

解經

新約

李斐德著

陳綏等譯

解經式講道

講道

本号代找各类电子书高清 PDF 版

大陆出版 PDF 代找价

一律

5 元/本

港台出版 PDF 代找价

1-1000 页

10 元/本

1001-2000 页

20 元/本

微信: 2293139789

2018 年 8 月 1 日起运营价



李斐德著

新約

陳綏等譯

解經式講道

中華福音神學院出版社出版

新約解經式講道

著 作 者：李斐德
翻 譯 者：楊志明、陳綏、吳道宗、徐亞伯合譯
審 訂 者：徐亞伯、魏玉琴
出 版 者：中華福音神學院出版社
新 北 市 中 和 區 連 城 路 236 號 3 樓
電 話：(02)3234-1063 傳 真：(02)3234-1949
網 址：http://blog.yam.com/cclmolive

發 行 人：李正一
發 行 行：華宣出版有限公司 CCLM Publishing Group Ltd.
新 北 市 中 和 區 連 城 路 236 號 3 樓
電 話：(02)8228-1318 郵政劃撥：19907176 號
傳 真：(02)2221-9445 網 址：www.cclm.org.tw
香 港 地 區：橄欖（香港）出版有限公司 Olive Publishing (HK) Ltd.
總 代 理 中 國 香 港 荃 灣 橫 窩 仔 街 2-8 號 永 桂 第 三 工 業 大 廈 5 樓 B 座
Tel：(852)2394-2261 網 址：www.ccbdhk.com
Fax：(852)2394-2088
新 加 坡 地 區：益人書樓 Eden Resources Pte Ltd
經 銷 商 29 Playfair Road #02-00 Lin Ho Building, Singapore 367992
Tel：6343-0151 E-mail：eden@eden-resources.com
Fax：6343-0137 Website：www.edenresource.com.sg
北 美 地 區：北美基督教圖書批發中心 Chinese Christian Books Wholesale
經 銷 商 603 N. New Ave #A Monterey Park, CA 91755 USA
Tel：(626)571-6769 Fax：(626)571-1362
Website：www.ccbookstore.com
加 拿 大 地 區：神的郵差國際文宣批發協會
經 銷 商 Deliverer Is Coming International Publishing
B109-15310 103A Ave. Surrey BC Canada V3R 7A2
Tel：(604)588-0306 Fax：(604)588-0307
澳 洲 地 區：佳音書樓 Good News Book House
經 銷 商 1027, Whitehorse Road, Box Hill, VIC3128, Australia
Tel：(613)9899-3207 Fax：(613)9898-8749
E-mail：goodnewsbooks@gmail.com

封面設計：白嘉靈
承 印 者：秀威資訊科技股份有限公司
行政院新聞局登記證局版臺業字第 258 號
出版時間：1988 年 8 月 初版
刷 次：數位版（POD）1 刷

· 版權所有，翻印必究 ·

New Testament Exposition

By Walter L. Liefeld
@ 1984 Originally published by The Zondervan Corporation.
255 Jefferson Ave. SE. Grand Rapids, MI 49503
Chinese edition published by permission
@ 1988 China Evangelical Seminary Press, a division of CCLM
All Rights Reserved.
Cat. No. PT0012

ISBN 978-957-9337-49-6 (平裝)

Printed in Taiwan

國家圖書館出版品預行編目資料

新約解經式講道 / 李斐德 (Walter L. Liefeld) 著；陳綏等譯。

——一版。——新 北 市 中 和 區：中 華 福 音 神 學 院，1988 (民 77)

面；公分

譯自：New Testament exposition：from text to sermon

ISBN 978-957-9337-49-6 (平裝)

1. 聖經—新約—評論

241.5

87016134

目錄

	序言	1
第 I 部	導論	3
第 1 章	解經講道的重要性	5
第 II 部	傳講經文	37
第 2 章	事實：實用解經	39
第 3 章	事實：解經大綱	59
第 4 章	事實：敘事體和散文體	75
第 5 章	事實：語意體	95

第 6 章	事實：結尾處理	111
第 III 部	應用經文	121
第 7 章	決定應用：功能	123
第 8 章	架構講章：形式	147
第 9 章	傳講困難經文	173
第 10 章	實例	197
	參考書目	211
	經文索引	213

序言

本書是我事奉主以來數十年的心血結晶。在歷經多年的講道生涯（從紐約的山邊水涯和市井街角的佈道，直到在各宗派聚會的講壇），以及多年的解經執教生涯後，我仍感到自己講章的貧乏，它們多半祇是些『模仿』的作品，從來就沒有真正的『解釋』。這些講章需要某種『整合』才行。

我很高興三一的學生，在我解經的課堂上不但有耐心學習，且對課程有具洞察力的指正。另一方面，在 Arlington Countryside Chapel 會衆，在過去幾年中對我一系列解經的訊息的誠實反應，也使我獲益匪淺。其他如 John R. W. Stott, Lloyd M. Perry, David L. Larsen，以及另一位批閱我的初稿的無名氏，尤其是 Zondervan 公司的 Mark Hunt 和 Stanley N. Gundry，都給我極大的鼓勵和大力的斧正，謹在此致十二萬分的謝忱。

2 / 新約解經式講道

此外，我深深感謝支持我的孩子們：David, Holly，尤其是替我打字的 Beverly。謝謝你們。

I

導論

4 / 新約解經式講道

解經講道的重要性

解經式講道的定義

下列所述，那一種才是真正的解經式講道呢？

一、李牧師選了加二 20 作主要的經文，他謹慎地處理了經節中的每一個語辭，對大綱中的每個主題也都花上了相當的時間，於是他講到將自己釘十字架是屬靈得勝的唯一道路；基督復活的大能在我們生命中的重要性；每日走信心的道路；以及基督捨己的愛等題目。

二、葛牧師正傳講整卷彼得前書。當天他用的經文是彼前三 13~22。他從第 18 節來講福音（『基督曾一次為罪受死』），也從第 19 節詳細處理了『在監獄裏的靈』，從這節經

6 / 新約解經式講道

文，他強調了審判的必然性。然後，他從 21 節強調需要洗禮，因為洗禮是認同基督之死的媒介。

三、黃牧師在某一教會擔任客座講員，他希望所講的能與會衆有關，並滿足會衆的需要，他感覺到福音在這裡漸漸受到忽視。所以，當他講到羅五 1~11 時，他寧可用經文的附屬子句和片語來組織他的講章，而不根據主要子句來寫他的講章大綱，例如用第 1 節的『因信』，『藉著我們的主耶穌基督』，第 5 節的『因為上帝已經將祂的愛澆灌……』，第 8 節的『在我們還作罪人的時候』，以及第 10 節的『藉著上帝兒子的死……我們得與上帝和好』。

四、林牧師傳講的一個題目：『那一種信心是有效的？』他從希伯來書十章的結尾，特別是 35~39 節，摘出這個思想，然後從十一章取用講章所需要的大部分資料。他舉出好些例子來說明這種讓上帝看中的信心，這些例子包括 32~38 節中那些因信仰而受苦的信心偉人。最後，他花了相當多的時間在十一章的最後兩節及十二章的前三節。

上述四種，那一種才是解經式講道呢？第一種是李牧師所講的，雖然集中在一節經文上，但他未能考慮到上下文，在不顧律法的情況下處理『因信稱義』，忽略了『律法』這詞兩次出現在 19 節中，是為要引我們注意，我們已向之『死了』的律法。李牧師也疏忽了下節經文（21 節），因它提供了這段經文的結論。如果他忠實地研究過這個結論，也細察整個的上下文，他會發現，他的講章其實是他自己在屬靈生命經歷上，所偏愛的一些思想，這些思想使他對經文產生了錯誤的印象。

葛牧師在他的一連串講章中，遇到了新約聖經中最難解

的經文。凡是嘗試過以一整卷書講道的人，都能體會其難處，像這樣一段難解的經文，在這種系列的講道中是無法避開的。雖然他努力處理了這段經文，但在『監獄裡的靈』這個爭論性問題的探討上，他還是陷得太深。另一方面，他在尚未給予這段經文起碼的解釋之前，就匆忙地加以應用。在應用的過程裡，他又加入了他自己的觀點，雖然這些觀點或許是真實而重要的，但是他却未能像彼得一樣，在這段上下文應用這經文。

黃牧師似乎犯下了最基本的錯誤，就是強調了次要點，而忽略了經文的主要子句。但是，黃牧師看見了這些會衆的特別需要，他們對平安和喜樂已經聽了很多，他們所需要的，是去認識基督的受死與聖靈的工作等這些基要的真理。因此，他們還需要瞭解世人都犯了罪，除非他們悔改相信，否則沒有人能求得平安和喜樂。黃牧師知道，這些都是羅馬書五章中基本的真理，而且他也忠於經文地應用這些真理。所以，他這篇信息，可以算是解經式講道。

由於林牧師所採用的是專題式信息，我們或許會猜想，這一定不是一篇解經式講道。事實正好相反，他瞭解希伯來書十一章在上下文及全卷希伯來書的功用是什麼，因此，他寧可簡單的透過這些信心英雄榜上的人物來傳講。他從前面第十章結論中的一些重要陳述，抓住了他的信息。他也扼要地觀察第十二章的開頭，指出這篇信息要引向何處。用這個方法，他也為他的下一篇信息，打好了根基。但是，像這種專題式講章，並沒有逐步地解釋全章經文，怎能稱之為解經式講道呢？原因就在他的題目，是根據所選經文的目的和教訓所訂定出來的。其主題很清楚的是出自第十章的結尾，他並

8 / 新約解經式講道

非在這段經文上強加一個題目，相反的，他讓經文本身來決定題目。其次，他顯明這段經文如何支持它本身的主張：有效的信心乃是定睛在神身上，甚至在沒有任何可見的援助下，仍能堅信不疑。這篇信息之所以成爲解經式講道，是在它解釋了作者的目的和本章的教訓，也闡明了經文中的主要真理，爲講員預開了一條路，可以針對會衆當時的情況來應用真理。

解經式講道是一種難以捉摸的觀念，許多講員熱衷於此，可能許多人還自認爲深諳此道。事實上，只有少數人是真正精於此道的。從以上這些例子我們清楚看見，解經式講道並非定義狹隘，只是將經文列成大綱的方法，也不是按經文逐句講解，更不是嚴謹地處理單字和文法的細節，却始終沒有把聖經作者想要教導和應用的加以闡明。因此，我們首要的工作是，弄清楚解經式講道的基本性質和特性。

我願意先從解經式講道的定義來著手。首先，我們來思想『解經』這個基本概念。『解經』的本質就是『解釋』，如果我要解釋某件事情，我當然可以自由地選擇我要用的方法來解釋，只是我必須忠於我所要解釋的主題。如果我應邀去解釋一部電腦操作法，我必定不能任意選擇我所感興趣的某一方面來解說，却與『操作』這個主題無關。因此，我一定要盡責而均衡的把電腦理論的基本要素、結構、語言和操作加以解釋。除非我作的是電腦科學的學術性演講，否則我應儘可能的把重點放在『操作』上。在理論部份，我只要採用足以使操作更容易瞭解的資料就夠了。甚至，在對操作員的訓練課程上，『操作』所包括的，不僅是『它能做什麼？』還包括『如何使用它來工作。』

如果沒有具實質內容的清晰解釋，而在每個主要方向所應涵概的各部份上又不夠平衡，這樣的解經必然不可靠。如果缺乏實際的應用，那麼解經就僅僅是一種描述。如果解經就是解釋，那麼，解經式講道就是應用性的解釋了。

因此，解經式講道的基本性質就是——解釋一段經文，而且引導會衆實際地應用該段經文。當然，要達到符合這種性質的方法不只一種，那麼，在所有真正的解經式信息中，有何特性可資辨別呢？有的，我們願意提供如下的建議：

1. 解經式信息只處理聖經中的一小段基本經文。即使它參用了其他處的經文，總必須與手邊的這段經文教訓直接有關連，或是用來說明和支持。因此，一篇解經式信息也可能是一篇專題式信息。提供專題的基本資料，是由一段主要經文抽取出來的，其他參考經文，對解釋主要經文僅僅是附屬性的。

2. 解經式信息應具備釋經上的忠實性。它是忠於經文的，也就是說採取與原作者相同的意念和平衡的態度，把經文中有意義的重點加以複述，不能省略或歪曲經文信息中的任何要素，甚至用來支持某種真實教義和好的目的也不能例外。經文本不是一盒糖果，可以任人隨意挑選喜歡的來吃。它是神的話，是我們的主人而不是僕人。講章是用來服事經文，而非利用經文的。如果一篇講章顯不出認知與尊重經文中的文體、原來目的、敘事或討論的方向，以及意向和應用，就不是解經式講道。無論它引用和參考再多的經文，甚至是一系列單卷書講道中的一部份，也都是如此。

3. 解經式信息必須具有凝聚力。它可能由一些字義和時態等等，提供許多解經的亮光，但却未必把這些寶貴的亮光

串成一個可用的整體。即使它帶走了教義上的真理，也留意到倫理的命令，但這些部份若不凝聚起來，則會因缺乏整合性而失去價值。

4. 解經式信息必須有行動、有方向。一篇解經或許能夠廣泛地分析一段經文中的**所有要素**，却未能把聽者推到聖經原作者想要引領的方向上。聖經作者用許多種方法來表達這類的動向，最常用附屬子句來表達的，諸如原因、結果、目的或類比，往往比主要子句更能表達此動向。事實上，某些作者的主要觀念多半是在附屬子句中。（句型結構上的附屬者未必是觀念上的附屬，因為希臘文的聖經作者常爲了文體風格的緣故，將長句中的某些部份放進附屬子句中。）此外，字詞的重複和不同情緒的表現，也是表達行動和方向的方式。

5. 解經式信息必須有應用，而且這應用不能違背經文在原來背景中的目的、意義或功用。我再說，如果沒有應用，那麼它就只是解經，而不是解經式講道；只是資料，而不是信息。神的靈樂意引領會衆在生活中去應用真理，即使這是講員無法辦到的，但身爲神的代言人、先知或傳道人，講道者豈敢怠忽其責呢？

解經式講道的重要性

解經式講道最要緊的是，傳達出聖經中神的啓示和旨意。由於講員個人的主觀、人類心智上的限制、罪的影響，甚至波及我們最好的思想，以及現代神學的主觀論點所帶來

的破壞性影響，難免會使得一篇講章包含一些錯誤的事實和判斷。因此，我們愈是緊貼著神所啓示的話語，就愈能減少犯錯的傾向。這並非說，解經式信息是唯一正確的講章類型，只是肯定說，在講章上，愈是貼近聖經，就愈能減少錯誤，也愈能確定我們是在傳神的真理。這並不是說，一篇解經式講道就一定能夠適時地傳講出神的信息，很有可能它對會衆的需要或聖靈的引導不夠敏銳，可能它在解經上很正確，但在時機及應用上却不恰當。這就是爲什麼在本書稍後部份，特別看重一段經文本身的功用及教牧上的應用。

解經式講道的另一個重要性就是，它是在聖靈所選擇的背景中，教導神的話語。每一位學習聖經的學生都知道上下文的重要性，但除非我們提供會衆通盤的解經，否則他們是很難觀察或闡明上下文的。這是否指我們必須在專題式或解經式信息間作一取捨呢？不是的，因爲這兩種講道方式雖然基本型式上的確不同，但正如我們稍後會再看到的，其實在一篇專題式的大綱中，是可以建立一個或多個『迷你的解經』。當然，這樣做會有那種脫離上下文去引用一些原則或經節以支持自己觀點的危險（『經文印證』）。其實引用所謂『永久性真理』或原則（原則化），對於應用聖經在我們現今的情況中，是一種很重要的方式，但我們的確有可能會憑自己的想法應用在當代中，以致誤傳了經文的原意。同樣的，印證性經文也有其用處，只是我們必須確保它在上下文中的原意。新約聖經的作者就經常不很在意其上下文而引用舊約的經文，但這是出於聖靈特別的感動。那感動舊約聖經作者的聖靈，當然曉得祂自己的意思，因此，也一定能保守新約作者不致誤用了他所引用的經文。至於我們，無論如何都無

法有同樣的感動及保守，以避免人爲的錯誤。因此，必須極小心地細察經文所表達的思想動向。然而，適度地採用『原則化』和『經文印證』，的確是很有效的方法。按照上下文的意向傳講聖經時，一段單獨的經文解經，會比專題式信息更確實。

解經式講道第三個重要性就是，它能滿足人們的需要。一篇解經的信息如果沒有被牧師動過手脚，的確可以很正確地滿足人們的需要。神的話比講章本身更偉大。然而，講道會顯得貧乏，多半不是以解釋某段經文來滿足人們的需要，而是在一專題上發抒一己的觀察。我想，以賽亞書五五 11 正是一個很恰當的例子，在上下文中提到一個應許，是有關預言的宣告：『我口所出的話……決不徒然返回，却要成就我所喜悅的，在我發他去成就的事上，必然亨通。』這節經文有一個意思，是神的話語在建立國度時的效力。我們可以拿它來跟羅一 16 比較：『這福音本是神的大能，要救一切相信的。』不論是關乎國度的事或在人的內心，神的話都具有祂的權威和能力。然而，即使是最好的講章，它的功效也無法和神自己的話相比擬。因此，在滿足人們對神話語的需求上，忠實的解說的確是最確實的方式。然而，有一點是必須要注意的，如果是錯選一段經文，再由講員不經思考地亂解一通，而又未察覺牧養的需要，那麼，這可能不是神在那天要用來成就祂旨意的話語。剛才引用以賽亞書的那節經文，並不保證每段讀給會衆的經文，都一定是神要透過它來說話的經文。那節經文的意思是說，在成就祂所喜悅的事上，及成就祂旨意時，神的話才是大有功效的。

第四，解經式講道之所以重要，是因為它把聽衆的注意

力引向聖經本身。講道者的目的不是僅僅在主日早晨去觸摸一下會衆的需要，更是要裝備會衆能在整週中去滿足他們的需要。他不應該把自己擺在權威和源頭的地位上，而是將會衆的心思意念導向主自己。神話語本身就已提供了權威和源頭。一個謙卑而聰明的牧者一定會告訴他的會衆，如何爲了自己的需要來研讀聖經、明白聖經及應用聖經。我們將在後面進一步討論，塑造研經的模式中，講道者應扮演何種功能。但是，這裡討論的重點，說到一篇解經式信息，應該是用神話語中的事實直接去感動會衆，而非講員本身成爲會衆的終極權威和源頭。

第五，解經式講道之所以重要，是因爲以摸著會衆真實需要的方式來教導神的話，是會衆極大的需求與極深的感覺。神的百姓應該得到更好的信息，不是膚淺而陳腐的信息，因他們實在渴慕真糧。同時，許多會衆正在忍耐地聆聽神學院畢業生的講道，這些人也許是解經和神學的碩士，但却不懂得深入淺出地『把餐點放在架子的最下層』，好讓所有人都能享用。這種無法使神的話語由生米煮成熟飯的情形，只會使屬靈的飢荒持續下去。好的解經式講道，不是去感動會衆，而是餵飽他們。

最後，解經式講道的重要性，在於它能夠防範錯誤的解經。由於缺乏聖經的訓練，加上錯誤的釋經法以及平日的閒懶，更不必說是講員刻意的歪曲種種理由，都使得今日許多信徒臣服於荒謬怪誕的經文解釋，以致『靈意解經』（即不顧經文的實意，而引申出某種屬靈的功課）像瘟疫一樣普及。我想這正是缺乏塑造的講道所造成的結果。千千萬萬的基督徒每天用靈意解經的方式來靈修，而且很努力地希望從當天

的經文中，得著一句祝福的話。一些靈修書籍也在這方面做了壞榜樣。那些印有聖經金句的日曆也是如此，將帶有靈修性思想的一句經節，由上下文中抽離了出來。要對付這種『靈意解經』的潮流最好的地點就是講台，而對抗的方式正是解經式講道。通常講道者愈是接近上下文，愈是小心地透過整卷書來傳講，就愈不容易把一節經文『靈意化』。即使是在解經講道中，假使講道者忽視了經文所表達的真理意向，也有可能導致靈意化，但是如果講員及會眾都能謹慎一點，即使有靈意解經的事發生，也一定會很快地被察覺而加以糾正。

解經式講道的益處

根據前面的解釋，我們將在這部份有進一步的說明，再加上一些實際的觀察。不同的是，前面那部份是講道目的的基本解說，接下來的這部份，包括了一些有利於講道者的事情。

解經式講道的第一個好處是，在傳講神的話語時，我們能更確信是在傳講祂的旨意。真實的解經能增加這種確信，及助長其權威感。『耶和華如此說』是最傳統也最震撼的肯定，但最好只有在忠實傳達神的話語時，才使用這句話。

第二個好處是第一個好處推論出來的。在解經式講道中，能把我們限定在聖經真理裡面，而使主觀性的看法減到最低的程度。當我們站上講台，都會（或應該會）擔心自己成為錯誤的發言人，唯有當我們知道我們的講章是神真實話

語的媒介時，這種擔憂會減到最輕微的地步。

第三個好處是當我們透過聖經來講道時，我們會傳講神的『全面性教訓』，而不會只講自己所偏好的片面性真理。當然，我們難免會扭曲一段經文、曲解或是過份強調了經文的某一部份，以致於誤傳了整段經文的真實意向和重點。然而，假使我們的解經能忠於經文、上下文和目的，那麼，這篇講章還是能脫離這種個人偏差的捆綁。

第四個好處是，一段經文的上下文往往包含了它本身的應用。如此一來，對於這段經文應該如何應用在今日，就提供了很好的方向。當然，我們需要嚴謹地研究這段經文原本的背景環境，以及貫穿全卷書的思路，這樣的研究本來就是解經講道者份內的工作。如果我們能使一段經文在今日達到與當初寫作時的原始背景同樣的功能，我們就不致於使講章本身和它的結論脫節了。這也就是說，如果我們已經知道這段經文在它生活背景下的功能，那麼，我們在使經文付諸『實踐』時，就不致有所失誤。

第五個好處是，經文本身經常就提供了文體上的架構，可以形成講章的基本大綱。本書後面我們將學到經文中明顯的逐句脈絡。同時，也包括了很少人注意到的『文體』，它能反映出作者內心的思想和情感，因此這些『文體』能對講章大綱提供極佳的建議。

解經式講道的第六個好處，也是極有幫助的好處是，我們能藉著連續性的系列講道，把某些敏感或棘手的題目包含進去，而不會令人感到唐突冒失。每一個牧師都知道，處理某些敏感的論題是多麼的困難，尤其是當會眾已經認定，某些會友是與這些敏感論題有關的。但如果這樣的論題是在一

系列解經講道中必然遇到的明顯內容，那麼，這種緊張氣氛就能減少很多。還有，在一系列的講道中，出現這類必須加以處理的論題時，講道者往往能擁有更深厚的基礎，而無須額外處理，他不必再花另外的時間來解說他的方向，因為這些在前面的講道中都已經說明過了。假設這次講道的主題是對某位聖經人物的個案研究，那麼，至少他已經建立了對某個人的概略輪廓，並解釋過某些環境及事件的背景。如果這次的專題是有關倫理或教義的題目，往往會有一基本的神學架構是現成的。如此一來，就可以在一較大範圍的經文或神學背景下，更全盤地處理某些敏感的課題。

解經式講道的好處真是不勝枚舉，但最後還有一個好處是，它給予講道者一個學習研經的良機。前面我們曾注意到，解經式講道之所以重要，理由之一是因為它能導引聽者的注意力集中在聖經上，而不只是在講道者身上。會眾所需要知道的，不僅僅是聖經中『有答案』，而是要知道如何『自己去找尋答案』。如果他們離開教堂時，只是驚嘆講道者對經文的發現是如此豐富，那麼他們可能永遠沒有勇氣自己來查考經文，但是假如講道者能指示聽者，自己是如何從經文中找出講章的重點，或許他能得到一個極寶貴的教導機會，以取代一些可有可無的神秘感。即使在講道的過程中，爲了要將生硬的基要真理解釋得更清楚，而必須犧牲一些講章中的修辭，這也是非常值得的。其實，通常連這點犧牲都未必需要，因爲只要跟隨經文本身的脈絡，他往往能產生極佳的講章結構。

容我再進一步說明，我喜歡想像一幅景象，就是在我與會衆之間，夾有一張經文，是一本巨大聖經中的一頁，從我

這邊看過去，它是我這篇信息所用的古典希臘文版本，從會衆那一邊看過來，是大多數會衆最喜歡讀的一種版本。縱使我的信息重點是出自希臘文，會衆不熟悉的某種譯本，但我必須確實注意到與他們譯本一致的解釋。我想，講章好像一篇對話，不僅是兩者之間，而是三者之間的對話——會衆、我自己、以及經文。我試著從經文中找出問題，並回答它，好像是經文本身在自問自答一樣。當我順著講章而行時，就能凸顯出（從我想像的巨頁聖經經文）我找出信息重點的地方，以及我如何帶出結論。如此，就不致破壞了牧者與會衆間的對話，這使我們雙方都意識到，這是神藉著祂的話所發出的聲音，而我們都正在聆聽。如果一位講道者肯完全順從經文的權威，而且肯讓講章自成一格，以指示會衆如何明白聖經，我想他已經走上裝備神百姓生命和事奉的康莊大道了（弗四 11~13）。

Paul White 博士在多年前所著的『叢林醫生』一書中，曾經述及非洲的早期宣教士醫療事工。當時他發現，在叢林醫院中那種進口的歐式病床簡直派不上用場，因為病人睡不慣那種樣式的床。而且，當病人痊癒回家後，就又回到那種有礙健康的潮濕環境裡。他們反而發現，利用就地取材的木料和籐條，能作出一種適合病人使用的床，這種床樣式簡單，病人也能夠自己動手作。因此，當病人回家後，也能如法做製，而改善了他們的睡眠環境。同樣的，在研讀聖經和為個人生活查考神旨意時，解經式信息比起專題式講章，或不是簡單直接從經文發展出來的綜合式講章，要好得多。當我們觀察一種好的模式，就能學到最好的講道。如果一個講道者花了時間和精力，來保持在研經法上的水準（假設他很

看重研經)，却不能用手邊最自然現成的資源來提供出一個模式，恐怕他每個禮拜的信息，根本就產生不了智慧或有效的作用了。

解經式講道的目的

基本上，解經式講道的目的和其他講道是一樣的，只是它本身或許會帶給我們一點驚奇感，因為有些人認為，解經主要或僅適用在教導的情況下。

其實，解經式講道還是一種極佳的佈道方式呢！許多人一直誤認為一個人要成為信徒，必須先給他一帖很重的福音藥劑，且唯獨能給他福音。如果教導他其他方面的真理，就好像把珍珠拋在豬面前。這樣的想法真是非常的短視。事實上，一個人對基督教的真理和生命瞭解得愈多，他在基督徒生涯之初，就能進步得愈快。許多『跟進』的工作都已經做了。甚至更重要的是，以解經講道來傳福音，才能把福音講得更完全。福音本身雖是基本而簡單的，但它却隱含了許多基要的真理。當我們按照經文來講道，強調出神的品格和屬性、基督的身位和事工，以及人類的光景和其他教義，非但不會貶抑福音，反而能為福音鋪路、支持福音，而且更能集中焦點在福音上。針對一些喜歡斷章取義的異端而言，¹這正好是一種鑑別的方法，這種按照上下文來傳講福音的講

1. James W. Sire, *Scripture Twisting: Twenty Ways the Cults Misread the Bible* (Downers Grove: IVP, 1980).

道，正好對這種異端予以迎頭痛擊。如果只用羅三 23來傳福音（這節經文甚至不是一個完整的句子），却與上下文所論到的神的公義、救贖、和好及基督流血捨命的意義脫節，那麼，這篇信息是多麼拙劣和貧瘠啊！並不是說每一篇信息都一定要把這些重要主題一一詳述，而是說，除非把呈現在經文中的相關真理傳講出來，否則單講人類犯罪的事實，又有何意義呢？的確，惟有將福音傳達得完全，才能更正確而有力地引人歸主。因此，解經式講道常被疏忽的目的之一，就是傳講福音。

解經式講道另一個目的是服事人們的需要。我們往往落在一種錯誤的邏輯思想裡面，認為有生活關聯性的講章就不是解經式的，反之亦然。事實正好相反，當我們從聖經上下文中抽離出一段經文或思想來講道時，才會招致與真實生活處境脫節的危險。每一段經文都有其背景，這可說是毫無例外，雖然它不見得總是那麼明顯，但只要對福音書或使徒行傳的作者、原讀者的宗教及社會背景，以及其中的人物事件稍加研究，即能了解我們所言不虛。就連那些非個人性的經文也是如此，例如以弗所書的某些經文，顯然並不侷限在當地教會的情況中，而是可以做個人性的應用。不能把會衆帶進經文的生活處境，是解經者很容易陷入的錯誤。就某些理由來說，將一個原則抽象化，看來要容易得多，但遠不及幫助會衆認同新約一世紀背景的生活情境或人物，並透過這種認同，在他們的生活中作一合宜的倫理抉擇來得重要。解經式講道可否成為最佳的管道，幫助現代人發現神如何滿足人的需要，並引導『像我們一樣』行在黑暗經歷中的人們（雅五 17）？

當然，解經式講道的相關目的，就是向神的百姓及祂的教會宣告其旨意。但往往我們所犯的最大錯誤是，從某一單獨的經節（或許是隨機亂翻的），去尋求神的旨意。其根本問題在於我們不瞭解在我們生活中需要的詳細引導，很少是孤立存在的。它經常是伴隨著複雜的事件，夾雜著某種過渡性的倫理原則，也關係我們的生活目標。往往這樣的決定，會影響到其他人的生活。我們最大的需要是認識神的作法，也就是說，我們需要知道神的個性以及作法，透過幾個世紀來成就祂的旨意，誠如摩西的祈禱：『求祢將祢的道指示我，使我可以認識祢，好在你眼前蒙恩。』（出卅三 13）約翰告訴我們，當耶穌和祂的門徒看見，有成千的百姓聚集來聽耶穌的教訓，耶穌就問腓力說：『我們從那裡買餅，叫這些人吃呢？』腓力已經跟隨主有好長一段時間，理應對主的『作法』有一些學習心得才對，他應該知道耶穌可能會怎麼做。在類似這種人們有需要的環境下，耶穌曾經是怎麼做的，以及在這種情況下，以耶穌的性情會做出怎樣的事來。因此，這種對神話語一貫而確信的解釋，必能在今日裝備我們，使我們基於對神『作法』的認知，而做出正確的決定。

我們要再提及其他的目的，而且在我們留意經文在當時環境及今日的『功能』時，有幾項目的更是顯而易見的。總而言之，解經式講道確實能使我們在信心、順服和靈性的長進上有所提昇。是什麼方式能使信道從聽道而來呢？（羅十 17）接下來保羅所論及的『信心的話語』，正是我們立時可見的答案。我們不必費好大的勁兒去就近神，因為祂已經帶下祂救恩的話語來就近我們。的確，如果我們渴望激發信心，或是任何渴慕的反應，最確實的方法就是親近神的話。換句

話說，當我們解釋聖經，應當帶出屬靈反應的目的。有一種我所謂的通常用來取代解經式講道的普遍代替品，就是祇有描述。可能這是用一種很有次序而正確的方法來傳講一段經文，也能喚起會衆極大的興趣和欣賞，但却是全然漫無目標。當講完了道，敬拜結束後，會衆陸續離去，却激不起他們生活上的任何改善，或許這可稱做解經，却不是解經式講道。

當我們思想與解經式講道有關的目的時，最自然會想到的就是教義和神學的教導。最普通的例子或許就是重述保羅書信中所發現的真理，儘管這是系統神學家的恆常性工作，以期歸納出聖經的真理，並與當代的思想架構做有意義的互動。況且，神學總必須充實及糾正我們的講道，但對神的真理最好的傳達方式，並不盡然就是透過這些前提。讓經文在它的上下文中教導真理，這是它起初所賦予的地位，那麼，我們就是運用了最佳的教導方式。在某種意義上，透過解經式講道來教導教義，只是在運用個案研究方法的一種型式罷了。其實，使用現代生活中的字眼來使聖經主觀化，還不如在聖經的上下文使之客觀化，然後再運用到當代的生活。神的話就是真理（約十七 17）。在教導真理方面，還有什麼方法比教導神的話更好的呢！然而我再說，講道者務必慎重地對會衆傳講蘊藏在經文中的真理。漫不經心地預備講章，不但會有些小偏差，而且更可能講出對神及其世界的妄論，這些不見得都要以前提式敘述來說明，或許以其他方式來表達也是一樣。因此，教義上的教導應該是解經式講道的目的之一，這是我們應該牢記在心的。

當今我們對敬拜典型的忽略，也反應在講道這件事上。

事實上講道的一個目的，無疑地也是最高的目的，就是敬拜神、高舉祂的名。在更正教教會的敬拜中，講道有其中心的地位，在基督徒教會的敬拜中，合宜的講道佔了一項有意義的地位。但很不幸的，通常講章只關注到人的景況，而敬拜的功能却退居幕後。這種情形的先驅（即使不是其原因），是在神學院的神學研究上，缺少對神的敬畏與虔誠。如果上帝僅僅是神學院中的一個題目而已，那麼在我們的講道中，上帝必然也僅是一個題目罷了。我們不認識神是藉著祂自己的話神聖地與我們同在，這真是一場極大的冒險。就好像烏撒爲了扶住約櫃（代表神的同在），而被神擊殺的經歷一樣（撒下六 6~7），或許正可以在此給我們一個很好的教訓。舊約聖經清楚地教導我們，要認識神、要高舉神，惟有透過祂的名。我願意強調一種意識，即聖經本身就正在彰顯神的聖名，就像啓示祂的品格和屬性一樣。如果我們的講道沒有『將耶和華的名所當得的榮耀歸給祂』（詩廿九 2），那麼這種講道就沒有達到它主要的目的。因此，解經式講道應能引導我們就近神的話，神的話則導引我們就近神。在神面前，我們理當敬拜祂。

解經式講道的困難

雖然前面我們提到了解經式講道的種種益處，的確發現這種講道法要比其他講道來得容易些（好比它能從經文本本身找到現成的講章大綱）。但無疑地，這種講道也有其獨特的困難所在。

最明顯的，莫過於它需要對經文有透徹的研究。我們不是自由地抽取一些先前慣用的經文，或是這裡找一節，那裡找一點地強解一些自己偏好的教義。而是在經文的約束下，忠實地下功夫去瞭解整段經文。我們不能忽略有意義的字詞、文法結構或是教義。在製造管風琴過程中的最後幾個步驟，就是『鳴奏』所有的音管，由於這些音管有其不同的質料、大小及位置，若是那個音管調整不當，在鳴奏時，就能聽出它的不同。所以，技術卓越的琴匠在完成製造時，就必須彈奏每一個音管，使它們發的音能柔和、暢順。同樣的，一篇講章若是對經文的每一部份缺乏妥當的預備，必將有所偏差。不僅是那些漂亮的講章會如此，何況那些糟糕的講章，更有可能歪曲真理。

因此，我們必須強調準備一段經文的困難，但我也猜想，一定有許多講道者是枉費功夫在不必要的預備上。我深信許多神學院學生都接受過這種解經學的訓練，當他們預備講章時，自然會想到要做解經上的預備，包括詞句分析、作成圖表和字義研究。結果，過度花費時間在細節工作上，相對地那些更重要的經文研究，如文學結構、思路等等反倒被忽略了。在神學院的課程中，再沒有比這種方法更令人對解經式講道感到灰心了。在老師方面，簡直是賣弄學問，而在學生方面，則令他們學習起來既單調又吃力。本書的目的之一，就是要在解經學和講道學的鴻溝中搭上橋樑，因著這種受到限制的學院派講道方式，其中多半學生都學過希臘文解經，以致於這個鴻溝大過它應有的程度。至於應如何來矯正這種現象，本書將在稍後提供一些建議。

解經式講道的第二個困難與第一個困難有關，就是必須

觀察釋經學上的原則。其實，這是在任何一種講道方式上都應該做到的，因為任何的講道都包括了（或是應該包括）從聖經而來的教導。即使這篇講章是解經式的，但只要有任何的釋經上的偏差，都會使整個講道的表達和結果傳講錯誤。因此，講道者在神學院應該上過良好的釋經課程，而且把他所學的謹記在心，時常溫習他的教科書或筆記。或者，如果他未曾修習過這類的課程，最起碼也要先讀一本釋經學的好書，才來嘗試解經式講道。²

好的解經式講道的第三個困難是，需要不斷留意整卷書或甚至整個體系的書卷（如全部的保羅書信）的上下文。我們需要確定，是否正在合宜地傳講聖經作者的教訓，而不是描述一些表面膚淺的事物，以致講出單一經文的錯誤結論。就像在解釋四福音中的其中一卷時，比較其他三卷福音書中的平行經文，將格外充實我的解經。在這方面『修編批判學』能給我們很大的幫助。但如果我們想到修編批判學所運用的許多批判形式，例如有些地方，福音書的作者歪曲了傳統，

2. 在這釋義學的著作當中，最好的幾本是：Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics* (1883; Grand Rapids: Zondervan, 1969 重印)；蘭姆博士，『基督教釋經學』，詹正義譯（加州：美國活泉出版社，1983）；A. Berkeley Mickelson, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963)。另外二本處理特殊問題經文和書卷的是：I. H. Marshall 編，*New Testament Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) 與 Morris A. Inch 和 Hassel Bullock 合編，*The Literature and Meaning of Scripture* (Grand Rapids: Baker, 1981)。然而，將解經和釋義結合來建構講章的書籍中，目前我們所能找到的最好的一本是：華德凱瑟，『解經神學探討』，溫儒彬譯（台北：華神，1985）。

或是增加他自己的想法，而不是耶穌言行的真正傳統，這些對講道者非但無益，反而問題多多。然而，當我們運用這種批判的觀點，來觀察每一位福音書作者對主耶穌基督的身位、教訓及事工獨到的見解，並在聖靈的光照引導下，我們將立刻得到解經上最有價值的訓練。

對講道者而言，對全部新約有愈長久愈透徹的研究，他的信息也會愈成熟而豐富。這不是說他的信息要不斷參用別處的經文，如此反而會擾亂了他手邊所採用那段經文的方向，並且導致一種貧乏的研經模式（許多研經上的困擾就是來自於這種不斷串來串去，前後參照的翻閱）。聰明而老練的講道者，會知道如何地從手邊所採用那段經文的資源，來組合他講章需用的組織，再配以其他相關的經文，融合在其講章之中。

解經式講道的第四個困難，在於它必須忠於原文、經文及其上下文的文學形式（敘事體、詩歌體或是比喻等等）。在後面，我們就能體會到這件事有多麼重要了。而現在，我們可能就已經約略地觀察到，往往一段經文的形式或文體，也是信息的一部份。也許我們在傳講比喻或其他語法特徵時，這點很明顯，但其實還可以進一步衍伸出去。例如，我們大大強調保羅書信中那些問候語或起首的禱告時，理應對第一世紀寫信的文學習慣先有認識。我這麼說，不是要對任何人潑冷水，而是說，這種功夫必須要專家才辦得到，並要鼓勵大家注意到聖經也是部文學作品這個事實。就像任何文學一樣，有時會隨從當時代的習慣，有時又會有所不同。幸好，好的聖經註釋者多半會對這類的事情加以解釋說明。在此我有一個小小的請求，就是當註釋書中出現這類的資料

時，務必要加以注意，不要將它當作可有可無的學術性探討，而草草略過。當我們認識到保羅將當時一般書信的慣用語轉換成基督徒特有的問候語，例如：『願恩惠平安，從上帝我們的父，和主耶穌基督，歸與你們』（弗一2）。這使我們對作者及其信息又多了一些瞭解。

解經式講道的最後一個困難是，如何使經文配合會衆的實際需要。一個採用專題式講道的講道者，可以每週選個新鮮的題目，似乎更能考慮牧養會衆的及時需要，不像是解經式講道者，在其系列性的講道中，已經被下次要採用的經文牢牢限制了題目。解決這個問題，有幾個要素是我們該注意的。第一，在一開始選擇那卷書時，就要謹慎考慮這卷書所處理的不同題目。第二，要細察每段經文在當時代生活處境的功能。第三，請務必記住，一段經文在解經原則上只能有一種基本的解釋，却可以有各種方式的應用。例如在以弗所書第三章中保羅的禱告，可以當作是一個禱告的典範來講道，也可以當作一個教義，和用以了解以弗所書的思路，或是特別針對個人的需要。這種種的應用都不會對經文牽強附會，或忽視了其上下文的基本意義。假如講道者不願意將其牧養的負擔帶入研經中，那麼他頂多只是一個學術家，而不是講台上的靈魂醫治者。這種牧養負擔就像任何負擔一樣，絕對是吃重的。它也不會因為講道者選擇用解經式講道而稍加輕省，相反的，解經者需要不斷使自己更加意識到這種負擔，以免忘記。

非解經式講道

無疑地，許多人對解經式講道都給予相當的尊重。我們知道，那些渴慕聖經的人要它，或者我們也已經留意到，那些人數最多的教會，就是使用解經式講道的牧師們，我們可以想到 G. Campbell Morgan, Martin Lloyd-Jones, John R. W. Stott 等人，並且也渴望迎頭趕上他們。而我們（而且更糟的是連會衆在內）却感覺到，在我們的解經嘗試上似乎缺少了什麼。我要提到一位頗受歡迎的講道者，曾在一個主日的早晨告訴他的會衆說，他將要用解經式講道來傳講他的信息，不料，他先花了不少時間來稱讚解經式講道是如何地好，然後才開始講道。然而我却發現，他根本忽視了經文的主旨和許多有價值的教訓，簡直像是一個屬靈思想地收集綜合而已，祇將那段經文中的某些經節稍作連繫。結果，聽者很難了解那段經文的基本方向和教訓。

有時候我們對一段經文意義的處理，不見得比我們所批評的某些異端更忠實，只不過因為我們對福音派的信仰和教義有所瞭解，使我們免於誤用經文，落入了異端的觀點。可悲的是，這種對經文原意的不忠實，却可能偽裝在解經的外衣之下。甚至更可悲的是，它可能發生在我們覺得自己正在解經的認知情況下，因為的確有一段經文開啓在我們面前，而且在講道時，我們豈不是一直都根據這段經文嗎？也許某些例子可以使這件事更清楚些。

解經式講道並非逐節解經。大多數神學生及傳道人能分

辨解析 (exegesis) 和註解 (exposition) 這兩詞的不同。某些註釋書已經把它們分成兩個部份了。即便如此，對兩部份的區別還是有許多的含混不清。我想其差異不僅是說，註解會有一些例證、說明及結論上的應用，而是整個包裝和內容都不一樣。在解析時，他必須研究希臘文句子的每一部份，用一種務能正確明白每一項真理的觀點來小心分析，這樣的分析多半是逐行處理。至於在註解上，正好相反，它是將一段經文當作整體來研究，並且也注意到思路及事件順序。而這段經文在其原來生活處境中的功能，正是要改善會衆的生活光景。至於會衆的實際需要是否能因這段經文得到幫助，則要視其教訓是否與牧養的關注有關。前面的說明給我們看見，一篇講章即使不是硬梆梆地按著經文的次序來解析，只要它能解釋並應用其經文，它仍可能是一篇真正的解經式講道。相反的，它可能是呆板地按經文次序來講解，却不知要把會衆引領到哪裡去？像這樣的講章，就不是解經式的了。早些年（我希望不再如此），我經常在講台作解析，多半是因為我意識到對神話語的教訓有一種極大且深切的渴望。終於我瞭解到，這只能教導却不能餵養或啓發。我想（而且再度盼望），今天我的講道不僅是知識性的，而且也要有實際的幫助。

解經式講道也不單是一本活動的註釋書而已。我是指那種鬆散的思想串聯，偶而又受縛於經文，且缺乏講道法的結構或適當的應用。這在解經上的嚴謹既比不上解析或註解，可能也忽視了形式、結構、語意及思路等重要的方面。剛才對逐節解經所作的說明，也可以應用在這種情況上。

解經式講道不是一段經文的標題綜覽，像是以下這種模

式：『1. 掃羅的迫害，2. 掃羅的歸主，3. 掃羅的受託』（徒九 1～19）。就我過去的經歷，我想我聽過這種形式的講道比其他任何一種都多。他們似乎非常聖經化，因為都是根據聖經的經文。但基本的缺失在於他們偏重敘述過於牧養。他們的講道缺少一種明確的目標與實際的應用，使會衆在離開後，仍無法對這段經文的內容有真實的洞見，也未曾獲得有關神或他們自己的清楚教訓。每件事似乎都是第三人稱的。我想避免對這種標題的押韻加以評論！因為這對講道有幫助，使我們容易記憶。然而，它也可能是『自作聰明』，且把會衆的注意力引到講道者的能力，過於聖經的真正意向與意義。還有其他更嚴重的危險。例如，為求能有一個易記的大綱，則很容易導致講道者忽視了經文中的某些部份，只因為它們無法放進這種有韻腳的大綱裡，因此產生了有所『遺漏』的危險。再者，還有『不平衡』的危險，因為講道者可能會抓取經文中相關而次要的一點，賦予它突出的地位。只因它合於這樣的大綱，而犧牲經文中某些重要却很不幸未能適合他講章大綱的部份！我要再提另一個危險，即這種大綱會蒙蔽講員，連帶也封閉會衆，使得某些重要的內在關聯，像字句、觀念、教義、或經文特徵等這類邏輯上的作文要素，有如因果關係一樣，都會因使用這種標題而完全失去。

從講道學的觀點來看，這種講章似乎要比逐節解經或活動的注釋書要好一點，但也未必盡然。好像前面我從使徒行傳九章所學的那個例子，就是很空洞貧乏的。這樣的講章無法把聽者和經文帶進一種活潑的關係裡，聽衆聽完後還是一個『聽衆』，他們仍是被動地坐著聆聽一個保羅經歷的口頭描述罷了。保羅的經歷可算是新約聖經中最生動、最令人興奮

而有意義的事件，但除非它的重點能應用在教牧上，否則便不能有所教導、激發行勳，或是產生任何真正的衝擊。因此，這種標題式的講道，如果僅止於描述性的，恐怕不如解經式講道或一般的講道來得好。

其實，我們幾乎不需要在以上那些嘗試解經式講道的代用品目錄再添一些項目，不過，我們可以再談一下兩個互為極端的類型，並且應用上面我們所觀察到的。所謂極端的講道，是對選用經文的隨意註釋，這是最主觀不過的了，一方面在經文的結構組織及權威上缺乏整體性，另一方面對在講道的結構及傳達價值上，也缺乏忠實性。另一種極端的講道，其講章大綱是很嚴謹地隨著經文中主要的子句，這似乎對經文比較忠實。但是，當我們看過開頭的說明就知道，它會遺漏掉一些不在主要子句中的主要邏輯重點。從講道學的觀點而言，如果它不能用一種教牧的方式，將聖經當時的生活光景和會眾連在一起，那麼，這種講道可能比標題式的講道更糟。

前述的那些解經式講道的代替品，經常都有兩個基本的錯誤：第一，他們可能對經文的重點、教義及功能不夠忠實；其次，他們可能不具備那種既合乎講道學又有教牧上應用信息的品質。

解經式講道的應用

這樣的問題其實是意味著說，聖經未能應用於當代。這也可能導致一個推論說，神的話與今日沒有關聯性。這種對

講道關聯性的呼聲，至今已有了幾十年了，不幸的是，一直有一種回應，就是有些講道者還聽見說，不需要使神的話語與今天有關聯性，因為它本來就已有關聯性。當然，本來就有關聯！問題是新約聖經是第一世紀寫成的一本書，它所使用的語言，對中國人是陌生的，而且還是來自近東的文化。書中原來聽者的背景、環境、感受等等，都是我們不曾經驗過的。

近年來，許多的研究都與這本古代文獻的探究有關。有些釋經學上的原則，已經因著新的洞見，甚至新的哲學假設而得以擴展。我們曾經受到警告，要想只藉著己見來明白聖經，未免太異想天開，太天真了。聖經中的這許多事情，寫成至今已有多久了？在那些方面，我們應該將聖經的形像和用辭，適應在今日某一個國家、種族或其他羣體的文化理解？這種種論題對一個神學生來說，真是複雜而困難，更遑論對過去教會中未學過哲學、語言學，以及文學探討的人，更是不可能了。

在這許多的討論之下，所產生的思想是：我們永遠也無法探得經文的真義，因為我們本身的『眼界』限制了我們，無法達到聖經作者未經扭曲的理念。³『眼界』這個詞的意思，表示我們的理念及知識上的限制，就像我們的視野受到地球表面的限制一樣。當讀者想要研讀一本書，而該書是用一種

3. 在這方面最好的一本是：Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980)。另一本與此有關的好書是：Hans-George Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed and Ward, 1975)。

與該讀者時代、語言及文化不同的方式來寫和讀的，這些『鴻溝』（只是改變一下想像）會使人很難有原初讀者對該信息的相同領悟。但是，要說『融合』聖經和現代的『眼界』這件工作，簡直是難到不必嘗試它的說法，我也是不太同意的。事實上，解經者必須在他本身的時代中，處理這種不同時代事實存在的『眼界』。好比我們都認識『父親』這個詞，但對其意義和唸法，在非洲、德國、中國和美國，却是大不相同的，甚至在同一個城市中，那些少數家庭中只有單親的孩童，他們對『父親』的概念和感覺，就和那些中上階級人家的小孩不同。

有人或許認為，這些鴻溝會使解經式講道缺乏關聯，並造成牧師傳講信息上的阻礙及隔閡。事實上，我寧可說：好的解經式講道，只會有助於搭建古羅馬世界和我們現今世界的橋樑。的確如此，但它必須具備如下的條件：(1)講道者必須通曉這兩種文化及兩種不同的『眼界』；(2)他必須『完成他的家庭作業』，即盡己所能地學習好經文的背景和其概念上的架構（甚至要略查一下聖經辭典或百科全書中所提供有價值的亮光）；(3)他必須考慮到會衆在聖經知識、基督徒經歷、福音派次文化、教育水平，以及社會文化的環境；(4)在帶出實行原則之前，應小心地引導會衆進入所採用那段經文所描述的生活情境。

對一個新約聖經解經者來說，這種融合兩種不同時代的工作，並不比舊約之曾經者來得困難。從今天來看，舊約聖經在時間和風俗的變遷上，畢竟要比新約來得久遠多了。雖然外觀上的相似容易把人騙過，但一個生長在歐洲的人，很容易能分辨出那些風俗、景觀是與美國大不相同的。儘管都

是西方世界，但對時間有不同的概念就是一個好的例子。

要想分辨出聖經時代種種不同的景觀，講道者必須謹慎的分析，並且由衷地去『感受』那些事件、字詞（包括比字詞更多的那些語意單元，如片語等等）、人物描述、教訓等在其處境中的意義。然後，他必須決定這其中有那些最接近他本身現今的處境。這是一個要做聖經轉譯，或是同樣的古代研究者，都必須要採取的相同路線。有關這方面的詳細舉例，容後再提。

解經式信息的特性

第一、它忠實地傳達出聖經經文中的基本信息。

第二、它採用一種適合經文、處境和講道目標的結構及特色，把這信息傳講得好。

第三、它能滿足會衆真實的需要，正如該經文在原初生活處境的目的和功能，而且由一個被神的靈所充滿和感動的神僕來傳講。

我們也許可以界定三種考慮觀點，來類化這三種特質：

1. 合乎釋經學的（教導者的聖經考慮）
2. 合乎講道學的（講道者的實際考慮）
3. 合乎人類需要的（牧養者的個人考慮）

而最簡化的大綱如下：

- (1)事實
- (2)形式
- (3)功能

根據我的觀察，凡在嘗試解經式講道上有缺失的，都是因為缺少上述特性中的某一項或更多項，以致於他們的講道像一隻兩脚橈，要不是欠穩，就是危險。我不曉得有沒有那一本書嘗試在這三種特性間，求得一個平衡，而且能夠提供出一種良好的解經基礎，使講道者不論對希臘文聖經是否可行，都能受益無窮。

換個角度來看，我所說的這三種特性，可以比做紐約市的三區橋，這座橋連接了市裡的三個區，即曼哈頓、百老匯和皇后區。一個人可以駕車從其中一個區到另外兩區去。同理，講道者在其預備講章的過程中，應當駕馭在事實、形式及功能這三方面，持續地在每一方面下功夫，以求得它們彼此間的平衡。在本書中最吃重的一方面，也是那座橋的其中一端，就是解經學方面，然而，在那兒打好了包裹後，應當不斷地送往橋的另外兩端，即講道學和牧養方面。如果我們是真正的教導者、有能力的講道者和忠實的牧者，就必須在這三方面，保持橋的全面暢通。（自從我寫了本書後，John R. W. Stott 的書：*Between Two Worlds* [中譯為『講道的藝術』，台北：校園出版社印行]也跟著問世，該書強而有力地闡述了對廿世紀的聽眾傳講聖經真理的需要和方式。在該書的第四章：『講道如築橋』，即直接處理了我們在這裡所關心的問題。）

我已經按著次序列舉出解經式講道的三方面特性，且以

『功能』做爲其中的結尾，因爲我們一般都認爲：應用應當是講道的最後部份。然而，對預備講章這目的而言，聖經中某段經文在其上下文的『功能』，及針對會衆需要的經文應用上，應該在組織講章之前先行考慮。因此在本書中，我所列的次序是：(1)事實，(2)功能，(3)形式。

楊志明譯

II

傳講經文

2

事實：實用解經

綜覽上下文

一旦我們了解觀察上下文的重要時，首先我們就要開擴視野，了解我們可以由上下文找到的資料種類。同時我們也要了解，社會和宗教背景也是屬於『上下文』的一部份。

觀察背景

今日新約研究最令人興奮的領域，是重建福音書及書信的社會背景。這種研究比早期的研究範圍更廣，早期研究常會受到某些有問題的經文所限制（例如：林前七中婦女蒙頭的問題）。近來的研究範圍則包括重建福音書寫作時的社會

背景，以致於研究保羅其人及哥林多的社會階層等，在此僅列舉一二。⁴這些資料不僅有助於解經，也可以提供絕佳的講道例證。許多講道充滿了現代的例證（像是理所當然），但可悲的是，這些例證却很少具有新約背景的色彩，例如，新約時代的生活、事件、緊張情勢、情緒、人性、案件等，不一而足。雖然一般傳道人少有時間或機會，閱讀與這

4. 讀者應當知道，許多人不同意把現代的社會學方法論應用到新約的時期。有些對新約背景較客觀的著作，事實上是為其他學者寫的，尤其是為那些採用社會學進路的學者。這類書有以下幾本：Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*(Philadelphia: Fortress, 1978); Howard Clark Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective*(Philadelphia: Westminster, 1980); 以及 Bruce J. Malina, *The New Testament Word: Insights from Cultural Anthropology*(Atlanta: John Knox, 1981)。有關歷史背景的學術著作是：Martin Hengel 的大作 *Judaism and Hellenism*(英譯, Philadelphia: Fortress, 1974) 和 Helmut Koester 的二本大作（非福音派的），總名叫 *Introduction to the New Testament*, 其中第一冊名 *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*(Philadelphia: Fortress, 1982) 對這時期有詳盡的研究。Hengel 還有些較短的研究在 *Property and Riches in the Early Church*(Philadelphia: Fortress, 1974) 和 *Crucifixion*(Philadelphia: Fortress, 1977) 二書中。對耶路撒冷的研究有 Joachim Jeremias 的 *Jerusalem in the Time of Jesus*(Philadelphia: Fortress, 1969) 和 John Wilkinson 的 *Jerusalem as Jesus Knew It*(London: Thames and Hudson, 1978) 二書，主要在幫助學生瞭解福音書的背景資料。新約歷史其他方面的資料，可以從 A. N. Sherwin-White 的 *Roman Society and Roman Law in the New Testament*(Oxford: Clarendon Press, 1963) 中找到。另一本包含豐富資料，內含許多可供講章使用之例證的好書，是由 Walter L. Liefeld 和 Grant Osborne 修訂的 *Manners and Customs of Bible Lands*, 由 Moody Press 出版。

些主題有關的書報雜誌，但至少他可以常常參考一套優良的聖經百科全書或字典。現在坊間的這類的作品很多，⁵如果講道者與會衆不善加利用，往往會淪於孤陋寡聞。

使徒行傳十六章是極好的例子，用來說明背景資料的益處。按地理而言，腓立比位於小亞細亞通往希臘的要道上。這是宣教士工作由東向西的轉捩點，也是保羅在特羅亞見到『馬其頓』異象後，第一個主要的據點。它是羅馬的駐防城，也是主要的城市。這個地方充滿濃厚的地方色彩，兼具『殖民地的特色』（這特色是有大量的退伍軍人定居該地而形成某些特殊景觀）。它與羅馬齊帶相連。所以，保羅在此會因外國人的身分而受到非難，也會因羅馬公會的身分受到保護。當他一聲明擁有羅馬公民權時，馬上就受到尊重（37節）。那兒沒有猶太會堂，這事實表明該地猶太人何等稀少，與保羅所到過的其它城市迥然不同。保羅的主要宣教地點多是在有大量猶太人的城市，也是商業繁榮、交通便利的羅馬軍隊駐防城。而此處，猶太人顯然未超過十人，那是成立會堂的基本人數。婦女們，在城門外聚會禱告。這樣做可能是因為習俗，也可能是羅馬人規定，墓地及外國的宗教崇拜要在城外，因這二者都是他們所排斥的。這也說明了他們接納保羅，好像是對待一名外國宣教士一樣。呂底亞是推雅

5. 目前我們有許多很好的聖經百科和詞典，其中最出色的福音派著作是由 Merrill C. Tenney 所編五大冊的 *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* (1975)。此外，還有由 Geoffrey Bromily 改編的 *International Standard Bible Encyclopedia*，目前已出到第四冊。由先前 *New Bible Dictionary* 擴編而成的三巨冊 *Illustrated Bible Dictionary* 是目前僅見含圖表、地圖、和例證最豐富的一套了。

推喇城的人，這城以紫色染料聞名。在我們的印象中，呂底亞是一位貿易女傑。她很快成爲信徒，像本章下半段中的禁卒一樣。顯然她的全家也信了主（像禁卒一樣）。在當時，家庭當然是個龐大的單位（一個『大家庭』包括奴僕及其他人），一旦家長拿定主意，全家都要附從。（當我們想到早期基督徒的『家庭教會』時，決不能以今日只有一對父母、二、三個子女的小家庭來推論。）

接下來是提到在市場上的使女，她所從事的是當時很普遍的賺錢行業——算命。這種流氓算命者的故事極多。她是一名奴隸，像許多人一樣（在羅馬有 $\frac{1}{3}$ 的人口是奴隸）。她的喊叫不是贊同保羅和西拉，雖然看起來很像，其實是警告抵擋他們。對我們而言，她的描述很像是基督徒的術語，但『救人』、『至高的神』等詞彙也普遍用在非基督徒當中。即使她說的是真的，也不是出於人的信心，而是出自魔鬼的權勢。諷刺詩作者 Lucian 在他的作品『假先知亞歷山大』中，曾提到算命的實況及其酬賞，這些可以提供我們做更深入的了解。使女的鬼被趕出後，她的主人因失去這筆收入，便將保羅及西拉帶到市場（古代城市的活動中心）去見官長。一方面因著羅馬人莊重冷靜的威嚴，使羅馬人無法忍受不道德或精神恍惚的東方宗教；另一方面因著對古代律法及習俗的尊重，包括已定形的宗教傳統，使得當地的官長對外國的宗教信仰感到不安。這現象解明了控告的原因：『這些人原是猶太人，竟騷擾我們的城，傳我們羅馬人所不可受、不可行的規矩』（徒十六 20～21 節）接著，保羅和西拉在挨打後，便被下在監裏。現代的讀者也許會很奇怪，爲什麼沒有經過審訊。我們要瞭解，在古時候可以不經公正的判決就把

人監禁起來，或下在牢裏。官長囚禁那些對他構成威脅的人，更是司空見慣的事（例如：耶利米和施洗約翰）。

這些觀察說明，由經文的背景中可以蒐集到若干資料。這些資料多半可由註釋書、聖經字典和百科全書中獲得。傳道人提供愈多『舞台佈景』，就愈能幫助會眾認識聖經的環境。我們愈明白當代的宗教和知識情況，我們就愈能瞭解聖經信息，並且應用在我們的時代中。有一次，我在一個很大的主日晨間聖經班擔任客座教師，我想看看，教導一段經文，如果只提供上述徒十六章的背景資料，情況會如何。我要求班上同學由此找出與他們時代相符的屬靈與實際的應用。他們馬上就有反應，其表現不亞於許多訓練有素的傳道人。彷彿他們已經『生活』在腓立比，並且認同保羅及西拉的經歷，因此他們能完全應用在自己的光景中。

抓住思路的意義。在第一章加二 20 的例子，我們已經了解這點的重要性。我們都聽過有關這節經文的各種信息，但他們都無法一語中的地道出其基本信息。在大段的上下文和緊臨的上下文中，保羅都在寫稱義的事。他步步為營，在 11 至 16 節先討論猶太人和外邦人的問題；在 17 至 19 節便切入核心，明晰地定義論點，並且語氣也愈發強烈。在 19 節基本的前提就逐漸廓清，由希臘文可以看出，它重覆使用『律法』一詞，並且在句子中間並列。這兩個律法，一次是所有格，一次是間接受格：διὰ νόμου νόμῳ。任何人只要仔細觀察希臘文聖經，都會被這點吸引住，即使他（或她）對希臘文所知不多或一無所知。很明顯地，只要留意上下文及其思路，都會以稱義及律法的角色來解釋加二 20。在下節經文，即 21 節是對這裡的補充。

注意經文及上下文間的『結締組織』

再以加二爲例，我們看見，由思想型(thought patterns) (稱義的思想)、字面型(verbal patterns) (經常重覆『律法』一詞)及結構型(structural patterns) (二個並列的字 νόμου νόμῳ) (『因律法就向律法』可以指出經文的中心思想。這些穿梭在經節與經文中的『型』，能提供一條思路，就像卡車的輪胎輾過未乾的水泥地那樣。循著其上的軌跡，我們可以不斷地延伸下去。這些『型』的功能有如結締組織，可以避免使經文淪於支離破碎。

加二的字面型是在節與節之間覓取相同的主題，與此相較，雅各書中的『型』，則是以連續性的主題使段段相連。這種『型』不一定是用鑰字，也可以用標題詞。例如，按原文字序，雅一 4 最後一個字是『缺欠』(λειπόμενοι)。這個字就是標題詞，它引進下一節『你們中間若有缺少(λείπεται)智慧……』雖然這是另一種『型』，但仍可幫助我們依循作者的思路。不論是解經，或配合相關上下文組成一篇信息，都是非常管用的。

弗一 10 出現另一種例子，就是觀察重覆的字及其他『型』，以形成主題。神要『使天上地上一切所有的，都在基督裏面同歸於一。』這段敘述的意義何在？它怎樣恰當地安插在上下文中？爲何在這卷顯然以教會爲主題的書信中，一開始就有這麼一段話？希臘文的學生也想知道，這個不定詞 ἀνακεφαλαιώσασθαι 『使……歸於一』要怎麼解釋？它是表目的的不定詞或是解釋性的不定詞，是用以說明前面的字或片語(或許是指第 9 節『他旨意的奧秘』)？在這種情況下，

要正確地處理這段經文，最好的方法就是以思想型、字面型、結構型來查考上下文。這麼一來，一幅清楚而全面的模型就展現出來了。在此，神的旨意和計劃這些重複的思想，與本章經文第一部份總結的祝福，和環繞著聖父（3~6節）、聖子（7~13節）、聖靈（13~14節）的思想羣，緊密地連結為一體。注意緊接著的經文：『神旨意』（1節），『揀選了我們……使我們……』（4節），『豫定我們……得……』（5節），『按著自己旨意所喜悅的』（5節），『得著稱讚……』（6節），『智慧和聰明』（8節），『他旨意的奧秘』（9節），『照他自己所豫定的美意』（9節），『要照所安排的，在日期滿足的時候』（10節），『我們也在他裏面得了基業』（11節），『所豫定的』（11節），『照他旨意』（11節），『這原是哪位隨己意行作萬事的』（11節），『叫他』（12節），『可以得著稱讚』（12節），『受了……印記』（13節），『得基業的憑據……』（14節），『得著稱讚……』（14節）。在希臘文中，字面型及結構型更加顯而易見，此處在形式上也有重複之趣，例如在5~6,12,14節中重複使用 εἰς，『為』或『為要達到……』。

由於這種型清楚出現在眼前，我們不難看出第10節的不定詞本身是目的性還是解釋性，（也就是解釋什麼是『他旨意的奧秘』），在這種交織緊密的上下文中，逐步推向神旨意和計劃的高潮。基督是宇宙公認的元首。一切受造存有都要歸入基督、順服基督，與基督建立有意義的關係。研究動詞 ἀνακεφαλαιώω，將顯出該字極大的涵意。由第一章的高潮，保羅繼續指出，教會的使命包含它本身對基督的順服，並且與所有教會的肢體都在基督內聯合。這種聯合，即

第三章所描述的『奧秘』，甚至連超自然之物都能觀察到（三 10 接著另一串與旨意計劃有關的詞彙）。這一切也說明了四 1 中『蒙召』的意義。因此，要寫以弗所書的講章，就應指出各部分與第一章主題，神的旨意與計劃有何關連。

在新約不同的文體中，這種型提供了經段之間的『結締組織』。例如，在福音書中，我們需要從比喻本身的上下文來覓取它的意義。也就是說，我們要了解在比喻所引申的隱喻與耶穌直接的教訓之間的連繫性。在路十六，不義的管家這個比喻（NIV 以『精明的經理』作為經文的標題），就以難解著稱。由於他是在故事的結局，被稱為不義，而非在故事的起頭，因此，他的不義可能是就他在故事中的行為而言。然而，主却沒有稱這種行為是不義的，反而說是精明的。『不義』這個形容詞顯然是指在故事一開頭他被解僱的究竟。但如果一開始他就不義，為何直到故事結束才如此稱呼他呢？我們在重複的型式中就可以找到答案。希臘文『不義』 $\alpha\delta\iota\kappa\omicron\varsigma$ （第 8 節）的字根是 $\alpha\delta\iota\kappa$ 。這字根重複出現在 $\alpha\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\varsigma$ 『不義的』（錢財），或『世俗的』（財富，9 節）； $\alpha\delta\iota\kappa\omicron\varsigma$ 『不公正』或『不義』（10 節，2 次）和 $\alpha\delta\iota\kappa\omega$ ，再次用來指『錢財』或『財富』（11 節）。因此『不義』一詞就被保留到故事結束時，用作『標題詞』。這標題詞就形成字面型，將比喻和它的解釋連在一起。這個管家不義嗎？我們正是生活在不義的世界裏。他用了聰明的手段嗎？在我們手中也有一些聰明可行的法子，但我們常認為這些法子有污點或『世俗化』。『光明之子』（8 節）必須採取精明的手腕，使用『世俗的財富』和『不義之財』。這位經理丟了差事，很快會散盡家財。假設他是個管家或家族的經理，可能連房子都會

化為烏有，所以他需要有朋友接他『到他們的家裏』（4節）。耶穌將這個架構帶入時間的解釋，『到了錢財（世俗的財富）無用』，我們將會有新家，就是『永存的帳幕』（9節）。

此時，別的字也可以進入這幅圖畫。在此，與忠心有關的字也一再重複：『忠心』 πιστός，在第10節出現二次），『忠心』（πιστεύσει，11節），『忠心』（πιστοί 11,12節），忠心像明智使用錢財一樣，是好管家的本質。林前四2說，所求於管家（經理）的，是要他有『忠心』（πιστός，同樣的字在路十六也譯成『忠心』）。然而，現在故事中的經理並不忠心，因他不誠實。因此，這裏的忠心是不誠實的反面。這兩組字型就刻劃出不誠實與忠心這兩個相反的特質。基督徒要忠心於『某人的（即神的）財產』（12節）。這樣的型不僅可以成為解釋難解比喻的鑰匙，也可以成為講章的結構。

這樣的型只是十六章中整大段的一部分。下一經段論到價值（比較15節中的『尊貴』）及選擇（13節）。經文主題再次與金錢有關（『法利賽人貪愛錢財……』這是唯一敘述到經文的大意）。接下來的段落是財主和拉撒路的故事。財主一死，財隨人亡，這是第三處提到財富的事，連接了前述的經文。如果將本章寫成一易記的主題大綱（或許有點過於『匠心』），可把錢財串連起來，就是：『要善用財富』（1~12節）『勿選擇財富』（13~18節）；『你會失去財富』（19~31節）。這樣的主題大綱會不會曲解內容呢？若我們考慮每一段落其中的教訓，所得的答案必然是『會』，因為這其中也含有別的主題。然而，這大綱不會曲解全面的型，因為

連繫各段落的主題是基於人們對財富的不同態度。不單如此，如果 Charles Talbert 是對的話，⁶十六章，是路加在福音書這一部份經文型中的一部分。這種型（稱為『交錯配列』[Chiasm]）是一種連續性的主題，它是以相反的次序重複出現。為說明此點，我們選二個已標明的主題來看看：十一 1~3 的開頭我們找到『禱告』的標題；十二 13~34 是『財富』，到十六章又重複此標題；十八 1~8 又再次出現『禱告』。有趣的是十二章顯然與十六章平行，我們可找到與十六章相同的主題，但次序顛倒（即交錯配列）。十六章第三個標題是『你會失去財富』，可用於十二章的第一個段落，無知財主的故事（十二 13~21），『勿選擇財富』可以描述十二 22~31（例如：『……你們不要求喫什麼，喝什麼……，你們只要求他的國，這些東西就要加給你們了。』）以及『要善用財富』可適用於十二 32~34（參照『你們要變賣所有的，賙濟人』，33 節）。我們一方面要小心免得濫用這種型，但當它們清楚呈現時，我們也可以在講道時善加利用。

留意經文的主要特徵 與主題

科學家 Louis Agassiz 有一則膾炙人口的軼事：他曾向

6. Charles Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (Missoula: Schlors Press, 1974)。

學生示範觀察的重要性。他花了數小時觀察一條魚，並且辛苦地把細節記下以後，學生並不滿意 Agassiz 所注意的每一重點。故事的結局是：最後，學生大聲叫道：『當然——魚的兩邊是相同的！』。傳道人研究過經段中字詞及句法的詳情後，往往會忽視一些顯而易見的特徵。同時，這些特徵對會眾而言，可能是很平常的。如果傳道人偏好講他們教派所強調的少數幾個主題，尤其會這樣。當有訪客來到他的教會聚會時，他的心不是在這種習慣中，就會注意到證道中忽略了經文明顯的現象。結果可能不僅是疏忽了重要的主題，而且還會使聽道的人不信任傳道人，因為他顯然定意把他們當作傻瓜。

思想和概念

剛剛在上面討論過，路十六末了財主和拉撒路的故事，有一些主題比財富的主題更形重要。例如，故事裏反映了猶太人對死後生命的觀念。所表現的痛苦觀念與希臘世界講輪迴故事的觀念大相逕庭。深淵限定、亞伯拉罕的出現、火和水的要素等，這些觀念都相當引人注目。其中最重要的是，結論中論及若有一個從死裏復活的，個中意義尤其重大，它暗示了耶穌的復活。若傳道人只傳講財主與拉撒路死後命運的逆轉，或是拒絕神的人其命已定，他就漏掉了整個故事的高潮，就是人的冥頑不靈，拒絕認識基督的復活，也拒絕關乎他永恆命運的意義。

教義

我們可能會以為，教義是顯而易見的。然而，傳道人可

能（舉例而言）在說明羅四、五章時會熱衷於信這個大題目，而漏掉了另外一個必然的教義——盼望。保羅藉著四 13 描述亞伯拉罕必得承受世界，不著痕跡地引出這個主題，然後在四 18 有一字面型，以片語擺列，將『無可指望』及『有指望』並列（παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι），暗示讀者『盼望』是他教訓中重要的成分。羅五承繼這個主題，(1)成爲第 2 節的一部分，(2)成爲第 4 節的高潮，(3)成爲第 5 節的主要思想。雖然在 9 節以後，沒有述及盼望一詞，但這個觀念仍清楚地存在其中。一個傳道人講道，若是忠於羅四、五的經文，就要將這教義清楚講明。

人物描寫

雖然藉由聖經人物常可使聖經真理具體化，但傳道人偶而會忽略他們。徒七司提反講道中的教義主題十分重要，但當我們把司提反所述及整個舊約歷史中神子民悖逆神的事實，與徒六 5, 8；七 54～60 司提反本人的靈性表現相較時，這個事件就更具有衝擊性了。司提反的品性與徒六 11 中對他的指控，成一強烈的對比。當我們想到各個使徒、希律家族的成員、彼拉多及其他人時，這些都可以作爲人物描寫的實例。在傳講信息時，若是取材於一段故事，觀察人物個性，就更形重要了。

事件的順序

這點可能已明顯到不用說也該知道的地步，可是問題就出在這裏。講道者不應認爲故事理所當然就該如此，或者會衆理當已經知道故事的發展。例如，在路九 7～9，希律王

(希律安提帕)的疑惑不只是一個插曲，而是一段重要的敘述，要導入九 18~20 彼得對基督偉大的認信。他的問題是：『這却是什麼人？』顯然是有意承接門徒在八 25 的相同問題，以及九 1~6 對十二門徒的差遣。顯然十二門徒在講道及醫病上的成就使希律困惑：是誰的能力在背後托住這些神蹟？關乎此人的種種推測，包括已故先知以利亞的顯現，衆先知中的一位，或被砍頭的約翰，在在反映在 18 節以後門徒對耶穌的報告。希律的問題：『這却是什麼人？』為耶穌的問話：『你們說我是誰？』（九 20），及彼得的回答：『是神所立的基督。』（九 20）預備好舞台。在這兩景之間的事件是餵飽五千人，本身就帶著彌賽亞的信息。因此，對路九 18~22 這篇偉大認信的真正解經，應包含整個故事的順序，當然也包括後來受難的教訓。

同樣的，在路九 28~36 的登山變像，也必須視為這故事順序的一部分。在 18~26 節的教訓有：(1)耶穌的身分，(2)祂的受難，(3)祂再來的榮耀。在路加對變像的敘述中，這些主題以顛倒的次序重新出現（交錯配列）。門徒首先目睹他的榮耀，然後耳聞摩西與以利亞的談論，論到臨近耶穌的苦難，最後聽見確認耶穌身分的聲音。

反問句

講解羅七時，往往未曾觀察到 14~25 節的位置是在羅六、七章中四個依序下來的反問句之後：『這樣怎麼說呢？我們可以仍在罪中，叫恩典顯多麼？』（六 1）『這却怎麼樣呢？我們在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪麼？』（六 15）『律法是罪麼？』（七 7）『那良善的是叫我死麼』

(七 13)。當解經者明白討論我們沒有能力順服神的律法，就是對最後一道問題的回應，他就不會把經段歸入對得勝生活的一些計劃，也不會讓會衆的注意力失落在保羅是論及他悔改前或悔改後生活的爭辯中。他會忠於經文，參考前述四個與律法角色有關的反問句，解釋此經段在上下文中的目的。唯有如此，他才能著手應用在我們屬靈的生活中。

複雜的主題、問題或環境

前述反問句的例子也可視作複雜題目或問題的例證。在羅七 13~25 保羅實際上同時處理兩件事：(1)澄清有人認為神律法不完全的疑惑；(2)分享他自己對律法和罪性的屬靈經歷。在本章的雙重結局中，我們可以看見這點。這第二方面，是屬於人格的、屬靈的、甚至是情感的描述，他先在七 24 總結：『我真是苦啊！誰能救我脫離這取死的身體呢？感謝神，靠著我們的主耶穌基督。』而最先最早的主題『神的律法』，反倒是其次的總結，它不像第一個總結是情感的表白，而是清醒的邏輯敘述：『這樣看來，我以內心順服神的律，我肉體却順服罪的律了。』（羅七 25）。

另外一個複雜的例子是在福音書中，這次是與環境有關。可五 21~43 記載睚魯的女兒及血漏婦人得醫治的事。這兩樁事件互相交織，當耶穌往睚魯家去的路上，血漏的婦人介入其中，整個注意力就轉往另一方向。我們不清楚這種交織的理由為何。如果那僅是路上的偶發事件，我們所能學到的就祇是耶穌如何處理干擾的情況、祂的平易近人，以及祂的權能而已。我們也同時看出，在患宿疾婦女與身罹致命惡疾的幼女其間的比對。然而，按較深的層次來觀察，我們

會觀察到如下的情況：當神的旨意允許干擾、延宕，以及小孩接腫而死的情形發生時，他同時應許了更大的神蹟。

路加福音開頭幾章，也提供複雜敘事的又一實例。在施洗約翰出生和耶穌降生彼此交織的敘事裏，有一輪替的基本型。首先，天使預告耶穌降生（一 26～38），然後，馬利亞拜訪以利沙伯，39～45 節兩則故事並列。注意經由『馬利亞頌』焦點再次集中在耶穌身上（46～56 節）。接著是施洗約翰的出生（57～66 節）及『撒迦利亞頌』（67～79 節）。第二章以耶穌的降生為始，以其嬰兒期及童年期為繼。第三章述及約翰的使命，之後便追述耶穌的生活及使命。傳道人能使用文學結構（按照默示的聖靈可能的意向）不僅展現了救恩歷史，也將約翰和耶穌這兩個人物作一對比。在此結構中，有一耐人尋味的複雜環境出現在一 5～23。當撒迦利亞進入聖殿，『衆百姓在外面禱告』（一 10），我們由外入內，觀察到天使訪問撒迦利亞（11～20 節）。然後，注意場景再次轉換，此時人心惶惶，在外等候（21 節）。最後，撒迦利亞出來了，却不能和他們說話（23 節）。在這戲劇性的一刻，解經者應該在證道時，讓它產生衝擊力。

其它特性

內在的型常暗示出主要的主題，包含聲音、意義、字的位置，在我們討論以下的『型』時，常會觀察到這些。

選擇有意義的項目解經

一位講員一旦受過優良的解經課程，且精於句法、經文批判、字義研究，在每次預備講道的經文時，就要面對良心的掙扎。他知道每段經文都包含金礦般的解經資料，他已經學會斟酌語氣和時態，考慮屬格，查考詞典及神學字典。然而，他也知道教區探訪、會議、查經班、公民責任、家庭的需要，以及無法逆料的突發事件，在下個主日來臨之前，這些事全要壓在他身上。他應不應該花時間作出歌羅西書中句子的圖表，以確定他完全瞭解？他應不應該為希伯來書六章的動詞查考 Kittel 的 *TDNT*，⁷或是 Colin Brown 的 *New International Dictionary of New Testament Theology*？⁸他應該花多少時間在 Blass-Debrunner-Funk 的新約希臘文法⁹ Moulton 的第三冊¹⁰，或 Robertson 的『大文法』

7. G. Kittel 與 G. Friedrich 合編，*Theological Dictionary of the New Testament*, Geoffrey Bromily 譯，十冊 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76)。

8. Colin Brown 編，*The New International Dictionary of New Testament Theology*, 三冊 (Grand Rapids: Zondervan, 1975-78)。

9. F. Blass 與 A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, Robert W. Funk 譯 (Chicago: University of Chicago Press, 1961)。

10. J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, 第三冊 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963)。

11，以瞭解彼得用的是那一種不定詞？就像 Paderewski（譯按：舉世聞名的波蘭鋼琴家，1860～1941），當他練習不夠時，即使觀眾不覺得，他自己也會知道。所以，忠心的解經者若在釋經上不花時間，就會有一陣陣的內疚感。

我的建議並不是要花大量的時間在釋經的細節上，除非(1)經文中有特別有意義的項目；(2)在某些複雜的教區情況中，需要仔細精確地應用經文；或(3)他有志（令人欽佩！）磨鍊解經的技巧，而且當時教區也無所求於他。但顯然的，如果想要解經解得正確而豐富，就需要深入鑽研。那麼，我們解經時要怎樣預備呢？

主要的問題是：『在經段中，那些項目是真正有意義的？』這些項目可能是字詞或其它語意單位、屬格之應用、語氣、時態或結構特性（例如：字序、句子與片語的關係）。很少人需要一再下經文批判的功夫，除非會衆平常使用的版本在註腳中提及，或是有一些會衆有必要瞭解的重要爭議（參看第九章）。在這種情形下，只要瀏覽一下（Bruce Metzger 的 *A Textual Commentary of the Greek New Testament*¹²就夠了。若我們只在重要的事上花時間，就需要有一些可供選擇的準則。我的建議如下：

重要的教義

要把西一 15『形像』或羅三『稱義』及在羅八的介詞片語

11. A. T. Robertson, *Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman, 1923).

12. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, (London and New York: United Bible Societies, 1971).

『隨從聖靈』，弗二 8 中的『恩典』掩飾掉，是十分不可能的事。這些字都要詳細查考，因為這些都是要瞭解該處經段的基本而重要的教義。不再舉進一步的例子了，因總會有一些字或架構，比經段中其他意義更為重要。

重要的倫理

為使會衆可以避免弗五 4 中的『妄語』，就有必要解釋其意義。羅六 13 中『獻』所用的不同時態，對一個人屬靈生命的尋求也很重要。深思約十一 33 描寫耶穌感情的字眼，『心裏悲嘆』、『又甚憂愁』，對那些常為自己情緒感到內疚的人可能很有助益。弗四 22~24 及西三 9~10 中的『舊我』（或舊人）及『新我』（或新人），這些字的意義及使用上，常有諸般困擾。

難以明瞭

在解經研究上，難以明瞭可能是唯一的主因，特別在解經課程中，最容易出現的危險是，我們變得『問題多多』，以至不能以積極的方式來解經。儘管如此，在經段曖昧難明時，我們仍要多方全面查考。彼前三 18~22 就是典型的例子。我們要以此為例，說明一段難解的經文要有那幾種研究。例如：πνεύματι 是那一種間接受格？它的意思是『在』或『藉』這『靈』或『聖靈』？θανατωθεις μὲν σαρκὶ（『治死肉體』）及 ζωοποιηθεις δὲ πνεύματι（『藉聖靈而活』）這兩個並列的片語有何含意？分詞 πορευθεις（『當他去』……那裏？）及這擾人的片語『監獄裏的靈』又當作何解釋？

當我們面對諸如此類難解的字詞或架構時，我們要小心

衡量我們應花多少功夫在原文的研究及研讀註釋書上。但是，我們的決定不應只取決於對問題難度的認定或興趣上。更要緊的是要知道，這段經文對會衆而言是否會太難。有些話或許是老生常談，但我們仍需要留意，一些有學問的傳道人，會認定某些難題是迫切而迷人的，但對他的會友却沒有任何實質意義。他們所面對的掙扎，倒是他早已解決的問題。我要再說，傳道人必須是善體人意的牧者，否則他會察覺到他的講道與會衆的實際情況有所差距。

在上下文、各卷或全本聖經中的主題

『百姓』一詞似乎不是特別重要的教義或倫理，而且它也的確不是難懂的字詞。然而，它却是路加福音中極重要的詞彙。在經段中，忽略了它，就表示我們的證道未曾講出重要的真理。路加小心翼翼地區分『百姓』(λαός)、『羣衆』(ὄχλος)、各種領袖，當然還有門徒。『羣衆』是沒有信主的人，有時還會動粗或懷著敵意。『領袖』最初是懷疑主，末了則公開反對。然而，『百姓』則是對耶穌的教訓敞開心懷的，他們是敬虔之輩，已經準備相信，跟隨耶穌的（例如：路一 17, 68, 77；二 10, 31~32；七 16；十九 47, 48；廿 1；廿一 38；廿四 19）。這個詞的重要性不僅在它別具一格，而是事實使然，路加使用它的次數超過 30 次，比較起來，馬可只用了 3 次。

瞭解作者意圖的重要

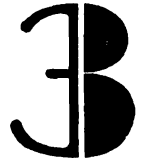
或許最佳的例子應取自腓二 6~11 偉大的基督論經段。在第 7 節『虛己』（或『倒空自己』）需要清楚的說明。這個重

大的教義問題，繫於我們對這片語的理解。因此，解經者要小心地研究下面的形容詞子句，『取了奴僕的形像』，並以此子句來解釋前述語詞耶穌的『虛己』或『倒空自己』的意義，解經者必須瞭解這種方式，並且教導會衆。

根據文體

加四 21～31 撒拉與夏甲的比喻性用法，需要小心處理。在啓示錄中某些著名的部份，決定其文體是件重要的事。耶穌的比喻提供了另一項明顯的例證。解釋路十六財主和拉撒路的故事，就需要格外留意處理故事中的要素。

陳綏譯



事實：解經大綱

準備段落大綱

段落大綱是很有用的方法，已行之有年。許多人早由滕慕理著的『加拉太書研經十法』中習得此法。¹³滕氏於本書中臚列了不同的聖經研究法，他稱此法為『分析法』。在此分析裏，段落的主要子句寫在左欄起頭處，附屬結構則排列其下。滕氏也用此法，列出耐人尋味的結構。例如：

13. Merrill C. Tenney, *Galatians: The Charter of Christian Liberty* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950).

因為情慾和聖靈相爭
聖靈和情慾相爭

據此分析，他做出具此特性的大綱。而且，在做此大綱時，可以容許略具彈性。舉例來說，他不主張把每一主要子句轉換成講章的主要論點。希臘文句法圖繁複精細，因此不能那樣處理，我們只能想辦法表達講章中的基本思想。

顯然的，解經者會發現此法甚為有用，因為此法會幫助他合宜地注意到原來經文的主要議題，也能以合適的比例將講章的各段落，分配給連續的經文部份。由於我們常被經文中我們以為重要的一些論點所吸引，所以我們需要有客觀的方法，使我們能觀照全部經文及其主要教訓。而且，對許多經文而言，段落大綱會提供最好的信息大綱。以下我們即將看到此法尚有一些例外及限制。

第一步是決定經文的自然限制。這點可由觀察句法圖及內容來決定。當我們做完如上的觀察，經文就會顯出各種型的『結締組織』，以致很難將一段經文完全由上下文中抽離出來（而且這樣做也不對）。然而，藉著某些記號，我們可以留意到經文思想的轉變。在希臘文句型中，一段的開始不一定會有連接詞，有時沒有連接詞，也可以開始新的段落。新段落會以描述或定義的方式，引出新的觀念。有一典型的例子就是羅馬書一 16~17，它同時依賴上下文及其本身的意義。它的開頭是『因為我不……以……為恥……』（*οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι*）這連接詞顯然與前段經文相連。同時『義』（*δικαιοσύνη*）這個字沒有冠詞，可能是因為保羅強調神的義的獨特性，但也可能因為在他前面的討論中，這觀念未

曾出現。同樣的現象出現在下面的段落中，它是以一無冠詞的片語 $\delta\omicron\gamma\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ 「神的忿怒」開始。藉著每一個新的觀念，此論述便有大轉折。當然，我們的希臘文經文和中英文譯本已經把經文分節分段了。我們要記住大部份會衆使用的譯本，並且要依循他們所看到的分章（記住我先前建議的，想像有一大頁經文擺在於傳道人與會衆之間）。即便如此，我們本身也應知曉中文（或英文）聖經分段的理由，這樣會使我們對經文的文脈更敏感。而且，萬一我們不贊同會衆熟悉的分段，我們需要清楚明白地處理此事。

一旦決定經文的範圍作為講章的基礎後，我們就要找出主要的議題。這些主要議題，通常以主要子句的形式出現。即使我們以後需要加以修飾，也應盡可能把焦點集中在主要子句上。我們先列出主要子句，而附屬子句及形容詞片語則排列其下，如下圖所顯示的。注意，無論在那裏，形容詞片語一定列在它所形容的字下方。

這種分析圖最好不要做得太精巧，因為它的目的只在為講章提供清晰的大綱，圖表應簡明，便於瞭解與記憶。然而，它必須精確，使得我們不致教錯。簡化圖表的過程，一方面是為了要瞭解一些句子，這些句子按句法結構看來像主要子句，但其實際作用却只是形容其他句子，或擴充其他句子的觀念。這些句子要像附屬結構一樣，排列在它所解釋的子句之下。這意味著講章大綱是將每幾行的主要子句提綱挈領，抽取出來。若這圖是根據經文所要表達的意思而做，就不會曲解經文，而能解明經文。待會兒，我們必須了解所有的附屬子句、片語，並且檢查所有排列在下面的主要子句，這些可能是主要的教義和倫理資料。但是在第一段大綱中，

我們只把主要子句列在開頭處，該子句清楚指出主要的議題。

另一簡化步驟，只選出指明思想轉換的主要子句，尤其是甲所選的經文太長時，稍後我要提出馬太六、七章的例子。

在西一 15~20 有一明顯的例子，這開頭的例子我們要用和合本，而且不包括所有的附屬經文。因此最好將該段經文的全部希臘文，在你面前展開，我把開頭的關係子句當做主要子句，因為這是它的本意。使用關係子句可以反映原始的信條形式。

- 15 愛子是那不能看見之神的像
是首生的，在一切被造的以先
- 16 因為萬有都是靠他造的
無論是天上的（等等）……
- 17 他在萬有之先
萬有靠他而立
- 18 他是教會全體之首
他是元始
是從死裏首先復生的
使他可以在凡事上居首位
因為父喜歡
叫一切的豐盛在他裏面居住
既然藉著他……成就了和平
便藉著他叫萬有……

如此一來，我們便得出一連串關乎基督的議題（除了 15 節的開頭之外），全部出現在主要子句中。就講章本身而言，我們可將之區分為基督與神的關係；基督與宇宙的關係；基督與教會的關係，而且在講章大綱中，我們或許要抓住 19 節的目的子句，『使他可以在凡事上居首位』，作為主要經題如下：

為何耶穌會居首位？

1. 因為祂與神的關係

『他是那不能看見之神的像』

2. 因為祂與宇宙的關係

『因為萬有都是靠祂造的』

『他在萬有之先』

『萬有也靠他而立』

3. 因為祂與教會的關係

『他是教會全體之首』

『他是元始』

『他是從死裏首先復生的』

關於此論點，我們要再看 19～20 節：『因為父喜歡叫一切的豐盛，在他裏面居住。』這句話是原因子句，解釋為何耶穌會居首位。因此，即使在希臘文經文中它們不能構成主要子句，然而它的功能却與上述講章大綱中我們所改寫成原因子句的議題是一樣的！所以，我們可以加列第四點原因：

4. 因為祂與神的計劃的關係

『因為父喜歡……

叫一切的豐盛在他裏面居住

既然藉著他……成就了和平……萬有……』

最後一點：『因為他與神的計劃的關係』似乎有點牽強。這點說明了準備講章常有的難題，即將經文措辭改寫成一致的標題。或許就這點來說，我們可以做得更好，但是最要緊的事是保留因果觀念，因那是希臘文中原有的觀念。簡言之，這一連串議題都引向目的子句：『使……居首位』，而原因子句緊隨其後。我們已單純地定下這目的子句做為主題，並列出種種議題和原因子句，說明耶穌居首位的理由。這種方式，精確地把希臘文結構的意圖表達出來。然而，這樣還不算是一篇講章，只是講章大綱的梗概，但一篇講章却由此成形。

此處另有一個例子。這次是在西三 1~17。

- 1 所以你們若真與基督一同復活，就當求在上面的事。
那裏有基督坐在神的右邊。
- 2 你們要思念上面的事
不要思念地上的事
- 3 因為你們已經死了
你們的生命與基督一同藏在神裏面
- 4 基督是我們的生命，他顯現的時候
你們也要與他一同顯現……
- 5 所以要治死……

[附屬片語]

8 但現在你們要棄絕……

[附屬片語]

12 就要存……

[附屬片語]

16 把基督的道理，豐豐富富的存在心裏……

[附屬片語]

即便像上述這樣簡單的例子，也有許多的問題。為何我們由西三 1 開始呢？『所以你們若真與基督同活』前面有一平行句，西二 20『你們若是與基督同死』。解經者必須決定是否包含此平行句。為忠於經文及經文中神學倫理的整體性，他應把此平行句包含在內。傳道人可能會反對，因為這樣做會產生不勻稱的講章，不如只要符合分段的長度就可以了。在這情形下，他必須在形式與真理間作一抉擇。當然，還有另一種可能性存在。無論他傳講第二章或第三章，若他把二 20~23 與二章其餘部分放在一起（或至少與後面的部分放在一起），他都會讓會眾注意到三 1 及二 20 間的平行關係。

另一個問題是西三 15：『又要叫基督的平安在你們心裏作主。』若主要動詞是命令語氣，『作主』也是命令語氣，則它是否不屬於此系列？在和合本或希臘文子句結構中，它似乎是與『把基督的道理豐豐富富地存在心裏』（16 節）平行。把 15 節列入不僅不算錯，事實上還挺恰當的。那麼，為何在上述大綱中把它略去呢？第一，它沒有引出新的主題，只是摘述保羅所說『穿上』基督徒德行的內容。他曾提及

憐憫、恩慈的品性，以及 14 節聯絡全德的愛。雖然英譯本典型的分段是把 15 節當作新段落的開始，其實它是總結前面一段。而『把基督的道理……存在心裏……』才是真正新段落的開始，其關鍵出在缺少引入的連接詞。另一線索是 16～17 節與弗五 18～21 幾行，都是講到聖靈充滿及其效果的經文。顯然，這是保羅心中一個需要個別注意的主要論題，而先前所提及基督的平安，則是另一論題的一部份。

我已詳細討論，即使是基本的分段大綱，也不是機械化的程序。這常迫使解經者回到經文當中。即使到末了，不論『讓基督的平安在心裏作主』是否列入大綱，至此，大綱都已完成，解經者仍會思考整個經文的結構，使他的講章更豐富些。

最後的問題是，這大綱中的各段似乎包含許多主要子句，至少在和合本和英文聖經是如此。那麼，為何不把這情形在大綱中反映出來？究其原因，第一，中、英譯本中的主要子句在希臘文中常是附屬子句，爲了簡化冗長繁複的希臘句法，在中、英譯時便將之譯成獨立子句。第二、經文中有一連串的命令型，在希臘文中或許比中英文更明顯。在我們討論『型』時，我們會發現對講章大綱而言，型是段落分析的指南或至少『型』可以用來修飾段落分析。

現在，我們要看看另一個例子：羅五 1～11。右欄是描述每一連續子句及片語的功能。這都是些簡單的『自創』描述，沒有依循任何正規的文法範疇。你也可發明自己的描述語彙，其目的是要使人觀察一句中不同部份的彼此間關係。當我們在解釋何地、何時、如何、在何種情況下等等時，就可以將這些關係帶入講章中，使主要議題真實而有用。這樣

做是一種操練，在忠實解經中，也是必須付的代價。

羅馬書五 1 ~ 11

(所以)	結論
我們既 稱義	依據
因信	方法
就藉著我們的主耶穌基督	憑藉
得與神相和	議題
我們又藉著他	憑藉
因信	方法
得進入現在所站的	位置
這恩典中	位置
並且歡歡喜喜盼望神的榮耀	議題
不但如此	對照
就是在患難中也是歡歡喜喜	議題
因為知道	原因
患難生忍耐	
忍耐生老練	
老練生盼望	
盼望不至於羞恥	議題
因為神的愛澆灌	原因
在我們心裏，	位置
(藉著)聖靈	憑藉
所賜給我們的	同位語
因我們還軟弱的時候	時間

就按所定的日期	時間
基督爲罪人死	議題
爲義人死是少有的	假設
爲仁人死或者有敢作的	假設
惟有……神的愛就在此↓向我們顯明了	議題
在我們還作罪人的時候	時間
基督爲我們死	解釋
現在我們既靠他的血稱義	依據
就更	比較
……得救了	議題
免去神的忿怒	分離
藉著他	憑藉
因爲（如果我們）得與神和好	條件
且藉著神兒子的死	憑藉
作仇敵的時候	時間
就更	比較
……得救了	方法
因他的生	議題
不但如此	繼續
我們也以神爲樂	議題
藉著我們的主耶穌基督	憑藉
且藉著他	憑藉
得與神相和	
（譯按：括弧內均照英譯本直譯）	

爲要幫助我們確認主要子句及附屬子句，此處所列出的部分連接詞有二類。對等連接詞包括：和、但是、所以、而且、然而、還。從屬連接詞計有：因爲、雖然、以致於、是否、既、當、直到、那裏、爲要等。有一個很難分類的字是『因爲』（在希臘文是 γάρ）。它的意思可以是『因爲』，在此情況下，它帶出從屬的觀念（即使 γάρ 不是按著文法帶出一附屬子句），或者它只用來延續思想，可能加上推論（『所以……』）或解釋（『你看……』）。

一般性的希臘文中，對等的連接詞有： ἀλλά、ἄρα、γάρ、δέ、διό、εἴτε …… εἴτε、ἢ、καί、μέν、μέντοι、οὖν、οὐδέ、μή、μηδέ、οὔτε、πλήν、τέ。有些從屬連接詞是 ἄχρη、διότι、ἐάν、εἰ、ἐπει ἐπειδή、ἕως、ἵνα、κάθαπερ、καθώς、καίπερ、μεχρί、μή、（在某種結構中）、μήποτε、μήπως、ὅπως、ὅτε、ὅτι、πρὶν、ὥς、ὥσπερ、ὥστε。

讀到英文片語時，要先確定問句中的該字的確是連接詞而非介系詞。介系詞是引出一個字，像『在審判之前』。連接詞則引出一個子句：『在他穿過街道之前』。

準備結構大綱

綜覽初步的議題，顯出保羅心中清楚的順序如下：

1. 我們有平安（1 節）
2. 我們在盼望中喜樂（2 節）
3. 我們在受苦中喜樂（由此產生盼望，3~4 節）

4. 盼望不至於使我們羞恥（因為我們確信神的愛，5～6節；藉十架和它的功效，證明神的愛，7～10節）

在此點上，有必要加入我們以後對『型』的討論，因為只有觀察到某種型時，才能看清主要議題的關係。

第1節和11節說明了『對等』型，其特徵是重複某些字（片語或組字），以及其它代用字。我們再觀察下述經文：

- 1 我們得與神……相和……藉著我們的主耶穌基督
又藉著他……得進入
- 11 我們也以神為樂……藉著我們的主耶穌基督
且藉著他得與神相和

但是請注意，11節也可與其他部分配合，形成對等的結構：

- （2節） 我們在……盼望中……歡歡喜喜
（3節） 我們在……患難中……歡歡喜喜
（11節） 我們在……神之中……歡歡喜喜

所以，藉此特徵11節可與第1節，也可與第2節、3節相結合，而強調稱義的恩典（我們得與神相和，以神為樂）以及喜樂的目的（盼望、患難、神自己）。

表達盼望的思想，一則是稱義的直接恩典，在間接上也是患難的結果。所以，我們喜樂的初步目的，並不單只有患難，它的範圍乃指向盼望。我們可能要再思考所列的主要議題：『我們在患難中歡歡喜喜』，但我們不敢移動它，使它遠

離了主要的標題。

再者，保羅清楚指出，盼望不至於羞恥的理由是，因為它有一個客觀的基礎，就是神的愛，那是神藉聖靈已經澆灌在我們心裏的。那愛，是絕對肯定的，因為我們可以回溯歷史，回想基督的死，不是為義人，而是為惡人，就是我們這樣的人。我們站在過去與未來之間，在過去耶穌已經死了，未來則是藉著這歷史的死亡可以確定的。所以，現在我們可以擁有這有客觀基礎的盼望。但是，這對所列的子句有何影響呢？在 7~11 節有一些主要子句，但這些却不是主要的議題，就是稱義所帶來的一系列恩典，而是用以支持那些議題的。即使患難似乎要搖撼我們的盼望，我們仍擁有肯定的盼望。所以，它們列在句法圖中，就顯示出它們是附屬於主要議題的。我們可將它們作上合適的標記，或許在左欄標上 A[~]，而在辯論文脈中的主要議題則標上 A[']。

這些對我們的段落大綱和信息有何影響呢？可能我們應作些改變，或許可以像如下這樣處理：

我們稱義的結果是——

1. 和好（1 節）
2. 盼望
 - A. 盼望神的榮耀（2 節）
 - B. 盼望，即使在患難中（3~4 節）
 - C. 盼望，因為神的愛顯在十字架上（5~10 節）
3. 喜樂（11 節）

最後一點又可以表達如下：

3. 喜樂
 - A. 在盼望中（2 節）

B.在患難中（3節）

C.在神裏面（11節）

這樣的修飾會涉及二項問題：第一、它改變了主題出現在經文中的次序。然而在這種情況下，默示的型比默示的次序，對講道更為有用。第二，若我們像第二點所列保留盼望的小標題，就會有所重複。我發現，這就有如我們看到織錦圖上的許多交織的圖案。我們不會因這些圖案而貶抑了織錦圖的美麗。事實上，如果我們只選擇一種圖案，並循其紋路穿梭，而不顧其它的圖案，反而會令織錦圖黯然失色。重複一些連續出現和交錯型中出現的論點，非但不會削弱經文，反會強化經文。

我介紹這些，並不是要使段落大綱的結構更複雜，而是因為它本來就很複雜。相形之下，我們若要從解經學、釋義學或講道學的課程上，或像本書這樣的一本書中，找出一些理想的例子，那倒不是件難事。然而，講道者想找到一本可當『教科書』的範例，那可真是少得可憐了！當我們著手處理這樣的大綱時，會遇到許多的變數，但總比看起來容易做起來難所受的挫折要好些。從一開始我們不但要問，什麼是主要子句和附屬子句，我們也要問，其思想的連貫是什麼？主要的議題為何？形容、解釋並支持（等等）這些議題的又是什麼？我們更要留意，即使大綱於焉成形，它仍只是大綱，還不是講章。

歸納式大綱

我發現在做講章大綱時另一種分析經文的方法，格外有用，它包含三部份（見下面的說明）。第一部份要著手的是一連串水平方格，用以區分段落的主要經節（此系統也能用在較大的單元中，甚至整卷書裏使用）。這區分乃由經文實際的思想單元來決定，與講章的斟酌無涉。經節數目就寫在每格內，然後由方格向右上方劃斜線。在這些斜線內，我們可寫上簡潔的字詞，客觀地描述該小段的內容。這樣做是爲了以每段的實際內容來掌握解經及講道的觀念。

第二步是把這些小段組成較大的單元，使它可作爲講章的單元。在下面這排格子畫上許多水平線並垂直分段，我們能提供許多嘗試性的段落標題，成爲我講章中的主題及副題。只要按需要多加些線，就能按我們所要的來實驗。此法有幾種益處：(1)有助經文分析的整體性。我們能將所建議的大綱標題與緊臨上方的內容標題立即比較；(2)此法能使愛好解經的傳道人以專題的角度來思想，也能使愛好專題的傳道人能更貼近經文些；(3)它能使主題的發展首尾連貫；(4)極富彈性，因爲它能畫出許多不同的專題組合；(5)它提供能按需要而擴張的作業單，且易於複習、改變，並提供最後決定的可見基礎。如果在連續的數張紙上，寫下幾種不同的大綱，就無法獲得上述益處。若要有更多的例子，可參考用此法作歸納法研經的書籍，特別是 Irving L. Jenson 所著的書。¹⁴

14. Irving L. Jenson, *Independent Bible Study* (Chicago: Moody, 1963).

內容描述		問安					
經節		1-3					
實驗性大綱		I.		II.		III.	
		I.			II.		
		I.A.	I.B.	II.A.	II.B.		

陳綏譯

4

事實：敘事體 和散文體

我們已瞧見原則上一連串子句是指出清楚的思想順序，在那裡的交錯形式將有助於我們找出經文的結構及意義。羅五 1～11 就有很清楚的子句結構，也有『對等』的型，這種型及我們所考慮的其他型之目的有三：(1)吸引讀者（特別在希臘文原文中的型）注意到概念之間的關係，這些關係是讀者常會忽略的；(2)提供講章大綱的結構；(3)有助於找出作品中風格的特點。我們所關心的只有前兩方面。

敘事體

不同的文化有不同的說故事法。這對我們而言，是過分專門了點，但我們的確需要知道，有某些習俗是以敘事體流

傳的。我們要來看一些例子，其中有些型能讓我們瞭解並傳講敘事體的經文。

譯經家知道分析講論的重要，在 *Bible Translator* 一書中有一絕佳的例證，列出路九 57～62 的敘事體大綱。¹⁵ 在這個故事中，耶穌一連與三個人論及做門徒的代價。對讀者而言，這基本的型已經夠清楚。雖然在那兒並沒有人物的描述，而只能由談話中來推斷，但故事的確是環繞著三個人物。但是，其內在型式所涉及的，不是人物，而是對話。在第一回合的對話裡，由問話者先打開話匣子：『你無論往那裡去，我要跟從你。』耶穌的回答警告這位準門徒，人子沒有枕頭的地方（暗示他的門徒也沒有）。在第二回合的對話裡，由耶穌先開啟話題，他說：『跟從我』。這次，來客提出異議，說出他需要回家，直到他父親安息以後再說。第三回合的對話，問話者兼具兩種角色，他先開啟做門徒的話題同時也提出異議。

再注意這段敘事，我們看見自始至終，一直是話分兩頭，就是人說和耶穌說。就連末了的對話中，也是一面這人表明心願及異議，一面耶穌則加以置評。然而，在中間的那次對話中，對話分成三階段，耶穌在其中提到神的國。在此強調，國度的宣告即是門徒的使命。

除此之外，第三次交談的結尾也是關於神的國。如此一來，在敘事的中間及末了這二處重要的地方，都強調神的國。不但如此，在這二處，『神的國』這個詞都出現在句子的

15. Johannes P. Louw, "Discourse Analysis and the Greek New Testament" *Bible Translator* 24(1973): 101-18.

結尾。在居中這點，他是論到門徒的任務：宣揚神的國。在末了那處論到，要成爲門徒却不跟從到底，其命運是：自國度事奉中排除。

我們也注意到，整個敘述是由『他們走路的時候』這句話引出來的。這句話描繪耶穌和他的門徒實踐了往來各地傳揚國度的使命。在這特別的地方，路加福音也描寫耶穌邁向耶路撒冷，亦即他的命定之城。這就是路加福音的主題。早在九 51 開頭的幾節就已表明，邁向耶路撒冷是有計劃的方向。

當解經者在準備講道的經文時，他需要把這些都考慮在內。這些型都是受默示的經文的一部份，它讓我們瞭解交談中的動態，以及神學和人物的議題。顯然，這些型也開啟我們的講道大綱。

在這段經文中含有好幾種的型式。我們可以看見有三個人物，雖然經文中只敘述不情願事奉的種種理由，並沒有刻劃人物的性格。還有重複的型，有關做門徒的對話發生了三次。雖然這段敘述過於平鋪直述，沒有內在的轉折，但其中仍有對話和概念的內在型式。再者，藉著對國度一正一反的敘述，在結尾壓軸形成高潮，顯出極強烈的意識型特徵。在福音書或使徒行傳中的敘事，很少有結構如此整齊的，但此處所觀察到的型式，在其他經文中亦可同樣尋見。

這個浪子回頭膾炙人口的比喻，就是交錯糾纏型的最佳例證。事實上，傳講比喻時，套句 Thielicke 的貼切名言，它不僅論及浪子，也論及待子而歸的父親，並論及長兄。正如在眼睛有錯覺時，會把各種的面及線，看成一種景觀，不久又看做另一種，所以，該故事中的成分，可以看作集中在

兒子身上、父親身上或長兄身上。

當代結構主義者也提出分析比喻的若干洞見。¹⁶ 在文學的範疇中，結構主義是謀求文學與一般觀察到的結構相調和。不只是故事本身，也包括交織於文化與歷史時期的人類價值及行爲。當然，兒子可看成是主體，但依結構學家的語言，他也是父親行爲的接受者，而父親是施予者。長兄很清楚是對立者。前文的簡單描述是結構學家所謂的 actantial 分析（一種目前頗富爭議的方法）。除此之外，我們還必須看，是什麼功能形成這故事、次序的特徵。在研究結構時，可以觀察到許多的功能。在此很清楚地可以觀察到其中的兩種，也就是分離與聯合，失落與得著（不同的學者會用不同的術語）。

除了傳統所著重的人物及事件外，由當代結構主義的見地，經文中仍有可注意的地方，留待解經者親自去發覺。在使用人稱代名詞時，二個兒子與父親的關係形成了生動的對比。在 24 節，父親叫浪子爲『我這個兒子』，在 27 節，僕人對長兄稱浪子爲『你的兄弟』，但當長兄向父親提及浪子（30 節）他卻不叫他『我的兄弟』，而叫他『你這個兒子』。由此指出他的敵意和自身的疏離感。然而，父親溫和地對長兄說話，並稱呼他『兒啊』（31 節），接著，藉著『你這個弟兄』這饒富意義的表達，把整個故事帶向高潮。這個使長兄與浪子復和的企圖，說明了這比喻所強調的論題是：法制賽人拒絕了因耶穌傳道而回轉歸向神的罪人（1~2 節）。

16. 在期刊 *Seimeia* 的第一，二，九卷中，我們可以找到以結構主義的方法處理比喻的例子。

就比喻的研究而言，還有更多可以在此說的，但在此祇是要說明，解經者如何由仔細觀察敘事型而能從中有所得著。他需要提出一些文學動勢的問題，以及人物、事件等明顯事物的特性。解經者需要辨別比喻中的人物、情況與感覺。由得與失、分與合的角度來思想，這能幫助他進入人類經驗的概括結構中，如同進入個別故事中一般。由於他自己的會友正在經歷分離與復和，失落與得著，而且，當代的生活正如第一世紀的故事中，有施予者與接受者，有贊成者與反對者，知悉這些結構型，對身為解經者又是牧者而言，是不可或缺的。年長些的解經者雖不諳結構主義的洞察力和術語，但出衆的解經家仍能憑直覺來了解。

散文體

這些文體多半呈現在經文的表面。它們可能出現在敘事或邏輯的辯論中。有些是藉特別的字或架構來標明（例如：附屬連接詞指出原因，或在另一極端，指出逐漸形成的觀念或事情）。通常散文體是藉下一章所論到的語意型來標明。準備講章時，可同時查考這兩章，以便立刻注意到這兩種型。對歸納法研經有興趣的人，對此法是駕輕就熟的。有兩本書，對研習此型格外有益。一本是 Robert A. Traina 著的 *Methodical Bible Study*,¹⁷ 另一本是 Irving Jenson 的

17. Robert A. Traina, *Methodical Bible Study* (New York: Ganis and Harris, 1952).

Independent Bible Study.¹⁸。

上述邏輯或語意型可應用於中英文研經中，也同樣可應用於希臘文研經。在決定經文內容和講章形式時，這些是極其重要的。我深信，有十二種型很可以用來解經。

對照或對比型

此型在羅五 12~19 中很明顯。在此經文中，以交錯型來呈現亞當與基督的對比。在路七 36~50 中，法利賽人西門與有罪的女人間，也有對比的情形，在 44~47 節中格外顯著。顯然在此沒有像羅五 12~19 提供全段經文的結構，但它卻成爲 47 節宣告的根據。羅馬書四 1~25 藉著亞伯拉罕的例子，教導因信稱義的真理。這段經文顯然是將亞伯拉罕的義和我們的義作比較。不論此段經文中的子句結構如何，構成講章結構的合理途徑仍要根據對比。路加福音七章是例外，在 44~45 節的對比是一內在性較次要的主題，目的是增強對照出兩種人物，以及他們對罪與赦免的態度。

羅馬書八章呈現對比的另一個例子。保羅將體貼聖靈與體貼肉體互相對比，也將現在的苦楚與將來的榮耀互相對比。加拉太書五章在情慾的事與聖靈的果子間，有一耳熟能詳的對比。以弗所書五章，則將光與暗、醉酒與聖靈充滿對比。新約經文和新約神學中充滿了對比。基督教本身也要求人在生死兩條叉『路』間作一取捨。

18. Jensen, *Independent Bible Study* (見附註 14)。

重複型

散文的設計是種單純的形式，有時反映出閃族語系的風格。有一家喻戶曉的例子，即登山寶訓中的八福（太五 3～11）。若此種重複成爲列出講章論點的根據，則需要格外注意，以免使講章流於陳腔濫調。需要提出一些問題，例如：『誰是神賜福的人？』在馬太福音同章 21～48 節中，耶穌提出了一系列的『對比』。在此系列中，耶穌提出他自己的教訓，來駁斥人們耳熟能詳的教導。每一段均以『你們聽見……』這樣的話開始，共有五次。從馬太福音再選出另外一例，在廿三章，有一系列是耶穌論法利賽人的禍患。福音書之外的例子，我們可在以弗所書四章見到：『身體只有一個，聖靈只有一個……一主、一信、一洗、一神……』（4～6 節）。不論在這種系列中的元素是否能轉變成講章中連續的論點，若要講章忠於經文，就必須要注意此種重複的系列。既要注意每一單項，也要注意這些單項累積的效果。這是在聖靈默示下的文體設計，我們應當讓它表現出充分的衝擊力。

連貫型

在這裏所要提出的經文，不一定有重複的字或片語，但一定有共同的主題。太十三 24～52 載有著名的天國比喻。在這一系列中，有『天國好像』這句重複的片語，但在這些比喻中，貫穿於其中的也有其他的教訓，是曾經在前面的經文中出現過，也出現在此系列中的。在這一系列之前的經文，我們看到撒種的比喻以及耶穌論及他爲何要採用比喻的原

因。同時在此一系列中，也引用詩七八 2 中關於比喻的引言。當解經者發現應將比喻和其他的論述個別處理時，他絕不能將它們獨立處理。如果我們想充分掌握耶穌教訓中論及的天國及凡進天國的人，那麼就必須先獲得單項的累積效果。

在太四 1~11 及路四 1~12，提到耶穌在曠野受試探。雖然每個試探都是獨特的，但卻不能與另二個試探或本段經文所教導的含意隔離。我們待會兒再回到此段經文。路五 17~六 11，有一系列不同的事件出現在耶穌的生活中。然而，此處也有連貫性，在其中的每一情況下，均提到法利賽人。藉著法利賽人的議論，集中說明耶穌及其事工的特色。在馬可福音，此系列基本上是以同樣的形式出現，在馬太福音則是在不同的地方出現。然而，在路加福音中的連貫性因素，卻是馬太及馬可福音所沒有的。路加福音在每一事件中均提及法利賽人，除此之外，他還在頭一個事件，即醫治癱子的事件的開頭，就提及法利賽人。馬太及馬可都沒有提到法利賽人，只在故事中間介紹文士。此外，也獨有路加在最後一個事件，即醫治右手枯乾的人中提到法利賽人。所以，我們瞭解，雖然此處馬可是以耶穌和他的門徒一系列辯駁的行動來看其連貫性，路加卻向我們揭示其餘部分：就是有一羣心懷敵意的窺探者，即法利賽人。路加繼續指出，『百姓』接受耶穌的教訓，但整體來說，法利賽人卻不然。這是路加的目的之一，即要指出基督教脫胎自猶太教，且為猶太百姓認可為正統的宗教。全心排斥耶穌的，並非猶太民衆，而是他們的領袖。

我所選的連貫性的例子，都出自福音書，因為與書信相

比，福音書中的連貫性較不明顯。我們慣於把福音書中的各個事件和教訓斷章取義，而不詳查彼此間的關係，以致於不能正確地傳講出來。如果要從書信中來選擇經文作為連貫性的例子，首先我們會想到羅馬書十二章及哥林多前書十二章的恩賜系列。

高潮型

我們在上面提到太四及路四有關耶穌受試探的敘述，其中三個試探性質雖有不同，卻有許多共通之處。不僅如此，福音書的作者也以不同的次序列出第二與第三個試探。這問題雖與歷史無關，卻是解經者及傳道者值得注意的問題。雖然它們不能確定，但似乎有可能，馬太在神的靈引導下，爲了要達成適合馬太福音中彌賽亞主題的高潮，而把關乎萬國的試探殿後。另一方面，路加則是強調基督教的猶太根源，在路加福音及使徒行傳中，均一致地特別以耶路撒冷及聖殿作為此關係的象徵，以致路加會把發生在耶路撒冷聖殿的事件殿後。果真如此，那就說明了觀察一件事或一系列敘述的高潮是何等重要的事。通常一系列敘述中，總是以高潮做爲壓軸的。

無論我們對試探次序的解釋是否正確，只要有任何形式的一系列出現，文學的高潮功能都是極具有重要性的。在太八5~13及路七1~10關於百夫長僕人的記載，爲因應福音書的個別目的而有某種方式的差異。然而，二者的結論都是百夫長的僕人得痊癒。馬太福音中的敘述是耶穌宣告的那一刻，僕人就痊癒了；而路加福音中則是他們回去後，才看見僕人已經好了。在每一情況中即使宣告發生在不同的時間點

上，得痊癒均已構成故事的高潮，待會兒我們再回到此故事中，從事別項觀察。

暴風中，耶穌在船上睡著了……，在這熟悉的故事中，其高潮並不是如一般所傳講的那樣，是在平靜風和海之時，而是在故事的結尾。門徒問：『這到底是誰？他吩咐風和海，連風和海也聽從他了。』（路八 25；參太八 27；可四 41）。在路加福音中此問題佔有重要的地位，它是有關耶穌身分的三個問題中的頭一個（參路九 9，希律問：『這卻是什麼人？』及路九 20，耶穌的問話：『你們說，我是誰？』）單單傳講耶穌平靜我們人生風暴的應用，會遺漏更重要的教訓，就是傳講行神蹟者真正的身分。

四福音均記載耶穌變像的故事，其高潮是來自雲彩的聲音，因此該故事最終所強調的，不是在觀察到的內容，也不是基督的變像，而是在神清楚地宣告關乎變像的意義。

有意義的是，彼得在彼後一 16～18 提到變像時，也強調來自天上的聲音。接著在 19～21 節中，他繼續提到先知的豫言。所以，變像信息中的高潮，應是在神對祂愛子的宣告。

以上我們已提過，在路五 17～六 11 的『爭論故事集』以及馬太與馬可的平行經文。現在我們可以來觀察，在四福音中這一系列事件，均是以猶太領袖陰謀除滅耶穌作為結尾。所以，如果一篇講章過分集中於耶穌在安息日的教訓，就會遺漏了福音書敘事中故事集的功能。

早先我們觀察到，在以弗所書四章中『一』字的重複，有雙重高潮。在 6 節末了的敘述，使這段信仰告白達到高潮：『一神，就是衆人的父，超乎衆人之上，貫乎衆人之中，也

住在衆人之內。』然而，『一』字的出現不只一次，它形成了不同的高潮。第7節在希臘文是間接受格『給每一人』。希臘文讀者可能比中文讀者更能抓住其意。要點是保羅在使用一系列的『一』字指出其合一性後，現在又用相同的『一』字來指出其個別性。在此方式中，保羅帶出個別性的真理，這是與合一性系列有關的高潮，也是神賜給教會個別恩賜的引言（7~13節）。

在羅馬書七章的結尾可發現到不同類型的雙重高潮。在六16~八8，保羅廣泛地處理神律法的有效性與功能。在六章、七章四個反問句系列中，以『既然如此，那良善的是叫我死麼？』作結（七13）他所提出的最後問題，是源自神學，也源自個人的經歷。24~25節以痛苦及蒙救的角度表達出他個人經歷的高潮，接著在25節中出現他神學辯論的高潮，隨後在第八章繼續討論一切辯論的結果。

在九~十一章中，保羅討論神對待以色列人的方式。在十一33~36的頌榮中達到高潮：『深哉，神豐富的智慧和知識！……願榮耀歸給他直到永遠。阿們。』在弗三14~21出現另一次頌榮，使保羅的禱告達到高潮。頌榮式高潮的思想，常常出現在路加福音及使徒行傳中。這種情況發生在人看到神的作為時，例如：主耶穌治好病人時。符類福音中有一例，是一位由屋頂墜下的癱子得痊癒所形成的高潮。看見這事的人都『榮耀神』（或『讚美神』，太九8；可二12；路五26）。路加也提及前面那位癱子回家去『讚美神』（路五25）。在我們的講章中，教導教義和實際的應用時，我們必須小心，不要忽視最重要的總目標，即敬拜神。我們的講章有多少篇真能臻於此高潮呢？

關鍵型

關鍵型是論到在敘事或邏輯辯論中的重點或轉捩點。百夫長僕人得痊癒的故事裏，我們看到其高潮在完全得痊癒的結論中。然而，在故事前面有一要點，對故事本身或故事的意義而言，是極具關鍵性的，那就是百夫長所表達的信心及耶穌的讚許。少了這點，故事就無法進行。沒有它，這個故事也不會記在聖經裏。外邦人所表明信心，使得此故事別具意義。此信心的表明和讚許，就是敘事裏的轉捩點。在講章中也應有這點。如果我們的講章結構消滅了轉捩點在會衆心中的重要性，那麼這個結構便扭曲了經文的意義。在此情況下，忠於經文的意義，就是要注意到關鍵點。

我們若要討論新約中關鍵型的例子，有一例子立刻浮現在我心頭，那就是彼得的信仰告白：『你是基督，是永生神的兒子。』（太六 16 及其平行經文）。這點不只是此段經文的關鍵點，也是每一符類福音中及主耶穌全部事工的關鍵點。

另外有一例子或許不太容易認出。在啓示錄十章，『第七號』發聲之後，有位天使莊嚴地宣告：『藉著那創造天和天上之物，地和地上之物，海和海中之物，直活到永永遠遠的起誓說。』這威嚴誓約的措詞使我們留意到談話的內容。承接的言詞即是：『不再有時日了！』，在啓示錄前段中，殉道者呼喊道：『聖潔真實的主啊！你不審判住在地上的人，給我們伸流血的冤，要等到幾時呢？』（啓六 10）『幾時？』這問題與我們常問『為什麼？』的其他問題息息相關，它包括『邪惡的問題』與『不法的奧秘』（帖後二 7）。在那當中，神

逐期逐年、不斷地啓示他的『奧秘』、目的，以及祂透過世界歷史所進行的計劃。現在，在啓十不再『耽延』了，『神的奧秘將要成全。』正如神傳給他僕人和衆先知的佳音（7節）。顯然，這是啓示錄中的關鍵點，也是在神百姓的經歷及世界歷史的關鍵點。在『世上的國成了我主和主基督的國，他要作王，直到永永遠遠。』（啓十一 15）中，更進一步宣告此時刻的關鍵性。

交替型

在路加福音一、二章的敘事中，我們注意到其特性是以人物的交替型為其主題。首先路加使我們注意到施洗約翰出生的臨近，接著是耶穌的出生，然後二者交替穿插。另外一例是睚魯的女兒和血漏婦人的交替性（可五 21～43 及其平行經文）。羅五 12～19 亞當與基督之間也有交替型（如同基本對比）。羅七 7～25 呈現出的交替型是，一方面人們承認律法的有效性，另一方面則是因肉體的罪及失敗而有罪和死的律。在辯論進行的過程中，保羅在這二者間來回穿梭。

列舉型

太六以『你們要小心，不可將善事行在人的面前，故意叫他們看見』的字眼，承續耶穌的登山寶訓。耶穌把『善事』由概括轉成列舉。他特別提到施捨（2節）、禱告（5節）和禁食（16節）。

馬太及路加均提到施洗約翰的事工。約翰告訴那些聚集聽從他的人，要結出果子與悔改的心相稱（太三 8；路三 8）。惟獨路加將此普遍性的勸勉加以列舉。在 10～14 節

中，對羣衆所提的問題—『我們當作甚麼呢？』路加提及分享衣物、收稅時的職責，以及兵丁的自我約束。我們曾論到弗四的經文，以之作爲高潮性的例子，也可以當作列舉型的例子。在 3~6 節提到身體的合一之後，保羅重複『一』字，他繼續提及我們個人：『我們各人蒙恩，都是照基督所量給各人的恩賜。』（7 節），繼此之後，保羅在 11~13 節特別列舉了神賜給教會的各項恩賜。在羅十二及林前十二，同樣把神的恩賜一一列出。

我們有責任支取有關神及其世界的聖經真理，並加以個別應用於我們自身的景況中。因此，列舉的文體設計，對傳道人而言，格外有用，因它可以導向應用方面。

概括型

這當然是列舉型的反面。再次由登山寶訓開始，我們讀到太五 21~48 中，耶穌交代跟隨他的人許多道德規範的特例。在姦淫、起誓等特例的結尾，耶穌以『你們要完全，像你們的天父完全一樣。』的普遍原則作結。在七 12『無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律結和先知的道理』，也述及另一概括型。雖然這節經文是跟在數節教導禱告的經文之後，但它仍具有概括型的功能，此概括型成爲登山寶訓基本意義的摘要。此節經文之後，則以『你們要進窄門……』的勸勉及防備假先知和假信仰告白繼之，結論則是房子和磐石的比喻，以及耶穌『教訓他們正像有權柄的人』（七 29）的陳述。

由於有一書信中的例子，我們要轉往羅馬書十三章。在此，保羅表列出有爲有守的基督徒公民應有的某些本分（6

～7 節）在此列舉型之後，他以『凡事都不可虧欠人，惟有彼此相愛，要常以為虧欠』（8 節）的概括型繼之。此概括型與前面的 6 節及 7 節的列舉型有關，凡認出此概括型的傳道人，就不致於誤解第 8 節的經文而勸勉他的會友絕不可有債務關係。概括型有助於我們找出生活的原則。

因果型

在福音書中就有一例子。我們注意到太廿一 33～46，兇惡園戶的比喻及其教訓指出，應尊崇耶穌的人反而拒絕了祂。此比喻顯然是因猶太領袖想要捉拿耶穌而有的（45～46 節）。相同的結果在約翰福音中是備受矚目，這次是拉撒路復活所帶來的結果。在這次神蹟之後，許多猶太人的反應是相信耶穌（十一 45），於是猶太領袖確定除滅耶穌的時候到了（47～53 節）。這段經文也成為『關鍵型』的另一例子。這顯然是耶穌生平的轉捩點。十一章以通告耶穌的下落，使祂被捕作結。緊接著下一節（十二 1）即開始了約翰福音的受難敘事：逾越節近了，馬利亞為著『安葬之日』膏耶穌（7 節）。

羅一 18～32 是『因果型』的絕佳例子。在此，保羅列舉人類可恥的罪。在 32 節，我們雖然知道罪的結局乃是死，但也知道罪立即的結果是罪行的持續性，甚至會贊同那些行這些事的人。

有時，結果及目的的區別並不明顯。這多半是歸因於有時我們不能確定希臘文的質詞 *ἵνα* 是要解釋為『為了要』（目的）或解釋為『以致』（結果）。通常在想到神的旨意時，結果及目的的區分就不重要了。例如，林前二 1～5 保羅說

明，他沒有用智慧、委婉的言語講道的原因。其理由也是保羅行動的果效，即『叫你們的信不在乎人的智慧，只在乎神的大能』。這段話與前段經文平行。在前段經文，保羅說明神不揀選智慧人，『使一切有血氣的，在神面前一個也不能自誇』，以致於我們誇口只有『在主裏』誇口（31節）。

觀察因果（目的）型對傳道人而言是極重要的事，因為傳道人的事工就是在使人知道他們行為及抉擇的重要性。就某方面來說，全本聖經就是一連串因果的關係，在舊約先知書中尤其明顯。詳研經文，找出這種關係是極其要緊的，因為有時它是暗示，而非明顯的陳述。不論是隱藏的信息或包含在清楚的散文體中，一旦在講章中出現，就與在經文中同等有力。

舉證型

舉證型意即為事情及理由提供根據。例如太十六 24～27，耶穌論到背起十字架和得著真生命。談論的重點顯然在 27 節：『人子……要照各人的行為報應各人。』若我們以此經文傳講門徒訓練，而不提出耶穌自身所行的做為舉證，就無法前瞻且完整地傳講耶穌的教訓。

在路十二 13～34 耶穌論及財寶的教訓，可在幾個階段中得到舉證。例如，31 節使我們確信，凡是尋求神國度的人，『這些東西就必加給你們了』（31 節）。在下一段的末了（32～34 節），含有『財寶』一詞，耶穌以如下的話語敘述他的例證：『因為你們的財寶在那裏，你們的心也在那裏。』若我們勸勉會眾採取所費不貲的行動，而不說出耶穌針對此行動提出的例證根據，我們就忽視了他們，且未公正

地傳講主的教訓。若我們忽略聖經經文中所列的動機，我們的勸勉就會淪為以他物來懇求、威迫、哄誘，而非以正當的動機。舉證型存在於許多類型的聖經教訓中。上述的例子都是順服的根據，也可以成為聖經教義或神應許的根據。我們常引用羅八 28，但我們如何提出例證來肯定神使萬事互相效力，叫我們得益處呢？這應許對那些在生活中遭到困境的人，常顯得很空洞。對此應許的舉證在 29,30 節。『因為……』是由希臘文 *ὅτι* 翻譯而來，通常譯為『因為』。29,30 節以『所稱為義的人，又叫他們得榮耀。』解釋了我們『曉得』萬事互相效力，叫我們得益處的理由。

在以弗所書包含了其他例子。弗二 8『你們得救是本乎恩……』此經文人盡皆知，其本身即是保羅本章教訓的舉證。下一章則以『因此……』開頭（三 1），在此情況下，是為保羅即將說的話先提出例證（末了，在 14~21 節是他的禱告）。

接著在以弗所書五 3~7，我們注意到保羅對惡行的抨擊並不是空言，而是基於二項嚴肅的事實：(1)『因為你們確實的知道，無論是淫亂的、是污穢的、是有貪心的，在基督和神的國裏，都是無分的……』；(2)『……因這些事，神的忿怒必臨到那悖逆之子。』（5~6 節）

若我們這些傳道人想要勸勉、激發人立志為神而活，我們必定要為此提出有聖經根據的動機。若我們打算勸勉人明白在神話語中賜下的真理，我們就必須為此種領受提供合宜的邏輯根據。我再說，若我們妄圖憑一己之力來勸勉，而缺少神在他話語中已提出的例證，我們是以人血肉的膀臂，取代了神藉著祂所默示的聖經說話的能力。

輻射型

到此為止，在所有討論過的散文體中，輻射型對講道大綱結構所能提供的輔助最少。雖然我們已認識型，但仍要留心把形式和成堆的資料一齊考慮。在輻射型中，中心主題會向各方擴散，主題中的思想先朝一方擴展，繼而朝另一方遊走。馬可七章及馬太廿三章含有耶穌對法利賽人的許多評論。在可七我們會馬上觀察到一些漸進型，一如我們以前所觀察到的，太廿三的特色是重複『有禍了』一詞。離此，我們很難找到一清晰的邏輯結構。

路十二章及十六章記載主耶穌以財寶為題的種種教訓。其間有清晰的相互關係，卻沒有直線的次序。在林前十五章，有一系列以復活為題的評論，保羅在此的論點能自然地環環相扣，然而它與基本主題之間，更能以邏輯連繫在一起。然而，我們卻不能根據這點，來組織一篇有邏輯的講道大綱。

漸進型

我們很難說作者何時有意地建立起思想的進程。由於約翰善用意義相差極微的同義詞，所以很難明瞭在約廿 3~9 復活的故事裏，連續用不同的希臘字『看』是否有意表達概念上的增強。

馬可七章的漸進型就極為清楚。在第 8 節，耶穌說：『你們是離棄(ἀφέντες)神的誠命，拘守人的遺傳。』在第 9 節他說：『你們誠然是廢棄(ἀθετείτε)神的誠命，……』在 13 節耶穌下結論說：『你們承接遺傳……廢了(ἀκυροῦντες

）神的道……』這樣也是使同義的文體特色具體化。每一敘述均與神的誠命及法利賽的傳統有關，但動詞卻各不相同（『離棄』、『廢棄』、『廢了』）。在每一事實中，違抗神誠命的情況，愈演愈烈，漸進型便潛藏於此事實中。

羅一 18~32 也有漸進型。在此情況下，人類的主要活動隨著此章的演進，似乎每下愈況。或許弗四 11~13，也可按漸進型來瞭解。神賜下有恩賜的領袖；他們成全神的百姓；神的百姓參予事奉；基督的身體得以建立；我們衆人在真道上同歸於一，認識神的兒子；得以長大成人；最後，滿有基督長成的身量。另一個漸進型在本章經文的最後。若是小偷悔改，他應該(1)『不要再偷』，(2)『勞力』，(3)『以有餘分給那缺少的人』（28 節）。

很顯然的，當我們操練自己，留心這十二種散文體，我們就完成了兩件事：第一，找出形成講章大綱根據的型式；第二，更重要的，易於緊緊遵循作者思想的方向，而不添加我們自己的印象。

陳綏譯



事實：語意體

語意體的重要性

語意體可由字的一部份（morphemes〔譯按：本字譯為詞位或形態素，意為字或字之一部份不能再作意義分隔者〕）、字或整個片語形成。有些單純型的，可由相似的希臘文發音和樣子看出，但有些型則與不同的意義有關。要探究這些型，需要謹慎的觀察與字彙研究，也需要成熟的判斷，才能正確地決定那一種型是真的有意義，或只是文體的，甚至是無特殊意義的型。與敘事體或散文體比起來，語意體通常對講章結構的助益略少。然而，它們在兩方面却有驚人的用處。首先，語意體可使讀者留意到更大的散文體。

例如，由少許幾個字彼此間的對比，可看出較大的散文體對比的架構。其次，在作者思想的主要大綱中不會浮現的許多觀念，語意體可將之顯露出來。語意體恰像一把潤色的小刷子，可用來調和色彩，或強調對比色，使圖畫更明艷亮麗。解經者若一心一意要營建自己的講章屋（更換暗喻），而使用經文中較明顯的木材，有可能會忽略那些使結構成為可居住之屋子的支撐及裝潢材料。新約作者不單是為了美學效果而使用文體設計，也是為了屬靈的效果，有時甚至用來當作基本架構的一部份。

在來一 1~4，我們找到兼具這兩種功能的佳例，其基本要素是用以組織大綱，附屬要素則具有屬靈效用。使徒以兩個發音相似的字開始，凡是聽到唸：πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως 的人絕不會忽略其效果。這些字意為『多次、多方』，以強調舊約啟示的不完全性，來引介出希伯來書的信息，就是神在基督裡的終極啟示。在某一段時期中，神在不同環境裡藉著不同的人說話，這種分散的方式對照出神啟示的焦點，就是在第一世紀巴勒斯坦神的兒子的身上。此點不僅是本書論述中精確而合邏輯的引言，同時也引人矚目。如此相似的發音，令讀者或聽眾為之一震，馬上注意到說話的內容。這種修辭設計不完全是為了美學效用，也是為屬靈效用而有的。

希伯來書的作者繼續用一系列的對比，就是我們才剛觀察過的組合型。在此例子中，它含有某些語意體。有一系列的字和片語在上下文中的功能，既不是專有的反義字，也不是極端相反的。這些字有：(1) πάλαι（『很久以前』、『古時』或『過去』）與 ἐπ' ἔσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων（『在末後

的這些日子』或『在這些末後的日子』)對比。(2) τοῖς πατράσιν(『向我們的列祖』或『向我們的祖宗們』)與 ἡμῖν (『我們』)對比。(3) ἐν τοῖς προφήταις (『藉著衆先知』)與 ἐν υἱῷ (『藉著他兒子』)對比。作者甚至把這對比的系列安排在兩類的子句中，用來增強其對比性。有關舊約啓示是安排在分詞的獨立子句中(λαλήσας...『曾經說』)，而把描述神在基督裡的終極啓示，安排在過去式動詞敘述的主要子句裏(ἐλάλησεν，『他說』)。

在希伯來書一章，作者在本段的結論想指出，基督超越天使，於是他比較天使的『名』及神兒子卓越的名，以此指出基督超越天使的事實。許多譯本，尤其是講究字面意義的，像 NASB，就會在此節上出錯，譯得詰屈聱牙。NIV 譯本則撥雲見日地認出，希臘文中這兩個不同的字最好譯成同義字，因為這兩個字雖有些微字義的差別，但其意義仍有部份相同。在此，它們的功能是用來做比較用的。NIV 不像 NASB 把 κρείττων 譯成『更好』，把 διαφορώτερον 譯成『超越』，即『既比天使更好，就如他承繼了比他們更超越的名一樣』(having become as much better than the angels, as He has inherited a more excellent name than they)。NIV把兩個字都譯為『超過』(Superior)。結果產生簡潔的對比：『所以他超過天使，如同他繼承的名超過他們一樣。』(So he became as much superior to the angels as the name he has inherited is superior to theirs.)。像這樣，認識語意體會產生較好的譯文。更重要的是，會產生更美好的講章結構。藉着這開頭段落首尾中的明顯型式，講道者能架構出秩序井然而又忠於經文宗旨的講章。這也意味著，他會

清楚明白希伯來書作者在接下來的段落中，所將採取的方向——希伯來書作者用一系列的對比指出神兒子的超越性。

我們不要把每個語意體都涉入太多細節，上述的例子只是使我們留心可能有的發現。下述的類別是扼要地提醒我們，留意這種能使我們在研究及準備講章上成果纍纍的型。

語意體的種類

同義型

大多數的傳道人，尤其是早幾輩的，可能聽過 Richard Chenevix Trench 百多年前寫的 *Synonyms of the New Testament*¹⁹現代的學生則曉得，他分析的各種希臘文同義字必須在較近代的字彙研究中加以修正。雖然如此，Trench 的書不只是一本有益的書而已，也是邁向希臘文字彙寶藏的紀念碑。然而，我們在此所關心的，並不是散佈在新約中的同義字，而是在緊鄰的經文或上下文內意義極相似的字。我們已經了解區分同義字殊非易事。在約翰福音廿章，作者用了三個不同的字指出看的行動：βλέπει（5節），θεωρεῖ（6節）及 εἶδεν（8節）。雖然有人建議這些字是代表理解的漸增，但是由字的本身很難證實。然而，即使因這些字能交替使用，以致不能由字本身來支持理解漸增的解釋，在

19. Richard Chenevix Trench, *Synonyms of the New Testament*, 9版 (1880; Grand Rapids: Eerdmans, 1966 重印)。

約翰插入『信』這個動詞中，却指出他們的理解的確會導向信心。

在約翰福音接下來的一章中，我們面對雷同的情況，動詞 ἀγαπάω 與 φιλέω（愛）慣常地交互使用。許多傳道人曾區分過這兩個字，的確，這情況與我們剛剛討論過的動詞『看』一樣，二字的意義有些微的差異。然而，我們仍然難以斷言，約翰想要在此上下文中，清楚表達出他們之間的差異。因耶穌三次問彼得『你愛我嗎』，而令彼得憂傷（17節）。比起耶穌第三次採用（亞蘭文）不同的字更有可能的箇中因素，是耶穌三次重複的問題，使彼得回想起他三次不認主。

在此更值得注意的是，約翰不但想採一義數字的方式，也採一字數義。最著名的例子就是 ἄνωθεν 的雙關意義：『重，再』、『從上頭』（約三3）。也有可能當耶穌說：『當我被舉起』時，他的意思不只是指在十字架上（約十二33），也指在榮耀裏。對講道者而言，另有一例格外重要，就是約翰所採用的『相信』一字。在約二23~25，當許多人看見耶穌在耶路撒冷所行的神蹟時就信了，但耶穌『卻不將自己交託他們，因為他知道萬人。』在約八30我們讀到：『許多人信他。』然後，耶穌對凡是『信他的人』說話，他的話指出，他們還不是深深相信的信徒。這點極為明顯，在後來幾行的經文中，他就說他們是魔鬼的兒女。不管相信基督或信入（εἰς）基督（30節）在意義上有否明顯的區別，其動詞是相同的。在前一例中，約二23也提到，耶穌不將自己交託他們的那些人，他們的『信心』是信『入』（εἰς）他的名。約翰福音的解經者，若要在講道上忠於神在福音書中的啓示，

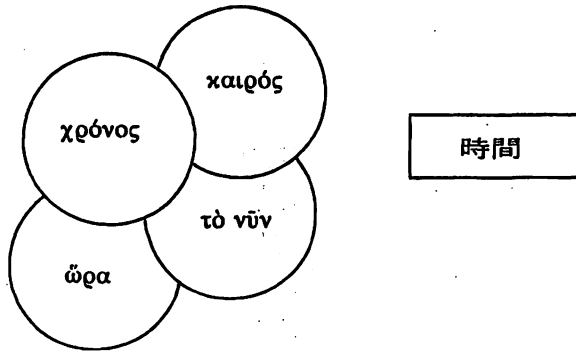
就必須小心翼翼地處理這些雙關語，一如他處理約翰所用的同義字一樣。

我們在路加福音十二章找到另一個採用同義型的用語。有人要求耶穌為他裁決家產繼承的事情，耶穌回答說：『人的生命不在乎家道豐富。』此處所用的生命一字是 ζωή（十二15），接着耶穌就說無知財主的故事。在此故事中，他好幾次使用 ψυχή（『靈魂』或『生命』）一字，顯然是用來作為 ζωή 的同義字。ψυχή 這字在 22 及 23 節再次採用，其思想與 15 節所用的另一字 ζωή 平行。的確，此二字是不同的字，常用在不同的法則中。然而，在此段經文中，並不着重在其相異點，而強調其相同處，其實耶穌是要談論到勝於身體及物質的層面，於此，NIV 比 NASB 更恰當地抓住了經文的神韻。後者精確地把 ζωή 譯成『生命』，ψυχή 譯成『靈魂』，這樣的區分其實並不是此處的要點，而且導致 19 節要遵循古體的譯法：『我要對我的靈魂說：「靈魂哪……」。』NIV 以人的獨白開頭，按現代話說：『他自己心裏思想：「我打算怎麼辦？」』『我打算怎麼辦？』是個聰明的法子，點出此人的深思熟慮。傳道人採用 19 節的現代語譯（在此情況下省略『靈魂』一字在神學上絲毫無損其意），且採用『生命』來譯 ζωή 及 ψυχή，既可統一而且又簡化了此段的敘述。如此一來，也把焦點集中在真實的生命與物質世界短暫的生存此一對比上。

語意的範圍

非同義字或近似同義字的字羣，仍可有極相近的關係。它們有相同的基本觀念，卻以不同的角度描述該觀念。因

此，它們可說是有相同的語意範圍。若有一字原屬一段上下文的語意範圍，卻與另一段上下文有某種相同之處，也可將之歸類到該段上下文的語意範圍中。我選用『時間』的一般觀念為例，說明如下。首先，我要以圖解方式表明四個意義相近的字。 χρόνος 一字一般是用來說明連續的時間；καιρός 則常指特別的時機、節令；ώρα 不只意味著『小時』，也用以說明指定的時間，尤其在約翰福音中常見此用法；τὸ νῦν (『現今』)指某人現在的環境。若這些字與作者的重點相符，他就能自這些字中取一個字來描述現今的時刻。這些字彼此雖有不同，卻仍息息相關。它們的關係圖示如下：



時間

有些相關的觀念，也能視為隸屬相同的語意範圍。這些浮現心頭的特殊字羣，諸如：『世代』(αἰών)、『即刻』、『突然』、『那日子』均指近日。像『將要來的那位』 ὁ ἐρχόμενος 這樣的片語，與耶穌所描述無窮痛苦的地方，如『蟲子是不死的』地方，也有關聯。『蟲子是不死的』此一片語在此語意範圍中似乎很奇怪，但耶穌採用此片語是要表達蟲子或

蛆生生不息的觀念，如此就讓人發現到，耶路撒冷城外的欣嫩子谷，乃表示——永遠受棄絕、遭痛苦的環境。如同啓六 10 以『……要等到幾時呢？』表達逆境中久候的觀念，那都是與時間觀念有關的。

知曉語意範圍，對傳道者有兩方面的助益。它可使講道者敏銳於經文思路與經文意義，它也使傳道者的思想跨越個別的字彙，進入人類經驗的領域。也就是說，我們可以採取較好的地位，把經文與會衆現今的生活關聯起來。我們繼續以時間爲例，無疑地，會衆中凡是經常忙碌、時間緊迫的人，都會試著好好計劃一下，使他們在可資運用的時間內，做完當做的事。有些人要等著別人行動，等著廠商下訂單，等著骨骼癒合，等著孩子回來，或許是等著夫妻回轉。大多數人回想起他們從前與基督隔離的日子，也會欣賞弗二章所指的時間：『那時』（12 節）、『如今』（13 節）。所有信徒正等著耶穌再來，甚至除了細節之外，關於基督再來的大喜時間，也受到『將要來的那位』及來十 37：『因爲還有一點點時候，那要來的就來，並不遲延。』所鼓舞。主耶穌在啓示錄的末了，按着我們的盼望和時間感所說的話：『是了，我必快來。』也有同樣的作用。

反義型或兩極型

這當然是些意義相反的字。因此，在下幾個類別中，我打算以羅馬書五章爲例，此舉有助於我們看見在一段經文中字的相互作用。羅五 1～11 有幾個反義字。在 6～8 節『不敬虔的人』及『罪人』與『義人』及『仁人』的反義；在第 10 節『死亡』與『生命』的反義。

疊義型

這些字意義不同，但在相同的上下文中，卻又有意義上的某種程度的重疊。在羅五 9 保羅說，我們既靠基督的『血』『稱義』；在第 10 節他說藉著基督的『死』，我們得與神『和好』。保羅並非在此處理稱義與和好的差別，而是用這兩個術語指出，神已做成使我們在他顯現時可以得着的工作（參 1 ~ 2 節）。同樣的，雖然『血』字的意義通常與『死』截然不同，但在此上下文中，『血』和『死』均指基督為罪人所施行的救恩而言。

近義型

我們已觀察過解釋時間方面的近義字，在羅五有幾個字指出凡是未與神和好之人的情況。他們是『軟弱』、『不虔之人』（譯按：此字在和合本聖經譯為『罪人』，參第 6 節）、『罪人』（Sinners）及『仇敵』（6 ~ 10 節）。這些字在意義上不重疊，但卻有觀念上的關聯。

包含型

這是指一個字的字義，包含在另一個字的字義裏。羅五 7 保羅說：『為義人死是少有的，為仁人死，或有敢作的。』很難明白為什麼保羅要在此區分『義人』和『仁人』。有可能是他說『仁人』之時，即意指有些人很特殊，他不只是義人，而且曾以某種方式施恩於人。²⁰若這樣的解釋正確，就可假定

20. C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975). 頁 264f.

『義人』包含在『仁人』之中。

對等型

在討論羅五 1 ~ 11 的段落大綱時，我們觀察到，有某些片語彼此相似（即對等），並與一個特殊的字連在一起。這種設計使作者藉重複強調某些重要的字，同時藉每次片語重複出現時，引進一個新的觀念，使他的思想更加深入。在某些情況下，此一特性就能用來組織講章的大綱。

同源型

此類的字雖然在上下文的意義中，彼此間不一定有直接的關係，但藉縱排方式列出，很容易吸引讀者的注意力。因此，我們需要慎思明辨，免得誤以為這是作者打算抓住讀者注意力的固定格式。然而，實際上只是碰巧並排在一起罷了！針對此點，我們要放下羅五，在他處另找清楚的例子。在腓二 17 及 18，無疑地保羅慎重地重複字根 $\chi\alpha\iota\rho$ （譯作『喜樂』）4 次。此舉強調喜樂及一同喜樂的觀念。在下二節，即 19、20 節，他重複字根 $\psi\upsilon\chi$ （『魂』）及同源字 $\epsilon\psi\upsilon\chi\acute{\omega}$ 和 $\iota\sigma\acute{o}\text{-}\psi\upsilon\chi\omicron\nu$ 。在此例中，字義不同，也沒有人能斷言，保羅有否刻意使其隔開八字。然而事實上，保羅就是在強調腓立比書中感情、心思、精神的態度，而讓我們深思此一相同點。在腓立比書中，心態觀念的描寫較喜樂觀念還要突出，此點常不為人所知。 $\eta\gamma\acute{\epsilon}\omicron\mu\alpha\iota$ 一字意為『以為』或『認為』出現 5 次，在二 3，6，25；三 7 ~ 8（2 次）。 $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ 一字意為『以為』、『認為』，出現在三 13；四 8。 $\Phi\rho\omicron\nu\acute{\epsilon}\omega$ 出現 8 次，在一 7；二 2（2 次），5；三 15，19；四 2，10。腓立比書

的核心，在第二章對基督的『心』(或心態)的描寫上。所以，理所當然地在二19~20，保羅要在經文中把這些相似的字擺在一起，以指出其開朗的心情(εὐψυχῶ)，並強調提摩太對他們的關心，與保羅有同樣的心情(ἰσόψυχον)。

於弗二5~6及三6，可找到這種設計의清楚例證。在第一例中提到我們的生命、復活，以及與基督一同在『天上』的地位。保羅用三個動詞 συνεζωοποίησεν (『使我們和……同活』)， συνήγειρεν (『使我們和……同復活』)，及 συνεκάθισεν (『使我們和……同坐』)。顯而易見的，保羅藉着重複『同』這個字首 συν，有效地把我們與復活基督相連的三個層面維繫在一起。第三章的例子是使用相同的字首，但這次強調信主的猶太人和外邦人在教會中的合一或『一體』。在這情況中，所用的字有 συγκληρονόμα、σύσσωμα，及 συμμετοχα，即『同為後嗣』、『同為一體』、『同蒙應許』(6節)。

反面型

此點雖可考慮列在對等字的類別中，但因為它是特別的型，我還是將它區分出來。此型是指其中一者所表示的恰巧是另一者的反面。例如：若我們要述及我們與基督同死、同活，我們可以用反面型的方式表達此真理如下：『我們與基督同死』／『我們與基督同活』。

在加六7~8有一極清晰的例子。在『人種的是甚麼，收的也是甚麼。』的引言之後，保羅寫道：

順著情慾撒種的，必從情慾收敗壞。

順著聖靈撒種的，必從聖靈收永生。

句子中的兩組字按此法排列時，此型便顯然易見了。『……撒種的』和『……收……』等字是以同一形式重複。其反面型是『情慾』對『聖靈』，『敗壞』對『永生』。在此也有使用對等型設計的內在結構。在第一組字中重複的是『情慾』，先是『順著』，繼而是『必從』；而在第二組字中，重複的字是『聖靈』。如此一來，就找到其一包含在另一者中的兩個文體。然而，在應用反面型時，多半是在較大的型中，對講道者是最有用的，可以提供簡潔而有力的大綱。

交互型

在此情形中，並非如前一例子的反面型片語中，可有與其它元素反面的元素，而是兩個片語在本質上有相互的關係。舉例來說，我們可以說基督為眾人而死（第一組），結果我們便為他而活（第二組）。在林前三 6 有個很好的聖經例子。在此，第一組字是兩句話，書寫如下：

我 栽種了
亞波羅 澆灌了
惟有 神 叫他生長

我們可以在雅四 7 ~ 8 見到另一個例子。『抵擋魔鬼／魔鬼就必離開你們逃跑了。』及『你們親近神／神就必親近你們。』實際上，在此也有較大的型，即散文體中的對比型。

第一組字說明我們與魔鬼的關係（或是沒有關係），第二組字說明我們與神的關係。這裡也有組成講章的絕佳結構資料。

頭韻和押韻

頭韻（譯按：連續數字之起頭音或字母之重複）已是人人皆知，不需再加以解釋或舉例。問題是我們由希臘文聖經所見到的特性，可能不會出現在中英文的經文中。若是我們恰巧碰上頭韻，即使我們不能用於講章內，也能令我們留意到作者刻意強調的是什麼。雖然如此，我們同樣也應留意其他的押韻。在前面我們曾注意到，希伯來書開端的兩個字有相似的聲音： πολυμερῶς， πολυτρόπως。原來的書信是讓人聽的，不是讓人讀的，所以發音相似這點就極為凸顯。在希伯來書中，有同樣比較舊約與新約啓示的絕佳例子。作者描述來到西乃山，就像來到一座『有火焰、密雲、黑暗、暴風』的山上（來十二18）。對比基督徒來到『錫安山』，那兒有『千萬天使歡樂共聚』（譯按：照NIV直譯）（十二22）。不只是說明對比的字彙，連描述西乃山經歷的字音都有對比的效果。該效果一方面是藉重複的 και 字（意為『和』、『及』）來連繫一連串的字而形成，一方面是藉二個不祥而相似的音來形成。如下： ψηλαφωμένο [ῥρει] και κεκ-
αυμένω πυρὶ και γνόφω και ζόφω και θυέλλη και σάλπιγ-
γος ἤχη και φωνῆ ῥημάτων，若我要以這段經文講道，我會大聲地唸出 και γνόφω και ζόφω，好讓會衆對押韻型能有所感受。當然，我們也會注意作者在18~21節及22~24節間所有的對比。

頻率

除非是重複彼此相近的字，按字的頻率本身言，不算是一種『型』。雖然留意字所使用的次數是有些危險，但還是留意的好。其危險是假定一重複字為該書或該節的『主題』。許多註釋家及傳道人便因腓立比書『喜樂』的名詞及動詞的出現次數，而假定該書的主旨是『喜樂』。喜樂確是腓立比書的特色，但就像我們上面所解釋的，若考慮到其他術語，就會指出『心』更是突出的主旨。我們不僅要探究字的出現次數，也要探究其用法，及其相關的術語是否也出現，以及它在上下文中是否清楚表明書中的要意。

在提前一 5 及 19 曾出現字序型，在第 5 節，保羅提及『無虧的良心和無偽的信心』。在 19 節次序顛倒過來，他提到『信心和無虧的良心』。該現象本身並沒有證明任何事，但當我們認識到該書信是在關注受威迫時所存的信心，以及遭迫害時道德的重要性時，我們便可瞭然，在極相近的地方重複這些字，自有其特別的意義。

研究福音書中字的頻率將會成果豐盈。該項研究使我們瞭解每卷福音書中個別的神學特色。除了 Hawkins²¹ 及 Morgenthaler²² 的編纂統計外，近來有一電腦輔助作品，也對我格外有用，就是 L. Gaston²³ 所作的 *Horae Synopticae*

21. John C. Hawkins, *Horae Synopticae* (Grand Rapids: Baker, 1968)。

22. Robert Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich: Gotthelf, 1973)。

23. Lloyd Gaston, *Horae Synopticae Electronicae: Word Statistics of*

Electronicae。該作品不但表列福音書中各字的次數，並按資料的形式，及所謂的福音書的編輯單元加以分類。其中有些部份對從事福音書文學批評的人來說，極有益處。同時，它對只專注於解經講道的人，也有莫大的益處。本書的一大特色，是以統計分析字的用法，該法指出，字的出現次數十分重要。

陳綏譯

6

事實：結尾處理

情感色彩型

在這個電子時代裡，我們已經習慣聽到那些電動遊戲和其它同類遊戲裝置的聲音，同時也可以從電視和收音機裏聽到對這些東西的嘲弄。這種電子聲音的特色就是沒有高低變化，缺乏人性，而且單調。不幸的是，有時我們讀經或解釋聖經時，也同樣是用這種缺乏生命力的方法。我們已經被定在『文法—歷史』的解經程式中，以致在分析句法時，往往見樹不見林，看不見文學特色及情感的色彩。聖經是透過人寫成的，不是天使，並且是藉著聖靈的感動而來的。這些聖經作者帶著當時所感受到的一切情感在寫作。事實上，在某些

時候，他們的情感成份成爲作品的一部份，並不是出於偶發，而是有意的。

比如說，在保羅的加拉太書裏，我們都知道保羅在這封書信的開場白，曾用了很强的字眼，這個字就在第 8 節的末尾，『他就應當被咒詛！』『咒詛』（ἀνάθεμα）本身就是一個很强的字眼，但是它在上下文中所表達的力量更强。此外，在這個段落一開頭的字，θαυμάζω『我希奇』，保羅在此使大家都看到他的情感。接下來的段落裏，他繼續使用一些字，像 καθ' ὑπερβολήν，『極力』（13節），和（περισσοτέρως ζηλωτής），『更加熱心』（14節）。第二章描述保羅與彼得的對立，同樣也是情感上的對峙。在第三章是以這樣的話開始：『無知的加拉太人啊！誰又迷惑了你們呢？』在第 3 節保羅重複了『無知』這兩個字。同樣在這個段落裏（三 1～5），保羅使用了一系列的反問句。這種方式不但可作情感上的溝通，也可作思想的表達。在 15 節他使用『弟兄們』這個詞，還是訴諸情感上的共鳴。第四章保羅溯及早先他們對他的感情，就在這段之前（12～16 節），他以充滿感情的口吻說：『我爲你們害怕，惟恐我在你們身上是枉費了工夫』（11 節）。他們說的『工夫』是指他早先探訪他們而言，他由此開始描述。

在這段的開頭，他想讓加拉太人認同當初他與他們在一起時所做的事。他以這些字來加強他的呼籲：『弟兄們，我勸你們』（ἀδελφοί δέομαι ὑμῶν，四 12），然後他說：『你們一點沒有虧負我。』接著他提到先前的患病（13～14 節）。他說，即使他的疾病對他們來說是個『試煉』，他們也沒有對他『輕看或厭棄』（οὐκ ἔξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσα-

τε)。這些有力的字眼，也表現在字首的發音上：ἐξ。不但如此，他也使他們想起他們對他的歡迎：『如同神的使者，如同耶穌基督。』在這個地方，解經者不要誤認為這樣說是否太誇大了，他要了解使徒保羅在這裏是以極深的情感，試圖引發加拉太人的記憶，使他們想起當他第一次在那裏傳福音的時候，他們是如何看待他的。如果保羅能重燃他們起初的情感，那麼要把他們從目前攪擾他們的異端中拉回來，就跨進了許多步了。在15節他說了這樣的話：『你們當日所誇的福氣在那裏？』請特別注意這個帶着『色彩』的字眼『福氣』。現在他到達情感的最高峯，如果他們能行，『你們就是把自己的眼睛剜出來給我，也都情願。』保羅不單在此引發他們的同情，他也要他們認識到，他們目前對他的態度不只是不合理，也不合情。因此，在16節他結論道：『如今我將真理告訴你們，就成了你們的仇敵嗎？』

下一個段落（17～20節）繼續進行這種認同與疏遠的對比。他用了三次『熱心』這個字（ζηλώω）。他談到異端之徒想要離間（ἐκκλείσαι）加拉太人和保羅的關係。接著他傾訴了一段極美的話：『我小子啊，我為你們再受生產之苦，直等到基督成形在你們心裏，我巴不得現今在你們那裏，改換口氣，因我為你們心裏作難！』（19～20節）。書信的其它部份繼續以有力且充滿感情的敘述進行，並且經常用『弟兄們』這個字眼來呼籲他們。

我已經示範了不少細節部份，證明這封書信中的情感『色彩』是多麼重要。解釋加拉太書的人，如果只是對因信稱義給予冰冷而邏輯的解釋，就會排除這封書信中極重要的衝擊力。

上文我曾經提過，我們可能需要質問，以『喜樂』作為腓立比書的主題是否恰當。然而，即使『喜樂』不是該書的主題，它仍是一個極出色的情感色彩。在我們採用這卷書作講章時，需要忠實地把它傳講出來。（在腓立比書也有其它的情感『色彩』，但只有敏銳的讀者才察覺得出來。）保羅經常使用『誇口』（καυχάομαι）這個字，此字有正面的（羅五2～3、11）、反面的（羅二17、23；三27）和諷刺的（林後十一16～33；參見十12～18）意味，也可成為文學及情感『色彩』的例證。

我們很容易就可以舉出有關情感『色彩』的典型例證，這包括希望、期待、懼怕、確信、孤單和愛等情緒，其它還有許多。雅各曾提醒我們，以利亞是與我們『一樣性情的人』（ὁμοιοπαθής），也就是和我們有相同情感的人。同樣的道理，當我們在實際講道的時候，我們應當讓我們的會眾認識到，聖經作者和聖經中所提到的人物，都和我們沒什麼不同。我們很容易把使用情感，想成只是講道時一種人為的方法。但是我建議從聖經本身中來抽取情感的要素，成為講解的一部份，是更合適的作法，這樣才不會使我們遺漏聖經中所蘊涵的，同時也不會我們的講章中導入聖經所沒有的情感因素。

聖經中有很多處提到主耶穌的情感表現，但是，由譯本中我們很難看出主耶穌在情感上的強烈程度。約十一33有一個這樣的例子，中譯本在這裏大概是這樣子說的：『他就心裏悲歎，又甚憂愁。』那是很好的翻譯，但是很不容易表現得像希臘文那樣有力，ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἔταραξεν ἑαυτόν）。在這裏比兩節之後的『耶穌哭了』表達得還要

深遠。耶穌在這裏的『心裏悲歎』，不只是祂的朋友死了，更是因為罪惡把死亡帶進這個世界，也因為祂的周遭環繞著不信的人，以及死亡影響到他所愛的人。如果因著主耶穌的情感，而使這段故事顯出更深遠的意義來，那麼我們就不怕，把祂生平中的感情『色彩』表達出來，同樣地，對聖經中的其它地方，也應該如此。

深層事實的假定

在最近幾年裏，文法學家開始注意到所謂的『變換文法』和『深層結構』。簡單地說，深層結構是在經文表面複雜結構下的基本事實，撇開細節不談，我要介紹這些洞見對講道者的助益。如果我說：『這講員的講章製成了錄音帶發行出去。』在這句話底下，有二個核心事實，一個是這個牧師講了這篇道；另一個是這篇道製成錄音帶發行出去。另一個例子是：『這部被破壞的車賣掉了。』從這裏看出二個被動的事實，但如果它轉變成二個主動的事實，就是指：有人破壞了這部車子，以及有人賣了這部車子。另外這句『他叔叔的死對這個男孩影響很大。』其中所蘊涵的第一個事實，就是他的叔叔過世了。

我們可以從以上的說明看到，在修飾過的結構中，語言可以提供各種不同的事實。經常這點被運用得很有變化，但有時也很簡略。我們要特別記住的一點是，我們所假定視為理所當然的資料可能對聽眾是新的訊息。如果我說：『他叔叔的死……。』我這樣說是假定這個叔叔已經死了。但是，

（理論上來說）那些認識男孩的叔叔的人聽到我這樣說，一定會大吃一驚。再舉一個較複雜的例子，一個關係子句可以表達講者或作者的假定，這假定可能大部份的聽眾都知道，但也有可能有些人不知道。假設有個人漂流到一個荒島上好幾年，在他返回文明時，看到報紙上的標題寫著：『登陸火星的太空人安全回來了』，這位荒島的漂流者，如果不知道太空人已到過火星，這個『新聞』對他來說，也許不是太空人安全返航，而是太空人已抵達火星了！這個關係子句『登陸火星者』，在形式上是一個視為當然的假定，對讀者來說可能是個新的資料。

現在我們把這點應用到一個重要的聖經片語上：『藉著祂兒子的死』（羅五10）。神兒子的死是基督教神學的基礎。然而，一個宣教士在對另一種文化傳福音時，需要小心解釋這樣的片語。這句話的深層結構是這樣子的：『神有一個兒子』；『這個兒子死了』；『這個行為在本質上是有助於人的』（暗示『藉著』這個字）。我的建議是這樣的，當我們準備傳講一段經文時，我們要問自己，到底在這表面的結構底下，有什麼事情對某部份的會眾來說，是『前所未知』的。我們不需要作全面的文法練習，把句型分割成一小段一小段，然而我們需要測知每個句型、子句的深度，並且熟知我們會眾的知識水準。

即使不提文法的結構，仍有許多基本假定的證據。有時我們需要問自己，在一段故事中的講員與聽眾，或在一封書信的作者與讀者之間，他們所共同瞭解的教義或事實是什麼？最顯著的例子是哥林多後書及帖撒羅尼迦後書。在此先有第一次訪問，以及在第一封書信裏曾分享過某些真理，然

後才接著有下一封書信的回應。但是，假設是那些只有一次的談話和書信，我們就必須特別注意在作者與讀者間的共同假定。我們要常注意，在目前的這段經文裡，是否有那些假定是我應該解釋給會眾聽的，以便幫助他們能夠理解？這在福音性的信息中尤其重要。

我們在解經上的任務，不僅只是找出講道大綱的重點，而是要有如本書一開頭所說的，解釋一段經文，並且妥當地應用出來。要有這樣的解釋和應用，可能需要付出額外的時間，在那些掌握理解主要子句的關鍵片語或字詞上努力。

相形之下，這個部份是比較短的一段，但是如果它能使我們的解經更豐富，並且對經文也能更忠實，那麼本段所帶給我們的益處，是遠超過它的長短的。

經文的衝力

到目前為止，似乎我們已經談了許多有關測知一段經文的深度，不過現在我所要建議的下一步，是決定這段經文的教訓和基本衝擊力，並且以一個簡單的句子表達出來。無論如何，很顯然此時作一摘要性的敘述是很必要的，事實上，解經使我們試圖找出經文的原意，即使是句型中最小的元素也不放過，截至目前為止，在我們的講章預備過程，似乎要使我們成爲一個「原子論者」。

我們現在所需要的，是把各部份結合起來，並且有一個方向。把我們從一段經文或一句話中所學到的許多東西整合成一句話，可能需要相當多的時間，但是值得這麼做。通常一般人在離開教會之後，都沒有默想他們從講章中所聽到

的。但如果講章有一個焦點，事情便大有可為，他們心中會存著一個基本印象，並且知道神要他們對這篇信息的回應是什麼。如果講章沒有焦點，他們可能只有一個籠統的感受和印象，但是這樣不會使他們深刻地明白或激發他們的生命。有些人在牧師講完道後告訴他，他們『享受』這篇講章，因為他們學到很多，但可能這些人所需要的，不是更多的資料，而是更多應用上的教導。在我們這塊地上，對神話語的飢荒是嚴重的，而解決的辦法不是提供一頓聖經資料的大餐，而是根據營養上的需要調配一份均衡的食譜。

無庸置疑地，聖靈能調和一段經文中的真理，並且針對個別的需要，應用在他們身上。我們需要在神面前謙卑，因為只有聖靈知道這些需要在那裏。我永不會忘記有一個酒鬼在臨死前，在我曾提到哈巴谷書的一節經文中，找到他所需要的信息。然而，如果一段經文在教導及應用上，有其主要的衝擊力，我在神面前就有責任把它平衡而清楚地闡明出來。這麼一來，這段經文的各個部份就會在它特有的位置上，顯出特有的亮光來。因此，我極力主張，要操練把一段經文的教訓，用一句話摘要下來。如果這段包含一段故事，我會把這個事件及它的意義摘錄下來。比如說，我對使徒行傳十一 1 ~ 18 的摘要可能是這樣的：『彼得在耶路撒冷向猶太人說明哥尼流的歸信，解釋神如何藉著一個異象預備他接納外邦人，神如何帶領他和哥尼流在一起，以及聖靈如何降在哥尼流身上，使猶太基督徒能瞭解神也帶領外邦人歸向祂自己。』我承認這是一個很長的句子！當然我不會把它用在信息中。然而，爲了要把全部的資料放在一個句子裏表達出來，我會催逼自己以合乎句法的方式把各個部份連在一起。

也就是說我不能單單用個別的句子把這些敘述並排在一起，而是要顯明彼此間的內在關係。一個句子代表一個思想的連續線，這樣會訓練我把一段經文看成一整體。

吳道宗譯

III

應用經文

7

決定應用：功能

決定一篇講章的功能，可以從兩方面：一是從上面，一是從下面。換言之，也就是(1)從神所賜的經文和(2)從會衆的需要。我是故意稍作誇張，使二者看來似乎各不相干。但事實上，真的有些解經的信息和會衆的需要沒什麼關連。另外一個極端是，有些講章是因著會衆的需要而發展出它們的應用，但卻和經文原來的功能沒什麼關連。前者往往導致與會衆無關，後者則扭曲了原意。

很可能有人會爭辯說，如果我根據關懷會衆的真實需要來講道，神還是會使用講章中所引用的神的話語，即使它的解經不是很夠。同樣也有人可能這樣說，如果我以禱告的心很清楚地教導神的話，即使遺漏了應用這個步驟，神仍會透過祂的話語來說話，滿足人心的需要。但是，我何不兼顧經文的生活背景和現今會衆的需要，由此來決定它的應用呢？

本章就是要進一步探討應用的雙重入門。

回顧經文的生活背景

在解經時，這是首先的步驟。同樣，在應用經文時，它也應是首先的步驟。當我們尋求一項原則，或者說是沒有時間性的真理時²⁴，我們必須記得，這真理的完整意義必須源於聖經本文，並且是清楚可見的。這真理可能是神學上的陳述（有關神和祂的方法、工作的永恆性真理），或者它表達出神對我們生命的期盼，以及神希望我們有的回應。我應該能夠以一句話表達這個真理，因為它並不受應用所限，並且除了神自己的名字之外，不包括任何術語。很要緊的是，我們要了解這樣的原則或陳述，連繫聖經本文和現今環境間的橋樑，它必須堅實地根植於這段經文的實際背景之中。

舉一個我們都知道的例子，正足以說明此真理：『神能充足的加給我們各樣的需要』。這個真理可以由兩個經節中找到；林後九8及腓四19。當我們研究各段經節的生活背景時，我們就可以知道，這些收信者曾經很慷慨地供應別人的需要。因此，這種『沒有時間性的真理』就必須立足於『時間』中，也就是它所表達的環境中。我們的應用必須精確地放在類似的生活情境中，也就是神的子民以犧牲的精神來幫助有需要的人。以下的問題是很有幫助的：

²⁴Lloyd M. Perry, *Biblical Preaching for Today's World*(Chicago: Moody, 1973),頁70,147。

收信者當時的環境與需要爲何？

當我在寫這幾行字時，我不得不想到，今天早上讀到一封宣教士的信。這封信詳述了這位宣教士尋求神的旨意，要決定下一步的行動。她從聖經中不同的部份引用了許多經節，並且對這些經節是否應驗在她身上表示困惑。許多經節和舊約特殊的歷史背景有關，却與她的處境毫無關連。她並沒有提及聖經的上下文或歷史背景，難怪她在作特別應用時遭遇了困難。不幸的是，這種應用聖經的方式的確太普遍了，我們應該感謝神，因為雖然有時我們的解經很差，祂仍能向我們說話。然而，如果傳道人把神的話瞎搞一通，並且立下錯誤的示範，這是無可諉責的。

我們所應該做的是，進入聖經故事的人物或收信者的生活裏面，同時也需完全熟悉我們自己的環境。當我開始問：那些人的感覺怎樣？他們的需要是什麼？爲什麼他們需要神的話或給予特別的事工？這裏有那些地方和我目前的處境有關連？這樣我就是開始爲時間的差距搭起橋樑了。

這段經文的爲何？

假設此時我們正處理一段故事，在此我不僅要問發生了什麼事，或爲什麼神會這麼做，而且也要問爲什麼這事件會記載在聖經中。比如在書信的格式下，我們可能只是問，爲什麼這封信會包含這一段？換句話說，我們會虔誠地問神：『爲何祢把它放在此處？』我不僅要問這個教訓是什麼？也要問爲什麼它會在此出現？有時從上文或下文中可以很清楚地看出答案，有時從經文本本身就已經表達得很清楚了，但還有

些時候，我們需要從已知的整卷書的方向或整本聖經的目的，來作仔細的判斷。在這裏，我發現提後三16-17是很有幫助的：『聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義，都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。』保羅可能沒有打算把全本聖經的功能，都包含在這一節裏面，但實際上它卻大致說出了神啓示祂話語的各種目的。我個人喜歡把這段經文帶進我所研究的經文，讓它來指引我明白那段經文的目的和功能。我知道在提摩太後書的這段經文，可以幫助我們了解聖經在現今的應用，但它也能讓我們了解聖經經文『原來』的寫作目的。爲什麼馬可會記載這個特殊的事件？爲什麼路加會記錄保羅旅行佈道中的這個階段？爲什麼啓示錄會敘述這些可畏的事件？雅各書出現這些難解的經文的目的何在？這幾類問題是我在此時應該問的。

作者要求的立即效果爲何？

這個問題和上一個問題可能很相像，但它卻是更進一步。現在，我們要來思考作者想要的效果。我們可以用撒種的比喻作例子（太十三；可四；路八）。這個情況是發生在耶穌的傳道事工中，並且祂收到許多不同的反應，其中包括在太十二及可三中，耶穌談到不可赦免之罪時所引起的敵對反應。耶穌很清楚地談到這個比喻，並且也加以解釋，目的是要解釋爲什麼對祂的事工會有這麼多不同的反應，同時也是爲了鼓勵門徒。祂所要的效果是，在這些聽道的部份羣衆當中，能自我反省並且有信心。而就門徒而言，乃是要使他們能有真實的樂觀和堅忍。由書信中找一個例子，我們可以

觀察提前三16『敬虔的奧秘』這段偉大的經文。它的背景是這樣的，提摩太當時需要的不僅是保羅的指導，更是他的鼓勵。保羅所強調的是『無虧的良心和無偽的信心』（一5，19）。提摩太要教導真理，並且要成為好榜樣。在三章16節這偉大的信仰告白中所強調的，是為辯明復活的基督不但在天上，也在地上，其明顯的目的是鼓勵提摩太要對主耶穌的真理忠心。保羅所要的果效是，提摩太在事奉上要能除去懼怕，擁有真自由和能力。因此，在教導提前三16時，我們不應僅把它視為一篇獨立的教義陳述，保羅是希望這段話在提摩太的事工中能產生某種果效。

有時在一段聖經經文中，它的背景、目的和所要的效果已經相當清楚，不會令人產生誤會。彼後三提到，好譏諷的人說：『主要降臨的應許在那裏呢？』顯然這就是這段經文的背景，所以它的目的和所要的果效是：『這一切既然都要如此銷化，你們為人該當怎樣聖潔、怎樣敬虔，切切仰望上帝的日子來到。』其他的段落卻未必如此清楚，需要更多的研究，但這豈不是牧者的一大樂事嗎？

經文功能的描述

在決定一段經文的背景、目的和所要的果效後，我們需要再往前進，決定它怎樣和我們當代的環境配合。當代環境有許多獨特的情況，是與聖經歷史截然不同的，就是這點使我陷於抽象的危險中。我相信，當我們把一段經文的功能，按照它原來的生活背景，具體生動地呈現在會眾面前，那

麼，在應用這段經文時，將會更有果效。當耶穌要人『常常禱告、不可灰心』時，他不僅說出一個抽象的原則，同時也說了一個比喻。

然而，在聖經所提供的目的中，也有某些功能，可以同時適用於它原來的經文和現今生活的景況。假設我們以上面所提的經文——彼後三章為例，彼得教導有形質的都要毀滅以及審判的確實性，同時也提到要過聖潔的生活，這些話可以稱之為『激發性』、『勸勉性』、或『警戒性』。同樣的，耶穌要人常常禱告、不可灰心的話，也可稱之為『激發性』、『勸勉性』，或『鼓勵性』。而這些性質的功能經常是重疊的。

以下我要把可能的幾種功能性質列舉出來，在每一項目下，我不一一舉例，因為它們是不言自明的，並且無疑的，只要它們一提，將會有許多經節出現在我們的腦海中。然而，其中有一種『表現因果關係』的，可能不是很清楚。在此我想到羅馬書第一章有這一類的例子。保羅說他切望去傳福音，因為他有義務（14～15節）；他不以福音為恥，因為這是神拯救的大能（16節）；福音是顯明救恩，因為神的義已經藉它顯明出來了（17節）；神的忿怒顯明在不虔不義的人身上，是由於人擁有神所給的證據，並且沒有藉口可以推諉（18～20節）；神任憑人逞情慾和污穢的事，是由於他們的態度和行為（31～32節），比比皆是。

這裏便要列出一連串功能，有時它們會重疊，當然也不是毫無遺漏的：

激發性

也許在這裏最佳的例子是林後五11～19和14～15節。保

羅說他自己是受到畏懼（與基督的審判台前有關）和愛（基督為他代死的愛）所激發。另一個例子是馬太福音的八福篇和路加福音的禍哉篇，提到報償及損失。在弗五 5，保羅警告說，不道德的人將和上帝的國無分，並且在第 6 節他更進一步的警告，這樣的事會招致上帝的忿怒。彼後三 11 說到，因着期待將來的天及物質的毀滅，而激發我們去過聖潔的生活。

說服性

從羅馬書前幾章我們很自然的會想到，它是要帶來定罪的。在福音書中，我們也可以在太五 13，19，22 及 32 節中找到，主耶穌用很強的話來指明那些少數人。也有些是隱藏在故事背後的格言，如路十 41～42，以及在比喻的上下文中所提到的格言，如路十六 13，都具有說服性。

安慰性、鼓勵性

這又會令我們想到八福篇。同樣的，林後一 3～7 也是屬於這一類。它不只是表達出保羅個人的感受，也是想要鼓勵他的收信者。來十 19～25 以主耶穌基督是大祭司的真理，來鼓勵和勸戒他的讀者，要彼此勸勉。我們也可以整卷書，如彼得前書和啓示錄來思考，其中最少有一部份是用來鼓勵人們要忍受逼迫的。

佈道性

有些經節在上下文中的功能就是佈道性的，它不僅是可重組或拿來做佈道的範例而已。不幸的是，有許多基督徒常

背誦並引用羅三23：『因為世人都犯了罪……』，將此段經文從上下文中抽離出來，而與其他的經節合併來表達福音信息。然而事實上，這段經文正是在充分地表達福音呢！

在使徒行傳有一些講道，很清楚而直接地陳述福音，這是當初傳講時的原有功能。它們表現出這種功能，是因為路加寫作使徒行傳（以及路加福音）時，可能是為了多重的目的，其一就是陳述並辯護福音的信息。一個希臘化的非基督徒在閱讀使徒行傳時，一定會被其中的故事所眩惑，因為就它的文學格式而言，這會使他想起讀過的小說，但這本書卻是在敘述一個真實的故事。藉著故事的進展，除了可以看到旅途中所發生的驚險故事，甚至船難外，也會讀到一些講章，這些講道會把福音帶進他的心裏。其中一篇講章是在徒十三，說道：『我們報好信息給你們』（32節）和『我要你們知道，赦罪之道是由耶穌傳給你們的』（38）節。另一個例子是在徒十七章，即著名的亞略巴古講道，在那裏保羅很奇妙地（在一篇未經計劃的福音性宣教的講道裏）訴說神是創造者、歷史的主宰和審判者。他提到耶穌的復活（當然也包含祂代贖的死），以及那將要來的審判之日。今日又有多少福音信息是包含著如此穩固的理論基礎呢？

引導敬拜

第一個讓我想到的經節，可能是啓四1～五14。這裏記載因著神的屬性（四8）和祂創造的工作（四11），而不斷的把讚美歸給神，然後是對主耶穌——即被殺羔羊的敬拜。當然，約翰是要他的讀者也一起加入這讚美的行列裏。在啓示錄還有其他類似的頌榮，如七12和十一17～18。在書信體

中，也有許多經節是引導人敬拜的，可能最有名的是在羅十一33～36。在福音書和使徒行傳中，也陳述了主耶穌和聖靈的工作，進而令人湧出頌讚之情。在路五17～26中，那位被醫治的癱子，也發出讚美的高潮來。此外，也可參看徒三1～10所記載的醫治。路加似乎非常著重引導他的讀者去敬拜。在他的故事裏，這種要素比馬太和馬可福音還來得多。

設立標準

有負擔的牧者，都想在聖潔生活上定下一些清楚的標準，但他通常會猶豫，是否該傳講一些『可』與『不可』的清單。在此可以讓聖經來做這樣的工作。山上寶訓是道德標準的顯著來源，因為這是這篇寶訓的主要功能。弗四～五章也提供一些標準，並且實行這些標準，是與歸主前的放蕩生活成一對比的。書信類中有關這方面的其他例子，也是俯拾可得。

設立目標

有個著名的例子，是在以弗所書第一章。先前我所列出的一些目的，都可以說明以弗所書開場白的特徵。其他處的經節，包括太六24（神與金錢之間的抉擇），和六33（先求神的國和祂的義）另外，在可十二31～34以及類似的經文中，耶穌對誠命的總結，都可作為我們討神喜悅的適當目標（參羅十三6～10）。像林前十31（『……你們或吃喝……都要為榮耀神而行』），羅十四19（『……務要追求和睦的事，與彼此建立的事』）等，都是為基督徒行為設立的目標。

處理教義論題

可以這麼說，當我們在傳講某一個特殊教義時，最好所選的那段經文的教義，是一個最主要的主題，但並不需要經常回到某一教義的主要經節中（因為在最近的講章裏可能已經包括它了）。然而，至少應該尋找清楚教導該教義的經節，盡量避免使用那些暗示性的經文。

處理難題

這是個棘手的範圍，並且很明顯地，如果人們正確的閱讀聖經，則我們在講壇上所說的話，將會愈來愈容易被接受。我們在講一段聖經時，最好不要只說出它的難題，並且也要說出怎麼會有此問題，以及該問題如何解決。在這方面的典型經文應是徒六 1 ~ 7，它顯示早期的教會如何處理分裂和懷疑的難題。

顯示因果關係

有一些經文可以供我們解釋存在的狀態，幫助我們了解為什麼他們是那樣子的。羅馬書第一章是一個主要的例子。人類墮落的狀態，是由於拒絕神和祂的真理，以致神任憑人各種不道德的表現。整個羅馬書第一章都是個因果關係的論述。

確立信心或行動基礎

我們經常會催促人去採取某些步驟，但若我們沒有給予具體的理由或保證，我們可能會令他們的行動陷於停頓，並

且因這停頓而產生罪惡感。一個衆所皆知的例子便是羅一 16：『我不以福音爲恥，因這福音本是神的大能……』。這個『因』不僅僅是表達原因，同時也是支持保羅信念的力量。同樣在西二 9，保羅告訴歌羅西教會，不必再從別處尋找屬靈的真理：『因爲神本性一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裏面』。再一次讓我們看到，不只是強調原因，也是強調行動的理由——一個建立決定和行動的基本事實。

給予人生的展望

聖經提供我們許多新的看法，不僅是有關於神本身而已，而且也包括我們自己，以及我們的世界。藉著活在歷史潮流中的前人，可以使我們獲得人生的展望。例如以弗所書，它表達了神對教會的目的，並且開啓我們的眼睛，使我們明白神的旨意是『爲要藉著教會，使天上執政的、掌權的，現在得知神百般的智慧』（弗三 10）。這不僅表達出神的目的，而且也對教會在現今世代中的角色，開闢出一片新的展望。由神的奧秘一步步的顯露，以及祂對歷史的策劃，使我們對生命也產生新的洞見，正如一面美麗的壁畫，由反面看去，卻是一片凌亂。整本聖經中的預言也具有如此的功能。

教導倫理

長久以來，福音派人士教導聖經，大多忽略了倫理，而其他人士教導倫理，也缺乏聖經基礎。當然，最理想的情形便是，從聖經來教導倫理。有些經文是以訓誡的方式來教導的，有些是以個人的例子，有些則藉著比喻。例如說，不義

的管家的比喻，是以『地上』的狀況來顯示基督徒應忠於管家職份，不該陷入貪婪的網羅中（路十六 1~13）。山上寶訓也是滿有倫理的告誡。同時，耶穌也把人類的需要，高舉過禮儀上的義務，為我們提供了一個典範。但是，我們需要再一次注意，這段經文在上下文的功能，免得我們扭曲了上下文，誤用了經節，以致使我們自以為在教導倫理觀點，實際上卻只是我們自己發展出來的一套而已。比如說，在路五 27~32中，耶穌參加利未的筵席，其中記載耶穌與罪人吃喝，並且有人發怨言，但其中並沒有教導今日基督徒要不要與非基督徒一同參加酒會，而僅是表達出耶穌為著救恩的緣故，仁慈地與罪人在一起。

還有其他類的功能可以提出，只要是普遍的，並且是不言自明的，都可以。許多經文的功能是在糾正、引起對他人的關懷（社會或宣教士）、提供指引或警戒的。很重要的一點是，要了解這不僅是一系列的題目，而是一系列的功能。也就是說，我們並不是找一些經文來教導這個或那個題目，而是經文本身有其目的和功能，有它存在正典裏面的特殊理由。決定經文中上下文的功能，這種訓練是不能忽略的，因為那是連接解經與應用間一個最基本的環節。

這一系列的功能，不僅可以為聖經中的生活背景及我們的處境搭起一座橋樑，而且也可以幫助講員，使他們的講章更有變化。如果我們當中有些人要求，將我們過去幾年的講章用以上的功能來分類，我們將會發現到，我們的講章大部分是屬於其中的少數幾類，少部份甚或沒有講章是屬於其他類功能的。審視這一系列的功能，也可以幫助牧師評估他整年的事工。無庸置疑的，牧師事工的型式與其講章的型式是

大有關連的。無論在講壇、委員會，或私人談話裏，有些人善於鼓勵，有些人則善於告誡。有些牧師的事工是以解決問題為主，有些則努力去幫助基督徒成長。有些牧師很少想到設定目標去幫助會衆、委員會或個人，但卻談了一大堆標準和教義。如果一個牧師能夠『給予人生的展望』，他將能發現，他的忠告會更容易被了解和接受。

當然，我們並不能使每一段聖經經文都合於這些功能。有些經文不只有一個功能，有些則就它本身並沒有任何單獨而明顯的功能，它需要配合整卷書，找出其整體的目的。也有些經文是提供支持或輔助主題的材料，使該主題的焦點更爲集中。這一系列的功能，是要幫助我們能更敏銳分辨出在應用聖經於現今的需要時，那些是恰當的，那些則否。

考慮會衆的需要

以下所列的是存在於會衆中的某些情況和需要：

個人需要（焦慮、孤單、悲傷、沮喪、屬靈枯竭、需要指引等）。

集體心態（經濟的關切、失意、衝突、對教會缺乏熱心、對最近會衆中有人死亡感到震驚、爲所計劃的建築工作掛心等）。

當代社會或倫理的狀況（在基督徒或團體之間）。

公共危機（選舉、暗殺意圖、國際問題、社區意外事件等）。

教會生活中的屬靈重大事件。

特殊團體的屬靈狀態（初信者、年長者、青年、中年危機者、獨身者、結婚者、離婚者等）。

造就和指導的跟進需要。

如果讀者是一位牧師，應該很快地認出以上所列的事件。如果是神學院的學生，則應該增加對這些需要的靈敏度。這就是稍早提到的由『下面』產生的講章。有些人會根據時間的需要，選擇經文來寫講章。而早已講過一卷書幾卷書的解經者，則需要記住前面所列的那些功能，並且確實警覺到，每段經文都有潛力滿足會衆的需要。神學生剛從一些令人興奮的課程，如教會歷史、聖經研究、神學等中出來，步上講台，他必須習慣一件事實（即使他可能已經很清楚了），就是並不是所有參加崇拜的人，都是抱著一顆屬天的心情來的。當他愈能敏銳地察覺到會衆的需要，他的會衆就愈容易對聖經的教導有反應。

這裏就會產生一個至終難以回答，却需要稍加說明的问题：一個講員如何發覺到會友的需要？誠實的講員會覺得，需要花許多時間在準備的功夫上。紙上作業、委員會、社區工作和其他需要，會佔住他大半的時間，因此許多忙碌的牧師會很自然地放棄家庭探訪。那麼，他如何知道他們的需要呢？按我的看法，解經講道的呼召同時也是牧養工作的呼召。因此，講員就必須想辦法接近他的會友。即使教會中的職員或會友已經執行了大部份的探訪工作，講員仍然要儘可能地想法子與會友接觸。同時，他也可以從他的同工（比如在週間的同工會）中，去了解羣衆的感受、需要和問題。因

此，正確的發問與聆聽是必要的。如果講員不能親自發覺到自己會友的需要，他的講章將無法和他們有切身的關連。

對症下藥

現在，過程已經很清楚了：(1)思考我們所察覺的需要，那些是真正符合所選經文的原始目的和功能。如果尚未選取一段經文，可以藉著需要來引導我們尋找適當的經文。(2)以禱告的心來決定那個信息是神此時要藉著你的事奉傳達的。(3)憑信心決定，透過這段經文，你相信神會達到那些目標。(4)從這段經文去構築講章的信息，但要謹慎，不要以應用扭曲了這段經文原有的意圖和平衡。

這個過程將有助於牧師準備講章最困難的部分：選擇題目。當我們面對許許多多的需要使我們感覺到負擔去傳講時，是很難選擇重點的。並且，即使我們決定出這些需要的優先順序，我們仍然要面對選擇題目及經文的問題。但是，當我們所用的是解經式講道時，有助於解決這個困難。如果我們要傳講整卷書，我們可以先將每章或每段落與所強調的需要產生關聯。在幾週之後，有許多不同的主題會由接續的段落中陸續產生。

讓我們複習一下剛才所提過的四個步驟。第一步是將經文的功能與會衆的需要配合。然而，無論一段經文是要成為一系列講道的一部份，或只是為滿足某個需要，我必須確定，決不迫使這段經文去滿足一個不適合的目的或功能。還要再一次提醒的是，上下文對決定一段經文的目的和功能，

與決定經文的解釋同樣重要。

第二步是，以禱告的心決定神藉著這段經文所要傳講的信息。這個信息是神在今日活潑的道。它要求講員聖潔、敏銳與順服，願意讓經文充滿他、掌握他，使神的話語藉著他這個器皿向別人說話。這信息不僅是一段經文或一個題目，這信息是神向我們說話的聲音。

第三步，我們要注意操練信心，決定神藉著祂的話語所要實現的目標是什麼。也就是說，會眾對這篇信息會有的反應，我們心中應有一個清楚的圖畫。這需要信心，相信神的認語真的會達成它的目的。同時，也需要我們認真地禱告，不僅是為信息的傳講，也是為聽眾和他們的反應。我深信，如果我們能更清楚辨識出我們期待神話語所達成的目標，並且憑信心為這樣的成就禱告，那麼，我們會看到神能以極大的能力成就超過我們所能做的。

第四步，當我們在實際組織信息的過程中，我們必須確實保持這段經文原來的意圖和平衡。要謹記的是，討論一篇信息的形式，是在它的功能之後。在大多數的情況下，形式應該是隨著聖經的敘事或論證而來的。

雖然在此僅是簡短地討論聖經的應用與功能如何滿足會眾的需要，但是我們仍必須大力強調，因為解經者很容易在這點上失誤。我們必須提醒自己，如果缺乏一個敏銳、富於同情、有力和無誤的應用，那麼我們僅是在從事解經，而非解經講道。我們必須經常問自己：我講的是什麼和為什麼講道。在提前一5 保羅說：『命令的目標就是愛……。』（直譯）我們也須一再地問自己，我們解經的目標是什麼。

我常喜歡想像自己正帶著會眾回到聖經的時代裏，我們

有如隱形的觀察者，進入經文的生活背景中，並且把自己當作是那些懷著需要和關切在聽主耶穌講道的人，或是那些頭一次聽到誦讀保羅書信的聽眾，或是那些讀到啓示錄的受困基督徒。我們所一起思想的，不僅是他們感受到什麼，而且是為什麼他們會那樣感受。我們學習到主耶穌、使徒或其他新約作者的事工是如何幫助他們的。我們一起談論我們的世界和我們的感受，我們可能思考以台灣代替巴勒斯坦，以台電公司代替木匠的店舖，以現代化的醫院代替某個海邊，以新台幣代替古銀幣。我們並不輕易地定下原則，當我們提到『沒有時間性的真理』時，我們必須承認，這些真理確實是存在於時間當中——第一世紀和我們的時代中。我們並不因研讀歷史而忽略了教義，同樣的，也不在真空的情況下研究教義。如此，在第一世紀和我們時代中的鴻溝，就可以連接起來了，這不是藉著一條脆弱而靠不住的繩索，乃是一座巨大而堅固的橋樑，藉著這真理的橋樑和聖經的能力，在每個世代中達成它的目標。就是這座橋樑，使我們能行走並跨越於世紀之間，可以在此時此地和彼得、保羅神交，也可以和我們隔壁的鄰居交談。以巴弗提或友阿爹的害怕、焦慮、孤單，也會發生在你我的身上。也許表達這種應用最簡單的方式，就是在理智上問兩個問題，按道理說，這兩個問題也應謹記在會眾的心中：如果我在聖經的生活背景裏，我應該怎樣做或怎樣決定？『因此，今日在我的生活環境裏，我應該怎樣做或怎樣決定？』²⁵

25. 有關在聖經當時世界與今日世界之間搭橋的作品，請見斯托得，《講道的藝術》（台北：校園，1986），第四章：『講道如築橋』，頁135-178。

Lloyd Perry 建議，在分析聖經段落時，可以在心裡問幾個處理生活背景的問題：這問題是如何產生的？它是個經濟問題嗎？是社會或生理或心理的問題嗎？我們在聖經上所看到的解決方法，也可以適用於今日類似的情況嗎？或者，它僅適用於當時的情況？有那些措施既可以來解決當時的問題，又可以應用於今日的情形呢？²⁶

『生活背景』這個名詞應用在講道上，已有一段漫長而多采多姿的歷史，在此我們不需詳細討論。然而，有一件重要的事要了解，那些既不承認聖經全面默示和權威，也不承認在聖經中存在著客觀命題式真理及其重要性的人，往往不會這麼做。也就是說，他們不能看出聖經包含神及其萬有的真理，並且，這些以命題式事實的表達能力，永遠是有效的。他們的講道往往只關係到個人，也就是他們集中在個人的層面，而不是把個人存在與關係的所有層面，都擺在聖經的客觀教義之下。

當然，講道中可以有個人的角度，人類整體的存在與環境，以及個人的個別的需要，也都有其地位，但唯有在這些與神永恆的真理、祂在歷史中的工作，以及祂在歷史與聖經中啓示祂自己的真理發生正確的關係時，才能真正找到解決之道。

²⁶Lloyd M. Perry, *Biblical Preaching for Today's World*, 第五章：“Biblical Preaching and Life-Situation Preaching,” 特別是 116f., 119-21.

內心需要與外在環境

通常我們都知道，如果我們要改變這個世界，我們要先從改變人開始。這個意思不只是指『重生』，雖然這是很基本的。一般在教會裏的人，即使對最有挑戰性的事（建立教會、幫助人、個人佈道或其他）都不一定感興趣，除非他或她在做的時候，有自信、自尊，和個人的回報。不論我們把這情形歸諸於原罪或是人類固有的缺失，典型的會友都會對講章發出一個簡單的問題：它對我有什麼幫助？』我們必須承認一點，當我們講出最好的解經講章後，可能贏得極大的讚賞，但卻未必能產生行動。充實的聖經內容可以教導重要的新觀念和行動計畫，但仍可能未『說中內心』，以致激起聽眾採納這個新觀念，和採取所計劃的行動。

爲什麼會有此差異呢？我認爲，不是像那些半調子基督徒所說的利己主義，而是一個好牧師會有個人性的關切，而不僅僅是在工作，他並且知道要應用技巧和方法。我先前提到，我會帶著我的聽眾回到聖經的故事裡，使他們在聽到聖經教訓之前，能先經驗聖經中的生活背景、事件和道德論證。事實上，除非我們把聖經中的精髓加以原則化，否則我們的會友將無法在他們自己的生活裏活出這個教訓來，我們必須確定，他們能夠認同經文中的人物或論點，直到這些成爲他們自己的原則。

意思就是說，我們需要從一般性進到特殊性，從羣體進到個人，從敘述進到應用。如果我們是在講一個故事，我們

的會友必須『學會行動』；如果我們在解釋一項教義，他們必須知道它與個人的關連。我們必須設法（即使是不勉強的）證明這個真理或原則所帶給個人的好處是何等的適切，那麼我們也就必須注意到人類內心深處的需要，這樣比僅僅針對環境來講道要更進一大步（同時也更深入）。一個最近死去丈夫的寡婦，她不僅會為逝去的丈夫悲傷，可能也會失去了活下去的理由，她可能充滿了罪惡感、懷疑或憤怒，她可能在質問神，她可能覺得她不再是一個完整的人了，她可能失去了（即使是暫時的）個人的價值及自尊。也有可能恐懼已經阻礙了她對神的看法——她害怕失去經濟上的保障，害怕她不再能做決定，害怕沒有人照顧她軟弱的身體。我們不需要減少聖經中有關永生和愛這些真理的能力，但我們必須承認，對這種環境，僅僅重複教義是無濟於事的。

幾年以前有一本小冊子，對我作個人佈道很有幫助。書名是 *The Dynamic of Service*，是一位在日本的宣教士 E. Paget Wilkes 所寫的。本書內容最突出的一點是，作者體會到日本人所深深關切的需要，以此作為向他們傳福音的媒介。他說明如何向那些畏懼死亡、對未來沒有把握、孤單等等的人傳福音。這並不是說要把福音信息弄得『以人為中心』，而是為福音信息作預工，使人明白他們對神的需要和神對他們的關心。

我個人相信，即使我們傳講罪的結果和拒絕基督的後果，也可把人的需要考慮在內。比如說，對一個害怕孤單和疏離的典型現代人，使徒在猶大書 13 節描述他們的命運：『他們……是流蕩的星，有墨黑的幽暗為他們永遠存留。』以此向他們傳福音，比激烈的思想更能感動他們歸向基督。尤

其是現在，我們已有廣大宇宙及星際間遙遠距離的觀念，可以預想到一個太空人永遠消失在太空中是多麼可怕的情景。

爲了澄清針對個人需要之講道的觀念，並要說明它是如何用在解經上，我要提出三種講章的方向：(1)傳講客觀的聖經真理；(2)針對某些論點、情況或問題來傳講（傳講當代的論點與環境）；和(3)傳講與人有關的信息。我會稱第一種爲解經的本體。它可能隱含著應用的種籽（像是聖經的經文本身），或者有應用上的少許暗示，或可能以一個應用來總結，但是它最基本的形式是解釋經文。第二類講章是說出大部份會衆經常想到的事情（或是按牧師的觀點來看，他們應該會想到的事！）。這樣可以在會衆的生活處境及聖經的生活背景之間，搭起一座橋樑。牧師可以鼓勵會友認同聖經背景中的人物，並且做出適當的決定或反應。這種講章可能擁有所有解經的特質，或甚至近乎解經的形式：首先描述一個環境、問題或論點，最後以聽衆生活中的解決方法與實際應用作結論。第三種類型超過第二種，它集中在個人內在的感受，而非他或她的環境。就形式上來說，它和第二種並沒有分別，而是在方向上有所不同。它可能始於解經，或是以某個論點爲中心，但以內在光景的應用作爲結論。這可能是一個佈道性的呼召、一個鼓勵性的忠告，或是對上帝慈愛的認定。

正如第二種方式可以在現代及聖經的生活環境間搭橋，同樣的，第三種方式可以在聽衆的內在光景與感受，和那些聖經的人物之間，建立起共識。以下的例子會幫助我們了解這點對解經的影響。我們已經提過羅五 1~11，在解經時，我們可以忠實地集中在二點上，一是神拯救的行動和救恩的

過程，一是神的拯救工作可以在我們的心裏產生和平、喜樂、和盼望。如此，在傳遞第一和第二種方式的相同解經資料時，講員的方向和意圖將左右他的開場白、大綱和應用。

這幾頁我所處理的，不僅是對講章產生回應的動機，使他們更樂於管理自己的生活狀況，也是要幫助聽眾了解他或她是神愛的對象，同時也讓他們認識到自己是個罪人。這和動機、生活環境有關，但卻更深入，更命中事情的核心，尤其是人心的深處。

有人擔心第三種方式可能太過個人中心，以致取代了人對榮耀神的關注。事實上，目前的福音信息有時已經這麼做了，或至少給人這樣的印象。但是，佈道和與人有關的講道之主要目的，還是可以而且應該使我們能享受神並榮耀神。

另外，有人會擔心我們只從事個人的應用，而遠離了聖經經文，這樣的讀者可能已讀過 Greidanus 的 *Sola Scriptura*²⁷，其中論及聖經歷史中主觀與客觀的講道。正如 Greidanus 所說，不受約束的主觀主義是非常危險的，也是應該避免的，但也不應該退入一個僅有客觀資料的講道中。真正的解經講道，應該包括對經文本身的忠實解釋，並且與應用保持適當的平衡關係。答案再度回到聖經的上下文：有那些事實？它的生活背景是什麼？它所討論的道德、倫理和教義的論點是什麼？聖靈及受默示的作者在寫這段經文時，其目的何在？若不先探討這些問題，而一味尋求心理、動機、以個人為中心的應用，與未經經文證實而一味加以寓意化或道

27. Sidney Greidanus, *Sola Scriptura. Problems and Principles in Preaching Historical Texts* (Toronto: Wedge, 1970).

德化，是同樣的錯誤。

第三種顧慮是神學可能會淪為應用的奴隸。事實恰好相反，我們強調，我們必須傳講教義與聖經神學。（這兩者的區別是：教義所處理的是，綜合不同經文中以命題式真理表達的教訓，而聖經神學則是強調各個聖經作者以獨特的方式表達的不同層面的真理。）

一個清楚的神學陳述，不論是出自保羅的獨特註解，或採用約翰、彼得或猶大的術語，或符類福音對耶穌個人性的描寫，在所有的敬拜和行動中，都是不可或缺的。神的子民需要在架構神學真理體系上得到幫助，缺少這個，他們的敬拜將貧乏而枯乾，他們在倫理上的決定，也將只是來自別人的意見，而非得自對神性格、方式與旨意的了解和認識。我們永遠需要重要教義的講道，然而，卻不是以呆板、隔離的方式來表達，而是必須導致與神更深的關係，更大的敬畏、更完全的順服。有如此結果的講道，至終就能榮耀神。

也許我可以列出五種假設的大綱，來說明個人的應用。我用了三個主要的觀念：神是光、神是拯救、神是避難所。

第一類型：描述

1. 主，我們的光
2. 主，我們的拯救
3. 主，我們的避難所

第二類型：宣告

1. 主是我們的光
2. 主是我們的拯救
3. 主是我們的避難所

第三類型：解釋

1. 主是我們的光是什麼意思？
2. 主是我們的拯救是什麼意思？
3. 主是我們的避難所是什麼意思？

第四類型：鼓勵

1. 讓主成爲你的光
2. 讓主成爲你的拯救
3. 讓主成爲你的避難所

第五類型：應用

1. 黑暗中主怎樣成爲我們的光？
2. 當我們看到自己的罪時，主怎樣成爲我們的拯救？
3. 當我們覺得受困時，主怎樣成爲我們的避難所？

這些例子有些不自然，但我是故意這麼強調的，爲了使它們有清楚的對比，整個過程很明顯的，是由僅重複聖經敘述進展到個人的應用。如果我們要從僅僅是解經，發展到解經式講道，那麼我們需要知道從經文發展到應用的方法。

我們不能說，這五個例子本身是錯的，但我們要注意，它們很自然地會引起會衆不同的反應。事實上，這裡沒有一個是某段特定經文的解經形式，雖然讀者會想到某些經文，也許在詩篇中，包含了這些觀念。包含在這些觀念中的真理，可以用這種方式來傳講，以便在敬拜中對神發出新的感謝，也可以幫助人們在他們的生活中，處理某些狀況，並且在個人的內在信念上，給予他們更新的意義，因它已經很清楚地向他們說話了。

接下去我們要討論講章的實際形式，這種形式不但有助於解經，而且也有助於經文的應用。



架構講章：形式

解經式講章的講道形式

儘管我們常會取笑三點式講章，但是講章如果缺乏形式，往往很難讓人亦步亦趨。正如我們在第一章所觀察的，有些講章是很嚴謹地在解經，但僅是一節一節的解釋，像是一本缺乏形式的註釋書。

一篇講章的大綱，不僅是讓我們容易記得講道的內容，有些人可能認為，經文本身已有足以記憶的要點，所以不需有一個講章的大綱了。但是，一篇講章的大綱也可以作為幾方面的媒介：(1)過濾和集合一段經文的資料，以便通盤了解；(2)集中講員所要強調的經文方向；以及(3)推動講章邁向

它的目標。

第一點功能是很重要的，因為經文本身可能太長或太複雜，會衆（特別是有些人手邊沒有聖經，或視覺障礙者）很難了解各部份的內在關係。解經者可能會重組一段經文的次序關係，這樣做可能是從一些比較爲人知的事實作起點，然後邁向以這些事實爲基礎的事物。他也可能決定先說明經文的事實支持，再朝向這些事實的含意進行。但事實上，這種支持資料可能只出現在關乎其含意的敘述之後，因此就需要新的安排，並且小心架構在大綱中。先前我們已看過，一段經文的各部份只要沒有歪曲、不協調、或混淆，就可加以重組。

大綱的第二項功能是，可以強調經文的某些方面，但要小心控制。如果這種強調會排除掉經文中的主要論點或信息大意，這種方式就沒有用處，因為講員意向可能和聖靈的意向相左。我們已看過，採用解經式講道的理由，是可以避免只注意一些主題，而忽略其他主題的可能性。但是，往往一篇由經文產生的有效信息，可能不一定包括該段經文的每一部份或每個教義重點。有時，講員沒有選擇經文式的講章，因爲無法用一句話包括所有的重點，或甚至提供一個焦點。他會發現，對他講章有意義的思想是貫穿整個段落的。因此，講章形式可以對這種情況給予協助，大綱可以幫助會衆循着經文的思路走，並且從它特有的上下文中看出它的意義。

大綱的第三項功能，是可以推動講章朝向它的目標邁進。在形成講章時，心中要有一個目標，這點的重要性在本書中已逐章反映出來。讀者一定注意到，『功能』這一章在

『形式』之前，因為形式是為功能效勞的，反之則不然。經文的應用不應是事後再決定的。選擇經文的過程和對此信息的負擔，彼此間有動態的關係，並且它們都會影響到形式。一個人在造馬路時，怎麼可能不知道通往何處？同樣的，我在形成一篇講章時，怎麼可能不知道經文本身所要求的，以及我所尋求的反應是什麼！

我們太常把講章的重點看做是靜態的，而非動態的，我們僅僅把它當做是結構上的助手而已：『現在我要講這點』，『現在我要講那點』等等。這樣的方式不僅會扼殺一篇講章，使聽眾昏昏欲睡，也會使聖經失去效用。聖經的經文不是死的，而是活的。甚至連家譜也會從一個世紀進到另一個世紀，從一個文化環境進到另一個文化環境，很明顯的，故事有其生命。同樣的，有關教訓的經文也是如此。它們可以帶領讀者從一個假定進入結論裏，從一些有關神和祂世界的真理，連接到這些與我個人有關的意義裡。

我們已經討論過組成講章的不同要素，知道它們本身是動態的。音響的玩家喜歡談論音響的功率範圍。最新(也是最貴)的設備可以完全發揮它的效應，以致當音響迷坐在客廳欣賞時，可以一下子陶醉在輕柔的樂章中，一下子又被喇叭和定音鼓震醒。聖經也應當是如此，要讓它的對比處發揮全力，來衝擊會眾的心。

在一個段落裏，是否從人所熟知的真理發展到人所未知的真理？能認識此點，可以平息對講章的兩種抱怨：就是有些講章不過是重複一些基督徒早已熟知的事，不然的話就是跑到另一極端，會眾全不懂講員在說些什麼。好的講道結構可以避免這兩種毛病，避免之道是：(1)複核該段落中各部份

所描述的基本真理；(2)要確使那些第一次聽道的人也能明白這些要點；(3)要像一位好老師，一步步小心發展，直到最後，該段落中呈現出新的亮光。如此就是所謂的由已知到未知。

一篇巧妙講章的連續要點，可以為一些聖經人物描繪出隱約可見的輪廓來，如同電視上所呈現的生動畫面，或小說、戲劇、電影中所塑造的人物。講員也應能生動地描繪出聖經中人物的特徵、品德、錯誤和最終的命運。這不僅是把聖經中的人物生平，作一生動的描述，同時也是一步步揭露他或她的性格、內在的動機、屬靈的活力或靈性的缺失。這麼一來，會眾將不願錯過下一次令人著迷的講道。

當一個熟練的講員讀到本章時，可能早已察覺到一個問題了。因為會眾通常只記得剛開頭所講的，而一篇講章的衝擊力通常是在最初的幾分鐘造成(還端視是否經過設計!)。那麼，如何在最初幾分鐘抓住會眾的注意力，同時又能進入講章中的高潮呢？

這和小說家或電影導演所面對的問題沒有兩樣。當然，主要的不同是，講章並非是娛樂用的，而是激發用的。在最初的幾分鐘裏，不僅要抓住大家的注意力和需求感，同時也需要提供足夠穩固的聖經真理，指出該信息的方向和目標。一個好的開場白不只會使聽眾認識到，如果他們繼續留心聽下去，這信息不只和他們有關聯，並且對他們有極大的價值。就個人來說，我所欣賞的講章不只是有清楚接連的重點，而且能事先給我一個暗示，讓我知道它會如何發展。汽車司機較不受到車子轉彎或跳動的干擾，那是因為他已經可以預期這些，但乘客則不然。同樣的，講員也應事先讓他的

聽眾知道，他要朝那個方向走。有些人可能認為，這樣會破壞講章的懸疑性，但是即使我們要在講章的結尾安排一個高潮，至少也要在開頭讓會眾知道高潮是在那個地方。事實上，有些戲劇之所以成功，正是因為它建立在那些看來理所當然的事上。

我的建議是這樣的：在我們開始寫下重點之前，我們先要仔細的研究經文，以便看出那一個部份是屬於『開場白』，那一部份就其性質來說，是屬於講章的『本文』。如果我們希望講章包括引言、高潮和結尾的激發，便須有足夠的智慧從經文本身看出這些。

最有可能的做法是，單單從經文記載的次序來達到這些目標，這一直是我們首要的方法。然而，有些經文最佳的處理方法，可能是用螺旋式的，就是以一個字、一個詞或一句敘述為中心，藉著不同的重點，逐漸地接近中心，以明瞭它，抓住其重要性。有件重要的事要注意的，就是我們在講章中不要太劇烈地重組經文，免得會眾無法在自己的研經中，依我們的方法如法泡製。記住聖靈所默示的聖經是按照它現存的樣式，這就是為什麼經文要點要按我們所發現的次序排列了。

但是，如果我所選的經文，沒有相當的結構，或清楚的次序，可用來發展講道大綱時，該怎麼辦呢？我應該選擇講一篇合乎經文，卻缺乏組織的講章，或是另一個極端，就是選一個題目式的大綱，然後把合大綱的經文填進去？後者通常不叫解經，而前者則非解經式講道。一個講員所面對進一步的兩難，就是他想與會眾所經驗的特殊生活景況有所關連，但這景況可能需要更直接的留心，超過一篇解經式講章

所允許的。或者也有可能僅僅選一段經文，卻刪掉與該景況同等重要的其它地方。如果我要講與生活有關的主題式講章，同時也希望達到解經的功能，是否能同時做到呢？當學生由解經的課程中學到理想的解經，應用在理想的講道理論時，我發現他們經常受到極大的挫折。比如說，學生可能會發現到，採用 Henry Grady Devis 所著的 *Design for Preaching* 建議的五點『有機形式』是很有價值的：(1)討論主題；(2)支持命題；(3)啓發信息；(4)提出問題；(5)說出內容。²⁸然而，他可能覺得，他必須在這些形式及解經式講道的模式之間，作一選擇。雖然如此，當我們把這些形式帶入聖經，就可以發現到，在解釋神的話時，這是再合適不過了。若以這些形式處理整段經文，而不扭曲原意，這是可能的。這種可能性從 Haddon W. Robinson 的 *Biblical Preaching*²⁹就可清楚地看出，在『講章的形式』(The Shapes Sermons Take)一章中，他提出其他的步驟：『解釋觀念』、『證明命題』、『應用原則』和『完成主題』(頁 116-23)。這幾個步驟有點類似 Davis 的五點『有機形式』。在 Robinson 的書中，這些都各具特色，並且每一點都有助於經文的解釋。

有時講員可能需要減少直接解釋的時間，將濃縮的解經放在較大的架構中。同樣的步驟也可用在對生活處境的講道中。事實上，以這種方式處理二、三段經文，是沒什麼不可以的。在這種情況裏，將不會詳細解釋這些經文，反而是由

28. Henry Grady Davis, *Design for Preaching*(Philadelphia: Fortress, 1958), 頁 139-62.

29. Haddon W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*(Grand Rapids: Baker, 1980).

講章的要點來引入每段經文，為使會眾易於明白起見，可用一兩個句子來陳述這段經文在上下文中的地位，然後解釋幾節經文，並應用在討論過後的要點中。而下一段落的經文也可用同樣的方法來引導和處理，以此類推。這種方式與僅僅用聖經專材構成講章的要點，是大不相同的。這段經文在上下文中，仍保持其完整性，雖然只有使用幾節，但它在這段經文的思想脈絡也得以保留下來。聖經上的應用是依據原作者和讀者的生活背景所引伸的功能而有的。

同樣的，應用講道學的原則，可以幫助我們以合乎邏輯的方式講出一段經文，不論這段經文本身是否能形成可供講道的結構。Lloyd M. Perry 所著的 *Biblical Sermon Guide*³⁰ 對解釋講章的過程，很有用處。雖然以上所列的解經式講道，只是各種變化的一種，但不排除使用其它大綱作為解經的結構和基本背景。聖經中有許多段落，可以使用 Perry 在大綱變化中的第一個範例『副詞式』或『疑問式』講章來加以解釋：(1) 什麼是禱告？(2) 誰應該禱告？(3) 為什麼我們應該禱告？³¹ 這僅是那章中許多例子裏的第一個。

講章的三種形式

我們可以把講章分成三種基本的形式。第一是『結構式

30. Lloyd M. Perry, *Biblical Sermon Guide* (Grand Rapids: Baker, 1970).

31. Perry, *Sermon Guide*, 頁 63.

的解經』(structurally expository)，也就是由聖經經文的結構來決定它的結構。第二是『間接式解經』(indirectly expository)，講章中包括解經，但是講章中的結構並非單由經文來決定。第三是『專題式解經』(topical expository)，它的結構也不是由經文來決定，但它可能是由一處或多處經文所支持。

以下我們將以相反的順序來討論這些形式。專題式講章會因著神學、關切的事物及講員所使用的方法，而有極大的變化。它可能是很合乎聖經的，因為它可以在一個題目下，傳講出聖經的基要真理。然而，它的方法論無法應用在會衆個人的研經中，同時，它也無法呈現出一段單獨經文中的論證過程和事件順序。

有些解經家將此種信息斥之為劣等貨。我的看法是，如果使用得當，它將會有極大的價值。但是，如果會衆所聽的道，只是（或主要是）專題式講章，則會錯失一些由直接教導聖經所帶來的益處。而在我先前評論解經式講道中，已經指出為什麼會這樣了。

至於間接式解經，在某些方面是優於許多直接解經式講道。比如說，一個人如果依循 Lloyd Perry 的命題式方法來形成專題式或解經式信息，他可以選擇一段經文（如：羅馬書第四章）；設立一個主題（稱義），敘述一個題目（稱義是因著信，而非行為），形成一個命題（我們唯獨因信才能稱義），並提出一個轉接句（保羅在羅馬書第四章告訴我們，為什麼在神面前唯獨藉著信心才能稱義）。然後，他一點一點地解釋這段經文，因為他的講道架構，是建立在這段經文所呈現出來的真理次序中。Perry 有許多形式的步驟，

像『修飾』、『澄清』和『探究』，這些都可以用來確立解經的形式和方向。³² 當講員想集中在一段經文中的一個主題時，這種方法特別有用，同時，也不致使講員為了一次處理經文中的許多題目，而失去方向和信息的能力。

然而，必須說明的是，採用這種方法或其它結構式解經以外的方法，如果不夠小心的話，都會令講員偏離一段經文所真正要表達的教導。他可能會在經文中看見一個專題，而這個題目並非佔聖經作者思想脈絡中的主要部份，但他却以解釋上下文的名義，歪曲它在上下文中所具有的真正涵義。若是如此，他寧可去選取一段能清楚教導該真理的經文予以解析。有時我們太容易為了遷就一個大綱，而把某種強調或意義，強行加入一段經文中，大綱中的每一點可能都是對的，也可能是合乎聖經真理的，但若不是由這段經文本本身所產生的，就會讓人懷疑講員對這段經文不夠忠實，同時，他也不能成為別人研經的好榜樣。我們會責備那些異端誤用聖經，但是一個人也可能為了要遷就他講道的模式，而在講台上扭曲聖經的原意。

間接式解經可能比結構式的解經講章，更能寬廣地處理聖經中的重要題目。舉例來說，如果我們要傳講路加福音十一章及十八章，有關耶穌對禱告的比喻，我可能會結合這兩章聖經，並且加上一些其它的經文，然後以『為什麼我們可以不住的禱告』為題來講。我會這樣的開頭：『1. 因為神命令我們』，再加上一些經文，像保羅的『不住的禱告』（帖前五17，但要肯定我是否弄清楚它的涵義）。其次，我會說『2.

32. Perry, *Sermon Guide*, 頁 27-60.

因為耶穌以兩個比喻來說明恆切禱告（路十一和十八）』。之後，我可能會這樣談到結論『3. 因為神已經給我們一些直接的應許，來激勵我們禱告』，同時提出一些類似的應許，並加以簡短的解释。像這樣的講章，是以緊密的形式，包括這兩個比喻的解释。在這種情況下，可能我是把兩個最難解釋的比喻，拿來舉例說明！但是，這不正是我們準備講章時常遇到的那種問題嗎？在這種情形裏，不論就處理解經問題，或是把經文處理成好的講章，對我們來說，都是一個很好的挑戰。

但是，如果經文太過複雜，以致不能精簡到我們剛才所提的講章範圍內，我會考慮把我的講道擴大成一系列的講道，而題目仍定為『為什麼我們可以不住的禱告』。因此，我個人的講章在形式上就會各有不同。第一篇，將會個別處理命令部份；第二篇（或兩篇），將以結構式解經來處理比喻。而最後一篇（或幾篇），可能會採取不同的形式。使用這種方式會收到額外的好處：它會使我的講道有不同的變化，但仍舊具有解經的特色。

如果我選擇以帖前五 17 作為禱告的第一篇信息，我將會使用經文式的講章。我沒有把它列為一種獨立的形式，雖然習慣上常這麼做，但為了本書的目的起見，我把它歸屬在間接式解經這一類之中。在傳講這段經文時，必須提到它在上下文的位置，不論是偶而提到上下文，或是在講章的某個地方處理，講員都要在經文的思想脈絡中找出它真正的含義。當講員處理一個主題時，經文式講章可以部份是屬於專題式的（如：『為什麼我們應不住的禱告』或『我們如何不住的禱告』。）它也可以是解經式的，就如同我在本文中所解

釋和使用的那些字詞。

有些最偉大的講章，是屬於經文式講章。由James Hastings在本世紀早期所編的*Great Texts of the Bible*，可以說是經文式講道的經典之作。經文式講章在本質上不一定是解經式講章，並疑地大部份不是，但是它可以這樣處理：解釋並應用聖經經文。並使經文中的含義因此格外豐富。

結構式解經及其修飾

依我的看法，結構式解經應當是我們準備講道時首要考慮的方法，雖然我們很容易採用間接式或專題式解經。當開始結構式解經時，我訓練自己在分析經文時，以作者的生活背景來考慮經文的方向、主要教訓、道德訓示及其功能。當這些事都決定之後，我們才開始用講道的形式，來重述一段經文的重點。

這就是我所建議的，我們要從一般的解經觀念中脫離出來。結構式解經並不一定是直線式的解經。以上所提到的簡短例子，是以環繞著一個主題為中心的方法。另一個例子，可參看Haddon Robinson所區分的歸納式和演繹式講章。後者是一開始就有個基本觀念，然後以整個講章來發展這個觀念；而前者的歸納式講章，則是引導會眾逐步接近此觀點，這種方法『可以使聽眾有參與感，好像是他們自己發現這個概念。』³³

33. Robinson, *Biblical Preaching*, 頁 125.

即使有更多的變化，但有一種變化是經文本身早就存在的。讓我們回想第二章所討論的『型』。聖經作者並不是隨便寫作或是濫用文字，如果他們是受神的靈引導，依循一種特別的結構形式，或是導入一個獨特的語意型，以抓住讀者的注意力，使他們接受強而有力的信息。另外，第一世紀的修辭學也和今天的修辭學有所不同。比如說，現在我們就不常使用交錯法。因此，可能會用兩種不同的方法來處理：(1)在我的研究中，觀察修辭學的結構，然後用當代慣用的方法來傳達信息；或是(2)讓會眾瞭解原來的結構（因此須教導他們相關的聖經常識），然後按它原本的次序來使用它。我發現會眾通常很喜歡這種方式，並且感覺他們能學到大多數人未曾由經文發現的事物。有關交錯體的好例子是在路一67~79施洗約翰出生時的那段『撒迦利亞頌』，其交錯體的次序是這樣的：

1. 『眷顧』（68節）
2. 『祂的百姓』（68節）
3. 『拯救』（69節）
4. 『衆先知』（70節）
5. 『拯救……仇敵……的手』（71節）
6. 『列祖』（72節）
7. 『聖約』（72節）
- 7' 『起誓』（73節）
- 6' 『祖宗』（73節）
- 5' 『仇敵……手中……拯救』（74節）
- 4' 『先知』（76節）
- 3' 『救恩』（77節）

2『祂的百姓』（77節）

1『臨到』（78節）

這個結構當然可以在講章的過程中指出。在某些非正式場合裏，甚至可以印在紙上分發給聽眾，或是用投影機顯示出來，然後，以舊約的預言和應驗來解釋那位彌賽亞的先驅施洗約翰的到來。這些基本要素可以修飾成爲講章的變化。比方說，如果是在聖誕節講這段經文，它的大綱及引入思想可以是這樣的：

今天我們可以像撒迦利亞一樣的感謝神，是因爲：

1. 神來到我們中間（提到基督的來臨）
2. 神拯救祂的百姓（解釋福音本質以及我們如何成爲神的新百姓）
3. 神將持守祂的應許（強調以堅定的態度來到神面前）

我們需要對這段經文出現過的鑰字，逐點解釋，它們在上下文中的意思是什麼？這些經文所包含的教訓是什麼？以及這些如何能應用在今天？這不是一段簡單的經文，而要作這樣的處理：(1)按路加所記載的獨特形式來解釋這段經文；(2)能讓人傳講一段鮮能從講壇聽到的經文；(3)以清楚的幾點來處理一段冗長的經文，但要避免消掉它的涵意。這些主題可以用舊約的觀點來解釋，然後再應用到基督徒身上。因爲『聖約』或『誓言』是交錯體的中心，因此，它理所當然的就成爲講章的中樞或高潮。神持守祂的應許！這點可以很容易且合乎聖經地導入福音的應用上。我故意選擇那些看來最不像古代修辭學的例子，來證明我們可以按它的原始形式加以使用。

我們的重點非常明顯：從一段經文中觀察出任何結構上

或語意上的型，必須加以檢視，看其中是否能形成講章的大綱。但是，若僅僅按此形式複製是不夠的。我們還需要研究它在這個上下文中所要達成的是什麼。這個形式如何帶領我們的思想前進？它在那裏抓住我們？它所強調的真理是什麼？為什麼要強調這些真理？這些型的基本要素是否能回答諸如此類的基本問題：『誰？』、『什麼？』（Perry 的澄清過程）或『為什麼？』、『如何？』、『何時？』或『何地？』（Perry 的修辭過程）這些型是否可幫助我們把一些論點或問題、觀念、命題或原則（可採用 Davis 和 Robinson 的分類）看得更清楚？如果可以，接下來我們要看這些要素是否能呈現出該段經文的思想脈絡和大意？如果能，我們就可採用作為構成講章的主要據點，如果不能，我們就要決定一個分析這段經文的最好方法，重新檢視這段落的大綱，然後再看這些型的要素，是否能從它全面的結構中帶出來。

步驟

前面我們所提出的一切建議，都是重要的。可能我們對一段經文的分析徹底而準確，但如果不能將它放在一個適當的講道結構裏，就會像一部汽車，擁有功能絕佳的引擎，却有一個破傳動器一樣無用。以下是我建議的步驟：

1. 及早做好必須的準備工作：綜覽它的上下文，注意其明顯的特徵及主題，並將該段落中有意義的要素作實際的解經。

2. 寫出一個或更多暫時性的大綱，做為講章中的解經核

心，或在間接式解經中的解經部份。然後決定是以整段經文承受講章的負擔，或者只須集中在其中的一部份。再以底下各項構成你的大綱是最合適的：(1)這段經文的文體；(2)散文型、語意型的重要元素，或者說，這段經文的故事或邏輯脈絡；(3)這段經文在其生活背景的功能及應用，最合適應用在會衆的生活背景中；(4)你自己的講道風格。當你在進行時，儘可能記住講章的各種形式，但如果你經常用的形式不適合這段經文，也可以考慮一些新的講章形式。建立你的講章架構，可從以下幾點：

- a. 這段經文的主要子句，是由以上所想的段落（子句）分析所決定，主要子句不僅是構成句法，也是作者思路中的主要觀念。
- b. 從屬子句或片語的次序，是否它們(1)是基要的，或是提供主要子句的支持性資料，以引發主要的注意力；或(2)有力地傳達主要子句的目的和結果，以致它們能控制講章的方向。但要小心，不要儘強調你有興趣的觀念。
- c. 組合主要和從屬子句、片語，如果這是抓住作者思想方向的最好方法。
- d. 一個主要的真理或倫理的誡命，如果這是這段經文的特色，而非僅是某些直線順序的觀念（林前十三；來十一）。
- e. 與一般子句不同的結構型或語意型，如果它們能表達出作者的主要強調點，而非僅是文學風格而已。
- f. 一個敘事的結構，建立在事件發生的順序或人物的描寫上。

3. 當你在組織主要的大綱及小點時，要記住以下幾點：

- a. 以一句話寫下這段經文的摘要。
- b. 重要觀念。出自鑰字、片語、主要子句、同一語意範圍的用辭、經文的邏輯要素，以及其它的『型』和語言學的現象。
- c. 支持性資料。資料通常都在附屬性的結構中，它可以提供基本的教義或假設、動機、目標或目的、方法、方式等。
- d. 情感的『色彩』。語氣（例如：喜樂、生氣、確信、誇大、悲傷、恐懼）可以成為溝通的主要部份。
- e. 在上下文或一卷書中的一貫脈絡。在經文中的主題、語氣、教義、誠命等，都不能離開它的上下文而單獨處理。

4. 檢查你的大綱是否符合下列條件：

- a. 忠實於經文，平衡地表達出經文中的主要真理和誠命。如果你已經用一句話寫出這段經文的摘要，如前面所提，你的大綱是否是出自它的精髓？
- b. 明顯是出於經文，特別是可由會眾手中的中譯本辨識出。
- c. 與聽眾相關，並且以目標為導向，帶領會眾到達經文中所應該得出來的結論和應用。
- d. 避免陳腐或靜態的字眼，應該採用動態感的表達，刺激起大家的興趣和反應。如此可引致一個高潮。

範例

我們要做出一個講章的大綱，並且綜合前面所提觀念和方法。我要以羅馬書五 1～11 來說明，一段經文如何形成兩種不同的講章，而且兩種都是忠於經文，只是以不同的方式來應用。

第一型講章

首先，我們必須按照基本段落（子句）的分析來決定它的主要子句。在第三章中我曾舉過一個例子。以下所記的，是把那個分析稍作修改，爲了方便起見，重寫在這裏。（照英文直譯）。

- 1 節 （所以）
 我們既因信稱義
 我們與神相和
 就藉著我們的主耶穌基督
- 2 節 藉著祂我們已經……進
 因信
 入祂的恩典中
 現在我們所站的
 並且我們在神榮耀的盼望中喜樂
- 3 節 不但如此
 我們也在患難中喜樂

因為我們知道
患難生忍耐
忍耐（生）老練
老練（生）盼望

5 節 並且盼望不致使我們失望

因為神把祂的愛澆灌
在我們心裏
藉著聖靈
是祂賜給我們

6 節 ……的時候

當我們還軟弱的時候
基督為罪人死

7 節 為義人死是少有的

為仁人死或有敢做的

8 節 但神藉著這些來證明祂對我們的愛

當我們還做罪人的時候
基督為我們死

9 節 現在我們既被稱義

靠著祂的血
更有甚者
我們將要免去神的忿怒
藉著祂

10 節 因我們既與祂和好

藉著祂兒子的死
當我們作仇敵的時候
既已和好

更有甚者
我們要得救
藉著祂的生

11 節 不但如此
我們也以神為樂
藉著我們的主耶穌基督
藉著祂我們已經接受和好了

在第 1 節到第 5 節之間共有四個主要子句，這些代表保羅的四個基本的肯定。它們把保羅思想的前後關係如此清楚地表達出來，以致可以形成一個絕佳的大綱。

我們與神和好（1 節）。
我們在神榮耀的盼望中喜樂（2 節）。
我們也在我們的患難中喜樂（3 節）。
盼望不致使我們失望（5 節）。

這些主要子句不僅可以給我們一個講道的大綱，它們也可以涵概整段其它的部份，作為必要的支持性資料。

從這些子句，我們可以組織一個和經文本身措詞相差無幾的大綱。如果我把這段經文用一句話來摘要，那就是：『在基督裏因信稱義而產生和好與信心的人生』。如果我稍微照著 Perry 的修飾過程，或 Robinson 的『解釋觀念』，我可以得出下列的結果：

藉著基督，與神有正確的關係，而產生和好與有信心的人生，這正是許多人所渴望擁有的。

1. 我們與神相和。
2. 我們有喜樂，因為我們的盼望是以神的榮耀為中心。
3. 我們甚至可以在患難中喜樂。
4. 我們永不會因失去盼望而失望。

從以上舉例可以看出，我已經開始對聖經的用語稍作修飾，以便過渡到當代的語言及環境中。這個大綱是忠於經文的，可以從中文譯本中識別出來，同時也與這段經文的功用、目標一致，而且是動態的。也就是說，它從我們現在與神的關係（相和）的敘述開始，到未來的應許（盼望），然後再到人類共通的經驗（患難），最後是人們共有的懼怕（所盼望的令人失望）。這是從神學進展到應用。

現在，我有了一個暫時的基本大綱，如果我要有一個忠實的解經，我必須進一步研究經文的關鍵思想。從剛才我們所分析的經文裏，我們可以很容易的認出那些重複的字，這些字是隨著句法的形式一起出現的，或是有語意學上的關連。首先，我注意到『喜樂』（或『歡歡喜喜』）出現在第 2-3 及 11 節，這種喜樂的氣氛特別會在我講道時表達出來。我也觀察到一些以重要前置詞為首的片語；『與神』（1 節），『藉著我們的主耶穌基督』（1 節），和『藉著他』（2 節）。這些和 11 節的幾個地方很相近：『在神裏面』，『藉著我們的主耶穌基督』，『藉著他』。這類片語引導我觀察在這段經文中，只有在與神緊緊相連的時，才能得到因信稱義的祝福。在這段經文的其它地方，也同樣顯明此點。例如第 5 節，

『藉著聖靈』，這些字和經常出現在第 6 節到第 10 節的生與死（包括第 9 節的『血』）有關。此外，描述人成為基督徒之前的字眼，也是很有震撼力的：『軟弱』（6 節）、『不敬虔的人』（6 節）、『罪人』（8 節）和『仇敵』（10 節）。另外，成對出現的字『患難』、『忍耐』、『老練』和『盼望』（3~5 節），可以引人注意那些思想的脈絡在那裏。

這些支持性資料都讓我知道，它們是用來支持第 1 到 5 節的主要論點。而子句的分析也可以幫助我正確地看出那些真理支持主要的論點。比如說，第 4 節『盼望就不至於羞恥』，是由這樣的事實所支持的：『神藉著聖靈把祂的愛澆灌在我們心裏』（5 節）。接下來是由這樣的事實所支持的，基督為我們死，不是因為我們可愛，相反地，甚至是在我們與祂為敵的時候（6~8 節）。這樣會讓我們對盼望有信心。接下來，9 和 10 節特別證實一件事，神過去為我們所成就是如此的偉大，以致我們能毫無疑問地相信祂將來所要成就的。於是第 1 節到第 5 節就得著本段經文其它處的支持了。11 節則作進一步的闡述，並重述與第 1 節相似的字眼。

現在我們已經以本段經文的文法為基礎，建立正確的思想脈絡，並決定該加入那些事實和支持性資料，下一步我們就要考慮這經文的情感『色彩』。是否可在作者身上找到顯著的感情成份，或是作者想在聽者身上明顯製造的？在這種情況下，作者的情感很強烈地貫穿並幾乎是支配整段經文。因此，在這些經節中所迷漫的確信語氣，必須在講章中加以強調。保羅希望他的讀者認識稱義所帶來的益處，並且因認識到此點，可以加強他們的信心，同時也向神舉起他們的心做

爲回應（注意 11 節）。

下一步是看這段經文中有什麼可辨識的思路。我是指那些主題、情感、教義、誠命，不只是出現在這段經文本身的，也包括那些貫穿這段經文上下文的，甚至也包括貫穿整卷書的。其中之一是因信稱義的觀念，另一個是基督之死的意義。還有其它的，包括患難和盼望，在第八章中又再次出現。如果我們要以整卷書來講道，觀察這樣的思路尤其重要。如果這是解經系列的一部份，每一個主題都要在這系列中加以擴大。在這種情況時，需要以較大的比例在講章中處理該主題，考慮這點將比它出現的次數來得更正確。然而，像這樣暫時不成比例的情形，將會在整個系列中平衡過來。

在以上所提的講章大綱中，四點中的每一點都需要詳細應用在個別聽衆的生活上。每個項目，如『和好』、『盼望』等，都需要加以解釋和說明，並且與日常生活相連。這樣的話，這段經文在它原來環境中的功能，將會成爲會衆生活環境中的功能。

第二型講章

以上說明是最自然的方式傳講羅馬書五 1~11。然而，事實上這整個步驟是可以倒過來的。如果我們不是以主要子句爲起點，而是用 6 到 10 節的支持性資料，然後再按邏輯由原因推到結果。如果我的信息是針對那些沒有信仰或深厚教義背景的人，我可能會選擇這種『顛倒式』大綱。另外，它也適合成爲一篇福音信息。在這種情形下，它的基本內容甚至講章進行的形式，都可能和前面的例子相同。我的大綱可能如下：

如何才能擁有平安、喜樂和盼望，以超越患難和人生的變幻莫測？

1. 認識我們遠離基督時的狀態
 - a. 軟弱（6 節）
 - b. 不敬虔（6 節）
 - c. 罪人（8 節）
 - d. 仇敵（10 節）
2. 認識神已經為我們做的
 - a. 祂的兒子為我們死（10 節）
 - b. 祂的兒子為我們復活（10 節）
3. 接受神在基督的死所表達（8 節）和藉著聖靈所提供的愛（5 節）
4. 信靠主並因而被『稱義』（1 節）和『和好』（11 節）
5. 安息在神的平安中並以神為樂（1-5，11 節）

我不必再像第一篇講章那樣作細節上的分析，這份大綱的適切性已經很清楚了。羅馬書第五章的兩篇講章範例，都可以是解經式的，並且也都建立在經文所發現的要素和它們彼此間的邏輯關係上。

馬太六章範例

前面兩個大綱都是基於子句和片語的分析，而且只是口語形式的次要用法。以下的例子是基於這種形式的主要用法。

馬太福音六 1-18 是從一般性進展到細節。它以一句概括的話開頭：『你們要小心，不可將『善事』行在人面前，故

意叫他們看清見。』細節部份則以重複的片語引入：『……的時候』也就是，『你們施捨的時候』（2節），『你們禱告的時候』（5節），和『你們禁食的時候』（16節）。

然而，我不會不加改變就把這三點當作講章大綱。這有雙重的原因，第一，耶穌這三個例子和今天的現象有距離，今天在我們的文化中，人們不會爲了炫耀而施捨、禱告和禁食，像耶穌那個時代。第二、這段經文本身論及禱告的部份，也包括主禱文，而這地方遠比其它地方的例子和教導重要得多。因此，我建議使用下面的其中一項：(1)以這三個古老的例子引入講章，這講章包括與現代生活相關的例子。講章的主題可以是『宗教炫耀之今昔』，而馬太福音第六章的三個例子，可以組成講章的第一點；其它點則可用現代的例子組成。(2)以馬太福音第六章的三個例子，做爲講章每一個部份的引言，但是採用現代的標題。比如說，它的題目可以是『宗教不在於炫耀』，然後主要的標題可以是『炫耀你的慷慨』（出自『你們施捨的時候』），『炫耀你的憐憫』（出自『你們禱告的時候』），和『炫耀你的自制』（出自『你們禁食的時候』）。(3)以馬太福音第六章的三個例子作爲主禱文講章的聖經背景。

馬太福音第六章的下一個主要段落，是以一個禁令開始：『不要爲自己積儂財寶在地上』（19節）。這是三個禁令中的頭一個，其它兩個是：『不要憂慮』（25節）和『不要論斷人』。在其後接著三個正面的命令，第一個其實本身是三重的命令：『求、尋找、叩門』（7節），『進入』（13節）和『防備』（15節）。這樣的『型』從希臘文來看，尤其明顯（因爲它們有相似的文法形式），但仍然可以輕易地從中文

中指出來。這樣的型也可以幫助我們傳講山上寶訓。這些經文通常很不容易有個合適現代聽眾的大綱。

從山上寶訓來組織講章的另一種方法，是觀察其它三處論到外邦人的地方：『就是外部人不也是這樣行嗎？』（五47）；『不可像外邦人，用許多重複話』（六7），以及『這都是外邦人所求的』（六32）。第一個是和其他人的關係，第二個是與神的關係（在禱告上），第三個則是與財物的關係。在這三個主題下，可以教導出山上寶訓中這個美好的部份，或許可以用這樣的講題：『像外邦人一樣的生活。』

吳道宗譯



傳講困難經文

一看題目我們就知道，經文之所以『困難』有其不同的原因。雖然筆者沒有仔細分析過，但大致上可分成以下幾類，有些是由於文體的差異，譬如比喻和格言，就與平鋪直述的敘事體和命題敘述大不相同。在處理比喻時要特別小心，否則在解析的過程中喪失了經文的主要信息，那就得不償失了。其他較清楚的經文，也會因找不到確定的解釋而難以宣講。

另一種完全不同的困難經文，並非本身不清楚，而是由於它觸及敏感或爭論性的問題。我們可以說，問題不在於經文，而在於會眾反應的態度。在此，傳道人良好的辨識力，對神話語的心領神會，以及他對神對人的熱愛，都和他的解經技能一樣重要。

此外，還有另一種經文，解析起來並不太困難，會眾也

很容易接受，但經文本身却隱含著潛在的複雜性，使解釋變得困難起來。這裡，我們祇能將這類經文放在批判問題上去討論了。遇到這種例子，傳道者就得決定，要在講章中運用多少術語了。這時，傳道人的學術素養愈好，他所運用的資料也就愈恰當，然而許多時候，簡單反而比複雜來得有效呢！筆者曾去聽一位在聖經公會服事相當出名的傳道人講道，想去學學他的講道方式。其實，說實在的，我祇是要去看看，爲什麼別人總是邀請他去講而不邀請我？然而令人驚訝的是，他竟然祇給會衆一種解釋，而對其他的解釋（可能是更生動的）則支字不提。從此我學到了一個功課：一般會衆祇喜歡聽一些簡單、清楚、不複雜的講解，這能使他們確信，自己已經了解該段經文及其應用。同樣的講章若對神學院的學生或對大學的知識份子傳講，很可能會相當失敗，甚至名譽掃地呢！下文中我想提供一個『比較好的方式』來處理複雜且常受爭論的經段。

基本上要考慮的，不僅是經文的『困難』，我們還要注意到聖經中不同文體類型在釋義與講章預備上的通則。一個段落的解釋必須與文性一致，舉例說，比喻、啓示文體和詩歌都有它們自己本身的特性。雖然有關『類型』的研究超出了本書的範圍，但它却是講道學中最基本的認識，建議讀者您務必讀一讀以下這篇文章：*The Genre of New Testament*，Gordon Fee 著，於 *Interpreting the Word of God*，S. J. Schultz 與 M. A. Inch 合編。³⁴

34. S. J. Schultz 與 M. A. Inch, *Interpreting the Word of God* (Chicago: Moody, 1976), 頁 105-27.

比喻

比喻對熟悉的人而言其長處的確多多，但要從這個文化轉化到另一個文化，其問題也一樣多多。瞭解第一世紀巴勒斯坦背景的講道者，最能把比喻講得中肯恰到好處。然而，講員若忽視了會眾對這些背景的不熟悉，那他的問題也是一樣多多，倘若會眾在這方面一直都矇昧無知，那麼從無知到知的路程。豈不就成了瞎子摸黑！但當我們想盡力捕捉某比喻的真實要點時，又往往會失去起初聽眾從該比喻中所領會和感受到的那麼清澈而有力。

講道者若在研究比喻時感到困擾，這是可以原諒的。如果讀者讀過十九世紀解釋比喻的作品，當會知道什麼是『寓意化』的解釋，也會以為傳講比喻的屬靈方式，就是挖出比喻中每個字詞因素或事件轉折的屬靈意義。反之，若跟隨 Julicher 反對以寓意解釋比喻的看法，我們就祇能在每個比喻中找出一個重點。但近代對比喻的研究却告訴我們，比喻是一種『藝術型式』，與生活有著許多對應關係。這與寓意化不同，它祇想從原先作者心中鮮活的色彩和心智狀況，來理解比喻中的整個故事，而不是要從每一個點去挖掘屬靈的教訓。對那些以現存環境為著眼來解釋比喻的人而言，必然會不屑於考據分析，而會一心一意按著自己的處境和理解來傳講。而那些緊跟著現代潮流解釋比喻的人，對結構主義當不陌生，也知道他們是以拱蓋的理念和價值觀念來解釋比喻。至於認識 Gadamer 所謂的『二種水平』的人就知道，要讓現

代人對耶穌當年聽衆的習俗、思想和價值觀有正確的認識，並不是一件容易的事。

要說明解釋第一世紀猶太人比喻的問題，我們可以從耶穌對法利賽人和稅吏的簡單故事著手。我們對法利賽人已有先入爲主的偏見，認爲他們都是驕傲的偽善者。同時，我們也從福音書中讀到，主怎樣仁慈的對待悔改的稅吏，因此就自然而然的同情這些人，相反的，甚至在我們尚未讀到法利賽人的禱告前，我們早已定意對他們毫無好感，於是我們惺惺相惜的聆聽稅吏們的祈禱。但耶穌時代巴勒斯坦的聽衆，對這兩個禱告就會有截然不同的領受。對這些聽衆來說，法利賽人中的確有些是驕傲和偽善，但從整體來看，法利賽人因對神的律法維繫著高標準的敬虔和忠誠而受到極高的敬重。另一方面，稅吏確被視爲貪婪、狡詐、賣國求榮的敗類而遭厭棄。因此，對耶穌排斥法利賽人却接納稅吏的這個比喻，聽衆們是會相當驚訝的！

顯而易見的，我們越了解比喻的文化背景，就越能適當地關聯到現代會衆的身上。再者，我們在神學院所學到的釋經原則，也必須謹慎地用在解釋比喻上頭。要好好看看上下文，在這比喻的上下文有什麼情況或對話？是否有什麼題目或要點是耶穌要在這比喻中回答或解決的？耶穌自己怎樣解釋？福音書作者又如何闡釋？結論部份的應用是否使比喻的意義更清楚？在這比喻中是否有那些顯著的高潮？也就是說，是否有那些足以引起當時聽衆注意的顯著記號？這就是酵母對麵團的效用。因此，在麵酵的比喻中，什麼是主要的概念就沒有問題了。但解釋上的問題仍然存在：到底這酵的本質是好還是壞的？然而一般來說，聽衆的注意力都是經由

出乎意料的方式方能引起的。在浪子比喻中大哥的反應就是一例。此外，我還得尋找該比喻的影響力所在，這才能使比喻產生真正的效能。

當我們處理完以上這些手續後，我們必須記住。耶穌之比喻強而有力的地方乃在於將聽眾帶進故事的情境裏頭，要他們在當時的環境中做倫理或道德上的抉擇，並將該抉擇應用在自己身上。就如大衛被先知拿單『引入』富人強奪窮人羊羔的比喻中，使他義正辭嚴地斥責富人的行徑時，才告訴他：『你就是那人！』同樣的，我們也要引入故事的情境，並發覺到自己也『身歷其境』。講道者的挑戰，就是要他能將會眾完全引入比喻的生活情況中，使他們認同其中的倫理和道德問題，按自身狀況適切地應用在自己的生活中。³⁵

譬喻

由於大部份的譬喻都短得幾乎無法像比喻一樣可以構成一篇講章，因此，我們不想在這裡多費篇幅來討論。若想正確解釋這類文體，讀者可逕行參閱有關的釋經學書籍即可。這裡建議一本好書，即 A. Berkeley Mickelsen 所著的 *In-*

35. 有許多關於傳講比喻的好書，目前有一本總結性的好書是，Robert Stein 的 *An Introduction to the Parables of Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1981)。另有二本對文化資料較有助益的是，Kenneth E. Bailey 的 *Poet and Peasant* (1976) 和 *Through Peasant Eyes* (1980)，皆由 Eerdmans 出版。

terpreting the Bible 一書。³⁶ 讀者可以隨時翻閱有關的段落，同時，在預備講章時可逕查後面的經文索引和主題索引，這會有莫大的助益。此外，注釋書也很有幫助。但這類書有時又用了不少的術語。因此 Richard Soulen 的 *Handbook of Biblical Criticism*³⁷ 可以為你解決這個難題。

敘事體

敘事文體似乎沒有什麼『難題』，不該擺在本節裡。的確，和比喻比起來這種文體是簡單得多。然而，它的確有著某些不明顯却是嚴重的難題。請考慮以下的可能性：

- (1) 會衆可能不清楚更廣的上下文；
- (2) 會衆可能不熟悉經文的背景（如文化、歷史，地理等方面）；
- (3) 經文中可能很難讀得通；
- (4) 經文中可能有神蹟的因素（見下文）；
- (5) 經文中可能看不出『道德上』的教訓，很難應用在講章中；
- (6) 可能很難從其中分辨什麼是規範性或非規範性的經文，尤其是在使徒行傳中；
- (7) 福音書中可能有一些記載上有出入的地方，需要做一番協調（見下文）。

36. Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 179–235 亦見註 2。

37. Richard Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 二版 (Atlanta: John Knox, 1980).

單單列出這些困難就足以引起我們注意了。舉例說，我們若常記得會衆可能不諳較廣的上下文，我們就會小心決定運用多少經文，或分成幾次來解釋，至於經文的背景，上文已經讀過幫助會衆設想自己處身於故事的生活情境中的重要性。如前所述，仔細注意講論的結構，也能幫助引導會衆進入經文，其他問題我們將在下文討論。³⁸

神蹟

神蹟故事的困難有兩方面：辯護與應用。在此，我們不想討論神蹟在哲學和科學方面的問題，我們所注重的是，應當怎樣把這些問題導入我們的講章中。某些為神蹟故事辯護的文章，對會衆很有用，當然，尤其是青年人和大學生。然而，過分強調這點不僅會轉移講章的原來目的，還會為會衆惹來原本沒有的困擾。

對講員來說，更重要的應是『應用』。我發現有兩個相關的問題：第一、我們可能誤解耶穌行神蹟的目的和使徒行傳中繼續有神蹟的原因；第二，我們應怎樣找出該神蹟在今日的屬靈意義。長久以來，我們一直視神蹟在基本上是做為證據用的。約翰福音的確把『神蹟』當作『記號』，用來表明基督是『神的兒子』，或許我們也因此認為，符類福音中的神蹟也是同樣的目的。不錯，耶穌的身分和權柄是以其神蹟來印證的。他在馬可福音二 10～11 清楚說道：『但要叫你們知道，

38. 亦見 Greidanus 在 *Sola Scriptura* 中有關主觀和客觀論的專文。

人子在地上有赦罪的權柄，』於是就對癱子說：『我吩咐你起來，拿你的褥子回家去吧！』

然而，耶穌也因其他理由施行神蹟。福音書清楚記載，耶穌醫治和餵養（參見餵飽五千人的經文）的神蹟，乃是因為憐憫他們，同時，他的神蹟也爲了要彰顯天國的權能。他告訴法利賽人，當他靠著神的靈趕出污鬼時，『這就是神的國臨到你們了！』（太十二 28）。這類神蹟是耶穌繼續對抗撒但及其惡勢力的一部份行動，當七十二位門徒傳福音回來向他報告說：『主啊！因你的名，就是鬼也服了我們』耶穌就回答說：『我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣』（見路十 17～18）。或許在使行徒傳中所施行的神蹟，也和耶穌神蹟的目的一樣。希伯來書的作者就強調其中的一方面：『神又按自己的旨意，用神蹟奇事和百般的異能並聖靈的恩賜，同他們作見證』（來二 4）。

因此，傳道人在傳講神蹟時，務必自己先瞭解，也讓會衆明白該神蹟的目的何在，這神蹟是在怎樣的情況下施行的。當然，神蹟的目的有時是多重的，但總會有一個是主要的。講章的目標務必與所傳講之神蹟經文的功效相關聯。

傳講神蹟的第二個難題，在於許多講道者常將神蹟『寓意化』。在此我們仍要從約翰福音著手。這卷福音書中的神蹟，的確有它的象徵意義，在約九醫治瞎子的神蹟中尤爲明顯。在這例子中，約翰爲耶穌與法利賽人間有關屬靈瞎眼的對話，做了一個清楚的結論，但這並不是就開了張合法的執照給講道者，讓他可以將所有醫治的神蹟都給『寓意化』。說也奇怪，有些講道者爲聖經的歷史真實性辯護，並且批判那些以聖經在歷史性上有誤，或其歷史真實性不頂要緊，卻仍

能找出聖經真理的人，反而全然忽略經文的歷史情境、功能和目的，而將神蹟做通盤的靈意化應用，這種矛盾也發生在強調預表的人身上，醫治這種病態的方法，與前所述的一樣：要觀察歷史的情況，檢視經文思想，對話和行動的結果，並核對緊臨上下文的句子等等。我們可以用可四 35～41 做個例子，這是個平靜風浪的神蹟。不錯，耶穌是可以平息我們生活中的風浪，但這樣解釋祇會減損耶穌確實能阻止自然破壞力的歷史真實性。同時，這也會忽略整個故事的真正高潮，乃在神蹟敘述之外的門徒的回應。『他們就大大的懼怕，彼此說：「這到底是誰？連風和海也聽從他了！」』這故事的焦點放在耶穌擁有超自然的權能上，且至終擺在他的身分上。倘若有人以為，一個講員誓死為基督的神性辯護，就會無法在這故事中把這教義擺在正確的地位，那就事態嚴重。但話說回來，我們也可以削弱一下該故事中滿有權能的基督論信息，而將之應用在我們生活中的風浪上。

語意不明的經文

我們若要詳細討論晦澀經文，本書就得改成注釋書，因此這裡祇能考慮一些最必要的步驟。當然，最基本的就是參閱近代優良的注釋書，並運用釋經學的好原則。熟悉 *New Testament Abstracts* 及其他有關雜誌的講道法，必然讀過近代解決這類經文的方法。一段經文之所以晦澀，其原因總在一個以上。其一，該段的某些字詞很少出現在新約中，甚至祇出現一次的；也有的是很難在其他經卷上找到相同用詞的；或者是文法上有困難的；有些則是讀起來和上下文不很

順暢。諸如此類的問題，講道者就必須在講道解釋之前好好做他的『家庭作業』，免得誤『神』子弟了。

若在我們研究過經文的意思之後，仍覺得語意不明，或仍有在看某些解釋上的難題時，我們又得面對另一個問題：要不要向會衆解釋我們的困惑呢？依我個人意見，應該說但要格外小心，因若會衆常常聽到經文的意思晦暗不明，會動搖他們對聖經的信心，至少也會使他們對了解聖經的能力大打折扣。講道者或許以爲自己在解經，闡釋上盡了職守，或以爲在聖經權威上提高了自己的身分，但他可能敗壞了會衆自行研習神話語的動機。

依個人拙見，處理晦澀經文的最佳途徑是：第一，先決定該經文的晦澀程度對會衆是否大到非解釋不可，是否關係到講章中整段經文解釋的要旨。其次，若然，我建議簡要地說明一下經文語意不明的原因即可。例如，講道者祇要說明，這些暗晦的原因不外由於文化、語言的隔閡、出現的次數太少，以致無法完全從我們的文化時代來了解。他必須這樣作，才能避免他是在暗示聖經難懂，也因此我們必須獲得當年聽衆的所有資料，才能排除解釋上的困難。第三，他必須選擇一個最可能的意思，按他所瞭解的來傳講，千萬不可把兩三種意思平等排列，免得會衆無所適從。他是必須誠實認可其他的解釋，但也必須決定一種解釋，協調整段經文來幫助會衆。第四，他不必把解經的過程都推給會衆，除非是很清楚且對研經很有幫助的。總言之，越簡單越好。

經文校勘上有困難的經節

上文我所提出來語意不明的經文，幾乎在每一個細節上

都可以應用在不確定的經文上，祇是在這裡有個更大的危險。一個人若認為他的聖經無法正確傳遞原來作者所要表達的信息，會嚴重敗壞他對聖經的信心。儘管講道者多麼能解釋抄本在承傳過程中如何造成某些不可避免的錯誤，也不論他怎麼解釋這些錯誤如何不會影響到原文的整體性，總會有些聽道的人聽不到他的解釋的。

除非會眾所用的聖經和講道者所用的版本不同，或者是我們所用的聖經都有標明異文的附註，否則最好不要提到無法確定的經文，我建議講員記得同時告訴會眾，這些異文對原來信息的整體性毫無影響，也不會使聖經中原有的教義失去任何支持的證據。但這不是說，不同的異文對教義不會有任何影響；而是說，任何受到異文影響的聖經教義，都有其他廣泛經文的支持。

對某些講員而言，他若信服於過去數十年經文校勘學者所努力研究的成果，就必然會存在著某種特殊情況，即一方面學者們宣告『欽定本聖經』(King James Version)所根據的抄本不夠好，有許多不準確的地方，另一方面會眾卻持另一種觀點，而且祇用欽定本，這兩方面的認真態度，我們都要承認，也要尊重。讀者若要深入瞭解，可參閱 D. A. Carson 著，³⁹ *The King James Version Debate* 一書。這類爭議應該盡量避免在講壇上提出，免得絆倒了未信或初信的聽眾，或許可以將某些這類的課程開在主日學裡。

39. D. A. Carson, *The King James Version Debate* (Grand Rapids: Baker, 1979).

格言

格言和譬喻類似，必須先辨認出來後才能解釋。在此，對解經學的認識和優良解經注釋書的使用是非常重要的。此外，我們還得看出該格言是否引自舊約作為例證之用，而非視之為不可改變的真理。我們都知道，格言可以用來表現互相牴觸的觀念。例如：『一日不見，如隔三秋』和『眼不見為淨』看起來完全牴觸，但我們也知道二者都有真實的成份在。這些都祇是用來做為例證，而不是宇宙性絕對的真理。當耶穌說：『不抵擋我們的，就是幫助我們的』（可九 40）時，並不是指宇宙性的真理，他乃是指那些服事他卻不是門徒之列中的人。我們可以從可九 38～41 看得更清楚。因此，這節經文與路加福音十一 23：『不與我相合的，就是敵我的』並不衝突，因這段經文的上下文是有關鬼王別西卜的爭論，旨在表明涇渭分明，每個人都必須面對抉擇：歸屬基督或反對基督。

對這類出現在聖經中的格言，我們不必太過份視之為幫助會眾以常識來解釋聖經的好機會，因會眾不像講道者擁有不少注釋書或工具書，但他們確實可以從格言中學習到有益於他們個人研經的好東西。

與文化有關的經文

從某些方面來說，這類經文是最難傳講的部份。從釋經學來說，我們一方面要小心免得將當時文化層面的事物絕對化，硬是帶到我們現代文化的生活中來，另一方面也不可爲了做文化上的轉化而失卻了中心信息。從教牧學來說，我們會發現有些會衆無法理解或根本就無法接受這樣的事實；即聖經必須做某種程度的修飾後，才能從這文化應用到另一文化中。這種困難尤其會發生在執著與新約時代文化背景有關之某幾項特定信仰爲其傳統的教會中。他們甚至宣稱，像彼此洗脚或男女地位有別這種儀式的實施對視之爲重要的人可以很容易產生自然而然的反應。

文化的關聯性不僅是個難題，它對基督徒更是饒富意義呢！那就是，基督教教義從來沒有也將永遠不會與人的生活脫節。我們若能肯定基督教觸及生命的所有層面和角度，我們就該承認這對起初第一世紀的表現來說，該是同樣的。然而，像連體嬰一般，當我們想要找出安全正確的分割點時，難處就來了。再者，倘若聖經作者在他的某一個意見中把文化與神學結合在一起，那困難就更麻煩了。

這類經文的典型在林前十一 3~16。第 3 節所說：『……基督是各人的頭，男人是女人的頭，神是基督的頭』，清楚是神學性的，但我們必須了解『頭』對保羅和一世紀的哥林多人是什麼意思，到我寫這本書時，新約學者仍在苦心搜尋這問題的答案呢？當保羅說到一個婦女若不『蒙頭』(5 節)

就表示『羞辱』自己的頭，如同『剃了』頭髮一般時，他所指的究竟何事呢？他是否指著要把頭髮梳繫起來，不可像當時的妓女披頭散髮？或是說要用別的東西蓋在頭上？這怎麼會和『羞辱』有關呢？保羅是不是把『剃頭』當作淫亂的羞辱記號？為何他要那麼專注於『羞辱』這個想法呢？他在第 6，14 節繼續提到同樣的觀念。顯然的，這段經文承襲了當時社會對婦女角色和外表的觀念。同時，保羅仍繼續使用『神的形像和榮耀』這樣的神學用語(7 節)。這段經文雖算複雜，但祇有在採用教義進路時，才會把會衆蒙在鼓裡而不見真相了。

從教牧上來看，也在釋義學方面的問題一樣難以處理。其中一個問題是，有些人認為，當我們說聖經有文化關聯性時，就表示聖經是相對文化中的產物。或者有人會說，由於文化的相對性，聖經可以隨不同文化而改變。其實我們應該認定，聖經中的真理永不改變，倒是文化需要改變。林前十一章有其不變的真理，但對婦女的態度以及婦女穿著的文化意義就需要改變。在數十年前，當短髮還未流行時，婦女的髮型根本不代表什麼意思，那像今天這樣！因此，我們也可以不管第一世紀哥林多市婦女的髮式了。帽子的款式改變，在今天可以有也可以沒有文化的意義。因此，本段經文所要指的是婦女的順服，但這並不是說林前十一章的蒙頭不重要。相反的，我們應該努力去明白蒙頭的意義，並將其神學真理適切地表現在今天的生活中。這一切都要按會衆的良心敏感度以及對神所啓示之話語的順服態度來施行。

爭論性的經文

本章所討論的大多是爭論性的經文，有些是語意不明的，有些則是與文化有關的，有些雖意思無法確定，但無需爭論。這裡所說的爭論性經文，是指易於惹起對立解釋，且其解釋又都為某些教會所獨樹一幟的經文。一個明顯的例子是希伯來書六 1~8 和十 26~31。此處的教訓似乎是支持亞米念派的神學立場，但持加爾文派聖徒保全教義的人，就大肆反對。除非全會眾都屬於改革宗傳統或衛理宗傳統，否則總會有些聽眾不高興講員所說的。其他還有許多爭論的經文，其中的幾個例子是：有關方言的使徒行傳二章和林前十四章；有關神主權的羅馬書九至十一章；有關被提和大災難的帖前四 13~五 11 和帖後二 1~4；以及有關千禧年的啓廿 1~10。雖然在此不宜多作解釋（否則會離間半數的讀者），但簡要的提出一些處理這類經文的方法，應是有幫助的。這方法簡單的說，就是要『寬大而明晰』。這類經文可以按講道者自己的瞭解和傳統做清楚而一貫的講解。部分或甚至全部都不同的解釋，可以在以下的立場來傳講，即承認其他相信聖經的基督徒也可以有他自己的解釋。講員對其他立場的解釋持寬大的態度，對彰顯基督身體的合一見證會有正面的影響。同時，對在場聆聽的非基督徒也會有好處。我們都知道，基督教會在洗（浸）禮、主（聖）餐這樣的教義上，各持不同的觀點已有好幾個世紀，因此也沒有理由不准別人在末世論、救恩論和靈恩方面持不同的觀點。

近來有一種越來越好(或越糟)的情形，就是從某些多元教義的福音派神學院畢業的學生，對爭論性的問題與有關的經文持開放的心胸。如果這種情形是爲了忠於原文而不是爲了傳統，那是值得嘉許，但這種狀況若是由於優柔寡斷的解經所助長的，那就危險了。然而，我們都有一個共識，即所有講員無論是對教義上有問題的、無法確定的，或對在兩者之間的經文，都要使它們發生功效。希伯來書六章有些明確的禁令，無論講員是否持其一貫的教義，他都可以熱心地傳講其中的內容：做假的告白或在試煉中背棄信仰的都會受到定罪。而帖前四章，無論是對災前、災中、災後的人，都可以得到安慰。帖前五章，不管講道者持怎樣的末世論，都可以爲不信者將來的審判提出警告。但這不是說，所有的相異之處都可以(或應該)掩飾起來；而是說，講道者若按經文的生活背景，考慮其整體文脈和該段經文的目的，就可以靠著聖靈的大能傳講，即使對那些在某方面與講道者持不同觀點的聽衆，也都能成全神在該段經文中所訂的目的。

預表

這問題在舊約的解經中比新約來得嚴重。要傳講舊約的人，必須先瞭解經學和預表解經的各種不同方法。對新約中並有以預表來解釋的舊約經文，講道者也必須先決定，是按嚴謹的預表原則來解釋，或是採取較彈性的方法。而對新約的解經，就又是另一回事。講道者必須將經文回溯到舊約去，將某些經文對應到舊約中相關的人、事、物，或事件

上。提到這個，我們馬上會想到馬太福音十二 39~41 的約拿；林前十 1~4 的逾越節；以及彼前三 20, 21 的洗禮和挪亞的方舟。馬太福音中有個特別的問題；某些經文看起來像是『引用』舊約的經文，但却與舊約原來的經文大異其趣。其中一個例子是太二 15：『……這是要應驗主藉先知所說的話說：「我從埃及召出我的兒子來。」』在此，舊約原來的『我的兒子』是指以色列百姓，而新約是指孩童耶穌。因此，這節經文的解釋就必須合乎新約所指的這兩種意思。進一步的研究發現，馬太在這裡所回溯的不是歷史事件本身，而是回溯到先知何西阿對此的解釋。以色列是神的『兒子』，而耶穌是神的獨生子。事實上，這節祇是馬太福音中這類型用語的一小部份，馬太花了不少篇幅來描寫以色列與耶穌的平行經歷。無論這是否就是『預表法』，其解釋的原則仍然一樣：必須同時維持舊約以及新約經文文脈的整體性。任何人解釋新約，若偏離了舊約的歷史文脈，無論他的信息看起來如何『屬靈』，他都是忽略神在舊約文脈中的真理和工作的進展，而且也都是落在誤謬之中。

多重意義

這範疇特別和約翰福音有關，該作者有時會用一個詞來表達二種概念，或用多詞表達同一概念。實際上，約翰福音中的兩個主要特色是互補的。同義詞的使用，最出名的例子大概是約廿一 15~17，其中使用兩個不同的希臘字來表達『愛』。許多講道者都假定這兩個字有極不同的意思，以致當

彼得聽到耶穌第三次問他時用較弱的『愛』，就覺得受傷了。然而，我們若知道約翰對同義詞有偏好，那麼彼得受傷的原因應該是，耶穌三次問他同樣的問題，使他想起三次不認主的事。

另一個特色剛好相反，就是一詞多義，我們可以從約三 3~8 看得很清楚，耶穌在此說到『重生』。希臘字 *ἀνωθεν* 也可說是『從上頭生』。當然，這種說法與 1970 年代以後美國教會常用的『重生』大不相同。

另一個例子是約九 39~41 的『瞎眼』，是耶穌在醫治瞎子以後指着法利賽人在靈性上的瞎眼說的。其次，在約十一 17~26，耶穌使拉撒路復活的故事中，『復活』或『再活』也有雙層意義。同樣的『舉起』可以指耶穌釘十字架，也可指他最後的得榮(約三 14；八 28；十二 32, 34)從各文脈來看，主要似乎是談到釘十字架，但約翰確實常用這動詞(*ὑψώω*)來說明『高昇』。這在徒二 33 和腓二 9(採 *ὑπερυψώω* 型)亦可見到。

最具特色的雙層意義的例子是約翰所使用的 *πιστεύω* (『信』)這字。抓住這字的不同意思，不但可以幫助我們明白約翰福音，更對我們的佈道事工大有助益。由於『信』字的重要，我們通常就會認為，『信』的人就是神的真兒女。然而，從約二 23~25 我們發現，當許多人看見耶穌在耶路撒冷所行的神蹟後，信了他的名，但耶穌却『不將自己交託他們，因為他知道萬人。』這說明他們的信並非『得救的信』，因為聖經接着說：『也用不着誰見證人怎樣，因他知道人心裏所有的。』這個『人』字成爲下一章(第三章)第 1 節的轉折字：『有一個法利賽黨的「人」，名叫尼哥底母……』(原文)約翰

在第二章結尾顯然是要說明，他們信耶穌祇是表面而膚淺的，祇有耶穌知道『人』心裡的事。約翰在此真正要說的範例，是對耶穌抱滿懷希望回應，却尚未『重生』的尼哥底母。

『信』的雙層意義也出現在約八 27~41, 30 節：『耶穌說這話的時候，就有許多人信他。』接着說：『……對信他的猶太人說：「你們若常遵守我的道，就真是我的門徒，你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由。」』（約八 31~32）言下之意似乎是說，百姓並沒有在深層的得救之信中『信』他。事實上，42~47 節就清楚指明，他們仍舊屬於他們的『父魔鬼』。我們今天有一個需要，就是辨認一個人可能『相信』基督福音的真理，却不一定就有聖靈真正的重生。缺乏這種辨識，會對我們所要求結出與悔改相稱之真『果子』的人造成莫大的傷害。同樣，有了這層了解，也可幫助那些因某些自稱為『信』耶穌却未有真『重生』之人而跌倒的基督徒。雅各也在他著名的『信行篇』（雅二 14~26）中把『信』當做雙層意義。NIV 翻得好，它把 14 節的 λέγει 譯為『聲稱』（和合本作『說』），且把 ἡ πίστις 譯做『這樣的信心』（和合本作『這信心』）。

解經者會發現，要對會衆傳講一詞多義的真理並不容易，因他不可以讓會衆對聖經是清楚而明確的信念發生動搖。他必須告訴會衆，這是種合理的文學方法，可以使我們更清楚文章的脈絡。

敏感章節

這類章節在解經書中，或許不如在宣道學書中那麼重要，原因是這類章節並不能在經文上提供教牧事工多大的幫助，但還是值得在此提一提。的確，當我們按着聖經傳講時，總會碰到一些很難公開討論的章節。在舊約中確實有些過份露骨的詞句，這在新約裡較少看到，但還是有些乍看之下令人感到驚訝的字、詞、或教訓。例如保羅在腓三 8 所用的 $\sigma\acute{\upsilon}\beta\alpha\lambda\alpha$ 這個字，其意思是『垃圾』（和合本作『糞土』），但有些講員却喜歡故意誇大其詞，逮到機會就大肆引入一些不堪入耳的穢詞污語。

另一種敏感的章節是有關『地獄』的經文。很不幸的，許多講員都一窩蜂地絕口不談這類經文。然而，我所企求的是，我們應該注意到，以永火不滅來形容地獄可能會讓聽眾感到反感而完全聽不到福音信息的事實。我們所需要的是，滿有愛心、忠實地解釋聖經所教導的。常有人說，除非帶着眼淚（至少是在心裡），原則上不要傳講地獄。的確，基督教的福音在某些方面是有些『傷感情的』，但若想以差勁的語意學和草率的講台表演來沖淡這種傷感情的成份，恐怕祇會扭曲聖經有關地獄的啓示，且對神要扎入人心的真理毫無幫助。

另有些教導看起來很誇張，如挖掉眼睛（太五 29），這需要小心處理，免得有人真以為耶穌真的要我們自割自毀而棄絕了福音。此外，如耶穌教導有人為天國的緣故自關的

事，也應善加處理、解釋清楚。我認識一位仁兄，他真的就照這節所說的，把自己給闖了。我們必須常常對會衆的思想和情感有敏銳的感受。

福音書中的不協調

這類困難對曾經研究過福音書中平行經文的人，比那些祇瀏覽過其中一卷的人要來得更尖銳些。而且，許多(若非大部份)神學院的符類福音課程，也都祇做字詞上的比較研究，而不從較廣的範疇來看符類福音書之間的『和諧性』。

從研究中發現到福音書之間有許多相異處的講員，以及以和諧性看待福音書却從其中觀察到次序與記錄亦有所不同的講員，都必須記住一件事，就是多半的會衆都不知道有這些殊異的存在。同時，無論是為自己的滿足而處理這些不同記載之經文的講員，或是根本就漠視這些相異處的講員，他們都當了解，這兩種方法都會對會衆造成難題。這也就是說，我們不但需要教牧的敏感度，也需要學術性的認識。筆者建議，與講章無關重要的相異經文，和那些在會衆心目中並不存在的不同記載，不需要拉到講章裡面來，但明顯而有意義的相異處，就需要做些註解。例如：當講到約翰福音中耶穌潔淨聖殿時，講員可以說：『相信我們當中有不少人在另一本福音書的結尾讀到過同樣的事件，但我們不能確定，到底是一次或二次潔淨聖殿。然而，對約翰來說，把這事件擺在福音書的前面是很合理的，因為……（可以關聯到約翰神學的相關題目）。許多學者都認為，的確有兩次的潔淨聖

殿，但也有人認為，福音書作者在聖靈引導下，有時並不按時間順序寫作，而是將相同或類似的題目擺在一塊兒來強調該主題，因此我們可以相信，聖靈引導約翰把潔淨聖殿的事蹟寫在前頭，而其他作者則將它擺在後面。假如在座弟兄妹妹想進一步研究這個問題，請私下和我聯絡，另外安排時間詳談。』

在某些教會，即使是這樣的說法都會惹來一些麻煩。因此，最好的辦法是，照着上下文來剖析潔淨聖殿的意義，使約翰的神學主題清楚地呈現在會眾的心中。而該事件被編寫在約翰福音起頭部份的原因，不需要和符類福音的結論混為一談。倘若某些時候要傳講符類福音中有關潔淨聖殿的信息，同樣的也可照該段經文的文脈來解釋即可。

另一個難題發生在耶穌騎驢進耶路撒冷城後諸事件發展的順序。馬太對耶穌在聖殿中的事奉以及咒詛無花果樹的描寫，其順序與馬可所記的不同，但這點不同並不能做為講章的某個目的，我們反而應該這樣說：『我們當中可能有些人已經發現，馬可比較照時間的順序記錄這些事件，而馬太則比較喜歡按着主題來編寫，也就是環繞耶穌教訓的事件收成一組，並與環繞咒詛無花果樹主題的事件分別開來。這樣，聖靈就可從兩個層面——時間的與主題的——向我們啓示該事件的信息了。

我們從太八 5~13 和路七 1~10 找到另一個有關百夫長僕人的例子。馬太記載，百夫長自己一個人去見耶穌，但在路加福音中却是託猶太人的長老和幾個朋友去的。馬太的觀點是照當時的習慣寫的：接待官長的特使就是接待官長本人。這對使徒職份來說也是一樣，這就難怪馬太都照這樣的

路線一路思想下來。相反的，路加總是在強調，基督教與猶太教之間存在着密切的關聯。路加常表示，敬虔的猶太人與敬虔的外邦人之間有着同一個靈，使他們的心向耶穌的信息敞開。或許這就是路加加上些細節的好理由：要顯示出百夫長的敬虔以及猶太領袖對這個外邦人的好感。這樣的解釋對某些講員來說，並不覺得適合於會衆，但在某些情況下，針對某些特定的羣體，這樣的解釋確可以幫助會衆明白各福音書的不同貢獻。

簡言之，講道者一方面要避免傳講容易惹起麻煩或無法在講章中解決該麻煩的題目，即使是那些不是特別複雜的經文，也不需要刻意花時間去介紹其間的困難，否則就沒有足夠時間傳講該經文的主要教訓和實際的應用了。另一方面，講道者也不必因為沒有指出福音書中的某些特性而感到罪咎，他祇需要讓人們自由去觀察聖靈所默示的福音就可以了。

我自己的建議是，按着解經的順序系列，一個一個地來傳講，這樣做可以避免和其他福音書記載上不盡相同的困擾。然而，若爲了更生更動地描繪耶穌和祂的教訓，不得不引述其他福音書的平行經文時，祇要處理得智慧，也是相當合宜的。而那些祇是在文學語法方面有困難的經文，祇能在適當的時機和情境中來處理，譬如在高級研經班中，這樣會比較有足夠的時間思想。至於某些明顯的難題，是大多數會衆都知道的，則需要簡短而有智慧地掌握，好增強會衆對聖經的信心。

最後一個建議，是有關語意不明的經文。簡短而好的方式總比長篇大論來得高明。如果該晦澀是由於希臘文句子結

構或文法的困難所使然，那麼，聰明的話，就選擇一種適當而清楚的譯文（當然得在我們有能力決定什麼是正確翻譯的情況下囉！）但這也會有危險，因為所選擇的意思可能是我們一廂情願的解釋，不一定就是經文本身所要傳達的！大體來說，和合譯本的譯文是相當清楚的。大多數人不喜歡聽長篇大論的解釋，他們祇想聽他們能拿來運用的信息。因此，若經常採用與我們慣用之譯本不同的譯文，會有暗示該譯本譯文有誤之嫌，這是不智之舉。倒不如這樣說：『我想某某譯本對這節的翻譯，更能以中文的方式表現原文的意思。』

徐亞伯譯

10

實例

我們既然耐心地看過了前面的說明，我們該如何實際地把它應用在講章的預備上呢？不少經文的大綱已在前面提過，這裡我們要拿羅馬書六 1 ~ 14 做個例子，且按照前述的步驟來處理。在每個步驟中所花的時間，要視我們的目標、可用的時間和對希臘文的造詣而定。未學過希臘文的讀者不必氣餒，您一樣可以按着大部份的步驟來做，而學過的人就更該在適當的時機，好好應用在希臘文課中所學到的知識了。

綜覽文脈

觀察背景

當然，羅馬書的背景我們都知道，勿需在此多做贅述，

但在講台上需要做一點介紹。即使是在解經講道中，我們也要假設會衆當中定會有一些不知道該卷背景的人。

留心緊臨上下文

我們必須解釋保羅在這裡的思路和第五章的結論，以及他對『恩典』的強調。第五章的結論應該就是六 1 的結締組織，尤其是『恩典』這詞。我們也需要解釋，為何保羅覺得有必要堅持恩典不能拿來做為犯罪的藉口之理由。

主要特點與主題

本章一開頭就指出罪的問題，但若要詳細闡明本段信息，則需要觀察整段的主題和結構上的特點。其實本段也祇是一系列詰問語法中的一環（參六 1，15；七 7，13）。這會在下文談到經文文體段中再詳細討論。整個六、七章就是這些問句所架構的。

實用解經

本段的許多項目都深具意義，必須預先研究。這裡無法列出所有主題，但有幾項是需要特別注意的。像『罪』和『恩典』大概在解析整卷時應該已經解釋了，現在該是解釋某些新詞的時機，如『向罪死』和『受洗歸入基督耶穌』（以及『受洗歸入他的死』等）。此外，像『向罪……看自己是死的』這

樣的片語也應該解釋，一定有許多會衆不懂這是什麼意思。所有這些羅馬書中的主題，在教義上都很重要，而本段更要加上倫理上的重要性。

解經大綱

下面是經文的格式排列，所採用的版本是和合譯本，但爲要配合希臘文，必要時做一點調整：

- 第 1 節 這樣，怎麼說呢？
我們可以仍在罪中
叫恩典顯多嗎？
- 第 2 節 斷乎不可！
我們在罪上死了的人
豈可仍在罪中活著呢？
- 第 3 節 豈不知
我們
這受洗歸入基督的人
是受洗歸入他的死嗎？
- 第 4 節 所以我們藉著洗禮
歸入死
與他一同埋葬，
原是我们
像基督從死裏復活一樣
藉著父的榮耀
一舉一動也有新生的樣式。
- 第 5 節 我們若與他聯合
在他死的形狀上，
也要與他聯合
在他復活的形狀上。
- 第 6 節 因爲知道
我們的舊人和他同釘十字架，
使罪身滅絕

叫我們不再做罪的奴僕，

第 7 節 因為已死的人是脫離了罪。

第 8 節 (如今)

我們若是與基督同死，

就信

必與他同活。

因為知道

基督既從死裏復活，

就不再死，

死也不再做他的主了。

第 10 節 他死

是向罪死

祇有一次，

但他活

是向神活著。

第 11 節 這樣，你們也當算自己

向罪是死的

向神却是活的

在基督耶穌裏。

第 12 節 所以，不要容罪在你們必死的身上做王，

使你們順從身子的私慾，

第 13 節 也不要將你們的肢體獻給罪

作不義的器具，

倒要將自己獻給神

像從死裏復活的人，

並將肢體獻給神

作義的器具。

第 14 節 罪必不能作你們的主，

因你們不在律法之下

乃在恩典之下。

經文文體

敘事型

無。

散文型

本段中有幾處強烈的對比，有生與死的對比，有獻給罪與獻給神的對比。此外也有一些比較的用語：如第 4 節的『叫我們……也有』和『像……』等。我們在第五、六章可以發現一些重複的問句，現在是連續的 4 個問句：『這樣，怎麼說呢？我們可以仍在罪中，叫恩典顯多嗎？』（六 1）；『這却怎麼樣呢？我們在恩典之下……就可以犯罪嗎？……』（六 15）；『這樣，我們可說什麼呢？律法是罪嗎？』（七 7）；以及『既然如此，那良善的叫我死嗎？』（七 13）。這裏也有重複的鑰詞和概念，如第 5 節的『死和生』，『與主聯合』；第 3、4 節的『歸入』重複三次；第 12、13 節的『身體』……等等。在 14 節達到了高潮，這裏指明了復活是決定性的關鍵，它使罪惡、死亡和轄制，變成了順服、生命和自由。在基督的死和復活中所成就的，都要在我們的生活中顯出來。在基督和基督徒之間，總是有著相互交流的情況，祂怎樣，屬祂的人也怎樣。在第 9 節有一個例子：『因為知道……』同時，在 14 節的高潮裏也是：『（因為）罪必不能做你們的主……』。

語意型

有些散文的文體是基於語意學的文體而寫的，如『生』與『死』。這些也形成了語意型的一組，如生命與死亡的整個範疇，以及新造與舊造的整體範圍。當然，其間會有些重疊的地方，例如：『復活』是生命與死亡之語意學組以及『死』、『已死』、『死人』、『埋葬』、『活過來』與『生命』的一部份，但同時，『復活』也與第 4 節的『有新生的樣式』有關。這裏有一些對比：基督死，基督活；我們在死的形狀上與祂聯合，我們在復活的形狀上與祂聯合；獻給罪作不義的器具，獻給神作義的器具等。這裏也有一些相互的文法，是不言而喻的：如『向罪……死，……向神活』（11節）。這些例子當中，有些也是對等的：『與祂同死／活』，『與祂的死／復活聯合』，『與基督一同埋葬／復活』，『作罪／義的奴僕』等等。在此也有些語意學範疇中的其他辭彙，可能會因其不同的寫法而忽略的，如表示目的端詞 *ἵνα*（『爲了……』）和表目的的不定詞 *τοῦ μηκέτι δουλεύειν*（『叫我們不再做……奴僕』）。

結尾處理

這裏我們還得認識帶有感情的『色彩文體』。在這裏，藉著『斷乎不可！』（*μη γένοιτο*）的表現，帶出了強有力的震撼和嚇阻力量。前面所提的詰問句也提供了感情上的挑戰和催促作用。我們現在要看更深一層的結構，或許最明顯的例子是在第 3 節。文法學家稱之爲『表面結構』的『這受洗歸入

基督耶穌的人』這些字，是『我們受洗歸入基督』的關係形式。但這樣的陳述需要解釋，講者必須先讓會眾明白『受洗歸入基督』究竟是何意思，之後，會眾才能明白這個關係子句的真正意思。最後，我們要用一句話來總結這段經文：我們不可繼續過罪中的生活，因為正如基督藉著死結束了祂在地上的生命並藉著復活開創了新的生命一般，所以我們在道德上也已向舊的生命死了，並照著與基督同活而有的新生命，使我們可以完全歸向神。

功效與應用

現在我們要談到這段經文的功效和應用。在原文的文脈中，原就有預防人對恩典的誤解。這卷書的讀者，大多數都是保羅未曾謀面的，他當然也就不會假定，他的讀者都已知道在死與復活上與基督聯合，除非他好好的給他們解釋。他想要造成的結果，我們可以容易地從他的辯解和 11~13 節的命令式中分辨出來。其功效大致可以由以下數項來描述：(1)感情上的激勵。因保羅使用了強烈的感情性語氣，造成了催促的作用；(2)處理教義上的問題。我們可以感覺到他的為基督教恩典觀念辯白的口氣；(3)表明基督之死和復活的果效與基督徒生活的因果關係；(4)奠下行動的基石，尤其是 14 節；(5)倫理教訓。本段並沒有處理特殊的情況，祇是提供聖別生活的基礎。有本小書專門在談這段經文，是多年前 J. Oliver Buswell, Jr. 博士寫的，書名是 *Why a Christian Does not Lead a wicked Life?* 如果為了現代讀者的口味，或

許可以把“wicked”改為“sinful”。

到此，我們可以用前面的大綱，一點一點地回答本段經文所提出的各個問題，或是接著上面所觀察到的，將各小段賦與小標題：(1)與基督同死；(2)與基督同活；以及(3)本段最後所邀請的抉擇。這最後一句，如我們所觀察的，是基本的也是最高潮的，可以做為我們講章的結論，不管是最後一點的一部份，或是分開來做成獨立的一點都可以，或是與一個適當的故事合用也可以。

從本節所要討論的功效來看，了解會衆的需要便變得相當重要了。對初信者而言，最多花些時間和他談論本段經文的各個教義的重點，讓他們明白什麼是恩典，什麼是基督徒弟德的基礎。對那些對道德生活不很關心的弟兄姊妹，我們講道的語調就要更激動而感情些。倘若牧師認為，會衆對福音與基督徒生活之間的關係缺乏認識，因而產生了一些倫理上的難題，他就可以強調本段經文基要真理方面的信息。

這是段困難經文嗎？我想是的，因為受洗歸入基督和祂的死是大部份會衆無法明白的，像第 6 節『舊人』、『罪身』這樣的辭彙，以及 11 節『向罪看自己是死的』這樣的句子，豈是容易了解的？在此有一個危險，由於本段經文中的許多片語對基督徒來說，早已思空見慣，因此，講道者不見得會知道，他的會衆需要了解多少、應用多少。

講章形式

那麼，我的講章怎麼寫呢？主要的特點是什麼呢？我要

留給會衆怎樣的印象呢？我怎樣可以讓他們採取行動呢？這些怎樣才能合乎整卷的羅馬書呢？

我們從最後一個問題開始，也就是從一至四章所教導的因信稱義的教義開始（當然也會看看貫穿全書的一些主題）。注釋家對第五章應屬前四章或屬第六章以後，莫衷一是。我認爲，羅五 1～11是因信稱義之結果的總結：我們已擁有平安、喜樂、和希望（參前面的大綱）；而羅五12～19則在介紹保羅對基督之生平與工作的重要觀點：亞當與基督之間的平行。這就預備了我們從兩方面來進入第六章：(1)我們清楚意識到兩個世界，一個是亞當的世界，死亡的範疇；另一個是基督的世界，生命的範疇。因此，當保羅在第六章談及死與生時，我們就會知道他的涵意是：與基督聯合的人就分享了祂的新生命，並且棄絕了罪和死的種種。這主題一直延續到第八章；(2)關係到恩典的五20～21是個跳板，從信仰基礎到我們道德生活之間的跳板。

我想用六 1，15；七 7，13的四個問句，做這部份的架構。我會把會衆牽到一個尋求答案的需求中，將這些問題首先應用在關心律法的猶太基督徒身上，然後應用在現代的會衆身上。

我也會運用對等、重複的字眼和片語、比較和對比，來建構主要或次要的點，或是從不同角度反覆介紹以增強講章的力量。我也會要求會衆面對抉擇，一步步引領他們進入11～13節的勸誡之中。

第14節的結論應該當作高潮和第 1 節問句的肯定回答來傳講。前面經文在表明認同基督後，基督徒爲何及如何不可過罪中的生活，而後面的這個結論，則強調從律法轉向恩典

的結果。（請注意：ὕπὸ νόμον，『在律法之下』，與ὕπὸ χάριτι，『在恩典之下』的強烈對比。）在律法之下，人被定罪，而且，由於律法無能使人從罪中得釋放（如保羅在六、七章所表明的），人也在罪的轄制之下。然而，恩典却叫我們脫離了這轄制，而且，由於基督復活的大能，為我們開啓了真正順服神的新生命之道。

由於罪的難題深深困擾着有信仰的人士，也由於本段經文相當強烈的情感色彩，因此我在講章最後不會以枯燥的教義作結，而會以最有感力的肯定話語來結論。我相信，以本段經文做的講章，應該與該經文的特色一致，也就是結合明確的教義和個人的應用。現代的會衆和羅馬的讀者一樣，必須被領到降服、委身、和順服的地步。

然而，實際的結構可以有很多種。如果照着經文的大綱來做，我就會從上到下按照主要子句和附屬子句的次序，忠實地表現出經文本身的思路。但我們也可以按着理解的方式來分類而做成講章的大綱。請注意以下的分析：

應考慮的問題：『這樣，怎麼說呢？我們可以仍在罪中……（或……在罪上死了的人），豈可仍在罪中活着呢？』（1, 2 節）

應知道的事實：『豈不知……』（3 節）；『因為知道……』（6 節）

應相信的真理：『……就信必……』（8 節）

應計算的應許：『……也當算自己……』（11 節）

若不死板地按經文的次序，我們也可選擇一種巡迴的方式，也就是繞着有關死、活、以及抉擇之呼召的主題，將所有涉及的經文組織起來做成大綱。事實上，保羅是按着某種巡迴的方式在寫作。雖然經文的程序是邏輯的，但其主題却以不同的形式在不同篇幅中重複出現。我或許會先解決這個問題：『與基督聯合是什麼意思？』因為這是個關鍵概念。『聯合』這辭不祇在『對等』的結構中出現，也在『對比』的結構中出現：『在祂死的形狀上與祂聯合……在祂復活的形狀上與祂聯合。』因此，我們可以說：

與基督聯合，就是向舊生命死。

與基督聯合，就是向新生命活。

與基督聯合，就是決志邁向新生命之道。

另一個完全不同的進路，就是從開放問句着手，造成一種強有力的關切和渴望，然後清楚解析 3~10 節，最後以記論來應用。若然，我建議二個大綱：一個是邏輯的內容大綱，作為解析用；另一個是 11~14 節的大綱，作為激勵用。那麼，11~14 節的結論綱要就會是這樣：

『……算自己是……』（λογίζεσθε εαυτούς，11節）

『不要容罪……作王……』（μη... βασιλευέτω，12節）

『不要……獻……』（μηδὲ παριστάνετε，13a）

『倒要……獻……』（ἀλλὰ παραστήσατε，13b）

這種雙重大綱的方式若處理得不當，可能會給會眾造成困擾。這種方式唯一的優點就是，它是隨着經文的內容和語調，正確而適當地呈現出教義與倫理勸戒的功能。如果是

我，我會試着用間接的解析來整合這兩個大綱，也就是說，我會發展一種包含本章中開放問句與結尾勸戒的主要大綱，而以 3 ~ 13 節做爲中心要素來解析。以下是一個包含以上各概念的可能大綱之一：

標題：善用神的恩典

入門：如何善用神的恩典？

1. 拒絕佔神恩典的便宜（ 1 ~ 2 節 ）；
2. 認識基督裡的新生命（ 3 ~ 10 節，解析 ）；
3. 降服在神面前（『算自己』等等）。

這個不同的大綱，可能令那些期望從羅馬書第六章找出簡明單一大綱的人感到失望，但本書的確是想誠實而活潑地處理預備講章時的真正困難和複雜性。當然，我們可以確定，一定可以找到一個簡單而明瞭的大綱。以前已經有人做過了。但我們應該知道，講道不是象牙塔裡的研究，也不是純粹的救濟活動。經文的意思是祇有一個，但它的表達和應用却可以像聖經作者們的文學風格、像牧師的講道方式，以及像當代會衆各種不同的需要那樣繁複呢？

講道計劃

最後，我們要來看建構講章的最後因素：就是講章的大環境，也就是講道計劃的安排。

一卷書要分幾次來講？怎樣去規劃一卷書的系列呢？有

些講道者曾經很成功地花上一年以上的時間，傳講一卷書。這可以證實神話語的豐富，但也有危險。除非講道者將經文中的小題目小題大作，否則會衆很難領會諸教義之間的不同。我想比較好的方式是，強調該卷的主要教訓，按次講完，然後再講另一卷。事實上，最好是教導每卷中較醒目的主題，不要勉強從別的主題的經文中去硬擠。

在設計一系列的講道計劃時，別忘了考慮會衆的屬靈需求和個人需要。書卷與主題的選擇和個別的講章一樣，必須從『上頭』來，也須從『下頭』來，必須按經文，也要能滿足需求。

年度計劃不但要（假設我們都用解經式講章）在新約舊書卷上平衡，也要在文體上平衡，如歷史的、格言的、詩歌的、教義的……等等。對決定講道年度計劃的要求，雖然不亞於在決定主日講台上的要求，但當我們預先計劃要傳講包含各種需求和主題的經文後，整體年度計劃的決定就不會太難了。當然，若不是要趕在週三的月報上榜，我們可以更徹底、更客觀地來選擇呢！其實，若預先有計劃，我們就能有更充裕的時間去蒐集適當的材料。這些也都以按『教會年曆』來調整和處理。

同時，無論是在一週前或半年前，我們不能單單祇敬虔地提醒自己，好好禱告尋求主的引導所決定的題目和經文是多麼的重要，我們也要在環境狀況的改變以及聖靈的指示上保持彈性，隨時修正。一成不變的堅持，並不是件多麼神聖的事！事實上，當牧師偶爾在系列的講道計劃中插入別的主題，反而可以使會衆更感到該信息的迫切性。

爲別的情況計劃講台，就要有別的考慮了，尤其是假期

的聚會。不管您喜歡不喜歡，參加暑期聖經班或假期營會的人，多半是來換換空氣，鬆懈一下，但我看不出豐富的聖經教訓與輕鬆、和藹、愉快的心情之間會有什麼衝突。我們需要用更大的刷子來做畫，免得某些細節因分心而遺漏了，比如小孩啦、小鳥啦、天氣啦！整個講台的系列應該是完備的，好叫參加的人可以在他們的腦海中帶着清晰的概念和需要下山去。在某些情況下，或許故事、比喻、和個性研究會比說教好些。由於這類聚會的節目比較緊湊，最少也一天一次，因此連續的概念和印象會有較好的果效。但同時，注意力也可能沒有在教會中來得集中。如果自己不帶聖經，營地又沒有公用的，他就祇聽不看了。因此，每件事都得詳細解釋、說明和舉例。總是盡量讓他們在離去時，能得到神話語的鼓舞、更新，也樂於再聽神的話。

其實，這就是我對聽我們解析神話語的人的期望，除非是一些嚴肅場合的需要，我們應該盡量讓我們的信息以喜樂、平安、和希望來餵養百姓。

雖然這是一本講方法的書，但請記住，祇有在聖靈藉着我們的禱告，在神管治的恩典和權能下行動和工作，才能叫我們的講章產生屬靈的果效來。

徐亞伯譯

參考書目

在諸多解經講道的書籍中，以下數種是我認為對讀者有最大助益的：

Davis, Henry Grady, *Design for Preaching* (Philadelphia: Fortress, 1958)

Fee, Gordon D., *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors* (Philadelphia: Westminster, 1983).

Koller, Charles W., *Expository Preaching Without Notes* (Grand Rapids: Baker, 1962).

Perry, Lloyd M., *Biblical Sermon Guide* (Grand Rapids: Baker, 1970).

——and Sell, Charles M., *Speaking to Life's Problems* (Chicago: Moody Press, 1983).

Robinson, Haddon W., *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages* (Grand Rapids: Baker, 1980).

華德凱瑟：『解經神學探討』（台北：華神，1985）。

斯托得：『講道的藝術』（台北：校園，1986）。

以下是非常有用的一般性參考書：

Brown, Colin 編，*The New International Dictionary of New Testa-*

- ment Theology*, 三卷(Grand Rapids: Zondervan, 1975-78).
- Inch, A., and Bullock, Hassell 合編, *The Literature and Meaning of Scripture* (Grand Rapids: Baker, 1981).
- Jensen, Irving L., *Independent Bible Study* (Chicago: Moody Press, 1963).
- Kittel, Gerhard, and Friedrich, Gerhard 合編, *Theological Dictionary of the New Testament*, Geoffrey Bromily (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76).
- Marshall, I. H. 編, *New Testament Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).
- Mickelsen, A. Berkeley, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963).
- Terry, Milton S., *Biblical Hermeneutics* (1883; Grand Rapids: Zondervan, 1969 重印)。
- Thiselton, Anthony C., *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).
- Traina, Robert A., *Methodical Bible Study* (New York: Ganis and Harris, 1952).
- 蘭姆博士：『基督教釋經學』（加州：美國活泉，1983）。
有關這方面的總書目，請參考：
- Litfin, A. Duane, and Robinson, Haddon W., *Recent Homiletical Thought. An Annotated Bibliography*, 第二冊, 1966-79(Grand Rapids: Baker, 1983).

經文索引

出埃及記

卅三 13/20

撒母耳記下

六 6 ~ 7/22

詩篇

廿九 2/22

七八 2/82

以賽亞書

五五 11/12

馬太福音

二 15/189

三 8/87

四 1 ~ 11/82

五 3 ~ 11/81

五 13, 19/129

五 21 ~ 48/81, 88

五 22/129

五 29/192

五 32/129

五 47/171

六 1 ~ 18/169

六 2, 5/87

六 7/171

六 16/86, 187

六 19/170

六 24/131

六 25/170

六 32/171

六 33/131

七 1, 7/170

七 12/88

七 13/170

七 29/88

八 5 ~ 13/83, 194

八 27/84

九 8/85

十一 45/89

十一 47 ~ 53/89

十二 /126

十二 28/180

十二 39 ~ 41/189

十三 /126

十三 24 ~ 52/81

十六 16/86

十六 24 ~ 27/90

廿一 33 ~ 46/89

廿三 /81, 92

馬可福音

二 10 ~ 12/179

二 12/85

三 /126

四 /126
 四 35 ~ 41/181
 四 41/84
 五 21 ~ 43/52, 87
 七 /92
 七 8, 9, 13/92
 九 38 ~ 41/184
 十二 31 ~ 34/131

路加福音

一~二 /53, 87
 一 5 ~ 23/53
 一 17/57
 一 26 ~ 38/53
 一 39 ~ 45/53
 一 57 ~ 66/53
 一 67 ~ 79/53, 158
 一 68/57
 一 77/57
 二 10/57
 二 31 ~ 32/57
 三 /126
 三 8, 10 ~ 14/87
 四 1 ~ 12/82
 五 17 ~ 六 11/82, 84
 五 17 ~ 26/131
 五 25, 26/85
 五 27 ~ 32/134
 六 6 ~ 11/82
 七 1 ~ 10/83, 194
 七 16/57
 七 36 ~ 50/80

七 44 ~ 47/80
 八 /126
 八 25/51, 84
 九 1 ~ 6/51
 九 7 ~ 9/50
 九 9/84
 九 18 ~ 20/51
 九 18 ~ 22/51
 九 18 ~ 26/51
 九 20/51, 84
 九 28 ~ 36/51
 九 57 ~ 62/76
 十 17 ~ 18/180
 十 41 ~ 42/129
 十一 1 ~ 13/48
 十一 23/184
 十二 /92, 100
 十二 13 ~ 34/48, 90
 十二 15/100
 十五 11 ~ 32/77 ~ 78
 十六 /46, 48, 92
 十六 1 ~ 13/47, 134
 十六 13/129
 十六 19 ~ 31/47
 十八 1 ~ 8/48
 十九 47 ~ 48/57
 廿 1/57
 廿一 38/57
 廿四 19/57
約翰福音
 二 23 ~ 25/99, 190

三 1/190
 三 3/99
 三 3 ~ 8/190
 三 14/190
 八 27 ~ 47/191
 八 28/190
 八 30, 31/99
 九 /180
 九 39 ~ 41/190
 十一 17 ~ 26/190
 十一 33/56, 114
 十一 45 ~ 53/89
 十二 1/89
 十二 32/190
 十二 33/99
 十二 34/190
 十七 17/21
 廿 3 ~ 9/92, 98
 廿一 15 ~ 17/189

使徒行傳

二 /187
 二 33/190
 三 1 ~ 10/131
 六 1 ~ 7/132
 六 5 ~ 8/50
 七 54 ~ 60/50
 九 1 ~ 19/29
 十一 1 ~ 18/118
 十三 32, 38/130
 十六 /41, 43
 十六 20 ~ 21/42

十七 / 130

羅馬書

一 / 132

一一四 / 205

一 14 ~ 15 / 128

一 16 ~ 17 / 60, 128

一 16 / 133

一 18 ~ 32 / 12, 89, 93, 128

二 17, 23 / 114

三 / 55

三 23 / 19, 130

三 27 / 114

四 / 154

四 ~ 五 / 50

四 1 ~ 25 / 80

五 / 169, 198

五 1 ~ 11 / 6, 66, 75,

102, 104, 143, 163,

168, 205

五 2 ~ 3 / 114

五 7 / 103

五 9, 10 / 103, 116

五 11 / 114

五 12 ~ 19 / 80, 87, 205

五 20 ~ 21 / 205

六 ~ 七 / 51, 198

六 1, 15 / 51, 198, 201, 205

六 1 ~ 14 / 197

六 13 / 56

六 16 ~ 八 8 / 85

七 7 / 51, 198, 201, 205

七 13 / 85, 198, 201, 205

七 7 ~ 25 / 87

七 14 ~ 25 / 51

七 24 ~ 25 / 85

八 / 55, 80

八 28, 29 ~ 30 / 91

九 ~ 十一 / 85, 187

十 17 / 20

十一 33 ~ 36 / 85, 131

十二 / 83, 88

十三 6 ~ 10 / 131

十三 6 ~ 8 / 88, 89

十四 19 / 131

哥林多前書

一 31 / 90

二 1 ~ 5 / 89

三 6 / 106

四 2 / 47

七 / 39

十 1 ~ 4 / 189

十 31 / 131

十一 / 186

十一 3 ~ 16 / 185

十二 / 92, 88

十三 / 161

十四 / 187

十五 / 92

哥林多後書

一 3 ~ 7 / 129

五 9 ~ 11, 14 ~ 15 / 128

九 8 / 124

十 12 ~ 18 / 114

十一 16 ~ 33 / 114

加拉太書

一 8, 13, 14 / 112

二 11 / 112

二 20 / 5, 43

三 1 ~ 5 / 112

三 15 / 112

四 11, 12 ~ 20 / 112 ~ 113

四 21 ~ 31 / 58

五 17 / 60

五 / 80

六 7 ~ 8 / 105

以弗所書

一 2 / 26

一 3 ~ 14 / 45

一 10 / 44, 45

二 5 ~ 6 / 105

二 8 / 56, 91

二 12, 13 / 102

三 / 26, 105

三 1 / 91

三 6/105
 三 10/46, 133
 三 14 ~ 21/85, 91
 四 ~ 五 /131
 四 1/46
 四 3 ~ 13/88
 四 4 ~ 6/81
 四 7 ~ 13/85
 四 11 ~ 13/17, 88, 93
 四 22 ~ 24/56
 四 28/93
 五 /80
 五 3 ~ 7/91
 五 4/56
 五 5, 6/91, 129
 五 18 ~ 21/66

腓立比書

一 7/104
 二 2, 5/104
 二 6 ~ 11/57
 二 3, 6, 25/104
 二 9/190
 二 17, 18, 19 ~ 20/
 104, 105
 二 25/104
 三 7 ~ 8/104
 三 8/192
 三 15, 19/104
 四 2, 10/104
 四 19/124

歌羅西書

一 15 ~ 20/63
 一 15/55
 二 9/133
 二 20/65
 二 20 ~ 23/65
 三 1/65
 三 1 ~ 17/64
 三 9 ~ 10/56
 三 15/65
 三 16 ~ 17/66

帖撒羅尼迦前書

四 13 ~ 五 11/187
 五 17/155

帖撒羅尼迦後書

二 1 ~ 4/187
 二 7/86, 87

提摩太前書

一 5, 19/108, 127,
 138
 三 16/127

提摩太后書

三 16 ~ 17/126

希伯來書

一 1 ~ 4/96
 二 4/180

六 1 ~ 8/187
 十 19 ~ 25/129
 十 26 ~ 31/187
 十 37/102
 十一 /161
 十二 18 ~ 24/107

雅各書

一 4/44
 二 14 ~ 26/191
 四 7 ~ 8/106
 五 17/19

彼得前書

三 13 ~ 22/5
 三 18 ~ 22/56
 三 20, 21/189

彼得後書

一 16 ~ 18/84
 一 19 ~ 21/84
 二 31/129
 三 /128
 三 11/129

猶太書

13/143

啓示錄

四 1 ~ 五 14/130
 六 10/86, 102
 七 12/130

十 / 86

十一 15 / 87

十一 17 ~ 18 / 130

廿 1 ~ 10 / 187

中華福音神學院出版社

台北市汀州路三段 101 號 劃撥帳號：01506546

電話：2365-9151 轉 216，217 傳真：2367-7412

e-mail：bookstore@ces.org.tw

聖經類

解經神學探討	Walter C. Kaiser Jr. 著	溫儒彬 譯	160 元
預言解釋	Paul Lee Tan 著	成輝營、蔡金玲 譯	290 元
以色列史綜覽	Leon Wood 著	張宰金、梁潔瓊 譯	290 元
以色列史綜覽研讀手冊	梁潔瓊 編		140 元
舊約年代表	John H. Walton 著	梁潔瓊 譯	250 元
舊約新語	Samuel J. Schultz 著	賴建國、陳興蘭 譯	320 元
舊約神學探討	Walter C. Kaiser Jr. 著	廖元威 等譯	320 元
舊約歷史書導論	David M. Howard Jr. 著	胡加恩 譯	560 元
舊約詩歌智慧書導論	C. Hassell Bullock 著	賴建國、陳興蘭 譯	250 元
舊約先知書導論	Hobart E. Freeman 著	梁潔瓊 譯	320 元
不變的愛—瑪拉基書註釋	W. C. Kaiser Jr. 著	潘秋松 譯	200 元
新約綜覽研讀手冊	魏立健 編著		130 元
新約經文鑑別學	Bruce M. Metzger 著	康來昌 譯	240 元
新約背景與年代表	House H. Wayne 著	蔡麗貞 譯	300 元
新約中之舊約引據	Walter C. Kaiser Jr. 著	梁潔瓊 譯	290 元
基督行傳	Ruth C. Sun 著	李玲川 譯	80 元
基督生平	Donald Guthrie 著	高以峰 等譯	120 元
新約解經手冊	Gordon D. Fee 著	顏添祥 譯	190 元
馬可福音歸納式查經	F. Ross Kinsler 著	饒孝榛 編譯	140 元
約翰福音主題研究	D. George Vanderlip 著	張子義 譯	140 元
羅馬書註釋（上）	C. E. B. Cranfield 著	潘秋松 譯	1000 元
聖經真密碼—啓示錄新解	吳獻章 著		270 元
跟	陳源雄 編著		50 元
基礎讀經舊約手冊	諸蔡筱楓 編著	（華神代理）	100 元
基礎讀經舊約手冊答案本	諸蔡筱楓 編著	（華神代理）	200 元

本書目所列書價如與該書版權頁不符，則以版權頁定價為準。

神學類

賴氏新約神學	George Eldon Ladd 著	馬可人、楊淑蓮 譯	650 元
早期基督教教義	J. N. D. Kelly 著	康來昌 譯	320 元
神、啓示、權威 (II)	Carl F. H. Henry 著	康來昌 譯	350 元
神、啓示、威 (III)	Carl F. H. Henry 著	康來昌 譯	370 元
神、啓示、權威 (IV)	Carl F. H. Henry 著	康來昌 譯	490 元
被提 - 災前、災中或災後?	Archer, Jr. 等編	曾宗國 譯	280 元
千禧年四觀	Robert G. Clouse 編	李經寰 譯	140 元
偏差的誘惑	Dave Hunt & T. A. McMahon 著	朱錦華 等譯	240 元
誘惑的超越	Dave Hunt 著	劉訓澤 譯	320 元
古氏新約神學 (上冊)	Donald Guthrie 著	高以峰、唐萬千 譯	590 元
古氏新約神學 (下冊)	Donald Guthrie 著	高以峰、唐萬千 譯	590 元
祇是道德	Lewis B. Smedes 著	柯美玲 等譯	290 元
救贖進程	Willem A. VanGemeren 著	吳劍秋 譯	650 元
更新變化的宣教	David J. Bosch 著	白陳毓華 譯	1200 元
基督徒社會觀	S. A. Grunlan & M. Reimer 編	吳劍秋 譯	480 元
信仰之環	Gordon R. Lewis 著		150 元
基督教科學觀 - 福音與文化重建	周功和 著		160 元
信望愛 - 基督徒的倫理 (修訂版)	周功和 著		180 元
靈命知多少	林道亮 著		60 元
從靈洗到滿有聖靈	林道亮 著		70 元
信徒神學	沈介山 著		520 元
豐盛生命面面觀	邵慶彰 著		110 元

教會歷史類

偏差溯源	沈介山 著	120 元
典型在夙昔	李茂政 著	210 元
中國基督教史研究書目		240 元

本書目所列書價如與該書版權頁不符，則以版權頁定價為準。

實踐神學類

心靈醫學	Orville S. Walters 著	林恂 譯 陸汝斌 註	110 元
新約解經式講道	Walter L. Liefeld 著	陳綏等 譯	180 元
當代教會傳播	James F. Engel 著	白嘉靈 等譯	240 元
愛網重重	J. W. Hurston & K. L. Hurston 合著	高慶辰 譯	60 元
教會成人教育	R. B. Zuck & G. A. Getz 合編	程澄浦 等譯	340 元
創意聖經教學	Lawrence O. Richards 著	蘇心美 譯	220 元
從台北看台灣都市宣教	Allen J. Swanson 著	郭淑娟 譯	60 元
都市裡的基督徒	Raymond Bakke 著	郭淑娟、鄒采硯 譯	210 元
實用解經講道	Haddon W. Robinson 著	施尤禮 譯	240 元
實用解經講章	Haddon W. Robinson 編著	謝釗龍、萬海生 譯	320 元
教會行政管理學	蘇文隆 著		190 元
從聖經看長執	邵遵瀾 著		80 元
教會藍圖	華神師生 合編		120 元
基督教教育概論	高炘 著		120 元
教牧協談概論	高集樂 著		200 元
教會增長的秘訣	林道亮 著		60 元
時代與使命 - 1994 年研經培靈會彙編		吳勇、黃子嘉、沈保羅	150 元
建造與差傳 - 1995 年研經培靈會彙編		戴紹增、黃子嘉、沈保羅	150 元
恩典與律法 - 1996 年研經培靈會彙編		鮑會園、黃子嘉、吳勇	150 元
劇變時代的門徒 - 1997 年研經培靈會彙編		吳勇、唐崇明、沈保羅	150 元

工具書類

舊約神學辭典	R. L. Harris, G. L. Archer, Jr., B. K. Waltke 主編		2500 元
新約工具書使用簡介	戴德理 著	蔡金鈴 譯	90 元
基督教中文期刊標題彙引 ('75-'80)			150 元
基督教中文期刊論文索引 ('81-'82)			250 元
基督教中文期刊論文索引 ('83-'85)			580 元
基督教中文期刊論文索引 (86)			140 元
論文格式指南			120 元

本書目所列書價如與該書版權頁不符，則以版權頁定價為準。

解經

對肩負神話語職事的同工們來說，『從經文到講章』著實是個艱苦的歷程，但本書的作者可以助您一臂之力。他在本書中邀請我們以解經的方式來講道，同時也顧及會眾的實際須要。書中舉了許多範例，說明如何從各類不同的文體掘取聖經的意義和精義作為講章的大綱，如何從新約時代的環境轉移到我們今天的生活情況之中，激勵弟兄姊妹在這世代，做神無瑕疵的兒女。

講道

封面設計 白麗潔



Mod: E.