

# 基督教释经学

原著:兰姆博士

翻译:詹正义

出版社:美国活泉出版社

## 目录

### 第一章 导言

- 一、释经学的必要性
  1. 基本的需要
  2. 其次的需要
- 二、一般导论
  1. 假说
  2. 定义
  3. 分类
  4. 释经学的限制
  5. 解经者的必备条件
- 三、解经者的装备
- 四、工具书介绍

### 第二章 历史上诸学派

- 一、寓意法学派
  1. 希腊寓意派
  2. 犹太寓意派
  3. 基督教和教父寓意派
  4. 天主教寓意派
- 二、字义法学派
- 三、灵修学派
- 四、自由派解经法
- 五、新正统派
- 六、救恩历史学派
- 七、布特曼和新释经学

### 第三章 更正教的解经体系（一）

- 一、解经的基础：神的默示
- 二、解经的目标：造就
- 三、更正教的解经法
  1. 神学观点
  2. 语言学的原则

### 第四章 更正教的解经体系（二）

- 甲、单字
- 乙、文法
- 丙、文体或文字类别

### 第五章 更正教的解经体系（三）

- 丁、文化

### 第六章 圣经在教义上的用法

### 第七章 圣经在灵修和实践上的用法

- 一、基督徒生活中圣经的用法
- 二、从实例中摘取的指引
- 三、应许
- 四、在讲道或教导上的用法

第八章 圣经无误论的问题和世俗科学与释经学的关系

一、可靠性和无误论的问题

二、科学的问题

第九章 预表的解释

一、预表应列为一圣经学科之理由

二、预表解经法的各学派

三、预表解经法和寓意解经法

四、预表的性质和其解释

五、预表的种类

六、表记主义

七、最近的发展

第十章 预言的解释

一、名词的混乱

二、解释的原则

三、彼得后书第一章第二十节的意义

四、最近的发展

第十一章 比喻的解释

一、比喻的性质

二、解释的规则

跋

人名索引（中 → 英）

人名索引（英 → 中）

经文索引

主题索引

# 第一章 导言

## 一、释经学的必要性

释经学是解释圣经的科学和艺术。它之被称为是科学，乃是因为它受到某一体系之内的规则所指引。它之被称为是艺术，乃是因为应用这些规则时，必须靠技巧，而不是机械式的仿效。正因为如此，释经学乃为神学这门学问中最重要的一部分。对保守的更正教信仰，这一点更是重要，因为他们视圣经为**信仰的惟一准则**，不单单为**信仰的基本准则**。所谓**信仰的惟一准则**，乃是改教运动的立场，他们认为圣经是神对人惟一具有权威的声音。罗马天主教和东正教接受圣经为最初、或基本的权威，但是另外还有其他的权威，例如：教父所共认的道德观念、古代的信条、大公会议的决议和头的遗传。

这些附加的权威，功用在于帮助解释圣经。保守的更正教信仰只接受圣经是**惟一**的权威，别无其他任何次等的方法可以使圣经的意思更加清楚。因此，我们要了解神所说的话，就必须忠实的、正确的解释圣经。一个细心的解经者，不会忽略罗马天主教和东正教所接受的那些权威，但他只视这些权威为解经时的帮助和参考而已。他认为这些权威都是出于人，都是会出错误的，并不是出于神的权威。

### 1. 基本的需要

神已经在圣经里面说了话，这是我们信仰的中心。假如没有肯定这一点，那么我们会落入相对主义以及人为知识的暧昧中。神已经说了话！但是他说了什么？

这就是释经学最根本、最基本的需要：**确定神在圣经里说了什么；决定神所说话语的意义**。假如神已经说了话，而我们却不知道他说了什么，那对我们就没有什么益处。因此，我们的责任是，决定神在圣经里对我们说的那些话语的意义。

要决定神说了什么话语，乃是一件既高贵又神圣的工作。我们应该以恐惧战兢的心，谨慎选择解经的方法。救赎、成圣、末世和基督徒生活的教义，都是建立在正确解释圣经的基础上。我们有一个严肃的责任，就是要知道关于这些不同的教义，神说了些什么。要履行这责任，我们必须仔细的、彻底的、有系统的，组成一个最能解明圣经原意的解释圣经之体系。

再者，我们必须了解解释圣经的正确方法，如此才不致于把神的声音和人的声音相混淆。无论何时，我们若误解了圣经，就是用人的声音取代了神的声音。为了避免使用错误和不正确的原则来了解神的话，我们应该彻底通晓释经学。

由于没有正确的解释圣经，有人主张下列这些事乃是神的**声音**：因为族长们多妻，我们也可以娶一个以上的妻子；旧约认以色列国王的神权，所以我们可以认可任何国王的神权；因为旧约允许处死巫者，我们也可以如此作；旧约宣告，有些瘟疫是由神而来的，所以我们可以不讲求卫生的方法，因为这会拦阻了神的旨意；因为旧约禁止以色列人农业社会中有放高利贷的行为，所以我们的经济系统中，也不可以有收取利息的行为；因为圣经曾经论到女人生育时的痛苦，所以我们不能用任何方法减轻她们的生产之痛；因为十分之一奉献是律法的规定，所以教会也要守这律法。

如果有正确的释经学，就可以避免以上所提的一切错误。它可以避免不加选择、不切实际地把旧约的道德标准应用于基督徒身上。它可以圣经解释者把一句话翻译成一个永恒的道德原则。它可以避免人仅仅根据旧约中一个暗昧不明的事件，而把某种拘束性的原则强加于现代人的生活上。它可以避免人根据会幕的崇拜和献祭的制度，过分加以引申，而为仪式主义和制度作辩护。

错误的解经，结果会使圣经成为混乱的泉源，而不是亮光的源头。

诚然，在基督教界，许多教义上的歧异，都是出于对圣经的不同的解释。稍后研究历史背景时就可以看到，在罗马天主教、东正教和更正教之间，对于解释圣经的方法，存有基本的差别。正统派、新正统派和宗教自由主义派间的解经体系，也有非常重要的歧异。略微看一下基督教科学派的出版物，就可以看出，他们所使用解释圣经的体系，有别于历史上更正教信仰的特色。一些旁门、教派，使用一种或多种解经原则，结果他们的基本解经法，就和改教家、以及历史的更正教信仰有出入。对于末世论之不同看法，也是肇因于采用不同的原则解释预言。

要澄清、判断某种解释原则正确或错误、正统或异端，就必须仔细研究解释圣经这门科学。否则，我们只是治标而不是治本；我们所辩的只是皮毛问题，而不是根本问题。

因此，重要的乃是，要了解神所说的话，我们必须决定用什么方法来解释他的话。这就是释经学最基本、最重要的需要。

### 2. 其次的需要

需要解经学的第二大原因是：在我们的心和作者的心之间搭一座桥梁。同样文化、同样年龄、住在

同一地区的人，他们彼此之间的了解很方便。表达意思的模式、了解对方意思的模式从小、从开始学说话就已开始养成，到了成年，解释别人意思的原则已经根深蒂固，甚至根本察觉不到它的存在。

可是解经者若与原作者在文化上、历史上、地理上有距离，解释的工作就不是那么容易了。文化、历史和地理的差距越大，解释的工作就越艰巨。研读圣经的时候，我们发现我们与原作者间有着很巨大的差距。

最明显的差异是语言。圣经是用希伯来文、亚兰文和希腊文写成的。释经学最重要的工作之一是，制定一些规则，以弥补这一种差距。在这一点上，最基本的问题是语言构造上的差别。英文（中文亦同）的结构是分析性的。也就是说，一句话的意思大部分取决于字汇的次序。「鼠咬狗」和「狗咬鼠」所用的字汇相同，但因排列次序不同，含义也迥异。希腊文是一种所谓「胶着语形」的语言。它的名词和形容词有格式的变化，而其动词也有时态的变化。所以，希腊文句子字汇的排列，可以变化成两三种方式，而其意义仍然相同。希腊文句子的意思，基本上不是根据字汇排列次序，而是根据字汇的字尾变化。

翻译希腊文为英文，不仅仅是把每一句希腊文译成一句英文。翻译者必须在两种不同构造的语言中仔细推敲，他必须在英文动词构造中，找出一个和希腊文动词体系相当的时态，把希腊文的意思译出来。

要在英文这汇中，找出意思和希腊文或希伯来文相等的字汇，也不是容易的事。因为每一个字汇本身就含有丰富的意思。这就必须靠学者运用他最高的智慧和学术，判断在那个句子中，那一个字的意思是什么。确定了原文的意思之后，还要在英文字汇中（记记住，每一个英文字汇也含有许多不同的意思），找出一个意义相当的字。

在我们时代和圣经时代之间，也存有文化的差距。翻译者和解释者，也必须弥补这一种差距。从人类学的意义来说，文化乃是指某一特定人民存在期间所用之一切物质的、社会的方法和样式。除非我们能够重造、并了解圣经各个不同时期的文化模式，我们就无法了解圣经的全部意义。例如，亚伯拉罕时代丈夫和妻、妾、子女的错综复杂关系，现在因为新发现的古代泥板，已经大白于世了。亚伯拉罕待夏甲的方式，现在已经被视为是按当时家庭关系的正常法则。约瑟见法老之前，要剃头刮脸，他之所以接受法老所赐的戒指，把金链挂在颈项上，现在已经被了解为当时埃及人的习惯。我们主所讲的比喻中，有许多细节都是取自当时人们的风俗习惯。若要对那些比喻有较多的了解，就必须多认识那一个世纪犹太人的文化。

对婚姻习俗、经济方式、军事体系、法律系统、农业方法等等的认识，对于我们的解释圣经，有很大的帮助。

圣经所提各个不同地区的地理，乃是为了解圣经经文的一个工具。出埃及记中所记的十灾，在许多工作细节上明显带有埃及地理的特色。对巴勒斯坦和近东地理的认识，可以使我们更了解基督的生平和保罗的传道旅行。如果我们能配合地理学上的知识，来研究圣经所提到的城市、地区、河流、山岳、平原、湖泊、大海，对我们了解经文意义，会有很大的帮助。

圣经的经文，大部分需要先认识历史背景，才能充分了解。如果说地理是圣经的幕景，历史则是圣经的情节。要更充分了解某一个事件，就必须从一个更大的历史背景来看。要了解基督的生平，就必须先知道在两约之间发生了一些什么事。我们必须对罗马所统治的整个古代世界有所认识，了解罗马对于地方政府的处理方法，并知道罗马巴勒斯坦的历史。

要了解保罗的旅行，就必须知道小亚细亚各行省的历史。蓝赛爵士已经让我们看到，像这样的历史知识，对于我们的了解使徒行传有多大帮助。而历史的知识，对我们探讨保罗的生平、我们的一生，以及整本圣经，都有很大的帮助。

总而言之，为什么需要释经学这门科学有两大原因：第一、藉此我们可以知道神说了一些什么；第二、藉此以沟通分隔我们的心和圣经作者们的心之间的那些语言上、文化上、地理上和历史上的鸿沟。论到最近所发现，许多有关圣经的地理、文化和历史的新资料，巴绕斯很中肯的说：

*最近在这些方面的广泛研究和发现，对于了解神所启示的圣经，具有很大的启发作用。这是任何忠心的解经者所不能忽略的。*

## 二、一般导论

### 1. 假说

保守派的更正教解经者解释圣经时，相信这些经文乃是神所默示的。这样的信念不只是一种假说，而神学家和卫道家们实际上所表现的。实际上说，经文释义本身就是表现圣经是神所默示的。可是经文释义的工作是在一个神学信念的圈子内进行的，保守派更正教神学信念之圈子，乃是确信圣经是神所

默示的。这又牵涉到圣经的真正之正典的问题。正典的问题，由神学的考虑和历史批评学联合加以解决。犹太教的信仰单单接受希伯来文的旧约圣经是神所默示的惟一圣经。罗马天主教的信仰，在旧约之外，又加上次经和新约。更正教则接受犹太教的正典，以之为旧约，和天主教一样，接受新约为正典，但不承认次经为正典。

一个人在解释圣经之始，就要先决定他所谓之圣经的范围。而决定圣经的范围，就必须研究圣正典。解释圣经者假定，更正教的正典乃是圣经的真实内容。

决定了圣正典以后，其次就要决定正典最正确的经文。旧约圣经，没有一个版本是正式的版本。我们有各种不同的版本。研究这些版本就可以发现，它们之间有许多差异。我们的第一步工作，是搜集所有的版本和其它可以帮助的确定最正确经文的材料。第二步工作是，建立一个基本理论，作为判断何为正确经文的依据。第三工作是，决定如何运用这个基本理论来判断某段经文是否正确。

英文修正标准译本出版后，引起了一阵讨论。在这些讨论中，显示出许多工作牧师们对于经文批评学有不正确的认识。他们认为删除一个句子或一节经文，就是窜改了圣经。可是，如果以前抄写圣经的人，在经文上加了什么，最合理的作法乃是把他所添加的东西删掉。经文批评学的学者们，并不是在神的话语上添加什么，或删掉什么，而是要决定，神的话语最原始的经文是什么。

经文批评学既复杂又困难。学者们已经花费了许许多多的时间，致力于搜集、校勘、解释各种版本的不同讲法。他们辛勤工作的成果，就印成希伯来文和希腊文的原文圣经，呈献给读者，经文批评学是绝对必要的。一个细心而且忠心的圣经解释者，必会利用经文批评学的发现，在他实际开始经文释义之前，先努力确定他所要解释的经文之正确原文。

经过学者们仔细地研究过新旧约圣经经文，现存已经可以很清楚看到，新旧约圣经的原文，自古以来保存得非常完整。在新约圣经经文中，各种版本真正有出入的重要经文并不多，而根据我们目前已有的资料，无法解决的经文更少。至于旧约圣经的经文，由于死海附近发现的圣经古卷，更证明了我们现有的旧约经文是相当正确的。

解决了正典和经文的问题以后，就必须讨论历史批评学的问题了。所谓[低级批评学]乃是用于研判圣经经文的科学。而历史批评学则是用来研究圣经各卷书的文学和文献的特性。历史批评学所对付的问题是，各卷书的作者，著作日期，历史背景，内容的真实性及其文学上的一体性。如果我们希望自己的信仰不是无知而盲信的，那么历史批评学是绝对不可缺少的一门圣经科学。

由于在这方面撰文立说的人中，有些不尊重历史批评学的传统观点，有些人圣经的默示不敬重，所以历史批评学有时被称为极端批评学或德国唯理主义。它之被称为极端，因为它所持的立场，有许多是新奇的、极端的，完全和传统的看法相对立。它之被称为德国唯理主义，因为这个极端运动的许多领袖都是德国人。有时它又被称为[高级批评学]。[高级]和[低级]之相对比，只是要将历史或文学批评学和经文批评学加以区别而已。不幸，高级批评学一词变为极端批评学的同义词，所以，现在使用这一个名词时，含义有点混淆不清。由于这些极端的批评家从事许多革新事项，所以他们又被称为新义主义者，而他们的观点则被称为新义主义。

不幸，由于极端批评主义和保守派与传统派学者之间白热化的争辩，保守派的学者一直没有给予历史批评学其应有的重要地位。圣经的文学和历史批评学并不是一种邪恶的东西，而是研究圣经的必备工具。除非已经尽力研究，以判断一卷书的作者是谁，什么时候写的，它的内容真实性如何，它整卷书的文学性质是否一致，否则人无法以公平的态度来了解那一卷书。

这三方面的问题必须先解决。解决了以后，才能真正开始经文的释义工作。研究正典的范围，以确定那些书是神默示的；研究经文，以确定哪些书是神所默示的；研究经文，以确定哪些是圣经原始的文字；研究历史批评学，以了解各卷书的结构；释经学供给我们解释各书的规则；释义工作则是应用这些规则，解释各书的意义；而最后所得的结果，就是圣经神学。

## 2. 定义

[解释]一词在新旧约圣经中都出现过。希伯来文[解释]一词的动词形态是 *Pathar*，而名词形态则是 *Pithroh*。在旧约中[解释]一词通常用于指解梦，因为这些字汇出现的时候，常具有象征的意思，所以意义不易确定。

在新约圣经中，解释一词以许多不同的字汇和不同的形式出现。这些经文大部分是由希伯来文或亚兰文翻译成希腊文的。

*Hermeneutics* 最原始是由 *Hermes* 是希腊神话中的一个神，中文译为[希耳米]，专司把诸神信息传给世人，并司科学、发明、口才、写作、艺术之神。

释经学是一门属于神学的学问，是一种正确解释圣经的科学。它把一般的语言和意义科学应用于特别之处。它没法把这些规则中，和圣经有特别关系之处，加以综合组织起来。它的作用类似人之解释某种球赛的规则。球赛的规则是按照仔细的思想、分析和实际的经验而订定的。而真正的赛球，则严格按这些规则进行。规则本身并不是球赛，但是赛球若没有规则可循，就没有什么意义。正确来说，释经学并不等于[释义]，而释义则是释经学运用。

释经学是一种科学，因为它能确定发现一个文献资料的原则，这些原则不仅仅是把一些规则列出来而已，并且每一条规则之间都有机体上的关联。正如我们前面所说，释经学也是一种艺术，因为这些原则或规则，并不是机械式的加上去就可以，还要运用技巧使用它们。

### 3. 分类

释经学的研究，并没有明确的分类法。有的人把心理的释经学，即解释圣经者必备的属灵条件，视为一个基本的分类。但是，另外有些人却不同意。大部分释经学的书，都把释经学至少分为两类，即：**一般释经学**和**特别释经学**。一般释经学是指那些适用于解释整本圣经的规则。特别释经学是指那些为解释圣经中某些特别文体（例如：比喻、预言、启示学和诗歌体文学等），而发展出来的规则。

### 4. 释经学之限制

学习释经学的规则，并不能叫一个人成为一个好的圣经解释者。一个记性好的人，可以把下棋的规则背得滚瓜烂熟，可是真正下起棋来，却是平庸之流。一个人可能因为天赋能力的限制，虽然能够熟记释经学的规则，却不能巧妙地运用这些规则。一个头脑好的人，因为受到非常强烈的偏见之压力，解释圣经时也会有偏差。所以，在犹太教、罗马天主教和更正教中，都有很杰出的解释圣经的学者出现。不容否认的，由于这些教派信仰的偏好，这些学者之间就不能以同情的态度来看对方的立场，而另一方面却认为自己的立场是千古不易的真理。对千禧年和末世论的不同看法，使得许多学者在撰写这一方面的文章时，有过分夸张、蓄意抑抵、或立论不慎的言词出现。

对释经学有良好的认识，可以帮助一个人教育之不足，却不能补充缺少教育造成的那些缺陷。要作最好的解释圣经的工作，必须依靠原文。一个解释圣经的人，若不熟悉解经的历史，可能落入前人已经陷入的错误之覆辙。

### 5. 解经者之必备的条件

解释圣经者必备的条件之中，属灵的条件占着一个重要的地位，这是不争之事实。如果属灵的事必须用属灵的方法来了解，那么只有属灵的人才能了解这些事。如果一个属肉体，或属血气的心是与神为敌的，那么只有一颗悔改重生的心，才能真正精通圣经。解释圣经的人必须具有默示圣经的同一位圣灵，这乃是解释圣经时所不可或缺的一个条件。达慈说得好：

若要了解并使用圣经，读圣经的人必须拥有当初感动作者了解并写下神所给予他们之启示的同一位圣灵。圣经是一分记录，但它不是一分已死的人物和事件的死记录。它是一分由活的圣灵所感动，今天仍对人说话的记录.....通过它，圣经今天成为活的神把自己显明给人认识的媒介。但是读圣经的人，若要在圣经中找到神的灵，他自己必须拥有那位圣灵。

解释圣经者必备的第一个属灵的条件是，**他是一个重生的人**。安格斯和格林写道，[解释圣经的每一个原则，已由圣经本身说明清楚。我们主的教训也一样。圣经记载他的第一次谈话记录，是向尼哥底母保证，「人若不重生，就不能见神的国。」（即：不能了解神国的性质，也不能分享神国的福分。）]

第二个必备的属灵条件是，这个人必须有**追求认识神话语的热情**。他必须有火一般的热心；只有这样的热诚，他才能心存敬畏，又肯付上努力。

第三个必备的属灵条件是，**解释圣经的人必须深深的敬畏神**。柔和、谦卑和忍耐乃是了解圣经所必须有的基本美德，而这些美德又是我们敬畏神的表现。敬虔博学的亚尔弗德曾经说过，「要以信靠和爱戴的心亲近福音书，不要带着不信和不合基督徒体统的怀疑.....要依靠它，要正确的使用福音书，最大、也是最基本的必备条件乃是“信心”」。

最后一个必备的属灵条件，就是**要完全依靠圣灵的引导和指示**。对研究圣经的人，有一个很实用的座右铭：「好的祷告就是好的研究。」阿奎那遇到难解的经文时，他就禁食、祷告。研究圣经的学者当中，那些著作能够造就教会的人，大部分都以充分的祷告伴随着他们所作的研究。解释圣经者的心，应该对住在里面的圣灵具有高度的敏感性，因为圣经乃是圣灵所默示的。

不过，圣灵的带领无法像当初默示圣经时那么清楚、明确。我们应把默示和光照二者加以分别。默示是不会错误的，但是光照却不然。没有人能够说，他从圣灵得到绝不错误光照。圣灵的光照不是传达真理，传达真理乃是圣灵默示的工作。圣灵影响我们的态度，和圣灵的了解力。敬虔的解经者，叵是不

知道光照和默示之间有所区别，他必须仔细思想安格斯和格林所说的这一段话：

为了把这真理说得更完整，我必须再说，无论一个基督徒是如何的可教导、如何的顺服、如何的敬虔，神的圣灵不会向他传达任何**超越圣经本身已有的**教义或意义。圣灵可以使聪明到能了解圣经所记载的，但不会凌驾在这一地步之上。

事实上，有些事物是不能单靠属灵的方法来解决的。举个例子来说，关于希伯来书的作者是谁，人不能祷告祈求神，而指望神给他明确的答案。同样的，关于圣经导论的其他方面，人也不能祷告求神给他答案，期望神给他一个有关启示（即圣经）的启示。

解释圣经者必须有相当的教育背景。可是，在教会历史上，没有一个人囊括了一切的教育背景。资质中等的人，加上自己的努力、教师和书籍的充分指导，足可发现圣经中绝大部分经文的中心意义。圣经中主要的真理，并不需要高深的学问才能明白，仿佛圣经只为高等学者而写的。

罗列（H.H.Rowley）下面的这一段话，充分说明这个真理：

并不是每一个解释圣经的人都能接受到理想的装备。事实上，没有一个人拥有的装备能臻于理想。我们期望能够作到的只是，在解释圣经所必须的各种装备上，能够在量与质方面保持合理的平衡。若是要求每一个解释圣经的人，在语言上都有广泛的装备，那么就只有少数几个专家够格从事解释圣经的工作。从另一方面说，在语言方面有丰富知识的这些专家，也许缺少了解释圣经的其他一些必不可少的条件。但是，要求一个有意对别人解释圣经的人，对希腊文和希伯来文有适当的认识，这是合理的。一个人若是自称为解释希腊悲剧的专家，却对希腊文一窍不通，或是自称儒学专家，却不懂一个中国字，我们会觉得惊讶。可是，解释圣经的人往往对原文一点认识都没有，却可以满有把握的放言高论。

在中世纪，神学乃是各种科学之后，所以，一个学生必须先念完人文科学，才可以修习神学。在接受神学训练之前，必须先受过人文科学的教育，这样的看法是正确的，也是几个世纪以来，神学教育的事实所证明的。不先接受人文科学的教育，想抄捷径走短路，立刻接受神学教育，毫无例外的，必定会降低基督教神学的内涵。良好的人文科学教育乃是良好解经工作的基础，特别是文学、历史和哲学方面的课程。

有了良好的人文科学教育以后，还要有正规的神学教育，包括：希腊文、希伯来文和神学的训练。要作一个能胜任的圣经解释者，对原文的认识是必不可少的。不错，并不是每一个传道人都有学习语言的能力。但是，另一方面，并非每一个语言专家都应该在神学院中担任神学教授。巴绕斯说得好：「几个世纪以来的事实已经证明，更正教的一个特征是正确的，那就是在教会中总是有一群人，他们能够越过现有的圣经译本，直接研读这些译本所根据的原文。」这一群人可以和神学院的教授们相辅相成，因为这一群人可以判断那些专家学者们所写的圣经注释，是否真有其价值。

学者专家们还应该了解其他的相关语言。旧约的学者们应该通晓亚兰文、阿拉伯文、乌加列文、亚喀得文和拉丁文。新约学者也应该懂得亚兰文和拉丁文。古代的泥版和碑文，对于研究字母、古代文明和了解希伯来文字汇和文法是重要的。认识亚兰文和拉丁文，则可以使学者有能力研究希腊文和希伯来文等圣经古代有价值的译本。

最后，良好的圣经解释工作，还要具备知识的条件。释经学不止是一门科学，它也是一种艺术。释经学的规则在运用时必须要有技巧，这就是牵涉到知识能力了。解经者必须对各种不同知识都有一颗敞开的心。从事最精细的学术研究，必须具有洞察力和远见。圣经经文释义之品质，取决于解经者运用其智能所作的判断。过去一些著名的解经家，诸如：莱特佛特、伊利卡、加尔文、麦克拉伦和摩根等人的著作，就各自愿出他们的技巧和不同的风格。

### 三、解经者的装备

解释圣经者必须有工具才能工作。当然，他必须从最近修订出版的经文考据所得的成果，希腊文、希伯来文和七十译本的经文著手。他必须有希伯来文和希腊文的字典、语法书和经文汇编。他必须参考古代或现代那些博引广征的圣经注释。对于那些需要帮助的人，有关的参考书，请参看本书下一段。

往往有些敬虔的人主张，他们完全不用借助于任何外力，就可以了解圣经。他们经常在其著作前面的序言中说：[亲爱的朋友，我没有读人的书。我不借助于人写的圣经注释。我直接研究圣经，看看圣经怎么说。]这样的话听起来很属灵，也很能引起读者[阿们]的共鸣。

可是，这是智慧之路吗？有任何人能够不愿教会历史上那么多敬虔信徒所写、所得的知识吗？我们认为，不！

首先，自称不读人的书，直接读圣经，这话听来似乎敬虔而属灵，可是，实际上，说这话的人，骨子里是自我中心在作祟。说这样的话，是肯定他可心不顾前人不眠不休、敬虔研究的成果，而靠自己就

可以了解圣经。相反的，最佳大的解经家之一，亨德孙（小先知书注释之作者）是一个最好的例子。为了解释圣经，他经历千辛万苦，把原文学通晓了，然后又耐心的、彻底的研读别人著作中，那些对他解释圣经有帮助的书。他把整个心，以及一切和他解释圣经有关的事物，都奉献上。这才是真正更高层次的敬虔。

第二，说这样的话，乃是把圣灵默示的工作和圣灵光照的工作混淆了。现在圣灵的工作并不是要传达新的真理，或是指示人未知之事，而是要把已经在圣经里启示的，光照给人看见。假定我们从以赛亚书中，列出一些名词，诸如：推罗、西顿、玛黑珥沙拉勒哈施罗斯.....请教说这样话的人，他是否凭祷告，这就明白这些名词的意义。我相信，要了解这些名词，他惟一的方法是求助于圣经注释或圣经辞典。

不错，圣经注释可能成为人和神之间的拦限。不错，过分依赖注释可能使人成为读死书，而让自己的创造力枯竭了。但是有人滥用圣经注释，并不就是说，那些伟大的、敬虔的、保守的圣经注释都没有用。这些注释都可成为我们的福分和好处。

贺尔恩给我们一些很好的建议，告诉我们怎样使用圣经注释。他说，圣经注释的优点有：（1）它们给了我们解释圣经的好榜样。（2）它们帮助我们解释困难的经文。但是他也警告我们：（1）不要以圣经注释取代自己的查经。（2）不要把圣经注释当作权威，成为它们的奴隶。（3）只选用最好的圣经注释。（4）它们解释经文凭人自己之臆测时，要格外小心。（5）使用原始的圣经注释，不要用那些经过后人改编的。

#### 四、工具书介绍

以下介绍一些基本的释经学重要工具书：

1. 圣经原文
2. 原文辞典
3. 方法：希伯来文、亚兰文、希腊文
4. 经文汇编：普通常用中文版本，[经文汇编]香港文艺出版社；研经用[圣经原文字汇中文汇编]，台湾浸宣出版社。
5. 字典、辞典：圣经百科全书、圣经辞典，不过这两种书均已过时。神学研究用的辞典。
6. 地图
7. 考古学、历史和文化：[旧约考古学]证道出版、[圣经考古学]东周亚神学院协会出版、[耶稣的脚踪]台湾道声出版、于力工写的[圣经史地]等。
8. 圣经导论：中文现有道声[杨氏旧约导论]、[韦氏旧约导论]、华神的[旧约综览]、浸会的[新约导论]、证道的[海氏圣经手册]和[圣经手册]。
9. 圣经注释：美国活泉[坎伯摩根解经丛书]、种籽出版的[威克里夫圣经注释]

## 第二章 历史上诸学派

很少有其他的研究能够像研究历史那样，使人对问题有更透彻、更完整的认识。研究释经学的历史亦是如此。

特瑞（M.S Terry）说得好：

对于研究圣经的人而言，了解圣经解释学的历史具有无可估计的价值。它可以使人避免错误，也可以使人看到人类心灵过去追求真理的活动和努力，这真理是与那些重要的主题有关的。它使人看到，有哪些因素影响了人，使他们误解了神的话，以及那些头脑精明的人，因为对圣经的本质有错误的观念，而如何被牵引离开正途，去寻求圣经中那些神秘、多重的意义。

圣经解释学中，一个最基本的错误是偏狭主义，就是认为自己所接受训练的那一套解经体系，乃是惟一的解经体系。另外的一个错误是，认定某种传统的，或是自己所熟悉的解经方法，是惟一适当的解经方法。显然，释经学应该排除主观主义和偏狭主义的错误。而要排除这两种错误，最好的方法莫过于研究圣经解释学的历史。

我们不要缕述从以斯拉一直到今天之漫长释经学的历史，这里要用的方法是根据释经学的学派加以分类，同时也要保存其历史因素。

### 一、寓意法学派

#### 1. 希腊寓意派

寓意解经法相信，在经文可见的字面意义底下，还有一层真正的意义。有些人把寓意定义为隐喻之扩大。有一种文学的格式，就称为寓意法。作者用这种方法写作时，故意把他要讲的信息寓于历史外表



形式之下。本仁约翰之天路历程就是用这一格式写成的。圣经中也有一部分用寓意法写成。假如作者明白说，他所写的是寓意故事，并说明解释这故事的线索，或是有明显的暗示（例如：以寓意故事写成的讽刺政治人物的文章），那么解释起来就不会太困难。但是，如果我们假定，某一份文献含有隐秘的意义，而又没有解开这秘密的线索，那么解释起来就困难了。事实上，我们最基本的问题乃是，要确定这一份文献是否真的有隐秘的含义。如果有，其次的问题是，这一个隐秘的意思，是出于作者自己的意思，或是解释者自己加进去的。假如没有什么暗示、线索或任何蛛丝马迹，让我们看到某一段文字是寓意故事，以及原作者藉着这个寓意故事所要教导的东西，那么我们就是站在一个十分不稳定的根基上。

读者也许奇怪，为什么把希腊寓意解释法学派，列为第一个讨论的对像。若要了解寓意解经的历史起源，我们这么安排乃是必要的。希腊人所关心的不是圣经，而是他们自己的著作，从这方面看，把寓意法和圣经解释学派并列，似乎不太合适。可是，从另一方面看，由于他们的寓意解释法，被犹太人和基督徒所沿袭，所以我们非给它特别的注意不可。

希腊有两种尊贵的传统。第一，他们有荷马和海希奥德所留下来的宗教遗产。希腊人的[圣经]就是荷马和海希奥德的著作。怀疑他们，或是对他们有所质问，都被视为是反宗教，或无神论者的行为。第二，他们有超越的哲学（泰勒斯等人）和历史（修西狄第和希罗多德）的传统，由这传统发展出后来的逻辑学原则、批评学、伦理学、宗教和科学等。

在他们的宗教传统中有许多因素是空想的、怪异的、荒谬的、甚至不道德的。他们的哲学（和历史）传统不能授受那些宗教传统文献中的许多东西。但是，荷马和海希奥德在那些思想家之中占有那么大的地位，而且又广受欢迎，所以没有人敢于宣告他们两人没有价值，必须予以抛弃。那么，这两种传统之间的那种紧张关系，要如何加以化解呢？这个问题一方面是卫道性的，另一方面则是关系是解释方法的。很有趣的，宗教上的卫道学和寓意解释法，是出于同一个历史根源。这种紧张关系，因为采用寓意法解释宗教的遗产，而被解除了。他们不按字义来解释诸神的故事和诗人的著作。他们认为，在这些作品字义的下面，含有秘密的、真正的意义。从渥福逊、法拉尔、格费肯和施密斯等人的著作，可以看出在希腊思想中，如何广泛的使用这种寓意解释法。

在这里，要注意的一件重要的事实是，这一种希腊的寓意解释法后来传到了亚历山太。在这一座古城中，住有许多犹太人。后来，也有许多基督徒住在那里。

## 2. 犹太寓意派

亚历山太的犹太人面临一个和希腊人同样的问题。他们是在摩西的律法，以及神所启示的其他经典薰陶之下长大的。在这个大都市中，他们很快就学到了希腊人的文学，以及他们的哲学遗产。这些犹太人中，有些人对希腊哲学很倾心，他们就接受了希腊哲学的教训。

希腊人所面临的是[宗教诗歌神话]传统和[历史哲学]传统之间的紧张关系。而犹太人所面临的则是他们自己民族的圣书和希腊哲学传统（特别是柏拉图 Plato）之间的紧张关系。犹太人如何可以保持这两者？他们所采取的解决方法和希腊人所采取以解决他们问题的方法相同。事实上，犹太人是直接向希腊人借用这种方法的。法拉尔有一段话说，[亚历山太的犹太人并非被迫自行发明这种寓意解释法的。他们是采用当时现成的既有方法。]

这是一个很奇特的历史命运。寓意解释法之兴起，是为挽救古希腊宗教诗人之声望。这种解释方法后来被亚历山太的犹太人所采用，以挽救他们民族的圣书。接着又遗传给基督徒的教会。法拉尔接着又写道，[在同样的环境下，异教哲学家解释荷马的方法，首先传给犹太人，然后又藉着犹太人传给基督徒。这种解释圣经的方法，在过去是闻所未闻的，可是一经采用，历一千五百多年，都不曾被动摇。]

在犹太人传统中，首先用这种寓意解释著作的，似乎是主前一百六十年的亚里斯多布鲁斯。他的著作只有一些碎片残存，以及一些被其他作者所引用的句子留下来而已。渥福逊是一位著名的研究斐罗的学者。他相信斐罗实际上引用了亚里斯多布鲁斯的著作。所以，他和其他学者一样，相信亚氏的著作（或口头教训）早于斐罗。亚氏断言：第一，希腊哲学借用了旧约，特别是摩西律法。第二，运用寓意解释法，可以在摩西和先知的书中找到希腊哲学的教训。

斐罗是杰出的犹太寓意解经者。他大约生于主前二十年，死于主后五十四年。他是一个彻底的犹太教信徒。他相信，圣经（以七十译本为准）比柏拉图和希腊哲学优越。他对默示的看法，实际上是口授笔录论，因此他极力强调先知的被动性。可是，他对希腊哲学，特别是柏拉图和毕达格拉斯具有很大的兴趣。他采用一套最精致的寓意法解经体系，调和也他对希伯来宗教的信仰以及他对希腊哲学的喜好。

有一位学者指出，斐罗实际上大约有二十条未见规则，以指出某段圣经应该用寓意法解释。不过，他的这些规则，大部分都可以列于大分类之下。斐罗并不以为，字面的意义是没有用的。他只是认为，

字面意义乃是了解程度还不够成熟的水平。字面的意义是圣经的身体，而其寓意乃是圣经的灵魂。按照这样的看法，字面意义是供未成熟的人读的，而字面底下的寓意则是供成熟的人读的。斐罗也不相信，采用寓意解经法必须否定圣经历史的可靠性。

解释圣经的人有三个标准，可以衡量哪一段圣经应该使用寓意法解释。第一，任何对神不敬的话。第二，任何和其他经文有抵触，或我们难以理解的话。第三，经文本身就是寓意法写成的。

但是，这三个标准还可以细分成许多更细微的标准。第一，文法上有特别之处，暗示在字面底下，还有更深的属灵真理。第二，经文格式上的某些因素，例如：同义词重复等等，乃是表示，它还有更深一层的真理。第三，标点、单字、字义和单字的排列之刻意安排，也可以从经文中找出新的、更深一层的真理。第四，无论什么时候，若是有象征的记号，我们就不能按字面意义解，必须用象征意义来解释。第五，从名字的语源，也可以找到属灵的真理。第六，我们还有双重应用的法则。许多自然物品，都含有属灵的象征。例如：天是指心，地是指感觉，田地是指背叛等等。

像这样的寓意解经法，你可以在一些人的著作看到。上面所提到的那些标准，有一些是正确的。（例如：第三个标准，或是细分以后的第四个标准。）因为圣经中，确实有一些是使用寓意法写成的。可是，其他的标准，会导致人把圣经解释得异想天开，或是荒谬绝伦。例如，他们把亚伯拉罕到迦南的过程，解释成斯多亚派哲学家之心路历程。离开迦勒底，是指脱离感官的理解。停在哈兰，因为哈兰意为[洞]，是指凭[洞]（即五官）认知事物乃为空洞。成为亚伯拉罕，乃成为真正得到光照的哲学家。和拉撒路结婚，乃是指和抽象的智慧结婚。

### 3. 基督教和教父寓意派

寓意解释的体系，是由异教的希腊兴起，被亚历山太的犹太人所采用，接着又被基督教会所继承。一直到改教运动以前，这种解经体系，大体上主宰教会对圣经的解释方法。只有安提阿的叙利亚学派和中世纪的维克多修道派是少数的几个例外。

早期教父手中的圣经，希腊文翻译本的旧约圣经。从新约引用旧约经文的方式来看，基督和使徒们所使用的，似乎也是同一部圣经。早期教会最基本的信念之一是，旧约是一分基督教的文献。新约圣经中，有许多地方是直接引用、间接暗示旧约的经文。马太福音和希伯来书是护教性的书，直接证明新约乃是旧约的应验。他们所用的寓意解经法，是出于良善的动机，虽然他们在实际运用时，往往用得不合宜。

所谓良善的动机，是指他们确信旧约是一分基督教的文献。教会一定要紧紧捉住这一点，不可容马吉安主义以任何不同的形式复活。寓意解释法，乃是他们把旧约化为基督教文献的基本方法。

不过，我们要谨记在心一点：这些作者虽然过度使用了寓意解释法，可是在无意间，他们也采用了字义解释法。虽然他们并无意于字义解释作辩护，但是如果统计一下他们所用字义解释法的次数，我们可以发现，他们使用这种方法解经的地方太多了。有些地方，历史（约等于字义）实际上成为他们解经体系之一部分。

关于教父使用寓意解经法，有两件事必须一提。第一，他们设法使旧约成为一份基督教的文献。这一个判断是教会普遍所同意的。第二，他们用自己所喜好方法，确实也强调福音的真理。假如不是如此，他们可能早就成为旁门教派了。

使用这种解经的方式，有许多困难。第一，在经文释义时，缺乏一种真实的历史感。通常该段圣经中与历史有关的因素都被忽略了。第二，从他们引用旧约的方式，可以看出他们对渐进的启示，认识非常幼稚。从旧约到新约之间有一个很大的转变，对于这一点，他们有基本的认识。可是，他们引用旧约时，往往非常模棱两可，似乎把旧约的经文看得比新约优越。这显示了他们对于历史的、渐进的启示，在释经学上的重要性缺乏认识。第三，他们以为旧约和新约中都充满了比喻、难解的事物和谜语，特别是旧约。只有使用寓意解释法，才能把这些比喻、难解的事物和谜语中的意义解明出来。第四，他们把寓意解释法和预表解释法相混淆了，因此把解释旧约的合适方法和不恰当的方法混为一谈。实际上，对他们而言，[寓意]、[神秘]、[灵恩]、[灵意]解经根本就是同一件事。第五，他们相信希腊哲学蕴含在旧约圣经中，采用寓意法解释就可以把它们发掘出来。第六，这种解释法极其武断，最后孕育出对圣经教条式的解释。福勒顿对寓意解释法的批判，在这一点上非常尖锐：

他们没有采用科学的原则从事经文释义，反而把教会的权威，在[传统]的伪装之下介绍进来，使之成为解释圣经的标准。我们一直所依循思想路线，都是和第二、第三世纪教义成型那段时间有关，而这些教义直接形成了后来的教会绝对主义。

寓意解释的一个危机是，它使神话语的真义变得晦暗不明，要不是他们采用这方法解释圣经时，把

福音真理放在中心的话，他们早已成了异端了。事实上，诺斯底派就是应用寓意法解释新约，而成了异端。圣经若用寓意法解释，可以成为解经者手中方便的工具。在寓意解经的体系之下，可以把圣经解成各种不同的教义体系。而我们又没有任何方法可以判断，哪一种才是正确。这也正是诺斯底主义受到排斥的原因之一。当时正统的人希望，寓意法只用于解释旧约，而不适用于新约。诺斯底派的人指责，这样的解经方式，前后不一致。要把经文释义从寓意法所造成的困境中解救出来，惟一之途是回复到稳重的、合宜的、文字的圣经解释法。寓意法只是给主观的解经者一些方便，而其造成的可悲后果是，把神的话语弄得晦暗不明。我们再引用一段福勒顿的话：

一旦某段经文的历史意义被抛弃了，对于解释经文的意思，就缺乏了制衡的原则……神秘(寓意)释义法一种不科学而又武断的方法，它把圣经降为晦暗的难解之谜，破坏了一切解经权威之根基，因此，只用寓意法无法满足这个世代卫道上的需要。

为了更进一步了解教父们解经的理论，我们要简单地看看下列这些人的解经方法：革利免、俄利根、耶柔米和奥古斯丁。

**(1) 革利免：**亚历山太的革利免发现，一段圣经可能有五种意思。第一，圣经的历史意义。就是把旧约圣经的故事，当作是历史上的实际事件。第二，圣经的教义意义，就是圣经中明显的道德、宗教和神学教训。第三，圣经的预言意义，包括预告性的预言和预表。第四，哲学的意义，就是按照斯多亚派所看的宇宙和精神的意义（就是从自然物和历史人物身上找出其意义）。第五，奥秘的意义。（就是事件或人物所象征的更深一层之道德的、灵性的、宗教的真理。）

**(2) 俄利根：**但以鲁对早期的教父学术研究，有巨大的贡献。他彻底深入地研究了俄利根，他所撰写的书就以[俄利根]为名。该书第二部即研究[俄利根与圣经]。

俄利根是亚里斯多布鲁、斐罗、潘代诺、革利免学派一脉相承的传人。但以鲁氏在他的著作中指出，俄利根的体系中，可以明显看出斐罗的痕迹。俄利根菱时显然带有卫道的动机。他希望避免对文字只有粗浅认识的信徒那种粗枝大叶，把一切都当作象征的、隐喻的或诗歌来解释的方法。他的动机是要证明新约的根源是在旧约，藉此以回答犹太人的问题。他希望除掉圣经中那些荒谬和矛盾之处，以使具有哲学思想的人可以接受。他所使用的方法，可以综合如下：

第一，圣经的字面意义是初等的。它是圣经的[体]，而不是[魂]（道德意义），也不是[灵]（寓意）。字面意义乃是圣经对平信徒的意义。事实上，这就是照字面直解的意思。

如果照字面意义解释，我们都要留在犹太教中。如果我们严格的照字面意义解释旧约，我们的信仰和行为，就必须完全和犹太人一样。就是藉着灵意解经，我们避开了犹太教。

再说，圣经的字义是奥秘的记号，是神圣事物的表象。它激发我们更深入、更属灵的研究圣经。举个例子来说，历史应当被视为象征性的对象来加以了解。俄利根对历史的看法具有柏拉图学派的特色，不同的只是，他采用基督教神学，将之重新解释而已。把历史视为具有象征性加以解释，并非否认历史事件的真实性。

第二，若要了解圣经，**我们必须藉着基督所赐给我们的恩典**。基督是圣经的内在原则。所以，只有拥有基督之灵的人才能了解圣经。

第三，真正的经文释义乃是**圣经的灵意解释**。但以鲁引述俄利根的基本论题，[圣经是一部巨大的寓意故事，是一个非凡的圣礼，在圣经之中，每一个细节都具有象征意义。]圣经是一本属灵的书，所以只有藉着灵意解经才可以明白其意义。甚至在新约圣经中，有些地方也不能按照字义，必须用灵意解释。在许多工作情况下，用象征语法写成的经文，根本就没有字面的意思。

俄利根的灵意解释掺杂了预表和寓意解释法。但以鲁知道，若寓意法被过度滥用，学者不予太高的评价。为了避免人们指责俄利根是一个寓意解经者，他坚持，俄利根基本上是一个预表法解经者。他并不否认，俄利根采用寓意解经。他也承认，俄利根的解经理论比他实际的作法更好。不过他反对把俄利根列为[彻底的]寓意解经者，而加以批判。但以鲁先生相信，俄利根有基督徒解释圣经的正确原则，只是在应用这些原则时并不太高明，所以现代的学者们都误解了他。

第四，俄利根相信，**旧约是为新约作预备**。这暗示了他两个更进一步的主张：（1）如果旧约是为新约作预备，那么新约就用一种隐秘的方式隐藏在旧约中；基督徒解经者的使命，就是要把这一些发现出来。这就是**预表释义法**，是建立在旧约和新约根本上是和谐一致的信念上的。（2）如果新约旧约的应验，那么旧约已经被取代了。新约和旧约之间有持续性，也有差异性。持续是指旧约和新约是一样的，所以，旧约可以用预表法加以解释。新约和旧约之间也有差异性，那就是说，现在旧约已经过时了。

**(3) 耶柔米：**从研究古典的学术来看，耶柔米是一个伟大的圣经学者。他精通希腊文和希伯来文，

把圣经译成通俗拉丁文译本。他注意到希伯来文圣经中并没有包括次经，所以主张这些经卷是次卷的，应该被置于两约之间。他的这些主张，一直到了路德的时代才被实行出来。耶柔米极力强调历史的和文字的意义。

耶柔米和奥古斯丁类似。特别是因为他受到了安提阿字义学派的影响，在理论上，他发展出一些极为正确的原则。可是，在实际解经时，他是一个寓意解经者。开始时，他是一个极端的寓意解经者，但是后来受到安提阿学派的影响，他在理论和原则上离开了寓意解经派的传统，转而强调历史和文字的意义。

和亚历山太学派那些极端分子所主张的不同，他强调字义和寓意之间并没有冲突。另一方面，他也不同意犹太人照[字句]的解释。然而，在实际解经时，他是一个不折不扣的寓意解经者。他甚至用寓意法解释新约。

**(4) 奥古斯丁：**奥古斯丁写成了一本释经学和讲道学的手册，书名为 *De Doctrina Christiana*。他的书中有一点很有趣，那就是**他致力发展一种记号的理论**。这一点大部分研究释经学的人都没有注意到。可是就他那一个时代的哲学而言，这一点是一切释经学理论的根基。或者说，圣经释经学不过是一门特别的语意学。奥古斯丁说到，一些自然物品只是知觉的对象而不是记号，例如：一片木头或金属。然后，他又说到有东西象征或代表鞋匠，一个铁砧代表铁匠工会。另外，还有一些东西，其惟一之功用是代表别的东西，例如：文字。

他给记号下的定义是：[一样东西除了给我们的感官留下印象之外，又使我们的思想联想到另外一样东西。]这些记号是传统的，或是自然的。烟是火的自然记号。传统的记号乃是[活的被造之物所给予另外被造之物的东西。]由这里出发点，他接着讨论到声音和语言。神向人传达他意思的方法是藉着语言，然后这些语言又被写成字面的圣经。从这里可以看出，奥古斯丁真是一个天才，他所触及的这重要的一点，有时用几千年的时间，人都无法明白。很可惜：第一，他没有彻底、前后一贯地把他的记号的理论应用于释经学上。第二，其他的人都没有把握住他所讲有关记号的那些话。第三，研究释经学的历史家，大部分都忽略了奥古斯丁有关记号的理论。

奥古斯丁之所以采用寓意解释圣经，乃是因为他自己属灵情况所致。当他正为摩尼教粗鲁的字义解经所困扰时，安波罗修所采用的寓意解经法，把整部旧约都为他照亮了。他对哥林多后书三章六节的解释全然错误，可是他就据此为寓意解经法作辩护。他认为，这一节经文是指圣经真正的意思是灵意或寓意，而字义只会叫人死。就因为他有这样的经历，奥古斯丁无法和寓意解经法分手。

综合奥古斯丁释经学，我们可以说，他的主要原则如下：

第一，要了解圣经必须有真诚的基督徒信仰。解释者内在的心灵和他在技巧方面的装备同等重要。

第二，虽然圣经不止于历史的和文字的意义，但我们必须给予历史和文字的意义极高的地位。明显的，并非所有的圣经都应该用寓意法解释，圣经中有许多部分都兼有文字的和寓意的意义。从奥古斯丁的那些伟大神著作来看，他采用字义解释法的程度，远比他自己所承认的还要多。

第三，圣经所含的意义不止一种，所以用寓意法是合宜的。决定一段经文是否应该使用寓意法解释，其最高之试金石乃是爱心。如果字义使人意见发生分歧，那么这段经文就应该使用寓意法解释。除此之外，他还列出用寓意法解释圣经的七个原则，这些原则难免有些牵强。他相信圣经有隐藏的意义，所以他用寓意法解释时，有时会和其他教父一样，解得离了谱。不过，不管他如何使用寓意法，他总是以该段经文的历史和文字的意义作为根据。

第四，圣经中的数字有其重要意义。奥古斯丁认为，所有的逻辑以及数字，都带有永恒的真理，所以，数字才会在人类知识中扮演一个特别的角色。正因为如此，从圣经中的那些数字，如果采用寓意法，或象征法解释，可以得着很多的真理。

第五，旧约是一份论到基督的文献，所以也是一份基督徒的文献。因为他在旧约中找到了太多论及基督的经文，结果那些真正属于基督论的旧约经文，反而被压抑而显得晦暗不明。

第六，解释圣经的人，是要把圣经的意义解明出来，而不是把外面的意义解释进圣经中。解释者的任务是要把原作者的意思正确解明出来。

第七，解经进，我们必须参照信仰类比，就是真正的正统派信条。如果正统派代表圣经，那么解释圣经的人，就不能使自己的解释和正统信仰相抵触。在这一点上，还要加上爱。如果不把自己建立在爱神和爱人的上面，没有人能够了解圣经。在他的释经学体系中，显然的，爱和信仰的类比乃是两个主要的控制原则。在真理里面，爱可能是某一种形式的灵性直觉，人必须有这一份直觉，才能更深入的了解圣经。

第八，不可心单独研究一切经文。圣经不是把一节一节的经文串联在一起，好像串联珍珠项链那样。相反的，圣经的意义就像网子交织在一起。所以，我们必须注意每一节经文的上下文；同一个主题，圣经中其他的地方怎么说，正统信仰的信条怎么说。

第九，如果某段经文的意义不肯定，不可根据这段经文以建立正统的信仰。

第十，不可让圣灵取代我们学习研究圣经之努力。一个好的解经者，对于下列学科必须有相当的认识：希伯来文、希腊文、地理、自然历史、音乐、年代、数目、历史、辩证法、自然科学和古代之哲学家。

第十一，含意不明的经节就对含意清楚之经文让步。也就是说，无论是那一个教义，均需取自那些意义清楚的经文，而不可取自含意不明的经节。

第十二，经文的解释不可互相冲突，神的启示乃是和谐一致的。不过，我们必须注意其时代差别。奥古斯丁说，[分辨时代的差异，圣经就可解释得和谐。]他这句话的意思是指**渐进的启示**。如果我们不注意到启示的渐进性，那么圣经对于多妻制和一妻制的看法就有冲突。如果我们了解启示之渐进性的特征，我们就不会把圣经解释成互相冲突。这样的说法不同于时代论者解释圣经的方法。奥古斯丁所指的时期是 *tempora*，而时代论者所指的则是 *Saeculae*。

这一套解经体系真是堂而皇之，可惜的是，奥古斯丁本人在解经时，往往不遵守这些原则。他自己所订的规则，每一条他都时时破坏。不过，值得庆幸的是：第一，他实际上使用文学来了解圣经，虽然这一点在他解经理论中，并没有被充分加以发挥。第二，他具有伟大的神学家天赋，所以他能看出圣经中的伟大神学真理。

#### 4. 天主教寓意派

断言中世纪惟一的解经方法是寓意法，这未免太过于偏颇。但是，如果说寓意解释法是中世纪最占优势的解经方法，则一点也不过。为了澄清名词的含意，我们必须注意，经院学派的人把圣经的意义分为字意和灵意（即，灵为人性格之中心，故圣经中之灵意乃为较重之部分）或奥意（即，较精练、微妙、较不明显之意义）。在灵意（或奥意）之下，又分为三类：（1）寓意，或综合以预表法和寓意法所作的解释。（2）借喻，或道德的解释。（3）类比，现在的教会如何和救世的、得荣耀的教会作类比。

天主教学习早期教父们，主张用寓意法或灵意法解释圣经是正确的。我们不拟研究中世纪解经的历史，而是要介绍从中世纪孕育出来的天主教解经理论。

谈到天主教释经学的理论，我们可以很清楚的看到，更正教在研究圣经方面的进展，对于天主教的解经法有相当大的影响。第一，天主教的学者现在承认，有些教父、以及经院学派的人，把寓意法推得太极端了。对于他们所作的夸大解释，现在天主教解经方面的文字，并不致力加以辩护，如果有话，也只是出于爱戴之心。第二，圣经字义之重要性受到了重视。现在已不再把字义视为属灵的婴孩，或只是经文的皮毛意思了。特别在这一方面，亚历山太学派受到了斥责。

（1）天主教学者接受拉丁文通俗译本是作为公开讲学、讨论、讲道和讲解之真正具有权威的译本。按照天特会议第四次会议所列的书目，这一分译本包括了旁经诸书。这使天主教处于一个很奇怪的地位，因为希伯来人用希伯来文和亚兰文，而使徒们用希腊文写圣经。这是所有圣经学者所共知的事实。这一份文献拥有其原始文字，而天主教却认定翻译本是真正的权威，这件事颇不寻常。如果天主教整个教义都是根据拉丁文译本而来的，而后来又发现，它与原始的希腊文和希伯来文有所出入，那岂不是造成混乱不堪的情况。

有一位天主教学者，非常直接地指出天主教所持这个立场所暗示的意义：[对于了解拉丁文通俗译本某些经节的真正含义，希腊文和希伯来文圣经具有最大的价值。]不过，另外有学者试图使用希腊文和希伯来文圣经作为翻译圣经时比较重要的根据，结果却被指责犯了欺瞒之罪。后者的立场，表面承认拉丁文译本之权威，实质上却巧妙的认定希伯来文和希腊文圣经之优越性。

（2）天主教解经者必须顺服、接受教会所决定的，有关圣经导论的问题，以及圣经各书的作者问题。

（3）凡是教会已经正式解释过的经文，天主教的解经者必须全部接受。他们说，都会正式解释过的经文，总共不超过二十节。另外，在某种情形下，教会也表示某些经节不可以作某种解释。所以实际上天主教教会正式解释过的经文不止此数。何况，教会还在其他一些正式的文件中提到，某些经文应如何解释。通常天主教教会不轻易给某一节经文的意义正式限定其诠释，只有在某些经文的意义发生争论时，他们才会对该节经文的释义加以限定。

（4）采用字义的、历史的方法解释圣经，乃是研究圣经的基础。有两位学者（A.J.Maas 和 R.C.Fuller）

强调指出，天主教自认其经文释义方法，实际上是建立在字义和历史的释义基础上。在他们的传统里，这并不是一件新事。多马阿奎那强调经文字义的重要性，他甚至说，任何教义均不可建立在灵意释义的上面。不过，他们之所以如此注重字义的和历史的释义方法，实际上是受到更正教圣经研究冲击的结果。

(5) 圣经在经文字义之外，确实还拥有灵意或奥义。多马阿奎那清楚地教导说，圣经可以有一种以上的意义，因为作者是神。神可以默示人写出一些不止具有字义和历史真理，同时也有属灵和象征真理的经文。因此，多马阿奎那的结论是，把圣经的含义限制在字面意义乃是不合宜的。

这种灵意的解释乃是早期教会寓意解释法所造成的结果，到了中世纪时，就被归纳成三个规则。第一，某段经文可能有一种寓意的含义。就是说，这段经文对于未来具有预言的意义。此种意义必须使用寓意法和预表法加以解释。由于过去寓意法太过于被滥用了，所以许多现代的天主教人士喜欢使用预表法一词，而不用寓意法。第二，某段经文可能有一种末世性的含义。这种含义可以解释于教会最终之得胜。因此，教会中的鹰派人士就用这种方法解释经文，期盼荣耀教会的临到。第三，某段经文可能有借喻性的含义，就是借经文为喻以教导人如何生活。亦即经文在道德方面的含义。

这一种属灵的意义必须建立在字面和历史意义之上。现代的天主教学者们，确实在致力于清除灵意和寓意解经法中那些武断的因素。他们对于寓意法异想天开式的惨痛解经历史，都能充分的认识。更正教的学者也必须对付旧约中那些预表、预告性含义的问题。基本上分裂的原因，乃是看如何解释旧约的这些经文。如果把旷野的吗哪，出埃及记的逾越节，麦基洗德的酒和饼，和以利亚的饼和油都解释成圣餐的预表，那么更正教就无法同意了。而在另一方面，更正教也反对纽曼的主张，他说虽然新约把旧约时代崇拜体系加以改变，但实质上并不是由物质层次转变为属灵的层次。天主教以其圣礼和教牧阶级的体系，来解释旧约圣经，这是把人的意思加进经文去而不是把经文本身的意思解明出来。就是因为天主教如此用圣礼和祭司制的观点来解释整本圣经，所以纽曼说，[我们几乎可以肯定，这是一个历史事实。寓意法解释圣经和正统信仰之间的关系，若不是同时并存，就是一起崩溃。]

(6) 天主教会是圣经的正式或官方的解释者。这里有几件重要的事要加以考虑。第一，教会乃是圣经的守护者。圣经并不是赐给全世界，而是保存在教会中。因此，教会所拥有权柄之一，乃是解释圣经。第二件要考虑的是，天主教相信，基督教乃是信仰的宝库。以口传和笔录的方式，储存在天主教教会中。一般更正教信徒的观念是，天主教是在圣经上面加上他们的遗传，这样的观念不正确。其实他们认为，最原始有一个遗传，或称之为启示，又称之为信仰宝库，这个原始的启示是藉着口传的形式（遗传）和笔录的形式（圣经）而代代相传下来的。最后要考虑的一点是，他们以为笔录形式传下来的圣经，含义晦暗不明，所以必须有一个正式的、官方的解释者。普通的人没有资格解释圣经，因为那是超过他能力所及的。所以，有一位天主教人士就写下这样的话，[每一个研究圣经的学者都充分了解，全世界没有一本书比圣经更困难。所以如果说那一些不懂希伯来文、不懂希腊文、也不懂早期教父之著作的泛泛之辈，有资格解释圣经，那是最荒谬不过的事了。]

第一，因此，拥有真传统（包括口传和笔录）的教会，乃是圣经的正式解释者。惟有具有使徒传承的教会才能知道笔录传统（即圣经）的真正意思。

第二，圣经中任何一段经文的解释，都不可以和罗马天主教的教义体系发生抵触。有一位天主教学者写道，[(任何一段经文)的意思.....和默示的事实若和教会解释的精神不符合，就**不能视为圣经真正的意思**。]天特会议第四次大会不但维持这个立场，主张只有教会有权解释圣经，并进一步严禁个人私自解释圣经。有时这个规定被称为[信仰的类比]。

会议、委员会和会众都不可能从不犯错误，然而，他们对圣经的解释却拥有极高的权威。

(7) 教父们可以作为解释圣经的指引，其原则上如下：

第一，他们的解释只限于信仰和道德方面。关于自然和科学或历史方面，他们的解释没有约束力。

第二，教父必须为天主教传统作见证，而不是为个人意见作见证。

第二，教父们必须一致为某种解释作见证。

然而，这三个原则不能同时应用于某一段解释时，教父们的意见还是受到很高的尊重。由于对教父如此的尊敬，所以中世纪的解经，一大部分实际上是在研究教父的著作，而不是真正在作经文释义。

(8) 圣经中晦暗不明或不完整的教训，要按照教会不成文传统的更详细教训来解释。罗马天主教相信，他的启示有两种不同来源，而这两种不同来源可以互相诠释。圣经可以解明不成文的传统，不成文的传统可以解明圣经中晦暗不明的经文。因此，天主教的学者并不觉得，他一切的教义都必须有完整的圣经根据，只要圣经有隐约的暗示就可以了。例如：为死人祷告、崇拜马利亚、认罪、彼得的优越地位等。罗马天主教不愿意把自己限制在圣经的话语中。罗马天主教的启示乃是由成文和不成文的两种形

式所保存下来的信仰宝库。如此，不成文的传统可以用来补充成文形式的启示（圣经）。

（9）圣经必须按照**发展的原则**来了解。他们没有人会否认，今天的座堂及其崇拜仪式，和使徒行传所记录的基督徒团契聚会，已有相当程度的差异。天主教的神学家相信新约圣经中的教义只是种子，是会发展，会长大的。所以今天你在座堂中所看到的一切，是以种子的形式存在于使徒时代教会中的。

第一，从演绎的原则看，这是合理的。我们不但要相信圣经所记的一切，也要相信用合宜的方式演绎出来的结论。新约圣经中并没有用多少经文论到三位一体，但是基督教会相信，这个教义是合理演绎的结论。

第二，从成胎说的原则看，这是合理的。种子不是单纯的扩大。同样的，新的教义也不单单取决于分析圣中所含有的暗示。种子长大、发展、并且改变。事实上[真理]的树和[真理]的种子乃是一样的。用这种成胎说的观念，来说明罗马天主教由教义种子发展成繁复的教义体系，最有名的乃是纽曼所写的[基督教教义的发展]。这一著作等于默认，目前的天主教会已经远离了新约的使徒教会。

（10）天主教会对更正教的态度在利奥十三的通谕中已经阐明了：

虽然应用得宜的话，非天主教徒所作的研究，有时可以对天主教学生有所帮助。但必须谨记……圣经的意义不能从这些作家的作品中找到，因为他们没有真正的信仰。（即只有咬到圣经的皮，而没有尝到其精髓。作者注）

## 二、字义法学派

### 1、犹太字义派

所谓字义解经法就是按照经文字面意义来解释圣经，除非经文字句本身无法用字面意义加以解释。例如，象征式的语言、寓言、寓意故事，就不允许我们作字义的解释。字义解释的精神乃是，经文的含义仅止于字面的字义，除非我们有足够的理由为它作超过字义的解释。即使作超越字义的解释时，也要受到控制原则的管制。

以斯拉被视为第一位犹太人解经者，以及犹太、巴勒斯坦极端字义学派的开山鼻祖。被掳到巴比伦去的犹太人，已经改用亚兰文，不再使用希伯来文。以致在他们和圣经中间造成了一道鸿沟。以斯拉的工作乃是要把希伯来文圣经意译成亚兰文，或用其它方法来解释圣经的意思。一般人都认为，这是最早的解释圣经的工作。

那时犹太人被掳到巴比伦，远离巴勒斯坦家园。在被掳之地他们已经无法遵行藉着摩西所传下来的宗教。摩西所传的宗教包括了土地、首都、和圣殿。摩西的宗教有许多规条都和土地有关的。没有土地、没有收获、没有圣殿，就没有摩西的宗教。他们宗教中，国家的特征既被剥夺了，这些犹太人就只有强调他们所能拥有的东西；圣经。经过了被掳时期以后，就出现了拥有会堂、拉比、文士、律法师和传统各种内容的犹太教。

我们无法用简单的一句话，就把犹太人的解经方法充分的总括起来。犹太人的解经系统非常的复杂，有着几乎数不完的文卷。历世历代以后，许多天分很高的拉比们从事解经的工作，结果就有不同的学派兴起。迦来特派和卡波利派是其中之一，前者是字义学派，后者是寓意学派。

巴勒斯坦犹太人确实发展出了一些扎实的经文释义原则，这些原则反映出他们采用字义解释圣经的方法。希列制定了七条规则，以实玛利十三条，以利亚萨三十二条。喧些规则之中，有些仍然是很扎实的释经学原则。

第一，他们坚持每一个单字应根据该字汇在句子中的意思来了解，而一个句子应根据其上下文来了解。

第二，他们教导说，论到有关主题的经文，应该互相比对。有时候第三处的经文，可以解决两处有明显冲突的经文。

如果论一同一个主题，含义清楚的经文应比含义不明的经文占优先地位。

第四，对于拼字、文法、象征语法应该给予特别的注意。

第五，运用逻辑，我们可以决定如何把圣经的教训应用于圣经没有特别对付的生活上的问题。在这方面，拉比们曾运用一些很好的演绎、推论的逻辑。这个原则今天仍然是神学上解经的标准方法。

第六，他们坚持，以色列的神是以人的语言说话。这表示他们确信以色列的神以人可以了解的方式启示自己。这也表示神的启示是因时制宜，且带有文化色彩的。

不过，平心而论，犹太拉比们的经文释义缺乏深刻的自我意识和释经学的批评理论。另外，他们虽然定下了很好的规则，但却没有好好遵守，我这样说并不过分。

他们解经体系最主要的弱点是，发展出了一个极端的字义解经法，也就是所谓的字句主义。由于太

过于注重字句细节，结果他们忽略了经文的精义，反而把一些无关紧要的偶发歧异解释得过分重要了。这乃是因为他们认为圣经中没有任何东西是多余的，所以经文的每一个语法上的现象（例如，修词上的赘词，省略等）对于解释经文者都很重要。还有，因为圣经是神所赐的，所以他们以为解经的人应该可以预期，同一切经文中有无数的意思。把这两个原则综合在一起，结果导致了拉比们作了许多似乎是异想天开的经文释义。这些错误又因为后人加给传统太多的权威，益形严重。

结果，这个体系就发展成卡波利学派，他们把字句主义和寓意主义造成一个大结合。藉着使用一种技巧他们可以把经文作成各种形式的解释。每一个了都可以代表另一个字。藉着使用另一种技巧，他们赋予每一个字以数值，以此数值作根据，武断的把一些经节拉在一起，现代研究圣经的人，如果希望玩弄圣经中数字的含义，应该先读一读犹太人怎么应用数值的技巧解经，这样他们或许能有所节制。藉着使用字母的组合，他们把构成一个字的各个字母重新舞蹈以排列，结果从原来的单字得出一个全新的意义。

很幸运的，迦来特派和西班牙的犹太人开始了一个比较有智慧的解释旧约的方法。由他们这一种新解经法，产生了许多有价值的经文释义文献。

从拉比的经文释义，我们可以学到一个主要的功课：字句主义的祸害。正因为他们高举经文的字句，结果反而丧失了该经文真正意义。偶然出现的现象被他们过分夸大，结果反而遮盖了精义。如果一味注意那些微小的细节和字句、任何经文释义必然要走迷了路。

## 2、安提阿的叙利亚学派

有人说，第一个更正教解经学派是在叙利亚的安提阿城兴起的。假如不是那些正统派的人，因为指控这个学派和所谓的捏斯多留异端相勾结，而摧毁了这个学派的话，整部教会历史可能都要改写。这个基督教团体因为受到犹太团体的影响，结果他们的解经理论得以避免犹太人的字句主义和亚历山太学派的寓意主义。这一派著名的人物有路迦诺、戴阿多若、摩普绥提亚的狄奥多若和屈梭多模。这一个学派影响了耶柔米，也调和了西方亚历山太派的寓意主义。这一派对中世纪的经文释义也有影响。后来诸改教家们的解经体系，就是师承这一个学派。

叙利亚学派特别反对寓意释经法的创建者俄仲根，他们强调按照字义和历史解释圣经的重要性。不错，安提阿学派中，有些人在实际解经时，还是落入寓意法的巢穴中。然而，在解经的理论上，他们坚决主张字义和历史的释义方法。他们以为，所谓字义包含纯字义和象征性的字义。所谓纯字义的句子是指纯粹按照字面意思来解释，不一口咬定任何象征意思的句子。[耶和華的眼目必常看顧你]，这个句子就是象征必性字义的句子了。按照亚历山太学派的想法，这个句子的字义，实际上就是指神的眼睛。但是安提阿学派却认为，这个句子的字义并非如此。空虚句子的字义是指神的全知。换句话说，他们所主张的[字义主义]和[字句主义]并不一样。

另外，他们还避免教条式的经文释义。可能是因为面临太多的异端争论，教条式经文释义在西方不断发展，最后发展成罗马天主教的权威经文释义。但是，叙利亚学派坚持，圣经的意义乃在于其历史的和方法的意义，所有的圣经经文都应按照这个原则解释。

叙利亚学派坚持旧约历史事件的真实性。他们指责那些采取寓意法解释圣经的人，抹杀了旧约圣经中的许多历史性，而所留下的只是一个象征记号的幻影世界。用字义和历史的方法解释圣经，可以保证旧约历史的重要真理性。

叙利亚学派提出一个较合理的预表法，来取代寓意派用以解释旧约的方法按照寓意派的看法，在旧约圣经各事件的明显历史意义之上，还漂浮着一种更属灵或神学的意义。可是，按照叙利亚学派，历史的意义和弥赛亚的含义，就像经纬之交织。弥赛亚的含义并不是漂浮在历史意义之上，而是在历史意义之中所暗示出来的。这样的看法不但把那些寓意派的人，以异想天开的方式来解释旧约圣经中的基督论，那些荒谬的结论连根拔除。更重要的是，这种看法把旧约圣经中的基督论安放在一个比较令人满意的基础。旧约圣经和新约圣经之间的关系，是建立在预表法的释义上，而不是寓意法。

这也使叙利亚学派可以从一个更有利的立足点，来维护整本圣经的统一性。第一，他们承认启示是渐进发展的。寓意派的人也许可以在创世记中找到有关耶稣基督和救恩的教训，远比路加福音还要多。可是，假如对渐进的启示有正确的了解，一个从事经文释义工作的人就不可能采用这种方法在创世记中挖掘有关耶稣基督的教训。第二，他们承认，使整本圣经贯穿一体的，乃是基督论。联结新旧约的乃是预言（预告性和预表性）。而这些预言必须根据渐进的启示，以字义和历史的方式解释。

这些原则所带来的结果是，产生了许多古代最优秀的经文释义的文献。正如一位学者（Gilbert）说的，[狄奥多若的保罗书信注解乃是古代教会所产生的第一本、也是最后一本可以和现代圣经注解相比较



的著作。]另一位学者（Grant）则说，这一个学派对中世纪有相当可观的影响，后来成为改教运动的柱石，最后成为[基督教会最主要的解经原则]。

### 3、维克多学派

研究中世纪历史的学者已经证实，中世纪时代在巴黎的圣维克多修道院，有一个坚强的历史和字义的解经学派存在。其著名人物有笏哥、理查、和安德烈。正如叙利亚安提阿的那些犹太学者影响了基督徒学者使用字义法解经，同样的，中世纪的犹太教学者们也影响了维克多学派采用字义法解经。有一位学者（Beryl Smalley）在其研究中指出，维克多学派和犹太学者之间维持着友好的关系，并且彼此时有切磋。

维克多学派主张，人文科学，历史、和地理，乃是经文释义所必须的。特别是历史和地理更形成了字义的经文释义之自然背景。由字义的经文释义才能产生教义，而教义乃是任何寓意解释的基础。他们严格的限制寓意解释。任何寓意解释必须建立在教义之上，而教义必须建立在字义的解释上。

研究圣经的基本方法是字义研究，而不是皮毛的研究。维克多派坚持，除非按字义彻底解释圣经，就无法真正了解经文的属灵含义。他们所主张的字义并不是[字句主义]，而是一个句子的真正意义。这一种强调字义，结果就产生了对句子结构法，文法和意义的重视真正解释圣经是把经文本意解明出来，而不是把自己的意思解释进入经文中。

### 4、改教家

叙利亚学派的传统，反映在维克多派的学者中，后来又成为改教家们最主要的解经理论。虽然历史家们承认，西方改教运动之成熟，借助于欧洲文化发展中的一些因素，然而，在改教运动以前，就已经先有了释经学的改革。

在释经学的改革方面，有两项主要的因素预先为它铺好了路。第一项因素是俄坎哲学体系。俄坎是一个唯名论者，而路德所受的训练大部分属于俄坎的哲学。在俄坎思想中，我们可以看到他把启示和人的理性分开。人的理性所包括的领域有：自然、哲学和科学。而启示乃是凭信心接受的，所包括的领域是：救恩和神学。他这样的分法相当极端，因为在多马阿奎那的看法，理性不但可以探究哲学，并且也可以探究自然宗教，而自然宗教乃是哲学和启示之间的中介者。

俄坎把恩典和自然二者加以区分。因此，我们对神的认识是靠着神的启示，而不是人的理性。神学教条的权威只能建立在神的启示上，就是圣经。所以，路德所受的训练重圣经的权威而轻哲学。被要求证明自己的立场时，路德所引用的根据是圣经，以及运用逻辑从圣经所演绎出来的结论。而一个传统的天主教神学家，他所引用的根据除了圣经和理性以外，还有多马阿奎那的哲学，教会所召开的大会，信条和教父的著作。

第二项因素是研究希伯来文和希腊文的风气之复兴。学者已经证实，经院学派的学者们并不像以前的人所相信的，对于希伯来文完全没有研究。身为人文主义者和律师的锐赫林已经把金希的希伯来文中的一些主要因素。随着文艺复兴，又重燃了人们对希腊文的兴趣，1516年，伊拉斯姆印行了当时最新的第一版希腊文新约圣经。而早在1494年，希伯来原文旧约也已出版。现在人们有整本的原文圣经可以研究了。路德为了担任圣职，已经学会了拉丁文，所以他可以研读通俗拉丁文译本，同时他也研究过希腊文和希伯来文。他有敏锐的记忆力，这个长处在他公开辩论中发挥了最大的效用，因为他可以即席把某一节经文的希腊文或希伯来文引述出来。有一次，他自认为将被禁闭在狱中时，他选择了两本书作为在狱中安慰自己之用。这两本书就是希伯来文旧约和希腊文新约。

路德的解经原则是：

1) **心理学的原则**。信心和圣灵的光照乃是解释圣经者个人必备的属灵条件。信徒必须寻求圣灵的引导，并且依靠这种圣灵的引导。他在一篇文章中写道，“我们不可靠自己卑微的理性来批评、论断圣经，而是要殷勤的以祷告、默想来寻找圣经的意义”。圣经是神所默示的，解释圣经的人必须用属灵的方法来研究，所以他又写道，“和观看其他物品不同，我们必须用完全不同的眼光来看圣经”。

2) **权威的原则**。在神学方面，圣经乃是最高、最终的权威，所以应该超越一切教会权威之上。圣经的教训不可被教会的权威，不论是人或文献所取消或限制，圣经的教训也不可附从于教会的权威。

3) **字义的原则**。他以字义的原则取代了经院学派的四种释经体系。经院学派所发展出来的解经学体系，把字义的和属灵的区别分为二。二属灵的含义又再细分为三：寓意的、灵义的、借喻的。路德强烈主张按字义解释圣经的重要性。在 Table Talk 中他断言：“我以经文的字义作为我讲道的根据”。法拉尔引用他的话说：“惟有圣经的字义乃是基督徒信仰和神学的整个精华之所在。”另一位学者引用他的话说：“每一个字应该按照其自然意义解，除非信心迫使我们放弃其原始的自然含义。”

在字义的原则之下，还有三个原则：

第一，路德拒绝寓意法。他称用寓意法解释圣经为“肮脏”、“无赖”、“陈腐”的，又把寓意法比作娼妓和耍猴的。可是，事实并不完全如他所说的这样。他痛斥的乃是天主教的寓意释经法，如果用寓意法解释的结果是有关基督的，而不是支持教皇制的，那么他就不那么激烈的反对。事实上，研究路德的人指出，在解释圣经这方面，他的言行并不一致，因为他也偶尔用典型的中世纪寓意法解释圣经。然而，在理论上他扬弃了寓意解经法，并且多方指责这种解释法的不是，不过他自己还是不能完全摆脱寓意解经法。

第二，路德接受圣经原文的重要性。他觉得除非从希腊文和希伯来文着手，人无法真正找到神原始的启示。他劝告传道人说：“一个不能读圣经原文的传道人也许可以传讲基督造就别人，可是在解释圣经，据以反对异端邪说时，若不精通原文就办不到了。”路德本身竭力鼓吹多学习希腊文和希伯来文。

第三，历史和文法的原则。这是无法和字义的原则相划分的。解释圣经的人必须注意**文法**；注意圣经作者的**时代、环境和条件**；注意该段经文的上下文。

4) **独立自主的原则**。一个敬虔有能力的基督徒能够了解圣经的真正含义，因此不需要罗马天主教所提供的官方解释圣经的指引。圣经是一部**清楚**的书。天主教过去一直主张，圣经是一部晦暗不明的书，只有通过教会的教导工作，才能找到其真正的意思。对路德来说，因为**所有的信徒皆为祭司**，所以每一个信徒都能明白圣经。因此，圣经成为所有基督徒的财产。

一个有能力的基督徒足以解释圣经，而圣经也足够清楚，能使信徒明白其内容含义。还有，圣经本身就自成一个独立的世界。所以应该**以经解经**。圣经中若有含义不明之处，天主教就求助于不成文的教会传统。可是，路德却以为解经者应把自己限制在圣经之内，以含义清楚的经文来解释含义不明的经文。天主教的经文释义，有很多不过是在研究教父。对此路德不表示同意：

*我要的是圣经，厄克（和路德辩论的天主教对手）给我的回答是教父。我要求看的是太阳，他给我看的是灯笼。我问：“圣经哪里可以证明你的说法？”他却引用安波罗修和区利罗……我给予教父们其应得的尊敬，但是我更敬重圣经的权威。*

由此必然可以推出一个结论：信仰类比。经院学派借着补充和引用教父来解释圣经。这样的方法是武断的，也是不持续的。路德强调**圣经在机体上和神学上的统一性**。要把圣经中所有论及同一个题目的资料全部搜集在一起，才能够看出神对那个题目的启示之模式。

5) **基督论的原则**。字义解释圣经的方法，其本身并不是解释圣经的目的。解释圣经最后的目标都是要找到基督。在这一方面，路德的规则是：“试验圣经中各卷书的一个正确方法是，看看它是否以基督为中心。”史密斯又引用路德的话说：“如果解释圣经要解的好而且正确，请随时带着基督在你身旁，因为圣经所论的一切都是关系到他。”

这就是路德的方法，他把整本圣经都看作是属于基督徒的书。教父们使用寓意法解释圣经，以达到这个目的，可是路德用的是以基督论解经的原则。

这是路德所说的话中，最引起争论的一段。第一，有一个团体（特别是新正统派）据此主张，路德对于圣经逐字灵感的观点并不是狭隘的。任何圣经若不以基督论为中心，他都敢于提出挑战。第二，严格的正统派路德会神学家则主张，路德这一段话纯粹是指解经的原则，并不涉及圣经批评学的原则。他们引述路德许多话，证明路德相信圣经绝对不会错误。这一场争辩还没有结论，不过好在我们不必等他们辩论的结果。事实很清楚，路德这一段话基本上是为解释圣经的原则而说的。

6) **律法与福音的原则**。路德以为，加拉太教会最根本的异端，在天主教会中以不同的形态出现。加拉太信徒所受到的错误教训是，第一，要受割礼（旧约立约的印记）。第二，信基督（新约的中心），如此他们才能得救。而天主教会则教导人，第一，要行宗教上的善工，第二，要相信基督，如此才能得救。因信称义的道理，不但排除了福音的犹太化，同时也否定了天主教的救恩体系。

路德教训说，我们要仔细分别圣经中的律法和福音，这乃是路德最主要的解经原则之一。把福音和律法混合在一起是错的（天主教把福音化为新律法），同样的，拒绝律法（反律法主义）也是错误的。律法乃是神论到人的罪以及人的不完全之话语，其目的是要迫使我们在罪恶的重压之下，屈膝下跪。福音是神的恩典，救赎的力量。所以，我们在解释圣经时，绝对不可以把神这两种不同的活动，或圣经中这两种不同的教训相混淆。

至于加尔文，福勒顿说，“我们可以相当肯定的说，加尔文是基督教会历史中第一各科学的解经家。”在整个教会历史中，还有别人能像他一样，推出一部几乎包括全本圣经的，那么科学化、那么有价值的圣经注释吗？不但如此，还有人能像他那样，以一部《基督教要义》而对神学有那么大的贡献吗？不错，

路德突破了当时的限制，奠定了新的更正教释经学，功不可没。但是真正给我们留下模范的，却是这一位有特别天赋的加尔文。论到加尔文的那一套圣经注释，有一位学者说，“越是多读几遍这套圣经注释，书中的学术造诣、深奥透彻和清晰的见识越教你惊讶。虽然自十六世纪以来，圣经的研究有了长足的进展，可是仍然很少有人著作能与这一套注释相提并论。”

第一，加尔文坚持**圣灵的光照**乃是解释神话语的人必备的属灵装备。

第二，和路德一样，加尔文拒绝寓意解释法。加尔文称这种解释法为撒旦的工具，因为它把人带离开了圣经的真理。

第三，“以经解经”乃是加尔文的基本信念。这包括了许多内容。它所包括的第一点是，拒绝中世纪的四种意义解经体系，而采用字义的经文释义法。第二点是，要听圣经所说的话，而不是先订下许多的教条理论，然后研究圣经，摘录经文以支持这些理论。（附带一提，一些学者认为，加尔文自己却犯了这个毛病。）加尔文说：“解释圣经者第一要务是听圣经作者所要说的话，而不是把自己的意思加给作者，借用他的口说出来。”

“以经解经”的原则使加尔文强烈主张，研究圣经者必须使用方法、语言学作经文释义，必须研究上下文，必须把论及同一题目的各经文互相加以比较。

第四，加尔文在经文释义方面，表现出他的超然独立性。他不仅和天主教经文释义的原则分道扬镳，其他根基不稳、皮毛的、或是没有价值的经文释义方法，他也一律不用。假如所用的经文释义方法不恰当，他就拒绝引用其结论作为正统信仰的辩护。

第五，加尔文似乎预料到现代人对于解释弥赛亚预言的兴趣。他自己在这一方面很谨慎，而且态度保留。他说，从事这一方面解经工作的人，必须研究每一个预言以及弥赛亚经文的历史背景。

## 5. 改教运动以后

一般来说，改教家们的精神和规则，成为后来更正教正统派解释圣经时的指导原则。若要把从改教运动到今天，那些根据路德和加尔文所立下的原则解经的人名，一一都列出来的话，恐怕要包括了绝大部分著名的解经家。有一位学者主张，更正教的释经学到了清教徒手中，就被锻炼的很精纯了。

并不是改教运动以后所有的经文释义都已达到了加尔文那么高的标准，其中有些人的解经确实走入了极端。不过更正教的释经学，到了一个古典学者恩尼斯提手中，有了显著的进展。他在1761年出版了一本《释经学要义》，书中所提出的一个前提是，古典学术研究所用的工具和技巧基本上都是新约的经文释义。恩氏又主张文法的经文释义应优先于教条的经文释义，而字义解经法应比寓意解经法好。他最主要的强调是在经文释义时，一定要有精深的语言学的研究。一位学者论到恩氏时说：“恩氏对现代的贡献是，他极力强调文法的经文释义，他劝所有从事经文释义的人都要由此着手，并且以此作为基础。”

## 三. 灵修学派

灵修解经法就是在解释圣经时，强调圣经对人的造就功用，其解经的目的就是使信徒的属灵生命增长。

### 1. 中世纪神秘学

中世纪不但产生了经院学派，也产生了神秘派。神秘派的人读经时把圣经作为增进他们神秘经历的工具。维克多派的诸学者和克勒窝的圣伯纳乃是这一派的代表人物。神秘派的人视为最主要的一本书就是雅歌。他们把书中的爱解释成神和他们之间的关系，把书中所描写的那些由爱而产生的肉体上的喜乐享受比作他们灵性上体验神时的那种喜乐享受。

### 2. 敬虔派——施本尔和富朗开

改教运动后期乃是一个神学上的教条时期。这一个时期有不少异端兴起，而更正教诸宗教也各自以教义、信条坚固其立场。研究这段历史的学者法拉尔所写有关这个时期的话也许有点极端，不过也可以看出这个时期教会生命的低沉。他说，这个时期的特色是三重咒诅：“压制性认信主义的咒诅，体系膨胀的咒诅，毒辣攻歼的咒诅。”讲到神学家之间的毒辣攻歼，他写道：“他们以神学上憎恨的不自然眼光来研读圣经。”

敬虔派就是不满这种状况的情形下发展出来的。敬虔主义致力于恢复圣经为属灵的食物和滋养，读圣经为造就自己。这是特别针对教条式经文释义的反应。施本尔受到了巴克斯特的影响，在1675年出版的一本书中主张，圣经是神手中的一种工具，为要造就人的灵命。他组织了一个“敬虔小会”，信徒专门在此读经、灵修、祷告。

敬虔派的第二个伟大人物是富朗开，他是一个学者、语言学家和解经家。富朗开和其他两位人士创立了一个“圣经语言学院”专门研究圣经，特别强调的是语言学的研究以及如何实际把圣经应用于生活

中。稍后他转到哈勒大学去，那里后来成为敬虔主义的中心。富朗开主张，要常常把圣经从头到尾读一遍。圣经注释可以作参考用，但要小心，不可用圣经注释取代了个人研究圣经的地位。只有重生的人才能了解圣经。

本格尔被称为是“敬虔主义一切优点的继承者，以及承先启后者。”本格尔受教于一些敬虔派人士门下，对于他们的灵性、他们美好的基督徒团契、他们之强调按文法和历史解释圣经、以及他们之强调把圣经实际应用于属灵生活上，都留有深刻的印象。本格尔终于撰写了他那一本著名的书。这本书立论精确，合乎文法，很能打动人心，并且极力强调圣经启示的统一性。他所从事的经文鉴定工作，为新约经文批评学的发展，立下了一个崭新的里程碑。

敬虔主义有很大的影响。它影响了莫拉维弟兄会和亲岑多夫；另外受到敬虔主义影响的人，或是强调研究圣经以供灵修、实际生活、造就自己灵命的人；包括了：清教徒、魏斯理、爱德华兹、亨利马汀和贵格派的人士。

### 3. 现代的强调

敬虔派的这个特别见地，今天还没有消失。如果说，今天一般基督徒研读圣经的目的，乃是为了自己的灵命，为了吸收自己属灵的粮食，这不会是言过其实，而这样的读经态度正是敬虔主义的传统。我们书架上的灵修书籍、讲道者所释放的信息，最强调的都是个人灵修和敬虔生活，其次才是教养方面或经文释义方面的。

在教导圣经时，强调灵修生活以及把圣经实际应用于生活上，是绝对必要的。讲道的目的也不单单是把教义讲解清楚，把经文意义阐释出来而已。在从事有关神话语的事工时，一定要强调个人、灵性和活力。

不过，以灵修为目的的解经法也有两个弱点：

第一，这种解释圣经的方法，很容易会落入寓意解经法的陷阱中，特别是在解释旧约时。因为努力想寻找出某一段经文中的属灵真理与实际应用，往往会把那段经文最基本的字义含义忽略了。假如不是用寓意法解释，就是用预表法解释得太过分。任意使用寓意法或预表法，往往可以把旧约圣经解释成互相冲突的结论。比如说，加尔文派的人可能根据会幕门板中的门木，解释为一次得救永远安全的理论；而亚米纽斯派的人则可能根据加低斯巴尼亚信心失败的那段经文，解释成救恩可以失落的结论。而在讨论到圣礼的经文时，改革派的人可能解释说，这是人的灵在基督里得到喂养；而天主教的人可能据此证明他们对于弥撒的教导是正确的。

为了追求经文中属灵的含义或灵修上的助益，许许多多旧约的历史记载都被歪曲解释了，部分新约历史事件也同样被扭曲了。

第二，以灵修为目的的解经方法，有可能取代了以经文释义和教养研究的方式研读圣经的方法。若要灵命健康，一定要有扎实的经文释义作骨干，以坚强的教养研究作为联络各骨干的筋脉。如果读经只是完全以灵修为目的，那么圣经中的教义和真理就没有办法完全表达出来。

## 四. 自由派解经法

早在霍布士和斯宾挪莎时代，他们就以惟理主义者的观点来看圣经。今天学者间有关圣经的辩论，实际也是惟理主义对抗权威主义的辩论。追根究底来说，圣经研究中的惟理主义基本上只相信一句话：凡是不合受过教育者的看法，皆不应被接受。对于“受过教育”的定义，那些批评派的人有很特别的看法。权威主义派的人主张神的权威，他们断言：神若说话，人的心智惟有顺服神的声音。我们不能否认，这样的看法有几分盲目的权威主义之嫌，但这并不是说权威主义就是反知识的。惟理主义者所立的前提把人导入对圣经的极端批评主义。

这种对圣经的极端批评，在第十九世纪达到了最高潮。一般而言，到了二十世纪中叶，大部分的神学院都接受了极端批评主义的基本论题，以及许多极端批评主义者所达致的结论。巴尔特主义对这个立场的反动，我们以后要专题讨论。从大体上来看，这些宗教上的自由主义者，在研究圣经时遵循下列的规则：

第一，他们相信我们研究圣经的方法应该受“现代的看法”之管制。他们所谓的“现代的看法”包括了许多内容，例如：高等教育机构所使用的学术标准、科学的看法和科学方法的可靠性、受过教育者的道德标准等。圣经中的记录若不合以上的标准，就应当被弃绝。学术的要求是，把所有的书都看作是人的作品，都采用同一方法来研究，圣经也不例外。科学认定自然界的规律性，因此神迹之说不应被接受。有关罪、堕落、地狱的道理，和自由派的道德标准发生抵触，所以应该被抛弃。如果圣经的某一卷似乎是“拼凑”起来的，那么人就可以自由的把其经文次序重新加以安排。摩法特所翻译的约翰福音

就如此重新安排过。如果经文含义不明的话，就可以加以增删，修正标准译本（RSV）旧约部分就当常如此作。

第二，**他们给灵感或默示重新下定义。**他们拒绝接受一切形式的灵感，真实灵感、逐字灵感、完全灵感、动力灵感，一律都不接受。既然自由主义拒绝接受神一切超越的、神迹的活动，当然就不接受有关灵感和启示的这种超自然的道理。他们采用科尔雷基的原则以取代灵感的道理：所谓圣经的灵感，乃是可以激发人的宗教经验之能力。他们重新给启示定义为：人对宗教真理的洞察力，或是人对宗教真理的发现。或者如富可迪所说的：“从下面往上看，是人的发现；从上面往下看，是神的启示。”

批评研究的标准是“耶稣的精神”。圣经中凡适合于“耶稣的精神”的，都是标准的规范，凡是伦理和道德标准不及“耶稣的精神”的，就没有什么拘束的作用。在这一点上，这一派的一位学者说得很清楚，“对基督徒而言，他的惟一标准规范就是在耶稣身上的启示出来的神的精神……旧约圣经中那些和耶稣的精神相抵触的地方，或是对我们没有直接属灵意义的，对我们就不具有权威。”

这就是说，圣经的教义或神学内容对我们没有约束力。撒巴帖认为，宗教经验是最要紧的，神学乃是在有了宗教经验以后，回头思想所得的结果。宗教经验用思想形态不能完全表达出来，因此神学概念所表达的只不过是宗教经验的记号而已。富可迪完全赞同这个论题，在他看来宗教经验乃是一个宗教的核心，神学的形式都是暂时性的。他所写的书中，有一章的标题就是：“永存的经验和改变中的范畴”，他主要的论题是：“基督教之中永存的并不是用头脑想出来的一个架构，而是永不消失的经验。历世历代的人，用他们不同的思想方式，把这永存的经验表达出来，这种经验一定会长大，其所包含的内容必然越来越丰富。”

第三，**超自然的再定义。**超自然可以定义为：不寻常的、神迹性的、神谕性的，不是平常人的知识或能力所能认识的。或者可以定义为：超越物质秩序之上，或超越单纯的自然程序之上的，例如：祷告、伦理、纯粹的思想、不朽等等。历史上的正统派，这两个定义都接受。宗教的自由主义者却只接受后者。

圣经中凡是属于第一种定义的超自然，他们一律拒绝接受。这一派的一个学者说，解释圣经的方法应该和解释其他古典文献的方法一样。基督徒不能采用一个特别的原则。因此，古典文献中那些怪力乱神的神迹的记载，因为不合我们的科学观念，我们都拒绝接受，同样的，圣经中所记载的神迹我们也不能接受。圣经中的神迹以及超自然的记载，他们就视之为民间传说、神话、或诗歌的描述。

第四，**把进化论的观念应用于以色列的宗教以及这宗教所保存下来的文献。**富可迪所著的《圣经的现代用法》被认为是把威尔浩生学派对旧约的解释表达的最淋漓尽致。在伦理上和宗教上那些原始的、粗糙的资料都是属于早期的，而那些比较进步、高超的，都是属于晚期的。所以我们可以把以色列人的宗教演进过程重新排列出来，而其文献（旧约）也可以重新加以安排。按照富可迪的看法，“现在我们知道，圣经中的每一个观念开始时都是原始的，像小孩子一样。虽然中间有挫折、退步，但是至终都长成到基督福音中的丰盛地步。”

在研究圣经的正典时，因为他有这种观念，所以就把先知置于律法之前。威尔浩生的基本立场，必须把旧约中的各卷书以及书中的材料，作相当程度的重新安排。

同样的方法也应用在新约上面。哈纳克的《何谓基督教》被认为是把宗教自由主义者的观点表达得最精细、最清楚的。他的论题是：耶稣按照先知的最高标准，乃是一个好人。可是神学的思想和希腊的形而上学思想，却把他转变成一个信条中的奇怪神人。新约的批评学者必须具有考古学专家和地质学专家的能力，能够把加在历史的耶稣身上那一层层的附加物剥除。

然而考古学上的发现、更进一步的批判研究、以及新发现的许多蒲纸文献，已经证明这种层层剥除的方法是完全失败了。现在的形式批评学则致力于研究新约文献成文以前的发展历史。他们认为，新约乃是基督徒团体因为他们属灵上的需要而创造出来的，所以福音书所记的不是基督的生活，而是早期教会的生活。

第五，**适应的观念被应用于圣经。**由于使用古代过渡性的、会败坏的神学词句，圣经中的许多神学内容都被削弱或被摧毁了。例如：保罗要描写基督之死时，所能够用的词句只是犹太人的献血祭。所以，保罗所传的代赎的道理乃是为适应当时人的观念，对我们没有什么拘束力。他们说，为了适应犹太人的观念和需要，我们主的教训都用他们的了解来讲的，特别是论到圣经时。比如说：亚当和夏娃的历史真实性，约拿的历史真实性，以及大卫是诗篇的作者等等。

宗教的自由主义者觉得，他们的使命是要用现代的语言，把新约教义的精义讲述出来。为了完成这使命，他们必须把新旧约文化的那些观念和象征去除。

第六， **用彻底的历史方法来解释圣经**。宗教的自由主义者以特别的贬低态度，使用历史的解经法。他们所追求的不只是研究各段圣经的历史背景，他们的目的是要破除圣经的独特性。他们使圣经成为一个不断改变，不断迁移的现象，所以我们不能说，哪一个时期的宗教是正统的，哪一个时期的圣经文献是正典。他们相信，神学信仰是由不同的社会条件所造成的，所以解释圣经的人不必像正统派的人所说的那样，一味的护卫这些神学信仰。他们以为圣经宗教在发展过程中，不断和四周围的宗教有所接触，他们所强调的是，圣经“借用”自其他宗教的因素、圣经和其他宗教“混合”的地方，以及圣经如何“净化”其他的宗教观念。

更进一步说，因为他们太强调，我们一定要了解某段经文对当时听众的意义，结果他们就不接受预言中的那些预言性和预告性的因素。他们也拒绝这一类的预言，他们认为，基督虽然是出于善意的信心，却往往滥用了旧约中的预言。

第七， **宗教的自由主义受到了哲学的影响**。康德主张，宗教的精髓乃是伦理或道德的意志。他自己所使用解释圣经的方法，完全是**伦理**的解经法。凡是与伦理无关的，他即将之丢弃。像这样强调圣经中的伦理因素，而巧妙的排除用神学的角度来解释圣经，在自由主义者使用圣经的方法上，扮演着一个非常重要的角色。

自然神论也把伦理当作是宗教的精髓。曾经担任过美国总统的杰弗逊，就采用标准的自然神论的方式，把福音书中关于伦理道德的经文挑出来，而把有关神学的经文丢弃，编印了一本他自己的**杰弗逊圣经**。

黑格尔主义对解释圣经也有其影响。按照黑格尔的看法，事物演进的程序是循着三个阶段：正论、反论、综合。这种黑格尔三部曲被应用于包括宗教在内的人类一切宗教的演进过程上。黑格尔派的学者，很快的就把这理论应用于圣经的记录上。威尔浩生把这理论应用于旧约，而施特劳斯和杜平根派则将之应用于新约。因此，按照杜平根学派的了解，保罗派和彼得派之间的斗争，按照路加的方式得到了综合。

伦理的理想主义，以及带有强烈伦理和宗教因素的理想主义，也影响了美国的自由主义。美国宗教哲学早期人物中有两个人必须特别一提，一个是罗益式，另一个是包尼。包尼的个人主义通过他的历代门徒，对于美国的循道派和自由派神学有着相当大的影响。

## 五. 新正统派

巴尔特在第一次世界大战结束时所出版的第一部《罗马书注释》，把圣经注释学带进了一个新的纪元。他采用一个新的神学解释法来注释罗马书。因为这个运动强调神对人的审判，所以又称之为“危机神学”（Crisis Theology）；因为它是自巴尔特原始思想所发展出来的，所以又称之为“巴特主义”；因为它与自由主义分裂，致力于恢复改教家们的观点，所以也被称为“新正统派”；因为它和现代主义抵触，重新莫立超越的范畴，所以被称为“新超自然主义”；因为它是一种神的话语的神学，所以被称为“洛格斯神论”；因为它反对自由派的社会福音，试图恢复基督徒福音，所以被称为“新福音主义”；因为它自称，虽然和自由主义有许多歧义，但是并不完全和自由主义撕裂，所以被称为“新自由主义”；因为它重新致力于恢复用神学的方法解释圣经，所以被称为“圣经的实名论”（Biblical Realism）。

这个运动又分裂成许多支派的小运动，所以我们很难把整个运动简单说明清楚。下面所介绍的是这个运动主流中心有关解经原则的一些特色。

第一， **启示的原则**。这个运动清楚的宣告，历史的、正统的关于灵感、启示和圣经批评学的立场，已经不能再维持下去。他们不相信圣经**没有错误的理论**。圣经中的神学体系和伦理教训并不是和谐一致，有一些是互相抵触的。圣经中有些部分低于基督徒的标准，有一些部分说它们反对基督教可能也不过分。他们不接受**圣经无谬论**。在科学、人类学和地质学方面，圣经显然与现代科学抵触。希伯来人的宇宙观、对自然的看法，是标准的闪族的观念。他们也拒绝接受传统的**启示**观念。他们强烈反对启示乃传达人力所无法确定之真理的工具。他们称这种启示的观念为“命题的启示”，而新正统派所攻击的主要对象之一，就是“命题的启示”。一切形式的历史的和正统的**灵感**观念（话语的、观念的、充分的），均被否认。在许多新正统派学者的著作中，根本就不把启示当作一个特殊的名词。凡是相信话语灵感的人，就是犯了**机械的或逐字灵感**理论的错误。他们又指责，凡是相信这种主张的人，等于**把圣经当偶像崇拜**（bibliolatry）。

虽然新正统派不接受极端批评主义的一些论题，但是极端批评主义者所作成的一些主要结论，他们都接受了。所以有一位学者很坦白的说：“关于这个新圣经主义（即新正统派）运动，有一件事是可以肯定的，他们不是改头换面的基要主义者。”

不过，不管新正统派如何强烈反对正统派对圣经的观点，他们并没有对现代主义投降。他们是按照

自己对启示的看法，把圣经当作他们的标准规范。简单的来说，他们对圣经的看法是：**只有神能为他自己说话**。所谓启示只能在神说话时发生，其他时候都不是。但是神说的话并不是正统派所了解的那种话，而是**他个人亲自的临在**。“神的话”乃是神亲自临在我的意识中。这种话语的“客观”形态就是耶稣基督，他乃是神之临在于怜悯、恩典、和好中。当神借着耶稣基督对我说话，而我有回应，那么**这就是启示**了。所以启示包括了：第一，神对我述说到在耶稣基督里的恩典和赦免；第二，我凭信心对这一种个人的话语的回应。

因此，圣经并不是直接的启示，直接的神的话语。圣经乃是启示的记录和见证。圣经并不是直接的神的话语。所谓圣经是神的话语乃是间接的说法，因为圣经含有对过去启示具有**规范作用的见证**，也含有对未来启示的**应许**。圣经对启示的见证是可靠的，但并非没有错误。虽然人可以毫无错误的经验到启示，但是他绝对无法把它**纯净**的传达出来。经过了媒介的棱镜，启示永远是**破碎的、扭曲的**。因此，圣经虽然是启示的记录，却永远无法成为神直接的启示，也无法纯净的传达这个启示。

所以，新正统派解经家，在寻找圣经字面背后的神的话语。宗教自由主义者认为，圣经字面背后没有神的话语，圣经的字面只是记录了一些了不起的宗教经验而已。正统派的人主张圣经里的字面，和其背后的神的话语，实在是二而一。新正统派的思想家则从圣经中这些属人的、会错误的字面，去挖掘出**对神话语的原始见证**。

第二，**基督论的原则**。神赐给人的话语（道）就是耶稣基督。圣经中只有见证神话语的地方才有约束力。这就引入了新正统派第二个基本的解经原则：**基督论的原则**。圣经中只有见证耶稣基督的经文才有约束力，教义只有在与耶稣基督——神的话语——相关联才能被了解。

读旧约的时候，我们会遭遇到许多事件。凡是不和神的道——耶稣基督——相和谐的，都是没有效力的见证。一位学者宣告说，在旧约圣经中，关于神的经文凡是对基督徒具有约束力的“都和神在成为肉身的基督身上所启示的自我相一致，也和这启示所要求的人在生命、思想和行动上的奉献相一致。”

还有卜仁纳主张，除非以基督为目标，任何道理都不能称之为基督教的道理。所以，像创造、罪等这些道理，不能直接从旧约来加以了解，因为只有在基督里面我们才能真正了解什么叫被造之物，也只有如此我们才能了解创世记中的创造。只有在基督里我们才能真正了解什么叫做罪，据此我们才能了解创世记第三章。了解“一切基督教信仰条款的原则乃是成为肉身的道，耶稣基督。”

第三，**整体的原则**。巴尔特、卜仁纳和尼布尔都主张，人不能单单依靠引用一节或几节经文，就可以证明一个教义。圣经的教训要从它的整体教训来加以判断。他们坚持，从粗糙的字义得不到圣经真正的意义。只有使用整体的原则，才能正确的解释圣经。卜仁纳主张，“单独的一段经文对我们没有什么约束力，而旧约中单独某一个部分的经文，对我们也同样没有约束力。”正统信仰中，有不少就是根据特殊的经文而产生的。若要慎重的研究圣经（这是新正统派所追求的目标），而不被粗糙的字义影响，我们必须按照圣经整体的观点，以基督论原则为指引，来了解任何一个教义。

第四，**神话的原则**。圣经包含了谈论到宇宙的创造、人的被造、人无罪时的情况、人的堕落和基督的再来等题目。自由主义者若不是干脆拒绝接受这些教训，就是将它们加以篡改，以改变其在圣经中的性质。新正统派的人则设法慎重的解释这些教义（这是自由派的人所没有作到的），但是和正统派的人不一样，他们不按照**字义**来加以解释。他们使用**神话**的方法作**媒介**来解释。

神话乃是传达神学观念的一种方式。它表达了人在历史外表之下所存在的宗教真理。创造就是这样的真理，因为它是存在于历史形态中的一个宗教真理。创世记第一章的目的，不是要告诉我们，神实际上如何创造了宇宙。它所要告诉我们的有二：一是，人乃是被造的；二是，科学研究的限制。“创造”真正的意义是，科学在解释宇宙现象时有一个极限，过了这一个极限以后，就必须求助于另一个层次的真理了。基督**再临**的教训也是一个以历史形态表达的宗教真理，它的目的是要让人看到，在纯粹历史的存在中，人无法找到自己的快乐和自己生存的意义。**堕落**乃是一个神话，要告诉我们，毫无例外，人的道德本性都要败坏的。**道成肉身和十字架**也是神话，要让我们知道，解决人类罪债和罪的方法，不能在人的这个层次之内取得，而必须从另一个层次，从神恩典的行动中才能获得。

新正统派的那些作家们清楚说明，圣经中的神话和异教徒的神话与古代的神话，有着极大的差别。后者乃是人类想象力，以及复杂的传统之下的产品。虽然不是十全十美，但是圣经中的神话乃是一种慎重而有意义的方法，藉以把超越人宗教存在的真理表达出来，而其最佳的表达方法是借着历史的形态。因为神话并不在于表达字面上的历史事实，而在于传达一切宗教存在的情况，所以神话的解经法有时又可被成为**心理学的解经法**。

第五， **存在的原则**。解释圣经时所用的存在的原则，其根源乃出自巴斯葛的圣经研究法，而其初步成形乃在于齐克果默想“如何从神话语的镜子中看到自己以取得真正的福分”。根据齐克果的看法，文法的、字义的、历史的研究圣经方法只不过是一个开始。要把圣经当作**神的话语**来读，必须心口合一，小心谨慎，迫切的希望与神交谈。读圣经若是不用心、马马虎虎，只作为学问研究，或只是为了职业的缘故，都不是把圣经当作神的话语。如果人读圣经的时候，能够把它看作是情人所写来的书信，那就是真正把圣经当作神的话来研读。除非人读经时把它看作是非读不可的神的话语，否则圣经对人的灵魂而言，根本就不是神的话语。齐克果写道，“若不与神的话语单独相处，这人不算是真正的读经。”

齐克果学了一个比喻，他说，有一个小孩子，因为自知回到家里屁股要挨打，所以事先就在裤子里面垫了许多的餐巾，打起来就不痛。同样的，圣经学者们用了太多学术上的文法、字义、经文注释垫在自己身上，结果**神的话语**没有办法进到他的灵魂去。

新正统派就使用存在的方法来研读圣经。圣经含有一个特别的历史，就是救恩的历史。有些是以神话的形式表达的，另外有一些是以实际的历史表达的。圣经中的这个历史乃是过去曾经发生过的启示之记录，这也就给人一个未来的应许，那就是，人若读这记录，同样的启示可能再发生。这一个“救恩的历史”是所有人的标准规范，也是调节启示的工具。从人类的角度来看，启示可以借着**存在**的态度研读圣经而取得。这也就是齐克果所说的，以迫切的、期望的态度，以顺服的精神、热烈的心情来研读圣经。

我们目前的存在情况，是一个深奥的生命情况，它关系到我们在一些最基本的生命问题上所作的决定，以及由这决定而得的经验。有一位学者给“存在”下了这样的定义：

*存在乃是在实际生活环境中，迫使他必须决定选择何种职业时，在爱的冲突中，在社会情况遭到重大改变时，在随时可临到的死亡威胁中，一个人对自己所持的态度。这是一个严肃的时刻，人必须尽他一切力量，以作出他的决定，因为他所做的决定可以决定他的未来。再说，存在没有完成之日，正如生命一样，至死而后已。它有不同的表现。它只是一个起点，忠心的话就继续遵循下去，不忠心的话，就把它忘了。在进一步说，存在之所以真实并不在于被认识，它之所以真实惟有靠实践，靠不断的纪念，对于未来所作的决定，必须被视为具有绝对的约束力。*

圣经虽然含有历史，基本上它并不是历史。圣经虽然含有神学，但是它最主要的并不是一部神学的教科书。圣经是一本关于存在、关于生命（最完全表达出来的生命）、关于神的书。要在这个层次上了解圣经，人就必须以存在的态度来读经。以存在的态度读经，圣经对读者就变成了神的话。论到这一点，有一位学者说：

*对圣经最深刻的解释乃是关心到存在的情况：生与死，爱与恨，罪与恩，善与恶，神与世界。这些情况并不是像九九乘法表或尼西亚会议的日期那样，只是普通的知识。没有任何一个别的方法能够达到这样深刻的解释。这种方法并不是要取代历史方法，而是更深入的使用历史方法。*

正是在这一点上，一位欧洲著名的学者艾克罗特集中火力攻击富司迪的理论。富司迪用他的宗教观念进化论曲解了旧约圣经。他若能在**存在**的亮光下研读圣经，必定可以更细心的注意到神把自己启示给他百姓时的那些大能的救赎和启示的作为，也可以了解这些作为对先知们，以及对以色列中那些真信徒的意义。

前面引过的那位学者又提到一位德国的学者攻击自由主义者的历史批评法，说这种方法是死的，没有结果的。他建议，要以超历史的方法，就是存在主义的方法来取代自由主义的方法。学者也许可以用他学富五车的知识去研读圣经，可是他个人的灵性生活却是有名无实。学者对圣经具有头脑上的知识。与此相对照的是，一个敬虔的信徒，虽然没有学者那么丰富的学识，却能够从研读圣经给自己的灵魂带来丰富的祝福。原因是，敬虔的信徒是以**存在**的亮光读圣经，而学者是以历史的、批评的态度读经。

第六， **似非而是的原则 (Paradoxical Principle)**。齐克果不但发展出存在的原则，也发展出诡论的原则，我们无法一一细述。这个原则的两个重要人物是：德国哲学家黑格尔谈论太多的**神的内在本性和逻辑的惟理性**。他是一个泛神论者，因为他相信他的逻辑是无处不在的，所以他的理论又被称为**泛逻辑论**。齐克果向他的这两个范畴挑战，他提出两个与此相对的范畴：**神的超越性和逻辑的诡论性**。

如果人是有限的、有罪的被造之物，而神是全然的他者（即全然不同于人），那么人对神的认识就不可能是完全清楚的。神的真理必须以辩证或似非而是论的方法向人显现。任何一个教义都必须用肯定的主张和否定的主张两方面加以限定。对人而言，肯定的主张和否定的主张二者似乎矛盾，实在并不，这就是似非而是论。用肯定的主张和否定的主张来解释教义，也就是所谓的**辩证神学**。

这种辩证的过程和结果所产生的似非而是论，并不是故意纵容反理性主义。新正统派的立场并不是为了反对而反对，而是为了要辨明神学真理非得如此不可。若是毫不批判的就把矛盾律加以应用，结果



必然会使基督教的教义未到期就早产，以及以不正确的形态出现。

试学几个这一类的似非而是的诡论：人是自然的产物，但是因为具有灵性，人却超越了自然；人必须使用理性才能认识神，但是神却超越了人的理性；人必须为自己的罪负责，但是他不可避免的犯了罪；人在历史中的存在同时是破坏性的，也是建设性的；人为了救自己的生命，必须丧掉自己的生命；神只有一体，却有三位；十字架是愚拙的，却也是智慧；神是绝对的圣洁，却有无限量的爱。

关于人宗教存在的真理，永远无法正确的或合理的加以界说，而是存在于两个矛盾中的紧张状态。这种紧张状态不可能完全以理性来解说，可是却足以供我们作宗教上的了解。宗教的意义和内容太丰富了，无法用严格的，非矛盾的方式加以叙述。

## 六. 救恩历史学派

在十九世纪的正统派和自由派之间，德国尔朗根的胡富曼致力于突破此二者的理论，以建立一个新的圣经历史的综合体。他试图把施莱马赫所主张的个人之宗教经验为神学思想之出发点，圣经的批评研究，和正统的路德派神学综合在一起。他想把宗教的权威建立在一个三重的基础上：第一，重生的经验；第二，教会的历史和事实；第三，圣经。

他对释经学主要的贡献是他对救恩历史的观念。他这一个特别的见地乃是继承自谢林。按照谢林的看法，历史乃是永恒和绝对之显现，而不是在时间上前后不同的期间所发生的许多事件。启示乃是一个较高层次的历史，它往后回顾过去，向前瞻望未来。这一个超历史的历史，这个形而上学的历史，其最超越的内容乃是耶稣基督。

胡富曼采用谢林的这个了解，主张任何一个历史事件，其根都是扎于过去，而具有现在的意义，并且也关系到未来。在研究预言时，我们必须知道：第一，以色列的历史；第二，每一个预言的时代背景；第三，它所预期的未来之应验。这乃是胡富曼所说的，对圣经**有机体**的看法。所有的圣经在这个救恩历史中都结为一体，因为每一个事件都是回顾过去，针对现在，而且关系着未来。有一位学者说，这是“在解释圣经的历史中，第一次把对历史的这种有机体的看法，以一种有系统的方法，应用在经文释义的问题上。”

基督是历史的中心点。神是主动者，基督是焦点。但是历史的内容并不只此而已，因为现在的世代关系到另一个世代，就是千禧年。因此，在这一点上，胡富曼和十九世纪的路德宗千禧年派的看法一致。

还有，胡富曼主张，圣灵不但默示圣经，他也引导教会。我们不该把我们对圣经的解释加以正式化、教条化、或正典化。我们要保持敏锐的触觉，以接受从圣灵而来的更多教导。解释圣经不是静态的，而是动态的，应该随着圣灵的引导而运行。

启示首先是历史的。启示乃是神在历史中的举动。但是，与这些事件在一起的，乃是神对这些事件的解释。只有他把自己的看法传达给我们，这些事件才有意义。因此，圣经乃是历史事件加上神所默示的解释之成品。

胡富曼又强烈攻击把圣经各处有关的经文综合在一起，以证明某种教义的旧方法。他坚持每一节经文都有其历史背景，这节经文或这段经文的真正意义必须按照那样的历史背景加以了解，然后才能确定该经文能否证明某一个教义。

这个学派在美国最有名的代表人物是派普。派氏承认他直接承受了胡富曼和他的救恩历史的原则。他自称不是新正统派，不属自由派，也不属基要主义派。胡富曼的一个主要论题是，默示和批评学之间的关系并不是分立的。这个论题派氏完全接受。因此，自由派的人不喜欢他，因为他们拒绝接受任何真实的默示之理论。基要派的人也不喜欢他，因为他们认为对批评学让步乃是致命的错误。

按照派氏的看法，圣经的权威不在于话语的默示，这样的主张出自于改教以后那些教条主义者。圣经的权威也不在于传达较高层次的知识，这乃是诺斯底主义的错误。圣经的权威乃在于“让我们面对比我们所知道任何事物更完全、更重要的事实。”圣经对我们说到耶稣基督，以及神借着信心所要赐给我们的赦免和救恩。我们从自己的生活经验中已经知道，这两样正是我们灵魂所需要的，借着信心，我们看到自己获得了福音所赐下的福分。所以，圣经不是靠理性来证实，而是靠生命。因此，圣经之所以是神的话语，是因为我**感受到**这是真的，并不因它是神所默示的话语。神从圣经中对我说话。他讲到罪，也讲到赦免。我若借着信心接受，圣经中一般的话也成了神的话语。派氏承认，这样的看法是主观的，因为圣经是否为神的话语，要看读的人对它的反应而定。但是我们不必因此而觉得紧张。第一，只要愿意把我们的经验和我们的知识加以配合，这就不会变成“惟我论”的原则。第二，所有**重要的**知识都是主观的。

在解释圣经时，派氏接受以批评的方法研究圣经的原则，他写道，“任何人若试图使圣经不受到使

用于其他历史文献之学术批评，都是无效的，这有如神学家抗议科学家发现古生物学一样。”事实上在这一方面他并没有走入极端，好几次他都顽强的拒绝批评学者们想除去圣经中超自然之事的努力。不过，他坚持解释圣经的人必须对圣经导论、正典、和经文有初步的批评研究。

对圣经做过了批评的研究以后，解释圣经的人必须接受三大解经原则的指引：研究该书的生命活动，了解该书的信息，接纳该书的信息。

所谓研究该书的生命活动包括了：找出该书的统一性，确定该书的对象，以及该书的对象对于解释经文有什么影响，找出该书观念和论点发展的过程，找出该书的格式、形态、和结构，注意该书和新约整体的传道和见证的信息之一致性。

派氏所说的解经第二个原则，明白该书的信息包括了：第一，确定该书作者对生命和事实的整体观点中的每一个观念。第二，决定该书之观念和我们自己之观念两者之间的关系。其中之一就是要决定新约作者们的世界观。这个世界观之所以可信赖，乃是“它最完全、最一致的把一切事实和经历都加以考虑，以及它所触及的意义之深度，不是其他任何世界观所能作到的。”假如解释圣经的人没有发现这个世界观，没有按照这个世界观来解释新约圣经，而使用所谓现代的科学世界观，那么他只能**误解、曲解**新约圣经。

寓意法解释圣经的错误乃是，它以解经者自己的世界观来解释圣经，而不是从圣经中找出原作者的世界观和价值观。狭义的字义主义也是错误的，因为传达思想的过程很复杂，不能单纯的从字面意义就可明白的。真正的字义解释乃是从“原始的经文，按照原作者的世界观和价值观加以了解”的真正意义。

最后一个阶段乃是接纳该书的信息，也就是我们对圣经之挑战的回应。接纳以前，我们必须以批评的态度研究之后，确定了经文的真实性，我们就可进而加以接纳。惟理主义者和自由主义者因为排斥圣经中的超自然因素，因此无法体会这一部分。同样的，改教以后的正统派，和现代的正统派和基要主义派也不能适当的欣赏圣经。改教家们通过更正教的圈子，已经给我们指出道路。我们以信心接近圣经，所以我们相信它是神的话，而借着适当的研读圣经，我们进而发现它就是神的话。惟有**借着**对圣经的回应，也惟有**在对圣经回应之中**，我们才真正接纳它，真正知道它就是神的话语。

## 七. 布特曼和新释经学

在 1950 年代，德国神学领袖之地位由布特曼所担任，而由他训练的学者，在许多重要的新约部门担任领导工作。布特曼最关心的是释经学，因此我们必须特别注意。他的释经学要点如下：

1) **科学的原则**。有关事实的一切资料都必须使用科学方法加以解决，所有历史文献惟有经过正当的研究历史的程序加以证实后才能被接受。要一个人相信违背科学、或违背历史的东西，实际是要他牺牲自己的知识。而要一个人相信耶稣在水面行走，就是要求一个人相信违反科学的东西。若是有人真的如此相信了，那么他就是牺牲了自己的知识。布特曼和他学派中的人深深的确信，人不应该牺牲自己的知识。而这一个深刻的信念，对于他们解释圣经的方法有很大的影响。

2) **批评的原则**。布特曼本身曾受教于他那个时代最有名的一些新约和旧约批评学者的门下，因此他一辈子治学的生涯都受到他们的影响。在他的学生时代，宗教历史学派在德国非常流行。

若要明白新约所使用的字、观念、和词汇，我们必须彻底研究其历史的、字义的、社会的、和宗教的背景。因此，要了解“主”这个名词的意思，必须研究新约时代背景之下，宗教和哲学中使用这个名词时的意义。这样的看法对于了解新约圣经中的观念，有着深远的影响。新约圣经中的观念并非神所启示的，而是从当时的宗教和哲学借用而来。这对解释圣经的影响实在太重大了。要了解一段经文的真正意思，其历史背景反而比直接从那段经文所解释出来的意义更重要。

布特曼用来作为批评研究的第二个主要的工具是形式批评学。这个名词德文的原意是追溯某一个文献中所含有的那个文学形式的历史。文化形成了一些形式、模式、或文学类型而代代相传下去。新约作者和其他文化中的作者并没有什么差别。他们写作时也采用当时的形式。这些形式表达大一点的观念的，德文就叫作 **Gattungen**，小一点的就叫 **Formen**。特别是在解释福音书时，我们一定要了解他们所用的形式。这样的观念，对整个新约也有其影响，因为如此一来，整本新约大部分都是当时文化条件之下的产品，而较少部分是神最终的启示。

他们所使用的典型形式有：故事的宣告、神迹故事、神话、传奇、和简短的故事。从布特曼的著作《对观传统的历史》一书可以看出，使用这种批评的方法解释圣经是非常极端的，也是对圣经抱着很大的怀疑态度。不过，我们必须在此一提，并不是所有使用形式批评学研究圣经的人，都和布特曼一样对圣经采取怀疑主义。

这一种批评的方法导致了布特曼和巴尔特之间有名的“内容批评学”辩论。一份文献的内容乃是那

份文献所要传达给人的东西，即是那份文件的实质。巴尔特相信，所有的批评工作都是在实际解释圣经以前所必须完成的。完成了这一种初步的批评工作以后，解释圣经的人接着就要按照文法和神学来从事经文释义。因此，在巴尔特看来，新约圣经根本就没有“内容批评学”之存在。

布特曼拒绝接受这样的观念：就是批评学的工作乃是在实际从事经文释义以前所必须完成的。他认为对经文的批评工作必须继续下去。实际上，一个人从事解经工作的整个过程中，都必须作批评性的工作。因此，在布特曼看来，有“内容批评学”之存在。巴尔特主张，一旦我们确定了圣经的教训，作为一个基督徒，我们就必须相信这教训。经文的内容乃是信心的一部分。布特曼就不同了，我们可以相信圣经中确实教导人童女生子的事，但是我布特曼却不一定必须要相信这事。现代人不必接受经文的内容。

在这一点上，布特曼是从另一个角度来看“内容批评学”。他把新约圣经所说的东西，和新约圣经所要传达的意思加以区分。因此，圣经真正的“内容”并不是它说了些什么，而是它所要表达的意思是什么。他的这个思想又以另一种形式在“神话实存化辩论”中出现。在那里他又把神话的内容和借着神话所传达的实存意义加以区分。必须再一次提醒，这样的观念，导致了一些学者对新约作了非常极端的解释。

3) **神话的原则**。布特曼教导说，第一世纪的教会，使用神话的词汇来表达他们的信仰。实际上布特曼采用三种不同的标准，以判断某一个观念是借神话表达的：

第一，如果新约的作者使用属世的方法、外在的方法、客观的方法来述说他的信仰，那么他所用的就是神话的方法。按照这样的了解，神话乃是一个人把他里面的观念投射到世界上的事件或东西上。

第二，如果新约作者所讲的内容违反科学，例如：耶稣以五饼二鱼给五千人吃饱，那么这就是神话。

第三，虽然布特曼没有亲口这么说过，不过他的意思很清楚的表达了出来：新约圣经中有关教义的教导，若是不能为现代人所接受的，便是神话。

我们必须把布特曼给神话所下的小心的定义和他在解释圣经时所使用的神话观念加以区别。很明显的，他实际解释新约经文时，把神话的观念大大扩大了。

这些神话一般都是取材自犹太人的默示书中的神话和希腊神秘宗教的神话。更进一步说，这些神话并不是偶尔出现，而是贯穿了整部新约。这一个神话的理论，对布特曼的释经学有非常直接的影响。

4) **神话实存化的原则**。1941年布特曼发表了一篇很著名的论文“新约和神话学”(New Testament and Mythology)。就布特曼而言，这篇论文并没有什么奇特之处，文中的一切观念，早在发表之前他都已经应用于他的研究工作中了。不过，在这篇论文中，他清楚的、直接的、有系统的把他的方法介绍出来，结果这一篇论文成为整个布特曼学派运动的大宪章。

布特曼使用了一个很长的德文 Entmythologisierung。前面的这个 Ent 意思是“除去”、“拿走”。解释圣经的人第一个责任是，辨认圣经中某一段经文是否带有神话的性质，因为神话是不能为现代人所相信的。不过，神话是要传达某些思想的。早期的教会使用神话来传达他们的思想。而新约学者的使命乃是，弄清楚这一个神话所要传达的思想是什么。

在这一点上，布特曼使用了海德格的存在哲学以判断某一神话所要传达的思想是什么。布特曼相信新约的作品都是由实在的情况所产生的，却不幸以神话的形式流传下来。现代的学者必须把那神话的假面具拆下来，恢复该神话原来所要传达的意义。

研究布特曼使用海德格理论的文章很多，我们无法详细列出。他的基本重点乃是，布特曼虽然不相信海德格是神所默示的，但是他相信海德格给我们二十世纪的人作经文释义和神学研究时，立下一个最好的模范。也许以后他会被别人所取代，但是现在他的哲学对于基督教神学用处最大。批评他的人说，布特曼只允许新约说出那些经过海德格存在主义筛过的话。除了这个批评以外，另外还有一位学者批评布特曼，认为他并没有忠实的遵循海德格的方法，他只是有系统的曲解海德格，以适应自己神学理论的需要。

5) **辩证法的原则**。布特曼一再的说，凡是属于客观的、历史的，都不是实在的；如果是实存的，就不是客观，也不是历史的。信心之存在只有靠决定，而不是靠客观或历史的支持。

但是，十字架是一个独特的事件。对布特曼而言，这乃是惟一不能屈服于批评主义的历史事件。十字架这件事既是罗马历史中的一个事件，又是一个神救赎的举动或事件。但是从历史的角度来看十字架与从信心的角度来看十字架，两者之间的关系乃是辩证性的。在这一件事情上，布特曼相信一个历史家无法从研究十字架的历史得知十字架的救赎意义，因为这种意义只能靠信仰取得。

6) **启示的原则**。不管对或不对，现代的神学家断言，旧的正统派对启示的道理之看法是，启示乃是包括在所赐给圣经作者的真理、教义、或观念中。而现代的神学家则相信，启示乃是一个事件，一次的相遇，就是体验到神亲自的临在。启示乃是一个实存的相遇，并不是把惟有借着超自然启示才能认识的资料分给别人。布特曼是属于现代的神学家，他相信启示并不是圣经的一种特质，而是一种“经验”——这是取自老一辈的人所用的词句。

布特曼使用“神的话语”一词时，并不是指圣经。圣经乃是已发生过的启示之记录或见证，但是圣经本身并不是启示，也不是直接的神的话语。

更进一步说，启示牵涉到神，也牵涉到人，因为启示根本就是一种相遇。在老的正统派观点中，不管人是否相信，启示就存在于圣经中。在布特曼以及其他许多现代神学家的看法中，惟有神和人一起参与到启示的事件中，才有启示的发生。对布特曼而言，神虽然说了超自然的话语，但是若没有人听见，或是没有人相信，这就不算为启示。

这一些看法在释经学上的重要性乃是，解释圣经的人不是要在圣经中找到神的启示，然后以神学的形式表达出来。他的使命乃是要在圣经的话语中找到神的话语，找出圣经中实存的一层，找出圣经对人说话的方式。

7) **律法的原则**。这一点我们在讨论到预言时，将要更详细的研究。布特曼相信，旧约绝对无意预告新约的教义或观念。旧约不是一本“基督徒”的书。实际上旧约是一本律法的书。它让人看到人类如何在他的实存工作中失败了，惟有从这种立场来看，旧约才能使人学到反面的教训。圣经中正面的信息乃是存在于新约之中。这种看法大大影响了布特曼对旧约的解释，以及他对新约圣经中那些自称为应验旧约预言的经文之解释。

由布特曼产生了两个运动。一个是极端的运动，把布特曼对新约的怀疑主义发展得更透彻。另一个是积极的运动，试图进一步发展布特曼所成就的突破。这一个正面的积极运动又被成为**新释经学**。它在德国的两个著名的人物是：**Ebeling** 和 **Fuchs**。阐明它的哲学的作者乃是 **Gadamer**。这一个运动超越布特曼的地方有下列三点：

第一， **批评的原则**。现代人所反对的不只是新约圣经中的神话，而是包括了一切历史上或事实上的谬误。他们的口号是：“信仰渲染了事物”。而解释新约的人，其使命乃是要把所渲染的这一切找出来。

不过，在新释经学派中，还有另一个发展。这个发展似乎与此相径庭。按照布特曼的看法，宣道所需要的惟一历史事件乃是十字架。但是他的门徒相信，这一个历史基础太小。他们设法要找出一个更广大的历史基础，因此就引发了一种“重新寻找历史的耶稣”的运动。还有，人们也觉得布特曼对历史的看法也太过偏向实证论者的观点。可是，在二十世纪，人们对历史的看法并非那么偏向实证论者或科学的观点。造成这种心态上之改变的，乃是英国哲学家所写的那一本具有影响力的书“历史的观念”。布特曼的神学之特征，乃是历史与信仰之间的紧张关系。对历史持这样的看法，大大减低了这种紧张关系。

第二， **释经学的原则**。新释经学的人主张，希腊文“释经学”一词的正确翻译应该是单数，而不是复数。然而，整个释经学的角色因此都要反转过来。历史的解释学乃是指在解释古代文献时所遵循的一些规则。圣经的解释学则是应用于解释圣经的那些特别的规则。

按海德格的传统，所谓释经学乃是一个实存的人如何看，或如何了解他自己的世界和经验，并将之用语说出来。他所说的这些话语就是他对对自己的世界和经验的解释。按传统看法的释经学，现在成为这一种新释经学之下的小分类。

新释经学主张，对于解释学的这种新看法不只适用于研究圣经，实际上它本身就是一种哲学。在它里面含有自己的认识论，根据这种理论，可以把大学课程中的人文学科综合在一起。

第三， **言语的原则**。布特曼把人所作的决定简单的分成二类：一是导致真实的自我认识之决定；另一是导致不真实、没有自我认识的决定。新释经学已经离开了他的这种分法。新释经学实际上已经发展一种言语的实存理论。从研究圣经的经文到传讲所预备的信息，整个讲道的过程，是要在这个实存的言语之新理论范围内完成的。他们不同“相遇”一词来表示人对神的回应，以及神对人凭信心所作的决定之行动的回应。他们使用“言语事件”一词。在许多方面，新释经学的学者作经文释义工作时，是按照过去一百多年来传统更正教的方式。可是在某些方面，他们对言语的实存理论，和传统的更正教却有极端的分别。

**结论：**我们已经综览过各种不同学派致力了解圣经的情形。我们的目的不是在于指责这些方法有什么错误，下一章进一步讨论时才要这么作。下一章要为我们所认为保守派更正教解释圣经的方法下一个界说，并为这方法作辩护。我们确信惟有这方法才能解开圣经的意义。相信这乃是我们的主、他的使徒、

以及其他真正了解神的话语的人所使用的方法。

### 第三章 更正教的解经体系（一）

#### 一. 解经的基础：神的默示

历史的更正教解经和经文释义的基础乃是：圣经是神所默示的。和犹太人一样，更正教接受旧约为神所默示的；和罗马天主教和东正教一样，更正教接受新约为神所默示的。与天主教和东正教所不同的是，更正教不承认旁经是神所默示的。

历史的更正教解释圣经时，在许多方面和古典学者有共同之处。他们所处理的都是古代文献，用古诗的文字写成，带有当时的文化背景。解释圣经的人和研究古典著作的学者都必须面对版本的问题、翻译的问题、如何把古诗的观念用现代的言语说明出来的问题。例如：古典学者必须说明，亚里斯多德所使用的“物质”一词，和现代人使用“物质”时，含义并不相同。同样的，解释圣经的人必须研究圣经中对“心理”的观念，然后将它与现代人对心理的了解加以比较和对照。

古典学者所处理的文献，也许他觉得很有价值，很令人佩服，可是他从不认为，这些文献是神所默示的。我曾经听说过一位终生研究古典著作的学者说，他观念中的天堂乃是，一群希腊学者，坐在会议桌四周，不断念那些希腊文学著作。然而，更正教却认为，他所面对的文献是神所默示的。因为是神所默示的，所以在解释时就增加了一个新的层面。这个新的层面有下列的特征：

第一，它拥有**道德的或属灵**的因素。要了解古典的著作，并不需要具备什么道德的或属灵的条件，除非你主张只有道德高尚的人才能了解伟大的艺术。可是，对更正教解经者而言，属灵乃是最重要的必备条件。因为圣经是一本属灵的书，所以解释这本书的人最少应具备有属灵的条件，这并非古典学者所必须具备的。

第二，它拥有**超自然**的因素。古典学者所怀疑的事，在圣经记录中则是严肃的历史。希腊神话学中的神话和奇事，在古典学者眼中乃是人类想象的产品。更正教却接受一位全能的神之存在，他在救赎的过程中行过大能的神迹。因此，在解释经文时，更正教把这些大能的神迹视为严肃的事实，而古典学者则把他们文献中的神话视为不可信之事。这样的分别是正确的。

第三，它拥有**启示**的因素，在旧的字汇上加了新的内容。不错，新约中大部分的单字都是来自古典期和通用期的希腊文。新约使用这些单字时，并没有改变其含义。可是毫无疑问，许多单字在新约圣经中都有更深一层的意思。我在这里不是附和戴斯曼的主张，鼓吹有一种特别的“教会的希腊文”。不过，新约确实给下列这些字加上了新的深度、新的意义：**信、爱、怜悯、救赎、救恩、天堂和审判**。

福音派的更正教解经者接受圣经完全的默示，在这方面他与所有形态的惟理主义分裂了。这些惟理主义者包括了新正统派、宗教的自由主义和改革派犹太教。十九世纪的许多批评研究的成果，在今天有许多已经被抛弃或修正了。把宗教进化论用于圣经的方式，也受到某些学者的修正，有些学者甚至放弃这种方法。考古学的结果显示，圣经的记录比以前学者所相信的，有更是属于真实的历史。考古学也已经证实，以色列人的宗教和四周的其他宗教有着强烈的对比。二十世纪中叶旧约研究的潮流又趋向保守主义，这是一个大家始料所不及的现象。

福音派更正教的立场是：**惟有充分发展的、明智的圣经信仰，才足够适用今日科学、哲学、心理学和宗教情况之所需。**

因为历史的更正教接受圣经完全的默示，所以在一般态度上有下列的特征：

第一，他以**信、靠、祷、虔**的属灵层次亲近圣经。

第二，他使用**圣经批评学**，以避免受骗或把信仰冲淡和流于幼稚。基本上他不反对批评学。很可惜，有些保守派所表达的看法，似乎对批评学的性质和目的没有清楚的认识。其实福音派本身不一定反对批评学。不过，福音派在遭遇到批评学的问题时是有耐性的、谨慎的，他们相信未来研究的结果，会有利于他们的立场。这一种态度在许多方面真的对他们有利，特别在考古学方面。

第三，他非常小心而谨慎的校勘新旧约的经文，寻找解释经文的可靠原则，诚惶诚恐的加以使用，务期不叫人的话掺入神的话语中。所以他绝对避免像自由主义者那样，大规模的把经文、历史和文献加以重组。

#### 二. 解经的目标：造就

更正教解释圣经是建立在圣经是完全的默示之基础上，同时它也注重圣经的目标，就是在读经的人之生活中造成一个属灵的果效。奥古斯丁说的对，他主张解释圣经时所必须遵循的南针乃是：**爱——爱神与爱人**。圣经中一切历史的、教义的、实用的真理都是为了一个目标：**促进读者灵命的丰盛。圣经本**

身不是一个目标，而只是一种手段。圣经的目标，首先是要我们认识救恩，其次是要通过教训、督责、使人归正、教导人学义，叫我们在基督徒的生活上得到益处（提后 3：15—17）。其最终的结果是我们成为**属神的人**，接受完全的装备，行各样的善事。有些团体为了读经而读经，这是危险的，如此就把圣经的**手段和目的**倒转了过来。以这种态度读经的人，往往会落入法利赛人的错误中——属灵的骄傲、自以为在解释圣经时具有权威。

这就是说，所有解释圣经的目标，都是要在听者身上产生**属灵的果效**。何巴特说的对，他说：“一个人解释时若不把最终的目标放在人的身上，他的解释不可能好。”罗列所写的这一段话也是无可辩驳的：

我们还必须提到解释圣经时的另一个原则，缺少了它，解释圣经就不能和个人有切身的关系。这就是说，从神学的角度解释圣经虽然是必要的、是好的，可是仍然不够。因为圣经不只是一本神学的书。圣经是一本宗教的书，而宗教不仅只是神学。研究圣经不单单是要发展出对神的正确看法、对人的正确观念、对责任的正确认识。研究圣经必须培养人与神之间的正确关系。

从这个看法所演绎出来的结论是，讲道最好的方法是解经式的讲道。这个方法使讲道者在公开传讲信息时，把圣经放在中心的地位。这也等于公开宣告，讲道惟一可靠的资料来源乃是圣经。这种方法也可以使神的话语的全部力量和冲击，能在神的百姓中得到释放。有一位牧师离职时，给他的教会下面这一段勉励，告诉他们选择继任牧师的原则。他的这段话也叫我们看到解经式讲道的重要性：“不要选择经常只用少数独立经文讲道的人，不管他讲的多么流利、多么优美。他优美的词汇使人尝不到神话语的滋味，只尝到这位传道人自己话语的滋味。”

### 三. 更正教的解经法

#### 1. 神学观点

更正教解释圣经的方法是建立在几个神学的信念上。相信圣经是神的话语，意思是必须在神学背景之下来解释圣经。所有解经原则的细节都必须包括在一个较大的基准坐标之内，而这个基准坐标乃是神学的。因此，在详细分析各种原则的细节之前，我们必须先从神学的背景来了解圣经。在从事特殊的经文释义工作时，我们必须受到一些非常普遍的假说之节制。这些假说包括了：

第一，**圣经的清晰性**。圣经是一部古代的书、一部很大的书、一部拥有许多复杂经文的书。个别经文的含义是什么？这些个别经文在圣经整个的亮光之下的含义又如何？这就是圣经清晰性的问题。罗马天主教对于圣经的清晰性，有它自己的理论。他们相信基督和圣灵神秘的住在罗马教会内，教会享有基督和圣灵的心。所以教会有一种特别的恩赐，可以了解圣经的意义，罗马天主教运用这种特别的恩赐，就解决了圣经清晰性的问题。

使用这样的看法来解决圣经清晰性的问题，改教家们不能接受。马丁路德在他的《意志的捆锁》一书中，确立了更正教对圣经清晰性的理论。

路德讲到了圣经外在和内在的清晰性。解决这个问题对于释经学的理论和解释圣经时的作法都是非常重要的。路德说，所谓圣经的外在清晰性乃是指它在文法上的清晰性。解释圣经的人如果适当的遵循所谓的“语言学法则”，他就可以知道圣经在这一段经文中说了些什么。这乃是把人文主义研究语言学的方法应用在圣经上。

所谓圣经内在的清晰性，乃是指圣灵在信徒心里的工作，光照他的心智，使他能看到圣经的真理乃是神的真理。借着应用科学的语言学和圣灵的光照，我们就可以清晰的了解圣经，我们不必倚靠教会。

但这并不是说更正教的解经者了解圣经中每一件事的意义。法拉尔引用一条他勒目（Talmud）的法则：“你的嘴要学会说，<我不知道！>” \*5 圣经中有一些经文令人困惑，以目前所有的知识和工具，没有一个解经者能说他已解开了这些经文的意义。论到这一点，林赛（Lindsay）说：“古代文献中那些晦暗不明之处，十之八九都是因我们对许多古代事物之无知所产生的。这些事物在当时是家喻户晓的，只要稍微一提，大家就可会议，不必多费言词。” \*6

字、句是在谈话之中、在言语中、在文化中所使用的。所以要了解某一个字或句的意义，多半都要先了解当时的文化、语言背景。不了解这些背景，要了解这些字、句，若非不可能，也是很困难。所以，圣经中有些字、句、观念，我们不能了解，或感到困惑，这不足为奇，也不是什么大不了的事。

第二，启示适应人。圣经乃是适应人心智慧力而写成的神的真理，所以我们人类的心智慧了解并吸收。圣经是用人类所知道的三种语言写成的：希伯来文、亚兰文、和希腊文。圣经境中取用的。我们若了解那环境的内容，就可以了解所启示的模拟之意义。

借着适应人的这种能力，神的真理就能为人所了解，并成为有意义的启示。或者用另一种说法，启

示必须带有拟人形式或拟人说（anthropomorphic）的特色。\*7

神的启示适应人的能力，特别在会幕和基督使用比喻教导人的事上，可以清楚看出来。在这两种情形下，人类和属世的器皿。我们对属灵世界的了解都是经由模拟而来的。卜仁纳和尼布尔不喜欢用“模拟”，而采用神话，因为在神话的词汇中，包括有现今的世界之因素，同时也指出了有关于神以及属灵世界的因素；田立克则喜欢使用**表像**一词，因为这是以属世的事物来显明属神的真理。为了要表达神的全能之观念，圣经说到神的右手，因为在人类之中，右手乃是能力和权力的记号。最重要的地位，圣经说是坐在神的右边，因为在人的社交场合中，主人右边的那个位置是最尊贵的。审判是用火作比喻，因为在人类经验中，被火烧伤是最切身的疼痛。被虫咬乃是对不断的、冷酷的、逃脱不了的痛苦最合适的模拟。同样的，天堂的荣耀也用人类的模拟所描述：建筑物是昂贵的金、银、和珍珠；没有眼泪，没有死亡，生命树。问题的重点不在于描述天堂地狱的这些词汇是否应按照字面意思，或按照象征的意义解。重点是在于这些模拟的描述是真实的，是不能逃避的真理。这些真理的特色，用他们那时代所了解的模拟说出来，大家都可以清楚的了解。

圣经中这种拟人法的特征，并没有反对圣经的意思，这乃是要把神的真理传达给人所必须的。这一点解释圣经的人应当永远谨记于心。有一位学者（Seisenberger）把这一点说得最透切：

使用拟人法来表达，似乎和我们对神的观念不相符合，但是我们不必觉得这有什么不对。圣经说到神类似人，说他有脸、有眼、有耳、有嘴、有手、有脚、有味觉、有听觉，这都是经过精心设计的。这样的设计是考虑到人的了解能力。说到神的爱、憎、嫉、怒、喜、后悔、脾气时也是一样。把这些应用于神的身上，所注重的不是事实，而是效果。这些使我们看到，他对于人是否忠心于他，并不是冷淡、漠不关心的，他是很在意的。还有，我们不要忘记，人是按照神的形像造的。因此神和人之间必然有一些可以模拟的物质，不过神比人高超而且完全。\*8

解释圣经的人如果明白神启示中所含有的这种拟人说的特征，就不会产生按字面意义解释经文时可能有的那种怪异的解释了。许多没有学识的人和异端教派，他们按照字面意思解释圣经中拟人化的经文，结果就认定神拥有和人一样的身体。

在进入另一个题目以前，我必须声明一下，我们这里所说的“圣经适应人”和自由派的人所说的“适应”的观念不一样。这一个使用“适应”解释的特别派别，起源于色姆勒（Johann S.Semler 1725-1791）。在自由主义者的了解中，“适应”乃是把圣经中教义的内容抽取掉，因为他们认为，圣经中那些教义的经文，乃是适应圣经作者的思想型式写出来的。有一位学者（B.Bacon）在其所著的《他为我们解开圣经》一书中，所用的就是不只是在形式方面，在内容方面也一样。布特曼的神话论也犯了同样的错误，他认为代死牺牲的救赎乃是第一世纪基督徒对十字架的想法，今天的人对十字架的看法，不必受到他们这种看法的拘束。

第三，**启示是渐进的**。所谓渐进的启示并不是说圣经的启示是在文化或宗教范畴中一个演进的过程。认为圣经中的宗教观念不断演进的看法，乃是否认圣经的内容是真正的启示，也破坏了圣经启示的独特性。

我们所说的“渐进的启示”乃指圣经让我们看到神活动的过程，看到**主动的神，而不是人**，看到神把人从旧约神学的幼稚时期带到新约的神学成熟时期。这并不是说旧约之中没有成熟的观念，也不是说新约的观念都是成熟的。渐进的启示是启示的一般模式。我们可以根据下面的理由，说这种看法符合新约的教训：

(a)在登山宝训中，我们的主并没有教导他的门徒破坏或放松律法，因为他来并不是要废弃律法，而是要叫律法全部得到成全。有一位学者（Broadus）在《美国新约注释》系列的《马太注释》中，对马太五：17-20 这段经文有很精辟的释义。基督来是要给律法带来更广、更大、更高的意义。律法本身并没有什么不对，不过律法还不够透彻。律法把基本的道德观念教导以色列子民，可是我们主却把律法提升到一个更高的水平：讲动机，讲属灵性。不可杀人还不够好，人的行为应该出于爱心才可以。不咒诅人还不够，我们现在要从完全应许的立场来看事物。在人的道德、灵性、和神学的发展过程中，十诫所表达的道德水平乃是一个必要的出发点。但是登山宝训却呼召神的百姓，要进入一个更高的道德水平。

(b)在加拉太书里面，保罗把神对待人的方法分为两个不同的时期：基督以前和基督以后。基督以前的时期被称为孩童时期，在师傅手下的时期、幼稚的时期，是“小学的开端”。在时候满足之时，基督降临了，与他一同临到的乃是完全的启示，教义道理和伦理道德的成熟。旧约乃是神学上的一个开端，教训的都是初级的东西。完全的启示在基督里面临到，神的儿女们就被算是成熟的后词了。

(c)对于渐进启示的观念，希伯来书一：1-2 节说得格外清楚。这段圣经告诉我们，神有两个大启示，

一个是借着先知赐给以色列人，另一个是借着他儿子赐给教会。在希腊文原文里面希伯来书是由三个副词开始的。而每一个副词都表明了神借着先知对以色列人说话的方式。第一，在时间上，旧约的启示进度并不均匀，是间歇性的。其次，在方法上，旧约启示的方式有很大的歧异。我们看到神亲自用手指写律法，也看到巴兰受到古时（palai），就是说，这个时期在神学上是婴儿和青年期。第二节和第一节之间有一个强烈的对照。第二节肯定的断言，神已经借着他儿子说出了他最后的话语。神使用了启示中所能用的最高器皿，就是他儿子，清楚的、直接的、整体的说出他所要说的话，这就是最完整的启示——新约。

附带的，希伯来书又教导人说，旧约的启示是属物质的启示。属灵的真理被包裹在属世的和文化的处壳内。旧约的启示只是预表、影子、和比喻。而新约的启示则是属灵的启示，包括实体、真理、以及旧约的应验。

渐进启示的观念对于解释圣经的人非常重要。他知道神完整的启示是在新约之中，所以他不会把新约的意义强加入旧约之中。同时因为有了新约的知识，所以在解释旧约相对的经文时，可以解释得更透彻。他可以按照启示的不同时期，调整自己对神儿女的风俗、习惯、和道德水平的看法。他知道旧约是部分的、初级的启示。他就可以接受奥古斯丁的话：“分辨时代，圣经就可以和谐了！”如此，就不会以新约道德和教义的标准来衡量旧约，以致似乎有矛盾存在。新约强调一夫一妻制，我们不可因此就说，这和族长时代的多妻制相冲突。因为族长时代，神显然还没有把一夫一妻制的观点启示给他们。

渐进的启示并不限定默示的教义，也不是暗示说，旧约受到较少的默示。渐进启示的意思是：完全的启示乃是在新约圣经里面。这并不是说，旧约圣经里面没有清楚的教训，也不是说旧约里面的预告都已失去效力。从另一方面说，基督教神学的核心乃是在新约，新约含有较清楚的神的启示。基督教的神学和伦理，基本上应该根植于新约的启示上。

第四，**以经解经**，就是用含义清晰的经文来解释含义不明的经文。毫无疑问的，圣经中有些经文在作者写作时意思很明白，可是现代的人读起来却很难懂。有些经文暗示了某种教义，可是我们无法把握这教义的清楚含义。罗马天主教会声称，他拥有基督的心和圣灵的心，所以有教导的权威，因此他可以解明含义不清楚的教理。改教家们拒绝罗马天主教会的主张，不承认他们有特别的恩典和光照，使他们可以知道圣经的教训。改教家们主张用“以经解经”的原则来取代教会“教导权威”的地位。

“以经解经”这个“经”字有双重的意思，第一个“经”字是指全本的圣经，第二个“经”字是指部分的，一节或一段的经文。换句话说，“以经解经”的意思是“以整本圣经作为背景和指引，来了解部分的经节”。假如这个原则是正确的话，我们就不必求助于教会的教导权威了。

在实际上撰写基督教神学时，这个原则的意思是，神学家引用作为他神学根据的经文，应该是含义清楚的，而不是含义晦暗的经文。换句话说，“关于救恩和基督徒生活的一切基要教义，都清楚的启示在圣经里面。”基要真理不是隐藏在偶然说出或写下的经文中，也不是包含在那些经过彻底研究，意思仍然不能确定的经文里。

毫无疑问的，在解经的历史中，有些解经者主张他们从一些含义不太清楚的经文中看到了真理，结果造成了滥解圣经的错误。扫罗到隐多珥去找交鬼的，这是一个含义不明的偶然事件，我们不能根据这段圣经，对“巫术”作出任何的结论。保罗曾经说到“为死人受洗”的话，这句话今天对我们是个难解的谜，我们不应该根据这节经文，建立起任何教理。保罗可能如此说：“你们哥林多教会的人哪！你们说主的日子已经过去了，为什么你们还在实行代替受洗的事呢？这不是说，主的日子还没有来到吗？”在这两种情形下，我们都不可根据这一节含义不明的经文，在教会里教导“代替受洗”的教理。

约翰福音第三章第五节，我们主说到我们必须从圣灵和水重生。在这段经文中，“水”是指什么，并没有明确说出来。它最可能的意思是，当时的犹太人读这段经文时，会把“水”解释成什么。当时的犹太人对“水”最明显的看法是，水是作为“洁净”用的。假如根据这一节经文，就主张洗礼有重生的功用，那就不对了。即使是新约真的有洗礼可以重生的教理，人也不能单凭这节经文中的“水”字就提出这样的主张。

纽曼红衣大主教根据圣殿亚拿的事例（路二：36-38）\*9，为罗马天主教的修女制度作辩护。圣经只有在这个地方轻描淡写的提到这个女人，怎能据此就为修女的制度作合理的辩护？

另外还有人在这方面犯同样的错误。有人根据彼得前书第二章二十四节“因他受的鞭伤，你们便得了医治”，就发展出一套详尽的神医神学。这是把外在的意思解释到经文里面去。这一段经文并不是说，“正如耶稣在十字架上担当了我们的罪，使我们能得到赦免；同样的，他也在十字架上担当了我们的疾病，使我们的病能得到医治。”彼得的说法是一种暗喻，他是强调灵魂的救恩，而不是疾病的得医治。



彼得并没有多费口舌，讨论到在代赎工作中疾病工作中疾病得医治的问题。

要引用圣经作为某种教义的根据，应该从讨论教义的经文中引用。例如：罗马书一至三章详细讨论了罪的教理；约翰福音第五章详细讨论到基督的神性；哥林多前书第十五章长篇大论的主题是复活；加拉太书详细的探讨律法和福音的关系。我们必须根据这一类的经文，作为教理的根据，并据此以解释和此教理有关，其它意义不太明显的经文。

第五，**信仰的模拟**。\*10 贺尔恩给信仰的模拟下的定义是：“从神所默示的作者所写的，那些直接、清楚、可以了解的话语中，所演绎出来的信仰和行为，其基要的重点，在整本圣经里经常是、永远是和谐一致的。”\*11

这里面有一个基本的假定，就是圣经中有一个真理或神学的体系，因此所有的教理必然互相和谐。这就是说，个别经文的解释不可以在某一点上和圣经整体的教训相抵触。这和上面我们所说的以经解经有类似之处。这也牵涉到圣经的统一性的问题。人们都可以看到圣经广泛的歧异性。可是在这广泛的歧异背后，是否有什么原则表达了圣经的统一性？\*12

圣经的统一性，或是神学的统一性的问题，或是神学是否可能有一个体系的问题，是当今神学范围中最引起争论的问题。兹将各种代表性的理论摘要介绍如下：

(a)**许多神学但没有单一的神学**。有一位学者（Parsons）在他所著的《新约的宗教》一书中辩称，新约圣经中没有一种单一的神学，而是有几个不同的神学。这并不是一个新的立场，只是反映了新约学者们早已相信的观念，就是我们有约翰、彼得、保罗等型式的神学。持这种主张的不单单这位学者而已，其它许多圣经神学和神学家都持有这种看法。假如这种立场正确的话，那么就没有“信仰模拟”之存在了。

(b)**形式的、系统的统一性**。威斯敏斯特信条(Westminster Confession of Faith)的那些撰写人假定，圣经里面只有一套神学的体系，他们当试把这个体系摘要地用这信条表达出来。换句话说，系统神学是可以写成的。因为圣经并没有把神的心意完全告诉我们，即使已经重生的人，他的理性也不完全，所以不可能有一套完全的神学系统。神学家的使命乃是尽可能的把圣经中的教训加以系统化。他的目标乃是从圣经中摘取最终的神学系统，虽然明知自己有生之年绝对无法达到这目标。

(c)**观点上的统一**。有些神学家相信，圣经中有很大的歧异，不可能理出一个系统来。所以他们主张的是圣经的统一性，所谓神学的统一性乃是圣经在某些观点上的一致不变性。这包括了：神永远是圣洁的、真实的、有能力的，人都犯了罪，人只有靠神的恩典才能存活等等。神学乃是围绕着这些观点和态度而统一起来，并不是像系统神学那样，在形式上、系统上的统一。这一派的代表人物是 Torm（他的书《新约释经学》）。

我假定布特曼也会说，新约里面在实存的观点上（existential perspective）是一致的。他也会承认，新约里面有许多神学，而没有所谓单一的神学这种东西。论到思想上的统一性，最大的可能是，约翰和保罗在他们的著作中，反映了对实存情境的解释。所以，布特曼可能会认为，若是新约里面有什么统一性的话，那就是作者们一致按照实存情境作解释的意向。

(d)**十字架的神学**。“十字架的神学”一词是路德所创的。他用这个词和“荣耀的神学”相对立。中世纪经院学派的作者们写了很多神学的“总目”，似乎把自己当作是天上的圣徒，在新耶路撒冷的图书馆中作研究的工作。但是路德看见，罪已经把人的存在破坏了。正如十字架使我们迷惑，是人讥讽我们的话题，可是我们却相信这十字架，并得到我们的救恩。同样的，我们对神的认识也是迷惑的、不清楚的。神学家所能够写出来的，只是十字架的神学，而不是荣耀的神学。

路德宗的神学家相信，改革宗的神学家之试图撰写一套系统神学，反映出惟理主义对基督教神学的影响。虽然路德宗的神学家不相信神学只是一系列互不相关的教义，不过他们有一个倾向，在讨论神学时按题目逐条讨论，而不是将它系统化，由此可以看出他们对十字架神学的信心。

特别是在新正统派，他们把十字架神学重新加以叙述，试图在神学上建立基督论的统一性。例如：巴尔特和卜仁纳二人都不相信旧观念中的“系统”神学。田立克虽然给他所写的书取名为《系统神学》，可是他所用的“系统”一词只是把讲道（Kerygma）和神学，或是神学与哲学加以串聊而已，并不是旧观念中的“系统”。新正统派的神学家不但受到路德的影响，也受到了祈克果的影响。黑格尔试图建立一个普遍的哲学（Universal Philosophy），祈克果称之为“系统”。祈克果认为这种“系统”的观念是不可能获致的，因为人是有限的，是生存在实存的情境之下的。

在神学的统一性上，新正统派有一种辐射的和基督论的理论。基督是基督教神学的中心，所有的教义都要与基督相联系。因此所有的教义都以基督为轴心，集中在他身上，这就是神学的统一性。好像轮

子的辐条，每一条都向轴心集中一样。所以，教理并不像网子那样，成为纵横相接的一个系统。

路德和加尔文二人都主张以基督作为神学的中心。可是按照巴爾特的看法，他们二人并没有实践自己的主张。巴爾特和卜仁纳二人，就试图以基督为他们神学的中心。因此，巴爾对启示教义的看法是基督为中心论。这就是说，了解这些教义的关键乃是基督。因此，有人称巴爾特为“基督惟一论者”（Christomonist）。

在结束这一段讨论之前，我原提出三个意见。

第一个意见是，关于神学的统一性，上述各种不同理论的内容，神学家都可以斟酌采用。他可以强调某一面，但同时把其它的因素兼容并蓄。我们可以如此相信：在圣经中那些有关教义的经文底下，有一个真理的系统，但这并不排除强调基督为中心论的原则。

第二个意见是，任何将神学加以系统化的试图都有其限制。一个神学家在他提出的神学理论中，可能达到很高的一致性（我个人认为，田立克和布特曼在这方面都有所成就。）但是，所有的神学追根究底都是十字架的神学。

第三个意见，有些学者试图把圣经分割成互相冲突的片断，这是我们所不能同意的。假如他们的意见正确的话，那么在撰写基督教神学时，圣经就失去了其标准规范的地位了。

第六，**经文意思的统一性**。有人说，圣经就像一部钢琴，或一把小提琴。用这两种工具，音乐家可以谱成不同的曲子。圣经是如此一部巨作，内容包罗万象，所以任何人要从里面找到一种特别的神学，都可以轻而易举的达到目的。

解释圣经的人若是应用这种态度解释，他不是把经文意义释放出来，而是把自己的意思解释进入经文中。他可能不知道，他这种态度就是在主张圣经经文含有多重意义。

我们强调圣经经文意思的统一性，并不是将经文的含义局限于狭窄的字义，而忽略了圣经中预言和预表上的深度。我们之强调这上点，乃是反对一些人把经文解释得太偏离本意了。下面是一些例子：

(a)寓意。如果翻阅一下早期教父的解经或作用经文的方法，我们可以发现他们运用过分丰富的想象力，使用寓意解经法，在旧约的经文中寻找新约的真理、或是神学的真理。这实际上等于说，圣经含有多重的意思。相信圣经经文的统一性，可以扫除古今一切寓意解经法。

(b)异端。形而上学的异端、神智论的异端、泛神论的异端等之所以成为异端，乃是相信圣经经文含有多重意义，并以这个原则解释圣经所造成的。他们以为，经文的第一种意义是普通的历史、文法的意义。第二种意义乃是这些异端根据他们所相信的，从经文中摘取出来的形而上学、或宗教上的意义。如果强调经文意思的统一性，就可以扫除这些异端滥用圣经的弊病。

(c)更正教的敬虔主义。许多敬虔的基督徒相信，神每一天都借着圣经向他们说话，并且藉此指引他们当天所必须作的各项抉择。用这种态度读经，往往会带有一种期望，就是他们所读的经文会提供给他们明确的指示，而这明确的指示可以直接应用于他们的生活抉择上。圣经不止是一切神学真理的来源，不单单是万古长存的神的话语，圣经中的每一句话、每一个字、每一节经文，每一天都可以对基督徒说话，指示他当天所遭遇到的问题应该如何解决，如何取舍。

举个例子说，一个非常敬虔的基督徒，他有心出外旅行，可是不能作出最后的决定。在灵修读经的时候，他读到安提阿教会如何差派保罗和巴拿巴外出传道旅行。这位基督徒觉得，神借着这段经文对他说话，神的旨意要他出外旅行。

这种态度读经其实是说，圣经经文含有多重意义。第一种意义是保罗和巴拿巴外出作传道旅行，第二种意义是神告诉这位二十世敬虔的基督徒外出旅行。

可是，这位敬虔的基督徒以这种态度读经时，并不知道自己在不知不觉间已经在主张圣经有多种意义。他不知道罗马天主教许多教条就是因为相信圣经经文含有多重意义，并据以解释圣经来支持他们的教条。他也不知道，许多异端教派之所以能够引用圣经来支持他们的神学，也是采用圣经经文含有多重意义的方式来解经。简而言之，一个基督徒若采用这种方式解经，他就犯了许多异端教派的错误了。

第七，**解释和应用**。圣经真正的目的乃是要作为神在地上的器皿，在属灵方面影响人类。提摩太后书第三章第十六节论到圣经是神所默示的，同时也说到圣经对人所可产生的效用：就是要教训、督责、使人归正、教导人学义，而其最终的目标是叫属神的人得以预备完全，行各样的善事。

就因为这个理由，巴爾特在他的释经学中坚持，解释和应用是不可分的。换一个方式说：解释的目的是为了应用；或者，教导的目的是为了顺服；或者，信心必然有行为表现。这一切说法都是正确的，因为圣经不是一部理论的书，也不是一部神学的摘要录，而是一部要在读者生命中发生强大影响力的书。

可是，在这里我们必须谨记一句古老的座右铭：“解释只有一个，应用却有许多。”也就是说，每一

段经文只有一个意思，我们必须小心的研究，确定这段经文的意义。可是，同一段经文却可以同时应用许多不同的问题和情况中。“你们必须重生（约三：7）”这一句经文，至少可以讲五六篇不同的信息。讲道者如何应用这句经文，就要看他那一篇讲章的目的而定了。可是，一个讲道的人，必须把经文原来的意义，和他所引申出来的实际应用，加以清楚的分别。

所以，一个讲道者务必认清，解释经文的含义是一件事，而这段经文的实际应用又是另一件事。他必须经常把这两件事分别清楚。不但讲道者在这一方面要小心，我们灵修读经时也要注意。我们切不可把灵修读经时，从一段经文中所得到的亮光、造就，当作是那段经文的原始含义。

## 2. 语言学的原则

在最近的用法，“语言学”（Philology）的意义是指研究单字的技巧和比较的学问。可是从较广泛的历史背景来看，语言学的意思是指了解一份文学作品的整个过程。所以它所涉及的不止是单字本身，也包括了历史、文化环境、和文学的批评等。我们使用的“语言学”是指后一个含义。\*13

语言学的方法有时又被称为历史法、或文法，或历史文法，而在和寓意法和神秘法作对比时，又称为字义法。因为释经学本身带有批判性，所以释经学的理论对于释经学到底是什么，衡量解经是否正确标准是什么很敏感。对于圣经中的某一段经文，或某一本书的解释，都必须有充分的理由。或者换另一方式说，我们接受某一个人对某段经文的解释时，必须确定他是正确的。“批评”并不等于“怀疑”，正如“学术”并不和“属灵”抵触一般。基本上来说，以批评性从事经文释义，就是应用一套具有良好学术根据的方法，来解释圣经。作为灵修用的圣经注释，对于一般教会造就之用，自然有其地位。但是我们不可以把这种圣经注释视为学术上的注释。一般学术界长久以来无法解决的问题，也同样存在于圣经的学术研究中，这就是：所有的学术研究都是由人进行的，而人本身并不单纯是一个学者，任何学者都有他自己的偏好、喜爱，也有他自己所讨厌的东西。所以，我们介绍某一个人以批评性态度解释圣经，并说这是一种学术性的研究时，并不是说他没有什么偏见。因为人总是人，不管学者或普通人，都不能免于有自己的偏见。

优秀的圣经解释，是在一组环境下完成的。这一组环境是由那些学术上的原则所构成的。这不是武断的挑选出来的，而是自第十三世纪开始，在我们大学中不断孕育出来的学术标准。所谓用语言学解释圣经的方法，乃是解释圣经的人采用其它学者在文学范畴中所用的方法来解释圣经。第一章第五点，我已经指出，一个解释圣经的人，除了必须具备一般学术的工具以外，还必须具备那些条件。

在解释圣经时，真正的“语言学”的精神，或是批评的精神、或是学术的精神，乃是以寻找出一段经文之意义和其意向作为目标。它的目标是：把经文意义解明出来，而不是把自己的意思解释进经文中。这也就是马丁路德所说的：“一个最好的老师不把自己的意思带进圣经去，却把圣经里的意思带出来。”

人读圣经时很难摒除自己的偏见和先入为主的观念。所以，拥有一套神学的体系也是危险的，因为这样很容易就会按照这一套神学体系来解释圣经，而不是用从圣经中解释出来的成果来矫正这一套神学体系的错误。这也正是布特曼和田立克最受抨击之处。因为他们根深蒂固有一套自己的神学和哲学的原则，别人若不使用他们的原则来解释圣经，他们就难以接纳。

试举一例，让我们看看神学立场可以如何歪曲一个人对一段圣经的解释。以十个童女的比喻作例子，亚米纽斯派的神学家引用这个比喻，证明基督徒可以从恩典中堕落。主张第二度蒙神恩福的人，也在这比喻中看到了他们的信仰。加尔文派的人则引这个比喻，证明有些人口头称他们相信，可是却没有分于救恩。还有些人把这比喻中的油作为圣灵的象征，希望从这件未来要发生的事。可是，这一段比喻的重点是一个功课，在属灵上要常常作好准备，就是杰里迈亚亚（Jeremias）所说的，要悔改。\*15

加尔文说，圣经并不像一个网球，我们可以随便打向任何一个方向。圣经是神的话，我们应该用最不偏不倚，最客观的方式研究经文里面的教训。

用语言学的方法从事经文释义，最基本的假设是：一个优良、可靠的经文释义，必须根据原文。文艺复兴中的人文主义者唤醒了学者，使他们从希腊文和拉丁文原文研究希腊和罗马的古典著作。西方文化中的人文主义运动从十四世纪开始，从此西方文化离开中古世代进入近代史。这个运动的创始者可以说是彼多拉克（Petrarch 1304-1374），路德、墨兰顿（Melancthon）、布塞耳（Bucer）、和加尔文等人，他们都深受这种新人文主义的学术所影响。所以他们不倚靠拉丁文通俗译本，而直接从希伯来文和希腊文来研究圣经。这一部拉丁文译本在西方基督教界已经通用了一千多年。加尔文的那一部圣经注释被认为是教会历史中第一部真正科学、语言学的圣经经文释义。

我们基督教信仰中的那些伟大教义，惟有建立在从原文所作的经文释义上才是可靠的。这是一切优秀学术研究的原则。任何哲学家若自称是研究柏拉图哲学的权威，他必须能读柏拉图的希腊文原著。研

究康德的权威学者，也应该能读他的德文原著。解释圣经的人若只是根据现代译本来解释圣经，那么在他和圣经原文之间就有一层幔子隔着。他永远无法知道，这一层幔子到底有多厚、多薄。

在这一点上，我可以举出几千个例子，让你看到不懂原文的人在解经时可能偏离经文的正确意思。我只举一个例子就好。在以弗所书第五章第一节，保罗劝勉基督徒要“效法神”。不懂原文的人对于“效法”一词到底含有什么意思一点都不明白。很不幸，“效法”一词今天被当作“仿制品”，或是在外表上学习某人的一些高尚的特质。在古代，效法的观念乃是艺术理论中最根本的观念。事实上，按照柏拉图所宣告的，艺术的第一个理论是：艺术效法大自然。他们的观念中还有这个世界乃是属天的或属灵的世界的“效法”。所以，这个世界的真理只是另一个世界的“仿制品”。柏拉图特别有一个观念，那就是效法神。旧约圣经中也教导人要效法神：“你们要成为圣洁，因为我是圣洁的”（利十一：44-45；彼前一：16）。在登山宝训中，也有效法神的教训：“你们要完全，像你们的天父完全一样”（太五：48）。以弗所书第五章第一节的那一句话读起来好像不过是属灵上的一句口号，可是懂得希腊文的话，就知道对希腊和希伯来人来说是一个很伟大的观念。

可是教会之使用圣经并不仅止于此而已。改教家们都很热衷于把圣经译成一般人所说的话。路德把圣经译成德文的伟大工作，是尽人皆知的。他译的新约是在瓦特堡（Wartburg）被掳期完成的。他是一群翻译旧约的学者中的领导者。路德和墨兰顿二人都主张，德国的整个教育制度都要加以改变，使一般基督徒可以自己阅读德文的圣经译本。路德还打破了当时学术界使用拉丁文写作的传统。他率先用德文写作。这也是他的一个愿望，用德文把神学和圣经的材料写出来，使一般的基督徒可以自己阅读。\*16

加尔文的《基督教要义》是用拉丁文写成的，不过他又亲手把这本书译成法语。他的作法正符合改教运动时期的精神，就是把神学材料用一般人的语言写出来。

虽然改教家们订立了一个正确的标准，基督徒的学术研究，应该从希腊文和希伯来文着手，但是他们不希望神学或圣经解释成为一个新的教阶制度，他们不希望使圣经成为惟有学者才能使用的书。每一个基督徒应该读用他本国语言译成的圣经，并因此得到益处。事实上，一个基督徒不必懂得原文，就可以从圣经中获益良多。他们坚持好的经文释义必须根据原文，但是他们绝对无意把圣经从一般基督徒手中夺走。一般人可以读圣经的译本，知道圣经的历史，从圣经的属灵内容得到福份和造就，可以了解许多圣经中的基要神学。

字义的。我们使用“字义的”一词，意思是：“按照各单字的明显意思，了解一句话的自然意思；不是寓意或是暗喻。”我们使用“字义的”一词，也是含有历史的意义，也就是路德、加尔文所强调的按字义、文法、语言学研究圣经的方法。这种方法不同于当时罗马天主教学者所使用的四重意义的理论（即经文中含有历史的、道德的、寓意的、未世的四重意义）。这种四重意义的理论源自奥古斯丁的三重意义的理论，在中世纪大为盛行。改教家们特别反对的，是以寓意法解释旧约圣经。罗马天主教就用这种方法，寓意解经，以达到加强他们教条的目的。因此，“字义的”直接反对“寓意的”。这是路德和加尔文所共同主张的，很可惜，他们两人都不免偶而旧病复发，落入寓意解经的错误中。

最近的神学著述中，经常可以看到人指责基督教要义是“字句主义”。我们所说的“字义的”不同于“字句主义”。其实“字义的”一词含义也不太清楚。在有些学者看来，“字义的”和“字句的”是近义词。他们指责基要主义的“字义主义”其实就是指责他们的“字句主义”。所谓“字句主义”的错误是，他们赋予每一个字近乎魔术式的超自然力量。这也就是有些学者指责正统派神学的地方。有些语言学者相信，一个字的意义是以它使用的次数作决定。比如说，“熊”这个字从字面意义看是指动物。可是那些在证券市场上做投机买卖的人也被谑称为“熊”。假如一般人使用“熊”三倍以上时，那么“熊”这个字的字义应该是：证券市场投机买卖的人。

把一些字和名词、动词、形容词等这些东西联合在一起，就叫作命名（designation）。每一种语言就代表一个命名的系统。语言也反映了不同层次的命名。普通一般的谈话反映的是一般、普通、常识性层次的命名。一场物理方面的学术演讲，反映的是技术层次的命名。一首诗则是暗喻层次的命名，在释经学理论中，“字义的”一词之意思，表示了解这种命名的过程。最基本的命名范围乃是习惯上的、通常的、社会上所认知的层次的命名。因此，字义的意思就是一般人普通谈话层次的命名。

老一辈的释经学的书会提到 *usus loquendi* 一词。这个词的意思是说，一个字的意思取决于在普通谈话中它所代表的意思。现在语言学使用“命名”一词来取代这个旧约的 *usus loquendi*。

我们说一个字或一句话的字义，是基本上、习惯上、社会上所认知的那一个层次的意思，并没有低估了语言的复杂性。正如地质学有沉积、断层、新生的现象，语言学也有类似之处。经过历世历代的发展，语言也有沉积、新生等现象。所以我们主张释经学应从一个字的字义开始，就是要了解语言中的这

种复杂的现象。

一个语言中的属灵的、神秘的、寓意的，或暗喻性的用法，都是覆盖在那个字的愿意之上的东西。所以要按字义解释圣经，并不是死板板的“字句主义”，也不是忽略了字义的解释和“机械式”了解一种语言之间的差别。按字义解释所坚持的重点是其出发点，这个出发点就是尽可能按其正常的、普通的、习惯的、传统的命名范围，来了解一个文献。

贺尔恩给“字义解释”中的“字义”下了一个非常精辟的定义：

再说，在日常生活中，没有一个谨慎、有良知的人，把他的感情写下来，或说出来的时候，会含有多重的意思。无论听他话的人，或是读他东西的人，一定会按他语言中真正的、明显的意思来了解他。字义的意思就是说圣经中的语言要按照其所用字汇之最自然，普遍被接受的意义来了解，而不是采用象征式、暗喻式、比喻式、或抽象的神秘意义。\*17

另一位学者（Craven）也有一段精辟的见解：

要表达这个观念，使用“正常的”一词可能比“字义的”更适合。没有其它任何名词比字义的和属灵的更不适合来为这两个预言释义学派命名。这些名词并不是互相对立的，它们也没有专门表现出各自所代表的那个体系的特殊之处。它们一定会使人产生误解、使人发生混淆。字义的所反对的不是属灵的，而是象征的；属灵的并不是物质的或是肉体的之相对。主张字义主义者并不否认有象征性语言，也不否认在预言中使用了象征的记号，更不否认这些语言表达出了伟大的属灵的真理。它的立场很简单：预言就要按其正常的方法来解释，就是按照语言中一般所接受的法则解释。文献中其它的部分如何正常解释——应当按字面意思直接解释的就按字义解释，应该按象征语法解释的就如此解释——预言也当以正常解释语言的方法来解。主张属灵主义者的立场，也不仅如这个名称民表示的。他所主张的是，有些部分是要按正常的方式解释，有些地方则含有神秘的意义。举个实例，属灵主义者并不否认，那位“多受痛苦、常经忧患”的人是指弥赛亚。按照正常的方法，这一节经文应按预言解释。不过，他们又断言，讲到他要“从天上的云”降临时，就应该按属灵的（神秘的）意思解释。要正确指出这些学派，其名词应该是“正常的”和“神秘的”。\*18

读者可以注意到，上面所引的两段话一直强调的是：自然、合适、明显、和正常。其实这些都只不过是表示一种语言文化中语意学的命名而已。这不同于字句义。字句主义不能辨认语意上的精细差别，它只能在单字上作游戏、玩弄隐含的暗喻、象征性的语法、单字意义的组合等等。它也不同于“死板板的字义主义”。就是一般人所指责正统派、基要主义者、和保守派解经者所用的那种方法。正如前面所说的，“字义的”解经法是改教家解经方法的延续。现代罗马天主教学者之间，有一个令人惊异之处，就是他们使用了很多改教家们的解经方法。对于早先罗马天主教学者之过分使用寓意解释法，特别是教皇使用寓意解释法所作的宣告，他们觉得很尴尬。教皇比约十二世（Pius XII）一九五〇年在 *Munificentissimus Deus* 所作的马利亚肉身升天的宣告，所引用的圣经取自几节诗篇的经文。这些经文原是指以色列，但被寓意法解释成指马利亚。这样的解释法明显是按照寓意法解释，而不是按照语言学的方法来解释法经文的含义。可是，在另一方面，改教家们也不受“字义法”的限制。加尔文就如此写道：“为了表明自己是忠于字句的人，这些优秀的学者甚至丝毫不离字义的含义。如果我们承认这样的解经标准，那么信仰的所有亮光都要被最粗鲁的野蛮主义所笼罩。”\*19

根据下列的理由，我们认为圣经的解释学应当以字义作为基础：

**(a)字义的解释方法是平常解释一般文学作品的方法。**我们在读一本书、一篇论文、一首诗时，都假定这些文字是要按照其字面意思加以了解的。除非这一分文学作品的性质，要求我们使用另外的方法加以解释。不论读任何文献，我们开始时都是按照字义的方法加以了解。非字义的含义则是其次的方法，是我们已经假定其字义的意思之存在以后，另外了解其次一层含义的方法。假如要读某种东方的或是神秘的书籍，我们应该先按照其字义加以了解。如果按字义解释不通，我们才可以改字义解释为神秘、寓意、或暗喻的解释。

所以，我们读圣经的时候，不要先判断那是属于那一类的文体，也不要判断那段经文是否有深一层的预表、寓意、神话、或实存的意义。我们开始时都必须按照字义的、或是语言学的方法解释圣经。

**(b)文献的第二层意义都必须建立在第一层字义的含义上。**比喻、预表、寓意、表像、象征性的语言、神话、寓言等都假定，这些特殊性意义之前，还有一层基本的意义。撒种的比喻必须根据“农场”语言的字义才能正确了解。狮子的象征必须按照字义上的狮子之特性来了解。用香来作为祷告的表像，也是因为香在日常生活中的用处，以及一般人谈话中讲到“香”时的含义而定。保罗在加拉太书中，用预表或寓意的方式讲到亚伯拉罕、撒拉、和夏甲这些人时，也是根据这些人物的历史事实，这也反映出语言

中第一层的字义。由于所有“非字义”的含义都是以最原始的那一层字义作基础，因此一切解经工作都应由字义释义为着手点。不仅圣经如此，其它一切文献的解释工作也应如此。

(c)惟有把字义解释法列为最优先，才能避免滥解圣经。所谓“滥解圣经”是指教会历史和异端教派的历史中，使用寓意法，或其它方法，把一些奇怪的、非圣经的意义强加入圣经之中的举动。

在寓意法解释圣经的历史中，从来没有人否认，圣经经文有字义的、方法的、历史的意义，他们只不过是把经文字义的地位贬低了。他们认为字面意义是“肉体的”，或是“表面的”了解圣经而已。然而，寓意主义者作这种价值判断时，没有认清楚，为了使他们的“寓意”能够顺利解明出来，他们必须何等的倚赖字义的解释法。

再者，还有许多方法把圣经灵意化或寓意化。教父们就毫无节制的使用寓意法，在旧约圣经中寻找基督徒的神学。罗马天主教的神学家使用他们自己的方式，用寓意法解释旧约，以支持他们对圣礼和教阶制度的主张。虽然有些异端在以字义了解圣经方面很是缺乏，另外 有些人却更倾向于用形而上学或神智学的方法，他们对圣经的寓意解释更是无奇不有。有好几百年之久，福音书中的比喻都没有得到合宜的解释，因为人们使用寓意法而不是字义法来了解它们。我们当如何对付各种不同方式的寓意解经派别呢？其实方法只有一个：把字义解经法排在最优先的地位。把字义解经法当作判断是否应该采用寓意法或神秘法解释圣经的标准。

一个人若把其神学建立在经文的第二层意义上，那么他就会有凭想象以解释圣经的危险。很不幸，供给他们想象的那些东西，往往都不是圣经里面的观念或材料。了解圣经意义惟一可靠的方法，就是按字义作经文释义的根基。字义的解释法并不是夹在字句主义和寓意主义中间左右为难的窘境。它是保证按正意解释圣经的有效、有意义的方法，也是按正意解释圣经所必须有的控制。更进一步说，神学家或解经者的责任，乃是要用字义释义法作为保护的藩篱，以保证圣经的正确使用。\*20

把字义解经法列在最优先的地位，有三点可能引起一些人的误解，所以我们应该简单的说明一下：

第一点，按照字义解释圣经的方法，并没有忽略一个事实，那就是圣经里面有象征性的语法、表像、和预表。所以字义解经法并不是盲目的字句主义，也不是死板板的字义主义，像有些人所指责的那样。

第二点，相信圣经的言语默示，并不表示在解释圣经时必然采用字句主义或死板板的字义主义。不知道是什么理由，偶而我们可在神学家的著作上，看到他们指责这一点。相信言语的默示，并不是说解经者必须按照严格的字义来解释启示录这一类的书。言语的默示是关于圣经起源的一个理论，它本身并不能决定释经学的原则。

不过我们必须承认，有些非常正统派的人认为，言语的默示和字义解释法是一回事。在他们看来“字义的解释”乃是“按字面”了解圣经。采用其它任何解释方法，都是在玩弄神的话语。他们的用意是真诚的，可是他们对于如何保护圣经的看法不但天真，并且是错误的。

第三点，在讨论到解释圣经或其它文献之方法的背后，都有一些非常复杂的、关于言语的理论。在哲学方面，言语的理论已经成为现代哲学的重要主题之一。对于那些了解言语的理论的人，他们可能认为，主张字义解释法乃是按字面意义的层次来了解言语，这未免太过于简化了。在这一方面的先锋学者（Urban 和 Cassirer 二人）给我们指出许多暗喻已经渗透了言语中的字义层次。例如：心理学上的“吸引力”和物理学上的“吸引力”就是一例。我们对于在言语学上这种新的因素并不是不知道，也不是没有听过“维也纳圈子”的人所提出的有关这一个范围观念，不过本书的目的并不在深入研究这个问题，所以我们不必多讨论。\*21

## 第四章 更正教的解经体系（二）

前章我们已经叙述、说明了释经学的基本理论，并为这理论作了辩护。本章我们所关心的是，这个理论如何表现在实际的解经工作上。下面我们所讨论的，在解释圣经时，并不一定是按照时间先后次序发生的。一个解释圣经的人，在同一个时间思想很多不同的事，也作很多不同的事，也作很多不同的事。下面我们所讨论的，是在实际用字义解释圣经时所包括的一些因素。

### 甲、单字（Words）

单字是我们思想和写作中的思想单位，单字是我们观念形成过程中的砖块。若要慎重研究圣经，一定要研究单字。在普通从事经文释义的工作中，单字的意义可以在希腊文或希伯来文的辞典中找到。现在希腊文方面使用最广的辞典是 Warter Bauer 毕其一生所编成的 *Gingrich Greek-German Lexicon*。这部著作由 Arndt 和 Gingrich 改编译成英文， *A Greek-English Lexicon of the New Testament*，在英文世界中使用最广。这部辞典几乎包括了新约圣经中的每一个字。

除此之外，还有一部由 Kittel 所编辑 *Theological Dictionary of the New Testament*。该书译成英文共计十大巨册，新约圣经中的每一个重要的单字都有详尽的研究，包括字义、字源、历史发展。所以这部书不但是新约希腊文的辞典，也包括了旧约希伯来文、七十士译本希腊文。虽然这一套书是本世纪最优秀圣经学者的精心之作，具有很高的价值，也博得普遍的赞赏，但是我们也不可把它当作绝对不会发生错误的学术著作。它可以作为我们从事经文释义工作时的参政工具，却不可过于高估它。

旧约希伯来文单字意思的辞典，最普遍被使用的是格塞纽 (William Gesenius) 所编的希伯来文辞典，经 Francis Brown S.R.Driver 和 Chewles A.Briggs 三人改编译成英文，*A Hebrew and English Lexicom of the Old Tesament*，简称 B.D.B。

1. 单字可以按字源学(etymologically)研究，这就是说，我们按照一字形成的方式来了解那一个单字。无论希腊文或希伯来文都有“前缀”(prefixes 即加在字干前面的字母)和“字尾”(suffixes)，有时由几个单字合成一个新字。比如说，“主教”的希腊文是一个字，由 episkopos 而来。这个字的前缀是 epi，意思是“在上”。字干是 skopeo，意思是“看”。把这两个字合在一起意思是“在上看”、“在上监察”的人，可以用来指管理员、看圆的、或监察员。另一举例，“使徒”，前缀是 apo 意思是“离开字合在一起就是“奉差遣前往某地的人”，即中文译为“使徒”的这个字，也是由某重要的人或团体所差派出去的代表。

希腊文和希伯来文单字的字源分析价值不大。有时字源分析可以帮助我们了解那个字的意思。不过，更重要的是要学会希腊文单字合成的原则，以及合成后的意思。这就是说，使用什么“前缀”时有什么意思，使用什么“字尾”时有什么意思。用这方法研究一个字的字源，反而比研究由两个单字以上所合成的新字更有用。

新约圣经中最引起争议的是“默示”theopneustos (提后三：16) 一字，希腊文的字尾-tos 带有什么特别的含义？德国学者所强调的是先知内在的特质，他是神所默示的人。华菲德 (B.B.Warfield) 曾经对-tos 这个字尾，所强调的是“产品”，所以是指圣经。\*1 因此 theopneustosp 这个字所强调的不是神所默示的人 (虽然也有此可能)，而是神默示所产生的“产品”，即圣经。

比这个字引起更多争论的是腓立比书第二章第六节所用的那个 harpagmos 字。这个字的意思是“抢夺”呢？或是“被抢夺的东西”？有很多人详细研究类似 harpagmos 构造的字，看看能否使用字源学的特殊技巧以解决这个字含义的问题。

不幸，像这样的字源学研究，只能由语言学专家来进行。不过这种方式的字源学研究是最具意义的。有一个德国学者编撰了一部奇特的希腊文字典，把希腊文的单字倒排。这一部字典代表了一个出色的学者献其一生只研究单一问题的精神。(H.Schone, *Reportorium griechescher Worterverzeichnisse und speziallexika*)。因为这一部字典的问世，一个希腊文学者可以根据字尾一眼看出十几个拥有相同字尾的字，然后可以判断同样的字尾含有什么特别的意思。

但是，字源学的研究也有其限制。有些单字我们根本就不知道它们的来源是什么。比如说，希腊文的“执事”(diakonos) 是怎么来的，就没有人知道。另外有些单字的历史背景很复杂，从它们字源的构造，我们找不出有关这些字的意思。希腊文“神”(theos) 这个字就是一例。不管这个字的来源如何，都无法真正帮助我们了解这个字在新约圣经中的用法。\*2

2. 单字可以用比较的方式 (comparatively) 来研究。这种方式的研究就是使用希腊文或希伯来文的“经文汇编”(Concordance)，查看同一个单字在圣经中不同地方出现的一切经文。如果我们能够一览即知某一个希腊字在新约圣经中出现的次数，它每次出现时的前后经文，我们就可以开始“感觉”到这个字的含义。另一方面，这种方式的研究也可以让我们看到同一个字有那些不同的用法，这样可以避免解释圣经的人对一个字太早、太简单就下断言。例如：“灵”和“魂”是两个复杂的字，好好的给这两个字下一个比较的研究，可以矫正一些人对这两个字浮肤浅的、不正确的认识。在一些比较狭窄的基督徒圈子中，有些人主张，神若说某一个单字的意思是什么，那么这个字在圣经中其它地方出现时，也都含有同样的意思。这种态度就像算术那样，一加一等于二，但是语言的东西并不能如此。有这种看法的人应该坐下来，翻开希腊文经文汇编，用五分钟的时间，查看“心”(heart) 这个字在圣经当中有多少不同的意思。该柏尔(Abraham Kuyper)对这种研究方法过程的评语是中肯的，他写道：“圣经所用的同一个字，没有互相对立的观念，也没有一个统一的意思。”\*3

像这样使用比较研究的方式来追溯一个字的意义，是一种繁琐而艰苦的工作。最近以这种方式从事研究的一个最好的例子是莫里斯 (Leon Morris)，特别是在他着的那一本“使徒有关十字架的讲道”(The Apostolic Preaching of the Cross)中，他把和救赎有关的那些字，都作了详尽的研究。

比较研究以了解一个字的含义的另一个方法是：研究同义词。在这方面已经有“旧约的同义词”（Girdlestone's Synonyms of the Old Testament）和“新约的同义词(Trench's Synonyms of the New Testament)”两书。不过值得一提的是，这两本书都是比较老一点，圣经学者实在很需要在这方面补充一些新的材料。

我们读经时可以注意，作者使用那一个字作为另一个字的同义词。这样可以给我们一些有价值的线索，以了解他原来所用的那一个字的意思。

在新约圣经中有两部分很重要，这两部分有许多同义词的出现，值得研究。第一部分是保罗在不同书信中谈论到相同的观念，比如说，以弗所书和歌罗西书就谈到了不少相同的观念。而在哥林多前书、以弗所书、和教牧书信，保罗也常常提到教会的职员、组织、和事工。第二部分是四福音书。研究四福音书中的同义词可收到意想不到的效果。这方面的例子很多，我们只举几个：太 20：21 节说到基督坐在“他的国”里，而可 10：37 节他坐在“他的荣耀”中。因此，“在他的国里”和“在他的荣耀中”是完全相同的观念。太 18：9 节使用“进入永生”一词，可 9：47 节却用“进入神的国”，这两个不同的词事实上是指同样的东西。

用这种方式研究的一个好处是，如果我们能找到另一段说到同一个观念的经文，而其含义很清晰的话，我们可以了解这个含义不太清楚的“字”或“词”的意思。另一方面，这种方法也可以让我们从作者使用的不同的同义词，看到他所要表达的观念。

研究同义词、类似的经文，虽然可以澄清经文释义时的含义，但是这样的研究也给我们一个警告：假如新约在使用单字时具有这么大的弹性，那么我们的神学也应该具有这样的弹性。换另外的一个方式说，如果我们为圣经中的某一个单字塞进了太多的含义，有可能这个单字的同义词一出现，就把我们根据那个字所建立的神学连根拔起了。

例如：假如我们试图根据只用“天国”或“神国”之一的那些经文，来分辨这两个词句之意义，我们可能就会制造了一个错误的结论。使用希腊文的“福音书合参”，我们就可以发现“国”这个词有六七个不同的同义词。所以现在问题已经不在于“天国”和“神国”的分别，而在于如何把这六七个显然可见的“同义词”加以调和使之和谐。

3. 单字可以按文化(Culturally)的方式来研究。我们看见希腊文 *oikos* 时会说，这个字的意思是“房子”；看到 *oikia* 时会说，这个字的意思是“家人”。可是今天我们对“家人”和“房子”的观念可能就不一样。这个问题在解决婴孩洗礼的争论上很重要，因为新约中“他和他的全家都受了洗”的意思取决于此。一派的想法是，“全家”是包括儿童或婴孩洗礼。然而，这样的观点可能强调得太过分了。因为在有些经文中，*oikos* 或 *oikia* 把动物也包括在内，我们当然不会给动物施洗的。因此，在我们给“全家”下定义之前，我们必须在第一世纪的文化中来思考“家人”的观念。

往往在一个新约或旧约的单字背后，含有某种文化上的惯例。要了解这个字的丰富含义，我们就必须了解他们的文化惯例。举个例子，来五：7 节说到我们主的“祷告恳求”，这个字背后的文化惯例是：送给尊贵的人一支橄榄树枝，然后向他陈情。这一支橄榄树枝代表他的陈情是真诚的。

我们的主提到，若有人‘强迫’我们走一里路时，我们要陪他走二里路（太五：41）。他所说的是众人皆知的波斯人的习惯。原来波斯帝国的信差携带帝国的信件时，有权利可以强迫当地居民为他背负行李走一里路，或为他作任何事情。但基督徒帮助他的邻舍是出于爱心而不是命令，所以他们不应受习惯的限制，只走一里，应该出于恩惠多走一里。

今天研究圣经的人很有福气，他不必花费很多精神到各处小图书馆去寻找这方面的资料，今天已经有许多有关圣经历史背景和文化习惯的专书出版了。资料最丰富的大概要推前而已经提过的那一套 Kittel's Theological Dictionary of the New Testament. 还有 The Interpreter's Dictionary of the Bible, 连同其增补版 Supplementary Volume 共五巨册；新出版的圣经注释也都根据新发现，有很多新的材料。根据语言学 and 考古学新发现，而对圣经词汇有崭新看法，编辑成书的有 A. Richardson 所编的 A. Theological Word Book of the Bible (中译本‘圣经神学辞汇’香港文艺出版社)。比较旧一点的著作，但仍然很有价值的有：Deissmann's Light from the Ancient East 和 Coburn's New Archeological Discoveries (新约部分)

4. 单字可根据同系的语言(Cognate Language)和古代的译本来研究。所谓同系的语言，我们是指同一个来源而分支出去的语言，例如：法语和西班牙语，瑞典话、挪威话和丹麦话。某一个希伯来文我们不容易了解，也许可以从阿拉伯文中意思类似的一个字得到帮助。

这一种语言的研究太过于专门化，不是一般研究圣经的人或是牧师所能作到的。要用这种方法研究希伯来文，所包括的语言从埃及一直到米索波大米平原。阿拉伯语言和亚兰文对于研究旧约特别重要，



最近出版的圣经注释，希腊文、希伯来文辞典，和比较注重语言学的注释都可以提供我们许多资料。

新旧约圣经其它语言的译本，有一些在时间上比我们更接近圣经的时代。我们可以从这些译本看到，古时翻译圣经的人对于那些希伯来文和希腊文单字意思的了解。两种基本的古代圣经译本是七十士译本和拉丁文武加大通俗译本。七十士译本是在主前第三世纪开始进行，把旧约从希伯来文译成希腊文的译本。拉丁文通俗译本是主后第五世纪耶柔米在巴勒斯坦研究二十年之后，把新旧约译成的通俗拉丁文译本。其它还有一些古代的译本，例如：旧约亚兰文的译本，著名的他尔根(Targums)叙利亚译本(Syriac Peshitta)等，对学者而言都是很有价值的。不过，在这方面，一般解经者和牧师并不是专门的研究人员，重要的是他能从上面所列举的那些数据取得这方面的知识。我在这里提到这些问题，乃是要让一般读者知道，若要真正了解希腊文或希伯来文单字的意思，必须有非常专门化的语言研究。

## 乙、文法

如果单字是语言的单位，那么句子就是思想的单位。当然，把语言分成单字和句子，那是出于人为的。不过在从事这一类的研究时，我们一方面看它的整体，也要同时看它分成的小部分。虽然研究圣经里面的单字很有价值，可是，单字构成句子，句子构成一段文章。我们从整体的上下文，对一个单字所得的了解，往往比单从语言学研究所的更多。

第一，关于单字意思所作的一切研究，也都可以应用在方法上。可以帮助我们了解单字意思的那些数据，也可以帮助我们了解文法。

第二，在研究文法时，我们应该明白，语言可以用不同的方式构成。所谓语言的分析，通常所强调的是单字排列的次序。这就是说，从单字语言排列的次序，我们可以按文法来了解一个句子的意思。英文句子的构造和单字排列次序有很重要的关系。在这里研究圣经的人要知道，希伯来文和英文不同，一个句子的意思不取决于单字排列的次序，希伯来文是属于分析性的语言。

胶合的(agglutinative)或合成的(synthetic)语言是指一种语言，其意义小部分取决于单字排列的次序，大部分取决于单字的字尾变化和单字的格式变化。要了解这一点，我们必须讨论三个名词：

变化(Inflection)。所有语言都有变化。这里所说的变化是指在一个单字上面加上“字首”或“字尾”，或在单字的中间有些变化，而使这个单字带有特别的意思。比如：单数、复数，动词的现在式、过去式，名词的阴性、阳性，都在单字上有所变化。

格变化(Decline)。动词单字的变化在英文文法上就称之为“Conjugate”，其内容包括：时态、语气、人称等等。

正如刚刚说过的，所有的语言都有变化，一个语言的变化太复杂时，这种语言就称之为合成的语言。这就是说，一个单字就包括了许多意思。这也是说，研究句子合成的文法非常复杂。

希腊文是一种强烈的合成语言，这也就是为什么一般人觉得这种语言难学的原因。因为现代的英文(中文更甚)构造和希腊文截然不同。

了解希伯来文和希腊文的基本构造以后，现在我们就可以开始体会到这两种语言的独特味道了。

举个例子：在希腊文中，一个分词就其文法构造言，既是形容词，也是动词。所以在分析一个希腊文分词时，可以说它是：受格、单数、阳性、现在式、主动分词。前三者是属于名词和形容词的格变式，后三者是属于动词的变化。

第三，解释圣经的人对于句子的合成应有一般性的认识。文法教科书会告诉我们，按照文法规则，一个句子通常是如何构成的。研究句子构造的专门术语就叫(Syntax)“合成”。每一个语言都有它自己的句子的原则。学习希腊文和希伯来文，我们会学到这两种语言的句子构造方法。重要的是，我们不要以为自己语言中句子的构造方式就是旧约和新约句子构造的方式。对圣经中语言句子的构造稍加了解，可以使我们更能体会文法或句子构造在了解圣经经文上的重要性。

许多释经学的书都在这时详细讨论圣经中的成语(idioms, 成语的构造有时不合文法)、或象征语法(figures of speech), 修辞上的特别名词(例如: ellipsis, paraleipsis, paronomasia 等)。可是，这一方面的专门资料，比较好一点的圣经注释都有。与其背念这些专门名词，不如找圣经注释参考更合实用。

第四，按文法解释圣经牵涉到上下文的考虑。

(1)每一节经文的上下文是整本圣经。这就是“以经解经”的意思。巴尔特有些解经解得很怪，特别是在解释旧约时。他为自己辩护说，他有权利按照整本圣经的看法来了解、解释某段特定的经文。所以，这个原则很难加以适当的控制。不过，在这里所要注意的，每一节经文的背景是整本圣经。解经者在解释圣经时，若能记住这原则，就可以有一个正常的看法、适当的假定，知道经文含义的界限。

在释经学的文献中，有两三种“释经学的圆圈”或“旋涡”。其中之一的说法是：“惟有了解整本圣

经的教训，我们才能了解个别的经节；但是，惟有了解圣经个别部分的意义，我们才能了解整本圣经的才识。”因此，圣经的神学解释就在那里绕圆圈，在漩涡里转过来又转过去；整本圣经到个别的经节，个别的经节到整本圣经。

(2)任何一段经文的第二种上下文乃是其所属的旧约或新约。新约任何一段经文的第二个上下文乃是整本新约，而旧约的任何一段经文的第二个上下文就是整本旧约。新约旧约各有其独特之处。圣经的歧异性在许多方面都大于其统一性。解释圣经的人在解释新约或旧约时，应有不同的心理上的预备，因为新旧约在精义上，在形成的过程上，在其特别的历史背景上，在渐进的启示之发展上，各有其特色。

(3)每一段经文的第三种上下文就是那段经文所出自的那一卷书。解经者在解释加拉太书时，应该知道所谓“加拉太的异端”是什么。解释启示录的人则应该了解殉道的历史，以及早期教会对殉道神学的看法，否则他就会把启示录这一卷书变成功之路随意解释预言的“万灵书”。

(4)任何经文的第四种上下文就是那段经文前后的那些材料。前面的材料乃是“导航引进的雷达”，后面的材料则是“导航离开的雷达”。我们如果能够察明引进到这段经文前面的那些思想之脉络，以及承继这段经文后面那些思想的线路，我们就可以更容易的了解这段经文的含义。

举例子来说，罗马书第三章中间和末了的部分，从某一方面来看，可以说是整部圣经中救赎计划的神学中心之所在。我们若要了解这一段经文，就必须了解保罗在前面经文中所建立起来的论点，就是有关世人都犯了罪的事实。不但如此，我们也还要了解接下去第四章第五章他所说有关人的信心和因信称义的论点。

在辩论到上下文的重要性时，罗马书第七章乃是整本圣经中最引起争议的一段经文。讨论这一章圣经的文章、书卷太多了，而到现在还没有一个结论。有些人把这一章的上下文解释为论成圣的道理，所以他们认为保罗在这里所讲的是基督徒的经验。另外有些人则认为，在追溯上下文时，我们不能太过于死板。因为保罗在这里，是在回顾还没有成为基督徒以前的经验，目的是要表明，人靠律法无法成圣。因此，第七章所讲的经文的上下文之认定，可以决定我们解释这章圣经时的立场。

由于在解经时，尤其是在讲道时，我们往往忽略了其上下文，因此罗伯生的这段话很值得同情：解释圣经的第一步是，不要去管经文的分章分节。\*4

第五，文法的解释也要考虑到平行的经文和交叉的合参。这个原则实际上和研究同义词一样，不过这里所谈的是比较长的经文。这个原则所持的理由是，圣经中这一部分所讲的，可能对另一部分有启明的作用。在一般文献中，很少有重复的材料。但是圣经文献有一个特色，那就是在许多地方，经文用不同的方式重复记录下来。

(1)言语上的交叉合参。这是指某一段经文所用的单字和另一段经文的单字有类似之处。在一些地方，这两种经文单字的排列，或所表达的思想是相同的。在这种情形下，对这两处经文所作的交叉合参研究并没有什么价值。这是一种明显的交叉合参。这是一种纯粹言语上的巧合。我提到这一点惟一的理由是，有些传道人以为，圣经中的某一个字在这个地方是这个意思，所以在整本圣经其他任何地方也一定是这个意思。他们用这种方式把许多原来互不相干的经文串合在一起。在讲道中用这种方式来解释经文，会导入错误的歧途。

真正的交叉合参乃是两处的经文在用字和思想方面有平行之处，而其内容和观念又相同。在这种情形之下，交叉合参研究这两处经文就有益处。

真正的交叉合参的工作，下面是一些实例：

第一例，找出所有包含有非常重要的人子观念之经文。

第二例，找出所有保罗使用肉体（希腊文 Sarx）一字的经文。

第三例，检查歌罗西书中一切和以弗所书相平行的经文，因为这两封书信的主题有许多相似之处。

如果不懂得原文，要找这方面的资料，必须靠新旧约英文的经文汇编（Englishman's Concordance）。杨氏的经文汇编，或史氏(Strong)的经文汇编也很有帮助。（台湾斗六浸宣出版社的《圣经原文中文汇编》已经问世，对中文读者当大有帮助。

(2)观念的交叉合参。所谓观念的合参，是指圣经某卷书中的一节或一段经文，和另一卷书的一段经文虽然用词不一样，实质内容却相同。这两处经文相同之处是在观念方面，而不是用词上。

希伯来书第二章和腓立比书第二章都讨论到道成肉身的性质；罗马书第三章和希伯来书第十章都讨论到赎罪的问题；哥林多前书第十五章和启示录第二十章处理的是从死里复活的同一主题；而马太第二十四和第二十五章必须和帖撒罗尼迦后书第二章相比较，因为二者都讲到末时的事。

(3)平行的交叉合参。圣经中有两卷或两卷以上的书，记述的是基本上相同的事件时，为了对整个事

件有通盘的认识，解经者应该要比较研究这些经文。耶稣生平中的事件，在四福音书中有不同的记录，所以必须对照研究。特别是头三本福音书，因为这三本福音书的内容大致相同，所以它们又被称为“对观福音”。目前已有英文版希腊文原文的《福音书合参》，中文也已有四福音合参出版。

保罗的生平记录在使徒行传中，但是他所撰写的书信中，也有不少他个人自传的资料。使徒行传中的资料应该和保罗书信中的材料对照了解。在这方面，英文有一本书《圣保罗生平合参》(Goodwin, A Harmony of the Life St. Paul)。这一本书虽然古老一点，近代有一些新发现的资料出，可以订正其错误。很可惜，一直到现在还有一本这方面的新书可以取代这本老书。

关于历史方面的资料，撒母耳记、列王记、历代志有些相同之处。这方面有“撒母耳、列王、历代合参”，中文有了译本(Crockett, A Harmony of Samuel Kings and Chronicles)。

### 丙、文体或文字类别

有些表达思想的方法不是用普通文法解释所能了解的。他们用一种特别的方式或表达其思想，这个固定的模式就叫文体或文字类别(Genre)。我们若要了解圣经，必须先了解文学上的“文体”，因为圣经使用了某些文字类别来表达其思想。

举个例子来说，关于对观福音中的文体类别方面，学者当中就有激烈的争辩。有的学者主张，福音书在未成文之前即已存在。这些未成文以前的福音书只不过是一些有关耶稣言行的零碎记录而已。反对这种看法的人坚持，福音书是文学作品，不过福音书不同于一般的文学作品，因为它所记载的内容，以及教会保存这些资料的方式，都和一般文学作品不同。

在文体类别方面，圣经可以分成三个大圈子，每一个圈子都大于前面的圈子。

(1) 象征性语法。象征性语法可能是一个片语，或是一句完整的句子。作者用超乎普通字面表达的意义，来传达他的思想。最常见的象征性语法有：暗喻、明喻、夸张法。暗喻是指直接的比较、类似、或平行等。例如：“以法莲是没有翻过的饼(何七 8)”。明喻功用和暗喻相同，不过它多了“如”、“像”等字。例如：“耶稣所行的事，还有许多，若是一一的都写出来，我想所写的书，就是世界世容不下了。”(约二十一：25)

象征性语法所包括的范围很大。我们再一次强调，研究圣经的人一定要知道这种语法的存在。假如你参考一本比较好的圣经注释，在解释经文时，作者一定会指出那一些是象征性的语法。所谓象征性语法，除了上述三种以外，还有：省略法(Ellipsis)，似非而是法(paradox)，反语法(irony)，提喻法(syndoché)，轭式修饰法(zeugma)，委婉词(euphemism)，简明法(brachylogy)，曲言法(litotes)，间接法(meiosis)，矛盾修饰法(oxymoron)，拟人法(personification)，双关语(paronomasia)，和转喻法(metonymy)等。

(2) 还有一些比较大的文体类别，使用于较大的背景之下。这些较大的文体类别有：比喻、寓言、寓言、神话、和谜语等。在这一方面，解经者也必须了解，圣经中确实有这些文体类别的存在。在解释这一类的经文时，要较严格文法解经法使用更多的想像力。一本好的圣经注释也会把这些特殊的文体指明出来，以使学习者从这些著作中取得所要的资料，而不必死背这些文体类别的细节。

(3) 圣经中的每一卷书都属于一种更广泛的文体类别。读者若注意一下，必可发现新约导论或旧约导论书中，作者试图把圣经的每一卷书分别归类于某种文体类别之下。学者们会把某几卷书分别归类为：历史书(如：使徒行传)；或戏剧(如：约伯记)；或默示书(用过去一些熟悉的表象来看未来，例如：但以理书)；或诗歌(如：诗篇)；或智慧收(如：箴言)。

讲到文体类别，有些类别特别引起争论，那就是：传奇故事(legend)，英雄类别(sags)，和神话(myth)。原因是，批评学的学者从消极的和积极的两方面来衡量这些文体类别。而许多学者就根据这几种文体类别，来否定圣经的真实性。从研究语言、文学、和传播的理论，我们知道除了直接叙述文体以外，还有别的方法可以传达作者所要表达的思想。圣经是一些被批评学者用来否定圣经的真实性，很自然的，一提到圣经中有这些文体类别，人就会起了疑心。文体类别本身并没有什么危险，危险的是，学者使用这些文体类别来否定文献本身。如果某种文体类别在传达神的启示时，扮演了一个积极的角色，那么我们一定要把它看作是圣经有机体中之一部分，不要一提到这种文体类别就有谈虎色变之感。

对于圣经中某一卷书，某一段文字，到底应该属于那一类的文体类别，解释圣经的人各有不同的看法，将来也一定还会有不同的看法。例如，巴尔特不相信圣经中的神话材料，对于见证神的启示有什么价值。而第十九世纪有一位福音派基督徒洋洋洒洒写了一巨卷的书，他把挪亚时代大洪水解释成一个寓意的故事，而不是一个真实的历史性事件。

不管解释圣经的人如何判断某一部分的经文是属于那一种文体类别，这对于释经学的原则并没有什么影响。不过，某段经文或圣经某卷书的文体类别，可以作为解释该书其余部分之根据。在这一方面雅

歌可能是圣经中最引起争议的一卷书。我们或者把它当作是一本寓意性的书，代表神与人，以色列和耶和華，基督与教会，基督与信徒之间的关系；或者按字义来解释，（同时承认，本书中有许多诗的形象），当作是神学上解释为人类男女关系到的问题。我们对这本书是属于什么样文体类别的立场，可以决定我们对这本书的解释。

要评估福音书是属于那一种文体类别并非易事。有些人把福音书看作是纯粹的历史报导；而十九世纪和二十世纪极端派的批评学者则认为，它们是神话性的材料，也就是早期教会出于他们敬虔所加上的材料，所以并不重视历史的真实性。大部分现代新约学者都不认为，福音书是一般人所了解的那种传记。他们的看法是，我们无法从福音书中研判出《基督生平》。描述基督之一生的电影、小说、话剧，其结构都和福音书本身有所出入。还有，大部分现代的学者（包括福音派的学者）相信，福音书是见证的、或信息的、或传道的、或教导的材料。这些材料的真实性有多少，那就要看学者个人对默示和启示的信心有多强了。福音派的学者接受，这些材料是真实可靠的。

如果一个新约学者相信，福音书基本上是属于神话的，或是“未成文以前的资料”，这种态度会影响到他对福音书中各事件的解释和经文释义。如果一个学者相信，福音书把早期教会真实的见证和信息的内容保存下来，并且由使徒们忠心的流传下来，那么他们解释这些材料时又会是另一种态度了。

以上只是一些例子，让我们看到，在解释圣经时，判断一段经文属于什么文体类别是何等的重要。假如这一点不弄清楚，可能一开始就会把事情弄得一塌糊涂。

许多现代神学书籍毫不分别的就指责，福音派或正统派的人是“死板板的字义主义者”。这样的指责牵涉到几方面，其中之一是福音派不了解文体类别，以及文体类别对解释圣经的影响。他们最喜欢攻击的目标是基要主义者按字义解经的末世论。基要主义派者相信，未来事件的预言，要按严格的字义来解释。他们最喜欢提出来作为嘲弄对象的是，现代武器已经发展到枪炮、坦克、飞机、火箭，可是末世的大战还要恢复到使用弓、箭、矛吗？基要主义者就是因为缺少对文体类别的认识，所以才作出这般荒谬的解释。

不过，在这里必须说明清楚，改教运动主流派——安立甘宗、改革宗、路德宗——的神学，都没有采取这种反对文体类别、死板板照字义解释的解经方法。相反的，这些主流神学主张，按照他们语言学最好的传统，除非我们先辨明经文的文体类别，我们无法正确的了解或解释一本书。\*5 在这个传统中，对于一段经文应该属于什么文体类别，应该按照字义解释到什么程度，学者之间意见并不一致。我们也不可忽略他们之间的这些歧异。重要的一点是，虽然在这个传统之下，意见有不一致的地方，但这个传统并不强迫人一定要按严格字义解释一切圣经。

还有一件事必须提一下，这是比较属于神学的问题，而不是文体类别。路德宗的神学家在律法和福音之间划了一个清楚的界限，而改革宗和安立甘宗则否。\*6 律法和福音的差异，在路德宗的神学家、或解经家手中是一个有用的工具。就是在这一点上，路德宗和改革宗的解经学有了分歧。律法是神的义怒、神的审判、神对罪的恨恶、神奇异的声音、神陌生的工作。福音是神的恩典、神的爱、神救赎。这并不是新约和旧约之间的差别。这两者之间的差别也不是“律法和恩典”的差别。律法和福音的差别贯穿整本福音，按照路德宗的看法，若要真正明白圣经，了解这一点是绝对必须的。所以，这一点也是路德宗讲道神学中最主要的成分之一。\*7

改革宗神学家则认为，律法包括在福音之内。它表达了在信靠神这件事上道德的重要性，以及在救赎工作中悔改的绝对必要性。改革宗神学家并非不知道，在诸如罗马书、加拉太书、和希伯来书诸书中，律法和福音确实有别，但是他们不相信，这种区别达到必须将之立为一个主要的释经学之原则的程度。

奇怪的是，许多前千禧年派和时期论（dispensational 或作时代论）神学，在对律法和福音的看法上比较接近路德宗。可是如果坦白检讨的话，前千禧年派和时期论的神学传统，实际上是站在改革宗这一边的。

## 第五章 更正教的解经体系（三）

### 丁. 文化

修辞学在希腊人手中变成了一门专门的技巧，希腊人又将之传给罗马人。希腊人在战场的胜利，制造了一个富有和半富有的公民阶级（既中上阶级）。在均分所掳获的战利品时，他们往往会发生彼此控告的情形。结果有一种专家应运而生，这种专家擅于把案情作摘要，提出辩论。在当时文明还没有发达道可以提供法律文献的程度，这种专家才是非常必要的。

这种专门人才即是修辞家又是雄辩家，专门帮助希腊人在法庭上雄辩。所以修辞家集学者、辩论家、

逻辑论者、演讲法专家于一身。后来这种专家也成为了罗马法律系统的一部分。由这些专家产生了一些修辞学的文献，其中包括了希腊的亚里斯多德，和罗马的 Quintilian,他的 *De Institutione Oratoria* 一书乃是修辞学历史上的一部经典之著。

这种修辞学家类似今天的律师。很明显的，为了替委托人作辩护，他必须知道许多方面的事情。为了充实自己，以备辩护之用，他所读的那些课程叫做【人文学科】(liberal arts)。原来的人文学科共有十至十四个课程。主后第五个世纪这些人文学科被浓缩成传统的七个科目。中世纪大学开始成立时，这七种人文学科的课程就成为他们基本的科目，称之为七艺。

中世纪末期，文艺复兴运动期间，产生了一批人文主义学者，他们在当时都颇负盛名。这些人最热衷追求的事物之一是，重新发觉古代希腊和拉丁作家的古典著作。不过，他们强调一点：只有学习语言还是不够的。研究古典著作的人，除了语言之外，还必须知道古代世界的历史，但是人的文化。他们所谓的语言学，不单单是与研究单字和文法，而是通盘研究古代文法和历史的学术方法。这对于那些解释这些文献的人，以及对于研究希腊好拉丁语言的人，都是同等的重要。

路德和加尔文二人都受到当时人文主义学者很大的影响，所以在解释圣经时，他们都采用当时的语言学解释法。他们对语言学的了解，和当时人文主义的了解一样。那就是说，除了研究一本书和其语言以外，还要了解这本书的历史和文化背景。说以改革家们所主张的解经方法，不但是文法的，也是历史的，文化的。今天更正教的解经者也站在改教家们的传统上，他们接受的是语言学的解经法。

在研究圣经中的某一卷书时，适当了解其文化和历史背景是绝对必要的。这一点从考古学对了解旧约方面的助益，就可以更清楚看出来。虽然前几辈的学者对于旧约中的单字和文法都有认识，可是有限经文他们还是不能解明。经过一个世纪半考古学的努力，许多原本晦暗不明的经文，因为发现了其文化和历史背景，而告真相大白。

在解释新约时，也是一样需要了解其文化和历史背景。好几个世纪以来，学者都是先在大学中学过了古典希腊文，然后在接受神学训练时，他们就用以研究新约的希腊文。不能避免的，他们就把研究古典希腊文时所学到的历史和文化背景带进新约的经文释义中去。在不知不觉中，他们就以希腊古典世界的历史和文化背景，作为解释新约的基础。

可是，偶尔也有一些学者不按照这种方式解决他们用更多世纪开研究旧约使其的犹太人文学。John Gill (1697—1791) 就是一个这样的人。他是一位著名的浸信会神学家和圣经注释家，他跑在代的前面在所学的注释中大量使用拉比文献的材料。1900年，另一位学者 (Israel Abraham) 在【桥圣经论文选】中就提出一项指责：学者在解释新约时忽略了拉比们的著作，这是不应该的。终于新约学者们看到了，新约的真正背景是在巴勒斯坦，不在希腊；是拉比的著作，不是希腊古典著作；在许多情况下，研究亚兰文反而比研究古典希腊文有用。今天新约研究，已经了解到新约圣经的文化背景已经由雅典转移到耶路撒冷。下面的这些学者对于这个转变有很大贡献：G.F Moore, Joseph Bonsirven, Wilhelm Bousset, Israel Abrahams, C.G Montefiore。\*最后由一位 Strack Billerbeck 集其大成，撰称了一部按照犹太人拉比著作 (Talmud and midrash) 所作的新约注解。著名的【新约神学辞典】中，血多许多作者大量引用这本书中的材料，再加上他们自己研究拉比文献所得的成果。除了这个转变以外，附带也启发了人们研究亚兰文的兴趣，因为亚兰文是耶稣时代一般人所使用的语言。今天的新约专家不但精通古典希腊文和其文化背景，他们也认识古代的巴勒斯坦，古代的犹太教以及亚兰文。所谓文化，我们是指一个家族、民族、国家藉以存在的一切方法、风俗、习惯、工具、建筑、制度等等，请勿把【文化】和【教养】混为一谈。【教养】是指更进步、更复杂的存在层次。不管人写的是什么，他都是按自己的文化背景写出来的。他们的文化决定修饰、润色、引导、或影响了他们表达自己思想的方式。虽然有些作家对自己的文化产生反动，故意和自己的文化分离，甚至批判自己的文化，可是到头来他还是无法逃脱自己的文化。实际上他对自己文化的攻击，是站在这文化之一部分来攻击同一文化的另一部分而已。所以，研究文化背景乃是解经所不可少的。

按照其文化背景来解释圣经，还有一种预防的作用。从文化背景，我们可以了解一个单字当时所含的意思。旁门异端之解释圣经，通常都是【非文化】或【无文化】的。这就是说，他们不顾其文化背景，就把自己的信仰、传统、观念强加在经文上面。所以，旁门异端的作者，在解经时不顾经文的文化背景，违反了解释圣经的原则。例如：任何有关赎罪的教理，应该从圣经作者当时之文化背景来加以了解，而不应该用新的外来的形而上学、神智学、或哲学的系统，强加在基督教的信仰上。例如：基督教科学派根本就不尊重研究古代圣经世界文化和历史背景的重要性，而把自己的科学观念加在圣经上面。另外一个例子是田立克，虽然他对圣经和历史的材料都有认识，然而他却用一种很复杂的方式，把现代的实存

观念强加在救赎的教理上。

第一，解释者必须研究【圣经地理】。如果历史是圣经时间上的背景，那么地理就是其空间上的背景。解经者必须认识经文中的山、川、平原、五谷、植物、动物、季节、气候等。要了解出埃及记中的十灾，解经者必须了解埃及的地理，埃及的诸神、埃及的植物和动物。要了解使徒行传，解经者必须了解当时保罗，特别是他传道旅行所经之地的世界。许多旧约经文，如果我们了解其他地理背景，就可以有更清晰的认识。诗篇中也提到了许多地名，除非我们了解这些地点之所在和有关背景，否则这些地名只是挂在我们脑海中的一些名词而已。关于耶稣被钉十字架的事，我们不知道【骷髅地】这个字的意思是什么。今天我们说的【骷髅地】是从拉丁文来的，意思是【骷髅】。希腊文是【各各他】，是由亚兰文来的，而亚兰文又是从希伯来文而来的。【骷髅】可能是指旧约的传说，说亚当的骨头在此被找到；也可能是指犯人被处死之地，所以就被称为犯人的【骷髅地】；另外一个可能是，这一座山的断面看起来像骷髅。从历史来看，这里第一个解释比较有可能，因为在那一带地方没有一座山看起来像骷髅。不过有一位叫戈登的学者却对这一节经文有另一个解释，他在耶路撒冷现在的城墙外找到一处地方，认定那就是当日的各各他，今日人就戏称这个地点是【戈登的各各他】。

这一点我们不必多说。圣经里的每一个事件都有其地理背景。解释圣经的过程之一，就是要尽可能找出和那件事情有关的地理背景。或多或少，这样的背景可以帮我们了解那段经文。

第二，圣经解释者必须了解【圣经历史】。圣经里面的事件不但和地理背景有关，也和其历史背景有关。事实上，圣经，中的事件乃是在历史这条大河流中发生的。

感谢过去这一百多年来学者们的努力，现在我们在圣经历史方面有着太多的材料。我们有在埃及发现的石碑，有在巴勒斯坦各考古地点所挖掘出来的遗物，有在小亚细亚找到的碑石、铭文，有经历许多世纪仍未淹没的泥板和蒲纸，在米索波大米山谷所做的详细研究等等。另外我们也有历史学者所留下来的文献，例如：埃及的马尼托，犹太人的约瑟夫，和罗马人的塔西图。

罗列在下面这段话中，准确地说出了认识圣经背景的必要性：

一个扎根在历史之间，以历史为基础的宗教，不能忽略历史。因此，了解圣经的背景并不是一件多余的事，我们解释圣经时不能没有他，也不能把一些观念和原则硬和它们所产生的背景加以分割。\*2

在这方面，我们可以举出数以千计的理由，证明要了解圣经，要更深明白经文的意义，没有认识历史背景是办不到的。

只举一个例子，就是基督被钉十字架。在历史背景方面，我们必须知道犹太人为什么处于当时当地的情况；我们必须了解当时犹太人各派别：法利赛人、撒都该人、爱色尼人、希律党人等之起源；我们必须知道当时犹太人的法律制度，以及公会的功用；我们必须认识为什么当时在巴勒斯坦有罗马人；我们必须知道罗马人如何统治巴勒斯坦；我们必须知道罗马的法律制度；我们必须知道犹太人和罗马人之间有什么安排，也就是在罗马人统治之下，犹太人拥有哪些权利；我们必须知道十字架上刑罚的起源以及罗马人如何执行这种死刑。我相信，上面所提及的这些，还没有把我们要更深入了解基督被钉十字架事件，所必须认识的一切历史背景，完全包括进去。

假如要再举另外一个例子的话，那就以启示录的解释为例。如果我们忽略了主后第一世纪的历史背景，把启示录这一本书当作和历史没有任何关系，只是一些表象记号而已，那么我们就无法解释这本书。勉强解释的话也是皮毛的解释，而且必然会步入歧途。可是，我们若知道其历史背景，就可以了解作者为什么用这种方式写作，这本书在教会中发生了什么功用。结果我们就可以从这本书中找到许多真正有意义的东西，虽然书中许多资料，我们仍然无法了解。

第三，解释圣经的人必须研究圣经文化。这里我们所用的【文化】是指严格的人类学中的定义。人类学者把文化分成物质文明和社会文明两类。物质文明泛指一切东西---工具、用品、住处、武器、服饰等等---这些东西是人们用以维持他们的生命的。社会文明泛指一切风俗、习惯、仪式等等，就是人们在社交活动中，所遵循的那些规条。

在这方面我们有许多的材料，从这些材料中我们也可以看到了解圣经中各种不同文化的重要性。下面的著作，给我们提供了这些方面的详尽资料：E.Rice 的 *Orientalisms in the Bible Lands* ; M.Miller 和 J.Miller 合著的 *Encyclopedia of Bible Life* ; F.Wright 的 *Manners and Customs of Bible Lands* 。一般的圣经辞典也会提供我们这一方面的材料，不过最新出版的可能比较好，因为考古学在这方面的研究，最近有不少新的发现。

有关物质文明一些比较明显的实例是：楼上的房间比较大，适于大批人聚集之用（徒一 13）；在基督的时代，人们吃饭是斜躺着吃，而不是坐着吃（约十三 23~24）；犹太人净水的方法是，把水倒进大水

缸，让杂质沉淀到底下（约二 6）；烤饼的方法是在土箱上铺一层东西，下面用草作燃料（太六 30）；在基督时代，油灯很小，所以人可以一手拿三四个油灯。愚拙的童女没有为他们的灯预备油，由于新婚之夜的庆典可延续到四五个钟头之久，所以他们的油用尽了（太二十五 1 等）。

整本圣经从创世纪到启示录，包含了各种文化，所以圣经中有许多不同的社会文明。在解释圣经时，我们一定要尽其所能，了解那段经文背后特别的社会文明。创世纪第一至十一章内容的背景是米索波大米。约瑟的故事是在埃及。出埃及记的历史反映的是埃及的文化。保罗传道旅行的文化背景是希腊——罗马文化。哥罗西书所表达的文化背景和希伯来书也不一样。

解释圣经的人要研究找出圣经中某一事件背后的文明习惯，例如：成年的仪式、婚姻的仪式、葬礼的仪式、政治的结构、法律的制度、家庭的组织、农事的习惯、生意的习惯、打仗的方法、奴隶的制度、对付俘虏的方法、钱币的制度、经济的体系、和宗教的行为。要了解保罗在亚略巴古（徒十七章）的演讲，解经者必须了解一些希腊的哲学。保罗在哥罗西书所提到的许多事，背后都指向某种形式的神哲异端。

研究正经中文化因素，最主要的目的是帮助解经者知道，圣经所指的原来事物是什么。圣经原来的社会背景，可以使我们有真正的、在控制之下的、字义的解释。单字、句子、词藻第一层次的意义乃是在於他们所出自的文化。假如没有研究文化之助，【字义的解释】就不完整。和圣经历史一样，文化背景并不是我们有时间才研究，没时间或是环境不理想就可以忽略过去的。要正确了解圣经，这两样都是不可或缺的。

今日一个最迫切的神学问题，决定到底圣经的性质受到文化之影响到什么程度，受到其当时特别之历史背景的限制有多大。要了解这个问题，我们必须费一点笔墨来说明。

在第十八和第十九世纪中，关于旧约和新约有一些批评理论的出现。这些理论攻击圣经的可靠性、圣经在科学知识上的正确性、以及圣经文字的真实性等。这就是说，他们拒绝接受过去传统所承认的圣经中各卷书的作者、著作日期、以及各卷书的统一性。起初这些批评派被称为【新义主义】，因为他们以为自己可以自由的重新安排希伯来文的经文。后来这些批评派又被叫做【德国批评主义】，因为鼓吹这些理论的人，许多都是德国学者。另一个名称是【高等批评学】，因为这些理论不以鉴定经文之真伪（低等批评学）为足，他们坚持还要作文学的批评（高等批评学，这并不表示这些极端批评学者的身份，而是因为习惯上如此称呼）。还有，他们又被称为【极端批评学】，因为他们极端离开传统的圣经批评学。不过，关于这些批评派，最常被使用的名词是【高级批评学】。在目前的讨论的范围内，我们可以说，这种批评学认为，我们圣经中一大部分的材料反映了他们时代的文化背景，所以对基督教学者来说，这些材料既没有约束力，也不可信。

由于相信新约圣经受到文化的限制，所以布特曼对新约圣经作了一种非常极端的解释。按照他的看法，新约圣经是用神话的形式表达的，所以不能为现代人接受。

按照他这样的观点，在文化和释经学方面有了一个极端的转变。根据早先用语言学解释圣经的方法，了解文化背景可以使人对圣经中神的启示有更清晰的认识。现在，按照布特曼的理解，新约圣经中许多部分所反映的是当时的文化。因为文化并不就是真理，所以圣经中大部分材料不能被接受为神的启示。

在一个文化中，人对事物之理解，以及这些事物含有多少真理，是非常复杂的问题。南美洲某一个印地安小部落的人之宗教信仰，他们所相信的世界之起源，以及其运行方法，可能完全错误。即使把他们的这些信仰换成最新的方法说出来，人们还是可以看出，那是这一个部落文化中人们造成的一个集体性的错误。在另一方面，数学所使用的记号和象徴，是全世界学者所共同接受的。这些记号和象徴完全超越了文化，他们所代表的真理，无论放在什么样的文化中都不改变。几年前有人讨论到人类如何能够与其他星球的人通信息，有人提出一个建议，就是把毕氏定理用记号写出来，加以附图，假如其他星球有智慧生物存在，他们一看那图和记号就可明白。假如真是这样的话，毕氏定理所代表的真理不但是超越文化的，甚至是超越星际的。

在这两者之间，还有一个中庸之道，那就是有些学问部分是属于文化限制之下，部分是超越文化之上的。即使我们相信柏拉图的哲学是、真正的哲学，我也不一定要接受他所写的一切东西。他所学的一些类比，一些例证，一些论点，属于他当时文化限制之下，今天对于我们并没有价值。所以柏拉图所写的东西，有一部分是超越王文化的，有一部分是属于文化限制之下的。

对于圣经这个问题要怎么解呢？下面几个可能性曾经被提出。

（1）我们可以说，圣经和其内容与刚才所提南美洲哪一个印第安小部落没有很大差别。圣经是一本受到文化限制的书。它唯一真正的用处是，它含有某种古代的历史和古代的文献，所以对今天的历史

家和研究文学的人有用处。另外，也许还有两三个道德上的真理，今天的人可以d得到教义。可是，无论怎么说，圣经并不是一本神启示的书。

(2) 我们可以说，圣经中的某一小部分是神学上的标准规范作用，但是其余的部分都受到了当时文化的限制，今天我们不能相信。这一【小部分理论】是什么？学者看法不一。康德认为，宗教中具有标准作用的，乃是伦理。因此，圣经中具有标准规范作用的，就是伦理。以批判的态度从圣经所取得的理论，乃是超越文化限制之外的。富斯迪则讲到永久的范畴：信心、爱心、信任、恩惠、怜悯、公义等，经过历世历代任然有效。而圣经中那些教义或教理的部分：原罪、地狱、或三位一体等，都纯属于文化，所以对现代人没有约束力。

布特曼和存在主义者则相信，在新约圣经中有实存的和讲道的部分。这是超文化的，其余部分是神话，是现代人所不能相信的。田立克大约也会说同样的话，不过他会从关于【新存在】的实存教理来说。

(3) 我们可以说，圣经中那些属于基督论的部分是超文化的，而其余则非。这个看法以许多不同的方式出现。老一辈自由主义者的看法是，圣精中凡是符合【耶稣的精神】者，都是超文化的。有些极端派的神学家则引用潘霍华的口号：【为别人而成为人的耶稣】，说这个乃是衡量圣经中某些部分是否为超文化之原则。卜仁纳则比较从历史和神学的观点来看。他说，圣经的权威乃在于基督论的性质，凡是属于基督论的部分都是超文化之限制的。

(4) 历史的、传统的看法是，神的启示是在文化形式之内，也是通过文化形式传给人的。因为任何由神而来的启示，必须借着具体的文化背景，按照人特殊的文化，才能传达给人。否则，启示就没有什么意义。讲到圣餐中基督真正的临在，路德宗的神学家说到基督在物质里面、中间、下面临在。他们用这种方式来表示基督真正的临在，而不致成为【化质说】。我们也可以仿效这种说法，说圣经中的启示是在文化的里面、中间、下面临在，所以纯粹的文化不能化质成为启示，而启示也不能脱离文化形式而独立。

这也正是巴尔特所要强调的一点，他说，神的启示有特殊的犹太文化背景。但是我们不必因此而大惊小怪。即使圣经是犹太人写的，有犹太人文化背景，但是因为圣经是神的默示，所以能够在非犹太人文化背景中，一再的成为神的话语。

因为圣经是神所赐的启示。是神所默示的，所以从最开始之时既拥有超文化的特征。就因为如此，他可以被翻译成世界上的各种语言，可以用知识来研究，可以被适当的解释，可以产生神学的真理。因为圣经确实是在犹太文化中产生的，整本圣经都印上了犹太文化的特别记号所以并非整本圣经都是完全超文化的。这个问题并没有简单的解决方法，也没有一个简单的公式可以帮助解经者分辨哪些是超文化的，哪些不是。我们必须宣告，我们知道有这个问题存在，我们尽力而为就是。而靠着神的恩典、他的智慧、他的奥秘、今天他能在圣经文化印记的里面、中间、下面，把他的话语传给我们。

## 第六章 圣经在教义上的用法

释经学的使命之一，就是使人在神学和个人生活中，正确使用圣经。从教义的角度解释圣经乃是神学家的工作。这是比经文的文法和历史意义更进一层，进入到圣经中更完全的意义去。文法学者在经文释义时，对于某些文法的看法也许有些差异，他们这些差别的观点，对于神学可能有影响，也可能没有影响。可是神学家之间看法的分歧则更尖锐、更深刻，因为神学家所处理的是圣经真理所牵涉到的各方面。严格的文法和经文释义的研究，可能永远不会讨论到三位一体的问题。可是，这个问题在神学家从事对照研究之时，就无法逃避了。

因此，从神学的角度来解释圣经，其特征是：第一，扩大经文的文法意义，以发现其在神学方面更完全之含义。第二，综合对照研究整本圣经中，与某一个特定题目有关的资料。

主张从教义的角度来解释圣经的人认为，这样作是正当的，他们宣称圣经含有对神的认识，而这种对神的认识可以用教导表达之。圣经的宗教不只是一种宗教经验，而其教导也不只是宗教上的思考而已。圣经的宗教是建立在对神的客观认识上。从哲学的术语来说，这是一种启示的有神论。常常有人指责，正统派的人把圣经当作【神学的欧几里德】，或是【有关神的知识命题】，这是错误。相信圣经中的客观启示并不就是贬低至宗教上干燥的智力主义。改教运动者及改教期间的那些神学家就没有这样的问题。但是，新正统的作家却说，正统派代表了宗教上的智力主义，也就是说，所谓信仰只是对某教条或教义表同意而已。而那些跟从新正统派的人，根本不去研究这样的指责是否有根据，也随声附和，甚至把这样的指责当作是正统派的【商标】。智力主义是一种病，这种病可以感染到任何神学体系，包括新正统派在内。



因为相信神在圣经中有真正的启示，所以更正教的保守派相信，圣经可以作神学上的解释。我们的主在他的大使命中，把教导列为重要事项之一。在他的事工中，他自己就是一个教理的教师。我们看到，人们因为他的教训而惊讶（太七 28）；他自称所教导的教理是从神来的（约七 16）；他还邀请人来发现他所教导的教理之源头（约七 17）。保罗说道要从心里顺服道理的模范（罗六 17），警告人要提防异教的假道理（弗四 14）。他一再提醒提摩太要留意纯正的道理或教义。在写信给提摩太的两封信中，提到道理或教义的地方，至少有十二次。在提摩太后书第三章第十六、十七节，他所提到的圣经的第一个益处是【教训】，又可译为【道理】或【教义】。

教义赋予基督徒的信仰以实质和形式。如果神在圣经中没有自我启示，就不能有教义；但是，神若已经有了启示，就可能存在教义。教义是由神的自我启示引申出来，所以我们说，教义赋予基督徒的信仰以实质和内容。早期教父和诸改教家相信，圣经含有神真实的启示。可是，士莱马赫、立敕尔和其他宗教自由主义者，普遍拒绝这样的看法。现在，自由主义者的信仰，在批评主义的铁砧上已经被打的又平又薄了，人们一眼就可以看出他们的错误。正统和新正统一致相信，宗教自由主义已经在神学上宣告破产了。\*1

然而，新正统派对命题的启示之攻击又不遗余力，他们认定启示乃是内在的相遇，把圣经降低至【见证】或【工具】的层次。自由主义者所无法逃脱的厄运，他们是否能逃脱，这实在是一个问题。新正统派所无法解决的一个问题是，一个非命题的启示，怎能产生一个真实的命题的见证。我们可以预料，新正统派由【布道】期进入到【批评】期，一定会发展出【命题】的一翼。可是，我们还不清楚，为什么一个非命题（既没有内容）的启示能产生一个命题的见证（既圣经）。

东正教、罗马天主教、更正教。各种方式的正统派在历史上都接受一种神的启示，并以之作为真实神学的基础。在这方面，我们同意纽曼所写的：

**我在许多事情上都改变过，但是在这件事上不改变。从十五岁起，教条已经成为我信仰的机要原则：我不知有别的宗教；我无法想象到还有别的宗教；如果宗教是一种情感，对我而言是一种梦幻和笑柄。就像有人谈孝顺却没有父母，谈敬虔却没有一个超然的神之存在。**

释义解经的结束就是教义解经的开始。这种教义释经是在一般释经学的指引之下进行的。在对圣经从事教义研究时，我建议要接受下列原则的管制：

#### **（1） 神学家是一个已经蒙救赎的人，站在神启示的圈子内。**

他是一个已经被改变了的人；他已经重生了。他是一个奉献的人；他已经在圣经里，在耶稣基督里面找到了真理。他并不是一个宗教旁观者，而是一个心怀关切的人。他寻求一个最完全的解经，以说明神启示的意义，和他个人对神恩典的体验。他的动机是要介入那由他亲自体验到的福音所产生的神学，他并且寻求据以传福音的那本圣经的意义。

这和人对待整本圣经的态度有密切的关系。圣经基本上是神的爱、神的救赎、神的救恩，被个所接受的一份记录。我们所处理的真理，比数学或逻辑学的象征形式主义和科学的偶然关联更高一个层次。在神学了，我们所处理的问题是个人、道德的、伦理的、属灵的、看不见的。因此，神学的科学必须在信心和献身意志不残圈子内进行，而不是枯燥的、抽象的、或非人格化的研究。

更进一步说，这乃是指，神学的重要主题是和神有关的那些伟大真理：他的爱、他的恩典、他的神圣作为；和人有关的那些大真理：人的被造、人的罪、人的未来；和耶稣基督有关的伟大真理：他的降世、他的生平、他的死、他的复活、他的升天、他的祭司职分、以及他的再临等等。

如果把圣经当作预言或世界政治的手册，那就是误用了圣经，因为这样的态度错过了圣经的中心主题：基督论和救赎论的联锁。极端的时期论者因为太致力于描述在许多不同时期中神的计划，结果误用了圣经。一般的时期论者，若不小心也不会有这种危险。解释者最主要的工作乃是判断圣经中不同的经文各属于那一个时期。如果不这么作，那么就曾以错误的教理和行为来教导人，并且把它列于错误的时代中。像这样，先作好框框，然后把经文加进去的解经法，和福音派及保守派解经的传统，相去太远。

这并不是抹杀了预言或时期论的解释，而是说，要弄清楚某一段经文，是属于神的启示中那一个时期。

**（2） 主要的教义方面的教导，要建立在按字义解释圣经的基础上。**在讲到一般释经学时，我们主张，圣经的字面意义乃是了解圣经的第一个，也是控制的原则。这个原则也应该运用于从教义的角度解释圣经上。这并不否认，实质上的教义真理是用象征的、比喻的、预表的、诗歌的方式表达的。但是，正如前面说过的，象征等等方式：第一，其存在根本上就要倚靠字义，第二，它也必须用字义来加以控制。例如：试图把利未的祭司职加以灵意化，作为教阶制度辩护之用，这样的作法缺少新约的佐证。

关于信仰重大教义，应该建立在按字义方法可以了解的圣经意义上。任何神学若不用字义来加以控制，都会像教父时代和中世纪时代的解经一样，把我们带进令人困惑的迷宫中。

(3) **我们神学的主要部分应建立在新约的教训上。**虽然在时间上，旧约在先。但是在方法上，新约应在先。新约是启示的顶石。在新约中，神的话藉着最高级的启示的器皿，他自己的儿子（来一 2）启示出来。因为新约是神最终、最完全和最清楚的启示，所以若让新约绕着旧约转，那是最傻不过的了。

新约记录了耶稣基督，神道成肉身（约一 1, 14）的一生：他的出生、事工、死、复活和升天。而在书信中，有伦理的、属灵的、和神学的真理之完全启示。基督徒的神学应该端端正正的建立在新约之内。不管东正教、罗马天主教、和更正教的神学家，在看法上有多大的分歧，在这一点上，他们是完全一致的：旧约圣经对基督教会的价值乃是它是基督徒文献的种子和预备阶段。我们这么说，绝对没有贬低旧约的意思，也不是说旧约中神默示的程度较低。这乃是承认圣本身所记载的真理、启示的完全亮光是在新约里面照耀出来的。有关信心、罪、救赎、基督、在圣圣、复活、天堂、地狱、新天新地和新耶路撒冷的大教义，都是在新约对经中最清楚发展出来的。

这就是说，神学家在引用经文证明时，应该要了解各节经文的历史背景。否则他所引的经文证据，只是把有关的经文综合在一起，没有轻重、先后之分。这中轻重、先后之分，在圣经神学中是不可缺少的。

(4) **经文释义应先于任何神学体系。**圣经本身就是神的启示，我们的神学体系应该从圣经而来。我们要了解神的真理，唯一的方法是正确的从事经文释义。所以，经文释义应先于任何神学体系。

由于从圣经以外的来源，取得了神学体系和神学的架构，结果给教会带来许多灾害。士莱马赫的神学是从多神论的基础发展出来的；黑格尔解释基督教的支柱乃是逻辑的多神论；康德对基督教的观念受到了他对伦理的看法之支配；立敕尔的神学是循康德的哲学发展的；而新正统派的思想，有许多是受到祈克果、海德格、康德、和胡伯等人的影响。

如果基督教神学的基础是神的启示，那么神学就应该建立在启示上，而不是哲学上。

历史的更正教之立场是，要把神学建立在圣经的释义上。一个神学体系应该使用经文释义砖块，一块一块砌起来。因此，神学不过是经文释义所构成的。系统神学家的使命是要从这些已经确定的经文释义之传统着手，一块一块砌起他神不系统的圣殿。可是，他必须先确定自己所用的每一块砖都是正确无误的，他才能够作必要的归纳，继续加以组织、分析，以建造一个神学体系。

哲学在神学建造的过程，可以扮演一个重要的角色。不过，哲学本身不是神学的材料，也不是神学的原则。哲学的功用是辅助性的。神学家使用形式和应用逻辑学的原则，以打造出他的神学系统。他自己必须了解哲学家和神学家以及神学和哲学历史中所共同面临的问题。他必须学习各种不同形式的有效的论证方法。他要找出神学家中的哲学家所提出的批评，并且要学习判断，哲学家错在何处，对在那里。

释义神学家和系统神学家设法决定神启示的内容。哲学的哲学家是看门狗，是侦察员。

他睁开眼睛看当代的哲学，观察他们的发展，他们与基督教可能有关系，或好、或坏。他观察科学家所写的文章，看看现代科学对基督教信仰的关系与重要性。他详细阅读当代的神学作品，看看是否有古代的异端，藉着现代的外衣又借尸还魂。看看这些神学思想，在那些方面使用了什么样的哲学假说。

教会需要释义的神学家，也需要哲学的哲学家。二者缺一，教会都会受损。释义神学家保护教会，使之不致作成异端的解经；哲学神学家保护教会，不使非基督教的原则侵入基督教神学中。

(5) **神学家一定不要把他的教义延伸超过圣经证据之外。**一个科学家可以照自己所喜欢的，提出许多理论。为了把真假加以分别，他的理论必须接受两种考验：逻辑和实验，除非经过这两种考验，并且都得到肯定证实，否则他不能说自己的理论是正确的。所有科学的假说都要接受逻辑和实验的管制。在经过逻辑和实验证实以前，人不能反假说当作事实。

神学在这方面又如何？神学上的假说，要靠什么来分别真假？当然，控制神学，分别其真假的乃是逻辑和证据，造成的原因都是神学家把自己延伸超过圣经证据之外，试图去解决那些没有办法解答的答案，因为圣经本身在这些方面什么都没说。就在他担负起罪的那个时刻，到底人神二性之间确实的关系如何？到底是从什么角度来看，我们主的受苦是惩罚性的？他受苦到什么时候了？这些问题也同样可以拿来问有关道成肉身和三位一体的教理。在这些微细的问题上，我们没有什么资料，所以有神学上我们对这些问题所下的定义都是消极的：我产不知道在某件事情上精微细节的真理是什么，我们所知道的只是那些是不合真理的。

每一句话都有含义。圣经里面的句子也有其含义，我们对圣经所说的那些句子也有含义。科学使用

逻辑和实验以分辨句子含义之真假。神学的工作非常有创造性，也非常有综合性，所以我们必须超越经文释义之外。神学家必须非常小心，有技巧，以及使用他所学了，正确的找出经文的含义。因此，他必须了自己的困境，尽可能依照圣经资料而行。

关于天堂，也有许多问题：我们要吃东西吗？穿衣服吗？互相认识吗？记得那些已经死去的亲友吗？家人又可团聚吗？我们所看到的是三一神，或是圣子本身？婴孩也会长大成人吗？我们说的是希伯来话或希腊话？这些问题最好的答案既不是最聪明的，也不能感动人，但这却是在圣经资料的限制之内：因为圣经什么都没说，所以最聪明的办法是安静不说。

还有，在神的主权和人的自由相互关系的问题上，我们所说的每一句话都要小心翼翼。也许我们在这方面有难处，是因为我们所问的问题圣经资料都没有答案。历史上加尔文和亚米纽斯派之间的大辩论，其重要性当然不容置，可是法柏的精神却可以作为我们在这一件事情上思想的参考，也许还可以作为处理其他神学问题的参考。他说：

这看起来不是最合哲学的，但这可能是我们所能采纳的最聪明的看法，那就是真正的真理可能介于加尔文派和亚米纽斯派两种敌对立场之间。不过，我认为，如果要指出真正真理之确实所在，那是超过了人能力之外。这就像一条两端延伸很长的链子，我们可以清楚的看到相对的两端，可是中间部分却被乌云遮盖，被无法穿透的黑暗包住。

在逻辑和科学上所受的训练，可以作为经文释义的最佳基础。这可以给解释圣经的人在逻辑学所用的一般原则，和在归纳法及证据方面的法则，以及实际应用于实验室中的那些法则，以必要的背景。经文释义很多都要倚靠含义的逻辑，归纳和证据的原则，所以若不懂得这方面的知识，那是很不聪明的。实验室的工作有适当的管理，可以使学生相当靠得住的分辨出，哪些证据是正确的，哪些证据是不正确的。

牧师、圣经学者、解经者若没有经过逻辑学和科学的操练，对于含义和证据可能有不正常的观念。这样的人往往诉诸感性，这是严重违反逻辑和证据的法则。但是，像这样感性的讲道，也可以在那些没有分辨力的基督徒听众间产生相当大的效果。然而，追求属灵的福分绝不能以牺牲真理为代价。

总而言之，没有一个简单的规则可以告诉我们，我们已经超出圣经资料的限度之外了。解经者和神学家应该牢牢记住，我们有超出圣经资料限度之外的危险，这样才可以把他们的解经工作和神学研究工作，保持在圣经资料的限度之内。

**(6) 神学的解经者追求建立一个体系。**所谓一个体系是一组互相关联的主张。电话簿严格说来不能算为一个体系，因为它只是为了翻阅方便，而按笔画加以分类。神学家所追求的是把圣经中的真理体系表达出来。这包括了，第一：有系统的组成圣经中每一个单独的教义，细心的从整本圣经搜集材料，以支持该教义。结果，这就是以释义和神学的角度来研究：神、人、罪、救赎、和基督等等题目。所有重要的经文都要经过经文释义的处理然后个别的经文又被使用来塑造有关那个教义的统一圣经教义。第二，个别的教义又互相关联，组成一个整体性的系统神学。我们对神的位格之了解，直接关系到我们对救赎计划的看法。我们罪的理解，在许多方面影响到我们对救恩的观念。这样在各单独教义之间互相关联、互相影响的现象是不能避免的。目标是，把对经中各大教义组合成一体，成为造就信徒的一个大的基督教神学。

我们赞成贺智的看法，这是一个归纳的过程。神学家在某种程度上仿效了科学家。神学家就是科学家，他们所要的检验的事实就是圣经，他们所经历的过程是归纳法的。神学家是一个小心搜集事实的人。他试图像科学家那样彻底、有系统。他的证据法则不是实验和观察，而是圣经解释学。正如科学家试图追求把他的知识列成一个有系统的公式，同样的，神学家追求的是系统神学。

事实上，神学家所作的远比我们这里所讲还要多。要组成一个教义必须从神学和哲学的历史来学习。哲学历史之重要在于神学问题中有许多是属于哲学的问题；并且对基督教教义的攻击，有许多是出自哲学家。例如：讨论到灵魂不朽，而不读一下柏拉图在这个问题上的著作，那是不对的。论到神的存在，不考虑一下康德的批评学也是错误的。伟大的学者往往同时既是神学家，又是哲学家。早期教会最有名的两个人就是实例：俄利根和奥古斯丁。系统神学若要写得好，对于哲学历史应该有最低限度的认识。

神学历史对于一个神学家是必不可少的，因为没有一个人能够聪明到可以不愿过去神学伟人，终其一生精力所探讨的一些神学问题。系统神学中的那些主要的教义，已经讨论了二千年之久。如果一个神学家要在系统神学要在系统神学中打出一条路，他必须同时是一个熟悉神学历史的神学家。

正统派神学的表达虽然很多，但是正统派神学相信圣经教导人一个伟大的真理系统。不错，路德宗的神学不像改革宗的神学那样，致力于追求一个神学体系，但是若说路德宗神学不管神学体系，那正和

路德宗神学家所定的那些神学著作相反。然而，真正向系统神学之存在发出挑战的，乃是宗教的自由主义和新正统派。他们两派都同意，圣经里面混杂了多种互相抵触的神学。出于如此的相信，因此就有保罗神学、彼得神学、约翰神学的出现。甚至一些正统派的学校还开课讲授这些课程，而不知道其来源是出自宗教的自由主义者。

自由主义者主张，圣经的统一性在于其观点的统一（奥连，巴尔特，卜仁纳等人），每一个世代和其他世代所共有的东西，就是在信仰上以神为中心的同样态度。或是说，在一切神学上，同样以基督论为取向的方向。

当然，问题在于圣经统一性的本质，是按照宗教自由主义者所说的宗教经验的统一性？或是按照新正统派的人所说的观点的统一性？或是按照正统派所说的，是教义的统一？当然，正统派的人并不主张，我们可以把圣经的教训完全加以系统化。圣经的特性就是历史性的启示，因为具有这样的特性，我们不可能把它全部教训系统化。但是，神不的理想目标就是要获致一种系统化的神学，可以把圣经的教训忠实的表达出来。有些新正统派的人辩称，因为这是难以达到的，所以这是不可能达到的。但我们不相信，因为困难并不等于不可能。

我们也不要忘记启示的历史的渐进性。系统神学也把这个过程列入考虑之内。所以它说，系统神学并非致力于把圣经中一切教训视为同在一个平面上，加以和谐化。系统神学所作的乃是把圣经教训中最终的目的加以系统化。

我们不相信任何新正统神学家，甚至任何自由派神学家，敢于大胆的说，神学要包括完全分离的教义。甚至祈克果也断言，实存的体系不可能让人发展出一系列互相关联的命题。只把一些教义加以排列并不就是历史一样。虽然要研判圣经中所包括的神学体系是困难的，可是我们不相信自由派或新正统派所提的理由够充分，所以我们应该停止追求圣经教义的统一性。而他们自己也没有按照另一上标准——只有把一系列分离的、互不关联的教义列出来——进行自己的工作。

#### **(7) 神学家必须引用证明经文，并且对引用的程序有适当的了解。**

引用证明经文支持自己的看法，这是完全合理的。自由主义者和新正统派的人，强烈指责正统派的人之使用证明经文，但是他们的理由不够充分。毫无疑问的，仔细引用证明经文，可以支持正统派的教义。而自由主义和新正统派却不然。假如要按严格的经文支持，自由主义和新正统派的立场根本站立不住。

自由派和新正统派在这一点上，根本就是言行不一致。只要读一相他们所写的文章，我们就可以看到，他们也引用证明经文——不过要投他们之所好。他们甚至引用证明经文来支持不可使用证明经文的主张！[字句是叫人死，精意是叫人活]（林后三 6）巴尔特的和卜仁纳所写的文章到处都昌证明的经文，可是没有说明为什么某一节经文被引用来支持他的神学辩论，而另一节却不。我们可以引用圣经整体的教训，而不是个别的经文。可是，若没有个别的经文，那来的整体教训？宗教的自由主义者在引用经文时，选择他们自己之所好，这样的方法，如今连新正统派的人都指责他们，说他们歪曲了圣经。讲到自由使用圣经的方法，有一位学者写到：

那些无法使自己不轻看我们的主，或圣经保罗，或圣约翰所说的话的人，实际上是在无意间把他们最喜欢的现代观点，读进了他们的经文中。这是第十九世纪，人们抛弃了寓意解经法以后，用来取代其地位的东西。

保守派的人坚持，引用证明经文不过是另一种形式的[脚注]，而[脚注]乃是标准的学术论著所必须的。在一份学术论文中，作者引用其他权威的观点，却没有注明其来源，这是少见的怪事。自由主义者和新正统派的人反对引用证明经文，这反映了他们根深蒂固的神学偏见（反对神在圣经中启示的真实性），而不是攻击在学术研究中的一个错误的方法。

毫无疑问的，引用证明经文的方法也可能造成严重的误用。除非所引用的每一节经文都经过严格的释义研究，不然只有列举一大堆证明经文也没有什么价值。很令人伤心的是，许多神学著述中所引用业证明的经文，经过一节一节以严格的释义研究以后，纷纷站不住脚。不但是所引用的经文和作者所要证明的论点根本没有关系，有时所引用的证明经文，其含义反而与作者所预期的背道而驰。

举个例子，西番雅书第三章第九节说到，神要使[清洁的言语]回到犹太人。许多人因此认为，在千禧年中，犹太人要说的是希伯来话。可是，这凶经文的实际意思是，神要赐给犹太人在道德上和伦理上清洁的言语，而不是污秽的言语。

许多老一辈的神学家犯了一个错误，他们引用旧约经文来支持有关救恩和称义的道理时，把这些旧约经文看作和罗马书和加拉太书的经文论到这道理时，同样的清晰易明白。这是旧上点的神学书籍的一

个不好的特征。不过，值得庆幸的是，这个不好的特征现在已经大致改正过来。现在的学者对于历史的和渐进的启示已经有较多的体会。在这一方面，时代论所产生的良好影响是不可不论的。

似乎是出于一种本能，保守派的人看到某一个神学论点有引经文证明，就认为那是对的，可以接受的。然而，有的时候他们所引用的经文是有点勉强的。其实，引用证明经文时一定要严格控制释经研究，否则我们处理经文的方法就太过于肤浅草率了。引用证明经文来支持神学论点，唯有在经是起释经研究的考验下才有效。一个神学家，除非经过审慎的释经研究，否则不应该引用任何经文来支持自己的神学观点。这就是说，每一个神学家应该同时是个语言学家。贺智之所以成为伟大的神学家，部分原因乃是，他在成为神学家专家以前，就是一个出色的释经者。毫无疑问的，加尔文的[基督教要义]之所以能够发生这么大的感力，乃是因为加尔文本身是一个伟大的解经者，他能把解经的丰富经验应用到他的神学著作里面。

还有，神学家引用证明经文时，应该注意其上下文，以及那段经文在整本圣经中的地位。他引用经文证明时，要保持合宜，所以这些经文在支持某一论点时，才能发出适当的功效。例如，原罪、撒但、圣灵、和复活的教理，应该多倚靠新约经文艺工作者证明，而较少倚靠旧约。

#### **(8) 若非神的启示，就不能作为教条或信仰的依据。**

改教运动所留下来的遗产是，唯有圣经所教导的，才能对良心有拘束力。唯有按照圣经，我们才能捆绑或释放。

因此，我们反对天主教，因为它在圣经启示之外，又加上教父们所一致同意的道德观念、信条、大公会议、和教皇对信仰或道德所作的宣告。罗马天主教不以为这些是附加的启示，而认为它们是对启示（即存在于圣经和传统中的信仰宝库）的权威解释，而且对良心有拘束力。我们反对旁门和异端，因为它们在圣经之外又加上人的声音。其表达的方式有写成正规的手册（摩门教、基督教科学派、耶和華见证人会、安息日会之尊敬怀特夫人的著作等），或其领袖之著作，这些著作实质上拥有正规手册的作用。

我们反对那些把自己对圣经的解释列为和神的话语同等的人。一个人若认为自己对圣经的解释是正确的，我们不反对；可是我们反对，人忘记自己的卑微和人性的缺陷，而认为自己对圣经的解释和神的启示具有同等的地位。

我们反对人对圣经内容之臆测，以致其结果超出了圣经本身之外。老一辈的传道人在讲述地狱时，往往把地狱描述得活灵活现，这就太过分。明确的认定，敌基督是指某某人，并不是真正的信仰，虽然威斯敏斯特信条指出敌基督乃是教皇。既然圣经肯定说，这位敌基督有待将来显露出来（帖后二：3），在还未显露出来之前，我们怎能知道他是谁？

我们反对那些把自己的道德判断看作与圣经一样肯定而有权威，并因此而损害到其他基督徒之自由的人。圣经所明确定罪的那些事，我们今天还是要定罪。圣经在原则上直接定罪的，今天我们也可以定罪。举个例子：圣经并没有直接指责吸毒，但是根据圣经不可醉酒的教训，我们必然可以直接指责吸毒的罪。凡是圣经没有直接定罪的，或是不能应用圣经原则明显定罪的，我们必须让基督徒的良心自己作判断，而不可以认为这样的判断和圣经所直接定罪，或是其原则立刻可以应用上的定罪一样，具有拘束力。我们必须把圣经的真理应用于今天的生活，否则我们的行为就和我们的信仰不一致。可是，这样做的时候要小心，免得我们文化中对某些事物的解释，看作与圣经同等。对基督徒自觉越是能引起争论的那些事，我们在解释时就更应该审慎而具弹性。我们对某些事情的解释若是出自道德或伦理观念，而不是出自圣经，就是把非启示的东西变成了我们的信仰了。

新约圣经并没有教导我们任何政治、经济或文化的体系。我们有自由可以相信某种政治体系比较合乎基督教的精神，可是我们不可以毫不分辨地说，这个体系就是新约所教导的。教会中有一件令人惊讶的事，那就是它有能力在各种不同的政治、经济和文化体系下生存。

把人的话语加在神的话语上是一件危险的事，我们必须时时小心，也必须尽一切可能，把神的话语和人的话语加以分开。

#### **(9) 以神学立场解释圣经的人要谨记圣经的实际本质。**

圣经并不是一本总括一切我们所必须知道之事的手册。圣经也不是一本总括一切我们对神或宗教所必须知道之事的手册。圣经本身从来没有说过，它是一本完整的知识宝库。圣经的目的是要把救恩的知识（提后三：15），以及敬虔基督徒生活所必须的知识（三：16~17）供给人。惟有和这两个件事有关的，圣经才加以讨论。

我们出于好奇心所喜欢去臆测的那些事物，圣经根本就不提。圣经并未含有希腊认识论和形而上学的那些典型的辞汇。关于恶的问题，圣经不作抽象的讨论，而是作具体的讨论。约伯记是一卷论神主义

的书，它讨论的不是邪恶如何存在于善神的宇宙中，而是约伯的神何以允许这一个具有敬虔品格的人受到这样的苦楚。哈巴谷希望知道，为什么律法松弛，而神的审判还不临到（一：4）。为什么这位律法的神眼目那么纯净，连恶都不能看，却容忍破坏律法的人存在于以色列人中？玛拉基论到那些说服神没有什么价值的人（三：14），因为那些通达的人都是恶人而不是义人。

圣经并没有讨论到所有的事，因为整本圣经的内容受到了一个中心主题：神的爱和救赎故事的控制。人类好奇心所要求的，比这个更多。可是我们不要受好奇心的驱使，而要把我们的注意力集中在圣经的中心信息上。

在这方面，人类所问的一个最古老的问题是：[该隐的太太从哪里来的？]该隐的太太从哪里来的，这件事对整个圣经的发展并没有什么关系，所以这一些枝节的问题，圣经就把它忽略过去了。历史学告诉我们，无论任何历史，都不可能把当时的事完整地记下来。所有历史的著作都是选择性的，而选择的原则是由写书的历史家所作的决定。就因为如此，所以才能艺术史、神学史、音乐史等等之分。圣经理史是一个特别的专门性历史，它所注重的只是和救恩历史有关的事。

#### （10）以神学立场解释圣经的人必须认清他对教会的责任。

圣经中所提到的问题，是人类知识范畴中一些最大的问题。圣经讲到永恒的懊悔，地狱，人最大的贬抑；圣经也讲到天堂，人最大的福；圣经又说到救恩，人最奇妙的经验。还有，圣经说它之教导这些是带有神的权威，其作者也都有超自然能力之支持。摆在人类面前的，没有比这些更大的问题。

不管在细节上有多大的分歧，事实上东正教、罗马天主教、和改教们都同意：第一，圣经是神的真理；第二圣经确实教导人有关地狱的那种说不出的痛苦，以及有关天堂的那种无法形容的幸福；第三，由灭亡转移到永生的这个救恩乃是藉着耶稣基督，神亲自道成肉身的生、死、和复活而完成的。

所有的圣经批评学和神学的著述都应该在这些严肃的考虑之亮光下进行。这并不是说，我们要制止人类对真理的探索，也不是说，在神学研究方面要有任何形式的教会的控制。不过，现在有数以百万计划成本的人相信历史的基督教福音，任何人都应该去动摇对自己信仰之信心而不充分考虑到他们所采取之行动所包含的意义。

同样的限制也适用于批评学者、神学家，和那些试图重新解释基督教、要把我们带进[真正]福音中的那些人。雅各劝告我们，不要有太多人作教师，因为那些作教师，因为那些作老师的，若把人循了歧途，他们所要被定的罪是大的。若是要提出这一类的改变，事先要经过仔细的思考。

贺智详细的说明，圣经要由每一个信徒个别的研读、解释。没有任何一个圣职人员可以说，他是圣经的正式解释者。

说明了这一点之后，他又说：

不可否认的，每一个人不管学问多少，都要研究圣经，尽自己所能的来追求真理。但是，他们也应该对都会的信仰尽最大的顺服。如果圣经是一本清楚的书，而圣灵又执行作信徒的教师之职分，那么结论自然是，他们在解释圣经中那些重要的事或真理时，必然有致的看法。所以，个别的基督徒若和普世教会（即真信徒的团体），他就是和圣经相互歧异了。

#### （11）教义不可建立在经文读法不明确的经节上。

教义必须建立在那些绝对经得起经文鉴定学考验的经文上。抄写新约圣经的人装甲车经发生了一些错误。有时他们把一行重复抄了两次，有时逃过一行没有抄进去。有时他们把一节经文的末一句抄到其他经文的前面去（例如：罗八 1 和八 4）。有时晚期一些仪式上的用语会被加进原来的经文上（例如：[因为国度、权柄、荣耀全是你的，直到永远，阿们。]太六 13）。在研究经文鉴定学的书藉中，列举了很多不同形态的错误。不过，研究圣经的人或是教会的牧师，除非真的熟悉经文鉴定学，否则绝对不可随便猜测经文鉴定的问题。

事实是，在新约经文中，有一些经文的读法确实和原本有差异，我们切不可把教义建立在这一类的经文上，因为这些经文可能是人的声音，不是神的声音。马可福音在哪一节结束就是一个好例子。我们可以确定到十六章第八节是属于原本的。可是，第九节以后就没有那么肯定了。有些学者倾向于接受，原本的经文到第八节就结束了。另外的一些学者却主张，他们有足够的理由相信第九节以后也是属于原始的经文。在学者们还没有解决这个经文难题以前，切不可根据这段经文，建立受洗重生、说方言、赶鬼、用手捉蛇、喝毒、或神医等等之教义。

## 第七章 圣经在灵修和实践上的用法

### 一、基督徒生活中圣经的用法

圣经中的第一个目的是要使人[因信基督耶稣有得救的智慧](提后三：15)。一个人接受了救恩以后，[圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义、都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事](提后三：16—17)。圣经中大部分材料是为基督徒写的，特别是为他们在智慧、圣洁、灵性上的长进写的。教义和神学最基本的目标乃是要使罪人成为圣徒，使幼稚的基督徒长大成熟。基督徒若要过一个有效而真诚的基督徒生活，圣经以及研究圣经是必不可少的。

为了我们灵性的长进，而把圣经作为灵修、道德、伦理和属灵上的用法，我们建议下列的原则：

### (1) 圣经的所有实践功课、实际应用、灵修材料，都要受更正教释经学的控制。

更明确的说，为了上述的目的而使用圣经，必须要有扎实的经文释义原则作基础。[为了目的不择手段]这句不太好听的话，往往换一个方式，偷进了基督徒圈子里：[为了蒙恩不择手段]。

假如作了不适当的解经，而让人蒙了神的恩，那么这恩并不是因为不当的解经而得的，而尽管解经不当，神还是赐下恩来。假如一段经文不能产生解经者所期望的那种帮助和能力，他不应该在那一段经文上作歪曲的解释，以期获致所追求的目标。他应该另外找一段经文，可能他所追求的帮助和能力，很能够自然的就可以从那一段经文中解出来。

因为迫切希望从经文中找到实践的、灵修的材料，我们可能会落入一个危险中，就是忽略了那经文的字义或真正的意思。说出来也许有一点不客气，有不少灵修的信息，往往是作者用一种轻率的、勉强的解经法，把自己的意思从经文中抽出来。

我们绝对不可因为自己应邀教导一段圣经，或是从一段经文讲一篇信息，为了要从那段经文找出一些灵修的、属灵的、造就性的东西，所以就不惜歪曲圣经的原义。让神的真理发出自己的力量吧！

### (2) 圣经是一本原则性的书，而不是规定琐碎细节的书。

对于基督徒的生活，圣经确实给予不少原则性的教导，同时也指出一些明确的细节。假如圣经没有任何的细节，我们就不知道如何从一般性的原则引申出明确的细节；假如圣经里面都是一些一般性原则的详细细节之说明，那么我们处于某种圣经原则所没有的情况下时，就会茫然不知所措。圣经所强调的是道德和属灵的原则，而不是把道德、伦理行为规定为详细规条，一一列述出来。这么做有两个重要的理由：

第一，假如在实际教训方面，圣经全是详细的规定细节，那么圣经就会变成地方性、相对性的。假如保罗把罪明确的列举出来，那么他所举的罪必然都是他那时文化背景之下的产品。后来人类又发明了其他的罪，文化也改变了，那时保罗的教导岂不变得过时而不合实际？我们研究保罗所用的词汇时，不免感到惊讶，因为他所指出的，都是普世性的人类的罪，所以他的教导能够适用于不同世代、不同文化之下，作为所有的人在道德和灵性上可靠的指引。

第二，假如圣经全是法律规条，就会制造出人的假属灵，并且间接的支持的人假冒伪善。假如圣经把一切指示都明确写出来，那么人们就会按照字面的规定去活，而忽视了真正敬虔的精神。真正灵性进步，只有靠我们的主动追求。除非我们能接受一个原则，自己加以解释，把它应用于我们的实际生活中，否则还不算在属灵上已经成熟。就是因为新约的伦理学具有这样的一般性，所以才能防止人假冒伪善。只要有一套规条，人就可以按那规条行事，可是内心却没有改变，结果人的内在自我和他外在的行为就会截然不同，这也就是假冒伪善的特征。可是假如我们必须按照原则自我管理，我们就把自己的热诚注入。在每一个重要的决定上，我们会自问：**这事关系到哪一个属灵的原则？**由这个考虑，接着我们就进而自问：**我该做什么？**假如我们能这样来作我们道德上和灵性的决定，那我们就可以在属灵的见识上和道德的力量上有所发展。这样的发展乃是属灵成熟的中心。

### (3) 圣经强调内在的精神重于宗教的外表

旧约的道德教训包括许多洁净和不洁净的规条，哪些衣服可以穿，哪些衣服不可以穿。这些物质方面的规定，最主要的目的是要在犹太人培养出一个种会分别的观念。是非观念必须在可见的物质层次上加以学习。这样，我们的心智才可以在属灵的层次上，分辨是非。到了新约，道德和灵性就被提升到一个较高的层次，那时所强调的是内在的和属灵的。

然而，新约所责备的不只是动机，它也指责外在行为。暴食、醉酒、荒宴，这都是明确禁止的，而人应该有贞洁、可敬的行为乃是明确教导的。不过，强调点在于内在的属灵生命，而不仅是社交范围。

完全看外表来判断一个人是否属灵，这对于被判断的那个人是不公平的。按照外在的事物，例如：吃的东西、穿的衣服、敬虔的举动等等，作为属灵的衡量，是忽视了我们主的教训。我们主教训人，真正的属灵是一种秘密的行为。诸如法利赛人外在敬虔行为的表现，特别受到他的指责。祷告要关在自己的房间行之。施舍的事，右手所作的别让左手知道。禁食的时候，在外出前要梳装整齐，让别人看不出

你在禁食。

消极的禁制，不可摸、不可尝之类的十分规条（西二：21），不能用来衡量人的灵性。真正的敬虔是信、是望、是爱。教会经常必须和禁欲主义相斗争。假如说，在救恩方面，人有律法主义的天性；那么在成圣方面，人天生的就有禁欲主义的倾向。禁欲主义就是相信，在某种角度看来，身体和物质是恶的，要胜过它们就要克制世上的物质，要让身体受苦。不错，禁欲主义含有某些真理，这个很明显的可以从圣经上关于禁食和节制性欲（林前七：5）的教训上看出来。可是，教会历史上很多时候所实行的那些禁欲主义，按照我们主的教训（可七：15下）和保罗的教训（西二：20下），显然是不符合圣经的。

圣经是被用来帮助我们真正内在生命的发展。八福的内容告诉我们，真正的快乐乃是一种生命的内在品质。属灵乃是要追求正确的态度、灵性上的恩慈，和圣灵（加五：22~23）。强调外在的宗教表现，摇动自己宗教的旗帜，这是不合圣经的看法的。

#### **（4）有些话语中，话语的精义才是我们真正的指引。**

圣经告诉我们，若是叫我们犯罪，我们应该砍断我们的手，挖出我们的眼睛（太五：29~30）。假如有人真的够勇敢，敢照这句话的字面意义去作，他同时代的人不会赞美他的属灵，反而会笑他的愚蠢。这个命令的精神，实际是我们不可容让罪恶在我们里面滋长，反而要严厉对付它们。假如那是关系到生死的事件，那么我们就必须用最严格的方式来对付。

我们的主告诉彼得，他应该赦免人七十个七次时，他的意思不是指出赦免的实际次数，而是说明赦免人的精神（太十八：21下）。同样的原则也应该运用于左边的脸，走第二里路，连里及也给他的这一类教训。当然，如果按照字面意思，这些教训和命令，都可以作为外表行为的指引，但是事实上这正是这些命令所要矫正的。如果按照这些命令的内在精神来了解，这里所教训的是：慷慨、仁慈、愿意帮助别人。我们不可贪心，反而要慷慨；不可怀恨不平、时思报复，反而要有爱心。对于不幸的人，我们不可吝啬，而要有怜悯。

#### **（5）按照某种文化背景所作的命令，要依照我们的文化加以诠释。**

我们的主和他的使徒们劝导人、教训人时，他们所说的都是按照他们的文化背景说的。不然的话，他们就无法有效的和他们的听众交通了。保罗据说有关妇人的话（例如：提前二：9），必须按照我们的文化重新加以解释。同样的原则也应该使用于保罗所说有关剪发和蒙头的教训。当时剪发和通奸有关联，而蒙头则是端庄妇女应该避免一切不合宜的外表，衣着和行为应该尊贵而端庄。

## **二、从实例中摘取的指引**

圣经中那些伟大人物的生活，可以我们灵性上很好的指引。圣经中所记载的许多大事件，也可以提供我们在敬虔生活上许多实用的智慧。我们也可以从伟人的失败，以及恶人的行径，学习到功课。圣经记载某些伟人的生平时，往往没有加以任何评语，所以我们必须有一些准则作为指引，以免我们在从他们事迹摘取教训时，发生不必要的错误。

#### **（1）我们必须清楚分辨圣经所记的内容，以及什么是圣经所赞许的。**

人往往会犯一个错误，以为凡是圣经所记载的内容，都是圣经所赞同的。所以，凡是和圣经所记之事类似的行为，他们都不加分辨就接受，因为他们以为圣经是神所默示的。可是神所默示的这件事并不一定保证，凡是圣经所记的内容都是神的旨意。圣经对于其所记的内容之关系，正如一位报纸主编与报纸内容那些犯罪的消息一样。主编同意报导这些消息，这并不一定表示他赞同其道德标准。

圣经中也记载了一些说谎、奸淫、乱伦、残忍、和欺骗的事情，并且在记载这些事情时，作者不一定加以任何的指责。不但记载了犯罪的事迹，同时也记录了一些错误的观念。魔鬼的声音、犹大的声音、恶者的声音、敌基督的声音、使徒们之仇敌的声音，我们都可以听到。在这里神的默示是在于其所记录之事的真实性。所记的这些内容并不构成神的旨意或神所赞许的。所以，从圣经中人物生平和以色列历史中摘取任何教训时，我们必须先判断，圣经中其他的地方是否对这一段经文有什么评论，赞同或不赞同。假如其他的经文都没有论到这段经文，那么我们就必须分析一下其内容，看看圣经中其他清楚的教训对这段经文是赞许呢？或是反对？

#### **（2）我们可以把圣经中对于那些事件的指责，或赞许，作为直接应用的。**

用珍贵香膏膏主的那个妇人，犹大指责，可是我们的主却赞许她为众教会的榜样（约十二1以下）。彼得在安提阿模棱两可的举动，后来在保罗被神感动所写的书信中受到指责，这可以作为我们的教训。我们要接受原则的引导而不是意见的引导（加二11以下）。另一方面，像扫罗的背逆、大卫的不道德、押沙龙的骄傲、犹大的买主求荣、彼得的不认主、亚拿尼亚和撒非喇的欺哄，都是我们的鉴戒，知道什么事情不可作。而亚伯拉罕的信心、摩西的顺服、以利亚的忠贞、使徒约翰的爱，这些都是我们可以学



习的杰出事例。

### **(3) 神对每个人表达的命令并不一定是神对我们的旨意。**

神命令亚伯拉罕献上他的儿子，这并不是适用于每一个作父亲的人之命令。约书亚受命，要杀尽一切他所征服之地的人丁，这样的命令并不适用于所有的基督徒军人。约翰福音结束时的那一段话，是一个很好的教训。我们主告诉彼得说，他要经历一种痛苦的死亡（约二十一 18-19）。人有不幸的时候，总是喜欢拉一个人作伴。所以彼得近看看约翰，问说：“这人将来如何？”意思是，你不也要让他承受痛苦的死吗？我们的主回答说，如果他愿意，约翰也许永远不死。两个门徒所要面临的经历全然不同，可是他们两人的经历都是基督的旨意。我们必须非常小心，不可不加分辨的，就把圣经中给予好人的那些命令，应用在我们生活中。保罗到亚拉伯旷野去的经历，并不是神对每一个人的旨意。同样的，彼得蒙召的经历也不一定可以应用于每一个人。而无论是保证、是彼得，他们的经历都是出自于神的旨意。

### **(4) 圣经人物的生平可以决定什么是伟大的属灵原则。**

希伯来书是一个很好的实例。在第十一章作者从旧约圣经中那些伟大的人物生平，汲取伟大的属灵教训，以造就我们。要从这些人物生平汲取属灵教训，如果太过于细节化，有可能会犯一个错误，就是会在不知不觉间用双重的含义来解释圣经。不过，如果我们研究这些人物生平的目的，只是要从其中汲取一个主要的教训，我们就可以得到很大的助益，而不是致于因为太过于强调细节，而流于不当解经的错误中。

### **(5) 把实例应用于实际生活中时，我们不必严格要求完全符合圣经的环境。**

所谓符合圣经教训的洗礼，不必一定要到巴勒斯坦去，在约但河水中受洗。领圣餐也不一定要到耶路撒冷的那一座楼上才可以。

## **三. 应许**

我们这个世纪的基督徒太过于强调一句话：“圣经中一切应许都是属于我们的。”圣经中的应许能够如此普遍应用的，其实不多。把圣经中的应许应用于我们特别的环境之下时，一定要非常小心。假如我们把不属于我们的应许应用于自己身上，可能要大大失望。同时，我们也不可应用应许来试探神。我们运用圣经中的应许时，要有保留，也要有耐心。

**1) 注意那应许是否具普世性。**普世性的应许，最好的例子是：“愿意的都可以白白取生命的水喝”（启 22: 17）。这种一般性邀请人接受救恩，乃是针对所有的人而发的。可是邀请人祷告，或是接受某些特别的祝福，则只是针对已经得救的人而发的。

**2) 注意应许是否针对个人。**神对保罗说：“不要怕，只管讲，不要闭口。有我与你在，必没有人下手害你”（徒 18: 9、10），这是对保罗个人而发的，不可作一般性的应用。宣教师遇到困难的情形，可能会引用这个应许，可是这个应许不一定是对他而发的。

**3) 注意应许是否带有条件。**雅各说：“你们亲近神，神就亲近你们”（雅 4: 8）。在人接受这个应许之前，必须先履行它的条件。

**4) 注意应许是否对我们的时代而发。**有些应许和犹太人与他们的土地有关，这些应许在新约来临时即已失效。另外有些应许含有未来的条件，这些应许在未来条件成熟时才能应验。但明显的，启示录第二和第三章，有些应许仅限于某些特别指定的教会。

和使用圣经中之应许有关联的，有些人把圣经当作类似精灵教中占卜的用具。占卜是原始人类用来决定他们是否应该从事某种冒险性工作，例如：狩猎、打渔、战争等方法。这些原始人类决定未来的方法普遍是用猪或鸡的内脏、骨头在烈火烧烤之下所产生的裂痕，来研究自己应该采取什么样的行动。也有人把蛋掷在用茅草盖的屋顶上，看看蛋是否破裂。或用火烧的方法，来试验一个人是否有罪。而现代则有一些愚笨人用扑克牌，来决定自己未来之命运。

无论什么时候，我们若是勉强使用圣经，作为我们某种取舍之依据时，我们就有把圣经当作占卜工具之危险。如果这么用，我们就抛弃了圣经含义、知识方面的用法，而把圣经当作迷信的东西了。我们把圣经当作占卜用具最有名的例子是，把圣经合起来，随意打开，用手指所指的经节来作为我们问卜的答案。这种做法污辱了神的智慧、圣经的尊严，而把基督教的信仰变成可笑的“亮光”，而把认识神旨意的方法建立在迷信、魔术的基础上。我们还要加上一点：**圣经中应许，惟有经过冷静的、健全的经文释义研究之后，才能应用于我们的生活上。**

我们之所以能从圣经求得神的旨意，惟有按照文法意义解明经文的意思，或是从圣经中引申出伟大的属灵原则。假如按照上面所说的，把圣经当作占卜的工具，那就直接违背了默示的性质和圣经的特性了。神在圣经中说话，他说的话不会“一口两舌”，也就是说，他不会一方面说的是历史的，一般的意

义，另外一方面又含有对我们特殊环境的特别指示。如果神真的借着那一段经文对我们特殊环境有特别的指示，那么一定可以按正常的经文释义方法，从那段经文中解明出来。

#### 四. 在讲道或教导上的用法

教会中的讲道和教导事工，属于应用释经学和经文释义，所以应列于圣经的实际用法之项目下。传道人或教师，若要有正确的讲道事工，就必须了解这个事工的**正确理论**。传道人是**神话语的工人**。他并不是一个有全权可以在一群人面前自由讲道的人。假如他是一个真正的神的工人，**他一定是受到神话语的事工限制的人**。他只有在一种情形下才有权讲道，有权要人作决志，那就是**他真是在宣告神的真理**。我们不可能将这人和他所受的呼召加以分离。不过，一个传道人必须认明一个事实，讲道并非是他表达个人宗教观点的机会。他讲道的基本使命并不是在表现自己的聪明、才智、和讲道的口才，而是在于作神真理的工人。使徒蒙召是要作**传道的人**（路 1: 2）。使徒受按立，是要作**耶稣基督的见证**（徒 1: 8）。他们的使命是要把他们所听到、所看到，有关耶稣基督的生、死和复活传讲出来。长老（牧师）的工作是要传道，并以教义教导人（提前 5: 17）。提摩太所要传递下去的，并不是使徒的传承，而是他从许多基督徒所听到的**基督教的真理**（提后 2: 2）。保罗教导提摩太不要讲道，而是要传道（提后 4: 2）。彼得说，他所以能作长老，乃因他亲眼看过我们的受苦（彼前 5: 1）。

新约基督的仆人并没有自由可以按自己的喜好传道，而是必须作基督教真理的工人，要传神的话语，要作福音的见证人。这和我们今天所听到的讲道有很大的距离。今天我们所听到的讲道，都只不过是一些流行的、肤浅的、个人对某些宗教题目的看法而已。

改教时期一个很重要的问题是，基督教事工的性质是什么。马丁路德和约翰加尔文都一致反对，基督教事工乃是祭司职分的观念。因信称义的教理已经叫天主教的祭司观念和教阶制度没有存在的理由。那么传道人的事工是什么？按照路德和加尔文的看法，传道人乃是**神话语的工人**。他们用唱诗和讲道取代了礼仪和圣礼的地位。祭坛不再是人注意力的中心，现在中心点已转移到打开的圣经，以及传讲圣经意义和内容的人。庄严激昂的唱诗乃是改教运动用来表达他们在耶稣基督里找到的新喜乐，以及他们从仪式、仪文束缚下得到自由的属灵方法。天主教之敬虔和事工的中心——弥撒，已经被**传讲神的话语**所取代。

再一次，我很难过的说，改教运动的这些伟大信念已经被遗忘了。他们最强调的神话语的事工，以之为神赐福他百姓的最佳方法，如今已被流行的一般性的讲章所取代了。

圣经在讲道上的实际用法，所遵循的规则基本上是从下列两方面而来的：第一，一般释经学的理论；第二，对基督教事工的性质之信念。

##### 1) 传道人必须认清，自己是主的仆人，要受主的话语之约束。

他传道的基本动机是：把神话语的真理传给人。这就是说，他要公开宣读圣经，这一点提摩太前书 4: 13 已经明白宣告了。他要把神的话语教导人，作监督的一个使命是：“善于教导”（提前 3: 2）。他应该宣读和传讲神的话语。

##### 2) 讲道者所使用的一切圣经都必须按照释经学的原则解释。

讲道者往往会有这样的感觉，以为讲道时不必严格遵守经文释义的原则。经文释义的那些规则是解经书作者和神学家所必须遵守的，但是讲道者在讲道时可以“**临机应变**”。这是最不幸的错误。假如传道者的责任是作神话语的工人，那么释经学的原则乃是他能正确明白神话语之含义的唯一方法。**所以，要求不严格遵守释经学的规则，实际就是要求不按照神话语的意义来讲道**。这样就等于否定了传道者自己所蒙的召了，因为他受召是为要传讲神的话语。

这并不是说，讲道只是作圣经经文的释义，或是枯燥的经文注释。在所有讲道中，都应该有生气、有生命、有想象力、切合实际、有例证、有热情。照书直念、枯燥、机械式的解释经文，不一定就是在传讲神的话语。然而，无论何时，人若使用神的话语，就一定要按照严格的释经学规则来使用。

在传道时违反圣经意义的主要错误有：

第一，**断章取义**，因为喜欢某些句子，就把它摘录出来。传道者实际上并不按照经文本意来解释，而只是摘用那一句美丽的措辞，来作为他讲道的基础。有人说，这不是在传讲圣经，而是在传讲圣经中的措辞。不管那个句子的意义多么明显，也不管它的修辞多么能够吸引人，我们不能不对全段经文的含义加以诠释就断章取义，以之作为讲道的依据，这并不是真正的在传讲神的话语。

第二，**传道人可能会选择一段经文，但是没有解释这段经文的意思，就把它当作讲道的材料**。在讲道中所讲的话，当然不必仅限于经文的内容，可是一旦选用一段经文，传道者就有一个神圣的义务，把那段经文的意义讲解清楚。要不是讲道者忽略了为配合他讲题而选择的经文，就是他误解了那段经文

的意思。这并不是故意破坏圣经，而是用不小心、忽略、无知的方式来对待神所默示的经文。前面所引的那位学者（Broadus）对于这种方式的滥用圣经，有这样的评语：【很可悲的一个事实是，普救论者、罗马天主教、摩门教，他们引用圣经来支持其异端邪说的方式，并不必有些正统派、敬虔的、有知识的基督徒应有圣经的方式更不严谨、更不背离圣经原意。】

第三，传道者可能把一节经文或一段经文加以“灵意化”，以致把经文所没有的意义强加上去。这错误通常有一个真诚的伪装，传道者自己以为，他在讲解的是圣经经文深一层的含义。实际上教父时期的寓意解经法就是属于这一类。令人惊讶的是，教父们寓意解经的产品，如今还是在[预表]的伪装之下，继续被用来教导人。

更正教采用这种寓意解经法的主要原因之一，是出于一个良好的动机，要造就信徒。圣经中有一些地方是纯粹历史的记录，传道者从这么多历史事件中找不出多少可以造就信徒的资料。可是，如果他能够把有关基督、或福音、或属灵生命的信息读进这些经文中，就可以把这些经文变得很有兴趣。可是，如果这么做，他就牺牲了这段经文的真正意义。他不是传讲神的话语，而是把神的话语寓意化了。我们上面引用的那位学者（Broadus）在这一方面所下的评论很有道理，我们介绍如下：

例如，在浸信会中，因为受到了富勒耳（Fuller）、哈勒（Hall）和其他人的影响，以及教牧人员教育的普及，在这一方面已经有了很大的改变。可是，仍然有许多无知需要克服。有很多很能干、被敬重的传道人，往往以他们实际的作法，赞同旧约的灵意解经法（实际就是寓意解经法）。人是很容易陷入异想天开之中，他们很容易就会放弃研究字句意义的辛苦工作，而任由自己的想象海阔天空地飞翔。能够在什么地方找到基督的预表，他们就喜不自胜。一般人认为，凡是能触发人思想的、感动人心的，都是好的讲道。很容易就以为讲道内容中的教理都是真实的，合乎圣经的，虽然这篇讲章并不是由经文意义讲解出来的。如此一来，讲道者往往看不见自己的根本错误所在：**所讲的神话语并不是神话语的真正意义**。这样子，传道者会以为自己很独立，自己所讲的是原始发现。他会看不起一切的圣经注释，他也不觉自己有必要和其他的传道人交换意见。他不需要什么，他所需要的只是自己的想象力。像这样的讲道，往往只是把城堡建立在虚渺的半空中。

关于预表的限制，我们会有另一章详细讨论。我们应该用原则化的原则，来取代把旧约灵意化的原则。所谓原则化是指任何一段历史记录中，寻找出其基本的属灵、道德、或神学的原则。这些原则隐藏在经文之中，必须运用演绎的方法把它们挖掘出来。这并不是把外来的意义强加在经文上。寓意法是把经文所没有的意思强加其上，原则化就没有这样的错误。藉着原则化，我们可以从圣经中找到灵修和属灵的真理，而避免外来的意义解进经文的错误。

大为屡次不愿杀死扫罗，在这件事上我们可以看到服从在上掌权者的原则。而扫罗没有耐心，不等候神的先知，在这件事上我们看到不顺服的原则。以赛亚祷告，求日冕后退十度的事，我们可以看到他伟大的属灵勇气。事实上，希伯来第十一章就是这一类原则化的最好例证。许多人的伟大信心之实例就摆在我们面前，我们可以从他们的生平学习到许多属灵的原则。

## 第八章 圣经无误论的问题和世俗科学与释经学的关系

### 一、可靠性和无误论的问题

从正式的信经和信条看，基督教的各主要教派都一致接受，圣经是神所默示的。他们都同意，圣经乃是因着神的特别恩典而产生的，他拥有一切其他由人写成的书所没有的特质。再进一步看各主要教派的正式信经和信条，我们看到各教会都接受圣经论到信仰和道德的事时，是绝对可靠的。人可以完全放心地相信，因为圣经的教理和伦理是真实可靠的。再进一步说，这些教会都接受，圣经再论到信仰与道德有关的历史和事实时，是绝对不会错误的。这样的看法乃是圣经启示的历史性质和救赎计划所要求的。有些人设法为圣经在信仰和道德方面绝对可靠性作辩护，却不为圣经的绝对不会错误论作辩护。他们的主张实际上是，圣经所记的主要历史事件是可靠的，可是在那些无关信仰和道德的历史、事实、和数目方面，可能会有错误。

接受圣经在信仰和道德上的绝对可靠性，等于接受在救赎计划中那些历史因素的可靠性。基督教的信仰教导我们圣经在信仰和道德上的绝对可靠性，以及在有关信仰和道德的历史记录之绝对无误性。我们不能接受比这更低的标准。不错，在这件事情上，正统派教会中有些极端出现。斯密特在他的著作[神如何默示圣经]中，只接受圣经在信仰和道德上的绝对可靠性。另一方面，布斯多夫甚至主张，连希伯来文圣经的母音都是神所默示的。

小心的保守派学者表示，圣经绝对无误论必须按神启示的性质加以判断。神的启示是以人所讲的言语，人所生活的文化背景，临到人类的。启示若是要让人能明白，就必须以先知或使徒当时的言语，以

及他们当时文化背景下所使用的象征性语法、例证、类比、和语言传达方式表达出来。我们不可把人为的、抽象的圣经无错误论强加在圣经之上。

肯定的说，圣经所用的数目有其精确的字义，这就是有关圣经无错误论的人据为理论之一例。有些解经者认为，耶稣在坟墓里的时间必须绝对是七十二小时，因为他说过他要被埋葬三天三夜。可是，他所说的[三天三夜]的含义，必须按照犹太人的看法来解释。事实上，如果坚持确定的七十二小时，反而会惹来很多麻烦。如果按照一般学者所共同接受的，耶稣是在礼拜五被钉十字架，那么他必须到星期一下午才能复活。如果耶稣按照圣经所说的，是在太阳下山前被埋葬的，七十二小时之后就是下午了。如果主张，耶稣被钉是在礼拜三，那么也应该是在星期六下午，而不是在主日。

保罗在哥林多前书第十五章五节说，我们主复活后显给[十二使徒]看。按照人为的圣经无错误论，十二使徒就是十二个，可是犹大已经死了，而他遗留的空缺在耶稣升天以前还没有人弥补。在这里[十二使徒]其实是一个总称，意指[使徒们]。

我们还可以指出两个实例，说明所谓圣经无错误论必须按照当时所用的语言来判断，而不是按照人为的理论。在马可福音第一章第二节，引用了玛拉基书和以赛亚书的经文。可是马可只有提出以赛亚的名字。按照犹太人的习惯，如果同时引用两三个先知的名字，只有提那个最著名的先知的名字就可以了。在马太福音第二十七章第九节，引用一节撒迦利亚书的经文，却证明是出自耶利米书。按照犹太人的传说，耶利米的灵居住在撒迦利亚的身上，所以这样的引用方法并不违反他们的历史观念

我们可以总括来说：**要判断圣经的无错误性，我们必须按照各卷书被写成时代的风俗习惯、规条、和标准来衡量，而不是按照一些抽象的、人为的圣经无错误论之观念。**

对于那些接受圣经的绝对可靠性和绝对无错误性的人，这个圣经无错误论的问题，带给解经者一个特别的难题。要对付这个重要又困难的问题，我们提出下列几个原则：

**(1) 相信圣经无错误性并不表示所有的经文含义都是清楚的。**

圣经是神所默示的，但这并不是保证所有经文的含义都是明显易懂的。使徒彼得指出，甚至使徒对他们自己所写的东西也有迷茫（彼前一 10 以下）。他又进一步承认使徒保罗所写的，有许多事情很难解释（彼后三 16）。希伯来书的作者告诉他的读者，他对基督和麦基洗德的解释是冗长的，而且也是难以解释的（来五 11）、我们主所说的话，也有许多叫他的门徒迷惑不解。所以，圣经没有错误并不表示说有的经节都是可以清楚解明。

除了圣经本身说到有些经文是晦暗难解以外，我们还要考虑到圣经的本质。因为圣经是用古代的文字写成的，其文化背景是我们所陌生的。而且圣经所提到的人物、地点、和事件，都没有其他的文献可以来加以确定，所以我们预料到，经文中一定有一些难解之处。圣经的地理范围包括从埃及到巴比伦再到罗马，而其所包含的时间更是长达十五世纪之久。

叫我们可以得到鼓励的是，一些考古卷的发现，部分澄清了原来晦暗难解的经文。圣经提到不可用山羊羔母的奶煮山羊羔（出二十三 19），这节经文自教父时代起就困扰着解经者。现在考古学的发现让我们知道，原来那是一种异教的仪式。

老一辈的圣经注释家一直认为我们主所教训的祷文中，那一句[我们日用的饮食]而困惑。戴斯曼在蒲草文献上发现了这一句话，在那里所谓[日用的饮食]是指所发给工人或士兵的次日之口粮。所以戴氏重译这句话为：[求你今日赐下我们明日所需之口粮。]

**(2) 我们主张圣经无错误，并不是说圣经单独的一段经文，就能把某一个主题的内容全部说出来。**

我们说圣经没有错误，必须按历史的角度，从整本圣经来看。一夫一妻制的婚姻理想，一直到新约的时代才清楚说明出来。同一件事情，两岁大的孩子作出来，没有人说什么，可是十岁大的孩子作了，可能会受责备。因此，在旧约时期，因为人类在伦理和神学观念上尚属幼稚期，所以有许多事情神都容忍他们。在新约时代，神其实的光辉已经照耀一切。我们可拿旧约早期的一切事来和新约作比较，以为这是相互矛盾。有一位学者（M 'Intosh）在他在他的书[基督绝对可靠，圣经真实吗？]中说，未成熟和初阶的事，不能和已成熟和未阶的事相比较，并以之为互相抵触，这话有道理。

神对某一个主题的全部心意，应从启示中所含有的相关资料，按照历史的、对照的方式来加以了解。我们不能把某一个教义单独从整本圣经的发展过程中孤立起来，而指责圣经内容矛盾。

**(3) 相信圣经没有错误，可以引导我们确信，圣经内容并无矛盾之处。**

人们常常指责圣经内容互相矛盾，可是很令人惊讶的，真正能指出其矛盾的地方很少。更进一步说，这些所谓矛盾之处，真正互相抵触的更少。达慈明确指出，新约圣经中有六个相互抵触之处，并以此作为他不接受圣经无错误论之理由。肯扬也列出了一些所谓圣经矛盾之处，并以此证明圣经是

有错误的。然而他们两人所提出指责之处，在一般保守派的圣经注释，都已经提出可以令人满意的解释。指责圣经矛盾的人必须提出更多的证据，才能令人心服。相信圣经的人所必须作的只是，指出那些认为圣经有错误的人，所提的证据不够充分。要指责圣经有矛盾，必须提出信而有征的证据不够充分。只是含糊的指责，并不能作为主张圣经有错误的理由。

在这一方面，考古学的新发现已经开始提供我们新的帮助。原来路加福音所记载的报名上册的事，是一个解不开的难题。可是，现在这个问题因为考古学的发现，已经不再是问题了。福音书中一些似乎与困难的经文，也已经得到解决。

在考虑到所谓圣经中的矛盾时，有几件事必须注意到。

第一，我们必须确定，我们所根据的是原文经文。在医治格拉森那个被鬼附的那件事，原来人们很难相信，那些猪会跑到三十五里之外的湖边，然后跳下去。因为格拉森城距湖有那么远。经过经文鉴定学者的研究，格拉森原来是写为格拉沙尼斯才对。而这一座格拉沙尼斯城也经过考古学家发掘出来，它的位置是在海边的一个悬崖上。

第二，有些问题，他别是在数目字方面，很可能是因为抄本腐蚀而造成。例如：撒上十三 1 和徒十三 21；王上四 26 和代下九 25。保罗说在，在一次瘟疫中死了两万三千人，但是民数记说，死了两万四千人（林前十 8，民二十五 9）。有人说，保罗的两万三千人可能是指一天之中死亡的人，而摩西的两万四千人是全部死亡的人数。这样的解释说不通，保罗怎么能够知道一天之中死了的那么多人？更合理的解释是，这个地方的经文，在抄本中被腐蚀了。另外我们还可以说，如果保罗坚持，那次瘟疫死亡的正确人数是两万三千人，那才是真正和摩西的数字有冲突。假如他的目的只是提供一个大略的数字，那么根本就不能说，这是冲突。王上七 23 的情形也是一样。在那里，径的长度和圆周的长度之比例不正确。可是，如果作者的意思只是要大略说明圆周的长度，而不是要说明其正确的长度，那么根本就没有冲突。另外还有一些数目字上的问题，都是出於古代抄本字体腐蚀的原因，这是大家都知道的事实。

第三，两处互相冲突的经文，可能是因为我们对其一处经文解释错误，或是两处都解释错误而引起的。有关基督的两份家谱，带来一个真正的问题。从来没有人能证明，这两份家谱互相冲突。再说，马太记录这份家谱的方法是缩略的，并且以十四代为一个单元，而且每一个单元都有其各自的目的。所以我们不能拿这份家谱和另一份完整的家谱相对照，而说二者互相冲突。在作福音书合参的工作时，也要特别小心。比如：医治瞎子巴低买的事件，马太说有两个瞎眼的，而路加和马可却说只有一个。在医治格拉森被鬼附的人，马太也是说有两个，而路加和马可也是说只有一个。马可和路加可能只是挑出二人中比较有名的那个，而就以他为整个事件之主角。医治巴低买的记录，一说是出城时，又一说是进城时。原来耶利哥有两个，一个是新耶利哥，一个是旧耶利哥。假如医治巴低买的事发生在新旧耶利哥的中间，那么这两种说法都是正确的。

第四，我们可能把两件不同的事当作同一件事。洁净圣殿的事，可能有两次（约二；太二十一）。山上训众可能讲过好几次（太五；路六）。很多医病的事例都是按照同一个模式进行的，而且连所作的交谈，也大略相同。

第五，较完整的记录要被用来解释较简短的记录。假如作者为了节省时间和篇幅，而把一段记录或讲话加以缩略，这不算什么冲突或矛盾。神对亚拿尼亚所说的话（徒九 10/19），保罗就把它当作是亚拿尼亚亲口对他说的话（徒二十 12/16）。使徒行传第九章是保罗归正经历的完整记录，而使徒行传第二十二章则是记录的缩略。

第六，在有些情形下，一个作者所记的是直接引用，另一个作者所记的是简介引用，或是只记录下所讲的主要内容。这种情形常在对观福音中出现。这种方法乃是记述文中所用的正规方法，所以不能看作是冲突。

第七，所谓圣经无谬论并不是说，甚至在细节上一字一句都要互相符合。使徒行传中的那些演讲词都很短，我们相信彼得和保罗讲的时间并不止两三分钟。所以，在使徒行传中我们所读到的，只是把保罗和彼得的话忠实的节录下来，而不是逐字逐句的记录。

#### **（4）相信圣经无谬论并不需要原始手本，也不需要一份完美的抄本。**

虽然有时候，那些批评圣经默示的人辩说，根本没有原始手本的存在，但是毫无疑问，圣经各卷确实有原始的手本。但是从原始手本抄录传递的过程中，也会有错误发生。所以我们可以说，现在经文中的某些经文，可能不是原始手本中的经文。我们不但主张原始手本绝对没有错误，我们也承认，今天圣经的经文和原始手本有出入，并不是否认默示，或默示中的一个问题。根据抄本与原本有出入，就说没

有默示之存在，那是不合逻辑的。我们主张圣经经文乃是神所默示的，但在抄录传递过程中发生一些错误，其间并无矛盾。

显然，今天我们没有那本原始的手本，新约、旧约都没有。新约圣经最古老的手抄本是一份约翰福音的蒲草碎片。其年代经专家鉴定，可能属主后一百二十五年之作品，另有以说是主后一百五十年。在发现死海古卷之前，我们旧约圣经最古老的抄本是列宁格勒抄本，其年底是主后九百一十六年。现在我们有以赛亚和但以理的抄本，以及其他旧约经文抄本碎片，年代约在基督降生以前一百多年。

在这一方面，所有正统派的人都必须坚持，传递抄录过程中所发生的错误，都不是圣经中那些重要的信息。毫无疑问的，从古代传递下来的文献中，保存得最完全、最正确的，乃是圣经。为了证明关于旧约这样的肯定断言，容我引用格林的一句话：[我们可以相当有把握地说，没有其他任何古典著作能像圣经这样，被正确的保存下来。]死海古卷中以赛亚书和但以理书，其经文内容和一千年后的马索拉经文几乎没有什么出人，这个事实更进一步证实了格林的话。

至于新约部分，情形也一样令人满意。首先，现在可供学者鉴定用的希腊文抄本，已经超过四千年。如果把拉丁文译本和其他早期译本计算进去，总数达一万三千以上。其次，实际上部分新约的经文，都可以从早期教父的著作中所引用之经文找到。这是远非其他古典文献所可比拟的。有位学者主张，新约经文有出入之处，不到千分之一。在神奇妙的保守下，圣经原始经文的正确保存和传递，乃是所有古典文献中最可靠的。

## 二. 科学的问题

如果我们接受圣经是神所默示的，是在现代科学发展以前几千年写成的，我们必须面对一个很迫切的问题：怎样把圣经中有关创造的记录和现代科学的说法加以调和？要说圣经中本来就预期未来科学的发展，这并不符合圣经启示中任何时期的文化背景：要说圣经中所记有关自然科学的事情都不合事实，那又不符合神默示的看法。在解释圣经时，遇到这一个重要而棘手的问题，我们有什么标准可循？

### (1) 我们主张圣经无误论。并不是主张圣经使用科学的言语。

研究古典学术的学者、历史家，和研究哲学历史的人，非常用心寻找合适的现代辞藻，来翻译古代所用的名词。这么做并不是贬低古代辞藻的价值。追随多马学派的人主张，如果今天的学者能够多花一点心血，研究多马当时所用的那些单字和今天的那些名词是相同的，他们就可以更加看到多马学术的重要性。又有其他的人说，牛顿许多的天才发现都被埋没了，因为没有一个人真正下过工夫，研究当时拉丁文学术名词相当于今天的什么名词。圣经论到自然界时，所使用的是一般性的名词，就是人们日常所讲的那种话。我们这么说，并不是主张，用这种方法所表达的观念不正确。

因为圣经这本书是为各世代的人类而写的，所以所用的言语必须是普通人所讲、所了解的。因此主张圣经使用普通的言语，并不违背圣经无误论的看法。

### (2) 圣经所用的言语只是描写外表的现象，但不能因此就反对圣经无误论的看法。

描写现象的言语仅限于描写和观察。他用来描写星象、动物、植物、和地质时，所用的言语限于一般性的观察。圣经没有提供那些只有用显微镜或望远镜才可以看得到的东西。描述现象的言语是真实的，因为它只把看得见的现象描写下来。我们说，我们看到太阳升起，太阳落下，这并没有错。可是，如果用人为的方法，把所看到的化为理论，那就有可能出错了。

与此相关的，圣经并没有对事物的性质加以理论化。它没有提到有关星象、地质、或化学的理论。圣经也没有把知识用一种科学化的方法记录下来。有一位学者所说的一段话，和这一点有密切的关系：

所以，我们读圣经时不可能存有这样的态度，以为从圣经里找到有关自然科学的完整论文。在自然科学的范畴之内，圣经有许多的记载，而这些记载都是真实的。可是，对于论到物质的本性和构成物质世界的那些现代理论是否真实可信，圣经没有提到。圣经中没有任何资料，我们可以拿来试验相对论是否正确……人不能单靠圣经就可以写出一本生物学的教科书。

### (3) 人不能因为圣经是一本透过某种文化背景而来的启示，就反对圣经无误论的看法。

圣经使用作者当代的名词和言语，所有的启示都应该是当时人心所能够了解的。解经者若要在圣经里寻找现代的相对论，那是错误的。宗教的自由主义者扬弃许多圣经的经文，因他们认为那些经文受到当时文化背景之限制。可是，他们不了解，神的灵感默示就是藉着文化的词句和言语，以传达那绝对可靠的启示。

芥菜种在植物学家眼中并不是最小的种子，可是在以色列人看来，那是最小的种子。芥菜种长大成树的现象，成为任何由最小长成最大的比喻之根据。我们主讲到芥菜种时若使用拉丁文中最小的种子的名称，他的听众可能就要觉得奇怪了。

约翰福音第一章第十三节说，基督徒是从神生的，而不是从[血气]生的。原来犹太人的观念是，遗传的种子乃存在于血里。约翰说这话是否主张，遗传的种子真的就是在血液中？约翰在这里所教导的是，一个从神生的人，不一定要犹太人的祖先、为了说明他的神学观点，他必须使用犹太人当时的言语。同样的事实也适用于圣经中有关心理学方面方面的记录，例如：圣经把某些人类的感情，当作与肠子、肾脏、心、肝脏、和骨头有关。神的启示是藉着这些言语形态表现出来的，而绝对可靠的真理乃藉此以表达出来。

#### **(4) 试图把圣经中所记载的内容和现代的科学拉上关系是不合宜的。**

一个细心的解经者不会把那鸿书第一章解成现代的汽车，把以赛亚书第六十章解成飞机，把希伯来书第十一章第三节解成原子的理论，彼得后书第三章解成原子能。像这样，试图从圣经中解出现代的科学理论，不但没有什么好处，反而会有伤害。

#### **(5) 必须谨记，创世纪第一章所记的只是大纲。**

现代致力于解明宇宙奥秘的书，动不动就有五六百页之多。可是，创世纪只用三十四章就把创世过程记完（创一1—二3）由于这记录很简短，所以人们往往试图对它作更详尽之解释。可是对这简短的经文作了太过详尽的解释，常常造成与科学之间不必要的冲突。圣经只是说[要有]，而人们常常要说明神用什么方法使万物成为[有]，这就是问题之所在。

圣经所记的只是大纲，细节方面的内容必须由科学来填满。科学不能占用圣经的优先原则；而同样的，科学家也不可指定科学家说些圣经所没有记载的细节内容。教会之所以深受其害，因为：第一，神学家没有把自己所说的话和，第二，创世纪第一章实际记录的内容加以清楚的分别。有一位学者曾经说了一段有关科学与解经，解经与科学之间的关系的话，我们引述如下：

试图以圣经作为衡量科学的标准，以我们圣经的资料来决定现代科学的问题，这是错误的……因此，我们的保守主义应该有所节制；撇开[信仰与道德的事]不讲，因为这些是不能改变的，在解释经文时历史家和科学家必须在他们各自研究的范围中之进展。这表示，这样的解经是研究圣经的一种进展的过程，随着世俗学问的发展，会越来越臻完美。

这段话的意思是，我们对圣经，以及对科学的解释都要保持弹性。经文的释义和科学两者都在发展中、进步中。既然是这样，我们就不宜太快作出固定的解释。正如历史供给我们某些线索以阐明某些预言的意义，同样的，科学的知识也可以帮助我们对于圣经中某些有关自然事物的经文，有进一步的认识。对创世纪第一章中有关科学方面的事，却不努力了解最新的事实，那是不可能的事。因为这一章经文的概念和事物，只有与自然界的事物发生关系时才有意义，而科学所研究的对象乃是自然界的事物。

在结束本章之前，我还要提出一个观察。早期人反对圣经是神所默示的，其争论点之一是在于一些冲突的问题上，而其中一个明显的冲突乃是，要除去圣经无误的教理。批评派的人认为，他们可以提出实例来证明，但正统派的人认为，他们所提出的实例并不够清楚。现在攻击圣经的人又提出一个心的、更极端的、更强烈的攻击。这次他们攻击的不是圣经经文中的矛盾冲突，而是圣经记录本质更深一层的矛盾。

所谓更深一层的矛盾，其中之一是，旧约圣经历史记录并没有按照真实的次序。先知实际是先于律法。所以，犹太人的圣经正典中各书卷排列的次序，与实际上历史次序正相反。

还有，在讨论圣经和科学的这件事上，也有新的问题。他们指称，圣经中的宇宙观乃是属于远古时代的，这种观念和现代科学的观念有着强烈的对比。他们拒绝任何调和创世纪与地质学的尝试，因为在这些批评学者的眼中，这么作等于试图把古巴比伦的一些宇宙观念和现代科学加以调和。

这些批评学者所提出的第三个更深一层的矛盾是，在旧约和新约之间，有一个道德上的冲突。旧约中的一些行为是原始的、野蛮的、残忍的，而和新约的伦理观念有强烈的冲突。

最后，这些批评派的学者已经满意的证明，至少圣经并没有一个统一的神学，圣经只是血多不同神学的集合。旧约所反映的是各种不同宗教观念的总和，而在新约中也可以找到几种不同的神学思想线路。祭司和先知对立，新约和旧约对立，保罗和彼得对立，约翰和雅各对立等等。

这乃是由旧的[经文的矛盾和歧义]进展出来的问题，福音派信仰的人必须回答这些问题，以保持神启示的统一性。

## **第九章 预表的解释**

特别释经学所包括的内容相当大。特瑞在他所著的圣经解释学中，列出了一长串的特别释经学的项

目，包括了：希伯来诗歌，借喻，换喻，拟人法，学偶法，顿呼法，发问法，夸大法，反语法，明喻，暗喻，寓言，谜语，和谜句等之象征性语法；比喻；寓言；箴言了；和格言诗；预表；梦；预言；新约中的引用旧约经文；适应；教理和信仰类比的进展；和圣经在教义实践上的用法等。以上所提的这些，有三个特别重要，必须加以特别讨论的，就是：预表、预言、和比喻。

### 一. 预表应列为一圣经学科之理由

批评派的学者指责说，预表解经乃是强加上去的经文释义方法，而不是由圣经自然发展出来的解释方法。诚然，某些人对旧约经节的释义，所用的预表解释方法，确实是勉强的。然而，不论是过去或现在，有人滥用了预表解释法，并不表示基督徒不应该使用这种方法来解释圣经。我们主张以预表解释圣经是一种正常的方法，理由如下：

第一，旧约支持新约，这种一般性的关系乃是以预表解释圣经的基础。旧约圣经中强烈的预言内容，乃是联系新旧两约的真正轴心。根据[预言]这个事实，就可证明一个原则：新约隐藏在旧约，旧约显明在新约。预言的形式有两种，一种是用言语表达出来的预告，一种是用预表法表达的预告。第一种预言的方式是用诗歌或散文所讲论有关未来世代的预言（例如：诗篇二十二篇，以赛亚书第五十三章）。第二种预言的方式是以人、物、事来预表未来世代的事。因此，预表实际上就是一种预言，应该包括在预言的研究之项目下。所以，用预表法解释圣经是合理的，因为预表法乃是预言的一部分，而预言乃是联系新旧两约的轴心。

一位德国学者的看法更强烈，他喜欢采用[预表法的思想]，而不用[预表法的解释]。他的理由有二，第一，预表法的解释乃是建立在圣经统一性的基础上面。这种解释法表示，神的启示乃是一体的。这样我们可以使这一部分经文和那一部分的经文发生关系，并了解它们在启示中的地位。首先，预表的解释法实际上是一种历史哲学。他说：[预表解释法实际上不是一种解释法，而是一种历史学上的考虑，是用来判断历史事件和其相互关系的方法。假如你喜欢的话，可以称之为历史的哲学。]这乃是基督徒对于人类历史中某一部分的一种特别的了解。

第二，我们主自己对旧约的用法，乃是在邀请我们从旧约中寻找他。路加二十四 25-44，基督徒教导门徒有关他自己的事，他是从摩西开始，依次经过整部圣经。路加二十四 44 提到犹太人圣经正典的三部分，就是摩西的书、先知的书、和诗篇，所以包括了今天我们所知道的整部旧约正典。约翰五 39-44，基督邀请人查考圣经，乃是圣经乃是为他作见证的，正如摩西的书论到他一样。保罗在论到基督的死时，使用了旧约中所用的献祭的言词（弗五 2），因此这就表示，基督是在祭物里。希伯来书清楚地教导，以前的会幕今天已经在天上的会幕应验了，基督乃是这圣所的服侍者（来九 9-11，23-24）。这九表示可以在会幕里找到基督。而且，从保罗在林前 14 所讲的话，可以看出他们当时在狂野漂流时，基督也在他们中间。许多学者相信，基督徒用这种方法解释旧约，乃是直接沿袭自我们主的教训，和他所立的榜样。

第三，更明确的是，新约提到旧约时所用的那些词语。[样式]意思是指代表另一件事物的记号，代表、象征、例证等。[形状]意思是击打所留下的记号，留下的印记，一个形式，一个字，一个教义，一个模式，一个表型。[阴影]意思是阴影，描述，轮廓，外形，类似。[图解]意思是形象，形体，样子。[预表之实体]，意思是回击，反应，照模型所造出来的东西，相对称的东西。[比方]意思是用一段文字以说明一个真理。

新约提到旧约的性质所用的这些词句，证明了旧约的预表性质。除此之外，还有希伯来整卷书的证明，因为这卷书全部在研究旧约圣经的预表性质。

旧约的预言包括了预表的这个事实，我们主亲自邀请人在旧约中寻找他的这个事实，新约提到旧约时所用的词句表示了旧约的预表性质这个事实，这一切已经足够支持，我们以预表法解释旧约为合理了。

### 二. 预表解经法的各学派

在以预表法解释经文意义的历史中，我们可以看到几个不同的学派。在还没有正式讨论预表解经法的规则以前，我们先简单的看看这些学派的情况。

第一，有一派解经者看到了过多的预表。这一派还可以分成许多细枝，各个支派的动机都不同。早期的教父和护教家的动机是出于护教。而要证明基督教是古老的，用预表法解释旧约就可以证明。其他有些教父，像俄利根，革利免等人，使用预表解经法的动机，是要在旧约中找到希腊哲学的教训。正如一位学者所指出的，他们这样的用法就把预表法沦为寓意法了。另外还有一些人，依照费罗的规则，使用这种方法可以解决按字义解经时所遭遇的困难。而中世纪的学者和一些天主教学者发现，使用预表解经法可以从旧约中得到许多证据，以支持他们教会所主张的教理。更正教的科克由学派和赫



琴森派认为旧约乃是新约教训的丰富储藏所。为了致力于从所有圣经中寻找灵修和造就的真理，为了表现所有的圣经都可以证实基督，有些时期论的学者过分使用预表解经法。

虽然这些不同的分支在动机上有不同，在强调点上有差异，甚至在他们的方法上也有分歧，可是他们一致同意一点：旧约隐含有丰富的新约真理，一个属灵的解经者可以把这些真理挖掘出来。

第二，和这一派正相反的，是那些理性主义者和批评派学者，他们认为以预表法解释圣经根本就是以为人为强加上去的解经法。这些人不相信特别启示的教理，拒绝接受圣经全部是神所默示的，所以他们当然就拒绝相信圣经中那种超自然的世界观。而预言是预告未来的事物，显然是主张超自然的默示，所以无论是教导性的预告或是预表性的预告，在他们看来都是不可相信的理性主义的批评学者断然拒绝预表解经法。有一位学者指出：[现代批评派的学者，大过于忽略了预表的重要性。]其实他们不止忽略，他们根本就否认预表解经法。

第三，马施主教在他所著的[论圣经批评学和圣经解释学]一书中，提出他有名的一个原则。他的原则是：只有新约明确指出的预表才是真正的预表。这是一个很严格的原则。他提出这个原则的目的，是要遏止许多人异想天开的滥用预表解经法。由于这个原则很严格，而且规定很标准，所以在神学思想上产生了很大的影响。许多更正教的解经者，若不是完全遵守这个原则，至少大部分都遵守。

第四，格拉修斯提出另外一个意见，他说，预表有两种，一种是本身就是预表，叫作天生的预表，另一种是推论出来的预表，叫作推论的预表。这个根本的原则，为许多预表论的学者所追随。这一派的人和马施主教有一个共同的想法，那就是研究预表应该由新约着手。不过他们认为，在预表这一件事上，马施主教并没有把新约的教训全部发现出来。新约圣经没有指明为预表的，但根据新约的原则，可以推论他们也可以称作预表，这就是推论的预表。

这个折衷派最有力的捍卫者是菲尔本，他又得到特瑞的支持。菲尔本批评马施主教几点：

(1) 在马施的理论中，预表和所预表的本体之间的关系太过于勉强，旧约和新约所包括的是同样的根本神学体系，它们就像两条平行的河流。这两条河流间偶而也有运河相沟通，沟通这两条河流的运河就是预表。马施所主张的原则忽略了一种新约圣经中所没有明确的预表，它还是存在的，否则新旧两约之间的关系就太过于机械化了。特瑞也声援胆大尔本，他说：“我们要小心，不可接受某些人的主张，他们认为，旧约圣经中的预表，惟有新约中所指明的那些才算。”\*9

(2) 为了遏止其它学派滥用预表法，马施所提出的原则未免限制太紧了。

(3) 我们不必等到预言应验了，才宣告这段经文是预言。同样的，我们不必等到新约宣告那一段经文是预表，才承认那是预表。

(4) 希伯来书表示，在这两条并行的河流中，中间有很多沟通的运河。希伯来书中所讨论的只是一小部分，其它部分仍有待成熟的基督徒支发掘。

(5) 整体（即整个幕，及旷野漂流）是预表，所有的细节也是预表。

(6) 要避免滥用预表法，并不是藉前严厉的缩小预表范围所可达成的，而是要从实际研究圣经的原则，来建立起预表的标准。

目前预表法解经有逐渐复兴的趋势。当然，我们还是有一些惟理主义者，不承认有任何预表的存在。也有其它的极端分子。\*10 有些学者选择跟随马施主教的原则，但是有更多的人还是遵循菲尔本的原则。可是，由于对神学、圣经神学、和经文释义的新的兴趣，今天人们对预表法解经也有了新的兴趣。特别是，旧约神学的复兴更助长了对预表解经法的兴趣。最近的学者就是透过这种预表解经法解释旧约，保存了旧约的基督教性和价值。必须附带一提的是，天主教的学者一直都是慎重的使用预表解经法，并且他们试图把这种解释法从早期教父过分滥用的错误中挽回过来。天主教学者这种慎重的态度，可以从他们最近的著作中看出来。

### 三、预表解经法和寓意解经法

在解经的历史上，偶尔有人提出一个问题，到底预表解经法和寓意解经法，是否同一个方法的两种不同名称？或是真的属于两种不同的解经法？\*11 有一派人主张，其实只有一种灵意解经法，而其下又分为预表法，寓意法，和神秘法。朱以特（Jewett）主张，其实这些只是同一种方法，不过福音派的人将用得合宜的称为预表法，用得不合宜的则称为寓意法。然而那些支持这两种方法为不同的人则称，这两种方法的差别那么明显，所以是显然可以分辨的。\*12

对于一些神学家，这个问题只是学术上的争辩而已。可是另外有些神学家，却把这问题的分别，因为他们强烈反对无千禧年派论则认为，两者没有什么不同，因为这对他们的立场有利。他们会主张，圣经有一种神秘的或属灵的意义，所解释出来的神秘或属灵意义，若符合新约的真理就是正确的，如果不

符合就是不正确的。\*13

然而，这个问题的解决，不应该让神学立场介入，我们应该纯粹释经学的立场来考虑到底这两种方法之间是否有足够的差异，可以说它们是不同的解经法？或是这两种名称所指的根本就是同样的解经法？我们相信，这两种解经法的差异，足以叫我们把它们分为不同的两类。

寓意解经法是把外来的、奇特的、隐藏的意思引进到一种文献中，以解明其较深，或真正的意义。格费肯说，寓意解经体系是肥“全然外来的主观意义加入了待解的文献中。”\*14 另外两位学者（Hoskyns 和 Davey）又说：“寓意法是以生存在全然不同经历中的人或物来取代文献中的人或物。”\*15

预表解经法是一种特别的旧约解释法，这种方法是建立于旧约和新约在神学方面的统一性上，相信旧约中有些人、事影射、反映出某些新约中的人、事。所以，用这方法从旧约中解明出来的意义不是外来的、奇特的、或隐藏的意义，而是因为两约之间的特别关系，而自然产生出来的解释法。

在献祭的体系中寻找基督或代赎，在会幕里寻找基督徒的救恩或经验，这乃是遵循神启示的方式。假如问题只是在这一点上，那就好解决，可惜事实并非如此。斐罗、俄利根、革利免在旧约里面找到了柏拉图的哲学，我们说这显然是寓意解法；可是，希伯来书的作者在旧约制度中找到基督，我们说，这显然是预表解经法的榜样。然而，早期教父们从旧约中找到许多有关新约的东西，那又是属于哪一种的解经法？他们把每一次提到木头都解成是指基督的十字架，每次提到水池，就是指重生的洗礼。就是在这里，学者们承认，预表和寓意两利方法很难加以区别。\*16 这样的方法是预表解经法用得不恰当，还是干脆说，是寓意解经法？

朱以特据以判断这两种解经方法的根据，乃是渥福逊给寓意解经法所下的定义：“寓意解经法根本上说，是以另的东西，不管那是什么东西，来解释一段经文。”他的定义中，最重要的一句话是“以另的东西”。从这位学者其它有关斐罗和寓意解经学派的著作中，我们可以看出，他所指的“其它东西”。从这位学者其它有关斐罗和寓意解经学派的著作中，我们可以看出，他所指的“其它东西”是他们所追求的秘密的、外来的、隐藏的意义。假如说，预表解经法是从经文内容自然产生出来的，那么这就不应该是“其它的东西”了。所以说，预表解经法确有其存在的根据。腓尔本也指出，预表的“其本身并不比经文含义高级，或是低劣，而是在相同的意义上所作的一种更高级、不同的应用。”\*17

从寓意解经法的历史就可以看到，他们所强调追求的就是这种隐藏的、秘密的、外来的意义。再从他们（特别是斐罗和俄利根）所定出的，解明这些意义的规则看，寓意解经法的精神根本就和预表解经不一样。

仔细研读学者们对这问题所发表的著作，我们可以发现，许多人相信这两种解经法之间，有着真正的差别。一位学者（Dana）就作了这样的比较：“预表法的根据是两约之间神学上的联系，而寓意法则是一种假定的、非经文字的意思加在经文上。而这个假定的意义，乃是由某种抽象的、或哲学的观念演绎出来的。他们把圣经的事件和观念当作是一种记号，在这种记号之下，隐藏着更深奥的或更深一层的意义。”\*18

因为保罗在加拉太书第四章第二十四节使用了“比喻”（*allegoria*，中文和合本译为“比方”），所以有的人以为，只要把这一节经文解释清楚，问题就解决了。可是，事实并不这么简单。对这一节经文的意义，至少有下面七种不同的解释：

第一，这只是一个例证，所以在这里所说的话并不能被用来支持寓意解经法为正当的根据。

第二，这是从拉比所作的经文释义中摘取出来的，所以这样的说法不但不合宜，也是站不住脚的。

第三，虽然这是从拉比所作的经文释义中摘录出来的，但这种解释法本身并没有错，错的是，拉比们滥用了这种方法。

第四，这只是一种辩论上的用语，所以不能构成支持寓意解经法为合理的理由。

第五，这是神所感动的寓意解经之一例证。保罗也说明，他所作的有违普通解经的法则，所以不能用以支持寓意解经法之基础。

第六，这是一个寓意法解释圣经的实例，所以构成支持寓意解经法为合理的理由。

第七，虽然保罗使用“寓意”一词，但是事实上这是一个预表解经，或是类似预表解经法。

莱特佛特\*19 说，保罗在这里使用 *allegoria* 这个字的含义和他在哥林多前书第十章第十一节所用的那个“预表”（*typos*，中文和合本译作“鉴戒”）大致相同。迈尔（*allegor*）\*20 相信，保罗使用 *allegoroumena*（寓意）一词时，真正的意思是 *typikos legomena*（预表）。连斯基（*Lenski*）认为，把保罗在这节经文中所讲的“寓意”和“寓意解经法”联结在一起，纯粹只是出于言词上的巧合，而不是实际的事实。他说：“保罗在这里所讲的只是‘类似’。注意，只是类似预表和本体而已。所以，在这里他讲的不是预表。”

所有的预表都带有预言性。保罗在这里所讲的不是预言和应验。保罗所讲的，连一步也没有踏出圣经事实之外。在这里他所作的只是指出两者之间的类似性质。”

向加拉太书第四章第二十四节求助，以求解决寓意解经法为合理，这种作法是不能成功的，因为保罗所讲的话如何解释并不十分清楚。解经家们大体上已经不使用这一节经文来决定寓意解经法和预表解经法是否有分别，或是一种解经法的两种不同名称。

#### 四、预表的性质和其解释

预表的解释依该预表之性质而定。有人给预表下这样的定义：预表是[在神学科中，表现出旧约圣经中某些人物、事件、和制度，在神预先安排之下有代表性的功用，其所代表的本体乃是新约中相关的人物、事件、和制度。]米勒尔的定义是：[预表是预先表明记号或形态；预表论到新约中的人或事物，特别是基督的这个人和他的圣工，在旧约圣经中，就以人或事物作为预先表明记号。]摩海德说：[预表是神用来教导他百姓有关他的恩典和救赎能力的图片和视助教材。]

分析上面几个定义，我们明显可以看出，预表含有下面的要素：

第一、必须是新旧两约之间有关的经文，彼此顷形式上或观念上有真正类似之处。预表和本体之间的关系不是偶然的、肤浅的，而是真正的、实质的。

第二、这种类似关系必须是指定的。马施所定的原则，其关键问题就在于此。在随意解释预表的那些人中间，所谓[指定]预表和本体之间的相互关系，是由解释者凭想像，武断的、或是只根据皮毛的类似关系，就加以[指定]。本书前面已经说过，腓尔本的原则是最可以接受的，他说预表有两种：天生的和推论的。只要新约圣经说，那是一个预表，则那个预表已经被[指定]了。或是新约圣经说，某一个事物整体是一个预表，例如：会幕和旷野的漂流，那么在细节方面有多少具有预表的作用，那就要看解经者自己的释义能力了。

第三、不类似是可在预料的。预表和本体之间，不可能在每一个小的细节上都一致。我们必须很小心，只使用旧约圣经中那些真正具有预表作用的经文，而其余的就不管。无论基督和亚伦的关系，或是基督与摩西的关系，两者之间都有明显的类似之处，但也都有明显的不类似之处。预表的真理只存在于类似之处。在以预表法解经的时候，最严重的错误是把预表和本体之间那些不类似之处当作具有预表真理。

预表的真正核心所在，是在两约之间的类似之处。假如两约之间的相互关系太过于不类似，那么预表解经法的基础就会被削弱，或被瓦解了。旧约的体系是复杂的，所以处理旧约时要小心。新约强调律法在法律上的因素与福音之间的对比；可是新约也看到福音和律法中仪式部分的类似之处。

同样明显的，在旧约神学和新约神学之间，也有根本上的和谐。保罗就已经指出，信心的论无论旧约或新约都是相同的（罗四）；称义的过程也一样（罗四 22-24）；柄华氏的献祭体系基本上是相同的（来九、十）；旧约圣徒的生活，乃量新约圣徒的模范（来十一）；保罗引用旧约来证明他对罪的看法，所以对罪的教义，两约也是一样（罗三）；旧约的弥赛亚就是新约的救主（来一）。就是因为两约之间有类似的类似，所以旧约中预告性的预言和预表才有可能存在。

回到我们的中心主题，我们说过，预表是预言的象征表记，或是德卫孙说的；[预表乃是预言的一种。]我们建议，解释预表应按下列规则：

第一、注意新约如何处理预表。下面几点很明显：新约所注意的是有关基督和救赎的伟大事实；新约触及预表时，都关第到基督徒生活道德和属灵方面的大真理，而不理会那些琐碎的小事。因此，在使用预表时，我们必须限制于主要的教义，中心的真理、关键性的属灵教训和基要的道德原则。使用预表法时若太过于注重琐碎的细节，就不符合新约圣经处理预表的精神了。

第二、注意，新约特别指明，会幕及其祭司制度和献祭制度以及旷野漂流乃是预表材料的两个主要的范围。这表示，在整体预表之下，部分细节也有预表作用。当然，这并不是说，预表只限于会幕和旷野河流两方面。不过，这两件事乃是预表材料最主要的来源。

要决定某一段经文是否为预表并不是一件容易的事。大洪水是未来审判的预表？或预告？约拿是基督的预表？或预告？以赛亚的儿女预表信徒吗（来二 13）？或只是信徒的比方？把以色列从埃及召出来，这是预表基督？比方基督？或预告基督（太二 15）？

当然，解经者决定用预表法解释圣经时，应该在新约圣经中寻找，看看有没有提到那一段经文预表的是什么。很明显的，新约视为预表的经文，就可以用预表法来解释。

第三、在一个预表中，预表部分和非预表部分应加以辨别。解经者要按照新约的考虑，和一般释经学方面的技巧分辨那些部分是预表。所以，一个好的解经者在解释会幕时，一定会妥善控制自己的想像

力。会幕中有许多根本没有预表的意义，这是我们必须清楚了解的。并不是祭司所有的举动，献祭中的每一样因素，都可以在新约找到其对称的预表本体。一个解经都若超越了预表部分，而把经文中非预表部分也当预表解，就是把[非指定的]当作[指定]的。

避免受到新奇、聪明、原始、或震撼的试探。预表往往没有受到其应有的看重，因为有些研究预表的学者走得太过极端，以致引起其他学者对预表的反感。所以，教导圣经的老师不可夸口，说自己比较属灵，所以能比别的学者找到更多的预表。属灵并不可以成为违背解经学原则的藉口。

第四、除非有新约权威的支持，不可引用预表以支持某种教理。很明显的，希伯来书使用预表来证明某些神学立场。但是，我们不可以这么作，因为我们并未受圣灵的默示，不过，预表可以用来作为新约真理的例证。会幕墙中间的支柱，不可以用来证明信徒的一体性或安全性，但用来作为这种观点的例证倒是可以的。

总而言之，解释预表时一定要存谦卑的心。新约明确指明的预表，我们可以放手解释。超越这一点，就应该自我约束。预表涉及两个层次的意义，所以人的想像力就有入侵的机会。我们在处理预表时要小心翼翼，务必制止我们想像力的侵入，否则会使神的话语变得模糊不明。

## 五、预表的种类

我们可以注意到，圣经中有六种不同的预表：

1、人：人不可以作预表。亚当预表基督是一个族类的头，罗马书第五章第十四节说：[亚当乃是那以后要来之人的豫像。]亚伯拉罕既是一切凭信心相信的人之父，也是他们持预表。以利亚是施洗约翰的豫像。约瑟被自己的骨肉所卖，可是却在未来成为拯救者。大卫是[大君王]的预表。所罗门预表蒙拣选的儿子。所罗巴伯预表新社会的头。

2、制度：献祭预表十字架。创世和应许之地预表在救恩里的安息。逾越节预表我们在基督里蒙救赎。旧约的神治政治所看到的是未来的国度。

3、职位：先知摩西，祭司亚伦，至高神的祭司麦基洗德都预表基督。

4、事件：保罗说，在旷野漂流中的那些事件是预表，要我们受鉴戒，得益处。

5、行动：举铜蛇预表被钉十字架（约三 14-16）。大祭司的职事预表我们主的职事。

6、物品：会幕预表道成肉身——神住在自己的百姓中。香预表祷告。会幕的幔子表明了人亲近神的原则。

## 六、表记主义

严格说来，表记主义应该另立一章来研究。不过，讨论到预表总不能不提到表记主义。预表和表记的差别是：[表记可以代表过去、现在或未来的事物，而预表总是指着未来。表记本身并无时间性。]前面已经说过，预表乃是预言的一个分支，而表记则是一个没有时间性的象征性代表。狮子代表能力，但却不一定指向未来。

象征化在人类历史和文学上早已存在。。它也存在於人类本性的深处。人的本性是要寻求用具体的、可见的东西来代表抽象的东西。藉着可见的图片或形象表达一种观念，比单靠口说明更加有力。希伯来文圣经充满了各种表记，除了上面所说的原因以外，还有另一个原因。大家都知道希伯来人是属于东方人，是闪族，东方人的思想更重表记主义，而西方人的思想则重分析、哲理、和科学。

任何表记都拥有两种要素：第一，心智或理性上的观念。第二、其所代表的形像藉不断使用，而使人对它们熟悉，进而将两者密切的联系在一起。可是，如果这个特定的文化消失了，其所留下来的文献就有一部分不容易被人了解，因为无法找茬出观念和形像之间的关联。即使这个特定的文化还没有消失，但因为没有一本方便的[观念和形像手册]，要解释表记观念实是一件困难的工作。也正因为这个理由，我们和圣经表记之间还有一段相当的距离。

在解释表记时，我们建议下列原则：

第一、圣经已经解释的那些表记乃是进一步研究其他表记的基础。圣经若对某一个表记有所解释，那么我们就有一个确定的基础。圣经对那些表记所作的解释，可以为我们研究其他表记时的一般指导原则。但以理书中那些巨兽代表邪恶的政治领袖或列国。同样的，在启示录中看到这些巨兽又代表类似的含义时，我们一点都不惊奇。羔羊经常是献祭或人心偏离正道的表记，这要从其上下文才能判断出它是属于那一种意义。香是代表祷告的表记。

第二、圣经没有解释的表记，我们建议：

1、彻底的研究上下文。按照整段经文上下文的道理，常常就可以看出它的含义。

2、使用经文汇编，看看同一个词在其他地方出现时的用法含义这样通常可以给我们一此线索，以

了解这一个词的用法和含义。

3、有时表记本身的性质就是了解其含义的一个线索。(不过,有时我们会按照我们的文化背景来了解它,这是我们所必须避免的)盐能保存食物,狮子凶暴、羔羊驯良、鸽子和平、猪肮脏。

4、有时从闪族文化所作的比较也可以显明表记的意义。从考古学所发现的资料,可以发现它的意义。

假如圣经所未解释的那些表记,我们无法找到其意义的任何线索,最好就保持安静,不要胡猜。

第三、要小表记中的双重意象。圣经的表记主义从来主张每一个表记只有一个含义。有些研究表记的书籍,似乎把这当作是一个先决条件。其实这样的看法是错误的。狮子同时是基督的表记(犹太支派的狮子),又是撒但的表记(吼叫的狮子要吞吃基督徒,彼前五 8)。羔羊同时是献祭的表记,又是丧失罪人的表记(彼前二 25)。水在以弗所书第五章第二十六节的意思是[道];在哥林多前书第十二章第十三节意思是圣灵;在提多书第三章第五节是重生。油的意思可以是圣灵、悔改、或预备妥当。再说,同一个人也可以用许多不同的表记来表明,例如:基督用羔羊、狮子、和枝子作表记;圣灵则用水、油、风、和鸽子作表记。

一般而言,解释圣经所未解释的表记时,要小心,要保持良好的格调。若是不加分辨,就把圣经中有关的经文凑在一起,互相对照,以决定其含义,往往不但不能帮助我们,反而会害了我们。

毫无疑问的,圣经中的数目有其基本的象征意义。研究会幕,以及会幕中的圣器皿,可以发现其长度都具有正常的比例但以理书和启示录两书中,对于数目字的象征用法特别丰富。在这一方面,除了有几个数目所象征的意义,基本上为大家同意以外,其他每个作者在其论著中都有他们各自的看法。

要追溯这种过分滥用圣经中数目字含义的根源,可以推到犹太拉比的解经法,他们这种方法为 Gematria。试举数例说明:撒迦利亚书第三章第八节的[苗裔]一字的数值是 138。这和哀歌第一章第十六节的[安慰者]的数值相同,所以[苗裔]也是弥赛亚的一个名字。创世记第四十九章第十节希伯来文[细罗来说]的数值是 358,这个数值相当于弥赛亚,所以细罗就是弥赛亚。这世界上的人绝对不会少于三十六个人,因为以赛亚书第三十章第十节的[等候他的]数值是 36。创世记第十一章第一节说,地上所有的都说一样的言语,[一样]和[圣洁]的数值同为 409,所以,太古时期人类所使用的语言是希伯来语。

关于数目字的象征意义,我们可以说明几点。例如:古代闪族世界中,[三]代表[某些]、[一些],虽然有时候[三]代表[许多]、[足够],但是通常它都是代表一个较小的总数。[四]代表完全,一再被使用于祝福和咒诅的传播上。有人认为,[七]代表恩典之约。[十]有时表示无限性的尊贵,有时是指[完全]。[四十]则代表一个世代。

和数目象征意义有密切关系的,乃是金属和颜色的象征意义。在会幕中,使用了金、银、和铜。在但以理书第二章,我们又看到使用金属作象征意义用。圣经中的金和银显然和今天一样。可是,今天的[黄铜]是用铜和锌合成的,而圣经时代的[黄铜],是由铜和锡合成的,这梯度合成的金属,其坚硬度有如钢。

金属的象征意义曾经引起相当的辩论。腓尔本坚持,金属唯一的象征意义,乃是藉金属的价值以表明,我们应该用最好的来敬拜神。然而,大部分研究表记主义和预表的学者,都致力于追求更明确的象征意义。例如:银子是旧约时代普遍用来作交易的群英会,而用来赎罪的钱,也是银子。所以,银子应该代表救赎。

又因为铜墙铁壁用来作铜祭坛,基督的脚像精炼的铜(启一 15),在旷野中举起的铜蛇,都是指向审判,所以铜所象征的意义是审判。金代表最高级、最圣洁(纯金是神临在他圣殿时的光辉和荣耀)。

会幕中使用皂荚木,使会幕的支架和其他器皿都更加坚固。皂荚木是一种坚固结实的木料,呈橘黑色,中心色泽较暗,适于作柜子。这种木料轻、味香、不会受虫蛀蚀。七十译本译为[不腐烂的木料]。就因为这种木料的光泽、坚固耐久、不怕虫蛀,所以才在会幕中被使用。研究表记主义者几乎一致同意,皂荚木的象征意义就是人的性情。

颜色的象征意义更难判断,因为一直到艺术已经发展到相当程度,每种颜色才有其固定的名称。古代文献中所提到的颜色,根本就没有今天分得那么精细。举例来说,拉丁文 *purpureous* 一字被用来描写雪、天鹅、海浪所掀起的泡沫、玫瑰、人类美丽的眼睛、和紫色的物品。所以有一位学者说:[从旧约和新约可以看出一个普通的事实,古代文献根本没有今天对颜色效果的敏感性,对于色泽深浅也不敏感。]

蓝色(希伯来文 *tekeleth*)是什么颜色很难断定。有时它是指蓝紫色(violet)或紫色。格塞纽认为,这个字是由[剥、剥壳]而来的,是指一种甲壳类的鱼,而紫色染料则是由这种甲壳提炼出来的。有另一个学者(Bevan)主张,这是指蓝紫色。还有人谳,这是提一种带浅蓝的紫色。显然,古时人们说的蓝

色，里面带有一点红色，所以看起来像紫色，又像带着浅蓝的颜色。为了实用，称之为蓝色并无不可。

朱红色是由一种朱红色的虫而来的。希腊文和拉丁文译本把 shani 误译为二，所以译成[蘸两次]，这是不正确的。

白色（希伯来文 shesh）和白色细麻布是同一个字，通常用以代表圣洁、或纯洁、或公义。

和金属一样，颜色的象征意义也是引起争论的一个问题。有些解经者相信，颜色所代表的只是像国王的出现用绸帷或锦幔来表示一样。同样的，会幕深艳的颜色表示它是神居住之处。可是，另外有些学者却试图给予各种颜色特别的象征意义。论到蓝色，特瑞写道：[蓝色是天空的颜色在海中所反映出来的，所以很自然的，它是代表属天的、圣洁的、神圣的。]德利慈称蓝色[是神尊严的降卑。]紫色通常被认为是王室的颜色，是国王高级官员、富豪、和大祭司所常穿用的。朱红色的意义比较难确定。不过大部分的解经者都喜欢说，这种颜色代表献祭。对这种颜色的解释，有人认为它与红土圾关，关系到献祭的卑微，也有人认为它代表完全、自由、而喜乐的生命。在这种情形下，我们的解释都不可太肯定。

在讲到表记主义时，至少有一个一般性的原则可以遵循。我们要仔细从每一个字的字源意义，文化含义加以研究。并且要看它是在什么情形之下使用的，以便确定它所象征的意义。

## 七、最近的发展

因为旧约文献仍在基督教会继续不断的研究中，再加上最近在圣经研究、圣经神学上的各种对立的立场，所以预表的问题是经常存在的。下面介绍的是最近旧约学者的看法和态度：

第一，现在已经普遍同意，老一辈学者对于预表的看法已经不足用了。以前的看法是，在旧约中丰有许多预表，而这些预表的应验，在新约中或是明白注明，或是暗示了。这个看法受到反对的原因是，以前研究旧约是根据不正确的启示的教理，没有根据旧约启示的本质对它有正确的历史理解。

第二，有些学者，像布特曼之类相信旧约里面不可能有预言或预表。他们如此主张的理由有二：1、如果真有预表的话，那么旧约的作者们就拥有起自然的知识，知道背后约时期所要发生的事。然而，在解释圣经时使用超自然主义的日子已经一去不复返了。2、新约作者们所使用过的那种预表解经法，若不是牵强，就是反映他们当时的宗教看法，所以对于今天已经没有效用。例如，事件会一再重复发生的历史观念，已经被扬弃了，然而，这种观念正是预表的基础。

第三、假如旧约的学者今天还相信预表，那是因为他对旧约的历史和启示性质有一个新的了解。在这一方面有两点特别重要。第一点是，旧约是末世性的。旧约并不单纯是历史事件的记录，也不纯粹是对历史事件的神学描述，而是历史和启示综合在一起。在运行中的历史预期到未来所要发生的事时，就是末世性的历史。因此，预表乃是旧约启示中的末世特性。第二点是，旧约并不是一种对未来在新约时期所要发后的事之记录，不过它确含有神的应许。在旧约中，神不但告诉以色列人他现在是个什么样的神，他现在正在作什么，他也告诉先知们，他将来所要作的事。因此，神在旧约中的应许表示了历史的未来性质。所以，从旧约对神应许他未来要作什么事的角度来看，用预表解释圣经是合理的。

至于对[事件重复发生]的观念，现在有一个新的看法。这个观念是预表的基础。这观念并不是对历史存有牵强的、殒太的、设计的、决定论的看法。例如，有人对历史存有轮转的观念，同一件事在一个周期之后就会重复发生。有些希腊哲学家认为，一个周期是三万三千年。这个[重复发生]的观念，现在是建立在神的信实上，现在的神和未来的神是相同的；也是建立在神作为的统一性上，神现在以这样的方式工作，未来他也必用同析的方式工作。假如神现在是一个慈爱、恩典、和怜悯的神，以后他出必是一个这样的神。他未来要以什么样明确的方式工作，只有在未来成为现在时才能知道。

## 第十章预言的解释

### 一、名词的混乱

解释旧约圣经中预言部分，要用什么名词来形容解释预言的方法，学者之间有很大的分歧和混乱。例如用[字义的]形容解释预言的方法，字义在路德和加尔文看来是以一般语言学上的意思来解释旧约圣经。这种看法和早期教父的寓意解经法相对立；可是对于一些时期论者而言，字义的不只是指语言学上的意义，而且是指所预言的事都要照字而应验。圣经说到神在锡安施行统治的意思是指，在千禧年耶路撒冷将成为世界的首都。这一句话不能解释为神在历史中的统治最终将得胜。按我们的看法字义的意思是指语言学上的意义。

用[属灵的]形容解释旧约预言的方法。[属灵的]一词也有一暗晦不清，通常它是指一个人的敬虔或虔诚。可是论到解释预言的方法时，却是指所预言的不是照字面而是以别的方式应验。以色列人复兴的描述被[属灵化]，用以指基督教会的大成就。但是大部分的时期论者和前千禧年派者反对这样[属灵化的]

解释。他们认为神在旧约中所说的话是真实的，所以解经者没有权利将这些话[属灵化]

有时[寓意化]和[属灵化]一们，被用以形容解释预言的方法寓意化早期基督教会中最许的一种解经法。这是过分延伸的预表法。简单的说，寓意法是在一个故事上加上另外一个故事。它通常主张一段经文的字义或历史的意义是[肉体的]，但寓意的内容是[属灵的]。

罗马天主教的神学家在中世纪发展出一套释经学的教理，就是所谓[四重意义法]圣经中的一段经文可以含有四层意义。第一，字义的或历史的。第二道德的或伦理的。第三，预言的、或寓意的、或预表的。第四，类比的。[类比的]意思是[引导到]，是提该段经文中可能含有的未来或末世性的因素。就是第三点[寓意的]意义在解经的历史上造成很大的麻烦。

现代罗马天教学者知道，这种方法在早期教父时被滥用得太过分，因此他们试图改正这样的错误，说他们心存善意，不过在使用他们的理论时方式错误。也就是说他们希望找出比经文字面或表面意义理深一层的含义，用意是好的，但是方法却错了。最近罗马天主教学者试图保持某种程度的寓意解经法以解释旧约圣经，却不称这种方法为寓意法，以避免重蹈时期教父的滥用寓意派之覆辙，或是发展出探究某段预言经文比其字面更深一层之含义的观念。

有时神秘的一词也被用来形容解释旧约预言的方法所谓字义的是指隐藏的意义。出埃及记第十二章用羊羔的血涂抹门框，好羊羔含有神秘的或隐藏的意义，就是约翰福音所说的神的羔羊。德文 *Pneumatische*（即[神秘的]或[属灵的]）有时被用来表示这种超越经文字义或历史意义的解释法，从这方面看德文 *Pneumatische* 一词和[神秘的]含义相同。

有些学者试图快刀斩乱麻解决这种名词上的混乱，以预表法一词为总括称之。前章我们已经讨论过，预表有其狭义的含义。但是在广义的含义上，预表是指神启示基本上的统一性，因此旧约中神启示的观念和范畴在新约中也可以找到，不过其方式已经改变或改进了。

在福音派解者当中，解释预言的问题不在方法的或字义的经文释义是否有效。因为大家都同意，旧约中大部分教导性的经文和几乎整本新约圣经，都应该遵照方法的解经法解释。在基本的理论上柏克复（*Berkhof*）的[圣经解释学的原则]（无千禧年派的立场）和谢福尔（*Chafer*）的[圣经解释学的科学]（时期论的立场）两书中的看法并没有差别。两者皆同意方法、历史的方法乃是了解圣经的基础。

问题也不在先知所用的是象征的或非象征性的言语。主张探子字义解释预言者也承认，预言中有诗歌体和象征语法的存在。所以无千禧年派在这方面对字义主义者的指责是错误的。有些无千禧年主义者以为因为预言含有象征语法和诗歌的部分，所以字义主义者的立场就被削弱了。然而他们和字义主义者之间的差别其实并没有自己所想像的那么大。

如果我们暂时这么说[属灵的]乃是以非字义的方法从事旧约经文释义，那么我们可以更进一步说，解释预言的问题不在解经方法是完全按字义的，或完全按属灵的。无千禧年派的学者承认，许多预言已经按照字面应验了；而字义主义者也承认，旧约解释中也有属灵的因素，读者可以从经文中找到道德的教训、预表的意义和比字面更深一层的意义（例如以西结书第二十八章论到巴比伦的王和推罗的王）。所以严格来说，没有一个人是绝对的字义主义者，也没有一个人是完全的属灵主义者。

再说，有些旧约经文表现出[理想化]的图像。例如撒迦利亚书第十四章，耶路撒冷被高举到山顶上，围绕这山的众山都被夷为平原，两条大河由耶路撒冷流出，一条向东，一条向西。如果严格按照字义解释本段就不能体会到这段经文的精神和异象。有关马、或车、或骆驼的预言，都是讲到运输。论到矛或盾的预言，都是讲到武器。论到周围列国的预言，是讲到神的敌人。严格按照字义解释这些是不合宜的。德卫孙说，若根据严格字义解释的基础，要求恢复远古时代的这一切东西，[称之为神经不正常的字义主义也不过分。]

福音派学者在解释预言时，真正的问题是：预言文献可否用一般的方法释义法来解释，或必需使用特殊的原则？

## 二、解释的原则

哥多斯敦的判断是正确的。他说：[没有任何皇家大道可以直达对预言的科学研究。]许多人曾经提出各种不同的[皇家大道]，可是却都不能获得学者们的一致同意。今天还是有许多人倡议各种不同的[皇家大道]。然而这只有导致福音派基督徒在对预言和末世诸事的看法上更大的分歧。

有两个理由可以说明，为什么在解释预言时没有[皇家大道]之存在，为什么在解释预言时，学者之间有那么大的分歧。第一、预言所用的语言本身含义就不清晰。预言所用的言语是异象性的，因为它是论到未来的，并且是用言词的图像来描述的，在大部分的情形下，我们不可能把先知所描述的图像和真正的应验加以比较。如果我们能这么作的话，那么经文含义不明白的地方自然就消失了。然而我们不能，

所以预言的语言含义不清仍然存在。基督徒能看到诗篇第二十二篇和以赛亚书第五十三章含有丰富的基督论内容，因为耶稣基督已在历史中存在过，他们是在这种亮光下来读这些经文。犹太教的学者们读上述两段经文时，仍然迷惑不解。我们对此不觉得惊讶，因为他们没有同样的亮光。如果预言所用的语言是清晰易懂的，那么解经者之间的差异可以归因于某些人智慧比较优越，某些人智慧比较低劣。然而这种言语不清楚，原因不在于解经者，而在于圣经所记录的是异象，所说到是未来的历史事件。

为什么解经者有这么大的差异，第二个理由是圣经预言的范围。圣经预言的材料涵括从创世记到启示录。若要把第一段预言经文收集在一起，彻底消化其含义，按照预言的和谐性，将各经文加以排列，就必须具有超人的记忆力，常年的辛劳工作，精通圣经所用的语言，广泛阅读预言文献，敏锐的经文释义能力，还要对许多人的历史有彻底的认识，并要知道有关的考古资料。然而竟然有人主张解释圣经预言，就你解释新约圣经的叙述文一样容易！我们要同时注意到圣经中这么多的预言，预言又这么复杂，还要有这么大的学问才能解释它，难怪解释预言有这么多不同的学派。

(1) 解释任何圣经预言的基本要点。不管我们对千禧年的看法如何，解经者在解释圣经预言时，必须遵循一些原则。

第一，首先我们必须注意那段预言经文所用的语言，我们必须决定所有专有名词、事件、地理、风俗习惯、文化背景、动植物、气候的意义和重要性。

在预言经文中有些专有名词，其意义或重要性我们不知道。例如何西阿书第十一章有以色列、埃及、以法莲、亚述、押玛、洗扁。以赛亚书第二十一章有以拦，玛代、巴比伦、度玛、西珥、亚拉伯、底但、基达。这些名词虽然我们很熟悉，但却不能认为我们已经了解它们在这些经文中的含义。举例说明，[亚拉伯]一词在圣经中被用来指一些不同的地区；若要明白专有字词的含意，可以查圣经字典，圣经百科全书和圣经注释。

但以理书第十一章提到许多历史事件，除非解经者熟悉相关的历史资料，他对这一章经文的解释一定是不够充分的。约珥书提到蝗虫、剪虫、蝻子、蚂蚱。一个细心的解经者必须先了解这些昆虫的资料。若要适当的讲解俄巴底亚书第十到十四节，我们必须对耶路撒冷和以东的历史。要了解十四节的[岔路]，我们也必须对耶路撒冷周围的地理环境有所了解。

关于预言经文所用的语言，解经者必须注意其象征性、诗歌体和表记的因素。在此我们不拟介入无千禧年派和时期论者之间的辩论。因为无千禧年派论者指责时期论者低估了预言中象征性的因素。在先知书中和诗篇中，经常使用象征性语法，而在先知文献中也有许多是诗歌体文字。没有人能否认但以理书、以西结书和撒迦利亚书中，有许多象征性的经文。有一位虔诚的千禧年派者说：

预言的语言之所以如此生动，但也如此难解，原因多少与象征性的语法有关。它是诗歌体，而不是散文。它所用特殊的单字、词句，不是同时代的人写散文时所惯用的。它常常提到当时的生活情形和过去的历史，所以现在读起来必然不易明白。它所记载的一些行动，有时是象征性的，有时是预表性的。现在、过去和未来，宣告性的和预告性的，都被综合在一起。各人的生平，列国的兴衰，整个世界的情况都是用一种现实的语言，很快的加以描述。

哥多斯敦进一步支持这个理论。他研究一些圣经所用的名词，说明同一名词用在不同地方可能就有不同的意义。例如：地、地震、海、河、沙、天上的星、太阳和月亮变黑]星星坠落等等。先知们使用这些词汇时，有时是照字面意思，有时是照象征意义。所以要了解一段经文中某些名词的意义，应先了解作者用的是字面意义或象征意义。

再者，如哥多斯敦所说的，先知所描述的未来，常常是用过去的历史事件说明的。新天新地是以原来创造天地作类比。未来的祝福是以过去的乐园为例。未来的审判比作过去的大洪水。毁灭性的审判以所多玛和蛾摩拉的毁灭为预表。大救赎和出埃及的救赎是相平行的。哥多斯敦还注意到，除了使用过去事件以说明未来事件以外，过去的人物和过去的自然事件，也曾被用来说明未来的人物和未来的事件。

严格的字义主义者，按他们的理论，不但以色列国要重建，以色列周围的列国也一样要重新恢复原状。这样的理论很难令人信服，哥多斯敦的看法可以解决这个困难。他把以色列人过去的敌人，作为以色列未来敌人的代表。

第二，我们必须判断先知和其所说的预言之历史背景。这就是说要设法了解先知写作时的观念。若了解以赛亚时代以色列和列国周围列国的政治情况，我们对以赛亚书的许多内容就可以更明白。而要解释耶利米书和以西结书，拥有被掳时期的知识是不可少的。要了解俄巴底亚书就必须研究以东的历史。要适当的了解约拿书，必须对亚述的历史有所涉猎。有人把那鸿书第二章第四节的预言，解释成今天的



汽车，这是站不住脚的。因为研究这段预言和其历史背景，可以看到其所预言之事已以古代应验了。

哈巴谷书第一章第五节以下，曾被解释为犹太人的分散。但是若细心研究当时的历史情况，就可以发现这样的解释是不可能的。这位先知所埋怨的是，以色列人中的罪和邪恶没有受到惩罚。神告诉这位先知，恶人将受惩罚。他邀请这位先知向列国观看。这位先知观看列国，并不是指以色列被分散到列国中，而是指神要兴起迦勒底人，来惩罚以色列中不敬虔的人。以色列人所不能相信的是，神竟然会使用一个外邦人的国家来施行他的惩罚。然而神确实这么作了。这件事相当于后来神拯救外邦人，而让以色列人迷惑一样（徒十 44 以下）。

如果要举例证明彻底研究先知的背景之重要性，我们差不多要把所有的先知书内容都提出来。这个原则的重要性不强低估。特别是常常有人指责前千禧年派的人太过于忽略了历史的背景。附带说明一点，虽然历史是了解先知著作所必须的，并且先知说预言也是由某些历史事件所促成的，但是预言也不可以受到纯粹历史的限制。那些极端的批评主义者，就是藉着历史的解释法，把预言中的超自然性剔除的。

第三，虽然这是一个一般释经学的原则，但是在此必须再一次强调：解释预言时要充分注意其上下文，和思想的来笼去脉。今天圣经的分章分节是后来的人加的，往往分得很武断，并且使人发生误解。解经者必须超越经文的分章分节，找出圣经本身的分段。例如要适当了解玛拉基书第三章第一节，解经者必须回溯到第二章第十七节，而要了解玛拉基书第四章，必须从第三章开始。

第四，解经者必须记住，先知著作的特性是不能系统化的。先知们是传道者，是看见异象者，而不是学术性的讲师。先知的著作不像课堂的讲义那么有组织，然而却可以留给人特殊的印象。先知在传讲信息时是没有系统的。未来可能被看作是现在或者很近，或者无限的遥远。历史上相距很远的不同事件，在先知预言中可能连结在一起。犹太教学者不能分别弥赛亚的受苦和弥赛亚的荣耀，乃是因为他们没有适当的了解我们主所要受到的羞辱。只有在新约中这幅不同的图像，才能结合在一起。因为弥赛亚有两次来临（参阅彼前一 10-12；来九 28）。

第五，每一个解释预言者，应该研究圣经中所有预言的经文，以发现那些经文互相平行。像耶和華的日子、余民、列国的震动、圣灵的浇灌、以色列的复兴、千禧年之福等观念，在先知书中都一再重复出现过。同样的标记或象征也重复出现过。所有的这一切在仔细而认真的预言解释中，都应列入考虑。

（2）解经者必须判断每一段预言经文的独特要素。所谓一段经文的独特要素，是指它的本质，它最独特的特征。

第一，解经者必须判断该段经文是预告性的或教导性的。并不是所有的预言都预告未来的事，所以解经者必须判断该段经文是预告性的或是论到道德、伦理、或神学的真理。撒迦利亚书开头的几节经文（一 1-6）是教导性的。可是接下去的异象（一 7-21）是预言性的。撒迦利亚书第七章大部分是教导性的，但是其上文和下文都是预言性的。

第二，解经者必须判断该段经文是具有条件的、或是无条件性的。一段经文是否具有条件，圣经有时说明，有时却不说明。有关救主和他的救恩之大应许，当然是没有条件的。然而另一方面我们不难找到一些具有条件性的预言（耶十八 8、10 和二十六 12-13 和三 12；拿三 4；结三十三 13-15，十八 30-32）。另外有一种经文列出两种可能的结局，人只能选择其一。例如申命记第二十八章的咒诅和祝福。

哥多斯敦的话相当强烈：[可能有几百个预言，我们读起来并没有完全应验。因为先知警告的话，在听者心中产生了某种效果，虽然这效果微小且是暂时的，但神不熄灭那将残的灯火。]

第三，如果该段经文是预言性的，解经者应判断该预言已应验或未应验。一个带有条件性而未应验的预言，应该再进一步研究。解经者必须研究新约，看看该段经文是否被引用，并且被视为已应验。如果该经文确在新约中被引用，那么必须详言，在旧约时候即已应验。例如创世记第十五章的预言，在创世记以后的经文中，以及出埃及记中应验了。或以赛亚和耶利米关于被掳和归回的预言，在但以理书、以斯拉记和尼希米记已经应验。

（3）这个问题使我们必须讨论到接下去一个更重要的问题即预言应验的应验。

第一，如果预言已经应验，必须配合历史资料研究该段经文。大部分的人无法取得应验该段经文的历史资料，所以必须请教于优良的圣经注释。研究已应验的预言，我们可以得到一些有价值的原则。我们已经说过预言中所用的语言，可能把两件距离遥远的事件，描写为紧连在一起。事件的前后次序可能不太清楚，预言的应验可以澄清这些问题但是最重要的，是已应验的预言可以让我们看到，研究预言应验的方式应当何等的小心。有时候预言的应验是非常明显的。例如以利亚所应验的旱灾（王上十七 1）或他所预言的亚哈之王之死（王上二十一 17 以下）。有的时候预言是非常隐秘的（如创三 15）或象征的（亚五 5-11）。解经者在解释未应验的预言时，应该很谨慎。因为从已应验的预言之实例，可以看到预

言要以何方式应验，有时是很难判断的。

第二，如果预言未应验，我们应该使用从上一节所学到的功课，但要非常小心。要先确定该预言之要素，该预言是有关以色列？或犹大？或弥赛亚？或间约时期的事件？

要判断该预言预期在基督降生以前，或降生以后应验。有些归回的预言，显然是指犹太人从巴比伦的归回，而不是指未来的时代。如果预言是有关基督降生双前的，那么应该研究主前的历史，看看它是否应验。如果预言是在基督降生以后才要应验的，那么我们要考虑的是下段的问题。

判断预言的地点、时间、文化和其有待应验的基本观念。诗篇经二十二篇并非每一个细节都是关于弥赛亚的。有些学者断言以赛亚书第五十三章，也不是全部讲到基督的。在撒母耳记下第七章著名的预言中，以所罗门预表基督，但[他若犯了罪]一词，就不能用以指基督。以赛亚书第七章第十四至十五节一看即知是指着基督的，但第十六节[因为在这孩子还不晓得弃恶择善之先，你所憎恶的那二王之地必致见弃]是指当时的两个王诗篇第十六篇，大卫甜蜜的默想并不指着弥赛亚，一直到第八节才是指弥赛亚。

第三，应验有可能是多重的。多重的意义不同于多重的应验。把双重的意义和双重的应验相混淆，过去曾经引起过一些误解。毕察论到一种同类的预言，他定义为：[该言论到的事件，是由一连串部分事件构成的。该预言的言语可适用于最近的事件，也可适用于最远的事件。或者说可适用于部分，也可适用于整体。换句话说，该预言可适用于其一连串的全体或部分。]毕察肯定的说，如果圣经经文具有多重意义，解释起来就不容易清楚，但是同类预言的多重应验，却可保持经文的单一意义。不论是应许或警告，都必须经过一段时间才能完全应验，所以可能有许多次的应验；或者同一事件，人可以从不同的角度来看我们的主所预言耶路撒冷的毁灭，也可以从世界末日的角度看这预言。

(4) 解经者应以预言经文的字面意义为他解释的限制或指引。这是解释任何经文的基础。德卫孙强烈指出这点，他坚持预言的解释，应从字义的解释开始。在犹太人看来锡安就是指锡安，迦南就是迦南。德卫孙说：[我认为解释预言的第一原则，是要假定字面的意义就是预言的意义。先知行走在事实中，而不是表记中；在具体的人事中，而不是抽象的教会或世界中。]德卫孙指责解经者毫不考虑的就把锡安或耶路撒冷解释成教会，把迦南解释成教会的敌人，把应许之地解释成教会等等。这样的解释等于视先知行走于抽象、记号世界中的人。

但是，德卫孙也同样反对勉强的字义解释。他反对在于禧年中旧约崇拜的制度要再恢复。他说坚持以色列古代敌人也要复国，是不健康的字义解释。

解释预言要保持适当的均衡是不容易的。严格的字义主义者责问[灵义解释者]，他一旦开始灵义解释何时才能终止呢？有位学者用另外一个角度责问[字义主义者]，一旦开始用字义解释经文，要到何时才能终止？(例如字义主义者并不能机械的字面意义来解释一切的象征语法，或表记。)这位学者又说，这样看来，字义主义者也接受圣经的象征意义和预表。所以字义主义者必须说明他如何限制象征意义的和预表的解释。如果字义主义者说，他根据一段经文的性质来判断何时停止按字义解释，改用象征意义或预表解释，那么这位学者回答说，灵意解释者也可以根据这些原则决定何时用灵义解释，何时停止用灵意解释。

如果坚持严格的字义主义，就必须说，坐在千禧年宝座上的，是大卫而不是基督。然而大部分字义主义者都认为在此大卫预表基督。这样字义主义就已经表现出其伸缩性了。我们再争论的就是字义主义要有相当程度的伸缩性。

解释旧约时，按照字义解释到什么程度，和以色列复国的问题有直接的关系。德孙卫列出对这问题的四种不同看法。第一，认为在基督教时代神是针对个人的，所以以色列复国的是不可想象的事；第二，相信以色列人会悔改归正，而不是复国；第三，相信悔改归正和复国，但并非对以色列之特别应许；第四，相信以色列悔改归正，以色列的复国以及在千禧年中的特殊地位。在这里必须一提的是，腓尔本戏剧化的改变立场：年轻时他主张，以色列的悔改归正和实际工资的复国，其论点相当具有说服力。但学术思想成熟以后，他转而采取无千禧年主义的看法，否认以色列的复国。

一般而言，前千禧年派者同意哥多斯敦的说法：[从圣经整体来看，以色列有一个伟大的未来，这是显然的。旧约圣经中有关以色列的应许，还有一大部分未应验。若不如此，我们就必须用属灵化的方法来解释，或把它当作东方夸大语法，而不加以理会。]按照字义解释旧约，许多经文都必须在未来的千禧年中应验。

前千禧年派者看法并不完全一致，又可分为时期论前千禧年派和非时期论前千禧年派。前者坚持给以色列的应许必须在以色列身上应验。后者把他们千禧年的教理，建立在神的国度是通过几个不同阶段进展的基础上。这几个阶段包括永恒之前奏——属地而荣耀的显现。所以从释经学上看，千禧派又可分为

成严格的字义主义派和温和的字义主义派。

后千禧年派相信藉着圣灵的力量，基督的教会不断扩张，直到千禧的各种条件出现在地上。有些后千禧年派者相信以色列的悔改归正，但是有些却不。在那些相信以色列悔改归正者中，有些人相信以色列的复国，有些人不。然而后千禧年派的释经学受到字义主义相当程度的渗透。当然赐给以色列的应许有一些转移给教会。因此后千禧年派在这方面与时期论者看法相同。不过他们认为那些应许是要在地上应验的。

无千禧年派相信，对以色列的预言要在都会保应验。既然这些预言如此应验，就不须有地上的千禧年。无千禧年派的解经方法有不同的称呼，例如寓意法、神秘法、或灵义法。

在此必须重申，无千禧年派和严格的字义主义派一样，强烈反对没有根据的寓意解经法。伟恩加登拒绝这种解释方法称之为人为的工作。可接受的[灵义化解释一般圣经，乃是解经者从这段经文中发现圣灵所赐的更广泛，或象征性或预表性的意义]指责无千禧派为寓意解经者，认为他们和斐罗与俄利根同属一类，那是错误的，对无千禧派也失之公允。同样的，有人指责无千禧年派为罗马天主教主义者也是不公平的。我们必须从另一个角度来反驳。主张有千禧年者不是也分成许多不同的派别吗？如果前千禧年派对无千禧年的教义有不同的看法，并不表示前千禧年派不可接受。是的，奥古斯丁造成了末世思想的转变，奥古斯丁和追随他思想的加尔文认为神的国乃是基督在教会中属灵的管理。不过奥古斯丁的这观念后来被发展为把可见的罗马天主教会当作神的国。罗马天主教的教理认为可见的罗马天主教会就是神的国。在我们看来，这并不是奥古斯丁原始的主张。

然而我们也必须注意，无千禧年派者也同样的误解了时期论者和前千禧年派者。芬伯格在这方面曾扯了他们很多次的后腿。

如果预言的解释应以字义解释为出发点，接着要问的是旧约预言的经文是否承认除了严格的字义解释原则以外，还有其他的附带原则？这样的原则必然将斐罗和教父的寓意解经法与基督教科学会的灵义化解释法排斥于外；也必然会把随意运用预表解释法，在旧约中寻找新约真理的方法排除。那么在旧约预言经文释义中，是否运用了一种扩大的预表解释原则呢？这问题的答案是：

第一，早期教会确信旧约是一本基督教的书，毫无疑问的承认旧约是神所默示的。然而单单主张旧约是神所默示的，却不确信它是一本基督教的书，那不足以支持他们的立场。马吉安异端认为旧约不是一本基督教的书，这理论不论在何时、何地、以任何形式出现都会受到基督教会强烈的反对。研修教父时期一致见证旧约属于教会所有，因为它是一本基督教的书。毫无疑问的，这种确信是由我们的主和他的使徒用旧约的方式发展而来。我们的主说旧约是为他作见证的（约五 39）。他来是应验旧约（太五 17：路四 21）。保罗在旧约中许多地方找到基督；他在其中发现因信称义；他在其中发现对基督徒的道德教训。基督教会同意斐士尔的断言[基督的教会站立得稳或跌倒，就要看他是否承认两约的统一性。]早期教父们没有什么指引，对解经者的原则也没有太多认识，才用这些不合宜的方法在旧约中寻找基督教和基督教的教理。然而撇开他们在释经学上的缺点不谈，我们必须承认他们的热诚，就是：他们在一本他们认为属于基督教的书中寻找基督教的真理。简单的说，我们主和他使徒解释旧约方法的特色，是扩大的预表解释法（有别于真正的预表法）。早期教会也使用这种方法不过作法错误。

第二，我们还必须同意德卫孙另一个论点，他说基督的降临使我们在解释旧约圣经时，有一个新的看法。旧约是按照不同的[时期]形式颁布的。如果旧约的真理继续存在于新约中，某些[时期性]的形式应该被除去。这就是说，我们不可期望预言的应验绝对和所预表的形式一致。无千禧年派极力主张预言的形式和应验之间的差别是虚假的，因此他们所寻找的预言之应验非常接近旧约所预言的形式。

德卫孙的观点是，随着基督的降临，我们必须期望预言应验的方式有些改革。因为德卫孙强烈坚持经文字义的基要性，所以他这么讲并不是偏袒无千禧年派。不过他的看法无疑对极端而不可接受的字义主义者是当头棒喝。

第三，现在的学者，如 Hebert 和斐士尔，鼓吹恢复一种预表或神秘的解经法，以对抗宗教自由主义者使用方法历史释义法来否定预言。从一个非常实际的角度来看，极端的指义又回到了马吉安主义的路线。他们用非常狭窄的方法原则以解释旧约。这等于宣告旧约经文中不可能有预告性的含义。要逃避这种经文释义上的否定主义，方法是回到扩大的预表解经法（虽然斐士尔曾被指责太过滥用这种方法）。在此恢复以预表方法解释旧约的原则，其动机在某种重要意义上讲，乃是坚信旧约是一本基督教的书。

现在我们来到一个不能不谈的问题：新约引用旧约时，所采取的解经方法是什么？假如能够清楚的回答这个问题，一切问题就好办。这并不是说，我们不能从研究旧约中得到一些解经学上的启迪。某些

预言在旧约时期就已照字面应验。可以证明这种原则的正确性。。伟恩加登曾经指出旧约本身就使用过相当程度的预表解释法，例如锡安、以色列、耶路撒冷等等。如果新约含有神所启示的对旧约经文的解释，那么至少我们应该可以解决基本的问题。一位学者写道：[任何传道者解释预言若与我们或使徒不符合，就不符合基督教的信仰。]新约如何使用旧约呢？

1、有时旧约被引用以证明一个论点（约六 45），或一个教理（太二十二 32， 43-44）。2、有时旧约被引用以说明一个论点。。例如指出西乃山事件的可怕（来十二 20）。3、有时旧约被引用以作为新约真理的例证（罗十 18）。4、有时旧约被引用，认为照字义在新约应验了。例如我们主是降生在伯利恒（太二 5-6）。有时新约引用旧约时采用扩大的预表意义。

甲、新约经文中，有些是以预表法解明了旧约圣经中有关道德的教训和属灵的教训。哥林多前书第十章第六、十一节，罗马书第十五章第四节就是无法驳倒的证明。我们从旧约经文中引出道德的原则、属灵的规则和灵修的资料，但这些都不是原文析字义，所以我们实际是使用了预表解释法，难怪我们必须小心遵守释经学的原则。如果人们不肯接受这方法使用旧约圣经，那么今天许多讲道或教学中，使用旧约圣经的地方就都要被删除了。

乙、新约经文中有些是以预表法解明了旧约中有关神学的因素。这基本上是属于真正的预表法范围，可是它的扩大用法也确实被使用过。创造天地是在基督里成为新造的人的代表（林后四 6），也是在基督里完全救恩的预表（来四 4）。还有，前面所说到的多重应验也适用于此。多重的应验是只在我们承认旧约中含有比真正的预表本身更深一层的预表含义时，才有可能存在。

丙、希腊文[属天的]相当于[预表的]。希伯来人属地的呼召（来三 1）。以色列人属地的祝福预表基督徒属天的恩赐（来六 4）。属地的迦南地预表应许基督教徒天上的家乡（来十一 6）。属地的耶路撒冷预表将来的新耶路撒冷（来十二 22）。旧约时代许多事物含有预表的性质是不可不论的。

丁、旧约时代根深蒂固的具有的预表性质，因此必须用预表法解释，特别是在[以色列]和[教会]交互使用的地方。保罗在加拉太书第六章第十六节使用的[神的以色列]一词即可证明。保罗在此段经文中争论说，在基督里所拥有的乃是：十字架、新造的人，而不是割礼。保罗为那照此理而行的人求祝福。所谓[此理]最重要的乃是指十字架和在基督里作新造的人。然后保罗接着说[和神的以色列民]。如果保罗的意思真是指犹太人或是犹太的基督徒，那么他就自我矛盾了。神的真百姓不是希望以割礼表明他们悔改的犹太化的基督徒，而是那些以十字架为夸口，并在基督里成为新造的人。依希腊文的构造，[照此理而行的人]和[神的以色列民]乃是同一的，因此神的以色列民乃是指神的真百姓，而不是犹太人。这些人以十字架为荣耀，以在基督里的新生为神的救恩而不是割礼。

希伯来书第八章第八节讲到和[以色列家和犹太家另立新约]。严格的字义主义者坚持这时是指以色列和犹太，而不是教会。因为如果这是指都会那么这就是一个经文论到以色列，指的却是教会的清楚实例，如此以色列教会之间的分别就被抹煞。下列几点值得注意：1、[另立新约]乃是希伯来书所讨论的几个名词之一，这几个名词在目前这个世代已经实现于教会中。即：基督是我们的摩西、我们的亚伦、我们的祭物。这也是严格控制的字义主义者所承认的。单单把[另立新约]抽出来，认为它是属于千禧年国度的，就破坏了希伯来书的整个构造。2、希伯来书的作者把[另立新约]应用于基督徒的经历上（来十 15-17）。有位学者对比有一个敏锐而正确的评语：[如果另立新约单单属于以色列，并且只限于千禧年国，那么希伯来书的作者把它用于指现今基督徒经历就错了。]如果说我们在这另立的新约之下得到益处，而实际上没有进入这约，那是暗中承认我们外表所不论的。3、好几个新约令人产生混淆。我们主设立晚餐时指出，这是另立的新约。时期论者遵守主的晚餐，因此等于承认这个新约现在仍有效力。但是他们不论主藉晚餐所立的新约和希伯来书第八章所说的[新约]一样。因此一来，我们就有了两个步同的新约。4、[新约]一词乃是属于基督徒的，这就是希伯来书第十章被应用于基督徒身上的原因。可是对严格控制的字义主义者而言，千禧年的世代乃是恢复律法的时代。然而[另立新约]的字眼在此十分清楚。圣经说这个约和在西乃山所立的约不同（来八 9）。

戊、此段经文的上下文和基督在这[另立的新约]中之中保职分有关。基督是这个新约的中保。这是讲到他现在的工作是中保的工作。如果他的中保工作是现在的，那么他所设立的新约以及他的中保职分就是现在的。认为这个[新约]只是属于现在发生功用的约，就把基督的中保职分之基础破坏了。严格的字义主义者要把另立的新约推到千禧年，没有仔细的计算到它对希伯来书第八章第六节的解释所产生的影响。

简而言之，若是希伯来书内容前后一致，那么我们就必须承认其所讨论到的一切名词，都是指千禧年中的犹太人，不然就全部是指现今基督徒的时期。但是没有一个解经者胆敢把希伯来书的宝贵真理，

全部从基督徒教会搬到千禧年才能发生功效，我们不得不相信，耶利米论及与以色列和犹大所立新约预表新约的人。

最后有几个例子可以看到保罗引用旧约时所用的预表释义法：肉体上的割礼预表属灵的洁净（西二 11；罗二 29；腓三 3；弗二 11）；对踣谷的牛之照顾预表对基督仆人的供应（林前九 9）；遮住摩西脸上的帕子预表目前不信主的以色列人属灵的黑暗（林后三 13-16）；刻在石版上的律法预表写在人心的福音（林后三 1）；创世时的黑暗和光明，预表人类罪恶的黑暗和福音真理的光照（林后四 6）；逾越节的羊羔预表基督代赎的死（林前五 7）。

除此之外，希伯来书最后一章也以类似的新方法使用旧约圣经。旧约的祭坛预表基督的十字架（十三 10-12）；献祭的牲畜在营外被焚烧，预表基督的被弃绝，因此我们也必须出到营外就了他去，忍受耶稣所受的凌辱（十三 13）；耶路撒冷城预表将来的城（十三 14）；旧约的献祭预表基督徒属灵的祭（十三 15）。

正如哥多斯敦说的：[因此以色列这个国家，它的起源、它的历史、它的被掳、它的得赎都是一个代表或预表。以色列的故事是一个预言，它乃是了解一切历史的关键。以色列的历史是暂时性的，在它的历史中有一个期望，这个期望在基督里得到了应验。]

极端的字义主义或极端的预表主义，同样和新约解释旧约的方法相违背。正如行星的轨道有两个中心，太阳只是其中之一。因此在解释预言时，预表法和字义法之间必须有一个控制的原则。按照本书前面所介绍的解经体系，我们应该以字义法来控制预表主义。因此预言必须按字义解释，除非直接或间接指出我们应用预表解释。

明显的，这并不能立刻解决千禧听的问题释经学的功能并不像科学一样。某一种特定的信仰，乃是使用释经学理论所产生的结果。不过本书的立场倾向接受千禧年派对神的之解释。

旧约预言中有些经文，很难判断其所说的救赎是指从巴比伦被掳归回，或指千禧年中的救赎。再说到大救恩和喜乐的经文，通常是指千禧年，但也有可能指未来的荣耀情况。

（5）解释预言时要记住，应以耶稣基督为中心。如果解释预言时不以基督为中心，千禧年派会沦为仪式主义。有些前千禧年派被指为过分倾向犹太主义，可能是因为他们解释预言时没有充分以基督为中疏，所以才被人如此误解。在此哥多斯敦的建议很好：[研究先知著作而不和基督发生关系，就研究身体构造而不与头发生关系一样的不科学。基督的灵从头到尾都存在先知心里（彼前一 11）。每一卷书都江堰市应被视为整本圣经之一小部分来阅读。]罗马天主教解经者在此错了，因为他们在旧约圣经中找到的天主教教理比耶稣基督还多。

关于解释旧约应以基督论为中心的原则，说得最好的是第十七世纪的 Francis Roberts：

现在我们可以更有效、更清楚的以经解经。下列特别的重点必须被遵守：一、耶稣基督是我们的中保，是罪人的救主，藉着他，整本圣经的实质、精华、精神和范围才能存在整本圣经是什么呢？只不过是包裹圣婴孩耶稣的属灵衣服。1、基督是一切预表和影子的真理生实质。2、基督是各时期恩典之约的内容和实质。在旧约基督是隐藏的。在新约基督是显明的。3、基督是所有应许的中心和交会点，所有的应许在他里面都应验。4、基督是旧约和新约中一切礼仪所象征、所预表、所表达的目标，不论这些礼仪是普通或不寻常的。5、圣经中的家谱都引导我们看到基督真正的谱第。6、圣经的年代都使我们发现基督的时间和时期。7、圣经的律法是我们的师傅，要把我们带到基督面前，指正我们的道德。8、圣经中的福音是基督的亮光，藉此我们得以认识他；是基督的声音，藉此我们得以听见他、跟从他；是基督的爱绳，藉此我们得以被牵引与他相结连。是的，福音本是神的大能，要拯救一切相信耶稣基督的。因此在阅读圣经时，要经常把耶稣基督摆在眼前。因为他是圣经的目标、范围、和实质。正如太阳发光照亮天上的星体。耶稣基督也是公义的太阳，他光照圣经中的一切。

启示经文（Apocalypse）乃是先知表达其信息的一种方法。宗教自由主义和极端批评派，对于圣经中的启示经文有很严厉的批判。但是最近的学术研究，对于启示经文已经有较合理的评估。处理启示经文的态度也比较健全。启示经文所用的评议是预言的、历史的和象征性的。解释启示经文的原则是容易的，然而实际解释起来却是困难的。（1）解释启示经文时，前面所说的一般释经学原则都可适用。（2）解释启示经文中想像的表记，不可能完全按照字义法。主张完全按字义解释圣经启示录的人，无法贯彻自己的主张。问题不在于应使用灵义化解释或字义解释，而在于应该按灵义解释到什么程度。若要彻底按字义解释，我们就必须主张，真的有一妇人坐在七座山上；耶稣基督真的从口中吐出剑来；那些兽的举止、言谈跟跟人一样。所谓按字义解释启示经文，实际上是指按照启示经文中的象征记号在地上实际可见之情况和这记号在历史上逐渐应验的形式相对照。（3）应致力于研究象征记号在作者文化背景下的

意义。解经者必须仔细研究其确实之历史背景。(4) 载有启示象征记号的经文应加以详细研究，看经文本身是否说明该记号之含义。(5) 如果该启示经文已经在历史上应验，应研究其应验之历史。很幸运的，但以理书和撒迦利亚书的启示经文在这方面帮助我们。(6) 要了解新约经卷中的启示经文，必须考察间约时期的启示文学，看看是否对于了解该象征记号有所帮助。(7) 特别是要了解新约启示经文，应长度在社会上是约，看是否可以找到任何线索，有助于了解所用的象征记号。

### 三、彼得后书第一章第二十节的意义

这一节经文基本上有三种不同的解释。第一种，罗马天主教使用它以证明教会有权解释圣经，个人没有；第二种，某些更正教徒，用它以证明任何预言经文不可单独解释，应参考其他有关经文；第三种，似乎是正确的，认为本节经文根本与解释预言的方法无关，而是提到预言的神圣起源而已。

这里的主题，彼得是在讨论预言的神圣起源和本质。他讲到先知有确定的预言。我们该记住，它就像在黑暗中照耀的亮光。讲定这一点，他就告诉我们他讲这些话的原因是，因为先知的話不是出于人意，而是出于圣灵。因此本节经文根本不是论及预言的解释，而是强调预言是出于圣灵所感动的。我们应该按此解释本节经文。

这个主张可以从第二十节和第二十一节经文的相互对照得到证明。第一，第二十节的私意解说和第二十一节的出于人意相对照。第二，第二十节确定预言不是出于人。第二十一节确定预言出于圣灵。第三，第二十节的个人私意和第二十一节被神感动相对照。

还有，详细研究和第二十节的希腊文原文，似乎也支持我们对此节经文的解释。第二十我的[随私意解说的]，希腊文原意是[从私意解说而来的]。这和第二十一节的[感动]相互对照，[解说]一词并不是习惯上的解释，而是由[解开]一词演变而来的。不错，[解开]的意思也可以是解释，即把一段经文的意义解明出来。马可福音和四章第三十四节的[讲]即有此含义。然而，按希腊文原意直译，这里应为预言不可随[私意解开或释放]。换句话说，圣经的预言不可出于个人私有的动机，必须是由圣灵感动而解开释放出来的。

罗伯生把解说一词直译为显明。这样本节经文是论到预言的默示，而不是预言的解释。他说：[对照下节经文即可看到，这里讲的是先知怎样得到预言，而不是读者怎样解释预言。]朗格的圣经注释说：[本节是论到预言的起源而不是解释，这从第二十一节即可清楚看出。]该圣经注释的美国版编者指出亚尔佛德和本革尔二人都同意此一观点，威廉斯在美国圣经注释新约中，指出天主教如何利用一般人对本节经文的解释，以支持他们的立场。然后说：[……但是最好的观点似乎是：[经上所有的预言都不是按私意解说的]，这就是说先知不可随私意说预言。他们的预言全部是从上面领受的。从下一节经文即可证明此一事实。因此彼得这句话的意思全然与如何解释圣经无关。]

亚尔佛德在他的希腊文圣经中详细解释本节经文，其立场与本书同。其他学者采取同一立场的，还有 Huther (Meyers Commentary) 和 Lumby (The Holy Bible Commentary)。腓尔本也赞同此一立场，他也讨论到原文的意义。不过比格 (Bjgg) 认为本节之希腊文不是要指明，谁有权威可以解释圣经。他说重要的问题是，和私意解说相对的是什么呢？可能的解释有二：第一，任何预言经文不可与其他预言分开，单独解释。因为预言都来自同一作者，因此解释时必须互相关连；第二，应有一个[公开]解经权威。但是，我们认为彼得论到的不是误解圣经的可能性，而是预言的神圣起源，以及其对基督徒之用处。

### 四、最近的发展

第一次世界大战以后，学者对于神学和圣经解释学的兴趣又告兴起，也出现阶段几个著名的学者，如巴尔特、朴仁纳、布特曼和戈迦吞等人。从这个运动产生了后来著名的祈特尔所编的新约神学辞典 (Theological Dictionary of The New Testament)，同时也产生了一些旧约的学者，并提出了解旧约的各种不同的方法。这些学者中撰写旧约神学专书的有雅各、艾克罗特、奈德、富来仁、梵拉德等人。

关于预言的解释，他们讨论的中心点在于：教会如何使用旧约？从那一种角度看，旧约与新约的关系是什么？关于新旧约的统一性方面，神启示和神作为的延续性是按什么原则？何谓圣经的统一性？

关于这一类有关旧约本质的讨论，最好的一般性导论，特别是关于预言的性质的，乃是威斯特曼所编的[旧约解释学论文集]，该书收集十五篇论文，代表了当时旧约学者的思想，书末并附有详细书目，甚有参考价值。

下面我们所要讨论的，只是简单提出今天学者在这方面的不同观点。由于这问题也牵涉到新约的解释和神学的方法，所以我们讨论时并不局限于旧约的学者。像布特曼、巴尔特、摩特曼和潘能堡等人，在此问题上也有著作。

(1) 复原的观点。所谓[复原]意思是恢复前一个世代的意见、理论或立场，使之恢复作用，以适合当代之环境。不过要矫正该立场过去的缺点，并以最近的学术发展补充该立场之不足。

关于旧约预言的解释，持这一点观点最著名的学者有斐士尔，他所写的[旧约对基督的见证]，据说对巴尔特有很重要的影响。巴尔特对创世记第一章的释义（教义学第三卷第一章），实际上已经超越了历史更正教对预言性质的看法，恢复以寓意法解释该章经文。

（2）教育的观点。如果一个学者不相信超自然的事，而预言是超自然的，所以他不能接受预言的真实性。然而他又相信旧约应该在都会中占有某种地位。这是什么样的地位呢？如果一个学者以这种方式思想，他就把旧约当作[教育性]，目的是为教导人对新约所要讲的话有正确的认识（布特曼、Baumgartel 和 Hesse）。至于旧约怎样在教会中成为教育之用，就要看旧约学者或圣经学者采取什么样的神学观点而定。照布特曼看，旧约是人类属灵存在失败的记录，它是律法无能为力以创造[真正的存在]之记录。因此旧约是新约的反而实例，新约才把下面说明出来。Baumgartel 认为旧约教导人关于神主权的观点，不过其用意虽好，所用之方式却错了。因此新约就通过主基督教导我们神的主权之正确观念。

（3）应许的观点。齐麦利争论说，老观念认为旧约某些特别的预告，在新约中照字面应验了。这违反了现代对旧约的认识。旧约圣经预言文献中所包含的是一系列有关神未来作为的应许。我们可以说旧因素是计划性。这些因素表明神未来将有何作为，因此我们应该以应许和实现来取代预告和应验的地位。摩特曼所著的[希望的神学]，实际上是一种应许的神学。摩特曼所应许和盼望的观念扩大到末世论的计划，并以此解释整本圣经。他认定神对人所有的启示都是属于应许的性质，都表明了神未来将如何作为，而这些应许就成为人类盼望的内容。开普在其所著的[未来的盼望]提出更极端的要求，他说盼望的神学是所有人类就座知道的，因此基督教的神学必须全部加以改写。

（4）模式的观点。旧约预言的经文乃是对人表明神的作为。这种观点的基础是神的作为是有固定的模式，因此会照此模式重复发生，所以联结旧约和新约的，乃是神作为的而今，即神的作为将要在历史中按照某种模式重复发生。虽然各人以自己的方法说明其立场不过梵拉德、艾克罗特、和潘能堡等人解释旧约的方法就属于这一类。至于摩特曼和潘能堡，他们看旧约中的预言经文是神在历史中全部作为，是神启示的本质之一部分。他们二人同意解经者必须从基督肉身复活的角度向后回顾，向前瞻望

## 第十一章比喻的解释

### 一、比喻的性质

[比喻]一词的定义是[并非]，目的在作比较。因此这是说明的一种方法，就像说[天国好比……]。但是从历史研究可以看出，比喻一词岂能如此简单的定义。因为它过去被用作许多不同的含义。除了 Parabolé 一字被译为比喻以外， Paroimia 也被译为比喻。这个字的意思是[警世名言、箴言、格言]。用 Paroimia 来称呼比喻的，只限于约翰福音。

陶德给比喻所下的定义是：[用最简单的方法说，比喻是从自然界或普通生活中，以活泼或奇异的方式，举出明喻或暗喻，吸引听者的注意力，并留给听者心中一个问题，到底说者所要表达的教训是什么，以引起听者主动的思想。]因此比喻不同于寓言，因为比喻既不注重细节，也不想入非非；比喻不同于神话，因为比喻并不是杜撰容易被接受的民间故事；比喻也不同于寓意故事，因为比喻并不是每一个细节都含有特别意义；比喻不同于明喻或暗喻之类的象征性语法。虽然陶德认为比喻和暗喻同属一类。比喻有时也很难于和寓意故事加以区别，特别是在比较长的比喻中，因为在比较长的比喻中，含有象征意义的因素比较多。

福音书中到底有多少比喻，学者看法分歧很大。这是因为难以区分何者含有比喻的意义，何者没有。施密斯曾经指出比喻可能有不同形式，也指出通常讲比喻时所用的不同之开场白。一般而言，学者把比喻分成：简单的短句、比喻、扩大的比喻等类。扩大的比喻和寓意故事有类似的地方。

论到比喻的书，通常认为福音书中有三十个左右的比喻。路加福音最多，约翰福音最少。研究比喻之重要性，乃在于它占了福音书中极大的篇幅，里面含有许多教导性质的材料。比喻提供我们福音在世界扩展进程的资料、传扬福音的结果、末世的情形、神对付犹太人和外邦人的方法、神国性质等等。讨论神或末世论的教义，如果忽略了比喻的研究，乃是不完全的。

使用比喻教导人的原因，基督曾在太十三 11-17，可四 10-12，和路八 8-10 加以说明。第一，比喻是教导有回应的门徒之一种方法。讲完第一个比喻之后，我们的主说：[有耳可听的，就当听]（路八 8）。门徒问他为什么这么说，为什么以比喻教导人。我们的主回答说，这是为了让门徒知道天国的奥秘。因此我们使用丝织人选为他向那些有耳可听的人启示的工具。比喻含有许多有神国的教训，这是每一个基督的仆人所应该知道的。有些比喻教导门徒，在福音显然失败时，或福音受破坏时，不要沮丧。另外有些比喻告诉门徒，他们的抱负不可超越福音应许之外。还有一些比喻告诉他们，不要灰心，因

为神必然利胜。

用比喻教导人的第二个原因，是要把真理对不回应的人隐藏起来，使那些继续背逆神的人心里坚硬。这是引用以赛亚第六章的教训，此点特别重要。藉着比喻教导出来的真理，像被幔子遮住，因此可以试验一个人灵性的回应，或是试验一个人是否在属灵上愿意遵循比喻的教训，并且愿意学习比喻的意义。

施密斯研究的结果说，使用比喻教导的起源，可以追溯到旧约的经文、拉比的教导，然后才是新约的用法。拉比曾经大量使用比喻的方法。比喻的希腊文 *Parabole*，相当于希伯来文 *Mashal*。当时有一句拉比的格言说：[我要杉比喻对你作比喻]。在希腊人中，比喻是代表一种类推的论点。

比喻含有四种因素：

第一，比喻取材于属地的事件、习惯、或可能发生的事，强调点是在[属地的]。比喻论到农人种田、婚姻、国王、筵席、新族关系、生意的安排、或百姓的生活习惯。由于它到取材自具体的、活泼的生活事实，所以比喻可以成为教导的有效工具。

第二，超越属地的因素之上，乃是比喻所要教导人的属灵的教训、或神学的真理。

第三，属地的因素和属灵的因素，中间有类比的关系。就是因为具有这种类比的关系，比喻才能作为说明和争论之用。

第四，因为比喻具有两个层次的意义，所以每一个比喻都必须加以解释。角色、因素、举动都须加以辨认。宇国赫最大的贡献是他对比喻的著名研究。他的研究，把比喻的解释从寓意法的错误中释放出来。解经者如果试图在比喻中的每一个细节，寻找其象征意义，这就超越了该比喻所要表达的教训，重蹈以寓意解经法解释比喻的覆辙。

## 二、解释的规则

研究有关比喻的文献，可以令人看到比喻的解释并不如比喻本身看起来那么简单。我们建议从四个原则来讨论如何解释比喻。这四个原则是：观点的、文化的、释义的、教义的。

第一，观点的原则。我们要知道若要充分的解释比喻，我们必须了解在观点上，比喻与基督论和神的国有什么关系。

现代学者和以前学者在研究比喻时，不同的一点是，现代的研究注重比喻教训中的基督论本质。近代研究比喻的学者，认为比喻的内容不只是拉比们所强调，作为道德或属灵真理上之例证。在福音书中，基督更使用比喻以教导有关他的国之真理。有时也反映出有关他自己的真理。在一些比喻中，基督本身是最主要的角色。有些比喻只有直接和基督，或基督的话接连起来才有意义。因此解释比喻时，我们必须自问：这个比喻和基督有什么关系？这个比喻中什么人代表基督？这个比喻和基督的话语、或教训、或使命有什么关系？只有以基督论来了解比喻，我们才能对比喻有正确的看法。

第二个观点的原则是：国度的原则。基督来传扬天国的福音，并宣布天国已经近了。有许多比喻直接论及天国。因此若要充分解释比喻，必须了解这个比喻与天国、耶稣基督、和他的福音的关系。有一位学者（Hope）论到这一点说：[请记住，所有的比喻都论到一个大题目，而且只论到这个人题目，即：神的国]。

甲、首先，这个国度已经来临。从某一个角度来看，这个国度在基督第一次传道，并有人接受时，就已存在。这就是已实现的天国之意义。天国是藉着重生才能进去的（约三 3）。我们的主义说，税吏和娼妓也得进这个国（太二十一 31）。不管人对路加福音第十七章第二十至二十一节的解释如何，这段经文指的是天国已经在此。

天国在此的情况继续存留至今。天国的比喻也是关于天国的预言。这些比喻描述历世历代神国的福祉；说到天国的道之撒种和收割；论到把一面大网撒进海中，到这世代的末日才会收网；说到麦子成长直到最后可以收成。除非我们认清了这个天国继续存在的性质，否则许多比喻我们都无法清楚的了解。

乙、天国带有基督论的性质。在这世代的末日要有一个大的收割。直到神的使者把真与假加以分开，那时问题才能得到最后的解决。天国的合法后嗣，必须在他国度的权柄和荣耀中降临。那些论到末日，并以收割和分别表达的比喻，这种基督论的因素非常显明。近才干分银的比喻（太二十五 14 以下）和十个童女的比喻（太二十五 1 以下），显然是属于末世论的。右要了解这些比喻，必须接受这种末世论的因素是真实的，并且也是必要的因素。自由派删除这个因素，结果使人看不见比喻的深奥意义。

总而言之，解经者必须谨记于心，从某一个意义上来讲：天国已经来临；天国继续存在；天国还要降临。把这一点记在心中，他在研究比喻时，就要分辨该比喻所论到的是属于那一种性质的天国，或是所有的性质都包括在内。

第二，文化的原则。要了解比喻，我们不但要从神的国和基督论的观点来看，同时也必须要从文化



背景来看。我们的主生活于古代巴勒斯坦犹太人之中，他所讲的比喻都是取材于这个文化背景的。一般而言，比喻取材于贫穷的农夫所熟悉的材料。他们的风俗习惯，物质文明都可以从比喻看到，这就可以充分证明空虚说法。再说，比喻是用亚兰文说的。有时把比喻的经文译回亚兰文，可以对我们有一些帮助。

研究比喻的地方色彩，可以提供我们丰富的资料。我们可以说，一个传道者除非充分了解比喻中的地方色彩因素，就不应该讲比喻。耶利米亚所著之[耶稣的比喻]，提供许多这类的地方色彩，很显然的，对于了解比喻有很大的光照作用。解释每个比喻，都必须尽量了解比喻中的地方色彩。

例如农夫在田里撒种耕种，可以使我们对撒种的比喻有更清楚的认识；收割、婚筵、和酒是犹太人用来象征这世代末日的记号；无花果树是象征百姓的记号。灯台放在斗底下，是为熄灭灯火；所以点了灯，又把它放在斗底下，意思是点了灯，立刻又把它熄灭。羊羔走离了羊圈以后，就躺下不肯移动，所以牧羊人必须把它扛回家。芥菜种从微小的种子，长大高到八尺于十尺的大树。耶利米书中，从犹太人的风俗习惯来了解那个浪子的生活，令人拍案叫绝。

第三，释义的原则。我们已经试图从两个不同的方面来了解比喻。从神学观点这一面，我们已经注意到比喻中的基督论，和天国之背景；从文化背景这一面，我们已经看到，必须了解比喻的一般文化背景，和特别的地方色彩、风俗习惯。现在次要直接来看比喻的经文，考虑如何直接用释义的原则来解释比喻。

甲、判断该比喻所试图教导的中心真理。这是解释比喻的最高原则。差不多所有研究比喻的学者都强调这一点。陶德写道：[标准的比喻只提出一个比较，其余细节都没有其独立的意义。]另外有些学者把这个规则写成：[不要让比喻随处漫游]。

比喻不同于寓意故事。因为寓意故事每一个细节都有其意义。当然有些比喻讲得比较详细，所以看起来很接近寓意故事。但是作为一般性的指导原则，我们应该从一个比喻中，只找一个中心主题。

比喻是把真理盛装于器皿中。因此不可避免的，会提到些枝节的事，以装饰比喻的背景。但，这些装饰并没有特别的意义。解释比喻教训的危险，是把装饰用的枝节解释成带有特别的含义。

乙、判断主自己对该比喻有什么解释。在讲完了撒种的比喻以后（太十三 18 以下），我们的主新自加以解释；讲完了仇敌在麦田中撒下稗子的比喻，我们的主后来在房中也解释这个比喻；讲完了葡萄园的比喻以后，他说：[所以你们要警醒，因为那日子，那时辰，你们不知道]（太二十五 13）。在这种情形下，这些比喻的意义，基督自己已肯定说明了。从这里我们看到他借用比喻教导的精神，可以作为我们的帮助。

丙、判断这比喻的上下文，是否有任何线索可以帮助我们了解该比喻的意义。所谓上下文是指比喻前面的经文，和比喻后面的经文。路加福音第十五章记载了三重的比喻，即：失羊的比喻、失银的比喻、浪子的比喻。这比喻的上下文是路加第十五章第一至二节；[众税吏和罪人都挨近耶稣要听他讲道。法利赛人和文士私下议论说，这个人接待罪人，又同他们吃饭]。这比喻的下文是说到他和罪人、税吏一同吃喝是合理的。因此牧者、女人、父亲都代表爱、赦免、和在基督里的救赎。失去的羊、失去的银子、失去的浪子都代表围绕在我们主四周的税吏和罪人。

盖楼和打仗的王之比喻（路十四 25 以下）是论到基督徒劳无功的服事的比喻，而不是其上下文所表示的论到救恩（见三十三节[就不能作我的门徒]）。在记录了不义的管家比喻以后，路加接着说：[法利赛人是贪爱钱财的，他们听见这一切话就嗤笑耶稣]（路十六 14）。因此这比喻的重点必然是针对他们面发的。

丁、比较的规则。比较该比喻是否和旧约有关，是否与其他福音书的记载相同。我们的主和他的听者熟悉旧约的许多内容。我们必须调整自己的思想态度，对于比喻中是否提到旧约，要保持敏感。陶德注意到像葡萄园、无花果树、收割、节期的筵席等，都与旧约有关。如果我们要了解这一类的比喻，一定要先了解旧约相关经文。

还有，如果有两本以上福音书记载同一比喻，解经者必须把各福音书加以合参。解经者必须注意其相同之处、相异之处、平等之处、和同义词。只有如此彻底比较研究，才能获得该比喻的最正确解释。

第四，教义的原则任何比喻用于教义的目的，必须遵守其历史意义。我们不滥用神学辩论来理解比喻。最基本的考虑应该是：判断当日听从对该比喻的了解的意义。也许有些比喻含义比当时的人所能了解的更深一层；不过在这方面，我们处理时要非常小心，千万不要把有关加尔文主义、亚米纽斯主义、或千禧年的争论带进比喻的解释中。

比喻确实带有教义的教训。有人主张不可以用比喻支持某种教义，这是不当的。然而要从比喻中取

得教义时，我们必须谨慎解释，我们必须把所获得的结果，和我们主说比喻时，明显可见的含义相对照，也要和其余的新约经文相对照。只要小心使用，比喻可以作为某种教义的例证，照亮基督徒的经历，教导实用的功课。

现代关于千禧年问题的辩论，往往集中在几个比喻的解释上。一般而言，无千禧年派者和后千禧年派者，以乐观的态度解释某些比喻；而前千禧年派者和时期论者，则用悲观的态度来解释那些比喻。例如芥菜种长大成树，和面酵的比喻，前者认为这里的教训是，基督要强而有力的扩张；而后者却解释说，名义上的教会将被败坏。再说，有些前千禧年派的解经者，认为珠子是教会，财宝是以色列；而前者却认为，这是教导世人如何可以找到救主。

至于用比喻的解释类比今天的光景，下面几点要注意。

甲、要不断的和拉比的著作相对照，看看他们的著作中对于解释发生争论的比喻，是否有其特别的信仰。

乙、对于天国本质的确信，不可只靠两三个比喻的解释而定。比喻可以用来支持千禧年派的确信，但是比喻的整个教训，不可以单单建立在这些千禧年派确信上。

丙、千禧年派的观点，必须保持乐观和悲观之间的平衡。不但在于比喻的内容，也在于比喻的教训，就是天国已经被建立，正在进展中，并且是末世性的。把天国认为只以属于未来，现今根本不存在；或是把天国灵义化，认为所谓天国是指神在人心的掌权，这并浊比喻所教导的教义。前千禧年派者不可对某些比喻保的乐观气氛视若无睹。例如，麦子要在穗上成熟（即神的旨意，可在今世的以成全）；而后千禧年派者也不可以忽视某些比喻中的悲观气氛，例如，仇敌在麦田中撒稗子。前千禧年派者不一定要求面酵一定是代表邪恶（虽然大部分的千禧年派者都如此解释）。隐藏的财宝也不一定是以色列，珠子也不一定是教会。千禧年派的观点应该建立在比比喻更宽广的基础上。