

初識

解經原理



陳濟民◆著

讀經是藝術的更是生活的

認識解經原理

陳濟民 著

| | |
|--------------|---|
| 出版兼 發行者 | 校園書房出版社 台北市羅斯福路四段 22 號 台北市郵政 13 支 144 號信箱 電話：(02) 23653665 (02) 23644001 傳真：(02) 23680303 網址： http://www.campus.org.tw 郵政劃撥第 01105351 號 |
| 發行人 | 饒孝楫 |
| 本社登記證 字 號 | 行政院新聞局局版臺業字 第 1061 號 |
| 承印者 | 傑泰彩色印刷有限公司 |

中華民國 77 年 (1988 年) 11 月初版

中華民國 90 年 (2001 年) 11 月初版七刷

• 有版權 •

國家圖書館出版品預行編目資料

認識解經原理：Understanding principles of
biblical interpretation / 陳濟民著；.--初
版.--臺北市：校園書房，民 77

面：公分。(神學基礎叢書)

ISBN 957-587-137-5(平裝)

1. 聖經—批評, 解釋等

241.16

79000219

Understanding Principles of Biblical Interpretation

by Tan Che Bin

Published by permission

©1988 by Campus Evangelical Fellowship

P.O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.

All Rights Reserved

First Edition: Nov., 1988

Seventh Printing: Nov., 2001

ISBN 957-587-137-5

目錄

| | |
|-----------------|-----|
| 叢書總序 | 1 |
| 作者序 | 3 |
| 1. 導言 | 5 |
| 2. 主題、觀點與角度 | 15 |
| 3. 聖經概覽 | 25 |
| 4. 歷史文化解經法 | 45 |
| 5. 靈意、預表與預言 | 65 |
| 6. 精神的掌握 | 85 |
| 7. 生活的應用 | 97 |
| 8. 結論 | 107 |
| 附錄 (一)解經之謎 | 111 |
| 附錄 (二)衆多註解，如何着手 | 121 |
| 參考書選 | 131 |

叢書總序

「校園福音團契」在台灣的福音事工上，多年來蒙神的恩待，已經作了鉅大的貢獻，這是有目共睹的事實。他們不但在各城市的大專學生中，努力地直接宣揚福音，而且全面地推行靈性栽培與門徒訓練。因此在量與質上，都有美好的果實。

該團契更進一步地推進平信徒神學訓練，以期培植出來一班在聖經真理上有根有基的基督徒，既熱誠又正確地在各教會與福音機構裡面，參與聖工，造成一股「基督國度」人才的洪流，投効本時代的全面福音運動。

爲了達成這極具意義的目標，該團契設計了一套神學基礎叢書，入選爲書籍的作者，皆爲海內外知名的聖經學者，而且其著作的原本已經廣受歡迎，特別在大學生及畢業生的圈子裡面被欣賞。

此叢書的範圍亦相當廣闊，包括了聖經概論、新舊約神學、系統神學、釋經學、倫理學、護教學、神學思想史、人類學、宗派歷史與現狀、末世論、國度論、異端剖析等，約二十卷，都是最基本的神學著作，而且皆由福音神學觀點寫成，對神學與靈性都有造益。

特此衷誠與鄭重推介。

滕近輝 一九八八年九月

作者序

自年少認識了耶穌基督，讀聖經便成了生活的一部份。開始讀聖經時，許多是看不懂的，也有些是看懂了，例如，金句性的話。雖然懂的不多，卻也覺得相當有意思。讀經久了，可懂的已懂，不懂的仍舊不懂，漸漸覺得乏味了，可是不看又內疚，所以還是例行公事式的照看。後來，在書本上學到歸納式查經法，每天讀經時拿起筆分析經文，問六「何」（何時、何地、何人、何事、何為、何因），又開始了另一個階段的讀經生活。漸漸地，又發現問了問題仍無所得。讀了正規的解經學的書，才發現原來有一條正統的門徑解釋聖經，也明白為什麼一些人講的「亮光」自己怎樣都看不到，卻也同時發現採用了同樣客觀原則有人仍可以有不同的解釋。這一來，又迫使自己回到聖經中，繼續地仔細聆聽上帝自己的話。

這本書的內容多多少少反映了筆者這許多年的經歷，可以說是個人生命掙扎的一些心得。書中大部份內容原於一九八六年夏天美國使者協會舉辦的密集讀經營，曾與一些大專和研究院的弟兄姐妹分享過，雖然經過修改和擴充，免不了留下一些「講道」的痕跡。

由於寫作的對象是沒有受過神學訓練的大專學生，這本書的重點是在乎簡明實用。在第三章我以整章的篇幅討論聖經的內容，為讀者提出一個架構，希望可以幫助讀者在每天的靈修生活中得到更大的益處，而且在系統性的思考上有較全面的認識。在每一章的後面，我設計了一些習作，希望可以幫助讀者思考及應用書中提及的一些主題和方法；在第四、五兩章更增加了一段實際建議，希望讀者有步驟可依循。同時，我們盡量避免使用專門名詞，也只有極少的註解。由於一般讀者對歷史不感興趣，解經史放在附錄中（這是筆者一九八三年在校園寫過的一篇文章）。此外，可能有一些讀者有興趣進深一層地研讀聖經，所以我又將另一篇在一九八五年發表過的「中文聖經註解總評」稍加以修訂附在書後，並提供了一個簡單的參考書選。

要撰寫這一類的書籍，沒有人可以完全靠自己做到。筆者從團契的導師們，教會中的牧師們，許多傳道人和學者都有所學習。從香港中國神學研究院的同工，特別是張修齊博士，更是學到不少。一些在不同地區聽過筆者講課的同學們也可以在書中找到他們的貢獻。在出版過程中，校園團契文字部同工們多方鼓勵與合作，筆者也極感動。內人楊曉美先是從錄音帶整理出初稿，並修飾文筆，也應一併致謝。書中一切缺點，當然要筆者自己負責。

筆者的禱告，是這本書能幫助讀者更清楚地聽到神在聖經中所說的真理，更深刻地認識耶穌基督，跟隨祂，活出祂的榮美。

陳濟民誌于

主後一九八七年加州伯撒丁納

富勒宣教學院

第一章

導言

常聽到一些人說：「讀聖經那需要什麼學問？讀就是了，還不簡單？」

事實上，研讀任何文獻，我們都會有似懂非懂的時候。在日常生活中，我們也會發現語言的傳達一樣會發生問題；有時根本聽不懂，有時好似懂了，卻是誤解原意；環境的轉變更是為我們帶來不少的爭論。我們可以先以中文為例，說明一些閱讀古代文獻的難處，然後以聖經為例，指出語言傳達過程中的一些問題，最後，我們再讀到歷史的差距所帶來的困難以及解釋聖經這一門「學問」主要的課題和工作。

為什麼要研究解經原則？

一、研讀古代文獻的難處

請問，下列三段中文，你懂嗎？

「菩提本無樹，明鏡亦非台，佛姓常青淨，何處有塵埃。」

「稽首皈天主，元和遍十方，大慈悲，救苦難。唵，唎哪，唎哩吽哆盞，嘛婆訶。」

「關關雎鳩，在河之洲；窈窕淑女，君子好逑。」

坦白說，倘若我是第一次看到這三段文字，我當然會知道三段話都是用中文寫的，但卻要承認實在看不懂。爲什麼呢？讓我們研究一下。

第一段出自佛經，是禪宗大師慧能在壇經中的一首佛偈，必須先了解其中的一些名詞，是梵文音譯，中文本身沒有意義。要知道「菩提」的意義，就必須懂梵文，不然就要請教懂梵文的人。「佛姓常青淨」一句，「姓」字現代寫作「性」，「青」字等於現代的「清」。了解這兩個字，我們便知道這佛偈講的是「佛性」的問題，而不是佛的「姓名」。但是，明白了用詞，我們還不明白這首詩在說什麼；爲什麼要提及「樹」、「鏡」、「台」及「塵埃」？若要明白，我們需要了解這首佛偈的背景。研究佛學的人告訴我們：這個偈是慧能針對他一位師兄的詩而寫的回應，他的師兄認爲人要悟道，便要像一個人經常將心中的鏡子擦乾淨；但慧能根據佛家一切皆空的思想，指出鏡子根本不存在，既無鏡子，還擦什麼塵埃？這是他對頓悟思想初步的表達（註一）。不了解這背景，我們便很難明白這佛偈的意思。

第二段話中有「大慈悲，救苦難」一語，也許有人會以爲是佛教的作品，其實這段是出自呂祖全書卷二十二的救劫證道經咒。其中最難懂的是第二行，用的雖是中文，卻是咒語。這咒語有意義嗎？一位日本學者認爲它是紋利亞文的音譯英文發音是 An shana, lirabrbatha, Mishiha, 翻成英文是「Yes, the Christ did go up to the high things」（是的，基督已升到高處了）。他認爲這咒語原是景教的讚美詩，被呂洞賓借用（註二）。這解

釋成立嗎？除非我們懂得絃利亞文，又是研究道教的專家，恐怕我們很難加以證實或否定。

上面兩個例證，都涉及了外文，第三段話是出自詩經國風，短短十六個字，多數的字現在還通用，該容易明白一點吧？仔細研究，我們卻發現這首古詩在中國起碼有二個不同的解釋。根據漢代鄭箋的毛詩正義，這首詩是說有一位皇后不嫉妒，想為皇帝立三宮六妾，以致睡不著覺，表達了古代的婦德。宋代的朱熹在他的詩集傳中，更直截了當的說文中的君子指文王，淑女指文王妃太姒。這類的說法代表了古代一二千年的傳說，但近人馬持盈詩經今註合釋卻說，這首詩完全是愛情結合的詩，明明是男子追求女子，求之不得，所以翻來覆去的睡不著。同樣一首詩歌，卻有二種截然不同的解釋，誰是誰非，我們又憑什麼決定？

從以上的例子，我們可以看到要了解古代的文獻，需要對文中用詞有所研究，有時外文（如梵文等）的知識及寫作背景的知識也有幫助；但用詞確定了，解釋卻仍然可以有極大的差異。

二、語言傳達的問題

聖經是上帝的話，但人聽話的時候，往往會發生誤解，在聖經中我們可以找到不少的例證。

「他（猶大）吃了以後，撒但就入了他的心，耶穌對他說：你所作的，快作吧」（約十三27）。耶穌對猶大說的那一句話，夠簡單、清楚了吧？我們現代較熟識聖經的人，都知道這句話是指猶大要出賣耶穌。聖經卻告訴我們，當時除了耶穌和猶大明白真正的意思外，其他門徒都不知道。有人根據他們已知的背景推論，認為猶大既是管錢的，耶穌一定是要他去買東西；也有人以為耶穌向來關心窮人，而且那時候是逾越節，所以推測耶穌的意思是要猶大調濟窮人。這些人根據他們所擁有的資料推測，但都

誤解了耶穌的意思。

四福音中確實有不少事蹟讓我們看到門徒往往不明白耶穌的話，馬太福音第十六章 5～7 節有這麼一個記載：「門徒渡到那邊（加利利海）去，忘了帶餅。耶穌對他們說，你們要謹慎，防備法利賽人和撒都該人的酵。門徒彼此議論說：這是因為我們沒有帶餅吧。」門徒忘了帶餅，所以他們不知道主耶穌是利用環境作靈命的教育！他們頭腦中想什麼，聽到的便是什麼。

有時候，表面上清楚明白的話，應用起來卻是大有問題。哥林多前書便有這麼一個例證。保羅說：「我先前寫信給你們說，不可與淫亂的人相交。此話不是指這世上一概行淫亂的，或貪婪的……若是這樣，你們除非離開世界方可。但如今我寫信給你們說，若有稱為弟兄行淫亂的，或貪婪的……這樣的人不可與他相交。」（林前五 9～11）同樣，耶穌時代的猶太人讀到第四誡：「安息日什麼工都不可做」，也問了一大堆問題：安息日走路，是工作嗎？摘麥穗呢？挑水呢？燒飯呢？（參徒一 12；太十二 1、2）

同時，根據邏輯推論，有時也會導致誤解。例如，保羅講論因信稱義的真道，強調耶穌基督救贖的恩典，反對靠行為稱義。又說：「罪在那裡顯多，恩典就更顯多了。」（羅五 20）以此類推，「繼續活在罪中，使恩典顯多」似乎是一個正確的結論，但是，保羅卻說：「斷乎不可」（羅六 1、2）。

解釋一個人的言行，最麻煩的是涉及一個人的存心。歷代志曾記載了一個大衛的故事，便提及這個問題：在亞捫王死後，大衛派了一些臣僕前去慰問，亞捫人卻認為這是一種計謀，假裝是安慰，卻是窺探，因此對大衛的臣僕加以羞辱（代上十九 1～4），同樣的話，同樣的行動，由於不同的人對動機的問題有不同的看法，就產生了完全相反的意義。

耶穌和早期的基督徒以及猶太人用的是同一本舊約聖經。對耶穌和基督徒而言，舊約聖經很明顯地讀到耶穌是救主的真理，但是對猶太人而言，他們承認舊約中有彌賽亞的應許，卻不承認耶穌是彌賽亞，為什麼呢？耶穌在世時，曾對猶太人說：「你們查考聖經，因你們以為內中有永生；給我作見證的就是這經，然而你們不肯到我這裏來得生命……你們互相求榮耀，卻不求從獨一之神來的榮耀，怎能信我呢？」（約五39～44），使徒保羅也說：「他們的心地剛硬，直到今日誦讀舊約的時候，這帕子還沒有揭去……但他們的心幾時歸向主，帕子就幾時除去了。」（林後三14～16）這是一個最要緊的層面，內心的問題。一個人的基本心態和人生的路向會影響他讀經的結論。一些原本相當清楚的話，由於心態的不正確就變成不清楚了。

以上的事例，都給我們一個信息：同樣的話，卻有不同的領悟與解釋，因為那話語本身有時候確實需要更深入的資料或解釋，有時話語本身沒有問題，人的心態卻令他誤解。

三、環境的改變

基督教的一個特點，便是反對以教皇或教會為最終的權威，而以聖經為信仰與生活的最終準則。因此，基督徒無論是在個人的生活上或教會團體生活上，都仔細的尋求聖經的原則。讀經也成為基督徒不可少的生活習慣。照理，聖經既只有一本，那些專心研究聖經的人無論在信仰或生活原則上都應該一致才對；但事實上僅是華人教會中的「宗派」起碼便有一百幾十個，而更妙的是每個宗派都是以聖經為信仰與生活的最高準則，認為自己是合乎聖經的，甚至可能是最近聖經的。

這些差別包括的範圍極廣，有的差別與教會組織與體制有關，例如，監督制、長老制、公理制是三種極不同的組織，監督

制的教會近乎專權，長老制近乎議會代表形式，公理制教會的權力則在會眾手中，近乎一人一票的民主方式。有的差別與教義有關。例如，自改教初期馬丁路德與慈運理這二個領袖便對聖餐的意義有不同的見解。雖然他們二人都反對天主教「變體論」的解釋（變體論者相信聖餐的葡萄酒〔或汁〕與餅變成了耶穌的血與肉），馬丁路德認為聖餐時葡萄酒與餅同時是酒與餅及主的血與肉，而慈運理卻認為酒與餅僅是「代表」主的血與肉而已。除了體制與教義，基督徒的經歷也有不同的解釋。例如，有人認為基督徒在信主受洗時就得了聖靈，受聖靈充滿；也有人認為受洗時僅是經歷聖靈的洗，但聖靈的充滿則是第二次的恩典，是受洗以後的事。在二十世紀的華人教會中，我們也經歷了不少的紛爭；有人認為教會應有牧師的職位，有人認為教會只能有長老，不能設立牧師；有人認為聖餐只能用葡萄酒（因此前文我們要用葡萄酒〔或汁〕這奇特的用詞）和無酵的餅，也有人認為以麵包代替無酵餅並無不可；有人教會中有詩班，也有人反對詩班……。

仔細分析這些爭論，我們會發現歷史的差距是一個重要原因。這歷史的差距的形成，與上文研究古代文獻的困難有關（一些聖經時代的用詞的定義不是那麼容易確定），也與語言傳遞的問題有關（有些用詞記載不夠清楚），另一個原因，則是環境的改變。譬如說，在體制上，「監督」與「長老」都是聖經中的用詞，（參提前三1～7；徒十一30；彼前五1～4）；但是「監督」是否等於「長老」呢？若是，為什麼要用另一種名詞？什麼時候開始的？即使有監督或長老，他們行使職權的方法是怎樣？聖經既主張「凡信徒皆祭司」（參來四14～16，七17～22；彼前二9），人人在神面前平等，教會中的事豈不是應由信徒全體表決嗎？在民主制度下生活的人，還應該採取類似專權獨裁的監督制嗎？

關乎聖餐的爭論，也是類似。聖經時代耶穌與猶太人在逾越節飲的，是酒，或是汁？原文是什麼？當耶穌說：「我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的」（約六55），這「是」字怎樣解釋？耶穌舉起杯與餅，說「這是我的身體」「我立約的血」（太二六26～28），又是什麼意思？這些是用詞的問題，語言的問題。若再進一步，以一個新約沒有討論的希臘哲學問題來了解，又應怎樣說呢？理念與實質可以分開嗎？當耶穌說「是」的時候，我們能說理念上酒是血，餅是肉，但實質上杯中的酒還是酒，餅還是餅嗎？

詩班的問題又應如何解決？新約教會中有詩班嗎？他們唱什麼樣的詩？曲調是什麼？倘若新約聖經中沒有詩班的存在，舊約有沒有呢？舊約有的，新約可以有嗎？新舊約都沒有的，現代可以有嗎？倘若不可以，為什麼教會中用鋼琴、電風琴、吉他？

同樣，聖靈充滿的問題，不僅是牽涉到定義，也要討論聖經中聖靈的洗與聖靈充滿的關係，更要回答現代好些信徒不知道自己已有聖靈充滿的現象，以及一些人信主多年才受聖靈充滿的事實。

2 解經的目的與基本工作

從第一大段的討論中，我們可以看到研究解經原理的重要，也已經涉及了解經原理所要做的工作及它研究的內容。

簡單地說，在解經的過程中，我們需要做四個基本的功夫。第一，我們必須問：聖經原來講什麼？這可說是最客觀的問題，也是基本的功夫。換個角度講，在研讀聖經時，我們不是在看自己的文章，也不是在聽自己說話，而是在聽或看與我有別的一位——上帝——的話。若媽媽叫兒子出去買一磅白糖回家，兒子總

不能買一磅細鹽回家，而期望被母親稱讚為模範孝子吧？倘若買了鹽回家後被母親責罵，兒子反過來告訴他一大堆哲理：二者顏色一樣，同樣有調味功能，而且鹽比糖對人體更重要，家中又缺鹽比糖更嚴重……等等，母子的溝通大概將因此減至零點。第二，我們要進一步地問：所講的原來有什麼意思與用意？講話或用詞的內容一般而言與意思會是一致的，但不一定絕對不可分。聖經中好些記載記的都是事實，但主要的目的，卻不是要讀者照樣模仿，而是要以那些事實為讀者的鑑誡。例如，舊約聖經中掃羅和亞哈的故事，都是在告訴我們一個不合乎神心意，背叛神的國王是怎樣的人。更要緊的是：我們不能以自己的文化背景或意見去解釋聖經的用意，一個著名的例子是：某次，一位土著聽到宣教士說耶穌是好牧人，很好奇地問那宣教士：耶穌是否為神經病患？原來在那地方，都是精神有問題的人才做牧羊的工作。

第三，在上述兩個較客觀的問題之後，我們要問一下：在現代的文化環境中，這段話又是什麼意思？許多時候我們若知道原來的意思，就可以直接地應用出來；例如，聖經中不可殺人的誡命主要是指謀殺，因此我們現代人仍不可以謀殺任何人。有些時候，應用沒有那麼明顯，而且會因文化背景不同而有不同的了解。例如，在西方，寫作時若是抄錄了他人的話，必須指明出處，而且要用引號，沒有這樣做的人就是不誠實，犯了偷竊的罪；但是在另一些文化中，包括中國傳統，抄錄了他人的話而不指明出處的事經常出現，並不是犯罪的事。在這種情形下，我們便必須要問一下：誠實與偷盜在現代的意義是什麼？遇到一些現代不存在的制度時，更要注意現代意義的問題。例如聖經中經常有勸告奴隸的話（弗六5～8；西三22～25，「僕人」原文是「奴隸」），讀到這些經文時，我們必須問一下這些經文是否表示聖經贊成奴隸制度；若不是的話，在非奴隸制的社會中，這些經文

又有什麼意義。

第四，確定現代的意義以後，我們還必須在生活上加以體會與實踐。華人教會中有人提倡的「生命讀經」，就包括了這一層意思。嚴格地說，看聖經研究聖經並不是將聖經當作一件沒有生命的東西，而是通過讀經聽到神的話，遇見神自己，與祂來往；我們甚至可以說讀聖經其實就是在聽神對我們說話。因此，讀懂了聖經的人必定在生命中遇到神，產生心態、價值觀及行為上的改變。

總言之，解經原理所研究的，是瞭解與體會聖經的正確方法與原則，使讀經的人聽到並遵行神向讀者及當代的人所說的話。例如，十條誡中，有「孝敬父母」這一命令，我們讀這一條誡命，可以研究字義，了解「孝敬」的原意是什麼，在當代有何用意，甚至可以分別出聖經中的「孝敬」與中國的二十四孝有何異同，但在實際的生活中卻完全沒有孝敬父母的行為，甚至不覺得以前的「不孝」是罪。真正讀懂聖經的人卻不應這樣，知行一致的人才是真正懂聖經的人。

習作

一、試想一想，一個第一次讀聖經又從未聽過福音的非基督徒，需要什麼資料才能明白下面的兩段聖經？(1)「你用靈祝謝，那在座不通方言的人，既然不明白你的話，怎能在你感謝的時候說阿們呢？」（林前十四16），(2)「詭詐的舌頭阿，要給你甚麼呢？要拿甚麼加給你呢？就是勇士的利箭和羅騰木的炭火。我寄居在米設，住在基達帳棚之中，有禍了。」（詩一二〇3～5）

二、試讀約翰福音第七章32～51節，指出耶穌的信息在當代發生

的問題及原因。

三、文中所引國風那篇詩的兩種解釋，那一種正確？爲什麼？

註解

- 一、慧能，「六祖壇經」，（台北，金楓出版社，1986），7～10頁。
- 二、羅香林，「呂祖與景教之關係」，「唐元二代之景教」，（香港，中國學社，1966），133頁。

第二章

主題、觀點與角度

有一次，一位主日學老師問課室內的小朋友們：「爲什麼以利亞在迦密山頂獻祭時，吩咐人把水倒在切塊的牛肉上？」（參王上十八33）一個小朋友回答說：「做牛肉湯嘛。」小孩子用自己有限的背景解釋聖經，許多時候我們也是一樣。

孔融讓梨是中國人從小便熟識的標準好兒童的故事。「哥哥吃大梨，弟弟吃小梨」是中國傳統謙讓的美德。孔融從小便是那麼乖，那麼懂事。倘若你對美國的華裔講這個孔融的故事，你得到的反應將會是：「這多麼不公平道（unfair）。爲什麼小的就得吃小梨？爲什麼不可以將大梨與小梨各切一半，一人分一份？簡直是欺壓弱小嘛。」不同的環境，風俗與價值會影響一個人對事物的見解。

對一個初次讀聖經的中國人說來，約翰福音第二章耶穌在迦拿婚宴中的一段話實在極難接受。聖經記載祂對母親馬利亞說：「母親（原文做婦人），我與你有什麼相干？」（約二4）他看到耶穌竟然稱母親爲「婦人」，更說出「我與你有什麼相干」這種話，他會覺得耶穌簡直是大逆不道，不是中國人的五倫教訓所

能容忍的，所以有些中國人看到這段話便開始排斥基督教。但是，同樣的一段故事對基督徒而言卻是天經地義的事，因為我們明白神原本就應在一切事上居首位，超過一切的人際關係，而且在神的工作上，任何人都不應插手管屬乎神的事。這也是顯出一個人的文化背景和價值觀會影響他對聖經的了解與態度。

更嚴重的問題是，這類的現象並不一定是故意的曲解；有時候反而是出乎潛意識裏自然的反應，近代心理學家曾讓不同的人看同樣的一幅圖畫。不同的人却看到不同的內容，有人看到的是一些靜物，有人看到的是幾何圖案，有人看到動物，也有人看到人類，讀聖經時我們也發現類似的現象。人心中有什麼，便看到什麼。例如，十八、九世紀有不少學者研究耶穌的生平，可是他們心目中的耶穌——研究的成果，正是他們當代流行的哲學思想中的理想人物。

這一類的現象，都表現出人會以主觀代替了客觀，在研讀聖經上是極危險的現象。在這一章，我們將從不同的角度討論研讀聖經的基本認識，希望藉著這些基本認識幫助讀者掌握到聖經的信息。第一，我們要先討論主題與角度的問題。讀任何一本書，必須先了解那本書的基本性質與主題，要嘗試從歷史課本找到愛因斯坦相對論的詳細內容，固然不容易，在物理學課本中找二次大戰的歷史也同樣困難，即使是同樣性質的書，還是會因為作者旨趣的不同而有差異。邱吉爾的二次大戰回憶錄固然是歷史資料，他卻沒有興趣詳細講論中日八年戰爭的歷史。同樣，研讀聖經，對聖經基本的旨趣與主題也必須有所認識。

聖經是神講論人得救真道的書籍

保羅曾經為聖經的內容下了一個定義：「這聖經能使你因

信耶穌基督，有得救的智慧。聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義，都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事」（提後三15～16）。在保羅時代，他所說的「聖經」指的當然是今天我們所說的舊約；在現代的應用上，卻是可以包括整本新舊約的聖經。他告訴我們聖經是神的默示，也就是說，聖經是神所說的話；這話的目的，是叫人得救的智慧，而得到這智慧的方法則是相信耶穌基督。在第二大段，我們會較仔細地談論聖經的內容。現在讓我們先看看近代一般人所犯的錯誤。

現代人讀經一個易犯的錯誤是將聖經當作科學書籍。這種情形可以從兩個現象觀察到。第一，受過現代教育的知識份子，不論中外，讀舊約聖經時，翻開舊約的第一頁便發生問題。在創世記第一章，聖經便開宗明義地說：「起初，上帝創造天地」。然後記述神如何在七天中完成祂的創造。浮現在知識份子腦中的問題便是：這與進化論根本是衝突的。接著，非基督徒便認為聖經怪誕無憑，基督徒則要研究經文中「一日」是否二十四小時，一章一節與二節中有無時間的分隔，進化論是否可信……等等的問題。要對這些問題有所了解，少則三五天的時間，多起來窮一生的時間也不一定找到答案。

另一個與科學有關的，便是有些人以科學的方法研究聖經的歷史。例如，有人仔細比較福音書的記載，發現福音書中的事蹟有些相同也有些差異，於是努力整理出一個嚴謹的歷史次序；也有人覺得差異太大，根本不承認福音書是歷史。其實，福音書中主要的重點並不在乎歷史次序，一個明顯的例證是馬太與路加記載主耶穌受試探的過程，第二第三個試探在兩本書中的次序正是互相顛倒了（太四1～11；路四1～13），這讓我們看到，聖經在傳達信息時並不認為歷史細節的次序一定是那麼重要。

在這裡，爲了避免讀者的誤會，我們應指出：由於聖經講論一個創造世界的神在世上與人交往，聖經中未免有涉及科學的看法與記載，科學的知識可以幫助人明白創造的主，但聖經所用的語言，卻絕對不是科學的語言，而是當代一般人聽了能明白的話語。聖經的旨趣更不是提供科學的知識。因此，聖經研究的重點與出發點，不應該是科學，而研究了聖經中一切有關科學的資料也不等於明白聖經的信息。同樣，聖經既述說神與人交往，聖經中自然有許多歷史的記載，歷史知識可以幫助人明白聖經，但是，由於它的旨趣不在歷史，所以它既沒有提供一些人有興趣的歷史細節，也不是採用現代科學精神影響的歷史筆法寫作；因此，聖經研究的重點與出發點也不應是歷史，徹底研究了一切聖經的歷史資料也不等於了解聖經。從社會學、人類文化學、心理學等等的角度研究聖經，也是同類的問題。

現代的華人受了儒家傳統的影響，讀聖經時容易犯的另一個錯誤是將聖經當作道德性的經書。表面上保羅在提摩太後書的話似乎是支持道德性經書的看法，因為他說聖經的一個功用是「教訓、督責、使人歸正、教導人學義……預備行各樣的善事」。事實上，聖經真正的主題，卻是叫人「信主耶穌而得救」（參提後三15；約五29），一切的善行僅是遵行這道的結果，而且一切善行也都是「屬神的人」的行爲，是他們聽到神所說的話以後對神的反應。換言之，聖經不是一本講論人際關係的書籍，而是講論神與人在世界人羣中交往的生活。

說起來這個分別似乎相當抽象。也許筆者一個極遺憾的經歷可以幫助讀者了解這個要緊的分別。有一次筆者在主日學向一班小朋友講大衛與歌利亞這個著名的故事（撒上十七章）。我告訴他們：大衛在小時便順服父親，往危險的戰場去探望哥哥們，他遇到別人不敢做的事，又勇敢地承擔起來，殺死了歌利亞，爲國

除害，他是一個多麼聽話勇敢的小英雄。當時講這故事的時候，滿腔熱誠，後來有機會仔細讀這段聖經，真是慚愧極了，因為發現我根本沒有抓到這段經文的主題與重心。撒母耳記第十七章26節分明說，大衛看到歌利亞罵陣時，他是看到歌利亞在罵永生神的軍隊，也是在辱罵神自己，用現代的話說，大衛在一個世界國際的戰爭中看到宗教的層面。當掃羅不放心大衛迎戰時，撒母耳記上第十七章37節又告訴我們：「耶和華救我脫離獅子和熊的爪，也必救我脫離這非利士人的手」。嚴格地講，這段「英雄事蹟」原不在講大衛的勇敢，而是在記述神如何救大衛和以色列人——永生神的軍隊脫離一個他們自己無力抗拒的力量，不論這力量是世上的野獸或與神對抗的人。我在主日學教的，是一個道德性經書的故事，聖經本身要傳達的，卻是神拯救人的大能及人專心倚靠神所產生的結果。

2 文化的影響

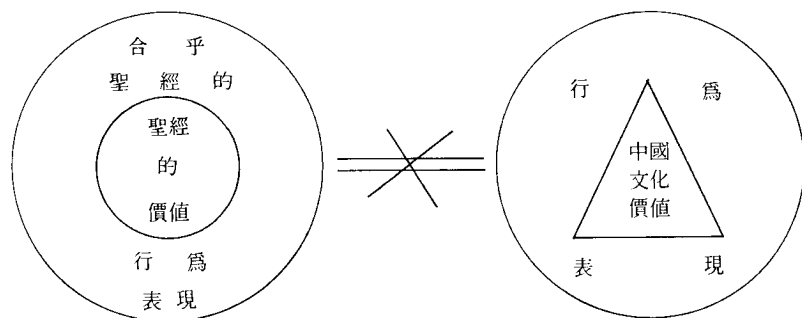
在前面許多學例中，我們一再看到不同文化背景的人對同樣的事物往往有不同的解釋，評價與反應，因為在有意無意之中，我們都受自己文化背景的影響，從那個文化背景觀察事物，解釋事物的意義，並且決定應有的行動。許多時候，由於自己生長在某一個文化之中，觀察事物的方法、意義的解釋以及行動都成為「自然」反應的一部份，好像這一切都是「公理」，不需加以證明。中國文化傳統以人際關係為中心，儒家更根據禮義的價值觀念建立了一個以五倫為基礎的社會架構，在家中講敬、講禮、講孝、講讓，一個在這種傳統中生長的人讀到耶穌在迦拿婚宴上對馬利亞說的話，很自然的評論是說耶穌不孝、無禮、不敬，正如他讀孔融的故事會因孔融講禮讓而以他為模範兒童一樣。在西方

的文化傳統中，個人的價值最重要，在人際的關係上凡事講求法律之前人人平等，處理事情時往往以科學為萬能藥，一個受過這種文化背景影響的人讀到創世記的記載，也就很自然地問起進化論的問題，正如他讀到孔融的故事建議兩個梨子切半平分一樣。

耶穌基督在世時，祂的十二個學生跟從了祂二、三年之久，有時候仍然不能超越他們自己文化背景的價值觀念。例如，由於他們對耶穌有獨特的認識，知道祂是神所差來要建立上帝國度的，他們十二個人中間經常爭論的一個問題便成為：在上帝的國裏，除了耶穌以外，誰最大？有一次，耶穌三個入門弟子中的兩個，雅各與約翰兩兄弟更公然請他們的母親代提出要求，要耶穌在得國時讓他們兩兄弟做左右丞相，而這個要求亦因而引起門徒之間另一次的爭辯。因此，耶穌只得清楚地告訴他們：上帝國中統治的方法與他們文化的統治方法不一樣，而且在上帝國中進階的方法與世上的方法不一樣，因為在上帝國中「大小」的分類法不同，價值也不同（參可十 35~45）。

現代人讀經，有時候也會忽略了表面上的相似並不是真正的相似。如一個相當明顯的表現，是一般人對聖經中有關夫妻教訓的誤解。保羅在以弗所書第五章22、23節對做妻子的說：「你們作妻子的，當順服自己的丈夫」（弗五 22）。有些中國人看到這句話，便以傳統中的三從四德觀念來了解，以為這句話的意思是要做妻子的絕對不能有自己的意見，不論丈夫多麼無理都要順服。其實，這是以中國的大男人主義理解聖經。保羅在同一段聖經中告訴我們夫妻的模式是建立在基督與教會的模式上，而基督是先為教會死取得教會的順服。換言之，順服是以愛心的犧牲得來的，不是建立在不講理的權威上；而且，丈夫有權威是因為他代表基督，不是因他自己有權威。上文所講大衛與歌利亞的故事，也是由於在表面行為上套上中國的價值觀，結果曲解了聖經

的原意，聖經與中國文化的差異，可以下列圖表表示：



那麼，聖經主要的價值是什麼呢？在整本聖經的教導中，我們可以看到它開宗明義便宣告說：「起初，上帝創造天地」（創一1）。聖經認為人是上帝所創造的，而神是聖潔的，與人不一樣。但由於這創造的信念，世上最要緊的便是神與人的關係。神對人的態度是守約、信實，心態是慈愛，而以滿有恩典的行動表現出來。人對神也應守約，委身交託創造的主宰（聖經中信心一詞基本的意思），以愛的心態接受並遵行神的話（聖經中信心一詞第二個含意）；換言之，人不是神，但他在世上生活應該像神，表現出愛與公義的行為。

基於上述的基本價值觀念，聖經中大衛與歌利亞的故事表達便是神拯救軟弱的人及人對神的信靠，在迦拿婚筵的故事看到耶穌否定馬利亞可以「吩咐」他做屬乎神的事，在創世的故事上，聖經的重點是人在創造萬物中的地位。倘若我們要在聖經中找「孝子」的模式，聖經也會告訴我們，最偉大的孝子耶穌放棄天上的榮華，體貼父神的心意，愛世人，為世人死，為的是要與世人（神其他的兒女）一齊分享神一切的豐盛。

總而言之，在讀經的過程中，我們應注意基本價值的異同，一方面可以幫助我們體會聖經真正的意思，另一方面可以防止誤解。

3 聖靈的工作與信心的回應

倘若世人讀聖經都會不自覺地帶著自己的文化背景，又怎麼可能讀到聖經真正的意思呢？聖經的答案一方面是聖靈的工作使神向人說話可以產生果效，另一方面是強調人必須有信心的回應。

聖經本身論及上帝的話，經常強調神的話的能力，整個世界的存在，是神說話的結果（參創一3、6、7、9等），「祂說有，就有；命立，就立」（詩三三9）。先知們也是一樣強調上帝的話的能力，例如以賽亞以雨雪從天降下為比喻，說：「我口所出的話…決不徒然返回，卻要成就我所喜悅的」（賽五五11）。當神將祂的話寫成文字時，這文字就超越了時空的限制，與原本的話有同等的能力。因此，先知耶利米被猶太人囚禁，以致不能公開宣講神的話之時，神就命令他寫下，叫人代讀（耶三三1～8），國王約雅敬聽見書上的話，耶利米的預言照舊會應驗，約雅敬也會因所行的受到責罰（耶三六27～31）。

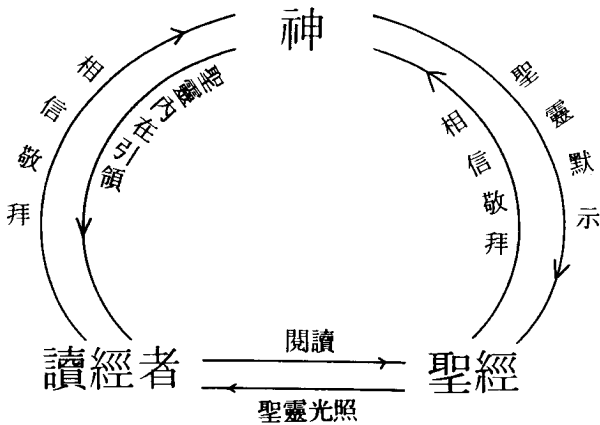
新約中我們亦可以看到同樣的教訓，約翰福音告訴我們，耶穌本是上帝的「道」（約一1～2），祂來到世上時，在迦拿說了一句話便醫好另一地方的病人（約四46～54），同樣又是用一句話醫好一個病了三十八年無助的人（約五2～9），因此，祂的話也一樣能叫人從神得到新的生命，並在末日復活（約五24～28）。路加福音則進一步地告訴我們，上帝的話的能力是聖靈工作的結果。天使告訴馬利亞將懷孕生子時，馬利亞問了一句很自

然的問題：怎有可能？天使告訴她說：當聖靈的能力在她身上時，上帝的話沒有一句是不可能的（參路一35～37），因此，我們也看到耶穌以一句話趕鬼（路四31～37），醫病（路四38～41），不但如此，聖靈還在人心中工作，帶領人明白神的話，順服神（約十四26，十六8～11）。

在聖經的教訓，我們可以看到聖經本身成書時是神的話，有聖靈引導作者（參彼後一21），而且聖靈還是一樣會透過聖經對人說話。當人讀經的時候，上帝也同時向人說話，因為聖靈的工作，可以突破人為的障礙。

這並不是說人在讀聖經的過程中不必負責任，更不是說每個讀經者都會得到同樣的結果。使徒保羅在他的書信中便曾要求提摩太「按正意分解真理的道」（提後二15）。雖然他所傳的道有能力，許多人因他們所講的信了耶穌，但是仍然有不少猶太人不相信，在舊約中看不到保羅所傳的福音。對於這種不信的現象，保羅的解釋是：他們的心剛硬不信，因此看不到耶穌基督的真光；但他們的心何時轉向主，何時就看得見光（林後三12～18）。耶穌基督在世時，也一樣的告訴當代的猶太人：雖然聖經為耶穌作見證，但猶太人看不見，因為他們心裏沒有愛神的心，反而互相求榮耀（約五39～44）。當聖靈的大能工作時，人必須以順服的心回應，這樣，人便可以突破障礙，聽到神在聖經中的話。

我們可用下面的簡圖表達這個讀經的過程：



總言之，讀經時，要了解自己在有意無意之間帶了許多文化背景，因此，讀經者必須向神存著一個開放的心，祈求聖靈指引，讓我們看出神在聖經中救恩的真理，再以信心接納，這些都是讀經時必備的基本條件。

習作

- 一、有人認為耶穌在馬太福音第五章39～42節，教導門徒愛人，事實上是在教導人做他人的奴隸，這種見解假定了什麼基本價值？
- 二、試讀撒母耳記上第三章 1～21節，這個模範兒童的故事表現出什麼基本價值？倘若你看不出來，試找出原因。
- 三、請讀俄巴底亞書三遍，寫出你不明白的名詞或詞句。

第三章

聖經概覽

上一章我們說過，任何人讀聖經都不可能不帶著自己的背景，自己文化的傳統，正規教育中得來的觀念，以及在聽道、看書時得到的教訓，和自己生活中的問題。但在聖靈的光照下，在讀經中神向我們說話，我們會逐漸修正自己的觀念，也加深對神的認識。對神的認識越深，我們讀祂的話語時也就越能正確地了解，這種過程當然需要時日，而初讀聖經的朋友自然也就免不了要問：難道不可能縮短這種日子嗎？

對於這問題的答案，一方面是不可能，因為對神的認識不是認識一件死的東西，而是一個活生生的體驗，這種體驗沒有人可以代替；但是，從另一個角度而言，體驗脫離不了知識，知識確實可傳授，而且也可以使人避免入歧途，幫助人早日得到正確的體驗。因此，在這一章中，我們將嘗試根據神在歷代給信徒的光照和筆者自己的觀察與體驗，提供一個聖經的概覽，作為讀經的指引。讀者必須自己繼續在聖靈的引導下讀經，修正這裡所提供的架構。

舊約的信息：上帝的救恩

保羅在提摩太後書說過舊約聖經的要點是要給人得救的智慧。我們看舊約，可以用這作為主題。這不是說別的主題完全不適用，若有人要根據約翰福音第五章39節以耶穌基督為主題，亦無不可。這兩個主題本身並無衝突，因為耶穌基督是成全救恩的中心人物。不過也許我們可以說救恩指的是一個範圍，耶穌基督是中心點，從救恩入手，較容易包涵舊約的內容。

一、基礎：上帝的揀選與救贖——摩西五經

要了解舊約我們必須先了解摩西五經。舊約的歷史書、先知書和智慧書的基礎就是摩西五經，特別是五經中的律法—祭祀和法律制度，這些律法是神為以色列人立下的生活規則，是舊約的宗教政治與社會結構的基礎；不明白神這個結構，就很難了解舊約，因為舊約其他部份經常會涉及這些基本結構，假定讀者已對它有所了解，然後直接談論這些律法的含意與應用。而且，在摩西五經中，我們可以看到舊約精神之所在，要知道舊約有關救恩的教訓，最好便是從五經入手。

1. 全能者的揀選

創世記共有五十章，摩西只用十至十一章記載創世至亞伯拉罕這一段悠長的歷史，卻用了幾乎四十章記錄列祖的事蹟。創世記的主旨似乎可以從這個重點看出來。創世記主要是在談論列祖的事蹟，而在敘述列祖的事蹟時，主要的興趣又是在指出神為何揀選了以色列人的祖先，為以後出埃及的事鋪路。

上帝揀選的恩典，可以從神與列祖的立約看出來。創世記中

記載神與人立約，都是神採取主動，是祂先向亞伯拉罕、以撒、雅各顯現，而且每次的顯現都是給他們一個應許；在雅各的事上，我們特別看到神揀選的恩典：神主動向一個因行詭詐而逃命的人顯現，給他應許（創二八10～17）。神給列祖的應許，是包括了一塊土地、無數的子孫與一個國度，成為世上萬民得福的緣由（創十二1～3，十五1～5，十七1～8）。而這應許的實現，是由於神的同在；亞伯拉罕每到一地，必築一座壇；以撒因神的同在，能在迦南地生存，而且化敵為友；雅各在伯特利夢見天梯，在舅父家興家立業；約瑟也因神的同在而轉危為安，使整個家庭得以生存。難怪後來神在申命記對以色列人說：「他愛你的列祖，所以揀選他們的後裔。」（申四37），「耶和華你的神將這些國民從你的面前攆出以後，你心裡不可說：『耶和華將我領進來得這地，是因我的義。』其實耶和華將他們從你面前趕出去，是因他們的惡。你進去得他們的地，並不是因你的義，也不是因你心裏正直……並不是因你的義，你本是硬著頸項的百姓」（申九4～6）。這是舊約本身對五經中事蹟的解釋。

2. 耶和華的救贖

耶和華的救贖是出埃及事蹟明顯的主題，神呼召摩西的時候，對他說：「我必與你同在，你將百姓從埃及領出來之後，你們必在這山上事奉我」（出三12，參四22～23）。神的同在使出埃及的事實可以實現，而出埃及，根據摩西五經，並不僅是使以色列人能脫離奴役，而是帶來更要緊的結果：有自由事奉耶和華，因此，在出埃及記十九章開始，便述說以色列人在西乃山敬拜神，特別是二次重複他們建立會幕敬拜神，而以神的榮耀遮蓋會幕為結束（出四十34～38）——會幕是神同在的地方（出二五8），會幕中有約櫃是耶和華的寶座（出二五20～22）。

在這背景下，我們也可以找到了西乃山律法的意思。西乃山之約是神救贖之後的事，是以色列人對神救贖的回應（出十九 4～6，二四 3、7），這是聖經中律法的基本精神。西乃山的律法是以十條誡命為綱要，包括了人對神的責任與人對人的責任（出二十 1～17），仔細的含意，則記在出埃及記第二十一章 1 節至第二十三章 33 節。細讀的話，我們可以看到一再強調的思想是：神怎樣從埃及救你們，所以你們也要以同樣的行動對神對人。因此，五經本身便指出可以用「盡心盡性盡力愛耶和華你的上帝」（申六 4～5），及「愛人如己」的社會行為（利十九 18）來作為律法的總綱。

這種愛神愛人的原則，實際上的表現也可以說是利未記所說的「分別為聖」：「你們要聖潔，因我耶和華你們的神是聖潔的」（利十九 2）。這種聖潔的生活，便將以色列人與埃及人和迦南人的差別表現了出來（利十八 3）。倘若進一步這聖潔生活的目的和功能，也許我們可以說是要讓世上的人得以存活（利十八 5）。因此，在摩西律法中，我們看到許多律例保障以色列人財產與生命的條例。例如，摩西要以色列人在迦南設立逃城，為的是要以色列中誤殺人的得到生命的保護（民三 5 章）。安息年與禧年的設立，為的是要使民中的窮人有東西吃，有房屋居住，有土地耕種（出二三 10～11；利二五 8～34；申十五 1～11），甚至沒有男兒繼承父業，女兒也可以在同族中招婿，保證以色列每支派的產業不致減少（民三六 章）。

二、史評：悖逆的人與信實的神——歷史先知書

先知書與歷史書在舊約中佔了很大的篇幅。在希伯來文聖經的分類中，原沒有歷史書。我們現今稱為歷史書的大部份（除了歷代志上下，以斯拉記至以斯帖記）通稱為前先知書。我們如今

的先知書（除了但以理書和耶利米哀歌）則稱為後先知書。無論是歷史書也好，先知書也好，都是神針對以色列人進迦南地之後所講的話，為他們分析過去與現在，並指引將來。在這個歷史過程中，我們看到了申命記所講的真理：以色列人是頑梗犯罪的百姓，但神卻始終遵守祂立約的應許。在這大背景下，我們可以看到三個主題。

1. 存亡的關鍵

由於神的信實，祂一再地呼召以色列悔改，遵守他們與神的立約。上帝告訴他們：他們的生死存亡完全是在乎他們是否守約，照神所吩咐的去做，什麼時候他們照著耶和華的話做，他們就凡事亨通；什麼時候不照神的話做，他們就受懲罰。這一個主題貫穿整個先知和歷史書。例如，摩西死亡之後，上帝對約書亞說：「只要剛強，大大壯膽，謹守遵行我僕人摩西所吩咐你的一切律法，不可偏離左右，使你無論往那裏去，都可以順利……」（書一 7 ~ 9），由於神的同在，以色列人不需要一兵一卒，便奪取了堅固的耶利哥城；亞干犯了耶和華的律法，以色列大軍就被擊破。

士師記讓我們看到以色列人由犯罪而遭懲罰，由悔改而得拯救這麼一個循環不息的歷史，原因是什麼呢？士師記告訴我們：因為他們離棄了耶和華，違背了他們所立的約（士二 1 ~ 10）。

同樣，列王紀上第十七章告訴我們以色列人亡國——好像是神的應許不應驗——的原因。北國的滅亡是因為「他們直到如今仍照先前的風俗去行，不專心敬畏耶和華，不全守自己的規矩、典章，也不遵守耶和華吩咐雅各後裔的律法、誠命」（王下十七 34）。跟著，在末後的八章聖經中，我們又看到南國滅亡的原因：他們不聽從神所吩咐的一切律法（王下二一 7 ~ 9）。但

是，在希西家時代，神卻拯救信靠祂的人，使他亨通（王下十八3，十九3～5）。

先知們的信息也是一樣，以賽亞責備以色列人，要他們「解救受欺壓的人，給孤兒伸冤，為寡婦辨屈」（賽一17）。耶利米說：「我怎能赦免你呢，你的兒女離棄我，又指著不是神的起誓，我使他們飽足，他們就行姦淫……」（耶五7～9）。摩西律法是先知們衡量以色列人的標準。

在北國以色列歷史中，亞哈王可說是在聖經評價中最壞的一個，聖經提及他的不當行為，在宗教上是最敬拜推羅西頓的神，在社會行為上則是他奪了拿伯的葡萄園。在拿伯這件事上，耶洗別從她外邦背景看事情，便對亞哈說：「你現在是治理以色列國不是？」（王上二一7），在耶洗別看來一個國王要不到一個老百姓的財產簡直是笑話；為什麼亞哈要不到呢？這是因為摩西律法規定了祖業不可賣（參利二五23）。因此，當亞哈依從耶洗別計謀，不但侵奪私人財產而且利用神的律法謀殺時，他便受以利亞大大的責備。

反過來，在舊約的歷史中士師混亂時代，聖經讓我們看一幅美麗的田園故事——路得記。波阿斯為路得所做的，在禾田中讓路得拾麥穗，又為她贖回土地，娶她為妻，都是遵從了神在摩西律法中保護窮人和寡婦的法例（參利十九9～10，二五23～25；申二五7～9），波阿斯是路得至近的親屬，也就是她的救贖主。

2. 神權政治的典型

在亞哈與拿伯的故事中，我們可以看到一個以色列國王的權限；作為一個國王，他也必須晝夜讀上帝的話，以上帝的律法為國法，而且自己遵從。在舊約的傳統中，一個國王並沒有絕對的

權威，他的權威是由神而來，也必須服在神的權威之下。因此，做為一國之君的亞哈聽到拿伯不賣祖宗的土地，也就無可奈何，反而耶洗別文化背景中的國王是有絕對權威的獨裁者，要怎樣做就可以怎樣做。

在舊約聖經中，我們還可以看到兩個遠離上帝所定下的模式的君王，一個是掃羅，另一個是耶羅波安。根據申命記，一個好的君王不但是晝夜思想神的話，他也不可以為自己多立妃嬪或為自己蓄積金銀（申十七14～20），而且以色列國中任何人都不可以隨從迦南地的風俗使兒女經火或行邪術、交鬼（申十八9～14）。當以色列人要求撒母耳為他們立王時，撒母耳也曾以類似的話警告以色列人（撒上八10～19），而掃羅做了國王以後，果然是做了這些事，而且自己去求問交鬼的（撒上二二7，二八3～25）。另一個成為以色列人警誡的，是北國以色列第一個國王耶羅波安，他為了鞏固自己的權威，便為以色列人立了金牛犢，從此「耶羅波安的罪」便成為形容以色列一些背叛神的以色列王行動的代名詞（參王上十四16，十六31；王下十31，十七21）。

在另一方面，上帝在以色列中建立祂的國度，為祂統治百姓的王最典型的代表便是大衛。在南國的歷史上，一個王的好壞，便是以那位國王是否照他祖大衛的榜樣為衡量的標準（王上三3，十五11；王下十四3等）。大衛是一個「合神心意的人」（撒上十三14）。大衛與掃羅一樣，出自卑微（參撒上十八18），但耶和華卻藉著大衛為以色列大行拯救（撒上十九5；撒下三18），以色列人中一切被欺壓的和困苦的都跟從他（撒上二二2），但是，大衛始終在神面前保存一顆卑微的心（撒下六22）。當他犯了姦淫與謀殺的罪以後，他仍然能悔改，接受神的懲罰（參撒下十五25）。聖經作者敘述大衛生平，記載他自己所做的一首詩歌，其中有一段大衛自己的見證說：「他救我脫離我

的勁敵，和那些恨我的人；因為他們比我強盛。我遭遇災難的日子，他們來攻擊我，但耶和華是我的倚靠。他又領我到寬闊之處。他救拔我，因他喜悅我」（撒下二二18～20）。大衛的一生在行為上並非沒有罪過，但他卻是一個倚靠神，曉得悔改的人。難怪在先知書中，耶利米和以西結也以他為神應許的救主的典型（耶三十9；結三四24，三七24）。可惜南國猶大的君王不是每個人都效法他的榜樣。

3. 盼望的緣由

倘若人一再失信，還有什麼希望呢？舊約先知與歷史書中讓我們看到，人有盼望的第一個緣由是因為神是歷史的主宰。以賽亞預言說：「耶和華以色列的君，以色列的救贖主萬軍之耶和華如此說，我是首先的，我是末後的，除我以外再沒有真神。自從我設立古時的民，誰能像我宣告，並且指明，又為自己陳說呢？讓他將未來的事和必成的事說明……我豈不是從上古就說明指示你們嗎？」（賽四四6～8）。上帝是創造的主，也是歷史的主，因此祂知道未來，又啓示將來必成的事。

尼希米記第一章便清楚地讓我們看到以色列的回轉是由於神掌管了歷史（尼一4～11）。尼希米凡事倚靠神，每事默禱，神便感動君王的心，使尼希米凡事亨通。以斯拉記更讓我們看到上帝可以藉着一個不相信真神的君王來完成祂要成就的事情（拉一1）。在以斯帖記中，我們幾乎找不到上帝的名字，但是在整個歷史發展過程中，我們看到以斯帖要求同族人一齊禁食禱告（斯四16，經文中沒有說向誰禱告！），但以色列人的救恩，卻是在一場意外與巧合的過程中實現了。在整個過程中，以斯帖一點把握都沒有，處處充滿了危機，上帝似乎不存在，卻是在掌管一切。在被擄之後，聖經讓我們清楚看到上帝不僅是以色列人的

神，也是整個人類歷史的主宰。

第二個人類盼望的理由是神自己救恩的應許。先知哈巴谷的信息讓我們看到神在歷史上的作為：當猶太人犯罪時，神藉着外邦人的帝國力量懲罰他們，然而這並不是表示祂支持外邦人的殘酷，祂也會跟着責罰那些外邦帝國，並自己成為猶太人的拯救，像祂在埃及一樣。因此，雖然面臨災難，相信倚靠神的猶太人仍可以有喜樂與生活的力量（哈三16～19）。

在猶太人被擄前，上帝已藉着那預言耶路撒冷將被毀的耶利米宣告說：「為巴比倫所定的七十年滿了以後，我要眷顧他們，向你們成就我的恩言，使你們仍回此地。耶和華說，我知道我向你們所懷的意念，是賜平安的意念，不是降災禍的意念，要叫你們末後有指望」（耶二九10～11）。上帝的百姓犯罪，祂必定刑罰，但祂在刑罰中仍有恩典，因為祂刑罰原不是為了降災禍，而是希望祂的百姓回頭，得平安。若是神的百姓知道自己無力遵行神的旨意，上帝也藉耶利米告訴他們：「日子將到，我要與以色列家和猶大家，另立新約……我要將我的律法放在他們裏面，寫在他們心中」（耶三一31～33）。先知以西結也以類似的話告訴以色列人：「我要賜給你們一顆新心，將新靈放在你們裏面」（結三六26）。以賽亞則預言上帝的禧年必定來臨（賽六一1～3）。

當神與祂的百姓另立新約後，先知們一般都以神原來給亞伯拉罕與大衛的應許描述那時的景況。例如，猶太人的國境要像原來所應許的國境（摩九11～15），統治他們的將是大衛王（耶三十9；結三四23），他們要恢復聖殿與祭祀（結四十～四八），以及正確的守安息日（賽五六6～7）。不過，將來的世界將是一個完美的世界，它是新天新地（賽六五17～25），那時的聖殿也會流出生命的江河使不毛之地也有活物（結四七6～12）。

「認識耶和華榮耀的知識，要充滿遍地，好像水充滿洋海一般」（哈二14）。「國度就歸耶和華了」（俄21，參但七13~14、28）。先知何西阿告訴以色列人說，這一切之所以會實現，是因為耶和華的愛（何十一8~9）；而以賽亞又進一步指出，在神的愛中祂差遣了一位僕人為眾人受苦，擔當他們的罪（賽五二13~五三12）。

三、生活：上帝的子民與苦難的世界——智慧書

在舊約中，我們不但有摩西五經講述神的揀選與救贖，歷史書與先知書評論世人的過去現在與未來，也有一般所稱為詩歌智慧書的作品，讓我們看到以色列人的敬拜生活和日常生活，特別是一些在苦難中的人信仰的掙扎。嚴格上，生活這一方面的描述不是智慧書中才有，但以這一類著作中最多。

1. 生活的指引

在詩歌智慧書中，我們可以看到上帝的律法是屬神的人在生活的基礎。例如：在箴言第二十八章第1~9節短短的幾節聖經中我們便可看到幾句直接論及律法與生活的關係：「違棄律法的，誇獎惡人；遵守律法的，卻與惡人相爭」（4節）。「謹守律法的是智慧之子」（7節）。「轉耳不聽律法的，他的祈禱也為可憎」（9節）。而「人以厚利加增財物，是給那憐憫窮人者積蓄的」（8節）一句，則是以律法禁止向自己人收利息為背景（參出二二25；利二五36~37）。

詩篇第一一九篇是聖經中經節最長的一篇，許多經節都已成為「金句」，其實，「你的話是我腳前的燈，是我路上的光」（105節），「少年人用什麼潔淨他的行為呢？是要遵行你的話」（9節），這一類的話原都是指着律法說的，整篇詩歌原是歌頌

神律法的詩，第一節詩人便說：「行為完全，遵行耶和華律法的，這人便有福」。律法與生活有密切的關係，是生活的準則。

另一個與律法有密切關係的生活指引是智慧。在箴言第八章，作者說智慧是超越時間與空間的，是神創造的「工師」（箴八30；參伯四二1～6），也是人在世間當追求的，「因為尋得我，就尋得生命，也必蒙耶和華的恩惠。得罪我的，卻害了自己的性命；恨惡我的，都喜愛死亡」（箴八35～36）。這智慧的開端，是在乎「敬畏耶和華」（箴九10；詩一一一10）；在生活上，智慧的實行便是將上帝的律法應用在日常的生活中，以上帝的眼光衡量世上的事物。例如，「你手若有行善的力量，不可推辭，就當向那應得的人施行。你那裏若有現成的，不可對隣舍說：『去吧！明天再來，我必給你』」（箴三27～28）。這是不取利息的人正面的實際生活。

2. 生活的特點

這一種智慧所產生的生活，其中一個特點是獲得在罪惡世界中的生活藝術；這智慧不是給人一些千古不變放諸四海皆準的條例，而是實際生活中的現象與原則。在箴言第二十六章4～5節「不要照愚昧人的愚妄回答他，恐怕你也與他一樣。要照愚昧人的愚妄回答他，免得他自以為有智慧。」這兩句話單獨看起來都極有道理；放在一起，卻讓我們感到罪惡世界中生活的矛盾，因為它的功用是形容與愚昧人來往所帶來的絕望。同樣，約伯的朋友拿瑪人瑣法對他說：「當知道上帝追討你，比你罪孽該得的還少」（伯十一6）。這話本身極有道理，詩人也說「他（神）沒有按我們的罪過待我們，也沒有照我們的罪孽報應我們」（詩一〇三10）。然而瑣法將這話應用在約伯的身上，卻被上帝責為愚妄（伯四二7～8）；因為在罪惡世界中苦難的來臨不一定是

由於個人犯罪受神追討。傳道書表面上是告訴我們人生毫無意義，因此人生最好是吃喝玩樂（傳二24，三13等），可是最終卻告訴我們一生的行動要向神負責（傳十一9）。

生活智慧的另一面是信徒在苦難世界中向神禱告敬拜。詩篇可說是這一類教導的代表作。我們可用幾篇著名的詩篇作為例子。詩篇第二篇是一篇「君王的詩」，新約中曾多次引用，主題強調神已經立了那將來要統治世界的君王，世上任何人與他反對都是枉費功夫，注定失敗，因為抵擋他就是抵擋神。因此，正確的態度是接納這位神所膏立的王。詩篇中特別刻劃反對者徒勞無功的可笑。第二類的詩或者可用第十九篇為代表，這一篇讚美的詩，描述神的偉大與特性，特別是神在自然界與律法中的啟示，整首詩歌中洋溢着快樂愛慕的心情。詩篇第六十九篇則是另一類型的詩，開始的時候詩人在神面前訴苦求告之後，詩人跟着求神主持公義，咒詛仇敵，最後卻是一段讚美歌頌的詩，因為他知道無數被欺的人禱告必蒙神垂聽。由於詩中的咒詛，許多人常覺得難以接受。其實，這首詩讓我們看到一個信靠神的無辜者在受苦時的心路歷程。詩篇第一一八篇則是一篇感恩的詩，詩人顯然也曾受害，被人棄絕，但是他經歷了神大能的拯救，看見了神的作為，因此他歌唱，他感恩。

2 新約信息：耶穌的福音

新約開始的五卷書都是歷史記述。從這歷史，我們可看到福音先在一個純粹猶太人的環境開展，後來又從一個羅馬與猶太傳統混合的地方（安提阿）發展到一個純粹希臘羅馬文化的環境，當代帝國的首都羅馬。因此，在這一大大段中，我們便根據這歷史與地理的發展，將新約聖經分為兩大大段。

一、從伯利恆到耶路撒冷：福音的根基——福音書

在舊約先知的信息中，先知們已提到神所應許的救主來臨後，上帝的國度要遍及全球。新約聖經給我們看到的就是這一個現象。而且，四本福音記載耶穌基督的降生，一個重要的重點，便是指出他的降生是由於神要成全祂救恩的應許（參太一 1～2、22～23；路一54～55、68～73）。猶太人不遵從上帝的話，神還是信實的，成全祂的應許。

1. 耶穌的畫像

新約四本福音書都記載耶穌基督的事蹟，每個福音書都記述祂工作的開始、發展，也提及祂被自己的門徒出賣，被自己的同胞棄絕，但卻是復活了。在這些共同點之下，四本福音書對耶穌基督的記載又都不一樣，有時候某一福音書記載的，在其他福音書找不到；有時候同一事蹟，細節上甚至次序上都不太一樣。在這些異同中，四本福音書的作者為我們勾畫出四福音耶穌基督的畫像。

馬太福音告訴我們：耶穌基督是神所應許的王。在第一章，馬太便給了我們一個族譜：亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫，他就是以賽亞所應許的以馬內利。在第二章，他藉着來朝拜的博士們的話告訴我們：他生下來就是要做猶太人的王（太二 2）。在最後結束時，馬太用耶穌自己的話說：「天上地下所有的權柄都賜給我了」（太二八18）。因此，登山寶訓是王的憲章，帶有極大的權柄要世人遵守（太七15～29，二八20），耶穌基督自己有權柄醫病和赦免人的罪（太九 6），祂的門徒也是從基督得權宣告罪的得赦（太十六18，十八18）。

馬可福音所描寫的耶穌是受苦的神子。他一開始便以一連串

簡短的故事記載耶穌的工作，每個故事發生的地點也經常不一樣，好像是要藉着這一些似乎是片斷性的照片告訴我們祂的勞苦與忙碌。祂連吃飯也沒有工夫（可六31）。但是，祂卻又是大有能力；祂的道理新奇（可一27），連鬼魔都認識祂（可一34）！可是，馬可福音又用大半的篇幅記載耶穌的死；對這件事，馬可記載得很仔細，行動步伐慢了下來，好像是連續性的電影。馬可這樣記載，是因為耶穌是一位大能的神僕，「人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，做多人的贖價」（可十45）。

路加福音所記載的耶穌則是一位憐憫人的完人。路加在他的福音書中一開始便讓我們看到「出於神的話沒有一句不帶能力的」（路一37）。但是他也告訴我們，上帝的能力卻也是顧念馬利亞那樣的卑微的人，「他叫有權柄的失位，叫卑微的升高；叫飢餓的得飽美食，叫富足的空手回去」（路一52～53，參六20～26）。他認為耶穌基督來是要完成舊約所應許的禧年（路四18～19），由於神的同在，他周遊四方，行善事，醫好凡被魔鬼壓制的人（參徒十38）。

在約翰的眼中，他所認識的耶穌是榮耀的神子。在序言中，他說：「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝……道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光」（約一1～14）。這樣的一位榮耀神子，在世上行了許多神蹟，為的是要人可以相信他；在十字架，他更是充份地彰顯了「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」（約三16，參十二32），榮耀的神子是愛人為人捨己的耶穌。

2. 耶穌的信息

從耶穌這個人，我們已經可以看到祂所要傳播的信息；從祂自己所講的話，這信息就更加清楚。

馬太、馬可兩位福音書的作者都一口同聲地說耶穌開始傳道的信息是「天國近了，你們應當悔改」（可一15；太四17）。路加與約翰雖然沒有這麼直接的記載，卻也假定了這麼一個信息。路加記載耶穌對門徒說的話，指出這是他在世必須做的事（路四43），而約翰講到耶穌與尼哥底母的對話，也假定耶穌曾談及「上帝國」這麼一個題目（約三3～5）。從耶穌信息的主題，我們一樣可以看到舊約所關心的一件事：大衛的國，繼續在新約出現。

世人怎能認識耶穌就是這國度中的王呢？耶穌的答案是：藉着祂言行一致的行為。祂在世上所行的一切神蹟，表明上帝大能的聖靈在這世上工作，是上帝的國來到這世界上（太十二28）；尋找上帝的國的人不必東奔西跑，因為「上帝的國就在你們中間」（路十七21），只要有慧眼，就可以看到。因此，約翰已記載耶穌的話：「我若不行我父的事，你們就不必信我；我若行了，你們縱然不信我，也當信這些事，叫你們又知道，又明白，父在我裏面，我也在父裏面」（約十37～38）。

這不是說上帝國來臨的時候，世上的罪惡仍照舊存在。耶穌在世趕鬼醫病，正是證明上帝的禧年來臨（路七21～23），祂也清楚地指出，上帝的國在這世上完全實現之前，善惡之爭更加激烈，罪惡要必須從這世上剷除（太十二36～43，二四1～31），祂雖然遭人棄絕，卻終必「坐在那權能者的右邊，駕着天上的雲降臨」（太二六64）。祂的復活證明祂勝過罪惡、死亡與撒但，祂再來要消滅這些仇敵。

耶穌認為上帝的國現在可以看到，而實現卻有待於將來。因此，當祂宣告天國臨近時，祂也同時告訴人要悔改。馬可告訴我們，耶穌說悔改的意思，就是「信福音」（可一15）。倘若神遲早一定審判世上所有犯罪的人，世上沒有人可以逃避，若不悔改，都要滅亡（路十三1～5）。在神的恩典中，有些人好像不結果的樹暫時留着，享受更多的恩典，但不結果的樹終必被砍下（路十三6～9）。悔改相信的一面，就是離開罪惡，另一面就是遵行神的話，信靠那慈愛的天父，並在世上以祂的慈愛為原則而行事；有口而無行的人，終是不能進上帝的國，這就是耶穌在登山寶訓（太五～七章）清楚的教訓。

二、從耶路撒冷到地極：福音的擴展 ——使徒行傳與新約書信

新約聖經除了記載耶穌的事蹟之外，也記載了初代基督徒如何在逆境中將福音傳到羅馬——當時羅馬帝國的**中心**，也是福音傳到地極重要的一環（參羅十五28）。這個發展過程記在另一本歷史性的書：使徒行傳之中。除了這本歷史書，新約其他部份，包括啓示錄（參啓一4），都是以書信的形式寫成的，針對第一世紀的基督徒所面臨的內外問題說話，或責備，或勸勉鼓勵，或指導。

1. 從耶路撒冷到安提阿：復活主的大能

這一段的事蹟，可以說是使徒行傳前半（一至十二章）的主題，新約其他部份很少提到，但卻是很要緊的一段時間。在整本使徒行傳，路加所要敘述的，是耶穌繼續在世上行事（參徒一1）。因此，他首先告訴我們聖靈如何在五旬節降臨，應驗了先知約珥的話（徒二16～21），然後他告訴我們使徒靠聖靈的能力在

世上像耶穌一樣的醫病趕鬼與傳道，因而建立了一個蓬勃而滿有愛心的團契。倘若使徒們及早期的團契與耶穌在世時有什麼不一樣之處，差異點並不是耶穌不必靠聖靈行事（參路四14），而是在耶穌復活以後，使徒的信息主要是要人相信死而復活的主耶穌，藉着祂而進入上帝的國（徒二36、38，三19～20）。

路加又告訴我們，與這個要點有密切關係的現象是耶穌復活後賜下的聖靈有極大的能力。初期教會發展極為迅速，以致使徒們無法處理一切的事務，需要別人來協助。這不是說沒有人反對他們；有人反對，但他們的工作是出於神，所以沒有人可以藉逼迫阻止他們的進展（參徒五27～42），即使是有人把司提反、雅各殺了，上帝反而讓這一些逼迫把福音擴展至猶太全地，遠至安提阿，而且讓大批的外籍猶太人信主，又開始帶領羅馬的一位軍官——一個被猶太人劃在救恩圈外的人——相信了耶穌（參徒八、十兩章），而更奇妙的是，那個主持逼迫基督徒的保羅也被復活的耶穌改變了，這是許多初期教會的信徒不敢相信的神蹟（徒九1～30）。

2. 從安提阿到羅馬：突破與落實

保羅不但在神的恩典下信了耶穌，而且他也成為第二階段發展的主要人物。路加在使徒行傳中，讓我們看到聖靈的能力藉彼得繼續主耶穌在世的工作，聖靈也同樣藉着保羅如同彼得一樣行神蹟奇事來宣揚神的救恩。但是，保羅與彼得工作的地區與對象卻不一樣。保羅首先與巴拿巴在一個猶太僑民集中區小亞細亞（現今的土耳其）傳道，而且在那裏得到一些有雙重文化背景的一年輕傳道人（如提摩太），跟着他又在聖靈奇特的帶領下將福音傳到歐洲，建立了以外邦人（非猶太人）為主的教會。在這一個過程中，教會把握住信仰的中心教義（因信稱義的真理），沒有

要求非猶太人根據舊約的方式生活，是一個重要的文化突破（參徒十五章和加拉太書）。

對保羅而言，文化的突破是一種基督裏得自由的表現（加五1），但是，基督裏的自由並非放任胡為，也不是沿襲舊俗。在帖撒羅尼迦書信和哥林多書信中，我們都可以看到保羅與外邦的基督徒討論信仰與生活的問題。外邦的基督徒必須放棄一些神所不容許的生活方式，特別是性行為方面的放縱胡為，更必須在處世為人與教會生活上活出耶穌基督的樣式，以愛心為一切行動的準則（參林前十三章），又必須根據因信稱義的真理，改變他們的價值觀念（林前一18～31）。這一切都是信仰的落實。

3. 從羅馬到地極：生根與仰望

當福音發展到外邦人中間時，我們又再次看到基督徒和教會也是一樣遇到內憂外患。在教會內部，基督徒的生活與信仰始終需要追求，在教會之外，基督徒的存在也引起了非基督徒的反對。新約書信中我們便可看到許多這種滿了內憂外患的現象。

以內部而言，腓立比書、歌羅西書、教牧書信（提摩太書信與提多書）、彼得後書、約翰書信、猶大書等都讓我們看到第一世紀後半葉的教會領袖們都要應付一些異端的問題。這些異端一方面是起於基督徒對聖經的誤解，另一方面也是因為他們仍帶着自己文化背景與價值觀念。在這種情形下，這一類的書信都一再警告離開真道的危險，注意到新一代領袖們的責任，要信徒們一方面以正確的解經和基要的信仰（特別是有關耶穌基督的神人兩性與復活）為信仰的根據，另一方面堅守着信心愛心不可分割的原則，在行為上顯出真假福音的分別（參提後三10～17；約壹四1～18等）。

至於外來的逼迫，第一世紀後半葉的新約書信提及的有提摩

太後書、監獄書信（以弗所、腓立比、歌羅西、腓利門書）、彼得前書、希伯來書和啓示錄等。這些逼迫的來源不一樣，嚴重的程度也不一樣，但是目的都是要基督徒放棄信仰，而基督徒感受到的，則是生命的威脅。聖經作者針對生命的威脅，都不約而同的提出耶穌基督的榜樣：祂經歷死亡而勝過死亡（腓三10～11），是被殺的羔羊（啓五6～10；彼前二21～25），是走天路的先鋒（來十二1～3）。他們也指出，在逼迫之下，基督徒終必是得勝者，因為神必定主持公義，讓基督徒在今世及基督再來之時經歷死而復活的真理（提後二9～13；來二16～18；彼前五11；啓二十4～6等）。因此，在新約最後一卷書中，在死亡威脅下的基督徒能夠高唱：「救恩歸與坐在寶座上我們的上帝，也歸於羔羊」（啓七10）。

習作

- 一、試找出本章的內容與你個人對聖經的了解有那些不同之處。
- 二、本章的內容有那些是你不同意的，爲什麼？

第四章

歷史文化解經法

在第二章，我們嘗試從不同的角度談及了解聖經基本信息的問題，涉及了聖經整體的旨趣、基本前設、價值觀念及內容。在這一章，我們要討論的是解釋聖經的實際方法，特別是細節性深入的解釋必須的門徑。

從第一章導言及習作中，相信讀者都已發現讀懂了中國文字不一定就了解文中的意思。要了解慧能的佛偈，我們必須明白佛教的一些專有名詞和他寫作的背景；要了解聖經，例如哥林多前書第十四章15節所提的「靈」、「方言」、「感謝」、「阿們」及詩一二〇篇的名詞，我們也同樣需要一些希伯來文、希臘文、聖經專有名詞及背景知識的知識。本章歷史文化解經法，便要討論獲得這些知識的方法和過程。

在第一、二章討論中，讀者們也一定會發現我們一再強調客觀性的重要，及誤解聖經的可能原因。要達到客觀及避免誤解，最好的方法也莫如從歷史文化解經法着手。這方法並不否認聖靈工作的重要，也不是說採用這方法的人一定都會達到同樣的結論（我們已談到了解聖經的過程中有主觀因素存在），但是，歷史

文化解經的途徑，起碼可以讓所有讀同一段聖經的人有一個合理的方法測驗出不同的解釋到底有多少「客觀」的證據支持，找到原來的意思和用意。

字句文法的觀察

一、譯本

理想上讀聖經最好是讀原文（希伯來文或希臘文），不過多數人看的都是譯本。目前中文聖經譯本已有多種，由於原文有多種版本，譯本自然也有差異。

這些差異有時也會出現在通用的和合譯本的小字中。例如，約翰福音第一章19至28節這段經文有兩個經文問題，第一在24節「那些人是法利賽人差來的」，小字寫着：或作「那差來的是法利賽人」。第二處在28節「這是在約但河外伯大尼」，小字是：有古卷作「伯大巴喇」。28節兩個地名不同，給我們看出有不同的手抄本，寫着不同的地方。我們這本聖經的翻譯者認為伯大尼可能性較大，就選用伯大尼，但另外寫着伯大巴喇的手抄本也不少所以使用小字記下來。對生活馬馬虎虎的我們中國人來說，我們通常不會計較那一個地名對，所以一般人不加以理會。若要仔細查考，就另有學問（註一）。不同譯本採用不同的原文，也會因而產生翻譯上的差異，例如，哥林多前書第七章15節下半和合本聖經作「神召我們原是要我們和睦」，新譯本則譯為：「神召你們原是要你們和睦」。比較兩個譯本，我們的問題是：到底是「你們」還是「我們」？這裏在希臘文「你們」（*hymas*）與「我們」（*hemas*）只差一個字母，所以容易弄亂，無論是「你們」或「我們」，指的都是信徒，因此差別也不大。

通用的和合本聖經中的小字，及各種譯本彼此間的差異，好

多都反映出這一類型的現象。細讀聖經時，讀者可以加以注意。

二、體裁

真正要仔細的研經的話，了解體裁便很重要，因為聖經裏有記敘、詩歌、啓示等體裁。若我們不了解它的體裁便往往會誤解聖經。舉例來說，你要研究使徒保羅，如何下手？很自然的你會以為看保羅書信就可以，而忘記這些書信是保羅的信，並不是他的佈道講章，保羅寫給教會信徒，這些已聽過他講道及佈道的信徒。所以許多事他往往只提提，假定他們已知道便繼續說他要說的，這種現象在他書信中經常出現，所以我們若能了解這一點，我們就能從另一個層面來認識保羅。另一點我們若記得保羅書信是書信體裁，我們就會知道寫信不一定會有一個固定的主題，它也可以有許多小主題，甚至也可以只是回答問題，如哥林多前書有些是保羅聽到的事，有些是別人問他的事，有些是他想知道的事，因此在保羅書信中，我們發現保羅不像寫現代的論文，也就不會大驚小怪了。

聖經中的詩，也有它獨特的體裁。例如，詩篇三六篇便有相當獨特的結構，這篇詩每節分上下兩句，每節的第二句都是「因他的慈愛永遠長存」，這篇詩篇便是用這特別的體裁，重複又重複，用此方式把這篇的重點「他的慈愛永遠長存」敲進聽眾心裏。從這主題再了解上半節，我們便可得到一些心得，在17、18兩節，詩人說：「稱謝那擊殺大君王的，因他的慈愛永遠長存，他殺戮有名的君王，因他的慈愛永遠長存」。驟眼看來，這兩節聖經是在談殺人的事，叫我們這些接受人文主義思想的人反胃，可是在整首詩篇裏作者要我們以「他的慈愛永遠長存」這個角度來看這個行動。摩西在申命記解釋這段歷史也是以「他的慈愛永遠長存」的角度來解釋。

希伯來文學的另一個特別的體裁是對偶。整個對偶表達一個思想。例如，箴言第三十一章 6 節說：「可以把濃酒給將亡的人喝，把清酒給苦心的人喝」。這經節是鼓勵人喝酒麼？若我們注意第 4、5 節「利慕伊勒啊，君王喝酒，君王喝酒不宜；王子說，濃酒在那裏也不相宜。恐怕喝了就忘記律例，顛倒一切困苦人的是非」。我們會發現這段聖經是在描述酒可以影響人及人事，並不是鼓勵人在愁苦時可藉酒消愁。聖經承認酒可消愁，但並不是要人藉酒消愁，也警告人，酒可讓人忘記耶和華的律法，酒可亂性。

啓示文學體裁，是聖經體裁中最不容易了解的，啓示文學發展了希伯來人講話的特點，經常用誇張法。誇張法在文學裏也是一種體裁，往往可以很清楚地把意思表達出來。例如耶穌說「富人進天國比駱駝穿鍼眼還難」就是希伯來人誇張的說話法，可惜有些人就用理性去推，推到鍼眼是個門，駱駝可勉強穿過去……等，現代人實在深受理性之害。其實駱駝穿鍼眼就是誇張的用法，表明太不可能而已。

在啓示文學裏常用這種誇張文學的用法，若我們不了解什麼才是真正的「忠於聖經」，盲目照字面解釋，問題就大了。例如，但以理書第二章 34、35 節：「你觀看，見有一塊非人手鑿出來的石頭，打在這像半鐵半泥的腳上，把腳砸碎，於是金、銀、銅、鐵、泥，都一同砸得粉碎，成如夏天禾場上的糠秕被風吹散，無處可尋。打碎這像的石頭，變成一座大山，充滿天下」。若照字面解釋，地球未來會變成什麼？「一座大山」。那千禧年國是什麼？一座大山？！我們得記得這裏是用誇大法，說到那塊石頭所要造成的國，是真正遍滿天下的國度。我們不該忘了啓示文學的體裁中有誇大文體的部份而硬要照字面解釋。

這不是說解釋啓示文學我們完全不能根據字面的意義。在啓

示文學中，直述性的話語還是存在的，不過，解釋啓示文學的難處便是書中誇張的象徵語言與直述語言混合使用極難分。找到了直述的語言，我們往往便找到解釋的門徑；忽略了誇張的用法，卻又往往導致曲解原意。

三、結構與文法

當我們知道聖經有不同的體裁後，跟著我們該注意的是結構與文法。結構會牽涉到分段的問題也會牽涉到文法，知道結構與文法能幫助我們了解聖經思想的層次，可以幫助我們深入了解原意。例如，在馬太福音，我們會發現耶穌基督的教訓與他的生平事蹟間插着出現，將登山寶訓「太五～七章」與路加福音比較一下，我們便會注意到馬太福音登山寶訓的話在路加福音最少分散在三個地方出現（路六17～49，十一1～2，十二22～34）。這現象告訴我們，馬太是故意將耶穌的教訓集中起來記載。若將馬太五至七章，十三章，十八章，以及二十三至二十五章這幾大段耶穌的教訓集合起來，我們便可以了解書中結尾「凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守」（太二八20），這句話包括那些事了。

路加寫福音書時也有他的結構。當他記載耶穌的工作時，他第一個記載的事便是耶穌在拿撒勒被棄絕的事。這故事在馬太與馬可福音都出現在耶穌工作的後期（太十三57；可六1～6），路加福音本身也告訴我們這件事並非第一件工作（四23提及耶穌起碼在迦百農工作過），但他以迦百農的工作開始，是因為他要藉這件事點出耶穌一生工作的性質和結果。在整本路加福音中，貧窮人、瞎眼的，經常是耶穌關懷的對象（路七22，十四13、21），但他被人棄絕，也同樣是一再出現的主題（路二35，九57～58，十三31～35）。

知道結構的重要性以後，讓我們來看看聖經裏文法的問題，

「所以，你們要去使萬民作我的門徒，奉父子聖靈的名，給他們施洗」（太二八19），耶穌基督的大使命，用個連接詞「所以」是在回應第18節的「天上地下所有的權柄都賜給我了」。爲什麼我們要去，因爲耶穌有了天上地下一切的權柄，所以每個人都該聽他的話。注意這種連接詞「所以」，因爲這些思想的層次，可以幫助我們去發現某些經文的主題。通常中國教會在講差傳時我們的重點是耶穌看見那些人如羊走迷，非常可憐，憐憫他們，所以你們要去……其實馬太福音第二十八章19節的「所以你們要去」是因爲耶穌已做了王，他有權柄命令你去。不管你是否憐憫，可憐那些失喪走迷的人，耶穌命令你去，你高興去也好，不高興去也好。耶穌要你去，接受大使命的原因不是你愛不愛人，而是你聽不聽耶穌的話。世人都必須作耶穌的門徒，更不在乎他喜歡不喜歡做，而是耶穌做王後，他非做不可。知道這點後，信主便成嚴重的事，整個福音不能是讓我們的心態來決定，傳福音不是我們喜不喜歡，信耶穌也不是喜不喜歡的問題，而是耶穌有天上地下一切的權柄，這是馬太福音第二十八章這「所以」所帶給我們的一個重點。

在哥林多前書第十一章1節我們可以看到一個分段的問題。在一般中文的聖經中，我們會看到哥林多前書第十一章第1～2節中有個標題「論女人蒙頭」，這個標題告訴我們第十一章1節是承上而不是接下。這是告訴我們，現在聖經的分章分段有時候有問題，在語氣與意義上，哥林多前書第十一章1節該是承接第十章33節，保羅叫哥林多人效法他：「就好像我凡事都叫衆人喜歡，不求自己的益處，只求衆人的益處，叫他們得救」。而不是下文第十一章2節以後女人蒙頭的事。

在讀聖經時若研究得深一點，就會牽涉到文法問題了。新約希臘文文法，基本上是歐洲的語言系統，在這語言裏有動詞時

態、性別及前置詞等。希臘文某一前置詞加上某個名詞的「格」(Case)就有不同含義。動詞時態(Tense)又分過去、現在、未來，這類文法問題特別是動詞方面在中文聖經裏比較不容易看出來，但在希臘文卻是很重要。我們若能了解這些文法問題，常能幫助我們了解一些個別經文的含義，下面我們看看幾個例子。

保羅在哥林多前書第三章6節論及他和同工們的工作，說：「我栽種了，亞波羅澆灌了，惟有神叫他生長」。這裏的動詞「栽種」、「澆灌」是過去時式，中文用「了」這一個助動詞來表現。「生長」在原文裏則是現在式，希臘文文法在此將時間性、重點表現得相當清楚，保羅與亞波羅在過去工作過，神卻叫他們工作的果效能以繼續下去。

以弗所書第二章8節是一個與前置詞有關的例子：「你們得救是本乎恩，也因着信」；這是談到因信稱義的教義。現代中文的「因」字，通常我們的解釋為「原因」或「因為」，若這麼解釋的話，人為什麼得救？因為我們信。但是若我們這麼解釋的話就誤解保羅的原意了。因為原文是個前置詞 *dia* 加上屬格。英文翻成 *through* 是一個過程並非原因，現在我們翻為「藉」。一位研究中文的教授曾告訴我，中國的「因」字，原來有另一個解釋，與佛偈的「緣」同意，我們手頭的聖經是十九世紀末二十世紀初的翻譯，當時的「因」字與現在的「因」字意義不同。這節聖經「因着信」，其實是指「緣於信」。有了這了解後我們便知道我們的信不是上帝叫我們得救的根據；不是因為我們信上帝，所以上帝救我們。這節經文的信息是：神救我們，是基於祂的恩典，在得救的過程中，我們要信耶穌，這是希臘文的文法可幫助我們更正確地了解教義的一個例子。

希臘文的名詞，又有主格(nominative case)，屬格(genitive case)等等的分別，各有妙用。例如：使徒行傳第十章45節記

着：「那些奉割禮和彼得同來的信徒，見聖靈的恩賜也澆在外邦人身上，就都希奇」。這裏中文的「聖靈的恩賜」用英文直譯是「Gift of the Spirit」。「聖靈的」在希臘文是一個字，是屬格（genitive case）。這種屬格在希臘文有好幾種用法。一種用法可譯為「聖靈的」，指這恩賜原是屬乎聖靈，正如我們說「我的書」與「這書是我的」一樣。若用這種法子了解這段話，「聖靈的恩賜」是什麼？有人認為這恩賜便是方言了。可是希臘文的屬格卻還有另一種用法，具有解釋的功用（appositive），指前後兩個名詞相等。「恩賜」便是「聖靈」。原文同樣的語法，在使徒行傳第二章38節便被譯為「所賜的聖靈」。換言之，使徒行傳第十章45節應譯為「那些奉割禮和彼得同來的信徒，見恩賜，就是聖靈也澆在外邦人身上，就都希奇了。」了解這些原文文法，我們便可以知道這節聖經並不在講「方言問題」。它的重點是強調聖靈是神恩典的禮物。

四、用字

1. 上下文

二十世紀以前的聖經學者研究原文，極注重原意。一個字的原意有時候是可幫助我們了解一些經文的。例如，在哥林多後書第四章17節，保羅形容那將來的榮耀是「極重無比的」。為什麼他不用「極大無比」呢？因為希伯來文榮耀一詞原意有重量的含意。

用字研究最要緊的是上下文（context）。為什麼呢？因為字義隨時間而改變，舉例說中文「家」是什麼意思？一個房子下面有隻豬就是「家」。「男」原來是這樣寫的：「田」與「巾」，在田裏拿着一支叉在工作就是男人了。請問中國人的家是否都有豬？男

人都種田？不通是不？原來那個字是這樣開始沒錯，但隨着時間的改變意思可不一樣了。用字最要緊的不是原來是什麼意思，許多時候原來的意思對後來已沒有意義。研究學問我們可追溯一個字的原意，追究中國人「男」是如何形成，它的原由……等。但不一定說原來怎樣，後來也必定如此；在聖經裏也是如此，字意會隨着時間而改變。在舊約時一個意思到新約時可轉變為其他的意思，甚至變成一字多義。因此，同樣一個字在保羅書信裏不一定要有同樣的意義。保羅書信裏某一個字的意義更不一定是約翰福音裏同一個字的意義，也不一定是雅各書信裏的意義。

歷史上對字義了解不夠而引致誤解，一個熟知的例子是馬丁路得對雅各書的看法。他在唸羅馬書、加拉太書，唸到因信稱義，再唸到雅各書「人稱義不只因着信，也因着行爲」，他就說雅各書該燒掉。爲什麼呢？因爲在他的頭腦裏雅各書的信心的定義是等於羅馬書保羅信心的定義，可是雅各書信心的定義卻不等於羅馬書信心的定義！

某個字真正的定義必須在上下文及作者背景裏去注意去解釋。再舉個例說，在中國教會中我們一聽到「世界」、「肉體」這字眼我們立刻會想到壞的方面。我們沒想到約翰福音第三章16節原文是「神愛世界」(God so loved the world)，這跟約翰一書「你們不要愛世界」(同樣是約翰寫的) 意義就差好遠了。同一個作者，同一個字，但因上下文的關係，意思就不同了。「肉體」這個字也一樣，我們現在一談到「肉體」就怕，可是在原文裏羅馬書第八章3節就告訴我們說耶穌基督也有肉體。同樣原文肉體這一個字可以有不同的意義。羅馬書第八章5、6節的「肉體」等於罪性。但是第八章3節的「肉體」卻是血肉之身。

在這方面大家必須多多少少需要有這類語言學的常識然後再去注意上下文，不要一下子就讓你原有的觀念影響到聖經。用字

這方面是最容易將我們原來的觀念唸進聖經的。當聖經翻成中文的時候，很自然的它必須用中國文字表達出來，不然就會像道藏中的符咒。但中文聖經中某一個字的意義不一定就等於原來那個字的意義。聖經中的地獄不是十八層地獄，聖經講「天堂」不是佛偈的「西天」，聖經講「順服」也不等於講中國傳統的五倫。由於這些字對中國人來說很熟悉，我們便把它們唸到聖經裏以為聖經就是這麼講。

我們讀經時是要聽上帝的話，上帝可能有祂自己的定義，祂的定義不一定跟我們的一樣，這點是我們研究用字時最該注意的。有人說：「我們可以不懂原文，但我們不能不懂上下文。」熟讀聖經便知道上下文能幫助我們明瞭用字。

2. 相同的觀念

研究用詞時，另一個應注意的事是同樣的觀念可以用不同的字表達出來。例如主禱文中「免我們的債」的「債」是否指我們欠上帝錢？我想大家都知道不是指欠債而是指「罪」。所以這裏的「債」等於「罪」。在原文是兩個不同的字，但用意卻相同。

又如，耶穌說「一百隻羊，失去一隻羊」是指什麼？罪人對不？浪子的比喻也是浪子代表罪人，失去的錢也是。當我們研究聖經用字「罪」時，若我們將一切「罪」的經節找出來，我們就了解了嗎？不一定。我們若能將「欠債的人」、「迷失的羊」……等用詞都包括進去，我們就能了解得更廣、更深些。

我們如何能知道聖經裏那些用字是同意義，同觀念呢？要知道這些我們必得熟讀聖經，好好唸聖經，如此我們很多時候便會發覺有許多不同字，但卻有關係的用法了。在新約方面種籽新約神學詞典（註二），用的就是以觀念為進路來研究聖經的用詞。用這本字典時，你會發現作者們把不同用字，但講同樣事情

的經文歸納在一起。

2 歷史背景的研究

一、著作背景

若對聖經著作背景有點研究往往會讓我們更能進深一層去了解聖經。譬如說希伯來書吧，大家都知道希伯來書是講信心的，可是希伯來書的信心是在怎樣的背景下寫的呢？是在那些人爲了信耶穌財產已被人充公掉了（來十32~34），而現在是要決定是否爲了信耶穌命都可捨的時候寫的（來十二4）。所以希伯來書的信心是什麼樣有信心呢？是爲了信耶穌堅持到底連命都可丟的信心，是生死攸關，在生命危難中的信心。

腓立比書是談喜樂的書信，大家都知道「你們要靠主常常喜樂。我再說，你們要喜樂」。但這喜樂，卻是保羅在坐監，很不舒服的時候寫的，是他不知道明日是否還能活的時候寫的（腓一12、22~23），這喜樂是能衝破死亡的喜樂，是在困境裏卻能有的喜樂，是在生命未卜中的喜樂。

舊約詩篇有時候也會告訴我們寫作背景的资料，例如詩篇三篇是大衛逃避押沙龍的詩，將這篇詩和撒母耳記下第十五至十七章的背景來讀，我們便會知道「雖有成萬的百姓來周圍攻擊我，我也不怕」是何等難得的經驗。

以上三段經文都是很簡單而熟識的經節，若我們將這些經節放在背景裏，可加深我們對聖經的了解。

二、作者生平

聖經並沒有爲我們提供每一卷作者的資料，因此我們不必過於強求。但是在一些有這類資料中的經文，對作者生平有所熟

識，也可以加深我們對經文的了解。

例如，我們都知道哥林多前書第十五章講到基督的復活，倘若我們知道，這封信是在主後五十五年左右寫的，我們便會發現這章經文在歷史上是比四福音更早的一個文獻。倘若我們再想起寫這封信的保羅是逼迫教會的，是基督徒的死對頭，我們便更會珍惜這個見證——因為是敵人的見證。

保羅書信中還有一些話也很有意思，他在腓立比書第三章8節說「我為他已經丟棄萬事，看作糞土，為要得著基督」。這句話若與加拉太書第一章13、14節對照，我們便會發現保羅所放棄的，正是一般人所追求的名利、地位、榮譽、高昇等等的人生目標。將這些人所寶貴的看為「糞土」才是真的捨棄。

三、歷史知識

另一類有幫助的知識，是歷史。例如，彌迦書第六章16節說：「因為你守暗利的惡規……」什麼是暗利的惡規？若不看舊約歷史書，就不知道是指什麼了。因為暗利所行的事是記在列王紀上第十六章25、26節：「暗利行耶和華眼中看為惡的事，比他以前的列王作惡更甚……以虛無的神惹耶和華……的怒氣。」暗利的惡規是將外邦的偶像帶入以色列成為混合宗教的現象。彌迦先知是在指責以色列不只拜偶像，而且拜到極端。但在彌迦書裏先知就假定他們有這種歷史知識而一句話就把它表達出來。

另外一種歷史知識是我們不可能在聖經中找到的。如路加福音第三章1節、二十三章7節及使徒行傳第十二章1節都提到一個人叫希律王，可是希律王卻不是同一個人，一個是祖父，一個是爸爸，一個是兒子，聖經裏都稱希律王。我們必須先了解猶大歷史才知道這是三代。這樣我們做細節解經時才能明白為什麼馬太福音第二章13~15節說希律王死了，使徒行傳又說「希律王下

手苦害教會中幾個人」。

3 地理背景的研究

研究地理背景可以讓我們明白聖經的一些細節。

一、氣候

在路加福音第十二章54、55節，耶穌對眾人演說時曾說：「你們看西邊起了雲彩，就說要下一陣雨，果然就有。起了南風，就說將要燥熱，也就有了。」這與地中海氣候有關。巴勒斯坦西邊是海，所以西風將海的水蒸氣帶進大陸就下雨；西南邊是沙漠，所以南風吹起來就是熱風。

雅歌第二章11節說：「冬天已往，雨水止住過去了」。冬天下雨是因地中海氣候雨季是冬天。由於中國雨季是夏天，若不研究地理背景就難了解這節經文。

二、地勢

在好撒瑪利亞人的比喻中，開頭就提到「有一個人從耶路撒冷下耶利哥去」（路十30），有人說因這個人靈性墮落，所以從耶路撒冷神的家所在，下到耶利哥，世界上。其實耶路撒冷位於山上而耶利哥在海拔以下，所以當然沒有從耶路撒冷「上」耶利哥的，只可能「下」耶利哥。地理常識會讓我們知道這句話是唯一表達那件事的說法。

另一個很有意思的例子是詩篇第一三七篇9節的話：「拿你的嬰孩摔在磐石上的，那人便為有福」。一位解經家曾經指出，詩人當時所住的巴比倫是平原地帶，很難看到石頭，要「拿嬰孩摔在石頭上」根本不可能；這句話所表達的，原是詩人在耶路撒

冷城被攻破之後的遭遇，是巴比倫人把猶太人的嬰孩摔在石頭上。詩人爲這遭遇而感到極大的忿怒，因此求神主持公道。解釋這節經文。這地理知識雖然不能爲我們解答所有聖經中「咒詛的詩」的問題，起碼可以幫助我們了解真正殘酷的不是詩人，而是巴比倫人。

三、生物

有些經文也需要有生物常識的幫助。例如，詩篇第一二〇篇 4 節：「就是勇士的利箭和羅騰木的炭火」，請問什麼是「羅騰木的炭火」？這與第 3 節「詭詐的舌頭啊，要給你什麼呢？要拿什麼加給你呢？」的關係是什麼？在這裏若我們有一些生物的常識我們便很容易了解這信息了。在沙漠地帶，到夜晚時天氣便很寒冷，爲了取暖平常燒荊棘及動物的糞，但這兩樣都耐不久，最能耐久持熱的是羅騰木。羅騰木的炭火又熱又持久。所以說詭詐的舌頭，應用羅騰木來燒，讓耐久而熱的火把它燒毀。

在雅歌書中，由於作者常常借用一些動植物來表達他的意思，生物往往可以幫助我們了解經文的意思。作者形容新婦，說：「你的身量，好像棕樹」（歌七 7），指的是她身材修長而高雅。當他形容新郎「嘴唇像百合花」（歌五 13）時，不是指嘴唇蒼白，而是鮮紅！

四、地點

詩篇第一百二十篇 5 節「我寄居在米設，住在基達帳棚之中，有禍了。」爲什麼有禍？基達與米設不是兩個地名嗎？這兩個地點在那裏，爲什麼住在那裏就有禍？這裏作者用地點來表明他的信息。米設與基達是當時野蠻人，沒有文化的人的地方。一個詭詐舌頭居住的環境，是野蠻人的環境，不認識耶和華的人的

環境。

啓示錄第二、三兩章是寫給小亞細亞七教會的信，從保羅書信中，我們可知道小亞細亞的教會還有歌羅西。可是約翰沒有提到歌羅西的名字。最可能的解釋，是有人研究啓示錄七教會的地理位置，正好是在當代主要交通幹道上，從以弗所起程，經過士每拿等教會，正好是走了一圈。而別迦摩被稱爲「有撒但座位之處」（啓二13），正是因爲別迦摩是當地一個敬拜羅馬帝王的中心；老底嘉被喻爲「溫水」（啓三16），則是因爲當地從別處引入溫泉水，抵老底嘉時已真正是「不冷不熱了」。

4 社會宗教背景的研究

一、宗教

宗教背景的認識也能幫助我們多了解聖經細節。

箴言第二十九章18節：「沒有異象，民就放肆；惟遵守律法的，便爲有福」。近年來中國教會流行講異象，異象是什麼？其實在聖經裏異象就是上帝的啓示。先知憑什麼向人講話？是因爲神給他們看到異象。在舊約聖經裏，異象是神向人啓示的途徑（撒上三1；賽一1；何十二10；摩八1～12）。今日我們談異象，我們根據什麼？其實神的異象，已寫成書，唸聖經就可得異象。不唸聖經，基督徒生活就會一塌糊塗，教會生活自然一團糟。「沒有異象，民就放肆」不是叫我們作夢，我們若唸聖經就會得異象。這是我們根據宗教背景對一段熟悉的話語更深切及現實的了解。

使徒行傳第十四章12節說：「於是稱巴拿巴爲丟斯，稱保羅爲希耳米，因爲他說話領首」。保羅與巴拿巴在路司得醫治一個生來瘸腿的人之後，被當地人擁爲丟斯與希耳米。丟斯等於他們

的玉皇大帝，希耳米則是傳達之神。由於巴拿巴不講話，講的大部分是保羅，所以路司得人就以他們的宗教背景來看這件事，在他們看來，兩個人都是神的化身。

二、風俗

路加福音第五章 4、5 節記着說：「耶穌對西門說：『把船開到水深之處，下網打魚』，西門說：『夫子，我們整夜勞力，並沒有打着什麼，但……』」我們一天到晚唱「把船開到水深之處」，爲什麼？表示什麼？有一天我讀這段經文，覺得彼得的問答很奇特，便去查聖經字典「打魚」一項，想要知道當時的人怎樣打魚。聖經字典說：「那裏的人是晚上在水深處的地方打魚，白天在水淺地方打」。意思是說，當時耶穌要西門在白天開船到水深之處打魚時，彼得回答說：「我昨晚去過了，可是打不到，現在原是不該到那裏去的。」耶穌在這裏要彼得去做平時他依常理經驗不會做的事。當我們知道了這背景後，對這段記載就更明白了，怪不得當彼得聽話開船到水深之處下網後捕到許多魚時，他的反應是「俯伏在耶穌膝前說：主啊！離開我，我是個罪人」，而且撇下所有的跟從了耶穌。換言之，「把船開到水深之處」是要求彼得以信心順從耶穌基督的話。倘若我們說這段聖經是在講靈命進深，這裏的靈命進深是信靠耶穌的話，而不是指做好人，做好事，也不是指多禱告讀經。

創世記第二十八章，講到雅各在伯特利遇見神之後，說：「雅各清早起來，把所枕的石頭立作柱子，澆油在上面，他就給那地方起名，叫伯特利（神殿意思）」（創二八18~19）。有人便這樣解釋這段聖經：伯特利指上帝的同在、上帝的教會，怎樣建立教會呢？將「石頭」靈意作「基督」；「澆油」表示聖靈；所以教會要有基督做柱子，還要有聖靈澆灌。但我們要問的是：

雅各將所枕的石頭立作柱子，把油澆在上面，他在那裏所要表達的是什麼？串珠聖經告訴我們，雅各的行動可從出埃及記第三十章26節及利未記第八章10、11節得到解釋。兩段經文都告訴我們這是一種奉獻的舉動。雅各枕在石頭上，上帝向他顯現，所以他就把那石頭分別為聖。上帝向雅各顯現，雅各向上帝有所委身，他便以當時的風俗習慣來表現。建立耶和華的殿是神的恩典，人在恩典中學習委身。

以上所舉的例子讓我們從社會風俗、宗教背景來了解原來的意義。從原來的意義，我們找到現在的意義。

5 實際的建議

歷史的背景和文化的背景是幫助我們獲得經文原意的途徑。怎樣才能獲得這些歷史與文化資料呢？讀者在上文討論中，其實已得到不少門徑，現在讓我們整理一下：

一、熟讀聖經

倘若不採用任何外來的幫助，有可能懂聖經嗎？由於上述歷史與文化的資料多數在聖經中已經存在，一個人即使是連串珠聖經都不使用，還是可以讀懂聖經的。要緊的是熟讀。聖經讀熟了，就在腦中有了自然串珠的資料，看到某一些字句或現象，便立刻聯想到其他同類的字句與現象。所以熟讀聖經可說是一種好的基礎。

二、工具書

話說回來，一般人對聖經熟識的程度不夠（筆者自己也是如此），而且記憶力也不是有過目不忘的天賦（筆者更沒有這種天

賦），利用工具書確實可以補助這種先天不足的現象。其實，串珠聖經、經文彙編還不都是前人熟讀聖經以後整理出來的結果！至於聖經沒有提供的資料，如打魚的習慣、耶利哥的海拔位置、希律王的家系等等，當然是需要一些專家資料了。

使用工具書有時會感到很沈悶，正如從事科學實驗時或背英文生字時感到煩悶一樣，但懂得使用工具書的人又同樣會發現它們可以幫助我們更深一層地明白神的話，對於初入門的讀經者，筆者的勸告是先熟讀聖經，否則使用工具書會有「只見樹木不見樹林」的現象；但是熟識聖經一段時期之後，工具書的使用則能使我們對讀經更有興趣。

三、生活的體驗

生活的體驗，有時候可以代替某種工具書，例如，到以色列一遊，我們便可以知道從耶路撒冷到耶利哥只能是走下山的路；到加利利湖觀察打魚人作業，也會知道當地人打魚的習慣。

四、先注意重點，再研究細節

由於讀經有不同的角度與深度，而細節的研讀更需某種條件（如歷史知識和原文知識），不同背景的讀者必須自己量力而為。條件不足要從事細節的推敲是靈性不成熟的表現，再加上獨斷的個性，便是走向異端的捷徑。「知之為知之，不知為不知，是知也。」這句話在解經上亦極適用。先注重每段經文的重點，再研究細節，是正當的研經進階。

習作

讀經可以有不同的深度，請仔細讀腓利門書三次，然後做下

面的作業。

一、主題的發現：內容與目的

1. 觀察

- (1)本段經文體裁是什麼？
- (2)這封信是誰寫的？
- (3)在什麼地方寫的？
- (4)收信人是誰？
- (5)保羅要他做什麼？

2. 解釋

- (1)保羅、腓利門、阿尼西母三人的關係是什麼？
- (2)從下列線索，我們可以猜想到發生過什麼事？
 - a. 阿尼西母的身份是什麼？
 - b. 他原在什麼地方？後來到了那裏？爲什麼？
 - c. 他在保羅那裏時發生了什麼事？
- (3)小結論：這封書信的主題是什麼？一個人該爲別人做何事？

二、主題的發展：結構

1. 觀察

- (1)本書可分下列幾大段，試爲每段定一主題：
 - a. 1 至 3 節
 - b. 4 至 7 節
 - c. 8 至 20 節
 - d. 21 至 22 節
 - e. 23 至 25 節

- (2)在 4 至 7 節，保羅說腓利門有那種好處？這對別人有何影響？
- (3)在 8 至20節，剛才第二段的主題在什麼地方出現？
- (4)保羅如何以 8 至20節來表達他的目的？
 - a. 8 至14節說什麼？
 - b. 保羅如何論阿尼西母信主前後之分別？
 - c. 保羅如何論他自己與阿尼西母的關係？

2. 解釋

- (1)從第二與第三兩段主題（重要字彙）的重複，說明腓利門為何要收納阿尼西母。
- (2)保羅在 8、9；13、14；及19節三處數度提及他可做而不做的事，有何目的？
- (3)為什麼保羅要婉轉的為阿尼西母說情？
- (4)小結論：試從本書結構說明保羅為阿尼西母說情的原因及方法。

三、背景的了解

1. 請讀有關第一世紀奴隸制度的文章，讀完它以後，你對腓利門書有什麼感想？
2. 根據腓利門書「信心」與「愛心」是怎麼一回事？

註解

- 一、麥子格著，康來昌譯，新約經文鑑別學，台北，中華福音神學院，一九八一年。
- 二、參看參考書選。

第五章

靈意、預表與預言

有一個故事，說從前魯國有一個鄉下人拿了一根長竹竿要進城，他把竹竿豎直，進不了城門，因為城門不夠高；把竹竿打橫試着進去，城門又不夠闊。正在想辦法時，一位父老看見了，對他說：「我雖不是聖人，可是見識也不少，你把竹竿鋸成兩截，不就可以進城了嗎？」那鄉下人果真照着這父老的勸告做了。短短的一個故事，把一個自負而愚拙的父老深入地刻劃了出來。

在中國傳統中，我們喜歡講故事——有真實的，也有虛構的。無論如何，這些故事往往變為「成語」，產生了超越時代的意義。我們聽到「濫竽充數」、「空城計」，都知道這些話代表了某一個形式的行為；「楊貴妃」也已成了一種女性的典型。在現代，「大躍進」、「十大建設」代表海岸兩邊中國政府現代化的努力。「蘇絲黃」，「臭老九」也成爲一種人物的代號。這一類語言的好處，是一句或一段簡短的話可以把一個重要的道理活生生地表達出來，但是，對於一個對中國文化了解不深的人，這些用語或故事卻完全沒有意義；有時候，不同的人對同樣的名詞或故事甚至會有不同的理解。前面孔融讓梨的故事是一個例子，

在本章的習作一與二，我們又設計出一個例證，讓讀者自己稍微體會一下解釋的問題，並與別人的反應比較一下，看出其中可能的差異。

在聖經中，我們也可以發現許多故事。以色列人每年逾越節，都要重述上帝怎樣把他們的祖先帶出埃及的歷史（出十二25～27），新約的聖餐聚會也有歷史的敘述（林前十一23～26）。大衛犯了姦淫與謀殺的罪以後，先知拿單去見他，對他講了一個故事（撒下十二1～4）。先知以西結向以色列人傳道，對他們講葡萄樹的比喻（結十五1～5）和老鷹的比喻（結十七1～10）。耶穌基督也講比喻，例如好撒瑪利亞人（路十25～35）、撒種（太十三1～9）、浪子（路十五11～32）等等；有時候，耶穌基督也講「有病的人才用得着醫生」（太九12）一類的諺語。神對人啓示未來的事，有時也用夢景（創三七6～9；但二31～34等）、異象（啓一13～16；結一4～28）。無論是歷史、比喻、異象，每一次都是生動、深刻的。但是，每一次神藉着這些方法表達時，我們都發現有人不明白，需要加以解釋；所以但以理要向尼布甲尼撒解夢（但二36～45），耶穌也要向門徒解釋比喻（太十三18～23）。聽衆知道這些都是有所指，但不知道指些什麼，因此需要解釋。

聖經中的預表與預言，以及比喻解釋的問題，基本上是象徵與意義的問題。在解經上，一些不同派別的異同，在處理這一類問題時最容易看出來。有人會把聖經的歷史當作科學性的歷史研究，推敲每一個歷史的細節；有人認為歷史事實並不要緊，一切都是「故事」，找到意義就好。有人認為故事式歷史中每一細節都有隱藏的意義，也有人認為只有一個主要的信息。解釋起來五花八門。對解經學派別有興趣的讀者，可參閱附錄解經之謎一文。在本章中，筆者的目的，只是提供自己研究的心得。

定義與聖經的根據

一、比喻與預表

首先，我們必須對幾個重要的名詞有所了解，比喻、預表都是聖經本身採用過的名詞或方法，所以我們先加以討論。

比喻一詞，主要是從新約耶穌所講的故事而得名的，恐怕有不少人頭腦中比喻已經等於故事了。其實，「比喻」這一原文名詞，在中文聖經中有兩種譯法，一種是「俗語」，例如，「醫生你醫治自己吧！」（路四23），另一種譯法是「比喻」，例如好撒瑪利亞人的比喻、浪子的比喻等等。這一個希臘字，被古代翻譯舊約聖經的人用來譯原來的希伯來字，而這個希伯來文在中文聖經上又有幾個譯法：「難解的話」（王上十1），「比喻、謎語」（詩七八2）、「比喻」（結十七2）、「訓誨」（箴一8）。從以上的經文，我們可以看到聖經中「比喻」一詞的用意，主要是「以平易、通俗而間接的話所說的教訓」，比喻中的事或物，都是「另有所指」，而所講的事物又都是讀者或聽眾生活範圍內可以觀察到的。藉着這些事物，說比喻的人希望他們可以推論出一個教訓。

「預表」一詞可以說是根據新約聖經用來解釋舊約的一個方法而得名。保羅說「亞當乃是那以後要來之人（指基督）的預像」（羅五14）。「預像」也可譯為「預表」，要注意的是，保羅不是說基督「像」亞當；在整段經文中，他反而是將基督與亞當對比。那麼，二人有什麼類似呢？正如亞當是首先人類的領袖，那從天上來的基督更是新造的人類的領袖，他們二人的行動都有深遠的影響。希伯來書的作者論及舊約與新約的關係，也說：「律法既是將來美事的影兒，不是本物的真像」（來十

1)。這裏沒有用「預表」一字，但是，作者卻很清楚地告訴我們：舊約的事、物也都「另有所指」——指向一個未來而且是更完善的祭物、更美的約……。根據這種新約的教訓，我們可說預表是指舊約時代神用以啓示新約時代才完成的救恩的人、事與物。

二、寓意與靈意

簡單而言，「寓言」是西方教會所採用的名詞，指的是解釋聖經中的故事，包括歷史與比喻的一個方法。這方法的理論根據，是相信聖經中的故事都有神隱藏的意思。實際的結果，則是解經者往往將自己原有的理論系統「讀進」經文之中，說起來頭頭是道，但卻缺乏「客觀」的證據，無線索可循。例如，第一世紀的猶太人，腓羅認為伊甸園中的四條河代表希臘的理想：聰明、勇敢、自制與公義，說是根據四條河流原名的「原意」，但卻無法加以證明。有一位古代教父俄利根，認為路加福音第十章撒瑪利亞人離開客店前留下兩個小錢給店主，是指基督留下了「聖父與聖子」給教會；但另一教父奧古斯丁認為是「愛神」與「愛人」兩個教訓。

至於「靈意」，則是二十世紀中國教會流行的一個名詞，有不同的定義，基本上可說是西方「寓意」解經法的中國本色化。由於定義不同，我們最好還是從聖經看看「寓意」或「靈意」正確的定義應該是怎樣的。

首先，根據中文聖經的翻譯，哥林多後書第三章是「不是憑着字句，乃是憑着精意」（原文作「靈」）。有人根據這節經文來建立靈意解經的聖經根據，在解經上是不通的。中文譯本的「精意」原文確實作「靈」，但指的不是靈意，而是指聖靈。保羅在哥林多後書第三章1～11節所討論，是新舊約職事的對照，

不是解經的方法。（註一）

最能夠支持聖經有「寓意」或「靈意」解經的，是保羅在加拉太書第四章22～31節的一段話，他認為舊約撒拉與夏甲及她們兩個兒子是「比方」新舊約和兩約下的兩種人。有人認為這個「比方」就是「寓意」最好的證明；其實，這裏「比方」的意思，是指「類比」，二者可以比較。（註二）

其實，倘若靈意的意思是說聖經中神在世界上所行的事都有意義，要人明白祂與人的關係，那麼約翰福音便清楚地教導這個真理。在約翰福音中，作者特別用一個字來形容耶穌在世所行的事：「指標」（約二11，六14等「神蹟」的原意）。神在曠野給以色列人吃的嗎哪，耶穌在曠野以五餅二魚餵飽了五千人以上，都是要人看到神所賜的永生之糧（約六24～35）；耶穌醫好三十八年的病人，是要人知道祂的話大有能力，能起死回生，因此信祂的人必得生命（約五24～25）。

換言之，筆者個人認為，聖經中確實認為其中所要記載的是「有所指」——指向神與人正當的關係，若要稱為「寓意」或「靈意」，原無不可；要緊的，是不可將聖靈的「靈意」或「寓意」與一般流行的「寓意」混亂，以為兩者採用同一方法。

三、預言的定義與性質

要解釋預言，必須先對預言的定義及性質有所了解，正確的了解不但可防止誤解，而且可得到解釋的路向。

在聖經中預言，是上帝藉著先知向先知當代的人所講的話。這些話的內容可以是評論他們所做過的事，可以是對他們面臨的危機或情況有所指點，也可以是將來的應許。例如，在阿摩司書，我們一開始就看到先知評論列邦與以色列人的行動：「大馬色三番四次的犯罪，我必不免去他的刑罰」（摩一3）。「迦薩

三番四次的犯罪，我必不免去他的刑罰」（摩一6）。接着，推羅、以東、摩押、猶大及以色列也同樣受神評估與警告，接着，先知進一步地指出以色列所犯的罪的內容，他們要受的刑罰是什麼，並呼籲以色列人悔改，最後預言他們的復興。

一般人常以為啓示錄是純粹預言主再來之前的現象，其實，啓示錄也一樣是主耶穌基督給當代亞細亞七個教會的信。在第二、三章兩章，我們一樣看到祂對七個教會的評估、警告與應許；在啓示錄第二十二章的結論中，警告與應許亦再出現；甚至在講述最後的大災禍時，作者還是插上一句對他那一代人的勸勉：「那儆醒，看守衣服免得赤身而行，叫人見他羞恥的，有福了」（啓十六15）。

要注意的是，聖經預言中有關未來的刑罰與應許與一般宿命的預測不同。當約拿被差往尼尼微時，他傳道說：「再等四十日，尼尼微必傾覆了」（拿三4）。可是尼尼微人悔改以後，聖經說「神察看他們的行為，見他們離開惡道，他就後悔，不把所說的災禍降與他們了」（拿三10）。同樣，神也藉耶利米告訴以色列人：「我何時論到一邦，或一國說，要建立、栽植，他們若行我眼中看為惡的事，不聽從我的話，我就必後悔，不將我所說的福賜給他們」（耶十八9～10）。神與人的交往最終是根據祂自己滿有憐憫與不能容忍罪惡的本性。這個真理對預言的解釋極為重要，因為目前有一派的人始終認為神在舊約應許大衛的國度存到永遠（撒下七16），因此以色列人在末世（主再來之前）必定復國。但神的預言若不廢除人的責任，祂就可以因人的不信而以別途徑成就應許，以色列復國也就不一定是必要的事。

2 比喻的解釋

一、以直接的話解釋事物

聖經中的比喻與故事既然都是另有所指，作者在寫作時便往往在開始或結束加以解釋，點出那個故事與比喻的重點；另一個較巧妙的方式，則是在故事過程中藉對話表達。

例如，在路加福音第十五章，作者為我們記載了三個耶穌著名的比喻：失羊、失錢與浪子的比喻。由於現代福音音樂「九十九隻羊」與佈道講章「浪子回頭」已深印在信徒心中，許多時候我們便以為失羊的比喻重點在尋找，浪子的比喻重點在罪人悔改。事實上，我們現在所了解的重點，原來只是兩個比喻中的特點。在述說第十五章比喻時，路加為我們提供了耶穌的結論：「我告訴你們，一個罪人悔改，在天上也要這樣為他歡喜，比九十九個不用悔改的義人，歡喜更大」（路十五7）。「只是你這個兄弟，是死而復活，失而又得的，所以我們理當歡喜快樂」（路十五32）。一個藉着耶穌的結論，另一個藉着浪子父親的話，把重點表達了。換言之，這兩個故事的原意，是罪人悔改所帶來普天同慶的快樂。

路加福音第十六章財主與拉撒路的比喻也有同樣的現象。路加首先藉着耶穌與法利賽人的對話（路十六14~15）指出這比喻的重點是錢財的地位（在中文聖經，由於18節有一個標題，一些人便看不出路十六14~31原是一大段）。可是，在故事的敘述中，表面上我們得到的印象是「有錢人死後下陰間受苦，貧窮人死後享福」。其實，在整個故事中，耶穌曾兩次藉著對話，指出這有錢財主的問題：「亞伯拉罕說，他們有摩西和先知的話，可以聽從」（十六29）。「亞伯拉罕說，若不聽從摩西和先知的話

……」(十六31)，這兩句話一再指出：財主與弟兄們的問題不是不知道，而是不聽從，所以財主死後受苦，不是因他有錢，而是因他不信。

二、以歷史文化解經法為基礎

在歷史文化解經中，我們曾指出地理常識可幫助我們了解好撒瑪利亞人故事中，為什麼從耶路撒冷往耶利哥是「下去」，而不可能是「上去」。應用歷史文化釋經法的其他原則，也可幫助我們從正面了解比喻或故事。以我們剛才提路加福音第十五章失羊與浪子的比喻為例，倘若我們追問為何耶穌要講這罪人悔改所帶來的喜樂，路加福音第十五章 1、2 兩節便給了我們一個答案：因為法利賽人和文士反對耶穌接待罪人。因此，耶穌要藉着比喻告訴他們：你們不僅應該接待罪人，而且應該去體會罪人悔改的喜樂！失而再得固然是人間樂事，也是天上慶祝的事！從上下文，我們可以找到比喻的原意。

對於細節的了解，歷史文化解經法也極重要。根據上下文，好撒瑪利亞人留下給店主的兩個小錢，應該是他愛心的表現，顯出他負責任，不但是暫時醫好傷口，更幫助他完全康復。這樣，這個行動的意義，便與整個故事有關係了。對於中文沒有明言的，也是同樣的原則，讀到財主與拉撒路的比喻，也許有人會問：到底摩西和先知的教訓又是什麼，顯然在比喻本身我們找不到答案的，但是，我們若從宗教背景着手或整本路加福音的結構着手，我們便不難發現：路加在介紹耶穌生平事蹟時，便引用先知以賽亞的話，指出上帝的心意是要貧窮人有福音，瞎眼的得看見。

三、止於當止，不必窮推

解釋比喻一個最大的難處，是細節的處理。固然利用經文中的提示及歷史文化解經法可以幫助我們抓到重點，是否比喻中每一細節都有意義呢？一些採用寓意（靈意）解經的人，往往從每一細節都找到特別的意思，例如俄利根便認為撒瑪利亞人留給店主的兩個小錢便是代表聖父與聖子。但是，從耶穌基督自己的話，我們卻發現不必尋找每一個細節隱藏的意義。在馬太福音第十三章，耶穌基督曾為撒種的比喻提出解釋（太十三19~23）：不但比喻中的種子有意義，連路旁、石頭、荊棘都有意義。然而，要注意的是，在整個解釋中，解釋的路向是比方、類比，而不是寓意。更值得注意的，是耶穌基督沒有解釋三十倍、六十倍或一百倍是什麼意思。當然，相信寓意（靈意）解經的人可以辯解說：他沒有解釋，不見得就沒有意義。我們卻要說：他既沒有解釋，我們難道比他更體會神的心意？何必窮推！

事實上，任何類比都有它的限制，窮推必定產生問題。例如，在浪子的比喻中，若從一般寓意或靈意推論，那個大兒子必定是代表法利賽人與文士，那麼，父親對大兒子說：「兒阿，你常與我同在，我一切所有的，都是你的。」（路十五31），我們是否要說，在耶穌的思想中法利賽人與文士照樣有神的同在，根本不信耶穌？同樣，在失羊的比喻中，顯然我們也不能說沒有失落的九十九隻羊是指沒有失落，因此大多數人類不必悔改。倘若我們要在經文細節上尋找意思，找出來的必須是與主題信息有關的才是。

3 預表的解釋

一、以救恩歷史的成全為原則

我們談到新約解釋舊約的人、事與物時，曾提及希伯來書指出舊約經常指向將來，除了希伯來書的許多例子外，在新約中我們還可以看到不少實例，都是作者在舊約歷史上看到某些救恩的原則，然後指出新約時代的應驗。

例如，在詩篇第八篇，表面上這似乎是一篇創造的詩歌，但是由於它實際是一篇救恩的詩，新約中兩位作者把這篇詩歌當作一種有待實現的應許，加上在他們的觀念中耶穌基督是新造人類的領袖，這篇詩歌應驗的關鍵也自然是耶穌基督。因此希伯來書作者解釋說：「既叫萬物都服他，就沒有剩下一樣不服他的，只是如今我們還不見萬物都服他，惟獨見那成爲比天使小一點的耶穌……」（來二 8～9）保羅則說：「儘末了所毀滅的仇敵，就是死，因爲經上說『上帝叫萬物都服在他的脚下』。」（林前十五 26）。

馬太記載耶穌基督降生後下埃及再回猶太地的事，說這件事是應驗了先知所說的話：「我從埃及召出我的兒子來。」（太二 15；何十一 1）根據先知何西阿的話，上下文中分明是在講以色列人出埃及的經歷，爲什麼馬太會說這是「應驗先知」的話呢？真正的原因，便是馬太認爲耶穌的降生是神在世上救恩成全的開始，耶穌以無罪的代替了有罪的（參太八 17），代表世人成全諸般的義（太三 15），因此，耶穌的出埃及是舊約出埃及故事的成全。

二、以歷史文化解經法為基礎

值得注意的是，這種預言的解釋，仍舊是以歷史文化解經法為基礎。上文所引的兩個例證，表面上看來很像「寓意」，誰能看出這兩段經文是「預表」呢？我們說這種解釋不是寓意，主要是因為新約作者解釋舊約經文時，是主題思想而不是僅僅在用詞上劃等號。譬如說，寓意解經者解釋詩篇第八篇時，他們便會說：人是代表基督，天上飛鳥代表天使，海裏的魚代表魔鬼，地上走獸代表地上的帝國……。新約對這段經文的解釋，顯然不是這樣。但是，他們都極注意「用詞」，兩人都強調神說的是包括了「萬物」，保羅甚至超越了經文中的用字，指出「萬物」不僅包括各種生物，也包括了「死亡」……表面上又是讀出聖經沒有說的，但任何人閱讀詩篇第八篇所根據創世記載（創一至三章），都不會說保羅無理。而且，我們可以說，新約作者們不但讀到原文說什麼，他們也了解原來的用意。

希伯來書作者認為創世記第十四章亞伯拉罕將十分之一戰利品給麥基洗德是預表基督（來七章），也是同樣的原則。在解釋過程中，他並沒有說創世記故事中「四王與五王」代表什麼，但他卻注意到舊約記載中的麥基洗德是「無父、無母、無族譜」，又注意到他是（「撒冷王」，「撒冷」在希伯來原文是平安之意）；更進一步地從當代習俗看出：「從來位份大的給位分小的祝福，這是駁不倒的理」（來七7）。因此，麥基洗德是「與上帝的兒子相似」（來七3）。

4 預言的解釋

一、解釋的難題

1. 字意與象徵的分界何在

這是解釋預言的一個大難題，不同的處理方法便帶來不同的結論。

預言，特別是未來的事，許多時候是以象徵性的話或異象表達，但以理書中形容古代的幾個帝國為野獸，啓示錄說耶穌基督「頭髮皆白，如白羊毛」（啓一14），沒有人會以「字面」解釋：但是當啓示錄的作者說他看到一個異象：「地大震動，日頭變黑像毛布，滿月變紅像血，天上的星辰墜落於地」（啓六12）的時候，他到底是在描述一個自然界的現象或是另有所指？解經家對這問題便有不同的意見，有人說是自然界的現象，有人說這些話是象徵政治社會宗教的大變動，也有人說二者都包含在內。

2. 何時應驗

這是第二個難題，不同的解釋也帶來不同的系統。

例如，當以賽亞在以賽亞書第四十至六十六章應許以色列回國時，書中所說的是否完全在以斯拉和尼希米時代應驗了？耶穌「橄欖山的預言」（太二四章）到底什麼時候應驗？復活時，耶路撒冷被滅（主後七十年）時，或是祂再來的時候？

由於正統信仰純正的解經學者對上述兩個問題有不同的立場，預言的解釋便成為一般信徒最難處理的問題。不過，這種差異也告訴我們，在解釋預言時應當加倍小心，更應以愛心接納不同意見與立場的人。筆者在下面有限的篇幅中，也僅能提出一些基本原則，以供參考。

二、原則一：以歷史文化解經法為基礎

象徵性的語言基本上是藉已知的來講未知的；因此，解釋象徵性語言時，若能確定已知的該是什麼，便能進一步了解作者的用意。例如，當神藉異象告訴彼得去該撒利亞向哥尼流傳道時，祂讓彼得看到的異象是要他吃各樣四足的走獸、昆蟲和飛鳥，彼得從他已知的舊約知識，知道這些東西不可吃，才引起他對未知的思索（徒十一 9～17）。

同樣，主耶穌應許別迦摩教會說：「得勝的，我必將那隱藏的嗎哪賜給他，並賜他一塊白石」（啓二17）。我們必須從當代的背景，找出嗎哪與白石是什麼，否則我們不可能知道這個應許實際的內容是什麼。

三、原則二：注意直述的話或解釋的話

象徵性語言與比喻一樣，通常在上下文有解釋，告訴我們它真正的意義，正如彼得見到神給他的異象以後，正在思想的時候，神便進一步地給他指引。在啓示性的預言中，我們也通常會看到神自己的解釋。例如，但以理書中尼布甲尼撒夢見一個大像，但以理不但告訴他夢景的內容，也指示他那個夢景是表示幾個國度要相繼出現（但二36～45）；約翰見到七個燈台，接着主耶穌便告訴他那七燈台是象徵七個教會（啓一20）。此外啓示錄中，又有許多直述性的話，例如，作者在第一章 1～3 節、19 節及第四章 1 節及第二十二章 6 節便四次提及書中的主題是「必要快成的事」，又七次提及有福的人（一 3，十四13，十六15，十九 9，二十 6，二二 7、14）。有時話中雖夾雜有象徵性的用詞，但應用了歷史文化解經便不難明白。

四、原則三：注意整體的信息

倘若我們再注意彼得在約帕所見的異象，我們便可注意到異象的解釋過程中有兩個步驟：第一步是彼得看到各種走獸、昆蟲飛鳥以後，他總括性地認識到這些物是「俗的」，他並沒有用寓意的手法逐樣推出某種意義；第二步是他從神的啓示知道他所見的俗物，等於他日常生活中不肯接近的「俗人」——外邦人。這種異象，有人說好像是超現實的圖畫，也有人說像是現代的政治漫畫（如山姆叔叔、北極熊等），在解釋上，不必過份推論，有時甚至不可過份推論。例如，啓示錄的敵基督被形容為一隻十角七頭卻只有一個嘴巴的怪物（啓十三 1 ~ 2），我們顯然不必問那個嘴巴是生在那一個頭上面，也不必問每個頭上有幾個角。以西結書中枯骨復活的過程是加上筋，再長肉，然後有皮（結三七 6），我們也不必推論筋、肉、皮是什麼意思。啓示錄中的新耶路撒冷長闊高各為四千「里」，等於一千五百英里（啓二一 16）這種四方城顯然是巨大無比，高達太空（目前人造衛星距地球是一、二百英里而已）；這似乎是作者所要表達的信息。

五、原則四：精意的應驗

聖經預言將來，經常是以當代人所熟知的事物形容。以賽亞論到將來神讓被擄的人轉回，是採用出埃及的事蹟，「在曠野開道路，在沙漠開江河」（賽四三 19）。無論是在後來以斯拉、尼希米回轉的時代，或新約耶穌基督時代，我們都沒有看到這種「字面」的應驗。在新約聖經中，我們反倒看到耶穌基督認為舊約一些預言的應驗是在精意，而不在字面。例如，舊約時代先知瑪拉基預言道：「看哪，耶和華大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亞到你們那裏去」（瑪四 5）。到了耶穌時代，門徒

便問耶穌說：「文士爲什麼說以利亞必須先來？」而耶穌給他們的回答是：「我告訴你們，以利亞已經來了」（可九11~13）。這裏討論涉及一個極嚴重的問題：倘若瑪拉基的預言必須照字面應驗，那麼，以利亞——指舊約時代的那位名先知，顯然沒有出現，耶穌又怎會是所應許的基督呢？然而，倘若施洗約翰在服裝與精神上十足的表現出以利亞的精神，那麼，耶穌便可說：「你們若肯接受，這人就在那當來的以利亞」（太十一14）。

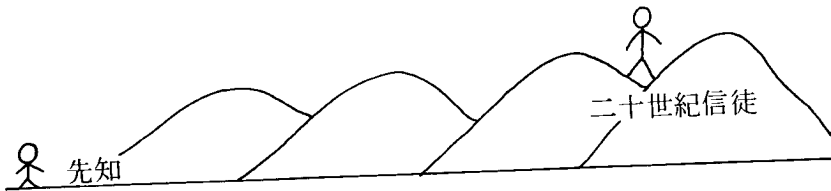
六、原則五：歷史的角度與多層的應驗

上一個原則討論的是方式的問題，這裏所要討論的是應驗的時間的問題，這問題可說是解釋未來預言最難的，從下面的例子，我們可以看到問題之所在。

先知約珥預言耶和華日子的來臨，說：「以後，我要將我的靈澆灌凡有血氣的，你們的兒女要說預言……」（珥二28~32）。這段預言什麼時候應驗呢？在新約時代，五旬節聖靈降臨，彼得便引用了約珥書第二章28~31節，告訴當代的猶太人說：「這正是先知約珥所說的」（徒二16~21）。意思似乎是說，五旬節聖靈降臨正是應驗的時候。使徒保羅在羅馬書，也同樣引用約珥書第二章32節。希臘文七十士譯本認爲這話「凡求告主名的就必得救」（羅十13）是應用在耶穌基督身上。但是日頭變黑，月亮變血這一類的話，又出現在耶穌基督橄欖山預言（太二四29）和啓示錄的第六印中（啓六12）。由於一段聖經有兩個不同的引用，不同的處理方式有不同的結果，有人認爲字面的應驗是必須的，五旬節時日頭既沒有變黑，約珥書的預言便只是局部應驗。也有人同樣根據字意，認爲使徒行傳第二章16節既說「是」應驗先知的話，日頭變黑一類的字句就不必照字意解釋，又有人認爲啓示錄與耶穌論及末世情況也引用約珥書，可能約珥

書的應驗是多重的。

筆者個人所接受的，是最後一種解釋。因為在新約引用其他先知預言時也有同樣的現象。我們若注意以賽亞預言的應驗，可發現部份在以斯拉時代應驗（拉一1；賽四十四28；耶二五12），另一部分在耶穌基督身上（賽五三；太八17等），還有一部份是在新天地之時（賽六五17~25；啓二一1，二二5）。同樣，以西結書的生命河（結四七章）固然在耶穌身上開始應驗（約七38），新天地中也還是要應驗（啓二二1~2）。有人形容這現象是「先知的縮視」，正如一個人站在平地上向遠處的山峯觀看時，每個山峯都彼此靠近，實際上卻有相當的距離。



5 實際建議

比喻、預表和預言的解釋是解經上最難精通的，因為這些現象都是以象徵性的語言表達，而象徵性的語言經常以當代文化背景為出發點，一個文化背景不同的人往往會因背景的了解不足而摸不到解釋的門路，當一個象徵在同一文化背景有多種用意時，

作者的原意更難掌握；至於將自己文化背景的意義讀進聖經中去，也是常見的現象；若加上「寓意」法，則更是使人無所適從。但是，也正是這種現象，使我們不能不強調歷史文化解經法的重要，因為象徵語言的意義，最好便是從歷史文化背景中尋找。第四章的建議自然在解釋比喻、預表與預言時也用得着。

至於解釋這類現象特別值得注意之處，筆者有兩點建議。

一、掌握主題

有人說：吃魚不要先吃魚骨頭，這種智慧在解釋象徵性經文時特別適用。在比喻與預表中，都有直述及解釋性的話，而預表既多是舊約事物，在上下文中亦往往有解釋性的話，這都是尋找意義的關鍵。筆者並不否定在比喻及預言中，往往有許多細節也有意義；卻要記得這些細節的目的是要襯托出主題，而不是單獨存在。解釋預表時，更要注意新舊約的預表有時是要點相似，但細則相反，例如亞當與基督的對照，因此更不宜等號式的類推。主題抓穩了，細節往往容易了解；反過來做，往往會為推敲細節等費了不少時間而對主題仍然一無所知。

二、對證新舊約的經文

舊約預言與預表許多在新約有解釋與應用，因此從串珠聖經或研讀本找到新約的引用往往便找到預表或預言的意義。例如，讀詩篇第一一八篇，我們也許不會注意到它是一篇預言基督的詩，但新約多次引用13節的話（讀者可試試自己找出舊約經文），我們便可知道這詩也論及基督的救恩。新約的預言，特別是啓示錄，又往往借用或引用舊約的話與景象，因此，注意新約預言中舊約的用語，亦可幫助我們了解新約的信息。例如，啓示錄第二二章新耶路撒冷的描述，便是根據創世記伊甸園的記載

（創二 6 ~16）及以西結書第四十七章的預言，有這了解後我們便不必從文中生命樹果子可醫病（啓二二 2）一語推論新天新地還有疾病與死亡存在。

更要緊的是，新約中一些主要的教訓是我們解釋舊約預言的規範。例如，希伯來書告訴我們：耶穌基督的死是舊約祭祀制度的應驗，那麼，當以西結說末日君王庶民都要獻祭（結四六章），我們能否說以色列人在千禧年國度中還要像舊約一樣獻祭？

新舊約互相對照對證，是我們解釋預表與預言時必須注意的工作，也是我們明白預表與預言的一個據點。

習作

一、試分析下面的故事後回答下列的問題並提出證據。

喪禮三步曲

好幾天，百虎都向黛玉借筆記本，不久秋子看到他們兩人手牽手在公園中散步，便開黛玉的玩笑。六個月後黛玉果真披上了白紗，與百虎走進了教堂。

(a)這故事發生在什麼時候？

(b)這故事發生在什麼地方？

(c)主人翁是怎樣的人物？

(d)它要表達什麼信息？

(e)故事中的細節，如人名、公園、白紗、教堂、有意義嗎？

二、試想一想，一個沒有中國文化知識的美國白人大學生讀了這故事，能明白多少？為什麼？

三、試再讀俄巴底亞書二次，用學過的原則解說俄巴底亞書原來

的信息是什麼？

註解

- 一、參陳濟民，哥林多後書研讀手冊（香港，證道出版社），1982，21～23頁。
- 二、馮蔭坤，真理與自由（香港，證道出版社，1982，275～289頁），一書中對這段話有詳盡的討論。

第六章

系統化與精神的掌握

在耶穌和使徒時代，除了基督徒之外，猶太人也讀聖經。而猶太人讀經的時候，他們的敬虔和嚴謹許多時候並不比基督徒遜色；在一些方法上，似乎也沒有太大的差異。但是，我們卻都知道，基督徒與法利賽人的信仰有極大的差異。這種差異的原因很多。我們現在要注意的是字意與精神的關係。

法利賽人有時亦注意字意的研究。當他們讀十誡時，讀到第四誡在安息日「無論何工都不可做」（出二十8～10），他們便從定義下手：「無論何工」指的到底是什麼？在福音書中，我們便看到他們中間有一派的定義是：所謂「工作」，包括了安息日用手搓麥穗吃（可二23～24）。法利賽人的解經所帶給他們的結果，是一套死的規條。耶穌基督也讀同樣的聖經，也承認神的律法一點一滴都不能廢棄，但他對安息日工作這條誡命卻有不同的了解，他引用大衛和跟從他的人吃了不該吃的陳設餅這個故事，告訴法利賽人說：「安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的」（可二25～28）。耶穌對舊約有一個系統化的了解，而且掌握了其中的基本精神。

系統化與掌握精神的重要性

一、單獨的經文易被誤解

從第一章開始，我們已經舉過不少這一類的例子，現在我們可進一步說明一下。

我們提過耶穌在迦拿婚筵中，曾對他的母親馬利亞說：「母親，我與你有什麼相干？」（約二 4），根據仔細的用詞考據，學者告訴我們這一句話的含意並不像中文讀者所感覺到的那麼無禮，有人認為這句話更準確的翻譯應是：「女士，不要干預好嗎？」但這一翻譯，對中國文化背景的人聽來仍然是不太順耳。因此，我們仍面臨一個基本的問題：這句話到底表達了什麼基本態度？我們認為要了解這一句話，應該問另兩個問題：整本聖經對父母權威有什麼教訓？耶穌自己平常對父母的態度是怎樣的？這兩個問題很顯然地不是迦拿婚筵這一個事蹟所能解答的。將有關的教訓整理而加以理解，這便是一種系統化的工作。

在討論預言的解釋時，我們曾提及預言的一個難處是字面與精意的問題。不同的解釋方法在現代便產生了兩個相當不同的系統。照字面而言，沒有人能否認舊約先知們曾預言猶太人要恢復神所應許給大衛的國土。但是這個預言要如何實現呢？一個解釋體系是：照以西結書所說的，猶太人要回去復國，重建聖殿，而且有歷史上那個「大衛」王統治他們。另一個立場則是根據耶穌解釋以利亞預言的原則，認為以西結預言的實現都是按精意。這個爭論顯然不是問「以西結原來說些什麼」這麼一句話可以解決的，因為兩派的人都同意以西結原來用那些字句；他們之間的差異，是有人認為以西結原來真正的意思（或說上帝真正的意思），不是字面的字意，而用以支持他們這種看法的主要理由有

二，一是耶穌的先例，二是新約聖經希伯來書的教訓，舊約的禮儀在耶穌身上應驗了，這是系統化的方法。

二、表面矛盾需要解釋

孔子在論語中談論君子的時候，說不同的兩句話。有一次，他說：「君子無終食之間違仁」。根據這話，君子不能違仁。但是另一次，他卻說：「君子而不仁者有矣夫」。根據這話，世上有不仁的君子。比較之下，這兩句話是否彼此衝突矛盾，不能並存？若是，難道孔子思想含糊？還是這兩句話僅是表面的矛盾？背後事實上有一個較深的哲理可以解釋這兩句話所要表達的意思？（註一）

解釋聖經時，我們也會面臨同樣的問題。保羅說人得救僅因信不靠行爲，雅各說人得救要信心加上行爲，是表面的矛盾？或是真正的矛盾？我們討論用詞時已提過。但是，我們又怎樣解釋保羅自己一些似乎是與因信稱義的真道衝突的話呢？例如，他在腓立比書不是要腓立比信徒「當恐懼戰兢，作成你們得救的工夫」（腓二12）？難道保羅也是主張人信了之後，必須加上行爲？從基督徒的立場而言，由於我們相信聖經是神的話，大概不能說保羅思想含糊吧？那麼，這句命令又要怎樣解釋？

三、經文的應用與系統化有關

中國人講實用，文化特徵之一便是馬馬虎虎；對於所謂系統化或較抽象的思想不感興趣（但不是做不來）；基督徒有時也受這種文化背景影響，以爲系統化的討論沒有用。其實，一些經過系統化的看法會影響行爲。例如，有人解釋馬太福音中的登山寶訓，說這登山寶訓是天國倫理，而這些人又認爲天國是耶穌再來後才實現的，是猶太人的。這一來，登山寶訓對中國基督徒的生

活豈不是沒有用？

在實際生活中，我們也會遭到一些聖經時代不存在的情況；倘若對聖經沒有系統性的了解，又不了解其中的精神，我們便會發現信仰與生活脫節的現象。例如，民主政治制度顯然在聖經時代不存在，聖經中的文化背景是君主制，也經常稱神與耶穌基督為「王」。那麼，民主制度合乎聖經嗎？基督徒在選舉時應該怎樣投票？是不是說我們應恢復秦漢至清末的君主制？要回答這一類的問題，似乎不能說：「耶穌是王，當然是君主制」這麼一句話就解決問題。

2 一般性的原則

一、體裁的線索

注意直述的話與故事、詩歌的分別。

詩人形容上帝所應許的救主降臨時，說「願田和其中所有的都歡樂；那時林中的樹木都要在耶和華面前歡呼」（詩九六12）。照筆者所知，沒有人根據這段聖經推論，有機與無機的物品都有意識；讀這篇詩的人都知道這是一首詩歌，作者要表達的是救主來臨時普天同慶的景象。同樣，當耶穌告訴猶大：「你所作的快作罷」（約十三27）。我們也不能說：「這是耶穌的話，所以出賣祂分明是合乎聖經的。」因為這是故事中的一個情節。而耶穌這句話也不是要解釋整個故事的主題。

在系統化的處理過程中，目前討論聖靈充滿與方言的關係，一般有兩條進路。一個是根據使徒行傳的故事推論。根據使徒行傳第二章，五旬節門徒受聖靈充滿時都講方言，哥尼流信主時也講方言，以弗所一些施洗約翰的門徒信主後也講方言。雖然使徒行傳沒有記載保羅在受洗時講方言，但他的書信分明說保羅會講

方言。這麼一來，推論下去是每一個受聖靈充滿的人都講方言。另一個進路，是根據保羅在哥林多前書第十二章28～30節的話推論。保羅在這段經文中故意用反問的方式問哥林多信徒：難道所有的信徒都講方言……嗎？原文的用字很清楚地表示這問題的答案是：「不是」。根據這段經文推論，受聖靈充滿的人有的人會講方言，有的不會。在這種情形下，誰對呢？解經的原則是：直述的話應解釋故事，因為這句直述的話本身事實上也反映了歷史事實。而且，對當代歷史的評述，解釋那段歷史的意義。

二、細則性的教導解釋一般性的教導

有時候，經文之間的表面差異是由於經文本身有不同的功用。例如，在哥林多前書第十二章我們很明顯地看到有些人聖靈充滿了仍不會講方言，但是馬可福音第十六章記載耶穌的話，卻說：「信的人必有神蹟隨着他們，就是奉我的名趕鬼，說新方言……手按病人，病人就必好了」（可十六17～18）。兩段經文都是直述的話，又如何處理呢？既然有人不會說方言，那耶穌的應許不是沒有應驗嗎？這兩段經文的分別是在乎性質不一樣。馬可福音的記載是屬乎一般性的教導，指的是一般的情形；哥林多前書的一段則是細則性的教導，談及個別的情形。為什麼不根據馬可福音的一般性教導硬推論呢？因為這句話不但與哥林多前書的不一樣，硬推起來也會與許多經文衝突。譬如說，倘若信的人「手按病人，病人就必好了」，基督徒豈不都不會死？這不但與事實不符，也與另一些經文（例如林後十二7～9）衝突。但是，作為一般性的原則，這句話實在是應驗了。只要翻閱使徒行傳，我們便可看到信的人說新方言、趕鬼、醫病，甚至能拿毒蛇，不怕毒物。換言之，作為一般性的描述，這句話是真的；但這話本身並不保證每個人都可以做那些事。

三、明顯的解釋難解釋的

聖經上有不少難解釋的經文，有時這些經文難以解釋是因為本身單獨處理的話可以有多種解釋，有時則是因為經文本身沒有提供足夠的資料。在這種情形下，我們必須以明顯的經文解釋這些較具爭論性的。

第一類的經文，也許可以歌羅西書第一章24節的話為例。保羅說：「現在我為你們受苦，倒覺歡樂，並且為基督的身體，就是為教會，要在我身上補滿基督患難的缺欠」。在希臘原文，「為你們」「為教會」可以有三個含意：「為了××的好處」、「代表」與「代替」。「基督患難的缺欠」起碼也可以有兩個含義：「耶穌在世時患難不足之處」，或是「保羅傳福音時必須繼續經歷一些苦難」。倘若採用「代替」一義，加上「耶穌在世的患難」一句，這段經文便是說：基督在世所受的苦難有不足之處，需要保羅代替信徒受苦，基督所做的才得完全。那麼，使徒保羅在救恩上的重要性便增加了，但卻與保羅因信稱義的眞道嚴重地對立。倘若歌羅西書這句話是指保羅為了外邦人的好處在傳福音時受苦難，則會完全與保羅的教訓一致。這種解釋方法，也就是解經上最合適的方法。

第二類的經文，可用保羅另一句話為例。在哥林多前書，保羅討論身體復活時，忽然用一個哥林多人的行動為例，證明復活的重要。「若死人總不復活，因何為他們受洗呢？」（林前十五29）由於保羅書信，新約聖經及當代的文獻都沒有再提及為死人受洗的事，我們現在根本沒有辦法確定這到底是怎麼一回事。我們不知道這行為是誰開始的，是否為保羅許可的，更不知道為什麼有這種行動。解經家的說法更是有二三十種之多。這節經文帶來的問題是：人死後還有機會得救嗎？是否在世的人可以替他們

受洗讓他們得救呢？由於約翰曾清楚地說：「不信的人罪已經定了」（約三18）。這一類的話，我們在解釋保羅的這句經文時，便不能倒轉過來，否定約翰的話。

四、抓緊基本價值與功能

當耶穌與法利賽人討論安息日的規則時，我們提及耶穌與法利賽人有不同的見解，而他們的基本分別便是一個把一切注意力放在字義上，另一個除了字意之外也問一些更要緊的問題，例如，安息日有什麼功用？人餓了怎麼辦？另一次，耶穌與法利賽人研究十分之一奉獻的教訓時，法利賽人注重的是怎樣才可以確保人不犯罪，因此，他們的解決方面便是無論如何把一切東西都獻十分之一再說。但耶穌卻指責他們：那更重的公義、憐憫與信實他們反倒忘了（太二三23~24）！

從保羅與雅各兩人對信心的了解上，我們還可以學到另一個功課。那便是：雖然雅各和保羅對信心的定義不同，救恩的途徑卻是一樣，而且他們兩人對真正的信仰內容和信仰的含意也是完全一樣。在內容上，兩個都相信獨一真神，都相信耶穌基督，也都相信神的公義與慈愛。在含義上，雅各主張信心加上行為，所以他責備當時的信徒，叫他們不要看重有錢人，輕視窮人，叫他們在信上富足（雅二1~8）。保羅主張因信稱義，也一樣責備哥林多人重富輕貧，告訴他們這種行為是藐視上帝的教會（林前十一17~22）。因為「上帝也揀選了世上卑賤的、被人厭惡的，以及那無有的，為要廢掉那有的」（林前一28）。換言之，保羅與雅各用詞不同，但在信心的實質上和功能上卻是完全相同。這是在系統化的過程中我們必須注意的現象。

五、注意經文本身的重點

這是基本的解經原則，但在系統化與掌握精神的過程中卻極重要，是防止偏差最有效的方法，也真正是對神的話語的尊重。例如，在約翰福音第五章，耶穌基督用了一句話便醫好一個病了三十八年的病人。有人解釋這段聖經時提出一個問題：「這人病得醫治需不需要信心？」這問題本身是好問題；若硬要從這段經文中推敲，我們甚至可以說，那病人拿起褥子行走時，當然需要信心。可是，要注意的是，這段經文並沒有說：「他信了耶穌的話（或聽了耶穌的話）就拿起褥子來走了」。相反的，整段聖經說的是耶穌命令他行走後，他立刻痊癒。換言之，耶穌的言語有起死回生的大能，這是本段的重點。因此，若有人要將醫病的真理系統化，討論這段話時重點不應在信心，而應該是耶穌話語的能力，在整個醫病的教導上，耶穌的權能這個真理也應該有適當的地位。

另一個類似的例子，是提摩太前書第二章 4 節的解釋。保羅說：「他願意萬人得救，明白真道」。有些長老會背景的人解釋這段聖經，是從他們相信的「有限救贖論」（意思是說基督的救贖和替死只是為着那些相信的人）著手，因此在處理這段經文時他們便討論：這裏的「萬人」是指每一個人嗎？這個問題同樣是有趣的問題；但是，由於這些人忽略了這一類經文主要功能是要人出去傳福音，他們的系統中便缺少了傳福音的一面。

3 偏差與正途

系統化是解經必須做的工夫，但是系統化的偏差也是一些異端邪說的成因。在這一段，我們將討論幾個系統化過程中必須注

意的因素。

一、理論與經驗的配合

一般而言，我們不應用自己的經驗來解釋聖經，而應該讓聖經來解釋我們的經驗。例如，有人禱告後會講方言，但是那講方言的靈卻又告訴他耶穌是被造的，他決不可自己理論說，我是向神禱告，這禱告也靈驗了，所以我所得的信息決不會錯。因為聖經很清楚地說：「被上帝的靈感動的，沒有說耶穌是可咒詛的；若不是被聖靈感動的，也沒有能說耶穌是主的」（林前十二 3）。在這種情形下，那人反應以聖經為根據，立刻警覺到這個靈有問題，重新回到主的面前省察自己的罪。換言之，我們不能說：我這樣，所以聖經必定是這樣。

不過，反過來說，一個好的系統也必須能夠解釋神在世上的工作；不能解釋現實經驗的理論往往是錯誤的理論。聖經中彼得向哥尼流講道便是這麼一個例子（徒十一章）：彼得向哥尼流傳道後，消息傳到耶路撒冷，一些猶太背景的信徒便提出抗議，因為在他們的系統中外邦人不能信主。但彼得卻告訴他們：他們信了耶穌，他們也接受了同樣的聖靈，他們又有同樣聖靈的果效，誰能說他們不可受洗呢？當理論不能解釋神自己的工作時，我們必須修正理論。

二、聖靈給歷代信徒的光照與個人的領受

神若讓任何人看到一個真理，這真理一定不是僅僅爲了那個得光照的人；任何人從上帝得到特別的恩典，神也必定對他有特別的要求與使命。聖靈的光照，更不是任何人的專利品。某個時代的教會可能全體都看錯了，但若是歷世歷代的教會在一些重要的真理上都錯了，那麼上帝聖靈的能力也就大有問題。因此，從

歷史及書籍中與歷代聖徒分享神面前的領受，是對兄弟姐妹的尊重，更是尊重那呼召人又賜聖靈給人的上帝。別人的領受當然不能代替自己的追求，但自己的領受也不能廢掉別人的領受。

三、絕對與相對

世人最大的引誘，是將自己「神化」，以自己與神同等；與這罪同等的，是將人神化，也以之顯出自己的價值。基督教改教時，否認了教皇絕對的權威，但是在歷史上，許多人卻又將一些神重用的僕人或自己神化了，解經時好像只要與馬丁路得，或加爾文、衛斯理、王明道、倪柝聲的教導一樣，就絕對不會錯。其實這正是改教者所反對的教皇。

這不是說聖經中沒有絕對的真理。在舊約，我們經常看到先知們指出兩種神絕對不能容忍的事：離棄獨一的真神與行為上違背神的律法。在新約，我們也可看到五個不可否認的信仰：耶穌是神的兒子道成肉身（約壹四 1 ~ 2），因信稱義的教訓（加一 8 ~ 9）和基督的復活（林前十五章），基督的再來（啓二二 18 ~ 19），而且使徒也一口同聲地斥責犯罪的行為（參提前四 1 ~ 5；提後三 1 ~ 9；彼後二 1 ~ 22；約壹三 7 ~ 12，五 5 ~ 16）。但是我們也可看到使徒們信息的重點，甚至名詞的含意都不一樣（註二）。基督教自改教以來一大偏差，便是要求所有信徒在一切教義上（包括各種細節）都絕對一致，忽視聖經在絕對的真理中容許重點的不同，更忽視保羅與約翰都同樣地強調絕對的真理是神絕對的愛，真理與愛心不能分割（約壹二 9；林前八 2）。聖經對我們的要求，是在共同的信仰根基上，在愛中繼續追求真理，直到主來的日子。

四、可確定的與不能確定的

在聖經中，我們曾一再提過，有些教訓是極明顯的，而這些教訓都與人的救恩有重要的關係；但是，聖經中也有一些事是順帶提及的，例如：約翰洗禮的來源與方式、早期教會設立長老（監督）的過程、靈界的事，及死後的狀況等。前一類的真理，我們可找到詳盡的討論；後一類的事，則要靠一些線索推論。二者可確定的程度不一樣。

神化的另一個現象，在舊約時代是以交鬼、占卜等方式出現（申十八9～14），在新約時代則是有人以擁有「特別的啓示」自居，事實上卻是「世俗的虛談」（提後二16）。因此，歷代教會中經常有人講一些連耶穌基督自己也不知道的事，例如祂再來的年、月、日（參太二四36），有人高談保羅不詳談的三層天經歷（參林後十二1～7），也有人以歷史或哲學的研究代替了救恩真道。在系統化的過程中，我們必須記得自己是有限的人，只能確定關乎救恩的事。摩西說：「隱祕的事，是屬耶和華我們上帝的；惟有明顯的事，是永遠屬於我們和我們子孫的，好叫我們遵行這律法上的一切話」（申二九29）。

習作

- 一、有人問：「保羅叫阿尼西母回去腓利門家，且吩咐奴隸要順服主人，又稱自己為『奴隸』，那為什麼要反對奴隸制度？」你應怎樣回答？
- 二、在第二章，我們提過有人認為馬太福音第六章教導的愛心是奴隸哲學。在你看，馬太福音的真正精神何在？為什麼？
- 三、資本主義、社會主義、共產主義，那一個合乎聖經？請提供

你的答案。

註解

- 一、參梁燕城，「解釋的方法論」，鵝湖 7.9（民國七十一年），2～3頁。
- 二、參拙著，新約神學淺介（香港，中國神學研究院，1982），特別是138～141頁。

第七章

生活的應用

在討論系統化的過程中，我們已涉及聖經的一個重要教訓，那便是真理與愛心不可分割。因此，在第一章，我們便提及解經的一個工作是在生活上將聖經的教訓表現出來；我們不僅要讀聖經，生活也要成爲一本聖經註釋。

有些人常說：「生活的應用還不簡單！聖經說要做的就做，聖經沒有的就不做！」這種話表現出一種順服權威的心態，以心態而言真是可喜可賀。以實際生活而言這話卻有極大的語病。在解經的過程中，最難的就是生活的應用，一般基督徒的問題大多數也是在生活應用這一面。首先，讓我們看「聖經說要做的就做」這一句話應用起來的困難。第一種困難是定義的問題，「要孝敬父母」是要做的，但怎樣才叫「孝敬」父母，卻是我們應該研究字義才能知道。要不然，若以傳統中國的二十四孝來解釋，不僅所有西方的人都不孝，在中國基督徒中間大概也難以找到孝子。

當然，這一類的困難，若採用本書中歷史文化解經法和系統化的原則，應當可以解決；另一較複雜的問題是聖經中有一些命

令與當代文化有關，實行起來甚值得研究。這問題可用一個極端的例子來說明。在新約中，我們讀到保羅書信結束時，經常要信徒們「要以聖潔彼此親嘴問安」（直譯，林前十六20；林後十三12；帖前五26等），彼得在他的書信中亦有類似的話（彼前五14）。在原文，這種詞句用的是命令式，要實行的行動是親嘴問安，態度是聖潔。根據原來的用意而言，這個命令絕對不是淫亂的行動，對中東及南歐文化有認識的人也都會知道這種親吻是怎樣進行，但是對中國信徒而言，我們是否要照字面遵行呢？這是我們要討論的問題。

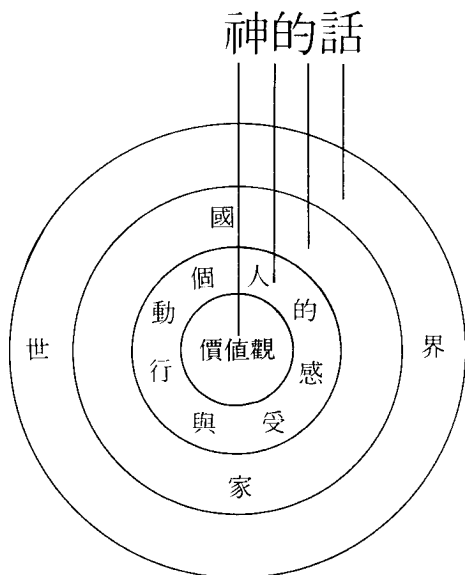
另一半的話「聖經沒有的就不做」，實行起來也有同樣的困難，因為聖經中沒有的多得很。不要說十九、二十世紀才發明的汽車、飛機、電視、電影等在聖經中找不到，中國人歷代所吃的白米在聖經中也一樣找不到。若是聖經沒有的就不做，不是連飯都不能吃了嗎？這是另一個需要討論的問題。

一般應用的原則

一、全人的生活

上帝創造人的時候是創造一個具有靈魂的人，而且要他們建立一個人羣，管理神所創造的世界。當神呼召以色列人出埃及時，祂應許要為他們建立一個國家，而祂在西乃山賜下的律法，不但包括敬拜神的方法和規則，也包括了「民法」——國家與社會制度，以色列的國王與領袖要以它為統治的準則（參申十七18～20；書一8～9）。在新約，我們也看到新約書信中有類似「家訓」的經文（西三18，四6；彼前二11，三16），教導信徒在各種情況下過家庭與社會生活。而且上帝藉先知所說的話更是對人的過去與現在有所評估，也為我們的將來提供指引。因此上

帝的話應用的範圍亦包括個人、家、國與世界。從應用的層面而言，上帝的話涉及祂自己與我們個人的關係，也包括了我們的動機、存心、思想、感受與行動。當我們應用神的話時，不但要問「祂今天要我做什麼」，有時候也要問：祂要我選舉的是那一位民意代表？我們國家的教育制度、政治制度、外交政策應該怎樣？我們對動物、對環境應有什麼樣的態度？怎樣才是合乎神旨意的男女關係、家庭制度？有些時候，當我們讀到喜樂這一類感性的話時，我們也要問自己一下：我體會過這喜樂是怎麼一回事嗎？當我們讀到「人心比萬物都詭詐，壞到極處」這一類評估內心的話語，我們能從自己的言行中看到嗎？而更重要的問題是：在神所說的話之中，基本價值是什麼？我的價值觀念應該改變嗎？

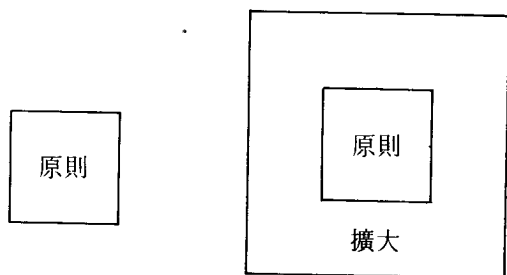


圖例：上帝的話應用的範圍

二、神藉聖靈用聖經針對人的現況說話

在第二章，當我們提及舊約中有關智慧的教訓時，曾指出聖經中的真智慧並不是死板的規條，而是在萬變的環境中應用神的律法。這是聖經一貫的原則，在舊約時代如是，在新約時代也如是。

當環境類似的時候，聖經中應用的方法便是採用類推的方法。例如，在舊約中，神引導以色列人出埃及，在曠野中吩咐他們：若是他們買希伯來男子作奴隸，這個奴隸只能賣身七年，不能是終身的（出二一 2 ~ 6）。當他們要進迦南時，這個條例再次出現，但卻多了一句：「或希伯來女人」（申十五 12），希伯來男女同是神所救贖，同樣不可以永久的失去自由。



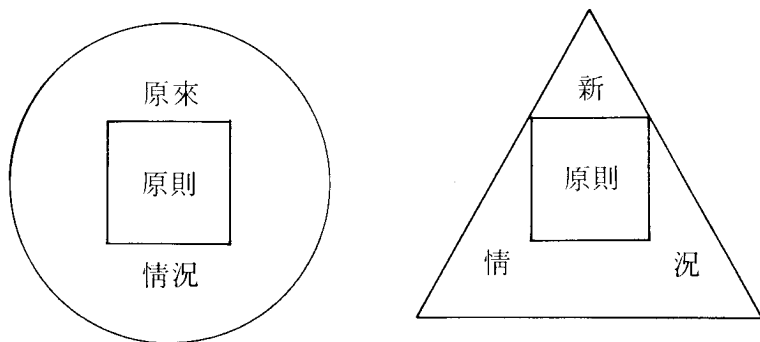
原情況

新情況

圖例：同背景中擴大的應用

有些時候，原情況與新情況有相當大的差異，我們便發現聖經會針對新的情況而提出適當的處理方法。例如，使徒保羅在哥林多前書關乎婚姻的教訓。在耶穌基督時代，所有的猶太人都自

稱是信神的人，理論上都要聽從聖經的教訓。因此，耶穌論及離婚問題時，只要提出聖經的根據，證明神的原意是不要人離婚，所有猶太人便要接受；到了保羅時代，環境改變了，教會中有些人是已婚的，但配偶卻不是基督徒；在這樣的情況下，告訴非基督徒神不准人離婚，並不發生作用，因為他們根本就不信，認為自己不必聽神的話。在這情形下，保羅的解決方案，便是在聖靈的帶領下（林前七40），根據主耶穌的教訓（林前七10），針對著新的環境對當代的基督徒說：基督徒不應以離婚為解決的方法，但非基督徒要離婚，基督徒也只好接受（林前七12~17）。不可離婚的原則仍然不變，但卻是一種靈活的應用。



圖例：新環境中靈活的應用

三、對罪惡世界的了解

在上面第二例證中，我們已經看到這個原則。在保羅書信中，我們可以看到他在處理信徒的行為問題時，充滿了屬靈的智慧。另一個例證，是他對吃祭偶像之物的教導。在哥林多教會，

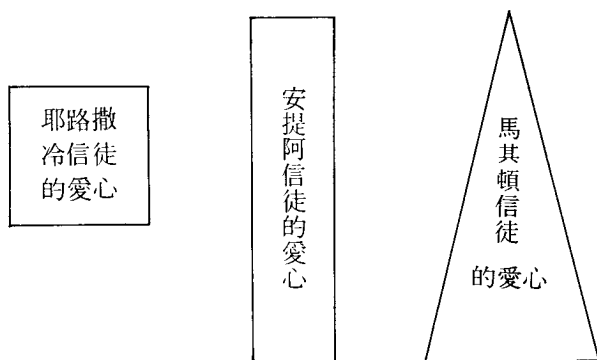
顯然有些「有知識的人」處理這問題的方法，是系統化的推理；根據他們的了解，萬物既是一位真神所造，而偶像根本是不能吃不能看的木頭石頭，祭偶像之物顯然可吃。保羅卻告訴他們，在處理這件事上，信徒不可忘記有良心軟弱這麼一個事實；在保羅的教訓中，良心並不是最高的行為準則（參弗四17～19），而且「有識之士」的推論亦不是無理，但是，他卻同樣重視人有一個無虧的良心（林前一12；提前一5），也看到信徒仍會受過去環境的影響，因此，他勸告那些有識之士憑愛心行事（林前八7～13）；後來，他更進一步指出，偶像雖是假的，魔鬼卻是真的，「有識之士」的推論中沒有注意到這一點，對真理認識不夠全面，結果參與入廟中的祭獻，事實上是吃了鬼的筵席，犯了拜偶像的罪（林前十14～22）。

不過，要注意的是，這並不是說保羅認為錯誤的事可以繼續存在。當他要那些有識之士以愛心行事，他是要告訴他們：講真理時要加上愛心才能發生效力；他後來對那些軟弱的人說話，便勸他們要接納那些與他們見解不同的人（羅十四3）。

2 舊精神，新模式

福音從希伯來文化環境傳至希臘羅馬文化環境中時，使徒們抓住了因信稱義的真理，一致同意舊約時代的割禮，及其他禮儀不能強迫外邦信徒實行（加四1～10；徒十五章），實際的果效，是承認文化的相對性。但是，雖然文化上這一個不一定比另一個好，聖經卻也沒有說一切倫理都是相對的。反而在新約中我們看到使徒在不同的環境中，以不同的行為模式，表達相同的基本價值。例如，在早期的耶路撒冷教會，有些弟兄姐妹們變賣財產，與貧窮的人凡物公用（徒四32～37）。後來，教會發展到安

提阿及希臘，耶路撒冷仍有窮人存在，外邦教會便多次捐錢救濟（他們不可能凡物公用），同樣表達基督徒的愛心（林後九13），而且，在這個捐款行動上，馬其頓的教會更是在極窮乏的環境下極力參予，表現出愛心的實際，不限於富有者才能實行（林後八1～8）。在處理貧窮這件事上，我們看到基督徒同樣有愛心，但卻以不同的方法與模式表達，好像三個長方形、方形及三角形的物體，形狀不同，但是面積卻是一樣。



圖例：舊精神，新模式

3 應用的細則

一、故事的應用：榜樣與精神之別

聖經中的故事（包括比喻與歷史）都是要表達某一個真理，有時用的是反面的對照，有時是正面的行動，反面的行動固然不是要我們效法，而是為警戒；正面的行動也不一定是要我們照樣畫葫蘆；聖經中的「榜樣」可以在同樣或類似的情況下重複，但

亦可以在不同的情形下表達。最好的例證，是保羅在哥林多的「帶職事奉」。保羅在哥林多前書第九章清楚地說，他以工作養生，並不否認其他使徒有不工作而「靠福音養生」的權利；表面上，他靠工作，他以工作養生，好像是沒有遵行主耶穌自己的吩咐，實質上，他這樣行卻是充份地表達出主耶穌基督的愛（參林後十二13~15）。因此，保羅這樣為愛心而捨棄權利的行動，也成爲一種榜樣。可是，這種榜樣卻又可以用兩種不同的方式在別人身上表現出來，對那些與保羅同工的傳道人，他們也是同一個心靈，同一個腳蹤，從不佔信徒的便宜（林後十二17~19；參腓二19~30）；對於哥林多的信徒，保羅認爲他們效法的方法，便是不堅持自己的權益，凡事爲他人的利益著想，好讓他們也同得福音的好處（林前十31~十一1）。

這一個原則，基本上是一般原則中「舊精神，新模式」的另一面。在教會史上，我們卻發現有些人沒有掌握到這原則，以致重複了前人的錯誤。例如，使徒行傳的凡物公用，在教會史上不斷出現，不少人以爲它是唯一合神心意的生活方式，可是在實行中亦往往發生使徒行傳中所記載的問題：亞拿尼亞的虛假、使徒們行政上的困難，以及信徒間的怨言（參徒五至六章）。中國教會近半世紀來「帶職事奉」之爭，又是引起不少誤會與傷痕，主要原因也是有人了解不夠深入，將榜樣絕對化，變成唯一模式，也有人不了解事奉的基本精神，將事奉變成世俗的一種職業。

二、舊約的應用：注意救恩的成全

在舊約的應用上，我們應特別注意救恩成全的真理。我們曾提及過，舊約中的歷史與律法，都指向將來，而且在耶穌基督身上開始應驗，由於耶穌基督的死是舊約贖罪祭的實體，開通了敬拜神的路（參來十章），因此，新約時代的信徒不必往耶路撒冷

朝聖，也更不必在那裏重建聖殿獻祭。雖然使徒行傳讓我們看到在主後六十年左右猶太地的信徒仍在聖殿中做禮拜，外邦信徒却已沒有這種必要，我們不能根據新約部份的記載要二十世紀的信徒也照這樣做。特別要注意的是，耶穌基督在世時，曾指出摩西律法中有些條例，如離婚的許可，是因為猶太人「心硬」，不是上帝創造時的原意（參太十九3～9；出二一20～21、26～27），因此舊約中民法的部份也不能在新約時代一成不變地應用。換言之，在神救恩的行動中，新約時代是一個新紀元的開始，舊約的宗教制度與社會制度都已不適用。

那麼，為什麼還是要讀舊約呢？新約聖經一再地告訴我們，舊約的精神不但在新約實現，而且是更顯出上帝的恩典的豐盛（約一14、16～17）。例如，以舊約中的禧年為例。禧年是上帝在舊約時代為人而設；讓人脫離奴役的一個制度（利二五8～17），先知以賽亞預言救主會成全這個制度。到了新約，我們看到耶穌基督便宣稱這應許的成全是在祂的身上，祂所行的事蹟和宣講的救恩都是應驗這個應許（路四17～21，十四21）；但是，這並不是說這個禧年的制度對新約的信徒完全沒有生活上的意義，當他們宣揚耶穌恩典的福音，並像耶穌基督一樣地廣行善事時，讓人脫離各種形式的奴役時，他們便是在實行舊約禧年的教訓了（參路十四12～14、21）。

習作

- 一、俄巴底亞和腓利門書的信息如何應用在我們身上？
- 二、聖餐時不用無酵餅，用飯可以嗎？為什麼？
- 三、今天我們如何實行耶穌在馬太福音第五章38～41節的教訓？

結論

聖經是神所默示的話。讀聖經是在聽神的話；因此，讀經不僅是在增加知識，而且是增加我們對那說話的神的認識，最終目的是在引領我們與祂有更深的來往。事實上，讀經本身就是與神來往的一個過程。

讀經既然不是一種抽象真理的思考，而是兩個「個體」（神與人）的對話，讀經的過程本身便不是一種死的學問，一種實驗室的客觀實驗，而是一個靈活的行動。這個行動包含了幾個必要的因素：敬虔的心態、聖靈的光照、正確的角度、歷史文化的知識與生活、系統化與精神的掌握、現狀的了解，以及屬靈的智慧，最後是表現在對神體驗的生活之中。

由於讀經是與神來往，聽祂的話，我們必須客觀，必須注意聽到的話不是自言自語，確實是上帝的話；而且，神的話既是向所有世人說的，又是記在一本聖經之中，我們也必須注意到祂所說的話有共通性與一致性，一種客觀的準則也自然是必須的。因此，客觀性的方法——歷史文化解經法便成為解經過程中的必須品。

另一方面，人既然不是死的一件東西，何況又是在罪惡死亡陰影下生活的活人，讀聖經的時候，沒有人真正可以客觀。神更不是一種物質，更是沒有辦法把祂放在實驗室中分析。因此，讀經也是一種主觀的生活體驗。

換言之，讀經法不是一種死板的法則，而是一種活生生的藝術，這藝術不廢棄法則，但法則本身不是藝術的全部。正如繪畫的人必須學畫，但學畫的人並不一定個個都會繪一幅像樣的畫。要感謝神的是，在讀經過程中，神也差遣聖靈光照，讓我們有所「聽見」，也幫助我們曉得怎樣應用。讀經讀不通的人不必自暴自棄，可以藉禱告得到聖靈的幫助。

讀經既是生活，又是藝術，對象又是永活的神，讀經這過程也自然有不同的深度，也是一種一生進行的行動。開始時，也許我們聽到的只是幾句話，慢慢地，我們便能認識那說話的神。開始時，我們對神的認識可能只限於祂的名字和某些行動，慢慢地，我們便能體會到祂真正的心意。多聽、多認識、多來往，我們對那說話的神也就更有把握，對祂的話語能聽得更準確，行動也能更符合祂的心意，活得更像祂——耶穌基督自己。這是筆者個人的祈禱，也是為讀者們的祈禱。

附錄

接受同樣經典的人，信仰理應完全一致，但事實上却不是這樣……

解經之謎

根據一般的情理來說，一羣人若接受同樣的經典，他們的信仰應完全一致。但事實上却不是這樣；佛教有八大宗，儒家有派別，基督教也有不同的派系。在教會中，我們可發現有新舊派之別，而舊派之中，又有時代主義與非時代主義區分。這種現象，全因各派系對聖經解釋不一樣，而這些解釋的差異，又常是因解釋聖經的基本原則和方法不一樣所引起的。

在本文中，我們不打算說明這些派系的來源與分別，也不可能細評各宗各派理論的根據。我們的目的僅是以實例說明一些解經的方法，希望藉著這些例證，讓讀者們從歷史學到功課。

寓意派

這種解經法沒有造成各別的派系，但是它所涉及的基本問題經常以不同的方式在不同的派系中出現，而且歷史長遠，因此我們要首先討論。

最早的寓意解經是希臘哲學家開始的，他們用這方法解釋希

臘神話，一方面說明這些神話不是歷史事實，另一方面則是從這些神話中找出哲理。後來這方法被猶太人和基督徒用來解釋聖經。不過，他們用這種方法解釋聖經時，並沒有否定聖經的史實，而是在聖經記載中尋找背後的信息，強調聖經事蹟對當代人的意義。

這種方法的例子，其中以解釋羅馬巡撫「彼拉多」的毛病為「他越拉越多」最為著名。另一個較複雜的實例，是第一世紀猶太人腓羅對伊甸園故事的闡述；腓羅認為神在伊甸園造了四條河流是有意義的，而且認為這四條河流正是代表他那時代希臘文化中的四大美德。他的推論如下：

比遜——希伯來原意是「聰明」，四大美德之一。

基訓——希伯來原意是「勇敢」，四大美德之二。

希底結——原意「自制」，另一美德。

伯拉——原意「結果實的」、「有果效的」，等於另一美德「公義」，因為公義最有功效。

這一來，腓羅證明了聖經的教訓與希臘的思想不謀而合。
(註一)

寓意解經法的好處相當明顯，由於它「實用」，讀者或聽眾不會覺得枯燥，而且得到「造就」。至於它的缺點，則在乎它的出發點與根據往往是解經者自己的「私意」，以致同樣的經文產生不同的「寓意」。以「彼拉多」而言，說「他越拉越多」顯然是根據中文和合本譯名推論而得；若按天主教的譯名「比拉多」，是否他的毛病變成「比別人拉得更多」？至於腓羅的解釋，則使我們面臨一個較複雜的問題：根據原文的寓意解經。但是翻閱希伯來文字典或聖經字典，根本找不到腓羅對比遜、基訓和希底結這三條河所謂「原意」的解釋。倘若「原意」可以發明，那麼作為中國人，我們是否可以說這四條河的寓意是我國的

四維——禮、義、廉、恥？更進一步，假若我們接受「伯拉」的原意是「有果效的」，根據這原意再推論，那麼基督徒大概會說「愛心」最有效果（參西三14），法利賽人則說「律法」最有果效。究竟「伯拉」的寓意是什麼呢？以上的幾種解釋都對嗎？若全都對，豈不是任何人都可把自己的理想當作聖經的教訓？若只有一種是對的，我們又根據什麼排除其他的解釋呢？

2 新派

此派解經法是由十八世紀的啓蒙時代開始的；可分爲十九世紀的「舊新派」與二十世紀的「新新派」。十九世紀新派人士研讀聖經有三個特點：

第一，非常注重原來的史實及意義。

第二，判斷史實是根據理性。

第三，經常以當代科學主義所產生的世界觀爲衡量準則。

於是在這些原則下，他們根據進化論與考古學證明創世記不是科學或歷史的事實，而是以色列人的信念（註二）。不過，他們也研究這段故事的文件資料，加上考證而推論：伊甸園只是個理想的地方；四條河流只是說明流經伊甸園的那條河流量甚大。

（註三）

這派人士注重史實，他們所從事的考證有時相當周詳，並非全無價值。但是，卻有兩個嚴重的缺點：

第一，解經者往往局限於考據，忽略了經文的信息。

第二，他們忽視作者的原意，及當代讀者的印象——對他們而言，創世故事不僅是信念而已，也是史實。

二十世紀的新派解經法，則以「破除神話法」（註四）和「新釋經學」爲代表（註五）。這些人解釋聖經，存在主義是他

們的「前設」(presupposition)，認為聖經是針對人生講話；其次，一面承繼十九世紀的科學觀，否定神蹟的存在，一面認為神蹟是以聖經時代的宇宙觀，表達了一些實存的體驗。因此，解經者的工作便是「破除神話」的外殼而找到實存的體驗。「新釋經學」則進一步強調釋經學不是人解釋聖經，而是神向人說話。

他們不否認作者本意，而以爲伊甸園發生的事情是一段「故事」的記載；但他們也認為在考證之下，伊甸園的四條河流有些並不存在，因此證明伊甸園的故事是「幻想故事」或「神話」，目的只在表達人生中可即而不可及的經驗。(註六)

二十世紀的新派解經法，事實上是要糾正十九世紀的偏差，而進一步討論解經時，主觀與客觀的因素及語言的功用與基本問題。與十九世紀的新派相比較，它肯承認聖經的宇宙觀與現代的不同，注意聖經的信息。這都是好的，但基本的缺點是「破除神話」的主張：因爲聖經的宇宙觀倘若可以當作「故事」或「神話」破除，誰能保證二十世紀的科學又是不易的真理？若聖經作者認為伊甸園是一個「地方」，而我們却不必接受，那麼聖經說這世上有個「神」，我們是否可同樣拒絕？若是可以，聖經的信息還有獨特的價值嗎？這種解經與希臘哲學家以寓意解釋神話有何分別？

3 歷史文化解經法

基督教自馬丁路德及加爾文以來，便採用這方法，至今所謂「舊派」人士也以這方法爲基礎，可說是正統的解經法(註七)。其基本的步驟是先肯定聖經的字意，繼而從歷史文化背景尋求經文對當代人的信息，從而引出原則，在聖靈的帶領下應用於現代信仰與生活之中。

以此方法解釋伊甸園的故事，解經者會先注意經文的提示，肯定創世記作者不是寫一個可真可假的幻想故事，而是歷史故事。因此，他們考證伊甸園故事中的地名，並且研究作者記載這段歷史的目的和意義。而從經文的細節，發現伊甸園的河流表示這樂園是各國文化的源頭；又從聖經看到河流中的中東文化背景是象徵生命的關鍵（詩三六八～九；結四七1～12）（註八）。他們就是由經文及文化背景找到了這個史實的真正意義。接著，他們便可從事「神學的解釋」，由整本聖經看出基督是生命的源頭與關鍵（西一15～17；啓二二1），所以知道伊甸園的河流是要指引人到基督那裏得生命，並在聖靈的光照下，反省自己的生命依靠些什麼，有無生命的活力……。

在實際的解經過程中，往往由於解經者本身有許多限制，因此無法保證採用這方法的人都會得到相同的結論。若是一個人的歷史文化背景知識不足，又不熟識聖經，縱然聖經提供了許多線索，他還是會發覺從事正確的解經甚不容易；更嚴重的問題，是讀經者本身的背景、偏見及神學系統會在解經上造成偏差，甚或走入極端。這種現象可用某些時代主義者的解經作為例證。

時代主義的基本精神是堅持福音與律法的對立，因而產生一個獨特的神學系統。但時代主義留給人最深刻的印象，則是他們對預言的解釋（註九）。他們解釋預言的三個基本信念。

第一，解經者必須注重字面的意義。

第二，神的話必定會全部實現。

第三，相信神有一套完整的末世計劃，而把細節啓示在聖經中。

於是在這種解經的原則和信念下，產生了目前流行的末世觀；甚至有人以為以色列復國、歐洲共同市場的存在、飛機、火炮、原子彈、火箭、衛星……等都在聖經中已有預言。

時代主義的基本問題，是它的系統有相當大的漏洞，受篇幅所限，此處暫不討論（註十）。以解釋預言而論，可以說他們是將正統解經法極端化了。正統解經法注意字面的意思，但並不否認象徵語言的存在。聖經中有關預言的經文，事實上便是現實與象徵的混合，因此，不能完全照字面解釋預言，也不能以象徵說明；並且要分別字面意義與象徵語言很不容易，要明白象徵語言所指的現實更不簡單，預言的解釋可說是極困難的事。所以解經者往往有不同的解釋，造成寓意解釋的現象又再次出現。某些時代主義者從聖經中找到的末世藍圖，便有這個毛病（註十一）。

4 靈意解經

國人至今尚未創立獨特而完整的解經方法，倘若有的話，也許可說是靈意解經了。就筆者所知，國人在解經書中為靈意解經正式提出定義的，是陳終道牧師（註十二）。在他看來，靈意就是精意。若以這定義為標準，則靈意解經便是正統解經法中的「原則化」和「神學解經」（註十三）。「靈意」只是名詞上的創新。

至於聚會所（小羣）的靈意解經，似乎與陳牧師所說的不同。他們的解經法有三點值得注意：

第一，他們所謂「靈意」，可說是屬靈的含意；這屬靈的含意不是私意，而是聖靈默示聖經時確實有的意思，即主的心意。讀經時，「不僅要領會那個事實，也要意會其中的含意……不可像小孩子聽故事一樣，僅僅知道一些創造的事實。」（註十四）

其次，他們的靈意解經，近年來以生命讀經的方法出現。李常受弟兄以為全本聖經的中心就是生命（註十五），讀經而不讀到生命，便是讀不到聖經的含意。他們不但要人讀經時了解聖經

的意義，也為人人提供了聖經的主題。

第三，他們提出「摸著靈」、「用靈接觸聖經」的口號（註十六）。從用語看，這口號代表一種神秘性的讀經方法，似乎與近年來「禱讀法」——以禱告及反覆唸一段經文代替解經——有密切的關係。但從他們的著作看，「用靈接觸」似乎是指一種心態，因為他們說「只要很自然的安靜下來，用靈接觸就可以了。」（註十七）但在另一處，他們則將「用靈摸」與「教訓」對比：倘若一個人知道當孝敬父母，他便是讀到「教訓」；倘若因此認罪痛哭，那便是「生命」（註十八）。這裏「用靈摸」的意思，即是顯出聖靈工作的結果，嚴格講，它不是一種讀經法。

靈意解經的過程與應用，也許可由下面的例子觀察出（註十九）。他們解釋伊甸園的含意時，首先根據伊甸園是神的居所（結二八13），推論伊甸園流出的河流，便是象徵從神流出來的生命；接著，他們以這四條河流的名稱，推論這生命的特徵：

比遜（意「白白湧流」）=生命是白白的賜予。

基訓（意「眾水洪發」）=生命滿溢。

希底結（意「猛快」）=大有能力。

伯拉（意「甜」或「使之肥沃」或「結實」）=生命的甘甜、肥美、結實。

我們不難發現靈意解經與近代新派學者，都同樣注重聖經的信息及它對現代人的含意，真是不約而同的表現。聚會所處理的基本路線與正統解經沒有太大的分別，但他們解釋伊甸園四大河流卻是從字義著手，實際的表現與寓意解經法一樣，也面臨了寓意解經法的問題。至於禱讀法，對於一個已熟識聖經者，實際上是要求讀經者整個人投入，恭聽順服神的話，與我國「熟能生巧」原則類似；但讀經者若沒有良好的根基，禱讀法恐怕會與「和尚唸經」有同樣的毛病。

結論

常有人以為解經法好像科學實驗，若依循同樣的次序也會得同樣的結果，但派系的存在事實，告訴我們不是這麼一回事。解經工作好像是從事藝術工作，技巧不好就產生不出作品；但有了技巧並不保證作品一定超越。解經派系的歷史讓我們知道讀經不僅是掌握一些「史實」，也必須找到史實的意義，更需生活上的體驗；在解經過程中，方法、個人的心態與造詣及聖靈的光照都是解經藝術中重要的因素。正確的方法是基礎，不依循正確的路線會使解經淪為私意；也由於它是一種藝術，永無止境，每個基督徒都可窮一生明白聖經。這叫我們謙卑，也策勵我們努力追求。

註解

- 一、參看拙作「靈意解經的商榷」中讀經要領（台北，1977）pp. 65~77。
- 二、S.R.Driver, "The Book of Genesis", (London, 1904) pp. xvii,lii 。
- 三、同上，pp. 57~58 。
- 四、廿世紀的新派學說不是三言兩語可談清楚，文中所提是主要的發展。其派別可參看簡河培著「現代神學論評」（台北，1973）。
- 五、參看 B. Ramm, "The New Hermeneutics" Baker's Dictionary of Practical Theology (Grand Rapids, 1967) pp. 139 ~143 。

- 六、John C.L. Gibson, "Genesis" (Philadelphia, 1971) pp. 11~12,107。
- 七、參看蘭姆著「聖經解釋學」(台北,1959)；柏何夫著「釋經學原理」(香港,1973)。
- 八、D. Kidner, "Genesis" (London, 1967) pp.61~63。
- 九、這一派的釋經學教科書有 J. E. H Hartill, "Principles of Biblical Hermeneutics." (Grand Rapids, 1947)
- 十、這方面的中文譯著有艾禮斯著「預言與教會」(台北,1956)。
- 十一、筆者在五十年代便聽見人說約珥書的蝗蟲是飛機；但在八十年代,也許美國配戴噴射器的特種部隊與書中的描述更相近！
- 十二、陳終道著「怎樣研讀聖經」(香港,1980) pp. 189~199。
- 十三、參蘭姆,上引, pp. 150~151；柏何夫,上引, pp. 137~138。
- 十四、李常受著「生命讀經」上册(台北,1974) pp. 9。
- 十五、李常受著「約翰福音生命讀經」(台北,1975) pp. 4。
- 十六、參看康來昌著「教會聚會所的解經學」中「讀經要領」, pp. 79~98。
- 十七、李常受著「生命讀經示範——約翰壹書」(台北,1973), pp. 47。
- 十八、同上, pp. 94。
- 十九、「生命讀經」, pp. 71~74。
- 二十、聚會所不僅採用不可靠的「原意」,在推論上也有毛病。「白白湧流」的「白白」是湧流的水所呈現的顏色或情形,與「白白賜予」的「白白」——免費的意思不一樣。至於

「伯拉」的原意，只能在「甜」、「肥沃」或「結實」之間選擇，不能同時有三個意思。不過這一類的錯誤與解經方法沒有直接的關係。

衆多註釋，如何著手

——基督教中文註釋總評

中國人看不懂四書五經，並不算稀奇；基督徒讀不懂聖經，也不奇怪。聖經中有些經文假定了當代的歷史與文化背景，不同背景的人自然有時難以了解。何況，聖經所要表達的是神的思想，凡人不能全然洞察其中的奧秘，更是理所當然。可幸的是歷史文化背景已有不少專家研究過，而深奧的真理也有聖靈在歷世歷代啓迪了不少先輩前賢。這一切的結晶，便是聖經註釋。註釋本身不是聖經，「盡信書不如無書」；但用得恰當，註釋却可幫我們了解神的話，超越時空的限制與其他信徒建立聖靈中的團契。

感謝主，這些年中文聖經註釋書增加了不少，紀元德先生編輯的「基督教神學書目」（台北，台灣神學院，1983年印行）一書中，舊約書目便有五百零一本，新約有二百九十三本。扣掉了一些絕版的（書目中最早出版的書是1914年）和重複的，再

加上這三年來出版的，市面上總該可以買到四、五百本才對。這數目，以西方標準而言決不算多，但對一個剛起步的中國信徒來說，已足夠他頭大了：「這麼多書，從那裏看起？怎麼看得完！」

其實，閱讀註釋書與讀一般書籍一樣，沒有一個人能夠看盡天下書。要緊的是根據自己的程度與需要，找到適合自己的書。同樣，在本文中，我們的目的也不是逐一評介，而是把一些較重要的，或是一般人較熟識的書籍加以分類，讓讀者可以找到著手點。

派別

作為基督徒，不能不研究信仰的內涵（參加一 8、9；約壹四 1～3）。每個解釋聖經的人，又多多少少受自己背景的影響。因此，了解作者的派別，可幫助我們看到某註釋書的特點及「盲點」。

一、譯著

目前的註釋書，絕大多數是譯著。由於一百多年來西方各宗各派在中國都有宣教工作，這些註釋也自然包括各宗各派之說。

以宗派而言，我們可發現無論是信義宗、長老宗、浸信會，或神召會、弟兄會都翻譯了自己宗派中人所撰寫的作品，顯然這些註釋除了寫得不差之外，宗派的因素也相當重要。其中，當然我們也可以發現一些公認的名著，如信義宗馬丁路德的「加拉太書註釋」（香港，道聲，1966），虞格仁的「羅馬書註釋」（香港，道聲，1975），浸信會包德士的「馬太福音註釋」（香港，浸會，1954），長老宗加爾文「羅馬書註釋」（台北，改革宗，

1971) 等。

若以新舊派爲區別，由於普世系的教會多年前決定少譯註釋類的書籍，目前翻譯的註釋書多屬保守派或基要派的作品。零星的翻譯中，較著名的有艾里斯的「從摩西開始」(台北，道光，1966)，布魯斯的「使徒行傳註釋」(斗六，浸宣，1969)；整套的聖經註釋，則有證道出版社得維遜等編的「聖經新釋」(1959)，以及近年種籽出版社先後推出的三套：賀理編的「現代中文聖經註釋」(1983)，「威克里夫聖經註釋」及「種籽聖經註釋」。賀理主編的是以弟兄會的作者爲骨幹；「威克里夫」及「種籽」兩套代表的神學立場是前千禧年派和時代主義，而「聖經新釋」的作者們雖也是福音派學者，却不一定屬前千禧年派。與聖經新釋同屬福音派，而內容較深入詳盡的整套聖經註釋，則是校園出版社一九八六年開始推出的「丁道爾聖經註釋」，這套書的原作者，都是當代福音派的學者，學術造詣高，資料也相當豐富。

普世系方面的出版，極端新派的學者如布特曼的作品並沒有翻譯，單獨的著作有新正統派湯樸威廉的「讀約翰福音劄記」(香港，基文，1952)，另外多年前廣學會出版的新派的舊作「舊約釋義全書」，也先後由台北三一文化事業出版公司和長老會青年事工委員會重印。至於近年的翻譯，除了何榮輝譯的「十二小先知」(台北，長青，1981)，主要是巴克萊「每日研經叢書」的註釋。巴克萊則可說是代表英國的「紳士型」學者，立場既不屬一般福音派，卻也不是「三不信」的新派，著重聖經對現代的信息，不注意事實的真象。

二、中文著作

在中文著作方面，作者不一定是中國人；事實上，在 1960

年以前，中文註釋主要是宣教師寫的，特別是丁良才、何廣詩及毛克禮、翟輔民等人，他們所代表的，是本世紀上半葉基要派的信仰，作品內容多取材於西方流行的註釋；若說有「本色化」的現象，那便是在註釋中提供了一些講道大綱。

國人方面，寫於 60 年代以前而市面上尚可買到的，大概只有賈玉銘的著作。可喜的是近年來許多神學教師及傳道人都先後把他們教學或研經心得寫下來，國人註釋數目大量增加。若以派系分別，目前最重要的分別，依筆者管見，應是聚會所與非聚會所的理論，前者可以李常受、陳則信和史伯誠等人的著作為代表，主要承受倪柝聲的理論；後者可包括唐佑之、陳終道、鮑會園、馮蔭坤、徐松石、焦源濂及周神助等等，但他們中間也有極反對聚會所，也有人深受他們的影響。

至於「新舊派」的分別，目前在國人著作中並不明顯，因為以人數而言，保守派或福音派顯然佔大多數。較特別的可說是基督教文藝出版社（基文）出版中的中文聖經註釋，這套書目前僅出版三冊，周聯華的「新約概論」和「加拉太書註釋」，以及陳嘉式的「使徒行傳註釋」，據這三本書評估，似乎這套書走的是英國紳士型（或中國君子型）的路線，各作者信仰立場不同，彼此尊重，而且各人文責自負。「使徒行傳」一書所表現的態度，是重信息的意義，而不計較「史實」是否可靠，甚至可以承認某些部份的「史實」並不可靠。但這一現象也僅是該書作者個人的立場而已，其他作者不一定採取同樣的看法。

在中文註釋中，我們也可以很明顯的看出目前國人對聖經的研究仍然不夠普遍。只要翻開唐佑之的「何西阿書註釋」（香港，天道，1984），鮑會園的「歌羅西書註釋」（香港，天道，1980）或馮蔭坤的「真理與自由」（加拉太書註釋，香港，證道，1982），我們便可發現註腳中引用的書籍及文章，若不是英

文便是德文或法文等西方語言。

2 深度與對象

派別以外，註釋書的深度與對象是另一個要緊的因素。深度的決定，往往與讀者有關；而有什麼程度的讀者，也往往有那一程度的註釋。在中文註釋中，一個很明顯的現象，便是沒有一本書是純粹討論原文聖經的註釋。事實上，依目前印刷排版的素質，我們不太可能出版這一類的書，即使出版的話，大概也沒有太多的讀者。目前的中文註釋，依深度與讀者而分，大概有下列四種。

一、以傳道人及神學生為對象， 逐節逐句說明的註釋

這一類的註釋採用某一譯本為經文，但註釋者基本上是根據原文解釋。因此讀者可了解原意，但自己對原文不必有太深入的認識。以前何廣詩、毛克禮等的註釋都屬這一類，近年布魯斯的「使徒行傳註釋」和虞格仁的「羅馬書註釋」也是。國人的著作，有謝友三的「虛空與充滿」（傳道書註釋），及上文所提唐、鮑、馮三人的著作。最後這三本全是八〇年代才出現，書中有詳細註腳，可說是中國教會最具學術的註釋。讀者不但可以知道某段經文有那幾種解釋，應如何解釋，也可了解為什麼要這樣解釋。可惜的是這一類註釋書數目不多，與市場有密切的關係。而這些書中少引用中文著作，也表示國人有學術根據的本色神學和解經還是極缺乏。

周天和「山上寶訓的研究」（香港，道聲，1984）是他的博士論文，全書僅用六十頁左右討論馬太福音第五章21～48節，作

爲例證試驗各種解經學說的聖經根據。嚴格地說，此書書名應是「山上寶訓的各種解釋與應用」，是學術性專著，不是註釋。

二、以一切有志研究聖經的人爲對象， 注重每段大意的註釋

這一類的註釋，重點仍是經文本身的意義，但較少細節的解釋。種籽出版的三套註釋，及「舊約釋經全書」都屬這一類；其中一部份譯作，爲證道的「聖經新釋」及塔斯嘉的「約翰福音」（1982）以及校園新出版的「丁道爾新舊約聖經註釋」，在西方原是爲大學知識份子而寫，但在我國，卻也適合一般神學院的學生。

中文著作方面，過去一些宣教師，如包忠傑，及在神學院教過書的講師，如賈玉銘、許公逵及陳終道等所寫的註釋也都可歸入這一類。他們的著作主要是表達作者們對某一卷書或某一段經文的解釋。但很少提及爲什麼他們會在幾種解釋中只選擇一種，但是這類註釋書又有兩個好處是譯著所沒有的，第一是標題的本色化，第二是經常討論一些與中國教會有關的問題。換句話說，這一類書籍的實用性，往往比譯著及學術性的著作大，因爲資料已經作者本人「消化」過；但若要問「聖經本來說什麼」，譯著及第一類書籍則往往較爲可靠。

以程度而言，基文的中文聖經註釋也應列入這一範圍。周聯華在這套書的「緣起和旨趣」中，便說它的對象是「教會中知識份子及社會人士有心對聖經作深入研究者」；而它的目的，是「盡量在歷史背景，章節上下文之連貫、字詞、文法和經文之綜合意義」，而應用、靈修和講道的建議則從略。若將這套書的內容，與聖經新釋或種籽聖經註釋及「丁道爾」系列的註釋同時參閱，讀者當會看到不同派別之間的異同點。

三、以一般信徒為對象，查經性的註釋

研讀聖經若只問「聖經怎麼說」，有時會枯燥乏味；一般信徒也往往看不到實際生活上的含意。查經性的註釋便是一方面要注意聖經的原意，另一方面又要注意這信息對現代的意義。

在譯著方面，鍾馬田的「從恐懼到信靠」（臺北，校園，1975），斯托得的「新造的人」（香港，證主，1970）和「為真道而戰」（香港，種籽，1978），司迪民的「末了的話」（香港，種籽，1980）都是西方名牧的查經著作。臺北主日學協會出版的艾德曼幾本「註釋」則是美國二十世紀上半葉一位神學教授的作品，近代神學教授的通俗作品譯成中文的，則有賴索的「當跑的路」（使徒行傳，香港，種籽，1981）及蓋德華的「享受生命」（香港，學生福音團契，1983；傳道書註釋）等。信義會著名的解經家林斯基原有一套新約註解，但僅「馬可福音註解」（香港，道聲，1977）譯成中文，甚可惜。巴克萊的「每日研經叢書」的特點之一，則是解釋一些希臘名詞在實際生活上的含意，使一些經文的意義活現在讀者眼前。

中文著作方面，徐松石一系列的「田間默想」，李常受的幾本「生命讀經」，近年史伯誠、陳則信、焦源濂及周神助等人的著作也都歸入這一類查經註釋之中。這些國人的著作也同樣勝在本地化，針對中國信徒的需要，但對經文原意的掌握卻又稍遜，有人甚至偶爾會望文生義。中國的「斯托得」、「鍾馬田」一類的牧者仍有待出現！

中國神學教授在這方面的貢獻，最特出的是唐佑之大眾化的舊約講義，如「清晨的眼睫」（創世記，香港，證主，1975）等。這些作品的特徵是學術、信息及文學熔於一爐，對象顯然是知識份子。

四、以一般信徒為對象的研經性註釋

隨著教育程度的提高，歸納式查經及延伸制神學教育流行以來，信徒自己研經式小組查經的風氣也逐漸普遍，研經性查經資料也應運而生。

延伸制的課本中，金斯勒的「馬可福音歸納式查經」（臺北，華神，1979）是難得之作，可幫助讀者了解馬可福音的內容，又可學習歸納式查經法，但使用此書時需有老師協助。筆者所寫兩本哥林多書信研讀手冊，原也是為延伸課程而寫，後加研義，可作個人或小組查經資料用。

最近天道出版的「研經導論叢書」及宣道的「人人聖經註釋」，既然也是為了個人查經，或小組查經的需要，每本份量深度都不太一樣，讀者可比較選擇。

倘若帶領小組查經的小組長曾為資料而煩惱過，蔡張敬玲的「神子耶穌」（約翰福音，香港，證主，1985）的出版一定是個好消息，這書不但有組員本，也有小組組長本，組長本內面提供了一些實用的提示。若配合適當的註釋（第一、二類），會幫助讀者對聖經有相當完整的了解。

若有人想再簡單一點的，最近證主也出版了一本柯亞倫等著作的「小先知書注解」（1985）。據說這書原是小冊子，但中文譯本則合成一本，內容僅是對每段經文有簡單提示，加上一些歷史地理背景的線索，可幫助讀者自己研經，至於討論問題則是西方社會目前的問題，有些對中國社會情況並不太適合，但稍加增刪，便相當有用。

3 實際建議

以目前出版的各類註釋的數目與種類而言，中國信徒要了解聖經的信息是絕對可能的事。中國讀者的危機是走極端，有人決不看註釋書，也有人把註釋書當作「聖經」。其實，註釋書僅是參考書，讀者必須自己好好讀經，同時依靠真理的聖靈分辨那些是出於神的真理，然後以行動順服神。

對一個從來沒有讀過註釋書的人，筆者的建議是先閱讀查經性的著作，如斯托德、鍾馬田及唐佑之大眾化作品等。相信這一類書籍可幫助我們看到一些寶貴的真理。

對於一個剛開始用註釋書的人，「聖經新釋」、「威克里夫聖經註釋」會提供基本資料。再深入一點，校園的「丁道爾聖經註釋」、「種籽聖經註釋」和陳終道牧師的著作，以及「深度與對象」中第二類某些著作都可以有所幫助。至於細節的研究，深度中第一類著作當然是非讀不可；但根基不夠的人不宜從這一類書籍入手。

教會的主——耶穌基督賜予中國教會不少屬靈寶藏，爲的是要在中國建立祂的身體，榮神益人。

參考書選

本書選的目的，是提供一些適合讀者程度的中文參考書。譯本均附有英文原名。

中文工具書

1. 「大眾聖經百科全書」(香港，天道，1982)。
Alexander, Pat, "Eerdmans' Family Encyclopedia of the Bible," Grand Rapids, Eerdmans, 1978。
這書提供有關聖經背景——歷史、生活、文化、地理等資料。在英、美都有出版。
2. 「中文聖經經文索引大典」(台北，橄欖，民國73年)
這是根據芳泰瑞在1922年所編的「經文彙編」(香港，輔僑，1955年出版)重印加上注音符號，較方便台灣地區讀者。
3. 「麥克密倫聖經圖集」(台北，少年歸主，1980)
Aharoni, J., & Avi-Yonah, M. "The MacMillan Bible Atlas", New York, MacMillan, 1968
提供聖經地理的資料，由兩位著名的猶太考古學專家執筆。
4. 楊牧谷編印，「種籽新約神學詞典」(香港，種籽，1983)
-)Brown, Colin, ed. "The New International Dictionary of New Testament Theology", 3 vols., Grand Rapids, Zon-

dervan, 1975.

一套重要的聖經神學名詞的詞典，原來是德國學者的著作，深受德國歷史研究方法的影響，但英文譯本曾嘗試加以修正。較適合有神學背景的讀者。本書的特色，是用詞研究不僅研究一個字，也研究同一觀念，是一套極有價值的參考書。

5. 范約翰編譯，「證主聖經手冊」（香港，證主，1979）

Alexander, David & Pat, "Eerdmans' Handbook to the Bible," Grand Rapids, Eerdmans。

此書與第一本是姊妹作。除了每一章聖經有簡單介紹外，主要是提供歷史和考古背景幫助讀者明白聖經。原在英國由雄獅公司 Lion Publishing 出版，故亦稱「雄獅聖經手冊」。

6. 「聖經字典」

Douglas, J.D., ed., "New Bible Dictionary", Grand Rapids, Eerdmans, 1962。

目前市面上中文的聖經字典都是許多年前的譯本，沒有近代歷史與考古學研究的成果。道格拉斯氏主編的這一本，是以英美大學生為對象，背景方面資料比第一本詳細，字義研究比第四本簡明。現正由香港中國神學研究院翻譯中。

2 解經書籍

1. 唐佑之，「解經談叢」，台北，校園，1984。

唐牧師針對中國教會討論一些基本的解經問題，值得一讀。

2. 曾霖芳，「釋經學」，香港，種籽，1980。

這是一位在牧會和神學教育都有經驗的人所寫的，可說是會牧師一生讀中文聖經的技巧和心得的傳授，較少涉及理論基

礎。

3. 陳終道，「怎樣研讀聖經」，台北，中國信徒佈道會，1980。

這也是一本相當本色化的著作。陳牧師也針對中國教會的解經問題有不少評論。

4. 蘭姆，「基督教釋經學」，詹正義譯，洛杉磯，活泉，1983。

Ramm, B.L. "Protestant Biblical Interpretation", 3rd ed., Grand Rapids : Baker, 1970。

這是一本英文教科書的中譯，最適合不懂聖經原文的讀者。這本書曾由舒邦鐸牧師編譯，名「聖經解釋學」（台北，復興祈禱團契，1959），但舒牧師有部份增添，間中亦有誤譯。詹牧師的譯文是根據英文的修訂版，較準確。

