同時將神製造成為偶像，使神成為人的受造物，可以被操控。照樣，學者承認聖經有它的重要性，有它的價值，指導人生；但人又不甘將絕對的權柄交付與它，就將它描繪成各樣的產品，成為人的受造物，受人的解釋和應用。但神在聖經裡說，這是罪。雖然神一直任憑人隨意鞭撻祂的話語，但到頭來人還是要受到當得的報應。

聖經經過批評派學者多年的鞭撻而屹立不倒。近代學者多醒覺要返回聖經經文本身，以經文為研究的主體。例如新近許多文學向導的研究，以致 Brevard Childs 所主張的“正典批判”（Canonical Criticism），都將我們的注意力重新投注在經文和它的信息之上。這是可喜的現象。願我們對啓示的神繼續存敬畏的心，對聖經繼續抱嚴謹的態度，對神的啓示繼續有信靠順服的靈，使研讀聖經不但成為我們的樂趣，亦成為我們的祝福。阿們！

6. 舊約正典概論

A. 何謂“正典”

1. “正典”（Canon，希臘文 *kanōn*），意指一個“準則”（rule）；當“正典”一語用在聖經書卷之上時，它是指一套被接納為有權威去規範人的信仰和生活的書卷；
2. 聖經本身已有“正典”的意識。聖經裡有幾處地方（可參以下的經文）指出它本身是有一個範圍，不容許人隨意增刪：
 - a. 申四 2：“所吩咐你們的話，你們不可加添，也不可刪減，好叫你們遵守我所吩咐的，就是耶和華你們 神的命令。”
 - b. 申十二 32：凡我所吩咐的，你們都要謹守遵行，不可加添，也不可刪減。
 - c. 箴三十 6：“他的言語，你不可加添，恐怕他責備你，你就顯為說謊言的。”
 - d. 彼後三 15b-16：“……我們所親愛的兄弟保羅，照著所賜給他的智慧寫了信給你們。他一切的信上也都是講論這些事。信中有些難明白的，那無學問、不堅固的人強解，如強解別的經書一樣，就自取沉淪。”
 - e. 啓二十二 18-19：“我向一切聽見這書上預言的作見證，若有人在這預言上加添甚麼， 神必將寫在這書上的災禍加在他身上；這書上的預言若有人刪去甚麼， 神必從這書上所寫的生命樹和聖城刪去他的分。”
3. 雖然上述經文所說的“正典”是有著不同的範圍（例如申四 2，十二 32 所說的不會包括申命記以後的聖經書卷，而彼後三 15b-16 所說的“別的經書”必然包括了申命記以後的舊約書卷，甚至可能也包括新約某部分早已流傳的書卷），但這不過是因為上述經文在啓示的進程上是在不同的時間位置上，它們背後的意識卻是一致的：神已將某些啓示和書卷界定為一個有規範、有權威的集成，不容許人隨意增刪。
4. 新約聖經有新約聖經的正典；舊約聖經有舊約聖經的正典。

B. 舊約正典的形成

1. “律法書”成為正典
 - a. 我們不認同不信批評派（例如：來源批判／JEDP 學說）對舊約形成所提供的說法；
 - b. 雖然我們並不完全知道整部舊約或部分書卷成為正典的詳細過程，但從舊約本身對舊約書卷的使用、猶太人的傳統、新約對舊約的叫法和使用，我們確知舊約書卷在不同時間裡已經在以色列人當中有著正典的權威——他們以“聖經”來稱呼舊約（約五 39；提後三 16）——且形成了一個有權威的正典集成；
 - c. 猶太人將舊約分為三部分：“律法書”、“先知書”、“寫作”；各部分有它們自己形成的過程；
 - d. 申命記神學很早就已經在舊約裡成為一個主導性的思想，可見申命記早就被接納為有權威的啓示；
 - e. 申命記是摩西五經裡最後的一卷，內容雖然跟在它之前的四卷不盡相同，但裡面的神學卻是一貫的；申命記神學其實是發展自在它之前的四經。申命記被接納，暗示在申命記之前的四經亦已經被接納；
 - f. 雖然在以色列的歷史裡，不信的世代不會重視神的律法話語，但神在不信的世代裡，不但保守信靠祂的人（王上十九 18），祂也保守祂的啓示。自從摩西寫下五經，五經就一直被接納為神的話語，且在祭司群體裡保存著。雖然以色列人有偏離神的時候，但整體來說，祭司們仍舊顧惜和保存著摩西五經。在北國以色列亡國後，南國獨存。王下二十二章說到約西亞王修理聖殿的時候，大祭司希勒家在聖殿裡發現律法書，將它帶來給約西亞王，約西亞王就依照該律法書所說的，推行宗教改革：
 - （1）不信派說所發現的律法書是一部雛型的“申命記”，由當時的“申命記作者”編寫，託辭在聖殿裡被發現，藉以宣傳他（們）的申命記神學；
 - （2）我們不接受不信派所虛構的說法；當時實在的情形大概是這樣：
 - （a）經文說“發現”律法書，意味著它曾經遺失了。所謂遺失，很可能並不是有人不小心而將它遺失了，而是有人故意將它“遺失”了（參王下二十二章註解）；
 - （b）我們想到在瑪拿西和亞們背道犯罪的日子裡，宗教是可等的黑暗，堪稱“猶大國的亞哈時期”。異教偶像因得到王帝的信奉而橫行，先知被殺，聖殿被污，敬虔的祭司絕不好過。一些肯同流合污的祭司大概會站出來支持瑪拿西和亞們的惡行，但相信還有一些正直的祭司，他們雖然未能力挽狂瀾於既倒，但會暗存真理於歪途。在瑪拿西大肆破壞聖殿之際，相信有人（很可能就是當代的大祭司）怕瑪拿西毀掉律法書，於是將律法書收起來，藏在聖殿裡某個只有大祭司才可以進去的地方；
 - （c）看來瑪拿西只顧大肆製造偶像和邱壇而沒有著意去毀掉律法書。這樣，當代的大祭司（可能就是希勒家的父親米書蘭〔或簡稱沙龍〕，代上九 11）的性命得以保存，律法書也就一直藏著；
 - （d）大祭司米書蘭一直等待時局有所改變才敢將律法書再拿出來。只是他未能等到約西亞的繼位。米書蘭死前大概將他收藏律法書的事情和收藏的地點告訴了繼任做大祭司的、他的兒子希勒家；
 - （e）雖然瑪拿西後來改邪歸正，但希勒家大概一時間對他還是抱著一個相當謹慎的觀望態度，不敢輕率的將律法書拿出來。無奈瑪拿西悔改後已時日無多，繼位的亞們亦迅即恢復偶像敬拜。希勒家就將律法書的事情一直藏在心裡；

(f) 亞們早死，稍後約西亞繼位。大祭司希勒家大概也有份於影響約西亞王去認識耶和華。希勒家見約西亞自幼就尋求神，稍為長大後又多方認真積極除掉國中偶像，最近又熱心修葺聖殿（參代下三十四 3-8），足證約西亞對神真誠的心，就趁約西亞著手修葺聖殿的時候告知他發現律法書；

(g) 有份於影響約西亞的希勒家，相信在他幫助約西亞認識神的時候也曾提及聖殿裡原有一卷律法書，是他們民族的宗教和信仰生活的依據指標，並說他所教導於他的，就是基於那卷律法書所記載的。只是為免要在不適當的時候將那卷律法書拿出來，希勒家可能就託詞說該律法書在早時某個時候失掉了。雖然沒有律法書，約西亞還是聽從希勒家的教導，專心信靠耶和華；

(h) 如今希勒家想到是時候將律法書拿出來，就趁約西亞修葺聖殿的時候，乘機託詞說人在聖殿裡翻這倒那的時候發現了律法書，然後把它交給約西亞，讓他進一步認識律法書的內容，好作進一步的宗教改革；

(i) 雖然王下二十二章所提及的宗教改革跟申命記的律例相近，但不表示當時所“發現”的律法書就只有申命記；同樣可能的是，所發現的“律法書”就是一直在聖殿裡保存著的整部摩西五經，只因當時的背景是約西亞作宗教改革，書記沙番就在他面前讀出申命記有關的部分，因而叫我們誤以為該律法書就只有申命記的內容；

(j) 這樣，摩西五經的正典早已形成，摩西五經的正典更是一直在聖殿裡保存著。

g. 被擄前的先知已經以摩西五經為以色列人信仰的依據，經常根據律法書的教訓去勸勉和責備以色列人，暗示摩西五經早已被接納為有權威的正典；

h. 以斯拉是個熟識律法書的文士，他自己定志考究遵行耶和華的律法，歸回後又向百姓念誦律法書，將律例典章教訓以色列人（拉七 10；尼八 9、14-17，十 28-39，十三 1-3），可見律法書早在被擄歸回之前已經成為正典的經卷。

2. “先知書”成為正典

a. 個別的先知書在先知群體中顯然早就已被重視，甚至被保存和流傳下去（比較耶二十六 17-19）；先知門徒大概亦很早就已經保存著他們的先知老師的傳統和寫作（參賽八 16；耶三十六 32）；

b. 以斯拉歸回後將律法書的律例典章教訓以色列人，未提及他將先知書教導眾人（拉七 10），而先知的恩賜職分在這個時期還未停止，所以“先知書”在這個時期大概還未結集成正典的一部分；

c. 但以以色列人亡國被擄的經歷，使他們承認先知說話的權威，因為他們的責備和關乎被擄亡國的預言都應驗了；先前個別的先知書必然受到更高的重視，且邁向結集成正典的方向；

d. 馬加比壹書九 27 說猶大馬加比知道預言的恩賜早已停止；馬加比貳書二 14 則提到猶大馬加比在暴君安提阿古伊皮法尼（Antiochus Epiphanes）的逼害結束後，將失散了的舊約書卷收集起來，整理成輯。這樣，個別的先知書合成舊約聖經正典的第二部分，起碼在主前 165 年（猶大馬加比之時）已經作成；

e. 既是失散而再收集，暗示先前已經有一個正典集成，只是在嚴峻的逼害中失散了。這樣，猶大馬加比將舊約書卷輯成正典，不一定是他的原創作。他所做的，不過是恢復原先的正典集成。如果是這樣，“先知書”的正典在主前二世紀之前已經形成了。

3. “寫作（聖卷）”成為正典

a. “寫作”所包含的書卷，有些在很早之時已經寫成（例如：路得記、約伯記、箴言），有些則是在被擄期間（例如：以西結書）和歸回之後（例如：歷代志、以斯拉記、尼希米記、以斯帖記）才寫成。個別書卷是在不同的時候被接納為神所賜下、有權威的寫作；

b. 至於“寫作”所包含的書卷組成正典裡的一個集成，大概也是在主前 165 年由猶大馬加比竟其功；

c. 但正如前文說過的，猶大馬加比不過是恢復原先的正典集成。這個集成，不但包括“先知書”，也包括“寫作”的部分。如果是這樣，“寫作”的正典同樣在主前二世紀之前已經形成了；

d. 主耶穌責備猶太人殺害眾先知，說：

“我差遣先知和智慧人並文士到你們這裡來，有的你們要殺害，要釘十字架；有的你們要在會堂裡鞭打，從這城追逼到那城，叫世上所流義人的血都歸到你們身上，從義人亞伯的血起，直到你們在殿和壇中間所殺的巴拉加的兒子撒迦利亞的血為止。我實在告訴你們，這一切的罪都要歸到這世代了。”（太二十三 34-36）

(1) “義人亞伯”，是舊約第一卷創世記所記為該隱所殺的亞伯（創四 1-8）；

(2) “巴拉加的兒子撒迦利亞”，是指希伯來文舊約最後一卷歷代志所記、為以色列人所殺的耶何耶大或巴拉加的兒子撒迦利亞（代下二十四 20-22；撒迦利亞很可能是耶何耶大的孫子，巴拉加的兒子；耶何耶大是巴拉加的父親）；

(3) 撒迦利亞並不是舊約中最後一位遭惡待的義人。主耶穌以他為舊約義人中最後的一位，是從舊約正典的角度來說，因歷代志是希伯來文舊約聖經裡最後的一卷，而撒迦利亞是歷代志裡最後被提及遭惡待的義人；

(4) 可見，在主耶穌在世的時候，以“歷代志”為“寫作”最後一卷的正典已經形成，“寫作”在主耶穌在世的時候已經成為正典的第三部分；

e. 關於質疑“寫作”在主後一世紀末之前已經形成的說法

(1) 猶太拉比們曾在主後 90 年有“央尼亞會議”（Council of Jamnia 或 Jabneh），會議中決定了一些舊約正典的問題，例如拉比們提及有五卷舊約書卷要到央尼亞會議才有最後決定，於是質疑“寫作”在央尼亞會議之前已經形成。但是：

(a) 所涉及的五個書卷包括“以西結書”，而以西結書所屬的舊約第二部分，學者們認同在基督教時代之前早已成形；

(b) 拉比們也曾討論其它舊約書卷的正典性；所以，討論一些書卷的正典性並不等如該部分書卷的正典尚未成形，只能說猶太人群體對正典最後的定稿尚有意見；

(c) 當時的情形是要討論從正典裡刪除甚麼書卷，而不是要增加正典甚麼書卷。所以“寫作”的正典可以在央尼亞會議之前已經成形。

(2) 不少七十士譯本將次經也列在正典之中，暗示正典尚未形成。但是：

(a) 亞歷山太的斐羅（Philo）說過，亞歷山太的正典跟巴勒斯坦的正典是一樣的，且也分成三部分，乃神所默示，次經卻不是神所默示；

(b) 不錯，基督徒曾經將“先知書”和“寫作”裡面書卷的次序重新編排，且將次經與正典的書卷混在一起；但這只是基督徒因某個原因而有的做法，並不反映猶太人對正典的看法。

(3) 昆蘭社團的愛色尼派愛啓示文學性質的偽經，似乎也視之為正典。但是：

(a) 我們不能確定愛色尼派視偽經為正典，其實很可能他們只是以偽經作為

正典的附篇；

(b) 愛色尼派也承認一些舊約書卷的正典性。

4. 整部舊約成為正典

a. 我們說過，猶太人將舊約分為三部分：“律法書”、“先知書”、“寫作”；

b. 新約曾經這樣稱呼舊約：

(1) 經常以“律法”和“先知”來指整部舊約：

“莫想我來要廢掉‘律法’和‘先知’。我來不是要廢掉，乃是要成全。”（太五 17）

“所以，無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是‘律法’和‘先知’的道理。”（太七 12）

“因為‘眾先知’和‘律法’說預言，到約翰為止。”（太十一 13）

“腓力找著拿但業，對他說：‘摩西在律法上’所寫的和‘眾先知所記’的那一位，我們遇見了，就是約瑟的兒子拿撒勒人耶穌。”（約一 45）

“讀完了‘律法’和‘先知的書’……”（徒十三 15）

“但如今，神的義在律法以外已經顯明出來，有‘律法’和‘先知’為證。”（羅三 21）

(2) 但主耶穌也曾經以三分的名稱來指整部舊約：

“這就是我從前與你們同在之時所告訴你們的話，說：‘摩西的律法’、‘先知的書’，和‘詩篇’上所記的，凡指著我的話都必須應驗。”（路二十四 44）

(a) 摩西的律法——指希伯來文舊約聖經裡的“律法書”；

(b) 先知的書——指希伯來文舊約聖經裡的“先知書”；

(c) 詩篇——希伯來文舊約以“詩篇”為“寫作”的第一卷，這裡是以“寫作”的第一卷代稱整部“寫作”。

c. 可見主耶穌在世的時候已經有舊約正典，而舊約的正典就應該是在主耶穌之前已經形成；

d. 舊約書卷分成三組，以及每組書卷的內容和目次，大概也是由猶大馬加比所制定；

e. 但正如前文說過的，猶大馬加比不過是恢復曾經一度失散的正典集成。這個集成，大概不但包括“先知書”和“寫作”，也包括“律法書”。如果是這樣，整個舊約正典及其目次，在主前二世紀之前已經形成（只是我們未能確定整個舊約正典最早在甚麼時候形成，但必然是在以斯拉、尼希米記、瑪拉基，和以斯帖的事蹟和事奉之後）；

f. 關於某些舊約書卷與正典的關係，參本《舊約聖經——聖經神學註解本》，裡面有關的補充的討論；

g. 猶太人在主後 90 年的央尼亞會議，顯然是要確認一個已經流行和被接納的正典，而不是開始討論和議決舊約的正典。

C. 決定正典的原則

1. 關於古人用甚麼原則來決定一個書卷應否列入聖經正典之內，我們需要跳離舊約的範圍來思想；我們需要討論整部聖經（包括舊約和新約）的正典的問題，因為從我們基督教信仰的角度來說，舊約正典並不是整部聖經的正典，它只是整部聖經正典的一部分。

2. 我們知道，聖經乃是神的話語。究竟是甚麼書卷配得或應該放在“神的話語”的集成之內，並不是作為領受話語的我們可以建議或決定的。所以，聖經正典基本上是神的工作，在聖靈的引導下作成的。

3. 神既啓示，祂也必會保守使祂的啓示得以保存下來，過程中必然也包括引導人去選取適當的書卷，好流傳在祂的子民群體中，讓歷代子民都有機會透過聖經書卷去確實的認識祂的心意。

4. 神的子民必然也認識到需要將神的啓示結集起來，成為一個可以掌握的範圍。

5. 神的子民對神的體會與認識，決定了甚麼書卷適切於他們所體驗的神，因為正典不外乎是神的啓示，若然是神的啓示，啓示必然會和應著他們所經歷過的神的品性和心意。

6. 神的子民也感受到神啓示的完結，就如在主前四、五世紀的日子裡，在沒有啓示的年頭（就如童子撒母耳的時代，神的言語稀少，不常有默示，是百姓可以感受得到的；撒上三 1），縱然有不同的寫作（次經和偽經）出現，它們都不為神的子民群體所認同和認可。

7. 央尼亞會議是神的子民在神的引導下去一同確認舊約正典的行動。

D. 正典對釋經的意義

1. 正典規範了信仰的基礎

- a. 討論“正典對釋經的意義”這個話題，我們同樣需要跳離舊約的範圍去討論整部聖經的正典，因為事實上從我們基督教信仰的角度來說，舊約正典並不是整部聖經的正典，它只是整部聖經正典的一部分；
- b. 神既在歷史裡制定了整部聖經的正典，那就表示祂已經決定了是那些個別的聖經書卷才可以供我們去認識和討論基督教的信仰；那亦同時表示祂已經確立了足供我們去認識和討論基督教信仰在經典方面的範圍；
- c. 這樣，在整部聖經正典之內的書卷（舊約 39 卷，新約 27 卷）就成了藉以建立和探討我們的信仰的基礎；
- d. 在聖經正典所涵蓋的書卷之外，神再沒有直接的啟示讓我們去認識和建立基督教的道理；
- e. 雖然在舊約和新約之間的兩約之間，以及在新約之後的早期教會時期裡，猶太人和早期信徒也曾經有過不少屬靈的作品，裡面不乏造就靈命的材料，但聖靈既沒有引導教會去選取收納，它們就不在聖經正典之內，所以也不是建立基督教信仰的基礎；
- f. 雖然在聖經正典完成之後，神也曾某些個別的情形裡對個別的信徒說話和啟示（例如：指引事工異象、呼召全職事奉），但這等說話和啟示，都只是就著某個情形而作的指引，它們並沒有像聖經那樣擁有一種可以或應該去全面應用的權威。所以這等經驗和啟示內容，也不是建立基督教信仰的基礎；
- g. 教會傳統曾就聖經內容整理出許多重要的教理，偉大的神學家也曾建立許多偉大的道理。這些傳統和神學的成就，其中不少部分必然也是在神的引導之下形成的，而每個世代的教會都無可避免地是立足在先前的教會傳統之上。所以這些神學教理都是很重要的成果，也是基督教很重要的神學遺產。我們固然不能輕忽先前聖賢的教理，但就這些寫作的性質來說，它們並不是神的啟示，它們不過是人倚靠神的引導去整理神的啟示而得出的一套思想；它們不是聖經，它們不過是對聖經的一個詮釋。所以，我們不要高舉傳統或偉大神學家的道理，過於聖經的權威。當這些教理與聖經的啟示相合時（福音派的信仰在福音真理方面總是這樣的，而在行事方面的許多教導也是這樣的），我們理當堅定持守；但在某些方面，如果我們清楚看見傳統和教理跟聖經的啟示不相吻合時，我們理當以客觀的態度，用嚴謹的釋經，以聖經內容為依據，認真檢視我們既有的神學；
- h. 總括來說，要研究基督教的信仰，在典籍方面來說，最終我們仍是要訴諸舊約聖經和新約聖經的書卷。在此之外別無權威。

2. 正典也規範了釋經的路向

- a. 要確立信仰，除了要確立正典，也要能夠明白正典書卷的內容；
- b. 但確立信仰，卻不在於要完全解釋了正典書卷的所有內容；我們只需要在足夠清楚的經文裡整理出信仰的系統和條理來，那就可以了。這樣，正典會有足夠和清楚的經文讓我們建立一個信仰系統；
- c. 從釋經學的角度來說，不清楚的經文要依清楚的經文的方向來理解；兩處“矛盾”的經文要依清楚的經文來解決。由於正典會有足夠和清楚的經文讓我們建立一個信仰系統，所以，正典（連同它所建立的信仰系統）到頭來就會幫助和規範我們對個別清楚或不清楚的經文的解釋，我們不能超離正典所建立的信仰系統來解釋經

文，尤其是不能超離正典所建立的信仰系統來解釋不清楚的經文；

d. 若從“正典批判”（Canonical Criticism）的角度來說，正典的意義，不單在正典涵蓋的範圍（包括那些書卷），更在希伯來文聖經正典書卷的次序（即在正典目錄裡書卷的先後次序）。正典批判學認為，書卷在希伯來文聖經正典裡的次序位置，也反映或透露著猶太人傳統對一個書卷的內容和作用的看法，而這個看法有時也反映在該書卷如何使用在猶太人的傳統裡（例如甚麼節期誦讀甚麼書卷）。若然，“正典”（連同它的次序）對釋經就有著更深一層的意義了。但究竟這一層更深的意義為何，這種正典批判式的研經價值如何，連同正典裡書卷次序的權威性如何，那就見仁見智了。

7. 舊約導論概論

要認識聖經書卷（包括舊約和新約），我們總離不開去討論有關書卷一些關乎“導論”的問題。所謂聖經書卷的“導論”（Introduction），主要是關乎以下的問題：

- 1. 作者問題：這涉及一個書卷是由誰寫成的。猶太人傳統或教會傳統會有它們的意見和記述，學者會探討它們的可信性。這又引申到探討該書的成書過程，是由一位作者在某個時候寫成，還是由多位作者在不同時間寫作而集成，又或是由不同編者過一個漫長的時間編輯而成。所以這又涉及書卷內容的統一性。
- 2. 寫作日期：這涉及一個書卷的成書日期。這個當然跟上述的作者問題息息相關。如果書卷是由一位作者寫成，它通常就是在某個確定的時候寫成的。如果書卷是由多位作者或編者編寫而成，它就涉及多個成書日期了。寫作日期這個問題自然也讓學者引申去討論該書卷的寫作背景，就是探討它是在甚麼環境之下寫成，而這個寫作背景跟該書卷的寫成是否又有某個關係（例如：那個寫作背景是否可以幫助我們明白作者編寫該書卷的動機和目的）。
- 3. 內容可信性：這涉及一個書卷的真確性。如果書卷涉及歷史，學者就要探索它所記述的歷史的真確性和準確性（例如去參照聖經和聖經以外的歷史或考古資料）；如果書卷記載有神蹟和預言，學者也會試圖去討論它們的可能性和可信性。
- 4. 信息清晰性：這涉及一個書卷所要表達的主題、信息和神學。一個書卷理應是有的而放矢。學者會去分析一個書卷究竟是要表達甚麼信息。這有時也會引申去探討書卷的作者怎樣在他的書中發揮他的思想，就是他在寫作裡用怎樣的手法或結構去發展他的神學或信息。

此外，不同的學者在處理聖經書卷的導論問題時，當然有時也會有所特別關心的問題。例如：一個有興趣於聖經書卷在聖經正典裡的意義的學者，在他處理書卷的導論問題時會特別有興趣去探討一個書卷在聖經正典裡面的位置（例如它是在甚麼書卷之前，或是在甚麼書卷之後）所要透露的意義。

這些導論問題，固然也是一些學術研究的問題。由於聖經涉及許多客觀和歷史的成分，所以我們可以用學術的方法去讓我們更接近書卷的真相和意義，因而就連不信的人也可以活動於聖經研究之中。但這些問題又並非只是一些學術研究的問題。它們更是一些信心認信的問題。所以信與不信的學者在這些話題上可以有很不相同的處理方向和研究結論。不信的學者在處理導論問題的時候，他們的前提基本上不離以下幾個信念（或“不信念”）：

- 1. 不信神，或不能認同聖經所啓示的神。
- 2. 不信書卷，或不能盡信書卷的內容為真確。
- 3. 不信傳統，或不能重視猶太人或教會的傳統為可靠。

基於這些不信的前提，他們就著眼在經文裡有所差異或可疑的地方。他們處理導論問題的做法，乃是訴諸理論上消極的可能性，常強調書中不同的地方，藉以抹煞書中相同或一致的地方：

- 1. 不同用字、風格、文學結構——他們愛強調甚或誇張聖經書卷或作者在同一書卷裡，或在不同書卷裡的用字怎樣不同，風格怎樣迥異，文學結構怎樣差距。
- 2. 不同主題、題材——他們愛著眼在一個書卷中前後主題怎樣改變轉換。
- 3. 不同背景——他們愛留意一個書卷所反映的在它背後的歷史背景可能是怎樣的變遷。

由於不信的前提，帶來偏匠的思維，他們就總愛將聖經書卷說成是：

- 1. 文獻集成——一個書卷是包容了多個作者的寫作，他們或因神學的類同，或因

派別的相依，就借一偉人之名，發揮己見，拼湊成書。

- 2. 編輯而成——一個書卷是經過漫長的編輯過程而成；不同的編輯在不同的時間裡，因不同的需要或神學，不斷編理修改先前的作品，卻又留下編輯之痕跡，讓後人有跡可尋。

總而言之，他們研究的結論，不外乎是要證明他們的前設，所以他們的論調，不外乎是要說明：

- 1. 不是神的啓示，乃是人的作品——聖經書卷並沒神聖的來源。它們不過是人類思維的作品，甚至是人類思想抗衡或鬥爭之下的作品。它是人類歷史的產品。
- 2. 不同作者、不知作者——它們不只是人的作品，多時更是多人的作品，甚至不知名的人的作品，在編輯的人或編輯的群體手下的製成品。

他們的研究，萬變不離其宗，就是要用同一的手法去處理不同的書卷，為要達致同一的結論：聖經書卷不是神的作品，也不是一人的作品，乃是由不同的人所寫成，通常也會經過後人補充、改寫、編輯和整理。他們要盡量將聖經說成不是由傳統所說的聖經作者所寫成。

對於這等研究和主張，我們信神的人當怎樣回應？首先，我們不要因學者學術的外衣而叫我們自卑。其實在他們針對聖經書卷和作者怎樣不同的時候，不同學者也常有不同的理論，他們的觀點也常不一致。這亦足見批評聖經的人立論的主觀和片面。

其次，雖然這等學者的立場和結論都是我們所不能苟同的，但他們在許多方面所徵引的資料，卻是客觀和中性的。他們的研究不少時候擴闊了我們的接觸點；他們的工夫也會為我們的信仰奠下更好的基礎。

我們的信仰是本於信，以至於信。在信的前提下，我們仍可以用學術的態度和方法去探討聖經，從而深化我們對聖經的認識。以信為本的研究，叫我們不致偏離信仰的規限，更不致失落研經的祝福。

對於不信的人的說話，我們可以用下面的一個簡單的對照圖表，來表明我們的態度和立場：

範疇	批判理據	我們的回應
神學前設	1. 無神，不可以有預知、預言和神蹟	1. 有神，就可以有預知、預言和神蹟
寫作彈性	2. 一位作者不能寫出不同的作品	2. 一位作者可以寫出不同的作品
	3. 不同形式的寫作片段在一書個卷裡作有條理的分類編排，就證明不同作者	3. 不同形式的寫作片段是可以在一書個卷裡作有條理的分類編排
	4. 不同形式的寫作片段混合在一個書卷裡，也證明不同作者	4. 不同形式的寫作片段可以因某寫作原因，混合在一起
	5. 不同用字、不同神學重點，證明不同作者	5. 一位作者能用不同的用字；在不同的書卷裡，他也可以因某寫作或處境原因有不同的神學表達
	6. 常挑剔聖經的記載，將利益歸於反對聖經的立場上	6a. 當聖經記載似有所矛盾的時候，我們要從更闊的可能性去理解經文。例如聖經會從後來的角度敘述先時的歷史（例如會用“王”的稱謂稱呼當時還未作王、但後來作王的人） 6b. 當聖經的記述有不明朗的地方，我們仍可以有信心，對經文作更深入的研究，或等待更多的歷史或考古資料來引證，聖經的真確和可信性必然顯明