



The Hermeneutical
(Revised and Expanded)
Spiral

本書榮獲**1993年**
今日基督教雜誌神學及聖經研究類專家評審獎

21世紀
基督教釋經學

釋經學螺旋的原理與應用



原《基督教釋經學手冊》增訂版

格蘭·奧斯邦 (Grant R. Osborne) 著
劉良淑、李永明 譯

在 這本包羅萬象的《二十一世紀基督教釋經學》中，作者提供神學院學生和在職牧師所需要的全套工具，以便他們能從正確的解經，發展成聖經神學及系統神學，並可預備扎實的釋經講道。

奧斯邦博士認為：釋經學是從文本到上下文的一種螺旋運作，從文本的層面盤旋到讀者的層面，不斷地解明經文的原意以至於今天的意義。

本書分為三大部分：第一部是一般釋經學（包括情境、文法、語意學、句法和背景）；第二部論及釋經學及其文體分析；第三部論到應用釋經學。在兩篇「附篇」中，他也詮釋當代哲學對經文明確意義的挑戰，並討論有關聖經權威爭辯所引發的問題。

因應二十一世紀的需求，作者將本書的前身《基督教釋經學手冊》全書各章都作了必要的修訂，還加添了兩章〈舊約律法〉、〈新約中的舊約〉，參考書目也全面更新。

本書一反時下學術研究過分分門別類的弊病，以整合的進路來探討釋經的課題，將釋經、神學與講道統合起來，為釋經提供了一個更健全的基礎與定位。

——李楊金蘭，新加坡神學院副教授

對教會和信徒來說，這書最重要的價值在於其背後的福音信仰；作者持守聖經的默示與權威，能夠站穩立場去探究新的學問，堪作後學借鏡。

——吳慧儀，香港中國神學研究院聖經科副教授

很高興看到福音派學者奧斯邦引導我們與現代詮釋學對話，提升教會信徒較寬廣的視野與空間，讓我們在讀經過程中與作者、文本對話，享受尋寶之旅的樂趣。

——蔡麗貞，中華福音神學院教會歷史教授

作者那既是學者又兼具牧者關注的仁厚風範，使我深深領悟教會建造必須以聖經為基礎，而所有的詮釋學成果都是為了幫助牧者建造教會。

——吳獻章，中華福音神學院舊約教授、研發部部長暨教牧博士科主任

釋經學提供路標，將經文相關連的聖經神學、系統神學、講道學整合起來，成為信息，可以向今日的會眾說有影響力的話。這是一本所有有志認真讀聖經的人都該具備的工具書。

——吳存仁，中華福音神學院新約助理教授

NT\$950

設計 / 林鳳英

ISBN 978-986198290-8

00950

9 789861 982908

校園書房出版社 A1399

本書特色

◆ 涵蓋全備議題

全書分三大部：一般釋經、文體分析、應用釋經，涵蓋所有釋經相關議題。舉凡有關釋經的原則，本書可說應有盡有。

◆ 統合解釋應用

本書並未專注、滿足於釋經的研究，更將釋經、神學與講道統合起來，為釋經提供了一個更健全的基礎與定位。

◆ 堅守聖經權威

面對各式詮釋學、批判學理論的挑戰，作者持守聖經的默示與權威，站穩立場去探究新的學問，使其成果更具價值。

◆ 兼顧準確實用

本書提供平衡的解經重點，兼顧經文的原意與其在現今時代的適切性，在準確與實用之間，取得美妙的平衡。



格蘭·奧斯邦博士

(Grant R. Osborne, Ph. D.)

英國亞伯丁大學 (University of Aberdeen) 哲學博士、三一福音神學院新約聖經碩士、其研究專長為四福音書、釋經學、啓示錄。一九七七年以來至今，皆在美國三一福音神學院擔任新約聖經教授。

已出版的著作包括：《復活的敘事》(The Resurrection Narratives, Baker, 1984)、《基督教釋經學手冊》(校園, 1999)、《有關聖經的三個關鍵問題》(Three Crucial Questions about the Bible, Baker, 1994, 2007)。聖經註釋書有《啓示錄註釋》(華神)、《羅馬書》(IVP series, 2004)、以及《約翰福音》(Cornerstone series, 將出版)。與其他人合著的書有：《聖經研讀手冊》(Handbook for Bible Study, Baker, 1979)、《教會中的聖經》(The Bible in the Churches, Paulist, 1984)。主編美國校園出版社的「新約註釋系列」(The IVP New Testament Commentary series)、《生活應用聖經註釋》(The Life Application Bible Commentary, Baker)、《新約聖經研究的表層》(The Face of New Testament Studies, Baker Academic, 2004)。奧斯邦博士也是英文《新生活聖經》(New Living Translation, 1996)的六個編輯委員之一。

奧斯邦博士與妻子南西目前住在伊利諾州自由城 (Libertyville)，育有兩個孩子。閒暇之餘，他喜歡旅行，研究大自然。

∞ 讚譽 ∞

在神學院講授「釋經學」這門課已有十多次。我非常欣賞這本書。在眾多釋經學的書中，它是非常獨特的。第一：它是一本非常詳盡的釋經原則手冊，內容涵蓋了基礎釋經原則、各類體裁的分析與釋經學的應用。第二：它一反時下學術研究過分分門別類的弊病，以整合的進路來探討釋經的課題，將釋經、神學與講道統合起來，為釋經提供了一個更健全的基礎與定位。第三：它提供了平衡的解經重點，兼顧到經文的原意與其在現今時代的適切性，在準確與實用中間取得了美妙的平衡。如今內容與書目經過全面增訂，並加入「舊約律法」和「新約中的舊約」兩章，使其內容更見全面。

——李楊金蘭，新加坡神學院副教授

本書涵蓋二十世紀末聖經詮釋學的主要議論，包括語意學和社會學對歷史文法釋經的影響、敘事文體的研究帶給詮釋者的貢獻和衝擊等；修訂版增添了「舊約律法」和「新約中的舊約」之討論，內容更豐富了。至於近代流傳的文本理論，作者亦扼要闡述，並且與之對話、作出評估；其論述細緻入微，對愛思考者必有啓迪。對教會和信徒來說，這書最重要的價值在於其背後的福音信仰；作者持守聖經的默示與權威，能夠站穩立場去探究新的學問，堪作後學借鏡。再者，神學教義和聖經詮釋本來就是互動的，這亦是本書見證的事實。

——吳慧儀，香港中國神學研究院聖經科副教授

後現代詮釋學理論強調：一個理想的讀者不僅是像鏡子被動地複製，而是需要與文本對話、互動。如法國哲學家呂格爾（Ricoeur）所主張，文本限制讀者，也釋放讀者；文本邀請解釋，也局限其範圍。本書作者奧斯邦也同意，釋經不是封閉的循環，而是敞開的運轉過程，由經文水平走向讀者角度。正因為經文的歷史性與適用性之間有張力，所以才有解釋的必要。釋經學的使命要到將經文處境化，應用到當代信徒身上，才算真正完成。

很高興看到福音派學者奧斯邦引導我們與現代詮釋學對話，提升教會信

徒較寬廣的視野與空間，讓我們在讀經過程中與作者、文本對話，享受尋寶之旅的樂趣。
——蔡麗貞，中華福音神學院教會歷史教授

能為奧斯邦博士推薦本書，深感榮幸且義不容辭。之所以榮幸，因為他是將聖經中不同的文體，精要且深度呈現的福音派大師，也是將各種詮釋學的理論活潑且實際注入聖經神學的大匠，更是整合聖經神學和系統神學以支撐講道學的巨擘。義不容辭，因為他是我博士論文的指導教授之一。在我博士論文〈以賽亞書在啓示錄中的引用〉的寫作過程中，得以親炙他那既是學者又兼具牧者關注的仁厚風範，使我深深領悟教會建造必須以聖經為基礎，而所有的詮釋學成果都是為了幫助牧者建造教會——這已成為我神學工作、尤其是寫作的座右銘。

我因恩師蒙祝福，透過這本書您也將同蒙祝福！

——吳獻章，中華福音神學院舊約教授、研發部部長暨教牧博士科主任

能為吾師推薦本書，實在是本人的榮幸。奧斯邦博士以「聖經無誤」為聖經研究的前題，將全書分成三部分（一般釋經學、文體分析、應用釋經學），鼓勵學生從文本到情境、從用詞的原初定義到處境化後的新意，藉著研讀默想與經文互動，逐漸更接近經文原初的意思。作者在探討了各類文體的釋經原則與「經文意思」有關的認識論之後，最後進入他最有負擔的使命——「讓神的話顯出活力來」。釋經學提供路標，鼓勵學生將經文相關連的聖經神學、系統神學、講道學整合起來，成為信息，可以向今日的會眾說有影響力的話。新版還加添了兩章（第六章「舊約律法」、第十四章「新約中的舊約」），強化了現今聖經研究中一個最重要的解經環節：新舊約之間的不連續性。這是一本所有有志認真讀聖經的人都該具備的工具書。

——吳存仁，中華福音神學院新約助理教授



The Hermeneutical

Spiral

本書榮獲1993年

基督教雜誌神學及聖經研究類專家評審獎

21世紀 基督教釋經學

釋經學螺旋的原理與應用

原《基督教釋經學手冊》增訂版

格蘭·奧斯邦 (Grant R. Osborne) 著

劉良淑、李永明 譯

21世紀基督教釋經學 ——釋經學螺旋的原理與應用

作者 / 奧斯邦 (Grant R. Osborne)
譯者 / 劉良淑、李永明
審訂 / 徐成德、郭秀娟
責任編輯 / 梁銘慧
版面設計 / 小雨
封面設計 / 林鳳英

發行人 / 饒孝楫
出版者 / 校園書房出版社
發行所 / 23141 台灣新北市新店區民權路50號6樓
電話 / 886-2-2918-2460
傳真 / 886-2-2918-2462
網址 / <http://www.campus.org.tw>
郵政信箱 / 10699 台北郵局第13-144號信箱
劃撥帳號 / 19922014，校園書房出版社
網路書房 / <http://shop.campus.org.tw>
訂購電話 / 886-2-2918-2460 分機 241、240
訂購傳真 / 886-2-2918-2248

1999年10月初版

2012年9月增訂初版

The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation (revised and expanded)

©1991 & 2006 by Grant R. Osborne
Translated and printed by permission of
InterVarsity Press, P. O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA
Chinese translation copyright
© 2012 by Campus Evangelical Fellowship Press
P.O. Box 13-144, Taipei 10699, Taiwan
All Rights Reserved
First Edition: Oct., 1999
Revised Edition: Sep., 2012
Printed in Taiwan

ISBN: 978-986-198-290-8 (精裝)

版權所有，請勿翻印。

12 13 14 15 16 17 年度 | 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

獻給

安柏與蘇珊

我們從神得的禮物

我們從神得的獎賞

(詩篇一二七篇3節)

目錄

推薦序 / 013

作者序 / 015

致謝 / 019

簡寫一覽 / 021

導論 / 025

釋經學與經文原意 / 029

詮釋和差距的問題 / 029

聖經的默示與權威 / 031

意義與文體相關 / 031

聖經的單純性與易明性 / 032

聖經的合一性與差異性 / 033

聖經的類比 / 034

讀者在詮釋中的地位 / 035

解經講道 / 036

結論 / 037

Part 1 一般釋經學 / 041

第1章 情境 / 043

歷史情境 / 044

邏輯情境 / 046

一、整體的研讀：一卷書的圖解 / 048

二、部分的研讀：段落的圖解 / 055

修辭或寫作模式 / 062

第2章 文法 / 069

初步工作：確定經文 / 071

一、外在的標準 / 074

二、內在的標準 / 075

經文的文法分析 / 078

一、歷史發展 / 080

二、動詞系統 / 082

三、名詞系統 / 089

四、介系詞、虛詞和子句 / 094

解經過程 / 100

第3章 語意學 / 103

語意學謬誤 / 106

一、詞彙的謬誤 / 106

二、字根的謬誤 / 108

三、語源的誤用 / 112

四、後來意義的誤用 / 115

五、單一意義的謬誤 / 116

六、平行的誤用 / 117

七、分離的謬誤 / 118

目錄

- 八、單字的謬誤 / 119
九、忽略上下文 / 120
基本的語意學原理 / 121
一、意義 / 121
二、意思與指涉 / 122
三、結構語言學 / 125
四、情境 / 126
五、深層結構 / 128
六、句法和語意學 / 129
七、語意範圍 / 130
八、內涵的意義 / 133
九、語意場/聚合(詞形變化)的研究：
同義字、反義字、組合字的分析
/ 134
十、模稜兩可與雙重含義 / 139
結論：詞彙研究的方法論 / 141
- 第4章 句法** / 147
聖經的句型轉換 / 149
腓利門書4~7節敘述分解 / 153
執行和情緒用語 / 155
喻象語言 / 158
一、比較式的喻象 / 162
二、補充或使文意完滿的喻象 / 165

- 三、不完整的喻象語言 / 167
四、對比或貶抑式的喻象 / 168
五、以關聯或關係為主的喻象 / 169
六、擬人式的喻象 / 169
結論 / 170
聖經的例子 / 170
一、西番雅書三章14~17節 / 171
二、以弗所書三章16~19節 / 175
結論 / 182
附錄：轉換語法 / 184
附錄：修辭批判 / 188
附錄：中性語言的辯論 / 199

第5章 歷史與文化背景 / 207

- 研究的範圍 / 212
一、地理 / 212
二、政治 / 213
三、經濟 / 213
四、軍事與戰爭 / 214
五、文化習俗 / 215
六、宗教習俗 / 218
七、總結 / 219
背景資料的特定來源 / 220
一、舊約的暗引 / 220

- 二、以兩約之間文學為出處的間接
引用 / 222
三、昆蘭的平行材料 / 222
四、拉比的平行材料 / 224
五、希臘的平行材料 / 226
六、總結 / 227
以社會學作為解經工具 / 228
社會學進路的問題 / 230
一、模式的誤用 / 231
二、修正主義 / 232
三、一般化的傾向 / 232
四、資料的貧乏 / 232
五、改變體系範疇的傾向 / 233
六、簡化主義 / 233
七、理論的混亂 / 234
八、決定主義 / 235
評估與方法論 / 235

Part 2 文體分析 / 239

第6章 舊約律法 / 245

- 舊約中「妥拉」的用法 / 246
法典與集成 / 248
潔淨和不潔淨 / 253

- 祭禮系統 / 257
舊約和新約聖徒 / 263

第7章 敘事體 / 267

- 註釋聖經的敘事 / 269
一、來源批判 / 269
二、形式批判 / 270
三、編輯批判 / 270
敘事批判的方法論 / 271
一、隱含作者與敘事者 / 273
二、敘事觀點、意識型態、
敘事世界 / 274
三、敘事與故事時間 / 276
四、結構佈局 / 277
五、角色描寫與對話 / 278
六、故事背景 / 280
七、暗示的解釋 / 281
八、隱含的讀者 / 283
九、結論 / 284
敘事批判的弱點 / 285
一、非歷史化的傾向 / 285
二、將作者擱在一旁 / 286
三、否定原意或指涉意義 / 287
四、化約與切割的思想 / 287

目錄

五、將現代文學分類法加在古代文體

之上 / 288

六、偏好怪異的理論 / 288

七、忽視初期教會的理解 / 289

八、結論 / 289

研究敘事文之方法論原則 / 290

一、結構分析 / 290

二、風格分析 / 291

三、編輯分析 / 292

四、解經分析 / 293

五、神學分析 / 294

六、處境化 / 294

七、敘事形式與講道 / 295

第8章 詩體 / 297

詩篇的結構 / 298

希伯來詩的形式 / 301

一、韻律模式 / 301

二、平行句 / 302

三、詩的用語和意象 / 309

詩的種類 / 311

一、戰歌 / 311

二、情歌 / 311

三、哀歌 / 312

四、讚美詩 / 314

五、感恩詩 / 315

六、歡慶與確認之歌 / 316

七、智慧和訓誨詩 / 317

八、咒詛詩 / 317

新約中的詩 / 318

詩篇中的神學 / 319

釋經原則 / 321

第9章 智慧文學 / 327

智慧文學的特色 / 329

一、實用的取向 / 329

二、對神的倚靠 / 331

三、間接的權威 / 333

四、創造神學 / 333

智慧文學的形式 / 335

一、格言 / 335

二、諺語 / 336

三、謎語 / 337

四、勸勉 / 337

五、寓言 / 338

六、讚美詩與禱詞 / 338

七、對話 / 338

八、自剖 / 339

九、智慧清單 / 339

十、福頌 / 340

新約中的智慧文學 / 340

釋經原則 / 341

附錄：智慧教導的歷史 / 345

第10章 預言 / 351

先知角色的性質 / 354

一、先知的呼召 / 354

二、先知複雜的角色 / 355

先知信息的本質 / 360

一、現今與未來的互動 / 360

二、不同的啓示狀況 / 363

三、先知的宣講形式各有不同 / 364

釋經原則 / 368

第11章 啓示文學 / 375

形式的特點與特徵 / 377

一、形式的特點 / 377

二、特徵 / 383

象徵的解釋 / 386

釋經原則 / 389

附錄：啓示文學的起源 / 393

第12章 比喻 / 397

比喻的意義和運用 / 398

比喻的目的 / 402

比喻的特色 / 404

一、屬地性 / 404

二、簡潔性 / 405

三、主要與次要之點 / 405

四、重複 / 406

五、結論在最後 / 407

六、與聽眾的關係 / 408

七、出乎意料的反轉 / 409

八、以國度為中心的末世論 / 410

九、國度的倫理 / 411

十、比喻中的神與救恩 / 412

釋經原則 / 413

附錄：解釋的歷史 / 420

第13章 書信 / 425

古代書信的寫法 / 426

新約的書信 / 430

一、格式 / 430

二、作者 / 433

釋經原則 / 435

目錄

第14章 新約中的舊約 / 441

正典和七十士譯本 / 442

猶太人的釋經模式 / 444

一、他爾根 / 444

二、米大示 / 445

三、昆蘭的別沙釋義法

(代入解經) / 447

援用技巧 / 448

一、預表 / 448

二、寓意 / 450

三、為新意義重新調整經文 / 451

理解新約應用舊約的法則 / 453

一、原本的意思 / 454

二、猶太教的理解 / 454

三、新約上下文中的意義 / 455

新約中援用舊約的趨勢 / 455

一、馬太福音 / 455

二、約翰福音 / 457

三、使徒行傳 / 460

四、保羅書信 / 462

五、希伯來書 / 465

六、啓示錄 / 467

結論 / 470

Part 3 應用釋經學 / 473

第15章 聖經神學 / 475

與其他學科的關係 / 479

一、聖經神學與解經 / 480

二、聖經神學與歷史神學 / 481

三、聖經神學與系統神學 / 483

四、聖經神學與講道神學 / 486

特別注意的問題 / 488

一、一致性與差異性 / 488

二、傳統歷史 / 489

三、神學與正典 / 491

四、信仰類比與漸進啓示 / 493

五、權威 / 495

六、歷史與神學 / 496

七、語言、經文，和意義 / 498

八、舊約與新約 / 499

方法論的探討 / 500

一、綜合法 / 500

二、分析法 / 501

三、宗教歷史法 / 502

四、歷史和傳統批判法 / 503

五、基督論法 / 503

六、信條法 / 504

七、敘事法 / 505

八、多重法 / 506

九、統一中心的問題 / 507

結論 / 509

第16章 系統神學 / 511

神學架構的組成單位 / 514

一、聖經 / 514

二、傳統 / 518

三、團體 / 522

四、經驗 / 523

五、哲學 / 525

神學架構的問題 / 528

一、默示 / 啓示 / 528

二、隱喻的問題 / 529

三、神學模式 / 533

四、神學主張的暫定性與權威性 / 539

五、神學的處境化 / 541

六、神學主張的證實或確認 / 542

七、神學決定引發的政治效應 / 544

八、後現代的轉變 / 547

九、神學方法與系統神學 / 550

釋經原則 / 553

第17章 講道學（一）：處境化

/ 559

聖經的例子 / 562

現代的議題 / 565

聖經中的文化與超文化的基準 / 573

釋經模式 / 576

斷定超越文化內容的原則 / 577

處境化的一種方法 / 580

發展更新轉化的教會文化 / 586

結論 / 587

第18章 講道學（二）：講章 / 591

聖靈的地位 / 593

靈修的經歷 / 596

講道的聖經神學 / 598

從經文到講章 / 599

判斷應用的原則 / 601

應用經文的實際作法 / 605

一、焦點放在真理的傳揚 / 606

二、建議方法與途徑 / 607

三、勸服與推動 / 612

結論 / 614

第一階段：意義 / 解釋 / 614

目錄

第二階段：解釋 / 相關性 / 616

第三階段：處境化 / 應用 / 617

第四階段：預備講章 / 619

附錄：如何預備講章 / 620

附錄：風格問題 / 625

附篇（一） / 意義的問題： 辯論的重點 / 631

讀者和經文的問題 / 634

一、以作者為中心的釋經學 / 635

二、離開作者與經文：迦達莫 / 636

三、結構主義 / 640

四、後結構主義 / 644

五、讀者回應批判理論 / 648

六、解構 / 654

七、結論 / 663

中間立場 / 664

一、呂格爾 / 665

二、正典批判 / 667

三、維根斯坦和他的追隨者 / 669

四、重回作者中心——比提、赫爾胥、

朱爾 / 672

總結 / 676

附篇（二） / 意義的問題： 解決之道 / 679

意義與指涉：分析哲學的貢獻 / 680

知識社會學、範式結構與用意 / 686

一、知識社會學 / 686

二、範式轉變與範式團體 / 689

三、用意 / 691

四、或然率理論 / 693

五、批判性實在論 / 696

命題式真理與故事的邏輯 / 697

釋經學的實地進路 / 701

附註 / 709

參考書目 / 733

人名索引 / 801

主題索引 / 815

經文索引 / 827

推薦序

福音派的更正教基督徒，常被人指控將聖經太過嚴肅看待。常常有人提醒我們：耶穌才是信仰的核心，而非聖經是信仰的核心；我們是與人有關，而非與書有關。

耶穌的確是我們信仰的核心。上帝差派祂的兒子為我們死在十架上，而祂讓耶穌從死裏復活，我們今天才得以活在祂的面前，直到永遠。耶穌差派聖靈住在我們裏面，所以我們與這三位一體的神有那活潑的關係，要歸功於父、子、聖靈的救贖大工。

即使如此，我認為我們永遠都不夠嚴肅看待聖經，而基督徒普遍也還談不上認真研經。畢竟聖經不是任何一本書，而是神的話。上帝在每一頁的字裏行間說話。聖經是上帝的自我啟示。在書頁裏，我們可以學到上帝是誰，祂偉大的行動救贖了我們。拿加爾文的話來說，聖經是我們「靈魂的鏡子」，讓我們認識自己——不是用實質的鏡面照出外表看來如何，而是反映出我們裏面這個人如何行事。如果讀了聖經並留心聽內心的反應，可以觀察到自己是靠近上帝，還是遠離上帝。更進一步，耶穌教導人們，神的道就像種子，外表看起來沒有生命，一旦種到合適的土壤裏，就能結出許多果實（馬可福音四 1~20）。換言之，聖經能夠改變生命。

除此之外，基督徒更應該熱心學習聖經，每天勤勉地研讀。尤其是福音派的基督徒，有時相信讀經很容易，不需專家的幫助，也絕不需要為了了解聖經而做研究。當然，經過稍微的思考後，我們會發現，讀經的確需要專家的協助。畢竟聖經不是用現代語言（如中文或英文）寫作的，而是以希伯來文、亞蘭文、與希臘文寫作的。大部分的基督徒能夠閱讀聖經之前，學者已經將聖經原文翻譯成我們能讀的語

言，而翻譯牽涉到解釋。畢竟，聖經的核心信息對所有人來說都是如水晶般的清楚，這絕對沒錯。核心信息是：我們逃離了上帝，不出現在祂面前，背叛祂、破壞我們與祂的關係。然而他差遣祂的兒子死在十架上並復活，以致「信祂的不致滅亡，反得永生。」（約翰福音三16）

那意思是說，神的子民會願意了解神在聖經中的全然計畫，而不會對表面膚淺的了解感到滿足。我們想吃上帝的道，是爲了「長大成熟」的「乾糧」（希伯來書五11~13），而這種程度的讀經，是要更深層的研讀與反思。

奧斯邦已經提供教會一本資料來源豐富的佳作，即這本《21世紀基督教釋經學》作爲詮釋聖經之用。本人很樂意、也很榮幸，能爲這本重要著作的中文版寫一篇簡短的推薦序。

本書原著的首版是在一九九一年發行，我與奧斯邦認識至今，也大約如同書籍出版的年歲。大概在一九八九年，奧斯邦與我，以及一些學者組成一個「新生活聖經」（New Living Translation）的資深譯者團隊，之所以提這件事，是因爲接續的二十多年，我不免密切觀察他是否是一位合格的釋經學者。在我們來往的討論中，奧斯邦都在在展現了他對於經文的詮釋技巧，以及強烈的敏銳度。

從本書中，這位大師級的作者幫助讀者去學習詮釋的科學與藝術。他希望幫助讀者能夠了解聖經原作者的心意，並能進一步應用在現代的生活。故這本書是爲了所有基督徒所寫的，因爲所有基督徒都需要研讀聖經，而我還要特別推薦給傳道人與未來的傳道人（神學生以及受其他事工訓練的工人）。

願神祝福本書讀者，在研讀本書、增進詮釋聖經技能時，能向上帝的子民分享鼓勵的信息，也可以向未信者清楚明白地呈現福音的信息。

朗文（Tremper Longman III）

魏士蒙學院（Westmont College）聖經研究甘德理講座教授

作者序

人生的殊榮和樂事，沒有比研讀神的話語更大的了。了解到神是那樣愛我們，不僅差遣祂兒子爲我們的罪成爲救贖的挽回祭，更關心我們，而賜下啓示的真理，作爲我們生命的挑戰和引導，想到自己的不配，和祂爲我們所作之多，只能令我們滿心詫異。獨有神的話語，才是這世上惟一的終極真理，不是數學，也非科學（因爲在類星體和黑洞中，一切的物理定律盡皆失效）。只有在這話語中，才能找到爲指導我們度此一生而設的永恆原則。因此，儘可能仔細研讀神的話語，是我們的殊榮和責任。作爲基督徒而怠於研讀神默示的啓示，無異於拒絕認識本國的法律，無懼於懲罰而犯罪。這是必然會導致大禍的行徑，因爲它顯示的是目無法紀的心態。我們不論是何國公民——中國、美國，或是天國（參腓三21）——都默許受該國的規則約束。

本書的宗旨，是提供一套全面的詮釋原則，這可應用在任何一本書上，尤其可用在研讀和理解聖經（神的話語）上。我愛用烹飪的比喻，來教導學生如何調製神話語的佳餚，以乾糧來餵養受託牧養的人（參來五14）。我所確信的一點，是基督徒皆渴慕受餵養。我的目標就是使教會中的牧者和教師，懂得如何發掘聖經中的寶貴真理，爲神所付託給他們的群羊，將之化爲講章和查經材料。

本書的前身《基督教釋經學手冊》在過往十五年中受主使用，令我無比興奮欣慰。如今是更新該版本，增益這幾年來所得材料的成熟時機了。每年出版書籍之多，無論哪位學生都會爲之驚奇。我們所處的時代，是有史以來知識爆炸最劇烈的時代。這是任何一個擁有電腦的人都知道的。聖經和神學研究上的知識基礎，二十年來可說是遞增

了兩倍甚至三倍。註釋、辭典、百科全書，和論文，以前所未見的速度出版。單單爲了涵括學者近十五年來的成就，我就在參考書目中添加了三百多條。

且讓我簡述一下新版增添了什麼。首先，簇新的兩章包含我覺得應該在本書討論的題目：(1)「舊約律法」(第六章)討論如何詮釋摩西五經之中律法的段落，如法典、潔淨和不潔淨之規則、祭禮系統等。(2)「新約中的舊約」(第十四章)試圖幫助認真的學生，明白不同的背景和新約作者對舊約的不同用法，包括七十士譯本(Septuagint)、他爾根(Targums)、米大示(Midrash)、昆蘭(Qumran)等的引用模式。本章接而描繪預表、寓言，和新義等技巧，並且引證馬太福音、約翰福音、使徒行傳、保羅書信、希伯來書、啓示錄等主要著作，提出理解新約作者如何使用舊約、如何提供舊約例證的辦法。

其次，我在現有的幾章中加添了好幾個段落：(1)導論中增加了「詮釋與差距的問題」和「讀者在詮釋中的地位」兩個段落。(2)在第二章(文法)中，我在「經文的文法分析」和結論中添加了好些材料，並且加上一個討論動貌論(aspect theory)的段落。(3)在第四章(句法)中，我增添了討論「言談分析和文本語言學」的部分，和「中性語言的辯論」的附錄。(4)在第五章(背景)中，我使用重要的新資料，更新了幾乎每個部分。(5)在第七章(敘事體)中，我加插了「詮釋聖經的敘事：來源批判、形式批判、編輯批判」。(6)在第八章(詩體)，我添加了「詩篇的結構」一部分。(7)在第九章(智慧文學)中，我加插了關於理解傳道書的重要材料。(8)在第十章(預言)中，我添加了相當多的材料，討論先知傳統的發展，以及關於「預言性輓歌」，和正典或共時讀法的簡短段落。(9)在第十一章(啓示文學)中，我增加了討論「宇宙萬物的再造」、啓示錄的世界觀，和象徵的解釋等材料。(10)在第十二章(比喻)中，我在「解釋的歷史」裏面加插了相當多的材料。(11)在第十五章(聖經神學)，我在討論這學科歷史發展的導論中，添加了大量的材料，至於「敘事方法」，

我則有一段說明。(12)在第十六章(系統神學)中，我加上了「後現代的轉變」和「神學方法」兩個主要部分。(13)在第十七章〔講道學(一)：處境化〕中，我增添了稱爲「發展更新轉化的教會文化」的段落。(14)在第十八章〔講道學(二)：講章〕中，我添加了以「講道的聖經神學」爲題的段落。

最後，我從最近的材料和各學科新發現的角度，更新了全書各處，重寫各個部分。例如，在討論應否相信我們能夠發現經文原意之哲學問題的兩個附篇中，我雖然沒有增添新的部分，卻加插了相當多來自提瑟頓(Anthony Thiselton)、范浩沙(Kevin Vanhoozer)、伍斯特福(Nicholas Wolterstorff)等作者的材料。有關這方面的材料，最近十五年來出現數量之多，簡直令人咋舌！

我相信再版加添了這些修訂、更新、擴充，能夠在釋經任務中跨一大步，比初版更能忠實地履行對教會的服事。

格蘭·奧斯邦

二〇〇六年六月十九日

致 謝

這本書寫了七年，很多當初幫過忙的人，已經不復記憶，實在遺憾。所以我在此向所有沒有列出姓名的人致歉，請包涵我的弱點。對本書有貢獻的人實在很多，我希望能將大多數人的名字列下。為書稿打字的秘書為 Sherry Kull, Ruth Jones, Ingrid Chitwood，和 Jessica Langenham。協助研究的研究生助理為 Lois Fuller, Bruce Fisk, Dennis Fisher, Gerald Barber, David Palm, Andreas Köstenberger，和 Justin Fuhrman。特別要感謝 Andreas，他製作了索引，又為了趕上期限而「走了第二哩路」。另外要感謝的是 Mark Hendricksen，他的繪圖恩賜助我一臂之力，將一些材料作成圖表，本書的表格多半是他製成的。好些同事對初稿提出意見，提昇了本書的品質，在此要向他們致謝：Dennis Magary, David Howard, Kevin Vanhoozer, John Feinberg，和 Dan Block。本書若有任何錯誤，都是筆者的責任，與他們無關！最後，兩個公休時段使我在研究方面大得裨益——在德國的馬爾堡大學（University of Marburg）一年，及在英國劍橋的丁道爾聖經研究中心五個月。這兩個學校的圖書館設備極佳，在其中研究十分享受，是我的榮幸。此外，我還要感謝三一神學院容許我有這樣的公休時段。

簡寫一覽

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
ABQ	<i>American Baptist Quarterly</i>
ATR	<i>Anglican Theological Review</i>
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
BA	<i>Biblical Archeologist</i>
BECNT	Baker Exegetical Commentaries on the New Testament
BN	<i>Biblische Notizen</i>
Bsac	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BTZ	<i>Biblical Theologische Zeitschrift</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CTJ	<i>Calvin Theological Journal</i>
EBC	Expositor's Bible Commentary
EvJ	<i>Evangelical Journal</i>
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
ExPTim	<i>Expository Times</i>
FOTL	Forms of the Old Testament Literature
GNS	Good News Studies
HBT	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
IBS	<i>Irish Biblical Studies</i>
ICC	International Critical Commentary

<i>IDB</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>	<i>PRSt</i>	<i>Perspectives in Religious Studies</i>
<i>IDBSup</i>	Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume	<i>PSB</i>	<i>Princeton Seminary Bulletin</i>
<i>IKaZ</i>	<i>Internationale katholische Zeitschrift</i>	<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>	<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
<i>ISBE</i>	<i>International Standard Bible Encyclopedia</i>	<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
<i>IVPNTC</i>	InterVarsity Press New Testament Commentaries	<i>SBLDS</i>	Society of Biblical Literature Dissertation Series
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>	<i>SBT</i>	Studies in Biblical Theology
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>	<i>ScrHier</i>	Scripta hierosolymitana
<i>JBR</i>	<i>Journal of Bible and Religion</i>	<i>SEÅ</i>	<i>Svensk exegetisk årsbok</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>	<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>	<i>SNTSMS</i>	<i>Society for New Testament Studies Monograph Series</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>	<i>ST</i>	<i>Studia theologica</i>
<i>JSNTSup</i>	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series	<i>SwJT</i>	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
<i>JSOTSup</i>	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series	<i>ThTo</i>	<i>Theology Today</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>	<i>TJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>JTC</i>	<i>Journal for Theology and the Church</i>	<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>	<i>TNTC</i>	Tyndale New Testament Commentaries
<i>NICNT</i>	New International Commentary on the New Testament	<i>TOTC</i>	Tyndale Old Testament Commentaries
<i>NIDOTTE</i>	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i>	<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>NIGTC</i>	New International Greek Testament Commentary	<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>NIVAC</i>	NIV Application Commentary	<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>NovTSup</i>	Supplements to Novum Testamentum	<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>	<i>VTSup</i>	Supplements to Vetus Testamentum
<i>OTE</i>	<i>Old Testament Studies</i>	<i>WBC</i>	Word Biblical Commentary
<i>PhRev</i>	<i>Philosophical Review</i>	<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>PhTod</i>	<i>Philosophy Today</i>	<i>ZST</i>	<i>Zeitschrift für systematische Theologie</i>
		<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

導論

對真信徒來說，沒有什麼事情，比研讀神的話語來得重要。且讓我舉一個例子。如果你在查經時，有人闖進來告訴你說，教會的後院中遍佈金幣，並且據測量顯示，地底下愈深，金幣愈多，直達兩百英尺深處。相信十分之一秒內，整個房間的人就都跑出去了。你亦不會單以撿拾地上的金幣為足，反而會著手發掘。不久之後更會買來工具（如鋤耕機等），學習使用，愈掘愈深。事實上，研經也是如此，發掘愈深，收穫愈大。單在表層，你當然也會蒙福，但如果往下發掘能夠得到更大的寶藏，為什麼還要停留在這個階段呢？本書的宗旨，就是給你更深發掘神話語的工具，教你好好使用。我們的目標，就是神的真理這個終極的寶藏！

釋經學（hermeneutics）源於希臘文的一個字，意思是「解釋」。傳統上它是指「解釋作者意思的原則或方法之科學」；不過，有人向這種說法挑戰，而今天在許多圈子內，這個詞已經只指說明經文目前的意思，與它原初的意義無關。這是本書兩個附篇探討的題目，在那裏我提出的看法為：對原初意義的關注仍舊是釋經學的重點，這是合理的，甚至是必要的；釋經學探討經文過去的意義，也探討它今天的含義。我反對今天有些人用「解經法」（exegesis）稱對經文意義的研究，而用「釋經學」稱它對現今的意義。其實，釋經學是包括一切的術語，而解經與「處境化」（contextualization，指將經文對今日的含義作跨越文化的溝通），乃是這個大任務中的兩方面。

若要正確明瞭釋經的任務，必須具備三個觀念。第一，釋經學是一門科學，因為它按照邏輯和分類法，提供了解釋的定律。在本書第一部中，我將根據相關學科——如語言學、文學批判等——所提供的

大量資料，重新設定解釋的「定律」。第二，釋經學是一種藝術，因為它的技巧要求具備想像力，並能夠將「定律」用在特定的經文或書卷中。這絕不可能只靠在課室中學習，而要在實際使用中不斷操練，才能有所成就。我的學生通常需要二十五個小時左右，才能在我的釋經學課程中，完成一篇講章。我告訴他們，在講過三年道之後，應該能夠只需一半的時間，就能寫出更好的信息。預備信息的藝術，是其中的關鍵。我將從聖經本身舉出許多例子，展示釋經的「藝術」。第三點，也是最重要的一點：用釋經學來解釋聖經，是一件屬靈的事，必須倚靠聖靈的帶領。現代學者太常忽略神的層面，只從文學的角度來看聖經，幾乎將有關神的一面當作文體（genre）看待。

但是人的努力並不能使神的話語真正成為上頭來的信息。巴特（Karl Barth）教導說，聖經的作者只是工具而已，這個觀點固然不正確，但是他強調，聖經向人類說話，是透過神所掌控的「亮光」，這個見解卻一點也不錯。在研讀聖經的時候，我們必須倚賴神，不能單單倚賴從人得到的釋經原則。有關「光照」的教義，第十八章將深入討論。

釋經的工程也有三個層次，可以從代名詞的角度予以界定。首先是第三人稱的角度，所提的問題為「它的意思為何？」（解經）；接下來是第一人稱的角度，即是問「它對我有何意義？」（靈修）；最後則是第二人稱的角度，嘗試「與你分享它對我的意義」（講道）。嘗試其中一個而忽略其餘的，只能給我們錯誤的信息。單從第三人稱角度讀經的是神學院的教授，與現實脫節，只能和同類的人溝通。只取第一人稱角度的是主觀的人，住在修道院中，神的話只和他們自己有關。純粹第二人稱角度的人也是主觀，卻把聖經拿作棍子，對所有人都當頭棒喝，但不對自己發出挑戰。我們必須三者皆重，按照既定的次序研經，孜孜不倦地尋求經文的含義，首先用諸己身，接著和他人分享。

本書的前提為：聖經的詮釋——從經文到處境、從原初的意義到

處境化的應用（或對今日教會的義蘊）——乃是「螺旋式」（spiral）的。自從「新釋經學」（New Hermeneutic）以來，學者喜愛用「釋經學循環」（hermeneutical circle）一詞，描述我們對經文的解釋，導致它回過頭來解釋我們。然而，這種封閉式的循環有危險性，因為整體上認為「語言事件」是平等的；這樣一來，經文的首要性便喪失了（參 Packer 1983:325~27）。「螺旋」的比喻則較佳，因為不是封閉的循環，而是一端敞開的運轉——從經文的水平走向讀者的水平。我不是繞著封閉的圈子來回轉，找不到真正的意義為何，而是沿著螺旋走，可以愈來愈靠近經文原初的意義；也就是說，我必須作精闢的假設，並且不斷讓經文向可能的解釋發出挑戰，加以修正，再引導我來說明它對現今狀況的義蘊。就此而言，必須指出的一點，是這螺旋是個圓錐體，不是永無止境的轉來轉去，而是不斷逼近經文的意義，和對今日的義蘊。聖經作者原初的意思是很重要的起點，但本身不是終點。釋經學的使命要從解經開始，可是要到將經文的意義處境化，應用於今日的情形，才算完成。釋經的兩方面，就是赫爾胥（E. D. Hirsch）所謂的「意義」（meaning）和「義蘊」（significance），亦即對作者及讀者的原初意義（所謂「聽眾批判」〔audience criticism〕），以及它對現代讀者的義蘊（1967:103~26）。

釋經學很重要，因為使人從經文走到應用，讓神的靈所默示的話語，以新鮮活潑的方式向今天的人說話，像當年一樣有力。此外，傳道人或教師必須宣揚神的話，而不是講他們自己主觀的宗教看法。惟有經過仔細界定的釋經學，才能夠使人與經文牢牢結合在一起。我們這一代福音派最基本的錯誤，是「引用經文作證明」，就是以一段經文來「證明」某種教導或作法，卻沒有考慮到原初神默示的意義。許多背誦聖經的節目，本身固然很有價值，但等於鼓勵人忽略一段經文的上下文，只將表面意思應用到人的需要中。倘若要將原初意義和現代應用聯繫起來，需要花許多工夫。

我在本書採用「意義—義蘊」的模式。這個觀念是依據赫爾胥的

區分，他認為，作者在一段經文中原初的意思，是不可改變的核心，而該段經文對個別讀者的義蘊或含義，卻有多種形式；原初意義之應用，可以視不同的情境而有變化（1976:1~13）。今天對這個問題的辯論很多，不少人提出挑戰。布魯格曼（Walter Brueggemann）觀察到，「『它過去的的意思為何』與『它現今有何意義』的區別，……逐漸被棄置、忽略，或否定」，因為詮釋者的先入為主，或「釋經的自覺性」（self-awareness），使回到原初意義變成一件很難的事（有人則毫不在乎）（1984:1）。然而，我仍然相信，這是最能闡明釋經學任務的模式，在附篇（一）與（二）的論點，以及本書的整個進展中，我都將陳明箇中道理。但赫爾胥的看法，依然而需要受哲學上較為有力的技巧「言語行為理論」（speech-act theory）所修正。這個從維根斯坦（L. Wittgenstein）、塞爾（J. R. Searle）、提瑟頓（A. C. Thiselton），而至范浩沙（Kevin Vanhoozer）發展出來的運動，了解到無論是語言還是文字的傳達，都包括了三個行動層面——言內行為（locutionary，說什麼）、言外行為（illocutionary，做什麼）、言後行為（perlocutionary，有什麼作用）〔請參看附篇（二）〕。解經者研究的，是一段經文的活動，尋求發現它在這三個層面中，有什麼意義和義蘊。

聖經並不是透過「天使的言語」啓示的。聖經雖然是神的默示，卻是用人的語言寫成，也置身於人的文化中。因著語言的特質，聖經恆常的真理乃是包含在比喻式的話語中；換言之，聖經絕對的真理，是包藏在古代希伯來和希臘的語言和文化之中，我們必須了解這些文化，才能正確地解釋經文。聖經不會自動跨越文化隔閡，來陳述其意。學者對同一段經文的解釋差異甚大的事實，也讓我們明白，在讀經時，神不會奇蹟式地啓示經文的含義。儘管福音的真理很簡單，但要揭示某段經文原初的意義，卻是一件複雜的事，需要下很多工夫。要完成這項艱鉅的任務，我們只能盡力研究釋經學，並且持之以恆地應用。在開始這項任務之前，還需要注意幾件事。

釋經學與經文原意

福音派釋經學的目標十分簡單——發現大作者／小作者的原意（小作者〔author〕是受默示而著作聖經的人，大作者〔Author〕是默示經文的神）。現代的批判學者愈來愈認為，要發現一段經文原初的意義是不可能的。問題為：作者在寫作的時候雖有明確的用意，但是我們現在已經無從知道，因為他們不能現身，來澄清或說明他們所寫的內容。現代的讀者無法從古代的觀點來讀經文，而必然會不斷將現代的觀點讀進經文中。所以，批判學者主張，客觀的解釋是不可能的，作者原初的用意，我們已經完全失落了。既然因著團體的不同，「意義」也隨之不同，實際上任何經文都可能有多重意義；只要該意義能對特定的閱讀觀點或團體有作用，便有其價值（費施〔Stanley E. Fish〕的主張）。

這些問題實際存在，而且十分複雜。由於其中牽涉到艱深的哲學問題，我在此不詳談，留到附篇才深入討論。然而，從另一個角度而言，本書的每一章，都是對這個問題的回答，因為解釋的過程能構成一個基礎，來發掘聖經經文原初的意義。附篇探討的是理論方面的答案，而整本書的努力，則是要提供解決這難題的實際方案。

詮釋和差距的問題

要明白對話已經不容易，文字更不用說了。我生長於城市，太太長大的地方則是離我家一個小時車程的農莊。不同的家庭背景（都市／農村），往往使我們產生誤解。兩個人如果是來自本國不同的地區，情況自然益加複雜。二人若是來自不同文化，就更加複雜了。我任教神學院的學生來自四十多個國家。英語是大部分學生的第二、甚至第三語言。我們文化之間的差距，對於明確的溝通是莫大的障礙。加上要研究兩千多年，公元七十年便不復存在的文化（第二聖殿於當

年被毀，猶太教必須重新建構），只會更加困難。

呂格爾（Paul Ricoeur）談到聖經人物和我們之間差距的鴻溝（參看附篇一）。我們怎樣才能跨越這鴻溝，查證撒迦利亞或路加所要表達的是什麼？很多人覺得這是不可能超越的詮釋障礙。然而本書的宗旨，正是力證這是可能辦到的事，並且向讀者提供跨越鴻溝的工具。這工具就是文法、語意，和正確地使用聖經的背景。克萊因（William Klein）、布倫柏格（Craig Blomberg）、胡巴德（Robert Hubbard）（Klein, Blomberg, Hubbard 1993:12~16）討論四方面的差距——時間（包括事蹟的紀錄〔福音書的作者使用多個原始資料，路一1~4〕，以及遣字用句兩方面）、文化（令我們摸不著頭腦的習俗和慣例）、地理（我們所知甚少，或一無所知的國家和城市）、語言（舊約時期不斷蛻變的希伯來文，以斯拉和但以理書中一部分使用的亞蘭文，以及新約的希臘文，導致經文有不同的譯法）。但這些都不是不可能超越的障礙。問題只是我們不能單靠歸納法揭曉答案，而需使用所能找到最好的材料，解釋這些因素。本書還有另一個宗旨——提議最佳的資料來源，幫助我們解釋這些令人困惑的細節。

今日研經有個大毛病：認為研究應該比別的事更容易。我們懂得研究食譜來烹調美食，細讀木工、水管修理、汽車維修等各樣事務的指南，更熱心閱讀與我們嗜好有關的書籍；但為何以為聖經是惟一不須用功的課題呢？且讓我向你挑戰：讓聖經成為你的嗜好。在一個層面上，我並不喜歡這個類比；聖經必須是你超越嗜好之外更加喜好的！但在另一個層面上，我們花在研經上的時間和金錢，若與花在其他嗜好之上的相同，那有多好？如果我們將花在高爾夫球桿、高爾夫球場，或是滑雪裝備、滑雪假期一般的金錢，用在研經上會怎樣？沒錯，聖經百科全書、註釋，和各種參考書籍都很昂貴，但我們其他嗜好的花費亦都不遑多讓。這是關乎優先次序的問題：哪一樣事情比較重要，更值得我們花上時間與金錢呢？我鼓勵你購買、使用這些能夠使我們跨越鴻溝，回到聖經時代、作者原意的工具。

聖經的默示與權威

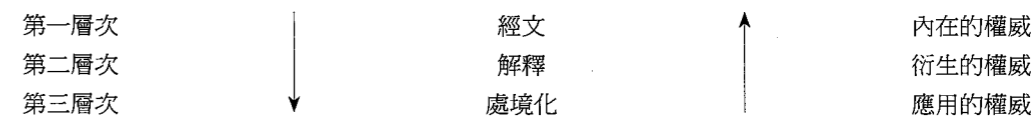
聖經自然流露出權威。舊約不斷用「耶和華如此說」，而新約中，神賦予使徒的權柄亦無處不見（參 Grudem 1983:19~59）。至於權威的尺度，學界則辯論不休。我支持一種審慎的無誤論（參 P. Feinberg 1979），而不贊成阿克提美亞（Paul Achtemeier 1980）的動態模式；他主張，不單原初的事件是受聖靈默示，連後來的團體添加的意義，和正典的最終決定，都是受聖靈默示；他又認為，我們今天讀經的時候，也有聖靈的默示。以下的圖對釋經學很重要，因為顯示我們離開神話語原初的意義愈遠，與其權威的分隔也就愈大。

如圖0.1所示，從經文到閱讀到應用，權威的程度愈降愈低；因此，我們必須竭力往上，在應用的時候，儘量接近解釋，這樣才會連於經文/作者的原初意義/用意。在講道以及基督徒的生活中，權威的真正途徑，是運用釋經學將我們的應用連於經文的要義。阿克提美亞說，教會的歷史傳統與現代的解釋都有聖靈的默示，這個看法對經文的首要性不夠重視，其實神的話只含括在經文之中。

意義與文體相關

在附篇（二）及以下特殊釋經學的部分（參看第二部），我將說明：一段經文所屬的文體，或文學類型，成為「語言遊戲的規則」〔維根斯坦（Wittgenstein）提出〕；換言之，就是成為了解它的釋經原則。誠然，我們解釋小說的方式，與詮釋詩的方法相當不同。我們看

圖0.1 權威的流動圖



聖經智慧文學的角度，與看預言也極不一樣。但是，有些地方仍會引起辯論，因為顯然會有重疊。例如，先知書內有很大部分是詩體，還有一部分為啓示文學。啓示文學中有書信的內容（啓二～三），而福音書中有啓示性題材（例如：橄欖山的講論，可十三，和比喻），書信中也有（帖後二）。¹ 為這緣故，有人懷疑文體在解釋方法上的價值，認為文體既然會混合，便無法清楚辨認，因此不能作為釋經的工具。然而，我們能夠在某種文體中辨識出啓示文學或詩體部分，正顯示這種方法的功效（更詳盡的論點，參 Osborne 1984）。

作者用意（赫爾胥稱它為「內在的風格」）能否發掘出來，這場辯論中，文體的存在是很重要的一點。所有作者都是用某種文體來呈現信息，讓讀者可循一定的規則來解開作品，得到信息。這些暗示能引導讀者（或聽者），提供解釋的線索。馬可記載耶穌講撒種者的比喻時（可四 1～20），特意將它放在某種情境和某種媒介中，以便向讀者作最有效的溝通。我們要了解其意義，就要明白比喻的功能（參本書第十二章），並注意在馬可安排的情境中，這些象徵的功能為何。

聖經的單純性與易明性

自從前一輩的人提出「信仰的準則」（regula fidei）之後，教會一直在為「聖經的簡明度（perspicuity，韋氏字典解作「清楚、明晰」）」而掙扎；亦即，聖經是否能夠被人清楚了解。常有人指責聖經學者，說他們使聖經與一般人愈離愈遠，這不是沒有理由的。學術界將聖經肢解，又提出各式各樣的理論來解釋，平信徒只能徒呼：「好吧！可是聖經對我有什麼意義？我讀得懂嗎？」當然，初入大學或神學院的新生，發現一段聖經可以有那麼多種不同的解釋，一定會大吃一驚。一旦知道聖經每一句話都有許多可能的解釋，他們就不再認定聖經是容易明白的；這一點實在無可厚非。然而，這是將釋經學原則與福音信息混為一談的緣故。其實，複雜的是如何搭造文化的橋，將原初的

情境與現今的狀況連接起來，而不是意義問題。

路德〔在《意志的捆綁》（*The Bondage of the Will*）一書中〕宣稱，聖經在兩方面非常容易明瞭：外在，他稱之為文法層面，即可以將文法的定律（釋經原則）用在經文上；內在，他稱之為屬靈層面，即聖靈會在讀者解釋時賜下亮光。談到容易明瞭，路德的意思顯然是指最後的結果（福音信息），而不是整個過程（發掘個別經文的含義）。不過，上個世紀有人將蘇格蘭常識論應用到聖經上，因而許多人假定，每個人都可以自行了解聖經；也就是說，經文本身已經足以將意義充分表達出來。所以，大家不再重視用釋經學原則來搭文化之橋，而個人化的解釋比比皆是。當時似乎沒有人注意，這樣會造成多重意義的問題，有時甚至導致異端。簡明的原則也擴及釋經的過程，導致一般人解經的錯誤，以及今日相當困難的局面。其實釋經學乃是一門學問，要經過複雜的解釋過程，才能揭開聖經原初易明的意義。在此亦然，解經的結果相當清楚明瞭，但過程則否。講道亦當以此為準則！

然而，這便讓人感到困惑，以致一般人會問，是否只有學術界的菁英才有資格明瞭聖經。我認為並非如此。首先，明瞭可以分好些程度：靈修式、基礎讀經、講道式、作業或論文式。每一種程度都有其價值和一定的過程。其次，凡願意按程度來學習釋經學原則的人，都可以學到。這些原則並不只保留給「菁英」，凡是有興趣、有心力的人，都可以學會。基本的釋經學可以在地方教會中教導。在本書中，我希望能顧及不同的程度。

聖經的合一性與差異性

福音派（強調合一）與非福音派（強調差異）對聖經的誤會，都在於不能掌握這兩種層面的平衡，其實它們是互相倚賴的。差異性是因聖經用語具類比的性質而來。聖經很少有幾卷書是向同一個情境說

話，因此，在用字和重點方面，差別很大。再者，默示的教義要求我們注意這些聖書背後作者的個性。每一位作者都用不同的方式來表達，所強調的要點，和所用的喻象語言也各有千秋。例如，約翰使用「新生命」的用詞來表達重生的觀念，而保羅則用收養的意象。保羅注重惟靠信心才能重生，但雅各強調惟有行為能表現出真實的信心。這些並非互相衝突，只是每位作者在重點上的差異而已。

問題在於，這些差異是否無法協調，還是以色列與初期教會在各種傳統不同的表達方式之下，有深層的合一。可是我們不能太過強調聖經的合一性，以致抹殺了約翰或保羅個別的重點。這樣作會產生錯誤的平行，以致依據某一位作者（如：雅各）來解釋另一位作者（如：保羅），這樣的詮釋肯定有錯。不過，在不同的表達背後，卻有至為關鍵的合一性。差異性的概念是聖經神學的主幹，而我認為，惟有聖經神學能將解經與系統神學（以合一性為中心）連繫起來。當然，有限的人永遠無法作出聖經真理最完整的「系統」；可是，若說我們無法將聖經真理「系統化」，卻是不正確的。要訣是讓系統出自經文本身，透過聖經神學浮現出來，再按要義分類，扼要說明聖經各種不同表達法背後的合一性。

聖經的類比

路德提出「信仰的類比」(*analogia fidei*)來抗衡羅馬天主教所提的「信仰的準則」(*regula fidei*)。路德反對以教會傳統為中心，而相信惟獨聖經可以判斷教義。根據聖經的合一性與易明性，他建議，基本教義應當與整本聖經的教導吻合，而不能相牴觸。可是，路德多少仍以整個系統為重。加爾文(John Calvin)則踏出最後一步，另闢蹊徑，提出「聖經的類比」(*analogia scriptura*)原則。德利(Milton Terry)的名言仍然成立：「單憑一卷書的某個聲明，或某段難明的經文，不可以推翻靠許多經文建立起來的教義」(1890:579)。我要再加

強說，教義不可以只建立在一段經文之上，必須綜合聖經對該題目所有的內容。如果沒有可助澄清的經文（如：林前十五29為死人受洗，或路十六22~26有關陰間的劃分），我們要小心，勿作出專斷的聲明。

此外，所有的教義（如：基督的主權，或永生的把握）必須建立在一切相關經文之上，不可只建立在幾節證明經文，或「偏好」的經文之上。因為這樣會造成「正典中的正典」，也就是倚重主觀偏好的某些經文，超過其他經文（因為它們可以配合某個系統）；這種作法乃是將系統強加於聖經之上，而不是從聖經中得到系統。這樣很危險，因為它假定：我們的先入為主比經文更重要；它也會錯解聖經。聖經的話很少會包含整個教義的理論。聖經作者的話，常是針對特定的教會情況，將某項範圍很廣的教義，應用在一個特殊的問題上，而強調那個教義適用於當時狀況的某一方面。「聖經的類比」就是我們付諸實行的辦法。

讀者在詮釋中的地位

對讀者而言，他們從未考慮到需要具備釋經學的能力，才足以理解經文；這問題到最近才有所改善。一讀則明，是常有的誤解。特別是蘇格蘭的「常識」讀法讓人們有一種印象，認為所有人都自然而然地，具有解讀文意的才能。但這看法是錯誤的。每個人讀經時，都有一套「先前理解」(*preunderstanding*)，即個人背景和社會規範遺存下來的信念和想法。我們讀經很少是為了要發現真理，經常是希望聖經能夠與我們的信仰系統相協調，從我們固有的神學系統角度理解其含義（參看第十六章「系統神學」）。這做法當然並非全錯。「先前理解」是友而非敵，它提供一套理念，使我們賴以了解所讀的字句。就此而言，我們都是「讀者回應」(*reader response*)的解經者。問題是我們的「先前理解」太容易化成偏見，變成一個先驗觀念的框框，強加在聖經之上，逼使它與這些固有的概念相符。因此我們必須在一定程度

上「局限」這些想法，容許經文加深我們對既定觀念的認識，有時則向這些既定觀念發出挑戰，甚至加以修正。作為讀者的我們，必須將自己安置在經文面前（讓它對我們說話），而不是站在後面（強逼它朝我們想要的方向前進）。讀者的背景和觀念對於研讀聖經真理是十分重要的，但必須是用來研究經文的含義，不是用來憑空創造經文所無的意義。

解經講道

我要強調，釋經學的終極目的不在建立系統神學，而在講道。聖經的實際目的不是解釋，而是宣告；不是敘述，而是宣揚。神的話要向每一代人說，而釋經學的任務可以濃縮為：建立意義和義蘊的關係。重解一段經文原初的意義還不夠，我們必須闡明它對今天的義蘊。解經講道的意思，就是信息以聖經為基礎，通常以一個系列的形式，引導會眾從頭至尾研讀整個書卷，如以賽亞書或羅馬書等。專題講道的信息如果提出「聖經對於這個題目有什麼見解？」就可以是解經式的講道，然後引導會眾徹底了解神話語對這專題的教訓。

李斐德（Walter Liefeld 1984:6~7）說，解經式的信息必須有釋經上的完整（忠實地複製經文原意）、前後一致（整體感）、動力與方向（注意到一段經文的目的或目標），和應用（注意到經文與當代人的關係）。若缺乏任何一項，就不算真正的解經講道。有人誤以為，只要解釋該段聖經的意思，就算解經。這類講道常會用好些投影片，說明希伯來文或希臘文的細節。可惜，聽眾離去時，只是對這類學問印象深刻，生命卻沒有被摸著，並且更誤以為自己絕對無法獨力研經，反而需要每個主日回來聆聽「專家」的教導。這豈不是打回中世紀的模式？在真正的解經講道中，聽眾的「水平線」必須與經文的「水平線」融合〔參附篇（一）中對迦達莫（Gadamer）的討論〕。傳道人必須問：倘若聖經的作者向今天的會眾講道，他會如何應用這段

經文的神學真理。

H.W. 羅賓森（Haddon W. Robinson）將解經講道定義為：「溝通聖經的一個觀念，這個觀念源於一段經文；在研究相關的歷史、文法，與文學之後，靠著聖靈，傳道人首先將它應用於自己本人，然後再傳給聽眾」（1980:30）。這個定義非常好，兼顧到我們已經討論過的幾個問題。現代的解經講道者，第一步必須進入經文的原初狀況中，然後再將原來意義的義蘊，應用到自己身上。接下來才是把這些傳給聽眾；而聽眾也必須先被帶入聖經原初的情境中，然後才領受這些真理與他們個人需要的關係。許多時候，傳道人只強調其中的一方面，以致講道或是變成枯燥的解經，或是變成動力十足的娛樂節目。這兩方面，也就是經文原初的意義，和針對時下情況的義蘊，在解經講道時都不可或缺，這才是釋經學努力的真正目標。

結論

解釋的過程包括十個步驟，本書將一一探討（參圖0.2）。詮釋的研究可再分為歸納式（即我們與經文直接對應，自己得到結論）和演繹式（即我們與其他學者的結論對應，重新調整自己的發現）。歸納式的聖經研究，主要是將一卷書作圖表和段落的分析，從宏觀（全卷）和微觀（段落），來判斷作者信息的進展結構。結果是對經文的意義和思想過程，能有初步的概念。這一點很重要，因為此後我們便可以與解經的工具書（如註釋書等）互動，而不至毫無批判地照單全收，只模仿其他人的觀點（這是許多學生作業的通病）。

演繹式的研讀使用第三至第六步，是解經研究中獨立而又互賴的幾個步驟。所有的工具——文法、辭典、字典、單字研究、地圖、背景資料、期刊文章、註釋——都要參考，以加深我們對該段經文的知識基礎，幫助我們更深入地解開經文，不只停留在表面。藉著歸納法而得的初步了解，和與研究資料互動而產生的深度了解，使我們能對

經文原初的含義作出最後的決定。

演繹法的一個主要功用，是使我們不用經文所用之字的現代意義來詮釋它；因為我們對這些字有先存的個人經驗，免不了會這樣解讀。我們只能靠解經工具做到這一點，因我們對古代的情形所知甚少，需要幫助。所以若要明瞭經文的「意義」，歸納法和演繹法要一起使用。

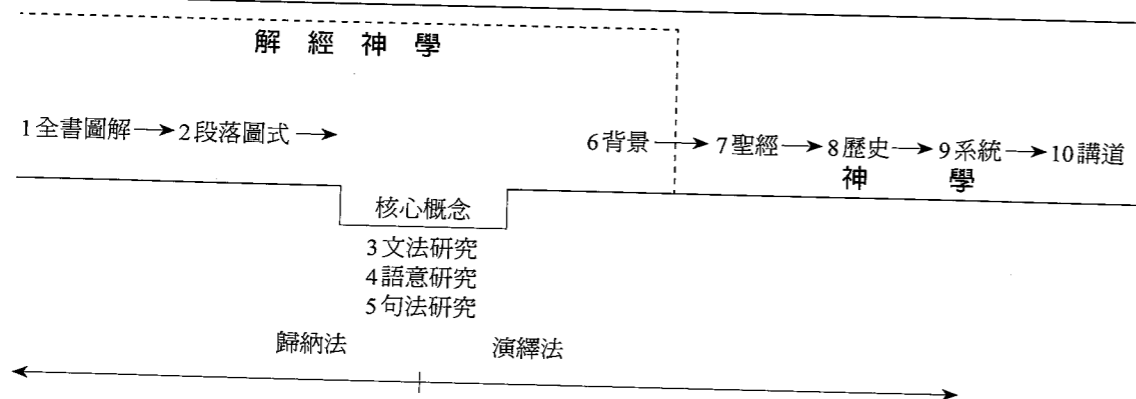
解釋任務的最後一步，是處境或神學的研究，讓我們離開經文的意義（聖經的意思是什麼），邁向處境的意義（聖經今天對我們的意思是什麼）。「釋經螺旋」不單出現在原初意義的層面——即沿著螺旋往上（透過歸納和演繹的研究）來明白經文的用意，也出現在處境的層面——即沿著應用的螺旋往上（由聖經神學至系統神學至講道學），能適切明白這段經文對今日基督徒生活的意涵。聖經神學將個別經文與書卷的部分神學理論，放入以色列與初期教會的整體「神學」架構中（將兩約整合起來）。歷史神學研究教會在歷史中如何將聖經神學應用於各樣的處境裏，以應對教會在歷史發展各個階段所面對的挑戰與需要。系統神學將聖經神學重新架構，以因應當代出現的問題，並為那一代人總結神學的真理。最後，講道學（這個稱呼是為了強調，講道的預備本身也是釋經任務的一部分）將以上所有步驟的

成果，應用到今天基督徒實際的需要上。

圖0.2本身取自尼達（Eugene Nida）和塔柏（Charles Taber）對翻譯過程的研究（1974）。這個理論主張，跨越文化的溝通理念，並不是直線的連續，因為任何兩種語言或文化，都不可能銜接得如此緊密。「字面」法或一元法必定會造成溝通的錯誤。應當採用的方式為：將溝通的單位分解，成為「核心概念」，或基本聲明，然後再運用收受文化的相對片語和思想模式，將其重新陳述。在最基本的翻譯一事上，固然要採用這個方式，而在詮釋聖經的大範疇中，也必須如此行。解析聖經（文法、語意、句法）就是找出核心概念，而處境化的過程就是將其重新陳述，讓同樣的聲音可以向現代文化說話。

讀者將注意到，本書並沒有將聖經文體的討論放在最後（許多釋經學的教科書都將它放在最後，視為「特殊釋經學」），而是放在一般釋經原則之後。因為文體主要關係到「經文的意義為何」（經文原初的用意），理當在這裏討論。每一種文體都有「個案研討」，將解析的原則應用在各種形態的聖經文學中。

圖0.2 解釋的十個步驟



Part 1

一般釋經學



第 1 章



情境

要認真研究聖經，第一步就是要衡量一段經文所處的整個情境（譯註：在本書中，context譯為情境、處境、上下文等）。倘若沒有掌握整體的情形，就進行分析，這樣開始的第一步，就注定解釋必不準確。離開情境，話語就失去意義。如果我說：「你的一切都要拿出來給它。」你一定會問：「『它』是什麼意思？」「我要怎麼作？」若不說明所處的狀況（situation），這個命令就缺乏內容，變成毫無意義。在聖經中，上下文提供了經文所處的狀況。事實上，離開了情境，意義就不復存在，所有的只是幾個可能的意義。例如：有人大聲用英語說：「Right」。但作為聽者的你，又怎能知道這話的意思呢？說話的人可能是說：「寫（write）下來」，或「往右邊（right）看」，或「舉行這個儀式（rite）」，或「對（right）」。沒有了情境，任何一個意思都有可能是對的。

在研究聖經的時候，有兩方面必須先行考慮：歷史情境與邏輯情境。第一個範疇，就是研究該卷書導論方面的資料，以判斷該書面對的狀況。第二個範疇，是用歸納法追蹤一卷書的思路發展。仔細分析一段經文之前，這兩方面都必須弄清楚。歷史與邏輯情境提供了骨架，一段經文的深刻含義必須建立於其上。若骨架不強，解釋的建築必然會崩塌。

歷史情境

一卷書的歷史背景資料，可以從幾種資源取得。最容易到手的，就是較佳註釋書中的導論。許多這類註釋書都有相當詳細的摘要，說明各項問題最新的研究成果。最好是參考近日出版、研究深入的著作，因為最近數十年來資訊爆炸驚人。較老的著作不會提供令人興奮的考古學發現，或近年有關聖經背景資料的新理論。舊約或新約導論也有很大的幫助，因為它們處理的範圍較單卷的註釋書更廣。第三種資源為字典與百科全書，其中的文章不但討論書卷，也討論作者、主

題，和背景問題。考古學與地圖讓我們能掌握一卷書背後的地誌。像約書亞記或士師記等歷史書，這方面的資料就非常重要。舊約或新約神學著作〔如：賴德（George Ladd）的著作〕常讓我們明白單卷書的神學。最後，介紹聖經時期習俗與文化的書也很有價值，能澄清經文特別強調之事的歷史背景。

這個步驟是收集第二手資料，作為解釋經文的準備（在開始解析研究的時候會用到）。從這些來源得到的資料，並不是最終真理，卻像一張藍圖，是基本計畫；當解釋的建築最後搭起來的時候，這個計畫可能會更動。這些概念都是別人的，我們以後仔細研究，或許會得到不同的概念。這種預先研讀有其價值，使我們能遠離二十一世紀的角度，對於經文古代的情況產生更強的警覺心。在此我們需要思想幾方面：

1. 從某方面來說，**作者**的問題對歷史批判研究比較重要，對用文法與歷史來作解析，好像不太相關。可是，這一點仍然可以幫助我們從歷史來看一卷書。舉個例子，在研讀小先知書的時候，我們必須知道阿摩司或撒迦利亞是在什麼時候、向哪些人工作，才能明白他們話語背後的狀況。

2. 寫作**日期**也是一種解釋的工具，使讀者能解開經文的含義。如果但以理書是在馬加比時期寫的，意思便截然不同。如果雅各書是寫給公元一一〇年之後分散的團體〔如：狄比留（Dibelius）的理論〕，解釋也會不同。針對這兩個問題，我都持傳統立場，這立場與我對經文的解釋密切相關。

3. 經文的**對象**，在文意上也扮演很重要的角色。他們的境遇決定了該卷書的內容。先知書背後的狀況（例如以賽亞時代全國的情形）深深影響這些書卷信息的了解。希伯來書究竟是寫給猶太人，還是外邦人，或是混合的教會，在解釋上的確有區別。事實上，最後一類人的可能性最大，不過信中談到的是有關猶太人的問題。

4. 在這四方面中，**目的**和**主題**對解釋最有幫助。在研讀任何一段

經文的時候，我們對於該卷書面對的問題和環境，都要有基本的知識，也要知道作者是用什麼主題來談這些問題。直到最近，註釋家才開始研討個別書卷的聖經神學。可是這是極有用的解釋工具。倘若注意到一卷書的整體觀點，對於其中個別聲明的解釋，就更容易準確。

從這些來源得到的資料，可以作為一種過濾器，將個別經文在其中濾過。在詳細的解析與研讀經文之後，這些預備資料或許會需要修正。它的目的是將解釋的定律規範得更窄一些，讓我們所提的問題更恰當，強迫我們回到原初作者的文化，以及經文背後當初的狀況。這樣，我們就不至於將二十一世紀的意義讀入第一世紀的用語中。

邏輯情境

實際來說，邏輯情境是解釋最基本的要素。我告訴班上的學生，如果有人打瞌睡，沒有聽到我問的問題，而倘若他／她回答「情境」，可能有一半答對的機會。這個詞本身對經文的影響是一系列的。最佳的圖解方式，就是一連串的同心圓，以經文為中心，向外擴展（參圖 1.1）。

愈靠近中心，對經文意義的影響力愈大。例如，辨認文學的文體類型（genre），可以幫助詮釋者認出何為比喻，可是這一點比不上其他經文對該段經文的影響力。比方說，我們可以辨識出啟示錄是啟示文學；雖然兩約之間與希臘的啟示文學都可以提供重要的類似之處，但是啟示錄大部分象徵乃是取自舊約。從另一端來看，一個詞彙或觀念的意義，最後的仲裁者為其直接的上下文。保羅在腓立比書第一章中用的詞，與他在腓立比書第二章中的用法，不保證一定相同。因為語言的運作本來就不是如此；每一個字都有許多含義，作者的用法要視當時的上下文而定，與前一段中的用法無干。aphiēmi 一字是很好的例子，在約翰福音十四章 27 節為「我留下平安給你們」，而十六章 28 節則為「我又離開世界」。兩者不能互相解釋，因為用法正好

相反。在第一處，耶穌給門徒一樣東西；在第二處，祂則是將一樣東西（祂自己！）從他們當中拿走。而「赦免」一義，我們更不能按平常的用法來理解（如：約壹一 9）。其他經文能幫助我們了解語意範圍（semantic range，這個字可能有的不同含義），惟有當時的上下文足以限定可能性，指出實際的意義。

圖 1.1 邏輯情境

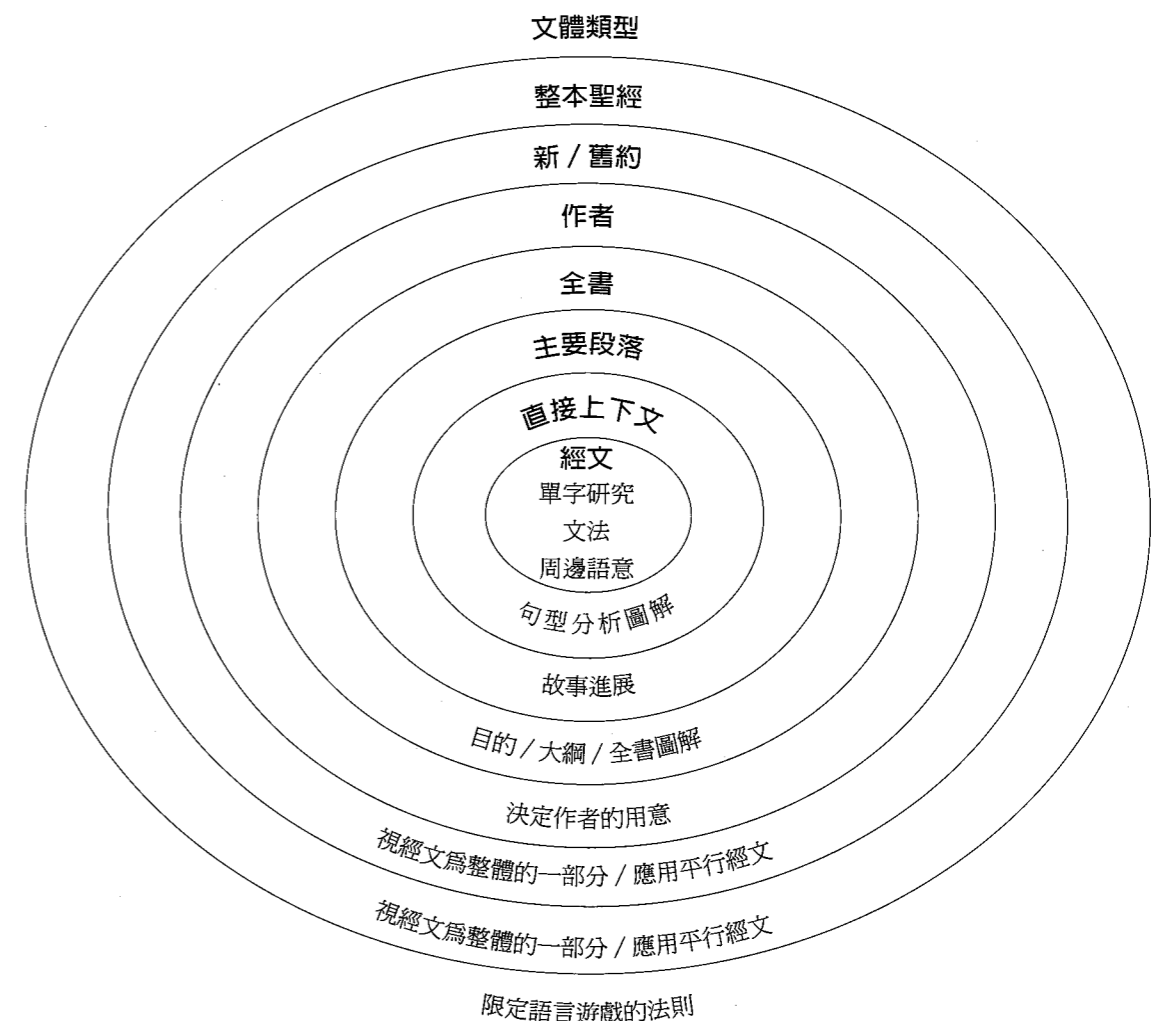


圖 1.1 也將以下幾章包括在內。一般所謂的「歸納法查經」包含幾個層面，就是將整卷書作圖表，並分析一個段落。歸納法一般是指個人對一段經文專心的研究，不使用其他工具書（如註釋書）或資料。我直接進入經文，對它的含義自己下結論，而不是借用別人的結論來了解。這種掌握批判力的方法，使我在必須用註釋書和其他材料進一步深入研究經文時，不致過分受到它們的影響。我必須先有定見，再與其他人的結論互動。否則的話，我只是複述別人的意見而已。現成的資料帶我進入經文背後的歷史情境，而我自己歸納式的研讀，則是給我初步的資料根據，來評估各種註釋書（「初步」一語極具關鍵，必須強調；因為研讀工具書能夠為自我原有的決定提供深度，經常又會作出修正）。¹

一、整體的研讀：一卷書的圖解

過去三、四十年中，文學批判對聖經學界作出了寶貴的貢獻。過去註釋書提倡的，是個不平衡的方法，過分強調單字研究，甚至字與字之間都顯得沒有什麼關聯。然而，文學批判卻指出，除非從整體來看，否則各部分就沒有意義。惟有先顧及整體，然後才能針對其中各部分、按著中心信息來研究。實際而言，釋經的過程可以簡述如下：第一，將整本書作成圖表，初步分析它的思路流向；接下來，專注於每一部分，察究論證的細節；最後，再重新調整全卷的思路發展，使其與各部分息息相關。我們的注意力從全書開始，轉到主要的部分，再轉到其中的段落，最後達到個別的句子。

阿德勒（Mortimer Adler）和查爾斯·范道倫（Charles Van Doren）合寫的名著《如何閱讀一本書》（*How to Read a Book*, 1972:16~20），探究閱讀的四個階段：(1) 基礎閱讀，重點在辨認其中的用詞和文句；(2) 檢視閱讀，就是綜覽全書，找出基本的架構和主要思想；(3) 分析閱讀，對全書作深入的研究，盡可能徹底明白其信息；(4) 主題閱讀，即將所得的信息與其他類似書籍作比較，對主題

作出第一手的詳細分析。前面兩個階段是歸納法，後面兩個則是以研究為取向，不單用到原來的文本（原著），也用到次要文本（對該書的解釋，或其他人所寫相關的書）。

本章要探討檢視閱讀法。阿德勒和查爾斯·范道倫將這個方法分為兩個途徑（1972:32~44）。第一，翻閱介紹部分（序言、目錄、索引），並瀏覽主要的篇章與段落，以明白全書基本的進展與中心思想。就聖經的一卷書而言，這就包括前言與各段的標題（如果用研讀本聖經），再加上熟讀重要的幾章（如：羅一、三、六、九、十二）。第二，速讀全書，不要停下來思想個別的段落或難明的觀念。這方式使我們可以明白並記住全書的要點，不致立刻迷失在一些細節中。

我要將這種調查式閱讀法的範圍再擴展一些，把結構發展也包括在內；我稱之為「書卷圖解法」（Osborne and Woodward 1979:29~32）。這時候最好用一本分段良好的聖經。我們必須記住，章節並沒有得到默示。事實上是到了一五五一年聖經才分成節，有一位巴黎的出版商，名叫司提番那（Stephanus），他用了六個月將全本聖經分成節，然後出版了他最新的希臘文版。根據傳說，司提番那是騎在馬背上作這件事，而他分節的依據，是馬行進時對他筆的震動！問題是司提番那的工作十分膚淺匆忙，因此很多判斷都是錯誤的。但後來司提番那的版本普及各處，以致沒有人敢擅自更動，他的分法便一直沿用到如今。司提番那對章節的分法雖然常有問題，今日一般人卻以為他的判斷乃是正確的，於是在解釋各章各節時，便不顧及上下文。所以，我們在決定意義時，絕不可倚賴經節的區分。分段乃是了解各卷書思路發展的要訣。²

我教導教會團體查經法，時常發現，對初學者而言，最困難的事就是速讀每一段，寫下重點。大家很容易一頭栽進細節，卻不懂得鳥瞰全章。在這一步，我們需要從整體來看，學生應當學習用一兩分鐘的時間（速）讀一段，然後用六到八個字來作這一段的摘要。如果我們讀得太細，摘要就會只反映全段的前幾節，而不是整段。這種錯誤

會使整個研究偏差。因此當力求概括全段。在圖 1.2 和 1.3 中，我用約拿書和腓立比書作例子，以說明這種方法在新舊約都可使用。³

如約拿書的圖解所示，按照順序，以簡短的話囊括每一段，只要順著摘要看，就可以感受到全卷的思路。而綜覽整個圖解，全書的輪廓便一清二楚。例如，我們很容易看出，第三章成就了第一章原初的目的，就是到尼尼微的使命，以及百姓的悔改。因此，全卷有兩處平行，第一與第三章，第二與第四章。再者，重點為後一個平行，因此約拿書的要義不在於宣教，而在於約拿（和以色列）對神的態度，和對神要憐憫之人的態度。第四章是「故事的精髓」，教導神的憐憫。

如果我們將第四章定為「約拿的忿怒」或「忿怒得到回答」，就會錯失了要點，即：約拿學到了神赦免的意義。所以，每一段標題都必須抓住該段的要義。不過，我們也必須記得，這只是預備性的綜覽，在仔細分解之後，若有需要變更之處，還要修改。像約拿書或腓立比書的長度，作綜覽大約需花四十到四十五分鐘。⁴

現在讓我們更深一層，一步步探索如何製作圖解。

第一步：速讀段落最有效的方式，是拿一枝筆。一面讀，一面寫下摘要。這樣作最能專心。速讀一段經文（或稍為仔細去讀），最大的問題是心思不集中。我常發現，讀完一段之後，我的心卻在想當時面對的問題，或當天要作的事，結果必須重讀一遍（有時幾遍！）。如果我邊讀邊記，強調第一印象，就比較能專心。還有，如果以一句

圖 1.2 約拿書的圖解

第一章	第二章	第三章	第四章
1-3 傳道的命令：違逆與逃避	1-5 祈禱：約拿的痛苦	1-3 上 二度命令：約拿順服	1-4 約拿發怒；神發問
4-12 神的風暴；水手的懼怕	6-9 祈禱：約拿的信心	3 下-9 傳道與尼尼微的悔改	5-8 神的教導(1)：蓖麻枯萎，約拿發怒
13-16 水手順服，拋約拿入海	10 約拿被吐出	10 神的赦免	9-11 神的教導(2)：神的憐憫
17 大魚吞約拿入腹			

話作摘要嫌不足，我就抓住那段思路的進展（如，腓四 4~7 一連串的勸勉；見圖 1.3）。這時，速讀並寫筆記的方法便有助益。這步驟的價值為：所作的圖解成了地圖，可以追蹤整卷書的走向。以後再仔細研讀各個段落時，我可以一眼就斷定某句聲明前後的思路。

第二步：在圖解全卷之後，就可以回頭檢查，尋找全書各段中思路進展的模式。我們需要尋找段落之間思路中斷之處，並且用單線作記號表示出來（參圖 1.3）。內容類似的段落組成全書的大段，這樣便能看得更準確。有些思路的改變很容易看出，如從保羅對自己的評語（一 12~26）轉為論腓立比的情形（一 27~28），或進一步從腓立比人的情形轉而稱讚提摩太和以巴弗提（二 19~30）。有些改變則不太容易察覺，如從謙卑的提醒（二 1~11）稍微轉向警告（二 12~18），或將四章 1 節與三章 17~21 節相連，而不與四章 2~9 節相連。至於最後一點，讀者暫時只能猜測原因，等到仔細解析全書之後，才能完全澄清。

這就是我為何將約拿書和腓立比書都放在這裏的原因。約拿書是聖經中大綱與章的分段符合的少數幾卷之一，可以成為簡單的範例。

圖 1.3 腓立比書的圖解

第一章	第二章	第三章	第四章
1-2 問安	1-4 合一與謙卑，不自誇	1-4 上 有關猶太派基督徒的警告	1 站穩
3-8 感恩：為相交與分享	5-11 基督謙卑與高升的榜樣	4 下-6 保羅輝煌的資歷	2-3 祈求合一
9-11 祈禱：為他們的愛心與分辨力	12-13 責任與神賜的能力	7-11 為基督看一切為有損	4-7 勸勉：喜樂、溫柔、為掛慮祈禱
12-14 他的囚禁使福音廣傳	14-18 作見證，不埋怨、不相爭	12-14 竭力更多得著基督	8-9 思想美事並且去行
15-18 上 因敵人播揚福音而歡喜	19-24 稱讚提摩太真正的關心	15-16 聽從的呼籲	10-13 喜樂與滿足，因他們的分享與基督的預備
18 下-26 無論得釋或殉道都將歡喜	25-30 稱讚以巴弗提不顧性命	17-21 真假教師的對比	14-19 喜樂與滿足進一步的解釋
27-30 雖遇逼迫仍然同心合意			20-23 頌榮與最後問安

約拿書中惟一的問題，是一章17節究竟是第一章的結論，還是第二章的引言。腓立比書就複雜得多，需要更仔細的思想：是教導式的題材，不是故事或敘述（如約拿書）。這類文字的分段常較突兀（如腓二25~30，三1~6），全書的進展也不容易確定。不過，這兩個例子的作法，都可以幫助學生了解整卷書的思想進展。

另外一個困難，是找出模式改變的方法。雖然聖經每一段的組織都有意義，但思想模式卻往往不容易辨識。司陶特（Douglas Stuart）說：「模式的分辨，在於尋找一些主要的特點，諸如發展、繼續、獨特的片語形式、中心或樞紐的字、平行、對偶交錯（chiasm）、含攝（inclusio）等重複或進展的模式。模式的要訣常是重複與進展」（1980:36；強調字為原書所有）。華德·凱瑟（Walter Kaiser）提供了更詳細的說明，列出八個發掘思想單位「接縫」的「線索」（1981:71~72）：

1. 重複的名詞、片語、子句，或句子，可以成為標題語，引介各個部分，或成為末尾的結語，結束每個段落。
2. 文法常可提供線索，如轉接的連接詞或副詞；例如：「後來、所以、為此、但是、然而、同時」，和希臘文的 *oun, de, kai, tote, dio*。
3. 修辭設問常代表轉向新的主題與段落。這類問題有時相連成串，將整個論證或一個段落往前帶動。
4. 時間、地點，或背景的改变，是一種常用的技巧，表示新主題與段落的出現；尤其是在故事中。
5. 稱謂的改变，通常特意顯示：注意力已由某個團體移到另一個團體；這是最重要的技巧之一。書信式的文字中經常使用。
6. 動詞的時態、語氣等的改变，甚至主詞或受詞的改变，也可能是新段落的線索。
7. 鑰字、命題，或概念的重複，暗示一個段落的範圍。

8. 偶爾，一段的主題會在該段的標題語中出現。在這種特殊狀況下，詮釋者只需要確定：該段所有的內容都包括在作者明示的目標之內。

9. 在我們速讀各段、寫摘要時，這些基本的模式中斷方式頗有幫助。既知道這些可能性，在製作圖表的時候，就可以判斷思路的轉折。甚至在作更詳細的解析時，這些中斷方式也有用處。

第三步：最後一步是再將各段區分成大單位，以雙線來表示。教導類的書卷，如腓立比書，這樣做格外有價值。這個過程與前一步差不多，可是思想的單位比段落更大，乃是建造在第二步之上。

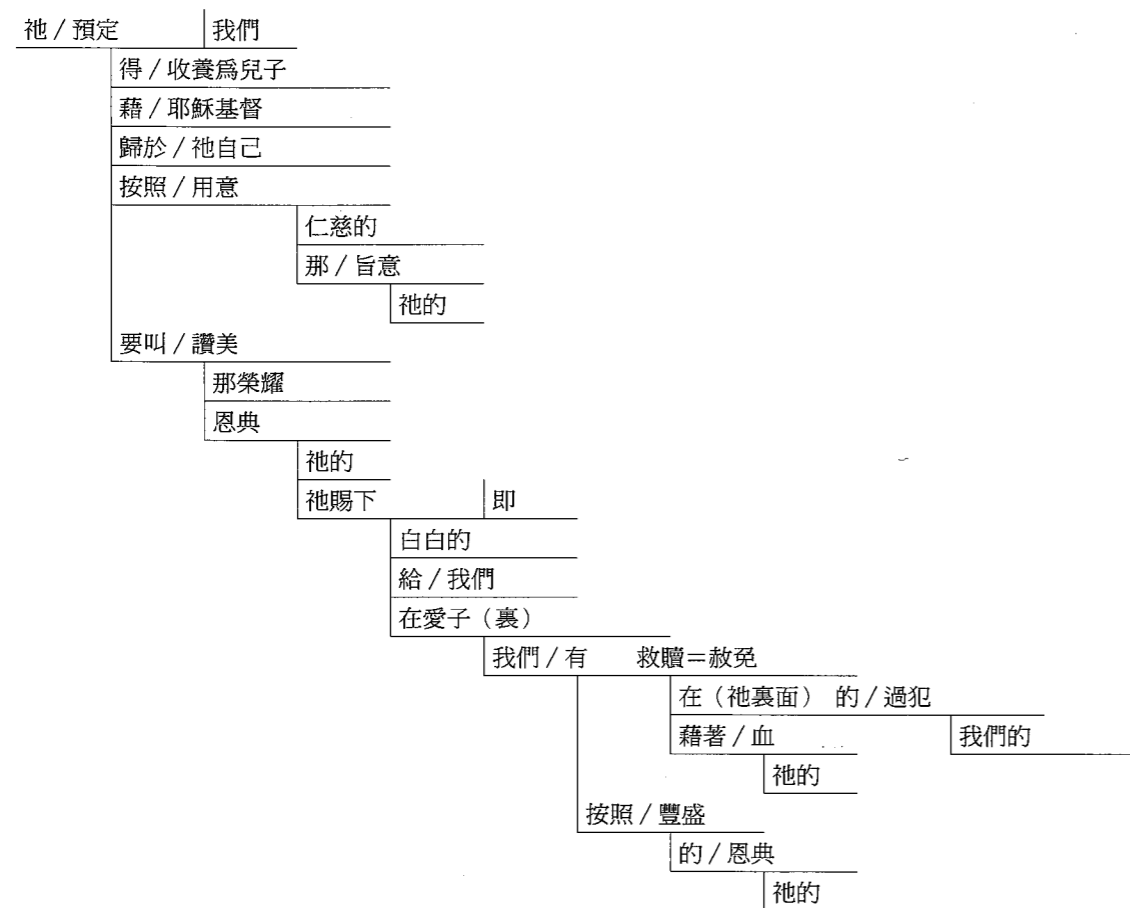
然而，這個方法對詩篇與箴言並不適用（個別的詩篇或許可以使用，但是整卷卻無法採用）。雖然許多人嘗試將詩篇用不同的方法分類，但是以主題來架構的模式太過膚淺。箴言也相仿；直線型發展的部分（如第一~九章，或三十一章）可以用圖解，但是箴言的收集部分，卻無法從整體的角度來研究（參本書第八~九章）。

再者，或許有人會問，這個方式對很長的書卷（如以賽亞書或耶利米書）是否適用？這個問題問得有理。雖然長書卷的圖解比較難，但是我衷心相信，這樣作很有幫助。容我用一卷書作例子。這卷書不算最長，卻是聖經中最困難的部分之一，那就是啟示錄。我不作整個圖表（請讀者自行嘗試），而是討論其結構的暗示（第二、三步）。我們在經文裏面尋找模式時，可以看出啟示錄的組織是天與地之間循環出現。細讀啟示錄就會發現第一、四~五、七（十）、十四~十五，和十九章1~10節是天上的情景，而第二~三、六、八~九、十一~十三，和十六~十八章是發生在地上的事。結論部分（十九11~二十二2）則將天與地結合起來。此外，在這個輪轉的模式中，天上的景象主要是讚美與敬拜，而地上的景象則是愈來愈混亂、痛苦，神的審判也愈發加重。這個模式最佳的證明，是印、角，和碗的關係。用歸納法的表，我們可以看出，組織模式是相同的。因此，印、角，和碗乃是以循環來組織，特色是審判與毀滅逐漸加強（受影響的程度，六8

為地的四分之一，七7~8為三分之一，十六3~4為全地)。天上與地上景象的對比，指出全書具合一的主題，即神的主權(垂直方向)，並導致水平方面，就是要求教會信靠神，無論目前與未來的苦難為何。⁵

我要再度強調，這只是初步的大綱，還不是最後的。它代表讀者的觀點，但不一定是原作者的看法(這需要進一步的研究)。我們必須承認，自己的前提很容易影響對經文的看法。在歸納法的過程中，讀者扮演關鍵性的角色，而若要明瞭作者原初的設計，就必須更進一步研究。然而在解釋的過程中，歸納法仍然具有極大的價值，因為能

圖 1.4 以弗所書一章 5~7 節文法圖解

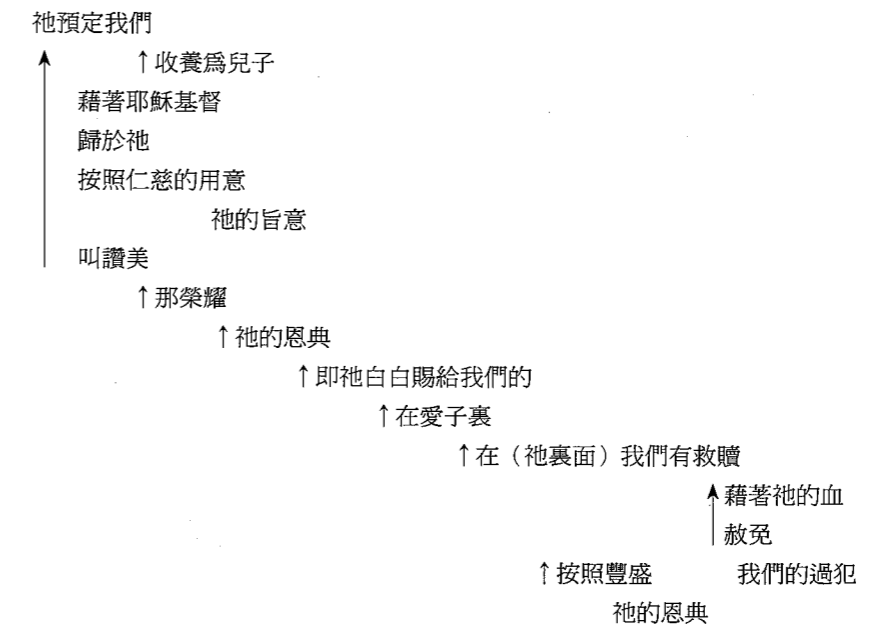


夠提供觀點。

二、部分的研讀：段落的圖解

若要像解析較大的單位(一卷書)一樣，來圖示較小的單位(段落)，垂直圖比前述的水平圖更好用，因為單位小。對不熟悉原文的人，我推薦使用新美國標準聖經(NASB)或英文標準譯本(English Standard Version, ESV)來進行這一類研究。這兩個譯本雖不如其他譯本流暢，可是十分講究直譯，因此最接近希伯來文或希臘文，讓我們更清楚看出聖經作者原初的寫作模式。圖解的樣式可以有幾種(我們將用弗一5~7作實驗)。許多希臘文解經課都使用複雜的圖解(參圖1.4)，每一個詞都要放在它所形容的字底下，兩者的關係也要說明(參Grassmick)。戈登·費依(Gordon Fee 1983:60~76)提出句子流

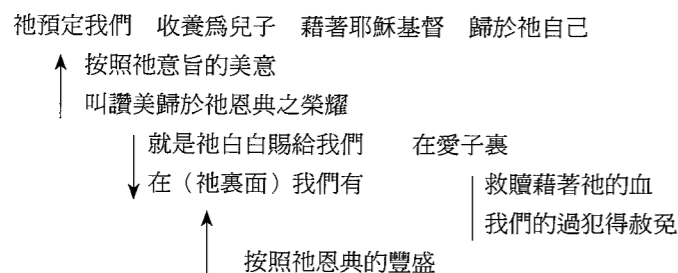
圖 1.5 以弗所書一章 5~7 節的片語或句子圖解



程解析圖（圖 1.5），和文法分析圖類似，但沒有那麼複雜。兩者都將主詞、述語，和受詞放在一頁的左角，而將附屬詞彙縮排，放在所修飾的字或片語底下。戈登·費依建議用註解來說明文法的判斷，而用顏色來標示重複的字或主題。然而，有很大的部分是更詳細演繹研經的成果，可能得留待稍後的分析。

我喜歡較簡單的方塊式圖解（圖 1.6），過於字或片語的圖解（圖 1.4 和 1.5），因為可以表達子句的層面，較能全面呈現。⁶ 另外兩個方式將每個字或片語都作圖示，而方塊圖解只圖示主要與次要的子句（或長片語）。這三種圖，在層次上一個比一個廣——字、片語、子句；而子句則是一段話的大塊結構。方塊法有一些缺失；例如，它不像另外兩個圖那樣能表達細節。然而，方塊法有三項優點，足能蓋過其缺點：(1) 比較簡單，花的時間較少；忙碌的牧師或平信徒能夠持續使用；⁷ (2) 在子句結構中，大部分其他關係（諸如形容詞、名詞的修飾語、副詞，或修飾動詞的介系詞片語）也能顯示出來；(3) 句子圖解的目的，是將一段經文的思路以一目了然的方式表達出來，而不是要深究文法的細節。另外兩種方式，對於目視太過複雜，無法達到這一點。在解析研究中（第二至五章），文法的細節會顯露出來，可是在這樣的初步階段，講究細節不但無助，反而有損。文法最好留到以後的過程再考究。此外，在下面的解析過程，圖解就不那麼重要，因為是要澄清句子當中的細節，而不是要目視思想的流程。所以，句

圖 1.6 以弗所書一章 5~7 節的方塊式或直線式圖解



子圖解足以達到我們的目標，不需要詳細的文法圖解。

在句子圖解中，首先要作的，是區別主要子句與次要子句。我們的教育體制很少講到這方面，實在讓人訝異。在希臘文課上，我常問學生，他們最後一次上文法課或句子解析課是什麼時候，大部分人從初中之後就再沒有接觸；有幾位主修英語的學生，在大學裏面也完全沒有碰過！因此，我們不得不承認，我們對這方面的知識非常缺乏。

子句乃是句子中含有主詞與述詞的部分，例如，「我看見那個男孩」（主要子句）或「因為我看見那個男孩」（從屬或次要子句）。以上兩句的分別為：第一句可以單獨作為一個句子，而第二句卻不能。第一次讀聖經句子，我覺得最好的辦法，是向自己大聲唸出每一個子句，看看哪一句為不整全的句子，哪一句可以獨立。圖解的整個宗旨，就是要將主要和次要的子句分別開來，以便看出思路的發展。

例如，腓立比書二章 6 節（參圖解 1.7）。我還是喜歡用直譯式的譯本，如新美國標準聖經，因為比較接近希臘文和希伯來文，在研經上有好處（當然，懂得希臘文或希伯來文的人，可以直接用原文聖經）。腓立比書二章 6 節的經文為：「那位（who），雖然祂曾以神的形像存在，（卻）不以與神同等為一件要抓緊的事。」這裏的「那位」引進二章 6~11 節的道成肉身偉大讚美詩，因此當視為名詞（第 5 節的「基督耶穌」）。我們開口讀這一節，就會發現，「雖然祂曾以神的形像存在」，本身並不能獨立為一句話，所以它是主要子句（「祂……不以與神同等為一件要抓緊的事」）的從屬子句。作圖解時，我們將次要子句縮入半吋左右，並用箭頭指出它要修飾的子句。

雖然祂曾以神的形像存在

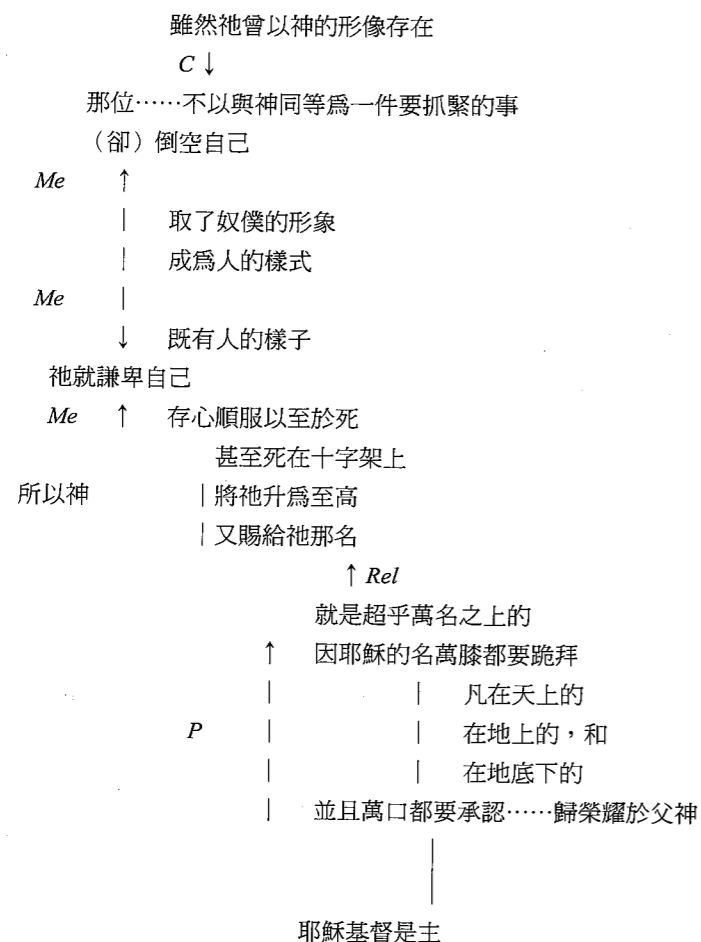
那位……不以與神同等為一件要抓緊的事。

許多人喜歡將修飾子句縮排在所形容之字詞的下面。這方法在視覺上效果不錯，可是我感到頗難使用。許多從屬子句是修飾一個子句的最後一個字，用這個方法會占用很多空間。此外，保羅很會用迴旋

式句子，例如，以弗所書一章3~14節就是一句話，其中的結構複雜得不得了。用這種方式圖解，一張紙絕對不夠，需要用八呎寬的紙！我覺得比較好的方法是縮入半吋，並將箭頭放在要修飾的子句底下。

在方塊圖解中，有幾方面需要注意（圖1.7）。第一，箭頭要指向所修飾的詞，而從屬子句或片語比要修飾的子句縮進半英吋。第二，縮排子句經常會一連串，因為會有次要子句修飾另一個次要子句的情形。這就是句子圖解的主要價值所在，因為它可以使這種複雜的關係

圖1.7 腓立比書二章6~11節的圖解，附語法關係記號



一目了然，增進我們對思路進展的了解。第三，平行子句或片語要以箭頭（如果是從屬的，如以上弗一章5~6節的兩個介系詞片語）或直線（如果不是從屬的，如第7節的兩個名詞）相連。以弗所書一章5~7節有四個連續的從屬關係。倘若以橫接的方式來寫，需要很多空間；而用箭頭，就簡單又有效。箭頭也讓我們能順著經文的順序，避免搞混。⁸ 次要子句若在前面，箭頭就朝下（參圖1.7），若在後面，箭頭就朝上（參圖1.6）。

在聖經中辨認子句最有效的方式，也許是研究連接詞。對聖經研究而言，這一點尤其真確，因為希伯來文和希臘文經常使用連接詞。我們必須問，它是否為對等連接詞（以及、但是、可是、既……又……、不但……而且……、不是……就是……、因此、因為、於是）⁹——銜接平行句或主要子句，還是從屬連接詞（除非、之前、之後、同時、當時、自從、因為、即、如果、雖然、雖、以致、為要、除外、如同、那麼、那裏）——銜接修飾子句。

我們也可以陳明從屬的關係，就是用一些記號來代表各種語法關係（如，*T*代表時間〔temporal〕，*Ca*代表原因〔causal〕，*Cn*代表讓步〔concessive〕，*Cd*代表條件〔conditional〕，*R*代表結果〔result〕，*Rel*代表關係〔relative〕，*P*代表目的〔purpose〕，*Me*代表媒介〔means〕，*Ma*代表方式〔manner〕，*I*代表工具〔instrumental〕）。這些記號可以寫在箭頭旁邊，如此，一眼就可以看出這段經文中從屬子句的模式。我要以腓立比書二章6~11節整首道成肉身的讚美詩作圖解示範（參圖1.7）。¹⁰

這個圖使人一眼看出，主要的兩段是耶穌的行動和神的行動。在前者之下有三個基本概念：耶穌的順服、倒空和謙卑。在後者之下只有一個主要概念——神升高的行動——以及兩個次要概念——萬膝都要跪拜和萬口都要承認。我們立刻注意到，這可以成為初略的講道大綱。事實上，方塊圖解可以成為講章或查經的初步綱要。在查看圖中的子句模式時，也可以馬上看出哪些是主要子句，哪些是次要子句

(正如我們在腓二6~11所見。圖1.7)。

不過，在此要提出兩項警告：第一，大綱就像圖解一樣，乃是初步的，仔細解析經文之後，可能需要更改。第二，句法的關係固然對判斷思想的主要部分很有幫助，可是卻不能自動作出判斷。子句常有平行現象（如7~8節的倒空與謙卑，或10~11節的跪拜與承認），必須結合成為一個要點。還有一件事也很要緊，有時在作者的實際思想發展中，文法上的從屬語和主要子句同樣重要，甚至更重要。保羅在這方面最出名。如果從屬概念有詳盡的說明，就是一個記號，表示作者認為這是要點。例如，腓立比書二章2節說：「要有同一個心思、同一份愛、在靈裏合一、心思朝向同一個目標，使我的喜樂滿足」。顯然，這裏最要強調的並不是使保羅的喜樂滿足，而是腓立比教會的和諧；連續四個從屬子句說明了帶給保羅更大喜樂的途徑。在講道大綱中，要點應當是和諧，而不是喜樂。同樣，在腓立比書的讚美詩中，保羅用了兩個從屬子句來修飾倒空（7節）和謙卑（8節），顯示保羅實際上是在強調道成肉身（「成為人的樣式」）。

傳道人應當從直線圖發展出講道大綱。最佳的方法，是與圖並排，對照重點。在這個步驟中，講道大綱就像查經材料一樣。可是我在十五章中會提出，在一篇解經講道中，經文應當主導其架構。如果我們主控經文，勉強它來配合自己預先想好的信息，就不是在傳講神的話，而是在分享我們的想法。所以，大綱必須配合經文的架構：

一、謙卑的光景（腓二6~8）

A. 心思的光景（6節）

1. 祂的本體
2. 祂的決定

B. 存在的光景（7~8節）

1. 祂的道成肉身（7節）
 - a. 祂的本體

b. 祂的形像

2. 祂的謙卑（8節）

- a. 祂的樣式
- b. 祂的順服

二、高舉的光景（腓二9~11）

A. 被神高舉（9節）

1. 祂的新地位
2. 祂偉大的名

B. 被人類和萬物高舉（10~11節）

1. 藉服從來高舉（10節）
2. 藉承認來高舉（11節）
 - a. 宇宙性
 - b. 內容
 - c. 結果

這仍然只是初步的大綱，要等到解析全部完成後，才能定案。到那時候，經文可以轉變成滿有動力的講道模型（參本書第十八章：Liefeld 1984:115~20）。不過到目前為止，我們對腓立比書二章6~11節的研讀非常有意義，不但作出了未來查經或講道的大綱，也提供了可能的信息。除了本段，只有約翰福音一章1~18節對道成肉身和基督的高舉有如此深刻的神學反思。¹¹ 在前半段中（6~8節），三個主要子句都提到道成肉身的時刻。第一處是從負面來講，耶穌拒絕神性的特權與榮耀（6節）；接下來是從正面談倒空與謙卑，耶穌將祂的人性（「奴僕的形像」，7節，與8節相較）加在祂的神性（「神的形像」，6節）上。這種僕人基督論，成為基督徒行為的模範或準則（注意5節），高舉的段落（9~11節）因此更顯得動人。我們若像基督一樣「謙卑自己」（與3節比較），神就必將我們高舉，分享基督的榮耀。當然，我們並沒有「超乎萬名之上的名」。若分享耶穌的謙卑，就將

分享祂的高升。

但舊約經文是完全不同的。我們首先會注意到，舊約經文缺乏從屬子句。由於希伯來文不太使用連接詞，圖解舊約的幫助便不像新約那麼大。詩體和敘事經文大多都是主要子句。在散文中，主要的連接詞（即「以及」）子句占多數。所以，我們必須尋求修辭的模式，並注意思想有否改變。在這時候，直線式的圖解仍有幫助，因為將句子並排。

修辭或寫作模式

製作一段經文的思路結構圖解時，常會碰到修辭學的技巧，也就是傳達信息的文學方法。這便是概念的第三種情境，也是最後一個層面；這三個層面分別為：全卷書組織模式的宏觀層面、分段的中間層面，與各段之內的寫作技巧。以下四章要探討的題目，就是這種微觀的層面（經文用字的詳細結構）。

我們可以參照亞里斯多德（Aristotle）對修辭學的經典定義：「講究如何以最佳方式說服人接受某個思想的藝術」（Kessler 1982:2）。修辭學的研究，常與形式（文體）和功能（組織技巧）混為一談。¹² 修辭學最經典的四種分類為西塞羅（Cicero）所定，即：虛構、編排、體裁，與記憶的技巧。風格並不在這些範圍之下，因為按定義而言，「修辭批判」（rhetorical criticism）主要是在談溝通的技巧，換言之，就是談作者表達論點的技巧與組織模式。克斯樂（Martin Kessler）主張，在修辭的分析中，最重要的乃是與歷史無關的一面——亦即與經文本本身相關的一面（1982:13~14）。在本段中，我採用這個觀點來看經文的結構，並探究聖經作者（及其他人）用什麼文學技巧來串聯他們的論點（其他類型的修辭批判，參第四章的附錄188~95頁）。

概念或思路之間可以用許多不同的方式關聯。但是要詳細分類，卻有困難。我的辦法是把邁爾（B. J. F. Meyer）和萊斯（G. E.

Rice），以及尼達（Eugene Nida）、盧奧（S. P. Louw）、斯努曼（A. H. Snuman）、克龍涅（J. v. W. Cronje）的努力結合起來。¹³ 這種分類相當重要，因為能幫助我們研究聖經中個別的結構；對這些形式若有基本的了解，在研讀不同段落的時候極為有用。所以，我將用聖經的例子來說明每一種修辭方式。

1. 集合關係（collection relations, Nida:「重複」, Liefeld:「連續」）是按照要點相同的基礎，將概念或事件連在一起。這是古代常見的修辭方式。拉比稱它為「串珠」，常將彌賽亞的經文放在一起。這個方式可以說明希伯來書一章4~14節，這些串在一起的證明經文分別取自詩篇二篇7節；撒母耳記下七章17節；詩篇九十七篇7節，一〇四篇4節，四十五篇6~7節，一〇二篇25~27節和一〇一篇1節。¹⁴ 馬太福音與五段講論，也有類似的集合；例如，在使命講論中的末世性段落（參太十16~22與可十三9~13）。有時，一些看似互不相干的系列，會以標示語相連。馬可福音九章33~50節就是講論獎賞與責罰的文集。這一段是圍繞著「奉我的名」（37~41節）、「跌倒」（42~47節），及「鹽和火」（48~50節）來組織的。

重複的組織法，可以用在讀音或概念兩方面。尼達指出，希伯來書一章1節中有五個希臘字都以 *p* 開頭，而 *l* 出現了五次，還有兩個副詞以 *-os* 作結尾。這是一種加強記憶的方式，也使整個聲明顯得更有力。類似的模式也出現在八福（太五1~13）、約翰一書寫作目的之說明（約壹二12~14），以及啓示錄第二~三章給七個教會的信（其實是「制式信件」；form letters）。概念的重複就更常見。在第八章，我們會多談希伯來詩體的對偶形式，不過在此可以先指出，散文中的對偶形式也像詩體一樣常見，新約和舊約皆然。這是聖經中最常見的修辭方式。許多解經的基本錯誤，是強調一系列同義詞中，各個用語的不同含義；例如，約翰福音二十一章15~17節所用不同的「愛」字，希伯來書十章8節不同的祭，或腓立比書四章6節對祈禱的不同說法。我們總要警覺，使用不同用詞或片語的原因，有可能只是文學

的技巧，並沒有神學的含義在內；重複或許是為了強調，我們不需要去強化各個用語之間的差異。

2. 因果 (cause-effect) 和問題－解決 (problem-solution) 的關係，是先有某個動作，然後有某種結果。¹⁵ 我們可以舉無數的例子。先知對以色列的斥責，經常是採用因果方式。例如，阿摩司書二章 6～16 節開始為原因（「以色列人三番四次的犯罪」，6 節），接下來則一一列舉罪狀（6 下～13 節），最後的結論為審判（或後果，14～16 節）。先知的彌賽亞應許，則可作為問題－解決的例子。問題是以色列公義的餘民與背叛者一同受苦。神為他們預備了一個解決方法：祂應許「不將雅各家滅絕淨盡」（摩九 8）。罪人將死亡（九 10），但神自己卻將「建立大衛倒塌的帳幕」（11 節，這意象取自住棚節）。

與此類似的是問題－回答的模式，保羅和先知都經常使用。在羅馬書尤其常見。保羅會提出一個修辭的問題（將他對手的看法表達出來），接著便回答這個錯誤的觀點。類似的問題也引介出因信稱義（四 1～2）、與基督聯合勝過罪（六 1～2）、律法與罪的問題（七 1～2、13）、神的拯救意圖（八 31～32），和神的公義（九 19～24，十一 1～2）等討論。

在這個範疇內，我們也可以放入目的與結果或證明。這些都是在回答「為什麼」。目的將秩序倒轉過來，說明原初的用意，而不單單只講結果為何。這兩者（目的與結果）常常難以區分，不過誠如李斐德所說：「從神眷顧的角度來看，這兩者的差異並不重要」（1984:69）。無論我們翻譯成「為了」（以未來為重點）或「因此」（以過去為重點），都是在強調神對全局的掌控。連接詞「因為」常常帶進類似的神學觀點證明。例如，羅馬書八章 29～31 節說明，我們為什麼可以知道「萬事互相效力」（28 節）。神已經預先知道祂的子民，並且預定他們、呼召他們、使他們稱義、得榮耀。換言之，神在掌控，所以我們能信靠祂。

3. 比較 (comparison) 是顯示概念的相似之處或差異之處。最著

名的例子是羅馬書五章 12～21 節，亞當與基督的對比；兩者都作為一群人的代表（注意 15 節的「一人」與「眾人」），或是有罪的人，或是基督徒。我們也可以舉羅馬書七章 7～13 節（過去式）與七章 14～25 節（現在式）兩種關係的辯論為例。究竟這兩段是講未重生到重生的狀況，還是過去的以色列到現在的以色列的狀況（Moo 1986），我們必須作一判斷。箴言亦有許多智慧與愚昧相對的話，如一章 7 節，十五章 5 節等（參本書第九章有關箴言的解釋）。

有些學者將交替 (interchange) 列為另外一段，但事實上，這只是比較的另一種變化。交替不是直接的比較，而是輪流談論人物、事件，或類別，以製造主題的比較。約翰將彼得否認主（十八 15～18、25～27）與耶穌在亞那（19～23 節）和彼拉多（28～40 節）面前如一的勇氣穿插寫來，便是最佳的例子。彼得的膽小和耶穌的勇敢成為鮮明的對比。在上文所提的亞當與基督之例中（羅五 12～21），也有輪流的方式。

4. 描述 (description) 是很廣的範疇，就是用進一步的資料澄清一個題目、事件，或人物。這方法也可稱為連續（參 Osborne 和 Woodward 1979:70～71），它與重複不同，因為它將討論「延伸」，而非「複述」。這種技巧之例，如約拿書一章 4～17 節作為他逃跑（一 3）的後續描寫；或亞伯拉罕所蒙的祝福（創十三 14～18）在十四章 1～18 節有進一步的描述。另一個例子，是基督在路加福音十四章 28～32 節用了兩個比喻，澄清門徒「計算代價」的重要性（26～27、33 節）。那裏的信息為：若不清楚結局為何，沒有人敢前來作門徒。這些比喻生動地描繪出，倘若一個人想要作門徒，卻不「背起他的十字架」（27 節），將會如何。基督要求人與世界完全斷絕關係（33 節）。

總結 (summation) 的原則也可放在這個範疇，因為經常是在一長段的描述之後，將全文打一個結，說明最基本的主題或結果。當然，分辨這種技巧，對判斷一段經文的基本要點很有幫助。有時這類摘要出現在一段經文的頭尾，例如約書亞記十二章 7、24 節：「約書亞

和以色列人擊敗的諸王如下，……共計三十一個王」。多半時候，摘要出現在最後。在歷史書中，這類摘要或「接縫」，有助於題材與主題的銜接。例如，使徒行傳的摘要，包括了路加最主要的神學看法，就是在教會面對的一切危難中，神的靈都能得勝。儘管有內部的分爭（六1~6與7節）、外在的逼迫（八1~九30與31節）、暴君的迫害（十二1~23與24節），及異教的問題（十九13~19與20節），但每一項摘要的中心，都是「道」的「增長」（這個術語一方面是指福音的宣揚，一方面是指其成功的結果，就是教會的增長）。

與摘要類似的，是猶太人**首尾呼應**（*inclusio*）的技巧，就是討論到末了，作者又回來提他最初講的觀點。這個方法將一路發展過來的基本觀念覆述一遍，成為整個敘述的總結。最好的例子之一為約翰福音一章18節，那裏是約翰福音序言的結論，且是一章1節主題的重複，即耶穌是神的彰顯，並一直與父同在。雷蒙·布朗（Raymond E. Brown）也注意到約翰的首尾呼應，如迦拿的兩個神蹟（約二11；四46、54）、約但河外（約一28；十40），還有逾越節的羊羔（約一29；十九36）（1966:cxxxv）。猶太作家強調主題的另一個技巧，是**對偶交錯法**（*chiasm*），就是在連續對偶的子句或段落中，將字詞或事件倒轉過來寫。當然，舊約中經常出現這方式；以賽亞書六章10節ABC:CBA的結構便是一例。

對偶交錯法在新約也很常見。隆德（Lund）認為，哥林多前書五章2~6節，九章19~22節，十一章8~12節等處，都有這現象（1942）。雷蒙·布朗主張，約翰福音六章36~40節和十八章28節至十九章16節都用到對偶交錯法，他的論證頗具說服力（1966:276；1970:858~59）。

5. 期待的轉變（*shifts in expectancy*）包括多種寫作技巧。如尼達所說：「這些技巧的義蘊，就在於讀者可以看出字的順序、句法的結構，或一個字、詞、句子頗不尋常」（1983:36）。從某方面而言，這個範疇非常寬廣，可以包含修辭設問、重複法或對偶交錯法。此外，

它顯然與**喻象語言**重疊（我們將在本書第四章談這方面）。不過，這類修辭方式超越了喻象語言，是一種破格文體（*anacoloutha*，如尼達的說法）。然而，這類轉變在結構的強調方面算是一項重點，所以必須包括在這裏。耶穌的告別談話（約十四~十六）中，有許多這類轉變，因為數目太多，以致有些學者認為整段沒有合一性，而是一系列重疊的傳統，零亂地串在一起。結果他們提出約翰福音的「循環論」，或系列編輯說，主張這些人強將合一性加在第四卷福音書上，造成困惑（*aporias*），就是結構的不一致。不過，最近有一篇重要的文章發表，作者魏伯斯特（Edwin C. Webster）辯道：「這卷福音書，從文學的整體來看，結構十分嚴密，最基本的結構為對稱的設計與平衡的單位」（1982:230）。魏伯斯特注意到，第十三至十六章中有兩個同心圓的段落，每一處都可分為三段（1982:243~45）。

一、耶穌與門徒	二、門徒與世界
1. 耶穌洗他們的腳；祂的榜樣（十三1~20）	1. 葡萄樹與枝子的隱喻；祂愛的榜樣（十五1~16）
2. 猶大的離開（十三21~32）	2. 世界的憎恨（十五17~27）
3. 耶穌離開的對話（十三33~十四31）	3. 耶穌離開的對話（十六1~33）

魏伯斯特主張，第十四章與十六章的主要部分有對偶交錯的關係，可以用來解釋重複的主題。現代讀者很難看出這種轉變，可是古代人卻很容易察覺和了解。如果我們明白整個結構的發展，困難便消失了。換言之，這一段並沒有笨拙的不協調或重複，而是仔細設計的講論。

高潮（*climax*）與**關鍵**（*cruciality*）也屬於這個範疇。前者出現在故事中，後者則在書信中，不過兩者都有相同的功能，即將作者

基本論點的中樞或轉捩點顯示出來。醫治被鬼附的孩童（可九 14～29），高潮並不是神蹟本身，而是那位父親的呼喊：「我信，但我信不足，求主幫助。」這是馬可作門徒主題的中樞，也成為第 18～19 節門徒失敗的矯正，以及第 29 節信心禱告之必要前提。李斐德舉了一個極佳的高潮例子，就是馬太福音四章 1～10 節和路加福音四章 1～12 節中，試探不同的順序（1984:63）。馬太的故事，結束的高潮為世上萬國的試探，這樣的強調與他以彌賽亞為王的主題相配。路加則以聖殿的殿頂試探為高潮，因他的中心是聖殿，特別強調基督教來自猶太教，這是他福音書的主題之一。兩個故事的高潮，都是了解神學重點的要訣。

最後，我要在此把尼達對省略（omission）的探討（1983:33～36）也加進來。倘若某位作者刻意刪去讀者預期的某一點，就造成「預期的轉變」，讓人驚異，也有強調作用。通常這類經文會省略特殊的字（如林前十三 4～7 中的 *kai*，或來一 5、8、10 前言中的 *kai*）。但是，偶爾會出現一種情形：原來的讀者能明白為何會省略掉關鍵的字句，可是現代詮釋者卻感到非常頭痛；例如，「那攔阻他的」（帖後二 6～7）或「六六六」（啓十三 18），在解釋與指認上的省略。對這兩者的解釋理論有上百種之多，可能我們要等到主再來，才能明白真正的意義。

第 2 章

文法

解經 (exegesis) 意思是從一段經文中「找出」含義；這與「私意解經」(eisegesis) 不同，後者乃是將自己的意思「放入」經文中。解經的過程是釋經學理論的核心，這是個複雜的過程，首先要判斷作者原初的意思〔這樣作的可能性，參附篇(一)、(二)〕，然後再將經文應用到自己的生活中。這項使命的兩方面(意義與義蘊)不能分離，因此，意義取決於現代的觀點，或詮釋者視為重要的角度。然而，就釋經學的整體而言，它們乃是不同的兩方面，因此我們要用第二到第五章來講一般釋經學(就是找出**意義**——聖經「原意」為何)，而用第十五至十八章來談應用釋經學(就是發掘**義蘊**——聖經現在對我們要說什麼)。金容得(Werner Jeanrond)稱這些為不同的閱讀角度，亦即不同的目的或目標，彼此並不排斥，可以一起發揮作用，增進我們的了解(1988:126~28)。¹解經又可以細分為語言與文化兩方面。前者是界定詞彙或觀念，這是命題式話語的要素。後者是探討這些話語的歷史和社會背景。

第二至四章將討論語言研究的三方面。文法是本章要談的題目，指詞彙表面結構背後的語言基本法則。語意學(第三章)探討個別的字在句子中的作用，及其意義。句法(第四章)研究句子單位的轉換，以及整個信息在不同文化情境中如何發揮其意。換言之，句法是關注「轉換語法」[transformational grammar, 叢斯基(Noa Chomsky)的說法，處境的發展會改變溝通的過程]。換言之，第二、第三章是關乎言內之意(即意義或信息)。第四章則是言外之意(經文的作用)，第十七、十八章則為言後之意(經文如何影響讀者)這三方面互相倚賴，並不能單獨成立。不過，我們仍將分開來思考，因為它們的語言規則各不相同。詮釋者在研究表面結構(句子)時，卻必須同時思考這三方面，才能說明原初的含義。

當然，不明白原文的人，在處理文法和語意時，難度一定更大。以下的材料大半假定對希伯來文和希臘文有基本知識。不過，倘若不了解原文，並非完全手足無措；只是必須倚賴二手來源，主要是翻

譯和較佳的註釋書。我建議，不妨用底下的資料來衡量註釋書。許多較古老或資訊不夠充分的書，在探討時態、語氣等問題時，所作的結論可能在基本上會有錯誤。當註釋者為某些論點爭辯時，本書的文法資訊可作參考。另外一個建議，是背下希伯來文和希臘文的字母，然後買對照本聖經，就是希伯來文或希臘文與英文並列的版本(通常在每個希伯來文或希臘文之下，都有相對的英文字)。海斯(Hayes)與賀樂戴(Holladay 1982:58)建議善用經文彙編(如Strong或Young兩部作品)，這類書列出了英文背後的希伯來文或希臘文，並且有編碼可與附篇或字典參照，其中有原文意義的說明。最後，將幾個不同譯本互相參照，看不同的翻譯會如何翻譯各段經文，也是一個辦法。總之，希望以下的內容不單可以幫助有原文訓練的人，也可以輔助缺乏這種背景的人。大概沒有什麼文字，是比本章更乏味的了。最好是把它當為遇到文法問題時參考的工具書。

初步工作：確定經文

開始認真解經之前，首先必須確定經文。舊約和新約都有許多抄本，有時讀法相當不同。有兩種方法可以幫助我們確定原初的讀法為何：第一，經文鑑別學(text criticism)，就是比較各種讀法，並決定哪一種可能是其他讀法的基礎。第二，要決定某些字或片語是跟著前文，或是屬於後文(在研讀舊約時十分常見)。古代沒有標點符號，字與字之間也沒有間隔。再者，希伯來文不用母音。許多時候，一個字母可以是前一個字的後綴，也可能是下一個字的前綴。有時，「在愛裏」之類的片語，可能屬於前一個子句(弗一4~5, KJV)，也可能屬於下一個子句(弗一4~5, NIV)。

經文鑑別學有其必要，因為每個譯本對某些經文的翻譯都不一樣。例如，馬可福音的結尾，英皇欽定本(KJV)譯文較長，但是近代的譯本，如標準修訂版(RSV)，新美國標準聖經(NASB)，新國

際本 (NIV)，和新當代聖經 (New Living Translation, NLT) 都較短。要判斷何者為正確的讀法，經常十分困難。我們必須記住，在猶太教和初期教會中，直到很晚才有專業的文士出現。在新約時期，抄寫經文者都是業餘人士，所以會犯的錯誤可想而知。² 他們會增刪字、改換讀法、將困難的文法變為容易。再加上目視的錯誤、前後倒轉的字母，和刻意更改以加上重要的神學觀點，或協調表面的衝突等。事實上，現代校對者能發現、糾正的各種錯誤，古代聖經的校訂版中都會出現。

此外，經文鑑別乃是一種無法準確的科學。在一九四七年之前，舊約研究列出三大主要的經文傳統：³ 馬所拉經文 (Masoretic Text, MT) 由馬所拉學者製定，他們是主後第六世紀到第九世紀的猶太學者，將母音加入，使口傳的傳統法典化；七十士譯本 (Septuagint, LXX) 是主前第三至第一世紀的希臘文舊約譯本；撒馬利亞五經 (Samaritan Pentateuch, SP) 是示劍的撒馬利亞教派正式的聖經版本。至於他爾根 (亞蘭文的意譯本，參第十四章)、別西大 (Peshitta，敘利亞譯本)，和武加大 (Vulgate，耶柔米的拉丁譯本)，則被視為次要，可反映出以上主要的傳統之一 (參 Klein 1974:59~61)。昆蘭 (Qumran) 書卷最初發現時，大家以為可以增強七十士譯本的重要性，因為昆蘭的材料中有幾處「LXX 讀法」的字樣。所以，在證據的修訂方面沒有什麼改變。但是最近對傳統看法的挑戰，卻使經文「類型」(type) 的問題不得不重新提出來討論。

托夫 (Emanuel Tov) 證實昆蘭經卷與七十士譯本之間的關係，不像從前所以為的那樣具說服力，因為差異處相當多，甚至超過相似處，而昆蘭經卷與七十士譯本都有相同之處，又有經文類型的差異 (1980:45~67; 1982a:11~27)。托夫認為這些所代表的，不是經文的類型，只是經文本身而已；每一段經文都必須單獨研判其外證，不能透過某種外在標準來作評估 (參照以下的說明) (1981:272~751; 1982b:429~34)。不過，他承認：「大體而言，馬所拉經文的讀法比

其他來源更值得尊重」(1981:287)。⁴ 此外，托夫也同意，昆蘭經卷在許多地方的確支持七十士譯本。所以他甚至說：「在評估讀法時，並沒有**相關的外在考量**可以運用」，「在評估逆轉的差異時，內在的標準是**惟一可靠的標準**」(1981:286, 288)；但這種看法太過分了。他證明了經文類型三分法只是一種假設，這一點可算相當成功；可是他卻無法指出外在標準全然不可靠。所以，我們只需要承認這類結論是假說，就足夠了。

一般認為，新約的經文鑑別比較穩定，因為抄本很多 (超過五千)，而且有不少學者出版了許多相關作品，如十九世紀末的魏斯科 (B. F. Westcott) 與霍特 (F. J. A. Hort)，和較近代的阿蘭德 (Kurt Aland) 和麥子格 (Bruce Metzger)。抄本也分為經文類別 (text families) 或類型，分類的根據為變動的方式，可是更常依據地理位置：亞歷山大城、該撒利亞，和拜占庭。不過，雖然比較穩定，但魏斯科和霍特所提出的折衷捨法卻受到挑戰，以致其結論不得不作調整。第一，倡導「多數經文」之人 (諸如 Pickering 和 Hodges) 主張，大多數經文都符合伊拉斯姆 (Erasmus) 所譯「公認經文」(Textus Receptus, TR) 背後的版本 [即欽定本 (AV) 譯文所根據的譯本]，而經文類別法忽略了许多教父所用的 TR 讀法。雖然這個挑戰應予重視，我卻同意卡森 (D. A. Carson, 1979) 和戈登·費依 (Gordon Fee, 1978) 的看法，即：折衷法的理由更充分。第二，許多學者同意，經文鑑別的整個方法已經過時，需要檢修，而經文類型的證據尤其可疑。今天許多人承認，其中大部分的決定都只是假說，十分主觀。⁵ 我們在使用證據時，必須十分謹慎，多方考慮。

舊約與新約的經文鑑別決定方式有許多類似之處。所以，我只介紹一套標準，而用的例子則取自兩約。主要必須記得一件事：任何一種標準都不能證明某種讀法。所有的差異都需要經過一切標準來衡量，最可能的讀法，就是最能配合所有標準的那一種。

一、外在的標準

外在的標準是與文件本身相關的規定。這些規定可以衡量各種不同讀法的分佈狀況，判斷經文所屬抄本的價值，並偵測出經文傳遞習慣中的「偏見」（傾向）。許多人像托夫一樣，認為這種標準的價值不太大，因為這類判斷只具次要性，依附於各種抄本日期與地理位置的決定。當然，這一點頗有道理，因為無論任何一本抄本，在變動上，模式的差異都相當大。可是，以研究抄本為主的人士卻聲稱，個別讀法的品質，基本上的確可以「分級」，只要承認這類決定會含有主觀的成分。⁶當我們要研究某段經文原初究竟可能是怎樣的，最好採用以下的步驟。

1. 決定經文來源大致的日期。新約比較容易做到，可是對舊約也有價值。例如，他爾根的舊約「聖卷」部分日期較晚，而七十士譯本本身需要先作經文鑑別，然後才能與其他譯本比較。符特萬（Ernst Würthwein, 1979:114; 參12~27）與托夫（1982b:438）定出這個規定的主要例外：馬所拉經文是舊約主要譯本中最晚的，可是同時又是最可靠的，亦即它包含了最古老的傳統。昆蘭現存最古老的抄本（如：1QpHab），許多都經過大量的修改，主要是因為該團體有特殊的神學傾向；而其中有一些（如：1QIs^a）則非常準確。換言之，愈早的抄本愈可靠（兩約皆然）。新約抄本的日期是很準確的科學，有些抄本的日期相當接近第一世紀。例如，波德莫蒲草卷二（Bodmer Papyrus II, P66）有約翰福音十四至二十一章的一部分，日期大約為主後二百年，比較接近福音書寫作的時間。前面已經提過，愈早的抄本不見得一定比古老的抄本更優秀；不過十分有用。

2. 決定不同讀法背後抄本的時間與地域之分佈。如果某種讀法出現在初期教會幾個重要地點的主要抄本中，就很可能是原作。當然，這必須與第一個標準配合。例如，馬可福音的長結尾（十六9~20），在亞歷山大城讀法（西乃抄本、梵諦岡抄本）、古拉丁文波便西

斯抄本（Codex Bezae Cantabrigiae, it^k）、幾種亞米念（Armenian）抄本、及俄利根（Origen）和優西比烏（Eusebius）的經文中，都從缺。所以，大多數學者懷疑它的真實性（即它可能不屬馬可福音原著的一部分）。

3. 決定每種讀法背後抄本的系譜學關係。這是所有標準中力量最弱的，因為它是根據經文類型的理論而來。在理論上，出現於幾種類別的讀法，比只出現在一種類別的要強。在舊約研究中，符特萬（1979:114）主張馬所拉經文應當具最重的分量，若要反對某種馬所拉經文的讀法，需要非常謹慎。⁷托夫（1982b:435）卻站在另一個極端，他主張沒有一種版本地位在其他版本之上。大體而言，中間立場最為可取。我們應當承認抄本證據的分量，但是不要以此為惟一的決定因素。倘若馬所拉經文本身包含了變動的可能理由（例如神學的偏好，或將「困難」的讀法平順化），我們就應該採用七十士譯本或撒馬利亞五經。有時候相當容易下結論；例如，約翰福音七章53節至八章12節所記行姦淫時被捉的婦人，所有重要的古新約版本都沒有這故事，惟獨伯撒抄本（Codex Bezae）和後期的來源（如拜占庭經文）將它收錄在內。以上三項標準強力支持刪除這個故事。

4. 注意抄本相對的品質。這方面又免不了有主觀的成分。可是，若只是強調「相對的品質」，這個標準仍然有某些價值。我們要留意經文或經文類別中分歧的程度，也就是說，看那一些包含較短的讀法、較少的神學添加，與較少的一般性錯誤。前面已經提到，大家認為馬所拉經文比其他要好。在新約中，最好的則是梵諦岡抄本（B）。當然，這點並不能作定論，我們不至於像克蘭（Ralph W. Klein）或符特萬那樣極端：除非逼不得已，否則必定支持馬所拉經文。可是，如果所有標準都不相上下，而某個讀法有馬所拉經文或B在其背後，它的分量就顯得重多了。

二、內在的標準

內在的標準是有關經文結構和內在清晰度的規定。當然，這些也

不免受主觀影響，要看讀者對經文的了解為何，以及認為其中「一定」在談什麼事。可是，誠如海斯和賀樂戴所說：「這些規定雖然複雜，卻是一般常識，因為主要是嘗試將寫作與抄寫的過程翻轉過來看」（1982:35）。如果我們知道變動的類型有哪些，就可以建立標準，來進行偵測。

1. 愈難的讀法愈有可能為原著。可想而知，後來的文士比較可能潤飾難處，而不會加上困難。當然，這一點本身無法成立，因為經文出現錯誤的情況有很多種，而將困難的經文「潤飾」，只是其中的一種。然而，倘若我們知道文士可能將經文的形式或用語寫錯的方式（參 Metzger 1964:186~206; Klein 1974:76~84），這個規定就有幫助。事實上，許多人以這個規定為經文鑑別最重要的衡量準則。例如，後期的文士注意到腓立比書三章16節的笨拙用字（直譯為：「只是要得著我們已經得到的，讓我們照樣前行」），而加上「照同樣的原則、想同樣的事」，來潤飾這句跳動式的片語。這一節中，較笨拙的讀法一定較可能為原著；後來的文士不可能刪掉本節的後半，而造成這樣笨拙的讀法。

2. 較短的讀法較受重視。經文的添加比減少更常見。所以，如果其他方面都不相上下，較短的經文就可能是正確的。文士或會澄清主題，或會解釋困難的詞彙。他們常常將經文互相協調，以避免表面的衝突。最常見的增添，就是某位文士作了旁註，而下一位文士以為他是不小心漏抄了，於是把那段再抄進本文。例如，伯撒抄本的使徒行傳比其他抄本長十分之一；其中幾乎全是添加的材料，並非原著所有。當然，若是重複字母的脫漏，就應當選較長的段落，而這項規定也並非絕對。然而，它還是很有價值的指標，幫助學生看出哪些較可能為原著。

3. 最配合作者文體及上下文的讀法，較可能為原著。這通常稱為本質的可能性（前二者為抄寫的可能性）。托夫認為，這是最貼切的標準（1981:288）。不過也有問題，因此戈登·費依稱它為「所有

標準中最主觀的一項」（1983:57）。一位作者的「文體」很難確認，因為學者經常使用的統計（如以一個字出現的次數，作為作者會選擇的指標），很少用於像聖經這樣短的作品中。作者的喜好也不那麼容易掌握。所以，對於文體是否合適作經文鑑別的標準，學者的評估並不一致。上下文比較有價值，不過很少有幾種讀法可以靠這方面來定奪。文士常改變某種讀法，使它更能配合他們對上下文的看法。

此外，這種標準常與「較困難的讀法」之標準衝突，因為上下文常會成為後來文士修改的指標。托夫所舉的每一個例子（如賽四十五1~2；申三十一1，三十二8；撒十七8；拿一9；參1981:289~92），較困難的規定都偏向一種讀法，而上下文則偏向另一種讀法。不過，正如戈登·費依所提，本質的可能性仍稍具價值，因為可以刪除一、兩種可能性，並強化另一些標準（1983:57）。

就馬可福音的長結尾而言，除了外在的證據，這個標準也強烈反對它屬於馬可福音的原著。正如麥子格指出，第十六章9~20節的字彙和文體，太不像第二卷福音書（1971:124~26）。何況，從上下文來看也不像，因為斷裂太笨拙，第8和第9節的主詞改變，而第9~10節只提到馬利亞，完全忽略另外兩位婦女。簡言之，可能後來有位編輯將復活顯現與初期教會生活的傳統加進去，作為馬可福音的結尾，這樣比以第8節作結束較好。

總而言之，我們必須用以上提出的三個標準，來檢視各種可能性。愈符合這些標準的讀法，愈可能是原著。新約學者會採用「那索-阿蘭德」（Nestle-Aland）經文，運用大量的結構法來深入探究外在與內在的標準（Aland 1987:228~56 提供了很深入的討論）。非專業人員可以使用UBS經文（它將讀法分級），仔細研讀麥子格提供的解釋（1971），然後運用以上的資訊，來衡量麥子格或其他註釋家的說法，不一定要全盤接受。當然，牧師們很忙，沒有太多時間來作經文的確認，不過也必須知道有哪些問題，並且在有限的時間之內，儘可能選用較準確的經文。我鼓勵要傳講信息的人聽從李斐德的警告（不

過我們在聖經研究上必須作更深入的互動)：

除非會眾所用的聖經與傳道人所用的，在讀法上有所不同，或是其上有註腳，說明有另一種讀法，最好不要去提那些不確定的事。如果似乎有必要談，我鼓勵傳道人每一次都要聲明，這並不影響原著的真確性，而且如果某一種大家喜愛的讀法必須放棄，因為另一種讀法佐證較強，傳道人也要說明，沒有一項教義會失去支柱。有時我們會聽人說，經文的差異對教義毫無影響，這並不正確。但我們可以說，聖經中若有任何教義聲明受到經文異動的影響，必定還有其他的段落可以作為支持。(1984:143)

經文的文法分析

文法是個令人卻步的科目。打從初中英文老師強逼我們學習動名詞、感歎語，令我們如墮五里霧中開始，很多人對文法心存畏懼。但文法同時亦是溝通的建築藍圖，讓人知道言語各部分彼此的關聯。實際上，文法是字義之鑰，語意學分析（單字研究）以之為依靠，因為字詞只有與句中其他字詞發生關係之時才有意義。在接下來的討論中，我會多舉例證。

判斷經文內部一致性的第一個步驟，是分析經文中各個單位或詞彙彼此的關係。神學院解經學的課非常注重希伯來文或希臘文的文法，相形之下，釋經方面的書或註釋書講到文法的篇幅卻十分有限。近日的著作，如凱瑟、李斐德，或多克里（David Dockery）、馬修斯（Kenneth Matthews）、史龍（Robert Sloan）的書，甚至根本沒有深入探討文法（幸好 Berkeley Mickelsen 的書有極佳的討論）！海斯與賀樂戴有一章論文法，但是沒有超過句法和語意學。我認為，這種避而不談的現象有三個原因：第一，忙碌的牧師與平信徒沒有時間深究，所

以最好只提供他們能夠或會去使用的工具書；第二，文法似乎沒有句法重要，因此就覆蓋在這個大範疇中；第三，出版社有頁數的限制，再加上前兩項理由，文法便被省略了。⁸

可是，我要與這些理由抗辯。如果對希臘文有相當的了解，手上又有精良的工具，如布拉斯（F. Blass）、迪伯倫納（A. Debrunner）、富克（Robert Funk）三氏，及杜納（Nigel Turner）、慕爾（C. F. D. Moule）、哲偉克（Max Zerwick）、史坦利·波特（Stanley Porter）等人所作的希臘文文法參考書，⁹要作文法判斷，並不需要太長的時間。何況，我們不需要研究每一個文法結構，只要研究一段經文的關鍵就可以了。第二個論點有一些道理，但是還不致強到足以忽視文法的地步。¹⁰在解經的研討中，句子構造的確應當在最前線。不過，個別的文法判斷可以作為句法研究的基礎。我們要先判斷 *hyparchōn* 是讓步分詞（「雖然他是」）、原因分詞（「因為他是」）、狀態分詞（「是」）、還是時間分詞（「當他是」），才能決定腓立比書二章6~7節的思路。羅馬書五章12~13節也相同，必須先斷定 *eph hō* 是講因果（「因為所有人都犯了罪」），還是講前後順序（「在所有人都犯罪之後」）。

你對希臘文或希伯來文若是一無所知，怎麼辦？難處雖非沒有，卻不是無法跨越的障礙。你可以背熟其字母，買一本對照本聖經，使用較有深度的註釋。我寫作這個部分的宗旨之一，就是提供基礎文法的可用知識，使你能夠看得出較舊的註釋，對問題是否處理得好。值得一提的是，最好是使用較近期，含有最新資料的註釋。但你仍可使用新美國標準聖經（NASB）或英文標準譯本（ESV）作為對照，來看其他版本的處理方法。最重要的是，用文法來思考，不時詰問字與字之間有什麼關連。

在此我不打算深究文法的細節。這也是不可能的事。然而，我將把大體的輪廓刻畫出來，並選幾個誤用文法的重要例子作說明。我仍舊會將希伯來文和希臘文一起看，因為需要的地方相重疊，而兩者互

相參照，也可相得益彰。

一、歷史發展

明白語言的歷史發展，對文法的正確理解十分重要。倘若不能明瞭希伯來文與希臘文的歷史層面，就會不斷誤用文法。誠如卡森所言：「我們必須牢記，熱力學定律（熵）在活的語言中，就和在物理學上一樣有效。語言會隨時間而『瓦解』：句子結構會變得更鬆散，例外增加，字形簡化等等」（1984:68）。此外，周圍語言的影響，也會逐日遞增。聖經的希伯來文與希臘文都是例子。所以，對於這些現象的基本了解，是非常必要的。

1. 聖經的希伯來文是西北閃族語系的一支，同屬此語系的，還有古亞摩利文（Amoritic，見於Mari文獻）和迦南方言：烏加列文（Ugaritic，見於Ras Shamra石版）、腓尼基文（Phoenician，所有方言的字母都源於它）、摩押文（Moabite主要出現在米沙石碑〔Mesha Stone〕上），和亞蘭文（Aramaic，耶十11；但二46~七28；拉四8~六18，七12~26是用亞蘭文書寫）。東方的閃語也同樣重要，這是古代美索不達米亞所講的話，從主前一千七百年到七百年之間，為近東世界的主要語言。這一組語言之下有亞甲文（Akkadian，主前二千前該地區的語言之源）、巴比倫文（古巴比倫文——漢摩拉比法典；新巴比倫文——尼布甲尼撒）、亞述文（Assyrian）。在聖經時代，由於這一組語系在政治與經濟方面占優勢，所以十分重要。這些文字在某些語言特性上都相近，如一至三個子音構成名詞和動詞的字根，使用前綴、後綴，或字幹的變化，來表達在句中的用法。關係與時態的系統相當類似（參Moscati 1969）。我們也應當將埃及文列入，舊約中亦可發現其蹤跡。

所以，若要認真作舊約的解經，最主要的工具就是語言比較學。這裏面還有許多待進行的工作，而運用其結論時，也要十分謹慎。因為這種研究仍在形成的過程，許多人將平行處作過分的推論。最極端

的例子要數達戶（Michel Dahood）的三冊詩篇註釋（Anchor Bible），其中每一節都找到烏加列文的平行之處。不過，這部破天荒的書卻顯示出以比較法來研究的潛力（參該註釋最後的索引）。許多難明的希伯來字詞和語法結構，運用姊妹語系可以揭開其可能的背景與意義。此外，許多片語或詞彙似乎直接取自周圍的宗教，因此這方法就更有價值。然而，這樣作的時候，我們必須謹慎，要追尋所有的可能平行語，並選擇最能回答問題者，而不是隨便將就任何一個平行語（因為我們常會選最適合自己看法的！）。在釋經學的研討中，這個原則會反覆提到，因為語意研究和平行經文的使用，也會面對同樣的問題。

要界定希伯來文的文法，主要的困難為：從某方面而言，我們的了解仍在起步階段。從五經到歷代志、進而到新約時期，學者仍在試圖解開語言進展的階段之謎。這就是為什麼至今還沒有一本周全的文法書（如Blass-Debrunner聖經希臘文的水準）面世的主要原因：許多人認為，要找出一些規則，足以涵蓋希伯來文各個階段的發展，實在太難了。不過，基本的解釋定律已經成形，足以涵蓋大部分的狀況；我會摘要說明。

2. 新約的希臘文曾經過激烈的辯論。上一個世紀許多人相信，新約是含有「聖靈」的希臘文，因為新約與古典希臘著作有明顯的差異。然而，戴斯曼（Adolf Deissmann）對蒲草卷的研究鉅著證明，新約的希臘文實際上是通俗、口語式的通用希臘文（Koine），即當時的市井用語（1908）。有幾個人向這個理論發出挑戰，主要是杜納（Nigel Turner），他主張新約是希臘文和閃族語系的獨特結合（1963:9）。不過，戴斯曼理論的修訂形式，仍然最能配合各種證據（參Silva 1980:198~219）。

通用希臘文時代始於亞歷山大征服時期。在亞歷山大之前，希臘境內有幾種方言互相競爭，而雅典式希臘文（雅典人的方言，以詩與哲學出名）成為外交用語。亞歷山大使雅典文成為通用語言，不過，通用希臘文中仍有其他方言的蹤跡，尤其是愛奧尼亞語（Ionic）。這

種古典的方言，特色是表達的微妙性，和分詞與介系詞系統的複雜與死板，每一種變化都有特殊的含義。各種時態和語氣的使用，幾近科學般的準確。然而，大部分被征服的人民在學習這些微妙的差異時，都感到有困難，而這個語言的準確度也逐漸喪失。介系詞、關係和時態的微妙差異開始消失。變化的趨勢是遠離古典文字複雜、合成的模式，而轉向分析式，更可以表達出情感。有一種變化又轉向古典形式，稱為「雅典化」，特色是使用早期死板的定律，可是這只限在知識分子當中。

新約的作者採用通俗的寫作文體。當然，文體上仍有差異。希臘文最好的是路加、雅各，和希伯來書的作者。有時保羅的文字非常優美，而彼得前書則展現出極佳共同語文體。希臘文最粗糙的是彼得後書、啓示錄，和約翰福音。

當然，除非我們明白閃語文法和七十士譯本希臘文對這些作者的影響，就無法正確了解新約的用語。這個題目很困難，在此無法深究；不過，若要作全面性的研究，必須認清這兩者的存在。大部分新約作者都是猶太人，希臘文是他們的第二語言，因而經常以閃語的眼光看希臘語。故此有時文法與用字可以反映出這一點。在福音書和使徒行傳中，原始傳統的使用也反映出強烈的閃語來源（參 Matthew Black 1967）。同時，許多閃語的譯文，反映出閃語的來源，或七十士譯本的用法。後者對文體的影響尤其深遠，如路加福音一章46~55、68~79節的讚美詩（參 Blass-Debrunner 1963:3）。整體而言，承認這種影響力，避免誤用文法，是很重要的（參 Zerwick 1963:63~64）。

二、動詞系統

1. 希伯來文與印歐語言很不相同，它看重的是動貌（aspect），過於時間觀念。時態有兩種：完成式，強調動作已作完；未完成式，強調動作未做完。例外的是指示個體的狀態或心思的動詞（如「我很乾淨」，「我愛」），這時，完成式用來表達現在的狀況。不過，就

一般的動詞而言，惟有從上下文才可以看出應當譯為過去式（「我曾做」“I did”）、完成式（「我已做完」“I have done”）、過去完成式（「我曾已做完」“I had done”）、還是未來完成式（「我會做完」“I will have done”）。而惟有上下文可以顯示未完成式是指未來（「我將做」“I will do”）、過去重複或習慣的動作（「我習於做」“I used to do”）、現在式（「我在做」“I do”）、還是條件式（「如果我做」“if I do”）。同樣，動詞本身沒有時間觀念，只能從上下文來判斷。

動詞的系統以七個「字幹」（stem）為中心，其名稱是根據動詞 *pl* 陽性、單數第三人稱的完成式，各字幹的讀法，諸如，*niphal* 是因有前綴 *n-*，而 *piel* 則是因中間有兩個重複的子音。下文簡述在文法之中，各字幹在句法上的功用（取自 Lambdin 1971; Waltke and O'Conner 1990; 及 van der Merwe 等，1999）。*Qal* 是最基礎或最簡單的字幹，用在及物句（「我做」）或狀態句（「我老了」）。*Niphal* 較常用在被動句（「我被幫助」），有時也用在反身句（「我幫助我自己」），但有些動詞只有 *niphal* 形式，意義卻是主動的。*Piel*（主動）或 *Pual*（被動）字幹將不及物或狀態（stative）動詞變為及物動詞（即所謂使役動詞 [factive] 的用法：例如，「聖潔」→「成聖」；「學習」→「教導」），也用於字根為名詞的動詞（諸如「字」→「說」；或「福氣」→「祝福（人）」），或表示結果（如：「伸展」→「散開」。但這兩個字幹幾乎沒有強化作用（這是傳統的區分法）。*Hithpael* 則有反身意味（「使自己成聖」）或相互意味（「彼此祝福」），但有些動詞則幾乎成為主動式（「為他人祈求」）。最後，*Hiphil*（主動）或 *Hophal*（被動）字幹表示使役動詞（「使成公義」），有時具許可意味（「見」→「允許見」）。

希伯來文的語氣相當複雜。祈使式（語）（imperative）在形式上和功能上都與未完成式（imperfect）類似，用來表達一個簡單的命令（如，「做這事」或「愛神」），而未完成式則用來表達強烈的指令（「你必須做這事」或「你必須愛主你的神」）。祈願式（命令）（jussive）與互勉式（勸勉）（cohortative）與未完成式和祈使式，在

形式上和功能上都相仿。祈願式（命令）是第三人稱的間接祈使語（「叫他去做這事」），而互勉式是第一人稱的間接祈使語（「我們一起來做這事吧」）。如果兩個祈使語（或祈使式後面接連祈願式〔命令〕或互勉式〔勸勉〕）放在一起，就常有條件意味（「如果發生這事，你就做……」；參賽三十六16），或表示目的／結果（「做這事，好讓我……」，參王下五10）。

不定詞與分詞，分別是動詞當名詞和形容詞用。不定詞的形式有兩種。附屬不定詞（infinitive construct）的功用經常與英文的動名詞相仿，可以作主詞用（「幫助孩子是好事」，參創二18），或作受詞（「我喜愛幫助孩子」，參申十10），經常與介系詞 *le* 合用，表示目的或結果（「我工作以致可以養家」）；在時間子句裏則與 *ke* 或 *be* 合用（「當他工作時……」）；在因果子句裏則與 *min*、*bal*、或 *bēli* 合用（「因為他工作……」）；在讓步結構中與 *bal* 或 *ke* 合用（「雖然他工作……」）。獨立不定詞（infinitive absolute）則是當副詞用。通常具強調作用，重複並強化動詞的意思（「殺而他將要殺（killing he will kill）」，意思是「他一定會殺」，參創二17；摩九8）。獨立不定詞有時是用來補充動詞，說明伴隨的動作（「他聽了並且跟隨了……」），甚至可以取代主要動詞，通常是祈使語（賽十四31），但也可以當作限定動詞（民四24，「燒盡的火」）或名詞（「牧人」、「先見」）。加上冠詞，它就可以成為關係子句（參創二十六11，「凡碰著……的」），往往更獨立為主要動詞（如王上三3，「他獻祭並燒香」），這用法的重點為持續性或不斷做的動作。

2. 希臘文的動詞系統與希伯來文在某些方面有些類似。希臘文的特色同樣是靠字的變化來表明，不是藉字的順序或輔助動詞。它也像希伯來文一樣，時態並沒有時間的含義，而是強調動作的種類。然而堅持惟獨直述語氣才具有時間含義這個傳統看法的維護者，卻與認為動詞系統根本沒有時間含義的「動貌論」（aspect theory）擁護者，發生了激烈的論戰。德克（Rodney Decker）對於希臘語文法，著作了一

篇極佳的簡史（2001:5~28）。古代文法集中討論時態中的時間含義，二十世紀初葉「動相」（aktionsart，或作「行為類型」）概念在德國（布盧格曼〔Bruggmann〕）和英國（摩爾頓〔Moulton〕）嶄現，卻改變了整個景象。這概念在布拉斯—迪伯倫納—富克三氏之文法中達到高峰，包括五個「動貌」：定點時態（不定過去式）、持續及反覆（現在式）、完成（完成式）、完成化（含有介系詞前綴的動詞）（1961:318, 10th ed.）。

貫徹整個二十世紀，這看法一直占壓倒性的優勢。然而語言學的圈子中卻發生了沉默的改革，採取經驗主義路線，對實際用法作出共時性的分析，強調描述性（descriptive）而非規範性（prescriptive）的方法。這些學者從實用的角度看待語言，把它視作溝通的工具，而非一套一套的規則。他們以現代語言學理論為基礎，將動貌（以動詞處境為中心的觀點）和動相（客觀性的行為）分開來。將這理論用於聖經研究的開路先鋒共有三位學者。第一位是麥凱（Kathryn McKay），她將動貌定義為作者對於上文下理中之行為，所採取的觀點（1974）。接著在一九八七年，費寧（Buist Fanning）和波特分別在牛津和雪非耳（Sheffield）大學呈交博士論文。費寧試圖將動相（他稱之為「關乎程序的性質」）和動貌結合為更大的架構。史坦利·波特則把動貌論視作思維轉換，必須取代動相，增補是不足夠的。對他來說，所有時間含義都是由其他語文成分負擔（如：現在、當時等副詞，或更廣的上下文），動詞不過是反映作者對該行為的觀感而已。他們的論點是，動詞的語彙單位（lexeme）在字義的層面上（即其形式），是沒有時間概念或行為類型的（即其功能）（Decker 2001:29~59）。

且看看依照動貌論，時態是如何運作的（按Porter 1994:21~26）。完成動貌可見於不定過去式，所述之行為被視作「完整而無明顯特徵的過程」。未完成動貌可見於現在式（及未完成式，被稱為「增益的現在式，有第二種的語尾」），行動被視作正在發生或在

進行之中（不拘時間處境）。狀態動貌可見於完成式（及過去完成式），行動被視作「特定（但經常是複雜）的事態」。他又基於言談分析（discourse analysis），增添一個實用動貌（pragmatic aspect），列出受各時態所界定的三個「言談水平」：不定過去式提供背景（background，言談的敘事基礎），現在式提供前景（foreground，介紹關鍵性人物和重要事件），完成式提供正景（foreground，上下文中各別而複雜的特徵）。

費寧和史坦利·波特認為動詞時態在語彙形式上，本身並沒有時間含義。所有含義都是在廣泛的結構情境中，藉各形式之相互作用而加諸其上的。我相信他們的看法大致上是對的。只是史坦利·波特提出思維轉換，要取代所有的傳統分類，卻是過甚其辭了。動詞當真是在這些界限之中使用，亦在特定的情景中負擔這些功用。因此布拉斯—迪伯倫納—富克三氏，以及其他學者所提出的分類，是依然有效的。我在撰寫啓示錄註釋時，曾經使用傳統和動貌的方法，發現有時動貌論能夠提供最佳的解答，但傳統的分類亦有些時候，是最能解釋約翰是如何使用某個動詞的。我的建議是將動貌論視作能夠補充傳統分類的寶貴工具，在研究上文下理時間遍（傳統和動貌理論的）所有問題，然後看看哪個理論最有功效（參看 Picirilli 2005）。

按照動詞的形式或功能，可以辨識出的行動種類如下：(1) 有繼續或持續的意思，用現在式（「我正在做」）、未完成式（「當時我正在做」）或未來式（「我將正在做」）；(2) 反覆或重複的動作，也可用現在式（「我常做」）、未完成式（「我過去常做」），或未來式（「我將做」）；(3) 有定點時態的意味，或是指一種單獨的動作，或是指整體性的動作，用全體性不定過去式（global aorist，「聖殿建築了四十年」）；和 (4) 視為完成的動作，其結果現在存在（完成式，「他已經做了」）或已經完成（過去完成式，「他過去已做完」）。

時態常會被誤用，學生必須非常謹慎，讀新約時不要太僵硬，例如視不定過去式（aorist）為「一次完成」的時態。誠如司塔格

（Frank Stagg）的說明，不定過去式從來沒有「一次完成」的意思，也常沒有動作完成的含義（1972:222~23）。例如，保羅在腓立比書二章12節用不定過去式：「你們一向順服」，在腓立比書四章11節：「因為我已經學會知足，無論處在什麼狀況下」；這兩個地方，動詞都是高潮性的，強調現有的果效。但同時亦是背景資料，推動情節的進行。在下面一節（四12），保羅用現在時態來澄清（「我知道……我知道……」）。現在時態提供前景，即本段的重點。在其他語氣，不定過去式缺乏定點時態的意味更加明顯。在祈使語、不定詞，或分詞中，不定過去式是很普通的形式，而通常毫無這種意味。倘若這三種語氣中是用現在式，強調之點便為該動作的漸進性。然而，不定過去式並無定點時態的意味，只有行為的完成（動貌論的不定過去式，類似傳統理論中的全體性不定過去式）。

語態（voice）也同樣有問題。如今已經不能再說中間語態（middle voice）主要為反身動詞（reflexive）。其意味多半為非直接的，主詞受動作的影響，亦參與其過程。有時反身的含義很強（如太二十七5，「他吊死自己」），但有時中間語態實際上等於主動語態（如徒十二4，希律將彼得「收在監裏」）。哲偉克（Zerwick, 1963:72~75）說明，中間語態正由被動語態（在異態動詞中）和主動語態（與反身代名詞連用時）所取代。所以，「方言……將會停止」（林前三8）不可以解讀為強力的中間語態，亦即「自行停止」（參 Carson, 1984:77~79）。參照詞典，我們便會發現，*pauomai* 出現在中間語態時，常有主動的意味（如路八24，「浪就止住」）。簡言之，慕爾（Moule）的話可作最好的總結：「一般而言，倘若一個解經問題要靠語態來判斷，究竟應該從籬笆的哪一邊下來，並不容易決定」（1959:24）。

本章篇幅有限，要詳細探討各種語氣（mood），實在不可能。不過，在以上所談間接（非直述）語氣的時態用法之外，我還要提出幾個要點。假設語氣在形式和作用上都與未來相關。在 *hina* 子句

(經常=未來的目的)和議事性問題中便是如此,重點為潛在的可能性(參可十二14)。但是這一點在條件句中卻需要調整。按照哲偉克(1963:109)的說法,所謂第三類條件,即*ean*加上假設語氣,就是「至終」或「可能」之意;他補充說,有時用於說反話的文字中,講一種不可能發生的狀況(如太二十一3)。然而,波伊爾(James Boyer)向這個看法發出挑戰;他指出,這種狀況只與未來事件相關,並沒有可能或不可能的假定意味在內(1983:164~75;參Carson 1983:81~82)。另外一個情況與此類似,也要小心:不可假定用*ei*的第一類條件就是指因果(Turner 1963:115),而當譯為「因此」。如哲偉克所陳明,必須從上下文中來推斷現實的程度(1963:103)。將命題假設為現實,只是為辯論起見,與實況無關。上下文才能真正提供該子句因果的意味(例如,腓二1),但通常該句話卻是不真實的(如太十二26~27或可三24~25)。

分詞的解釋非常困難。有一部分原因,是受到閃語侵入的影響。例如,迂迴語(分詞+*be*動詞)相當常見,尤其是在閃語部分,如使徒行傳第一至十二章(使徒行傳總共二十四處,十七處在這十二章)。但我在這裏只講最困難的形式,就是副詞式分詞。我們只能從上下文來判斷這種分詞是講環境、成因、結果、時間等等。要作決定,困難重重;可能合適的不只一種。我發現,按照句法來將可能性分類會有幫助。例如,我們可以將環境(伴隨的環境)、形式(特色)、工具(途徑)和成因的分詞放在一組;這些都是由弱到強,在新約中經常出現。時間的分詞到處可見,不過正被從屬子句(如*hote*子句),或不定詞子句(*en tō*, *meta to*)取代。讓步分詞(如,太七11;徒十九37)和條件分詞(如路九25;來十一32)比較不常見。目標和結果子句彼此相關,常不容易分清楚(參路七6;徒八27;最精采的討論,參Turner 1963:153~57)。戈登·費依警告,在此不宜「過分詮釋」(1983:82)。既然分詞的基本目的是陳明環境,而指明目的、條件等的方式大半都非常清楚,所以,如果某處所用的是另一種副詞

用法,上下文應該會有明顯的指示。

不定詞困難較少,像希伯來文一樣,是動名詞,和英文動名詞的功能相仿。惟一的困難,就是不定詞連於希臘文的冠詞(往往還有介系詞),而作副詞用,像從屬子句一樣。不過,只要有這個基本概念,就很容易察覺、翻譯。*dia to*加上不定詞表達成因(腓一7;路二4);*tou, pros to*或*eis to*在前表達目的(徒七19;雅一18);*hōste*在前表示結果(路四29,二十20);*en tō*(「那時」,太十三4、25)、*meta to*(「之後」,可一14,十四28)、*pro tou*(「之前」,約一49,十三19)在前表示時間。我鼓勵學生將這些虛詞視為生字,予以背誦。只要了解基本概念,這些不定詞的功能就一點也不困難(參Blass-Debrunner 1963:205~8)。

三、名詞系統

1. 希伯來文名詞比希臘文來得容易。後綴變化(亞甲文、烏加列文等有)在主前一千年左右就消失了。主詞與受詞是由詞序、上下文看出,更常見的則是受詞之前有'*et*。所有格(*genitive*)可以由兩個或兩個以上名詞之間的「附屬」(*construct*)或黏附(*bound*)關係看出。第二個或最後一個名詞挾有兩者的冠詞,並與前者形成「隸屬」(*of*)關係[例如,「妻子屬兒子屬王」(譯註:中譯則為「王的兒子的妻子」)]。就大原則而言,希伯來文的附屬關係包含了希臘文大部分的所有格功能(所有、部分、方式、原因、時間、來源、指涉、內容,和動詞概念的主詞或受詞),加上一部分間接受格(*dative*)功能(如:結果、途徑;參Williams 1967:12~13)。大部分間接受格功能則是由介系詞片語表達。

形容詞常和所修飾的名詞在一起,與其前述詞相配。和希臘文一樣,也可以作為屬性形容詞、述語形容詞,或名詞,不過述語形容詞通常沒有冠詞。比較級形容詞在名詞之前用*min*(「比」,參創三十六7);最高級形容詞的表達法,是加冠詞的形容詞(創九24)、附屬的

關係（代下二十一17），或後面附加-ām（彌七4）。所謂的皇家式或尊榮式複數也有比較意味（如創一1的'elōhîm，或賽十九4的'ādōnîm），常與單數形容詞相連。

冠詞與代名詞也比希臘文簡單。代名詞的作用和英文類似，不過所有格代名詞是用附加後綴表達，而不是另一個字。人稱代名詞比英文的含義要強，因為動詞本身已可表達人稱和數目；所以代名詞顯為多餘。兩個指示代名詞指示接近或距離較小的事物（zeh）或遙遠或距離較大的事物（hû'）。疑問與關係代名詞的功能和英文相同，但是希伯來文沒有真正的反身或交互代名詞；「他們自己」或「彼此」是用附加後綴（反身代名詞則用 *nepes*）或是用動詞的字幹（參上文）來表達。

冠詞的用法，與英文也有類似之處。通常是指已知或剛才提到的某人或某事，不過有時亦有指示意味（「那」），甚至可以代替所有格代名詞（參撒下十六23）。與分詞連用（如在希臘文中），冠詞就等於關係子句；也可以有類屬的用法，指某一類東西（如士七5「一隻狗」；創八7「一隻烏鴉」），或與形容詞連用，顯示出最高級（王下十3）。不過，不可以假定缺乏冠詞就表示該名詞為不定式，因為希伯來文在附屬名詞的開頭會省略冠詞，還有一些狀況中也會省略。翻譯成英文時是否需要加上冠詞，只能從上下文來判斷。例如，上述冠詞的類屬用法中，應當譯為「一隻狗」(a dog) 和「一隻烏鴉」(a raven) (參 Williams 1967:19~21)。

2. 可以想像，希臘文的名詞系統比較複雜，和希伯來文不同。一句話中所有的位格用法，都靠名詞的變化來決定，而後綴變化有三種，第三種結尾又千變萬化。位格系統不容易澄清。連位格的總數，學者亦有爭議。較前輩的學者，部分採用希臘文法歷史發展的看法，主張八位格的系統（主格、呼格、直接受格、屬格、奪格、間接受格、位置格、工具格）；但幾乎所有的近代學者，都按位格本身的形式，用五位格系統，將奪格和屬格合併，位置格、工具格和間接受格

合併（因為這兩種狀況下，合併的位格都用同樣的結尾）。

我將位格的用法藉以下的表作摘要說明：

一、主格——辨認或指定

- A. 主詞（「父愛子」——約三35）
- B. 述語主格（「你們是見證人」——帖前二10）
- C. 稱號（「那座山〔稱為〕橄欖山」——路十九29）
- D. 同位格（「王（就是）希律」——太二3）
- E. 感嘆語（取代呼格）

二、呼格——直接稱呼

三、屬格——定義或形容

- A. 所有物（「那船，就是西門的」——路五3）
- B. 形容（「不義的瑪門」——路十六9）
- C. 補說——同位（「聖殿〔就是〕他的身體」——約二21）
- D. 與動名詞連用——指示動作
 - 1. 主詞屬格——執行所意味的動作（「肉體的私慾」〔存私慾的是肉體〕——約壹二16）
 - 2. 受詞屬格——接受所意味的動作（「聖靈的褻瀆」〔他們褻瀆聖靈〕——太十二31）
- E. 比較（「大過他的主」——約十三16）
- F. 奪格——分離（「在以色列的全體國民以外」——弗二12）
- G. 來源（「能力出於神」——林後四7）
- H. 途徑或媒介（「藉牧羊人所說」——路二18）
- I. 部分（「我國家的一半」——可六23）
- J. 副詞屬格
 - 1. 時間（「他於夜間來」——約三2）
 - 2. 地點（「將他的手指沾入水中」——路十六24）
 - 3. 指涉（「存不信的惡心」——來三12）

K. 內容（「以諸般的喜樂平安充滿你們」——羅十五13）

四、間接受格——關係較遠的人或物

A. 間接受詞（「我要還給你所有的一切」——太十八26）

B. 有益 / 有害（「為你們自己積財」——太六19，或「你們對自己的反證」——太二十三31）

C. 所有物（「沒有一個孩子是他們的」——路一7）

D. 副詞間接受格

1. 指涉（「我們對罪而言是死了」——羅六2）

2. 原因（「因怕死而受捆綁」——來二15）

3. 關係（「他向神祈求」——羅十一1）

4. 位置——限於動作發生之處

a. 地點（「他們在船上」——約二十一8）

b. 範疇（「因信心裏得堅固」——羅四20）

c. 時間（「他在第三天將復活」——太二十19）

5. 工具——行動發生所「透過」的途徑

a. 途徑或媒介（「用〔藉著〕一句話把鬼趕出去」——太八16）

b. 方式（「講預言而不蒙頭」——林前十一5）

6. 同源（「你會按照你的判斷而受到論斷」——太七2）

五、直接受格——動作的方向或範圍

A. 直接受詞（「我將真理告訴你們」——約八46）

B. 不定詞的主詞（「而人子被舉起來是必要的」——約三14）

C. 副詞受格

1. 衡量——多長（「距離約有扔一塊石頭那麼遠」——路二十二41）

2. 方式——如何（「你們白白得來，也要白白捨去」——太十8）

3. 指涉（「為許多事勞苦」——羅十六6）

D. 同源（「打美好的仗」——提後四7）

E. 雙重受格（「教導他們許多事」——可六34）

我已提供比一般更詳細的表，進一步說明釋經時常會犯的錯誤。我稱之為「量尺解經」，也就是我相信，每一個句子單位中的文法結構模式，都必須準確辨認出來，然後再將各單位組合起來，才能產生該段經文的意義。通用希臘文文法並不能提供這種資料。到目前為止，我要表達的重點就是：通用希臘文並不像古典希臘文那樣準確。

在希臘文中，形容詞與代名詞的用法相當直接，我們不需要花太多時間研究。何況，我們的注意力是放在句法的功用，而不在其字形上，所以無需多談在通用希臘文中找出比較級或最高級的各種方法。我們反倒應當注意，就像其他詞類一樣，類別常會混用。簡單式可以當作比較級（太十八8~9, *kalos*, 「更好」），或最高級（太二十二36, *megalē*, 「最大」）；比較級可以當作簡單式（約十三27, *tachion*, 「很快地」）或最高級（可九34, *meizōn*, 「最大」）；而最高級通常十分誇大（「非常」、「極其」，參太十一20；徒十九32），但也可能有比較之意（太二十七64, *prōtos*, 「先前」，與 *eschatos*, 「後來」）（參 Turner 1963:29~32）。指近（*houtos*）和遠（*ekeinos*）之物的指示代名詞，一般都可清楚分辨，但也有削弱的用法，幾乎等於人稱代名詞，如一句話的主詞（參約十6）。希臘文的代名詞很多，各樣都有（參 Mickelsen 1963:145），因此解釋起來毫無困難。

不過，定冠詞就是另一回事了。一般而言，冠詞的存在與否，與英文的“the”和“a”並不對應。而是，有冠詞的名詞強調該名詞的具體性（如，弗四13的 *hē pistis* 被譯為「基督徒的信仰」），而沒有冠詞的名詞則強調其抽象面或神學面〔來十一1，「信（*pistis*，指相信神）是肯定我們所盼望的」〕。在約翰福音一章1節，這一點就很重要，因為耶和華見證人讀為：「道是一位（a）神」，理由是 *theos ēn ho logos* 中，「神」字是沒有冠詞的形式。這裏沒有冠詞，可以根據兩個定律

來解釋。根據「科偉 (Colwell) 定律」，在「是」(be) 動詞之前的名詞述語不用冠詞 (*theos*)，以將它與主詞 (*ho logos*) 區分出來。此外，即使順序倒轉，冠詞還是可以不存在，因為 *ho theos* 會指父神，而 *theos* 這形式則是指神性的「品質」。換言之，約翰是在說：「道乃是具神性的」。整體而言，冠詞的出現與否，對解釋十分緊要。

四、介系詞、虛詞和子句

1. 希伯來文的介系詞比希臘文少 (van der Merwe 的書中列出二十個希伯來文介系詞)。不過，其中各個詞的用法五花八門，令人驚嘆。按照 R. J. 威廉斯 (Ronald J. Williams) 的說明，介系詞 *bē* 有十五種不同的功能，而 *lē* 則有十九種。單單 *bē* 一個字，在一本希伯來文字典 (Brown, Driver, Briggs) 中就占了三頁。這便造成解經的困難，因為一碰到介系詞，我們就要考慮各種可能性。由於沒有捷徑可循，我們只得一一嘗試，看哪一個最合適。在希伯來文中，介系詞片語很重要。因為副詞很少，介系詞片語或副詞受格就常取代其地位。例如，*le'emet* (賽四十二 3) 描寫雅巍的僕人「忠實地」促成公理，而 *bēšedeq* (利十九 15) 則要求以色列人要按「公平」審判鄰舍。上下文通常會降低可能性，而如果學生記得每一個字的基本意義 [*bē*「在內」(in)，*lē*「去」(to)，*kē*「像」(like)，*'al-*「在上」(upon) 等]，要確定其含義並不太難。例如，*'al-* 表示其空間位置在某個物件「之上」，與希臘文的間接受格類似 (七十士譯本通常譯作間接受格)，因此可以用於有益或有害、間接受詞、伴隨，或位置方面。可是這些功能都和上述基本含義有關。

希伯來文的連接詞很少，這和此語言的基本結構有關。希伯來文表達意思的方法，借重語言的彈性，而非準確性。每一個詞都有多重目的，而讀者必須從上下文來明白這些字、片語與子句的用意。希伯來文多半都是對等架構，尤其常用 *waw* 作連接詞，意思就是簡單的「和」，但能引介目的、原因、反義字，或任何一種對等子句或從屬子

句 (參 Gesenius 1910: par.154)。初學者常會因此驚慌失措，但它卻使古希伯來文顯得含義更豐富。希伯來文中惟一的簡單連接詞是 *'ō*，意思一定是「或」；另外，*pen* 通常的意思是「除非」，導出某個警告或提醒的原因。*kī* 和 *'im* 是指多重成因，但也可以指讓步、重述、條件、時間，或結果。兩者的分別在於 *kī* 通常泛指一般條件，*'im* 則涉及這些條件的細節 (van der Merwe 1999:300)。後者一般是指條件，但也可以指讓步、祈願、否定，或贅述。*lō'* 或是指條件，或是指祈願；而 *āšer* 雖通常是關係詞，也會指結果、目的、成因、重述、名詞或條件子句 (但並不常見)。可見連接詞本身具多重目的。

所以，有時子句結構較困難，必須先判斷究竟是對等子句，還是從屬子句。讀者只能按上下文的邏輯來分辨。比較譯本、參考註釋書或文法，都有幫助；不過，最後我們還是要靠自己的主觀來作決定。我在此無意介紹所有子句的形式。米寇森 (Mickelsen 1963:153~57) 講到兩種基本的形式：名詞或無動詞子句，強調一種狀態；有主詞和述語的動詞子句，則強調運作與行動。每一個子句在文法上都是獨立的，或是對等的，只在邏輯上有從屬含義。

藍丁 (Thomas Lambdin) 講到三種子句順序：(1) 現在—未來式故事，裏面有一連串的逆轉式連接詞 (*waw-conversive*)，建立在一個主要子句上，逐步澄清其思想；(2) 非逆轉連續式順序，這些子句彼此在文法上不互相倚賴，只是增添資訊；例如，兩個祈使子句，第二句講出目的或結果 (王上一 12，NASB 譯為連續祈使句，但在 NIV 則為：「現在讓我告訴你，你怎樣才能救自己和你兒子所羅門的命」)；(3) 時間性、習慣性的順序，其中包含以時間為主的行動，這些行動可以斷開，不過卻使故事再度開始 (如，撒十七 34~35，中間有兩個時間的從屬句：「當獅子或熊來的時候」，和「當〔獅子〕轉向我」) (1971:279~81)。這些都是逆轉或對等順序。如果經文使用其他連接詞，我們就當按照其意翻譯。

2. 希臘文的虛詞 (*particle*) 比希伯來文多得多，卻同樣複雜；解

經時更容易誤用，因為古典希臘文會帶來錯覺。例如，介系詞最初乃是加在位格上的副詞，以作更深刻的描繪。但是在通用希臘文時期，這些東西本身就成為文法的單位。從古典文學到希臘化時期，大致有五種改變：(1) 以介系詞代替位格的例子愈來愈多，符合明確化的大趨勢。(2) 另一方面，介系詞的數目則遞減，古典時期有十九個，隨著歷史的演變，到了現代時期只剩七個；在新約時期，*hōs* 和 *amoi* 已經消失，而 *ana* 和 *anti* 則較不常用。(3) 有幾種位格與介系詞的並用銳減。間接受格除了與 *en* 連用，幾乎不再和其他介系詞連用。而與三種位格（屬格、間接受格、直接受格）連用的，則只剩下 *epi*, *para*, 和 *pros*（只有一次與屬格相連）。現代希臘語只有直接受格才與介系詞連用。(4) 以副詞或名詞作介系詞使用，有增加的現象，取代了舊的介系詞，使得文意更豐富、表達更深刻，例如用 *emprosthen* 來代替 *pro*，或以 *epanō* 代替 *epi*。(5) 古典式介系詞的區分日漸模糊，例如，*apo* 逐漸取代 *ek*, *para*，和 *hypo*；*eis* 則與 *en* 和 *pros* 混淆不清；*hyper* 與 *anti* 和 *peri* 重疊（參 Zerwick 1963:27~37; Blass-DeBrunner 1961:110; 例子方面，參 Turner 1963:249~57）。

慕爾的觀察很正確：「如果解經的結論是建立在古典希臘文上，以為通用希臘文時代的介系詞也同樣準確，就錯了」（1959:49）。可是許多舊的註釋書正犯了這個錯誤。研讀神話語的學生必須要小心，謹慎檢查這類結論，因為介系詞是解經非常重要的工具，對神學的意義影響深遠。¹¹

希臘化時期的希臘文採用的虛詞和連接詞，比希伯來文多得多，不過比古典時期來得少。每個虛詞都有很廣的用法，只有上下文可以告訴我們，某一個介系詞或連接詞的用法為何。

疑問虛詞（interrogative particles）的用法比較直接，尤其若預期答案是正面的話。不過，*mē*（或 *mēti*）有時較困難，因為通常假定答案是負面的，可是也可以用來指強烈的懷疑。約翰福音四章29節顯然是這個意思，撒馬利亞婦人一定不可能是說：「這位不是基督，是

麼？」按上下文看，因著這句話，全村都接受了福音。所以它一定是質疑問法，新國際本的翻譯沒錯：「這豈不就是基督嗎？」

本章大部分所談的，都與子句結構相關，因為所有的動詞語氣（如分詞、條件句）都可用在子句上。希臘文的子句比希伯來文容易區分，因為連接詞與虛詞較多變化，且較具體明確。有些作者（馬可，路加偶爾）會用閃語式的習慣，過分用對等連接詞「和」（*kai*），因此讀者要按邏輯思路來分辨從屬句。另一方面，保羅則偏愛從屬子句，搞得非常複雜，幾乎無法了解他的主要思路為何（例如，弗一3~14是一個句子）。

最後要提的，是新約希臘文中子句的順序。子句的組織經常和我們現代的想法不一樣，所以可能產生誤會。畢克曼（John Beekman）和卡勞（John Callow）討論了三個主要問題（1974:222~28），他們主張，「原文的順序（在翻譯時）不可以原封不動，因為這樣也許不能在收受語言（RL, Receptor Language；如英語）中忠實表達原來的信息。」第一個問題出現在語言順序（經文中子句或句子的實際順序）與時間順序（在經驗裏現實的情形）不一致時。這種狀況通常出現在「倒敘」某事時，例如施洗約翰的下監（可六17~18），最後的事件被放在最前面。如果某個文化不了解倒敘的說法，就會有誤會，甚至錯到一個地步，以為是約翰與希律的妻子發生不道德的行為。另外一個例子是希伯來書十章22節：「讓我們親近神，存著真誠的心，在信心中滿有把握，因為我們的心已蒙灑潔，脫離良心的罪咎，而且我們的身體也已用清水洗淨。」（譯註：照NIV直譯）在實際的經驗中，順序則是倒過來的，而每一句話都倚賴後面的一句。我們首先經歷到洗淨與潔淨；其結果為滿有把握，知道惟有信心能讓我們親近神。到那時，我們才能以真誠的心來到寶座前。這種從後往前的寫法，在新約裏很常見，必須先辨認出來，才能了解。閃族文化的思路往往是自果而因，與現代人的想法恰恰相反。

第二個問題就是，語言的順序不符合邏輯順序。在說明某個行動

的經文中，時常見到這種差異，如馬可福音六章31節。新美國標準聖經按照希臘文的順序翻譯：「他向他們說：『你們自己離開人群，單獨前來，到一個安靜的地方，休息一下。』因為那裏來往的人多，他們甚至連吃飯的時間都沒有。」但新國際本卻以邏輯的順序安排：「當時因為有許多人來來往往，他們甚至連吃飯的機會都沒有，他就對他們說：『你們單獨跟我來，到一個安靜的地方，歇一歇。』」約翰一書的「從此」段落，在這方面問題特別明顯，因為究竟「此」是指後面（二5，三19，四6），還是指前面（二3，三16、24，四2~3、13，五2），註釋書的意見分歧。每一處都必須由上下文來判斷。不過，後者有邏輯的混亂，因為「此」子句（二3上，「從此我們知道我們認識祂」）在邏輯上是結果，跟在「若」或「當」子句之經驗之後（二3下，「若我們遵守祂的誡命」）。畢克曼和卡勞（1974:225）稱這點為「理由—結論」關係；我們滿有把握自己已經認識祂，這結論是基於我們已經遵行了祂的命令。我們可以（在某些文化中則為必須）將這句話重寫為：「當我們順服神的誡命，我們就發現自己實在已經認識了祂。」

第三種子句結構可以稱為「負面—肯定聲明」。通常在經文中，用兩個字表達負面意思時，前一個字是負面語；而這一點在某些文化中也會產生困難。例如，有些人會誤解這句話的意思：「不是照我的意思，而是照那差我來者的意思」（約六38），或客西馬尼園的禱告：「不是我的意思，而是祢的意思」（可十四36）。詮釋者必須明瞭這類古代慣用語。其他閃語模式的子句結構（如對偶交錯法、首尾呼應），在第一章（參第66頁）已經討論過。這裏我只加一點，即有時候傳道人（或翻譯者）為了澄清文意，或許需要改變經文的順序。許多時候，詳細解說閃語的文體，反而會造成反效果。聽眾的程度和信息的目的，乃是決定的因素。

總結而論，過去的人常將文法結構與社會的基本架構相連。波曼（Thorleif Boman 1960）等人認為，這兩種語言有以下的差異（最佳的

摘要為 Barr 1961:10~13）：

- 動態與靜態之別。希伯來人以行動為主，強調直線歷史中神的行動；希臘人強調默想，以及動作（表相世界）背後真實、不變的觀念。
- 具體與抽象之別。希伯來思想強調物件的實體，而希臘哲學卻將其抽象化，將客體與主體區別出來，且要想清背後的概念。
- 對人的觀念。希臘人類學教導二元論，不朽之靈魂被必朽之身體囚禁；希伯來的觀念則強調外在、可見之表達與內在靈魂的合一。希臘人同時強調個人，而希伯來人強調團體。

這些學者教導說，希臘文形成了一種分析的思想模式，將現狀與未來、實體與外表、時間與永恆、身體與靈魂、精神與方法、團體與個人加以區分。希伯來文則是「整體型」的語言，不注意這些差異。

巴爾（James Barr）對這些區分的語言學基礎提出猛烈的批判（1961: 第三章）。一開始他就認為，這是人為的比較，因為這兩種語言被他們從古代語言譜系中抽離出來，並沒有考慮到其他語言的狀況。更重要的是，他們所用的語意方法不正確，因為這些學者是用循環推理判斷差異，並按照這種看法解讀一切資料。真正的問題在於衡量一個文化的哲學和語言之間的關係。換言之，哪一項影響了另一項？他相信，兩者要放在一起，並不那麼容易。問題是缺乏正當的語言學方法。例如，希伯來文缺乏抽象名詞，並不一定是他們強調具體的事，而希臘文有兩個字形容「身體」（希伯來文只有一個字），也不一定意味希臘人看出更大的區別。這種區別只和語言的進展有關，和這兩群人對實體的看法毫無關聯。¹²

哈理斯（Roy Harris）在《語言迷思》（*The Language Myth*）一書中，提供了一個極佳的對照表，來看現代文法的困難。他主張，整個過程都有缺欠，因為所用的方法有錯誤，將自己局限於源自拉丁文的範疇，而沒有從語形學（morphology）、句法，和辭典學來思考。結果為一連串的「固定規則」，死板地定義語言的變數，沒有顧到一

般人實際講話的情形。這個系統過於人工化，不實際，強將古老的分類加在正確的用法上。解經學更是經常這樣作，將古典希臘文的分類轉移到通用希臘文的經文中。並且這系統也忽略了一個重要的真理：惟有上下文才能決定文法的關係。文法的解析、從該卷書其他地方或另一卷書拿來的例子，提供的不過是可能性，讀者必須保持彈性，就像經文一樣。哈理斯呼籲，要注重「內在性的語言知識」，讓說該種語言的人可以「活文活用」〔換言之，必須不按時間來看（或只看現在），不去講究它在過去、歷史中的用法〕，這才是發展文法「規則」的要訣（p. 75）。這一點相當重要，因為容許聖經每一位作者有權用自己的文法模式。我們再也不能說，在啓示錄中，約翰「沒有按文法規則」，或它是「新約中最不具文學性的書」（Zerwick 1963:6）。相反的，啓示錄特意採用啓示文學的文法（參本書第十章），而按該書上下文來看，這是完全恰當的。每一個地方，讀者都要讓上下文作為最後的文法判斷。

解經過程

我建議解經時使用「研讀紙張」，分成六欄。第一欄寫經文，字詞的距離按其他欄位中討論的狀況而定。第二欄是文法辨認（例如：未完成式，或工具性的間接受格）；第三欄為文法—句法資料（例如：強調持續性，「不住地說」）。第四欄保留給語彙研究，第五欄則是背景—文化資料。最後一欄可以用來作應用（參本書第十八章）。在你讀經時，必須將一些重點選出來，下工夫研究。雖然你需要明瞭整段經文，但只有幾處需要特別深入的分析（參Fee 1983:77~78，那裏詳細列出了應當放入的事）。在這幾點上，你會想要查考文法和註釋，研究以上所提的一些可能性。戈登·費依提到，在作文法判斷時，有四個步驟：(1) 了解有哪幾個可能的解釋；(2) 參考文法；(3) 查看作者在其他地方的用法（用經文彙編）；(4) 決定在這個上下文中，

哪一種可能性最恰當（1984:82）。我還要加上(5)一定要看重整個句法的發展，不要只顧文法的個別單位。

總之，要記住整個句法的情境（即所有用語的相互關係）。事實上，這一點顯示我們的討論有些牽強。若沒有句法，就無法作文法判斷；而若沒有文法的結論，就不能作句法判斷。我將文法、語意，和句法分成不同的幾章來談，不是因為彼此不相關，而是因為各有各的問題與範疇。在釋經螺旋中，讀者同時研究這幾項，就會有一種相互倚賴的環，一直向上發展，直到觸及整段為止。這是一個大整體的三方面：首先，我們注意到時態、語態，和動詞語氣的特殊用法，並將它們置於整個句法情境中。其次，我們研究位格和介系詞、虛詞在整個句子中的功用。最後，我們將句子放在一起，由字的順序來看重點為何，並追究各部分的關係，以明白這個句子在整段經文中的意義。例如，在希臘文的時態中，現在式與不定過去式問題很大；在位格方面，屬格和間接受格最為困難。在希伯來文中，附屬名詞和逆轉式 *waw* 是最複雜的。

且讓我實際做一次為例。假設你要詮釋一個屬格（「的」）片語：“*love of God*”（「神的愛」）。你應該嘗試每一個可能性，看看哪一個最符合上文下理。別忘記文法的決定其實就是翻譯的決定；你要問的，是哪一個翻譯最與文理相符：所有（「屬於神的愛」）、形容（「神聖的愛」）、增補說明（「愛，亦即是神」）、主詞屬格（「神的愛」）、受詞屬格（「對神的愛」）、比較（「比神更大的愛」）、分離（「除神之外的愛」）、來源（「從神而來的愛」）、途徑（「神給出來的愛」）、副詞屬格（「像神的愛或對神敬虔的愛」）、指涉（「對神而言的愛」），這些可能性不是盡皆同等（實際上，有一兩個可說是幾近異端！）。但決定哪個最好，得視上文下理。你也應該使用不同的譯本。看見新美國標準聖經或英文標準譯本直譯的「of」片語時，看看其他譯本是如何翻譯的。這樣，你就能夠知道這些譯經委員會挑選的是哪一個屬格。譬如腓立比書二章1節的兩個屬格：「所以在基督裏若有什麼勸勉，愛

心有什麼安慰，聖靈有什麼交通……」。首先廣泛地觀看其結構，這裏的三個事實條件句：「你若有（實際上，你的確是有的！）」；然後留意三者之間的關係。由於第一、第三個子句提到基督和聖靈，第二句很可能是指「神的愛」，因此整句含有三位一體的意味（參Fee, 1995:180~81）。故此，「在基督裏」這主旨（motif）很可能是帶出其他兩個的方向，這兩個片語大概是來源屬格：「從愛而來的安慰」，「從聖靈而來的交通」。換言之，腓立比基督徒的屬靈經歷是來自三位一體之神的。

第 3 章

語意學

溝通的核心就是在表達意義。字詞是意義的積木，文法和句法是其設計。然而，直到不久之前，語意學（Semantics，字詞含義的斷定）較被視為一種藝術，而非科學。魯奧（Johannes Louw 1982:1~4）說，到了一九五〇年代，字詞和其意義的研究，才在學術界搬上檯面，受到重視（Black, 2001:230~52是個極佳的歷史綜覽）。其實，直到二十世紀，語意學本身才被視為一種語言科學。巴爾的劃時代著作《聖經語言的語意學》（*The Semantics of Biblical Language*, 1961），首創將語言學的原則以科學方式應用到聖經研究。其結果至少可說令人驚訝。從前，學者認為一個字的意義可以從歷史發展中找出來〔第一本有關語意學的書，是布里奧（Michel Bréal）所作，於1897年出版〕。現在我們知道，真正發現字的意義，過程要複雜得多。史爾瓦（Moisés Silva）提到，要盡述這方面的研究，委實不易：「這項任務無法只以一本書作說明，如此會太過簡略」（1983:9）。而若要以一章來說明這個問題，更是談何容易？同時，特納（Max Turner）說，巴爾雖已提出警告，「新約釋經學」仍然「鮮少受到現代語言學的影響」，因為依然被過時的註釋和文法書中前科學的理解所支配（1995:147）。筆者希望本章能夠匡正這種情況。

字義研究（word study）已經成為解經最普遍的一個層面。只要稍微瀏覽標準的註釋書，就會發現，它們多半是用逐字的方式探討一段經文。一般大學或神學院的解經課，也常花很大部分時間在字義研究上。舊約的課程更是如此，由於從希伯來文法所獲不多，教授便集中力量在字義研究，視為解經最重要的因素。當然，正如我在第二章中所言，文法的貢獻相當大，而我在這裏要聲明，這兩者其實不能分開。字與字之間若沒文法關係，就沒有意義可言。如果我說出counter一字，聽者完全不知道我要說什麼。一個單字若沒有文法語句作情境，是毫無意義的。倘若我說：「看櫃檯上」（Look on the counter），或「反擊他的論點」（Counter his argument），這個字才有含義可言。

大部分現代語言學家都承認，文學和歷史情境極其重要，亦即，

語言和語言之外的層面對意義影響深遠（參 Thiselton 1977:75）。一個觀念的語意分析，不單牽涉到句法，也與這句話背後的歷史和文化背景有關。分析乃是釋經學整體的一環，然而亦視釋經學為其先決條件。在研讀一段經文的時候，這些步驟並非一次只進行一項，而是不斷的螺旋式旋轉，因為一個層面（如文法或背景）會提供另一個層面（如語意）的資料，所得的結果又會成為它本身的資料。

了解語意學的真正內涵，相當關鍵，可是，過去對這方面甚為忽略，讓人驚訝。卡森列舉出現代許多書中在語言學上的基本錯誤（1984c:25~66），而史爾瓦感嘆道：

甚至有些著名的學者，在想要更多探究聖經用語的意義時，卻不用現代語言學研究的成果，只顧自己埋頭苦幹，……我們如何解釋這種現象呢？這些人可以不明白死海古卷，就寫出猶太人第一世紀各個教派的情形。（1983:10）

問題當然是：我們過去學到的，乃是一些錯謬的假設。這正是本章頭一部分「語意學謬誤（fallacy）」的題目。

一開始我就要澄清，我不只是想為語意分析設立「規則」。阿斯頓（W. P. Alston）指出一種錯誤，他稱之為「語言意義的規則理論」（1974:17~48）。阿斯頓主張，這種規則應當符合四個條件：(1) 特殊性，包括判定一種說法是否正確或不夠充分的特定條件；(2) 超語言（translinguistic）的關聯性，是指一種說法背後牽涉的內容；(3) 非循環性，即不單下定義，還要決定該意義在怎樣的架構中才能成立；(4) 範疇，包括所有發言狀況（如聲明、問題、應許）在內，不只是談某些詞彙的意義。因此，任何一項規則，從開始就必須是描述性（descriptive；敘述發言的作用為何，即：「是」什麼），而不是規範性（prescriptive；定出人為的標準，即：「應當是」什麼）。

阿斯頓支持奧斯丁（J. L. Austin）的說法，呼籲用「言外行為」（illocutionary act）的方法，就是去判斷意義能夠溝通的實際條件為

何。這些條件必定與個別的文化相關，也就是符合該個文化溝通的方式。換言之，在聖經研究的每一個階段裏，古代文化（聖經的希伯來文或希臘文）的發言模式，必須成為語意原則的準則（請注意，我特地用原則，而不用規則）。本章中，我會討論從前的那些想法已經行不通，然後再說明幾種觀念，相信可以幫助讀者衡量一種說法（不單只是詞彙）在其上下文中可能的含義。

語意學謬誤

我不單要討論語意學上的錯謬，也要透過這些題目來說明，在每個範疇之中如何運用合適的原則，以幫助你能正確使用工具。換言之，這裏為主題式的探討，藉這種討論建設一道橋樑，以邁向本章第二部分，就是對方法論較系統的說明。當然，我在此無法包羅萬象。不過，我有把握，最重要的問題都會談到。

一、詞彙的謬誤

一般常見的現象，就是假定字義研究可以解決神學辯論的紛爭；自從基特（Kittel）的《新約神學字典》（*Theological Dictionary of the New Testament [TDNT]*, 1932~1977），及與其呼應、但規模較小的舊約字典（1970~）面世以來，更是如此。例如，有人認為，若能決定哥林多前書十一章2節，或以弗所書五章23~24節中 *kephalē* 的意思是「來源」還是「權威」，就可以解決婦女在教會和家庭中的角色問題。雖然沒有人明說，但是不知道多少人花了多少時間去鑽研大量現存的希臘文著作，以追蹤這些詞彙的意思，但他們用於衡量上下文的時間卻非常少。我的論點不是反對語意場（semantic field）的制定，而是贊同毗鄰之上下文的中心性。這種錯謬也會發生在品質最高的著作中。史爾瓦（1983:23）注意到，G. W. III 奈特（George W., III Knight）的《教牧書信裏忠心的教導》（*The Faithful Sayings*

in the Pastoral Letter, 1968）過分強調字義研究；他引用韓森（A. T. Hanson）的書評說：「G. W., III 奈特先生對這些教導的詞彙研究，太過鑽牛角尖，以致常有見樹不見林的現象」（*Journal of Theological Studies* 1969:719）。

巴爾對這種過分強調字彙，以致損及上下文的情形，提出最嚴厲的批判，他稱之為：「不合理的總體轉移」（illegitimate totality transfer, 1961:218）。學者花了許多精力，找出一個字各種可能的意義與用法之後，很難只選擇一種適用於該段經文。他們趨向於將大部分或所有的意義（也就是，將「總體」意義全部轉移），都讀入單一的經文中。這是「不合理的」，因為在某個特定的上下文中，作者心中想的，不可能是該詞彙的所有意義，甚至也不會是幾種意義。請思想 grill 一字。如果我們口中說，圍牆的 grill（欄架），心裏就絕對不是在想「grill（烤）漢堡」，更不會是在想 grilling（質詢）某人。這些例子讓人一目了然。可是在解釋我們不太熟悉的一種語言時，諸如聖經的希伯來文或希臘文，便會發生類似的錯誤。因此，巴爾對基特發出批判；指其為要找出詞彙背後的神學觀念，其中的文章經常強調廣度，忽略特定的情況。

提瑟頓（Anthony Thiselton 1978:84）注意到尼達的講法：「一個字的正確意義，是對整個上下文貢獻最少的意義」（1972:86）。尼達的意思是，在一段上下文中，每個字最狹窄的意義通常是正確的意義。它周圍的字具定義作用，大大限制了它的用法。提瑟頓用 greenhouse 一字作例子。green（綠）和 house（屋）各有許多不同的意義，若將兩個放在一起，就成為 green house（這個詞本身在不同的上下文中含義不同），或成為 greenhouse（溫室），而它們原有的意義差不多都不合用。馬太福音十六章18節、使徒行傳七章38節，或以弗所書一章22~23節中的 *ekklēsia*，很可能也是如此。

二、字根的謬誤

字根的謬誤很常見，它假定一個字的字根和其同源字都有一種基本含義，而這個字每一次和其他字並用時，都會反映出這種含義。

普遍的信念似乎是，希伯來字都有「字根的含義」，無論是怎樣的字綴或構詞成分加在這字根上，其變體形式仍然會呈現字根的含義；因此任何一個字或語形，只要可以分辨出字根，此「字根意義」一定可以成為其實際語意的一部分；同樣，任何單字對於其他同根字的意義亦有所影響。(Barr 1961:100)

這種謬誤和語源學 (etymology) 很有關係，有些學者甚至將兩者視為同等。不過，我認為這個錯謬可以再分為兩方面：相信所有子集合都可以找到基本的字根意義 (字根的謬誤)；以及相信一個字的歷史發展決定了它現在的意義 (詞彙的謬誤)。「語源學」則作為可以包括這兩方面的一個詞彙。

吉布森 (Arthur Gibson) 注意到舊約研究對比較語言學 (comparative philology) 的誤用 (1981:20~34)。因著字根相同，學者會跨越時間的距離，採用不同時期、相關語言的某個文件，將其中某個特殊意義應用到一個困難的字或觀念上。他舉的一個例子 (pp. 24~28)，是將巴力文獻 (烏加列語) 的 *lotan* 與以賽亞書二十七章 1 節的 *lwytn* (「海怪」) 等同，然而主前第二千年紀末期 (譯按：即主前 1000 至 1300 年左右) 的烏加列文獻，與以賽亞時代的希伯來文，其實並沒有什麼互相關聯的證據。巴爾提出的例子更精采：「麵包」 (*lehem*) 和「戰爭」 (*milhāmā*)；這兩個字的字根顯然相同，彼此卻一點關係也沒有，「難道要說，戰爭是為麵包而打，或麵包是供應戰爭的必需品」 (1961:102；其他舊約的例子，參 Kedar 1981:82~98)。問題是：怎樣才能界定哪些因素足以產生「共通意義」，以致

能跨越時間和語言的障礙。大多數人質疑，語意領域內是否存有這種共通性。不過，許多較舊的字典 (如 Thayer 的希臘文字典) 和字義研究的書 (如 Vincent, Vine 或 Wuest) 都假定了這一點。這就會造成許多錯誤的解釋。提瑟頓注意到，“hussy” (蕩婦) 和 “housewife” (主婦) 在語言學上有關聯，他懷疑有沒有人願意將這兩者視為等同 (1977:81)。

同樣，若將一個複合字拆開，個別研究其組成單位，而將結果讀成該字的意義，也是錯誤的。魯奧毫不遲疑地指出：「現代語意學理論的基本原則，就是：我們不能從一個字的外形來探究其意義」 (1982:29)。舉兩個有名的例子，或許有幫助：*ekklēsia* 和 *paraklētos*。頭一個字通常被說成是將信徒「呼召出來」，事實上，在現存的希臘文獻中，*ekklēsia* 根本找不到這含義。另外一個字是約翰福音第十四章至十六章聖靈的主要頭銜，裏面的字根為 *para* (「在旁」) 和 *kaleō* (「呼召」)。有一段時間，這個字的意思的確與它的字根類似：「被召在旁協助的人」，希臘人用這個字指「幫助者」或「代辯者」。然而，對約翰福音十四章 16、26 節，十五章 26 節和十六章 7~8、13 節而言，這個意義並不足夠，因為上下文沒有這種意思。此外，語意場不能建立在那些字根上。雷蒙·布朗 (Raymond Brown) 區分出兩種法律意義 (代辯者 [或律師]、中介者) 和兩種非法律意義 (安慰者、勸勉者) (1970:1136~37)。然而，他發現，沒有一種能充分適用於約翰福音，因他斷定，這裏主要的含義是位格與工作的持續。聖靈這「另一位保惠師」，就是「另一位耶穌」，換言之，祂將繼續耶穌的工作。

這裏的重點為：字根雖然和一個字的語意範圍 (semantic range) 非常接近，卻不是「共通意義」，可以散播在全面的含義中。凡讀過希臘文的人都知道，介系詞加在一個字幹上，可以有三種影響 (參 Wenham 1965:55)：(1) 介系詞和動詞的含義都維持 (*epagō*，「我引導離開」；*ekballō*，「我丟出去」)；(2) 介系詞加強了動詞的含義 (*lyō*，「我放鬆」；*apolyō*，「我釋放」)；(3) 介系詞改變了動詞的含義

(*ginōskō*，「我知道」；*anaginōskō*，「我閱讀」)。學生絕不能假定介系詞前綴是以哪一種方式影響一個複合字。惟有看上下文和字的用法，才可以作決定。

大部分學生都會假定，一個字的字根或基本含義，就是在基本語言課程中所背誦之生字的定義。但是，他們所背的，只是一般或正常意義，而不是一個字的字根。例如，*ballō*的意思是「拋擲」，可是標準字典（Bauer-Arndt-Gingrich-Danker）也將它定義為「放置」、「安放」或「帶來」。這些顯然並不來自「拋擲」，而是出自其他的用法。同樣，*praxis*的意思是「作為」或「行動」，但也可以譯為「從事」、「事業」、「狀況」，或「情形」，要看上下文而定。

因此，認真的字義研究，最基本的工具不是神學單字書，而是字典。舊約研究最佳的字典是BDB（Brown-Driver-Briggs）所編，而新約研究最佳的則是BAGD（Bauer-Arndt-Gingrich-Danker）所編。這兩本都可以當經文彙編來用，因為許多字的出處全都列了出來。更進一步研究的學生，還可以參考利德爾（Liddell）和斯考特（Scott）的古典希臘文字典，及摩爾頓（Moulton），和米利根（Milligan）有關蒲草卷的字典。此外，還有一些經文彙編也非常好，舊約方面為曼都肯（Mandelkern）或李所斯基（Lisowsky），新約方面為摩爾頓和吉登（Geden），或阿蘭德的電腦經文彙編，七十士譯本為哈奇（Hatch）和瑞德帕特（Redpath），約瑟夫（Josephus）著作的彙編則為任斯托夫（Rengstorf）。若要作詳細的研究，還有無數的工具書可以參考。兩約之間的文獻和拉比的著作，類似的工具書也在製作中。沒有學過原文的學生，可以用史壯（Strong）、楊氏（Young），或克魯登（Cruden）的經文彙編。

有時，研究字根會得到很多亮光。正如前面所提，有些複合字會保持字根意義。在約翰一書二章1節，*paraklētos*的確按照字根，有「代辯者」（或譯「中保」）的意思：「若有人犯罪，在父那裏我們有一位中保，就是那義者耶穌基督。」在這類狀況中，字根意義使解經

更為豐富。以上我所提的要點是：我們不能假定字根具有某種共通意義。魯奧討論一個字最常見或一般的意義時指出，雖然這類意義不能作為共通意義，但是對所謂「未標明的意義」（unmarked meaning），卻具語言學的價值（1982:33~37）。他將這種「未標明的意義」定義為「在上下文極少、讀者極缺乏判斷意義之資料的情況下，能夠直接採用的意義」（p. 34）。例如，「他們的stock（家畜或股票）很多」，農人和股票經紀人對這句話的解釋完全不同。可是，如果有特定的描述，如：「Stock死了」或「Stock的平均值跌了」，所有的人都能明白其意。

最後，我要提到吉布森對閃語中字根的詳盡討論（1981:176~206）。他證明，在原來的字根及其衍生的後代字之間，沒有「普通常識式」那麼簡單的意義轉換。不過，在小規模的層面中，同源語言是有意義轉移的現象；因此，就語意學而言，它對語言比較學是有某個限度之價值的。魯奧將它形容為「功能上的指涉對象」（functional referent）。字根之間沒有「起源的」關係，但是如果兩個語言的某些字，明顯有平行的關係，那麼這兩個字之間便有語意的重疊。史爾瓦（1983:42~43；參Kedar 1981:98~105）指出，在舊約研究中，這方面格外有價值，因為其中只出現一次的字（hapax legomena）有1,300個，而還有500多個字只出現兩次（舊約的總詞彙不過是8,000!）。雖然許多字可以從其他來源了解，但是仍有幾百個難明的字沒有希伯來文的同源字，在聖經之外的文學內也找不到。在這些例子中，字根的轉移就極有價值——儘管只能產生可能的意義。例如，史爾瓦指出約伯記四十章12節：「見一切驕傲的人，令他謙卑，並且在惡人所站之地，將他們hadok。」阿拉伯文的hadaka「符合阿拉伯文和希伯來文之間音韻的對等，意義為『拆毀』，與上下文十分吻合」（p. 43）。要緊的乃是字與字之間在語言學與功能上是否類似。

三、語源的誤用

語源的誤用事實上包括了以上的兩個謬誤；它們是這一項的子集合。不過，我爲了方便的緣故，把兩者分開。所謂語源學就是研究一個詞彙的歷史。魯奧追蹤這個問題，直到古希臘人的信念，即：一個字的意義源於它的本性，而非源於約定俗成（1982:23~25）。因此，不久之前學者還相信，要了解一個字的意義，要訣在於字的來源與歷史。這種直線發展的假定，就是語源誤用背後的原因，因爲會將任何一個字過去的用法，都解讀到現今的意義之中。

索緒爾（Ferdinand de Saussure）在《普通語言學教程》（*Course in General Linguistics*, 1915）一書中，首先提出「歷時性」（*diachrony*，一個字的歷史）與「共時性」（*synchrony*，一個字的現在的用法）之區別。他主張「一位語言學者若要了解現狀，必須將產生現狀的知識全部丟掉，不理會歷時的層面……壓抑過去。歷史的干預只會誤導他的判斷」（1915:81，參 Silva 1983:36）。當然，索緒爾並沒有完全否認語源的價值；但他將語源限定在恰當的範疇之內，就是字的歷史。所以，要界定一個字的意義，不能單憑歷史，更要看現在的用法。在文獻中最常出現的例子，就是 *nice* 一字，這個字源於拉丁文 *nescius*，「無知」。由此可見，一個字的意義不能從其背景或演化過程來看，而要看它目前的用法。

學者在這方面犯錯，爲時久遠。常提的例子，是 *hypēretēs*（僕人）一字的誤用。巴克萊（Barclay）接受特仁慈（Trench）的看法，主張這個概念來自荷馬（Homer）所用的 *eressē*，「划」，接著又進一步說，*hypo* 加上了「在下」的意味，所以指「〔古希臘〕三列槳座戰船，在最下面一列划船的人」。所以 *hypēretēs* 意指「卑微的僕人」。這個說法是字根謬誤再加上語源謬誤，因爲根據魯奧的研究，在新約時代的希臘文學中，完全找不到這個意思。我們最多可說，這是十分可疑的說法。問題在於講道時很好用，令人難以拒絕，但倘非事實，我們豈可

冒這個險？

史爾瓦注意到，常有一種危險，就是將新約中的希臘字，與對應的希伯來字視爲相同（1983:56~73）。自從上一世紀的哈奇以來，許多人假定七十士譯本對新約的用字影響深遠，以致七十士譯本的語言大半爲一種閃語化的希臘文。有人甚至認爲，聖經希臘文的詞彙與所翻譯的希伯來字意義完全相同（Turner 1980的著作，因犯此錯而遭批判）。然而，這種處理方式卻誤會了新約希臘文的實況。學者一致同意，新約是用口語式的希臘文所寫。因此，馬所拉經文、七十士譯本，和新約的關係相當複雜，絕不單純。我們不能假定，任何一個字主要是受對應的希伯來字影響。當然，影響可能存在，但是至於意義的關聯程度，只能詳盡研究後才能確認。正如史爾瓦所提，七十士譯本已是如此，更何況新約，它離馬所拉經文又遠一步了（p. 72）。

提瑟頓談到另一種危險：「死的隱喻」（1977:81）。一個字背後昔時所有的意象，若是已經失效，就會產生這個現象。例如，有人認爲 *splanchnizomai*（顯出同情）的含義，包括人心最深處，因爲裏面有 *splanchna*（內臟）。但是，在第一世紀，這種隱喻的意味已經不存在。我們絕對不可將荷馬或亞里斯多德對一個字的用法，來「證明」或「顯明」它在新約時代的意義。這種錯謬也可能是時代錯誤（*anachronism*）；例如，將 *dynamis*（能力）解讀爲 *dynamite*（炸藥）。卡森解釋說，炸藥將東西炸爛、毀壞，而神的話卻有醫治和恢復之能（1984:33）。還有一點很重要：現代的隱喻絕不能成爲定義，只能用來作例證。

把這個問題說得最清楚的，或許是范德萊（J. Vendrye）所著的《語言：語言學的歷史導論》（*Language: A Linguistic Introduction to History*）（用於 Barr 1961:109；Silva 1983:46~47）：

語源學只在顯示一個字是如何形成的，然而卻會讓人對該字的本質產生錯謬的概念。字的用法並不是根據在歷史中意義的「數值」。人心對詞彙語意的發展十分健忘——即使假定他

們曾經知道。詞彙總是有其**現在價值**，換言之，這現值只存在於使用的當時；詞彙也有**特定價值**，只與使用時相關。

不過，這並不意味語源學在字義研究上不具地位，只是運用的時候要很小心。要訣是去發掘，經文中有沒有刻意暗指其背後的意義。舉個例子，希伯來書二章1節用了 *pararyōmen*（「流失」）。這個字有兩種可能的隱喻，當時希臘文學中均曾使用：(1) 戒指從手指頭「滑下」而遺失（Plutarch）；或 (2) 船順流而下，超越了安全範圍。由於作者在第六章19節用了航海的隱喻（「靈魂的錨」），第二種含義的可能性就比較大。此處的要點為：從共時性或當時的用法，和上下文本身來看，這個語源的隱喻可能適用。

另外一個也適合在此討論的字是 *hamartanō*，這是「罪」最常用的字之一。魯奧指出，若用荷馬的「錯失靶心」或「目的」為這個字的「隱藏意義」，是不足夠的（1982:29~30），但史爾瓦卻認為，在羅馬書三章23節，這可能正是其含義，因為那裏講到罪是「未能達到神的榮耀」（1983:50）。我們無法根據這點作出普及的假定，只能說，這是一個可以運用語源含義的例子。聖經的雙關語或文字遊戲尤其如此（參 Gibson 1981:180~81），正如前述的例子。

無論在什麼情形下，共時性的層面應當優先考慮，至於歷時方面的暗示，只有在當前的用法和上下文都容許的情況下，才能衡量。聖經著作經常如此，因為傳統和正典占有很重的分量。舊約的先知書經常刻意引用妥拉，而新約用一個字詞的時候，也經常有其舊約意味，或七十士譯本的背景。莫理斯（Leon Morris）主張，羅馬書三章24節（及其他地方）的被動式 *dikaiousthai* 具法律含義，應當是「稱義」，而不是「變為公義」（1956:233~35, 259~60），理由就在此。他的立場有一部分是建立在七十士譯本對保羅所用術語的直接影響上。從上下文看來，莫理斯很可能是對的。當然，如果是直接引用或間接提及七十士譯本的經文，這一點就更真確了。啓示錄的象徵最佳的解釋，是根據其背景（大半皆出於舊約）。

研究一個單字的歷史時，我們必須明白，語意改變是極可能發生的；經過若干年，一個字的意義會變掉。這正是語言的基本事實。新英皇欽定本（NKJV）有其必要，因為一般平信徒已經不太能了解一六一一年譯本裏面的許多用字。正如索雅（John Sawyer）所說：「有一種不太能接受的想法，……就是以爲一個字既在某個情境中具特定的意義，幾千年前（或後），在另一個完全不同的情境中，仍然具同樣的意義」（1972:9）。

四、後來意義的誤用

和語源相反的問題，是我們會把後來的意義讀入聖經資料中。例如，以第二世紀 *martyrdom*（殉道）的意義來解釋 *martys*（見證），或用約翰福音二十一章11~14節的「魚」來作聖餐的象徵，因為出現在後代教會的聖禮中。華德·凱瑟發明「經文在先的類比」（the analogy of antecedent Scripture）一詞，指解釋一段經文背後之神學的過程（1981:134~40）。這乃是說，我們解釋一個神學詞彙，不能依據後來變成的意義，而要依據在過去的意義，尤其當過去的意義會影響這個字現今的使用之時。雖然這個課題比我們的題目範圍更寬，不過華德·凱瑟首先將它應用於「在救恩歷史過程中已經擁有特殊意義，開始成為術語的字詞（如「種子」、「僕人」、「安息」、「產業）」（p. 137）。

這個原則更適用於字義研究。現代一般解釋上最常見的問題，便是將二十一世紀的意義讀入聖經的古代用語中。我們都上過主日學，聽過用韋氏字典（Webster Dictionary）或增訂本聖經（Amplified Bible）來解釋神學要點的說法。另外一個類似的問題，便是將新約的意義讀入舊約的觀念，如拯救、恩典、憐憫，和真理。無論何時，意義必須由那個時代的用法和上下文來決定。當然，未來的意義有其地位。正典批判（canon criticism，如 Childs 的出埃及記註釋）已經顯示出，明白後來的解釋，對一段經文頗具價值。然而，後來的解釋不能

夠影響經文原初的意義，只能顯示一段經文或一個詞彙後來如何應用在神子民的生活中。

五、單一意義的謬誤

有時候，我們會碰到一種看法，認為每一個希伯來文或希臘文用語，在翻譯的時候，都應當用同一個字來譯。當然，這和前面所提字根的謬誤很接近。和諧譯本（Concordant Version）嘗試用這個方法，結果一塌糊塗。這個問題在於對語言的觀念不正確。一般人的詞彙量約兩萬個字；但是語言學家曾證明，在一個人畢生的年日中，可能會表達四、五百萬個不同的想法。只要用簡單的數學也可以知道，單字必須以各種方式結合，才能配合表達不同意義的需要。當然，有一些術語（諸如科學用語）只能有一個意思；可是日常用語絕非如此。如果要跨越語言的障礙來進行溝通，困難更是加倍；聖經的研究正是如此。絕沒有兩種語言，在表達法或字的運用上是相同的。例如，「我會去拿」（I will get it.）這個簡單的句子，用德文說，就必須先問：在德文好幾個可能表達「拿」的意思的字當中，哪一個才能表達這裏特定的含義？《卡塞爾氏英德字典》（*Cassell's Wörterbuch*），用了兩欄，列出所有與英文「拿」並行的組合字。

翻譯希伯來文或希臘文，也會遇到同樣的情形。魯奧用 *sarx*（*flesh*，「肉體」）作例子，非常精采；許多譯本都直譯這個字（1982:39~40）。然而，請注意，以下的語意用法相當不同：馬太福音二十四章22節：「沒有肉體（「人」，*person*）會得救」；約翰福音一章14節：「道成為肉體（「人」，*human being*）」；羅馬書九章8節：「肉體（「肉身生的」，*natural birth*）的孩子」；希伯來書五章7節：「他肉體的日子（「在世的日子」，*earthly life*）」；羅馬書八章13節：「按肉體（「罪性」，*sinful nature*）而活」；猶大書7節：「追隨違逆的肉體（「情慾」，*sexual immorality*）」。由此可見，英文的 *flesh* 一字不足以表達以上所有不同的含義，而若一種譯本所有的地方都以「肉體」來翻譯，

可能會有錯。魯奧結論道：「我們無法單說 *sarx* 是什麼意思，只能說，在某一段話中是什麼意思」（pp. 39~40）。

以下我將討論語言學中「主要」與「次要」意義的觀念，可是這與「單一意義」是兩回事。「主要」意義是指，能將一個字的語意場連在一起的「意義線」（*thread of meaning*）（Beekman and Callow 1974:96~97）。然而，甚至這樣的定義仍有爭議，大部分語言學家同意，許多意義的關聯非常淡。一個單字可以具許多含義，用術語來說便是「一詞多義」（*polysemy*，直譯為「多重意義」）。這是非常重要的語言學原則，因為讓人不得不以語意場和上下文，作為決定字義的兩項因素。

六、平行的誤用

平行的誤用是另一種常見錯誤的來源。吉撒（Robert Kysar 1970:250~55）寫了一篇極佳的文章，指出布特曼（Rudolf Bultmann）和陶德（C. H. Dodd）的約翰福音註釋（尤其是序言），兩人用完全不同的證據來源，以「證明」他們各人的理論。他們幾乎沒有考慮對方所引證的平行資料。換言之，他們只選擇支持他們先入為主之觀念的平行資料。在學者圈內，這種事情稀鬆平常。他們並沒有詳細研究所有可能的平行資料，以探討究竟哪些最適合上下文，卻只挑選最適合他們理論的資料，而不顧其餘的資料。甚至他們常會舉出無數例子，長篇大論，讓讀者不知所措。卡森稱之為「動詞平行狂」（*verbal parallellomania*）……把某些文學中的平行動詞一一列出，彷彿單憑這些現象，就可以展示出觀念的銜接，甚至互相的倚賴」（1984c:43~44）。在宗教歷史學派的某些人當中，這種現象十分常見。他們極力想要證明，某個觀念或某個字是出於希臘文化，而非猶太文化，甚至完全抹殺來自猶太圈子的證據。韓格爾（Martin Hengel）寫了不少文章，糾正這個學派許多不正確的假定，成效斐然。

平行資料有其價值，明白這一點很重要。例如，研究保羅在羅

馬書三章24節對 *dikaiousiai* (「稱義」) 的用法，我們必須考慮幾個層面。第一，攸關重大的是，這字是被動語態動詞，而不是名詞或形容詞。第二，保羅在羅馬書內其他的用法，比他在別處的用法更重要。第三，新約其他地方 *dikaion* 和同源字的用法，並不能告訴我們在羅馬書中的用法。後者所能作的，只是拓展語意場，並且藉早期教會對這術語的使用，提供可能的意義。第四，我們必須問，這字究竟有沒有受到七十士譯本或舊約直接或間接的影響。第五，我們必須廣泛研讀現存的希臘文獻，找出其他可能的平行語意。

最重要的是，我們必須尋找真正的平行資料，不滿足於表面的相似，或具平行潛力的資料。這種差異有時並不容易分辨。在作決定之前，我們必須思考整個語意範圍，比較可能平行資料的上下文。然後，我們必須將每一個出處都製作圖表，看這個字在別處的用法，哪些與我們所研究之經文內該字的用法重疊最多。所有的出處，即使是在該卷書或同一段中發現的，都不過是可能的平行資料，要等到能證明它在語意方面的重疊程度較高（亦即，在好幾個層面上與經文的用字相符），超過其他的可能性，才能確定是平行資料。我們必須記住，我們自己用同一個字，往往只隔幾句話，意思便略有差異，只是沒有刻意去想而已。例如，保羅在羅馬書第五至七章中，對 *nomos* (「律法」) 的用法就有好幾種（參 Moo 1983:76 的圖表）。重點不是哪一個資料最接近，而是哪一個最好；惟獨上下文才是至終的仲裁者，用來判斷哪一個才是最合適的平行資料。

七、分離的謬誤

當有兩種選擇出現時，讀者似乎非選其一不可，其實並無必要。卡森將這一點與「運用證據的偏見」相連，就是：資料呈現的方式影響讀者偏向某一方，但其實單按證據看，卻不致如此（1984c:54~56）。第二章討論文法時，我們已經看到這一點；例如，面對一個一般的屬格，有人會問，它是受詞的屬格還是主詞的屬格？似乎必須選

其一。單字研究也會犯同樣的錯誤。舉個例子，早期大公教會主義的倡導者對制度化用語的使用；這種主義假定初期教會是靈恩式、是自由的，直到第一世紀末葉，教會制度才逐漸產生。所以，凡提到「長老」或「監督」（如徒十四23；腓一1）的經文，都是後期寫的，只有聖靈帶領的活動（例如，林前十四26~28），才源自最初的教會。然而，這卻是一種不合理的劃分，因為靈恩式的自由和制度化並非對立。類似的例子便是猶太人的會堂，其中的節目既自由，又有控制。

八、單字的謬誤

另一個大問題，是在研究單字的時候，沒有考慮到概念——就是聖經作者可能用哪些其他方式講同樣的事。這當然包括同義字在內；《新約神學新國際字典》（*New International Dictionary of New Testament Theology, NIDNTT*）就是要糾正《新約神學辭典》中的基本錯謬。不過，正如史爾瓦所說，甚至在《新約神學新國際字典》中，「按語意將相關的字組合在一起的時候，並沒有真正顯出對語言學理論的敏感度，似乎只是方便行事（參我在 *WTJ* 43 [1980~81], 395~99 所寫的觀點）」（1983:21n）。如果我們的目的，是要追蹤一個單字或片語背後的神學，就不能只研究該詞彙出現的所在。這樣的研究在判斷詞彙的語意範圍上很有效，卻不足以重現作者的思想範疇，也不能概括整個聖經的教導。

一個人描述自己的思想，不會每次都用一模一樣的字眼。事實上，我們常用同義字和一些片語來描述自己的想法。所以，真正完整的圖畫必須將語意相關的詞彙和片語放在一起看。下一段「基本的語意學原理」會討論這個方法；目前我只想指出忽略這個過程會造成的危險。例如，討論屬靈的範疇，而只談 *pneuma*，便充滿危險。提瑟頓（1977:91）將這念觀念作成圖表，而注意到相關的字，如風（如 *anemos, lailaps*）、靈（*sōma, sarx, psychē*）、感情或洞察力的所在（*kardia*,

etarachthē)、全人 (to emon, me) 等範疇。在探討一個專題時，如果疏忽了講同一個主題，但使用其他相關字詞的經文，未予討論，就有欠公允。這種討論需要採用語意場的方法（參第134~9頁），來判斷所有表達同一觀念的詞彙和片語。

九、忽略上下文

從某個角度而言，忽略上下文是最基本的錯誤，可以將其他的錯誤都包括在內，也是它們形成的原因。譬如，倘若看重一個字的歷史淵源，過於上下文，就是誤以語源為意義的出處。我已經提過，一個字的上下文，以及當時的語意範圍，是共時層面的兩個決定因素。不注意上下文可能是最常出現的錯誤，因為大部分註釋書都是採用逐字解釋的架構，通常會單獨討論每個字，將它與周圍的字隔離，結果就無法從整體來看該段經文的信息。

例如，腓立比書二章7節的 *heauton ekenōsen*（倒空自己），因為「虛己說」（探討基督的「倒空自己」是否指祂的神性而言）而成為爭論的焦點。傳統的福音派回應方式乃是說，基督倒空了自己神性的特權與榮耀，卻未倒空祂的神性（參照第6節；參 Lightfoot）。然而，正如霍桑（Hawthorne）指出，這種說法忽略了上下文（1983:25~86）。在文中「倒空」並沒有內容（屬格），由此看來，我們最好承認這個動詞的不及物性（intransitive nature）。在語意範圍中，另外一個用法較適用於這裏的上下文，就是「傾倒」，或「使自己算不得什麼」。這個意思符合從「不以爲是強奪的」轉接到「取了奴僕的形像」，也配合第8節的平行語「謙卑」。只要給予上下文恰當的看重，就不必進到虛己說的範圍裏面爭論。

基本的語意學原理

一、意義

實際上，本章可說是這本書的中心。研讀本書的人都心存一個基本問題：我當用什麼方法，才能將聖經的意義更準確地發掘出來？這個問題裏面其實包括好幾個問題，正如前文（第35~6頁）所示。其中之一為，究竟「意義」是什麼？范浩沙（1998:252~53）為「意義」提供的引伸定義，是作者「用意的體現」（亦即非心理狀況，而是實際的寫作行動），然後「體現……在穩定的語言架構中」，「實行出來」與讀者分享。前面我曾區分作者的用意（本質上那是單一的），和經文「對我們每一個人的意義」（可以是多重的，根據我們所處的狀況而定）。不過，我們還沒有為「意義」下定義。語意學者公認：意義並不是字詞固有的屬性。其實詞彙本身並不攜帶意義；這個觀念與一般人以為的正好相反。當然，有些字會在人心中造成圖畫，如「蘋果」（apple）或「房子」（house）。可是這些字詞是透過作為句子（或「言語行為」）的一部分，來表達這些意義。很多時候，這些字完全不具備該種意義；如「鳳梨」（pineapple）一詞，或「他的建議包括（housed）好些不同的概念」一語，便是很好的例子。

所以，一個字本身並沒有與生俱來的意義。烏爾曼（Steven Ullmann）注意到，字典給我們的印象是，字在本質上具有抽象的內容（1964:39）。其實字乃是人任意而造的符號，只在上下文中具備意義。在任何一個語言系統中，都是依據約定俗成和實踐使用而運作，必須從描述性（實際的運用為何），而非規範性的角度（根據預先定下的規則）加以研究。尼達提供了一個實用的定義：「意義是一組關係，其標誌是一個詞語符號」，他補充說，一個字必須被視為「某個意義的象徵或符號」（1975:14）。同樣，吉達（Benjamin Kedar）的書一開始就提到，言語主要是「符號系統」（1981:9）。換句話說，個別

的詞彙並不是意義的基本單位。「一個字的意義不在於本身為何，而在於與其他字、和上下文中其他句子的關係；索緒爾已經用一種方法肯定此點，維根斯坦也用另一種方法證明了。」(Thiselton 1977:78~79) 正如特納提到的一點，這並不表示什麼都可以了(1995:149)。字根能夠「為不熟悉的字詞可能是什麼意思」，提供「粗略的指示」。例如希臘語 *bapt-* 一般是「浸入」的意思，因此「我浸入(某物)就是施浸(baptize)」的意思。

這種意義的理論可以用許多例子說明。請注意雅各書一章2節和一章12~13節對 *peirasmos* 的用法。這個字本身並沒有單一的意義，只有可能的含義。它是一個符號，等待情境來表明其意；在一個句子中，它的意義將由字的互動來決定。在這三段經文中，意義顯然有轉變。在一章2節中，*peirasmos* 顯然是指「試煉」，進一步可定義為「信心的試驗」(3節)，這種試驗方式變化多端(2節)。討論完祈禱與懷疑(5~8節)、貧窮與富足(9~10節)之後，在第12節雅各又回到他的主題，特別是再談「忍受試煉」的觀念(參3~4節)。但在第13節，意義轉到語意範圍內的另一方面，就是「試探」。這個微妙的轉變可由「我是被神試探」這句聲明看出，而底下的討論則為試探的來源與進展：試探—罪—死(14~15節)。*peirasmos* 一字本身不含意義，要看上下文而定；若沒有上下文，這個字只具可能的含義。

二、意思(sense)與指涉(reference)

對於意義，大部分人過去所學的，多半是某種形式的指涉理論(reference theory)。¹ 這個理論假定：一個作為符號的字，與所指的東西之間，有直接的關係。可是問題在於，字並不總是「明講」它背後的實體為何。正如萊爾(Gibert Ryle)所言：

如果每個單字都是一個名字，那麼一個由五個單字組成的句子，如「三是個質數」(three is a prime number)就應當是列出五個由這五個字所稱呼的東西。但是，「書、人、樹、花、

牛」並不是一個句子。……一個句子的意思，不能分解為一套由字本身代表之物的組合——如果這些字能代表某物的話。所以，「有意義」的觀念和「代表某物」的觀念，至少有一些差異。(1963:133; in Silva 1983:106)

史爾瓦將這種功能式的語言觀稍加修改，他注意到有些字和物質實體的確有直接的連繫(如：在聖經研究中，指神學觀念的連繫)。萊爾認為，名字便是如此(譯註：在許多語言中，名或姓各是一個字)，而有些術語或半術語的詞彙亦然(如 *nomos* [律法] 或 *hamartia* [罪])。然而，我們已經提過，*nomos* 也有彈性。甘特爾(Walter Günther)指出，在七十士譯本中，「*harmartia* 和 *adikia* 這兩個字，幾乎將希伯來文所有關於過犯與罪惡之字的含義，全都包括在內了。」而在新約中，這個字和其同源字的用法，「總括了一切反對神之事」(1978:577, 579)。簡言之，這些半術語的詞彙，在運用時也有相當的彈性。史爾瓦正確地指出，我們必須分辨術語和非術語詞彙，可是我要加上一句警告：這兩者並沒有絕對或清楚的分野。² 半術語的字，如 *nomos*，可以用於非指涉的情況中，例如，一般性的「法律原則」。史爾瓦的圖解(1983:107)很有幫助(參圖3.1)。

研究全部指涉性或為大部分指涉性的字彙(如：術語)時，我們可以使用語言學家所謂的「字與物」(word and thing)法(如 *TDNT* 所用)。這個方法假定字與所指示的「物」是一體的，進而以準確的詞彙界定指涉對象(referent)。不過，可以用這個方法研究的字並不多，而它本身也有不少陷阱。例如，卡森警告，要提防「對術語意義

圖3.1 史爾瓦指涉程度圖解

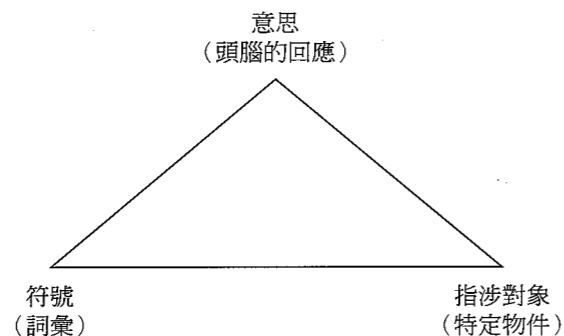
全部指涉	大部分指涉	部分指涉	非指涉
(Plato) 柏拉圖	(law) 法律	(cold) 寒冷	(beautiful) 美麗

錯誤的假定」，就是預設一個術語詞彙〔如「成聖」(sanctification)〕的內容，而沒有讓經文來界定它(1984c:45~48)。以「成聖」而言，羅馬書第六章或哥林多前書一章2節將它與稱義的時刻等同，不是指靈性的成長。換言之，即使是術語，上下文仍舉足輕重。

歐格登(C. K. Ogden)和理查茲(I. A. Richards)(1945:11; in Silva 1983:103)著名的三角形，可以說明字的定義基本的區別為何(參圖3.2)。

符號和指涉對象的關聯，並不容易確立。要點是注意一個字的意思和指涉對象的差異。後者是語言學之外的因素，是該句話所指之特定物件。「意思」是詞彙在人頭腦中產生的畫面，含義的意象。例如，如果我們說：「船在碼頭」，其中就有符號(船)、意思(一條大船)，和指涉對象(瑪麗皇后號)。再來思想彼得在腓立比的認信：「祢是基督」(可八29)。符號「基督」實際上是指耶穌(從上下文可知)，但意思則是猶太人對彌賽亞的企盼。在大半個案中，我們需要處理意思，多過處理指涉對象。抽象的詞彙，如「信」、「望」、「愛」，只適用於前一個範疇。在探討舊約的拯救用語時(參Sawyer 1972)，我們要處理的是意思關係。所以，在以下的討論中，我將專門談這個問題。

圖3.2 歐格登與理查茲的三角形



三、結構語言學

一個字的意思，取決於它在所置身之更大語言單位(句子)中的功能。語言結構觀(與結構主義不同；參第五章)的重點就在於此。索緒爾確認了現代語言學背後的三大基本原則。其中兩個上文已經論及(字彙作為符號的多變本質，和共時在語言研究的核心性)。第三個是結構對於發掘意義的核心性(Turner, 1955:149)。他也將自己的系統建立在橫向組合(syntagmatic)關係和垂直聚合(paradigmatic)關係之間的差異上。前者是直線式的，界定一個字在言語行為裏與周圍其他詞彙的關係，如「神是愛」一語中各個觀念的相互關係。聚合關係則是垂直式或關聯性的，注意可以取代它的詞彙，諸如同義字。如果不用「愛」，或許可以用「良善」、「憐憫」，或「恩慈」。這兩方面都和解經的主要問題「為什麼？」相關。為什麼作者選用這一系列的關係來表達他的思想？這就導出一連串的「什麼？」問題：這串字發展出什麼限定性的關聯？還有哪些字可以用來表達作者的思想？這些字屬於哪一個更大的語意領域，而該領域對這裏的思想有何補充？在聖經研究中，這便帶我們進入了神學的領域。

在嚴謹的字義研究中，兩方面都必須考慮。例如，羅馬書八章39節的「神的愛」(love of God)包含在一個更大的結構中，就是神的孩子不能與祂的愛隔絕(羅八38~39)。除非先考慮所屬的整個聲明，否則我們便無法了解它的內涵。再者，我們必須注意，它乃是與第35節「基督的愛」刻意成為平行。在此我們看見橫向組合關係和垂直聚合變化結而為一，因為整個三一神(參羅八26~27)都參與在保障我們的事上。至於愛的概念，我們便要研究平行的概念，如hesed(慈愛)與全能(因為此處強調「不能隔絕」。後二者為姊妹觀念，不但可以補充這裏闡述的概念，更能加以強化。下面還會深入再談。

在這段中，我的目的是要指出：詞彙作為大結構中的一部分才具有意義。當然，「神的愛」的確具術語的意義；可是，最好稱之為

「可能的意義」。請回想，在第二章（參看第89～92頁）討論屬格的時候，我們提過這個概念。意思可能有好幾種——「神愛我」、「我愛神」、「神是愛」等等。只有在一個更大的文句中（如羅八39），我才能確定它到底是指什麼意思。再者，一句話的意思並不是其中個別單字意義的總合（許多註釋書會給人這種印象），而是這些字相互關聯之後產生的整個信息。請思想「我幫助那個男孩」和「那個男孩幫助我」，兩者有何差異。一句話的意思絕非個別意義的集成，而是一個信息。每個單字都是整體的一部分，如果改變任何一個字，或這個字與其他字的關係，就是改變了整體。

四、情境

我在整本書中再三強調情境（譯註：context，本書或譯「情境」，或譯「上下文」）；在這裏我要說明它和語意學的關係。史爾瓦將這個大家都承認的重要公理，作了一針見血的摘要：「情境具決定性的作用；也就是說，上下文不單幫助我們了解意義，實際上更是在製造意義」（1983:139）。我在第一章講到情境的兩方面——歷史性與邏輯性，作為認真研究聖經的緒論。在這裏我要提到一種類似的區分，根據語言學的習慣，稱之為「寫作性」（literary）與「狀況性」（situational）。

索雅稱寫作性情境為「語言的環境」，就是將語意與以下要談的幾方面——諸如句法和文體——相連（1972:10～28）。索雅的研究集中在風格學（stylistics），就是根據表達形態的類似，將語意的單位組合起來。在語言觀察上，這實在是關鍵性的一環，因為它承認，每一位作者（以及每一種文體——參本書第六至十四章）對語言的使用都不同。同時，每一種語言都有風格上的偏好（慣用語、描繪的方式），這常會影響用字的選擇。這兩種力量作用的方向相反：個人風格使表達方法趨於多樣化，而文化的規範卻會產生一致的表達法。學習神話語的人必須對這兩者都有認識，並且要問，在上下文中有那些

風格因素在發揮作用。

在研究同義字（參第133～6頁）的時候，這一點格外有價值。請勿先有預設，讓我們思想保羅對 *ginōskein* 和 *eidēnai*（「知道」的兩個基本用字）的用法。伯迪克（Donald Burdick）觀察它們在保羅書信中的出處，而相信，在大部分例子中（*eidēnai* 103次中的90次，*ginōskein* 50次中的32次），保羅是採用古典希臘語的區分法，以 *eidēnai* 指已有的知識（特色為有把握），而以 *ginōskein* 為獲得知識的過程（1974:344～56）。然而，史爾瓦卻向這個結論挑戰，他主張 *eidēnai hoti* 是慣用語，不應當強壓出意義來（1983:164～69）。保羅的用法比較受風格因素的影響（Silva 1980稱之為「詞彙的選擇」），而不是根據經典式的區分，所以在保羅書信中，這兩者通常是同義詞。

赫爾胥向風格與句法對意義之重要性發出挑戰，他主張，同義的概念可以用不同的風格表達出來，如用主動式（「我拍球」）或被動式（「球被我拍」）（1976:50～73）。不過他的論點不足以成為定論，理由有二：第一，他很謹慎地選了一個可能證明他觀點的例子，可是實際上，語言學家已經將那個例子列入考慮了。我們必須衡量上下文，並且問，被動式是否更加注重「球」，而主動式是否在強調「拍」的動作。然而，在其他文體的抉擇中，風格的影響更直接。第二，赫爾胥攻擊的是一種決定論，這看法假定風格是創造文意的力量。我則認為風格是詮釋意思的關鍵之一，但不是惟一的關鍵；在一個句子結構中，觀察一個字的貢獻時，這是許多要考慮的因素之一。所以，赫爾胥的反對雖有價值，可以防範過分誇大風格重要性的看法，卻不適用於較平衡的見解。

狀況性情境比較難確定，因為包括重塑經文表層情景背後的歷史狀況。這一方面將在歷史—文化解經（第五章）內討論，不過和語意研究也有關係，需要談及。我將探討了解過去言論的困難〔參附篇（一）與（二）〕，不過語言學家至少認為，這不至於是做不到的事。從歷史文獻不單可以找出單字的意義，還可以找到大部分古代文

獻背後的事件與狀況。並且，這些狀況本身能決定意義。提瑟頓的觀察很正確：「在新約〔或舊約〕中，若要將某個『命題』抽離該言論的特殊狀況，而視其為『沒有時間性／恆常的』說法，不單是很差的神學，也是很差的語言學。因為這樣會扭曲該段經文真正的意思」（1977:79）。布雷姆（Alan Brehm）提供了一個很有價值的研究，解答使徒行傳六章1節中的希利尼人，究竟是指說希臘語（希利尼話）的猶太基督徒，還是接受了希臘文化的猶太基督徒（1995:180~99）。學者並沒有一致的意見。歷時性研究並不能提供決定性的答案，因為兩方面的例證都有。只有共時性地研究這字在使徒行傳（這字全本新約只在本書出現），特別是使徒行傳第六章的使用，才有可能解決這個問題。然而在使徒行傳六章1節，九章29節，和十一章20節，這字分別是指猶太基督徒、反對保羅的人，和敘利亞的歸信者，因此也是太含糊了。其中的關鍵，是這字和六章1節「希伯來人」的關係。兩者最大的分別，似乎是前者慣用的語言是希臘語而非亞蘭語（這些人大概是曾遷回耶路撒冷，後又散居的猶太人）。

五、深層結構

魯奧論到一段話的表層與深層（1982:75~89）。他並不是與結構主義者的心理學方式（psychologistic approach）認同，而是完全從語言學的角度來談。表層結構處理的是一個句子的基本文法和語意關係。這和現代的聖經譯本（如新國際本）很類似，儘量忠於原著，僅在必要時作意譯。然而，深層結構卻是探究這些字背後的信息。對聖經研究而言，就一段經文蘊含的神學真理。這是根據叢斯基的「轉換語法」（transformational grammar），我在第四章中會探討這個題目。不過，這對語意學有影響，我就是要談這一點。叢斯基教導，在每句話表層文法的背後，有語言上的轉換，那就是該言論的深層信息。這種說法有一個不容忽略的危險，因為有些人，如結構主義者，在它的前導下逐漸抹黑表層經文，至終完全予以忽略。然而，許多語意學家

卻看出這個陷阱，而正確指明，表層文法能掌握轉換。這兩部分在整體中是相互倚賴的。

魯奧用以弗所書一章7節作例子（1982:75~76）。表層話語為「靠祂我們得蒙救贖——藉祂的血」。深層結構是說：「神使我們得釋放，因為基督為我們而死。」這種考量不但顧到句法，也顧到深層的語意。「救贖」和「血」，這兩方面都經過組合和聚合的分析，然後轉換成背後的神學說法。這樣作的背後，還必須有認真的解經研究。這個方法的一個副產品，便是消除模稜兩可（Thiselton 1977:96）。我們在辨認深層信息之前，必須先處理各種可能的解釋。

這種處理包括文法和語意兩個層面。例如，表層結構“the love of God”（下一章中，我將稱它們為「核心句」）：「神的愛」和「對神的愛」。在語意研究方面，讓我們思考希伯來書三章13節的*parakaleite*。多半譯本譯為「要天天彼此鼓勵」，一方面由於它與十章25節平行：「要彼此鼓勵，尤其因為你們看見那日子臨近了」。然而，正如我在本章前面所說，在運用平行經文時要謹慎，檢驗上下文是否足夠相配。在這段上下文中，*parakaleite*有兩種可能的深層意思，積極的「鼓勵」和消極的「告誡」。在這裏，上下文為「免得你們中間有人被罪迷惑，心裏就剛硬了」（與十24~25上下文的積極意味不同），因此應當是後者。深層結構則為：「有必要不斷彼此查驗有沒有罪，因為如果不這樣作，罪就會迷惑你們，並使你們剛硬。」

六、句法和語意學

尼達和塔柏探討了影響意義的兩個基本因素（1974:56~63），可以作為結構語意學（structural semantics）前半討論的美好總結。儘管思想的可能性有千萬種，而我們的詞彙又那樣有限，但是模稜兩可的情形卻不常見，這實在很讓人驚訝。單字在不同的上下文中，有各樣的意義和用法，而我們卻能藉此相當準確地表達意思。導出意義的第一個因素是句法，這是第四章的題目。一個字是當名詞、動詞，還是

形容詞用，在意義上差別很大。試想：“he threw the stones”「他丟石頭」；“he was stoned”（這句話有幾種可能的意思，須由上下文決定：「他被石頭打死」等）；“he had a stony countenance”「他鐵面無情」。句法改變的時候，意義也會完全改變。聖經用語也常如此。我們必須問，一個字對整句話的意思有何貢獻，而不單單講究在上下文中它「是什麼意思」。提瑟頓用維根斯坦的「語言遊戲」觀（1977:1130~32; 1980:373~79）來表達這個真理。一句話裏的每個字，本身並不是一個實體，而是一個較大活動的一部分，而這個活動乃是扎根於日常生活中。因此，言語行為沒有劃一的模式；釋經學的規則最重要的一點，是要具彈性，容許句法表達自己，容許語言玩自己的遊戲。

第二個因素是「周邊語意 / 周邊影響」（semotaxis），指周圍的字帶來的影響。當然，這一點可以變得非常複雜，因為表層結構中所有的因子都可以互動。最重要的一個層面是修飾語（形容詞、從屬子句等）。修飾語愈多，一句話的特定性便隨之增加，例如：「他的父親」、「那金髮傢伙的父親」、「站在那邊的那金髮傢伙的父親」。然而許多時候仍會模稜兩可。魯奧舉了一個很好的例子，他以圖解說明兩種從周邊語意來了解羅馬書一章17節的方法（1982:75）——參圖3.3。

這兩種解釋相當不同，但都是依據可能的周邊語意而來。詮釋者必須靠更廣的上下文來作選擇，不過周邊語意的原則幫助我們發現，我們是在處理整句聲明，不是只在處理個別的片語。

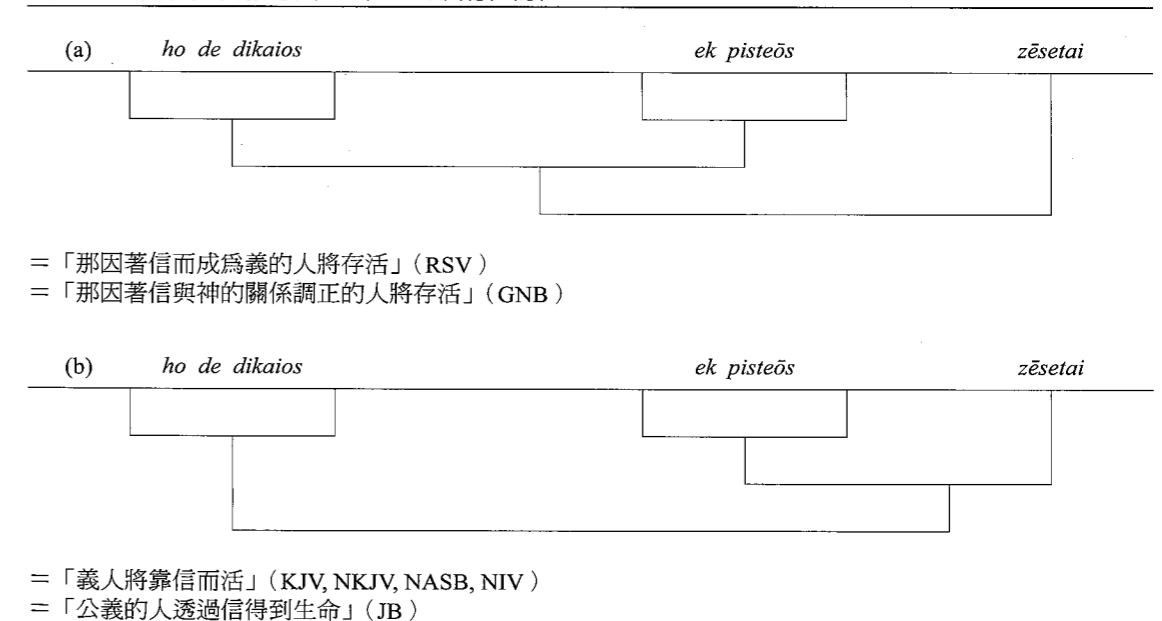
七、語意範圍

談過語言的結構問題，我們再來看語意的實際工具；首先，這裏的基本任務為：確定個案中單字意義的標準。一個字的語意範圍，是共時性研究的結果，就是把這個字在寫作時代所有的用法都列出來。對舊約研究而言，除了運用比較語言學（如烏加列或亞甲文獻）之外，還可以從猶太石刻和拉比文學中來找同樣的字。字典（Koehler-Baumgartner, Holladay, Brown-Driver-Briggs）和經文彙

編（Mandelkern, Lisowsky, Wikgram）是這類資料的主要來源。作第一線語意研究的人，必須追蹤出處、注意分佈（如在智慧文學或在先知文學中的特殊用法）、查驗共時性的組合（如對某一個介系詞的偏好），並將資料分類成主要、次要，和隱喻意義。最重要的是，我們必須仔細研讀每一個上下文，因為許多人錯在假定某一段經文可以用主要意義，但其實該段上下文支持的卻是某個次要意義。用聖經之外的資料時要小心，因為同源語的使用很容易落入語源的謬誤（參看第112~5頁），不過恰當的平行用法卻常能帶來重要的亮光（參Stuart 1980:120~26; Kedar, 1981:70~82）。

在新約字義研究中，我們必須從希臘羅馬和猶太人的著作仔細追蹤，注意它在斐羅（Philo）和約瑟夫作品中的用法，以及在蒲草卷中的用法。若要認真研究，就必須參照原始資料，並且將這個字在不同上下文中的用法對照整理。然後，我們在新約之內也要這樣作（用經文彙編，如Moulton-Geden或Aland的電腦經文彙編），注意某些作

圖3.3 魯奧對羅馬書一章17節的圖解



者的癖好（如，約翰喜歡用「相信」和「知道」的動詞形式）。語源可能相當有用，因為許多經文刻意引用七十士譯本或舊約的意義。此外，某些希臘字比較透明，一直保持過去的用法。

BAGD的大字典（1979）是很有價值的工具書，因為它追蹤一個字的起源與分佈，以及基本的語意範圍。不過，有一點必須牢記：BAGD採取的是敘述與解釋的路線。它將一段經文放在某種意義之下，只是一種看法，並不是已確立的事實。戈登·費依注意到哥林多前書二章6~8節中 *archontes*（統治者）的處理（1983:537~89和1987:103~4）。BAGD將它註解為邪靈。但是，倘若仔細查驗證據，會發現幾項很有意思的事實：新約只在單數時以它指撒但；複數則總是指人的統治者；希臘文學中第一次用複數來指邪靈的勢力，出現於第二世紀。雖然這裏的 *archontes* 仍然有可能是指邪靈，但我個人則贊同它指人的統治者。在此我要指出的是，我們不應該假定BAGD的決定是無可辯駁的。

畢克曼和卡勞從翻譯過程的角度，來討論一個字的「多重意思」（1974:94~103）。他們建議，學生應當考慮字義的三個層面。主要的層面是一般意義，就是這個字在上下文從缺時的意思，也是大半同源字的意思。例如，*lytroun* 的主要意義應當是「釋放」或「救贖」。

次要意義常指主要意思中的某方面，但只出現於某些上下文中。畢克曼和卡勞提到「意義線」，但這並不正確。可以舉一個例子說明，如，*rûah/pneuma*，這個字的意思可以為「風」，或「靈」，或「氣息」，或「一個人」。這些不同的用法涵蓋好些語意範疇，不能只局限在同一條線上（參第108~111頁的字根謬誤）。所以，這些是較不常用的意義。就 *lytroun* 而言，次要意義包括贖金的償付、救贖、戰犯得自由，或奴隸的釋放。前二者在新約當然經常出現，但惟有上下文才能決定這字強調的是贖價（「血」），還是由此所得的自由。

最後，象徵意義乃是基於「和主要意思的關聯」（Beekman and Callow 1974:94）。（我將在第四章的「喻象語言」部分中討論這一

點。）在這個範疇中，字是當隱喻用，來描繪一副字的圖畫。以 *lytroun* 為例，BAGD將它在祈禱中的用法（「救我們脫離……」）列為具象徵的含義。當我們將一個字的語意範圍資料收集齊全，進行分類整理時，這些範疇會很有用。

大部分人不會從事這裏所描述的細節研究。我們沒有時間去追蹤每個字原來的上下文，根據近日的語意理論將結果重組（如 Barr, Sawyer 或 Kedar 所作的）。我們只能滿足於第二手來源，如 BDB 或 BAGD，以及（對不懂原文的人來說）較為優秀的註釋書。不過，在使用的時候，我們仍然可以自行判斷，而當註釋書或專論採用語意的研究與論證時，我們也能知道他們純熟運用資料的程度。當然，身為牧師、宣教士，或相關學科的學者，絕沒有時間去作第一手研究。可是如果我們明白這些理論，在使用第二手工具書時，就很容易了解，而且也會提高警覺。讀者可以按不同的程度運用本章，或在認真的靈修研讀時用，或在作專論時用。我不想給人一種印象，以為這些討論只適用於專業學者。如果我們知道在發展語意範圍時會牽涉到的事，就可以善用這些語意學的研究成果。我們也可以避免誤用工具書，如 *TDNT*, *TDOT*, 或 *NIDNTT*，這些書的用意並不是為了作詳細的語彙研究。雖是很可貴的解經資源，但在語意範圍方面卻無法做到盡善盡美（*TDOT* 和 *ENDT* 最接近完全），因為主要是處理神學用法。

八、內涵的意義

尼達與塔柏列舉了四個基本要素，說明一段文字中對字的活用法：對象要素（O, object）、意下之事（E, event）、抽象性質（A, abstract），和具備的關係（R, relationship）（1969:37~39）。威克理夫聖經翻譯會（Wycliffe Bible Translators）等機構的譯者採用這種 O-E-A-R 複合體，來更準確地辨認一個字在上下文中的用法，以提供指南，選擇收受語言中動態對等的詞彙或片語，進行經文的翻譯。在解經的時候，這樣作的確很費時，一般學生（基於時間因素）亦不得不

罕為應用。可是對於值得研究的鑰字，這是很有用的工具，讓學生可以徹底想透一段經文的表層結構。

例如，「稱義」有E-A複合意義（「宣告為義」），「稱義者」有O-E-A的含義（該對象「宣告公義」），「和好」有E-R的強調意味（成就新的關係）。「對象」或「物」，指有生命的實體，強調一句話裏的人或事。「事件」一詞指行動，強調一句話的動作面。「抽象」一詞本質為理論，重點為該字的品質。「關係」一詞是從它與其他人或概念的關聯性來看一個觀念，強調字與字之間的相關性。在羅馬書一章17節（「義人將靠信而活」），「義」（just或righteous）是O-A-R之字，因為那人是與神的關係「有義」（right或譯「正確」）。「活」（live）是E-A之字，因為在這句話中是動作的字，也是羅馬書中向神有新生命的主要概念（參二7，四17，五17~18）。「信」（faith）也是E-A之字，因為是正確「生活」的基礎，並強調「信」神的抽象面。

九、語意場 / 聚合（詞形變化）的研究：同義字、反義字、組合字的分析

本段討論概念的語意場（semantic field）；不獨是詞彙本身在不同情景之下可能有的不同意思，更包括其他相關的詞彙。語意場是語意範圍（semantic range）的相反。語意範圍是指某個詞彙於古猶太教或第一世紀所具有的幾個意義。語意場則是指第一世紀用來表達某一概念的幾個字眼或片語。尼達和魯奧的著作討論這一點（1988, 1989）。譬如幾年之前我寫了一篇關於理性在屬靈成長中之地位的文章（1984:55~70）。我找到了十五個含有思想、領會、知道等觀念的字眼或片語。心字的結論最是令人（當時的我）詫異。無論是希伯來語還是希臘語，「心」都不單是指感情，更是指會思想的整個人。若要研究某個题目的聖經神學，不發展語意場是不可能的。

聚合（詞形變化）愈來愈受重視，因為它對嚴格的字義研究具很大的價值。用術語來說，語意範圍是「一詞多義」（polysemy），語

意場則是「一詞多形」（polymorphy，即一個意義，多個符號），或同義性（synonymy）。尼達稱這種聚合研究法為「範疇語意學」（field semantics）；他甚至說：「對意義最審慎的研究，要以相關之字的分析為基礎，而不是以單一之字的不同意義為基礎」（1972:85；pp. 85~86）。這句話顯然有誇大之嫌，不過在語意的調查中，同義字極受忽略，卻是一項事實，而如果在組合關係或表層結構中選定一個字，同義字便能使該字的含義更形寬廣。當然，如何避免將所選的字過分解析，是一項難題；例如，有一種可能為：過分強調該字與其同義字的差異，另一種可能則為：將同義字的意思不恰當地讀入該字。然而這方法若運用得巧妙，便會豐富一段經文的含義，導出一個字所蘊藏之概念背後的聖經神學。

史爾瓦注意到同義字的三種形式（1983:120~29）。³ 最常見的範疇為重疊關係，這個說法是因為同義字相交的層次，是在意思上，而不是在指涉對象上。也就是說，這些字各種不同的意思中，有一部分重疊或一致。絕對同義字——每一層面都相符的同義字——很少，甚至可以說並不存在。然而，我們可以說，在特定的上下文中，某些字是同義字，如帖撒羅尼迦前書五章23節的*pneuma*（「靈」）和*psychē*（「魂」），或約翰福音二十一章15~17節中的*agapaō*和*phileō*（「愛」）。

在聖經研究中，同義字有兩種用法。如果我們要看某個字背後較大的神學模式，就要研究同一概念所用類似的字，以找出較大的語意場，這就可以使一項研究內容更豐富。例如，在研究帖撒羅尼迦前書五章17節的*proseuchomai*（「祈禱」）時，我們需要查考禱告的類似用字，如*aiteō*, *deomai*, *eucharistia*, *enteuxis*, *iketoria*，看它們如何澄清並延伸聖經的概念。

第二，我們可以研究同一段經文中的同義字，考究重疊的程度。有時這也不容易。以上述祈禱用語為例，腓立比書四章6節出現了其中四個字：「應當一無掛慮，只要凡事藉著禱告、祈求，和感謝，將你們所要的告訴神。」很可能保羅刻意將有關祈禱的字堆在

一起，作同義字，為的是要用最概括的方式講述祈禱，而不是要講論祈禱的不同層面。不過，在其他狀況下，這類用語比較接近進階平行 (step parallelism) (參本書第七章論詩體部分)，亦即，所要強調的是概念的發展。吉布森舉了兩個假同義字的例子，就是錯以為是同義字 (1981:199~206)：(1) 林達爾 (Lindar 1968:117~26) 假定，申命記中的律法用字 (「判斷」、「典章」、「誠命」) 是同義的；(2) 布特曼宣稱「見神的國」和「進神的國」(約三3、5) 是同義的。這兩種假定都不能證實，而後者乃是基於神學，而非基於語言。很可能這兩個例子都不是同義字。尼達和塔柏將悔改 (repentance)、懊悔 (remorse)，和皈依 (conversion) 作比較，以說明重疊關係法 (1974:66) (參圖3.4)。

史爾瓦稱第二種同義字為「鄰近關係」，或「不恰當的同義」。這些字在指涉方面有類似之處，但是卻不可以互換。例如，「外袍」(himation) 與「內袍」(chitōn) 顯然十分相似，可是卻非真正的同義字。「男人」和「女人」、「男孩」和「女孩」也相仿。關鍵問題為：兩個字在同一句話中可否互相取代，而不更動文意。

第三個範疇稱為「含括關係」(inclusive relations)，以術語來說，便是「下義詞性」(hyponymy) 或「語意領域」(semantic domain)。這與字之間的等級關係有關 (參 Nida and Taber 1974:68~70)，由廣義到狹義；例如，受造物—動物—哺乳類—狗—牧羊犬—波哥。語意領域很少會精確使用；人們常用「那隻狗」來指特定的寵物狗。因為每一個人對某個領域中各成員的用法不太一樣，所以必須注意發言人

圖3.4 尼達和塔柏對重疊關係的說明

悔改	懊悔	歸正
1. 壞行為	1. 壞行為	1. 壞行為
2. 難過	2. 難過	2. _____
3. 改變行為	3. _____	3. 改變行為

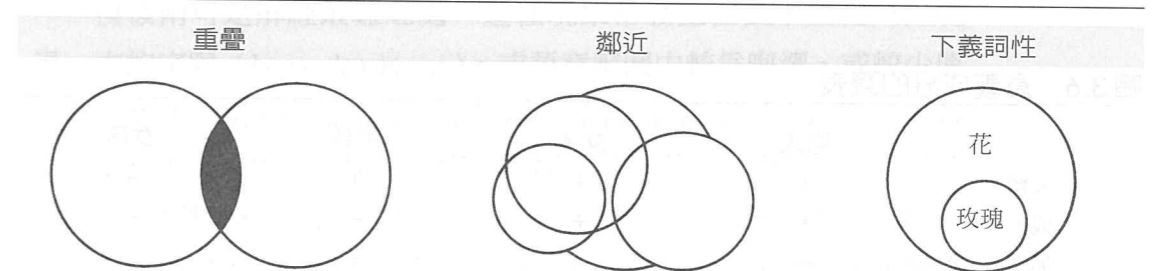
或作者的用法，而不要將更特定性讀入一個字。必須依據上下文來仲裁。此外，在下義詞性中，代替並不那麼簡單。如史爾瓦所說：「許多句子中，可以用『花』來取代『玫瑰』，……而只能在沒有提任何其他花的句子中，才能用『玫瑰』來取代『花』」(1983:127)。

在這個範疇中犯的錯謬，很像巴爾對「不合理的總體轉移」的警告 (參第107頁)。學者常會將整個教義讀入單獨的聲明中。在神學含義很重的經文中尤其如此，如約翰福音六章37~40節，許多學者都在其中看出羽翼已豐的預定論；又如使徒行傳二章38節，有些人從中看出完整的受浸重生論觀點。我們必須記住，聖經作者在個別狀況之下，常只強調一個大教義的某一方面。教義必須建立在所有談及同一個主題的經文之上。個別的詞彙或經文，通常只與這大教義的幾方面相關。

最後，讓我們來看尼達對三種同義字的圖解 (取自 Silva) (參圖3.5)。

反義字為語意中的對立範疇。在聖經語言中，這也相當常見，它和希伯來詩體的反義平行 (antithetical parallelism) 模式類似。至於對立範疇之下應當怎樣再分類，學者的意見不一，但我們可以注意到三種形式 (結合 Lyons 1977:1:322ff.; Thiselton 1977:90~92; Silva 1983:129~32)。最強的形式是二元對立，就是黑白結構，亦即：肯定一方便是否定另一方。單身就是未結婚；接受就不是給予。保羅

圖3.5 尼達對三種同義字的圖解



在羅馬書十一章6節和以弗所書二章8~9節便是用這種對立法，*tē chariti* (靠恩典)*ouk ex ergōn* (不是出於行為)。彼得前書三章18節的讚美詩，有類似的雙重強調：*thanatōtheis men sarki* (在肉體中死)，*zōpoiēthis de pneumati* (在靈裏活過來)。另一個例子是所謂約翰福音的二元論，就是光和黑暗、上升與下降、在上與在下等。

相對反義字或分級反義字 (*gradable antonymy*)，對比就不那麼鮮明。這種等級性的對立用意是用來比較，卻不至於相互排斥。例如，高一矮、快樂—憂傷、好—壞，這都是比較性的：「喬治比約翰高 / 快樂 / 好。」提瑟頓以保羅的靈—肉體之比為例，有時這兩者是二元對立 (羅八9、12)，有時卻不是。「哥林多信徒從某個角度而言，是屬靈的人 (林前二6~16、12~14)，但從另一個角度，保羅卻不承認他們說自己『不屬肉體』 (三1~4) 的推論。」 (1977:92)

第三種對立是顛倒。例如，「買」是「賣」的顛倒。講到一方就隱射另一方；如果喬治從約翰買東西，顯然約翰就是賣東西給喬治。德文有時以前綴 *ver* 來表示這點：「買」是 *kaufen*；「賣」則是 *verkaufen*。這種情形也可能發生在觀點上；因為從某個角度，你是「去」那個房子，而從另一個角度，你則是「來到」這個房子。

聚合分析的整個過程很複雜，有時間收集這些統計資料的人，最好能用尼達 (1974) 等人所謂的「成分分析法」，作出圖示。其目的是利用語意學者所謂「意義的成分」，即界定詞彙內容的各種範疇，作出圖表，比較同義字與反義字。我們在上文中曾用這種圖表來比較悔改、懊悔，和歸正 (參看圖3.4)。另外一個常見的例子，請參圖3.6。

圖3.6 意義成分的圖表

	男人	女人	男孩	女孩
人類	+	+	+	+
成人	+	+	-	-
男性	+	-	+	-

垂直欄是語意場中的成員，水平欄則是分級的成分。不過，這種方法有基本的問題 (參 Carson 1984:50~51; Silva 1983:134~35)。尼達本人承認，這種方法主要只限於指涉或語言之外的範疇。這就限制了它的用處，因為無法用於結構意義，並且對範疇的列舉，要求近乎百科全書一般。此外，也會受主觀的誤用，事實上，採用這方法的學者，結論相距很遠。換言之，不像表面看來那樣「科學」，因為要求要列盡所有事項才能準確。不過，這仍是頗有幫助的辦法，使人可以對自己的研究成果一目了然，使用工具時也能更準確。

十、模稜兩可與雙重含義

在研究字的組合和聚合關係時 (參第137~9頁)，有一點很重要，就是要注意語意含糊的多種形式，有時是刻意的，有時似乎是巧合，或許是因為我們的資料不夠，無法解釋作者的意思。了解這點很重要，不要試圖將經文的準確程度，解讀得超出原來的意思；倘若過分強調同義字或反義字 (過度聲明其相似或差異之處)，就很容易出現這個問題。無論何時，我們必須由上下文來判斷詞彙相近或相異的程度。「上下文」 (或譯「情境」) 不是單指最接近的上下文，也是指作者在其他地方所強調的事，與他的風格。我曾提過約翰福音二十一章15~17節中，*agapan* 和 *philein* 的同義用法。這個解釋十分確定，因為最接近的上下文 (「知道」用了兩個字，「照料」和「羊」也用了兩個同義字)，和較廣的情境 (約翰喜愛同義用法，而且在他的福音書中，許多處他都這樣用 *agapan* 和 *philein*) 都一致的緣故。

模稜兩可是解經最難之處。這種現象常發生在全本聖經只出現過一次的字眼 (*hapax legomena*)，或語意範圍中較為晦澀，或較少使用的意思中。詮釋者很困惑，因為一般的意義都不產生作用，更難的是，在上下文中有一個以上的意思都可以解得通。模稜兩可是許多舊約學者有時連一點經文的證據都沒有，依然經常建議修改經文的原因。表面看來，馬所拉經文有些地方似乎文理不通。事實上，需要修

改之處非常之少，而來自同源語言的新知識，使得整個趨勢不再走向如此激烈、主觀的觀點。不過，模稜兩可的問題，在舊約還是比較多。

語意學家約斯 (Martin Joos) 為這種狀況制定了一個重要的原則：若面對全本聖經只出現過一次的字眼，或多重意義的問題，「最佳的意義是最少的意義。……他 (詞典編纂者) 界定此種意義的方式，是使它對整個信息貢獻最少，而信息可以從該段經文中推論出來」(1972:257; in Silva 1983:153~54)。雖然這是消極的表達法，含義卻是積極的：最可能的意義就是讓上下文改變最少的意義。史爾瓦將這個原則用在加拉太書三章4節 *paschō* (「受苦」) 一字難解的用法上：「你們受這麼多苦，難道是徒然的嗎？」在新約其他地方，這個動詞都具有平常的意義，可是另有一種用法曾在其他地方偶爾出現，便是「經歷」；因此，這段經文應當讀為：「你們經歷這麼多 (亦即，從聖靈而來的祝福)，難道是徒然的嗎？」從許多方面看，上下文傾向後者，因為該書信中從來沒有提到逼迫；然而，新約的用法絕大多數偏向前者。史爾瓦運用約斯的原則，主張：「中性的『經歷』含義，對這段話作出的干擾，比『受苦』為少，因為前者在本段中比較多餘——它支持上下文，而上下文也顯然支持它」(p. 155)。這個原則誠然是很有用的解經工具，亦支持本章前面談過的結構法。

聖經中刻意運用模稜兩可之處，是常提出來討論的「雙重意義」。這些說法之難解是出了名的，因為它本身的上下文框架就常很模糊。創世記一章2節的「風/靈」(譯註：在希伯來語中，「風」和「靈」都是 *rûah*) 是著名的文字遊戲之一，這個例子還算單純，但別的地方就沒那麼容易。約翰福音擅用雙重意義，名不虛傳。例如，約翰福音三章3、7節的 *anōthen gennēthēnai*「從上頭生/重生」；第四章10~11節的 *hydōr zōn*「活水/流動的水」；和第十二章32節的 *hypsōthō*「被舉起來(上十架/到父神那裏)」。但是，我們可否將耶穌和門徒在一章38~39節的對話，解讀為雙重意義？因為 *menō* 這個字在這幾

節中出現了三次，在物質層面，意思可以是「住」，而在靈性層面則可以是「留」。這個字在約翰著作中的神學用法 (在約翰福音中出現了四十次，在約翰書信中出現了二十七次，但符類福音中總共只出現十二次)，是將「父—子—信徒」連合，同住在一起 (參約十五4~10)，從這個角度而言，這樣解釋是可能的，但是上下文本身卻毫無這類暗示。不過，約翰在救贖的思路喜愛用戲劇性的方式來寫 (比較約一35~51和三1~15，四1~42，九1~34)，由此看來，拯救式的雙重意義仍有可能。整體而言，這裏很難作決定，不過我本著審慎的態度，主張一章38~39節可以有雙重意義。

結論：詞彙研究的方法論

開始時請容我提出三個簡單的字義研究步驟。你在一節經文中，將需要用語意分析研究的詞彙挑選出來以後，首先 (1) 斷定其語意範圍 (即在古代世界中這個詞彙所有的幾個可能意義)，然後 (2) 容許上文下理決定哪個意思，最能夠與整體要表達的其他信息相符。最後，(3) 你若是有意更深入地探討一個字背後之神學的話，就當做一個語意場的研究，搜集意思相同的詞彙和片語，並追溯它在同一本書、同一位作者，或同一約中的用法。如下所有的複雜步驟，都不過是要使學生能夠準確而平衡地，實行這個簡單的程序。

學者寫到方法時，常容易建自己的象牙塔，只向其他學者說話。我不想這樣作；所以，一開始我就要講明，方法可以按幾種層面來發展。當然，最頂尖的層面屬於學者，他們處理第一手證據，不輕易接受定論，密集鑽研，字的每個出處都要處理，以確立意義的範圍，和在上下文中的特定意義。然而，本書的讀者很少有人會進入這個層面；若這樣作，重要的字會需要幾個星期作深入的研究。大部分人的層面要低得多。忙碌的牧師對任何一個字義研究，只能限於一個小時以內，多半時候甚至更短。一般平信徒，以及牧師或宣教士，只能倚

靠第二手工具（註釋書、字義研究之書等）；不過即使他們無法從事這些步驟，也應該對下文討論的方法有些概念。

所以，對正確的方法有所認識還是很重要，因為研讀神話語的學生應當想要了解註釋者曾否做好字義研究，還是僅匆匆作一些背景研究，就下結論。無論聖經研究的層面為何，都很需要明白如何決定一個字的語意範圍，並將其窄化，直到找到合適那個字在該上下文中可能的意義。所以，使用第二手工具的人，能夠看出註釋者曾否下過工夫；如果沒有，他們便可以用字典或或其他單字研究的書來澄清該字在上下文中的真正意義。最重要的是，下面提到的方法可以提供一種觀點，讓人明白如何在各種狀況下決定字的意義；所以很有價值，可以糾正講道與查經時對單字的誤用。

一、決定上下文中的鑰字

我們分析一段經文的結構時（參本書第一章），應當注意到上下文中較突出的字，就是需要進一步研讀的字。當然，究竟哪些字值得下工夫，有時不容易判斷。大部分人會按自己的偏好來決定；阿德勒和查爾斯·范道倫說：「最重要的字就是讓你困擾的字」（1972:102）。這個說法有某種程度的真實性。我們的確會想去研究自己不太了解的部分。不過，讀經的時候，我們應當更深入探究那些最具意義的字。戈登·費依提出挑選鑰字的四個重要步驟（1983:84~85）：

- 注意上下文中具「神學分量」的字。如果你看到一些講述新約基本真理的字（如「恩典」、「主」或「拯救」），這些字當然值得下工夫研究。一般人很容易根據這些字在其他地方的用法，而將太多東西讀入一段經文。所以，我們必須很準確地定出它們在每個上下文中的使用法。
- 注意那些對經文的含義影響重大、但在本身的上下文中卻顯得模稜兩可的字。戈登·費依提到哥林多前書七章25~38節的「童女」，和帖撒羅尼迦前書四章4節的「器皿」（和合本作「身

體」）的用法。這類例子還有許多。倘若一個字是某段經文的關鍵，可是卻不清楚，整段經文就要看你怎樣解釋。所以，這個字就成為整個意義的線索，必須深入研究。

- 凡在上下文中重複出現，或成為一段經文之主題的字，必須詳細查考。腓立比書一章18節「喜樂」的用法，便是很好的例子。在該節的前半，保羅用「因為這事我就喜樂」來作該段的結束。這一節最後的部分——「是的，並且我還要繼續喜樂」——成為第19~26節新段落的起頭。保羅在這前後兩段所講的兩種試煉中，都強調喜樂，因此這個字特別值得注意。還有一個例子，「喜樂」也成為上下文的主題，就是雅各書一章2~4節。在這兩處，喜樂的概念都值得下工夫研究。
- 我們必須留意那些乍看之下不明顯，卻是上下文之關鍵的字。當然，只有透過仔細的研究，才能作到這一點。在作研究的時候，我們一定會發現有些字非常值得探討，這不是初讀的時候能察覺的。戈登·費依舉出帖撒羅尼迦後書三章6節中 *ataktōs* 的用法，它可以解為消極的「懶惰」或積極的「不守規矩」。這個範疇也包括半術語式的字，可是初看時或許認不出來。例如，以弗所書四章13節「在信中合一」的「信」（*faith*）字（譯註：和合本譯為「真道」），或許乍看之下會略過去。但是「信」在此可能具半術語性，在講基督教信仰，是了解整段聲明的關鍵。在仔細研經時，需要發掘這一類的字眼，並且加以探究。

二、仔細研究這些字出現的上下文

在每個階段中，都需要將上下文牢記心中，因為收集語意範圍是很費時的，我們可能會一頭埋進字義研究裏，結果很容易作出不當的總體轉移。花許多時間收集資料，卻只簡短地用在上下文中，是很難的事。為了控制這種傾向，在整個資料收集的過程中，一定要隨時把

上下文放在眼前。要注意在全段之中，字義怎樣配合才最恰當，並要明白周圍之字對它的影響。

三、決定字的語意範圍

前面已經說明，這主要是指共時性的意義，不是歷時性的意義。換言之，學生必須探究，這個字在寫作時代的用法，而不是以往的發展過程。這並不意味語源學沒有價值，因為如果上下文是有此跡象的話，我們可能會發現，作者寫作時，心目中是想到過去的意義。尤其是在引用舊約經文時，或該字是「透明」的，仍然挾帶過去的意義時。所以，語源學雖價值有限，但是有時卻能對上下文有很大的貢獻。我們收集一個字的各種用法之後，就會想要分類整理，將意義分為相關的幾組；在這過程中，必須牢記這個字是出於哪些上下文。這一點很重要，因為我們要選的意義，其上下文要與我們所研究的經文類似。在收集語意範圍時，必須儘量完整，因為任何一個冷僻或少見的意義，都可能是那個字在聖經上下文中的用法。另外還有一點也必須牢記：一個字在新約中的用法，和在平行文獻中的用法同樣重要。許多新約的字具半術語含義，其意義不單來自希臘文化的用法，更來自初期教會的生活。譬如「愛」或「信」等字，我們要留意其中有關基督徒方面的含義。

四、注意一個字主要是用作表意還是指涉

這一點包括前面所提的上下文和語意範圍。史爾瓦以此為第一步，說半術語或指涉性的字不受結構分析，需要用類似《新約神學辭典》(TDNT)的概念法處理(1983:176)。話雖不錯，但是新約中沒有幾個字在用法上這樣專門，以致語意範圍會成為無效的工具。我認為概念法仍然須要考慮到語意範圍，因後者對字的意義非常重要，無論是作表意還是指涉。所以，這一點會影響一個人如何使用語意範圍，而不致於讓人不要用它。

五、倘若一個字是用作指涉就須作概念的研究

這就包括進一步收集同義字與反義字，以取得使用這個字背後所存的神學深層結構。當然，我們要避免將上下文所容許限度之外的東西讀入其中，不過這一點已經可由前一步的決定來控制，就是在該上下文中，這個字用來作指涉的程度為何。在衡量一段經文全面的信息時，這個字背後的神學背景成為很重要的因素，而在這樣的上下文中，指涉性的字自然會被高舉到極重要的地位。所以，我們必須非常謹慎，來判斷究竟其中有多少術語性或神學性的含義。聖經神學的方法論，在這一點上很重要(參本書第十三章)，可以成為學生的指引。最重要的是，我們必須先考慮各卷書的神學，以及作者的神學，然後才擴及整個新約。在此我們必須認識誤用平行經文的危險(參第117~8頁)，因為學者經常會把過多的內容讀入一段經文。

六、倘若一個字是用作表意，就要按環境研究其結構

從聚合層面研究這一類字，與研究指涉性字眼不同。我們研究同義字和反義字的目的，會是要判斷作者所選之字用法的尺度。同樣，用這種作法時也要非常謹慎，因為要研判和一個字類似或相反的意思，會具主觀性，以致將太多東西讀入經文，超過上下文的限度。所以，組合關係或上下文的檢驗，在任何情況之下都要比聚合優先考慮。

七、按照作者的傾向和上下文，重新整理語意範圍

根據相關的上下文(或譯「情境」)，從語意範圍中挑選一個說法，是最接近所研讀之經文中這字用法的意義。注意這個字內涵的層面，看它是否用在講對象、事件、抽象意義，或關係等方面。這可以幫助你看出這個字如何與上下文關聯，使你能更準確地從語意範圍中挑選一組，最接近它在本段經文中的用法。最重要的，正如米寇森

提出的警告，是一直要提高警覺，知道自己和聽眾或讀者都有一種傾向，就是將現代的意義讀進古代的意義中（1963:128~29）。這時候我們最應當注意的，乃是作者的用意。我們必須首先確定一段話在原有情境中的意義，然後才能將這段話移到另一個文化當中。這是將該意義活潑轉移到現代處境的基礎。良好的解經講道，必須將經文過去的意義與對現在的意思組合起來，也要把聽眾與經文中神的信息結合起來。

第 4 章

句法

句法 (syntax) 一字的語意範圍，具狹義和廣義兩面。狹義而言，是指一個句子中字與字之間的關係，實際上等於文法 (grammar)。有些文法書 (如 Williams) 把「句法」也放在書名中。廣義而言，是指句子之中的一切相互關係，作為判斷整個單位之意義的方法。廣義的句法包括寫作模式、文法和語意，因此可以作為前三章的總結。

我是從廣義的角度來用「句法」一詞，因此本章將討論解經的這三方面 (結構、文法、詞彙研究) 如何可以結合起來，而不是分別應用。修辭模式是處理句子單位之間的關係，所以是句法研究的基礎。文法是注意個別單字或片語之間的關係，所以是句法分析的第二個階段。語意學從更大的表層結構，調查字詞之間的周邊語意關係，因此成為句法分析的最後一塊積木。解經的這些方面有一個共通之處，就是結構。研究寫作技巧時，我曾提到這些是一種模式，將句子編織成一個段落。每一個文法抉擇同樣也是按整句話的結構發展而定。最後，我們也由結構的角度來看語意學，注意到單字的意義只能由上下文決定。¹

所以，句法的核心就是結構。表層結構的每一個成分，本身都不是目的。我們要探索的，並不是對偶交錯法或高潮；也不單是主詞屬格或環境分詞。研究字義時，我們的焦點不是要將整段話的意義窄化成某個論字，而是要闡明思路的發展，以及整句話的意義。我們與人溝通的時候，絕不會只用隔離的單字，也不會只用一兩句話來含括所有的意思。我們通常不會只思想一句話或一段話的某一部分，而不理解其餘部分；相反的，我們都認為，意思的傳達不能斷章取義，必須要從全文來看。

近日對溝通理論的研究，探究到資訊干擾的問題，就是不單不能幫助傳達，反而使含義隱晦不明。模稜兩可或不認識的字、錯誤的文法，或溝通過程中隱藏的企圖，都會有礙而無助。人與人之間不能互相溝通，原因常在這裏；各人會對詞彙下不同的定義、作有意 (或無

意) 的誤導，或從與聽者或讀者完全不同的角度說話。解經的任務便是在一段經文中揭露這類溝通的弊病，嘗試去發掘作者原來的用意。句法將釋經任務的各個層面放在一起，讓我們能深入探索聖經的經文，來發掘神賜下的信息究竟為何。

聖經的句型轉換

許多人嘗試將句型轉換的技巧運用到聖經研究上 (參本章的附錄「轉換語法」，第184~8頁)。結構主義者會走極端，將表層結構 (經文) 完全以深層結構 (經文底下的概念) 來取代。古結曼 (Gerhardt Gütgemann) 發展出「生成詩學」 (generative poetics) 理論，將「詩學」從最廣的角度來看，思考一段經文的意義時，既顧及歷史產品的角度，又顧及現代的解釋 (1976:1~21)。不過，他對歷史的定義與眾不同，乃是藉句型轉換規則來定；對古結曼而言，所謂歷史性的陳述，不是由社會文化背景而來，乃是由表層聲明底下的深層結構而來。他的理論最大的價值，或許是按維根斯坦的遊戲理論 (game theory) 重新架構句型轉換的規則。古結曼視深層結構為「遊戲樹」，是表層經文的文法可能的功能範圍。一旦我們認出這些可能的選擇，就很容易讓上下文按結構來判斷最佳的選擇為何 (pp. 8~11)。例如，當我們看見 the faith of Christ，就必須提出幾種可能的句型轉換，如「相信基督」、「基督賜下的信心」、「基督的信實」等。然後，個別上下文便能決定，哪一種是最佳抉擇。古結曼將他的方法用在一些經文上時，太接近結構主義的解經，我並不喜歡，但這種方式是向正確的方向邁進了一步 (pp. 127~74)。

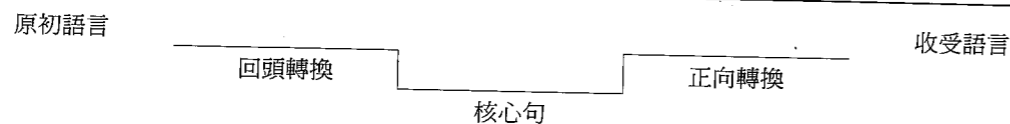
尼達和塔柏的書 (1969) 對句法的定義更為理想，他們發展出原初語言 [OL (original language) : 希伯來文或希臘文] 譯為收受語言 [RL (receptor language) : 如二十一世紀的美式或英式英文] 的三個階段。第一步是分析，研究表層結構的文法關係和字義。這就相當於我

們的句法或解經法。第二個階段——轉換，是從原初語言到收受語言的中間階段。換言之，分析的結果要轉換到收受語言。最後，材料重組，讓它在新語言中能完全被了解。換言之，我們要將經文的慣用語和表層文法用新的方式陳述，讓現代人能明瞭它的意義。最後兩步，主要是指處境化 (contextualization) 的過程，因此將在以後的篇幅中討論。

重要的是，尼達和塔柏把文法和語意的成分，融入了句法的大任務中。我在第三章已經提到，要從語意範圍中判斷哪一個意思是某句話的用意，上下文非常重要。事實上，文法和語意乃是完全互相倚賴的，因為意義要靠兩方面的互動來決定。尼達和塔柏發現，句型轉換規則的真正價值就在於此。如圖 4.1 所示，較複雜的表層結構，可由「回頭轉換」的方式，分解成多個「核心句」。尼達與塔柏的理論為：所有語言都是由六到十二種基本結構組成，這些結構可以「轉換」成較複雜的「表層結構」。所有語言在「核心層面」都差不多，意義的轉移便可以在此作成。不過，這種說法稍嫌言過其實，因為語言之間這類共通意義是否真能自動轉移，很值得爭議。然而，「核心句」的概念極有幫助，使詮釋者能將一段經文的話語，分解成明確和隱含的敘述。我認為不應該將「核心句」當作共通意義，而當視為句子每個部分之意義的基本抉擇。每個抉擇（如：「神愛他」或「他愛神」）都成爲一個核心句。

核心句是指句子內一個個基本的敘述語 (affirmation)。句子可以分解成簡單型和複合型；簡單型只有一個敘述語（如「球被拍」），而複合型則包含一個以上的敘述語（「屬於那個男孩的球被拍」）。後面

圖 4.1 表層結構與核心句



一句有兩個核心，「球屬於那個男孩」與「球被拍」。複合句的回頭轉換包括判斷表層大結構中共有哪些敘述語。尼達和塔柏用以弗所書二章 8~9 節作例子 (1969:53~54)：「你們得救是靠恩典，透過信——這並不是出於你們自己，乃是神的禮物——不是出於行爲，免得有人自誇」(NIV)。他們將這個表層聲明分爲七個核心句：(1) 神向你們顯明恩典；(2) 神拯救你們；(3) 你們相信了；(4) 你們沒有救自己；(5) 神賜下拯救；(6) 你們沒有以行爲來獲得；(7) 這樣作是爲了不讓人自誇。這種方法與叢斯基的深層文法 (deep grammar) 的不同處爲：將文法和詞彙的意思結合在一起；這樣更符合我們的目的。

事實上，回頭轉換包括最深層的語意研究。魯奧提供以弗所書一章 5~7 節的轉換翻譯：

因為神已經決定，藉著耶穌基督使我們成爲祂的兒女。祂這樣作是因為祂定意如此，而且這樣作使祂喜悅。讓我們讚美祂賜給我們的奇妙恩惠。這項恩惠就是祂將祂的兒子——就是祂的愛子——賜給我們。是的，正因為耶穌爲我們死，神就釋放我們得自由。我的意思是，神赦免了我們的罪。祂向我們所顯的恩惠是多麼豐富。(1982:87~88)

魯奧注意到這段經文共有九個轉換：(1)「收養」(E) = 「神使我們成爲祂的兒女」；(2)「所喜悅的」(E) = 「神喜悅這樣作」；(3)「祂的美意」(E + E) = 「神要這樣作，並且因此而喜悅」；(4)「得著稱讚」(R + E) = 「它成爲讚美」；(5)「祂恩典的榮耀」(A + E) = 「祂賜的恩惠何等奇妙」；(6)「救贖」(E) = 「神救贖了我們」；(7)「藉祂的血」(R + E) = 「因爲基督爲我們死」；(8)「赦罪」(E + E) = 「神赦免了我們的罪 / 我們所犯的罪」；(9)「祂恩惠的豐富」(A + E) = 「祂賜下豐盛的恩惠」。這是「內涵的意義」(connotative meaning)(參本書第三章)最佳之例，展示出詳細的單字研究對句法解析的價值。

索雅提出另一個例子，是句法研究中的聚合關係 (語意場，參第

106~110頁)研究(1972:62~63)。他研究「拯救」在舊約用語的相關轉換，注意到四個句子都從同樣的核心出來：「上主拯救祂的受膏者」(詩二十6)；「救我」(耶十七14)；「我將被拯救」(撒下二十二4，KJV)；「祢已經讓祢的僕人贏得這樣大的勝利」(士十五18下)。前三者很類似，因為基本上都是講雅巍(Yahweh)的拯救。第四個例子包含「名詞化」，就是動詞的成分(「拯救」)被名詞片語(「大勝利」)所取代。索雅注意到，這種轉換通常包括主體(雅巍)或客體(以色列)的省略，也沒有時態的記號(參賽五十三5的「使我們得平安的刑罰」，這個片語可以是過去式、現在式或未來式)。通常在表層之下不止一個核心，例如士師記十五章18節下就可分為：「祢已經幫助祢的僕人得勝」、「祢的僕人已經得勝」、「勝利很大」。比較用來形容背後之核心的幾個「拯救」動詞，我們便會發現，不同的上下文產生的意義有差別；藉此，我們對每段經文的意義和其更廣的神學含義，都可以作出更準確、更深刻的判斷。

句法研究的第二個階段，是正向轉換(參圖4.1)，就是將一個個核心組合起來，以判斷話語之間的內在連繫為何。當然，在這裏就要用到第三章討論的修辭技巧，可是現在所作的，乃是最後的決定。在歸納法研究中，首先要作初步的圖表，成為詳細解析的主控與嚮導，然後再對其中各個部分作深入的文法和語意研究，結果便是核心句；接著，再根據寫作模式重新組合，作出經文思路發展的最後說明。²換言之，我們是一個觀念、一個觀念地重構經文的信息，並且問：以賽亞或是約翰如果要用現代語言和慣用成語說出這個要點，他會怎麼說？每個核心句都會形成所譯成之句子的一部分，利用收受語言表達與聖經作者發表一模一樣的信息。畢克曼和卡勞以腓利門書4~7節為例，作了極佳的敘述分析展示。

腓利門書4~7節敘述分解

腓利門書4~7節：「我很受感動，因為你愛所有的聖徒。」

- | | |
|--------------------------|------------------|
| 4a 我總是感謝神 | |
| b 就是我(敬拜的那位) | 4a對於神的說明 |
| c 在我為你禱告的時候 | 4a的時間 |
| 5a 因為我聽說 | 5a至c舉出4a的理由(目的) |
| b 你愛所有的聖徒 | 5a「聽」的內容 |
| c 並且你相信/信靠主耶穌 | 5a「聽」的內容 |
| 6a (我禱告) | 從4c引申而來 |
| b 願(你)(和那些人)相交愈來愈完全 | 6b~f提供了6a「禱告」的內容 |
| c 那些也和你一樣相信/信靠(主耶穌)的人 | 6b那些人的認同 |
| d 藉著(你)知道所有的好(事) | 6b的途徑 |
| e 就是我們(包含性的我們) | 對6d之事的說明(能作的) |
| f 使基督能因我們(包含性)得榮耀 | 6e的目的 |
| 7a 此外，我大大喜樂 | |
| b 並且我大得鼓勵/安慰 | |
| c 因為你愛(聖徒) | 7a~b的理由(目的) |
| d 尤其是，兄弟，因為你是那個暢快聖徒心靈的人。 | 7c特定的重述 |

當然，分析各個核心句之後，分析展示就更準確。以腓立比書二章6節為例。

(雖然) 他原具神的本質	專利
他與神同等	比較
他不要求平等	讓步—意料之外
他不需要抓住平等	澄清

畢克曼和卡勞接著將命題 (propositions) 的各種關係整理出來，可以作為第三章討論寫作技巧的補充 (1974:287~312)：

增補關係 (能將概念進一步發展者)

1. 時間順序 (如可四 28:「先發苗、後長穗、再後結子粒」)
2. 同時性 (如太二十四 29:「日頭變黑，月亮不放光，星宿從天上墜落」)
3. 輪流 (如太六 31:「吃什麼、喝什麼、穿什麼」)
4. 對話 (如約三)
5. 等量支持 (如加三 29:「如果你們是屬基督的，你們就是亞伯拉罕的後裔，是照著應許承受產業的」)

相伴關係 (支持或澄清概念者)

1. 藉明文澄清來支持
 - a. 方式 (事件如何發生，如腓二 8:「既有人的樣子，祂就自己卑微」)
 - b. 比較 (如雅一 6:「那疑惑的人就像海中的波浪」)
 - c. 對比 (如太十 28:「不要怕那些……倒要怕祂」)
2. 藉相似澄清來支持 (內容重疊)
 - a. 等同 (如羅十二 19:「伸冤在我，我必報應」)
 - b. 一般—特定 (從大類到特定狀況，如可六 48:「他來……走在海面上」)
 - c. 擴大—收縮 (摘要或修辭問句，如徒六 7，九 31，十二 24 的

摘要，和羅六 1~2 的問題：「我們可以仍在罪中嗎？斷乎不可。」)

3. 藉論證來支持 (因果敘述句)

- a. 原因—結果 (如雅四 2:「你們得不著，是因為你們不求」)
- b. 方法—結果 (如腓二 7:「祂藉著取奴僕的形像，使自己卑微」)
- c. 方法—目的 (所想望的結果或許不會發生，如可十四 38:「總要做醒禱告，免得入了迷惑」)
- d. 條件—後果 (如約三 3:「人若沒有重生，就不能見神的國」)
- e. 讓步—意料之外 (與預期相反，如腓二 6)
- f. 根基—結論 (或是在論證中，如羅五 9~10:「既稱義……就將得救」；或是命令句，如太九 37~38:「莊稼多，工人少，所以你們要祈求……」)

4. 藉狀況 (orientation) 來支持 (背景或場景)

- a. 時間 (如可一 32:「日落的時候，他們帶來……」)
- b. 地點 (如可一 39:「祂走遍加利利，傳道……」)
- c. 環境 (附加動作，如約十九 5:「耶穌出來，戴著荊棘冠冕」)

執行和情緒用語

以上討論的，主要集中在描繪性或認知性的敘述，其目的或是論證，或提供資訊。但是，在言語行為中，還有其他發言的形式。在聖經裏，文字經常不單是傳達觀察，或增進知識，也要執行某個行動。奧斯丁稱之為「執行用語」(performative language)，因為所描寫的是實際發生的事件，而不是應當或不應當如何 (1962)。保羅說：「我差〔推基古〕到你們那裏去」(西四 8)，他乃是在告訴歌羅西人自己正在作的事。法老命約瑟治理埃及 (創四十一 41)，約瑟就得著了權柄。凱爾德 (G. B. Caird) 觀察到：「執行用語要求發言者言出必行」

(1980:21)。耶弗他起誓，若能勝過亞捫人，要將家中出來迎接的人獻給雅巍作燔祭（士十一30~31），雖然後來那個人是他的獨生女，他還是不能食言（十一34~39）。亞拿尼亞和撒非喇向神起誓，卻背誓，彼得就成為神降罰的使者，使他們死亡（徒五1~11）。約翰和保羅不同，他將「相信」或「愛」當執行文字，只用動詞（保羅較偏愛名詞）。事實上，整本聖經的話語如同一個活的有機體，約束發言者照自己的言論而行。因此聖經常提醒人，不可冒失說話（如弗五4）。

執行用語還有兩方面需要了解。奧斯丁強烈主張，任何執行之言都有賴於公認（或真實）的環境（1962:45）。今天我們不能說：「我要將兩隻斑鳩獻在殿中」，因為已經沒有這回事了。同樣，先知的測試很簡單：如果預言成就，便是從神來的（申十八21~22）。提瑟頓用這件事指責新釋經學（New Hermeneutic），說它幾乎接近「字的魔術」，因為倡導這方法的人，使聖經用語本身成為文字事件，但事實上，聖經的有效性乃是靠讀者對許多教義性聲明的接受（1980:337, 354~55）。這一點對所有的釋經學都可產生巨大的反響，因為聖經很多執行式話語的背後，有神學主張的深層結構；要先了解這些結構，才可能對表層內容作恰當的解析。換言之，解經的任務有一部分是要發掘經文背後的聖經神學（就是我所謂的「深層結構」，參本書第十五章）。例如，當馬可將出埃及記二十三章20節、瑪拉基書三章1節，和以賽亞書四十章3節混合引用，作為他所寫之福音的開場白（可一2~3），其中的幾個概念便構成這卷福音書的主題——使者／先鋒、道路、主、曠野。若要徹底明瞭他的目的和信息，每一項都必須從整卷書來看。

奧斯丁又區分出言外行為（illocutionary）和言後行為（perlocutionary）兩種語法（1962:99~131）。言外用語執行行動，而言後用語則實際上造成它要產生的效果。前者不保證有結果。例如，希伯來的祈使語是言外行為，要求人有行動；而先知性未來式（未完成式）乃是言後行為，因為伴隨著「你當」的是祝福（若遵行），或

是咒詛（若違背）。凱爾德提供了一則很有意思的補充，他將後者與聖經的預定教義相連，但提醒說，這教義不至落為宿命論，因為神的呼召中，回應總是占重要的一席（1980:23~24）。例如，保羅描述自己「從母腹裏分別出來」（加一15~16；參耶一5），是引用耶利米的呼召，顯然直到他決定接受這個呼召，神的任命才得實現。

除了執行用語，我們還要注意聖經中的情緒話語。一卷書信中的感情表達，顯然是整體意義的重要層面。事實上，少了情緒描述的指引，詮釋者可說無法揣摩到真正的意義。倘若沒有個人的因素，就缺乏深度；未能掌握背後的語氣，就不能摸著一段經文。對傳道人而言，這一點尤其重要，他自己先要進入經文的強烈情緒中，再帶領會眾一同進入，才能喚醒對神和祂的旨意沉睡的熱情；在初作基督徒的時候，這種經歷何等寶貴，但是現代生活壓力常使人將它撇在一旁。

如果作者使用明確的情緒用語，就很容易判斷情緒的模式。例如，保羅為哥林多婦女不肯蒙頭而爭論時，說這是「羞辱」（林前十一5）、「羞愧」（十一6）、不合宜（十一13）、違反本性（十一14~15），並下結論說，別地方沒有教會這樣作（十一16）。在這樣一段經文中，保羅內心的情緒清楚浮現。不過，許多經文卻不容易察覺。尼達以專門用語說：「情緒意義的組成，兩極為對立，中間則為一連串的分級，而立場較中立的字，所使用的百分比更高」（1964:113）。他的意思是，兩極的字就像好—壞、美—醜、愛—恨、歡喜—憂傷、渴望—拒絕等，而大部分的字詞乃介於其脈絡之間。我們多半會選居中的字詞。注意到一位作者所選的字詞，究竟傾向哪一極，會很有幫助。愈接近任何一極，信息中的情緒就愈重。

在情緒色彩方面，詮釋者必須作聚合和組合關係的研究。在聚合方面，他必須探究一個字究竟在分級尺規上落在那一點。例如，「快樂」比「欣喜若狂」要低，但顯然比「平靜」要高，而「平靜」又比「悲哀」和「憂愁」要高。當然，這種尺規無法機械化，作者的用語也常不精確。一位作者寫「快樂」，或許是極正面的意思，而另一位

可能就接近中立。所以，我們必須注意作者使用語言的傾向。例如，耶利米和保羅都是很情緒化的作者，把情感都放到檯面上，用字往往相當震撼。他們通常會選尺規中最上面或最下面的字。

最後的判斷仍要按整體的上下文來定。例如，在八福中（太五1~13）*makarios*可以譯為「快樂」，但因上下文為末世色彩，所以不太可能是這個意思，比較可能是指神會傾「福」於那些為神國犧牲的人。每一個福的說明，更加證明這解釋的正確。不過，在表層之下仍有情緒的意味，因為經歷到這種祝福的人，真會知道什麼是喜樂。許多上下文因為有充滿情緒的文字，整段話便色彩鮮明。在先知書尤其明顯。一翻開阿摩司書，便會碰到「耶和華從錫安吼叫，從耶路撒冷如雷發聲……我的怒氣必不收回」（摩一2~3, NIV）。每一段話都充滿這類用語，讓人無法不感受到雅巍對社會不公的強烈震怒。其中的審判公式（「三番四次的犯罪，我的怒氣必不收回」，一3、9、11、13，二1、4），首先針對四圍列國，令以色列感到很安全，甚至沾沾自喜，因為神的忿怒將向她的世仇發作。因此，當二章6節中雅巍的眼目炯炯地逼向以色列，他們更加站不住腳。那裏的情緒用語力度倍增。

喻象語言

傳統上，喻象語言一向列為專項，稱為「特殊釋經學」，其中包括各種題目，例如語言（隱喻、明喻）、文體（預言、比喻），和神學。不過，我認為這樣分太牽強；我喜歡按釋經標準發展結構的邏輯，來處理這些語言學的成分。喻象語言有文法層面，也有語意層面，所以很合適作為句法分析中的一段來探討。實際上，這個題目重要到非有整本辭典是專門解釋「聖經意象」和喻象語言的（參看DBI）。辭典一開首就解釋聖經怎樣透過活潑的喻象語言表現真理——那就是「構成形象的真理」，任務就是同時讓人在心目中看見字面上

的圖畫，又詰問這圖畫究竟喚起什麼（DBI, xiii~xiv）。

喻象語言在主要意義（或最普遍的意義）與次要意義（或語意範圍中較少見的使用法）之後，構成意義「多重意思」的第三層。象徵說法是將一個概念和代表其意義的某個圖象式或類似說法相連，使一段話更多采多姿。前兩個層面為字面的意義，能指認一個字的根本要素為何。例如，「屋頂」便是房屋或其他建築的頂蓋。喻象語言則是含義間的聯想關係，如講到一個人嘴巴的「屋頂」（譯註：指上顎）。

聖經常運用人生各種經驗中多采多姿的意象。如：用專業術語來形容作門徒（管家、僕人、農夫），用家務事的方式來描寫神和祂子民的關係（新郎—新娘、父親—孩子）。³事實上，若要了解聖經內的許多意象，必須對當時的習俗與文化有所認識（參本書第五章）。例如，「書卷裏外都寫著字，用七印封嚴」（啓五1），若不是借用羅馬人的遺囑（用七印封嚴）——因此裏面寫著的是聖徒的產業——就是借用羅馬人雙面刻寫的合約，裏面記著祝福與咒詛（我喜歡這種解釋）。這兩者都符合這幅文字圖畫，不過現代讀者若對古代的習俗一無所知，便不會明白有這兩種可能性。啓示錄第五至六章的象徵，因著這類背景資料的發現，而增色不少。

畢克曼和卡勞將喻象或關聯性用語分為兩大類（1974:97~101）。字之間的鄰近關係（contiguous relationships）是建立在意義的類似，或接近之上。這一類又分三型：(1) 時間聯想，以時間的說明來代替事件，如「主的日子」，這一術語不單指主的再來，也指「末日」所有的事件。另一方面，當耶穌說：「亞伯拉罕看見我的日子，就喜樂了」（約八56），所指的乃是道成肉身。(2) 空間關係是運用地理概念，如以「天」來講神（太二十一25，「約翰的洗禮是來自天上，還是來自人間？」）。在以弗所書中（一3、20，二6，三10，六12），「天空」乃是指靈界，就是宇宙戰爭發生的所在。⁴(3) 邏輯或因果關係，以因代果，或以果代因。例如，「上主的手」（成因）是指審判，而「劍」是指逼迫與分爭（太十34）、刑罰（羅十三4），或辨明心思意念（來

四 12)。

具有「部分—整體」關係的聯想，也可分為三型：(1)「成員—大類」的關係，以某個成員代表整體一類。最著名的例子就是「賜給我們日用的麵包」(太六 11)，這裏的「麵包」是指信徒所有的需要，包括物質與精神方面。「饑渴慕義的人」得福(太五 6)，是藉饑渴的隱喻，來代表內心有強烈渴望的一批人。(2)在「成分—整體」關係中，以大結構的單一部份來代表全體，例如，「屋頂」代表房屋(太八 8)，「三千靈魂」代表歸向基督的人(徒二 41)。(3)「特徵—整體」的關係，就是以一件事的特質或目的來代表它本身。有一個很有意思的例子，就是「蛇」，在「你們這些蛇類，毒蛇之種」(太二十三 33)是負面的意思，但在「要靈巧像蛇」(太十 16)，則是正面的意思。這兩段迥異的經文，顯然是指蛇的兩種不同特質。

解釋喻象語言最大的困難為：每種語言在發展單字的關聯性上，都獨具一格。因此，希伯來文或希臘文的隱喻，在其他語言中往往沒有對應的用語。現代語言之間當然也有類似的困難(參 Beekman and Callow 1974:104~7)。這對語意學是個問題，必須在這個層面上作研究(參本書第三章)。原文出現慣用成語或喻象語言時，翻譯的方法有三種可能：(1)若收受語言中有平行的喻象語言，就可以直接翻譯。西方的語言之間較常有這種現象，因為基督教對西方文化和語言的發展有很大的影響(例如，路德的聖經譯本對現代德文的影響)。「上主拯救祂的受膏者」(詩二十 6)或「他們開始說起別國的話來」(徒二 4)，都很容易了解(然而在許多其他語言中，卻不是這麼一回事)。(2)若意義無法自動轉換，但仍有些微的對應，便可以保留該字，但是加上說明，以澄清模糊之處。有時聖經本身會這樣作，例如：「死在過犯罪惡之中」(弗二 1; 參羅六 11:「向罪死」)。不過，通常我們必須自己加上這類說明，諸如「時刻近了」(太二十六 45) = 「我必須死的時候近了」。(3)倘若原初語言和收受語言之間沒有任何對應之處，喻象語言便可用相近的慣用語取代。畢克曼和卡勞在此特

別提到死亡、性交、神和外邦人的委婉表達法。有一個例子很明顯，就是經常出現的「他認識他的妻子」，這一說法必須翻譯為「他和妻子行房(性交)」。在馬太福音一章 25 節，這個片語在新英皇欽定本譯為「他不認識她」，而新國際本則譯為「他沒有與他的妻子結合」。

解決的辦法，是將聖經的喻象語言回頭轉換為合適的「核心」，然後再正向轉換成收受語言恰當的等同說法，而每次都讓聽眾的需要來決定三者哪一個最合宜。聖經之所以不可能只有一種英譯本，或其他語言譯本，原因就在於此。不單語言年年改變，各個地方的語言也不相同。在英國或德國，按各人所講的鄉音，就可以斷定他的家在哪個村莊或城市。每個小村莊都有自己偏好的慣用語。傳道人要很敏銳，傳神的道給每一種聽眾，都要讓他們覺得很親切。

喻象語言有很大的刺激作用，能在學生的心中造成新鮮的意象。在這方面，呂格爾對隱喻(他把所有的喻象語言都包括在內)的討論很有用。⁵他主張，喻象語言的作用，不太在語意的層面，而是在更廣的交談(或溝通)範疇。隱喻在一個字的字面意義和象徵意義之間造成一種張力，使前者因「明顯的矛盾」而「自我毀滅」(1976:50)。呂格爾的意思是，喻象語言是作者刻意的選擇，勉強讀者對信息產生新的感受。起初，因為字的意思與一般字面意義不符，讀者會因思路的不協調而感到奇怪。他們被帶到一幅新的文字圖畫前來看實體，以致不得不重新思想這段話的類別(1975a:83~84)。這方法開創了新的談話世界，而讀者不由不置身其中。

當然，這種對實體的新看見，完全有賴作者和讀者在經驗世界中能互相對應。即使在聖經時代，這種狀況也不見得就存在。保羅常遭人誤解，而他在文化上也曾出過差錯(徒十四 8~18 的呂高尼人)。幾千年過去，問題便愈來愈嚴重；如果在語言的溝通中，隱喻像呂格爾所認為的那樣重要，將它們作合宜的翻譯，就更是件大事了。以下的篇幅便是帶著這種重要意識，進行對這题目的討論。

有些人嘗試用新的語言架構來處理不同的象徵文字(參 Nida et al.

1983:172~87)，我卻感到傳統的模式（Bullinger, Mickelsen, Kaiser 等人）還是最好。基本的類型有六種——比較、補充、不完整、對比、擬人式的喻象，和聯想或關係。在上下文中注意到喻象語言的類型頗有幫助，因為這一點能提供重要的釋經資料，來更準確地解釋一段話。許多經文本來模糊不清，等到將喻象語言隔離出來了解，才真相大白。

一、比較式的喻象

事物之間直接的比較，有隱喻和明喻兩種喻象。明喻是正式的比較，用「好像」、「正如」等連接詞建立。箴言中常使用明喻；例如，「驚恐臨到，好像狂風；災難來到，如同暴風」（箴一27），或「要救自己，如鹿脫離獵戶的手，如鳥脫離捕鳥人的手」（箴六5）。耶穌也不斷使用明喻，作用和他所用的比喻類似，而比喻可以說是擴大的明喻（「神的國就像……」）或隱喻。他的聲明因此更尖刻，如「我多次願意聚集你的兒女，好像母雞把小雞聚集在翅膀底下，只是你們不願意」（太二十三37）。詮釋者不應當匆匆略過這樣生動的意象，因為它們乃是根據古時的日常生活經驗而來，在原來的景況中有極大的力量。實在沒有什麼比喻，比耶穌在馬太福音二十三章37節所用的明喻，更能將祂的深切關懷，和猶太人的執迷不悟，作成鮮明的對照。

隱喻雖含蓄不言明，但從許多方面來看，甚至可說是更直接的比較。隱喻要求讀者不用「好像」、「正如」，直接認同兩者之間的比較；例如，「上主啊，你是我四圍的盾牌」（詩三3）。比較有兩種（參 Beekman and Callow:1974:124~26）。完整或全面的比較，是將事物和類似處都說出。這兩者或是直接成對比（「我軟弱但他剛強」），或以程度來比（「他比我剛強」）。相似處或許只是相對的（「我強，他也強」），或許是絕對的（「我和他一樣強」）。簡約的比較中，類似之處不明顯，讀者要補上，如「你們是世上的鹽」（太五13，隱喻），或「他的眼目如同火焰」（啓一14，明喻）。有時意象的對象沒有說出來，

如「他的羊將分散」（可十四27）。

隱喻或明喻有三部分：意象要說明的主題或事物、意象本身，及相似或比較的要點（經文中隱喻或明喻的真正意義）。在一個比較中，通常這三者都存在；如，「天（主題）必消散（比較的要點）如煙（意象）」（賽五十一6），或「往以色列家（主題）迷失（比較的要點）的羊（意象）那裏去」（太十6）。如畢克曼和卡勞所指，其中之一兩點可能會省略，必須由詮釋者補上（1974:128~31）。主題或許只是暗示，如「羊在狼群中」（路十3），其中「狼群」乃是逼迫門徒的人。相似的要點或許沒有說出來，如「祂是身體——教會——的頭」（西一18），這裏假定了基督的統治（頭）和教會（身體）受引導的功能。有時甚至主題和相似點都省略；例如，「要防備法利賽人的酵」，這句話的主題（他們的教導）和類似點（滲透作用），都隱含其中。最後，意象與類似點可能省略，如「你用腳踢刺是難的」（徒二十六14），這裏假定的是牛，而類似點則為反抗引導和控制。在這種狀況中，讀者必須十分警覺，才能補上省略的資料；這也需要對文化背景有所認識。

最重要的是，我們必須謹慎，不要過分強解喻象語言。古代的喻象語言和現代的隱喻不一樣，沒有那麼準確。重疊的地方有時只有一處；而現代的讀者常常不了解那一點為何。凱爾德提供了一個很扎實的例子：

詩人告訴我們，團結的家族就像油從亞倫的鬚鬚流下來，流到他袍子的邊緣；他不是要讓我們以為，家族的團結是一團糟、油膩膩，或火爆的；他乃是想到那強烈散發的香氣，就是大祭司受膏時深深刻在他心目中的那幕景象（詩一三三2）。（1980:145）

我們需要幫助，才能解開這類用語，所以非專業者就必須選用良好的註釋書和背景工具書。聖經作者若是重重堆疊意象，我們就更需

要幫助，如詩篇九十二篇10節（將公牛之力的「榮耀」和頭上的受膏相連），或以弗所書四章14節（從嬰兒到漂流無助的船、無助的鳥、欺騙的骰子）。古代文學非常欣賞混雜的隱喻；古典時代的作者不以含混不清為怪（這不過是現代人的看法），反而強調表達的豐富。今天我們必須到意象的背後，去發掘這樣堆疊的隱喻，準確的要點究竟何在。通常一個隱喻背後的意象並不為人所知。不知有多少文章在探討馬太福音二十三章27節「粉飾的墳墓」，或帖撒羅尼迦後書二章6~7節的「攔阻者」。可能我們抵達天家之前，其中真正所指沒有人能夠確定。意象也可能是故意模糊，如約翰福音三章5節中「水」的隱喻，就可能有許多含義。

最後，我們應當注意，經文中有活的隱喻和死的隱喻。死的隱喻中，意象變成了慣用成語，聽眾可以馬上明白，不需要在心中塑造文字圖象。活的隱喻是當場形成，要教導一個新的重點，並驅使聽眾去思想主要意義和聯想含義，以了解該意象。這種區別很重要，因為詮釋者可能會將太多東西讀進死的隱喻，錯誤地強調其圖象價值。

難處在於，我們對古代文化還無法全盤掌握，不容易分辨這類差異。有兩個準則可以幫助我們了解這種區分。就語源而言，如果象徵的重點已經存在一段時間，就可能是死的隱喻。根據BAGD，在基督之前三個世紀，伊壁鳩魯（Epicurus）的時候，*sarx*（「肉體」）已經當喻象使用。保羅將「肉體」和「靈」對比，不是要繪一幅圖，說明一項真理，乃是借用一個半術語論「人」的觀念。同樣，*karpos*（「果子」）也已出現在伊壁鳩魯之時（BAGD）。在「聖靈的果子」（加五22~23）或「承認他名嘴唇的果子」（來十三15）等經文中，這個字已經成為慣用片語，應該直接解釋為「結果」。不過，如果隱喻是以一連串圖畫的方式詳細說明，或上下文刻意強調意象的鮮明，那很可能是活的隱喻。有幾處經文中，*karpos*便是如此：馬太福音七章16~20節，「憑著他們的果子，就可以認出他們來」，是由一連串有關葡萄和荊棘、無花果和蒺藜、樹木與火的意象擴充而來的；約翰福音十五

章1~8節，*karpos*是葡萄樹與枝子的比喻（一個非常活潑的隱喻）中的一部分，引進結果子的教導（4、8節）；在猶大書12節，它是一個較大的喻象中的一部分：「秋天的樹——沒有果子、連根拔起——死而又死」（NIV）。這類決定都得靠上下文判斷。

二、補充或使文意完滿的喻象

1. 冗言法（*pleonasm*）是指多加上同義字，作為強調。這是古代作者在澄清或強調時，很喜歡用的形式，與詩體的同義平行類似。一個常見的例子是，福音書不斷出現的「他回答，並說」；其他諸如「他沒有記住而忘了」（創四十23），「這個帳棚——地上的房屋」（林後五1），「屋裏的屋主」（路二十二11）。現代翻譯的趨勢，是省略這類片語，如新國際本的路加福音二十二章11節：「屋主」。讀者要小心，以免將過多的意思讀入這類重複語中；這只不過是一種寫作形式而已。

2. 疊韻（*paronomasia*）是指發音相似的字，在經文中並列，以為強調。有些字是刻意用來捕捉原初讀者的注意力，將重點銘刻在他們心中。例如，*tōhū wābōhū*「混沌並空虛」，創一2）或 *panti pantote pasan*（「在一切事上全都滿足」，林後九8），實為神來之筆。許多時候，重要的神學是透過疊韻表達。貝敕爾（Barry Beitzel）提出可靠的證據，主張古代近東經常使用疊韻，來作嚴肅的宣告，並經常與神的名相關（1980:5~20）。他主張，*yhwh*（KJV “Jehovah”；希伯來文 “Yahweh”）並非與動詞「是」（*hyh*）相關，而認為應該與烏加列文的 *yw*、埃及文的 *yahwe/yiha*，和巴比倫文的 *Ieuw* 等用法相關，因這三者都是神的名字。所以，*Yahweh* 與這些有關聯，而這名詞的「詞彙與種族起源皆屬未知」（p. 19）。其意義來源，不是出於語源，而是來自和出埃及記三章14節 *hāyâ* 之間的疊韻關係，因此應當譯為「那使〔現有之物〕存在者」或「應許的實現者」。

3. 同語反覆（*epizeuxis* 或 *epanadiplosis*）重複一個鑰字，以為

強調。約翰對 *amēn* (直譯「阿們阿們」, 和合本作「實實在在」) 的公式用法, 便是一例; 符類福音的作者則只用一個「阿們」。對基督論而言, *amēn* 的公式有很深的含義, 因為它取代了先知公式「耶和華如此說」, 而成爲神的自我表白, 亦即, 耶穌用此顯示自己具雅巍的權柄。約翰藉同語反覆的運用 (約一 51, 三 3、5; 總共二十五次), 更加凸顯這個嚴肅的重點。以賽亞書六章 3 節和啓示錄四章 8 節的三疊「聖哉, 聖哉, 聖哉」, 也是這類用法, 強調神的聖潔。一個字三次重複, 至終則變得極其重要, 表示神是絕對聖潔的, 聖潔是祂本性的定義。希臘正教以之爲崇拜的核心 (稱之爲 *trisagion*, 即「三疊聖哉」), 是很正確的做法。耶穌三次對彼得說:「你愛我嗎? 牧養我的羊」(約二十一 15~17), 也是一樣。信息不是兩個等級的愛, 而是三重的服事任命, 顯出這是彼得至終的行軍令。

4. 誇飾 (*hyperbole*) 是故意誇大或誇張, 要讓人印象深刻。耶穌很會運用這種拉比式的教學法, 是祂的主要教導方式。了解這種技巧, 對登山寶訓的解釋很重要 (太五 29:「若是你的右眼叫你跌倒, 就剜出來丟掉」)。諸如「連左臉也轉過來由他打」, 或「有人要拿你的裏衣, 連外衣也由他拿去」(太五 39~40) 之類的話, 許多人犯了按字面解釋的錯誤, 以爲這些教導是在界定僕人態度的極限。耶穌乃是在從一般的角度講論饒恕與服事, 而不是特指那些事; 這些事不過是誇飾的例子。同樣, 當耶穌講到芥菜種「比地上的百種都小」(可四 31), 祂並不是在作科學式的宣告, 而是用誇飾作對比 (最小—最大); 芥菜種是最小的種子, 卻可以生出非常大的植物 (32 節)。耶穌談到駱駝穿過針的眼, 亦是如此 (可十 25)。藉巴勒斯坦最大的動物, 穿過最小的孔洞, 來強調使富人悔改歸正極度艱難。

5. 重名法 (*hendiadys*) 是用相接的兩三個名詞來表達同一件事, 例如「火和硫磺」(創十九 24), 「有福的盼望和榮耀的顯現」(多二 13), 或「國度與榮耀」(帖前二 12)。如何判斷所講的爲同一個思想, 還是表達的不同的層面, 是難處所在。例如, 約翰福音一章 17 節

「充充滿滿有恩典與真理」, 可能是重名法, 但更可能反映出猶太人對 *hesed* (聖約之愛) 和 *'emet* (聖約之信實) 的概念。每一個地方都要根據上下文與詞彙的背景來判斷。

三、不完整的喻象語言

這類喻象語言與上面一類正顛倒, 不具增補作用, 反而有省略現象。

1. 省略法 (*ellipsis*) 是文法上不完整的言詞, 需要讀者加入觀念, 思想才得完整。米寇森提到兩種類型 (1963:189~90)。重複的省略, 要補上的觀念已經在上文中表達過, 或與明文講過的事有關; 例如, 「神將祂的靈賜給你們, 又在你們中間行異能, 是因為你們行律法, 還是……」(加三 5)。讀者須補上的觀念爲:「祂豈不是這樣作了?」(另參羅十一 22)。在非重複性省略中, 要補上的觀念並不出現於緊接的上下文中。這就比較困難, 因為讀者必須從整個信息來揣摩。例如:「難道我們沒有權柄吃喝嗎?」(林前九 4)。前面沒有提到相關的事, 而後面才談到使徒有權接受信徒的支持, 如此, 我們才能了解這句話。在使徒行傳十八章 6 節:「你們的血歸在你們頭上」可以譯作「你們的血正在你們頭上」(傳統的翻譯), 或「願你們的血臨到你們頭上」(BDF par. 480[5])。

2. 軛式修飾法 (*zeugma*) 是一種特殊的省略法, 其中兩個並不相關的詞彙連在一起, 必須添加動詞隔開, 如提摩太前書四章 3 節:「他們禁止嫁娶〔並命令人〕不許吃某些食物。」這句話乃是用簡略的方式顯出更強的效果, 而讀者必須揣摩出插在當中的觀念。

3. 頓絕法 (*aposiopesis*) 是句子的一部分刻意省略, 以爲強調。在約翰福音一章 22 節, 猶太人的代表問施洗約翰:「你是誰?〔我們這樣問〕叫我們好回覆差我們來的人。」米寇森 (1963:191) 從無花果樹的比喻 (路十三 9) 舉了一個有趣的例子。管園的想救那棵樹, 懇求再給一次機會:「以後若能結果子〔就應當讓它留著〕。否則〔若它

不結果子]，就把它砍了。」兩個子句都有省略，以達修辭之效。

四、對比或貶抑式的喻象

1. 反諷 (irony) 是很重要的修辭法，即說一件事，而意思正好相反。在護教性言論中最常見，相隨的還有譏諷或嘲笑，如米甲對大衛的回應：「以色列王今日有好大的榮耀阿！」(撒下六20)，其實是公然藐視他在約櫃前跳舞。馬太福音第二十三章耶穌嚴厲地指責法利賽人的一段，充滿了反諷：「你們將祖先的度量盈滿了」，指他們殺害先知的事(32節)。許多人認為：「文士和法利賽人坐在摩西的位上，凡他們所吩咐你們的，你們都要謹守遵行」(太二十三2~3)也是反諷。在這些情況下，反諷就成了強烈的譏刺。

2. 曲言 (litotes) 是將某物貶抑，以強化另一物的片語。凱爾德注意到，舊約很少這類例子，因為希伯來文並沒有發展出貶抑的形式(1980:134)。其中兩個例子或許為創世記十八章27節的「我雖然是塵土與灰燼」——顯示神極其偉大，以及創世記十八章4節，以「一滴水」來洗天使的腳。新約的例子較多，因為受到希臘文化的影響，如使徒行傳二十一章39節(「不是無名小城的公民」)，或彼得前書二章10節(「從前是非子民」)。

3. 婉言 (euphemism) 是以較文雅、不冒犯的字取代較粗魯的話。在忌諱或性事上尤然。例如，士師記三章24節(參撒下二十四3)「他必在蓋住自己的腳」，這是「上廁所」的婉言。有些婉言是指性交，如「認識」和「揭開赤身」。「近前來」是以性來誘惑。再者，使徒行傳二章39節「一切在遠方的人」是指外邦人。

4. 對照 (antithesis) 是直接的對比，兩組象徵互相對立。羅馬書五章12~21節中，亞當與基督的對比，以及羅馬書第七~八章中肉體/律法與聖靈的對比，便是這一類。事實上，在馬太福音五章21~48節，耶穌對新國度的「律法」與五經之差異的講論，被稱為「大對比」(the Antitheses)。所謂約翰福音的二元論(光—暗；上面—下面；

死亡—生命)也屬於這個範疇。在解釋這些對立文字時要很小心，因為許多人將後期諾斯底派的教導讀進約翰或保羅的話中，太過強調其中的對比。事實上，約翰的二元論並不是諾斯底式，因為是建立在猶太—基督教之上，而非按諾斯底的模式。

五、以關聯或關係為主的喻象

1. 轉喻 (metonymy) 就是用一個有相近關聯的名詞來取代。現代的例子，如用白宮來代替總統、麥當勞來代替漢堡等。在舊約中，「寶座」(代上十七12)代表王權，「劍」(賽五十一19)代表審判或戰爭，「鑰匙」(賽二十二22)代表權柄。在新約中，「執政的、掌權的」(弗三10，六12)指魔鬼的權勢(有些人認為是魔鬼對政權的操縱)，「割禮」(加二7~9)指猶太人，「摩西」(路十六29)指五經。

2. 舉隅 (synecdoche) 是以部分取代全體，或全體取代部分。我在以上「部分—整體」關係中，已經作了相當詳細的說明，所以在此只列出這點，以表完整。

六、擬人式的喻象

1. 擬人化 (personification) 是將一件東西或一個概念比喻為人。⁶箴言中的「智慧」便是眾所周知的例子，被比擬為傳令者(一20~21，八1~2)、創造的動力(三19~20)，和女主人(九1~2)。在九章13~18節中，智慧與「愚昧」成對比，而後者也被擬人化，成為惡名昭彰的女主人。約翰福音一章1~18節中的logos(「道」)也是一例。同樣，啟示錄裏面有很多擬人化的象徵，如鷹(八13)、蝗蟲(九3~11)、龍(十二3~17)，和那兩頭獸(十三1~17)。

2. 呼語 (apostrophe) 是一種修辭法，向一個假想的對象發言，以增強話語的效果；例如：「你們崎嶇的衆山哪，為何心存嫉妒，斜看神所揀選要居住的山嶺？」(詩六十八16)或「你這不懷孕不生養的婦人，要歌唱……〔因為〕你的後裔必征服多國」(賽五十四1~3)。

在詩篇一一四篇5~6節，滄海、大山、小山，先後都成為發言的對象。我們可以看到，這些例子大半也包括了擬人化，而最後的結果則形成尖銳、有力的信息。

結論

喻象語言是意象的豐富資源。此處討論的主要與釋經有關，但我也想提一下對講道的價值。我認為，最佳的說明不單來自可愛的小故事，或巧妙的應答，而是取自經文本身，尤其是喻象語言的背景。呂格爾主張，隱喻具普世參考的價值，這是很寶貴的提醒，讓我們留意，自己的任務不只是讓聽眾沉浸在一些軼事奇聞中，更是要讓他們沉浸在神的話中。我們要幫助會眾重新活出神藉聖經所啓示的話，感受到其中有能力，可以改變他們的生活。聖經喻象語言本身便有驚人的反響，讓人反覆咀嚼其意；這是最好的出發點，因為裏面充滿了鮮活、有力、多采多姿的思想。若能重新捕捉這些文字的活力與動力，就能幫助聽眾身歷其境，而將那不變的信息應用到現今的生活中。每個喻象語言都是等待你來開啓的例證。我們只需將隱喻轉變到今日的狀況，就會成為引人入勝的例證。譬如：「我們既有這許多的見證人，如同雲彩圍著我們」，是描繪古代競技場上坐滿了舊約的「信心英雄」，但不是他們見證我們，而是我們見證他們。將這例子換到今日的處境，就是基督徒在屬靈的球場上競賽，坐在旁邊的足球、棒球明星不但為我們打氣，更指導我們如何得勝。（起碼對會眾中的球迷來說，這是極佳的講道例證。）

聖經的例子

為了說明以上幾章的解經方法，我們將研讀兩段經文，分別取自新舊約。在此還要再指出，結構、文法、語意，和句法的步驟，並不

是呆板的一次作一項，而是互相倚賴，一起進行的。首先，我們用歸納的方式讀一段經文，初步探究它，掌握一些要點，以免過於天真，一味倚靠其他人的意見。接著，我們運用工具書（字典、註釋、單字研究等書），深入研究這段經文，隨著經文的發展提出文法、語意、句法的問題。在使用工具書時，最寶貴的不是作者提供的結論，而是他們所用的證據。如法蘭士（R. T. France）所說：「認真的解經者絕不應滿足於跟隨某些著名的註釋或譯本，而是要看出其中的研究工作是否夠周詳。」（1977:253）許多期末論文的錯誤就在此，因為其中的內容不過是洋洋灑灑地列出別人的意見。我研究一段經文時，要衡量其他學者發現的資料；至於經文的原意為何，一定要有自己的結論。註釋書的結論不如其中的資料重要。收集這些資料之後，以上下文為基礎，思想各種可能性（哪一項最適合這段經文），然後再作出決定。這就變成了我的解釋。

以下所舉的兩個例子，是經過刻意挑選的，文體和形式都不同，因此可展示更多技巧。我假定歸納法研讀和初步筆記已經完成，這裏要提供的乃是更精緻的樣本；讀者必須明白，最初的筆記看起來不會像這個樣子。

一、西番雅書三章14~17節

西番雅說預言，是在約西亞改革（公元前621年）之前不久。他強烈指責巴力崇拜與以孩童為祭（番一4~9、11~12，三1~4），就是前一個王瑪拿西統治下的特色；他的工作為約西亞的改革鋪了路。本書先宣講世界和猶大將受的審判（番一2~6），接著便預言雅巍的日子（番一7~二3）、傾倒在列國之上的忿怒（番二4~15，三6~8），以及對猶大的忿怒（番三1~5）隨時都可能臨到。不過，正直的餘民將經歷到神的憐憫，他們將承受敵人的土地（番二7、9），並沐浴於謙卑敬拜神的光景中（番三9~13）。我們在這裏思考的段落，是全書的最佳結論，說明雅巍將作的事，及其原因。

1. 以色列歡樂的回應（番三14~15）。這一節的三個命令，是第9~13節無數祝福的完美結論。⁷第9~10節的敬拜場面，在此完全闡明。三個連續的動詞，*rānni*（歌唱）、*hārī'u*（歡呼）、*šimhî w'olzî*（歡喜並興奮），在此為同義詞，都在描寫這個敬拜；皆表達出強烈的情緒。這種詞彙的堆積，是閃語詩體的常用方式，強調當眾人體會到雅巍的拯救與同在時，那種歡欣的程度。我們看見敬拜者先是歌唱，接著發出喜樂的歡呼，因為他們感受到神更新了與祂子民之約。這預備我們讀到神發出同樣歡呼的第17節。

許多學者稱這類詩為登基的讚美詩，因為共同的特色為歌唱的呼召、勝過仇敵，與雅巍作王（參 R. L. Smith 1984:144）。不過，我認為這裏並不是一篇登基詩，西番雅採用登基詩的模式，因為能配合先知要百姓歡樂的呼召。雅巍再度坐在寶座上，為祂的子民伸冤。這裏先知式的歡樂達到巔峰。

對餘民的稱呼也很重要。我們必須記住，這個背道之國已經失去作神兒女的權柄，她的聖城就是代表（番三1~5）。矜誇高傲之輩都已除滅（番三11），惟有義人存留。所以在這段中，聖約所用的名字都恢復使用——錫安、以色列，和象徵性的「耶路撒冷的女兒」。「耶路撒冷」之名，在西番雅書三章1~5節刻意不提，只能從描述的話語（第4節的「先知」和「祭司」）看出其身分。惟有餘民才配使用這名，而原初的讀者絕不會錯過這一個要點。

歡樂的理由（在句法上，15節是14節的原因）有二，即外在與內在。乍看之下，思路的進展不容易了解。第一行的 *mišpāṭayik* 可能指「仇敵」（NEB，以它為 *piel* 分詞），而不是指「審判」，這樣，第一、二行就成為同義的平行句。但是，這個字常見的意思是「法規」或「審判」，且符合上下文，而進階式的平行句可以成為本書前面強調之事的總結。以色列所遭的「審判」（番三1~5）已經挪去，而以色列的「仇敵」（西番雅書第二章所列的有：非利士、摩押、亞捫、古實、亞述）又回來了。這說法更為合理。內在方面，餘民得到應

許，他們再也不必懼怕危險，因為「雅巍，以色列的王，在你們中間。」注意第15節下的核心句子，會有幫助：

- 以色列的王是雅巍（*melek yiśrā'el* 置於句首，有強調作用）
- 雅巍在你們中間
- 你們不會經歷災禍（*rā'āh*，「看見」，是「經歷」的片語）
- 災禍不會再發生（*lō'* 的強調用法，「永不會」）

這些概念每一則都是另一則的要素。與他們立約的神再度成為他們的王，重新坐在寶座上。事實上，這四個成分（雅巍在寶座上、神的同在、保護、永遠的應許）是這段信息的主要因素。雅巍既是以色列的保護者，就絕對不會讓他們受到敵人的侵害。舊約中與這個應許相聯的題目非常多，不可能詳細討論（如：出埃及記的主旨、雅巍是以色列的救主、彌賽亞將伸冤的應許）。此外，預言既具高度的末世氣氛，注意到這類題目並不算是「不合理的總體轉移」（參第107頁），因為在先知應許如此有力的氣氛之下，讀者必然會聯想到這些聖約的主題。

2. 盼望的信息（番三16~17）。第三人稱「他們將說」打斷了思路，這無疑是指四圍列國。凡觀察以色列的人都不得不注意，希奇她雖然完全受仇敵所支配，竟然毫不懼怕。⁸因為以色列已經有一個世紀之久無法掌握自己的國運，她的自我形像，以及對神的概念，都必損毀殆盡。在古代的世界，若一個國家被征服，其神明也同樣被征服，視為無用。以色列和猶大所以背道，一定多少受到這個觀念的影響。此處的應許令人加倍驚訝，因為基礎是一項前提：神一直在寶座上。「那日」當然是雅巍的日子，前面已經宣告，雅巍會前來，審判祂的仇敵（番一7、10；尤其番一14~二3）。此處強調「那日」的積極面，就是餘民得高舉，一切懼怕的理由全然除盡。

第16節的信息，建立在第14~15節的語氣上。這一段具交錯的效果，AB:BA 的形式，強調雅巍和祂子民的新關係（A: 14、17節），

和其結果，就是懼怕止息（B: 15~16節）。這種寫作架構將兩個成分都大大強調。在本節中，一無所懼是用最後一個子句精采的意象表達出來：「不要手軟。」在古代世界，這個隱喻刻畫出令人麻木的絕望與恐懼（參賽十三7；耶六24）。神所揀選的人將再不會被驚恐嚇得發軟。祂會在仇敵面前使他們挺身昂首。

本書的高潮是第17節，這也是聖經中令人極其興奮的經文之一。其中意象的深度、召喚的力量、雅巍的愛，和祂拯救祂子民之能力的表達，少有經文能與之相匹。一開始是重複第15節下的重要前提：「雅巍在你們中間」，但再加上一個稱謂，*yhwh 'ēlōhayik*（「主你們的神」），強調要點為「你們的」這個關係。這一新關係與西番雅書一章4~13節棄絕猶大的忿怒語氣成為強烈的對比，古代的讀者必一目了然。由這個稱呼帶出的關係，構成第17節整句話的基本氣氛。

雅巍被進一步描寫為大施拯救的戰士—英雄（*gibbôr yôšîa'*）。兩個字眼都很重要。在西番雅書一章14節，「戰士」痛痛哭號，因為雅巍的日子令他一敗塗地。在這裏狀況則完全相反。雅巍是戰士，祂「拯救」祂的子民脫離仇敵。在這段話中，「英雄」是E-R名詞，經文中周邊語意的氣味使它成為事件詞彙（E[event-word]），描述雅巍在為祂的選民爭戰，又有新建立的關係（R[relationship]），因祂成了真以色列的「拯救者」。神是「戰士」的圖畫在舊約中很重要（尤其對先知而言），新約也如此強調（參Longman 1982:290~307）。這裏有很強的弦外之音，暗示是雅巍與祂子民的仇敵爭戰，因此我們有理由著重這一點，而不使用較弱的譯法「幫助的英雄」。戰爭的隱喻（「戰士」）和出埃及的意象（「拯救」）混合使用，格外有意義。

再者，這位戰爭英雄凱旋回來之後，要迎娶他的新娘。雖然這個延伸的隱喻無法絕對肯定，但是第17節最後一句話中愛的圖畫，最佳的平行句是描述雅巍為以色列之新郎的經文（如賽四十九18，六十一10，六十二5）。整本聖經中很少有幾處這樣有力地描繪出神的愛。三個連續子句給人的印象為：人的言語有限，無法揣摩其中的深度。這

幾個子句的進展，可以有三個不同的理解：(1) 可能是同義句，基本上同樣是在說雅巍愛祂的子民；但這看法不太可能，因為第二個子句（「要安靜」，和合本譯為「默然」）不完全與其他兩句重疊。(2) 第一句或許是基本主題（歡欣），而其他則表達出伴隨的兩方面（安靜、喜樂）。這看法是可行的，但是問題為：第一個動詞是否夠寬，能包括其他兩個動詞。(3) 或許這是ABA模式，動詞 *yāsîs* 和 *yāqîl* 是同義詞。這個決定要看這兩個動詞同義的程度如何。在詳查字典之後，發現這兩個動詞之間確有明顯的語意重疊，而上下文較偏向第一和第三個動詞為同義，都在講「喜樂的歡騰」，是因愛得很深。所以第三種選擇是最可能的修辭模式。

第二個動詞（*yahārîš*）是爭辯最多的字。許多人反對譯為「要安靜」，因為這或許暗示雅巍忽略了他們的罪。其實這個字的語意範圍相當廣，從「耕作」到「銘刻」到「要安靜」（參BDB, Smith）。有些人甚至建議修改經文（RSV，「更新」，譯自 *hādāš*），或將思想倒過來〔NIV，「祂將以祂的愛使你們安靜下來」，根據其他兩個子句的平行句「在你之上」（over you）〕。但這些看法以及其他看法都不必要。這裏強調的是神之愛的程度，而其中的對比刻畫出愛的兩方面：在第二個子句中，是指「內心深處的愛，整個心思都融化在愛慕之中」（Keil and Delitsch 1971:161），而第一和第三個子句乃是這種愛以「歡呼」（*yāqîl* 的含義之一）引發出來。

本書的最後三節（番三18~20，也是ABA的模式）摘要所強調的兩點：雅巍為祂的子民伸冤（18節），使他們恢復如前（20節），並懲罰他們的仇敵（19節）。西番雅的結論，是向正直的餘民又一次的奇妙應許；這也成為新約恩典時代的佈景，預備迎接終局的臨到。⁹

二、以弗所書三章16~19節

在這封送達各教會的以弗所書中，保羅作了兩次禱告，一章17~19節和這裏。近日對保羅代禱的研究，顯示代禱常是整封書信信息要

素，通常會將其目的作具體而微的陳述。這兩段禱告的確如此，因為包含了此書信要義的鑰字。第三章的禱告是教義段落的結尾，也成為第四到六章應用或倫理段落的預備。一章17~19節的禱告引介了教會合一的主題（弗一15~二22），和這一段前後包含的這個題目。最近的前文（弗三1~13）中，保羅用自己使徒的職責為例，說明外邦福音工作應當是教會的重心。事實上，猶太人和外邦人在教會裏的合一，是神啓示的奧祕之一（6節），也成為向魔鬼勢力的見證，顯出神何等智慧（10節）。俄伯仁（Peter O'Brien, 1999:245）說得好：「這個豐富多彩的智慧，特指神變化豐富的行事方式，令多種族、多文化的群體合而為一，各自成為基督身體的一分子。」

第14~21節的禱告，祈求神鞏固這個合一，將祂的同在和能力向以弗所的聖徒彰顯。保羅這段禱告的開頭很特別，對父神作了極長的稱謂，說祂是使「天上地上各家得名」的那一位。這句話強調神統管所有受造物的權柄。由創世記二章19~20節（亞當給動物起名）看來，「起名」的動作意謂統管或權柄。這裏講到神是起名者，因此祂的權柄是絕對的：地上與天上的「各家」都從神得著自己的身分。要特別記住第一至三章中猶太人和外邦人的衝突。既然這兩種人都從神「得名」，在祂面前便是平等的。這個禱告將神和祂子民的關係應用到以弗所的情形。三個 *hina*（“that”「叫」）子句，構成第16~19節的組織模式。這是第14節開始的禱告所祈求的內容（「我屈膝〔即，禱告〕……叫……」）。

1. 為能力祈求（弗三16~17上）。第一個祈求的基礎是「祂豐盛的榮耀」。這兩個名詞在以弗所書中都是要點，而 *ploutos* 共出現五次。¹⁰ 每一次（弗一7、18，二7，三8、16）都是指神將恩賜和祝福賜給祂的子民，其豐富難以測透。重點總是已實現的末世論：這些恩賜是我們現在就擁有的。有意思的是，另一次出現「豐盛的榮耀」之處，乃是以弗所書一章17~19節的禱告，那裏是指未來的「榮耀」，就是神要賞賜給我們為「產業」的（直譯為：「祂在聖徒中的榮

耀產業」）。在這裏，「榮耀」或許是描述語（「如祂榮耀般的豐富」，NIV），可是更可能是一種希伯來語法，「豐盛有如祂在榮耀中」（Barth 1974:368）。強調的重點是：神的屬性傾倒在祂的教會。

保羅向這位榮耀的神祈求的「恩賜」是「能力」。保羅所用的這個字，是能力或力量最基本的字，*dynamis*。這個字有時可以指「能幹」、「意義」、「神蹟」、「資源」或一位超自然者（BAGD），不過這裏幾乎可以肯定是用其基本含義，即「勢力」或「力量」。在以弗所書一章19~20節，保羅將這字與姊妹字 *energeia*（作為）、*kratos*（力量）、*ischys*（勢力）並用，來描寫神的全能如何運行在祂的子民身上。在那段經文中，若強調這些字的差異就不對了；保羅乃是將同義字堆積起來，以描寫神奇妙的能力，因為人的語言實在不足以描述。另外一處圍繞著 *dynamis* 堆積詞彙的地方，是以弗所書三章20~21節的頌榮，其中用了好些最高級形容詞：「那位有能力（*dynamai*）成就超過我們所求所想之事的神，根據那在我們裏面運行（*energeō*）的大力（*dynamis*）……」。保羅在這裏為「能力」的祈求，將兩段經文都包含在裏面了。按上下文看，神的「能力」現在已經賜與信徒。它是 A-E 詞彙，因為重點是在賜給聖徒之「能力」的質素，以致他們能加以運用（這是「事件」的層面），來得著屬靈的「力量」。

能力的加添，有兩項目的或結果（參16下與17節的不定詞）。第一，信徒得著能力「以致能透過在內心中的聖靈，得著剛強」（*krataithēnai*，是 E 詞彙；參弗一19的名詞）。在以弗所書一章18~19節，保羅祈求以弗所人能「知道……祂的能力何等浩大」，這顯然是指經驗，不單單指頭腦的知識。在這裏，前面的禱告又再重複，並且澄清。那使基督復活並高升的能力（弗一20~21），已經賜給信徒（參弗二6~7，是依據一20），這裏則是說明其途徑（主動面）和運作的範圍（被動面）。第一個核心句子應當是「願聖靈加力量給你們」，第二句則為「願你們的內心得著能力」。

保羅在所有書信中（羅八1~27；林前二9~16，十二1~26），都

強調聖靈是屬靈成長與恩賜背後的運作力量。聖靈的同在，前面已經提及（參弗一13~14和15~23的比較），這裏更明確指出，它是靈命發展背後三一神的推動力。祂工作的範圍是「內心」（或譯：裏面的人）。這個概念只有保羅使用（羅七22；林後四16），若要了解，必須作聚合關係的比較（觀念研究，包含語意場），就是和保羅常用的其他詞彙比較，如 *nous* 或 *dianoia*（心思）、*kardia*（心），或 *kainos anthrōpos*（新人）。在羅馬書七章22節和哥林多後書四章16節，「內心」顯然與前二者重疊，不過這裏的概念則亦包括「新人」在內，這是新造在信徒裏面的，因為「老我」已經死了（弗四22~24；參西三9~10；林後五17）。另一個平行語是「心意（*noos*）更新」（弗四23；參羅十二2）。下一節又提到「心」（弗三17）。換言之，保羅是祈求：神的能力豐富地賜下，透過聖靈在人內心的運作，使每位以弗所基督徒對神的認識都得著更新。

祈求神能力的第二個目的，是基督的內住。以弗所書三章16下~17節的兩個概念是相互倚賴的：基督住在我們心中，我們就得到力量。這兩個子句的組織非常相似。聖靈與「信心」平行（都由 *dia* 引進），而「裏面的人」與「心」平行（*eis = en*）。「居住」是喻象語言，指基督內住的同在，保羅書信中其他地方都沒有出現這種用法（與西一19，二9比較，在那裏基督帶著「神一切的豐富」而內住），不過，這與監獄書信常出現的「在基督裏」之主題平行。我們讓這種同在「在我們心中」工作的途徑，乃是「信心」。在二章8節和這段經文中，「信心」是神（此處為聖靈）的恩賜，而惟有神的「恩典」（二8）才使信心成為可能。可是個人對神的信靠，仍是裏面的動力，使我們能發現聖靈的同在，祂會加給我們力量，而我們可以在日常生活的掙扎中依靠祂的能力。這並不是機械化的動工，也不保證靈裏的得勝。（若是可以，保羅就不需要為以弗所人向神祈求這種能力！）信心乃是我們裏面得能力的機制，是我們的「心」能認識神與我們同在的途徑。

「在愛裏」可以視為與下文相連（「在愛中有根有基」），大部分現代譯本都採用這看法（AV, NKJV, RSV, NASB, NIV），但是我同意 J. A. 羅賓森（J. A. Robinson 1904:85, 175）的觀點，認為與前面相連較好：「透過在愛裏的信心，叫基督能住在你們心裏」（與弗一4，四2、16相較）。如此，「信心」便成為基督內住的垂直面，而「愛心」則為其水平面。透過信心，信徒學習操練聖靈加添力量的作為，而這種力量能將各個派別（在此為猶太人和外邦人）在「愛」的靈中結合起來。在這個概念中有兩個核心句子。第一，「信心獲取基督的內住」；第二，「愛是基督的同在於教會運作的範疇」。

2. 為洞察力祈求（弗三17下~19上）。「有根有基」或許是主格的獨立形容詞——細述基督內住的結果，或許是一種破格文體——修飾下個子句中未明言的「你們」。在 *hina* 子句之前放置分詞很奇怪，因此這些分詞較可能是作第一個祈求和第二個祈求的過渡之用，所以對兩頭都有作用。基督同在的結果，是靈裏有很強的根基，這根基使人能在靈性的洞察力上長進。這兩個動詞將農業（有根）和建築（有基）的隱喻相連，具同義作用，強調基督為我們生命提供的有力根基。這不是要為上下文帶來不同的意義，而是以同義的方式，強調以基督為靈性增長之基石的重要性。信徒必須一直警覺，靈性知識的真正基礎何在。我們可以花許多時間，沉浸在解經的學術追求中，卻未能真正「知道」，因為在我們生命中坐寶座的，不是基督，而是知識。

因此，保羅繼續祈求，讓以弗所人能「有能力領悟」屬靈的真理。這裏使用的兩個字，都是指保羅渴望的深度。第一個字意思是「有足夠的能力」來捕獲一個概念。這是軍事或體育名詞，指達到目標所需要的能力。第二個字也是軍事用語，常用在「征服」或「抓住」一個目標；這裏是隱喻用法，意為「了解」或「領悟」真理。在這段經文中，兩種意思都存在；祈求的乃是有「力量」積極領悟基督的真理。這種「能力」不是自己可以獲致的，而是一種集體的作為，與「眾聖徒」一同得到。惟有和在基督裏的弟兄姊妹攜手，我們才能

吸收那「奧秘」（弗三9）、或「百般的智慧」（弗三10）、「測不透的豐富」（弗三6）。在靈命增長上，教會整體扮演重要地位，這是全卷書一再強調的（弗一12、15，二18，四3），而今天的教會卻常忽略這一點。以弗所書被稱為「肢體生活」的書信，可謂名符其實，它聲明：靈性生活的垂直面，和相交的水平面是不可分的。我們研讀聖經時，必須不斷與身邊的聖徒對話，才能了解其含義。釋經學也正有這樣的要求，因為信徒的團體（包括在教會內，以及透過各種註釋書）會向我們的了解發出挑戰，也會修正我們的看法。

集體研讀的目標是要明白「基督的愛」是「何等長闊高深」。在教會歷史中，對這些名詞的解釋可謂眾說紛紜（參Barth 1974:395~97），從闡釋神的奧秘〔屈梭多模（Chrysostom）〕到基督之愛的程度（俄利根）都有。後者應當更正確，不過這四重概念的本身，在猶太智慧文學中的用法，是強調神的智慧不可測度。這四方面不是獨立的，而是一種重名法（意即要一起來看），指出沒有一個人能測透神愛的深度，就是那藉基督彰顯的愛。保羅求神賜給以弗所人力量，開始一生之久的追求，去探究神深不可測（巴斯：「四度空間」）的真理。

他們不僅要「領悟」神的深度，還需要能力來「認識基督那超越一切知識的愛」。這裏的概念又是要去明白那不可明白的。前一句（第一個不定詞「有能力」的目標）已經提到，神的奧秘是不可測度的，在此同樣，基督的愛也是無法明瞭的（第二個不定詞的補語）。顯然，保羅要他的讀者明白，若不是靠賴基督的內住和聖靈，人是無法測透屬靈真理的。從某個角度而言，保羅是在祈求那不可能的事；我們永遠無法明瞭聖靈的事。然而在神凡事都能，保羅也明白，神的能力可以讓我們作到那達不到的事。當神把祂的力量加給聖徒，所有信徒便可以一起邁向在認識中成長的屬靈旅程。這種認識的目標，不是頭腦的知識（如神學），而是經歷，「認識基督的愛」。在以弗所書三章17節，保羅為以弗所聖徒的「愛心」祈求；此處，祈求的焦點

則是那份愛的基礎，就是基督的愛。以弗所人沒有經歷合一，因為聖徒還沒有明白神愛的深度。他們缺乏屬靈的能力，來「掌握」或「領悟」那份認識。這裏的「愛」是E詞彙，強調愛的動作；屬格「基督的」或許不是指受格「我們對基督的愛」，而是指主格「祂對我們的愛」。我們若開始明白祂愛的深度，便能夠更新彼此之間的愛。

3. 為豐滿祈求（弗三19下）。保羅禱告的高潮，是總結前面的祈求，希望以弗所人能經歷到「神一切的豐滿」。同源字「被充滿……直到充滿」（冗言法）的使用，是基於一章23節曾提到「神之豐滿」的概念，教會是「祂的身體，是那充滿萬有者的豐滿」（NASB, NKJV）。*plērōma*（「豐滿」）的意義有許多辯論。這個字可以有主動的意思（「充滿之物」、「內容」，如林前十26「地和其中所充滿的」）、被動的意思（「那被充滿的或被完成的」，如羅十五29「基督豐滿的祝福」），或狀態的意思（「豐滿的狀況」，如加四4「時候滿足」）。也可以用來表達實現的意思（羅十三10「愛是律法的實現」）。在諾斯底派圈子中，這詞是用來指從神散發出來之次神的總數，以及連結神與人的靈力。有些人認為以弗所書有諾斯底派的思想（主要是根據在西一19，二9；弗四13的用法），我卻要辯證，其實更接近舊約以及智慧文學的概念，因其中說到神的榮耀或靈充滿萬有（例如七十士譯本的箴十五4；詩七十二19）。

在以弗所書一章23節，教會是被神「充滿」（名詞的被動含義），而這位神能「充滿」（動詞的主動含義）萬有（慣用語「一切的一切」之意）。在這個禱告的上下文中，三章19節下的含義也類似。教會被神的「豐滿」所「充滿」。由介系詞 *eis* 可見，「神的豐滿」是我們要追求的完美目標，每個信徒都能因此而成為像基督的人（參弗四13「達到基督豐滿的身量」），完全被神的同在充滿，以致人在我們身上惟獨看見神。神的「豐滿」乃是完完全全的經歷到神，這就是教會要全力以赴的目標。這件事既有關個人（每個聖徒都在祂裏面成長），也有關整體（教會在祂裏面一同成長）。我們努力的目標，乃是能成就神

爲祂子民所定的一切旨意；爲了達到這個目標，教會必須敞開，讓神的同在能完全在其中。

結論

句法的研究也與文法和語意分析一樣，會出現在幾個層次中。若要寫一篇專論，或註釋某段經文，研究者必須花許多時間，考查第一手資料，作思路發展的句法圖表。表層結構的每一個單位都要仔細分析，利用所有現存的平行經文，來追蹤主題的來龍去脈，並注意底下的深層結構，看出它對表層結構之信息的影響。結果將是連續的螺旋，上達經文原初的用意，包括其中的各部分以及整段經文。個別單位的意義只能從緊接之上下文的角度來了解，因爲，例如「拯救的戰士」/「幫助的英雄」（番三17），究竟哪一種解釋較可能，只有根據周邊語意，即周邊概念（*semotaxis*）的影響，才能作出抉擇。所以，從部分到整體，再從整體到部分，如此來來回回的循環中，就出現了連續的螺旋，而詮釋者可旋紋而上，直達最可能的解釋——不單是「戰士」的意象，也得出西番雅書三章14~17節整個信息的解釋。

這樣詳細的研究需要許多時間，是牧師所沒有的。學者可能需要用好幾年來寫一本註釋書。一般而言，博士論文常用三年來深入研究一個項目。格拉斯哥大學的前任教授貝斯特（Ernest Best），幾年之前受邀撰寫新國際批判註釋（*New International Critical Commentary*）系列中的以弗所書和馬可福音，但遲疑不決，說他恐怕活不了那麼久，無法寫兩本。牧師根本沒有這類時間，來寫作專論，討論創世記第二十二章的捆绑以撒，或腓立比書二章6~11節的詩歌。他們用一、兩個主日傳講這些信息，而準備的時間大約在七到十小時（如果他們每星期要講道或教導兩、三次的話）。當然，也有例外。有些大教會有好些同工，可以處理教會日常的工作，牧師每週就可以用三十到四十個小時來研究。可是，大半牧師寧可多花一些時間講究信息的包

裝，而不去作研究；亦即，著重講演的一面，而非解經的一面。講章比註釋更複雜，因爲必須將解經與處境結合在一起（參本書第十八章）。實用的釋經學必須承認這個實際問題，並提出解決辦法。有些人用一個方法（Donald Grey Barnhouse, Martin Lloyd-Jones, James Montgomery Boice），就是用許多年來徹底傳講聖經的一些段落，如羅馬書（Barnhouse）、登山寶訓（Lloyd-Jones），或約翰福音（Boice）。我必須承認，我自己不會這樣作，因爲我希望會衆能接觸更多的聖經。不過，一般人主張，一系列的講道不可以長過六週到八週，我覺得這種看法還不如前者。像創世記或馬太福音這樣主要的書卷，大半會衆可以接受一年的系列。

不過，牧師的解經程度一定會「低於」學者。這不是說，本章討論的不管用，因爲這裏的資料可以用在兩方面。熟悉這些技巧的牧師，在使用第二手工具書時（註釋、背景書籍、字典等）可以更具專業性，注意到註釋者的工夫下得是否足夠，或結論是否過於膚淺。此外，在經文最關鍵的所在，某個鑰字或句法結構需要更詳細的研究時，牧師就可以花一些時間進行深入探討，運用本章闡明的句法技巧（以及如 *TDNT*, *NIDNTT*, 百科全書等）。例如，主要的喻象語言能提供震撼的說明，可以用在講道上。這種時候，作深入的研究能得著有力的講章，非常值得，因爲聖經的隱喻就是講章比喻的雛形，可以省去許多另找好例子的時間。

以靈修方式讀經的人，或許會多花時間在歸納法方面，詳細探究經文本身。但是靈修讀經也有幾種程度，不妨輪流使用，以保持新鮮感。有時我們可以讀一大段聖經，以捕捉全貌，如「一年讀經一遍」之類的計畫。有時我們可以較深入研讀一段經文（或一章），運用歸納法。有時亦可讀靈修書籍或用靈修日引（如 *Daily Bread*）。在讀這些書的時候，我們仍可將解經方法存記在心，以確保這些經文未被誤解或誤用。最後（這是最喜歡的方式），我們可以用一、兩本註釋書作參考，但仍以靈修爲目標（即：經文對我有何意義）。¹¹ 許多靈

修式註釋書的問題為：有時跑得太快，與經文的關係太弱；因此我們需要釋經規則，來幫助我們判斷值不值得讀這類書。¹²若用這種靈修方式，我建議寫筆記（作未來的參考），可用三欄：第一欄註明經文，第二欄寫下我們的心得（與經文和註釋交流的結果），第三欄記下這樣研讀之後萌生的禱告。這也可以成為我們的禱告指引。

附錄：轉換語法

雖然轉換語法與結構主義類似，但它的實際理論和技巧卻是由叢斯基發展出來的，他所著的《句法結構》（*Syntactic Structures*, 1957）和《句法理論面面觀》（*Aspects of the Theory of Syntax*, 1965）尤其重要。轉換句法的基本概念，是叢斯基所發展出更大理論中的一部分。他觀察到，孩童有驚人的能力，可以將句法規則納入他們自己的說話方式中。叢斯基稱他的複雜語言結構理論為「生成的語法」（*generative grammar*）。李昂斯（Lyons）稱這運動為「叢斯基革命」，認為是「語言學——無論是古代或現代——有史以來最具影響力的句法理論」（1981:108）。當然，這可說是誇大其辭，索緒爾的門生尤其會不以為然。不過，在過去四十多年來，叢斯基的概念的確對所有的語言學理論家都有重大的影響。

一開始，我們必須明白，叢斯基是位理性主義者（相信知識是透過理性而來），而不是經驗主義者（相信知識是透過感官而來）。就像其他理性主義者（如Descartes或Leibniz）一樣，叢斯基相信，心思並不是「一塊白板」，具有與生俱來的學習能力。這一點對生成的語法非常重要，最佳的例子就是在一九七五年的座談會中，皮亞傑（Jean Piaget）和叢斯基討論到，皮亞傑的學習發展觀和叢斯基的心思天生便被設定之理論的不同（參Piattelli-Palmarini 1980）。有關學習能力，今天有兩種可謂影響力最大的系統，它們之間的辯論一再回到一個題目，就是孩童的發展。叢斯基主張，一個孩子的學習，是基於遺

傳賦予的語言範疇，使他能在學習機會很不充分的情況下，仍然吸收抽象的事。在談到人類的學習和個性，究竟是遺傳使然，還是環境造成，叢斯基顯然偏向前者。

叢斯基主張天生知識觀，並據此發展出他的基本理論，視語言為能力（*competence*）和表現（*performance*）。能力是指心思中有一套語言範疇，使得話語所用的無窮語言組合成為可能。換言之，生成的文法是指一種文法規則的系統，就是造成實際語言的規則；按照叢斯基的看法，它的根據是人天生對語言的學習能力。一個孩子可能很快學到如何用複雜的句子講話，而叢斯基相信，這不只是環境造成的，更是由於內在有獲致語言的能力，這是心思中與生俱來的。另一方面，表現則指實際語言模式的發展。當然，這是受到周圍語言環境、文化特質，和語言習慣的影響。因此，一個孩子頭腦中原本已經擁有文法規則（能力）；這是普世的通則，所有人都一樣。每個孩子再將他成長之文化中的實際語言模式放入這些範疇中（表現）。換言之，每個人都有能力了解主詞、動詞、受詞之間的關係，但是在各個語言中，這些東西的實際表達法，卻截然不同。每個人的能力都相同，但至於表現方面，就是一種語言的實際表層文法，則每個文化各有千秋。句法的能力是普世性的、天生的，可是實際的表現則千變萬化、隨意而定。

儘管句法的說法千變萬化、隨意而定，但叢斯基認為，它仍是個受規則管制的活動。這正是生成的文法核心。叢斯基的證據，很多是取自孩童的語言模式。他問道，小孩子僅憑效法成人說話，怎能知道怎樣的句法是正確的？叢斯基主張，必有一種內在才能在引導他們的能力模式。小孩子會以創造性的方式運用語言，不可能只是因環境刺激而來；相反的，這種創造力是由背後的句法規則控制，那是存在於孩子的心思能力之中的。

生成的文法就是要找出，主導語言學習的這些普世性語言法則為何。叢斯基要到個別語言的句法背後，去探究那掌握所有說法、一切

語言共通的普世性原則。事實上，叢斯基發現了幾個文法層面。我在這裏不是要詳細介紹，不過，明白叢斯基究竟在說什麼，是很重要的。他相信，在造成表層說法上，一個層面比前一個層面更重要。例如，他主張，有限狀態（finite-state）文法會導出片語結構，最後則成為轉換的語法。有限狀態文法是處理個別的表層文法，有些語言有這種文法，但並非全部都有。片語結構文法是處理背後的規則，就是掌控一組語言的規則。另一方面，轉換的語法卻處理宇宙性法則，就是所有語言表面背後的法則。所以，轉換語法是生成文法的最後目標，因為它處理的，是判斷個別言論的最深結構。

叢斯基《規則和代表》（*Rules and Representations*, 1980）一書修訂了許多生成的規則，但是清楚顯示，近年來他並未改變上述的假定。前三章是講論心思、學習能力，和對文法天生的知識。然後便談他更新過的轉換語法。他主張，有兩類規則在運作：基本規則決定了表層結構的抽象代表；轉換性規則決定了這些結構的基本安排。

轉換是將深層結構（D）變成表層結構（S），方法則是透過生成規則。有一點很重要，叢斯基不是主張深層結構含有實際意義，表層結構則無關緊要（這是許多結構主義者的看法）。相反的，他乃是說，深層結構會形成表層結構，所以它含有基本意義。

事實上，叢斯基在他較近期的著作中主張，在語意解釋上，表層結構比深層結構更相關，因為表層結構能決定產生意義的句法關係。他舉一個例子，比較兩個句子：「我在法國或英國，過得並不快樂」（意思是在兩個地方都不快樂），以及「在英國還是在法國，我過得並不快樂」（有「我記不清楚」的意思）。這兩句話的深層結構都一樣，但是表層結構卻產生兩種不同的意思。叢斯基解釋道：「表層結構的性質……決定了取消與分離的互動關係」（1980:156）。總之，深層結構包含了一些規則，能將意義轉換為表層結構的代表（pp. 141~81）。

生成文法對聖經研究產生了重大的反響（在「聖經的句型轉換」那段中曾提及，第149~50頁）。我們必須明白，叢斯基主要是從語言

學的層面來談。事實上，他的基本理論大半是講句法，而不是語意，在句法的解釋上會帶來新意。¹³但是，我們要注意幾方面。

第一，究竟普世性文法——就是其背後的理論——有效的程度如何，還不清楚。我在第三章已經提到，普世性語意含義的理論是無效的。至於句法方面，近日的辯論甚為激烈。提瑟頓指出，普世性文法和維根斯坦在《短論》（*Tractatus*）一書中提到的基本命題觀相當類似，但後來他拒絕這種看法，而偏向語言遊戲理論（1978:98）。當然，我們可以說，叢斯基的理論也符合語言遊戲理論。不過，普世性的文法觀是否可以避開這些批判，還不清楚。李昂斯指出，自從一九五〇年代中期開始，數十年來實際的轉換規則已經逐步修改，受到限制；他並說：「轉換語法（不是生成文法）的前途，現在正受到質疑」（1980:128）。換言之，我們雖可以在表層言論之下發現深層的句法結構，卻不清楚這可否成為普世共通的意義，自動跨越語言系統的界線。對這種籠統的說法，我們要格外小心。

第二，正如提瑟頓所說，將認知因素放在情緒、文化，或宗教的深層結構（本身亦是表層言論的基礎）之上，相當危險（1978:98）。事實上，經過深思熟慮，會發現深層結構的確超過叢斯基闡明的範疇。對聖經研究而言，一段經文實際話語的背後，那些各式各樣的非語言實體，都需要辨識出來。

第三，皮亞傑說，叢斯基忽略了孩童經驗方面的發展，這點誠然不錯。迦德納（Gardner）在前言中指出，叢斯基與皮亞傑似乎在「各說各話」（cross-purposes），因為兩人所處理的，各為「學習」這一個大問題不同的兩方面（Piatelli-Palmarini 1980:xxx-xxxiv）。事實上，叢斯基強調的天生智能，必須由皮亞傑強調的實際學習步驟來平衡。對於解經的過程而言，這就意味，我們不敢忽略任何一個因素，就是從深層結構導向表層結構的因素。所以，生成文法提供了一個模型，使我們能深入了解聖經的話語，卻不致退化到以此為目的。研究句法結構必須認清，這只是整體的一部分，惟有查驗過一句話中每方面的意

義之後，我們才能發現它與我們這一代的關聯。

附錄：修辭批判

第一章已經從文體的角度介紹過修辭學；奧古斯丁（Augustine）在《論基督教教義》（*On Christian Doctrine*）第四卷中，首先將它與聖經研究相連，自此之後，一般講到修辭學，都會從這個角度來看（奧古斯丁在信主之前曾教過修辭學，後來將這方面的知識應用到聖經的修辭或文體模式之說明）。然而，經過好些世紀，只有幾本書寫到聖經的修辭學，而其中主要是研究喻象語言，或譬喻（如：the Venerable Bede, Bullinger, Norden）；幾本主要的文法書中，也僅以幾章來講論（如：Blass-Debrunner-Funk, Turner, Moule）。「修辭批判」（Rhetorical criticism）一直沒有發展成一門學科；到了一九六八年，慕蘭伯（James Muilenberg）在聖經文學協會的演說中，發表了「形式批判及其下一步」（“Form Criticism and Beyond”，1969）。在那篇演說中，慕蘭伯向學者發出挑戰，要超越形式批判，注意到文體和結構的美學層面，他稱之為「修辭批判」。在他的演說之後，有關這學科的文章與書籍紛至沓來，主要是在舊約方面（即慕蘭伯評論的焦點）。新約的相關方面，影響力最大的書是懷爾德（Amos Wilder）的《早期基督教修辭學》（*Early Christian Rhetoric*, 1964）。這兩種運動都注重經文的文學形式與詩體架構。

但是修辭分析還有另一面，就是從修辭的角度來看論證法或說服術的研究。這是自亞里斯多德之後，文學研究的主要功能，也是本附錄的焦點。修辭學是在西元前五世紀的古希臘開始發展，當時西拉古斯的科拉克斯（Corax of Syracuse）寫了一份論文，名為《修辭學的藝術》（*The Art of Rhetoric*），以幫助為土地而進行法律辯論的地主。¹⁴ 他的學生提西亞斯（Tisias）將它介紹給希臘本土之後，便興起了一批修辭學教師，稱為詭辯家。這些專業教師巡迴各地，為希臘

人辯護，並收取費用。柏拉圖（Plato，西元前427~347年）反對詭辯家，認為他們強調技巧過於藝術，重視說服力過於真理。但他的學生亞里斯多德（西元前384~322年）並沒有拒絕修辭學。相反的，他將這門學科建立在哲學和邏輯的基礎上，產生了一篇精采傑作：《修辭學的藝術》（*The Art of Rhetoric*）。

對亞里斯多德而言，修辭學主要是說服的藝術，他嘗試將它和哲學的推理相連，按各層面來分類。他注意到三種類型的言論——法庭（法律）式、議事性（政治或宗教辯論），和直陳式（讚美或責備）¹⁵——並發展出美好言論的八項目標或價值，就是正確、合法、有利、高尚、愉快、流暢、合理、必要。亞里斯多德和古典文學手冊（如西塞羅的*De inventione*）發展出修辭性說服文的五項「準則」或法則：**構思**，說明主題並發展論證；**安排**，將材料組織成大綱，決定論證的最佳順序；**文體**，選擇合適的詞彙與喻象語言，以澄清論點、使論證達到高潮；**記憶**，選用自然而有力的表達法；以及**傳講**，增加聲調變化、手勢和面部表情。

最後，對亞里斯多德而言，「判斷」（*krisis*）的觀念是最主要的。在這方面，修辭學便是集中在「證明」或論證的發展，一步步讓人信服。他發現三類證明——**訴諸人格**（*ethos*），即講演者或作者在書中所展現的權威或可信性；**訴諸情感**（*pathos*），即演說在聽眾心中造成的情感；和**訴諸邏輯**（*logos*），即命題的邏輯論證。在這三方面，亞里斯多德都為以後的修辭研究奠定了基礎（參看Black, 1995:257~58中的簡史）。

新約的作者當中，是否大部分（或有沒有一位）受過古代的修辭學訓練，實在很難考查。甘迺迪（G. A. Kennedy）指出（1984:8~10），修辭學成為普遍的希臘文化教學訓練的一部分，在「等同於今天的高中程度裏教導，實際上是中等教育的惟一學科」（p. 9）。有幾位古代的修辭學者來自巴勒斯坦，如加大拉的狄奧多樂（Theodorus of Gadara，提庇流皇帝的老師），或是猶太裔，如西西里的猶太人開其

流 (Caecilius) 或大數的何摩金斯 (Hermogenes of Tarsus)。無論耶穌、保羅或路加有沒有受過正式的訓練，他們的作品顯然流露對修辭技巧的認識，因此以修辭方式來看新約的說服模式，是有道理的。¹⁶ 梅力克 (Melick, 1994:441) 指出這個方法的三大假設：(1) 作者故意使用這些技巧，顯示他們中很多人都受過這方面的訓練；(2) 新約基本上正規的著作，運用正統的希臘化風格；(3) 原本的讀者覺得合乎他們的口味，也明白其意。

一、傳統的修辭模式

明白古代修辭論證的模式 (Cicero 與 Quintilian 著作中所討論的) 很有幫助，因為可以作參考之用，與新約寫作的模式互相比較。事實上近年來一些作品正採用這個方式，如貝茲 (Hans Dieter Betz) 對加拉太書的研究，或華特森 (Duane Watson) 對猶大書和彼得後書的研究。¹⁷ 一段正式的講論，究竟應當分為四部分 (Mack 所用的方式) 還是六部分 (Kennedy 所用的方式)，引發了辯論 (參看 Quintilian 的 *Institutio Oratoria* 3.9.1~5)。這種大綱本身是源於法庭式的修辭學，但是其他類型也曾採用。我將提出較完整的系列 (讓別人去進行辯論)，因為這六部分都對新約研究有幫助。

1. 緒論 (*exordium*) 是前言，將發言人與聽眾建立起關係，並令人對主題產生興趣和善意。
2. 敘事 (*narratio*) 是陳述要討論的命題，提供背景資料，和以下論點的理由。通常，為了加強效果，命題會以喻象語言表達，而理由會以最率直的話重述。
3. 陳述 (*partitio*) 是列舉所要聲明的各點，通常將對手的論證和自己的論證都列出。
4. 論證或印證 (*probatio* 或 *confirmatio*) 是陳明邏輯論證。發言人要將命題所有的證據收集起來，引用權威言論，列舉類似狀況，來強化這個事件。證據可以用兩種形式，或與聽眾偏好的

事作類比或比較，或舉例說明發言人立場的價值。

5. 反駁 (*refutatio*，常包括在「論理」裏面) 是反證對方的觀點，通常所用的方法和論理類似。在法庭式言論中，這就包括反駁對手的話。在評論式言論中，就是以修辭方式表達對手的觀點，以帶動辯論。有時其中包括離題之言 (保羅著作中常見)，成為資料的補充。

6. 後記或結論 (*peroratio* 或 *conclusio*) 是最後的總結，將要點作摘要，並為這個題目向讀者或聽眾的理性與感性發出挑戰。

當然，以上只是基本大綱，在實際的講論或論文中，從事者在安排和組織上都要有創意。修辭批判者的任務，是研究古代的單位 (如：耶穌的一段講論，或一卷書信)，追蹤論證的發展，以決定說服的模式。這對解經任務是很有價值的補遺，因為使學生能更準確地注意到所研究之經文的形式類別。

如，在登山寶訓中，八福 (太五 1~13) 是讚辭 (*enconium*)，一方面設定了以下講論的倫理尺度，一方面引導聽眾進入主題。¹⁸ 敘事始於馬太福音五章 17~20 節的命題，其中陳明了耶穌 (實現律法) 和他的聽眾 (他們的義必須超過文士和法利賽人) 與律法的關係。理由則列舉在馬太福音第五章 21~48 節的對比中，顯示出耶穌對我們和律法之關係的看法。陳述是馬太福音六章 1~18 節，這裏提出了論點 (請注意出現於太五 20 和六 1 的 *dikaiosynē*「義」)，並講到特定的作法，如施捨、祈禱和禁食。這些不僅是例子，更是直指多數聽眾常表現出的虛假「敬虔」/「公義」。¹⁹ 主禱文 (9~15 節) 是這一段的中心，具有最強的修辭力量，成為講章的初步高潮。

論證部分是馬太福音六章 19 節至七章 20 節，內容為一系列的命令，講到特定的事 (財產、焦慮、論斷人、將聖物給不配的人、祈求與得著、窄門與寬門、假先知)。²⁰ 在此耶穌使用類比和例子，將跟隨耶穌當守的激進倫理這一題目拋牢了錨。²¹ 結論是馬太福音七章 21~27 節，其中第 21~23 節以新的方式重述了主題 (以「遵行天

父的旨意」為「進入天國」的基礎)，第24~27節則要求聽眾立刻採取行動（「聽道」後要「行道」）。這是構成良好結論的兩部分（重申及打動情感）。當然，這並不意味耶穌和馬太受過希臘式的修辭學訓練；但可以說，他們使用的是當時地中海世界十分流行的模式。

這類說明仍為簡略的推論，不能讓所有人都感到滿足。不過，在研究論理的模式之後，整體和各部分的意義會更加明顯。對加拉太書的修辭模式，有許多不同的研究心得，由此可見，意見的差異很大。貝茲（1979）在註釋中主張，加拉太書是法庭式或護教式書信，中心為因信稱義，不靠律法的行為稱義。但甘迺迪（1984:144~52）卻認為，這是一卷議事性的作品，要求加拉太人在基督信仰中堅定不移，不至回轉到猶太教中。博頓·麥克（Mack 1990:66~73）認為，這兩種看法都太狹隘，他的看法為：加拉太書相當複雜，不能只用一種修辭模式來分類；其中有四個問題（駁斥「另一個福音」；顯明他的單純福音已經足夠，割禮等並無必要；申明自己的資格；勸勉加拉太人不要放棄信仰和彼此的合一）凝聚起來，構成一封充滿情感與力量的書信。博頓·麥克的理論與真相最接近，也顯示修辭學研究必須非常謹慎。或許讀者已經料到，這三位學者列出的大綱也截然不同。這就顯出一個要點：修辭批判並不比其他釋經工具更準確，仍舊依賴詮釋者的主觀判斷。不過，倘若與其他解經工具書並用，可以加深我們的認識，明白某段經文（微觀層面）或某卷書（宏觀層面），內在的動力為何。

二、修辭批判的一種方法

任何方法的目標，都是要將批判工具的危險降到最低，而將其潛力發揮到最大。我們對危險要有警覺，如：主觀（將自己的理論讀入經文中）、錯用工具（如將希臘模式讀入猶太式的修辭；以上登山寶訓便有此可能）、簡化（將複雜的模式過分簡化，如以上甘迺迪對加拉太書的看法）、自大的幻覺（以為我們對古代修辭學了解很深，其

實未必），以及對聖經真理的命題層面愈來愈模糊等。²² 論到一卷書的大綱，幾乎可以說，有多少學者，就有多少大綱。²³ 所以，修辭研究一定要認識自己的有限，進行時要非常謹慎。

最好的方式，是甘迺迪（1984:33~38）和華特森（1988:8~28）發展出來的。下面將說明，這些乃是立基於第二至第四章所列的解經步驟之上（因此這個附篇才放在這裏）。然而這並不是說，修辭批判是整個過程的最後一步，因為擇定的修辭研究策略，能夠間接影響一段經文的詮釋。例如，倘若羅馬書第九章中，講預定的經文，乃是一段冗長辯論之一部分，指責猶太人基督徒對神本性之誤解（因為神審判以色列），這就可能意味，那裏講到神的揀選，並不包括神拯救人之過程的教義在內（傳統的加爾文解釋），而只談該過程一方面的隱喻〔亦即，神揀選的主權（羅馬書第九章的重點）與人的決定（別處的重點）相互合作〕。保羅可能是在強調一個大題目的某一方面，來說明他的要點。簡言之，修辭批判必須當作解經整個過程的一部分來用，而不能以它本身為目的。

1. 決定修辭單位。這是根據最後的大綱，而不是第二章所講的初步大綱。作決定時要非常謹慎，因為需要判斷一段過渡的經文是屬於前面還是後面的部分。這種判斷對最後結果有重大的影響，所以需要深度的解經為依據。修辭的單位應有序言、論點的發展，和結論。武爾納（Wilhelm Wuellner 1987:455）稱之為「一個論證的經文單位，會影響讀者的推理或想像力，……或是讓人能確信的單位，或是要說服人的單位」。可能是宏觀的單位〔大段落（如：太五~七或羅九~十一），或一卷書〕，也可能是微觀的單位（其中一小段，如太六1~18或羅九6~18）。若為後者，就必須先研究它本身，再放入大的修辭設計中來看。

2. 分析修辭狀況。這和決定一卷書或一段經文的目的類似〔或與形式批判的生活背景（Sitz im Leben）類似〕。若經文本身描寫出狀況為何（通常在序言中），它就客觀。若只是根據主題臆測而得，

就會很主觀、有爭議。例如，有好幾篇文章探究路加福音背後的社會狀況，由於其中強調社會關懷，通常這些人都認為它的對象是上層階級。這種看法太主觀，可能性不大。然而，其中所能判斷出的社會狀況，卻非常有用。事實上，在文學理論中，原初狀況的分辨，是很重要的成分，因為那種狀況可以決定所採用的修辭設計為何。就詮釋的任務而言，判斷聽眾的狀況可以增進釋經的準確度。華特森（1988:9）講到修辭狀況的三個組成因素：需要修正的問題或障礙；修辭狀況的特定對象；以及由於發言人／作者對狀況的分析而產生的約束。在進行批判時，每一方面都需要探討。

3. 決定採用的修辭類別及背後的問題。前面我們談過三種類別——法庭式、議事性和直陳式。法庭式經文是對過去的狀況來下判斷；議事性經文是對近日可能發生的狀況提出建議；直陳式經文或是恭賀，或是責備，針對某個價值觀尋求聽眾的同意。講演者或作者經常將這類模式編織進更大的範疇中。腓立比書可說主要是一卷法庭式作品，因為它矯正教會中許多高傲的人（二1~18，四2~3）和猶太派基督徒（三1~四1），但是其中有直陳的素材（二19~30）和議事的段落（一27~30和四4~9）。

問題不單在經文背後的狀況或難題為何，而是該問題的修辭言論，以及經文的發展關鍵為何。華特森（1988:11~13）提到「平穩理論」（stasis theory，源自 Quintilian），作為進一步定義這問題的方法。平穩因子有三：事實（有此事否）、定義（此事為何）、品質（此事屬怎樣的事）。我們必須判斷一段經文究竟提到多少問題，其中有哪些問題。在腓立比書三章1節至四章1節的猶太派基督徒個案中，學生將注意到，保羅問及他們教導的事實，和其品質為何（即它為錯誤的教導）。

4. 分析安排、技巧和文體。接下來，在宏觀結構中最重要的，就是材料的安排。各個修辭部分如何達到所期待的效果？當作者將各部分以創意編織在一起時，他是想以怎樣的方式來說服人？此任務並

不只是判斷經文的結構型態為何，也要判斷該型態背後作者的計畫為何。修辭的效果，不單是靠所用的證明，更要靠如何安排這些證明。這是作者使用的主要技巧之一。前面已經討論過基本的安排方式，這裏的目標是要看，作者用過哪些富創意的模式，而他想達到的效果是什麼。文體乃是指語言設計的藝術化安排，以增進所期望的效果。文體的目的是促進歡愉之情，引起興趣，並說服讀者。這不單包括第一章所提的文學設計，或第四章的喻象語言，也包括在整個論證發展結構中，如何來放置這一切。所選的詞彙、隱喻和三段論法的巧妙安排、例子和引句的呈現，都算在作者的文體中。修辭批判的任務，不單要判斷一段經文的文體為何，還要看出為何如此；不單要指出它在說什麼，還要指出為何會這樣說，也就是整體的目標為何。

5. 評估修辭的效果。這不是單指判斷論證的好壞。甘迺迪（1984:38）用這個說法，指出批判者必須重新檢視整個過程中的每一步，確定批判研究確實已經評估了聽眾、問題和作者所用來達到其目的之修辭法。注意作者如何從陳述問題進到修辭式的解決。這段經文對作者和聽眾有什麼暗示？這段經文會讓原初的讀者和現代的讀者，產生什麼總體的印象？就最後一方面而言，我們便是從意義進入義蘊了，因為修辭學具有一種不受時間限制的品質，能在許多不同的狀況中，以超越文化的方式向人說話。²⁴

最後，布萊克（Black 1995:273~76）針對修辭批判，提出了四個問題：(1) 這個方法是否存在？學者意見不一，途徑從古典到後現代都有。(2) 是否與歷史批判相容？其典型形式對於歷史分析有補充增益的作用。(3) 有什麼欠缺之處？對某些人來說，這方法喧賓奪主，不分析經文，反駕御經文。(4) 這方法有何益處？它引介歷史和文學途徑，鼓勵生動的對話；又有助於澄清初期教會宣言的精神特質和形式。

三、言談分析和文本語言學

這又是一個近期發展，源起於一九五〇年代（參看 Reed 1997:18~24 的歷史概覽），但到近二十年來才開始與聖經研究發生接觸。古特立（2001:255）提出極佳的定義：「藉著調查書面言談各部分、各層面的形式和功能，以求更能理解言談的部分和整體的一個過程。」就此而言，本段是釋經學第一部——可稱曰解經分析——的最佳結語。因為這個事工的每一方面，從句法和個別字彙的含義，到句子和段落對整段論述之宏觀結構的貢獻，都和論述分析有關。整件事業的每個層面，都構成了事工的一個方面。這裏的假設是，經文是發現意義惟一正當的所在，因為作者就是將信息置於經文之內，同時又是讀者求問的根源。宗旨是要分析個別字彙和句子對整個言談的貢獻。然而重點不是部分而是整體。可以這樣來看：單字組在一起產生句子，句子聯合產生段落，段落連貫產生整個論述（Jeffrey Reed [1997:43] 提到五個層面——字彙、子句、句子、段落、論述）。此名還有文化和處境兩個語言學以外的層面。言談分析研究每個層面的相互關係。

文本語言學（text linguistics）有時被認為是另一種分析研究，亦即從語言學角度看文本是如何組合；但大部分學者都認為兩者幾乎可說是同義詞（參看 Porter 1995:17n）。葛林（Joel Green, 1995:175~76）指出言談分析不是針對人應該怎樣產生文字（即文法規範），而是藉著觀察人用字的語言學特徵，針對他們實際上是怎樣作文（文本語言學）。他提出三個層面的關係：敘事本身內部的結構；作者和原本讀者之間的言談，即傳遞給寫作對象的信息；以及經文和現代讀者之間的言談。葛林看見言談分析和記號學（semiotics）之間有明確的關係，以致第三個層面同時涉及語用學（pragmatics）和文本語言學。那就是說，文字和讀者之間的溝通，與歷史事務（即文字背後的用意）是互相隔離的，並且包含了文字所能有的多個可能的

讀法（pp. 177~79）。很多運用文本語言學的人誠然如此，德雷斯勒（Wolfgang Dressler, 1978）搜集的部分論文就是明證。但我並不相信這種假設是必要的（參看各附篇）。我寧願將言談分析規限為斷定文字所固有、符合作者原意之結構和意義的程序。（這做法類似福音派學者對編輯批判學 [redaction criticism] 的使用，第七章「敘事體」將會討論這一點。）麥唐諾（Peter McDonald, 1992:153）說，言談分析雖曾一度對意義漠不關心，現今已有「特別為顧及意義而設」的新方法。因此轉換、深層結構等等殊字眼，已經被上下文、功用所取代。如此在第三個層面，我主張現代讀者必須得著經文的原意，將其意義和義蘊，在個人生命和團體之中作處境的運用。

這些學者按照「言語行為理論」，尋求語言學的記號來顯示作者在言談中的用意。他們的目標是要發現作者怎樣產生文字；亦即上下文中有什麼內在的機制，能夠引導讀者發現文字的情節或發展。在此有兩個方面——作者的寫作和讀者的回應。作者究竟運用了什麼技巧來引導讀者，來破解他要表達的信息？再者，又有一個推論是，必須超越句子的層面，才能認定句子如何組成段落，段落又怎樣成為主要的部分。沒有上文下理，句子並不能比字彙有更多的含義。另外，語言更有社會的功用，必須在社會歷史學和社會語言學的架構——即言談所源自的文化架構——中加以研究。因此無論是在語言還是文化的範疇上，言談都必須按照它在整體溝通的連貫性，以及它作為有意義之言談的連貫性來分析（參看 Reed 1997:244~33）。古特立（2001:257~59）提出三個前提：(1) 我們不可單單處理孤立的句子，更要顧及整個言談的發展；(2) 辨認在各個言談層面中運作的成分（即部分和整體的關係）；(3) 留意文字中使之連貫的動態——即使在溝通層面上有一致性——。藍衛廉（William Lane）使用言談分析來鑑定希伯來書中所包含的三個言談，是個很好的例子。這三個言談是：希伯來書一章1節~四章13節（神藉兒子說話）、希伯來書四章14節~十章18節（大祭司耶穌一次而永遠獻上自己為祭）、希伯來書

十章19節～十三章21節（我們必須親近神）（Lane 1991:lxxx-lxxxiv，引自Guthrie 1991〔1994〕）。

言談分析的宗旨，是要明白信息發展時，意念是如何運作。古特立（2001:260）提出達成這宗旨的五個步驟（參看圖4.2）。

實行古特立的五個層面時，其中一個宗旨是分辨「背景」（帶動敘事的支持性材料）和「前景」（言談的要點或故事）。做法是觀察時態動貌、語態、語氣、介引性虛詞、詞序，以及留意傳達主要論點的是什麼，作為輔助性材料的又是什麼（Bodine 1995:8）。例如：*idou*（「看哪！」）和*amēn*（「實在地」）等介引性用語，經常是指向某個要點。這就是所謂的「顯著性」，指「言談中突顯作者的某些題目、觀念、主旨，顯出它在意義上或實用上，比其他成分為重、或為輕的語意和文法成分」（Reed 1995:76）。三個層面的每一個——句子、段落、言談——都需要執行；在微觀層面上重要的事物，往往是宏觀層面背景的一部分，導往言談主題的闡明（Reed 1995:80～82）。故此我們必須在所有層面上下功夫，以求辨認出言談如何傳達其信息。

且以馬太福音十一至十二章為例。本段完全是敘事材料，處於第十章（宣道的論述）和第十三章（比喻論述）的兩個主要論述之間。學者一致認為這是馬太福音的轉捩點。當時雖有間歇性的反對（主要

在太九3～4、11、14、34），但耶穌彰顯權柄，呼籲人相信時，氣氛大致上是正面的。耶穌成功的服事使人詫異（太七28，八27，九8、33），消息傳遍四處（太四24～25，八34，九26、31）。在宣道的論述中祂預言將來的宣教事工將大有困難（太十14、17～22、25、28、35～36），反對勢力在第十一至十二章中亦會變得激烈。馬太福音十一章1節至十二章50節的九個片段中，六個是關於拒絕和審判（太十一2～19、20～24，十二1～8，9～14，22～37，38～42），並且這個部分是以連施洗約翰也不免懷疑作為開始（太十一3）。從施洗約翰的懷疑，到施洗約翰和耶穌一同被厭棄（太十一18～19），到加利利各城鎮拒絕悔改（太十一20～24），猶太人頑梗的主題開始發展，吻合了舊約中以色列人的模式。我們達到這部分分為九個片段的結論，是由於我們斷定馬太福音十二章1～8節、9～14節的兩場爭議，是分別而非單一的片段；同時斷定耶穌有關邪靈又再回來的說法（太十二43～45），與馬太福音十二章38～42節同屬一部分，而非另一件事蹟（這片段其實有三個不同的部分：太十二38～40、41～42、43～45）。這九個片段有明顯的「二加一」結構，頭兩個是被厭棄的事蹟，第三個是基督的言論，談到耶穌將救恩和盼望帶給跟從祂的人（太十一25～30，十二15～21、46～50）（參Davies and Allison 1991:2, 233～34）。正如第八至九章是三個神蹟三部曲，這個部分也含有三個三部曲（太十一1～30，十二1～21、22～50），將耶穌所受的反對，與祂受差遣帶來醫治和救恩，作出對比。這個言談分析帶出兩個對立的主題：人的頑梗和厭棄，對比神所賞賜的安息（太十一28～30）和盼望（太十二20下～21）。

附錄：中性語言的辯論

能夠使教會分裂的爭論，每十年左右都會發生一次。一九六〇年代，是「被提」的辯論，一九七〇年代是靈恩的問題，一九八〇和一

圖4.2 古特立對理解溝通進程所提出的五個步驟

1. (微觀層面) 翻譯經文，開始作基本的文法分析。
2. (宏觀層面) 藉以下幾項，辨明單位的分界：
 - a. 辨明文體的改變。
 - b. 辨明經文中過渡的手法（如引言和結語的動向）。
 - c. 辨明首尾呼應等語言技巧的使用。
 - d. 追縱影響連貫性之動態的變換，如時間、狀態、主題等。
3. (微觀層面) 分析每個言談單位的內部結構，詳細研究單位中的材料。
4. (宏觀層面) 分析各言談單位間的彼此關係，並辨明言談中進展的種類。
5. (微觀層面) 進一步考慮各單位中成分的詮釋。

九九〇年代是女性在教會中的地位，如今女權問題已經改變成中性語言（inclusive language）的辯論。²⁵ 爭議在於聖經中所有陽性的語言，是否都應該照字面直譯，還是按照更廣的意涵來翻譯（例如將希伯來書十二章7節的「神……待你們如同待兒子」譯成「兒女」）。讓我們首先說明定義：中性語言的翻譯將按照上下文不僅是描述男性的男性代名詞或用語，用某、你、他們、人等中性的字眼取代，除非上下文所描述的是古代的文化背景。例如使徒行傳十七章保羅在亞略巴古開始演講時說：「雅典諸位先生哪！」如果我們相信議會全部由男性組成，就當保留原文的男子（NLT），但如果相信也有女子在場，則當譯作「眾位雅典人哪！」（TNIV）

此事在教會轟動一時。略談其始末當有幫助。卡森甚至因這爭議所產生的敵意，將教會的反應描述為「聖經風暴」。²⁶ 這事件的開始是一九九六年宗德凡（Zondervan）出版社在英國發行的新國際本中性語言版（NIVI），本來有意在美國發行，²⁷ 卻受到《世界》（World）雜誌強烈的反擊，NIVI被稱為「鬼崇聖經」（the stealth bible）（一九九七年三月二十九日）。顧韋恩（Wayne Grudem）、史普羅（R. C. Sproul）等學者亦開始大肆抨擊。一九九七年五月二十七日，國際聖經公會（持NIV控制權的母公司）和宗德凡出版社的總裁與顧韋恩、杜博生（James Dobson）、史普羅、派皮爾（John Piper），以及幾位美南浸信會的領袖展開會談，對於一套避免使用中性語言的指導方針達成協定（參看 Poythress and Grudem 2000:299~319）。然而國際聖經公會和宗德凡出版社都沒有同意這協定，並且著手進行今日新國際本（TNIV）的出版計畫，在二〇〇一年發行新約，二〇〇五年發行全本聖經。此舉爆發強烈的不滿，更有人發起將今日新國際本和新當代聖經寄還出版社，要求退款。

但遭危險的究竟是什麼呢？是女權運動，是準確性，是聖經無誤，還是以上各點？整體而言，這是兩個翻譯理論的爭議。直譯或形式對等（formal equivalence）的理論支持「逐字」的方法，儘可能不

改動原文的用字、文法、句法。動態對等（dynamic equivalence）或功能對等（functional equivalence）所用的是「逐個意念」的方法，譯者設法表達原文的確切意義，往往涉及不同的措詞。例如：「虛心的人有福了」（太五3）在新當代聖經變成了「神賜福給貧窮並且自知需要祂的人」。卡森（1998:69）製作了一個從較為形式對等到較為功能對等的尺度，列出了各英譯本在其中的位置（我又添上了ESV、TNIV、NLT、*The Message*各譯本）：

ASV—NASB—KJV—NKJV—RSV/ESV—NRSV—NJB—
NIV—TNIV—NLT—CEV—*The Message*—LB

關於這些譯本，有兩個問題：哪個方法產生更準確的翻譯？在忠於神所啓示的經文方面，有沒有哪個較優？坦白說，我的見解是兩種譯本都需要。實際上，我在查經講座告訴人，如果不懂希伯來文或希臘文，最好是拿一本直譯本，如新美國標準聖經或英文標準譯本，並參較另外五、六個譯本，問今日新國際本和新當代聖經，為什麼有不同的譯法？如此就能感受到怎樣才能更加明白經文。

直譯法的基本問題，是沒有兩個語言溝通意思的方法是一樣的。某種語言中的一個單字，在另一個語言可能譯成一整個片語。希伯來語的詞彙量只有希臘語的一半，兩種語言的詞彙都遠比英語為少。因此希臘語或希伯來語的一個字，必須代表英語中多個不同的用語。聖經一個用語，在英語中可能有三十至四十個不同的翻譯。究竟哪個才是正確的譯法，得視乎句子的上下文，以及收受語言有哪個慣用語最能表達其觀念。目標是發現什麼詞彙或片語，最能表達原意。典型的錯誤是相信某一個希伯來或希臘用語，可以一貫譯成同一個英文字。事實上這是極大的謬誤，會一再扭曲經文的意義。無論什麼語言，意思永遠是一樣的字都是絕無僅有的（例如：“She snowed the teacher in her essay”中的snow（雪），是「花言巧語、欺瞞」的意思）。上下文極為重要，字彙和片語的抉擇影響整體的意義。

事實上，我們思想所用的不是個別的字彙，而是溝通性的話語，意義來自上下文中的整個字句。關鍵是，需要全面地綜合文法、語意、句法，才能精確地詮釋原來的話語。將英文翻譯為德文時，我們關心的不是個別的字彙，而是整個單位表達的意義。然後才用在收受語言中最能表達這意思的方法來翻譯。²⁸ 例如：波特勒斯（Vern Poythress）和顧韋恩（2000:246~48）主張，詩篇第一篇1節（「不走在惡人計謀中的人（man）便為有福」，RSV）本來是指「個別的義人」，但今日新國際本等翻譯卻令這一點隱晦不明：「不與惡人同行的那些人便為有福」。但大部分學者都說本節是形容拒絕跟從惡人的人，因此不容易看出兩者的分別。但兩者都同樣忠於原著。將約翰福音十四章23節的「人若愛我，他就會順服」，譯成「你若愛我，你就會順服」或「那些愛我的人會順服」，是否有失準確性？將個人改為團體，或將包含式的「他」譯成複數，絕不會改變意義。三者的目標都是清楚準確，我甚至主張，對愈來愈多人來說，包含式的「他」已經不再那麼明確。

且考慮一下轉用中性語言的理由。英語消除的「他」的始因，確實是由於女權運動攻擊以男性為主的語言，但這已經成為慣常的用法。公立學校避免使用男性中性語言已經很多年。中性語言的反對者的確可以從報章雜誌提出很多例證（參看Poythress and Grudem 2000:203~10），但語言學家卻不同意他們的看法，指出性別的使用發生了重大的變遷。一位好朋友告訴我，他本來是支持反對派的，直至他女兒一天從教會回來，問他說：「爸爸，教會和聖經為什麼排擠我們？他們老是說『he』（男性的「他」）。」他才發現今日的青少年是在中性語言之中長大的。

英語採用複數的你和他從喬叟（Chaucer）和中古英語時代已經存在，並沒有歪曲意義（參看韋氏大辭典）。語言學家指出我們必須明白性別系統在原初語言和在收受語言是如何運作，然後作出相應的翻譯。就語言來說，不是要形式的對等，而是意義的對等。例如：靈

在希伯來語屬陰性，在希臘語則屬中性——我們翻譯舊約是否要譯作「她」，在新約則譯作「它」？沒有人這樣做。語言學家指出人是會理解他們和你們背後之個人的。丁道爾（William Tyndale）和欽定本都把馬太福音五章9節的「他們必稱為神的兒子」，譯成「神的兒女」；只是新欽定本和新國際本又把它改回來。保羅自己也將詩篇三十二篇1節「得赦免其過，遮蓋其罪的，這人是有福的」，譯成「這些人」（羅四7；另參三18，十15）。²⁹

且看希伯來語（'ādām和îsh）和希臘語（anthrōpos和anēr）的男性名詞。爭議雙方都承認每組的第一個字在包括女子的上下文中，都可以泛稱「人」。衆子、兄弟，或中性虛詞，例如某人、所有人，和通常譯作「這人」的分詞，都有這用法（參看Bloomberg 2003:14~15）。然而有人主張îsh和anēr是專指「男性」或「丈夫」。然而字典也承認這兩個字有中性的用法，如：出埃及記十六章16節；申命記二十四章16節；撒母耳記上五章9節；或詩篇六十二篇12節的îsh（Carson 1998:122），和馬太福音十四章35節；路加福音五章8節；約翰福音六章10節；或使徒行傳四章4節和二十四章19節的anēr（EDNT, 1, 99）。在任何情況下，指的是男是女都必須由上下文決定。³⁰

哥林多前書九章22節道出了這個原則：「向什麼樣的人，我就作什麼樣的人。」傳遞福音時審慎而適切地處理文化，是宣教士的任務。經常有人說以男性為主的語言和譯本，在高中或大學的校園事工中是毫無用處的。問題是神的話語究竟是為（能夠接受直譯的）教會而設，還是為（男性為主之語言對福音構成障礙的）未信世界而設。再者，我不是主張只有功能對等的翻譯才有用，而是兩種翻譯都有需要。但我亦主張在實際上，功能對等較為準確，因為它傳達神話語時，能夠向讀者更清楚地溝通作者的原意。這問題對於以上有關文法、語意、句法的幾章而言，是理想的例證。本章整個從原初情境轉移至收受情境的過程，都對功能對等有利。我起初撰寫這幾章時（初版），這個爭議並不存在。如今我卻看見釋經學理論實際上是支持功

能對等的，因為一切詮釋的目標都是清楚和準確，不是保全形式。我可以實實在在地說，我們翻譯新當代聖經時，每一節都是大規模註釋，按上文下理研究每個字、每個片語的結果。我做過紀錄，估計翻譯小組在每一卷經文中，都花上了上千小時的工夫。我們將他譯成「他們」時，究竟有沒有「改變神的話語」（這是 Grudem 1997:30~32的話）？果真如此，我們就要保全希伯來或希臘原文中的每一個字眼，每個句法，這樣的譯本便無法看懂了。

顧韋恩宣稱，直譯是「逐字默示教義」（plenary verbal inspiration）的必然結論，因為功能對等的翻譯會漏譯或改變一些字眼。³¹ 史特勞斯（Strauss）從幾個角度作出回應（2005:2~7）。首先，他指出翻譯工作的目標是意義，不獨是形式。有關字彙的對應，我們必須了解字詞並沒有單一的意義，而有多種搭配組合的意義；換言之，意思是引自句子中的其他字眼。例如：make pancakes（煎薄餅），make sense（合理），make friends（交朋友），make a plane（建造飛機）中的make字都有不同的含義；只有一兩個可以用希臘語的 *poiein*（造）翻譯，其餘的必須用不同的希臘片語表達。反之，*poiein* 在英語中也需要很多不同的譯法，有時必需使用片語。至於句法的對應，我們必須了解重要的不是分詞和不定詞的存在，而是這些文法單位所表達的意思，因此有些必須改為關係子句或副詞子句。沒有兩個語言是用完全相同的文法表達詞意的。因此經文的意義「不是藉保持形式對等傳達，而是藉重建各部分的功能傳達」（Strauss 2005:6~7）。再者，要緊的不是形式而是意義。人只要是捕捉到經文的確實意義，這就是逐字默示了。原文的字詞在較動態的譯本中不但存在，更表達出合乎原意的功用；實際上還比保持形式的譯本更好。

史特勞斯接著對顧韋恩提出功能譯本闕漏字眼的幾個例證作出回應（2005:30~45）。例如：箴言十三章24節「不忍用杖打兒子的」（他稱之為「管教之杖的消失」）譯成「你若拒絕管教兒女」（NLT）；或哥林多前書十三章12節「我們如今彷彿對著鏡子觀看，模糊不清；

到那時，就要面對面了」（他稱之為「失去面子」）譯作「那時我們就要完全清楚地看見所有事物了」（NLT）。史特勞斯（2005:8~9）首先回答說，功能對等的目標是澄清慣用成語的意思，並且我們最好是同時使用一個直譯（為了看慣用成語）、一個動態（為了理解）的譯本。第二，他指出原本的讀者和現代讀者一樣，都會思想這些隱喻的意義，不會拘泥於字句（例如：“he drove the point home”「他講得清清楚楚」，“she lost face”「她失去面子」），因此功能翻譯和原初讀者所做的一模一樣，直達含義。實際上，大部分的功能譯本都將直譯放在附註，讀者可以兩者兼得。

總而言之，形式和功能翻譯都沒有錯。實際上，查經時應當同時使用。一個提供原文所用的形式和字眼，另一個提供語言的原意。再者，中性語言對於沒有受過訓練，不能看出聖經哪些男性代名詞或用語是包含式，其實是意指男女的人（這種人愈來愈多）十分重要。事實上，中性語言還比較好，因為它能清楚表達經文中有包含式用意之處。³²

第 5 章

歷史與文化背景

對背景的認識能使講道從平面的研究，改變為立體、電影般的場景。聖經的事蹟和言談絕對無意成為與生活脫節的平面論文。每段經文都是在某個實在的文化背境中，針對實際的處境寫成。而社會科學的背景研究，是解開原本的處境，使現代讀者不致對它一無所知。德西珥瓦（David DeSilva）說得好（2004:118）：

從屬神的原則和觀念來說，新約不獨是指「神的話」，也是指神的「話」在教會領袖藉言語、象徵、禮儀來創造、塑造這個我們如今稱之為教會的獨特社團之時「成為肉身」。這些言語、象徵、禮儀之所以有意義，只是因為能與作者和讀者的社會和文化情景發生共鳴。再者，又是指我們在真實、日常的社交互動中，面對社會、文化因素所構成的真實、日常的挑戰之時，是如何回應、活出這「話」。

「歷史—文化解經」和「歷史—批判研究」的不同之處，是前者將背景資料應用於一段經文，以增進對意義的了解，卻不是要用來判斷經文的真確性，或其中編輯的添加。基督教是歷史的宗教，所以詮釋者必須明白，在揭示一段經文的意義時，了解其歷史與文化，乃是不可或缺的工具。「歷史」是歷時性的層面（diachronic aspect），關乎聖經作者寫作的環境，是與神至聖啓示形成過程相關的事件與時代。「文化」則是指共時性的層面（synchronic aspect），指一個時代的態度、習慣、組織，和原則，這些構成了在其中生活之人的環境。

聖經的文學有兩個層面：歷史目的——作者假定原初讀者和他都知道某些共同的資訊；文學目的——作者在經文中傳送信息。在背景方面，作者或是向當時的狀況說話（先知文學和書信文學，針對的是時下歷史現況），或是加以描述（歷史故事，重點為過去的歷史）。在這兩種情況下，作者和原初讀者之間都有「共同的假設」，這些資料在經文中找不到，是他們知道，我們卻不知道的。語意研究和句法分析可以解開文學的層面，但若要揭開經文背後，以及經文之內的深

層意義，就有必要研究其背景。伊利奧特（John Elliott 1993:7）說：社會科學方法路的研究對象，「(1) 不僅是經文的形式和內容，更包括溝通過程的影響因素和預期結果……；(2) 經文的語言學、文學、神學（思想體系）、社會各層面的相互關係；以及 (3) 這個文字訊息同時作為反映及回應某個社會及文化情景的方法。」

要發掘這類資料，最主要的工具便是考古學。不過，考古學和釋經學的相關性，仍有爭議。我們常會看到，有人主要用考古學來作護教之用，「證明」聖經記載的真確性。事實上，用考古學來肯定聖經記載的可靠性是有價值的。最典型的例子就是蘭塞（W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen*），這位偉大的歷史家原來是不可知論者，他對路加和使徒行傳的考古證據研究，讓他信了主。例如，對古代近東西元前兩千年左右的歷史，和半遊牧民族的活動，近年來所得的知識，增加了列祖故事的真確性。賴桑（William LaSor）、赫伯特（David A. Hubbard）和畢斯（Frederic Bush）（1982:102~7）將證據摘要如下：(1) 列祖的名字符合西元前二千年末，但不符合一千年代；(2) 亞伯拉罕從吾珥到哈蘭，再到迦南的旅程，符合那時代的地理與政治情形；(3) 列祖的遊牧生活方式，符合該時期的文化與地理特色；(4) 聖經所載的社會與法律習俗，反映出的時期，正與聖經設定的一樣；(5) 對列祖信仰的描繪很真實，尤其是列祖與地方神壇的關係，以及將神描繪為宗族的神，而不單單是堂廟的神（如迦南人的神祇）。

然而，用考古學護教卻有很大的危險。這是兩刃的劍。耶利哥便是最佳例子。根據加斯頓（John Garstang）在一九三〇~三六年的挖掘成果，福音派曾主張，考古學的證據顯示，其城牆的確向外傾倒。可是直到今天仍有人不知道，肯揚（Kathleen Kenyon）於一九五二~五八年的工作顯明，加斯頓的城牆實際上日期更早，是早期銅器時代被地震與火摧毀的，約在西元前三〇〇年（而非加斯頓設訂的西元前一四〇〇年）。直到今天，聖經記載耶利哥城牆的故事，並沒有找

到證據。這並不能否定聖經的資料（參 Dumbrell 1985:130~39），只是證明，用考古學來護教會出現嚴重的問題。至於考古學的發現關聯性究竟有多大，我們不敢輕易作結論。通常出現的問題比解決的問題更多；而如果只在支持我們時才用，不支持時就不予理會，是不誠實的作法。

山內（Edwin Yamauchi）探討了考古學證據的「片段性」（1972:146~58）。他以一連串的下旋方式，研究我們手邊的證據究竟可以運用到什麼程度。

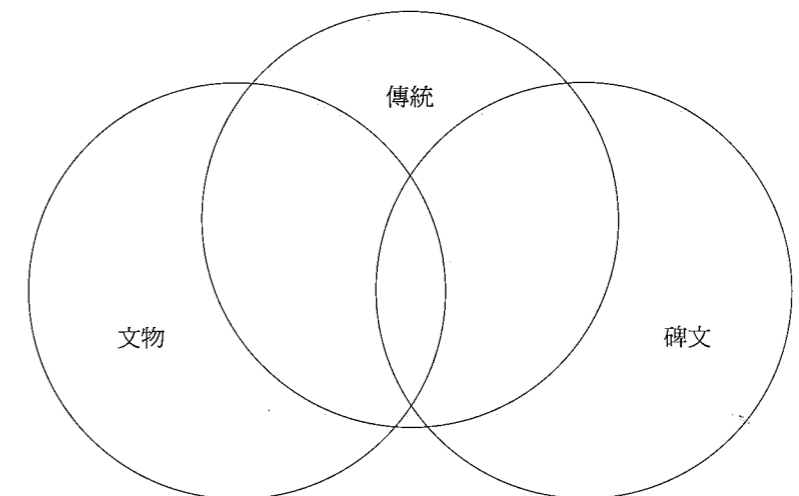
1. 由於大自然的侵蝕（風、雨、泥土）和人類的破壞，古人所造、所寫的東西，只存留了很小一部分。此外，當地居民常盜取無價的古代器皿，使得一個個遺址被剝奪盡淨。
2. 在可接觸的遺址中，只有一部分經過調查。在希臘或敘利亞，仍有一堆堆的土墩沒人注意。例如，單單在巴勒斯坦，遺址的數目就從一九四四年的三百增加到一九六三年的五千，到一九七〇年更達七千座。
3. 在這些調查中，只有一部分進行挖掘。一九六三年，在巴勒斯坦的五千個遺址中，只有一五〇座挖掘了一部分，其中只有二十六座成為主要的遺址。
4. 挖掘的遺址中，只有一部分詳細查驗過，因為經費過於龐大，所耗時間太長。雅丁（Yigael Yadin）估計，若要完成夏瑣那一七五畝遺址的調查，需要八百年。有些城市較小（耶利哥共七畝，米吉多十三畝），可是還有許多相當大。巴比倫有二千五百畝，需要八千年才能完成挖掘工作！這種狀況可能導出歪曲的結果。例如，從一八九四到一九六三年，以弗所找不到銅器時代的證據。但一九六三年土耳其工程師在修築一座停車場時，發現一個邁錫尼人（Mycenaean）的墳場。考古學家都不願意用缺乏資料為由，作出重大的判斷。
5. 找到的材料中，只有一部分已經發表。一些很重要的發現，可

能在某個博物館的地下室枯等了五十至七十五年。例如，在瑪里（Mari）已經有二萬五千個楔形文字出土，但是直到今日，發表的只有三千五百到四千個。許多學者匆匆將新發現付印，後來的研究卻證實他們是錯的。總之一句話：千萬要謹慎！

山內最樂觀的估計，或許有十分之一的材料留下、十分之六調查過、五十分之一挖掘過、其中的十分之一查驗過、其中的二分之一已經發表。也就是說，我們只有十萬分之六的證據。如果不是因為一些其他的因素，我們對考古學的價值或許會感到非常悲觀。好在研究習俗的時候，我們並不需要完整的證據。證據愈多，結論愈有把握，可是只要有幾個陶器碎片，例如，上面畫著埃及人的服飾，就足夠顯示一些日常生活的習俗。山內對方法論的探討很有幫助（1972:158）。他將證據分為三大類：傳統（作品或口傳的證據，來自希羅多德、荷馬、舊約，以及其他資源）、文物（陶器、碎物等），和碑文的證據。如果證據來自一類以上，結論就更強（參圖 5.1）。

這也意味，考古學主要的價值是陳述（提供背景資料），而非辯護（護教）。結果若用在後者，就太沒有把握。我不是說，考古學在

圖 5.1 考古學證據來源的重疊



護教中一無用處，因為它可以肯定約翰或路加在歷史和地理上引用的都正確（有關約翰福音在歷史上的真確性，可參Blomberg 2001）。可是，考古學主要的貢獻，是提供社會資料，使現代讀者能更了解聖經的經文或其中的事件是在怎樣的狀況下發展的。

研究的範圍

一、地理

明白人群的動向和一個地方的地理，使我們能對經文有許多新的亮光。正如貝敕爾所說：「從許多方面而言，歷史本身與地理的限制緊緊相關，也臣服於它。地理是一個巨大的力量，開創了政治歷史，也限制了它的性質與程度，可稱之為『地緣政治』」（1985:2）。舉例來說，對耶穌和保羅事工所到的城鎮（參Schnabel 2004），或啓示錄二～三章七所教會背後的七城（參Osborne 2002）有詳細認識，都有莫大的價值。

貝敕爾提到兩個聖經的例子（1985; 102, 170）。第一，分析迦南的征服，可以看出所征服的全是在高地的城市，而平原和山谷，就是迦南人的戰車可以取勝的地方，就不在以色列人的掌握之下。有意思的是，在一九六七年六日戰爭中，以色列人重新征服之地，幾乎是同樣的區域（參Beitzel著作第103頁的地圖，那裏將一九六七年的勝利，和古代約書亞征服之地並列）。經過幾千年，科技已有極大的改變，但是地理仍舊是軍事勝利的主導因素。第二，耶穌選擇迦百農作為加利利的總部，很可能有一部分是基於地理因素。這座城位於加利利海的西北岸，連接埃及和美索不達米亞的「大幹道」（或主要商業道路）。迦百農四通八達的特性和國際化的傾向，自然成為耶穌工作的中心，能向加利利和約但河以東擴展，並且為普世的使命作預備。

二、政治

研究歷史記錄（如以色列史或耶穌生平）時，對於事件背後的政治發展若有了解，會大有幫助。例如，先知是在政治大環境下寫作，他們論說的許多事，只有透過這些發展來解釋，才能讓人明白。以色列成為亞述、巴比倫和波斯的緩衝國，造成許多宗教和社會問題。例如，亞哈追隨所羅門的作風，接納外國宗教，在政治上結盟，結果在他統治下，外邦的習俗紛紛進入以色列。政治的架構日漸趨於半封建制，到了亞哈之時，君主制已經為絕對的獨裁所取代。在這樣的制度下，上流階級大大欺壓窮人，而以「妥拉」（Torah）維繫的社會公義，和以色列早年的狀況，都已經消失。有關以色列起源、王國的發展、先知的傳統、被擄，和古以色列女子地位的社會科學課題，卡特（Charles Carter 1999:29~40）作出了極佳的概覽。

三、經濟

每個文化多少可以根據其社會經濟狀況來加以定義。不過，若要查究某個時期的經濟背景，會遇到幾項困難。我們必須研究相當長的時期，再將其一般化，而其中每個時段的特殊作風又可能稍有不同。例如，我們很容易會將在瑪里或烏加列的作風，應用到以色列或迦南上。再者，因為我們對材料或貨品的流動情形，沒有特別的大量資料可考；因此，對於所羅門或基督時期的商業情形，就很難作質量上的分析。因為這類證據（木材、紡織品、染料、香料）都不會保留下來，而記錄又奇缺（山內估計，聖殿記錄大約用過二千四百萬米的蒲草卷，但是留下的只有二十五米），所以很難追蹤。不過，我們擁有的證據，帶來了很多亮光。

列祖為半游牧的經濟，以色列立國之初則為農業經濟，所羅門時期為商業經濟，希臘—羅馬時期已經國際化，這些情形讓我們了解經文中的一些細節。例如，貝敕爾提出一項理論：以色列征服迦南高地

時，埃及沒有干涉，因為她通過迦南平原的商業道路並未受到威脅（1985:102）。再舉一個例子，伊利奧特認為，彼得前書的收信者乃是有居留權的「外國人」（一17，二11），他們無權擁有土地，只能耕作或在當地作生意（1981:677~73）。羅馬的都市化計畫，在亞細亞省（啓示錄的七所教會）十分成功，但在彼得前書背後的省分（加拉太以北）卻失敗了，當地主要是農村。在經濟上，這個地區相當蕭條，而經濟因素或許使聖徒受到逼迫（該卷書的焦點）。基督徒在信主之後，與從前親近的人又產生裂痕，因此處境加倍困難（有關社會理論用於彼得前書的極佳討論，又可參看McKnight 1996）。至於 *paroikos*（「外國人」）和 *parepidēmos*（「寄居者」，一1）究竟是描寫社會經濟狀況，還是指靈性狀況的隱喻（因為這些人在靈性上與社會隔離），我有所保留；不過，伊利奧特的資料仍然能增進我們對彼得前書的了解。正如奧克曼（Douglas E. Oakman）提出的（1996:131~39），社會階級化是個主要問題，新舊兩約因此不斷強調救濟窮人。僅得餬口和飢饉之間只有微小的界線，資本主義聞所未聞，所以很少人能夠改變其社會階層。這種講究榮譽和恥辱的社會強調的不是積財聚貨，而是維持家族的名譽。

四、軍事與戰爭

戰爭一詞，單在舊約就出現了三百餘次，而神拯救的意象（神是我們的「避難所」、「力量」或「現在的幫助」），很大部分是取自軍事隱喻。巴勒斯坦是歐洲與非洲的惟一「地橋」，是貿易的必經之路，軍事的策略地位更不在話下，因此強國無一不想握為己有。全世界沒有任何一個地方戰事如此頻繁。

從軍事角度來追溯以色列史，相當有意思。例如，亞伯拉罕只用三百一十八人就擊敗四個王（創十四），從軍事立場上看，似乎不可能。然而，亞伯拉罕選擇靠近大馬色的黑門山（創十四14的「但」，可能是撒下二十四6的但雅安，位於北方庇利亞境內），在狹隘的峽

谷中，一小群受過精良訓練、機動性強的兵力，占很大的優勢。另一項有趣的事實為，以色列在所羅門時代之前，軍事科技實力不夠精良。大衛打敗敘利亞人的一千戰車後（撒下十15~19），並沒有留下戰車，或許他覺得，這些東西對他的兵力沒有什麼益處。其實，戰車成為主要的軍事武器已有幾百年之久，從這點看來，他的舉止相當費解。要到所羅門時代，戰車在以色列才變得平常（王上十26）。以色列人仍舊是主控高地而非平原，這對他們的策略有很大的影響。他們贏得戰爭，常是靠戰術超人一等，而最主要的，則是神的干預。

五、文化習俗

1. 家庭習俗。家庭習俗如結婚儀式或教育方法，都很重要。例如，以色列施行本族通婚，禁止與和非以色列人聯姻。甚至在列祖時期便是如此（創二十四4，二十八1~2）。家譜非常重要，成為家族純正的保證。古代教育的宗旨在保存文士和統治階級，強調記憶和模仿。不過，對希伯來人而言，教育卻是每個人的宗教義務，而一個家庭的日常生活也成為宗教教育的管道。父母要給予子女宗教、道德，和職業的訓練；家庭是焦點。直到被擄歸回時期，會堂才具有教育功能。西元前第一世紀開始有小學教育，五到七歲的孩童（兒子）開始入學。

2. 物質習俗。物質習俗（住屋、穿著）也可提供有價值的資料。例如，在整個舊約時期，以色列村莊的建築與手藝都很簡陋。所羅門、暗利或亞哈的宏偉建築，都是腓尼基人蓋造的。其他的建築多半都是鄉村式。住屋多為簡單的一層，小小的矩形或方形建築，地上是土，牆是泥磚，塗上膠泥和石灰。大小限於約十呎見方，因為他們還沒有學會造「拱形屋頂」（以斜的角度堆積石頭）；迦南人可以這樣蓋造，民數記十三章28節記載，那些探子因而喪膽。他們的燈很少，因為油很貴，每個家庭平均用一盞燈，通常都放在牆的凹處，或放在一個容器（bushel）中，或是將量穀子的器具倒過來，當作桌子，放在上面（參太五15）。屋頂是由樑木搭建，上面覆以樹枝或蘆葦，然

後再蓋上土。上面常會長草（詩一二九6；賽三十七27）。有錢人家會有希臘式的瓦片屋頂（路五19），因為房頂是平的，家人常在那裏休息，或招待朋友。

3. 日常生活習俗。日常生活習俗對聖經許多經文有影響，超過我們的想像。甚至衛生習慣都屬宗教習俗，不單只是個人的習慣而已。馬可福音七章3~4節記載，猶太人如果待在家裏，就只需要洗手；可是如果是從市場回來，就要徹底洗浴（因他們或許會和外邦人接觸）。羅馬人刮鬍子，猶太人卻蓄鬍，可是要修剪。年輕人喜歡留捲曲的長髮，又以濃密為榮（歌五11；撒下十四25~26）。有人向以利沙喊說：「禿頭的，上去吧」（王下二23），這可能不單是嘲笑，更是咒詛，因為禿頭就有癲瘋病的嫌疑。哥林多前書十一章17~34節討論的主餐問題，很可能是關乎哥林多的社會風俗，特別是貧富懸殊的對立，以及受財主蔭庇與沒有蔭庇之人的對立。富人拒絕讓窮人參與，卻在他們面前吃喝，不肯與沒有錢的人分享豐筵和大量的美酒，還羞辱他們（林前十一21~22、33）。他們將沒有資源、或沒有蔭庇的人視作二等公民，棄絕主所說教會當以「一體」守聖餐的教訓（林前十16~17）（Thiselton 2000:850；Barton 1995:83~84）。

4. 運動和娛樂。運動和娛樂是所有民族重要的休閒活動，聖經時代也不例外。古代運動健將常與軍事相連。以色列「大能的勇士」以速度（代上十二8）和力量（參孫）出名。舊約雖然沒有提到遊戲，考古學卻發現了一些；例如，有一種用木栓和板子玩的遊戲，有點類似紙牌〔米吉多（Megiddo）找到一個上面有五十八個洞的板〕。蘇美人（Sumer）玩的骰子遊戲，有人重新製造，並用這名字在商店販賣。

古代的競技遊戲和宗教節日有密切的關係。希臘的四大競技大會都是源自神明的節期——奧林匹克（Olympics）和尼米亞（Nemean）的大會是為宙斯／丟斯舉行的，皮提亞（Pythian）大會是為阿波羅而設，哥林多地峽（Isthmian）大會則屬海神波塞頓（Poseidon）

（隔兩年或四年舉行一次）。當時的猶太人反對這些賽會，由於源自異教，並且運動員都是全裸競賽。主前二〇〇年左右安提阿古四世（Antiochus IV）在耶路撒冷建築了一座體育場，甚至得到部分祭司的參與，卻在《馬加比貳書》四章17節遭受遣責。大希律亦曾資助這些賽會，受到敬虔猶太人的反對（Couslan 2000:141）。雖則如此，保羅卻是聖經作者中最是慣常使用運動意象的人。在哥林多前書九章24~27節，他將兩件事並列，以賽跑強調目標與獎賞（24~26節上），以拳擊強調防守，避免挨揍（26節下~27節上）。保羅要求嚴格的訓練，以贏得桂冠（25節），避免失敗（27節下）。此外希伯來書十二章1~13節亦使用競跑的意象形容基督徒生活。

5. 音樂與藝術。音樂與藝術是人類的傑作，表達出靈魂深處的感受。崇拜中為何音樂占很重的分量，理由很明顯。不過，這方面要追蹤卻很難，因為樂譜沒有流傳下來（事實上，音樂都是口授的，並沒有所謂的「樂譜」），所以我們只能從浮雕和抒情詩推測原來是怎樣的旋律。維納（E. Werner）提到，古代音樂可分四類：民間歡宴歌曲（創三十一27）、軍樂（士七18~20）、魔術咒語（異教）和敬拜音樂（1962:457~58）。我要加上第五種——工作或收割之歌（民二十一17；賽十六10）。笛子和角，早在半遊牧時期就有了，而在過紅海之後，米利暗之歌是以鈴鼓伴奏（出十五20）。撒母耳記上十章5節，先知樂隊中有瑟、鼓、笛、琴。在大衛的影響之下，一支龐大的樂隊與詩班建立起來（撒下六5、10），在以色列歷史中一直扮演重要的地位。

許多人稱以色列是「沒有藝術的國家」，因為出埃及記二十章4節（申五8）有一道禁令：「不可為自己雕刻偶像，不可作什麼形像，彷彿上天、下地和地底下、水中的百物」。不過，這是禁止偶像式的藝術，而真正的藝術發展，是以會幕和聖殿為中心。當然，聖殿的工作中，大半是外國的藝術家作成的（王上七13~14），但是其傳統屬以色列所有。雕刻的木板上包著金子；石榴、葡萄、葫蘆、百合花和棕櫚樹繡在簾幕上（注意，其中沒有動物）；至聖所內所雕的基路伯，

展示出他們對宗教藝術之愛，足以與四圍列國相匹。在新約時期，希律王以愛好藝術和建築成就出名；他不但修建聖殿，還蓋了許多希臘式的建築和雕像——體育場、戲院、競技場，和整個該撒利亞腓立比。希列學派（Hillel school）顯然容許這類建築和藝術，只要不作宗教用途就可以。迦瑪列本人帶一個戒指，上面刻著人頭，象徵這種容忍的態度。

6. 文化人類學。德西珥瓦證明了聖經觀念的文化基體，對於了解經文的背後，特別是古代世界對榮譽—恥辱、潔淨—污穢這一類對西方人如此陌生的看法，極之重要（2004:124~26）。地中海地區農村和城市生活、希臘—羅馬以及猶太世界對潔淨的要求、家庭習俗等等問題，都是了解某些經文實況的關鍵。德西珥瓦從榮譽—恥辱角度看希伯來書的著作（1995），很有亮光。

六、宗教習俗

宗教習俗控制著人們日常生活的每一方面。每一種活動都有宗教意味，現代人將宗教與俗世分開，古時卻完全不是這麼一回事。丹尼羅普斯（Henri Daniel-Rops）說：「由於執政者自視為宗教權威，世俗律法只是神律法的應用」（1962:341）。人民的衣著、休閒時間的安排、彼此的關係，甚至住屋的類型，都有屬靈的一面。許多經文要和當時的宗教狀況相連，才能了解。例如，追溯呂家谷（Lycus Valley）的猶太教和異教混合的情形，對研讀歌羅西書中的異端很有幫助。而我們需要明白口頭傳統與法利賽人教訓背後的宗旨，才能了解新約中耶穌和保羅為什麼會與他們衝突。

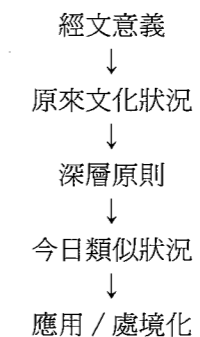
檢視禱告的習俗，便能看出這一點的價值。第一世紀中，猶太人一天禱告三次，早晚都複述「示瑪」（Shema，認信禱告，申六4、5~9，十一13~21；民十五37~41）。猶太人通常是站著禱告，只在最嚴肅的場合才跪下或全身仆倒。常見的景象為舉手大聲禱告（提前二8；直到第五世紀才出現合掌的方式）、雙眼望下（路十八13）。一般

人都披戴禱告圍巾（tallith），或頭戴經文匣（tefillin）。禱告（tefillah）包括一系列的儀式性祝福，第一世紀末編纂成「十八祝禱」（“Eighteen Benedictions”）。在儀式性禱文之後，個人便將自己的祈求帶到神面前。耶穌也這樣作（可一35早禱；可六46晚禱），但比一般人猶勝一籌，祂經常「天未亮的時候」（可一35）就開始禱告，有時還整夜禱告（路六12）。路加特別強調耶穌的禱告生活（參路五16，六12，九18、28）。耶穌以「阿爸」神學提升了從前對祈禱的教導，使人和神進入一種新的親密關係（參Jeremias 1967對Barr的反駁）。

七、總結

米寇森追隨尼達的看法（*Message and Mission*），注意到文化差異對溝通的影響（1963:170~72）。當某個「資源」提供「信息」給「收受者」時，就會產生溝通。神是終極的資源，祂透過聖經的作者（中介資源），在他們當日的文化中說話。接受信息的人，會從自己文化的角度加以解釋。因此，在現代文化結構中的收受者，任務就是要重新建立聖經作者傳話時的整個架構，並將信息轉換到今日。經文中假定的文化層面，能使詮釋者發掘字句背後的信息，就是當日的讀者能夠明瞭、現代讀者卻看不出的。將經文應用到目前的狀況之前，這是必須先進行的序曲（參圖5.2）。再者，過往四十多年來，背景分析幾

圖 5.2 從原來的經文到現在的應用



乎每一個方面的知識，都發生了爆炸性的進展。IVP的《新約背景辭典》(*Dictionary of New Testament Background*, 2000)、最近出版的辭典如《昂科爾聖經辭典》(*Anchor Bible Dictionary*, 1992)、IVP的多冊套書(新約四本、舊約出版了兩本，還會繼續出版，中譯本由校園出版，已出版《21世紀保羅書信辭典》，2009)，和最近出版的深入註釋書，都為大眾提供了隨手可得的資訊。

文化背景不單加深了我們對原來經文的了解，也成為一座橋樑，通往經文對現今狀況的義蘊(參本書第十七章)。經文會假定(或提到)一些風俗的存在，一經說明，能讓我們將背後的原則(原來經文運用的教義)和表層命令區分出來(分辨深層原則的處境化和當時的狀況)。然後，我們便可辨識出今日有哪些類似的狀況，而讓這些深層原則重新向我們說話。

背景資料的特定來源

一、舊約的暗引

舊約的暗引(allusions)的例子，比明引(quotes)多得多(參看第十四章：「新約中的舊約」)。但是許多講論新約對舊約運用的書，都只注重明引。穆爾(Douglas Moo)曾說，暗引用實際上更具強調作用，因為作者假定讀者知道這些事(1983:169)。這便意味，倘若要明白經文原來的意思，就必須找出這些暗引的來源，重新捕捉其義蘊。我要提出五個尋找和評估暗引的原則：

1. 用字與風格是否指向舊約的某段經文？這可能是刻意的暗引。不過，風格很難評估。有些地方用「閃語模式」(Semitism，希伯來或亞蘭文的風格，而非希臘風格)和七十士譯本模式(由七十士譯本——舊約的希臘文譯本——的影響而來)，但或許是不自覺的使用，而不是有意地反映舊約。倘若用字並不接近，就不應當勉強視為

暗引。但內容若是指向那一方面，則仍有「回響」的可能。

2. 考慮作者的特色。例如，彼得前書、希伯來書和啓示錄，含有很高比例的暗引。在這些書中，凡像暗引的，很可能就是。

3. 若從舊約背景來看上下文，是否講得通？如果與經文思路的發展不符，就不太可能是暗引。不過，上下文有此傾向，暗引或回響會使經文的意義增色不少。例如，馬可福音十章45節(太二十28)用到以賽亞書五十三章10、12節，便加增了雅巍僕人的含義，因他「擔當多人的罪」(賽五十三12)。有些學者(如Hooker 1959:140~47)認為：(1) 以賽亞書中沒有用到同樣的詞彙(「僕人」、「為」)(參看1.的原則)；(2) 福音書中極少暗引以賽亞書第五十三章，因此這裏是否為暗引，相當可疑(參看2.的原則)；(3) 贖罪的意象與上下文不相配(3.的原則)。然而，穆爾回應道，雖然用詞不完全相同，但是馬可福音十章45節的意思和以賽亞書第五十三章很接近，因此很可能是暗引(1983:122~27)。再者，福音書雖然沒有很多地方暗引以賽亞書第五十三章，卻有不少間接的反思(參Moo 1983:163~64的圖表)，這些很可能更有力。最後，卡森指出(1984d:432~33)，耶穌的教導中經常一開始就講門徒要向自己死(可十43~44)，並以耶穌的贖罪之死為榜樣(可十45)。總之，馬可福音十章45節有可能是使用以賽亞書第五十三章，成為一幅有力的圖解，教訓門徒應當如何作僕人。

4. 陶德主張，不論是暗引還是明引，通常在引文的背後假定了原初的舊約情境，重點不單在引用本身(1952:126~33)。這是很重要的一點。當然，真確的程度要看新約的上下文而定。例如，有些人認為，馬可福音十五章34節遭棄絕的呼喊(「我的神，我的神，為什麼離棄我?」)應當從整個詩篇來了解(詩二十二，參22~31節)，視之為信心的話語，信靠那位伸冤的神(參Trudinger 1974:235~38)。可是這便忽略了上下文的含義，因為出現在十字架上，而那裏棄絕的意味高漲。這裏強調的是悲傷；不過，整個詩篇仍可能為其大環境。這

句呼喊中或許預期了詩篇中的感恩，就是後來復活的喜樂。

5. 不要誇大或鑽牛角尖。舊約學者尤其容易將他們對舊約經文的詳細解析，讀入新約。但我們應當判斷（根據舊約和新約上下文的互動狀況，以及第二聖殿時代猶太文獻如何處理舊約），新約要強調的意義是哪一方面，以及新約作者對舊約經文的了解為何。例如，希伯來書二章12~13節將三段經文並列：詩篇二十二篇22節（12節）、以賽亞書八章17節下（13節上）、以賽亞書八章18節上（13節下）。乍看之下，這些舊約經文似乎彼此毫無關係且累贅，但是當我們探究它們在舊約上下文中的意義，並與希伯來書第二章的發展相較，便會發現，整段話很有意思。簡言之，這三句是在講重疊的主題——受苦中的得勝（12節）、審判中的信靠（13節上），和審判中的應許（13節下）。後兩段經文同時出現在同一段希伯來經文中，但是在本書信中卻分別處理。在神的審判中（賽八），餘民信靠祂（17節下），並成為祂的子民（18節上）。

二、以兩約之間文學為出處的間接引用

直接引用兩約之間文學的地方很少，但是兩約之間的時期所產生的觀念，對了解新約教義十分重要。在基督的時代，各個猶太黨派（法利賽人、撒都該人、愛色尼人）都是這段時期發展出來的，因此新約的習俗與文化可以在此找到先聲。此外，這段時期也產生了口授傳統，而對死人復活或浸禮等的教義，也根源於此。這段時期智慧文學和啓示文學勃興，成為登山寶訓、橄欖山講論，及約翰福音等的資源。由於次經和偽經與昆蘭文件類似，我將在下個段落中談到運用這類材料的原則。

三、昆蘭的平行材料

一九五〇年代初期，死海古卷的發現與發表之後不久，出現了一股理想化的狂熱，學者對昆蘭文獻如何影響新約，作出了倉促的判

斷。例如，視施洗約翰為愛色尼人，耶穌則是效法「公義的教師」（這一派的「創始人」），教會是與昆蘭社團類似的團體，約翰福音和希伯來書是愛色尼人的文獻，許多作風（如洗禮）和信念（如聖靈論、末世論）都被視為倚賴昆蘭的文獻。但是，後來經過反思，這些觀點都大遭修正（以上各點中，只有一些人仍然認為，希伯來書受昆蘭的影響很深）。賴桑將時下學者的觀點作了總結。他說，這兩種團體（昆蘭和基督徒）對歷史的觀點差異很大，但在宗教觀點上相當類似（1972:247~54）。在歷史上，他們興起的時期不同，昆蘭團體無法肯定或否定新約的資料。他們是各自獨立的運動，各有各的發展，而昆蘭團體不可能成為基督徒概念的先驅。不過，昆蘭團體與基督教都屬猶太教的分支，在末世論上有共同的期待，因此在猶太教和基督教的觀念方面，昆蘭提供了很有價值的相似點。如懷斯（Michael Wise）所言（2000:264），死海古卷代表的，是一個與基督教有很多平行之處的猶太教末世運動，其公義的教師（可見於「教師詩歌」“Teacher Hymns”）亦自視比先知更勝一籌，藉神的啓示提供妥拉的終極形式，並宣告國度即將降臨。在運用昆蘭（以及兩約之間）文獻的背景時，要訣是方法要正確：

1. 使用良好的譯本。鮑羅斯（Millar Burrows）的譯本非常出色，可惜沒有分節。法密斯（Geza Vermes）和杜彭—索瑪（Dupont-Sommer）兩個都是好譯本，但就單冊的譯本而言，懷斯、阿伯格（Abegg）、庫克（Stephen L. Cook）合作的譯本（1996）最佳，並且包括新近發表的資料。良好的譯本可以使詮釋者不致誤解，以致錯用經文。當然，能用希伯來原文更好，可是並非人人能做到。

2. 字義研究。字義研究方面，可以用肯恩（K. G. Kuhn 1960）的彙編和其補遺（*Revue de Qumran* 4, 1963:163~234），以及希夫曼（L. H. Schiffman）和范德坎（J. C. VanderKam）合著的百科全書（2000）。這對追蹤愛色尼文獻中的觀念很重要。

3. 平行。在指認類似經文之前，要先研究昆蘭或兩約之間經文

的神學含義究竟為何，然後才能將它應用在新約經文。在這方面，第二手資料很有幫助，而深入探討兩約之間的書，現在愈來愈多（如 *Anchor Bible series*）。因為學者的意見常有差異，所以參考資料要看一本以上。最好的辦法，是將類似經文列下，自己找出意義，然後再應用於新約。

4. 兩約之間的經文。在用兩約之間的經文解釋新約經文之前，要很有把握前者的確為平行經文，而不只是似乎平行。要訣是注意：兩段經文個別的上下文含義是否互相重疊。此外，還需將重疊的程度與其他可能的平行經文比較，判斷那些最接近新約經文。然後才能稱該兩約之間的經文為有效的平行經文。

四、拉比的平行材料

最大的問題是他勒目傳統的日期。由於拉比在保存材料上非常謹慎，這個問題還不算太嚴重，但是至於哪些材料符合公元七十年之前的情形，則還有許多辯論。聖殿於公元七十年被羅馬人毀掉之後，猶太教不得不重新定義其崇拜與儀式的本質。因為情況再不可能與從前相同，後期他勒目所記的許多習俗，乃是出於公元七十年以後的猶太教。米示拿（Mishnah）共六十二篇，是口授傳統的集成，分為六個主要題目——農務（來自妥拉）、神聖時節（安息日和節期）、婚姻和家庭生活、政府和衝突、聖殿、潔淨的律法——大約在主後二〇〇年編纂。其他的拉比著作——陀瑟他（Tosefta）、各個米大示（the midrashim）、兩部他勒目（Talmud）——則在主後三〇〇至一〇〇〇年之間寫成。因此很多學者（如：Jacob Neusner, Joseph Fitzmyer）都相信耶穌時代的法利賽人和後世的猶太教，幾乎沒有連貫之處。然而存這種極度懷疑的態度，卻似乎沒有什麼理由。很多學者，如桑德斯（E. P. Sanders），都相信開放性的批判，是較佳的回應（參看 Maccoby 1999:898~99）。

朗格內克（Richard Longenecker）列出他勒目傳統中相關的四條

線：(1) 拉比撒凱（Rabbi Johanan ben Zakkai）所認為非常古老的習俗與規定，前面有「我們的拉比教導」等類的話；(2) 公元七十年之前的拉比教導的內容，或源於該時期的內容（如 *Pirke Aboth 1~2*）；(3) 並不是回應宗教上的反對（主要是基督教），或政治上的迫害，和不出於後期辯論或處境的經文；(4) 古代的儀式、認信，和祈禱，如「示瑪」或十八祝禱（1975:75）。

不過，許多人對這個分析仍不滿意。紐斯納（Jacob Neusner）主張，我們不能假定他勒目的日期是正確的，甚至連那些自稱是早期所寫的也要存疑（1983:105）。紐斯納提倡將形式批判的技巧用在拉比材料中。¹我同意桑德斯（1977:60~61）的三項提醒，並且加上第四項：

1. 我們不能假定拉比的討論自動接續法利賽人的觀點。雖然大部分學者認為這兩個團體有連續性，但是大家都同意，並不能假定個別的拉比引言就可以代表法利賽人的看法。這正是司特拉克—比勒貝克（Herman Strack and Paul Billerbeck 1961~65）之鉅著的毛病，他們將第三、四世紀的拉比引言與新約經文並列，卻沒有探究這些是否真正可以反映第一世紀法利賽人的觀點。

2. 我們不能假定早期資料一定真確；雖自稱是該時期所寫，但不一定是。其中許多言論可能經過古代拉比的編輯或重寫。不過，我相信我們可以比桑德斯樂觀一些。正像耶穌的講論一樣，拉比引言的收集，可信度也比許多學者所許可的要高。需要提出證明的，是那些懷疑者，他們必須提出證據，來證實這些文件的可信度有問題。

3. 我們不能假定拉比材料的觀點是統一的。其中有差異性，而且折衷性頗強。事實上，許多部分為拉比的對話，列出一個問題的兩種觀點。共同的宗教模式使其成為一個整體，但是在個別事件上，觀點並不一致。例如，有些著名的引言顯示，猶太教有歧視女性的傾向（如「寧可讓律法的話給燒掉，也不願交給女人」[y. *Soṭa* 19a]）。有人常以這類話來代表猶太教的整體立場；但這只是其中部分人士的看

法。婦女的權利經常被高舉（離婚是丈夫的特權，可是婦女卻有權向法院請願，勉強他與她離婚），有時婦女甚至可居領導地位（參 Stagg and Stagg 1978:51~53）。

4. 我們應當思想一種可能性，即新約和拉比都同樣參照某個猶太傳統。法密斯提出這種可能性，以解決一個問題，就是一段經文背後似乎為某個猶太資料，而我們無法證實該資料是公元七十年之前所寫（1982:373）。他傾向於視新約為第一世紀猶太信仰的有效見證，因此在研究時，視新約為從「他爾根」（舊約亞蘭文註譯）到「米大示」（Midrash，猶太人的舊約註釋）這一直線發展中的一部分。從這個觀點來看，拉比（和他爾根）的材料就有新的關聯性。我們仍然要小心，不要忽略歷史層面（以上三點），而予誤用。不過，若將這點當作一種可能性，確實很有幫助。

五、希臘的平行材料

過去「宗教歷史學派」（History of Religions schools）對希臘背景嚴重誤用，導致有些人否定希臘觀點對新約的影響，而認為猶太觀念才是新約研究的正確背景。不過，自從韓格爾（1980:110~26）出書之後，學者都承認，希臘觀念在馬加比時代已經滲透了猶太教，直延續到基督教時期。在普世宣教的情勢之下，這種影響日漸增加；因此我們研究新約的時候，不但要考慮猶太人的平行材料，也要顧及希臘人的材料。亞力山大（T. D. Alexander）提出四個考慮以希臘—羅馬文獻為背景的理由：(1) 聖經史是『「真實歷史」的一部分』，在福音書和使徒行傳亦然，事件發生在希臘化猶太教的背景中。(2) 聖經本身是『「真文學」的一部分』，例如聖經中的書信都是按照希臘—羅馬信牘的格式。(3) 書卷的作者和讀者同都住在「真社會世界」，（如：路加和保羅）討論的都是第一世紀的社會問題。(4) 聖經中的人物「面對真實的政治窘境」（如：耶穌面對彼拉多，保羅面對非斯都）（1995:109~13）。新約中所有的事件，明顯都發生在羅馬世界，因此

研究如果沒有顧慮到初期基督徒面對的政治、社會、宗教壓力，就不能算完全。

第二章曾提過，用希臘材料時應當留意一些事，我在這裏要重新提醒；我也要提一下後面總結中將列出的解釋原則。希臘背景對了解寫給外邦教會的書信，以及一些習俗——如，哥林多前書十一章2~16節或提摩太前書二章9~15節，希臘羅馬對婦女的態度——會極有幫助。在宣教旅程的細節上，如術士西門（徒八）與被鬼附之使女（徒十六）所用的邪術，希臘背景也有助澄清。奧恩（David Aune）提供了一個希臘背景極佳的例子（1983:5~26），相當有說服力；他指出啓示錄第四至五章的寶座景象，是以羅馬宮廷慶典為意象。這很符合全書反對皇帝崇拜的強調，而今日講到教會與政治問題時，也正可以用它作例子。（若需尋找材料的極佳資料概覽，可參看 Alexander 1995:114~18；Stanton 1999:464~73。）

六、總結

我在第三章已經提到其他平行材料（斐羅、約瑟夫、他爾根），所以在此不再多言，只想談談一般性的準則，作為這一段的總結。(1) 我們必須確認，證據與經文乃是出於同一段時期；不同時期之資料的誤用（如將第三世紀諾斯底派的作風，讀入第一世紀基督徒的觀念中），在過去造成了不少錯誤的理論。(2) 我們必須確定證據的可靠性；常有人隨隨便便地使用他勒目材料作為新約事件的背景，如耶穌的受審，卻沒有先肯定它們的確屬於第一世紀的猶太教。(3) 在收集證據的時候，絕不能有所篩選；如果我們的搜尋不夠廣泛，就會錯失真正的平行材料，如談到奴隸的經文，希臘羅馬的習俗，以及猶太人的作風都需考慮。(4) 不單要處理當時的狀況，還要顧及背後的歷史發展；導致事件的因素，常與該種狀態同樣重要。例如，若要了解耶穌與猶太教的衝突，許多時候必須先明白猶太教口授傳統的發展。(5) 要記得，聖經的記載也提供了歷史資料。學者經常忽略了經文本

身，假定所有資料都來自外在資源。其實常無此必要，因為或是在經文當中，或是在平行經文中，已經可以找到說明了。

以社會學作為解經工具

採用現代社會學方法，來深入探究社會與習俗對聖經經文的影響，已經成為流行趨勢。造成這現象的部分原因，是感到歷史批判法製造出一種真空，讓人無法實際了解聖經。許多人聲稱，過去四十年的努力已經「破產」，結果為「教會對聖經—神學的研究似乎陷入停頓」(Edwards 1983:431)。畢斯德(T. F. Best)說，形式(和編輯)批判，即使強調經文的「生活背景」，也未能描寫出文學與神學層面背後之歷史或社會情境；「就連保羅，在他的書信裏顯得那樣栩栩如生，也被冷酷地貶抑為推廣理想的人」(1983:182)。眾人的期望，不單是重塑經文的思想，也要將該思想所在的世界呈現出來。

社會學是研究社會形成過程中，人的關係和社會的變遷。迦葛(John Gager)曾說，大部分人會將「社會描述」和「社會學的解釋」作區分(1982:259)。²前者是處理經文的「如何」，試圖發掘其背景，幫助我們辨認一段話背後的社會因素、律法等。例如，在哥林多前書十一章2~16節蒙頭問題的背後，我們可以研究第一世紀相關的風俗為何(參 Thiselton 2000:828~33)。李其特(Philip Richter)列出三種描述性的研究(1984:78~81)。最常用的是研究以色列或教會發展的社會環境，如耶利米亞(Joiachim Jeremias)的鉅著(1967)，描述第一世紀耶路撒冷的經濟、社會和種族背景。從其遷移和遭遇的角度，說明一個團體的社會歷史也同樣重要，如奧西克(Carolyn Osiek)和巴珥奇(David Balch)討論家庭對初期教會發展之中心性的著作(1997)，就是一例。最後，分析式的研究，追蹤一個階級或派別的社會歷史發展，如針對早期基督徒社會階層的辯論，究竟他們滲入社會是自上到下(有錢人，如E. A. Judge和Abraham Malherbe)，

還是自下到上(貧窮人，如Gager和Theissen)。

社會學的解釋是研究經文背後的「為何」，並運用現代的社會學理論，不單了解經文的意義，還要重塑導致經文之寫作的社會動力。社會學研究大半採用當代流行的社會學理論，來解釋猶太人或基督教的歷史。例如，高華德(Norman Gottwald)運用「農民革命」模式，一部分可能是參考韋伯(Max Weber)，但主要是根據馬克思(Karl Marx)；他主張，迦南的征服不是透過外來的侵略，正好相反，是迦南內部低階層因不滿而起的反叛(1979)。迦葛的研究(1975)首先描述初期教會為千禧年運動，將它與美拉尼西亞人(Melanesian)的貨物崇拜(cargo cult)相比。迦葛又用「認知不協調」(cognitive dissonance)的理論(L. Festinger提出)來解釋，基督教這個千禧年運動如何能保留下來。根據這個理論，教會的先知期待雖然失敗，本身卻作了調整，重新改變其末世論，又發動全球大使命。以上這兩個例子乃是將各種理論和人類學的模式，應用到聖經歷史中，以判斷「究竟所發生的是什麼事」。

現代社會學分析運動(可參看Horrell所著的極佳簡史1999:4~12)的前身，出於芝加哥大學學派，尤其是馬太斯(Shailer Matthews, *The Social Teachings of Jesus*, 1897)和蓋斯(Shirley Jackson Case, *The Social Origins of Christianity*, 1923)所著的書。

山內解釋說(1984:176)，「社會學之父」是孔德(Auguste Comte, 1798~1857)，他開創了社會發展從簡單到複雜的「科學」研究。史賓塞(Herbert Spencer, 1820~1903)將達爾文(Darwin)的進化論應用到社會的改變上，馬克思(1818~1883)把黑格爾(Hegel)的辯證理論和費爾巴哈(F Feuerbach)的「唯物論」結合起來，以經濟作為社會變革的主要原因。韋伯(1864~1920)引進了現代時期；他的理論為：社會發展的釀造素材，不是經濟，而是價值體系。韋伯對以色列的研究(1952)，建立的理論是：聖約的觀念使以色列結合為一，而士師時代的英雄將它塑成凝聚力。第二個重要人物為涂爾幹

(Émile Durkheim, 1858~1917)，他首先提出社會有如一個有機體，其中含有許多相關的部分。這種功能性的觀點，對社會學的研究方法影響深遠。近幾十年來，這種功能性的角度非常有影響力，尤其在聖經研究方面。

馬里拿 (Bruce Malina) 講到三種主要的模式 (1982:233~37)。「架構—功能模式」認為，社會是由可預期的互動模式 (架構) 組成，而由共同的目的或關注 (功能) 來主控。形式批判是將以色列或教會中各種傳統分開來看，但功能主義的觀點則認為兩者都是完整的整體，並要判斷是哪些重大因素造成這些運動。正如文學批判中提過的，這種承認聖經為一體的趨勢，是對過度濫用歷史批判的修正。第二種是「衝突模式」，對大架構中各種團體的爭議和政治權力從事研究。這種方法的任務，是追蹤這些力量對社會造成的改變。最後，「象徵模式」是從深層的價值體系來研究社會，即在社會架構中，人、事、物有何意義。一個社會共同的渴望與期待決定了它的架構。

例如，對教會而言，第一種方式將研究組成的各部分 (使徒、長老、地方教會、個別的男女)，與基督徒圈內的關係，及與教會周圍較大的猶太和希臘—羅馬社會之間的關係。衝突模式關注教會內的張力 (猶太人和希臘人、傳統和錯誤的教導等)，以及與大環境之間的張力 (基督徒與猶太人和希臘人)，並運用這些來了解教會的發展。象徵模式研究特定的象徵，如權力或權柄 (Holmberg 1978)，或儀式的潔淨 (Malina 1981)，作為了解早期教會之鑰。

社會學進路的問題

許多人批判這一新研究學派的價值。何倫伯 (Bengt Holmberg) 書中下了一個十分得當的篇章標題：「找到身體——失去靈魂？」(1990)，來討論這問題。提德鮑爾 (Derek Tidball 1984:106) 將運用社會科學形容為「追求鱷魚」，這是借用邱吉爾 (Winston Churchill)

對與東歐共黨集團建交的描述，說：「牠打開口時，你看不出牠是嘗試微笑還是預備將你吃掉！」我在下面略略總結一下社會學研究的難處：

一、模式的誤用

用現代理論來研判歷史情境，常常不先問：這些現代模式是否真的適用於古代的資料。德西珥瓦稱之為「時代錯誤」的危險 (2004:127)。從前的「耶穌生平」學派將祂重塑成當時流行的自由派教師模樣。許多社會學研究者，對以色列或教會也採用同樣的方法。例如，迦葛就被非難，說他漠視早期教會與他千禧年模式不調和的層面。在學術圈子裏，這種問題很常見，而倡導這方法的人也不例外。學者常想好一種模式，要套用在資料上，而只挑選合乎這個模式的團體，然後再從以色列或教會中摘取一些合乎這理論的層面。他們刻意刪除外在模式和聖經資料之中不相符的部分。畢斯德稱之為「個人偏見的問題」，他呼籲「想要採用」其他模式來展現聖經理論的人，要「全盤檢討」(1983:189)。

許多時候，社會學是證明一種學說的理論性工具，而不是用來研究一個運動的工具。對高華德 (1979) 最常見的批判，是他將解放理論強加於資料之上。他的理論為，以色列對迦南人的「社會—經濟革命」，主要是為爭取平等，而不是一神信仰的問題。雅巍是革命的標記，而不是原因。所以，迦南的征服，核心乃是社會與經濟，並非宗教。隆恩 (Burke Long) 指出：「現代分析的模式，將征服迦南說成一個古代的社會革命，而宗教只是其中一部分。聖經神學似乎成了一種解放社會神學」(1982:255)。山內的評析更負面：「高華德雖然學識淵博，卻將他的理念偏見讀入舊約，因他將聖經和考古學的資料丟在一邊，只憑想像來重塑。」(1984:183)。鑑於這個問題，賀雷珥 (David Horrell) (1999:22~24) 提出「批判思想體系」的需要，即揭發試圖將今日理論讀進古代文獻的計策和意圖。

二、修正主義

批判學者時常會有一種先存的觀念，就是聖經記載的歷史是錯的，需要修正。這並不是社會學方法的問題，因為這類方法的本質，傾向於認真看待聖經資料，好過先前的學派。然而，其中不少人是採用歷史批判法的結果，並假定這些結論是有效的。高華德便是如此。提依森談到社會學研究中歷史的問題（1982:175~79）。歷史學家「完全倚賴那些偶然倖存的資源」（p. 175），但這些文件沒有一樣是為要作為社會志而寫作的。太多時候，神學主張被視為社會聲明。以假說為可靠，這類問題層出不窮。建立在模糊證據上的學說，還能怎樣測試呢？我的回答是：要認真看待聖經，視經文為詳實的歷史資料。

三、一般化的傾向

「架構—功能模式」的問題為：以社會橫截面為中心，而個人的貢獻則毫無地位可言。提依森將耶穌和使徒放在一起，稱他們為「充滿魅力的流浪領袖」，卻幾乎不談他們之間有何差異（1978）。耶穌和保羅的創意天分，被塑造他們貢獻的社會力量取代。這一點也不合理，因為真正的天才（伽利略、莎士比亞、牛頓、愛因斯坦）都超越他們置身的社會。由於未能將個人的貢獻列入考慮，又誇大社會壓力的地位，結果往往是扭曲的。畢斯德譴責「社會學理論將資料規則化，以迎合解釋理論的傾向」，因為在教會中「其實社會結構差異非常大」（1983:192）。我們不應將合一性強加在差異性上。

四、資料的貧乏

現代社會學常沒有長時間廣泛收集資料，就驟下結論。比較起來，聖經的資料相當缺乏，而我們所有的，也不是社會學的術語。把神學聲明解讀成社會學證據是錯的，若想這樣做，要非常謹慎。例如，伊利奧特必須辯稱，「客旅」和「寄居者」（彼前一1、17，二11）

是術語，指無依無靠的人，而非神學上的隱喻，不是指基督徒是世上的「寄居者」（1981:24~48）。我認為他在解經上是不正確的，他的著作在社會學上雖有深度，卻在這個重要關鍵上落了空。

馬里拿回應道，現代研究的任務是預測性的，因此需要廣大的資料庫（1982:238）。將社會學使用在聖經上，既然「是以有效的緣由（重塑過去的情形）為取向」，所需要的證據就不用這麼多。然而，這種說法有爭議，因為現代社會學不單具預測性，也具描述性。斯克羅格斯（Robin Scroggs）說，「研究者必須非常小心、嚴謹，注意防備過度熱情」（1983:340）。德西珥瓦補充說，資料的本質和數量都成問題，因為社會學家必須倚靠「活的標本」來驗證他們的理論，因此必須極度小心（2004:126~27）。

五、改變體系範疇的傾向

社會學家聲稱，這是一門客觀或價值中立的學科，但這只是表象而已。山內指出，布格（Peter Berger）特別強調這一方面（1984:181, 189~90）。可是像社會學這樣一種經驗系統，天生就會將宗教現象放在人類範疇中的尾端。以色列和教會的屬靈經驗，被解讀為內在因素（如社會）的產品，而非出於外在（如超自然）的影響。布格本人曾說（*The Sacred Canopy*, p. 180）：「社會學理論，就其自身的哲學而言，必須視宗教為人類的投射。」

六、簡化主義

伊利奧特說：「用社會科學來解經，會將一切——特別是神學信仰——都以涂爾幹的模式，簡化為社會現象」（1963:88）。將所有層面都根據社會因素來解釋，其核心就是簡化主義。當然，許多人辯稱，現代方法已經超越了這種障礙。馬里拿（1982:237）聲明，用模式解釋資料，並不是簡化主義，可是他並沒有講清楚，以色列和教會的層面如此廣闊，如何才能顧及資料是否真正符合的問題，避免用概括性

的模式涵蓋。比較複雜的模式，的確更可以避免這類錯誤。然而，在這一點上很容易犯錯。例如，艾德華滋（O. C. Edwards, 1983:444）批評伊利奧特（1981），因為他假定所有小亞細亞的居民都可以算為有居留權的外國人，或小亞細亞主要是鄉村地帶。伊利奧特過分簡化證據，而誇大了自己的說法。彼得前書背後的情形相當複雜，若從一般性的觀察而言，伊利奧特提供的資料相當有用；然而，從廣面來看，他卻無法證明自己的假說。提依森在研究哥林多時（1982）儘量避免簡化主義，但在研究門徒時（1978）卻仍落入這個陷阱。提依森高舉「流動領袖」宣教士這個等級，將教會中固定的領袖（如腓利、提摩太、提多）貶到次要或從屬的地位；這完全是人為的區分。李其特說：「提依森只是將相關資料排列在一起，沒有再進一步分析。他並未提出任何模式，針對資料作出令人滿意的解釋」（1984:80）。

七、理論的混亂

社會學的理论多如牛毛，良莠不齊，但是使用者常未看出，因此在應用到聖經資料上時會產生困難。山內指出，整個社會學界都有這種現象（1984:179~80）。他引用 G. S. 鍾斯（Gareth Steadman Jones）的話：

社會學的對象特性模糊而善變，定義不穩定，知識大半都無法累積，傾向於輕易接納理論潮流，一些「定律」相當平庸。由此可見，社會學理論基礎尚有爭議，並不穩定。
（*British Journal of Sociology* 27 [1976]: 300）

這種資料與理論或模式之間缺乏關聯，正是處理聖經資料時會出現的問題。處理者會犯抽象謬誤，就是嘗試將古代活潑的情景，放進現代抽象的觀念中，使得原初狀況的生命與氣息都被抽離。賀雷珥（1999:14~15）就是這樣批評馬里拿。因馬里拿將現代地中海的範疇讀進古代的環境中。斯克羅格斯建議用兩種方法來克服這種傾向：

(1) 徹底了解這些方法，清楚知道可以應用在資料上的程度；(2) 在解析古代狀況時，要對先存的理論保持警覺（1983:339）。我還要加上第三點：讓資料主導，若有必要，則改變模式。

八、決定主義

社會科學是研究人的行為，所以就定義而言，神的作為之可能性幾乎已經排除在外（參 Holmberg 1990:145~46）。德西珥瓦說：「模式不再是啟發性的工具，反而成為『普羅克拉斯塔斯的床』（Procrustean beds；譯按：相當於中文「削足適履」的工具），經文被迫躺到這床上，製作成與它相符」（2004:127）。當然，把社會學用於聖經的人很清楚這種傾向，也儘量小心，不但注意現象界，也為本體界留下空間。然而，因為這學科的任務就是找出經文背後的社會因素，神的成分仍常遭忽略。例如，從靈恩領袖的角度來研究保羅時，社會現象受到重視，而聖經所強調的神的任命，則經常似乎被社會團體的需要取代（參 Holmberg）。再者，社會完全控制了所有的人類行為，因為每一宗事件都由社會因素解釋。這種過分強調社會影響的作法，是決定主義；因為聖經將一些事歸於神，他們卻以社會取代。

評估與方法論

對社會學研究的潛力，我也傾向洛德（C. S. Rodd）一樣悲觀；他說：

在我看來，證據的本質和文化的差異所產生的困難極大，這是倡導以社會學解釋聖經中的社會之人士所未能逆料的；雖然他們在作品中加插了很多限定條件……我仍然要說，想將社會學理論應用到聖經文獻上，不可能有什麼成果。
（1981:103~4）

洛德只從啓發的角度談這些理論，建議有些方向可作進一步的研究。理論家必須嚴格控制自己的結論，要注意，一般化的理論絕對不足以處理歷史的各樣事件。既然該社會不能復現，研究者無法「測試」自己的結論，所以一切的結果最多只能視為具試驗性質。

以上列舉的問題的確很難克服。不過，我們必須承認一項事實，這個學科在聖經方面的應用仍在發展階段。將社會學用於聖經，必須配合釋經學「範疇」的研究法，亦即，將所有工具結合成一個整體來運用。直到今日，倡導社會學研究法的人，都只以它本身為目的，結果便是誇大其辭、混亂問題。我必須承認，在我看來，「社會描述」比較重要，因為「社會學研究」（兩者的區分參前文）或會太過簡化，而結果太過狂妄。然而，如果產生的模式被視為接近的狀況，而非確定的真理，後者的確具啓發作用。整體而言，背景分析是更深入了解聖經的重要工具，釋經者若沒有了它，研究進路注定流於平面。

所以，在背景研究方面，我要建議以下幾點釋經指南，先看特定狀況（社會背景），再看一般原則（社會學模式）。這可以作為本章的結論，因為社會學方法是被放在整個背景研究的大環境中來看。這是社會學進路惟一可以發揮效果的途徑，也就是：將它放在一個更大的範疇中，與其他的解經工具並列，成為判斷經文意義的方法之一。

1. 確定已經循文法—語意—句法的途徑，詳細研究過經文本身。仔細解經的結果，可以作為主控因素，來判斷哪些是合適的平行背景，可以加深經文的意義。例如，我必須先研究加拉太書或哥林多前書第一至三章中保羅的用語和觀念，然後才能斷定，它們應當與猶太背景平行，還是與希臘背景平行。

2. 收集資料務求全面。有時經文本身會暗示背景材料，如直接或間接引用舊約。這時候我們就不需要再作廣泛的收集。此外，故事本身若是建立在猶太人的習俗之上，如在福音書中，這種資源也很容易決定。然而，許多經文都不明確。創世記的背景很難判斷是出了名的，而許多時候，學者想找平行的資料，卻遍尋無著。例如，創世

記十五章7~21節走在劈開牲畜中間的儀式，可能的意義有幾種（參Hasel 1981b:61~78）。可能代表奧祕的連合、生命的轉換、自我咒詛，或自我的義務，或（Hasel的看法）約的應許。在這件事上，馬里書信（Mari letters）、亞述條約（Assyrian treaties）和藩屬的典禮（vassal ceremonies），其中類似的行為全都指向立約方面。證據既如此集中，就成為這種典禮的重要指標。保羅書信大半都曾借用猶太和希臘來源。詮釋者必須發現所有可能性，才能對經文作出最合宜的研究。

3. 研究聖經內外文獻的上下文，看最接近的是什麼。我們要找到真正的平行，而非可能的平行，惟有查遍所有的可能性，才能決定哪一個最好。與聖經重疊部分最多的，就是最可能的平行資料。在社會習俗上若是如此，在社會學研究上就更該如此，因為所套用的是來自現代理論的模式。韋爾森（Robert Wilson）提出六項準則：(1) 要對使用的方法和其限度非常熟悉；(2) 集中參照資深之社會科學家的研究成果；(3) 先在現代情境中徹底了解這些理論，然後才應用到古代的情境中；(4) 廣泛調查與所研究的現象平行的社會；(5) 小心研究資料的詮釋架構（interpretive schemata），除非真正有幫助，否則就當避免；(6) 要由經文本身提供主控因素，所有的假說都要經過聖經資料的測試。（1984:28~29）

4. 不要隨便將非聖經的平行資料讀進經文，除非經文的資料許可。換言之，不要勉強資料配合理論，而要修改理論，以配合資料。最重要的是，只有背景資料真能進一步澄清之處，才需要重新探討。不要誇大社會學層面的重要性，以致損及個人或屬靈的層面。要記住，經文必須掌控背景，不可以倒過來！

5. 將各式各樣可能的理論，放在經文面前，讓經文來選擇最合適的是哪一項。社會學家也和聖經神學家一樣，常會採用先存的角度，先選好一種模式，然後勉強證據來配合理論，而忽略所有不符合他想法的資料。在一段經文中，猶太人和希臘人的背景沒有理由不能相

合；認知的不協調、衝突，和架構－功能模式，也沒有理由不能解釋教會發展的不同方面。在現代社會中，社會學家是由下往上，從某個群體的實際社會狀況，尋到一種模式，而這種模式的建立，是要配合資料，並不勉強資料。同樣，運用社會科學更深了解聖經時，也是如此。

6. 首要的是經文，不是背景材料。我們必須記住，「歷史－文化」的解析是經文的輔助，本身不是目的。所以，在運用經文背後的「事件」時，只能用到一個地步，增進對經文信息的了解。太多的背景研究，後來會取代經文，不是作為輔助，增進我們對經文的了解。有些經文，如神學或信條的題材，就不太需要這類資料。另外一些經文，諸如歷史故事，則能得到很大的益處；不過，即使在這些經文中，使用文化資料時還是要小心，只能用到經文容許的程度為止。

7. 從經文轉到講章時，背景資料的價值就更大。將聽眾帶入經文背後當初的景況中，就是幫助他們親身體驗經文的世界，看出經文怎樣對當時的人說話。同時，我們也幫助聽眾發掘自己生命中和經文平行的情景，並將經文背後的原則，運用到他們現在的處境中。

Part 2 文體分析



第一至五章列舉的釋經學原則，現在要應用到特定文體（genres，或文學類型）中。這可以在幾種層面發揮作用：在大的文學單元（如啓示錄為「啓示」文學）、在較小的段落（如路十五為大卷福音書的一連串比喻），也在單獨的言論（如徒一9~11是有關耶穌的「啓示性」意象）。我將採用威勒克（Rene Wellek）和沃倫（Austin Warren）對文體的經典定義：「我們認為，文體應被視為文學作品的分類，在理論上是根據兩方面，一為外表形式（特定的韻律或結構），一為內在形式（態度、語氣、目的——更淺白地說，即主題與受眾）」（1956:219）。以下在思想如何辨別一段經文的文體時，我會再補充說明。

現今對文體的辯論為：文體是否能作為分類的方法。許多人爭論道，文體的類別代代不同，要看文學的風潮如何，而每一種經文使用文體形式時，又有所不同。所以，他們的結論為：無法定出特定文體分類的標準。然而，我在另一本書中辯明，這些看法還不能成為定論（Osborne 1983:1~27）。在這裏，我主要的目標是使讀者注意到古代文體的特色，作為解釋聖經的要訣。現代分類若強加在聖經的架構上（如以現代的傳記或小說方式來了解福音書），會造成錯誤，甚至對真正的了解有害無益。不過若應用古代的特色（以及近代技巧的補充、揭示歷史角度的方法），則是釋經學的必要技巧。

此外，有關文體的「混合」，以及同屬某一文體之經文彼此的差異，並不能影響文體的分類功能。我們可以區分出「差異」，甚至將其分類（如先知書內的智慧文學部分），這項事實已經假定了大範圍的合一。小說中的確有情節、角色、高潮等。詩體會用韻律、節奏、對稱、平行等等。有些小說在特定的表達上非常不一樣（如法國的「新小說」），有些詩體採用節奏，而另一些則強調自由形式〔艾略特（T. S. Eliot）所著《荒原》（*The Waste Land*）〕。然而，這只是在大架構之內的差異。但以理書是先知書的大架構中含有啓示文學的段落；福音書運用了故事、比喻、箴言、教導，和啓示文學，但整體而言仍

有福音書的功能。我們可以在大範圍內察覺到小文體，這種可能性便足以支持用文體將經文分類的可能，甚至可以顯明其重要性。朗文（Tremper Longman）說得很對：

雖然我們承認許多作品各有特色，但是形式與內容的類似，是無可否認的事實。經文之間的雷同，足以作為分類研究的理由，因為古代文學不像今天一樣，那麼看重文學的創新。（1983a:3~4）

文體成為經文與讀者之間很有價值的連繫。在解釋過程中不能忽略讀者。每位詮釋者研讀一段經文時，都帶有一些期待，其中一部分原因，是基於他／她對文體的了解。如果一位讀者期待福音書所寫的是小說而非歷史（如視路加福音中拉撒路和財主的故事為比喻，不是實際發生的事），解釋起來會截然不同。赫爾胥講「文體本質」（intrinsic genre），是指每段經文都屬於一大組文體相近的經文（1967:69~71）。讀者在研究某段經文時，若能分辨該經文所屬的文體，縮減各種可能性，就可以更清楚界定自己的期待。這個過程必須反覆嘗試，而經文可以促使讀者逐漸作出修正。這個進程從初步的鑑定和分類，到細讀、詮譯，最後將其義蘊應用出來，事實上是個「螺旋」。詮釋者將可能的的外在文體分類（從外面加到經文之上）應用到經文上，最後終能判斷其本質和原初的文體，於是便能運用正確的「規則」來了解這段經文。對研究古代經文的人而言，這種過程不可能自然而然發生。現代讀者需要幫助，以了解這些古代文體的作用為何，這正是第二部這幾章的目的。

但是我們仍舊要問，一卷書或一段經文的文體究竟如何確定。¹威勒克和沃倫的定義已經指出，有外在與內在的兩種考慮。外在方面是關乎整個結構模式、形式（韻律、節奏、敘事）、風格、相互關係，和內容。內在因素包括連貫的結構佈局、情節、敘述語態、背景和語言。對於有相同特色的作品，要再作共時性（在同一段時期

內)和歷時性(形式的發展)的研究。等到我們了解歷史模式之後,才能避免一種常犯的錯誤,就是從不正確的時期牽扯平行關係(參本書第五章)。例如,我們不致落入布特曼的錯誤,他用曼底安派(Mandaean)的文學來解釋約翰;如果他發現,這一支諾斯底派的文學來自相當晚的時期,就會知道它根本不與約翰的作品平行。有些作品同在一類中,但這並不足以證明它們是平行的,必須來自同樣的時代才算。

文體分析可以用在聖經的大單元(整卷),也可用在小單元。前面曾提過,詩體固然出現在詩篇,但是在智慧文學和先知文學,它也是一種次文體。新約也相同。啓示文學不僅是啓示錄的文體,也是彼得後書、猶大書,和帖撒羅尼迦後書的主要部分,亦是符類福音、帖撒羅尼迦前書、哥林多書信的次要部分。比喻只是一種次文體,但是對耶穌的教訓很重要,必須分別處理。L. 哈特曼(Lars Hartman)說,文體代表某種文學成規,是讀者和作者都熟悉的;作者接受它,或多或少忠於它,按照它來塑成作品;讀者在閱讀時的期待和態度,都會因它而異,文體也會影響他們對作品的了解(1983:332)。換句話說,討論文體也就是在討論有關溝通的事。

我要進一步說,文體提供了一套描述性的基體(維根斯坦的「語言遊戲理論」),使第一至第五章所說明的一般解經原則能更精煉,使詮釋者在揭示作者的用意時能更準確。貝利(James Bailey)(1995:203~10)為分析新約的文體,提出一個四步驟的程序。(1)學習大概地分辨文學的種類,如:敘述的結構,耶穌使用的詩歌模式有哪幾種,書信中不同類型的材料(感恩頌、勸誡、榮耀頌)。(2)學習分析交替的敘事和言論形式,亦即分辨哪些是宣告式故事、對話式材料、引證式故事、神蹟故事。(3)學習認出新約「豐富而多彩的文體種類」。頌詞、信條、禱文、讚美詩、譴責、善惡清單、書信中的家庭規範,還有諺語、比喻、箴言、啓示文學,和福音書、使徒行傳中的獨白;新舊兩約的文學種類,千變萬化、令人詫異。(4)辨認各文

體的「結構特色」。第二部各章的用意,就是要示範怎樣辨認聖經中的主要文體,宗旨是要使讀者能夠正確地領會與詮釋聖經的材料。

第 6 章

舊約律法

聖經沒有哪幾個部分，比妥拉（即摩西五經中的律法部分）更令一般基督徒困惑。神為何將某些動物和生活某些方面列為不潔，似乎難以明白；各種獻祭的儀式簡直毫無道理可言。老實說，我們當中多半人根本沒有聽過以妥拉為題的證道，我們作牧師的大多也沒有真正想過要預備這種系列的講章。為什麼呢？布羅克（Daniel Block）針對基督徒為何不研讀妥拉經文，提出了五個他稱為「迷思誤解」（*mythconceptions*）的理由（2005:1）。(1) 儀式迷思令我們以為律法的部分充滿了因十字架已經失效的「沉悶禮儀細節」。(2) 歷史迷思認為妥拉源自與我們相距太遠的古代文化，只有考古迷才會有興趣。(3) 倫理迷思令我們以為妥拉「反映的是一套遠遜於」新約所設立之「愛律，因而被棄絕的倫理標準」。(4) 文學迷思令我們誤以為妥拉的文體與現代風格相差太遠，我們永不能明白。(5) 神學迷思使我們感到摩西五經「所反映的神觀，是現代人絕不能接受的。」由此導致的厭惡和迷惑，令我們對妥拉經文敬而遠之。

我們首先要問：神為什麼會做這種事，亦即頒布這麼晦澀難解的規條。司陶特提到出埃及記中「以色列身為一個民族的三個關鍵敘事」：(1) 神拯救他們，不再作當時全世界最強盛之國家的奴隸。(2) 神臨在的舍吉拿（*shekinah*；「榮光」）回到以色列，使他們有別於萬國。(3) 神在西乃山腳將以色列重組為祂特有的子民（2006:163）。他們在埃及文化之下度過四百年，如今在神之下成為獨特的子民。這任務的艱巨程度，以及進行這事工的百姓是何等不足勝任，皆令人難以想像。妥拉賜給以色列，就是要引導他們執行這項任務。

舊約中「妥拉」的用法

舊約中「律法」的用詞是「妥拉」（*tôrâ*），但這個希伯來用語的意思其實不是「法律」，而是指教導或訓誨（源自動詞 *hârâ*）、¹ 命令或一般的倫理指引。甚至可以包括詩體（例見申三十二 1~41，第 32

節稱之為「妥拉」）。妥拉為教訓的觀念，尤其可見於出埃及記和申命記，也是明白妥拉宗旨的最佳門路。在出埃及記二十四章 12 節，神說「要將石版，並我所寫的律法和誠命賜給你，使你可以教訓百姓」；在出埃及記十八章 20 節，岳父葉忒羅又對摩西說，「要將律例和法度教訓他們」（本節雖然不用「妥拉」一語，指的卻是妥拉）。以色列人特別由祭司和利未人（申三十三 10；代下十五 3；拉七 6、10），在家庭（出十三 8~9），和全國性的大會（申三十一 10~12）教導他們。這些訓誨主要是關乎日常言行，不獨涉及神，亦涉及以色列同胞的關係。所用的字還有誠命、判語、定例、立約法度。就「誠命」這層面來看，其概念的確和「律法」十分接近。妥拉必須「遵守」、「聽從」（申三十一 12，三十二 46）。神要求百姓學習、明白律法，好使他們能夠恆常遵行。然而，民數記五至六章和利未記十一至十五章使用直述語氣，而非祈始語氣，可見妥拉以訓誨為主（參 Selman 2003:498~99；Block 2005:5~6）。

七十士譯本和新約（太五 17~18；路十六 31）將妥拉譯作 *nomos*「律法」，顯出猶太人已經迅速將這些律例視作法律上的規定和具約束力的要求。就此而言，律法一語可以是指六百多條律例的整體或其中之一，或稱為「律法書」（書一 8）的申命記，或妥拉的某個段落或層面（例如十誡或「拿細耳人的條例」〔民六 13〕），或猶太人的整個宗教系統（羅七 1；林前九 20）。此外，妥拉還囊括了摩西五經中的敘事。這些事蹟所以是妥拉，是因為它為在神面前過正當的生活，以及神為祂百姓所作的大能和施恩作為，提供了道德的例證。當然，這些往往是以色列失敗的反面故事，但仍突出了神的聖約恩典，因為祂並沒有按他們所當得的，毀滅他們的國家。

此外，這字還有好幾個特定的用法（參 Enns 1997:893~98）：
(1) 禮儀 / 儀式事務——律法的主要方面是針對犧牲和獻祭等問題，例如利未記中有關為無意而犯的罪所獻的贖罪祭、贖愆祭，為贖罪而獻的燔祭，為感謝神的供應而獻的素祭，和為了相交的平安祭種

種律例。又包括關乎安息日、節期，潔淨和不潔淨問題（參看下文第253~7頁），摒除外邦人（主要在以斯拉記和尼希米記），和拜祭偶像的律例。(2) 民事、社會、司法事務——古以色列的民事雖然是宗教法律的一部分，社會方面的關係仍然屬於妥拉，例如：解決爭執、逃城，和司法事務的律例，所以常常提到社會不公的現象(3) 申命記——妥拉用作形容申命記中的律例，也用在摩西所有勸誡性的演說內容。實際上在約書亞記一章8節或列王紀下二十三章24節等經文，妥拉甚至是書的名字。申命記二十八章61節和約書亞記一章8節稱之為「律法書」，列王紀下十章31節稱之為「耶和華……的律法」。(4) 人所作出關於敬虔生活的教訓——在箴言一8，三1，四2，十三14中，妥拉是用來形容父母親傳授給兒子，或智慧人傳授給少年人的智慧。這是虔敬的訓誨，目的是要受教者有正當的言行（參 Selman 2003:499~500; Carmichael 1985）。

法典與集成

在古代世界中，舊約的法典並不是獨一無二的；了解這一點很重要。古代近東很多國家都有類似的法律系統。哈密爾頓（Victor Hamilton）按照年代久遠的順序，列出了最重要的幾個：吾珥南模（Ur-Nammu）法典（取吾珥王的名字），約主前二〇五〇年，以蘇美（Sumer）文寫成；埃什努納（Eshnunna）法典，以位於今日巴格達附近，法典實施的地點為名，約主前一九八〇年，以巴比倫文寫成；利皮特伊施他爾（Lipit-Ishtar）法典，約主前一九三〇年，以蘇美文寫成；漢摩拉比（Hammurabi）法典，漢摩拉比於巴比倫第一王朝，主前一七九二~一七五〇年在位；赫人法典，時代不明確，但大概是在主前一五二五~一五〇〇年之間；中亞述法律，來自提革拉提列色一世（Tiglath-Pileser I）時代，即主前一一一五~一〇九七年。這些異教法典和以色列法典不同之處，在於前者是理想的呈現，而不是當時

真正的要求（參閱 Hamilton 2005:201~2），而妥拉卻似乎是實際執行的。例如很多人懷疑，禧年（每四十九年一次豁免所有債務）是否真的奉行過。但利未記二十五章2~7節說，進入迦南不久曾有一個安息年，而以賽亞書五章8節，阿摩司書二章6節，和彌迦書二章2節的譴責，都可能表示禧年曾經一度奉行過。

摩西五經有四部律法集成。第一部是在西乃山賜下的十誡和約書，記於出埃及記二十至二十三章（又在出三十四金牛犢事件之後重新頒布）。英語 Decalogue 一字其實是「十言」而非「十誡」的意思，為神和以色列之間的聖約關係提供條款，因此稱之為「聖約關係的『十項原則』」可能更佳（Block 2005:9）。所根據的是宗主條約模式，列出作為藩屬者（以色列）對超然強權（雅巍）需要承擔的責任。作為法律，它最接近絕對法（apodictic）或無條件的形式，² 亦即絕對性的禁令，後面接著是疏失的刑罰（後者不在十誡之內，而是在聖約的祝福和咒詛中）。³ 約書包括建造，這是經歷神臨在所必須的祭壇的指示（出二十22~26），以及一系列「規範性的原則」；主要規則由 *ki*（「因為……」）引進，作為排難解紛之範例的次要規則，則由 *im*（「若……」）引進。整體以崇拜為骨幹（出二十23~26，二十三10~19），顯明條款的首要宗旨，是藉著崇拜維持與神的關係。⁴

第二部則是出埃及記二十五至四十章的「會幕律法」，關乎神對建築聖所的指示（第二十五~三十一章），以及以色列如何遵行的描述（第三十五~四十章）。出埃及記三十二至三十四章的金牛犢事件則與經文主題抗衡，向神的臨在作出挑戰，並說明絕不能有「別的神」。舍吉拿的雲彩充滿會幕，這是雅巍在百姓中定居的應驗（出四十34~38）。這兩個段落中重複了三個主要題目：約櫃的建造、會幕和幕院的建築設計、祭司的職責。會幕的設計亦與創世記一至四章的創造記載相呼應（出二十五~三十一，神七次說話的模式，以及神分開、下令創世記第一章的世界和出埃及記的會幕），而伊甸園尤然（園子是神與祂子民同在的「聖所」，基路伯出現在創三24和出二十五

17~22，金燈臺則是格式化的生命樹）。如是會幕成為宇宙的縮影，也重現了雅巍和祂子民同在的園子。⁵

第三部是利未記的律法，源自出埃及記，並且擴充了會幕律法。有些人將它分為兩個主要部分，各以關乎祭壇的禮儀律法開始，並以崇拜儀式的條例作結（出二十五~利十六；利十七~二十七）。⁶ 這部分的律例既廣泛又詳細，從祭司的觀點表達，其中心是神聖、潔淨、贖罪等基要觀念。開頭七章將各種的祭禮教導給百姓（利一~五）和祭司（利六~七）。八至九章以會幕分別為聖和按立祭司為中心（利十是個插曲），十一至十六章則處理不潔及其補救辦法，亦即在神面前保持聖潔。前面第十六章可說是討論會幕的聖潔，及相關的崇拜，而利未記十七至二十七章則是個人和國家的神聖與潔淨。第十七至二十六章被誤稱為「聖潔法典」（始於Klostermann 1887），但事實上全書都是關乎聖潔。這部分建立於本書的上半卷，從團體和國家的角度看禮儀的要求。討論的範圍甚廣（食物的律法、性行為、鄰里關係、犯罪活動、食用祭物、安息年和禧年、褻瀆），但全都與以色列在神面前作為聖潔子民有關。這些律法置於敘事架構之中，是耶和華因應百姓生活中的實際問題，逐一授與摩西的指示（參 Wenham 1979:4~6; Averbeck 1997c:910~15）。

第四部是申命記的律法（申十二~二十六），包括以色列即將進到應許之地時，摩西在摩押平原的一系列講演（申一6~四40，五1~二十六19，二十七1~二十八68，二十九1~三十20）。就此而言，這是為第二代的以色列人著想，說明先前頒布的律法，按照古代近東宗主條約的形式寫成（如：漢摩拉比法典和赫人條約）。⁷ 同時，申命記的律法作為宣講，還有勸勉的成分，集中討論將要進到這地的新一代的日常言行。先前的律法本來是賜給因在加低斯巴尼亞失敗，已經在曠野滅亡的一代（民十三~十四）。如是摩西的第一個講演是歷史引言，講述以色列怎樣辜負了神，要在曠野滅亡（申二14~15），之後耶和華神卻賜以色列人勝利，擊敗西宏和噩（申二24~三

11）。後來他們更得以分地（申三12~20），惟摩西不能進入（申三21~29）。講演餘下的部分呼籲百姓順服何烈山（這是西乃山在申命記中的名字）所賜下的律法。申命記五至十一章從將來定居這地的角度，凸顯西乃律法在神學上的意義（包括申五6~21重申十誡）。如此重點在於保持對神忠誠，不致像在加低斯（申九1~3）或金牛犢事件（申九7~29）一般失敗。

聖約律法可見於申命記十二至二十六章，按照宗主條約的格式，特別呼籲更新聖約。在此詳述的原則是建立在先前的模式之上，特別是出埃及記二十至二十三章的十誡（有人甚至認為它是圍繞著十項原則安排的）和約書。以先前的律法為前提，強調人道的層面；愛既然是神和國家之間關係的方針（父子的意象），亦當指引百姓日常的關係（即向軟弱和窮困之人施憐憫）。⁸ 新一代必須重新獻身於聖約，記念雅巍的大能作為，拒絕與外邦神明有任何關係。作為出埃及記律例的回顧和覆述，也是為了新一代重新將聖約法典情境化。萊文生（Bernard Levinson）主張其法律內涵、格式，和次序，都表現出詮釋上的獨立性，和文化上的轉變，擁抱未來世代的「今日」。⁹ 他的話在一定程度上可說正確，只是修訂程度並沒有他提出的那麼徹底。反之，修訂的文字要求新一代記念雅巍昔日拯救祂的百姓，賜與應許之地，所以要遠離偶像，順服雅巍，並且摧毀拜偶像的迦南人（Niehaus 1997:542~43）。內容的編排亦顯示這一點，因為申命記十二至十三章集中討論惟獨敬拜雅巍，第十四至十五章則是日常生活的聖潔（潔淨/不潔）和社會倫理（供給窮人），十六章1~17節是朝聖的節期，十六章18節至二十一章9節則討論政府權柄（君王、祭司、先知，司法和軍事事務，謀殺），二十一章10節至二十五章19節討論的是人際事務（婚姻與家庭、真信仰、不符律法的混合、不當的性行為），二十六章關於崇拜和切實的聖約更新。¹⁰

麥康威爾（J. Gordon McConville）主張申命記的宗旨是要成為以色列的憲法。妥拉被視為神的恩典賞賜，用意是使人在保護無助者和

窮乏人的社會中實際活出妥拉。作為選民的以色列要與萬國有分別，並且建立沒有支派隔閡，也沒有主奴、男女、貧富等社會差距的兄弟關係。申命記闡明的，是個以愛雅巍為中心之「心」的宗教（申六5）。土地神學以雅巍（而非君王）掌權與崇拜的核心地位。聖約的觀念尤其豐富，包羅了應許、誠命、效忠，以及從何烈山（西乃山）到摩押的轉移，並以聖約的更新為最主要的層面。「揀選之地」（經常強調的一點）是以人活在神面前為旅程的中心，而神的名字和臨在是雅巍以主權掌管百姓的精義。¹¹

布羅克提出這些律法對舊約聖徒來說，有什麼意義的問題。他的出發點是申命記六章20節：後來世代的兒女若問他們這些律法是什麼意思，摩西問他們會怎樣回答。換言之，妥拉的第一個宗旨，就是要將較早時代的信仰，傳遞給以後的世代。那就是說，儀式、道德、民事律例提供一條途徑，針對神的施恩拯救，恩賜土地，使百姓能與雅巍維持聖約關係而作出回應。對大部分基督徒來說，這是國家必須背負的重擔，但舊約其實並不是這樣看。這些律例遠超於此。神斷不會將祂子民從「沉重而充斥著死亡的埃及奴隸制度」之下拯救出來，而將更沉重、更艱難的要求壓在他們身上（2005:17~19; 2005a:4~6）。

布羅克提出幾點回答：(1) 順服律法的意思，不是要以之為「得救的先決條件，而是已蒙拯救之人感激的回應」。律例是神恩典的表記，祂的約是要保持他們聖潔（出十九4~6）。(2) 這些律例不是強加於百姓身上的責任，而是聖約關係的表達。(3) 律例也是「以色列完成受召使命的先決條件，又是本身蒙受祝福的先決條件。」(4) 神和摩西其實都將妥拉視作「至高而獨有的特權（申四6~8）」，神極大恩寵的表記（申四1~8）。和四圍列國相比之下，這一點尤其明顯。這些國家的人民連什麼事得罪了他們喜怒無常的神明都不知道，只能希冀滿足他們。(5) 順服是神將聖約的愛傾注於他們，從而產生於內的敬畏和信心的外在流露（如：利二十六41；申十16，三十6~10）。(6) 這些規則應該從整體的角度，視作以雅巍為宗主的整個人生的一

部分。(7) 神和摩西都認為這些條款是可以理解，能夠達成的（申三十11~20，Block 2005:20~27; 2005a:15~18）。

總而言之，妥拉的律例對現代讀者來說，似乎是專斷無常、晦澀難明、令人費解。然而對於曠野流浪的半遊牧文化，和以色列初到應許之地的早期農業經濟而言，每一條都是絕對合理的。這就是要明白這題材，必須要有好註釋書的原因。當我們看見這些規則是怎樣應用在神為這些人所定的聖潔生活中，又有多少是與四圍的異教壓力有關，就變得頗為合情合理。再者，當我們明白律法的文化基體及其神學宗旨，背後的原則就頗為容易轉化到我們自己的處境中。我們有同樣的需要和問題（他們被迦南風俗所同化，可與現代教會之日漸世俗化相比擬）。我們的架上也有自己的偶像——我們的支票簿——只是外貌不同而已！

潔淨和不潔淨

不了解聖俗之分在神百姓生活中是何等重要，就無法明白潔淨和不潔淨的律例。神根本上是聖潔的，聖潔是界定祂本質的首要屬性。公義和慈愛這兩個相輔相成的屬性，都是源於祂的聖潔。出埃及十五章11節說：「誰能像祢，至聖至榮？」哈拿在撒母耳記上二章2節亦祈禱說：「只有耶和華為聖，除祂以外沒有可比的。」此外，神的言語是聖的（耶二十三9），祂的應許也是聖的（詩一〇五42）。作為「以色列的聖者」，祂凌駕亞述及其諸神之上（王下十九22），祂偉大值得稱頌（賽十二6；詩七十一22），與卑鄙不配的人為敵（賽二十九20）。即使是神名字的啓示，也是源自其聖潔。哈特利（J. E. Hartley）說：「神在聖地賜下聖名，所強調的是啓示之神雅巍真是聖潔的這個真理。」¹² 故此神對祂子民的首要要求，就是「你們要聖潔，因為我耶和華你們的神是聖潔的」（利十九2）。聖潔以及潔淨和不潔淨的概念，關鍵在於一般人如何經歷聖潔的神。舊約中潔淨律法的用意，就

是要解答這個問題。以色列的整個律法系統（獻祭、聖殿崇拜、日常的宗教生活），其實都可以說是以這問題為濫觴。

另一個必須了解的重點，是聖／俗的概念是與人、地、事物、時間的「地位」有關，而潔淨／不潔淨的概念則是與在神面前的「狀態」有關。譬如說，祭司與以色列平民相比，是個聖潔的人。但他若與妻子同房，卻會落入不潔淨的狀態（然而他作為聖潔之人的地位卻不會改變）（Averbeck 1997a:481）。有些事物之聖潔是固有的（神、頭生的、聖幕），其他的則需正確的行為才能變為聖潔（百姓藉順服律例，安息日藉停止工作）。禮儀程序包括膏抹，犧牲和獻祭，聖所中崇高的聖物，和將某些事物奉獻為聖（Wright 1992b:244）。

潔淨這個題目在利未系統中如此重要，是因為在會幕或聖殿中，雅巍實際上臨在於祂子民中間。聖潔的神必須從全地毀滅一切的不潔，這樣有什麼能阻止祂毀滅以色列呢？在利未記第十章，這樣的事正發生在亞倫的兒子拿答和亞比戶身上。他們在主面前獻上未經許可之火，就被從天而來的火燒滅。神的聖潔不能容忍不潔，必會把他們「燒滅」。因此利未記十五章31節才將潔淨的律法視作不可或缺，百姓藉此得雅巍接納，不致玷污祂的居所，遭受毀滅。不潔的人進入聖所，會使神的忿怒臨到全國。阿弗貝克（Richard Averbeck）列出祭司在這方面當做的兩件事：維修聖所，使之能夠反映耶和華的神聖和潔淨，並且教導百姓順服關於潔淨和不潔淨之律例，藉以尊榮神。這些律例包括三個範圍：神臨在於會幕的神聖和潔淨（利十～十六），保持有別於外邦之以色列的神聖和潔淨（利十七～二十），保持他們以國家身分敬拜雅巍的神聖和潔淨（利二十一～二十七）（Averbeck 1997a:480）。

關乎潔淨和不潔淨之律法的用意，在於幫助百姓往來於這兩個狀態之間，維持他們與聖潔之神的关系。特別切合的經文是利未記十至十五章，十八至二十二章；民數記五至九章，十八至十九章；申命記十二至十五章；以西結書二十二章，二十四章，三十六至三十七章，

三十九章，四十三至四十四章。利未記包括幾個總結性的段落，特別有幫助（利十一46～47，十三45～46，十四54～57，十五11～33，十六29～34，Averbeck 1997a:477, 482）。聖經有關於動物潔淨和不潔淨的指示（利十一），又與潔淨和不潔淨之食物有關（「要把潔淨的和不可潔淨的，可喫的與不可喫的活物，都分別出來。」〔利十一47〕），而且又有潔淨和不潔淨的人（利十二～十五）。

潔淨和不潔淨的律法只集中於動物和人，並沒有不潔的植物。墮落的效應集中於動物界，潔淨和不潔淨的規例在一定程度上是按照創造的次序。利未記十一章46節的種類是按照創世記一章24～31節——走獸、飛鳥、水產、地上爬物。解釋潔淨律例的主要理論有四：(1) 和衛生有關，旨在保持百姓的健康（例如：豬肉和兔子所傳染的疾病；這是很多中世紀拉比的看法）。¹³ (2) 將以色列從四圍列國中分別出來，保護他們不被外族的宗教習俗——包括飲食——所影響（參閱利十一44～45）；這是很多教父的看法。¹⁴ (3) 潔淨動物代表神要祂子民具備的品行，與神的整體性和完美性相呼應。將動物世界分為不潔淨、潔淨、祭牲，對照將人分為不潔淨、潔淨、祭司。將食物分為可吃與不可吃，則與將人類分為聖民以色列和外邦世界相呼應。¹⁵ (4) 生和死的對立，一方面保護動物不受大規模屠殺（限制食用動物的數量），一方面視死亡為賜生命之聖潔的相反。¹⁶ 阿弗貝克的看法似乎最好，他提出三個因素的交疊：動物世界本身的結構；有需要避免吃血，因而規避食肉的鳥獸；以色列有需要從四圍文化中自我隔離，連飲食也包括在內（Averbeck 1997a:484）。我還要加上一點：神的整體性和聖潔，是他們需要與四圍列國分別的另一面向，也是兩相呼應的一部分。

潔淨和不潔淨的動物，是按照以下這樣分類：(1) 反芻（不吃肉）並且分蹄（大概是與人腳相比）的陸上動物是潔淨的（利十一3～8；申十四3～8；如：家畜中的牛、綿羊、山羊，野生的鹿、羚羊、麂子、野山羊）。(2) 有翅有鱗的魚類都可以吃（利十一9～12；申十四

9~10; 例如: 鯰魚、鰻魚、魴魚就不可吃)。(3) 經文沒有關於鳥類的原則, 只列出二十種不可吃的鳥類, 大都是猛禽(利十一13~19; 申十四11~18; 如: 鷹、禿鷹、獵鷹、鴉、幾種貓頭鷹、隼、鸛、鷺)。(4) 有翅膀但是爬行的昆蟲皆為不潔, 大概因為牠們聚集成群, 沒有一致的動向, 但四種跳躍的則可以吃, 牠們是: 蝗蟲、螞蚱、蟋蟀、蚱蜢(利十一20~23)。(5) 蜂擁群集(即四處游走)的動物(和合本作「爬物」)都為不潔(利十一29~30; 如: 鼯鼠、大鼠、小鼠、蜥蜴)。利未記十一章24~28、31~38節長篇討論昆蟲和爬物的死屍如何使人或器具變得不潔, 無疑是因為牠們會走進屋中污染器具、食物等等。

至於人方面, 還有很多關乎潔淨的律法。宗旨是使以色列人藉著禮儀上的潔淨, 與聖潔的神保持關係。要這樣做, 他們必須先是無瑕疵/潔淨, 才能進入神聖空間, 免得被神的聖潔所毀滅。且從利未記十二至十五章開始討論。首先是分娩之後的淨化。母親不潔主要是因為排出的血, 而不是因為生育, 因為血代表生命(利十二4~5、7)。若是男嬰, 母親要在四十日之後獻上潔淨的祭, 若是女嬰則八十日。理由並沒有解釋——但有可能與性別在古代社會中的地位有關。接著是來自傳染性皮膚病的不潔(利十三)。當時的「大麻瘋」相信不是漢生病(Hansen's Disease), 而是任何傳染性的皮膚病。¹⁷一旦患上, 病人必須隔離兩個星期(以求確定不只是疹子), 然後逐出社群(利十三4~8), 因為四周所有的人都會因他成為不潔。他們必須撕裂衣服, 蓬頭散髮, 蒙著臉的下半, 每逢有人走近, 都要喊叫說: 「不潔淨了!」(利十三45~46)。這人若是痊癒, 就必須由祭司檢查, 然後進行八日複雜的儀式, 才能宣告他已得潔淨(利十四1~32)。此外又有類似的律例針對發霉的衣物或房屋(利十三47~59, 十四33~57)。最後, 利未記十五章集中討論男子(第2~18節)和女子(第19~30節)的性分泌物。

按照民數記十九章, 另一個不潔的原因是與死屍發生接觸, 或與

死屍在同一個房間(按照利十一, 連動物的屍體也包括在內), 這能使人不潔淨七日。事實上, 任何人踏在墳墓上, 也會七天不潔。淨化的程序需時七日, 要在第三、第七日灑上調了紅母牛灰的水(民十九17~19)。

淨化的律例頗為令人困惑, 但維持聖潔這個中心主題卻是至為重要的。可惜, 雖然聖潔的感知是與神關係絕對不可或缺的一環, 今日很多人對聖潔徹底失去了感受。對日漸世俗化(在社會和教會中)的我們來說, 聖潔已經變成可有可無, 而非必須之物了。結果今日很多基督徒和神都沒有什麼關係。我們必須將淨化的律法情境化, 在日常生活中保持聖潔, 使神真能居於首位。¹⁸ 至於個別的律例, 較好的註釋書能夠幫助我們明白文化和宗教的根據, 並且顯明律法蘊含的神學觀點, 怎樣應用在現代類似的處境。¹⁹

祭禮系統

幾乎所有的古代宗教都有祭禮系統。犧牲和獻祭是猶太人宗教的核心。卻很少人明白這系統為何存在, 或神起先為何設立, 至於整個複雜的系統如何運作, 就更不用說了。「祭物」(offering)是比較廣義的用語, 指一切「奉上給神」或「拿近神前」(希伯來文*qrb*)的禮物。「犧牲」(sacrifice; 希伯來文*zbh*)專指動物的祭, 「祭物」則可以是穀物, 也可以是動物。一般人以為犧牲獻祭始於摩西和西乃, 這其實是錯誤的。我們所知的最早案例是該隱和亞伯(創四2下~5), 後來挪亞在洪水之後亦築壇獻上燔祭(創八20~21)。亞伯拉罕也這樣做(創十二7~8, 十三18, 二十二2、13), 以撒(創二十六25)、雅各(創三十三20, 三十五7)亦然, 摩西也在出埃及記十七章15節獻祭(那是在西乃之前)。實際上, 即使在會幕完工之後, 依然有壇被建造(申二十七5~7; 士六24~27; 撒七17)。但整體而言, 祭禮系統還是歸屬於會幕和聖殿。

解釋祭禮系統的理論不少，很多都飽受批判假設和化約理論影響，但有幾個頗有助益。安德生（Gary Anderson）從泰勒（Edward Tyler）開始，概覽各種社會科學的解釋。泰勒（1871）將所有的犧牲都簡化為送給神明的禮物，將神明當作是人一樣，所求的是藉此從神明得到回報。弗雷齊埃（J. B. Frazier 1890）說成是為有助五穀生長而作的儀式性殺戮，或謀殺具有神性的君王。羅伯森·史密斯（Robertson Smith 1889）稱之為殺死代表部落或其神明的圖騰性動物，吃這動物的肉是代表與這神的相交，如此就能維繫團體的生命。後來才進化成希伯來人的複雜系統。胡伯特（H. Hubert）和毛斯（M. Mauss）進而視祭禮為將聖潔和世俗世界連接起來的禮物，因為動物兼在兩個境界（物質身體和靈性生命），如此就能在分別為聖之時成為獻祭者的代表。只需付出些微（祭牲），就能得到極大的回報（神的祝福）。另一個變得普及的理論，指犧牲是神明的食物，祭壇被形容為「雅巍的桌子」或「獻給雅巍為馨香的祭」（Anderson 1992:871~72）。

阿弗貝克則以道格拉斯（Mary Douglas）最近的思想為出發點。道格拉斯以類比的想想法形容禮儀的基礎，亦即從與超自然者關係的角度來理解現實。這種想法使人做出類比的活動，藉行動表現思想，定立禮儀行為的規例。問題是禮儀性的經文並沒有解釋禮儀的意義，只是展示規例。要明白這些禮儀，就必須從經歷上進入禮儀的世界，觀察造成這種行為的一套內部類比，從禮儀世界實行的角度，設想類比關係的世界。²⁰

阿弗貝克接著提出，三個理論的綜合最能解釋祭禮系統的意義。第一，禮物理論將祭物視作向雅巍表示效忠、謝恩、感激的禮物。描述素祭的用語之一 *minhâ*，意思是「貢物」或「禮物」（創四3~5，和合本作「供物」）。此外 *qorbân*「各耳板」可以解作「禮物」，又可以解作「祭物」。民數記六章14~15節用這字來概括拿細耳人發願所要獻的所有祭物——燔祭、贖罪祭、平安祭，以及素祭和奠祭。而 *iššeh* 是

「（食物之）禮物、贈品」的意思，同時用來形容以肉為祭的燔祭（利一9）和素祭（利二十四7、9）。獻祭作為雅巍「食物」的觀念有時就在此出現（利三11、16，二十一6、8；民二十八2、24），「馨香」之祭的觀念亦然（利一9，二2，三5；民十五3、7）。聖所點燈燒香亦給人雅巍在此居住的印象，早晚所獻的祭亦可解作是早餐和晚飯。不是說他們真的以為神會食用，但這仍提升了約櫃所在之聖所（舍吉拿）是祂居處的意象。

第二，相交理論以此為基礎，視獻祭為與雅巍建立個人性的相交。與雅巍的關係是猶太人宗教系統的核心，比什麼都重要。他們不獨是將平安祭或相交祭的脂油、腎臟、肝臟視作獻給雅巍的食物（血和脂油屬於祂），更相信崇拜者吃這祭筵，是與雅巍分享相交的筵席（利三3~5，七22~25）。飲食是與雅巍構成某種桌上的交誼，也與祂建立某種聯繫或關係（申十二5~12）。

第三，分別為聖理論將犧牲視為分別為聖給神；他們按手在動物身上時，是把牠奉獻給雅巍（利一4，三2，四4），而不是將自己的罪轉移給動物，好像贖罪日大祭司按手在歸與阿撒瀉勒的羊，將全國的罪歸在這羊身上一樣（利十六21~22）。其宗旨是維持百姓聖潔。出埃及記二十四章3~8節的立約儀式將以色列立為聖潔的國度，血灑在百姓身上，象徵他們分別為聖給雅巍。再者，利未記第十四章為大麻瘋患者執行的贖愆祭血儀，是要在他們歸回聖潔團體之時，重新將他們分別為聖。血要灑在祭壇上面，然後灑在當事人身上，象徵這人與神再次相連，重新與雅巍建立關係，分別為聖（Averbeck 2003:708~9，及1997b:998~1003）。

另一個必須強調的要點是贖罪。希伯來動詞 *kipper* 的意思可以是「付贖價」，又可以是「遮蓋」；最有可能是來自亞甲文的 *kuppuru*，意思是「遮蓋、抹除、清理」（Averbeck 1997a:691~97）。觀念是罪被抹去或消除，結果得到赦免。贖罪的果效有三——分別為聖（亦即人的地位由不潔淨轉變為聖潔）、淨化（亦即人的狀態由不潔淨轉變為

潔淨)，和赦免，是關乎罪咎被消除，以及由此導致的順服（Averbeck 1997d:704~5）。

主要的犧牲共有五種，在利未記一至七章中討論。從結構的角度看，我們若將利未記視作直接出自出埃及記（這很有理由，而且這兩卷書也是這樣寫的），利未記一至七章就是正好嵌在會幕分別為聖和祭司的記載之間（出四十；利八）。整個部分都在描述會幕搭建完成時發生的事。耶和華在出埃及記四十章命令摩西這樣做，摩西就於利未記第八章，在聚集的百姓面前照樣行了。利未記一至七章描述祭司在會所執行的職責是什麼（Averbeck, DOTP, 710）。

第一種是利未記第一章描述的燔祭，這名稱譯自希伯來文的 'ôlâ：「上升之祭」。這祭完全燒在壇上，其馨香「上升」到神前。作為祭物的都是完美的雄性牲畜——牛（利一3~9）、綿羊、山羊（利一10~13），窮人則可獻雀鳥（利一14~17）。獻祭者要按手在祭牲上，分別為聖歸給耶和華，然後宰殺（祭司則把血灑在祭壇邊上〔利一5〕）。祭牲要剝皮、切塊，放在壇上（大祭壇長寬是7呎6吋，高4呎6吋）。宗旨是將禮物奉給神，使祂喜悅，以求贖罪。祭牲不是消除罪，而是平息神的忿怒，可以重新與祂契合。就此而言，當神悅納它為「馨香」之時，就能使人潔淨，滿足神的忿怒（利一4、9）。每日晨、昏，整隻牲口（除皮以外〔利七8〕）要全然燒在壇上，與素祭、奠祭一同在聖殿獻上，作為給雅巍的聖物。²¹

第二種是利未記二章和六章14~23節描述的素祭或穀物的祭（獻於每日的燔祭之後〔民二十八〕）。可獻為祭的有好幾種——篩過的穀粒、（爐中烤的）餅、（鐵鏊上作的）薄餅、軋過的初熟新穗子（利二1~7、14~16）。祭上要加油和鹽，有時還要加上乳香（利二1、2、13）。宗旨是要向雅巍獻上馨香的祭（利二2）。獻祭者要將祭物交給祭司，祭司要拿一把放在壇上，燒給雅巍「作為提醒」（利二2、9、16，和合本作「作為紀念」），「提醒」人雅巍配得全部，但喜悅只收取一部分，又「提醒」當事人獻祭的理由（罪愆）。祭物的餘下部分

是「至聖的」，因此只有祭司才能食用。

獻祭者亦要同時帶來飲品（有關祭品的不同種類和分量，可參閱民十五1~16），加上燔祭，這就為雅巍提供了均衡的飲食（肉、餅、飲料）（有關這一點，可參閱第259頁）。素祭被視作給雅巍的「禮物」或「貢物」（來自希伯來文 *minhâ*）。經常是收割時的感謝祭（申二十六9~10），也可以是使人思想罪孽的祭，如有人懷疑妻子不貞（民五15）。酵和蜜都被禁用，可能因為發酵被視作腐敗。素祭與燔祭同獻時，是象徵因燔祭而得的赦免，以及為本人分別為聖歸神而獻上的感謝。²²

第三種是利未記第三章描述的平安祭，又稱交誼祭；這祭是個「犧牲」的祭（希伯來語 *zebah*），所獻的包括牛（利三1~5）、綿羊（利三6~11）、山羊（利三12~17）——但和燔祭不同，母的也和公的一樣可以奉上（利三1）。被視作「獻給耶和華為食物的火祭」（利三5、11、16），並且是隨意的，可以為感謝、甘心、還願而獻（利七12~18）。和燔祭一樣，獻祭者也要為祭牲按手，然後宰殺，接著祭司將血灑在祭壇邊上；但和上兩個祭不一樣，人可以分享同食。和燔祭不同的是，燒在壇上作為雅巍食物的，只有腎臟、內臟外圍的脂肪，和肝臟（此外還有綿羊尾部的脂肪，利三3~5、9~11）。在同一日，獻祭者、家人、朋友，都可以一起在雅巍面前同吃聖筵（利七15~20；申十二7）。祭牲的胸是「搖祭」，右腿則是「貢祭」（和合本作「舉祭」），專為祭司之用（利七28~34）。平安祭有三種——認罪或感謝祭是為認罪求神干預，或在神插手干預之後，為此感謝神（必須在當日吃）；許願祭是關於許願作出承諾，用意是希望得到神的幫助；甘心祭則可為任何目的而獻，但主要是因祂的美善而作出感謝（後兩者都可以在第一和第二日吃〔利七11~18〕）。這祭的意義是首先與神相交，然後為崇拜者帶來平安或福祉。²³

第四種是利未記四章1節至五章13節，六章24~30節描述的贖罪祭，又稱潔淨祭（*hattâ't*可以有這兩個含義）；在道德上的失敗，和身

體上的不潔，都用得上這個祭（例如耶穌出生之後〔路二22~24〕）。利未記第四至五章的描述集中罪的方面，分兩個部分討論——對神誤犯的罪（比較接近「錯誤」，不獨是無意，亦可指自知而犯者）（利四1~35），和忽略的罪（利五1~13）。就此而言，這是與血相關的主要贖罪祭禮。利未記第四至五章每個部分都以「若有人……犯了罪」作為開始，並以「祭司要為他贖了，他必蒙赦免」作結。雖然這是必須獻的祭，卻似乎沒有別的祭獻得頻繁（民二十八~二十九）。祭筵方面並沒有灑血來得重要。祭有四種——祭司獻的（公牛〔利四3~12〕），全會眾獻的（公牛〔利四13~21〕），領袖獻的（公山羊〔利四23~26〕），及以色列平民獻的（母山羊或綿羊〔利四27~五13〕）。窮人可代之以斑鳩/雛鴿，或素祭（利五7、11~13；路二24）。祭司為前兩組群體，要朝著聖所和至聖所之間的幔子用指頭彈血七次，為後兩組則要將血放在燔祭壇的角上；因為第一隊人員是可以進入聖所的（會眾象徵式地包括在祭司之內），第二隊只能到祭壇為止。重點是罪和禮儀上的不潔都能沾染會幕，必須進行除罪。²⁴

第五種祭——贖愆祭或賠償祭（利五14~六7）——的性質和意義極受爭議，與贖罪祭的關係尤然。有人說前者是為無知的罪，後者是為故犯但沒有見證人的罪而設（約瑟夫）；或為致死的罪（贖罪祭）和為可恕之罪（贖愆祭，俄利根的看法）；或為故意（贖罪祭）和非故意的罪（贖愆祭，奧古斯丁的看法）。近年來有個共識，就是贖罪祭針對污染會幕，贖愆祭則針對褻瀆或侵犯聖物。有人觸犯時，聖物必須重新分別為聖，犯者必須作出賠償，但什麼構成侵犯卻不清楚。利未記二十二章10~16節記載了一個例子，指出一般人若誤吃聖物，就必須賠償原數加上五分之一（利二十二14）。另一個例子是，人如果無意誤拿聖物，必須要歸還，並另加其價值的五分之一（利五17~19）。往往有人懷疑自己是否作出觸犯之舉，但不知如何發生，如此則不必賠償，但仍要獻祭。若是拿了屬於別人的物件，卻起假誓說沒有拿，就要全數賠償，再加五分之一，然後獻上賠償祭（利六2~

7）。其他地方提到另外三種場合——潔淨痲瘋病的患者（利十四12~28），與婢女發生婚前性行為（利十九20~22），污穢拿細耳人的願（民六12），都與污穢聖物有關（身體、別人的財產、向雅巍許的願）。除了賠償，他們還要將一隻沒有瑕疵的公綿羊或羊羔（不可獻別的動物）牽到燔祭壇前，可能要在其上按手（雖則沒有提及），然後宰殺，把血灑在壇上。脂油和內臟要在壇上焚燒，只有祭司可食其肉。²⁵

總而言之，犧牲最主要是為赦罪除咎而設，讓人維持與聖潔之神之相交。各樣的犧牲和獻祭都是環繞著聖潔的基本議題——犯罪、得罪神、不潔淨的人，如何立於聖潔的神面前。對比外在行動和內心實質的經文，就能看出內在的聖潔比外在的系統重要。例如何西阿書六章6節：「我喜愛良善，不喜愛祭祀；喜愛認識神，勝於燔祭」（參撒十五22~23；賽一11~14；耶七21~23；摩五21~27；彌六6~8）。²⁶ 潔淨和不潔淨的問題顯出何種事物能令人無法站在神前，獻祭則告訴人如何能得潔淨，可以來到神的聖潔之前。血祭的理由很簡單。神的聖潔能夠消滅任何不配的人，祭牲是作為這個有罪之人的替代品（Fee and Stuart 2003:178）。這也是獻給神的禮物，作為感激之崇拜和獻禮，以求與神維持相交。神施恩向祂百姓啟示禮儀，他們只需以聖潔的日常生活作為先決條件，並清心執行，就能蒙祂悅納。

舊約和新約聖徒

耶穌說：「莫想我來要廢掉律法和先知；我來不是要廢掉，乃是要成全」（太五17）。保羅卻可以說：「律法的總結就是基督」（羅十4）；「你們藉著基督的身體，在律法上也是死了」（羅七4）；又說：「但這因信得救的理，既然來到，我們從此就不在師傅的手下了」（加三25）。希伯來書宣稱：「既說新約，就以前約為舊了；但那漸舊漸衰的，就必快歸無有了」（來八13）；又說：「律法……是將來美事的影

兒」(來十1)。馬太福音的經文是關鍵，因為耶穌堅持妥拉並沒有被廢除，事實上在祂裏面完整如初。耶穌遵行了妥拉：祂衣裳下面的四角配有民數記十五章38~41節和申命記二十二章12節所指定的「縫子」(太九20——其功用是提醒人遵守神的命令)，祂又繳交殿稅(太十七24~27)。祂若有漠視習例，漠視的都是口傳的妥拉，而不是付諸筆墨的法典。穆爾正確地主張馬太福音五章17節成全的意思，是耶穌不是廢掉律法，而是「把它帶到預期的末世高潮」。換言之，祂的教訓超越律法，使之完全(Moo 1992:457)。妥拉在祂裏面得以完全。保羅和希伯來書作者都同意這一點，因為他們都相信基督所帶來的新約，成就了耶利米書三十一章31~34節的應許。再者，律法沒有被廢掉，而是得以成全，而禮儀上的律法則不復有約束力。基督一次完成的犧牲永遠有效，因此祭禮系統不需要繼續存在，一年一度的贖罪日，也沒有重複的必要(來八~十)。

布羅克對於基督徒如何處理妥拉的經文，提出了五個建議：
(1) 這是神所默示的聖經(提後三16~17)，我們必須承認它在倫理上和神學上的關聯性，加以研讀、應用(拉七10)。(2) 不熟知舊約的律法，就不能真正明白耶穌和保羅的倫理教訓。(3) 我們必須尊重刑事、民事、家庭、禮儀、社會律法之間的分別，並且利用文化背景的资料，解開其中的神學信息。(4) 我們必須細察個別規條的「神學基礎和社會功用」，解開其意義，以求斷定其「永遠的關聯性」。(5) 我們必須將特定文化和情境的律法加以情境化，以求正確地應用在今日的處境。但是有個前提我們必須力求傳達清楚，那就是順服神的命令，是人類福祉的必經之途；這是神在舊約，也是基督在新約的教導(Block 2005:31~34)。

基督徒必須謹記，舊約和新約都是所賜下的正典，故此具有同等約束力。惟一問題是約束力在哪一方面。妥拉記載的不獨是「基督的預表」，只在指向祂時具關聯性而已。妥拉和新約一樣，是要人直接加以應用。我們講授摩西五經的事蹟和規條時，必須發現原初的寫作

宗旨，揭示其文化特徵，將神學信息直接應用在今日的我們身上。沒錯，我們不須遵行飲食的律法、潔淨的規條，或祭禮的系統，但它們都沒有被廢掉，而是在基督裏面得到成全，因此我們必須斷定其神學宗旨，應用在現有的處境。我們和當時的人一樣，都需要聖潔，和神有正確的關係，而正確地明白律法的規條，能夠幫助我們注目在基督徒生命中關鍵的事物之上。

第 7 章

敘事體

時下的聖經研究熱衷於文學批判，這泰半是由於形式批判和編輯批判未能解釋經文而造成的結果。如今學界大致認為，將經文分割成獨立的單元來看，毫無功效，於是不少學者轉向敘事批判，想要彌補這道鴻溝（Petersen的摘要非常精采，1978:9~23）。敘事研究者發現，一段經文的意義是由整體來界定，而非分割的片段，所以敘事批判遂成為「市場上的新寵」。可是，它也像其餘的流行風潮一樣危險，例如：它忽視（甚或拒絕）經文中的歷史成分，而它的基本哲學強調讀者是產生意義的媒介（參附篇一和二）。所以，在此展示的敘事批判，絕不可以單獨成立，必須與來源批判和編輯批判結合；因為後者具糾正作用，能平衡它不顧歷史傾向，以及過分強調經文為最後產品，不是逐漸發展而成（參本章的結論）。儘管如此，在解釋經文上，仍有極大的幫助，也是近年出現的各種批判「學派」中，較正面的一支。

敘事批判的主要前提為：聖經的敘事是「藝術」或「詩體」，因此以作者的文學手法為研究的中心。雖然多半學者並不否定其中有歷史的核心，但整個趨勢為：視聖經故事為「小說」（Sternberg則為著名的例外）。當然，歷史故事和小說（就文體而言）差別無幾，因為兩者都是用同樣的方式敘述故事：結構佈局、角色、對白、戲劇化的衝突。事實上，採用「小說」的角度來探究聖經故事，本身並不具反歷史的色彩。¹ 這種觀點只是承認，在聖經歷史中存有「故事」的文體。

許多人注意到，聖經敘事體既有歷史，也含神學，我還要加上一點：這兩者是藉「故事」的形式放在一起。² 故事的歷史基礎很重要，但是故事在經文中的呈現，才是解釋的真正目標。雖然我相信，在聖經研究中，背景占很重要的地位，可是必須由經文來控制，不可反其道而行（參本書第五章）。我們的任務為解讀聖經故事中，包含「歷史—神學」之經文的意義，而不是重塑原來的事件。

詮釋聖經的敘事

研究聖經敘事有四個方面（舊約和新約都是如此）——來源批判、形式批判、編輯批判、敘事批判。這四個不單是批判學派，更是四個對經文作出評價的觀點。這一點很重要，因為四者各自提供獨到的見解，使人更能明白經文是如何形成，有什麼意義。本章集中討論第四種，但明白四者之間的關連也很重要，因此在此先概論前三個看法。

一、來源批判

舊約敘事的來源批判討論，集中於作者的問題——五經是摩西的著作，還是JEDP，即申命學派文集——新約方面則比較集中於各福音書之間的文學關係。JEDP的底本假說對批判學術的控制已經維持了一百多個世紀，近來卻受到撻伐，學者也審慎地接受五經的合一性和摩西為作者，已非絕不可能（參看Wenham 1999:116~44; Baker 2003:798~805）。不論你的觀點是什麼，敘事批判都是把摩西的五卷書視作首尾一致的著作，藉重複的故事情節、題旨（leitmotif）、範式場景（typescenes）、對偶交錯和首尾呼應等結構方式結合。無論是人物、主題，還是觀點，都具有持續的一貫性（參看Hawk 2003:536~43）。福音書的問題亦同樣複雜。符類福音之間是否有文學上的依據？若有的話，原初的福音書究竟是馬可福音還是馬太福音？字句（如：可一21~28 = 路四31~37；可八1~10 = 太十五32~39）和小段落次序（如：太十二46 = 可三31 —— 六6上 = 路八19~56）幾乎完全相符的經文數量之多，確定某種文學關係必然存在。

極大部分的學者都肯定文學依據的存在，並且提出三個可能的模式——馬太居先，為馬可所用，路加則借用馬可（奧古斯丁）；馬可居先，為馬太和路加所借用（H. J. Holtzmann 1863; B. H. Streeter 1924）；馬太，路加借用馬太，馬可則借用馬太和路加（J. J. Griesbach

1783; W. R. Farmer 1964)。其中後二者最占優勢。本章不宜長篇討論這問題（可參看 Black and Beck 2001），但二底本假說所以占優勢是有理由的。這假說認為馬太和路加借用馬可和Q底本（Q來自德語 Quelle「來源」一字，指馬太和路加所共有的230節經文，內容主要是耶穌的話語）。馬可無論是在語言上（馬太和路加在好幾處地方改寫其語言，使之流暢）還是在神學上（馬太和路加軟化可六52，八17的「愚頑」，和可十18的「你為什麼稱我是良善的？」），都是「下筆較為艱澀」。基於以上及其他理由，馬可居先似乎是較好的假說（參看 Osborne and Williams 2002）。這對於編輯批判所作的抉擇十分重要，因為誰借用誰的作品可說是決定了該學派的一些立場（參看本頁「編輯批判」）。

二、形式批判

我們沒有必要老是爭論以形式作為真偽尺度，這個使一九二〇至一九六〇年代的批判學者一頭栽進的題目。這個觀點的中心就是，福音的故事先是以口頭的形式各自流傳了三十年，只有根據福音的宣講的需要，作出了相當的更動之後，才付諸筆墨。因此用這些資料來恢復歷史中的耶穌是不可靠的。這觀點已經不再廣被接受（參看 Blomberg 1992），但衡量形式的發展，仍有益處存留到今。勾勒出智慧言談、啓示話語、箴言、宣告故事、比喻、神蹟故事、例證故事、獨白等等，對於建立詮釋各個體裁的形式尺度，有無可估量的價值。

三、編輯批判

編輯批判是一九五〇年代，由布特曼的三個學生——潘坎（Günter Bornkamm，馬太福音）、馬克森（Willi Marxsen，馬可福音）、康哲民（Hans Conzelmann，路加福音）——發起的，主要是因為形式批判剪剪貼貼的觀點。這學派相信福音書是寫作的成果，在文學上是個整體，而不是硬拼硬湊而成的。關鍵是觀察編纂者如何使用

來源，然後斷定這些改變背後的神學宗旨。對於馬可居先的支持者來說，馬太和路加容易處理，因為我們不知道馬可和約翰的來源。就馬可而言（也可用於約翰），司坦因（2001:349~51）提出留意下列各特徵：馬可銜接、加插，以及資料的安排、引言、使用的字彙、基督的稱號、資料的修改、資料的選用和省略，及其結論。我們則留意擴充（如：太十四22~33水上行走的故事增添了可六45~52所沒有的材料）和省略（在大部分事件記載，馬太都比馬可簡短），地點的改變（如：可三22~27；太十二22~30；路十一14~23的別西卜事件），或故事的修改（如：太十九17避免可十18「你為什麼稱我是良善的？」的暗示）。研經者當問為什麼作出這些修改，在神學上有什麼意涵。該學派在一九七〇年代步入「合成批判」，以書的整體作為其神學基礎，而不獨是修改之處（參閱 Osborne 2001b:148~49；Wenham and Walton 2001:74~79）。編輯批判如此就進入了敘事研究的活動範圍，我相信綜合兩者，是研究聖經敘事的最佳方法（參看本章結論）。

敘事批判的方法論

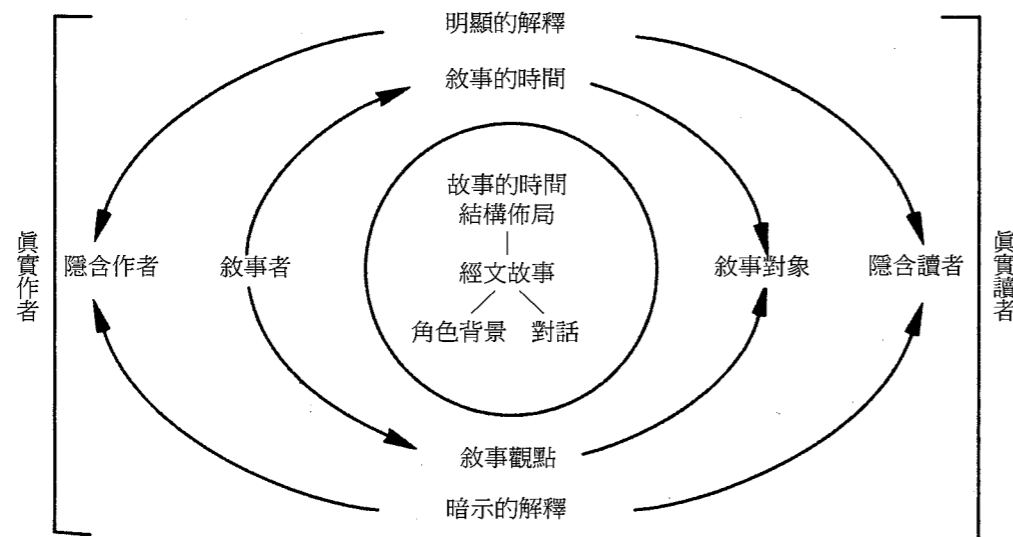
我們研究聖經敘事的基本方法很簡單：就是要讀它！許多人自幼就熟知福音書或舊約的歷史故事，但都是單獨來看；很少人坐下來，從頭到尾地讀，以捕捉這些故事的戲劇力，看在全景中如何互相搭配。文學批評家發展出一些技巧，能大大幫助我們「細讀」經文，注意到結構佈局、角色衝突、觀點、對白、敘事的時間和環境，這一切都能幫助讀者偵測經文的流向，看出神的手如何感動聖經作者，來陳述祂的故事。福音派釋經學者過去常強調作者對聖經各卷書的用意，但獨缺對敘事部分的看法。我們忘了每卷福音書都是各自發展的，必須分別來讀，從頭讀到尾，才能領略神所默示的信息。

自從克理格（Murray Krieger）以來，常用圖畫、窗戶，和鏡子，

來作經文這些方面的隱喻。³ 透過文學層面的引導，讀者讀經時，就像在瀏覽一幅圖畫或肖像一般，看故事怎樣呈現所要描述的世界。聖經的歷史性，使人視故事為一扇窗戶，看出經文背後的事件。最後，由於聖經和今天非常相關，經文又成了一面鏡子，意義「鎖定」在其中，讀者從中只看見自己——經文是為了所有的信徒群體，而讀者是其中的一部分。⁴ 這理論主張：這三項因素都是聖經有效解釋的一部分；忽略任何一個因素，都會對經文不公。

敘事體的解釋有兩方面：詩藝技巧，就是研究經文的藝術層面，或作者如何寫作；意義，就是重新發掘作者要傳達的信息。⁵ 「如何」（詩學）帶往「什麼」（意義）。司登柏格（Meir Sternberg）稱敘事為「功能性的結構，為達到溝通之目的而用的方法，是敘事者與聽眾之間的交流，敘事者要透過一些安排，來產生某種效果」（1985:1）。至於這些「安排」的圖解，我借用切特曼（Seymour Chatman 1978:6）和郭珀培（Alan Culpepper 1983:6）的圖，並將之發揮——參圖 7.1。

圖 7.1 敘事批判層面



這個圖解的目的，是展示作者如何將信息傳達給讀者。以下的各項分類，將逐一解釋這幅圖的各個部分。

一、隱含作者與敘事者

讀者在經文中看不到真正的作者。朱爾（Peter Juhl）指出，我們對作者的認識，端視他在經文中透露多少而定（1980）。這個觀點幫助我們避免將經文心理化，試圖發掘作者，好像士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher）和迪特意（Wilhelm Dilthey）的作法一樣。作者雖不在經文中，卻為自己塑造了一個人格（暗示作者）。而我們乃是研究經文，並非研究作者。換言之，我們所要研究的，不是作者，而是作者心目中的信息。我們在信息中見到原作者在一段經文中，要強調的關注、價值和神學觀點。

有些故事中，還必須將隱含作者和敘事者分開；尤其若是故事中提到特定的敘事者時。不過，在聖經裏面這種情況很少（使徒行傳的「我們」段落乃是例外），所以我在此將兩者合在一起談。敘事者是經文中那位看不見的發言人，在評論段落中，他的聲音特別清楚。敘事者講述故事，有時並解釋其義蘊。例如，在使徒行傳中，敘事者時常告訴我們，儘管困難不斷，神的子民遇到種種逼迫，但因著聖靈在教會中的工作，福音成功地傳揚開來（徒二 47，六 7，九 31，十二 24）。約翰福音那段美妙的前言，也是敘事者的吟詠（約一 1~18）。

聖經的敘事者有許多重要的特色，不過，最重要的一點為：他和那位默示他的神常無法區分；這是司登柏格提出的，我們十分同意。「安排一位無所不知之敘事者的作法，能達到一個目的，就是讓無所不知的神上場，並榮耀祂」（參以下「敘事觀點、意識型態、敘事世界」）。⁶ 博克（Darrell Bock）（2002:211）將無所不知的敘事者形容為具有「鳥瞰觀點，『從上面』觀看事件，完全明白所發生的是什麼事」。

強調隱含作者與敘事者的價值，是讓讀者重視經文的銜接和編

輯旁白，知道這是意義的重要指示。⁷ 例如，不少註釋者追隨滕慕理 (Merrill Tenney) (1960:350~64) 的看法，認為約翰福音三章 16~21 節是編輯的評註，而非耶穌的話，這就成了此一重要經文之敘事功能的線索；亦即，這線索成了約翰對耶穌和尼哥底母在第 1~15 節中難解談話的評註，為要說明其含義。

二、敘事觀點、意識型態、敘事世界

敘事觀點是故事中不同角色或局面採取的角度。大多是指敘事者，敘事者與故事中的情節發生各式各樣的關係，使故事對讀者產生預期的影響。換言之，敘事觀點指向故事的真意或意義。每位作者都有信息要傳給讀者，聖經故事也是如此。敘事觀點引導讀者進入故事的意義，也決定了作者要給故事的真正「形貌」。事實上，誠如柏琳所指，故事通常會有多重看法，因聖經的敘事者就像電影的鏡頭，在情節發展中，時而對準某一景，時而對準另一景，藉此引導讀者同時看到幾種意義的方向 (1983:43~55)。學者辨識出敘事觀點操作的五個範疇。⁸

1. 心理範疇，研究敘事者如何提供「內在」資料，即如角色的思想和感受。在這方面，聖經故事是「無所不知」的；聖經告訴讀者的事是沒有人能知道的。⁹ 福音書是最明顯的例子。路加描述，當西面和亞拿看出嬰兒耶穌就是彌賽亞時，內心的思想和感覺為何 (路二 29、38)；又提到腓力斯想從保羅收受賄賂 (徒二十四 26)。約翰告訴我們耶穌的想法 (約一 43)，以及耶穌知識的範圍 (約二 24，三 34)。但當觀點是基於故事中某些角色說的話，他們的看法就是有限的，也常是錯誤的。要了解參孫的故事，線索之一為：參孫本人充滿情慾、錯謬的眼光 (士十三~十六)，與敘事者無所不知的評論正成對比。這樣，讀者就可以深刻體會故事中含有何等劇烈的衝突。

2. 評估性或意識型態的敘事觀點，是指敘事體中頻現的對錯觀念。劇中人經常彼此不合，而由敘事者判斷孰是孰非。在馬太福音

和馬可福音中，合理的尺度為「體貼神的意思」，相對則為「體貼人的意思」。這是真門徒的標準 (參 Petersen 1978:107~8; Rhoads and Michie 1982:44; Kingsbury 1986:33)。約翰列出三個層次，看個人對耶穌的信心回應而定：以色列領袖的意識型態使他們拒絕耶穌；群眾的觀點讓他們就近耶穌，但主要是因祂行神蹟，而非真有信心 (約二 23~25; 參約六 60~66)；門徒的信心讓他們跟隨耶穌，不計代價 (約六 67~71)。讀者必須在這三個觀點中作選擇。

3. 空間觀點，是指聖經的敘事者「無所不在」；可以隨心所欲地到各個地方，從各種不同的角度敘述故事。在海面行走之神蹟中，敘事者同時和門徒在船上，又和耶穌在海上 (可六 48; 注意「意思要走過他們去」)。結果，敘事者就能帶領讀者深入故事之中；若非如此，就無法作到。為以撒尋妻的故事中 (創二十四)，讀者從無知之地 (迦南)，來到試驗之地 (亞伯拉罕的家鄉)，在那裏，一個不凡的殷勤舉動，帶領僕人認識了利百加。在整個故事中，隨著地點的移動，讀者一直有所期待。

4. 時間觀點與上面一點密切相關，就是可以從故事本身 (從當時的觀點)，也可以從未來的角度，來看一個行動。耶利米蒙召時 (耶一 4~19)，神預告耶利米在祂計畫中的關鍵性，既提到過去 (5 節)，也講到未來 (7~10 節)。另一方面，尼希米記是用第一人稱風格寫的，顯示對事件和未來的知識都有限。耶路撒冷荒涼的消息傳來，尼希米便哀慟 (尼一 2~4)。讀者便有如身歷其境，感受到故事內的劇情；這與採用神的觀點書寫的經文，給人的感覺相當不同。

5. 措辭觀點是論到敘事中的對白或講論。在此我們又可見到作者的無所不能。讀者可以聽到一般世界上不可能聽到的對話；例如，哈曼和他的妻子與朋友的談話 (斯五 12~14)，或腓斯都和亞基帕私下論保羅無辜的對白 (徒二十六 31~32)。這種情況下，這些互動成為故事的高潮，而讀者得到極珍貴的內部資料，知道劇情的發展和神學的教導為何。

以上這些觀點的要素構成一卷書「敘事世界」的角度。聖經的歷史書呈現的是真實的世界。沃爾浩特（Clarence Walhout）注意到，虛構小說和歷史經文有一重大差異：

歷史家所持的立場，不但表現在如何描述（或敘述）某些資料，也表現於對這些資料的解釋與評估。……歷史家聲稱（斷言），經文所投射的世界（故事），以及作者的觀點，既構成故事本身，也成為真正發生之事的解釋。¹⁰

然而，敘事的描繪只限於經文本身有限的水平面。因此，作者能夠和讀者溝通。基滄（Terence Keegan）說：「到了故事的結尾，隱含的讀者對於這個經過仔細界定的敘事世界，會有一幅相當清楚的圖畫」（1985:102）。作者並不受真實世界的約束；他可以提供形形色色的觀點，是一般人不知道的。如此一來，讀者便感受到，故事的背後有神同在，而這種神的權威也瀰漫在全書之中。

三、敘事與故事時間

這是指故事中事件的順序，及其相互的關係。敘事時間和實際的時間順序不同，因為和文學安排相關，與歷史次序無關。在研究古代歷史時，這個觀念非常重要，因為對那時記錄歷史的人而言，將事情作戲劇化的描繪，比記錄其先後次序更加重要。四卷福音書的比較，是最佳的說明。符類福音（馬太、馬可、路加）給人的印象是，耶穌只工作了一年；但約翰詳述了他兩年的工作。理由為，約翰提到三次逾越節（約二13，六4，十一55），而符類福音只提到釘十字架的逾越節。這些記載顯然不是要按時間順序；福音書的作者最關注的，是說明耶穌的生平與工作的義蘊（祂究竟是誰？祂對門徒、群眾，和宗教領袖的影響為何？），而不是要詳述祂的生平。即使在馬太、馬可和路加福音中，事情的順序也相當不一樣（細讀任何一本福音書合參，便可證實）。司坦因（2001:352~53）指出這有什麼好處：幫助我們

集中思考作者的安排，和他藉這安排的順序發展的主題，防止我們將福音書合參為按照時序的「基督生平」，過分注重歷史而忽略了神學；幫助我們將焦點集中於福音書作者的神學家身分。

司登柏格提到以「暫時中斷」或懸而未決，作為將讀者引入劇情的辦法（1985:265~70）。作者會讓故事發生「斷層」，就是變動事件，或對未來不提供充分的知識，產生懸疑。捆綁以撒的故事就出現這種情形，因為讀者感到以撒不會喪命，但是究竟如何，卻到最後一刻才分曉。

敘事中給予事件的空間，是根據作者的目的而定。創世記第一至十一章是萬花筒式的迅雷衝過一連串令人眼花撩亂的事件，而它們之間的連繫，主要是靠經文的敘事或神學目的。然而，創世記其餘部分——就是列祖的故事，卻大大放慢腳步，用很長的篇幅，帶我們進入一連串互相關聯的細節。同樣，福音書有時會被稱為前言冗長的受難故事，因為其中受難的記載很長，與描述耶穌其他工作的情景不成比例。郭珀培說，對約翰而言，「整個故事涵蓋兩年半的時間，但其中提到的情景，只占兩個月左右」（1983:72）。這一點能幫助我們研究作者選擇題材的過程，以明白他如何發展結構佈局、強調重點。對福音書的作者而言，問題不是要寫什麼，而是要省略什麼（參約二十一25）。

四、結構佈局

切特曼說，故事本身是由結構佈局、角色和背景構成（1978:19~27；亦參 Kingsbury 1986:2~3）。結構佈局指導事件，將事件按因果關係連貫起來，達到高潮，使讀者進入故事的敘事世界。結構佈局的基本因素是衝突，每一個聖經故事都以此為焦點，如：神與撒但、善與惡、順從與背叛。結構佈局的功能可由宏觀發揮（整卷書），也可由微觀發揮（一段中）。約翰福音第九章是微觀層面之例，將生來瞎眼的人（開頭時他是瞎子，但隨著故事進展，他的肉眼與靈眼都得以

明亮)，和法利賽人（自稱有屬靈的看見，但結果卻是瞎眼的）作對比。¹¹ 這些衝突通常極其複雜，因為在故事中，有外在衝突，也有內在衝突。參孫故事的關鍵就在此。描寫的似乎是他與非利士人外在的爭戰，但實際上，這故事是講他作士師的呼召，和他愈來愈自我中心、放蕩無度之間的內在衝突。這便導致他與神的衝突，以及他至終的慘劇。

在宏觀的層面，每一卷福音書講述的故事雖然相同，但結構佈局則各有千秋。例如，馬太和馬可都注重耶穌和俗世的當權者、群眾，與門徒的應對，可是兩卷的處理法卻不同。馬可強調所謂的彌賽亞奧秘，顯示耶穌的彌賽亞特性，向領袖人士如何隱藏，又如何為他們拒絕，群眾與門徒又如何誤解，而鬼魔反倒認出來。馬太雖然承認這方面，可是卻以門徒的逐漸了解使對比更加凸顯（比較太十四33；可六52）。馬可著重門徒的失敗，馬太卻注意到，只要耶穌出現，情況就不同，門徒便能克服自己的無知和失敗。兩者的敘事世界是相同的——神的國或祂的治理闖入了歷史。但是，因著結構佈局不同，細節描述就有相當的差異。

在敘事書卷中，讀者必須仔細研究結構佈局和更細的結構佈局，以判斷作者如何發展主題、選定角色。這是文學作品基本信息的最佳指示。對立雙方的交手，和主角、配角的互動，乃是理解一段文字之意義最清楚的指引。整個故事戲劇化發展的合一性和因果關係，首先將讀者帶進敘事世界，接著幫助讀者重溫要點，並明白其目的。這樣一來，故事題材便比教導式的講論更能陳明神學。我們不但學到真理，還看見它如何在實際生活中呈現出來。

五、角色描寫與對話

一個成功故事，大半是因其中的角色很有意思，很真實，讀者可以認同。郭珀培提到亞里斯多德的名言：角色應當具備四種特質：品行良好、合情合理、栩栩如生、個性一致。¹² 許多古代作品中，角色

並沒有充分發展，甚少能具備這些特質。但是，聖經的故事中卻充滿了真實人物，人性的弱點暴露無遺。文學界的學者早就注意到，聖經人物非常透明。參孫的放蕩、大衛的情慾、所羅門在政治和宗教上的妥協、以利亞逃離耶洗別的懦弱，全都直言不諱。結果，讀者倍受吸引，且能應用在自己身上。聖經無意遮掩英雄的弱點。亞伯拉罕說服妻子，要她說是他的妹子，以致法老收她入宮，創世記十二章14~20節原封不動地記載這件事。但是聖經人物軟弱的記載，還不是重點所在，更要緊的是，這些角色的刻畫非常深入、微妙，顯得極其真實，因此可以應用在歷世歷代同樣的問題中。

司登柏格提到，神本性不變，或是不會更動，這一點與神所相交的人類形成強烈的對比，因為他們在經文中不斷改變（1985:322~25）。神的作為常有變化，這不是因為祂的本性改變，而是因為故事中的人不斷變化。這些角色描寫的發展，可分為五種，彼此亦可重疊，司登柏格以撒母耳記上十六章18節對大衛的描寫來說明（p. 326）：體形（「容貌俊美」）、社會關係（「伯利恆人耶西的兒子」）、特長或具體之處（「善於彈琴」）、道德與意識（「耶和華與他同在」），和廣義的心理狀態（「大有勇敢的戰士、說話合宜」）。對每一個人的描寫，都不誇大其辭，卻能強調出神的能力；在全本聖經中，所推崇的是神，而不是這些英雄人物。敘事者用許多技巧描繪這些人物，讓讀者可以合宜明白他們的角色。¹³ 最常用的方法是形容。大衛的勇敢和掃羅的嫉妒，先是直接聲明，再用他們之間發生的劇情來刻畫。因此，在形容之上又加推斷。另外，推斷之上又加反諷，因為掃羅的行動損及最初對他的形容和應許，而他既無能實現這一切，就由大衛取代了！在這方面，福音書和舊約故事有一點區別。福音書中，角色的性格比較簡單，掌權者和門徒都可算為同一類，因為都只展現基本特性而已。舊約的主要人物（摩西、大衛、所羅門、以利亞）則充滿動力，有時起伏甚大。大衛從勇敢與堅信落到自我中心，以利亞從大有能力落到懼怕逃逸。一旦敘事與對白擴展了讀者的眼界，讀者

就會隨著人物的改變而更改自己的觀點。

角色刻畫和神學經常都在對白中強調。敘事觀點的變化，經常是在角色甚至其對話，以及第三者的敘事之間轉移；角色所說的話往往證明是靠不住的，只有敘事者才可信賴（創五十16~17，約瑟的兄弟將雅各從來沒有說過的話塞到他口中；王上二十一2~6，亞哈扭曲了拿伯的話，都是例證）。故事的動態經常由角色之間的對話控制（Satterthwaite 1997:128~29）。

六、故事背景

故事背景是切特曼論敘事技巧的第三個層面，可分地理、時間、社會或歷史；這是結構佈局和角色發展的基本場景。羅茲（David Rhoads）和米契（Donald Michie）說，佈局有許多功能：「製造氣氛，判斷衝突，暗示角色的性情，看他如何處理由佈局帶來的問題或威脅，為情節提供說明（有時具反諷），激發讀者在自己文化中尋找聯想，和不同的含義」（1982:63）。地理背景的一個例子，可以舉路加福音第二十四章的以馬忤斯旅程。整個故事是設在一個地理環境中，兩位門徒離開耶路撒冷，挫敗沮喪，而在以馬忤斯認出復活的主，再勝利地回到耶路撒冷。

時間背景也同樣重要。約翰福音二章13節，六章4節，和十一章55節的三次逾越節構成了耶穌整個工作的時間架構。廣義而言，所有福音書的救贖歷史都是時間背景，可分以色列時期、耶穌時期、教會時期。耶穌將祂的新啓示，就是彌賽亞的安拉，立基於神過去向以色列的啓示中；祂傳講神的國闖入現時，就是應驗的時候了；祂為神對教會的未來救贖計畫作了預備。

社會背景可以傳遞很強的信息。以路加聚餐相交的主題為例，許多事情都發生在宴客的情況之下，其中顯明了三個層面：救贖論方面，象徵神赦免並接納罪人（路五27~32，十五1~32，十九1~18）；社會方面，神的信息進入社會各階層，使其沐浴在神的奇妙亮

光之中（路十四7~24，二十二31~32）；使命教導方面，耶穌利用這類場景，教導跟隨者祂真正的目的和使命為何（路九10~17，二十二24~30，二十四36~49）。這些都奠基於猶太人聚餐相交的概念，假定一起吃飯就包括了生命的分享（Osborne 1984:123~24）。

最後，歷史背景提供了解釋的工具。這可以顯明在兩方面。經文背後的歷史情境（如以賽亞或阿摩司的日期），告訴我們應當將怎樣的歷史時期應用在其中。我們可以找出阿摩司是在針對怎樣的問題講論，如此一來，便能更加了解經文。第二，聖經各卷書寫作的歷史情境，也很重要。究竟馬太福音是在猶太人當中寫的，還是在外邦人當中（這是備受爭議的題目），對解釋影響重大，如馬太是否有反猶太主義的傾向，就必須依據這點來判斷。

七、暗示的解釋

在圖7.1中（第272頁），「暗示的解釋」是指作者說故事的修辭技巧。作者運用反諷、幽默、象徵等文學技巧，引導讀者進入故事的劇情。在本段中，我將專注於敘事所用的文學技巧，是前面各段中沒有詳談的（第62~68、158~170頁）。讀者的問題，是如何清楚辨認出這些技巧背後隱藏的信息，並給予恰當的解釋。不過，頭一步是要能夠辨認這些技巧，並了解其功能。

最常見的方法之一，便是重複。這一點相當重要，奧爾特（Robert Alter）甚至用一整章來談（1981:88~113，尤其95~96；亦參 Satterthwaite 1997:125~28）。奧爾特辨認出五種類型：(1) 字根（Leitwort），重複使用同一字根的同源字，加強效果（路得記中的「去」和「回」）；(2) 題旨，一個具體的意象不斷重複，以象徵表達（參孫故事中的火；摩西篇章中的水）；(3) 主題，以某個概念或價值作焦點（曠野漂流中的順服與背逆）；(4) 一連串的行動，常為三部曲（王下一；三位五十夫長和其下屬受到天火的警告）；(5) 模式，某位英雄生平中的重大事件，不止一次重複（主餵飽五千人 and 四千人；保

羅的任命三次重複提及，徒二十二21，二十三11，二十六17~18)。薩特思瓦 (Philip Satterthwaite) 指出士師記十七至二十一章無法無天的情景，變成「上文記敘的拙劣模仿」；但族人毀滅拉億，是約書亞征服迦南地的邪惡效顰；他們設立偶像崇拜，不敬拜雅巍。士師記第十九章描述以色列作出了和所多瑪、蛾摩拉一樣的放蕩行爲；基比亞的伏擊 (士二十) 仿倣伏擊艾城之役，但這次是以色列人伏擊以色列人。

有些文學批評家主張，這些純粹只是文學技巧，許多福音派人士反駁道，聖經記載雙重的事件，是因爲事情的確如此發生。不過這是非黑即白的想法。歷史和文學技巧沒有理由無法並存。要否定這些重複事件的歷史性，實在沒有很好的理由，最多只能舉出形式批判的假設；但聖經作者所以把這些事寫進去，不是單爲記下歷史 (他們省略的比記下的要多得多)，更是要強調某個重點。柏琳說，重複常是要讓人從多重觀點看一個故事；例如，撒母耳記下第十八章從三方面描述大衛爲押撒龍的悲痛——他自己、約押，和所有的百姓。這樣一來，他傷痛的深度便加強了 (1983:73~79)。

另外一個主要的技巧，就是故事中的「斷層」。作者刻意省略某些資料，好讓讀者能參與到劇情。司登柏格指出，透過前面的資料、結構佈局的發展、角色的變化，和故事背後的文化條件，經文可以掌握填補斷層的過程。¹⁴爲了要明白經文的含義，讀者就不得不更深入潛入敘事世界；這是一種搜尋，也是一種過程。

司登柏格用大衛和拔示巴的故事 (撒下十一) 作示範 (1985:190~219)。作者並沒有聲明大衛的罪爲何，也沒有講烏利亞了解了多少，讀者只能自己揣摩，以填補這些資料。作者也刻意不說大衛爲何召喚烏利亞 (6~13節)，讀者起先會往好的一面想，到後來才發現那可怕的預謀 (14~15節)。這樣一來，烏利亞原本似乎無足輕重的話，就加倍顯出反諷的力量：「我豈可回家吃喝，與妻子同寢呢？我敢在王面前起誓，我決不行這事」 (11節)。讀者不知道烏利亞

這樣說，是單純地表示向大衛盡忠，還是明示他不願去與妻子同寢，讓大衛脫離困境。藉著故事中的斷層，懸疑性加增，讀者會強烈地感受到經文中的情緒。

八、隱含的讀者

乍看之下，「隱含的讀者」似乎又是學術界吹毛求疵的例子；只有那些成日逗留在斗室的無趣學者，才會用到這種東西。其實不然，對一般讀者而言，這可以說是最實用的工具。這項理論立基於一個假定，即每卷書心目中都有各自的讀者群。這些原初的讀者是誰，「真正的讀者」 (今天實際讀的人) 並不知道，而由經文的原初信息，只能看出背後「隱含的讀者」是怎樣的人。¹⁵經文要求真正的讀者從「隱含的讀者」的角度來讀，與他們的問題認同，也領受同樣的信息。這個過程能幫助真正的讀者體會經文所宣示的感情和回應，而不致將其他含義讀進經文中。¹⁶

雖然文學批判圈大多否定可以發現原初的信息爲何，但我相信，暗示的讀者這個形象，可以讓人偵測出經文原初的信息；暗示的讀者不應該是謎樣的實體，讓人可以任意用多種意思來解讀經文。¹⁷郭珀培說：「讀者接納經文加給他 / 她的觀點，逐一去體會，本來的期待或落空、或需修改，將經文的某部分與其他部分相連，揣摩經文要讀者想像、解明的部分；這樣，經文的意思便逐漸明朗了。」¹⁸換言之，經文會引導讀者，透過「暗示的讀者」等方法，驅使他們進入經文的世界，重新活在其中，從而領悟原初的意義爲何。

解經和聖經神學，能使詮釋者找出經文命題式或神學性的意義，而暗示的讀者卻能幫助我們發現，故事中承諾性或關係性的意義。¹⁹我稱這一步爲「讀者認同」，要探究的是經文對其心目中的讀者，或暗示的讀者，有什麼要求，然後再與這目標「認同」。換言之，在讀一段經文的時候，我讓經文來決定我的回應，就是臣服於經文內在的動力，並按照經文來調整自己的生活 (請看圖 17.5「處境化六個步驟

的過程」，本書第587頁)。這樣一來，真正的讀者便能發現，故事如何可以應用在他們自己身上，或對他們有何義蘊。這是傳講聖經故事極有利的途徑，因為成為將故事應用在今日的基礎。

舉個例子，常有人用迦拿的婚筵來教導禱告應當堅持不懈：如果我們像馬利亞一樣，堅持要耶穌滿足我們的需要（約二3~5），祂必會成就。然而，這並不是經文強調的重點。從第一~二章的場景和二章11節的編輯評論來看（「耶穌……顯出祂的榮耀來，祂的門徒就信祂了」），此處的信息是與基督論有關，焦點為耶穌的「榮耀」，而不是如何禱告。馬利亞的請求，是凸顯出耶穌彌賽亞職分的方式之一（意味祂公開事奉的開始），並不是要作門徒的典範。此處要暗示的讀者相信祂，也就是我們應當與馬利亞一樣，看出耶穌的「榮耀」。

同樣，詳細閱讀以利亞和以利沙的紀事（王上十七~王下十三），會發現其中多處刻意仿效摩西和埃及的事。從這個角度看，列王紀上下的神蹟有兩個目的：彰顯雅巍勝過巴力的能力（正如十災顯明埃及神祇的無能），並展示神對以色列人拜偶像的審判。這些故事要求隱含的讀者單單相信神，拒絕世俗化的誘惑。現代的讀者無需再去尋求同樣的神蹟，只要重新活出這些故事所呈現的信心與委身。

九、結論

以上篇幅描述的過程，既簡單又複雜。其中的術語和觀念，似乎超越一般讀者的程度；但實際上，這些方法乃是立基於讀聖經的基本常識。這些並不是什麼特別的方法，只是提供一種角度，讓我們能更「切身」地閱讀經文。存著這些概念，連續閱讀經文幾遍，讀者就會「感受」到其中戲劇的流動。在讀經的時候，可以逐一辨明故事的各種層面（結構佈局、角色、背景）和講述法（陳述的方式——隱含的作者、敘事觀點、隱含的解釋、隱含的讀者）。換言之，我們會仔細觀察聖經作者的文學技巧，看他怎樣創造敘事世界，然後便可以在其中發現故事的意義與義蘊。

敘事批判的弱點

文學批評這門學科也像所有的思想學派一樣，具多重層面，我們不能把所有擁護者都堆成一堆，算為一類。以下所提到的問題，並不適用於所有的學者；不過，大體而言，可以代表這個運動的特色。一旦我們醉心於某個新玩意兒（即使是學術界的玩意兒），很容易就會失去警戒的心，不加批判地運用這個工具，卻不知道會造成什麼傷害。以下所談的各點，並不是要藐視或拒絕文學批評，只是要提出警告，避免濫用。我希望學生能精通前面一部分的技巧，如此便能避免這裏提到的危險。

一、非歷史化的傾向

柯林斯（John Collins）曾提到（參看本章附註1），許多文學批評家極力否認經文含有任何一點歷史成分在內。經文的極端自主性（參附篇一），表示不單與原作者不再相干，也和原初寫作的歷史架構不再相干。

有些人認為，這包含了否定歷史批判法；這種說法也有一些道理。形式批判和編輯批判的傳統作法，是忽略經文最後的樣式。事實上，我一向感到，敘事批判的成功，顯示聖經故事的一致性，因此便剷除了較負面的傳統批判、來源批判之根基；因為判斷「後來添加」之經文的辦法，乃是依據假定經文有不暢順之處。敘事研究則顯示：視創世記為合一的經文是可能的，而文學銜接顯得令人困惑與笨拙之處，卻是自有原因，而且十分合理。²⁰

不過，另有許多人卻否認經文背後的歷史。事實上，聖經已經被逐出原來停泊的港口，漂浮在現代相對論的海洋中。故事意義大開「玩耍」之門，現代讀者必須各自塑造自己的解釋。因此，羅茲和米琪稱馬可福音為「具自主性的文學創作」，和那位真正的耶穌及其生平毫無關係。是「自足的封閉世界」，描繪的對象「不代表真實的

歷史事件，只是提到歷史中出現過的人物、地點和事件」(1982:3~4)。²¹

代表這觀點的典型說法，是弗瑞(Hans Frei)提出的，他呼籲現代的批判學者，不要再鑽研歷史，要回到批判之先，「真正」來讀聖經的故事；或要他們辨識出，「很像歷史」的特性(1974:10~35)。不過，他把這一點與原初真正的歷史事件截然分開；對弗瑞而言，故事自有其意義；不應當去找經文背後的事件，只需要詳細閱讀經文本身。但是這對經文並不公平。司登柏格評論道：「實在很可惜，……熱衷於從『文學』角度來看聖經的人，竟然會像歷史批判派的說法一樣，其實這一派的全盛期很短，早已過時，甚至當日提出這類新批判法的人，也未必真正有這種意思，更沒有照樣行過。」²²

實際來說，文學與歷史可以並肩存在，互相倚賴。作為事件及其意義的文字呈現，經文及其背景都是意義的主要成分。作者和當時的讀者既有共同的假定，若要充分了解經文，就更需要找出這類資料了。簡言之，對聖經敘事來說，歷史的兩方面很重要：一為故事背後的歷史事件，一為可以解明經文用意的背景資料。²³

二、將作者擱在一旁

在釋經學的辯論中，核心問題便是「作者—經文—讀者」關係的解析(參附篇一)，而讀者—回應批判，則是遠離作者之漫長過程中的最後一步。這一派倡導人士都接受某種自主理論，即，作品一經寫完，便脫離作者而自主。所以，一段經文的意義完全是看現在的讀者怎樣解釋，而不是「過去」的作者或經文怎麼看。²⁴可是這樣的二分法並無必要。提瑟頓寫道：

文學與哲學釋經法中，對讀者角色的見解相當有價值，但有時卻講得太過分，暗示對經文或作者而言，可以出現無限的相對主義。在這個時代裏，對意義的探索已簡化為語言效果的講究。(Lundin, Thiselton, Walhout 1985:91)

這種懷疑論和化約主義(reductionism)都是無憑無據的。讀者運用釋經學的技巧，是要了解經文的原意，並與它認同。將聖經作者從其作品中消除，是全無必要的事。

三、否定原意或指涉意義

否定原意或指涉意義也是本書末兩篇「附篇」的內容，所以此處無需詳述。對偏激的批判者而言，暗示的作者取代了經文背後的真正作者，小說取代了歷史；因此，文本和字句整個獨立出來，與原先的指涉或意思無干，而讀者可以在經文中製造出自己的意思。麥奈特(Scot McKnight)說：

文學理論家或許會被水面上「浮動」的冰塊震懾，形容它的外形何等美麗，有何等大的吸引力，但是過不了多久，他們的船便會清醒，發現一項「鐵達尼號式」毀滅性的事實，即，他們注視的，其實是一座冰山，底下的部分比露出水面的部分要大得多。(1988:128)

四、化約與切割的思想

把意義簡化為經文內各種因素的相互關係(如結構佈局或背景)，不僅沒有必要，而且顯然錯誤。就某個層面來說，文學批判的確很有貢獻，提醒我們，意義在於視經文為一個整體，而非分割的片段。然而，一半的真理若講成全部的真理，就成了錯誤。這裏正是如此。如果不以解經與歷史文化的研究作更廣的範圍，我們絕不可能探索到經文的原意。當然長久以來爭執的正是這一點，我們可說是處於僵局。偏激的文學批判家不相信我們能夠明白作者的原意，也認為不應當如此去追尋，但是本章的目的之一，就是要駁斥這種觀點。

解經研究和仔細閱讀經文，這兩方面並不是非此即彼，而是兩者皆然。如果作者的意思是不可能得知的，偏激的文學批判者就對了，

而我們只得接受個人對經文的主觀看法。但是，情況並非如此，因此我們必須說，「惟獨文本」的努力，輕則誤入歧途，重則落入險境。

五、將現代文學分類法加在古代文體之上

許多現代理論家的方法，源自鑽研現代小說。柏琳嘗試要讓「聖經故事美學化」，但她也落入這種錯誤；她為「將經文世界與真實世界隔離」辯護，理由是「文學作品應當根據文學科學的原則來分析」（1983:16）。我們可以同意她的大前提，即：語言遊戲的規則應當由文學來制定，而非考古學或心理學。然而問題為：這些人所提出之理論依據，通常是現代文學而非古代文體。

柏琳本人（以及 Sternberg 和 Alter）算是良好的例外；不過，最佳的修正說法，是奧恩提出的，他寫了《新約的文學環境》（*The New Testament in Its Literary Environment*）一書，特意要重新平衡，每一種文體都從猶太和希臘羅馬的平行作品來思考。例如，他謹慎地將福音書與猶太和希臘羅馬的傳記文學比較，以判斷福音書作者如何擇定其形式，為要增強釋經的指導力，可以按照本身文體的定律來解釋（1987:17~76）。他對時下方法的回應為：「現代學者制定的文學體裁與結構，是根據小說而來；這些並不能排除古代文化用敘事藝術來傳達歷史實況的作法」（p. 111；亦參 Sternberg 1985:23~24）。換言之，古代常採用小說的文體，描述所發生的事實（今天有時依然如此）。假定聖經歷史學家會採用非歷史的立場，乃是錯誤的看法。

六、偏好怪異的理論

朗文注意到，該派提倡者不斷製造新名稱，用大量新術語來解釋（1987:47~50）。閱讀一些讀者回應批判理論或解構文學的書，等於在學一種新的外語。還有，許多理論彼此矛盾。朗文注意到，最前衛的學派思想，運用聖經時，都有一段時間差距。時下的潮流是專注於社會科學，而一些理論在社會科學界盛行了十年之後（如解構主義；

參附篇一），才開始出現在聖經研究中。每個人都希望擠身於最先進的運動；我們正在重複雅典人的錯誤，他們「不顧別的事，只將新聞說說聽聽」（徒十七21）。且容我再加上一點修正：「新思想」並沒有什麼錯，而且每一個領域——如醫學或工程——都有其術語（你在看球賽轉播的時候，不是也曾聽到一些你不太明白的行話？）不過，如果某個思想領域聲稱，自己所提供是很實用的方法，每一個人都能用，就要避免太過專業的術語，也要在理論上能合一。事實上，本章最主要的目的就在於此：簡化令人眼花撩亂的專業化方法，並提出能綜合各種理論的技巧。

七、忽視初期教會的理解

初期教會對聖經的解釋，固然不能作為現代方法的衡量標準，因為我們與他們的思想模式不同，可是我們仍然要注意，所有最初註釋聖經的人，都以聖經的故事為歷史事實。麥奈特說：「據我所知，沒有任何一份早期教會文獻視福音書為文學傑作；幾乎沒有資料可以證明，詮釋者是對結構佈局、技巧、角色發展等有興趣」（1988:146）。這並不是證明以文學角度看經文是錯的，只能證明這是新的見解。²⁵可是這也顯示，最接近當初事實的人並不認為這些純粹是文學創作。因為從一開始，教會便是以指涉性的角度來看聖經，我們若要拋棄這種看法，需要找到非常強的證據才行。

八、結論

以文學角度研究聖經故事，顯然有優點，也有缺點。其中的問題十分實在，以致有人懷疑這種運動是否有任何價值。麥奈特甚至說：「文學批評中大部分可取的地方，在編輯批判的『寫作批判』（composition criticism）範疇內，都已經探索過了」（1988:50）。如此，他把文學批評放在傳統批判過程之內。我的看法沒有這麼極端。意義要從經文最終的形式內來發現，而不是透過傳統批判過程來尋找；如

果一定要分類，我們反而應當將來源批判放在文學分析的大類之下。不過，其實這種「隸屬」並無必要；所有層面（歷史—批判；文法—歷史；文學）各有其成效，在釋經過程中可以相互補充，以發現一段經文的意義。如今所需要的，是運用釋經原則來完成這個工作，將各種成分混合在一起，使得故事原初想在讀者生命中產生的目的，得以實現。

研究敘事文之方法論原則

在釋經學批判方法論的諸神殿中，敘事批判有其一席之地。這個學科清楚列出一個故事如何產生意義、如何吸引讀者進入敘事世界。此外，在詳讀一段經文的時候，可以發現其中的各個成分很有價值；簡而言之，這個方法有用！可是，若與歷史與指涉性的意義分割，就會變成主觀又武斷。所以，任何一種合適的方法論，必須將這兩方面（文學與歷史）混合在一在，使其互相修正，強化優點，避免缺失。我將依據一般釋經學段落中立下的基本原則，來一一說明文學法的各項要點。

一、結構分析

一開始，我們要詳細研讀經文本本身，尋找故事流程，對結構佈局有初步的概念。第一步是從宏觀的角度，注意到整個作品的發展。然後才從微觀的角度，分析各個小段落，或小故事。每則故事再一一細分為「施動者」(actant)單位，即個別的成分或行動。這些都羅列出來，以取決各個角色如何互動，衝突如何起落——在單一故事中，也在整個大故事中。接下來，我們要研究背景（地理、時間或社會）對結構佈局發展產生的效應，並將整個故事放在一起，看其結構發展。

馬太福音二十七章66節至二十八章20節的復活故事是個很好的例子。細心的讀者會發現，這故事是以和反對耶穌之人打交道的幾

個故事為結構。從個別單位看，可以發現以下的進展：祭司想要守墓（以攔阻神的計畫；太二十七62~66）；與此平行的，是婦人們私下造訪墓園（她們是要膏耶穌的身體，不是要慶祝祂的復活；太二十八1）。兩件事都被翻轉，因神以奇蹟干預，使耶穌從死裏復活（2~4節；請注意，馬太喜愛超自然的景象；太二十七51~53）、又有天使向婦人說話（5~7節），以及耶穌首次向婦人顯現（8~10節）。祭司第二度想要攔阻神的計畫，他們賄賂守衛，對復活的事說謊（11~15節）；與此平行的，是門徒的懷疑（17節）。兩件事都被大使命翻轉過來（18~20節）。值得注意的對照為：守衛（嚇昏了；4節）和婦女（不要懼怕的勸慰；5節）、祭司（要人說謊；11~15節）和耶穌（要人承擔使命；18~20節）。在背景方面，既有時間（太二十七62，二十八1註明時間），也有地理（前面「佈局」段落中，曾說明耶路撒冷—加利利的意義）。

二、風格分析

詮釋者必須辨識呈現題材的各種文學技巧，看它們如何使結構佈局更生動，怎樣使故事高潮起伏。我們要找出對偶交錯法或含攝法（框架技巧）、重複、斷層、對立、象徵、反諷等文學特質。每一項都能使經文增色。我們也要研究作者個人的風格傾向怎樣在個別故事中運作。

馬太福音第二十八章用了幾個基本技巧。例如，有一個斷層，即馬太沒有描述復活，只是讓讀者從上下文來揣測。祭司用盡人的力量，想阻擋神的計畫，使懸疑一路升高，可是奇妙的對比出現了，神的能力令堅強的士兵戰慄、嚇昏過去；這真是最佳的戲劇性表達。另外，還有一大反諷：祭司無可奈何，不得不賄賂守衛，要他們撒下瞞天大謊，但這正是他們在二十七章62~66節中，乞求彼拉多防止的事（耶穌的身體被偷走）。對話的場景讓讀者感受到神與人的衝突——祭司的操縱手法，天使的含蓄責備、復活主難以置信的應許。京士柏

(Jack Dean Kingsbury) 曾說，馬太結構佈局的要素是衝突，²⁶ 在這一復活故事中的確如此。事實上，這與耶穌誕生的故事一前一後形成首尾呼應，因該故事也是一場衝突，一方面是神的計畫，另一方面為猶太首領（希律王）想攔阻神旨意的陰謀。

三、編輯分析

對列王紀—歷代志和福音書而言，來源批判和編輯研究特別有用，可以補充結構與文體的研究，以判斷重點何在。就故事與神學層面而言，編輯技巧可以作為掌控因素，防止主觀的解釋。方法有兩種，而兩者都要將福音書一行行來對照。第一種技巧為寫作分析，即看作者如何運用其來源。這方法專業性較強，要求字與字的比較，以及運用字的統計分析，以判斷哪些字彙為馬可或馬太所獨有。第二種編輯分析法對非專業人士比較有用。比較福音書能幫助我們看出基本的差別，分辨出添加、省略、擴充，以致可以判別經文所要強調之點。這種比較有外在與內在的標準。²⁷

外在方面，讀者要找出引入經文的具體變更，即，作者如何修正來源。故事中的「接縫」，就是引入段落或銜接另一資料的過渡話語，是特定語言和所強調之主題的指標，因為在接縫中，我們最能清楚看見作者的手。摘要說明（如太四 23~25 和九 35，指出耶穌講道的活動，框出了這卷福音書中的一個重要段落）是很有用的線索，暗示一個段落的目的。從編者的評語和添加的說明，可以辨識作者獨特的神學。例如，馬太的「公式引句」（formula quotations；如：二 5~6、15、17~18）是對他的應驗觀和彌賽亞重點了解的關鍵。因此，福音書之間或列王紀—歷代志不同的變化，是寫作目的和風格特色的重要線索。

內在方面，學者要找「線路」，就是作者怎樣用重複的模式與特殊的表達法，將信息傳給讀者。現今最看重的為整體結構（而非作者使用的資料）。一個段落中小文體的交互使用（馬可福音橄欖山講論

中，比喻、教導題材、啓示文學都有）²⁸，對整個藝術結構是很好的指標。故事中邏輯有張力或特別含糊的地方，也可以進一步引導讀者進入經文的敘事世界。例如經常有人提到約翰福音善用「誤解」。²⁹ 在整個福音書中，耶穌一直拒絕直接回答問題，說的話似乎總是令人一頭霧水（如約翰福音第三章的尼哥底母）。讀不多久我們便會明白這是故事結構佈局刻意的安排，是整個福音中上/下結構的一部分。耶穌刻意從天上的角度說話，祂的聽眾則從地上的角度回應。如此一來，讀者不得不承認二者的區別，並作出抉擇。換言之，經文運用這種方法，將神在耶穌裏的要求放在讀者面前。

總而言之，詮釋者研究作者如何安排材料，注意他如何運用來源作掌控，把整個故事的信息更清楚地表達出來。換言之，我們把來源和編輯的技巧與敘事批判結合起來，容許這些（有時完全不同）的方法互相影響，彼此修正，以明瞭作者原來要表達的故事和神學信息。

四、解經分析

在詳細查驗作者的編輯抉擇之後，接下來學者要運用前面講過的一般釋經學原則，用文法—歷史法來看經文（第 148~9 頁）。文法可以讓人對字詞的關係更清楚，從而對故事的流向更明白；語意的研究使原來的意義更澄澈。當然，不一定要完成第一到第三步，才這樣作；事實上，這些方法是合在一起運用的。例如，文法和字義研究亦是風格分析的層面；二者相互倚賴。此外，編輯—批判分析也是研讀敘事文學的解經工具。從一個角度而言，解經的作用是其他方法的綜合摘要；從另一個角度而言，乃是提供某種掌控，因為許多敘事研究忽視了認真的解經，結果並不令人滿意。

背景資料在敘事研究中亦非常重要。這些故事是在某種文化內寫成，而我們並不熟悉這些文化；若缺乏這類資料，我們只能發現表面的結構佈局，卻無法深入了解其義蘊。當然，這些方面與編輯研究也分不開；其實，這些都是全面性敘事研究的一部分，包括敘事的技

巧、作者如何運用來源，以及經文的文法—歷史構造。

五、神學分析

學者必須區分何為一段經文之內細節上的重點，何為主要的神學主軸，將這些連到大段，以及整卷書的脈絡。這樣就能產生經文的大點與其下的小點。故事包含戲劇層面，也包含神學層面；神學層面與意義的命題要素有關，戲劇層面與意義的動態要素或使命因素〔與實踐（praxis）相關〕有關。

詮釋者對經文的這兩方面都必須留意。我們被帶入故事的敘事世界時，戲劇會使我們與結構佈局和角色對應，並使我們與隱含的讀者站在同一邊。就在這時，神學教訓也貫徹全劇，我們與故事對應時，無意間便有所學習。在解釋時，兩個因素互相倚賴，不可分開。理論若沒有實用之例就枯燥無味，而實用若沒有理論就毫無內容。例如，馬太福音的復活故事（參一、二點）是以基督論為中心，教導耶穌為復活之主，總結了馬太強調的事：耶穌為神的聖子、具雅巍的權柄（18節）、無所不在（20節），同時也教導：反對神的計畫必徒勞無功，作門徒卻寶貴無比。最後，大使命（太二十八18~20）成為第一卷福音書的高峰，強調要「到萬國去」（19節）。

六、處境化

處境化是聖經故事的核心，要求讀者把其中的教訓應用到自己的環境。其實，寫故事的本意，就是要將以色列（舊約）、耶穌（福音書），或早期教會（使徒行傳）生活意義，應用到後期神子民的團體。就福音書而言，有所謂的「耶穌生平情境」（*Sitz im Leben Jesu*）和每卷福音書寫作對象之「教會生活情境」（*Sitz im Leben Kirche*）。後者乃是福音書作者受到的感動，將耶穌生平從合乎當時教會處境的角度寫出來。所以，我們將它應用在現今的需要也是合理的。其實，聖經故事乃是：以故事的形式表達實際關係中的神學。

同時，故事要求讀者對戲劇產生回應。所以我們讀的時候，不能不身歷其境，體會到其中的衝突與教訓。我們會像門徒一樣，對耶穌感到震驚，要敬拜祂。我們也會像耶穌一樣，要順服父神；對我們而言，作門徒也就是要「背起十字架」，即使那「十字架」會要我們殉道——像當年許多門徒一樣。在上文「隱含的讀者」那段，我已經討論過這個方法。我們的任務是「認同」經文心目中的「讀者」，讓故事引導我們的回應。許多人（如Robinson 1980:123~24）認為，敘事性的講道，應當採用「非直接的處境化」，而不是「直接的處境化」。這個主張有其道理，因為福音書甚少明文指出要點為何。不過，如果我們太不直接，作者想要傳的信息就會失落在主觀的洋海中。我比較喜歡「建議方法與途徑」（參第607頁），引導會眾親身體會故事的義蘊。

七、敘事形式與講道

處境化意味從解經轉到講章（參本書第十七~十八章）。對聖經故事而言，其中包含了葛利丹努（Sidney Greidanus）所謂的「敘事形式」。³⁰ 這種形式不像「三個重點」的講章，依據經文的要點作邏輯性的架構，而是按著聖經故事的輪廓前進，重述劇情，幫助會眾一步步去體驗故事的變化與張力。這時，背景資料就成了講章的工具，引導聽眾進入當時的情景，使他們能親身領略其中的信息。許多用「敘事講章」的人，強烈反對列出講章的「要點」〔Buttrick重新命名為「動點」（moves）〕，理由為：這樣作會以知性資料取代經文情感的動力。但這種想法相當離譜。如果經文的故事中有兩部分或三部分（或「動點」），講章以此為架構，是很自然的事。

聖經敘事含有神學，其中有作者意圖要讀者吸收的原則或主題。不過，主要仍是故事，所以應當以故事的方式來宣講。如果說，傳道人的任務是使聽眾進入經文的世界，感受到召喚的力道，那麼，聖經故事尤然，因為這正是主要目的。故事講章的要訣為：大綱應當由

故事的結構佈局發展來掌控。這樣一來，「行動」單元就成了講章的「要點」，只是若從「進展」（一齣戲的各「幕」）的角度來思想，而不視之為論點（這較適合教導性的講章），就更好。³¹

完成以上六點之後，傳道人要將各種因素（結構佈局發展、對白、神學重點、讀者認同）綜合起來，作成一篇戲劇性的講章，重塑原來處境化的信息，對今日說話。傳道人在重講故事時，可以運用背景，讓會眾重新體會當時的情形，甚至彷彿置身其中，而看出其中的信息如何滿足今日的需要。重述故事的時候，一邊說，一邊就會自然地應用（即讀者認同）。這種講道與比喻講道相同，要將地方性色彩（故事內的成分）和神學重點（應當配合今日而重新處境化）區分出來。前者可以幫助聽眾進入故事，感受到力道，後者可以幫助他們看出，故事與他們的需要有何關係。在講章中不太需要從現代生活中再舉例子；故事形式之內已經充滿各種例子，自然會導出應用。因此，敘事性講道的說服力、推動力，比教導性講道更強；後者只是描述基督教的真理，而敘事性講道則把這些真理在「實際生活」中表現出來。

第 8 章

詩體

標準修訂版 (Revised Standard Version) 在一九五二年面市之後，英文的讀者才明白希伯來詩在聖經中真正的地位為何。從前的版本只將詩篇印成詩的形式，但標準修訂版卻將所有聖經中的詩都這樣印。敘事書卷中，有許多詩歌（創四十九；出十五1~18；申三十二，三十三；士五；撒上一1~10；撒下一19~27；王上十二16；王下十九21~34），有些先知書全卷都用詩寫成（何、珥、摩、俄、彌、鴻、哈、番），有些占很大的篇幅（賽、耶、拿、亞）。一般人都知道詩篇、箴言、耶利米哀歌、雅歌，和約伯記為詩體，但其實舊約的詩體部分占很大的成分。因此，詩是跨越文體的一種筆法，也是智慧文學和先知文學的主要修辭技巧。

現在詩篇的意義和神學引起許多爭議。這個世紀大半的傾向為：將每篇詩都放入古代以色列宗教禮儀生活的背景（如 William F. Albright, David Noel Freedman）。這種歷時性的處理，是利用詩篇的作品重新架構以色列敬拜模式與思想的發展。但，另一批人卻採用新文學批判（參附篇一）的角度，視每一篇詩各成一單位，只探究其個別的文藝世界（Alonso-Schökel 1960）。然而，大多數學者不願將團體（視詩篇為以色列敬拜禮儀的一部分）與個人（視詩篇為某位作者的作品）兩種層面截然劃分。這兩部分互相倚賴，應當一同研究（參 Gerstenberger 1985:424~25，及 Brueggemann 1988:ix-x）。事實上，葛斯登伯格（Gerstenberger）區分幾個步驟，從個人到家庭或支派、再到全國的宗教認同——以聖殿為中心（1988:33~34）。詩篇內有個人成分，也有團體成分，在以色列讚美詩的形成過程中，各自扮演不同的角色。

詩篇的結構

如今學者不再將詩篇視作將多篇獨立作品，雜亂無章地堆砌而成的文集。反之，他們承認詩篇是完整的正典，並且將研究集中於「貫

徹始終的模式和主題」之宏觀結構，或「詩篇中較小組別之間關連」的微觀結構。兩者當然是互相倚賴的（Howard 1999:332~33）。和本書提到過的許多題目一樣，轉捩點也可以追溯到文學和修辭批判，以及一九八〇年代正典批判的興起。威爾遜（Gerald H. Wilson）的《希伯來詩篇的編纂》（*The Editing of the Hebrew Psalter*, 1985）是代表作。他藉著聖經外的平行文獻，證明詩篇是經過精心編輯，又使用形式批判的技巧證明詩篇共有「五卷」。每卷都以榮耀頌作結，作為集成的標記（詩四十一13，七十二18~19，八十九52，一〇六48，一四五21）。藉此我們可以辨認出五卷（參看 Limburg 1992:526~27；Waltke 1997:1109~11）。

- 引言（詩一~二）——部分學者認為這兩篇詩章原本是一篇，詩篇一篇1節（編註：參新譯本）和二篇11節的祝福是其首尾。前者邀請義人默想詩篇，後者以錫安山上之受膏君王為中心。
- 第一卷（詩三~四十一）——這些詩篇以大衛為中心，祈求神因仇敵而施行保護。大部分都歸屬於大衛。
- 第二卷（詩四十二~七十二）——第一、第二卷很可能原為一卷，因為七十篇詩中有六十篇都是以大衛為中心。詩篇四十二至四十九篇歸屬於「可拉的後裔」，他們大概是負責聖殿音樂的家族。詩篇五十一至六十五篇，六十八至七十篇則屬於大衛。
- 第三卷（詩七十三~八十九）——這些詩篇大部分都認為是亞薩所作（詩七十三~八十三）。這是一系列以毀約和國家可悲的景況為題的哀歌。
- 第四卷（詩九十~一〇六）——新的盼望在此展現，因雅巍作王（詩九十三，九十五~九十九），為祂子民施展大能的作為。摩西登上舞台中央（提及七次），證明曾經拯救以色列的神，如今也能照樣施行作為。王國雖已滅亡，雅巍仍然可以拯

救他們。

- 第五卷（詩一〇七～一四五）——神確實已帶領他們脫離困境（或許是指被擄），如今是回到大衛模式的時候（詩一〇八～一一〇，一三八～一四五）。詩篇一二〇至一四三篇則是以前往耶路撒冷崇拜之朝聖旅程為中心的「上行之詩」。
- 結語（詩一四六～一五〇）

猶太傳統相信這五卷詩篇是刻意反映了摩西五經。又有人相信可視之為以色列主題性的歷史；卷一＝大衛與掃羅的衝突，卷二＝大衛的王權，卷三＝亞述危機，卷四＝聖殿被毀、百姓被擄，卷五＝被擄歸回後的讚美與反省（Hill and Walton 2000:346，以Wilson為根據）。這看法可圈可點，並非不可行（符合每個部分的主題），至終卻無從證實。

另一個重要問題，是很多詩篇都有的標題和題言（superscription）（150篇中之116篇）。這些標題究竟有多可靠，我們應否信任這是可靠的歷史資料？這些是詩成之後增添的，其中很多都是關於音樂的術語評註，可能是指特定的曲調（如：「用迦特樂器」〔詩八，八十一，八十四〕，或「調用第八」〔詩六，十二〕）。有些似乎是指作詩者（如：可拉後裔、大衛、亞薩）。其他的則將該篇詩與大衛生平某些事件相連（參第323頁的第4點）。批判學者認為這些標題是晚期添加的，其歷史資料來自為某些詩篇搜尋合宜背景的後人（Limburg 1992:528）。但必須提出的問題是，如果是很久以後才加上的題言，為什麼沒有更多的大衛詩篇具有歷史的題言？再者，歷史書中的詩篇很多都有這種題言（出十五1；申三十一-30；士五1；撒下二十二1；賽三十八9；拿二），而且都廣被接受。最後，這種題言在蘇美、亞甲、埃及的讚美詩中都找得到，在古代近東也很普遍（Waltke 1997:1100～1102）。然而，馬所拉經文和七十士譯本中題言的歧異，仍使很多人懷疑其確實性；並且希伯來虛詞 *le* 的多個用法（可以解作「的、為、關於、與……相連」），也使人難以確定某篇詩是大衛所作，或關於大

衛，還是題獻給他（VanGemeren 1991:19～20）。簡言之，我們可以接受題言所包含的，大概是可靠的資料，卻不能每次都知悉是否另有其他含義。

希伯來詩的形式

明白希伯來詩的功能，是很重要的。有人指出，聖經中最廣為誦讀的部分，就是詩篇，這話一點也不錯。新約的隨身袖珍本常附加詩篇，而大部分的崇拜時常歌唱或吟詠詩篇。新約中引用詩篇的程度，顯出詩篇在初期教會中的重要性。但是詩篇並不容易了解；其中的平行句與韻律模式常不容易解明；而草率的讀者很容易在閱讀平行句子時，將額外的意思讀進去，超過上下文允許的範圍。此外，許多詩（如哀歌或咒詛詩）乍看之下似乎無法應用。學者與牧者也會誇大希伯來詩中的意象或隱喻，賦予過重的神學意味。若要明白閃語的詩，就必須對其形式與功能有某種程度的了解。

一、韻律模式

詩體可以藉韻律或律動、文法和用語的平行等來辨認。前者的用處對專家較大，對傳道人則沒有太多幫助，所以我不打算花太多時間來談。可是對韻律具基本概念有其必要，能幫助讀者對希伯來詩產生感受。閃語律動的奧秘，至今還沒有人發現一套公式可以解明。傅瑞曼（Freedman）注意到，每一首詩似乎各具特色（1977:10～12）。至於結構的分級，應當是按重音還是按音節的數目來算，學者意見分歧。兩者都有賴對希伯來文和其讀音的知識。重音方面是指詩的誦讀，是根據讀者在朗讀一節經文時，對希伯來文音節的讀法，來區分各行。例如，詩篇一〇三篇10節是按照以下的重音區分的：

不按照我們的罪 / 他待 / 我們，

不按照我們的過犯 / 他報應 / 我們。

音節乃是話語的基本單位，許多人像傅瑞曼一樣，認為在詩篇的架構上，音節提供了很準確、可辨認的基礎。例如，詩篇第一一三篇有十四個音節行，分為7:7，有時分為8:6。

但並非所有詩篇都可以用這兩種方法來劃分。變化實在太多，而聖經中每一篇詩的韻律，都需要個別研究。我們最多只能說，律動是希伯來詩主要的辨認特徵。學者運用重音分行的方法，將詩篇分為2:2，3:2，2:3等種種模式。音節的分法則可以產生各種模式，一行可有十或十二或十四個音節。另外，詩節（strophes or verses）是由兩行（如：詩一〇三10）至五行平行的概念構成。在這之中，還包括各式各樣的形式，因韻律模式與平行句法交織一起。事實上，許多學者認為，這兩種系統或許可以代表希伯來詩發展的階段。這說法仍屬揣測，無法證實；不過，按事實看來，詩人對用語的選擇，有一部分是基於韻律的考慮。同時，詩節中如何選字，並將字放在一起，聲音的考量也很重要（不單包括韻律，還包括誦讀、頭韻、擬聲字等等）（Gerstenberger 1985:413~16）。

簡言之，詮釋者不可以將整首詩含義之外的意義，加在其中個別的用語上。在詩篇中，字義研究不像在新約書信那樣具決定性，而意義大多要從整體來看，不能從部分來看。基於上述種種理由，我們的焦點必須更多放在平行句法，而不放在韻律上。

二、平行句

羅特主教（Robert Lowth）於一七五〇年提出一套說法，現代仍普遍沿用，就是三種基本的平行句：同義平行、綜合平行、反義平行。部分人依舊採用這個方法（如 Gerstenberger, Murphy, Gray）。可是愈來愈多學者（如：Kugel, Alter, Longman）向這個理論發出挑戰，認為平行句實際上將詩簡化為散文，「將詩行輾平了」（Longman）。他們主張，第二行總會增加一些含義，在某方面澄清第一行。到了近來，這種看法不但已站穩腳步，而且當代學者幾乎已經達成共識（參

Howard 1999:344~50的概覽）。甚至可以說，已「贏得壓倒性的勝利」。這也與許多領域一樣，很難只定出同義式（詞彙的概念相同）和綜合式（第二句添加了新觀念）兩類，因為其間可以有好些層次。有些經文展示的意義完全相同；但有些時候，第二句的意思稍微有些不同；還有些經文，第二句為第一句添加了許多含義。許多研究指出，字有配對的現象（固定同義字的組合，經常在一起使用）；這結論反對平行之間總有進展的觀點（詳細的調查，參 LaSor, Hubbard, Bush 1982:314~15）。配對的字，如「土地 / 塵土」、「仇敵 / 敵人」、「雅各 / 以色列」、「聲音 / 言語」、「百姓 / 國家」等類似的組合，大半指向同義的平行。但即使在此仍然有添加意義的現象，因為平行句和配對字能將觀念加以強調。但每一處仍須由上下文來判斷。

1. 同義平行句是第二行重複第一行，幾乎沒有添加什麼新意。這常包括文法的平行，即第二行在文法上與第一行一致（如介系詞片語、主詞、動詞、受詞），在意思上很可能也一樣。有時候，讀者不應該將兩行之間語意上的差異擴大，因為那可能只是換一種說法，以增強效果。另一方面，添增新要點的情形也經常出現，這是奧爾特、柏琳等人向傳統挑戰的原因。例如，許多人以詩篇二篇2~4節作為同義平行的例子。讓我們一項一項來看這些配對。詩篇二篇2節上說：

地上的君王站立起來
掌權者集合在一起

雖然主詞（「地上的君王」/「掌權者」）很可能為同義，但是「站立起來」和「集合在一起」則有進展性，因為後者意味，「站立」之後已立定盟約。第3節也是如此：

「讓我們斷開他們的鎖鏈，」他們說，
「扔掉他們的束縛。」

當然，「鎖鏈」與「束縛」是指同一件東西，可是「斷開」與「扔掉」則有進展。這不可能只是句型上的差異。另一方面，請思想以賽亞書五十三章5節：

但祂為我們的過犯被刺透，
為我們的罪孽被壓傷；
加在祂身上的刑罰使我們得平安，
因祂受的傷我們得醫治。

前面兩行比較像同義平行句，因為配對的字「刺透／壓傷」和「過犯／罪孽」，在意義上並沒有太大的差異。主張綜合法的人則認為，第二行強化了第一行，因此兩行並非純粹同義。可是既然沒有添加新意，所以應當可算為「同義平行」。後面兩行則顯然是綜合平行。第三行講到方法，第四行談到結果。詩篇一〇三篇3節的平行概念則更困難：

祂赦免你的一切罪孽
醫治你的一切疾病。

有些人將第二行解釋為身體的醫治。聖經的確將靈性與身體的醫治連在一起；在耶穌的醫治神蹟中，兩者經常結合在一起（參路五20）。可是我們必須小心，不要據此擴大詩篇的平行句。雖然這解釋有可能，但是在詩篇一〇三篇卻有爭議。其中兩處配對的字——「赦免／醫治」、「罪孽／疾病」——在聖經中常作同義字用，而在這裏的上下文中，我認為不應當將身體的醫治加在靈性的醫治之上。這裏的平行句法或許非常強，因此動詞乃是指靈性的醫治。不過，最近的潮流卻是視第二行為身體的醫治。總而言之，學者認為沒有如上文所述，真正的同義平行句，他們是對的。在一些例子中（十分罕見），第二句重覆第一句的意思，惟一添加的只是強調。

2. 進階平行常被稱為「綜合平行」（synthetic parallelism），是指

在思想上有進展，第二行添加了第一行的意思。有些人懷疑這種分類是否合理，因為進一步的意義破壞了平行之意。不過，這是最主要的形式，因此必須接受；這可說是已經成為希伯來平行句法的定義。最著名的例子是詩篇一篇3節：

他要像一棵樹栽在溪水旁，
按時候結果子
葉子也不枯乾。
凡他所作的盡都興盛。

這裏有三個「台階」，從種樹（第一行）到結果子（第二行）到長存（第三行）到豐收（第四行，這行不再用隱喻）。通常進展非常明確，因此許多人認為，這根本不算平行句。例如，耶利米書五十五章19節下為：

我必再領以色列回他的草場，
他必在迦密和巴珊吃草；
他的胃口必得飽足
在以法蓮山和基列境內。

第一、二行之間有一些進展（有些人稱它為同義，但是其思想從以色列的回來，進到後來的安然吃草）。第二個對句或許重複了第二行的思想，其平行是來自韻律，而非含義。不過，這裏又從吃的動作進到結果（胃口飽足）。不過，讓我們看看詩篇三九篇4節：

一個字出現在我舌上之前，
你已經完全知道，哦，上主。

這裏並沒有平行句，因為第二行是完成第一行的思想。

總而言之，在同義到綜合到非平行（韻律式）的尺度上，究竟立於哪一點，讀者必須讓詩行本身來說。通過我自己的研究，我承認柏

琳和朗文的看法大半是正確的，即：希伯來詩的傾向是在第二行添加含義。按我的研究，所謂同義的例子（如：詩十九1，一〇三7、11~13），幾乎每一個都略有綜合式的進展。奧爾特將這一派的思想作了總結，他主張：「節與節之間活潑前進的看法，更接近實況，更符合聖經詩人的期待，因他們希望聽眾注意到他們的話」（1985:10）。不過，雖然這看法「更接近實況」，但當這一新的學派說，詩句「總在」前進時，很可能也有誇張之嫌。

讓我們思想箴言三章13~20節，這也是常用來作同義平行的例子。每一個配對實際上都展示出進階平行，如第16節：

她右手有長壽，
左手有富貴與尊榮。

又如第17節：

她的道途愉快，
她一路全是平安。

但第14節卻完全是同義平行：

因為她比銀子更有益
利潤比金子更多。

或許有人說，第二行使第一行更加生動（賽五十三5也可以這樣說），不過在意義上卻沒有不同。總之，我的結論為：某些時候（如賽五十三5；箴三14）因為沒有進一步的澄清，所以這類詩行符合一般所謂的「同義平行」。雖然略為增色（更生動或更具體），但意義卻仍相同。若有添加的意義，綜合（或形式）的發展程度則各自不同；要靠解經研究來判斷。

3. 高潮平行是進階平行的一種，但是其中幾個單位將思想推至高潮。例如，詩篇八篇3~4節（4~5節被來二6下~8上引用）：

我觀看祢的天，
祢指頭所造成的，
月亮和星宿，
祢所擺列陳設的，
人算什麼，祢竟想到他，
世人之子算什麼，祢竟眷顧他？

前面四行逐一堆疊，一步步推向第四節平行句的高潮結局。凱瑟（Otto Kaiser）提到一種特殊的高潮平行句，其中第二行重複第一行的鑰字，再加上高潮的思想（1975:322）。例如，詩篇二十九篇1節：

歸給上主，哦，大能者，
歸給上主榮耀與能力。
歸向上主合乎祂名的榮耀，
敬拜上主在祂聖潔的光耀中。

4. 反義平行是第三大類（另外兩類為同義與綜合），與另外兩類強調的恰好相反。這類詩句第二行的意思不但不繼續第一行，而且與其相反。但這仍舊算是平行句法，因為第二行重述了第一行的概念，只是用相反的話來說。例如，箴言三章1節：

我兒，不要忘記我的法則，
反要將我的誠命存記於心。

兩行都是講同樣的概念，只是從相反的角度來說。不過，有些時候對立的話也含有綜合平行的成分，就是第二行具澄清作用，例如，詩篇二十篇7節：

有人靠車，有人靠馬，
但我們信靠上主我們神的名。

第一行告訴我們不當靠的東西，第二行則說明當信靠誰。再看箴

言一章7節：

敬畏上主是知識的開端，
愚妄人藐視智慧和訓誨。

這卷書中智慧和愚妄是主要的對比，但是從「敬畏上主」（第一行）到「智慧」（第二行）顯然有進展。義人和惡人的對比也與此類似，如第三章33節：

上主咒詛惡人之家，
卻賜福予義人之家。

5. 內裏反義平行是一種特殊的反義平行，其中兩行是與另外兩行成對比。通常出現於對偶交錯形式，外端的一對與內裏的一對意思相反（AB BA），如馬所拉經文的詩篇三十篇8~10節（Mickelsen 1963:326）：

向祢，哦，耶和華，我正呼求
向主，我正尋求恩惠。
流我血有何益呢？
我下坑（有何益呢）？
塵土豈能稱讚祢？
它豈能宣揚祢的真理？
垂聽吧，哦，耶和華，並向我施恩，
作我的幫助。

6. 不完全平行為：第二句省略了第一句的某個成分；這通常出現於同義的兩行，如，詩篇二十四篇1節缺了述語：

地是上主的，並其中的萬物，
世界和住在其中的萬民。

7. 穩定變異是第二行加上一個思想，以抵銷所省略的成分（Kaiser 1981:220，取自Cyrus Gordon）。這比純粹的不完全形式出現得更頻繁，如詩篇十八篇17節：

祂救我脫離我的勁敵，
脫離我的敵人，他們比我更強。

三、詩的用語和意象

詩人運用許多修辭的技巧，如前幾章所提的同義、高潮與對偶交錯等。此外，他們還用相關語（疊韻）、頭韻（第一行的開頭用同一個字母）、字母詩（每一行用接下來的一個字母開頭），以及諧音（發音相似的字）。相關語（paronomasia）可用以賽亞書五章7節為例：「他指望的是公平（*mišpāt*），誰知倒有暴虐（*mispāh*）；指望的是公義（*šēdāqāh*），誰知倒有冤聲（*sē'āqāh*）。」詩篇第一一九篇為頭韻和字母詩的最佳例子。這首壯麗的讚美詩在稱頌神的話語，每一段（詩節）的頭一個字母，是按著字母的順序排列，而在各段當中，每一行的頭一個字母都相同（其他的字母詩有：詩二十五，三十四，三十七，一一一，一一二；哀三）。諧音可舉耶利米書一章11~12節為例，神向耶利米顯示一根「杏樹枝」（*šāqēd*），與一項應許相連，即祂要「保守」（*šōqēd*）祂的子民。凱瑟找到英文的相同說法：「神指示耶利米一根 pussy-willow（美洲柳樹）枝子，說：『如果我的子民不悔改，我就 will-a-do（會這樣作）』（1981:227）。

詩體中最豐富的就是意象的運用。詩人不斷從日常生活裏舉例，說明他們要高舉的屬靈真理。在詩篇一篇3~4節，詩人描述義人為「一棵樹栽在溪水旁，按時候結果子」，而相對之下，惡人則「如同糠粃，被風吹散」。詩體中到處可見這類明喻（伯三十8；詩三十一12；箴十一12；賽一30）。

隱喻則更常出現。阿摩司書四章1節的隱喻用得極為恰當，他

向「巴珊的母牛」發言，說她們「欺負貧寒的，……又對你們的丈夫說：『拿酒來喝』」。在詩篇十九篇1、3節，受造物被擬人化，成為傳令官（「諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚祂的手段」）和外交特使（「沒有一種言語不聽見他們的聲音」）。隱喻最適合來描述神，如，說祂是登基的君王、牧人、戰士、駕戰車者、父親、巖石、清泉……等等。

這類意象吸引讀者進入經文，促使他們從新的角度看真理。當詩人要神「拿起大盾牌、小盾牌；起來幫助我」（詩三十五2），就是以神為得勝的戰士，與祂的子民一同爭戰，這使得全詩的意義更加豐富，因為這篇詩主要是求神幫助，抵擋那些從前與大衛為友，如今卻譏謗他的人。在講道中運用這類意象的潛力很大！每一個都是有待發掘的講道例證。

總結來說，在解釋時，辨認出平行句的類型相當有幫助，使我們不至將過多的意思讀入以下接續的各個句子，並且能夠認出該段經文的要點為何。明白結構模式與其中的意象，會使靈修更豐富，講道更生動。不過，隱喻雖然豐富，也帶來問題——不夠特定、準確。葛斯登伯格說：「詩的用語打破了理性世界觀的限制，以直覺來接觸事物的本質。所以，詩人一定要用比較、歸納、非直接的言詞」（1985:416~17）。既是如此，我們就不能尋找「字面」意義，而要找出其「用意」為何，亦即從詩的上下文看出其含義。例如，詩篇四十四篇19節說：「祢在野狗之處壓傷我們」，這裏是指荒廢無人居住之地。這篇詩談到軍隊的潰敗（9~16節），這段乃是講到以色列在神面前無辜，因而提出抗議，本節則重述打敗仗的情形（17~22節）。雖然這次的敗仗很嚴重，但「在野狗之處」和「將宰的羊」（22節）都是隱喻，在詩體上可以這麼用，形容在滿懷敵意的鄰國之下，以色列長期以來受到的仇視與痛苦。

詩的種類

閃語詩歌起源於百姓的宗教生活，有團體，也有個人。散文不足以表達靈魂深處的感受，而詩歌則能深刻流露情感，在信仰與敬拜上成為一種不可或缺的方法。不同的宗教需要，造成不同類型的讚美詩。希伯來詩歌不具娛樂性，而是要在全國的生活中，並在和雅巍的關係上發揮作用。詩歌具崇拜方面的功能，調整百姓與神的關係；又具講道功能，提醒百姓在神面前的責任。詩篇並不像今日的讚美詩，只作點綴之用；在聖殿和會堂中，詩篇乃是崇拜聚會的焦點。先知從神而來的話語常為詩歌的形式，並非無故。詩歌不僅便於記憶，其中的信息更動人情感，力道更強。

一、戰歌

戰歌是詩歌最早的形式之一。很多人認為，出埃及記十七章16節全民備戰的呼召，士師記七章18、20節的戰爭口號（或許民十35~36也是如此），都有詩歌的意味。最出名的是摩西（出十五1~18）和底波拉（士五）的凱旋之歌；此外還有民數記二十一章27~30節勝過摩押人之歌，和撒母耳記上十八章7節，二十一章11節，二十九章5節對大衛英勇的讚揚（「掃羅殺死千千，大衛殺死萬萬」）等。最後一例沒有強調對神的倚賴，不過其他大部分都因神的手制服仇敵而歡欣鼓舞。榮耀屬於雅巍，祂將擄物與尊榮和祂的子民分享。

二、情歌

情歌成為詩歌的第二大類。立刻躍入我們心頭的，便是雅歌——歷世歷代以來讓學者困擾的書卷。蔡爾茲（B. S. Childs）論到本書在歷史上的五種解釋法（1979:571~73）：(1) 猶太教與初期教會（以及現代的倪柝聲等人）將雅歌寓意化，解為神或基督對祂子民之愛；(2) 有些現代學者認為是被擄之後對神之愛的教誨（類似第一

項)；(3) 常見的解釋是視之為戲劇，或是描述一位女子與她愛人的故事（傳統看法），或是三個角色的故事（君王要引誘女子離開她的愛人）；(4) 大部分現代批判家認為，結構不具進展性，因而認為是世俗情歌的收集，或許是以讚美詩為其模式；(5) 少數人認為，這卷書以愛情為意象，是以以色列節期時祭典禮儀中所用。以上第三與第四種的可能性最大，我個人的偏好是，視雅歌為一首情詩，描述一位美麗的女子與她愛人的故事，將她的愛人描寫成鄉間的牧人和君王。既然這兩幅圖都與大衛相關，並延及他的兒子所羅門，我認為沒有理由視之為複雜（且困難重重）的三角劇（然而支持這看法的論證，可參 Hill and Walton 2000:374~76）。我也不認為其中的架構鬆散到只是詩集的地步（但可參 Longman 1997:1237~38，他認為本書是按照創二~三亞當夏娃的模式，作為「性得救贖」的故事）。中心的特色是兩人之間的愛情。這首詩只是略具結構佈局，而其中愛的關係從頭到尾一樣堅定。因此我們無論是採取三個主要看法的哪一個，主要仍是一首情歌，非常適用於婚姻講座。¹

三、哀歌

哀歌是最常見的詩歌。整個詩篇中共有六十餘篇為哀歌，包括個人（如詩三，五~七，十三，十七，二十二，二十五~二十八，三十一，三十八~四十，四十二~四十三，五十一，五十四~五十七，六十九~七十一，一二〇，一三九，一四二）和團體（如詩九，十二，四十四，五十八，六十，七十四，七十九~八十，九十四，一三七），就是詩人或全國在痛苦中向神呼求。詩篇之外，大衛還有兩首哀歌，為掃羅和約拿單（撒下一17~27）和押尼珥（撒下三33~34）而寫。這類詩歌為悲慘的遭遇傷痛，並向神求助。

海斯（John Hays）注意到哀歌的結構有七個共同要點（1976:58~59；又參 Waltke 1997:1103~7）：(1) 向神呼求（如詩二十二1所記被棄絕的感受：「我的神，我的神，為什麼離棄我？」），通

常吐露信靠之心（「在祢裏面，哦，雅巍，我要找避難所；願我永不致蒙羞」〔詩七十一1〕）；(2) 對痛苦的描述，通常是比喻性極強（「我在獅子當中……他們的牙齒是槍，是箭」〔詩五十七4〕），有時顧到自己的安危（「我陷在汙泥中」〔詩六十九2〕），甚至會對神埋怨申訴（「但祢已經拒絕了我們，羞辱了我們」〔詩四十四9〕）；(3) 祈求拯救，一方面脫離險境（「起來，哦，上主！救我，哦，我的神！」〔詩三7上〕），一方面擊敗敵人（「因為祢打了我一切仇敵的腮骨；祢敲碎惡人的牙齒」〔詩三7下〕）；(4) 陳明對雅巍的信任或信靠（「哦，雅巍，祢必保護我們；祢必保佑我們永遠脫離這世代的人」〔詩十二7〕）；(5) 認罪（「赦免我的罪，因為我的罪重大」〔詩二十五11下〕），或肯定自己的無辜（「祢熬煉我，卻找不著什麼……我不行強暴人的道路……我的兩腳未曾滑跌」〔詩十七3~5〕）；(6) 許願或發誓，如果神應允所求，便承諾要作某事（「我向你所許的願在我身上，哦，神；我要將感謝祭獻給祢」〔詩五十六12〕），也常包括提醒神履行祂的約（「記念這事，哦，上主」〔詩七十四18〕）；(7) 結論，或許是讚美（「願祢崇高，哦，神，過於諸天；願祢的榮耀高過全地」〔詩五十七11〕），或許是重述請求（「讓我們復原，哦，上主，全能的神；願祢的臉光照我們，我們便能得救」〔詩八十19〕）。很少有幾篇詩完全具備以上各點。不過，這幾點就構成了哀歌的主要成分。

這類詩篇對每個信徒的價值是顯而易見的。若有疾病纏身（詩六，十三，三十一，三十八，三十九，八十八，一〇二），或遭仇敵欺凌（三，九，十，十三，三十五，五十二~五十七，六十二，六十九，八十六，一〇九，一二〇，一三九），或感受到自己有罪（二十五，三十八，三十九，四十一，五十一），都可以從哀歌中找到祈禱的榜樣，也從中得到安慰。許多人聲稱，可以直接用這些詩歌來祈禱；我同意，但是我自己比較喜歡的方式是：透過默想，將哀歌處境化，然後再用來祈禱，以反映出我本身的情況。

四、讚美詩

讚美詩是聖經的詩歌中最接近純粹崇拜的一類。不是憂傷或爲了需要，而是因敬拜雅巍的喜樂直接發出的稱頌。這類詩歌提醒我們基督徒生活的真義，如韋斯敏斯特信仰告白中所說，人的目標爲「榮耀神，並永遠以祂爲樂」。所有的讚美詩結構幾乎都相同：呼籲神（「上主啊，祢已經鑒察我，認識我」〔詩一三九1〕）；敬拜的宣召（「我要一心稱謝上主」〔詩一一一1〕）；讚美雅巍的動機和敬拜的理由，通常是講論神的屬性與作爲（「祂的作爲榮耀又偉大」〔詩一一一3〕）；最後爲結論，重複讚美的呼召，通常包括一連串的稱頌（「讚美永遠歸於祂」〔詩一一一10〕）。

戈登·費依與司陶特注意到讚美詩的三種特殊類型（2003:213）：稱頌雅巍爲創造者（詩八，十九，一〇四，一四八）、爲以色列的保護者與賜福者（詩六十六，一〇〇，一一一，一一四，一四九）、爲歷史之主（詩三十三，一〇三，一一三，一一七，一四五～一四七）。有幾首讚美詩詳述神在以色列中曾行的奇妙拯救，顯明祂掌握歷史（詩七十八，一〇五～一〇六，一三五～一三六）。這些詩重提以色列的失敗，與神的信實作對比，呼召全國更新立約的承諾。在收割慶典與節期，到聖殿朝聖時（詩八十四，八十七，一二二，一三二）、打了勝仗之後（詩六十八；馬加比壹書四～五），和特殊歡樂的場合，都會吟唱這類讚美詩。哈利路亞詩篇（詩一一三～一一八）成爲逾越節時必用的詩歌，也是會堂敬拜的一部分。這些詩篇的內容，從神對受壓迫者的憐憫（詩一一三）進到祂救贖的能力（詩一一四），和對以色列的幫助（詩一一五），再進到以色列對雅巍的讚美與感謝（詩一一六～一一八），這些不但在當初寫作和吟詠時，帶給人新鮮深入的崇拜經驗，今日依然如此。

五、感恩詩

感恩詩比讚美詩更明確一些，是感謝神應允特定的禱告。我們幾乎可以說，哀歌與感恩詩構成宗教信靠的「前」和「後」：哀歌將問題擺在神面前，而感恩詩則讚美祂的回應。感恩詩也像哀歌一樣，分爲個人（詩十八，三十，三十二，三十四，四十，六十六，九十二，一〇三，一一六，一一八，一三八）和團體（詩六十五，六十七，七十五，一〇七，一二四，一三六）兩類。在個人方面，神拯救他們脫離造成哀歌的困境之後，他們就唱感恩詩。約拿在大魚腹中的禱告便是如此（拿二2～9），在感恩中覆述當時的險況（2～5節）與悔改（6～7節），然後發誓要向雅巍獻祭還願（9節）。除了感謝神的拯救之外，這類詩通常還應許將來要效忠於神，敬拜祂（「因此我要在萬邦中讚美祢，哦，雅巍」〔詩十八49〕），把榮耀歸給祂，因雅巍擊敗詩人的仇敵（「祢賜我力量能以爭戰；祢制服我的敵人」〔詩十八39〕），或因詩人從病中痊癒（「上主啊，祢曾將我的靈魂從陰間救上來；祢救我，使我不致落入墳墓」〔詩三十三〕）。

感恩詩的結構有六種成分（Gerstenberger 1988:15；亦參 LaSor, Hubbard, Bush 1982:519～20）：

- 邀請人來感謝雅巍或讚美祂（詩三十2、5〔RSV 1, 4〕，三十四2～4〔RSV 1～3〕，一一八1～4）
- 敘述困難與拯救的經過（詩十八4～20〔RSV 3～19〕，三十二3～5，四十2～4〔RSV 1～3〕，四十一5～10〔RSV 4～9〕，一一六3～4，一一八10～14）
- 讚美雅巍，承認祂的拯救之工（詩十八47～49〔RSV 46～48〕，三十2～4、12～13〔RSV 1～3、11～12〕，四十6〔RSV 5〕，九十二5～6〔RSV 4～5〕，一一八14、28～29）
- 奉獻的公式，獻上祭物（詩一一八21，一三〇2，一三八1～2；賽十二1）

- 為參與慶典的人祝福（詩二十二 27 [RSV 26]，四十五 [RSV 4]，四十一 2 [RSV 1]，一一八 8~9）
- 勸勉（詩三十二 8~9，三十四 10、12~15，四十五，一一八 8~9）

有幾篇詩（詩十一，十六，二十三，二十五，二十七，六十二，九十一，一一一，一二五，一三一）讚美神的賜福保護，並呼籲人信靠祂的眷顧。這些詩歌對受苦之人極有意義，與新約教導的信靠（如彼前五 7）類似。

六、歡慶與確認之歌

歡慶與確認之歌包含幾類讚美詩，慶賀神與王暨全國立約的關係（Fee and Stuart 2003:213~14）。這些詩歌是以色列自我意識的核心，因此應當歸為一類，不過，大部分學者都將它們分開。最中心的是更新立約之詩（五十，八十一），或許是在每年聖約儀式中詠唱，這些詩對今日的靈性更新也很有價值。大衛的立約之詩（八十九，一三二）慶賀神揀選大衛家，具彌賽亞含義。這些詩篇確認神揀選與呼召以色列，作祂特殊的子民。

王室詩又分幾種。加冕詩（詩二，七十二，一〇一，一一〇）與登基詩（詩二十四，二十九，四十七，九十三，九十五~九十九），是描寫登上寶座的情形，即加冕典禮、在雅巍面前宣誓就職、受膏、接受百姓的朝拜。登基詩可能不單包括加冕的那一次場合，還包含每一年王權的慶典。有些學者認為，這些詩也教導雅巍對以色列的主權，但這看法的證據很弱，可能性不大。這些詩篇明顯具彌賽亞含義，這一點常遮掩了它們在全國生活中的深刻神學影響。在探討其中末世的特性之前，我們一定要先了解歷史的意義。另外一些王室詩還包括哀歌（詩八十九，一四四）、為勝利感恩（詩十八，一一八）、戰爭準備（詩二十，二十七），和王的婚禮（詩四十五）。每一篇都是以

王為中心。

還有一類為錫安之歌（詩四十六，四十八，七十六，八十四，八十七，一二二），讚美神賜下聖城耶路撒冷。這些詩歌頌耶路撒冷的歷史——最早與亞伯拉罕、摩西相連，後來大衛選定為新的首都；而這城的聖名——錫安——成為詩的中心。海斯詳論了其中的主題（1976:42~52）。妥拉規定，每一年都必須上耶路撒冷朝聖，這神聖又歡愉的場景，是詩篇第八十四和第一二二篇的內容。朝聖者進入聖所的一刻，是詩篇第十五與第二十四篇慶賀的重點。所謂錫安之歌（詩四十六，四十八，七十六，八十七，一二五）傳揚神的揀選、祂對聖城和聖殿的保護，以及聖城的平安，不受仇敵攪擾。所以，詩中要求朝聖者，甚至全國，都來觀看神在那裏的作為。

七、智慧和訓誨詩

智慧和訓誨詩（詩一，三十六，三十七，四十九，七十三，一一二，一二七，一二八，一三三）和箴言一樣，都頌讚智慧，視之為神賜給祂子民的厚禮，並將智慧與神的話和妥拉相連（妥拉詩是詩一，十九，一一九）。詩中呼籲百姓要知道自己的特權與責任，聽從神的智慧，在靈裏保持純淨與順服。這些詩和箴言一樣，將義人的路和惡人的路對比（詩一，四十九，七十三），並應許忠心者必然興旺（一，一一二，一一九，一二七~一二八）。這些詩歌倫理性極高，很容易應用在現代基督徒身上。

八、咒詛詩

咒詛詩（詩十二，三十五，五十二，五十七~五十九，六十九，七十，八十三，一〇九，一三七，一四〇）通常是哀歌，講述極大的苦難與想要申冤的急切。因此詩篇一三七篇 8~9 節有這樣的話：「拿你的嬰孩摔在磐石上的，那人便為有福。」現代人對這類話語感到震驚、過分，許多人懷疑聖經作者的倫理尺度。然而，有幾點必須

注意。作者實際上是在向神申訴被擄的光景，如詩篇第一三七篇。同時，他也聽從神在申命記三十二章35節（羅十二19）的命令：「伸冤在我，我必報應。」最後，誠如戈登·費依和司陶特所指出，作者是根據聖約中的咒詛（申二十八53~57，三十二25），呼籲神來審判；這些咒詛是爲了除掉犯罪者，包括家人在內（2003:221）。誇大的詞彙，在這類情緒高漲的經文中很普遍。

簡言之，這些用語與新約「愛仇敵」的教導並不衝突。我們若能將所有的敵意都向神傾吐，這個舉動就會開啓憐憫之門，和羅馬書十二章20節（箴二十五21~22）類似。事實上，受到極大打擊的人（如孩童時受到虐待），若默想並應用這些詩篇，可能會產生治療效果。把內心自然產生的恨意向神傾倒，受害者會感覺到自由，能夠「愛那不可愛的」。我們必須記住，除了第八十三篇和一三七篇之外，以上各篇都是大衛寫的，而他向掃羅卻顯出極大的憐憫和愛心。在受到極大創傷之後，你若呼求正義（如：啓六9~11中的殉道聖徒），羅馬書十二章19節便確然得到應驗，因爲伸冤真的是在神的手上，釋放你可以自由地饒恕敵人。

新約中的詩

新約中的讚美詩與詩體的經文雖然不多，但亦清楚可見，且扮演了重要的角色。嘉柏霖（Frank Gaebelin）注意到五種詩體經文（1975:813~14）：(1) 引用古詩（徒十七28，取自伊皮麥尼德〔譯註：Epimenides，西元前六世紀克里特島的先知和詩人〕在馬爾斯山的演講；林前十五33，爲雅典的門安德〔譯註：Menander，約西元前342~292，希臘新喜劇之巨子〕的格言）；(2) 讚美詩的片段（提前三16；腓二6~11）；(3) 採希伯來詩形式的經文（路一~二的讚美詩）；(4) 不含韻律，但含詩的高昂表達之經文（太五3~12的八福，或約翰福音的前言，一1~18）；(5) 啓示意象中讚美詩的部分（啓四8、11，

五9~10、12~13）。對我們而言，最重要的是路加福音第一、二章中的讚美詩，以及書信中的信條與讚美詩。

新約讚美詩顯然與舊約的模式密切相關。以上大部分特性都可以在新約中找到例子。單以「馬利亞的頌歌」（Magnificat）爲例，其中就有：

- 同義平行

我心尊主為大

我靈以神我的救主為樂（路一46~47）

- 綜合平行

祂用膀臂施展大能

祂趕散那些內心驕傲的狂妄之輩（路一51）

- 反義平行

祂叫有權柄的失位

叫卑賤的升高（路一52）

在新約，尤其是書信中，讚美詩是神學最高層次的表達。信條與讚美詩運用詩的形式，將新約最基要的教義呈現出來，尤其是基督論的真理，常以基督的降卑與高升爲中心（腓二6~11；提前三16；彼前三18、22；亦參弗二14~18，五14；林前十三1~13；來一3~4；可能亦包括約一1~18）。這些讚美詩提供了極佳的證據，證明在聖經時代，詩歌的形式和最高層次的神學信息可以混合一起。

詩篇中的神學

許多現代批判者強調詩篇的「詩意」和「技巧」，反對其中有神學內涵，喜歡用詩篇描述的「世界」來看。但是，聖經的詩歌的確表

達出古代以色列最深的信仰層面，尤其是對神的觀點。事實上，神學是聖經之詩的中心。以色列的禮儀讚美詩為數眾多，有些人想要將其系統化，卻始終無法捕捉它的宏偉和深度。然而詩篇中的主題確實值得探討。主要來說，詩篇是以崇拜和禱告為中心；這種文體比聖經其他文體更能表達出以色列對神的感受。詩篇雖然沒有直接作神學聲明，可是其中對神的感受有很濃厚的神學意味。生活的每個層面都與神相關，祂乃是一切的掌權者。克萊基（Peter Craigie）指出，詩篇的框架是聖約的概念：「他們對神的認識深植於聖約之中；他們會向神祈禱、讚美，或在特殊狀況之下向神呼求，乃是因為已有立約關係存在；這種關係使得這樣的回應成為可能」（1983:40）。大體而言，詩篇描述這位立約的神和祂的子民關係密切；從這個角度來說，詩篇可謂反映出一般人的宗教狀況，因為反映出從君王直到平民，每一個神兒女信心的生活。

范甘麥倫（Willem VanGemeren）（1991:15~17）提出詩篇神學的七個方面：(1) 神的名字（雅巍〔耶和華〕700次，伊羅欣〔神〕365次，阿多乃〔主〕54次，足以證明聖約的核心性），(2) 神的屬性（祂有美善和榮耀、憐憫和慈愛，又有審判和正義），(3) 神的作為（創造、救贖、宣告、拯救、賜福、審判祂子民），(4) 救贖和公義的盼望（前三點的結果，以神秉公治理全地，向全人類彰顯主權為中心），(5) 神的國度（這個世界是由造物之神創造、維繫，並且神要藉著祂國度所在之子民以色列來統管），(6) 大衛苗裔的彌賽亞（大衛苗裔的君王〔詩二，七十二，八十九，一三二〕是神向全世界伸展國度的器皿），(7) 從上而來的智慧（神的義人雖然遭受逼迫，仍然順服祂律法而生活，換言之，這是有智慧的生命）。

無論是整體或是個別詩篇，判斷其中神學的第一步，是考慮文體問題。每一種類型都有特殊的信息。哀歌主要論受苦與試煉，王室詩以君王（有時為彌賽亞）為中心，而咒詛詩是論與仇敵的關係。不過，無論哪一篇，神的主權與聖約的應許都是核心。其次，詩篇讚揚

神子民的倫理責任，他們要對神忠心，在日常生活中隨時如此。詩篇中的「義」是與生活相關的，描述經歷神憐憫之人的實際道德生活；主要是與神的關係，然後是其結果——信心的生活。

第二個要訣便是整全的解經。由於詩篇的詩意很高，常用隱喻，詮釋者必須從整體來解讀部分。誇飾（在咒詛詩中）經常出現，因此必須依據整篇詩來研討其中的重大主題，並參考主題類似之各篇中的神學路線。

第三，所有適用於智慧文學的掌控因素，都適用於詩篇。讀者不能單獨解釋一段聲明，例如，第一篇中提到義人的興旺，似乎一帆風順，這一點卻需要從整個詩篇來看。有些詩（如第一篇）強調信心生活的正面，另一些（如第三十九篇）則注重其負面，講到生命稍縱即逝。里德布斯（Ridderbos）和克萊基說：「整個詩篇反映出，人與神建立關係之後，在人生各方面表現出的智慧；個別的詩篇則只包含整幅圖畫中的一部分」（1986:1038）。

最後，每一方面都多少與以色列的禮儀——即儀式化的敬拜系統——相連。即使是以智慧為主的詩篇，主要也是在表明以色列人生活在神面前的歡欣喜樂。從這方面而言，詩篇乃是生活的歡慶，強調一項事實：若沒有神的同在與認可，生命便毫無意義。大半學者都同意，每篇詩在以色列的敬拜中都可以用到。團體哀歌與感恩詩最能反映這種用法，而就連個人的詩篇都多少與禮儀相關。詮釋者必須明白這種正式的場合，因為詩篇的神學是以這宗旨為根據。

釋經原則

以上對聖經詩歌體各方面的說明都很有用，可是並沒有清楚告訴我們，如何才能將詩歌體經文作最合宜的解釋。

1. 注意詩節（strophe或stanza）的分段模式。結構分析是解經的第一步。希伯來詩歌的主要成分是平行的詩行與詩節之模式。新的譯

本將行與行並列、將平行句內縮、在詩節與詩節之間留空行，對讀者很有幫助。尋找詩節最重要的標準，是思路的發展。例如，第三十一篇中，第一詩節（1~5節）是大衛呼求幫助，第二詩節（6~8節）為他信靠的聲明，第三詩節（9~13節）則為他的申訴。風格的改變也能表示新的詩節。在第三十篇中，第一詩節（1~3節）是向神說話，第二詩節（4~5節）是向聖徒說話，第三詩節則回到詩人和上主的關係（6~7節），第四詩節（8~10節）為直接向神祈禱，第五詩節（11~12節）描述結果。此外，對偶交錯或頭韻可以作詩節的區分。在第一一九篇，字母詩的大綱很清楚，每個詩節有八行，每個詩節的頭一個字母，都是順著字母的排列而來。細拉的效果尚有辯論，意義到如今都沒有一致的看法。凱瑟提出要小心，因為這個詞出現的地方有時很費解（如在詩的標題內，或詩節當中），不過有些詩中可以用細拉來分節（詩四十六，在五十七，六十七~六十八則不能）。²

2. 將平行句合起來看。詩人用非常富感情、生動的詞彙，透過整個單位來表達他的思想。前面已經提過，詮釋者要細心區分，一方面不要將過多的意思讀進平行句中，另一方面也不要假定，凡是思想相似，就必定是同義句。達戶（Mitchell Dahood）提到，烏加列詩和希伯來詩中，有一千個「字對」（word-pairs）或同義詞（1976:669）。在這種時候，讀者要避免過分區別的試探。但是，同時要由上下文來辨識，究竟這些子句是否意思完全相同。例如，詩篇二十三篇2~3節上的三行，形成一個單位，應當一起解釋：

祂使我躺臥在青草地上；
祂領我到可安歇的水邊。
祂使我的靈魂甦醒。

大衛並不是按時間順序講。第三行的靈魂甦醒，乃是說明第一、二行意象的意義。再者，注意到平行句的類型也很重要。這三行並不是純粹的同義平行。克萊基注意到（1983:207），「青草地」或許會讓

人想起「神聖的草場」（“holy pasture”，出十五13），那是離開埃及的目標；而「可安歇的水邊」或許為「安息之所」的回響，與約櫃在曠野的漂流相關（民十33）。所以，這個意象添加了神的引導與保護的意思，從出埃及、曠野漂流，到大衛目前的體驗。這兩行基本的思想類似，但是第二行添加了一點含義。

3. 研究隱喻的用語。詩歌的喻象語言很多，有時比在散文中更不容易明白。第十九篇講到「諸天」述說神的榮耀，不是要教導希伯來人的宇宙觀，詩篇一二一篇1節（「我要向山舉目」）也不是指神住在那裏。這些意象的背景能讓人對全詩有更豐富、更深入的了解。第二十三篇或一二一篇是何等美，使用的牧人與西乃山之隱喻生動無比。可是咒詛詩的意象就必須小心處理，要從立約的咒詛來看。神學很少會出於隱喻，而是出自隱喻所屬的全文。透過結構的分辨，讀者可以看出隱喻在整個信息中的位置為何。第一步要看出詩篇是否有高潮平行句、對偶交錯、首尾呼應，或重複架構，然後才能決定其中的隱喻如何互動，產生整篇詩的信息。

4. 如果可能，要注意詩篇的歷史背景。許多時候，背景可以從傳統的詩篇標題看出。雖然這些標題是後來加上去的，不屬於正典的一部分，但是其中多半是可靠的傳統，只是學者對可靠的程度意見不同。其中有五類不同的資料：與詩篇有關的作者或人物、歷史背景、音樂標示、禮儀說明，和詩篇的類別（如，「上行之詩」〔詩一二〇〕）。在這裏，我們感興趣的是歷史背景，共有十四篇的標題提供這方面的資料（詩三，七，十八，三十，三十四，五十一，五十二，五十四，五十六，五十七，五十九，六十，六十三，一四二），都與大衛生平有關。許多人懷疑標題的真實性，認為是在傳統的晚期才加上去的；也就是說，這些資料加進正典時，大部分詩篇已經有了標題，這可由基督的時期（如七十士譯本的證據）看出（參 Childs 1971:137~50）。但有人認為，標題具正典性，並主張它們完全真實，理由為：這些詩篇從未有與標題分離的證據（參 Archer 1964:428~33）。

不過，對標題的態度，最好是審慎的樂觀（參 Longman 1988:40~42，以及 Ridderbos and Craigie 1986:1031）。整體而言，標題的基本可靠性沒有值得懷疑之處；但是同時，我們不能假定馬所拉傳統總是正確的，要從內容衡量其歷史的註明。絕大部分來說，標題與內容都十分相配。不過，有幾處卻有困難。例如，第三十篇是感恩詩，感謝神拯救脫離病痛，標題卻說是為「獻殿（或房屋）」而作。根據標題，有人將這詩篇與歷代志上二十一至二十二章相連，尤其是神在第二十一章14~30節免去瘟疫，導致第二十二章建殿的預備。可是另有人（如 Craigie 和 Longman）對此表懷疑，因為這是一篇個人性的詩，與聖殿的禮儀和敬拜沒有什麼關係。大體而言，在這種情況下最好小心一些。無論如何，按照大衛生平的順序，來傳講一系列的詩篇（根據題言），總是很好的講道題材。

5. 研究詩篇的類型和基本立場。以上所說的每一類詩篇（哀歌、讚美詩、王室詩），研究的角度都不同。有些會重疊（如王室哀歌），解釋時也應當顧及。每一類詩篇對神和祂子民的關係，說法都不同，對現代應用的情形也有別。想要敬拜神的人，會選讚美詩，而不選哀歌；感受不到神的同在，心情沉重的人，則顯然會需要後者。

6. 研讀彌賽亞詩，要先看在歷史中該篇詩的功能，然後才看在末世論上的意涵。詩篇第二、八、十六、二十二、四十、四十五、六十九、七十二、八十九、一〇二、一〇九、一一〇和一三二篇都是彌賽亞詩，或是全篇，或是其中部分的內容。可是都有歷史的情境，主要是大衛生平的狀況。兩方面都需要注意，並要結合在一起，才能明白經文的整個意義。詮釋者必須先解析詩篇，確定作者的用意。許多「彌賽亞詩」或許原初並沒有彌賽亞的用意，但是可以從預表的角度來看（參 Osborne 1988a:930~31）。這時候，我們應當主要從原初的意思來看，而正典／彌賽亞的角度則成為次要。當然，這裏無法詳盡討論這些，不過這樣概括性的提醒，還是很有用（另參 Payne 1975:940~44）。

7. 下結論之前，要研讀整篇詩。詩篇的思路對含義很重要。這也要按照一般釋經原則處理，參第一至五章。分析一段經文的基本結構，並解析各項細節之後，必須再回頭重新整理，然後再闡釋其意。詩篇應當視為文學單位，因為是在不同的狀況下分別寫成的。所以，全體是通往部分的要訣，這一點對詩尤其真實（超過散文）。

8. 新約的詩歌必須從兩個層面研讀。既然新約常引用信條與讚美詩，在被納入聖經之前，一定已在教會的禮儀當中使用。此外，既然具「正典」地位，意義對我們也很重要。第一個層面是原來的的神學意義，第二個層面是個別情況對這些信條或讚美詩的運用。例如，腓立比書二章6~11節，首先應當從道成肉身的讚美詩來看（原來意義），其次才從它是基督徒態度的榜樣來看（在腓二1~11上下文中的用處）。

第 9 章

智慧文學

聖經之中最不為人熟知的文體之一，是智慧文學。舊約屬於這一類的是約伯記、箴言和傳道書。除此之外，我還要加上次經《便西拉智訓》(The Book of Sirach，又稱《傳道經》〔Ecclesiasticus〕)和《所羅門智訓》(Wisdom of Solomon)。很少有人知道從這些作品中可以獲得什麼，更少人以這幾卷書作講道題材。或許有些信息出自其中，可是卻常遭誤用，以致所主張的生活型態幾乎與世俗無異。原因出在主題上。傳道人常將智慧定義為：「神所賜之知識的活用」。可是弗勒(Georg Fohrer)將智慧定義為「審慎、周全、經驗豐富、滿有能力的行動，以治理世事，掌握人生的各樣問題和生命本身」(1971:476)。目標是恰當運用神所造的萬物，並在祂的眷顧之下享受今生。既然智慧文學經常處理生活中的實際事務，就很容易遭到誤用，以為它們贊同以今世為中心的生活型態。事實上，我對聖經智慧的定義是：「按神的法則在神的世界生活。」其中心主題不是世俗人生，而是「敬畏神」(箴一7，九10；伯二十八28；參詩一一一10；傳十二13)以及此舉對日常生活的影響。倪爾(Philip Nel 1982:127)把敬畏神稱為以色列智慧思想的「基礎」。

可是，使智慧文學實用的這一面，對現代基督徒十分寶貴，因為現代人在尋找的宗教，是可以運用在生活中的宗教。耶穌和初期教會都明白這一點，新約中含有許多智慧的話題(參第340頁)。所有古代宗教都必須處理日常生活的問題，因此也有一些智慧的教導。埃及和整個美索不達米亞地區都有智慧文學的傳統(參Berry 1995:29~36)，以色列人很可能取用了這些傳統，又根據雅巍的神學加以重整。克利門(Ronald Clements, 1992:16~19)相信這些近東的平行例子，以及詩篇第一，三十七，七十三，一〇四，和一一九篇，證明其來源確然可以上溯到所羅門在位之時，只是其主要發展依然是在被擄歸回時期。我覺得沒有什麼理由，要將智慧文學的發展，鑒定在較早的年代(參第345~50頁之「智慧教導的歷史」)。這些傳統的中心，乃是「智慧人」的概念，不是離群索居之士，卻是憑著神的引導和幫

助，學習如何活在世上的人。智慧文學比任何文學都實際，因此具有無限的價值。

智慧文學的特色

學者不斷辯論，究竟智慧主要是針對人生的看法(因此是神學思維)，還是一種文學(請注意，啓示文學也有類似的辯論)。我認為，首先當視智慧為一種生活方式，其次才視它為一種文體。根本來說，智慧文學是一種神學的思想模式，將神的智慧應用到實際生活事務中。這種態度產生了智慧諺語，後來這些諺語又被收集成冊(如箴言或便西拉智訓)，還有一些則是探討智慧這題目的書(約伯記、傳道書)。下面我會談到文體的問題。「對實際生活智慧的看法」(von Rad, Sheppard, Murphy)究竟如何定義，有何特色，是本段討論的主題。能夠恰當解析智慧諺語之前，我們必須先了解智慧在以色列的生活與思想中有何功能。

一、實用的取向

智慧思想的基本特色，就是實用的取向。箴言和諺語幫助年輕人起步，能夠立足於社會。前人的「智慧」在此傳承給年輕人，使社會秩序和道德觀念，可以承繼不衰。所以，諺語的收集以：合宜的禮節和應對(「你見言語急躁的人嗎？愚昧人比他更有指望」〔箴二十九20〕)、節制(「人不制伏自己的心，好像毀壞的城邑，沒有牆垣」〔箴二十五28〕)、家庭關係(「智慧之子使父親歡樂，愚昧之子叫母親擔憂」〔箴十1〕)、物質財富(「發怒的日子，貲財無益；惟有公義能救人脫離死亡」〔箴十一4〕；但參照：「上主所賜的福使人富足，並不加上憂慮」〔箴十22〕)，以及其他主題，如，義人為何受苦(約伯記)、惡人昌盛(詩四十九，七十三)等。柯德納(Kidner)列出箴言討論的題目如下：神和人、智慧、愚昧人、懶惰人、朋友、言語、家庭、

生與死（1964:31~56，另參Kidner 1985:24~33）。這些題目是最佳的證據，顯出智慧文學的實用性。這些對今天基督徒生活的價值非常明顯；聖經中很少有像這樣可以直接應用於現代的題材（參O'Connor 1988所提供的絕佳例證）。

不過這方面，戈登·費依和司陶特的強烈警告也值得聆聽（2003:226~27）。他們注意到，智慧書卷有三種誤用。第一，人們常會將諺語斷章取義，按字面作不當的應用。例如，箴言十章22節（神以財富來祝福人）被講成，神要所有信徒都在物質上昌盛，但實際上，這句話是第十章中義人與惡人對比的一部分，必須以其他經文來調和，就是貧窮在神的計畫中有其地位（參箴十七5，十八23）。第二，許多基督徒沒有將智慧文學中的術語賦予恰當的定義，如箴言十四章7節的愚昧人（「要遠離愚昧人，因為你從他嘴裏得不著知識」）。愚昧人是指不信神的異教徒，他們藐視神，只注重自己；這裏並不是指不受教育的人；我們也不能將神學立場不同的信徒當作「愚昧人」。第三，有人不注意上下文，或經文的論點，而將聖經指認為錯的事拿來應用。例如，約伯記十五章20~22節（「惡人一生之日……對脫離黑暗感到絕望」），常有人講成是指不信者實際上很不快樂。但是，約伯否定了以利法的這段話（伯十七1~16），而日常的經驗（以及加爾文的一般恩典教義）也證明，這句話並不正確。

應用智慧的實際教導時，必須先使用手邊的解經工具，確定經文原來的意思究竟為何，然後才能應用到現代的情境中。應用智慧之言不可漫不經心，不單要注意經文在講什麼，也要注意沒有講什麼，否則便很危險。假若作者的原意正好可以直接用於今日的基督徒，就會產生非常寶貴的效益。這一部分聖經不單應當更多宣講，而且在傳講其他經文時，也應當更常使用智慧諺語作為輔助經文，來支持其應用。

二、對神的倚靠

對神的倚靠是智慧文學的另一個重點。過去學者常說，這個文體原來是俗世的，等到晚期才具宗教色彩。但是，今天很少有人對美索不達米亞人或埃及人持這種觀點，更遑論對希伯來人了。華奇（Bruce Waltke）和迪韋特（David Diewert 1999:297）宣稱「任何古代近東文學，都沒有世俗／非宗教性或宗教性／敬虔之分」。摩根（D. F. Morgan）說：「有人主張，以色列的智慧——無論是以智慧文學或非智慧文學流傳給我們——都以雅巍為中心；現有的證據完全支持這觀點」（1981:145）。威克斯（Stuart Weeks）回應麥肯尼（William McKane）（1965），作出如下的結論（1994:73，參57~73）：

早期以色列智慧是世俗傳統的理論，已經受到深入的研究，結果在每一方面都證實大有欠缺。我已經辯明，麥肯尼等人提出的箴言書內證大都是錯覺，而來自埃及和其他非以色列的證據，都顯示智慧文學遠在未曾傳到以色列之前，照例包括了宗教的成分。

人生的各種變化與奧秘，使得智慧人承認自己的有限，並倚靠神，因為祂是真智慧的源頭。箴言九章10節（比較二5）證實了這點：「敬畏耶和華是智慧的開端，認識至聖者便是聰明。」智慧人知道神是掌管一切的（箴十六4、9，十九21；伯三十八~四十二），是全能（伯三十八31~33；所羅門智訓六7，八3）、全知（箴十五3，二十一2），並且是造物主（箴十四31；伯二十八23~27，三十八4~14）和審判者（箴十五11，十六2）。

克蘭紹（James Crenshaw）注意到宗教層面的三方面（1976:24~25）。雖然他相信這些是「神學化」的幾個階段，我卻喜歡視其為智慧思想的平行成分。第一，智慧將日常經驗與聖約的中心性相連。既然獨有雅巍能賞善罰惡，信祂的人必須將人生的各方面，無論是家

庭、社會，還是宗教，都放在祂的眷顧之下。第二，神的同在超越先知、獻祭，或祭司的範疇。神的同在也可在神子民的日常生活中感受到；神的智慧住在他們當中。第三，智慧特別與妥拉認同。克蘭紹認為，這是晚期的發展，主要出現於西拉之子耶穌（譯註：次經便西拉智訓的作者）的作品中，不過與妥拉的關係可以從好幾處看出來，如箴言三章1~12節和四章4~5節，「誠命」和智慧的關聯。簡言之，妥拉和智慧的關聯很早就有基礎，不過後來才有明確的表達。

我還要加上智慧的第四個特色，就是將智慧擬人化，視為神本身的延伸，一方面有如「工師」，站在神身邊，幫神造萬物（箴八29~30），另一方面又像女教師，在城門口邀請學生來向她學習（箴一20~21，八1~36），並像一位女主人，邀請人來赴她的宴席（箴九1~12）。智慧與淫蕩的婦人（箴二16~19，七6~27）和愚昧（箴九13~18）的女主人成對比。

智慧的核心是一個高高在上的觀念：「敬畏耶和華」，在約伯記一章1節，二十八章28節，和箴言三章7節，八章13節，十六章6節，都與倫理教導「遠離惡事」相連。這是一個銅板的兩面。倪爾曾探討以色列和其智慧文學中，倫理（「敬畏」指與神的關係當視為優先）和禮儀（「敬畏」指順服妥拉和宗教禮儀）的結合（1982:97~101）。「敬畏耶和華」是能得到真智慧的範疇或環境。所以，智慧並不是指得著頭腦的知識，而是活出倫理的觀念。來自「聽」從神，並順服祂的教訓（箴一5、8，二2）。¹另一方面，也積極反對邪惡。「惡人」與智慧人相反（伯二十七13~23；詩一1~6；箴一20~33），最後必然自取滅亡（箴五23，十21）。邪惡好似蕩婦，引誘愚昧人走向死亡（箴二16，五1~14，九13~18）。智慧人既避免行惡，也反對邪惡（箴十四16，十六6）。我們又可看到，在談論宗教取向時，一定會談及實際的道德表現。兩者就像手和手套一樣。

三、間接的權威

過去許多人認為，智慧文學缺乏權威，其影響力或是來自傳統，或是因具實用價值而被納入。這個觀點如今已經大為修正，主要是由於發現，智慧思想大半出於敬拜雅巍之人的看法。不過，雅巍之名從來不是智慧傳統的來源（與預言不同），我們也找不到先知所用的鮮明公式，如：「上主如此說」。所以神的權威在智慧文學中只是預設，卻沒有明文說出。有人主張，權威是透過家庭或教育系統表明。這種可能性微乎其微。在智慧發展的過程中，家庭和學校雖然可能扮演重要的角色，但是從來沒有一處提及它們是這運動背後的力量。威克斯（1994:132~56）討論以色列中學校的問題，指出學校在《便西拉智訓》五十一章23節，才第一次出現。有三處引文被認為是指正規教育（賽二十八9~13，五十四4~9；箴二十二17~21），都不能提供明顯的證據。例如以賽亞書五十五章4節的「受教者」，不一定是指正式的學校。故此，指稱正規教育是以色列智慧文學的基礎，是錯誤的看法。

倪爾注意到，每一則智慧教誨的權威，都來自內部，尤其是來自其中的動機子句（1982:90~92），這個看法更接近事實。這些諺語之內「自顯的真理」要求人順服。所以，以上提到的三方面（神、傳統、經驗），可以說在智慧的宣揚中，扮演的角色為非直接的權威。例如，箴言第二章要求讀者聽從智慧，而主要的動機為：神是智慧的源頭（6~8節）、智慧能使心靈愉悅（10~11節）、罪惡（「淫婦」；參12~17節）會使人滅亡（18~19節），而義人會承受地土（21~22節）。一切的背後是神，但文中以實用的利益來強調，並期待讀者因所列的一切理由而聽從這些訓誨。

四、創造神學

舊約智慧思想的基本要素，是強調創造（參Zimmerli 1976:175~99和Hermisson 1978:118~34）。這與注重生活「秩序」的埃及智慧

文學相當類似。當然，這是約伯記中神義論的核心。其中的論點為：神造世界是以祂看為好的方式造的，人類不能質疑神所安排的秩序。不僅約伯記如此，所有智慧文學都在這題目上發揮（如：賽四十28～29）。人類必須在宇宙中站在合宜的地位上，找到為他們所定的生活方式，作最佳的運用。既然神造了「能看的眼、能聽的耳」（箴二十12），人就要運用這些感官，來活在神安排的秩序中。有些人認為這是尋求神埋置於萬有之內的秩序（即：法律與正義），華奇和迪韋特（1999:298～99）追溯這樣的看法（如：Hartmut Gese）。但這一點太過分了，因為智慧也認識到人生的無常，掌管歸宿和命運的是神，不是自然的秩序。

我們要注意這個神學的兩方面。第一，報應原則支配著宇宙。創造宇宙的神依然在掌權；義人和惡人所行的一切，最後都要向祂負責。既然神是世界的掌管者，又是審判者，祂就會賞善罰惡，如箴言十一章21節所說：「你要明白：惡人必不會不受刑罰，而義人必能得自由」（亦參箴十27，十二21，十三25）。當然，一般人的經驗常會向這一點發出挑戰，而作者必須處理惡人發達的問題。他們的辦法是宣稱，這種現象只是幻象，神的審判必然臨到，屆時就會顯出惡人的愚昧來（詩七十三18～20、27）。死亡——就是人人均會遭遇的——會顯明他們所謂的榮華迅速消逝的本質（詩四十九14～20）。所以，智慧人必定要尋找神的旨意，且要順服（箴十六1～3）。

與此密切相關的，是創造神學的第二方面，即：為神的公義辯護。克蘭紹注意到約伯記和傳道書中，創造神學和神義論結合在一起（1976:28～32）。兩卷書都在處理智慧神學中的難題，就是罪惡和無辜之人受苦的問題。兩卷書都提供了相同的答案：我們無法參透神的秩序。神的公義超越人軟弱的智慧，我們的責任是等候祂的回答。我們不應當自認有權判斷神創造秩序的好壞（克蘭紹稱之「提坦精神」〔Titanism〕），而應當謙卑順服神偉大的智慧。

智慧文學的形式

這類文學之內，又可細分出幾種次文體，各有其特徵和辨識的準則。我們清楚了解這些特色，才能對智慧諺語作出正確的解釋。

一、格言

智慧文學最基本、最主要的形式，是格言（*proverb*，希伯來文 *māšal*），可以定義為：一則簡短的普世性真理，以便於記憶的方式寫成。聖經中的格言不止在箴言中（如創十9；撒二十四14）。諺語的種類有很多種，在舊約中被稱為「格言」（*meshallim*〔*māšal*的複數〕）的，有好幾種文體，如：寓言（結十七1～10）、警語（傳九17～20）、俗語（耶二十三28）、講論（民二十三7、18）或比擬（撒十11）。而格言本身，則可分幾種，例如：教導（箴二十二17～二十四22）、智慧諺語或言論（九1～6）、訓誨或禁令（八24～31、33）、勸勉或忠告（二十二28）、數目格言（六16～19）、同義（二十二22～27）或反義（十一1～31）格言，以及事實或經驗之談（十七27）。

最重要的是，我們不應將過多的內容讀進格言中。格言的本質便是一般概括的說法，用意為給予建議，而非設定神工作的呆板法則。赫伯特說，古代的智慧之言「是要強調個人的成功與幸福」，而「先知則是要強調全國和全民的宗教生活」（LaSor, Hubbard, Bush 1982:545）。例如，箴言十六章3節說：「你所作的要交託耶和華，你所謀的就必成立。」這句話似乎應許我們可以得到無限的豐富，但是戈登·費依和司陶特指出，這不可能包括所有獻給神、卻粗製濫造的計畫：「匆促的婚姻、草率的業務決定、欠妥的職業抉擇——這些都獻給神，結果卻會一團糟」（1982:198）。正如約書亞記一章8節或詩篇一篇3節，成功或發達的意義，必須首先從神的旨意來了解，其次才從物質方面來看。在神眼中的成功，或許和世界的標準完全相反。詮釋者必須認出這些話語所屬文體的本質，再透過聖經中類似的推理

來作應用，也就是：要配合聖經其他能補充這段真理的教訓，一起來看。

二、諺語

雖然諺語 (saying) 包括格言 (參 Murphy 1982:4~5)，我卻將格言分開討論，因為格言是智慧文學最基本的一環。諺語在形式上還沒有發展到固定的地步，也不像格言一樣，具普世皆準的「地位」。諺語常在地方上流傳，與當地人生活的某種方式有關 (如創三十五 17；撒下四 20)，且具教導的目的。墨菲 (Murphy) 注意到兩種類型。第一，**經驗的諺語**，描述實際的情況，但是有待澄清；是觀察，而非固定的規則。例如，箴言十一章 24 節 (「有施散的，卻更增添；有吝惜過度的，反致窮乏」)，這並不是勸勉，只是說出不時發生的事實。箴言十七章 28 節所講的 (「愚昧人若閉口不言，也可算為智慧，閉口不說，也可算為聰明」)，有時成立，但不能算是一般性的原則。第二，**教導性的諺語**，這並非一般性，而是要開導人建立某種價值觀，例如箴言十四章 31 節：「欺壓貧寒的，是辱沒造他的主；憐憫窮乏的，乃是尊敬神。」這句話明顯期待某種行為；這類諺語接近格言，因為在文字上比較精煉。

這些諺語常收錄在一般性的講論或對某件事的教導之中。箴言第一至九章尤其如此，其中廣泛講論智慧人和愚昧人以及義人與惡人的對比。智慧詩篇和傳道書也屬於這一類。這些教導常以一句簡潔有力的話作結語，蔡爾茲稱之為「評估式總結」(1967:129~36)。他特別舉出以賽亞書十四章 26~27 節，十七章 14 節下和二十八章 29 節，又認為詩篇四十九篇 13 節；約伯記五章 27 節，八章 13 節，十八章 21 節，二十章 29 節，二十七章 13 節；傳道書四章 8 節；箴言一章 19 節和六章 29 節是類似的智慧之言。箴言一章 19 節是講論惡人道路 (10~18 節) 的總結：「打家劫舍的人往往自己喪命；以竊奪為生的人所遭遇的正是這樣。」(現代中文譯本)

三、謎語

純粹的謎語只出現在士師記十四章 10~18 節 (參孫給非利士人的謎語，論蜜和獅子)。這當然本身不是智慧文學，但是古代近東常用謎語，以致許多學者提議，數目格言的背後為謎語的形式，如箴言六章 16~19 節 (上主所恨惡的六樣東西)，箴言三十章 15~31 節 (15~17 節，四樣不知足的東西；18~20 節，四樣不能明白的事；21~23 節，四樣使地震動的事；24~28 節，四樣有智慧的小物；29~31 節，四樣步行威武的動物)。

四、勸勉

倪爾指出，勸勉是另一種基本的智慧之言 (1982)。在固定的模式中，勸勉的句子之後為一動機子句，告訴聽眾，他們為何需要聽從命令，正如箴言九章 9 節的平行話語：

勸勉

教導智慧人

指示義人

動機

他就越發有智慧

他就增長學問

勸勉可能是正面的 (命令)，也可能是負面的 (禁令，如箴二十二 24~25)，而兩處的動機子句都說明了這些動作會產生的實際後果。整段話的目的，顯然是要說服聽者，聽從這教訓的人便有智慧。有時，動機子句或許沒有說出 (箴二十 18)，或許只是暗示 (箴二十四 17~18，二十五 21~22)，但無論如何，命令的意思總是要聽者回應和順服。²

五、寓言

美索不達米亞和埃及的智慧之言中有很多寓言，但舊約裏面較明確的只有兩處：箴言五章15~23節一連串有關淫亂與婚姻之祝福的喻象語言，以及傳道書十二章1~7節論老年與死亡的長篇隱喻。在高度喻象語言的經文中（參本書第八章），確定意象的意思、判斷背後的實體，是很重要的。傳道書十二章1~7節很難了解；例如，第5節，是否「杏樹」指白髮、「蚱蜢」指老年人脆弱的四肢，還是相當字面化的意象，描寫生命的冗長？無論如何，第5~6節總是一幅年長者要過世的圖畫。³

六、讚美詩與禱詞

讚美詩和禱詞在古代智慧文學中隨處可見（參Crenshaw 1974:47~53）。這不僅指智慧詩篇，許多智慧書中的詩體部分也常出現（伯五9~16，九5~12，十二13~25，二十六5~14，二十八；箴八；便西拉智訓二十四1~22；所羅門智訓六12~20，七22~八21，十一21~十二22）。智慧讚美詩的兩個主題為：頌揚智慧，及感謝神為造物主與救贖主。智慧讓我們能參與神的創造能力，經歷祂的拯救。智慧的禱詞是依據所羅門（在獻殿時，王上八23~53）、以斯拉（拉九6~15）和但以理（但九4~19）的散文禱詞而來。發展成熟的形式，只出現在非正典的文學中（如便西拉智訓二十二27~二十三6，三十六1~17，五十一1~12；所羅門智訓九1~18）。

七、對話

智慧文學在約伯記中雖有幾種形式（如哀歌、法庭戲劇、認罪），但主要的次文體乃是對話。本書的架構為約伯、他的朋友，和神之間一連串的對話。克蘭紹將這種形式和「假想言論」（imagined speech）相連，即將反對者的思想以修辭方式列出，並加以駁斥。⁴

這方法亦用於箴言一章11~14、22~23節，五章12~14節，七章14~20節，八章4~36節和所羅門智訓二章1~20節，五章3~13節（Kidner 1985:60~67對於約伯和他「朋友」的對話，有很好的總結，可參考）。

八、自剖

自剖是自傳式的文字，用古聖先賢經歷到的困難作別人的榜樣。傳道書便是明顯的例子；其中講述作者（有關作者的辯論可參看Walke and Diewert 1999:315~16）坦白承認，在面對神的同在，和俗世虛空世界的意義時，他所經歷的掙扎。第一章12節至二章26節是最清楚的例子，按埃及類似的文字看來，這可以稱為「王的自剖」，因為說到作王之人過著何等虛空的日子。約伯偶爾也會將他的心傾倒在他的朋友和神面前（伯二十九~三十一，四十4~5，四十二1~6）。最後，箴言四章3~9節（從幼年起，所羅門就受到教導，要尋求智慧）和二十四章30~34節（論懶惰之危險的個人心得）也可列為自剖。每一例都是用古聖先賢個人的經驗，強化整個論證的真實。

九、智慧清單

智慧清單（onomastica）是由馮拉德（Gerhard von Rad）的書開始倡議的（1955:267~77）。他顯示，約伯記第三十八章中，神提了一連串的問題，與埃及的智慧之言——阿門尼莫普名單（Onomasticon of Amenemope）——類似。兩者都列舉神明在宇宙中的創造之工。馮拉德正確地否認兩者之間有直接的關係，主張這種文體是兩種文化共有的。他發現詩篇第一四八篇與便西拉智訓第四十三章與此亦雷同。克蘭紹又加上約伯記第二十八章，三十八章27~37、40~41節；詩篇第一〇四篇，以及其他次經的平行經文（1974:258~29）。這些都從創造延伸到其他方面，如心理，甚至各行各業（便西拉智訓二十八24~二十九11），或智慧人的標準課程（所羅門智訓七17~20）。

十、福頌

福頌經常出現，帶有獨特的神學語氣。最出名的是詩篇一篇1節：「不從惡人計謀的人有福了」，最具宗教意味的是詩篇一一二篇1節：「敬畏耶和華的人有福了」，以及箴言二十八章14節：「常敬畏主的人有福了」（亦參傳十17；箴三13，八32~34，十四21，十六20，二十七，二十八14，十九18）。這些都比較一般性，帶有漸漸引導激發的意味，應許人會有幸福、發達的日子，並有神的賜福。

新約中的智慧文學

曾有一度普遍的做法，是將新約的許多內容都視為「智慧之言」，以耶穌為「智慧教師」，並將整卷書（如希伯來書或雅各書）都歸為「智慧文學」。當然，若說耶穌主要是教導智慧傳統，就未免太過分，但是其中亦有一部分真理。智慧定義為倫理教導或金科玉律，彰顯神應當是日常生活的中心，那麼，新約的許多教導都符合這一點。登山寶訓的好些方面（如對比的講論，太五21~48），以及對聖潔行為的強調，與猶太人的智慧相仿。羅馬書第十二章，雅各書第一至三章的實際生活勸勉，希伯來書的警誡部分（三12~19，四11~13，六1~12）、社會規範（弗五22~六9；彼前二11~三7）、惡行與善行的清單（加五19~23；西三5~17），都帶有智慧文學的色彩。此外，哥林多前書第一至三章講論世上的智慧和神的智慧成對比的問題（十字架是神智慧的傑作），哥林多前書第十三章是類似智慧之言的真愛頌。新約智慧文學也像詩歌一樣，與舊約的智慧文學相仿，釋經原則也相同。

釋經原則

智慧文學有時很難解釋和應用。今天最常見的釋經錯誤，就是將經文斷章取義。若詮釋者沒有從整本聖經來看某個問題，注意到明顯的澄清之言，就會誤將一般性的話變成絕對的命令。例如，許多人以為，箴言一章8節（「我兒，要聽你父親的訓誨，不可離棄你母親的指教」；參六20）是訓勉兒女凡事聽從父母，若父母的教導或命令有錯，也只交託給神來糾正。有人說，若父母要孩子不去教會，或不參加教會的活動，孩子必須聽從。但這就超過了經文的原意，又忽略了許多勸勉父母盡本分的格言（如箴四1~9，二十二6）。這講法也沒有顧到門徒的榜樣（徒四19，五29），當公會命令他們放棄作基督徒的責任時，他們說：「順從神，不順人，是應當的。」⁵可笑的是，凡主張絕對順服父母的人，卻從來不會告訴孩子說，若父母教導人文主義或性開放，他們也要聽從；其實這些比喻主要不是講命令，而是講教導！由於在解釋上會有這類的問題，我們便要注意基本的釋經原則。

1. 注意智慧之言的形式。是格言，還是較長的教導諺語？是否為寓言？如果是對話或假想的言論，所說的是正確的觀點，還是不正確的說法？每種次文體在解釋上都有自己的規則，所以若要了解，必須先分辨是哪種類型。例如，箴言十五章25節說：「上主必拆毀驕傲人的家，卻要立定寡婦的地界」，讀者必須留意這句話背後是隱喻。若按照字面解釋，就會錯誤。「這是一則簡短的比喻，聖靈要講的不只是『家』與『寡婦』，而是一個通則，即：神至終必會糾正一切錯誤，使驕傲人蒙羞，償還為義受苦的人（參太五3、4）」（Fee and Stuart 2003:236~37）。

2. 探究上下文是否重要。箴言第一至九章，十三章，和三十至三十一章都是長篇的講論形式，上下文很重要。其餘部分則主要為格言集，上下文較不重要。我對箴言第十至二十九章的解釋，主要會依據每一句格言的平行句（兩行互相解釋）以及類似的格言，一起解釋。

雖然上下文常常很重要，但把不同的格言按主題收聚起來，然後注意類似說法的相互影響，也會很有幫助（Kidner的箴言註釋，是很好的例子）。華奇和迪韋特（1999:311~13）全面訪查那些認為箴言十至二十二章上下文為重要的學者，列出基於疊韻或押韻的連繫（但沒有什麼上下文可言），神學性的再釋義（雅巍的話語塑造周遭文化的智慧之言），重複（指向寫作結構），語意上的涵義（將箴言分為A集〔十~十五〕、B集〔十六1~二十二16〕、C集〔二十五~二十七〕、D集〔二十八~二十九〕四部分，然後在各集中發現語意上的一致性），以及數目上的連貫性（如：十1~二十二6共有375個諺語，相同於書名「箴言」（*māšal*）或「所羅門」（*šlmh*）所代表的數目，參Skehan 1971:43~45）。但最好還是接受墨菲的結論（1996:19~20）：「這些集成並沒有邏輯上的一致性，但這些智慧之言也不是胡亂拼湊在一起的」，彼此之間某些地方是有關連的。

上下文對箴言的解釋非常關鍵，最常被誤用的一句箴言，可能是：「省了棍子，慣壞了孩子。」（*Spare the rod and spoil the child.*）箴言書中最接近這話的是十三章24節，但該節經文並沒有寵壞一語。包括欽定本在內，幾乎所有的譯本，都將本節的希伯來字眼譯作「恨惡」：「不忍用杖打兒子的，就是恨惡他。」（TNIV）第二，上下文補充了澄清的話：「但疼愛兒子的，用心管教。」這不是要人嚴厲的鞭打孩子，好像一些教派的主張；事實上正相反。這裏是要人用小心、溫和的刑罰。第三，這是第十至二十九章中，上下文很重要的地方；這段話置於全為積極面的第十三章，智慧之子聽從父親的教訓（十三1）。全章整個重點是在義路上。所以，當一個人要「按著主的教訓和警戒」（弗六4）養育兒女時，體罰只是正面管教模式中的一部分而已。

在解釋約伯記和傳道書時，上下文也很重要。前面已經談過約伯記，現在要講傳道書。整卷書直到結論為止，乃是一番長篇大論，有時近於漫無邊際，而要點便是人生的虛空、無意義（參傳一2，十二8的「虛空」，多數人將這詞解釋為「無意義」或「徒勞無獲」）。

在一些關鍵之處，這段討論零星出現一些較正面的說法，但是死亡的陰影使傳道者幾乎否定敬虔生活的價值（參傳二15，三19，五16，八14）。有些人看出積極觀點的暗示，作者也沒有否認神的同在和權能，或幸福生活的美好。⁶可是，傳道者是以完全世俗化的觀點來寫生活。他勸人要盡情享受生命（傳五11~15，八15，十一8~10，十二1~8），作為這個角度的典範；他又補充說，死亡會將一切的價值全都除滅（參傳二16，九5~10，十一8）。事實上，乍看之下，其中對人生的看法好似患了精神分裂，作者一會兒肯定敬畏神、倚靠神的重要，一會兒又闡揚悲觀的享樂主義。

但是其實不必如此解釋。要訣在尾聲（傳十二9~14），這段話是用第三人稱寫的，作為本書其餘部分的「神學評論」（Sheppard 1977:182~89）。這卷書的結尾為：「敬畏神，謹守祂的誠命，這是人所當盡的本分」（傳十二13）。⁷從第13節看來，這卷書的寫作目的與羅馬書第七至八章相仿，就是要顯示，離開神的生活何等空虛，而敬畏神的生活才有智慧。我們必須從整卷書來看其中消極的經文，尤其是參照其中積極的話語，以及尾聲的結論。但傳道書仍是從大致悲觀角度描繪人生的著作（Longman 1998），由一位察驗人生意義之懷疑論者（Murphy 1996:51）寫成，作為「誠實疑惑者的尋求」（Waltke and Diewert 1999:318）。墨菲總結的六點很好（1996:53~60）：(1) 人生一切都是「虛空」或全然徒勞，因為不能提供長久的滿足，或真正的利益。(2) 享受人生雖是值得追求的目標（有人甚至稱傳道者為喜樂的傳講者），也是神的賞賜，但死亡的事實和「全能者無可測度的道」（即：人生的盛衰榮枯），仍能抵消這一點。(3) 傳道書雖然批評傳統的智慧（傳二13~15，七23~24，九16~17），卻仍是尋求「美善」（傳二3，六10）和「益處」（傳一3，二11）的智慧書。(4) 本書的「敬畏神」（傳七18，八12，十二13），畏懼的是人生無常和人所走的神秘路途，促使人倚靠無法測度的神。(5) 義人和惡人的地位顛倒，因為義人往往滅亡，惡人則得存活（傳七15，八11~

14)；神仍施行審判（傳三17，十一9），只是祂的道路不容易理解。
(6) 神是創造者兼生命的賜與者，卻超乎理解，必須按照祂所定的規則接受祂。用傳道書講道，可以舉今日社會潮流來評析（如Henry Fairlie, *The Seven Deadly Sins Today*，或Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*），傳講一連串與今日息息相關的信息。

3. 判斷是否用到誇飾。許多說辭特意將一項真理誇大，或一般化，我們必須察驗出來。例如，箴言三章9~10節主張：「你要以財物……尊榮耶和華，這樣，你的倉房必充滿有餘。」有人可能會以這段話作保證，認為基督徒的農人或商人會在今世的財貨上大發利市。但是下面一節卻立刻要人「不可輕看耶和華的管教」，而箴言第二十三章4~5節說：「不要勞碌求富……，你的眼睛注視在錢財上，錢財卻不見了。」（新譯本）前面的經文只是說，為神所作的犧牲，神都會回報。戈登·費依和司陶特指出，這類格言不是「從神而來的法律保障」，也沒有絕對會成就的意思（2003:235）。這些乃是一般性的金玉良言，用誇大的詞彙來講一則帶應許的誠命。

智慧之言之寫作，是為為了便於記憶，因此常十分精簡，注重修辭技巧，不重準確性。「箴言是要灌輸能記住的知識，而不是要傳講評論家才欣賞的哲學」（Fee and Stuart 1982:201）。讀者必須越過表層結構，探究其中蘊藏的深層真理。例如，箴言二十二章26~27節似乎否定用貸款的方式購屋：

不要擊掌應承，
或為債作保；
如果你無力償還，
連你睡覺的床也會被奪去。

但是，以色列人當中常有借債和以物易物的事；由此可見，這裏不應當按字面解釋。這個格言乃是要我們小心，避免舉債，因為這樣作可能會讓人喪失一切。

4. 不清楚的經文，一定要超越文化的因素，以類比方式應用在今日的情況。智慧之言大半與古代習俗有關，不可以從現代角度理解。我們必須將這些話語中不變的原則抽取出來，重新應用到目前的情況。當然，所有智慧經文都需要這樣作，其實，整本聖經亦需如此（參本書第十七章）。不過，既然古代的「智慧」具實用性，就與那早已不存在的文化緊密相連；我們在處理這些題材、加以應用的時候，要分外謹慎。

例如，箴言十一章1節（「詭詐的天平為上主所憎惡，公平的法碼為祂所喜悅」），當時是用天平來衡量貨品的價值，而今天就是要人誠實作生意。同樣，箴言二十五章24節說：「寧可住在房頂的角上，不在寬闊的房屋與爭吵的婦人同住」，這話是講聖經時代平頂的屋頂，家人常在那裏吃飯。我們今天會說：「寧可住到閣樓去。」箴言二十六章8節說：「將尊榮給愚昧人，好像人把石子包在機弦裏」，這是指用彈弓作武器，意思是說，這種尊榮會像石頭一樣被拋出去。我們可以翻譯為：「尊榮愚昧人，就像將子彈裝在槍裏；眨眼就不見了。」重要的是要選類似的情境，使得深層的真理能表達出來。

附錄：智慧教導的歷史

智慧文學如何發展成一種運動，沒有人知道。馬其頓人、蘇美人、亞甲人的檔案中有許多類似箴言或倫理教導的作品，幫助人過成功的生活。這些形式在亞述人和巴比倫人中間進一步發展，出現大量的作品（有關這方面文獻的概覽，可參看Waltke and Diewert 1999:302~4）。

墨菲指出，馬其頓的智慧文學比希伯來的作品更多樣化，採用格言、民間故事、短文、謎語、對話、戒律、寓言、比喻等等形式（1981:9）。蘇美和巴比倫有一群專業的文士或智慧人，他們收集諺語，並加以抄錄。而箴言和「智慧建言」（Counsel of Wisdom〔譯註：

亞甲語文獻))，以及約伯記和「巴比倫神義論」之間，都有類似之處。不過，究竟彼此之間相互的影響為何，尚有爭議。然而，這些地方都有「智慧人」，或教導智慧的教師，已是不爭的事實。耶利米書十八章18節(參撒下十四27)將他們與祭司和先知並列，視為以色列社會中的領導人物，他們的功能顯然是王室的參謀與官員。後來又兼具文士的角色。在整個古代世界，這類教師對社會產生了重要的道德影響。但宗教層面的核心性，卻令以色列與眾不同。馬其頓的智慧與神祇關係密切，但教師卻非宗教人士，而他們關注的，也是很實用的事。惟獨在以色列，主要目標是討神喜悅(箴三7)，而不是在社會上作個成功的人。

埃及的智慧傳統久遠且興盛，其中的主要概念為「瑪特」(maat)，「秩序」或「真理」，即與神命定的萬物「秩序」和諧相處的必要之事。有一點特別值得注意的是，「瑪特」並不注重個人的經驗，而是強調完全順服諸神的法則。埃及人發展出一個術語，來稱呼追隨正路的智慧人——「沉默人」，就是完全能自制的人，因全然順服瑪特而不至過放縱的生活。相反的，「縱慾之人」則任性而活，沒有「秩序」。學者最初以為，埃及的智慧文學全是俗世的，不具宗教成分，因為大半教訓完全為實用性，教導年青人如何在世上生活。但是，近年來的研究已經清楚顯示，背後有宗教的前提(參Würthwein 1976:116~20)。不過，這種瑪特或秩序，並不是經由啓示賜下，乃是透過傳統而來，經過教師的討論，作實際的應用。凡順服的人，必在今生得成功，來生獲獎賞。

埃及和美索不達米亞的智慧文學對以色列有多少影響，辯論甚烈。古時的民族不斷交流(軍事、政治、貿易)，影響自不能避免。所羅門時期尤其如此；所羅門從埃及、美索不達米亞和許多地方娶妻，他的宮中充斥了國外的影響。然而，若以為以色列本身沒有這類傳統，只是完全借自鄰國異教，就錯了。近日的研究提出了證據，證實以色列的智慧文學在所羅門之前就有，他乃是淵源已久的智慧教師

傳統中最傑出的一位(撒下二十四14顯示，「智慧文學」至少在立國之初就已經存在)。

此外，以色列和鄰國的文學縱使有相似之處，但是重點的差異仍然很大。例如，以色列並沒有用「沉默人」的術語，在強調順服雅巍之外，也注重個人經驗(兩者其實並用，才使人有智慧)。在古代世界，智慧文學在各地似乎都獨立發展，主題雖有重疊，但是並沒有整套借用的現象。不過，有時候其他地區的傳統的確有影響，例如，箴言二十二章17節至二十四章22節，背後乃是埃及的色彩；另外，神衡量人心、公義是寶座的根基、榮譽的花冠等，也與埃及類似(Crenshaw 1975:7)。亦有一些證據顯示，希伯來人自認屬於國際智慧文學運動的一部分，例如，他們承認埃及和其他國家的「智慧人」(創四十一8；王下四30；賽十九11~15)。許多人認為，示巴女王考驗所羅門的謎語(王上十)與他享智慧教師之盛譽有關。耶利米書十八章18節將智慧人與祭司和先知並列，都是以色列人的領袖(參Sheppard 1988:1076~77)。

在立國之前，智慧文學的起源可能為古代近東家族中的智慧文學。雖然這種起源說是一種推測，並沒有經過證明，但是古代以色列的教育過程，基本上有賴於父教子，其次則為支派或家族的教導，使孩子成為能挑起責任的成年人。這個過程主要教導的內容為妥拉，但是也包括生活的實際層面。家庭與支派的權威架構，在列祖與摩西時代很明顯，成為實用智慧發展的重要來源。許多學者將這一點過分發揮，甚至以為在最早的時期，妥拉和智慧文學是等量齊觀的(參Morgan 1981:39~41)；不過有一些因素的確暗示，家庭和支派是智慧傳統的出處。當然，這並不意味在早期就是十分興盛的運動。然而，埃及人和猶太人的箴言中，都用到「父—子」的隱喻，而所有古代近東智慧文學，家庭都是中心；這些現象可以支持這個論點。

有人認為，以色列的學校是早期智慧教導的地點，但這個看法不容易證實。這有幾個問題，例如，以色列在那麼早的時候是否有學校

制度。⁸ 最有力的論點是歷史的相似，就是埃及人和美索不達米亞的教育制度。然而，很少人主張在立國之前就可以應用這一點。這個問題和前面所談的家庭或支派智慧文學相似；所有的答案都出於推測，沒有直接的證明。以學校為中心（如果學校存在的話），將智慧文學以權威的方式傳授下去，似乎是很合理的，就和透過家庭一樣；而「諺語的高度文學品質」也指向「出於某種文士階級，至少經過這類擅常用文字或思想之人的潤飾」（Murphy 1981:8）。不過，我們最多只能猜想，早期可能有這種學校制度，而從所羅門以後，在聖殿和宮廷中或許也有這類教育時段（參 Crenshaw 1974:228~29）。這些都有可能，卻無法進一步證實。我同意舒帕德（Gerald Sheppard）的見解，即，我們手頭的資料傾向於某種公開的教導，但很可能當時還沒有正式的學校制度。教育主要是在家中進行，偶而有些智慧人被安排來「教導百姓」（代下十七7~9；傳十二9）。最早的記錄，是主前第二世紀便西拉（Ben Sira）的「學校」（便西拉智訓五十一23）。在此之前，會堂可能是希伯來人教育的中心。⁹

有一個重要的題目，是智慧文學對早期非智慧文學——如歷史書——可能的影響。主要困難是對這類智慧之言評估的標準。舒帕德說：「今日對智慧文學影響的研究，缺乏歷史資料和掌控因素」（1980:12），在形式和功能的關係方面尤然。一句話可能具有格言的形式，可是仍不具智慧之言的功能。出埃及記二十三章8節是最著名的例子（參較箴十六19）：「賄賂能叫明眼人變瞎了，又能顛倒義人的話。」這句話有格言的形式，但若假定這句話為智慧之言，就不夠嚴謹，因為上下文是律法，並不是一般的智慧文學。

歷史書中有許多格言（如創十9；士八21，十五16；撒十六7，二十四13），可是這些不能自動算為早期的智慧文學。今天大部分人同意，格言是最基本的智慧文學型態，但是格言本身是一種次文體，也可以用於許多不同的傳統中。克蘭紹想要以一種方法來作整理（1969:129~42）。他首先將智慧思想分類：家庭智慧、法律智慧

（如出二十三8可能的基礎）、宮廷智慧、文士與教導智慧。不過，他的文章其餘部分只是批評別人的方法，卻沒有充分發展出正面的精確標準。時下的各種方法論有兩個基本問題，一是循環論證（將某種智慧功能讀回可能的智慧形式中），另一是未能確認「共同的語言庫存」（如箴言）可能跨越文體的界線（參 Crenshaw 1975:9~10）。這兩點在釋經學上的重要性，不限於智慧文學，因為這是所有文體判斷上最容易出現的錯誤。

從幾項特色可以判斷一段文字是否為智慧之言。格言是最基本的模式。其他的特色如：擬人化（將「智慧」視為活人）、反義對稱（兩條路或兩種力量的強烈對比，如：智慧與愚昧）、世物的隱喻（如箴九13~18以誘人的淫婦比擬愚昧人的道路），還有最重要的一點，就是該教導是否具實用性。最後一點也有功能意味；事實上，兩方面（形式和功能）要一起看，才能辨認某句話是否確實為智慧之言。

大體而言，以上格言式的說法可能是萌芽的智慧文學，不過許多是地方性的俗語（如「此後有句俗語說：『掃羅也列在先知中麼？』」（撒十12），或「所以俗語說：『像寧錄，在上主面前是個英勇的獵戶』」（創十9）），而不是智慧之言。但士師記八章21節（「人如何，力量也是如何」）和撒母耳記上二十四章13節（「古人有句俗語說：『惡事出於惡人』」）都有智慧之言的形式和功用，可以作為早期傳統的證據。

總結而言，我們同意倪爾的看法，即：以色列很早就有智慧文學，可是直到立國之後，才成為固定的傳統（1982:1~2）。不可能再有別的情況；因為以色列在早期尚集中全力以求生存，沒有時間發展這種智慧運動。

就釋經而言，有兩方面值得留意。第一，最近有一種風潮，想在新舊約的每一卷書內都找出智慧的主題，但其標準甚是可疑，結果亦不可靠。這種嘗試要很謹慎，也要嚴加評析。第二，古代世界中，智慧文學的確扮演很重要的角色，我們應當對這片文學沃土給予更大的

關注。智慧運動在以色列的歷史中可能起步非常早，但是直到大衛（請注意前面提過詩篇中的智慧詩）和所羅門，才進入輝煌時期。

第 10 章

預言

今天「預言」已成為時尚，是許多講道、書籍的題材，甚至有人以此為事工（如：Tim LaHaye和Jerry B. Jenkins）。可惜的是，許多人對於聖經預言的性質和目的，並沒有正確的了解。本章的目的不單要糾正錯誤的觀點，也要加強聖經預言對這個時代的價值和能力。預言的盛行，不只在舊約的後期，也在新約時期。寫作的先知總共只有三百年左右（從公元前第八世紀到第五世紀），但其中有一些成為聖經中最有力的作品。這段時期成品的強度與活力，只有新約時代（僅一個世紀而已！）可以與之媲美；而後者同被稱為「先知時代」，亦當之無愧。米寇森承認，預言的解釋十分不容易，他呼籲：「應當用的方法是：不要把預言沒有說的东西讀進去，要將先知向他的同胞所說或所寫的完全澄清，使先知的信息得著正確的解釋，並與這個時代發生關係。這不是件輕省的工作」（1963:280）。為要達成任務，必須考慮許多問題，諸如：先知職分的性質、先知信息的起源與形式、先知文學的類型，和解釋預言的原則。

戈登·費依和司陶特提出三個理由，解釋先知為什麼在歷史的這個關頭出現（2003:191）：(1) 政治、軍事、經濟、社會發生前所未有的動盪，導致可怕的危機。(2) 隨著分裂王國日漸遠離雅巍和聖約，事奉異教神祇，宗教亦發生動盪。(3) 人口和國界的變動，造成持續不穩定的狀況。因此神的信息有重新臨到的需要，而神則選擇使用先知作為媒介，促使以色列聆聽祂說話。歷史上，先知活動很早便開始。創世記二十章7節稱亞伯拉罕為先知，但他從未以上主的名義說話。在出埃及記七章1節，亞倫要成為摩西的「先知」，即他的發言人；米利暗唱出摩西之歌的回應時，出埃及記十五章20節也稱她為「先知」。民數記十一章26~30節記載伊利達和米達在「靈停在他們身上」之時，就說預言；神則在民數記十二章6~8節，將祂在異象中或夢中對之說話的先知，對比神與他面對面說話的摩西。事實上，舊約的歷史書（約書亞記至列王紀）在希伯來文正典中，被稱為「前先知書」，並且記載了不少先知的活動——從士師記四章4節的女先知底波

拉，到撒母耳（撒下八7、10），到大衛宮廷的先知拿單（撒下五9，七13），到以利亞、以利沙大有能力的事工（王上十七~王下十三），代表神說話的先知都是建立和監督王國的核心人物（Schmitt 1992:5、482~83）。先知書的一個獨特之處（與古代近東其他地方的先知活動，和其他舊約書卷相較），是其中的審判十分鮮明。從阿摩司開始直到被擄，先知一貫宣告聖約告終，以色列和猶大亦因此亡國。神要毀滅舊國，並使新民復活，取而代之（結三十七）。這可能就是神諭被收集而至書卷的部分原因（Gowan 1998:6~9）。

先知有三個先驅（參VanGemeren 1990:28~38）：摩西是「先知傳統的泉源」。他具有作為神的發言人，以及作為神和以色列之間中介（民十二6~8）的特殊關係。他在西乃山的經歷凌駕乎一般先知的經歷之上，按照申命記十八章15~22節，他又成為末世的先知。實際上，有證據證明「摩西，和以賽亞、耶利米、以西結三者之間，有語言、結構、主題之上的關連」（Baker 1999:269）。接著，撒母耳是「先知的榜樣」。使徒行傳三章24節稱他為第一位先知（徒十三20又稱他為最後一位士師），聖經又把他稱之為主對全國所立的「耶和華的先知」（撒下三20）。於是他站立在由士師進展到王國和先知的轉捩點上，是「神權國家的守護者」，確保國家向神效忠。最後，以利亞是「正統先知路線的塑造者」。他雖然從來沒有自己的一本先知書，卻為針對拜偶像之民而設的滅亡預言建立了模式，並且是負責起訴百姓的首位「聖經檢察官」。約翰·伊頓（John Eaton）（1997:5）認為希伯來先知如此偉大，可以歸因於四點：(1) 他們對社會的抨擊，(2) 他們的救恩異象（由彌賽亞統治的新世界），(3) 個人的獻身（生命完全奉獻給神）。(4) 他們的文獻（不但譴責，更提供意義和盼望）。國家面臨的巨大危機，產生了滿足這些需要的偉大先知。

先知角色的性質

在我們能解釋先知經文之前，必須了解眾先知為什麼會擔任這職分，以及他們如何發揮功能。每一段先知的信息，都出自當日先知的呼召，和他／她在社會中的角色。今天所有人都承認，先知的首要身分是「傳講者」(forth-teller)，然後才是「預言者」(foreteller)，而後者的真正目的，乃是支持並加強前者。

一、先知的呼召

先知的呼召或許是透過超自然的啓示，如以賽亞(賽六1~13)或耶利米(耶一2~10)；也可能是透過自然的方式，如以利亞將他的外衣披在以利沙身上(王上十九19~21)，代表將權柄和能力傳給他，或許也包括膏抹(王上十九16)。先知不像祭司或君王一樣，不是藉繼承間接得到「職分」，而是神旨意的直接結果。呼召的意義全都相同：此後先知不再自定前程，而完全屬於雅巍。他不是為自己說話，甚至有時他不想傳講信息(參耶二十七~18)，但他乃是受雅巍催迫，蒙召要向百姓傳講神的信息。

神常用一個象徵性的動作，讓先知深刻體會這個真理。以賽亞有炭火放在嘴上，表示潔淨的信息(賽六7)；以西結奉命吃下書卷，嚐起來「像蜜一樣甜」(結三3)，代表傳講神話語的喜樂。然而，最重要的是神直接的參與，以及先知信息的啓示性質。舊約有兩種文體，都與神直接的啓示有關：妥拉(律法或五經的法律部分)以及先知書(舊約中的啓示文學是屬於預言之下的次文體)。這是舊約文體中惟一具直接權威的。權威的問題在釋經學中很重要，在這類討論中，先知書能提供很重要的解釋。先知「被神的靈充滿」(代下十五1，二十14，二十四20；賽六十一1；結二2；珥二28)。這種神默示的感動，是先知權威的基礎。¹

二、先知複雜的角色

先知的角色多重而複雜。他主要是神的使者，受差遣去呼籲百姓回頭，順從他們與雅巍立約的關係。彼得森(David Petersen)對於使用「職分」和「靈恩」來描述先知的角色有意見(1981:9~15)。常有人將這兩個概念對立，似乎職分是機構式的，而靈恩是反機構的。彼得森主張，先知是扮演一個角色，不是佔有一個職位。他的看法基本上是正確的，因為我們並沒有充分證據，可以證明以色列的先知有正式的機構(不像她的鄰國，如非利士人)。猶太人的先知都是獨來獨往的，如以利亞或耶利米；他們直接蒙神呼召，並不屬於某個「機構」。從某個角度而言，他們可以算是「靈恩式」的，因為他們被神的靈充滿——原動力來自神，而非先知本身。他們不能控制自己的角色，只能跟從神的指示。

人對於以色列的先知，有很多錯誤的觀念。袞克爾(Herman Gunkel)認為他們具有超凡入聖的宗教經歷(ecstatics)，或韋伯將他們形容為具有領袖魅力的「導師」(gurus)，或莫文克(Sigmund Mowinckel)認為他們是祭司求問的神人，主要在獻祭地點行使職權的觀念，都是其中例子。比較接近事實的是彼得森對用語的研究：他們成為以色列社會一部分的「先見」，也是聖職的巡迴「神人」，和作為「聖約代言人」的「先知」(VanGemeren 1990:43~44)。

有些學者提議有先知協會之類的組織，他們的根據是列王紀下四章38~41節先知在一起吃飯，以及提到先知團體的經文(王上二十至王下九之間七次提到「先知之子」，編註：和合本譯「先知的門徒」)。²另外一些人的理論是有先知「學校」，理由有一部分是根據英皇欽定本中一個錯誤的翻譯——將耶路撒冷「第二區」譯為「學院」(王下二十二14；代下三十四22)。不過，這類協會或學校的證據太少。當然，偶爾先知可能會與同類團體聚在一起(如撒母耳在撒母耳上十、十九，或以利沙在王下四~六)，但是這種聚集是短暫的，而

非永久性的。在聖經的經文中，先知團體並沒有扮演主要的角色；他們可能只是一群敬虔人，想要事奉雅巍，並幫助先知。他們是助手，並不是協會的平輩成員。我們沒有證據可說，先知實際上屬於這類團體，或出於其中。先知的稱謂有好幾種，從「先見」(rō'eh)到「先知」(nabî或hōzeh)，或「神人」(š'ēlōhîm)。這些名稱不是要區分先知角色的幾方面，而是各個不同時期或不同地方的說法；都是講到先知主要的功能——作神的喉舌。很多人區分口傳與寫作的先知，可是後者也必然有傳講的事奉，而阿摩司對以色列全國不公義的斥責，本質上與以利亞對亞哈王朝的責備並沒有太大差別。

克利門(Ronald Clements)說：「我們可以看出，舊約最早提到的先知，如巴蘭，和與掃羅及大衛相關的先知，與後期正典中的先知有類似之處；他們的作為和傳道的特色均相似」(1975:3)。我認為，先知在事奉或信息上的差異，不在乎他們的類別，而是在乎當時的需要，就是那時社會中宗教與社會性的罪是什麼。所以，我們討論先知時，將視他們為單一的一類人，而不刻意將他們分成幾類。其實，古代近東有相當多先知現象的證據，如主前十八世紀的馬里文獻提到稱為nabî(「先知」)的中介者，和關於巴蘭(民二十二~二十四)和埃及預言者(Baker 1999:273~74)的經外材料。近來好幾位學者辯稱阿摩司、何西阿、以賽亞等早期人物是詩人不是先知，先知之名是被擄時期耶利米和以西結得到這稱號時，才冠到他們頭上的(Auld 1996:3~23; Carroll 1996:25~31)。但我們必須質問，究竟有什麼必要作出這種分別。有不少的證據，證明他們同時是詩人和先知。歐弗特(Thomas Overholt)(1996:61~83)指出，研究這些書卷的語言和文體特徵，能夠證明這些人物被視作先知，他們亦自視為先知。

1. 接受並傳達從神來的啓示，是先知的主要目標。在這方面，我們可以區分口傳的先知與寫作的先知。顧韋恩(Wayne Grudem, 1982:9~10)認為，先知信息有兩種權威：實際話語的權威(先知宣稱所傳講的是神實際的話語)，以及一般內容的權威(先知聲明，想

法來自於神，但實際的話語不直接出於神)。兩種先知事工都具啓示性，雅巍都在其中。同時，寫作的先知又具有正典功能，而口傳的先知則無。我們必須記住，神揀選了許多先知，但只有十六位受到帶領，將他們宣講的事記下，並發表出來。口傳先知的行為較為人知，過於他們傳講的信息。當然，有些寫作先知(如但以理和約拿)不僅傳講的話廣為人知，所作的事亦然。不過，大部分寫作先知(如俄巴底亞)只是把講道按時間記下來，並沒有把他們的信息放入歷史背景中。因此，現代的讀者若不明白這些書卷的歷史情況，就很難明白其信息。後面會談到這點。

今天許多圈子的人視先知為革命人士，至少也是都市社會改革者。其實不然。雖然他們斥責當日社會中的罪，卻不以此為終極目標，只是用作真正信息的例子；他們的真正信息為：全國的背道。他們並不是社會工作者，而是傳道人，是神的使者，在這個悖逆神法則的國家中，代表祂說話。他們傳講的，不是自己的信息，而是雅巍的；他們發言的公式(「耶和華如此說」、「耶和華對我說」)顯示他們明白，自己不過是傳達神信息的器皿。

2. 改革而非創新，是先知的基本要旨(參Wood 1979:73~74)。過去有段時間(Wellhausen, Scott, Whitley)流行的看法為：在以色列宗教的進化中，先知扮演塑造性的角色，甚至是造成注重倫理之一神論的人。可是現代學者多半承認，這個看法證據奇缺。先知並沒有發展新的信息，只是將過去的真理應用在國家當前的情況中。他們的工作是對抗，而不是創新。他們不是新神學的發明家，而是帶領復興的人，要將百姓帶回雅巍面前，回到猶太信仰的傳統真理。例如，先知並沒有塑造出彌賽亞盼望的教義；那原是始於摩西時代的盼望(申十八18)。他們乃是闡釋並加上細節，不是憑空造出彌賽亞觀。

3. 保持傳統於是成為先知重要的附屬事工。先知不單呼籲以色列回到祖先的信仰，敬拜雅巍，並且後期先知也常倚重一般人所接受的妥拉，以及早期先知的話語，如，以西結使用耶利米的，耶利米

使用以賽亞的，何西阿或以賽亞使用阿摩司的（參Fishbane的討論，1985:292~317）。他們的任務之一，是「傳遞」那「所領受」的傳統（參林前十五3；提後二2）。

先知和以色列禮儀宗教的關係，辯論甚多（參Smith精采的摘要，1986b:992~93）。過去，批判學者（如Wellhausen）將先知與祭司截然對立，理由為以賽亞書一章10~15節；耶利米書六章20節，七章22~23節；阿摩司書五章21~25節；何西阿書六章6節；彌迦書六章6~8節等經文。可是這忽略了其他顯示先知和會幕或聖殿有關的經文（如撒上三1~21，九6~24；撒下七4~17；耶二26，五31，八10；摩七10~17），以致有些人走到另一個極端（如Mowinckel），認為先知為聖殿的官員。今天許多學者的立場在這兩者之間，承認先知注重聖殿與禮儀的中心地位，但呼籲要改革。先知是在現有的宗教內發揮功能，他們要除去比比皆是、不合信仰與不合倫理的作法，呼籲百姓和祭司回到古代的真理（參Baker 1999:271）。簡言之，他們對宗教禮儀的事務有深切的認識，又呼籲百姓歸回宗教禮儀生活，但這並不會讓他們成為官員。另一個問題是他們對主流猶太教而言，是否無足輕重？他們在公眾事務上有沒有發言權，還是事實上是反文化的？他們大部分的人都和阿摩司一樣，以局外人的身分出現。有些人則與以賽亞、耶利米相似，一度作為顧問（如希西家年間的以賽亞〔賽三十六~三十九〕），但最後都因為所發出的審判預言而被棄絕（參Ward 1991:19~21）。

列王紀下十七章13~14節闡明了先知的基本信息，也說明了北國為何會被擄：

耶和華藉眾先知、先見，勸戒以色列人和猶大人說：「當離開你們的惡行，謹守我的誠命律例，遵行我吩咐你們列祖，並藉我僕人眾先知所傳給你們的律法。他們卻不聽從，竟硬著頸項，效法他們列祖，不信服耶和華他們的神。」

這裏強調古代的宗教，並稱摩西和過去的領袖為「先知」，這種筆法說明了傳統在先知信息中的地位。

4. 我們也必須注意聖約和妥拉的中心性。戈登·費依和司陶特（2003:184）稱先知為「執行聖約的中保」，意思是指先知書，包含了從亞伯拉罕和摩西時代，已經加在聖約和妥拉之上的祝福（積極的執行；參利二十六1~13；申四32~40，二十八1~14）、咒詛或審判（消極的執行；參利二十六14~39；申四15~28，二十八15~三十二42）。³先知追隨西乃的模式，警告百姓忽略誠命的危險。

戈登·費依和司陶特將這些聖經內容總結為六類祝福（生命、健康、興盛、豐收、尊榮、安全）、十類刑罰（死亡、疾病、旱災、饑荒、危險、毀滅、失敗、被擄、荒涼、羞辱）。先知的宣講以這幾類為中心，按情況強調其中的某幾項。有些「彌賽亞性」的應許，如阿摩司書九章11~15節，以興盛（11~12節）、豐收（14節）和安全（15節）為重；那鴻書三章1~7節的咒詛，提及危險（2節）、毀滅與死亡（3節）、羞辱和荒涼（5~7節）。對聖約的強調，最初出現在何西阿書六章7節，八章1節，那裏斥責以色列「背約」的罪。耶利米書再加以闡述，成為羽翼已豐的聖約神學，一開始講到神嚴格的要求（耶十一6~7），已經被猶大觸犯了（耶十一8~10）。由於必須有聖約作為雅巍施憐憫的保證（耶十四21），而舊的約亦顯然不足（耶三十一32），因此，雅巍將要立定一個更好的新約（耶三十一31~34）。

妥拉和宗教禮儀的地位較難確定。似乎偶爾出現相反的重點：有些經文以禮儀的敬拜為先知宗教的必要成分（撒上十，先知在邱壇；王上十八，以利亞和巴力祭司在迦密山的爭戰中，祭壇的中心地位）。先知撒母耳是在示羅成長並蒙召（撒上三），大衛想建聖殿的時候，請教拿單的意見（撒下七）。可是，同時有些經文卻取笑獻祭的敬拜，說雅巍一點都不悅納（如賽一11~14；耶六20，七21~23；何六6；摩五21~23；彌六6~8）。例如，阿摩司與當時宗教中的祭司完全劃清界線（參摩七14）。

問題的兩端都有學者支持；有些人主張，先知不過是祭司階層的延伸（Mowinckel, Eissfeldt），另有些人則認為，他們是反聖殿、反禮儀的人（大部分相信這看法的人，認為先知運動的初期採用了迦南人的作法；參Robertson Smith）。可是，兩種立場都不正確，而大部分學者今天都在尋找更平衡的觀點（Smith 1986b:992~93; Sawyer 1987:19~22）。先知不是反對猶太教的制度，而是斥責以色列和猶大的背道，以及虛假的宗教表現。先知乃是妥拉與禮儀的捍衛者，他們責備以色列人的敬拜，乃是因為其中有雜質。

先知信息的本質

前面幾段所談的，大多可應用於先知的信息，因為我們不能將角色和宣講分開。不過還有一些與信息直接相關的事需要探討。對舊約先知文學最基本的誤會，就是以為它主要在講未來的事。一般都以為，預言的定義幾乎等於「預測」。其實完全不是這麼一回事。派斯克（Carl Peisker）注意到，希伯來文或希臘文的這個字，都毫無以未來為中心的意思（1978:74~84）。*Nābī* 有主動的一面，也有被動的一面：在被動方面，先知被神的靈充滿，領受神的信息；在主動方面，他傳揚或解釋神的信息。被動方面或許居多，但是兩方面都存在：先知就是得到雅巍的默示，將祂的信息傳給百姓的人。

一、現今與未來的互動

雖然信息並不是以未來為中心，但是對未來事件的「預言」經常出現。戈登·費依和司陶特主張，舊約預言中，有關彌賽亞的部分所占的比例不到百分之二，有關新約的比例不到百分之五，到目前尚未實現的部分，則不到百分之一（2003:182）。當然，這些數目要看如何解經而定，所謂彌賽亞式的預言是否當初就有彌賽亞的用意。大部分有關未來的預言，是講到以色列、猶大，和列國即將發生的事。此

外，未來的預言乃是屬於宣揚的一部分，其主要的目的是呼籲全國歸向神，提醒他們：是神在掌管未來。⁴

總而言之，先知主要是傳講者（*forthteller*），向當日的局勢和百姓傳達信息，而預言未來（*forthtelling*）實際上乃是這個大目標的一部分。這方面有幾個問題需要討論。

1. 歷史距離帶來解釋上的困難，因為先知書所用的類比和詞彙是出自當時的情況。我們必須重塑每一則預言的歷史背景；如果不作這一步，常會不能完全明白。俄巴底亞、約珥或約拿，都沒有提示歷史時段，在探索背景資料時，可能會摻入主觀的成分（不過，參王下十四25，那裏將約拿放在耶羅波安二世作王的時期，即第八世紀初）。俄巴底亞短短的篇幅，是講到耶路撒冷遭擄掠，以東人也插了一腳；但我們要知道，這件事可能發生於約蘭作王時（西元前853~841年），就是非利士人和亞拉伯人將王的眾子和部分軍隊擄走的事件（代下二十一16~17）；也可能是亞哈斯作王時（西元前743~715年），當時以東參與非利士人的入侵（代下二十八16~18）；還有可能是西元前五八六年耶路撒冷被尼布甲尼撒王攻陷時（王下二十五1~21）。以上第一種可能性是惟一將耶路撒冷的入侵與以東的參與相連的，所以是最可能的背景。如果沒有這類資料，我們仍然可以揣摩經文的基本含義，但若謹慎收集這類歷史資料，卻能大大增進我們的了解，避免不準確的說法。

現代讀者在讀經時，若先了解這些背景，會有很大的幫助。在個別的段落中，某一時期的歷史背景可能特別重要，讀者必須仔細研讀經文，判斷最主要的狀況為何。先知針對這些問題講論，他們的信息是以當時的歷史困境為背景。

2. 應驗的問題也相當困難。在此我們要注意有關「雙重應驗」或「多重應驗」的辯論，牽涉的經文包括但以理書九章27節，十一章31節和十二章11節（「那行毀壞可憎的」）。當安提阿古·伊波法尼（Antiochus Epiphanes）於公元前一六七年強迫猶太人在祭壇上獻豬，

並闖入至聖所，這則預言已經應驗。可是，在耶路撒冷被毀時，再度應驗；到末時，還有最後一次的應驗（可十三14和平行經文；參啓十三14）。約珥的預言（珥二28~32）也是如此，五旬節的講道中曾經提到其應驗（徒二17~21）；但它也超越五旬節，還有末世的應驗。范甘麥倫（1990:82~83）喜用**漸進式應驗**一語，視作在見證之每個階段繼續成長的應許（從歷史情境到後來各個救贖時代，從被擄到歸回、到新約、到教會時代）。這些不獨是事件發生的預言而已，更是神在歷史中不斷介入的應許。所以這個救贖的漸進性質，使末世的應許在每一個時代，不斷更新。

我相信答案有兩方面。第一，我喜歡用**類比式（或預表式）**應驗，來描述應許的應驗。**雙重或多重**的說法是不必要的，因為新約作者會在救恩歷史中找到類似的情形，而以預言的方式與當時的狀況相連。第二，要訣是猶太人堆疊的時間觀。神在歷史中的作為可以有概念式的銜接，將類似的狀況都連在一起（「主看千年如一日」〔彼後三8〕，將過去、現在、未來都併在一起）。所以，新約能夠將安提阿古·伊波法尼（過去）、耶路撒冷的毀滅（現在），和末世（未來），都放在一起。

米寇森論到兩件相關的事（1963:289~94）。第一，預言不只是歷史記載，寫在事件發生之後（自由派）或之前（福音派）。前者是反超自然主義的觀點，後者則有誇大之嫌。兩方都是因預言的謎樣特性而亂了腳步；其實預言乃是啓示未來事件的某些細節，可是大半卻仍不為人知。舊約和新約的預言都是難以明解的，一方面指向實際的歷史事件，一方面卻不完全將它啓示出來。在應驗的問題上，詮釋者要很小心，讓經文來決定如何解釋，不要被現今的事件牽著走。⁵

第二，是預言的漸進性。後面的預言通常會再添加一些細節到前面的預言中，而其應驗也比前面所有應許的總數更大。彌賽亞式預言最能顯明這一點。雖然歷代以來的先知講到了許多細節，但猶太人仍未能視耶穌為彌賽亞（請注意門徒不斷的誤會），而實際的情形遠超

過人的期待。事實上，神賜給先知的亮光相當有限，從來不是完整的畫面。彼得曾說：「衆先知早已詳細的尋求考察，就是考察在他們心裏基督的靈……是指著什麼人，並怎樣的時候」（彼前一10~11）。同樣，現代的詮釋者在明瞭末世事件的應驗時，也需要用謙卑的態度，不存武斷的心。借一句保羅的話（斷章取義），我們在應用預言時，也是「彷彿對著鏡子觀看，模糊不清」。

3. 常有預言帶條件，有時候應驗與否，要看條件是否相合。尼尼微的毀滅顯然沒有實現，因為其中的君王和百姓都悔改，預言便取消了（拿三4~10）。然而，這項預言並非沒有應驗，因為一開始就帶有條件。這原則在耶利米書十八章7~10節呈現得很清楚，那裏說，如果百姓悔改，神就不會落實毀滅的宣告，但如果他們偏離祂的道，祂就會刪除祂的應許。許多所謂未應驗的預言（如賽十七1，大馬色的毀滅；或王下二十二18~20，戶勒大的預言，說約西亞王會平安過世），無疑可以從這個角度來解釋。⁶

二、不同的啓示狀況

神將信息傳給先知的方式常不相同，視情況而定。

1. 異象和異夢常是傳達信息的媒介。批判學者（Wellhausen, Hölscher）一向認為，以色列的先知從迦南人學到「超凡入聖」的技巧。不過，這種說法實無必要。胡德（Leon Wood）查考了主要的相關經文（民十一25~29；撒上十1~13，十八10，十九18~24；王上十八29，二十二10~12；王下九1~16；耶二十九26；何九7），認為這類結論毫無根據（1979:39~59）。譬如，掃羅在撒母耳記上第十九章的露體躺臥，並不能證實這個理論；掃羅不是先知，且別人都沒有仿效他。與「超凡」經歷同時發生的狂亂狀態，也沒有真正出現。異教先知有這種狂亂現象（參王上十八29），以色列的先知卻沒有。林伯隆（J. Lindblom）認為，早期口傳的先知有超凡的經歷，但是後期的先知卻沒有（以西結則可能是例外；1962:47~54、122~23）。後期

先知有異象，卻沒有超脫式的幻覺。事實上，彼得森的結論為，以色列先知傳統內完全沒有這類舉止（1981:29~30），我同意他的分析。

差別在於：異象是超自然的彰顯，與外在的實情對應；而幻覺，或「恍惚狀態」則是主觀的、非理性的。民數記十二章6節記載，神會透過「異象」和「異夢」，向祂的先知「說話」。有時，這些異象是「夜間」的異象（如伯四13，二十八；賽二十九7；但七2），不過更常在白天出現。這類異象常包含神祕的意象，進入啓示文學的範圍，需要解釋，如以西結書第三十七章的枯骨，或但以理書第八章的小角。最重要的是，先知的意識是清醒的，而異象則是直接由神而來（結三十七甚至沒有提到異象的媒介；參結一1，八3）。

異夢和異象不同，先知在異夢中並不清醒。相同的是，兩者都來自於神。拿單得到異夢，論及大衛的國（撒下七4~17）；但以理得到異夢，看見四獸（但七1~14），不過後者也被稱作是異象（2、15節）。

2. 直接啓示是先知最常有的經驗。雅巍再三以可聽見的聲音向祂的先知說話。「耶和華的話臨到」（王下二十四；耶一2，二1）是個公式，導出「要聽耶和華的話」（王下二十16；耶二4）或「耶和華如此說」（王下二十五）等公式。⁷ 在了解先知的靈感與權威上，這自然是個關鍵。啓示常與特定的歷史事件相關，如拿單針對大衛向拔示巴和烏利亞所犯的罪（撒下十二7~12），又如在尼布甲尼撒逼近的時候，耶利米預言西底家悲慘的遭遇（耶二十一3~14）。

三、先知的宣講形式各有不同

在釋經學的研究上，這一點很重要，就像智慧文學的形式一樣，每一種類型都要按不同的原則來解釋。

1. 審判講論是預言信息的基本形式。魏斯特曼（Claus Westermann 1967:129~63）已經證明，毀滅的預言常有一段前言，講到先知接受任命（「去說預言」〔摩七15〕），接下來的一段，則詳述控

告，或描述導至審判的狀況（「你說：『不要向以色列說預言……』」（摩七16））。再下來是使者公式（「所以雅巍如此說」〔摩七17上〕），以及毀滅的預告（「你的妻子必在城中作妓女，你的兒女必倒在刀下，你的地必有人用繩子量了分取，你自己必死在污穢之地，以色列民定被擄去，離開本地」〔摩七17下〕）。當然，這只是基本公式。海斯說，完全遵照這模式的經文，「是例外而非常規」（1979:277）。不過，很多經文都包含這些方面，在了解上十分重要。有時，甚至以儀式控訴的姿態出現，由形容災難，懇求憐憫，以及因他們的罪，神不會施行憐憫的宣告組成（如：賽六十三7~六十四12；耶十四1~22，Klein, Blomberg, Hubbard, 1993:296~98）。

2. 祝福或拯救的預言，又稱為拯救神諭（賽四十一8~20；耶三十三1~9），在形式上與第一種類似，先詳述狀況，接下來講祝福本身。⁸ 拯救神諭的重點，是神的憐憫。先知清楚說明，拯救完全是出於神親自干預。有些人（March 1974:163）將「拯救的神諭」（現今的拯救）和「拯救的宣講」（未來的拯救）分開，但是這種分法不明確，而且差異（如神諭中有「不要懼怕」之類的話，而宣講則具哀歌的形式）主要是因狀況不同而來，並不是基於形式的差別。

3. 禍哉神諭（賽五8~24；摩五18~20；彌二1~4；哈二6~8）是一種特殊的審判預言，其中有 *hōy* 一字，後面跟著一連串分詞，細述主體、過犯和審判的內容。以色列人認為「禍哉」（*woe*）代表悲劇和即將臨到的憂傷。在宣講毀滅時，這種文學筆法格外有效，重點為即將臨到的審判，而不是它會帶來的憂傷（路六24~26的「禍哉」也是如此）。至於「禍哉」的起源為何，不少人作了研究，有些人視「禍哉」為「有福了」段落的負面；有些人則認為，禍哉是大眾教導中，一種教學的作法。今天的趨勢是以葬禮的哀歌為其背景，是先知對審判不可避免的反應（參Tucker 1985:339~40；Sawyer 1987:30）。

4. 象徵性的舉動在先知時期經常出現。這可以稱為「動作比喻」（Fee and Stuart [2003:196] 稱之為「演出預言」），作觀眾的實物教

材。耶利米和以西結特別用到這個方式。耶利米用窯匠作的器皿說明神的主權（耶十八1~10；參羅九20~23），以西結（結五1~4）割下自己的頭髮，三分之一燒掉，三分之一用刀砍碎，三分之一吹散，表示神將降給以色列人的三類刑罰。這種舉動能強烈表達出神對祂執拗不馴之子民的怒氣。

5. 法律或審判式神諭（賽三13~26；何四1~19）傳喚人來到神的法庭中，證人被傳出庭，強調以色列或列邦的罪，然後作出判決或定罪。至於這種形式是源於赫人宗主條約、聖約或天上「訴訟」（*rib*）、當時的法律習俗、還是以色列更新聖約的典禮，學者辯論甚多。很可能我們無法斷定這類細節，而這種先知模式或許與以上各點大部分相關，甚至全部相關。馬吉注意到（Eugene March 1974:165~66），這種形式是用來表達雅巍對列邦神祇的審判（賽四十一1~5、21~29，四十三8~15，四十四6~8），或對以色列本身的審判（賽四十二18~25，四十三22~28，五十一1~3）。同樣，並非每一處的形式都完整，常有一、兩項因素遭省略。

例如，以賽亞書四十一章21~29節一開始，是呼召外邦神祇來受審，向他們發出挑戰，叫他們收齊證據（21~23節），接下來指控他們「虛無」（24節），而證人也證明他們有罪（25~28節）。最後，宣判揭曉：他們是「虛假……無用……是風，是虛的」（29節）。

6. 爭辯式講論。葛拉費（Adrian Graffy）對此（賽二十八14~19；耶三十三23~26；結十八1~20）作過深入的研究（1984）。主要的作法是引用百姓自己的話來反對他們，用他們自己的聲明來顯示他們的錯誤。其中包括三部分：前言公式（「耶和華的話臨到我，說」），引用對手的話，為要顯明他們的錯誤（常用對偶交錯法），指出他們推理的錯謬，予以駁斥，並詳述神將如何插手干預。耶利米書三十一章29~30節用爭辯形式引介第31~34節新約的預言。背景是未來（「當那些日子」），引用的是一句地方格言，講到全國一起受罰（「父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸倒了」）。駁斥的話是以新的時代為中

心，那時刑罰將因人而定，兒子將因自己的罪受罰（「各人必因自己的罪死亡，凡吃酸葡萄的，自己的牙必酸倒」）。這就為第34節新約時代的個人主義開了路。

7. 葬禮的哀歌。先知為以色列作葬禮的哀歌，所說的就是預言性輓歌（*prophetic dirge*）（參賽十四3~21；結十九1~14，二十六17~18，二十七32），彷彿國家已經是一具屍體，預備埋葬。它有幾個形式上的成分（以摩五1~3為例）：呼召人聆聽（「以色列家啊！要聽」），輓歌本身（「以色列民處女跌倒，不得再起」），使者公式（「主耶和華如此說」），以及預告（「以色列家的城發出一千兵的、只剩一百」）。未來的災難被視作已經發生的事件，以色列被描繪為「未出嫁而孤身死亡的處女」（Klien, Blomberg, Hubbard 1993:295~96）。又請參考啓示錄十八章9~20節的三首葬禮輓歌。

8. 詩體在先知文學中十分普遍。古代近東充滿了詩歌。詩歌總是比較有力，因為很容易記住，對事情的講論顯得更流暢。第八章對舊約詩體的討論，都對此有幫助。在先知書當中有哀歌（耶十五5~21，二十七~18）、感恩詩歌（耶三十三11）、敬拜的讚美詩（賽三十三1~24），和悔改詩（彌七1~12）。只要瀏覽現代譯本，就可以發現詩體運用的廣泛程度。

9. 智慧式思想素來是先知運動的盟友（參Crenshaw和Clements），第九章提到的一些形式，在先知文學也可以找到。格言常出現，例如：「掃羅也列在先知中嗎？」（撒十11；亦參耶三十一29~30〔結十八1~2〕，如以上第6點的討論）。通俗的智慧諺語（耶二十三28），甚至寓言（尤其是以西結書十六，二十，二十三），也都用到。施密特（John Schmitt）（1992:486~87）指出智慧文學和預言是當代的「平行現象」，以賽亞書五章19~24節和三十章1~5節更將當世的智慧和神的智慧作出對比。以賽亞書十四章24~27節和耶利米書十九章7~15節都可看見智慧文學的背景。實際上很多先知可能都曾在智者的門下受過訓練。差別在於先知所講的是神的話語，智慧人

則是從先人領受的話語。

10. 啓示文學出現在後期的先知作品中，如以西結書、但以理書和撒迦利亞書。我們將在第十一章深入探討這方面；不過這個形式在舊約只限於被擄和歸回時期的作品。

釋經原則

由上文所討論的資料看來，我們解釋先知文學的時候，怎樣才能在正確的螺旋軌道上運行，從經文轉到現今的處境？華德·凱瑟提供了很有意思的見解，他談到四種預言講道的不當途徑：(1) 將預言預表化，即用現今的情況來掌控經文，而非用經文掌控。解放神學最容易看出這種狀況，斥責社會不公的經文，被拿來支持現代革命運動。(2) 將預言動作化的講道，把一個故事中的個人與部分情節象徵化，來向現代的事件說話。這樣作同樣忽略了經文實際的意義，把現代的框架套在經文的表面文字上。例如，列王紀上第二十一章，亞哈和拿伯之葡萄園的故事，成爲「小人物」和大機構或國家對立的例子。(3) 預言警句化的講道，是從一整段中（如王上二十一）取出一兩個警句來架構一篇信息。例如，第7節（「我〔耶洗別〕必將葡萄園給你」）成爲婦女解放講章的跳板，至於她在故事中乃是惡人，不是英雄，則全然不顧。(4) 將預言比喻化，就是仿效預言的故事，製造現代的比喻。問題同樣爲：儘管外表相似，但對原來的實情並沒有深入的了解。當然，隨手拈來的類比很多，如大公司強迫百姓遷居的情形等等，可是這又忽略了預言的成分，並且沒有真正解析經文。

我還要加上第五種錯誤的講道，即今日所謂的預言傳道人「新聞式」的作法。這一派人假定預言不是針對古代的狀況，而是針對現代人說的。希奇的是，這個「現代」常是一九四八年之後（以色列立國之後）的美國（進一步討論參第386~8頁「象徵的解釋」部分）。這些傳道人忽略了一項事實：神所用的象徵和經文，都是針對以色列而

說；現代人必須先按古代處境來了解，然後才能將它們應用到今日。現代詮釋者必須將彌賽亞預言和暫時性預言（針對古代以色列當時的歷史情境）區分出來。「新聞式」的傳道人卻將預言斷章取義，加以歪曲，來配合現代的情況。這樣作很危險，因爲極容易成爲主觀的「私意解經」（將意義讀入經文），在經文中爲所欲爲。我們必須採用良好的解經原則，來解開經文，讓現代基督徒重新聽見神話語中的預言。以下七個步驟很有幫助。

1. 訂出每一則預言。戈登·費依和司陶特指出，我們必須學會「以神諭作單元來思考」，因爲先知書中許多部分都是預言的收集，每一則所講論的狀況都不同，可是其中並沒有分段來顯明這一點（2003:193）。讀者不容易確定每一則預言的起始與終結，我們亦不能肯定一連串的預言是否都是向同一群人、同一種狀況說的。所以，學生一定需要幫助，而良好的註釋書會是最有用的輔佐。我們不希望把一連串的神諭都放在一起，而誤用其中某個預言的情境來解釋另一則預言。如果書中說明了當時的背景，如耶利米書或以賽亞書，學生就會得到很大的幫助。但若書中沒有說明，預言又都堆在一起，任務就難多了。以賽亞書第四十二至五十三章的僕人之歌，位於一系列詩歌（賽四十~六十六）的大背景中，卻沒有歷史情況可供參照。詮釋者必須注意到，每首詩都是一個單位，不可倉促將他們都放在一大段中（如：四十~五十五，五十六~六十六）。

2. 判斷神諭的類別。每一種次文體都有自己的語言規則，所以每一則神諭的文學類別都要先區分出來，才能加以解釋。注意到一則神諭是訴訟或智慧文學，不單讓人感到有興趣，更使讀者能按照所用的類別，找出其中特殊的模式，或某個重點。這對講章也很有價值。如果傳道人注意到「訴訟」神諭或「爭辯式」講論，就可以找既能凸顯經文之重點，又能使它更有力，對會衆更有意義的例子，來作說明。

3. 從整個預言的角度研究個別的神諭，宏觀微觀技巧並用。司特克（Odil Steck 2000:20~43）說，這是個「歷史共時讀法」。他的意

思是要將全書視作整體的正典。譬如說，我們即使接受第三以賽亞的存在，在嘗試明白所要顯示的信息時，仍得將以賽亞書第一章至六十六章目為一個整體。司特克看見的有四個方面：(1) 研究所顯示的先知、時序（按敘事批判的用語，就是「故事時間」），和語言程序。換言之，就是要觀察整體的思想發展、角色刻畫、社會觀點，看看個別的神諭如何嵌入這個思路的發展之中。(2) 查核書中所描繪的角色和意向。避免歷時性的假設，容讓書卷透過原意中的信息自我表達。(3) 研究書卷的收集和編輯工作，把自己安置在經文最後成品的階段，視全書為一個整體，然後察看個別段落如何與統一的整體配合。(4) 研究指向在歷史上前後一致各種標記。這些文學標記包括解釋基本觀點的標題，段落之間的關係，藉結構性指涉相連的整段論述，論證發展中的標題性經文，突出的關連和支配性字句。出自這一切的，就是原意中的思路。重點是每個部分都一定要從對更大之整體的貢獻來研究，每個神諭都必須視作全書不斷發展中之信息的一部分。

4. 研究歷史性和預言性之間的平衡。蘭姆（Bernard Ramm）注意到有關經文本質的三個問題（1970:250）：是預言還是教導？（例如，亞一1~6是教導，而7~21是預言）；是有條件的或無條件的？已經應驗，還是尚未應驗？最後一個問題，我們要十分謹慎，因為預言的性質令人費解。第一世紀的猶太人以為，以賽亞書第五十三章已經應驗在全國的受苦上，不明白它具有彌賽亞性質。今天我們也是從有限的角度看預言，很容易誤解應許的重點。這需要對經文作細節的文法和歷史分析。我們必須仔細探索其背景，不單從字的表面看，也要從更大的議題來看，然後才能作決定。今天許多人太快跳進未來的解釋，其實有些經文更多是向作者當日的時代說話。但在兩個方面，留意其文化情境都是極重要的，記得先知個個都是歷史人物，針對當代的歷史問題說話（VanGemeren 1990:73~75）。實際上，「耶和華如此說」這句關鍵性的公式，是出自使者奉君王之名作宣告的公式（Schmitt 1992:483 —— 又請參看上文〔「先知的宣講形式各有不同」

一節〕所列的形式〔第364~8頁〕。研讀以賽亞書第四十二至五十三章的僕人之歌時，對於每一首歌的指涉對象方面，必須彌賽亞和歷史並重（重點從初期詩歌中的國家，漸而轉到後期詩歌中的彌賽亞）。

5. 判斷當按字面解釋，或視為象徵。有些人主張應當按「字面」解釋預言，另有些人則採取「象徵」立場，要看他們是屬於時代派還是無千禧年派；這兩派爭辯不休。我將在第十一章探討聖經中的象徵用法，不過這裏也要提一下。對這個問題有三種可能的處理辦法。完全字面法是將每一個象徵都解作是指特定的個人及特定的時間。然而，沒有一個人採用絕對字面法，相信會有恐怖的怪馬，帶著各色的胸甲，頭像獅子，呼氣像龍噴火（啓九17）。許多人只挑某些地方作字面的解釋，但似乎沒有固定的準則。例如，「遙遠的雷聲」系列影片，描述大災難時期，那「獸」（啓十三）是一位英俊瀟灑的男士，穿著三件式的白色西裝，而蝗蟲（啓九）則是真蝗蟲，只不過像飛機那樣大！

第二，象徵式的解法，是要發掘象徵背後的概念，那是永恆的真理，不受時間或個人因素影響。很少人完全採用靈意的解法，就是將所有預言經文內所指涉的事物全然挪去，認為只講到屬靈的真理，而不是講事件。例如，甚至那些將馬可福音十三章24節（人子要來）解釋為耶路撒冷被毀〔如法蘭士（R. T. France）〕，而不是主再來的人，也認為這個預言背後是指一件事。惟有委身於存在主義思想的人，才會在這類經文背後只看到屬靈的意思。

第三種方式是尋找「同等的用語」，就是注意類似的狀況，但是拒絕將字面或象徵的意思過多地放入經文中。例如，在研讀舊約彌賽亞經文時，這是最好的辦法。這些經文並非純粹是象徵，因為的確指向要末的事件。但也不能完全按字面看，因為其中不單有直接的彌賽亞預言，也包含歷史的相應成分。例如三十塊銀錢的預言（如太二十七9~10中的耶三十二6~9〔亞十一12~13〕），是類比而非字面的預言。這種方法注意到所預測的未來事件，例如，啓示錄第九章的蝗蟲

之災，不過卻不嘗試將過多細節讀入經文中（如：胸甲＝坦克車）。

6. 仔細分析有關基督的重點。許多人如費雪、蓋斯樂（Vischer, Geisler）認為舊約主要是以基督為中心。當然，從某個角度而言，所有的正典都是指向基督（加三19）；不過也向當時的人說話；過度熱心的基督徒傳道人常常否定預言（以及其他舊約文學）真正的正典意義，單單從基督的觀點來解讀，不去看歷史的一面。我在本書再三強調「作者的原意」才是中心，就是神感動作者要陳明的重點。如果將這一點應用在預言上，就是意味詮釋者必須探索經文原來的重點為何。

有些經文直接講到彌賽亞（彌五2說他生在伯利恆；瑪四5說以利亞是先鋒），但有些是類比（太二15引用何十一1，講到呼召耶穌「離開埃及」；太二17～18引用耶三十一15，講到無辜嬰兒被殺）。另外有些預言不具彌賽亞性，是在當時就應驗。戈登·費依和司陶特提到以賽亞書四十九章23節（列王將「臉伏地，向你下拜」），有些人解釋為這是預言，論到馬太福音第二章的博士（1982:163～64）。但是，按上下文來看，這裏乃是指以色列從巴比倫被擄之後的回歸，這段話的用意和類型，都要求將它解釋為：列國要向雅巍和祂的百姓致敬。

雖然我們必須承認，聖經整體是以基督為重點，但是在解釋個別經文時，我們只能按經文允許的範圍這樣解釋。我們不應當將經文範圍之外的事讀進經文裏面。非基督論的經文，也屬於經文更寬的重點，本身雖不是以基督為中心，卻也預備了基督的來臨。

7. 不要將你的神學系統強加在經文之上。本書再三強調，我們的神學體系很重要，也是釋經工具箱中的重要成員。若沒有基本的思想體系，讀者便不能明白任何一段經文，更何況是費解的預言信息。但是同時，一個系統會變得僵化，使詮釋者將經文推到一個方向，是經文本身不想去的；結果會嚴重攔阻真理的追尋。在預言和啓示文學上，時代主義傾向於字面解釋，而非時代主義則多強調象徵式解法。對一段經文的解釋，可能很主觀，而沒有立在解經的基礎上。這時對

話很重要。在研究經文的背景和意義時，這兩個學派的作品都應當拿來來看。這會促使我們採取更平衡的方法，讓經文本身提出優先順序，引導我們有正確的了解。

8. 在現代教會中尋找類似的狀況。舊約預言向一個早已消逝的文化說話，因此不少人假定，今天已不再向我們說話。實情卻大大相反。華德·凱瑟提出歷代志下七章14節，那裏說：「這稱為我名下的子民，若是自卑、禱告、尋求我的面、轉離他們的惡行，我必從天上垂聽，赦免他們的罪，醫治他們的地」（1981:194～95）。「稱為我名下的」一語，應當包括了信主的外邦人，因此這則應許適用於今日的教會。事實上，若仔細閱讀這則預言的特色，會發現其中的題目都與我們的時代相關。住在神新約中的必要性、審判的警告，和拯救的應許，都向現代的基督徒說話，正像當年這些話向以色列人發出的號角聲一樣。對社會不公義、不道德的譴責，今天的需要也像當日一樣。

第 11 章

啓示文學

對大多數人而言，啓示文學是聖經中最富吸引力，卻又最神祕的部分。讀但以理書或啓示錄的時候，會感到彷彿進入神話世界，裏面有各樣希奇的事、可怕的巨獸、無窮的幻想。不真實的象徵、快速變化的奧秘佈景，讓人暈頭轉向。同時，經文中又描述天與地、善與惡、神的兒女和撒但的權勢之間，正進行爭戰。這些作品究竟應按字面理解，或視之為象徵，讀者實在不知所從。如果我們知道如何處理蝗蟲和群魔、多角的山羊和恐怖的野獸，啓示文學就能成為既生動又具說服力的器皿，將神學真理傳達出來。

啓示文學和敘事文體（本書第七章）一樣，跨越兩約。在舊約中有但以理書、撒迦利亞書，和以西結書三十七至三十九章的異象，或許也包括以賽亞書二十四至二十七章，或約珥書的蝗災。在次經與偽經中，有以諾壹書，斯拉夫文以諾書（以諾貳書）、希伯來文以諾書（以諾參書）、禧年書、摩西升天記、以賽亞升天記、巴錄貳書、巴錄參書、以斯拉肆書、所羅門詩篇、亞伯拉罕遺訓、亞伯拉罕啓示錄、十二族長遺訓的一部分（利未、拿弗他利，或許也含約瑟）、亞當夏娃傳（摩西啓示錄）、黑馬牧人書、西卜神諭篇（三至五書），和幾部昆蘭書卷（如戰卷、天使禮儀、暗蘭遺訓）（有關猶太教啓示文學的極佳討論，可參看Collins 1992，簡述則可參看Russell 1994:31~41）。新約的啓示文學可以包括橄欖山講論（可十三和平行經文）、哥林多前書第十五章、帖撒羅尼迦後書第二章、彼得後書二至三章、猶大書和啓示錄。這些材料跨越的範圍為公元前第七世紀到公元第二世紀。明瞭非正典的文學很重要，可以為正典材料的研究帶來正確的觀點與掌控的原則。學者大致同意啓示文學在起源上，受到先知書和智慧文學的影響。先知書提供世界觀，啓示文學則提供實事求是的方向，以及詮釋異夢／異象的「先知性智慧」（Aune, Geddert, Evans 2000:47~48）。

形式的特點與特徵

這類文學用啓示（apocalypse）一詞來稱呼，是在啓示錄一章1節用到這個字時才開始的，直到第二世紀之後，這個詞彙才逐漸成為這種文體的代稱。這個字的意思是將從前隱藏的知識揭露出來（參Smith 1983:9~20），因此十分適切。啓示文學可從兩個角度看，既是一種文學的文體或形式，也是聖經中這類文體特有的一系列概念。¹所以，我將分別討論與文體和經文內容相關的特點，以及更一般性的特色，就是產生這類經文之思想模式。

以下的初步定義（將Rowland, Collins和Aune的定義略作修改），將這些特點綜合起來，並對啓示的文體作一全面簡介：

啓示文學是由一位不屬這世界的生靈向一位先見講述，將天上的奧秘向他作啓示性的溝通，以故事為架構，其中多有異象；異象引導讀者進入超越的實況，勝過今日的情形，使讀者在試煉中大得鼓勵。異象將一般的經驗顛倒過來，天上的奧秘成為真實世界，而現今的危機成了短暫、幻象式的情景；因神將為忠心的信徒改變這個世界。（Hanson 1983:25~26）

一、形式的特點

對啓示文體形式上的特點，學者曾有激烈的辯論。桑德斯將目前的辯論總結如下：(1) 許多這類特點（象徵、循環）也出現在非啓示性作品；(2) 許多所謂的啓示文學並不含太多這類特質；(3) 許多這類清單並沒有將常出現在啓示作品中的一些成分包括在內（1983:447~59）。近來學者用兩種方式克服這些困難，首先是將「文體」（從整體來看作品）和「形式」（處理作品中小段的講論單位）分開；然後是將啓示主義（這運動背後的社會情況）、啓示性末世論（這運動的主

題)，和啓示文學（文學文體）分別來看。

這些區別中最重要的，是形式和文體的區分。以上所列的作品，少有全為啓示文學。聖經的書卷，如但以理書或撒迦利亞書，大半是預言；兩約之間的文學作品也是如此，如以諾書（九十一～一〇四章不是）和禧年書（擺盪於講論和啓示之間）。啓示錄中有寫給七間教會的信（啓二～三），是一般書信文體，賴德稱之具「預言—啓示」語氣（1957:192～200）。

不難證明，啓示文學的風格幾乎與作品的數目相當。不過這並不是新現象。前面的每一種文體，我都提到同樣的問題，因此這不能成為分類的攔阻（參Osborne 1983）。所以，我的重點放在形式上；而且我明白，啓示文體乃是由整個範疇中各個小單位的形式聚集而成。桑德斯等人想闡明純粹的文體，其實沒有這樣一回事；他們必是徒勞無功。²

1. 最共通的特質或許是啓示性的溝通。過去常有人主張，預言的特色是直接說話，而啓示則為透過異象或異夢。這種說法雖大體適用，但不見得每次皆然。撒迦利亞書一至六章為一連串的異象，而九至十四章卻為一連串的神諭（亦參賽二十四～二十七；珥一～二）。以賽亞書第六章和以西結書第二章的呼召是異象的形式，其中絕對包含了啓示的成分（與以諾書第十五章相較），阿摩司書第七章的蝗災亦然（與珥一～二相較，那裏沒有異象）。不過，幾乎每一部啓示作品背後都有啓示性狀況，就連兩約之間的文學亦是如此。主要的例外為新約經文，如橄欖山講論（可十三和平行經文），以及書信中的材料（帖後二；彼後三）；只是有人對這些部分是否當列為啓示文學，尚有爭議。這些部分原為敘事單位，但採用了啓示性的風格和主題。所謂的啓示文學本身乃是用異象（參啓示錄）。

另一個錯誤的觀念為，啓示文學的權威是次級的，因為預言乃是神直接的傳話，而領受啓示者只得到異象，一般還需要天使來解釋。然而，這個看法忽略了一項事實，即異象和天使都是直接來自於神，

是神旨意超自然傳達方式的一部分。³簡言之，異象是啓示文學的基本特質；可是單有異象，不一定就是啓示文學。

2. 在啓示的傳達中，天使是中介。由於異象裏面都是象徵，作者對所要表達的意思一定很困惑。天使經常作嚮導，引導先見「參觀」，如以西結書第四十章（聖殿的度量；參啓十一1～2）、撒迦利亞書第一章（四個角）、亞伯拉罕啓示錄第十章（天使雅和利把先祖帶到天上），或啓示錄第十七章（大淫婦的審判）。更常見的是天使解釋異象或異夢，如撒迦利亞書一至六章的夜間異象、但以理書七至八章四獸與小角的異象、以斯拉肆書第七章對天上耶路撒冷的解釋，或啓示錄第十七章對七頭十角的解釋。洛菲（Alexander Rofé 1997:101）指出成熟的天使論是但以理書啓示文學的特徵，象徵「兩個世界的結合」即天介入地的事務。有些猶太晚期的作品，如以諾書、禧年書、十二族長遺訓等，也用「天上法板」為媒介，就是古時的偉人，如以諾、雅各，或摩西所領受的奧秘之書，如今先見亦得目睹。這些法板記載神對各世代的計畫，以未來為導向，預備信徒面對將來。盧梭（David Russell）說，神的啓示乃是經由異象、天使或「天上法板」，為「末日」將長久以來被隱藏，關乎過去、現在、未來的真理彰顯出來（1964:108～9）。這種彰顯乃是要證明，末時真的很近了。⁴

3. 講論循環是啓示文學特有的風格形式（參Koch 1972:24）。預言的作品原本是口述的神諭，而啓示文學則一開始就是文字。領受啓示者得到的吩咐，是將異象寫下（參啓一19），所以形式的因素十分重要。但以理書和以西結書都展現了重申；但以理書有五個平行的異象（但二，七，八，九，十～十二；參看Beale 1998:135～36），以西結書則採取復現風格（參看Block 1997:24～25），另外還有西卜神諭篇、以諾的比喻（以諾書三十七～七十一）、以斯拉肆書。至於啓示錄是否有重申／循環的模式，則未有定論。我相信印、號、碗都顯示了這種模式，審判的嚴重性逐步遞增（受影響的部分由地球的四分之一，到三分之一，而至全世界），每個都以末世為終點（Osborne

2002:269~70)。

學者經常會忽略文學效果和修辭技巧。雖然各卷書的結構都不相同，但是將隱藏的真理傳達出來，使讀者明白神對歷史的掌握，這種文學技巧的模式則是一致的。L. 哈特曼提到，注意各個小單位在整個信息中的地位，相當重要（1983:333~67）。例如，天使中介的出現，具「言外之意」的功能（表層之下有更深的信息），將天上與地上相連，也使屬神的實情能夠傳達出來。再者，異象的進展也相當重要，而彼此之間在文學上的關聯很重要。啓示錄是經過仔細架構的作品，結構明確，以神掌管歷史為啓示的主題，而每一部分都使讀者向這個題目再深入邁進一步。

4. 倫理講論常為讀者澄清異象的目的。從前學者常說，啓示文學對當時的世代不感興趣，也很少有訓誨或勸勉的話。先知是警告和指責以色列，啓示文學作者卻是安慰和肯定聖徒（Morris 1972:58~61）。這種區分雖然大致正確，對聖徒的非難亦的確不多（參便雅憫遺言13；啓二~三），我們卻不敢絕對這樣說。其實倫理講論隨處可見，只是正面的話居多，要神的子民恆久忍耐，因這些異象的亮光，過公義的生活（參啓十六15，二十二7）。查理斯（R. H. Charles）甚至說，啓示文學「主要側重倫理方面」，意思是說，其中不斷呼籲聖徒要明白，是神在掌管現在與未來，因此要相信祂（1913:2:16）。查理斯的說法有些過分；盧梭講得比較公允，他說：「這些作品最強烈的關注是末世論，而不是倫理」；然而這兩方面並非互相排斥（1964:101）。「相反地，它們承認現今神對道德的要求。……惟一的目標是順服神，執行祂的命令（參但九10、14等）。」從某個角度而言，整個啓示錄可以說是期盼聖徒作「得勝者」（請注意七封書信每一封的結語），不作「膽怯的人」（啓二十一8）。

5. 啓示文學最明顯的特性是神祕的象徵。這些象徵的來源也與先知和其他聖經書卷不同。後者的象徵或隱喻都是取自經驗世界，如蝗蟲、馬、鹽、燈。啓示文學作者也用這些，可是還加上許多取自幻

想或神話世界的象徵，諸如多頭怪獸、龍、有蝎子尾巴的蝗蟲。不過，這些象徵都取自作者的時代，很多都約定俗成；例如：動物代表人、天象的兆頭代表超自然的現象、數字代表神對歷史的掌握。

數字的關鍵性讓人驚訝。在啓示文學中經常出現三、四、七、十、十二和七十。例如，啓示錄反覆出現七和七的倍數。有時，這類數字讓人摸不著頭緒，如啓示錄十三章18節中「六六六」令人費解的用法（各種可能的解釋，參Osborne 2002:519~21）。在到天上之前，我們都無法確定象徵真正代表的意思；但是當時的讀者對其中的意思可能很清楚。我最喜歡的解釋，是六六六在一定程度上，是指羅馬皇帝尼祿——（按照一個拼法）他的名字按希伯來數目字，總合是六六六。此外，又可能是敵基督和耶穌之間的對比。耶穌的名字按希臘數字，加起來是八八八；如是者六六六是終會犯錯的人類，而「耶穌」（八八八）則凌駕乎完美（七七七）之上。

啓示文學為數眾多的象徵，造成詮釋上的大混亂，下一段（「象徵的解釋」）我們會詳細來看。問題是，雖然不少古代啓示文學自備了解釋，但還有一些並沒有。啓示錄尤其如此，其中只有一處有天使的解釋（啓十七）。意象愈多，讀者愈糊塗。莫理斯舉了一個很好的例子：

在以諾壹書裏面，我們讀到，星星落下，變成公牛。他們與母牛同居，生下大象、駱駝、驢子（以諾壹書八十六1~4）。後來我們又讀到，一頭白色公牛變成一個人（以諾壹書八十九1），有些公牛育出各種活物，如獅子、老虎、狼、松鼠、兀鷹等（以諾壹書八十九10）。（1972:37）

如果不了解這類徵的背景和意義，就無法明白啓示文學的意義。

6. 許多啓示文學都詳述歷史，像禧年書，將過去和未來交織一起。有些作品詳述世界歷史的細節，尤其是以色列的部分（但二，七~十二；以諾壹書八十五~九十；以諾肆書十一~十二；亞伯拉

罕啓示錄二十七~二十八)。羅蘭德(Christopher Rowland)指出(1982:136~39),這個特點使啓示文學和預言有所區別,因為預言很少會詳述史實(例如,結二十只是歷數以色列的罪)。敘史的目的,是顯明神掌管一切歷史,為讓祂的子民得到益處。這些歷史或許是過去的事(以諾壹書八十五~九十),或許是最近的未來之事(但七~十二);兩者結合,顯出神的掌權。在思想神掌管往事之後,文中便要求以色列或教會,要在現今信靠祂。在過去歷史中掌權的神,同樣掌管現在與未來。以色列無需懼怕現今的災難,或將來世上的帝國。沒有一件事不出於神的預知與同意。過去如此,未來仍然不變。

如此詳述通常是按日期記事。例如,禧年書把歷史分為「禧年期」,每一段四十九年,將讀者從創世記一直帶到逾越節和出埃及。這一切都被視為神直接賜給摩西的啓示。以諾壹書九十一章12~17節和九十三章1~10節的「七期的啓示」,將歷史分為七個過去的「期」或「時段」,和三個未來的「期」。這顯然與但以理書九章24~27節的七十個「七」類似。在以諾壹書中,第七「期」的特色是背道,而在但以理書,第七十個「七」的特色是有「可憎」的人與事出現。

7. 許多人提出的第一個特徵,就是啓示文學是託名寫作的,這一點其實被過分強調,主要是因為許多人假定但以理書為第二世紀託名作品。但這種看法至少仍有辯論的餘地,而我認為十分可疑。⁵ 而即使不算但以理書,想證明以西結書、約珥書和撒迦利亞書是託名的作品,就很不容易;更很少有人想這樣來證明啓示錄。在古代世界,如果一部作品與過去的某位英雄相連,就顯得更有權威。例如,亞伯拉罕啓示錄,就詳述這位先祖的生平,作為異象經歷的背景。類似的作品分別假託以諾(以諾壹書)、摩西(摩西升天記)、以斯拉(以斯拉肆書),和巴錄(巴錄貳書、巴錄參書)的名字。

盧梭列出這種現象背後的幾個因素:⁶ (1) 由於信心英雄和國家連為一體,這些人物的選擇便顯示出神子民在歷世歷代中的合一。(2)「當代性」意味這傳統之中所有人都同樣得到神的啓示,和過去的

偉人具有同樣的屬靈經驗。(3) 一個人的「名字」代表他的個性,而在猶太人的處境中,選一個名字便是將異象和作者與過去的英雄連起來。羅蘭德認為,前兩項看法最近受到挑戰,很難證明(1982:65~66)。但是,這類選擇的原因,相當可能具備此種宗教上的理由。作者想要加強他們異象的影響力,因此便將異象與古時的領袖人物相連。

二、特徵

要界定啓示文學作者心思的特徵,比較困難(參看Oswalt 1999:385~88)。不過,從大部分的作品,我們可以清楚看出幾點。

1. 對現在的時代持悲觀態度應當是最主要的特徵。試圖揣摩造成這運動發展之以色列生活背景的人,都相信啓示文學是在全國遭到極大危機和磨難之時形成的。當時的處境非常艱苦,由現世來看實在沒什麼盼望。神的兒女所能作的,就是等候神的干預。賴德認為,這是預言和啓示文學的最大分野(1957:198~99)。先知主張,只要以色列回轉歸向神,就能符合神的條件,所預言的滅亡就能避免。啓示文學作者則對未來不抱這樣的樂觀,只能安慰讀者說,未來神一定會使目前的歷史告一終結,並為祂的子民伸冤。實際上我們可以說,啓示文學的作者對人類墮落的看法很正確。他們徹底拒絕虛假的社會進步觀;他們的信心不在人,而在神。莫理斯稱之為「根基的動搖」,因為這看法將整個猶太觀點或世界觀完全顛倒(1972:41~43)。天下不再太平,因為猶太教不單外面有麻煩,內部也出問題,不斷世俗化,價值觀受到巴比倫、波斯和後來希臘文化的影響。惟有神能在這樣的混亂中重建秩序。⁷

2. 拯救或恢復的應許,這是同一塊錢幣的第二面。桑德斯相信,這一點極其重要,甚至是這個運動最主要的特色。⁸ 雖然桑德斯的話有誇大之嫌,不過這項特徵的核心性卻不容置疑。在但以理和啓示錄的異象中,恢復是最常見的主題。在啓示錄六章9~11節和八章

3~5節中，聖徒呼求報應的祈禱得到應允，神的忿怒傾下，整卷書逐漸步入高潮，直到為基督殉道的人得到榮耀與喜樂為止。事實上，在忿怒（啓六，八~九，十五~十六）和榮耀（啓一，四~五，七，十，十九）交錯的經文中，不斷出現高潮的預表。

3. 超越物質界的觀點，是以神的同在與掌權為中心，這亦為另一個主題。柯林斯認為，這才是最主要的特徵（1979:9~11）。他發現兩個超越物質界的因素：天上活物為啓示的媒介，以及超越式的時間座標（要來的末世拯救）和空間座標（神在地上建立的新秩序）之內的溝通。這種從神而來的超越，導致啓示文學以未來為主的末世論。事實上，強調的重點不在現今的無助無望，而在未來的盼望。雖然在目前的世界中似乎看不見神的蹤影，但啓示文學作者卻說，這只是幻象。實際上神仍在歷史中掌權，祂會按照祂的時候來了結歷史。

不過，這個巨大的變動會在歷史中發生，所有人類都會親眼目睹。對這件事的描述，每位作者都不相同，直到基督時代，他們的觀念才逐漸成形。有些人強調這地上將有彌賽亞國度；另一些人則認為，那種實存是在另一個世界中。有一段時期有兩位彌賽亞的教義，後來才凝聚為一位彌賽亞。⁹大多數作者對彌賽亞世代的興趣，超過對彌賽亞本人的興趣（多比傳、馬加比壹書、貳書、所羅門智訓、便西拉智訓、禧年書、摩西升天記和以諾貳書中，都沒有提到有位格的彌賽亞）。但是，所有書中都強調神會干預，帶來毀滅（如啓六，八~九，十六的「印」、「號」和「碗」）。這種勝利是絕對的，眾目皆可見，而忠心者將得伸冤，罪惡永遠除滅，公義將暢行無阻。L.哈特曼把啓示文學的期待列為五點：(1) 宇宙性的大災難使罪與不法告終；(2) 神或彌賽亞將伸手干預；(3) 審判與報應相連；(4) 惡人受刑罰；(5) 信徒蒙拯救（1966:28~49）。

4. 決定論清晰可見，神完全掌管歷史。隨處可見強烈的預定觀，因為神已經定下這世界未來的走向。事實上，啓示文學堪稱為神所預定之未來歷史的「揭示」。當猶太人和教會這小群人受到迫害之

時，這個信息帶來極大的安慰。在今世他們只看見惡人的掌權和得勝，但這些作品卻說，這現象只是暫時的，未來神與祂的子民必定得勝；這信息對他們何等有意義！

5. 緩和的二元論是指兩個世代的教義：這個世代以及未來的世代。這個世代的特徵是神與撒但的對立，善與惡的對立。這兩種對立的力量不斷爭戰。未來的世代一開始便是神完全的勝利，將會是嶄新的狀況。今世的窮人、一無所有的人，會被神高舉，就像天使或天上的眾星一樣（但十二3；以諾壹書五十一）。這卻不是絕對的二元論，因為敵對的雙方並不均等。實際上對啓示錄而言，戰爭已在十架得勝（啓五5~6，十二11）。奧恩、格德爾特（Timothy Geddert）、伊文斯（Craig Evans）（2000:49）指出除了上述的現世二元論以外，尚有兩種二元論：道德性的（善惡對立），和心理／縮影性的（在人內心中交戰的兩個勢力）。

6. 萬有的再造是以賽亞書六十五章17節，六十六章22節的期待，亦經常在啓示文學中反映出來。現存的世界有時遭毀滅（以諾壹書七十二1，八十三3~4，九十一16；西卜神諭篇三75~90，五212；禧年書一29，四26），有時則被改變（以諾壹書四十五4~5；巴錄貳書三十二2~6，四十四12；以斯拉肆書七30~31、75；利未遺訓十八5~10）（Aune, Geddert, Evans 2000:51）。前者是彼得後書三章7、10節；啓示錄二十章11節，二十一章1節的觀點，會有完全嶄新的「新天新地」（彼後三13；啓二十一1~6），將先前分開的天地併合，成為新的一體，使羅馬書八章19~22節的「歎息勞苦」得到成全（Osborne 2002:729~30）。

7. 主要的末世觀點甚至世界觀在其中運行。克賴策爾（L. J. Kreitzer）把它形容為時間座標和空間座標（1997:63~65）。前者與將來之耶和華的日子有關，這日子要結束人類歷史現今的進展。啓示文學不是否定人類歷史，而是視之將會結束、改變。神同樣地掌管現在和將來（「昔在、今在、以後永在」的那位〔啓一4〕）。空間座標則以

「地和天相對」爲中心，強調其他地方所無的一點：天軍牽涉地上的事務，兩者都在神所設立的「宇宙秩序」中合而爲一。

象徵的解釋

聖經的象徵，其實是一種特別的隱喻（參本書第162頁，第四章「比較式的喻象」部分），因此是語意範圍多重含義的一部分。詮釋者的責任，是判斷象徵在上下文中具備怎樣的比喻含義。這便意味，真正的意思在我們目前的情況中找不到，而要從該象徵古代背景的用法中來找。今天在許多圈子當中，聖經的象徵常被誤用，因此這一點值得再三強調。

這不是說，預言和啓示文學不能應用到當前的狀況，也不是說，我們不應該去尋找它們的「應驗」。而是說，詮釋者應當首先在原來的處境中尋找「作者的原意」，然後才說明這些預言如何應用到我們的時代。我們不應當在信用卡系統或現代人物的名字中找「六六六」（啓十三18）的意義（正如雷根總統 Ronald Wilson Reagan 一名，每個字都有六個字母，正是六六六！），而應當在第一世紀的環境中來找（參 Beale 1998:50~69）。同時，啓示文學神祕象徵的目的，是要轉移讀者對實際事件的注意，而去思想其神學意義。換言之，它們要讀者看出神的手掌管未來，但不是要讀者知道事件的確實順序；亦即，這些作品並不是在描述真正會發生什麼事。總之，聖經並不是現今事件的藍圖，而是神學的指標，告訴我們大體而言神將會結束世界。象徵可以從字面解，意思是：指向未來的事件；但是又不能全按字面解，因爲並不是準確告訴我們，神會如何完成祂的計畫。

蘭姆指出，一個象徵之中有兩種成分：思想概念和代表它的意象（1970:233）。問題乃是文化的差距；象徵與其所代表的概念，都來自古代世界和當時的聖經背景。象徵乃是實物（煮沸的鍋、山羊或公羊、戰車），常具奇特的組合（獅子有鷹的翅膀，但七；十角七頭的

獸，啓十三），以有力地傳達某些宗教真理。有時象徵會附帶解釋，如撒迦利亞書第六章（紅馬、黑馬、白馬、花馬拖的戰車，代表天上的靈體，在地的四角巡邏），含義就很明顯。若是沒有解釋，讀者很容易賦予象徵過多的含義，因爲我們會按著時下文化的意義來解讀。

象徵共有六類（參 Mickelsen 1963:266~78; Ramm 1970:235~38; Sterrett:104~5）：(1) 外在神蹟式的象徵（焚燒的荊棘、雲柱火柱、升天）；(2) 異象（亞四的橄欖樹；徒十，裝滿動物的大布；啓示錄的異象）；(3) 物質的象徵（血=生命；施恩座上的基路伯=神的聖潔；葡萄樹與枝子=神不斷供應的能力）；(4) 象徵性的數目（啓示錄中的七和十二）、名字（以賽亞的孩子，七3，八3）、顏色（亞六和啓六的四匹馬）、金屬（但二從金到泥的尊卑順序）、寶石（啓二十一，新耶路撒冷的十二個根基石）；(5) 象徵的行動（以西結和約翰吃下書卷，結二與啓十；徒二十一，亞迦布用一條腰帶捆綁自己）；(6) 象徵的禮儀（猶太人的節期，慶賀收成或出埃及等；割禮是立約的記號；聖餐是記念耶穌犧牲的死）。

從象徵到象徵所代表的實體，讀者首先需要尋找這類象徵背後聖經的背景，然後再用背景來解釋後來引述的話。資料的主要來源有三——舊約、兩約之間文獻（特別是次經），和希臘—羅馬世界（約翰和原初讀者的社會和世界）。例如，但以理書的四頭獸代表世上的帝國和其首領。啓示錄第十三章用到獸，是根據但以理書第七章而來，應當按照同樣的方式解釋。至於啓示錄第十三章從海裏上來的獸是代表人物（敵基督），還是帝國，爭論不少。而帖撒羅尼迦後書第二章及但以理書都提到這兩方面，這樣看來，是否應當這樣區分，還成問題；兩者都應該是正確的。重要的是，要用象徵的背景當作解開意義的鑰匙。

此外，猶太人與基督徒的啓示文學並非存在於真空中；因此，我們要注意其他文化對象徵的運用，例如波斯或希臘。啓示錄中的希臘背景長久以來都無人注意。讀者來自猶太與希臘兩個團體中，而神也

如此選用了其中的象徵。啓示錄第十二章的婦人、龍，和孩子，乃是「國際神話」（正面的意思！），幾乎每一個古代文化都有類似的說法（諸如伊西斯神〔譯註：古埃及的主要女神，阿西利斯之妻，代表生殖力〕與阿西利斯神〔譯註：古埃及至大之神〕、瑪爾杜克神〔譯註：古巴比倫城的守護神〕、亞波羅〔譯註：希臘奧林匹克重要神祇之一，代表年輕、英俊、音樂、藝術等〕。這個象徵對所有背景的人都很有震撼力。當然，猶太人的背景為首要，但是，希臘的背景也不應排除在外。例如，奧恩認為啓示錄四至五章的寶座景象，是以凱撒的宮廷為背景，他的論證十分有力（1983:5~26）。啓示錄二至三章主要講到帝國宗教的問題，而這一幕則顯示真正的威嚴與權柄在那裏，同時也為全書其餘部分所用到的羅馬意象設定了布景。

最後，請注意整個表層結構，並根據周邊語意（參本書第130頁）來決定，由歷時性（過去的背景，如，在聖經中）與共時性（當時的語意範圍）分析而得的象徵意義之中，哪一個最適合目前的上下文。在這方面，要訣是看整段經文的神學重點為何。

讓我們以啓示錄二十一章19~20節的十二個根基石為例。歷世歷代以來，有各式各樣的解釋。最早的幾世紀，常以寓意解釋每一種寶石，例如，是指十二支派或十二使徒。可是，這只是許多可能性之一，而且相當主觀，可能性不大。這裏的清單與出埃及記二十八章17~20節大祭司的胸牌類似，又與以西結書二十八章13節的皇室寶石清單相仿。斐羅和約瑟夫都相信，大祭司的寶石代表黃道十二宮，查理斯由此推論，啓示錄的清單將太陽在在黃道上運行的路線倒轉過來（1913:2:165~69）。可是，其中的漏洞很多，所以這說法並不可靠。最可能的看法為：這些寶石並不是指個人，乃是廣泛的指大祭司的胸牌，以及新耶路撒冷的華美（參Osborne 2002:756~58）。雖然各個寶石可能都具備特定的含義，但是由於缺乏證據，我們就必須接受一般性的解釋上。

釋經原則

庫克（2003:63）說得好，我們需要尋求「將啓示文字視作象徵豐富，受神默示，能夠刺激想像力，使讀者在信仰生命上，得到新方向和決心的文獻」的「字面意思」。與其把外來的理論強加諸經文之上，不如讓它自說其話，向處於安舒世界的讀者發出挑戰。其中的要訣是採取「正典路線」。換言之，是從「聖經內部的世界」，即聖經敘事字裏行間之現實角度，來理解經文。理解經文時，我們必須將暗引之處與經文一同詮釋，因為原型象徵的意思是固有、不需譯解的，能將亮光照到背後超越物質界的現實之上（2003:64~70）。

1. 注意文學的類型。啓示文學和預言是有分別的。事實上，無論是正典的各卷和非正典的作品，極少為純粹的啓示文學。賴德曾提倡「預言式啓示」的分類，認為這樣更能準確描述這種聖經文學（1957）。聖經作品在許多分類方面（如：悲觀與樂觀、率直的話語與神祕的象徵、先知人物與匿名作者、不區分時間與區分成時段）都呈混雜現象，而許多部分更接近預言。詮釋者必須明白這些分類，在大範疇中要注意小單位，仔細進行分析。例如，撒迦利亞書一至六章主要是啓示文學，但七至十四章則主要是預言。但以理書明顯是這兩種文體的混合。奧恩正確地主張，啓示錄是啓示、預言和書信形式的組合（1997:lxiii~lxxxi）。約翰不是單單在等候末世，他對現世亦極其關注，主要是因為現世乃是聖靈的世代（啓一10~11），也因為本書是將啓示形式與先知觀點結合在一起（啓一3，十九10，二十二18~19）。啓示錄向約翰當日的教會說話，也向每個世代的教會說話。此外，約翰採用書信的形式（參啓一4~7，二十二21），以「我—你」的習慣性方式來稱呼讀者。因此，究竟這些異象中有多少成分是向當時約翰教會的情形說的，把現在與未來混合在一起，便是很值得重視的事。

2. 注意經文的觀點。第一點側重作品的形式特色，這一點則是側

重前面所談的特徵。詮釋者必須研究所強調的層面，尤其是這些層面發展的模式。例如，以西結書三十八至三十九章（歌革和瑪各）是循著一個常見的模式發展（Hartman 注意到這點，1966:28~49），就是先列出惡人的罪，再提到宇宙性的災難（結三十八 19~20、22），這便顯明惡人受到審判（結三十八 23，三十九 7、21~23），全然毀滅（結三十九 9~20），使神的聖名顯為大（結三十九 7、22）；並且在列舉以色列的罪行（結三十九 23~24）之後，又講到餘民的振興（結三十九 25~29）。其中決定論很強，也有二元論，因為並沒有悔改的信息。異象移動得很快，從以色列因罪受審判（結三十九 23~24），立刻轉到被擄歸回的復興（結三十九 25~29）。

3. 注意經文或全書的結構。異象或細節不能單獨起作用。批判學者通常指稱，啓示作品是組合而成的，亦即，是個別異象的集成（Koch 甚至將它列為正式的特點）。我的回應有兩方面：第一，沒有證據可以證明啓示作品是組合而成。我已經提過，啓示作品的文學性重於口述性；如果這一點可以成立，那麼，異象原來就沒有個別獨立的意思，而是整個成品的一部分。我本人相當質疑這個假設的準確性與有效性。第二，正典的順序是關鍵問題。即使我們容許聖經後來經過編纂與收集（我本人反對此說），大多數人可以同意，這些經卷在結構上的發展仍然應受重視。例如，蔡爾茲容許撒迦利亞書為組合作品，並接受每個異象都是針對不同歷史情境之觀點（1979:474~76）。可是，他主張經文最後的樣式，在神學方面對該卷書的意義影響重大。

此處不宜多談批判問題，不過蔡爾茲倡導對正典最後樣式的注重，符合近日文學解析的趨勢，與歷史批判的重塑作法不同；基本上這是正確的。撒迦利亞書一至六章的異象，對被擄歸回（公元前539年，在撒迦利亞的異象之前二十年）提供了末世性的新解釋，指出末時將有的最後拯救。這是合一的神學模式，而異象之間又互相搭建。撒迦利亞書九至十四章的主題（審判與復興），在形式上與前幾章相

當不同，將其擴大並澄清。

4. 注意象徵的功用與意義。留意全文的基本重點之後，就要進行細部的解析。戈登·費依和司陶特提議，在研讀啓示錄的時候，一定要作解析，主要是因為解釋啓示文學時，太多人都忽略了歷史因素（2003:257~59）。預言的成分既然占大半，讀者就容易忘記原初的狀況，只想到未來的應驗（主要是現今的應驗）。可是，無論哪一段，作者的原意都不容忽略，因為這乃是了解應驗的要訣。譬如說，一度的想法以為啓示錄的著作，是羅馬官方開始逼害信徒而引發的。但近期的考據證明了全國性官方的逼害並不存在，多米田年間的基督徒大體而言是安居樂業的（Thompson 1990:116~32）。¹⁰但同時，這並不表示完全沒有逼害（與Thompson的意見不同），不過是非官方而已。針對逼迫的經文（啓一 9，二 3、9、13，三 8，六 9、11，十三，十七 6，十八 24，十九 2，二十四），是不應避重就輕地解釋的，尤其是同時代的文獻如革利免書一章 1 節，七章 1 節也證實了其存在。德西珥瓦證明了政府和羅馬宗教生活之間的關係，對所有人都構成了參與廟宇崇拜和祭偶筵席的壓力（1992:274~77）。在激進親羅馬的亞西亞省（七教會的所在），這一點尤其真實；特別是將皇帝視為神明的帝皇膜拜。城市互相競逐，要為皇帝建築生祠，以求得到「內奧科羅」（*neokoros*），即廟宇守護城的名銜。七個城市只有一個沒有這種廟宇，以弗所更在廟中樹立了七公尺高，提多或多米田（其身分未有定論）的帝像（這大概是啓十三 14~15 的背景）。因此嚴重的地方性逼害，和符合社會要求的壓力，都是存在的（Osborne 2004:479~86）。

我已經討論過象徵的釋經原則（參看第 386~8 頁），所以這裏只需要作總結。我們首先要問，上下文或全書之中，對象徵有無解釋。如果有，就可以用來掌控其他沒有直接解釋之象徵的含義。其次，我們要研究共時（同一時期的文學對象徵的使用）和歷時（過去對象徵的使用）方面的類似象徵。最重要的，是對過去經文的直接引用（如啓示錄中對以西結書或但以理書的引用）。這些都能幫助我們明白象

徵的意義，不過最後的判斷仍要由上下文主導。

5. 強調神學，並且在談預言時要謙卑。這並不是說，未來的預言不如作者當日要表達的神學信息重要；乃是說，啓示經文中的未來事件本身並不是目的，而是達到目的之途徑，就是要安慰聖徒，並向他們挑戰。我個人相信，使用神祕象徵的理由之一，就是要避免讓讀者過分看重未來的應驗，超過全書其他的信息。作者希望幫助讀者轉向神，而不只是轉向未來的事件。所以，預言的真實事件被象徵的雲霧包圍起來，使讀者不得不轉向神，惟有祂能成就這一切。

就今天的教會而言，這一點依然成立，就像過去的猶太教和教會一樣。我們經常忘記，以色列人對基督第一次降臨的預言錯得何等離譜。在解釋第二次再來的預言時，我們並沒有特別的優勢觀點。我們必須記住，歷世歷代的教會都曾經相信，基督在當代就會回來。因此，我們必須強調啓示信息的神學含義，而對在我們這一代會應驗的解釋（如，與以色列復國有關的經文），抱持謙卑的態度。最重要的是，我們不敢以絕對真理的方式來傳講這類預言。否則，倘若沒有實現，就會傷了人的信心，讓教會顯為愚昧。最近就有這樣一個例子：有一本小冊子肯定說道，主會在一九八八年回來，不少人竟信以為真。

這一點對於講道意義重大。啓示文學包含很有力的神學信息，重心為古時忠心跟隨神的人處於艱難的環境中。這個信息對於今日的聖徒同樣有意義，可以產生回響。對於失業的關注，到處出現迫害，多過歷史上任何一個時期，未來的經濟缺乏穩定性，生態環境也不保，啓示性的真理比過去更加需要。下面這段話是重申啓示錄的要點，請思想今日的狀況與當時的情形相似到什麼程度。

主題相當清楚：教會與政權發生衝突；一開始勝利似乎屬於政權。因此他警告教會，前面乃是受苦與死亡；事實上，在情況轉好之前，會變得更壞（啓六9~11）。他最迫切的盼望是：他們在面臨威脅之時能不屈服（啓十四11~12，二十一7~8）。不過這段預言也是安慰之言，因為神在掌權。基督握

有歷史的鑰匙，教會也在祂手中（啓一17~20）。因此教會雖經過死亡，仍能得勝（啓十二11）。最後神會將祂的怒氣傾倒在那些帶來苦難與死亡的人身上，並將永遠的安息賜給忠心的人。（Fee and Stuart 2003:258）

這些經文雖然主要在談未來的事，但也能應用於現今。例如，獸與牠的軍隊（未來的敵基督）也可以描寫約翰時代的羅馬，與教會的其他仇敵（許多敵基督的）。印、號，和碗是未來將傾倒的怒氣，但是也提醒不信者，神必要審判，並提醒信徒，神必會插手干預。

最重要的是，注意聖經啓示文學中現今與未來不斷交織的情形。所有這類文字都有「時間重疊」的現象；在新約中，這現象是因為耶穌與初期教會的末世論，都有「已經實現」與「尚未實現」的張力。論到「尚未實現」的預言，有時與「已經實現」的部分緊密相連，難以區分，好像會同時發生一樣。所以，我們必須避免武斷的宣告；向今人傳講信息時，只需要說明：歷史是在神掌管之下，將來祂必會為忠心跟隨的人伸冤，並刑罰作惡的人。

附錄：啓示文學的起源

許多人認為，啓示文學主要的發展是在馬加比時期，哈西典人（譯註：虔誠派，西元前二、三世紀成立）抗議西流基王朝的宗教政策與宗教迫害，尤其是安提阿古·伊波法尼（Rowley 1963:21~24; Russell 1978:2）。以西結、撒迦利亞等早期作品，被視為預言式的前身，但不算是啓示性作品（參Nickelsburg的調查1983:641~46）。當然，以賽亞書二十四至二十七章，或許約珥書，都可以列入同一範疇。雖然以賽亞書內含有猶太教的末世論主題（地的毀滅、天象的徵兆、天上的筵席、怪獸、巨龍），卻沒有啓示性的標記（異象、只重未來而抹殺現代、二元論）。約珥書一至二章的蝗災雖然用象徵，卻沒有太多意象，比較算是預言式的呼召，要百姓歸向雅巍。

不過，若考慮其他因素，則可以清楚看見啓示文學的記號。漢森（1971:463~68）在以賽亞書三十九至六十六章的幾處神諭中，發現對現世絕望，並期待神直接干預的觀點（如賽四十，四十三，五十一）。「遠古與未來歷史環環相叩……讓未來事件具全宇宙的關鍵性」（p. 465）。¹¹ 而以西結書與撒迦利亞書更是如此。羅蘭德（1982:199~200）注意到以西結書第四十章的文學背景，在異象之後是解釋，這符合啓示文學的模式（與但八~十；啓十七相較）。撒迦利亞書也有天使作解釋（亞一19，三1，四2）。夢裏所見異象的神祕象徵，以及異象的主題，都顯示啓示文學的思路。

此外，在先知時期之前，啓示文學已經在古代近東存在。柏格曼（Jan Bergman）寫了一篇有關埃及啓示文學的文章，非常精采（1983:51~60），他討論到埃及的決定論與對永恆的循環觀，有些人認為，這種觀點使埃及不可能出現啓示傳統。柏格曼卻主張，這只是埃及許多宗教傳統之一，事實上另有些人對永恆和到天上旅遊感興趣。同一本書中，凌格仁（Helmer Ringgren 1983:379~86）、威登格仁（Gus Widengren 1983:77~156）和赫特賈（Anderes Hultgard 1983:387~411）分別討論了亞甲與波斯的文學主旨。亞甲代表啓示思想發展的初期，不過伊朗經文中，瑣羅亞斯德（Zoroaster，譯註：祆教的鼻祖）扮演啓示媒介的角色，雖然這段經文的日期很難判斷，但是可以看出在很早的時期，這種思想模式就已經有相當的發展。S. S. 韓特曼（Sven. S. Hartmann 1983:71~73）根據神祇的名字主張，伊朗的基本傳統可追溯到公元前第六世紀，而伊朗的二元論以及智慧先存的概念，並未世救贖主的思想，猶太思想家都很熟悉。總之，在先知時期，其他地區已有類似的文字。至於有無直接的影響，這類判斷則完全出於主觀，無法查究。我比較贊同的看法為：啓示文學為晚期發展之說缺乏證據，有充分理由可以下結論說，它的起源時期為公元前第八至第六世紀，主要出自預言的環境，而與伊朗和近東的概念類似。

不過，預言並不是惟一影響啓示文學的思想。我在前面提過智慧文學和啓示文學的關聯。馮拉德甚至主張，智慧文學為啓示思想的首要來源，因為兩種運動都出於對知識和人類今世經驗的探索（1972:280~81）。不過，雖然這兩個傳統有關聯，可是差異之處太多（如，智慧思想缺乏末世的取向、神祕的象徵），很難說有直接影響（參Rowland 1982:203~8）。

以色列史是否有某一生活背景與啓示文學的興起密切相連，則難以判斷。很可能由於被擄的壓力和危急，神不單藉著先知直接宣告祂的心意，還加上一連串的異象，聲明祂掌管未來，以色列的餘民必須信靠祂，祂會直接干預歷史的過程，這是對當前環境的惟一答案。異象與象徵的媒介，成為宣揚這些真理最佳的途徑，從以賽亞、以西結，到但以理和撒迦利亞，這個方法逐漸成為神啓示的主要方式。有一點很清楚：答案絕不只在社會學的分析中。我們必須以神的心意為這種過程的解釋要訣。當然，兩者並非互相排斥。神選擇了最合適當前環境的模式，傳達祂的旨意。

啓示文學運動第二階段較進步的發展，是在主前第二世紀。馬加比時代之後，這運動與哈西典人（敬虔派）相關，後來發展為法利賽人與愛色尼人。與這兩派相關的資料都可以找到，但是後者顯然關係更為密切。莫里斯提到，法利賽人雖然也有一些啓示方面的關注（復活、來生），但是大體而言，後期的運動則反對這類「熱情式」的宗教態度（1972:14~16）。兩者在初期有關聯，後來卻分道揚鑣。啓示文學並不是政治運動，沒有組成如法利賽人或撒都該人的政黨。它像智慧文學一樣，主要是一種思想方式，一種人生觀。起初乃是神所揀選、傳達啓示的方式，後來則成為一種對人生的觀點，跨越猶太人各種不同的教派；這些教派在不同時期都可看見此種思想的蹤跡（只有撒都該人例外）。最重要的是，它提供了猶太教和基督教之間最明顯的聯繫，比與猶太教任何一派的關係都更直接。

第 12 章

比喻

聖經少有其他部分，較比喻更加刺激、更適合在講道中使用。比喻和啓示文學一樣，都是最常有人寫的聖經題材，但是在釋經學上卻錯得最離譜。史諾瓜斯（Klyne Snodgrass）說：「教會史上，耶穌的比喻大多被錯待、重編、妄用、宰割。今日經常也是如此。比喻常被誤用，卻少有人聽進去且理解」（2004:177）。這是很容易了解的，因為兩種形式都最富動力，卻是最難了解的聖經文體。以比喻作傳達工具，效果非凡，因為是依據日常生活的經驗來講的比方，或故事。可是，故事的本身可以有多種含義，而現代的讀者也和從前的聽眾一樣，不容易正確地解釋。耶穌曾說明比喻運作的原則：

神國的奧祕只叫你們知道，至於別人，就用比喻，叫他們「看也看不見，聽也聽不明」。（路八10）

托柏特（Mary Ann Tolbert）說得不錯：「針對耶穌比喻的研究，意見極為分歧，辯論無法止息，由此看來……現代解釋比喻的人，一定大半都屬於『別人』那一類」（1979:13）。當年門徒要了解比喻都不容易，何況今日？如果有人讀到或聽到某段比喻的各種解法，那些五花八門的說辭，一定使他不知所措。我們可能明白「作者的原意」嗎？而所謂的「作者」究竟是指耶穌，還是福音書的作者？探討比喻的文體時，這只是一大堆問題中的兩項而已。

比喻的意義和運用

比喻的重要性很明顯，因為在符類福音書，耶穌的教導三分之一為比喻的形式。用現代的話，比喻可以說是「以地上的故事來講天上的事」。但在古代世界，又是什麼意思？希伯來的術語是 *māšāl*，這個字也有「箴言」或「謎語」的意思，「比較」是其基本意義。事實上，箴言的形式常帶著比較性質，例如箴言十八章11節：「富足人的財物，是他的堅城，在他心想，猶如高牆。」派斯克指出，*māšāl* 原來

是箴言的一般用語，後來發展成智慧教導的術語，最後則成爲一個廣義的字，泛指先知式箴言、比喻、謎語，和象徵式動作（1978:744~45）。有些比喻是先知式的，如拿單所講母羊羔的比喻，把大衛對烏利亞的不公一語道破（撒下十二1~2）；又如以賽亞所講不結果子的葡萄園，把以色列的不忠與神對這個國家的審判完全表明出來（賽五1~7）。現存拉比的比喻超過了三百二十五個，除了一兩個以外，所有都出自主後七十年以後。耶穌的比喻和拉比的不同，因為他們的比喻都是從某段經文發展出來的，但耶穌的比喻，只有好撒馬利亞人（路十25~37），是由利未記十九章18節「愛你的鄰舍」一語發展出來的。比喻和希臘的平行例證也有分別，後者大部分都是辯論的形式，耶穌的 *māšāl* 則集中以生活處境來解明國度的現實。如此，耶穌的比喻是獨一無二的（Hultgren 2000:6~9）。

比喻有智慧與預言的背景，在我們思想耶穌對比喻的運用時，這一點很重要。一直以來，耶穌都被視爲教導末世智慧的教師，他的比喻正可爲證。可是，波金斯（Pheme Perkins）指出，兩者有顯著的差異（1981:37~39）。耶穌並不是一位幫助年輕人成爲社會上能負責之成人的智慧教師。他的教導中完全沒有像友誼、擇偶、作社會領袖等實用的問題；反之，耶穌自始自終都是在預備神國度的子民，使用智慧教導的方法。這一點對於耶穌正面地用比喻向聽眾發出挑戰，要他們對神的國作出回應，有舉足輕重的影響

耶穌所用的 *parabolē*，也像猶太人的 *māšāl* 一樣，有各種形式，如：格言（「醫生，你醫治自己罷」〔路四23〕）、隱喻（「凡栽種的物，若不是我天父栽種的，必要拔出來」〔太十五13〕）、明喻（「我差你們去，如同羊進入狼群」〔太十16〕）、簡短的比較（太十三31~32、33）或喻象語言（路十一5~8，十五3~7）、比方的諺語（路五36~38，新酒裝在舊皮袋裏，使用 *parabolē*）、比擬，或更富內容的明喻（可四30~32將神的國比作芥菜種）、故事比喻，即比擬是用小故事的形式（太二十五1~13，十個童女）、範例故事，即比喻成爲行

為的楷模（路十29~37，好撒馬利亞人）、寓言故事，即一個故事中有好幾處可作比較（可四1~9、13~20撒種的人與種子）（參看Stein 2000:41~47; Wright 2005:559~60）。其中共通的要素，就是用日常生活的經驗來比擬神國的真理。大部分人想到「比喻」時，只是想到故事比喻，可是我們已經看見，這個形式包括的範圍更廣。難怪馬可福音說：「耶穌用許多這樣的比喻，照他們〔群眾〕所能聽的，對他們講道；若不用比喻，就不對他們講……」（可四33~34）。

讓我們再深入來看比擬（similitude）、比喻（parable），和寓言（allegory）。前兩者很接近，都有正式的字面比較，強調一個中心概念。不過，比擬是直接的比較，有一個或一個以上的動詞為現在式，將一個共通的經驗或習慣用在屬靈的事上。以馬可福音十三章28~29節為例：日常生活的實況（無花果樹長葉，代表夏天已近）可以表明神國的真理（可十三5~27的各樣事件，是基督再來的預兆）。但是，比喻則是一則故事，以過去式講一件事，沒有直接而明顯的比較，是間接式的，要求聽眾有所回應。比喻要求全人的回應，不只頭腦明白而已。林尼曼（Eta Linnemann）說，比擬的權威來自意象的普及性，而比喻的權威，則來自講述的「簡明性」，亦即，故事本身能吸引聽眾的注意力（1966）。

寓言則是以隱喻的形式繪出一連串的圖畫，以比喻的樣式組合成為整個故事。今天常有人說，純粹的比喻和寓言的差異為：後者的細節都具象徵意義，重點不止一個，而有好幾個。可是這種說法仍有爭議，如馬太福音二十二章1~14節（皇室婚筵的比喻），其中的王是指神，僕人指先知，王子指基督。

究竟耶穌的教訓中有多少是寓言，也有爭議。耶利米亞主張，寓言的細節是後來教會加上去的，必須刪除，以回到耶穌原初的比喻，其中只有一個重點（1972:66~89）。不過，現在大多數人發現，耶利米亞不得不用循環論證來支持他的看法。他沿襲朱立策（Adolf Jülicher）的基本理論，即：耶穌的比喻都只有一個重點；然後再將

這個理論讀入證據中。從福音書可以看出，耶穌的教導很早就開始用寓言。祂講述的第一個比喻，是撒種之人的比喻（可四3~9），其中已清楚顯示重點不止一個；而稗子（太十三24~30）、撒網（太十三47~50）、葡萄樹與枝子（約十五1~8）等比喻，無一不然。可是，惟獨上下文可以決定，哪些細節是地方色彩，並沒有屬靈的含義（是故事世界的一部分），哪些具有神學意義（原意便是要人將之處境化）。

布倫柏格（Craig Blomberg）向朱立策和耶利米亞等人的「惟獨一點」學派提出了最強烈的挑戰（1990:29~70，特別在36~47）。他認為，過去對比喻和寓言的差異太過誇大，其實按耶穌和福音書作者的原意，比喻都有幾個要點：(1) 舊約和拉比的比喻都顯示，猶太的 *māsāl* 傾向於細心控制的寓意重點。(2) 在希臘羅馬世界，並沒有寓言和非寓言形式之分；大部分都是混合的形式，其中有一些細節具「第二層意義」，但不是所有細節皆如此。(3) 形式批判認為，古代的趨勢是將原來簡單的故事寓意化，但是實況可能正好相反，古時的趨勢不是擴張，乃是簡化。(4) 單一重點的比喻也具隱喻性，因此具寓意，因為包含了多層次的意義。(5) 「寓言」是一種文學筆法，作者藉此將讀者帶進他心目中更深一層的意義；「寓意化」則是將幾層意義（並非作者原意）讀入經文。這兩者是不同的。福音書的比喻屬於前者，不屬於後者。(6) 比喻中許多細節，因為具誇大的特性（超過正常的故事界線），所以原意便是要從隱喻的層次了解，不可能只是附加的細節而已，一定有屬靈的含義。史考特（Bernard B. Scott）（1980:50~51）指出隱喻的核心是「以一事物」解釋「另一件」，即是以圖畫描繪一件事物的某些方面。如此它能凸顯某些要點，隱藏其他部分。故此詮釋者必須發現所強調的是哪些方面。

我們的任務是要辨別何為「地方色彩」（不具屬靈意義的細節），何為富神學意味的細節（寓意的部分）。¹ 這必須由上下文來決定，包括宏觀（比喻所在的大範圍）與微觀（比喻本身），以及故事中細節

的歷史背景。一般而言，誠如布倫柏格所說，一則比喻的主角或象徵是有意義的。例如，在撒種者的比喻中，四種土地代表對福音的四種反應，撒種者指神，種子則是福音。這裏面許多細節都被寓意化了。然而，在浪子的比喻中（路十五11~32），主角有意義（父親=神，浪子=稅吏與罪人，大兒子=文士與法利賽人；參路十五1），但是其中的細節（如：饑荒、豬和豆莢）只是使故事更生動，沒有屬靈的意義。我們研讀每一個比喻時，都必須先思考外在（大範圍）與內在（結構發展）的因素，然後才能判斷。

比喻的目的

福音書比喻最難解的部分之一，就是清楚陳明比喻之「目的」為何的那一段經文：馬可福音四章10~12節（太十三10~15；路八9~10）；那句話看來相當負面：

若是對外人講，凡事就用比喻，叫他們「看是看見，卻不曉得；聽是聽見，卻不明白，恐怕他們回轉過來，就得赦免」。
（可四11~12）

現代的詮釋者難以接受耶穌在此使用比喻，是要向不信者隱藏神國的真理。例如，林尼曼主張，這一定是後來教會加上去的，因為他們與猶太教的反對者起了很大的衝突（1966）。另外有人認為，馬可發明了這個故事，作為他「彌賽亞奧秘」的一部分，他的觀點為：耶穌要隱藏自己真實的身分。這種見解很容易講，卻無法折服人。柯莫德（Frank Kermode）辯稱，這乃是耶穌奧妙難明信息的中心，這類信息既具啓示性、又具隱藏性（1979:25~47）。這種奧妙，是因福音的「奧秘」而來。

關鍵之一是馬可在馬可福音四章12節所用的 *hina*，是表示用意，而馬太在馬太福音十三章13節所選用的，則是表示原因或理由的

hoti。這個表面上的衝突，與保羅和雅各在信心和行為之上的所謂衝突十分相似。保羅說行為不能使人得救，雅各則說行為是得救的必然證據。二者其實是同一硬幣的兩面。這裏也一樣。另一個關鍵是耶穌對以賽亞書六章9~10節的使用。以賽亞書六章描述以賽亞的受任典禮。他看見聖潔的神高升在寶座之上，四面圍繞著撒拉弗。神要以賽亞把會導致抗拒的信息，帶給頑梗叛道的國家。耶穌看見當代有同樣的問題：百姓和古時的以色列一樣，在耶穌身上看見神的作為，卻無法理解。他們聽見耶穌說的話，卻無法領會。

簡言之，馬可福音四章10~12節和馬太福音十三章13~15節清楚表明，耶穌特意用比喻的方式，象徵神審判反對他的人和不信的百姓。耶穌經常用比喻，但他的心意不是要傳達真理，而是將真理向不願回應的聽眾隱藏。比喻使不信者對自身的拒絕更加堅定。然而，我們還要進一步問：這就是比喻的目的，抑或僅是比喻的形式之一？表面看來，比喻對耶穌來說，似乎是傳福音的負面工具！要區分聖經的說法和武斷的講法，祕訣之一，就是拒絕用「佐證經文」（即，由一句話來制定一種教義，而沒有從整本聖經來看）。有兩個因素讓我們不得不去找其他的依據：這段引言是在馬可福音第四章和馬太福音第十三章的衝突與拒絕的比喻中出現，因此其上下文的範圍很有限；而比喻乃是要教導門徒，向他們發出挑戰（如借錢之人的比喻〔路七40~43〕；橄欖山講論的比喻〔太二十四32~二十五46〕；告別講論中的比喻〔約十四2~3、6，十五1~8，十六21~22〕），也是要向群眾、甚至向法利賽人發出挑戰，要他們回應（如尋找失喪者的比喻〔路十五〕；好撒馬利亞人的比喻〔路十〕）。

耶穌使用比喻，似乎的確有更大的目的。比喻乃是「接觸技巧」，其功用視對象而異。在與以色列的領導階級和不信的人辯論時，比喻的目的就是把真理向他們隱藏。神用這個方法審判頑梗的以色列人，好像當日對法老的審判，以及以賽亞時代對那背道之國的審判。由於他們拒絕耶穌的信息，神就用比喻，使他們的心更加剛硬。

可是這種負面的用法，只是比喻更大目的之一部分，這目的之根基，是舊約智慧文學中比喻的用法，亦即：向百姓發出挑戰，使他們作出回應（如撒下十二，拿單對大衛的比喻）。其實，新釋經學所留意到的「執行」（performative）用語，在此相當適用（Funk 1966:193~96）。因著比喻，群眾不得不作出決定，要支持耶穌或反對他，而他的門徒也因此受到教誨和挑戰。比喻對每一種人（領袖、群眾、門徒）的作用都不相同。比喻顯明領袖的拒絕，挑戰百姓作出決定，逼使門徒更深入思想神國度的真實。

比喻將耶穌全新的世界異象，就是神的國，帶到聽眾／讀者面前，作出解釋，並發出邀請。這些乃是「言語事件」（speech event），以言外的挑戰和言後的相遇，不容許人保持中立；比喻抓住我們的注意力，讓我們對在耶穌裏面的國度不得不產生互動，或是積極投入（可四10~12「跟隨」耶穌的人），或是消極拒絕（「外人」）。學者逐漸同意，馬太福音十六章19節，以及約翰福音二十章23節（「你們赦免誰的罪，誰的罪就赦免了；你們留下誰的罪，誰的罪就留下了」）主要是指神真理的宣揚；聽眾必須有所回應，而回應會導致他們的得救或審判。這方面對比喻正合適。因為凡拒絕神在耶穌裏同在的人（猶太人的領袖），比喻便成為神審判的記號，使他們的心更加剛硬；凡態度開放的人（群眾），比喻便向他們發出挑戰，要他們作出決定；凡相信的人（門徒），比喻就進一步教導他們神國度的真理。

比喻的特色

一、屬地性

耶穌借用日常生活（失錢、麵酵、浪子）、大自然（芥菜種、稗子）、動物世界（空中的鳥、披著羊皮的狼）、農業（撒種、葡萄園、失羊）、商業（按才授銀、不忠的管家、可惡的租戶）、王室（王的婚

筵）、善心（好撒馬利亞人）等，來作題材。在這方面，他是循著智者（智慧教師）的傳統，他們是以實際的生活為重。可是，耶穌也超過智者傳統，因為相似部分只是隱喻的形式或意象層面，並不是真理本身。雖然他的信息有時含有倫理意味（如好撒馬利亞人），但那些都是國度的倫理。

同時，除非我們能夠了解比喻之意象背後屬地事件的細節，否則可能會歪曲比喻的重點。例如，對巴勒斯坦地形的認識，使我們更明白撒種者的比喻，也能作更好的應用。有些種子撒在「路旁」，是因為有些路穿過田中間，而農夫撒種並不科學化，乃是隨手撒出，所以自然有些會落在堅硬的路面上。「石頭地」是指巴勒斯坦許多地方，表層泥土底下幾吋就是石灰石的岩礁。這種泥土可以保持水分，植物很快發芽；但是太陽也很容易把它曬乾，農作物便枯萎了；因為泥土不夠，無法生出夠長的根。「荊棘」是一種野草，生根比農作物更快，將水分與營養都吸收去，擠住了新栽的穀子。最後，巴勒斯坦有許多地方曾有結實一百倍的記錄，所以耶穌講的並非誇大之言。

二、簡潔性

福音書中的比喻十分簡單，並不複雜，其中的人物很少超過兩三個，情節也不太曲折。不過，在此我們必須澄清從前的一些誤解。自從朱立策和耶利米亞以來，許多人都教導說，比喻的角度或重點只有一個。其實這點不完全正確。浪子的事實的確有一個主要的重點（小兒子的放蕩，以及後來的悔改、赦免、重新接納），但是其中還有兩個角度（父親的愛、大兒子的嫉妒），這兩方面在比喻中都富意義，不只是具「地方色彩」（即，僅為故事的一部分，卻無神學含義）而已。究竟一個比喻有多複雜，要視其本身而定。

三、主要與次要之點

比喻是否有主要與次要之點，是比喻研究辯論最多的一個問題。

直到今天，朱立策的影響還是非常大，許多人堅持重點只有一個，並辯稱，次要之點是「地方色彩」。然而，我要作一些修正。我同意，由於許多人仍然有按主觀將比喻寓意化的趨勢，所以詮釋者必須非常謹慎。²但是，每一則比喻都必須個別解釋，而詮釋者應當敞開心胸，依據經文來看有無次要之點的可能性。從某方面而言，信息總是合一的；撒種者的比喻中，各項細節都指向一個基本真理，要讀者辨認他自己會是哪一種土壤／回應。在浪子的比喻中，父親的寬恕與大兒子的自我中心成爲對比。然而，在這兩個比喻中，次要的成分確實具有意義。

我們可以用「寓意式的比喻」一語，卻不能將比喻寓意化。詮釋者無權將細節隨意發揮。我們必須嚴格把關，由故事內部的動力來決定細節是否具神學含義。例如，馬可福音四章30~32節的比喻，芥菜種和大樹是其中心，至於枝頭上棲息的鳥可否寓意化卻仍有爭議；它們在比喻中的角色，只是強調樹的高大。³維亞（Dan Via）說：「耶穌的比喻之含義，雖然不能只限於一個要點的比較，但是這並不意謂這些比喻乃是寓言。……除了一個要點的方法以外，我們必須設法以非寓意化的方法解釋比喻」（1967:17）。不過我曾提到，許多徵兆顯示，比喻的確是寓言，只是受作者用意嚴格的控制。布倫柏格（1990）甚至主張，比喻中有幾個人物，就有幾個要點，比喻其實就是寓言。這個主張略嫌誇大，不過卻比「一個重點法」更接近事實。

四、重複

重複有時是用來強調比喻的高潮或重點，正如浪子的兩次認罪（「父親，我得罪了天，又得罪了你；從今以後，我不配稱爲你的兒子」〔路十五21〕），或用類似的話講到對忠僕的獎賞（「你這又良善又忠心的僕人，你在不多的事上有忠心，我要把許多事派你管理」〔太二十五21、23〕）。有些比喻是在兩種不同的場合中講的，如失羊的比喻，在馬太福音十八章12~14節是對門徒說的，而在路加福音十五

章1~7節是對法利賽人說的。進行聽衆批判，便會注意到在不同的狀況下，強調之點略有差異。在馬太福音十八章14節，耶穌教導說，天父「不願意這小子裏失喪一個」（強調的是使命），而在路加福音十五章7節，重心乃是因爲有「一個罪人悔改」，天上便有歡欣（強調的是回頭歸向神）。這個例子常被用來說明比喻的敞開性，因爲福音書作者將它們放在不同的背景，賦予不同的重點。不過，這種說法忽略了兩件事：(1) 耶穌是位巡迴傳道人，他當然會在不同的狀況下講述比喻，因此有可能是他自己的解釋（這是我中意的立場）。(2) 這並不是說，我們可以將比喻從歷史背景取出來，而讀入多種意義；事實正好相反，因爲馬太福音第十八章與路加福音第十五章都是經文所給予的解釋，並不是任意加上的說法。比喻可以有不同的解法，但是惟有聖經的上下文可以決定如何解釋！

五、結論在最後

耶穌常用一句簡明的教訓結束一則比喻，例如：「凡爲自己積財，在神面前卻不富足的，也是這樣」（路十二21）。有時候他會發出一個問題，由聽衆提出所學到的事，例如路加福音七章42節的兩位欠債者（「這兩個人哪一個更愛他呢？」），或路加福音十章36節的好撒馬利亞人（「你想這三個人，哪一個是落在強盜手中的鄰舍呢？」）。偶爾耶穌會自己解釋比喻的意思（太十三18~23、36~43，十五15~20）。當然，這只是一般性的原則，而不是嚴格的定律。葡萄園工人的比喻（太二十1~16），結尾的話講到角色的反轉（「在後的將要在前，在前的將要在後」〔16節〕），似乎與比喻本身的重點相反（1~15節），因其中講到神對每個人都同樣慷慨。然而這兩方面卻不衝突。雖然結語並不是比喻的要點，卻能配合整個狀況。司坦因（R. H. Stein）說：「倘若這則比喻的生活背景乃是：耶穌在爲自己辯護，要說明他與稅吏和罪人交往、把神的國帶給他們的道理，那麼，這則比喻的確有意顯示：『在後的將要在前，在前的將要在後』」（1981:128）。

換言之，最後一句話（16節）不是在解釋比喻，而是要將比喻應用到更廣的範疇中（耶穌轉向被社會遺棄的人；請注意，這方式與太十九30富有的少年官之事件類似）。

六、與聽眾的關係

與聽眾的關係是比喻的中心。耶穌最主要的用意，是要聽眾回應——無論是正面的或負面的（參上文「比喻的目的」，第402~4頁）。克羅森（Dominic Crossan）指出，這是猶太人和耶穌之比喻最基本的不同（1973:19~21）。拉比的故事是教導性，說明一段經文，刻畫某個教義立場。耶穌的比喻卻在提出一項要點，並引出聽眾的回應。例如，問題式的比喻（參第5點），透過對話使聽眾產生行動，並在他們的處境當中觸摸到他們。布倫柏格說，在解釋比喻時，大家愈來愈留意到以聽眾為中心（1982:11~14）。在實際的歷史狀況中，耶穌是在與三種人對話時用到比喻：群眾、文士與法利賽人，和門徒。每一次耶穌都向聽眾發出挑戰，經常強調悔改的必要（路十二16~21，十三1~9），並且要求「下定決心（路十六1~8）、徹徹底底（太十三44~46）、謹守儆醒（太二十四42~二十五13），因為神的國近了」（Peisker 1978:749）。我還要加上一項說明：這種接觸只限於對群眾和對門徒；因為向宗教領袖說的比喻，只有一個用意，就是確定他們是拒絕神的（參「比喻的目的」）。

林尼曼總結比喻如何達到這一點，講得十分精采（1966:25~33）。比喻的結構是要將聽眾與傳講者的信息「連結」起來。作法是：讓聽眾「承認」一個要點，從他們的生活經驗中來接觸他們。接著，比喻透過雙重的意義，從聽眾的經驗轉到更大的國度真理上。它「聲明，某件事就如另一件事一樣」，將比喻意象的重點，與講述者（耶穌）所要傳達的實情相比較。因此便成了名符其實的「語言事件」，因為透過它，耶穌向聽眾提供了新的可能性，並推動他們到作決定的關口。⁴

七、出乎意料的反轉

耶穌讓人不得不作出決定的方式，主要是在比喻中打破慣例。聽眾一次又一次發現，比喻中的事件出乎他們的意料之外，使他們不得不去思考其中更深的含義。比喻將常規反轉過來，與平常的次序大不相同，以致聽眾非得去思索這些意象背後的國度實情不可，因為國度的真理也與世界的道路相反。同時，比喻展示出彼索特（Martin Petzoldt）所謂的「對立結構」，因為耶穌的意思與聽眾的解釋衝突，使他們不得不脫離自己狹隘的宗教架構（1984:24~30）。神的呼召絕不會令人舒舒服服，而比喻便有讓人不適的特色，因為人的期待與神在耶穌裏所帶來的國度互相衝突。赫特格仁（Arland Hultgren; 2000）提出「意外成分」一語，破格的情節變化顯明神的作為，並不與人的預期或習慣相符。

可惜，現代讀者常無法體會這種與期待相反的情形，因為我們不了解其背景。或許比喻最能夠顯明歷史背景對解釋的重要性。以法利賽人與稅吏的比喻為例（路十八9~14），法利賽人自我中心的禱告遭棄絕，而稅吏求憐憫的禱告蒙垂聽。現代基督徒大半視此為理所當然，因為我們已經認為所有法利賽人都是自以為義的偽君子。可是這就完全錯過了這個比喻的重點。提瑟頓引用溫克（Walter Wink）的話，說：「學者在作完研究之後，滿意地擱下筆，卻沒有看出自己曲解了經文，不自覺的按著流行趨勢來解釋；傷害了原來的用意，甚至剛好與其相反」（1980:14，引用Wink 1973:42）。真正的學者當然不一定會犯這樣的錯誤，但是忽略原初情景的確是常見的錯誤。在耶穌的日子，那位法利賽人的禱告對猶太人而言是完全合理的。聽眾對這樣的禱告會十分滿意，一旦發現那受人鄙視的稅吏居然會被稱義，必定大吃一驚（參Jeremias 1972:140~41）。耶穌原來的目的，是要攪動聽眾，顛覆他們的價值體系，讓人不得不重新思考在信仰上最重要的事是什麼。現代讀者則很有把握，認為自己至少沒有落入「法利賽主

義」，卻犯上了同樣的錯誤。

在比喻中，這種意外的佈局相當常見。去為遭強盜打傷之人裹傷的，不是祭司或利未人，反而是大家討厭的撒馬利亞人（路十30～37；通常撒馬利亞人是盜匪，而不是拯救者！）；浪子卻受到設筵款待的禮遇（路十五11～32）；貧窮與跛腳的人反倒可以享受大筵席（路十四15～24）；改變欠主人債物清單的管家反而受到褒揚（路十六1～13）；這最後一個例子最佳證明。在這個經常被稱為耶穌比喻中最難解的一個中，主人在「聰明的管家」詐騙了他一筆小財之後，反而褒揚其聰明（8節上）！關鍵是這主人不是神，而是故事的一部分（地方色彩），並且這是個關於俗世物慾的比喻。耶穌是將世上的聰明，與沒有聰明的「光明之子」對比（8節下），前者懂得如何運用一己的資源來求取成功。世界藉奪取來「得到居所」，神的子民卻要將自己的資源施與給貧乏的人，以求得到永恆的居所（9節）。因此，天國之子的聰明，正好與世界的聰明相反。耶穌藉著扭轉正常的模式，讓聽眾不得不重新思考神國的實情。這也是前面所談比喻吊詭性目的之一部分。比喻的奧秘含義，只能用合適的鑰匙才能解開，而那把鑰匙就是國度的臨在。反對耶穌的人既沒有這把鑰匙，就必定會拒絕祂的教訓。惟有敞開內心的人，或已經接受神的國在耶穌裏之「奧秘」的人，能夠明白神為什麼接納「罪人」和被棄絕的人，而拒絕那些社會上公認的「義人」。

八、以國度為中心的末世論

所有比喻一再出現的主題，便是神國的臨到。這是陶德主要的貢獻；不過他對比喻有一個誤解，以為其中教導的是已實現的（臨在的）末世論；耶利米亞對這一點提出了修正。不過，比喻所談的不止是國度而已；比喻是以基督論為中心，以耶穌為國度的先鋒，也是國度的內容——我們將它定義為「神的治理」。赫特格仁（2001:1）提出合理的推測，說耶穌的國度比喻可能是導致祂被釘十字架的因素之一，

因為這些比喻明確地論到「神已建立的國度」，以致祂被扣上「彌賽亞冒充者」的帽子。

神的治理第一個概念是現在的事實。在新布、新酒和舊衣服、舊皮袋（可二21～22）的比喻中，國度乃是讓人與從前一刀兩斷。新時代已經臨到；正如耶穌為自己趕鬼所作的辯護：「神的國已經臨到你們了」（路十一20）。事實上，神的國如今正在發展之中，好像「成長的比喻」所刻畫的，例如芥菜種（可四30～32）或麵酵（太十三33）。雖然許多人認為，這兩個比喻是指未來，描寫神國度最終突破式的臨到，但是馬學而（I. Howard Marshall）則按已揭幕的末世論來解釋：成長是現今的事，然而最終那偉大國度的彰顯，則要到末時才實現（1963:27～29）。由於國度現今已經臨在，有幾則成長的比喻要求人徹底作出回應（撒種者、稗子、撒網）。還有一些比喻（尤其是在路加福音裏）描寫國度在這世代中的進展，以作門徒和社會關懷為特徵（財主與拉撒路、計算代價）。最後，國度的臨到會以未來的大審判完成。有幾則比喻警告聽眾要預備好（橄欖山講論中的比喻、大筵席），並要按這個未來的實況工作（按才幹受銀子），因為到時候他們的工作都會受到審判（麥子與稗子、山羊與綿羊）。

九、國度的倫理

國度在耶穌裏的臨到，要求跟隨祂的人有更高的倫理水平。當然，這方面講得最多的就是登山寶訓，和其中的比喻。門徒是地上的鹽、世上的光（太五13～16），無論何時生活都要像天上的公民。所以，國度跟隨者的特色必須為：一心積財寶於天，而非於地（太六19～24），不願意去論斷別人（太七1～5）。信徒要走窄路（太七13），並把房子蓋在磐石上，不致被人生的風浪吹倒（七24～27）。耶穌藉著比喻，將這些要點不斷教導人。在這方面，耶穌與教人智慧的智者最接近；不過，由於國度的臨在是基礎，整個倫理表現的根基便不相同。這些比喻要人對人生採取截然不同的看法，包括完全的饒

恕（不赦免的僕人、兩位欠債者）、和好（浪子）、憐憫（好撒馬利亞人）、分享（半夜的朋友）、善用錢財（不公義的管家）和資源（按才幹授銀）。

最重要的是，門徒要視自己的一生既活在世上，也活在神面前。門徒是「世上的光」，必須將國度的倫理活在未信者面前，不過他們主要是對神負責。在綿羊與山羊的比喻中（太二十五31~46），審判主要是依據行為；為「弟兄中最小的」所作的事，便是作在神身上（45節）。⁵好幾則比喻都是以徹底作門徒為主題（蓋房子和預備打仗的王，路十四28~33；隱藏的財寶和重價的珍珠，太十三44~46）。神的國不是只要求我們的一部分，而是要我們在神、在人面前，都表現出毫不動搖、全心全意效忠的決心。

十、比喻中的神與救恩

在比喻中，神以幾種身分出現，如：君王、父親、園主、僱主，和審判官。這些圖畫所刻畫出的，始終是一位充滿恩惠與憐憫的主，提供赦免，但同時也要求人作出決定。在浪子的比喻中（路十五11~31），父親歡迎孩子回來，儘管他已將自己的那份產業浪費殆盡，父親仍重新接納他，寬恕他的一切。在葡萄園工人的比喻中（太二十一1~6），園主慷慨地給予每個人同樣的工資，甚至有些人沒有作多少工。路加福音第十五章另外兩個比喻（失羊、失喪的兒子），描繪出神尋找失喪者的迫切。這些比喻說明了彼得後書三章9節的真理：「主……乃是寬容你們，不願有一人沉淪，乃願人人都悔改」。

救恩現在已經來到，人必須有所回應。神的治理以恩典為特色，但是恩典向聽眾發出挑戰，要他們看出悔改的必要。兩個兒子的比喻中（太二十一28~31），耶穌向文士發出挑戰，要他們看明自己的錯誤。那個起先不肯去葡萄園工作的兒子，後來懊悔去作了，他顯然代表那些承受神國的「稅吏與罪人」，而那個答應去工作卻食言的兒子，卻代表文士與法利賽人（十五2）。亨特（Archibald Hunter）說：

「這個故事先捧高（文士），再捧下」（1960:54~55）。在大筵席的比喻中（路十四16~24），恩典的神兩度發出拯救的邀請，頭一批客人拒絕之後，他又打發使者到大路與籬笆旁勉強人前來。⁶顯然，救恩是緊要關頭的邀請，人必須有所回應。那位憐憫的神也是審判的神，祂會結束歷史，而祂提供的救恩不可置之不理，人只能接受或拒絕。

釋經原則

歷代以來，對比喻的解釋法主要有三種（Hunter 1960:92~109）。在我們這一代，前兩種方式廣被拒絕，應當放棄。早期教父是用寓意法，但這方法只能在經文有此暗示時才能使用；福音書並沒有主觀的寓意化作法。若有寓意成分，我們必須按照它們本身的猶太背景加以解釋（例如，葡萄園=以色列，收成=主的日子）。朱立策與十九世紀的自由派是用倫理法，這方法也很危險，因為將耶穌講道中充滿動力的國度重點，轉變成純粹的人文主義。當然，許多比喻確實包含倫理信息在內，但這只是整個國度大圖畫的一部分，論其中的生活表現。第三種方法，就是耶利米亞的生活背景法，也有危險存在。許多人稱之為「嚴格的歷史法」，這會貶低比喻的故事層面，將耶穌生平中的「處境」，和每位福音書作者對比喻的應用兩極化。第四種方法則是從美學或文學的角度，將比喻視為在不同的情況，有多重的意義。不過，主張經文具自主性的觀點成為這方法的主導，比喻常從歷史狀況中被抽離出來。因此，這些模式沒有一樣令人滿意，而詮釋者必須讓經文本來掌控解釋的過程。最佳的方法乃是將第三與第四種方法結合起來，同時注意到歷史與文學的層面。

不過，在我們發展出一套方法之前，還必須考慮另一個常出現的聲明。有些人說，解釋比喻就等於破壞它，使它不成比喻。他們主張，若將比喻歷史化，就會失去美學的層面，因為比喻激發人的能力就此消失。所以，比喻應當原封不動地呈現，不需要解釋。泰

賽爾 (Sallie TeSelle) 用強烈的措辭說：「隱喻不能『解釋』——隱喻不是含有信息，它本身就是信息」(1975:71~72)。所以，讀者無需解釋比喻；相反的，比喻會解釋讀者。這顯然是「新釋經法」的一種，可以用批判該學派的同樣方法來評估。維亞承認有這個問題，卻主張解釋有其必要，他說：「美學的對象可以作某種程度的解釋或翻譯，而既有澄清的需要，就證明這種努力是必要的」(1967:32~33)。我還願意再往前推一步。缺乏解釋，比喻會失去能力，因為每一個比喻都必須先讓人了解，才談得上應用。一旦我們了解耶穌原初的用意為何 (亦即，按第一世紀的背景和福音書的上下文來看)，就可以清楚比喻的「激發力」有多大。不過，我們不應該把比喻降為逐字的分析。如果要不失去比喻令人吃驚、推動聽眾的能力，就必須讓比喻保持比喻。

所以，比喻的形式必須維持不變。以下的各項原則，是達到這個目標的一種基本方法。我同意溫漢 (David Wenham) 的話，說他「把耶穌的比喻照著在福音書出現的形式，按照耶穌事工和教訓的情境，同時參考或能解明其意義更廣之新約情境，務求理解」(1989:19)。懷特 (Stephen Wright) 指出詮釋任務的目標有三：神的意思 (比喻中神的屬性)、人的用意 (第一世紀中原有的目的)、讀者的共鳴 (源於比喻的現代關連) (2005:561)。

1. 注意比喻置身的背景。布倫柏格以「比喻所出現的形式和情境是可靠的」為已經接受的事實，指出不必再「將耶穌的原意，與福音書作者在某種新背景中的用法互相對抗」(2004:23)。這包括直接的上下文 (文學層面)、和聆聽比喻的聽眾 (歷史層面)。⁷ 基督講話的對象，對比喻的重點有很大的影響。基督講比喻時所面對的問題，以及後面的討論，也是重要的背景因素。例如，兩位欠債者的比喻 (路七41~42) 是向法利賽人西門說的，當時耶穌容許一位妓女洗他的腳，又用香膏來抹，西門卻很排斥。兩位欠債者，一位欠五十兩銀子，一個欠五兩，他們都得到恩免；這件事可以應用到好幾方面，諸如，神的憐憫或罪的程度。從直接的上下文來看，耶穌是將它用在一

方面 (向免債或赦罪者報以感恩之愛)，但從更廣的範圍看，則是用於另一方面 (耶穌赦罪的權柄)。許多人注意到，這個比喻是不肯免債之僕人 (太十八23~35) 的簡短版本。

許多學者在這裏強調耶穌工作的處境與福音書的狀況並不相同。這並不意味兩者互相衝突，或一方具「歷史性」，另一方則為後期教會的產物 (參 Stein 1981:75~59，那裏的說明很詳盡)。福音書作者為了自己讀者的緣故，特別強調原初狀況的某些方面。耶穌當日的情況與歷史資料有關；福音書作者當日的情況，則與處境化相關，正如前面所提，不同的福音書從各個比喻中舉出的主題不同。這兩方面相輔相成，並不互相矛盾 (參本書第七章)。溫漢指出情境有三個層面——第一世紀巴勒斯坦的歷史情境，耶穌生平和事工的情境，和各福音書的情境 (1989:16)。必須三者兼顧。

將福音書互相比較，便可以察覺出強調的重點各有不同，極富啟發性。例如，十錠銀子 (路十九12~17) 和五千他連得 (太二十五14~30) 的比喻，顯然基本上是同一個比喻，只是在不同的環境下說的，而重點也稍有不同。⁸ 在馬太福音中，這是橄欖山講論中談到儆醒問題時，所舉審判的比喻之一，警告門徒說，若未能善用自己的資源，預備好等候主再來，最後便會遭到摒除於神國之外的結果。在路加福音，背景為群眾期待神的國即將臨到 (路十九11)，因此這則比喻強調王的遲延。在這兩個比喻中，主要的重點都是管家的職分，但是對馬太與路加的讀者而言，在主題的應用上，則按其需要而有區別。不過，兩者的方向都是要忠於耶穌原初的事工。耶穌本人很可能在兩種背景之下講這個比喻，這一點並沒有值得否定的理由。

2. 研究比喻的結構。隱喻和明喻的結構很像前面曾討論過的智慧文學，因此我在此只談故事形式的比喻。第七章 (有關敘事文體) 的討論十分能應用在比喻上，因為比喻的本質就是小小說。既然比喻實質上是一種文學形式，詮釋者就必須注意其組織與修辭技巧，發掘情節的進展，以及文學的模式。我們必須留意對偶交錯或首尾呼應、重

複的片語，以及故事中的主要分段。在路加福音中，十錠銀子的比喻有兩個情節並列，一個注重管家職分（路十九12~13、15下~26），另一個注重對王的背叛（路十14~15上、27節）。兩者互相解釋，說明了王在治理上的「嚴厲」（22節）以及公正的要求。

以下的原則可以幫助讀者辨明結構的發展：(1) 注意故事形式中轉換的地方，例如，浪子的比喻中，從第三人稱的敘述，轉成直接的對話。(2) 研究焦點的改變，以及角色的動作，如，在凶惡的園戶比喻中，從園主的不在轉到僕人，再轉到園戶。(3) 判斷所暗示的東西，就是聽眾必須認同之項目。這些項目之間的交互作用，便是重點所在。例如，在兩個欠債者的比喻中（路七41~43），我們必須自問，我們的態度是像法利賽人（39節），還是像有罪的婦人（37~38節；參44~47節）。(4) 尋找大綱中的模式，探究彼此間的關係。例如，貝利（Kenneth Bailey）注意到，在路加福音的比喻中，有進階與反向（交錯）平行的現象（參本書第304~7頁）。他所提出好撒馬利亞人比喻中的三件一組的交錯大綱，頗富啟發性（1975:72~73）。⁹ (5) 找出故事的高潮（如，在浪子的比喻中，父親歡迎的舉動），就是轉捩點所在。(6) 觀察在轉捩點之前與之後動作的改變（如，大兒子對浪子的態度，參Bailey 1976:72~75; Tolbert 1979:74~83; Perkins 1981:50~58; Fee and Stuart 2003:153~54對六個原則的討論）。

3. 發掘屬世描述中各項細節的背景（關於這一點，可參看Young 1998）。若要明白比喻，我們必須了解其歷史背景。不過，這樣作並不只是要詳述背景資料，而是要按歷史資料的亮光，重新講述比喻。在這方面，講道技巧就需要好好學習（參本書第十八章），因為故事裏戲劇化的表達、出乎意外的反轉，都必須讓聽眾感受得到。例如，我們必須判斷，不義的管家（路十六1~13）是在強調他的不誠實（如Bailey, Stein），還是在講高利貸與佣金之法律的背景（如Derrett, Fitzmyer, Marshall）。一旦作出判斷（我從前贊同後者，但已經改變主意！），就必須用此背景來重述故事，作更生動的表達，使聽眾能完

全明白。如果能將這個故事和現代類似的事件相連，就更有幫助，可以讓人看出其吸引力。司坦因舉「棉花圍版聖經」（Cotton Patch）的「好撒馬利亞人」故事為例：

有一個人從亞特蘭大（Atlanta）前往阿班尼（Albany），途中遇到了強盜，搶去了他的皮包，剝走了他的新西裝，打了他一頓，把他的車開走。他昏倒在高速公路的路旁。

正好有一個白人傳道人經過那條公路。他看到那個人，卻踩了踩油門，從他身邊加速開走了。

不久，有位白人的福音詩歌歌手經過那裏。他看到那情景，也趕緊踩油門跑了。

後來，有位黑人路過那裏，看到這個人這樣可憐，不禁流下眼淚。他停下車，盡力幫他裹傷，從水壺裏倒出水來，擦去血漬，讓他躺在後座。他開車到阿班尼，帶他到醫院，向護士說：「我在公路旁邊發現這個白人，你好好照顧他。我身邊只有兩塊錢，不過，你可以把他要付的賬都記下，如果他付不起，等我領到薪水的時候，我會拿來給你。」¹⁰

4. 確定比喻的要點。通常線索是在上下文中。有時可能出現在前言內（路十八9，十九11）；偶爾會出現在尾聲（太十五13；路十六9）。還有時候，引介比喻的問題，以及講完之後的應用，會暗示出來（太十八21~35，二十一~15；路十二16~20）。較廣的上下文也會對解釋有很大的幫助（如可四與類似的經文；路十五~十六）。布倫柏格（1990:166~67）相信，大部分比喻都有三個要點，並且要點和人物的數目一樣。這看法在大部分情況下都可行，但不盡如此（例如在撒種的比喻中，布倫柏格將撒種者、種籽、土壤視為三個要點，完全不顧及在耶穌所說佔極重要地位的四種土壤）。

托柏特建議，不妨把具類似特色或模式的比喻放在一起來看。¹¹ 我們可以按主題的類似（如僕人的比喻）或結構的類似，來進行組

合。她用不義的管家（路十六1~8上）與凶惡的園戶（可十二1~9和平行經文）為例。兩個比喻的結構類似，都講到背景（十二1=十六1a~b）、敘述僕人所犯的錯（十二2~5=十六1c）、主人的決定（十二6=十六2）、僕人對情況的評估（十二7=十六3~4）、僕人的舉動（十二8=十六5~7）、主人的回應（十二9=十六8上）。在類似的結構中，情節的逆轉卻各有奧妙，發人深思。例如，凶惡的園戶比喻，以僕人的毀滅為結局，但不義的管家之比喻，結尾僕人卻得著稱讚。此外，前者最長的部分，乃是園戶的邪惡舉動（可十二2~5），但後者最大的段落，卻是管家的評估與隨後的行動（路十六3~7）。由此，我們可以注意到各比喻中所強調的重點不同。不過，有一點必須留意：各個比喻的含義，主要是由其上下文來判斷，不能由類似比喻的組合來決定。

如果一項比喻中包含幾個重點，要下判斷就不簡單。撒種者的比喻（可四3~9、13~20和平行經文）就是爭議最多的一則。傳統的解釋集中在撒種者或種子上，強調神話語的宣揚，以及「有耳可聽的，就應當聽」的警告。另外一種解釋（Dodd, Jeremias）則以豐富的收成為重心，四周儘管有撒但權勢的阻撓，神的話語在末後終必得勝。要訣在於撒種者比喻所置身的上下文，亦即猶太人的拒絕。因此，馬可福音第四章的比喻被稱為「爭議下的比喻」，而撒種者的比喻在這段上下文中的地位，可以從這些比喻的目的（10~12節），以及耶穌的解釋中（13~20節）看出。所以，雖然其中有末世的成分（即如末時的收成），最重要的思想乃是第四種土地。¹² 收成只出現在第四種土地上，它並不具中心地位。聽眾受到挑戰，看自己是與哪一種土地認同，因此，最主要的意義乃是：人對所聽見之國度信息（種籽）的反應，因此我稱它為「土壤的比喻」。每一種土各代表一種反應，在比喻上具同樣的分量。換言之，其中有四個要點，而收成的一幕一方面是講最後一種回應或模式，一方面警告聽眾，對福音有正確的回應是非常重要的。

5. 將要點與耶穌對國度的教導，和各卷福音書的基本信息相連。這兩點都曾作說明，所以我在此只是澄清它們與解釋過程的關聯。在看過比喻的進展與信息之後，有一件事很重要，就是將信息放入耶穌在該處的教導之中，然後再進一步，放入該卷福音書的重點之中。這樣作，詮釋者就可以避免過分誇張要點、或錯解要點的問題。例如，蓋樓房與出兵打仗的比喻（路十四28~33）出現在作門徒的上下文中，根據耶穌的教導，以及路加強調的重點來看，這兩則比喻都是講到天國對人絕對委身的要求。若三心二意的作門徒，結果在靈裏必一敗塗地。與神在靈裏立約之前，我們必須「計算代價」，因為祂會和我們算帳。

6. 不要在還沒有查驗別處明確的細節之前，就依據眼前的比喻建立教義。這一點與第5點密切相關，但是由於比喻的誤用普遍是在這一方面，所以我另設一點來談。例如，財主和拉撒路的比喻（路十六19~31）常被用來證明陰間有隔間。可是，路加福音中耶穌並沒有這樣教導，聖經其他地方也沒有這種教導。所以，這個比喻中的陰間乃是地方色彩，而不是教義，不能講得太過頭。¹³ 同樣，加爾文派和亞米念派在使用葡萄樹與枝子的比喻時（約十五1~8），也要非常小心，因為它的含義必須依賴整個約翰福音的聖經神學，關於神的主權和人的責任之看法而定。

彼索特對比喻和教義的關係，講得最為透徹。他的基本理論為：耶穌比喻式的傳講，成為保羅信息不可缺少的輔助，也成了教義神學的核心（1984:161~66）。保羅是在解釋耶穌，而耶穌則是在按照神對人的解釋來說明神。神的同在與人類的困境，這兩個對立的狀況，可由比喻形式的三重設計獲得解決：「接受—詢問—更新」。彼索特主張，這是比喻對教義神學最大的貢獻。雖然他堅守歷史批判學派的立場，不過，這個理論在基本上是正确的。我們必須承認，比喻的重要主題都具神學分量，但若要說明每一則比喻的神學核心，必須非常謹慎。

7. 把要點放入現代生活中類似的狀況。維亞認為，比喻的美學層面意謂比喻「不像其他經文那樣受時間的限制，因此，需要轉換的壓力就不那麼大」(1967:32~33)。他相信，就比喻而言，第一世紀與我們之間的歷史距離，並不太大。從某個角度而言，他是正確的，雖然這並不是說，我們不需要提供背景資料。比喻的吸引力，今天仍與第一世紀一樣強。事實上，我們這一代有名的講員，如司布真 (Charles Spurgeon) 或施蘊道 (Chuck Swindoll)，都以善用比喻講道出名。比喻可以深入人類的心理，抓住心思與意志。此外，其中的主題，對今天的人也十分震撼，正如當年耶穌的日子一樣。赦免與憐憫、嫉妒與自我中心，不但古時的人會感興趣，今天的人也照樣會。神憐憫世人的信息，以及天國臨在對人絕對的要求，在今天的教會中，應當也能發出號角之聲。布倫柏格相信，講道中論及比喻時，包括現代的平行例子頗有幫助，因為這樣能將耶穌原本的故事，注入新的活力、產生影響或是果效 (參看第3點) (2004:25)。

8. 傳講比喻要顧及整體。有一種趨勢是將比喻肢解，每一種成分都加上情境，這樣會破壞比喻的故事性，也削弱了它引導聽眾進入故事世界的力量。有些比喻或許是逐點發展 (諸如撒種的比喻)，可是大體而言，最好能將比喻戲劇化，就是透過背景資料加以重述 (建立「你也在場」的氣氛)，讓聽眾感受到吸引力，並從中體會其義蘊。

附錄：解釋的歷史

在本書中我再三說明，研究聖經時，歷史能提供情境——或是從正面，或是從負面。在篩選解經技術與解釋法的例子時，我們要從過去的成功與失敗吸取教訓。在比喻的解釋上，這方面很有助益，不過我只能扼要地說明。

教父時期和中世紀時期，基本的解釋法為寓意法 (參 Hunter 1960:22~31; Stein 1981:42~48; Fee and Stuart 2003:149~50;

Kissinger 1999:235~39)。比喻的每一部分都被重新解釋，賦予靈意，以描繪基督教的真理。惟一的進展乃是寓意化的程度，愈後期的作者，對細節愈加考究；到了中世紀，則用「四重詮釋法」。例如對奧古斯丁 (Augustine) 來說，好撒馬利亞人的比喻中，受傷的人成了亞當，他離開天城 (耶路撒冷)，要前往月亮 (耶利哥，代表我們必死)，卻被魔鬼及其使者 (強盜) 伏擊，結果他便犯罪 (受傷)。祭司制度和舊約的事工 (祭司和利未人) 拒絕協助，但基督 (撒馬利亞人) 卻醫治了他 (油 = 安慰或憐憫，酒 = 寶血)，透過道成肉身 (驢子)，帶他來到教會 (旅館)。店主是使徒保羅，二錢銀子是愛的命令或今生和來生的應許 (參看 Snodgrass 2000:4)。有人提出反對這種寓意化的解經 (特土良、屈梭多模、加爾文)，然而改教者雖拒絕寓意法，主張按字面解釋，但是在解釋比喻上，卻不一致。馬丁路德對好撒馬利亞人的解釋，大致上是按照教父的說法；加爾文卻拒絕這樣解釋，也經常拒絕將比喻賦予靈意。可是，直到十九世紀下半之前，加爾文的呼聲顯得很孤寂。許多牧師書架上仍有特仁慈的《耶穌比喻的解釋》(Notes on the Parables of Our Lord, 1841) 一書，其中乃是採用俄利根與奧古斯丁的路線。

現代時期對比喻的研究，始於朱立策的《耶穌的比喻》(Die Gleichnisreden Jesu, 1888)。他不滿寓意法主導，大力主張比喻只有一幅圖畫，只教導一個要點。比喻是延伸的明喻，不是寓言，因此不能寓意化。每個故事 / 比喻的重點都是一個簡單的格言，不是整套複雜的隱喻，因此不需詮釋。這本書的影響非同小可，許多著作都以它為基礎，作進一步的發揮。陶德的《天國的比喻》(The Parables of the Kingdom, 1966) 更主張，比喻必須從耶穌的生平和教導來看，尤其是他對天國的教導。耶利米亞的《耶穌的比喻》(Die Gleichnisse Jesu, 1947) 是建立在朱立策和陶德的理論上，更系統化地除掉他認為是後期教會添加的東西 (寓意成分)，要回到耶穌真正講過的天國比喻，以巴勒斯坦的背景為中心，而損害了福音書中的上文下理。

這些基本的研究今天仍有很大的影響力，許多人（Linnemann, Crossan, Lambrecht）依舊接受朱立策的假設。雖然大部分人的教導都把他的理論稍作修改，學者對死板的「一點式」理論的不滿，依然是與日俱增，一點式的方法可說是已被棄絕（Snodgrass 2004:178~80是這看法）。我們可以注意到這個假設有幾個弱點（參 Via 1967:3, 13~17; Stein 1981:54~56; Bailey 1976:16）：(1)「一點式」的方法會忽略比喻中的重要成分，以致變更了實際的意義。(2) 將比喻和寓言僵硬地劃分，相當武斷，事實上二者只有程度的差異，而不是類別的差異；因此，我們不能完全否定耶穌有將比喻寓意化的可能性。(3) 耶穌的許多比喻實在是寓言。(4) 朱立策用亞理斯多德的分類，把耶穌變成希臘的教師，而非猶太的教師；猶太人的比喻常將寓言和比擬混在一起；因此我們不能根據一種事先決定的立場，來否定這種狀況。(5) 朱立策是十九世紀的自由派，他的傾向是將比喻道德化，卻不注重其中心的末世要點。所以，這種方法必須修訂。

編輯批判是研究每一則比喻，看比喻在各個福音書中有何作用。比喻在一章（Kingsbury 對太十三）或全卷福音書（Bailey 對路加的比喻，或 Carlston 對符類福音書的比喻）中的用法，成為研究的焦點，而福音書作者對比喻的創意性重塑，成為大家最有興趣的事。這是很重要的變化，將比喻的環境，從耶穌的教導（Julicher, Jeremias）轉成福音書作者的教會（編輯批判）。不過，近幾年來又有新的變化，焦點變為現代讀者的觀點。有兩派思想認為，要將近代文學理論應用到聖經研究，比喻是最好的例子。結構主義者（1970~1980，主要人物為 Via, Funk, Crossan）尋求經文的「密碼」，建立欄框，並說明表層比喻之下「深層結構」的含義。不過，這一派的問題很多（附篇一）。藍布瑞特（J. Lambrecht）說：「外人得到的印象為：冗長的描述讓人分神，不再去注意經文的內容。再者，結構分析法用在比喻上，用法各有不同，結果則令人失望」（1981:11）。

更有影響的一派，是司坦因所謂的「美學批判」，將古時的文

學模式，如悲劇或喜劇，應用到比喻上，嘗試去了解表達的能力（Stein 2000:34~38）。這些學者依循新釋經學的蹤跡，視比喻為「語言事件」，使聽眾不得不作決定（特別參看 Ernst Fuchs 及其門生 Eta Linnemann）。結構學派和美學批判都強調比喻的自主性與多重意義。因此，比喻的原意並不是要探究的目標。事實上，他們認為，這樣探究會使比喻無法對我們以新而有意義的方式發言（參 Via 1967:77~93; Wittig 1977:80~82; Crossan 1980; Tolbert 1979:15~50）。實際上，比喻成為了新文學和讀者一回應學派的最佳例證，因為比喻在本質上，就是在核心缺乏意義，要由讀者來補足。例如，史考特（1989）首先將比喻視作「執行性」話語，尋求發現比喻本來的結構，藉而把它約簡為其基本要素；赫里克（Charles Hedrick; 1994, 2004）稱比喻為「詩意小說」，或源出自巴勒斯坦文化的故事，就是陳腐或難解的諺語，其實並沒有表達任何清楚的宗教概念！史諾瓜斯作此結論：這種方法「終究是虛無的，不能提供盼望、意義與神學」（2004:188）。反對這種理論的原因和第一章提出的一樣：我們沒有理由忽略原初的情境，而以原初的情境或文化背景作解經的核心，卻有十足的理由。

在此請大家思考一個將比喻從上下文中割裂出來，以多重意義的方式閱讀，以求支持既定論點的主要例子；這就是賴特（N. T. Wright）對浪子比喻的使用（1996:125~31）。賴特主張在其猶太情景中，它是以色列的故事，尤其是被擄和復興。以出埃及作出發點，以色列被形容為到異教之地為奴（共分三個階段，從埃及到巴比倫，再到羅馬），惟一的解決辦法是要以色列悔改，從被擄歸回神。耶穌的意思就是說，這復興只能在祂裏面成就，而群眾——幾乎可說是撒馬利亞人（長兄）——則是滿心妒忌。這種解釋在「耶穌生平情境」中似乎相當貼切，頂多是臆測。在路加福音第十五章的背景中，這解釋的可能性不大。該章三個救恩的比喻（失羊、失錢、失落的兒子）顯明神赦免罪人的心，並且特別針對路加福音十五章1~2節，法利賽人

和文士不願接納稅吏和罪人的處境。因此，將這比喻視為描述拯救失喪者，是比解作被擄歸回為佳。我們不能說耶穌從來沒有這樣講這故事，只是說祂曾這樣做的證據根本不存在。

還有幾個問題值得留意（參 Stein 1981:68~69; Boucher 1977:16~17）：(1) 當耶穌要求聽眾要「聽」（可四9、33~34），他是指他的信息，而不是聽眾主觀的了解。耶穌的原意才是惟一真正的意思。(2) 比喻的重要性不單在其本身，更在於它們是耶穌的比喻；現代的詮釋者常將比喻視為神，而不以耶穌為神！(3) 當批判者不再注意比喻原初的歷史情境，他們的解釋必定會退到寓意化的地步。(4) 詩歌與修辭學但不同；詩歌具自主性，修辭學卻不然。如果修辭學過度向美學讓步，就會使文字失去推動聽眾作決定的力量。比喻顯然是修辭學的陣營中，而不屬美學或詩歌，因此不能與文學情境和社會情境脫節。所以我主張，每一則比喻都要按它在福音書中的上下文來解釋，視之為扎根於第一世紀歷史背景的歷史性故事，用背景研究來加深對比喻的理解。

這是文體分類中最基本的一項，然而就我所知，幾乎沒有一本釋經學的教科書，在探討特殊釋經文體時，將書信列為一類（Klein, Blomberg and Hubbard 1993是例外）。不過，許多問題是書信文學所特有的，而在解釋與應用上有許多錯誤，也是由於未能了解書信的釋經特色而產生。¹ 在第一部「一般釋經學」內所探討的原則，大半可以直接應用在書信上，比例超過任何其他文體。造成這種情形的原因之一為：我們的成長受書信的影響最大，我們的思想（包括釋經原則）也由此定型。書信中沒有複雜的因素，如情節或角色（敘事體）、奧祕的象徵（啓示文學）或微妙的隱喻（比喻）。但是，其中仍有幾方面我們還沒有全面顧到，這就是本章要探討的內容。首先，我們要考慮古時書信的寫法，然後再注意一些關鍵問題。

古代書信的寫法

最早的時代，音訊是由信差存記在心，然後跑著傳出去的。這種方法自然很受限制；到了公元前三千年，信件就寫在木板或泥板、陶片、木頭或金屬上的臘層等上面，最後則是用蒲草紙。在古代近東，許多書信的格式（如開頭語、感謝的話）都是口傳時期遺留下來的，許多時候，信差不單轉交信箋，還傳達口信。² 可想而知，最早的通訊形式乃是官方的信件，向國王或其他官員報導軍事或市政的狀況（參王上五8~9；代下二3~10、11~15）（White 1988:85~86）。「聖經文學協會」古代書信組辨識出十種古代的信件：給神祇的信、公告和宣布、歷史信件、軍事消息、行政消息、學者書信（占卜報告、星象觀察等）、書信式禱告、致死者的信、商業信函，及女性的信件。我們可以將這些分為兩大類：以個人書信為主的非文學類信件，和以大眾為對象、旨在公開發表的文學類信件或專文。第一個有組織的郵遞服務，是主前六世紀波斯王古列設立的驛馬系統；後來亞歷山大大帝亦沿襲使用。但這系統一貫是正式公文專用，古代世界所有的私人

信件，都是由信差或出門在外的旅人傳遞的（White 1988:87~88）。

所有古代的信件都由三部分構成：開頭、本文、結尾。開頭與結尾多半按照格式，而本文就差異很大，視主題而定，不容易分類。開場白通常會說出相互的關係，因為古代的禮節很講究社會階層（與上級、平輩、下級皆有不同）。信的內容與文體，因寫信人與收信者的相互關係而有所差異（參Aune 1987:158~59）。努森（Brent Knutson 1982:18）說，在拉斯珊拉（Ras Shamra，譯註：即烏加列，敘利亞古城，1923~36年掘出西元前十四世紀之泥磚數百塊）的書信中，上級的名字總在最前面；而在美索不達米亞書信中，收信者的名字是在最前面，無論階級為何（「向某人說：『某人說……』」）。

問安語也常反映出社會階層，例如，在亞馬拿信札（el-Amarna Letters）中，就有「臣服格式」（例如：「我是你足下的灰塵」）。平輩間的書信常會有一句一般性的祝福或問候的話。在新巴比倫時期，問安語比較形式化，不再反映階層。不過公元前一千年前，亞蘭文的書信常用家庭稱呼來暗示階層，如以「主人」、「父親」、或「母親」稱呼上級、「弟兄」或「姊妹」稱呼平輩、而「僕人」、「兒子」、或「女兒」稱呼下屬。在亞蘭文書信中，問安語通常包括某種形式的「平安」（šālôm）或「祝福」（bērak）的話，通常極具宗教意味，向雅巍或神祇呼求，不過也有人用較為一般性的祝禱問候。在希臘書信中，問安語常很簡短：「某人寫給某人，問你安，祝你健康。」許多時候接下去還有第二度的問安，或是向其他的親戚朋友，或是代表別的朋友向人問安。結尾也常有含šālôm的格式；費茲梅爾（J. A. Fitzmyer）注意到兩種類型：「我寫此為使你安心」，以及「祝你平安」（1982:36）。

每一個時期，名字的順序習慣也不相同。如前面所提，在古代的美索不達米亞，收信者的名字在最前面（「致某人，某人說」），而在巴比倫、波斯和希臘時期，順序恰好相反（「某人的信箋，寫給某人」），只有多利買時期例外，那時下屬所寫的信通常會先提收信人的名字。帕迪（Dennis Pardee）將這一點應用於希伯來文的書信，包括

舊約中的信（1978:321~44; 1982:145~64）。可想而知，舊約書信省略了開頭語和結尾的格式，只將內容作摘要記錄，因為這是收入整個聖經大故事中的一部分（撒下十一15；王上二十一9~10；王下五6，十2~3、6，十九10~13〔=賽三十七10~13〕；耶二十九4~23、26~28；尼六6~7；代下二11~15，二十一12~15）。

值得注意的是，亞蘭文部分的聖經書信保存了開頭的格式，而先提上級的名字：例如，「上奏亞達薛西王說，你的僕人……祭司云」（拉四11）；「尼布甲尼撒王曉諭所有百姓」（但四1）。通常希伯來人的書信，若雙方的名字都提到，寫信人的名字會在前面，不過經常只有提收信人的名字（「致某人，問安」）。希伯來文書信較愛用「祝福」（*bērak*），過於「平安」（*šālôm*），到了巴寇克巴時期（Bar Kokhba，公元132~135年。譯註：猶太領袖名，意即星子，自稱彌賽亞，於135年抗羅馬失敗，猶太人自此被逐出聖地，至二十世紀方始歸回）才有所改變。在基督教時代之前的希伯來文書信中，似乎不太注重上級與下級的區分，第二度的問安或結尾的格式也不曾出現。亞蘭書信和聖經書信（王下五6，十2；參尼六7；耶二十九27；代下二12）有一點相似，就是在問安語和書信本文之間，使用 *w'attāh*（「而現在」）來轉接。與新約最接近的，是希臘文的書信寫法。³ 在希臘時代的後期，書信成為常見的形式，不單用於個別的通信，也具文學的目的。例如，伽妥（Cato，譯註：約三世紀時的人物，寫了一篇通俗的道德論文）是以寫信給兒子的形式，發表他的短論；西塞羅（Cicero）的九百三十一封信其中發表了不少，是要贏得群眾的支持。根據證據來看，沒有一封是刻意為發表寫的，有些甚至從未有公開的意圖（實際上，因為其中有批評凱撒的話，反而有損他的聲譽）。不過西塞羅本人發表過一些信，他的目標顯然是要影響群眾的思想。伊索克拉底（Isocrates）與何列斯（Horace）發展出勸勉式書信，意在教導讀者各種哲學、歷史、或法律等各項題目。辛尼加（Seneca）寫給路吉流（Lucilius）的信，則為論文式的書信，給予道德方面的建言。到了耶

穌與保羅時代，這種文學式的書信非常普遍。在修辭學校中，學生學習如何寫書信，有幾份「手冊」專門教導正確的格式。這種傳統對新約書信十分重要。

除了個人的通信之外，杜提（William Doty）列出四種形式的書信（1966:102~23）：官方書信（王室、軍事、法律信函）、公開信、「非真實」之信（匿名文學、書信式小說、天界來函），以及推論式書信（宗教、科學、道德訓誨等方面，意在教導）。司托爾（Stanley Stowers）將這種分類法進一步發展，但角度不同，既按照功能來看，又以修辭的習慣作中心（1986:49~173）：友誼之信（參林後一16，五3；腓一7~8；帖前三6~10）、家庭之信、稱讚與責備的信（林前十一；啓二~三）、勸勉或指教的書信（帖前；教牧書信；來；雅；彼前）、調解或推薦某人的信（門；腓二19~30）、審判或法律式（指控、辯護、追究責任）的信（林前九3~12；林後一8~二13，七5~16，十~十二）。

這些書信所用的格式大多沿襲一般的慣例，正如其他古代近東的書信一樣。起頭是寫信人與收信人（某人寫給某人），接下來必定是問安（*charein*，「恩惠」或「問安」），有時發展成感恩或為健康的祝禱。書信的本文之後，則為結尾部分，包括向雙方的朋友致意，最後再度祝對方健康等。寫信的主要目的，是要與人接觸。朗格內克說，私人信件的形式是保持「友善的關係」；教牧書信則是要維持過去的情誼與目前的權威；就公開信而言，可以傳達權柄；就推論式書信而言，讀者能夠受教（1983:102）。

多梅亞（Detlev Dormeyer）追溯古代和新約時期，口述和文字見證之間的關連。（1998:47~61）。過往學者過分誇大兩者間的分別，因為大部分演說都是經過寫下、背誦，才宣講出來的。在校學生主要研修荷馬的作品，其後訓練又包括修辭學，以及寓言故事、歷史、格言（*chreiai*，即簡潔、有用的話語）、諺語等文體。認為新約作者文筆粗淺、缺乏修辭訓練，是錯誤的看法。新約主要是用通用希臘文寫

成，卻表現出極高的文學標準。雖然很多門徒並沒有受過正規的訓練（漁夫彼得受過多少教育？），保羅卻受過高深的教育，路加大概也是如此。他們都創作了素質頗高的文學。路加承認按照希臘化的標準，基督教的領袖是「沒有學問的小民」（徒四13），但克理索（Celsus）之流的負面批評，主要是根據新約與詞藻高度華麗之散文的比較，這正是新約作者刻意避免使用的風格。他們尋求使用市集上一般人所用的語言，以證明他們注重的不是世俗的智慧，而是聖靈的智慧（參林前二4；林後十1、9~11）。

新約的書信

一、格式

戴斯曼相信，保羅書信乃是個人的信，而非文學式書信（1909:224~46），所以是就事論事，與環境相關，因時勢而生，並非仔細蘊釀的文學成品。按戴斯曼的看法，保羅書信的特色，是他深厚的靈性，和他寫信所針對個別處境問題之間的辯證。他相信保羅書信是非文學性的真實信件，而大公書信則是文學性的信件（Dormeyer 1998:23）。不過，現在大多數人同意，這種說法太簡略。舉一件事來說，沒有幾人會將保羅書信（腓利門書除外）歸入非文學的一類。此外，希臘與猶太人書信的模式有許多種，比戴斯曼估計得更多。最常見的三種是個人信件、公開信與專文。其中個人信件最不可能，因為保羅與其他聖經書信的作者，在寫作時都深知自己的使徒權威，並向整個教會發言，並要人在會眾中誦讀他們的信（參帖前五27；西四16）。啟示錄二至三章中，達與七個教會的書信，每一封的結尾都說：「聖靈向眾教會所說的話，凡有耳可聽的，就應當聽。」當然，有些書信（門；約貳；約參；在某個程度上，教牧書信也可包括在內）可以放在個人信件的範疇，但是其餘的書信顯然是公開信，也可

以歸為專文一類。

朗格內克將書信分為「牧養」與「論述」兩類（1983:102~6）。後者有時具書信的形式（希伯來書沒有開頭語，雅各書、彼得後書和猶大書沒有結尾的問安，約翰一書缺乏開頭和結尾的格式），但是其內容不受地方狀況的限制，可以向整個教會界發言。一般被視作專文或論述性文字的書信為：羅馬書、以弗所書、希伯來書、雅各書、彼得前書和約翰一書。當然，其中有一些爭議，何況除了約翰一書之外，所有的書信都具備書信的格式，而約翰一書似乎也是針對某個特定的狀況而寫（雛形諾斯底派的假教師）。許多人認為，羅馬書是因羅馬的猶太人與外邦人起了內訌而寫。以弗所書、希伯來書、雅各書與彼得前書，是最常劃歸論述範疇的書信。以弗所書的中心是基督與教會，彼得前書可能是彼得講章的集錦（但我對這種說法存疑），而希伯來書與雅各書則是針對猶太基督徒團體內部的問題而寫。

保羅書信並不只是依樣畫葫蘆，他的寫法與一般慣例顯然有別，不像他人一成不變地採用舊制。保羅的書信「在形式（前言與結尾）、內容（一封信內有各種題材，且深入探討）、長短（比一般的信長，甚至比用心寫的文學書信還要長）上，都是前所未有的」（Doty 1966:164~65）。若我們知道，教父們又走向固有的形式，這一點就更令人刮目相看了。所以，新約書信是將一般的模式與基督徒的創意混合在一起。例如，問安方面，希臘式的 *charis* 與亞蘭式的 *šālôm* 結合，但兩者都加上從前所沒有的神學含義。問安的話變成了已實現末世論的應許，換句話說：「你說出『恩惠』、『平安』時心中所想望的，如今神我們的父和主耶穌基督經已賜給了你們！」此外，古代書信中的感恩與祝禱，在此則加長，卻沒有用迂腐之言。舒伯特（Paul Schubert 1939:71~82）和俄伯仁（1977:262~63）甚至舉例說明，感恩與代求的禱告，乃是具體而微地包含了書信的基本目的或信息。⁴ 俄伯仁又補充說：「很多書信都有教導的功用，因此不論是提供新的教導，還是回顧先前所給予的訓誨，使徒鋪陳的都是他認為重要的神

學事務（特別參看西一9~14）。好幾處經文更具有勸誡的宗旨（如：腓一9~11）」（1993:552）。

書信本文的長度和複雜度，亦遠勝於希臘信件。而兩者的共通點之一，是內容的實用性。全部都集中討論各教會中獨有的問題。即使是經常被假定為專文的書信，也可以歸入這一類。希伯來書對抗的，是羅馬一個或多個猶太人的家庭教會變得 *nōthroi*（「無精打采」、「在靈性上遲鈍」〔來五11，六12〕），而有離道叛教的危機。羅馬書展示保羅的福音，作為對羅馬基督徒的介紹信（Moo 1996:17），同時又討論羅馬特有的問題。有趣的一點是保羅的臨在觀，保羅不但提到自己的計畫，重述以往的事工，更使用自己作為論點的例證。在某一程度而言，他在信中對他們說話，就彷彿是親身「臨到」他們面前一樣。書信的結尾亦超過了傳統的模式。保羅再次向讀者提供末世性的「恩惠」，不但向他們問安，更鼓勵他們以聖潔的親嘴，彼此問安（林前十六20；林後十三12；帖前五26；羅十六20）。並且以祝福或榮耀頌，取代慣常的祝君健康（White 1988:98~99；O'Brien 1993:552）。

新約書信界於個人信件與專文之間，具備兩者的成分，加上希臘與猶太形式的修辭特色。⁵ 它們是針對特殊狀況而寫（甚至較一般性的書信也不例外，如彼後；雅；約壹），但也有意在眾教會一再宣讀（如門2暗示，這封信也是寫給「在你們家中的教會」的）。不過，幾乎所有書信（除了純粹的信件，如：門；約貳；約參）都混合了幾種形式，無法清楚分類。例如（Roller對這點的說明很正確，1933:87~88），啓示錄中有勸勉部分，很像書信的文體（啓二~三），而整卷書的前後亦為書信形式的前言與結尾（啓一1~8，二十二10~21），這在古代啓示文學中是獨一無二的。較複雜的書信，如羅馬書或哥林多書，含有許多修辭類別，必須逐一檢視。多梅亞說保羅在書信中故意選用「公開正式的演講風格」，因為想要他們在聚會時宣讀（帖前五27），但又使用多種修辭方式（證明他受過訓練），並且在他選擇的寫作方式中，顯出成熟的文學素養（1998:78~79）。

對釋經學最重要的一點是：書信既有因事而生的成分，也有超文化的成分。本書在此要提醒讀者，書信中許多成分不可以直接作為今天基督徒生活的模範。若一道命令是針對讀者的特殊狀況而寫，命令的字面意義就不適用於今日。有時候很容易看明這一點（如要求提多到尼哥坡里來見保羅，多三12），但有時候很難將地方性與超文化性分開（如，有關婦女在教會中的經文，或逐出教會的事；參Aune 1987:226~49，該段的討論甚佳）。

戈登·費依與司陶特注意到從這個問題衍生出來的另外一些問題（2003:58）。書信中某些話語背後的問題究竟是什麼，是非常重要的探討題目，卻很不容易得到圓滿的解答。「我們有答案，但是不一定清楚原來的問題或困難為何。……很像只聽到一個人講電話，卻要猜與他通話的人是誰，在講什麼話」。讀者也必須明白，聖經的作者不是在將自己的神學作系統性的陳述，而是用神學回應特殊的狀況。所以，我們不能將某段話視為最後的教義，要根據許多段落來確定聖經神學為何，再進而發展出系統神學（參本書第十五與十六章）。

書信的開頭與結尾格式，是按照古代的慣例，必須照其用法來了解。例如，保羅書信中，對「使徒」的強調（帖撒羅尼迦前後書外），顯明這些都是正式的公函。在加拉太書一章1~2節，加長的格式是因為該書信具護教的性質；既然保羅的對頭向他的權威發出挑戰，他使用了兩章的篇幅為自己的地位辯護。加長的感恩與祈禱也很常見，因為這部分被用來表達整封信的主題（腓一9~11；弗一15~19，三14~17）。沒有感恩或祈禱的書信（加；林後；來；雅；彼後；約壹；猶），就顯示其中要對付的問題十分嚴重。最後，結尾的問安、祝福與道別，都是古代信件常見的模式（這方面的佳作，參Stowers 1986:20~23；Aune 1987:183~87）。

二、作者

這裏有兩個相關問題，第一，有些書信是由文士或聽寫員（秘

書)代筆,第二是託名之作的疑問。保羅(羅十六22;參帖後三14)和彼得(彼前五12)都提到秘書的幫忙。可是,這些聽寫員參與經文寫作的程度,引起許多辯論。第一世紀已經有速記的雛形;蒲魯他克(Plutarch)認為這是西塞羅的發明。不過,文士在這方面的自由度有很大的差異,從逐字聽寫到完全自由發揮(口述者只提供主要內容)都有。羅樂(Otto Roller)認為,保羅的聽寫員有很大的自由,而書信的文體混雜不一,任由文士按自己的方式發揮(1933:146~47)。但是庫慕爾(Werner Kümmel)卻主張,若是秘書有很大的自由,保羅書信中就不會出現思路打斷的情形,保羅獨有的用語也不會如此一致,因此保羅乃是逐字口授(1975:251)。保羅時常補上評語(假定另有一位在寫),這項事實無可置疑(以上提過的經文之外,參林前十六21;加六11;西四18;門19)。所以我們不能否定有秘書參與。

至於他們寫作的自由度,的確是個問題。我同意朗格內克的想法:「保羅的做法可能會隨環境而變,也會視可用的代筆而定」(1983:109)。並沒有什麼證據可以支持文士能完全自由發揮之說,但是很可能彼得前書的文體是聽寫員所定,而教牧書信也有此可能。這並不會減低這些書信的權威性,因為聖靈可以同樣感動聽寫員,就像感動作者一樣。正典產生的過程,完全在聖靈的督導之下,而我們也沒有理由相信,聖經的作者不必對其中的內容負責。在古代世界,凡是遵照主人指示寫出來的話,都算是他所寫的。第一世紀文書的參與有三個層次:書信為逐字口授(文書全未參與);內容不變,可是實際的用字和風格卻出於秘書之手(文書中度參與);或者只有題目,其餘全歸秘書處理(文書幾乎整個參與)。在聖經書信中沒有第三層次的證據,卻可找到前面兩個層次(彼前和教牧書信為第二層次;許多人相信路加是教牧書信的聽寫員,因為其中「路加式」的用詞數目很高。)

新約中託名寫作(錯認原作者)的可能性,應當屬於導論的探討範圍,不屬於釋經學,但是,倘若以弗所書、教牧書信、帖撒羅尼迦

後書、雅各書、彼得書信都是後期教會的產品,對釋經必有影響,因此這個問題必須一提。一般的說法為:古代世界相當接受託名作品,既然聖靈才是書信真正的作者,早期教會對託名便沒有問題(例如,Aland 1961:39~49;Mead 1986)。

但是,古特立(Donald Guthrie)注意到,第一世紀雖有許多託名作品,卻只有極少的證據,證明其權威性被人接納(1990:1011~28;又參看Wilder 2001:296~335)。猶太人的託名作品並未放入希伯來的正典中;沒有人會相信這些作品真是由該署名之人所寫。託名的問題必須個別判斷,而我對但以理書、教牧書信、雅各書,或彼得前書為晚期作品的看法,並不信服。無名作品的問題較少,因為在古代世界很常見;而希伯來書本身就具權威性(如俄利根所承認)。歷史情境不難確定,因為從書信的內容便可以看出收信人以及寫作的目的。

釋經原則

在此我們只需複述第一至第五章所講的釋經原則便可,即:結構、文法、語意、句法、歷史背景。不過,有些特殊的問題是與書信相關的,我要在這裏來談,同時也強調,讀者必須將這些放在本書前面所講過更大的步驟中來看。

1. 研究論述的邏輯發展。有些書信中,這不是太難的事(如:哥林多書信;希伯來書),但是有一些(如:雅各書;約翰一書)則非常困難。狄比留(Martin Dibelius)稱雅各書為不同講章的隨意集錦(1976:34~38),馬學而則認為約翰一書無法理出頭緒(1978:22~26)。他將後者分為幾個不同的段落。兩種說法都不完全公平,只是註釋家長久以來一直與這兩封信的邏輯模式搏鬥。

我相信,雅各書的開頭部分是討論試煉與信心(雅一1~18),接著就轉到第一個問題,即基督教的實際應用(雅一19~二26)。這一部分從主題(雅一19~26)再轉到兩個特殊的問題,偏待人(雅

二1~13)和善行(雅二14~26)。接下來，第二大段是講論教導和口舌(雅三1~四12)，用迴旋的方式，一開始先講教師(雅三1)，然後說明口舌的一般性危險(雅三2~12)，接下來又回到教師的資格(雅三13~18)，然後再談誤用口舌來爭戰(雅四1~10)與毀謗(雅四11~12)的問題。接下來則是教會裏一連串的問題：自我倚賴(雅四13~17)、誤用錢財壓迫窮人(雅五1~11)、起誓(雅五12)、祈禱與醫治(雅五13~18)。雅各的結語是將書信中的道德問題作一摘要，並呼籲教會，要引導犯錯的罪人回歸基督(雅五19~20)。這封書信明顯具一致性，如戴維茲(Peter Davids)所言(1982:22~27；又參看Moo 2000)。

約翰一書比較困難，是用迴旋的方式繞著基督教三個重要的「試驗」來談：道德試驗(順服)、社會試驗(愛心)和教義試驗(信仰)，如斯托得(John Stott)的說明(1964:55~56)。這兩個例子的關鍵，是如何將部分與整體相聯，並看出各個部分在作者的論證發展中如何互相關聯。

2. 研究語句背後的狀況。乍看之下，這一點似乎不太要緊，但其實它不單可以決定一卷書論證的背景，也可以看出在原來讀者當時歷史情境之外，經文可以應用到什麼地步。在故事文體中，情境會在內容中說明，但是在書信內，要察覺當時的狀況，有時並不容易。究竟保羅在哥林多、歌羅西，或腓立比的對頭是誰，而在約翰一書中約翰要反對誰，爭議甚多。然而這些問題的答案，卻左右了關鍵經文的詮釋。因此，參照近期的註釋和其他工具書便很重要。例如，有人主張，保羅在歌羅西書中並不是在駁斥某一特定的異端，而是駁斥一般將基督教與猶太教和異教思想混雜的現象(參Hooker 1973)。大部分學者不採用這個看法，但若這是實情，那麼二章16~23節列舉的儀式與倫理特色，就必須按照這種狀況重新思考。這樣一來，保羅就是在舉例，而不是在描述某種實際的作法與信念。

戈登·費依和司陶特討論了兩個相關問題，即，延伸應用與無可

參照的事項(2003:76~80)。他們的想法是：好好進行解經，肯定聖經時代特有的生活狀況，以明白我們的狀況是否可與他們互相參照。延伸應用，就是將經文應用到按原意並不真可參照的現代狀況中。這是一項艱鉅的任務，因為詮釋者必須先作出主觀的判斷，認定某種應用是否延伸得太過分。不過，這個原則很重要。例如，哥林多前書三章16~17節和六章19~20節講到基督徒是「神的殿」，又從負面講說，神會「毀滅」那「毀滅神的殿」之人(林前三17)；基督徒並要在他們的身子上「榮耀神」(林前六20)。一般都將這句話延伸至有害的食物，其實原初完全沒有這樣的意思。另外一個例子，哥林多後書六章14節：「你們和不信的原不相配，不要同負一軛」，常應用在基督徒與非基督徒的婚姻上，其實上下文的意思更寬廣，主要是指參與異教的習俗。第一個例子很可能有錯，因為垃圾食物、香煙等等，乃是完全不同的狀況；可是第二個例子則是同一原則恰當的延伸，不過講道時必須說明，不相配的婚姻乃是經文的相關含義，不是其本身的意義。

無可參照的事項，指書信中的狀況不再可能出現於今日。最明顯的一個例子，就是哥林多前書八至十章和羅馬書十四至十五章中論剛強者與軟弱者的經文。在西方世界，我們不再有偶像的廟，或祭拜過的肉——或在廟中吃，或在市場賣，因此我們必須先找出背後的原則，然後再應用到類似的狀況。基本的原則是：不要作出讓軟弱弟兄「跌倒」的事。然而，這不是指會觸犯律法主義式基督徒的事；而是指不要作會讓別人犯罪的事。⁶ 戈登·費依和司陶特(2003:77~78)注意到三個命令：(1) 不可赴偶像的筵席，因為這樣會與魔鬼相交；(2) 保羅為他自己有權接受經濟支持辯護(林前九14)；(3) 獻給偶像的肉可以吃，但是要避免導致別人跌倒。第一與第三項可以應用在今天某些第三世界的部落中，但第一世界之內卻沒有相同的情形。不過，曾經應用這段經文的事情則不勝枚舉(服飾、頭髮的長短、珠寶、美容、電影、橋牌、賭博、飲酒、抽煙等，不過是其中的一

些)。基督徒要留心，保持觀點的平衡，知道宗教良心的複雜性，避免使軟弱的信徒跌倒。以自由為炫耀，卻損及基督的大業，是錯誤的。同時，以上所提的一些事，在某些私下的狀況中或許是可行的，卻要避免公開這樣作（這是「祭過偶像的肉」之原則的恰當延伸）。⁷

羅馬書十四章1節至十五章13節是最恰當的例子。穆爾對於本段經文怎樣應用在當代，有精闢的討論（1996:881~83）。他提出兩點：第一，細節的適切性有限，因為實際處境不是神學觀點的分歧而已，而是猶太基督徒在應用新約處境中信心有限。故此所列的三個問題——戒肉、戒酒，守特別的日子——只有守安息日的問題才在今日有真正的平行。但其原則在當代「無關重要」（*adiaphora*）的事務上，確實有更廣的應用；無關重要的意思，就是在聖經上開放的事物，我們可以「存有異議」。他列出保羅所提到的三點：(1) 他是個現實主義者，知道基督徒有不同的程度，對於軟弱的猶太基督徒來說，這些問題對他們的確是「罪」（羅十四14、20）；同樣，今日的信徒也不應當侵犯他們的良心。(2) 其他的信徒比較強壯，沒有這些顧忌；他們必須體諒較軟弱的信徒，尊重他們的信念，盡可能堅立而不拆毀其他人的「信心」。「較軟弱」的基督徒只要不在場被「傷害」，就可以實行他們的自由（參林前十25~29），然而一旦會構成問題，便必須限制其行動。(3) 「『底線』就是教會的合一」。軟弱的不可譴責強壯的，強壯的也不可輕視軟弱的（羅十四10）。反之，在一切開放（即不違反重要教義）的事上，必須保全教會的合一。將聖經材料情境化有兩個層面，狹義的（飲食的律法、喝酒、聖日）和廣義的；後者就是將原則應用在與聖經情境平行的問題上（另參Osborne 2006）。

3. 注意書信中所用不同的次文體。在談論文體的幾章內所討論的各種文學形式，在書信中幾乎都可找到，如：詩歌與信條、啓示文學、箴言。讀者必須仔細留意，解釋書信的時候，應用相關文體的原則。例如，探討不法之人（帖後二）和世界的毀滅（彼後三）時，啓示文學的注意事項就很有價值。研究提摩太前書三章16節或彼得前書

三章18、22節時，詮釋詩歌的規範就很有幫助。在詩歌方面，則會導出兩層解釋，一為詩歌原來形式的意義（如：腓二6~8，道成肉身的詩學），一為詩歌在書信內的意思（腓二6~11，是講謙卑的模範）。

第14章

新約中的舊約

研究新約的材料來源，最常見的莫過於舊約本身。除了腓利門書和約翰壹、貳書以外，每一卷書或直接，或間接，都曾經引用過舊約。¹ 新約大約有三百處明引，暗引簡直數以千計。² 這些明引和暗引使用得如此廣泛，證明了初期基督教以猶太教為根源，舊約就是他們的聖經正典。我們如何以兩約為信息的根據，他們的信息也如何以舊約為根據。不少引文的引介格式，都反映了對舊約默示有極高的評價。除了「聖經／律法／摩西／以賽亞說」一類的話以外，還可以找到「神／主／聖靈說」。初期基督徒明顯相信舊約就是神的話語。最著名的宣告記載於提摩太後書三章16節：「聖經都是神所默示的」，和彼得後書一章21節：「〔先知〕被聖靈感動說出神的話來」。

正典和七十士譯本

舊約正典到了耶穌時代經已大致完成。約瑟夫（《斥阿皮昂》*Contra Apion* 12、38~42）、斐羅（《論冥想生活》*De Vita Contemplativa* 1~2、25、28~29）、便西拉（《便西拉智訓》引言）、昆蘭（4QMMT, B, II, 9~10）都證實了傳統的舊約書目，並且將舊約書卷分為三組（律法、著作、先知）或四組（律法、詩歌、先知、著作）（Ellis 1991:7~9）。昆蘭並沒有以斯帖記（其他書卷全在內），傳道書和雅歌可能也有爭議。無論如何，我們現有的證據，顯示正典在主前一百年經已完成（Dunbar 1986:314~15）。

七十士譯本是舊約的希臘文譯本，大概於主前二五〇~一五〇年之間在亞歷山太完成；經猶太人修訂三次（亞居拉〔Aquila〕版、辛馬庫〔Symmachus〕版、狄奧多田〔Theodotion〕版），基督徒又修訂三次（赫西糾版〔Hesychian〕、六欄經文合參〔Hexaplaric〕、路其安版〔Lucianic〕）。原稿和新約一樣，業已佚失，必須倚靠經文鑑別學重構。但無論如何，這總是第一世紀的基本聖經，即使在巴勒斯坦也得到認可。新約很多舊約引文都是取自七十士譯本。³ 例如馬太福音

的八十段引文，有三十段引自七十士譯本，其中大部分都是出現在直接引述耶穌或施洗約翰的話語，給人的印象是耶穌也用七十士譯本。使徒行傳中的演說也是這樣。⁴ 甚至希伯來書和雅各書這兩卷最猶太化的書信，也是完全使用七十士譯本。施密斯（D. Moody Smith）說：「引自七十士譯本的經文，與反映希伯來文，與七十士譯本不同的引文相比，具有壓倒性的數量；故此素來的假設，是七十士譯本是原始教會所用的聖經。這假設絕非錯誤。」⁵

部分學者提出有兩個正典，猶太正典由二十四卷書組成（相等於現代的三十九卷），亞歷山太正典（七十士譯本）則加上次經。⁶ 但這說法已經不被接受，因為現有的七十士譯本抄本都是後期基督教作者而非猶太教的產品，而亞歷山太猶太教最偉大的作者斐羅，看不出來他知道有一本羅列較廣的正典存在（Bruce 1988:44~46）。孫德伯格（Albert Sundberg）為這理論提供了新的形式，辯稱雅尼亞會議（Jamnia，主後90年；譯註：猶太拉比於此決定猶太教的正典）之前的猶太教比較開放，其正典包括次經；他的根據是某些次經出現在昆蘭文獻和七十士譯本的抄本中，某些教父也將猶滴傳、多比傳等書納入正典（如：俄利根、亞他那修〔Athanasius〕、耶路撒冷的區利羅〔Cyril of Jerusalem〕）（Sundberg 1964）。然而雅尼亞會議在這件事上的權威已經受到大幅修正，而初期教父未能確定正典的範圍，是因為他們對猶太人在這問題上的立場毫無所知，而非基於當時正典的實際狀況（Dunbar 1986:309~10）。

總而言之，初期教會廣泛引用七十士譯本，但他們的正典卻是完全規限於已得認可的二十四本舊約書卷（=今日的三十九卷）。惟一的例外是猶大書14~15節引用以諾壹書一章9節，猶大雖然接受這為「預言」，卻沒有證據證明他亦接受以諾壹書為正典（Bauckham 1983:96）。

猶太人的釋經模式

學者大致公認在詮釋舊約方面，耶穌是位拉比（Bultmann 1934:57~58; Chilton 1984），新約的其他作者亦大致跟隨這看法。第二聖殿時代的猶太教派別眾多，對於解釋舊約看法不一。由於新約也是第二聖殿猶太教的一部分，明白引導他們詮釋舊約的技巧，極為重要。因此綜覽他們的方法很有幫助，尤其絕大部分都可以在新約找到。

一、他爾根

在耶穌時代，巴勒斯坦的通用語言是亞蘭文，只有受過教育的少數人才懂希伯來文。這就造成了用亞蘭文意譯聖經的需要，使普通百姓能夠明白所宣讀的經文（他爾根 *trgm*，就是「翻譯／解釋」的意思）。有意譯的需要，是因為經文不獨要聆聽，還要明白。按照《以斯帖經卷》（他勒目的一卷，*m. Megilla 4:4~10*）的規定，每次宣讀不得少於三節，並在每一節之後作出他爾根的解釋（但這可能不過是較後期的做法）。

這些意譯的質素和忠實程度頗為參差。《盎克羅他爾根》（*Targum Onqelos*，成於主後三世紀）傾向忠於馬所拉經文的希伯來原著，但《尼奧菲特他爾根》（*Targum Neofiti*，主後700年）則經常加插整段的文字，全書的翻譯都十分自由。而《偽約拿單他爾根》（*Targum Pseudo-Jonathan*，主後700年）的譯筆則更加自由，長度是希伯來原文的雙倍。《尼奧菲特他爾根 I》和《偽約拿單他爾根》代表巴勒斯坦的猶太教，《盎克羅》則屬巴比倫。另外兩個史料也需要稍為提一下：來自七至十一世紀的「開羅祕庫殘卷」（Cairo Genizah fragments），和中世紀的文獻集成「他爾根殘卷」（*Fragmentary Targum*）；兩者在風格上都屬巴勒斯坦一系（參閱 Longenecker 1975:21~22；和 Chilton 2000:903~5）。他爾根成書時期雖晚，學者卻

大致公認它代表了新約時代之前，早期對聖經的理解。當然，前面提到處理拉比文獻一般要小心的地方，於他爾根同樣有效（參閱第五章「歷史與文化背景」）。

阿歷山大（Philip Alexander）列出詮釋的三個方法：(1) 加添；即在直譯之外，加上解釋性的字句（例如：《偽約拿單》在創十2雅弗兒子的名字之外，加上省分的名稱）。(2) 取代；即以字句取代直譯的字眼（例如：民三十四4「加低斯巴尼亞的南邊」的疆界改為「利昆哥亞〔*Reqem-Ge'ah* = 佩特拉〕的南邊」）。(3) 改寫；即整句話重新寫作（例如：「我們要為你編上金辮，鑲上銀釘」〔歌一11〕在他爾根變成對摩西的說的長句：「兩塊石版……閃亮如精金」有「比銀子煉得更純的十言」）（Alexander 1992:329）。

就此而言，他爾根代表了拉比猶太教和一般百姓的交集點，因此在風格上接近耶穌和保羅。在好幾處地方，他爾根讀法都能幫助我們明白新約的讀法。馬可福音四章12節是個有名的例子，耶穌在此引用舊約的形式，接近《以賽亞他爾根》（*Targum of Isaiah*）六章6~10節：「好使他們在看見時看到卻不察覺……免得他們悔改而得赦免」。無論是 *hina*（表示宗旨，即「好使」）一字，還是使用「得赦免」而非「得醫治」（馬所拉經文和七十士譯本），都反映了他爾根，證明了耶穌的宗旨是在撒種的比喻中形容心硬的領袖，並且藉這則對比呼籲聽者明白。另一個例子是路加福音六章36節「你們要慈悲、像你們的父慈悲一樣」，是呼應《偽約拿單的他爾根》的利未記二十二章28節（Chilton 2000:906; Evans 2004:131）。

二、米大示

這個來自希伯來字根 *drš*（尋覓／求問）的字眼，是猶太教描述詮釋和解釋經文的主要用語。因此是指古代教師／拉比嘗試為第一世紀的猶太百姓，解釋經文意義的過程。他們相信在顯著的層面以外，另一重意義才是經文的真義；這就是米大示的目標。猶太教師兼

用「別沙釋義」(peshat, 即字面意義)和「米大示」(經文底下的意義)兩個模式。它有兩個方面:「哈拉卡」(halakah, 源自halak「[如何]行走」, 即律法問題)和「哈加達」(haggadah, 源自nagad「解釋」, 即講道和解經方法)。前者來自學術界, 重心是人生法則, 後者來自會堂, 重心是神子民的生活方式。文字也有兩種, 解經著作的形式是與經文同步的註釋, 另一種是發展某個主題或論點的講道性著作 (Evans 2004:132; Porton 2000:889~90)。

他勒目將七個「米多特」(middoth), 即詮釋的規則, 歸功於希列 (Hillel) (Longenecker 1975:34~35):

1. 由輕到重的原則 (Qal wachomer)。在較不重要的情況下真確的, 在較重要的情況下亦同樣真確。
2. 類比原則 (Gezerah shawah)。用一處經文成立語組——經節之間言語上的類比, 表示一個片語若在超過一處經文中出現, 在所有經文中都要考量相同的因素。
3. 家族類似原則 (Binyan ab mikathub 'ehad)。同一片語在幾處經文中出現, 在一處的意義可以應用在所有經文。
4. 由兩節導出的普遍原則 (Binyan ab michene kethubim)。用兩處經文成立語組——一個原則確立在兩處相關的經文, 就可以應用在其他經文。
5. 廣泛與特定原則 (Kelal upherat)。廣泛和特定——廣泛的規則可以延伸到特定的案例上, 相反地, 特定的規則亦可延伸到廣泛的規則。
6. 相似性原則 (Kayoze bo bemaqom 'aher)。可見於另一案例——一處經文中難解之處, 可以透過參照大致相似, 但意思清楚的經文, 得到解答。
7. 上下文原則 (Dabar halamed me'inyano)。意思由上下文確定。

穆爾指出第1、5、7點與邏輯過程有關, 而第2、3、4、6點則關乎言語上的聯想關係 (1983:27)。這些規則容許人作出武斷、天馬行

空式的解經, 拼湊不相干或只有些微關係的經文, 經常遭受濫用, 於講章之中尤然。這七條規則後來擴張成亞基巴拉比 (Akiba, 主後110~130) 的十三條, 和加利利人約塞之子以利以謝拉比 (Eliezer ben-Jose ha-Galili, 主後130~160) 的三十二條, 又增添了數字推算釋經法 (gematria) 等原則 (將數值相同的字或句相連)。出發點是聖經本身, 目的是將經文當代化, 以應付今日的需要。穆爾道出這件事實: 這些「規則」與其說是技巧, 不如說是第一世紀流行的方法, 顯示拉比解經的最主要的兩個特色——「將經文比較、拼合, 並且強調個別, 脫離文脈的單字」(Moo 1983:28~29)。

三、昆蘭的別沙釋義法 (代入解經)

「別沙」(peshar) 一詞的字根 pšr 是「解開、解釋」的意思, 但以理書用它來形容「解」夢。昆蘭教派和其他的愛色尼人相信自己是末世團體, 蒙神揀選, 預備彌賽亞時代的降臨。天使在他們中間行走, 他們就是奧祕的成就; 這奧祕就是舊約預備的一切。因此他們解經的方法, 就採取了「這就是了」的形式, 即是說, 這就是古老經文的至終含義。經文的古老意思不獨切合他們的處境, 更是惟獨為他們而設的。⁷ 這一點於哈巴谷書註釋 (1QpHab) 尤其真確。這本註釋以用「這字的解釋是」來引進其獨特的原子化解釋 (譯註: 原子論認為事物的詮釋不在整體, 而是要將其中各個成分分解出來, 各自作出獨立的論釋), 一貫注重團體中現時或不久之將來的事件。就此而言, 他們相信自己的解釋, 和經文本身具有同等的權柄。⁸

布洛克 (George Brooke) 主張「別沙」一詞只可用於作者「詮釋未成就或未完全成就的祝福、咒詛, 及其他預言」的案例上 (Brooke 2000:779、782; 及同作者的1979~1980:483~503)。昆蘭的解經法與米大示的技巧有幾個平行之處, 有人甚至稱之為「米大示別沙」(Brownlee 1951:54~76), 但最好還是把兩者分別清楚。費茲梅爾概述別沙解經手法, 其中很多都與米大示技巧平行——「把經文現實

化，以原子化方式詮釋，使用異文，雙關語，故意修正經文使之與新的情境吻合」(Fitzmyer 1974:54)。

至於昆蘭對新約的影響，學者則頗有爭議。一九五〇和一九六〇年代有些人相信施洗約翰和耶穌都是愛色尼人，但已被證實是錯誤的。史丹德辯稱馬太福音的應驗經文都是使用別沙一類的解經法，⁹這說法比較多人同意；但布洛克依然說：「它〔馬太的應驗公式〕毋寧是形容已經發生的事件，並使用預言性經節作為佐證經文」(Brooke 2000:782)。換言之，它只是接近，但不是別沙解讀法。又有幾位學者，根據基督為麥基洗德等次之祭司這類對比，相信希伯來書是寫給歸信的愛色尼會眾。¹⁰藍衛廉說：「似乎沒有什麼人考慮到昆蘭經卷和希伯來書之間，在語言上和概念上的顯著分別。昆蘭經卷是用希伯來文或亞蘭文寫成，觀念是屬閃族的；希伯來書則是用優美的希臘文寫成，觀念屬希臘化猶太人的」(1991:cviii)。但還有一些重要的分別；例如：昆蘭經文沒有應驗公式，新約多處基督論的功用，特別是「昆蘭神學仍然受前瞻觀點所支配，預期末世將要發生的事，而基督教神學則多以回顧為特徵，視基督降臨為以前一切事件的巔峰」(Fitzmyer 1974:13)。簡言之，死海古卷的最佳用法似乎是用來闡明新約對舊約的使用。¹¹

援用技巧

伊文斯將援用技巧，與他爾根、米大示、別沙，一同歸在「解經模式」的討論中，但最好還是分為兩組：理解經文的詮釋方法，和為團體之使用而援引經文的方法。¹²

一、預表

預表和直接預言的分別，在於後者的文字是往前看，直接預告新約的事件。而預表則是以間接、類比的方式將舊約事件和新約事件相

關連。初期基督徒（和猶太人一樣）視整個救恩史（神在人類歷史中成就拯救大計）為一單獨、持續的事件。故此昔日的事件與現在的相連，如出埃及或被擄歸回等等神的大能作為，預示了教會——即神在現今的團體——的經歷。¹³這不是看見直接的預言關連，而是看見歷史上的呼應，現今的經歷是舊事的重演。神是不變、如一的，祂在今日也會和以往一樣行事。如此預表就是要尋求鑑定古今的拯救作為，在神學上的對應之處。

預表背後的觀念是「應許和成就」。舊約事件是前瞻在新約成就的應許。但這正是辯論的焦點，因為應許是展望一個前瞻或預期中的動向，舊約在這動向中期待、預示新約中的事實。貝凱(David Baker)綜覽了一個世紀以來學者對「應許」的研究，以莫特曼的七重定義為總結(Baker 1991:213~14; Moltmann 1967:102~6)。應許是(1) 尚未存在之事實的宣告，(2) 藉歷史意識將人與未來結連，(3) 不是週而復始，而是朝著應許成就邁進的趨向。(4) 與現今所經歷的現實構成對比，而(5) 在應許的說出和履行之間造成張力。而最重要的，(6) 它是直接託付、倚靠發出應許的神，以致其成就有新意與驚喜，並且(7) 不是在以色列歷史中實現。因此成就用語的觀念，如馬太福音應驗引文中 *plēroō* 一字，是以耶穌已經「填滿」了「對以色列，藉以色列的預備性、不完全的啟示」之觀念為中心(Moo 1986:191)。這正與羅馬書十章4節相符：「律法的總結就是基督」，意思就是「律法在指向祂，在祂裏面完成這一點上，基督已經成為律法的巔峰或高潮」(Osborne 2003:265)。耶穌已經「填滿」了舊約的一切意義，使之圓滿結束。

「預期」這一方面，特別與在新約應驗的舊約經文背後，「更深更完滿的意義」(*sensus plenior*) 這觀念有關。就預表而言，意義的轉換發生在新約，作者視耶穌或教會為重演舊約事件(回顧性的意義)。但對「更完滿意義」來說，轉換則發生在舊約，因為神在指揮舊約事件或用語，使之期待新約之應驗時，已經有「更深的意義」。這個

更深的意義是舊約的人類作者不能明白的，但在新約進一步啓示的亮光下卻能清楚理解（Brown 1955:92）。這概念流行於二十世紀下半，先在羅馬天主教圈子，然後在更正教的圈子（如：LaSor 1978:49~60）。反對這看法的主要理由，是它把啓示中人的原意和神的原意分割，穆爾回應說神的啓示從不表示人類作者明白默示信息的一切細節，而且更深的意義是與字面意義相連，為這意義提供延伸或發展，而非全新的意思（Moo 1985:203~4）。但我依然懷疑是否所有的舊約應許都是預期性的。譬如說，我看不出耶利米書三十一章15節和何西阿書十一章1節的預期成份應驗於馬太福音二章15、18節。我也不認為有「更深的意義」的需要。我覺得預表已經足以解釋新約對舊約的使用。

兩約中有好幾個預表的例子。出埃及既預表被擄（耶三十一15），也預表歸回（何十一1），兩個預表都在耶穌嬰孩故事中得到應驗（太二15、18）。以賽亞預告新的出埃及（賽四十三16~21，四十八20~21，五十二11~12），和新的伊甸園（賽十一6~9；參啓二十二1~5）。先知將彌賽亞描繪為理想的大衛（賽二十二20~24；耶二十三5~6；結三十四23~24；亞三8）。在新約，耶穌視挪亞和羅得的日子在將要來的審判中應驗（路十七28~30），而大衛的哀歌則在他的死亡中應驗（可十五34及平行經文）。保羅視亞當為「那以後要來之人的預表」（羅五14；參羅五14~21），逾越節的羊羔則是基督為罪犧牲的預表（林前五7）。希伯來書可說是耶穌成就整個禮儀律法的預表（參看 Goppelt 1982，包括詳盡的例子）。

二、寓意

寓意和預表不一樣，是象徵性地詮釋經文或故事的細節，在細節背後尋求屬靈意義。昆蘭廣泛利用寓意，例如在開羅的「大馬士革文獻」（*Damascus Document* 6:22b~11）中，民數記二十一章18節（「這井是首領和民中的尊貴人，用圭、用杖，所挖所掘的」）的所有

內容，都變成了與立約者有關的隱喻（井=妥拉，首領=立約者，杖=妥拉的尋求者，尊貴人=妥拉的詮釋者）（Moo 1983:39）。斐羅以寓意來讀舊約是出了名的，他試圖證明希伯來聖經與希臘思想是相容的（甚至更優越）。舊約之中有好幾個寓意性的段落，例如何西阿和歌篋的婚姻和他的兩個兒子，是以色列對神不忠的象徵；又例如以賽亞書五章1~7的葡萄園之歌，是以色列受神審判的寓言。雖然二十世紀很多學者都跟從了朱立策的看法，否認耶穌的比喻中有任何寓意的成分，時至今日，耶穌在比喻中經常使用寓意，似乎已經十分清楚；撒種者的比喻（可四1~20和平行經文）和兇惡園戶的比喻（可十二1~12和平行經文）都是例證。眾所周知的寓言是加拉太書四章24~31節，保羅用撒拉和夏甲比喻恩典之約和律法之約。

三、為新意義重新調整經文

藉扭轉意義或修改經文本本身，以求在其中找到新的意思，是猶太解經家頗為常見的做法。¹⁴ 這兩種方法對新約作者都有影響。前者在討論他爾根、拉比著作，以及昆蘭的技巧時，曾舉例說明。猶太解經家很明顯經常透過天馬行空的字彙聯想和寓意化解經，尋求全新的意思。但新約的作者，是否也使用這種漠視原意的方法來詮釋舊約呢？很多人認為他們確然如此，但我支持少數的看法，主張新約作者是一貫忠於原文的。這不是說他們沒有表達新的意思，而是這些意思一定是理解原意，並且建立在原意之上。

我們且談第二種方式，即修改經文本本身的做法。問題是怎樣知道何時是經文被篡改，何時是作者有另一個版本的經文。穆爾討論昆蘭文獻時，提出了同樣的問題，指出古卷引用的舊約，有三成與馬所拉經文相同，並且在大部分的其他案例中，只有些微出入（Moo 1983:41~45）。從證據來看，至少有三種細密修訂的舊約版本，因此無論是七十士譯本還是新約，讀法不同已經不能隨便當作是隨意的修改，而是可能來自與馬所拉經文不同的版本。

兩個來自新約的例子，可以看到問題的複雜。第一個例子是以弗所書四章8節，保羅對詩篇六十八篇18節的用法，往往是在新約應用舊約的課題上，令解經家非常苦惱的問題。引文的頭兩句（「祂升上高天的時候，擄掠了仇敵」）除了將「祢」（神）改作「祂」（基督）以外，完全按照七十士譯本。但第三句卻將詩篇的「祢在人間……受了供獻」倒轉過來，成為「將各樣的恩賜賞給人」。學者提出的解決辦法不勝枚舉。有人說保羅犯了錯誤，或故意將經文改為「賞賜禮物」。大體而言，有兩種說法。(1) 大部分學者覺得保羅是依照類似別西大譯本（Peshitta；譯註：即古敘利亞文通俗譯本）和亞蘭文詩篇他爾根之翻譯（「祢已賞賜禮物」）的拉比傳統，大概是將基督視為新的摩西，並且與會堂的五旬節禮儀有關（米大示別沙如此詮釋）（Lincoln 1990:242~44）。(2) 少數人的看法認為背景是民數記第八章和第十八章，神將利未人從悖逆的民中取出來，然後將他們賞賜給神的子民作為恩典的禮物；保羅將神把以弗所的領袖（弗四11）賜給教會，視為祂恩典的禮物，這是神在歷世歷代選擇領袖的一貫做法（預表亦然）（Smith 1975:181~89；O'Brien 1999:292~93）。在兩者之間，後者比較符合上文下理，特別是第11~16節。如此保羅並沒有錯，而是刻意將聖經經文延伸，加添其神學意義。

第二個例子是啓示錄一章7節，和該處標題性引用的撒迦利亞書十二章10節。這節經文突兀地出現在上下文中，打斷了啓示錄一章4~6節和第8節神的三一一位格這個重點。該節綜合了但以理書七章13節（「看哪！祂駕雲降臨」）和撒迦利亞書十二章10節（「衆目要看見祂，連刺祂的人也要看見祂，地上的萬族都要因祂哀哭」）。對於這段引文的意思，學者意見分歧。撒迦利亞書十二章10節是指以色列民悔改，為自己的罪「哀哭」，回轉歸向神。約翰將指涉對象延伸，以「地上的萬族」取代以色列。很多學者視之為萬國悔改（Sweet, Caird, Kraft, Beale），其他人則視之為審判中的哀哭（Charles, Ladd, Giesen, Mounce, Aune），因為最接近的平行經文是啓示錄十八章9節，地上的

君王為巴比倫大城被毀而哭泣哀號。馬太福音二十四章30節的平行經文亦同樣地把基督復臨，和萬國面對最後審判時的哀哭綜合起來。此外，啓示錄的這節經文或許刻意含蓄不明確，以此引進書中萬國所走的兩條路，有些悔改（啓五9~10，十四6~7，十五4，二十一24、26），其他則前往審判（啓十一18，十三4、7~8，十四8，十七3~4，十八2~8，二十11~15）（Osborne 2002:69~71）。這也是創意性地引用舊約，修改經文同時，並沒有全面漠視原來的文脈。

理解新約應用舊約的法則

要理解某個新約情境對一段舊約經文的應用，必須經過幾個步驟。尤其是彌賽亞經文，因為一定會有究竟是直接的預言，還是間接的預表的問題。這樣做時，我們必須考量詩篇第二十二篇、十六篇、六十九篇、一一〇篇等等，是否為彌賽亞經文。今日經常用來描述這一點的用語是「文本互涉」（intertextuality），於一九八九年才首度用於聖經研究，但迅即成為這門學科的鑰語；所指的是某段文字用於另一個情境時的相互交集。¹⁵ 如此兩段經文在引文出處和新處境之間產生前後呼應。史坦利·波特批評這用語已被濫用過度，由呼應到源本批判都牽扯在內，因此主張停用（1989:84~85）。這當然是矯枉過正，但我們必須小心定義，卻是沒錯的。文本互涉最好是用來研究舊約經文如何在新約情境重新援用，以及原本的意義（舊約情境）和新意義（新約情境）之間的對話如何發展。¹⁶

新約作者忠於舊約文脈的程度，有很多爭議。晏斯（Peter Enns）指出福音派學者共有三種看法：(1) 新約作者熟知並忠於舊約情境；(2) 他們不忠於情境，但並沒有加以「詮釋」，只是「應用」而已；(3) 他們具有使徒的權柄，沒有忠於舊約情境的必要。他相信三者都有其弱點，並提出第四種看法：他們與原本的情境不一定相合，而是「從基督降臨的角度」作出詮釋（Enns 2005:115~16）。在某一方面來說

我同意他的看法：他們是透過基督降臨的事實來看舊約，但他們亦熟悉舊約的情境，並且從基督事件的角度加以轉化。關鍵在於預表。作為彌賽亞的耶穌不單是重演預言的字義，更重演猶太民族的歷史。且看晏斯所舉的一個例子：馬太福音二章15節中的何西阿書十一章1節（「我從埃及召出我的兒子來」）。¹⁷ 何西阿所想的確實不是耶穌，而是從被擄歸回，而馬太認為耶穌是重演被擄歸回（參看第455~6頁）。我的意思是馬太熟識何西阿書的情境，也希望讀者如此。他轉化了情境。所以在某一方面而言，晏斯是對的：何西阿書的情境轉化了。但在另一方面他的看法不正確：馬太仍然忠於該處的情境，也希望讀者明白。他認為耶穌應驗了何西阿書描述的情境。

一、原本的意思

認真按原始情境詮釋舊約經文，對於理解新約作者如何在第一世紀的情境中引述，十分重要。我們需要看見它原本的法，作為以後不同情境的掌控。陶德說：無論是明引或是暗引，往往都不單指引文而已，更以引文背後的舊約原文情境為前提；這話可說是個重要的釋經學格言（1952:126~33）。譬如說，馬可福音十五章34節中耶穌在十字架上被遺棄的呼號，固然是強調詩篇二十二篇1節的哀歌，但亦同時含蓄地預設詩篇二十二篇22~31節將臨的勝利。

二、猶太教的理解

經文必須按照猶太教不同派別的理解來研讀——七十士譯本、他爾根、次經、偽經、昆蘭、約瑟夫、斐羅、早期拉比著作——以求辨識第二聖殿時代的猶太教，是如何理解該段經文。此舉往往能夠提供新約作者怎樣援用經文的重要線索。¹⁸ 舊約學者研讀新約對舊約的應用，常見謬誤是將他們所有的現代解經法讀進經文。我們必須確定猶太教是如何理解舊約經文，然後看看保羅和彼得是如何援用。

三、新約上下文中的意義

斷定舊約經文在新約情境中的意思，要經過幾個階段。首先，留意作者如何修改引文。他是依照馬所拉經文、七十士譯本，還是其他猶太史料（他爾根、拉比讀法）？是自由翻譯還是意譯？在舊約經文以外，有沒有使用經外傳統？第二，留意該段經文的上文下理。作者如何援用，這用法受什麼影響（昆蘭、拉比等）？第三，引文有什麼神學上的意義？第四，這是明引、暗引，還是呼應？明引使用與馬所拉經文或七十士譯本十分相近的措詞；暗引使用舊約經文的幾個字詞或片語（類似的措詞）；呼應在措詞上沒有什麼平行之處，只有一兩個字眼或主題相似。前兩種是有意的引用，第三種可能不是作者的初衷，但是在更廣的文脈中蘊含的意思。

新約中援用舊約的趨勢

新約作者在其著作之中援用舊約，各有其獨特風格。他們都是要將自己的教訓扎根在正典的真理，並且藉著與神啓示的關連，證明他們勸誡的正當性。但每一位作者在這樣做的時候，都有自己獨特的風格。

一、馬太福音

第一卷福音書共有六十個明引，和無數的暗引和呼應，使得舊約在該卷的中心性，無論是次數還是重點上，都超過任何一卷福音書。司坦頓（Graham Stanton）說得好：「舊約編織在這卷福音書的結構中：作者利用聖經來強調他最主要和最獨特的神學論點」（1988:205）。

這六十個引文之中一共有十個使用 *plērōun* 的應驗經文（太一22~23，二15、17~18、23，四14~16，八17，十二17~21，十三35，二十一4~5，二十七9~10），和一個使用 *anaplērōun* 公式的經文（太

十三14~15)，全部都是作者所加的評論。此外又有幾個不以公式引入的應驗經文（太二5，三3，九13，十一10，十二7，十五8~9，二十六31、56），重點是神施主權掌管歷史，統治一切人類歷史，以成就其旨意。引文有一半是在引言部分的經文，就是要強調這一點。耶穌一生應驗、成就了聖經中神的所有應許。*plēroun*一字的意思可見於綱題性的馬太福音五章17~20節：「莫想我來要廢掉律法和先知；我來不是要廢掉，乃是要成全（*plēroun*）」。這字在此就是說舊約的意義因在耶穌裏應驗而完滿。耶穌無論是在行為上還是在教訓中，都將舊約提升到更高的地步。概念有二——祂完成或「填滿」了舊約的意義，並且是妥拉終極的詮釋者。

問題是應驗經文只有極少處原先屬彌賽亞預言。這麼說，如何算是「應驗」呢？答案是預表（參看第448~50頁）。隨同耶穌是重演以色列的經歷，還有一個極其重要的概念——集體身份。艾理斯（E. Earle Ellis）說得對：「一個人（男子）可以被視為延伸到己身以外，包含『屬乎』他的人。如此，丈夫（在家庭層面）和君王（在國家層面）都有個人和集體性的存在，分別包括了家庭或國家」。¹⁹ 君王（或大祭司）在位時，在神面前代表全國，但彌賽亞則代表國家的全部歷史。如此耶穌以集體性的身份認同（並重演）以色列歷史，即全部舊約。因此耶穌是(1) 重演被擄（太二13~14）與歸回（太二15）；(2) 應驗了以賽亞所渴想的外邦人得救（耶穌在加利利的事工〔太四14~16〕），醫治（賽五十三4受苦僕人的事工，太八17），及以賽亞書四十二章1~4節（太十二17~21）受苦僕人的應許；(3) 應驗拒絕者必受審判的反面應許（太十三14~15），和藉比喻向敞開的人宣講神的奧秘（太十三35）；(4) 應驗撒迦利亞書九章9節，彌賽亞騎驢出現的應許（太二十一4~5）；(5) 馬太認為耶利米書第十九章和撒迦利亞書第十一章的拒絕模式，被猶大應驗（太二十七9~10）。馬太這麼做，是認為舊約三個部分——律法、著作、先知——全在耶穌身上應驗。祂業已完成其要求，全面詮釋其意義。

主要的論戰是關於這些引文的性質。應驗引文（經常被稱為「反映引文」，因為反映了應驗的預言性質）似乎是馬太自己從希伯來文翻譯過來，再摻以七十士譯本（特別參看 Gundry 1967）；而其他引文則取自馬可福音、Q底本，或M底本的材料，是來自七十士譯本，並編織在敘事中。學者提出了好幾個假說：(1) 馬太借用了某個彌賽亞證明經文的見證集。但基於這些引文的獨特本質，以及與馬太福音的切合程度，這說法的可能性不大。(2) 是某個使用昆蘭別沙解經法的「馬太學派」的產品；²⁰ 然而昆蘭是連貫地詮釋整段經文，不像馬太福音是零散的使用（Gärtner 1954:1~24）。更有可能的，是它來自教會的宣教性講道（Gärtner 1954）；但由於它如此切合馬太福音，有幾個大概是出自馬太本人對耶穌生平之舊約背景的研究。²¹ 重點是所有的引文都把耶穌和祂創立的國度/教會團體，描述為舊約先知所期待的應驗。司坦頓補充說，馬太的編纂亦具有高度的基督論成分，反映他獨有的主題：馬太福音一章23節和和第二章15節「兒子」（*huios*）一詞的使用，強調耶穌是神的兒子；在馬太福音一章23節耶穌是以馬內利——神與我們同在——馬太福音二十八章20節呼應這一點；在馬太福音二章6節，祂是以色列的牧者；在馬太福音二章13~15節耶穌重演出埃及和被擄；在馬太福音二章23節祂是彌賽亞的「枝條」（「拿撒勒人」是希伯來文 *nēšer*「枝條」的諧音，因此是指賽十一1），也是神的「聖者」；在馬太福音八章17節和十三章35節，祂是卑微的僕人；在馬太福音二十一章4~5節昂然入城的兩匹牲口，強調耶穌是謙卑的君王（參太五5，十一29）（Stanton 1988:216~17）。

二、約翰福音

約翰的引文模式與他的全卷福音書模式相仿。在「神蹟卷」（第二~十二章）中，引文用「經上寫著說」一類的話引進（約一23，二17，六31、45，七38、42，八17，十34，十二14），受難敘事（第十三~二十章）則使用「這要應驗經上的話說」引進（約十二38、

39~40, 十三18, 十五25, 十九24、28、36、37)。耶穌事工的上半部被視為「符合」舊約的規定和要求, 而下半部耶穌被拒絕(大部分的引文都是針對祂的敵人), 尤其被視為沒有與祂的彌賽亞事工相違背, 實際上反倒「應驗了經上的預言」(Evans 1992:587)。伊文斯相信約翰福音的中心思想是以賽亞書第五十三章(「我們所傳的有誰信呢?」)和以賽亞書六章10節(「眼睛昏迷」), 並在約翰福音十二章37~38節(「他雖然在他們面前行了許多神蹟, 他們還是不信他。這是要應驗先知以賽亞的話」)達到巔峰。耶穌是以賽亞筆下的受苦僕人, 滿足了聖經的每一個要求, 但仍然被百姓拒絕, 正應驗了聖經的話。²²

約翰福音的引文基本上是基督論的, 與整卷濃厚的基督論相符。顯示他這觀點的關鍵可見於約翰福音十二章41節。在引用以賽亞書六章10節(在第40節)之後, 該節這樣說:「以賽亞因為看見他的榮耀、就指著他說這話。」換言之, 全本舊約聖經是基督榮耀的見證, 並在祂裏面得以完全。施洗約翰應驗以賽亞書四十三章3節(約一23)中曠野的人聲; 耶穌應驗詩篇六十九篇9節(約二17)彌賽亞的熱心, 以及出埃及記十六章4節中曠野的嗎哪, 和以賽亞書五十四章13節(約六45)中彌賽亞的教訓。在約翰福音七章38節, 祂是聖靈的活水源頭(可能指賽十二3); 在約翰福音七章42節, 作為出自大衛家的彌賽亞, 祂應驗了彌迦書五章2節, 撒母耳記下七章12~16節, 詩篇八十九篇3~4節, 以賽亞書九章7節。在約翰福音八章17節, 祂的彌賽亞事工是完全根據申命記兩個見證人的要求(申十七6, 十九15); 在約翰福音十章34節祂自稱為「神的兒子」, 是根據詩篇八十二篇6節; 而在約翰福音十二章14~15節, 祂凱旋入城是根據撒迦利亞書九章9節。卡森(1988:246)指出:「群眾引述聖經帶出摩西和嗎哪, 大概是反映彌賽亞會同樣豐碩供應的傳統思想(六31); 提及這一點是要將耶穌描繪為不但能夠滿足, 更能超越這種期望的那一位。」

受難敘事的應驗引文顯示, 甚至敵人反對祂, 也是應驗聖經,

約翰福音十九章28~30節說到祂的死「應驗」了聖經, 是其巔峰。值得注意的是, 在此譯作「應驗」的不是馬太福音的 *plēroun* 而是 *teleiōthē*, 和第30節耶穌說「成了」是同一個字眼。約翰恢宏的基督論主題之一, 在此達到高潮: 耶穌的死也是祂的被高舉(Hübner 1992:1102), 可見於約翰的受難預告(「人子必須被舉起來」〔約三14, 八28, 十二32〕)。其中的信息就是人子「被舉起」在十字架上的時候, 亦會在榮耀中「被舉起」。

如果再加上第四卷福音書暗指舊約的經文, 就可以說舊約的氣息瀰漫全書。引言在約翰福音一章1~5節以新的創造作為開始。作為神的耶穌從創世記一章1節帶來了新的「起初」; 祂是創造者(約一3), 將創世記一章1~3節物質的「生命」和「光」, 添上了屬靈的「生命」和「光」的雙重意義。²³ 在約翰福音一章14節, 耶穌是成了肉身的舍吉拿(榮光), 在地球之上行走, 並且約翰福音一章14~18節將耶穌的新啓示, 與在西乃山藉摩西帶來的舊啓示相對比。摩西若是看見神的面就不能存活, 耶穌卻「詮釋」(*exēgēsato*, 和合本譯作「表明」)了神, 使萬人都能知道(約一18)。再者, 反映四字母之聖名 *yhwh* 的「我是」宣言, 不獨出自出埃及記三章14節, 更是來自以賽亞書四十一章4節和四十三章10~13節(「我是耶和華……我就是祂」)。

卡森相信約翰福音中具支配性地位的釋經原則就是預表, 尤其是詩篇引文背後大衛家的預表(約二17, 十五25, 十九24、28)(1988:250~51)。在受苦義人的哀歌(詩六十九)中受苦的詩人預指「為義受苦將達到極致」的那位。²⁴ 當然也有直接的彌賽亞引文(如: 約十二37~41引用賽五十三1, 六10), 但預表仍是最主要的特色。卡森亦點出(1988:254~55)「取代」這個主旨(如: 約三13~14的摩西, 約六31~32的嗎哪, 約六35~36的逾越節, 約七37, 八12的住棚節, 約十22~23的修殿節)。從耶穌是好牧人(約十=結三十四)和真葡萄樹(約十五=賽五), 也可以看出這個主題。

三、使徒行傳

費茲梅爾找到三十七個完整或大部分的引文，大致都按照七十士譯本，只有在前十五章有兩處沒有採用，並且主要是出現在演說之中。²⁵ 這和馬太福音或約翰福音的分別很大，因為這些引文不是屬乎應驗的證明經文，而是初期基督徒在講道或演說中援用舊約的例證。²⁶ 至於路加是依照羅馬歷史學家修昔底德（Thucydides）的模式撰作演說（Glasson 1965:165），還是按照猶太史料編纂法，尋求「內容的準確」，即原來所說話語的要旨（Longenecker 1975:80~83），有很大的辯論。後者較有可能。無論是在信經和教義問答材料還是舊約模式的使用上，使徒行傳的講章都是初期基督徒講道的主要範例。

朗格內克認為，初期基督徒對舊約經文的使用，幾乎完全局限於對猶太人，而非外邦人的宣道工作（Longenecker 1975:96），這說法太偏頗了；因為新約書信針對猶太會眾（希伯來書、雅各書）、外邦會眾（很多保羅書信）、混合會眾（羅馬書、約翰書信、彼得書信），都同樣引用舊約。無論如何，使徒行傳總是展示了舊約在宣教講道中的應用。在此有幾段可圈可點的概括性話語，說「全體先知」都見證基督的真實（徒三 18、24，十 43，十七 3，十八 28，二十四 14，二十六 22）（Fitzmyer 1998:91），反映出初期基督徒明白基督應驗了全部聖經（參太五 17~20）。這是接續路加福音中耶穌復活後對門徒的指示（路二十四 25~27、44），再次著墨於「全部聖經」對耶穌的見證。因為對路加來說，耶穌的故事既是全本聖經宏大敘事（metanarrative）的延續，也是其高峰（Fitzmyer 1998:91~2）。

使徒行傳對舊約的援用顯著地以基督論為主，因為經文的用意是顯明耶穌就是聖經所預言的那位，但也可以找到其他主題。聖靈降臨的見證這一重要主題，出現在使徒行傳二章 14~36 節中，引用約珥書二章 28~32 節來強調聖靈要澆灌所有人（第 17 節「凡有血氣的」），並且連大衛也是「藉著聖靈」說話（徒四 25）（Fitzmyer 1998:92）。

此外使徒行傳又有極濃厚的救恩論內容，甚至其基督論也是旨在說服猶太人的聽者 / 讀者「悔改……受洗」（徒二 38）。²⁷ 每一個信息都很清楚。先是複述神施展大能在舊約中將子民帶到自己面前，接著重提神差遣兒子的終極作為，以及猶太人將神的兒子釘上十字架的罪咎，然後呼籲得救：「故此，以色列全家當確實的知道：你們釘在十字架上的這位耶穌，神已經立他為主為基督了」（徒二 36；參徒三 26，四 10~12，十三 26~41）。

使徒行傳可以觀察到的解經模式，包括了別沙釋義（如：亞伯拉罕之約的應用）和米大示（如：徒二 24~32 彼得援用詩十六 8~11 來支持耶穌復活）。博克提出了三個米大示技巧的例證：第一，使徒行傳十三章 16~41 節是序言講道（proem homily）的例證，即根據一段引言性經文，帶出在會堂宣讀的妥拉和先知書章節之間關係的訓勉。保羅在此利用撒母耳記上十三章 14 節，將申命記四章 25~46 節和撒母耳記下七至十六章連貫起來，如此從神對大衛的應許在耶穌身上應驗的角度，描述以色列的歷史。第二個是使徒行傳十五章 13~21 節。*yelamedenu*（「讓拉比教導」）是種講道型態，從探討聖經著手，靠教導解決某個實際或行為上的問題，這裏是向外邦人宣道與否的辯論，雅各藉阿摩司書九章 11~15 節解決。第三，提供使用相連的字詞來維繫論證例子的經文有：使徒行傳二章 16~40 節（第 17、33 節的「澆灌」，第 21、36 節的「主」，第 27、31 節的「陰間」，第 30、34 節的「坐在寶座上」，第 33、34 節的「在神的右邊」），使徒行傳十三章 34~35 節（賽五十五 3 的「聖潔的」與詩十六 10 的「聖者」相連），第十五章用「外邦人」連接 17、19 節。²⁸ 最後，巴瑞特指出基於援引公式變化多端（命令、應許之外，還有各種寫和說的援引公式，而且經常包括舊約作者的名字），可以斷定「在路加的心目之中，舊約不是一大堆的經文而已，而是有關君王、先知，特別是一個民族——以色列——的紀錄」（1988:242）。這一點很有價值，因為路加所寫的是透過彼得和保羅的先知話語，探視以色列繼承者這群子民的故事。

四、保羅書信

史爾瓦綜合幾個保羅引文的綜覽，提出了一百零七的總數。其中四十二處反映七十士譯本和馬所拉經文；七處反映馬所拉經文，但有別於七十士譯本；十七處反映七十士譯本，但有別於馬所拉經文；三十一處有異於兩者的自由翻譯；十處未有定論。²⁹ 這數據清楚證明保羅熟讀希伯來文聖經和七十士譯本，能夠在兩者之間運用自如。但是有別於七十士譯本或馬所拉經文的字句，是反映保羅自己的決定，還是他使用了另一個經文傳統，素來難以確定。在保羅的時代，無論是馬所拉經文還是七十士譯本，都沒有單一的經文形式。儘管如此，在某些情況下他選擇的經文形式，很可能是視乎上下文的需要而定，挑選了最能表達他重點的形式。史丹利（Christopher Stanley）估計保羅的引文整整有六成，是因應上下文需要改寫的。³⁰ 因此當措詞與七十士譯本和馬所拉經文都有差別時，可能性有三：(1) 所用的原文版本不同，(2) 憑記憶引述經文，(3) 為所要作出的重點修改經文（參看第452頁有關弗四8的討論）。哥林多前書二章16節是個值得一提的例子：保羅結束有關屬靈智慧的討論時，引述了七十士譯本的以賽亞書四十章13節「誰曾知道主的心」，而不用馬所拉經文的「主的靈」（更符合聖靈為智慧之源的大主題）。理由大概因為他的結論是「但我們是有基督的心了」，所以他選擇了符合就近上下文的讀法（Stanley 1989:633~34）。

另一個值得一提的特點是大部分的引文（101個）都是出現在「主要書信」（德文作 *Hauptbriefe*，即主要的四封書信——加拉太書、羅馬書、哥林多前後書），並且超過一半（59個）是在羅馬書裏面（再者幾乎一半〔25個〕是在羅馬書九至十一章中）。其他書信（腓利門書除外，該書完全沒有引文）也有一些暗引，明引則只有寥寥幾個。原因是部分教會（例如：帖撒羅尼迦、腓立比）主要由外邦人組成；其他（以弗所、歌羅西，和教牧書信）有不少暗引的經文，對付

混合猶太和外邦觀念的假教師。加拉太書（10個）和羅馬書引文這麼多，是因為所討論的問題在本質上與猶太教有關。雖然兩所教會都以外邦人為主，但保羅針對的是猶太主義者的假教訓，因此大力援引舊約。

保羅引用以賽亞書凡二十八次（25處明引），詩篇二十次（29處明引），申命記十五次（13處明引），創世記十五次（12處明引），小先知書八次（12處明引）。引用不超過五次的，包括出埃及記、利未記、箴言、列王紀上、約伯記、耶利米書（Hübner 1992:1097）。朗格內克詳細展示受過訓練的保羅所運用的米大示技巧。「串珠式」米大示的例子有好幾個。這方法是將多處舊約經文串連起來，以求發揮一個要點，證明聖經在這主題之上的合一性（羅三10~18，九12~29，十18~21，十一8~10，十五9~12；加三10~13；林前十五54~55；林後六16~18）。³¹

拉比的「米多特」詮釋規則也可以找到。「由輕到重的原則」（*Qal wachomer*）可見於羅馬書五章15~21節首先的亞當—末後的亞當之對比，羅馬書十一章12節墮落和以色列的豐滿之對比，以及在哥林多後書三章7~18節「屬死/定罪的職事」和「屬靈/稱義的職事」之對比。「類比原則」（*Gezerah shawah*）的例證在羅馬書四章1~12節，藉著神將義歸給亞伯拉罕和罪不能歸與「有福的人」作對比，將創世記十五章6節和詩篇三十二篇1~2節放在一起。「廣泛與特定原則」（*Kelal upherat*）可以在羅馬書十三章8~10節愛的實際行動找到：全部誠命都包在愛人如己這一句話（第9節）。「相似性原則」（*Kayoze bo bemaqom 'aher*）用於加拉太書三章8~9節，保羅運用創世記十二章3節證明亞伯拉罕領受立約應許，但萬國才是至終的受益人。接著保羅利用創世記二十二章18節（類似創十二3）使焦點集中在亞伯拉罕和他的那位「子孫」身上。最後，「上下文原則」（*Dabar halamed me'inyano*）則可見於羅馬書四章10~11節，亞伯拉罕在受割禮之前已經被算為義，以及加拉太書三章17~18節，神在摩西律法之前四百三

十年已經確認祂的應許 (Longenecker 1975:117~18)。

史爾瓦 (1993:635~36) 討論保羅可能運用亞歷山大城或昆蘭解經模式的經文。部分學者認為亞歷山大城的寓意法 (allegory) 出現在哥林多前書九章九節 (不可籠住牛的嘴), 哥林多前書十章三節 (曠野的磐石等於基督), 特別是加拉太書四章21~31節 (撒拉和夏甲, 並且使用希臘文 *allēgoreō* 一字)。但史爾瓦質疑這看法, 因為保羅並沒有抹煞聖經敘事的歷史性, 也沒有像斐羅一樣, 把它放進哲學的架構中。是以史爾瓦懷疑保羅是否真有使用亞歷山太的模式。至於昆蘭式解經方面, 學者則持不同的意見。朗格內克 (1975:130~32) 按照艾理斯 (1957:144) 的看法, 認為有二十個左右別沙式解經的例證 (例如:「這就是了」的模式可見於加四4, 五14; 林前五3~5; 林後六2; 拉茲別沙 [*raz-pesher*「奧秘性解釋」] 則在羅十六25~27; 西一6~7; 弗三1~11)。但史爾瓦懷疑保羅的經文是這種範例, 因為應驗的事件是如此不同 (對初期基督教來說, 這是在過去耶穌降世和死亡 / 復活時降臨的事件; 對昆蘭群體, 儘管是即將發生的事件, 但完全是在將來), 而且保羅書信也沒有使用持續一節接一節解釋的例子 (Silva 1993:636)。最好的結論是保羅偶爾使用昆蘭式的解經法, 但從來沒有使用持續性的別沙式。

史爾瓦 (1993:634~35) 以腓立比書為例, 證明暗引的重要性。暗引和正式的引用可以有同等的效力, 因為編織在經文中, 蘊含於敘事裏, 能夠使經文意義更加豐富。在腓立比書四章18節, 保羅將他們給他的餽送, 稱為「極美的香氣, 為神所收納所喜悅的祭物」, 這是呼應出埃及記二十九章18節和以西結書二十章41節, 將基督徒的事奉視為以色列禮儀系統轉化並轉移到教會。就此而言, 保羅可能自比為神的祭司, 教會好比聖殿, 自己在殿中事奉, 接納神百姓的奉獻。另一個例子是腓立比書一章19節, 「發生在我身上的事, 終必叫我得救」是暗指七十士譯本的約伯記十三章16節, 帶出約伯記情境的要點, 亦即與神的關係。對約伯和保羅而言, 地上的考驗都是觀看神作

為的機會。這不過是腓立比書眾多例子之中的兩個, 說明引指和呼應對神學理解的重要性。

施密斯將保羅對舊約的應用歸納為四個題目: (1) 保羅從先知和福音宣講的觀點, 視舊約為福音的應許與先驅。例如: 亞當是「那以後要來之人的預像」(羅五14); 亞伯拉罕是信神之人的模範 (加三; 羅四)。(2) 從教會和勸誡的角度使用舊約, 作教導和訓誨之用。例如: 在羅馬書十三章8~10節和加拉太書五章13~15節, 愛是律法的成全。(3) 從歷史—末世的角度的角度; 例如: 舊約是解開羅馬書九至十一章, 十五章8~9節, 加拉太書四章21~22節, 腓立比書二章10~11節的要訣。(4) 從護教的角度, 使用舊約來證明論點; 例如: 關乎智慧 (林前一19、31, 二9、16, 三19~20)、基督徒自由 (林前十26)、方言 (林前十四21) (1972:37~39)。

五、希伯來書

本書大概是新約引用舊約最有名的範例。這卷中等長度的書信有三十五或三十六個明引, 三十七或三十五個暗引, 十九或十八個總結, 十三或十四個名字或題目。³² 引用的目的是強調神的默示。希伯來書不用常見的「經上寫道」(和合本作「經上記著說」, 但原文只有「寫」字, 沒有「說」字), 而使用幾個形式的「說」, 並且大部分是出自神的口中 (23個出自神, 基督和聖靈各有4個)。兩約之間沉默四百年之後, 神再次積極說話。引文的兩個主要來源是摩西五經和詩篇。摩西五經 (11個明引, 41個暗引) 將重點建基於救贖史上, 詩篇 (18個明引, 2個暗引) 則是全書基督論的根基。³³ 在詩篇一一〇篇1節, 這一點尤其真確, 強調基督被高舉論證的發展過程中, 一再出現於關鍵之處 (來一3、13, 八1, 十12, 十二2)。

學者都同意明引和暗引都是出自七十士譯本, 至於作者所用的版本比較接近亞歷山大抄本 (Codex Alexandrinus, 即LXX^a) 還是梵諦岡抄本 (Codex Vaticanus, 即LXX^b), 則有相當大的爭論。今日大

部分學者都同意沒有簡單的答案，作者手邊也可能擁有合成版的經文。³⁴

然而，主要的論戰則是關乎作者所用的釋經方法。一度十分流行的看法，認為它和亞歷山太或斐羅式的解經有關，並且經常認為作者是亞波羅。³⁵ 其他人則在其中看見昆蘭的別沙解經法。³⁶ 但今日學者大致同意它所用的是猶太教的預表，尤其是天啓派猶太教。³⁷ 譬如說，昆蘭文獻中1Q麥基洗德和希伯來書第七章的差異，遠比其相似之處為大。故此希伯來書是主流猶太教和原始基督教的一部分。

古思理（1997:842~45）和藍衛廉（1991:cxix~cxxiv）對於希伯來書所用的形式和原則，作出了精闢的闡述。在形式方面，有幾個米大示式的解經，例如作者在希伯來書十章5~7節引用七十士譯本的詩篇三十九篇7~9節，解釋詩篇中 *tote*（「那時」）一字，表示神要除去以前的方式，建立新的秩序。希伯來書七章1~10節中的麥基洗德和創世記十四章17~20節也是一樣，支配「無族譜」意思的是拉比式而非斐羅式的解經法。在希伯來書十章19~39節的警告中，作者利用哈巴谷書二章3~4節（第38節）來強化堅忍的號召，而在希伯來書八章13節，則帶出耶利米書三十一章31~34節明引（來八8~12）的間接意義。此外還有連鎖明引（來一5~13）和實例的列舉（如：來十一的信心偉人）。

希伯來書的釋經原則必定是由預表開始。預表可說是瀰漫於全書。本書的預表並不是斐羅式的，而是符合主流猶太教的模式。希伯來書三章1節至四章13節引用詩篇九十五篇7~11節，是主要例子之一。民數記第十八章中在曠野的一代，在此預表本書的對象，即羅馬幾個家庭教會。晏斯說，對作者而言，耶穌就是新的摩西，教會就是新的以色列，根據神的信實而預告拯救（1989:352~63）。其他例子包括希伯來書八章1~5節地上和天上的聖所，以及希伯來書八至十章地上的大祭司和完美的大祭司。拉比的「米多特」詮釋規則也有例證。「由輕到重的原則」（*Qal wachomer*）可見於希伯來書二章2~4節

（摩西律法而至福音），希伯來書九章13~14節（牛羊的血而至基督的血），希伯來書十章28~29節（干犯摩西律法而至踐踏神的兒子），希伯來書十二章25節（在地上警戒人的而至從天上警戒人的）。「類比原則」（*Gezerah shawah*）可見於希伯來書四章1~11節（詩九十五7~11和創二2），希伯來書五章5~6節（詩二7和一一〇4）。

總括來說，艾寧斯沃思（Paul Ellingworth）所提到的「兩個補充性的因素」值得我們留意（1993:39~41）：第一，作者並沒有規避舊約經文的意思，以求達到寫作目的，而是把論點建立在已詮釋的經文之上（例如：摩西之歌和詩篇），並且加上往往是自己獨到的觀點，以求增強讀者的信心。第二，詮釋性的經文不能取代歷史的記載，因為兩者都在作者心目之中，並且自行強調引用經文的某些內容，以求符合主要論證。作者並沒有漠視原來的上文下理，為要將明引用作佐證經文，而是以「基督從開始就活躍在舊約歷史之中」的前提作為出發點，因此在終極、預表的層面而言，經文所講的其實就是祂。

六、啓示錄

本書沒有正式的引文（惟啓一7中的亞十二10，和啓二27中的詩二9十分接近），但暗引的數量卻遠超任何一本新約書卷。³⁸ 書中並無引介格式，局部引文和暗引都是編織於敘事的經緯中，作為所謂舊約的「行文用法」（*compositional use*; Paulien 2001:9~10的用語）。其結果是豐富的神學表達，但究竟傳達什麼信息，以及如何傳達，則難以判定。此外舊約哪一卷書對啓示錄影響最深，也有一些爭議。比珥（Greg Beale 1998）相信啓示錄是但以理書第二、第七兩章的米大示。但統計資料並不支持但以理書的中心性。遂特（H. B. Swete）找到四十六處指涉以賽亞書，三十一處指涉但以理書，二十九處指涉以西結書，二十七處指涉詩篇，然後按次數多寡，分別指涉創世記、申命記、耶利米書、約珥書、撒迦利亞書（1906:cliii n. 1）。莫伊士（S. Moyise）則認為一百二十二處出自以賽亞書，九十七處出自詩篇，八

十三處出自以西結書，八十二處出自摩西五經，七十四處出自但以理書，七十三處出自小先知書，四十八處出自耶利米書（1994:16）。很明顯，沒有一卷書在啓示錄中占首要地位，約翰是將整個舊約作為寫作資源。近來有關這題目的興趣急劇增加，很多主要研究都針對啓示錄背後的舊約書卷。³⁹

主要的論戰之一，是關於約翰是否忠於他作品中所使用的舊約經文原意和情境。法爾（Austin Farrer）（1963）在他開創先聲的作品主張，約翰為他所引述的舊約意象注入新的生命而膾炙人口。費蘭絲（Elisabeth Schüssler Fiorenza）談到本書有文選風格，因為約翰由一個暗喻轉換到另一個暗喻，完全不提原文的情境，因此結論說他「使用〔舊約〕的詞彙、意象、字句作為措詞的庫存，以求作出他自己的神學論述，表達他自己的神學異象」（1985:135）。比珥舉出四個理由，解釋為什麼很多人相信約翰漠視原文的情境：漫不經心的引用經文，約翰的先知精神（以他本人的權柄而非舊約的權柄為主），他的希臘化而且文盲的讀者永不能明白原有的意義，以及缺乏約翰有意忠於原文情境的證據（1999:81~86）。

但我們必須詰問，這看法到底真實到什麼程度。約翰是否真的漠視上文下理和意思？我相信約翰轉化引文的意思，但仍一貫依從原有的情境。費克斯（J. Fekkes）說「認定先知活動和權柄與解經活動互不相容」是錯誤的（1994:286~90）。他的意思是文選風格不能排除對原始情境的忠實。實際上，約翰明顯預期讀者捕捉到原始情境提供的精微意義，因為正比比珥所言，約翰的引文都符合原始情境。比珥以啓示錄四章2~9節，作為約翰先知之靈的例證，只是其中暗引舊約之處，皆來自神顯現、向以色列施行審判的描述（例如：賽六1；結一5、13、22、28；亞四2、6）。⁴⁰ 其一致性本身似乎顯示約翰了解引文的情境，並且希望讀者也能如此。當然他們當中有不少文盲，不能領會其平行之處；但約翰可以預期團體中的領袖向其他人解釋。「最基本的一點是約翰在兩個情境之間搭起橋樑，由此引發整卷書中不斷迴

響的互動」，即一個「辯證性的模擬，舊約的象徵世界在其中得到活用，而且廣泛的交互作用發生在兩個世界之間」（Moyise 1993:295）。

關於約翰對舊約的應用，比珥找到四個前提：基督集體性地代表新以色列；歷史在神計畫中是一致的，是以古代事件預表性地呼應後來的事件；基督第一次降臨開啓了末世應驗的時代；以正典歷史後期的部分詮釋早期的部分（1998:45）。因此，約翰依循較早的上下文，發現對自己的信息是十分重要的。最近莫伊和比珥之間的論戰，足證事情的複雜程度。莫伊主張約翰的應用舊約過程涉及讀者，要求他們讀的時候創造新的理解，因此對他們來說，意思是開放的。⁴¹ 比珥回應說，這得視乎我們的認識論進路，若是接受赫爾胥、范浩沙、賴特的批判性實在論，便必須容許作者發表意見，產生意思（1999:152~80）。我們絕不可將意義（meaning，指其固有的意思）和義蘊（significance，指對讀者的意義）混為一談。保林（J. Paulien）採取中間立場，主張新約作者尊重舊約經文的上下文，但意思的產生依然涉及讀者：

太多時候，獨斷地援引聖經……的根據，不是細心的解經，而是過分先入為主的「讀者回應」，被當作原文用意的準確反映。這種解讀的根據往往是權力和控制的追求，過於對權威性經文的忠實（2001:21，參頁18~22）。

最佳的看法是：約翰忠於原著情境而引用舊約，但同時亦有自由改變，來面對教會的新情境。⁴² 包衡（Richard Bauckham）說得好：「暗引的用意就是要令人聯想起舊約的情境，這情境也成為啓示錄所要表達之意思的一部分；有時甚至藉著同一段舊約經文出現於啓示錄不同處所組成的暗喻網絡，建立對整段舊約預言的詮釋」（1993:xi）。

最後，且看舊約在啓示錄是如何應用：⁴³

1. 文學原型。舊約往往成為主要段落的模範。例如：但以理書第二、七兩章是啓示錄第一、四至五、十三、十七章的模範；

以西結書三十七至四十八章是啓示錄二十至二十二章的模範；
以西結書二章8節至三章3節是啓示錄十章8~11節的模範；
出埃及的十災則是號和碗審判的模範。

2. 主題類比。主題經常建立在傳統材料群組之上，諸如：「聖戰」的主題（又參閱Bauckham 1993:210~37）；啓示錄十二章9節和二十章2節的「古蛇」；或神的稱號用在基督身上。
3. 預表。舊約角色如鱷魚（=龍）或但以理書的小角（=從海中上來的獸），在預表上相關；地方如會幕/聖殿（=天上的聖殿），或事物如撒迦利亞書一章7~11節，六章1~8節的騎馬者（=啓六1~8的騎士）在預表上相關。
4. 普遍化。原先應用於以色列的，被取來用在普世（亞十二10悲哀的是以色列，啓一7是萬族哀哭）或教會（出十九6「祭司的國度」用於啓一6，五10）。
5. 間接應驗。在此舊約經文是非正式地用來加強意象。例如啓示錄十一章3~13節兩個見證人背後的摩西和以利亞（基於所行的神蹟），或啓示錄一章12~13節「好像人子的」，背後是開宗明義式地使用但以理書七章13節（如此就將該段經文中統治全世界的觀念加諸耶穌身上）。
6. 反義用法。這是舊約經文的意思被刻意倒轉，如啓示錄三9節應許說，逼害信徒的猶太人在他們的腳前下拜（這與賽四十五14，四十九23，六十14預期的相反）；或啓示錄十二章7~8節龍被米迦勒打倒（與但七21之小角戰勝聖民相反）。

結論

明白舊約的用法對於新約研究的重要性，是無法高估的。初期教會的每個層次——新約每個傳統，每位作者——都沉浸在舊約裏面，其神學也是以之為依據。但同時，從本章下半部可以清楚看見，新約

傳統的每個方面對於舊約的使用都是略有不同的。然而他們共通的一點是所承襲的方法，亦即第二聖殿猶太教中，猶太人對於舊約故事和經文的應用。米大示釋經法、預表、別沙模式，都被新約作者所使用，並且瀰漫於新約中。所以研讀明引和暗引，我們必須觀察每個層面：舊約出處的上文下理，猶太人援引該段文字或故事時表現的神學和技巧，以及在新約情境中該段經文的直接使用。作者預期讀者明白出處的情境，同時看見新情境中使用的是原意的哪一個方面。忠於原文和新情境中的轉化，兩者兼容並蓄，所以這兩方面都要了解，才能真正明白舊約在新約之中的應用。

Part 3

應用釋經學



第 15 章

聖經神學

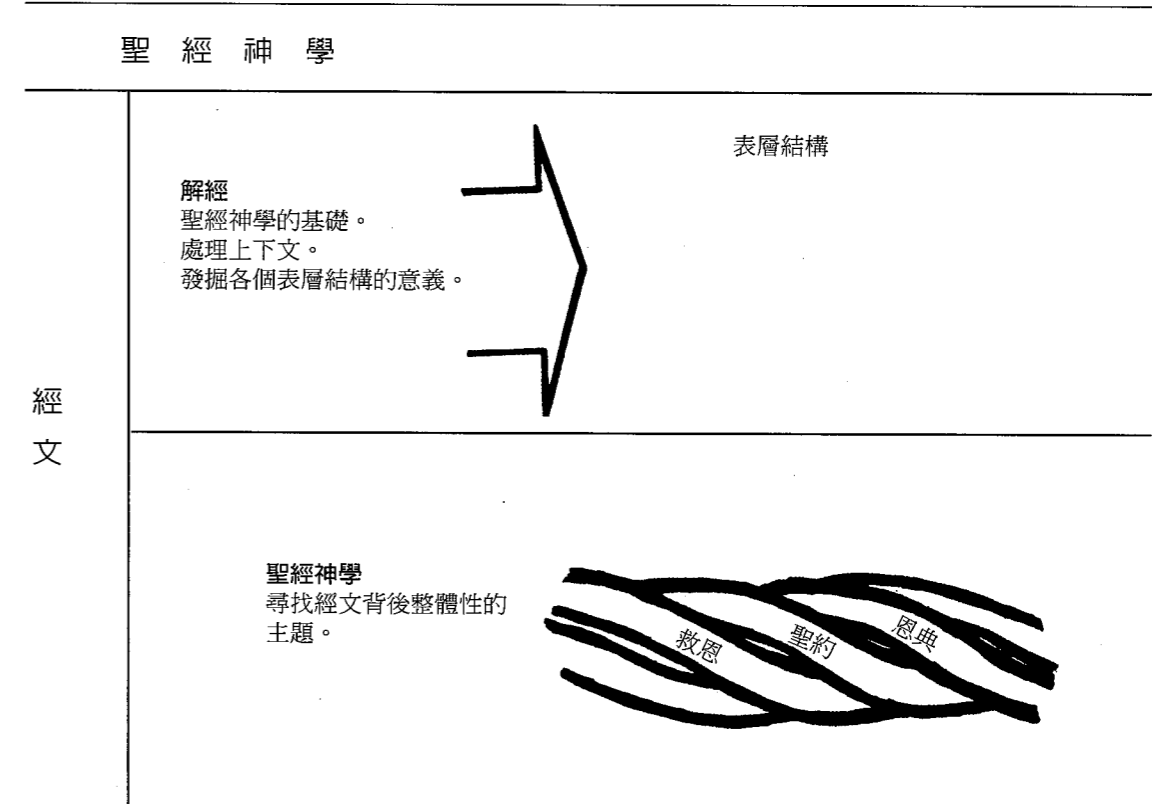
前 面幾章的重點，是判斷經文原意的方法論，在導論中，我指出這是「第三人稱」式的研究法，將經文視為研究的對象，以發現作者的信息。本章中，我們將把經文（意義）改成現在的處境（義蘊）。由圖 15.1 可以看出，離開經文的解析，邁向對今日教會義蘊的說明，要踏出的第一步便是聖經神學。在這個層面上，我們要將貫穿一卷書（或某位作者之作品）的主題加以收集、整理，也就是要統合各段經文的題目。這需要三個步驟：首先，我們要研究各卷書中的神學主題；然後，我們要探索某位作者的神學；最後，我們要追溯啓示的進展，看它如何結合新約或舊約，甚至整本聖經（亦即，探究這些主題在整個聖經時期的歷史發展）。這樣一來，聖經神學便能將解經的結果整理起來，並為系統神學家提供資料，以進行處境化的工作，為今日教會發展出神學教義。

這門學科是近代的發展（參看 Raventlow 1992; Scobie 2000; Bartholomew 2005），因為截至十八世紀末，它仍被當為系統神學。馬吉安（Marcion）試圖消除新約所有猶太成分，以求清一色時，特土良和愛任紐（Irenaeus）先後論到四福音的多元化，同樣也是神的默示。在接下來的一千年間，聖經被視為默示，但神學卻被教義論所支配，使用佐證經文來支持教義的既定結論。馬丁路德和後來的學者，特別是加爾文，掙脫了這個枷鎖，試圖廣泛地將教義與聖經相連。但要等到一七八七年，聖經神學才在迦布勒（J. B. Gabler）手下成為獨立的學科。當時正值摒棄經院哲學（scholasticism）而注重「合乎聖經的神學」之敬虔運動（Pietism），以及強調聖經真理之歷史性的歷史批判方法興起，迦布勒在阿特多夫大學（University of Altdorf）演說中，將聖經神學和教義神學分割開來，將前者視作受時間制約的聖經著作，後者為教義中不受時間限制的真理（參看 Esler 2005:12~20 的精闢討論）。在接下來的兩個世紀中，理性主義則獨霸一面（只有幾個例外，如維護聖經一致性的 J. C. K. von Hoffmann 和 E. W. Hengstenberg），包珥（F. C. Baur）的辯證法和威瑞德（William

Wrede）的宗教歷史方法都是例證。聖經神學幾乎在歷史相對主義手下滅跡，以至於一八八〇至一九二〇年被稱為「曠野流浪」期（Trible 1991:54）。但與威瑞德相對的保守派人物施賴德（Adolf Schlatter），仍能在以後的年間寫作了一部聖經神學論以及論基督教戲劇的作品，回應了迦布勒提出的挑戰（Esler 2005:25~26）。

一九二〇年代的辯證神學帶來新的活力，舊約方面的艾若德（Walter Eichrodt）（聖約的中心主題）和新約方面的布特曼（真實存在的中心主題）尋求從歷史角度描繪聖經神學。第二次世界大戰之後「聖經神學運動」興起，地點主要在美國，但因著巴爾、季爾基（Langdon Gilkey）等人的批評，只從一九四五年維持到一九六一年（參看 Childs 1970）。他們主張在歷史中啓示的概念，在現代世界

圖 15.1 聖經神學的任务



是站不住腳的，並且認為將神學意義讀進聖經字彙的傾向，犯了語學上的謬誤。然而華生（Francis Watson）卻證明了若是謹慎詮釋，句子中的字眼是可以負載神學意義的（1997:23~26）。可是黎生寧（Heikki Räisänen 1990）依然提出了四個理由否定這種做法：(1) 在學術範疇上，歷史和神學是互不相容的；(2) 聖經材料的本質，將我們的寫作規限在宗教歷史之內；(3) 將研究局限在正典文獻之內是不正確的，因為這是後來的神學決定；(4) 文獻之間的矛盾太多，以致不可能達到共識（參看 Marshall 2004:17~18）（本書第488~99頁將會針對這些問題作出回應）。我也必須指出，有關這題目的著作發表數量，幾乎完全沒有衰減。巴爾的批評亦只是在他寫作的時空與環境，也就是激進神學全盛時期，成功地發揮影響。時移世易，學者對神在歷史之中的真實性，態度日漸開放，改變了整個形勢（參看 Osborne 2003）。黎生寧也未能改變學術界對這題目的看法。¹ 問題向來是聖經的差異性和合一性。現有的局面共有三大差別：(1) 一九五〇至一九七〇年代強調合一性，導致學者試圖尋找合一性的中心主題；這傾向在近二十年來被強調差異性所取代，大部分學者遂認為至少有一組的主題。(2) 對文學方法的興趣日漸益加，導致學者從敘事的角度的研究聖經神學，最近出版的《聖經神學新辭典》（*New Dictionary of Biblical Theology*, 2000）是例子之一。(3) 發生了後現代的變化，修辭和文學嶄露頭角，摒棄了歷史在聖經神學的地位（Dan Via [2002:98~105] 將 Walter Brueggemann 和 A. K. M. Adam 列入這一陣營；參閱他在 113~25 頁針對後現代主義對於聖經神學之價值的抨擊）。² 但渴望神學上有一致性的教會，和渴望能夠從純粹歷史的角度分析初期基督教的學術界，依然維持對峙的狀態。

近日有些學者認為聖經神學處於「危機」之中（對這個問題最佳的介紹，參 Childs 1970; Reventlow 1986）。目前強調差異性過於合一性的思潮（參看第488~9頁），讓人懷疑是否有可能找到「前後一致」的神學。此外，許多作品聲稱發現了舊約或新約的「中心」主題，但

是意見卻未能獲得共識，甚至沒有兩本作品是一樣的！但是這項任務並非沒有盼望，在方法論的層面已經有幾股思路可以連在一起，打開僵局。這種釋經的解決之道，乃是本章的主要內容。

我們可以將聖經神學定義為「神學研究的一支，旨在從聖經各個不同的部分（如：智慧作品或保羅書信）追溯各種主題，然後尋找將聖經結合在一起的主題。」³ 馬學而（2004:23）說，聖經神學的目的是「探索新約作者對神和對世界日益增加的認識，特別是人類世界和他們彼此間的關係。」廣義一點來說，莫特耶（Stephen Motyer 1997:158）把它定義為「創意性的神學思想，教會從中尋求聆聽整本聖經對我們說話的完整聲音。」其優點是能夠成為神學意義和對今日教會的義蘊之間的橋樑，兩者皆是聖經神學的任務。斯戈比（Charles Scobie）認為聖經神學是「橋樑學科」，把經文的歷史意義和在教會信仰和生活之中的應用連接起來（2003:46~47）。這裏面包括兩方面的探討：在兩約或聖經的背後，尋找連合性或中心性的主題（這是學者的任務），以及透過聖經時期各個階段，追溯某個主題（如聖靈，或忍耐到底）的發展（每個研經者的任務）。所以，聖經神學固然是通往系統神學與聖經處境化的橋樑，本身仍隸屬於解經研究的範疇，因為主要目的是發現聖經時期的觀點；但始終是通往系統神學的橋樑，因為它也是為教會信條需要而設的。實際上莫特耶說，聖經神學最為關注的不獨是經文背後是什麼（歷史意義），更是「當代的神學課題」（2000:160；又參 Scobie 2003:8）。這話不免言過其實，因為聖經神學的任務是解釋經文背後的神學意義，同時也作為教會當代需要的基礎。必須兩方並駕齊驅，並且從後者來看，為系統神學提供資訊和指引的內涵。

與其他學科的關係

圖 15.2 表達各種神學學科之間的關係。以下幾頁中，我們將探討

聖經神學與各個學科的關係。

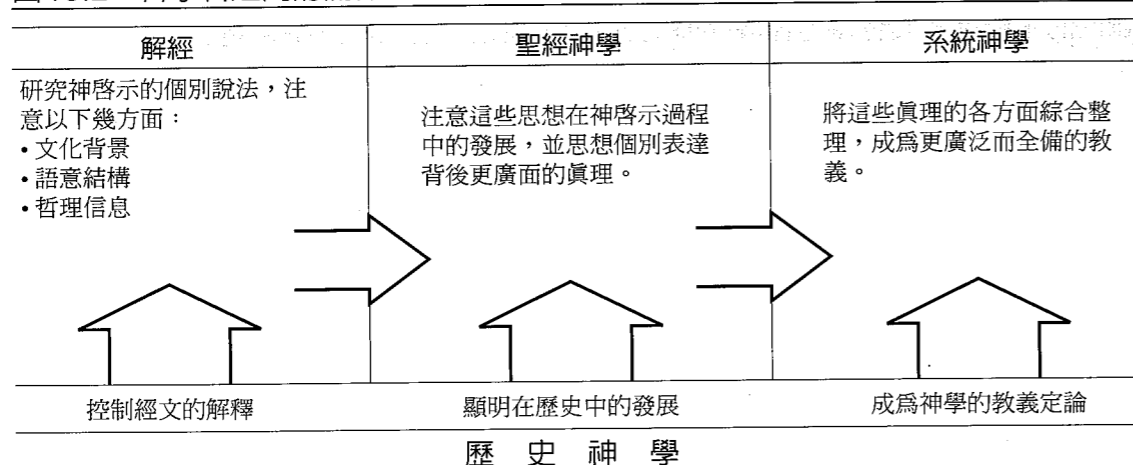
一、聖經神學與解經

迦芬 (Richard Gaffin) 主張：「聖經神學是解經的準繩」，因為聖經信息是由「啓示過程的歷史架構本身」來決定，而不是由「文學關係」決定。⁴ 在聖經神學運動中，在差異性與一致性之間、歷史批判的關注和歷史與文法解析之間，一直存在著張力。

就這方面而言，批判學派比保守學派更「按字面」，亦即，經常假定，任何所謂聖經作者之間的矛盾或差異，都可構成他們之間無法有深層神學合一的理由。其實並非如此，因為聖經作者會用不同的詞彙或片語表達類似的概念，也會在一個較廣的神學範疇中強調不同的層面。例如，在救恩的過程中，神的主權與人的自由意志並非互相衝突，在更深的層次中可以得到和諧（然而有條件的保障和無條件的保障卻不可能共存——救恩若非可能失落，就是不能失落）。信心（保羅）與行為（雅各）也是如此。行為雖然不能拯救我們（弗二 8~9），卻是真信心必要的結果（弗二 10 = 雅二 14~16）。

但這只是整幅圖的一部分。聖經神學與解經有相互的關係。前者

圖 15.2 各學科之間的關係



為經文的解釋提供了範疇與整本聖經的合一性，而解經則提供資料，以供整合成為聖經神學。換言之，兩者是相互倚賴的。解經者根據文學（文法與思想發展）和歷史背景（社會與經濟）來研究作者的意思，而聖經神學則根據這些成果，找出個別敘述背後模式上的合一。

總而言之，釋經螺旋如今延伸至神學，形成釋經過程五部分之間的對話：解經學、聖經神學、歷史神學、系統神學和實踐神學。⁵ 在這個大結構中，解經學、聖經神學和系統神學則連在一起，三方不斷對話。

二、聖經神學與歷史神學

霍頓 (Michael Horton) 說，歷史神學的目標是「斷定教會藉其機體發展，在其教義表述中所說的究竟是什麼」，亦即「教會教條隨環境而有的發展」(2005:293)。所有學者都屬於某個信仰團體，團體的傳統對學者的解釋過程和方法，都有相當的影響。教義歷史不單研究這些團體所持的教義，更追溯其傳統的發展。因此，歷史神學在釋經學界占有舉足輕重的地位；可惜在大多數註釋書或神學作品中，卻不見其蹤影。教義歷史對詮釋學界的價值極大，因為它強調解經或神學判斷幕後的背景。教會歷史對釋經學的重要性有三方面：我們可以 (1) 看出在教會歷史之中，經文是怎樣解釋的；(2) 看出一個教義如何在不同的教會時期中逐漸發展，也 (3) 可以找出我們自己傳統的來源與信仰架構。

聖經神學是關注聖經時期的思想模式，似乎與後期的辯論和解釋無關。但這種想法太過天真，因為後期的辯論會塑成我們的先前理解 (preunderstanding)，以致形成阻撓，使我們無法判定純粹「聖經的」神學。歷史神學提供了重要的檢查關卡，以防止將後期思想讀進聖經時期的洶湧浪潮 (參閱第十六章「神學決定引發的政治效應」的討論)。詮釋者必須恆常保持謹慎，以防犯了將後期神學問題讀入經文的錯誤。這種狀況經常發生，例如，在研究聖餐或浸禮時。我們若

對第一、第二世紀教會作法的發展有清楚的認識，就會在研究新約經文時格外小心，不將後期的作法讀進去，如，第二世紀在聖餐時用魚，而後期浸禮則多有繁複的儀節。穆樂（Richard Muller）列出研究教義史的五大利益：(1) 若不追溯根源，凸顯好的模式，規避壞的模式，就不能明白現有的信仰系統。(2) 為明白現有教義的公式化提供基礎。(3) 教導我們面對將新約原則應用於截然不同的教會生活處境的問題。(4) 在歷史對現今問題之重要性上，提供了重要例證。(5) 幫助我們找出自己在教會歷史發展中的地位，從而理解、發展基督徒團體的自覺性（1991:104~8）。

就學術而言，歷史神學的地位處於聖經神學和系統神學之間。歷史神學研究後期典範團體（paradigm community）如何了解聖經教義，並且將時下的神學辯論鮮明地置於教義歷史中，使我們了解得更清楚。啓示的過程可以按靈感（聖經所提供的資料）和光照（教會歷史中對該資料的解釋）來明瞭。⁶ 這樣一來，神學家手邊便有了一個批判性的釋經工具，可以為現今的世代判斷教義的價值與特色。

同時，歷史神學也提供了一條出路，使聖經神學與系統神學不再陷入衝突，亦即，承認傳統的恰當地位，知道傳統在解釋任務中會讓人具備先前理解。許多人注意到團體性的了解（傳統）在分類性的了解上的正面價值（如：迦達莫）。若沒有傳統的教義，我們就無法明白經文的含義。可是同時，這些信仰體系的運作也會扮演負面的角色，強行將聖經的話語納入預想的教義分類。解決這問題的辦法，是正確的「釋經循環」或螺旋，經文在其中按照我們的神學體系重新架構，同時我們的先前理解也受到挑戰，結果源於傳統的分類便能得到革新。傳統的歷史對這項工作可以有很大的幫助，從歷史的角度來看我們的神學偏見，以致讓這些觀點敞開，更能受到經文本身的影響（或修正——如果必要的話）。⁷

釋經學上的一大突破，是將「團體解經」列入考慮，看出其中的兩個要點：透過教義歷史與過去的信仰團體對話，以及透過近日神學

著作和各團體之間的辯論，與現今的團體對話。在此，我們關注的是過去的那一面。教會歷史能幫助我們，不輕易假定當前團體的了解乃是不容侵犯的，並使我們能夠對經文原來的世界保持開放的態度——即使與我們團體的期望有所衝突。歷史神學能夠做到這些，是由於它促使神學家從更大的角度來看（教義的歷史發展），在這角度中，對經文的了解，和團體本身的立場，都可找到合適的位置。⁸

三、聖經神學與系統神學

派帕（Otto Piper）提到聖經神學的四個限制：聖經內對拯救事件的各種說法；聖經福音的宣講，在形式與功能上的多樣性；聖經語言的歷史特性，造成聖經神學與現代人之間的障礙；解經者的主觀，會將經文原意的方向作微妙的變動（1957:106~11）。

在本章中，我將說明這個難題可以解決，辦法是聖經神學與系統神學的整合，使得神的啓示與人的了解之間的鴻溝有橋可跨。兩個學科可以相輔相成。⁹

問題的核心在於：聖經的差異是否使人無法找出聖經神學或系統神學？以下的討論是想說明，聖經傳統或書卷內雖有差異，背後仍有一致性。事實上，聖經神學與系統神學乃是解決現代釋經困境的要素。過分強調差異性，造成自由派懷疑聖經話語是否包含基準性（normative）的真理。合一性的恢復，讓我們重新肯定聖經真理聲明的絕對性，也願意重新去探討聖經的原意。

可是，聖經神學與系統神學的關係究竟如何？實際上二者是不可分開與互相倚賴的。¹⁰ 前面已經提到，神學式釋經範疇中的五大部門（解經學、聖經神學、歷史神學、系統神學和實踐神學），都在整體概念中同時存在。從某方面而言，都是按照這個順序直線排列，每一個都是下一個的基礎與延展。從另一方面而言，後三者提供了解經學與神學研究的思想架構（參圖 15.3）。來自信仰傳統、先入為主的神學概念，是解經判斷的必要成分。但聖經神學和系統神學都整合了神在

祂話語之中所作出的啓示（參看 Sailhammer 1995:12~16），故此兩者都是明白、應用神話語這個更大任務的兩個環節。

不過，在方法方面，每個學科都有自主的功能。這就是我用不同的篇章來探討的原因。聖經神學研究各書卷背後的主題，以及聖經中的傳統，尋找能組成整體模式的法則。然後系統神學將這些法則處境化，成爲一個邏輯化、觀念化的整體，爲現代教會重新建構教義。馬學而（2004:43~44）指出，聖經神學雖然是描述性，系統神學是規範性，但前者既然決定聖經的神學教訓，所以亦扮演了規範性或基準性的角色。學者從描述的角度追溯書卷中思路的發展，此舉本身已經爲系統神學的思想提供了基礎。尼寇爾（Roger Nicole）說：「聖經神學是系統神學的基礎，提供了解經研究的碩果，是對原來的上下文和神啓示的進展所作的充分研究」（1978:185；參 185~93）。我也要補充說，聖經神學鋪陳聖經書卷的神學主題，也就開始了整合教義的過程；這爲系統神學提供了「元模型」（metamodel）。可是許多人不同意這點。有些人〔如古特立所寫的《新約神學》（*New Testament*

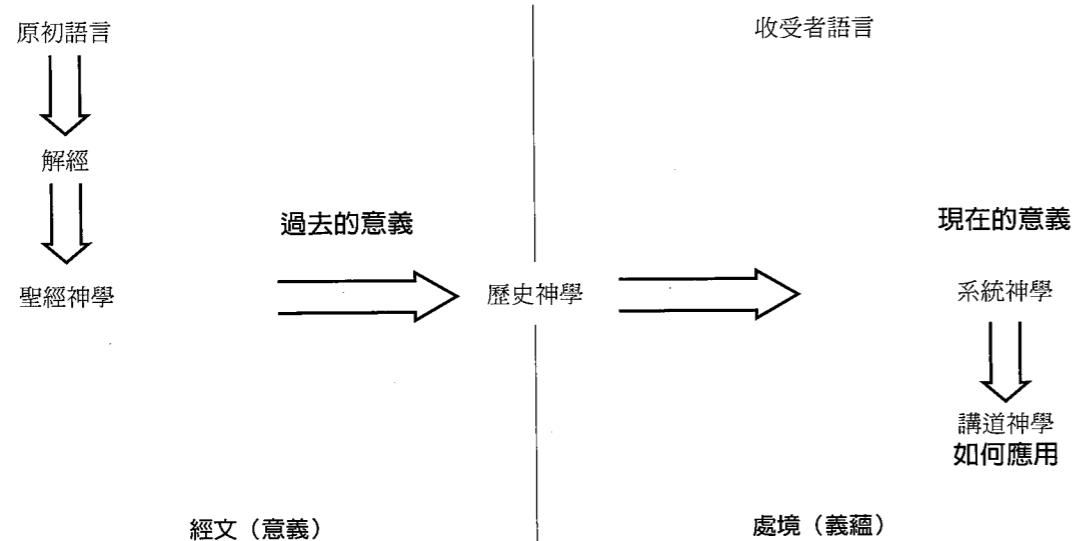
Theology）〕認爲，組織的原則至終乃是由教義學而定。另有人〔如賴德所寫的《新約神學》（*Theology of the New Testament*）〕則用描述法，讓組織原則來自經文本身，而不出於如系統神學等外在的來源。華德（W. E. Ward）說：「聖經神學的結構，或組織的原則，應當由舊約與新約中的文學單位決定」（1977:383）。

讓我們以賴德和古特立爲例。賴德的基本問題之一，是缺乏綜合性（他未去探索將新約傳統結合起來的主題），而古特立的缺失，是未讓聖經作品本身決定他神學的架構。可是從聖經神學的角度來看，古特立的錯誤更嚴重，因爲他的神學更像系統神學，只是套用聖經神學之名。¹¹ 古特立必須讓聖經作者本身來決定神學的分類，讓他們自己定奪更廣的合一爲何。最好的辦法，是將賴德和古特立的方法合併使用，亦即：注意新約各個層次在表達上與主題上的差異，然後加以整理，以結合成第一世紀教會的合一神學核心。賴德的分析法與古特立的綜合法，可以相互補充修正。

總而言之，聖經神學是描述性的，追溯聖經作者強調的各個層面，加以整理，找出涵蓋全面、連結兩約的主題；教義神學則收集聖經神學製造的材料，以現代邏輯的模式加以重述或重塑，把這些層面整合起來，爲今日教會制定信條式聲明。¹² 例如，聖經神學講到約翰的「實現的末世論」（救恩 / 永生是信徒現在就擁有的），以及希伯來書或彼得前書的「最終的末世論」（救恩是未來才得著的）。聖經神學家注意到，這兩方面乃是互補的，各自是更大真理（「已揭幕的末世論」，即承認救恩從現在就已開始，但將來才會完成）的一部分，因此他們發現，基督徒生活既是穩妥的，又是有責任的。系統神學得到這個結果之後，就將它放在更複雜的教義中，將救恩論與末世論加以整合。

最後，在「過去的意義」（解經學與聖經神學的任務）、「現在的意義」（系統神學的任務），和「如何應用」（講道神學的任務）之間，系統神學是居間的一個橋樑——參圖 15.3。當然，這個安排還不算盡

圖 15.3 從經文到處境

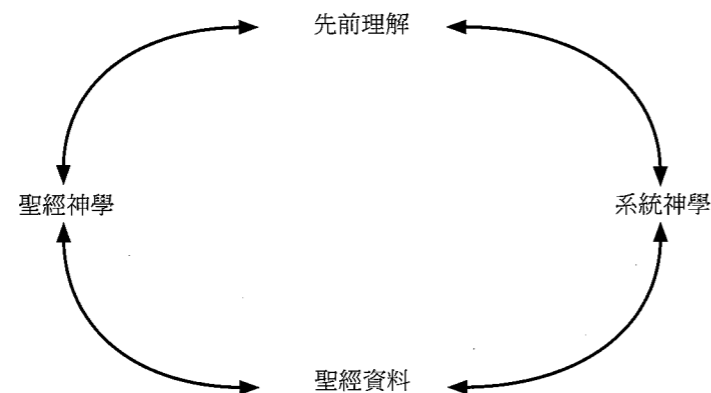


善盡美：聖經神學家反對被「丟在新約經文與現代重塑的新約信息中間」(Barrett 1981:5)，系統神學家反對將系統神學貶抑為處境式與哲理式的研究。事實上，想將這些任務清楚劃分的嘗試，都太人工化，因為二者相賴相依，缺一不可。聖經神學必須小心，以防某些神學家「熱心過頭」(Barrett 1981:7)。同樣，聖經神學家對教義的先前理解，會以「釋經循環」方式交相影響，因為學科之間會互相提供資料，又會彼此檢視(參圖15.4)。

四、聖經神學與講道神學

亞當思(P. J. H. Adams)說：「聖經神學需要講道者」，因為這學科的宗旨是闡明神屈尊對人說話，「所說的」是什麼(2000:104~5)。神接著驅使人將祂啟示的真理寫下來，在聖經中付諸筆墨；在經文中神呼籲祂子民將這些神學真理向教會和世界宣揚。所有學者都承認，聖經神學不能只是描述正典作者過去的想法，也必須說明，這些概念與現今處境有何關聯。如果聖經神學有規範性的成份，就必須訴諸於宣講。鄧恩強調聖經神學的「教會層次」，也就是要界定正典對今日教會的意義(1982:26~27、40~43)。史崔克(Georg Strecker)說得

圖 15.4 神學各學科的相互倚賴



好：

新約對我們的現今有話要說，這不是新約的宣稱和要求之中的末節。教會聆聽聖經所說的話，就能明白自己是「需要不斷改革的教會」(*ecclesia semper reformanda*)，確認自己的信仰根源，並且容許被批評，質問信仰根源目前呈現的具體型態，是否符合基本的宣稱和要求。(2000:3)

鄧恩主張，惟有這樣作，才能對今日教會產生影響，因為事實上教會的各個派別多半依據傳統來建造，而少參照聖經本身。這個看法在實際的層次固然沒有錯，但我不願意把差異性褒揚到這個程度。本書的主要目的之一，就是提供方法與邏輯的掌控，以避免這個錯誤，使詮釋者可以讓經文向各種不同的神學說話，藉此，不同的傳統可以彼此互動，一起前進。¹³沒有一個人只是聖經神學學者，或只是傳道人。每個研讀經文、要發現其中含義的人(包括過去的意義，和現在的意義)，都必須將這些學科整合來看。

同時，講道學離聖經神學又遠了一步。聖經資料經過解經學的翻譯和解釋、聖經神學的整理、系統神學的轉型成教義、歷史神學依據教會不同的狀況與傳統發展出的思想模式，如今則要藉講道神學應用到當前的狀況。這不是單一的「釋經循環」，而是一種螺旋，各種對話環環相扣。目的是讓經文「過去的意義」能重新向教會發言。如亞當思所言(2000:106~7)，傳道人總是要研究聖經神學，姑且不論其好壞，因為神在祂話語中要求我們宣講和教導福音，而在每篇講道中，經文及其神學都應當是內容的嚮導。實際上，聖經神學能夠成為古代經文和當代義蘊之間的橋樑，幫助經文的應用不離鵠的(又參看 Kysar 1991:143~56)。

特別注意的問題

一、一致性與差異性

這是歷史批判法所引起最重大的辯論。批判學者懷疑，我們怎能將各種經文說法混合在一起，成為涵蓋全體的教義模式，因為聖經時期各種傳統的差異性相當大。¹⁴ 尼爾仁（Rolf Knierim）留意到舊約之中「神學的多元性」，說：「舊約中這麼多的神學能夠共存，要求我們詮釋彼此之間的關係和對應之處；這是全然不同的任務，殊異於按照歷史解經法，個別的加以詮釋」（1995:1~2）。波可尼（Petr Pokorný）說，這個問題太大，甚至聖經各傳統之間幾乎不可能建立連續性。既然聖經素材都受環境影響，又與不可重演的歷史進展相關，波可尼便主張，要建立一致的神學實際上是不可能的（1981:1~3）。但同時，巴多羅繆（Craig Bartholomew）又這樣說（2005:88）：「然而，驅使人全面研究聖經神學的動機是來自福音本身，以致辨明聖經內在的一致性，必須一直是聖經神學的目標和冠冕。」

當然，聖經各卷書之間確有相當的差異性。因為以色列與初期教會面對各式各樣的處境與問題，所以產生不同的文體與寫作目的。新約書信大半是為辯護使徒所傳的基督教信仰而寫，防止信仰的偏差，而作者的表達方式與觀點各自不同。凱爾希（David Kelsey）結論道：「沒有一種基準式的『聖經』觀。實際上，『聖經』似乎只是指彼此之間相關，但觀念上卻有重大差異的一些經卷」（1975:14~15）。但是，這種懷疑的理由並不充分。差異並不等於不一致，其背後可以找到深度的一致性。施諾肯保（Rudolf Schnackenburg）說：「這樣，我們還可以講所謂的新約神學嗎？可以，而且我們還必須講，因為新約的確是合一的整體，……同樣承認一主、一信、一神，就是父（弗四5~6）」（1963:22；亦參 Marshall 1976~1977:5~14；Moule 1981:234）。馬學而指出，面對表面上的衝突，可以有三種可能的反

應：認為這是不能解決的；看看彼此能否協調；或看看兩者能否引證更深的一致（2004:30~31）。大部分學者都採取後兩個方法來處理這種問題。彼此有差異的個別神學必須小心並列，容許各自發言，如此才能追溯更廣的一致。

古特立在《新約神學》一書中，將新約各種不同表達法背後的一致性，作了精采的說明；馮拉德、艾若德等人對舊約也作了同樣的解說。基本的問題是在語言學，因此可以從語意的層次著手，來解決這個問題，特別是透過神學概念背後的語意場來看。申命記、大衛和先知對約的概念之間，或馬太與保羅對律法與恩典的觀念之間，是否有衝突？我們必須判斷，其中的用詞〔如太五17的「成全」（fulfill），以及羅四13~15或加三19~四6的用語〕在表層結構和經文信息中的用法，然後再分析深層結構中的神學原則。在這個較深的層次中，我們通常可以找到一致性。¹⁵

許多人注意到「概念的社會歷史」，視為判斷意義與權威問題的仲裁（參 Woodbridge 1982:26~27）。我們不能不顧到背景、語意場、團體影響，或以色列和教會的社會發展，就擅自決定一致性或差異性。卡森的七條「正面反思」是這方面的最佳結論：(1) 每個人都呈現出某種「合一的」神學信念體系。(2) 資料庫是整個聖經，受邏輯定律的約束；神學（或差異性的聲明）必須源自經文，不能強加於其上。(3) 漸進式的啓示必須慎重納入考慮，可是也必須源自經文。(4) 差異性經常反映出「不同的牧養關注」，而不是在信仰內容上有何差別。(5) 差異性也反映出作者各有各的風格，關注亦各自不同。(6) 如果字面下的含義可以兼容，神學上的協調便可成立。(7) 學者必須避免使用佐證經文，而要讓每一段經文來決定其意義與神學（1983:77~95；又參2000:95~97）。

二、傳統歷史

鄧恩和桑特茲（James Sanders）主張，各個團體的正典意識，和

傳統發展的階段有關，而每個階段都增進了他們的了解；因此，不僅最後的階段有神的話，前面的階段也有，而史前史也和最後成形的固定經文一樣，都是真正的聖經神學不可少的部分。¹⁶ 傳統形成的過程，可以從兩個角度來看：或按諾特（Martin Noth）的方式，將經文和國家歷史徹底重塑；或倚賴經文，視之為正典，不以猜測的方式來改造歷史。前一種方式實際上使聖經神學不可能成立，因為會產生多重解釋，結果令人對這種作法是否能生存，大感懷疑。所以，大部分人採用第二種方式。

以傳統歷史法研究聖經神學，最著名的學者是吉斯（Hartmut Gese），他採用自覺的正典式連接法，主張傳統形成的過程是封閉式、合一式的，將兩約連接在一起。在吉斯看來，傳統歷史並不是一種人工化的收集，將各種零碎的傳統湊在一起，偶而還會互相矛盾；相反的，乃是一個漫長的發展過程，傳統在其中經過重新解釋，以面對新出現的情形。例如，十誡不只一套，因為妥拉曾在不同的狀況中重新修訂過。但是其中有連續性，而後期的詮釋者是在經典的律法上建造，而不是取代。¹⁷ 吉斯相信，惟有經過傳統批判，兩約才能連成一體；因為經文是透過這些團體的「生命過程」發展而來，惟有運用一種方法，就是恰當結合編輯和寫作批判的方法，才能檢視神學的發展。每一個階段對最後的成品都很重要，也倚賴那最後的目標。這就意味，對吉斯而言，舊約要到新約才算實現。吉斯的理論遭到許多批判。¹⁸ 他的傳統過程或啓示過程理論，在許多方面似乎取代了同一中心的概念；他不重視神學，卻看重釋經學與歷史。所有傳統批判法，都倚賴對聖經歷史猜測式的重塑，因此也是建立於如流沙易變的歷史觀點。總而言之，聖經神學家必須留意以色列和初期教會傳統的發展過程，但這只是解經倉庫內許多因素之一，在聖經時期的教義歷史形成過程中，不能視為惟一主要的成分。

三、神學與正典

與傳統最相關的問題便是正典，探討這問題的著作之多，便可為證。泰特（Marvin Tate）在這問題上採取傳統批判法，主張動態的正典，不但視最後的成品為正典，也將整個發展階段納入其中（1981:174~75）。所以，沒有所謂的「兩約之間時期」，而是一個複雜的整體，因為正典乃是逐步實現的。另一方面，蔡爾茲卻認為，正典乃是聖經觀的一個立場，或一種觀點（1970:147）。這樣一來，正典使得歷史批判法相對化，向學者挑戰，要看重經文的現狀，這便是經文對信眾團體發揮功用的樣式。所以，「正典的模式……使詮釋者……（不得不）面對經文的權威性，不斷進行神學反思」（Childs 1979:83）。

在聖經神學中，正典與傳統的辯論很引人注意，也提供了不少資訊。桑德斯反對蔡爾茲對「最終形式」的專注，稱之為一種「正典的外形，而後來極少有人留意。」¹⁹ 按照桑德斯的說法，批判派不單應當考慮某一「凍結」在正典經文中的傳統，也應當考慮傳統在歷史記載之前與之後的發展。因為古代信仰團體是透過傳統來解讀經文，而不是透過某個「正典」模式，因此我們研究聖經，不但要從共時性的角度看（按其正典外形看，如蔡爾茲），也要從歷時性的角度看（按其傳統發展來看）。蔡爾茲的回應為：傳統批判研究的成果，並不足以作為這方法搏得如此重視的依據；他認為，他將正典形成的過程包括在內，但是最終的經文應當具優先地位：「以色列與其各種傳統相互影響的整個歷史，都反映在最終的經文中」（1980:54；參52~60）。蔡爾茲嘗試用一種建設性的方法，來克服批判學界的困境，並承認「正典的神學地位」。²⁰ 尼爾仁同意正典的中心性，說：「在正典化的過程中，多個世代不同背景中權威性的神學傳統，都緊密地濃縮、並存於於單一的共時性層面中」（1995:4）。因此（可以達成的）目標是將多個神學聯合為概念上的整體。特納說，採取正典性的角度，對學

術的真實並無損害，只不過要公平地聽取每一位作者，為潛在的一致性以及差異性都留有餘地（2000:54~55）。在正典的方法中，必須同時看重神的信息、人類作者的聲音，以及教會的見證（並參閱Wall 2000:165~82）。

蔡爾茲的正典法有不少可稱道之處。他強調正典的一致性，以及聖經整體與各部分之間的關係，這與改教者的「信仰類比」相當類似。在他的出埃及註釋，和兩冊鉅著《淺談舊約聖經的形成》（*Introduction to the Old Testament as Scripture*）和《淺談新約聖經的形成》（*Introduction to the New Testament as Scripture*）中，蔡爾茲對正典文獻的理解，以及對學界所探討五花八門的問題之深入了解，令人佩服。他真有辦法將批判學與正典批判進路結合在一起。²¹可是，在這樣作的時候，為了注重正典的解釋，他不得不放棄對聖經作者在歷史中「原初意義」的關注。當然，對蔡爾茲而言，「原初性」主要是針對歷史背景猜測式的重塑（如，嘗試重寫迦南的征服史，或先知的時期），因為它們會曲解經文的正典意義（1985:35~37）。然而，同時，所有對意義的指涉方法（參附篇二）都遭他拒絕，視為不當，只能採用正典或文學法。²²

在蔡爾茲的體系中，原初團體（以色列和教會）的核心性，與文法歷史法在聖經神學中的核心性可以媲美。探究以色列或初期教會的神學，是藉著整理兩約中各個神學思路而來。然而，誠如麥可米斯基（Thomas McComiskey）所指出，

這其中有一個嚴重的釋經問題。正典批判使我們不得不從團體的角度來了解經文，如王室詩篇等。這樣一來，作者原初較狹窄的用意，就被拓寬了。……但是，團體豈不是反映出根據歷史狀況，而不是根據神權威之言產生的盼望？

這種作者與團體兩極化的情形，必須解決。

談到這裏，讓我簡短提一下「正典中的正典」這個小題目。這個

引起爭論的問題和先前理解有關，它假定有可能從聖經神學中選取某些思路，視之為較其他思路更「具正典性」。例如，祈士敏（Ernst Käsemann）坦白承認，根據他自己信義宗的傾向，他偏愛保羅因信稱義的概念，超過其他新約主題，視之為他的「正典中的正典」（1964:95~107；亦參Morgan 1973:60~61）。鄧恩更向前邁一步，說：「無論正典的理論為何，事實乃是：所有基督徒實際上都在採用正典中的正典之作法」。²³若我們將神學體系放在經文之上，在決定教義的時候，不考慮整本聖經，只借重片面的經文，那麼，就被鄧恩說中了。

所以，在研究聖經神學時，我們必須拒絕「正典中的正典」之作法。哈索（Gerhard Hasel）認為，在聖經神學中，若要提出判斷主題的根據，都有猜測和簡化之嫌（1978:166~67；並參閱Thielmann 2005:36~37）；這個看法相當正確。他引用龔漢斯（Hans Küng）的話，稱之為「主觀的武斷」，因為容許人選擇自己想要的主題，作為聖經神學的中心。「正典中的正典」作法，無法公正對待整本聖經，因為它的原則是武斷的選擇，這樣必導致主觀的猖獗。總而言之，正典必須是整個聖經；要求我們視聖經為一致的整體，而且不容我們將團體或學者的地位，置於正典經文之上。

四、信仰類比與漸進啓示

「信仰類比」或以經解經（這是更合適的說法），是判斷神學意義的主要概念。不過，這一點是否適用於聖經神學，卻引起辯論。有一個術語描述這個工具的危險性（以及傳統批判法，或「宗教歷史」法的問題），就是桑德莫（Samuel Sandmel）的「平行狂」（*parallelomania*），指一種傾向：一遇到類似的經文（或宗教狀況），就拿來界定一種聖經思想的意義或來源（1962:2~13）。這也會導致對經文一致性過度的強調，結果便是卡森所謂的「人工式的劃一」，忽略了聖經各段論述中表達方法與重點的差異。²⁴艾伯靈（Gerhard

Ebeling) 甚至說,「信仰的類比」事實上會貶抑真正的聖經神學,因為到最後,「信仰」或詮釋者的先前理解,會超越聖經本身。²⁵

我們不能否認,按「信仰」來解釋,而非按聖經來解釋,這種危險的確存在;不過,這並不是說,我們必須完全丟掉這個觀念。事實上,即使我們想這樣作,也辦不到,因為神學觀點常是根深蒂固的;不過,我的看法為:在探究意義上,這是一種助力,而不是阻力。我們應當從兩方面來控制自己的神學前提:改變成聖經類比(以聖經作最後的仲裁,而不是以我們的「信仰」),而且容許「團體解經」(透過註釋書等,與過去的團體對話;並透過不斷的交流,與現在的團體對話),以向我們的解釋發出挑戰。

進一步的危險,是膚淺的協調,這是「平行狂」的另一面。在聖經神學中經常出現這個情形,例如,正典批判讓人以後來的經文解讀先前的經文,而有人便將舊約視為基督論的案例記錄。華德·凱瑟呼籲,要以「先前經文的類比」來糾正這個問題;亦即,要用「有歷時意識」的釋經法,按一段經文本身的史前情況來解釋,而不要以它後來所發展出的神學概念回頭來解讀(1978a: 18~19)。相反的,蔡爾茲則主張,經文啓示的整體性必須應用在各部分中(1970:189~91)。在我看來,真相乃是在這兩種見解之間。如果我們將華德·凱瑟的原則死板的運用,就沒有「漸進啓示」觀的可能性,而我們就會變成傳統批判派,但這個立場在聖經神學上已經漏洞百出。另一方面,正典批判很容易導致巴爾的「不當的總體轉移」,即:錯將聖經整體的見證應用到其中一句話,或一個主題中。答案是要恰當使用平行經文。平行經文不能用來判斷意義,只是提供思考的可能性,以及選擇的尺度。例如,我們不能先選定馬太福音二十四章29~31節(災後被提)、啓示錄三章10節(災前被提),或啓示錄二十章1~10節(無千禧年立場),然後根據這些自己偏愛的「佐證經文」,來解釋其餘的經文。相反的,我們應當將三段經文放在一起,尋找最後協調的看法。

若要這樣作,採用的釋經原則便非常重要。首先,我們必須衡量每種平行神學的價值,給予最可能的經文最重的分量,但對所有討論同一题目的經文,都要賦予合適的分量。我們必須分辨,那些是真正的平行,那些只是表面的平行;同時我們必須探究一個大問題中所有的枝節問題,並將它們都放在合適的聖經框架中(參Thomas 1980:45~53)。我在談語意學的時候,已經說明過這一點(參本書第三章),那裏的原則也可以用於神學的平行上。聖經的類比是聖經神學正解之鑰,也是正典批判中最主要的成分。

五、權威

批判學者蔑視聖經神學的權威,認為它純粹是描述性的學科。巴爾坦率地說:

我們愈來愈不能想見,聖經神學可以對任何事作出肯定的聲明。……一方面,我們不能視聖經的權威為理所當然,必須提出具體的理由來證明。另一方面,聖經神學不能單獨運作;因為既牽涉到歷史的判斷,又與邏輯、哲學,以及系統神學的判斷相關。²⁶

這類看法認為,聖經神學既然只處理「過去的意思是什麼」,便是描述性的;而系統神學則是說明「現在的意思是什麼」,所以便代表基督徒真理的準則(不過,只成為使用該信念之團體的準則)。至於後者,尼罕(Dennis Nineham)甚至主張,聖經就詩意而言,可向歷世歷代說話,但是「權威」問題則受到文化條件的限制,又與教會良心和理性等平行權威糾纏不清。²⁷他說:「神或許非常看重歷史,要二十世紀的教會和自己對話」(1976:271)。

福音派承認,在傳統傳遞的過程中,在將傳統以文字記在正典書卷的過程中,以及在教會確認「默示」之書卷,將它正典化的過程中,的確都有人的因素存在。然而,這卻不能使神的成分失效,每個

過程的核心都是神。有些保守派人士忽略了人的一面，這或許太靠近幻影說，但是許多非保守派人士忽略神的一面，則又太靠近亞流派。儘管前面提到好些歷史問題，我們仍要回到最底線：神曾向人類說話！聖經的啓示並非過分相對性，或過分受文化限制，以致現代人無法了解。釋經學能幫助我們回到原初命題的意義，而我們若要讓那有權威的信息，今日仍向我們說話，聖經神學便是不可少的步驟之一。

六、歷史與神學

歷史和神學之間的關係，素來是主要的問題。啓蒙運動的宗旨之一，就是要「將聖經和初期教會的歷史研究，從教會對教義的關注中解放出來」（Thielmann 2005:20）。巴爾注意到，要將啓示扎根於歷史，會出現四方面的問題：(1) 啓示事件的性質，和它們與歷史的因果關係，都不明確；(2) 批判歷史學家質疑，啓示是否容易取得，以及若是容易取得，是否為啓示；這些都使所謂的「歷史」含義變為不明確；(3) 啓示與歷史的關係不明確，亦即：它們是否等同，或是分開的，而且，是否可以用某種標準，證明它的確發生過；(4) 啓示與聖經經文本身之間的困難，因為後者並沒有這種自覺性（1976:746~49）。巴爾主張，以色列（或教會）的傳統歷史，是真正的關鍵，而啓示本身，在正典的發展上並不扮演任何角色。

巴爾所提出的問題的確成立，但是他的悲觀看法卻不恰當，理由如下。例如，福音書背後的歷史，歷史家很容易取得，最近幾本書便持這樣的看法。²⁸ 在福音書中，或舊約歷史書中，神學（或啓示）與歷史並沒有真正的兩極化。雖然因為各卷書環境的緣故，聖經有歷史的相對性，但是文化情境並不是主控因素，至少在作者心目中並不是。在先知書與新約含使徒權威的著作中，經常宣稱有神的默示（以及伴隨著啓示的意思）。勒新（Gotthold Lessing）提出歷史與真理之間有「醜陋的鴻溝」（他說：「歷史的偶發性真理永遠不可能作為理性必要性真理的證明」），他的看法乃是奠基於啓蒙時期的哲學式懷疑

論。不過，聖經的歷史相對性還不至於導出一種相對論，可以摧毀基督教信仰的獨特性。相反的，我們應當從教會歷史中擷取教訓，回到「批判派之前」的看法，卻要從理解批判的角度，來看歷史與聖經真理之間的關聯（參Hughes 1983:173~94，該書對這問題有精采的解說）。

聖經神學沒有理由必須與「歷史中有啓示之可能性」分道揚鑣（巴爾的要求），也沒有理由要求按實證方式來重建歷史，作為研究的根據（傳統批判法）。²⁹ 赫爾曼（Siegfried Hermann）倡導「歷史神學觀」，其基礎為聖經對時間和歷史的看法，中心則為人類歷史與神作為的相互關係。³⁰ 雖然歷史本身並沒有透露有啓示的一面，但神在人類的歷史中讓人認識祂自己，特別是藉應許的成就。在宗教經驗的層次中，神讓人在歷史中經驗祂的同在。我不同意赫爾曼的主張，歷史在本體上不具啓示性的看法，不過，他的確為歷史與神學的結合提供了良好的基礎。我認為，既然神已經在歷史中賜下祂的啓示，這兩者在本體上是相關的。巴拉（Peter Balla）說，聖經神學主要是神學性的，因為追溯初期基督教對神的理解和經歷，但同時也是歷史性的，因為使用歷史批判，來闡發新約中的個別聲音（1997:20~22，211~15，有關歷史的正面用法，可參閱Provan 2000:229~66）。

海斯和普斯納（Frederick Prussner）記述了對歷史與神學結合這種作法的反應，此等反應主要是反對偉爾特（G. E. Wright）等人的「歷史中之啓示」的學派（1985:241~44，262~64；譯註：這學派相信神的啓示不是聖經，而是祂在歷史之中的作為，聖經只是神啓示性作為的人為記錄而已）。現在的思想模式，乃是要視聖經為「故事」，取代視之為「歷史」。這樣一來，就不用再談歷史問題，而故事的文學特色（事實上神學便是在其中找出來的），便比「事件」本身更為重要。但聖經故事的歷史層面乃是神學的一部分，我們不可以將其兩極化。提珥曼（Frank Thielmann）指出批判家認為將焦點集中在正典中的某個神學成分，基本上是關乎教會的事務，但懷疑神學家是否能夠

限制其先入為主的觀念，容許歷史所制約的經文暢所欲言（2005:33～34）。他回應說，神學家也能夠和歷史學家一樣，開通地接受經文中的歷史信息。歷史和神學並非勢不兩立（亦參閱Osborne 2003），學者必須容讓充滿神學意味的歷史和充滿歷史意味的神學彼此交融，將過去的經文和現代的教會帶入「對話與交流」（Esler 2005:36～37）。

七、語言、經文，和意義

令人訝異的是，聖經神學的本體（如Stendahl），除了語言的描述性意義（過去的意思為何）與基準性意義（現在的意思為何）之外，很少談論語言的問題。然而由於近日有關語言和釋經學的理論，使語言問題成為探討的前線。辯論的中心，是意義三個層面——作者、經文、讀者——的關係。每個環節都有極大的問題：作者與讀者之間到底關係如何？既然原初的背景與現今的情形相距如此之大，我們怎能回到聖經作者的神學中？可是我相信，宗教語言可以透過釋經學中妥善性與一致性的標準來驗證。既然語言包含「死」的隱喻（靜態的）與「活」的隱喻（動態的），聖經也包含命題式的真理（靜態的）和語言事件（動態的）。因此，在神與世人不斷的互動之間，聖經神學乃是相當重要的成分。特納提出幾個理由，何以信條／文學的方法，不應取代尋求作者原意：(1) 作者塑造、詮釋經文，並賦之以「言外之力」（illocutionary force），這是不容忽視的。(2) 信徒將經文與歷史意義割裂，便不能忠於聖經；事實上，信經本身也是靠歷史而定義的，基礎是神的啓示和基督被釘十字架和復活的史實。(3) 任何認信「道成肉身」的人，都會關心歷史事件，和闡明這些真理的教訓，而「開明地接受超越性」（Stuhlmacher）。(4) 文學方法必須是增補歷史，不是掩蓋歷史（2000:62～65）。

八、舊約與新約

所有人都同意舊約和新約之間的關係，是所有聖經神學的中心問題。其中的基本要點也是一致性與差異性的問題：在聖經廣大的一致性之內，各約仍有其獨特的地位。不過，兩者之間的平衡相當不容易。有些人教導，舊約與新約應當分開。馬吉安是第一個強力主張兩極化的人，他不單將舊約從正典中刪除，也將與舊約有關的新約書卷刪除。在我們這一代，哈納克（Adolf von Harnack）與布特曼強調非連續性。對布特曼和邦加特（Friedrich Baumgärtel）而言，因著這種看法，就必須用應許法來看聖經神學。舊約是新約的「先決條件」，以色列之約既失去盼望，就產生了新的宗教，以稱義這個應許盼望作為中心。³¹

但是，這種消極的主張影響不大。魏斯特曼回應道，這類學者的消極主義粉碎了舊約作為宗教歷史的價值（1963:122～33）。此外，新約的背景也脫離了它的停泊處，漂流在不相干的奧秘之海。將「應許」與「成全」分家，乃是獨斷獨行的作法，沒有充分的理由。歸根究柢，兩約是不能分開的，真正的聖經神學應當從承認這樣的合一性開始，也要彰顯出這樣的合一性。新約中直接引用舊約257處，而暗引舊約有1,100處（根據Nestle-Aland版希臘文經文，參閱第十四章），這個簡單的事實證明，前者是如何建立在後者之上。就用字、主題、信仰的重點、崇拜等方面來看，兩者相互倚重。就救贖歷史而言，兩約之間清楚有「應許與實現」的預表關係，而啓示在歷史中的漸進觀（聖經神學的主幹）也必須建立在這種深刻的相互倚靠之上。³²事實上，斯戈比（2003）就編撰了長達八百頁的整合兩約，即全本聖經的聖經神學，他採用了宣告和應許的概念，並且提出末世論提供了兩約聯合的架構。

方法論的探討

引起熱烈辯論的第二個重點（繼一致性的中心之後），是發展聖經神學的方法。有關如何著手的問題，學者始終沒有共識。聖經學者屬意分析或描述的方式，神學家則一向鍾愛綜合的方式。例如，賴德的《新約神學》，使用分析法，視各卷書為獨立的整體，古特立卻用綜合法，按主題逐一討論。解決的辦法為：檢視這些或其他人提出之方法的優缺點。司徒馬赫（Stuhlmacher）提出五項標準，以判斷某種聖經神學是否可行：(1) 必須可以符合聖經的宗教歷史性以及教會性。(2) 在界定兩約關係時，必須在歷史與教義上前後一致。(3) 必須將各卷書與各個傳統內的神學線索結合起來。(4) 在表明聖經的拯救信息與教會對信仰的見證時，應當反映出正典的歷史。(5) 在解析與闡釋聖經的學科上，應當有高度的學術水平。當然，在解釋這些標準時，我們會受到自己所屬團體的模式影響，也就是，要看我們屬於哪一「批判」學派而定（1979:163）。不過，檢視以下方法時，這仍是極佳的掌控要素（Reumann 1991:3的圖表很值得留意）。我特別注意三方面：所用的方法必須承認個別作者在表達上的差異；同時，必須顯示這些表達法深層的一致性；也必須能追溯聖經教義的啓示或歷史進展。

一、綜合法

這種方法是追蹤各個神學主題，在不同的歷史時期，尋找這些主題的聖經線索。有兩種不同的方式：有些人採用宗教歷史法，研究神學處境的來源與變化（許多舊約神學家用此法）；另有些人只是描述不同的神學，卻不太去尋覓連續性或發展性（許多新約神學家用此法）。綜合法的優點，是強調聖經的一致性；常假定闡明的主題能將聖經作者背後的各種傳統結合在一起。主題法也生動地彰顯出各個傳統之間的關聯。但是，綜合法也可能流於人工化與過度主觀，因為分

類很可能是從外面（從神學）硬套的，而不是從裏面（從經文）自然產生的。即使是聖約或國度這類重要的概念，不假思索地應用時，資料本身也能被忽略或扭曲，以配合先入為主的模式。

不過，這種方法的影響力相當大；例如，艾若德的《舊約神學》（*Theology of the Old Testament*），他用正典文獻「橫切面」的方式，來追蹤一個貫穿全體的主題（聖約）。艾若德想要忠於歷史，同時保持聖經的基本一致性。他用選擇性的過程，一方面避免受歷史相對論的左右，另一方面則避免受系統神學擺佈。他的方法廣受歡迎；但是，他提出的一致性主題卻不受重視。後來用類似方法的人中，傅理仁（Theodorus Vriezen 1970）力主神人交流的概念，華德·凱瑟（1978a）倡導應許的主題，而德利恩（Samuel Terrien 1978）則以神的同在為中心主題。

二、分析法

自後啓蒙時期以來，描述法或分析法一直是聖經神學的重頭戲。此法研究各卷書特殊的神學重點，以及發展中的傳統，以分辨各卷書的獨特信息。理論上，反對將個別的信息互相協調，成為涵蓋全體或一致性的主題。杜樂斯（Avery Dulles）注意到，這樣作可以避免幾種危險：自以為高過其他方法的霸道傾向；將聖經思想模式「正典化」的一廂情願傾向，以為現代人的想法應當與古代希伯來人一樣；以及運用當前哲學與神學，從外面來控制聖經思想的作法（1965:214~15）。

同時，這方法也有明顯的危機：分析法可能只是將不同的神學堆聚在一起，並沒有經過整合；這樣作可能是正確的，但聖經或猶太—基督教信仰卻不可能如此看待其本身。另外，很容易退化為宗教歷史法，只關注家世淵源，卻忽略了造成這些文件的活潑信仰。這的確是分析法最常見的模式。

三、宗教歷史法

宗教歷史法是分析法最常用的方式。不過，這也是獨立的一派，因此值得另外思考。此法所要闡明的是，宗教概念如何在以色列與早期教會的生活中發展出來。最偏激的形式，便是假定這些概念全都取自周圍的宗教。較保守的形式，乃是追溯啓示的進展，就是正典時期神啓示的歷史。最主要的分別為：這種方法是以歷史為中心，而分析法則是以神學為中心。

這方法最著名的倡導者是布特曼，他稱耶穌的信息為「新約神學的前提，而不是那神學本身的一部分」（1951:1:3）。所以，神學並不是由歷史的耶穌和祂的教導開始，而是始自所信仰的基督，那是早期教會傳道與教導的產物。布特曼的思想受兩個因素控制——宗教歷史（歷史面）與存在主義（解釋面）。對布特曼而言，重點為後者，因為聖經神學所以有意義，「不是因為作為理論的教導、不受時間限制的一般性真理，而是因為它是對人類存在之了解的表達；對今天的人而言，這也成了一種可能性，讓他對自己可以有所了解」（1951:2:251）。

布特曼和其追隨者的基本錯誤，是哈索所稱的「管窺視界」（tunnel vision），令他們只強調聖經中與存在主義解釋相符的部分。結果，經常忽略一些經卷，如希伯來書、雅各書或啓示錄（1978:101～2）。此外，他們的掌控也太弱；因此，他們對神學的重新架構，似乎讓聖經資料任由批判學派擺佈。最後，宗教歷史理論家常假定，任何可能的平行，都是新約概念的前身或來源。其實，這些平行大半只是與新約的概念類似，卻不是其來源。總之，若理論家謹守聖經資料，按照聖經主題發展的環境，追溯其歷史發展（啓示的漸進），這種作法會有相當的成果。可是，倘若這方法越過了聖經架構，要為這些資料尋找猜測性的修正，就會淪於主觀，不值得採用。

四、歷史和傳統批判法

我已經談過傳統批判法的問題（參本書第489～93頁），所以在此只集中來看這一派所用的釋經法。馮拉德的舊約神學經典之作，反對以嚴格的歷史批判法重塑聖經神學，理由為：會帶來消極的看法。他本身則將歷史與福音的宣講（kerygma）相連，換言之，即立基於歷史中的福音宣講神學。對馮拉德而言，傳統的歷史提供了積極之鑰，可以解明聖經經文對福音宣講的描述；團體在信仰上的發展，對神學的意義較高，而不在於要重新架構團體的歷史。不過，馮拉德並沒有否定重新架構的合宜性，只是認為發展中的教義更重要。馮拉德主張，聖經神學的真正任務，是陳明信仰宣言，而不是原初的事件。他稱這作法為「重述」，並相信，此舉能為歷史與神學的鴻溝搭橋。在這種作法中，神的作為，或救贖歷史，是最前線。不過，這種作法將客觀的歷史與救贖歷史兩極化，成為別人對他最大的批判（最佳的摘要說明，參 Hayes and Prussner 1985:233～39）。

雖然發展中的團體很重要，我懷疑它所解決的問題是否超過它所製造的問題。聖經神學應當建立在堅固的根基上，而根據傳統或團體之發展而得的猜測性理論，並不能成為可用的地基。我比較喜歡霍志恆（Geerhardus Vos 1948）的漸進啓示觀，它接受經文字句上的意義，並沒有將主張傳統發展的修正觀強加於其上。最能判斷哪種方式最合適的，應當是經文本本身，而不是歷史批判法的重新架構。逐卷描述法可以按啓示的漸進基礎，將資料組合起來，這樣，在方法論上，歷時法便可以往前跨出一大步。蔡爾茲的《淺談舊約聖經的形成》（以及他所著有關於新約同類的書）乃是良好的範本。

五、基督論法

按照費雪（Wilhelm Vischer 1949）的說法，我們必須用基督事件來解釋聖經的每一個部分。舊約告訴我們，基督會是怎樣的，而新約

則告訴我們祂是誰；於是，我們在舊約中對基督已經有一幅完整的圖畫。亨斯登堡（Ernst Hengstenberg）、巴特，和許多現代信義宗的神學家，都證明了今日盛行的基督論方法。事實上，這個方法有一些優點：防止過度歷史化的狂熱，就是許多聖經神學家的傾向，並且承認基督信仰的中心性；對基督徒而言，整個聖經的確都指向耶穌基督。分析法所產生的舊約神學，則幾乎對新約或舊約先知性的目的一無所知。

不過，整體而言，這個運動的危險大過優點。幾乎所有作者都將舊約經文寓意化、靈意化，來配合他們所構思的「基督的預表」或這一類的說法。舊約不再是歷史，記載神和祂立約子民以色列之間種種拯救的故事。主觀的猜測和化約的作法，使它淪為一系列先知的表演。經文的用意、舊約本身為正典的價值，和身為雅巍選民之希伯來人宗教經驗的價值，都在「關聯性」的祭壇上犧牲了。兩約之間的連續性應當用更好的方式表達。

巴爾提出「三一法」，舊約以歷史為重，而新約則以基督的權威為要，兩者都建立在神性——父、子、聖靈——合一的根基上。再加上應許與成就的觀點，兩約之間的關係基礎就更厚實了。舊約與新約各自記載神與祂兩群子民的約——以色列和教會，卻透過基督事件，連結在同一本聖經中。³³

六、信條法

採用這方法的人，視聖經為一系列的信仰告白，要求人附從；既是如此，便在歷史之上。有些學者將這個觀點放入他們的系統中（如 von Rad, Cullmann），但是另有人則以此為中心，非常反對分析法或歷史法。傅理仁（1970）主張，不可能有純粹客觀或中立的立場，惟有採取類似原初團體的神學立場，才能了解聖經神學。哈索提到，艾斯弗特（Otto Eissfeldt）、G. A. F. 奈特（G. A. F. Knight）和德弗克斯（Roland de Vaux）都採取同樣的立場（1975:40~41）。舊約必須從基

督徒聖經的角度來了解，神學則應視為需要信心的科學。

這一派的優點為：承認在聖經信仰中信條和敬拜的核心性。兩約肯定都是由相信的團體所寫，也要求所有讀者相信。耶穌的教導說，國度的真理是傳給相信之人的（太十三 10~17；可四 10~12）。但是也有明顯的缺點。哈索寫道，艾斯弗特的立場（所有支持者都接受）「一方面充斥著歷史的武斷說法，另一方面又將知識與信仰分開，這全然是人為的，並沒有足夠的理由」（1975:41~42）。這個方法也像基督論的方法一樣，把一些不屬於舊約的東西讀進裏面，也會強將神學分類（如羅馬天主教、信義宗、改革宗）加在新舊約的話語上。此法的基本前提相當不錯，即：我們應當採取和原初團體相似的信仰立場來讀經文；但是，這項任務需要很嚴格控制。此外，綜合法與分析法的學派也都承認這一點。

七、敘事法

近期很多討論神學方法的著作都採取了敘事法（參看 Reumann 1991:7~8；Robinson 1991:129~42），在書中追溯觀念的神學發展，而不按照書中的主題編排。《新國際舊約神學釋經學辭典》（*New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*）第四卷（1997），《新聖經神學辭典》（*New Dictionary of Biblical Theology*, 1999），以及馬學而（2004）和提珥曼（2005）的神學近作，都採取這個方法。對於幫助學者看出在書卷的發展中，各主題如何發展交織，有極大的價值；但也往往淪為書卷內容的豪華概要而已。它雖然能夠滿足聖經神學中歷史層面的要求，卻不能給予神學層面公平的待遇。關鍵是清楚留意書卷中的神學，不容許內容中無關宏旨的歷史問題在討論中喧賓奪主。在每一集書卷（如保羅書信）之後，加上一個按主題討論的部分，也是一件好事（如：Marshall 2004:420~60；Thielmann 2005:438~79）。

八、多重法

(參Hasel 1981a:181~83)。以上的每一種方法都有其長處，將它們結合起來，並讓經文主導，就可以將短處減至最低。多重法是最喜歡的。若要建立有效的聖經神學，必須合乎五項標準，或受五件事掌控：(1) 資料必須反映個別的神學和聖經文學的文體（如智慧文學、路得記或以斯帖記的神學，及馬可或馬太的神學）。(2) 我們必須使用這些作品最後的正典形式（以免按歷史批判派猜測性的重塑來編織神學），並尋找作者與書卷所列主題之間的關係。(3) 這項任務是雙向互動的，從各卷聖經不同的神學開始（描述或分析的一面），繼而闡明「貫穿的主題」，就是各卷書中浮現的相關題目，並將它們結合在一起（如將保羅和雅各連在一起）。(4) 目的是追溯個別主題的發展，然後去發掘機動的一致性，以及能連結各部分的多層面模式；換言之，任務共有兩項：一為研究個別的主題，一為發掘聯合性的主題。(5) 最後的產品必須整合兩約，注意其中的差異性與一致性。

從一開始，所採取的立場乃是認信式，照實接受聖經作者的觀點，並且與其認同。不過，這並不代表要取消描述法。我們所要找的，是「聖經的」神學，並不是教義神學。研究各個傳統不同的「神學」，是要將按卷研究法和歷史發展研究法兩者結合起來；兩者被放在衝突的地位為時太久了。其實它們都有價值，只是需要互相補充。按卷研究法本身可能有人工化之嫌，例如，要按希伯來正典的順序，還是按早期教會的順序？兩者都不能令人完全滿意，因為皆不能產生連續的主題。同樣，純粹的歷史法也常受外在編史學假設的左右（如傳統批判法或宗教歷史法），這些假設忽略了經文，以起源與發展的理論為中心。最好的辦法是把這些綜合起來，互相牽制其無度之處。其實，各卷書之間基本上具傳統批判的一致性，可是也有歷史或時代的關係。

在這階段，資料的差異性最受重視。但同時，交織的模式也會開

始出現。啓示的進展逐漸呈現出來，因為個別的主題開始連到其他的書卷中，首先是在同一時代的層次（例如，公元前第八世紀的先知），接著則是在不同的時代之間。隨著連結的主題浮現，就要不斷注意部分與整體的關係。神學家的第一個責任是解經；經文必須為自己說話。個別的聲明不可以高舉到教義的地位，彷彿可以代表整個教義；每一項聲明都必須按出處的上下文來看，然後將全卷或全集（如保羅書信）類似的聲明放在一起。很少會有一個聲明能含括整個神學真理。通常每個聲明都是整全教義的一面，針對特殊的狀況，即某個團體的問題而發。例如，我們不能只用羅馬書第九章或以弗所書第一章來「解決」揀選的問題，而必須考究所有提到神救恩的「呼召」與我們的回應之經文。這就是為什麼解經與聖經神學如此互相倚賴的原因。彼此互相提供資料，有時則相互牽制，以免越界。解經為認真研經提供內容，聖經神學則提供觀點。從解經的範疇發展出教義模式之後，就會與聖經各卷在歷史發展中所出現的其他支流相交。如此一來，各個題目便是從經文資料中以歸納方式產生，不是由外面以演繹的方式強加而成的。但是，這並不意味會產生毫無前提的解經。其實，我們能夠偵測出模式，便表示已透過解釋有所選取，這一點必須不斷澄清，若有必要，也要受到經文本身的修正，或接受同樣在進行解釋之團體的指正。相反的理论提出的挑戰有其價值，因為可以驅使我們再回到經文，讓經文作最後的裁決。

九、統一中心的問題

開宗明義要提出的一點，是大部分聖經神學家都認定有必要尋求統一中心，並且默認這學科的目標，是在聖經諸見證的多元之中締造一致。聖經神學發展到最後一步，就是要辨認不同作品中最高的共通概念，或聯合的主題。當我們看出聖經各個時期相互連結的原則之後，這些模式會圍繞著某些觀念結合在一起，就是能使個別的見證互相關聯的概念。然而，究竟是否能有一個主題或概念，立在聖經神學

的頂端，則很難確定。許多人認為，既然意見紛紜，可見連結所有之事的，不是一個主題，而是一叢概念。華泰爾（James Walther）提出十三個主旨（motif）：被擄與拯救、神和神子、妥拉的賜予、聖約、神的子民、禮儀、王權、創造、智慧、神的靈、公義與公平、耶和華的日子、應許與盼望（1969:222~23）。不過，我們一定會覺得，這些複雜的概念應當還可以進一步的整合，不會太困難；例如，神和聖靈，或聖約與王權。

若要尋找結合其他题目的中心主旨，必須符合六項標準：(1) 主旨必須表達出神性的本質與特色。(2) 主題必須能說明神子民與神、與世界，和他們本身之間的各項關係。(3) 概念必須以全人類作為神救贖之愛的目標。(4) 主旨必須說明兩約之間辯證的關係。(5) 主旨必須包含聖經不同部分各自強調的重點，並作總結，如：智慧文學以及啓示文學，或書信的部分。(6) 主題必須說明其他有結合潛力的主題，真正將它們連結在同一標題之下。應當能解釋其他題目，加以平衡，而不是強加於其上。

好些學者提出的主旨都無法符合以上的條件。艾若德和里德布斯提議以「聖約」為中心主題，他們認為，它表達出神與祂子民之間不可切斷的關係，其中既包含法律的合約，又包括所產生的末世盼望或應許。可是，聖經裏面有許多部分（如智慧文學）並沒有這個題目，也無法將另外的題目納入其範圍。還有人提議，以神性的某種形式作核心——神與基督（Hasel主張）、雅巍（Zimmerli主張）、神的聖潔（Sellin主張）、主權（Koehler主張）、王權（Klein主張）、或神的同在（Terrien主張）。不過，這些都無法配合以上所列的六項標準。存在的實際（“Existential reality”，Bultmann主張）或相交（Vriezen主張）等題目，考慮到神人相互關係的另一層面，仍然不夠寬廣。

另外常有人強調的主旨是末世的盼望，無論是「應許」（Kaiser主張）或「希望」（Moltmann, McComiskey主張）。這個建議的長處，是能將兩約連合起來，而且從某方面而言，也的確結合了其他的題目。

可是，聖經有些部分（如，智慧文學或約翰的著作集）並沒有強調這一點，而且從許多方面看，這只是救贖計畫裏的一個層面，而非全部。

比較有可能的說法，是各種「救恩歷史」的模式，提倡者有馮拉德、庫爾曼（Cullmann）、戈佩特，或賴德。這個立場承認神（或基督）在過去、現在、未來與人類相交的救贖作為。這比其他說法包含了更多慣常列舉的題目，可是這模式也有一個大障礙。比上述的題目更人工化，其他題目可以找到聖經用語的支持，但這乃是一種理論的概念，並沒有用語上的支持。另外，聖經並沒有特別強調這個概念。這點只在路加的著作中扮演重要的神學角色。最後，強調「行動的神」（Wright），常會將救贖歷史與真實歷史分開，使它成為神學分類，卻不含實質意義（參 Hayes and Prussner 1985:241~43）。

因此，今天大部分學者都提出一叢主題。布魯格曼相信，舊約神學浮現出「雙軌」的軌道，可以界定為「異象 / 實際」、「聖約 / 智慧」、或「倫理 / 智慧」（1984:5）。他稱之為「界線」（boundaries）或「變數」（parameters），可以藉此來判斷神學。同樣，尼爾仁也使用雙層模式：雅巍和世界與世人的關係，以及祂與實體的關係（1984:44~45）。這一類理論還沒有趨向有共識的跡象，但是我們可以頗有把握地說，大部分人都承認，聖經所關注的事太過分歧，無法以一個主題概括。

結論

聖經神學在釋經任務中的角色有兩方面：內在方面，研究各卷書和兩約不同的主題，將主題組織起來，成為一套套整全的教理，然後將這些整合在一起，成為能夠反映啓示進展的全面教義；外在方面，提供從解經到系統神學之間的橋樑。從許多方面來看，在認真的聖經研究中，聖經神學常遭忽略。可是那些認為系統神學不可能建立的人，又錯將聖經神學成為釋經過程的最後一步。我認為，聖經神學

乃是解經階段的最頂點（分辨「過去的意思為何」），並成爲一個轉接處，可以過渡到處境化的階段（判斷「現在的意思為何」）。聖經神學也成爲系統神學的基礎，因爲告訴我們以色列與早期教會的系統神學爲何。這樣收集與整理聖經材料，是順著啓示的進展，所以聖經神學描述出聖經時期各種信念的出現，並且按以色列和教會原初使用的模式，將它們按理論組織起來。

在聖經神學中，有兩類研究法，一類是所有基督徒都會作的，另一類則多半是專家才會去作。前者包括透過神的話追蹤個別教義，以判斷哪些神學聲明才符合所有的資料（綜合法）。若有教會要重寫憲章，或內部產生教義的爭論，就必須進行這些研究。例如，浸禮、一次得救永遠得救，或靈恩問題等的爭議，不可能透過其他途徑來解決。可是教會無可避免地都不能將這項任務作得盡善盡美，因爲倡議者似乎都只選出支持他們立場的經文，作出他們的教義聲明，而沒有檢視所有談及該問題的經文。答案是要透過聖經的每一個階段追溯問題，最後才將整個資料組織起來，作出定論。關鍵是將自己的信念「擱置」一旁，讓另一方向我們所偏好的立場發出挑戰。這會促使我們重新檢視聖經的資料，並讓所有相關經文都具同樣的分量。³⁴我在第十六章談系統神學的時候，會進一步說明。

聖經神學的第二種研究法，可以分成幾個層次進行，研究一卷書（如：以賽亞書或馬太福音）、作者文集（保羅神學）、舊約和新約（舊約或新約神學），或整本聖經的神學。當然，這種研究工程浩大。學者必須判斷每卷書、每位作者各自的神學重點，再整合起來，以判斷究竟結合兩約、使兩約成爲一個整體的最大主題爲何。在本章中，我曾數度提起，這個看來不可能實現的目標，是可以作到的；我相信，我們不但可能作到，也必須這樣作，才能夠了解聖經的差異性與一致性。最重要的是，結合聖經各傳統層面的主題，必須從下而生，不能由上強加；亦即，主題必須是從經文中取出的，而不是出於神學家的想像，並且要真正能夠將聖經其他的重要子題含括在內。

系統神學配得上「聖經科學之后」的稱呼。實際上，前面討論的每門學科與技巧，在建立系統神學的時候，都必須用上。現今時髦的定義是「信仰尋求理解」(faith seeking understanding) (Vanhoozer, Stone, Duke 等人，意思是信仰團體尋求理解自己的信仰系統)。一開始，我們採用自己所屬神學團體的傳統觀點(先前理解[pre-understanding])；如：衛理宗、改革宗、重洗派、靈恩派)，然後神學家追溯某個問題(如：贖罪或末世論)，用歸納法研讀聖經，判斷哪些經文談到這個問題。在這個階段，解經研究探索有關此教義各段經文細節的含義，並開始將經文組織起來，以判斷每段聖經在教導該教義的哪一方面。聖經神學將結果整合起來，並判斷以色列和初期教會對這個問題的信念。接下來，神學家透過教會歷史來追查這個問題，看在不同的時期如何發展，以因應不同的需要。這便說明該教義過去曾如何處境化，並且提供正面與負面的線索，讓我們能針對現今的情形，將該教義重新處境化。

換言之，系統神學是聖經研究與教導的終極目標。每種釋經的層面(包括處境化，本書第十七章將探討)都必須實際用上，才能為今日建立神學。

韋爾斯(David Wells)提出了一個引起爭議的論題(1993)，說福音派對於神學已經失去了興趣，代之以實用主義，導致事工採取商業模式(牧師好像公司總裁)，並且以愉快感受為目標的通俗心理學取代真正的福音。這說法激發了一連串的反辯。麥葛福(Alister McGrath)指出：(1)福音派所發表的神學著作比誰都多，反映出豐富的知識發展；(2)這些神學著作顯出美式實用主義，規避的不是神學，而是忽略教會實際需要的經院主義；(3)福音派以聖經權柄為核心，證明了他們真正關注的，是神學與聖經，而非各個神學系統之間的交流(2000:17~20)。麥葛福正確地點出了韋爾斯言過其實，但同時韋爾斯對於通俗教會運動的評論也沒錯。實際上神學被邊緣化，今日比韋爾斯下筆之時尤甚。問題是教會和學術界之間的分歧。在神學

院和與神學院有聯絡的教會中，人對神學都有很大的興趣。然而在超大型教會(megachurch)風潮中，對神學院的反感卻日漸增加。有些超大型教會甚至說，他們拒絕聘任神學院的畢業生。因此韋爾斯的理論是站得住腳的，從來沒有一個時代，比現今更需要能夠跨越這鴻溝的神學方法。司特豪斯(John Stackhouse)說：「在很多福音派教會中，任何一類的神學都成了需要道歉的事情……也被舉為娛樂嘲笑的對象，是學無所用或懶散怠惰之福音派信徒的無聊遊戲」(2000:39)。很明顯，還有很多工作需要完成。

這個過程本身聽起來十分複雜。實際上，每一個步驟都有層出不窮的問題，這些問題再加上過程本身，成了釋經學糾纏不清的難題。一言以蔽之，這個困難可以這麼說：本章第一段所提的每個步驟都由同一位詮釋者進行，他檢視材料時不免有所偏好，而他又用自己所屬之信仰團體蘊育出的框架來解釋，再加上個人的經驗與癖性，這些都會影響研究的方向與結果。換言之，我們都想讓自己的一方得勝！任何時代中，絕對沒有一個人會純粹客觀地探索真理。這些偏好，加上這多元化世界所提供難以相信的眾多選項，使人要判斷哪種神學看法是最好的，真是難如登天，更不用說要判斷哪一個才是「真實」的了(意即，是最終或絕對的真理)。

可是，神學方法的這些層面——先前理解、團體立場、經驗、理性思考——不見得都是負面的影響，對於建立個人與團體神學過程，也都有正面的貢獻。問題是，在這個複雜的世界中，批判性思考——不但針對其他看法、也能針對自己的想法——愈來愈遲鈍，因此，在各種可能性中，愈來愈難作出決定。批判派學者逐漸以多元化(兼後現代)的態度取代「惟一真理」的觀念，接受許多可能的「真理」，甚至在神學上亦然。本章的目的，是提供一個方法，可以在千百種可能性中作出判斷，並討論許多神學家經常忽略的重大問題。從許多方面而言，這一章成了其他幾章的摘要，因此建立在其他討論素材之上。兩個附篇對於意義和真理的討論，提供了極重要的理論基

礎，陳明建立系統神學的可能性。今日高等批判圈內的趨勢，是以許多系統神學來取代一個系統神學的觀念，認為每一個系統神學都是「真確的」，適用於某個信仰團體或某個特殊狀況。林貝克（George Lindbeck 1984）說，不論是從以往的傳統或現今的詮釋氣候來看，所有的意義和神學都是源於教會團體本身。這是後現代（林貝克稱之為「後自由派」）的現象之一，否定絕對的真理，肯定可能的諸多真理。我相信，要判斷最理想的神學系統，以及要建立某項教義，的確有許多問題，但並非無法克服。下面各段中，我們將逐一探討這些問題。

神學架構的組成單位

在神學研判中，有許多因素互相交匯，在整個過程中，每一項都扮演重要的角色。在福音派圈內，許多人假定惟有第一項——聖經——方才算數，其他都是障礙，而不是神學架構的積極單位。但這種想法並不正確。在神學的混合麵團中，每一方面都是重要的原料，每一方面也都帶著一些危險，是我們必須防備的。¹這裏所列的是理想的次序。《基督教釋經學手冊》初版面世幾年之後，我曾經再次討論這個問題（Osborne 1994）。這次我問一般信徒實際上怎樣構建神學，結果次序恰好倒轉！我們的經驗和世界觀讓我們知道自己想信的是什麼，然後所屬的團體幫助我們塑造我們的觀點。聖經除了幫助我們尋找佐證經文，來支持我們想信仰的觀點外，往往沒有什麼地位。本書的宗旨之一，是幫助我們有意識地以聖經作為我們神學的首要決定因素。

一、聖經

許多人認為，教義是自然從聖經中產生的，只需要引用幾節聖經，教義就清楚顯明了。但是，這忽略了一項事實，即：這些經文的意義並不那麼清楚，甚至許多經文在歷世歷代中都爭辯不休。再者，

這些爭論其實就是神學差異的導因。結果，有些人走到另一個極端，主張全然開放的神學，可以多元主義為核心，亦即，各種可能的答案都有，並沒有最後確定的教義。我們顯然應當在這兩個極端中找出一個中間立場。

第一個決定因素，是我們對聖經權威的看法。像我一樣相信聖經是神所默示的話，是啓示之言的人，接受聖經為一切教義聲明最後的裁決者。凡對聖經權威不持這樣高的看法之人，則會採取不同的作法。要點是看清，對於聖經在神學架構的中心性，自己的概念究竟為何。惠斯丁（Wentzel van Huyssteen）說，這一點「完全決定了神學家處理問題的方法，或成為慎思明辨、十分負責的模式，或成為淹在水中的模式，在神學家權宜、限制的聖經觀中，發揮看不見的過濾作用」（1989:179）。換言之，我們必須謹慎地，根據對聖經權威和自己有限之解釋，來探究自己對聖經的觀點。

這種張力形成神學研究最基本的問題。我們太常以為，自己的解釋就是聖經所說的話，而沒有看出還有許多因素影響了意義的判斷。結果，教義就由一種拉比式的「串珠」產生，也就是將一串自己所偏好的經文連貫起來，似乎可以「證明」某種教義模式是有效的。但因難在於，反對者也可以提出他們自己的一套佐證經文（通常雙方會用完全不同的經文談同一個問題，而各自忽略對方的佐證經文！），而兩方都只繞邊談，卻不直接對話。例如，許多主張基督災前回來的人會舉但以理書九章24~27節、馬太福音二十四章37~41節、哥林多前書十五章51~52節、帖撒羅尼迦前書四章13~18節、帖撒羅尼迦後書二章6~7節，和啓示錄三章10節，四章1、4節；災中派則倚重馬太福音二十四章21~22節，和啓示錄十一章15~19節；而災後派會抓住馬太福音二十四章29~31節、帖撒羅尼迦前書五章1~10節，和帖撒羅尼迦後書二章1~3節。太少有人真誠地對話，或思考另一方的經文。²

按自由派觀點來建立神學的人認為，聖經本身乃是傳統的產品，

所以不能成爲神學的終極來源。考夫曼（Gordon Kaufmann）主張，福音是以個人脫離一切捆綁爲中心，包括脫離宗教的傳統。³所以，神學一直存於發展狀態中，並且因著歷史情境的改變，要不斷重新修正。由於環境與世界觀不斷改變，宗教概念與作法十分多元，所以不會有最終的答案，或最終的神學。傳統——即使是聖經的傳統——不會是終極性的，都要隨團體需要的變化而改變。按考夫曼的看法，聖經和信條雖提供了「真理」，但是必須要按現代的需要重新陳述、變化調整。

在這方面，奧格登（Schumert Ogden）發現，神學反思有三個「層面」：(1) 歷史的層面，追溯傳統的發展，從聖經話語背後的傳統開始（透過傳統批判），然後探討聖經內部觀點的變化，再來則是整個教會歷史中觀點的改變；(2) 釋經的角度，研究歷史的見證（以上的第一步），視爲人類對終極實體的見證，然後向現在的情境重新解釋那個見證（承認批判反思與實際行動都十分多元）；(3) 哲學的探索，注意到存在問題的中心性，就是終極實體對我們的意義（1991:417~36）。對奧格登而言，經過哲學反思的過濾，能判斷哪些人類經驗的見證對我們的團體才有效。

這些學者認爲，對於神在一個團體中的能力，聖經的見證很有價值，卻不是神學建構的最終權威。非福音派神學家相信，聖經各卷書原初的目的，是要證實神以救恩歷史的方式與祂的子民同在，而不是要提供一套特定神學的基本單位。法利（Edward Farley）和侯格森（Peter Hodgson）稱後者爲「聖經原則」觀，認爲這是初期教會的產物，由於其他基督徒團體的競爭，和基督徒運動愈來愈普世化、超越了文化，這些壓力使得初期教會不得不改變對聖經作品的看法，成爲「一套正式承認、有權威的作品之正典」，要求人「以逐字逐句的方式解經，驗證經文，並且將啓示制定爲託付於人類歷史之中，爲神所默示，絕對無誤的神學根基」（1985:68）。由於現代神學歷史批判法的發展，他們主張，這種絕無誤、命題式的權威觀已經崩潰，取而代之

的，是視聖經爲神救贖作爲的象徵性表達，而今天這種表達必須「重新描述」，才有作用。⁴

簡言之，在這類方法中，聖經不再被視爲包含神所啓示的一套神學，是必須相信的，而是一本個案手冊，提供可依循的模式，來建立現代的基督教。此外，神學架構的重心，也從滿有權威的聖經，轉成現代團體的需要，正像現代釋經學也不再以經文爲中心，在建立意義的時候，是以讀者爲中心（參附篇一）。麥法格（Sallie McFague）追隨特雷西（David Tracy）的看法，將聖經權威定義爲「古典詩意的文本」，意思是：聖經對歷世歷代所有人都滿有能力地說話，並且彈性很大，向各種解釋敞開（1982:59；參54~65）。⁵

福音派神學家不敢忽視這個挑戰，因爲在自由派對保守派釋經學的批判中，有許多見解是對的。解釋與神學模式的確相當多元。每一種基督教傳統都包含特定的教義和信念，有時彼此的差距甚遠。同時，在生活中，這些宗教傳統對一個人所信之事的影響，甚至超過聖經。在建立教義理論的時候，挑選與解釋手邊資料的實際過程，遠比到目前爲止所描述的更爲複雜。

但這並不是說，想以聖經爲基礎來建立神學「真理」的想法，是毫無根據的。附篇二（第680~707頁）說明，我們可以尋覓的「意義」的確很多，諸如存在式、處境式（我稱之爲「義蘊」），或神學式。但是，作者原初的意義乃是另一回事，而我相信，這乃是其他解釋的基礎。本書的每一章都在談一段經文原初意義的優先性（以及可能性）。讀者的先入爲主確實會阻礙人發現原初意義，同時，可以篩選的可能解釋也多如牛毛，但這不致使我們不能作出相當肯定的判斷，看哪一種「意義」最切合原初的情境。

再說，所有「可能的意義」並非同樣有價值，我們不必投降，接受多個可能性的說法。有時我感到，許多批判神學家受到一種新的「最終權威」操縱，就是現代情境，結果造成相對主義和極端的多元主義。聖經本身要求我們按照作者的原意來了解它。因此，我們有責

任找出最能配合這目標的理想。

聖經神學讓神學家離開個別經文，來到神學架構中，而經文只是其中的一部分。自由派神學家（甚至不少福音派學者）常否認命題式神學（propositional theology）的有效性，使得聖經成為宗教經驗的一種模式，而不是教義聲明的手冊。這裏的問題是：非此即彼的觀點。其實，命題式與承諾式，兩者是並立的，不是二擇其一，乃是兩者皆是。就連敘事部分都蘊含神學主張，是作者想要傳達給讀者的，編輯批判已經證實了這一點。同時，教導部分也包含了勸誡和承諾的成分，不單談信仰，也談應當如何行事。換言之，命題與經驗在聖經裏肩並肩，兩者都是釋經學有效而必要的目標。作為對於聖經信息採取言語行為理論（參附篇二）的人（我持此立場），我們必須謹記聖經在形式和功用上，不獨是言外（行為）和言後（勸誡），更是言內的（命題）。

最後，聖經本身宣稱，聖經是信仰與生活的基礎。今天許多人（如Farley和Hodgson）把聖經與「聖經原則」分開。他們說，聖經原來是以色列和初期教會中，同時存在的各種傳統之宗教信念的記錄。只是到了後來，由於「異端」反對者的出現，以及差異性愈來愈多，迫使教會發展出「聖經原則」，也就是：相信聖經是神學聲明的最後仲裁。但是，這種說法並不公平，因為其實新約作品大半是為建立一套教義而寫的，為要指引教會的教導。例如，保羅書信大半在糾正誤解，要求改正錯謬的教導。換言之，新約大部分寫作的目的，是要設立這種「聖經原則」。所以我們以聖經為一切教義發展的根基與最終仲裁，乃是正確的。

二、傳統

一般人講到「傳統」這個概念，就會以為是指羅馬天主教的「訓誨權」（magisterium），其實沒那麼簡單。每一個更正教的宗派也都有權威式的「傳統」，從許多方面而言，這些傳統和羅馬天主教之教

條，約束力不相上下。⁶基本上，傳統是指一套信念與作法，是某種運動在歷史中發展而來，對現今該團體的形式具指導與定型作用。史東（Howard Stone）和杜克（James Duke）描述傳統的正面角色，不但塑造教會的信念，更塑造其作法（1996:47~50）。再者，傳統保護信眾不致「被最近風行的教義吹來吹去」。這種神學的根底提供了發展系統信仰的架構。問題是，街尾的教會有另一套教義，和另一套佐證經文，而我個人常沒有留意，在談到同一個問題時，我們採取的看法截然不同。麥葛福指出不少神學家（他舉出史普羅和霍頓為例），甚至認同自己所屬的傳統才是惟一的純正福音派信仰（2000:30~32）。

因此，我們有必要去了解教義歷史，並且採用批判建設的方法，來看某個教義形成過程中所受到背後社會與文化母體的影響。神學家首先要將自己的信念放入歷史互動的光譜中，並去了解，這些信念的每一方面，與教會教義之發展結構究竟可以怎樣相配。當我們發現，自己教會的傳統並不能追溯到使徒本身（無論其背後聲明的理由是如何動聽），乃是來自教會的衝突，不是純粹出於神學的推理，實在會讓人感到顏面無光。這並不是說，我們必須對所有信條和信仰告白存疑。大部分至今仍然有效，就像當初設定之時一樣。然而，我們不能依據傳統來宣告某項信念是可靠的，因為傳統只是一個模式，傳統本身必須澄清，而如果經過研究，發現傳統有需要變更的地方，就要去改變。

關鍵在於承認教會傳統的本質是解釋性的。⁷傳統本身並不擁有權威，而其是否有效，端視與聖經真理是否相符。每一則信仰告白都出於具體的歷史情境。惠斯丁說：「既然信仰告白都宣稱源自聖經的解釋——其本身並未變成永恆的聖經；因此，每一則信條都反映出當時的神學與非神學之思潮，這樣一來，信仰告白只是一種神學模式，無論在那個傳統中，經過了歷世歷代，已具有何等高的權威」（1989:184）。既是模式，便可以再檢視，若有必要，則需修正，或根據更進一步的聖經研究與社會歷史的反思，再作重述。每種傳統不僅

是聖經研究的結果，也是時代的產物。因此，不單應當檢視每種傳統在聖經方面的可靠性，也要察驗其社會歷史狀況是否能與今日相配。許多信條，如尼西亞或亞他那修信經，對今日仍然適用，就像當年一樣。不過，我們必須經常說明並重寫其中的用詞，讓現代人可以了解。

不過，這並不表示，在神學的陳述上，傳統主要是扮演負面的角色。其實真相並非如此。實際上，如果沒有傳統，就不可能有神學架構。迦達莫的說明十分正確：

了解不可視為是主觀的動作，只不過是將自己置身於傳統的一種過程中，就是將過去與現在不斷融合的過程。這是釋經理論必須表達出來的，但過去釋經學的主導概念，常常只是一個過程、一種方法。(1975:258~59)

詮釋者並不直接（或完全客觀地）將聖經的文本應用到當前的問題。其實，所有神學性的了解總是帶有歷史性，因為聖經的文本是透過傳統來吸收的。傳統不單提供資料，也塑成我們的先前理解。因此，在每一次教義的制定上，都扮演積極甚至決定性的角色。⁸ 麥葛福提出三個理由，解釋傳統在神學的形成上為何有正面的地位：(1) 傳統顯出以往對聖經的詮釋，往往是被當代的文化和哲學所控制，如此就能幫助我們明白，今日也有這個危險。(2) 以往之文化和哲學思想的變遷控制了後來的世代，傳統使我們能夠避免同樣的錯誤。(3) 福音派藉此可以「對自己所承襲的遺產」作出「嚴格的批判」，使我們能夠明白自己的解釋只具有權宜性、臨時性的本質，而得著謙虛的心（2000a:149~50）。我再加上另一個理由——傳統為我們的詮釋提供模式，使我們對自己發展中的系統，能夠更清楚的思考。

教會歷史的任務，是解明傳統的形成與發展。在這個層次上，許多批判神學家拒絕將聖經與傳統分開，因為兩者都是發展過程的一部

分，而教會便是在這過程中界定自己。當然，這便意味在基督教頭幾個世紀中，正典的形成過程乃是一種錯誤的努力，因為將聖經編成法典，高高在上，不容批判質詢。這些學者要使聖經與傳統成為不斷重新發展之過程的一部分，隨著教會因應新的情勢，重新肯定自己的身分。然而，聖經和建立在其上的傳統，是截然不同的。神學家不斷創造新教義的情形，在教會歷史中找不到支持。相反的，教會歷史顯明的乃是：基督教領袖應用聖經真理，來向新的情勢發言。這不是創新，而是處境化。即使羅馬天主教的訓誨權，也不是一套憑空而來的新教義，乃是一套對聖經權威的「解釋」。

關鍵在於體認到，傳統就像信仰告白，甚至信條，乃是聖經話語處境化的產物（或是如Farley和Hodgson所稱，解釋的「沉積」）。因此，所有現今的神學聲明，不單發源於聖經，也出自歷史，因此可以說是受歷史左右。今天的教會必須從兩方面來檢視傳統與信條：是否能充分重述聖經真理，是否夠反映現今團體的信念。兩方面一定會有張力。穆樂（Richard Muller）說，若在神學推理上想要保持客觀，辦法不是對過去採取毫無偏見、毫無興趣的態度，而是要「對歷史材料以良好的方法進行分析」（1991:100~101）。我們必須謹記，手中的資料、我們的團體、甚至我們本身，以及一切的了解，都會受到歷史和環境影響。這種認識讓我們能將聖經和傳統真理重新處境化，來適應目前的需要。

所以，聖經提供了內容，而傳統將聖經模式重新處境化，發展出新的模式，讓當前的信仰團體可以重塑教義，向今天的人清楚說話，就像當年聖經書卷和傳統信條曾向那時代的人說話一樣。此外，思考歷史事件，也會看到正面與負面的榜樣，使我們對自己的前提更提高警覺，要讓聖經作最後的裁奪。這也幫助我們，將自己教會的傳統放在教會歷史的光譜中，這樣，若我們所屬的信仰團體對自己的信念有不當的「無誤觀」，也可以糾正過來。⁹

我們需要發現自己傳統的歷史起源（主要是政治狀況），這樣便

會對我們的神學對手更能欣賞。例如，我們發現，改革宗的傳統根源於奧古斯丁，而更深的根基則在加爾文；亞米念派的根源是亞米念（Arminius）與約翰·衛斯理（John Wesley）；時代主義的根源是十九世紀普利茅斯弟兄會運動（Plymouth Brethren movement）。這些傳統都不能溯源至第一世紀。甚至天主教真正的根源，也是在第二與第三世紀羅馬與亞歷山太的政治鬥爭。我同意，這種觀察帶來的謙卑，可以防止因非重大教義而產生分裂，這樣作實在毫無必要（參本書第544~7頁「神學決定引發的政治效應」）。

簡言之，傳統在神學架構上，有正反面兩種作用。從負面看，傳統對我們信念的影響常超過聖經，以致阻礙了真理的發掘。從正面看，傳統能指引我們，對我們任務的每一步都提供資料，在了解上是不可少的助力。

三、團體

就一方面而言，信仰團體也是傳統過程的一部分，因為傳統的主要價值之一，便是能指引現在的團體，當現在的團體界定出教義，就變成了歷史過程的一部分。但同時，我們必須視信仰團體為另一個題目，因為信仰團體能掌控傳統，重新評估歷史資料，以配合自己的需要。主張讀者回應的神學家甚至極端到一個程度，完全根據信仰團體來界定神學的「意義」，說他們不是重新界定過去的教義，而是重新創作。¹⁰ 他們主張，過去神學聲明的意義，已經沒有辦法再重新建立。而信仰團體只是「搬弄」從前的信念，但完全根據現今的需要，或神學的「策略」，來塑造自己的教義。對這類學者而言，聖經和教會傳統融合成一套教義的可能性，而教會團體可以加以吸收，重新編寫成現代的信仰體系。根據讀者回應派的理論，聖經、信條和教義體系，不是用來了解的，而是要根據閱讀團體的狀況來改變。這些學者不承認任何規範性或靜態的教義，認為只有動態的發展和不斷改變的信念。

史東和杜克談到未經深思的「深印神學」（embedded theology）（團體灌輸給成員的一套信念）和「深思熟慮的神學」（deliberative theology）。審慎性神學（經過認真反省和研究後所得的信念），主張兩者應當彼此倚賴，互相提供資料，互相擴充（1996:13~20）。在神學的形成中，團體和處境無疑扮演重要的角色。但問題是，這方面究竟是建構性的，還是補助性的。我認為，團體應該提供資料和幫助，但不能作出抉擇。事實上，建構神學時無人能保證，聖經一定會成為最終的裁決者。實際上，許多抉擇都是依據狀況與處境而定的。不過，至少在理論的層面，信仰團體應當扮演關鍵但不是決定性的角色。處境是複雜的「先前理解」（preunderstanding，包括傳統、團體，和經驗）的一部分，而神學公式就是在這種環境下處理聖經的文本。此外，信仰團體的狀況和文化模式，不單引導整個體系，也影響個別神學建構的用字與組織，如此，傳統公式便得以重新處境化，適應現今的世代。

四、經驗

這是先前理解的三部曲之一（與傳統和團體並列）。三者各自對神學決定的影響，逐漸式微，因為傳統使教會在各個時代中結合在一起；團體將這些傳統的信念處境化，配合自己的狀況；而個人則按照自己的經驗來將它們重寫。不過，每個層面對一個人的神學抉擇都有很大的影響。經驗不單是指形成一個人生命的各種複雜事件，也是指由此產生的世界觀。其中最重要的是宗教經驗，但是現世經驗也很關鍵。一個人生平遇到的各樣環境，常會決定那個人對神的看法，以及對宗教的經驗。紐威爾（William Newell 1990）說，所有宗教的反思主要都是「針對我們自己」的，並且往往成為掩飾自我的面具。因此他呼籲下列四步程序：(1) 撕去虛假和世俗的面具，無條件地敞開自我，讓神進到裏面。(2) 藉著重新想像神，成為朝聖者，透過神的眼光觀看世界，以求發現新的「先驗宗教信仰」。(3) 藉聆聽、理解、跟

從，而「列舉」神的新現實。(4) 容讓新的「解經法」在神學關頭中能被了解，找著義蘊。

惠斯丁寫了一段話，指出神學聲明的「本質」：「神學家是基督教的信徒，他們個人對信仰以及宗教語言本質的經歷，這兩項因素對神學聲明最具影響；在神學和哲學上皆然」(1989:128)。惠斯丁相信，宗教經驗是我們所用之神學詞彙的基礎，因此也是所發展的教義根基。不但如此，這兩者也互相倚賴，因為宗教詞彙對我們如何解釋自己的經歷也有重大影響。如今已經無人假定，我們站在信仰體系之外就可以完全客觀。今天大部分人主張，在神學真理上若要作出理性的決定，就必須先同意該信仰。在神學聲明中，真正的認知成分必須將神學家主觀的信仰也包括在內，因為後者必然會影響我們對證據的解釋。換言之，神學主張是由宗教的委身塑成的，神學又回過來塑造宗教的委身。問題不在於信仰體系是否影響我們的決定，而是我們是否察覺到這一點 (pp. 126~32)。

特雷西稱之為「處境」(situation)；也就是說，個人必受當代的社會與文化因素影響，若要建立有效的神學，這些都必須加以分析。¹¹ 可是這種「處境」經常改變，昨天的答案不能滿足現在的情形。例如，存在神學〔如田立克 (Paul Tillich)〕對現代人疏離和無意義的回答，對現今後現代的社會已經失效。按照特雷西的看法，這種過去的「典型」問題必須重新寫過，來配合現今的狀況，而當代的中心問題是衝突與多元主義。答案不再是一個，而是許多聲音紛紛喧嚷，要人注意，同時每個人都因超載而苦不堪言。神學家必須建立基督事件與複雜狀況的對話，不但在微觀的層次（個人的內在心理），也在宏觀的層次（社會文化對所有人的影響）。對特雷西而言，惟一有效的神學，便是能使規範的基督教事件與現今人類的困境互相關聯的神學。

特雷西看出，現今的狀況或經驗對神學家有莫大影響，這顯然是正確的。不過，他將其權威太過誇大，而對神話語的權威卻不夠重

視。麥法格追隨特雷西的看法，要求神學要「為我們的時代」而寫，不接受任何固定、有約束力或絕對的規範性，只承認開放的宗教真理 (1987:21~28)。

基要主義顯然不接受宗教與神學用語的隱喻性，因為它的基本教條，就是將神的話與人的話認同，尤其教會正典中所使用的話語。然而，隱喻神學的本質，正是拒絕將人編織的話語與神的實體認同。(p. 22)

特雷西和麥法格強調「關聯性」神學的重要，就是要能處理現今的問題，這一點十分正確，可是他們沒有賦予聖經規範性的地位；但神學若要既現代又「真確」，聖經就必須要有這種地位。

此外，這並不是說，所有神學的決定，徹頭徹尾都是主觀的，或我們絕對不可能達到真理（因為所有決定都源於經驗）。處境是先前理解的一個主要成分，卻不是惟一的成分，或決定性的成分。一個人的經驗會根據團體的教導來解釋；兩者又受到傳統信仰重大的影響；而這些全都是由於得知神話語的緣故。

五、哲學

神學家必須博學多才，因為他必須解析聖經，透過聖經神學整合各個神學思維，留意整個教會歷史中教義的發展，再將這一切配合現代狀況加以處境化；在每一個步驟中，哲學推理都扮演重要的角色。實質上，神學家必須是解經家、歷史家，和哲學家。范浩沙追隨尼布爾 (Reinhold Niebuhr)，列出對神學與哲學關係五種可能的看法 (1991:111~28；亦參 Erickson 1983:1:40~53)：(1) 有人相信，真理惟在哲學中（如康德、黑格爾）。(2) 另有人教導，哲學產生對神的真知識，並為神學預備道路（如，田立克將存在主義與神學所作的「關聯」，或特雷西視基督為許多「典範」中的一個）。(3) 許多人主張，教會與學院各自獨立，但互相對話（士來馬赫的「絕對倚賴」，或布

特曼之十架與存在主義的對話)。(4) 許多人認為，神學控制哲學，因此神學家可以借用許多系統，卻不欠它們什麼(安瑟倫、巴特、弗瑞、林貝克)。(5) 最後，神學有時駁斥哲學。特土良相信，道成肉身廢棄了人類的哲學，而路德常說，哲學是出於魔鬼。

以上的立場沒有一項令人滿意。最佳的解決法，似乎是綜合第三和第四點。神學不應該與任何一個系統完全連合，而應當可以自由運用哲學體系，只要哲學能使聖經的答案顯得相關而清楚。最重要的是，哲學能幫助神學家避免主觀的推理，而將神學公式建立在批判式推理、連貫性和理性上。范浩沙要人注意，在這種平衡中需有三項特色：(1) 個別的健全性，因為哲學是對現代狀況作批判性的反思，而神學則是對聖經真理作批判式的反思；(2) 相對的獨立性，因為它們的起點不同(世界與神的話)，服事的團體不同(學院與教會)，但是在世界觀上(即，實體的本質與生命的意義上)，卻相互交融；(3) 互相負責，因為神學將聖經的世界觀變成統一、相關的世界觀，可以配合現代的情境。

我還要加上一點：歸根究柢，聖經才是規範之聲，哲學乃是對神學的補充，幫助後者重新陳明聖經真理，以理性連貫的方式，向現今的狀況發言。兩者並非同等的夥伴，因為神學包含終極的真理，可是哲學迫使神學家既要合乎邏輯，又要用新的詞彙來澄清永恆的真理。

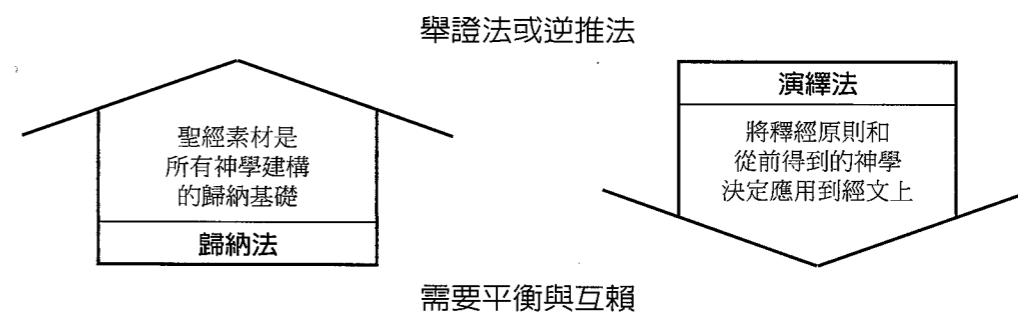
神學推理有兩個基本方法：演繹法是從一般假設或證據開始著手，達到特定的結論，其論證的邏輯可靠程度相當大；歸納法則是從特定資料著手，達到一般性的結論，因此所得的答案是可能而非可靠的。今天大部分神學家主張，在建立神學系統時，應當將歸納法與演繹法並用。¹² 純粹的演繹法會導致對聖經比喻的單一解釋法，並要求按歷史事件來決定教義。並且，純粹的演繹法至終會導致極端的多元主義，因為會形成多種教義，各自成為其傳統的規範。另一方面，歸納法則是立於經文之上，並將某種分層系統強加在上面。侯米斯(Arthur Holmes)說，歸納法要求我們對聖經無所不知，不能只具不

完全、類比式的知識(1968:133~34)。

相形之下，要進行神學大業，就必須在釋經方面有所警覺，知道自己是帶著怎樣的先前理解，而這一點又要求我們會運用歸納推理和演繹推理的相互倚賴〔Holmes稱之為「舉證推理」(adduction)，Montgomery叫它作「逆推推理」(retroduction)，而Feinberg則用「溯因推理」(abduction)一詞〕。聖經素材成為神學建構的歸納基礎；然後，這些資料本身又成為一個基礎，教義由其中「舉證而出」。可是，建構的本身，不單需要應用傳統歷史中出現的問題，也必須對經文作演繹式的解釋與整合。簡言之，在建立神學任務中，兩方面必須保持動態的平衡(參圖16.1)。¹³

歸納推理運用想像力，從對素材(聖經)的觀察，推至理論或概念，就是最能向今日闡釋這些真理的概念。演繹推理運用邏輯，建立神學模式，就是可以根據證據來證實的模式。此外，孟沃偉(John Warwick Montgomery)說，神學家依照對資料的了解，不斷精鍊模式，會有一種連續不斷的循環(我喜歡稱之為螺旋)，從一方轉到另一方。我們最需要記住的是，規範並不是有幾種(聖經、經驗、傳統、哲學臆測)，而是只有一個，就是神的話，啓示的終極來源。其他幾種只是影響，但是本身不能裁定教義。無論何時，聖經都必須成為邏輯指導，不讓存在式的主觀主義或神學式的抽象摘要主導神的真理。

圖16.1 哲學與解經學的結合



神學架構的問題

我們若要建立一種神學模式，向這個時代闡明神話語所啓示的真理，在選擇的時候，必會受到上述五種因素的影響——聖經、傳統、團體、經驗、哲學。¹⁴然而，讓這些因素互相交流、產生有效的系統，或決定某項教義之前，還有一些事是我們必須先面對的。其中每一項都包含幾個問題，使整個過程更加困難；但是同時，每一項也都包含一些要素，使詮釋者能更加確定，如何使所得的模式更準確，對這個時代更有意義。

一、默示 / 啓示

五項因素彼此之間的關係顯然要看我們將啓示放在怎樣的地位而定。若神學家不單將啓示放在聖經中，也放在傳統中（羅馬天主教典型的觀點），結果所產生的教義必然依賴教會訓誨權的裁決。若認為現代的處境（團體與經驗）具啓示性（如解放神學），那麼，現今的狀況便會決定神學的外貌與重點。換言之，在進行系統神學的架構之前，啓示的問題一定要先解決。

自聖經時代以來，最主要的一個立場為：啓示原本存於聖經中，惟有聖經含有神的話。雖然許多圈子內有人主張，聖經內並沒有這樣的「聲明」，¹⁵但我同意另一些人的觀點，即聖經中一直具神默示的氣氛，例如：舊約對啓示的意識、先知強調「耶和華如此說」、新約承認舊約為神的話、新約時期與日俱增的信條和正典的意識、將「耶穌的話」(*Iogia Jesu*)與舊約並列（如提前五18），以及將保羅書信與「其他聖經」並列（彼後三16）。¹⁶許多非福音派人士先入為主地認定保守立場已經過時、心具成見，所依據的語言論或真理論有缺陷，對未經證實的假定不加批判地接受。不過，持這種說法的人，對福音派陣營對此問題的大量著作一無所知。¹⁷今天很少福音派學者不知道釋經學所包括的問題。針對這個問題的著作數目之多，足以顯示

福音派對過去陳腐的答案並不滿意，一直在尋求最佳的定義。

總之，若一位神學家接受傳統的默示觀，即：神在聖經中啓示出祂自己，那麼，聖經就會成為教義的基本素材，而其他的因素（傳統、團體、經驗）則是用來重新描述聖經真理，以因應現今的狀況。然而，架構的要素仍是聖經，而神學家的責任乃是去解釋、整合，並重述它的教導，使今日的人能夠了解，並加以運用。

二、隱喻的問題

最近討論神學的著作，都以這一點為發展有效神學理論最核心的問題。這是一個非常複雜的問題，尤其從神學的角度而言，因為有一個可能成立的說法，即：大部分神學聲明，神學核心都具隱喻性。對聖經而言，誠然如此。例如，對神的稱呼「以利沙代」(*El Shaddai*)、「阿爸」(*Abba*)等，不單是指明神的字面術語，也是隱喻，必須照上下文來解釋。要了解「以利沙代」(出六3)，就必須找出此隱喻在軍事方面的根源，並明白這意象是指神護衛祂的百姓，為他們爭戰。「阿爸」同樣是隱喻，刻畫神像一位慈愛的「父」，保護祂的兒女。

同樣，聖經裏的神學概念通常是透過隱喻表達的。像救恩或浸禮，顯然是隱喻式的，前者的依據是出埃及「拯救」的意象，後者是根據禮儀的意象，在神面前「洗淨」，變得純潔。事實上，聖經中大半的神學概念都具隱喻性。這是因為，人類受時間限制的語言無法準確表達永恆的真理。隱喻不單是最佳描述這類概念的方法，也是聖經中神選用來表達自己的方式。此外，若說隱喻的本質乃是含糊或可有可無，則絕不正確。正確的答案應為：我們要視隱喻為神學的工具，對隱喻指涉的本質要作恰當的解說（參看Feinberg 2001:75~80）。

過去對隱喻的看法有兩種。自亞里斯多德以來，「取代」理論十分盛行，即：隱喻與字面或命題用語類似，可以由描述性的聲明來取代。但是，近年來學界的傾向卻變為語意對立觀（M. C. Beardsley），

或語意互動觀 (Matthew Black)。現在，隱喻被視為一個詞彙之「獨特」或造成張力的用法，以澄清或描述進一步的概念。兩種觀念不只是互作比較，因為第二個詞彙並不與第一個等同或類似，而是動態地改變了第一個。二者在兩個層次上互動：隱喻本身的一般性用法與象徵性用法之間（如「那個人是熊」裏面的「熊」，這個字只表達出「熊」的某些方面），以及主體和重述主體的隱喻之間的交互作用。此外，意義的解釋不在於個別詞彙的層面，而在於整句話，或整個言語行為的層面（例如：這人的樣貌像隻熊？還是好像熊一般強壯？他評分十分嚴格？）。索斯吉斯 (Janet Soskice) 指出，產生交互作用的，並不是兩個不同的主體 (Black 的說法)，而是整句話中，兩套相關的事。¹⁸

舉個例子，西番雅書三章 17 節描述神為「得勝的戰士」（參本書第 174 頁）。西番雅書三章 15~17 節上以神為消滅敵人的英雄；第 17 節下則描述祂在以色列中「默然示愛」，「歡欣喜樂」。兩則隱喻（戰士與歡欣的愛）在經文中並排，互相衝擊，描述神本性的兩方面——祂的公義和慈愛。此外，這兩則隱喻乃是先分別與「雅巍神」（這也是隱喻式的頭銜）交相作用，然後再彼此作用，才達到以上的結果。這便形成了某種語意的對立，使讀者不得不重新界定他們對神的觀念。

令讀者重新思索定義的，不是二者的相似處，而是差異處。麥法格指出（依循呂格爾的看法），透過主體與隱喻不尋常的交互作用，產生了一種新的、更擴大的了解，這樣的變化便造成「重述」。傳統對主體（神）的了解，和隱喻描述的新品質（在番三 17 中，戰士與慈愛並列），在語意上互相衝突。造成的意義改變則顯得更加有力，更加貼切。¹⁹ 從這個角度而言，隱喻在語言上不單「控制規律」而已，更是「改變規律」。不單遵循既有的規定，也打破規定，在字面與象徵的真理之間開創新的辯證，使人對「事情是怎樣的」（神與世界的關係），在看法上起了變化。²⁰

談到這裏，就必須論到隱喻的定義問題。索斯吉斯的定義很正確，他認為隱喻是「以似乎在講其他事的詞彙來講某件事」

(1985:49)。這樣，隱喻與要澄清的主體交互作用之下，便開創了自己的意義。隱喻不需要被「翻譯」為字面意義，才能讓人明白。我們必須分辨字面與隱喻的用語，可是我們只能從整段言辭或言語行為的層次，才可以看出其間的分別。例如：She went off the deep end (她躍入深水) 這句話，若是用在游泳的情況，就需按字面解釋，但用來形容精神崩潰，就是隱喻。總之，如果一段話的詞彙，意思是其慣用的含義，就是字面聲明；而若意思是相關的含義，以致詞彙之間有交互作用，產生了對主體新而有力的了解，那就是隱喻了。

此外，我們不能把隱喻簡化為字面聲明，好像把隱喻視為類比的理論之作法。過去，語言學家曾立論說，隱喻只能在翻譯為直接言論後，才能傳達含義。然而，隱喻可以按自己的方式來溝通，和字面的話語在認知上同樣有效。若簡化為字面的溝通，實際意義就會產生很大的改變。「他是勇猛的戰士」，和「他是戰士之熊」的意思，並不完全一致。隱喻之無從認知，或缺乏指涉價值的說法，如今已不再成立。

事實上，現今公認的看法正好相反：隱喻可以直接說話，不需要翻譯成「字面」用語才能了解。²¹ 賓克利 (Timothy Binkley) 指出，雖然隱喻用語背後有字面詞彙（若沒有，讀者便無法分辨出一個詞在隱喻中的「非正規用法」），卻不需要「翻譯」那喻象用語 (1981:142~45)。²² 間接的隱喻含義，本身便是可以理解的。上下文使意思清楚，而且可以用自己的方式來傳達。「雖然隱喻並非『按字面的真相』，但是我們不需要假定真相非要用字面表達不可。」²³

換言之，隱喻本身是用間接的方式表達，但是不可以視為與字面用語相反，彷彿和實體間接的關係（隱喻式），比不上和實體直接的關係（字面式）。其實，沒有一個詞在字面和隱喻上是黑白分明的：只有上下文能告訴我們，某個字是按字面用，還是按隱喻用；重要的是，在這兩種狀況中，意義都能為人所了解。簡言之，一句話的「真相」，並不倚賴是否為字面聲明。²⁴ 索斯吉斯以「含義」(sense) 和

「指涉」(reference)的分別，來支持隱喻的指涉性理論(1985:51~53)。「含義」是對可能的意義字典式的定義，而「指涉」則是指某個詞在特定上下文中實際的意義。換言之，隱喻放入了指涉性意義，使它成為整個言語行為的一部分。此外，這作用是在隱喻下完成的，其溝通潛力與真相的價值，與字面聲明無異，即：隱喻亦表達出整段話含義的一部分。

我們不需要跟隨麥法格等人，以為隱喻雖可認知，卻是不確定、開放式的。按照麥法格的看法，神學性隱喻指涉實體，卻不是以積極或終極的方式指明。了解隱喻真理的要訣為：隱喻只是相配的，或合適的，卻不具約束力。²⁵ 這樣一來，隱喻便必須配合特定的狀況；倘若狀況改變，就必須運用更切合的新隱喻。對這些學者而言，同化作用是很大的危險，亦即，「滿有震撼力的隱喻，變成耳熟能詳的陳腔濫調」，這樣就變成了死的隱喻，會被正典化，納入現成的教義中(McFague 1982:41)。若出現這種情形，隱喻就失去了張力和能塑造意義的能力。新一代不再視隱喻為「許多解釋中的一種」，如此，就不再能向現代的狀況說話了。²⁶

如果我們接受這種「隱喻神學」觀，意思就是，除了「為我們這時代」的神學之外，再沒有絕對的標準。掌控我們用語和信念的，是現今的狀況，而不是啓示或神學的「真理」。阿斯頓提出一個解決法，他主張，隱喻雖包含自己的概念，卻不違背其字面的意義。讀者從字面的「模式」中發現新的相似處，再按上下文的線索，找到正確的抉擇。事實上，隱喻式真理聲明是可以翻譯為字面用語的，如此便可得到證實。²⁷ 不過，阿斯頓講得太過頭了；其實，這只是取代理論的另一種形式，我在前面已經否定了這種理論(參看第162~5頁)。隱喻式溝通可以按其本身的方式來證實，不需要經過「翻譯」。隱喻在語言的形式上與字面表達不一樣，但是在溝通品質上卻沒有不同；不能說，隱喻只為一部分，惟有字面的真理可以跨越代溝或狀況之溝。隱喻和字面的溝通都可以傳達認知的資訊，只是方式不同而已。²⁸

我同意麥法格對隱喻傳達意義的看法，她認為隱喻自有其溝通的方式，充滿活力，造成張力。不過，她認為，傳達的意義是部分的、不具權威性，我卻不同意這觀點。此外，隱喻也不一定會隨時間而「死去」，即，不再能傳達活潑的新意義，變成字面或靜態的教條。有些人認為，從定義而言，所有神學聲明都具隱喻性，這也不正確。福音派固然有忽略隱喻成分之嫌，自由派則有忽略字面成分之嫌。舉一個例子就足以說明，而這個例子非常重要。有關揀選教義的爭論，通常集中在下述的選項：個人性(加爾文派)和集體性或預知性(亞米念派)。但是全都沒有考察這用詞字面或隱喻的程度。當然，新約作者常採用以色列人描寫自己在神面前獨特地位的詞彙。很可能新約用揀選詞彙(我們是神的選民)的主要信息，乃是這種象徵性的成分，而不像這個詞一般的字面用法——意即，以它為描述神拯救人的實際過程，就是「揀選」某些人來拯救。至於這種解釋是否排除了某些重要經文的(依傳統看法)字面解釋，如羅馬書九至十一章或約翰福音第六章，還有待討論，但是，未來對揀選教義的研究，對隱喻的層面必須多加考慮。²⁹

詞彙有隱喻的一面，也有字面的一面，兩種成分交織以產生意義，而上下文的特定語言記號可以顯示，某一句話的溝通策略為何。所有詞彙與概念(包括神學在內)，都可能用字面方式呈現，也可能用隱喻方式呈現；詮釋者必須決定，在某種狀況下，所用的究竟是哪一種方式。所產生的意義將按照各自的方式來溝通(或字面、或隱喻)，這種溝通的本身亦自有權威。字面的言語行為，並不比隱喻更加「永久」或具約束力，也並不更容易明白。兩種講述方式都以其自己的方式要求人聽從。

三、神學模式

模式本身便具隱喻性，因為是人發明出來的模式，要以更生動的方式，來澄清某個理論或信念。麥法格將模式定義為「一種隱喻，

已經具備相當的穩定性，範圍也夠大，能夠呈現出一個相當完備而前後一致的解釋模型。」³⁰不過，這個定義太過誇大。巴勃爾（Ian Barbour）注意到科學與宗教都有字面模式和隱喻模式（1974:45~48）。一個理論模式愈接近所觀察的實體，字面性就愈強。索斯吉斯向將隱喻和模式混為一談的說法發出挑戰，認為這種等同的作法，會將隱喻的比較理論或取代理論再帶進來，視模式與所面對的實體類似，或成爲其代表。³¹她傾向於視模式本身爲理論的類比表達，而其語言表達方式，通常爲概念式的隱喻（如：以電腦比喻人腦）。

我們若將這一點用在神學的理论模式上，問題就更複雜了。聖經本身傾向於用隱喻描述神的實體，和祂對世界的關係。所以，大部分聖經模式，其核心都是隱喻式的。用索斯吉斯的區分來說，聖經中各個模式的語言表達，雖然常爲隱喻，但是背後都有實體的類比表達。不過，從聖經模式轉到聖經神學模式，再到系統神學模式，這個字面層次愈來愈退到幕後。每一層都比前一層更富啓發和隱喻。

若要將隱喻和模式作進一步的區分，可以說，神學隱喻是將一個概念作短暫性、象徵式的重述，旨在添加其意；而模式則是較固定而全備的描述，成爲某個信念的模型。例如，詩人用「盾牌」（詩三三）的隱喻來描述神，後來又用頭銜的模式稱祂爲「雅巍」（7節）。宗教隱喻若含括在某信仰團體的信條內，就成了一種模式。³²稱耶穌爲「主」是一回事，但肯定祂是「基督」（彌賽亞），則是另一回事。兩者都具隱喻性，可是後者成爲基督論反思的一種模式。另外一種方法，是視隱喻爲文學技巧，意在強化某個概念的意義，而模式則爲理論的技巧，爲我們的了解提供神學鷹架。

模式也是啓發的技巧，將相關的概念組織起來。有時是一個簡單的觀念（如：神是父），但有時乃是一種代表性模式，將一系列的觀念連接起來，作系統性的描述（如：神的教義）。在科學界這方式最常見，每一種發明首先都按理論「圖」來構思；譬如，染色體（DNA）模式將我們對遺傳的看法整個改觀。而在宗教模式上也是如

此，不單描繪所要堅守的真理，也常決定了整個團體的神學架構。這種模式在神學上非常必要，其實，每一個教義都是按某種聖經教導的模式來表達。至於模式究竟如何描繪實體，最重要的乃是啓發作用。模式並不完全遵照實體（實證法），也不是作精準的描述（天真實在論〔naive realism〕之法），亦不提供該理論可有可無的類似狀況（權宜法）。相反的，模式乃是提出有潛力的模型，可以描繪所觀察之實體，並加以探究（批判性實在論）。³³

許多人和麥法格一樣，主張聖經或神學模式用意不在教導真理，而是要激起回應。這種看法與新釋經學派倡導的存在理論關係密切。索斯吉斯論到這方面，認爲有一種錯誤的觀念，以爲「科學模式具解釋性，而宗教模式則具感染性」（1985:108；參108~12）。她指出，這是一種錯誤的兩極化，是分離式思想的產品。隱喻和模式的認知功能，由於是倚賴「模式來源與模式主體之間的解釋框架」，因此架構和解釋功能便格外重要（p. 109）。換言之，神學模式主要目的在於「描述實體」，次要目的才在激發回應，或指引行動。譬如，講到神是「我們的父」，首先是要告訴我們祂是誰，再根據這個基礎，指引我們如何向祂回應。模式和隱喻一樣，本身便具指涉作用。

模式和主要的隱喻一樣，強調某一宗教傳統的優先順序。在這種傳統豐富的喻象用語網路，宗教模式既是系統化的組織原則，便不斷引領我們進入系統化與理論化的思想；既是完備的解釋框架，便成爲討論指涉品質（因此也就是討論真理，和對實體的描述）的神學問題中心。模式既爲隱喻，便能指引我們，調整我們對神與人類的思維方式（Van Huyssteen 1989:139）。

既然神學模式在本質上是一個團體的信念藍圖，也是聖經真理的代表，也就具有信條的作用，不單描述，也能塑造整個信仰體系。因此，它們要求人聽從、同意，構成該團體所能接受之教義的框架和範

疇。

神學模式的基本問題為：倡導的人容易賦予他們絕對或恆常的地位，甚至比聖經本身力量更大。這一點從一個傾向可以明顯看出：所有傳統對聖經的解釋，都是依據該團體的信念；他們沒有按照聖經的證據來檢視自己的體系，看是否有必要改變。對這個問題的答案是：應當運用本書提倡的基本釋經隱喻，就是螺旋釋經。系統模式形成了先前理解，我們持此觀點來解釋聖經的資料，將系統整合、處境化，但是同時，我們也需要讓經文來向這個系統發出挑戰、作出澄清，若有必要，甚至改變整個系統。經文與系統不斷交互作用，形成了向上的螺旋，通往神學真理。

聖經本身包含了模式，我們可以透過聖經神學來辨認。不過，我們對這些模式的重塑，是依據自己的先前理解立場，所以需要不斷地重新檢視。我們怎麼知道自己實在以經文為重，超過神學傾向的分量？我們的先前理解不單影響我們的解釋，也影響我們的看法和方法。解決的辦法，是要歡迎不同的模式，作為力促自己重新檢視教義之基礎與結構的最佳途徑。由於我們已經委身於自己信仰體系的模式，所以往往看不出其弱點，很難提出質疑。但我們的對手則能使我們保持誠實。

此處最主要的一個問題，就是把神學模式當成永久不變。許多學者完全反對教義的定型或終結化。惠斯丁講到「長久不變的聖像，必定會讓隱喻的臨時性、指涉性和開放性消失殆盡」（1989:140）。這當然有某些道理，因為許多團體的確將他們承襲的傳統和創始的先祖，變成幾乎像「無誤」的對象來尊崇。可是，惠斯丁過分強調神學公式和模式的「臨時性」和「開放性」。隱喻（和模式）可以像字面敘述一樣，作命題式的溝通（只是方式不同）。所以，我們必須小心，不能太把他的話用過頭，以為沒有終極的神學真理，每種教義只對某種宗教團體有意義。³⁴ 對聖經權威的認真，相對會要求我們尋找能表達聖經真理的系統神學，讓現代團體能夠明瞭，感到有意義。在這樣的

尋找中，我們乃是站在過去的神學巨人之上建造，一方面信任他們的見解，一方面又要將其精煉。

有一個目的不會改變，就是在發展傳統的時候，我們要尋找最能重述聖經永恆真理的神學模式。我不喜歡麥法格式完全開放、隨時可變的隱喻神學，而比較屬意視神學模式為教義信念的表白。即使我們非常贊同這種模式，仍要持開放態度，接受修改，甚至如果按照聖經的證據，必須整個改掉，也在所不惜。沒有一種模式本身應當具永久不變的地位，不過，能經過時間考驗的（諸如信條），會比較接近這種地位。然而，甚至這些也需要經過檢視與重述，因此，福音派愈來愈多人在重新研究一些重大教義，如，三一論或基督論。

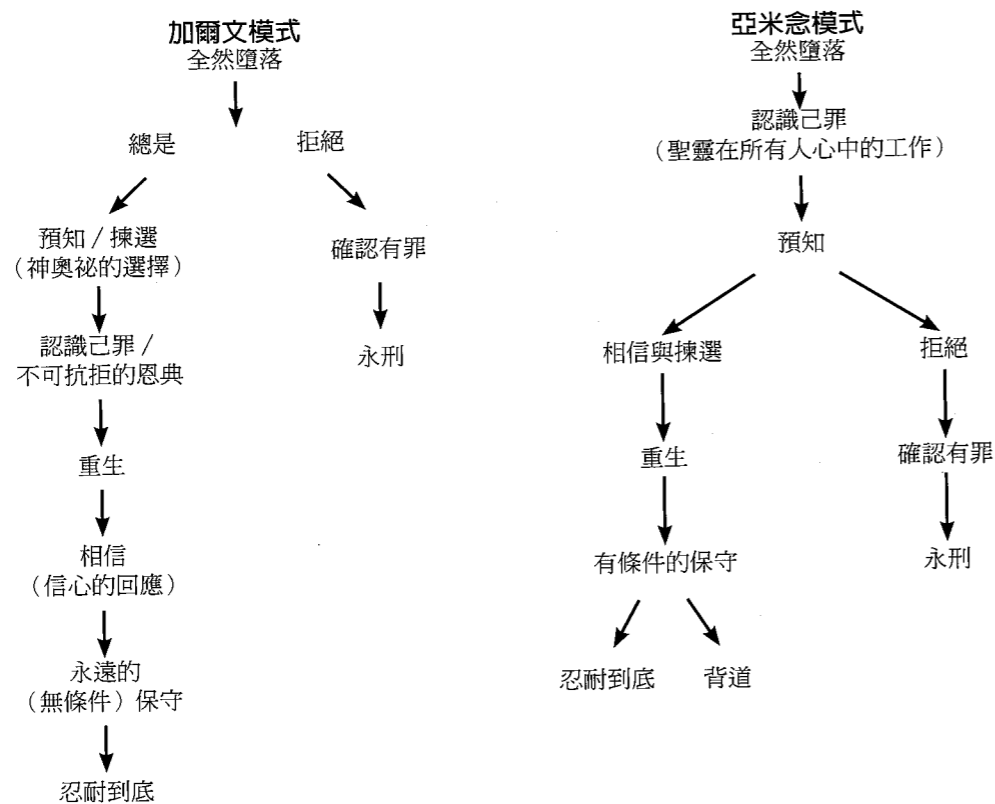
每一種模式都代表某個立場，在傳統、團體，和經驗的基礎上，將聖經資料組織起來，顯明清楚的概念。³⁵ 若觀察各個傳統如何去了解同樣的聖經資料，如何加以整合，比較各傳統所用不同的方式，會很富教育性。可是有一個問題仍待解決：這是不是等於接受多元主義，即：按各個傳統架構來看都同樣有價值？這的確會要求我們持多元與謙卑的態度，因為每一方都應該承認，有可能別人是對的。這並不一定導致多元主義，因為每個人都可以檢視資料，並決定哪一些最符合所有的證據。獲得真理的最佳方式，是讓對手來向我們的基本信念挑戰，也從中學習，並回到經文之中，讓我們能重新檢視聖經的教導究竟是什麼。

比較圖 16.2 所述的兩個模式，我們看到，加爾文派與亞米念派都肯定人全然墮落（罪控制每一個人，以致人在聽聞福音時，都會拒絕神所提供的救恩）。加爾文派認為，人類在此刻便分為蒙揀選的與不蒙揀選的。蒙揀選者是根據神奧秘的旨意被呼召的，或被預定的，因此經由祂不可抗拒的恩典，帶到作出信心決定的地步。許多加爾文派人士認為，神主權的廣度，可以由一個信念看出，即：神在人作出信心回應之前就完成了重生的作為。³⁶ 一個人一旦成了基督徒，神便會永遠保守他／她。忍耐到底是「終極」或肯定的，因為神會眷顧信

徒，保護他們。另一方面，不蒙揀選的人繼續拒絕基督，他們惟一能經歷到的「知罪」，便是證明他們在神面前有罪（約十六8~11）。他們永恆的刑罰已經確定，也是公正的，因為神的呼召是充分的（但惟對蒙揀選者才有功效），可是他們卻不斷地拒絕。

亞米念派的模式，與以上的模式有幾點不同。亞米念和約翰·衛斯理都肯定神在救恩過程中的主權（與伯拉糾不同），但是主張，個人根據自由意志所作的信心決定是有效的。這是由於聖靈使世人認識己罪而來，因神的意願是所有人都能得救（普世得救的旨意）。這種聖靈讓人知罪的工作，容許個人克服全然墮落，作出「真正的」信心決定。神的揀選與信心決定同時發生（根據神的預知）。結果便是重

圖 16.2 加爾文派與亞米念派救恩論的模式



生，這和加爾文派系統相同，重生是神所作的，而不是人的工作（與伯拉糾相反）。³⁷ 對亞米念派而言，歸依之後的保障是有條件的，意即：神會保守信徒，可是若要活出基督徒的生活，信徒便要堅持活在神所加的力量中。倘若不這樣作，最後的結果，便可能背離真道（離開基督徒信仰）。

四、神學主張的暫定性與權威性

我們論到默示和模式時，都提及神學聲明是否能持久的問題。由於神學架構是有限的相近說法，代表聖經教義，或加以重新描述；那麼，神學聲明究竟有多少權威呢？在思想神學概念具隱喻的性質時，我們清楚看見，教義聲明乃是理論架構的象徵性表達，其描繪有多準確，或多少「真理」，常是無法解決的問題。因此，從這個角度而言，神學架構是暫定的、臨時的，對每一個教義聲明，我們都需要判斷自己贊同的程度。

此外，所有神學主張都有歷史背景，因為每一次作決定時，我不單在解釋聖經，也在與一種傳統重新交互作用，對傳統重新肯定。特雷西討論「經典」（不單包括聖經，也包括加爾文、路德、巴特等人）時，注意到創造神學的四個階段：(1) 神學家帶著某種先前理解來從事這項任務；(2) 對經文的宣告，他們作出信心或承認的回應；(3) 他們不單與經文認真對話，也與經文的歷史、影響力和傳統發展對話；(4) 他們採用所有當代對釋經的了解，來糾正和檢視傳統的聲明，將聲明重新解釋，然後公諸於世。³⁸ 這個過程的整個效果，乃是不斷對神學大計進行檢討與精煉。

特雷西和我的作法不同之處，在於我賦予聖經最終的權威，超越其他一切的「經典」。不過，特雷西提倡的過程仍然非常有道理。我們不只從聖經移步到神學主張，而這些主張也不是聖經真理自動的產品。相反的，所有決定都經過傳統和先前理解的過濾，這二者對我們的解釋與選擇有重大的影響。由這方面看，我們所作的每一個決定，

都是臨時的，而我們必須在傳統與經文之間不斷建立對話，採螺旋向上，以求達到真理。

由此觀之，圖16.2所談的模式，本身乃是一般性的，而非特定性的，因為加爾文派與亞米念派圈內的學者，彼此之間也會有看法不一致的地方。例如，加爾文派對於「永恒的旨意」（“decrees”，如揀選）是在墮落之前（墮落前立場）或墮落之後（墮落後立場），便有不同的見解。他們對於不信者是否預定受永刑（雙重預定），看法也不一致。最後，加爾文派對贖罪是否限於蒙揀選者亦有爭論。另一方面，某些亞米念派學者加入了完全主義，或恩典的第二層工作，而許多人對墮落或保守的定義，與我在本書所講的不同。每一種都是發展很快的神學家必須去對應，去琢磨的，而所有的看法都具爭議，有待澄清。

若沒有經過不斷的重新檢驗，查明聖經與歷史的證據，我們不敢假定以上任何一種教義是絕對正確的。此外，自孔恩（Thomas Kuhn）以來，學者都承認「範式團體」對所有決定的影響——無論是科學或宗教。³⁹ 從傳統和團體來的影響，不應完全拒絕，也無法完全拒絕；另一方面，神學公式很少是純粹對聖經真理的反思，能作到多少，產生之教義真確的程度也就有多少。

不過，教義或信條聲明也是聖經教導的模式，與聖經資料愈接近（整合所有論這題目的聖經記載），擁有的權威就愈大。⁴⁰

甚至我們可以賦予這類決定百分比的價值，只要我們承認這乃是個人的評估而已。例如，我認爲我對基督之神性與代替性贖罪論的觀點正確，把握度爲99.99%，可是我對靈恩問題的中間立場（即：神今日會用方言，但祂並不賜給每一個人），或前千禧年災後被提的立場，則只有90%的把握。至於我所持的溫和亞米念觀，或對婦女按立的開放立場，我的把握度只有80%。⁴¹ 此外，我有些同事和我唱反調，對這許多「模式」都不贊同，有些認爲自己的把握度是百分之百！雖然我仍以權威來講道並教導，但是盼望自己在教導時，能帶動

謙卑的態度，影響學生。同時，我經常與同事和學生就這些立場辯論，試圖展示我自己立場證據的優點。

簡言之，在神學模式中，雖然具有暫時性質，卻不意味我們一定沒有把握。無論是個人或團體，都會有某種程度的把握。此外，有些教義在聖經中講得比較清楚，這些大半是必須或重大的教義。而這類教義（如：基督的神性或因信稱義）自然有最高的權威，否定這些教義，就等於是異端。我們是按聖經證據的清楚程度，以及教會內絕大部分人一致的看法，來辨明這些教義。這些教義雖然也是開放的，可以進一步澄清，卻絕不可取代或拒絕。我發現聖經中一個有趣的現象：只有重大教義是絕對清楚的！所有非重大問題，雙方都有聖經支持。

我要指出的是：在每一個神學架構中，所有這類概念化過程的暫時本質，與個人或某個團體信仰架構所具有的最終權威，兩者之間自然會產生張力。⁴² 事實上，這種臨時性與權威性之間的張力，是所有系統神學不可少的成分。證實的過程，以及團體本身，會賦予神學模式權威，因為通過了時間的考驗，並回答了對立派別的挑戰。可是這並不會削弱一些個人與教會所承認之神學主張的權威。重新建立公式的過程，將包括與聖經和對立模式作比較，再加上對自己所選之傳統或系統的信心，便會產生高度的權威。然而，這種權威卻應受制於謙卑，並要繼續探索，確定我們的神學模式真是聖經教導最佳的處境化。

五、神學的處境化

與上述討論密切相關的，是系統神學爲聖經神學處境化的概念：系統神學經過歷史教義的過濾，要爲當代狀況重新處境化，也要用現代的思想模式來組織和表達。聖經神學將聖經教導整合起來，並將以色列與初期教會的神學概念化。教會歷史研究教會在各種社會背景、各種問題之下的努力，將這些資料重新描述，或加以處境化，以

迎合特定時代中特殊的問題與狀況。系統神學繼續以上的大業，使聖經能像以往一樣，向現代人有效地說話。這便意味，神學真理的內容不變，是由聖經來提供。可是溝通真理的方式會改變，如何使自己傳統的公式成為教義的最佳模式，是我們不斷要努力的。我們傳統的權威，端賴它是否比對立模式更加優越，以及是否能向現代人傳達這些真理。

這也意味，神學真理實際的表達在每種文化都不同。例如，東方文化應依照其邏輯模式，發展出循環式的神學；而許多第三世界的文化，則應更多強調故事神學。但是在內容方面——基本的神學真理，則不能改變（參本書第十七章進一步說明方法論的問題）。

六、神學主張的證實或確認

我們怎樣評估不同神學架構的暫定性與權威性，或某一教義模式是否成功？這個問題歷世歷代都困擾著神學家，尤其是在與其他範式團體爭論的時候〔如：路德與慈運理（Zwingli）在馬爾堡（Marburg）針對聖餐的對話〕。雙方都認為，他們的教義公式是正確的，沒有一方願意改變意見。此外，平信徒若搞不清楚，實在情有可原，因為分開來聽，每一方都振振有詞。幾年以前，我在神學院輔導的一位學生，去拜訪一位加爾文派學者（這位學生是溫和的亞米念派），他問道：「我們雙方的立場最基本的不同在哪裏？」那位教授（略帶開玩笑）回答說：「我的才合乎聖經！」但是，我們怎樣證實哪一種才更合乎聖經？

我選擇用「批判性實在論」（critical realism）來作證實的工作。⁴³這方法最基本的前提（是從科學哲學借用來的），就是：無論是科學或神學的主張，都是「事情實況」的有效代表。曾一度有人以為，宗教的聲明絕不可能稱為是「真實的」，因為都無法證實。但是，隨著分析哲學（analytical philosophy）的發展（參附篇二），現在的人已經承認，宗教或神學主張是可以證實的，因為我們可以從好幾種層次來

肯定「實體」。這種方法也是「批判式」的，因為絕不假定神學架構是對啓示真理準確的描述（不像天真實在論）。其實，教義乃是一種類比模式，模擬或重新表達真理。因此，採批判性實在論的人從不假定自己已經達到了神學真理的最終聲明；改進與確認的過程一直不會停止，因為無法輕易假定已經臻於巔峰，不過，我們當然可以證實，按聖經的標準看，某項聲明是正確的。

在批判性實在論中，確認神學的過程既簡單又複雜。簡單是因為：透過一致、完備、妥善，和連貫性等標準，便可以證實。複雜則是因為：每一項標準都必須按釋經原則，應用於不同系統內各式各樣的解釋和組織模型中。最困難（許多人會說，根本做不到）的一面，是承認自己的先前理解，並儘量以客觀的態度來檢驗資料。實際上，這是批判性實在論最重要的貢獻，因為拒絕把自己看得太重，試圖從對立的思想學派中學習，誠實地承認，對方有可能是對的。

確認某個神學架構的第一步，是看是否符合聖經資料（一致性的標準）：是否比其他模式所提供的聖經教義指示更加精采？這一點與該模式「解釋的成功」有關（van Huyssteen 1989:152），即：能否準確地描繪出聖經教導（由解析相關經文測試），表達是否清楚，亦即：使人能了解複雜的教義。

第二個步驟是要確定：從整個聖經素材來看，此教義主張的模式是否真確（完備性標準）？是否能包括所有談及這個問題的聖經話語，抑或只符合選定的某些經文（正典中的正典）？在這個層面，神學家也要比較與其系統對立的神學模式，看看對方是否更完備。

第三步，妥善的標準，這公式所提供對教義的描述，是否比對立的學派更好？

第四步，連貫的標準，這個系統是否內部配合得很好，能形成有效的模型？倘若某些部分與其他部分抵觸，就需要再檢驗與修正；若一直矛盾不斷，系統就大有問題。

第五步，持續或持久性的標準，就是問：這個神學架構有沒有持

續下去的能力？經過一段長時間之後，團體可以幫助裁定某項教義聲明是否有效。信經的權威通常會超越其他聲明，因為經過了許多世紀，教會仍然承認信經是準確的。

第六步，是否許多不同的思想學派都接受這主張的有效性（交流的標準）？如果幾種傳統都承認某一神學架構的真理，便顯示它不僅出於某個傳統的邏輯，更超越了地域的限制。有這種現象，成功的機會就比較高。

歸根究柢，這些標準並不能「證明」某項教義或神學架構是對的，只是顯出其可行性。重新查核背後的聖經資料，這是經常會有的需要。再者，批判性實在論會建議一些方式，重寫現代的聲明，使之更符合聖經的教導。

七、神學決定引發的政治效應

若要改變自己的神學主張，或某個教義的傳統公式，有時是很危險的事。每一個決定、每一次澄清、每一個系統些微的改變，在該傳統的母體或團體中，都會引發政治效應，可能會使人失去工作，或不再能事奉。這種現象不單出現在基要派或福音派之內。有些教授因著基本信念的改變而丟掉大學教職，有些福音派學生因持保守看法而論文不得通過，這一切都顯示「解經的政治效應」普遍。

任何一種傳統內，都有同化的壓力，要求同意，不可質疑一個團體的基本信仰。這件事本身也不一定是錯的。防止危險無度的臆測是必須的，特別是宗教圈子中有時整個團體的存在都會受到威脅。我們必須在「學術自由」——有權確定教義能真正反映聖經的教導——和整個團體的和諧一致之間取得平衡。聖經的確強烈要求，要反對錯誤的教導。問題在於怎樣判斷何為異端或錯誤的教導。有些教義當然是高舉聖經之基督教的要素（重大教義），但還有一些教義在聖經裏面並不明確，神也沒有意思要以此掌控教會的信仰。難就難在，有時很難判斷某一項教導是屬於前者，還是後者（參圖 16.3；Osborne

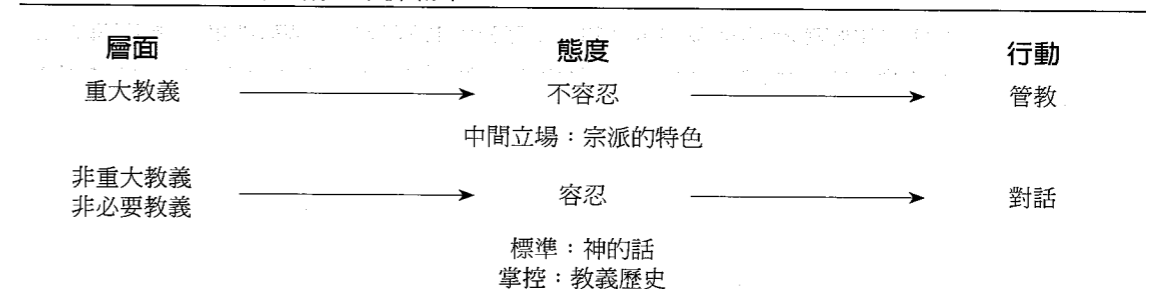
1988b:152）。

倘若一個教會碰到得救的永遠保障、靈恩，或婦女在教會中的角色等問題，必須非常謹慎來處理。面對這類事，一般人的感覺常會非常強烈，每一位新任牧師，無論男女，在一開始事奉之時，就必須摸索哪些是「敏感按鈕」（當我講「無論男女」時，就會碰到許多人的敏感按鈕；可是，會否有人因為我對這件事持開放態度，就懷疑這整本書？）。如果在一個教會中，對這類事情看法不同，怎麼辦？在我們這個時代，人的流動性大，常有跨越宗派的現象，這類辯論更容易出現，因為來自不同背景的人可能參加同一個教會。倘若有這種情形，最好先知道如何因應。

從一開始，一個教會或團體就必須決定，進行這類辯論時，要抱持怎樣的態度：是容忍——「同意彼此可以不同意」，還是不容忍——不讓對立的觀點散佈。這兩種態度會帶來不同的行動：容忍的態度會造成針對問題的對話，雙方皆能互相學習，並一同轉向聖經，來發掘聖經真正的教導為何。不容忍則產生管教，觸犯者被革除教席，或許還會被召至教會受譴責。可是我們需要一些指南，來幫助我們知道何時應當對話，何時應當管教。

兩者的區別只有一個根據：這是重大教義，還是非重大教義？前面已經提過，重大教義乃是基督教信仰核心的神學信念，聖經中有清楚的教導（例如，基督再來）。非重大（非主要）教義是指聖經中不

圖 16.3 對神學辯論的一種看法



太清楚，或沒有指明是教會必要有的信念（如千禧年或大災難的立場）。後者也是有用的教義，但主要是出於教會對完備教義的渴望，而非出於聖經的重點。這些教義並非沒有根據，可是聖經裏的說法不明確，也不成爲重點。研究這些問題是有價值的（我告訴我的學生，他們應當爲聖經、爲自己，並爲所屬教會的緣故，竭盡所能來判斷這些教義），可是若以這些作爲維持主內關係的試金石，則是錯誤的。

但歸根究柢，何爲重大教義，何爲非重大教義，極難決定。理論上，惟一的標準是神的話，可是我已經指出，聖經總是透過傳統和個人癖好的過濾，才會成爲教義。事實上，在實際作法中，重大教義常是由傳統來判斷，超過聖經的分量。在改革宗的圈子內，加爾文的模式常被視爲重大教義；同樣，在亞米念派的傳統中，他的模式也有同樣的地位。時代主義的團體則將災前被提視爲基要教義。

我們需要一種掌控，來顯明我們所認爲聖經內的必要教義，會不會只是我們的偏好；換言之，作決定的依據是否僅爲傳統，而不是聖經。這樣，我們才能讓聖經判斷結果。我建議以教義史作掌控。每當出現神學爭論時，我們首先把這個問題放在教會歷史的亮光中來看。倘若這辯論早在幾個世紀之前已有定論，凡嚴肅看待聖經權威的人，都有同樣的看法，這就顯示此問題可能爲重大教義。另一方面，倘若同意的範圍只限在我們的傳統之內，其他的傳統則作出相反的結論，那麼這就可能不是重大教義。凡是到永世才能解決的問題，就不是基本問題。

不過，還有一種中間立場：許多時候，在宗派發展過程中，聖經並未指明是基本教義的問題，會變成重大教義。舉例而言，就如以上所提加爾文派或亞米念派的教義，或靈恩和千禧年的辯論。這種狀況發生時，最好的辦法，是個人要承認，宗派有權決定其特色，同時幫助在團體中的人明白，這不是重大教義，因此要尊重意見不同的其他宗派人士。有時，如果有人對某件事持強烈的看法（如婦女在教會的角色），那個人可以鼓勵整個團體進行改革，不再視該問題爲重大教

義，能讓對立的意見發表其看法。

讓我舉幾個重大與非重大教義的例子。迦克墩會議（Council of Chalcedon）裁決了基督兩性的辯論；從那時起，教會都承認，這是聖經對此教義最好的模式。因此，儘管我們在定義上可以再予精煉，但是凡忠於聖經的教導，都必須反映基督兩性的結合，這是普世接受的重大教義。同時，本世紀爭論最厲害的，是婦女在教會中的角色，兩方都視爲清楚而重大的問題。可是許多主張聖經無誤的人士，以及其他傳統人士，一直接受婦女按牧，認爲是有根據的，而在整個教會歷史中，也有婦女站於權威地位，深具名望。實際上，近些年來幾乎每個宗派都有女牧師和女執事。⁴⁴我不是要平息辯論，只是要指出，根據圖16.3看來，婦女在教會的角色屬非重大問題，我們應當持容忍的態度，而非不容忍的態度。雙方應當繼續對話。

最後，每當要作神學決定時，我們不能忽略其「政治」效應。然而，我們可以將危險減至最低，先仔細考慮整件事的嚴肅性，以及最合宜的回應爲何。許多因不必要的問題而產生的分裂，若能先確定該教義在聖經中的重要性，便可以避免。甚至若所辯論的事對該宗派或團體是核心要項，我們也應該鼓勵彼此尊重（諸如靈恩派與非靈恩派）。我們最該注重的，是維護聖經的真理，保守那「交託我們的善道」（提後一14），同時也要遵照聖經的命令，保持教會的合一（約十七20~23）。在此再重複強調，「謙卑的釋經」態度最爲要緊。

八、後現代的轉變

沿用始於一九八〇年代初期後現代主義的稱號（其哲學論點可參看Feinberg 2001:95~109），部分的福音派人士創造了後保守派一詞（Olson 2000:201; Taylor 2004:17），來形容葛倫斯（Stanley Grenz）、奧爾森（Roger Olson）、麥菲（Nancey Murphy）等人爲代表的運動。這些人相信重點必須從聖經、神學細節、自由派之爭，轉移到建立一種有建設性的新神學，對創新和變動更爲開放。奧爾森（2003:36）將

他們的主要特徵描述為徹底福音派，大方而批判的正統信仰，真正實質為經驗而非教義，批判性實在論而非基礎主義（foundationalism），與非保守派進行和平的對話而非辯論，對福音派持包容的觀點，對神的本體和現實持關係的觀點，對救恩持包容的觀點。他們從後現代的角度的角度，提倡一個以關係神學——靈性和團體關係——而非命題神學為中心的內省和創造的新紀元。在此葛倫斯（2000a:197~98）追隨的，是林貝克的文化語言方法，將教義置於信仰團體之內，而非理性地視之為最終或外在真理。因此神學的反思（神學的終極權威）必須是團體性事件，聖靈不但藉著經文說話，更是透過傳統在團體之內說話（2000a:206~11）。理由是相信知識是可以建築在某些毋庸置疑或基礎性原則之上的基礎主義經已死亡。笛卡兒（René Descartes）的「我思故我在」（*cogito ergo sum*）是主要例子之一。葛倫斯主張在哲學圈子中，基礎主義經已過時，應該被前後一致的知識觀取代，也就是符合團體情境的「信念網絡」（2000:112~19；又參看 Grenz and Franke 2001）。葛倫斯追隨潘寧博（Wolfgang Pannenberg）和林貝克，尋求一致的信仰系統，重新描述與神關係中人的存在。對福音派而言，這表示沒有一套普世性的標準來堅立信仰，而神學真理必須在團體及其傳統之中尋找（2000:119~27；追隨 Plantinga and Wolterstorff）。如此神學就變成了交談，團體（及其傳統）反思、改革、描寫其信仰系統，成為一套完整而規範性的教義。神的話提供基礎，聖靈則是引導過程的聲音。

這是一個影響深遠的運動，必須認真看待。新興教會深受這結構的影響，我們全都能從中學習。有一件事他們說得一點沒錯。神學本應在團體中活出來。S. 威廉斯（Stephen Williams）說，真正的反思「只有通力合作，在會眾性的教會，一同團契思想的情境中，才能完善地發生」（2000:161）。在新約中，幾乎每一個誠命都是複數，用意是在團體背景中履行。關係是這一切的樞紐。三一神的愛與合一，首先落實在基督和我們之間的愛與合一，然後必須反映在神家中的愛與

合一（參約十三34~35，十四15~16、23~24，十五4~5、7，十七21~23）。真正的神學不單是要相信，也是要活出來的！然而這個運動其他的一些要點，卻有嚴重的問題。基礎主義固然正被重新思考，必須被取代，但說基礎主義的每一個形式都已過時是否正確？奧爾森把批判性實在論與基礎主義相對立，頗耐人尋味，因為其實它本身也算是比較軟性的基礎主義。摩蘭（J. P. Moreland）和德韋斯（Garrett DeWeese）主張真理相符論（correspondence theory of truth：即某事若與事實相符便是真的）和形上實在論（metaphysical realism：即在語言學範疇之外有一客觀實體〔神〕的存在）的有效性（2004:85~89），接著提出一個「適度的基礎主義」，在證據和真理之間的形態性連繫（modalist tie）（=起因或需要），建立可靠論（reliabilist）的關聯（2004:90~93；關於真理可參閱 Grootuis 2004:59~79）。這和附篇二討論的批判性實在論相符。如此，正確的教義（若是源於聖經本身）便與真理相符應，立於團體之上而非其下。再者，這並不表示每個團體都可以發現自己的真理，而這真理是和其他團體的「真理」同樣可靠。團體可能會錯，所以真理必須按照是否符合聖經無誤的實際教訓來衡量（Moreland and DeWeese 2004:105~7）。

卡森對葛倫斯和後現代的轉變，提出了多方面的批評：(1) 用社會歷史方法研究福音派，使得葛倫斯在嚴格和開放的形式之間造成不必要的對立；(2) 完全正面看後現代主義，負面看傳統的福音主義，已經是偏袒了一方；(3) 按照林貝克的使用法，教義僅僅屬於團體，這是極度危險的做法，並且踏出一大步，離開了耶穌與保羅，因為他們相信神話語中的真理具有規範性權威；(4) 後現代主義認為知識是社會建構，並不表示教會不但是神學的所在，又是神學的對象，更不表示教會是真理的制定者；(5) 一致性對現代主義知識論，和對後現代主義的系統來說，是同樣地重要（2004:43~53）。簡言之，後現代的轉變以團體為中心是正確的，但以詮釋性的團體取代邏輯推理，作為神學真理的母體，卻是走過頭了。神學真理應當以聖經為中心，不應

以團體為中心，也不是隨你參加哪個團體而定。

且讓我們正面地反思在後現代社會中把福音處境化作結。巴特珥 (Don Bartel) 說得對，在這個後現代社會中的我們，必須承認自己是處於宣教工場，因此必須具有異國宣教的前哨心態 (2000:343~49)。正當的處境化有七大原則 (綜合 Carson 1996:494~514; Long 2000:328~34; Davy 2000:356~67; Fleming 2005:316~18; 等人的卓見)：(1) 願意批評我們的世代經已經破產。現代主義和後現代主義都是如此，現今世代的空虛和道德混亂可為見證。(2) 容許宏大敘事和救贖史的轉捩點引導這見證。聖經已經對抗過多元世界，所以我們的重點當從系統神學轉到聖經神學，好使聖經的世界觀能夠與我們時代錯謬的世界觀抗衡。我們要講述聖經故事，建立敘事的見證。(3) 以後現代的團體主義，取代現代的個人主義。我們處在渴求與他人有關係的文化，大家都在尋找有歸屬感的地方。在這樣的時代，有愛心、能醫治心靈創傷的信仰團體是最佳的見證，西方和非西方皆然。(4) 讓歷史的福音自行掌控一切的處境化 (有關這一點請參看第十七章)。西方太多的福音宣講毫無內涵，大眾化教會也充斥著混合主義 (syncretism)，和第三世界的處境沒有兩樣。(5) 同時發揮想像力，用感性和藝術的形式補足言語的溝通，描繪「福音的美麗和奧秘」 (Fleming 2005:317)。換言之，在精通傳媒的時代要切合文化。(6) 藉著交談和人生故事，吸引後現代的人進到基督教的「真實」世界中。(7) 除了應該說什麼話以外，更要細心思想怎樣生活。在這時代，我們生命改變所帶出的見證，和知識的嘴脣相等。我們必須遠避物質主義和追求成功生活方式的文化，向世界展示抗衡文化的團體。

九、神學方法與系統神學

很多人都和顧韋恩一樣，相信「神學應當是直接根據聖經的教訓」 (1994:15)，因此他們發展神學時，只是在聖經之中追溯其論證。此舉十分值得讚賞，因為我也一直強調聖經是教義的首要來源。然

而，單單根據聖經經文來建構一套神學，是否真有可能辦到？在這過程中我們能否不顧教義和團體的傳統 / 歷史？問題是聖經並不是系統化的，我們的任務不單是要發現聖經說什麼，而是合乎邏輯地整理我們的神學，即提供一個系統。巴刻為二十一世紀提出了五個原則：(1) 神學一定要促進聖徒的公義和聖潔，並且反映「歷史性超自然的基督教正統信仰」。(2) 又要反映基於解經的真理，聖經神學，同時又建立通往今日人生的橋樑。(3) 必須反映不斷與聖經教訓對話，又在屬靈悟性上流露出聖靈的影響。(4) 必須經常與文化及作為其背後動力的觀念交流，並且展示福音，作為能夠解決現今問題的途徑。(5) 應當與天主教、東正教、主流基督教自由派思想維持對話，拒絕昔日曾經破壞見證的孤立主義心態 (2000:186~89)。⁴⁵

神學家范浩沙，正在發展能夠滿足這些標準的神學。他以福音 (救贖的戲劇) 和「惟獨聖經」作為起點，但沿襲「閱讀的戲劇」路線發展，聖經在箇中作為「表演」，藉著聖經的救贖故事，和神在經文之中，或透過經文對讀者說話，來指示讀者神的作為，然後讀者以「表演」回應經文的挑戰 (2000:63~67)。范浩沙把它發展成三幕閱讀戲劇。第一，是神啓示和人回應的戲劇，神一方面被啓示出來，另一方面藉著「神性溝通行為」說話，不僅透過命題，更是透過行為，與讀者相遇，要求作出回應 (言外行為和言後行為) (2000:69~74)。第二，「正典語言學 (canonical-linguistics) 方法」是後命題式 (postpropositional) 的，意思是聖經不只傳達資訊，更以多個聲音行事，藉著多個詮釋傳統散播，產生多個有相互作用的神學系統。神學家在詮釋經文時尋求「正典上的勝任力」 (canonical competence)，以致明智地認識神，將自己置於經文之下，來實行所發現的神學真理 (2000:74~90)。第三，教義成為戲劇，一個立約經驗或極度迫切的表演，信徒需要在救贖戲劇中作出正當的參與，並且吸收更多演員參與這戲劇 (2000:91~101)。就此而言，教義是一套指示，引領參與者，並指導戲劇。

范浩沙的《首要神學》(First Theology, 2002)收集了大約十年來所寫的論文，發展他戲劇的三個主要方面——神、聖經、釋經學。對後現代社會的正確回應，是以新的方法來經歷神，即藉著經文的內住，體驗經文是神溝通的言語行爲。接著在《教義的戲劇》(The Drama of Doctrine, 2005)，他根據二〇〇〇年發表的論文，更深入探討。他以有潛力成爲「首要神學」的資料來源開始(2005:3~25)：聖經命題、基督的位格、敬虔、教會及其作法(文化語言的轉變)，主張真正的基準是神的話這齣戲碼在我們生命中演出，亦即聖約影響團體時「信仰尋求理解是戲劇性的」(p. 17)這個正典語言的轉變。他把教義戲劇分爲四個階段。第一，「神的戲劇」(theo-drama)在神透過福音與世界相遇時展現——這包括基督事件、宣告事件的正典、作其動力的聖靈——在三位一體的「自我溝通行爲」中，教義導演教會在戲劇中的參與。第二，「劇本」討論聖經和傳統，如何幫助教會找到生命正確方向所扮演的角色。作爲聖約文獻的正典，在正典語言演出中指導教會如何實踐，而賜能力的聖靈之同在，則容許「正典常規」在團體中活出來。第三，神學家的角色發展爲「戲劇顧問」(聖靈是戲劇的導演)，負責協助導演指引演員理解和表演劇本。「信仰尋求理解」成爲理解的過程，並在新的情境——即詮釋劇本的學問，以及把它適應在當代文化情境的做法——中表演出來。第四，「表演」在個人和團體生命中，追溯神學的角色。教會成爲「福音的劇場」，救贖與和好的戲劇在全世界的眼前演出。這方案爲新的神學綜合提供令人興奮的可能性，將教義的所有要素——命題和行爲兩方面——合而爲一。教義必須先被理解，然後綜合爲合乎邏輯的次序，最後在日常生活中活出來。第一和第三個階段是關鍵性的部分，但第二個階段卻能幫助團體理解，教義是如何整全地併合爲一。

釋經原則

神學可以有許多層次，很難發展出適合所有可能性的標準。最低的層次，所有基督徒都會作，就是在聆聽講道，或思考自己的信仰時，要作神學判斷。接著，是在我們教導主日學或查經時，會遇到相關教義。牧師在傳講一系列有關教義的講章時，需要進行較專業的研究。再上面一個層次，是按牧的論文，或神學生要交的專題作業。最上面，是神學論文的寫作；不過，這裏又分幾個層次。只預備寫一本系統神學書，進行的研究比較少，一套多冊的系統神學則要多作研究，而若要就一個題目作專論，如聖經的人論，就要下更多下工夫。最後則是博士論文，或一個偏狹题目的鉅著，如，聖徒的堅忍或贖罪。每一個層次都會愈來愈深入，在以下所提的不同階段中，探究的範圍愈來愈廣。我所能作的，只是提供指南和一般性的建議，如何來因應各種不同的關注。

此外，還有兩種神學研究的作法，可以互相建立。基本方法是思考某一項教義，透過聖經和教義歷史追溯其根源，然後試著爲現代人作出準確的公式。這種研究是最常用的方式。系統法則檢視並重塑一個模式，將幾種教義以整全的方式整合起來，如聖靈論(不單包括聖靈的教義，也包括屬靈的恩賜，以及靈恩的爭論)。以下的原則，是從一種邁向另一種。(Feinberg 2001:437~98中三位一體的研究，是將這一切組合起來，精闢地平衡聖經、歷史、哲學資料的極佳例證。)

1. 刻意重塑我們的先前理解。如果我們希望誠實地重新檢視問題，在還沒有進行研究之前，就必須謹慎地定義自己和我們所屬傳統對該教義的立場。這要在三個層次中進行——個人、教會，與宗派，因爲可能每一個層次都略有差異。除非先將這些放到檯面上來，否則它們會主導研究，製造扭曲；因爲我們很自然會希望，所找到的證據能鞏固我們的假定，而不是發出挑戰。將這些放在聖經資料跟前，能使我們正面地運用先前理解來研究證據，不是負面地預先決定我們的

結論。

2. 以歸納方式收集所有相關經文。我們必須運用所有的工具，將每一個論到這教義的經文，都放在一起。這不能只靠經文彙編；還必須檢驗討論這問題的書籍，看他們用到哪些經文。要特別留意與我們傳統的偏好有所抵觸的經文（如：針對神保守的經文，或論堅忍之必要的經文）。一個傳統常只處理支持其立場的經文，而根據偏好的佐證經文，將其他的看法打發過去。支持雙方立場的經文都應該並列，這樣，最後得到的公式才能平衡。

3. 按上下文解析所有經文。這是幾個步驟中最難的一步，因為每一段主要經文，本身就可以作一份論文，難怪我們這一代很少有幾本系統神學，能對相關經文提供充分的研究。事實上，這樣的研究由於時間和空間的需求很大，只能針對某一個大題目來作。不過，牧師卻可以利用這一點，來作講章的核心。這個步驟最重要的成分，不單是解析經文而已，更是要「按上下文」解析，因為當聖經的話語被人工化地並列在一起，就會忽略上下文，結果，這些經文變成獨立自主，再互相解釋，卻不再是作者原初的用意，或要強調的神學重點。這便導致另一種形式的不當的總體轉移。神學家應當先檢視，一段經文在上下文中是在談整個問題的哪一方面，然後才將所有經文放在一起，看浮現的更大之神學真理為何。惟有如此，聖經資料才可以整合起來，成爲一個整體，作出恰當的決定。

4. 將經文整合成聖經神學。神學家組織經文的依據，是救贖歷史（聖經中教義按照時序或歷時性的發展）和以色列與教會對教義的信念（共時性的一面）。其實，這等於是初期教會的「系統神學」，不過需要經過處境化或重塑之工，才能向當代教會和教會關注之事發言。這樣，便提供了現代神學的主要內容，告訴我們，該教義過去（對聖經作者）的意義，由此建立一道橋樑，來到該教義現在（對我們）的意義。也提供了重要的掌控，防止任何傳統的獨霸，因為揭示出初期教會的信仰模型，而非教義歷史的模型。

5. 在教會歷史裏面追蹤教義處境化的過程（有關各個教義的歷史，可參閱Berkhof 1975; Hart 2000）。教義歷史內模式的改變，是這個問題在教會各個不同時期和狀況中發展和重述的典型例證。仔細思想教會如何重新塑成這些教義，以配合不斷變化的需要，必可以找到負面（異端）與正面（信條和信仰告白）的例子，作爲我們這時代處境化的參考。大部分問題，過去的神學巨人都已經討論過，在歷史的框架中仔細思考他們的作品，對我們的任務極有幫助。此外，我們還需要研究自己傳統的發展，看出自己的傳統在教義歷史中的地位，以及導致發展的社會文化因素為何。這會讓我們在檢視自己的傳統對系統神學之貢獻與效用時，保持謙卑的態度，也能幫助我們超越自己的傳統，按照聖經來爲今日重塑教義。

6. 研究與該教義對立的模式。隱喻和模式乃是「描述實體」，而不是提供聖經真理準確的複製品。在決定神學模式的外觀時，傳統、團體和經驗的影響，甚至會超過聖經。解決的辦法是對資料採批判性實在論來研究，亦即，讓對立的學派不斷促使我們來反省自己的方法。我們首先必須仔細衡量對手的立場，從中學習，然後才能完成該教義的重新定義。要作到平衡的聲明，必須讓其他系統指出我們模式中的弱點，然後再回到聖經資料中進行修訂。不要以爲某個系統已經開啓了所有的真理。每一種系統都能夠再加強，而事實上，每一個問題都不斷有新著作在討論，這顯示，改進總是受歡迎的。今天的鉅著，明天看來在某方面總有失敗。時間會揭露出邏輯的缺失和矛盾，因此，後來會有人著書澄清和糾正。最能發掘並填補這些問題的辦法，是讓對手來指教我們，指出我們對經文偏頗的解釋，和不充分的論證。結果必能產生更堅強、更平衡的模式。

7. 將傳統模式重寫公式或重新處境化，以適應現代文化。教義的內容（視其依據聖經教導的程度而定）不變，可是教義的表達方法，或重述方法可以改變，因爲一個文化的思想方式會改變。所以，某個系統神學或教義，在不同的時代、不同的文化中，表達方式均可能不

同。我認爲，現在已經到了新神學大師重新變動系統神學的時候，因爲賀智（Charles Hodge）和華菲德（B. B. Warfield）背後的新柏拉圖和亞里斯多德式思想，已經不再是這個時代的現況了。將聖經論、神論、基督論、直到末世論（它排在最後，因爲是有關「終末之事」的教義），作呆板的劃分，這種作法對現代人不再像對從前那樣有效。


這並不是說，十九世紀的方法已經完全派不上用場；我們這輩都受過那種方法的教導，也覺得很夠用，而所有沿用它來教學的教授，也都相當成功。可是其中仍有嚴重的缺點。最大的問題是：未能顯明教義之間的互相倚賴；例如，必須要先有末世論（不單是「終末之事」，也說明神的國現今便在地上），才能了解基督論（耶穌開創了神的國）。

我不知道這種新神學會採取怎樣的模式，可是我相信，重點是重組傳統教義，並加以重述。⁴⁶ 內容不會改變（除非對經文的解釋在邏輯上有弱點，而「不符合聖經」），可是形式會變；我也相信，對立的系統之間會更加平衡；亦即，彼此會靠得更近一些。⁴⁷ 這種嘗試有一個很好的例子，就是「故事神學」的走向，對神學採用故事的角度，是跟隨福音書的模式而來，以神學的實用成分爲中心，而不以抽象的推理爲重。我們反對利用故事神學來否定、取代聖經中命題式真理的人，但是法克利（Gabriel Fackre）的《基督教的故事》（*The Christian Story*, 1984, 1987）卻是極佳的例外。他想以「團體故事」爲重的作法，來補足其他的方法；他對故事的定義爲：「神作爲的偉大敘事，由早期福音的宣講產生，而基督徒團體對它有各種不同的表達方式」（1987:185）。他在未來的著作中會如何發展這個看法，我們很想知道。

8. 在爲個別教義重寫公式之後，再開始整合，來重塑整個系統的模式。最後一步是重新定義整個系統。前幾步是處理個別問題，如，神的主權與人的自由意志、神的揀選與信心的抉擇、神的保守與人的堅忍等。當神學家完成了重述之後，就可以檢視更大的模式（個別教義是其中的一部分），並且重新架構模式，好像圖 16.2（第 538 頁）所

表達的。我們必須首先研究並圖解傳統各種模式（以及過去學者建議的修正），然後建立我們自己的改進模式，以符合先前所得的結論。最後一步，是測試模式，就是將它與對立的模式比較，並不時查究，看是否比其他模式更符合聖經的資料（請參本書第 542~4 頁所列的標準），以及從教義歷史所學到的功課。

9. 梳理這神學對神的團體和信徒日常生活的影響。從最近的著作來看，愈來愈明顯的一點，是神學從來不是爲學者的書齋或課室存在，主要是爲教會而存在。神學若不活出來，神就認爲它從來沒有被人聽聞，被人相信（約十四 15、21、23，十五 10）。信仰是團體性的活動，必須在團體生活中表現出來。信仰是實踐重於理論，言外重於言內。



講道學（一）：處境化

對聖經的研究，一定要從經文轉到處境，才算完成。對一段經文的靜態研究，明白原來的意思，本身並不是目的；最終的目標必須是能將經文活潑地應用到自己的需要，並透過解經式教導和講道，與其他人分享該段聖經。聖經不能只用來學習，也需要我們相信並宣揚。讓神的話充滿活力，乃是處境化和講道分析法的任務。再者，韋爾斯（1991:173）呼籲我們認識到「神學的本質是宣教」，因為「我們的文化對於基督徒信念的陌生疏離，往往和那些今日活在馬克思主義、伊斯蘭教、印度教之下的人沒有兩樣」。我們的文化與聖經文化相距甚遠，而我們的心態只有更遠。

我們從經文的世界邁向經文的義蘊時，必須將這兩方面編織在一起。我們不能把解經和應用、意義與義蘊一分為二，因為這乃是釋經一體兩面的工作。一旦找出經文的意義，就等於明白其義蘊，因為那時我們先前理解的視野，已與經文的視野連結為一，而解經就成了講解義蘊的開始。傳道人的任務是要保證，神的話對今天的人，就像對從前的人一樣清楚。這並不容易達到，常常作得很膚淺。有些人非常審慎地闡明經文的原意，但是在這一點上卻失敗了。最主要的原因是，講道法的教學者沒有注重應用的釋經基礎。我最初開始教一門有關解釋的課，想要找一本講道的教科書，從釋經學的角度來討論應用，卻遍找不著。有些書舉了實用的例子，講得很精采，但是卻沒有一個講得夠深，能夠探索到底層的理论。宣教學者倒提供了這類理論，請注意，他們所謂的「處境化」，與講道學中的「應用」是完全一樣的。

處境化是「向文化不同的團體（或文化業已成熟的團體），解釋某個宗教或文化準則的動態過程（dynamic process）」。這用語源自神學教育基金（Theological Education Fund）於一九七二年發表的文件《處境中的事工》（*Ministry in Context*）。該文件說：「處境化不是一時的風尚或口號而已，基於道成肉身的本質，處境化在神學上是必然的」（Gilliland 2000:225）。佛萊明（Dean Fleming）說處境化是指「聖經所啓示的福音在每個文化、社會、宗教、歷史背景中，如何真摯地

活現出來」（2005:13~14）。我認為聖經中每段經文和神學教訓，都應該包括在內。處境化的核心為超越文化的溝通；這個理論雖然是晚近的產物，但是此一過程不單是基督教的特色，也是所有普世宗教傳播上需具備的特質；因為惟有如此，才能將自己的理論放進「市場」中。貝文斯（Stephen Bevans）說，這不是可行可不行，而是不可不行。處境化必須兼顧「福音的精神和信息、基督徒的傳統、神學收受者的文化，以及這文化所經歷的社會變遷，無論變遷是來自西方的科技，還是出於草根階層追求平等、正義、解放的奮鬥」（1999:1）。

我們必須謹慎定義動態過程，因為，誠如黑索格瑞夫（David Hesselgrave）和羅門（Ed Rommen）所說明，若我們逐漸降低對聖經權威的看法，經文的優先性也會隨之削減。¹ 聖經真理超越文化的特性，會被至高無上的後現代現今文化情境取代。結果便是他們所謂的「摻雜式處境化」，亦即，收受群眾的宗教興趣與文化需要不僅成為焦點，也提供了內容。例如，解放神學主張，經濟壓迫和剝奪的氛圍成為處境化過程的主導，因此，罪被定義為社會不公，而救恩則變成窮人得解放。不過，這種方法與本章要講的正好相反。神啓示的話語是一切真理最後的仲裁者，而處境化必須承認，聖經的真理是不可動搖的。以「逐字無誤」為立場來進行處境化，即接受所有聖經真理都具超越文化的特質，因而也就肯定聖經原則不變的性質。

同時，福音派的處境化也要警覺，現今收受者的情境是會不停轉變的。聖經啓示的內容固然不變，表達的形式卻會一直改變。這兩方面——形式與內容——成了處境化不可或缺的核心。釋經學圈內的爭論，為形式和內容之間的關係；換言之，這過程究竟含多少動力？在將聖經概念翻譯成收受文化相應的成語時，我們有多少自由？應當怎樣進行？事實上，這是我們必須要作，且無法避免的事。針對第三世界不同文化的處境化工作，戴納斯（William Dyrness）提出這樣的問題：「在這些地方，基督徒的順服會以什麼方式出現？同時哪一類的神學反思，才能與這順服相稱？」（1992:15）。我們看到，聖經作者

經常必須將從前神啓示的真理處境化，以配合所處的新情況，無疑是最佳的例子。

聖經的例子

最重要的問題是**適切性**；宗教原則必須不斷調整，以適應文化帶來的新挑戰。事實上，這正是兩約之間的問題，猶太教內「口授傳統」即因應而生。妥拉是在以色列漂流曠野與征服迦南時期發展出來的，對希臘羅馬時期世界主義式的文化並不完全適用。所以，猶太人發展出「口授妥拉」，將律法處境化，以適應新的情況。近日的研究，例如韓格爾的《猶太教與希臘化主義》(*Judaism and Hellenism*)，說明了希臘的想法感染範圍之廣，甚至滲透了巴勒斯坦。例如，巴勒斯坦有些城鎮是希臘式的名字，甚至也有猶太人用希臘文的名字(參Mussies 1987:1040~64)。

但這並不是說，猶太人將他們的宗教希臘化了。在這樣的處境化中，妥拉仍然有聯合的力量，而國族主義依舊強大。弗拉瑟(David Flusser)主張，猶太人對他們當中的異教徒相當容忍，但是對猶太人本身的宗教忤逆，則反應強烈(1976:1065~1100)。所以，雖然在文化和語言的層次上，可以看出他們受到許多影響，但是猶太人「在巴勒斯坦和其他地方，並不受異教的誘惑，仍然忠於他們的神，以及他們獨特的生活方式。」

我們會以為，分散在各地的猶太團體應當更有「處境化」的情形，但是他們反倒更加保守。他們受外在環境同化的，多半只在表面，是形式而非內容。整體而言，他們所受的影響，與巴勒斯坦的猶太人所差無幾。經濟方面的影響十分明確；阿波邦(S. Applebaum)分析出，分散之猶太人在軍事與商業方面，廣泛參與希臘化的社會(1976:701~27)。他們時常屬於希臘社會，在競技學院受訓，不少家庭相當有錢，也有名望。這種狀況普及的程度常有辯論，不過，分散

各處的猶太教大體上強調與外人隔離，這一點很少有人質疑。撒弗萊(S. Safrai)說：

希臘時期分散各地的猶太教，與希臘文化的關係很密切。他們不單用希臘文……甚至還有希臘文學出版，尤其是在埃及。這類文學與希臘人豐富的文化密切認同，也相當接受其思維方式。各種文獻……顯出猶太人對希臘法律制度及其附屬概念的依戀。但是埃及和希臘世界中的猶太人……大體而言仍然忠於妥拉，無論是公眾或是個人的生活……從資料看來，所有偏離猶太教精神與作法的團體，都遭隔離……一般而言，並沒有追隨環境和採納希臘文化傳承的趨勢……雖然散居各地的猶太人是希臘文化與社會的一部分，但是他們認為自己的身分為僑居在外的猶太人。(1974:184~85)

例如，斐羅是將猶太教「處境化」以配合希臘化生活最出名的人士。可是，他仍然是正統派的猶太人，殷勤持守妥拉。他並沒有要改變猶太人的觀念，並且自認是聖經學者，要顯明猶太教是能夠被希臘哲學接受的。

早期教會追隨猶太人的樣式。研究使徒行傳和書信，可以判斷初期教會處境化的程度。²當然，文化上的適應是一定會有的；教會要從猶太教的一支，變成「萬國」的宗教，必須有這樣的轉變。艾利克森(Norman R. Ericson)提供了幾個新約的例子：(1)耶路撒冷會議(徒十五)的裁決是，猶太教禮儀的要求不須強制外邦人遵守，尤其是割禮；不過，大會也要求外邦人尊重猶太人的習俗。簡言之，文化的隔閡得以跨越。(2)哥林多前書八章1節至十章22節顯示，保羅接受外邦人基本的文化表達方式(尤其是九19~23)，但是因著新信徒的關係，他要求人不要使用這樣的自由。(3)哥林多前書五章1~8節顯示，如果社會的文化規範符合基督徒倫理，保羅會善加運用。(4)歌羅西書三章18節至四章1節等與社會行為相關的經文，顯示教

會在什麼狀況下應當接受社會的結構(1978:74~79)。這裏面反映出一些張力，如奴隸既是他主人的「弟兄」(門16)，又當滿足於自己的現況(林前七27)。換言之，保羅拒絕按外在的狀況來改變社會，卻要求在關係上要有內在的改變。

這個問題的層面不只一個。首先，我們看到人與人溝通的關係起了改變。這包括語言，如新約在引用舊約時，是用七十士譯本，或是拉丁化或亞蘭化的用語。這也包括文化的調適，如使徒行傳第十五章的耶路撒冷決議和書信，以及哥林多前書第八至十章中，剛強的人與軟弱的人。第二，我們注意到傳福音的處境化，就是在文化上嘗試「向什麼人就作什麼人」，爲了要「救些人」(林前九22)。使徒行傳中的講道最能顯明這一點，對猶太人的講法(徒二14~36，三12~26)和對外邦人(徒十四15~17，十七22~31)不同。在亞略巴古的演說中(徒十七)，保羅運用希臘哲學家的話，這是處境化的重要例子，顯明宣教學所謂的「救贖性的類比」(redemptive analogy)。³第三，我們必須注意護教的處境化，就是用反對教會之人的話語來抵擋他們，如羅馬書三章5~9節，六章1~2、15~16節；哥林多後書十至十三章；或歌羅西書一章15~20節。

最後這一個範疇，在顯明處境化的限度方面格外重要。教會雖然借用收受文化的形式(林前九19~23)，但是拒絕妥協信息的內容。⁴這可以用新約時期兩個主要的異端來說明(猶太派基督徒和諾斯底派)，兩者的核心問題都是錯誤的處境化。猶太基督徒要求外邦人先接受猶太人的文化與宗教習俗，然後才可以作基督徒。在加拉太書和羅馬書(特別是後者)中，保羅指出這就等於妥協了福音；所以，教會必須拒絕。在歌羅西、以弗所等地發端的諾斯底運動，是一些新約書信寫作的原因，最著名的是歌羅西書、教牧書信、約翰一書，和致七個教會的書信(啓二~三)。每一封書信中，教會對這類團體都不包容，反對他們縱容處境化到產生另一個福音的地步。換言之，初期教會視處境化爲傳福音的工具；可以影響福音表達的形式，但福音的

內容卻不能離開神啓示的模式。原則必須在不妥協福音的範圍內，「向什麼樣的人，就作什麼樣的人」，但在每個與福音真理和要求發生抵觸的範圍內，則需要與文化抗衡。

佛萊明在詳細研究過新約書卷怎樣將福音處境化到各異的文化之中後，將他的發現總結爲五大原則：(1) 這些作品用不同的音調高歌福音故事，用語言和意象，在各個文化中透過「敏於處境之神學化」和嶄新的意象令人了解。(2) 在紛紜的聲音背後，有一致的福音故事。神介入歷史和十字架在救贖方面的關鍵性，是所有聲音背後以基督爲中心的信息，而這個宏大敘事必須引導今日一切的處境化工作。基督的故事必須成爲所有不同的神學處境化的基礎。(3) 我們必須和新約的作者一樣，分辨正當的處境化和混合主義之間的「界限」。有時他們要反對不願處境化的態度(徒十~十一，十五的猶太基督徒)，有時則要對混合主義的妥協說「不！」(林前十五；約壹的雛形諾斯底派)。我們的處境化和他們的一樣，必須謹守惟一真正的福音，有聖靈的帶領，接受更廣的基督徒團體考驗，並有能力改變團體。(4) 我們必須爲超越文化的信息，在「不失本意」的情況下披上文化的新衣，使福音能夠適應我們所服事之人的生活 and 習俗。此舉必須謹慎，才能在今日多文化的背景中，達到「更新轉化的交往」。(5) 我們必須將福音「全球化」，同時聆聽弱勢的族群的「本土神學」(vernacular theology)，改變地方性群體，同時在更廣的範疇尋求和平。藉著把信息(包括西方的神學化!)呈交給更大的團體，追求「貫穿情境」的合一，和世上不同神學之間的「跨文化交談」(2005:297~315；有關這一點又可參閱第十六章有系統神學的討論)。

現代的議題

從這些資料中，可以找到幾個關鍵原則。最重要的一點：處境

化必須只在形式的層次，而不在內容的層次。這與本書曾談到的表層和深層結構相關（參本書第149～50頁）。我們必須區分第一世紀福音表達的形式，以及構成福音信息和其倫理應用的神學核心。聖經真理是絕對的，在超越文化的溝通中，也不能改變。吉利倫（Dean Gilliland）說得好：「在處境化的過程中，教會藉著聖靈，不斷挑戰、吸收、改變文化的成分，以求把文化帶到基督的主權底下」（2000:225）。最近宣教學上的辯論集中在「動態對等」的處境化，意思是使福音與基督教神學在現代世界各種文化中，都滿有意義、密切相關。許多處境化的方法，都以當代的情形為中心，而不是以古代的經文為力量的來源。塔柏否定「絕對主義」神學的可能性，他主張：「若未能承認神學的文化相對性」，便會導致將神學誤作為神，無異於偶像崇拜（1978:4～8）。西方的方法，是以「相信抽象命題」為主的「字面啓示」為「正統」；不見得比東方的象徵架構更有效（p. 7）。

克拉弗特（Charles Kraft）的《文化中的基督教》（*Christianity in Culture*, 1979）引發許多爭論，在該書中，他採用類似的方法，稱聖經為「神啓示的個案記錄簿」，而不是神學教科書。這樣一來，便以主觀的溝通（神與人的互動）這一端為中心，而不是以客觀的命題教義（參第十章）那一端為中心。在這個理論基礎上，克拉弗特建立了他的上層結構（參第十三至十七章）。他的重點為：「翻譯」必須是以聽者為導向，不能建立在「形式相關」或字面模式上——這類模式的基礎是過時的語言理論。當代翻譯的目標必須為：收受文化能和原初讀者一樣，感受到相同的震撼。

另外，克拉弗特還主張，經文形式的改變，必須與來源和收受文化之差距成正比。理由為：神的真理超越文化的部分是啓示在聖經作者受文化限制的語言中。所以，一定要經過處境化。⁵ 因此，翻譯雖然是要重塑作者的原意，我們卻必須令信息「貫穿文化」，以符合收受文化。要這樣作，便必須重塑原來信息的過程，不單只重塑其最終產品而已。詮釋者必須搭橋，將文化觀點中巨大的差異連接起來。這

可能會牽涉到以神更高的用意來取代作者的意思，至少在解釋的範疇內可以如此，表達的時候不含西方神學化的味道。

在應用這個理論的時候，克拉弗特發現聖經的經文可以分成三類：(1) 特定文化的命令，這些命令完全和古時的文化連在一起，必須改變，才能配合現今的情形（例如：婦女要蒙頭〔林前十一2～17〕）；(2) 一般原則，這些是倫理方面的真理（如：「不可貪婪」〔出二十17〕），可以直接用到每一個文化中；(3) 適合全人類的定理，超越文化的情境，成為對每一個世代的要求（如：愛神和愛人〔出二十17〕）。後二者不需要處境化，但第一項則需要（1979:139～43）。

克拉弗特的努力大部分值得讚賞。他注意到作者在意義層次上的初衷，這點應受稱許，和我的結論也很接近。不過，他把「動態對等」應用在神學溝通的事上，卻有待商榷。等克拉弗特分類完之後，經文中超越文化的成分只剩下一點點。他所看到的聖經，過分受到文化的限制，可以直接傳達的神學真理太少了。⁶ 將神的意思和作者的意思分開，會造成正典中的正典，並且要求詮釋者去尋找「深層結構」，好像結構主義者的方法一樣（參本書第640～4頁）。

我們又來到核心問題：權威究竟何在？是聖經，還是收受文化？到目前為止，我們的證據十分充分：神話語中超越文化的內容不可忽略。我當然同意「動態對等」派的看法，即：我們必須越過西方的神學化，來到經文面前。不過，我雖然不視信條為無誤，卻也不至否定它們。聖經的經文必須向信條的內容挑戰，如果有必要，則將其修改（如，倘若我們同意近日對彼前三19～20的解釋，就要將降到陰間一語從使徒信經中刪去），但是意義絕不可以因處境化之名而完全打消。我們並不是要改變內容，只是要改變福音真理的**表達方式**。這是初期教會提供的模式。換言之，在義蘊 / 應用的層次上，我們需要更加準確。

問題是相對主義和混合主義。我們怎樣斷定某項經過處境化的神學是否正統？施雷特（Robert Schreier）提出五個判斷的標準：(1) 必

須有內在的一貫性，不獨在其本身，亦須符合基督教的基本真理。(2) 應當能夠化為崇拜；即，要具備明智的方向。(3) 必須導致正統的行動，這也是由教會界定。(4) 應當能夠接受其他傳統的批評和指正；換言之，應該成長並融入更大的正統運動。(5) 應當能夠與其他神學互動，並向它們作出挑戰；換言之，應該對整體的教會生活有所貢獻(1985:117~21)。以上各點共通的特徵，是不斷與古今基督教真理互動，以求確定創新何時會變成危險。戴納斯說，惟一可行的辦法是建立對話，即文化模式之間的「詮釋視野」，容許雙方彼此挑戰，互相學習(1990:20~23)。這種對話能令雙方在神學方面長進，並且合作避免相對主義。

太多非福音派(和福音派)的處境化，被相對主義和混合主義掌控了。斯庫浩分(E. Jansen Schoonhoven)研究了九份非洲最主要的期刊；他注意到，非洲神學家將呂格爾和維根斯坦(參附篇一)綜合起來，呼籲要製成純粹的非洲神學，不要摻入西方的釋經學(1980:9~18)。塞提隆(Gabriel Setiloane)舉出「純粹非洲神學」的一個例子，在他看來，這是以非洲的意象為中心，沒有用到西方的意象(1979:1~14)。其中將個人當作「參與神性的一員」(建立在萬物有靈論上的處境化)，而「基督神話」則透過非洲的「巫醫」(Bongaka, 被神靈附身者)來表達。塞提隆相信，非洲對神的概念比西方人更深，他甚至說：「正統基督教的三一神公式應當拆卸。」

但是，這種說法絕無理由。呂格爾對於聖經的內容絕不會這麼輕率從事，維根斯坦就更不用說了。惟有最極端的釋經學，會將神學的基本真理視為純粹的象徵。若不以經文的意義作掌控的中心，我們就會將一個宗教表達處境化到一個地步，不再是基督教了。塞提隆正是如此。若文化尺度被高舉到經文之上，就不再是神學，只不過是以人為中心的人類學而已。

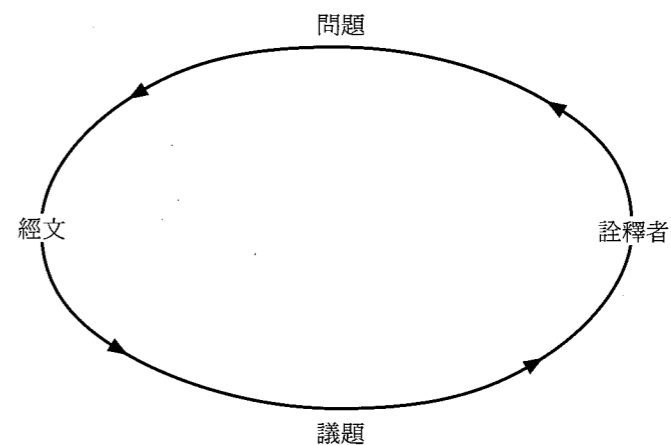
當然，這不是說西方教會有權將他們的「形式」強加在第三世界的教會。非洲基督徒應當製作一種本地神學，能以教義符號重新表達

基準的聖經內容，向他們自己的文化傳達聖經的真理。希伯特(Paul Hiebert)提倡「貫穿文化的神學」和宗教體系，基本上是具有處境化形式的聖經神學(1985a:5~10; 1985b:12~18)。「動態對等」派的人大多將意義放在讀者/收受者，但希伯特建議「批判性實在論」，將意義放在經文/傳送者，同時要發展出處境化的模式，以配合啓示的真理。批判性實在論的要訣，是向對立的理論持開放態度，不斷回到原始資料，以重新檢視結論。換言之，相對主義並無必要，而經文原初的意思(意義)必須是掌控處境化(義蘊)的基準。

解決的辦法，是在意義和義蘊之間保持張力，視之為一個整體的兩面。原初的意思的確是釋經的合理目標，可是，要等到決定了這些資料的義蘊，整個過程才算完整。前面已經討論過意義的先前理解問題，所以在此我便以釋經螺旋圖示(見圖17.1)。

經文本身設定議題，並且不斷修改觀察者提出的問題。要作到這一點，方法有二：文法和句法的解析，以及歷史和文化的背景。以這些交互作用，重塑詮釋者的先前理解，並使這兩方的視野融合為一。⁷ 接下來便是實際的處境化，因為在這個融合的過程中，彼此互

圖 17.1 釋經螺旋

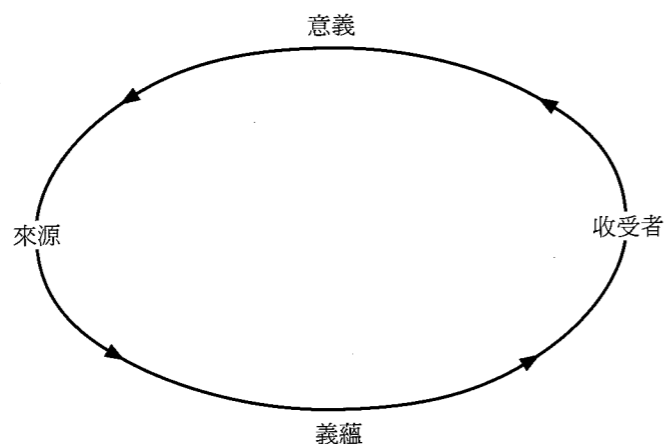


相伸手，而釋經螺旋便會更寬，包含了詮釋者的生活與處境（見圖 17.2）。

這樣，收受文化（詮釋者）到來源（聖經）面前，以決定意義。這是第一個螺旋的目標（圖 17.1）。然後，來源不單產生意義，也產生義蘊。義蘊必須立基在經文的上下文中。我們當然同意溝通是動態的而非靜態的，可是，這樣的分類法未免太過簡單。抽象命題與動態溝通的問題，並不是非此即彼，而是兩者皆需。猶太人和初期教會都清楚認定，啓示是命題式，也是關係式的（參附篇二）。不錯，二十世紀福音派的釋經學只強調命題的一面；但是我們不能以走向另一個極端來解決這個問題，必須尋求合乎聖經的平衡。

關鍵在於讓聖經的話語向收受文化挑戰，並加以革新；但要用「主位式」（emic）的方法，而不用「客位式」（etic）的方法。在此我要借用黑索格瑞夫的講解（1978:87~94）。宣教士首先將自己處境化，與經文認同，由此改變自己的觀點。接下來，他們再將自己處境化，與收受文化的世界觀認同。惟有如此，他們才能將聖經的信息處境化，或作跨越文化的溝通。大部分人都假定，來源（聖經）和收受者之間的溝通是雙向的。不過，凡是溝通都會有中間的一步，就是詮

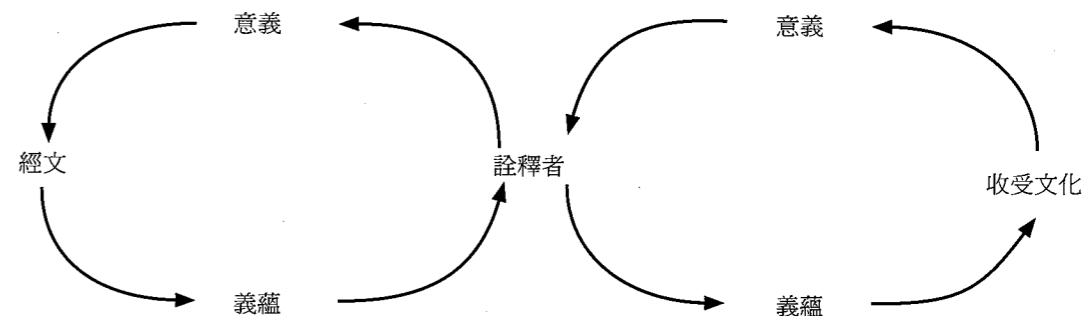
圖 17.2 更寬的釋經螺旋



釋者 / 宣揚者，而傳道人或宣教士便是處於這幾方面產生的張力中。所以，這種「動態對等」模式必須反覆使用，第一次是傳道人以詮釋者的身分來用，第二次則是傳道人兼詮釋者以宣揚者的身分來用。⁸ 在第二個步驟，詮釋者與經文連合為一，而處境式的溝通則發生於收受文化（見圖 17.3）。

最主要的問題仍然是形式和內容的辯論。處境化者轉變聖經誠命時，究竟有多大的自由？拉爾金（W. J. Jr. Larkin）強烈主張，聖經的形式和其意義一樣，都應成為基準，除非經文清楚指明不須如此。⁹ 他說，否則的話，我們就會落入危險，視聖經的內容為「形式」，而不予重視，因為兩者並沒有嚴格的區分準則。拉爾金繼續聲稱，因此我們不需要判定基準的原則，只需要判定不合基準的原則；亦即，我們假定，神的命令是賜給所有文化的，除非有清楚的證據，顯明不需如此。我在下一段（「聖經中文化與超越文化的基準」）中會進一步處理這個問題，不過這是處境化過程的核心問題，在這裏必須討論。我堅決主張：通常形式和內容一樣（如浸禮或聖餐），都是不可更動的，不過我不同意這兩者沒有可區分的準則。其實我和拉爾金的見解所差無幾，而他承認，準則的確在經文本身找得到。¹⁰ 不過，我們的出發點相當不同。拉爾金和麥貴根假定基準的存在，我則要讓經文告訴我是否為基準，所以我不作任何假定。

圖 17.3 傳道者的雙重身分——詮釋者與宣揚者



我的看法，乃是不要假定形式和內容一樣都是基準；支持這主張的理由有二。第一，在以色列和教會文化發展的每個階段，他們都必須將聖經真理處境化，而且常常是在形式方面。例如，以色列原先在半游牧式的會幕中敬拜，等到建了聖殿，敬拜便有所改變。支派不再聚在一起，日常的敬拜模式也有很大的變化。等到聖殿被毀，在被擄的情況中，更是如此。因為不再有聖殿為敬拜的中心，於是會堂開始發展，宗教也較民主，祭司對宗教結構的掌控愈來愈弱。同樣，新約就記載了教會從猶太會眾，轉移到猶太人與外邦人混合會眾，在敬拜與教會治理的方式上的改變過程。

第二，教義歷史顯示，神學真理表達的形式經過不少改變。系統神學是一種處境化的過程，倚賴形式與內容的區分。簡言之，形式和內容的區分，對處境化的過程很重要。¹¹ 例如，黑索格瑞夫和羅門注意到，在回教地區，不妨取用回教徒的敬拜形式，如「坐在地板上，在敬拜地點要脫鞋，禱告時要屈身」（1989: 第13章）。敬拜和禱告的內涵是超越文化的，但是形式卻可以處境化。金容漢（Yung Han Kim 音譯）提出文化神學的四個方面：(1) 必須承擔社會責任，容許基督挑戰、改變社會的不平，來滋養文化的改變。(2) 必須對科技發展聖經倫理，以智慧使用科技，繼續意識到神創世時所立的命令。(3) 必須發展生態神學，站在反對破壞資源的立場，在創世神學中尋找秩序與平衡。(4) 經過改變的文化神學必須與其他世界性的宗教建立對話和共識，並且與他們合作解救世上窮人的困境，帶領他們認識基督（2002:45~48）。這是聆聽其他文化團體的神學聲音的好例子。解放性的神學是聖經所關注的問題（超過2000處經文），也是西方神學思想的弱點。解放神學主要被人認為是馬克思思想，是很可悲的事。這種神學本該是聖經處境化的自然產品。

聖經中的文化與超越文化的基準

要將聖經處境化，最大的困難是判斷一段經文中，何為文化（或受時間限制）的成分，何為超越文化（或永久性）的原則。有些人主張，聖經既使用人的言語、針對特殊的文化情況所寫，自然受到文化的限制。所以詮釋者必須除去受時間限制的（或用布特曼的話：神話的）成分，然後才能找出背後的基準原則。但是，肯定聖經具環境的特色（即，實際上是針對特定的情況而寫）是一回事，而認定聖經受文化限則是另一回事。其實，新約書信的文學形式之一「專著」（*treatise*）（例如：雅各書，或許希伯來書也算，還有羅馬書的一部分），所根據的假定就是它們並非為回答某些特定問題而寫，乃是解釋神學真理對所有人的意義為何。

奧夫斯（James Olthuis）認為，若「謬解」經文，就會使得表層毫無「確定的」權威可言（1987:24~26, 32~40）。「語意象徵」和「結構特定性」之類的問題，是「論述世界」的要素，而詮釋者的世界必定會與它衝撞。奧夫斯追隨迦達莫和新釋經學派，主張我們要找的，不是作者的原意（象徵的「語意」層次），而是自主性的經文之視界或世界（「意義」的層次）。所以，任何確定的解經必須認清一項事實，即：真正的權威出自這個視界或宏觀結構的層次。在這個深度層次中，我們才會遇到神啓示的實體。奧夫斯假定，所有權威聲明都來自宏觀或深層的意義層次；但是，這看法卻未顧及一個很大的可能性，即在許多例子中，表層結構本身已經說出了深層或基準的真理。我們不能假定，聖經的權威只在聖經被解釋到神學真理的「深層」原則才會出現。聖經從頭到尾，都明顯地在表層上聲明自己的權威（參 Grudem 1983:19~59; McQuilkin 1983:39~41）。我們在區分何為文化，何為基準時，不是在權威的層次進行，乃是在應用的層次進行。

不過，聖經中有許多狀況都是第一世紀的事，如：奴隸、洗腳、聖殿的筵席、獻給偶像的祭肉等等，和我們現在似乎沒有什麼關係。

我們一方面要避免化約主義和相對主義，就是以上所提不讓聖經在表層具權威之人士所主張的看法，但另一方面，我們必須能夠判斷哪些經文是基準的，哪些不是。麥貴根和拉爾金主張，只有新約明文推翻的經文，才可以視為具文化的相對性。¹² 可是許多經文暗中與第一世紀的文化相連（如奴隸制度或獻給偶像的祭肉），又該如何處理？我們必須在次要的層次中將這些處境化，因為現代的文化，已經沒有這類作法。¹³

卡森認為，想要區分超越文化和受文化限制的內容，乃是錯誤的（1984:19~20）。所有聖經的聲明（甚至神學主張，如「神是聖潔的」），都是用文化的樣式寫成的；亦即，用人的言語寫的，若要從中硬性區分，註定會失敗。同時，這樣作會導致主觀性，因為詮釋者本身的框框和現代文化的流行，常會輕易判斷哪些經文為「文化性」，不再適用。當然，這些都是很真實的問題，卻不至於打消我所主張的努力。我們不是要在正典中再設定正典（建立一套高高在上的命令），或將經文區分為頭等與次等。我們所談的是處境化或應用的問題。癥結不在於某段經文是否具基準性，而是：此基準的原則是否可在表層找到（亦即，超越文化性），或是在經文背後的原則性層次才可發現（而表層情況或命令主要在古時的環境中生效）。所有聖經聲明都具權威性；不過，有些與古時的文化環境密切相關，無法直接應用於今日，因為沒有對應的情況（如洗腳或獻給偶像的祭肉）。我們需要釋經標準，才能作出有根據的判斷。

很少有人會認定，所有的聖經聲明在任何時代都具基準性。即使有些人的習俗與聖經相當接近（如：有些宗派仍然保持洗腳與聖潔之吻的禮儀），但他們也不會遵守利未律法中許多文化性的命令。問題是：很少人嘗試尋找釋經準則，來區分何為基準，何為文化。宗派人士認定自己的傳統可作為指南，而族群神學人類學家（如 Taber, Kraft）則認定，個別文化總會提供合適的準則。

所以，最大的需要乃是找出釋經規則，幫助詮釋者區分一段經文

中文化與超越文化的成分。首先，我們必須回答許多第三世界神學家和人類學家的聲稱，即：我們的準則本身就已經受到文化限制，是「西方思想」的產物。這是錯誤的，因為如果文化之間的概念溝通要能成立，就必須要建立某些途徑，探測這種溝通的可能性。西方思想當然可以向東方的理想主義或象徵主義學習（這與聖經真理的好些段落很接近），但東方思想也可以向西方思想的概念形式方法學習。而在新約思想中，「傳統」或「純正教義」是那麼重要，若以為傳統不具概念性或命題性，實在讓人懷疑。事實上，解釋學的工作，就是要查究一篇文字的文體類型，並據此作合適的解釋（詳參附篇二）。

克拉弗特主張用「動態對等」的方法，並認為關鍵是命令的特定性（1978:357~67）。當層次愈特定，命令就受到更大的文化限制，成為「西方思想」的產品。他提出三個抽象的層次：(1) 基本理念層次，是最普通的範疇，因此對所有文化皆真；(2) 一般原則層次，對所有文化皆真，但解釋上會有不同；(3) 特定文化形式，各個文化皆不相同。基本理念就是超越文化的命令，例如愛鄰舍（太二十二39），或教會中應有次序（林前十四40）。一般原則可以指不要偷竊，這是觸犯鄰舍的罪。特定文化形式可以指婦女禱告時必須蒙頭，這是觸犯教會次序的罪。他以多妻制在非洲某些文化中是「好名聲」的重要指標為例〔是講奈及利亞希吉（Higi）人之風俗〕，根據提摩太前書第三章，這件事應當可以允許（1979:323~27）。可是我們質疑，反對多妻制的經文本身豈非應當具超越文化的特性？¹⁴

克拉弗特的分類模式不夠完備，因為它可以要求任何一般命令都成為基準，而任何特定命令都受文化限制。可是一般命令（如林前十四40）是從文化環境取得意義，而大部分特定命令都發源於一般原則（諸如，有關婦女在教會之行爲的經文，背後是創造與墮落的原則）。

因此，我要提出以下的釋經模式，來作聖經的處境化，目的是提供「一系列的法則，以分辨聖經命令中何為永久性的事例，何為文化方面的應用」。¹⁵

釋經模式

一項命令是基準，還是具文化特性？應當根據表層來應用，還是根據深層（原則上）？要作判斷有三個基本的步驟。第一，我們要注意經文中是否有任何超越文化的指標。以婦女在教會的經文為例，提摩太前書二章13~14節（比較林前十一8~9）訴諸創造與墮落，顯出保羅在經文中是援用永久性的原則。這個指標具基準性的力量，不過本身尚無法解決問題。哥林多前書第八至十章曾經獻給偶像之祭肉的問題，與絆倒的原則相連（林前八7~13），而洗腳則與僕人的原則相關。這都指向基準或超越文化的方向，卻不構成其證明。在達成決定之前，我們必須衡量另外兩個層面。

第二，我們必須決定，這些命令有多少成分是與第一世紀的風俗相連，而與今日無關。蒙頭（林前十一2~16）和在會眾前講話或教導（林前十四34~35；提前二11~15），都直接與第一世紀的婦女在家庭和社會中的地位相關。無論蒙頭是指戴頭巾（傳統看法）或將頭髮盤在頭頂（Hurlley），都是端莊的記號；披頭散髮表示是個妓女。哥林多婦女以這種方式炫耀自己的自由，是很可恥的事，甚至足以構成離婚的理由。此外，當時婦女在公開場合並不發言或教導；在猶太人和希臘-羅馬人中，這都是打破文化禁忌的作法。所以，這三處經文（林前十一2~16，十四34~35；提前二11~15）都與當地文化習俗密切相關。不過，這也只是一個指標，並不構成證據，可以證明該段經文主要是與文化相關。我們還需要進一步的考慮。這些作風不至於威脅到今日丈夫與妻子的關係。

第三，我們必須注意超越文化指標與文化指標的差距。例如，保羅所用舊約中有關創造和墮落的經文，與婦女的順服有關，並應用到蒙頭、發言和教導的問題上。這可能支持這些命令在深層具基準性（順服），但是在表層（戴頭巾和教導）卻具文化性。換言之，這個差距或許暗示，保羅乃是將一個**基準原則**作處境化，以因應當時的某個

文化問題。另一方面，提摩太前書二章11~12節中的權威問題，則暗示禁止教導是基準的形式。詮釋者必須問，超越文化指標與文化指標之間的距離是否夠大，以致可以說出，表面的命令只能應用於第一世紀，惟有其背後的原則（此處是順服）才算超越文化。倘若距離夠寬，就只能將表層命令應用在目前文化與第一世紀文化十分類似的情況中。例如，在伊斯蘭文化中，女宣教士最好（我認為是**應當**）把頭蒙起來。

這三項原則也可以用在其他經文中。聖經論到同性戀的經文（如羅一24~28；林前六9），都清楚指出同性戀是很嚴重的道德之罪。此外，永恆的原則與其文化的應用，是完全一致的；在文化與超文化的層面上，兩者沒有「差異」，表示這些經文都具基準性。戈登·費依和司陶特也這樣說：

既然整體而言，聖經是反對同性戀的，在論道德的上下文中亦必定提及它，既然還沒有人能證明今天的同性戀和第一世紀的有何不同，就沒有理由視同性戀為文化的事，具相對性。（Fee and Stuart 1982:70）

簡言之，在現代處境化辯論中，這兩組備受爭議的經文都可由這些準則得到幫助。不過經文本身並不能提供足夠的深度，來作這樣重大的判斷，需要其他準則來補充；我將這些準則分為一般性與特定性兩類。

斷定超越文化內容的原則

1. 要嘗試判斷，背後的神學原則對表面應用的影響程度為何。司卡特（Julius Scott）的見解很正確，他強調，我們必須分析出一項命令在救恩上的用意為何，以及與初期教會的信仰和作風有何關聯（1979:67~77）。一旦我們確定該命令所根據的原則為何，就可以

闡明重疊的程度。例如，要用「聖潔的吻」問安，是根據彼此相愛的原則。將一項命令的文化作風與原則區分出來，就可以重新應用到今日，我們要用基督徒的相愛與委身來互相問安，但不一定是用「聖潔的吻」。

2. 查驗作者的講法是依據傳統的教訓，還是針對特定的文化問題提出臨時的應用。當然，這些不一定互相排斥。不過，若能認出作者是否借重從前的教導，會很有幫助，可以顯明當前的狀況並不完全掌控回應。保羅既用傳統的教訓和舊約的佐證經文，我們就必須小心，不要太快認定婦女在教會中的經文已經不適用於今日。同樣，保羅主張婦女留長髮、男人留短髮（林前十一14~15），也是如此。保羅在那裏使用文化語言（「羞愧」），但要點是「本性」（「事情的本性不也教訓你們？」〔14節〕），G. W., III 奈特解釋為創造的次序，而不是文化的作風（1984:247~50）。不過，這裏並不那麼清楚，我同意將「本性」解釋為文化作風的看法。可是，即使我們接受奈特的解釋，並不致要求我們現在也聽從這道命令。傳統和文化是互動的，我們必須轉向其他準則，以幫助我們判斷，短髮和長髮的經文是否超越文化的差異。

3. 若某項教訓超越作者與讀者的文化偏見，就很可能是基準。加拉太書三章28節、奴隸的問題，和涉及全球福音工作的經文，便是如此。這些顯然不受任何特定文化狀況的限制，所以是重要的神學聲明。戈登·費依和司陶特用另一個方式說明這一點（1982:68）。若一位作者同意某種狀況，而可能的選擇只有一種，那麼，該段經文在文化上或許便具相對性。他們用奴隸為例。保羅和其他作者並未斥責奴隸制度為邪惡，他們只是反映當時的狀況，因為沒有其他的選擇餘地。這種作風普遍到一個地步，他們根本無法考慮其他可能性。加拉太書三章28節是他們在當時的大環境中所能作到的最高聲明。

4. 倘若一道命令完全受制於文化狀況，本身便不具永久性。不過，古特（Cheryl Guth）說明，要判斷文化影響的程度，並不容易

（1981:第二章）。她提出四個測試法：(1) 作者的用語是否含有文化指標，讓人要到暫時性應用的背後去尋出神所定的基準？如果作者本身陳明，這並非基準（如約十三15，那裏稱耶穌的洗腳為「榜樣」），就很容易決定；如果有強烈的文化用語（如林前十一2~16論蒙頭時用到的「羞辱」、「羞愧」、「沒有這樣的規矩」），我們就有指標，暗示可能是受時間限制的主張，但這仍不是絕對的證明。(2) 是否指向地方性的習俗或文化中的制度？同樣，我們必須判斷其中關聯的程度。蒙頭與第一世紀的狀況有密切的關係，與今日卻沒有，但這是否構成充足的理由，能克服所提的創造命令？(3) 作者是否只在針對某種特殊的文化狀況或問題發言？論獻給偶像之祭肉的教訓，是因哥林多的狀況而來，因為革來的信中提到這點（林前一11）。所以，我們可以應用剛強與軟弱的原則，但是不必管特定的吩咐（除非我們的文化狀況類似）。(4) 如果聖經裏面沒有提到，這項命令會不會成為今天的問題？當然，這一點比較主觀，但是若配合其他幾點來用，仍然頗有幫助。就蒙頭的命令而言，這是另一個指標，指向其文化的根據；洗腳或聖潔的吻亦然。¹⁶

5. 本質為道德性或神學性的命令，與神的旨意密切相關。¹⁷ 處理一般問題的命令，如姦淫或禱告，本質上便超越了任何文化背景。我們可以注意到，後來對多妻的禁令，不單是由於文化的改變，也是基於神旨意漸進性的啓示。¹⁸ 同理，我們也應視同性戀的禁令為基準，因與神設立的道德律密切相關。這一點也可以答覆伊斯蘭教地區的浸禮問題。這是神學命令，並不受文化的限制。無論在猶大地或在羅馬，浸禮都照樣舉行。浸禮立基在大使命（太二十八19）和神的旨意（彼前三20~21）中，因此世世代代的人都必須遵守。

總而言之，動態對等之處境化的主要問題，是假定聖經權威只在「深層結構」的層次，不在表層的話語中。但誠如麥貴根的問題：「默示是普及至全部的聖經，還是只限於恆久不變的宗教原則？」（1980:114）。我同意麥貴根的擔心，我們所討論的規則或許會讓人用

文化來取代聖經，作為真正權威的基準。各項準則必須綜合來用，不可分開。例如，婦女在教會的問題，必須先衡量保羅是用創造與墮落的永久性基準作基礎，而其中進一步又有文化的指標，然後再來處理。我們必須尋求神在現今的旨意，而不是將自己的意思讀進經文。

在此再度強調，我們絕不主張正典中還有正典。我們在這裏不是處理意義的問題，而是義蘊的問題。判斷經文是否具超越文化性，或是具文化性，並不等於說前者比後者更具「權威」。相反的，我們乃是要說明，一段經文如何能應用到我們的情境中——無論是在表面命令的層次（若是超越文化的），或在深層的背後原則中（若表面命令具文化性，或只是為第一世紀的人，但不能按字面應用於今日）。兩種都出於神的默示，都有權威；惟一的問題為：某項命令是以怎樣的方式應用到現今的景況當中。我們必須記住，以文化為基礎的命令，今天仍然可以應用在任何與第一世紀的狀況類似的文化中。

最後，在決定了超越文化的成分以後，還是不容易將它融入今日各種不同的狀況當中。布斯威爾（James Buswell）說，我們必須將這些原則從自己的基準中完全分離出來：「惟有不與任何文化情境相連的超越文化信息，才能自由地融入另一個文化中」（1974:103）。換言之，一段經文的義蘊，意味其中的原則能以各種不同的方式，應用在不同的情境之中。詮釋者不能按自己的意思進行處境化，而必須讓該項原則在不同的狀況中展現其活力。這是下一段的主題。

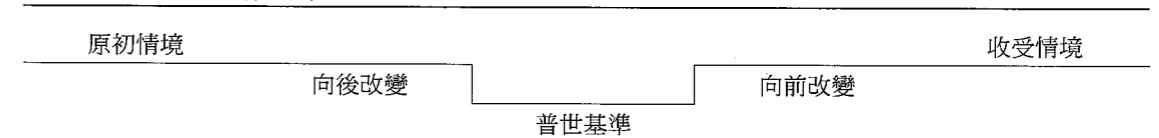
處境化的一種方法

處境化的一個要訣，是尋找聖經經文與現代情況的視野能真正融接之處。這主要是情境的融接，即古代經文背後的情境，與現代所面對的能夠相容。我要再借用尼達和塔柏的圖；只是現在我不是講原初語言和收受語言，而改為「原初情境」（original context, OC）和「收受情境」（receptor context, RC）——參圖 17.4。

聖經（原初的）情境有兩方面，經文背後的社會文化狀況（透過背景的研究來發掘），以及包含該段經文的文學情境（透過解經研究來發掘）。兩者都很重要。文化情境決定了經文是向現代生活的哪個範疇發言；文學情境則決定向現代情境發言的信息為何。詮釋者必須找出原初情境和收受情境之間，一致而有意義的重疊部分，然後才能進行真正的處境化。在任何一個層次上若沒有作好，便會造成不恰當甚至錯誤的處境化，而帶來嚴重的後果。就宣教而言，會造成混合式宗教，只有一半像基督教（稱為「基督式異教」），類似歌羅西或以弗所出產的成品（參歌羅西書、教牧書信、約翰一書或啓示錄第二章尼哥拉黨的異端）。就西方教會而言，會造成嚴重的扭曲，類似正面宣告、成功福音，或積極思想。膚淺的處境化至少會打消許多良好解經的成果，因為真理雖然闡明了，但是在實際應用方面，會眾卻會將不恰當的概念帶進日常生活中。在釋經學中，良好的處境化與良好的解經同樣重要，因為解釋不單在於理論，也在於實踐。如果翻譯與解經的任務是要問：倘若原初的作者要向我的會眾發言，他會怎麼說（亦即，經文在表達什麼真理）？那麼，處境化的任務便是在判斷，「原初聽眾受到的挑戰（作者要他們作的事），怎樣才能在我的聽眾中活出來？」¹⁹

根據黑索格瑞夫和羅門的看法（1989: 第十二章），若要產生恰當的處境化，在情境方面至少應當有三方面的重疊或相配。首先是語意範疇或意義層次的重疊。倘若要改變聖經信息才能建立溝通，或才能將經文應用在特殊的需要上，真理便被犧牲在關聯性的祭壇上了。在優先順序中，最重要的是神啓示的信息；溝通的媒介不單只居次要地

圖 17.4 處境化的過程



位，而且所選用的方式，純粹只是爲了能傳達信息。不過，我們在選擇用語或概念上，究竟可以有多少自由，學者爭辯得很激烈。例如，「神的羔羊」在神學上是很重要的理念，對某些非洲土著，我們可否將此片語改爲「神的豬」——因爲他們飼養豬，並沒有養羔羊？大部分宣教學者說不行，因爲其中沒有足夠的語意重疊，而且至終會造成與舊約的衝突，因爲舊約以豬爲不潔淨。主張保持不熟悉的象徵之人認爲，宣教士能夠解釋重要的概念，而這過程可以加深土著的了解。在有教師的地區，這說法當然能成立；但在沒有教師的叢林地帶，卻辦不到。

有一個辦法，就是將羔羊的象徵處境化，這樣的翻譯是爲著傳福音的緣故，同時也是基於當地沒有教師的考量。在其他地方，像這類重要的神學意象，雖然當地人沒聽過，但仍要保持。不過，我們不得不懷疑，新的隱喻是否比原來的更好。例如，非洲社會中豬的功用，與古代猶大地羔羊的功用，少有相同之處。因此，還是保持神的羔羊一詞，再略微解釋較好。

第二個重疊的範疇是情境。目標爲：使現代的聽衆能像原初的聽衆聽見神的話語時一樣，非常實際地實現啓示的信息。我會在第十八章詳細講這個題目，不過在此必須介紹這個觀念。詮釋者和宣揚者必須注意經文背後的狀況，亦即，導致原作者強調書中要點的因素；接下來，便要尋找收受聽衆的生活中，有哪種平行狀況。然後便能應用經文，向現代平行的狀況發言。

最後，處境化要使聖經信息與聽衆「內在的模式」(internal template)——就是一個人的世界觀、對世界的認識，與記憶系統的內在庫存——相配。黑索格瑞夫和羅門主張，良好的處境化可以擴充內在的記憶系統，收入所展示的資料(1989: 第十二章)。換言之，真理將內在化、個人化，到一個程度，變成個人的一部分，改變他們對世界的看法和反應。就這個角度而言，處境化不單包括解釋與應用，還包括勸服與推動(參本書第612~3頁)。這種說法十分正

確，因爲實際的操練不單需要了解資料的應用，更要照章行事。戴納斯(1992:29~37)號召說，需要一個「本土神學」，透過源於文化和團體的文化和實質作法的隱性知識和神學反思，將經文和團體結合起來。這種反思大多來自一般人生活，而非神學家的書房。兩個層次必須互相提供資料，彼此合作。

「柳堤報告」(Willowbank Report)呼籲，在尋找可融合的視野時，要「認真面對原初的歷史與文化情境」，同時也要向現今的時代說話。若讀者能從自己的文化背景和經文建立「對話」，就可以作到這一點：

我們向聖經說話，聖經就向我們說話。我們發現，自己受文化所限的前提受到挑戰，我們的問題也得到修正。事實上，我們不得不重新更改形式，提出新的問題。如此，便能不斷進行活潑的互動。(Coote and Stott 1980:316~17)

從這個角度看，處境化是本爲一體之釋經旅程的後半，從意義走向義蘊，這樣，神的話就可以在人類的文化經驗中實踐出來。

這不是說，詮釋者可以超越自己對意義的先前理解，好像我們可以遠離自己的文化歷史，完全進入聖經世界的客觀知識中。迪翠克(Gabrielle Dietrich)主張，「神學免不了有處境，所以若意識到自己的處境，就會更加誠實」。²⁰在合宜的釋經螺旋中，聖經的世界觀激發了我們的世界觀，使我們有意識地將自己的信仰體系放在處境之前，來接受挑戰或(若有必要)修正。當然，一旦我們解釋了經文的「意義」，就已經將經文處境化到某個地步了。不過，如果圖17.4中向後與向前的改變可以作到(我相信可以)，我們就能夠發現貫穿文化的意義，這意義可以將經文連於我們的情境，又不至於更動原來的意義。這樣，我們便可以擱置並超越自己的先前理解，但依然能向本身的文化情境作合宜的溝通。

在向後的改變中，詮釋者偵測出經文中貫穿文化的成分，就是超

越聖經上下文，向各個世代、所有教會說話的基本內容。有些經文可以原封不動地搬過來用，例如禁止驕傲和結黨的命令（腓二1~4、14~18）。有些需要在深層結構作轉移，例如保羅對猶太主義者的嚴厲責備（腓三1~6、18~19），這可以應用於所有假教師。有些則具爭議，例如談到逼迫的經文（來十二；彼前三13~四19），許多人相信，今天的人惟有在遭到逼迫時，才需要將這些經文處境化；但有些人卻認為，逼迫經文可以應用在所有的試煉上（參雅二2~4；彼前一6~7）。

向後的改變產生普世性的真理，可以應用到所有的文化。然後這些真理可以向前改變，針對收受文化中特定的問題。目標是尋找類似的情境，亦即，找到一種狀況，若聖經的作者今天在場，一定會針對這狀況發言。例如，談到「古人的遺傳」之經文（可七1~20），並不適合現今的狀況，因為今天許多社會中完全不講究潔淨的禮儀。所以，我們必須尋找蘊含在這個故事中的普遍性真理。問題在於人的傳統和神的規定對立。要求吃東西之前要洗手的律法，並不是摩西律法中的一條，只屬於「口授傳統」。所以，耶穌是在說，法利賽人立下額外的規定，結果使人反倒忽視了神真正的用意。這是深層結構原則，或普世性真理。在一個收受文化中，要將它處境化，就要尋找出加在信徒脖子上的「軛」，即律法主義式的規條（比較徒十五10）。有些地方可能有某種穿著方面的規定，或舉止上的要求（如「主日服裝」，或某種敬虔的動作），是從不太久遠的過去傳下來的，並不是聖經的規定，而對福音的傳揚或許會造成阻礙。我們可以像耶穌在馬可福音第七章裏面一樣，反對這類作法。同樣，東方的敬拜應當按照他們自己的方式來向神表達讚美，不必套用西方的模式。

解放神學是個很好的例子。這一派神學家對情境的評估十分正確：窮人受到經濟迫害、有錢人濫用聖經，要窮人滿足於等到天家才領受獎賞等等。他們注意到妥拉、先知書，耶穌的教導，和書信，都極其強調要關心窮人，這也很對。不過，當他們用這種情境作為

釋經上的掌控，甚至將十字架都解釋為對經濟剝削的抗議，就太過分了。將救恩定義為窮人得解放，並以游擊分子如切·格瓦拉（Che Guevara）為像基督的人物，乃是嚴重的錯誤。

聖經反對經濟剝削，和解放神學家並無二致，但是沒有排除救恩的屬靈範疇；這一直是整本聖經的核心。解放神學家重新解釋論救恩屬靈一面的經文，講成是對經濟革命的要求；這種作法忽略了經文的意義，不但犯了嚴重的釋經錯誤，更是教導異端。福音派的「解放主義者」，如柯思達斯（Orlando Costas）、帕第亞（René Padilla）和紐奈茲（Emilio Nuñez）正在發展另一種模式，試圖平衡現世面（先知必須反對社會的不公）和靈性面（將福音信息——在耶穌基督內的靈性救恩——傳給未信者）、已經實現的（現今的解放）和尚待來臨的（在末世才會實現的最後解放）。更重要的是，福音派作處境化的人想要從神整個計畫來看，以聖經的聲音為中心，高過現代情境的聲音，以致進到真正視野的融合，使聖經中貫穿文化的真理，實現在今天基督徒的生活中。我們不會終止與社會之罪的對抗，但是要放在合宜的地位上，不是放在最高點，而是基督徒應有行為的某一方面，是基督徒對世界的反應之一（但不是惟一的反應；參，如：Padilla 1979:63~78；Nuñez 1984:166~94）。

希伯特呼籲採用「批判式的處境化」，避免過去的種族中心主義，以及動態對等法容易產生的相對主義和混合主義。²¹ 他的三個步驟可以作為以上向前改變的簡明摘要。第一，我們必須研究收受文化，用不加批判的方法來分析其信念與習俗；亦即，去了解他們的整個世界觀，和從中產生的習慣，並學習欣賞。第二，傳道人帶領查經，讓經文向他們文化的「知性、感性，和評估等層面」說話。這樣，會眾不但會明白經文的原初意義，更可以曉得在今日他們的處境中，經文有何義蘊。兩方面都有必要。第三，會眾按照所得聖經真理的亮光，以批判的方式來評估自己的信念與習俗。發現會導向評估，然後便會產生回應。有時結果是正面的檢討，他們能將聖經真理融入

文化的反省中。有時，他們必須修改習慣，甚至完全革新。新的禮儀會發展出來，把經過處境化的真理表達出來。

發展更新轉化的教會文化

初期教會於教會內外猶太人和外邦人的文化戰爭之中，建立了轉化的新文化。這文化奠基於被釘十字架的基督福音，要求人過著以熱愛神和「你的鄰舍」（可十二29~31）為中心的新生活方式（參閱McKnight 2004）。每所教會都會發展出自己的文化，作為該團體氣質、價值、觀點的產品。可惜近日太多的教會，已經變得類似周圍的世界，成為另一個娛樂場所，就如國際扶輪社、國際獅子會等等俱樂部一樣。基督所成立的更新轉化的團體甚為罕見。讓福音的氣質處境化到教會之中，是把福音處境化的重要一環。尼哥爾斯（Aidan Nichols）提到文化的三大特色：其差異性，有無限量的變化；其可滲透性，使文化的相互溝通導致無限量的微小變化；所導致的可變性，因周圍文化的影響而產生無休止的轉化（1999:10~12）。神學面對的挑戰，是引導這無限量的變化，幫助會眾決定其中哪些有益，哪些有害，並且在這些猛烈攻勢下，維持基督的中心性。我們怎樣完成這個無比艱難的任務呢？安梅曼（Nancy Ammerman）說，教會的文化受其神學傳統、所身處的世俗文化，以及參與聚會的種族群體所塑造而成（1978:79~82）。認識教會之中呈現的各種次文化，各人的職業（白領還是藍領），什麼令人覺得舒服自在，他們的期望和做事的方法，都十分重要。因此我們首先必須從上面開始，鑑定自己教會背後的文化，因為文化是由領袖建立的。我們要問：教會是否專注於國度價值觀，而且受價值觀驅動，還是受教會的節目驅動？路易士（Robert Lewis）和科戴羅（Wayne Cordeiro）說，轉變來自三種價值的交匯：神的國度計畫，從生命不斷的改變和抗衡文化的價值觀反映出來，以致教會每項活動都能反映「天國文化的建立」；我們是

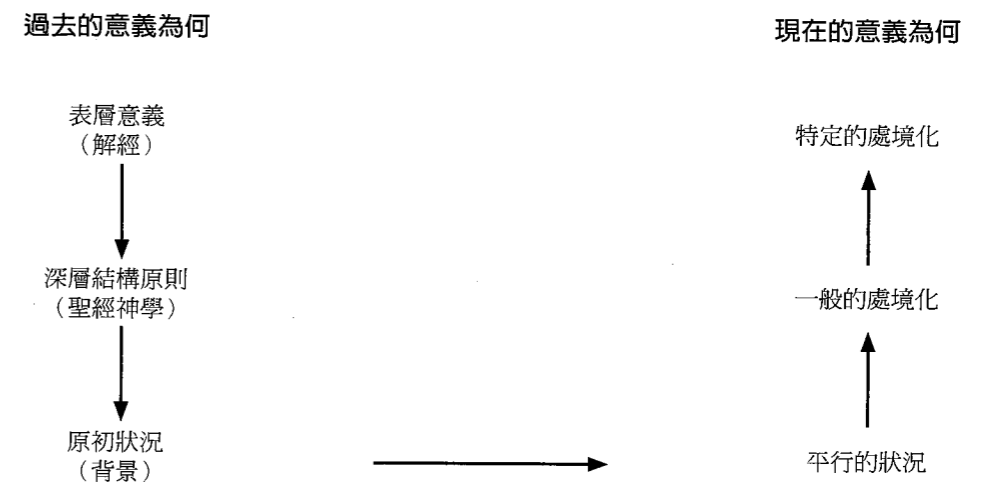
什麼樣的人，可見於教會的領袖浸淫於神的話語之中，訓練周圍的人作門徒；教會獨特的環境，由神安置在一個特定的情境中，使他們能夠為這個獨特的環境實現國度價值觀（不是僅僅抄襲其他人的模式）（2005:16~24）。因此關鍵在於聖靈引領的創新精神。

我們必須藉著觀察價值觀（娛樂抑或改變？商業化還是靈裏得醫治？）、領袖（追求成功和權力，還是服事心態？）、異象或使命宣言，和裝飾或象徵（崇拜風格，教會推崇和稱頌的是什麼？），來辨識自己教會的文化（究竟是轉化性的，還是抱著「例行公事」的態度？）（Lewis and Cordeiro 2005:44~50）。

結論

處境化的工作，從聖經經文一直到現代化的情境，從原初的意義到現今的義蘊，最好用六個步驟來說明。簡單來說，這個方法將理論與實踐結合起來，目標在使教會於各個不同的文化中都能肯定聖經真理，將它用在生活中，就像初期教會一樣，充滿活力（參圖17.5）。

圖17.5 處境化六個步驟的過程



1. 判斷表面信息。詮釋者運用本書第一部分闡明的解經工具，可以判斷經文原初的意義。這樣作的時候，應當考慮到處境化，亦即，聖經作者是如何向原來的讀者發言的。聖經各卷書在本質上都各有其背景，是向以色列或教會生活中某種特殊的狀況所發出的特定信息。傳道人 / 詮釋者要分辨出兩個層面：原初的信息，以及傳達給讀者的方式。

2. 判斷信息背後的深層結構原則。這是論到作者在向讀者發言時，所用的更廣闊的聖經神學真理為何。表層信息常是將深層原則處境化，以向原初聽眾講論某個特殊的問題。例如，彼得前書一章1、17節，二章11節中有關「客旅」和「寄居者」的經文，是建立在初期教會的一項教導上，即家鄉在天，或天上的子民觀（如弗二19；腓三20；來十二22）。同樣，論婦女蒙頭的經文（林前十一2~16）是將順服的原則（3、7~9節）處境化，來談婦女禱告時是否應當蒙頭的問題。「蒙頭」乃是順服的記號。保羅和其他聖經書卷的作者會強調某個神學真理的一方面，以對應一個問題。詮釋者必須發現經文要點背後的聖經神學，並看出所要針對的問題究竟是什麼。在分辨經文為文化性或超越文化性時，這一方面特別重要。而在處境化的過程，這一點也同樣要緊。經文在現代情境中的應用，可以在表層，也可以在深層結構。

3. 注意原初狀況。經文背後的狀況，決定了作者為何選擇在表層信息中強調某一點。不過，這也是三個層次中（表層信息、聖經神學原則，和所針對的狀況）最難判斷的一層。書信和先知書比故事文學較直接講出狀況，即使如此，情形也常十分複雜。例如，教牧書信中的假教師、歌羅西書中的異端，或哥林多後書中的超級使徒等，究竟是些什麼人物？不過，我們仍可以大致判斷其狀況，只要我們只講有把握的事，不作臆測，會是很有幫助的工具。²² 故事的經卷可以區分出兩個模式，一個是經文所描述的歷史狀況，一個是經文背後的生活背景（以色列和教會的生活狀況）。後者的猜測性很強，一段經文由

二十五位學者來寫，常會有二十五種不同的意見。所以，故事本身所講的狀況比較有價值。例如，雅各和以掃發生衝突（創二十七）的生活背景，幾乎不可能作有把握的敘述，但是經文中的狀況（兩人因祝福而成冤家，但這件事的背後有神看不見的手在掌管）提供了許多處境化的可能性。

4. 發掘現代情境中類似的狀況。應用一段經文時，要與經文在原初背景中的用法一致，這一點的重要性，許多學者都贊同（參Fee and Stuart 1981:60~61; Liefeld）。這就意味，我們應當用現今情境中與它平行的狀況進行處境化。如果費盡力氣，將一段經文作了最好的解析，在應用的時候，卻把它丟在一邊，就太可惜了。如果神的話是指標，那麼，光有知識是不夠的，一定要帶出行動。如約書亞記一章8節所言，我們研讀經文不是只要增進自己知性的了解（雖然許多經文會產生這種果效），更是要「謹守遵行這書上所寫的一切話」。合宜的處境化與正確的解經同樣重要。

5. 決定處境化的層次為一般性或特定性。宣教學家必須決定，某些特定的意象或信息是否要保持不變（如，在沒見過綿羊的文化中，是否要維持「羔羊」一詞），還是要換成動態對等之物。例如，有些文化中個人沒有自主的習慣，傳福音、領人歸主時，是否要用個人直接作決定的方式？在東方的文化中，許多宣教學者現在都轉向連鎖與「網狀關係」（接觸整個核心家庭）。再舉一個例子，在伊斯蘭教文化中，浸禮應當採用什麼形式？應當多公開？這類問題是處境化學者的難題，他們一方面想忠於聖經，一方面又想在全世界不同的文化狀況中，讓基督教能扎根，又富有活力。在一般層次與特定層次之間的彈性，有相當的限制（參看第563~8頁動態對等部分的討論）。

在講道中，我們常可以選擇將信息作一般性的應用（只要緊緊連於經文背後的聖經神學原則，如圖17.5所示），還是作特定性的應用。例如，談到逼迫的經文（如：雅一2~4；彼前一6~7），是將「信心受試煉」的神學（請注意雅一2~3；彼前一6，「百般的試

煉」與「信心的試驗」)應用在逼迫上。傳道人可以將這原則朝兩個方向應用；對初期教會而言，逼迫是一種特殊的試煉。許多時候，我們只能將應用在一般的層次。戈登·費依和司陶特注意到兩種模式(1982:61~65)：「引伸應用的問題」(如將林後六14「不要同負一軛」應用在與未信者結婚)，和「情況無法相比的問題」(如林前八~十「獻與偶像的肉」)。在這兩種情形中，若選擇可以參照，但只是一般性的平行，是有效的(就後者而言，乃是必要的)。以獻給偶像的肉為例，牧師可以舉一些問題，對神而言並不重要，但對許多基督徒而言卻關係重大，可能會令軟弱的信徒跌倒(戈登·費依列出：婦女穿長褲、看電影、玩牌、跳舞、男女一起游泳)。從事這類活動未必觸犯聖經，但若會成為「絆腳石」(林前八7~13)，最好不要去作。第十八章將會更多談到這方面。

正如序言所說，釋經學的真正目標不是寫註釋書，而是寫講章。註釋書有一項很重要的任務，就是解明聖經經文的原初意義。但是，聖經真正的目的並不是靜態的（歷史研究的對象），而是動態的（改變生命的機制）。所以，處境化乃是解釋的必要目標。在釋經的過程中，意義和義蘊要合在一起，而講章最能達到這一點。事實上，很多人相信「釋經學」（hermeneutics）一語，主要是和聖經對今日的切合性有關。其實意義和義蘊兩方面，都是釋經任務的部分，因此本書的研究若是沒有了處境化和講道學，就不能算是完全。梅理查（Richard Mayhue）認為真正的解經式講道，應該有五個方面：信息的惟一來源是聖經；是藉著小心解經取得的；小心詮釋經文以捕捉原初的意義；小心向會眾解釋神的原意；把聖經的意思應用於我們的時代（1992:12~13）。

講章是將聖經經文的古代世界，與會眾的現代世界連在一起的築橋結構。傳道人要嘗試幫助會眾了解經文與他們生活的關係，而處境化便是將兩個世界黏在一起的膠泥。講道的過程是不斷築橋的大業，傳道人幫助聽眾重新體會經文對原初聽眾的影響，以及其中屬靈的能力，然後再來明白，原初的信息與他們生活中類似的狀況有何關係。而且，傳道人是按著經文的發展，逐點來講明的。我的基本原則為：凡是值得講明的段落，就是值得應用的，而且要馬上應用。如此，傳道人在經文與現代情境中來來回回，所發展出的結構，既包括經文本身的說明，也包括對今日處境化的應用。

今日社會和教會的可悲光景，令這一點更顯真確。記得幾年前的一个調查說，福音派從來沒有像現在那麼流行，但同時對社會的影響，卻從來沒有這麼微弱。理由是教會經已開始效法社會，換言之，變成了世俗的教會。吉布森（Scott Gibson）記述了社會的瓦解，和社會與教會中權柄的崩潰（2004:216~23）。權柄的所在從「聖經的絕對真理」轉移到「至高無上的自我」，而講道的重點則從神話語的真理，轉移到自尊的慰藉和娛樂性的故事。答案只有一個——歸回聖

經，在我們無謂的強辯之上重新安置神的無上權柄。亞瑟斯（Jeffrey Arthurs）觀察到我們後現代文化的心態，是以認識論的相對主義、道德相對主義、享樂和權力的尋求，和政治正確為中心（2004:180~96）。有鑑於此，我們的講道，必須集中在以有權柄的話語耐性教導，鞏固會眾已知的價值和信念，以及確立個人、全面、互動性的信息。我們必須與會眾建立對話，（藉著自我分享）吸引他們進入你的生命，幫助他們明白神話語真正的義蘊。

羅門以三個步驟說明這個過程：傳講者首先要了解經文（原初的意義），然後將其「非處境化」，或除去對經文受文化限制的了解（理解的意義），最後再為聽眾的情境將經文處境化（意義的應用）（Hesselgrave and Rommen 1989: 第二十章）。我要將最後一步再分為兩個階段：個人的收穫（靈修式研讀）和講章的應用。溝通者在思考經文如何能觸動會眾的生命之前，必須先將經文應用到自己的生命中。此外，每一個步驟不單要由釋經程序的科學或牧會經驗的藝術來掌控，更要有聖靈的能力來引領。

聖靈的地位

處境化有「神學」性，因為聖經研究的這個層面，必須由神的能力來掌控。聖經各卷書的背後是聖靈（提後三16；彼後一21），聖靈又帶領門徒，按照教會的需要，將基督生平的各方面記錄下來（約十四26，十五26）。惟有聖靈能賜給傳道人能力，使他的信息不用「（人的）高言大智」，只顯出神的「聖靈和大能的明證」（林前二4~5）。

司布真曾傳講一篇著名的信息，題目為「聖靈和我們事奉的關係」（1877:1~23）。他的基本理論為：我們的事奉要有功效、有能力，全賴聖靈的同在，祂賜下知識與智慧給尋求的人。聖靈膏抹傳道人所講的話。「若一個嘴唇被祭壇上取下的活炭碰觸，他傳講的話將何等充滿榮耀——不單他靈魂的深處會感到真理焚燒的能力，他的嘴唇在

傳講時，也會流出這種能力來！」(p. 7)。講章必須在完全倚賴、全然獻身的靈裏鑄成，其中的力量來自聖靈，而非我們的肉體。最後，司布真討論到我們怎樣會「失去這個必要的幫助」(pp. 17~22)，就是：對聖靈的感動不敏銳、不誠實、不存恩慈、驕傲、懶惰，及忽略禱告。屬神的人在解經和宣揚神話語的時候，都必須努力追求聖靈。

加爾文在《基督教要義》(*Institutes*)中提到「聖靈內在的見證」，使我們得救，並幫助我們了解神的話(1:93~95)。弗蘭姆(John Frame)稱之為「親密參與在神本身的自我知識中」(1986:23)。雖然許多現代神學家(如巴特)以這種內在的見證取代傳統的默示觀，但對福音派而言，聖靈的見證是將神默示之話語應用在自己身上的途徑。換言之，聖靈能幫助讀者，聽見神在祂話語中主動要向他們說的信息(約十六13；帖前一5，二13)。弗蘭姆指出，神的話提供了神啓示的客觀權威，而聖靈的見證則提供了主觀權威(我們的了解)。

聖靈使人重生，並每天帶領基督徒的生命成長，而詮釋者所蒙的「光照」亦是祂的工作之一。這種「內在見證」與人對神啓示的了解和應用有關(參閱MacArthur 1992:102~15，特別是他怎樣分辨光照和默示)。用專業的話來說，「聖靈內在的見證」是指對聖經權威的確信，而光照則是指對神話語的了解。克魯斯特(Fred Klooster)指出(1984:460)，「保羅一再為信徒禱告，要他們能透過聖靈的光照，在悟性和知識上有所長進(林前二2；林後四4~15；弗一17~19；腓一9~11；西一9~13；亦參約壹二20~27)」。克魯斯特用「活性光照」(organic illumination)來描述聖靈與詮釋過程的關係。他的意思是，聖靈透過詮釋者的心思與研究工作。然而，我們無法保證每個人都會「自動」明白經文的原來意義。在解釋的動作中，釋經工具有利於聖靈的工作。

聖靈雖然幫助讀者洞悉神的話，祂卻不會把資料提供給讀者。我們仍須運用理性的能力，從資料中推論。弗蘭姆說，在推理的過程中，聖靈會讓我們克服罪的影響。「聖靈並不是悄悄將特別的理由告

訴我們，即以別的方法得不到的理由；相反的，祂乃是打開我們的眼睛，讓我們看出可以得到的理由」(Frame 1986:234)。換言之，聖靈使讀者能夠運用一切技能，以明白神的話，並加以應用。但是，同樣屬靈的學者，對一段經文的解釋卻相當不同，又當如何解釋？聖靈讓我們能克服自己的先前理解，以明白神的話，但祂並不保證我們會這樣作。面對難解的經文，我們必須運用所有的工具，但即便如此，我們仍不免按自己的經驗與神學偏好來解讀。好友穆爾(1996)和我自己(2004a)各自撰寫了一本羅馬書註釋(我稱自己的為「輕量級穆爾」!)。我們的好幾個要點上都持不同的意見(如：羅七14~25，九~十一)，但我們都不會彼此說：「你一定錯了，因為聖靈告訴我，這才是真正的意思！」有些經文非常模糊，可能的解釋不止一種。我們必須在釋經上作出選擇，但仍保持開放的態度，讓聖靈可以引導我們，也接受同儕的挑戰。聖靈使我們的心思能向經文敞開，可是不會悄悄告訴我們正確的答案為何。

此外，聖經並沒有說，非信徒無法在理智上相當正確地解釋聖經。拉爾金說：「保羅認為，障礙在於評估，而不在於理解」(1988:289)。在哥林多前書二章14節(屬靈的真理被「天然人」視為「愚拙」)，和哥林多後書四章4節(「這世界的神」將不信者的心眼「弄瞎」，以致他們「看不見福音的光」)等經文中，未信者不能明白福音的真理。這些經文並不是說，未信者不能了解經文的意義(meaning)，而是說，他們將拒絕經文的言下之意(implications)。聖靈便是在後面這個範疇中工作，使讀者能分辨真理與錯謬，並將神的話合適地應用在自己的生活中。

約翰的神學中「啓示鏈」(chain of revelation)的觀念(參Osborne and Woodward 1979:9~10)，也與此有關；其中講到基督徒的權柄，與分享神話語的責任。第四卷福音書中，基督論的要點之一為：耶穌為「奉差者」，這個觀念源自猶太教對「西利亞」(šālīḥ)的概念，就是一位「代表」，他能將差他之人的意思傳達出來，等於是

此旨意的化身(約十四6的「訓慰者」[TNIV]、「辯護者」[NLT]，十七3、6)。約翰福音十四至十六章記載，耶穌在臨別的講論中，將這種權柄傳至聖靈，而其中兩次提及，聖靈是父所「差的」，或「賜下的」(十四16、26)，還有兩次則說是基督賜下的(十五26，十六7)。最後一個階段，門徒/信徒本身被描述為「奉差者」(十七18，二十21)。後一段經文中說，這是透過聖靈的臨在實現(二十22)，而這職分還包括參與耶穌進行審判的工作(約二十23；比較約五22，八15~16，九39)。事實上，在我們傳講神話語的事奉中，三位一體的神全都參與，並且在我們分享信息時，加給我們力量。

靈修的經歷

一九八五年，我和家人結束在德國的安息年，回程時到冰島去了一趟，在那岩漿覆蓋的田野和佈滿溫泉的美麗島嶼上旅遊。經過一片荒蕪的野地時，導遊指向一列堆石標，是上個世紀立的，用來引導旅客，讓他們在這片軟土上，能踏在較堅實的小道中。她說：「我們稱這些石堆為『傳道人』，因為它們指出路來，自己卻從不上路。」這句話描述的常是實情，因為傳道人常不「行他們所傳的」，似乎只是在宣揚一個無關、無用的福音。神的話卻首先要求我們效忠，順服它，然後才要我們去服事別人。

傳道人必須將聖經首先應用在自己身上，原因有三。第一，神的話本身要求，在我們從事傳道工作之前，自己的生命先要有所改變。聖經經常譴責「假冒為善」的人(外表敬虔，裏面卻沒有合乎神要求的改變)，就可證明這一點(太六2、5、16)。真正的愛心與智慧絕不可虛假(羅十二9；雅三17)，而我們的生命必須先被自己所傳的福音征服，才可能作到這一點。我們所分享的真理，是來自神「我與你」的呼召。真理先向我們發出，再向會眾發出。所以，講章的預備必須先是靈修的操練(第一身的相遇經歷)，然後才是宣講的事件(第二

身的相遇經歷)。若是一段經文沒有深深觸動我們的心，我們就不應該傳講。洛斯克普(James Rosscup)說：「傳道人若要有能力地傳講神的信息，祈禱必須先滲透他的生命，為聖靈的果子(加五22~23)提供常年的生長環境」(1992:63~65)。敬虔的心，和倚靠神的大能，而非自己的講道能力，是傳道事工必須具備的特質(又參看Larsen 1989:第四章)。

個人靈修的經驗所以必要，第二個原因為：我們不能要求別人去作自己不願意作的事。如果一個會眾聽見傳道人抨擊發脾氣，卻知道他已經常動肝火、使性子，就不會尊重他，也不會尊重他所傳的信息。這邏輯很簡單，我們在教會中若要擁有領導權，首先便要贏得人的佩服。不單在一般的事上，就連我們所傳的每一篇信息都是如此。我們從經文的意義講到這對我們自己生活有什麼意思，然後才能講，對神要我們照顧的會眾有何義蘊。當然，這並不表示要我們完美無罪才能講道，而是說我們要在這幾方面有長進。事實上承認自己有惱怒的傾向，然後分享聖靈怎樣幫助我們勝過，是可以用於這類信息的最佳例證。

靈修經歷所以重要，最後一個原因很實際：我們的生命若先被自己的信息觸動，傳講起來時，必然充滿興奮與迫切之情；否則便不可能有感染力。最佳的推銷員必須完全相信，所推銷之物正是大家的需要。不禱告的人，傳講禱告的信息，絕不會讓人感到有興趣。儘管所講的信息可能在學術上很正確，卻缺乏能力。若我們要推動別人去作一件事，自己必須先肯定它的重要性。司布真說：心不誠實，便不能經歷到聖靈的能力。但是，假如一個人是從禱告室走上講台，那個星期中他所研讀的經文令他的靈魂悸動，那篇信息必會彰顯出聖靈的同在與能力，是別無其他途徑可得的。而且，我們會滿懷欣奮地宣講真理，分享真理怎樣感動了我們的心。

米寇森講到個人研經的五個目標：(1) 信徒要與神相交，聆聽神在經文中要說什麼；(2) 每天要作的決定，從神得到指引；承認神的

話語對基督徒日常生活大小問題的義蘊，隨時體會神的同在，願意遵行祂的旨意；(3) 針對現今狀況查究神的命令為何，因聖徒應當服從聖經的教訓；(4) 在與人談話時，需要得著神的智慧；因為信徒要與別人分享信仰；(5) 要得著從神而來的信息，向會眾宣講；因為牧師或聖經教師要以影響自己生命的聖經真理來教導人（1963:345~66）。最重要的一點為：聖經並不是靜態的，只傳授知識，讓人講論與辯論，而是動態的，賜下的是改變生命的原則，需要在日常生活中去經歷。傳道人若忽略神話語對自己的作用，就必定失敗。

講道的聖經神學

保羅在羅馬書十章14~15節這段特出的經文中，自成果到肇因，描述人怎樣進入神的國——人未曾信神，就不能求祂；未曾聽見，就不能信；沒有講道，就不能聽見；神若沒有奉差遣，就沒有人講道；並以以賽亞書五十二章7節作結：「報福音，傳喜信的人，他們的腳蹤何等佳美。」保羅的意思是，神特別使用講道作為拯救計畫的一部分，並且「差遣」講道者作為祂正式的代表。這個「西利亞」或「奉差者」的神學作為「啓示鏈」的一部分，在約翰福音發展完備。第一，神「差遣」兒子作為活的啓示者，神自己的聲音（約一1~18的logos「道」，提到耶穌是「奉差者」約三十次）。然後，父和子差遣聖靈使世人「知罪」（約十六8~15）。最後，三位一體的神「差遣」信徒傳揚救恩的信息（約十七18，二十21~23）。我們講道的時候，三一真神透過我們說話！這講道神學在使徒行傳中，成為救恩論的一部分，福音真理的宣講達到整個世界，針對猶太人（徒二14~41，三11~26，十三16~41）、敬畏神的人（徒十34~43）、外邦人（徒十四15~17，十七22~31）所講的道都錄於其中。其共通主題是：基督的死和復活是救恩的基礎。在啓示錄十四章6~7節，飛行空中的天使向世界講了一小篇道。新約的兩個字眼是 *kerygma* 和 *didachē*，分

別成為「宣講」和「教訓」的專用術語。陶德認為兩者間的區別是絕對的，並且相信可以發掘到最初期教訓。如今我們知道二者並沒有明顯的區別。宣講很清楚有教訓的成分（參閱使徒行傳的講道），而新約的教導也具有講道的性質（參閱Polhill 1997:626~29）。換言之，教會生命有賴教訓和講道，而兩者互相連貫——講道必須教導神學真理，而教導也一定要從實際的方面影響生命。

利舍（Richard Lischer）慨嘆神學排除講道，和講道排除神學的心態（2001:1~13）。結果是現代的講道缺乏實質，前後不一，與人生脫節，沒有權柄（亦參閱Briscoe 1989:68~69）。神學本應是解經和講道之間的媒介，並且透過講道，藉著與人建立的對話，在人生中實現出來。同時，講道亦將生命帶給神學，賦與神學宣講的特質。俄戴（Gail O'Day）沿四條路線發展這個神學：第一，作為在畏懼之時宣告之「盼望的話」，正如在舊約中，神藉先知「不要害怕」的諭令和哀歌（詩十三1~3、5~6；哀三55~57）「說話」，將畏懼化為盼望，結果是不容畏懼掌控神的子民。第二，神的應許在被擄之時，百姓擔心沒有將來之際宣講，呼籲百姓相信拯救的神。第三，這信息在教會的講道中接續，一如耶穌在「臨別講論」中，宣告在憂患時刻有新的平安來到（約十四1、18~19、27，十六6~7、22）。第四，對俄戴而言，講道主要是「救恩諭旨」，宣告神的「不要害怕」，向絕望的世界提供盼望（1993:19~32）。保羅·威爾森（Paul Wilson）提出在講道之際，神學活力怎樣才能發揮的問題（1995:88~96）。他以限制的原則作為開始，亦即焦點必須在幾個出於資料的關鍵性或核心教義。然後他建議講道依循教義的發展階段，顯明與人生的關係。最後，神學的要點必須源自經文。

從經文到講章

釋經過程的高潮，不是在解經的結果（以經文原來的意義為

要)，而是在預備講道的過程（以神話語對今日基督徒生命的義蘊為要）。現代學者常將釋經學（hermeneutics）的意義局限於義蘊，而用解經（exegesis）來描述探測原來意義的過程。我對這樣的限定並不同意（參第25～7頁），我認為釋經學包括意義與義蘊兩方面，這個定義也指出了處境化在釋經過程中的地位。

講章預備的過程可以分為四個步驟（參第十七章，第587～90頁）。

第一步，我們要研究經文信息背後的原初狀況。換言之，聖經作者如何進行處境化，或如何將聖經真理應用到經文背後的狀況中？這可以藉經文所提到的背景資料來發掘。例如，有些詮釋者認為，不義的管家之比喻（路十六1～13）描述一個「俗世人」精明地利用自己的資源來獲取成功。耶穌接著以這個精明的現世主義者，與信徒作出對比；信徒的精明恰恰相反——是要付出，不是要得取。若這種講法正確，耶穌便是將他的不義處境化（9～13節），以說明信徒應當如何精明地運用世上的資源，來嘉惠神的國。

第二步，詮釋者應當判斷經文背後的神學原則為何。每一段經文都是針對一個表面狀況發言，將某個深層論點應用在該狀況中！就路加福音第十六章來說，深層原則是在第8節下至13節，那裏用到「積財在天」的教導（比較路十二33；參22～34節），講論如何善用自已的錢財來幫助窮人，而得到天上的真獎賞。

第三步，研究神話語的人必須默想所研讀的聖經與神學真理。若要透徹思考所牽涉的問題，和表層（或文化方面）與深層（或所闡明的神學真理）之間的關係，是需要時間的。再看路加福音十六章1～13節，可以看出信徒皆需要關懷社會上有需要的人。我們在天上的獎賞與幫助窮人關係密切（參雅二13～17）。這比喻的文化色彩，讓人容易想通這裏兩個範疇的關係，並注意到耶穌是如何論證的。然後我們便可以區分，哪些成分是第一世紀經過處境化的狀況（如與佃戶的情勢和篡改帳目），哪些原則超越寫作的時代，可以適用於每一個世

代的教會中。此處思想的焦點是神和祂的啟示，要明白這些屬靈的真理如何能向教會說話。

第四步，讀者要努力去找，聖經作者所面對的原初狀況，和當代基督徒與教會的經驗有沒有類似之處。經文義蘊的發揮乃是出現在這一步。我們要牢記，兩者的平行必須是真實的，不可牽強。傳道人或教師必須問：「倘若聖經作者用這個題目勉勵我的會眾（或查經班），他會挑出教會生活的哪一方面來談？」比方，若根據哥林多前書十一章2～16節，大肆攻擊婦女蓄短髮或不把長髮束起，就成為很弱的釋經，因為一個人的髮型如何，已經不再成為她是否順服的標記（參本書第578～9頁）。但是，針對今天的情形，我們卻可以講論作威作福的丈夫，或吹毛求疵的妻子（不過這時我們要牢記弗五25～33）。

判斷應用的原則

最重要的事（如本書第十七章所述），是將應用（或處境化）建立在經文的原意上。¹我們希望經文能在當前的狀況中活用出來，可是活用的，必須是神默示的信息，而不是我們對經文主觀的強解。所以，我們應用之前，必須判斷經文在說什麼。基本的問題為：倘若保羅（或耶利米等等）在向我的會眾講這個原則，他會談什麼問題？在收受文化（無論是我們自己的文化，或另一個我們正在其中事奉的文化）的思想模式中，所要重新表達的，乃是經文原初的要點。

講章的預備先是靈修的操練（第一身的相遇經歷），然後才能成為宣揚事件（第二身的相遇經歷）。傳道人要將自己不斷放在經文面前，而不是只將自己放在經文背後，指揮經文向教會的種種狀況說話。後面一種作法必會令信息顯得空洞，毫無個人的感應，而且會使信息的方向發生錯誤——取自會眾的需要，而不是源於經文的信息。我們的目標，是要將經文和當前會眾的情境結合起來。

不過，差異的問題（聖經時代與今日的文化鴻溝）並非輕而易

舉就可解決的。許多人用的方法有錯誤：(1) 字面式講道：認定神會自動在鴻溝上搭橋，在講解經文時，彷彿它們是為今日的人而寫。伴隨這種現象的，常是馬虎的研經，產生的講章膚淺而主觀。(2) 寓意式：首先由亞歷山大城的斐羅所用，俄利根繼之，中世紀時成為教會的主流。認定在字面、表層的意義之下，有「真正的」意義，諸如：雅歌是描繪基督與教會。問題為：這種作法常忽略經文的原來用意，以致退化為「私意解經」（任意將自己的看法讀進經文中）。(3) 靈意式：將歷史經文（如大衛和約拿單的故事〔撒上二十〕）用來當作比喻，說明一種屬靈現象（如：地上的友誼）。這種作法雖然有一些價值（即，當經文本是寓言時），但是常會忽略歷史情境，對經文原來的神學意義並不公平。(4) 道德式：把所有經文都視為美德（或惡行）的例子，以供基督徒效法（或規避）。² 葛利丹努說：「可惜，由於過度強調美德與惡行，可作與不可作的事，卻沒有將倫理要求扎根於聖經中，結果便矮化了這些要求，甚至淪為丑角」（1988:163～64）。在傳記式的講道中常出現這種情形，以掃代表屬肉體的基督徒，雅各代表本末有序的基督徒。問題同樣為，經文原來的信息遭到忽略，結果產生的信息甚至與原來的意義相反。那麼，我們怎樣才能判斷一段經文真正的意義和義蘊呢？

在第一個階段，我們必須重演處境化的步驟，並將結果用於講章的應用中。判斷經文背後的狀況，是區分經文中文化成分與超越文化成分的重要因素（參本書第574頁）。許多時候，我們並不能準確地明白當時的狀況（尤其是在故事的部分；參本書第574頁），但是我們所能找到的，都很有幫助。這種判斷會影響處境化或應用，成為以下其他原則的基礎。詮釋者注意到表層命令背後的狀況，就可以看出作者如何將他的根本神學原則處境化（第二階段），並且能找到現今會眾生活中類似的狀況（第三階段）。例如，以弗所書三章16～19節的禱告（參本書第175～82頁），背後的狀況是猶太人和外邦人在以弗所教會中的結黨分爭（參弗二11～12）。這禱告中，愛與識別能力的成

分，都是針對該項狀況而發。傳道人或教師可以透過這一點，來談自己團體中類似的結黨狀況，例如，強烈的宗派主義者會拒絕與其他福音派教會合作，或教會內部為瑣事而出現的爭鬧。

李斐德提到，檢視經文「生活實況」時，要注意幾方面（1984:95～98）。一開始，我們要先研究經文面對的環境或需要。這能幫助傳道人和會眾沉浸在原初的狀況中，並能進一步了解經文如何能在現今的情境向我們說話。此外，我們還需要問，經文原初要達到的目的為何。簡單說，就是問，為何聖經作者強調這些要點。例如，路加三次重述保羅信主的事（徒九，二十二，二十六），為何後面兩次不只作摘要而已？路加重複這樣一則冗長的故事，有何神學目的？為何啓示錄用印、號和碗，重複類似的審判？這些是掌握經文背後之神學的線索。

進一步，詮釋者要問，作者盼望立刻得到什麼結果。當他問，經文如何針對讀者的狀況發言，它想實現什麼，或造成怎樣的具體行動，便會使得目的更明顯。接下來，詮釋者要用一個字，或一個短句，來描寫這個目的或作用。李斐德建議用下列分類法：經文是要推動人、使人知罪、安慰人、宣揚福音、導入敬拜、定下標準、設立目標、處理教義問題、處理難題、顯示因果關係、為信心或行動奠定基礎、指引人生觀，還是教導倫理行為？這些分類能使應用更加合宜。（1984:99～107）

從經文到處境，第二個階段是闡明經文表層信息背後的神學原則。麥貴根提出三種方法來判斷「一般原則」，就是可以應用到日後狀況的聖經標準（1983:258～65）：(1) 可能是經文直接說明的，如：「要愛鄰舍如自己」（利十九18；可十二31）；(2) 在歷史部分，根據經文對事件明文的解釋看見其中的暗示，如，經文本身稱許某種情況（例如徒二42～47對教會生活與崇拜的「論述段落」）；(3) 有些經文可根據其文化性或超越文化性的指示，按照一般原則，而非特殊狀況來間接應用（如：聖潔的吻與在基督裏親切的問安是相同的）。許多

歷史類的經文，尤其是舊約的故事，只能間接應用。例如，參孫的故事不是要信徒採取攻擊的行為，聖戰的經文也不能作為所有戰爭的理由。其實，這些故事顯示，神甚至可以用非常不配的人（如參孫），而惟有神才能發動「聖戰」。在這類狀況中，我們必須尋找類似的狀況，或適用於今日的「含義」。

第三個階段，就是要在會眾現今的生活中，尋找類似的狀況。經文背後原來的狀況（第一步），促使聖經作者採用某些神學原則（第二步），來解決某個問題，或針對原來讀者生活的某一方面發言。現在，詮釋者要闡明，在現代生活中也有類似的方面，可以將聖經原則應用於其中。這包括派瑞（L. M. Perry）所呼籲的分析會眾「生活狀況」的必要（1973:104~25）。威爾森補充說：「正如我們必須解析聖經，解析我們的處境也是必須的；不然我們就不能充分詮釋經文」（1995:160~64）。無論是對社會廣泛的批評，還是針對會眾中某個文化處境，這一點都是真確的。傳道人真的需要成為社會學家，分析會眾的社會與倫理需要，然後才能針對這些需要來應用經文。從某方面而言，準確分析會眾的需要，和精確解析經文一樣重要。如果我們用許多時間詮釋經文原來的意義，但是在應用的時候，卻摸不著人的需要，或導致錯誤的行為，講章便沒有達到神的期望。

現代某些大教會有一種理論，使人不能實現這個目的，就是所謂明星式牧師，他們相信，自己主要的呼召是餵養羊群，因此他們把所有的時間都用在書房中，為要準備講章，讓其他同工去作日常的工作。問題為，他們無法真正了解會眾，不知道他們的需要和興趣為何。他們最多只能透過同工或執事會，得到第二手的消息。結果，他們常是透過收音機或電視，向整個現代的美國說話。然而，站在牧者的講台上，他們卻摸不著會眾特殊的需要。牧師與宣教士必須了解會眾，花時間去發現他們生活中特殊的狀況。這樣產生的講章，才會遠避專門的術語，和泛泛的講論。有時，深入的講章顯得枯燥乏味，原因不在內容，而是在講章的形式。若能作適宜的處境化，傳道人或教

師就會顯得很實際，能針對問題而談。這樣的應用就不會枯燥或老套，而能對準人特定的需要，提出方法，讓聖經今後在日常生活中發揮作用。

應用最重要的一點，是要針對特定的事，不要一概而論。「要多禱告」的講法，沒有太大用處。會眾早就知道了。不要多講要作的事，要說明為何要作，以及如何去作。要非常具體，告訴累過頭的醫生和專業人員，怎樣禱告才可以幫助他們勝過每天的掙扎。³給高中生的建議要實用，以應付現代青少年所面對，難以置信的龐大壓力；對家庭主婦講論，要幫助她們處理丈夫的冷淡與孩子不聽話的問題。換言之，要透過聖經的真理，針對會眾生活中個別狀況發言。最好的辦法，是提出經文能論及的特定範圍，在信息的當中穿插例子，說明該點可以怎樣應用在律師或工人的身上。把這些應用分佈在講章中，就可以讓會眾中的各種人都得到特定的話語。

應用經文的實際作法

在一個饒富興味的研究中，一組學者細查人是怎樣聽道，什麼吸引他們的注意，而願意作出改變（McClure et al. 2004:1~20）。他們分六個方面描繪其發現：**性情**，即會眾眼中傳道人的品格，基於其人在講台上如何與他們交融，和他們在團體中的生活方式（例如：他們是否真誠，是否言行一致？）。**會眾文化**，亦即其價值觀、群體性格、彼此關係、人生觀點等等，以及傳道人對該文化所產生之期望的交融和溝通。**言說**，勸勉和激勵人付諸行動的溝通所運用的語言和方式，尤其是將信息處境化，以迎合他們需要的成功度。**真情**，訴諸情感，使人就信息的宗旨作出抉擇。**體現**，即講章變得有生命，使人投入，吸引人注意講章要點的程度。**認同**，傳道人和會眾之間建立關係，構成聆聽的文化，吸引人進到信息之內。這六個方面決定講道能否成功地深入聽眾內心，改變他們的心意。

在應用一段經文的時候，最重要的是要既敏銳又機智。如果我們要攻擊某個人「眷戀不捨的罪」（長久以來總是找理由解釋），就必須求神賜下從祂而來的智慧，使那人明白，我們是以愛心和了解來說話。我們不要將應用過分個人化，而受到講章責備的人，要能感受到我們的同情之心。誠如鮑曼（J. Daniel Bauman）所說，我們必須高舉「共同的價值」，講會眾都感興趣的事（正面），而不要談造成會眾分裂的不同見解，例如，將「屬靈的」和「屬肉體的」區別出來（負面式講道）（1972:245~46）。後者會在罪人或聽眾身上產生防衛反應。最重要的是，傳道人要將自己分享給人，誠實告訴他們，自己怎樣處理類似的試探。會眾對講台背後之人的「真面目」更能認同。我發現，個人的例子比「可愛的」小故事更加有力。這並不是說，我們要在講章中「自曝隱私」；我們不只分享自己的問題，而是分享，當出現類似經文所提到的問題時，我們所找到的辦法。這會避免使會眾以為我們是在「攻擊」他們，同時能顯示我們如何對所傳的經文作「靈修式」研讀。

應用的方式有三種（參 Broadus），我們可以用這些方式作為掌控表，以在講章中善用各種技巧。

一、焦點放在真理的傳揚

現代聽眾不能自動應用聖經真理，因為聖經的教導是針對古代的文化，所談的問題與我們的文化有隔閡。此外，今天的人也和古時的人一樣，不會輕易改變自己的生活方式，常找藉口把小錯解釋掉了；每個人（包括傳道人在內！）都要被勸服，才會改變。勃羅達斯（John Broadus）認為，一般而言，應用要很直接；但鮑曼則警告說，講得太白可能對聽眾無禮。我們應當採中間立場，要訣是在直接與勉強中取得平衡。必須在真有需要時，才將經文一針見血的應用，不要傳講學術味過重、拐彎抹角的信息，以致應當學習的教訓卻不見了；同時，也不要費力解釋聽眾早已明白的事，或在小題上作太多道德性

的發揮，而打斷整個思路。

倘若用得合宜，直接應用是很有效的工具。有幾種形式可用：(1) 闡釋是直接的講評，簡明扼要地指出聽眾應當怎樣行；這個方法尤其適用於傳福音或道德性勸勉的講章。(2) 推論的應用，是講一段經文之基本解釋就是經文對今日的義蘊。勃羅達斯堅稱，這種應用必須出自經文，實際而非抽象（如批判性問題或哲學與神學的辯論）（1944:212~13）。(3) 教訓是較長的討論時，當將應用詳細列出。這種方法事先必須分析聽眾的需要，只有在有某種特別重大需要時才適用。(4) 誇飾是很有力的工具，能讓人深思（如耶穌在登山寶訓中的用法），但是要小心使用，不要讓聽眾誤以為是字面的應用（如，以為他們應當有像「禱告的海德」〔Praying Hyde〕那樣的祈禱生活，或像慕勒〔George Mueller〕一樣的信心，靈裏才算成熟）。(5) 詢問法可以在直接與間接應用之間架橋，因為修辭式的問題要人回答（直接），可是卻不定出應用怎樣的形式回答（間接）。傳道人一方面要看經文的信息為何，一方面要注意會眾的需要為何，然後再看，以上的哪些方式，在某一點上作處境化最合適。

二、建議方法與途徑

「建議方法與途徑」是勃羅達斯的標題（1944:213）。這作法的本質實為間接應用，在幫助聽眾參與應用過程時，十分有價值。直接的應用不包括思考，只給會眾一項任務去完成。間接的應用乃是要聽者去決定，如何在自己的情形中將信息處境化。有些心理研究顯明，最佳的行為改變，是聽者有機會在過程中參與，而進行自我的改變。鮑曼對這一點的重要性強調得過分了一些，但是，的確許多時候聽眾都喜歡間接法（1972:249~50）。

一般傳道人或教師都活在理想世界，只考慮內容、原因為何；面向聽眾，他們也常單談一段經文背後的神學原則。可是，一般會眾或學員完全活在另一個世界中，要滿足需要，並帶來改變，必須克服許

多障礙。每個人所需要的，不單是應該做什麼，而是如何做！所以，傳道人必須建議實際的方法，讓每個人都能明白，在日常生活中怎樣具體地將原則應用出來。

強調直接應用，有一個危險，就是「誇大妄想」之謬誤：傳道人或教師似乎以為，他自己精通每一行，可以準確分析會眾在各樣環境之下當有的表現。例如，傳道人常提到政治或經濟，彷彿他們知道政治家應當如何去作。這並不意味傳道人應當置身度外；他們的確有先知的責任，要傳講基督徒對社會的關懷（這是路加福音的主題之一）。但是，這樣作的時候，牧師或教師需要保持謙卑，知道自己並非擁有一切的答案。有時候牧師要說：「我們必須動員這方面的專家。」教會應當支持重要的對話，並參與社會行動，可是在投身之前，務必尋求專家的意見，不要魯莽行事。在講章中，牧師可以點明問題，並建議一些可採取的行動，但是不要下達膚淺的要求。這種時候，對話式的講章很有幫助；聽眾可以參與，並提供可能的解決方法。有時在講道之後，可以讓平信徒組成座談會討論怎樣將其中要點，在他們生命之中應用。討論的如果是敏感問題（如政治或管理職分），則更有幫助。

間接應用共有四種類型（參 Bauman 1972:250~51）：

1. 舉例說明可以作為一種應用，但必須舉得恰當。英文 illustrate 一字的字面意思便是「光照」一個題目；所以，這類應用應當說明經文背後的原則。良好的例子是最佳的方法之一，因為能引人注意，挑動情緒，或藉少許幽默與有趣的事，使一篇緊湊、嚴肅的講章稍微放鬆一下。此外，例證可以使聽眾更能記住要點。麥克阿瑟（John MacArthur）說，例證能使解經有趣、難忘、有說服力、清楚而能激勵人（1992a:293~4）。斯托得已證明，例證在傳道史上始終扮演首要的角色（1982:237~39）。從聖經對隱喻的使用，到耶穌的比喻，聖經中充滿了這種作法。中世紀的道明會修士甚至發展出「例證大全」（*exempla*），就像現代的「講章例證寶庫」一般。中世紀的問題（今

天有時仍會出現）乃是：「例證大全」本身成了目的，而且被用來作為「證明」錯誤的神學，或僭奪了講章，令其要點被娛樂所淹沒。所以，改教者完全摒棄不用，強調要按照聖經來傳講。清教徒又回頭來運用各種意象〔如本仁約翰（John Bunyan）的《天路歷程》（*Pilgrim's Progress*）〕；從那時起，例證便一直成為講章重要的一部分。

從正面來說，例證應當配合經文的要點。倘若例證選得好，聽眾便會受感動而接受整個論證。H. W. 羅賓森說：「當然，按邏輯來說，例證不能成為證明，可是，在心理上，能與論證同工，讓人接受。……類比贏得的贊同，和推理一樣多」（2001:152）。由於例證是經驗，與生活接近，所以在談現實問題時，便能告訴會眾，真理可以怎樣實際運用。能使信息的要點戲劇化。如果例證是取自生活，關係就更密切了。因此，舉例時愈靠近聽眾的日常生活愈好。

巴粹克（David Buttrick）列出判斷例證的三個標準：必須和講章（經文）的要點有雷同之處；例證的外觀應當與內容的結構相配；例證應當與講章的內容「相符」（1987:133~36）。另外，一個要點不應舉一個以上的例證。過多的例證會削弱要點的力量，因為會讓人的注意力放在那些例證上，而不放在信息上。例證的選擇很重要，因為要點與現代的關係，就靠例證來顯明。最後，例證要簡明扼要。冗長的軼事會讓人注意到故事本身，使聖經的要點反而失色。

例證的來源有幾種。最普遍的，當然就是牧師所收集的日常故事，如從報章雜誌、《讀者文摘》等。我雖然也用前者，可是更愛用另外兩種引人入勝的資料。第一，我喜歡從自己的經驗裏舉例。每當我分享自己的掙扎，聽眾便能與我認同，知道我也和他們一樣，面對同樣的困難。在這方面要注意兩點：不可以只談自己的問題，必須顯明神如何引導我找到答案。如果會眾只看見我的掙扎，就會喪失對我權威的敬重。另一方面，要避免另外一個極端，就是將自己描繪成接近聖人一樣，每次都作英雄。這兩方面——問題與解決——若能平衡，例子就很有能力，因為我能用自己的生活來證實那項要點。

另外一個與此相仿的，就是從日常生活舉的例子。你周圍的世界乃是隱喻、例證、圖示的寶庫。例證的目的是要激發聽眾的感官，使他們能以新鮮而富啟發的方式，感受到經文要點的力量。你要在他們的思想中用語言建立一幅圖畫，將他們的感官變成一塊畫布，將聖經的真理描繪出來。所以，你在講例證時必須有創意、發自內心、且多彩多姿。例如，若傳講雅巍是「得勝的戰士」，又「愛」祂的子民（番三17；參本書第174頁），你不妨假想一位戰爭中的英雄，他凱旋而歸，迎娶自己的新娘。你用喜樂、美麗、壯觀來揮灑婚禮的一幕（並指出以色列和教會就是新娘），會眾必定聽得津津有味！

第二種來源出自對經文意義的歷史研究。一個字或一段經文的背景，不但可以開啓其意義，也可以作為饒富興味的例證。我一向很怕教導希伯來書八至十章，因為其中講到很多猶太人的宗教禮儀。可是我發現，講解希伯來書的舊約背景，能讓聽眾感到非常有意思，對經文的興趣大增。解釋的本身便是處境化的第一步，因為聽眾可以看見，作者當時是如何向古代的情境說話，而他們可以找出現代生活中類似的情形來。此外，單字研究也可提供很有意思的背景資料。我記得，有一次在講道中，我解釋以弗所書四章12節「裝備」（NASB, NKJV）或「預備」（NIV）一詞背後的軍事意義，我描述牧師—教師（11節）為「操練教官」，聽眾馬上興趣盎然。幾個星期之後，還有人提到這一點。一段經文或一個詞的背景，常能顯示豐富的含義，本身便是最好的例證。我們應當從這角度看：經文中的每個隱喻（有時甚至每兩個詞就有一個是隱喻！），都是一個有待解開的例證。我們只需把古代的隱喻現代化，就能得到有趣的例證。

同時，在舉例證的時候要注意幾點，以避免誤用。首先是以上討論的自然推論：例證必須切合經文的要點。很可悲，講員在十篇不同的講章裏都用同一個有趣的例證，並不是虛構的借鏡故事，往往確實如此。如果一個故事不是正配合該段經文的要點，反而會分散經文的力量，讓會眾覺得不知所云。其次，例證必須作信息的指標，本身並

不是目的。如果例證太複雜、太冗長，聽眾就會忘記信息的要點，去注意故事的劇情或其中好笑的事，結果就變成他們的娛樂，而不是警戒。桑斯特（W. E. Sangster）說，例證不要像「會客室裏精緻的燈，引人注目」，而要像「街燈，很少人注意，卻照亮整個街道」（引自Stott 1982:241）。故事或類比必須讓人注意經文的要點，不是故事本身。

例證也必須清楚，容易明白。我們不必詳細解析例證。如果一則故事不能簡明地傳達要點，就不適用；最適合的，是既簡單又有趣的故事。我們不要再去增加細節，或放進不必要的人物。H. W. 羅賓森呼籲，要作到戲劇化的簡明：「熟練的說故事者會刪除多餘的細節，就是不會使故事顯得更有力的部分……故事的講述應當盡量戲劇化，讓聽眾進入劇情，不單明白，而且感受到其中的要點。」⁴

此外，傳道人在用例證的時候，必須誠實。許多人講虛構的事，彷彿是眞事一樣。從倫理的觀點而言，無異於說謊。很多牧師因為被人發現講的事根本沒有發生過，名聲大受損害。可嘆的是，如果牧師明說這是虛構的故事，還是有損其誠信。與這有連帶關係的是，牧師不應當在講自己的例子時，將家人或朋友也講進去，除非先得到他們的同意。無論是否提出名字，都必須作這一步；有不少人突然發現講台上提到他們的經歷或問題，來作要點說明，而大感受傷。

2. 多重選擇可以幫助會眾明白一個要點可能的應用。不妨列出可能性，讓會眾從中選擇最佳的辦法。作法有兩種，一為所有都是負面或逗趣的，只有一項是正面的，用來指向正確的選擇；另一為所有都是可行的，鼓勵聽眾選擇最適合他們的去應用。這種應用的方式，優點在於視會眾為成熟的人，可以看出經文與生活的關係，而自己作出決定。困難則為，除非傳道人技巧純熟，否則所列之點或許不夠清楚，使人愈發摸不著頭緒。倘若多重選擇用得合宜，聽眾無形中也學到如何去找合適自己的資料。間接指引常比直接說教更高明。不過，若用得不合適，這個方法會讓人迷糊。我有一位教授，他總是列出

可能性，從來不給予答案。結果產生了兩類學生：一類成為學者，知道怎樣自己找答案，另一類則成了不可知論者，永遠沒有把握會有答案！傳道人或教師必須指引聽眾找到答案，不要讓他們缺乏工具，以致找不到答案。

3. 講故事，這方法在傳記式的講章中最常用，不過當一篇信息內用到較長的例子時也適用。以上對例證所有的說明，都適用於這方法，只有一點例外，就是簡明扼要。傳道人或是要重述一則聖經故事，或是要講個人遭遇（或歷史事件）。故事的講述務求戲劇化，背景資料要豐富。例如，比喻或聖經故事可以擴大，按原初的意義來解釋。講聖經故事時，這樣作非常有價值，能使會眾沉浸在經文原來的情況中，使他們不但明白，而且彷彿身歷其境。使他們很容易就從自己的生活中找到類似的狀況。

個人軼事或現代故事要加以擴張，就比較困難。和例證一樣，冗長的故事會降低聖經信息的能力，且娛樂性比推動性更強。不過，有時候某些難解之點，用一個較長的故事來說明或許有幫助。例如，如果這一點的挑戰或爭議性很強，較長的故事可以幫助聽眾了解，而接受整個論證。不過，如果較長的例證要保持勸服力，就必須少說加油添醋的話，只強調要聽眾作出回應的部分。

三、勸服與推動

世俗的詮釋學以傳授意義與義蘊為終點，但是聖經的釋經學卻不停在這裏，要到聽眾能被勸服，明白信息的真確性和與他們的關係，並且被推動，願意照著去做，才算大功告成。事實上，在經文的意義之上，還有三個不同的步驟。聽眾聽見當如何將信息應用在他們的生活中，心服於信息的重要性，並得到動力，要改變自己的生活——就是將信息的要點實踐出來。許多傳道人認定，只要將真理放在會眾面前，他們就會心悅誠服。但是，這乃是輕看了文過飾非的人性。

要使人心服，不能作得太快，或太直接。這件事無法一蹴即成，

傳道人普遍犯的一種錯誤，就是期待人立刻順從他們的論證。要改變人的生活方向，需要時間和耐心。最重要的是，傳道人或教師不可用自己的力量來嘗試使人信服；他們必須明白，惟有聖靈才能改變生命。所以，勸服與推動都有消極和積極兩方面。在消極方面，基督徒領袖要倚賴聖靈，多花時間禱告，尋求神的引導，以及傳講信息的能力。在積極方面，他們要用智慧來選擇合宜的技巧，成為聖靈工作的管道。

推動包括向意志或情感發出訴求，顯示真理如何能滿足聽眾的基本需要或渴望。在這方面，我一開始必須提出一項重要的警告：按照聖經的倫理，牧師必須十分謹慎，因為曾有不道德的傳道人，用這些方法詐騙許多人的錢財，或帶領他們走錯路。推動力的研究顯示，向基本渴望發出強烈的訴求，會使人不得不依令行事。電視界是最佳的例子，透過廣告挑動人基本的慾望，什麼東西都可以賣得出去。當牧師用（具危險性的）推動技巧時，必須根據經文真正的意義，並且要保持平衡。

針對情緒的訴求要非常謹慎；許多人較喜歡邏輯的論證，因為有些圈子中的人誤用了情緒方面的訴求。但是我們必須記住，主耶穌和保羅常會有情緒式的論證（參 Sunukjian 1982:292~97）。要訣乃是在運用情緒性、精挑細選的言辭，激動群眾作出反應。最重要的是，這樣的訴求要和真理的內容緊緊相連，切勿逾越。在推動聽眾作出反應之前，我們必須先將經文作合適的處境化處理。講到這類行動會產生的結果，不妨用積極、快活的話語，但是千萬要有把握——這些結果乃是有聖經根據的，是真實的，來自經文，而非來自某些主觀的經驗（因為經驗可能對，也可能錯）。在推動聽眾時，最常見的錯誤就是使用誇飾，因為論證愈強，結果才會愈好，若以情緒取代內容，就等於看重暫時的結果，以致損失了永恆的真理。

結論

在解釋聖經的任務中，應用非常重要，必須像判斷意義的過程一樣精確。處境化是指，將聖經的信仰原則轉換到不同的「處境」，或我們今日的文化傳承當中。我們必須使聖經切合這個時代，讓沒有生活在聖經時代中的人，也能了解聖經的用意。所以，我們必須在形式和內容之間仔細作出區分，確定後者為我們宣講的重心，除非形式本身對意義亦是不可少的（如：洗禮或聖餐）。

釋經學的任務有三個階段：意義——思想經文原來的信息；解釋——探尋信息對今日有何指示；處境化——尋找最能傳達基準信息的形式，以及具體應用到日常生活的途徑。不過，在每一個階段中，我們都必須認清，自己完全需要聖靈的幫助；也要注意，在解釋任務的兩方面，就是了解（理論）與行動（實際行動）的過程，按人性的趨向，我們很容易將自己放入其中。⁵

以下幾點不單是本章的結論，也可以作為整本書的結論。

第一階段：意義 / 解釋

1. 要從整體看。這要從兩個層次來進行。第一，我們將整卷書作成圖表，注意其中思路的發展。第二，我們要研判整卷書的聖經神學；亦即，作者想要強調的重點。這樣，牧師或教師便能對全書或全段的整個信息有所了解，並能寫出初步的要義。

2. 觀察文體。在解釋之前，我們必須判斷其文體或文學類型。啓示文學的講法，與詩歌或故事差異很大。從本書第六至十二章，我們知道每一種聖經文體的研究法和宣講法都不同，要按目的和規則來進行，否則我們所傳的信息便與經文中神的原意不符。

3. 探究文法、語意、和句法。從整體邁向部分時，有一點很重要，就是看出各個聲明怎樣配合在一起，哪些是主要句子，哪些是從屬句子，而思路的各部分關聯為何（參看 Thomas 1992:137~53）。在

應用到我們自己的情境之前，必須先看清整個聲明，並明白作者在原初情境中的用意。千萬注意，倘若我們不認真研究經文，就是對神所默示的意義不夠關切，那麼，我們便無法自稱相信聖經是神所默示的，或是無誤的。神以人類的語言將祂的啓示彰顯出來，在研究語言時，我們必須注意每一個字和其上下文的關係。字義研究必須和文法及句法交織一起，這樣，神所默示的信息才會從經文中顯明出來。維爾斯（Richard Wells）認為傳道人從事批判性的研究，可以有五大好處：(1) 教導傳道人使用重要的學術文獻，以求更深入理解聖經。(2) 助長我們的分析能力，提出有關文體、文法、語意、歷史和聖經情境的問題。(3) 使我們講道更有權柄，因為我們曾經更深入地思考其意義。(4) 發展我們學術上的能力，可以作出批判性的思考，對聖經的理解更全面，在講道時能夠更多地運用所有資料。(5) 擴大傳道人聖經知識的範圍，藉以增益整個講道過程（2001:512~13）。

4. 注重歷史 / 文化背景。我們也必須從歷史情境裏去了解聖經的各卷和各段。一旦從這些角度去看，往往會發現聖經顯得加倍有意義，讓人驚異。此外，這樣作將使以色列或初期教會歷史的情境格外突出；這一步很有利，可以幫助會眾明白經文如何能在他們自己的生活中發生功效。最後，當我們重塑經文背後的「世界」，就成了極富意義的例子，讓我們可以從自己的世界中找到類似的狀況。

5. 查看聖經類比。第一至第四步承認聖經內有差異性，而這一步則讓我們思想聖經的一致性。查究哪些是平行經文，有助於澄清經文的真義。最重要的，就是認清：個別的聲明必須從聖經整體的內容來了解。我們很容易將個別的經文教條化，其實作者只是強調整個真理的某一方面，以應付當時的特殊問題。我們必須思考幾個層次：該段經文、作者的神學，以及聖經整體的神學。要思考所有層面之後，才能準確了解經文的意義。

6. 透過整個教會歷史來看經文的解釋。如果我們明白過去的錯誤，許多現代的解經偏差便可以避免。個別的經文方面，良好的註釋

書常會列出可能的解釋，這很有用，免得我們將不合上下文的想法強加在一段經文之上。此外，教義歷史也可成為很好的處境化例子，供牧師在講道時使用。

第二階段：解釋 / 相關性

在這個階段，我們要判斷一段經文中哪些是恆久的基準，或是怎樣可以將其背後永恆性的命令應用在特定的文化狀況。我們都承認，聖經有些部分今天不當再照著去作，例如歷史故事，或純粹文化性的命令。保羅在以弗所佈道是作城市宣教事工（徒十八～十九），但這並不意味這個時代的鄉村福音工作有什麼錯。我們也不再按字面地「以聖潔的吻彼此問安」（羅十六16）。但是，我們必須傳福音，也要存著愛心互相問安。所以，在我們能將一段經文處境化之前，必須判斷它對今日究竟適用到什麼程度。

1. 注意論證是否建立在從前的啓示上。如果一段話建立在舊約的證明經文，或耶穌講過的話，或正典式信經（如林前十五3～5）之上，就顯示作者不單是在處理當前的文化狀況，而是在談神所啓示永恆的大計。

2. 判斷當時的環境和背後的神學或倫理原則為何。我們必須探究一句話背後的神學，並找出是什麼歷史狀況使得當時會強調這個重點。它如果是規範性而非描述性的原則，就可能是基準性的。我們也要判斷背後的原則與經文中明顯聲明的距離有多大。如果有距離，便可能是文化性的應用，而我們便必須按原則層次（深層神學結構）來應用該段經文，不要按表層來應用（請參第3～5點）。

3. 判斷其中的教導是否超越當時代的文化取向。倘若教導顯然超越了社會的基準，這就是一個清楚的指標，指出這道命令具超越文化的關聯性。倘若沒有超越，我們就需要思考其他的原則，因為在新的狀況中，我們或許需要將之處境化。

4. 判斷某項教導的本質主要是文化性，還是神學性 / 道德

性。若是前者，通常都是在原則的層次上應用，例如有關奴隸和主人的經文（勞工與管理），或聖潔之吻（基督徒的問安）。若是後者，便為超越文化的命令，因此對所有世代與文化都適用。

5. 我們承認，雖然文化形式會按照情境改變，但是聖經超越文化的內容是永遠性的、普世性的，不能改變。這點成了最後一步的轉折。最重要的一點是：我們對永恆基準的結論，是要對所有文化都具約束力。實用性的考慮不能高過聖經的命令。但是，同時，如果我們判斷某項命令具文化性，該命令對次文化（就是該方面仍類似第一世紀的文化）依然有效（如許多基要派與福音派的團體）。

第三階段：處境化 / 應用

處境化或應用的目的，是使神在耶穌基督裏的愛，以及祂所提供的豐盛生命，讓處於任何一種文化之內的人都能夠清楚明白，易於接受。此外，聖經要求我們，要以它超越文化的基準，來向所有人和所有社會挑戰。

1. 除了解析神的話之外，我們也要解析我們的世界。在能恰當地應用聖經到我們的文化或其他文化之前，我們必須先深入了解這些文化環境。不論對自己成長的社會，或對海外的文化，都必須如此。許多牧師和白領、藍領的人士都已經脫節。在另一種文化中，這一點就更加重要，不單需要在圖書館作研究，也需要親身去觀察。忙碌的牧師也需要發揮社會學家的角色，不斷進行生活狀況研究，這樣才能摸著會眾的需要。

2. 讓神的話與世界相遇。有時，神的話會肯定世界的作法，有時則會否定。宣教士與牧師必須尋找救贖性的類比，使置身於現今文化中的人看出神話語的相關性，也能真正明白。當然，在這個過程中，我們必須將文化的形式與內容區分出來，接受內容，但若某個文化無法了解其形式，就不妨加以改變。如何改變（無論是正面，還是負面），則要靠經文、詮釋者（或處境化者）與收受文化的三面對話

來判斷。神的話首先向詮釋者說話，他要先加以消化，然後才想怎樣應用到文化中。當詮釋者一腳踏在神的話語中，一腳踏在世界中，就成了處境化者。在這個過程中，神的話先向詮釋者發出挑戰，使他改變，然後再向收受文化發出挑戰，令它改變。

3. 要看重聖經對於這世代的末世終結教導。耶穌教導說，在祂第一次到世上時，神的國「已經臨到」，我們現在處於這個世代與來世的張力之間。耶穌已經藉著道成肉身和十字架捆綁了撒但（可三27），但是撒但仍是這世代的神或王（林後四4；弗二2）。我們現今彷彿活在天上（弗一3），然而撒但仍在其中工作（弗三10，六10~12），我們要在生活中彰顯出耶穌的得勝。教會面對的許多問題，都有全球性，甚至末世性的色彩。若忽略這些，教會便很危險。我們不能對這些問題不聞不問，甚至自欺欺人（如社會公義、軍備競賽等），但同時要在傳福音（這是我們的要務）和社會關懷（與傳福音不能截然劃分）中取得平衡。

4. 注意權威的優先順序。傳道人和教師的解釋，甚至應用，常帶著聖旨般的權威性。我們必須記住：惟有神默示的經文才是無誤的。我們的解釋依賴聖靈的光照，其權威與我們花多少力氣研讀經文有關。我們有限的了解和出於人的觀點，很容易掌控我們的解釋。所以，我們對一段經文之信息的說明，雖然有權威，但只限於信息符合原意的程度。處境化則又遠了一步，也靠聖靈的光照，不過離經文更遠，因為有賴我們的解釋，和我們對經文的判斷：哪些內容是基準，可以應用於收受文化。所以，處境化的任務，是要使我們的回應符合第一和第二階段的結果。

5. 最後，要明白實踐的必要。正當的處境化認識到，理解正確是應該導致正確的實踐。聖經不單糾正思想或理解，更關心隨後產生的正確行為。希伯來文與希臘文都以同一個字表達「聽」與「順服」。所以，神的話語進入文化中，要達到的目的就是改變生命。瑪奇雅（Stephen Macchia 1999）探訪了一百所教會，在經過大規模調

查之後，發現真正健康的教會有十個特徵——神賜能力的同在、高舉神的崇拜、屬靈的操練、聆聽而長進的團體、對相愛和相顧關係的委身、僕人領袖的發展、往外看的焦點、行政者有智慧而具問責精神、與基督的肢體保持網絡、慷慨地盡管家職分。這就是牧師透過講道事工力求發展的多重目標，也是教會身體力行的定義。

第四階段：預備講章

1. 重寫大綱。從解經所得的研經大綱，是用描述性話語寫的，只是總結一段經文的各個部分。在講章中，這些要點要用活潑的詞彙重新寫過，以向聽眾發出挑戰，要他們作出回應。

2. 決定如何將要點處境化。牧師或宣教士要根據對聽眾生活處境的分析，逐點思想講章的每一部分。有些方面可以強調，以因應會眾的需要；接下來，牧師或教師必須決定，怎樣的處境化處理（如舉例、建議途徑與方法、正面迎擊問題）最合適本段的各個要點。

3. 準備將講章包裝。傳道人必須摒除高深的語言，注重講章的流暢。用字要小心，維持吸引力，抓住聽眾的心。講員必須為講章的每個部分選用合適的修辭技巧。惟有聖靈才能勸服人、推動人，可是講員必須運用各樣方式，成為聖靈流通的管道，而不至成為祂的攔阻。

總而言之，我們若要「按正意分解神的道」（提後二15），就必須先提出解釋，並加以處境化，然後，聖經時代神所說的話，才會在現今同樣向人發言。當然，神有能力、有智慧，即使我們的解釋有錯，祂仍然可以向人發言。但是我們有責任要儘量將神的話講清楚；我們希望能夠這樣說：「『因為』（而不是『雖然』）我受感動作出這樣的詮釋和處境化，神（仍）在我事工中運作。」保羅曾說：「報福音傳喜信的人，他們的腳蹤何等佳美」（羅十15；參賽五十二7）。在今天絕望的世界局勢中，傳報神的真理實在是一份殊榮。但願我們都能謹慎，（透過聖靈的引導和自己的努力）在為世人將神的話處境化的時

候，能保證：我們所傳講的，確實是神的信息。

附錄：如何預備講章

原本講章預備的過程不應屬於本書的範圍。不過，其中有幾方面與從經文到情境的釋經螺旋有關，就傳達經文的義蘊而言，也很有幫助。

一、寫出一句主題聲明

在分析完一段經文之後，牧師或教師應當將整個信息作個總結，並判斷作者強調的要點為何。如果按照段落傳講（可以用分段排版的聖經，如NIV譯本），最容易這樣作，因為每一段的重點都會略有變化。這樣作的目的，是將整個信息連為一體，不致散亂。講道學的學者常批評聖經學者，在一篇信息中發展出太多要點，令會眾暈頭轉向，不知道將哪些應用在生活中才是。此外，聖經作者視自己的信息為一個整體，並不是一連串不相干的東西湊在一起。所以，我們必須寫出作者心目中的「大概念」（Robinson的用語），才算忠於聖經。經文的細節，或講章的要點，乃是主題聲明發展出的各方面。每一個要點只是全體的一部分，就像西點中的一塊派餅一樣（參圖18.1）。

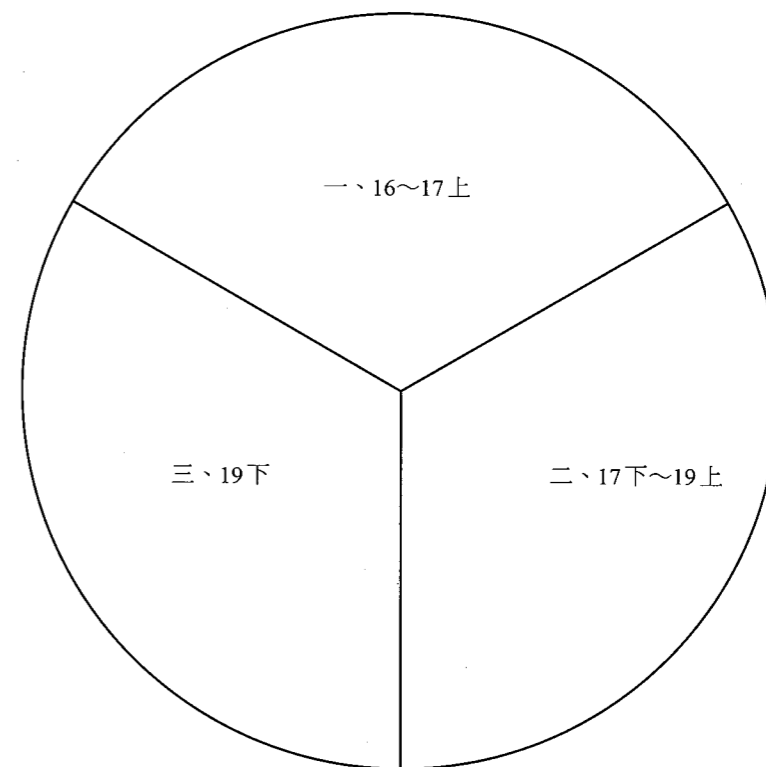
二、講章的大綱

這等於判斷經文結構發展的第三步。在上下文的基本研究中（參本書第一章），研究者作了初步的大綱，而在完成仔細的研經之後，再將它重寫、定稿。預備講章的時候，牧師要用最後定稿的大綱，將每一個要點進行處境化，以向會眾傳出活潑的信息。有人〔如亞當斯（Jay Adams）的*Pulpit Speech*〕認為講章的大綱應該源自會眾的需要，而不必來自經文的大綱。換言之，根據以弗所書三章14~21節所預備有關禱告的講章（參本書第四章），或許可以只有兩個要點，一

個是能力，另一個是愛——如果聽眾的需要正與此相符的話。然後牧師可以暫時省略其他各點，以後再講。不過，我覺得這樣的處理有問題，也不必要。有問題，是因為忙碌的牧師很容易歪曲經文的意義，以致在講能力和愛的意思時，會忽略了二者在該段中的上下文。亞當斯的意思不是要人忽略解經，可是在實踐的層次，卻會變成這樣。此外，這種方法並不必要，因為牧師按著經文的大綱，在這些地方特別加以處境化，也可以達到同樣的效果。經文的大綱必須成為掌控，以避免一種常見的趨勢，就是按主觀（會眾的需要）來分析，而不根據客觀（作者的用意）來看經文。

只要將按解經法得到的大綱重新潤飾，就能傳達經文有力的信

圖 18.1 以弗所書三章16~19節講章的劃分



息。目標為：讓原初信息針對現今的需要來講；所以要刻意將經文處境化。例如，以弗所書三章16~19節的三個要點可以重寫如下：

- 一、祈求能力（三16~17上）
- 二、祈求看見（三17下~19上）
- 三、祈求豐滿（三19下）

由於許多人的誤用，最近頭韻法（譯註：即頭一個字或字母相同）遭到嫌惡。但是我們要記住，這是聖經常用的一種技巧。例如，詩篇第一一九篇是希伯來文的字母詩；而馬太乃是將他的題材用三個、五個、七個一組的方式組織起來。只要我們沒有歪曲經文的意義，頭韻法是很有用的方式，可以幫助會眾記住要點。不過，我們不能一直使用這個方法，免得會眾厭煩。變化很重要。在以弗所書這段經文中，如果要用頭韻，這三個「祈求」（petitions）應當可以寫為能力（power）、看見（perception）、完全（perfection）最後一項是巴斯（Markus Barth）的以弗所書註釋在第19節下的標題。最要緊的是，大段的標題應當顯出的兩個特色：(1) 應當是主題聲明的一部分；(2) 應當要求聽眾參與應用，將經文實現在生活裏。

讓我們再以西番雅書三章14~17節為例（參第171~5頁）。將研經大綱進一步發展，可以寫成：

- 一、我們在試煉中能有喜樂（三14~15）
- 二、我們在試煉中能持盼望（三16~17）

我在此將要點表達為可能性而不是命令，因為我希望聽眾用期待的態度來回應，而不是自責；存積極之心，而非消極之心。

李斐德提到一篇良好講章大綱的三個作用：(1) 將資料分類，以促進了解；(2) 使人注意經文（或傳道人）要強調的各個要點；(3) 使講章朝向所定的目標前進（1984:115）。我還要加上第四點：向會眾挑戰，在生活中要活出信息的要點。大綱好像一位優秀的律師，不單將事實收集起來，還要使陪審團（會眾）受到感動，回應信息中的真理。能建立信賴，使聽眾渴望達到信息的目標。

三、重新整理講章的內容

這一步必須要配合會眾生活狀況的分析，以及所寫下的主題聲明。在信息中選出你想要注重和應用的幾方面，然後每一方面仔細作處境化。傳道人若能在解釋、勸服和推動上達到平衡，所傳的信息便能將會眾帶入古代的情境，明白古人所領受的信息，然後又去體會這信息與他們自己的生活有什麼關係。

經文各點之間的過渡性聲明也很重要，因為這是將講章中各個大段思想連在一起的黏膠。過渡要自然，將會眾從一點領到下一點，使聽者能明白各項概念之間的關係和進展。其中有三項要素：前一段的簡短摘要（「我們已經看過，耶穌教導說，神的赦免是有條件的，要看我們是否願意赦免別人」）、過渡語（「現在我們要轉到書信裏」），以及對下一項要點的介紹（「看看書信對赦免怎麼說」）。要訣為簡短、清楚，確定會眾明白信息的進展。

另外一個重要的因素，是講章的順暢。傳道人必須將所有深奧和不必要的地方都刪去，重新整理要點，以維持聽眾的興緻。目標不是要傳達關於經文的資料，而是要傳達經文的靈力。每一點都要自然帶出下一點，細節要減縮，不必要的資料對於經文真正的信息沒有多大幫助，只會令聽眾感到厭煩。

四、預備前言和結論

預備講章的時候，前言和結論是最後要處理的部分。牧師必須先清楚明白經文的教導為何，以及怎樣向會眾表達，然後才能決定怎樣引入經文和作結束。這兩方面都必須與主題聲明相配合。寫前言要注意如何吸引會眾的興趣，預備他們來聽主要的信息。H. W. 羅賓森說，好的前言必須：(1) 藉著抓住聽眾的興趣，吸引他們的注意，並且掌握他們的意向；(2) 要實用、切合，揭露他們的需要；(3) 透過聚焦於大概念上，和帶出第一個要點，來引入講章的正文（2001:166~

72)。前言約占信息的十分之一，主要可分三部分：(1) 一則有趣的小故事，一方面抓住聽眾的想像力，一方面引導他們進入主題聲明；(2) 主題聲明本身，同時作為小故事的「寓意」結論，也是講章的論點；(3) 簡短說明此篇信息的上下文，在聖經作者所發展的整個信息架構中居何地位。若是按次序宣講的一系列講章，便要說明它與前一篇信息的關聯，然後自然連接到整個信息的主體。這種說明能幫助聽眾注意到此篇經文所處的大環境，在講章中的功用，就好像研經中的書卷分析圖一樣（參本書第一章）。其中心部分是主題聲明或「大概念」。在發展信息，解析經文時，應該有初步的命題，描述經文的要點，並且在研讀時繼續精煉。然後在完成時，將概念具體化，自問：**我希望會眾對這篇講道有什麼回應？**這就成為信息的主題聲明。這聲明必須簡練、突出，並能體現一切你相信神要藉這段經文對人說出的話，概括了「當時的意義」和「現在的意義」。

結論要將講章的各個要點和應用結合在一起，推動會眾在日常生活中具體活出來。結論也要簡短（不超過講章的五分之一），所用的詞句要慎選，以向個人發出訴求為中心，讓他們將主題聲明處境化。目標為將要點扎入人心，推動聽眾起而行之。威爾森說得對：總結要點是不必要的，這樣做會顯得迂腐（1995:184~85）。反之，應當以簡單直接的說話，重新把主題聲明處境化，為信息提供「完成感」。聽的人應當感到，結論是針對他個人而發，所以用詞要積極，以行動為中心（要怎麼作），不要以罪惡感為重點（不該怎麼作）。最後，結論要有力、直接、迫切，要求立即的回應，建議會眾一些可以立刻去作的事（他們一旦拖延，就會忘記）。我喜歡具體的建議，而不喜歡概略性的說法。給他們「家庭作業」（這是對結論最好的想法），要求他們在未來幾天中去實行講章中的要點。例如，西番雅書三章14~17節的信息，可以具體要求：每個人列出三件他現在正經歷的試煉，在下一週裏面，注意神用什麼方法，在每一種試煉中向他們肯定祂的愛（17節）。

附錄：風格問題

一、故事式講道

近日流行的講道學理論反對命題式講道，而主張「故事式講道」，用「事件」法，講述一段情節或一個故事，而不用教導的方式傳講一系列的神學主張。支持者聲稱，傳統講道的問題，是以亞里斯多德式的修辭學為基礎，從一開始，西方的邏輯和表達就受這方法掌控。結果，講道總是教導式，設法使會眾信服信息內命題式的要點。相反地，講究讀者回應批判理論的講道法人士（參本書第648~53頁）則提倡，聖經主要不是記載命題式的主張，而是宗教式的隱喻。巴粹克說：「啓示與象徵相連，而我們透過這些象徵來解釋生活。因此，傳道既是產生信心意識的方法，就是神現今自我啓示與施行救恩的途徑」（1987:115~16）。對故事神學而言，傳道不是斷言性，而是暗示性；不是命題式，而是象徵式。隱喻和自覺才是這遊戲的正名。宣揚變成分享，真理取向換成生活中心。在故事式講道中，內容不重要，經驗分享才是重頭戲。

司坦牟（Edmund Steimle）說，講道中有三種「故事」：聖經故事（基礎）、傳道人自己的故事（榜樣），和會眾的故事（講道的原因）（1980:41~42）。講章的「權威」在於運用這三項因素的程度，以及將三者交織一起的情形。按司坦牟的說法，「故事講道」應當從頭到尾都「世俗化」，針對世人今日的需要，從世俗世界中尋找比方，就像聖經作者當年選用救贖性的隱喻一樣（例如，救贖是奴隸市場的用辭）（pp. 165~67）。對他而言，「無時間性的講章」——就是百年前如何講，今天也能照樣對現代人講的講章——並不是一篇好講章，因為不再能碰觸到人的生活。一篇真正「聖經式」的講章，應當與聽眾日常生活的需要產生對話關係，而最佳的途徑，便是將講章圍繞著一段情節或故事來發展，引導聽眾進入信息內的懸疑和生活當中。

從生活中找隱喻、與生活產生關聯，這些看法都是非常值得稱許的。但是，這看法忽略了一項事實，即：聖經的核心確實具神學性與命題性；聖經是故事兼神學，不是故事或神學（參附篇二）。而且，編輯批判已經顯示，甚至聖經的故事背後也有神學核心。命題與隱喻並非互相敵對。在傳道人的庫藏中，故事講道的確有重要的一席，但乃是補充，而不是取代；更重要的形式是教導。我同意葛利丹努的看法：講章的形式應當由經文和主題來決定（1988:148, 154）。經文的形式應當由講章的形式反映出來。此外，只要在應用和例證上下工夫，教導式講章和故事性講章同樣可以達到相關性和關聯性。不過，權威並不在於處境化的相關性，而在於信息中神啓示之話語是否為中心。從一個角度來說，三種「故事」成分（經文、傳道人、會眾），是本書所闡釋之釋經大業的最佳摘要。但從另一方面而言，這方法乃是倚賴某個象徵，而不是用命題方法來看神學與講章，這樣，神的話就變成了人的話，而基督教的真理就淪為相對主義。我們只在兩種情況下必須採用「故事」的形式：一是在傳講聖經故事時，因為那是傳講這類題材的最佳途徑；另外，就是可以用這方式來闡述經文要點的應用和例證。

二、表達的風格

思韋爾斯（Thomas Swears）說：「言語是傳道人用來達成任務（使人認識神），最重要和最神聖的工具……言語就是作為，確實能夠改變生命」（2000:19~20）。存著禱告、謹慎的心措詞用字是極其重要的，因為耶穌說：「我又告訴你們，凡人所說的閒話，當審判的日子，必要句句供出來。因為要憑你的話，定你為義，也要憑你的話，定你有罪」（太十二36~37）。研經與講道在表達上截然不同。前者為教導，後者則充滿修辭和動態。研經的風格旨在教導聖經原來的意義，透過對話來維繫興趣；講章的風格則要抓住聽眾的注意力，有力地帶動他們。風格是一種工具，讓人能記住講章。著名的講道風格大

師（如Jonathan Edwards, Donald Barnhouse, Chuck Swindoll），在預備如何表達方面，都像解經一樣認真。可惜，在不少圈子中，風格竟取代了內容。許多人花太多時間去包裝，卻不太認真考慮真理的內容。理由很明顯：內容雖貧乏，只要風格動人，仍能讓許多人滿意；如果內容紮實，風格卻枯燥，很少有人會欣賞。但是，風格必須只是經文信息的輔助，本身不能成為目的。

傳道人應當發展自己的風格。就定義而言，**風格**是指一個人的特色。模仿今日的講道巨人，如葛理翰或H. W. 羅賓森，不但沒有必要，更是錯誤的。所有傳道人和教師都需要找到自己的表達方式。這不是一蹴即得的；任何一位偉大的作家或講員，在發展自己的風格之中，都會經過掙扎。最佳的方式，是注意你自己在正式的場合會如何說話，怎樣感到最自然。在這個基礎之上，再講究用詞，嘗試以不同的方式來組合詞彙。重寫句子，直到「聽」起來能悅耳。近義詞詞典（thesaurus）可以幫助我們找到正確的字，避免累贅的含義。

良好的風格有幾種特質：

1. 清楚，幫助聽眾很容易就明白信息。年輕的神學畢業生常犯的錯誤，就是在講道或教學時，用自己熟悉的詞彙（通常是教室裏的術語），但是聽眾完全不懂。事實上，清楚不容易作到，因為許多人以為「風格」是指優美的用詞，以致一味講究辭藻，卻犧牲了意義。鮑曼主張要準確、簡潔，尋找最精準的講法，避免「模稜兩可」的說法，如「快速的旅行」或「很貴的一餐」（1972:161~62）。若要作到這點，講員必須努力，找出良好的用語，並學習如何去運用。

2. 活潑有力，展現熱情。聽眾必須感受到牧師覺得這篇信息很重要，這樣，他們才比較容易信服。枯燥、欠缺吸引力的表達法，實在非常危險。講員必須讓聽眾感受到信息非常有意思，才能抓住他們的興趣。當然，惟有當講員自己認為這篇信息何等寶貴，他才會以充

滿熱情的方式來表達；而靈修法就是這種感覺的起點。我們必須先為自己來研讀經文；在經文向我們說話之後，我們便可以親身感受到其中信息的價值，於是傳講起來，一定會洋溢著興奮之情。如果聽眾可以體會到經文中的情感，他們也會認定，這項真理對自己非常重要。

3. 鮮明的語句讓人產生興趣，可以在聽眾心目中畫出一幅圖畫。⁶ 耶穌經常使用各種隱喻。在這個電視的時代，人們習於看見畫面，如果沒有畫面，就很難產生興趣。一位電視業者最近為電視新聞注重畫面過於內容提出辯解，他說：「故事若好，而畫面不佳，必定失敗；而故事雖差，只要畫面好，總會成功。」講員必須避免過度使用太尋常的表達法（死的隱喻），如「穩如泰山」，而要找新的譬喻（例如：「他十分沉著，顯得極其安寧，有如無聲的橡樹，在微風中輕舒地擺動著。」）韻律或頭韻也有幫助，只要不至牽強。用字過於講究，有時會破壞一句話的力量，可是良好的比喻能讓人注意真理的內容。總之，要了解你呼求的對象包括頭和心，思想和意志。兼顧兩者並不容易，但我們同時向情感和理智作出的呼籲，必須經常保持平衡（參看 Longman 1997:51~94; Swears 2000:21~27）。

4. 流暢優美能使散文富有詩的韻味。要達到這一點，不妨有時將講章寫下來（有些人每一篇都這樣作！）。不要忘掉簡明的特性（參第1點）；好的句子是在準確與優美之間找到微妙的平衡。兩者並非互相排斥。史懷哲（Albert Schweitzer）否定「尋找歷史的耶穌之舊模式」時，寫了一段非常美妙的話：

從前可以在「輔助性—心理性—知識性」售票處買到全程票，讓有興趣重構耶穌生平旅程的人搭乘特快車，否則每個小站都停，很不方便，又要換車，有人還可能搭錯了下一段路程的班車。這個售票處現在關門了。每一則敘事的終點都有一站，下一班車會不會搭錯，沒有人能保證。（1948:330~31）

5. 有力的銜接能夠幫助會眾知道講道的方向，明白要點的邏輯

發展。H. W. 羅賓森說它「有路標的功用，指出講道到過那裏，要往何方」（2001:187）。沒有了銜接，信息就會脫序而混亂，有了銜接信息的組織就會淺白而易明。

多讀過去偉大作者與傳道人的作品，看他們怎樣表達自己的見解，會很有幫助。我們也要考慮如何加深印象，不單傳到聽眾的耳中，也要放入他們的眼中。描繪能捕捉聽眾想像力的畫面，有助於推動會眾接受講道的目標。

三、修辭與演說技巧

修辭與演說技巧無法用一段話來簡單說明；希臘人曾用好幾代來發展其中的學問，其他民族亦不在話下。⁷ 不過，我必須提幾方面，因為這些與釋經過程的最後一個階段——宣揚——有關。

1. 儀態的收效很大，如果要給人良好的印象，就要顯得從容自在，又熱情洋溢、信心十足。根據研究顯示，儀態向聽眾傳遞出許多資訊。講員如果太僵硬，聽眾就覺得很緊張；如果趴在講台上，聽眾會認為內容無力。良好的姿態是溝通的重要因素。

2. 腔調的變化與音高的起伏能使聽眾保持興趣。有效的運用頓挫，可以達到加強注意的效果。聲調的變化和姿勢一樣，都要富有活力。聲調太平淡，或講得太快，會使聽眾無法集中精神。我經常要注意自己講話的速度。有一次講完之後，一位婦女驚異地問我：「你講話是不是都不用呼吸？」從那次之後，我就留意運用頓挫，也小心速度，可是在講道時有時還是會控制不了。大多數人無法接受從頭到尾毫無喘息式的講法。講話有韻律，或能高潮迭起，對講員很重要。我們應當注意發音的準確，講話的速度要均衡，句子的尾音不要減弱。


3. 手勢必須直接、有力、疏密合宜、用得適中。過分戲劇化可能造成錯誤的印象，讓人不注意經文和信息，只注意講員的表演。派瑞說，良好的手勢是話語（自然）產生的，不是塞進話語中；不但要注意變化，還要注意準確，讓聽眾能覺得講員富誠意、不拘泥，又敏銳

(1973:186~87)。

4. 眼神的接觸與面部的表情也應當是直接的，並與要點中的情緒能夠配合。善於運用這兩方面，能讓會眾感受到講員的真誠，幫助他們領會信息的內容。事實上，惟一能表達我們對信息興奮之情的途徑，就是聲調、速度、手勢，和面部表情。若在這幾方面缺乏活力，聽眾對講員便會失去信心，連帶對信息也會漠不關心。

在研究經文（原來的意義）和處境（將經文應用到會眾身上）之外，這些也是重要的輔助層面。不過，外在的包裝總是要倚賴（而不是產生）經文的解釋。這些技巧乃是溝通的工具，絕不可以放在經文的意義與義蘊之前。一般聽眾對於包裝的反應強過對內容的反應，因此我們更容易多花時間注意外在的層面。有口才的講員常會倚賴技巧，不夠注重經文的研究。可惜，只有少數聽眾會注意兩者的差別。我們都必須明白，講道不單是向人講，更重要的是為神而講。人或許不會注意，但是神卻會，而惟有祂是最後的「評審」！因此，修辭的工具必須居於次要，最重要的任務乃是講明：神向歷世歷代的人啓示的信息，今天有何義蘊。

不過，我的意思並不是說，惟有「解經式」講道才合乎聖經。H. W. 羅賓森在最近一次重要的辯論中說：「在美國的講壇上常見的專題式講道，常向異端大拋媚眼」（1984:804）。路次爾（Erwin Lutzer）的回應講得很好，他認為，專題式講道雖然本身有危險，但是若「有效運用，又合乎聖經」，則很有價值，是解經講道的寶貴盟友（1984:833）。布森尼茲（Irving Busenitz）說：「要有效力，所有專題式的講道或教導，無論是以主題式的、神學的、歷史的，還是傳記式的，都要專注於解經（1989:255）。許多現代問題，用專題講道可以講得更深入，例如神學或倫理的題目。關鍵乃是：確定專題信息內所用的每一段經文，在傳講時都能按照上下文以及作者的原意來說明。自問：聖經對於這個問題有什麼話說？然後收集相關經文，加以整理。大綱要反映相關聖經材料的編排。如此，專題式的信息就是「合乎聖經，亦即是解經式的」。



附篇（一）/ 意義的問題：辯論的重點

多數研讀聖經的人都假定聖經原來的意義是可以找出來的。可是今天有一場方興未艾的辯論，探討以批判方式查考聖經（或任何其他古文）的原初意義，究竟是否可能，以及究竟是否重要。巴多羅繆論到「聖經詮釋的危機」，指出一直以來最主要的方法是以後啓蒙現代主義為根據的歷史批判；但其哲學假設已經遭受後現代主義徹底質疑，證實不過是傳統，而非公認的閱讀公理（2000:4~5）。這些挑戰將釋經大業攻擊得體無完膚，各方面都遭襲擊。釋經學是否指解釋的原則，還是指為今天的處境得著經文之「意義」？意義究竟是什麼意思？這些問題便是這個附篇所要討論的。

要發掘出一段文字的「意義」，過程有三個焦點：作者、經文、讀者。

作者 → 經文 ← 讀者

作者「製造」了一段經文，而讀者則「研讀」該段經文。可是，在判斷意義的時候，三者之中哪一個才是最重要的？提倡不同「意義」理論的人，各自將焦點放在不同的地方。既然作者已經不在場，無法解釋一段經文的意義，那麼，經文是否能脫離作者而自主？既然讀者是解釋經文的框架，那麼，在了解過程中，經文本身又有什麼地位？再者，目前大致公認我們都已接受的理解過程，如今必須視為不過是另一套由我們偏見約束的傳統而已（Bartholomew 2000:255~56）。故此連我們自己的理解機制，都要受到後設批判！這些都是值得探討、需要解答的問題。

文學批評家迪曼（Paul de Man）於一九六七年講到批判學內類似的「危機」：「從前批判學所確立的規則和條例，成為知識界的房角石，如今受到極大的蹂躪，以致整個建築面臨崩場的威脅」（1971:3）。在界定這項危機時，他提到「彼此相反的理論以令人難以置信的速度一個接一個地推出」，出版的書籍之多，開創了「一種新式的小說批判」，而在這種文學批判的驅策下，社會科學已取代了哲學的地位

（pp. 3~4）。這種大量出版的現象絲毫沒有消退的現象，每當新聞宣布有一個「新」學派興起，就已經有人寫說，那種運動業已過時了。在這兩篇附篇，我希望能說明這種現象，並且嘗試指引一條出路，使人脫離這個迷魂陣，而回到幾年前狀況還比較單純時，克羅森所提倡的某種「實地進路（field approach）」（1977:39~49）。

問題的確相當嚴重。有人非議讀者中心批判論的支持者，說他們懷疑主義過度，但客觀詮釋難度之高，足以證明這種非難並不正確。事實很簡單：所有人在讀一段經文的時候，都會根據自己的背景和癖好來讀。在研讀一段經文的時候，要將自己的知識和神學傳統擺在一邊，不但不能做到，而且也很危險。我們的知識提供了理解經文的範疇。但同時，這些傳統也有可能會掌控經文，判斷其意義。這就形成了讀者回應式的解釋——即，意義是來自讀者，而非來自經文本身。金容得說得對，讀經不可能完全客觀，因為閱讀是一種動態的過程，總有各樣可能性，只要處在一個新的情境下，對事實都會產生新的看法（1988:11~12）。

我在這裏不是要辯論這一點曾否成立；每一個稍會觀察的人都會承認，一般而言的確如此。但是我要提出挑戰：情形是否必須如此？甚至是否應該如此？釋經學的任務，不單是要決定解釋的原則，也要闡釋解釋的正當目的。范浩沙稱意義為「神學現象」，釋經任務為「詮釋神學」（1998:9~10）。他主張「意義的倫理」，即追求經文想要表達之意思的道德責任。這兩個附篇的主題是要支持：以斷定作者原意為聖經詮釋之真正核心的首要性和可能性。

釋經學的起源便是對聖經的研究。不過，其他學科也有貢獻。截至幾十年之前為止，哲學的影響力最大。隨著結構主義（structuralism）的興起，語言學（linguistics）逐漸為人矚目；現在躍登寶座的，則似乎是文學批判。當然，釋經大業的帶動力不止一種，以上的各項，以及社會學、人類學、心理學等，都很重要。湯普金斯（Jane Tompkins）將文學批判的歷史發展作了一份很有用的摘要

(1980:ix~xxvi)。她描述關注的重心如何逐步從經文演化至讀者，再演化至回應，而她所舉文學批判思想與聖經釋經學的類似之處，也頗具亮光。以下我們便來看這個基本模式。

讀者和經文的問題

解釋的問題起於讀者，也終於讀者。讀者如何才能回到古時經文背後的觀點和信息中？我們在談話中要互相解釋對方的意思，都相當困難，因為每個人的觀點都稍許不同，用字雖然相同，可是含義卻不盡相同。內人和我討論一件事的時候，常會過了一段時間才發現，兩個人完全是從不同的角度來看問題。真正要開始溝通，首先必須將觀點協調一致。如果我們把這種狀況擴及兩千年，跨越聖經時代直到今日的發展，加上聖經文化在主後七十年聖殿被毀之後就不復存在的事實，問題似乎太難克服了。一般的傾向總是會將現代的問題讀入經文中，要取得純粹「客觀」的看法，就是重演原初的狀況，不受現代先前理解之影響，實在非常困難，甚至應當說不可能。¹ 在進行解釋的時候，我們已置身於一種文化與神學架構中。事實上，若要發揮理解力，這種架構乃是必要的，也是有用的。可是這樣一來，經文又居於什麼地位呢？提瑟頓論及傳統的問題：當聖經經文「被信條的功用所吸收，就變成主要是體制性的機制，其目的是保證團體信念和身分的延續」(1992:8~9)。實際上，這話往往沒錯。人是在所屬宗派所支配的閱讀模式之內閱讀聖經。他們所求的不是真理，而是尋求符合自己認定的神學立場。

弗瑞的見解十分令人信服，他認為，這並不是二十世紀的新問題。² 歷代以來聖經學者都在掙扎，究竟應當用字面（以經文為中心）或非字面（按文化或神學）的角度來看聖經。不過，最近三十年來，這個問題以一種新的方式呈現出來。弗瑞說，截至最近為止，釋經學中護教陣營，一直抹煞了從實質的角度理解敘事的方法，因為「歷

史批判法，對於認真考慮敘事詮釋的獨立存在價值，是一股巨大的抗力」(1974:141;124~54)。簡言之，這種心態不容許經文為自己說話，真正的釋經就無法進行。釋經的重心從經文移轉到個人，因為焦點不再是經文如何揭示（探討解釋經文的方法），而是質疑「理解」本身的架構。³ 因此，注意力就從經文轉到自我，而這種轉變的影響，仍有待深入剖析。結果是讀者，而非文本，被視為意思的創造者；而「理解」的動作，亦成為個人的自我發現，而不是解開經文意義的過程。如今，作者已經完全從經文或是意義的發現過程被移除。

一、以作者為中心的釋經學

士萊馬赫（1768~1834）是現代釋經學之父。對他而言，解釋的目的在於重塑作者原初的信息。透過對經文歷史與批判的反思，詮釋者能與原意站在同一邊。士萊馬赫將啟蒙運動的精神與解釋的過程結合起來，不再用教條主義的方式，而視聖經與一般書籍並無二致。士萊馬赫出身於德國的敬虔派，是路德會的傳道人，但他不容許自己的哲學體系高過宗教意識。他的辦法，是將觀念主義（即教導：事實真相必須透過理性來判斷）與浪漫主義結合，結果，士萊馬赫說：宗教信仰立基於對神絕對倚賴的感覺。不過，對士萊馬赫而言，這種「感覺」乃是理智的作用，而他的釋經系統也反映了這一點。他相信，解釋的關鍵在於主體與客體、讀者與經文之間的理解立場。⁴

士萊馬赫的系統有兩個要素：文法和心理，這兩項與兩種範疇的知識互相呼應——外在的語言規則和內在的意識。文法上的探索，是發展語言的層面，根據周邊的字詞界定個別觀念的意義。士萊馬赫確實眼光過人，能指出意義要從全面來看，不能從獨立的各部分來看。不過，他最出名的卻是心理層面。士萊馬赫教導，詮釋者必須與作者的心思相同，按作者的生平重塑經文的整個思想。因此，詮釋者的任務不單在重塑經文，也要揣摩作者的心思，重塑作者整個思路的過程。

迪特意 (Wilhelm Dilthey 1833~1911) 把這種心理法推演至邏輯的結論。對他而言，解釋包括將主體與客體在了解的歷史行為中結合。迪特意稱之為「重新在你裏面發現我」，意思是：一個人在閱讀的行為中會發現自己 (1969:235)。因此，迪特意寫了《歷史理性的批判》(Critique of Historical Reason) 一書，來修正康德的說法，他發展出一套系統，將科學與生命、理論與實際連合在一起。理解的過程乃是歷史過程，嘗試得著作者原意的客觀知識。他借用士萊馬赫的讀者與作者認同觀，但是又推進一步，提出一種可能性，即：讀者處於最佳的立場，比作者本身更能明白經文的意義。因為讀者運用許多技巧，從外面切入作者的心思，能夠重塑的意義，比作者本身體察的更深 (詳盡的討論，參 Bleicher 1980:19~26)。

這個方式弱點很明顯，跟隨士萊馬赫或迪特意到此一地步的人也很少。他們以作者為釋經過程的中心，而不以經文為中心，便等於越過了釋經理論能處理之事的界線。他們犯了化約主義的錯誤，把「理解」的複雜過程視為對作者心理的研究。

二、離開作者與經文：迦達莫

不過，隨著辯證運動興起 (透過巴特和布特曼，尤其是後者)，這種歷史進路逐漸受到攻擊。在此我嘗試循雙叉角度，按年代順序，陳明海德格 (M. Heidegger) 和迦達莫的現象主義 (phenomenology)，以及後結構學派 (Poststructuralist School) 的記號學 (semiotics) 等學說的攻擊。

不過，在我講述之前，還要將這點與文學批判作一個比較；文學批判與它有類似之處，卻是另一種演變。士萊馬赫在本世紀之初影響力很大，而新批評 (New Criticism)，則於一九三〇至一九六〇年一直占優勢。這一派強調文本的形式與架構，過於其歷史層面；方法是研究文本的本質，可是不夠注意詮釋者主觀的參與。後來興起的現象學與結構學，在文學界的出現比在聖經學界晚，卻很快改變了文學界

研究的方向，以致現今文學批判的路線更加偏向以讀者為動力中心，比釋經學有過之而無不及 (參 Detweiler 1980:3~23)。這並不是說，新批評已經遭取代。其實，倒有好幾個旁枝由此而生，例如新亞里斯多德派的「芝加哥學派」(Chicago School)，他們強調以哲學為基礎的「模擬」(mimesis) 或「仿效」(imitation)。但是今天在市場上掌控的是讀者進路，而不是以文本為中心的方法。

談到最近的批判，首先必須提出的是迦達莫，他所著的《真理與方法》(Truth and Method)，代表了後布特曼派神學家所持「文字—事件」(word-event) 的看法。提瑟頓提出，導致「激進後設批判論」(radical metacriticism) 的共有三個運動：「出自迪特意和海德格之激進歷史有限說」的態度；理解過程中「語言所扮演的制定角色」；以及釋經學與社會科學和激進文學觀念交錯時所產生的不安和掙扎 (1992:318)。傅許 (Ernst Fuchs) 和艾伯靈 (兩位都是「新釋經學」派的創始人) 把迦達莫眼中的「釋經循環」(hermeneutical circle) 稱為「視野的融合」；意即，經文的視野與詮釋者的視野互相融合。根據海德格晚期之思想，迦達莫主張，語言乃是根植在我們「本體」(Being) 之中，而不單只扎根在我們的思想生活中，因此，語言和經文都是自主的實體，本身有其生命 (參 Thiselton 1980:327~56 的精彩綜覽)。詮釋的行為並不在於解開經文過去的意義，而是在目前和經文建立辯證。迦達莫主張，心理學式 (迪特意等人) 確定作者原意的作法，在此毫無立足之地，因為，在寫作的行為中，「意義經過了一種自我隔離的過程」，必須被讀者使用的語言「重新陳述」，或重新喚醒 (1975:354~55)。

換言之，當我研讀保羅回想自己過去生活的經文時——如羅馬書第七章和腓立比書第三章——我不是在研究保羅，而是在研究他所寫的經文，這段經文向我目前的狀況說話，但並不重塑作者過去的狀況。迦達莫說：「了解經文，主要的目的不是推理回到過去，而是現今能參與在經文所說的話中」(p. 353)。這是因為「經文沒有要求人

視經文為原作者主觀的表達。……經文一經寫下，就和當初產生它的條件與它的作者隔離了，經文有自由建立新的關係」(pp. 356~57)。意義乃是根據經文用語現在的組成來判斷。

但同時，迦達莫又堅持，詮釋不是「一個人主觀的行為」，乃是一種歷史的行為，「將自己放在傳統過程中，在其中過去與現在不斷進行融合」(p. 258)。關鍵是主體(詮釋者)和客體(經文)的「時間距離」；這讓我們能過濾先前理解(或歷史傳統)，只把對了解經文有幫助的方面挑出來。

啟蒙運動對先前理解持反感，認為是詮釋的攔阻，但迦達莫的看法正相反，認為這是正面的因素，更是真正理解的要訣。在此，迦達莫對「先前理解」的用法和士萊馬赫相仿：這是詮釋者和經文世界的共同立場，就是讓人能捕捉經文概念的知識庫。詮釋者的先前理解向經文提出問題，也被經文質詢。這樣，主觀和客觀便結合在一起，而當嶄新的視野可能性被開啓，詮釋就成了應用。⁵簡言之，在詮釋的歷史過程中，經文和詮釋者都參與其內。經文和讀者一樣，都具開放性，而兩者各自受制於歷史的視野，在開始理解的行為中則結合在一起。對迦達莫而言，這個過程最重要的是：它發生於現在，並不受過去作者原意的主觀所掌控。

迦達莫追隨海德格，將所有理解的方向都指向語言：理解並不來自解釋的「方法」(如釋經學經典的派別所言)，而來自溝通時的「彰顯」(或「真相」)行為。進一步說，這是一種美學的經驗，而且出現在講話中，多過經文中。在前一種狀況裏，可以由現成的情境來解釋溝通。但是，若面對的是「經文」，過去的思想世界既不存在，其中的信息便向讀者的主觀感受敞開。惟一的解決法，就是普世的語言基礎。詮釋者來到經文前，知道自己有什麼先前理解，並運用這觀點向經文提出問題。經文打開本身的思想世界，在接下來的對話中，經文將詮釋者的問題重新改造。這便是迦達莫對「釋經循環」的解釋，即所謂視野的「融合」。過去(經文)和現在(詮釋者)結合在一起。

有一點很重要：迦達莫從未否認客觀或科學的方法。他所主張的是：這種方法只能提供某種程度的把握，但絕對無法重塑經文的「原意」或「用意」。在釋經大業中，重心並不是兩個(解釋與了解)或三個(加上應用)，而只有一個，就是「開始了解」(coming-to-understanding)的那個行為。過去與現在融合在一起。我們不能單單從約翰的觀點來解釋「神愛世人」；約翰福音三章16節必須要從我們現今對神愛之體驗角度來思想。

總之，迦達莫的美學釋經法，離開了作者和經文，把經文與讀者連結在一起，扎根於現今而不在過去。迦達莫正確地看見讀者在釋經過程中的地位，以及在研究客體時主體是一定存在的事實。他的「視野融合」對心理學派作出了重要的修正。但是這個理論本身有幾項弱點。正如新釋經學一樣，迦達莫怎樣能避免主觀解釋的危險，這一點並不清楚。對他而言，防止主觀的掌控有二：經文過去的視野，和現今的詮釋團體(就是向主觀解釋挑戰的「傳統」)。但是，他並沒有明確列出避免主觀的標準。事實上，閱讀的每一時刻，都可能產生嶄新而創意的了解。

此外，迦達莫也沒有發展區分真假詮釋的方法。金容得指出：「有系統地曲解溝通」會改變經文的意義(1988:14~16, 22~37; 亦參 Thiselton 1980:314~16)，但是迦達莫沒有提出防備有缺欠之理解的標準。再說，他對讀者在解釋中的角色，也採取不加批判的觀點。看來他很難避免多元性(polyvalence)，因為現今每一種狀況或觀點，都可以任意引導經文。結果很可能會造成一片混亂。范浩沙指出在這一類方法中，永不可能有「一個釋經融合的公式」，因為理解完全受到讀者各自不同的視野所控制。

最後，迦達莫在開始理解的行為中，賦予傳統不加批判的角色。赫爾胥指出：「跟隨傳統路徑的讀者就是對的，而離開這路徑的讀者便是錯的」(1967:250)。然而，這種方法有欠穩定，因為傳統是會不斷發展和改變的，要看團體與資訊而定。

再者，這會造成真理定義的大改變，按各個傳統而各自不同。這樣，真理就沒有普世性或絕對的根基，能將各個團體連在一起。這種現象雖然可能發生，卻不一定必會發生；在兩個附篇中，我將嘗試說明，尋找經文的原初意義是可能辦到的。

三、結構主義

在法國，對沙特式存在主義 (Sartrean existentialism) 的不滿而造成的空缺，由結構主義填補了；而在聖經研究中，結構主義也填補了一個類似的空缺，就是學者對形式和編輯批判不滿而造成的空位。⁶ 結構主義的倡導者主張，現今的聖經批判太專注歷史傳統，不看重文體以及情節的發展，結果進入死胡同，令詮釋者無法跨越意義和義蘊之間的鴻溝。歷史事實 (Geschichte) 犧牲在歷史 (Historie) 的祭壇上。結構主義則從反方向入手，認為這類對歷時性 (diachronic) 的興趣是尋找真正意義的攔阻，而詮釋者只需要考慮經文共時性 (synchronic, 或文學性) 的全貌便足夠了。

結構主義——或更準確地說，後結構主義的記號學派——又進一步脫離了以作者和經文為優先的狀況。⁷ 俄國形式主義 (formalism) 學者普羅普 (Vladimir Propp) 一九二八年在研究俄國民間傳說時，發明了一套敘事的形式「文法」，展示故事中的共同成分 (英雄、壞蛋，等)，如何控制情節和所產生的意義互動。一九五〇年代的李維斯托 (Claude Levi-Strauss) 是真正的「結構主義之父」(Kurzweil 的說法)。雖然他並不是這派的創始人，但是他發展出我們今日所知的整個系統，並大加提倡。他受到兩個因素影響。第一，索緒爾 (1915) 將語言中的語言 (*langue*, 語言系統) 和言語 (*parole*, 個別的言語行為)，以及意符 (*signifier*, 意象) 和意指 (*signified*, 背後的概念) 作出區分。例如，「愛」一詞，不但在各種文化裏指很不一樣的事，甚至在同一個文化中，對每個人的意義也不同。在一個言語行為中，要從意符 (愛) 轉到意指 (犧牲奉獻、強烈感情，或情慾)，

並不簡單。

第二，傑克森 (Roman Jakobson) 二元相對的形式系統主張，在隱喻 (一個詞與它字面的意思之間有垂直關係，或有關聯) 和轉喻 (語言概念之間為水平關係，或相繼關係，導致字詞的結合) 之間具對立性。若用同一個比方 (愛)，在隱喻的語意範圍，和在某個言語行為內個別字串中特殊的用法之間，有張力存在。我們必須解讀這些字詞表面關係背後的密碼，而這兩者有時意思完全相反。這樣作了之後，我們才能「理解」真正的「意義」。

在這個基礎之上，李維斯托建立了他的理論，即：語言現象的了解，不在於意識到的意義，而在於無意識的意義，決定的因素不是個別的用詞，而是無意識的「系統」——在其中可以把語言現象加上密碼，或找到語言現象 (1963:1:32~34)。結構主義者對羅馬書五章8節的表面信息沒有興趣，只注意羅馬書第五章背後的密碼，以及藏在表層經文之下的信息。詮釋者必須將一般定律用到這個封閉的符號系統中，才能判斷在表層結構之下深層結構或無意識 (神話詩意) 的意義。

對結構主義者而言，人類的思想是透過封閉的符號或密碼系統架構而成，這種系統是依據普世性的大腦模式組織而成的。這些模式成為文化之間的橋樑，基本上也決定了作者對實體 (世界觀) 的觀點。

所以，這個系統存在於潛意識的層面。意義有水平 (組合, syntagm) 和垂直 (聚合, paradigm) 兩方面，組合指表層上下文內思路的發展，而聚合指與每個概念對應的思想世界。詮釋者從整體的角度來研究書內所有成分的結構；這些成分成為線索或「密碼」，指向作者所用之表層話語之下的深層意義結構。⁸ 許多著作和《符號學期刊》(*Semeia*) 的許多文章，都講到這些原則如何運用，整個故事首先當如何拆開，成為基本的單位故事 (稱為「施動者」)。然後這些單位再按照結構密碼或故事順序的施動者單位來檢驗；這會產生密碼外貌的結構。最後，再根據轉換的文法的規律 (按 Chomsky 的理論)

重新組織整個結構，從中便可找出適用於今日的背影信息為何。

一般讀者被這個學派弄得糊里糊塗（許多學者也有同感！）。也許用一個例子（也是出於約翰福音）可以稍加說明。結構主義者否認約翰福音三章16節的表層聲明可以將經文的意義傳給人。我們必須先參考第三章1~15節耶穌和尼哥底母的整個對話，尤其是上（耶穌）與下（尼哥底母）的二元密碼，然後再將這些應用到第三章16~21節的編輯插入語中，其中有它自己的密碼，如差遣與接受、審判與拯救、相信與拒絕、光明與黑暗、真理與邪惡。這些符號再經解讀，找出深層結構，或背後的信息，然後再依據我們今日所用的密碼來改寫。背景或表層文法並沒有發言，而是經文內在的對立因素將意義傳達出來。而這些又直接向每位讀者說話。

對結構主義者而言，我們不能運用歷時法來讀經，以闡釋在過去經文的意義是什麼；我們必須用共時法，來解讀經文對現今的意義。所以，這個方法（如現象學進路一樣）對作者原初的意義不感興趣，只想發掘作者表達之思想背後的結構，就是背後密碼的「共通世界」，因為才能直接向我們說話。既然外表並不能導向實體（reality），詮釋者只有藉著揭開整體——不是部分——背後的結構，才能進入這個共通世界，也就是要揭開經文情節的發展與其中的多重含義（plurisignification），而不是要找表層聲明過去的意義。

此外，結構主義反對注重主體或自我，就是現象主義或存在主義所提倡的。他們從整體來看人類，而不從個體來看，認為思想的普世定律能架構實體；因此，個人的「價值自動消失，因為人類思想到處都是按照同樣的邏輯工作」（Harari 1979:20）。經驗和實體不再是連續的，必須按深層意義重新整理或重新架構，這是從表面現象看不出來的。因此，我們所架構的模式或密碼結構，是在所見的世界之下，碰到它下面的真正本質。「所以，多彩多姿的真實狀況，與代表它的抽象形式結構之間，不是連續的，乃是斷開的，從一方到另一方，意味著從多樣化變為簡單化，從具體變為抽象」（p. 22）。

結構主義者的主張很快有人表示不滿，這個系統本身的缺陷，導致「後結構主義」的形成。事實上，現在常有人說，所謂的結構主義已經被替換了，或甚至已經「死了」，首先被符號學（semiology）取代〔早期的羅蘭·巴特（R. Barthes）〕，後來又被記號學取代（Derrida和後期的Barthes）。⁹為了幫助讀者，這裏將早期結構主義所以會被推翻的弱點簡列如下：¹⁰

1. 專注於語言學，沒有奠定穩妥的哲學基礎。有人認為這是舊的結構主義與後結構主義之間最大的分野之一；以下所列的其他難處也與此有關。
2. 對歷史的否定。許多後結構主義者承認，對歷史極端的否定，會導致意義的瓦解。概念是進展的，不能只由關注某一片刻來取代，這樣根本不可能了解。
3. 人類自由的喪失。如果個人被封閉的密碼系統取代，就會造成宿命論。個人毫無意義，惟有在團體的思維中才可能有了解。這種看法要付的代價太大了。
4. 過分強調符號—密碼封閉系統的地位，以及雙因子的二元論，成了以偏蓋全。今天大部分人都拒絕死板的封閉式或普世性定律系統，而承認：雖然人的心思有時會採用對立語（如善與惡、光與暗），但我們不能將思想結構勉強納入這麼狹隘的範疇。
5. 化約的傾向。這個系統強將一段經文的思想與情節歸入人為的理論架構，而忽略了表層經文的複雜性。今天，後結構主義人士承認，該學派只是一種理想主義，而不是真正的科學，所產生的是可能的分類〔羅蘭·巴特稱之為「假說式的模式」（hypothetical model）〕，而不是能涵蓋一切的定律。
6. 未能認出深層故事句法與表層結構語意之間有必要的聯繫。表層結構決定了背後的原則，而通常，深層結構是根據意識的意義而來，並非無意識的意義。所謂心思中「深層結構」單獨存

在的說法，缺乏充分的證據。

7. 要尋找經文代表的世界 (world-representation) 非常困難。如何能透過符號系統找到普世性真理，很難定奪；因為他們忽略了一般性的釋經原則 (即模擬或仿效)，只看重共時性的時刻。結構主義解釋的結果，甚至比歷史批判者更加主觀，差異也更大。
8. 極端否認用意：拒絕考慮經文的歷史平面，或上下文，實際上便是否認了經文本身共時性的一面，因為經文乃是寫於過去的時代，不是出於現代。索緒爾區分的語言系統 (langue) 和言說行動 (parole)，還不至於要求走這麼極端的一步。

四、後結構主義

愈來愈多人認為，結構主義本身只能討論一段經文如何溝通意義，而非經文所溝通的是什麼，或為何這麼作 (參 Perpich 1984; Harari 1979:22~23)。由於結構主義缺乏嚴謹的方法，使人不得不重新評估其價值。最初的嘗試之一，是將後結構主義和現象主義結合起來，主要的倡導人為呂格爾。這個運動的影響非常之大，彼德生 (N. R. Petersen) 在「聖經研究中的文學批判」一文的結論中，製造了「現象記號學」一詞 (1980:42)，而我則稱之為「新文學批判」。關鍵性的改變，是由蘊含於經文之內的記號產生意義，變動為讀者產生意義。因此這個新的記號學變動，是從記號本身，轉化為讀者心目中所感知到的記號。

德威勒 (Robert Detweiler 1978)、彼德生 (1978)，和麥乃特 (Edgar McKnight 1978) 同時嘗試將歷史批判研究和結構主義，這兩個從前互相對立的學科結合起來。釋經的問題既與外在的關聯相關 (處理經文和相似經文的關係)，也與內在的方法相關 (處理經文本身)。既然語言是直接的語意系統，而表層的意義決定了深層結構的信息，那麼，現象學所定義的意識之「用意」，就非常重要。惟有藉

著「存而不論」(bracketing; 譯註：出自現象論之父胡塞爾，直譯為「加上括弧」，或譯「擱置」)，或思考表層或意識之意義，才能理解背後的事實。

現象學是處理人的存在和對世界之理解的問題，這角度與詩意的層面被結合在一起 (Jacobsen)。透過呂格爾的「再生的稚心」(second naiveté) 角度 (就是「後批判」的態度，容許人進入作品美學的想像世界)，以經文產生的互動作爲經文，便成爲可能。聖經的作者與原初的讀者被擱置 (加上括弧)，詮釋者只談「隱含的作者」與「隱含的讀者」(參本書第 271~2, 283~4 頁)。經文可以代表自己說話，作者和讀者則無法確知。我們只擁有經文，而作者只是透過「敘事者」——就是故事背後的講述者，以及資料的提供，容人對自己稍微一瞥。他是經文中可見的成分。

另外還有一個結果，就是「多元價值」(polyvalence) 或「多重含義」(plurisignification)。既然在解釋時，讀者的角度很重要，當我們用現代各種不同的世界觀來檢驗經文的框架時，自然便會產生多元價值。繼第九期《符號學期刊》內各篇後結構主義的文章之後，韋提格 (Susan Wittig) 寫了一篇提綱挈領的文章，「一種理論—多重意義」(A Theory of Multiple Meanings)，根據佛洛伊德的心理分析、容格的原型說和嚴謹的結構主義來解釋浪子。她主張，現今的狀況 (即：不同的人讀一段經文，會產生各式各樣的意義) 要求用一種理論來解釋這個現象 (1977:84~92)。接著，她建議用符號的方法來看讀者與經文，並說，這可以顯出：終極的義蘊不單只由經文語言的交互作用而來，亦是由一種「次系統」(second-order system) 而來。這個系統包括一種「未陳明」的義蘊，使詮釋者不得不去完成。讀者是在表層結構本身的拘束下，完成經文的意義，他們的思想或信仰系統則決定了那未陳明的意指 (經文的意義)，而非意符 (經文本身)。採用的分析系統「產生」了 (或重塑了) 經文與詮釋者的交互作用，結果便出現多重意義——不是由經文決定的意義，而是由經文與各種不同信心團

體對話而產生的意義。

繼韋提格之後，克羅森又寫了一篇「多元敘述的後設模型」(Metamodel for Polyvalent Narration) (1977:119~21, 133~34)。他仿照德里達(Jacques Derrida)，運用尼采(Friedrich Nietzsche)的「玩耍」(play)概念，主張經文中的「自由玩耍」排除了任何確定或終極的意義解讀。由於所有符號系統都源於遊戲，所有解釋都是遊戲性(ludic)而非模仿性(mimetic)，亦即：是敞開式，而非代表式。按照這種看法，身為符號系統的經文成了開放給各種遊戲的園地，每個詮釋團體都可以按照自己的規則在其中「玩耍」。在一段經文中，不同的「遊戲」可以營造出不同的意義來。克羅森將這個理論應用到經文的兩方面：情節和隱喻，而主張「情節以玩耍方式顯明故事」，而隱喻就成了寓意，所以本身便具多重意思。所有文學都可按不同層次來讀，要看「所意識到的理解者」(perceived perceiver，即讀者)和其觀點為何。既然所有的語言都是隱喻，而隱喻「的核心裏，意義是死的」，因此，語言的特色便是「從缺」(字面意義和解釋的約束都從缺)。所以，多重意義必然會產生，因為是理解者為那空無而自主的隱喻提供了內容。

舉例來說，對約翰福音第三章的信息，韋提格和克羅森會認為，每個人必會根據自己的信仰體系作解釋。不但如此，每個人的解釋，從這些不同的觀點來看，都是有效的「真理」。這種看法有一些優點。比方，加爾文派和亞米念派對「神愛世人」的解釋，相當不同，尤其是與其他約翰經文參照來看(如約六37~40，十五1~6)。有些加爾文派強調約翰福音六章37~40節，並強調神在救恩中預定的主權；世人成為被揀選者。而亞米念派則強調約翰福音一章4、7、9節和十五章1~6節，注重個人在信心抉擇中的責任。每個「世人」都有責任回應神的愛。此處的辯論為：是否雙方同樣都是對的，還是各種不同系統(在這個例子中為加爾文派和亞米念派)若延伸對話，可以幫助詮釋者將各個系統「存而不論」，讓經文為自己說話。我認為後

者才正確。

在結構主義與後結構主義的影響之下，我們更遠離了客體(經文)，而趨向主體(讀者)。羅蘭·巴特：「就制度而言，作者算是死了：他的公民身分、他的傳記式成分都消失了；這些既已被棄置，就再無權操縱他的作品，不再是那可敬畏的源頭，不再負責其文學歷史、教訓，和公眾反應的建造與更新。」¹¹ 范浩沙指出，對後結構主義者如摩爾而言，閱讀經文以求發現作者原意之舉，是個「不道德的詮釋行為」，因為讀者的道德責任，有時是要違反經文的意思(1998:81~82)。關鍵在於經文的自主性。現代的文學批判者認為，經文的實體是獨立的，寫下之後就與作者分開，因此不受原作者或讀者所局限。讀者(或理解者、詮釋者)在詮釋任務中的正確地位，引入了一種認知性和本體性的層面，使讀者更遠離原初作者的歷史情境。經文與讀者之間所建立的這種解釋循環，包括了讀者所作解釋的不斷侵入。事實上，經文的自主性要求讀者進入它的共通世界，來完成它的意義。這種理解者(讀者)與所理解之物(經文)間的交互作用，使經文向無盡的可能解釋敞開。

我們又來到了問題的中心：你(讀者)不認識我(作者)。本書的文本並不真正反映出我的個性。這當然是很明顯的；但問題乃是：它是否足夠反映出我對可能意義的想法。身為讀者的你是否明白我反對多元價值，還是這段文字脫離我的觀點獨立了？我寫這一段的時候，是在馬爾堡大學的神學院圖書館內。這裏許多位教授都受到存在主義學派或歷史批判學派的訓練，成長於德國的文化中，他們讀這些論證時，觀點必定截然不同。問題不在他們是否同意，而在他們是否了解我的論證。以後我不會留在這裏，澄清自己的說法，所以，這份寫下來的溝通文件顯然缺乏口頭溝通的活力。不僅如此，沒有所需哲學背景的讀者，一定很不容易揣摩這裏所講的概念。

但是，這是否意味，我在這些段落中要溝通的意思，沒有任何傳達的辦法？我想不致如此。這其中又包含兩個問題：我們能否透過文

件明白某人的意思？以及，知道原初的意義是否重要？這兩個問題都需要考慮。

大半後結構主義者，視文字為「藝術」(art)而非「工作產品」(work)，因為藝術在成形之後有自己的生命，而工作產品只是「展示」(displayed)而已 (Barthes 1979:74~75)。過去的作者、讀者，與觀察者的關係已經改變，羅蘭·巴特稱之為「認識的改變」。在這方面，他提出了七項建議：(1) 文字只可經歷，彷彿一種活動，是永不停止之工作產品。(2) 就文體分類而言，文字具吊詭性，甚至是意思正好顛倒：文字橫跨所有層級的區別，因此是敞開式的。(3) 文字的範疇為意符，有無數可能的意義；既然如此，文字便絕對是象徵的，完全不封閉。(4) 多重意義的可能性無法減少，中心為差異性與文本互涉；亦即，就多重意義而言，一段文字之內便包含了其他文字。¹² (5) 文字不像藝術品，與「創造者的簽名」——就是作者的意圖——沒有關係；如果作者回到其中，也像是一名「客人」，在解釋的任務中不是必要的角色。(6) 只要讀者與文字藉「一個單一的符指過程」連繫一起，即，讀者受邀來合作，用該段文字造出新的作品，這時，寫作與閱讀的距離就除去了。(7) 文字和讀者共同合作，透過「語言關係的透明性」製造愉悅之美感；詮釋者在閱讀的那一刻，就使它成為自己的作品了 (pp. 74~81)。且將文字想像為遊戲場所。在這場地玩什麼遊戲——踢球、捉迷藏、排球、壘球——都可以。場地只有玩耍的可能性；群體決定玩什麼遊戲，遊戲的規則是什麼。按照這觀點，文字也無二致。文字只有理解的可能。真正的過程和詮釋的結果是由讀者而非書本決定。

五、讀者回應批判理論

還有兩個學派〔讀者回應 (reader-response) 與解構主義 (deconstruction)〕，各以獨特的方式促使重心離開作者與經文，而轉向讀者 (從奧古斯丁至今變遷的精闢簡史，可參看 Van der Weele

1991:127~32)。¹³ 讀者回應批判理論比後結構主義更進一步，不單假定經文的自主性，更認定經文與讀者在回應的時候便真實地結合在一起。在《讀者回應批判理論》(Reader-Response Criticism Tompkins 1980)一書中，好幾篇文章說明了這一點。賀蘭德 (Norman Holland) 主張，回應包括作者 (請注意「作者」的出現!) 與讀者的融合，因讀者將自己本身和文字「攪和」在一起 (pp. 70~100)。這個行為是以讀者為中心，並不是以經文為中心。布雷克 (David Bleich) 更進而假定一種主觀批判，甚至否定經文的自主性，而以個人的本體來取代 (pp. 134~63)。經文只在物質上是客體；經文的「意義」乃是存在於讀者的思維中。所以，「回應」便將個人與經文結合起來，是一種主觀的行為，藉著這個過程，所有詮釋者都能透過與經文相關的對話製造意義。請注意，隨著讀者回應批判理論的發展，解釋時主觀性不再是要避免的，而是受到歡迎和鼓勵。

費施用現象學的範疇為意義本身下定義 (1980:177)。理解不是透過經驗而來；意義並不是出於認知的抉擇，而是基於讀者與經文在本體上的結合。換言之，經文消失了，而讀者「創造」了意義。形式的特色，諸如風格和作者的用意，都滲入了讀者的知覺中，因此費施的基本理論為：「讀者經驗的形態、形式的單位，以及原意的結構是為一體，意即它們同時納入眼簾，所以不會有所謂優先順序和獨立性的問題。」他的主要問題為：我們如何開始。如果經文離開了解釋便不存在，我們要解釋的是什麼？費施對這個難題的回答，是指向「詮釋策略」的先存性，這是從詮釋團體所生出的。閱讀策略是一個詮釋團體內部發展出來的 (類似迦達莫的「傳統」)，與經文結合，而產生意義。¹⁴

但是，倡導讀者回應批判理論的人之間，看法有重大差異。¹⁵ 有些人較注重經文，例如艾瑟 (Wolfgang Iser)，他們與以經文為中心的新批判學派主張的形式主義之間有聯繫。艾瑟認為，經文的主題成為橋樑，與讀者相連，不單指引他們的解釋，也具修正作用。

艾瑟提到經文中「無法確定之處」或鴻溝，令讀者不得不投入經文的「世界」。因此，經文內無法確定的符號，以及讀者提供的觀點，兩者互相辯證時，「理解」便出現了（1978:24~25）。不過，艾瑟認為，是經文提供了原動力，引動讀者參與，吸引他們進入故事世界。亦即，讀者領會了經文的「曲目」(repertoire)或構造所提供之內部順序(情節、對話等)，就進入故事的世界。施動者單位或句子的發展結構，提出一連串的期待，令讀者參入情節之中，不得不完成經文中的意義。讀者是根據自己的閱讀策略和經驗，來作成這事，因此經文的核心便是多重含義的；不過，對艾瑟而言，經文掌控著閱讀的過程(pp. 93~111)。如此，現代讀者便可以與隱含的讀者(參本書第283~4頁)站在一邊，來捕捉經文的閱讀策略。如此，讀者便「完成」了經文的意義。

大多數讀者回應的聖經研究者(如Culpepper, Fowler, Rossegue)屬於這一類。這些學者嘗試將讀者回應與歷史批判角度結合起來，並研究「福音書的作者(如何)引導與掌控讀者的經驗和閱讀」(Fowler 1981:149; 引自Porter 1990)。照這意思，我們都可說是某種的讀者回應批判理論者。作為福音書的專家，我督促學生要與原初的讀者作「讀者認同」，以求研究故事對今日的義蘊。亦即，他們自問馬可或路加告訴原初的讀者，對這故事要有什麼回應，然後與這行動結合，提出如何應用於今日的問題。

但是許多在文學界研討讀者回應的人屬於第二類，以費施為代表。對費施而言，閱讀策略不是產生意義的成分之一，而是惟一的成分。閱讀的狀況主導文字，文字雖然能引導，但除了在讀者的思維內，再也沒有其他的身分。文字所提供的，只是可能的意義(注意，這裏的「意義」是複數)，接下來，讀者要去體現，從其中選出符合他們解釋策略的意義。意義不是由文字的用意來決定，而是由「採進行動的讀者」來產生的(1980a:11~14)。事實上，對費施而言，文字若沒有讀者解釋的行為，甚至在形式上也不存在。惟有塑造讀者經驗

的團體才具先存性。

因此，解釋與文字的關係顛倒了：解釋策略不是在閱讀之後執行，乃是閱讀的模型；由於是閱讀的模型，就賦予文字模型；一般人以為，閱讀策略是從文字而來，其實正好相反，是閱讀策略塑造了文字的模型。¹⁶

換言之，登山寶訓這段經文，在讀者經歷它的時候，才真正被喚出而存在。並且，馬太福音五至七章並沒有客觀的解釋，只有主觀的行為：讀者選擇一種閱讀策略，並用該方式來看經文。所以，讀者每次讀的時候，對經文的體會可能都不一樣。

費施認為，對話和批判性質詢，只能在一套具共同假設的閱讀關注內進行。所以，辯論和理解只在同一個文學團體內才有可能。來自不同團體的人，雖用同樣的字詞或符號，但是賦予的意義不同；並沒有字面的意義這回事，只有多重可能的意義，就是在閱讀行為中所體驗到的意義(pp. 356~76)。目標不是在發現一段文字在說什麼，而是首先要去經驗它是什麼，然後再勸服別人來相信你對這段文字的看法是有效的(pp. 303~21)。惟有共時性(或現在此刻)的閱讀，才能稱為「解釋」。過去的解釋行為(就是原初讀者的解釋)，只屬於一個永遠不再存在的團體，是找不回來的。因此，費施認為，讀者可以因現今的發現而歡欣，以創意的經驗重塑文字。提供詮釋經文方法的，是採取自所屬範式團體的閱讀策略，而產生的理解，亦必然與其他團體所得的理解不同。我若是屬於時代論或改革宗團體，對啟示錄的理解亦會有很大的分別。

總而言之，經文或詮釋者都沒有自主性，因為在閱讀時，兩者融合在一起，脫離對方便不能存在。湯普金斯說，我們不應將新批評的「形式理論」與讀者回應派的「團體實踐」(institutional praxis)分開(1980:201~32)。因為二者實際上都認為，批判(解釋)與闡釋(意義)是同一回事，他們的規則其實是相同的。不過，他們對經文的絕

對否定，以及對自主性的支持，使他們在釋經學上更遠離作者與經文，而朝向以讀者與團體為動力的來源。

讀者回應批判理論中，有不少值得稱許之處，尤其是艾瑟等人的看法。過去釋經學的理论，在開始了解的行為方面，沒有充分處理讀者和詮釋團體的地位。同樣，在與這一派打交道之後，會發現：必須仔細衡量先前理解或閱讀策略對所謂客觀解釋的影響。事實上，本書第七章談敘事分析的基本方法，大半是根據這一派而來。

不過，這一派有幾項嚴重的缺點。首先，若說意義是由讀者而來，並非由作者或經文而來，則為化約主義。並非所有讀者回應批判理論者都走到這麼極端的地步。麥乃特說，「在現今文學研究的環境中，以文學方式來看聖經，對經文的看法，容許（甚至要求）一方面視經文為古代文件，具有原初的意義，另一方面則以經文為一篇活的信息，對現代具義蘊」（1988:107）。他可以看出給原初讀者的信息和給現今讀者信息之間的連續性。但同時，他又否定這些意義之間必定相關。現今的讀者能在經文中自由尋找意義，不必去考慮歷史或原初的意義。

還有，這方法本身帶有極端的懷疑主義，其實是不必要的。這方面，德里達比費施要明顯，不過，所有提倡者都多少有這意味。麥乃特定義「後現代」的讀法為：向經文具客觀意義或指涉意義挑戰的讀法；意義應該只在讀者身上尋找（pp. 14~15）。不過，這些批判學把經文與讀者絕對斷開時，則是犯了分離思想的錯誤。經文與讀者並不是完全自主的。在讀者試圖了解的時候，兩者是互相向對方發言的（釋經循環）。身為讀者的我，一方面會從自己的先前理解了解如登山寶訓這樣一段經文的意義，一方面仍然可以讓經文向我說話，向我挑戰，甚至改變我的看法。換言之，作者、經文，和讀者之間有對話，其實是三方對話，然後才產生經文的「意義」。作者與經文在這個系統內的確實地位，將在附篇二討論；此處我只想提出一點：這兩者在發掘意義的過程中，都有其地位。我們正像原初的讀者，也能透過縝

密的（或資料充分的）閱讀，來研究經文，在看出情節發展的同時，也可區分文本互涉的關係，以及故事的歷史層面。

此外，讀者回應批判理論者，如費施，對作者和經文雖然心存懷疑，但是對詮釋團體與閱讀策略卻不加批判，存幻影論的態度。各個團體之間沒有批判性的架構，可以進行批判性的對話；惟獨團體之內的對話有這類架構。費施提出了一個系統，可以作自由玩耍，但並不是可以在團體間搭橋的那種真理。他既認為經文之內有無窮的可能性，就難逃相對主義之嫌。¹⁷ 惟獨在一個閱讀團體之內，才有掌控的存在；但是這樣卻無法提防相對團體的產生——因為相對化的讀者可以從無窮的團體中作選擇。讀者回應批判理論者所想像的團體，一方面太大了（是一個龐大的團體，包括一個語言系統，或整個文化），一方面又太小（許多微小團體，不斷有結合的可能，而讀者任何時刻都可以從中自由選擇，多少隨意）。這種團體的概念太朦朧、太混亂，難以看出有何凝聚力可言。

提瑟頓稱費施為「社會實用主義者」，把經文和讀者皆視為受不同的文化情境所掌控，但永不能交會（1992:537~39）。客觀並不存在，只有內在的主觀控制詮釋過程。費施的「致命錯誤」，是他拒絕在形式主義和（他所持的）激進實用反形式主義之間尋找中間立場。提瑟頓接著比較費施與維根斯坦（1992:540~50）。維根斯坦在「語言遊戲」的概念中找到了中間立場，但費施（可能由於他缺乏哲學深度）則不能。真相其實是在不同的團體之間，可以產生對話交流。提瑟頓從聖經溝通的立場，提出了五點批判：(1) 經文意義如果是團體的產品，聖經便永不可能「由外而內」改變讀者；(2) 先知性的宣告失去了能力，其實更產生反效果，因為信息變成是由信息聲稱要針對的團體所建構；(3) 恩典或啓示等觀念是幻象，因為完全沒有什麼是公認的；(4) 「十字架的信息」變得僅為「某個傳統的語言建構」；(5) 在教義發展中，完全沒有什麼可以說是偏差，因為不過是社會建構而已（pp. 549~50）。

六、解構

德里達發展的方法，是目前為止最極端的，因為他質疑我們現今所定義的神學或哲學批判法是否可行。德里達是從結構主義到後結構主義到解構主義的這條線直接的產品。每一派都建立在其前身的優點上，試圖修正其缺點。後結構主義（Barthes）反對結構主義的假設，即：語言符號提供了直接的連線，可以達到一種語言或一段文字的意義；而主張：每一個語言，即使是結構主義的次系統講法，都向另一種在它背後的元語言（*metalanguage*）敞開。解構主義則進一步向語言本身的溝通能力挑戰。要用簡短的幾段話，說明一位思路非常複雜之思想家的想法，實在非常困難；不過，德里達對神學研究的影響，可由近日出版的風潮得到證實（Detweiler 1982; Culler 1982; Ellis 1989; Burke 1992; Rutledge 1996）。其實，德里達從一九六〇年代中期就開始影響結構主義，尤其是他於一九六七年同時出版了三本重要的著作（*De la Grammatologie, L'Écriture et la différence, La voix et le phénomène*）¹⁸，而神學界這麼晚才「發現」他，實在有點奇怪。

德里達攻擊西方哲學思想的根基，他主張，哲學不再具高高在上的特殊地位，即：不再是真理的督導。他根據尼采（1844~1900）的說法，對認識論採用修辭學的角度來看，而不用哲學。解構派的中心思想，是要將語言和修辭學從哲學思想的牢籠釋放出來。德里達在一九六六年於約翰·霍普金斯大學的演說（“Structure, Sign and Play in the Discourses of the Human Sciences”）中（其運動開創於此），主張哲學自我解構，因為哲學在本身以外沒有真正的中心，可以作為「超越性的意指」（*transcendental signified*），又因為哲學是符號領域的一部分，因此需要更多的符號來證實其宣告。隨著無止境的符指，哲學將自己逐離中心的地位。所有對話都是臨時性的，以不穩定為特色（參看 Jacobs 1991:175~79）。在這一點上，尼采成了德里達重要的先驅。尼采對西方的形上學採懷疑看法，認為源自蘇格拉底對語言隱喻

性基礎的拒絕。尼采和德里達聲稱，自蘇格拉底和柏拉圖以來，理性思考成為主宰，專制地掌握著人的理解。所有邏輯都以理性自居，其實骨子裏乃是隱喻性的，因此，若要決定意義，必全然失敗；而真理則是徹底相對的。哲學自稱合乎邏輯，其實是修辭性的，因此既是幻象，也是騙局。尼采對真理的定義，更可作代表：

那麼，真理是什麼呢？是一個可行動的部隊，其中有隱喻、換喻，和擬人化的說法——簡言之，是人類關係的總和，藉詩體和修辭學來潤飾、改寫、美化，經過長時間使用之後，對一群人似乎非常穩妥、具經典性、帶約束力；真理是幻覺，人們忘了真理的本相——真理原是用久了的隱喻，不再具感官上的能力；是失去了圖像的銀幣，現今只能當作金屬來用，不能作為錢幣。¹⁹

德里達發明了「邏各斯中心主義」（*logocentrism*）一詞，來描述哲學式的推理；這個詞是指一項「迷思」，即：言說和理性，是尋求理解背後的核心支柱。德里達解構了這個前題。在「暴力與形上學」一文中，德里達強調，與文本的接觸必須要用「負面性」來定義，因為「那無限的另一方（*infinitely-other*）無法被一種概念限制，不能根據一種視野來思想；因為一種視野總是同一個視野」（1978:92~109）。惟有透過發問，就是讀者在文本中的「玩耍」，這種接觸才能超越，脫離負面性。透過隱喻內在與外在的超結構，以及思想和語言的結合，柏拉圖式的邏各斯（意義的理性式溝通）已經完全被否定。換言之，隱喻掌控了內在的意義和語言背後的外在符號系統。我們不能再從哲學講論中分辨出任何特定的「意義」，因此哲學講論就成了非哲學，因為「無能證實自己，無法使自己成為言論」（p. 152）。

德里達將解構定義為「去中心化」的過程，即：一個結構的中心處，就是賦予它意義、一體性，和現身（*presence*）的部位，已經瓦解，成了「空無地帶，而無限量的符號代替品發生作用」（p. 280）。

西方形上學思想中的「現身」已經解構，取而代之的是符號（即：意指「將意符排出自己以外」，並且與之認同）和玩耍的雙重概念——就是尼采式的以論述破壞形上學（pp. 280~81）。德里達的意思是：文本中的意義並沒有實際「現身」，因為符號再不能與其原初的意義認同。在寫作的行為中，作者的用意（其實包括他的現身）都已經被自主的文字「逐出」，而如今文字則是在讀者所帶來的任何解釋遊戲場中「玩耍」。一段經文，如馬可福音十六章1~8節復活的故事，不再與原初的作者或讀者有任何關聯。它只是一連串的符號，將讀者帶進它的經文劇場中來「自由玩耍」。

德里達特別攻擊的概念，是口述話語中的「現身」（來自 Saussure）；他主張，「寫作」比說話更優先，而「缺席」與「差異」乃是語言的特色。他特別反對「封閉性」，就是尋找中心意義，因為對他而言，這就是將文本緊鎖在單一意義中，使它不再能像文本一般存在。其實，按德里達看來，封閉是不可能的，因為當我們將門向符號打開，會發現房間裏面是空的：根本沒有中心或原初的意義。相反的，一段文本乃是「敞開的」，或說可以在讀者的經驗中自由地重新製作。

哲學將言說置於比文字優先的地位，德里達對這看法的攻擊產生了「差異」。德里達認為，言說行動（*parole*）和「作為體系的語言」（*langue*）之間的張力，在寫作時便已解構，因寫作時是用非人格化的符號系統來取代所謂講述時的現身。寫作引介了一種自由玩耍，取代了意義；這樣看來，言說可說是一種「一般化的寫作」，即在思想中的寫作。所以，寫作是在講述之前，而且能決定講述；這就瓦解了西方對語言的看法。德里達認為，「差異」（*difference*）是結果；這個概念代表法文的「不同」（*differ*，指向意符和意指之間基本的對立，這打破了意義的概念）以及「延緩」（*defer*，指明一件事實：由於文本和讀者之間無窮的遊戲，意義便被「延緩」了）的雙關語。既然講述（言說行動）永遠不可能使人完全得著背後之「自我的現身」或思想

（語言），意義的尋找就以缺席為特色。²⁰

對德里達和其跟隨者而言，意義或意指永遠不可能真正轉移。相反的，在閱讀的行為中，意指會改變，而在空間（缺乏連串性）和時間（意義受延緩，排除在現今之外）的範疇中，差異都會生成。德里達說，任何文字的「原初意義」都是無法得知的。詮釋者所得的意義，與作者的原意截然不同。後者本來就不能轉移。在德里達的思想中，這裏最重要的便是外在與內在的張力：

當在自身之外又在自身之內的意義滑下來，寫作便成了出路：寫出此時此地為對方、且指向對方的隱喻、此時此地可能之對象的隱喻、形而上的隱喻——因若要让對方現身，本體必須隱藏……因為那如同手足的對方，起先並不是在所謂的互為主觀性（*intersubjectivity*）之內，而是在詢問的努力和冒險之中；在回應的地帶——就是兩種主張互相贊助之處——還不能肯定對方；只是半夜將對方召喚來，徹底的極力詢問。當對方的原初「深谷」碰觸到本體內部，寫作便於那一刻發生；那深度碰觸的時刻彷彿自然的衰敗不可抵禦，帶著銘刻的力量與堅持。²¹

解構不是一個正式的學派（雖然是一種「形式」），而是對講論與閱讀的一種看法。哈拉里（Josue Harari）用德里達的後期文章「連繫辭的補助」（*The Supplement of Copula*）來描寫這個系統。就德里達而言，符號乃是對講論的一種「補助」（寫作用字），本身則無法完成自己：「補助是添加的，補充所缺乏的；但這樣，就顯出一種缺欠，因為補助既是多餘的，就永遠不能滿足欠缺的，……而對補助再加上補助，則總是可能的」（1979:34）。例如，在笛卡兒的「我思故我在」（*Cogito*），形而上是現身概念的補助，如此，就必須解構，脫離歷史的指涉（原初的用意），重新改造。哈拉里稱這項任務為「反沉澱作用」（*desedimentation*）——不是將一段文本解構並重構，而是暴

露「被遺忘、已蟄伏的沉澱，就是堆積、棲息在文本構造內的意義沉澱」。²² 文本沒有過去也沒有現在；文本沒有父親—作者，而是「移植的構造」，「文本總是在那裏，是從來不會現身之意義的貯藏處；文本所符指的現身，總是延緩重新架構」(p. 37; 引自1972:92)。

總而言之，德里達試圖將西方形而上的推理「去中心化」(decenter) 或解構，指出其本質絕對是隱喻性的。哲學，就像一般的語言，特色為意義的「缺席」。不過，寫作在言說之前，因為表達出講論和語言背後真正的符號系統。寫作中沒有「現身」，因此整體而言，語言中就沒有這一回事。相反的，所有的乃是「差異」，即：語言符號所符指的字面意義是缺席的。結果，詮釋者必須解構意義，與經文中的符號進行一場自由玩耍。不僅如此，讀者所解構的，不單是原作者—文本的指涉，也是整個歷史對經文所有的「理解」。只有到那時候，文本的「範疇」才會打開，讓讀者來「架構」他們自己的理解。文本之外的指涉對象已不存在，因為文本只是指向其他文本(文本互涉)，而單字只指向其他單字(隱喻性)，不指向任何文本之外的世界。可是這裏必須強調，這些倡導人並不認為解構是一種負面的運動，摧毀了溝通的可能性。他們不是釋經學的無政府主義者，而是要將讀者或詮釋者從西方思想的「虛假」約束中釋放出來，不再去尋找文本最終的意義為何。從他們的觀點來看，他們乃是解放主義者！一九九二年劍橋大學試圖向德里達頒贈榮譽博士學位，結果引發起史無前例的爭論。因為德里達企圖摧毀的，不但是大學制度的整個結構和觀念，更是西方文化本身(Vanhoozer 1998:20, 49)。

萊維(John P. Leavey)用兩個步驟的過程或策略，描述解構的解釋層面；其源頭為一種觀點：「按照後者的看法……意義跑得喘不過氣來的那一刻，便產生寫作——不想說什麼、不想意味什麼」，因此，我們必須「進入差異的遊戲中」(1982:50; 引自Derrida 1981:14)。第一，「反轉」(reversal)，代表在講論(或寫作)對立中被壓抑的概念，推翻了文本及其互文的階級體系。第二，「重新銘刻」

(reinscription)，將新的階級體系更換位置或移位，結果便可以不斷敞開。更換位置是透過「不可決定之物」(undecideables，不符合哲學對立的概念，要求重新解讀經文)和「舊名新用」(paleonymy，用舊的名詞講新的概念)，包括名詞的刪除、舊概念的變化，以及新概念的發明。於是，這就構成了寫作的行為，而寫作本身的特色乃是缺席與差異(pp. 50~55)。

解構者對馬可福音第十六章會作兩件事。第一，他們會完全否定歷史的指涉——就是將經文與第一世紀基督教接連之物；並尋找可以將這故事向新意義解開的密碼。第二，他們會闡明：表層密碼之下的新觀念是多重性的。在原初意義的層面，他們會找不到任何東西，只發現「缺席」，所以單單強調現今讀者和經文的相互作用，因為是讀者將經文重新創造過。

那麼，我們要怎樣面對這個運動呢？從挑戰和可能性來看，其重要性實在無以復加。許多人的反應僅僅是忿怒或輕視，這是沒有用的，通常是出於無知，而不是因為有所了解。要為「作者—寫作—解釋」的互動作出體系性的圖解(作為理解的藍圖)，面對的問題非常真實，必須仔細考慮。答案無法輕易獲得，而傳統派與後現代派陣營的學者都要避免給人貼標籤。德威勒主張，德里達(1982:11)和其他後結構主義者的傳承並不是「大破產」，因為：

玩味經文，引進其他的層面，擴張經文的義蘊。……我認為它使我們回想到……文學及其解釋應當給人的那份欣喜。……為一段原來的文字發掘出意義、或發明了新意義，沒有超越可信度的邊界，又引人注目，能給人反常的愉悅。透過文本互涉，德里達的隱喻式批判的異象，便開始實現了。

我在這裏要提一下，其實解構者主張的許多事，已經出現在某些現代的講道和查經中。這趨勢往往是不顧聖經經文的歷史層面，直接問：「這和我的狀況有什麼關聯？」當然，不同之處為：德里達否定

歷史的指涉，而許多福音派人士只是沒有這種意識而已。但產生的結果（即：以主觀來與經文互動）卻差不多。

解構有許多優點。大體來說，語言具隱喻本質是正確的。我雖不同意最極端的定義，就是語言是封閉的，字面意義是缺席的（參本書第665~7頁對呂格爾的討論），但是，任何有效的釋經必須處理語言的隱喻面和修辭面，這是毫無疑問的。要找到一段經文的核心意義，過程非常複雜，正如德里達的聲明（卻沒有這麼不可能做到）。問題是：一段話語背後外在指涉的事，對我們是否永遠是關鎖的？或說，原初的意義的確很難得著，但是否真為達不到的目標？我的看法為：這是可以達到的，附篇二將說明這個立場的理由。在這裏，我只談解構令人關注的一些事。

德里達的觀點大半是由於和尼采、胡塞爾（Husserl）、索緒爾和海德格交互反應而錘鍊成的。關於這些人物，他的理論中辯論核心為：寫作在講論之前，而且瓦解了言說行動中語言體系的現身。然而我們懷疑這是否完全真實。是否思想只不過是「思維中的寫作」？而這是否必定導出一個觀點——思想的核心為意義的缺席？我不以為然。要將康德式主體與客體的區分除掉，沒有那麼簡單。釋經循環就是將主體與客體混合在一起。德里達只對了一半（認識論裏的不一致或問題），但他將這一半高舉，卻成了以偏蓋全。每一步都有問題。寫作是否真在本體上比言說行動與思想優先？在語言的行為中，主體（笛卡兒理論中的「我」）是否真的失蹤了？語言的隱喻性是否真正能除去言語背後指涉層面的中心性？我的論點為：所謂的不協調並不一定意謂錯誤。這些的確都是問題，但不一定必然導致懷疑字面意義的觀點。事實上德里達指控塞爾「規避閱讀我而試圖了解」時，就違背了自己的規則（1988:113，記於Benson 2004:184）。

若是第一次閱讀文本，德里達就是對的。德里達的問題是，他堅持全面而直接地進到話語背後的意義。問題在於我們是強調缺乏全面與足夠的時間捕捉意義（因而形成「差異」），還是結果產生的意義？

對此所持的態度若是樂觀而非懷疑，德里達的批判便不能令人信服。研讀只要「嚴密」，就能克服這些困難。本書的論點從閱讀和研究而至詮釋，需要漫長的「螺旋」；換言之，需要運用手頭上所有的解經工具，（在批判性實在主義的範圍內）一次又一次地精研資料，慢慢才作出結論。若使用這種方法，德里達的激進懷疑論是沒有理由的。

就本質而言，「差異」的確是存在的，因為意符與意指之間，常有很大的距離。但問題是，這個距離是否大到無法跨越，如德里達的主張。在此，實用法或常識法的論證很有幫助。我們每個人都使用話語和寫作溝通，而每次溝通的時候，都會假定聽者或讀者可以解明其中符號所代表的事。關鍵在於情境。許多解構的例子在觀察隱喻時，都是從上下文抽離出來。如果我說：「我喜歡大蘋果」，你不會知道我是在指紐約市（譯註：Big Apple「大蘋果」是紐約市的綽號），還是一個大蘋果。但是若有情境，你就會很清楚明白我的意思。當一般的基督徒在讀一段經文時，常會解構其中的意思，因為他們並沒有去考查「原初的意義」（甚至不知道應當這樣作）。不過，問題並不在這裏。問題乃是，一個人是否能夠（或應該）去考查原來的意思。這就引進了倫理的問題。我同意范浩沙的看法，讀者有倫理責任，應當去思考經文原來的意思，尤其是經文的本質要求我們這樣作時（1987）。我在附篇二會說明，聖經正是如此。如果解構說與讀者回應批判理論者的看法是對的，這是達不到的夢想，那麼，倫理這個層面就無法成為很強的理由。但是，意義的缺席只是一種說法，（在我認為）並沒有被證實。

最後，「自由玩耍」的概念，就是符號的潛能或意義的可能性是無限的，這也需要仔細審查。我同意，一般而言會出現這種狀況，尤其是以漫不經心的態度來閱讀時；但是若嚴密地閱讀，情形就不一樣了。在解釋的細節上，學者雖然會有異議，但是一段經文基本的尺度，大約七、八成的學者會有共識。此外，我相信一段經文的意義，不同的團體意見會衝突，更能促使學者重新檢視，所得的看法便會更

靠近「原意」。換言之，「差異」不一定必然通往自由玩耍。

提瑟頓對解構提出了四重批判：(1) 批判和詮釋可以來自團體之外，改正錯誤的理解，因此詮釋並非全部是純粹內在因素的結果；(2) 「無限量的一串符號」並不是解經過程不可少的部分，並且因為符號的武斷性質，我們不一定要將懷疑擴大為世界觀；(3) 人類溝通的規則不是在主觀的汪洋中浮沈，而是基於人類的判斷，語言符號在此與共同經歷發生關聯，「說話／寫作的主體」是維根斯坦「公開的行為世界」的一部分，以可解讀的方式作出溝通；(4) 「文字遊戲」不能單純與聽音樂或欣賞名畫所帶來的審美樂趣相連，因為這不是一般閱讀的理論，而是閱讀某些文字的特殊理論（1992:124~32；進一步反思可參閱 Carson 1996:102~36）。

伍斯特福（Nicholas Wolterstorff）在其著作的兩章強而有力地寫出「辯護作者—論述詮釋觀：反呂格爾」和「反德里達」（1995:130~71）。呂格爾辨別感受和指涉，主張文本具有前者，但沒有後者；即，文本具有類似的意義（在世的存有），但按情境（如：古代的作者和現今的讀者）而有不同。在對話時，作者現身澄清意思，但在文字的處境中，作者只能推論出來。因此指涉是不可能的。伍斯特福回應說，讀者不必單以感受為足。「詮釋時為何不致力於辨明作者的論述？經文是分辨的媒介——其言外立場、其所思內容（noematic content: 感受）、其標示內容（designative content: 指涉）」（p. 149）。作者執行了某些言語行為，是可以研究的。呂格爾假定距離化的主體是不可能復得的，但真相並非如此。句子放在明確的語言情境，作者的論述就能被了解。德里達主張作者論述詮釋是絕對不可能辦到的，但他雖然拒絕形而上學，即人類論述中超越性的現身，卻無法作出反證。因為連他也不能否認自己所用的語言，本身也是形而上的；因此他只能拒絕。但無論如何，在每個可能作出的人類論述背後，總是有一個根本的現身。在這範圍內，作者論述是有可能的。

事實上傑克斯（Alan Jacobs）這樣說：「它（德里達的解構）雖

然以排山倒海的威力直逼文學研究」，現在看來卻「不過是另一個被人摒棄、不再適用的文學研究法而已」（1991:189，看 pp. 189~97）。理由有好幾個：一九六〇年代的虛無主義（nihilism）過時之後，解構亦失去其鋒頭，顯得「老套」，不過是另一個閱讀方法而已。再者，這思潮的結果是自我解構，因為拆卸現有結構，亦必然地拆卸取而代之的結構。馬克思和共和黨的右翼，都同樣難免遭受解構。修這樣一位學者的課最好不過：你的「是」和教授的「非」是一樣的正確，自動可得 A +！再者，這思潮也不能提供什麼好理由，要人放棄追求理智，因為問題的辯論也要被解構。解構所能提供的簡直太少了：要我們放棄真理和意義的世界，卻只能給我們「自由玩耍」作為回報。它也是權力遊戲，只不過以個人任意而為的權力，取代了文本的權力。重點是其他的文學方法給人「比解構所能提供最佳的遊戲。簡言之，無論最初嘗試的幾次如何新奇，解構長遠而言是乏味的」（p. 196）。

七、結論

在這頭一個大段落中，我嘗試用歷史研究的方式，追蹤偏離傳統以作者原意為主之釋經概念的發展。²³ 其基礎首先為現象學，繼之為結構主義，而重點則不斷轉向，從隨意的可能性，到開始強調先前理解，然後再到本體式的取代——以讀者和經文的互動取代了原初的意義。集大成者便是讀者回應批判理論（讀者重新塑造自己的經文）和解構說（由於「差異」的緣故，讀者和經文都公然解除結構了）。

對客觀解釋法的攻擊有其道理在。過去的釋經學理論太容易忽略讀者在解釋過程中的重要性。提瑟頓舉出四個層次，顯明「經文客觀性為幻覺」：(1) 就釋經學而言，先前理解的現象在解釋行為中產生很大的影響。這個主觀因素是無法否認的。(2) 就語言學而言，溝通的要求為：發送者和收受信息者之間需要一個接觸點，而要重新找到經文的意義，由於距離太遠，就產生很大的困難。聽眾的情境既然不同，就毫無可能得著純粹客觀的解釋。(3) 在文學溝通上，這些問題

更是加倍困難，因為還有其他因素進入畫面中，諸如：講述的時間、情節的發展、角色與對話等。

在可以解釋之前，必須先注意到這種溝通方式所用的文學技巧；而辯論的中心就在：是否可能重塑一段經文背後的原初文學情境。(4) 就哲學而言，意義絕不可能脫離情境，並且是基於發送者和收受者之間一大堆無意識的假定(1982:1~4)。一旦這些互相銜接的因素不再存在，「字面意義」就非常難確定——簡直不可能；因為意義絕對不能脫離情境而獨立。我們不敢忽略讀者主觀的「生活世界」，以及經文的「互為主體的社群世界」。司登柏格對太多敘事批判者之成果的討論，是最好的結語；他指出：

兩百年多來以聖經之寫作過程為題的瘋狂發掘，對這資源難以置信的濫用，其愚昧程度令人哭笑不得。甚少有人為高貴的目標白費這麼多心力；甚少有這麼壯觀的起源理論被建立、修正，用來彼此對敵，而所依據的不過是針頭大小的證據而已；甚少有這麼多人耗費這麼多時間、精力，而產生這麼少的成果(Sternberg 1985:13)。

中間立場

波爾金(Robert M. Polzin)對整個狀況作了極佳的綜覽(1980:99~114)。他指出結構主義的許多問題已經被暴露出來(我不認為後結構主義已經完全解決了這些問題)，同時也正確地發現，無論是歷時性或共時性的方法，本身都不能真正稱為科學性的學科。兩種方法乃是彼此依賴、相輔相成的。波爾金的三個主張如下：(1) 歷史批判分析有其必要，因為這樣才能「在學術上充分了解」經文的含義；不能以會產生「用意的謬誤」為由，而完全排除語言之外的情境。(2) 恰當的文學分析有其必要，「因為學術上初步的了解」就有這

需要；大部分歷史批判的失敗，都是源於對正確的文學分析缺乏認識的緣故。事實上，這兩者(歷史批判和文學批判)應當形成一種釋經循環，彼此不斷切磋。(3) 兩種學科各自揭發出對方的缺失，使得二者為科學式釋經法的假定不再能成立，換言之，我們不能說，這兩種方法對聖經的解釋，便是聖經對自己的解釋。波爾金認為，最後一點是「危機」所在。

還有許多現代學者也像波爾金一樣，想營造出一個中立地帶，或中間立場，使得三個因素——作者、經文、讀者——都能參與。²⁴ 其中最具影響的，便是呂格爾。

一、呂格爾

在後結構主義界中，呂格爾是舉足輕重的人物。他對結構主義的反動十分出名，而他自己發展的「意志的詩情」(poetics of the will)，使他在這個學界中嶄露頭角。呂格爾歷數自己思想的發展過程(1971:xiii-xvii)，說他從形相學[eidetics，《自由與自然》(*Freedom and Nature*)]進到現象學[《不可靠的人》(*Fallible Man*)]，再進到近日對釋經學[《罪惡的符號》(*The Symbolism of Evil*)、《佛洛伊德與哲學》(*Freud and Philosophy*)、《解釋的衝突》(*The Conflict of Interpretations*)]和語意學[《隱喻的法則》(*The Rule of Metaphor*)]的關注。最近他又轉向敘事批判，並將以上各項都加入此一任務。²⁵

呂格爾同意現象學思想家的看法，即：語言構成人的核心。所以，閱讀或理解一段經文符號的表達，乃是自我理解的時刻，而在閱讀時能體會到意義事件，這經歷便讓我們能提昇，超越自己的有限性(1980:234~48)。他的「意志的詩情」論仍在發展，其中他重新提倡亞里斯多德對隱喻的看法，視之為模仿(與德里達相反)，並認為隱喻和經文之間在互相辯證。他的「隱喻語意學」更新了一般對修辭學的定義(隱喻以象徵或第二層次意義取代了字面意義)，使隱喻朝向本體論的方向：隱喻的發生，是在陳述的層次，而不是在字

彙的層次；也就是說，隱喻乃是處理整個聲明，而不是處理個別詞彙（1975:75~78）。呂格爾視隱喻為「指涉對象」（經文的客觀內容）與「感受」（詮釋者對經文的反應）之間的橋樑，成為一個活的實體，一種「語意事件」。因此，釋經循環不是作者與讀者的互相滲透，而是一種本體式的「辯證，開啓一個世界，並在這個世界之前來了解自己」（1974b:107~8;1975:81~88）。

釋經學這種「世界指涉」的層面，便是呂格爾對解經中客觀性與主觀性傾向彼此衝突的回答。理論式的歷史（客觀）與當代的相關性（主觀）乃是詮釋的基本層面，但是若分開來看，便都不足夠。既然文本或論述是一種「作品」，便包含組織、文體與風格；這種句法的塑造，將作者的用意陳列出來，但是一種世界指涉性的陳列，目標不在於它本身，也不在於成為有待解釋的文本。作品既是一宗論述事件，便與作者有距離，而在開始了解的行為中，也超越了自己。「距離性」（*distanciation*：歷史性經文與現在讀者之間的距離）成為讀者和作者的攔阻，但是在經文中，兩者的世界或視野卻能結合在一起。所以，解釋的中心乃是經文，而不是讀者。即使在寫下來的作品中，沒有說話者與聽者之間的關係，我們仍能分享經文的世界。因此，雖然從客觀來判斷作者的用意，只可能是理論建構，但作者所創造的指涉性世界，卻往往能抓住讀者（Ricoeur 1973:135~41;1975:14~17）。

呂格爾強調經文，而非作者。普利科特（Stephen Prickett, 1986:70）說，呂格爾將重點放在經文的詩意功能，而以三個基本功能為要：經文的自主性、文字著作是一種外在的力量，以及經文的世界是一種超越性的實體，將讀者引進「多重世界」中。

不過，同時，作為推論過程之一的隱喻與一般的解釋相反，作法是建立語意的不協調，亦即，以一個意義的新世界向讀者挑戰。詞彙的字面意義被隱喻瓦解，聽眾或讀者不得不離開一般理解意義的管道，這樣，他們就來到新的經文世界，就是隱喻所造成的世界。在這個經文之外的新世界中，想像力乃是訣竅，吸收符號，以「實體—塑

造」的模式來將意義重新定位（Ricoeur 1978:8~10）。釋經學的角色是發現這個新世界、經歷它，如此便將客觀的意義與存在式的關聯結合起來；亦即，一方面指向經文世界，一方面指向自我的世界。隱喻使讀者脫離自己的世界，又在解釋的焦點上讓他們重新參與。

呂格爾認為，要點是將自己放在經文面前，而不是放在背後，讓經文世界掌控釋經的過程。詮釋者不敢忽略歷史的層面，因為後者將讀者帶入經文的世界，把兩方面結合起來。再以約翰福音第三章為例，基督與尼哥底母的對話，以及約翰的編者註，這些歷史層面使讀者不得不離開他們預設的世界，與經文的信息——神的愛帶來「重生」——結合在一起。此外，隱喻本身掌控了讀者的反應。在這方面，呂格爾會贊同迦達莫的看法。他們兩人都主張經文可以脫離作者，而有某種程度的自主性。

呂格爾認為，詮釋乃是為現今所要的理解來探求經文的意義。經文的內在世界乃是一個自給自足的實體，比讀者優先，讀者乃是被帶入經文的符號世界中，透過批判性的反思來明白（參 Bleicher 1980:229~34）。這樣的詮釋乃是兩種層次理解的辯證：一種是初級天真的理解，另一種是逐漸加深的領悟。經文各段的分解（此處呂格爾採結構主義的看法），使人看出交響樂式的安排。這便導致自我的理解，因為會出現一個新的事件，即：經文鑑別與自我批判的發展和融合（參 Jearond 1988:49~52）。他與迦達莫和艾瑟相似，相信經文是個自我指涉的世界，吸引讀者進入其文學現實，引導讀者作出詮釋，產生理解的可能。這雖然脫離作者而自主，但仍然具有次級的指涉作用，揭示自己的現實，給予讀者新的方法觀看世界（參看 Vanhoozer 1998:107~8）。

二、正典批判

近日許多聖經學者探討的，是解經之中歷時層面與共時層面有怎樣的相互倚賴關係。當然，我們必須同意史考特的看法：「能將歷

史批判與文學批判之間的關係恰當定義的批判性文章，還有待人撰寫」(1982:314)。但同時，這方面跨出的步伐也不少；安德森(B. W. Anderson)追溯批判角度的歷史發展，主張「後批判」立場，一方面警覺傳統歷史批判法的結果，但一方面又視正典為一個整體來處理。他追隨蔡爾茲，呼籲用「貫穿歷史」法，既把經文的錨穩穩拋在原初團體「具體、個別、歷史指涉對象」的生活中，又承認經文與未來的世代相關。經過修辭批判澄清的正典批判，提供了達到這一點的途徑(Anderson 1981:5~21；比較1974:ix-xviii)。

在這裏無需敘述正典批判的作法(參看第491~3頁)；不過，我將說明正典批判對「作者—經文—讀者」的問題有何影響。在這方面，蔡爾茲有一篇文章：「聖經的字面意思」(The Sensus Literalis of Scripture)，討論發現經文字面意思的困難，因為按歷史批判研究來看，字面意思與其歷史指涉對象隔開了(1977:90~93)。蔡爾茲認為，有四個問題要求我們採用的新方法：(1) 將字面意義與歷史意義認同，會破壞前者的完整與關鍵性，因為這樣就必須單單倚賴歷史研究。(2) 如此對原初的專注，很值得懷疑，因為被無數的重建理論掌控。(3) 塑成傳統的信仰群體已經不存在。(4) 歷史指涉對象與現在的相關性之間的鴻溝無法築橋跨越，因為經文的錨已經完全拋在過去。蔡爾茲說，解決的辦法乃是承認：對後來的解釋而言，當我們要從過去移向現代，聖經的正典形式乃是釋經之鑰。

蔡爾茲和桑特茲有一個重要的區別，剛好合乎我們在此討論的目的(參本書第491~2頁)。桑特茲同意，在研讀一段經文時，必須從整個文學或正典的情境來看，不單只顧到經文原先的歷史情境(1977:157~62)，但是他主張：「真正重要的歷史情境，是現今(無論何時)讀者的情境」(1980:180)。因此，桑特茲讓當前信仰團體也同樣具分量，但是蔡爾茲則強調過去的信仰團體，認為那才能決定現今的解釋。所以，桑特茲強調歷史的塑造，以及信息對今日的多元價值、重新調整情境〔他稱之為「重新義蘊化」(resignification)；

1980:192~93〕。蔡爾茲提出抗議，認為這樣「對正典的神學角色不公」(1980:201)。由此觀之，桑特茲的釋經更多以讀者為取向。

雷蒙·布朗在「聖經用字的意思過去為何、現在為何」為題的一章中，根據他先前的主張，進而強調聖經是「神用人類話語進行的溝通」(1981:23~44；參1968:606~10)。因此，字面意義(雖然與作者用意不完全相符)乃是歷史批判理當尋求的。同時，他又提出，我們必須注意「意義」的幾方面：(1) 當意義脫離作者的筆時，字面意思為何；(2) 後來編輯潤飾時，增添了什麼意義；(3) 納入正典後，在與其他書卷的關係下，意思為何；(4) 對後來團體成員的意思為何。雷蒙·布朗將「正典含義」(canonical sense)解為這幾方面意義的綜合。這其中包括了一點自主理論的成分，不過雷蒙·布朗相信，歷史批判法應當是主控的力量。不過，教會從起初到現今各個詮釋階段，對意義也有塑造性。在這方面，雷蒙·布朗觀察到三點：(1) 教會的解釋可能與字面意義截然不同；(2) 教會當局關心的，多半是聖經對現在的意思，而非過去的意思；(3) 產生的張力是合宜的。教會向自己的時代說話，但字面意義必須不斷與其對話，作為掌控，以免誇張(1981:35~43)。

這種兩極化，在凱爾希對聖經權威的探討中更加明顯。他提倡經文的意義與神學的形成之間有「概念上的不連續」，因為「翻譯」是一種動態的行為，將聖經的「語意結構」改為教會的主張，然後又進一步改為現今世界的語意結構。這種神學性的轉變，最重要的不在於準確性，而在於「合適性」(1975:186~87, 192~93)。因此，解經對神學並不具決定性，只具相關性。決定的因素為一個人「想像式」的判斷，這種判斷掌控了觀點，因此創意地從基準性的角度運用聖經。²⁶

三、維根斯坦和他的追隨者

上述學者都持一個共同的觀點，就是：雖然可以找出原初的用

意，歷史批判研究的目標也是合理的，但這些並不是釋經學的首要目的，因為現今的世界必須架構屬於自己的意義。另一批學者則應用維根斯坦晚期的一些看法，在意義的尋求上，更加移向以作者和經文為中心。

要進到這一層次的解釋理論，有一個很有意思的橋樑，就是瑪麗·吉哈特（Mary Gerhart）的努力。她運用呂格爾的「診斷法」（Diagnostics），將他與赫爾胥放在一起；這方法描述在知識的追尋中，經驗（客觀）用語，以及常識（主觀）用語的對話，換言之，一種釋經循環：客觀知識乃是透過主觀經驗獲得，但仍提供了資料，使人能了解經驗。瑪麗·吉哈特注意到經文解釋的三個步驟：(1) 對經文與其寫作意義作反思與批判；(2) 進行篩選過程，透過經文分析可能的意義，以重新架構經文的模式，從經文的多重「意義」中，判斷各種可能解釋的妥善性；(3) 決定意義的新遠景，因為「自我」（主觀的一端）和「世界」（客觀的一端）碰到了存在的義蘊，而經文成爲一種模式，不是在讀者的背後，而是在他的「面前」（呂格爾的概念）（1976:137~56）。瑪麗·吉哈特想將呂格爾對現象的關注，與赫爾胥對意義與義蘊的區分合在一起；這種作法的價值固然值得討論，但是她的體系本身的確將這兩者作了溝通，在釋經學的辯證發展上，添加了重要的層面。

近日辯論潮流的背後，最突出的人物乃是維根斯坦。他和海德格一樣，早期與晚期的看法，就是《論文》（*Tractatus*）和《哲學研究》（*Philosophical Investigations*）兩書的論點，引起相當多的辯論。前者可以說對語言採用「圖示」觀，後者則採用「遊戲」理論。²⁷ 早期邏輯式的實證哲學，到了晚期變爲語意式的多元論，不過維根斯坦對闡明語言極限的關注，定義什麼可能說出來（客觀的實體）與什麼能間接「顯示」或說明（主觀的經驗），並沒有間斷。在他所著《哲學研究》一書中，維根斯坦主張，個別的敘述比一般性的觀察更優先。語言具多面的特色，因此在不同的語意狀況或「遊戲」中，意思就會不

同；所以，語言無法擴展爲抽象的原則，或普世的定律，只能應用在特殊的情境中（1953:sec.11）。若要區分維根斯坦思想的這兩面，我們最好將他早期的「圖示」理論，就是意義的指涉層面，和他晚期的「遊戲」理論，就是意義的作用層面，連起來看。語言在不同情境中的實際用法，成爲溝通的要訣。

兩個關鍵性的人物進一步發展維根斯坦的理論。首先，奧斯丁繼續維根斯坦，強調字詞在獨立時沒有意義，要等到埋置於句子之中，在口頭或寫作的情境之內，才有意義。他在重要著作《如何以言語行事》（*How to Do Things with Words*）中，提出言語有三個層面的論說：「言內」是指表達意思（「回家」）；「言外」是行動發生的所在（命令或請求）；「言後」則是指在聽者／讀者身上產生的效果（離開）。結果提瑟頓把他的方法稱爲「行動理論」（action theory），了解溝通事件（communication event）的可能性因此大爲提高。其次，塞爾的「言語行爲理論」，將維根斯坦和奧斯丁提升到另一層面。他最有名的一句話是：「說一種語言，是從事一個（高度複雜）由規則支配的活動。學會並精通一個語言，就（包括了）學會並精通這些規則」（1969:12）。對這種言語行爲的認識，是來自作者和讀者共有的溝通慣例。

最近特別有兩位學者，將這些卓見應用於釋經學上。第一，提瑟頓強調維根斯坦理論的兩方面：(1) 語言遊戲發生在動態、不斷變化的情境，會隨著歷史和世事狀況而改變；(2) 一個概念的意義乃是倚靠該概念在某個特殊情境中的用法而定，因此不會固定，或普世化（1980:376~78）。由此，提瑟頓發展出文法說法的三種「等級」。第一級包括「普世性」或「主題中立」的聲明，並不提供資料，只是按讀者的理解澄清整個觀念。第二級是指基礎性聲明，好像「我們思想的鷹架」（維根斯坦用語），亦即，是一些不可動搖的公理，源頭是神學性（爲了詮釋聖經），而不是出於文化或理性。第三級講到「語言學式的推薦」，用「制度性的事實」，使人不得不重新檢視自己的觀

點。後者的一個例子，乃是「範式個案」，就是猶太人與外邦人組成的普世教會中，猶太人這部分的變動。提瑟頓說，結果，我們對隱喻不再能持單一觀；隱喻的功能會按各種語言遊戲而有所不同 (pp. 386~407)。

第二，范浩沙說：「維根斯坦、奧斯丁，和塞爾對後現代懷疑大師的回應，表明語言通常是怎樣運作，並宣稱語言通常運作得相當好」(1998:213)。他又在其上增添了神學的層面，並且形容自己的方法是個「謙卑和堅信的釋經學」，特稱為「三位一體釋經學」，建築在作者—經文—讀者；形而上學、認識論，倫理學；現實、理性、責任；和言內、言外、言後的三元組合模式之上。根據的要點，在於神是「溝通動因」，設立了「論述的盟約」，藉以對子民說話。

後現代思想發展出一個「非/神學」，建立在小作者/大作者已死的前提下，導致多元的釋經學。然而基督教詮釋方法中的言語行為理論，了解到「父神是言內者，聖子是祂超乎一切的言外者……(而)聖靈——收受發送者信息的條件和能力——則是神的言後者，原因是祂的話語不會徒然返回」(Vanhoozer 1998:455~57)。

四、重回作者中心——比提、赫爾胥、朱爾

到目前為止，我們在釋經過程中愈來愈接近以作者與經文為中心。想要將意義拋錨在作者用意之上的人，可以參考比提 (Emilio Betti) 和赫爾胥，他們提供了哲學與方法論的基礎結構。比提是義大利法學歷史家，他向迦達莫的假設挑戰，認為應當將客觀的解釋或說明 (*Auslegung*) 和主觀的解釋或意義的賦予 (*Sinngebung*) 區分出來。他相信，釋經原則可以控制後者，也可以導向前者。經文既為客體，便仍能成為可靠的目標，因為經文與讀者都同樣處在一個超越自然、超越歷史的世界 (Gadamer 1962: chap 1; 參 Palmer 1969:54~60)。

赫爾胥的方向也大致相同。他把「意義」(根據整個語意場

[semantic field] 來理解經文的行為) 和「義蘊」[將該意義放入不同的情境 (如現代文化) 的行為] 區分出來。對赫爾胥而言，意義根植於作者對語言的選擇，所以是不改變的，而義蘊則是將該意義應用於不同的狀況或需要中，因此是會改變的。雖然相對主義者 (他稱他們為「認知上的無神論者」) 否定這種區分，赫爾胥卻從胡塞爾的「括弧」概念中得到支持。思想會將陌生的資訊「存而不論」，後來才回頭再下工夫。赫爾胥主張，這樣，我們可以越過先前理解，來到經文前，去發現作者原初的用意 (1967:101~26; 1976:1~13)。

按赫爾胥的看法，每一段經文都含有「內在的文體本質」(*intrinsic genre*)，這概念類似維根斯坦將語言遊戲連起來的「家族表達」(*family utterances*)。文體則用本體式的詞彙來下定義，如，「表達的種類」，這可以再簡化為應用於某一特定講論的「定律」。因為理解本身受文體的限制，因此字面的意義要依文體來定。迦達莫主張，作者原初的文體用意會因詮釋者與經文的互動而改變，但在這個問題上，赫爾胥卻認為，內在的文體本質能提供「整體感，透過這點，詮釋者可以正確了解任何一部分，確定無疑」(1976:86)。

按赫爾胥的看法，讀者必須篩選可能的解釋，透過明白每種可能性的「意思」來作決定。詞彙的選擇本身就是一種語言遊戲，而含義就有賴對這些遊戲的了解。他認為，這些規則原來就包含在上下文；雖然會有幾種含義的可能，但文體的「目的」可以說明作者如何有意使用該項聲明。既然文體的因素「受歷史與文化的束縛」，詮釋者就要與作者原來要傳的信息站在一邊，不強把自己的規則加在經文之上 (pp. 89~126)。赫爾胥認為，溫撒特 (W. K. Wimsatt) 和畢爾茲利 (Monroe Beardsley) 的「意圖的謬誤」並不是要否定話語的意義，而後者乃是文學批判的正確目標。雖然我們不能完全肯定作者原初的意義，但是可以考慮可能的解釋，並且選出其中最可能，或最「有效的」(這是他用的書名)。除了作者的原意之外，其他途徑都無法達到一致的看法。

問題是，赫爾胥並沒有一套發展成熟的方法論來證實所選擇的詮釋，或去選擇某種可能的詮釋。赫爾胥認為，我們先選擇一種可能的詮釋，然後再用「原來用意」來檢視。可是，如何能找到那難以捉摸的作者用意，他卻又講不清楚。一旦作了選擇，赫爾胥用四項標準來「證實」(1967:236; 參235~44)：合法性(為正常的語言規則所容許)、對應性(所有經文的成分都包括在內)、通用的合宜性(遵循某個文體的規定，如科學或歷史)、一致性(按以上的標準來看，所選擇的解釋比其他的可能性更可取)。這些都是有效的解釋原則，但是本身卻無法成為證實的原則。我們看不出，這一點如何可以克服先前理解或閱讀策略之影響的問題。赫爾胥並沒有真正解決這些問題。他需要更複雜的證實過程、更縝密的推理。赫爾胥可以指出可能的意義，但是很難肯定，他的方法所得的意義會是可靠的(如他所聲稱)。

此外，意義和義蘊究竟如何判斷，也不清楚。這是赫爾胥最弱的一點。既然判斷意義的行為是從先前理解的角度來進行(如迦達莫所指)，就沒有客觀的「意義」可言；解釋的行為已經變成了「義蘊」。所以，我們怎能區別這兩者呢？我下面將討論如何解決這兩個問題，首先與朱爾的看法合併來談，然後再與華德·凱瑟的觀點連起來看。

朱爾同意赫爾胥的目的，卻不同意作者要與文字分開。他主張：「一部文學作品意義的聲明，與作者用意的聲明之間，有邏輯性的關聯。」所以，當我們找出經文原初的意義時，就發現了作者原初的用意(1980:12~15)。朱爾對赫爾胥作了很長的批判，其中提到，赫爾胥對作者用意的定義，只是建議，而不是分析性的聲明，因此不具有否證性(falsification)。死板的客觀性可能會導致扭曲文學作品的真正意義，不能實際地解決解釋上的差異，因為只是一種假設，而不是一種方法(pp. 16~44)。朱爾克服了這個困難，他將解釋只限在經文，而不用於作者身上。然而，他並不否認作者的中心性。如果將作者除去，經文就漂浮在相對的歷史海洋中，向多重意義敞開。作者能將經文拋錨於歷史中，使得對它原初意義的解釋成為可能。但是朱爾注

意到，我們對作者的認識，僅限於經文對他的透露。除了約翰福音之外，我們無法了解約翰，只能透過福音書內他所說的話來認識他。這樣，朱爾避開了赫爾胥的弱點，而擴大了他的優點。

朱爾繼續說，在解釋一段經文的時候，我們必須運用一致性或複雜性的標準，因為我們既然研判過對一部作品的意義所提出的各項理論，就會更接近作者「極可能的」用意：「甚至對語言規則發出的訴求，以支持有關某部作品意義的聲明，都是一種對作者用意明確的訴求」(p. 113)。事實上，朱爾說，就連美學的考慮，諸如詩的手法，只在所提供的證據能說明原初的用意時，才有意義。所以，每篇作品都有一個正確的解釋，而批判者的責任，就是過濾各種不同的讀法，選擇最可能正確的解釋(pp. 114~52, 196~238)。

華德·凱瑟則談第二個問題：赫爾胥對意義與義蘊的區分(1981:33~36; 亦參1978:123~41)。他主張，赫爾胥的確使義蘊成為次要的行為，卻不夠沿著現代應用的路線來將它充分發展。華德·凱瑟將義蘊與文學問題認同：我們對作者的了解能否超過他對自己的了解？華德·凱瑟將問題縮小，從作者的心理架構轉到寫成的文字本身。第一步是透徹理解經文，如果作者將自己表達得很清楚，理論上可以作到這一點。既然我們都無法超越這一點，詮釋者不可能藉創造新意而獲得「更好的理解」，只能更深進入所要探討的題目，旨在探討經文對其他文化或狀況的義蘊。華德·凱瑟認為，最重要的是：這種應用的權威，看它有多少是依據作者原初的用意而來。所以，華德·凱瑟首先察出在原初情境下的用意，然後再將經文今日衍生的「意義」或義蘊，建立在那個「獨一的意義」之上。

提瑟頓則進一步提出這種張力的四個模式：(1) 歷史批判學派曾討論「過去」(重塑歷史指涉對象)與「現在」(神學的)意義，但是卻在解經與神學之間留下「無法跨越的鴻溝」，並沒有發展兩者之間的關係(如Kelsey所言)。(2) 赫爾胥的意義與義蘊之區分，還發展得不夠。(3) 迦達莫(和讀者回應批判理論人士)跑到另一個極端，

提出意義與義蘊本體性的合一。可是他們使得詮釋者沒有了指引，無法避免相對主義，作出負責的解釋。(4) 提瑟頓提出「行動模式」，是依據塞爾的「言語行為」理論發展而來（參本書第671~2頁；1985:109~11）。這種方法容許經文本來引導。論理性或命題性的經文會原封不動地將信息傳出去，而非論理性或勸導性的經文則需要重塑情境。我要將華德·凱瑟和提瑟頓放在一起看。我與提瑟頓不同，我對闡明作者原意、為現代情境重塑意義的情境之可能性，並不懷疑。而我以他的行動模式作這種作法的基礎，這是附篇二所要談的題目。

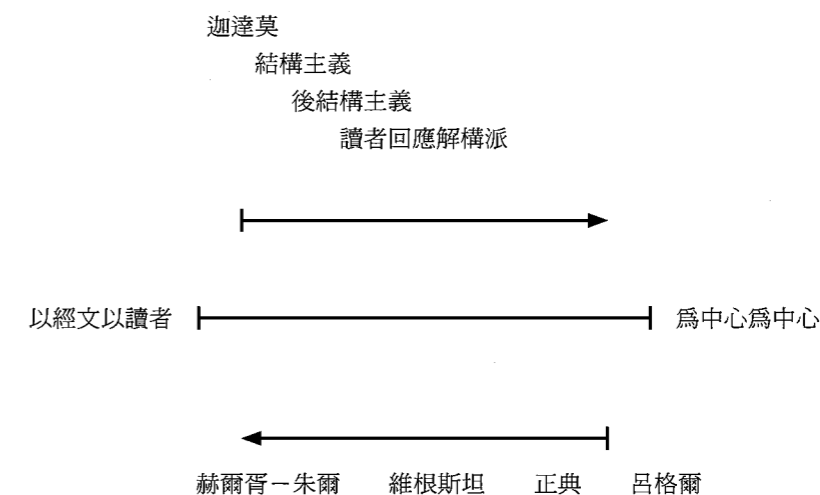
總結

在本附篇的開頭兩個部分，我特意採用綜合方式，來說明敘事釋經學目前發展的兩個方向。一方面，愈來愈多前衛的詮釋者採用「探索法」，嘗試突破，以新的立場來發展讀者導向的釋經法。這些學派的基本理論很簡單：可以發現經文中作者原意的理論，乃是自欺的迷思。所有過去的哲學或文學系統，都是一連串的論證或解釋，滿足了跟隨他們的那批人，卻無法產生「覆蓋全面的定律」。換言之，這些證明了閱讀策略的存在，但卻無法證明有客觀或原初的意義。所以，這些批判者主張，我們必須不再假裝有種一階系統（first-order system），可以解開經文的意義。相反的，所有作品都是美學的產品，按各種程度開放（每個學派不同），讓讀者在經文遊戲場中「自由玩耍」，多元價值就是所產生的必然結果。

另一方面，不少人對於作者—經文的消失作出反應，而採取更謹慎的方法，一方面要將作者和經文帶回釋經的過程，一方面又與前者的結果積極互動，也就是，修正純粹用歷時方法的歷史批判法。此外，這兩批人所關注的事雖然差不多（都拒抗純粹客觀的歷史批判法的人工化和靜態的結果），但卻同時往兩個相反的方向進行。我們可

以按作者—經文與經文—讀者的角度，將這兩個方向作成圖表如下（參圖19.1）。

圖19.1 近代釋經研究中經文與讀者的位置圖





附篇(二) /
意義的問題：解決之道

美國的文學批判受到歐陸的後結構主義很大的影響，而美國的哲學又受到英國的分析哲學很深的震動；在社會科學和宗教方面皆然。這是很值得注意的。此外，這兩者又很少從事有效的對話。若連續在幾星期之內又參加哲學研討會，又參加文學研習會，就像進入不同的世界，或不同的現實層次。不過，彼此敦睦的徵兆愈來愈多，尤其是在現象學與分析哲學之間。在這一段裏，我要繼續這兩者的對話，並借用它，為作者—經文—讀者的難題提出解決之道。

意義與指涉：分析哲學的貢獻

分析哲學派是從羅素 (Bertrand Russell) 的邏輯實證主義 (logical positivism)、早期的維根斯坦，和其追隨者發展出來的，共分三個階段。第一階段，艾爾 (A. J. Ayer) 依據卡那普 (Rudolf Carnap) 和維也納學派，在《語言、真理與邏輯》 (*Language, Truth, and Logic*) 一書發展出驗證原則 (verification principle) (1946:34~37, 114~20)。對艾爾而言，語言是一種句法關係的形式組合，必須經過「分析」，才能發現是否合乎邏輯。此外，一個聲明只能透過物質世界的經驗資料才能「驗證」。當然，這就排除了形上學與神學。問題為：驗證的原則本身無法驗證，而且視語言只為句法或上下文的觀點，也是不充分的 (參 Weitz 1967:1:103~4)。經過這些批判，艾爾修正了他的原則，登在第二版的序中。不過，形上學——如對神的探討——仍舊被視為無意義的，因為屬於非認知的範疇。

第二個階段是由弗洛 (Antony Flew) 的否認原則 (falsification principle) 引進的 (1955:96~99)。他提出，沒有一項真理聲明可以宣稱是完全真確的，除非能作出否認，也就是說，除非能夠證明，相反的看法不可能是真的。如果宣講者提不出標準，就是在理論上可能迫使他們改變心意的準則，他們的聲明便無意義。再一次，宗教聲明被放在非認知的範疇中，而有神論者被勒令不准發言。

挑戰發出之後，解決辦法紛至沓來。幾篇文章和弗洛的論文刊登在同一期刊內。黑珥 (R. M. Hare) 同意對神的探討是非認知式的，但是他提到，生命乃是立基於這類無法驗證的「潛在假設」 (bliks) 上。這些雖不算「確論」，卻是一種「世界觀」，因此也是有意義的 (1955:99~103)。密契爾 (Basil Mitchell) 主張，神學聲明是可以否認的，但是信心使它們不致於如此。例如，罪的事實反對神是良善的，但是信心克服了這個問題 (1955:103~5)。另一方面，克朗畢 (I. M. Crombie) 提出，神學主張能夠決定性地被否認，但是這類最後的測試，只能在死亡之後進行。那時我們才會看明全局 (1955:109~30)。所有的回應都聲稱，宗教的主張是有意義的，但不是認知式的那種意義。不過，是可以驗證的。弗洛根據自己對認知和非認知範疇的截然劃分，答覆道，這些努力是被他們自己的主觀矇蔽了 (1955:106~8)。

法瑞 (Frederick Ferré) 代表第三階段，他主張：最近發展出的驗證原則仍然太狹窄，將「事實」的概念限定在經驗的資料中 (1961:42~57)。「弔詭性」若用在非科學性的解釋中，不是指「邏輯的矛盾」，只是指出經驗無法觸摸的實體。我們不能將認知聲明與價值內涵分開。此外，法瑞聲稱，對神的探討是以本體的實體為中心，而不是以經驗邏輯為中心，因此可以視為具「意義」。所以，「或是在話語規則方面 (倘若命題是分析式的)，或是在指實際或可能之感覺意識 (倘若命題是綜合式的) 的同等聲明方面」，經驗主義證明自己是錯的 (p. 53)。答案乃是將「實體」奠基在理性思維中，而不在純粹的感覺意識中。對實體解釋性說明的基礎是類比，而不是圖畫性語言。法瑞指出，講論中的命令語、執行語和詢問語的功能，在分析思維中同樣有效 (p. 55)。

或許我們可以稱這個看法為「解釋性的實在論」，或「功能性的分析法」 (按法瑞的說法)，意思是：驗證測試和語言在其本身情境中之「用法」相符 (維根斯坦的「語言遊戲」)。重要的是，這並非

否認驗證原則基本的有效性。其實，分析哲學將驗證原則限定在自己的範疇或語言遊戲中，就是感覺資料的認知範疇中。經驗式的驗證對科學實驗是有效的，但是形上學並不因此而失去意義。既然宗教語言屬於形上的世界觀，就是類比式的（以象徵方式解釋各式各樣的經驗）、解釋性的（表達出事實內在固有的意義）、自剖式的（是個人信仰的結果）。因此，這不是科學語言，而是個人性的語言。侯米斯稱之為「奧祕的語言」（1971:155~62），蘭西（Ian Ramsey）則稱它作「奇異的探討」（1963:11~54）。既然它探究的是極深的吊詭，以及超越純粹認知推理所能及的真理，那麼，驗證的標準就必須據此而定！¹

隨著奧斯丁的重要著作《如何以言語行事》，分析哲學邁入了釋經學的領域。奧斯丁主張，語言不單具有發表主張的一面，也有執行的功能。他用言語行為的三方面，來發展這個觀點（1962:101~19）：言內（locutionary）行為是指一個句子命題層次的意義；言外（illocutionary）行為是指一句話所成就的事（聲明、應許、預言）；言後（perlocutionary）行為指是該言語行為想造成的效果（教導、勸服）。按奧斯丁的看法，大部分實際講出來的話，多多少少都包括這三個因素，而所說出之話的真實內容，要從這三個層次來判斷。

塞爾影響深遠的著作，《言語行為》（*Speech Acts*），再深究奧斯丁的立場，並予以擴大。塞爾主張，由於錯將意義和用法視為等同，分析哲學家提出了一些錯誤的看法。²所以，分析理論的基礎應當是以語言為指涉性，而不是執行性。他的基本理論為：「說一種語言，是從事一個（高度複雜）由規則支配的活動」（1969:77, 80）。講論的本質便是參與「表達」（expressibility），因此使我們能透過現成的規則，來判斷每句話語的語言含義。塞爾認為，句子是一種刻意使用的方式，將聽眾帶到合適的劇場中，以致他們能用正確的規則來明白意義。

塞爾透過三個指涉的「公理」，在話語和意義之間搭起橋樑：

(1) 存在的公理：指涉對象在語言遊戲的規則中是存在的（例如，在真實世界中，或在小說中）；(2) 同一的公理：對某個物件的述語若是真的，凡是與那個物件等同的，這述語也都是真的，「無論用來指那個物件的表達法是什麼」；(3) 辨認的公理：「話語向聽者所溝通的，必須只針對單一的物件，描述它的實況；如果話語不是在傳達這樣的事實，說話的人必須能夠改換表達，換成能傳達事實的話語」（pp. 19~21, 42~50, 77~80）。「言外行為」的情境會提供先決條件或假設，以及「排除物」（excluders），幫助讀者根據語言的關係辨認指涉對象的意義（pp. 44~56）。

塞爾的理論提供了一個重要的基礎，讓人思索發送者與接收者，或（歷史性的溝通行為）經文與讀者之間的關係。雖然理解的指涉性行為（例如，重新找出約翰福音第三章原來的意義）很不容易，但並非不可能。爭論之處又在：塞爾所主張辨認一句話的方法，是否真正能作到。

不過，根本的困難在於：奧斯丁和塞爾乃是處理講話的語言，而這裏要處理的是寫成的文字。這兩者之間是否可以搭橋？言語行為理論能否將經文包括在內？有些人認為可以。伊凡斯（Donald Evans）把奧斯丁的洞見應用到聖經的聲明（1963:158~64）。這種視語言為執行行為的新觀點，把聖經聲明的不同性或特異性消除了。如果再把讀者的「自我參與」加進去，就更真確了。信徒的信心變成一種「目擊」（onlook），可以打開新的邏輯可能性，按照聖經自己的規定，來接受它的聲明。聲明的承諾性／執行性的力量，與啓示的理論符合，都是以自我參與為核心。按照塞爾所重塑的話語指涉性的本質來看，我們就不再能將聖經的主張與可能的意義一分為二了。

范浩沙建立在塞爾的基礎上，在聖經文學中找出四種言外行為的因素：命題（proposition，所傳達的資料）、目的（purpose，命題內容的理由）、形態（presence，作者信息的文體或形式），和能力（power，信息的言外力量）。既注意到這些因素，范浩沙便主張，我

們可以解釋一段經文原初的用意(1986:91~92)。他相信在言語行為神學家之間，也有四個意見相同的地方：(1) 語言不止是指涉性的，更是轉化性的，因此研究必須兼顧實用和語意的因素。(2) 語言不是無定的，作者在詮釋過程中也十分重要。(3) 不可或缺的因素除表相以外，還包括了行為，而聖經溝通性的合宜範例是應許和盟約。(4) 讀者沒有自由扭曲經文，以求達到一己的目標(2004:164~7)。關鍵在於發展一個承認作者和讀者在詮釋過程中具有地位的「溝通性行為模型」。此舉所牽涉的語言用法，並不限於以字詞作為記號，需要譯解，並且視言語為論述，而不只是個別字眼層面的二元相對。

由此導向龍丁(Roger Lundin)、提瑟頓和沃爾浩特的「行動模式」，這個模式嘗試從解構理論手中，「奪回指涉與非語言世界的重要性」(Lundin et al. 1986:42)。他們的方法以三個原則為核心(pp. 43~49, 107~13)。第一，寫成的文字不單是工具，也是對象。既是對象，就不是自主的，因為是行為的產品。所以，只有透過行為理論才能理解，這理論承認寫成的文字是行為產生的對象，也是產生行為的工具。第二，一段文字的意義或意思，不單單倚靠詞彙的語意發展，也倚靠行為，或該句話在上下文中功能性的目的(言外力量)。第三，我們必須辨認整段文字內行為的時間順序，這樣才可以界定個別句子在其上下文中的功能。這些因素的結果，導出文字的「原意」。

不過，對這些作者而言，一段經文具有多重功能，這些功能可能導致一種類型的「多重意義」。然而，這些意義並不是自由的發明，而是依據經文本原來要作的事來定(亦即是其言外目的)。例如，一則比喻不單在講述，也在提供資料、引導、挑戰，和勸導。簡言之，經文本執行言語行為，並向質詢經文原意的問題開放。不過，雖然作者是經文的重要成員，他只提供經文解釋的一個層面而已，因為讀者必須加以吸收，開始了解其文字溝通。

從後結構主義的觀點來看，反對使用分析哲學最主要的理由，是將講論和寫作二分化。既然寫作是將講論符號化，並使講述離開對話

的範疇，其執行或指涉層面便可能無法再適用。但是，我並不認為如此。

大部分近日對思維和語言的研究，都假定這兩者之間沒有概念的鴻溝。弗瑞吉(Gottlob Frege)對意思與指涉的著作，有力地指出這種本質上的合一。他說明，在語言的描述中非常重要的概念，也是思維行為不可或缺的元素(1980:56~78)。弗瑞吉對真理的理論，包含三個基本公理：(1) 個別詞彙的意義靠詞彙對該語言中句子意義的貢獻而定。(2) 句子的意義端賴使該句子真實的條件，而這意義也決定了該句子的真理價值。(3) 命題式的聲明，諸如信念、知識或主張，靠一個人對字彙和句子所指定的意思而定。意思(sense)是在句子之內劃歸給詞彙的意義價值，指涉句子背後的真實世界。意思與一個詞彙的意義之關係，在於該詞彙與上下文中其他詞彙的關聯。

科特瑞爾(Peter Cotterell)和特納(Max Turner)說明，這發生在幾個層次中，一個比一個複雜(1989:78~82)。在句子的層次，意思和字與字之間的語意關係有關。在段落的層次，我們必須分辨各個命題彼此之間複雜的關係(段落的結構發展)。這種結構發展，在論述的層次更難判斷。在我們追溯整個論述的論點時，修辭批判必須登場。當然，每上一層，闡明原意或字面的意思就會變得更加複雜，因此，學者對發現這類意思的可能性愈來愈懷疑。

指涉的問題更大。「了解」至聖所(出二十五)的描述是一回事，而要知道施恩座兩端的「基路伯」(17~22節)究竟指什麼，乃是另一回事。既然指涉是指詞彙所代表的那樣東西，我們便無法知道「基路伯」的指涉對象，因為學者本身也不能肯定其確實意味。同樣，我們也無法知道啓示文學中的象徵背後的指涉性實體為何，諸如啓示錄中多頭的獸或蝗蟲之災，或聖經中的某些城鎮，如路加福音二十四章13節的以馬忤斯，因為已知的資料中沒有這地確實位置的證據。另一方面，許多經文中，指涉的範疇卻很重要。例如，耶穌用「人子」是指祂自己(大部分批判者的意見)，還是指另一位(布特曼

的看法)? 這個詞是「我」的婉轉說法, 還是指但以理式那位榮耀的人物, 或兩者皆然? 同樣, 學者不斷嘗試分辨哥林多後書、加拉太書、歌羅西書, 或約翰一書中的敵對者究竟是誰。的確, 所有歷史問題都可說是指涉的問題。而且, 這些也是有必要提問的問題。

後現代人士專注於歷史問題不確定、無法下結論的性質, 認為尋找聲明背後指涉的實體並沒有價值。事實上, 許多人, 如費施和呂格爾, 都將這些詞重新定義。意思是詞彙的意義, 但不再與原初的狀況有關; 指涉乃是指經文的世界, 而不是指經文背後、在經文之外的實體。不過, 這乃是反實在論的立場, 而實在論者(接受主張背後之真實世界是有效的人士)則質疑這類懷疑看法的有效性, 這是正確的。意思與指涉乃是任何一種意義理論中不可少的成分, 並且也是研究的目標, 是有效的, 也是可能達到的。有時, 我們只能找到意思, 無法再往前, 但是這兩方面在解經研究中都必須考慮。

以上我試圖用意思與指涉, 來說明宗教語言(口述和寫作)以及其他類型論述的有效性, 因此, 這些也都可以透過充分性的標準, 來進行驗證分析。學者團體對後者, 以及對分析哲學的重要性不可言喻。不過, 我們將提出的看法為: 這不會造成讀者與經文融為一體, 而讀者與經文保持距離, 便能提供有效解釋的觀點。讀者既是指涉世界的一部分(透過委身), 又與經文相離(透過歷史距離)。結果, 他們既站在經文裏面, 又在經文外面, 而與經文能有深刻意義的對話。不過, 我承認, 這一點並不容許我們走到斷定原意的地步。這是下面幾段要探討的主題。

知識社會學、範式結構與用意

一、知識社會學

釋經學中很重要的一個層面, 是文化傳承和世界觀對詮釋的影

響。知識社會學(sociology of knowledge)承認社會價值對所有實體認識的影響。若要明白先前理解在解釋過程中的地位, 這是非常要緊的一項因素。基本上, 知識社會學說明, 任何一個開始了解的行為, 都無法逃避詮釋者所屬之背景與範式團體的塑造力。近年來科學哲學界起了極大的變化, 使得所有科學(包括社會科學)都不得不重新思考理論形成與改變的整個過程。

艾帕爾(Karl-Otto Apel)和哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的「批判性釋經」, 在此很有幫助(參Bleicher 1980:146~80的說明)。這兩位都從人類學和社會學的角度來看知識。艾帕爾接受迦達莫「知識的歷史性」說法, 但更進一步主張, 歷史的社會學使得真正的溝通變為非常困難。艾帕爾的意思是: 溝通理論必須注意到「理念的評論」, 就是: 人有一種傾向, 想透過溝通行為操縱或控制別人。社會環境是一項很重要的因素, 而迦達莫和他的追隨者卻常常忽略。結果, 經文與詮釋者的互動不夠理想, 因為經文本是社會世界的產物, 想勉強讀者進入經文的世界觀, 完全仿效。艾帕爾要求承認這些因素, 並且建議在基本釋經學與知識社會學之間進行辯證, 後者則要超越事實的描述, 進入原因的探討。詮釋者在這些力量的衝擊之下, 必會從新的亮光來看經文和其思維世界。艾帕爾轉向心理分析來找模式, 尤其是心理分析所強調, 透過主體與客體批判性的互動, 達到自我了解的提昇(1971:7~44, 尤其41~44)。

哈伯瑪斯再往前一步, 提到對社會學有所覺察的釋經學非常重要。他主張知識有三個範疇: **科學**, 這種知識運用感官世界直接得來或分析而來的專門資訊; **歷史**, 這種知識循著迦達莫的路線解釋語言; **社會科學**, 這種知識運用反思, 使受歷史勢力支配的人得到自由或被「解放」。哈伯瑪斯認為, 第三類知識提供了解答, 他將馬克思與佛洛伊德結合起來, 藉階級鬥爭而來的意識型態, 克服解釋的掌控。所以, 哈伯瑪斯必須反駁迦達莫的聲明, 即: 釋經學有普世性的力量, 因為是以語言為中心; 他卻主張, 語言本身是被社會力量主

導，而惟一的答案乃是：必須以「意識型態批判」作釋經學的核心。他也像艾帕爾一樣，在心理分析中尋找模式。佛洛伊德派的心理分析將「系統化扭曲的溝通」隔離起來，同樣，釋經學將理解從意識型態中解放出來。這是藉著「場景了解」(scenic understanding)達成的，這方法分析並解釋某個語言遊戲背後先前無法觸及的力量為何。然後，我們便能評論這些力量，看其能力與可行性如何。³

哈伯瑪斯的確注意到迦達莫基本的弱點，就是他的海德格式假定：語言含括了一切的意義，因此釋經學能有普世性的含義。同時，哈伯瑪斯對意識型態的批判成為極佳的導論，說明以知識社會學作解釋工具的重要性。雖然他所依據的馬克思和佛洛伊德的基礎當受質疑，但基本重點十分可取。

對大多數人而言，意識型態的力量確實掌控了釋經學。無論是加爾文派或亞米念派、改革宗或時代主義、進程神學或解放神學，每一種信仰團體都給予我們某些意識型態的傾向，指引我們的詮釋。拉爾金提出知識社會學對聖經解釋的四大挑戰：(1) 神的啓示本身受到文化的局限，因為過去向好些文化溝通，傳到我們時，已有這些文化不可磨滅的印記。(2) 要了解聖經，我們必須明白信息背後「意義的範疇」；這些常零零星星，而且聖經作者常常想當然的採用，因此很難挖掘出來。(3) 我們現代社會的情境也很多樣，而且不斷改變，這些都會影響我們的解釋。(4) 沒有一種共同的世界觀或先前理解能導致視野的融合，因此，一段經文的基準性信息，常是我們自己觀點的產物，而不是出於經文本身(1988:67~69)。

知識社會學點明了聖經作者原意與現代讀者解釋行為之間有距離。然而這個因素並不全然是負面的，因為知識社會學容許詮釋者準確地辨認自己的文化和宗教傳承。這種有意識的辨認是很重要的因素，將我們的前提擺明在經文前面，而不是放在經文背後；讓經文來引導解釋過程，而不是由意識型態的因素來引導。我們一日假定這些信念是絕對可靠的，這些信念就能掌握解釋。惟有辨認出二者的實況

(是神學與文化對真理的估計)，才能正確地看待二者。辨認經文的社會因素，以及將我們的觀點與經文的觀點結合起來，這些進一步的問題，本書前面已經討論過(參本書第五和十七章)。

二、範式轉變與範式團體

當然，最重大的問題是：社會學各種理論，和社會科學的科學哲學是否確實。這問題很難有決定性的答案，不過，我們可以先看孔恩的《科學革命的結構》(*The Structure of Scientific Revolutions*)。⁴首先要說明，這本書乃是社會學和編史學的研究，不是哲學論文。孔恩拒絕傳統的看法，即：科學發展是透過歸納的研究而來；他提議，科學「範式」或超級理論在科學團體內舉足輕重。「範式」是指某個特定科學團體所持的信念與預設。他的看法是：範式轉移多半出於現存的模式有缺點，而不是因為新模式更高明。理由為：科學團體所從事的多為解決問題的事，而非突破路線的事。當學術團體所共有的價值觀都同意新範式的有效性，改變就形成了(Kuhn 1970)。⁵換言之，科學和其他學科一樣，都有主觀、團體掌控的一面。

古丁(Garry Gutting)說，社會科學沒有理由把自己放在孔恩的系統中，因為從來沒有展現普世一致的看法，而這是範式轉移的必要特質(1980:2~15)。但另一方面，古丁(pp. 15~19)和撒普(Frederick Suppe)都承認，恰當的「科學哲學必須與認識論和形上學的基本問題直接打交道；若是進行認識論或形上學的研究，而不顧及科學，至少可說有危險」(Suppe 1977:728)。此外，學者看法完全一致雖然幾乎沒有發生過，因公認而導致大部分人範式轉移的情形，卻經常出現；例如，在新約研究中，承認猶太與希臘背景必須同時考慮。今天很少有人(追隨韓格爾等人)會只從猶太角度，或只從希臘角度來解釋保羅。這對宗教歷史研究而言，的確是一種範式轉移。孔恩對在哲學與科學中尋找真理持悲觀的看法，以致聲稱，科學與藝術同樣只注意解決謎團；但許多人對此表懷疑。事實上，科學與藝術/

社會科學都在思考、衡量真理的聲明。

為了針對我們要進行的探討，這裏只看巴勃爾如何將孔恩理論選擇的概念應用到宗教範式中。他同意團體對範式有共識的重要性（注意他與讀者中心批判和分析哲學的類似），亦贊同觀察會受範式影響（與現象學的先前理解相同），但是他相信，這樣的分類太過簡化。範式團體之間不斷進行對話，結果往往是「微革命」而非全面性的範式轉移。最重要的是，相互對立的宣告會受到批判性的查驗，而受到淘汰的，乃是因為其理性不足。孔恩在第二版中承認，相互競爭的範式團體，的確有可能進行溝通或批判性的對話。然而在某種範式內作判斷的問題為：無法排除純粹理性抉擇的可能性。

巴勃爾根據觀察、理論模式、研究傳統，和形而上的假設，為理論架構建立了一個「模式」。他主張 (1) 雖然所有資料都負有自己的價值觀，但相互對立的理論並非無從比較；(2) 雖然範式抗拒否認，但觀察仍有一定的掌控力；(3) 雖然範式轉移沒有規律，卻有獨立的評估標準。所以，即使形而上的假設也不免會改變。應用在宗教範式上，有幾方面很要緊，必須留意；例如，團體的重要（這點與費施類似），以及塑造性的歷史事件（這點與迦達莫類似），巴勃爾稱之為「啓示」事件。最重要的是，他強調，宗教的委身能夠與「批判性反思」結合，也必須如此，而這種反思的基礎為非認知性的標準（如社會或心理的需要、倫理，與單純性或一致性）。在詮釋行為中，主觀的特色（先前理解的影響、對改變的抗拒、缺乏範式選擇的規則）會超過客觀的特色（辯論雙方共用的資料、證據的累積效果、不倚賴範式的標準），這點和科學理論不同，然而客觀的特色依舊存在（1980:223~45，亦參 Mitchell 1981:75~95）。

換言之，雖然解釋真理內容，或解釋一句話的效力，是非常困難的事，但並非不可能。透過縝密而具警覺性的努力，以上所提的客觀特色能夠幫助我們在互相對立的理論中作出判斷。

前面已經提過，有效詮釋最大的攔阻是我們的先前理解。由於預

設的系統不同，一位詮釋者可能會看出某項意義理論的一致性與充分性，但是另一位卻可能加以拒絕。這種僵局究竟有沒有出路？許多時候沒有，因為互相對立的先前理解，在批判對話時常不明顯。若是這樣，原初的意義就永遠無法發現，費施在這一點的看法是正確的。然而，情況卻不必如此。卡森注意到兩類先前理解的語意變換：(1)「功能性不可通融」是指一種已被接受的立場，不過仍向證據開放；如果經文導致這樣的要求，立場就將改變。(2)「絕對不可通融」則是不接受修正，卻扭曲資料，以符合預設的理論（1984:12~15）。我還要加上另外一類：「可通融」，就是去尋找挑戰，也會在必要的時候，為了確立真理而作出改變。

這些類別都是有效的，視問題為何而定。不僅如此，這些類別並不是獨立而完備的單位；例如，很少人會說，面對聖經本身指正的力量，他們會是關閉的；但是，對其他範式團體的指正影響，他們則可能是關閉的。互相對立之系統彼此批判性的互動，對以多元化角度看真理很重要，因為先前理解讓人很難辨識出我們自己系統的弱點。其他人的批判能圈點出這類反常之處，使我們更靠近經文。要訣是：我們本身要培養對真理敞開的態度，以致歡迎其他詮釋團體的挑戰，因為我們知道，「他們有可能正確」，而且「這能使我回到經文，發現真理」。

三、用意

此處所描述的範式團體，都具備相同的特色，尤其是團體的中心性、先前理解的問題，以及在多元狀態下進行對話的可能性。現在我要探討的問題為：這樣作的結果是否必然導致多元會值，或者，某種原初用意觀不僅是可能的，也是詮釋任務不可或缺的。前面綜覽中間立場時，曾提到愈來愈多人想將兩者結合起來，或是放在「聖經過去的意思和現在的意思」範疇中，或是放在區分意義（經文的用意 / 原初的意義）和義蘊（經文現在的意思，或多元價值）的範疇中。以上

所談的論點，總結來說，我認為哲學在指涉方面能夠有功能上的運作，在感官資料方面則不能作出經驗性的運作，所以我們必須從形而上世界觀的角度，而非實證經驗主義的角度來看宗教聲明。這種形而上的世界觀乃是以事實為中心，並不是以邏輯為中心，以本體論為依據來開展，而不以邏輯的必然性為依據。範式團體批判性的互動，基礎是充分性與一致性的標準，由此來測試他們對真理的說法。聖經，這本由神而來、啓示性的溝通之書，使得這一切成為可能，因為提供了客觀的資料，以判斷這些對真理的說法。讓我們將這個總結應用到一個基本問題，就是對用意的辯論。

現代對用意的辯論，始於溫撒特和畢爾茲利的出名文章「意圖的謬誤」(The Intentional Fallacy)。他們主張，「作者的安排或用意是無法得著的，也不能作為標準，來判斷一篇文藝作品的成敗」(Wimsatt and Beardsley 1976:1)。要找出作者的用意，問題很大，特別是作品中沒有明文記載的話；因此，使得用意對自己產生排斥。這個理論高度的負面看法，引起許多劇烈的反應，以及重新塑造的嘗試，規模之大，以致赫夫(Graham Hough)說：「這個批判運動現在已經四分五裂，因為內部產生矛盾，又遭到直接的攻擊，並且對意義與用意在非文學情境中的哲學性思考，也對它有壓力。」⁶不過，回到用意的問題，情況還沒有到糟到崩潰的地步，而且今天否定的聲浪更加高漲，正如附篇一所言。

分析哲學家，如奧斯丁，不斷談到用意的問題。最出名的聲明是安斯康比(G. E. M. Anscombe)在《用意》(Intention)一書中的話，她透過自己的老師維根斯坦的思想，來談這個問題。她採用現象學的方法，主張用意是一種描述的形式，要回答「為何如此」的問題。所以，與實際知識有關，處理的是行動(Anscombe 1963:83~89)。近日有些人將這個主張延伸到經文的解釋，所提出的看法與朱爾的立場類似。他們聲稱：「言外行為具用意性，因此在解釋一段經文時，我們乃是在重新找出作者的用意。」⁷

我要將這個討論延伸至兩個方向：文體的問題和或然率的問題(參以下第四點對或然率理論的討論)。文體決定了我們尋找作者用意可以到什麼程度。例如，法國的「新小說」(德里達最主要的證明文本)要求，詮釋者突破既有之閱讀法的一般性界線，而在一個新的層次上互動。⁸當然，我了解有關文體的辯論，即：文體能否作為分類方法，或是只能作認知性或本體性的工具。然而，我曾寫過一篇文章，「文體批判——字面的意思」(1983:1~27)，說明這兩者並非互相排斥的類別。所以我相信，一般的考慮決定了語言遊戲的規則(參第669~74頁對維根斯坦和赫爾胥的討論)，因此能幫助我們發現作者的用意。在許多類型的詩篇和敘事，經文本本身在意義上可以有好些層次，這正是作者原初要傳達的信息。

四、或然率理論

或然率理論是另一個複雜的問題。在討論意義的移轉和真理的聲明時，這個理論愈來愈受重視。我的論點為：若要為意義設標準，一切的說明都要顯示出充分性和一致性或同義性(Dummett 1975:97~122)，也必須配合一定程度的或然率理論。

一九六七年的《哲學評論》(Philosophy Review)雜誌刊登了兩篇文章，分別由費爾特(R. Firth 1967:3~27)和蒲樂克(J. L. Pollock 1967:55~60)所寫，都主張或然率理論要比追求確定的知識更加優先。他們說，對確定的要求，使得知識的追求還沒有開始就被否定了。另外，艾當斯(Ernest W. Adams)提供了一項非常切合的研究，探討真理與或然率的關係，從一個最困難的說話方式來看，就是條件語(1965:69~102)。他主張，只有或然率理論才能符合講求實際的充分性標準。⁹

奎恩(W. V. Quine)的研究：「自然知識的本質」(The Nature of Natural Knowledge)，也以類似的方法嘗試更新知識理論。他認為，無論是歸納法還是演繹法的邏輯，背後都是「類似架構」。理論形成

的出發點，是「觀察句子」，說明一種狀況，就是從見證人的立場既可以「主觀地觀察到」，又可以「相當充分地……導致他人的同意」(1975:73; 參 pp. 67~74)。透過質詢與證據，這種狀況句子成爲一個理論性或持久性的句子，因爲指涉會導致斷定(請注意這一點與塞爾的類似)。奎恩雖然承認，理論形成中「在變化上」會有「無形式的自由」，但同時他結論說，這些只能在「狹窄的可見選擇之或然率中」作用，這些可能性互相作用，以修正某項理論，藉此使得「科學能以延續」。這件事的基礎是「反駁與修改」(p. 81; 參 pp. 74~81)。此外，反駁的過程有賴於承認：或然率是決定的基礎。¹⁰

洛斯(James Ross)將這些理論應用到「獲得宗教知識的途徑」(Ways of Religious Knowing)。他的基本理論爲：並沒有實際的「軟弱」可以攔阻宗教知識。宗教講論本來就是可理解、易接觸的，因爲透過類比、相關性，和語意的感染，「從一個區分意義的事件到另一個」之間能有連續性(1983:83~87)。洛斯認爲，宗教講論的內容實在「受專業所限」(craft-bound)，屬於一個團體的內在生活，而研究該團體，或投身其中的人，並沒有辦法完全接觸到。再說，信心與理性並非不能並存，而證明真理聲明的標準亦能與信心並列。洛斯以及柏庭格(Alvin Plantinga)等人都相信，這種標準是哲學家可以接觸到的，即透過意義類比理論，和親身參與在團體中。真理可以展示，理論也可以形成。¹¹

我要再推前一步。當信仰團體產生互動，辯論真理時，一致性和充分性的標準也可以幫助他們彼此挑戰，互相修正。所有的系統都不會自滿自足，也非不能共存。如果情況真是如此，那麼，「真理」就是相對性的，而佛教、回教、基督教的聲明都可以是「真理」。在各種體系之內，或許狀況確實如此，但是終極而言，卻不是如此。伍爾夫(David L. Wolfe)否定相對主義的充分性，並且呼籲要對真理聲明作批判性的「測試」(1982:43~69)。當然，所用的標準要視計畫的本質而定，可是若要形成理論，必須有內在的連貫性(不矛盾)、一

致性、完備性(包括所有的經驗)，和調和性(理論符合證據)。要運用這些，從裏面(自我批判)和外面(辯論)來測試所有的體系。內在(連貫性與一致性)和外在(完備性和調和性)批判的相互關係很重要，因爲這些可以讓我們超越多重意義。許多解釋或許可能成立，也符合上述的四項標準，但是並非所有都是可靠的。透過對真理批判性的敞開，並依據或然率理論，在某一體系之內的人可以讓證據來挑戰，然後改變整個詮釋系統。

凱爾德的「意義的意義」(The Meaning of Meaning)是一篇很精采的討論(1980:37~61)。他說道，用意讓我們能區分意思和指涉、公開的意義(語言學的層面，處理定義、詞源、聲音和感覺)和私下(使用者)的意義(處理講論的情境、語氣、指涉對象，和用意之層面)。在用意方面，凱爾德主張，(1)詞彙的意思是說話者或作者要表達的意思；(2)說話者的用意決定了所用語言的類型，因此也決定了遊戲的規則；(3)一個字的指涉對象，是說話者要這字所指涉的。在指涉對象的層面，凱爾德容許意義越過作者的用意，因爲聖經的敘述，從不可移轉的特定事件(如歷史細節)，到對普世性可移轉的通則(公理、箴言)都有。問題爲：我們應不應該將原初的意義與後來的意義連在一起(類似赫爾胥的「意義」與「義蘊」)。意思與指涉之間是連續的，還是斷開的？下面我們會再回來談這一點。

我要向洛斯和凱爾德提議，這些意義理論極可能都是建立在或然率的基礎上；並且，甚至不可移轉的特定事件，也可以從原初意義來解讀。一方面，後來的重新定義和主題發展，因爲顯示出改變或發展，而將原初用意強化出來。當然，信心可以爲理論添加一種肯定的意味，但是，在團體之內，即使最穩定的觀點仍然可以接受澄清與重塑。所有作爲驗證標準而提出的或然率之討論，宗教理論都應該向其敞開。雖然這種情況主要發生在團體之內，但我同意特雷西的看法，即：多元化的盛行，以及團體之間對話的頻繁，使得許多過去封閉的團體能開放，作出有成效的互動。我相信，在解決文本互涉問題上，

這無異向前邁出一大步，能促使我們回到經文和其意義中。

或然率理論有很大的潛力，可以突破有關用意相互對立之理論的僵局。這項研究的結論，到目前為止暗示：建立在意思與指涉上的知識理論，使得獲致作品原初意義的目標可能實現，當然還要考慮到以上所提及的文體問題。我的看法如下：既然我們可以偵測出一段經文可能的用意，而如果某段經文內在的考慮使這件事顯得很重要，那麼，探究原初意義便是很要緊的事。

五、批判性實在論

實在論的定義，是相信經文之中有可被發現之「實體」的信念，必須透過「批判」研究加以確定。G. A. F. 奈特把它與實證論或天真實在論（相信我們對某物件可以有明確而客觀之認識的信念）和持悲觀態度的現象主義（強調終極知識不可能得到）區分開來，說「最初的觀察受到批判反思的挑戰，但能夠經受得住，並對實體說出真話」之時，批判性實在論就實現了（1992:36，參 pp. 32~37）。此說分四個步驟實行——觀察導致假說，假說受批判精煉，然後以驗證／否證作結。莫里茨（Thorsten Moritz）相信 G. A. F. 奈特把赫爾胥的用意觀點推進了一大步，因為這觀點提供了「更精確的意義本體」，和更有力的「敘事知識論」（2000:178~84）。從假說而至驗證／否證的進程，假設有事物可被發現，而意義的追求是可以達到的目標。詮釋者重造的假說最能符合敘事本身時，「作為故事的知識就實現了」。

批判性實在論（參看第 542~3 頁）的過程可視為一連串的標準（參看 Hiebert 1985:5~10）：**一致性的標準**（比其他假說更加「合身」）、**完備性的標準**（顧及全部而非部分的資料）、**適當性的標準**（與經外資料和經內文字都更能調和）、**連貫性的標準**（資料組合成為可行的模式）、**持久性的標準**（有持續能力並為他人所承認），**互惠性的標準**（得到超過一個思想學派的接受）。關乎作者原意的批判性假說，就是建立在或然率理論之上，受到前面篇幅闡述的釋經過程所維

護，作為被制定和驗證的途徑。因為若要發現真相，批判性的過程是不可或缺的（參閱 G. A. F. 奈特的長篇討論）。

命題式真理與故事的邏輯

最後要思想的，就是聖經內部的互文因素，是否顯示有需要明白用意。在這方面，我們必須思考聖經裏面是否可能有宣告性的句子以及命題式的真理聲明。今天流行的趨勢，是否認聖經含有這類話語；這無疑是針對有許多人假定聖經的內容是命題式的，而將它死板歷史化所發出的反應。同時，我們必須注意聖經中的直述句與命令句，而且要捕捉其中教導式的內容，連故事部分也不能忽略。在「西北符號學會議」（1982）中，有一篇非常有意思的論文，是摩瑞爾（John Morreall）所寫的「宗教文本與宗教信仰」（Religious Texts and Religious Beliefs）。他主張，符號學不理會聖經中對實體的指涉問題，乃是貶抑了宗教信仰的本質。宗教信仰的額外層次，來自對命題的贊同，而若缺乏命題的內容，就等於沒有意義或缺乏信仰內容。聖經的語言雖然是言語行為，但最中心的言語行為乃是聲明，所指涉的包括了這個世界和神與世界之關係的事實。如果自主性的理論能用在這裏，那麼，我們就無需相信指涉性的層面，或任何一套主張。相信聖經的必然結論，就是聖經作出聲明，而且這些聲明必須是真實的。使命令和應許等其他核心性言語行為變得有可能的，正是指涉的層面。言內（命題性的聲明）、言外（命令、應許）、言後（抉擇和順服，讀者的回應）三者匯集為一，產生了聖經的言語行為。

當然，聖經裏並非所有的言語行為都採用命題的形式。事實上，聖經故事常常正好相反，採用小說文體，將讀者引入敘事世界，其中有情節、對白和角色。不過，讀者必須留意編輯批判的正面貢獻，這種批判顯示故事世界和個別作者所要作出之神學聲明之間的關係。換言之，聖經敘事的情節和結構，的確在聲明、命令、應許的層次上發

揮了作用。

提瑟頓提到「無益於辯論的兩極化」，並指出，聖經真理聲明中動態與靜態的相對，並不是非此即彼的觀念問題（1980:411~15, 433）。他針對聖經中出現「真理」時的各種語言遊戲，提出十分相關的探討（1978:874~90）。根據前面的討論，我們必須讓經文來決定如何解釋其中的話。凱爾德提到四種明確的線索，可以分辨非字面的意義：(1) 標識故事為比喻或類比或寓言的形容性詞彙；(2) 隱喻和明喻交替使用，讓人注意到；(3) 用屬格或其他定義性的詞彙，來顯示隱喻的指涉對象（「聖靈的劍」、「為真道打美好的仗」）；(4) 使用修飾性的形容詞（「在天上的父」，「真正的糧」）（1980:183~97）。喻象講論的暗示性指標為：按字面不可能（顯然是隱喻）、和意思沒有什麼對應之處（如將神擬人化的說法）、高度發展（論到某個題目時詩意的擴充說法）、意象的並排（希伯來文風格）、創意性（比較容易看出來的生動隱喻）。這裏的要點是：經文往往有意使用並指向喻象意義。隱喻往往打斷思路。

喻象語言本身並不導致多元意義（參第529~34頁對隱喻和指涉的討論）。編輯批判應該已經讓我們學到這一點。就連比喻放在上下文中，都有其目的。大半多元意義的解釋都沒有考慮到上下文。我必須說，類似浪子之類的比喻，雖有多重意義，但從聖經中的上下文來看，還是有特定的範圍。當然，幾個層次的意義是有的，例如，腓立比書二章6~11節的詩歌，在原初作為信經的上下文中是一種意義（基督論），而在腓立比書第二章之內又是另一種意義（謙卑的典範）。重點是對原初用意較寬的定義，包含了正典上下文中傳統的發展。此外，我無意立即否定，聖經非字面敘述亦含有命題的內容。比喻的意思是要讓聽眾產生某種回應，而按照或然率理論，我們能估計出上下文的信息與重點為何。我們可以區分出靜態（命題式聲明）和動態（主動性或勸勉）的素材。

在解釋的單一行為中，有兩個層面，而後者（義蘊）必須來自前

者（原初用意）。簡言之，我們必須融合對神話語的分析，與對我們所處世界的分析。我不想在詞藻上雞蛋裏挑骨頭，過分區分「意義與義蘊」和「過去的意思和現在的意思」。我要強調的重點為：以上兩個說法的後者，都必須與前者連在一起。¹²

現在我們應當將這點用在釋經的問題上。既然敘事成為應用釋經學通則最困難的例子，我們就用它來作實驗。摩爾斯（Christopher Morse）主張「歷史知識必須採用敘事的形式」（1979:98；參97~108）。在表達事件的先後（文章的組織，朝向某個目標）、重點（針對人的需要），和結論（可界定的結果或目標）時，便有了歷史意義。一個故事若符合以下四個條件，就是歷史，而不是小說或神話：範圍局限於時空之中；前後一致；與證據有關；明顯地具有公開性質（1979:106）。

雖然很多人宣稱劃分歷史和虛構故事的通用標記並不存在，沃爾浩特卻說「作者立場」構成分別。小說家所持的是虛構的立場，歷史家是聲明的立場。換言之，「歷史家宣稱——聲明——經文投射出來的世界（故事）和作者的觀點，可以算為真實發生事件的故事和詮釋」（1985:69）。他又提出三個進一步的標準：(1) 經文呈現的世界在事實上是準確的（事件確曾發生）；(2) 作者的「表現技巧」（如：傳統的措詞、家譜的記載，等）符合當代的情態；(3) 作者和讀者與故事相連，構成了歷史的氣氛（即，它是用來記載歷史事實的）（1985:72~73）。譬如說，辨識得到的歷史人物和事件少在純粹的小說中出現，歷史小說則有很多，但又包括超越了歷史範圍的對話和事件；而歷史敘事則追求「照實記述」。伍斯特福將經文投射的世界，形容為「心態」（mood-action），由產生經文之媒介的作者設立。作者在小說中展現了某些事件的狀態供人反思；歷史家則採取聲明的立場，對經文中的世界作出真實的宣告（1980:222~31）。

這裏面包括無數的神學與歷史問題，不是本書可以涵蓋的，但是在此必須提出幾項評論。第一，特爾慈所提出經驗基礎的類比標準，

今天還有許多人沿用，但這點值得辯論。¹³ 如果我們對意思和指涉採用分析的概念，就必須容許聖經的聲明具備某些可信性，而聖經無疑旨在描繪神在歷史中行動。如果哲學——包括歷史哲學——只具功能性，而不具經驗性，我們就不妨同意布樂奇（Marc Bloch）的說法：歷史只能透過在人身上留下的「軌跡」或影響來認識。既然一旦進行反思，過去就會逐漸改變，證據就必須經過篩選和分類。¹⁴

侯米斯倡導「實在的形而上編史學」（realistic metaphysical historiography），他舉出三項因素：(1) 能幫助歷史家避免歷史懷疑論與理想化的樂觀看法，因為沒有一種可能性會被「封閉起來」。(2) 對形而上的組織，以及歷史家的主觀，能提供理性掌控（根據一致性和自我批判），以及合宜的經驗掌控（要求功能和實際上適用）。(3) 將闡明本身的演繹原則，立基於理性的一致和經驗的充分（1971:78~84）。對我們而言，這將涉及原初用意的「行動」或「言語行為」的模式（包括故事題材內歷史真實性和神學真理）。

同樣的理論也可應用於其他聖經文體。我們的確可以根據充分性和一致性，來測試聖經的詮釋架構。經文原初的意義不但是可能存在的，而且根據聖經命題式的目的來看，更是我們必須探究的目標。誠如范浩沙的主張，我們必須思考經文的原初意義，因這乃是倫理的要求。對於那些要求按命題層次來理解的經文，更是如此。聖經要求人同意，並且用盡法子，堅持讓讀者明白它的主張（如保羅寫羅馬書）。我們不需要採取極端的立場，如：自主的立場，就是「只研究經文，不管別的，只看經文」；或如史實立場，就是只想知道「過去的意思為何」，一心想揣摩作者的心理狀態。合宜的釋經，必須兼顧歷時和共時的角度，以及過去、現在與未來幾方面。

基本的解決之道是作者、經文、讀者的三邊對話。作者已經寫成了經文，賦予經文某些意義，希望讀者明白。接下來，經文引導讀者，提供某些接觸點，為讀者指向正確的語言遊戲，來解釋指定的言外行為。藉此，讀者便可與經文的世界和其中命題式的內容站在一

邊，開始了解經文的原初意義。下面我就要仔細說明怎樣才能作到。

釋經學的實地進路

在還沒有開始將這個附篇中的各種理論結合在一起，形成釋經的理論架構之前，我必須重新說明讀者的問題，這點對後現代學者的負面態度非常重要。我所作過的一切研究，都是試圖要掌握讀者和經文的整個問題。好幾種考量都是指向一種解決之道，整合三邊對話（「作者—經文」和「經文—讀者」）的幾個主要層面。籠罩釋經辯論的陰影，就是兩極化——默示的動態論與靜態論的對立，命題式神學與相遇式神學的對立，溝通模式中單字、句子、講論的對立，聲明性或詩意性的文學進路，意義源於作者、經文、還是讀者的對立。其實這些並不是互相矛盾的，而是大整體中互相倚賴的部分。這種危機是分離式的思維造成的。命題式內容、意思與指涉、原初意義，這些都同樣有效，亦都是釋經大業中不可或缺的成分。現在要作的，就是提供一個釋經的框架，來顯明這一點，將實踐加諸理論之上。¹⁵

1. 想要仔細閱讀經文，若非透過「知識社會學」觀點識別出來的先前理解提供的角度，便無法進行。反思的本身要求有思維分類，而這些乃是依據我們預設的世界觀，以及我們所屬的信仰團體或研究團體而來。既然中立的解析是不可能的，所以也不可能有絕對「真確」或終極的解釋。在有限的世界中，一定會有不同的意見。然而，這並不一定要以多元價值來解決。或然律的理論容許批判性的互動，並向原初意義邁進，有時雖然仍不可捉摸，但是只要各個團體向批判性對話敞開，便有進展。我在這裏要強調，先前理解在解釋上多半為正面的成分（卻具負面的潛力）。惟有當先前理解退化為一成不變的框架，在還沒有研讀經文之前，就斷定了經文的意義，那樣，先前理解才是負面的。

2. 我必須將預設和偏見區別出來。要點是根據呂格爾的建議，把

我們自己擺在經文「之前」，而不是「之後」，讓經文有優先權。這可以讓我們判斷，哪些先前理解有效，那些無效，因為經文會向我們的預設挑戰，將它重塑，給它指引。許多哲學家提到事實與價值觀的二分法，不能太嚴格地用在評估標準的充分性上。預設可能是外在的（哲學或神學的起點），也可能是內在的（個性、要發表的壓力），這些都必辨認出來，在研讀經文的時候，放進考慮之內。我的基本要點是：這些都是可以辨認的。如果偏見成為潛在的，被視為理所當然，詮釋者無法檢視，就會成為主要的釋經工具，決定經文的意義。雖然這種情形常會發生，妨害了發掘經文原初意義的可能性，卻也不是無可避免的。經文可以向預設觀點說話，有必要時也會改變預設觀點。

3. 我們必須尋找掌控要素，以幫助我們運用預設（正面作用），以免被偏見支配（負面作用）。

- 我們必須對新的可能性保持敞開態度。很妙的是，實證哲學派的神學家對教義性的問題很敞開，但是對新的哲學觀點卻很封閉。司徒馬赫以一位德國歷史批派學者的身分，呼籲要「向超越敞開」。我要將這點再擴大，把各種可能的觀點都包括在內。我們需要多元價值的態度，向許多可能的意義敞開，容許經文和新的批判概念互動，讓他們向我們的觀點挑戰。我們必須渴求真理，而不畫地自限。
- 我們必須了解堅持自己的預設正確的危險性。司徒頓、蔡爾茲和舒帕德從解經歷史提出了很好的例子。中世紀的「信仰準則」（Rule of Faith），是教父急欲控制主觀解經而發展出來的，後來卻變成自己權勢的犧牲品！司徒馬赫提到一種「有效的歷史意識」，意思是：我們發現，自己必須刻意去區分原初的「解釋現場」（其「生活背景」）、教義與釋經學的歷史發展（這些橫放在我們與經文之間，塑成我們的看法），以及我們因在自己的文化和信仰團體內而持的解釋立場。
- 詮釋者不能單向經文談論，也要讓經文向自己談論（釋經循

環）。在解經時，我們的預設 / 先前理解必須被經文修正及重塑。經文必須比詮釋者優先。同時，經文必須向讀者當代的世界觀說話。經文的誠命力量不可失去。釋經學的任务絕不停在原初意義；惟有將經文的義蘊陳述出來，才能算大功告成。

- 多元價值其實並無必要，但是多元的態度卻是不可或缺的。我再重申，我的方法是「詮釋的實在論」，就是不斷與各種信仰團體對話，根據進一步的證據，或更前後一致的模式，來修訂並重塑理論。純粹的多元價值缺乏這種激烈的辯證，因為趨向相對論，認為每種理論都一樣好。若強烈的個人主義控制理論的塑造，知識就很難累積和成長！當然，我們也希望向「多元價值學派」（polyvalent school）敞開，承認它們有可能在描述「真相」（借用迦達莫的說法）。不過，我已經嘗試說明，我不認為事實是如此。

4. 我們必須讓良好的釋經原則塑造我們的解經，掌控我們容易將偏見讀入經文的傾向。批判性歷史解經能使我們警覺到，必須考慮聖經的背景與資料（歷史的層面）；文法歷史解經讓原初意義成為焦點（語意的層面）；文學批判將經文維持在核心的地位（文學的層面）。在這三個因素整合之下，先前理解就能起正面的作用，不致成為負面的工具，可以引導我們走向經文原初的意義，而不會構成意義的障礙。司徒馬赫要求「方法論的可驗證性」。許多現代解經的主觀方式必須受到控制，否則「真理」便會喪失。

- 考慮經文的文體或文學類型（第六至十四章），並按照各自特定的語言遊戲規則來解釋。命題和言外的層面就是在此起作用。如果聖經的話語是資訊，我們就給予理智的同意；如果是誠命，我們就以順服來回應。這方面范浩沙舉了一個很好的例子，就是區分絕對可靠與毫無錯誤：「按邏輯而言……絕對可靠毫無錯誤之前。神的話必然會完成它的目的（絕對可靠）；其目的若是聲音，該言語行為的命題就是真確的（毫無

錯誤)。」換言之，每段經文都引導詮釋者朝向經文原定的方向走去，無論是相信 / 同意，或行動。

- 經文的結構發展 (第一章) 提供了掌控，防止人工化地進行錙銖必較的解析 (許多歷史研究法的錯誤)。修辭與敘事法使人不致只看片面，而能注意整體。意義 (作者原初的用意) 乃是出於整段經文，不能斷章取義。此外，整體的上下文掌控各部分的意義，並且可以判斷互相對立之解釋的優劣。經文整體提供了尺度，使詮釋者能選出那些看法較好。
- 語意的研究 (第三章) 進一步幫助讀者發掘經文的意思和指涉。過去語言學的字義研究，重點在語源學與字根。但是，今天大家都承認，語意是根據共時與結構的考慮而來。惟有在刻意引用過去的用法時，一個字的背景才有用處，例如新約引用舊約時。意義是根據兩個因素的相符來判斷：語意場 (在寫作當時可能有的幾種意義)，和上下文 (可以顯明：在幾個可能的意思中，經文是指哪一個)。我們選擇最合適上下文的意義。
- 審慎運用背景資料 (第五章) 能幫助我們避免相反的錯誤，就是忽略歷史層面，只重視詩意層面。後現代主義人士非常強調文本互涉的層面，刻意「解構」經文，脫離其歷史港泊，以致依循向內的方向來曲解經文的意思。這種趨勢說：「經文含括了一切意義」，或聲稱：「讀者的反應就是其意義。」但是，其中的問題為：聖經作者和他的讀者原來共有一些假設，而這些假設向詮釋者常是敞開的。事實上，背景和作者提供了主要的接觸點，讓我們能與經文的歷史層面相連。詮釋者必須找到這些背後的假設，以正確了解經文。
- 經文中隱含的作者和隱含的讀者 (第七章)，為原初意義提供了一個不可或缺的角度。¹⁶ 後現代主義者將真正的作者和隱含的作者區別出來，但我不想這樣作。隱含的作者是文中真正作者刻意的代表。因此，提供了一個接觸點，讓人可以與經文

和信息的歷史性相連，將解釋的錨拋牢於遠古的時代。隱含的讀者是經文刻意導向的焦點，因此提供了視野融合的接觸點。原初的作者心目中有特定的讀者，而經文本身便是向這些隱含的讀者說話。真正的讀者，藉著與這樣的經文形態連合，就能將經文處境化，以發現信息對今日的義蘊 (參第十七至十八章)。這樣，經文原初的意義 (歷史層面) 和經文對今日之人的多角度義蘊 (現代層面)，便在解釋的行為中融合。

- 應當如何鑑定互相對立的各種解釋，這問題對任何一個系統都很重要，本書採用的系統也不例外。事實上，本書的每一章便是這種鑑定過程的一部分。我的論點為，這過程包括三個階段：(1) 就歸納法而言，解釋並不是一種充滿靈感的「猜測」，而是從研究經文本身的結構、語意和句法，所獲的結論；換言之，解釋出於經文本身，是經文引導詮釋者，得到合宜的意義。(2) 就演繹法而言，有效的解釋出自測試歸納法研究的結果，方法為：和其他學者的理論，以及從經文之外的來源取得的歷史或背景資料互相比較。根據這些外在的資料，我們的理論或可加深，或會改變，有時甚至以其他理論來取代；而測試的根據則為一致性、充分性和完備性。(3) 就社會學而言，這種過程將透過「批判性實在論」進行，這方法能主導各個範式或研究團體之間不斷的對話。對手不斷的挑戰和批判，使讀者不得不回頭重新檢驗經文，以及自己的研讀策略。結果，經文一直是我們的焦點，會領我們到原初真正的意義。

范浩沙研究溝通過程二十年之後，得出七個結論：(1) 語言有一個「固有約定」的「設計方案」，在傳送者和收受者之間建立了承諾。(2) 「基督教溝通觀的」真正「範式，是三一真神施行溝通行為。」耶穌和聖靈的使命都是以「受差遣的話語」為核心，而使命的宗旨不但是資訊性的，更是轉化性的。同樣，「刻意行動」也是語言的本質，其發生不在作者有意要做的事，而在他實際作出來的事；換

言之，不在符號系統的層面，而是在溝通行為完成的層面。讀者進而與經文「合作」，發現其「相關性」，容許經文「更改自己的認知環境」。(3)「意義」是溝通行動的結果，作者「在特定的時候，以特定的方式」使用「某些字眼」。作者溝通性的言外行為，與收受者建立了承諾或契約關係，而經文創意性的結構亦能有效地傳達信息。所產生的經文同時包括了「命題內容」和「言外力量」。(4)故此「話語或經文的字面意思，就是作者刻意而自覺地執行的言外行為的總和」。讀者進而與這行動認同，發現其相關性，容許它改變自己認知的自覺性。(5)言外行為一旦被人識別，理解便成為事實。作者和讀者都是溝通者，參與經文的行動，是「語言的公民」，有倫理責任容讓這過程發生。(6)如是，詮釋就變成了「推斷作者用意和認定言外行為的過程」。讀者藉著觀察言語行為，判斷作者所作的事，要說的話，從言外用意和對讀者之言後效果的角度，推斷作者的用意，兼且將這用意歸諉於他。(7)任何「不透過了解」，而對讀者產生言後效果的行動，「都被算為策略性而非溝通性的行動」。作者也有倫理上的責任，不藉著自己的言語行為操縱讀者。文字的溝通能力必須以真理而非擺佈人為中心，讀者亦必然會發現真相，作出反應(2004:167~88)。我還要提出發現的方法，集中在上文已經討論過的過程，亦即是批判性實在論的釋經學，以及由經文到意義的螺旋。

在解釋經文時，讀者是正面的因素，而非負面的。我在前面已經提到，一段經文原初的意義，並不是絕無可能達到的目標，而是可能的，也是正面的、必要的。經文邀請每位讀者進入敘事世界中，但是要求他們必須按照經文開啓的方式進來。當然，結果是會造出新的文本(甚至大半時候如此)，不過，這並非是必然的後果。在本書中，我已經闡明判斷一段文字原初意義的原則，尤其是聖經。這些原則亦適用於聖經以外的文字，但我的目的只限在討論這一份文字材料，因為聖經最要求人按原初意義來了解經文。我同意法蘭士的看法，他呼籲：

聖經解釋的優先順序，就是現在一般所謂的「第一個視野」，亦即：從聖經本身的處境來了解其用語，然後才探究聖經與我們所關注之事有何關聯；另一方面，就是維持聖經的主要處境，在將聖經的話應用到現今的問題時，要以這個角度來掌控。(1984:42)

這項任務不單可能實現，而且也必須去作。簡言之，在這兩篇附篇，我嘗試奠定從經文到意義之螺旋的哲學基礎；整體而言，本書便是要說明：這種螺旋的方式能夠使我們理解聖經。

附註

導論

- 1 有關可十三或帖後二是否屬啓示文學的辯論，我很清楚，但是在這裏只是借用傳統一致的看法來作例子。

第1章：情境

- 1 從某方面來說，一開始就闡明歷史情境，或許有損邏輯情境（由歸納法得來之情境）的目標，因為這樣會使學生已經進入其他人的思想中。要訣為：讓這份資料保留在初步階段，不要假定它絕對可靠。這種方法的目的，是一開始就提醒學生，該卷書背後有古代的狀況，並且讓人不斷去尋找原初的意義，不單只從現代的觀點來找這段經文的義蘊。
- 2 當然，我們承認，每一種譯本的分段法都不同。但是，爲了達到這個初步方法的目的，這種分別暫時可以放在一邊，等到解經的進深階段再來處理。在此我們只想將整卷書最基本的結構發展作成圖表。
- 3 在此我改寫從前在 Osborne and Woodward 1979:29 用過的大綱。
- 4 當然，開始學習的學生費時較長，而有經驗的人就比較快。這裏提到的時間，是指中等程度者。
- 5 一九八三年夏天，我在教牧博士班開了一門啓示錄。聽課的人中有來自各個宗派的牧師和領袖，如時代主義、歷史性前千禧年派、無千禧年派。我實在很戰兢，不知道這個班上的衝突氣氛會不會爆炸。但是情況正相反，我們發現，在這個神學議題上，可以有共同一致的地方。儘管我們的釋經法和觀點各不相同，但是在神學意義的層次上，卻合而爲一。這是我教書以來最滿意的一次經驗！
- 6 除了子句之外，我還會將重要的介系詞或分詞片語縮排。我用兩項標準來判斷要不要縮排片語：
(1) 它是否重要到一個地步，值得成爲我講道大綱的一個標題？
(2) 它是否夠長、夠複雜？按這兩項標準，這兩個介系詞片語在此值得縮排。
- 7 我遇到一些講台上不再用希臘文的牧師，其中大部分人告訴我，時間不足是他們放棄的主因。解經的教授太過理想，給學生太多步驟，使他們耗費許多時間，才能運用希臘文的實際成果。讓人最沮喪的，是作圖解。一般的牧師可以用七到十小時準備講章（如果他一週用二十個小時準備兩、三篇信息的話——主日早上、主日晚上，或許週間也需要），而如果經文稍長，圖解可能用掉兩個小時。
- 8 有些歸納法查經讓學生改變經文的順序，並將所有從屬子句都放在主要子句之下。我比較喜歡維持經文原來的順序（以避免後來的混亂），而用箭頭來指明它們修飾的子句。當然，學生能自由選擇最稱心的方法。
- 9 最後三個對等連接詞（因此、因爲、於是）也可以引介次要子句。我們必須檢查上下文，並且要看這連接詞是否引進平行的思想，或是從屬的思想。Kaiser (1947:80~86) 把連接詞作了很好的區別，分爲連結式的連接詞（並且、否則、也不、因爲、而是、既不……也不、不是……就是、既是……又是、不但……而且）、反意式連接詞（但是、只是）、強調式連接詞（確然、無疑、實際上）、推論式連接詞（因此、就、所以、於是），和過渡式連接詞（然後、再者、後來）。亦

可參 Traina (1952:49~52), Jensen (1963:39~42), Osborne and Woodward (1979:68~72), 和 Liefeld (1984:60~72)。這些表比較冗長，也沒有再細分為基本單位。

- 10 同位格 (10節) 和內容子句 (11節) 並不作修飾用，所以是用一條線來顯示，而不用箭頭。
- 11 我明白有人想要否認腓二 6~8 有道成肉身的背景 (參 Dunn 1980:114~21)。但是，他們的證據不夠折服人，而 Hawthorne (1983:81~84) 對傳統解釋的肯定，顯然更正確。
- 12 Muilenberg 1968 年在 SBL 院長講座的內容深受好評，他的講題為「形式批判及其後」(1969:1~18)，他認為，修辭批判是未來的潮流。事實的確如此。不過，在許多研究中 (如 Kessler 所提及)，它多半與文體批判相連，因此讓整個問題有些混淆。
- 13 Meyer and Rice (1982:156~57) 和 Nida (1983:22~45)。此外，可參其他人的探討，Kuist (1947:80~86), Traina (1952:49~52), Jensen (1963:39~42), Osborne and Woodward (1979:68~72) 和 Liefeld (1984:60~72)。這些表比較冗長，也沒有再細分為基本單位。這兩本書中，前者在句法上比較正確，但是後者不太能包含在它之下，因此最好的解決法，是把它們結合起來 (前四點為 Meyer 及 Rice 所提)。
- 14 許多人認為 (參 Longenecker 1975:175~80) 這是基於 4QFlorelegium (昆蘭古卷之一) 中類似的一套組合。其中愛色尼人收集了撒下七 10~14; 詩一 1, 二 1~2, 而 4QFlorelegium 裏面其餘的經文都喪失了。
- 15 Meyer 及 Rice 把這兩種關係分開，但是既然它們句法類似，我把它們算為同一類。惟一的區別是後者：「在問題和解決方面，主題會略有重疊」(Meyer and Rice 1982:157)。

第2章：文法

- 1 Jeanrond 非常反對客觀的解釋，認為絕無可能，但是他主張，解釋團體不斷互動，可以發現「對基督教傳統經文新而又新的解釋」(1988:130)。我則主張，這些發展中的了解並非「新而又新」，必須扎根於經文本身的話語中。換言之，我們的解釋是螺旋而上，朝向經文原初的意義。
- 2 舊約和新約經文傳承的歷史，可分別參照 Würthwein 1981:12~15 和 Aland 1987:48~71。
- 3 大部分舊約經文批判者避免用經文類型 (text-types) 或經文類別 (text families) 來講舊約抄本，而比較喜歡用「主要經文傳統」(major textual traditions)。
- 4 不過，有些七十士譯本的書卷 (如五經，以賽亞書的一部分) 比其他書卷更精確，在經文批判的決定上，分量較重。
- 5 Aland 1987:67 宣稱，只有亞歷山太 (Alexandrian)、通用希臘文 (拜占庭經文 [Byzantine]) 和 D (貝撒抄本 [Codex Bezae]) 的經文，才「無疑是已經證實的」。而西方 (Western)、該撒利亞 (Caesarean)、和耶路撒冷 (Jerusalem) 的經文類型都是「純理論」。
- 6 Aland 甚至說：「要作經文鑑別的決定，主要的權威是看希臘文抄本的傳統。……並且，抄本應當要經過衡量，不是列舉便算數，而每種抄本的特點都要加以考慮」(1987:275~76)。新約的外證還是比舊約強，也比較可以清楚的界定，但是整體而言，學者對兩約都持樂觀態度。
- 7 Würthwein 說，(按價值順序) 在看過馬所拉經文後，還應該參照：撒馬利亞五經、七十士譯本、亞居拉 (Aquila) 譯本、辛馬庫 (Symmachus) 譯本、狄奧多田 (Theodotian) 的七十士譯本修訂本、別西大、他爾根、武加大、舊的拉丁譯本等。
- 8 有一套新的註釋，作者為 Murray Harris (由 Eerdmans 出版)，用更直接談文法問題的方式，嘗試彌補這種不平衡。首先出版的為歌羅西書和腓利門書註釋 (1990)，可以看出這套書極有潛力。
- 9 我建議使用較好的文法書作參考工具。先看索引，找到討論你要查的經文，再用它作為這段經文的簡要註譯。
- 10 不過，這段話已經講出足夠的道理，讓人徹底反省解經課程。我們所需要的，是文法較少、較平衡的方法，尤其應當強調調整全的句法，以及歷史文化背景。教師一定要記得，一般的牧師平均只能花七到十小時準備一篇講道。

11 Murray Harris 寫了一篇很精采的文章，「希臘文新約的介系詞與神學」(“Prepositions and Theology in the Greek New Testament” 1978:1171~1215)，對讀者會有很大的幫助，在新約介系詞的分析上，具極大的參考價值。

12 Barr 本身承認，他的批判主要不是針對這些特色，而是針對其語言學的基礎。證據必須取自聖經各卷的神學，以及希臘哲學，而不是取自各種語言。我自己研究的結果，同意第一與第三點，但對第二點質疑。舊約雖然並不刻意強調論理，但是相愛、相信等抽象的特質，也可以在垂直層面上看出來 (如人對雅巍的關係)，尤其是在詩篇和先知書中。水平層面 (倫理) 可在智慧文學中 (如箴言) 看出初步的形式。希伯來思想中，抽象和具體兩類都有。

第3章：語意學

- 1 更詳細的討論，特別值得參考 Gibson 1981:47~96; Nida 1964:70~99; Louw 1982:50~60; 及 Thiselton 1978:1127~29。
- 2 亦可參考 Gibson 1981:42~44, 165~75，他在該處向 Caird 將意思 (sense) 與指涉 (reference) 絕對劃分的看法 (1980:9) 提出挑戰。例如，他認為，專有名詞的確亦具備意思，而述語也有指涉。亦參 Nida 1964:70~82，他以較動態的方式來使用指涉意義，將我們的意思和指涉都包括在內。Gibson 則會認為，這些詞彙的使用應當更嚴謹。
- 3 舊約同義字的參考書，參 Girdlestone 1897; 新約則可參 Trench 1880, Berry 1897 或 Custer 1975。

第4章：句法

- 1 Jeanrond (1988:121~23) 對福音派和基要派釋經學的批判，正是這一點，就是從單字或句子的層次提供意義，而沒有顧及它在整個上下文中的地位。
- 2 其他例子，參 Beekman and Callow 1974:342 (門 4~7 的註釋); Liefeld 1984:51~52 (羅 5:1~11 的註釋); 為作比較，可參 Louw 1982:84~87 (腓 1:3~5 的註釋)。
- 3 對喻象語言來源更詳盡的探討，參 Bullinger 1898; Mickelsen 1963:179~81; 和 Caird 1980:156~59。
- 4 雖然 Lincoln (1981:139~68) 對這個詞的字面意義，提出的理由極出色、富挑釁性，但是我仍然認為，象徵性的意思更符合上下文。
- 5 在這一段，我只討論 Ricoeur 理論的正面。至於他假定所有語言皆具多元性 (多重意義) 及隱喻性，我的評估見附篇一。對 Ricoeur 的隱喻理論，最佳的探討可參 Perpich 1984:130~33 及 Vanhoozer 1990。
- 6 Caird (1980:136~37) 討論到這點，認為它是一種轉喻 (參看內文的 5.1)，可是它具有另一種修辭功能，所以我們列為另一類。
- 7 依據 14~17 節的對偶交錯法 (在第 16 節討論)，還有另一種可能的大綱，將中間一對放在一起：一、要喜樂的命令 (14 節); 二、喜樂的理由 (15~16 節); 三、神的應許與愛 (17 節)。
- 8 這個預言發出的時間，可能在亞述尼帕於西元前六二六年過世，亞述突然失去世界強權地位之前。
- 9 讀者將注意到，這裏的討論沒有提到處境化或應用，我們將在以後用一章來談。此處的目的只是說明，在研讀一段經文時，可以怎樣將解經技巧合起來使用。
- 10 只有羅馬書出現許多次，在其他書卷中，它都沒有超過兩次。
- 11 近幾年來我使用 Peter Craigie 的註釋 (Word) 讀遍詩篇，又用 Tremper Longman 的註釋 (NICOT) 讀遍傳道書，非常有收穫。事實上，我亦為 InterVarsity Press 編輯了一套新約註釋 (IVP New Testament Commentary)，這套註釋在講解經文時也加上處境化的討論 (又可參看 NIV Application Commentary 系列)。
- 12 有些人或許會問，為什麼在靈修時還要在乎解經的正確性。不過，我在第十七、十八章時會說明，講章中的處境化 (或靈修經歷) 需要立基於神的信息上，而不是我們自己的話上。許多基督

徒對神所默示的信息不在意，結果走迷了路。何況，深入研讀就像挖金礦一樣。經文底下有寶藏，正等著我們去挖出來！

- 13 除了前面已經提到的Chomsky的書之外，對他的思想最佳的摘要可參Lyons (1968:247~69; 1981:124~29; 228~35, 242~47) 和Arens (1975:500~510)。後者不單談Chomsky，還介紹他所開創的學派，並提供了一套句法和語意成分的整合，很有價值。
- 14 有關古希臘修辭最佳的探討，參Golden, Berquist and Coleman 1983:35~92; Foss, Foss and Trapp 1985:1~10; 及Mack 1990:25~48。
- 15 Mack (1990:34~35) 提到，希臘人在每個大項底下又發展出兩個次項。法庭修辭是關乎控告或辯護，議事修辭是關乎勸導或反駁，直陳修辭是關乎稱讚或責備。這六種在新約中都會出現，談一個問題時會同時用到幾種。大部分近日的修辭研究，都在追溯一段經文中所用的模式。
- 16 就這方面而言，從舊約來看修辭批判，是較難的觀點，因為面對的時期長得多，文化的影響也更複雜。不過，最近David Howard的一篇論文，「聖經『修辭批判』真是修辭批判嗎？」(“Is Biblical ‘Rhetorical Criticism’ Really Rhetorical Criticism?”，1994:87~104)，論點令人佩服，他以為舊約修辭研究也應當由文體轉到說服力上。
- 17 以下所談的，可參Kennedy (1984:23~25); Watson (1988:20~21); 及Mack (1990:41~48)。
- 18 在這段裏，我是針對Kennedy所言：登山寶訓是評議式演說 (1984:39~72)，以及Mack的大綱 (1990:82~85) 來作回應。
- 19 Kennedy (1984:55, 57) 認為這是命題「證明」的第二部分，而太五21~48則是其上半部。他認為，太五21~48充滿了人格和感情的訴求，而下半 (太六1~18) 則是一連串包含支持論證的省略三段論法。Mack也採用類似的大綱 (可能更正確)。他發現太五17~20中有兩個論點，而太五21~48提出例子來支持第一個論點 (耶穌滿足了律法)，而太六1~18則是第二個論點的例子 (要求更完全的敬虔)。然而，太六1~18對整個講章的核心性，比這個講法要強，而我認為最好視它為「列點」。
- 20 在這段中，太六19~24陳明了主要的論點 (積財寶在天); 太六25~七6為一連串禁令 (不要憂慮、不要論斷、不要向不配的人分享真理); 太七7~14為兩則教訓 (論祈禱，及進窄門); 太七15~23為兩則警告 (防備假先知，勿想以不配的方式進天國)。
- 21 這裏的「駁斥」不是另一個段落，事實上太五21~七27的每一個段落中都可找到。
- 22 許多從事這方面的學者都從後現代的方向來看修辭批判，這是一種明顯的趨勢 (參附篇一)。例如，Wuellner (1987:460~61) 說：它「讓我們遠離傳統的信息取向或內容取向的讀經，而轉向一種讀法，可以產生或強化非常深刻的個人、社會、和文化價值。」所強調的，不再是命題式的真理，而是「個人或社會認同與改變的動力」(p.461)。他認為，這使得新的修辭批判可以與女性主義和非西方式的批判模式合作。
- 23 我正在寫一本馬可福音的大註釋，對這卷福音書各式各樣的大綱建議感到頭痛。而其中看來合理的數目之多，也讓我頭大！
- 24 舊約修辭批判還沒有這麼精細的發展，原因必是因為：修辭技巧主要是希臘人發展出來的。亞甲、蘇美、埃及、巴比倫或波斯等文字，都沒有這類技巧。不過一般而言，以上的步驟對舊約經文依然可以應用。寫完這個附錄之後，我接到了一本出色的舊約書籍，堪為Kennedy和Mack的對手：Dale Patrick and Allen Schult所合著《修辭學與聖經的解釋》(Rhetoric and Biblical Interpretation, Sheffield: The Almond Press, 1990)。他們提出了一個很好的一般方法，對舊約的經文不單談文體，也可以深入談其修辭的力量。
- 25 D. A. Carson《中性語言的辯論：現實的懇求》(The Inclusive Language Debate: A Plea for Realism, Grand Rapids: Baker, 1998), p. 15。
- 26 同上。
- 27 這不能算是第一次。NRSV和REB在1989年出版，CEV在1995年，NLT則在1996年。

- 28 Mark Strauss「直譯的聖經版本是否對完全默示論更顯尊重？(對顧章恩的回應)」(“Do Literal Bible Versions Show Greater Respect for Plenary Inspiration? (A Response to Wayne Grudem)”，在福音派神學協會(Evangelical Theological Society)年會宣讀的未出版論文，Valley Forge, Penn 2005年11月16日)第1頁提出2004年10月28日的《聖地牙哥聯合論壇》日報(San Diego Union Tribune)報導說，數以千計的西班牙文選民手冊需要重印，因為內容是由英文逐字譯過去的，其西班牙語拙劣之處，令人發噁。把它譯回來的一個例子，是：「在選舉二十九至十五日前登記的民眾將會命令一本小冊」。重點是，語言之間的距離太大，硬譯是不成的。
- 29 Craig L. Blomberg「今日新國際本：一個好譯本的未知故事」(“Today’s New International Version: The Untold Story of a Good Translation” 2003 <www.tniv.info/quickfacts.php>, pp. 21~23) 回應反對以複數取代he「他」的四個常見理由：(1) 神的話的「男性氣概」並沒有被「蒙蔽」(Poythress and Grudem著作的副題)，因為世上很多語言根本沒有泛稱的陽性代名詞，強求有這形式根本毫無用處 (這現象正在英語發生)。(2) 中性語言並沒有犯上文法上和體例上的錯誤 (如：“Anyone bringing their textbooks…”)，因為體例是當代約定俗成的，而現代的體例教科書亦鼓勵這種變化。(3) 這些變化雖然離開了直譯，實際上卻是實用翻譯的目標，因此雖然不合NASB或ESV，卻很符合TNIV和NLT。(4) 複數的使用斷不會摧毀個人化的經文應用 (如：「你們〔希臘原文：任何人〕若聽見我聲音……」〔啓三20，NLT])，因為一般人聽見這說法，都會將它解為個人；實際上，西方社會的問題正好相反，個人獨立主義的普遍態度，令得沒有人從團體的角度看事。
- 30 Blomberg (2003:16~19) 證明所有有關性別角色的著名經文 (林前十一2~16，十四33~38; 提前二11~15，三11; 弗五21~33; 羅十六1、7)，都簡直沒有被TNIV所改變，符合互補主義 (complementarianism, 譯註：相信男女在婚姻、教會等等之中，各有其不同但互補不足的角色) 的信念。這和反對者「危險」的標籤大相逕庭！
- 31 Wayne Grudem「聖經是否只有一些字是神所呼出的？為何完全默示論支持「大體直譯」的聖經譯本」(“Are Only Some Words of Scripture Breathed Out by God? Why Plenary Inspiration Favors ‘Essentially Literal’ Bible Translations”，刊於《真理的翻譯》(Translating Truth), Wheaton: Crossway 2005) pp. 19~56，尤其是pp. 25~30。
- 32 TNIV和NLT的規例是很明確的：保留用指神的陽性字彙 (如：父、人子)。人子在詩篇八篇4~6節和希伯來書二章6~8節譯作mortal (凡人)，是因為在這兩處經文中不是基督的稱銜 (參看大部分的希伯來書註釋)，而是描寫世人 (貫徹全本以西結書也是如此)。此名，形容古代文化中之男性的陽性用語，亦得保留 (如：路二十九「有個男人栽了一個葡萄園」)；但當陽性用語 (他、男人) 是泛指世人的話，按照譯筆清楚的原則，就必須改變 (如：「你〔直譯：男人〕就是賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處呢？」〔可八36，TNIV])。

第5章：歷史與文化背景

- 1 Ayers 1983:135~36和Neusner 1983:99~144都同意，法利賽人的希列學派，是第二世紀拉比的先驅。
- 2 Howard Clark Kee還會加上其他的研讀法：社會動力學與社會角色——在社會結構中追溯領袖的角色；人類學分析和團體認同——研究社會組織背後的象徵系統；以及知識社會學——分析內在與外在的社會壓力對信仰系統的影響 (1989:32~64)。這些是「社會學解釋」大範疇內的一部分細節。

第二部：文體分析

- 1 對文體辨認更詳盡的討論，參Horst 1978:122~23; Baird 1972:387~88; Osborne 1983:6~7, 24~25; 及Longman 1985:61~67。

第6章：舊約律法

- 1 有些人相信這字來自 yārā 「拋、射」，但可能性較低。
- 2 Alt 1967:101~71 首先將律法分為兩種：以絕對命令要「你」做某些事的定論式律法，和使用「若有人……他就要……」公式的條件式律法。這個形式批判的方法今日已經大致獲得接受，但他的所用的名稱則受質疑，有人認為它太簡化、太單純。又參看 Gordon Fee and Douglas Stuart (1982:170~75)。
- 3 J. W. Marshall 2002:171~82。Marshall and Block 說明了十誡的宗主形式：(1) 導言（出二十一：申二十一~5）標明宗主，預備好場面；(2) 歷史引言（出二十二：申五6）說明從前雙方的關係；(3) 條款或立約原則（出二十三~26：申五7~21）說明藩屬對宗主的責任；這是絕對的要求，違犯就是毀約，引發盟約咒詛；(4) 規定將文件存放於聖地，並定期宣讀——這是後來才做的（申十五，三十一10~11）；(5) 見證（參看書二十四：申三十二）；(6) 祝福和咒詛（利二十六：申二十八）；(7) 起誓或百姓回應的描述（出二十八~21：申五22~33）說出百姓如何照神所啟示的接受。
- 4 參看 Alexander 1999:2~20；and 2003:94~101；Carmichael 1992。Carmichael 相信約書是主前六世紀申命記著作時寫成的（p. 248）。Alexander 則依從 Marshall 1993，後者證明約書所反映的，是「鐵器時代初期（主前1200~1000年）混合畜牧和農業的社會」（p. 100）。
- 5 Selman 2000:502；Averbeck 2003a:816~17；Durham 1987:350~53。
- 6 Averbeck 1997c:907~8；Kiuchi 2003:524 說這兩部分源自崇拜外在和內在的兩方面，首先「從物質方面到人心在外面表達」（出二十五~利十六），然後「到人心在順服律法和律例之中表達」（利十八~二十六）。
- 7 綜覽將申命記鑑證為主前七世紀文獻，在約西亞改革之時寫成的各個嘗試，可參看 McConville 2003:185~87。這些嘗試當被視為失敗。
- 8 Craigie 1976:41~42。Block 2005:16 說它是「牧者之聲」，過於是先知或祭司的聲音。這就是即將離開百姓的摩西。
- 9 Levinson 1997:149~52。他相信申命記是主前七世紀的產品，由修正主義的作者寫成，他們不僅有意修訂先前的律法，更要把它們取代。參看 Block 2005:14~15，他正面而審慎地接受 Levinson 的「修正」理論（但不接受他晚期的說法）。
- 10 Christenson 2001:lxiv~lxxvii 和 Craigie 1976:68~69。
- 11 正如 McConville 所證明（2003:187~91），這些重點不難是來自立國的初期而非晚期，並不能證實申命記是主前七世紀著作的。
- 12 Hartley 2003:421，追隨 Moberley 1992:24~25 的說法。
- 13 Harrison 1980:122~26。Fee and Stuart 2003:177~78 說遭禁的食物 (1) 在乾燥的西乃氣候，比較容易致病；(2) 在迦南地區過分昂貴；(3) 是四圍異教文化所偏好的食物；(4) 在該地區導致過敏症。
- 14 Noth 1966:56~57。Fee and Stuart 2003:178~79 提出極佳的例子：不可用山羊羔母的奶煮山羊羔的祭令（申十四21）。迦南人以此為豐饒崇拜的禮儀，相信此舉能誘使神明祝福羊群。
- 15 Douglas 1966:51~54；Wenham 1979:23~25, 169~71；Wenham 1981:6~15。
- 16 Milgrom 1963:288~301；Milgrom 1991。
- 17 Scurllock and Anderson 2005:70~73 辯稱漢生病（大癩瘋）在古代近東實在是個問題。
- 18 參看 John Oswalt (1999) 的相關著作。
- 19 學生和會眾找到什麼註釋就用什麼註釋（或竟然會讀註釋！），而不先考慮其品質，經常令我詫異不已。註釋良莠不齊（就和市上出售的所有東西一樣），用較優秀的是十分重要的。其他的往往會給你錯誤的資料。
- 20 Averbeck 2003:707~8；引自 Douglas 1999:15~65。
- 21 Wenham 1979:52~57；Averbeck 2003:712~13；Anderson 1992:877~78。

22 Wenham 1979:67~72；Averbeck 2003:713~15。

23 Wenham 1979:74~81；Averbeck 2003:715~17；Anderson 1992:878~79。

24 Wenham 1979:87~96；Averbeck 2003:717~20；Anderson 1992:879~80。

25 Wenham 1979:104~11；Averbeck 2003:720~22；Anderson 1992:880~81。

26 Enns 2005:94 說這是法律系統的「活性品質」，換言之，它在什麼才構成在神面前的聖潔之上，是敞開接受批判反思的。

第7章：敘事體

- 1 John J. Collins (1982:47~48) 否定這點，他說：「聖經故事的重新發現，主要是因為歷史研究的負面結果造成的。這一點在神學上很重要。許多保守派的聖經學者訴諸文學批判，以為能避免他們所不歡迎的歷史結論。……這種逃避不會成功，這應當十分明顯……「故事」不是「歷史」。它主要是小說，有部分題材是自創的。」不過，這個說法顯然有偏見，因為許多文學批判的確混合了文學分析的歷史與「小說」層面。
- 2 參 Marshall 1970, Martin 1972, Smalley 1978 和 France 1989。
- 3 Krieger 1964:3~70。Krieger 主張，歷史（窗戶）和文學（鏡子）在文學分析中是互相倚賴的。
- 4 參 Pratt 1983:158~59。R. Alan Culpepper 對這個意象提供了更具批判性的用法，他建議我們應當視經文為一面鏡子，多過視它為一扇窗戶，因為後者只向專家敞開，惟有他們能區分傳統和編輯（1983:3~4）。不過，歷史法不單只要求重塑事件，而歷史背景對文學解釋也提供了可貴的一面。何況，歷史資料可以從較好的註釋書，以及討論背景的書中取得。因此，非專家也可以得知。視經文為「肖像」的看法，參 Guelich 1982:117~25。
- 5 Adele Berlin 說，「詩學之於文學，就如語言學之於語言。也就是說，詩學描繪出文學的基本成分，以及其運用的規則」（1983:15）。
- 6 參 Sternberg 1985:89；比較 89~91。不過，我必須對 Sternberg 「技巧的抉擇」一語提出異議。這是他主張的一部分，即：舊約故事是表達意識型態的修辭，如此設計是為宣傳一位全知的神。我對聖經用語的解釋則為：是出於作者對於神默示的感受，而非出於刻意的修辭。
- 7 不過，我不同意那些將這類「接縫」和旁白縫在一起的批判者，他們視之為表層經文背後的「潛在文本」（subtext）。這是將暗示作者與真正作者截然劃分的結果，我拒絕這種理論。其實，編者註說明了作者認為他所說之故事有何關鍵性。這兩種成分——故事與評註——在故事裏是平起平坐的。
- 8 參 Culpepper 1983:20~34；Petersen 1978:97~121；Kingsbury 1986:32~36；Rhoads and Michie 1982:36~44。純文學批判方面，參 Uspensky 1973:8~100；Genette 1980:161~86；和 Chatman 1978:151~58。
- 9 非福音派人士認為「內幕」資料是作者藝術的創作，而福音派相信，整個材料背後是神的默示，而這些資料是經由許多不同的方式蒐集進來的，但在歷史上是正確的。
- 10 Lundin, Thiselton and Walhout 1985:69。Walhout 發展出四個標準，來偵測歷史作品（72~76頁）：(1) 文中的世界在事實上是準確的；(2) 作者的觀點常包含了歷史觀點的暗示；(3) 讀者對文字的使用法，以及它產生的背景，都指出它的文體為何（是歷史還是小說）；(4) 作者自己使用文字的方式（他是否宣稱文字背後之世界是實際狀況？），指出文中的世界是真實，還是小說。
- 11 約翰福音第九章的故事分析，Resseguie 1982:295~303 是一個很好的例子。
- 12 Culpepper 1983:161，引用亞里斯多德《詩學》(Poetics) 1454a。大部分人將角色分成「單調」（角色只有一種特性）與「圓滿」（許多特性）。我喜歡 Berlin 的分類（1983:23~24）：一種是「定型人」（靜態的角色，只有一個特色），一種是「代理人」（只有作用，完全沒有特性），還有一種是「羽翼豐滿」的角色（真實的人物，是劇作的中心）。
- 13 參 Chatman 1978:107~388 和 Kingsbury 1986:9~10，其中有更詳盡的討論。

- 14 Sternberg 1985:186~89。Fowler稱之為「拐彎抹角的修辭」(1983:53)。經文提供了線索，幫助讀者在故事中發現正確的途徑，但是也用這些縫隙，來使他們參與在作者實際的信息中。
- 15 許多學者將暗示的讀者和「聽故事者」區分出來(參文中圖7.1)。聽故事者向講故事者回應，也是經文明文指向的文學對象。例如，路加福音和使徒行傳是寫給提阿非羅的(路一3;徒一1)。大半時候，聽故事者是由經文中特定的旁白或說明來標示，以幫助他/她了解。隱含的讀者則為暗中的聽眾，「就是能促使作品達到藝術極致的那套價值觀」(Keegan 1985:101)。不過，我同意Kingsbury的說法，在聖經故事中，就用意與目的而言，聽故事者和隱含的讀者乃是同義詞。我們可以區分提阿非羅(聽故事者)和路加當時的教會(暗示的讀者)，可是這種區分很勉強，因為其中的解釋和總論都同時針對這兩者。
- 16 Fowler 1983:32~49的探討很有幫助，他談及「隱含的讀者」是隱藏在經文中(Wayne Booth的主張)，還是由真正的讀者從經文中發明的(Wolfgang Iser的看法)。Fowler用「理想讀者」一詞(Stanley Fish)，認為以這種說法描述後者較好，並在他刊於*Semeia*的文章中(1985:5~21)發揮這一點，文中他將優先權給予理想讀者，並將後者與一位資訊充分的真實讀者認同。我會將優先權給予經文隱含的讀者，因為理想讀者有讀者回應的取向，就是讀者發明自己的意義，而不是去發現作者原來的意思(參本書附篇進一步的討論)。
- 17 讀者回應批判理論者主張，經文與讀者的互動是由多元性(多重意義)來掌控。本書的附篇向這種假定挑戰，那裏主張，要找到作者的意思，不但是可能的，也是必要的。
- 18 Culpepper 1983:209。Culpepper沒有將「原意」像我一樣放在中心位置；不過，他的話也可如此應用。Joanna Dewey顯明「觀點」如何能幫助我們在馬可福音中偵測到「隱含的讀者」，由此亦可以發現馬可福音中，他們與耶穌和門徒的「雙重認同」(以及這一點在真實讀者身上產生的張力)(1982:97~106)。換句話說，這些技巧結合起來，能引導讀者明白經文的意義。
- 19 我不將「承諾性」層面和以上其他層面(如原意)分開。本書其他部分會提到，意義與義蘊(解釋的靜態和動態方面)乃是交織在一起的。
- 20 例如Alter 1981:3~12, 107~12，他對創三十七至三十九的研究非常精采，甚至可以成為範文。
- 21 大部分近日的聖經故事專家，如Sternberg, Berlin或Culpepper，都認為傳統和文學批判是互補的，而非相反的。不過，大部分人都承認，傳統批判(就了解經文而言)成果甚少。形式批判家和編輯批判家的興趣，多半在重塑初期教會的歷史與神學，而不在了解經文本身。來源批判對於故事的分析有所輔助。但是，若以確定來源為目標，則猜測的成分就很重(如，符類福音的問題，有許多理論複雜得讓人難以置信)，更使注意力轉離了經文的意義。
- 22 Sternberg 1985:70。現代文學批評家嚴重非議Sternberg這裏的言論，事實上，反歷史的立場很活躍，甚至欣欣向榮。然而，我相信Sternberg的看法很對，因為早期反對經文中歷史成分的「全盛之日」的確已成為過去。
- 23 雖然Rhoads和Michie否定前者的效用，但他們承認背景資料的價值：「這些顧慮沒有一項的意思是：我們對第一世紀的一般知識對故事的解釋沒有幫助；其實這常是關鍵所在」(1982:4)。
- 24 參Gillespie 1986:199~203的摘要，他嘗試在作者原意和經文完全自主之間走一條中間路線。Gillespie主張，由於語意具模稜性(不可能向作者要求澄清)，某種程度的自主性有必要(追隨Ricoeur)。
- 25 當然，我不同意McKnight對「情節、技術、角色發展」的否定。然而，他的基本論點有一些道理，就是：我們對現代的作法要提高警覺。
- 26 Kingsbury 1986:9。從某個角度而言，這點幾乎不需要說，因為，正如上文所提，就定義而言，情節的中心主題一定是衝突。不過，在馬太福音裏，神和他仇敵的陰謀(要阻撓祂的救贖計畫)之間的衝突尤其突出。
- 27 編輯批判技巧更詳盡的資料，可參Walker 1977:76~93; Osborne 1979:305~22 and 1991; 和McKnight 1988:83~95，以及這些書中的書目。

- 28 橄欖山講論能否算作「啓示文學」，還有許多辯論。不少人認為，既然可十三中沒有神祕的象徵，以及其他啓示性文字的特性，可能耶穌在這裏並沒有用猶太人的啓示文學。
- 29 對約翰福音中的誤解，參Carson 1982:59~91及Culpepper 1983:152~65。Carson強調歷史，而Culpepper強調文學。我認為他們兩人是互補，而非矛盾。
- 30 Greidanus 1988:148~54。他指出四項優點：(1) 它接近聖經的形式，因此比較不會曲解經文。(2) 它使人產生興趣，因為講章可以邁向一個高潮。(3) 它涉及聽眾的全人，不單觸及他們認知和理性的一面，也碰到直覺和情感的一面。(4) 它和聽眾的溝通是間接的、曲進的，因此能越過他們的防衛，使他們更深入其中。
- 31 有關教導式和故事式講道的區別，可參Greidanus 1988:144~54。

第8章：詩體

- 1 LaSor, Hubbard and Bush (1982:604~605) 區分情詩的種類如下：描述的歌——情人互相讚美對方的美麗(歌四1~7, 五10~16, 六4~7, 七1~9)、欽慕的歌(歌一9~11, 四9~11, 七7~9)、渴望的歌(歌一2~4, 二5~6, 八1~4, 6~7)、尋找的故事，那位女子急切地尋找她的愛人(歌三1~4, 五2~7)、愛情遊戲(歌五8~6, 在五2~7的尋找之後)、戲謔歌，戀人善意的取笑(歌二14~15, 五2~3)、誇讚歌——稱讚新婦(歌六8~10, 八11~12)、愛的邀請(歌二5, 17, 四16, 七11~13, 八14)。許多學者認為，這首情詩源於婚禮的禮儀和祭典。這個理論雖然無法證明，卻有道理。
- 2 Kaiser 1981:215。大半學者認為它是音樂名詞，意義已經不明。所以，在考慮結構時，它的價值不大。

第9章：智慧文學

- 1 Zimmerli (1933:179) 稱，在運用智慧時，這是最重要的概念。
- 2 Nel (1982:62~64) 主張，即使在沒有動機子句的例子中(他討論了箴二十三12, 二十七2, 三十一8~9)，後者也隱含其內。但我不認為他的論點讓人信服。他發現二十18的動機在前半節(「定計畫要靠尋求建議」)，但他是根據形式，即：這句話不直陳結果，只是一般性的勸勉，以下半節為應用的例子(「如果你要打仗，要尋求引導」)。這類話語內並沒有真正的動機子句(亦參十七14, 二十19, 二十四27, 29)。
- 3 有一種形式和寓言很接近，就是神話式寓言(fable)，在近東的智慧文學中很常見，但是舊約中卻沒有。所以我在此不加討論。
- 4 Crenshaw 1974:255~560。我的意思並不是說這些不是歷史。「想像的講論」是一種形式的類別，不是歷史的判斷。
- 5 請注意，信徒所受的命令，是要「順服」政府(羅十三1~7; 彼前四13~17)，也要順服父母(弗六1~4; 西三20)。原則是相同的。
- 6 Kaiser (1979:各處; 1981:73) 主張，其中的重複句「吃喝，且在勞碌中享福，這是神的恩賜」(傳二24~25, 五18~20, 八15) 將傳道書分為四部分，並且對人生表達出積極的觀點。但是，這些話語是否將本書區分為四部分，仍待辯論，而其中雖有積極的一瞥(亦請注意傳三14中神的全能，以及傳八12敬畏神的必要)，但更可能的是，書中大部分乃是要顯明，人生若只以今生的事為中心，則完全虛空。
- 7 許多人或許會主張，尾聲是次要的(Sheppard; Gordis 1968:349~50)，因為那是第三人稱的文體，這種文體在全書其他部分皆未出現，但其中大部分的字彙都可在書中找到，這種文體的改變很容易解釋為是要引起注意，要人留心這段結論的重要性。
- 8 從智慧的觀點主張已有制度，最強的論點可參Hermisson 1968:97~136，而從一般的觀點主張已有制度，則可參Riesner 1984:123~99。

- 9 參 Sheppard 1988:1077。Blenkinsopp (1983:11~14) 假定有一系列文士學派，按照埃及的方式，來教育以色列社會中的菁英。這說法雖然有可能性，但是證據不足，無法支持這種大事業的存在。Thompson (1986:243, 245) 假定小孩子都受到閱讀的教導，不是在正式的學校裏，而是在家族（或個別家庭）裏，有時候也在文士學院中。例如，賽十9提到，樹木「稀少到連孩子都能寫出來」，而賽二十八9~10也許是用孩童寫字母為比喻。不過，這些說法都難以捉摸，並不能因此便說以色列的識字比例很高。

第10章：預言

- 1 但是這也成為激辯的來源。Michael Fishbane (1985:435~40) 查考安拉先知性的解釋，他的結論為：直接有權威的，不是先知的神諭，而是它背後是否有摩西「傳統」的合法性。按照 Fishbane 的看法，既然先知們將「有權威的經文」（摩西和申命記的傳統）之重點予以處境化，就發展出「阿加達（Aggadah）式解經」，這傳統反映出所傳承之傳統的含義，並將其應用於新的處境和狀況中。然而，這兩者（直接啓示而來的默示和對安拉阿加達式的解經）並不互相排斥。先知呼喚百姓歸向安拉和聖約。這樣，先知對聖書的解釋的確為阿加達，但是他們所用的神學處境化，卻是直接來自於神。
- 2 Lindblom 1962:37~39; Sawyer (1987:18~19) 根據近東類似的例子（如王上十八中四百五十位巴力的先知），假定有先知協會。
- 3 Clements (1975:88) 懷疑這類「聖約中介」或「律法發言人」的角色是否存在。不過，這主要是因為他接受編輯批判的結論，認為本書下文所討論的聖約經文乃為次要所致。我發現這整個過程有循環推論的現象。例如，Clements (1975:43~45) 接受 H. W. Wolff 的結論，即：申命編輯在何西阿書與阿摩司書中加上了對聖約的強調。同時，Clements 相信，何西阿書在申命記傳統的發展中，扮演了助長性的角色。可是，這些重點如果是何西阿本人所發展出來的，就沒有必要假定該書背後有一段冗長的編輯過程。對於先知時期申命編輯的基本理論，我同意 Craigie 的批判 (1986:140~43)。
- 4 這和 Tucker (1985:339) 的看法相反，他的話可以代表一些人 (Wolff, Warmouth): 「先知的功用，主要是以神的話宣布未來將如何；他們主要的身分並不是傳講悔改信息的傳道人。」
- 5 陳宏博 (Tan 1974:201~2) 稱 Mickelsen 為「非字面主義者」，暗示他否定任何歷史的連繫，這點很可惜。我稱自己為「字面主義者」，但是我認為，Mickelsen 的提醒其實與陳宏博的類似，而陳宏博同意，預言不可以超過「現在歷史能證實的範圍」(p.206)，而且不應該用預言來預設日期，或將經文靈意化 (pp.208~9)。
- 6 參 Kuenen 1969:98~275 的表，以及 Crenshaw 1971:51~52 的簡短討論。Crenshaw (pp.14~15) 是根據 Johannes Hempel 頗具影響力的一篇文章 (1930:631~60)，其中認為，未應驗的預言造成信仰危機，因為未能實現。這使得先知改變信息，以因應新的環境，最明顯的例子是「第二以賽亞」對古列預言的重新處理 (賽四十四 28, 四十五 1)，因為古列王不肯承認他戰勝巴比倫是由於雅巍的緣故，所以這段預言就被改為僕人之歌。不過，這一類說法全無必要，也都出於猜測。所謂的變動並沒有經文的證據。「信仰危機」固然有，但起因則是全國愈來愈嚴重的背道，以及隨之而來神刑罰的徵兆。
- 7 若要探究其出處，可參 Mickelsen 1963:81~84，那裏列出相當完全的公式與經文。
- 8 事實上，John Sawyer 認為這兩種都可歸在「神諭」的大類中，特別可稱為「使者的講話」(1987:25~29)。

第11章：啓示文學

- 1 Aune (1986:86~87) 建議三方面：形式、內容與功能。不過，這些主要與文體或形式特色有關。
- 2 例如，Sanders 提出「要素論」定義，嘗試找出「猶太啓示文學最特出的要點」，而他認為，那要點乃是「有關回歸與恢復的應許之啓示」(1983:456~58)。其他的成分，諸如超越性或匿名性，

Sanders 認為其他類型的文學也都具備。不過，恢復的應許亦是先知文學的啓示特性。我再重覆，啓示文學中並沒有純一的文體，而辨認的方法有 G. A. F. 奈特色的累積，而非尋找單屬於此一類型的某些特徵。

- 3 例如，我不同意 Morris (1972:35~36) 的看法，他認為，先知有一種感受，好像「站在神的會議廳內」(耶二十三 18)，而啓示文學的作者卻沒有。在許多異象中，啓示文學的作者乃是面對神 (如啓四~五寶座的異象)，就此而言，他們的觀點與先知並沒有太大的區別。
- 4 John Collins 以這個範疇作為他將啓示文學分為兩類的根據：一類包括世外遊程，一類不包括 (1979:12~13)。Collins 在每一類之下又分三類：一類回顧歷史，並講到末世的危機；一類沒有歷史回顧，但預期神公然的得勝；另一類強調個人的得救，而非團體的得救。
- 5 H. H. Rowley 甚至到一個地步，說是但以理發展出用匿名來寫啓示文學的模式 (1963:40~42)。可是，其他學者否定這一點。有關但以理書的作者與日期的傳統看法，參 Roland Harrison 1969:1110~27。
- 6 Russell 1964:132~39; R. H. Charles 相信，這是因為正典已經結束的緣故 (1913:38~46)。
- 7 Stephen Cook 提出一個有趣的相反看法。他假定就但以理、以西結、約珥而言，被擄歸回時代的啓示文學運動發生於當權的組織中，希望能夠號召百姓支持中央的領導者 (1995:55~84)。這說法站得住腳，但 (正如 Cook 也承認) 當時仍是危機時代，因此整體而言，整個理論依然是有效的。
- 8 Sanders 1983:456; Sanders 列出講到回歸與恢復的經文：但七~十二；以諾書八十三~九十，九十一~一〇四；禧年書二十三；以斯拉書十一~十二等 (pp. 456~57)。
- 9 參 Russel 1964:308~23。兩個彌賽亞教義的想法頗有爭議。Rowland 接受 (1982:263)，但 J. B. Higgins 懷疑是否有人持這種信念 (1966~67:211~39)。較平衡的看法，參 Longenecker 1970:63~66，他認為，在昆蘭生活的早期曾有這種看法，但是到了第一世紀，平民彌賽亞成了惟一擔任彌賽亞職位之人。
- 10 有關多米田統治時期比尼祿年間優勝的討論，參看 Osborne 2002:6~9。
- 11 Hanson 的的大主題則較有問題。他主張，從「第二以賽亞」(四十~五十五章) 至「第三以賽亞」(五十六~六十六章) 之間，有一些發展。在後者的著作中，一群與祭司派系鬥爭，謀求宗教復興的有異象之士，對現世歷史過程完全絕望，轉向神在將來直接干預的宇宙性異象。然而，從解經的證據來看，這種假說並不夠強，我也看不出經文當中有這樣重大的轉變。

第12章：比喻

- 1 我重覆：其目標是發現經文的原意，亦即，作者用來作比喻的細節，而非讀者想要的意義 (詳見附篇一、二對這方面的討論)。
- 2 Dan Via 指出，我們非常容易寓意化——甚至就在我們否定寓意之時；他用 Ernst Fuchs 作例子 (1967:19~21)。
- 3 Marshall 1978 和 Fitzmyer 1983 (路加福音)，以及 France 2002 (馬可福音)，相信「飛鳥」是指外邦人來到教會，根據猶太人的比喻，「飛鳥」是指歸化的外邦人。Blomberg 指出另一種可能性：視結十七 23 (其中飛鳥 (地上的各族) 安息在黎巴嫩香柏樹的樹枝上) 為這段意象的背景 (1990:285)。但是，他很謹慎地說，從上下文無法證明耶穌有意如此引用。然而在緊接下來的一段中 (可五 1~20)，耶穌故意前往外邦地區，驅趕格拉森被群鬼所附之人身上的鬼。如此在馬可福音和在路加福音一樣，上下文中都包括了外邦宣教的成分。
- 4 Jan Lambrecht 看出一個三階過程：(1) 讓人看見未來，並提出新而真實的存在。(2) 聽者必須轉變方向，與過去一刀兩斷。(3) 現在必須作出一項影響深遠的決定，包括向那新的實體完全委身 (1981:16~17)。這便是比喻的能力。
- 5 這比喻是指列國如何對待門徒，還是指門徒對待別人？對我的重點都沒有妨礙。這比喻的本身似

乎偏向前者；而太二十四~二十五的上下文，卻偏向後者。大部分學者選擇前者。

- 6 雙重邀請是東方的習俗，先送請帖，然後再差僕人來接客人。有意思的是，馬太福音中（二十二1~10）並沒有強調雙重邀請，卻寫下雙重的拒絕。路加福音加上進一步的雙重邀請，邀一些意外的客人。顯然馬太在強調猶太人的罪，而路加則強調神的恩惠。Perkins說，馬太強化拒絕、忿怒、與審判，而路加則強化救恩的提供（1981:95~96）。
- 7 雖然許多人認為，福音書中的比喻，聽眾和歷史狀況乃出自作者的安排，但我不認為必然如此（參Blomberg 1990）。Snodgrass（2004:189~90）說：「綜覽各著作明顯證實的一點，是人越是將比喻從福音的上下文、耶穌生平，和以色列神學割裂出來，就越是鼓吹主觀性和不加掌控的詮釋。福音書作者的神學被摒除，但詮釋者的意識型態或社會觀念卻被引進。學者將自己私人議程讀進比喻的次數，和教父時代的教會沒有什麼分別。」
- 8 至於這兩個背景的歷史性，可參Carson 1984:123~26; Marshall 1978:243~45。我認為耶穌在這兩種狀況中都用了同樣的比喻形式（每一個都賜下10-5-1，而最後一位將所得的藏起來），福音書的作者則是各取最合適他需要的來用。
- 9 然而，Ken Bailey嘗試在所有路加的比喻中都找出複雜的交錯組織，這作法遠超可能的範圍。
- 10 Stein 1981:80。不過，Sidney Greidanus加上了一項很重要的批判，提醒人：現代的重述可能完全脫離經文的意義，而只讓人注意到創意（富娛樂性）和改造（1988:226）。其實較容易（並且解經上也較好）的方法，是重述原來的故事，運用背景資料來解開容易誤會的地方。
- 11 Tolbert 1979:83~39。Blomberg把比喻分為「簡單的三點比喻」、「複雜的三點比喻」、「兩點與一點比喻」（1990）。
- 12 這與Robert Guelich相反，他可代表人數愈來愈多的一批人，他們主張，這比喻的內部結構是以種子為中心，而不是以土地為中心，惟有後面的解釋（14~20節）才以土地為中心（1989:196~97）。我認為這場辯論有非此即彼想法之嫌，其實應當是「兩者皆然」的狀況，即：種子與土地都是中心，但比喻本身和它的論釋，土地都在舞台中央。
- 13 有人試圖把它解作是歷史敘敘，因為它是惟一角色有名字的「比喻」。但它的開始和路加福音中的上一個比喻（十六1~8）一模一樣：「有一個財主，他……」，並且有名字的是拉撒路而不是財主，因為名字使人重要（反之財主沒有名字，便無關重要！）。再者拉撒路是「神幫助」的意思，這是該比喻的大主題（參看Bock 1996:1365~66）。

第13章：書信

- 1 其中之一是何為基準性命令，何為文化性命令較的問題，這個問題將在本書第十七章中討論；Fee and Stuart在討論書信時，再用一章討論這個題目。
- 2 參Doty 1966:411~51; White 1982:5~12; Knutson 1982:15~22; Fitzmyer 1982:25~40; Dion 1982:59~71, 77~84; Pardee 1978:321~44。
- 3 參Deissmann 1909:146~232; Roller 1933; Doty 1966:51~62; 1973; White 1982:89~104; Blaiklock 1979:545~52; Longenecker 1983:101~2。
- 4 Martin（1977:233~34）追隨Sanders（1962:348~52），主張保羅乃是採用昆蘭詩歌的模式和猶太教的祈禱文。因此，他的禱告並不是自發的，而是刻意為教會擬定的。
- 5 David Aune注意到sermon或homily一詞，並不能準確地描述希伯來書、雅各書、彼得前書、革利免書，或巴拿巴書信等的文學風格（1987:197~204）。他追溯這些書信背後的希臘式特色〔法庭式辯論、評價與論斷（稱讚與責備）、冗長的議論〕和猶太式文風（會堂式講道）。
- 6 徒十五19~29論耶路撒冷決議的經文，要求外邦基督徒尊重猶太弟兄宗教的感受，在這方面亦可應用。不過，哥林多前書八至十章則不然。
- 7 我不想定出哪些可以，哪些不可以。每個信徒必須以禱告來自行決定。

第14章：新約中的舊約

- 1 要鑑定分辨引文和暗引的標準，並不容易。Richard B. Hays（1989）主張把它分為三類：明引、暗引、呼應。但Stanley E. Porter（1997:80~83）卻證明了要正當地加以界定，發展鑑定的準則，真是談何容易。我們會將明引視作近乎逐字援引經文，暗引為引用幾個字眼或片語，呼應則是使用經文的主題或其中一兩個字彙。就作者而言，呼應可能是刻意的，也有可能是無意的。
- 2 Kaiser 1985:2~3。啓示錄中沒有正式的引文，但暗引數量則在400~600之間。
- 3 Jobes and Silva 2000:46~56。他們觀察到五個階段：原本的翻譯；初期的修訂本（狄奧多田版、原始路其安版〔proto-Lucian〕等）；亞居拉、辛馬庫、狄奧多田的校正；俄利根的修訂本（六譯本合參版的第五欄）；和路其安的修訂本。
- 4 同上，pp. 193~4。Pfeiffer（1962:551）估計約有八成的引文出自七十士譯本。這數字太高了，但仍能證明七十士譯本對初期教會的重要性。
- 5 D. M. Smith 1972:5。他接著說，這並不表示初期教會採納了亞歷山大正典。
- 6 大部分是十八世紀的學者，如：J. E. Grabe、J. S. Semler等人（參看Dunbar: 1986:428）。
- 7 Longenecker 1975:38~39。
- 8 Jeffrey S. Rogers（1989:28~43）在昆蘭找到八種活動：他們是保存文物的維護者，理解書面溝通的讀者，對活著的文學傳統有貢獻的校訂者，從主題延伸變體的闡述者，演出崇拜戲劇的禮儀專家，發展信仰和實踐準則的立法者，在現今對著鏡子觀看的註釋家，和透過窗戶望向將來的有異象者。
- 9 Stendahl 1968。他特別看到昆蘭的哈巴谷古卷中有相似之處。
- 10 Longenecker 1975:160~61; Yadin 1958:36~55; Hughes 1977:14。
- 11 Craig Evans（2004:132）列出馬可福音十二章10~11節（引用詩一一八22~23）；馬可福音十四章27節（引用亞十三7）；使徒行傳二章17~21節（引用珥二28~32）作為例子。
- 12 援用技巧（appropriation technique）一語取自Moo。他所指的是猶太人和基督徒援用舊約經文，用於他們新社群環境的技巧（1983:25）。
- 13 參看Foulkes 1958:38~39; Moo 1983:31; Baker 1991:187~89。
- 14 我的這個部分，也是建立在Moo 1983:34~51的根基上。
- 15 Steve Moyise（2000:14~15）證明這個用語是1969年由Julia Kristeva發展出來的，並在1989首度在這兩本書中，應用於聖經研究：《聖經著作中的文本互涉》（*Intertextuality in Biblical Writings*, S. Draisma編）；《保羅書信中的聖經前後呼應》（*Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Richard B. Hays著）。
- 16 Moyise基於某種理由，把它局限在「經文前後呼應」的範圍內，但它對於明引和暗引，皆同樣運作（2000:17）。在三種在新約引用舊約的方法中，我都會加以應用。
- 17 Enns 2005:132~34。他在此說：「若要辯說馬太是尊重何西阿言語的歷史情境，即何西阿書十一章有一些預言成分，就需要耗費大量的智能。」
- 18 Gathercole 2004:126~45提供了一個好例子。他追蹤第二聖殿時代的猶太教著作（斐羅，*Prem. Studies* 86~87, Bar 4:1, Let Aris 127; Pss Sol 14; IQS 4; CD 3:14~16; Tg Ezek 20:11、13、21; 4 Ezra 7:21; m. Mak. 3:15）和新約（路十25~37; 可十17~22; 羅十5; 加三12）中的利未記十八章5節，證明新觀點派（New Perspective）否認猶太教相信永生在乎遵行妥拉，是錯誤的。
- 19 Ellis 1991:110; 參110~16。Longenecker（1975:93~95）歸納了預表的四個方面：社群的一體性、歷史上的對應、末世的應驗，和彌賽亞的臨在。
- 20 Stendahl 1968:183~202。Longenecker（1975:142~43）亦在馬太福音中看見別沙的解經風格。
- 21 這是Hagner *Matthew 1-13*, lvi~lvii的看法。G. M. Soares-Prabhu（1976:104）稱之為「馬太按照希伯來原文，顧及到自已有意要把它插進之上下文，而作出的自由他爾根式翻譯。」
- 22 參看Evans 2004:140~41。又參看Carson 1988:248~49。

- 23 Evans (2004:141) 在創世記一章1節中，看見與 *Tg. Neof. 創一1* 的關連：「起初神的道 (*memra*) 以智慧使天地完美」；這道是神的中介。
- 24 Carson 1988:249，建築在 Moo 1983:233註4之上。
- 25 Fitzmyer 1998:90~91。Hans Hübner (1992:1101) 只考慮整全的引文，說：「比二十個稍多」。Longenecker (1975:86~87) 列出二十七個，只有兩個不是記在開首十五章的講章中 (彼得八個、司提反九個、腓利一個、雅各一個、保羅七個)。
- 26 Barrett (1988:238~39) 列在「講道」之下：徒二17~21、25~28、34~35；三22~23、25，七3、5、18、27~28、32、33、34、35、40，八32、33，十三22、33、34、35、41。他又補充說，徒四25、26可以列在「祈禱」或「講道」之下。
- 27 I. H. Marshall (1970) 將它稱為路加福音—使徒行傳的大主題。
- 28 Bock 1997:825。使這論證成形的論文是 Bowker 1967:96~111。
- 29 Silva 1993:631。這清單包括有爭議的書信。
- 30 Stanley (1989:19)，並在他《保羅和聖經的語言》(*Paul and the Language of Scripture*, 1992:252~64) 中進一步討論。他主張古代世界的文士不獨被視為抄寫員，更被視作評註者，因此這種改寫是社會環境的一部分。
- 31 Longenecker 1975:115~26。又參看 Cohn-Sherbock 1982:117~32。
- 32 第一個數字來自 Lane 1991:cxvi；第二個數字來自 G. H. Guthrie 1997:842。
- 33 Longenecker 1975:167；和 Guthrie 「希伯來書中的舊約」(“Old Testament in Hebrews”, p. 842)。Lane (1991:cxvi) 說有12個明引/10個暗引屬摩西五經，17個明引/16個暗引屬詩篇。顯然 Longenecker 和 Lane 對明引和暗引有相當的分別。(這是個普遍的問題！)
- 34 Lane 1991:cxviii。
- 35 參看 Sowers 1965；和 R. Williamson 1970。Sowers 接受亞歷山太假說；Williamson 則反對之。Hanson (1988:292~95) 總結說：「單從解經而論，斐羅和我們的作者有甚少共通之處。」
- 36 Yadin 1958:36~55；C. Spicq 1952~1953；Longenecker 1975:160~61。
- 37 特別參看 Hurst 1990；Evans 2004:144。
- 38 這部分很多都是來自我的「啓示錄研究的最近趨勢」(“Recent Trends in the Study of the Apocalypse” 2004:491~95)。Kistemaker 2001:17列出了十四個部分明引——啓一7，二27，四8，六16，七16、17，十一11，十四5，十五3上、3下、4，十九15，二十9，二十一4、7。至於暗引，Beale (1998:77註16) 指出 UBS 列出了394個，NA 則為635個，Kilpatrick 為493個，Swete 為278個，Charles 為226個。數量有這麼大的距離，是因為斷定部分的明引、暗引、呼應，以及呼應所包括的經文數目，都很困難。
- 39 參看 Beale 對七篇重要專文的詳細評論 (1998:5~59)。這些專論包括他自己討論啓示錄中之但以理書，J. M. Vogelgesang 和 J.-P. Ruiz 討論啓示錄中之以西結書，J. Fekkes 討論啓示錄中之以賽亞書，《聖約的高潮》(*Climax of the Covenant*) 中之 R. J. Bauckham，和 Moyise 對全書的討論。
- 40 Beale 1999:79~80，引自 L. A. Vos 1965:37~40。
- 41 Moyise 1994:110~11。在「新約中的舊約：對比珥的回應」(“The Old Testament in the New: A Response to Greg Beale”，1999:54~58) 一文中，他說新約將舊約斷章取義，的確為舊約加添了新的意義。意義不單在作者裏面，也在讀者裏面。
- 42 參看 Beale (1999:84~85)，他深入研究幾個被視作斷章取義的援引，證明都是忠於本來之上下文的 (啓一15中的結四十三2；啓七14中的結三十七3；啓十一11中的結三十七10下；啓三7中的賽二十二22)，辯稱它們不過是改變應用，但並沒有漠視原來的上下文。
- 43 此處綜合了來自 Beale 1998:60~128，1999:86~96，和 Fekkes 1994:70~101 的材料。

第15章：聖經神學

- 1 Turner and Green (2000:8~9) 提出了七個理由，解釋這學科為什麼重新受人注目：(1) 現代式的「客觀」崩潰，消除了解經的事實和信仰/神學之間的兩極化對立；(2) 批判性實在論認識到神學研究對學術真誠不再構成威脅，即使在學術界也不例外；(3) 了解到在書信這麼簡短的著作中，還要花上大量的時間，研究若與當代問題和真理聲明無關，就沒有存在的理由；(4) 聖經的題材是神學性的，因此導向神學反思；(5) 聖經書卷一開始就是從正典的角度閱讀，因此全本聖經基本合一，是一貫的假定；(6) 貫徹歷史，讀經素來是與神學對話的；(7) 讀者回應運動開啓了多重讀法之門，有益於讀者的神學視角。這些因素有些 (第1點和第7點) 是後現代的觀點，但總是贊成聖經神學的一套正當論證。
- 2 在某一方面來說，我們好像是走完了一個大圈。在現代主義的底下，歷史批判的支持者摒棄了神學反思的可行性；如今在後現代主義之下，認信性、多元性方法的支持者，又摒棄了歷史反思的可行性。本章的論點是這兩者是互相倚賴的，必須在真理的聖經神學中合作。
- 3 與 D. A. Carson 相反；Carson 主張把主題結合在一起的過程，應當屬於系統神學，所以聖經神學主要是描述性的學科 (1983:69~70)。我將主張，整合主題的任務應當放在聖經神學之下，因為聖經神學不單探究一卷書的神學，也探究以色列和初期教會的神學。
- 4 Gaffin 1976:44~45，追隨 John Murray。誇大聖經作者差異性的趨勢，必須受到節制，應當更多注意聖經材料的整體性。Guthrie 也持類似的主張，認為根據經文之間的關係來看，我們不能僅視聖經為一本出於人類作者的書 (1981:34~36)。
- 5 這是根據 Geerhardus Vos 的四重概要而來，他採用經典的區分法：解經神學、歷史神學、系統神學和實踐神學 (1948:12~13)。他認為，解經神學和聖經神學應當放在一起；可是我認為，這兩者的差別，讓我們在解釋的過程中，可以將它們分列於不同的地方。
- 6 我不同意如 Paul Achtemeier 等人的看法，將默示延伸至後來的解釋團體，以為他們和聖經的作者一樣。相爭的神學沒有理由可說是由神「默示」而來，具正典的地位。當然，「訓導權」和教會是否有權柄成立教義，一直是羅馬天主教和復原教的爭論。我會用光照一詞 (參看 1980:540~41) 來講教會的教義，因為那是人的努力，想將聖經真理整合起來，用邏輯作成摘要，以供信仰團體使用，但卻不是要另外設立正典權威。
- 7 Horton (2005:294) 是從此角度指出歷史神學方法的四個危險：(1) 「黃金時代想法」：當一個運動挑選某個時代或某位英雄人物作為仿效對象，並以之為自己神學觀點的整個資料來源，就構成了這個問題；(2) 「教會教條不受時間限制觀」：不了解基於昔日的模型，是特定社會文化因素的產物，反而把它視作神所賜下的真理；(3) 「聖經主義」：詮釋者將自己特定的理解與聖經本身認同，採取「耶和華如此說」的立場；(4) 「臆測傾向」：信念的來源是詮釋者的傳統或邏輯，而不是聖經。
- 8 Bernard Anderson 給註釋書的定位正是如此，他說，我們應當先讀經文，然後再用註釋書來明白經文解釋的歷史 (1982:342~47)。這樣能幫助現代的解釋和應用。雖然在理論上這很正確，但是能提供這類歷史觀點的註釋書並不多 (最佳的例外為 Philip Hughes 對希伯來書的註釋)。
- 9 Joseph Blenkinsopp 根據羅馬天主教中傳統與解經的對話，說：解經者必須「在語言學和語意學之女海妖斯庫拉，和 (不自覺的) 自主性聖經神學的卡律布狄斯漩渦之間，小心通過。他的任務是要提供給他的同事綜合研究所需要的資料」(1964:84)。
- 10 Richard Gaffin 主張，聖經神學既是以神在歷史裏的啓示為焦點，就迫使系統神學要忠於啓示的過程，因此便忠於經文本身的原初 (歷史) 意義 (1976:42~50)。這樣，聖經神學便能規範解經的結果，掌控教義的主觀傾向。
- 11 Hughes 說：Guthrie 「所寫的，更像新約的系統神學。……當然，教義學和新約神學所研究的主題十分接近，但這並不是說，新約神學必須按主題來架構。……Guthrie 的主題式框架，忽略了新約中的個別神學，使得有些神學信息好像從其縫隙中漏失了」(1982:112~13)。

- 12 C. K. Barrett 講得很對，聖經神學「的特色可說是話語的過程」，而系統神學則為「話語的結果」（1981:5）。系統神學是「包括不改變之聖經真理、與可改變的哲學模式之關係」的學科。
- 13 Marvin Tate 進一步認為，「聖經講道」是朝向合宜的聖經神學之途徑，因為講道時，必須對整本聖經產生新的欣賞（1981:179~80）。他尤其稱讚 Childs 試圖提供正典批判方式的努力。
- 14 Walter Bauer 論差異性的書可算經典之著，他主張，新約中所謂的異端，其實原來被視為正統，可是在保羅和其後人所發展的傳統主流中，喪失了地位。現代書籍中影響力最大的是 Dunn 1977 的書，他接受 Bauer 的理論，認為「基督教最起初並沒有『純正』的形式，可以正式稱之為『正統』。……〔而〕只有不同的基督教形式，各自爭取信徒的效忠」（p.3）。Dunn 追溯新約時期不同團體互相競爭的各種理論，結論道，那惟一結合所有的一縷繩索，乃是歷史的耶穌與信仰的基督之間的連續性（pp. 369~72）。而這惟一的合一來源，竟然是到上一世紀方才出現的問題，實在很奇怪！
- 15 David Aune 說，新約觀點雖多，卻沒有直接衝突之處（1973:10~15）。我們一旦了解到聖經用語的比喻性質，便可認出各種不同表達法背後的主題。
- 16 Dunn 1982:18~21 和 Sanders 1972:17~20。Paul Achtemeier 視傳統為三個主要成分之一（傳統、狀況、回應者），這三者互相關聯，構成默示的所在；他說，「傳統是建材，團體藉此來不斷建造自己，架構現在和未來」（1980:126；參 pp. 124~26）。每一次狀況更換，都有神的默示，因此神學不但要辨明經文最終的形式，也要辨識出整個過程。
- 17 Gese 1981:15~25。Gese 認為聖經神學的中心點是神啓示的過程，分別以西乃（舊約）和錫安（新約）為中心。
【疑為誤植部分之譯文：
Gese 1981:15~25。Gese 認為聖經神學的中心點在每一次狀況更換中，都有神的默示，因此神學必須辨識整個過程，同時辨明經文最終的形式，乃是神啓示的過程，分別以西乃（舊約）和錫安（新約）為中心。】
- 18 參 Hasel 1982:66~67; Hayes and Prussner 1985:244, 262; Reventlow 1986:150~54。
- 19 Sanders 1980:187~91。亦參《舊約研究期刊》（*Journal for the Study of the Old Testament* 16, 1980），那裏專論 Childs 的正典批判。
- 20 其他正典批判的例子，參 Outler 1980:263~76，他應用於新約；還有 Brueggemann 1982:1~13，他以此為「範例」，來看類似的教會教育傳統形成過程。
- 21 將 Childs 正典批判與福音派釋經學揉合的嘗試，可參看 Charles Scalise（1994），可惜他是借用 Gadamer 和 Ricoeur，而不是福音派釋經學的架構，來「修正」Childs。
- 22 亦參 Childs 1977:80~93。對 Childs 這一類型的批判，最有幫助的作品是 McKnight 1987:23~24。
- 23 Dunn 1982。亦參 Dunn 1977:374~78，他在那裏主張，聖經中「正典化」的差異容許這種情形發生。我同意 Dunn 所說，這種對教義的看法在神學圈內十分正常，但是我不同意這是恰當的看法。其實這整章便是要顯明，按整本（且是合一的）聖經來研究聖經神學，在解經上是必要的；而「正典中的正典」的角度是不合宜的。
- 24 Carson 1983:91。他說：「我們可否保護我們的解經，不容系統神學來利用？」但我恐怕答案是：「無法完全避免。」
- 25 Ebeling 1955:212~14。Dan Fuller 也同樣辯稱，對改教者而言，來自「信仰」的教義「鑰匙」，成為解經的基礎，而改革宗神學則回復成「一種經院學派，和中世紀的情形相近」（1978:200）。
- 26 Barr 1974:282。Barrett 用新約作為這類權威危機的範例，他說，保守派錯誤的聲明，正像律法教條式的權威，那是保羅以恩典的教義來駁斥的（1981:16）。Barrett 認為，聖經權威不能夠和死板、不可改變的教會聲明相連，也不能和「一套公式化的教義命題」相連。它乃是有創意的，不倚賴靜態的默示教義，而倚賴它「使徒的效力」，來完成它的任務。
- 27 Nineham 1976:257~71。Douglas Knight 採取傳統批判路線，質疑權威是藉文字而來，還是有賴寫成文字、賦予權威的團體（1980:140~41）。社會、政治，和經濟因素釀造了宗教的氣氛，以致

產生某種正典，因此這些成為該經典權威的重要層面。

- 28 路加、馬可、約翰、和馬太的歷史與神學，請分別參閱 Marshall 1970; Martin 1972; Smalley 1978; 和 France 1989。有關在福音書中探測歷史的大問題，亦可參 Meyer 1979, Gruenler 1982, 和 Osborne 2003。Graham Stanton 主張，福音書乃是傳記，和其他古代著作相同（1972:191~204）。對時間順序不感興趣、甚少提及歷史背景、未能提供個人清楚的神貌等，在古代歷史家中司空慣見。事實上，與那段時期的猶太作品比較起來，福音書對這些方面的興趣還更高一些。
- 29 參看 Alvin Plantinga（2003:19~57）的精闢論文，他在其中顯明了歷史聖經批判的失敗之處：「我們沒有任何可算為有把握的結論（連證據充分的結論都沒有），足以和傳統的基督教信仰發生衝突，以致若不放棄批判方法，就不能接受該信仰；這種事從來沒有發生過」（pp. 56~57）。
- 30 Hermann 1981:142, 150~152。Wolfhart Pannenberg（1968:125~33）為啓示中歷史的核心性舉出了最有力的理由。他定義歷史為「整全的真實」，而主張，它必須也向超越性敞開。他的這個看法十分正確，因為倘若歷史是詳載人類的經驗，神的因素就必須有可能包括在內。然而，我比較喜歡「啓示在歷史之內」的說法，我覺得 Pannenberg 的「以啓示為歷史」太過理性化。
- 31 Bultmann 1963:50~75 和 Baumgärtel 1963:134~59，他補充說，舊約在基督裏已經廢去了，因為它的應許已經實現了。
- 32 進一步的討論，參 Hasel 1978:186~96; Fujita 1981:107~8; 和 Carson 2000:97~98。Walter Zimmerli 同樣指出：「基督徒團體的基本信心，要求從聖經的整體來看其中的每一句話，審慎辨明其關聯性，因為它的主張為：兩約並非兩個不同之神的見證，而是同樣見證一位主」（1982:95）。
- 33 參 Baker 1976，這本書將這層關係剖析得十分深入。
- 34 這一點最佳的例子，參 Marshall（1969），他探究神保守的教義，看它在聖經的各脈絡中如何發展，因此是讓這教義隨著啓示的進展而逐漸浮現。

第16章：系統神學

- 1 Wells（1991:175~78）說當代神學將這些因素縮減至兩個——聖經和經驗。因著康德和佛洛伊德的影響，理性已經消失。而傳統/團體亦被聖靈直接向人說話的核心性所取代。但他這兩個論證都不能令人信服，因為理性能夠幫助人整理教義，傳統亦不是以統治者的姿態出現，而是提供指引，使人能夠明白教義間的關係。
- 2 當然，這並不是說，我們在發展或「證實」神學立場時，不應該援用聖經。而是說，最後所得的神學立場應當考慮到所有啓示出來的經文，不單包括支持自己立場的，也包括反對的一方所用的經文。
- 3 參看 Gordon Kaufman（1991:397~415），亦參他所著《神學的意象》（*The Theological Imagination* 1981）中對這些題目的說明。
- 4 Farley and Hodgson 1985:72~80。在此他們緊緊追隨 Kelsey（1975），而他倡導功能模式的聖經權威，即，聖經為神所用，要來改變人的狀況，也要來引導整個團體。
- 5 參 Tracy 1981:99~135，他將神學家定義為「宗教經典巨著的詮釋者」（p.130）。聖經雖然是基督教至高的「經典」（他的意思是視它為文學作品，超越它本身的環境，能改變所有其他的文化和狀況），但神學家乃是運用每一代的經典之作，來塑造與當代相關的神學。
- 6 McGrath（2000a:141~42）提出兩個對傳統存懷疑態度的理由：（1）它是人為的架構，而非神的話語，天主教卻給予它與神話同等的分量；（2）它太容易變成「傳統主義」，將我們捆綁在從前的想法和做法中。但兩者都沒有必要成為神學正當範式的一部分。
- 7 傳統批判者，如 Achtemeier（1980）等人，把同樣的標準也應用到聖經上。但是聖經背後的傳統乃是處理啓示事件，這些更類似創始事件，而不像第三、四世紀的教會傳統。
- 8 這不是指對傳統必須要有專業的知識，似乎只有博士學者才能研究神學。我的意思乃是，每個人有意無意之間都置身於一個不斷延續的傳統之中，對聖經的解釋，是按著該傳承的角度。誠

- 如 Gadamer 所言，神學反思的本質，乃是一種歷史行爲。教會需要更加努力將自己的傳統教導會衆，幫助他們分辨聖經權威和傳統。
- 9 一個團體或情境，對於如何決定聖經的意義，和對於神學推理會提出什麼問題，所扮演的角色是不同的，必須加以區分。就理論上而言，神學真理應當只由聖經來斷定，但許多時候，不單其中探討的題目，甚至連結果，也都是看團體的需要而定。前者（問題的提出）是正當的，但後者（神學的判斷）則是危險的。
- 10 讀者回應理論對神學建構的最佳應用，我認爲 Jeanrond 1988:104~28 寫得最好。
- 11 Tracy 1981:339~64。從一個角度而言，Tracy 對「狀況」的討論當屬於「團體」的類別。不過，我將它列在這裏，因爲 Tracy 是在討論處境對宗教經驗的影響。
- 12 參 Holmes 1968:131~38; Montgomery 1970:276~79; Feinberg 1979:267~304。
- 13 Paul Feinberg（未出版材料）提出六項理由，支持神學判斷最合宜的方式乃是「溯因推理」（譯註：這個推理過程的目標，是選擇一個倘若爲真，便最能解釋相關證據的假說）：(1) 它更精確地描述出神學家如何發揮他們的技巧；(2) 它保持了歸納法和演繹法推理的最佳之處；(3) 它提供了更廣的證據基礎面，以證實教義；(4) 它強化了神學主張的恆久性，因爲它指出了有待進一步探討的異例；(5) 它維持了聖經教導和對它之解釋的區分，使神學家能夠謙卑下來；(6) 它容許未來能有更佳模式之教義的可能性，使得處境化能不斷進行，不致讓人天真地以爲，自己的模式是絕無錯誤的。至於圖 16.1，Montgomery（1970:274）從 L. K. Nash,《自然科學的本質》（*The Nature of the Natural Sciences* 1963）借用這個模式，來說明知識如何「透過不斷循環的更新而產生的」。
- 14 這並不是說，神學建構只有這些成分。任何範疇內的真理，都對神學研究有影響。許多學科對樹立神學模式都有作用（如心理學之對人論，或社會學之對社會與世界神學）。不過，這五項乃是一般常提到的。
- 15 例如，Barr 說：「『聖經』沒有『自稱』是神所默示的，所有『事』都不會對自己產生觀點。只有這個或那個資料，如提摩太後書或彼得後書中，有論到其他著作的話，至於是哪些著作，並沒有清楚的定義」（1977:78）。
- 16 其他的著作亦不少，可參 Grudem 1983:19~59; Ferguson 1988:47~66; 和 Marshall 1982:19~30。
- 17 例如，參 Marshall 1982; Carson and Woodbridge 1983 and 1986，以及討論無誤論的許多著作。Gabriel Fackre 說，這個問題非常重要，所以他不僅只在第二冊談啓示（這是他原來的想法），更計畫用整個第三冊來談這個題目（1987:347）。
- 18 Soskice 1985:43~51。例如，「那個人是熊」句子中和那人有關的「熊」，究竟是什麼意思，得視乎在上下文中，這人是個摔角選手還是華爾街的股票經紀。隱喻的意義要看全文而定，不單只看主體和隱喻之間的互動。
- 19 McFague 1982:37~41。她追隨 Black 和 Ricoeur，而用一個例子：「戰爭如下棋」，來說明隱喻具改變世界而又描述實情的價值。戰爭和下棋的差異，使讀者對戰爭有一種新的了解。這兩種概念都由於彼此的互動而改變，而新的意義於焉而生。
- 20 參 Gerald Casenave，他主張，這樣，隱喻就成了「以語言彰顯」中不可或缺的一部分（1979:21~24）。
- 21 反對的聲音之一是 John Searle，他說，在運用隱喻時，說話者的意思與所說的內容不同（因爲隱喻內含有語意對照），所以真正的意思必須按字面詳細解說，才能明白（1979:81~82）。所以，透過隱喻來溝通，需要三種狀況（p.112）：有共同的角度，以致聽者能明白所講的話不能按字面來了解；有共同的原則，以致聽者能明瞭隱喻使用的可能性爲那些；有共同的知識，以致在該次言語行爲中，說話者與聽者能夠通過隱喻的使用而互相溝通。
- 22 亦參 Miall 1982:xiii, xviii; Moore 1982:3~6; Tourangeau 1982:24~27。
- 23 Binkley 1981:149。亦參 Soskice 1985:83~96。Binkley 發現字面用語和隱喻用語有三種區別：(1) 一句話能否讓人了解，與它是否爲字面或隱喻並沒有關係；(2) 隱喻是一種詩意的技巧，但不限於詩意，因爲命題式的話語也採用它。字面和隱喻是指句子表達的方式，不是它們的意思是否

爲字面或隱喻；(3) 我們不可把隱喻的意義和它意義的說明混爲一談。隱喻的用語是按它的特質來提供資訊，必須視它爲隱喻來了解。

- 24 參 Gunton 1989:34~36。他進一步主張（pp.37~38），隱喻很可能是一種更好的技巧，來傳達有關神和世界的事，因爲兩者都最好是間接來理解。這樣，隱喻就可參與在指涉過程中，幫助我們了解，周遭的世界，以及其間神的同在。
- 25 McFague 1983:39~41。亦參 Roger Hazelton，他說：隱喻論及神的話「極盡自由與開放的可能，不致被鎖在任何一個理論之中」（1978:169）。新的意象彼此回應，互相批判，而找到更好的隱喻時（更適合某種新狀況），甚至可以取代從前的意象。
- 26 McFague 1982:41~42。她針對這種「隱喻性」而非字面性的神學真理，所用的例子是代替性的贖罪：她顯然認爲這個說法對基督教的某個階段很有效，但卻不適合所有的時代。
- 27 Alston 1980:133~36, 145~48。他甚至進一步說，隱喻式的真理聲明必須經過翻譯，才能被驗證。對他而言，若要有意義地獲得知識，字面的可測性是必要的。
- 28 John Feinberg 走向另一個方向，他說，把隱喻和字面分開乃是一種誤導（1989:180~81）。如果隱喻是類比，它就與字面的溝通相似，因爲類比乃是兩個對應概念的字面連結。說「神是愛」就不只是純粹的隱喻，因爲這項聲明的意思爲：神實際上是一位充滿愛的神。但是，如果我們接受隱喻的動態模式，就不需要去找類比的因素。隱喻是按隱喻的方式來溝通，而不是以字面意義之類比的身分來溝通。講到神無法測度之愛的隱喻，不單只將它與人類有限的經驗作類比。神的愛和人的經驗之間有張力，且超越了它，因此在描述神的時候，就連「愛」的意義也改變了。換言之，這個片語不單透過人的隱喻（我們對愛的概念）表達了字面的真理（神愛世人）；它也動態地描繪出一位神，祂「愛」得那樣完全，以致愛的定義要重下，才能重新描述神。可是，這個意象並不因此而不完全、不完整，因爲，就指涉性的概念而言，這個隱喻既能界定意思，又有權威。
- 29 因爲羅馬書第九章是很長的議論，很可能保羅並不是在描述神拯救的過程，而是用舊約的預定隱喻來強調神的主權。到目前爲止，我對羅馬書第九章的研究還不夠，對這樣的說法沒有絕對的把握，不過根據我初步的研究，它有相當的可能性。
- 30 McFague 1987:34。從前她對模式的定義爲「主要的隱喻，具恆常力量的隱喻」（1982:23）。
- 31 Soskice 1985:101~3。她注意到兩種模式：一種來源與主體相同（如飛機模型）；另一種則不同（以撞球爲模型來講解氣體的特性）。
- 32 有人認爲有名號的模式成爲死的隱喻，但我不同意。在整個聖經時期中，雅巍一直保持豐富的隱喻意義。
- 33 參 Barbour 1974:34~38，他對這些方法的說明很清晰。
- 34 根據他的書來看，我不認爲 van Huyssteen 本人要人這樣解釋他的話。
- 35 當然，這些模式必須具代表性，是一般式的，而非特定的。任何一個模式中，每一個步驟都會有學者持不同的看法。我嘗試寫出一般都同意的範疇，同時也承認，每個人在某些點上看法都可能略有差異。事實上，這個警告的必要，就顯明了神學模式的啓發性。
- 36 大部分人會說，這兩者（重生和相信）是同時發生的，可是就邏輯而言，神使人重生之舉乃是產生信心的原因。所以，在圖解裏，重生放在相信之前。
- 37 請注意，這次序和加爾文的系統剛好相反。
- 38 Tracy 1981:130~32。亦參 Jeanrond 1988:129~50，他以贊同的態度重述了 Tracy 的設計。
- 39 參 van Huyssteen 1989:47~67 和 Vern Poythress 1988:39~63，他們的評估是正面的；而 John Feinberg 1989:176~79 之評估則提出強烈的警言。亦可參我在附篇二中的回應。
- 40 如前所述，這個方法不單收集所有支持自己立場的經文，也將用來支持相對立場之經文納入（且分量相同）。Millard Erickson 假定權威有六個層次，每一層都有賴於我們對支撐之經文到底有多少把握：(1) 取自聖經直接宣言的；(2) 根據聖經直接含義的；(3) 來自聖經可能含義的；(4) 從聖經歸納出之結論；(5) 從一般啓示得著之結論；(6) 全屬猜測的，常源於聖經的暗示（1983:79~

80)。當然，Erickson警告道，就連第一層權威，我們都必須「有把握所處理的是聖經的教導，而不是加於其上的解釋。」問題是，我們無法完全確定，因此總是要向進一步的澄清和辯明敞開。不過，我們可以作出或然率較高的決定，而這些決定的權威也比較大；我們永不需退到絕對相對主義的看法中。

- 41 顯然這些百分比是依據我對聖經在每個問題上明確程度的看法而定，也看我對反對者挑戰的有效性之評估為何。我的同事則會有不同的百分比，要視他們對這些事情的把握度如何。
- 42 這並不是說，神學系統或教義（在重大的教義上）不可能有很高的或然率，或很大的把握，以顯示它們是正確的。我在此乃是呼籲要持守「釋經上的謙卑」，以致互相競爭的團體能夠彼此聆聽，從對方學習。我們決定教義，不是根據一致的看法，或大多數人的看法，而是根據那一種立場更合乎聖經整體的教訓。所以我們都需要對立的學派來驅策我們，脫離自己的「邏輯」系統，回到聖經的經文中。
- 43 討論批判性實在主義與神學的關係，最佳的作品見Hiebert 1985a:5~10; van Huyssteen 1989:142~97; 特別是N. T. Wright 1992。
- 44 對聖經和教會歷史資料最佳的綜覽，可參Tucker and Liefeld 1987。
- 45 Bernard Ramm (1973:152及下, Vanhoozer 2000:68引述) 列出稍為不同的幾點：(1) 成為聖經的學生；(2) 理解福音派神學的結構，集中於主要的教義；(3) 認識文化氣候，在其中清楚溝通福音；(4) 不斷再思神和世界的關係；和(5) 研究語言學、哲學、傳播學，下一個神學運動將會從此而來。
- 46 Lewis and Demarest (1987) 曾作過這樣的努力，但是他們的《整合神學》(Integrative Theology) 只在方法上較有創意（從神學問題轉到教會歷史，再轉到聖經資料，再轉到另一些相關教義和對立的模式，最後轉到現今的生活狀況；pp.7~13），但在實際的組織和建構上則無新意。他們的方向是正確的，但我在這裏所談的還不只這些。
- 47 有一個很好的例子，就是目前聖約派和時代派，以及無千禧年派和前千禧年派之間的對話。各方面都因這些對話稍為改變了自己的立場（如：進步時代主義）。

第17章：講道學（一）：處境化

- 1 Hesselgrave and Rommen 1989:11。William Larkin繼一九七一年普世教協魯汶宣言中「聖經權威」之後，將非福音派宣教學中聖經權威危機背後的三個「根」整理如下：(1) 現代社會對權威的反叛，讓人不情願接受聖經為標準，而視聖經與其他書籍無異，這趨勢使得問題更形嚴重；(2) 聖經內部的衝突（根據歷史批判法）使人不知道那種角度才有權威；(3) 古代經文和現代情境在歷史和文化上的差距，令許多人懷疑聖經對今日還會有什麼影響（1988:136）。
- 2 參看新約學者兼宣教學家Dean Fleming最近對新約中之處境化所作之精闢研究（2005）。他（依次）追溯初期教會在使徒行傳、保羅及其書信（特別是哥林多書信和歌羅西書）、福音書，和啓示錄中的處境化，結論說：「福音是首豐滿而感人的歌曲，能夠以不同的變奏和音調唱出」，這些著作「向我們展示將神學處境化，與他們的文化交往，向其聽眾新鮮而合宜地說明福音的模式」（p. 296）。
- 3 參René Padilla 1979:90~91對這方面的討論。這是正面的文化因素，可以和福音作「類比」，成為將福音在該文化作處境化的管道。Padilla在「福音的處境化」（“The Contextualization of the Gospel” 1978:12~30）一文中作了說明。
- 4 Eugene Nida和William Reyerburn說，不單形式和內容「必須要區分」，連各種層次的形式也要區分（1981:6）。「形式」包括音譯、語形結構、片語結構、修辭技巧、詩、象徵用語、言談結構、和文學體裁。較非必須的（如音譯），愈容易改變。而愈重大的（如文體）可能愈不容易改變。
- 5 亦參Olthuis 1987:11~52，他發展出一種「終極式的釋經學」，主張「確定的事」(certitude) 可以在主要意義的深層中找到，但不可能在受文化限制之象徵的表層中發現。

- 6 Kraft列出：「神的存在、人的罪、神願意按某種條件與人建立關係、人對神忠誠的回應是救恩的先決條件」（1979:189）。對Kraft而言，其他細節則成了「個案研究」，必須加以處境化。
- 7 亦參Padilla 1979:84~102。他在這個圈內放入四項因素：詮釋者的歷史狀況、詮釋者的世界觀與人生觀、他的神學，和聖經。我還要進一步澄清，把前三項納入我的分類「詮釋者」中。在Padilla的圖解內（p.99），聖經很容易被其他因素壓倒。事實上，它應該改變其他的因素；在連結的過程中，真正的動力是由經文提供的，它會促使我離開自己生活的現況。
- 8 在實際上，他們之間有角色的反轉。傳道人/宣教士在第一階段中是收受者，而在第二階段中則是來源。參Nida and Reyerburn 1981:20對這個題目更詳細的討論。
- 9 Larkin 1988:314~16。亦參McQuilkin 1984:217~40，他提供了Larkin理論的基礎。
- 10 參315頁，他在那裏說，這兩方面描述「同樣的應用過程，可是重點不同」。
- 11 亦參Alan Johnson對McQuilkin（1984:255~82）的批判，其中在這方面的論證十分詳盡。
- 12 McQuilkin 1980和1984:230~40; 113~24; Larkin 1988:118~25, 314~15。McQuilkin制定七項標準，來偵測聖經所規限的命令：(1) 如果經文的上下文對應用設限（如林前七8對獨身的說法）；(2) 如果後來的啓示對它設限（如舊約律法中有關離婚的法律、食物的規定、獻祭的系統）；(3) 如果該教訓與聖經其他經文衝突，則兩者都只能限用於其各自的範圍之內（如拿細耳人的誓，民六5，相對的命令為男人必須蓄短髮，林前十一14）；(4) 如果該教導的基礎明確，而被視為基準（如婦女要保持安靜，林前十四34）；(5) 如果該項教導和其背後的原則都具基準性（如性罪行，就像同性戀或姦淫）；(6) 如果聖經視當時的歷史情境為基準（如耶穌的講論）；(7) 如果聖經視該文化情境為有限的狀況。
- 13 參Alan Johnson對McQuilkin的批判（1984:255~82）。
- 14 參Harvie Conn更負責的說法：「確認其他文化有價值，並沒有要求人必須贊同一些習俗，如：食人、燒死寡婦、殺嬰、婚前性行為、多妻等。但是這種態度要求我們認真看待該習俗所處的文化情境，並嘗試去明白它們在那種情境之下的重要功能。但了解不等於接受！」（1984:329）。
- 15 參Osborne 1977:337~52。下面我會根據最近的資料，把那本書中的表更新。在此我要向Guth（1981:第2章）致謝，他在這方面為我作了許多事。
- 16 亦參Larkin 1988:334~56; McQuilkin 1984:230~40。
- 17 參Fee 1976:113和Scott 1979:95。這和Kraft對一般性和特殊性的區分很類似，因為就定義而言，道德性真理就是非特定的。
- 18 Gunther（1976:2:576, 578~79）指出，雖然聖經提到多妻，卻沒有得到真正的認可，而一夫一妻制則「占有中心地位」（如創一26~27，二18~24；申十七17）。此外，甚至在新約時期，猶太人還有多妻的——例如，希律有十個妻子——這情形在貴族當中十分普遍。但有趣的是，只有猶太人才可以如此，希臘羅馬一般的社會中卻不許可。
- 19 從一個角度而言，處境化幾乎就等於釋經學，因為解釋一段經文的意義，也就是將它的信息「處境化」。在宣教的圈子內，這個詞其實就是這樣的意思。不過，我對它的用法比較有限，是指決定聖經意義對現代社會的義蘊或應用。
- 20 Dietrich 1981:30。不過，他和流行宗教與意識型態的對話，卻沒有達到他自己的標準，因為他把其他的世界觀置於聖經的世界觀之上。
- 21 Hiebert 1987:109~10。亦參Conn 1984:211~60，他主張在立約的情境下這樣作。Conn提出六項標準：(1) 合乎聖經與神學的「漸進啓示」觀；(2) 立約的層面要求言行的忠誠；(3) 一種受文化限定的神學；(4) 以神學為一種針對情境需要不斷更新的福音性回應；(5) 教會在發展團體的信心宣告時能合一；(6) 在不斷改變的文化和意識型態中，要有先知功能。
- 22 參Fee and Stuart 1982:46~49極佳的討論。

第18章：講道學（二）：講章

- 1 請參看 Greidanus 1988:24~101，其中對歷史—文法和歷史—批判法與講章處理的關係，作了精采的長篇探討。
- 2 我這四點，是以 Greidanus 1988:159~66 精闢的討論為基礎。
- 3 Bettler 1986:344~47 提到「漏斗式」，因為講道要從一般性（「禱告」）移向特定性（「熱切地禱告」），再移至具體性（「在暗室禱告」）。
- 4 Robinson 2001:159。Jay Adams 再加上使用故事或例子的四項原則（1986:361~65）：(1) 故事必須取自和聽眾相同的背景，能觸動其心靈（如，在農村要用農事為例）。(2) 如果要用一個聽眾不熟悉的故事，解釋務要細心、生動。(3) 講熟悉的例子時，要用新的方法，出人意料（如說明耶穌在約翰福音中「我是」的講論）。(4) 避免老生常談。最重要的是，要動用會眾所有的感官，打開他們的眼睛、耳朵、全人，來吸收聖經的真理。
- 5 我必須感謝一九八二年五月於三一神學院舉行的第三屆宣教年會的專案小組，他們發展出這裏初步的形式。這個委員會的成員有加拿大導航會的總幹事 Alan Andres，恩典聖經學院的 Timothy F. Conklin，韋斯敏斯特神學院的 Roger S. Greenway，荷蘭的 Robert H. Matzken，改革宗聖經學院的 Timothy Monsma，達拉斯神學院的 Edward C. Pentecost，和我本人。
- 6 Adams 1986:354~55。將生動的語言稱為「訴諸感覺」或使用「誘發性的語言」。他呼籲要用感官性的詞彙，可以激起會眾情緒的回應，並且要用生動的聲音和姿勢來強化重點。
- 7 把修辭學應用於講道的歷史發展摘要說明，可參 De Koster 1986:303~30。

附篇（一）/ 意義的問題：辯論的重點

- 1 參 Gadamer 1965:460~91；可與 Bleicher 1980:117~27 比較。
- 2 Frei 1974:86~104。亦參 Childs 1977:80~90，他的綜述較簡短。
- 3 Frei 1974:323。Paul Ricoeur 追溯釋經學發展的三個階段（1973:112~41）。古典時期依賴一種分類法，以文體為基礎，來看經文。後來示萊馬赫、新康德運動，以及 Dilthey 建立了以認識論為基礎的釋經學，特色是針對歷史的歷時問題。最後，Heidegger 和 Gadamer 等人則採取本體論的方法，以共時的自體問題為中心。對意義的尋求帶有「隔離的距離性」（Gadamer），這是人類反思的特性，因此現代的釋經學正面對了解的困境，需要一種新的方法來突破。
- 4 Thiselton 1980:103~5 把這點和我們的「先前理解」放在同一線上。
- 5 Gadamer 1965:258~78。Mark C. Taylor 認為，Gadamer 最關心的事，是這種未來的彰顯（1982:48~49）。不過，他自己則認為，這觀念多半出自 Heidegger，而非 Gadamer。然而，Gadamer 雖沒有清楚的解釋，但他的系統的確邏輯地呈現出這一點。經文確實開展了未來的潛在可能，讓人可以使用。
- 6 詳述這一學派的著作甚多，在此無法盡列。參 Harari 的書目（1979:443~63），其中處理了非聖經的範疇；亦可參 Patte 1976。Kurzweil 1980 的導論和結論，以及 Harari 1979:17~72 也值得一看。保守派的聖經批判，參 Thiselton 1978:329~35 和 Stancil 1980:4~59。Perpich 1984 對這個問題作了極佳的綜述。
- 7 Edith Kurzweil 1980:227~45 對該運動早期情形的描繪相當生動（對我們這些較熟悉聖經研究圈內同類發展的人而言）。她視記號學（semiotics）為後期的發展，為 Levi-Strauss 所排斥，他取笑它缺乏社會參與，只專注於語言學一方面。符號學（semiology）隨著 Barthes 的倡導，成為一種文學批判運動，而記號學隨著 Derrida 的倡導，成為一門哲學式語言學的學問。
- 8 大部分聖經學者也用 V. I. Propp 的功能分析（已經發展成三十一條基本的「功能」或特定的情節發展，可以包括所有的故事）、A. J. Greimas 的施動者分析（表演的特色和各幕劇的順序，就是故事中對立兩方的進展）、和 Todorov 的故事敘述理論（將文法順序解構，並按命題式順序重組經文）。

- 9 有關結構主義之死，參 Kurzweil 1980:229~30, 240~45 和 Detweiler 1978:166。當然，我不會貿然以為這是一個一致的運動。不過，其中同一的看法，顯然已經離開了早期的模式。
- 10 除了 Tompkins 1980, Frei 1974 和 Childs 1977 以外，還可參 Peterson 1978:24~26, Perrin 1976:168~81; Derrida 1979:82~120; Ricoeur 1974a:250~66。
- 11 Barthes 1975:27，引於 Taylor 1982:47。我當然承認，我對經文的使用和 Barthes 對作者的語意有所不同。我所謂與經文關聯的解釋，是指關心歷史動機的行爲。所以，在我的系統中，對經文的分析，包括了 Barthes 所謂對作者的分析。
- 12 Detweiler 指出，文本互涉在後形式主義的辯論中成爲一個主要的問題（1980:10~11）。「經文是它自己的解釋，……並且顯示它本身不足以作嚴格的分析，所以我們在與經文接觸的時候，需要轉爲玩耍的態度」（p.11）。
- 13 我們又被迫要將兩種對經文不同的想法並列在一起。第一種，「讀者回應」批判，用經文來稱作者的歷史產物，這與他/她的原意有所不同。另一方面，後結構主義則用經文來指自主的實體，將它自己與作者分開，而只在閱讀的行爲中才能找到其意義。
- 14 如 Tompkins 所說，這裏的問題爲：「自我消失了，不再是獨立的實體」（1980）。
- 15 這方面最佳的綜述，參 Freund 1987（特別是第一章）；Jeanron 1988:105~15；和 Porter 1990。Van der Weede（1991:132~42）將讀者回應類型分爲意義完全在乎讀者理智狀態的理解心理模型（Holland and Bleich），由繼承自團體之閱讀慣例決定意義的社會模型（Culler and Fish），和內在理智先前理解和社會慣例互動產生意義的主觀模型（Iser, Jauss, Rosenblatt）。
- 16 Fish 1980a:13。對 Fish 在聖經研究上之影響力，請參 Moore 1986:707~19。
- 17 參 Eagleton 1983:85~90 和 Jeanron 1988:111~15，他們都承認這方法有武斷的問題。
- 18 英文的翻譯爲 *On Grammatology*，G. Chakravorty 譯（Baltimore: Johns Hopkins Press, 1976）；*Writing and Difference*，A. Bass 譯（Chicago: University of Chicago Press, 1978）；*Speech and Phenomena*，D. Allison 譯（Evanston: Northwestern University Press, 1973）。對他思想的探討，可見各書的導論。Derrida 自己說，讀者需要先讀 *On Grammatology* 的前半（論符號觀念之歷史），才能了解分佈於 *Writing and Difference* 一書內的各個題目（Bass 1978:x）。
- 19 Nietzsche 1982:46~47。
- 20 參 Norris 1982:24~32, 46~47，其中對此有精采的探討。
- 21 Derrida 1978:29~30。Gayatri Spivak 在爲 *On Grammatology* 寫的序言中說：「在 Derrida 的重寫中，前言—經文的結構變成兩邊都是敞開的。文本沒有穩定的識別，沒有穩定的來源，沒有穩定的終點。每一個閱讀的行爲中，『文本』都成了下一個行爲的前言」（p. xii）。
- 22 Harari 1979:37。Derrida 認為，「形而上式（用意與寫作）的計算與來歷（calculus and genesis）的對立」，會令「『作者』的權威在他『自己的』文集之上」的狀況，有如「槓桿瓦解整個組織」（1980:47~49）。換言之，作者和自己作品的關係完全遭解構，或完全刪除了。
- 23 Michael Foucault 主張，作者的個人化以及作者與作品的分開，是現代文化的產物（1979:141~60）。寫作「從……內在性自我解放」，而「與它自己敞開的外在性認同」（p.142）。結果，作品就成了「謀殺作者的兇手」，因為「寫成之物取消了作者個人性的一切記號」（pp.142~43）。作者和寫作之人的合一使得前者隱沒，也超越了他，以致作者完全消失。所剩下的只是一個名字而已。
- 24 亦參 Keck 1980:115~28，他主張：若要讓教會的正典繼續存留下去，各種方式——包括歷史批判的重塑——都是必要的。
- 25 參 Vanhoozer 1990，他對 Ricoeur 思想中這方面的發展有精闢的分析。
- 26 Kelsey 1975:197~207。亦參 Lynn Ross-Bryant 1981，他主張，在讀者和經文的對話中，「想像」造成了可能的「意義」。
- 27 Thiselton 證明了《短論》（*Tractatus*）主要乃是威尼斯新康德派的產品，而非英國實證主義，所以不應該與他後期的作品完全分開（1980:358~59）。

附篇(二) / 意義的問題：解決之道

- 1 Ramsey認為，宗教語言的兩方面使它具經驗的特性：「特異的察覺」和「完全的委身」。但是，今天大部分人講到對神的探討時，不再以「經驗」作根基。
- 2 Searle 1969:131~56。這些錯誤為：自然主義的謬誤（主張描述性的聲明不能包括檢討式的聲明）、言語行為分析（依賴字彙和執行動詞之間類比的關係），和堅持（這把「堅持的言語行為執行的條件，和在某種堅持中出現的特定之字的意義分析」，兩者混為一談）。
- 3 Habermas 1971:190~203；參 Gadamer 的回應，記在 Apel 1971:283~317。
- 4 近日最佳的探討，參 Poythress 1988。
- 5 參 Hocking 1980:1~5 和 Poythress 1988:39~49。
- 6 Graham Hough 主張，「經文表達的表層」和「作者推想的原意」並非互相排斥的兩種目標，而是相輔相成的（1976:224；參 222~23）。亦參 Peckham 1976:139~57 和 Fowler, 1976:242~55）。
- 7 Hough 1976:225。他提到兩個人會這樣說：A. J. Close，「唐吉訶德和『原意主義的謬誤』（“Don Quixote and the ‘Intentionalist Fallacy’”），《英國美學季刊》*British Journal of Aesthetics* 12 no. 2(1972) 和 Quentin Skinner，「動機、原意、和經文的解釋」（“Motives, Intentions and the Interpretation of Texts”）《新文學史》*New Literary History* 3 no. 2(1972)。
- 8 有趣的是，Jacques Derrida 用一篇新小說（Maurice Blanchot 的 *La Folie du jour*）作者文體混雜的範例，來證明他的主張，即：文體的混合顯出沒有一種文體的類別可以掌控經文，因此便有經文失去文體的可能性。見他的「文體定律」（“The Law of Genre”），*Glyph* 7 (1980):210~13。實際上，這正顯示了文體的有效，因為 Blanchot 作品的目的，正是要來說明這一點。換言之，這是個循環論證。
- 9 亦參 A. J. Ayer 1972:54~88。對必要性的辯護，參 Plantinga 1974；近日嘗試提出邏輯實證主義的修正版，以「因果模式」為中心的看法，參 Clark Glymour 1980。
- 10 發展這些題目的最重要著作，是 Maxwell and Anderson 1975，尤其是 Hesse and Maxwell 對 Bayesian 方法的探討，以及 Kyburg 論或然率和指涉的短文。
- 11 Paul Helm 主張，相信聖經是神的話，最主要的理由為「宗教性」，關乎「一個人對神徹底的歸順」（1982:303~20）。何況，我們引來證明此點的證據乃是「內在的」，是經文本身的聲明，而不是外在的。根據耶穌自己的聲明，我們採取立場，並且從這個立場之內來理性地看待反對的意見。這個立場又拋錨於持此立場之人的生活與經驗之中。
- 12 I. Howard Marshall 說：要點是：經文的意義乃是不變的，是客觀的，但它的義蘊則可改變，視讀者的狀況而定。義蘊一方面要看經文，一方面還要看讀者，是兩者互動而生的作用。改變處境，就會改變義蘊。……（但是）有一點非常重要，就是要承認：義蘊是由意義而來。通往解經和義蘊的路，不可以繞過對聖經的解析。（1980:5）我發現這篇文章十分精采，Caird 用長篇大論談的問題，它則言簡意賅地陳明了。
- 13 Troeltsch，他根據編史學的實證式發展，主張歷史的聲明（如神蹟）只能在與現代經驗有類比的狀況，或一致的情形之下，才能接受。
- 15 Marc Bloch 1954:48~75。R. G. Collingwood 說，歸納法和定律的形成乃是關鍵（1965:35~36）。惟有按照既定的指南來檢驗證據，才能產生可靠的歷史。
- 16 Stanton 1978:60~71；Stuhlmacher 1977:83~90。亦參 Carl A. Braaten 1966:50~52 和 Rudolf Bultmann 1960:289~96。在這裏，我將回應幾位學者的看法，尤其是 Graham Stanton 和 Peter Stuhlmacher。
- 17 我們雖然可以辯稱，這些概念是二十世紀文學批判的產物，但我的回應為：它們能用在古代的經文上，就像用在現代的文字上一樣。

參考書目

- Achtemeier, Paul J.
1980 *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals*. Philadelphia: Westminster Press.
- Adam, A. K. M.
1995 *Making Sense of New Testament Theology: “Modern” Problems and Prospects*. Macon, Ga.: Mercer University Press.
- Adams, Ernest W.
1975 *The Logic of Conditionals: An Application of Probability to Deductive Logic*. Boston: D. Reidel.
- Adams, Jay E.
1975 *Pulpit Speech*. N. J.: Presbyterian & Reformed.
1986 “Sense Appeal and Storytelling.” In *The Preacher and Preaching*, ed. Samuel T. Logan Jr., pp. 350-66. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian & Reformed.
- Adams, P. J. H.
2000 “Preaching and Biblical Theology.” In *New Dictionary of Biblical Theology*. Ed. T. D. Alexander et al., pp. 104-12. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Adler, Mortimer J.,
and Charles van Doren
1972 *How to Read a Book*. Rev. ed. New York: Simon & Schuster.
- Aland, Kurt
1961 “The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries.” *JTS* 12:39-49.
- Aland, Kurt,
and Barbara Aland
1987 *Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Trans. E. F. Rhodes. Grand Rapids: Eerdmans.
- Alexander, Philip S.
1992 “Targum, Targumin.” In *ABD*. Ed. D. N. Freedman, 6:320-21. New York: Doubleday.
- Alexander, T. D.
1999 “The Composition of the Sinai Narrative in Exodus xix. 1-xxiv. 11.” *VT* 49: 2-20.
2003 “Book of the Covenant.” In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 94-101. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Allen, Ronald J.
1983 “Shaping Sermons by the Language of the Text.” In *Preaching Biblically: Creating Sermons in the Shape of Scripture*, ed. Don M. Wardlaw, pp. 29-59. Philadelphia: Westminster Press.

- Alonso-Schokel, Luis
1960 "Die stilistische Analyse bei den Propheten." VTsup 7:154-64.
- Alston, William P.
1978 "Semantic Rules." In *Semantics and Philosophy*. Ed. Milton K. Munitz and Peter K. Unger, pp. 17-48. New York: New York University press.
- 1980 "Irreducible Metaphors in Theology." In *Experience, Reason and God*. Ed. Eugene Thomas Long, pp. 129-48. Washington, D. C.: Catholic University Press of America.
- Alt, Albrecht
1967 "The Origins of Israelite Law." In *Essays in Old Testament History and Religion*. Garden City: Doubleday.
- Alter, Robert
1981 *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic.
1985 *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic.
- Altizer, Thomas J. J.
1980 *Deconstruction and Theology*. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Ammerman,
Nancy, et al., eds.
1998 *Studying Congregations: A New Handbook*. Nashville: Abingdon.
- Anderson, Bernard W.
1974 "The New Frontier of Rhetorical Criticism: A Tribute to James Muilenberg." In *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenberg*, ed. J. J. Jackson and M. Kessler, pp. ix-xviii. Pittsburgh: Pickwick.
1981 "Tradition and Scripture in the Community of Faith." *JBL* 100, no. 1: 5-21.
1982 "The Problem and Promise of Commentary." *Int* 36, no. 4: 342-47.
1985 "Biblical Theology and Sociological Interpretation." *ThTo* 42: 292-306.
- Anderson, Gary A.
1992 "Sacrifice and Sacrificial Offerings." In *ABD*. Ed. David Noel Freedman, 5:870-76. New York: Doubleday.
- Anscombe, G. E. M.
1963 *Intention*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Apel, Karl, et al.
1971 *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Schrkamp.
- Applebaum, S.
1976 "The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora." In *The Jewish People in the First Century*, vol. 2, ed. S. Safrai and M. Stern, pp. 701-27. Philadelphia: Fortress.
- Archer, Gleason
1964 *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody.
- Arens, Hans, et al.
1975 *Handbuch der Linguistik*. Munich: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Armerding, Carl
1979 "Structural Analysis." *Themelios* 4, no. 3:96-104.
- Arthurs, Jeffrey D.
2004 "The Postmodern Mind and Preaching." *Preaching to a Shifting Culture: Twelve Perspectives on Communicating*. Grand Rapids: Baker.
- Auld, A. Graeme
1996 "Prophets through the Looking Glass: Between Writings and Moses." In *The Prophets*. Ed. Philip R. Davies, pp. 22-42. Sheffield: Academic Press.
- Aune, David
1973 "The New Testament" Source of Modern Theological Diversity." *Direction* 2: 10-15.
1983 "The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John." *Biblical Research* 28: 5-26.
1986 "The Apocalypse of John and the Problem of Genre." *Semeia* 36: 65-96.
1987 *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster Press.
1997 *Revelation 1-5*. WBC 52A. Dallas: Word Books.
- Aune, David, ed.
1988 *Greco-Roman Literature and the New Testament*. Atlanta: Scholars Press.
- Aune, Davied, Timothy
J.
Geddert, Craig A.
Evans
2000 "Apocalypticism." In *Dictionary of New Testament Backgrounds*. Ed. C. A. Evans and S. E. Porter, pp. 45-88. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Austin, J. L.
1962 *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon.
- Averbeck, Richard
1997a "Clean and Unclean." In *NIDOTTE*. Ed. W. A. VanGemeren, 4:477-86. Grand Rapids: Zondervan.
1997b "Offerings and Sacrifices." In *NIDOTTE*. Ed. W. A. VanGemeren, 4:996-1022. Grand Rapids: Zondervan.
1997c "Leviticus, Theology of." *NIDOTTE*. Ed. W. A. VanGemeren, 4:907-23. Grand Rapids: Zondervan.
2003a "Sacrifices and Offerings." In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander and D. W. Baker, pp. 706-33. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
2003b "Tabernacle." In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander and D. W. Baker, pp. 807-27. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Ayer, A. J.
1946 *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover.
1972 *Probability and Evidence*. New York: Macmillan.
- Ayers, Robert H.
1983 *Judaism and Christianity: Orgins, Developments, and Recent Trends*. New York: University Press of America.
- Bailey, James L.
1995 "Genre Analysis." In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Ed. Joel B. Green, pp. 197-221. Grand Rapids: Eerdmans.

- Bailey, Kenneth E.
1976 *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids: Eerdmans.
1980 *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Baird, J. Arthur
1972 "Genre Analysis as a Method of Historical Criticism." *SBL Proceedings 2*, ed. Lane C. McGaughey, pp. 385-412.
- Baker, David L.
1976 *Two Testaments, One Bible*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Baker, David W.
1991 *Two Testaments, One Bible: A Study of the Theological Relationship Between the Old and New Testaments*. 2nd. Ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
1999 "Israelite Prophets and Prophecy." In *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*. Ed. D. W. Baker and B. T. Arnold, pp. 266-94. Grand Rapids: Baker.
2003 "Source Criticism." In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander and D. W. Baker, pp. 798-805. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Balla, Peter
1997 *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Barbour, Ian G.
1974 *Myths, Models, and Paradigms*. New York: Harper & Row.
1980 "Paradigms in Science and Religion." In *Paradigms and Revolutions*. Ed. Gary Gutting. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press.
- Barbour, R. S.
1972 *Traditio-Historical Criticism of the Gospels*. London: SPCK.
- Barker, Kenneth L.
1982 "False Dichotomies Between the Testament." *JETS* 25, no. 1: 3-16.
- Barr, James
1961 *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press.
1963 "Revelation through History in the OT and in Modern Theology." *Int* 17: 193-205.
1966 *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*. London: SCM Press.
1974 "Trends and Prospects in Biblical Theology." *JTS* 25: 265-82.
1976a "Revelation in History." In *IDBSup*, pp. 746-49. Nashville: Abingdon.
1976b "Biblical Theology." *IDBSup*, pp. 104-11. Nashville: Abingdon.
1977 *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster Press.
1980 *The Scope and Authority of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press.
1999 *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. Minneapolis: Fortress.
- Barrett, C. K.
1981 "What is New Testament Theology? Some Reflections." *HBT* 3: 21-29.
1988 "Luke-Acts," in *It is Written: Scripture Citing Scripture, Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF*. Ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartel, Don
2000 "Evangelizing Postmoderns Using a Mission Outpost Strategy," pp. 343-51. In *Telling the Truth: Evangelizing Postmoderns*. Ed. D. A. Carson. Grand Rapids: Zondervan.
- Barth, Markus
1974 *The Epistle to the Ephesians*. 2 vols. AB. Garden City, N. Y.: Doubleday.
- Barthes, Roland
1975 *The Pleasure of the Text*. Trans. Richard Mier. New York: Hill and Wong.
1979 "From Work to Text." In *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. Josue V. Harari, pp. 73-81. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Bartholomew, Craig
2000 "Uncharted Waters: Philosophy, Theology and the Crisis in Biblical Interpretation." In *Renewing Biblical Interpretation*. Ed. C. Bartholomew, C. Greene, K. Moller. Grand Rapids: Zondervan.
2005 "Biblical Theology." In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Ed. K. J. Vanhoozer, pp. 83-90. Grand Rapids: Baker Academic.
- Barton, John
1992 "Prophecy (Postexilic Hebrew)." In *ABD*. 6 vols. Ed. David Noel Freedman, 5:489-95. New York: Doubleday.
- Barton, John, et al.
1984 *Prophets, Worship and Theodicy*. Oudtestamentische Studien 23. Leiden: E. J. Brill.
- Barton, Stephen C.
1995 "Historical Criticism and Social-Scientific Perspectives in New Testament Study." In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Ed. Joel B. Green, pp. 61-89. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bass, Alan
1978 Introduction to *Writing and Difference* by Jacques Derrida. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Bauer, Walter
1971 [1934] *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Ed. Robert A. Kraft and Gerhard Krodel. Philadelphia: Fortress.
- Bauer, Walter,
William F. Arndt,
F. Wilbur Gingrich
and
Frederick W. Danker
1979 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Bauckham, Richard J.
1983 *Jude, 2 Peter*. WBC 50. Waco, Tex.: Word.
1993 *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T & T Clark.
- Bauman, J. Daniel
1972 *An Introduction to Contemporary Preaching*. Grand Rapids: Baker.

- Baumgärtel, Friedrich
1963 "The Hermeneutical Problem of the OT." In *Essays on OT Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann and James L. Mays, pp. 134-59. Richmond: John Knox Press.
- Beale, G. K.
1998 *John's Use of Old Testament in Revelation*. JSNTSup 166. Sheffield: Academic Press.
1999 *The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
1999a "Questions of Authorial Intent, Epistemology, and Presuppositions and Their Bearing on the Old Testament in the New: A Response to Steve Moyise," *IBS* 21:152-80.
- Beekman, John, and
John Callow
1974 *Translating the Word of God*. Grand Rapids: Zondervan.
- Beitzel, Barry J.
1980 "Exodus 3:14 and the Divine Name: A Case of Biblical Paronomasia." *TJ* 1, no. 1: 5-20.
1985 *The Moody Atlas of Bible Lands*. Chicago: Moody.
- Beker, J. Christiaan
1968a "Biblical Theology in a Time of Confusion." *Thfo* 25:194.
1968b "Biblical Theology Today." *PSB* 61, no. 2: 13-19.
1973 "The Function of the Bible Today." In *Commitment Without Ideology*. Charles Daniel Batson ed. al., pp. 22-42. New York: Pilgrim.
- Benson, Bruce Ellis
2004 *Evangelicals and Scripture: Tradition, Authority and Hermeneutics*. Ed. V. Bacote, L. C. Miguélez and D. L. Okholm, pp. 173-91. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Bergman, Jan
1983 "Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, pp. 51-69. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Berkhof, Louis
1975 *History of Christian Doctrines*. Grand Rapids: Baker.
- Berlin, Adele
1983 *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Sheffield: Almond.
1985 *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Berry, Donald K.
1995 *An Introduction to Wisdom and Poetry of the Old Testament*. Nashville: Broadman & Holman.
- Berry, George R.
1979 [1897] *A Dictionary of New Testament Synonyms*. Grand Rapids: Zondervan.
- Best, Thomas F.
1983 "The Sociological Study of the New Testament: Promise and Peril of a New Discipline." *SJT* 36:181-94.
- Bettler, John F.
1986 "Application." In *The Preacher and Preaching*, ed. Samuel T. Logan Jr., pp. 331-49. Philipsburg, N. J.: Presbyterian & Reformed.
- Betz, Hans Dieter
1979 *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress.
- Bevans, Stephen B.
1999 *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books.
- Binkley, Timothy
1981 "On Truth and Probabiligy of Metaphor." In *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Ed. Mark Johnson, pp. 136-53. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Birch, Bruce C.
1984 "Old Testament Theology: Its Task and Future." *HBT* 6:iii-viii.
- Black, C. Clifton
1995 "Rhetorical Criticism." In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Ed. By Joel B. Green. Rapids: Eerdmans.
- Black, David Alan
1992 "Discourse Analysis, Synoptic Criticism, and Markan Grammar: Some Methodological Considerations." In *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*. Ed. David Alan Black. Nashville: Broadman.
2001 "The Study of New Testament Greek in the Light of Ancient and Modern Linguistics." In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Ed. D. A. Black and D. S. Dockery. Nashville: Broadman & Holman.
- Black, David Alan, and
David R. Beck, eds.
2001 *Rethinking the Synoptic Problem*. Grand Rapids: Baker.
- Black, Matthew
1967 *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford: Clarendon.
- Black, Max
1981 "Metaphor." In *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Ed. Mark Johnson, pp. 63-82. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Blaiklock, Edward M.
1979 "The Epistolary Literature." In *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 1, *Introductory Articles*. Ed. Frank E. Gaebelain, pp. 545-54. Grand Rapids: Zondervan.
- Blass, Friedrich, and
Albert Debrunner
1961 *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Trans. and rev. Robert W. Funk. Chicago: University of Chicago Press.
- Bleicher, Josef
1980 *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. Boston: Routedge & Kegan Paul.
- Blenkinsopp, Joseph
1964 "Beblical and Dogmatic Theology: The Present Situation." *CBQ* 26: 70-85.
1977 *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

- 1980 "A New Kind of Introduction: Professor Child's *Introduction to the Old Testament As Scripture*." *JSOT* 16: 24-27.
- 1983 *Wisdom and Law in the Old Testament*. New York: Oxford University Press.
- 1984 "Old Testament Theology and the Jewish-Christian Connection." *JSOT* 28:3-15.
- Bloch, Marc
1954 *The Historian's Craft*. Manchester: Manchester University Press.
- Block, Daniel
1997 *The Book of Ezekiel*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
2005a "Preaching Old Testament Law to New Testament Christians." Paper presented in Copenhagen.
2005b "The Grace of Torah: The Mosaic Prescription for Life (Deut 4:1-8, 6:20-25)," *BSac* 162.
- Blomberg, Craig L.
1982 "New Horizons in Parable Research." *TJ* 3, no. 1: 3-17.
1987 *The Historical Reliability of the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press.
1990 *Interpreting the Parables*. Downers Grove: InterVarsity Press.
1992 "Form Criticism." In *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Ed. Joel B. Green et al. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
2001 *The Historical Reliability of John's Gospel*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
2003 "Today's New International Version: The Untold Story of a Good Translation," <www.tniv.info/quickfacts.php>.
2004 *Preaching the Parables: From Responsible Interpretation to Powerful Proclamation*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bock, Darrell L.
1985 "Evangelicals and the Use of the Old Testament in the New: Part 1."
1985 "Evangelicals and the Use of the Old Testament in the New: Part 2."
BSac 142, no. 568: 306-19.
1996 *Luke 9:51-24:53*. BECNT. Grand Rapids: Baker Books.
1997 "Old Testament in Acts." In *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*. Ed. Ralph P. Martin and Peter H. Davids. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
2002 *Studying the Historical Jesus: A Guide to Sources and Methods*. Grand Rapids: Baker.
- Bodine, Walter
1995 "Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers." In *Discourse Analysis of Biblical Literature*. Ed. Walter Bodine. Atlanta: Scholars Press.
- Boers, Hendrikus
1984 "Polarities at the Roots of New Testament Thought: Methodological Considerations." *PRST* 11, no. 4: 55-75.
- Boman, Thorleif
1960 *Hebrew Thought Compared with Greek*. Philadelphia: Westminster Press.
- Boucher, Madeleine
1977 *The Mysterious Parable*. Washington, D. C.: Catholic Biblical Association of America.
- Bowker, J. W.
1967 "Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedeun Form," *NTS* 14: 96-111.
- Boyer, James C.
1983 "Third (and Fourth) Class Conditions." *Grace Theological Journal* 4: 164-75.
- Braaten, Carl A.
1966 *History and Hermeneutics*. Philadelphia: Westminster Press.
- Brehm, H. Alan
1995 "The Meaning of *Hellēnistēs* in Acts in Light of a Diachronic Analysis of *Hellēnizein*." In *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*. Ed. S. E. Porter and D. A. Carson. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Briscoe, D. Stuart
1989 "Hooting Owls on Tombstones." In *A Passion for Preaching: Reflections on the Art of Preaching. Essays in Honor of Stephen F. Olford*. Ed. D. L. Olford, pp. 68-78. Nashville: Thomas Nelson.
- Broadus, John A.
1944 *On the Preparation and Delivery of Sermons*. New York: Harper & Brothers.
- Brock, Bernard L., and Robert L. Scott, eds.
1989 *Methods of Rhetorical Criticism: A Twentieth-Century Perspective*. 3rd ed. Detroit: Wayne State University Press.
- Brooke, George J.
1979-1980 "Qumran Peshet: Toward the Redefinition of a Genre," *RevQ* 10: 483-503.
2000 "Pesharim." In *Dictionary of New Testament Background*. Ed. Craig A. Evans and Stanley E. Porter, pp. 778-82. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Brown, Francis, S. R. Driver and C. A. Briggs
1968 *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon.
- Brown, Herbert
1965 "The Problem of a NT Theology." *JTC* 1: 169-83.
- Brown, Raymond E.
1955 *The Sensus Plenior of Sacred Scripture: A Dissertation*. Baltimore: St. Mary's University.
1966, 1970 *The Gospel According to John*. 2 vols. AB. Garden City, N. Y.: Doubleday.
1968 "The Literal Sense of Scripture." In *The Jerome Biblical Commentary*, 2:606-10. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
1981 *The Critical Meaning of the Bible*. New York: Paulist.
- Brownlee, W. H.
1951 "Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls," *BA* 14: 54-76.

- Bruce, F. F.
1988 *The Canon of Scripture*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Brueggemann, Walter
1980 "A Convergence in Recent Old Testament Theologies." *JSOT* 18:2-18.
1982 *The Creative Word: Canon as a Model for Biblical Education*. Philadelphia: Fortress.
1984 "Futures in Old Testament Theology." *HBT* 6, no. 1:1-11.
1985a "A Shape for Old Testament Theology, I: Structure Legitimation." *CBQ* 47: 28-46.
1985b "A Shape for Old Testament Theology, II: Embrace of Pain." *CBQ* 47: 395-415.
1985c *The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: Fortress.
1988 *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*. Philadelphia: Fortress.
- Brugmann, Karl
1900 *Griechische Grammatik*. Munich: C. H. Beck.
- Bullinger, E. W.
1968 [1898] *Figures of Speech Used in the Bible: Explained and Illustrated*. Grand Rapids: Baker.
- Bultmann, Rudolf
1934 *Jesus and the Word*. New York: Scribner's.
1951, 1955 *Theology of the New Testament*. Trans. K. Grobel. 2 vols. New York: Charles Scribner's.
1960 "Is Exegesis without Presuppositions Possible?" In *Existence and Faith*, trans. Schubert M. Ogden, pp. 342-51. New York: World.
1963 "Prophecy and Fulfillment." In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann, pp. 50-75. Richmond: John Knox Press.
1984a "Theologie als Wissenschaft." *ZTK* 81, no. 4: 447-69.
1984b *Theologie des Neuen Testaments*. Rev. O. Merk, Neue Theologische Grundrisse. 9th ed. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Burdick, Donald W.
1974 "Oida and Ginōskō in the Pauline Epistles." In *New Directions in New Testament Study*. Ed. Richard N. Longenecker and Merrill C. Tenney, pp. 344-56. Grand Rapids: Zondervan.
- Burke, Seán
1992 *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault, and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Busenitz, Irving A.
1989 "Thematic, Theological, Historical, and Biographical Expository Messages." In *Rediscovering Expository Preaching*. Ed. R. L. Mayhue, pp. 255-72. Dallas: Word.
- Buswell, James O., III
1974 "Contextualization Theory, Tradition, and Method." In *Theology and Mission*. Ed. David J. Hesselgrave, pp. 87-111. Grand Rapids: Baker.
- Buttrick, David G.
1987 *Homiletic: Moves and Structures*. Philadelphia: Fortress.
- Caird, G. B.
1980 *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth.
- Calvert, D. G. A.
1972 "An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus." *NTS* 18: 209-19.
- Carlston, Charles E.
1975 *The Parables of the Triple Tradition*. Philadelphia: Fortress.
- Carmichael, Calum M.
1985 *Law and Narrative in the Bible: The Evidence of the Deuteronomic Laws and the Decalogue*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
1992 *The Origins of Biblical Law: The Decalogues and the Book of the Covenant*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Carroll, Robert P.
1996 "Poets Not Prophets: A Response to 'Prophets through the Looking Glass.'" In *The Prophets*. Ed. P. R. Davies, pp. 43-49. Sheffield: Academic Press.
- Carson, D. A.
1979 *The King James Version Debate*. Grand Rapids: Baker.
1982 "Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel." *Tynbul* 33: 59-91.
1983 "Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology." In *Scripture and Truth*. Ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 65-95. Grand Rapids: Zondervan.
1984a "Reflections on Contextualization: A Critical Appraisal of Daniel von Allmen's 'Birth of Theology.'" *East African Journal of Evangelical Theology* 3, no. 1: 16-59.
1984b "A Sketch of the Factors Determining Current Hermeneutical Debate in Cross-Cultural Contexts." In *Biblical Interpretation and the Church*. Ed. D. A. Carson, pp. 11-29. Nashville: Nelson.
1984c *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids: Baker.
1984d "Matthew." EBC 8. Grand Rapids: Zondervan.
1988 "John and the Johannine Epistles." In *It is Written*. Ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.
1996 *The Gaggling of God: Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids: Zondervan.
1998 *The Inclusive-Language Debate: A Plea for Realism*. Grand Rapids: Baker.
2000 "Systematic Theology and Biblical Theology." In *New Dictionary of Biblical Theology*. Ed. T. D. Alexander et al., pp. 89-104. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
2004 "Domesticating the Gospel: A Review of Grenz's *Renewing the Center*." In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Ed. M. J. Erickson et al., pp. 33-55. Wheaton: Crossway.
- Carson, D. A.,
and John D.
Woodbridge, eds.
1983 *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Zondervan.
1986 *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Grand Rapids: Zondervan.

- Carter, Charles E.
1999 "Opening Windows onto Biblical Worlds: Applying the Social Sciences to Hebrew Scripture." In *The Face of Old Testament Studies*. Ed. D. W. Baker and B. T. Arnold, pp. 421-51. Grand Rapids: Baker.
- Casenave, Gerald W.
1979 "Taking Metaphor Seriously: The Implications of the Cognitive Significance of Metaphor for Theories of Language." *Southern Journal of Philosophy* 17: 19-25.
- Cervin, Richard S.
1989 "Does *Kephalē* Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Rebuttal." *TJ* ns 1: 85-112.
- Charles, R. H.
1913 *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*. Oxford: Clarendon.
1920 *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. 2 vols. Edinburgh: T & T Clark.
- Chatman, Seymour
1978 *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Childs, Brevard S.
1964 "Interpreting in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary." *Int* 18: 432-49.
1967 *Isaiah and the Assyrian Crisis*. London: SCM Press.
1970 *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster Press.
1974 *The Books of Exodus: A Critical Theological Commentary*. Philadelphia: Westminster Press.
1977 "The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem." *Beitrage zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift fur Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, ed. H. Donner et al., pp. 80-93. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
1979 *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress.
1980a "A Response." *HBT* 2: 189-211.
1980b "Response to Reviewers of *Introduction to the Old Testament as Scripture*." *JSOT* 16: 52-60.
1982 "Some Reflections on the Search for a Biblical Theology." *HBT* 4, no. 1: 1-12.
- Chilton, Bruce D.
1984 *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time*. GNS 8. Wilmington, Del.: Glazier.
2000 "Rabbinic Literature: Targumin." In *Dictionary of New Testament Background*. Ed. C. A. Evans and S. E. Porter, pp. 902-9. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Chomsky, Noam
1965 *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
1972 *Studies on Semantics in Generative Grammar*. The Hague: Mouton.
- Christensen, Duane L.
2001 *Deuteronomy 1:1- 21:9*. WBC 6A. Nashville: Thomas Nelson.
- Clements, R. E.
1965 *Prophecy and Covenant*. London: SCM Press.
- 1975 *Prophecy and Tradition*. Oxford: Basil Blackwell.
1982 "History and Theology in Biblical Narrative." *HBT* 4: 45-60.
1992 *Wisdom in Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Close, A. J.
1972 "Don Quixote and the Intentionalist Fallacy." *British Journal of Aesthetics* 12, no. 2.
- Cohn-Sherbock, D.
1982 "Paul and Rabbinic Exegesis." *SJT* 35: 117-32.
- Collingwood, R. G.
1965 *Essays in the Philosophy of History*. Austin: University of Texas.
- Collins, John J., ed.
1979 "Apocalypse: The Morphology of a Genre." *Semeia* 14.
1992 *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. 2nd ed. New York: Crossroad.
- Conn, Harvie M.
1984 *Eternal Word and Changing Words: Theology, Anthropology and Mission in Dialogue*. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Cook, Stephen L.
1995 *Prophecy & Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*. Minneapolis: Fortress.
2003 *The Apocalyptic Literature*. Nashville: Abingdon.
- Coote, Robert T., and John Stott, eds.
1980 *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Corset, P.
1985 "Le theologien face au conteur evangelique. A la recherche d'une theologie narrative." *RSR* 73, no. 1: 61-84.
- Cotterell, Peter, and Max Turner
1989 *Linguistics and Biblical Interpretation*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Couslan, J. R. C.
2000 "Athletics." In *Dictionary of New Testament Background*. Ed. C. A. Evans and S. E. Porter. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Cox, Harvey
1965 *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. London: SCM Press.
- Craddock, Fred B.
1985 *Preaching*. Nashville: Abingdon.
- Craigie, Peter C.
1976 *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
1983 *Psalms 1-50*. WBC 19. Waco, Tex.: Word.
- Crenshaw, James L.
1969 "Method in Determining Wisdom Influence upon 'Historical' Writing." *JBL* 88: 129-42.
1971 *Prophetic Conflict: Its Effect upon Israelite Religion*. New York: Walter de Gruyter.
1974 "Wisdom." In *Old Testament Form Criticism*. Ed. John H. Hayes, pp. 225-64. San Antonio: Trinity University Press.

- 1976 "Prolegomenon." In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*. Ed. J. L. Crenshaw. New York: Ktav.
- Critchley, Simon
1992 *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell.
- Crombie, I. M.
1955 "Arising from the University Discussion." In *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, pp. 109-30. New York: Macmillan.
- Crossan, John Dominic
1973 *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York: Harper & Row.
1977 "A Metamodel for Polyvalent Narration." *Semeia* 9: 105-47.
1980 *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*. New York: Seabury.
- Culler, Jonathan
1982 *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Culpepper, R. Alan
1983 *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress.
- Curran, Charles E., and
Richard A. McCormick
1984 *Readings in Moral Theology No. 4: The Use of Scripture in Moral Theology*. Ramsey, N. J.: Paulist.
- Custer, Stewart
1975 *A Treasury of New Testament Synonyms*. Greenville, S.C.: Bob Jones University.
- Dahood, Mitchell J.
1976 "Poetry, Hebrew." In *IDBSup*. Ed. K. Crim, pp. 669-70. Abingdon: Nashville.
- Daniel-Rops, Henri
1962 *Daily Life in the Time of Jesus*. Trans. P. O'Brien. Ann Arbor: Servant.
- Davids, Peter H.
1982 *The Epistle of James*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Davies, W. D.
1966 *The Sermon on the Mount*. New York: Oxford.
1983 "Reflections about the Use of the Old Testament in the New in Its Historical Context." *JQR* 74: 105-36.
- Davies, W. D., and
Dale C. Allison
1991 *Matthew, Volume II, Commentary on Matthew VIII-XVII*. ICC. Edinburgh: T & T Clark.
- Davy, Keith A.
2000 "The Gospel for a New Generation." In *Telling the Truth: Evangelizing Postmoderns*. Ed. D. A. Carson, pp. 352-68. Grand Rapids: Zondervan.
- Decker, Rodney J.
2001 *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect*. Studies in Biblical Greek. New York: Peter Lang.
- Deer, D. S.
1985 "Unity and Diversity in the New Testament." *Bulletin de Theologie Africaine* 7, no. 13-14: 91-105.
- Deissmann, Adolf
1909 *Light from the Ancient East*. Trans. L. R. M. Strachan. London: Hodder & Stoughton.
- De Koster, Lester
1986 "The Preacher as Rhetorician." In *The Preacher and Preaching: Reviving the Art in the Twentieth Century*. Ed. Samuel T. Logan Jr., pp. 303-30. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian & Reformed.
- de Man, Paul
1971 "Crisis and Criticism." In *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York: Oxford University Press.
- Dentan, R. C.
1963 *Preface to Old Testament Theology*. New York: Seabury.
- Derrett, J. D. M.
1970 "The Parable of the Unjust Steward." In *Law and the New Testament*, pp. 48-77. London: Darton, Longman & Todd.
- Derrida, Jacques
1976 *Of Grammatology*. Trans. G. Chakrovorty. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
1978 "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences." In *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass, pp. 278-93. Chicago: University of Chicago Press.
1978a "Violence and Metaphysics. An Essay in the Thought of Emmanuel Levinas." In *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass, pp. 79-153. Chicago: University of Chicago Press.
1979 "The Supplement of Copula: Philosophy before Linguistics." In *Textual Strategies*. Ed. Josue Harari. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
1980 "The Law of Genre." *Glyph* 7: 210-13.
1982 *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- deSilva, David A.
1995 *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews*. SBLDS 152. Atlanta: Scholars Press.
2004 "Embodying the Word: Social Scientific Interpretation of the New Testament." In *The Face of New Testament Studies*. Ed. S. McKnight, G. R. Osborne, pp. 118-29. Grand Rapids: Baker.
1992 "The Social Setting of the Revelation to John: Conflicts Within, Fears Without." *WTJ* 54: 273-302.
- Detweiler, Robert.
1978 *Story, Sign and Self: Phenomenology and Structuralism in Literary Critical Methods*. Philadelphia: Fortress.

- Detweiler, Robert, ed.
1982 "Derrida and Biblical Studies." *Semeia* 23.
- Dewey, Joanna
1982 "Point of View and the Disciples in Mark." *SBL Seminar Papers*, pp. 97-106. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Dibelius, Martin, and
Heinrich Greeven
1976 *James*. Trans. M. A. Williams. Philadelphia: Fortress.
- Dietrich, Gabrielle
1981 "Dialogue and Context." *Ecumenical Review* 33, no. 1: 29-36.
- Dilthey, Wilhelm
1969 *The Essence of Philosophy*. Trans. Stephen A. Emery. New York: AMS.
- Dion, Paul E.
1982 "The Aramaic 'Family Letter' and Related Epistolary Forms in Other Oriental Languages and in Hellenistic Greek." In *Semeia* 22: 59-76.
- Dodd, C. H.
1952 *According to the Scriptures*. London: Collins.
1961 *The Parables of the Kingdom*. New York: Scribner's.
- Dormeyer, Detlev
1998 *The New Testament among the Writings of Antiquity*. Trans. R. Kossov. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Doty, William G.
1966 "The Epistle in Late Hellenism and Early Christianity: Developments, Influences and Literary Form." Ph. D. diss., Drew University.
1973 *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- Douglas, Mary
1966 *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
1999 *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Dressler, Wolfgang
U., ed.
1978 *Current Trends in Textlinguistics*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Dulles, Avery
1965 "Response." In *The Bible in Modern Scholarship*. Ed. James P. Hyatt, pp. 214-15. Nashville: Abingdon.
- Dumbrell, William J.
1985 "Jericho." In *Major Cities of the Biblical Word*. Ed. R. K. Harrison. Nashville: Nelson.
- Dummett, M. A. E.
1975 "What Is a Theory of Meaning?" In *Mind and Language*. Ed. Samuel D. Guttenplan, pp. 97-138. Oxford: Clarendon.
- Dunbar, David G.
1986 "The Biblical Canon." In *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.
- Dunn, James D. G.
1977 *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. Philadelphia: Westminster Press.
1980 *Christology in the Making*. Philadelphia: Westminster Press.
1982 "Levels of Canonical Authority." *HBT* 4, no. 1: 26-47, 40-43.
- Durham, John I.
1987 *Exodus*. WBC 3. Waco, Tex.: Word.
- Dyrness, William A.
1990 *Learning about Theology from the Third World*. Grand Rapids: Zondervan.
1992 *Invitation to Cross-Cultural Theology: Case Studies in Vernacular Theology*. Grand Rapids: Zondervan.
- Eagleton, Terry
1983 *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eaton, John
1997 *Mysterious Messengers: A Course on Hebrew Prophecy from Amos Onwards*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ebeling, Gerhard
1955 "The Meaning of Biblical Theology." *JTS* 6, no. 2: 218-25.
- Edwards, O. C., Jr.
1983 "Sociology as a Tool for Interpreting the New Testament: A Review Article." *ATR* 65: 431-48.
- Efird, James M.
1984 *How to Interpret the Bible*. Atlanta: John Knox Press.
- Eichrodt, Walther
1961 *Theology of the Old Testament*. Trans. J. A. Baker. Philadelphia: Westminster Press.
- Ellingworth, Paul
1993 *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Elliott, John H.
1981 *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter*. Philadelphia: Fortress.
1993 *What Is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress.
- Ellis, E. Earle
1957 *Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
1991 *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*. Grand Rapids: Baker.
- Ellis, John
1989 *Against Deconstruction*. Princeton: Princeton University Press.
- Emslie, B. L.
1981 "Contrary Opinions Regarding the Unity of the New Testament and the Formulation of a New Testament Theology." *EvT* 14, no. 3: 18-21.
- Enns, Peter
1989 "The Interpretation of Psalm 95 in Hebrews 3:1-4:13." In *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*. Ed. Craig A. Evans and James A. Sanders. Sheffield: Academic Press.
1997 "Law of God." *NIDOTTE*. Ed. Willem A. VanGemeren, 4:893-900. Grand Rapids: Zondervan.
2005 *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker.
- Erickson, Millard J.
1983 *Christian Theology*. 2 vols. Grand Rapids: Baker.

- 2004 "On Flying in Theological Fog." In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Ed. Millard J. Erickson, Paul Kjoss Helseth and Justin Taylor, pp. 323-49. Wheaton, Ill.: Crossway.
- Ericson, Norman R.
1978 "Implications from the New Testament for Contextualization." In *Theology and Mission*. Ed. David J. Hesselgrave, pp. 71-85. Grand Rapids: Baker.
- Esler, Philip F.
2005 *New Testament Theology: Community and Community*. Minneapolis: Fortress.
- Evans, Craig A.
1992 "Old Testament in the Gospels." In *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Ed. Joel B. Green, Scot McKnight and I. Howard Marshall, pp. 579-90. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- 2004 "The Old Testament in the New." In *The Face of New Testament Studies*. Ed. Scot McKnight and Grant R. Osborne. Grand Rapids: Baker.
- Evans, Donald
1963 *The Logic of Self-Involvement: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*. London: SCM Press.
- Facker, Gabriel
1987 *The Christian Story*. Vol. 2, *Authority: Scripture in the Church for the World*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fanning, Buist M.
1990 *Verbal Aspect in New Testament Greek*. Oxford: Clarendon Press.
- Farley, Edward, and
Peter C. Hodgson
1985 "Scripture and Tradition." In *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Task*. Ed. Peter C. Hodgson and Robert H. King. Philadelphia: Fortress.
- Farrer, Austin
1963 *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse*. Boston: Beacon.
- Fee, Gordon D.
1978 "Textual Criticism of the New Testament." In *Biblical Criticism: Historical, Literary, and Textual*, pp. 129-55. Grand Rapids: Zondervan.
- 1983 *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors*.
- 1987 *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1995 *Paul's Letter to the Philippians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fee, Gordon D., and
Douglas Stuart
2003 [1982] *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide for Understanding the Bible*. 3rd ed. Grand Rapids: Zondervan.
- Feinberg, John
1984 "Truth: Relationship of Theories of Truth to Hermeneutics." In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 1-50. Grand Rapids: Zondervan.
- 1989 "Review Article: Rationality, Objectivity, and Doing Theology: Review and Critique of Wentzel Van Huyssteen's *Theology and the Justification of Faith*," *Trinity Journal* Ns 2: 161-84.
- 2001 *No One Like Him: The Doctrine of God*. Wheaton: Crossway.
- Feinberg, Paul
1979 "The Meaning of Inerrancy." In *Inerrancy*. Ed. Norman Geisler, pp. 267-304. Grand Rapids: Zondervan.
- Fekkes, J.
1994 *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and Their Development*. JSNTSS 93. Sheffield: JSOT.
- Ferguson, Everett
1987 *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ferguson, Sinclair B.
1988 "How Does the Bible Look at Itself?" In *Inerrancy and Hermeneutic: A Tradition, A Challenge, A Debate*. Ed. Harvie M. Conn, pp. 47-66. Grand Rapids: Baker.
- Ferré, Frederick
1961 *Language, Logic, and God*. New York: Harper & Row.
- 1968 "Metaphors, Models, and Religion." *Soundings* 51: 327-45.
- Firth, Roderick
1967 "The Anatomy of Certainty." *PhRev* 76: 3-27.
- Fish, Stanley E.
1980a "Interpreting the Variorum." In *Reader-Response Criticism*. Ed. Jane P. Thompkins, pp. 164-84. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- 1980b *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fishbane, Michael
1985 *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon.
- Fitzmyer, Joseph A.
1964 "The Story of the Dishonest Manager (Lk. 16:1-13)." *TS* 25:23-42.
- 1974 "The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament." In *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. Missoula, Mont: Scholars Press.
- 1982 "Aramaic Epistolography." *Semeia* 22:25-26.
- 1983 *The Gospel According to Luke*. 2 vols. AB 28. New York: Doubleday.
- 1998 *The Acts of the Apostles*. AB 31. New York: Doubleday.
- Fleming, Dean
2005 *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Flew, Antony
1955 "Theology and Falsification." In *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, pp. 96-99, 106-30. New York: Macmillan.
- Flusser, David
1976 "Pagansim in Palestine." In *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institution*. Ed. S. Safrai and M. Stern, 1:1065-1100. Philadelphia: Fortress.

- Fohrer, Georg
1971 "σοφία" In *Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. Gerhard Kittel, 7:476-96. Grand Rapids: Eerdmans.
- Foss, Sonja K.
1989 *Rhetorical Criticism: Exploration and Practice*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- Foss, Sonja K.,
Karen A. Foss
and Robert Trapp
1985 *Contemporary Perspectives on Rhetoric*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- Foucault, Michel
1979 "What Is an Author?" In *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Ed. Josue Harari, pp. 141-60. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Foulkes, Francis
1958 *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament*. London: Tyndale.
- Fowler, Alistair
1976 *On Literary Intention: Critical Essays*. Ed. David Newton-Demolina, pp. 242-55. Edinburgh: University Press.
- Fowler, Robert M.
1981 *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*. Chino, Calif.: Scholars Press.
- 1983 "Who is 'the Reader' of Mark's Gospel?" *SBL Seminar Papers*, pp. 31-53. Chico, Calif.: Scholars Press.
- 1985 "Who Is 'the Reader' in Reader Response Criticism?" *Semeia* 31: 5-23.
- Frame, John M.
1986 "The Spirit and the Scriptures." In *Hermeneutics, Authority, and Canon*, Ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 213-35. Grand Rapids: Zondervan.
- France, R. T.
1977a "Exegesis in Practice: Two Samples." In *New Testament Interpretation*. Ed. I. Howard Marshall, pp. 252-81. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1977b "The Authenticity of the Sayings of Jesus." In *Historicity, Criticism & Faith*. Ed. Colin Brown, pp. 101-43. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- 1982 *Jesus and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker.
- 1984 "The Church and the Kingdom of God: Some Hermeneutical Issues." In *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization*. Ed. D. A. Carson, pp. 30-44. Nashville: Nelson.
- 1989 *Matthew: Evangelist and Teacher*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press. Reprint 1998.
- 2000 "On Being Ready (Matthew 25:1-46.)" In *The Challenge of Jesus' Parables*. Ed. R. N. Longenecker, pp. 177-95. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2002 *The Gospel of Mark*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Freedman, David Noel
1977 "Pottery, Poetry, and Prophecy: An Essay on Biblical Poetry." *JBL* 96, no. 1: 5-26.
- Frege, Gottlob
1980 *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Ed. Peter Geach and Max Black. Tatawa, N. J.: Bowman & Littlefield.
- Frei, Hans W.
1974 *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Freund, Elizabeth
1987 *The Return of the Reader: Reader-response Criticism*. London: Methuen.
- Fujita, Neil S.
1981 *Introduction to the Bible*. New York: Paulist.
- Fuller, Daniel P.
1978 "Biblical Theology and the Analogy of Faith." In *Unity and Diversity in New Testament Theology*. Ed. Robert A. Guelich, pp. 195-213. Grand Rapids: Eerdmans.
- Funk, Robert
1966 *Language, Hermeneutic and Word of God*. New York: Harper & Row.
- Gadamer, Hans-Georg
1975 [1965] *Truth and Method*. Trans. and ed. Garrett Broden and John Cumming. New York: Seabury.
- Gaebelein, Frank E.
1975 "Poetry, New Testament." In *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Ed. M. C. Tenney, 4:813-14. Grand Rapids: Zondervan.
- Gaffin, Richard
1976 "Systematic Theology and Biblical Theology." In *The New Testament Student and Theology*. Ed. John H. Skilton, 3:35-37. Nutley, N. J.: Presbyterian & Reformed.
- Gager, John G.
1975 *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- 1982 "Shall We Marry Our Enemies? Sociology and the NT." *Int* 36: 256-65.
- Gans, Eric
1981 *The Origins of Language: A Formal Theory of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Gardner, Howard
1974 *The Quest for Mind: Piaget, Levi-Strauss, and the Structuralist Movement*. New York: Alfred A. Knopf.
- Gärtner, B.
1954 "The Habakkuk Commentary (DSH) and the Gospel of Matthew," *ST* 8: 1-24.
- Gathercole, Simon J.
2004 "Torah, Life, and Salvation: Leviticus 18:5 in Early Judaism and the New Testament." In *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*. Ed. Craig A. Evans. Peabody, Mass: Hendrickson.

- Genette, Gerard
1980 *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Trans. J. E. Lewin. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Gerhart, Mary
1976 "Paul Ricoeur's Notion of 'Diagnostics': Its Function in Literary Interpretation." *JR* 56: 137-56.
- Gerstenberger, Erhard
S.
1985 "The Lyrical Literature." In *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. Ed. Donald A. Knight and Gene M. Tucker, pp. 409-44. Chico, Calif.: Scholars Press.
1988 *Psalms, Part I, with an Introduction to Cultic Poetry*. FOTL 14. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gese, Hartmut
1970 "Erwagungen zur Einheit der biblischen Theologie." *ZTK* 67: 417-36.
1977 "Tradition and Biblical Theology." In *Tradition and Theology in the Old Testament*. Ed. Douglas A. Knight. London: SPCK.
1981 *Essays on Biblical Theology*. Trans. Keith Crim. Minneapolis: Augsburg.
- Gesenius, F. W.
1910 *Gesenius' Hebrew Grammar*. Ed. Emil F. Kautzsch. Rev. A. E. Cowley. Oxford: Clarendon.
- Gibson, Arthur
1981 *Biblical Semantic Logic: A Preliminary Analysis*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gibson, Scott M.
2004 "Biblical Preaching in an Anti-Authoritarian Age." In *Preaching to a Shifting Culture: Twelve Perspectives on Communicating That Connects*, pp. 215-27. Grand Rapids: Baker.
- Gilkey, Langdon B.
1961 "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language." *JR* 41:194-205.
1981 "The New Watershed in Theology." *Soundings* 64, no. 2: 118-31.
- Gilliland, Dean
2000 "Contextualization." In *Evangelical Dictionary of World Missions*. Ed. A. Scott Moreau, pp. 225-28. Grand Rapids: Baker.
- Girdlestone, Robert B.
1897 *Synonyms of the Old Testament*. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans.
- Glasson, T. F.
1965 "The Speeches in Acts and Thucydides." *ExpTim* 76:165.
- Gloer, W. Hulitt
1983 "Unity and Diversity in the New Testament. Anatomy of an Issue." *BTB* 13, no. 2: 53-58.
- Glymour, Clark
1980 *Theory and Evidence*. Princeton: Princeton University Press.
- Goergen, Donald J.
1986 *A Theology of Jesus*. Vol. 1, *The Mission and Ministry of Jesus*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.
- Goldberg, Michael
1982 *Theology and Narrative. A Critical Introduction*. Nashville: Abingdon.
- Golden, James L.,
Goodwin F. Berquist
and
William E. Coleman
1983 [1976] *The Rhetoric of Western Thought*. 3rd ed. Dubuque, Ia.: Kendall/Hunt.
- Goldingay, John
1984 "Diversity and Unity in Old Testament Theology." *VT* 34: 153-68.
- Goppelt, Leonhard
1982 *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Trans. Donald H. Madvig. Grand Rapids: Eerdmans.
1982a *Theology of the New Testament*. Vol. 2, *The Variety and Unity of the Apostolic Witness to Christ*. Trans. John E. Alsup. Ed. Jurgen Roloff. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gordis, Robert
1968 *Koheleth, The Man and His World: A Study of Ecclesiastes*. New York: Schocken.
- Gottwald, Norman K.
1979 *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel*. Maryknoll, N. Y.: Orbis.
1983 "Sociological Method in the Study of Ancient Israel." In *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. Ed. Norman K. Gottwald. Maryknoll, N. Y.: Orbis.
- Gowan, Donald E.
1998 *Theology of the Prophetic Books: The Death and Resurrection of Israel*. Louisville: Westminster John Knox.
- Gowler, David B.
2000 *What Are They Saying about the Parables?* New York: Paulist Press.
- Graffy, Adrian
1984 *A Prophet Confronts His People: The Disputation Speech in the Prophets*. Rome: Biblical Institute.
- Grasser, Erich
1980 "Offene Fragen im Umkreis einer biblischen Theologie." *ZTK* 77, no. 2: 200-21.
- Grassmick, John D.
1976 *Principles and Practice of Greek Exegesis: A Classroom Manual*. Dallas: Dallas Theological Seminary.
- Green, Joel B.
1995 "Discourse Analysis and New Testament Interpretation." In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Ed. Joel Green. Grand Rapids: Eerdmans.
2000 "Scripture and Theology: Uniting the Two So Long Divided." In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Ed. J. B Green and M. Turner, pp. 23-43. Grand Rapids: Eerdmans.
- Greidanus, Sidney
1988 *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Grenz, Stanley J.
2000a "Articulating the Christian Belief-Mosaic: Theological Method after the Demise of Foundationalism." In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G. Stackhouse, pp. 159-77. Grand Rapids: Baker.
- 2000b *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*. Grand Rapids: Baker.
- Grenz, Stanley J., and John R. Franke
2001 *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville: Westminster John Knox.
- Groothuis, Douglas
2004 "Truth Defined and Defended." In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Ed. M. J. Erickson, pp. 59-79. Wheaton: Crossway.
- Gross, Heinrich, and Franz Mussner
1974 "Die Einheit von altem und neuem Testament." *IKaz/communio* 3, no. 6: 544-55.
- Grudem, Wayne A.
1982 *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Washington, D. C.: University Press of America.
- 1983 "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of scripture." In *Scripture and Truth*. Ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 19-59. Grand Rapids: Zondervan.
- 1994 *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan.
- 1997 "Do Inclusive Language Bibles Distort Scripture?" *Christianity Today* 41 (October 27, 1997): 27-39.
- 2005 "Are Only Some Words of Scripture Breathed Out By God? Why Plenary Inspiration Favors 'Essentially Literal' Bible Translations." In *Translating Truth: The Case for Essentially Literal Bible Translations*. C. John Collins, et al., 19-56. Wheaton, Ill.: Crossway.
- Gruenler, Royce
1982 *New Approaches to Jesus and the Gospels: A Phenomenological and Exegetical Study of Synoptic Christology*. Grand Rapids: Baker.
- 1983 *The Inexhaustible God. Biblical Faith and the Challenge of Process Theism*. Grand Rapids: Baker.
- 1990 *Meaning and Understanding: The Philosophical Framework for Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan/Academie.
- Guelich, Robert A.
1982 "The Gospels: Portraits of Jesus and His Ministry." *JETS* 24: 117-25.
- 1989 *Mark 1-8:26*. WBC 34A. Waco, Tex.: Word.
- Gundry, Robert H.
1967 *The Use of Old Testament in St. Matthew's Gospel, with Special Reference to the Messianic Hope*. NovTSup 18, Leiden: Brill.
- Gunther, Walther
1976 "Marriage." In *New International Dictionary of New Testament Theology*. Ed. Colin Brown, 2: 575-81. Grand Rapids: Zondervan.
- 1978 "Sin." In *New International Dictionary of New Testament Theology*. Ed. Colin Brown, 3: 573-85. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gunton, Colin
1989 *The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition*. Grand Rapids: Zondervan.
- Guth, Cheryl A.
1981 "A Hermeneutical Approach to the Normative Nature of 1 Corinthians 5." Master of Arts Thesis at Trinity Evangelical School. Unpublished.
- Guthrie, Donald
1981 *New Testament Theology*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- 1990 [1970] *New Testament Introduction*. Rev. ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Guthrie, George
2001 "Discourse Analysis." In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Ed. D. A. Black and D. S. Dockery. pp. 253-71. Nashville: Broadman & Holman.
- 1994 *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*. London: Brill.
- 1997 "Old Testament in Hebrews." In *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*. Ed. R. P. Martin and P. H. Davids, pp. 841-50. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Guttgemanns, Gerhardt
1976 "What Is 'Generative Poetics'? Theses and Reflections Concerning a New Exegetical Method" and "Narrative Analysis of Synoptic Tests." Trans. William G. Doty. *Semeia* 6: 1-21, 127-79.
- Gutting, Gary, ed.
1980 *Paradigms and Revolutions*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Habermas, Jürgen
1971 *Knowledge and Human Interests*. Trans. J. J. Shapiro. Boston: Beacon.
- Hagner, Donald A.
1976 "The OT in the NT." In *Interpreting the Word of God: Festschrift in Honor of Steven Barnabas*. Ed. Samuel J. Schultz and Morris A. Inch. Chicago: Moody.
- 1985 "Biblical Theology and Preaching." *ExpTim* 96, no. 5: 137-41.
- Hamilton, Victor
2005 *Handbook on the Pentateuch*. 2nd ed. Grand Rapids, Baker.
- Hanson, Anthony T.
1969 "Book Review of George W. Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*." *JTS* 20: 719.
- 1988 "Hebrews." In *It is Written: Scripture Citing Scripture, Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF*. Ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanson, Paul D.
1971 "Old Testament Apocalyptic Reexamined." *Int* 25: 454-79.
- 1982 *The Diversity of Scripture. A Theological Interpretation*. Overtures to Biblical Theology 2. Philadelphia: Fortress.
- 1984 "The Future in Biblical Theology." *HBT* 6, no. 11: 13-24.
- 1985 "Biblical Apocalypticism: The Theological Dimension." *HBT* 7, no. 2: 1-20.

- Hanson, Paul D., ed.
1983 *Visionaries and Their Apocalypses*. Philadelphia: Fortress.
- Harari, Josue V., ed.
1979 *Textual Strategies: Perspectives in Post-structuralist Criticism*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Hare, R. M.
1955 "University Discussion." In *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, pp. 99-103. New York: Macmillan.
- Harris, Murray J.
1978 "Prepositions and Theology in the Greek New Testament." In *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 3, pp. 1171-1215. Grand Rapids: Zondervan.
- Harris, Roy
1981 *The Language Myth*. London: Duckworth.
- Harrison, Roland K.
1969 *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
1980 *Leviticus*. TOTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hart, Trevor
1997 "Tradition, Authority, and a Christian Approach to the Bible as Scripture." In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Ed. J. B. Green and M. Turner, pp. 183-204. Grand Rapids: Eerdmans.
2000 *Dictionary of Historical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hartley, John E.
2003 "Holy and Holiness, Clean and Unclean." *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander and D. W. Baker, pp. 420-31. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Hartman, Lars
1966 *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse*. Lund: Gleerup.
1983 "Survey of the Problem of Apocalyptic Genre." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, pp. 329-44. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Hartman, Sven S.
1983 "Datierung der ugaritischen Apokalyptik." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, pp. 61-75. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Hasel, Gerhard F.
1975 *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans.
1978 *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans.
1981a "A Decade of Old Testament Theology: Retrospect and Prospect." *ZAW* 93: 165-84.
1981b "The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15." *JSOT* 19: 61-78.
1982 "Biblical Theology: Then, Now, and Tomorrow." *HBT*, no. 1: 61-93.
1984 "The Relationship between Biblical Theology and Systematic Theology." *TJ* 5, no. 2: 113-27.
- 1985 "Major Recent Issues in Old Testament Theology 1978-1983." *JSOT* 31: 31-53.
- Hatch, Edwin, and Henry Redpath
1975 *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*. 2 vols. Oxford: Clarendon.
- Hawk, L. Daniel
2003 "Literary/Narrative Criticism." In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander and D. W. Baker. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Hawthorne, Gerald F.
1983 *Philippians*. WBC 43. Waco, Tex.: Word.
- Hayes, John H.
1976 *Understanding the Psalms*. Valley Forge, Pa.: Judson.
1979 *An Introduction to Old Testament Study*. Nashville: Abingdon.
- Hayes, John H., and Carl R. Holladay
1982 *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Atlanta: John Knox Press.
- Hayes, John H., and Frederick Prussner
1985 *Old Testament Theology: Its History and Development*. Atlanta: John Knox Press.
- Hays, Richard B.
1989 *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- Hayter, Mary
1987 *The New Eve in Christ. The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church*. London: SPCK.
- Hazelton, Roger
1978 "Theological Analogy and Metaphor." *Semeia* 13: 155-76.
- Hedrick, Charles
1994 *Parables as Poetic Fictions*. Peabody, Mass.: Hendrickson.
2004 *Many Things in Parables: Jesus and His Modern Critics*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Helm, Paul
1983 "Faith, Evidence, and the Scriptures." In *Scripture and Truth*. Ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 303-20. Grand Rapids: Zondervan.
- Hempel, Johannes
1930 "Von irrendem Glauben." *ZST* 7: 631-60.
- Hendry, George S.
1930 "Biblical Metaphors and Theological Constructions." *PSB* 2, no. 3: 258-65.
- Hengel, Martin
1974 *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Trans. John Bowden. 2 vols. Philadelphia: Fortress.
1980 *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*. Trans. John Bowden. Philadelphia: Fortress.

- Henry, Carl F. H.
1976 *God, Revelation, and Authority*. vol. 2, God Who Speaks and Shows. Waco, Tex.: Word.
- Henry, Patrick
1979 *New Direction in New Testament Studies*. Philadelphia: Westminster Press.
- Hermann, Siegfried
1981 *Time and History*. Trans. James L. Blemings. Nashville: Abingdon.
- Hermisson, Hans-Jurgen
1968 *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
1978 "Observations on the Creation Theology in Wisdom." In *Creation in the Old Testament*. Ed. Bernhard W. Anderson, pp. 118-34. Reprint 1984. Philadelphia: Fortress.
- Hesse, Franz
1963 "The Evaluation and the Authority of Old Testament Tests." In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann and James L. Mays. Richmond: John Knox Press.
- Hesselgrave, David J.
1978 *Communicating Christ Cross-Culturally*. Grand Rapids: Zondervan.
- Hesselgrave, David J., and Ed Rommen
1989 *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids: Baker.
- Hiebert, Paul
1985 "Epistemological Foundations for Science and Theology." *TSF Bulletin* 8, no. 4: 5-10.
1985a "The Missiological Implications of an Epistemological Shift." *TSF Bulletin* 8, no. 5: 12-18.
1987 "Critical Contextualization." *International Bulletin of Missionary Research*, pp. 104-12.
- Hiers, R. H.
1984 "Ecology, Biblical Theology, and Methodology: Biblical Perspectives on the Environment." *Zygon* 19, no. 1: 43-59.
- Higgins, A. J. B.
1966/67 "The Priestly Messiah." *NTS* 13: 211-39.
- Hill, Andrew E., and John H. Walton
2000 *A survey of the Old Testament*. 2nd ed. Grand Rapids: Zondervan.
- Hirsch, E. D. Jr.
1967 *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
1976 *The Aims of Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hocking, Ian, ed.
1980 *Scientific Revolutions*. New York: Oxford university Press.
- Hoffmann, Thomas A.
1982 "Inspiration, Normativeness, Canonicity, and the Unique Sacred Character of the Bible." *CBQ* 44, no. 3: 447-69.
- Høgenhaven, Jesper
1987 *Problems and Prospects of Old Testament Theology*. Sheffield: JSOT Press.
- Holland, Norman N.
1980 "Unity Identity Text Self." In *Reader-Response Criticism*. Ed. Jane P. Tompkins, pp. 118-33. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Holmberg, Bengt
1978 *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*. Philadelphia: Fortress.
1990 *Sociology and the New Testament: An Appraisal*. Minneapolis: Fortress.
- Holmes, Arthur F.
1968 "Ordinary Language Analysis and Theological Methods." *JETS* 11: 131-38.
1971 *Faith Seeks Understanding*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hooker, Morna D.
1959 *Jesus and the Servant, the Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. London: SPCK.
1972 "On Using the Wrong Tool." *Theology* 75: 570-81.
1973 "Were There False Teachers in Colossae?" In *Christ and Spirit in the New Testament*. Ed. Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley, pp. 315-31. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horrell, David G.
1999 "Introduction: Social-scientific Interpretation of the New Testament: Retrospect and Prospect." In *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, pp. 3-28. Edinburgh: T & T Clark.
- Horst, S. Daemmrich
1978 "The Aesthetic Function of Detail and Silhouette in Literary Genres." In *Theories of Literary Genre*. Ed. J. P. Strelka, pp. 12-22. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Horton, Michael S.
2002 *Covenant and Eschatology: The Divine Drama*. Louisville: Westminster John Knox.
2005 "Historical Theology." In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Ed. K. J. Vanhoozer, pp. 293-95. Grand Rapids: Baker.
- Hough, Graham
1976 "An Eighth Type of Ambiguity." In *On Literary Intention*. Ed. David Newton-deMolina. Edinburgh: At the University Press.
- Howard, David M., Jr.
1994 "Rhetorical Criticism in Old Testament Studies." *Bulletin for Biblical Research* 4: 87-104.
1999 "Recent Trends in Psalms Study." In *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*. Ed. D. W. Baker and B. T. Arnold, pp. 329-68. Grand Rapids: Baker.
- Hübner, Hans
1981 "Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments." *Kerygma und Dogma* 27, no. 1: 2-19.
1984 "Rudolf Bultmann und das Alte Testament." *Kerygma und Dogma* 30, no. 4: 250-72.
1992 "New Testament, OT Quotations in the." *ABD*. Ed. D. N. Freedman, 4:1096-1104. New York: Doubleday.

- Hughes, John J.
 1982 "Review of *New Testament Theology* by Donald Guthrie." *TJ* 3, no. 1: 112-13.
- Hughes, Philip E.
 1977 *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans.
 1983 "The Truth of Scripture and the Problem of Historical Relativity." In *Scripture and Truth*. Ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 173-94. Grand Rapids: Zondervan.
- Hultgard, Anderes
 1983 "Forms and Origins of Iranian Apocalypticism." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, pp. 387-412. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Hultgren, Arland J.
 2000 *The Parables of Jesus: A Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hunter, Archiblad M.
 1953 *The Unity of the New Testament*. London: SCM Press.
 1960 "The Interpreter and the Parables." *Int* 14: 70-84, 167-85, 315-32, 440-54.
 1964 *Interpreting the Parables*. London: SCM Press.
- Hurley, James B.
 1981 *Man and Woman in Biblical Perspective*. Grand Rapids: Zondervan.
- Hurst, L. D.
 1990 *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*. SNTSMS 65. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iser, Wolfgang
 1974 *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
 1978 *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Jacobs, Alan
 1991 "Deconstruction." In *Contemporary Literary Theory: A Christian Appraisal*. Ed. Clarence Walhout and Leland Ryken. Grand Rapids: Eerdmans.
- Jeanrond, Werner G.
 1988 *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*. Trans. Thomas J. Wilson. New York: Crossroad.
- Jensen, Irving L.
 1963 *Independent Bible Study*. Chicago: Moody.
- Jensen, Richard A.
 1980 *Telling the Story: Variety and Imagination in Preaching*. Minneapolis: Augsburg.
- Jeremias, Joachim
 1967 *The Prayers of Jesus*. Trans. John Bowden et al. London: SCM Press.
 1969 *Jerusalem in the Time of Jesus*. Trans. F. H. Cave and C. H. Cave. 3rd ed. London: SCM Press.
 1972 *The Parables of Jesus*. Trans. S. H. Hooke. 8th ed. London: SCM Press.
- Jobes, Karen H., and
 Moisés Silva
 2000 *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids: Baker.
- Johnson, Alan F.
 1983 "The Historical-Critical Method: Egyptian Gold Pagan Precipice." *JETS* 26, no. 1: 3-15.
 1984 "'Response' to J. Robertson McQuilkin." In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 255-82. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Johnson, Elliott E.
 1990 *Expository Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Zondervan/Academie.
- Johnson, John F.
 1973 "Analogia Fidei: Hermeneutical Principle." *Springfielder* 37.
- Jones, Geraint V.
 1964 *The Art and Truth of the Parables*. London: SPCK.
- Jones, Ivor H.
 1995 *The Matthean Parables: A Literary and Historical Commentary*. New York: E. J. Brill.
- Judge, E. A.
 1960 *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*. London: Tyndale.
 1980 "The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History." *Journal of Religious History* 11: 201-17.
- Jülicher, Adolf
 1888-1889 *Die Gleichnisreden Jesu*. 2 vols. Freiburg: Mohr.
- Juhl, Peter D.
 1980 *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Kaiser, Otto
 1975 *Introduction to the Old Testament: A Presentation of its Results and Problems*. Trans. John Sturdy. Oxford: Basil Blackwell.
- Kaiser, Walter C., Jr.
 1978a "The Single Intent of Scripture." In *Evangelical Roots*. Ed. Kenneth Kantzer, pp. 123-41. Nashville: Nelson.
 1978b *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan.
 1979 "Legitimate Hermeneutics." In *Inerrancy*. Ed. Norman L. Geisler, pp. 117-50. Grand Rapids: Zondervan.
 1981 *Toward an Exegetical Theology: Biblical Principles for Preaching and Teaching*. Grand Rapids: Baker.
 1985 *The Uses of the Old Testament in the New*. Chicago: Moody.
- Kantzer, Kenneth, ed.
 1978 *Evangelical Roots*. Nashville: Nelson.
- Karlberg, Mark W.
 1985 "Legitimate Discontinuities between the Testaments." *JETS* 28, no. 1: 9-20.
- Käsemann, Ernst
 1964 "The New Testament Canon and the Unity of the Church." In *Essays on New Testament Themes*. Trans. W. J. Montague, pp. 95-107. London: SCM Press.

- 1970 *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwertigen Diskussion.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1973 "The Problem of a New Testament Theology." *NTS* 19, no. 3: 235-45.
- 1984 "Differences and Unity in the New Testament." *Concilium* 17: 55-61.
- Kaufmann, Gordon D.
1988 "Models of God: Is Metaphor Enough?" *Religion and Intellectual Life* 5: 11-18.
- 1991 "How Do Protestant Liberal Theologians Approach 'Doing Theology' Today?" In *Doing Theology in Today's World*. Ed. Thomas McComiskey and John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.
- Kautzsch, Emil F., ed.
1910 *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: Clarendon.
- Keck, Leander E.
1980 "Will the Historical-Critical Method Survive? Some Observations." In *Orientation by Disorientation*. Ed. Richard A. Spencer, pp. 115-27. Pittsburgh: Pickwick.
- Kedar, Benjamin
1981 *Biblische Semantik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kee, Howard Clark
1989 *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*. Philadelphia: Fortress.
- Keegan, Terence J.
1985 *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*. New York: Paulist.
- Keil, Carl Friedrich
1971 *Biblical Commentary on the Old Testament" The Twelve Minor Prophets*. Vol. 11. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kelsey, David
1975 *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Kennedy, George A.
1984 *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill, N. C.: University of North Carolina Press.
- Kermode, Frank
1979 *The Genesis of Secrecy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kessler, Martin
1982 "A Methodological Setting for Rhetorical Criticism." In *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*. Ed. David J. A. Clines, David M. Gunn and Alan J. Hauser, pp. 1-19. JSOTSup 19. Sheffield: JSOT Press.
- Kidner, Derek
1964 *The Proverbs: An Introduction and Commentary*. Chicago: InterVarsity Press.
- 1985 *An Introduction to Wisdom Literature: The Wisdom of Proverbs, Job, and Ecclesiastes*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Kim, Yung Han
2002 "The Direction of World Evangelical Theology in the 21st Century." In *The Direction of World Evangelical Theology in the 21st Century*, pp. 34-49. Seoul, Korea: World of Life Press.
- Kingsbury, Jack Dean
1969 *The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Redaction Criticism*. Richmond: John Knox Press.
- 1986 *Matthew as Story*. Philadelphia: Fortress.
- Kissinger, Warren S.
1999 "Parables of Jesus." In *Dictionary of Biblical Interpretation*. Ed. John H. Hayes, 2: 235-39. Nashville: Abingdon.
- Kistemaker, Simon
1977 "The Canon of the New Testament." *JETS* 20, no. 1: 3-14.
- 2001 *New Testament Commentary: Exposition of the Book of Revelation*. Grand Rapids: Baker.
- Kiushi, Nobuyoshi
2003 "Leviticus, Book of." In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander and D. W. Baker, pp. 522-32. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Klein, Hans
1983 "Leben-Neues Leben, Möglichkeiten und Grenzen einer gesamtbiblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments." *EvT* 43, no. 2: 91-107.
- Klein, Ralph W.
1974 *Textual Criticism of the Old Testament: From the Septuagint to Qumran*. Philadelphia: Fortress.
- Klein, William W.,
Craig L. Blomberg and
Robert L. Hubbard
1993 *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas: Word.
- Klooster, Fred H.
1984 "The Role of the Holy Spirit in the Hermeneutic Process: The Relationship of the Spirit's Illumination to Biblical Interpretation." In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 451-72. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Knierim, Rolf P.
1984 "The Task of Old Testament Theology." *HBT* 6, no. 1: 25-57.
- 1995 *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method, and Cases*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Knight, Douglas A.
1980 "Canon and History of Tradition: A Critique of Brevard S. Childs' *Introduction to the OT as Scripture*." *HBT* 2: 127-49.
- Knight, George W., III
1968 *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*. Kampen: J. H. Kok.
- 1984 "'Response' to J. Robertson McQuilkin." In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 241-53. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Knutson, F. Brent
1982 "Cuneiform Letters and Social Conventions." *Semeia* 22:15-23.
- Koch, Klaus
1972 *The Rediscovery of Apocalyptic*. Trans. Margret Kohl. London: SCM Press.

- 1983 "Von Prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Ed. David Hellholm, pp. 413-46. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Koehler, Ludwig
1967 *Hebraisches und Aramaisches Lexikon zum Alten Testament*. Ed. Walter Baumgartner. Rev. ed. Leiden: E. J. Brill.
- Kovacs, Brian
Watson, ed.
1982 "A Joint Paper by the Members of the Structuralism and Exegesis SBL Seminar." In *SBL 1982 Seminar Papers*. Ed. Kent Harold Richards, pp. 251-70. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Kraft, Charles
1978 "Interpreting in Cultural Context." *JETS* 21, no. 4: 357-67.
1979 *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll, N. Y.: Orbis.
- Kreitzer, L. J.
1997 "Apocalyptic, Apocalypticism." In *Dictionary of the Later New Testament and Its Development*. Ed. R. P. Martin and P. H. Davids, pp. 55-68. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Krieger, Murray
1964 *A Window To Criticism: Shakespeare's Sonnets and Modern Poetics*. Princeton: Princeton University Press.
- Kuenen, Abraham
1969 [1877] *The Prophets and Prophecy in Israel: A Historical and Critical Enquiry*. Amsterdam: Philo.
- Kugel, James L.
1981 *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Kuhn, Karl Georg
1960 *Konkordanz zu den Qumrantexten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kuhn, Thomas S.
1970 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuist, Howard T.
1947 *These Words Upon Thy Heart*. Richmond: John Knox Press.
- Kümmel, Werner G.
1975 *Introduction to the New Testament*. Trans. Howard Clark Kee. Nashville: Abingdon.
- Küng, Hans
1970 "Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Kontroverstheologisches Problem." In *Das Neue Testament als Kanon*. Ed. Ernst Käsemann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kurzweil, Edith
1980 *The Age of Structuralism: Levi-Strauss to Foucault*. New York: Columbia University Press.
- Kysar, Robert
1970 "The Background of the Prologue of the Fourth Gospel: A Critique of Historical Methods." *Canadian Journal of Theology* 16: 250-55.
- 1991 "Preaching as Biblical Theology: A Proposal for a Homiletical Method." In *The Promise and Practice of Biblical Theology*. Ed. J. Reumann, pp. 143-56. Minneapolis: Fortress.
- Ladd, George E.
1957 "Why Not Prophetic-Apocalyptic?" *JBL* 76: 192-200.
1974 *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lambdin, Thomas O.
1971 *Introduction to Biblical Hebrew*. New York: Charles Scribner's.
- Lambrecht, Jan
1981 *Once More Astonished: The Parables of Jesus*. New York: Crossroad.
- Lane, William L.
1991 *Hebrews 1-8*. WBC 47A. Dallas: Word.
- Larkin, William J., Jr.
1988 *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age*. Grand Rapids: Baker.
- Larsen, David
1989 *The Anatomy of Preaching: Identifying the Issues in Preaching Today*. Grand Rapids: Baker.
- LaSor, William S.
1972 *Dead Sea Scrolls and the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
1978a "Prophecy, Inspiration, and Sensus Plenior." *Tynbul* 29: 49-60.
1978b "The Sensus Plenior and Biblical Interpretation." In *Scripture, Tradition, and Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans.
- LaSor, William S.,
David A. Hubbard and
Frederic W. Bush
1982 *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Le Roux, J. H.
1983 "A Confessional Approach to the Old Testament." *OTE* 114-29.
- Leavy, John P.
1982 "Four Protocols: Derrida, His Deconstruction." *Semeia* 23: 42-57.
- Lemke, Werner
1982 "Revelation Through History in Recent Biblical Theology: A Critical Appraisal." *Int* 36, no. 1: 34-46.
- Levinson, Bernard M.
1997 *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. New York: Oxford.
- Levi-Strauss, Claude
1963, 1976 *Structural Anthropology*. 2 vols. New York: Basic.
- Lewis, Gordon R., and
Bruce A. Demarest
1987 *Integrative Theology*. Vol. 1, *Knowing Ultimate Reality: The Living God*. Grand Rapids: Zondervan.
- Lewis, Robert, and
Wayne Cordeiro with
Warren Bird
2005 *Culture Shift: Transforming Your Church from the Inside Out*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Liefeld, Walter L.
1984 *New Testament Exposition: From Text to Sermon*. Grand Rapids: Zondervan.

- Limburg, James
1992 "Psalms, Book of." In *ABD*. Ed. David Noel Freedman, 5:522-36. New York: Doubleday.
- Lincoln, Andrew T.
1981 *Paradise Now and Not Yet*. Cambridge: Cambridge University Press.
1990 *Ephesians*. WBC 42. Dallas: Word.
- Lindbeck, George A.
1984 *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster.
- Lindblom, Johannes
1962 *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford: Basil Blackwell.
- Linnemann, Eta
1966 *Jesus of the Parables*. Trans. John Sturdy. New York: Harper & Row.
- Lischer, Richard
2001 *A Theology of Preaching: The Dynamics of the Gospel*. Eugene, Ore.: Wipf & Stock.
- Lisowsky, Gerhard
1958 *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*. 2nd ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- Lohse, Eduard
1975 "Überlegungen zur Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments." *EvT* 35: 147-50.
1984 *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*. Theologische Wissenschaft 5. 3rd ed. Stuttgart: Kohlhammer.
- Long, Burke O.
1982 "The Social World of Ancient Israel." *Int* 36: 243-55.
- Long, Jimmy
2000 "Generating Hope: A Strategy for Reaching the Postmodern Generation." In *Evangelizing Postmoderns*. Ed. D. A. Carson, pp. 322-35. Grand Rapids: Zondervan.
- Longenecker, Richard N.
1970 *The Christology of Early Jewish Christianity*. SBT 17. London: SCM Press.
1975 *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids: Eerdmans.
1983 "On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters." In *Scripture and Truth*. Ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 101-14. Grand Rapids: Zondervan.
- Longman, Tremper, III
1982 "The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif." *WTJ* 44: 290-307.
1983 "Fictional Akkadian Royal Autobiography: A Generic and Comparative Approach." Ph. D. diss., Yale University.
1985 "Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical." *WTJ* 47: 46-67.
1987 *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
1988 *How to Read the Psalms*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
1997 *Reading the Bible with Heart and Mind*. Colorado Springs, Colo.: NavPress.
- 1998 *The Book of Ecclesiastes*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
1999 "Literary Approaches to Old Testament Study." In *The Face of Old Testament Studies*. Ed. D. W. Baker and B. T. Arnold, pp. 97-115. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
2000 "Song of Songs, Theology of." In *NIDOTTE*. Ed. Willem A. VanGemeren, 4:1236-38. Grand Rapids: Zondervan.
- Louw, Johannes P.
1982 *Semantics of New Testament Greek*. Philadelphia: Fortress.
1992 "Reading a Text as Discourse." In *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*. Ed. David Alan Black. Nashville: Broadman Press.
- Louw, Johannes P., and Eugene A. Nida
1988, 1989 *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. 2nd ed. 2 vols. New York: United Bible Societies.
- Lund, Nils W.
1942 *Chiasmus in the New Testament*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Lundin, Roger, Anthony C. Thiselton and Clarence Walhout
1985 *The Responsibility of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lutzer, Erwin W.
1984 "Response to Haddon W. Robinson, 'Homiletics and Hermeneutics.'" In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus. Grand Rapids: Zondervan.
- Lyons, John
1968 *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
1977 *Semantics*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
1981 *language and Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacArthur, John, Jr.
1992 "The Spirit of God and Expository Preaching." In *Rediscovering Expository Preaching*. Ed. John MacArthur, pp. 102-15. Dallas: Word.
1992a "Moving from Exegesis to Exposition." In *Rediscovering Expository Preaching*. Ed. John MacArthur, pp. 288-300. Dallas: Word.
- Macchia, Stephen A.
1999 *Becoming a Healthy Church: Ten Traits of a Vital Ministry*. Grand Rapids: Baker.
- Maccoby, Hyam
1999 "Rabbinic Literature: Talmud." In *Dictionary of New Testament Background*. Ed. C. A. Evans and S. E. Porter, pp. 897-902. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Mack, Burton L.
1990 *Rhetoric and the New Testament*. Guides to Biblical Scholarship. Minneapolis: Fortress.
- Malherbe, Abraham J.
1983 *Social Aspects of Early Christianity*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress.
- Malina, Bruce J.
1981 *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox Press.

- 1982 [1897] "The Social Sciences and Biblical Interpretation." *Int* 36: 229-42.
- 1983 "Why Interpret the Bible with the Social Sciences?" *ABQ* 2: 119-33.
- Mandelkern, Salomon
1969 [1897] *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*. Tel Aviv: Sumptibus Schocken.
- March, W. Eugene
1974 "Prophecy." In *Old Testament Form Criticism*. Ed. John H. Hayes, pp. 141-77. San Antonio: Trinity University Press.
- Marsden, George
1980 *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*. New York: Oxford.
- Marshall, I. Howard
1963 *Eschatology and the Parables*. London: Tyndale.
1969 *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*. Minneapolis: Bethany Fellowship.
1970 *Luke: Historian and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan.
1976-1977 "Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity." *Themelios* 2, no. 1: 5-14.
1978 *The Epistles of John*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
1980 "How Do We Interpret the Bible Today?" *Themelios* 5, no. 2: 4-12.
1982 *Biblical Inspiration*. Grand Rapids: Eerdmans.
2004 *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Marshall, J. A.
1993 *Israel and the Book of the Covenant: An Anthropological Approach to Biblical Law*. SBLDS 140. Atlanta: Scholars Press.
- Marshall, J. W.
2002 "Decalogue." *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander and D. W. Baker, pp. 522-32. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Martin, Ralph P.
1972 *Mark: Evangelist and Theologian*. Grand Rapids: Eerdmans.
1977 "Approaches to New Testament Exegesis." In *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall, pp. 220-51. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mason, Steve
2000 "Josephus: Value for New Testament Study." In *Dictionary of New Testament Background*. Ed. C. A. Evans and S. E. Porter. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Mathers, Donald
1959 "Biblical and Systematic Theology." *Canadian Journal of Theology* 5: 12-24.
- Maxwell, Grover,
and Robert M.
Anderson, eds.
1975 *Induction, Probability and Confirmation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mayhue, Richard L.
1992 "Rediscovering Expository Preaching." In *Rediscovering Expository Preaching*. Ed. R. L. Mayhue, pp. 3-21. Dallas: Word.
- Mayo, S. M.
1982 *The Relevance of the Old Testament for the Christian Faith. Biblical Theology and Interpretative Methodology*. Washington, D. C.: University Press of America.
- Mays, James L.
1980 "What Is Written. A Response to Brevard Childs' *Introduction to the Old Testament as Scripture*." *HBT* 2: 151-63.
- McCartney, Dan, and
Charles Clayton
1994 *Let the Reader Understand: A Guide to Interpreting and Applying the Bible*. Wheaton: Victor.
- McClure, John S., et al.
2004 *Listening to Listeners: Homiletical Case Studies*. St. Louis: Chalice Press.
- McComiskey, Thomas
E.
1978 *Covenants of Promise*. Grand Rapids: Baker.
1980 "Review of *Introduction to the Old Testament as Scripture* by Brevard S. Childs." *TJ* ns 1, no. 1:88-91.
- McConville, J. Gordon
2003 "Deuteronomy, Book of." In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander and D. W. Baker, pp. 522-32. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- McCurley, Foster R.,
and John Reumann
1986 *Witness of the Word. A Biblical Theology of the Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- McDonald, Peter J.
1992 "Discourse Analysis and Biblical Interpretation." In *Linguistics and Biblical Hebrew*. Ed. Walter R. Bodine, pp. 153-76. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- McFague, Sallie
1982 *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress.
1987 *Models of God: Theology for Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress.
- McGrath, Alister E.
2000a "Evangelical Method: The State of the Art." In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G Stackhouse Jr. pp. 15-38. Grand Rapids: Baker.
2000b "Engaging the Great Tradition: Evangelical Theology and the Role of Tradition." In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G Stackhouse Jr., pp. 139-58. Grand Rapids: Baker.
- McKane, William
1965 *Prophets and Wise Men*. SBT 1/44. London: SCM Press.
1970 *Proverbs: A New Approach*. London: SCM Press.
1985 "Is There a Place for Theology in the Exegesis of the Hebrew Bible?" *SEA* 50: 7-20.
- McKay, K. L.
1974 *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek*. Studies in Biblical Greek. New York: Peter Lang.

- McKnight, Edgar V.
1978 *Meaning in Texts: The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress.
1988 *Post-Modern Use of the Bible*. Nashville: Abingdon.
- McKnight, Scot
1988 *Interpreting the Synoptic Gospels*. Grand Rapids: Baker.
1996 *1 Peter*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan.
- McQuilkin, J. Robertson
1980 "Limits of Cultural Interpretation." *JETS* 23, no. 2: 113-24.
1983 *Understanding and Applying the Bible*. Chicago: Moody.
1984 "Problems of Normativeness in Scripture: Cultural Versus Permanent." In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 217-40. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Mead, David G.
1986 *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Early Christian Tradition*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Meeks, Wayne A.
1982 "The Social Context of Pauline Theology." *Int* 36: 266-77.
1983 *The First Urban Christians. The Social Word of the Apostle Paul*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Melick, Richard R., Jr.
1994 "Literary Criticism of the New Testament." In *Foundations for Biblical Interpretation*. Ed. David S. Dockery et al., pp. 434-53. Nashville: Broadman & Holman.
2004 *The Jesus Creed: Loving God, Loving Others*. Brewster, Mass: Paraclete Press.
- Metzger, Bruce M.
1964 *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*. New York: Oxford University Press.
1971 *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. New York: United Bible Society.
- Meyer, B. J. F., and G. E. Rice
1982 "The Interaction of Reader Strategies and the Organization of Text." *Text* 2-1, no. 3: 155-92.
Meyer, Ben F.
1979 *The Aims of Jesus*. London: SCM Press.
- Miall, David S., ed.
1982 *Metaphor: Problems and Perspectives*. Atlanta: Highlands Humanities Press.
- Mickelsen, A. Berkeley
1963 *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Milgrom, Jacob
1963 "The Biblical Dietary Laws as an Ethical System." *Int* 17 (1963): 288-301.
1991 *Leviticus 1-16*. AB 3. New York: Doubleday.
- Mitchell, Basil
1955 "University Discussion." In *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. Antony Flew and Alisdair MacIntyre, pp. 103-5. New York: Macmillan.
1981 *The Justification of Religious Belief*. New York: Oxford University Press.
- Moberley, R. W. L.
1992 *The Old Testament of Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*. Minneapolis: Fortress.
- Moltmann, Jürgen
1967 *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. London: SCM Press.
- Montgomery, John W.
1970 "The Theologian's Craft." In *The Suicide of Christian Theology*, pp. 267-313. Minneapolis: Bethany Fellowship.
- Moo, Douglas
1983a *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*. Sheffield, U. K.: Almond.
1983b "'Law,' 'Works of the Law', and Legalism in Paul." *WTJ* 45: 73-100.
1985 "The Problem of Sensus Plenior," in *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.
1986 "Paul and Israel in Rom 7: 7-12." *NTS* 32, no. 1: 122-35.
1992 "Law." In *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Ed. Joel B. Green, Scot McKnight and I. Howard Marshall, pp. 450-61. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
1996 *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
2000 *The Letter of James*. Pillar. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moore, F. C. T.
1982 "On Taking Metaphor Literally." In *Metaphor: Problems and Perspectives*. Ed. David S. Miall, pp. 1-13. Atlanta: Highlands Humanities Press.
- Moore, Stephen D.
1986 "Negative Hermeneutics, Insubstantial Texts: Stanley Fish and the Biblical Interpreter." *JAAR* 54: 707-19.
1988 "Stories of Reading: Doing Gospel Criticism As/With a 'Reader.'" *SBL 1988 Seminar Papers*, pp. 140-68. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Moreland, J. P., and Garrett DeWeese
2004 "The Premature Report of Foundationalism's Demise." In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*, pp. 81-107. Wheaton: Crossway.
- Morgan, Donn F.
1981 *Wisdom in the Old Testament Traditions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Morgan, Robert
1973 *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*. London: SCM Press.
- Morgan, Robert, and John Barton
1988 *Biblical Interpretation*. New York: Oxford University Press.

- Morgan-Wynne, John
1983 "New Testament Theology." *Theological Educator* 14, no. 1: 10-21.
- Moritz, Thorsten
2000 "Critical But Real: Reflecting on N. T. Wright's *Tools for the Task*." In *Renewing Biblical Interpretation*. Ed. C. Bartholomew, C. Greene and K. Möller. Grand Rapids: Zondervan.
- Morris, Leon
1965 *The Apostolic Preaching of the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans.
1972 *Apocalyptic*. Grand Rapids: Eerdmans.
1986 *New Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan.
- Morse, Christopher
1979 *The Logic of Promise in Moltmann's Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Moscato, Sabatino
1969 *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Wiesbaden, West Germany: Otto Harrassowitz.
- Motyer, Steve
1997 "Two Testaments, One Biblical Theology." In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Ed. J. B. Green and M. Turner, pp. 143-64. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moule, C. F. D.
1959 *An Idiom Book of New Testament Greek*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
1981 *The Birth of the New Testament*. London: A. & C. Black.
- Moulton, James H.
1908 *Prolegomena*. Vol. 1, *A Grammar of New Testament Greek*. 3rd ed. Edinburgh: T & T Clark.
- Moulton, W. F., and
A. S. Geden
1978 *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T & T Clark.
- Mounce, Robert W.
1977 *The Book of Revelation*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moyise, S.
1994 *The Old Testament in the Book of Revelation*. JSNTSup 115. Sheffield: Academic Press.
1993 "Intertextuality and the Book of Revelation." *ExpTim* 104.
1999 "The Old Testament in the New: A Response to Greg Beale." *IBS* 21: 54-58.
2000 "Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament." In *The Old Testament in the New Testament*. Ed. Steve Moyise. Sheffield, U. K.: Academic Press.
- Muilenberg, James
1969 "Form Criticism and Beyond." *JBL* 88: 1-18.
- Murphy, Roland E.
1980 "The Old Testament As Scripture." *JSOT* 16: 40-44.
1981 *The Forms of Old Testament Literature*. Vol. 13, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Esther*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Muller, Richard A.
1991 *The Study of Theology: From Biblical Interpretation to Contemporary Formulation*. Grand Rapids: Zondervan.
- Murphy, Roland E.
1996 *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Murray, John
1976 "Greek in Palestine and the Diaspora." In *The Jewish People in the First Century*. Ed. S. Safrai and M. Stern, 2:1040-64. Philadelphia: Fortress.
1978 "Systematic Theology." In *The New Testament Student and Theology*. Ed. John H. Skilton, 3:18-31. Nutley, N. J.: Presbyterian & Reformed.
- Mussies, G.
1987 "Greek in Palestine and the Diaspora." In *The Jewish People in the First Century*. Ed. S. Safrai and H. Stern. 2:1040-64. Philadelphia: Fortress.
- Nel, Philip S.
1982 *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*. New York: Walter de Gruyter.
- Neusner, Jacob
1983 *Formative Judaism III: Religious, Historical, and Literary Studies*. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Newell, William L.
1990 *Truth Is Our Mask: An Essay on Theological Method*. New York: University Press of America.
- Newman, Robert C.
1984 "Perspectives on the Image of God in Man From Biblical Theology." *EvangJourn* 2, no. 2: 66-76.
- Nicholl, Donald
1958 "A Historian's Calling." *Downside Review* 76, no. 246: 275-92.
1979 "Historical Understanding." *Downside Review* 97, no. 327: 99-113.
- Nichols, Aidan
1999 *Christendom Awake: On Re-Energizing the Church in Culture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Nickelsburg, George
W.
1983 "Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, pp. 641-54. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Nicole, Roger
1978 "The Relationship between Biblical Theology and Systematic Theology." In *Evangelical Roots*. Ed. Kenneth Kantzer, pp. 185-93. Nashville: Nelson.
1984 "Patrick Fairbairn and Biblical Hermeneutics as Related to the Quotations of the Old Testament in the New." In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 765-76. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Nida, Eugene A.
1964 *Toward a Science of Translating*. Leiden: E. J. Brill.
1972a *Signs, Sense, and Translation*. Pretoria, South Africa: Pretoria University.

- 1972b "The Implications of Contemporary Linguistics for Biblical Scholarship." *JBL* 91: 73-89.
- 1974 *Componential Analysis of Meaning*. The Hague. Mouton.
- 1975 *Exploring Semantic Structures*. Munich: Fink.
- Nida, Eugene A., and Charles R. Taber 1969 *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: E. J. Brill.
- Nida, Eugene A., S. P. Louw, A. H. Snuman and J. v. W. Cronje 1983 *Style and Discourse*. New York: Bible Society.
- Nida, Eugene A., and William D. Reybourn 1981 *Meaning Across Cultures*. Maryknoll, N. Y.: Orbis.
- Niehaus, Jeffrey J. 1997 "Deuteronomy, Theology of." *NIDOTTE*. Ed. Willem A VanGemenen, 4: 537-44. Grand Rapids: Zondervan.
- Nietzsche, Friedrich 1982 "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense." In *The Portable Nietzsche*. Ed. and trans. Walter Kaufman. New York: Penguin.
- Nineham, Dennis 1976 *The Use and Abuse of the Bible*. New York: Macmillan.
- Norris, Christopher 1982 *Deconstruction: Theory and Practice*. New York: Methuen.
- 1985 *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory After Deconstruction*. New York: Methuen.
- Noth, Martin 1966 *The Old Testament World*. Trans. Victor I. Gruhn. Philadelphia: Fortress.
- Nuñez, Emilio A. 1984 "The Church in the Liberation Theology of Gutierrez: Description and Hermeneutical Analysis." In *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization*. Ed. D. A. Carson, pp. 166-94. Nashville: Nelson.
- Oakman, Douglas E. 1996 "The Ancient Economy," In *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Ed. Richard Rohrbaugh, pp. 126-43. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Obayashi, Hiroshi 1970 "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion," *JAAR* 38: 401-19.
- O'Brien, Peter T. 1977 *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. Leiden: E. J. Brill.
- 1993 "Letters, Letter Forms." In *Dictionary of Paul and His Letters*. Ed. G. F. Hawthorne and R. P. Martin, pp. 550-53. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- 1999 *The Letter to the Ephesians*. Pillar. Grand Rapids: Eerdmans.
- O'Connor, Kathleen M. 1988 *The Wisdom Literature*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.
- O'Day, Gail R. 1993 "Toward a Biblical Theology of Preaching." In *Listening to the Studies in Honor of Fred B. Craddock*. Ed. G. R. O'Day and T. G. Long, pp. 17-32. Nashville: Abingdon.
- Ogden, C. K., and I. A. Richards 1945 *The Meaning of Meaning*. New York: Harcourt, Bruce and Co.
- Obden, Schubert M. 1991 "How Do Process Theologians Approach the 'Doing of Theology' Today?" In *Doing Theology in Today's World*. Ed. Thomas McComiskey and John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.
- Olson, Roger E. 2000 "Reforming Evangelical Theology." In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G. Stackhouse, pp. 201-7. Grand Rapids: Baker.
- 2003 "Postconservative Evangelical Theology and Theological Pilgrimage of Clark Pinnock." In *Semper Reformandum: Studies in Honour of Clark H. Pinnock*. Ed. S. E. Porter and A. R. Cross. Carlisle, U. K.: Paternoster.
- Olthuis, James, et al. 1987 *A Hermeneutics of Ultimacy: Peril or Promise?* New York: University Press of America.
- Osborne, Grant R. 1977 "Hermeneutics and Women in the Church." *JETS* 20, no. 4.
- 1978 "Traditionsgeschichte and the Evangelical." *JETS* 21, no. 2.
- 1979 "The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology." *JETS* 22, no. 4.
- 1983 "Genre Criticism: Sensus Literalis." *TJ* 4: 1-27, with an abbreviated version in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- 1984a *The Resurrection Narratives: A Redactional Study*. Grand Rapids: Baker.
- 1984b "Mind Control or Spirit-Controlled Minds?" and "Devotions and the Spirit-Controlled Mind." In *Renewing Your Mind in a Secular World*. Ed. John D. Woodbridge, pp. 55-70, 95-114. Chicago: Moody.
- 1988a "Type, Typology." *ISBE*. Ed. Geoffrey W. Bromiley, 4:930-32. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1988b "Interpreting the New Testament." In *The Proceedings of the Conference on Biblical Interpretation*, pp. 137-67. Nashville: Broadman.
- 1991 "Redaction Criticism." In *New Testament Criticism and Interpretation*. Ed. David Alan Black and David S. Dockery, pp. 199-224. Grand Rapids: Zondervan.
- 1994 *Three Crucial Questions about the Bible*. Grand Rapids: Baker.
- 2001a "Response." In *Rethinking the Synoptic Problem*. Ed. D. A. Black and D. R. Beck, pp. 137-51. Grand Rapids: Baker.
- 2001b "Redaction Criticism." In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Ed. D. A. Black and D. S. Dockery, pp. 128-49. Nashville: Broadman & Holman.

- 2002 *Revelation*. BECNT. Grand Rapids: Baker.
- 2003 "History and Theology in the Synoptic Gospels." *TJ* 24: 5-22.
- 2004a "Recent Trends in the Study of the Apocalypse." In *The Face of New Testament Studies*. Ed. Scot McKnight and Grant R. Osborne. Grand Rapids: Baker.
- 2004b *Romans*. IVPNTC. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- 2005 "Historical Narrative and Truth." *JETS* 48/4: 673-88.
- 2006 *The Gospel of John*. Wheaton: Tyndale House.
- Osborne, Grant R., and Matthew C. Williams
2002 "The Case for the Markan Priority View of Gospel Origins: The Two/Four-Source View." In *Three Views on the Origins of the Synoptic Gospels*. Ed. Robert L. Thomas, pp. 19-96. Grand Rapids: Kregel.
- Osborne, Grant R., and Stephen Woodward
1979 *Handbook for Bible Study*. Grand Rapids: Baker.
- Osiek, Carolyn, and David L. Balch
1997 *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. Louisville: Westminster John Knox.
- Osten-Sacken, Peter von der
1986 *Christian-Jewish Dialogue. Theological Foundations*. Trans. Margaret Kohl. Philadelphia: Fortress.
- Oswalt, John N.
1999 "Recent Studies in Old Testament Apocalyptic." In *The Face of Old Testament Studies*. Ed. D. W. Baker and B. T. Arnold, pp. 369-90. Grand Rapids: Baker.
- Outler, Albert C.
1980 "The 'Logic' of Canon-making and the Tasks of Canon-Criticism." In *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers*. Ed. W. Eugene March, pp. 263-76. San Antonio: Trinity University Press.
- Overholt, Thomas W.
1996 "Promise in History: The Social Reality of Interpretation." In *The Prophets*. Ed. Philip R. Davies, pp. 61-84. Sheffield, U. K.: Academic Press.
- Packer, J. I.
1978 "An Evangelical View of Progressive Revelation." In *Evangelical Roots*. Ed. Kenneth Kantzer, pp. 143-58. Nashville: Nelson.
- 2000 "Maintaining Evangelical Theology." In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G. Stackhouse, pp. 181-89. Grand Rapids: Baker.
- Padilla, C. René
1979 "Hermeneutics and Culture: A Theological Perspective." In *Gospel and Culture* ED. John Stott and R. T. Coote, pp. 63-78. Pasadena, Calif.: William Carey Library.
- Palmer, Richard E.
1969 *Hemeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Pannenberg, Wolfhart
1967 *History and Hermeneutics*. Ed. Robert W. Funk. New York: Harper & Row.
- 1968 *Revelation as History*. New York: Macmillan.
- Pardee, Dennis
1978 "An Overview of Ancient Hebrew Epistolography." *JBL* 97, no. 3: 321-46.
- 1982 *Handbook of Ancient Hebrew Letters*. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Patte, Daniel
1976 *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*. Missoula: Scholars Press.
- Paulien, J.
2001 "Dreading the Whirlwind: Intertextuality and the Use of the Old Testament in Revelation," *AUSS* 39.
- Payne, J. Barton
1975 "Psalms, Book of." In *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, 4: 924-47. Grand Rapids: Zondervan.
- Peckham, Morse
1976 "The Intentional Fallacy?" In *On Literary Intention*. Ed. David Newton-de Molina, pp. 139-57. Edinburgh: At the University Press.
- Peisker, Carl Heinz
1978 "Prophet." In *New International Dictionary of New Testament Theology*, Ed. Colin Brown, 3: 74-84. Grand Rapids: Zondervan.
- 1978a "Parable." In *New International Dictionary of New Testament Theology*. Ed. Colin Brown, 2: 743-49. Grand Rapids: Zondervan.
- Perkins, PHEME
1981 *Hearing the Parables of Jesus*. New York: Paulist.
- Perpich, Sandra Wackman
1984 *A Hermeneutic Critique of Structuralist Exegesis, with Specific Reference to Lk. 10: 29-37*. New York: University Press of America.
- Perrin, Norman
1976 *Jesus and the Language of the Kingdom*. Philadelphia: Fortress.
- 1984 "Jesus and the Theology of the New Testament." *JR* 64, no. 4: 413-31.
- Perry, Lloyd M.
1973 *Biblical Preaching for Today's World*. Chicago: Moody.
- Petersen, Norman R.
1978 *Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Fortress.
- 1980 "Literary Criticism in Biblical Studies." In *Orientation by Disorientation: Studies in Literary Criticism and Biblical Criticism, Presented in Honor of William A. Beardslee*. Ed. Richard A. Spencer, pp. 25-50. Pittsburgh: Pickwick.
- Peterson, David L.
1981 *The Roles of Israel's Prophets*. Sheffield: JSOT Press.
- Petzoldt, Martin
1984 *Gleichnisse Jesu und Chrisliche Dogmatik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pfeiffer, R. H.
1962 "Canon of the Old Testament." In *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon.

- Piatelli- Palmarini, Massimo, ed.
1980 *Language and Learning: The Debate Between Jean Piaget and Noam Chomsky*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Picirilli, Robert E.
2005 "The Meaning of the Tenses in New Testament Greek." *JETS* 48: 533-55.
- Pinnock, Clark
1971 *Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology*. Chicago: Moody.
- Piper, Otto
1957 "Biblical Theology and Systematic Theology." *JBR* 25: 106-11.
- Plantinga, Alvin
1974 *The Future of Necessity*. Oxford: Clarendon.
2003 "Two (or More) Kings of Scripture Scholarship." In *Behind the Text: History and Biblical Scholarship*. Ed. C. Bartholomew et al., pp. 19-57. Grand Rapids: Zondervan.
- Pokorný, Petr
1981 "Probleme biblischer Theologie." *TLZ* 106, no. 1: 2-8.
1985 *Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments*. Stuttgart: Calwer.
- Polhill, John B.
1997 "Kerygma and Didache." In *Dictionary of the Later New Testament and Its Development*. Ed. R. P. Martin and P. H. Davids, pp. 626-29. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Pollock, John L.
1967 "Criteria and Our Knowledge of the Material World." *PhRev* 76: 28-60.
- Polzin, Robert M.
1980 "Literary and Historical Criticism of the Bible: A Crisis in Scholarship." In *Orientation by Disorientation: Studies in Literary and Biblical Criticism, Presented to William A. Beardslee*. Ed. Richard A. Spencer, pp. 99-114. Pittsburgh: Pickwick.
- Porter, Stanley E.
1989 "The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology." In *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*. Ed. Craig A. Evans and James A. Sanders. Sheffield, U. K.: Academic Press.
1989 *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*. New York: Peter Lang.
1990 "Why Hasn't Reader-Response Criticism Caught On in New Testament Studies?" *Journal of Literature and Theology* 4, no. 3: 278-92.
1993 *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*. Studies in Biblical Greek. New York: Peter Lang.
1994 *Idioms of the Greek New Testament*. Sheffield, U. K.: JSOT Press.
1995 "Discourse Analysis and New Testament Studies: An Introductory Survey." In *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*. Ed. S. E. Porter and D. A. Carson. Sheffield, U. K.: Sheffield Academic Press.
- 1997 "The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology." In *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*. ed. Craig A. Evans and James A. Sanders. Sheffield, U. K.: Academic Press.
- Porton, Gary G.
2000 "Rabbinic Literature: Midrashim." In *Dictionary of New Testament Background*. Ed. Craig A. Evans and S. E. Porter, pp. 889-93. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Poythress, Vern
1978 "Structuralism and Biblical Studies." *ExpTim* 89, no. 11.
1988 *Science and Hermeneutics: Implications of Scientific Method for Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan.
- Poythress, Vern S., and Wayne A. Grudem
2000 *The Gender-Neutral Bible Controversy: Muting the Masculinity of God's Words*. Nashville: Broadman & Holman.
- Pratt, Richard L.
1983 "Pictures, Windows, and Mirrors in Old Testament Exegesis." *WTJ* 45: 156-67.
- Prickett, Stephen
1986 *Words and the Word. Language, Poetics, and Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Priebe, Duane A.
1983 "The Unity of the Testament." *Word and World* 3, no. 3: 263-71.
- Provan, Iain
2000 "Knowing and Believing: Faith in the Past." In *Behind the Text: History and Biblical Interpretation*. Ed. C. Bartholomew et al., pp. 229-66. Grand Rapids: Zondervan.
- Quine, W. V.
1975 "The Nature of Natural Knowledge." In *Mind and Language*. Ed. Samuel Guttenplan, pp. 67-81. Oxford: Clarendon.
- Rad, Gerhard von
1962, 1965 *Old Testament Theology*. Trans. D. M. G. Stalker. 2 vols. New York: Harper.
1972 *Wisdom in Israel*. New York: Abingdon.
1976 [1955] "Job xxxvii and Ancient Egyptian Wisdom." In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*. Ed. James L. Crenshaw, pp. 267-77. New York: Ktav.
- Radmacher, Earl D., and Robert D. Preus, eds.
1984 *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Rahner, Karl
1969 *Theological Investigations*, vol. 6. Trans. Karl- H. Kruger and Boniface Kruger. Baltimore: Helicon.
- Räisänen, Heikki
1990 *Beyond New Testament Theology: A Story and a Program*. London: SCM Press.
- Ramm, Bernard
1970 *Protestant Biblical Interpretation*. 3rd ed. Grand Rapids: Baker.

- 1973 *The Evangelical Heritage: A Study in Historical Theology*. Grand Rapids: Baker.
- Ramsey, Ian T.
1963 *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*. New York: Macmillan.
- Reed, Jeffrey T. A.
1995 "Identifying Theme in the New Testament: Insights from Discourse Analysis." In *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*. Ed. S. E. Porter and D. A. Carson. Sheffield, U. K.: Sheffield Academic Press.
- Resseguie, James
1982 "John 9: A Literary-Critical Analysis." In *Literary Interpretation of Biblical Narrative*. Ed. Kenneth R. R. Gros Louis, 2: 295-303. Nashville: Abingdon.
- 1984 "Reader-Response Criticism and the Synoptic Gospels." *JAAR* 52: 307-24.
- Reumann, John
1991 *The Promise and Practice of Biblical Theology*. Minneapolis: Fortress.
- Reventlow, Henning G.
1986 *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*. Philadelphia: Fortress.
- 1992 "Theology (Biblical), History of." In *ABD*. Ed. D. N. Freedman, 6: 483-505. New York: Doubleday.
- Rhoads, David, and
Donald Michie
1982 *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- Richter, Philip J.
1984 "Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament." *Religion* 14: 77-90.
- Richter, Wolfgang
1971 *Texegese als Literaturwissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ricoeur, Paul
1971 "Foreword." In *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*. Ed. Don Ihde, pp. xii-xvii. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- 1973 "The Hermeneutical Function of Distanciation." *PhTod* 17: 112-41.
- 1974a *The Conflict of Interpretations*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- 1974b "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics." *New Literary History* 6, no. 1: 95-110.
- 1975 "Biblical Hermeneutics: The Metaphorical Process." *Semeia* 4: 75-106.
- 1976 "Philosophy and Theological Hermeneutics: Ideology, Utopia, and Faith." In *The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* 17, pp. 1-28. Berkeley, Calif.: Graduate Theological Union.
- 1977 *Rule of Metaphor*. Toronto: University of Toronto Press.
- 1978 "The Narrative Function." *Semeia* 13: 177-202.
- 1980 "Towards a Hermeneutic of the Idea of Revelation." In *Essays on Biblical Revelation*. Trans. David Pellauer. Philadelphia: Fortress.
- Ridderbos, Nicholas H.,
and Peter C. Craigie
1986 "Psalms." *ISBE*. Ed. Geoffrey W. Bromiley, 3: 1029-40. Grand Rapids: Eerdmans.
- Riesner, Rainer
1984 *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien: Überlieferung*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Ringgren, Helmer
1983 "Akkadian Apocalypses." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, pp. 379-86. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Robinson, Donald
1985 *Faith's Framework. The Structure of New Testament Theology*. Sutherland, Australia: Albatross.
- Robinson, Haddon W.
1984 "Homiletics and Hermeneutics." In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- 2001 *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker.
- Robinson, J. Armitage
1904 *St. Paul's Epistle to the Ephesians*. London: James Clark.
- Robinson, James M.
1976 "The Future of New Testament Theology." *Religious Studies Review* 2: 17-23.
- Robinson, James M.,
and John B.
Cobb Jr., eds.
1967 *Theology as History*. New York: Harper & Row.
- Robinson, John A. T.
1963 *Honest to God*. Philadelphia: Westminster Press.
- Robinson, Robert B.
1991 "Narrative Theology and Biblical Theology." In *The Promise and Practice of Biblical Theology*. Ed. J. Reumann, pp. 129-42. Minneapolis: Fortress.
- Rodd, Cyril S.
1981 "On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies." *JSOT* 19: 95-106.
- Rofé, Alexander
1997 *Introduction to the Prophetic Literature*. Sheffield, U. K.: Academic Press.
- Rogers, Jack, and
Donald McKim
1979 *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*. New York: Harper & Row.

- Rogers, Jeffrey S.
1989 "Scripture is as Scripturalists Do: Scripture as a Human Activity in the Qumran Scrolls." In *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*. Ed. Craig A. Evans and James A. Sanders. Sheffield, U. K.: Academic Press.
- Rohrbaugh, Richard L.
1991 "The Pre-industrialized City in Luke-Acts: Urban Social Relations." In *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Ed. Jerome H. Neyrey. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Roller, Otto
1933 *Das Formular der Paulinischer Briefe, ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe*. Stuttgart: Kolhammer.
- Ross, James
1982 "Ways of Religious Knowing." In *The Challenge of Religion: Contemporary Readings in Philosophy of Religion*. Ed. Frederick Ferré et al. New York: Seabury.
- Ross-Bryant, Lynn
1981 *Imagination and the Life of the Spirit: An Introduction to the Study of Religion and Literature*. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Rosscup, James E.
1992 "The Priority of Prayer and Expository Preaching." In *Rediscovering Expository Preaching*. Ed. R. L. Mayhue, pp. 63-84. Dallas: Word.
- Rowland, Christopher
1982 *The Open Heaven: A Study of Apocalypticism in Judaism and Early Christianity*. London: SPCK.
- Rowley, H. H.
1963 *The Relevance of Apocalyptic*. 3rd ed. London: Lutterworth.
- Ruiz, Gregorio
1985 "La Hermeneutica Biblica de la Teologia de la Liberacion." *Sal Terrae* 73: 113-25.
- Ruiz, J. P.
1989 *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16:17-19:10*. Frankfurt: Lang.
- Ruler, Arnold A. von
1971 *The Christian Church and the Old Testament*. Trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.
- Russell, C. Allyn
1976 *Voices of American Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster Press.
- Russell, David S.
1964 *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. London: SCM Press.
1978 *Apocalyptic: Ancient and Modern*. Philadelphia: Fortress.
1994 *Prophecy and the Apocalyptic Dream: Protest and Promise*. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Russell, Leslie R.
1982 "Synergism in the New Testament." *Crux* 18, no. 2: 14-17.
Rutledge, David
1996 *Reading Marginally: Feminism, Deconstruction and the Bible*. Leiden: Brill.
- Ryken, Leland
1984 *How to Read the Bible as Literature*. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Ryle, Gilbert
1963 "The Theory of Meaning." In *Philosophy and Ordinary Language*. Ed. Charles E. Caton. Urbana: University of Illinois.
- Safrai, S.
1974 "Relations Between the Diaspora and the Land of Israel." In *The Jewish People in the First Century*. Ed. S. Safra and M. Stern. 1: 184-225. Philadelphia: Fortress.
- Sailhamer, John
1995 *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*. Grand Rapids: Zondervan.
- Sanders, E. P.
1977 *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress.
1983 "The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, pp. 447-59. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Sanders, Jack T.
1962 "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus." *JBL* 81: 348-62.
- Sanders, James
1972 *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress.
1976 "Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon." In *Magnalia Dei: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*. Ed. Frank Moore Cross et al., pp. 531-60. Garden City, N.Y.: Doubleday.
1977 "Biblical Criticism and the Bible as Canon." *USQR* 32: 157-65.
1980 "Canonical Context and Canonical Criticism." *HBT* 173-97.
- Sandmel, Samuel
1962 "Parallelomonia." *JBL* 81: 2-13.
- Satterthwaite, Philip E.
1997 "Narrative Criticism: The Theological Implications of Narrative Techniques." In *NIDOTTE*. Ed. Willem A. VanGemeren, 1: 125-33. Grand Rapids: Zondervan.
- Savage, Mary
1980 "Literary Criticism and Biblical Studies: A Rhetorical Analysis of the Joseph Narrative." In *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method*. Ed. Carl D. Evans, William W. Hallo and John B. White, pp. 79-100. Pittsburgh: Pickwick.
- Sawyer, John F. A.
1972 *Semantics in Biblical Research: New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation*. London: SCM Press.
1976 *A Modern Introduction to Biblical Hebrew*. Boston: Oriel.
1987 *Prophecy and the Prophets of the Old Testament*. New York: Oxford University Press.
- Scalise, Charles J.
1994 *Hermeneutics as Theological Prolegomena: A Canonical Approach*. Macon, Ga.: Mercer University Press.

- Schiffman, L. H. and
J. C. Vanderkam, eds
2000 *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. 3 vols. New York: Oxford.
- Schillebeeckx, Edward
1964 *Dogmatic vs. Biblical Theology*. Baltimore: Helicon.
- Schmitt, John J.
1992 "Prophecy (Preexilic Hebrew)." In *ABD*. Ed. David Noel Freedman. 5: 482-89. New York: Doubleday.
- Schnabel, Eckhard
2004 *Early Christian Mission*. 2 vols. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Schnackenburg, Rudolf
1963 *New Testament Theology Today*. Trans. David Askew. New York: Herder & Herder.
- Schoonhoven, E. Jansen
1980 "The Bible in Africa." *Exchange* 9: 9-18.
- Schreier, Robert
1985 *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books.
- Schubert, Paul
1939 *Form and Function of the Pauline Thanksgiving*. Berlin: Töpelmann.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth
1985 *The Book of Revelation: Justice and Judgment*. Philadelphia: Fortress.
- Schweitzer, Albert
1948 [1906] *The Quest of the Historical Jesus, a Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*. Trans. W. Montgomery. New York: Macmillan.
- Scobie, Charles H. H.
1984 "The Place of Wisdom in Biblical Theology." *BTB* 14, no. 2: 43-48.
2000 "History of Biblical Theology." In *New Dictionary of Biblical Theology*. Ed. T. S. Alexander et al., pp. 11-20. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
2003 *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Scott, Bernard Brandon
1981 *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom*. Philadelphia: Fortress.
1982 "Review of *Orientation by Disorientation*, Ed. Spencer." *Int* 37, no. 2: 314.
1989 *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*. Minneapolis: Fortress.
- Scott, J. Julius, Jr.
1979 "Some Problems in Hermeneutics for Contemporary Evangelicals." *JETS* 22, no. 1: 67-77.
- Scott, R. B. Y.
1953 *The Relevance of the Prophets*. New York: Macmillan.
1971 *The Way of Wisdom in the Old Testament*. New York: Macmillan.
- Scroggs, Robin
1980 "The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research." *NTS* 26, no. 2: 164-79.
- Scurlock, J.,
and B. Anderson
2005 *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.
- Searle, John R.
1969 *Speech Aids: An Essay in the Philosophy of Language*. New York: Cambridge University Press.
1979 *Expansion and Meaning: Studies in the Theology of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Selman, Martin J.
2003 "Law." In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker, pp. 497-515. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Setiloane, Gabriel
1979 "Where Are We in African Theology Today?" *African Theological Journal* 8, no. 1: 1-14.
- Sheppard, Gerald T.
1974 "Canon Criticism: The Proposal of Brevard Childs and an Assessment for Evangelical Hermeneutics." *Studia Biblica et Theologica* 4: 3-17.
1977 "The Epilogue to Qohelet as Theological Commentary." *CBQ* 39: 182-89.
1980 *Wisdom as Hermeneutical Construct*. New York: Walter de Gruyter.
1982 "Canonization: Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Tradition." *Int* 36, no. 1: 21-33.
1988 "Wisdom." *ISBE*. Ed. Geoffrey W. Bromiley, 4: 1074-82. Grand Rapids: Eerdmans.
- Sigal, Phillip
1983 "Aspects of Dual Covenant Theology: Salvation." *HBT* 5, no. 2: 1-48.
- Silva, Moisés
1977-1978 "Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism." *WTJ* 40: 77-88.
1980 "Bilingualism and the Character of New Testament Greek." *Biblical* 69: 148-219.
1980a "The Pauline Style as Lexical-Choice: Ginoskein and Related Terms." In *Pauling Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce*. Ed. Donald A. Hagner and Murray J. Harris, pp. 184-207. Grand Rapids: Eerdmans.
1983 *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*. Grand Rapids: Zondervan.
1990 *God, Language and Scripture: Reading the Bible in the Light of General Linguistics*. Grand Rapids: Zondervan.
1993 "Old Testament in Paul." In *Dictionary of Paul and His Letters*. ed. Gerald F. Hawthorne, et al. Downers Grove, Ill.: InterVarsity press.
- Skehan, Paul
1971 *Studies in Ancient Israelite Poetry and Wisdom*. CBQMS 1. Washington, D. C.: Catholic Biblical Association.
- Skinner, Quentin
1972 "Motives, Intentions and Interpretation of Texts," *New Literary History* 3, no. 2.
- Smalley, Stephen S.
1978 *John: Evangelist and Interpreter*. Exeter: Paternoster.

- Smart, James D.
1979 *The Past, Present, and Future of Biblical Theology*. Philadelphia: Westminster Press.
- Smend, Rudolf
1980 "Questions about the Importance of the Canon in an OT Introduction." *JSOT* 16: 45-51.
- Smick, Elmer B.
1983 "Old Testament Theology: The Historico-genetic Method." *JETS* 26: 145-55.
- Smith, D. Moody
1972 "The Old Testament in the New." In *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*. Ed. James E. Efrid. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Smith, Gary V.
1975 "Paul's Use of Ps. 68:18 in Eph. 4:8." *JETS* 18: 181-89.
1986a "Prophecy, False." *ISBE*. Ed. Geoffrey W. Bromiley, 3: 956-86. Grand Rapids: Eerdmans.
1986b "Prophet, Prophecy." *ISBE*. Ed. Geoffrey W. Bromiley, 3: 986-1004. Grand Rapids: Eerdmans.
- Smith, Morton
1983 "On the History of 'APOKALYPTO' and 'APOKALYPSIS.'" In *Apocalypticism in the Mediterranean and the Near East*. Ed. David Hellholm, pp. 9-20. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Smith, Ralph L.
1984 *Micah-Malachi*. WBC 32. Waco, Tex.: Word.
- Smith, Robert H.
1983 "Were the Early Christians Middle Class? A Sociological Analysis of the New Testament." In *The Bible and Liberation*. Ed. Norman K. Gottwald, pp. 441-57. Maryknoll, N. Y.: Orbis.
- Snodgrass, Klyne
2000 "From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus." In *The Challenge of Jesus' Parables*. Ed. R. N. Longenecker, pp. 3-29. Grand Rapids: Eerdmans.
2004 "Modern Approaches to the Parables." In *The Face of New Studies: A Survey of Recent Research*. Ed. S. McKnight and G. R. Osborne, pp. 177-90. Grand Rapids: Baker.
- Soares-Prabhu, G. M.
1976 *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew*. *Analecta biblica* 63. Rome: Pontifical Press.
- Soskice, Janet Martin
1985 *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon.
- Sowers, S. G.
1965 *The Hermeneutics of Philo and Hebrews: A Comparison of the Interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews*. Richmond: John Knox Press.
- Sperber, Alexander
1966 *A Historical Grammar of Biblical Hebrew*. Leiden: E. J. Brill.
- Spicq, C. L.
1952 *Épître aux Hébreux*. 2 vols. Paris: Gabalda.
- Spohn, William C.
1986 "The Use of Scripture in Moral Theology." *TS* 47, no. 1: 88-102.
- Sproul, R. C.
1980 "Biblical Interpretation and the Analogy of Faith." In *Inerrancy and Common Sense*. Ed. Roger R. Nicole and J. Ramsey Michaels, pp. 119-35. Grand Rapids: Baker.
- Spurgeon, Charles
Haddon
1877 *To My Students: Being Addresses Delivered to the Students of the Pastor's College*. Vol. 2. Grand Rapids: Associated Publishers and Authors.
- Stackhouse,
John G., ed.
2000 "Evangelical Theology Should be Evangelical." In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. pp. 39-58. Grand Rapids: Baker.
- Stagg, Evelyn, and
Frank Stagg
1978 *Woman in the World of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press.
- Stagg, Frank
1972 "The Abused Aorist." *JBL* 91: 222-31.
- Stambaugh,
John E., and
David L. Balch
1986 *The New Testament in Its Social Environment*. Philadelphia: Westminster Press.
- Stancil, Bill
1980 "Structuralism and New Testament Studies." *SwJT* 22: 4-59.
- Stanley, Christopher D.
1989 "The Social Environment of 'Free' Biblical Quotations in the New Testament." In *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*. Ed. Craig A. Evans and James A. Sanders. Sheffield, U. K.: Academic Press.
1992 *Paul and the Language of Scripture*. SNTSMS 74. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stanton, Graham N.
1972 "The Gospel Tradition and Early Christological Reflection." In *Christ, Faith, and History*. Ed. Stephen W. Sykes and J. P. Clayton, pp. 191-204. Cambridge: Cambridge University Press.
1988 "Matthew." In *It is Written: Scripture Citing Scripture, Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF*. Ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.
1999 "Hellenism." In *Dictionary of New Testament Background*. Ed. C. A. Evans, S. E. Porter, pp. 464-73. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Steck, Odil Hannes
2000 *The Prophetic Books and Their Theological Witness*. Trans. J. D. Nogalski. St. Louis: Chalice Press.

- Steimle, Edmund A.
1980 "By What Authority?" and "The Fabric of the Sermon." In *Preaching the Story*. Ed. Edmund A. Steimle, Morris J. Niedenthal and Charles L. Rice, pp. 37-42, 163-75. Philadelphia: Fortress.
- Stein, Robert H.
1980 "The 'Criteria' for Authenticity." In *Gospel Perspectives*. Ed. R. T. France and David Wenham, 1: 225-63. Sheffield: JSOT Press.
1981 *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press.
2001 "Interpreting the Synoptic Gospels." In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Ed. D. A. Black and D. S. Dockery, pp. 336-56. Nashville: Broadman & Holman.
2000 "The Genre of the Parables." In *The Challenge of Jesus' Parables*. Ed. R. N. Longenecker, pp. 30-50. Grand Rapids: Eerdmans.
- Stendahl, Krister
1962 "Biblical Theology." In *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Ed. G. A. Buttrick, 1: 419-22. Nashville: Abingdon.
1965 "Method in the Study of Biblical Theology." In *The Bible in Modern Scholarship*. Ed. J. Philip Hyatt. Nashville: Abingdon.
1968 *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress.
- Sternberg, Meir
1985 *The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sterrett, T. Norton
1974 *How to Understand Your Bible*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Stone, Howard W., and James O. Duke
1996 *How to Think Theologically*. Minneapolis: Fortress.
- Stott, John R. W.
1964 *The Epistles of John*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans.
1982 *Between Two Worlds: The Art of Preaching in the Twentieth Century*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Stowers, Stanley K.
1986 *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: Westminster Press.
- Strack, Hermann L., and Paul Billerbeck
1961-1965 *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 6 vols. Munich: Beck.
- Straub, Hans
1984 "Theologie des Alten Testaments als Bestandteil einer biblischen Theologie." *BN* 24: 125-37.
1985 "Theologie des Alten Testaments als Bestandteil einer biblischen Theologie." *EvT* 45: 20-29.
- Strecker, Georg
2000 *Theology of the New Testament*. Trans. M. E. Boring. Louisville: Westminster John Knox.
- Stuart, Douglas
1980 *Old Testament Exegesis: A Primer for Students and Pastors*. Philadelphia: Westminster Press.
2006 *Exodus*. New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman.
- Stuhlmacher, Peter
1977 *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*. Philadelphia: Fortress.
1979 "The Gospel of Reconciliation in Christ—Basic Features and Issues of a Biblical Theology of the New Testament." *HBT* 1: 161-90.
1980 ".....in verrosteten Angeln." *ZTK* 77, no. 2: 222-38.
1986 *Reconciliation, Law and Righteousness. Essays in Biblical Theology*. Trans. E. R. Kalin. Philadelphia: Fortress.
- Sundberg, Albert C., Jr.
1964 *The Old Testament of the Early Church*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
1975 "The Bible's Canon and the Christian Doctrine of Inspiration." *Int* 29, no. 4: 352-71.
- Sunukjian, Donald R.
1982 "The Preacher as Persuader," In *Walvoord: A Tribute*. Ed. Donald K. Campbell, pp. 289-99. Chicago: Moody.
- Suppe, Frederick, ed.
1977 *Structure of Scientific Theories*. Chicago: University of Illinois Press.
- Swears, Thomas R.
2000 *Preaching to Head and Heart*. Nashville: Abingdon.
- Swete, H. B.
1906 *The Apocalypse of St. John*. London: Macmillan.
- Taber, Charles R.
1978 "Is There More than One way to Do Theology?" *Gospel in Context* 1: 1-8.
1979 "Hermeneutics and Culture: An Anthropological Perspective." In *Gospel and Culture*. Ed. John R. W. Stott and R. T. Coote, pp. 109-31. Pasadena, Calif.: William Carey Library.
- Tan, Paul Lee
1974 *The Interpretation of Prophecy*. Winona Lake, Ind.: Assurance Publishers.
- Tate, Marvin E.
1981 "Promising Paths toward Biblical Theology." *RevExp* 78: 179-80.
- Taylor, Justin
2004 "An Introduction to Postconservative Evangelicalism and the Rest of This Book." In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Ed. M. J. Erickson et al., pp. 17-32. Wheaton: Crossway.
- Taylor, Mark C.
1982 *Deconstructing Theology*. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Tenney, Merrill C.
1960 "The Footnotes of John's Gospel," *BSac* 117: 350-64.
- Terrien, Samuel
1978 *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*. San Francisco: Harper & Row.

- 1985 "Biblical Theology: The Old Testament (1979-1984). A Decade and a Half of Spectacular Growth." *BTB* 15: 127-35.
- Terry, Milton
1964[1890] *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments*. Grand Rapids: Zondervan.
- Teselle, Sallie M.
1975 *Speaking in Parables*. Philadelphia: Fortress.
- Theissen, Gerd
1978 *Sociology of Early Palestinian Christianity*. Trans. John Bowden. Philadelphia: Fortress.
- 1982 *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Trans. John H. Schutz. Philadelphia: Fortress.
- Thielmann, Frank
2005 *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach*. Grand Rapids: Zondervan.
- Thiselton, Anthony C.
1977 "Semantics and New Testament Interpretation." In *New Testament Interpretation*. Ed. I. Howard Marshall, pp. 75-104. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1978 "Language and Meaning in Religion," In *New International Dictionary of New Testament Theology*. Ed. Colin Brown, 3: 1123-46. Grand Rapids: Zondervan.
- 1980 *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Descriptions*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1985 "Reader Response Hermeneutics, Action Models and the Parables of Jesus." In *The Responsibility of Hermeneutics*. Ed. Roger Lundin, Anthony C. Thiselton and Clarence Walhout, pp. 79-113. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1992 *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids: Zondervan.
- 2000 *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. NIGNTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Thomas, J. C.
1982 "Faith and History: A Critique of Recent Dogmatics." *Religious Studies* 18, no. 3: 327-36.
- Thomas, Robert L.,
1980 "A Hermeneutical Ambiguity of Eschatology: The Analogy of Faith," *JETS* 25: 45-53.
- 1992 "Exegesis and Expository Preaching." In *Rediscovering Expository Preaching*. Ed. John MacArthur, pp. 137-53. Dallas: Word.
- Tidball, Derek J.
1984 *The Social Context of the New Testament: A Sociological Analysis*. Grand Rapids: Zondervan.
- Tolbert, Mary Ann
1979 *Perspectives on the Parables: An Approach to Multiple Interpretations*. Philadelphia: Fortress.
- Tompkins, Jane P., ed.
1980 *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Thompson, Leonard L.
1990 *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York: Oxford.
- Tourangeau, Roger
1982 "Metaphor and Cognitive Structure." In *Metaphor: Problems and Perspectives*. Ed. David Miall. Atlanta: Highlands Humanities.
- Tov, Emanuel
1980 "Determining the Relationship between Qumran Scrolls and the LXX: Some Methodological Issues." *1980 Proceedings IOCS-Vienna: The Hebrew and Greek Texts of Samuel*. Ed. Emanuel Tov. Jerusalem: Academion.
- 1981 *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Jerusalem Biblical Studies. Jerusalem: Simon.
- 1982a "A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls." *Hebrew Union College Annual* 53: 11-27.
- 1982b "Criteria for Evaluating Textual Readings: The Limitations of Textual Rules." *Harvard Theological Review* 75, no. 4: 429-48.
- Tracy, David
1975 *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury.
- 1980 "Reflections of John Dominic Crossan's *Cliffs of Fall*." *SBL Seminar Papers*. Chico, Calif.: Scholars Press.
- 1981 *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroads.
- Traina, Robert A.
1952 *Methodical Bible Study*. New York: Ganis & Harris.
- Trench, Richard
Richard Chenivix
1980[1880] *Synonyms of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Trible, Phyllis
1991 "Five Loaves and Two Fishes: Feminist Hermeneutics and Biblical Theology." In *The Promise and Practice of Biblical Theology*. Ed. J. Reumann, pp. 51-70. Minneapolis: Fortress.
- Trudinger, L. Paul
1974 "Eli, Eli, Lama Sabachthani? A Cry of Dereliction or Victory?" *JETS* 17: 235-38.
- Tucker, Gene M.
1985 "Prophecy and the Prophetic Literature." In *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. Ed. Douglas A. Knight, pp. 325-68. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Tucker, Ruth A., and
Walter Liefeld
1987 *Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present*. Grand Rapids: Zondervan.
- Turner, Max
1995 "Modern Linguistics and the New Testament." In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Ed. Joel B. Green, pp. 146-74. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2000 "Historical Criticism and Theological Hermeneutics of the New Testament." In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Ed. J. B. Green and M. Turner, pp. 44-70. Grand Rapids: Eerdmans.

- Turner, Max, and
Joel B. Green
2000 "New Testament Commentary and Systematic Theology: Strangers or Friends." In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Ed. J. B. Green and M. Turner, pp. 1-22. Grand Rapids: Eerdmans.
- Turner, Nigel
1963 *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. 3, *Syntax*. Ed. James H. Moulton and W. F. Howard. Edinburgh: T & T Clark.
1976 *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. 4, *Style*. Ed. James H. Moulton and W. F. Howard. Edinburgh: T & T Clark.
1980 *Christian Words*. Edinburgh: T & T Clark.
- Tur-Sinai, N. H.
1967 "By What Methods and to What Extent Can We Establish the Original Text of the Hebrew Bible?" *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 1, no. 1: 1-13.
- Ullmann, Stephen
1964 *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- Uspensky, Boris
1973 *A Poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*. Trans. V. Zavarin and S. Wittig. Berkeley: University of California Press.
- Van der Waal, C.
1981 "The Continuity between the Old and New Testaments." *Neotestamentica* 14: 1-20.
- Van der Weele, Michael
1991 "Reader Response Theories." In *Contemporary Literary Theory: A Christian Appraisal*. Ed. Clarence Walhout and Leland Ryken, pp. 125-48. Grand Rapids: Eerdmans.
- Van der Merwe,
Christo,
Jackie A. Naudé and
Jan H. Kroeze
1999 *A Biblical Hebrew Reference Grammar*. Sheffield, U. K.: Sheffield Academic Press.
- VanGemeren, Willem
A.
1990 *Interpreting the Prophetic Word*. Grand Rapids: Zondervan.
1991 "Psalms." In *EBC* 5. Ed. Frank E. Gaebelein, pp. 1-880. Grand Rapids: Zondervan.
- Vanhoozer, Kevin J.
1986 "The Semantics of Biblical Literature: Truth and Scripture's Diverse Literary Forms." In *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.
1987 "A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of 'Aesthetic' Theology." *TJ* 8, no. 1: 25-26.
- 1990 *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991 "Christ and Concept: Doing Theology and the 'Ministry' of Philosophy." In *Doing Theology in Today's World: Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer*. Ed. J. D. Woodbridge and T. E. McComiskey, pp. 99-145. Grand Rapids: Zondervan.
- 1998 *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan. 中譯:《神學詮釋學》, 2007, 校園。
- 2000 "The Voice and the Actor: A Dramatic Proposal about the Ministry and Ministry of Theology." In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G. Stackhouse, pp. 61-106. Grand Rapids: Baker.
- 2002 *First Theology: God, Scripture, and Hermeneutics*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- 2005 *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville: Westminster John Knox.
- Van Huyssteen,
Wentzel
1989 *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*. Trans. H. F. Snijders. Grand Rapids: Eerdmans.
- Vermes, Geza
1982 "Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections on Methodology." *Journal of Jewish Studies* 33: 361-76.
- Via, Dan O.
1967 *The Parables--Their Literary and Existential Dimension*. Philadelphia: Fortress.
2002 *What Is New Testament Theology?* Minneapolis: Fortress.
- Vischer, Wilhelm
1949 *The Witness of the Old Testament to Christ*. 2 vols. London: Lutterworth.
- Von Balthasar,
Hans Urs
1983a "Unity and Diversity in New Testament Theology." *Communio* 10: 106-16.
1983b "Einheit und Vielheit neutestamentlicher Theologie." *IkaZ Communio* 12: 101-9.
- Vos, Geerhardus
1948 *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Vos, L. A.
1965 *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*. Kampen: Kok.
- Vriezen, Theodor C.
1963 "Theocracy and Soteriology." In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann and James L. Mays. Richmond: John Knox Press.
1970 *Outline of Old Testament Theology*. Newton, Mass.: L. T. Branford.

- Walhout, Clarence
1985 "Texts and Actions." In *The Responsibility of Hermeneutics*. Ed. Roger Lundin, Anthony Thiselton and Clarence Walhout. Grand Rapids: Eerdmans.
- Walker, William A.
1977 "A Method for Identifying Redactional Passages in Matthew on Functional and Linguistic Grounds." *CBQ* 39: 76-93.
- Wall, Robert W.
2000 "Canonical Context and Canonical Conversations." In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Ed. J. B. Green and M. Turner, pp. 165-82. Grand Rapids: Eerdmans.
- Walter, Nikolaus
1986 "Wie halten wir es mit der Eschatologie?" *Die Zeichen der Zeit* 40, no. 7: 158-62.
- Walther, James A.
1969 "The Significance of Methodology for Biblical Theology." *Perspective* 10, no. 3: 217-33.
- Waltke, Bruce K.
1978 "The Textual Criticism of the Old Testament." In *Biblical Criticism: Historical, Literary, and Textual*. By Roland K. Harrison, Bruce K. Waltke, Donald Guthrie and Gordon D. Fee, pp. 47-82. Grand Rapids: Zondervan.
1997 "Psalms, Theology of." In *NIDOTTE*. Ed. Willem A. VanGemeren, 4: 1100-15. Grand Rapids: Zondervan.
- Waltke, Bruce K., and David Diewert
1999 "Wisdom Literature." In *The Face of Old Testament Studies*. Ed. D. W. Baker and B. T. Arnold. Pp. 295-328. Grand Rapids: Baker.
- Waltke, Bruce K., and M. O'Connor
1990 *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns.
- Ward, James M.
1991 *Thus Says the Lord: The Message of the Prophets*. Nashville: Abingdon.
- Ward, Wayne E.
1977 "Towards a Biblical Theology." *RevExp* 74, no. 3: 371-87.
1981 "New Testament Theology: Retrospect and Prospect." *RevExp* 78, no. 2: 153-68.
- Ware, J. H.
1983 "Rethinking the Possibility of a Biblical Theology." *PRST* 10, no. 1: 5-13.
- Warfield, B. B.
1932 "The Idea of Systematic Theology." In *Studies in Theology*, pp. 49-87. New York: Oxford University Press.
- Watson, Duane F.
1988 *Invention, Arrangement, and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*. SBL Dissertation Series 104. Atlanta: Scholars Press.
- Watson, Francis
1997 *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Weber, Max
1952 *Ancient Judaism*. New York: Free Press.
- Webster, Edwin C.
1982 "Pattern in the Fourth Gospel." In *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*. Ed. David J. A. Clines, David M. Ginn and Alan J. Hauser, JSOTSup 19. Sheffield: JSOT Press.
- Weeks, Stuart
1994 *Early Israelite Wisdom*. Oxford: Clarendon Press.
- Weinberg, Christiane, and Ota Weinberg
1979 *Lagik, Semantik, Hermeneutik*. Munich: Beck.
- Weir, J.
1982 "Analogous Fulfillment. The Use of the Old Testament in the New Testament." *PerspRelStud* 9, no. 1: 65-76.
- Weitz, Morris
1967 "Philosophical Analysis." In *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards, 1: 102-8. New York: Collier-Macmillan.
- Wellek, René, and Austin Warren
1956 *Theory of Literature*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Wells, C. Richard
2001 "New Testament Interpretation and Preaching." In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Ed. D. A. Black and D. S. Dockery, pp. 506-23. Nashville: Broadman & Holman.
- Wells, David F.
1991 "The Theologian's Craft." In *Doing Theology in Today's World: In Honor of Kenneth S. Kantzer*. Ed. J. D. Woodbridge and T. E. McComiskey, pp. 171-94. Grand Rapids: Zondervan.
1993 *No Place for Truth: Or, Whatever Happened to Evangelical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wells, David F., and John D. Woodbridge
1977 *The Evangelicals*. Grand Rapids: Baker.
- Wenham, David
1989 *The Parables of Jesus*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Wenham, David, and Steve Walton
2001 *Exploring the New Testament: A Guide to the Gospels and Acts*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Wenham, Gordon
1979 *Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
1981 "The Theology of Unclean Foods." *Evangelical Quarterly* 53: 6-15.
1999 "Pondering the Pentateuch: The Search for a New Paradigm." In *The Face of Old Testament Studies*. Ed. D. W. Baker and B. T. Arnold, pp. 116-44. Grand Rapids: Baker.
- Wenham, John
1965 *The Elements of New Testament Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Werner, Eric
1962 "Music" and "Musical Instruments." In *IDB*, 3: 457-76. Nashville: Abingdon.
- Westermann, Claus
1963 "Remarks on the Theses of Bultmann and Baumgärterl." In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann and James L. Mays, pp. 123-33. Richmond: John Knox Press.
1967 *Basic Forms of Prophetic Speech*. Trans. Hung C. White. Philadelphia: Westminster Press.
- White, John L.
1982a "The Ancient Epistolography Group in Retrospect." *Semeia* 22: 1-14.
1982b "The Greek Documentary Letter Tradition Third Century B.C.E. to Third Century C.E." *Semeia* 22: 89-106.
1988 "Ancient Greek Letters." In *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. Ed. D. E. Aune, pp. 85-106. Atlanta: Scholars Press.
- Whitley, Charles F.
1963 *The Prophetic Achievement*. Leiden: E. J. Brill.
- Widengren, Gus
1983 "Leitende Ideen und Quellen der Iranischen Apokalyptik." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, pp. 77-161. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Wikgram, George V.
1978 *The Word Study Concordance*. Pasadena, Calif.: William Carey Library.
- Wilder, Terry L.
2001 "Pseudonymity and the New Testament." In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Ed. D. A. Black and D. S. Dockery, pp. 296-335. Nashville: Broadman & Holman.
- Williams, Ronald J.
1967 *Syntax: An Outline*. Toronto: University of Toronto Press.
- Williams, Stephen
2000 "The Theological Task and Theological Method: Penitence, Parasitism, and Prophecy." In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G. Stackhouse Jr., pp. 159-77. Grand Rapids: Baker.
- Williamson, R.
1970 *Philo and the Epistle to the Hebrews*. Leiden: E. J. Brill.
- Wilson, Gerald H.
1985 *The Editing of the Hebrew Psalter*. SBLDS 76. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Wilson, Paul S.
1995 *The Practice of Preaching*. Nashville: Abingdon.
- Wilson, Robert R.
1984 *Sociological Approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress.
- Wimsatt, W. K., and
Monroe C. Beardsley
1976 "The Intentional Fallacy." In *On Literary Intention*. Ed. David Newton-deMolina, pp. 1-13. Edinburgh: At the University Press.
- Wink, Walter
1973 *The Bible in Human Transformation: Toward a new Paradigm for Biblical Study*. Philadelphia: Fortress.
- Wise, Michael O.
2000 "Dead Sea Scrolls: General Introduction." In *Dictionary of New Testament Background*. Ed. C. A. Evans and S. E. Porter. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Wise, Michael,
Martin Abegg and
Edward Cook
1996 *Dead Sea Scrolls: A New Translation*. San Francisco: Harper.
- Witthenstein, Ludwig
1953 *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan.
- Wittig, Susan
1977 "A Theory of Multiple Meanings." *Semeia* 9: 75-103.
- Wolfe, David L.
1982 *Epistemology: The Justification of Belief*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Wolff, Hans Walter
1974 *Anthropology of the Old Testament*. Trans. Margaret Kohl. London: SCM Press.
- Wolterstorff, Nicholas
1980 *Works and Worlds of Art*. Oxford: Clarendon.
1995 *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Leon
1979 *The Prophets of Israel*. Grand Rapids: Baker.
- Woodbridge, John D.
1982 *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal*. Grand Rapids: Zondervan.
- Woudstra, Marten H.
1983 "The Old Testament in Biblical Theology and Dogmatics." *CTJ* 18: 47-60.
- Wrede, William
1897 "The Task and Methods of 'New Testament Theology.'" In *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*. Ed. Robert Morgan, pp. 68-116. London: SCM Press, 1973.
- Wright, Christopher J. H.
1984 "The Use of the Bible in Social Ethics: Paradigms, Types and Eschatology." *Transformation* 1, no. 1: 11-20.
- Wright, David P.
1992a "Unclean and Clean." In *ABD*. Ed. David Noel Freedman, 6: 729-41. New York: Doubleday.
1992b "Holiness (OT)." In *ABD*. Ed. David Noel Freedman, 3: 237-49. New York: Doubleday.
- Wright, G. Ernest
1952 *God Who Acts: Biblical Theology as Rectial*. London: SCM Press.

- Wright, N. T.
1992 *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress.
1996 *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress.
- Wright, Stephen I.
2005 "Parables." In *Dictionary for Theological Interpretation of Scripture*. Ed. Kevin J. Vanhoozer, pp. 559-62. Grand Rapids: Baker Academic.
- Wuellner, Wilhelm
1987 "Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?" *CBQ* 49: 448-63.
- Würthwein, Ernst
1976 "Egyptian Wisdom and the Old Testament." In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*. Ed. James L. Crenshaw, pp. 113-33. New York: Ktav.
1979 *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Yadin, Yigael
1958 "The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews." *ScrHier* 4: 36-55.
- Yamauchi, Edwin M.
1972 *The Stones and the Scriptures*. New York: J. B. Lippincott.
1984 "Sociology, Scripture and the Supernatural." *JETS* 27, no. 2: 169-92.
- Yandell, Keith
1989 *Christianity and Philosophy*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Young, Brad
1998 *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation*. Peabody, Mass: Hendrickson.
- Zerwick, Max
1963 *Biblical Greek Illustrated by Examples*. Rome: Biblical Institute.
- Zimmerli, Walther
1963 "Promise and Fulfillment." In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermam and James L. Mays. Richmond: John Knox Press.
1976 "Concerning the Structure of Old Testament Wisdom" In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*. Ed. James L. Crenshaw, pp. 175-207. New York: Ktav.
1982 "Biblical Theology." *HBT* 4, no. 1: 95-130.
1984 "Biblische Theologie." *BTZ* 1, no. 1: 5-26.
- Zuck, Roy B.
1982 "Application in Biblical Hermeneutics and Exposition." In *Walvoord: A Tribute*. Ed. Donald Campbell, pp. 15-38. Chicago: Moody.

人名索引

- Abegg, Martin 阿伯格 223, 732
- Achtemeier, Paul J. 阿克提美亞 31, 723, 724, 725, 728, 733
- Adam, A. K. M. 478, 733
- Adams, Ernest W. 艾當斯 693, 733
- Adams, Jay E. 亞當斯 620, 621, 730, 733
- Adams, P. J. H. 亞當思 486, 487, 733
- Adler, Mortimer J. 阿德勒 48, 49, 142, 733
- Aland, Barbara 77, 110, 131, 435, 470, 733
- Aland, Kurt 阿蘭德 73, 77, 110, 131, 435, 470, 733
- Albright, William F. 奧伯萊 298
- Alexander, Philip 阿歷山大 445, 733
- Alexander, T. D. 亞力山大 226, 733, 735, 736, 743, 758, 759, 765, 770, 771, 787
- Allen, Ronald J. 33, 798
- Allison, Dale C. 199, 731, 746
- Alonso-Schökel, Luis 思高可 298, 734
- Alston, William P. 阿斯頓 105, 727, 734
- Alt, Albrecht 734
- Alter, Robert 奧爾特 281, 288, 302, 303, 306, 716, 734
- Altizer, Thomas J.J. 阿蒂澤 734
- Ammerman, Nancy 安梅曼 586, 734
- Anderson, Bernard W. 安德森 668, 723, 732, 734
- Anderson, Gary A. 安德生 258, 734
- Anderson, Robert M. 714, 715, 770
- Anscombe, G. E. M. 安斯康比 692, 734, 799
- Apel, Karl-Otto 艾帕爾 687, 688, 732, 734
- Applebaum, S. 阿波邦 562, 734
- Archer, Gleason 323, 734
- Arens, Hans 712, 734
- Armerding, Carl 734
- Arndt, William F. 安德特 110, 737
- Arthurs, Jeffrey D. 亞瑟斯 593, 734
- Auld, Graeme 356, 735
- Aune, David 奧恩 227, 288, 376, 377, 385, 388, 389, 427, 433, 452, 718, 720, 724, 735, 798
- Austin, J. L. 奧斯丁 105, 156, 671, 672, 682, 683, 692, 735, 736, 746, 750, 797
- Averbeck, Richard 阿弗貝克 250, 254, 255, 259, 260, 714, 715, 735
- Ayer, A. J. 艾爾 680, 732, 735
- Ayers, Robert H. 714, 735
- Bailey, James L. 貝里 242, 735
- Bailey, Kenneth E. 貝利 416, 422, 720, 736
- Baker, David L. 貝凱 449
- Baker, David W. 269, 353, 356, 358, 449, 712, 721, 725, 735, 736, 744, 759, 769, 761, 769, 771, 778, 796, 797
- Balch, David L. 巴珥奇 228, 778, 789
- Balla, Peter 巴拉 497, 736
- Barbour, Ian G. 巴勃爾 534, 591, 727, 736
- Barr, James 巴爾 99, 104, 107, 108, 113, 137, 319, 477, 478, 494, 495, 497, 504, 711, 724, 726, 736
- Barrett, C. K. 巴瑞特 461, 486, 722, 724, 736
- Bartel, Don 巴特珥 550, 737
- Barth, Karl 巴特 26, 504, 526, 539, 594, 636

- Barth, Markus 巴斯 622, 737
- Barthes, Roland 羅蘭·巴特 643, 647, 648, 719, 737
- Bartholomew, Craig 巴多羅繆 476, 488, 632, 737, 774, 780, 781
- Barton, John 737, 773
- Barton, Stephen C. 216, 737
- Bass, Alan 731, 737, 747, 767
- Bauckham, Richard J. 包衡 443, 469, 470, 722, 737
- Bauer, Walter 包爾 110, 724, 737
- Bauman, J. Daniel 鮑曼 606, 607, 608, 627, 737
- Baumgärtel, Friedrich 邦加特 499, 725, 738
- Beale, Gregory K. 比珥 379, 386, 452, 467, 722, 738, 774
- Beardsley, Monroe C. 畢爾茲利 529, 673, 692, 798
- Beck, David R., 270, 739, 742, 777, 790, 797
- Beekman, John 畢克曼 97, 98, 117, 132, 152, 154, 159, 160, 162, 153, 711, 738
- Beitzel, Barry, J. 貝敕爾 165, 212, 213, 738
- Beker, Christiaan J. 738
- Benson, Bruce Ellis. 660, 738
- Berger, Peter 布格 233
- Bergman, Jan 柏格曼 394, 738
- Berkhof, Loise 555, 738
- Berlin, Adele 柏琳 274, 282, 288, 303, 715, 716, 738, 748, 786
- Berquist, Goodwin E. 712, 755
- Berry, Donald K. 328, 738
- Berry, George R. 711, 738
- Best, Thomas F. 畢斯德 182, 228, 231, 232, 738
- Betti, Emilio 比提 672
- Bettler, John F., 730, 738
- Betz, Hans Dieter 貝茲 190, 192, 739
- Bevans, Stephen B. 貝文斯 561, 739
- Billerbeck, Paul 比勒貝克 225, 790
- Binkley, Timothy 賓克利 531, 726, 739
- Birch, Bruce C. 739
- Bird, Warren 767
- Black, C. Clifton 布萊克 195, 739
- Black, Matthew 貝克 82, 530, 739
- Black, Max 白克特 726, 739
- Blaiklock, Edward M. 720, 739
- Blanchot, Maurice 732
- Blass, Friedrich 布拉斯 79, 81, 82, 85, 89, 96, 188, 739
- Bleich, David 布雷克 649, 731
- Bleicher, Josef 布雷查 636, 667, 687, 730, 739
- Blenkinsopp, Joseph 718, 723, 739
- Bloch, Marc 布樂奇 700, 732, 740
- Block, Daniel 布羅克 19, 246, 247, 249, 253, 264, 379, 700, 714, 740
- Blomberg, Craig 布倫柏格 30, 212, 270, 365, 367, 401, 426, 713, 719, 720, 740, 765
- Bock, Darrell 博克 243, 720, 722, 740
- Bodine, Walter, 198, 740, 771
- Boers, Hendrikus 740
- Boice, James Montgomery 布易士 183
- Boman, Thorleif 波曼 98, 740
- Booth, Wayne 布斯 716
- Bornkamm, Günter 潘坎 276
- Boucher, Madeleine 布查 741
- Bowker, W. 722, 741
- Boyer, James 波伊爾 88, 741
- Bréal, Michael 布里奧 104
- Braaten, Carl A. 732, 741
- Brehm, H., Alan 布雷姆 128, 741
- Briggs, C. A. 布利格 90, 110, 130, 741
- Briscoe, D. Stuart 599, 741
- Broadus, John A. 勃羅達斯 606, 741
- Brock, Bernard L. 741
- Brooke, George J. 布洛克 447, 448, 741
- Brown, Francis 法蘭西斯·布朗 110, 130, 450, 741
- Brown, Herbert 741
- Brown, Raymond E. 雷蒙·布朗 66, 109, 669, 741
- Brownlee, W. H. 447, 741
- Bruce, F. F. 19, 230, 443, 742, 787
- Brueggemann, Walter 布魯格曼 28, 298, 478, 509, 724, 742
- Bruggmann, Karl 布盧格曼 85
- Bullinger, E. W. 布靈格 162, 188, 711, 742
- Bultmann, Rudolf 布特曼 117, 136, 242, 270, 477, 499, 502, 508, 573, 636, 637, 685, 725, 732, 742, 761, 798
- Burdick, Donald W. 伯迪克 127, 742
- Burke, Sean, 654, 742
- Burrows, Millar 鮑羅斯 223
- Busenitz, Irving A. 布森尼茲 630, 742
- Bush, Frederic W. 畢斯 209, 303, 315, 335, 717, 767
- Buswell, James O. 布斯威爾 580, 742
- Buttrick, David G. 巴粹克 295, 609, 625, 742
- Caird, G. B. 凱德 156, 452, 711, 732
- Callow, John 卡勞 97, 117, 132, 160, 162, 711, 738
- Calvert, D. G. A. 743
- Carlston, Charles E. 422, 743
- Carmichael, Calum M. 248, 714, 743
- Carroll, Robert P. 356, 743
- Carson, D. A. 卡森 73, 87, 88, 139, 203, 550, 662, 712, 717, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 736, 737, 741, 743, 746, 748, 752, 756, 757, 759, 762, 768, 773, 776, 780, 782, 789, 794
- Carter, Charles E. 卡特 213, 744
- Case, Shirley Jackson 蓋斯 229, 372
- Casenave, Gerald W. 726, 744
- Cervin, Richard S. 744
- Chakravorty, G. 731
- Charles, R. H. 查理斯 380, 388, 719, 744
- Chatman, Seymour 切特曼 272, 277, 280, 715, 744
- Childs, Brevard S. 蔡爾茲 115, 311, 322, 477, 478, 490, 724, 730, 731, 744, 765, 771, 787
- Chilton, Bruce 444, 445, 744
- Chomsky, Noam 叢斯基 70, 128, 151, 184, 185, 186, 641, 712, 744, 780
- Christensen, Duane L. 714
- Close, A. J. 732, 745
- Cobb, John B. Jr. 783
- Cohn-Sherbock, D. 722, 745
- Coleman, William E. 712, 755
- Collingwood, R. G. 732, 745
- Clements, R. E. 克利門 328, 356, 367, 718, 744
- Collins, John J. 柯林斯 285, 376, 377, 715, 719, 745, 756
- Comte, Auguste 孔德 229
- Conn, Harvie M. 745, 751, 766, 772, 729
- Cook, Stephen L. 庫克 223, 719, 745, 799
- Coote, Robert T. 柯特 583, 745, 778, 791
- Cordeiro, Wayne 科戴羅 586, 587, 767
- Corset, P., 745
- Costas, Orlando 柯思達斯 585
- Cotterell, Peter 科特瑞爾 685, 745
- Couslan, J. R. C. 217, 745
- Cox, Harvey 745
- Craddock, Fred B. 745, 777
- Craigie, Peter C. 克萊基 320, 324, 711, 714, 718, 745, 783
- Crenshaw, James L. 克蘭紹 331, 332, 334, 338, 339, 347, 348, 349, 717, 718, 745, 746, 781, 800
- Critchley, Simon 746
- Crombie, I. M. 克朗畢 746, 681
- Cronje, J. v. W. 克龍涅 63, 776
- Crossan, John Dominic 克羅森 408, 422, 423, 746
- Culler, Jonathan 卡勒 645, 731, 746
- Cullmann, Oscar 庫爾曼 504, 509
- Culpepper, R. Alan 郭珀培 272, 277, 278, 283, 650, 715, 716, 717, 746
- Curran, Charles E. 746
- Custer, Stewart 711, 746
- Dahood, Mitchell J. 達戶 81, 322, 746
- Daniel-Rops, Henri 丹尼羅普斯 218, 746
- Danker, Frederick W. 丹卡 110, 737
- Daivids, Peter H. 戴維茲 436, 740, 746, 757, 766, 780
- Davies, W. D. 199, 735, 743, 746, 778
- Davy, Keith A. 550, 746

- De Koster, Lester 730, 747
 de Man, Paul 迪曼 632, 747
 Debrunner, Albert 迪伯倫
 納 79, 81, 82, 89, 188, 739
 Decker, Rodney J. 德克 84,
 85, 747
 Deer, D. S. 747
 Deissmann, Adolf 戴斯曼
 81, 430, 720, 747
 Demarest, Bruce A. 728,
 767
 Derrett, J. D. M. 迪瑞特
 416, 747
 Derrida, Jacques 德里達
 643, 646, 658, 730, 731,
 732, 737, 742, 746, 747,
 748, 767
 deSilva, David 德西珥瓦
 208, 218, 231, 233, 235,
 391, 747
 Detweiler, Robert 德威勒
 637, 644, 654, 731, 747, 748
 DeWeese, Garrett 德韋斯
 549, 733
 Dewey, Joanna 716, 748
 Dibelius, Martin 狄比留 45,
 435, 748
 Dietrich, Gabrielle 迪翠克
 583, 729, 748
 Diewert, David 迪韋特 331,
 334, 339, 342, 343, 345, 796
 Dilthey, Wilhelm 迪特意
 273, 636, 730, 748, 778
 Dion, Paul E. 720, 748
 Dodd, C. H. 陶德 117, 221,
 410, 421, 454, 599, 418, 748
 Dormeyer, Detlev 多梅亞
 429, 430, 748
 Doty, William G. 杜提 429,
 431, 720, 748, 757
 Douglas, Mary 道格拉斯
 52, 214, 220, 258, 714, 724,
 748, 750, 754, 756, 765,
 773, 776, 791, 793
 Dressler, Wolfgang 德雷斯
 勒 197, 748
 Driver, S. R. 德萊弗 94,
 110, 130, 741
 Dulles, Avery 杜樂斯 501,
 748
 Dumbrell, William J. 鄧巴
 爾 210, 748
 Dummett, M. A. E. 鄧米特
 693, 748
 Dunbar, David G. 442, 443,
 721, 748
 Dunn, James D. G. 鄧恩
 486, 487, 489, 493, 710,
 724, 748
 Dupont-Sommer, A. 杜彭
 223
 Durkheim, Emile 涂爾幹
 230
 Dyrness, William A. 戴納
 斯 561, 568, 583, 749
 Eagleton, Terry, 731, 749
 Eaton, John 約翰·伊頓
 353, 749
 Ebeling, Gerhard 艾伯靈
 494, 724, 749
 Edwards, O. C., Jr. 艾德華
 滋 228, 234, 627, 749, 797
 Efird, James M. 749, 788
 Eichrodt, Walther 艾若德
 477, 489, 501, 508, 749
 Eissfeldt, Otto 艾斯弗特
 360, 504
 Ellingworth, Paul 艾寧斯沃
 思 467, 749
 Elliott, John H. 伊利奧特
 209, 214, 232, 233, 234, 749,
 763
 Ellis, E. Earle 艾理斯 442,
 456, 464, 654, 721, 738,
 749
 Enns, Peter 晏斯 247, 453,
 715, 721, 749
 Erickson, Millard J. 艾力
 森 525, 727, 728, 743, 749,
 750, 756, 791
 Ericson, Norman R. 艾利克
 森 563, 750
 Esler, Phillip F. 476, 477, 498,
 750
 Evans, Craig A. 伊文斯
 376, 385, 445, 446, 458,
 721, 722, 735, 741, 744,
 749, 750, 753, 769, 770,
 780, 781, 784, 785, 789, 799
 Evans, Donald 伊凡斯 683,
 750
 Fackre, Gabriel 法克利 556,
 726
 Fairlie, Henry 費爾利 344
 Fanning, Buist M. 費寧 85,
 750
 Farley, Edward 法利 516,
 518, 521, 725, 750
 Farrer, Austin 法爾 468,
 750
 Fee, Gordon 戈登·費依
 55, 58, 73, 76, 77, 100, 132,
 142, 143, 102, 263, 314,
 316, 318, 330, 335, 341,
 344, 352, 359, 360, 369,
 372, 391, 393, 416, 420,
 433, 436, 577, 578, 589,
 590, 714, 720, 729, 750, 796
 Feinberg, Paul 費恩波 31,
 527, 529, 547, 553, 726,
 727, 750, 751
 Fekkes, J. 費克斯 468, 722,
 751
 Ferguson, Everett 751
 Ferguson, Sinclair B. 726,
 751
 Ferré Frederick 法瑞 681,
 751, 784
 Firth, Roderick 費爾特 693,
 751
 Fish, Stanley E. 費施 29,
 649, 650, 651, 652, 653,
 686, 690, 691, 716, 731,
 751, 773
 Fishbane, Michael 費施巴
 爾 358, 718, 751
 Fitzmyer, Joseph A. 費茲梅
 爾 224, 416, 427, 448, 460,
 719, 720, 722, 751
 Fleming, Dean 佛萊明 550,
 560, 728, 751
 Flew, Anthony 弗洛 680,
 746, 751, 758, 773
 Flusser, David 弗拉瑟 562,
 751
 Fohrer, Georg 弗勒 328,
 752
 Foss, Karen A. 712, 752
 Foss, Sonja K. 712, 752
 Foucault, Michel 752, 766,
 731, 742
 Foulkes, Francis 752, 721
 Fowler, Robert M. 弗雅
 650, 716, 732, 752
 Frame, John M. 弗蘭姆 594,
 595, 752, 756, 783
 France, R. T. 法蘭士 171,
 371, 715, 719, 725, 752, 790
 Freedman, David Noel 傅瑞
 曼 298, 301, 302, 733, 734,
 737, 753, 761, 768, 782,
 786, 799
 Frege, Gottlob 弗瑞吉 685,
 753
 Frei, Hans W. 弗瑞 286,
 526, 634, 730, 731, 753
 Freund, Elizabeth 731, 753
 Fuchs, Ernst 傅許 423, 637,
 719
 Fujita, Neil S. 725, 753
 Fuller, Daniel P. 富樂 19,
 734, 753
 Funk, Robert W. 富克 79,
 85, 86, 188, 404, 422, 739,
 753, 779
 Gadamer, Hans-Georg 迦達
 莫 36, 482, 520, 573, 636,
 637, 638, 639, 649, 667,
 672, 673, 674, 675, 677,
 687, 688, 690, 703, 724,
 726, 730, 732, 753, 778
 Gaebelein, Frank E. 嘉柏霖
 318, 739, 753, 794
 Gaffin, Richard 迦芬 480,
 723, 753
 Gager, John G. 迦葛 228,
 229, 231, 753
 Gans, Eric 753
 Gardner, Howard 迦德納
 187, 753
 Gärtner, B. 475, 753
 Gathercole, Simon J. 721,
 753
 Geden, A. S. 吉登 110, 131,
 774
 Geisler, Norman 蓋斯樂
 372, 751, 763
 Genette, Gerard 715, 754
 Gerhart, Mary 瑪麗·吉哈
 特 670, 754
 Gerstenberger, Erhard S.
 葛斯登伯格 298, 302, 310,
 315, 754
 Gese, Hartmut 吉斯 334,
 490, 724, 754
 Gesenius, F. W. 吉森紐 95,
 754, 764
 Gibson, Arthur 吉布森 108,
 111, 114, 136, 592, 754
 Gibson, Scott M. 吉布生
 592, 754
 Gilkey, Langdon B. 季爾基
 477, 754
 Gillespie 716
 Gilliland, Dean 吉利倫 560,
 566, 754
 Gingrich, F. Wilbur 金格里
 奇 110
 Girdlestone, Robert B. 711,
 754
 Glasson, T. F. 460, 754
 Gloer, W. Hutlitt 754
 Glymour, Clark 732, 754
 Goergen, Donald 754
 Goldberg, Michael 754
 Golden, James L. 712, 755
 Goldingay, John 755
 Goppelt, Leonhard 戈佩特
 450, 509, 755
 Gordis, Robert 717, 755
 Gordon, Cyrus 戈登 309,
 359
 Gottwald, Norman K. 高華
 德 229, 231, 232, 755, 788
 Gowler, David B. 755
 Graffy, Adrian 葛拉費 366,
 755
 Green, Joel B. 葛林 196,
 723, 735, 737, 739, 755,
 758, 773, 793, 794, 796
 Greeven, Heinrich 748
 Greidanus, Sidney 葛利丹
 努 295, 602, 626, 717, 720,
 730, 755
 Greimas, A. J. 730
 Grenz, Stanley J. 葛倫斯

547, 548, 743, 756
Groothuis, Douglas 549, 756
Gross, Heinrich 756
Grudem, Wayne A. 顧韋恩 31, 200, 202, 204, 356, 550, 573, 713, 726, 756, 781
Gruenler, Royce 725, 756
Guelich, Robert A. 715, 720, 753, 756
Gundry, Robert H. 457, 756
Günther, Walther 甘特爾 123, 729, 756
Gunton, Colin 727, 757
Guth, Cheryl 古特 578, 729, 757
Guthrie, Donald 古特立 198, 435, 722, 723, 757, 762, 796
Guthrie, George 古思理 466, 757
Güttgemanns, Gerhardt 古結曼 149, 757
Gutting, Gary 古丁 689, 736, 757
Habermas, Jürgen 哈伯瑪斯 687, 732, 757
Hagner, Donald A. 721, 757, 787
Hamilton, Victor 哈密爾頓 248, 249, 757
Hanson, Anthony T. 韓森 107, 377, 719, 722, 757
Hanson, Paul D. 漢森 80, 394, 758
Harari, Josué V. 哈拉里 642, 644, 657, 730, 731, 737, 747, 752, 758
Hare, R. M. 黑珥 681, 758
Harnack, Adolf von 哈納克 499

Harris, Roy 哈理斯 99, 100, 361, 758
Harrison, Roland K. 714, 719, 748, 758
Hart, Trevor 555, 758
Hartley, John E. 哈特利 253, 714, 758
Hartman, Lars L. 哈特曼 242, 758
Hartman, Sven S. S. S. 韓特曼 394, 758
Hasel, Gerhard F. 哈索 237, 493, 502, 504, 505, 508, 724, 725, 758
Hatch, Edwin 哈奇 110, 113, 759
Hawk, L. Daniel 269, 759
Hays, Richard B. 721, 759
Hayter, Mary 759
Hazelton, Roger 727, 759
Hedrick, Charles 赫里克 423, 759
Hegel, Georg Friedrich 黑格爾 229, 525
Heidegger, Martin 海德格 636, 637, 638, 660, 670, 730, 778
Helm, Paul 732, 759
Hempel, Johannes 718, 759
Hendry, George S. 759
Hengel, Martin 韓格爾 117, 226, 562, 689, 759
Hengstenberg, E. W. 亨斯登堡 476, 504
Henry, Carl F. H. 760
Henry, Patrick 亨利 760
Hermann, Siegfried 赫爾曼 497, 725, 760, 790
Hermisson, Hans-Jurgen 333, 717, 760
Hesse, Franz 732, 760

Hesselgrave, David J. 黑索格瑞夫 561, 593, 728, 742, 750, 760
Hiebert, Paul 希伯特 569, 696, 728, 729, 760
Hiers, R. H. 760
Higgins, A. J. E. 719, 760
Hill, Andrew E. 300, 312, 760
Hirsch, E. D., Jr. 赫爾胥 27, 28, 32, 127, 241, 469, 639, 670, 672, 673, 674, 675, 677, 693, 695, 696, 760
Hocking, Ian, 732, 760
Hodge, Charles 賀智 73, 556
Hodgson, Peter C. 侯格森 516, 518, 521, 725, 750
Hoffmann, Thomas A. 476, 760
Høgenhaven, Jesper 760
Holladay, Carl R. 賀樂戴 71, 76, 78, 130, 759
Holland, Norman N. 賀蘭德 649, 731, 761
Holmberg, Bengt 何倫伯 230, 235, 761
Holmes, Arthur F. 侯米斯 526, 527, 526, 761
Hölscher, G. 侯斯亞 363
Hooker, Morna D. 胡克爾 221, 436, 761
Horrell, David G. 賀雷珥 229, 231, 234, 761
Horst, S. Daemrich 713, 761
Hort, F. J. A. 霍特 73
Horton, Michael S. 霍頓 481, 723, 761
Hough, Graham 赫夫 692, 732, 761

Howard, David M., Jr. 19, 299, 303, 411, 712, 732, 750, 752, 753, 761, 773, 792
Hubbard, David A. 赫伯特 209, 303, 315, 335, 717, 767
Hubbard, Robert L. 胡巴德 30, 365, 367, 426, 765
Hübner, Hans 459, 463, 722, 761
Hughes, John J. 497, 721, 762
Hughes, Philip E. 休斯 723, 762
Hultgard, Anderes 赫特賈 394, 762
Hultgren, Arland J. 赫特格仁 399, 409, 762
Hunter, Archibald M. 亨特 412, 413, 420, 762
Hurley, James B. 何利 576, 762
Hurst, L. D. 722, 762
Iser, Wolfgang 艾瑟 649, 650, 652, 667, 716, 731, 762
Jacobs, Alan 傑克斯 654, 662, 762
Jacobson, Roman 傑克森 641
Jeanrond, Werner G. 金容得 70, 633, 639, 710, 711, 726, 727, 731, 762
Jensen, Irving L. 710, 762
Jensen, Richard A. 762
Jeremias, Joachim 耶利米亞 219, 228, 400, 401, 405, 409, 410, 413, 418, 421, 422, 762
Jobes, Karen H. 721
Johnson, Alan F. 莊森 729, 763
Johnson, Elliott E. 763

Johnson, John F. 763
Jones, Gareth Steadman G. S. 鍾斯 234
Jones, Geraint V. 763
Jones, Ivor H. 763
Joos, Martin 約斯 140
Judge, E. A. 228, 763
Juhl, Peter D. 朱爾 273, 672, 674, 675, 677, 692, 763
Jülicher, Adolf 朱立策 400, 401, 405, 406, 413, 421, 422, 451, 763
Kaiser, Otto 凱撒 307, 763
Kaiser, Walter C., Jr. 華德·凱瑟 52, 162, 309, 508, 709, 717, 721, 763
Kant, Immanuel 康德 525, 636, 725
Kantzer, Kenneth 763, 775, 778, 795, 797
Karlberg, Mark W. 763
Kaufmann, Gordon D. 考夫曼 516, 764
Kautzsch, Emil F. 高茲 754, 764
Keck, Leander E. 731, 764
Kedar, Benjamin 吉達 108, 111, 121, 131, 133, 764
Kee, Howard Clark 713, 764, 766
Keegan, Terence J. 基滄 276, 716, 764
Keil, Carl Friedrich 基爾 175, 764
Kelsey, David 凱爾希 488, 675, 725, 731, 764
Kennedy, George A. 甘迺迪 189, 190, 192, 193, 195, 712, 762
Kermode, Frank 柯莫德 402, 764

Kessler, Martin 克斯樂 62, 710, 734, 764
Kidner, Derek 柯德納 329, 330, 339, 342, 764
Kim, Yung Han 金容漢/김영한, 572, 764
Kingsbury, Jack Dean 京士柏 275, 277, 292, 422, 715, 716, 765, 422
Kissinger, Warren S. 421, 761
Kistemaker, Simon 722, 765
Kittel, Rudolf 基特 106, 752
Kiushi, Nobuyoshi 765
Klein, Hans 30, 72, 76, 365, 426, 508, 765
Klein, Ralph W. 克蘭 30, 72, 76, 365, 426, 508, 765
Klein, William 克萊因 30, 72, 76, 365, 426, 508, 765
Klooster, Fred H. 克魯斯特 594, 764
Knierim, Rolf P. 尼爾仁 488, 765
Knight, Douglas A. 724, 754, 793
Knight, G. A. F. G. A. F. 奈特 504
Knight, George W., III G. W. III. 奈特 106, 757, 765
Knutson, F. Brent 努森 427, 720, 765
Koch, Klaus 科赫 379, 390, 765
Koehler, Ludwig 克許拉 130, 508, 766
Kovacs, Brian Watson 766
Kraft, Charles 克拉弗特 452, 566, 567, 574, 575, 723, 737, 766
Kreitzer, L. J. 克賴策爾

- 385, 766
Krieger, Murray 克理格
271, 715, 766
Kroeze, Jan H. 794
Kuenen, Abraham 718, 766
Kugel, James L. 庫傑爾
302, 766
Kuhn, Karl Georg 肯恩 223,
540, 689, 766
Kuhn, Thomas S. 孔恩 223,
540, 689, 766
Kuist, Howard T. 710, 766
Kümmel, Werner G. 庫慕爾
434, 766
Küng, Hans 龔漢斯 493,
766
Kurzweil, Edith 柯斯維
640, 730, 731, 766
Kysar, Robert 吉撒 117,
489, 766
Ladd, George E. 賴德 45,
378, 383, 389, 452, 477,
785, 500, 509, 767
Lambdin, Thomas O. 藍丁
83, 95, 767
Lambrecht, Jan 藍布瑞特
422, 719, 767
Lane, William L. 藍衛廉
197, 798, 204, 229, 722,
736, 767
Larkin, William J., Jr. 拉爾
金 571, 574, 595, 688, 728,
729, 767
Larsen, David 597, 767
Lasch, Christopher 拉殊
344
LaSor, William S. 賴桑 209,
303, 315, 450, 717, 767
Le Roux, J. H. 767
Leavey, John P. 萊維 658
Lemke, Werner 767
Levinson, Bernard M. 萊文
生 251, 714, 767
Levi-Strauss, Claude 640,
730, 753, 766, 767
Lewis, Gordon R. 728, 767
Lewis, Robert 路易士 586,
587, 767
Liefeld, Walter 李斐德 36,
61, 63, 589, 710, 711, 728,
767, 793
Lightfoot, R. H. 萊富特 120
Limburg, James 299, 300,
768
Lincoln, Andrew T. 452,
711, 768
Lindars, Barnabas 林達爾
732, 757, 761, 789
Lindbeck, George 林貝克
514, 526, 548, 549, 768
Lindblom, Johannes 林伯隆
363, 718, 768
Linnemann, Eta 林尼曼
400, 402, 408, 422, 423,
768
Lischer, Richard 利舍 599,
768
Lisowsky, Gerhard 李所斯
基 110, 131, 768
Lloyd-Jones, Martin 鍾馬田
183
Lohse, Eduard 768
Long, Burke O. 隆恩 231,
550, 768
Long, Jimmy 768
Longenecker, Richard N. 朗
格內克 224, 429, 431, 434,
444, 446, 460, 463, 464,
710, 719, 720, 721, 722,
742, 752, 768, 788, 790
Longman, Tremper, III 朗
文 14, 174, 241, 302, 312,
324, 343, 628, 711, 713,
713, 747, 768
Louw, Johannes P. 魯奧 63,
104, 109, 111, 112, 114, 116,
117, 128, 129, 130, 131, 134,
151, 711, 769, 776
Lowth, Robert 羅特 302
Lund, Nils W. 隆德 66, 758,
769
Lundin, Roger 龍丁 286,
684, 715, 792, 796
Lutzer, Erwin W. 路次爾
630, 769
Lyons, John 李昂斯 137,
184, 187, 712, 769
MacArthur, John 麥克阿瑟
594, 608, 769, 792
Macchia, Stephen A. 瑪奇
雅 618, 769
Maccoby, Hyam 224, 769
Mack, Burton L. 博頓·麥
克 769
Malherbe, Abraham J. 馬赫
比 228, 769
Malina, Bruce J. 馬里拿
230, 233, 234, 769
Mandelkern, Salomon 曼都
肯 110, 131, 770
March, W. Eugene 馬吉
365, 366, 770, 778
Marsden, George 770
Marshall, I. Howard 馬學
而 411, 416, 478, 488, 505,
715, 719, 720, 722, 725,
726, 732, 750, 752, 770,
773, 792
Marshall, J. A. 770
Martin, Ralph P. 馬挺 740,
770
Mason, Steve 770
Mathers, Donald 770
Maxwell, Grover 732, 770
Mayhue, Richard 梅理查
592, 742, 770, 784
Mayo, S. M. 771
Mays, James 738, 760, 771,
795, 798, 800
McCartney, Dan 771
McClure, John S. 771
McComiskey, Thomas E.
麥可米斯基 492, 508, 764,
771, 777, 795, 797
McConville, J. Gordon 麥康
威爾 251, 714, 771
McCurley, Foster R. 771
McDonald, Peter J. 麥唐諾
197, 771
McFague, Sallie 麥法格
517, 525, 532, 533, 535, 537,
726, 727, 771
McGrath, Alister 麥葛福
512, 519, 520, 725, 771
McKane, William 麥肯尼
331, 771
McKay, K. L. 麥凱 85, 771
McKnight, Edgar V. 麥乃
特 644, 652, 716, 724, 747,
772, 788
McKnight, Scot 麥奈特
214, 287, 289, 586, 750,
772, 773, 778
McQuilkin, J. Robertson
麥貴根 571, 573, 574, 579,
603, 729, 763, 765, 772
Mead, David G. 米德 435,
772
Meeks, Wayne A. 米克斯
772
Melick, Richard R. Jr. 梅力
克 190, 772
Metzger, Bruce M. 麥子格
73, 76, 77, 772
Meyer, B. J. F. 邁爾 62, 710,
772
Meyer, Ben F. 725, 772
Michie, Donald 米契 275,
280, 715, 716, 782
Mickelsen, A. Berkeley 米
寇森 78, 93, 95, 145, 162,
167, 219, 308, 352, 362,
387, 597, 711, 718, 772
Milgrom, Jacob 714, 772
Milligan, W. 米利根 110
Mitchell, Basil 密契爾 322,
681, 690, 746, 773
Moberley, R. W. L. 714, 773
Moltmann, Jürgen 莫特曼
449, 508, 773, 774
Montgomery, John W. 孟沃
偉 183, 527, 576, 773, 786
Moo, Douglas J. 穆爾 65,
118, 220, 221, 264, 432,
443, 447, 449, 450, 451,
721, 722, 773
Moore, Stephen D. 摩爾
726, 731, 773
Moreland, J. P. 摩蘭 549,
773
Morgan, Donn F. 摩根 331,
347, 493
Morgan, Robert 493, 773,
799
Morgan-Wynne, John 774
Moritz, Thorsten 莫里茨
696, 774
Morreall, John 摩瑞爾 697
Morris, Leon 莫理斯 114,
380, 381, 383, 395, 719, 774
Morse, Christopher 摩爾斯
699, 774
Moscati, Sabatino 摩斯卡迪
80, 774
Motyer, Stephen 莫特耶
479, 774
Moule, C. F. D. 慕爾 79, 87,
96, 188, 488, 434, 774
Moulton, James H. 774
Moulton, W. F. 摩爾頓 85,
110, 774
Mounce, Robert W. 孟斯
452, 774
Mowinckel, Sigmund 莫文
克 355, 358, 360
Moyise, S. 莫伊斯 465, 469,
721, 722, 738, 774
Muilenberg, James 慕蘭伯
188, 710, 731, 774
Muller, Richard 穆樂 482,
521, 774
Murphy, Roland E. 墨菲
302, 329, 336, 342, 343,
345, 348, 547, 774, 775
Murray, John 麥銳 723,
775
Mussies, G. 麥斯 562, 775
Nash, L. K. 拿施 726
Naudé, Jackie 794
Nel, Philip S. 倪爾 328, 717,
725
Neusner, Jacob 紐斯納 224,
225, 719, 775
Newell, William L. 紐威爾
523, 775
Newman, Robert C. 775
Nicholl, Donald 775
Nichols, Aidan 尼哥爾斯
586, 775
Nickelsburg, George W. 尼
肯斯堡 393, 775
Nicole, Roger 尼寇爾 484,
775, 789
Nida, Eugene A. 尼達 39,
63, 66, 67, 68, 107, 121,
129, 132, 133, 134, 135,

- 136, 137, 138, 149, 150, 151,
157, 219, 580, 162, 710, 711,
728, 729, 769, 775, 776
Niebuhr, Reinhold 尼布爾
525
Niehaus, Jeffrey J. 251, 776
Nietzsche, Friedrich 尼采
646, 731, 776
Nineham, Dennis 尼罕 495,
724, 776
Norris, Christopher 731,
776
Nuñez, Emilio A. 紐奈茲
585, 776
Oakman, Douglas E. 奧克
曼 214, 776
Obayashi, Hiroshi 776
Ogden, C. K. 歐格登 124,
777
Ogden, Schubert M. 奧格登
516, 777
Olthuis, James 奧夫斯 573,
728, 777
Osborne, Grant R. 奧斯邦
2, 32, 49, 65, 212, 240, 270,
271, 281, 324, 378, 381,
385, 388, 391, 438, 449,
453, 478, 498, 514, 544,
595, 709, 710, 713, 716,
719, 725, 729, 747, 750, 777,
778, 788
Osiek, Carolyn 奧西克 228,
778
Osten-Sacken, Peter von der
778
Oswalt, John N. 383, 714,
778
Outler, Albert C. 724, 778
Overholt, Thomas W. 歐弗
特 356, 778
Packer, J. I. 巴刻 27, 551,
778
Padilla, C. René 帕第亞
585, 728, 729, 778
Palmer, Richard E. 帕爾瑪
672, 778
Pannenberg, Wolfhart 548,
725, 776, 779
Pardee, Dennis 帕迪 427,
720, 779
Patrick, Dale 712
Patte, Daniel 730, 779
Paulien, J. 保林 476, 469,
779
Payne, J. Barton 彭巴頓
324, 779
Peckham, Morse 732, 779
Peisker, Carl Heinz 派斯克
360, 408, 779
Perkins, PHEME 波金斯 399,
416, 720, 779
Perpich, Sandra Wackman
派畢斯 644, 711, 730, 799
Perrin, Norman 731, 779
Perry, Lloyd M. 派瑞 604,
779
Petersen, David L. 彼得森
355, 715, 779
Petersen, Norman R. 彼德
生 268, 275, 644, 779
Petzoldt, Martin 彼索特
409, 779
Pfeiffer, R. H. 721, 779
Piaget, Jean 皮亞傑 184,
187, 753, 780
Piattelli-Palmarini, Massimo
帕瑪瑞尼 184
Picirilli, Robert E. 86, 780
Pinnock, Clark 777, 780
Piper, Otto 派帕 483, 780
Plantinga, Alvin 柏庭格
548, 694, 725, 732, 780
Pokorný Petr 波可尼 488,
780
Polhill, John B. 599, 780
Pollock, John L. 蒲樂克
693, 780
Polzin, Robert M. 波新 664,
780
Porter, Stanley E. 史坦利·
波特 79, 85, 196, 650, 721,
731, 735, 741, 744, 745, 769,
770, 777, 780, 781, 782,
789, 799
Poythress, Vern 波特勒斯
200, 202, 713727, 732, 781
Pratt, Richard L. 715, 781
Preus, Robert D. 750, 763,
765, 763, 772, 775, 777,
781, 783
Prickett, Stephen 普利科特
666, 781
Priebe, Duane 781
Propp, V. I. 普羅普 640, 730
Provan, Iain 497, 781
Prussner, Frederick R. 普斯
納 497, 503, 509, 724, 759
Quine, W. V. 奎恩 693, 781
Rad, Gerhard von 馮拉德
339, 489, 503, 781
Radmacher, Earl D. 華德瑪
爾 750, 763, 765, 769, 772,
775, 777, 781, 783
Rahner, Karl 781
Räsänen, Heikki 黎生寧
478, 781
Ramm, Bernard 蘭姆 370,
287, 728, 781
Ramsay, William M. 蘭塞
209
Redpath, Henry 瑞德帕特
110, 759
Reed, Jeffrey T. A. 196, 197,
198, 782
Rengstorf, Karl-Heinz 任斯
托夫 110
Resseguie, James 雷瑟蓋
715, 782
Reumann, John 500, 505,
767, 771, 782, 783, 793
Reventlow, Henning Graf
維溫路 478, 724, 782
Reyburn, William D. 728,
729, 776
Rhoads, David 羅茲 275,
280, 285, 715, 716, 782
Rice, G. E. 萊斯 63, 710,
732, 772, 790
Richards I. A. 理查茲 124,
766, 777
Richter, Philip J. 李其特
228, 782
Richter, Wolfgang 782
Ricoeur, Paul 呂格爾 30,
161, 530, 568, 645, 660,
662, 665, 666, 667, 670,
677, 701, 711, 716, 724,
726, 730, 731, 754, 782,
795
Ridderbos, Nicholas H. 里
德布斯 321, 324, 783
Riesner, Rainer 717, 783
Ringgren, Helmer 凌格仁
394, 783
Robinson, Donald 783
Robinson, Haddon W.
H. W. 羅賓森 37, 295, 505,
620, 730, 769, 783
Robinson, J. Armitage
J. A. 羅賓森 179, 783
Robinson, James M. 783
Robinson, John A. T. 783
Robinson, Robert B. 783
Rodd, Cyril S. 洛德 235,
780, 781, 784, 789
Sandmel, Samuel 桑德莫
493, 785
Satterthwaite, Philip E. 薩
特思瓦 280, 281, 282, 785
Saussure, Ferdinand de 索
緒爾 112, 656
Savage, Mary 785
Sawyer, John F. A. 索雅
115, 124, 133, 360, 365,
718, 785
Scalise, Charles J. 724, 785
Schiffman, L. H. 希夫曼
223, 786
Schillebeeckx, Edward 786
Schnabel, Eckhard 212, 786
Schleiermacher, Friedrich
士萊馬赫 273, 635, 363,
638, 778
Schmitt, John J. 施密特
353, 367, 370, 786
Schnackenburg, Rudolf 施
諾肯保 488, 786
Schoonhoven, E. Jansen 斯
庫浩分 568, 786
Schreier, Robert 施雷特
567, 786
Schubert, Paul 舒伯特 431,
786
Schult, Allen 712
Schweitzer, Albert 史懷哲
628, 786
Scobie, Charles H. H. 斯戈
比 476, 479, 499, 786
Scott, Bernard Brandon
401, 729, 786
Scott, J. Julius 司卡特 577,
786
Scott, R. B. Y. 司各特 357,
786
Scott, Robert L. 斯考特

- 110, 741
Scroggs, Robin 斯克羅格斯 233, 786
Scurlock, J. 714, 787
Searle, John R. 塞爾 28, 726, 732, 787
Sellin, E. 塞林 508
Selman, Martin J. 247, 248, 714, 787
Setiloane, Gabriel 塞提隆 568, 787
Sheppard, Gerald T. 舒帕德 3229, 343, 347, 348, 717, 718, 787
Sigal, Phillip 787
Silva, Moisés 史爾瓦 81, 104, 112, 113, 123, 124, 127, 137, 139, 140, 208, 464, 721, 722, 747, 763, 787
Skehan, Paul 342, 787
Skinner, Quentin 732, 787
Smalley, Stephen S. 715, 725, 761, 787
Smart, James D. 786
Smend, Rudolf 788
Smick, Elmer B. 55, 755, 788
Smith, D. Moody 施密斯 443, 465, 788
Smith, Gary V. 蓋瑞·史密斯 258, 788
Smith, Morton 史密德 788
Smith, Ralph L. 史密夫 172, 175, 788
Smith, Robert H. 司密特 788
Snodgrass, Klyne 史諾瓜斯 398, 421, 422, 720, 788
Snuman, A. H. 斯努曼 63, 776
Soares-Prabhu, G. M. 712, 788
Soskice, Janet Martin 索斯吉斯 560, 726, 727, 788
Sowers, S.G. 722, 768
Spencer, Herbert 史賓塞 229, 764, 779, 780, 786
Sperber, Alexander 788
Spicq C. L. 722, 788
Spirak, Gayatri 731
Spohn, William C. 789
Sproul, R. C. 史普羅 200, 519, 789
Spurgeon, Charles Haddon 司布真 420, 593, 594, 597, 789
Stackhouse, John G. 司特豪斯 513, 756, 771, 777, 778, 789, 795, 798
Stagg, Evelyn 226, 789
Stagg, Frank 司塔格 86, 87, 789
Stancil, Bill 730, 789
Stanley, Christopher D. 史丹利 462, 789
Stanton, Graham N. 司坦頓 227, 455, 457, 702, 725, 732, 789
Steck, Odil Hannes 司特克 369, 789
Steimle, Edmund A. 司坦牟 625, 790
Stein, Robert H. 司坦因 400, 407, 415, 416, 420, 422, 423, 424, 720, 729
Stendahl, Krister 498, 721, 790
Sterrett, T. Norton 史達瑞特 387, 790
Stone, Howard W. 史東 512, 519, 523, 790
Stott, John R. W. 斯托得 436, 583, 611, 745, 778, 790, 791
Stowers, Stanley K. 司托爾 429, 433, 790
Strack, Hermann L. 司特拉克 225, 790
Straub, Hans, 790
Strecker, Georg 史崔克 486, 790
Strong, August H. 71, 110
Stuart, Douglas 司陶特 52, 246, 314, 318, 330, 335, 352, 359, 360, 369, 372, 391, 433, 436, 577, 578, 590, 714, 750, 791
Stuhlmacher, Peter 司徒馬赫 498, 500, 702, 703, 732, 791
Sundberg, Albert C. 孫德伯格 443, 791
Sunukjian, Donald R. 孫戶江 613, 791
Suppe, Frederick 撒普 689, 791
Swears, Thomas R. 思韋爾斯 626, 628, 791
Swete, H. B. 遂特 467, 722, 791
Taber, Charles R. 塔柏 39, 129, 133, 136, 149, 150, 151, 566, 574, 580, 776, 791
Tan, Paul Lee 陳宏博 718, 791
Tate, Marvin E. 泰特 491, 724, 791
Taylor, Justin 547, 750, 791
Taylor, Mark C. 730, 731, 791
Tenney, Merrill C. 滕慕理 274, 742, 753, 791
Terrien, Samuel 德利恩 501, 508, 791
Terry, Milton 德利 34, 792
TeSelle, Sallie M. 泰賽爾 414-15, 792
Theissen, Gerd 提依森 229, 232, 234, 792
Thielmann, Frank 提珥曼 493, 496, 497, 505, 792
Thiselton, Anthony C. 提瑟頓 17, 28, 105, 107, 109, 113, 119, 122, 128, 129, 130, 137, 138, 156, 187, 216, 228, 286, 409, 634, 637, 639, 653, 662, 663, 671, 672, 675, 676, 684, 698, 711, 715, 730, 731, 769, 792, 796
Thomas, J. C. 792
Thomas, Robert L. 湯瑪士 495, 614, 778, 792
Thompson, Leonard L. 391, 718, 793
Thucydides 修昔底德 460
Tidball, Derek J. 提德鮑爾 230, 792
Tillich, Paul 田立克 524, 525
Todorov Tolbert, Mary Ann 托伯特 398, 416, 423, 720, 730, 792
Tompkins, Jane P. 湯普金斯 633, 649, 651, 731, 751, 761, 792
Tourangeau, Roger 726, 793
Tov, Emanuel 托夫 72, 73, 74, 75, 76, 77, 793
Tracy, David 特雷西 517, 524, 525, 539, 695, 725, 726, 727, 793
Traina, Robert A. 710, 793
Trapp, Robert 712, 752
Trench, Richard C. 特仁慈 112, 421, 711, 793
Trible, Phyllis 477, 793
Troeltsch, Ernst 特爾慈 699, 732
Trudinger, L. Paul 221, 793
Tucker, Gene M. 杜卡 365, 718, 754, 793
Tucker, Ruth A. 728, 793
Turner, Max 特納 104, 122, 491, 498, 685, 745, 755, 758, 774, 793, 794, 796
Turner, Nigel 杜納 79, 81, 88, 93, 96, 113, 125, 188, 794
Tur-Sinai, N. H. 794
Tyler, Edward 泰勒 258
Tyndale, William 丁道爾 203
Ullmann, Stephen 烏爾曼 121, 504, 794
Uspensky, Boris 715, 794
Van der Merwe, Christo 83, 94, 95, 794
Van der Waal, C. 794
Van der Weele, Michael 648, 731, 794
Van Doren, Charles 查爾斯·范道倫 48, 49, 142, 733
Van Huyssteen, Wentzel 惠斯丁 515, 519, 524, 535, 536, 543, 727, 728, 751, 795
VanderKam, J. C. 范德坎 223, 786
VanGemeren, Willem 范甘麥倫 301, 320, 353, 355, 362, 370, 735, 749, 769, 776, 785, 794, 796
Vanhoozer, Kevin J. 范浩沙 17, 19, 28, 121, 469, 512, 525, 526, 551, 552, 633, 639, 647, 658, 661, 667, 672, 683, 700, 703, 705, 711, 728, 731, 737, 761, 794, 800
Vaux, Roland de 德弗克斯 504
Vendryes, J. 范德萊 113
Vermes, Geza 法密斯 223, 226, 795
Via, Dan O. 維亞 406, 414, 420, 422, 423, 478, 719, 795
Vischer, Wilhelm 費雪 372, 503, 795
von Balthasar, Hans Urs 795
Vos, Geerhardus 霍志恆 503, 723, 795
Vos, L. A. 722, 795
Vriezen, Theodorus C. 傅理仁 501, 504, 508, 795
Walhout, Clarence 沃爾浩特 276, 286, 684, 699, 715, 762, 769, 792, 794, 796
Walker, William A. 716, 796
Wall, Robert W. 492, 796
Walther, James A. 華泰爾 508, 796
Waltke, Bruce 華奇 83, 299, 300, 312, 331, 334, 339, 342, 343, 345, 796
Walton, John H. 300, 312, 760
Walton, Steve 271, 797
Ward, James M. 358, 796
Ward, Wayne E. 華德 485, 796
Ware, J. H. 796
Warfield, B. B. 華菲德 556, 796

Warren, Austin 沃倫 240, 241, 797
 Watson, Duane F. 華特森 190, 712, 796
 Watson, Francis 華生 478, 797
 Weber, Max 韋伯 229, 355, 797
 Webster, Edwin C. 魏伯斯特 67, 797
 Weeks, Stuart 威克斯 331, 333, 797
 Weinberg, Christiane 797
 Weinberg, Ota 797
 Weir, J. 797
 Weitz, Morris 威茲 680, 797
 Wellek, René 威勒克 240, 241, 797
 Wellhausen, Julius 威爾浩生 357, 358, 363
 Wells, C. Richard 維爾斯 615, 797
 Wells, David F. 韋爾斯 512, 513, 560, 725, 797
 Wenham, David 溫漢 250, 271, 414, 415, 790, 797
 Wenham, Gordon 269, 797
 Wenham, John W. 溫咸 109, 797
 Werner, Eric 維納 217, 798
 Wesley, John 約翰·衛斯理 522, 538
 Westcott, B. F. 魏斯科 73
 Westermann, Claus 魏斯特曼 364, 499, 738, 742, 760, 795, 798
 White, John L. 426, 427, 432, 720, 785, 798
 Whitley, Charles F. 威特利 357, 798

Widengren, Gus 威登格仁 394, 798
 Wikgram, George V. 威格咸 131, 798
 Wilder, Amos 懷爾德 188
 Wilder, Terry 435, 798
 Williams, Matthew C. 270, 778
 Williams, Ronald J. R. J. 威廉斯 89, 90, 94, 148, 722, 798
 Williams, Stephen S. 威廉斯 548, 798
 Williamson, R. 722, 798
 Wilson, Gerald H. 威爾遜 299, 300, 798
 Wilson, Paul 威爾森 599, 604, 624, 798
 Wilson, Robert R. 韋爾森 237, 798
 Wimsatt, W. K. 溫撒特 673, 692, 798
 Wink, Walter 溫克 409, 799
 Wise, Michael O. 懷斯 223, 799
 Wittgenstein, Ludwig 維根斯坦 28, 31, 122, 130, 149, 187, 242, 568, 653, 662, 669, 670, 671, 672, 673, 677, 680, 681, 692, 693
 Wittig, Susan 韋提格 423, 645, 646, 794, 799
 Wolfe, David L. 伍爾夫 694, 799
 Wolff, Hans Walter 718, 799
 Wolterstorff, Nicholas 伍斯特福 17, 548, 662, 699, 799
 Wood, Leon 胡德 357, 363, 799
 Woodbridge, John D. 伍畢 489, 595, 726, 743, 748,

752, 756, 759, 762, 764, 768, 773, 777, 794, 795, 797, 799
 Woodward, Stephen 伍華德 49, 65, 709, 710, 778
 Woudstra, Marten H. 799
 Wrede, William 威瑞德 476-77, 799
 Wright, Christopher J. H. 799
 Wright, David P. 254, 799
 Wright, G. Ernest 偉爾特 497, 509, 799
 Wright, N. T. 賴特 423, 469, 728, 774, 800
 Wright, Stephen I. 懷特 400, 414, 800
 Wuellner, Wilhelm 武爾納 193, 712, 800
 Würthwein, Ernst 符特萬 74, 75, 346, 710, 800
 Yadin, Yigael 雅丁 210, 721, 722, 800
 Yamauchi, Edwin M. 山內 210, 211, 213, 229, 231, 233, 234, 800
 Yandell, Keith 嚴德爾 800
 Young, Brad 楊氏 71, 110, 416, 800
 Zerwick, Max 哲偉克 79, 82, 87, 88, 96, 100, 800
 Zimmerli, Walther 齊默里 333, 508, 717, 725, 800
 Zuck, Roy B. 蘇克 800

主題索引

一劃
 一致性 coherence 78, 197, 285, 342, 436, 468, 476, 478, 480, 483, 488-9, 492, 493, 498, 499, 500, 501, 506, 510, 543, 549, 615, 674, 675, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 700, 705
 一詞多形 polymorphy 135
 一詞多義 polysemy 117, 134

二劃
 七十士譯本 Septuagint 442-3
 人格/情感/邏輯 ethos/pathos/logos 189

三劃
 下義詞性 hyponymy 136, 137
 口傳的先知 oral prophets 356-7, 363
 大馬士革文獻 Damascus Document 450
 女性在教會中 women in the church 200, 574-80
 小段落 pericope 269, 290
 已揭幕的末世論 inaugurated eschatology 411, 485

四劃
 不恰當的同義字 improper

synonymy 136
 不當的總體轉移 illegitimate totality transfer 143, 494, 554
 中性語言 inclusive language 16, 199, 200, 202, 205, 712, 713
 互勉式 cohortative 83, 84
 五聖卷 Megilla 444
 元語言/後設語言 metalanguage 654
 內涵的意義 connotative meaning 133-4, 151
 內裏反義平行句/反向對稱 introverted parallelism 308
 六欄經文合參 Hexaplaric 442
 公開正式的演講風格 public literary speech style 432
 分析哲學 analytical philosophy 542, 680-6, 690
 分級反義字 gradable antonymy 138
 分詞 participle 79, 82, 84, 87, 88, 90, 97, 148, 172, 179, 203, 204, 365, 709
 反意 adversative 709
 反義平行 antithetical parallelism 137, 302, 307-8, 319
 反義字 antonymy 94, 134, 137, 138, 145,

反駁 refutatio 191, 219, 687, 694, 712
 反覆 iterative 86, 166
 反轉 reversal 407, 409, 416, 658, 729
 天真實在論 naive realism 535, 543, 696
 幻覺/幻象 hallucination 192, 364, 655, 663
 文化人類學 cultural anthropology 218
 文化基體 cultural matrix 218, 253
 文本/經文互涉 intertextuality 453, 648, 653, 658, 659, 695, 704, 721, 731
 文本語言學 text linguistics 196-7
 文字—事件 word-event 637
 文字遊戲 word play 114, 140, 580, 662
 文法 grammar 16, 30, 33, 37-39, 45, 47, 52, 54, 56-57, 60, 69-72, 78-85, 90, 93, 95-96, 98-101, 104-105, 118, 128-129, 148-152, 158, 167, 171, 182, 184-188, 196, 198, 201-204, 236, 290, 293-294, 301, 303, 370, 435, 480-481, 492, 569, 614-615, 635, 640-642, 671, 703, 710, 713, 730

希臘文文法 Greek
希伯來文文法 Hebrew
(文學) 多元性 polyvalence
639, 711, 716, 723
文體 genre 26, 31-32, 39,
46-47, 62, 67, 76-77, 82,
98, 126-127, 158, 171, 179,
188-189, 194-195, 198, 239-
243, 246, 268, 288, 292,
298, 320, 328-329, 331, 335,
338-339, 341, 348-349, 354,
356, 369, 376-378, 389, 398,
415, 426-429, 432-434, 436,
438, 488, 506, 575, 614-
615, 640, 648, 666, 673-
674, 683, 693, 696-697,
700, 703, 710, 712-713, 715,
717, 719, 728, 730, 732
文體分析 genre analysis
239, 242, 713
文體本質 intrinsic genre
241, 673
比喻 parables 398-424
比喻的目的 purpose of
402-04
比喻的特色 characteristics
of 404-13
比喻的意義和運用
meaning and use of 398-
402
解釋比喻的歷史 history
of interpretation 420-24
比較語言學 comparative
philology 108, 130

五劃
片段 episode 199, 268
主旨/母題/主題/題旨
motif 102, 173, 198, 269,
281, 459, 508
主要子句 main clause 57, 59,

60, 61, 62, 95, 709
以作者為中心的釋經
學 author-centered
hermeneutics 635-6
以兩約之間文學為出處の間
接引用 intertestamental
allusions 222
以賽亞他爾根 Targum of
Isaiah 445
他勒目 Talmud 224, 227,
444, 446
他爾根 targums 444-5
他爾根殘卷 Fragmentary
Targum 444
代入解經 peshar
功能上的指涉對象
functional referent 111
功能對等 functional
equivalence 201, 203-205
可滲透性 permeability 586
可靠論 reliabilism 549
句子圖解 diagramming
sentences 55
句法 syntax 101, 129-30,
148-52
句型轉換 transformational
rules 149-52, 186
尼奧菲特他爾根 Targum
Neofiti 444
平行狂 parallelomania 117,
493, 494
《斥阿皮昂》Contra Apion
442
本土神學 vernacular
theology 565, 583
本質的可能性 intrinsic
probability 76, 77
本體 ontological 60, 235,
497, 548, 637, 647, 649,
657, 660, 663, 665, 666,
673, 676, 681, 692, 693,

696, 730
(未經深思的) 深印神學
embedded theology 523
未標明的意義 unmarked
meaning 111
正向轉換 forward
transformation 150, 152,
161
正典 canon
正典上的勝任力 canonical
competence 551
正典批判進路 canon-
critical approaches 492,
667-9
正統的行動 orthopraxis 568
正景 foreground 86
生成的語法 generative
grammar 184
生成詩學 generative poetics
149
生活背景/生活情境 Sitz im
Leben 193

六劃
交流/互惠性 cross-
fertilization 544, 696
光照 illumination 26, 313,
389, 482, 594, 618, 723
先知性智慧 mantic wisdom
376
先前理解 preunderstanding
35, 482, 486, 493-94, 512-
13, 520, 523, 525, 527, 536,
539, 543, 553, 560, 569,
583, 595, 634, 638, 652,
663, 673-74, 687-88, 690-
91, 701-03, 730-31
共時性 synchrony 85, 112,
114, 128, 130, 131, 144,
208, 241, 388, 491, 554,
640, 644, 651, 664

共時性 synchrony 85, 112,
114, 128, 130, 144, 208, 241
388, 491, 554, 640, 644,
651, 664
共通意義 universal meaning
108-11, 150
同語反覆 epizeuxis 165
同義平行 synonymous
parallelism 165, 302, 304,
306, 319, 322
同義性 synonymy 135, 693
回頭轉換 back
transformation 150, 151,
161
回響/前後呼應 echo 221,
323, 392, 721
地理 geography 30, 73-74,
159, 209, 212, 280, 290-291
地緣政治 geopolitics 212
多元主義 pluralism 515, 517,
524, 526, 537
多重含義 plurisignification
386, 642, 645, 650
多重意思 multiple senses
132, 159, 646
多重意義 multiple
meanings 29, 33, 117,
140, 423, 645, 646, 648,
674, 684, 695, 698, 711,
716
字根型 Leitwort 281
字幹 stem 80, 83, 90, 109
字義研究 word study 104,
106-10, 114, 125, 130, 134,
141-3, 223, 293, 302, 615,
704
存在的實際 existential
reality 508
存而不論 bracket 645
安提阿古四世伊波法尼
Antiochus Epiphanes 361,

362, 393
收受者/發送者 receiver/
sender 219, 484, 561, 569-
70, 663-64, 672, 683, 705-
706, 729
收受語言 receptor language/
RL 97, 133, 149-50, 152,
160-61, 201-02, 580
有限狀態 finite-state 186
次要子句 minor clause 57-9,
709
米大示 Midrash 16, 224,
226, 445-8, 452, 461, 463,
466-7, 471
米示拿 Mishnah 224
米多特 middoth 446, 463,
466
米沙石碑(聖經中的摩押王
米沙) Mesha Stone 80
考古學 archaeology 44, 45,
209-12, 216, 231
自由玩耍 free play 646, 653,
656, 658, 661-663, 676
自覺性 self-awareness 28,
482, 496, 706
行動理論 action theory 671
行動模式 action model 676,
684
《西卜神諭篇》Sibylline
Oracles 376, 379, 385

七劃
佐證經文 proof text 403,
448, 467, 476, 489, 494,
514-15, 519, 554, 578
作者用意 intentionality 32,
406, 669, 672, 674, 675,
693, 706
作者立場 authorial stance
699
別西大譯本 Peshitta 447-48

別沙釋義, 即字面意義
peshat 446
判語 judgment 247
利皮特伊施他爾 Lipit-Ishtar
248
吾珥南模 Ur-Nammu 248
否認原則/證偽原則
falsification principle 680
含括關係 inclusive relations
136
含攝/首尾呼應 inclusio 52,
66, 98, 198, 269, 291, 292,
323, 415
困惑 aporia 67, 285
妥善性 adequacy 498, 670
完成化 perfectivizing 85
完備性 comprehensiveness
543, 695, 696, 705
宏大敘事/後設敘事/元敘事
metanarrative 460, 550,
565
宏觀 macro 37, 62, 192-4,
196, 198, 277, 278, 290,
299, 369, 401, 524, 573
希列學派 Hillel 218, 446,
713
希臘的平行材料 Hellenistic
parallels 226
希臘神殿的守衛或祭司
neokoros 391
序言講道 proem homily 461
形上實在論 metaphysical
realism 549
形式/制式 form 21, 63, 188,
200
形式對等 formal equivalence
200, 201, 204
形式對等 formal equivalence
200-201, 204
形態性連繫 modalist tie 549
我思故我在 cogito ergo sum

548, 657
抄寫的可能性
transcriptional probability
76
批判性實在論 critical
realism 469, 535, 542-4,
548, 549, 569, 696-7, 705,
706, 723
更完滿意義 sensus plenior
449
沉默的改革 silent revolution
85
沒有時間性 timeless 128
狄奧多田版 Theodotion 721
私意解經 eisegesis 70, 369,
602
系統神學 systematic
theology 17, 34, 36, 38,
433, 476, 479, 480, 482,
484, 486, 495, 501, 509,
510, 572, 723, 724, 725
言內/言外/言後 locutionary
/illocutionary/
perlocutionary 28, 70, 518,
557, 671, 672, 682, 697
言外行爲 illocutionary 28,
105, 156, 551, 683, 692,
700, 706
言後 perlocutionary 28,70,
156, 157, 518, 551, 671, 672,
682, 697, 706
言語行爲 speech-act 28,
121, 125, 130, 155, 197, 518,
530, 532, 533, 552, 640,
641, 662, 671, 672, 676,
682, 684, 697, 700, 703,
706, 726, 732
言語事件 speech event 404
言說行動 parole 644, 656,
660
言談分析/論述分析

discourse analysis 16, 86,
196-9
辛馬庫版 Symmachus 442,
710, 721
迂迴語 periphrastics 88
八劃
亞居拉(版本) Aquila 442,
710, 721
亞馬拿信札 el-Amarna
Letters 427
亞蘭化用語 Aramaism 564
使役式 factitive 83
例證 illustration 16, 78, 113,
128, 170, 202-4, 247, 270,
280, 310, 330, 399, 423,
432, 451, 460, 461, 463,
464, 466, 468, 477, 482,
553, 555, 597, 608-12, 626
典範(範式) 場景/預表場
面 type scenes 268
咒詛詩 imprecatory psalms
301, 317, 320, 321, 323
呼語 apostrophe 169-70
呼語 vocative 169
命題 proposition 52, 70, 88,
128, 154, 187,189-191, 193,
283, 294, 496, 498, 516,
518, 529, 536, 548, 551-52,
556, 566, 570, 575, 624-26,
676, 681-83, 685, 697-98,
700-01, 703, 706, 712, 724,
726, 730
命題式神學 propositional
theology 518, 701
奉差者 šālīḥ 595, 596, 598
定點時態 punctiliar 85-7
延緩 defer 656, 657, 658
或然率理論 probability
theory 693-96, 698
承諾(性)的/使命的/誠命

commissive 283, 294, 518,
683, 703
拉丁化用語 Latinism 564
拉茲別沙(奧秘性解釋/代
入解經法) raz-pesher 464
昆蘭 Qumran 16, 72-4, 222-
24, 376, 442-43, 447-48,
450-51, 454-55,457, 464,
466, 710,719-21
《昂科爾聖經辭典》Anchor
Bible Dictionary 220
明引 quote 220-221, 454-55,
462-63, 465-67, 471, 721-22
明喻 simile 158, 162, 309,
399, 415, 421, 698
法庭式 judicial 190, 191,
192, 194, 720
狀況 situation 127
直述語氣 indicative mood
84, 247
直接引用/明喻(明引)
quote 114, 158, 162-3, 220,
221, 222, 309, 391, 399,
415, 421, 442, 454, 455,
462, 463, 465-6, 467, 471,
499, 698, 721, 722
直陳式 epideictic 189, 194
直喻/比擬 similitude 335,
349, 399, 400, 422
社會建構 social construct
549, 653
社會學 sociology 228-38,
395, 604, 617, 633, 686-9,
705, 713
社會學研究方式的問題
problems of 230-5
知識社會學 of knowledge
686-97
肯定的 affirmative 495, 517,
537, 695
舍吉拿(神的榮耀長住/定

居) shekinah 246, 249,
259, 459
表層 surface 25, 127-8, 130,
134, 148, 150, 152, 156,
158, 182, 185, 186, 220,
344, 380, 388, 405, 422,
477, 489, 566, 573, 574,
576, 579, 587, 588, 600,
602, 616, 641, 642, 644,
659, 715, 728, 732
近義詞詞典 thesaurus 627
陀瑟他 Tosefta 224
阿加達 Aggadah 718
阿特多夫大學 University of
Altdorf 476
附屬 construct 84, 89
附屬不定詞 infinitive
construct 84
附屬的/伴隨者(物)
concomitant 175, 357, 496
九劃
信仰尋求理解 faith seeking
understanding 512, 552
前景 foreground 86-87, 198
前綴 prefix 71,83, 85, 110,
138
哀歌 laments 298, 299, 301,
312, 313, 315-7, 320, 321,
324, 338, 365, 367, 450,
454, 459, 599
威克理夫聖經翻譯會
Wycliffe Bible Translators
133
宣講 speech 171, 250, 270,
295, 330, 357, 359-60, 364,
370, 429, 456, 465, 483,
486-7, 503, 550, 556, 596,
598-9, 614, 624, 680
帝皇膜拜 imperial cult 391
律動/節奏 rhythm 240,

241, 301, 302
後命題式 postpropositional
551
後記 peroratio 191
後啓蒙現代主義 post-
Enlightenment modernity
632
後現代主義 postmodernism
478, 547, 550, 632, 704, 723
後設模型 metamodel 646
後結構主義
poststructuralism 640,
643, 644-48
後綴 suffix 71, 80, 89, 90
拜占庭 Byzantine 73, 75,
710
持久性 durability 543, 694,
696
持續性 continuation 84,
100, 464
指涉 reference 89, 91-2, 101,
122-23, 136,139, 144, 145,
287-89, 290, 370-71, 467,
492, 529, 531-32, 535-36,
652, 657, 658-59, 660, 662,
666- 67, 671, 680-86, 692,
694-98, 700-01,704, 711,
727, 732
指涉程度 degrees of
reference 123
指涉對象 referent 111, 123,
124, 135, 371, 452, 658,
666, 668, 675, 683, 685,
695, 698
政治 politics 213
神學決定引發的政治效應
of theological decisions
544-547
故事式講道 story preaching
625-30
故事背景 setting 280

施動者 actant 290, 641, 650,
730
架構—功能模式
structuralist-functional
approach 230, 232, 238
柳堤報告(洛桑委員會)
Willowbank Report 583
界線 boundaries 509
省略 omission 68, 79, 90,
152, 163, 165, 167, 271, 277,
282, 292, 308, 309, 366,
428, 621, 712
相互作用 interaction 86,
551, 659
祈願式 jussive 83, 84
耶路撒冷的區利羅 Cyril of
Jerusalem 443
背景 background
比喻的背景 of parables
416-7
歷史與文化背景 historical
and cultural 207-38
述語 predicate 56, 89, 91,
94, 95, 308, 683, 711
重大教義 cardinal doctrines
522, 537, 541, 544-7
重申 recapitulation 192, 251,
379, 392
重名法 hendiadys 166-167,
180
重塑 reconstruction 127,
228, 229, 231, 233, 268,
296, 361, 390, 422, 485-
86, 490, 492, 503, 506, 521,
536, 553, 554-556, 566,
569, 615, 635-37, 639, 645,
651, 664, 675-76, 683,695,
703, 715-16, 730-31
重新架構 recontextualize
38, 149, 298, 482, 502-03,
642, 658, 670

重新陳述 reformulate 39, 516, 637
 重複 repetition 52, 63, 64-7, 76, 83, 84, 86, 165, 166, 167, 174, 249, 269, 281, 282, 291, 292, 303, 305, 307, 314, 323, 342, 406-407, 603, 717
 音樂與藝術 music and art 217
 風格 style 126-7, 625-30
 風格學 stylistics 126
 《首要神學》First Theology 552
 十劃
 修辭批判 rhetorical criticism 62, 188, 191-193, 195, 299, 668, 685, 710, 712
 修辭設問 rhetorical question 52, 66
 修辭模式 rhetorical patterns 148, 175, 190-192
 原文版本 Vorlage 462
 原始路其安版 proto-Lucian 721
 原初語言 original language 149, 150, 160, 202, 484, 580
 原型 archetype 389, 469-70, 645
 埃什努納(伊拉克地名)/埃什努納法典 Eshnunna 248
 時代錯誤 anachronism 113, 231
 時間觀念 time sense 82
 核心句 kernel sentence 129, 150, 151, 152, 153, 173, 177, 179
 盎克羅他爾根 Targum

Onqelos 444
 真理 truth 513, 524
 真理相符論 correspondence theory of truth 549
 破格文體 anacoloutha 67, 179
 神人 cultic divine 355, 356, 358, 360
 神的戲劇 theo-drama 552
 神義論 theodicy 334, 346
 神學化 theologize 331, 565, 567
 神學主張的證實 verification of theological assertions 542
 神學架構 theological construction 514, 528
 神學教育基金 Theological Education Fund 560
 神諭 oracle 353, 365-6, 369-70, 376, 378, 379, 394, 718
 缺席 absence 656, 657, 658, 659, 660, 661
 記號學 semiotics 196, 636, 643, 644, 730
 託名寫作 pseudonymity 382, 434
 訓導權 magisterium 723
 十一劃
 逆推推理 retroduction 527
 逆轉式連接詞 waw-conversive 95
 迷思 myth 246, 655, 676
 迷思誤解 mythconceptions 246
 偽約拿單他爾根 Targum Pseudo-Jonathan 444
 假同義字 pseudosynonymy 136
 假想言論 imagined speech

338
 動相、行為類型 aktionsart 85
 動態對等 dynamic equivalence 133, 201, 566, 567, 569, 571, 575, 579, 585, 589
 動貌 aspect 82, 85, 86, 198
 動貌論 aspect theory 16, 84, 85, 86, 87
 曼底安派 Mandaean 242
 基準/標準/模範/範式/規範 norm 573
 基準性 normative 483, 484, 498, 574, 576, 577, 616, 669, 688, 720, 729
 基準性/標準的 normative 483
 基礎主義 foundationalism 548-549
 執行用語 performative language 155-58
 專題式講道 topical preaching 630
 (崇拜的/祭典的)禮儀/儀式 cult/cultic 227, 247, 250, 252, 298, 312, 320, 332, 391, 436, 529, 563
 從屬子句 subordinate 57-62, 88, 95, 97, 130, 709
 情境/處境/文脈/上下文/上文下理 context 27, 28, 32, 33, 37, 43-68, 44, 46, 47, 49, 70, 76, 77, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 104, 106, 107, 109, 110, 111, 114, 115, 117, 118, 120, 121, 122, 124, 126-8, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 148, 149,

150, 152, 158, 162, 164, 165, 167, 171, 172, 175, 177, 179, 181, 182, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 221, 222, 224, 228, 237, 264, 291, 301, 303, 304, 310, 322, 325, 330, 341, 342, 345, 348, 369, 370, 372, 386, 388, 391, 392, 401, 403, 407, 414, 415, 417, 418, 419, 420, 421, 423, 424, 437, 446, 447, 448, 452, 453, 454, 455, 462, 463, 464, 467, 468, 469, 471, 477, 484, 496, 507, 517, 526, 529, 531, 532, 533, 548, 552, 554, 561, 565, 570, 577, 584, 601, 603, 610, 615, 616, 617, 620, 621, 623, 624, 630, 633, 638, 641, 644, 653, 661, 662, 663, 664, 668, 673, 680, 684, 685, 698, 704, 709, 711, 719, 720, 721, 722, 726, 728, 729
 上下文中的鑰字 keywords 142-3
 語言情境 linguistic 662
 歷史情境 historical 44-6, 281, 231, 324, 330, 362, 369, 390, 424, 435, 436, 516, 519, 615, 647, 668, 671, 673, 675, 676, 681, 683, 688, 692, 695, 721, 729
 邏輯情境 logical 46-8
 情境化/處境化 contextualization 251, 257, 264, 294-5, 438, 560-90, 593
 情緒用語 emotive language

155, 157-158
 情緒行動/心態 mood-action 699
 接縫 seam 52, 66, 292, 715
 救贖性的類比 redemptive analogy 564, 617
 《教義的戲劇》Drama of Doctrine, the 552
 教導/教訓 didache 487, 599
 敘事 narratio 190
 敘事批判 narrative criticism 268, 269, 271-2, 285, 290, 293, 370, 664, 665
 敘事批判的方法論 methodology of 271
 敘事批判的弱點 weakness of 285
 敘事體 narrative 16, 197, 267, 426
 敘事觀點 point of view 272, 274-76
 敘述語 affirmation 150, 151, 241
 混合主義 syncretism 550, 565-8, 585
 深思熟慮的神學 deliberative theology 523
 深層文法 deep grammar 151
 深層的意義 deeper sense 573
 現身 presence 29, 655, 656, 657, 658, 660, 662, 662
 現身 presence 655-58, 660, 662
 符指過程 signifying process 648
 符號學 semiology 643, 645, 697, 730
 組合字的分析 componential analysis 134-9
 組合關係 syntagmatic

relations 125, 135, 145, 157
 《處境中的事工》Ministry in Context 560
 規範性 prescriptive 85, 105, 121, 249, 484, 486, 522, 525, 548, 549, 616
 規範性 prescriptive 85, 105, 121, 249, 484, 486, 522, 525, 548, 549, 616
 貫穿文化 transculture 566, 569, 583, 585
 貫穿情境 transcontextual 565
 貫穿歷史 transhistorical 149, 668
 貨物崇拜 cargo cult 229
 通用希臘文 Koine 81, 93, 96, 100, 429
 通用語言 common language 81, 444
 連貫性 consistency 197, 198, 342, 526, 543, 694, 695, 696
 造成張力的 tensive 530
 陳述 partitio 39, 149, 190, 191, 211, 271, 284, 433, 637, 665
 十二劃
 喻象語言 figures of speech 34, 67, 132, 158-163, 167, 170, 178, 183, 188-190, 195, 323, 338, 399, 698, 711
 寓言/寓意 allegory 16, 335, 338, 341, 345, 367, 388, 400, 401, 406, 413, 421, 422, 429, 451, 602, 698, 717
 寓意化 allegorize 311, 401, 402, 406, 421
 復現風格 presumptive style

379
描述性 descriptive 85, 105, 121, 228, 233, 242, 484, 485, 495, 498, 529, 619, 723, 732
提革拉昆列色一世 Tiglath-Pileser I 248
援用技巧 appropriation techniques 448-50, 721
普利茅斯弟兄會運動 Plymouth Brethren movement 552
《普通語言學教程》Course in General Linguistics 112
智慧文學 Wisdom 327-350
智慧文學的特色 characteristics of 329-34
智慧文學的形式 forms of 335-40
智慧文學的歷史 history of 345-50
無法確定之處 indeterminacy 650
猶太派基督徒 Judaizer 51, 194, 564
發送者/差遣者 sender 663, 664, 672, 683
等級性 hierarchical 138
結構主義 structuralism 125, 128, 149, 184, 186, 422, 567, 633, 640-9, 654, 659, 663-4, 667, 677, 680, 684, 731
結構佈局 plot 277-78
結構特定性 structural specificity 573
結構語言學 structural linguistics 125-6
結構語意學 structural semantics 129-33
絕對法 apodictic 249

虛無主義 nihilism 663
虛詞 particle 94, 95, 96, 97, 101, 198, 203, 300
視野融合 fusion of horizons 569, 639, 705
詞彙 vocabulary 105, 106-8, 111-24, 125-141
象徵 symbol 121-4, 354-6, 365-71, 376-80, 386-88
超文化 supracultural 433, 577
超脫者/超脫狀態/出神入化 ecstatic 355
超越文化 crosscultural 195, 345, 561, 565, 566, 567, 571, 572, 573-5, 576, 577-80, 588, 602, 603, 616, 617
週邊語意/週邊影響 semotaxis 47, 130, 182, 388
進階平行 step parallelism 136, 304, 306
開始了解 coming-to-understanding 639, 652, 666, 684, 687, 701
開羅祕庫殘卷 Cairo Genizah fragments 444
集合關係 collection relations 63

十三劃
傳統歷史 tradition-history 489, 490, 496, 527, 668
微觀 micro 37, 62, 192-3, 198, 277, 290, 299, 369, 401, 524
意指 signified 640
意符 signifier 640
意義/義蘊 meaning/significance 478-9, 570-1, 644-8

意義的移轉 meaning transference 693
意義線 thread of meaning 117, 132
意識型態 ideology 273, 274-5, 687-8, 715, 720, 729
愛奧尼亞語 Ionic 81
敬虔運動 Pietism 476
新批判學派/新批評 new criticism 286, 636, 649, 651
《新約背景辭典》Dictionary of New Testament Background 220
新當代聖經 New Living Translation (NLT) 72, 200, 201, 204
新釋經學 new hermeneutic 27, 156, 404, 423, 535, 573, 637, 639
溯因推理 abduction 527, 726
溝通事件 communication event 671
經文鑑別學 textual criticism 71, 442
經院哲學 scholasticism 476
經驗主義 empiricism 85, 184, 681, 692
義蘊/意義 significance 36-7, 71, 570-5
(聖經) 今日新國際本 TNIV 200, 202, 713
(聖經) 英文標準譯本 English Standard Version (ESV) 55, 79, 101, 201, 713
(聖經) 棉花園版 Cotton Patch 417
(聖經) 新國際中性語言版 NIVI 200
聖經·作為神學架構的組

成單位 Scripture, as a component of theological construction 514-8
聖經的句型轉換 biblical transformation 149-52
聖經的合一性 unity of Scripture 33-4, 481
聖經的差異性 diversity of Scripture 33-4, 478, 510
聖經的單純性 simplicity of Scripture 32
聖經的類比 analogy of scripture 34-5, 615
聖經原則 scripture principle 516, 518, 561, 604
補說 epexegetical 91
解經 exposition 25-28, 33-38, 55, 60, 63, 70-71, 78-80, 87, 93-94, 96, 100, 104, 110, 125, 127, 129, 133, 139-140, 146, 148-150, 156, 170-171, 183, 187, 191-193, 196, 208, 228, 233, 236, 242, 283, 287, 293, 295, 306, 321, 330, 360, 369, 372, 420-421, 423, 437, 446-448, 451, 454, 457, 461, 464, 466, 468, 469, 476-477, 479-485, 487-488, 490, 492, 494, 507, 509-510, 512, 516, 524-525, 527, 544, 551, 560, 573, 581, 587-589, 592, 594, 599, 600, 602, 608, 615, 619, 621, 627, 630, 661-662, 666, 667, 669, 675, 686, 702-703, 709-711, 718-724, 732
解經(法) exegesis 22, 25, 70, 505, 600
解經式講道 expository

preaching 592
解構/解構主義 deconstruction 288, 648, 654-63, 677, 684, 704, 730, 731
詩節 strophe 302, 309, 321-2
詩篇的附題 superscription (of Psalms) 300-1, 325-6
詩韻 metrics 301-5
詩體 poetry 298-325
誇張法/誇飾 hyperbole 166, 321, 344, 607, 613
詮釋架構 interpretive schemata 237, 700
詮釋視野 horizon in interpretation 568
路其安版 Lucianic 442
運動/競技 athletics 216-7
遊戲 game 31, 47, 114, 130, 140, 149, 187, 216, 242, 288, 513, 625, 646, 648, 653, 656, 658, 662-663, 670-673, 676, 681-683, 688, 693, 695, 698, 700, 703, 717
遊戲性 ludic 646
遊戲理論 game theory 149, 187, 242
預表 typology 269, 324, 362, 368, 384, 448, 450, 452-4, 459, 466, 469, 470, 499, 504, 721

十四劃
實用動貌 pragmatic aspect 86
實地進路 field approach 633
對句法/平行體 parallelism 149, 151
對偶交錯 chiasm 52, 66, 67, 98, 148, 269, 291, 308, 309, 322, 323, 366, 415, 711

對等子句 coordinate clauses 94, 95
摻雜式處境化 syncretistic contextualization 561
演繹法 deduction 38, 526, 527, 693, 705, 726
漢生病(癩瘋病) Hansen's Disease 216, 256, 263, 714,
漢摩拉比法典 Hammurabi 80, 248, 250
漸進式應驗 progressive fulfillment 362
疑問 interrogative 90, 96, 434
福音的宣講 kerygma 270, 503, 556
管窺視界 tunnel vision 502
綜合平行 synthetic parallelism 302, 304, 307, 319
緒論 exordium 126, 190
聚合/組合關係 paradigmatic/syntagmatic 125, 135, 139, 145, 151, 157, 178
語用學 pragmatics 196
語形學 morphology 99
語言系統 langue 121, 187, 640, 644, 653
語言事件 language event 27, 408, 423, 498
語言遊戲 language games 31, 47, 130, 187, 232, 288, 653, 671, 672, 673, 681-3, 688, 693, 698, 700, 703
語氣 mood 52, 71, 82-4, 87-8, 97, 101, 157, 173-4, 198, 240, 247, 340, 378, 695
語彙形式 lexical form 86
語彙研究 lexical study 100,

133
 語彙單位 lexeme 85
 語意學 semantics 70, 78,
 103, 148, 160, 478, 495,
 665, 711, 723
 語意改變 semantic change
 115
 語意領域 semantic
 domain 109, 125, 136
 語意場 semantic field
 106, 109, 117, 118, 120,
 134, 135, 139, 141, 151,
 178, 489, 672, 704
 語意範圍 semantic range
 47, 109, 118, 119, 120,
 122, 130, 132, 133, 134,
 139, 141-5, 148, 150, 159,
 175, 386, 388, 641
 語意象徵 semantic symbol
 573
 語意學原理 semantic
 theory 119, 121
 語源學 etymology 108, 112-
 114, 144, 704
 語態 voice 87, 101, 118, 198,
 241
 認識論 epistemology 469,
 593, 654, 660, 672, 689,
 730
 赫西糾版 Hesychian 442
 需要不斷改革的教會
 ecclesia semper reformanda
 487

十五劃

寫作的先知 writing prophets
 352, 356-7
 寫信習慣 letter-writing
 practices 426
 暫定性 tentativeness 539,
 542

模仿性 mimetic 646
 模稜兩可 ambiguity 129,
 130, 139-41, 142, 148, 627
 歐格登與理查茲的三角
 形 Ogden and Richards
 triangle 124
 範式/典範 paradigm 284,
 343, 525, 672, 686-697,
 698, 705
 範式/典範團體 paradigm
 communities 482, 540,
 542, 651, 687, 689-691
 範式/典範轉移 paradigm
 shift 689-91
 範疇語意學 field semantics
 135
 編史學 historiography 506,
 689, 700, 732
 編輯批判 redaction criticism
 16, 197, 268, 269, 270-71,
 285, 289, 422, 518, 626,
 640, 697-98, 716, 718
 調和性 congruity 695
 論述世界 universe of
 discourse 573
 《論冥想生活》*De Vita
 Contemplativa* 442
 論證 probatio 48, 52, 66,
 133, 155, 188-91, 193, 195,
 312, 339, 349, 370, 388,
 400, 436, 461, 465, 467,
 526, 550, 555, 600, 609,
 612, 613, 616, 647, 661,
 676, 712, 722, 723, 725,
 729, 732,
 鄰近關係 contiguous
 relations 136, 159
 閱讀模式 reading paradigm
 634

十六劃

整合 collate 38, 481, 483,
 484, 485, 487, 499, 506,
 508, 509, 510, 512, 525,
 527, 529, 536, 537, 540,
 541, 553, 554, 556, 701,
 703, 712, 723
 歷史 history 496-8, 699-700
 聖經中的歷史事實
 historical truth in
 Scripture 289
 歷史神學 historical theology
 38, 481-484, 487, 497, 723
 歷時性 diachrony 112, 128,
 144, 208, 242, 298, 370,
 388, 491, 554, 640, 664
 激進後設批判論 radical
 metacriticism 637
 獨立不定詞 infinitive
 absolute 84
 頭韻 alliteration 302, 309,
 322, 622, 628
 默示 inspiration 15, 27, 28,
 29, 31, 34, 49, 204, 264,
 271, 273, 354, 360, 389,
 442, 450, 465, 476, 495,
 496, 515, 516, 528, 529,
 539, 579, 580, 594, 601,
 615, 618, 701, 712, 713, 715,
 718, 723, 724, 726
 應用 application : 參看
 contextualization 處境化

十七劃

擬聲(法) onomatopoeia
 302
 聯想關係 associative relation
 159, 446
 臨時性 provisional 520, 536,
 541, 654,
 舉證推理 adduction 527

講章 sermon 591-630
 預備講章 preparation of
 619
 講道的聖經神學 biblical
 theology of 17, 598
 講道風格 style of 626
 講道神學 homiletical
 theology 484-487, 598
 講道學 homiletics 17, 38,
 487, 559-560, 591-592, 620,
 625, 728, 730
 隱含的作者 implied author
 272, 273, 715
 隱含的讀者 implied reader
 276, 283-4, 294-5, 645,
 650, 704, 705, 716
 隱性知識 tacit knowledge
 583
 隱喻(暗引) allusions/
 metaphor 67, 113, 114,
 131, 133, 158, 160-5, 170,
 174, 179, 183, 193, 195,
 205, 220-1, 214, 272, 301,
 309, 310, 321, 323, 338,
 341, 347, 349, 380, 386,
 389, 399, 400, 401, 405,
 414, 415, 426, 442, 451,
 454-5, 462, 464, 465, 467,
 468, 469, 471, 498, 499,
 525, 529-36, 539, 555, 582,
 608, 610, 625-6, 628, 641,
 646, 654-5, 657-8, 659-61,
 665-7, 672, 698, 711, 721-2,
 726-7
 黏附 bound 89

十八劃

歸納法 induction 30, 37, 38,
 44, 48, 49, 53, 54, 152, 171,
 183, 512, 526, 527, 693,
 705, 709, 726, 732

翻譯理論 translation theory
 200, 668
 舊名新用 paleonymy 659
 舊約律法 Old Testament
 Law 16, 245
 法典集成 law code
 collections 248-53
 祭禮系統 sacrificial
 system 257-63
 潔淨和不潔淨 clean and
 unclean 16, 248, 253-63
 謬解 misinterpretation 573
 謬誤 fallacy 105-106, 108,
 112, 116, 118-119, 131-132,
 201, 234, 454, 478, 608,
 664, 673, 692, 732
 贅述 pleonastic 95
 轉接 transitional
 (conjunction) 52, 120, 200,
 428, 510
 轉移 transfer (OL to RL)
 100, 107, 111, 137, 143, 146,
 150, 173, 203, 252, 259,
 280, 386, 464, 494, 547,
 554, 572, 584, 592, 657,
 689, 690
 轉換語法 transformational
 grammar 70, 128, 149,
 184-7
 雙重含義 double meaning
 139-41
 題旨 leitmotif 269, 281
 禱詞 Utterance 338

十九劃

類比 analogy 30, 33, 115,
 191, 258, 345, 361, 362,
 368, 371-2, 446, 448, 463,
 467, 470, 492, 493-5, 527,
 531, 534, 543, 564, 609,
 611, 617, 681, 682, 694,

698, 699, 727, 728, 732
 勸服與推動 persuasion and
 motivation 582, 612-13
 勸誡/勸勉 parenesis 51, 83,
 84, 109, 242, 248, 250, 316,
 335, 337, 340, 428, 429, 432,
 455, 465, 518, 605, 607, 698
 繼續 resumption 52, 86

二十劃

蘇美 Sumer 216, 248, 300,
 345, 712
 議事性 deliberative 88, 189,
 192, 194
 釋經循環 hermeneutical
 circle 27, 482, 486-487,
 637-638, 652, 660, 665-
 666, 670
 釋經學 hermeneutics 14-
 15, 25-29, 31-33, 35-37, 39,
 41, 70, 81, 104-105, 130,
 156, 158, 180, 183, 196,
 203, 209, 236, 240, 286-
 287, 290, 293, 349, 354,
 364, 398, 404, 423, 426,
 433, 435, 454, 473, 481-
 482, 490, 496, 498, 505,
 514, 517-518, 520, 528, 535,
 552, 560-561, 568, 570,
 573, 581, 592, 600, 612,
 614, 632-635, 637-639, 652,
 658, 663, 665-667, 670-
 672, 676, 682, 686-688,
 699, 701-703, 706, 711, 724,
 728-730
 釋經螺旋 hermeneutical
 spiral 38, 101, 481, 569-
 570, 583, 620

二十一劃

權威 authority

先知的權柄 of prophets
355-60
神學主張的權威 of
theological assertion
541
聖經的權威 of Scripture
495-6
聖經神學的權威 of
biblical theology 495

二十二劃

疊韻/相關語 paronomasia
108, 165, 309, 342
聽眾批判 audience criticism
27, 407
讀者回應批判理論 reader-
response criticism 625,
648-53

二十三劃

驗證原則 verification
principle 680-2
體育場 gymnasium 217-218,
562

二十四劃

讓步 concessive 59, 79, 84,
88, 95, 154, 155
靈修的經歷 devotional
experience 596-8

經文索引

舊約

創世記

一, 250
一~四, 249
一~十一, 277
一1, 90, 459,
722
一1~3, 459
一2, 140
一24~31, 255
一26~27, 729
二~三, 312
二2, 467
二17, 84
二18, 84
二18~24, 729
二19~20, 176
三24, 249
四2, 257
四3~5, 257, 258
八7, 90
八20~21, 257
九24, 89
十2, 445
十9, 335, 348,
349
十二3, 463
十二7~8, 257
十二14~20, 279
十三14~18, 65
十三18, 257
十四, 214
十四1~18, 65

十四14, 214
十四17~20,
466
十五, 758
十五6, 463
十五7~21, 237
十八4, 168
十八27, 168
十九24, 166
二十7, 352
二十二, 182
二十二2, 257
二十二13, 257
二十二18, 463
二十四, 275
二十四4, 215
二十六11, 84
二十六25, 257
二十七, 589
二十八1~2, 215
三十一~27, 217
三十三20, 257
三十五7, 257
三十五17, 336
三十六7, 89
三十七~三十
九, 716
四十23, 165
四十一8, 347
四十一41, 155
四十九, 298
五十16~17, 280

出埃及記

三14, 459
六3, 529
七1, 352
十三8~9, 247
十五1, 300
十五1~18, 298,
311
十五11, 253
十五13, 323
十五20, 217, 352
十六4, 458
十六16, 203
十七15, 257
十七16, 311
十八20, 247
十九4~6, 252
十九6, 470
二十~二十三,
249, 251
二十一, 714
二十二, 714
二十三~26, 714
二十四, 217
二十一7, 567
二十一8~21, 714
二十二2~26,
249
二十三23~26,
249
二十三8, 348,
349
二十三10~19,

249
二十三20, 156
二十四3~8, 259
二十四12, 247
二十五, 685
二十五~三十
一, 249
二十五~四十,
249
二十五17~22,
250, 685
二十八17~20,
388
二十九18, 464
三十二~三十
四, 249
三十四, 249
三十五~四十,
249
四十, 260
四十34~38,
249
利未記
一, 260
一~五, 250
一~七, 260
一~十六, 250
一3~9, 260
一4, 259, 260
一5, 260
一9, 259, 260
一10~13, 260
一14~17, 260

二, 260
二1, 260
二1~7, 260
二2, 259, 260
二9, 260
二13, 260
二14~16, 260
二16, 260
三, 261
三1, 261
三1~5, 261
三2, 259
三3~5, 259,
261
三5, 259, 261
三6~11, 261
三9~11, 261
三11, 259, 261
三12~17, 261
三16, 259, 261
四~五, 262
四1~35, 262
四1~五13, 261
四3~12, 262
四4, 259
四13~21, 262
四23~26, 262
四27~五13,
262
五1~13, 262
五7, 262
五11~13, 262
五14~六7, 262

- 五17~19, 262
六~七, 250
六2~7, 263
六14~23, 260
六24~30, 261
七8, 260
七11~18, 261
七12~18, 261
七15~20, 261
七22~25, 259
七28~34, 261
八, 260
八~九, 250
十, 250, 254
十~十五, 247
十~十六, 254
十一, 255, 257
十一~十五, 254
十一~十六, 250
十一3~8, 255
十一9~12, 255
十一13~19, 256
十一20~23, 256
十一24~28, 256
十一29~30, 256
十一31~38, 256
十一44~45, 255
十一46, 255
十一46~47, 255
十一47, 255
十二~十五, 255
十二4~5, 256
- 十二7, 256
十三, 256
十三4~8, 256
十三45~46, 255, 256
十三47~59, 256
十四, 259
十四1~32, 256
十四12~28, 263
十四33~57, 256
十四54~57, 255
十五, 256
十五11~33, 255
十五31, 254
十六, 250
十六21~22, 259
十六29~34, 255
十七~二十, 254
十七~二十七, 250
十八~二十二, 254
十八~二十六, 714
十八5, 721
十九2, 253
十九15, 94
十九18, 399, 603
十九20~22, 263
二十一~二十
七, 254
二十一6, 259
二十一8, 259
- 二十二10~16, 262
二十二14, 262
二十二28, 445
二十四7, 259
二十四9, 259
二十五2~7, 249
二十六, 714
二十六1~13, 359
二十六14~39, 359
二十六41, 252
- 民數記
四24, 84
五~六, 247
五~九, 254
五15, 261
六5, 729
六12, 263
六13, 247
六14~15, 258
八, 452
十33, 323
十35~36, 311
十一25~29, 363
十一26~30, 352
十二6, 364
十二6~8, 352, 353
十三~十四, 250
十三28, 215
十五1~16, 261
十五3, 259
十五7, 259
十五37~41, 218
- 十五38~41, 264
十八, 452, 466
十八~十九, 254
十九, 256
十九17~19, 257
二十一17, 217
二十一18, 450
二十一27~30, 311
二十二~二十
四, 356
二十三7, 335
二十三18, 335
二十八, 260
二十八~二十
九, 262
二十八2, 259
二十八24, 259
三十四4, 445
- 申命記
一6~四40, 250
二14~15, 250
二24~三11, 251
三12~20, 251
三21~29, 251
四1~8, 252
四6~8, 252, 740
四15~28, 359
四25~46, 461
四32~40, 359
五~十一, 251
五1~二十六19, 250
五6, 714
五6~21, 251
五7~21, 714
五8, 217
五22~33, 714
- 六4, 218
六5, 252
六5~9, 218
六20, 252
六20~25, 740
九1~3, 251
九7~29, 251
十5, 714
十10, 84
十16, 252
十一13~21, 218
十二~十三, 251
十二~十五, 254
十二~二十六, 250, 251
十二5~12, 259
十二7, 261
十四~十五, 251
十四3~8, 255
十四9~10, 256
十四11~18, 256
十四21, 714
十六1~17, 251
十六18~二十一
9, 251
十七6, 458
十七17, 729
十八15~22, 353
十八18, 357
十八21~22, 156
十九15, 458
二十一5, 714
二十一10~二十
五19, 251
二十二12, 264
二十四16, 203
二十六, 251
二十六9~10, 261
二十七1~二十
八68, 250
- 二十七5~7, 257
二十八, 714
二十八1~14, 359
二十八15~三十
二42, 359
二十八53~57, 318
二十八61, 248
二十九1~三十
20, 250
三十6~10, 252
三十11~20, 253
三十一1, 77
三十一10~11, 714
三十一10~12, 247
三十一30, 300
三十二, 298, 714
三十二1~41, 246
三十二8, 77
三十二25, 318
三十二35, 318
三十二46, 247
三十三, 298
三十三10, 247
- 約書亞記
一8, 247, 248, 335, 589
十二7, 65
十二24, 65
二十四, 714
- 士師記
三24, 168
四4, 352
五, 298, 311
- 五1, 300
六24~27, 257
七5, 90
七18, 311
七18~20, 217
七20, 311
八21, 348, 349
十一30~31, 156
十一34~39, 156
十三~十六, 274
十四10~18, 337
十五16, 348
十五18, 152
十七~二十一, 282
十九, 282
二十, 282
- 撒母耳記上
二1~10, 298
二2, 253
三, 359
三1~21, 358
三20, 353
四20, 336
五9, 203
七17, 257
八7, 353
八10, 353
九6~24, 358
十, 355, 359
十一~13, 363
十一5, 217
十一11, 335, 367
十二, 349
十三14, 461
十四27, 346
十五22~23, 263
- 十六7, 348
十六18, 279
十六23, 90
十七8, 77
十七34~35, 95
十八7, 311
十八10, 363
十九, 355, 363
十九18~24, 363
二十, 602
二十一11, 311
二十四3, 168
二十四13, 348, 349
二十四14, 335, 347
- 撒母耳記下
一17~27, 312
一19~27, 298
三33~34, 312
五9, 353
六5, 217
六10, 217
六20, 168
七, 359
七~十六, 461
七4~17, 358, 364
七10~14, 710
七12~16, 458
七13, 353
七17, 63
十一5~19, 215
十一, 282
十一15, 428
十二, 404
十二1~2, 399
十二7~12, 364
十四25~26, 216
- 列王紀上
一12, 95
三3, 84
五8~9, 426
七13~14, 217
八23~53, 338
十, 347
十26, 215
十二16, 298
十七, 284, 353
十八, 359, 718
十八29, 363
十九16, 354
十九19~21, 354
二十, 355
二十一, 368
二十一2~6, 280
二十一9~10, 428
二十二10~12, 363
- 列王紀下
一, 281
二23, 216
四~六, 355
四30, 347
四38~41, 355
五6, 428
五10, 84
九, 355
九1~16, 363
十2, 428
十2~3, 428
- 歷代志上
十二8, 216
十七12, 169
二十一~二十
二, 324
- 歷代志下
二3~10, 426
二11~15, 426, 428
二12, 428
七14, 373
十五1, 354
十五3, 247
十七7~9, 348
二十14, 354
二十一12~15, 428
二十一16~17, 361
- 十三, 90
十六, 428
三1, 248
十三, 284, 353
十四25, 361
十七13~14, 358
十九10~13, 428
十九21~34, 298
十九22, 253
二十四, 364
二十五, 364
二十六, 364
二十二14, 355
二十二18~20, 363
二十三24, 248
二十五1~21, 361

- 二十一·17, 90
二十四·20, 354
二十八·16~18, 361
三十四·22, 355
- 以斯拉記
四·8~六·18, 80
四·11, 428
七·6, 247
七·10, 247, 264
七·12~26, 80
九·6~15, 338
- 尼希米記
一·2~4, 275
六·6~7, 428
六·7, 428
- 以斯帖記
五·12~14, 275
- 約伯記
一·1, 332
四·13, 364
五·9~16, 338
五·27, 336
八·13, 336
九·5~12, 338
十二·13~25, 338
十三·16, 464
十五·20~22, 330
十七·1~16, 330
十八·21, 336
二十·8, 364
二十·29, 336
二十六·5~14, 338
二十七·13, 336
二十七·13~23, 332
- 二十八·338, 339
二十八·23~27, 331
二十八·28, 328, 332
二十九~三十, 339
三十八·309
三十八·339
三十八~四十, 331
三十八·4~14, 331
三十八·27~37, 339
三十八·31~33, 331
三十八·40~41, 339
四十四·4~5, 339
四十四·12, 111
- 詩篇
一·1, 317, 328
一~二, 299
一~五十, 745
一·1, 202, 340, 710
一~6, 332
二·1, 316, 320, 324
二·1~2, 710
二·7, 467
二·9, 467
三·1, 312, 323
三~四十一, 299
三·3, 162, 534
三·7, 313, 534
五~七, 312
六·1, 300, 313
- 七·323
八·300, 314, 324
八·4~6, 713
九·312
十一·316
十二·300, 312, 317
十二·7, 313
十三·312, 313
十三·1~3, 599
十三·5~6, 599
十六·316, 324, 453
十六·8~11, 461
十六·10, 461
十七·312
十七·3~5, 313
十八·315, 316, 323
十八·4~20, 315
十八·39, 315
十八·47~49, 315
十八·49, 315
十九·314, 317
十九·1, 306
二十·316
二十·6, 152, 160
二十二·221, 312, 324, 453
二十二·1, 312
二十二·27, 316
二十三·316
二十四·316, 317
二十五·309, 316
二十五~三十, 312
二十五·11, 313
二十七·316
二十九·316
三十·315, 323
三十二·315
- 三十·3, 315
三十五·315
三十一·312, 313
三十一·12, 309
三十二·314
三十二·8~9, 316
三十三·314
三十四·309, 315, 323
三十四·10, 316
三十四·12~15, 316
三十五·317
三十五·2, 310
三十六·317
三十七·309, 317, 328
三十八·313
三十八~四十, 312
三十九·313, 321
四十·315, 324
四十五·316
四十一·13, 299
四十二~四十三, 312
四十二~四十九, 299
四十二·2, 299
四十四·312
四十四·9, 313
四十五·316, 324
四十五·6~7, 63
四十六·317, 322
四十七·316
四十八·317
四十九·317, 329
四十九·14~20, 334
五十·316
- 五十一·312, 323
五十一~六十, 299
五十二·317, 323
五十四·323
五十四~五十七, 312
五十六·323
五十六·12, 313
五十七·322, 323
五十七~五十九, 317
五十七·4, 313
五十七·11, 313
五十八·312
五十九·323
六十·312, 323
六十二·316
六十三·323
六十五·315
六十六·314, 315
六十七·315
六十七~六十八, 322
六十八·314
六十八~七十, 299
六十八·16, 169
六十九·317, 324, 453, 459
六十九~七十, 312
六十九·2, 313
七十·317
七十一·1, 313
七十一·22, 253
七十二·316, 320, 324
七十二·18~19, 299
- 七十二·19, 181
七十三·317, 328, 329
七十三~八十三, 299
七十三~八十九, 299
七十三·18~20, 334
七十三·27, 334
七十四·312
七十四·18, 313
七十五·315
七十六·317
七十八·314
七十九~八十, 312
八十九·313
八十一·300, 316
八十三·317, 318
八十四·300, 314, 317
八十七·314, 317
八十八·313
八十九·316, 320, 324
八十九·52, 299
九十~一〇六, 299
九十一·316
九十二·315
九十三·299, 316
九十四·312
九十五~九十九, 299, 316
九十五·7~11, 466, 467
九十七·7, 63
一〇〇·314
- 一〇一·316
一〇二·313, 324
一〇二·25~27, 63
一〇三·314, 315
一〇三·7, 306
一〇三·10, 301, 302
一〇三·11~13, 306
一〇四·314, 328, 339
一〇四·4, 63
一〇五~一〇六, 314
一〇五·42, 253
一〇六·48, 299
一〇七·315
一〇七~一〇八, 300
一〇八~一一〇, 300
一〇九·317, 324
一一〇·316, 324, 453
一一〇·1, 63, 465
一一一·309, 314, 316
一一一·1, 314
一一一·3, 314
一一一·10, 314, 328
一一二·309, 317
一一三·314
一一三~一一四, 314
一一四·314
一一五·314
一一六·315
一一六~一一八, 314
一一七·314
一一八·315, 316
一一八·8~9, 316
一一八·21, 315
一一八·22~23, 721
一一九·317, 328, 622
一二〇·312
一二〇~一二四, 300
一二二·314, 317
一二四·315
一二五·316, 317
一二七·317
一二七~一二八, 317
一二八·317
一二九·6, 216
一三〇·2, 315
一三一·316
一三二·314, 316, 320, 324
一三三·317
一三五~一三六, 314
一三六·315
一三七·312, 317, 318
一三八·315
一三八~一四〇, 300
一三九·312
一三九·1, 314
一四〇·317
一四二·312, 323
一四四·316
一四五~一四七, 314
一四五·21, 299
一四六~一四五〇, 300
一四八·314, 339
一四九·314
- 七·314
一四五·21, 299
一四六~一四五〇, 300
一四八·314, 339
一四九·314
- 箴言
一~九, 53, 341
一·5, 332
一·7, 65, 308, 328
一·8, 248, 332, 341
一·11~14, 339
一·19, 336
一·20~21, 169, 332
一·20~33, 332
一·22~23, 339
一·27, 162
二·333
二·332
二·16, 332
二·16~19, 332
三·1, 248, 307
三·1~12, 332
三·7, 332, 346
三·9~10, 344
三·13, 340
三·13~20, 306
三·14, 306
三·19~20, 169
三·33, 308
四·1~9, 341
四·2, 248
四·3~9, 339
四·4~5, 332
五·1~14, 332
五·12~14, 339
五·15~23, 338
- 五·23, 332
六·5, 162
六·16~19, 335, 337
六·20, 341
六·29, 336
七·6~27, 332
七·14~20, 339
八·338
八·1~2, 169
八·1~36, 332
八·4~36, 339
八·13, 332
八·24~31, 335
八·29~30, 331
八·32~34, 340
八·33, 335
九·1~2, 169
九·1~6, 335
九·1~12, 332
九·9, 337
九·10, 328, 331
九·13~18, 169, 332, 349
十~二十二, 342
十~二十九, 341, 342
十一·329
十一·21, 332
十一·22, 329, 330
十一·27, 334
十一·1, 345
十一·1~31, 335
十一·4, 329
十一·12, 309
十一·21, 334
十一·24, 336
十二·21, 334
十三·24, 204, 342
十三·25, 334

- 十四7, 330
十四16, 332
十四21, 340
十四31, 331, 336
十五3, 331
十五4, 181
十五11, 331
十五25, 341
十六1~3, 334
十六2, 331
十六3, 335
十六4, 331
十六6, 331, 332
十六9, 331
十六19, 348
十六20, 340
十七5, 330
十七14, 717
十七27, 335
十七28, 336
十八11, 398
十八23, 330
十九18, 340
十九21, 331
二十7, 340
二十12, 334
二十18, 337, 717
二十19, 717
二十一2, 331
二十二6, 341
二十二17~21, 333
二十二17~二
十四22, 335,
347
二十二22~27,
335
二十二24~25,
337
二十二26~27,
344
- 二十二28, 335
二十三4~5,
344
二十三12, 717
二十四17~18,
337
二十四27, 717
二十四29, 717
二十四30~34,
339
二十五21~22,
318, 337
二十五24, 345
二十五28, 329
二十六8, 345
二十七2, 717
二十八14, 340,
340
二十九20, 329
三十15~31, 337
三十一8~9,
717
- 傳道書
一2, 342
一3, 343
一12~二26, 339
二3, 343
二11, 343
二13~15, 343
二15, 343
二16, 343
二24~25, 717
三14, 717
三17, 344
三19, 343
四8, 336
五11~15, 343
五16, 343
五18~20, 717
六10, 343
- 七15, 343
七18, 343
七23~24, 343
八11~14, 344
八12, 343, 717
八14, 343
八15, 343, 717
九5~10, 343
九16~17, 343
九17~十20,
335
十17, 340
十一8, 343
十一8~10, 343
十一9, 344
十二1~7, 338
十二1~8, 343
十二8, 342
十二9, 348
十二9~14, 343
十二13, 328, 343
- 雅歌
一2~4, 717
一9~11, 717
二5, 717
二5~6, 717
二14~15, 717
二17, 717
三1~4, 717
四1~7, 717
四9~11, 717
四16, 717
五2~3, 717
五2~7, 717
五8~六1, 717
五10~16, 717
五11, 216
六4~7, 717
六8~10, 717
七1~9, 717
- 七7~9, 717
七11~13, 717
八1~4, 717
八6~7, 717
八11~12, 717
八14, 717
- 以賽亞書
一~六十六,
370
一10~15, 358
一11~14, 263,
359
一30, 309
三13~26, 366
五, 459
五1~7, 399, 451
五7, 309
五8, 249
五8~24, 365
五19~24, 367
六, 378, 403
六1, 468
六3, 166
六7, 354
六9~10, 403
六10, 66, 458,
459
七3, 387
八, 222
八3, 387
八17, 222
八18, 222
九7, 458
十19, 718
十一1, 457
十一6~9, 450
十二1, 315
十二3, 458
十二6, 253
十三7, 174
- 十四3~21, 367
十四24~27,
367
十四26~27,
336
十四31, 84
十六10, 217
十七1, 363
十七14, 336
十九4, 90
十九11~15, 347
二十二20~24,
450
二十二22, 169,
722
二十四~二十
七, 376, 378,
393
二十七1, 108
二十八9~10,
718
二十八9~13,
333
二十八14~19,
366
二十九7, 364
二十九20, 253
三十一~5, 367
三十三1~24,
367
三十六~三十
九, 358
三十六16, 84
三十七10~13,
428
三十七27, 216
三十八9, 300
三十九~六十
六, 394
四十~六十六,
369
- 四十3, 156, 458
四十13, 462
四十28~29,
334
四十一1~5,
366
四十一4, 459
四十一8~20,
365
四十一21~29,
366
四十二~五十
三, 369, 371
四十二1~4, 456
四十二3, 94
四十二18~25,
366
四十三8~15,
366
四十三16~21,
450
四十三22~28,
366
四十四6~8,
366
四十四28, 718
四十五1, 718
四十五1~2, 77
四十五14, 470
四十八20~21,
450
四十九18, 174
四十九23, 372,
470
五十1~3, 366
五十4, 333
五十4~9, 333
五十一6, 163
五十一19, 169
五十二7, 598,
619
- 五十二11~12,
450
五十三, 221,
370, 458
五十三1, 459
五十三4, 456
五十三5, 152,
304, 306
五十三10, 221
五十三12, 221
五十四1~3, 169
五十四13, 458
五十五3, 461
六十四, 470
六十一1, 354
六十一10, 174
六十二5, 174
六十三7~六十
四12, 365
六十五17, 385
六十六22, 385
- 耶利米書
一2, 364
一4~19, 275
一5, 157
一11~12, 309
二1, 364
二4, 364
二26, 358
五31, 358
六20, 358, 359
六24, 174
七21~23, 263,
359
七22~23, 358
八10, 358
十11, 80
十一6~7, 359
十一8~10, 359
十四1~22, 365
- 十四21, 359
十五5~21, 367
十七14, 152
十八1~10, 366
十八7~10, 363
十八18, 346,
347
十九, 456
十九7~15, 367
二十七~18, 354,
367
二十一3~14,
364
二十三5~6,
450
二十三9, 253
二十三18, 719
二十三28, 335,
367
二十九4~23,
428
二十九26, 363
二十九26~28,
428
二十九27, 428
三十一15, 372,
450
三十一29~30,
366, 367
三十一31~34,
264, 359, 466
三十一32, 359
三十二6~9,
371
三十三1~9,
365
三十三11, 367
三十三23~26,
366
五十19, 305
- 耶利米哀歌
三, 309
三55~57, 599
- 以西結書
一1, 364
一5, 468
一13, 468
一22, 468
一28, 468
二, 378, 387
二2, 354
二8~三3, 470
三3, 354
五1~4, 366
八3, 364
十六, 367
十七1~10, 335
十七23, 719
十八1~20, 366
十八1~2, 367
十九1~14, 367
二十, 367, 382
二十一, 721
二十三, 721
二十一, 721
二十一, 721
二十二, 254
二十三, 367
二十四, 254
二十六17~18,
367
二十七32, 367
二十八13, 388
三十四, 459
三十四23~24,
450
三十六~三十
七, 254
三十七, 353,
364
- 三十七~三十
九, 376
三十七~四十
八, 470
三十七3, 722
三十七10, 722
三十八~三十
九, 390
三十八19~20,
390
三十八22, 390
三十八23, 390
三十九, 255
三十九7, 390
三十九9~20,
390
三十九21~23,
390
三十九22, 390
三十九23~24,
390
三十九25~29,
390
四十, 379, 394
四十三~四十
四, 255
四十三2, 722
- 但以理書
二, 379, 381,
387, 467, 469
二46~七28, 80
四1, 428
七, 379, 386,
387, 467, 469
七~八, 379
七~十二, 381,
382, 719
七1~14, 364
七2, 364
七13, 452, 470

七21, 470
八, 364, 379
八~十, 394
九, 379
九4~19, 338
九10, 380
九24~27, 382
九27, 361
十~十二, 379
十一31, 361
十二3, 385
1972, 552
1976, 586
2003, 569
2005, 554

何西阿書
四1~19, 366
六6, 263, 358,
359
六7, 359
八1, 359
九7, 363
十一, 721
十一1, 372, 450,
454

約珥書
一~二, 378, 393
二28, 354
二28~32, 362,
460, 721

阿摩司書
一2~3, 158
一3, 158
一9, 158
一11, 158
一13, 158
二1, 158
二4, 158

二6, 158, 249
二6~16, 64
四1, 309
五1~3, 367
五18~20, 365
五21~23, 359
五21~27, 263
七, 378
七10~17, 358
七14, 359
七15, 364
七16, 364
七17, 364
九8, 64, 84
九10, 64
九11~15, 359,
461

約拿書
一3, 65
一4~17, 65
一9, 77
一17, 52
二, 300
二2~5, 315
二2~9, 315
二6~7, 315
二9, 315
三4~10, 363

彌迦書
二1~4, 365
二2, 249
五2, 372, 458
六6~8, 263,
358, 359
七1~12, 367
七4, 90

那鴻書
三1~7, 359

哈巴谷書
二3~4, 466
二6~8, 365

西番雅書
一2~6, 171
一4~9, 171
一4~13, 174
一7, 173
一7~二3, 171
一10, 173
一11~12, 171
一14, 174
一14~二3, 173
二, 172
二4~15, 171
二7, 171
二9, 171
三1~4, 171
三1~5, 171, 172
三6~8, 171
三9~13, 171
三11, 172
三14~15, 172,
622
三14~17, 171,
182, 622, 624
三15~17, 530
三16~17, 173,
622
三17, 182, 530,
610, 624
三18~20, 175

撒迦利亞書
一, 379
一~六, 378,
379, 389, 390
一1~6, 370
一7~11, 470
一19, 394

三1, 394
三8, 450
四, 387
四2, 394, 468
四6, 468
六, 387
六1~8, 470
七~十四, 389
九~十四, 378,
390
九9, 456, 458
十一, 456
十一12~13, 371
十二10, 452,
467, 470
十三7, 721

瑪拉基書
三1, 156
四5, 372

旁經

巴錄書
四1, 721

巴錄貳書
三十二2~6,
385
四十四12, 385

以斯拉肆書
七, 379
七21, 721
七30~31, 385
七75, 385
十一~十二,
381, 719

以諾壹書
八十五~九十,

382
八十九10, 381

馬加比壹書
四~五, 314

馬加比貳書
四17, 217

便西拉智訓
二十二27~二十
三6, 338
二十四1~22,
338
二十八24~二十
九11, 339
三十六1~17,
338
四十三, 339
五十一1~12,
338
五十一23, 348

所羅門智訓
二1~20, 339
五3~13, 339
六7, 331
六12~20, 338
七17~20, 339
七22~八21,
338
八3, 331
九1~18, 338
十一21~十二
22, 338

便雅憫遺言
十3, 380

利未遺訓
十八5~10, 385

新約

馬太福音
一~十三, 721
一22~23, 455
一23, 457
一25, 161
二, 372
二3, 91
二5, 456
二5~6, 292
二6, 457
二13~14, 456
二13~15, 457
二15, 292, 372,
450, 454, 455,
456, 457
二17~18, 292,
372, 455
二18, 450
二23, 455, 457
三3, 456
四1~10, 68
四14~16, 455,
456
四23~25, 292
四24~25, 199
五~七, 193, 651
五1~13, 63,
158, 191
五3, 201
五3~12, 318
五5, 457
五6, 160
五9, 203
五13, 162
五13~16, 411
五15, 215
五17, 263, 264,
489
五17~18, 247

五17~20, 191,
456, 712
五20, 191
五21~48, 168,
191, 340, 712
五29, 166
五39~40, 166
六1, 191
六1~18, 191,
193, 712
六2, 596
六5, 596
六11, 160
六16, 596
六19, 92
六19~24, 411,
712
六19~七20,
191
六25~七6, 712
六31, 154
七1~5, 411
七2, 92
七7~14, 712
七11, 88
七13, 411
七16~20, 164
七21~27, 191
七24~27, 411
七28, 199
八8, 160
八16, 92
八17, 455, 456,
457
八27, 199
八34, 199
九3~4, 199
九8, 199
九11, 199
九13, 456
九14, 199

九20, 264
九26, 199
九31, 199
九33, 199
九34, 199
九35, 292
九37~38, 155
十6, 163
十8, 92
十14, 199
十16, 160, 399
十16~22, 63
十17~22, 199
十25, 199
十28, 154, 199
十34, 159
十35~36, 199
十一~十二,
198
十一1~30, 199
十一1~十二
50, 199
十一2~19, 199
十一3, 199
十一10, 456
十一18~19, 199
十一20, 93
十一20~24,
199
十一25~30,
199
十一28~30,
199
十一29, 457
十二1~8, 199
十二1~21, 199
十二7, 456
十二9~14, 199
十二15~21, 199
十二17~21,
455, 456

十二20下~21,
199
十二22~30,
271
十二22~37, 199
十二22~50,
199
十二26~27, 88
十二31, 91
十二36~37,
626
十二38~40,
199
十二38~42, 199
十二41~42, 199
十二43~45, 199
十二46, 269
十二46~50,
199
十三, 403, 422
十三4, 89
十三10~15,
402, 505
十三10~17, 505
十三13, 402
十三13~15, 403
十三14~15, 456
十三18~23,
407
十三24~30,
401
十三25, 89
十三31~32, 399
十三33, 399, 411
十三35, 455,
456, 457
十三36~43,
407
十三44~46,
408, 412
十三47~50,

401
十四22~33,
271
十四33, 278
十四35, 203
十五8~9, 456
十五13, 399, 417
十五15~20,
407
十五32~39,
269
十六18, 107
十六19, 404
十七24~27,
264
十八, 407
十八8~9, 93
十八12~14, 406
十八14, 407
十八21~35, 417
十八23~35, 415
十八26, 92
十九17, 271
十九30, 408
二十一~6, 407,
412
二十一~15, 417
二十一~16, 407
二十一9, 92
二十一28, 221
二十一3, 88
二十一4~5,
455, 456, 457
二十一25, 159
二十一28~31,
412
二十二1~14,
400
二十二36, 93
二十二39, 575
二十三, 168

- | | | | | | | | | | |
|---------------|----------------|---------------|----------------|---------------|----------------|----------------|---------------|------------------|----------------|
| 二十三2~3, 168 | 二十七64, 93 | 424 | 十四28, 89 | 七41~42, 414 | 407, 412, 423 | 二十二41, 92 | 三, 154, 293, | 八17, 457, 458 | 十四15~16, 549 |
| 二十三27, 164 | 二十七66~二十 | 五1~20, 719 | 十四36, 98 | 七41~43, 416 | 十五~十六, 417 | 二十四, 280 | 646, 667 | 八28, 459 | 十四16, 109, 596 |
| 二十三31, 92 | 八20, 290 | 六17~18, 97 | 十四38, 155 | 七42, 407 | 十五1, 402 | 二十四13, 685 | 三1~15, 141, | 八46, 92 | 十四18~19, 599 |
| 二十三33, 160 | 二十八, 579 | 六23, 91 | 十五34, 221, | 八9~10, 402 | 十五1~2, 423 | 二十四25~27, | 642 | 八56, 159 | 十四21, 557 |
| 二十三37, 162 | 二十八1, 291 | 六31, 98 | 450, 454 | 八10, 398 | 十五1~7, 407 | 460 | 三2, 91 | 九, 277, 715, 782 | 十四23, 557 |
| 二十四~二十 | 二十八18~20, | 六34, 93 | 十六, 659 | 八19~56, 269 | 十五1~32, 280 | 二十四36~49, | 三3, 136, 140, | 九1~34, 141 | 十四23~24, |
| 五, 719 | 294 | 六45~52, 271 | 十六1~8, 656 | 八24, 87 | 十五3~7, 399 | 281 | 155 | 九39, 596 | 549 |
| 二十四21~22, | 二十八19, 579 | 六46, 219 | 十六9~20, 77 | 九10~17, 281 | 十五7, 407 | 二十四44, 460 | 三5, 136, 164 | 十, 459 | 十四26, 109, |
| 515 | 二十八20, 457 | 六48, 154, 275 | | 九18, 219 | 十五11~31, 412 | | 三7, 140 | 十6, 93 | 593, 596 |
| 二十四22, 116 | | 六52, 270, 278 | 路加福音 | 九25, 88 | 十五11~32, | 約翰福音 | 三13~14, 459 | 十34, 457, 458 | 十四27, 46, 599 |
| 二十四29, 154 | 馬可福音 | 七, 584 | 一一~二, 318, 319 | 九28, 219 | 402, 410 | 一一~二, 284 | 三14, 92, 459 | 十40, 66 | 十五, 459 |
| 二十四29~31, | 一一~八26, 756 | 七1~20, 584 | 一~4, 30 | 九51~二十四 | 十五21, 406 | 一1, 93 | 三16, 13, 639, | 十一55, 276, | 十五1~6, 646 |
| 494, 515 | 一2~3, 156 | 七3~4, 216 | 一3, 716 | 53, | 十六, 600 | 一1~5, 459 | 642 | 280 | 十五1~8, |
| 二十四30, 453 | 一4, 89 | 八1~10, 269 | 一7, 92 | 十, 403 | 十六1~8, 408, | 一1~18, 61, | 三16~21, 274, | 十二14, 457 | 164-5, 401, |
| 二十四32~二十 | 一21~28, 269 | 八17, 270 | 一46~47, 319 | 十3, 163 | 418, 720 | 169, 273, 318, | 642 | 十二14~15, 458 | 403, 419 |
| 五46, 403 | 一32, 155 | 八29, 124 | 一46~55, 82 | 十4~15, 416 | 十六1~13, 410, | 319, 598 | 三34, 274 | 十二32, 140, 459 | 十五4~5, 549 |
| 二十四37~41, | 一35, 219 | 八36, 713 | 一51, 319 | 十25~37, 399, | 416, 600 | 一3, 459 | 四1~42, 141 | 十二37~38, | 十五4~10, 141 |
| 515 | 一39, 155 | 九14~29, 68 | 一52, 319 | 721 | 十六9, 91, 417 | 一4, 646 | 四10~11, 140 | 458 | 十五7, 549 |
| 二十四42~二十 | 二21~22, 411 | 九33~50, 63 | 一68~79, 82 | 十29~37, 400 | 十六19~31, 419 | 一7, 646 | 四29, 96 | 十二37~41, 459 | 十五10, 557 |
| 五13, 408 | 三22~27, 271 | 九34, 93 | 二4, 89 | 十30~37, 410 | 十六22~26, 35 | 一9, 646 | 四46, 66 | 十二38, 457 | 十五25, 458, |
| 二十五1~13, | 三24~25, 88 | 十17~22, 721 | 二18, 91 | 十36, 407 | 十六24, 91 | 一14, 116, 459 | 四54, 66 | 十二39~40, | 459 |
| 399 | 三27, 618 | 十18, 270, 271 | 二22~24, 262 | 十一5~8, 399 | 十六29, 169 | 一14~18, 459 | 五22, 596 | 458 | 十五26, 109, |
| 二十五1~46, | 三31~六6, 269 | 十25, 166 | 二24, 262 | 十一14~23, | 十六31, 247 | 一17, 166 | 六, 533 | 十二41, 458 | 593, 596 |
| 752 | 四, 403 | 十43~44, 221 | 二29, 274 | 271 | 十七28~30, | 一18, 459 | 六4, 276, 280 | 十三16, 91 | 十六6~7, 599 |
| 二十五14~30, | 四1~9, 400 | 十45, 221 | 二38, 274 | 十一20, 411 | 450 | 一22, 167 | 六10, 203 | 十三19, 89 | 十六7, 596 |
| 415 | 四1~20, 13, 32, | 十二1~9, 418 | 四1~12, 68 | 十二16~20, 417 | 十八9, 417 | 一23, 457, 458 | 六31, 457 | 十三~十六, 67 | 十六8~11, 538 |
| 二十五21, 406 | 451 | 十二1~12, 451 | 四23, 399 | 十二16~21, 408 | 十八9~14, 409 | 一28, 66 | 六31~32, 459 | 十三15, 579 | 十六8~15, 598 |
| 二十五23, 406 | 四3~9, 401, | 十二14, 88 | 四29, 89 | 十二21, 407 | 十八13, 218 | 一29, 66 | 六35~36, 459 | 十三18, 458 | 十六13, 594 |
| 二十五31~46, | 418 | 十二10~11, 721 | 四31~37, 269 | 十二33, 600 | 十九1~18, 280 | 一35~51, 141 | 六36~40, 66 | 十三19, 89 | 十六21~22, |
| 412 | 四9, 424 | 十二29~31, 586 | 五3, 91 | 十三1~9, 407 | 十九11, 415, 417 | 一38~39, 140, | 六37~40, 137, | 十三27, 93 | 403 |
| 二十六31, 456 | 四10~12, 402, | 十二31, 603 | 五8, 203 | 十三9, 167 | 十九12~13, 416 | 141 | 646 | 十三34~35, | 十六22, 599 |
| 二十六45, 160 | 403, 404, 505 | 十三, 32, 376, | 五16, 219 | 十四7~24, 281 | 十九12~17, 415 | 一43, 274 | 六38, 98 | 549 | 十六28, 46 |
| 二十六56, 456 | 四11~12, 402 | 378, 709, 717 | 五19, 216 | 十四15~24, | 十九15, 416 | 一49, 89 | 六45, 457, 458 | 十四, 67 | 十七3, 596 |
| 二十七5, 87 | 四12, 402, 445 | 十三5~27, 400 | 五20, 304 | 410 | 十九29, 91 | 二3~5, 284 | 六60~66, 275 | 十四~十六, 67, | 十七6, 596 |
| 二十七9~10, | 四13~20, 400, | 十三9~13, 63 | 五27~32, 280 | 十四16~24, | 二十9, 713 | 二11, 66, 284 | 六67~71, 275 | 109, 596 | 十七18, 596, |
| 371, 455, 456 | 418 | 十三14, 362 | 五36~38, 399 | 413 | 二十20, 89 | 二13, 276, 280 | 七37, 459 | 十四~二十一, | 598 |
| 二十七51~53, | 四28, 154 | 十三24, 371 | 六12, 219 | 十四26~27, 65 | 二十二11, 165 | 二17, 457, 458, | 七38, 457, 458 | 74 | 十七20~23, |
| 291 | 四30~32, 399, | 十三28~29, | 六24~26, 365 | 十四28~32, 65, | 二十二24~30, | 459 | 七42, 457, 458 | 十四1, 599 | 547 |
| 二十七62, 291 | 406, 411 | 400 | 六36, 445 | 419 | 281 | 二21, 91 | 七53~八12, 75 | 十四2~3, 403 | 十七21~23, |
| 二十七62~66, | 四31, 166 | 十四27, 163, | 七6, 88 | 十四33, 65 | 二十二31~32, | 二23~25, 275 | 八12, 459 | 十四6, 403, 596 | 549 |
| 291 | 四33~34, 400, | 721 | 七40~43, 403 | 十五, 240, 403, | 281 | 二24, 274 | 八15~16, 596 | 十四15, 557 | 十八15~18, 65 |

- | | | | | | | | | | |
|---------------|---------------|----------------|---------------|-----------------|---------------|----------------|----------------|---------------|---------------|
| 十八25~27, 65 | 二47, 273 | 十34~43, 598 | 二十一39, 168 | 五14, 450, 465 | 十五, 619 | —19, 465 | 228, 576, 579, | —16, 429 | 五14, 464 |
| 十八28~十九 | 三11~26, 598 | 十43, 460 | 二十二, 603 | 五14~21, 450 | 十八~21, 463 | —31, 465 | 588, 601, 713 | 三7~18, 463 | 五19~23, 340 |
| 16, 66 | 三12~26, 564 | 十二1~23, 66 | 二十二21, 282 | 五15~21, 463 | 十一1, 92 | 二4, 430 | 十一2~17, 567 | 四4, 595, 618 | 五22~23, 164, |
| 十九5, 155 | 三18, 460 | 十二4, 87 | 二十三11, 282 | 五17~18, 134 | 十一1~2, 64 | 二4~5, 593 | 十一5, 157 | 四7, 91 | 597 |
| 十九24, 458, | 三22~23, 722 | 十二24, 154, 273 | 二十四14, 460 | 六, 49, 124 | 十一6, 138 | 二6~8, 132 | 十一8~9, 576 | 四16, 178 | 六11, 434 |
| 459 | 三24, 353, 460 | 十三16~41, | 二十四19, 203 | 六1~2, 64, 155, | 十一8~10, 463 | 二6~16, 138 | 十一8~12, 66 | 五1, 165 | |
| 十九28, 458, | 三25, 722 | 461, 598 | 二十四26, 274 | 564 | 十一12, 463 | 二9, 465 | 十一14, 578, | 五3, 429 | 以弗所書 |
| 459 | 三26, 461 | 十三20, 353 | 二十六, 603 | 六2, 92 | 十一22, 167 | 二9~16, 177 | 729 | 五17, 178 | —, 507 |
| 十九28~30, | 四4, 203 | 十三22, 722 | 二十六14, 163 | 六11, 160 | 十二, 49, 340 | 二12~14, 138 | 十一14~15, 578 | 六2, 464 | —3, 618 |
| 459 | 四10~12, 461 | 十三26~41, | 二十六17~18, | 六15~16, 564 | 十二2, 178 | 二14, 595 | 十一17~34, 216 | 六14, 437, 590 | —3~14, 97 |
| 十九36, 66, 458 | 四13, 430 | 461 | 282 | 七, 637 | 十二9, 318, 596 | 二16, 462, 465 | 十一21~22, | 六16~18, 463 | —4, 179 |
| 十九37, 458 | 四19, 341 | 十三33, 722 | 二十六22, 460 | 七~八, 168, 343 | 十二19, 154 | 三16~17, 437 | 216 | 七5~16, 429 | —4~5, 71 |
| 二十1, 596 | 四25, 460, 722 | 十三34, 722 | 二十六31~32, | 七1, 247 | 十二20, 318 | 三19~20, 465 | 十一33, 216 | 九8, 165 | —5~6, 59 |
| 二十1~23, 598 | 四26, 722 | 十三34~35, | 275 | 七1~2, 64 | 十三1~7, 717 | 五2~6, 66 | 十二1~26, 177 | 十~十二, 429 | —5~7, 55, 59, |
| 二十2, 596 | 五1~11, 156 | 461 | | 七4, 263 | 十三4, 159 | 五7, 450 | 十三, 340 | 十~十三, 564 | 151 |
| 二十23, 404, | 五29, 341 | 十三35, 722 | 羅馬書 | 七7~13, 65 | 十三8~10, 463, | 六9, 577 | 十三1~13, 319 | 十一, 430 | —7, 129, 176 |
| 596 | 六, 128 | 十三41, 722 | —, 49 | 七13, 64 | 465 | 七8, 729 | 十三4~7, 68 | 十9~11, 430 | —12, 180 |
| 二十一8, 92 | 六1, 128 | 十四8~18, 161 | —17, 130 | 七14~25, 595 | 十三10, 181 | 七25~38, 142 | 十三8, 87 | 十三12, 432 | —13~14, 58, |
| 二十一11~14, | 六1~6, 66 | 十四15~17, | —24~28, 577 | 七22, 178 | 十四~十五, | 七27, 564 | 十三12, 204 | | 178 |
| 115 | 六7, 154, 273 | 564, 598 | 二7, 134 | 八1~27, 177 | 437 | 八~十, 437, | 十四21, 465 | 加拉太書 | —15, 180 |
| 二十一15~17, | 七3, 722 | 十四23, 119 | 三, 49 | 八9, 138 | 十四1~十五 | 564, 576, 590, | 十四26~28, | —1~2, 433 | —15~19, 433 |
| 63, 135, 139 | 七5, 722 | 十五, 461, 563, | 三5~9, 564 | 八12, 138 | 13, 438 | 720 | 119 | —15~16, 157 | —15~22, 176 |
| 二十一25, 277 | 七18, 722 | 564, 565 | 三10~18, 463 | 八13, 116 | 十四10, 438 | 八7~13, 576, | 十四33~38, 713 | 二7~9, 169 | —17~19, 176, |
| | 七19, 89 | 十五10, 584 | 三23, 114 | 八19~22, 385 | 十四14, 438 | 590 | 十四34, 729 | 三, 465 | 594 |
| 使徒行傳 | 七27~28, 722 | 十五13~21, 461 | 三24, 114, 118 | 八26~27, 125 | 十四20, 438 | 九3~12, 429 | 十四34~35, | 三4, 140 | —18, 176 |
| —~十二, 88 | 七32, 722 | 十五19~29, | 四, 465 | 八29~31, 64 | 十五8~9, 465 | 九4, 167 | 576 | 三5, 167 | —18~19, 177 |
| —1, 716 | 七33, 722 | 720 | 四1~2, 64 | 八31~32, 64 | 十五9~12, 463 | 九14, 437 | 十四40, 575 | 三8~9, 463 | —19~20, 177 |
| —9~11, 240 | 七34, 722 | 十六, 227 | 四1~12, 463 | 八38~39, 125 | 十五13, 92 | 九19~22, 66 | 十五, 376, 565 | 三10~13, 463 | —20~21, 177 |
| 二4, 160 | 七35, 722 | 十七, 200, 564 | 四7, 203 | 八39, 125, 126 | 十五29, 181 | 九19~23, 563, | 十五3, 358 | 三12, 721 | —22~23, 107 |
| 二14~36, 460, | 七38, 107 | 十七3, 460 | 四10~11, 463 | 九, 49, 507, 727 | 十六1, 713 | 564 | 十五3~5, 464, | 三17~18, 463 | —23, 181 |
| 564 | 七40, 722 | 十七21, 289 | 四13~15, 489 | 九~十一, 193, | 十六6, 92 | 九20, 247 | 616 | 三19, 372 | 二1, 160 |
| 二14~41, 598 | 八, 227 | 十七22~31, | 四17, 134 | 462, 465, 533, | 十六7, 713 | 九22, 203, 564 | 十五29, 35 | 三19~四6, 489 | 二2, 618 |
| 二16~40, 461 | 八1~九30, 66 | 564, 598 | 四20, 92 | 595 | 十六16, 616 | 九24~27, 217 | 十五33, 318 | 三25, 263 | 二6~7, 177 |
| 二17~21, 362, | 八27, 88 | 十七28, 318 | 五, 641 | 九6~18, 193 | 十六20, 432 | 十3, 464 | 十五51~52, 515 | 三28, 578 | 二7, 176 |
| 721, 722 | 八32, 722 | 十八~十九, 616 | 五~七, 118 | 九8, 116 | 十六22, 434 | 十16, 181 | 十五54~55, | 三29, 154 | 二8, 178 |
| 二24~32, 461 | 八33, 722 | 十八6, 167 | 五1~11, 711 | 九12~29, 463 | 十六25~27, | 十16~17, 216 | 463 | 四4, 181, 464 | 二8~9, 138, |
| 二36, 461 | 九, 603 | 十八28, 460 | 五8, 641 | 九19~24, 64 | 464 | 十25~29, 438 | 十六20, 432 | 四21~22, 465 | 151, 480 |
| 二38, 137, 461 | 九29, 128 | 十九13~19, 66 | 五9~10, 155 | 九20~23, 366 | 哥林多前書 | 十26, 181, 465 | 十六21, 434 | 四21~31, 451, | 二10, 480 |
| 二39, 168 | 九31, 154, 273 | 十九32, 93 | 五12~13, 79 | 十4, 263, 449 | —~三, 340 | 十一, 429 | 464 | 464 | 二11~12, 602 |
| 二41, 160 | 十, 387 | 十九37, 88 | 五12~21, 65, | 十5, 721 | —2, 124 | 十一~2, 106 | 哥林多後書 | 四24~31, 451 | 二12, 91 |
| 二42~47, 603 | 十~十一, 565 | 二十一, 387 | 168 | 十14~15, 598 | | 十一~2~16, 227, | —8~213, 429 | 五13~15, 465 | 二14~18, 319 |

二18, 180
二19, 588
三1~11, 464
三1~13, 176
三8, 176, 180
三9, 180
三10, 169, 180, 618
三14~17, 433
三14~21, 620
三16, 176
三16~17, 176, 621, 622
三16~19, 175, 602, 621, 622
三17, 178, 180
三19, 181, 621, 622
三20~21, 177
四2, 179
四3, 180
四8, 452, 461
四11, 452, 610
四12, 610
四13, 93, 143, 181
四14, 164
四16, 179
四22~24, 178
四23, 178
五4, 156
五14, 319
五21~33, 713
五22~六9, 340
五23~24, 106
五25~33, 601
六1~4, 717
六4, 342
六10~12, 618
六12, 169

腓立比書
一, 46
一1, 119
一3~5, 711
一7, 89
一7~8, 429
一9~11, 432, 433, 594
一12~26, 51
一18, 143
一19, 464
一27~28, 51
一27~30, 194
二, 46, 698
二1, 88
二1~4, 584
二1~11, 51, 325
二1~18, 194
二2, 60
二6, 57, 153, 155
二6~7, 79
二6~8, 60, 439, 710
二6~11, 57, 59, 60, 61, 182, 318, 319, 325, 439, 698
二7, 120, 155
二8, 154
二9~11, 61
二10~11, 465
二12, 87
二12~18, 51
二14~18, 584
二19~30, 51, 194, 429
二25~30, 52
三, 637
三1~6, 52, 584
三1~四1, 194
三16, 76

三17~21, 51
三18~19, 584
三20, 588
三21, 15
四1, 51
四2~3, 194
四2~9, 51
四4~7, 51
四6, 63, 135
四11, 87
四12, 87
四18, 464
歌羅西書
一6~7, 464
一9~14, 432
一15~20, 564
一18, 163
一19, 178, 181
二9, 178, 181
二16~23, 436
三5~17, 340
三9~10, 178
三18~四1, 563
三20, 717
四8, 155
四16, 430
四18, 434
帖撒羅尼迦前書
一5, 594
二10, 91
二12, 166
二13, 594
三6~10, 429
四4, 142
四13~18, 515
五1~10, 515
五17, 135
五23, 135

五26, 432
五27, 430, 432
帖撒羅尼迦後書
二, 32, 376, 378, 387, 438, 709
二1~3, 515
二6~7, 68, 164, 515
三6, 143
三14, 434
提摩太前書
二8, 218
二9~15, 227
二11~12, 577
二11~15, 576, 713
二13~14, 576
三, 575
三11, 713
三16, 318, 319, 438
四3, 167
五18, 528
提摩太後書
一14, 547
二2, 358
二15, 619
三16, 442, 593
三16~17, 264
四7, 93
提多書
二13, 166
三12, 433
腓利門書, 432
2, 432

4~7, 152, 711
16, 564
19, 434
希伯來書
一~八, 767
一1, 63
一1~四13, 197
一3, 465
一3~4, 319
一4~14, 63
一5, 68
一5~13, 466
一8, 68
一10, 68
一13, 465
二, 222
二1, 114
二2~4, 466
二6, 306
二6~8, 713
二12~13, 222
二15, 92
三1~四13, 466
三12, 91
三12~19, 340
三13, 129
四1~11, 467
四11~13, 340
四12, 159-160
四14~18, 197
五5~6, 467
五7, 116
五11, 432
五14, 15
六1~12, 340
六12, 432
六19, 114
七, 466
七1~10, 466
八~十, 264,

466, 610
八1, 465
八1~5, 466
八8~12, 466
八13, 263, 466
九13~14, 467
十5~7, 466
十8, 63
十12, 465
十19~39, 466
十19~十三21, 198
十22, 97
十24~25, 129
十25, 129
十28~29, 467
十一, 466
十一1, 93
十一32, 88
十二, 584
十二1~13, 217
十二2, 465
十二7, 200
十二22, 588
十二25, 467
十三15, 164
雅各書
一~三, 340
一1~18, 435
一2, 122
一2~3, 589
一2~4, 143, 589
一6, 154
一12~13, 122
一18, 89
一19~26, 435
一19~二26, 435
二1~13, 436
二2~4, 584

二13~17, 600
二14~16, 480
二14~26, 436
三1, 436
三1~四12, 436
三2~12, 436
三13~18, 436
三17, 596
四1~10, 436
四2, 155
四11~12, 436
四13~17, 436
五1~11, 436
五12, 436
五13~18, 436
五19~20, 436
彼得前書
一1, 214, 232, 588
一6, 589
一6~7, 584, 589
一10~11, 363
一17, 214, 232, 588
二10, 168
二11, 214, 232, 588
二11~三7, 340
三13~四19, 584
三18, 138, 319, 439
三19~20, 567
三20~21, 579
三22, 319, 439
四13~17, 717
五7, 316
五12, 434

彼得後書
一21, 442, 593
二~三, 376
三, 378, 438
三8, 362
三9, 412
三10, 385
三13, 385
三16, 528
約翰一書
一9, 47
二1, 110
二3, 98
二5, 98
二12~14, 63
二16, 91
二20~27, 594
三16, 98
三19, 98
三24, 98
四2~3, 98
四6, 98
四13, 98
五2, 98
約翰二書, 432
約翰三書, 432
猶大書
7, 116
12, 165
14~15, 443
啓示錄
一, 53, 384, 469
一~五, 735
一1, 377
一1~8, 432
一3, 389

一4, 385
一4~6, 452
一4~7, 389
一6, 470
一7, 452, 467, 470, 722
一8, 452
一9, 391
一10~11, 389
一12~13, 470
一14, 162
一15, 722
一19, 379
二, 581
二~三, 32, 53, 63, 212, 378, 380, 388, 429, 430, 432, 564
二3, 391
二9, 391
二13, 391
二27, 467, 722
三7, 722
三8, 391
三9, 470
三10, 494, 515
三20, 713
四~五, 53, 227, 384, 469
四1, 515
四2~9, 468
四4, 515
四8, 166, 318, 722
四11, 318
五~六, 159
五1, 159
五5~6, 385
五9~10, 319, 453
五10, 470

五12~13, 319
六, 384, 387
六1~8, 470
六8, 53
六9, 391
六9~11, 318, 383
六11, 391
六16, 722
七, 384
七7~8, 54
七14, 722
七16, 722
七17, 722
八~九, 53, 384
八3~5, 384
八13, 169
九, 371
九3~11, 169
九17, 371
十, 53, 379, 384, 387
十8~11, 470
十一~十三, 53
十一1~2, 379
十一3~13, 470
十一11, 722
十一15~19, 515
十一18, 453
十二, 388
十二3~17, 169
十二7~8, 470
十二9, 470
十二11, 385
十三, 371, 387, 391, 469
十三1~17, 169
十三4, 453
十三7~8, 453
十三14, 362
十三14~15, 391

