



基督教文化译丛

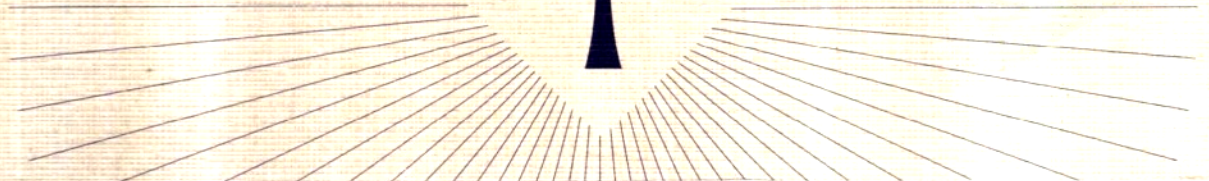
[加]菲(Fee) [美]斯图尔特(Stuart) 著

北京大学出版社



# 圣经导读(上)

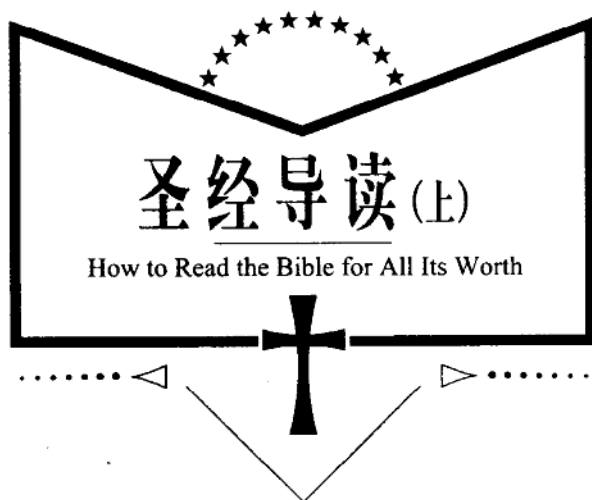
How to Read the Bible for All Its Worth



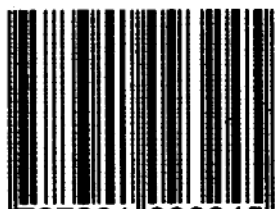
---

本书由两位著名的圣经学者联手合著。书中概述了圣经著作的主要文学类型，并且提出了不同类型的解释原则。作者在每一部分都提供了深入浅出的实例分析，帮助读者学会解读圣经的方法。该书出版后备受欢迎，已成为圣经读者必备的参考书。

---



ISBN 7-301-09324-1



9 787301 093245 >

ISBN 7-301-09324-1/C · 0353 定价:15.00元

未名译库·基督教文化译丛

# 圣经导读(上)

——解释原则

(第三版)

[加]戈登·菲

[美]道格拉斯·斯图尔特

魏启源 饶孝榛 王爱玲

著

译



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记 图字 01-2005-1917

图书在版编目(CIP)数据

圣经导读(上)——解释原则/(加)菲,(美)斯图尔特著;魏启源等译. —北京:北京大学出版社,2005. 10

(未名译库·基督教文化译丛)

ISBN 7-301-09324-1

I. 圣… II. ①菲…②斯…③魏… III. 圣经研究 IV. B971

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 070564 号

Translation copyright 2005 by Peking University Press

Copyright © 1981, 1993, 2003 by Douglas Stuart and Gordon D. Fee

Originally published in the U. S. A. under the title:

How to Read the Bible for All Its Worth, Third Edition

Translated and printed by permission of Zondervan, Grand Rapids, Michigan  
All Rights Reserved.

书 名: 圣经导读(上)——解释原则(第三版)

著作责任者: [加]戈登·菲 [美]道格拉斯·斯图尔特 著 魏启源等 译

责任编辑: 游冠辉 刘 晓

标准书号: ISBN 7-301-09324-1/C·0353

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62765014

排 版 者: 兴盛达打字服务社 82715400

印 刷 者: 北京大学印刷厂

890 毫米×1240 毫米 A5 8.25 印张 235 千字

2005 年 10 月第 1 版 2006 年 1 月第 2 次印刷

定 价: 15.00 元

---

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

## 丛书策划：

游冠辉 孙毅

## 基督教文化译丛学术顾问(按姓氏笔画顺序排列)：

- |     |               |
|-----|---------------|
| 王忠欣 | 清华大学客座教授      |
| 王晓朝 | 清华大学教授        |
| 许志伟 | 北京大学客座教授      |
| 李秋零 | 中国人民大学教授      |
| 何光沪 | 中国人民大学教授      |
| 杨慧林 | 中国人民大学教授      |
| 张庆熊 | 复旦大学教授        |
| 张祥龙 | 北京大学教授        |
| 卓新平 | 中国社会科学院宗教所研究员 |
| 罗秉祥 | 香港浸会大学教授      |
| 赵敦华 | 北京大学教授        |
| 温伟耀 | 香港中文大学教授      |

## 《未名译库》出版前言

百年来，被誉为最高学府的北京大学与中国的科学教育和学术文化的发展紧密地联系在一起。北大深厚的文化积淀、严谨的学术传统、宽松的治学环境、广泛的国际交往，造就了一代又一代蜚声中外的知名学者、教授。他们坚守学术文化阵地，在各自从事的领域里，写下了一批在中国学术文化史上产生深远影响的著作。同样，北大的学者们在翻译外国学术文化方面也做出了不可估量的贡献。

1898年6月，早在京师大学堂筹办时，总理衙门奏拟的《京师大学堂章程》第五节中就明确提出“开设编译局，……局中集中中西通才，专司纂译”。1902年1月，光绪发出上谕，将成立于1862年，原隶属于外务部的同文馆，归并大学堂。同年4月，京师大学堂管学大臣张百熙奏请光绪，“推荐精通西文，中学尤有根底”的直隶候补道严复，充任译书局总办，同时又委任林纾为译书局笔述。也在这一年，京师大学堂成立了编书处，任命李希圣为编书处总纂。译书局、编书处的成立和同文馆的并入，是北京大学全面翻译外国图书和从事出版活动的开始，也是中国大学出版活动的开始。1902年，是北京大学出版社的创设之年。

辛亥革命以前，京师大学堂就翻译和出版过不少外国的教科书和西学方面的图书。这批图书，成为当时中国人睁眼看世界的重要参考书。从严复到蔡元培、蒋梦麟、胡适等校长执掌北大期间，北大更是以空前的热忱翻译了大量的外国作品。二三十年代，当年商务印书馆出版的“汉译世界名著丛书”及“万有文库”中的许多译者来自北大。一百年来，在北大任教过的严复、林纾、鲁迅、周作人、杨昌济、林语堂、梁实秋、梁宗岱、朱光潜、冯至、曹靖华、金克木、马坚、贺麟、洪谦、宗白华、周一良、齐思和、唐钺、刘振瀛、赵萝蕤、杨周翰、郭麟阁、闻家骅、罗大冈、田德望、吴达元、高名凯、王力、袁家骅、岑麒祥等老一辈学者，以及仍在北大任教的季羨林、杨业治、魏荒弩、周辅成、

许渊冲、颜保、张世英、仲跻昆、刘安武、桂裕芳、蔡鸿滨、厉以宁、朱龙华、张玉书、范大灿、王式仁、陶洁、顾蕴璞、罗芃、赵振江、赵德明、杜小真、申丹等老中青三代学者，在文学、哲学、历史、语言、心理学、经济学、法学、社会学、政治学等社会科学与人文科学领域里，以扎实的外语功力、丰厚的学识、精彩的文笔译介出了一部又一部外国学术文化名著，许多译作已成为传世经典。在他们的译作中体现了中国知识分子对振兴中华民族的责任和对科学文化的关怀，为我们民族不断地了解和吸收外国的先进文化架起了一座又一座的桥梁。

值此北大出版社建立 100 周年之际，我社决定推出大型丛书“未名译库”(Weiming Translation Library)。“译库”为综合性文库。文库以学科门类系列及译丛两种形式出版。学科门类系列包括：哲学与宗教系列、文学与艺术系列、语言与文字系列、历史与考古系列、社会学与人类学系列、传播与文化系列、政治学与国际关系系列、经济与管理系列等；译丛为主题性质的译作，较为灵活，推出的有“经济伦理学译丛”、“新叙事理论译丛”、“心理学译丛”、“基督教文化译丛”等等。“未名译库”为开放性文库。未名湖是北大秀丽风光的一个象征，同时也代表了北大“包容百川”的宽广胸襟。本丛书取名为“未名译库”，旨在继承北大五四以来“兼容并包”的学术文化传统。我们将在译库书目的选择(从古典到当下)和译者的遴选上(不分校内校外)体现这样一种传统。我们确信，只有将人类创造的全部知识财富来丰富我们的头脑，才能够建设一个现代化的社会。我们将长期坚持引进外国先进文化成果，组织翻译出版，为人民服务，为我国现代化的建设服务。

由于我们缺乏经验，在图书的选目与翻译上存在不少疏漏，希望海内外读书界、翻译界提出批评建议，使“未名译库”真正能成为一座新世纪的“学术文化图书馆”。

《未名译库》编委会

2002 年 3 月

## “基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已已经有两千年的历史。在这两千年的历史中,基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地,成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来,基督教一直在塑造着人类的文明,影响着它传到之处的文化。在这个过程中,基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化,人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上,基督教发源于东方的巴勒斯坦地区。基督教最初传入欧洲的时候,与希腊罗马文化格格不入,在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡,基督教才与希腊罗马文化逐渐融合,并最终进入西方文化的主流。如今,基督教已经成为西方文化重要的组成部分,渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说,不了解基督教,也就不能真正理解西方文化。

然而,基督教并不仅仅属于西方。基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元635年,聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国,当时称为景教。在元朝,基督教再次传入中国,当时称为也里可温教;明清时有天主教;19世纪初,新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在,已有十几个世纪。在这十几个世纪中,基督教与中国文化产生了多次的碰撞,但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因,在20世纪相当长的一段时间里,基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。

改革开放以来,随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入,尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出,人们对基督教的认识也发生了改变。从20世纪80年代末开始,基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。近



年来,许多大学成立了宗教系和基督教研究所。

在这种形势下,为了满足中国学人了解和研究基督教的需要,我们推出了这套“基督教文化译丛”。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么?基督教的典籍圣经是如何形成的?基督教的基本教义是什么?基督教在历史中经历了哪些发展阶段?基督教对人类文化产生过什么样的影响?基督教为什么能产生如此大的影响?这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题,也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点:一方面,它将从基督教的典籍圣经、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍;另一方面,它将着力于体现基督教与文化的关系,其中包括基督教对西方哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。

我们力求选择各个领域中有影响的学术著作,使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质,较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要,译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。我们相信,这套译丛能帮助中国学人更深入地了解基督教及其对人类文化的深刻影响。

游冠辉 孙毅

2003年7月于北京

## 序 言

许多人都觉得应该读圣经，然而当他们试着读的时候，却发现没有得到什么益处。就像那位从耶路撒冷返乡的埃塞俄比亚太监努力要了解以赛亚书一样，他们发觉若没有人给予指引，便无法明白所读经文的意义。这本书的目的就是要给人们提供所需要的引导。

本书的两位作者戈登·菲(Gordon D. Fee)博士和道格拉斯·斯图尔特(Douglas Stuart)博士是圣经专家，但他们具有适当的恩赐，能够把他们的知识传达给不是专家的人。他们知道，他们写作的对象不想把圣经仅仅看成古代的文献而已，而是希望从其中获得一些对今日实际的生活有益的帮助。不过，圣经著作最初出现的环境和我们的环境迥然不同，我们怎样才能从其中得到帮助？这是一个严肃的问题，也正是本书作者要致力解答的问题。

用现代的术语来说，这个问题是文化关联的问题。圣经记录了永不改变之神的启示，它传扬的是永恒的福音。这些是普遍又永远确定的主题。但圣经的记录本身与特定的时间地点有关，而这些时间地点与今日圣经读者的经验相去甚远。如果我们想要充分了解诗篇，或耶稣的比喻，或保罗的书信，我们怎样才能区别哪些是永久适用的教导，哪些只是适用于某时某地的教导？或者，我们是否应该认为圣经上的话有时空的限制？

就我记忆所及，我不曾读过任何其他书籍在解答这些问题方面提供如此多的帮助。本书作者知道，许多人读经除了喜欢经文的意义能投其所好之外，没有更好的解释原则；他们为这类的读者指出了更好的方法。“这对我有什么意义？”与“作者说这句话的原意是什么？”这两个问题是不可分开的。例如，我对旧约某些部分的了解可能比最初的读者还多，因为我可以从基督来临的观点来读旧约，然而他们是活在他来临之前的时代。不过，尽管我所了解的可能比他们的了解更多，基本上却未必与最初的读者理应了解的有所不同。

此外,圣经里所呈现的不同文学类型有不同的解释原则。诗歌不同于散文,比喻不同于历史,我们不能一概用同样的方法来解释。在这方面,本书也很有用,因为它概述了圣经著作的主要类型,并且说明每一类型应如何研读与理解。本书所提供的另一种帮助,在于说明两卷或更多的福音书对同一事件或教导不同的记载,要如何理解才最适当。

总而言之,我十分乐意将这本书推荐给所有的圣经读者,尤其是那些期望更充分地了解圣经信息的人。

布鲁斯(F. F. Bruce)

## 第三版序言

2002年《圣经导读》(下)(*How to Read the Bible Book by Book*)的出版促使我们对《圣经导读》(上)(*How to Read the Bible for All Its Worth*)进行了全面的修订。这部分是由于我们在《圣经导读》(下)中常常要读者参看《圣经导读》(上),相应地,本书第三版也常常要参照《圣经导读》(下)。在互参的过程中,我们意识到,从1979年和1980年到现在,我们自己学了许多东西;同时,我们也意识到,书中的有些材料已经过时。我们不仅在提到“20世纪”的时候要全部改为“21世纪”,而且也意识到,其他的“日期”问题(的确,下页中提到我们的秘书为我们打字和重打第一版使我们俩都感到自己落伍了)。我们也希望反映学术上的几个重要发展(特别是涉及圣经叙事)。简而言之,这就是为什么要出第三版的原因。但是,对此,我们还需要做一些进一步的解释。

最明显需要修订的部分是第二章。虽然大多数翻译理论的解释和例子没有什么变化,但是除了《新修订标准本》外,第二版中所列的每一个译本在过去20年中都经过了修订。这不仅使我们过去对译本的大部分讨论成为过时,而且要求我们对这些广受欢迎的著名英文译本的修订原因做出一些补充的解释。在第一版中,我们的许多评论是针对英王钦定本;现在我们意识到,在美国和加拿大35岁以下的人群中,没有几个人真的对英王钦定本很熟悉。所以,这一点也需要修订。

另一个需要认真修订的地方是附录中的推荐注释书书目,而且这本书一出来就又需要修订了!好的注释书一直在推陈出新。所以,和以前一样,我们提醒读者要注意这一点,尽量多找帮助。即便是这样,我们所列的推荐书目在将来的许多年内都是很有助益的。

但我们感到其他章也需要一些修订。这也反映了过去20年我们自己的成长和我们觉察到的环境与读者构成的变化。写第一版的

时候,我们不幸都来自解经错误司空见惯的背景。这导致我们在某些章侧重于如何不误读某些文学类型。我们感到,今天许多读者对这些不良的“解经”(doing Bible)方式了解甚少,部分是因为我们也处在一个太多人对圣经基本上一无所知的时期。所以,在一些章中,我们的重点明显转向如何正确地阅读圣经,而更少侧重在过去圣经如何被误读。

我们也希望,读者诸君能继续读第一版的序言,我们只对其中的一个句子做了微小的改动,为了能够表达得更清楚些。尽管其中的有些内容有些过时(特别提到其他同类书的部分),它还是这本书的真正序言,能够帮助读者对本书有正确的期待。

再谈一谈书名——因为我们收到关于书名的“纠正”不少于对书中其他任何内容的批评。“Its”是一双关语,但只在中间没有所有格符号的时候才有效,结果我们的重点是在所有格。圣经是神的话语,而我们要求人们阅读圣经,是因为圣经对他们具有巨大的价值。而如果他们用“for all it's worth”,希望他们也能发现它的价值。再一次,我们要感谢一些人,在他们的帮助下,本书得到了改进。莫丁·菲(Maudine Fee)将本书精读了数遍,并敏锐地发现了一些只有学者才能理解的问题;特别要感谢 V. 菲利普·龙(V. Philips Long),布鲁斯·沃尔特克(Bruce Waltke)和比尔·巴克(Bill Barker),他们对本书做出了各种贡献。

本书在过去 20 年中所获得的成功使我们欢喜,也使我们谦卑。我们希望该书的新版会对读者同样有用。

戈登·菲

道格拉斯·斯图尔特

2002 年基督降临节

## 第一版序言

有一回在我们轻松的时刻，我们突发奇想，打算把本书取名为《不只是另一本论述如何了解圣经的书》。后来智慧战胜奇想，这个“书名”就被放弃了。不过这样的书名实际上贴切地表达了促使我们写作本书的紧要性。

市面上已有许多论述如何了解圣经的书。有的很好，有的不够好。由圣经学者所写的则极少。这一类书中，有的是根据读经时可用的种种方法来讨论这个主题，有的是为一般信徒所写的释经学（解释圣经的学科）基础入门书籍。后者通常用许多篇幅说明一般的规则（适用于所有经文的规则），然后说明特殊规则（处理某些特别问题的规则：预言、预表、比喻，等等）。

在“基础入门”这一类的书中，我们特别推荐斯普劳尔（R. C. Sproul）所著的《认识圣经》（*Knowing Scripture*, InterVarsity 出版）。另一本比较严肃、不易阅读，却非常有用的书则是柏克利·米克尔森（A. Berkeley Mickelson）的《解释圣经》（*Interpreting the Bible*, Eerdmans 出版）。与我们所写的书最相似的是柏克利和阿尔弗拉·米克尔森（Berkeley and Alvera Mickelson）的《更佳的研究》（*Better Bible Study*, Regal 出版）。

但我们希望这“不仅是另一本书”。我们所努力做的独特之处在于：

第一，读者可以从目录看出，本书所关注的基本上是如何了解构成圣经的不同文学形式（类型）。虽然我们确实谈到别的问题，但这种分类的方法却主导我们所做的一切。我们认为一篇诗篇和一封书信之间的确有很大的差别。我们所关注的是要帮助读者把诗篇当作诗来研读，把书信当作书信来研读。我们希望说明，这些差别是很重要的，而且会影响我们读经的方法以及在今天我们应如何理解这些信息。

第二，尽管我们在整本书中反复说明研究圣经每一类型文章的原则，我们却对如何阅读圣经并有所理解同样关切——因为这是我们大多数人最常做的。例如，凡是试着读完利未记、耶利米书或箴言，并将它们与撒母耳记上或使徒行传对照的人，都清楚知道它们之间有着许多的差别。我们在读利未记时可能读不下去，而在读完以赛亚书或耶利米书之后，却不知道书中的“情节”，有谁不感到挫折？相比之下，撒母耳记上与使徒行传就显得格外容易阅读。我们希望帮助读者分辨这些差别，以便在阅读圣经非叙事部分时，能够理解并获益。

第三，本书的两位作者是神学院教授——那种有时枯燥乏味、以致别人要写书去说服的人。经常有人说，一个人不一定要受神学院的教育才能了解圣经。这话很对，我们深信不疑。不过我们也关注这话里(有时)隐藏的含义：神学院的教育或神学院的教授因此成为理解圣经的障碍。我们大胆地认为即使“专家”也可以有话要说。

此外，这两位神学院教授也正好是信徒，他们认为我们应该遵从圣经，不只是阅读或研究而已。这一个重要的信念正是促使我们成为圣经学者的主要因素。我们渴望尽量谨慎、充分地了解神，以及神在 20 世纪(和 21 世纪)的旨意之真谛。

这两位神学院教授亦经常在不同的教会环境中传道和讲解圣经。因此我们不只要做学者，而且得努力阐释圣经要如何应用，这就涉及第四点。

第四，为本书催生的乃是释经的迫切需要。我们写作的目的，主要是帮助信徒解决应用圣经的问题。今日教会中许多迫切的问题基本上是如何跨越释经鸿沟的难题，亦即如何从经文的“彼时彼地”(then and there)进入我们自己生活环境的“此时此地”(here and now)。不过这亦意味着要在学者与一般信徒之间的鸿沟上架设桥梁。学者所关注的主要是经文当时的意义；一般信徒所关注的通常是经文现在的意义。信仰坚定的学者则强调我们必须两者兼备。读经时若只顾它对我们的意义，可能会导致许多的谬论以及各种可能的错误，因为它缺乏控制。幸好大多数信徒至少都具备所有释经技巧中最重要的的一种——常识。

另一方面,对教会来说,最枯燥又没有生命的事,莫过于把圣经研究变成纯粹是历史调查的学术训练。纵然神的话语原先是在具体的历史环境中给予人的,但它之所以独特,乃因神在历史之中给予人的话语是永远长存的。

因此,我们所关注的必须是两个层面。信仰坚定的学者强调圣经的经文首先表达当时的意义。这就是说,我们相信神今日给我们的话语首先是他给当时的人的话语。因此我们有两项工作:第一,找出经文的原意,这项工作叫做解经(exegesis)。第二,我们必须学习在现代种种新的或不同的环境之中听见那相同的意义;我们把这第二项工作叫做释经(hermeneutics)。依正统的用法,“释经”一词包括这两项工作,不过在本书中我们用它始终只指其狭义而言。将这两项工作做好应是圣经研究的目标。

因此,我们在第三至十三章讨论 10 种不同的文学类型之中,兼顾这两种需要。既然解经始终是首要的工作,我们就用较多的时间来强调每一种类型的独特之处。圣经的诗篇是什么?它们有什么不同的种类?希伯来文的诗是什么性质?这一切如何影响我们对圣经诗篇的理解?但我们也关注各种不同的诗篇怎样成为神的话语。神想说什么?我们必须学什么,或我们要如何顺服?在这一方面我们避免订立规则。我们所提供的是原则、建议和帮助。

我们晓得第一项工作——解经——常常被认为是专家的事。有时确是这样。不过一个人不一定得成为专家才学会把基本的解经工作做好。秘诀在于学会对经文提出正确的问题。所以我们希望引导读者学习就每一种圣经的类型提出正确的问题。经常有这样的情况,人们最终也会希望请教专家。我们亦会在这方面提供一些实际的指导。

本书的两位作者各有专长,因此要分别为他们所写的章节负责。菲教授写的是一至四章、六至八章和十三章,斯图尔特教授写的是五章和九至十二章。虽然每一位作者都对于另一位所写的数章有相当的贡献,虽然我们认为本书是真正合作的结果,细心的读者还是会发现每一位作者各有自己的风格和表达方式。我们要特别感谢一些朋友与家人,他们读过本书数章并提供有益的意见:福兰克·德里默



(Frank Deremer), 比尔·杰克逊(Bill Jackson), 朱迪·皮斯(Judy Peace), 莫丁·菲(Maudine Fee), 切理斯·菲(Cherith Fee), 克雷格·菲(Craig Fee)和布赖恩·菲(Brian Fee)。我们也特别感谢我们的秘书——卡丽·鲍威尔(Carrie Powell)和霍利·格里宁(Holly Greening)为我们打好初稿和最终稿。

我们且引用奥古斯丁悔改信主时,那催促他读罗马书一段经文的孩童之言,“Tolle, lege”(拿起来,读)。圣经是神永远长存的话语。要研读圣经、了解圣经、遵从圣经。

第三、四和六章的资料以前曾以不同的形式出现如下:“释经与常识:试论书信的解释”(Hermeneutics and Common Sense: An Exploratory Essay on the Hermeneutics of the Epistles), 刊于《圣经无误与常识》[*Inerrancy and Common Sense*, 迈克尔斯(J. R. Michaels)和尼科尔(R. R. Nicole)主编, 1980 出版], 161—186 页; 以及“释经学和历史先例——五旬节教派释经学的一个主要问题”(Hermeneutics and Historical Precedent—A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics), 刊于《新五旬节主义评论》[*Perspectives on the New Pentecostalism*, 斯皮特尔(R. P. Spittler)主编, 1976 出版], 118—132 页。这些资料承蒙密歇根州湍流市贝克书屋(Baker Book House, Grand Rapids, Michigan)允许在本书中使用。

# 目 录

序言	(1)
第三版序言	(1)
第一版序言	(1)
第一章 绪论:解释的需要	(1)
读者乃解释者	(2)
圣经的性质	(4)
第一项工作:解经	(6)
学习解经	(8)
第二项工作:释经	(12)
第二章 基本工具:一本好的译本	(14)
翻译学	(16)
一些问题	(26)
如何选择一种圣经译本	(34)
第三章 书信:学习根据情境来思想	(36)
书信的性质	(36)
历史背景	(39)
哥林多前书 1—4 章的历史背景	(43)
文意脉络	(45)
再复习一次	(47)
难解的经文	(49)
第四章 书信:释经的问题	(51)
我们共同的释经法	(51)
基本规则	(54)
第二项规则	(54)
引申应用的问题	(55)
情况无法相比的问题	(56)

文化关联的问题 .....	(59)
事工神学的问题 .....	(64)
<b>第五章 旧约叙事：它们的适当用途 .....</b>	<b>(67)</b>
叙事的性质 .....	(67)
希伯来叙事的特点 .....	(70)
“字里行间”的阅读 .....	(76)
几点最后的忠告 .....	(79)
解释叙事的原则 .....	(82)
<b>第六章 使徒行传：历史先例的问题 .....</b>	<b>(84)</b>
使徒行传的解经 .....	(85)
使徒行传的释经 .....	(94)
<b>第七章 福音书：一个故事，许多方面 .....</b>	<b>(102)</b>
福音书的性质 .....	(102)
历史背景 .....	(105)
文意脉络 .....	(109)
一些释经的见解 .....	(117)
<b>第八章 比喻：你了解重点吗？ .....</b>	<b>(123)</b>
比喻之解释史 .....	(123)
比喻的性质 .....	(125)
比喻之解经 .....	(127)
释经的问题 .....	(133)
<b>第九章 律法书：给以色列人的契约规定 .....</b>	<b>(136)</b>
什么是律法 .....	(137)
基督徒与旧约律法 .....	(138)
律法在以色列和圣经中的功用 .....	(141)
旧约律法与其他古代的法典 .....	(147)
旧约律法对以色列人的益处 .....	(149)
总结：一些“要”与“不要” .....	(151)
<b>第十章 先知书：在以色列执行盟约 .....</b>	<b>(153)</b>
预言的性质 .....	(153)
预言的功用 .....	(155)

解经的工作	(160)
一些释经方面的建议	(169)
<b>第十一章 诗篇：以色列人和我们的祷告</b>	(174)
一些初步的解经见解	(175)
诗篇在古代以色列的用途	(179)
诗篇的类型	(180)
解经范例	(183)
对“咒诅诗篇”的特别说明	(187)
一些释经的结论	(190)
<b>第十二章 智慧书：过去和现在</b>	(192)
智慧的性质	(192)
箴言中的智慧	(197)
一些释经的原则	(201)
约伯记中的智慧	(207)
传道书中的智慧	(208)
雅歌中的智慧	(210)
<b>第十三章 启示录：审判与希望之意象</b>	(214)
启示录的性质	(215)
解经之必要	(218)
历史背景	(221)
文意脉络	(223)
释经的问题	(225)
<b>注释书的评估与使用</b>	(228)
注释书的评估	(228)
旧约注释书	(230)
新约注释书	(235)
<b>圣经书卷缩写表</b>	(239)
<b>英文圣经译本编写及中译名</b>	(240)
<b>编后记</b>	(241)

## 第一章 绪论：解释的需要

我们时常遇见人们满有自信地说：“不必解释圣经；只要读它，照它所说的做就行了。”通常这种话反映出一般信徒对“专业”学者、牧师、教师或主日学老师的抗议，因为后者似乎借着“解释”，使圣经远离普通人。他们以这样的话来表明圣经并非一本晦涩难解的书。他们辩称：“毕竟任何人只要有半个头脑就能读懂圣经。太多的传道人和教师的问题在于他们往往挖得太过分，以致把清水搅浑了。我们读经时原本很清楚的东西反而不再那么清楚了。”

这样的抗议很有道理。我们同意基督徒应该学习研读、相信并服从圣经。我们尤其同意，只要研读得法，圣经不应是一本晦涩难解的书。事实上我们确信，一般人对圣经惟一最严重的问题不在于缺乏了解，而是对大部分的事太过了解！例如，“凡所行的都不要发怨言，起争论”（腓 2:14）这节经文的问题不在于了解它的意思，而是在于遵行——身体力行。

我们也同意，传道人或教师时常先挖后看，结果往往把经文原本十分明显的意义盖住了。我们一开始就要说明——而且会在整本书中重复；好的解释之目的不在求见解独特；我们不是要努力发现从未为人看见的事物。

力求见解独特，或以独特取胜的解释，通常可归因于骄傲（试图“聪明过人”）、误解属灵之真谛（认为圣经中充满了深奥的真理，等待心灵敏锐、具有特殊洞察力的人挖掘），或既定的利益（需要支持某一神学偏见，特别是在处理与此偏见相反的经文）。独特的解释往往是错误的。这并不是说，对经文正确的理解很少会使初次听到的人觉得独特。我们要说的是，独特并非我们要追求的目标。

好的解释之目的很简单：找出“经文明显的意义”。实现此任务最重要的因素是开明的常识。好的解释之标准是，把经文解释得合乎道理。因此，正确的解释会使人心灵得着激励，心思舒畅。

但如果解释只为找出明显的意义,那又何必解释呢?光读不行吗?经文明显的意义难道不是读出来的?就某种意义来说,对。但就更正确的意义来说,这种说法既天真,又不实际,原因有二:读者的性质及圣经的性质。

## 读者乃解释者

我们需要学习如何解释圣经的第一个理由是,不论我们是否喜欢,每一个读者也是解释者。这就是说,我们大部分的人在读经时都认为我们理解我们所读的。我们也往往会认为,我们的理解就是圣灵或作者的意思。不过,我们必然会把我们所有的一切——我们所有的经验、文化、对某些文字或观念已有的理解——带入经文里面。有时我们所带入经文的——当然不是故意地——会使我们误入歧途,或使我们把各种与经文无关的观念读入经文之中。

因此,当在我们文化环境中的一个人听到“十字架”一词,千百年来的基督教艺术与象征会使大部分的人很自然地想到罗马的十字架(十),尽管耶稣的十字架不大可能是这种形状,而可能是“丁”形。大部分的基督徒和天主教徒读到有关教会崇拜的经文时,自然会联想到一群人坐在一栋建筑物里面,其中的“座位”与他们自己的大致一样。当保罗说,“不要为肉体(flesh)安排,去放纵私欲”(罗 13:14),在大多数英语系文化中的人往往会认为“肉体”意即“身体”,因此以为保罗是说到“身体的欲望”。

但保罗使用“肉体”一词很少指身体——在这节经文中,几乎可以确定它不是指身体而言——而是指属灵的疾病,有时称为“罪性”,意味着完全以自我为中心的存在状态。所以,读者在读经的时候,无意中按自己的理解在解释它,而不幸的是时常解释错了。

这一点使我们有必要进一步说明,无论如何,读英(中)文圣经的人已经在参与解释。因为翻译本身就是一种(必要)的解释形式。你的圣经——不论你用的是哪一种译本,它就是你的起点——实际上是许多学者努力的结果。翻译者经常要在许多意义之间做选择,他们的选择将会影响你对经文的了解。

因此，好的翻译者会考虑语言差异的问题，但这不是容易的工作。以罗马书 13 章 14 节为例，我们是不是要因为这是保罗所用的字就将它译为“肉体”（如《英王钦定本》、《修订标准本》、《新修订标准本》、《新美国标准圣经》等等），然后让解经者来告诉我们“肉体”在此并非指“身体”而言？或是我们应该“帮助”读者而将它译为“罪性”（如《新国际本》、《佳音圣经》等等），因为这是保罗用这个字真正的意思？我们会在下一章中更详细地讨论这一点。目前我们只要指出翻译的事实本身就已经使人参与解释的工作了。

我们若留意不时在我们周围发生的现象，也会察觉解释的需要。例如，我们只要看一下当今的教会，就可以看得非常清楚，并非所有“明显的意义”对所有的人都是同样明显。值得我们关注的是，今日教会中大部分根据哥林多前书 14 章 34—35 节而主张女人在教会中应当保持沉默的人，同时又否定说方言和预言之正当性——这一点正是“沉默”经节的上文所说的。那些根据哥林多前书 11 章 2—16 节而肯定女人与男人一样应该祷告并说预言的人，却经常否定她们这样做时必须蒙头。有些人认为，圣经“明显地教导”信徒的洗礼是浸水礼，其他人则相信他们可以从圣经中找出支持婴儿洗礼的根据。“永远得救”与可能“失去救恩”的道理教会都讲，但绝非出自同一个人！然而这两方面都被认为是圣经经文明显的意义。甚至本书的两位作者对某些经文“明显”的意义也有些不一致的看法。然而我们都读同一本圣经，都试着要顺服经文“明显”的意义。

除了这些“相信圣经的基督徒”中间可以看得见的不同之外，还有各种奇怪的事到处流传。例如我们通常可以认出异端，因为它们除了圣经之外，另有权威。虽然并非所有的异端都是这样，但每个异端都如出一辙，它们从圣经本身选择经文来曲解之。每一种我们所能想到的异端或仪式，从“耶和華见证会”和“道路”（The Way）的阿里乌主义（Arianism，否认基督的神性）、摩门教的为死人施洗，到阿帕拉契山教派（Appalachian sects）的用手握蛇，都宣称有经文的“支持”。

甚至在神学方面比较合乎正统的人之中，也有许多奇异的观念，希冀获得各方的接纳。例如，现今在美国的基督徒——特别是灵恩

派——当中时兴的一股潮流，即所谓财富与健康的福音。这个“福音”说，神在你身上的旨意即是金钱与物质的丰盛！有一位这种“福音”的鼓吹者，在他所写的书中一开始即主张圣经“明显的意义”，并宣称在他的研究中始终以神的话为首要。他说，真正重要的并不是我们认为它所说的，而是它实际上说的。他所寻求的是“明显的意义”。不过，当他根据约翰三书2节——“亲爱的兄弟啊，我愿你凡事兴盛，身体健壮，正如你的灵魂兴盛一样”——把钱财的富足说成是神的旨意，我们不禁开始怀疑“明显的意义”究竟是什么，因为这节经文所说的实际上与钱财的富足毫无关系。此外，他解释年轻财主的故事(可10:17—22)明显的意义，恰好与“它实际上所说的”相反，却说这是出于圣灵的“解释”。我们可以正当地质问他到底有没有寻求经文明显的意义，或许这明显的意义只是这样的作者要经文表达的意义，以支持他所中意的见解。

鉴于这种教会内外的分歧，以及理应知道“解释规则”的学者之间所有的争论，难怪有人会主张不要解释，只要读经。但我们已经看见那是错误的选择。对于坏的解释之解药并非不要解释，而是要以常识指导为根据的好的解释。

本书的作者不会妄想人人读了我们的指导并照着做之后，对于“明显的意义”——我们的意思——终会意见一致！我们希望达到的，乃是提高读者的灵敏度，能够察觉每一种文学类型所蕴含的特别问题，知道“为什么”会有不同的选择，以及如何做常识的判断，尤其是使读者能够分辨好的解释与不够好的解释，并使他们晓得导致不同解释的原因。

## 圣经的性质

圣经需要解释的一个更重要的理由在于它的性质。根据历史，教会理解圣经的性质，正如理解基督的身份一样——圣经既是属人的，又是属神的。诚如乔治·拉德(George Ladd)教授所说的：“圣经是神的话，借着历史中(人)的话而表达。”由于圣经有这种双重的性质，我们遂需要做解释的工作。



因为圣经是神的话，所以它有**永远的适用性**；它在每一个时代，每一种文化中向所有的人说话。因为它是神的话，所以我们必须聆听并遵行。但因为神选用**历史中人的话**来传达他的话，所以圣经中每一卷书都有其**历史特性**，每一份文本都受到原先写作时的语言、时代及文化的限制（在某些情况下也受它写成以前的口头历史之限制）。由于圣经**永远的适用性**与其**历史特性**之间有一种“张力”，所以有解释的必要。

当然，有些人相信圣经只是一本人的书，它所包含的不过是历史中人的话。对这样的人来说，解释的工作仅限于历史调查。他们的兴趣在于研究犹太人、耶稣或早期教会的宗教思想，正如研究西塞罗（Cicero）或弥尔顿（Milton）一样。因此，他们的工作纯粹是历史性的工作。这些话对那些写作的人有何意义？他们对神的看法如何？他们怎样理解自己？

另一方面，有些人只从圣经永远适用的观点来看它。因为它是神的话，他们往往认为那只是一本记载要人相信的教训和要人遵行的命令集，不过在**这些教训与命令之中必然有许多选择**。例如，有些基督徒根据申命记 22 章 5 节（妇女不可穿戴男人的衣服），按字面的意思主张妇女不可穿长裤或短裤。但他们又很少按字面的意思解释那一段经文的其他命令，包括在房顶四围安栏杆（22:8）、在葡萄园里不要种两样种子（22:9）、在外衣的四围做缝子（22:12）。

不过，圣经**不是一连串的教训与命令**，它不只是一本“神主席语录”，仿佛他从天上看着我们，说：“喂，你们在下面的人，要学习这些真理。第一，只有一位神，就是我。第二，我是万物——包括人类——的创造者”等等，这样一直说到第 7777 条教训和第 777 道命令。

这些教训当然是真实的，而且可以在圣经中找到（虽然不全是以那种形式出现）。对我们来说，这样的一本书诚然可以使许多事变得更容易。但幸好这不是神选择来对我们说话的方式。相反，他选择在人类历史特别的环境与事件之中表明他的永恒真理。这一点也给我们希望。正因为神选择在人类真实的历史中说话，所以我们能够鼓起勇气相信神会在我们“实际的”历史中一再地对我们说这些话，

在整个教会历史上都是如此。

圣经有属人的一面，这一事实不但给予我们鼓励，而且给予我们挑战，也是我们需要解释圣经的理由。在这方面，有两点应该说明：

第一，圣经属人的一面最重要的一点是，为了使处在各种情况中的人都能晓得他的话，神选用几乎每一种可用的表达方式：叙述史、家谱、编年史、各种律法、各种诗、箴言、预言、谜语、戏剧、传记、比喻、书信、讲道和启示著作。

为了正确地解释圣经经文的“当时当地的原意”，我们不仅需要知道一些适用于圣经所有话语的通则，而且还需要学习适用于各种不同文学形式(类型)的特殊规则。神“此时此地”向我们传达他话语的方式，经常会因不同的文学形式而有所不同。例如，我们需要知道诗篇——时常是向神说话的形式——如何成为神向我们说的话，诗篇又如何不同于“律法”——律法时常是在已不复存在的文化环境中向人说话。这种“律法”如何向我们说话？它们与在各种情况中都有效的道德“律法”有何不同？这些是圣经的双重性质所引起的问题。

第二，神在超过 1500 年的时间里，在各式各样的环境中，透过真实的人说话；他的话是透过那些人的话语与思想方式来表达的，而且受那些时代环境的文化所限制。也就是说，神对我们说的话，最初乃是对他们说的话。若要他们听见，惟有透过他们所能理解的事件与语言临到他们。我们的问题是，我们在时间上，有时在思想上，与他们相距甚远，这是我们需要学习解释圣经的主要理由。关于妇女穿男人的衣服或人在房子四围安栏杆，神所说的话若是对我们而说，我们首先必须知道它对原来的听众说了什么，以及说的原因。

因此，解释圣经使学者/读者参与两个层次的工作。首先，我们必须听他们所听到的神的话，必须试着了解神在**当时当地**对他们说了什么(解经)。其次，我们必须学习去听在**此时此地**那相同的话语(释经)。我们会在下面更详细地谈到这两方面的工作。

## 第一项工作：解经

解释者的第一项工作叫做**解经(exegesis)**。解经是仔细而系统

地研读圣经，以找出原来的、预期的意义。这基本上是一种历史性的工作。它尝试着像原来的听众那样聆听神的话，以找出圣经的话语原来的意义。这是一种经常需要“专家”帮助的工作，因专家所受的训练使他熟悉经文原来的语言和环境。但是一个人不一定要成为专家才能做好解经的工作。

事实上，每一个人都是解经者(exegete)。惟一真正的问题在于你是不是一个好的解经者。例如，有多少次你听到过或自己说过：“耶稣那样说的意思是……”或“那时代，他们……”？这些都是解经的说法。这些说法时常是用来解释“他们”与“我们”之间的不同，例如，为何我们不在房子四围安栏杆；或者用来说明为什么我们以新的或不同的方法使用经文，例如，为什么握手往往取代了“圣洁的亲嘴”。即使这样的观念没有被清楚地说出来，实际上它们始终像常识一样为人实行。

不过，这些说法主要的问题是，(1) 这种解经时常是过于选择性的解经，(2) 所参考的资料往往不是真正的“专家”所写的，也就是说，它们并不是原始资料，而是常常用转引的第二手资料来代替原始资料。我们必须对这两点略加说明。

第一，虽然每个人有时会解经，虽然这些解经也常常做得不错，但往往只在圣经的经文与现代文化之间有了明显的问题时才会如此做。对于这样的经文我们固然必须解经，不过我们要强调，**阅读每一段经文是解经的第一步**。起初做到这一点并不容易，但学习用解经的方法来思考会在理解方面获益匪浅，甚至会使阅读——更不必说研究——圣经成为非常令人兴奋的经验。但要注意，学习以解经的方法来思想并不是**惟一**的工作，这只不过是**第一**项工作。

“选择性”解经的真正问题是，我们常会把自己的——而经文完全没有的——观念读入经文之中，因此使得神的话有时变成不是神实际所说的。例如，本书作者之一曾经收到一位著名的福音派人士的信，他劝作者勿与另一位名人同时参加一个研讨会，因为那位名人信仰的正统性受到质疑。他要作者避开那研讨会的圣经根据是帖撒罗尼迦前书 5 章 22 节“各样的恶事要禁戒不做”。但我们的弟兄若学着以解经的方法来读圣经，他就不会如此使用这节经文了，因为这

是保罗给帖撒罗尼迦人的教导,关于在教会中说灵语那一段的最后一句。保罗说:“不要藐视先知的讲论。但要凡事察验,善美的要持守,各样的恶事要禁戒不做”(帖前 5:20—21)。“远离恶事”是与那些经过试验后被发现并非出自圣灵的“先知的讲论”有关。人若使这段经文表达神本来没有表达的意义,乃是误用经文,而非使用它。为了避免这种错误,我们就必须学习依解经的方法来思想,也就是从当时当地开始,而且每一段经文都当如此对待。

第二,我们后面会说明,读经不是由请教“专家”开始。但在必要的时候,我们应该设法使用更好的资料。例如,马可福音 10 章 23 节(太 19:23;路 18:24)中,年轻财主的故事结束时,耶稣说:“有钱的人进神的国是何等的难哪。”然后他又说:“骆驼穿过针的眼,比财主进神的国还容易呢。”有人说,据说在耶路撒冷有一个门叫做“针的眼”,骆驼得跪着、十分费劲地进去。这个“解释”的重点是,骆驼实际上能穿过“针的眼”。然而这种“解经”完全错误。在历史中的任何一个时代,耶路撒冷都没有这样的门。对于这种观念,最早为人所知的“证据”出现于第 11 世纪(!),在希腊教士狄奥非拉特(Theophylact)所写的注释书中。狄奥非拉特与我们一样,发现这一段经文很难解释。毕竟,骆驼穿过针的眼是不可能的,而这正是耶稣的意思。依赖财富要进神的国是不可能的。富有的人得救需要神迹,这正是接下来的要点:“在神凡事都能。”

## 学 习 解 经

我们要如何做好解经,同时又能避开其中的陷阱?本书各章的第一部分都会解释怎样按照各种文学类型来做这项工作。我们在此只是要综论任何一段经文的解经所包含的事项。

当然,最高层次的解经有许多要求,我们不定期望本书的读者都能达到这些要求:圣经语言;犹太、闪族、希腊语言和文化的背景;当某些抄本的文句不一致时,如何决定何者为原始的经文;使用各种的原始资料 and 工具。不过,即使你没有掌握这一切的技术和工具,你还是能够学会做好解经。然而,要做到这一点,首先你必须学习用你

自己的技能所能够做到的，其次你必须学习使用别人的著作。

做好解经，从而使阅读圣经更有所收获，关键在于学会仔细地阅读经文，并正确地提出问题。关于这一方面，读者最好阅读莫提默·艾德勒(Mortimer J. Adler)的《如何阅读一本书》(*How to Read a Book*, 1940;与 Charles Van Doren 合编修订版, New York: Simon and Schuster, 1972;中译本, 商务印书馆, 2004)。根据我们在大学及神学院任教多年的经验, 许多人根本不知道怎样把书读好。若想研读圣经而有领会, 就需要仔细地阅读, 包括学会怎样正确地提出问题。

我们读任何一段经文时, 都应该问两种基本的问题: 一种是与情境(context)有关的问题, 另一种是与内容(content)有关的问题。与情境有关的问题也有两种: 历史背景(historical context)与文意脉络(literary context)。现在我们就扼要地予以说明。

## 历史背景

每一卷书的历史背景各不相同, 它与几方面有关: 作者与读者当时的时代和文化, 亦即与作者所处环境有关的地理、地形和政治因素, 以及写作那卷书、信、诗篇、预言或其他类型的原因。所有这些资料对于我们理解经文特别重要。

第一, 我们若知道阿摩司、何西阿或以赛亚的个人背景, 哈该在流放之后说预言, 或者知道施洗约翰与耶稣出现时以色列对弥赛亚的盼望, 或了解哥林多与腓立比两个城市之间的不同, 以及这些对当地教会有何影响, 我们会对相关经文有更多的理解。我们若对耶稣时代的习俗略有所知, 也会对他的比喻增进不少了解。的确, 知道马太福音 20 章 1—16 节给工人的“一钱银子”即相当于一天的工资, 对我们理解经文很重要。甚至地形的情况也很重要。在美国西部或东部长大的人要小心, 不可根据自己对山的经验来看“众山怎样围绕耶路撒冷”(诗 125:2)。

要想解答这几类的问题, 就需要一些外来的帮助。好的圣经辞典, 例如, 四册的《国际标准圣经百科全书》(*International Standard Bible Encyclopedia*, G. W. Bromiley 主编, Grand Rapids: Eerdm-

ns, 1995), 或一卷本的《新国际圣经辞典》(*New International Bible Dictionary*, J. D. Douglas 主编, Grand Rapids: Zondervan, 1999), 以及《厄尔德曼圣经辞典》(*Eerdmans Dictionary of the Bible*, David Noel Freedman 主编, Grand Rapids: Eerdmans, 2000) 通常可以提供这方面的帮助。如果读者想更深入地研究某个问题, 每一篇文章末了所附的书目会是个好的起点。

第二, 更重要的历史背景问题则与圣经每一卷书或其中不同部分的写作原因与目的有关。在这方面, 我们要了解在以色列或教会中到底发生了什么事, 以致会产生这样的文献, 或到底是什么情况促使作者讲论或者写作。在这方面每卷书还是各不相同, 这类的问题对箴言来说就远不如对哥林多前书那么重要。

这类问题的答案通常在那卷书的里面——如果你找得到的话。但是你必须学习仔细地阅读以便找到这些资料。如果你要证实你自己所发现的答案, 你可以再参阅圣经辞典, 或一本好的注释书的绪论, 或查阅《厄尔德曼圣经手册》(*Eerdmans's Handbook for the Bible*, David Alexander 和 Pat Alexander 主编, Grand Rapids: Eerdmans, 1973)。但首先你自己要注意观察!

## 文 意 脉 络

这就是大多数人所说的, 要根据上下文的关联来读书。这确实是解经最重要的工作, 幸好这也是我们不一定得向“专家”请教即可做好的事。基本上, 文意脉络的意思是: 字惟有在句子中才有意义, 而且通常圣经的句子要与其前后的句子相关联才有意义。

你所要提出的文意脉络最重要的问题是, “它的重点是什么?” 这个问题在研究每一句和每一段经文时都要一再地提出。我们必须试着追溯作者的思绪。作者说了什么? 为何他在此处说这些话? 说了这一点后, 他接下来又说了什么? 为什么?

这个问题会因不同的文学类型而改变, 但它总是最重要的问题。请记住, 解经的目标是找出作者的原意。想要把这项工作做好, 我们必须使用一本可以分别诗行与段落的译本。读者使用《英王钦定本圣经》所做的解经不够好, 而使用《新美国标准圣经》则更差, 主要的

原因是《新美国标准圣经》每一节经文都被印成一段。这样的安排往往使作者自己的逻辑不明显。因此，最重要的是，我们必须学习分辨思想的单元，无论是一段（散文）或一行、一节（诗）。读者有适当的译本帮助，就可以做这项工作。

## 内容的问题

我们要对每一段经文提出的第二类主要问题，是与作者写作的实际内容有关。“内容”是关于字的意义、句子的语法关系，以及从有不同字句的抄本之中选择原来的经文（参看下一章）。它也包括一些上述“历史背景”中所提到的事项，例如一钱银子、安息日可走的路程，或“高地”等等的意思。

大体上这些是我们研究经文的意义时通常会提出的问题。当保罗在哥林多后书 5 章 16 节说，“虽然凭着外貌认过基督，如今却不再这样认他了”，我们应该会想知道，谁是“凭着外貌”的，基督或是认识他的人？我们若晓得保罗的意思是说：“我们”不再“从世界的观点”来认识基督，而不是说：我们不再“按照基督在世的生活”来认识他，这一点对于理解经文的意义来说，是相当重要的。

我们想要解答这几类的问题，通常需要外界的帮助。此外，我们对这些问题的解答质量如何，通常取决于所用的参考资料之质量。这就是你最终需要参考一本好的研经注释书。但请注意，在我们看来，参考注释书虽然有时是必要的，但是看参考书却是最后才做的事。

## 工具书

通常你只要有少量的外界帮助——如果那是最佳品质的帮助——就可以做好的解经。我们已经提到三种这样的工具书：一本好的圣经译本、一本好的圣经辞典和一些好的注释书。当然还有其他的工具书特别可供专题或主题研究之用，但若要逐卷地研读圣经，这些是最基本的。

由于对不懂圣经原文的人来说，一本好的译本（或几本好的译本更佳）是最基本的工具，下一章会专门讨论这方面的问题。学习选择

好的注释书也很重要,但因为这是最后要做的事,所以我们会以一篇讨论注释书的附录来结束本书。

## 第二项工作: 释经

虽然“释经”一词通常涵盖解经整个解释范围,但它也狭义地指寻找古代经文与现代的关联。我们在本书中用其狭义的观念,以提出关于圣经“此时此地”的意义之问题,尽管我们知道这不是该词的最普遍的意义。

毕竟,我们研读圣经首先就是为了圣经“此时此地”的意义。那为什么不从这里开始?为什么要为解经烦恼呢?感动圣经作者写作的圣灵一定能够同样地感动阅读圣经的人。就某一方面来说,这是正确的,我们也无意借着本书而使任何人失去灵修读经的喜乐,以及在此种读经中与神直接相交的感觉。但是灵修的读经不是我们应有的惟一读经法。我们也必须为了学习和理解而读。简言之,我们必须学习研究圣经,这反过来会使灵修的读经更有益处。这又把我们带回到我们所强调的,适当的“释经”由扎实的“解经”开始。

我们不应从圣经对“此时此地”的意义开始之理由是,圣经经文的原意是控制释经惟一适当的标准。正如本章稍早所说的,这是我们所寻求的“明显的意义”,否则经文的意义就会任凭读者随意决定。但这样的释经就变成完全主观的解释,然而谁能说这人的解释是对的,那人的解释是错的?这样一来,什么都可以说了。

我们的见解则与这种主观的解释大不相同,我们坚持经文的原意——只要是我们能够洞察的——是客观的控制枢纽。摩门教根据哥林多前书 15 章 29 节给死人施洗,“耶和華见证人”拒绝接受基督的神性,以及执蛇者引用马可福音 16 章 18 节,或“成功神学布道家”根据约翰三书第 2 节而提倡美国人的梦想是基督徒的权利——我们深信这些都是错误的解释。这些例子的错误都是在于解释方面,因为它们的释经没有受到好的解经制约。它们从经文“此时此地”的意义开始,把经文原本没有的意义读进去。到底有什么方法可以使一个人不因愚昧的誓言而把他的女儿杀死,像耶弗他一样(士 11:



29—40),或者不像某位传道人那样主张女人永不可把头发挽成顶结(“髻”),因为圣经说,“解开顶结”(topknot go down)(此三个英文字系与马可福音13章15节“Let him who is on the housetop not go down”最后四个字谐音)?

当然,有人会说,常识可以使人不会做这种愚蠢的事。很遗憾,常识却没那么普遍。我们想知道圣经对我们的意义——这是很合理的事。但我们不能随心所欲地解释圣经的意义,然后宣称这是“圣灵的意思”。圣灵不能用来否定他自己,他是启示作者原意的那一位。因此,圣灵对我们的帮助,是使我们找出那原来的意义,并引导我们忠实地把那意义应用于我们自己的处境之中。

释经的问题非常不容易处理,这一点可能就是这方面的著作如此稀少的原因。大家对于如何做这项工作的意见也不尽相同。但这是很重要的领域,信徒需要学习彼此讨论这些问题——也要聆听。不过有一点我们必定要同意:一段经文现在的意义不可能是它原来所没有的意义。或者从正面来说,经文对我们真正的意义,乃是神最初说话时所要表达的原意。这是起点。至于我们要如何从这起点发展下去,基本上就是本书所要论述的。

当然有人会问,“经文除了它的原意之外,难道不可能有其他的(或更完全,或更深的)意义?毕竟新约本身在引用旧约时,有时就有这种情形出现。”就预言而论,我们不排除此种可能,而且我们认为,若有审慎的控制,第二种或更完全的意义是可能的。但在其他的方面,我们要如何证明它是正确的?我们的问题很简单:谁为神说话?罗马天主教在这一方面问题较少;他们是由教导教会的权威神职人员来决定经文更完全的意义。基督教则没有这样的组织,因此,当任何人说,关于某一段经文他或她有神所赐更深的意义,特别是如果那经文的原意根本不是人所说的那样,我们就更应特别注意。所有的旁门左道(cults)和无数较小的异端都是这样产生的。

释经的规则很难建立。因此,我们在以下几章中所提供的不过是一些指导性原则。你可能不会同意我们的原则。我们衷心盼望你的不同意充满着基督徒宽容的精神,或许我们所提出的原则可以促进你自己对这些事的思想。

## 第二章 基本工具：一本好的译本

基督教圣经的 66 卷书本来是以三种不同的语言写成的：希伯来文（大部分的旧约）、亚兰文（希伯来文的姊妹语言，半卷但以理书与以斯拉记中的两段）和希腊文（新约全部）。我们假定本书大多数读者不懂这些语言。因此，对你们来说，研读圣经最基本的工具是一本好的英文/中文译本，或是我们在本章中所要主张的，几本好的英文/中文译本。

我们在前一章说过，事实上，你在读圣经的译本时，即已参与解释的工作——不论你喜欢与否。读圣经译本不是一件坏事，这纯粹是无法避免的。不过，就某一方面来说，只读英文（或中文）圣经的人会受制于翻译者，而翻译者经常得决定原来的希伯来文或希腊文真正要说的是什么。

只用一种译本——不论是多好的译本——的问题是，读者等于接受那译本解经的选择，而视之为神的话。当然，你所用的圣经译本可能绝大部分是正确的，但有时也有错误的。

让我们以哥林多前书 7 章 36 节的四种翻译为例：

《新英王钦定本》：“如果一个人认为自己对他的处女有不适当的行为……”（“If any man thinks that he is behaving improperly toward his virgin. . .”）

《新美国标准圣经》/《更新版新美国标准圣经》：“如果一个人认为他对犹是处女的女儿有不适当的行为……”（“If any man thinks that he is acting unbecomingly toward his virgin daughter. . .”）

《现代新国际本》：“如果任何人认为他对已与他订婚的处女有不适当的行为……”（“If anyone is worried that he might not be acting honorably toward the virgin he is engaged to. . .”）

《新英文圣经》：“如果一个人有一位独身的伴侣，而觉得对她有

不适当的行为……”（“If a man has a partner in celibacy and feels that he is not behaving properly towards her. . .”）

（译注：本章经文翻译例证，译者另列两种中文圣经译本供读者参考。）

《和合本》：“若有人以为自己待他的女儿不合宜……”

《现代中文译本》：“至于那已经订了婚却决定不结婚的人，如果男的觉得对女的有不适当的行为……”

《新英王钦定本》完全按字面的意思翻译，但对我们的帮助不太大，因它使“处女”一词与那“人”和“他的处女”之间的关系含糊不明。不过，我们可以绝对确定一点：保罗不是故意语焉不详。保罗要表达的是另外三个意思之一，而在信中提出这问题的哥林多人也知道是哪一个意思。的确，他们根本不晓得另外两个意思。

在此我们应说明，另外这三种译本都是好的译本，因为其中的任何一个都可能是保罗的意思。但正确的翻译只有一个。问题是，哪一个？根据几种理由，《现代新国际本》在此显然做了最好的解经选择。不过，如果你通常只读《新美国标准圣经》/《更新版新美国标准圣经》（这译本在此所选择的是最不可能的意思），那么你就接受了一个可能不符合保罗的意思的解释。我们可以举出上千个这一类的例子。因此，该怎么办呢？

首先，主要只用一种圣经译本——假使那真是个好译本——可能是一个很好的做法。这不但有助于记忆，而且可以给你一贯性。此外，如果你用的是较好的译本之一，在许多难懂的地方，它都会附有页边的批注。不过，为了研究圣经，你应该使用几种精选的译本，最好是使用你预先知道会不相同的译本，这样可以使许多困难的解经问题显明出来。为了解决这些问题，你通常得求助于注释书。

但你应该使用哪一种译本，并研究哪几种译本呢？在这方面没有一个人能替别人做主。然而你的选择不应只是因为“我喜欢它”，或“这译本很好读”。我们希望你喜欢你的译本，如果那真是好的译本，它就很好读。不过，为了做出聪明的选择，你就需要了解一些翻译学方面的事，和一些不同的英文圣经译本。

## 翻 译 学

一位翻译者必须做的选择有两种：经文的选择和语言的选择。第一种选择与原来的经文真正的措辞有关，第二种选择则与翻译的原理有关。

### 经文的问题

翻译者首先关心的，是要确定他所采用的希伯来文或希腊文经文版本应尽可能与作者(或听作者口授而笔录的文士)原来的措辞相近。这是诗篇作者实际所写的吗？这些真是马可或保罗所用的词吗？的确，为什么有人会持不同的看法？

虽然旧约与新约经文的问题在细节上有所不同，但基本的问题则相同：(1) 与托马斯·杰弗逊的《独立宣言》不同，《独立宣言》的原始手稿在美国国家档案馆保管，而圣经是没有这样的原始手稿存留下来的。(2) 现今存在的有数千件抄本(被称为手稿)，是过去大约1400年间一再为人用手抄写而成的。(3) 虽然大部分的抄本——无论旧约或新约，都是出自中世纪后期——非常相似，但这些后期的抄本与更早期的抄本和译本有重大的差异。事实上，现今存在的有5000多件部分或全部新约的希腊文抄本，以及几千件拉丁文抄本，而且由于这些抄本都出现在印刷术发明(这有助于保证一致性)之前，所以没有两件抄本是完全相同的。

因此，现在的问题是要仔细筛选所有可用的资料，比较抄本不同的地方(这些叫做“异文”[variant])，并决定哪些异文是错误的，哪一个最有可能是原来的经文。虽然这似乎是一项艰巨的工作，从某些方面来说的确是如此，但翻译者却不灰心，因为他也具备文本批判学(textual criticism)——一门旨在找出古代文件原文的学科——之知识。

我们在这里的目的不是要给读者文本批判学的入门指导。关于这一方面，你可以从布鲁斯·沃尔特克(Bruce Waltke, 旧约)和戈登·菲(Gordon Fee, 新约)在《评注者圣经注释》(*The Expositor's*

*Bible Commentary*, ed. Frank Gaebelin, Grand Rapids: Zondervan, 1979) 的第 1 卷中所写的文章得到一些扼要的了解。我们的目的是要在这里提供一些文本批判学的基本知识,使你了解为什么翻译者必须做文本批判的工作,并使你能够更加了解你所用的译本边注所说“其古代的抄本加记……”或“有些抄本无……”是什么含义。

为了达成本章的目的,你应该知道三件事:

**第一,文本批判学是一门有审慎验证的学科。**翻译者在做经文选择的时候,要考虑两种证据:外在的证据(抄本的特性与品质)和内在的证据(抄写者所犯的错误)。至于这两种证据孰重孰轻,学者的意见有时会不一致,但所有的人都同意,有力的外在证据和有利的内在证据加起来使极大部分的选择显得有些简单。至于剩下来的部分,在这两种证据似乎互相抵触时,选择就比较困难。

**外在的证据与支持某一异文的抄本之品质和年代有关。**对于旧约而言,重要的选择是在保存在马所礼(Masoretic)版本中的希伯来文抄本(大部分是中世纪时期的抄本,遵循十分严格的抄写传统)和希腊文译本(七十士译本,比希伯来文抄本早得多)之间做出。学术研究已经证明,保存很好的以赛亚书抄本在死海古卷中(抄写的时间是在公元 1 世纪以前),这种版本证明,马所礼传统很好地保留了古代的文本。尽管如此,仍然需要和七十士译本校验、订正。有时希伯来文和希腊文抄本的意义都不清楚,就需要猜测了。

**就新约而论,较好的外在证据保存于埃及,这里继承了可靠的抄写传统。**当这早期的证据也得到罗马帝国其他地区同样早期的证据支持时,这样的证据通常被视为是确定的证据。

**内在的证据是抄写者和作者要做的。**当翻译者必须在两个或更多的异文中做选择时,他们通常能够查出哪些字句是错误的,因为文士抄写的习惯及倾向已经为学者仔细分析而且现已广为人知。通常,如果一个异文最能恰当地解释所有其他异文是如何产生的,我们认为那就是原来的经文。翻译者也必须知道某一位圣经作者的风格和词汇,因为在选择经文时,这些也有用。

前面已经说过,就极大多数抄本中发现的异文而言,最佳的(或好的)外在证据加上最好的内在证据,使我们有极大的把握来确定哪

些是原来的经文。我们只要把《新英王钦定本》(根据品质不佳的,晚期的抄本译成)与一个现代的译本,例如《修订标准本》或《新国际本》相比,就可找出千百个例子。我们且举三个异文的例子来说明文本批判学的工作:

撒母耳记上 8:16

《新英王钦定本》/《更新版新美国标准圣经》:“你们最俊美的年轻人和你们的驴”(“he will take... you finest young men and your donkeys”)

《新美国标准本》/《新国际本》:“你们最好的牛和驴”(“he will take... the best of your cattle and donkeys”)

《和合本》:“你们的……健壮的少年人,和你们的驴”

《现代中文译本》:“你们……最好的牲畜和驴”

《新美国标准本》/《现代新国际本》的经文(“你们的牛”)来自旧约的希腊文译本七十士译本,约于公元前 250—前 150 年在埃及完成,通常很可靠。《新英王钦定本》/《更新版新美国标准圣经》则根据中世纪的希伯来文圣经,采用“年轻人”一词,这是一个不可能用来与“驴”对比的词。《新英王钦定本》所根据的希伯来文经文乃是抄写错误的经文,而这个错误的来源是很容易理解的。希伯来文的“年轻人”一词是 *bhrykm*,而“你们的牛”一词是 *bqrykm*。(这二者很像英文的电视“television”和电话“telephone”,这个错误不可能是口语言说的错误。)文士抄错了一个字母,造成意义的改变。七十士译本是在此抄写错误发生之前就已译好,因此它保存了原来的经文“你们的牛”。“你们的牛”意外地变成“你们年轻人”,乃是后来发生的事,虽然它影响了中世纪的希伯来文抄本,但并未影响到中世纪之前即已译成的七十士译本。

马可福音 1:2

《新英王钦定本》:“正如一些先知的书上记着……”(“As it is written in the Prophets...”)

《现代新国际本》：“正如先知以赛亚的书上记着……”（“as it is written in Isaiah the prophet. . .”）

《和合本》：“正如先知以赛亚书上记着……”

《现代中文译本》：“先知以赛亚在他的书上记载……”

《现代新国际本》的经文系根据最好的早期希腊文抄本翻译而出。这也是所有早期的翻译本（拉丁文、科普特文和叙利亚文）所用的惟一经文，而且是9世纪之前所有教父——除了一位之外——所知道的惟一的经文。我们很容易了解更晚期的希腊文圣经抄本是怎么产生的。由于接下来所引述的经文是，玛拉基书3章1节与以赛亚书40章3节的结合，所以后来的一位抄写者就“改正”了马可原来的经文，使它变得更精确。

哥林多前书 6:20

《新英王钦定本》：“因此，要用你的身体和心灵来颂赞神，它们都是属神的”（“therefore glorify God in your body and in your spirit, which are God's”）

《新国际本》：“因此，要用你全部的身体来荣耀神”（“therefore honor God with your bodies”）

《和合本》：“……所以要在你们的身子上荣耀神”

我们选用这个例子是要说明，由于神学的原因，抄写者也会偶尔对原来的经文做些更改。“……和你们的心灵，这是属神的”这句话出现在大部分中世纪晚期的希腊文抄本中，而早期的希腊文抄本中却没有，西方讲拉丁语的教会所用的圣经文本中也没有。如果它们真在保罗原始的信件中，几乎不可能解释这些话语是怎样/为何这么早、这么经常地被省略掉。但是，较晚出现的希腊文抄本可以很容易地解释这一问题。所有抄写这些手稿的文士都生活在古希腊哲学之下。古希腊哲学轻视人的身体，这种观念严重影响了基督教神学。所以，一些文士在经文中加上了“你们的心灵”，并且补充说，身体和心灵“都是属神的”。尽管这是真实的，但这些添加进去的语句偏离

了保罗在本段经文中对身体的明显关注,因此不属于圣灵对使徒的默示。

我们在这里应该说明一点:翻译者从希腊文和希伯来文圣经进行翻译时,是怀着审慎严谨的学者态度编辑的。就新约而论,这意味着“最好的经文”已经由这方面的专家学者决定编辑出版了。它同样也意味着,对于新约和旧约,翻译者本身可以使用“经文附编”(apparatus,脚注中所附的经文资料)——包括许多重要的异文及其抄本证据。

第二,虽然文本批判学是一门学科,它却不是一门精确的学科,因它牵涉到太多会变化的因素。有时候,特别是由一个委员会来进行翻译时,在决定哪一个异文是原来的经文,哪一个(或哪些)是文士的笔误,翻译者之间会有不同的见解。通常在这样的时候,大多数人的选择会被纳入实际的译文之中,而少数人所选的则被列入边注。

这种不确定的原因,或许是最好的抄本证据与最能解释抄写错误如何产生的说法相冲突,就是抄本的证据不相上下,而每一个异文都能解释另一个异文是怎么产生的。我们可以用哥林多前书 13 章 3 节为例来说明这一点:

《新国际本》:“舍己身给火焚烧”(“surrender my body to the flames”)

《新国际本》边注:“舍己身以便我可以夸耀”(“surrender my body that I may boast”)

但是在《现代新国际本》中,现在是这样的(参看《新美国标准修订本》,《新当代圣经》):

《现代新国际本》:“献己身受苦以便我可以夸耀”(“give over my body to hardship that I may boast”)

《现代新国际本》边注:“献己身给火焚烧”(“give over my body to the flames”)

希腊文只有一个字母之差:“献己身给火焚烧”(kauthēsōmai /



kauchēsōmai)。“自夸”一词有最好的和最早的希腊文本的支持。“火焰”(flame)一词在拉丁文译本中首次出现(当时基督徒被捆在火刑柱上烧死)。这两者有着内在的不同：“火焰”表现为一种不符合希腊文语法的形式；另外，哥林多前书在向基督徒施以火刑之前即已写成，而且，没有人会自愿地“献上他们的身体”在火刑柱上烧死！另一方面，两种异文都有早期好的抄本的支持，在解释上又都有一些困难。很难为“我可以自夸”找到合适的意义(因此，在《现代新国际本》中“受苦”一词是用括号括起来的，这暗示了它的问题；参看《新修订标准本》和《新当代圣经》)。在这些地方就需要较好的注释，以便我们思考。

上述的例子正好让我们重提前一章所说的。你会发现，选择正确的经文是内容的问题之一。如果可能的话，好的解经者必须知道这两个字之中哪一个是保罗实际所写的。另一方面，我们也应该说明，保罗在此的重点最后不会受到这个选择的影响。无论如何，他的意思是说，如果一个人舍身做极大的牺牲或类似的事，却没有爱，就完全白费了。

这就是我们说翻译者必须选择经文的意思；这也说明了何以某些译文有时会不同的原因——而且说明了为什么翻译者本身是解经者。在我们继续说明何以有些译文会不同的第二个理由之前，我们需要在这里特别提到《英王钦定本》，和更新的版本《新英王钦定本》。

《英王钦定本》不但是世界上最多人使用的译本，而且其英语表达最佳。的确，它所创造的许多词句将会永远存在于我们的语言之中。然而，就新约而论，1611年的翻译者是根据惟一希腊文圣经后期的抄本，而这些抄本累积了一千多年来的抄写错误。这些错误——我们必须说它们的数量极多——很少对教义有所影响，但它们确实常常影响某些特别经文的意义。认识到《英王钦定本》中的英语不再是一种活的语言，而且对现代修订本(《修订标准本》/《新修订标准本》)又极不满意，于是有些人决定去除《英文钦定本》“古旧的”讲话方式，使之得到更新。但是这样做的同时，《新英王钦定本》也除去了《英文钦定本》中的精华(它极妙的英语表达)而保留了其中的糟粕(有瑕疵的文本)。

因此,为了做研究,你可以用几乎任何一本现代的圣经译本,但不要用《英王钦定本》或《新英王钦定本》。在说明了如何选择现代的译本之后,接下来我们要讨论翻译者在其他方面必须做的选择。

## 语言的问题

接下来的两种选择——字句与文法的选择——使我们接触到实际的翻译学。这里所牵涉的问题是如何把一种语言的字句与观念转换成另一种语言。为了了解现代的译本是根据哪些不同的原理进行翻译的,你必须熟悉下列专门术语:

**原文**(Original language): 一个人所要翻译的语言;对我们来说,即希伯来文、亚兰文或希腊文。

**译文**(Receptor language): 译成的语言;对我们来说,即英文(或中文)。

**历史的差异**(Historical distance): 与存在于原文和译文之间的差异有关,不但包括字词、文法和惯用语方面,而且包括文化和历史方面。

**形式对等**(Formal equivalence): 尽可能接近希伯来文或希腊文的“形式”,包括词语和文法,将之转换成可理解的英文。翻译者越是接近希伯来或希腊习语,就越是接近翻译理论通常所描述的“直译”。依据形式对等规则的译本会在各方面保持完整的历史差异。

**功能对等**(Functional equivalence): 尽可能保持希伯来文或希腊文的意思,但是以符合英文习惯的方式来表达。越是主动放弃形式对等而采用功能对等,就越是接近翻译理论通常所描述的“等义活译”。这样的译本在历史和事实方面保持了历史差异,但是它使语言、语法和风格现代化了。

**意译**(Free translation): 将原文思想翻译成另一种语言,而不在乎原文的准确词语。意译有时也叫做释义(paraphrase),是要尽可能消除历史的差异,同时仍忠实于原文。

**翻译原理**(Theory of translation): 是将基本要点用形式对等和功能对等进行翻译,就是说,翻译者主动在两种语言的鸿沟之上建造一座桥梁,不论是用词语和文法,还是用提供现代的表达方法来缩短历史的差异。例如,是否能在使用“信号灯”(flashlight)或“火炬”

(torch)照明的文化中将“灯”(lamp)翻译成“信号灯”或“火炬”？或许把它翻译成“灯”(lamp)，让读者自己去跨越这个历史文化的鸿沟？在公开亲吻被视为犯罪的文化中能否将“圣洁的亲吻”(holy kiss)翻译成“基督徒友爱的握手”？“炭火”(coals of fire)能否译成“燃烧的余火/煤炭”，因为后者更符合英语的表达习惯？“盼望的忍耐”(帖前 1:3)这一形式对等词在英语中几乎毫无意义，而保罗用希腊文表述的实际意思是“盼望生忍耐”。

翻译者不见得总是前后一致的，但这些理论之一会左右翻译者工作的基本方法。有时直译或意译会太过分，以致克拉伦斯·乔丹(Clarence Jordan)在他的译本(Cottonpatch Version)中，把保罗写给罗马人的信译成写给华盛顿的信(!)，而罗伯特·杨(Robert Young)于 1862 年出版的直译本中，竟然将哥林多前书 5 章 1 节译成这种令人费解的文字：“据传你们中间实在有通奸的事，这种通奸甚至在许多国家之中都没有可以表达的词语——就是一个人占有父亲的妻子[!]”

目前市面上容易买到的几种圣经全译本，我们可以用下面稍嫌武断的方式将它们排列在形式或功能对等和历史差异的天平上，如下页图表所示(第一行表示最初的译本，第二行是其各种不同的修订本。注意，就《修订标准本》来说，《新修订标准本》、《英文标准本》与《现代新国际本》一样都更趋向于活译，而《新耶路撒冷圣经》、《修订英文圣经》和《新当代圣经》也比它们的原初译本更接近活译)。

在我们看来，最好的翻译理论，是尽可能既忠实于原文，又忠实于接受者的语言，但当必须做出取舍的时候，会选择靠近接受者的语言——当然是在不失去原文的意义的情况下——既然翻译的真正理由，是使不懂原文的人可以理解圣经古老的故事。

但是请注意，如果最好的翻译理论是等义活译，直译本作为次要的资料时常很有用处；它会使你对希腊文或希伯来文实际上写了什么很有信心。意译本也有用处——刺激你思想经文可能的意义。但适于研读的基本译本应该是《现代新国际本》/《新国际本》/《新修订标准本》这一类的译本。

形式对等(直译)	功能对等(活译)	意译
英王钦定本 (KJV)	新美国标准圣经 (NASB)	修订标准本 (RSV)
新美国标准圣经 (NASB)	修订标准本 (RSV)	新国际本 (NIV)
新英王钦定本 (NKJV)	更新版新 美国标准圣经 (NASU)	新耶路撒冷 圣经 (NJB)
	新修订标准本 (NRSV)	新耶路撒冷 圣经 (NJB)
	现代 新国际本 (TNIV)	佳音圣经 (GNB)
	新修订标准本 (NRSV)	耶路撒冷圣经 (JB)
	新修订标准本 (NRSV)	新英语圣经 (NEB)
	新修订标准本 (NRSV)	当代圣经 (LB)
	新修订标准本 (NRSV)	新当代圣经 (NLT)
	新修订标准本 (NRSV)	信息版圣经 (The Message)
	英文标准本 ESV	

译注: 1. 《当代圣经》有中译本(国际圣经协会, 1998)。

2. 英文的《佳音圣经》等于中文的《现代中文译本》(圣经公会, 1995)。

3. 依此历史差异的天平来衡量, 中文《和合本圣经》是介乎直译和等义活译之间, 约与《修订标准本》相似。《新译本圣经》则介乎《修订标准本》和《新国际本》之间。

直译的问题是，它在错误的地方——语言和文法方面——保持历史差异。因此翻译者常常把希腊文或希伯来文译成从来没有人那样写或说的英文。就像把法文的 *maison blanc* 译成“房子白”一般。例如，以英语为母语的人绝不会说“coals of fire”（火的炭）（《英王钦定本》，罗 12:20）。那是照希腊文的句型结构直译过来的，它的英文意思是“burning coals”（《现代新国际本》，《新国际本》），或“live coals”（《修订英文圣经》，“正在燃烧的炭”）。

直译的第二个问题是，在最初的读者看来，希腊文或希伯来文的意思相当清楚，直译却常常使英文的意思含糊不清。例如，哥林多后书 5 章 16 节，希腊文的 *kata sarka* 可以直译为：“凭着肉体（认识）”（正如《更新版新美国标准圣经》的翻译）。但这不是英文通常的说法。此外，这种说法意思不明确。是那位被认识的人“凭着肉体”吗？这似乎是《更新版新美国标准圣经》暗示的，而它的意思类似“凭着他们的外貌”。或者，是那位“正在认识”的人“凭着肉体”认识——意即“按照世上的观点”？此处的希腊文十分清楚，《新国际本》正确地译为：“[因为我们既已复活而有新的生命，15 节]所以我们从今以后不再按照世上的观点来看人”。

另一方面，意译的问题，尤其当阅读是以研究为目的的时候，是译者使原作者过分现代化了。在 20 世纪的后半期，三个“意译本”被基督徒后代使用：《菲利普斯译本》（J. B. Phillips 译）；《当代圣经》（Ken Taylor 译，这是一个青年人的读本，它不是从希腊文圣经翻译的，而是从《英王钦定本》翻译而来）；《信息版圣经》（Eugene Peterson 译）。一方面，这些译本用特别新鲜和生动的方式表达一些古老的真理，从而激励现代的基督徒用新鲜的眼光来看圣经。另一方面，这样的“译本”很像是注释，对读者来说，没有其他选择的可能。因此，虽然这些版本有时颇能激发人思考，但是它们绝不是要成为一个人惟一的圣经译本；读者需要不断地将译本中特别引人注目的地方参照一个忠实的译本或评注，以便确定其翻译是否太过随意。

## 一些 问题

至于各种译本处理“历史差异”的方法,我们用翻译所牵涉的几种问题来说明最为清楚。

1. 度量衡和货币。这一方面特别困难。我们是要音译希腊文和希伯来文的用语(“伊法”、“贺梅珥”等),还是找出英文与其相当的用语?如果我们决定在度量衡方面使用相等的用语,到底是要用美国流行的(而加拿大则不用)“磅”和“英尺”,或是随从其他讲英语国家而译为“公升”和“公尺”?通货膨胀会使相同数量的钱在几年内就没有价值了。此外,度量衡或货币常被用来呈现对比或令人惊讶的结果,例如马太福音 18 章 24—28 节或以赛亚书 5 章 10 节。在这样的情况下,音译可能会使读者误解经文的重点。

《英王钦定本》在这些方面前后不一致,《修订标准本》和《新修订标准本》亦十分相似。它们通常采用音译,所以有“罢特”(baths)、“伊法”(ephahs)、“贺梅珥”(homers)、“舍客勒”(shekels)和“他连得”(talents)。但希伯来文的 *'ammah* 被译为“肘”(cubit), *zereth* 被译为“一指长”(span),而希腊文的 *mna* (mina) 变成英镑, *denarius* (罗马银币) 只是一个便士而已。对北美人来说,这些都不会造成失去意义或引起误解。

《更新版新美国标准圣经》使用“肘”和“一指长”,根据现代词典,这两者表示一种古代长度单位,但在其他方面则一致采用音译,然后在页边注明英文的相等语(约翰福音 2 章 6 节是个例外,《新美国标准圣经》将音译放在边注里!)。这也是《新国际本》所采用的方法——除了创世记 6—7 章中“肘”被换成英尺以外,现在在《新英王钦定本》中已经改了,所有的边注都列有英国的本位和相等的公制。这样做明显的理由是“肘”在表示长度时是有弹性的,它导致在英语表达中的准确性问题——特别是在翻译度量单位的时候。

译者在翻译货币单位时,有时也是很为难的。例如,在新约圣经中偶然出现的 *talanton* 和 *denarius* (太 18:23—34, 不肯怜恤的仆人的比喻)。*talanton* 是希腊的一种数量很大的货币单位,传统上把它

译作英文的“talent”，这个词可以使你立刻辨认出，这是很有问题的，因为经过时间的演变，这个词的意思已经变成“能力”了。另一方面，*denarius* 是罗马一个日工每天的工资最大的货币单位。应该怎么翻译这个词呢？在比喻中，它们不表示精确的量，而是特意地夸张其对比性（见第 8 章）。因此，《新国际本》正确地将“一万他连得”译为“一万袋金子”，将“一百罗马银币”（*denarii*）译作“一百银币”（*silver coins*），并做脚注加以说明。

另一方面，当要考虑一个精确的数目和钱币，并要将其表述出来的时候，大多数现代的形式和功能对等的译本都倾向于采用音译的方式来译 *denarius*，但就 *talent* 怎么译仍有些模棱两可。

我们认为，大部分的度量衡资料最好是用对等词或音译加上边注。不过，像对以赛亚书 5 章 10 节和上面提到马太福音中的比喻使用对等词确实是更好的做法。《佳音圣经》所译的这几节经文比《新英王钦定本》（参《新美国标准圣经》）更有意义得多，尽管在精确性上有点随意。

#### 以赛亚书 5 章 10 节

《新英王钦定本》：“十英亩葡萄园只出一罢特酒。一贺梅珥种子只结一伊法谷子。”（“For ten acres of vineyard shall yield one bath, and a homer of seed shall yield one ephah.”）

《佳音圣经》：“十公顷的葡萄园顶多酿十公升的酒；十篮麦种还收不到一篮麦子。”（“The grape vines growing on five acres of land will yield only five gallons of wine. Ten bushels of seed will produce only one bushel of grain.”）

**2. 委婉说法。**几乎所有的语言对于性和厕所都有委婉的说法。对于这一类的事，译者有三种选择：（1）直译，但也许会使读者感到困惑或需要猜测它的意思，（2）以对等语翻译，但可能会冒犯读者或令他们震惊，（3）以相等意义的委婉说法翻译。

如果有恰当的委婉说法，第三种选择可能是最好的。否则第二种选择较好，特别是那些在英文里通常不再需要用委婉说法来表达

的事物。因此,让拉结说,“我的月经来了”(创 31:35,《佳音圣经》;参见《新国际本》、《现代新国际本》)要比直译“我正有女人的那回事”(《更新版新美国标准圣经》,参见《英王钦定本》、《修订标准本》)更好。创世记 18 章 11 节中同样的用语,在《佳音圣经》的翻译中是前后一致(“撒拉的月经已停”),而《现代新国际本》予以意译(“撒拉已过了生育的年龄”)。同样地,“他强迫她,与她同寝”(撒下 13:14,《英王钦定本》),《新国际本》、《现代新国际本》及《佳音圣经》则只译为“他强奸了她”。

然而这种译法也会有危险,特别是当译者自己领会错了,例如《新国际本》、《佳音圣经》和《当代圣经》对哥林多前书 7 章 1 节的翻译:“一个男人不结婚倒是好的。”“接触女人”在古代都是指与女人性交,绝无“结婚”的意思。《新美国圣经》在此用相等的委婉说法来译较好:“男人不与女人发生性关系更好。”但是这里会导致对“不发生关系”的误解或曲解,甚至包括友好的个人关系。所以,《现代新国际本》中去掉了委婉的说法:“对于男人,不和妇女发生性关系是好的。”

3. 词汇。大多数人想到翻译时,通常所想的就是这一方面。这似乎是很简单的工作:找出与希伯来文或希腊文同义的英文/中文字词。但找出完全正确的字,正是使翻译非常困难的因素。翻译的困难不仅在于选择适当的字词,而且在于所选择的字词要符合原文的含义。

由于有些希伯来文或希腊文的意义范围与英文/中文不同,问题遂更加复杂。此外,有些字可以有几种隐含的意义,以及两三个相当不同的意义。故意的双关语通常不可能由一种语言译成另一种语言。

我们已经提到不同的译本如何解释哥林多前书 7 章 36 节的“处女”(virgin)一词。在第一章里,我们也提到翻译保罗所用的希腊文 *sarx*(“肉体”)之困难。大体说来,几乎任何其他的翻译都比直译“肉体”更好。《现代新国际本》译这个词译得特别好:当保罗将“肉体”与“灵魂”对比时,便将其译为“罪性”;但在罗马书 1 章 3 节提到耶稣是大卫的后裔时,则将其译为“人性”;在前面提到过的哥林多后书 5 章 16 节,译为“按照世人的观点”,而哥林多前书 1 章 26 节译为“按照



人的标准”。而当身体(body)指“肉身”时,就译为“肉身”(例如,西1:22)。

这一类的事还可以举许多的例子来说明。这也是等义活译要比直译更为可取的理由之一。

4. 双关语。大多数语言中都存在大量的双关语,但它们总是独一无二的,而且几乎不能翻译成另一种语言。圣经中的双关语也是如此。旧约诗歌充满了双关语,在新约中也同样可以看到。那么译者该怎么办呢?

举例来说,在阿摩司书8章1—2节中,有“夏天”(summer)和“结局”(end)两个词。在希伯来文中,这两个词的韵母分别是 *qys* 和 *qs*,在阿摩司时代,它们的发音实际上是一样的。倾向于直译的译本采取了简单明确的风格:

《新修订标准本》:[神]说,“阿摩司,你看什么?”我说:“一筐夏天(*qys*)的水果。”神对我说:“我以色列民的结局(*qs*)临到了。”

趋于等义活译的译本试图注意到文法和句法,尽管这样做会改变原文的意思。

《现代新国际本》:“你在看什么,阿摩司?”[神]问道。“一筐熟透(*qys*)的果子,”我回答说。神对我说,“我以色列民的时间成熟了(*qs*)。”

同样困难的例子可以在保罗使用“肉身”(flesh)一词中看到,这在上文中已经有所引述。特别地,在加拉太书3章3节中,保罗说,你们靠圣灵进门,现在你们还依靠肉身来完全吗?《更新版新美国标准本》这个修辞手法带来的是非犹太信徒屈从于犹太基督徒的压力而实行割礼(肉体的!)。但是,从加拉太书中可以清楚地看到,保罗在提到“依靠肉身”时,其含义远远超过了割礼。在加拉太书5章中,“肉身”指活在以自我为中心,而不是以神为中心,与“活在圣灵中”相对立的生活状态。那么,等义活译的译者如何处理加拉太书3章3节呢?《新国际本》和《现代新国际本》把它译作“依靠人的努力”(参见《新当代圣经》),《佳音圣经》译为“靠你们自己的力量”。但是

这样译的时候,肯定失去了“圣灵”/“肉体”的对比,而这个对比在加拉太书4章28节和5章13—26节重又提及。在持守各自的翻译理论上,这两种译法都是“对”的。但是这两种译法都失去了一些东西,简单说来,就是因为这样的双关语在英文中是没有的。这也是为什么要学会使用一本以上的译本作为基础的另一个原因。

**5. 文法和句法。**虽然大部分的印欧语言有许多相似之处,但关于字与观念在句子中如何彼此联系,每一种语言还是有其自己偏好的构造。尤其是在这些方面,采用等义活译的翻译法比较好。直译往往将原文的句法与文法直接转入译文,以致滥用或不顾译文的正常结构。这种直接的转移在译文中通常是可能的,但很少是更可取的。我们且从几百个例子中选两个来说明——一个是希腊文的例子,一个是希伯来文的例子。

(1) 希腊文的特点之一是,它喜欢用所有格的结构。所有格通常表示拥有,例如“我的书”(my book)。这种真正的所有格也可以译成“书我的”(the book of me),但这样的说法别扭得很。然而,英文中其他的所有格,例如“神的恩典”(God's grace),意思不是神拥有恩典,而是他赐下恩典,或者恩典来自他。这种“非真正的”所有格通常可以译为“神所赐的恩典”(the grace of God)。

希腊文有许多后面这一类的所有格。例如,它们可用作叙述性的形容词,以表示来源,或两个名词之间特别的关系等等。直译则几乎必然要用“的”(of)字词组来把这些所有格译成英文,但译出来的结果常常很奇怪。例如前面提到的“火的炭”(coals of fire)或“他能力的话”(the word of His power)(来1:3,《新英王钦定本》)。这两者显然是形容或叙述性的所有格,《新国际本》/《现代新国际本》则更正确地译为“烧着的炭”(burning coals)和“他大能的话”(his powerful word)。同样地,《更新版新美国标准本》的“盼望的忍耐”(steadfastness of hope,帖前1:3)和“圣灵的喜乐”(joy of the Holy Spirit,帖前1:6),在《新国际本》/《现代新国际本》中则译为“盼望所激发的忍耐”和“圣灵所赐的喜乐”。这种译法不仅较佳,而且实际上更正确,因为它们用真正的英文对等词来翻译,而不是以希腊文的表达方式直译——这种直译在英文里几乎是毫无意义的。

《英王钦定本》有少数几处略似用对等词来翻译，其中一处是哥林多前书 3 章 9 节（《修订标准本》仿效《英文钦定本》，《更新版新美国标准圣经》则不然）。有趣的是，译者在此完全误解了所有格的意思。显然他们被同工（fellow-workers）一词所误导，而将此节译为：“因为我们是与神一起工作的人：你们是神的耕种，你们是神的建筑”。但是在保罗的句子中，每一次提到神，很清楚都是用表示拥有的所有格，强调我们（保罗与亚波罗）和你们（教会乃是神的田地与建筑）都属于他。《现代新国际本》正确地将这一节译为：“因为我们是神的同工；你们是神的田地，神的建筑”。《新美国圣经》将保罗的重点表达得甚至更清楚：“我们是神的同工，而你们是他的耕种，他的建筑。”

(2) 《英王钦定本》的译者在旧约中有几千次按照希伯来文字的顺序硬译，结果所译成的是不符合一般惯用法的英语。例如，你是否注意到《英王钦定本》中有多少节（或句子）是用“和”（and）开始的？读创世记第一章，你会发现除了第一节外，其他每一节都用“和”开始，总共 30 次。《新英王钦定本》的译者对希伯来文的熟语感到很困难，无怪乎他们将几乎每个“和”（and）都翻译进英译本了（包括“和”、“那么”、“所以”等等）。现在将它与《新国际本》/《现代新国际本》相比。《新国际本》/《现代新国际本》把“和”出现的次数减到 11 次，同时理顺了语气，结果听来比较自然悦耳。

希伯来文表示“和”的字有两种形式，《新国际本》/《现代新国际本》的译者因认真考虑到旧约希伯来文大多数的散文句子是用其中一种开始的，遂产生一部改良过的译本。甚至当一个句子与前面的句子逻辑上没有任何关联，表示“和”的字也出现。实际上，旧约有 6 卷书（约书亚记、士师记、撒母耳记上、以斯拉记、路得记和以斯帖记）是用希伯来文的“和”字开始的，但它们显然并未承接任何文句。因此，希伯来文的文法家现在知道，在句子开头的“和”字，实际上等于英文的句子用大写字母开头。这并不是说希伯来文的“和”绝对不可以译成英文的“and”，而是说只是在有些情况下把它译为“和”（and），但并非大部分的时候都是如此。在大多数的情况下，简单的英文句子用大写字母开头就很好了。

另一个例子是《英王钦定本》的“and it came to pass”(事情就发生了),虽然这个表达法常常被保留在《新英文钦定本》中,一般的英文已不再使用这种说法。其实,即便在17世纪翻译《英王钦定本》的时候,这个表达法也很不常见。由于《英王钦定本》按照希伯来文的叙述动词形式生硬地直译,结果译为“and it came to pass”。这个句子后来在旧约文体中占有重要的地位,但在一般的英文用语中却没有这种说法。我们有一次听到一篇讲道,大意是说,万物都是暂时的,而且至终都会过去(参见林前13:8—10)。它所根据的就是这个经常出现的句子“and it came to pass”,但讲道的人将它的意思误解为:“and it came in order to pass away”(事情发生是为了要过去)。实际上,《新国际本》的译者没有这样翻译希伯来文句子。将希伯来文贴切地译成英文,需要相等的意义,而不是相等的字眼或句型。

**6. 性别问题。**1981年本书第一版问世的时候,在包括或涉及妇女的地方使用男性化语言的问题刚刚开始成为翻译的一个问题。等到本书的第二版在1993年出版的时候,一本公认的好译本(《修订标准本》)的修订本(《新修订标准本》)已经出现,该译本在新、旧约中所有涉及性别问题的地方都有意使用了包括女性的表达。在随后的十年中,所有其他的主要译本或多或少都仿效这种做法,然而至少有一种译本(《英语标准本》)出现,它看起来颇有逆流而上之势,实际上它在许多不必要的地方故意将妇女排除在外。虽然这个问题还处在变化不定的状态,但在大不列颠和北美,当同时谈到男人和女人的时候,标准的用法现在无疑已经完全转向包括女性的表达。的确,调查表明,60岁以下的大多数人会将“谁没有罪,他就可以扔第一块石头”中的“他”仅仅理解为男人或男孩,而不包括女人或女孩。

但是这也对译者构成了很大的挑战,他们要做出一些艰难的选择。比例,将保罗称呼“弟兄们”翻译成“兄弟姐妹们”没有什么问题,因为在几乎所有的情况下,显然妇女都包含其内,而且无论如何,许多基督教传统(如五旬节派)使用这种包含妇女的称呼已经有好几代人了。然而,在其他情况下,问题就出现了。举两个例子就足以说明这个问题。

有些段落针对或讨论的是所有的人,为了避免将妇女排除在外,

有些人认为有必要将某些单数形式变为复数形式(尽管这本身常常没有什么意义)。诗篇 1 篇 1 节(“这人便为有福”[Blessed is the man])便是一个例子。多数现有的译本为了避免不必要地将女性排除在该诗篇之外而改用复数形式,因为使用“男人”(man)来通称“人”(person)的用法基本上已经过时了。如果这里用“人”(person),译者在下面就得用阳性人称代词(2 节“他的喜爱”)要么只能别扭地译为“他或她的”,结果诗歌就变得面目全非。这里主要根据的是功能对等的翻译原则,因为诗歌中惟一损失的是作者先使用单数形式,再使用复数形式的变化。在这类的情况下,实际意思的损失通常比较小。较早的《修订标准本》(现在已不再版)保留了诗篇第 1 篇中孤单的义人(“……的人是有福的”)与众多的恶人(“恶人却不是这样”)相对照的意图。较新的《新修订标准本》简单地将整篇诗篇中的人称都改为复数(“那些……的人是有福的”,等等),仿佛其中不存在单数和复数相对照的意图。《新修订标准本》并不是在极力歪曲圣经的意思;相反,《新修订标准本》只是试图防止读者曲解圣经,在圣经本不是仅指男性的地方听到的只是男性的语言,或者由于使用的英语表达别扭、不规范就根本听不到圣经的信息。问题在于,在两种情况下,意思都有被扭曲的危险。所以,当现代的译者在努力向男人和女人表达神的真理或努力表达神关于男人和女人的真理时,并非总是能够很好地把握别扭的表达与微妙的意思转换之间的平衡。

“使用复数”通常并不十分有害,它更多是一个适应英语语法转变的问题。在以“若有人”(If anyone)、“无论谁”(Whoever)或“当某人”(When somebody)开头的格言中,我们小学时所学的英语语法规则是,它们后面必须用单数人称代词,当然永远是阳性的。但是,这不是每个人的规则,其实,有好几位 19 世纪著名的英国小说家常常在这类的句子中使用“单数的”他们(them)。如今,这种用法正在成为标准的英语,至少在出版物和口传媒体中是这样,所以人们经常会听到:“若有人……,让他们……”(If anyone..., let them...)

尽管这类的问题未来一些年还会不断讨论,而且即使我们两位作者对“使用复数”作为保留性别不确定性的方式是否成功意见并不完全一致,你还是应该认识到,多数新修订译本已经在朝这个方向改变。

## 如何选择一种圣经译本

我们一直在试着帮助你选择圣经译本。现在就扼要地讨论几种译本作为本章的结束。

首先要说明的是,我们没有想要做到彻底的地步。我们的讨论还没有包括其他的新旧约圣经译本,在 20 世纪里出现的超过 75 种版本的新约译本更不用说了。这些新约译本之中有几种非常好(例如:Weymouth, 1903; Helen Montgomery, 1924; Williams, 1937),但是它们使用的英语已经过时了。

我们所没有讨论的新旧约圣经译本之中,有一些含有神学的偏见,例如“耶和華见证人”的《新世界译本》(New World Translation, 1961)——它是极其按照原文直译的译本,充满了这个教派的异端邪说。其他的译本则很古怪,例如乔治·兰沙(George Lamsa, 1940)的译本;他相信公元 400 年左右完成的一本叙利亚译本是一切的关键。或许我们在此也应包括《释义圣经》(Amplified Bible)——它受欢迎的程度远超过它的价值。最好的方法是使用几种译本,注意它们的不同之处,然后再从另一处资料查明那些不同之处,而不要相信一个字在任何的句子里可有几种意思,任凭读者来选择他最喜欢的那一种。

既然如此,你应该读哪一种译本呢? 我们冒昧地建议,《新国际本》是你能找到的最佳译本。《佳音圣经》和《新美国圣经》也特别好。一个人能有其中的两本或三本就会获益匪浅。《新国际本》是由福音派传统中最好的学者所组成的翻译委员会完成之译本;《新美国圣经》是美国天主教传统中最好的学者所组成的翻译委员会完成之译本。《佳音圣经》是由一位学者罗伯特·布拉杰(Robert G. Bratcher)独立完成的翻译杰作。他经常与其他人讨论,此外,他在语言学方面的专门知识,使他能够彻底地把等义活译的观念用于翻译之中。

有了这几种圣经译本中的一本或数本,你同时再使用下列的一本或更多本:《更新版新美国标准圣经》、《修订标准本》或《新修订标准本》,也会获益不浅。这些是试着把《英王钦定本》现代化的译本。



### 第三章 书信：学习根据情境来思想

我们要从新约书信开始讨论圣经的各种文学类型。我们从书信开始的原因之一是，它们看来很容易解释。毕竟，谁需要特别的帮助才了解“众人都犯了罪”（罗 3:23）、“罪的工价就是死”（罗 6:23）、“你们得救是本乎恩，也因着信”（弗 2:8），或“当顺着圣灵而行”（加 5:16）和“要凭爱心行事”（弗 5:2）这样的命令？

从另一方面来说，解释书信的“容易”，很可能是虚假的。这一点在释经的层面上尤其明显。例如，我们可以试着带领一群基督徒查哥林多前书，看看有多少困难之处。“保罗的意见（7:25）怎么可以被当作神的话？”有些人会提出这样的问题，特别是当他们个人不喜欢那意见的一些含义时。问题还可以层出不穷。第 5 章中把弟兄逐出教会的行动，如何应用于今日的教会，特别是他可以又到街上的另一间教会？如果一个人所参加的教会不承认属灵的恩赐在今日是有效的，那么第 12—14 章的重点是什么？11 章 2—16 节含义清晰，我们如何能规避：女人在祷告与讲道时应该蒙头，或她们在团体聚集崇拜祷告、讲道时应该蒙头？

显然书信不像人们常想的那样容易解释。由于它们对基督徒的信仰很重要，而且许多重要的释经问题亦由此产生，所以我们要用它们作为范例，以讨论我们在本书中所要提出的解经与释经的问题。

#### 书信的性质

在我们详细讨论哥林多前书作为解释书信的范例之前，我们要就新约所有的书信（除了四福音书、使徒行传和启示录之外新约的全部）提出几点说明。

首先必须说明的是，书信本身的种类不尽相同。许多年前，阿道夫·戴斯曼（Adolf Deissmann）根据所发现的许多蒲草抄本，区别信



函(letter)与书信(epistle)的不同。前者——他所说的“真实的信函”——不是文学性的信函,亦即它们不是为大众或后代而写,而只是要写给收信的那一个人或一些人。书信则与信函不同,它是一种富有艺术性的文学形式或者说是写给大众的一种文学作品。戴斯曼本人认为保罗书信和约翰二书、约翰三书是“真实的信函”。虽然另外有些学者提醒我们,不应该把新约所有的书信归纳成这两类中的任一类——在某些例子中这似乎是多少的问题,但这种区别是正确的。罗马书与腓利门书的差别不仅在于其内容,也在于后者比前者更具私人的性质。与保罗的任何一封信比起来,彼得后书和约翰一书都更像书信。

这种区别的正确性可由古代信函的形式看出来。正如我们今日的信函有标准形式(日期、称呼、本文、结语和署名),古代的信函也是一样。迄今已发现的古代信函有几千件之多,其中大部分的形式与新约中的信函形式完全一样(参见徒 15:23—29,使徒会议决定的信函)。信函的形式由六部分组成:

1. 写信者(例如:保罗)
2. 收信者(例如:给哥林多属神的教会)
3. 问候(例如:愿恩惠平安从神我们的父归于你们……)
4. 祝愿或感恩(例如:我总是为你们感谢神……)
5. 正文
6. 最后的问候和告别辞(例如:愿主耶稣基督的恩惠常与你们同在)

这个形式中有一项是可以改变的部分,即第四项。在大部分的古代信函中,这一项系采用祝愿的形式(几乎与约翰三书 2 章完全一样),要不然就是完全没有这部分(例如:加拉太书、提摩太前书和提多书),虽然有时它也会以感恩与祷告的形式出现(正如保罗书信中常见的)。在三卷书信中,这种感恩变成三一颂(哥林多后书、以弗所书、彼得前书;参见启 1:5—6)。

请注意,缺少第 1—3 项或第 6 项要素的新约书信,尽管它们有

一部分书信的形式,但那并非真实信函的书信。例如,希伯来书被形容为有四分之三是论文,四分之一是信函,但正如 10 章 32—34 节及 13 章 1—25 节所清楚显示的,它确实是寄给特定的一群人。13 章 22—25 节中的信函形式特别值得注意。然而 1—10 章不大像信函,事实上那是一篇动人的讲章,主旨在于阐明基督全然超越于他之前的一切,并恳切劝勉读者坚守他们对基督的信心(2:1—4;3:7—19;5:11—6:20;10:19—25)。的确,作者本身就称它为“劝勉的话”(13:22)。

约翰一书也有些类似,只是它完全没有信函的形式。不过,它显然是写给特定的一群人(例如:见 2:7,12—14,19,26),而且看起来很像是去掉一切形式的信函本文。最重要的是,它不只是写给一般教会的神学论文。

雅各书和彼得后书都被称为信函,但都缺少常见的最后问候和告别辞,两者也都没有特定的收信者,以及作者个人的注释。这些是新约中最接近“书信”的作品,亦即写给全教会的论文,不过彼得后书似乎是因有些人否认主的再来(3:1—7)而写的。另一方面,雅各书则缺乏全面的论述,看来较像讨论各种伦理问题的讲道集,而不是一封信函。

然而,书信虽有不同的种类,有一点却是所有的书信共有的——这也是研读或解释它们时必须注意的最重要的事:严格来说,它们都是应时文件(亦即由某一特别情况所引起并为它而写),而且都是写于 1 世纪。虽然它们是受圣灵的启示而产生的,因此属于所有的时代,但它们起初是作者在自己的处境中针对原来的收信者的处境所写的。这些因素——亦即它们系应时文件,而且写于 1 世纪——正是有时使它们难以解释的原因。

最重要的是,我们必须审慎地考虑它们的应时性质。这就是说,它们是由某一特殊的情况——或来自读者,或来自作者一方——所引起的。几乎所有的新约信函都是由读者的情况所引发写成的(腓利门书是例外,或许雅各书、罗马书也是例外)。通常的情况是有某种行为需要纠正,或教义上的错误需要改正,或误解需要澄清。

我们解释书信所遭遇的大多数问题,即是由于书信的应时性质

引起的。我们有了答案，但不一定知道问题究竟是什么，或甚至是否有问题存在。这很像在听一个人打电话，要试着猜想电话线的另一端是谁、那位看不见的人在说什么。但在许多情况下，试着去听“另一端”说话对我们尤其重要，因为这样我们才晓得经文是在回答什么问题。

此外，还有一点要说明。书信应时的性质也意味着它们首先不是神学论文，它们不是保罗或彼得的神学摘要。书信虽然蕴含神学，但那总是“特殊事工神学”(task theology)——为了当时的事工而写或与那事工有关的神学。甚至罗马书也是如此，它所阐述的保罗神学比任何其他书信更为详尽、更有系统，但这不过是他神学的一部分而已，是他做外邦人的使徒这份特殊的事工所产生的神学。由于保罗特别为外邦人领受神的恩典之权利而奋斗，而且这件事与整个“律法”的问题有关，所以他在罗马书中采取特别的形式来讨论，并使用称义作为救恩的主要隐喻。毕竟，称义一词在罗马书(出现15次)和加拉太书(8次)中十分重要，在保罗其他所有的书信里只出现过两次(林前6:11;多3:7)。

因此，我们会一再地到书信中寻找基督教神学，因为它们充满了神学。但我们总要记得，书信的主要目的不是要阐明基督教神学。神学总是为了满足一个特别的需要。我们会在下一章里说明这一点对释经的含义。

有了这些重要的基本概念，我们要怎样来做书信的解经，或根据解经的方法来研读书信？从这里开始，我们会以哥林多前书作为研究的范例。我们知道不是每一卷书信都像它一样，不过我们对任何一卷书信需要提出的所有问题，几乎都在这封信里出现了。

## 历史背景

我们研读任何一封书信所应做的第一件事，就是试着根据书信中的资料暂时重建作者所应对的情况。哥林多究竟发生了什么事，以致保罗要写哥林多前书？他如何知道他们的情况？他与他们有什么关系，以前与他们有什么接触？信中透露了他们和他的什么态度？

这些是你想要了解的种种问题。因此,你要做什么呢?

第一,你需要参考圣经辞典或注释书中的导论,尽量找出有关哥林多城及其居民的资料。在其他重要的事项之中,你应该注意:按照古代的标准,这是一个相当年轻的城市,当保罗第一次去那里的时候,它只有94年的历史。然而由于在商业上的战略地位,它是个世界性的城市,富裕、赞助文艺、充满宗教信仰(至少有26间神庙或神龛),并因声色之乐而出名。我们只要稍有点知识和想像力,就可以看出它有一点兼具纽约、洛杉矶和拉斯维加斯的特点。所以,这不是一封写给美国某一乡村社区教会的信函。这一切是你在读此信函时需要记住的,因为你将发现它几乎在这封书信的每一页里都会影响你的了解。

第二,尤其为了研究的目的,你需要培养一口气把整封信函读完的习惯。你需要拨出一个小时左右的时间来做这件事,这种练习是没有什么事物可以取代的。这也是我们读任何其他信函的方法。对待圣经中的信函不应有所不同。有些资料是你在读的时候应该寻找的,不过你现在不是要了解每一个字或每一个句子的意义,最重要的是了解信函整体的要旨。

一读再读的重要性是无论怎样强调都不为过的。一旦你按逻辑把信函分成几个部分或段落,你就要开始用同样的方法研究每一个段落。一读再读,仔细观察!如果可能的话,大声朗读,在看的同时还能听到神的话语。

当你读毕整封信函之后,最好记下一些非常简要的注释和经文。这是给那些无法牢记要点的人之建议。当你为了了解全书的要旨而读时,应该记录什么事呢?切记,这时首要的目的是重建问题。因此我们建议你做四种摘记:

1. 你所注意到的有关收信者本身的资料(例如,他们是犹太人还是希腊人,财主还是奴隶;他们的问题、态度等等)
2. 保罗的态度
3. 所有与写信的特殊原因有关的资料
4. 信函自然而合乎逻辑的分段

如果你觉得在一口气阅读的时候，做这一切的事是太多了，而且使你失去阅读整封信函的价值，那么你可以先读一遍，然后再很快地略读一次，把这些项目找出来。以下是你可能已经留意到的事项，按照我们所建议的四类组合起来：

1. 哥林多的信徒主要是外邦人，但也有些犹太人（见 6:9—11；8:10；12:2,13）。他们显然喜爱智慧与知识（1:18—2:5；4:10；8:1—13；因此有 6:5 的讽刺）；他们骄傲自大（4:1—5；9:1—18）；他们还有许多内部问题。

2. 保罗对这一切的态度包括责备（4:8—21；5:2；6:1—8）、恳求（4:14—17；16:10—11）、劝勉（6:18—20；16:12—14）。

3. 关于写作这封信的特殊原因，你可能已注意到保罗在 1 章 10—12 节中说，他从革来氏家里的人得到消息；5 章 1 节也提到他所获得的消息。他在 7 章 1 节中说，“论到你们信中所提的事”，这表示他也曾收到教会的信。你是否也注意到“论到”一词在 7 章 25 节、8 章 1 节、12 章 1 节、16 章 1 节重复出现？可能这些都是他们信中所提到的事，而保罗逐一予以讨论。还有一点，你是否注意到 16 章 17 节说，司提法那、福徒拿都及亚该古“到”这里？既然司提法那是一位“当受顺服”的人（16 节），这些人必定是教会里的领袖。可能他们是以一种正式代表的身份带信给保罗的。

如果你没有发现这一切的事，不要放弃。我们已经多次研究这些资料，所以对它们很熟悉。要紧的是，你要学习在读经的时候仔细观察，以便找出这些线索。

4. 现在我们要说一件重要的事：做书信的临时大纲。这一点对哥林多前书格外重要，因为将这封信分成几个部分比较容易研读。保罗书信不见得都是由许多不同的事项组成，但这种临时大纲总是有用的。

我们可以从明显的、主要的段落开始。在这方面，哥林多前书 7 章 1 节是个大线索。由于在这里保罗首次提到他们写给他的信，而在 1 章 10—12 节和 5 章 1 节提到他所听到的一些事，我们可以先假定 1—6 章所说的，是他对所听到的事情之回应。介绍的语句或从属的事件是信中其他段落的线索。前六章中有四个这样的线索：

教会里失和的问题(1:10—4:21)

乱伦的问题(5:1—13)

诉讼的问题(6:1—11)

淫乱的问题(6:12—20)

根据“论到”这种介绍的惯用语,我们已经看到区分第7—16章大部分经文的线索。没有用这种惯用语开始的事项有三件:11章2—16节;11章17—34节;15章1—58节。第11章中的事项(至少11:17—34)可能也是有人告诉保罗的,但它们给包括在这里,是因为第8—14章的每一件事在某一方面都讨论到崇拜。第15章是否对他所得到的报告或他们的信之回应,我们很难知道。在第12节“怎么在你们中间有人说”这一句话也帮不上什么忙,因为保罗可能是引用一项报告或他们信中的话。无论如何,这封信其他部分的大纲很容易就可以列出来。

关于婚姻里的行为(7:1—24)

关于处女(7:25—40)

关于祭偶像之食物(8:1—11:1)

女人在教会里蒙头(11:2—16)

滥用圣餐的问题(11:17—34)

关于属灵的恩赐(12—14)

信徒肉身复活(15:1—58)

关于捐项(16:1—11)

关于亚波罗的返回(16:12)

最后的劝勉和问候(16:13—24)

你若采用《现代新国际本》(或《新国际本》)的分段,可能不会注意到7章25节的分段,或者你会把1—4、8—10和12—14章分成较小的段落。但你是否也看出后面这三段是完整的单元?例如,请注意第13章因1—2和8节所提到的特殊属灵恩赐而属于12—14章的整个主题。

在我们继续讨论之前,我们应该仔细说明两点。(1) 保罗在其

他的信函中惟一像这样提到一连串独立事项的地方是帖撒罗尼迦前书 4—5 章。通常其他的信函基本上构成一个长篇的议论——但有时这议论显然有几个部分。(2) 这只是一个暂时的大纲。我们只在表面上知道产生这封信的原因——一份报告和一封信。但我们真正想知道的是，哥林多教会引起保罗明确答复的每一个问题究竟是什么性质。因此，为了达到我们的目的，我们以下只要专门讨论一项：1—4 章中不和的问题。

## 哥林多前书 1—4 章的历史背景

在读这封信每一个较小的段落时，需要重复大部分我们刚刚做过的事项。如果我们每一课给你一个作业，那就是：(1) 至少把哥林多前书 1—4 章读两遍（最好读两种不同的译本）。再说一次，你阅读是为了了解大意，要“熟悉”整个议论。在你读过第二遍（甚至是第三、第四遍——如果你想每一次读不同的译本）之后，回过头来，(2) 尽你所能地在笔记本里列出有关收信者及其问题的一切资料。要尽量做得详细，把每件事都列出来，哪怕你更仔细地看过之后会删掉一些不完全相关的事项。(3) 然后把显明保罗答复主旨的重要字眼和重复词句列出来。

我们选择这一段作为范例，不仅是因为它对哥林多前书中大部分的内容非常重要，而且——坦白地说——更是因为它很难理解。如果你为了找出问题而仔细地读这一整段，你可能已发现，或甚至感到沮丧：虽然保罗一开始就详细地说明问题(1:10—12)，他答复的第一部分(1:18—3:4)似乎一点也没有谈到这个问题。事实上，我们起初或许会认为 1 章 18 节—3 章 4 节偏离了本题，只有两点例外：(1) 保罗不会突然改变思想而讨论其他的事，(2) 在 3 章 18—23 节的结论中，“智慧”和“愚拙”(1:18—3:4 的主要观念)是与“拿人夸口”和提到保罗、亚波罗、矶法的话连在一起。发现问题最重要的一点，就是观察这一切是如何连在一起的。

首先，我们要注意保罗清楚所说的话。在 1 章 10—12 节，他说他们是为了他们的领袖而失和(参见 3:4—9; 3:21—22; 4:6)。但你

是否也注意到,这种失和不仅是他们之间意见不合而已?实际上他们是在争吵(1:12;3:3)并且“贵重这个,轻看那个”(4:6;参见3:21)。

这一切似乎很清楚。但我们为了找出问题而仔细阅读,会发现另外两点。

第一,教会与保罗本人之间似乎有一些“强烈的反感”。这一点在4章1—5节和4章18—21节中特别明显。明白这一点,我们就可以合理地看见,他们争吵与失和不仅是因他们中间有些人喜欢亚波罗胜于保罗,而且是因为他们实际上在反对保罗。

第二,这一段的重要字眼之一是“智慧”(wisdom)或“有智慧的”(wise)(在1—3章中出现26次,而在保罗其他的书信中总共出现了18次)。显然,这往往是贬抑,而不是赞许的词。神要弃绝世上的智慧(1:18—22,27—28;3:18—20)。他这样做是借着十字架(1:18—25)、借着拣选哥林多的信徒(1:26—31),并借着保罗传道的软弱(2:1—5)。基督借着十字架“成为我们的智慧”(1:30),这智慧是借圣灵启示给凡有圣灵的人(2:10—16)。保罗在议论中对智慧的使用,使我们几乎可以确定这也是不和的问题之一部分。但怎么会这样?至少我们可以猜测,他们是借智慧之名而为一些领袖失和,并反对保罗。

除此之外,我们所说的一切都是臆测或根据经验的猜想而已。由于在哲学里“智慧”也是个半专门的术语,而且保罗时代的希腊世界又充满各种的巡回哲学家,我们认为哥林多的信徒开始把他们的新信仰当成是一种新的“属神的智慧”,这种“智慧”进而使他们只从人的观点来评估他们的领袖,正如他们评估每一位巡回哲学家一样。但请注意,这种“猜想”或许有用,却已经超越根据经文本身所能见到的范围。

从保罗的回答来看,我们可以确定地说三件重要的事:(1)根据3章5—23节,显然他们大大地误解了教会领袖的性质与功能。(2)同样地,根据1章18节—3章4节,他们似乎误解了福音的基本性质。(3)根据4章1—21节,他们对保罗的判断也错了,需要重新评估他们和他的关系。你会发现,有了这样的了解,我们已开始分析保



罗的答复了。

## 文意脉络

研读书信的下一步是，学习追溯保罗的议论，当作是他对我们前面暂时提出的问题所给的答复。你应该还记得第一章所说的，这是解经真正重要的部分，这也是你可以做而不用一开始就依赖学者的事。

如果我们要给你这一课的作业，那就是，逐段追溯哥林多前书 1 章 10 节—4 章 21 节的议论，用一两个句子说明每一段在整个议论中的重点——或说明它如何成为保罗对失和的问题答复之一部分。

关于学习整段地思想的重要性，我们再怎样强调也不为过，因为段落不只是思想的自然单元，而且是了解各种书信的议论绝对必要的**关键**。你应该还记得，你需要学习反复提出的一个问题是：**它的重点是什么？**所以，你要做两件事：(1) 扼要地说明每一段的内容。保罗在这一段中说了什么？(2) 另外用一两句话说明为什么你认为保罗会在这里说这样的话。这一段的内容对议论有何贡献？

由于我们无法在此讨论哥林多前书 1—4 章的每一段，我们且稍微详细地分析保罗第二部分的答复中非常重要的三段：3 章 5—17 节。到目前为止，在圣灵的启示下，保罗已经就他们对福音不正确的理解予以答复。他指出福音的中心——钉十字架的弥赛亚——和人的智慧互相矛盾(1:18—25)，神拣选那些成为他的新子民的人也是如此(1:26—31)。他仿佛在对他们说：“你们以为福音是一种新的智慧，是不是？这怎么可能呢？谁凭智慧会选你们做神的新子民？”保罗自己的讲道也是这种属神的矛盾的一个例证(2:1—5)。保罗在 2 章 6—16 节中向他们保证这一切确实是智慧，是圣灵向神的新子民——凡有圣灵的人——所启示的智慧。他转移话题继续说，既然哥林多人确实拥有圣灵，他们行事就不应该还像没有圣灵的人一样(3:1—4)。他们行事仍然“和世人一样”，可从他们因保罗和亚波罗而争吵得着证明。

那么接下来的三段在此议论中有什么功用？3 章 5—9 节的内

容讨论他们所争论的领袖之性质与职责。保罗强调他们不过是仆人,而非哥林多人的口号所说的那种主人。在第6—9节里,保罗用农业的比喻针对他们的仆人身份提出两点见解,这两点见解对于哥林多人的误解十分重要:(1) 保罗和亚波罗的目标是一致的,尽管他们的工作不同,而且各人要得自己的“赏赐”。(2) 任何事物和任何人都属于神——教会、仆人、成长。

请注意这两点对此问题是多么重要。他们正在为领袖的缘故而分裂教会。但这些领袖不是他们所归属的主人。他们是仆人,虽然各有不同的事奉,却有着相同的目标。这些仆人属于神,正如哥林多人本身属于神一样。

另一段因没有根据整段经文思想而常被解释错误的经文是3章10—15节。请注意两件事:(1) 在第9节末了,保罗从农业的隐喻转至建筑的隐喻,这个建筑的隐喻将是整段经文所用的隐喻。(2) 两个隐喻的特点都一样(保罗种植/奠基;亚波罗浇灌/在根基上建造;哥林多教会是田地/房屋;神拥有田地/房屋)。然而每一段的重点则不同。3章10—15节的重点在第10节里表达得很清楚,“只是各人要谨慎怎样在上面建造”。保罗十分清楚地阐述这个隐喻的意思:一个人建造得好与不好,最后的结果截然不同。请注意,这里自始至终被建造的都是教会,没有任何证据显示保罗所说的是每一个基督徒怎样在基督之上建造他的生命——事实上这一点与他的议论完全无关。保罗在此所做的是,稍微改变议论以警告那些教会领导人,务必非常谨慎地领导教会,因为审判的日子将要来临。用人的智慧或规避十字架的高言大智来建造教会,就是用草木禾秸来建造。

随后的一段——3章16—17节——也常被误用,一部分的原因是,稍后(6:19)保罗称基督徒的身体是“圣灵的殿”。因此这段经文也被认为是指一个人误用身体或忽视他的属灵生命。然而保罗在别处使用“殿”的隐喻则有集体的含义,指教会是神的殿(林后6:16;弗2:19—22)。这确实就是他在此处的意思,《现代新国际本》为了阐明这一点而将它译为“你们自己是神的殿”。

那么,保罗这一段话的要点是什么呢?哥林多教会应该是哥林多城里神的神殿——与城里所有其他的神殿形成鲜明的对照。用我

们的话来说，他们是神在哥林多城中所拣选的，以取代哥林多人的生活方式。圣灵与他们同在，使他们成为神的殿。但他们的失和毁坏了神的殿。保罗说，那些要为此事负责的人本身会被神毁坏，因为哥林多的教会是他看为宝贵的（神圣的）。

保罗受圣灵启示的议论现在已完全表达清楚。他先揭露他们对福音不正确的理解——这福音不但不是以人的智慧为基础，而且在每一方面都与它相反。然后他揭露他们对教会的领袖不正确的理解，同时他也警告领袖和教会本身：神要审判那些引起不和的人。在3章18—23节，他把这两个主题合成一个结论。人的智慧是愚拙的，所以“不可拿人夸口！”

我们将以上的分析摘要如下：（1）这样的解经是独立的研究，也就是说，我们从经文本身就可以了解重点，根本不必参考其他资料。（2）经文的重点与保罗的议论完全相符。（3）这一切的解释都十分合理。这就是解经所做的。这是神对他们说的话。你可能对内容的某些特别细节还有问题，关于这些问题你可以参考注释书。但**我们在此所做的一切，你都能做。**这可能需要练习——有些时候甚至需要苦思冥想，但你可以做到，而且它的报酬很丰富。

## 再复习一次

在我们结束本章之前，让我们再复习一次解经的程序。这一次我们用哥林多前书之外一段比较简单的经文，不过这段经文也是讨论教会失和的事，即腓立比书1章27节—2章18节。

请读几遍腓立比书1章12节—2章18节。请注意在此之前保罗的议论。**当时的情况**是保罗在狱中（1:13,17），腓立比教会差派一位名叫以巴弗提的会友送礼物给他（见2:25,30;4:14—18）。显然以巴弗提重病几乎要死，教会的人听到这消息很难过（2:26）。但神怜悯他，所以现在保罗差他回去（2:25—30），顺便带着这封信，为了（1）告诉他们他现在的景况（1:12—26），（2）谢谢他们的礼物（4:10,14—19），（3）劝告他们两件事：和谐地生活（1:27—2:18;4:2—3），以及避免恪守犹太教律法的异端（3:1—4:1）。

保罗刚刚写完向他们说明他在狱中景况的一段话(1:12—26)。这下一段(1:27—2:18)是劝告的一部分。例如,请注意他不再像1章12—26节那样谈到他自己的事。你是否发现在1章27节有一项清楚的转变——从“我/我的”变成“你们/你们的”?

那么在这一段里,每一小段的重点是什么?

第一小段,1章27—30节,开始劝告。重点似乎是我们在1章27节所读到的,他们应该“在同一位圣灵里站立得稳”(译注:这是本书作者的翻译;《和合本》为:“同有一个心志,站立得稳”)。这是(1)要他们合一的劝告,尤其因为(2)他们正遭遇敌对。(注意:如果我们认为第27节的确是这一段的重点,那么我们必须问:“第28—30节和强调敌对与苦难的重点是什么?”请注意我们如何回答这个问题。)

2章1—4节如何与合一有关?首先,他重复这个劝告(第1—2节,这一点使我们确信我们对于第一小段的见解是正确的)。但现在的重点是,谦卑是使信徒合一的正确态度。

现在你来试着思想2章5—11节。重点是什么?为什么他引用这一首关于基督降卑又升高的赞美诗?你的回答不一定要与我们的一样,但应该包括下面这一点:耶稣道成肉身与死亡,是谦卑的至高典范——这是保罗要他们拥有的美德。(你会发现,当你这样提出问题,这一段的重点就不是要给予我们关于基督的新教导。他引用这些关于基督的伟大真理,目的是要使腓立比人像耶稣基督,而不只是知道关于他的事。)

继续思想2章12—13节。现在的重点是什么?请注意“所以”(《和合本》“这样看来”)一词,这一段显然是结论。有了基督的榜样,他们现在应该顺服保罗。在什么事上顺服呢?当然是在合一的事上,这也需要谦卑。

然后,问你自己,2章14—18节在这段议论中起什么作用?它与下面的事情有怎样的联系:当腓立比教会遭遇反对的时候,失去了合一。

最后,从保罗在此处理不合一的问题之方法,你可能会发现,哥林多教会里类似的问题必然严重与复杂得多。这一点应更可以证明

我们对哥林多教会的问题之还原是正确的。

## 难解的经文

我们已经特别带你研究了两段经文。我们相信这两段经文的解经大部分是你独自可以做到的，只要你已学会整段地思想，并提出适当的历史背景与文意脉络的问题。但我们也十分清楚，还有一些特别的经文，经常有人向我们问起它们的意义——哥林多前书 11 章 10 节“为天使的缘故”、哥林多前书 15 章 29 节“为死人受洗”、彼得前书 3 章 19 节基督传道给“监狱里的灵”听，或帖撒罗尼迦后书 2 章 3 节的“大罪人”。简言之，我们要如何找出难解的经文之意义？

这里有一些建议：

第一，坦白地说，许多时候经文使我们难以理解的原因是，它们不是写给我们的。也就是说，原作者及其读者的“波长”相同，因此受启示的作者可以假定读者已知道他所写的许多事。例如，当保罗对帖撒罗尼迦人说，他们应该记得他“常把这些事告诉”他们，所以“你们也知道那拦阻他的是什么”（帖后 2:5—6），我们可能需要学习安于我们背景知识的缺乏。帖撒罗尼迦人能够把保罗过去口头对他们所说的，与他信中所写的配合起来。由于我们缺乏他们谈话的背景资料，他们所写的信息就格外难以理解。不过我们相信一个事实：神要我们知道的，他已经传达给我们了；他没有告诉我们的，可能仍会使我们感兴趣，但我们无法确定这些，因此应该审慎，不能武断。

第二，尽管在一些准确的细节上有些不确定，但我们必须学会问：对这一段经文什么是确定的，什么是有可能但不确定的。以哥林多前书 15 章 29 节为例。我们可以确定地说什么？不论我们愿不愿意承认这个事实，有些哥林多人确实在“为死人受洗”。此外，保罗既未责备也未宽恕他们这种做法；他只提到此事——为了一个与这种实际的做法本身完全不同的理由。不过我们现在不知道，也可能永远不会知道是谁做这件事、为谁而做以及为什么而做。因此，我们可能永远无法知道这种做法的细节和意义。

第三，虽然如此，正如我们前面所建议的，即使我们对某些细节

无法完全确定,但整段的重点往往仍是我们可以了解的。不论哥林多人“为死人受洗”是怎么回事,我们确实知道保罗为什么提到他们的做法。他们自己的行为是“经验的证明”,证明他们在否认信徒将来会复活的事上是前后矛盾的。

第四,关于这样的经文,我们需要参考好的注释书。正如我们在附录中所指出的,好的注释书与其他注释书之区别正是由它们对这种经文的讨论显明出来。好的注释书会列出各种不同的解释,而且至少会扼要地予以讨论,说明赞同与反对的理由。你可能不一定会同意某一注释者的选择,但你确实需要知道各种不同的解释,而好的注释书会为你做这方面的事。

最后,我们要说,甚至学者也不见得会有所有的答案。你多少可以相信一点:当一段经文的意义有 4 到 14 个可能的选择时,甚至学者也在猜测!像哥林多前书 15 章 29 节这样的经文(关于这段经文至少有 40 种不同的猜测),应该会使我们彻底谦卑下来。

然而,我们在本章所做的只是一半的工作而已。这是最重要的前半工作,但现在我们要继续问这些不同的经文如何适用于我们。我们已经学习聆听神对他们所说的话。他的话对我们有何意义?这是下一章的主题。

## 第四章 书信：释经的问题

我们现在要讨论前面提到的释经问题。这些经文对我们的意义是什么？这是一切的关键，而与此工作相比，解经是相当容易的。至少在解经之中，即使大多数人对某些特别的事项有不一致的看法，但他们对意义范围的见解是一致的。可能的限制在于历史背景和文意脉络对经文意义的影响。例如，保罗所说不可能是他和他的读者从未听过的东西，他的意思至少必须是1世纪可能有的意思。

然而就释经(学习聆听经文在我们现今的处境中之意义)而论，对于这种限制的共识似乎不存在。所有的人都在“释经”，即使他们对解经还一无所知。难怪基督徒之间会有那么多的歧见。但更令人诧异的是，实际存在的歧见并不多，原因就在于，尽管我们不一定清楚明白地说出来，实际上我们都有共同的释经基础。

我们在本章要做的是，首先说明大多数信徒共有的释经法，说明它的优点和缺点，然后针对这种释经法似乎不适当的几方面予以讨论，并提供一些指导原则。对于相信圣经是神的话之基督徒来说，最大的问题是与文化关联的问题：什么是与文化有关的事，而且只属于1世纪的；什么是超越文化的，因此是神给所有世代的话。这是我们相当关注的问题。

### 我们共同的释经法

即使你是那种听到释经一词可能会问“什么诗经？”(Herman who?)的人，事实上你随时都在释经。我们在读新约书信的时候会做什么？非常简单，我们用常识来了解经文，然后尽可能地把它应用在我们自己的处境中。那些似乎不能应用的，就被留在第一世纪。

例如，我们当中没有一个人会觉得圣灵叫我们旅行到特罗亚，以便把保罗的外衣从加布的家带到他在罗马的监狱(提后 4:13)，尽管

这节经文显然是要人这样做的吩咐。但根据同一卷书信,大多数基督徒相信,神告诉他们在困难的时期,要“同受苦难,好像基督耶稣的精兵”(2:3)。我们当中没有一个人会想要怀疑学者对这两段经文的解释——不过我们当中有许多人可能在遵行后者时会有挣扎。

我们要在此强调,新约书信中大部分的问题与这种常识释经法非常符合。就大部分的经文而论,这不一个人应该或不应该的问题,而是“彼此激励提醒”的问题(彼后 1:13,《更新版新美国标准圣经》)。

我们的问题——和歧见——是由介乎这两者之间的经文所引起的。我们当中有些人认为应该完全服从经文所说的,但有些人则没有那么确定。我们释经的难题有好几种,但都与一件事有关——我们缺乏一致性。这是我们共同的释经法最大的缺陷。虽然我们不见得有意如此,但我们在读书信的时候,会把我们所继承的神学观念、我们的教会传统、我们的文化规范,或者我们生活中所关切的事物带人其中。结果就产生了各种选择性或“规避”某些经文。

例如,有趣的是,美国福音派或基要派的每一个人都会同意我们对提摩太后书 2 章 3 节和 4 章 13 节的共同立场。然而同样的基督徒中大多数人的文化环境却使他们反对服从提摩太前书 5 章 23 节所说的:“因你胃口不清,屡次患病,再不要照常喝水,可以稍微用点酒。”有人说,那只是对提摩太说的,而不是对我们说的,因那时的水喝了不安全。另外,甚至有人辩说酒其实是指“葡萄汁”——但我们不知道那到底是怎么发生的,因为当时还没有现代的食物加工和冷藏的技术!但为什么这一句对个人所说的话只限于提摩太,而劝勉提摩太(提后 3:14—16)继续相信圣经的话——也是只给提摩太的命令——却成为给各个时代所有的人之命令?请注意,我们若认为提摩太前书 5 章 23 节现在已不适用于个人,这很可能是对的,但有什么释经的根据?

我们再以 20 世纪 60 年代晚期和 70 年代早期许多传统的信徒面对“耶稣子民”(Jesus people)的问题为例。男孩留长发已成为 60 年代嬉皮文化的标志。尤其根据哥林多前书 11 章 14 节:“你们的本性不也指示你们,男人若有长头发,便是他的羞辱?”基督徒有此标



志，似乎是公然蔑视神本身。然而大多数引用这节经文以反对青年文化的人，却容许基督徒妇女把头发剪短（不顾第 15 节所说的），也不坚持女人在崇拜中要蒙头，而且从未想过这“本性”是借着是一个非常不自然的方法——剪发——造成的。

这两个例子简单地说明文化如何影响我们每一个人的常识，但其他的事物也会影响常识——例如教会的传统。为什么许多福音派的教会，根据哥林多前书 14 章 34—35 节，禁止妇女在教会中讲道，然而许多同样的教会，却又认为第 14 章其他部分所说的不属于 21 世纪？为什么 34—35 节是属于所有的时代与所有的文化，然而 1—5 节或 26—33 节和 39—40 节这些有关先知讲道和说方言的教导，却只属于 1 世纪的教会？

请再注意，现在的基督徒是多么容易把他们自己教会制度的传统带进提摩太前书和提多书之中。然而很少的教会有这两卷书中清楚可见的多数领袖（提前 5:17；多 1:5；提摩太不是牧师，他是保罗的临时代表，去整理事务并纠正弊端）。更少有教会真的会照提摩太前书 5 章 3—15 节所说的“将寡妇登册”。

你是否发现，我们当中许多人把原先所有的神学信念读入某些经文之中，但对其他的经文却略过不读？有些基督徒深感惊讶的是，他们发现别的基督徒在哥林多前书 1 章 16 节，7 章 14 节或歌罗西书 2 章 11—12 节这样的经文里，找到婴儿洗礼的证据，另外一些基督徒在帖撒罗尼迦后书 2 章 1 节找到主的再来可分成两个阶段的证据，还有人在提多书 3 章 5 节找到成圣是恩典的第二项工作之证据。对许多属于阿明尼乌（Arminian）传统、强调信徒的自由意志与责任的人来说，罗马书 8 章 30 节，9 章 18—24 节，加拉太书 1 章 15 节和以弗所书 1 章 4—5 节这一类的经文会使他们有些为难。同样地，许多加尔文派的信徒有他们自己的办法来避开哥林多前书 10 章 1—13 节，彼得后书 2 章 20—22 节和希伯来书 6 章 4—6 节。的确，我们做教师的经验是，从这些传统来的学生很少问这几处经文的意义是什么，他们要知道“怎样回避”这些经文。

说了以上几段话之后，我们可能已失去许多朋友，不过我们的目的是要说明这个问题多么难解，同时基督徒多么需要彼此讨论这一

个重要的课题。既然如此,为了建立对书信更一致的解释,我们需要什么原则?

## 基本规则

你应该还记得,我们在第一章就列出一个前提作为基本的规则:一段经文所含有的意思不可能是它的作者和读者从来没有的意思。这就是我们总要先做解经的原因。我们要特别在此重述这个前提,因为它至少确定了经文意思的某些范围。这个规则不一定能帮助我们找出一段经文的意思,但确实有助于限定经文不可能有的意思之范围。

例如,一般人忽视哥林多前书第 14 章关于追求属灵恩赐的命令,最常提出的理由乃是对哥林多前书 13 章 10 节一种特别的解释:“等那完全的来到,这不完整的就必消逝”(《更新版新美国标准圣经》)。他们说,那完全的已经借着新约的形式来到,因此不完整的(预言与说方言)在教会里已经没有什么作用了。但这是经文不可能有的意思,因为好的解经完全不接受这种解释。保罗绝不可能有此意思——毕竟他的读者不知道将来会有一本新约,圣灵也不会允许保罗写他们完全不能了解的事。

## 第二项规则

第二项基本规则其实是以不同的方式表达我们共同的释经法:当我们的环境与 1 世纪的环境可以相比的时候(即相似的特殊生活情况),神对我们说的话与对他们说的话是相同的。根据这一项规则,书信中大部分的神学经文和给教会的伦理命令,使今日的基督徒对 1 世纪有一种直接感。“世人都犯了罪”(罗 3:23)、“我们得救是本乎恩,也因着信”(弗 2:8)——这些仍然是真实的。要存“怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心”(西 3:12)仍然是神对今日信徒所说的话。

我们在前一章所解释的两段较长的经文(即林前 1—4;腓 1:

27—2:18)似乎是属于这一类。一旦我们做了解经研究,并找出神对他们所说的话,我们自己就立刻顺服这些话。我们仍然有本地的教会,教会中仍然有领袖,他们需要听神的话并留意如何建造教会。看来现今的教会经常是用草、木、禾秸,而非用金、银、宝石建造的,这样的工作经过火的试验之后,已经显现是不够可靠的。我们认为哥林多前书3章16—17节仍旧是神对我们说的话,教导我们对本地教会的责任。教会必须是神的灵居住的地方,因此是神所选择的团体,以取代世俗社会的罪与疏离。

在这里最需留意的是,我们的解经要做得好,才会确信我们的处境和情况确实可以与他们的相比。仔细重建他们的问题非常重要,就是为了这个缘故。例如,哥林多前书6章1—11节所说的,是两位基督徒弟兄在哥林多公共场所异教的审判官面前诉讼——这一点对我们的释经很重要。我们认为,如果审判官恰巧是基督徒,或审判是在法院里举行,这段经文的要点依然不变。那两位弟兄的错误是到教会外面提起诉讼,正如6—11节清楚显明的。另一方面,我们可以合理地询问,在现代的美国,对于一位控告公司的基督徒来说,这一点是否仍然适用,因为在这个例子里,并非所有的情况都相同——不过我们的决定应当确实考虑到保罗应用了耶稣不报复的伦理(第7节)。

到目前为止,我们所说的一切似乎很容易。但像哥林多前书6章1—11节这样的经文如何可以应用于它的特殊情况之外,则是有待讨论的几种问题之一。本章其余的部分要讨论四个这样的问题。

## 引申应用的问题

第一个问题是刚刚提到的问题。当今日教会里有可以相比的情况和处境时,把一段经文的应用引申到其他的情境,或把一段经文应用到与1世纪完全不一样的情境中是否合理?

例如,有人可能会认为,虽然哥林多前书3章16—17节是对当地的教会说的,它也说明了一个原则:神借着圣灵的内住为他自己所分别出来的是神圣的,凡予以毁坏的人将受到神可怕的审判。如今

这个原则不是也可以适用于个别的基督徒,以说明神会审判滥用身子的人吗?同样,哥林多前书 3 章 10—15 节是对教会里负责建造的人说的,并且警告建造得不好的人将会受到亏损。由于这段经文提到审判与拯救“像从火里经过一样”,用这段经文来说明信徒的安全是否合理?

如果这些被认为是合理的应用,那么我们似乎就有充分的理由担心,因为这样的应用完全忽视解经。毕竟,把哥林多前书 3 章 16—17 节应用于个别的信徒,正是历代教会里许多人所犯的错误。为什么还要解经呢?为什么不干脆就从“现在”(的意义)开始,然后继承历代的错误?

因此我们认为,当有可以比较的处境和情况时(也就是说,经文中所描绘的情境和我们现在一样),神在这类的经文里对我们说的话总是必须以它的原意为限。此外,我们应该说明,引申应用通常被认为是合理的,因为它是确实的,也就是说,其他有此含义的经文已将它解释得很清楚了。若是如此,我们应该问,我们只从引申应用所学到的是否真有可能是神的话。

像哥林多后书 6 章 14 节,“不要和不信的同负一轭”这一类的经文就比较难解释。按照传统这段经文一向被解释为禁止基督徒与非基督徒结婚,但在古代轭的比喻很少用来指婚姻,而且这一节的上下文没有丝毫证据显示它所说的是婚姻。

我们的问题是,我们不能确定原来的经文禁止的是什么。最可能的情形是它与偶像崇拜有关,或许是进一步禁止信徒参加偶像崇拜的筵席(参见林前 10:14—22)。因此,既然我们无法确定它原来的意义,难道我们不能合理地“延伸”这段经文的原则?可能可以,但只因它确实是可由别的经文证明的圣经原则。

## 情况无法相比的问题

此处的问题与新约书信中的两种经文有关:一种经文是针对 1 世纪的问题而言,而这些问题大都是今日所没有的;另一种经文则讨论今日有可能发生,但根本不会发生的问题。我们怎样处理这样的

经文？它们是怎么对我们说的？或者，它们是对我们说的吗？

哥林多前书 8—10 章是第一种经文的例子，保罗在此谈论三种问题：(1) 有些基督徒主张他们有权利继续参加异教邻居在偶像庙中所设的筵席（见 8:10; 10:14—22）；(2) 哥林多人怀疑保罗的使徒权柄（见 9:1—23）；(3) 在公共市场出售的祭过偶像的食物（见 10:23—11:1）。

这几段经文正确的解经显示，保罗对这些问题回答如下：(1) 在三种情况下他们被绝对禁止参加祭偶像的筵席，是根据绊脚石的原则（8:7—13），因为这种吃喝与他们在吃基督的筵席时所经历的在他里面的生命不能相容（10:16—17），而且因为这表示与鬼相交（10:19—22）。(2) 保罗为自己是使徒、有权得到经济支持而辩护，即使他已放弃了这权柄；他也为自己在不重要的事上的行为辩护（9:19—23）。(3) 市场出售的祭过偶像的食物可以买来吃，在别人的家中也可以自由地吃。后者若会为别人制造问题，那么也可以不吃。一个人为了荣耀神什么都可以吃，但不应做故意得罪人的事。

尽管这些经文对于许多亚洲文化背景的基督徒依然十分真实，但在西方文化背景中，这样的偶像崇拜极其少见。所以问题(1)与(3)并不常见，除非有人经常地到“东方偶像膜拜者”所经营的餐馆吃饭，那里准备的食物就是为了祭“神”。再看第(2)个问题，我们不再有保罗所说的使徒——那些真正见过复活的主（9:1；参见 15:8）的人，那些建立新的教会并有权柄治理教会的人（9:1—2；参见林后 10:16）。

第二种经文可由以下的例子说明：哥林多前书 5 章 1—11 节犯乱伦罪的人，或那些在与圣餐一起举行的晚餐中饱餐的富人和饥饿的穷人（林前 11:17—22），或那些想要强制未受割礼者受割礼的人（加 6:12）。这些事在我们的文化里或许会发生，但是可能性很小。

问题是，这些古代问题的答案对 21 世纪的基督徒意义何在？我们建议，在这方面正确的释经必须采取两个步骤。

首先，我们必须特别审慎地解经，以便明白神对他们说的话究竟是什么意思。大多数的例子都说明了一个清楚的原则，而这个原则通常会超越它所适用的特殊历史情况。

其次,也是很很重要的一点,就是这个“原则”并非永远有效,可以被随便或任意应用于任何一种情况。我们认为这个原则必须被应用于真正可以相比的情况。

我们举例说明这两点:首先,保罗根据绊脚石的原则禁止信徒参加祭偶像的筵席。但请注意,这不是单单指得罪别的信徒的事而已。这个绊脚石原则所说的是,一个信徒觉得可以问心无愧地做某件事,而由于他或她的行动或劝说,诱使另一位信徒也做同样的事,但又无法问心无愧地做那件事。毕竟,这一位弟兄或姊妹因效法别人的行为而被“毁坏”了;他或她不仅仅是被人得罪而已。所以,这个原则似乎只适用于真正可以相比的情况。当老信徒指责较年轻信徒的行为时,这个原则就会被滥用。

其次,保罗最后绝对禁止信徒参加庙里祭偶像的筵席,因为这表示与鬼相交。基督徒常分不清什么是魔鬼的活动。然而禁止基督徒参与各种形式的招魂术、巫术、占星术等等似乎是一种规范。

再者,我们或许没有使徒,大多数基督徒也不认为他们的牧师继承了使徒的职分。但是“传福音的靠着福音养生”(林前 9:14)的原则似乎毫无疑问地可以适用于现代的牧师,因为圣经别处证实了这一点(例如:提前 5:17—18)。

吃市场祭偶像的食物(林前 10:23—11:1)之问题,显示了释经问题特别困难的一面。对神或对保罗来说,这种食物无关紧要,但对别人来说则不然。罗马书第 14 章所说的饮食、遵守节期和歌罗西书 2 章 16—23 节各种类似的事也是如此。

我们的问题是如何区别重要和不重要的事,这是特别要紧的问题,因为这些事随着文化和基督徒团体的不同而改变,正如 1 世纪所发生的。仅就 21 世纪的美国来说,这些事项包括衣着(衣服的长度、领带、女子的西装裤)、染发、身体穿孔、文身、化妆整容、娱乐和消遣(电影、电视、纸牌、跳舞、男女混合游泳)、运动、食物和饮料。凡批评保罗在祭偶像食物的事上过于自由的人,认为这是重要的事;同样,凡认为禁戒以上任何一项就是在神面前圣洁的人,也不认为这些是不重要的事。

究竟是什么因素使一件事变得不重要? 我们提出下列的原则:

第一，书信特别说明是不重要的事，仍然可以被视为不重要：饮食、守节期等等。

第二，不重要的事本质上不是道德上的事，而是与文化有关的事——即使它是源自宗教的文化。那些往往因文化而异——甚至在真正的信徒之间亦不相同——的事，通常可以被视为不重要的事（例如，有酒与无酒的文化）。

第三，书信所列出的罪（例如，罗 1:29—30；林前 5:11；6:9—10；提后 3:2—4）从来没有包括第一世纪之中与我们以上所列的相同的事项。此外，这些相同的事项从来没有被包括在给基督徒的种种命令之中（例如，罗 12 章；弗 5 章；西 3 章等）。

我们知道并非人人都会同意我们的评估。然而，根据罗马书第 14 章，对这些事情持不同意见的人都不应互相批判或藐视。自由的人不应该炫耀他的自由；在这些事情上有信心的人也不应该因此定别人的罪。

## 文化关联的问题

现今大多数的难题——与歧见——在于：神如何在特殊历史情境中赐下永恒的话语。问题正是在这里突显出来。这个问题包含以下几个阶段：（1）书信是 1 世纪应时的文件，受到 1 世纪的语言和文化之限制，而且是针对 1 世纪教会的特别情况而写成。（2）由于书信里许多特别的情况完全受 1 世纪的环境所限制，因此人人都知道它们并不适用于现代，我们至多只能非常间接地从其中得到某种原则（例如，把保罗的外衣从特罗亚的加布家中带来）。（3）虽然其他经文也完全受 1 世纪的环境限制，但神对他们所说的话可以转用于新的、可以相比的环境。（4）因此，是否有这样的情况，即还有一些经文，虽然好像有可以相比的情况，却因受 1 世纪的环境限制而必须转用于新的环境，否则就只有被留在 1 世纪？

几乎所有的基督徒——至少在有限的程度上——确实把圣经经文转用于新的环境。虽然 21 世纪福音派基督徒没有用这样的方式将圣经的意义清楚地表达出来，但他们把“为了你胃口的缘故稍微用

点酒”留在 1 世纪,不坚持今日的妇女要蒙头或留长发,也不实行“圣洁的亲吻”,就是为了这个缘故。不过,当有人根据同样的理由为妇女在教会里教导人(当男人也在场时)而辩护,这些福音派的基督徒之中有许多人就退缩了;当有人根据同样的理由为同性恋辩护时,他们却愤愤不平。

经常有一些人想要完全拒绝文化关联的观念,这种做法使他们多少主张要完全采纳 1 世纪的文化作为神的标准。但这种拒绝通常不大成功。他们可能把女儿留在家里,不让她们受教育,由父亲安排她们的婚姻,但他们通常允许她们学习读书,而且在公共场合出现时不戴面纱。问题是在这些方面很难做到前后一致,因为世上并没有神所规定的文化这一回事。事实上许多文化是各不相同的,不但从 1 世纪到 21 世纪,而且在 21 世纪中我们所能想到的每一方面都各不相同。

我们认为,承认——而非拒绝——某种程度的文化关联,才是正确的释经过程,而且也是书信应时性质必然产生的结果。不过我们也相信,我们的释经必须按照可以被承认的原则来做,才会有效。

因此,我们建议以下的原则,以区别哪些是在文化上相关的事项,哪些事项超越原来的环境而成为历代所有基督徒的规范。我们不会主张这些原则是“永久地交给圣徒”的,但它们确实表达我们现在的想法,我们也鼓励更多的讨论和交换意见(这些原则有许多是和我们以前的同事大卫·肖勒[David M. Scholer]一起研究出来的)。

第一,我们应该先区分圣经的中心信息与附属于它的或次要的信息。这并不是主张经典之中还有经典(亦即高举新约某些部分,作为阅读其他部分的范本),而是一方面要保护福音,以免它由于文化或宗教习惯而被变成律法,另一方面也要保证福音本身不会改变,成为各种可以想像得到的文化表现。

因此,人类的堕落、神借着基督的死与复活救赎人类脱离堕落的恩典、救赎的工作在基督再来时完全实现等等,显然都是这中心信息的一部分。至于圣洁的亲吻、妇女蒙头、属灵的事奉与恩赐相比之下似乎是次要的事。



第二，同样，我们应该能够分辨什么是新约本身视之为与道德有关的事，什么不是。因此，那些本来与道德有关的事是绝对的，也是每一个文化所应遵守的；那些本来与道德无关的事，乃是文化的表现，可能因文化而异。

例如，保罗所列举的罪从未包含与文化有关的项目。有些罪确实可能在一个文化里会比在另一个文化更为普遍，但无论在什么环境之中，它们从来没有被视为基督徒的态度或行为。因此，淫乱、偶像崇拜、醉酒、同性恋活动、偷窃、贪婪等等（林前 6:9—10）永远是错的。这不表示基督徒不会偶尔犯这些罪，但这些不是可实行的道德抉择。保罗受圣灵的感动说，“你们中间也有人从前是这样，但如今你们……已经洗净……”（林前 6:11）。

另一方面，洗脚、互相圣洁地亲嘴、吃市场祭偶像的食物、妇女在祷告或讲道时蒙头、保罗个人对独身生活的偏好，或女人在教会中教导，本不是与道德有关的事。如果把这些事与道德联系起来，只是因为它们在特定的情境中被实行或误用，而这种实行或误用包含不顺服或缺乏爱。

第三，我们必须特别注意新约本身有相同和一致证据的事，以及那些有不同证据的事。以下是新约中有一致证据的事例：作为基督徒基本伦理态度的爱、不报复的个人伦理、冲突、仇恨、凶杀、偷窃、同性恋、醉酒和各种淫乱之错误。

另一方面，新约关于下列事项的证据似乎不一致，例如，女人在教会里的事奉（见罗 16:1—2，非比是坚革哩的“执事”；罗 16:7，犹尼亚[Junia，女子名]被列在使徒之中；罗 16:3，百基拉是保罗的同工[参见腓 4:2—3]，林前 3:9 用同一个字指亚波罗；而林前 11:5 则与提前 2:12[和林前 14:34—35，疑为版本问题]不一致），对罗马的政治评估（见罗 13:1—5 和彼前 2:13—14，与启 13—18 不一致）、保留财产（路 12:33；18:22，与提前 6:17—19 不一致）、吃祭偶像之物（林前 10:23—29，与徒 15:29 和启 2:14, 20 不一致）。在此顺便提及，如果这些例子中有任何一样引起你情绪的反应，你可以自问为何如此，因为不论我们是否愿意，圣经的证据就是不一致的。

尽管新约的证据似乎有不一致的情形，但正确的解经会使我们

看见更大的一致性。例如,关于祭偶像的食物,我们有充分的解经根据证明,使徒行传和启示录所用的希腊字是指去庙中吃这类的食物。若是这样的话,此处的态度与保罗在哥林多前书 10 章 14—22 节的态度是一致的。然而正因为这些似乎是文化方面而非道德方面的事,我们不应因它们缺乏一致性而感到困扰。同样,我们不应该把解经只是当作寻找一致性的工具,甚至不惜牺牲常识或经文明显的意义。

第四,能够区别新约里面的原则与具体的应用是很重要的。新约作者可能会用一个绝对的原则来支持一个相对的应用,而在这样做的时候并没有使应用变得绝对。例如,在哥林多前书 11 章 2—16 节,保罗引用神创造的次序(3 节),并建立一个原则——当团体在崇拜时,我们不应做任何会使我们的心转离神的荣耀之事情(特别是违反惯例)(7,10 节)。不过,这种具体的应用似乎是相对的,因为保罗反复地引用“习俗”或“本性”(6,13—14,16 节)一词。

这一点促使我们建议:我们可以合理地针对这种具体的应用提出一个问题,“如果我们在新约文献里从未见过这种应用,它会是我们的问题吗?”在西方文化里,妇女没有用长纱盖头(尤其是她的头发)的问题,可能这一点都不会引起困扰。事实上,如果她真的要在大多数的美国教会里按字面意思遵行这段经文,她就一定会引人注目,实际上她是在误用这段经文的精意。但我们稍微想一想就可以想到某些衣服——包括男女服装——非常不适宜,在崇拜中会引起同样的扰乱。

第五,另一件重要的事是,我们要尽可能谨慎地决定每一位新约作者的文化选择。一位新约作者对于只有一种选择的文化环境的认同程度,会增加这种立场的文化关联的可能性。例如,古代的作者对同性恋有的赞成有的谴责,然而新约却只采取单一的反对立场。另一方面,一般人对奴隶制度或女人的地位与角色的态度基本上是一致的;没有人谴责奴隶制度是邪恶的,而女人基本上被哲学家置于比男人低下的地位。新约作者也没有谴责奴隶制度是邪恶的,尽管他们采取了釜底抽薪的办法——他们竭力主张,在基督里面,主人和他的奴隶是弟兄姊妹(见门 16,比较弗 6:9)。另一方面,他们对女人的

态度大致上远远超越当时的人。但就这两种例子而论，他们在这些事上反映当时普遍存在的文化态度，也反映出那是他们所处世界惟一的文化选择。

第六，我们必须注意 1 世纪与 21 世纪文化可能有的差异，这些差异有时不一定显而易见。例如，为了决定 21 世纪的教会里妇女的角色，我们应该考虑到 1 世纪的妇女很少有受教育的机会，然而在我们的社会中，这样的教育却是正常的现象。这会影响到我们对提摩太前书 2 章 9—15 节这一类经文的理解。同样，直接参与的民主政治和保罗在罗马书 13 章 1—7 节所说的政治体制是截然不同的。在直接参与的民主政治里，民众会要求改变不好的法律，并罢免不好的官员。这必然影响我们如何把罗马书第 13 章应用于 21 世纪的美国社会。

第七，在这一方面，我们最后必须实行基督徒的仁爱。基督徒需要了解困难，打开彼此沟通的管道，开始努力订立一些原则，最后要爱自己意见不同的人，并乐意请求他们饶恕。

在我们结束这个讨论之前，先了解这些原则如何应用于现今的两个问题——妇女事奉与同性恋——可能对我们有帮助，尤其是因为有些赞成妇女事奉的人，用同样的论点支持同性恋是基督徒合法的选择。

妇女在教会里担任教师或传道者的问题，基本上是集中于两处经文：哥林多前书 14 章 34—35 节和提摩太前书 2 章 11—12 节。这两处经文都吩咐妇女要“安静”和“顺服”——但不一定是顺服她的丈夫——而提摩太前书第 2 章不许她教导或“管辖”男人。在今日若完全依照这段经文而行，似乎就不准妇女在教会中讲道或教导，而且不准她写作关于以圣经为主题而男人可能会读的书，在基督教学院或圣经学院有男人上课的班上教圣经或有关的科目（包括宗教教育），在宣教的环境里教导男人。但是那些反对妇女在现今的教会里教导的人很少会走得这么远。他们差不多总是把前一节关于穿着的事（提前 2:9）解释为与文化有关。

另一方面，提摩太前书 2 章 11—12 节可能与文化有关，这一点首先可由所有三封教牧书信的解经得到证实。在以弗所教会，某些

妇女令人烦恼(提前 5:11—15; 提后 3:6—9),而且似乎是假教师得以乘机而入的主要原因。由于新约别处可以见到妇女教导(徒 18:26)和讲道(徒 21:9; 林前 11:5)的事例,很可能提摩太前书 2 章 11—12 节是针对当地教会的问题而说的。无论如何,上述原则证明提摩太前书 2 章 11—12 节所禁止的可能是与文化有关的事。

同性恋的问题则完全不同。在这一方面,我们提出的原则显明它并非是文化的缘故。整本圣经始终一贯地证明同性恋的行为在道德上是错误的。

近几年来,有些人辩解说,新约圣经所反对的同性恋是侵犯他人的同性恋,但彼此同意的且对象固定的成人同性恋,又是另一回事。他们认为,解经并不能证明这种同性恋是被禁止的。而且,这是 21 世纪的文化选择,并不适用于 1 世纪。因此,他们认为我们所提出的一些原则(例如第 5、6 项)显示,新约禁止同性恋,也可能是与文化有关。他们更认为有些原则不正确或不適切。

但这种论点的问题是它没有解经的或历史的根据。保罗在罗马书 1 章 24—28 节所说的同性恋显然不是属于“侵犯”型的,而是在男女之间做出选择的同性恋。此外,保罗在哥林多前书 6 章 9 节所用的字 homosexual,按字面的意义是指男性之间生殖器官接触的同性恋。由于圣经全然反对同性恋,并始终把它包括在道德范围内,而且,由于迄今没有证据证明今日对同性恋的选择与 1 世纪的选择有什么不同,我们似乎没有确实的理由把它看成是与文化有关的事。

## 事工神学的问题

我们曾在前一章提到,书信里大部分的神学是针对事工而产生的,所以没有被系统地呈现出来。然而这不表示我们实际上不能有系统地阐述书信所表达的,或从书信的记载得到的神学。相反,这是研究圣经的人必须做的工作之一。他或她必须根据正确的解经而建立——与“重组”——圣经神学。我们承认,一位作者的神学常常是在他的前提、含义和清楚的说明之中显现出来的。

我们在此所要做的,只是提出一个人在做神学的工作时应留意

的事项，这些是书信应时的性质直接产生的结果。

第一，由于书信应时的性质，我们有时必须承认我们的神学理解是有限的。例如，为了要使哥林多人明白两个弟兄去外邦人的法庭要求审判是多么的荒谬，保罗说基督徒有一天要审判世界与天使（林前 6:2—3）。但除此以外，经文没再说什么。因此，我们可以证实基督徒在末日时实际上会执行审判——这是基督徒末世论（我们对末了事件的理解）的一部分。但我们完全不知道这究竟是什么意思，或者将要如何实现。除了我们能够证实的这一点之外，其他任何事都是臆测而已。

同样，在哥林多前书 10 章 16—17 节，保罗说，根据哥林多人自己参与主的晚餐之性质，他们不可参与偶像庙里的筵席。保罗针对这种参与所说的话，似乎超越了大部分福音派信徒的圣餐神学。圣餐不只是纪念而已，更是实际上参与主本身。根据其他的新约经文，我们可以进一步说，这种参与是借着圣灵参与的，而其益处是来自信心。不过甚至在这一方面，我们已超出经文直接表达的范围，而用神学的方式来表达保罗的理解，许多人大概不会同意我们选用其他的经文。我们的重点是，这段经文并没有说明这种参与的性质到底是什么，也没有说明信徒是如何得着益处的。我们都想知道，但由于这些话语应时的性质，我们所知道的不够完全。凡所说的若超出经文本身所透露的范围，就不可能有根据正确的解经所得到的释经意义。因此，我们只肯定一点：神在圣经里已赐给我们所需的一切，但不一定是我们想要的一切。

第二，有时候我们对于书信会有一些神学的问题，是因为我们对经文提出我们的问题，但实际上那些经文依其应时的性质，只回答他们的问题。当我们要求经文直接回答关于堕胎、再婚或婴儿洗礼的问题时，我们就是要它们回答后世的问题。有时它们可能做得到，但经常做不到，因为当时并没有这样的问题。

新约里面就有一个很清楚例子。论到离婚的问题，保罗说：“不是我，乃是主”说的（林前 7:10），意即耶稣本身曾谈到这个问题。但关于希腊环境中所引起的另一个问题——信徒是否应与异教的配偶离婚，耶稣显然没有机会谈到这样的事。这是在他自己的犹太文

化之外的问题。然而保罗却必须谈论此事,所以他说:“是我,而不是主”说的(7: 12)。当然,有一个问题是,我们本身没有保罗的使徒权柄,也没有他所得到的启示。因此,我们谈论这类问题的惟一方法,就是根据整体的圣经神学,包括我们对创造、堕落、救赎和最终完全实现的理解。也就是说,我们必须尝试用圣经的世界观来处理这样的问题。但若没有直接相关的经文,就不可引用经文来证明我们的见解。

这些是我们对于研读和解释书信的一些释经建议。我们直接的目的是要求解释经文能更加精确一致;我们更重要的目的,是要呼吁所有的人更顺服我们所听到和了解的信息,当研读产生歧义的时候,能有更宽容和仁慈的胸怀。

## 第五章 旧约叙事：它们的适当用途

圣经所包含的“叙事”文学类型比任何其他的文学类型要多。例如，百分之四十以上的旧约是叙事，而旧约本身占了圣经四分之三的篇幅。下列的旧约书卷大部分或全部是叙事：创世记、约书亚记、士师记、路得记、撒母耳记上下、列王纪上下、历代志上下、以斯拉记、尼希米记、但以理书、约拿书、哈该书。此外，出埃及记、民数记、耶利米书、以西结书、以赛亚书和约伯记，也包含了相当多的叙事。新约之中的大部分也是叙事的，比如，四福音书和使徒行传。在本章中，我们特别感兴趣的是希伯来叙事——旧约约民被圣灵感动讲叙他们自己的故事的方式。

我们在本章所关注的，是指导读者如何更好地理解希伯来叙事的表述方式，这样可以在阅读圣经时有更多的知识，更能欣赏神的故事。不幸的是，由于对希伯来叙事的原因和特色不理解，导致过去的许多基督徒对旧约圣经的理解十分贫乏。如果你是一个基督徒，旧约就是你的属灵历史。神对以色列民的应许和呼召，也是对你的应许与呼召。在我们的经验之中，人们在对圣经叙事部分的解释和运用上的错误，多于其他部分。人们将自己的思想读进经文，而不是从经文中读出经文原本的价值和意思。所以在本章中，我们将特别用心地描绘叙事文学的特性，并指出在阅读中应躲避的危险陷阱。

### 叙事的性质

#### 叙事是什么

叙事是故事，是有意义的故事，是重新讲述过去的**历史事件**，这些故事旨在为**现在的**特定人群提供意义和指导作用。在所有文化的所有民族中都是如此。在这点上，圣经的叙事与其他故事没有区别。但是，在圣经叙事和其他故事之间存在着根本的区别，因为圣经叙事

是由圣灵感动而写成,它们讲述的不是我们的故事,而是神的故事;而当神将我们“写”进故事中时,神的故事就变成了我们的故事。圣经叙事讲述了一个终极的故事,虽然它常常很复杂,但却是完全真实和极其重要的。的确,这是一个宏伟的故事,比最伟大的史诗更伟大,其情节之丰富,人物特色和情节描述的意义之深远,是任何其他作品都无法比拟的。要欣赏这个故事,需要了解一些关于叙事的基本知识——叙事是什么,其表达方式是怎样的。

圣经叙事在最基础的水平上,是告诉我们发生在过去的事情。所有叙事都具有三个基本的部分:人物,情节和情节的解决。大部分叙事作品都包含各种冲突或张力需要解决。在传统文学形式中,人物包括“主角”(protagonist,故事的主要人物)、“反面人物”(antagonist,带来冲突或张力的人),以及(有时是)“主人公”(agonist[s]) (在故事中被卷入冲突的其他主要人物)。在圣经故事中,神是主角,撒旦(或邪恶的人/势力)是反面人物,神的子民是主人公。圣经故事的基本情节是创造者神为了他的名创造了人——照他自己的形象——人具有神的形象,神让他们管理全地,这地是为人的益处而创造的。有一个敌人进入了画面,他诱惑人去承载他的形象,结果成为神的敌人。漫长的救赎故事表现了情节的解决:神将他的子民从仇敌的控制之下解救出来,使他们回到神的国度,最终使他们回到“新天新地”之中。

### 叙事的三个层面

在研读旧约叙事时,若晓得其中的故事是依三个层面来叙述的,会对你有所帮助。我们刚刚描述过最上层(第三层),这个层面常常被称为“元叙事”(metanarrative),它是神借着他的创造而实现的普世计划。这个层面的主要情节是最初的创造本身、人类的堕落、罪的权势与普遍存在、救赎的需要,以及基督的道成肉身与牺牲。有时这最高层也被称为“救赎的故事”或“救赎的历史”(参见《圣经导读》(下),1—7页)。

中层是:神因他的名救赎人的故事。这些人第一次由前约构成,后来由“新”约构成(参下面的第九章)。在本章中,我们所关注的是



第一个约的故事，即以色列民族的故事：呼召亚伯拉罕、借着族长建立亚伯拉罕世系、以色列民在埃及为奴、神拯救以色列脱离奴役并征服应许之地迦南、以色列经常犯罪和不忠、神有忍耐地保护并与他们争辩、北方的以色列和南方的犹大最终亡国、神的子民在被放逐之后回归（可进一步参见《圣经导读》（下），8—10页）。

最后是底层，所有组成其他两个层面的数百个个别叙事都在这里。它包括两种情况：复合叙事——如创世记关于亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟的总体叙事，以及组成总体叙事的小叙事单元。在这章中我们的兴趣在于帮助读者阅读和理解底层的叙事。非常重要的一点是，你要不断地问自己，底层的叙事是如何与中层和上层的圣经故事结合在一起的。

对这种“叙事层次”的认识有助于读者阅读和应用旧约圣经的叙事。这样，当耶稣说圣经“给我作见证”（约 5:39）时，他所说的正是叙事的最高层次，他的赎罪是最重要的一幕，而万有都服在他的脚下是情节的高潮。他显然不是指每一段短的、个别的旧约经文而言。那些论及弥赛亚或在新约中被认为是预表基督（参见林前 10:4）的个别经文，包括叙事在内，是旧约重要的一部分，但只是它总体启示的一小部分。耶稣的意思是整本圣经为他作见证，而且，是以他慈爱的主权为主题。

## 叙事不是什么

由于在教会中，旧约叙事经常被误用，所以我们在这里要提醒读者，旧约叙事不能理解成什么。

第一，旧约叙事不是充满隐藏意义的寓言或故事。虽然旧约叙事有不易被理解的一面，但读者总是应该认为叙事对最初的听者是有意义的。不管怎样，旧约叙事不是寓言。在出埃及记 19—34 章中，记载了摩西上下西奈山，就不是灵魂向神升降的寓言。以利亚在迦密山与巴力的祭司之间的争战，也不是新约中耶稣战胜邪灵的寓言。亚伯拉罕为以撒选妻的故事（创 24）也不是基督（以撒）通过圣灵（仆人）选妻（教会/利百加）的寓言。

第二，单个的旧约叙事不是为了提供道德教训。各种个别叙事

的目的是讲述神在以色列历史中的作为,并非提供判断行为正确与否的道德榜样。我们经常听到人们说:“我们从故事中学到的是,我们不能做(或说)……”可是除非圣经叙事是那样说的,否则我们有什么理由这样认为呢?从雅各和以扫的叙事中,我们也许可以认识到家长的偏爱的负面结果。但是,这不是创世纪叙事的理由。相反,其目的主要是告诉我们,亚伯拉罕的家族怎样由雅各而不是长子以扫继承。这也再一次说明,神并未根据当时盛行的文化模式,来选择长子继承族系。虽然这段叙事可能也告诉我们家长偏爱的结果,但是这与本段叙事的理由毫无关系。

第三,虽然旧约叙事不一定直接教导人,它们却时常阐明其他直接而明确的教导。这是一种含蓄的教导,与圣经明确的教导相互配合。例如,在大卫和拔士巴犯奸淫的叙事(撒下 11 章)中,你找不到“大卫犯了奸淫罪”这样的话。你应该知道奸淫是犯罪,因为圣经对这一点有清楚的教导(出 20:14)。这个叙事说明大卫王所犯的奸淫罪对他的个人生命和他的统治能力造成了伤害。这个叙事没有系统地教导不该犯奸淫,我们也不可以以这段叙事来作为教导不该奸淫的惟一基础。但是,以它为例来说明奸淫的影响,却能够把一个有力的信息铭刻在细心的读者心中,这可能是直接的、明确的教导所做不到的。

## 希伯来叙事的特点

希伯来叙事有一些明显的特点,如果我们认真寻找并发现这些特点,它们会大大提高我们从被圣灵感动的叙事者的角度来听故事的能力。我们将用摩西精心叙述的约瑟故事(创 37—50)来阐明这些特点。实际上,除了插入的犹大和他玛的故事(创 38)、家谱(46:8—27)以及雅各给儿子祝福的故事(创 49:1—28),它是单个主题叙事中最长的圣经故事。从创世纪现在的形式来看,“插入”的部分对于整个叙事尤为重要。关于创世纪这一书卷的注释,我们极力推荐布鲁斯·K·沃尔特克(Bruce K. Waltke)的《创世纪注释》(*Genesis: A Commentary*, Grand Rapids, Zondervan, 2001)。该书将所

有这些叙事特点都视为创世记“注释”不可或缺的一部分。

## 叙 述 者

我们首先将注意力放在叙事展开过程中没有直接提及的叙述者身上。要理解叙事是如何展开的，你需要知道叙述者在故事展开过程中的作用，其中有两点十分重要：

第一，由于是他选择故事所要表达的内容，相对而言，他就是“无所不知的”；也就是说，他无所不在，知道他所叙述之故事的所有内容。但他从不把他所知道的全表达出来，通常在叙事本身展开的过程中，他也不加评论、解释或评价。他的作用是，用吸引你的方式讲故事，使你能自己看到故事的发展。

第二，叙述者对故事叙述的“角度”(point of view)负责。当然，最终他体现的是神的角度。有时候，神的角度是直接显明出来的，比如在重复出现的“耶和华与约瑟同在”(创 39:2,3,21,23)中。请注意，这四次重复是如何发生在约瑟初到埃及的早期叙述中。故事通常是从一个人物的角度来叙述。所以，请注意，到了叙事的结尾(50:20)，告诉读者神是如何看待整个叙事的是约瑟：“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景。”

所以，当你阅读不同叙事的时候，要时时关注受默示的叙述者是如何显明叙述的角度，这样你就知道从什么角度来理解故事。

## 场 景

希伯来叙事的模式不是围绕任何人物的“性格”来建构故事，而是“场景式的”(scenic)。情节是沿着一系列的场景展开的，这些场景构成了整个叙事。这好比一部电影或电视剧通过一系列的场景来讲故事。每一个场景都有自身的完整性，但是整个故事却是由一个又一个场景的推进合成的。

例如，注意一下创世记 37 章开头的片断是怎样展开的。在开始那一幕，约瑟将他哥哥们的恶行报给他的父亲(2 节)，之后我们知道他哥哥们恨他的根本原因：父母的偏爱——又是偏爱！(3,4 节)这个

场景很快就转到了下两个场景:约瑟叙述他的两个梦(5—11节),这两个梦又把你带到下一个场景(12—17节):约瑟寻找他的哥哥们,但没有找着。这个场景是故事中间的一种间歇,为了确保读者理解这个关键场景的“时间安排”——约瑟的到达,杀约瑟的阴谋,以及米甸人的到来——是神所定的。下三个场景(杀约瑟的阴谋和流便的说情,犹大出主意卖约瑟所起到的“营救”作用,流便和雅各的悲痛)天衣无缝地交织在一起,但是要点却表达在最后一节经文中:约瑟被卖给了埃及的一个内臣做仆人(36节)。

这些“场景”,有时独立、有时一起推动着情节的展开。叙事的场景性还有一个特点是,在多数的场景中,只有两三个人物(或组群)。再多就会搅乱故事的主要情节。

## 人 物

在希伯来叙事的场景中,人物是绝对核心的要素。但你也会注意到,“性格刻画”与外貌描写没有多大关系,如果出现外貌描写(如以笏是“左撇子”,士 3:15)的话,你一定要问:“为什么?”希伯来叙事对塑造人物的“视觉形象”根本不感兴趣,因为人物的地位(智慧、财富等)、职业(“护卫长”,创 37:36;“妻子”,“酒政”,“膳长”,创 39—40)和宗族(米甸人,37:36)才是更重要的问题。

关于人物刻画,有两个特点尤为突出:(1)人物常常是在对比或在比拟的关系中出现。在对比的关系中——这种情况很常见——应该根据人物的相互关系来理解他们。在我们所讨论的叙事中,37章开头约瑟与他哥哥们的对比对于42—45章(尤其是约瑟和犹大身上所发生的“变化”)和50章15—21节的叙事至关重要。处于比拟关系中的人物常常在叙事的中层出现,例如,施洗约翰是以利亚的“再来”(reenactment),马利亚的故事(路1—2)是哈拿的故事(撒上1—2)的重现。

(2)人物刻画主要是通过人物的话语和行动,而不是通过叙述者自己的描写。在我们所讨论的叙事中,对主要人物约瑟和次主要人物犹大的性格刻画尤其是这样。尤其是,约瑟的道德品格如何从负面发展到正面是一个主要的主题。开始的时候,约瑟生长在出现

严重混乱的家庭中，被描绘为“被宠坏的小孩，搬弄是非、夸夸其谈的人”（沃尔特克，《创世记注释》，498页）。他的道德品格在波提乏妻子的事件中变得栩栩如生，这一点在对话中得到了清晰的表达（参见以下内容），而他对性道德的持守使他被关进监狱（39节）。但42—45章中约瑟既爱他的兄弟们又严厉地对待他们，才是关键的问题。他们为他们而流泪，但直到他们经受了考验，证明他们的生命已经改变了，他才向他们表明了自己的真实身份。

同样，叙述者对犹大表现出特别的兴趣。犹大是主张卖掉约瑟而不是把他杀了的那位（37:26—27），但是他自己的道德品质却很有问题（38章，在这里讲述这个故事，部分是因为犹大将继承“长子的权利”，以色列最后的君王将由他而出[49:10]，也因为他的后裔延续了拣选幼子的主题[38:27—30]）。但是，叙述者对犹大的主要兴趣，在于42—45章中他品格的根本变化。

## 对 话

对话是希伯来叙事的一个关键特征，也是人物刻画的主要方法之一。的确，希伯来叙事的绝大部分是以叙述和对话相间的方式展开的。这里有三点值得注意：

第一，对话的首要意义是，它常常是故事情节和对话者性格的重要线索。例如，我们可以看一看在约瑟故事开头简短的场景中对话的作用（创37:5—11）。约瑟对他哥哥们讲述他的梦反映了他不加掩饰的傲慢（37:6—7）；他哥哥们（和他父亲）的反应，既推动了情节本身的发展（“难道你真要做我们的王么？”），又在叙事的结尾处得到了明确的应验（50:18）。他哥哥听了以后怀恨在心，他父亲却“把这话存在心里”（37:11，这也是让读者把这一叙述线索记在心里）。

第二，对比性的对话经常也起到表现人物性格的作用。注意约瑟长长的回答（39:8—9）与波提乏妻子简短的引诱（39:7）之间的对比。将犹大最后所说的话与约瑟在44章18—34节和45章4—13节中所说的话相比，你会看到一种不同的对比性对话，通过这样的对比性对话，第一个情节得到了解决。

第三，叙述者经常会让一个人物在对话中重复或总结叙事来强

**调叙事的关键部分。**这个特点尤其表现在约瑟的兄弟们(42:30—34)和犹大(44:18—34)的话语中。所以,不要忽略这些重复的部分,它们通常包含了叙事角度的重要信息。

## 情 节

没有情节和结局就谈不上什么叙事。当然,这就是说叙事必须有开头、发展和结局,它们共同构成了戏剧的冲突和解决。情节通常是以某种形式的冲突展开,使读者关注冲突的解决。情节可简单(如创世记 38 章插入的犹大和他玛的故事),可复杂,就像整个约瑟的故事。约瑟故事的主要情节是:约瑟和他的兄弟们的冲突如何将以色列人带到了埃及,这又如何为以色列人下一个主要故事(出埃及)埋下了伏笔。在约瑟故事的主要情节展开的过程中,好几个次要情节争相抢夺读者的注意力。

你会发现,希伯来叙事的情节发展比现代叙事要快得多,哪怕是“短篇故事”也是这样。所以,当你寻找叙事的主要情节和冲突的解决时,一定要特别注意叙述者用来放慢讲故事速度的各种技巧。它常常以对话、突然详细解释细节,或其他重复的形式出现。在绝大多数情况下,放慢速度是一个信号,表明叙述者的强调或观点。

## 结 构 特 点

希伯来叙事使用一系列结构特点来抓住听众的注意力,使他们专注于叙事的发展,多数现代读者很难理解这些特点。使用这些结构特点的原因是,有些事物常常逃出我们的视线,致使我们忽视它们,也就是说,这些叙事即便在写下来的时候,它们也主要是为听众,而不是读者而写的。我们生活在一个感观受到狂轰滥炸的时代,在短短 30 秒钟的电视商业广告中,我们会看到十几幅图像。在这样的时代,花时间来“听”人朗读基本上是不复存在的艺术。然而,写作希伯来叙事的时候,叙述者心里就是以读者为听众,所以包含了旨在使叙事便于记忆的结构特点。我们已经指出了其中的一些特点。这里我们将它们分离出来,并列其他一些特点,以便引起读者不断的关注。

**重复。**希伯来叙事中充满了重复。重复有好几种形式。我们在这里仅指出几种。第一种，或许也是最重要的一种，是关键词的重复。例如，你有没有注意到创世记 37 章对“兄弟”一词的强调？该词在叙事中重复出现了 15 次。另外，请注意情节的冲突是如何通过对“恨”(37:4, 5, 8; 参 37:11 中的“嫉妒”)的重复向前推进的。

重复也以叙事中断或离题后重述的形式出现。例如，创世记 37 章 36 节在 39 章 1 节重述约瑟的故事时被重复。另外一些时候，重复采取了固定模式，如在士师的纪事或以色列各个君王起始中所采用的。

**包含。**“包含”是表达一种重复形式的术语，它指的是一段叙事以同一种语气或方式开始或结束。我们已经看到，约瑟的兄弟们向约瑟下拜的主题在创世记 37 章 6—8 节和 50 章 18 节中是以这种形式重复的。有一种常见而特别的包含形式被称为交叉(chiasm)形式，它指的是整卷书或较短小的叙事以类似于 ABCBA 的形式排列。在《圣经导读》(下)中(41—42 页)，我们指出了整卷申命记是如何以这种方式排列的。还有一种包含的方式被称为预示(foreshadowing)，它指的是在叙事的前部分简单提到的某件事在后面被详细地展开。例如，法勒斯和谢拉的出生(创 38:27—30)预示了他们在后面家谱中的出现(创 46:12)，尤其是法勒斯在后来的旧约故事中作为“长子”的角色。

除了我们这里所讨论的圣经叙事特点外，你在好的圣经注释中会发现其他一些修辞特点，这些特点有时更加复杂。要了解其中的有些特点，可以参看沃尔特克的《创世记注释》(31—43 页)。但对于阅读希伯来叙事，无论长短，这些特点已经足够你思考了。

## 最后的话

作为我们自己的“包含”形式，在这部分结束的时候，我们要提醒读者，在阅读希伯来叙事时，最关键的一点就是要记住，神在叙事之中。在任何的圣经叙事中，神都是最终的人物，是故事最高的主角。有时这一点被鲜明地表达出来：“耶和华与约瑟同在”(创 39:2 等)；“解梦不是出于神么？”(创 40:8 等)；“神差我在你们以先来，为要给

你们存留余种在世上,又要大施拯救,保全你们的生命”(创 45:7);“神的意思原是好的”(创 50:20)。因此,整个故事在约瑟的预言中达到高潮:“神必定看顾你们,领你们从这地上去”(创 50:24,注意 25 节中的“重复”,它预示了出埃及记 13 章 19 节和约书亚记 24 章 32 节的内容!)

没有看到叙事的这一维度就等于完全没有看到叙事的角度,而且正是由于这些关于神的在场的明确表达,我们应该时时留心以更含蓄的方式表达的神的在场(例如,37 章约瑟之梦的来源;37 章 25—28 节的叙事中约瑟、他的兄弟们以及米甸人碰在一起的时间安排,等等)。

## “字里行间”的阅读

下面我们要转向路得记,来看一看另一种叙事,以便进一步说明我们能从叙事中隐含的内容学到多少的东西,叙述者将这些内容嵌在故事之中,你乍读或随便翻翻可能会忽略掉。路得记叙事是一个很好的例子,因为它简明独立,而且第一遍认真的阅读就能发现它作为希伯来叙事的精彩表达的基本特征。无论如何,路得记不是一个“爱情故事”,而是一个关于神“恩”的故事(1:8——对话的第一点;2:20;3:10),神的恩惠贯穿在故事里三位中心人物的生命中,而且也充满了其他几个次要的情节(例如,恩待路得的陌生人在大卫王的君王血统中占有一席之地)。

再提醒读者一次:含蓄的教导是故事里清楚呈现的教导,但没有用许多话来说明。这里的问题在于如下的事实:叙述者和他心目中的听众/读者拥有同样的预设,因此他没有将许多事情说得明明白白,因为他认为读者只要读他讲的故事就能明白。你不应当去寻找隐藏的意思,而应当努力去发现叙述者与他心目中的读者共同的预设,是这些预设使得故事容易被他们理解,也正是这些预设可能把我们置于叙事之外。你要寻找的是隐含在故事中的内容,是一眼读不出来的东西。辨别什么是明确的教导可以说相当容易,但辨别什么是含蓄的教导则要难得多。这需要技巧、用功、谨慎,并对圣灵默示经



文时的护理怀着深深的敬畏。毕竟，你要读出经文的意思，而不是把意思读入其中。

路得的故事可以摘述如下。路得是个寡妇，摩押人，与她的婆婆以色列人拿俄米，从摩押移居伯利恒。拿俄米也是个寡妇(得1章)。路得在波阿斯的禾场上拣拾落在田地里的麦穗。波阿斯是拿俄米的亲戚，曾听人说起路得的信心和对拿俄米的孝顺，对她很友善(得2章)。路得听从拿俄米的建议，让波阿斯知道她爱他，并希望他会愿意娶她(得3章)。波阿斯遵照正当的律法程序而行，娶路得为妻并保护她的亡夫玛伦的家庭财产权。路得与波阿斯第一个儿子俄备得的出生带给拿俄米极大的安慰。最后，俄备得的孙子成为大卫王(得4章)。

如果你对路得记叙事不熟悉，我们建议你至少把这卷书从头到尾读两遍。然后回头特别留意这个叙事所隐含的几个要点：

第一，这个叙事告诉我们，路得归信以色列神耶和華。它借着路得对拿俄米所说的话表现出来：“你的国就是我的国，你的神就是我的神”(1:16)，而不是直接告诉我们“路得归信神”。叙述者期望我们能通过路得的第一段谈话的内容来确认这一事实(1章10节是两个儿媳说的)。路得真心信神，这一点进一步在她下面的话中得到证实：“除非……，不然，愿耶和華重重的降罪与我……”(1:17)，这话是路得以以色列神的名所发的誓。可以肯定，最初的听众/读者是很理解这些的。

第二，这个叙事含蓄地告诉我们，波阿斯是一位公义的以色列人，遵守摩西的律法，尽管其他许多以色列人并非如此。请仔细阅读2章3—13节，22节；3章10—12节；4章9—10节。这几处的记载清楚显明：根据波阿斯所说的话，他忠于耶和華，因为他遵守律法。波阿斯遵行利未记19章9—10节所颁布的拾穗之法(路得符合这律法的两个方面——她贫穷，并且是外邦人，更不用说是个寡妇)，他遵行利未记25章23—24节所颁布的赎回律法。这里还含蓄地指出，并非所有以色列人都如此忠于律法——实际上，在禾场上拾麦穗是危险的，因为有些有田产的人并不遵守拾穗的律法规定(2:22)。我们还可以间接从叙事中得到许多非常重要的信息，这些是叙事者没

有明确告诉我们的。

第三,这个叙事含蓄地告诉我们,这个外邦妇女是大卫王的祖先,并且,可以引申到,是耶稣基督的祖先。请看4章17—21节。第17节简短的族谱和18—21节更完整的族谱都是以大卫王之名结束的。这个大卫显然是这部分叙事的中心或终点。我们从圣经中其他族谱表得知,这个大卫就是大卫王,以色列第一位伟大的国王。我们还从新约圣经中的族谱得知,按肉身说,耶稣是大卫王的后裔。那么,路得就是大卫的曾祖母,是耶稣的祖先了!这是整个叙事教导中重要的一部分。这个故事不仅表达了路得和波阿斯对耶和华的忠实,也表明了他们在以色列历史中的地位。虽然他们自己无法知道,但是,他们为神所用,成为大卫和“大卫的子孙”耶稣的祖先。

第四,这个叙事含蓄地告诉我们,在士师的时代,由于镇民的忠诚,伯利恒是一个特殊的城镇。要在叙事里发现这种隐含的意思并不容易。我们必须仔细地阅读整个叙事,特别注意故事中所有人物的言行。我们也应该知道,当时以色列其他地方的一般情况与伯利恒的特别情况有何不同。这些知识当视我们对士师记主要事件与主题的了解而定,因为叙述者直接将路得记与那时代联系在一起(1:1)。如果你有机会仔细读士师记,你会发现,士师时代(约公元前1240—前1030年)一般的情况是普遍的偶像崇拜、信仰混杂(外邦的宗教与以色列真正的信仰混合)、社会不公、社会动荡不安、种族间的敌对、淫乱和其他不忠的现象。士师记所呈现给我们的,不是一幅美好的画面,虽然其中也有一些个别的例子显示,尽管以色列或以色列的支派经常背叛神,神仍然仁慈地施恩给他们。

路得记如何显明伯利恒在这种普遍的背道情况中是个例外?除了2章22节暗示并非所有的伯利恒人都遵行拾穗律法之外,几乎整个叙事都显明这一点。此外,书中的描述前后相当一致。人物本身所说的话,显示这个城市的人如何自觉地表达他们对耶和华的忠诚。

要记得,这个叙事所提到的人物,除了路得和她的妯娌俄珥巴以外,都是伯利恒人。以拿俄米为例,无论是在极大的痛苦(1:8—9, 13, 20—21)或快乐的时候(1:6; 2:19—20),她都明白并且顺服耶和华的旨意。此外,波阿斯所说的话前后一致地显明他是敬拜与跟从

耶和華的人(2:11—12;3:10,13),他的行為也全然證實了他所說的話。

甚至一般人互相問安的方式,也顯示他們對耶和華非常忠誠(2:4)。同樣,城里的長老對波阿斯婚姻及其子女的祝福(4:11—12),城里的婦女對拿俄米的祝福(4:14),也顯示了他們的信仰。他們接納歸信耶和華的摩押人路得,更間接地見證他們的信仰。

重要的是,我們仔細地讀這個敘事(同時將它與士師記比較),必然會一再地看見伯利恆是何等的特殊! 這個敘事確實沒說“伯利恆是當時特別敬畏神的城市”,但那正是這個敘事要告訴我們的信息——它所用的方式與直接說明一樣有力,而且令人信服。

我們希望這些例子能闡明一點:如果我們要掌握一個敘事的全部意義,我們就必須做細緻入微的觀察,並注意敘事整體的發展與上下文的關聯。含蓄的意思可能與明確表達的意思一樣重要。

警告!“含蓄”不是“秘密”之意! 如果你認為神把意義“藏”在敘事之中,而要从經文里找出這些意義,那麼你就會遭遇種種的困難。這根本不是含蓄之意。“含蓄”的意思是:雖然經文沒有用許多話明確表達信息,我們卻能够从經文所說的了解其中的信息。你的工作不是要發現其他人無法了解的事,而是要注意敘事實際上告訴我們的一切——用直接或間接的方式,但絕不會是神秘或秘密的。

如果你不能有把握地把經文隱含的意思講述給別人,使他們能理解並知道其重點,你可能就沒有讀懂經文。聖靈所啟示的,是對所有信徒都有益的。要明察故事的含義,並把它傳出去——千萬不可捏造新的故事(彼後 2:3)!

## 幾點最後的忠告

我們確信,基督徒經常在閱讀舊約敘事作品時收穫甚少,而經常讀出一些原本沒有的意思。最主要的原因是,我們在本書開頭提到的把一切“平面化”的傾向,因為他們以為,神在他話語中所說的每一句話都是直接對他們說的。因此,他們錯誤地期望聖經中的一切都

对他们个人的生活有直接的教导。圣经是极大的宝藏,它包含了基督徒真正所需要的神所赐给人的生活指导。我们从始至终认为,旧约叙事的确是我们聆听神话语的不竭源泉。但是这并不是说,每一个个别的叙事都应该被理解为神对我们人直接的话语,或者理解为教导我们道德寓意的事例。

为了避免这种倾向,我们在此列出人们阅读圣经叙事时最常犯的几种解释上的错误,尽管其中的许多错误并不限于叙事。

**寓意解释。**有些人不专心致志于经文清楚的意义,反而认为经文仅仅是表达文本本身并不包括的另外的意义。圣经里确实有寓言部分(例如以结西书 23 章和启示录的某些部分),但圣经的历史叙事没有一处同时是寓言。

**忽视情境。**有些人不但忽视整个历史背景和文意脉络,而且时常忽视个别的叙事,只注意小的单元,以致找不到解释的线索。如果你忽略情境到一定的程度,你几乎可以使任何一段圣经说你要它说的话。

**选择性。**这一点与忽视情境相似。它包括挑选出特别的字眼和片语予以注意,却忽视其他的词句,也忽视所研究经文的整体意思。它不是聆听完整的故事,去观察神在以色列历史中是怎样工作的,而是完全忽视某些部分和整体。

**道德解释。**这是假设生活的原则可以从所有经文中推导出来。事实上,在每个独立的叙事结束后,喜欢指出经文的道德教训的读者会提出这样的问题:“这个故事的道德教训是什么?”例如,“从以色列人如何忍受长期在埃及为奴的生活中,我们可以学到什么有关对付逆境的教导?”这种观点的错误在于,它忽略了叙事者写作的目的在于展示神救赎的历史,而不是阐述一些原则。它们是历史叙事,而不是阐释的叙事。

**个人化。**这是在读圣经时,假设任何的或所有的经文都可以适用于你或你的团体,却不适用于任何其他的人。事实上,这是一种以自我为中心的读经方式。个人化读经的例子是,“巴兰那只会说话的驴子的故事提醒我:我的话太多了。”或者,“建造圣殿的故事乃是神在告诉我们,我们得建造一座新的教堂。”

**滥用。**滥用与个人化紧密相关。它是将经文应用在与圣经叙事毫不相干的目的上。根据士师记 6 章 36—40 节，放一块羊毛来确定神的旨意，就属于这类滥用。当然，这既是滥用，又是脱离上下文，因为叙述者指出，虽然基甸对神的话语缺乏信心，神还是通过他拯救了以色列。

**误用。**这是脱离上下文的另一种形式。这是将当代文化中的联想或观念读进圣经叙事，而它们与叙事者的写作目的毫不相干，又与叙事者的观点相反。一个主要的例子是在撒母耳记上 20 章中寻找大卫与约拿单之间同性恋关系的“暗示”，因为 17 节说：“约拿单爱大卫如同爱自己的生命”；41 节说：“二人亲嘴”——这在当时的文化中当然不是亲吻嘴唇！可是这种“暗示”经文中不仅不存在，而且完全在叙述者的视野之外：他们的“爱”是结盟之爱，类似于神的爱（14 节和 42 节）。叙事者是在讲述以色列最伟大的国王的故事，他是以色列的律法为前提，而以色列的律法禁止同性恋的行为。

**错误组合。**这个方法是把一段经文几个部分组合起来，以表达一个重点，尽管这些部分本身在经文里并没有直接的关联。这种解释的错误屡见不鲜，以下的结论就是一个例子：撒母耳记下 5 章 6—7 节记述了大卫攻取了耶路撒冷城，有人认为这一定是再次攻取该城，因为在从约书亚记一直到列王纪下的宏大叙事前面部分，士师记 1 章 8 节说以色列人已经攻取了这座城市。你所需要知道的（即叙述者和他原来的听众所知道的）是，有两个耶路撒冷——大耶路撒冷和其中用围墙围起的耶路撒冷城（即锡安）。士师记 1 章 8 节指的是前者，大卫攻取的是后者，经过数百年的周折后最终征服了锡安，成就了神早先给亚伯拉罕的应许（创 15:18—21）。

**重新解释。**当经文明显的意思引不起人的兴趣，不能使人立刻感受到属灵的喜乐，或者表达的意思是他们所不想听的时，他们往往容易将经文重新解释成别的意思。历代志下 7 章 14—15 节神给所罗门的应许就常常被重新解释。这里的上下文清楚地表明神的应许与“此处”（耶路撒冷的圣殿）和“那里”（以色列，所罗门和以色列人的土地）有关。然而，由于现代基督徒渴望应许也与他们的地有关，无论他们生活在现代世界的什么地方，他们很容易忽视这样的事实，即

神应许说他“必从天上垂听，赦免他们的罪，医治他们的地”，这应许是关乎神的子民惟一能说是“他们的”地上的土地，即旧约以色列的土地。在新约中，神的子民没有属于他们的地上之国。他们的国是在天上(来 11:16)。

关于阅读叙事并从其中学习方面，或许我们所能给予你的最有用的忠告是：不要做依样画葫芦的圣经读者。圣经叙事没有一个是特别关于你的事。约瑟叙事是关于约瑟的事，尤其是神如何通过他来做事——它不是直接关于你的事。路得记赞美神给路得和伯利恒人——而不是给你——的保护与恩惠。你随时可以从这些叙事和圣经所有的叙事中学到许多的东西，但你绝不能认为神期待你做圣经人物所做的同样的事，或遭遇他们所遭遇的事。关于这一点，请看第六章更进一步的讨论。

圣经人物有时好，有时坏，有时聪明，有时愚昧。他们有时受惩罚，有时蒙怜悯，有时处顺境，有时悲惨。你的工作是从关于他们的叙事之中学习神的话，而不是要做圣经里的人所做的每一件事。在圣经故事里某个人做了某件事，并不意味着你也被允许或有责任做那件事。

你所能做而且应该做的，就是顺服神在圣经里确实要求基督徒做的事。叙事对我们很宝贵，因为它们十分生动地显明神在世界中的参与，并阐明他的原则和呼召。因此，它们教导我们许多事，不过它们所直接教导我们的，并没有系统地包括个人的伦理。关于生活的这一方面的事，我们必须从圣经的其他地方——即实际上明确、清楚地教导个人伦理的部分——来学习。我们必须把圣经丰富与多元化的内容看成我们的盟友，它是一种受欢迎的资源，而绝不是复杂而难以了解的重担。

## 解释叙事的原则

在结束本章的时候，我们单列出 10 条解释旧约叙事的扼要原则，它们可以帮助你避免一些读经的错误。

1. 旧约叙事通常不直接教导教义。
2. 旧约叙事通常阐明别处以命题的形式所教导的教义。
3. 叙事记录所发生的事,但不一定是应该发生的事,或每一次都应该发生的事。因此,不是每一个叙事都有可以辨认的道德教训。
4. 叙事里的人物所做的,不一定是我们的好榜样。经常情况恰恰相反。
5. 旧约叙事中的大多数人物一点也不完美,他们的行为也是如此。
6. 叙事的结尾不一定说明发生的事是好是坏。我们应该能够根据神在圣经里直接、明确教导我们的来判断。
7. 所有的叙事都是经过选择的、不完全的。它们不一定记载所有的相关细节(参见约 21:25)。叙事所记载的,乃是受启示的作者认为我们应该知道的一切重要的事。
8. 叙事的写作目的不是为了回答我们所有的神学问题。它们有特殊、明确、限定的目的,而且只处理某些问题,其他的问题则留给别处,以别的方式处理。
9. 叙事可以明确的方式(清楚地说明)或含蓄的方式(清楚地暗示,但未实际说明)进行教导。
10. 总之,神是所有圣经叙事的主角。

## 第六章 使徒行传：历史先例的问题

就某种意义而言,另外写一章来讨论使徒行传是多余的,因为前一章所说的一切差不多都可以在此应用。然而使徒行传需要一章来讨论,有一个非常实际的释经的理由。这理由很简单:大多数基督徒不会用读士师记或撒母耳记下的方法来读使徒行传,即使他们不完全知道这一点。

当我们读旧约的叙事时,我们往往会做前一章所提的事——指出道德教训、解释其寓意、做出个人的理解等等。我们很少把这些叙事当作基督徒行为或教会生活的模式。即使有少数这样的例子——例如,放一块羊毛来确定神的旨意,我们绝不会完全照他们所做的来做,也就是说,我们绝不会放一块真的羊毛,让神来把它变湿或弄干。相反,我们会定下一种或数种情况来“套出神的旨意”。“如果这个礼拜有人从加州打电话给我们,这表示神用这种方法告诉我们,迁居加州是他要我们做的决定。”在使用这种“模式”时,我们从来没有想过基甸的做法实在是不好的,因为这表示他对神已告诉他的话没有信心。

因此,我们很少认为旧约的历史是为我们的生活定下先例。另一方面,这却是基督徒读使徒行传常用的方式。它不仅告诉我们早期教会的历史,而且成为历代教会的典范。这正是我们释经的难题。

一般说来,大多数福音派的团体都有一种“复兴运动”的心态。我们经常回顾1世纪的教会和基督徒的经验,把它当作有待复兴的模范,或是应该效仿的理想。因此我们常会这样说,“使徒行传明显地教导我们……”,但显然并非所有“明显的教导”对所有的人都同样明显。

实际上,由于我们对使徒行传的教导解释不正确,以致教会中产生许多的分歧。教会中一些不同的惯例,也是全部或部分根据使徒行传而行的,例如,婴儿洗礼或信徒才行洗礼、会众制与主教制的教



会行政组织、每主日领圣餐的必要、会众投票选举执事、出售财产与凡物公用，甚至举蛇的仪式(!)。

本章的主要目的，是要为圣经先例的问题提供一些释经的建议。因此，这里所说的也可以应用于圣经中所有的历史叙事，包括福音书的一些经文。但我们首先需要说明几点有关如何研读使徒行传的事。

在以下的讨论中，我们会经常提到路加写使徒行传的原意或目的。在此必须强调一点：我们的意思一向是，路加的原意系出自圣灵的引导。正如我们应当“继续作成我们得救的工夫”，然而“是神在(我们)心里运行”(腓 2:12—13)，路加写路加福音与使徒行传也有某些用意与目的。但我们相信，圣灵在这一切之中做监督的工作。

## 使徒行传的解经

虽然使徒行传是一卷很有可读性的书，却也不易作小组查经之用。原因是，一般人研读这本书的理由各不相同。有些人对于历史的细节，即使徒行传所能够提供的初期教会历史，很感兴趣。另外一些人对这段历史感兴趣，目的是要护教，通过证明路加这位历史学家所记载的是正确的，进而证明圣经是真实可靠的。不过大部分的人读使徒行传纯粹是为了信仰或灵修的缘故，想要知道初期教会基督徒的情形，好让他们激励我们，或当作我们的模范。

因此，一般人的兴趣会使他们在研读使徒行传的时候，做出许多的选择。例如，对兴趣在于灵修的人来说，使徒行传第 5 章迦玛列的一席话，就远不如第 9 章保罗的悔改或第 12 章彼得入狱来得有趣。这样的阅读或研究通常会使人略过年代顺序或历史的问题。例如，你读前 11 章时，很难想像路加在这一段所记述的，实际上时间涵盖 10 至 15 年之久。

因此，我们在此的用意是要帮助你留心地研读这卷书，帮助你根据路加的用意来读这卷书，并且鼓励你在读这卷书时，提出一些新的问题。

## 使徒行传是历史

前一章所提供的解经建议大部分也适用于使徒行传。此处很重要的一点是,路加是一个外邦人,他受启示所写的叙事同时也是古希腊时代历史编纂的极佳范例。这种历史编纂方式系源自修昔底德(Thucydides,约公元前460—前400年)并盛行于希腊化时期(约公元前300—公元200年)。这种历史不只是为了简单地保存记录或用编年史的方法记载过去的事件而已。它的目的在于鼓励或娱乐(亦即成为有趣的读物),并提供知识、道德教训或护教。当然,路加同时也颇受他所读、所接触的旧约叙事的影响,以致他在叙述初期基督教的故事之中,也显明这是一种神所启示、出于信仰动机所写的历史。

因此,路加的两卷书(路加福音和使徒行传)与这两种的历史颇为相符。一方面,它们是特别好的读物;另一方面,路加的著作不但与希腊化时代最好的历史编纂和旧约的历史相符,同时他所关注的绝不只是提供知识或娱乐而已。在这历史之中始终有神的作为,路加特别冀望他的读者能了解这一点。对他来说,神的作为系由耶稣开始,又借着圣灵在教会里的事工持续,更是神在旧约即已开始的作为之延续。因此,当你研读使徒行传时,尤其重要的是,要把路加自己在神学方面所关切的事记录下来。因此,使徒行传的解经不仅包括纯粹历史的问题,例如“发生什么事?”,而且包括神学方面的问题,例如“路加这样选择、组合资料,目的何在?”

路加写作的目的乃是最重要又最困难的问题。它是最重要的问题,因为它对我们的释经非常关键。如果我们能证明路加写使徒行传的目的,是要为历世历代的教会建立一个模式,那么这个模式当然就变成规范,亦即神对所有的基督徒在任何情况下的要求。但如果他的目的是在别的方面,我们就需要以不同的方式来提出释经的问题。然而要找出路加的目的是非常困难的,部分是由于我们不知道提阿非罗是谁,也不知道为什么路加要写信给他,另一部分原因是路加似乎关心许多不同方面的事。

不过,由于路加的目的对于释经十分重要,你在阅读或做解经研究时,要留意这个问题——这一点特别要紧。就某一方面来说,这很

像在解释书信时整段地思想。但除此以外，还要进一步思想书中整体的叙事和大段落。

因此，我们解经所关心的是**什么(what)**和**为什么(why)**这两方面。正如我们在前面所学的，我们在问“为什么”之前必须先由“什么”开始。

## 第 一 步

我们要做的第一件事总是阅读，最好一口气读完全书。在读的时候，要学习观察并提出问题。当然，读使徒行传时，观察与提出问题的困难在于它的叙事非常吸引人，以致我们常忘了提出解经方面的问题。

所以，如果我们在此再给你一份作业，那就是：(1) 一次或分两次把使徒行传从头读到尾。(2) 读的时候，在心中默记主要的人物、地点、重现的主题(路加真正关切的事)、全书自然的分段。(3) 现在从头再速读一遍，并把你先前所作的观察配合经文章节记下来。(4) 问你自己：路加为什么写这本书？

由于使徒行传在新约中是独特的一卷书，所以我们在此要更明确地引导你来研读。

## 使徒行传：综览

我们且从路加自己所给我们的分段来开始讨论他写了什么。一般人常常依据路加对彼得(1—12章)和保罗(13—28章)的记载，或福音在地理上的扩展(1—7章，耶路撒冷；8—10章，撒玛利亚与犹太；11—28章，直到地极)来为使徒行传分段。虽然这两种分段都可由实际的内容看出来，但还有另一条由路加本人所给的线索，这条线索似乎把一切联系得更好。阅读的时候，留意6章7节、9章31节、12章24节、16章4节和19章20节中简要的记载。每一次叙事在转往某个新的方向之前，似乎都停顿了一下。根据这条线索，使徒行传可以看成是由六个段落组成的。这六个段落使叙事有一种继续向前的发展——从以彼得为主要人物、耶路撒冷为根据地的犹太环境，发展到一个外邦人占多数的教会，以保罗为主要人物、以外邦世界的

首都罗马为目的地。一旦保罗抵达罗马——他在此又转向外邦人传道,因为他们会听从(28:28)——叙事就结束了。

阅读的时候,应该注意每一段落如何推动这个“发展”。试用你自己的话描述每一段的内容以及它对这个发展的贡献。促成每一段新的发展之关键究竟是什么?以下是我们自己所做的:

**1章1节—6章7节**叙述耶路撒冷的早期教会、初期的讲道、共同的生活、教会的扩展及最初所遭遇的反对。请注意每件事如何与犹太人相关,包括讲道、所受到的反对、初期的信徒继续与圣殿和会堂有关联。这一段叙事的结尾指出,说希腊话的信徒和说亚兰话的信徒之间开始分裂。

**6章8节—9章31节**叙述福音首次在地理上的扩展,由说希腊话的犹太籍基督徒将福音带给散居各地的犹太人或“近乎犹太人”(撒玛利亚人和归信犹太教者)。路加也将保罗的归信包括在内,保罗是(1)说希腊话的犹太人,(2)反对福音的犹太人,(3)将要使福音特别在外邦人中扩展的领导者。司提反的殉道是初期教会扩展的关键。

**9章32节—12章24节**叙述福音首次传给外邦人。哥尼流的归信是关键,他的故事被叙述了两次。哥尼流的重要意义在于他的归信乃是直接由神而来的行动,神通过彼得来实现。彼得是公认的犹太基督徒宣教领袖(神如果使用说希腊话的犹太人,可能会在耶路撒冷引起怀疑)。安提阿教会的故事也包括在内。在安提阿,神特意借说希腊话的犹太信徒使外邦人归主。

**12章25节—16章5节**叙述福音首次在地理上扩展至外邦世界,保罗是领袖。犹太人现在经常拒绝福音,因为它接纳外邦人。教会举行会议,没有拒绝接受外邦的弟兄姊妹,也不把犹太宗教规条加诸他们身上。后者是福音广传至外邦世界的关键。

**16章6节—19章20节**叙述福音在外邦世界往西方更进一步扩展,现在进入欧洲。犹太人不断拒绝接受福音,而外邦人却欢喜领受。

**19章21节—28章30节**叙述促使保罗和福音到达罗马的事件,保罗的审判颇受重视,其中他三次被宣告无罪。

试着依此大纲，这种对福音“发展”之了解，来读使徒行传，看看它是否掌握了所发生的事。你读的时候会发现，我们所叙述的内容省略了一个重要的因素——实际上是最重要的因素——就是圣灵在这一切之中所起的作用。你会发现现在每一个关键时刻，每一个关键人物身上，圣灵都扮演着最重要的角色。根据路加的记载，这一切的进展不是由于人的计划而发生的，乃是神的旨意，由圣灵予以实现。

## 路加的目的

我们务必谨慎，不要在综览路加所做的之后，就轻率地断定他记载这一切的目的是什么。不过，我们可以在此提出几点见解，其中一部分是根据路加所没有做的。

1. 路加对于圣灵所引导的福音进展之兴趣，似乎是理解使徒行传的关键。这福音起初是以耶路撒冷为基地，以犹太教为对象，后来逐渐发展成为一个普世的、以非犹太人为主体的现象。单就使徒行传的结构和内容而言，任何讨论这卷书的目的而没有包括外邦宣教与圣灵在此事工的角色之见解，必然没有掌握其重点。

2. 路加对福音“进展”的兴趣，可以进一步从他所没有告诉我们的事情中得到证实。首先，他对于使徒的“生平”——亦即传记——不感兴趣。雅各（西庇太的儿子）是我们知道其结局的惟一使徒（12:2）。当福音开始传给外邦人时，彼得就不再出现了，只有在第15章中他证明外邦宣教是正确的。除了约翰以外，其他的使徒甚至都未被提及，而路加对保罗的兴趣几乎完全在向外邦宣教方面。

第二，他对教会的组织或行政体制没什么兴趣。第6章中的七个人并没有被称为执事，无论如何，他们不久就离开了耶路撒冷。路加从来没有告诉我们，耶路撒冷教会的领导权为何或如何由彼得和其他的使徒转交给耶稣的兄弟雅各（12:17; 15:13; 21:18）；他也没有说明任何一个地方教会是如何根据行政或领导体制建立起来的，只有一次提到“长老”是被“选立”的（14:23）。

第三，他除了提到福音由耶路撒冷传至罗马这一条线之外，没有记载福音在其他地区的扩展。他没有提到克里特岛（多 1:5）、以里古（罗 15:19，即现在的克罗地亚和南斯拉夫），或本都、加帕多家

和庇推尼(彼前 1:1),更没有提到教会向东往美索不达米亚或向南往埃及的扩展。

这一切显明路加的目的根本不是要写作纯粹的教会历史。

3. 路加的兴趣似乎也不在于把事情标准化,使一切事情一律相同。他在记载个人悔改信主的事件时,通常会包括两个要素:圣灵的恩赐和水的洗礼。不过,它们的先后顺序可能会相反,有时按手,有时没有按手;有时提到方言,有时未提到方言。甚至在彼得说了 2 章 38—39 节的话之后,也很少明确地提到悔改。同样,路加既没有明言也没有暗示说,外邦教会过着与耶路撒冷教会(2:42—47;4:32—35)相似的团体生活。这些不同的记载可能意味着:路加无意将特殊的事例定为基督徒的经历或教会生活之典范。

但这是否表示路加不想借着这些不同的记载来告诉我们一些事?不一定。真正的问题是:他究竟想对当时的读者说什么?

4. 虽然如此,我们相信路加有意将大部分的使徒行传作为典范。但这典范不是在于特殊的事上,而是在于整体的方面。鉴于神引导路加建构与叙述这部历史的方式,我们似乎可以将福音在圣灵的能力运行之下成功地广传到外邦世界,并使许多人和团体的生命改变之经过,看成是神对继续发展中的教会所定的目的。而正因这是神对教会所定的目的,没有什么可以拦阻它的,不论是犹太人的公会或会堂、纷争或心胸狭窄、监狱或阴谋。所以,路加可能有意说明教会应该“像他们一样”,但这乃是就更广的意义而言,而不是要人模仿任何一个特殊的例子。

## 解经范例

在综览使徒行传的内容并试论它的目的之后,我们现在要仔细观察两段叙事,6 章 1—7 节和 8 章 1—25 节,并注意在研究使徒行传的经文时要学会问的解经问题。

我们照往常一样先反复地研读所选的经文及其紧邻的上下文。研读使徒行传与研读书信一样,你需要重复提出的情境问题是:这一段叙事或话语的重点是什么?它在路加整个叙事中的功用是什么?路加为什么要将它放在这里?通常在仔细研读经文一两遍之后,你

就能够暂时回答这些问题。但有时——尤其是在使徒行传里——为了要回答内容方面的问题，你必须阅读一些其他的资料，才会确信自己走对了路。

让我们从6章1—7节开始。这段话在整体的记载中有什么作用？我们可以立即说明两点。第一，它结束了第一组经文——1章1节—6章7节；第二，它转接第二组经文——6章8节—9章31节。请注意路加是怎样做的。他在1章1节—6章7节的目的是要描述初期信徒团体的生活，以及它在耶路撒冷里面的扩展。6章1—7节的叙事包含了这两个特点，但它也间接提及在这团体内部发生的第一次紧张的关系。这一次的紧张关系是耶路撒冷(或说亚兰话)的犹太人与散居世界各地(说希腊话)的犹太人，因根据不同的犹太教传统观念而产生的。在教会里，由于说希腊话的犹太基督徒中间开始出现的领袖人物获得正式的承认，紧张的关系遂得以化解。

我们以如此特别的方式来说前面这句话，是因为在这里我们也必须参考一些有关历史情境的资料。你只要做一点儿研究(圣经辞典解释“执事”和“操希腊语的非希腊人”[Hellenists]的文章、注释书，以及有关背景的书籍，例如 J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* [Philadelphia: Fortress, 1967])，就会发现下列的重要事实：

第一，“操希腊语的非希腊人”几乎可以确定是说希腊话的犹太人，亦即原来散居世界各地的犹太人，如今住在耶路撒冷。

第二，许多这样的犹太人在他们的晚年回到耶路撒冷，以便死在那里，并葬在锡安山。由于他们不是耶路撒冷本地的人，所以在他们死后，他们的寡妇没有正常的维生之道。

第三，这些寡妇靠每天领受补助金而得到照顾——这种照顾在耶路撒冷造成相当大的经济负担。

第四，6章9节清楚地显示，这些说希腊话的犹太人有他们自己采用希腊语聚会的会堂，司提反和来自大数(位于采用希腊语的基利家，见第9节)的保罗是其中的成员。

第五，使徒行传第6章的证据显示，早期教会提供相当多的经费给这个会堂——注意这里提到“他们的寡妇”(6:1)，被选出处理这件

事的七个人都有希腊名字,对教会强烈的反对来自散居世界各地的犹太人会堂。

最后,这七个人从未被称为执事,他们只被称为“七位”(21:8)。他们的职责是监督每天给说希腊话的犹太寡妇供应食物之工作;不过,他们显然也是传道者(司提反、腓利)。

这种对于内容的了解会特别帮助我们了解接下来的记载,因为路加在6章8节—8章1节集中注意力于七位中的一位,描写他是福音首次扩展到耶路撒冷以外地区的关键人物。他明确地告诉我们,司提反的殉道产生这个结果(8:1—4)。从后面这一段经文你也应当注意到,耶路撒冷教会这个说希腊话的基督徒团体对神的计划是何等的重要。虽然他们因受逼迫而不得不离开耶路撒冷,但反正他们本来也不是土生土长的耶路撒冷人。所以他们就离开,将神的道传遍“犹太和撒玛利亚”(8:1)。

因此,6章1—7节的叙事不是要告诉我们教会首次区分传道者和一般信徒执事的经过。它的作用在于为教会首次从耶路撒冷的基地往外扩展作准备。

8章5—25节的叙事则有所不同。在此我们看见早期教会首次扩展的真实故事。对我们来说,这段叙事特别重要,因为它含有几个解经的难题,而且经常成为释经的战场。

我们照常在开始时必须谨慎地解经,此外,没有什么可以代替一遍又一遍地读经、观察、做笔记。为了要了解这段叙事说什么,试着用你自己的话把它写下来。我们所作的简要观察结果如下:

这个故事很简单。它描述腓利在撒玛利亚开始的事工,以及他所行的医病赶鬼神迹(8:5—7)。显然有许多撒玛利亚人成为基督徒,因为他们相信并且受洗。腓利所行的神迹实在是大有能力,甚至那位行邪术、声名狼藉的西门也相信了(8:9—13)。耶路撒冷的教会听到这个现象,就派彼得和约翰去那里,也只有在他们到达之后撒玛利亚人才领受圣灵(8:14—17)。西门想用钱向彼得和约翰买他们所有的,以便成为一个传道人。彼得遂责备西门,不过,从西门最后的反应(8:24)我们不清楚他是否悔改,或者受到彼得对他所说的审判(8:20—23)。



路加撰写这段叙事的方式清楚显示他要阐明两个主旨：撒玛利亚人的归信和西门的事件。一般人对这两个事件的解经问题，基本上是来自他们以前的知识和信念。他们往往会认为事情根本不应是这样发生的。既然保罗在罗马书第8章说，人没有圣灵就不可能成为基督徒，这些信徒怎么可能未领受圣灵呢？西门又是如何？他是个真信徒，但后来“跌倒”了，或只是表示相信而实际上却没有得救的信心？

很可能真正的问题是因路加本身没有为我们调和一切而产生的。读这一类的经文很难不受我们以前成见的影响，本书的作者也不例外。虽然如此，我们要试着从路加的观点来看这段经文。他叙述这件事的用意是什么？在他整体的目的之中，这个事件有什么作用？

关于撒玛利亚人的归信，有两件事对他似乎有特殊意义：(1) 在撒玛利亚的宣教——福音首次在地理上的扩展——是通过一位说希腊话的犹太人实行的，而且不是出于使徒的计划或安排。(2) 虽然如此，路加的读者应该晓得：此次的宣教是神与使徒所认可的——使徒按手之后，圣灵才临到撒玛利亚人，即为此事之证明。路加的记载显示：说希腊话的犹太人之宣教工作，虽然不是因使徒举办的教会增长会议而产生的，却也不是一种特立独行的运动，这样的记载符合路加整体的目的。

虽然我们无法提出证明——因为经文并未告诉我们，而且它是在路加所关注的事之外——但在彼得和约翰抵达之后才赐下来的，可能是肉眼可见的圣灵同在之证据。我们的推论有三个理由：(1) 在彼得和约翰到达之前，所有关于撒玛利亚人的说明，在使徒行传其他的地方也被用来说明真实的基督徒经历。因此，他们实际上必然已开始过基督徒的生活。(2) 在使徒行传其他的地方，圣灵的同在——与此处一样——是基督徒生活最重要的要素。既然如此，没有这项最重要的要素他们怎能开始过基督徒的生活呢？(3) 对路加来说，在使徒行传里圣灵的同在是指能力(1:8;6:8;10:38)，而这能力通常是由一些肉眼可见的证据显明出来。因此，路加很可能将这一个尚未在撒玛利亚出现、充满能力和肉眼可见的圣灵之同在，视为

与圣灵的“来临”或“领受”圣灵是相同的事。

在此事件中,西门的角色也同样复杂。不过,有许多外在的证据显示,这个西门后来变成反对初期基督徒的著名人物。因此,路加可能将这项资料记录下来,旨在说明西门与基督徒团体微妙的关系,并使读者知道西门没有神或使徒的认可。如果一个人只对早期的归信故事感兴趣,那么西门最后所说的话似乎意义含糊不清。事实上,路加整体的叙述对西门的看法是负面的。他究竟是否真的得救,并非叙述的重点。他曾与教会有过短暂的接触,至少自称是个信徒,这才是重点。然而彼得的话似乎反映出路加对西门的信仰判断——那是假的!

我们承认,这种研究路加叙述的什么和为什么之解经,不一定会使人的灵性振奋,但我们认为,使徒行传是神的话,想要正确地了解它的信息,这是必须做的第一步。在一篇叙述或演说里,不见得每一个句子都会告诉我们什么道理,但在使徒行传的每一篇叙述或演说里,每一个句子都有助于表达神全部所要说的话。在此过程之中,我们可以从神用不同的人与方法来完成他的工作之事例,学到一些功课。

## 使徒行传的释经

正如前面已经说过的,我们在此所关切的只有一个问题:使徒行传里个别的叙事,或圣经里其他的叙事,如何成为后来教会的先例?或者,它们成为教会的先例了吗?说得更精确些,使徒行传是否有一种不仅描述初期的教会,而且作为历世历代教会的规范之道?如果有这样的道,我们要怎样找到它,或订出一些有助于了解它的原则?如果没有的话,我们要如何处理关于先例的观念?简言之,历史的先例在基督教的教义或了解基督徒的经验之中,究竟扮演了什么角色?

我们首先要说明,几乎所有的基督徒多多少少都会将先例视为规范的权威。不过,能够做得始终一致的人却很少。一方面,一般的人常会接受某些叙事乃必须遵循的典型,却忽略了其他的叙事;另一方面,虽然在使徒行传里面就有几种复杂的典型,他们有时还是会认

定某一种典型是人所必须遵行的。

以下所提的不是你非接受不可的建议，然而我们希望它们能够帮助你处理这一释经的难题。

### 一些通则

此处的重要释经难题是：描写初期教会发生什么的圣经叙事是否也成为旨在说明以后的教会必须如何行事的规范？使徒行传里是否有些实例使我们可以适当地说，“我们必须做这事”，或者我们只应说，“我们可以做这事吗”？

我们的看法——许多人也有相同的看法——是：除了圣经明确地告诉我们必须做某件事以外，那些仅仅是叙述或描写的事并没有规范的功用，除非有其他的理由可以证明作者有意将它立为规范。这样的看法是有充分的理由的。

一般说来，由圣经得来的教义可分成三种（或四种）范畴：（1）基督教神学（基督徒所相信的），（2）基督教伦理（基督徒应该如何为人），（3）基督徒的经验和惯例（基督徒作为信仰者所做的）。在这三种范畴之中，我们可以进一步区分两种层次的教义，我们称之为主要和次要的教义。主要层次的教义，是那些由圣经明确的主张或命令而得来的教义（亦即圣经所要教导的）。次要层次的教义，是那些只从经文的含义或先例附带得来的教义。

例如，在基督教神学的范畴里，像“神是独一无二的”、“神是爱”、“世人都犯了罪”、“基督为我们的罪死了”、“得救是本乎恩典”、“耶稣基督是神”等等的说明，是从旨在教导这些要义的经文而来，因此是主要的。那些从主要的教义推理出来或从圣经的含义得来的教义，都是次要层次的教义。因此，基督具有神性的事实是主要的教义；至于他的两种本性（神性和人性）如何合而为一，则是次要的。

关于圣经的教义，我们也可做类似的区分。圣经是神所启示的话，这是主要的教义；启示的实际性质则是次要的。这并不是说次要的教义就不重要。它们常常会与一个人对主要教义的信心有重要的关系。事实上，它们最终的神学价值可能与它们保存主要教义完整的程度有关。

在此必须特别说明的是,基督徒由圣经里的先例而得来的一切,几乎都是在第三范畴之中——基督徒的经验或惯例,而且总是属于次要的层次。例如,教会应该继续实行领受圣餐的仪式,这是主要层次的教义。耶稣曾亲自如此吩咐,书信和使徒行传也为此做见证。但领受圣餐的次数——基督徒对此有不同的见解——则是根据传统和先例,当然这并没有约束力。圣经完全没有直接提到这个问题。同样,我们认为,洗礼是必要的,洗礼的方式则是次要的;基督徒“聚会”是主要的,聚会的次数或在一周的哪一天聚会则是次要的。再者,这不是说次要的教义就不重要。例如,有人一定会要我们证明基督徒聚会崇拜必然是在星期六或星期天,但无论哪一种情形,我们都是根据自己所行的来表达神学意义。

与此讨论有密切关联的是立意的观念。我们中间常有人说,“圣经教导我们……”通常这句话的意思是,圣经借着清楚的说明“教导”某件事。但若谈到圣经历史方面,这样的说法就会产生问题。难道只因为圣经里记载了某件事——纵然是以似乎肯定的方式记载,就意味着圣经要教导那件事吗?

释经学有一项通则:神的话要在圣经的目的里寻找。就解释历史叙事而论,这是特别重要的通则。历史学家因某一件事符合其著作的主要目的而将它记录下来,这是一回事;解释者认为除了历史学家的主要目的之外,那件事也有教导的价值,则是另一回事。

虽然路加受启示写作的主要目的对某些人来说仍是悬而未决的问题,但根据前面的解经,我们的假设是:路加旨在显示教会如何从一个以耶路撒冷为基地、以犹太教为中心的犹太信徒所组成之教派,逐渐发展为信徒主要是外邦人的普世现象,以及圣灵如何直接造成所有的人惟靠恩典得救的现象。任何事都无法阻挠圣灵赋予能力的教会之发展——这一个重复出现的主题,使我们想到路加也有意要他的读者以此作为他们生活的规范。使徒行传属于新约正典的事实,使我们进一步想到这必定是教会始终应有的特色——热心传扬福音、充满喜乐、拥有圣灵的能力。

但有些叙事的细节必须得合起来看,这样才能使我们明白路加的主要目的。这些叙事的细节又如何? 这些细节是否有相同的教导

价值？它们是否也可当作标准的规范？我们认为不可以，主要是因为这些细节大多是附属于叙事的重点，而且从一段叙事到另一段叙事的细节含义模糊不明。

因此，当我们仔细观察使徒行传 6 章 1—7 节时，我们看见这个叙事如何在路加整体的计划中作为第一大段的结论，而同时又用来介绍说希腊话的犹太人。路加也可能有意要用它来说明基督徒团体如何圆满地解决内部第一次紧张关系。

从这个叙事我们也可以附带学到几件其他的事。例如，我们可以学到一点：帮助教会里少数团体的好办法，就是让那个团体有自己的领袖，而且是由他们自己选出来的。事实上，这正是他们所做的。我们必须这样做吗？不一定，因为路加并没有这样告诉我们，我们也没有任何理由相信他在记述这故事时，心中有此意思。另一方面，这样的程序十分合理，我们不晓得什么人会有理由反对它。

我们的观点是，任何人从这个故事里无论有什么其他的收获，这样的收获只不过是路加写作的附属目的而已。这并不表示附属的是错的，也不表示它没有神学的价值；这乃是说，神借着那故事向我们说的话，主要是与它原来有意教导的相关。

根据这样的讨论，就有下面几点关于历史叙事解释的原则：

第一，使徒行传中可被视为基督徒规范的神的话，主要是与叙事原来有意教导的有关。

第二，叙事的主要目的所附带的事项确实可以反映出受神启示的作者对事情的了解，但它的教导价值和叙事原来有意教导的并不相同。这并非否定附属事项的价值，也不表示它没有给我们的话语。我们所要说的是，附属的事项虽然常常可以作为其他地方清楚明白的教导的额外支持，但它绝不可以变成主要的教导。

第三，历史的先例若要有规范的价值，就必须与目的有关。换句话说，如果可以证明某一叙事的目的是要建立先例，这样的先例就应该被视为规范。例如，如果根据解经的方法可以证明路加在使徒行传 6 章 1—7 节的目的，是要给教会一个选举领袖的先例，那么这个选举的过程就应该为后来的基督徒所遵循。但如果这叙事的目的不是要建立先例，那么它给后来的基督徒作先例的价值，就应该根据我

们在下一段所建议的特别原则来处理。

当然,这一切的问题是,就我们所关切的广大范畴——基督徒经验和惯例——而论,它所留给我们的规范往往很少。且举几个例子来说,关于洗礼的方式、受洗者的年龄、当人领受圣灵时特别明显的灵恩现象,或领受圣餐的次数等等,圣经都没有明确的教导。然而基督徒之间有许多的歧见,正是在于这几方面。在这样的情形下,有些人必然会认为这是初期信徒所做的,无论他们这样的惯例是得自使徒行传的叙事,或书信中所隐含的意思。

圣经绝对没有明确规定,洗礼必须用身体浸入水中的方式、婴儿要受洗、所有真诚的归信必须像保罗归信那样戏剧化、基督徒都要受圣灵的洗礼并以说方言为二次恩典的明证、每个主日都要领圣餐。既然如此,我们要如何处理像洗礼须用浸水洗礼这样的事? 圣经确实说了什么? 就此事而论,根据这个词本身的意义、根据使徒行传一处描写洗礼是“下到水里”和“从水里上来”(徒 8:38—39),并根据保罗将洗礼比喻成死亡、埋葬和复活(罗 6:1—3),可以说在初期教会里洗礼用浸水洗礼乃是理所当然的。不过,教会并没有因此将它立为规定。

另一方面,我们要指出,撒玛利亚当地的教会没有洗礼的水池,在那里受洗的人要全身浸入水中必然十分困难。据我们所知,那里完全没有水源的供应,因此浸水的洗礼并非切实可行的事。他们是否像初期的教会手册《十二使徒遗训》(*Didache*, 约公元 100 年)所建议的,在没有足够清凉的流水或温暖的静水可以施行浸水洗礼之处,将水倒在受洗者的身上? 当然,我们完全不知道答案。《十二使徒遗训》说得非常清楚,浸水洗礼是一种规范,不过它也清楚地说,行动本身比方式更重要。尽管《十二使徒遗训》不是圣经中的文献,但它是很早的正统基督教文献,可以帮助我们了解初期教会如何在这一圣经中没有明言的事上做切合实际的调整。正常(通常)的惯例可当作规范。但由于它只是惯例,它并没有就此成为规范。我们最好根据这个例子而不要把常态与规范弄混淆了,仿佛所有的基督徒都必须做某一件规定的事,否则就是不服从神的话。

## 一些特殊的原则

在说明了一般的观察和原则之后，我们要提出下列关于解释圣经先例的建议。

第一，利用与圣经先例相似的事，以显示现今的行动有圣经的根据，很可能根本就是没有确实的根据。例如，基甸的羊毛经常被人用作寻找神旨意的方法。既然神宽容基甸的缺乏信心，他对其他人也可能如此，但这样的行动并没有圣经的根据或支持。

同样，根据耶稣在受洗时领受圣灵的叙事，有些人得出两种截然不同的推论。有人认为此事是信徒在受洗时领受圣灵的证据，并且依此类推，也是信徒在受洗时重生的证据。相反，有人认为它是人得救之后领受圣灵的证据（因为耶稣在更早之前是由圣灵所生的）。路加本人认为此事件是赋予耶稣能力以公开事奉的时刻，这一点显然毋庸置疑（参见路 4:1,14,18 和徒 10:38）。但这个叙事的主旨是否与上述的任何一个神学立场有相似之处——尤其是它更进一步被当作支持这两个教义的圣经根据，则难以确定。如果耶稣生命中的每一件事对我们都有规范的意义，那么我们就都应被钉死在十字架上，并且在三天后复活。

第二，圣经的叙事确实有说明、有时还有“示范”的价值，不过这可能不是作者主要的目的。事实上，这就是新约人物偶尔使用旧约某些历史先例的方法。例如，保罗用一些旧约的例子来警告那些蒙神拣选而有错误的安全感的人（林前 10:1—13）；耶稣用大卫的例子作历史先例，为他的门徒在安息日所做的事辩护（可 2:23—28 及相似的经文）。

但我们中间没有一个人拥有神的权柄，可以再度使用新约作者偶尔应用于旧约的那种解经法和类推分析法。我们要特别说明：纵使有先例证明现在的一个行动是正当的，那先例并未为特定的行动建立一项规范。人不必定期吃陈设饼或在安息日掐麦穗，以证明安息日是为人而设立的。相反，这先例说明了一项关于安息日的原则。

在此我们必须提出一个警告。假使有人想用圣经的先例来证明现在的某一项行动是正当的，比较适合的根据是，圣经在别处也教导

这项行动的原则,而且那是该处经文所要教导的主旨。例如,以耶稣洁净圣殿的例子来证明自己所谓的义怒——通常是“自私的愤怒”委婉的说法——是合理的,乃是滥用这项原则。另一方面,我们不但可以适当地引用(使徒行传中的)先例作为现今说方言经验的根据,而且可以用哥林多前书 12—14 章关于属灵恩赐的教导作为根据。

第三,在基督徒的经验,尤其是基督徒的惯例方面,圣经的先例有时可以被视为**可重复的模式**——即使它们并未被当作规范。也就是说,就许多惯例而论,后来的教会重复圣经的模式,似乎有十分正当的理由。至于主张历代各地所有的基督徒**必须**重复这些模式,否则就是不服从神的话,则有待商榷。当惯例本身是强制性的,而方式不是的时候,尤其有讨论的余地。(我们要指出,并非所有的基督徒都会完全同意这种说法。某些基督教的团体和宗派有一部分是建立在“几乎所有的新约模式都应在现代尽可能完全恢复”之前提上;他们多年来也发展出值得注意的释经法,解释惟有在使徒行传里才记载的许多事项之强制性质。同样,其他人认为路加本人的用意是——例如——领受圣灵时要有说方言的恩赐作为证明。但在这两种情形下,问题最终不在于这项原则的对错,而在于使徒行传的**解释**和路加叙述这个故事整体的以及特定的目的。)

至于要决定某些惯例或模式是否可以重复实行,应该考虑下列几点。第一,若新约之中只有一个模式(虽然我们要小心,不可太过于重视新约所没有记载的),而且此模式重复出现,那可能就是最有力的论据。第二,若有两个以上的模式,或一个模式只出现一次,那么,惟有当它似乎有神的认可,或与圣经别处的教导一致,才可供后代的基督徒重复实行。第三,受文化限制的事,要不是完全不可重复实行,就必须用新的或不同的文化方式表达出来。

因此,基于这些原则,我们可以提出非常有力的论据,证明浸水洗礼是施洗的方式。至于每一个星期日遵守圣餐,论据就比较薄弱。但就婴儿洗礼而言,几乎没什么根据(这一点当然可以根据教会的历史先例来主张,但不大容易根据圣经的先例来主张,而这是此处所讨论的问题)。同样地,基督教的牧师乃是祭司之见解(根据旧约的类推),就其圣经的根据来看,完全站不住脚。



我们不认为自己用这样的方式就解决了所有的问题，不过我们认为这些是可行的建议，希望你在读圣经的叙事时，这些建议会使你根据解经的原则来思想，并且在释经方面思想得更精确。

## 第七章 福音书：一个故事，许多方面

乍看之下，福音书似乎与书信和使徒行传一样，很容易解释。既然福音书的资料大致可分为言论和叙事，亦即耶稣的教导和关于耶稣的事迹，理论上我们应该能够根据解释书信的原则来解释耶稣的教导，并且根据解释历史叙事的原则来解释耶稣的事迹。

就某种意义来说，这是对的。然而事情并没有那么简单。四福音书形成一种独特的文学类型，很少有别的文学形式真正与它们相似。它们的独特性质——这一点我们很快就会讨论——是引起我们大部分的解经问题之因素。不过，另外还有一些释经的难题。其中一些释经的难题当然就是福音书中的一些“难解之言”。但主要的释经难题在于了解“神国”的含义。就耶稣整体的事工而论，这个词有绝对的重要性，然而同时它又是以1世纪犹太教的语言和观念表达的。问题是如何将这些观念用我们自己的文化形式表达出来。

### 福音书的性质

我们在解释福音书时所遭遇的困难，几乎都是源自两个明显的事实：(1) 耶稣本人没有写过一本福音书；福音书都是别人写的，而且耶稣写的。(2) 有四大福音书

而且需要解决。这种困难的性质，或许从观察使徒行传和书信中的保罗相似之处，最能清楚地看出来。例如，如果我们没有使徒行传的话，我们可以把书信中关于保罗生平的一些片段拼凑起来，但这样所得到的资料却很贫乏。同样，要是我们没有保罗的书信，只根据他在使徒行传中的话语来了解他的神学，那么我们所得到的了解也是一样有限，而且也有些不平衡。因此，为了了解保罗生平的主要事迹，我们阅读使徒行传，并用他在书信中所提供的资料来补充。为了了解他的教导，我们不是先读使徒行传，而是先看他的书信，然后以使徒行传作为补充资料的来源。

但福音书和使徒行传不同，因为福音书包含记述耶稣生平的叙事和许多他所说的话（教导），这些话是他一生绝对重要的部分。然而耶稣所说的话不是他写下来的，就像书信是保罗写的那样。耶稣所用的主要语言是亚兰语；他的教导流传至今的，只有希腊语的译本。此外，同一句话经常出现在两本或三本福音书里，甚至当它在完全相同的年代顺序或历史背景里出现的时候，每一本福音书所用的措辞很少是完全相同的。

这事实可能会对某些人构成威胁，但不一定如此。当然，确实有某些学术研究曲解这种事实，甚至宣称福音书全然不可相信。但这种结论是很成问题的。同样卓越的学术研究已经证实福音书的资料具有历史的可靠性。

我们的见解其实很简单：神用这种方法，而不是用另一种可能更适合某些人的类似录音机智力的方法，使我们知道耶稣在世上事工的经过。无论如何，福音书不是耶稣所写的，而是关于他的事迹之著作，我们认为这个事实显明福音书的特点，而非缺点。

第二，接下来的问题是，有四本福音书。这是如何造成的？为什么？毕竟我们没有四本使徒行传。此外，前三本福音书的资料常常是相同的，以至于我们称它们为符类福音对观福音。当然，一般人可能会想知道为什么还要保留马可福音，因为这本福音书所特有的资料，印出来几乎不到两页。但我们相信，福音书有四本，乃是它们的一部分特点。

既然如此，福音书的性质究竟是什么，为什么它们的独特性质会

是它们的一部分特点？若要适当地解答这个问题，我们应先讨论“为什么会有四本福音书”的问题。对此我们不可能提出一个绝对确定的答案，不过至少有一个理由是既简单又实际的：不同的基督徒团体各自需要一本关于耶稣的书。由于种种原因，为一个团体或一群信徒所写的福音书不见得会满足另一个团体全部的需要。因此，有一本福音书先写成——马可福音（根据大多数学者的见解），而为了截然不同的理由，那本福音书又被“重写”了两次——马太福音和路加福音，以满足截然不同的需要。约翰又为了一些不同的理由，写作一本不同性质的福音书，与上述福音书无关（这也是根据大多数学者的见解）。我们相信这一切都是圣灵所安排的。

对后代的教会来说，没有一本福音书可以取代另一本福音书，每一本福音书都与其他福音书同样宝贵、同样具有权威性。何以如此？因为每一本福音书对耶稣的兴趣都有两个层面。第一，纯粹历史方面的兴趣，旨在显明这就是耶稣的身份、这就是他所说所做的事；这位耶稣被钉十字架又从死里复活，如今我们尊崇他是复活升天之主。第二，存在方面的兴趣，旨在为后来的团体重述这个故事，这些团体不会讲亚兰语，只会讲希腊话；他们不是住在基本上属于乡村、以农为业的犹太人环境，而是住在罗马，或以弗所，或安提阿。福音在这些地方所接触的是都市、异教的环境。

所以就某种意义来说，福音书已经是我们释经的典范，而且根据其特殊的性质坚决要求我们在现今的情境里也要重述同样的故事。

因此，即使我们对耶稣的了解几乎都是这些福音书所提供的，它们却不是传记，尽管其中有一部分是传记。它们也不像当代伟人的“言行录”，尽管它们记录了最伟大的人一生的事迹。根据 2 世纪的教父殉道者查士丁(Justin Martyr)的说法，它们是“使徒的回忆录”。四本传记不可能并存而有同样的价值，但这些福音书能够并存，乃是因为它们同时记录关于耶稣的事实、回忆耶稣的教训，并且每一本都为耶稣做见证。这是它们的性质和特点，就解经和释经而论，这一点很重要。

因此，福音书的解经，需要我们根据耶稣的历史背景和作者的历史背景两方面来思想。

## 历史背景

你应还记得解经的第一项工作是了解历史背景。这不但是指了解一般的历史背景，而且要暂时——却有根据地——重建作者所处理的情况。然而由于福音书有两个层面的文献，它们的性质有时可能使这项工作变得复杂。历史背景首先与耶稣本身有关。这不仅包括了解1世纪的文化和宗教——他在其中生活和教导人的巴勒斯坦犹太教，而且要尝试了解某一句话或比喻的特殊背景。但历史背景也与个别的作者（福音书作者）及其写作的原因有关。

我们知道，对一般的读者来说，要考虑到这些不同的背景可能是相当艰巨的工作。我们还知道，在新约研究的领域中，这方面所产生的学术臆测可能比其他任何方面更多。尽管如此，福音书的性质是既定的事实，它们有两个层面的文献，无论我们喜欢或不喜欢。我们不认为自己可以使你成为这些方面的专家。我们在此所期望的，只是要提高你的意识程度，使你更能欣赏到福音书究竟是什么，并且能够处理在读福音书时需要提出的问题。

### 耶稣的历史背景——一般的背景

为了了解耶稣，你必须使自己沉浸在他所处的1世纪的犹太教之中。这意思是说，我们不应只知道撒都该人不信复活，还要知道他们为什么不信，以及耶稣为什么很少与他们接触。

要获得这种关于背景的资料，除了阅读圣经以外的优秀著作，没有别的办法。在这方面，下列两本书都很有帮助：

Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 2d edition (《早期基督教背景》; Grand Rapids: Eerdmans, 1993), pp. 373—546;

Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (《耶稣时代的耶路撒冷》; Philadelphia: Fortress, 1969)

在这方面的历史背景之中，有一个格外重要却时常为人所忽视的特点，即耶稣教导所采用的形式。人人都知道耶稣经常用比喻教

导人,但不太了解他使用了许多种不同的教导形式。例如,他擅长使用故意夸张的说法(夸张法)。在马太福音 5 章 29—30 节(以及可 9:43—48 相似的经文),耶稣告诉他的门徒挖掉罪犯的眼睛或砍断罪犯的手。我们都晓得耶稣“本意不是如此”。耶稣的意思是要人把任何使他们犯罪的事物都从生命中除掉。但我们怎么知道他所说的真实意思呢?因为我们都晓得夸张的说法是最有效的教导方法,依照这个方法,我们相信的是教师的意思,而不是他所说的话。

耶稣也擅长用箴言(例如,太 6:21;可 3:24)、明喻和隐喻(例如,太 10:16;5:13)、诗(例如,太 7:6—8;路 6:27—28)、问题(例如,太 17:25)和反话(例如,太 16:2—3),等等。若想要更多地了解这方面以及本章所讨论的其他方面的情况,可参阅《耶稣的教导方法和信息》(Robert H. Stein, *The Method and Message of Jesus' Teaching*, Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1994)。

### 耶稣的历史背景——特殊的背景

在尝试重建耶稣的历史背景之中,这是比较困难的一方面,主要是因为四部福音书记载了他的许多教导,但很少记载它们的背景。原因在于:耶稣的言行起先是给人用口述的方式传下来的,或许有三十多年之久;在这段期间里,并没有完整的福音书传下来。福音书的内容是以个别的故事和耶稣的言论(独立完整的经文段落)的形式传下来。许多这样的言论是与原来的背景一起传下来的。学者称这种经文段落(pericopes)为“宣告故事”(pronouncement stories),因故事叙述本身只是为最终的教导而存在。马可福音 12 章 13—17 节是一个典型的宣告故事。故事的背景是关于纳税给罗马人的问题。它以耶稣著名的宣告结束:“该撒的物当归给该撒,神的物当归给神。”如果这句话不是与原来的背景一起传下来的,你能想像我们要重建它原来的背景时会怎么做吗?

当然,真正的困难在于耶稣的许多言论和教导传下来时,没有原来的背景。保罗本人就证明了这个事实。他三次引述耶稣所说的话(林前 7:10;9:14;徒 20:35)而没有提到它们原来的背景——我们也不应该期望他如此做。其中哥林多前书两处引述的话,在福音书里

也有记载。关于离婚的教导出现在两种不同的背景之中(一个是教导门徒的背景[太 5:31—32],另一个是与法利赛人争论的背景[太 10:1—19 和可 10:1—12])。关于“得工价的权利”之教导出现在马太福音 10 章 10 节及路加福音 10 章 7 节相似的经文中,其背景是差派 12 人(马太福音)和 72 人(路加福音)出去。但使徒行传中的那句话却全然没有在福音书中出现,所以我们认为它完全没有原来的背景。

因此,当我们知道有许多这种(没有原来背景)的教导可供福音书作者使用,而且福音书作者本人在圣灵的引导之下将这些教导置于他们当时的背景里,我们不必感到惊奇。这是我们时常发现同一句话或教导在四部福音书里有不同背景的原因之一。福音书中主题相似的话或相同的内容时常根据主题而归并在一起,也是由于这个原因。

例如,马太福音有五大段主题性的演说(每一段都以类似这样的话结束,“耶稣讲完了这些话……”):天国里的生活(所谓的登山宝训,5—7 章)、给天国仆人的教导(10:5—42)、天国在世上工作的比喻(13:1—52)、论天国里的关系和纪律的教导(18:1—35)、末世论或天国最终的实现(23—25 章)。

根据第 10 章的演说,我们可以从两个方面来说明这些都是马太收集的。第一,这段话的背景是十二使徒的历史使命,以及耶稣差遣他们出去时所给他们的教导(5—12 节)。但 16—20 节的教导却是针对更远的未来,因为在 5—6 节,他吩咐他们只可到以色列家迷失的羊那里去,但 18 节却预言他们将要被带到“省长”、“君王”和“外邦人”面前,而这一切并不包括在十二使徒原来的任务之内。第二,这些安排得很好的教导,却依下列的顺序散布在整本的路加福音之中:9 章 2—5 节;10 章 3 节;21 章 12—17 节;12 章 11—12 节;6 章 40 节;12 章 2—9 节;12 章 51—53 节;14 章 25—27 节;17 章 33 节;10 章 16 节。这显示路加也得到这大部分的教导,但它们是分开的教导,后来被路加放在不同的背景之中。

因此,当你读福音书的时候,即使无法得到确定的答案,你也要问:耶稣所教导的听众究竟是他亲近的门徒、广大的群众,或是他的

敌人？找出耶稣的历史背景或他的听众是谁，不见得会影响他的话之基本意义，却会扩展你的视野，并且时常会帮助你了解耶稣所说的重点。

## 福音书作者的历史背景

现在我们要讨论的，不是每一位福音书作者安排关于耶稣的资料之文意脉络，而是当初促使每一位作者写福音书的历史背景。由于福音书本身是不具名的著作（意即书中并未明说作者的名字），加上我们无法确知它们的写作地点，我们也做了一些学术上的推测。不过，根据每一位福音书作者选择、决定和安排其资料的方式，我们可以确知他感兴趣和关心的事。

例如，马可福音对根据以赛亚书“第二次出埃及”的基本主旨（参见《圣经导读》（下），257—259页）来解释耶稣的弥赛亚身份之性质特别感兴趣。虽然马可知道弥赛亚是大能的神子（1:1），在加利利各地行事满有能力和怜悯（1:1—8:26），但他也知道耶稣一再隐藏他的弥赛亚身份（例如，1:34；1:43；3:12；4:11；5:43；7:24；7:36；8:26；8:30）。这种沉默的原因是，只有耶稣知道他的弥赛亚命运之性质——受苦的仆人借着死亡而得胜之命运。虽然耶稣曾三次对门徒说明这件事，但他们也无法明白（8:27—33；9:30—32；10:32—45）。他们像那被摸过两次的人一样（8:22—26），也需要第二次触摸——耶稣的复活——才能看清楚。

马可可在耶稣第一次说明自己的受苦（8:31—33）之前，完全没有记载他对于门徒身份的教导——这项事实更加清楚显明马可所关心的，乃是耶稣那种受苦的仆人之弥赛亚身份的本质。这一点的含义和明确的教导很清楚。耶稣所经历的十字架和仆人的身份也都是真实的门徒身份之标记。正如诗人所说的：“这是主人所走的路。仆人岂不更应该跟随？”

这一切都可由仔细研读马可福音而看出来。这就是他的历史背景。虽然要将它说得明确无异于做更多的猜测，但我们看不出有什么理由不接受非常早期的传统，即马可福音反映出彼得的“回忆录”，并且，彼得殉道之后不久它就在罗马出现，而当时罗马的基督徒正遭



遇极大的苦难。无论如何，这种背景的研究对于了解福音书和书信，都是同样的重要。

## 文意脉络

在“耶稣的历史背景——特殊的背景”那一段里，我们已略微讨论到这一方面。文意脉络系与某一段经文在任何一本福音书中上下文的地位有关。在某种程度上这种上下文关系可能已经由其原来的历史背景决定，而福音书的作者可能也知道原来的历史背景。不过，正如我们所看见的，四部福音书中许多资料现在的上下文，是福音书作者本身根据圣灵的启示所安排的。

我们在此所关心的事有二：其一，帮助你了解或解释某一句话或故事在福音书现在的上下文中之意义，其二，帮助你了解整个福音书创作的性质，因而能够解释任何一本福音书本身，而不只是关于耶稣生平的一些孤立之事实而已。

### 解释个别的经文段落

在讨论如何解释书信时，我们提到你必须学习“整段地思想”。对福音书来说，这一点并没有那么重要，不过这种方法仍然不时可以使用，尤其适用于解释大段的教导。正如我们在开始时已经提到的，研读这些教导段落的方法与研读书信的方法确实有些相似之处。然而由于福音书独特的性质，我们必须在此做两件事：横向思考与纵向思考。

这只是我们的说法，旨在表明，在解释或研读一本福音书时，必须记得上述关于福音书的两项事实：福音书有四本，而且它们是有“两个层面”的文献。

**横向思考。**横向思考的意思是说，在研究任何一本福音书中的一段经文时，我们应该晓得其他福音书中相似的经文，这对我们是很有帮助的。当然，这一点不应做得过分，因为没有一位福音书作者的原意是要人将他的福音书与其他的福音书对照着读的。虽然如此，神在新约正典里提供了四本福音书，其含义就是我们不应将它们全

然分开来研读。

我们在此首先要说几句提醒的话。用对照的方式研读四福音书的目的,不是要以其他福音书的细节来补充一部福音书的内容。用这样的方式研读福音书,通常会将所有的细节予以调和,其结果是使圣灵所启示的每一本福音书之特色变得模糊不清。这种“补充细节”会使我们感兴趣的,可能是在历史的耶稣方面,但不是我们首先应该关心的新约正典方面。

横向思考的基本理由有二。第一,福音书的相似之处经常会使我们欣赏任何一本福音书的特色。毕竟,福音书各具特色正是我们拥有四本福音书的第一个原因。第二,福音书相似之处,有助于我们了解相同或相似的资料在持续发展的教会里保存的各种不同的背景。我们会说明这两点,但在此必须先谈到研读福音书时的一些前提。

我们在研读四福音书时,不可能对于它们彼此的关系没有某种预设——即使你从来不曾想到这一点。最常见却最不可能的前设是:每一部福音书的写作与其他福音书毫无关联。由于反驳此项预设的明确证据实在太多,所以你在读福音书的时候,不会接受这一点。

举个实例来说,在马太、马可、路加的叙事和他们所记载的耶稣的言论之中,措辞相似的比率非常高。由于他们所记载的是那位“从来没有像他这样说话的”(约 7:46)人之言论,因此在措辞上会有许多不寻常的相似之处,这实在不足为奇。但要将这一点引申到叙事方面,则又是另一回事——特别是当我们考虑到(1) 这些故事最初是用亚兰语说的,然而我们现在所谈的是希腊词的法, (2) 希腊词的顺序是十分自由的,但福音书的措辞时常相似到连词的顺序都完全一样, (3) 三位住在罗马帝国三个不同地方的人,会用相同的话来讲相同的故事——甚至连介词和连接词这些属于个人风格的细节也都相同,乃是非常不可能的事。但这却是前三部福音书中常有的情形。

这一点很容易就可以从喂饱五千人的故事中得到证明。这是四福音都有记载的少数故事之一。请注意下列的统计资料:

## 1. 记载这个故事所用的字数：

马太	157
----	-----

马可	194
----	-----

路加	153
----	-----

约翰	199
----	-----

## 2. 前三部福音书中共同使用的字数：53 个

## 3. 约翰与其他三部福音书共同使用的字数：8 个（五、二、五千、拿起饼来、十二篮零碎）

## 4. 用词相同的百分比：

马太与马可	59 %
-------	------

马太与路加	44 %
-------	------

路加与马可	40 %
-------	------

约翰与马太	8.5 %
-------	-------

约翰与马可	8.5 %
-------	-------

约翰与路加	6.5 %
-------	-------

以下的结论似乎是必然的：约翰显然是独立叙述这个故事的。他只使用绝对必要的字来叙述相同的故事，甚至在说到“鱼”的时候，还用了一个不同的希腊字！其他三部福音书显然在某些方面互相关联。通晓希腊文的人都知道，两个人独立用叙事的形式来讲相同的故事、所用的字有 60 % 相同、字的顺序也时常相同，是多么不可能的事。

我们再以马可福音 13 章 14 节和马太福音 24 章 15 节相似的经文为例。（“读者要明白”[《和合本》：“读这经的人须要会意”]）这几个字不大可能是口头传统的一部分（它说的是“读者”，而非“听者”，此外，由于这个最早的传统形式[马可]没有提到但以理，所以不可能是耶稣提到但以理的话。）因此，这几个字是一位福音书作者为了读者的缘故而加入耶稣所说的话中。然而，两位独立写作的人会在完全一样的地方加入完全相同的插句，似乎是非常不可能的。

对于这一切的资料最好的解释，乃是在前面所建议的，即马

可先写作他的福音书,可能至少有一部分是根据他所记得的彼得的讲道与教导。路加和马太得到马可福音,并各自使用它作为自己的福音书之基本资料。但他们也得到其他各种关于耶稣的资料,而其中的一部分资料是他们两人都有的。然而这些他们所共有的资料,却极少在他们的福音书中以同样的顺序出现,这个事实显示他们各自没有得到另一人的著作。最后,约翰独立写作,与其他三部福音书毫无关联,因此他的福音书很少有与他们相同的资料。我们要特别说明,这就是圣灵所启示的写作福音书之方式。

下面简短的例子可以显明这一点对于解释福音书会有所帮助。请注意当我们将耶稣论“那行毁坏可憎的”所说的话平行排列来看时,会是怎样的情形:

马太福音 24:15—16	马可福音 13:14	路加福音 21:20—21
你们看见	你们看见	你们看见
		耶路撒冷被兵围困,
		就可知道
先知但以理所说的		
那行毁坏	那行毁坏	它成荒场的日子近了
可憎的,	可憎的	
站在圣地	站在不当站的地方	
(读这经的人须要会意)	(读这经的人须要会意)	
那时,	那时	那时
在犹太的,	在犹太的	在犹太的
应当逃到山上	应当逃到山上	应当逃到山上

首先应该注意的是,这句话出现在三部福音书都记载的“橄榄山讲道”(Olivet Discourse)之中,而且其顺序完全相同。马可记录这些话,旨在呼吁读者深思耶稣所说的“那行毁坏可憎的站在不当站的地方”究竟是什么意思。马太也受圣灵的启示,将这句话说得更明确些,以帮助他的读者。他提醒他们,“那行毁坏可憎的”是但以理书中所说的,而在这里耶稣所说的“站在不当站的地方”,乃是指“圣地”

（耶路撒冷的圣殿）。路加同样受圣灵的启示，纯粹是为了非犹太人的读者而解释这整句话。他也确实使他们明白了！耶稣这些话的意思是，“当耶路撒冷被军队围困的时候，你们就知道它成为荒场的日子近了。”

由此可知，在你读任何一部福音书的时候，“横向思考”并晓得马太和路加使用马可福音，可以帮助你解释它。同样，了解福音书相似的记载也可以帮助我们明白，在持续发展的教会里，相同的资料如何有时被应用于新的背景之中。

且以耶稣为耶路撒冷悲叹为例。这是马太和路加共同记载，而马可没有记载的话语之一。这句话几乎一字不差地出现在这两部福音书里。在路加福音 13 章 34—35 节，这句话收在耶稣前往耶路撒冷的一长段叙事和教导中（9:51—19:44；参见《圣经导读》（下），271—272 页）。它紧随耶稣对希律的警告之后，耶稣以这样的回答来结束这段话：“先知在耶路撒冷之外丧命是不能的。”以色列人拒绝神的使者，结果会受审判。

在马太福音 23 章 37—39 节，耶稣的悲叹是他述说法利赛人七祸的结论，七祸的最后一祸反映出先知在耶路撒冷被杀害的主题。你应该注意到，虽然在两部福音书里这句话是被放在不同的背景之中，但它的重点却相同。

耶稣其他许多的言论也有同样的情形。在两部福音书里，主祷文（太 6:7—13；路 11:2—4）都被放在关于祷告的教导之中，然而这两段的要点相当不同。此外，请注意在马太福音里，主祷文是个范例，“你们祷告，要这样说”；在路加福音里，重复了上述话语，“你们祷告的时候，要说”。同样，请注意八福（太 5:3—11；路 6:20—23）。在马太福音里，贫穷的人（《和合本》译为“虚心的人”）是“心灵贫穷的人”；在路加福音里，他们只是“你们贫穷的人”（6:20），与“你们富足的人”构成对比（路 6:24）。就这些例子而言，大多数人往往只有半本的正典。传统福音派的人往往只理解为“心灵贫穷的人”；社会实践主义者往往只理解为“你们贫穷的人”。我们坚决主张两者都属于正典。从真正深入的意义来看，真正贫穷的人乃是那些认清自己在神的面前是贫穷的人。但圣经中的神——他曾降世成为拿撒勒的耶

稣——乃是为受压制和被剥削的人辩护之神。我们读路加的福音书时，一定会看见他对神在这方面的启示所表现出的兴趣（见 14:12—14；参见 12:33—34 以及马太福音的相似经文，6:19—21；关于这点，又见《圣经导读》(下)，268 页）。

最后再说一句话。如果你有意认真地研究福音书，你会需要参考四福音合参（将四福音书并排印出的书）。最好的一本四福音合参是 Kurt Aland 主编的 *Synopsis of the Four Gospels* (New York: United Bible Societies, 1975；中文版：黄锡木编，《四福音合参》，香港：基道，1995）。

**纵向思考。**纵向思考的意思是，在研读福音书的叙事或教导时，我们应该试着了解两种历史背景——耶稣的历史背景和福音书作者的历史背景。

我们在此首先要说的仍是提醒的话。“纵向思考”之目的，主要并不在于研究历史的耶稣之生平。那确实应该是我们时时要关注的事。但**就其现在的形式而言**，福音书是神对我们说的话。我们自己对耶稣生平的**重建**则不是神的话。这种思想也不应该滥用。它只是要教人知道，福音书的许多资料都是福音书作者安排于现在的上下文中，而好的解释可能需要先了解一句话在原来的历史背景中的意义，然后才能正确地理解那句话在现今正典之中的意义。

我们可以用一段经文，比如马太福音 20 章 1—16 节中耶稣所说的葡萄园工人的比喻，来说明这一点。我们所关注的是，这个比喻在马太福音现在的上下文中是什么意思。如果我们先横向思考，我们会发觉，在这个比喻的前后，马太都有大段的资料是非常严谨地依照马可福音写成的（太 19:1—30；20:17—34 与可 10:1—52 相似）。马可福音 10 章 31 节记载这样一句话：“有许多在前的，将要在后，在后的，将要在前。”马太福音一字不差地将这句话保留在 19 章 30 节。但就在那里他插入这个比喻，在末了重复这句话（20:16），只不过是顺序相反而已。因此，这个比喻在马太福音前后的上下文，乃是这一句说明在前的和在后的顺序相反的话。

当你观察这个比喻时（20:1—15），你会发觉它是以园主为他的慷慨辩护结束的。耶稣说，神国里的工资不是根据公平的原则，而是

根据神的恩典来决定！在原来的历史背景之中，可能是因为法利赛人对他无端的指责，耶稣遂用这个比喻来为自己接纳罪人的行为辩护。法利赛人认为自己已经“整天劳苦”，因此配得更多的工资。但神是慷慨恩慈的，他白白地接纳罪人，正如他接纳义人一样。

如果上述这些就是这个比喻原来最可能的背景，那么它在马太福音里有什么功用？这比喻的重点——神对不配的人慷慨施恩——当然还是一样，但其目的不再是要为耶稣自己的行为辩护。马太福音在别的地方用其他方式做到了这一点。此处这个比喻的功用在于关于门徒身份的上下文中显示：舍弃一切来跟从耶稣的人，是最后的却变成最前的人（或许实际上是与犹太人领袖形成对比，这是马太一再表达的重点）。

当然，许多时候“纵向思考”会发现两个层面所表达的是同一个重点。不过，以上的说明显示，这样的思考对于解经可以有多么丰硕的收获。

### 将福音书作为整体来解释

文意脉络重要的一部分，是要学习观察那些促成福音书写作，而且使每一部福音书各有其独特性的重要因素。

在本章中我们已经说明，研读福音书时，必须认真考虑的不只是福音书作者对耶稣本身的兴趣，耶稣的言行，还要包括他们为自己的读者重述此故事的理由。我们也说明福音书的作者是作家，不只是编辑者。不过，作家的意思不是指他们是资料的创造者；事实正好相反。有几个因素禁止他们更自由地创作，这些因素包括，他们所记述的是撇下一切去跟随的那位耶稣的话语；还有，资料在传承的过程中多少已经形成了固定的性质。因此，他们是作家的意思是，在圣灵的帮助之下，他们富有创意地组织和重写资料，以满足他们的读者之需要。我们在此所要做的，是帮助你在研读福音书时，了解每一位福音书作者写作的用意和技巧。

福音书作者在写作福音书时采取了三个原则：选择、编排和改写。一方面，福音书的作者选择了适合其写作目的之叙事和教导。

当然,其中的一个目的,很可能是他们想要保存所获得的资料。虽然如此,约翰——他所记载的叙事和讲道比其他福音书更少,却更详细——明确地告诉我们,他对资料的选择很谨慎(20:30—31;21:25)。最后这句话(21:25)是用夸张法说的,它也可能表达了其他作者的情形。例如,路加就选择不采用马可福音的一大段内容(6:45—8:26)。

福音书的作者及其教会同时也有一些特别需要关心的事,促使他们编排和改写所选择的资料。例如,约翰清楚地告诉我们,他的目的显然是神学方面的,“要叫你们信耶稣是基督,是神的儿子”(20:31)。约翰的大部分资料与耶稣在犹太和耶路撒冷的事奉有关,和符类福音书中耶稣几乎全在加利利的事奉不同,主要的原因可能就在于他的目的是要显明耶稣是犹太人的弥赛亚。对犹太人而言,弥赛亚真正的家乡是耶路撒冷。因此,约翰知道耶稣曾说先知在本地或本国是没有人尊敬的。这句话原是耶稣在拿撒勒为人拒绝时所说的(太13:57;可6:4;路4:24)。在约翰的福音书里,这句话被用来解释弥赛亚在耶路撒冷遭人拒绝(4:44)——这是对于耶稣事工的深刻了解。

这项改写的原则也说明了福音书之间大多数所谓的差异产生的原因。例如,这些差异之中最显著的一处,是耶稣对无花果树的咒诅(可11:12—14,20—25;太21:18—22)。在马可的福音书里,这个故事是为了它在神学上的象征意义而说的。请注意,在咒诅和枯萎之间,耶稣借着洁净圣殿的行动对犹太教宣告了类似的审判。然而,由于无花果树的故事是以关于信心的教训作为结束,所以它对早期的教会也有极大的意义。在马太的福音书里,关于信心的教训是这个故事惟一的重点,所以他将咒诅和枯萎连在一起,目的在于强调这一点。请记住,在这两个例子之中,述说这个故事乃是圣灵的工作——圣灵启示这两位福音书作者。

为了更广泛地说明这种写作的过程,让我们来看马可福音的前几章(1:14—3:6)。这几章是艺术的杰作,结构十分巧妙,可能许多读者会了解马可的重点,却不晓得他是如何做到的。

马可对于耶稣的公开事工特别感兴趣的有三方面:广受群众的欢迎、对少数人的门徒训练,以及当权者的反对。请注意马可如何选



择和安排故事，将这些巧妙地呈现出来。在宣布耶稣公开事工(1:14—15)之后，第一段叙事记载的是耶稣呼召最初的几个门徒。以后几段会详细说明这个主题(3:13—19;4:10—12;4:34—41 及其他的经文)；他在这两章中更关切的是另外两件事。从1章21节开始到1章45节，马可记载了四段经文：在迦百农的一天(1:21—28,29—34)、次日短暂的讲道之旅(1:35—39)、医治痲疯病人的故事(1:40—45)。贯穿这几段的共同主题是耶稣的名声迅速传开，并且广受民众欢迎(见27—28,32—33,37,45节)，其结果是耶稣不能“公开进城……然而许多人从各处来到他那里”。这一切似乎令人惊异，但马可只用了四个故事来描述这种景况，加上重复出现的词“立刻”(1:21,23,28,29,30,42)<sup>①</sup>，以及每一个句子几乎都是以“然后”开始(此词在当代译本中都没有译出来)。

马可在描述此种情形之后，接着就选了五个不同的故事来叙述耶稣遭遇反对的情形，并且说明其原因。请注意前四段经文的共同点是一个“为什么？”的问句(2:7,16,18,24节)。耶稣遭遇反对，是因为他赦罪、与罪人一起吃饭、忽视禁食的传统、“不遵守”安息日。最后一项被犹太人视为对他们的传统最大之侮辱——马可所加写的第二个同类的故事即清楚显明这一点(3:1—6)。

这并不是说，我们在四福音书中所有的段落里，很容易就可以找出福音书作者写作的用意。但我们确实要说，研读福音书所需要的就是这种观察方法。

## 一些释经的见解

解释福音书的原则，大体上是前几章所说的解释书信和历史叙事的原则之综合。

### 教导和命令

如果我们谨慎地解经，我们应该可以将福音书中耶稣的教导和

<sup>①</sup> 可惜这个词在《新国际本》和中文《和合本》都没有译出来。——译注。

命令带进现今的世代之中,正如我们将保罗——或彼得、雅各——书信中的教导和命令带进来一样。甚至文化关联的问题也必须用同样的方法提出来讨论。对于愿意跟从耶稣的夫妇来说,离婚几乎不是合法的选择,保罗在哥林多前书7章10—11节即重复这一点。但在像现代的北美文化里,每两个成年的信徒中就有一个离过婚。在这样的文化中,可能我们就不应该以漫不经心和对初信者漠不关心的态度来决定再婚问题。耶稣的话是在一个完全不同的文化背景中说的,因此,对于他话语的意义所作的推测必须经过仔细的审查。同样地,我们几乎不会遇见一个罗马士兵强逼我们走一里路(太5:41)。但就此事来说,耶稣的重点——基督徒多走一里路的态度——在任何类似的情况下当然都可以应用。

在这里我们必须说几句重要的话。因为耶稣许多的命令都是在阐释旧约的律法时说的,而且对许多人而言这些命令似乎是不可能达到的理想,所以有些人便提出各种的释经策略来“避开”这些给教会作为规范权威的命令。我们无法在此摘要说明这种种的释经策略并予以反驳,但必须说几句话。(斯坦在《耶稣教导的方法和信息》一书中第六章,对于这些释经的策略有极佳的说明。)

大多数的释经策略会出现,乃是因为耶稣许多的命令似乎像律法一样——而且是不可能遵守的律法!根据新约,基督徒的生活是基于神的恩典,而非服从律法。不过,将耶稣的命令视为律法,则是误解了这些命令。它们不是人必须遵行才能成为基督徒或继续做基督徒的律法;我们的救恩不是倚赖完全地服从律法。它们是以命令的方式说明,因为神先接纳我们,所以基督徒应该如何生活。不报复的伦理(太5:38—42)其实是天国的伦理——它针对当前时代。但它是神对我们不报复的爱为依据;在神的国里,就必须是“有其父必有其子”(见太5:48)。我们先经历了神无条件、无限的宽恕,接下来我们就得无条件、无限地宽恕别人。有人说,在基督教里,信仰是恩典,伦理是感恩。因此,虽然耶稣的命令是给我们的道,却与旧约的律法不一样。它们说明了神所爱和救赎的孩子必须过新的生活,而且除了过新生活之外,别无选择。

## 叙 事

在福音书中，叙事的作用往往不止一种。例如，神迹故事不是要提供教训或作为先例。说得准确些，它们在福音书中提供了极其重要的实例，证明天国的能力已借着耶稣的事工进入世界。它们以迂回的方式阐明信心、惧怕或失败，但那并不是它们的主要作用。然而，当年轻财主的故事（可 10:17—22 和相似的经文）或门徒要求坐在耶稣右边（可 10:35—45 和相似的经文）的故事被置于教导的上下文中时，这些故事本身就成为教导的例证。对我们来说，以完全相同的方法来使用这些故事，似乎是适当的释经法。

因此，年轻财主的故事之重点不是：耶稣所有的门徒必须变卖全部的财产来跟从他。福音书中有明确的例子显示事实并非如此（参见路 5:27—30; 8:3; 可 14:3—9）。相反，这故事说明富有的人要进入天国是何等的困难，因为他们已经先献身给财富，而且努力要靠财富保存他们的生命。但耶稣接着又说，神满有恩慈的爱也能够在富有的人身上行奇事。撒该的故事（路 19:1—10）就是这样的例证。

我们可以再次看到好的解经之重要——我们从这样的叙事所得到的重点，其实就是福音书本身所表达的重点。

### 最后一句非常重要的话

这句话也适用于前面所讨论的耶稣之历史背景，但我们将它放在这里，是因为它对释经的问题十分重要。这句话就是：任何人若对于耶稣事工之中的神国观念没有清楚的了解，就不能认为自己能够正确地解释福音书。关于这方面的事，如果你想找一份既简明又好的导论，请参见斯坦所著的《耶稣教导的方法和信义》第四章，我们在这里只能扼要地说明这一点，以及它如何影响圣经的解释。

首先，你应该知道整个新约的基本神学架构是以末世论为主体的架构。末世论所论述的是关于世界末了的事，那时神要结束现今的时代。在耶稣的时代，大多数犹太人的思想都是末世性的思想；也就是说，他们以为自己是活在时代的边缘，神即将进入历史之中结束现今的时代，并且开创未来的时代。他们所盼望的结束之希腊词是

eschaton(末世)。因此,一个人有末世的思想,意即他在盼望现今时代的结束。

犹太人的末世盼望

末 世	
现今的时代 (撒旦的时代)	未来的时代 (神统治的时代)
特征:	特征:
罪	圣灵同在
疾病	公义
鬼附	健康
恶人得胜	和平

当然,最早期的基督徒非常了解这种从末世的角度来看待人生的方式。对他们来说,耶稣的降生、他的受死和复活,以及他赐下圣灵的事件,都与他们期望末世的来临有关。事情的经过是这样的。

末世的来临也意味着一个新的开始——神的新时代,弥赛亚时代的开始。这个新时代也被称为神国,意即“神统治的时代”。这个新时代将是一个公义的时代(例如,赛 11:4—5),人会和平相处(例如,赛 2:2—4)。它也是圣灵充满的时代(珥 2:28—30),耶利米所说的新约将会实现(耶 31:31—34; 32:38—40)。罪和疾病会被除掉(例如,亚 13:1; 赛 53:5)。甚至物质的世界也会感受到这个新时代充满欢乐的影响(例如,赛 11:6—9)。

因此,当施洗约翰宣告末世已经临近,并为神的弥赛亚施洗时,末世的热情达到了顶点。那位要引进圣灵新时代的弥赛亚即将来临(路 3:7—17)。

耶稣来了,并且宣告神国即将随着他的事工来临(例如:可 1:14—15; 路 17:20—21)。他赶鬼、行神迹,并且慷慨地接纳被社会离弃的人和罪人——这一切都是末世已经开始的征兆(例如:路 11:20; 太 11:2—6; 路 14:21; 15:1—2)。人人都在观望他是否真是要来的那一位。他真的会带来极其辉煌的弥赛亚时代吗?岂料他却忽然被钉死在十字架上——灯就熄灭了。

但不!这件事有一个荣耀的结局。第三天他从死里复活,并向

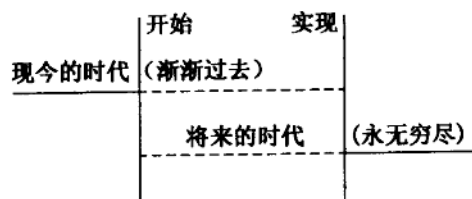
许多跟从他的人显现。现在他必然要“复兴以色列国”了吧(徒 1:6)? 但他反而回到父那里,将所应许的圣灵赐下来。对于早期的教会和我们而言,这就产生了一些问题。耶稣宣告将来的神国已经随着他自己临到这个世界。圣灵满有能力的降临并施行神迹奇事,以及新约的来临,都证明新的时代已经开始。然而,今世的结束显然尚未发生。他们要怎样理解这件事?

初期的基督徒很早——从彼得在使徒行传第 3 章的讲道开始——就了解,耶稣并没有带来“最终”的结束,而可以说是带来结束的“开始”。因此,他们晓得,随着耶稣的死亡和复活,以及圣灵的降临,未来的恩惠和好处已经来临了。所以就某种意义上来说,今世的结束已经开始。但就另一种意义来说,今世的结束尚未完全来临。因此,这是一种已经开始(already),但尚未完成(not yet)的状态。

所以,初期的信徒学习做真正属于末世的人。他们活在两个时代之间——亦即末世的开始和末世的完成之间。在守圣餐时,他们

### 新约的末世观

#### 末世



十架和复活

耶稣的再临

已经开始

尚未完成

公义 ..... 完全的公义

和平 ..... 完全的和平

健康 ..... 没有疾病和死亡

圣灵 ..... 完全的充满

## 第八章 比喻：你了解重点吗？

首先应该说明，我们在第七章讨论福音书中耶稣的教导时，我们所说的一切，也都适用于比喻。既然如此，为什么在这样的一本书里还需要为比喻另辟一章呢？耶稣所讲的这些简单、直接的小故事怎么会给读者或解释者制造出难题呢？似乎只有最笨的人才不了解好撒玛利亚人或浪子的比喻之重点。光读这些故事就会使人心里觉得不安或者感到安慰。

然而我们需要特别写这一章的原因是，虽然比喻很吸引人又简单，但它们在教会中受到的误解，仅次于启示录。

### 比喻之解释史

比喻长期为人误解的原因可以回溯到耶稣本人所说的话——记载于马可福音 4 章 10—12 节（以及相似的经文，太 13:10—13；路 8:9—10）。当人问起他讲比喻的目的时，耶稣似乎是说，对他的门徒而言，比喻包含奥秘，但对外人而言，比喻却使他们心里刚硬。由于他接着用半寓言的方式来“解释”撒种的比喻，这就给人当作支持“使人心硬”的理论和无数寓意解释之根据。比喻被视为耶稣对外人所讲的简单故事，其“真正的意思”——“奥秘”——是向他们隐藏的；这些“奥秘”只属于教会，而且只有借着寓言才可以阐明它们的意思。

因此，像奥古斯丁这样伟大聪明的学者，对于好撒玛利亚人的比喻就提出下列的解释：

**有一个人从耶路撒冷下耶利哥去 = 亚当**

**耶路撒冷 = 天上的和平之城，亚当由此堕落**

**耶利哥 = 月亮，借以象征亚当终会死亡**

**强盗 = 魔鬼及其使者**

剥去他的衣裳=夺去他的永生

打他=说服他犯罪

半死=就人的生命来说,他还活着,但他的灵命却是死的,所以他是半死的

祭司和利未人=祭司的职分和旧约的事奉

撒玛利亚人=监护人,即指基督本人

包扎他的伤处=捆绑罪的束缚

油=美好的盼望所带来的安慰

酒=勉励人热心工作

驴子(牲口)=基督成为人的身体

旅店=教会

第二天=复活之后

两钱银子=对于今生和永生的应许

店主=保罗

这一切或许很新奇有趣,我们却可以确定这并不是耶稣的意思。毕竟,这比喻的上下文清楚显明它所讲的是人与人的关系(“谁是我的邻舍?”),而不是神与人的关系;此外,我们无法想像耶稣竟会用这种愚笨的方式来预言教会和保罗的事。

的确,大部分的比喻是否是对耶稣的门徒说的,还很难确定。路加至少在三处地方明确地说,耶稣向众人讲比喻(15:3;18:9;19:11),其含义显然是要他们明白这些比喻的意思。此外,那位“律法教师”——亦即耶稣讲好撒玛利亚人比喻的对象(路 10:25—37)——了解这个比喻的意思(36—37节),正如大祭司和法利赛人了解马太福音 21 章 45 节园户的比喻一样。这里的问题不在于理解这个比喻,而在于让这个比喻改变他们的生活习惯。

如果有时我们遇到难以理解的比喻,那并不是因为它们是寓言,所以我们需要一些特别的解释之钥。实际上这与我们在前一章讨论福音书时所说的一些事有关。理解比喻的一个关键,在于找出它们原来的听众;我们已经说过,许多时候这些比喻传到福音书作者时,原来的背景就不见了。



如果比喻不是给教会的寓言奥秘，那么，耶稣在马可福音 4 章 10—12 节提到神国的奥秘以及它与比喻之间的关系，究竟是什么意思？了解这句话的线索，很可能要从耶稣所讲的亚兰语之双关语中来寻找。亚兰语 *methal* 一字，希腊文译为 *parabolē*，是泛指比喻之词，可用在谜、谜语、比喻类，而不只是英语称为“比喻”的种种故事。可能第 11 节是说，耶稣事工的意义（神国的奥秘）是外人所无法了解的；对他们来说，那就像是 *methal*——谜一样。因此，他用 *mathelin*（比喻）教导，乃是他整体事工之 *methal*（谜）的一部分。他们看见了，却不明白；他们听到——甚至理解——比喻，但未能真正理解耶稣整个事工的意义。

因此，我们在解释比喻的意义时，仍然必须由先前讨论其他各种类型时所采取的假设开始。耶稣并不想显得愚拙；他衷心希望别人了解他的意思。我们的工作首先是要听到他们原来所听到的信息。但在我们能够适当地做到这一点之前，我们必须先讨论这样一个问题：比喻是什么？

## 比喻的性质

### 比喻的种类

我们必须说明的第一件事是，我们所称为比喻的教导不见得都属于同一类。例如，一方面，好撒玛利亚人（真正的比喻）和面酵（明喻）之间有基本的不同；另一方面，这两个比喻又与“你们是世上的盐”（隐喻），或“人岂能从荆棘里摘葡萄，从蒺藜里摘无花果呢？”（警句）这样的话不同。然而这些都偶尔会在关于比喻的讨论之中出现。

好撒玛利亚人的比喻是真正的比喻之例子。它纯粹是故事，有开头也有结局，还有某种“情节”。这一类故事型的比喻还包括迷失的羊、浪子、大筵席、葡萄园工人、财主与拉撒路和十个童女。

另一方面，面酵的比喻比较像明喻。比喻中说到酵、撒种者，或芥菜种，总是酵、撒种或芥菜种的真实情形。这样的“比喻”比较像从日常生活中取来的实例，耶稣用来论证某种观点。

至于“你们是世上的盐”这样的话，则与上述两者不同。这些话

有时被称为类似比喻的话,但实际上它们是**隐喻**和**明喻**。有时它们的功用好像和直喻相似,但它们的要点——说这些话的理由——却颇为不同。

我们要进一步说明,在某些情况下,尤其是邪恶园户的比喻(可 12:1—11;太 21:33—44;路 20:9—18),比喻可能与寓言非常相似,故事里的许多细节被用来代表别的事物(例如奥古斯丁误解好撒玛利亚人的比喻)。但**比喻不是寓言**——即使有时它们看来似乎有寓言的特征。我们可以如此确定的原因,与它们不同的功用有关。

因为比喻并不全是同一类的,所以我们不见得能够定出可以完全涵盖它们的原则。我们在此所说的是特别针对比喻而论,但其中大部分也都能适用于其他的类型。

### 比喻的功用

要了解比喻是什么,最好的线索得从它们的功用来找。故事型的比喻与大部分类似比喻的话——像“从蒺藜里摘无花果”——不同,它们的功用不在于以生动的话来描述耶稣质朴的教导。它们也不是启示真理的工具——虽然它们显然在最后也做到了这一点。说得精确些,故事型的比喻可作**唤起听者回应**的工具。从某种意义上说,比喻本身就是信息。讲比喻的目的是要引起听众的注意,使他们停止自己的行动,或对耶稣及其事工有所回应。

比喻这种“要求回应”的性质,却使我们在解释时陷入进退两难的困境,因为在某种程度上,解释一个比喻就破坏了这个比喻。这正像解释笑话一样。笑话的整个要点以及它之所以有趣,乃在于听者对它有直接的领会。它令听者觉得有趣,可以说是因为听者被笑话“抓住”了。但只有当他了解笑话的**关联点**(points of reference)时,那个笑话才“抓住”他。但是如果你必须通过说明笑话的关联点来解释它的意思,它便不再抓住听者,因此往往无法产生同样好笑的效果。笑话经过解释之后,仍然可以照常使人理解,而且一样有趣(至少使人了解应该笑什么),不过它就失去了原来的冲击效果。因此,它不再产生相同的功用。

比喻也是如此。比喻原是口述的,所以我们可以假定大多数的

听者立刻了解其中的关联点，进而使他们了解要点——或者说，被要点抓住。不过对我们来说，比喻已写成文字。我们可能立刻就了解其关联点，也可能无法立刻做到。因此，它们对我们所产生的功用，绝不会与对最初的听众之功用完全相同。但经过解释之后，我们可以晓得他们理解了什么，或者说，如果我们当时在场的话，我们可能会理解什么。这就是我们在解经时必须做的。释经的工作必须超越这一点：我们要如何在我们自己的时代和环境之中重现比喻的“力量”？

## 比喻之解经

### 找出关联点

我们再回到前面所说的笑话之类比。笑话会吸引听者并引起欢笑的两个要素，与吸引耶稣听众的两个要素是相同的，亦即他们对**关联点**的理解，这使他们意识到故事令人料想不到的发展。理解的关键在于其中的关联点，亦即故事里使人有同感的部分。如果一个人不理解笑话的关联点，那就不会有意想不到的发展，因为笑话的关联点是产生平常的期望之要素。如果一个人不了解比喻里面的这些要素，就同样无法理解耶稣所说的要点和力量。

我们所说的“关联点”究竟是什么意思，可以从耶稣的一个比喻（路7：40—42）得到最清楚的说明，这个比喻记载在它原来完整的背景之中（36—50节）。根据原来的背景，有一位名叫西门的法利赛人邀请耶稣吃饭。但这个邀请不应被认为是要向一位来访的著名教师表示敬意。西门甚至没有照当时的惯例殷勤款待耶稣，当然是故意怠慢。当城里的一个妓女来到正在进餐的人那里，并且以眼泪洗耶稣的脚，又用她的头发擦干，使自己在他面前出丑，这就更加强了法利赛人的怀疑：耶稣没有谴责这种公开丢脸的行为，因此他不可能是个先知。

耶稣晓得他们的想法，于是告诉他的主人一个简单的故事。有两个人欠了一个债主的钱。一个欠五十两银子（一两银子是一天的工作），一个欠五两银子。因为他们都无力偿还，债主就免了他们两

个人的债。问题是,你认为哪一个人会用更大的爱来回报债主?

这个故事并不需要解释,不过耶稣依然十分有力地阐明他的重点。它有三个关联点:债主和两个欠债者。我们立刻就可以认出他们是谁。神像那位债主,城里的妓女和西门就像两个欠债者。这个比喻是要求西门有所回应的审判信息。他几乎不可能不明白这个要点。当这件事结束时,他必然灰头土脸。这就是比喻的力量。

我们应该进一步说明,这个女人也听到了耶稣的比喻。她也明白这个故事的含义。但她所听到的不是审判,而是耶稣,也就是神接纳了她。

务请注意:这不是寓言,而是比喻。一个真正的寓言是故事中的每一部分都含有与故事本身全然不同的意思。在寓言里,五十两、五两银子,以及其他任何细节都有意义。此外,特别重要的是,比喻的重点不在于其关联点,像真正的寓言那样。关联点只是故事吸引听者的部分,使听者与故事有某方面的认同。故事的重点在于它所要获得的回应。这个比喻的重点是对西门及其朋友审判的信息,或是接纳与赦免这个女人的信息。

## 确 认 听 众

在上述的例子中,我们也指出确认听众的重要性,因为比喻的意义是与最初的听众如何听到它有关。当然,就许多的比喻而言,福音书已说明它们的听众是谁。在这样的情形下,解释的工作包含三件事:(1)坐下来反复聆听比喻,(2)确认耶稣所要表达而最初的听众会理解的关联点,(3)要确定原来的听众会如何认同此故事,以及他们会听见什么。

我们就试用这个方法来看两个众所周知的比喻:好撒玛利亚人(路 10:25—37)和浪子的比喻(路 15:11—32)。好撒玛利亚人的故事是耶稣针对一位律法教师所说的。路加说,这位律法教师想要证明自己有理,就问道,“谁是我的邻舍?”当你反复读这个比喻时,你会发现它并没有按照所提出来的问题予以回答。但它以更有力的方式揭露律法教师的自以为是。他晓得律法所说的爱邻舍如同爱自己究竟是什么意思,也能够立即用一种显明他谨守律法的方式来给“邻

舍”下定义。

这故事实际上只有两个关联点，陷入困境的人和撒玛利亚人，但比喻里的其他细节也有助于达到效果。我们必须特别说明两点：(1)那两个从另一边走过的是祭司一类的人，其宗教地位与作为拉比和法利赛人的不同，拉比和法利赛人是律法教师。(2)赍济穷人是法利赛人的大事。这就是他们爱人如己的方式。

因此，请注意律法教师如何被这个比喻“抓住”。有一个人从耶路撒冷往耶利哥去，在路上落入强盗手中，这是很常见的事件。两个祭司类的人跟着也从这条路下来，却从另一边过去了。这故事是从那位陷在困境中的人之观点来说的，而这律法教师现在已经被“设计”了。他心里会这么想：“当然，谁还能期待祭司做什么别的事？接着来的必定是个法利赛人，他会帮助这个可怜的家伙，以显明他的友善。”没想到，来的竟是个撒玛利亚人！你必须了解法利赛人是多么轻视撒玛利亚人，才能理解他所听到的话。请注意他最后甚至连“撒玛利亚人”这个词都不愿说。

你明白耶稣对这个人所做的吗？第二大的诫命是爱邻舍如同爱自己。律法教师有一套精巧的小系统，使他可以有限度地爱人。耶稣所做的就是揭露他心中的偏见和憎恨，进而显明他实际上并没有遵守这个诫命。“邻舍”的定义不再有任何的限制。他没有爱，不在于他不帮助陷入困境中的人，而是在于他恨撒玛利亚人（并且轻视祭司）。实际上，耶稣的比喻否定了问题，而不是回答它。

浪子的比喻也与此相似。它的背景是法利赛人抱怨耶稣接纳罪人，并与他们吃饭（路 15:1—2）。三个关于失落的事物之比喻，乃是耶稣为他的行动所作的辩护。在迷失的儿子之比喻里，只有三个关联点：父亲和他的两个儿子。我们在此也要确定应该怎样聆听，但无论如何，要点都是相同的：神不只白白地赦免迷失的人，而且非常喜乐地接纳他们。那些自以为义的人若不分享父亲和迷失的儿子之喜乐，就显明他们自己是不义的人。

当然，那些与耶稣同桌吃饭的人会认同迷失的儿子，我们也应该如此。不过，这个比喻真正的力量并不在于这一点，而是在于第二个儿子的态度。他“常与父亲同在”，却使自己置身事外。他不能体会

父亲心中对迷失的儿子之爱。正如我们的一位朋友最近说的,“你能想像得出有什么比回家却落入哥哥手中更糟糕的事吗?”

在上述的两个比喻以及其他的比喻里,你会遭遇的解经困难,大多是源自你和耶稣原来的听众之间文化的差异;这种文化的差异会使你无法了解构成整个故事的一些较微妙之特点。在这方面你可能会需要外来的帮助。但不要忽略这些事,因为文化习俗是促使原来的故事栩栩如生的要素。

### “没有背景”的比喻

但福音书中那些没有原来的历史背景之比喻,要怎么处理?由于我们已在前一章中用葡萄园工人的比喻(太 20:1—16)说明这方面的事,我们在此只做简短的讨论即可。此外,这仍是如何确定关联点和原来的听众之问题。关键在于不断地重读比喻,直到它的关联点清楚地出现为止。通常这也会使我们立刻就获得一个关于它原来的听众之线索。

因此,在葡萄园工人的比喻里,只有三个关联点:园主、整天工作的工人和工作一小时的工人。这一点很容易确定,因为他们是这个故事结束时的中心人物。原来的听众也很容易确定。谁会被这样的故事“抓住”?显然是那些与整天工作的工人有同感的听众,因为最后惟有他们是故事的中心人物。

它的重点与浪子比喻的重点相似。神是恩慈的,义人不应对神的慷慨不满。然而在马太福音的上下文里,这个比喻却是对一群新的听众表达同样的意思。在关于门徒身份的上下文中,它证明了神的慷慨,尽管别人会有无端的指摘或憎恨。

我们可以在马太福音 18 章 12—14 节失羊的比喻里看到同样的情形。在路加福音里,这个比喻与失钱和浪子的比喻都是针对法利赛人说的。迷失的羊显然是指罪人,把他找回则使天上喜乐。此外,由于这是针对法利赛人所说的比喻,它证明耶稣接纳被社会所遗弃的人是正当的;而当被社会所遗弃的人听到这个比喻时,它使他们确信,他们是慈爱的牧人寻找的对象。在马太福音里,这个比喻是关于神国里人际关系的教导之一部分。在此新的上下文中,它表达了相

同的意思：神眷顾迷失的人。但此处“迷失”的是那些“偏离”的羊。在马太福音的上下文中，这个比喻是针对这样一个问题的：我们要如何对待那些信心软弱、可能会走迷路的“小子”。在 6—9 节马太与其他的信徒受到警告，他们当中最好没有任何人使一个“小子”迷路。另一方面，在 10—14 节失羊的比喻告诉他们，他们应该寻找迷失的羊，并且爱他，使他归回羊栏。相同的比喻，相同的意思，不过是针对全新的听众。

## 天国的比喻

到目前为止，我们所举的例子都是取自耶稣和法利赛人冲突的比喻。但还有更多的比喻——天国的比喻——需要特别提及。我们所看过的比喻当然也都是天国的比喻。它们表达了救恩的时代已随着耶稣的来临开始了。但在此我们所关注的是那些明确地说“天国好像……”的比喻。

首先，我们必须说明，“天国好像……”这句引言不宜与比喻所提到的第一个要素一起解释。也就是说，天国不像芥菜种，或藏在田里的宝藏，或商人。其实这句话字面的意思是，“天国也像这样……”因此，整个比喻所说的是关于天国的性质，而不只是比喻的一个关联点或细节。

其次，我们可能会想用不同的方式来阐释这些比喻，仿佛它们是教导的工具，而不是要求人回应的故事。但这样就会误用了它们。我们承认，在马可福音第 4 章和马太福音第 13 章里，神所启示的比喻是要教导我们关于天国的事。但这些比喻原是耶稣实际宣告天国已经随着他的来临而开始的一部分。它们本身就是传达信息之工具——亦即要求人回应耶稣的邀请和做他门徒的呼召。

试以耶稣所解释的撒种比喻为例（可 4:3—20；太 13:3—23；路 8:5—15）。马可将此比喻视为解释其他比喻的关键，这颇为适当。你会发现耶稣所解释的是关联点：四种土地正如对天国的宣告之四种回应。但比喻的重点是时间的紧迫性：“要注意你们是怎么听的。道已经传开，就是天国的福音信息、赦免的喜乐、做门徒的要求和恩赐。它已传给所有的人，所以要聆听，要注意；做结实的土壤。”因此

我们会发现,这大多数的比喻是针对有可能做门徒的听众说的。

既然这些比喻确实是天国的比喻,我们发现它们所宣告的天国是“已经来临/尚未完全实现”。但它们的要点是已经来临。天国已经来临;神的时候近了。所以,现在是非常紧急的时刻。在耶稣的宣告里,这样的紧急有双重的要点:(1) 审判即将到来;灾难与毁灭已在门口。(2) 但有好消息:救恩要白白赐给所有的人。

让我们来看两个阐明这两方面信息的比喻。

第一,在路加福音 12 章 16—20 节,无知财主的比喻被放在从天国来临的观点看待财物的上下文中。这个比喻很简单。一个有钱人因努力工作而认为他的生命已很安稳,于是心满意足地歇息了。但正如耶稣在别处所说的,“凡要救自己生命的,必丧掉生命”(可 8:35 和相似的经文)。因此,从圣经的观点来看,这个人是无知的人——想要过没有神的生活。但灾难将要突然临到他。

你会发现这比喻的重点并不是死亡的意外来临,而是时间的紧迫性。天国已经近了。当末世已来到门口时,为财产、为自我的安全而活的人,就是无知的人。请注意上下文是如何证明这一点的。有一个人要他的兄弟与他分家产。但耶稣拒绝为他们仲裁。他的重点是,想要拥有财产的欲望与现在的时刻毫不相干。

我们也应以这种方法来了解所有的比喻中最难解的比喻——不义的管家(路 16:1—8)。这个比喻也很简单。管家挪用公款,或者说浪费主人的钱财。主人要他交账,他知道自己完了,因此又进行了一次更大宗的偷窃。他将所有的账目做了调整,可能是为了在外边结交一些朋友。这个比喻的力量,也是我们大多数人难以解释的部分,就是原来的听众期待这样的行为不受赞同。但恰好相反,这个不正当的行为却受到称赞!

耶稣讲这故事的目的可能是什么?最可能的是他以时刻的紧急来挑战他的听众。如果他们对这样的故事感到愤慨,他们岂不更应该将此教训应用到自己身上!他们与那位看见大难临头的管家处境相同,但那威胁他们的危机却更为可怕,无以比拟。那个管家采取了行动(请注意:耶稣并没有说他的行动是正当的),他设法改变自己的处境。耶稣好像在说,对你而言,时刻紧急,要采取行动了;一切事物



都处于危急关头。

第二，要人采取行动——悔改——的紧急时刻也是救恩临到的时刻。因此，天国的来临也是好消息。马太福音 13 章 44—46 节的两个比喻（地里的宝藏和贵重珍珠的比喻）所强调的重点是发现的喜乐。天国突然临到一个人，另一个人在寻找它。他们为了宝藏和珍珠，欢欢喜喜地变卖了所有的财物。天国不是宝藏，也不是珍珠。天国是神所赐给人的。“发现”天国是无法形容的喜乐。你会发现这个主题也完全同样地出现在路加福音 15 章三个关于失落的事物之比喻里。

这就是我们需要学习研读比喻的缘故。比喻不应以寓意的方式来解释。比喻要人聆听——听见耶稣和他的使命之呼召并予以回应。

## 释经的问题

比喻所引起的释经工作是独特的。这与一个事实有关：最初耶稣讲比喻的时候，这些比喻很少需要人解释。它们使听众有直接的感受，其中许多比喻的效果有一部分在于它们能够“抓住”听众。然而比喻是以文字的形式传给我们的，它们需要解释，因为我们缺乏原来的听众对于关联点的直接了解。既然如此，我们该怎么办？我们有两点建议。

第一，我们基本上总是关注比喻在经文上下文中的意义。比喻呈现在书面的上下文中，我们透过上述的解经过程可以相当正确地找出它们的意义或重点。我们需要做的正是马太所做的（例如，太 18:10—14; 20:1—16）：用符合我们自己处境的形式来表达同样的重点。

对于故事型的比喻，我们甚至可以尝试重新讲述整个故事并赋予新的关联点，使听的人可以感受到最初的听众所感受的愤怒或喜乐。以下的好撒玛利亚人比喻之版本，我们不会宣称是神所启示的！但希望它会说明在释经方面可能做到的。它所假设的听众是典型的、穿戴整齐、美国基督教会的普通会众。

一个礼拜天早晨,有一家人衣着邋遢、蓬头垢面,被困在一条大道的路边。他们显然很苦恼。那家庭中的母亲坐在破烂的皮箱上,头发散乱,衣着不整,目光呆滞,怀中抱着一个浑身臭味、衣不蔽体、哭泣不停的婴孩。父亲胡子拉碴,穿着连身的工作服,努力要控制另外两个孩子,他满脸绝望的表情。他们的旁边停着一辆破旧的老爷车,显然刚刚才报废了。

当地的主教开着一辆车从路那边过来了;他正要去教会。虽然这个父亲狂乱地挥手,主教却因不能让会众久候,所以就当作没看见似的过去了。

不久之后来了另一辆车,那个父亲又狂乱地挥手。驾驶那辆车的是吉瓦尼斯俱乐部<sup>①</sup>的会长,他正要去附近的一个城市参加全国的吉瓦尼斯俱乐部会长会议,时间已经迟了。他也当作没看见他们一样,双眼直视前面的路。

接着驾车过来的是当地一位坦白的无神论者,他一生从来没有去过教堂。他一看见这个家庭的困境,就把他们接上他的车。在询问他们的需要之后,他就带他们到当地的一家旅馆,为他们付了一周的住宿费,使那位父亲利用那段时间找工作。他也付钱让那位父亲租了一辆车,以方便他出去寻找工作,此外还给那个母亲一些钱买食物和新衣服。

本书的一位作者曾用这个故事试讲了一次。听众那种惊愕与愤怒的反应清楚地显示,他们是生平第一次真正“听到”这个比喻。你会发现它与原来的情境何等相似!一个福音派的基督徒认为,主教和吉瓦尼斯俱乐部会长这样做是理所当然的。接着来的必定是他自己的人之一。毕竟我们时常谈论好撒玛利亚人的事,仿佛撒玛利亚人是最受尊敬的人。但对于经常到教堂做礼拜的人来说,没有什么会比称赞一个无神论者的行为更令他们不悦——而这必然就是当初律法教师听到这个比喻的感受。

---

<sup>①</sup> Kiwanis Club,吉瓦尼斯俱乐部是由企业家和专业人士组成的一个国际性社团,1915年于底特律成立,其宗旨是服务人群,促进公平交易和友谊。——译注

对某些人来说，这个比喻可能太强烈了些。我们坚持你在尝试这样做之前，务必要很谨慎地解经。不过，我们的经验是，我们大多数人都有一点自视太高，而重述耶稣的一些比喻会帮助我们看清自己缺乏赦免之心（太 18:23—35）；或我们要求神“公平”时，对他的恩典感到愤怒（太 20:1—6）；或我们与“坏蛋”相比时，对自己在基督里的地位感到骄傲（路 18:9—14）。我们曾听到一个主日学老师的故事，实在令我们啼笑皆非。这位主日学老师花了一个小时的时间讲解好撒玛利亚人的比喻，十分精彩，而且透彻地说明法利赛主义的弊病，最后结束祷告时，他非常严肃地说：“主啊，谢谢你，我们不像这故事里的法利赛人！”我们不得不互相提醒，不要笑得太过分，以免我们的笑声等于在说，“主啊，谢谢你，我们不像那个主日学老师。”

我们的第二点释经建议则与一个事实有关：就某一方面来说，耶稣所有的比喻都是宣扬天国的工具。因此，你必须使自己沉浸在耶稣事工的天国意义之中。关于这方面，我们极力建议你研读乔治·赖德（George E. Ladd）所著的《未来的在场》（*The Presence of the Future* [Grand Rapids: Eerdmans, 1974]）。

“天国已经来临而且不久将要完全实现。”对于这个信息的紧迫感依然是我们今日所需要的。凡是要用财物保守生命的人，都迫切需要聆听审判即将来临的信息。迷失的人亟需聆听福音消息。耶雷米亚斯（Joachim Jeremias）在《重新发现比喻》（*Rediscovering the Parables* [New York: Scribner, 1966], p. 181）一书中形容得很精确：

实现的时刻已经来到；这就是所有比喻的主旨。壮士已被解除武装，邪恶的势力必须屈服，医生已来医治病人，痲风病人得着洁净，罪恶的重担已经除去，迷失的羊被寻回来，父亲的家门敞开，穷人和乞丐被召来享受筵席，仁慈的主人付全薪给不配得的工人，所有的人心里充满极大的喜乐。神悦纳人之禧年已经来临，因为救主已经出现——他那隐藏的王权显明在他说的每一句话和每一个比喻之间。

## 第九章 律法书：给以色列人的契约规定

除了创世记中关于族长的叙事外，还有三个叙事对以色列民族的形成具有决定性的作用，它们出现在出埃及记中（参见《圣经导读》（下），22—24页）。第一，他们奇迹般地从为奴之地埃及被解救出来（出埃及），而埃及在当时的古代世界是最强盛的帝国（出1—18章）。第二，神将他的百姓从万民中分别出来，重新向他们显现（出33；40章）。第三，神为了他的名在西奈山脚下重整以色列人作为一个民族（出19—民10；10）。这第三件事有多么困难，对于我们来说甚至很难想像。这些百姓数世纪以来所知道的只有奴隶制和埃及文化，神现在却要把他们重整为一个全新的民族。他们不仅要被塑造成一支骁勇善战的军队，以征服神应许赐给他们祖先的土地，而且要被塑造成一个群体，这个群体既能在沙漠，最后也能在应许之地共同生活。同时，他们需要神指示他们如何成为神的子民——他们彼此的关系和与神的关系——这样他们才能摆脱埃及的文化和习俗，并且不采纳迦南人——有一天他们要占领迦南的土地——的文化和习俗。

这就是律法在以色列历史中的作用。神为以色列人确立了在群体之中共同生活和预备与耶和华建立关系并敬拜耶和华的方式，这是神给他的子民的恩赐。同时，律法也确立了他们与周边文化关系的界限。这的确是一项巨大的任务！

如果我们想要读懂并很好地理解律法书，就必须从理解律法在以色列自身历史中的作用着手。同时，我们必须注意其约的性质——因为我们将律法书，乃至先知书和新约故事本身理解为新的约，根据就在于此。所以，本章的目的在于引导你很好地理解以色列律法的性质和作用，这样我们也可以问自己，这些律法对于我们这些生活在神的新约之下的神的子民有什么作用？

## 什么是律法？

为了理解旧约律法在圣经中的作用，我们一开始就需要面对三个由圣经本身的“律法”语言所带来的问题。第一，“律法”(law)一词本身在圣经中使用时就有不同的含义：(1) 其复数形式指的是“律法条例”——600多条具体的诫命，以色列人应当遵守以表明他们对神的忠心(如，出 18:20)；(2) 其单数形式指的是一切律法的总和(如，太 5:18)；(3) 在“律法书”中用作单数，指摩西五经(如书 1:8)；(4) 有些新约作家在神学上用其单数形式来指整个旧约的宗教体系(如，林前 9:20)；(5) 有些新约作家用其单数形式来指拉比所解释的旧约律法(即以上第二种意思，如使徒行传 10 章 28 节中彼得所说的)。我们在本章中主要的目的是帮助读者理解第一和第二种用法的含义，好使读者能明白神所赐给以色列的诸多律法条例对以色列人意义何在，我们今天又当如何看待它们。

第二个问题与以上第三种用法有关，摩西五经本身常常被称为“律法”(例如，“律法和先知”[太 5:17；路 16:16])。有两点需要指出：(1) 这些诫命几乎只出现在被称为“律法书”的摩西五经的四卷书中：出埃及记、利未记、民数记和申命记。(2) 除了罗列律法条例外，这些书卷也包含了许多其他的资料，而这些资料主要是叙事(见本书第五章)。原因在于，耶和华与以色列之间盟约的律法始于出埃及记 20 章，这种律法只有放在整个叙事中才能得到理解。该叙事(尤其)包括创世记，事实上，创世记只包含了少数的“基本”诫命，如 1 章 28 节、9 章 4—6 节和 17 章 9 节中的那些诫命，它们不只是特别针对以色列及其与耶和华特别的盟约关系。

第三，就这些诫命而论，大多数基督徒感到最困难的是解释的问题。这些具体的法律规定如何适用于我们？它们适用吗？由于这是关键的问题，我们下面首先要说明基督徒与律法的关系，这将有助于随后的解经讨论。

## 基督徒与旧约律法

我们一开始就要指出,基督徒不应该以守旧约律法来表达他们对神的忠诚,因为我们是在新约之下建立与神的关系的。而且无论如何,即便我们应该遵守,也不可能做到,因为已经没有圣殿或圣所可以让我们将祭物(例如动物的肉等等)献在祭坛上(利 1—5)。事实上,如果你照旧约所说的来宰杀、焚烧动物,你可能会因残害动物而被捕!但是,如果你不再需要遵守旧约律法,那么,耶稣为什么说:“我实在告诉你们,就是到天地都废去了,律法的一点一画也不能废去,都要成全”(太 5:18)? 这个问题需要回答,即旧约律法如何对基督徒仍然起作用。

我们提出了六项理解基督徒与旧约律法关系的基本原则,其中一些原则我们会立即予以说明,另一些则会在本章稍后的部分,做更详细的解释。

**第一,旧约律法是一种盟约(covenant)。**盟约是签约双方具有约束力的契约,对于双方的义务都有明确的记载。在旧约时代,许多盟约都是由非常强大的宗主(大地主)慷慨地赐给较弱小、依赖他的家臣(仆人)。他们保证给予家臣恩惠和保护。相对地,家臣有义务只对宗主尽忠。盟约中也明确记载警告的条款:任何不忠将会受到处罚。家臣如何表示他们的忠诚呢?就是遵守盟约中所载明的规定(行为规范)。只要家臣遵守这些规定,宗主就知道家臣是忠诚的。但是当家臣违反规定时,宗主就可以根据盟约的规定,处罚家臣。

对于理解这点最主要的是,神在西奈山和以色列人建立这样的盟约时,采用了这种广为人知的盟约形式,神通过盟约限定了他自己(耶和華=“主”)和他的仆人以色列人之间的关系。作为对神恩典和保守的回报,以色列人必须遵守一些规则(例如,诫命),即我们可以从出埃及记 20 章到申命记 33 章中看到的盟约律法。

这份盟约的形式包含六部分:前文、序言、规定、见证人、处罚和文件的条款。前文确认协议双方的身份(“我是耶和華你的神……”[出 20:2]),序言则扼要叙述双方建立关系的经过(“我带你们出埃

及地……”[出 20:2])。规定,正如前面所说的,乃是个别的律法条文。见证人是指将要执行盟约的人(主自己,或有时是“天和地”——这种说法表示神所创造的一切都关心人是否遵守所立之盟约——例如,申 4:26;30:19)。处罚包含祝福与咒诅,有激励人遵守盟约的作用(例如,利 26 章和申 28—33 章)。文件条款则规定要定期复查所立之盟约,以免被人忘记(例如,申 17:18—19;31:9—13)。第一次颁布的律法(在西奈山,出 20 章—利 27 章,民数记有些补充),和第二次颁布的律法(征服迦南地之前,记载在申命记里)都含有这六部分的形式。

这第一点的重要性怎么强调也不过分。正是其盟约的性质使“律法”对于整体地理解旧约具有十分重要的意义。律法本身是以色列故事不可或缺的部分(参第五章,67—82 页),这也部分地说明,为什么“律法”本身总体上看上去显得组织得很奇特。再者,离开律法的盟约性质,就不能理解以色列历史中先知的作用(参第十章)。所以,如果我们想理解圣经的故事——神的故事——和我们在故事中的地位,尽管我们并不必须“遵守”这些律法,这些律法对于我们的阅读和理解也是不可缺的。

第二,旧约不是我们的约(Testament)。Testament(约)是 Covenant(盟约)的另一种说法。旧约是神先前和以色列人在西奈山所立之约,这是我们不再必须遵守的。所以,我们很难一开始就假设旧的盟约将自动地对我们有约束力。事实上,我们应该假设,除非在新的盟约中这些旧的规条(律法)被重申,否则它们对我们没有约束力。这就是说,除非旧约律法在新约中被重申或强调,否则神的子民就不必完全遵从它(参见罗 6:14—15)。从旧的盟约到新的盟约有了一些变化。神要求他的子民——我们——对他的顺服与忠诚与他向旧约的以色列人要求的顺服与忠诚有所不同,但忠诚依然是神所要求的,所改变的是表达忠诚的方式。

第三,两类旧的盟约显然没有在新约中被重述。若要详尽地阐述旧约律法的种类,需要另写一本专著。尽管如此,摩西五经中大部分律法可以分为两类,不过这两类都不再适用于基督徒。一类是以色列的民法,另一类是以色列的宗教仪式律法。虽然其他一些律法

还适用于我们(见以下第四点),但这两大类都不再适用了。

民法载明了各种大小罪行应受到刑罚,在以色列,犯了这些罪行的人会被逮捕和审判。这些律法决定了以色列人作为神的子民的日常生活——他们之间的相互关系和他们与文化的关系。所以,在读这些律法的时候,要从它们在古代以色列社会中所起的作用来思考,也要从它们如何显明神自己的性情方面来思考。另一方面,这些律法仅适用于古代以色列公民,而今天的人并不是古代以色列的公民。

宗教仪式律法构成旧约律法最大的一部分,包括整卷利未记和出埃及记、民数记以及申命记的许多内容。这些仪式律法教导以色列人如何实行敬拜仪式,从敬拜器具的设计、祭司的责任、献祭性的种类物,到献祭的方式,每一件事都有详细的说明。献牲畜为祭(宗教仪式上的宰杀和烹食)是旧约中敬拜神的主要方式。若不流血,罪就不得赦免(来 9:22)。然而当耶稣献了一次永远的祭之后,这种盟约的方法就立刻过时了。虽然按照新盟约的方式,敬拜依然延续,献祭却不再出现于基督教的仪式之中。

关于这一点,或许有人会问,“耶稣不是说过,因为律法的一点一画都不能废去,所以我们仍在律法之下?”答案是:不,他没有那样说。他所说的是,律法不能改变(路 16:16—17)。耶稣来建立新的盟约(见路 22:20,参见来 8—10 章),并以此来完成旧约的目的,从而结束了旧约时代。耶稣将这个完成本身称为一个“新的命令”——爱的律法(约翰福音 13:34—35)。

这种从一个盟约到另一个盟约规定的变化,现代也有许多类似的例子。以劳工契约为例,新的契约可能在工作条件、不同的员工结构、不同的薪资等级等方面有明确的改变。但它也会保留旧契约中的某些特点——年资、休假,防止任意解雇,等等。尽管劳动契约与神和以色列人的盟约不属于同一个层面,但它也是一种契约,有助于说明这样一个事实:新的盟约可以和旧的盟约相当不同,但并不一定全然不同。圣经的盟约正是如此。

第四,旧约有一部分在新约中被重申。我们所说的是哪一部分?答案是,旧约伦理法有些方面实际上在新约里被重新阐述,适用于基督徒。神显然要借着与他全部的子民所建立的新约,使旧的律法这



些方面继续适用于他们。实际上，这样的律法可以继续适用，是因为它们支持新约的两条基本律法，而所有的律法与先知(太 22:40)也都是根据这两条律法：“你要尽心、尽性、尽意爱主你的神”(申 6:5)和“要爱人如己”(利 19:18)。因此，耶稣引述了一些旧约的律法，赋予它们新的适用性(请读太 5:21—48)，并且从爱邻舍的角度重新予以阐释，而不是简单地将它们理解为应当遵守的禁令。因此我们说，从旧约到新约，重申的是律法的某些方面，而不是律法本身。

**第五，全部旧约律法仍然是神对我们所说的话，尽管它们不是神给我们的命令。**圣经含有神要我们知道的许多诫命，但这些诫命不是针对我们个人的。也许我们不关心在房子的四周安上栏杆(申 22:8)，但我们应该以这样的神为乐，他关心客人，担心他们会从不熟悉的房顶上掉下来，因此教导他的子民，在建房时也要想到爱他的邻居。这正符合我们将律法理解为以色列故事的一部分，如果我们不能很好地理解律法在以色列故事即前约的故事中的作用，我们就无法理解它在我们的故事即新约故事中的作用。

**第六，旧约律法之中，惟有那些在新约里明确重申的，才可以被视为“基督的律法”之一部分(参见加 6:2)。**这一类的律法包括十诫，因为新约以不同的方式引用它们，要求基督徒应该遵守(见太 5:21—37；约 7:23)；此外，还包括申命记 6 章 5 节与利未记 19 章 18 节的两条大诫命。其他具体的旧约律法没有哪条被证实是基督徒应该严格遵守的，尽管对基督徒来说，知道全部律法是很重要的事。

## 律法在以色列和圣经中的功用

尽管旧约律法不再是我们的律法，但若据此断定律法不再是圣经中价值的一部分，那就错了。事实正好相反。不仅如保罗所说，在救恩的历史中，它“引我们到基督那里”(加 3:24)，而且，如果没有律法，我们就无法理解神拣选以色列人作他的子民的意义何在。还要注意的，旧约中没有处暗示有人因守律法而得救。

相反，律法是神赐给以色列人的礼物，他以此将以色列人从异教的邻邦中分别出来，为他们的行为设立规条和界限，以便使他们知

道,他们应当怎样爱他们的神和彼此相爱。这就是为什么旧约中义人常常表达他们对神的律法的喜爱(例如,诗 19、119)。当人不能完全遵守律法时,神又为他们预备了赦罪和赎罪的途径。

在旧约中,以色列的问题不在于他们没有能力遵守律法,而在于他们选择不遵守律法。旧约大部分的篇幅所记载的以色列故事是一个长长的关于以色列人悖逆的可悲故事。他们不断受到周围外邦“诸神”的诱惑和吸引。以赛亚清楚地看到,以色列人变得越来越像他们所膜拜的神祇,因此以赛亚说,以色列有眼但看不见,有耳但听不见,就像他们受到诱惑最后去膜拜的偶像。所以,他们本应作耶和华的子民,活出耶和華公义和慈爱、关爱贫苦之人的性情,然而他们变得贪婪、顽梗、淫荡,像迦南的巴力一样。

所以,认识律法之于以色列的作用对我们特别重要,因为我们从其中的许多事例可以看到,当以色列人敬拜神并且彼此相爱的时候,神自己的性情就被表达在他赐给以色列人的律法中。由此,我们也可以理解为什么还需要一个新约和随之赐下的圣灵(结 36:25—27;林后 3:6),这样神的子民因效法神儿子的模样而变得更加像神(罗 8:29)。

所有这一切再次说明,在以色列律法没有被当作“救恩的方式”。神赐下律法不是为了救恩的目的,它也不可能起到救恩的作用。相反,它的作用在于确立神和它的子民之间彼此忠诚的关系。律法只是代表了以色列与神之间忠诚之约的条件。

从这个意义上说,律法有典范(范例)的功用。律法不是一张完整的清单,它无法将古代的以色列人为了讨神喜悦所能做或当做的事全部罗列出来。相反,律法所呈现的是忠于神的范例或样本。为了帮助你阅读这些律法,理解律法的两种基本形式对你会很有帮助。

## 绝对确定的律法

根据前面所说的,我们来看下面的经文:

在你们的地收割庄稼,不可割尽田角,也不可拾取所遗落的。不可摘尽葡萄园的果子,也不可拾取葡萄园所掉的果子;要留给穷人和寄居的。我是耶和華你们的神。你们

不可偷盗，不可欺骗，也不可彼此说谎。不可指着我的名起假誓，亵渎你神的名。我是耶和华，不可欺压你的邻舍，也不可抢夺他的物。雇工人的工价，不可在你那里过夜留到早晨。不可咒骂聋子，也不可将绊脚石放在瞎子面前，只要敬畏你的神。我是耶和华。（利 19:9—14）

首先要注意，这里三次提到“我是耶和华”，可见这些律法与耶和华自己的品格联系得多么紧密。以色列人是神的子民，他们应当敬拜神，从而像他们的神。这样的命令，在任何时代，对所有以色列人都是有约束力的。像这些以“要”或“不可”开头的命令，就是我们所说的绝对确定之律法。这些是直接的命令，普遍适用，明确吩咐以色列人应该做那一类的事，以履行他们与神之约中当尽的义务。但这样的律法显然不够详尽。例如，请仔细看第 9—10 节关于收割的福利法。请注意，此处实际上提到的只有田地的农作物（小麦、大麦等等）和葡萄。这意思是说，如果你养羊或收获无花果、橄榄，就没有义务与穷人和寄居的分享你的农产品吗？难道其他的人承担使神所定的旧约福利制度顺利实行之责任，而你却没有义务吗？当然不行。律法有典范的特征——它借着一个实例来设立一项标准，而不是将每一种可能的情况列出。

同样，请看第 13 节下半节和第 14 节。这些话的重点在于禁止人迟付工资给雇工，和虐待身体有残疾的人。如果你扣雇工的工资几乎达一整夜之久，但就在天将破晓前付给他，那又怎样？耶稣时代的文士和法利赛人可能会辩称你的行为无罪，因为律法分明说“过夜”。但这种狭隘自私的律法主义实际上曲解了律法。律法的规章原是要作为可靠的准则，适用于所有的人，而不是一种专门的法律条例，把人想得到的一切可能情况都详细列出来。同样，如果你伤害了哑巴、跛子或智力迟钝的人，你仍然遵守了第 14 节的诫命吗？当然没有。“聋子”与“瞎子”只不过是所有身体软弱的人当中选出来的例子，他们需要受尊敬，而不是被轻视。

现代社会常有比较详尽的法律。例如，美国的联邦法和各州的法律包含数千条规范各种情况的明确法令。尽管如此，总是还需要

法官(时常还需要陪审团)来判断一个被控告的人是否违反了法律,因为要将法律制定得十分完备,甚至将每一种可能的违法方式都罗列出来,乃是不可能的事。因此,旧约律法比较接近美国的宪法——提纲挈领地阐明公平与自由之特性,而不太像美国的联邦法或州法。

请注意,我们的解释——旧约绝对确定(普遍、无限制)的律法有典范的功用(范例,而非完备的法规)——对于那些想要使遵守这些律法变得容易的人是毫无用处的。相反,我们已经指出,这些律法的措辞虽然有限,但其精神却包罗万象。因此,如果有人尝试遵守旧约律法的精神,至终必然会失败。从如此崇高、全面的标准来看,无人能自始至终讨神的喜悦(参见罗 8:1—11)。只有法利赛人的方法——遵守律法的字句,而非律法的精神——才有几分成功的保证。但那只是一种属世的成功,而不是会使人确实按照神所要求的方式来遵守律法(太 23:23)。

因此,我们在此提出一点初步的释经见解:律法使我们明白,要倚靠我们自己来讨神的喜悦,根本不可能。这并不是什么新的见解。保罗在罗马书 3 章 20 节说过同样的话。但这一点可以适用于律法的读者,不只是当作一个神学的真理而已。当我们研读旧约律法的时候,我们应该觉得谦卑,晓得我们能够属于神是多么的不配。我们应该深受感动,赞美感谢他为我们预备了一条使我们在他眼前被接纳的路,而不是要求我们履行旧约的律法!因为若非如此,我们就毫无讨他喜悦的希望。

## 决疑的律法

绝对确定的律法有一种与它相对的律法,我们称之为决疑(个案处理)的律法。请仔细观察下面这一段申命记的经文:

你弟兄中,若有一个希伯来男人,或希伯来女人被卖给你,服事你六年,到第七年就要任他自由出去。你任他自由的时候,不可使他空手而去。要从你羊群、禾场、酒酢之中多多的给他;耶和華你的神怎样赐福与你,你也要照样给他。要纪念你在埃及地作过奴仆,耶和華你的神将你救赎。

因此，我今日吩咐你这件事。他若对你说：“我不愿意离开你”，是因他爱你和你的家，且因在你那里很好，你就要拿锥子将他的耳朵在门上刺透，他便永为你的奴仆了。你待婢女也要这样。（申 15:12—17）

像这样的律法，其要素是有条件的——它们所描述的某些条件，只在某些情境中对某些类型的人适用。决疑律法列举了一些可能发生的情况的例子。决疑的律法与绝对确定的律法不同，绝对确定的律法所描述的是任何人，在任何情境中都必须永远遵从执行的，而决疑的律法只适用于处于某种情境中的某些人，而不适用于所有情境中的每个人。

如此说来，上述律法只适用于以下的情况：(1) 你——一个以色列人——至少有一个奴隶，或(2) 你——一个以色列人——有一个奴隶，而他在规定的奴役期满之后，愿意或不愿意自动地继续做你的奴隶。如果你不是以色列人或没有奴隶，那么这律法就不适用于你。如果你自己是个奴隶，由于这条律法是对你的主人说的，它只能间接地适用于你，因为它保护你的权利。但这律法并不适合每一个人。它是有条件的——以在特定的时间可能适用也可能不适用于某一个人的条件为依据。

这种决疑或个案处理的律法，在旧约摩西五经六百多条诫命之中占了大部分。有趣的是，新约之中没有明确地重申任何一条这样的律法。因为这样的律法特别适用于以色列的公民、宗教和伦理生活，其适用性在本质上是有限的，所以不可能适用于基督徒。那么，基督徒可以从决疑的律法学到什么释经的原则？观察申命记 15 章 12—17 节，我们会发现几点。

第一，虽然我们自己或许没有奴隶，我们却可以看见，神在旧约中对于奴隶制度的规定绝不是一种残忍无情的规定。我们无法根据这样的律法来证明在大部分的世界历史——例如，包括美国历史——之中所实行的那种奴隶制度是正当的。允许奴隶在仅仅服事六年后就可以自由离去，并带着足够的生活资料去开始新的生活之规定，乃是针对奴隶制度规定的一个主要限制，使这种制度不可能被

无限制地滥用。特别要注意这条律法与以色列自身历史的联系。作为被赎的奴隶,以色列人要不得不对不得成为他们的奴隶的人表示仁慈。

第二,我们晓得神爱奴隶。神的爱显明在律法所规定的严格保护条款,以及第 14 和 15 节之中;这些严格的保护条款要求人对奴隶慷慨,因为神自己看以色列——他的子民——乃是一群以前曾做奴隶的人。

第三,我们晓得奴隶制度可以用慈善的方式来实行,以致被奴役的奴隶实际上要比获得自由的景况更佳。也就是说,奴仆的主人义务供应食物、衣服、住处给他(或她)的奴隶,在许多情况下使他们得以继续生存,而且活得很好。这些奴隶处于古代巴勒斯坦经济普遍不佳的环境中,如果缺乏生存的资源,他们单靠自己就可能死于冻饿。

第四,奴隶的主人并未真正地完全拥有奴隶。他拥有奴隶,但必须受一些规范奴隶制度的律法所阐释或提到的限制之约束。在律法之下,他对奴隶的控制并不是绝对的。神是奴隶主和奴隶双方的主人。正如第 15 节所说的,神救赎(带回)所有的希伯来人,并且对他们全部——不论是奴隶或自由的人——都有所有权。

对我们来说,这四点都是宝贵的教训。申命记 15 章 12—17 节的律法不是直接给我们的或与我们有关的命令——这一点并不重要。重要的是,我们可以从这律法学到多少关于神的事、他对公平的要求、他对以色列社会的理想,以及他与其子民的关系,特别是关于“救赎”的意义。因此,这律法提供给我们有:(1) 新约关于救赎教导的部分重要背景;(2) 更清楚地说明旧约的奴隶制度与我们通常所想到的奴隶制度是何等的不同;(3) 对神的爱有正确的看法——这是我们用别的方法得不到的。换句话说,这一段关于律法的经文依旧是神给我们的宝贵话语,但显然不是神给我们的命令。

不过,我们无法由此律法得知古代以色列的奴隶制度的全部内容。例如,关于外国籍奴隶的一些规定在范围上就不相同。其实,摩西五经中所有关于奴隶的律法合起来,也只是触及表面而已。几百条律法显然只能当作典范,亦即人应该如何行事的范例,而不是包含一切的律法。倘若连含有数千条法令的现代刑法和民法都无法彻底

地引导社会，那么，旧约律法更不能被认为是包含一切了。不过旧约律法确实包含了神为旧约时代的人所订立的种种标准，所以当我们努力遵行他的旨意时，它对我们仍有极大的指导意义。

## 旧约律法与其他古代的法典

以色列人不是第一个根据法律行事的民族。在摩西颁布律法给以色列人(公元前 1440 年或更晚些，端视出埃及的日期而定)以前的时期，已有几个古代国家的法典存在。当这些更早的法典与旧约律法相比时，显然旧约律法远比它们更进步。如果我们晓得旧约律法与其他古代法律多么不同，我们就会更充分欣赏它的价值。我们并不是说，旧约律法代表道德与伦理教导的最高标准。这种情形只有在新约时代基督本身的教导中才有。但旧约律法确实是非常进步的，超越了所有法律的标准。

例如，请仔细观察下列两套法律。第一套法律出自《艾许努纳法典》(*Laws of Eshnunna*)——约于公元前 1800 年所制定的阿卡狄亚法典：

如果一个自由人对另一个自由人没有权利，却捉了那人的女奴隶，将她拘留于家中并导致她死亡，他就必须给那女奴隶的主人两个女奴隶，作为赔偿。如果他对一位上流社会的人没有权利，却捉了那人的妻子或儿女并导致他们死亡，那是死罪，捉人者必须死。(《艾许努纳法典》，第 23、24 条，本书作者翻译；参见 J. B. Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd ed.; Princeton: University Press, 1969, p. 162)

第二套法律出自有名的《汉谟拉比法典》(*Law Code of Hammurabi*)，汉谟拉比是巴比伦的一位国王，于公元前 1726 年“颁布了这个国家的法律”：

如果一个自由贵族打另一个自由贵族的女儿，导致她流产，他必须为她的胎儿赔偿十舍客勒银子。如果那个女

人死了,他们必须将他的女儿处死。如果他猛击一个平民的女儿,导致她流产,他必须赔偿五舍客勒银子。如果那个女人死了,他必须赔偿二分之一麦纳银子。如果他打一个自由贵族的女奴隶,导致她流产,他必须赔偿二舍客勒银子。如果那个女奴隶死了,他必须赔偿三分之一麦纳银子。(《汉谟拉比法典》,第 209—214 条,本书作者翻译;参见 J. B. Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd ed.; Princeton: University Press, 1969, p. 175)

这些法律有好几个问题值得探讨,但我们要特别注意一个问题——这些法律里的阶级区分。请注意,这些律法对于人导致奴隶或平民死亡的行为,只课以罚金,但对于导致贵族家庭成员死亡的惩罚,则是死刑。另外请注意,贵族家庭的男性成员所伤害的若是女人,几乎就可以免受处罚。因此,在第二套法律(《汉谟拉比法典》,第 209—214 条)里,甚至当一个贵族导致另一个贵族的女儿死亡,他本身仍不必受苦。反之,他的女儿要被处死。同样,在第一套法律(《艾许努纳法典》,第 23、24 条)里,一个奴隶的死亡只以两个奴隶作为赔偿。杀人者则免受处罚。

这些法律对待女人与奴隶就像对待财产一样。它们对于女人或奴隶受到伤害的处理方式,与这些法典的其他法律处理动物或财物受损害的方式完全相同。

旧约律法在伦理方面的突破,远远超越这样的法典。禁止杀人的诫命绝对不受性别或社会地位的限制:“不可杀人”(出 20:13)。“打人以致打死的,必要把那处死”(出 21:12)。关于伤害奴隶的赔偿,旧约律法也很进步:“如果有人打掉了一个男奴隶或女奴隶的牙齿,就要让他自由,以补偿他的牙齿”(出 21:27)。就大体而论,奴隶在旧约律法中的地位,与在其他更早期的法律中的地位有很大的差别。“如果有一个奴隶逃难到你们那里,你们不可将他交给他的主人。要让他住在你们中间居住,住在他喜欢的地方和所选择的城里”(申 23:15—16)。汉谟拉比的法律容许一个贵族强迫其女儿因他致



人于死而被处死，但旧约律法迥然不同，它明确规定：“不可因儿女的罪处死父亲，也不可因父亲的罪处死儿女；各人要因自己的罪被处死”（申 24:16）。

## 旧约律法对以色列人的益处

旧约律法无法给人永远的生命，也不能使人在神面前有真正的义，律法在这方面无能为力。而且，它也不是为了这样的目的而制定的。然而，如果我们正确地了解律法的目的，我们就可以明白律法是对以色列人有益的，是神对其子民的仁慈与恩惠极佳之实例。当你看见我们在此选作实例的各种律法时，请从这个角度来阅读。

### 关于食物的律法

实例：“猪，因为蹄分两瓣，却不倒嚼，就与你们不洁净”（利 11:7）。

食物的律法，例如这条禁食猪肉的律法，不是神要用来任意地限制以色列人的口味。反之，它们有重要的保护目的。大部分被禁止的食物，是那些（1）在西奈旷野与（或）迦南地干燥的气候中更可能会导致疾病的食物；或（2）在西奈旷野与（或）迦南地那种特别的农业环境中，作为食物来饲养既不经济又不明智的动物；或（3）一些团体喜欢作为宗教祭品的食物，而他们的做法是以色列人不应效法的。此外，由于医学研究已经证明，食物过敏症因种族而有所不同，食物的律法无疑使以色列人不会罹患某些过敏症。旷野没有许多花粉困扰以色列人的肺管，却有一些动物的肉会使人的神经系统不适。特别有趣且值得注意的是，根据研究食物过敏症的专家所说的，以色列人肉类的主要来源——羊——是所有主要的肉类中最不会引起过敏症的动物。

### 关于流血之律法

实例：“你要把公牛牵到会幕前，亚伦和他的儿子要按手在公牛的头上。你要在耶和華面前，在会幕门口，宰这公牛。要

取些公牛的血,用指头抹在坛的四角上,把剩余的血都倒在坛脚那里”(出 29:10—12)。

像这样的律法给以色列人定下一项重要的标准。罪应受罚。神借着律法向他的子民启示,得罪神的人不应活着。但他也预备了罪人可以逃避死亡的方法——可以流代替者的血。神以此方式表示接受另一活物——动物——之死,以代替他有罪的子民之死。律法的献祭制度将这个办法融入以色列的生活之中。它是神的子民生存所必需的一部分,“若不流血,罪就不得赦免”(来 9:22)。最重要的是,要求代替祭物的律法,为基督的代赎工作定下了先例。希伯来书 9 章 22 节所说的原则是圣经一贯的原则,基督的死成全了律法的要求,也是神接纳我们的基础。旧约律法是那伟大的历史事件生动的背景。

### 不寻常的禁令

实例:“不可用山羊羔母的奶煮山羊羔”(申 14:21)。

你或许会问:“那有什么不对呢?”为什么旧约会有这一条律法,会有诸如“不可叫你的牲畜与异类配合”,或“不可用两样搀杂的种子种你的地”,或“不可用两样搀杂的料做衣服穿在身上”(利 19:19)的其他律法?

答案是,这些禁令是用来阻止以色列人参与迦南人庆祝丰收的祭祀仪式。迦南人相信所谓的同感巫术,即象征性的行动能影响诸神与大自然。他们认为,用山羊羔母的奶来煮山羊羔,会神奇地确保羊群继续不断地繁殖。搀杂动物的种类、种子或质料,乃是将它们“结合”,以便神奇地产生“后代”,亦即未来的农产丰收。如果神的子民做这种愚蠢的事,神不能也不会赐福给他们。这些律法的本意是要保守以色列人不被引入无法给人救恩的迦南宗教,了解这一点会帮助你明白这些律法非但不专横,而且与人大有裨益。

### 赐福给遵守者的律法

实例:“每逢三年的末一年,你要将本年的土产的十分之一都取出来,积存在你的城中。在你城里无份无业的利未人,和你城里寄居的,并孤儿寡妇,都可以来,吃得饱足。这样,

耶和華你的神必在你手里所办的一切事上，赐福与你”（申 14:28—29）。

当然，以色列的所有律法原是要赐福给神的子民（利 26:3—13）。但有些律法特别说明，遵守它们会领受福分。申命记 14 章 28—29 节关于第三年十一奉献的律法，宣告要赐福给顺服的人。如果有人不关怀他们中间贫穷的人——那些没有“土地”的人，如利未人、孤儿、寡妇——神就不会使他们兴盛。十分之一属于神，而神已经规定应该如何使用。如果违反这个命令，就是偷窃神的钱。这条律法使贫穷的人得到救济，也使帮助穷人的得到益处。这样的律法既不是限制性的律法，也不是惩罚性的律法。相反，它是促使人行善的工具，因此，它对于我们以及古代的以色列人，都有教育的意义。

## 总结：一些“要”与“不要”

我们在此将本章所说的重点列成一个释经原则的简表，希望每当你读旧约摩西五经的律法时，能对你有帮助。你在读律法的时候，牢记这些原则可以帮助你避免错误地应用律法，同时可以在律法里看见它有教导和建立信仰的特质。

1. 要将旧约律法视为神向你启示的话。  
不要将旧约律法视为神直接给你的命令。
2. 要将旧约律法视为旧盟约的基础，因此也是以色列历史的基础。  
不要将旧约律法视为新约的基督徒所应遵守的，除非在新约里明确地重申的。
3. 要晓得神在旧约中所启示的公平、慈爱和高标准。  
不要忘记神的仁慈与严格的标准是均衡的。
4. 要将旧约律法视为典范——为各种应有的行为提供实例。  
不要认为旧约律法是完全的。它没有包括一切。
5. 要记得：律法的精髓（十诫与两条最重要的律法）在先知书中重复出现，又在新约中重新颁订。  
不要认为先知书或新约会经常引用旧约的律法。

6. 要将旧约律法视为神给以色列人的丰厚礼物,只要他们遵行律法,就会得到许多恩惠。  
不要将旧约律法视为一套旨在限制人自由的规条,既专制又令人厌烦。

## 第十章 先知书：在以色列执行盟约

圣经中属于预言类的书卷，比其他任何类别的书卷都多，四卷大先知书（以赛亚书，耶利米书，以西结书和但以理书）和十二卷小先知书（旧约最后的十二卷书）写于约公元前 760 年至公元前 460 年间的古代以色列，其中包含许多从神而来的信息。

小先知书之所以被称为小先知书，仅仅是因为它们的篇幅较短。“小”（minor）一词来源于许多世纪以前，那时这些书卷在拉丁文中被称为 *prophetes minores*（这里“小”就是“较短”的意思，而不是“更不重要”的意思）。另一方面，“大”（major）先知书是较长的书卷（“大”在拉丁文中就是“较大”或“较长”的意思）。这些词与重要性毫无关系，而仅仅是指不同先知书的长短。

旧约中许多最伟大的话语都出现在小先知书中，例如，“义人必因信得生”（哈 2:4；参见罗 1:17；加 3:11），或“从前在什么地方对他们说：‘你们不是我的子民’，将来在那里必对他们说：你们是永生神的儿子”（何 1:10；参见罗 9:26）。因此，“大”和“小”这两个词与书卷内容的重要性毫无关系。

还应该知道，古代犹太教实际上将十二小先知书编成一卷大书，称为《十二书》，或就是《十二》。这种做法长期被忽视，但是现在越来越被人理解和接受。十二卷小先知书编在一起，形成了长度在大先知书中居于中间的一卷书——长于其中的两卷（以西结书和但以理书）、短于另外两卷书（以赛亚书和耶利米书）。因此，从历史上看，小先知书从来没有被“小”看。

### 预言的性质

首先我们应该说明，先知书是圣经之中最难解释也最难读懂的部分，其原因则与误解它们的功用与形式有关。但在我们讨论这两

方面之前,应先说明几件事。

## 预言的意义

大多数现代人阅读先知书的主要困难,系源于对“预言”一词已先有不正确的理解。对大多数人来说,这个词的意思是大多数词典所列的第一种定义:“预言或预示将要发生的事”。因此,常有许多基督徒查考先知书,只为了寻找关于耶稣来临的预言和(或)新约时代的某些特征——仿佛先知书最关切的就是预言离他们自己的时代非常遥远的事件。事实上,以这种方法来使用先知书是非常有局限性的做法。关于这方面,请留意下列的统计:旧约的预言之中,关于弥赛亚的预言,少于2%;明确地描述新约时代的预言,少于5%;关于未来事件的预言,少于1%。

先知**确实**曾经宣告未来的事。但他们所宣告的通常是以色列、犹大及其周围的国家不久的未来,而不是我们的未来。因此,了解先知书的关键之一就是:我们想看先知预言的应验,就必须回顾对他们而言仍属未来,但对我们而言已经过去的时代。

## 先知是代言人

把先知看成基本上是预言未来事件的人,就没有看见他们主要的职责——代表神向他们当代的人说话。我们在了解预言时所遭遇的许多困难,正是由预言这种“口传”的性质所引起的。

例如,在旧约时代,古代的以色列数百位先知之中,只有十六位先知被选出来传讲神谕(神的信息)——这些神谕后来被蒐集、写成书卷。我们知道,别的先知——例如以利亚和以利沙——在向神的子民和其他的民族传讲神的话语上,扮演了非常有影响力的角色。但我们知道关于这些先知的事,比知道他们实际所说的话还多。旧约叙事的作者叙述先知所做的事远比叙述他们所说的话更多,而且他们非常明确清楚地将他们所说的话置于他们当时所处的情境之中。在少数几个先知之中,像迦得(撒下 22 章;撒下 24 章及其他经文)、拿单(撒下 7、12 章;王上 1 章及其他经文)或户勒大(王下 22 章),我们看见预言和生平的组合——这种情形与约拿的例子相似,

与但以理相似的程度则较小些。但一般说来，在旧约的叙事故事中，我们得知关于先知的事，却很少得知源于先知本身的信息。然而在先知书中，我们得知源于神而借着先知所说的信息，却很少得知关于先知本身的事。这一点不同，正是一般人想了解旧约先知书时所遭遇的大多数问题之原因。

此外，你是否发现，要一口气读完任何一卷较长的先知书是何等的困难！为什么你会觉得困难？我们认为，主要原因可能在于它们不是要人用这样的方式来读。这些较长的书卷大部分都是口传的神谕集，不一定都按照原来的年代顺序呈现，而且经常没有显示某个神谕在哪里结束，另一个神谕从哪里开始，也经常没有显示它们的历史背景。此外，大部分的神谕是以诗的形式表达的！稍后我们会再说明这一点。

## 历史的问题

另外一个使我们难以了解先知书的问题，就是历史距离的问题。的确，根据事物的常理而论，我们这些现代读者会发现，在我们的时代理解神借先知所说的话，要比亲自听见那些话语的以色列人困难得多。他们清楚知道的事，我们却往往模糊不明。为什么？一部分原因是，在现场听讲的人比间接地阅读讲话记录的人，有明显的优势（参见第八章所说的关于比喻的资料）。但这实际上并不是主要的困难之处。更精确地说，我们与古代以色列的宗教、历史、文化生活相距甚远，因此很难将先知所说的话置于适当的情境中来理解。我们常常很难知道他们在说什么，以及为什么如此说。

## 预言的功用

为了理解神借着这些受启示而写成的书对我们说些什么，首先我们必须清楚了解先知在以色列人中的角色和职责。我们必须强调四点：

第一，先知是执行约的中保。我们在本书第九章（136—152页）

已经说明,以色列的律法如何构成神与他的子民所立的约,它仿照的是古代的宗主关系,因此包括规定和禁令。因此,神和以色列所立的约不仅包含以色列人应当遵守的规定和条例,而且包含了禁令。如果以色列人遵守神的律法,就能得到神的恩赐;如果他们不遵守神的律法,就会受到神的处罚(“咒诅”)。因此,神不仅赐予以色列人他的律法,他也执行律法。先知所做的正是从这里开始。神通过他们宣布执行律法(正面的和负面的),好让他的子民对于蒙福或受咒诅的事情有非常清楚的了解。当神首次宣布他的律法时,摩西是中保,因此他是众先知的典范(模范)。众先知是神所立之约的中保或代言人。神借着他们提醒摩西之后历代的人,如果遵守他的律法,必将蒙福;如果不遵守他的律法,则必受罚。

以色列人因守约而会获得的种种福分,特别记载于利未记 26 章 1—13 节;申命记 4 章 32—40 节和 28 章 1—14 节。但神在宣布这些福分时带着一个警告:如果以色列人不遵守神的律法,福分就会终止。以色列若违反律法所会受到的种种咒诅(处罚),则特别记载于利未记 26 章 14—39 节;申命记 4 章 15—28 节以及申命记 28 章 15 节—32 章 42 节整段。

因此,我们必须记得,先知所宣布的福分或咒诅并不是他们发明的。他们可能受启示以新奇、吸引人的方式表达这些福分和咒诅,但他们是在复述神的话,而不是他们自己的话。神借着他们宣布他要执行约的意图,是福是祸则全取决于以色列是否忠实,但总以利未记 26 章、申命记 4 章和申命记 28—32 章所列的种种福分与咒诅为基础和根据。如果你肯用心研读摩西五经这几章的记载,你必然会更清楚理解先知为什么会说那些话。

简言之,这就是我们所发现的。律法包含几种因守约而给予的共同福分:生命、健康、富足、农产丰收、受尊敬与安全。大多数的具体福分都可列入这六大类之中的一种。至于咒诅,律法描述了团体性的处罚,它们是:死亡、疾病、干旱、缺乏、危险、毁灭、失败、放逐、穷困与耻辱。大多数的咒诅都可归入这几类中的一种。

神透过先知所传达的也一样。例如,当他借着先知阿摩司预言要给全国的人(而非给个人)未来的福分时,他所用的是农产丰富、生



命、健康、富足、受尊敬与安全的隐喻(摩 9:11—15)。当神宣布何西阿的时代不顺服的国民会被毁灭时,他是根据上述十个咒诅中的一个或几个来说的(例如,何 8:14 的毁灭,或何 9:3 的放逐)。这些咒诅经常是隐喻的说法,不过也可能是照字面的意思而言。它们都是团体体的咒诅,包括全国的人。

赐福或咒诅并不保证任何特定的个人会富足或缺乏。根据统计,在公元前第八、第七和第六世纪初期,先知所宣布的大部分是咒诅,因为北国直到公元前 722 年才遭遇重大的挫败与毁灭,而南国(犹大国)直到公元前 587 年才遭遇重大的挫败与毁灭。在那个时代,南北国的以色列人都面临惩罚,所以当神要使他的子民悔改时,当然主要是给予咒诅的警告,而不是赐福。在南北国都灭亡之后,亦即公元前 587 年以后,先知所讲的就经常是赐福,而非咒诅。这是因为一旦整个国家受到了当有的处罚,神就恢复他的基本计划,亦即施行怜悯(参见申 4:25—31 对这种顺序的摘要叙述)。

读先知书时,请寻找这个简单的模式:(1) 说明以色列的罪或神对他子民的爱;(2) 预言咒诅或福分——视情况而定。大部分时候这就是先知按照神给予他们的启示所传达的信息。

第二,先知的信息不是他们自己的信息,而是神的信息。当你细心阅读先知书时,会很容易地发现,每个先知都有他自己独特的风格词汇、重点、习语和关注。每卷先知书的特点在《圣经导读》(下)151—245 页都有集中的讨论,在此我们要特别指出,为要与刚才所说的保持一致,我们还需要强调,是神兴起了先知,把他的话传达给以色列人(参见出 3—4;赛 6 章;耶 1 章;结 1—3 章;何 1:2;摩 7:14—15;拿 1:1,等)。如果一个人胆敢把先知的职分揽到自己身上,我们就有很好的理由将此人视为假先知(参见耶 14:14;23:21)。先知回应神的呼召。希伯来文“先知”(nābī)一词实际上源自闪族语的动词“呼召”(nabū)。你阅读先知书时会发现,先知们在传达神谕时,往往以“耶和華如此说”或“耶和華说”这类提醒的话作为开始、结束,或穿插在神谕中间。事实上,大部分时候,先知的信息是以第一人称为传达,以表明直接来自耶和華,以至神提到他自己时,用“我”来称谓。

例如,请读耶利米书第 27 和 28 章。想一想耶利米所从事的艰

难工作：对犹大的人宣告，他们若想讨神的喜悦，就必须向他们的敌人巴比伦强大的军队投降。他的听众大都认为这种信息等于是叛国。然而，当他传达这信息时，他非常清楚地说明，他们所听到的不是他对事情的看法，而是神的看法。他以这样的提醒作为开始：“耶和华对我如此说……”(27:2)，然后引述神的命令，“传话给……”(27:3)，“嘱咐使臣传与……”(27:4)，再加上“这是耶和华说的”(27:11)。他的话就是神的话。他传达这些话是凭着神的权柄(28:15—16)，而不是他自己的权柄。

第三，先知是神直接的代表。先知是神用来向以色列和其他国家传达信息的工具，他们承担的是一种与社会有关的职务。他们好像来自天庭的大使，向人民传达天上君王的旨意。就其本身而论，先知既不是激进的社会改革者，也不是具有新观念的宗教思想家。神想要传给人的社会改革和宗教思想已经启示在约的律法之中。无论哪一个团体违反了那些律法，神的话就借着先知带来处罚。无论违约的罪是在于王室成员(例如，撒下 12:1—14;24:11—17;何 1:4)，神职人员(何 4:4—11;摩 7:17;玛 2:1—9)，或其他任何团体的成员，先知都忠实地传达神咒诅全国的信息。当然，先知借着神的话甚至任命或废黜国王(王上 19:16;21:17—22)、宣战(王下 3:18—19;代下 20:14—17;何 5:5—8)或禁止战争(耶 27:8—22)。

我们在先知书所读到的，不只是先知所知道的神的话，而是神要先知传达的神的话。先知并不独自行动或发言。

第四，先知的信息不是创新的信息。先知是受神的启示而传达约的警告与应许(咒诅与福分)之重要内容。因此，当我们读先知的信息时，我们所读的不是什么新奇的观念，基本上乃是神最初借着摩西所传的相同信息，但措词是不同的。每一个先知都有自己独特的风格和词汇。措词可以是独特的，甚至有点“新奇”，但所表达的思想，忠实地重述了神在出埃及记、利未记、民数记和申命记中向他的子民所说的话语。当然，传达这些信息的话语形式可能大不相同。神兴起先知，把他们派到民众之中，以引起民众的注意。为了引起民众的注意，就需要把民众已经听过多次的话语改换措辞，或重新组织，以使它们具有某种“新意”。但是这实际上与传讲新的信息或改变旧的

信息迥然不同。先知受圣灵启示所讲述的话语和宣告的教义已经完全包含在摩西五经之中。这种保存信息的第一个例子，就在何西阿书 4 章 2 节的前半部分：“但起假誓，不践前言，杀害、偷盗、奸淫、行强暴、杀人流血……”

这节经文乃是书中一大段描写何西阿时代(公元前 750—前 722 年)以色列背逆神的一部分。它扼要提到十诫中的五诫，每一个诫命各以一个词来表达。这些词是：“咒诅”——第三条诫命“不可妄称耶和华的名……”(出 20:7;申 5:11)。“撒谎”——第九条诫命：“不可作假见证……”(出 20:16;申 5:20)。“杀人”——第六条诫命：“不可杀人”(出 20:13;申 5:17)。“偷盗”——第八条诫命：“不可偷盗”(出 20:15;申 5:18)。“奸淫”——第七条诫命：“不可奸淫”(出 20:14;申 5:18)。

蒙神启示的先知不做的事，与他们所做的一样值得注意。那就是何西阿没有逐字地引用十诫。他用简单的语词摘要地提到五条诫命，正如耶稣在马可福音 10 章 19 节所做的(参见太 18:18—19;路 18:20)。但提到五条诫命——即使不按平常的顺序——是十分有效的传达方式，使以色列人知道他们已经违反了十诫。因为在听到十诫中的五项之后，听者会想，“其他的呢？平常的顺序是什么？原来的字句是……”听众就会开始想到全部的十诫，提醒他们自己约的律法所要求的基本公义是什么。何西阿丝毫没有改变律法，他与耶稣一样，引用了十诫中的五条来达到相似的效果。但他确实将律法铭刻在听众的心中，这是简单地逐字重复律法不可能做到的。

第二个例子与弥赛亚的预言有关。这些预言是新的吗？一点也不新。当然，在以赛亚书第 42、49、50、53 章的“仆人之歌”里，那些关于弥赛亚的生平与角色之细节可以说是新的。但神并不是借着先知才第一次把弥赛亚的观念带给民众。事实上，这种弥赛亚的观念起源于律法。否则耶稣怎能说他的一生应验了“摩西的律法、先知的书和诗篇上”所记的(路 24:44)？在摩西的律法其他有关弥赛亚事工的预言之中，申命记 18 章 18 节最为明显：“我必在他们弟兄中间，给他们兴起一位先知像你，我要将当说的话传给他，他要将我一切所吩咐的都传给他们。”

约翰福音 1 章 45 节也提醒我们,律法已经提到基督。先知提到他并非新事。他们受启示说预言的方式、风格和特性不需要局限于摩西五经所包含的。但有一个重要的事实确是老故事:将来有一位新的“先知”(且借用申命记第 18 章的措辞)要建立新约。

## 解经的工作

### 需要外来的帮助

我们在第一章提到,有一种普遍的观念认为,每一个读圣经的人不需要研究或借助任何外来的帮助,都能清楚明白圣经中的每一件事。理由是,如果神是为我们(所有的信徒)而写圣经,那么我们在第一次读圣经的时候,就应该能够完全了解,因为我们里面有圣灵。这种观念是绝对错误的。圣经中有些部分表面看来很明白,但有些部分却不然。鉴于神的意念高过人的意念(诗 92:5;赛 55:8),圣经中有些部分需要人花时间和耐心去研究才能明白,乃是不足为奇的事。

先知书就需要这样花时间去研究。许多人时常漫不经心地读这些书,仿佛肤浅地阅读先知书,就会得到深入的理解。学校的教科书不能用这种方法来读,先知书也一样——部分是因为其中许多神谕是以诗的形式表达的,而更多地是因为他们所讲述的历史、文化和政治背景与我们相去甚远。

除了《圣经导读》(下)中的“概要”和“阅读建议”部分,我们必须在此重提三种辅助工具书,专为解释先知书之用。第一种资料是圣经词典,它提供论述关于每一卷书的历史背景、基本大纲、特点、读者必须知道的解释问题之文章。我们建议你培养一个习惯:在你开始读一卷先知书之前,先阅读一本圣经词典中关于那卷书的文章。你需要先了解背景的资料,才能够掌握先知所传达的许多重点。神的话是在特别的处境中借着先知传给百姓。它对我们的意义,有一部分取决于我们理解那些环境的能力,这样我们才可以将它应用于我们自己的处境之中。

第二种辅助的资料是注释书(参见附录)。注释书对每一卷书有长篇的介绍,其风格与圣经词典有些相似,不过通常没有严谨的组织

结构。但更重要的是，注释书解释个别经文的意义。如果你是在仔细地研读一小段先知书，亦即一次不超过一章，注释书可能就很重要。

第三种辅助的资料是圣经手册。最好的圣经手册将圣经词典和注释书的特点结合起来，不过在介绍性资料或逐节说明方面则不大详细。当我们一次读几章先知书时，圣经手册就可以在最短的时间内给予许多有用的指引。

最后，你还可以参阅《圣经导读》(下)(151—245页)中的各别章节，看看各种先知书作为单个的书卷是如何在更大的圣经故事中“工作”的。

## 历史背景

你应该还记得，在第七章研究耶稣的时候，“历史背景”指的是耶稣所处的较大的环境，以及他的一言一行之特别背景。在研读先知书时，历史背景也同样可以是较大的背景(他们的时代)，或是特别的背景(某一神谕的背景)。为了做好的解经，你必须了解所有先知书的这两种历史背景。

**较广的背景。**值得注意的是，旧约的十六卷先知书来自以色列历史全景中相当窄的一环，大约公元前760—前460年之间。为什么亚伯拉罕的时代(约公元前1800年)，或约书亚的时代(约公元前1400年)或大卫的时代(约公元前1000年)没有先知书？神在公元前760年以前不曾向他的子民和他们的世界说过话吗？当然，答案是说过，圣经中有许多的资料是关于那些年代的，包括一些讨论先知的事(例如，王上17章—王下13章)。此外，要记得，神特别在律法中向以色列人说话，而律法旨在代表国家整个存留下来的历史，直到它被新的约所取代为止(耶31:31—34)。

那么，为什么从阿摩司(约公元前760年，“写作的先知”中最早的一位)到玛拉基(约公元前460年，最晚的一位)的300年间，会有这么密集的先知著作？答案是：在以色列的历史中，此段时期特别需要有人促成约的执行，而这就是先知的工作。第二个原因是，神显然要为后来的历史记录先知在那段极重要的时代代表他宣布警告与福分。

那个时代有三个特点:(1)国家的政治、军事、经济与社会,空前动乱;(2)信仰极度不忠,漠视原来的摩西之约;(3)人口与国界不断变化,包括在对外武力方面的动荡。在这些环境之中,人重新需要神的话。于是神就兴起先知来宣告他的话。

当你使用圣经词典、注释书和圣经手册时,你会发现,在公元前760年以前,以色列是因长期持续的内战而永久分裂的国家。北方的几个支派——被称为“以色列”,或有时被称为“以法莲”——与南方的支派犹大是分离的。北方的支派不遵守约的程度远超过犹大的所作所为,神因其罪而预定要将它毁灭。阿摩司(约于公元前760年开始)和何西阿(约于公元前755年开始)都宣告即将来临的毁灭。北方的支派于公元前722年被那时的中东超级强国亚述所灭。后来,犹大不断增加的罪恶和另一个超级强国巴比伦的兴起,成为许多先知所说的主题——这些先知包括以赛亚、耶利米、约珥、弥迦、拿鸿、哈巴谷、西番亚和以西结(1—24章)。犹大也因为不遵行神的约而于公元前587年灭亡。然后以西结、但以理、哈该、撒迦利亚和玛拉基就宣告神要复兴他的子民(从公元前538年被掳的人归回开始)、重建国家,并重立正统的旨意。这一切都是根据申命记4章25—31节所呈现的基本模式。

先知大都直接讲述这些事件。除非你知道这些事件以及这一个时代的其他事件(为数太多而无法在此说明),否则你很可能无法清楚地了解先知在说什么。神在历史中说话,也谈论历史。为了了解神的话,我们必须对那历史有所了解。

**特殊的背景。**先知的每一个神谕都是在特别的历史背景中传达的。神在特定的时间、地点和环境中,借着他的先知向人民说话。因此,对于日期、对象和当时情况的了解,会大大增进读者理解神谕的能力。我们提供下面的例子,以便你做好这件事。

请读何西阿书5章8—10节,一个简短而独立的神谕,与那一章其他几个神谕收集在一起。好的注释书会对你说明一个事实:这个神谕是以战争的形式表达的神谕,宣告神的审判乃是借着战斗而实现的一种神谕。这种形式通常的要素是:发出警报的呼吁、描述攻击、预言溃败。正如了解形式大有裨益一样,了解这具体的战争也同

样有所助益。

日期是在公元前 734 年。何西阿传讲的对象是北方的以色列人(在此被称为“以法莲”)。确切地说,这个信息乃是针对犹大首都耶路撒冷到以色列错误的崇拜中心伯特利路上的几个城市而说的。当时的情势是战争。在以色列与亚兰侵略犹大之后,犹大反击以色列(见王下 16:5)。犹大因获得超级强国亚述的协助而打败以色列的侵略(王下 16:7—9)。神借着何西阿在北国便雅悯境内的几个城市里用隐喻发出警报(何 5:8)。毁灭必然临到(5:9),因为犹大将占领它所侵略的土地(可以说是“移动疆界石碑”)。但犹大也会受到应得的刑罚。由于这种战争的行为和他们的偶像崇拜,神的愤怒要临到他们(参见王下 16:2—4)。犹大与以色列都有遵守神的约之义务,而神的约禁止这种两败俱伤的战争。所以神要处罚这种违约的行为。

知道了这些事实会大大提升我们理解何西阿书 5 章 8—10 节的神谕之能力。读先知书的时候,要参考注释书或圣经手册,并要与平时一样试着了解你所读的神谕之日期、听众和背景。

### 分辨个别的神谕

在实际研究或用解经的方法研读先知书时,我们必须学习的第一件事就是思想整个神谕(正如我们研读新约书信时必须学习整段地思想一样)。这不是一项简单的工作,但知道困难和有做这件事的必要,乃是有令人兴奋的发现之开始。

大部分时候先知所说的,以连续不断的方式呈现在他们的著作之中。也就是说,他们在许多年的事奉里,在不同的时间和地点所说的话,被收集记录在一起,却没有任意的分段以显示一个神谕在哪里结束,而另一个神谕在哪里开始。此外,就算我们可以因重要的主题改变而假定一个新的神谕可能已经开始,但没有解释(亦即编辑的评论或转变),我们仍然会问,“这是同一天对同样的听众说的,还是几年后——或几年前——在不同的情况下对不同的人说的?”答案会大大影响我们对神谕的理解。

先知书的某些部分却是例外。例如,在哈该书和撒迦利亚书的

前几章里,每一个预言都载明日期。借着圣经词典、圣经手册或注释书的帮助,你可以很容易地了解这些预言在其历史环境中的发展。其他先知书——特别是耶利米书和以西结书——的一些预言,也同样由受启示的作者载明日期,并将它们置于某一背景之中。

不过,大部分时候情况并非如此。例如,请阅读一种没有加上解释标题(这些标题只是学者的意见而已)的圣经版本的阿摩司书第5章,然后问自己这一章全部是否一个预言(神谕)。如果它是一个神谕,为什么主题有许多的改变(1—3节,哀叹以色列的毁灭;5—6,14节,劝人寻求神以得存活;7—13节,抨击社会缺乏公义;16—17节,预言悲惨的境遇;18—20节,描写耶和華的日子;21—24节,批评虚伪的敬拜;25—27节,简述以色列罪恶的历史,最后预言它的流亡)?如果它不是一个神谕,那要如何理解它的各个部分呢?它们彼此都没有关联吗?有一些是否可以组合在一起?如果可以的话,又是以什么方式组合在一起的?

事实上,大多数学者认为第5章包含了三个神谕。1—3节是一个简短的宣布处罚的哀歌式神谕;4—17节是一个(虽然复杂)鼓励人蒙福并提出处罚警告的神谕;18—27节是一个(虽然复杂)提出处罚警告的神谕。因此,每一次主题稍有改变并不表示一个新的神谕之开始。另一方面,章的划分也与个别的神谕不符。神谕的区分应根据已知的形式(见下面)。第5章的三个神谕都是在以色列王耶罗波安统治的后期(公元前793—前753年)对民众说的——当时他们的生活比较富裕,因此无法想像他们的国家会在一个世代之后就被彻底毁灭,不复存在。你阅读的时候,一本好的注释书、圣经词典或圣经手册会对你解释这类事情。千万不要因为没有这样的参考书而给自己增加不必要的困难。

### 先知话语的形式

既然分辨个别的神谕是了解先知书的一个关键,你就必须对先知借以写作神谕的不同形式有所了解。正如圣经是由许多不同种类的文本和文学形式所组成的,先知也采用各种的文学形式来传达受神启示的信息。注释书会辨别和解释这些形式。我们选择三种最常



见的形式,使你知道辨认和正确解释这些文学技巧的重要。

**诉讼。**首先,我们建议你读以赛亚书 3 章 13—26 节。这段经文构成一种寓言的文学形式,叫做“约的诉讼”(希伯来文 *rib*)。在这个诉讼的寓言以及先知书中许多的诉讼寓言(例如,何 3:3—17;4:1—19,等等)里,神被生动地描写为在法庭中控告以色列的原告、检察官、法官和执行官。全部的诉讼形式包括传唤、控诉、证据、判决,不过这些要素可能有时并没有直接载明,只是间接暗示而已。在以赛亚书第 3 章中,这些要素如下:法庭开始审判并起诉以色列人(13—14 节上半节);发表起诉或控告(14 节下半节—16 节);由于证据显明以色列确实有罪,遂宣布判决(17—26 节)。因为以色列违约,所以约中所列的种种处罚会临到以色列人:疾病、穷困、损失、死亡。这种寓言的比喻方式是令人印象深刻又有效的表达方式,它使以色列人知道,他们因不顺服而将要受罚,而且会受很严厉的惩罚。这种特别的文学形式有助于传达此一特别的信息。

**灾祸。**另一个常见的文学形式是“灾祸神谕”之形式。“灾祸”是古代以色列人面临灾难或死亡,或在丧礼时悲哀喊叫的字眼。神借着先知用“灾祸”一词来预言即将来临的毁灭,没有一个以色列人不了解这个词的意义。灾祸神谕包含(无论是直接载明或间接暗示)三个要素,是这种形式所特有的:宣告灾难(例如“灾祸”一词),灾难的原因,和预言毁灭。请读哈巴谷书 2 章 6—8 节,来看这卷先知书针对巴比伦国所说的几个“灾祸神谕”例子之一。巴比伦是古代的肥沃月弯上一个残忍的帝国主义超级强权。在公元前 7 世纪末期,它正在计划征服毁灭犹大的时候,哈巴谷说出神谴责它的话。这个神谕将巴比伦比喻成盗贼和强夺者(原因),宣告灾祸,并预言苦难(所有被巴比伦压迫的人终有一天都会起来对抗它)。这种形式也是寓言的形式(虽然并非所有的灾祸神谕都是寓言;参见弥 2:1—5;番 2:5—7)。

**应许。**然而另一种常见的先知文学形式是“应许”或“救恩神谕”。无论何时你看见下列的要素,就会认出这种形式:提到未来、提到彻底的改变,并提到赐福。阿摩司书 9 章 11—15 节就是包含了这些要素的一个典型的应许神谕。它用“在那日”提到未来(第 11

节)。彻底的改变被描写成“大卫倒塌的帐幕”之重新修造(第 11 节)、以色列高过以东(第 12 节),并从被放逐之地归回(第 14—15 节)。福分来自约中所提到的几类福分(生命、健康、富足、农产丰收、受尊敬与安全)。这些项目都包括在阿摩司书 9 章 11—15 节之内,不过健康是间接暗示而未直接载明的项目。其中最重要的是农产丰收。例如,收成会多到撒种者又要开始播种时,收割庄稼者尚未收割完毕(第 13 节)! 其他关于应许神谕的例子,请看何西阿书 2 章 16—20 节和 21—23 节;以赛亚书 45 章 1—7 节,耶利米书 31 章 1—9 节。

**动作预言。**由于视觉帮助能够提高口头表达的冲击力和印象,神有时告诉先知,不仅要宣讲他的话语,而且要以生动的象征性动作来加深听众对先知所宣讲信息的印象。

例如,以赛亚书 20 章记载神怎样晓谕以赛亚“露身赤脚行走三年”(3 节),以此象征“亚述王也必掳去埃及人,掠去古实人,无论老少都露身赤脚”(4 节)的预言。在这个例子中,以赛亚的象征性表演首先描述了以下的事实:被掳的人聚集在一起准备开始他们漫长的流放之旅时,只能穿今天所说的内衣(既为了羞辱他们,也防止他们将武器藏在外袍中)。但这个动作也利用了这样一个事实,即希伯来语的 *galah* 一词既有“被掳”(exile)的意思,也有“赤身”(strip)的意思,这两重的含义加深了以赛亚的听众对预言的印象。

以赛亚真的当众“赤身露脚”三年吗? 是的,但几乎肯定只是在那三年的某些特定时候。在那三年中,他有许多预言要宣讲,不可能在整个三年中只限于演示这一个预言。但是,每当有人看见以赛亚当众“赤身露脚”的时候,他的预言的核心信息就得到突出:如果远在以色列东北面的亚述人打算掳掠远在以色列西南的埃及和古实,居于正中间的以色列岂能逃脱呢?

其他好几位先知也很好地使用了动作预言。例如,神告诉以西结建一座小耶路撒冷的模型,然后“围困”它,就像巴比伦军队围困耶路撒冷一样(结 4:1—4)。以西结自己就是第一批被掳巴比伦的人。这个动作象征耶路撒冷被围困。以西结预言这件事最终要发生,耶路撒冷要被巴比伦人征服,因为他被掳的同胞全然不信神。

同样，撒迦利亚也使用动作预言来象征神的子民将受到无情君王的压迫；撒迦利亚书 11 章 4—17 节描绘他扮演两个牧人（君王）牧养一群困苦的羊（以色列）。这也在预备读者，让他们期待真正的好牧人耶稣基督，他将施行拯救、赐下祝福，而不是欺压他的百姓（亚 12—14 章）。

**传言。**这是先知书中最常见的形式，常常与其他预言形式一同出现，或属于其中的一部分。它是以标准的措辞（即“格式”）出现，如：“这是耶和华所说的”，“耶和华如此说”，“耶和华论……的默示”，等等。古代外交和贸易方面的信使使用这些格式来提醒收信人，他们所说的不是他们编造的，而是差派他们来传信者的原话（参见民 20:14；撒 上 11:9；撒 下 11:25）。

这样，先知常常通过传言的形式来提醒听众，他们只是神的代言人，而不是预言的独立创造者。传言的典型例子出现在以赛亚书 38 章 1—8 节，耶利米书 35 章 17—19 节，阿摩司书 1 章 3 节—2 章 16 节，以及玛拉基书 1 章 2—5 节。

从这些简短的例子中，我们希望你能看到，对预言文学手法的了解能帮助你更准确地理解神的信息。通过参考注释书（参见附录）来了解形式，你一定会获益匪浅。

## 先知是诗人

许多人不大了解诗。诗似乎是一种奇怪又难以理解的表达方式，仿佛它是用来使观念更难懂，而不是更易懂。我们的文化很少注重诗，只注重流行音乐，而流行音乐通常含有一种品质极差的诗——可以称之为劣质诗。然而在现今的一些文化和大多数古代的文化里，诗是一种极受重视的表达方式。整个国家的史诗以及重要的历史与宗教事件都被保存在诗之中。我们说“被保存”，因为诗优于散文的主要特点是它比较易于记忆。诗有一种节奏（或韵律）、一些对称（对应或依自然的韵律或意思逐行书写）和整体的结构。它比较有规律和秩序。一旦学得好，诗就不像散文一样容易为人忘记。

先知有时使用诗体散文。这是一种特别的正式文体，使用与诗

相同的特点,但前后不太一致。因为它远比一般的口语(口语散文)更具有规律和固定的格式,所以也比较易于记忆。为了方便起见,我们也用笼统的名词“诗”来提到它。

在古代以色列,诗被广泛地视为一种学习的工具。一般人认为许多重要而值得记忆的事,适于用诗写出来。正如我们可以凭记忆重述歌词(亦即被称为“抒情诗”的诗),比凭记忆重述书本或演讲的句子还容易得多,以色列人也发现,要牢记或回忆用诗写的事物比较简单。在一个很少人会读与写,而且几乎无人拥有自己的书籍的时代,神善用这一个有益的现象,借着他的先知主要用诗来说话。民众对于诗也逐渐习惯,而且能够记得那些预言;那些预言会在他们的耳际萦绕。

所有的先知书都包含相当多的诗,甚至有几卷先知书全部是诗。因此,你会发现,在读先知书之前,先读希伯来诗歌的导论会有很大的帮助。我们特别推荐《新圣经辞典》(*New Bible Dictionary* [Downers Grove, Ill. :Inter Varsity Press],1996)中的“诗歌”一文,或朗曼(Trempner Longman III)的《如何读诗篇》(*How to Read the Psalms* [Downers Grove, Ill. :InterVarsity Press]pp. 89—110)的第6、7章。但任何一本圣经词典至少会有一篇解释诗的文章。为了略略说明了解希伯来诗的功用有何益处,我们建议你学习旧约诗中重复性文体的三个特征:

1. 同义对句(Synonymous parallelism)。第一行的意思由第二行或接下来的一行予以重复或加强,例如,以赛亚书44章22节:

我涂抹了你的过犯,像厚云消散;我涂抹了你的罪恶,如薄云灭没。

2. 对比对句(Antithetical parallelism)。第一行的意思与第二行或接下来的一行形成对比,例如,何西阿书7章14节:

他们并不诚心哀求我,乃在床上呼号。

3. 综合对句(Synthetic parallelism)。第一行所说的由第二行或接下来的一行提供进一步的资料,例如,俄巴底亚书第21节:

必有拯救者上到锡安山,审判以扫山。国度就归耶和華了。

要记得,只要你仔细、有见识地研读,用诗表达的观念不见得会

把你给弄糊涂的。如果你了解诗的规则，那么它就与散文一样可以理解。

## 一些释经方面的建议

如果解经的工作是把先知书置于当时的历史环境中来看，并且聆听神借着它们对以色列人所说的话，那么，它们在释经方面有什么含义？这些受启示、用诗写的神谕，原是在另一个时代对古代属神的子民说的；然而，神借着这些话对我们说什么呢？首先，我们要指出，第四章所说的关于书信的解释大部分亦可以在此适用。一旦我们听到神对他们所说的话，即使我们的环境与他们的相当不同，我们也经常会在我们自己的环境中相当直接地听到神的话。我们认为神的审判总会临到“为一双鞋卖了穷人”的人（摩 2:6），或利用宗教的名义来掩饰贪婪与不公义的人（参见赛 1:10—17），或把现代的偶像（例如自我辩白）与基督的福音混合的人（参见何 13:2—4）。这些罪在新约中也是罪。它们违反了旧约与新约都记载的两条大诫命（见第九章）。

但是除了这种种的应用之外，还有另外三件事必须说明：一点提醒，一件重要的事，还有一点好处。

### 一点提醒：先知是预言未来的人

我们在本章的开头就说明，预言遥远未来的事并不是先知的主要工作。他们确实曾经预言未来的事情，但通常那未来如今已成过去。也就是说，他们预言的是以色列不久的未来所要临到的审判或救恩，而不是我们自己的未来。我们曾经说过，想要明白他们的预言应验，我们就必须回顾那些对他们仍是未来，但对我们却已过去的时代。这个释经的原则需要以实例来说明。

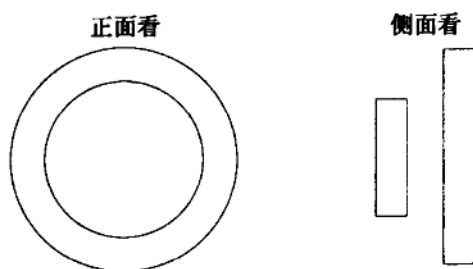
我们建议你读以西结书第 25—39 章——这是先知的信息集中于不久的未来而非遥远的未来之例子。请注意，这一大段经文里所包含的各种预言，主要是关于其他国家的命运，不过以色列也包括在内。此处重要的是要看见神提到那些国家的命运，而在数十年之内，亦即

几乎全部是在公元前 6 世纪,预言就应验了。当然也有几个例外。以西结书 37 章 15—28 节描述新约的时代,以及神要借着弥赛亚浇灌给教会的福分。但大部分的预言——包括第 38 和 39 章的预言(请参考解释这几章的注释书)——则是关于旧约的时代和事件。

过于热切地想要从旧约先知的神谕中认出新约的事件,会产生奇怪的结果。以赛亚书 49 章 23 节提到“将脸伏地,向你下拜”的列王,听起来刚好像朝拜婴孩耶稣的三位星相家(太 2:1—11),以致许多人认为以赛亚的话是关于弥赛亚的预言。这样的解释不当地忽视了背景(王与王后都被提到;这段经文所讨论的是以色列被放逐到巴比伦后的复兴)、目的(这个神谕的语言旨在表明神复兴以色列时,它所受的尊敬将是何等的大)、文体(此诗将列国的统治者比喻为以色列的养父母,并舔以色列脚下的尘土,借此象征列国对以色列的尊敬),和措辞(Magi 是智者或星相家,而不是国王)。我们必须小心,不要用先知的神谕或任何一段圣经说我们要它说的话。我们必须聆听神要它说的话。

当然,我们应该说明,有些关于不久的未来之预言,乃是以遥远、末世的未来为背景,而有时候这两者似乎混合在一起。我们在第十三章还会再讨论这一点。目前我们且先说明,这种现象的原因是:圣经通常是根据神对整个历史的全盘计划来看他在今世历史中的行动。因此,我们必须从神的永恒计划之观点来看今世。这有点像从正面看两个圆盘,较小的圆盘在较大的前面,然后从后来的历史观点侧面看它们,这样就可看出它们之间的距离有多远。

### 先知对按年代顺序的事件之观点



因此，先知书中有些事可能是属于末世的事件（例如，珥 3:1—3；番 3:8—9；亚 14:9）。不过，常与那些末世的事件一同被提起的今世审判，却也不可以被推到未来。

还有一点应该说明。关于末世的说法本质上时常是含有隐喻的说法。有时那些隐喻是以诗的方式来表达末世事件的说法，但它们不一定是对于那些事件本身的预言。以西结书 37 章 1—14 节就是一个例子。神用死人复活——我们知道在末世会发生的事件——的说法，借着以西结预言在公元前 6 世纪以色列国将从在巴比伦的放逐中回归（12—14 节）。因此，一个在对我们看来已经过去的事件（正如以斯拉记 1—2 章所叙述的），却是用关于末世的说法以隐喻的方式来预言，仿佛那是个末世的事件。

### 一项重要的事：预言与第二个意义

新约里有好几处提到旧约的经文，而这些旧约经文所说的事似乎与新约所说的不一样。也就是说，这些经文在原来的旧约背景里的意义似乎很清楚，然而为新约的作者引用时，却有着不同的意义。

举例来说，请仔细看摩西与以色列人在旷野里神奇地从磐石得水的两个故事：一次在利非订（出 17:1—7），一次在加低斯（民 20:1—13）。这两个故事在原来的上下文中看起来很简单而且十分清楚。但在哥林多前书 10 章 4 节，保罗似乎将以色列人的经历看成是与基督的相遇。他说，他们“所喝的，是出于随着他们的灵磐石；那磐石就是基督”。在这两个旧约故事里，没有任何线索显示磐石不是磐石，而是别的东西。保罗赋予这磐石第二个意义，认为那就是“基督”。这第二个意义通常被称为更完整的意义（*sensus plenior*）。

我们再仔细地思想之后，就可以看出保罗是在做类比。实际上他是说，“那磐石之于他们，正如基督之于我们——一种营养的来源，如同属灵的事物是我们的营养一样。”保罗在第 2—4 节所用的措辞充满了隐喻。他要哥林多人知道，以色列人在旷野的经验可以看成是他们自己与基督的经验之寓言，尤其是在领圣餐之中。

我们这些现代读者相当不可能独自看出这个类比，一如保罗所描写的那样。如果保罗没有写这些话，我们会认为云与海就是洗礼

(第2节),磐石就是基督(第4节)吗?换句话说,我们能够独自确定更完整的意义或第二个意义吗?答案是否定的。圣灵启示保罗写下在旷野里的以色列人与在基督里的生命相似之处,却没有按照通常关于背景、目的、文体和措辞的规则(见上文,先知是预言未来的人)。圣灵引导保罗用含有比喻、不寻常的说法——有一磐石“随着他们”——来叙述以色列人不止一次从磐石得水的事实。保罗在哥林多前书10章1—4节所用的叙述说法的其他细节(未完全按照原文的措辞,如第1节“我们的祖宗”,和第3、4节“灵”食和“灵”水),也是一样极不寻常。

但我们不是受神启示的圣经作者。保罗所做的事,我们无权去做。他得到启示所发现的新旧约之寓意关联是可靠的。然而圣经从未对我们说:“去照样行。”于是有这项原则:更完整的意义是启示(**inspiration**)的功用,而不是光照(**illumination**)的功用。那位启示旧约的作者写某一段话或经文的圣灵,也可以启示新约的作者超越背景、目的、文体和措辞这些平常的因素,而赋予那段话语第二个意义。但我们不是受神启示的作者,我们是得到光照的读者。启示是使人以某种方式记录圣经的原始动机。光照是了解圣经作者所写内容的洞察力。我们不能凭我们所得到的光照来重写或重新阐释圣经。因此,我们只有在事实发生之后,才能确知事实更完整的意义。除非新约之中认定旧约的经文有更完整的意义,否则我们不能凭自己的权柄满有信心地如此认定。

研读本圣经、注释书、圣经手册和串珠圣经,往往都会找出在新约中有第二个意义的旧约先知书经文。新约赋予第二个意义的一些典型例子是:马太福音1章22—23节(赛7:14),2章15节(何11:1),2章17—18节(耶31:15);约翰福音12章15节(亚9:9)。

我们只需举其中的一个例子,来说明这种赋予先知书经文第二个意义之现象:马太福音2章15节。何西阿书11章1节的经文是:

以色列年幼的时候,我爱他,  
就从埃及召出我的儿子来。



当然，何西阿用了出埃及记4章22节中的语言，在那里耶和華称以色列为他的“长子”。在何西阿书中，背景是以色列经由出埃及而从埃及被拯救出来。目的是要显明神何等的爱以色列，甚至视它为自己的“孩子”。好的何西阿书释经表明，我们没有理由认为，何西阿是在谈未来的弥赛亚。

然而，以色列使用的词神的“儿子”也被用来指它的王，即“代替”以色列的那一位（参见撒下7:14；诗2:7；89:27；110:1）。马太写作福音书的时候，“儿子”一词的双重用法（以色列和它的王）已经被用来指基督，即被高举、如今坐在神右边的圣子（参见罗8:32—34；西1:13—15）。当马太重新使用何西阿书11章1节来表达年幼的耶稣和家人“逃往埃及”时，他心里想到的是这种用法。马太不是说，何西阿是在“预言”弥赛亚有一天会“出埃及”。相反，他看到的是类比的“应验”，其中作为神真正的“儿子”的弥赛亚如今作为神的“长子”重演了以色列自己的历史。因此，这种“第二个意义”不应该被认为是“玩弄”旧约；相反，作为受神启示的仆人，马太是在“重述”神的儿子以色列的故事，这个故事被神真正且更伟大的儿子重演了。

我们在读耶稣故事的时候，也许还能看到这种类比。但是，如果没有马太自己所受到的圣灵启示，我们不能以这种方式合法地使用“应验”的语言；这不是有效的释经学。

### 最终的好处：正统信仰和正统行为并重

正统的信仰是正确的信仰，正统的行为是正确的行为。神借着先知呼召古代以色列和犹大的人，在正确的信仰和行为方面要保持平衡。当然，这也是新约所要求的平衡（参见雅1:27；2:18；弗2:8—10）。神向以色列和犹大所要求的，与他向我们所要求的大致相同。先知书可以不断地提醒我们：神决心执行他的约。对于遵守新约规定（爱神和爱邻舍）的人而言，最终、永远的结果将是领受福分，即使今世的结果不见得很令人鼓舞。对于不遵守新约规定的人而言，不论他们在世上的生活过得多好，结果只有受咒诅。玛拉基的警告（玛4:6）仍然有效。

## 第十一章 诗篇：以色列人和我们的祷告

诗篇是受启示的希伯来人的祷告和诗歌集。对大多数的基督徒而言，它可能是旧约中最著名也最为人喜爱的部分。诗篇常被附在新约单行本之后，也经常被用于崇拜和默想之中——这个事实表明了诗篇的突出地位。

解释诗篇的问题主要是由于它们的性质而产生的——它们究竟是什么。因为圣经是神的话，所以大多数基督徒不假思索就认为它所包含的一切，都是从神而来、对人说的话。因此，许多人不晓得圣经也包含人向神说的，或关于神的话，而这些也是神的话。诗篇正是这样的话，也就是说，因为诗篇基本上是祷告和诗歌，按其性质而论，它们乃是人向神说话，或以诗歌的形式来表达关于神的真理。

这就给我们带来了一个独特的释经问题。这些向神说的话如何又是从神而来、对我们说的话呢？由于它们不是建议、命令或阐明教义的故事，所以它们主要的功用不在于教导教义或道德行为。然而这些话是神所启示的；当它们被用来实现神所定的目的时，大有益处，因为它们可以帮助我们向神表达我们的心意，并且思想他的道路。因此，诗篇对于那些想从圣经得到帮助，以表达喜乐、悲伤、成功、失败、盼望与懊悔的信徒，是极其有益的。

但诗篇时常被误用，因为人们对它们的了解往往不够充分。例如，不是所有的诗篇都像第 23 篇那样明白易懂，或容易应用于现今的时代。依照诗篇 23 篇的象征意义，神被描绘成牧人，而诗人（我们自己）是他的羊。他乐意照顾我们，在适当的地方牧养我们，亦即满足我们各样的需要，充分保护我们，并给予我们恩惠。对于熟悉此篇诗篇的人来说，这是很明显的。

然而别的诗篇不是乍看之下就可以明白它们的意义。例如，我们要如何使用一篇从头到尾似乎很消极（例如，第 88 篇），而且似乎在表达作者的痛苦之诗篇？这是在教会的崇拜中应该使用的吗？或

是只供私人使用？说明以色列的历史以及神赐福给它的诗篇又如何？美国的基督徒能够善用这种诗篇吗？或者它是只给以色列人使用的？预言弥赛亚工作的诗篇又如何？赞美智慧的好处之诗篇又如何？几篇谈论以色列王的荣耀之诗篇又如何？因为现在世界上很少人活在王权之下，这种诗篇似乎特别难懂。最后，对于希望把巴比伦的婴孩摔在磐石上的诗篇(137:8—9)，我们要如何处理？

要讨论各种类型的诗篇和各种可能的用处，需要一本很厚的书。在本章中我们提供一些指引，使你在个人的生活以及你参加崇拜的教会生活之中，能够更适当地理解、使用诗篇。你也可以读一读《圣经导读》(下)112—116页，了解一下诗篇如何作为一卷书，又分成五个部分。

## 一些初步的解经见解

由于诗篇与圣经著作其他的类型一样，是一种特别的文学，所以我们在研读和解释时需要特别谨慎。就诗篇而论，我们必须了解它们的性质，包括它们各种不同的类型、形式和功能。

### 诗 篇 是 诗

或许在研读和解释诗篇时，我们要记住的最重要的一点也是：它们是诗——音调优美的诗。我们已经在前一章扼要地讨论了希伯来诗的性质，但是关于诗篇，我们需要另外说明三点。

第一，我们应该知道，就其性质而论，希伯来诗是透过心而向头脑说话(亦即所用的措辞大多有意表达情感)。因此，我们必须小心，不要过度地解释诗篇，试图从每个字或词组中找出诗人可能并未赋予的特别意义。例如，你还记得希伯来诗的性质总是含有某种形式的对句，其中常见的一种就是同义对句(第一行的意思由第二行或接下来的一行予以重复或加强)。在这一种对句里，两行一起表达诗人的意思；第二行并不是要说新的或不同的事。例如，请仔细观察诗篇19章的开头：

诸天述说神的荣耀；  
穹苍传扬他的手段。  
这日到那日发出言语；  
这夜到那夜传出知识。

受启示的诗人在这里用两组同义对句赞美神是创造者。请注意《现代新国际本》如何帮助你看出这种对句只在每一组对句的第一行开头用大写的字母，并在两行之间使用分号。

以简单明了的散文来说，诗人的要点是：“神在他的创造里，特别是在天体之中被显明出来。”但我们简单明了的散文与诗篇绝妙的诗句相比，就显得黯淡无光了。这篇诗歌高雅的措辞将此要点表达得不仅更好，而且更令人难忘。你会发现，虽然第二组的诗句加上了新的观念——无论昼夜诸天都在显明它们的创造者，这四行诗却不是再说四件不同的事。但在第一组的诗句中，诗人不是有意说“诸天”做一件事，而“穹苍”做另外一件事，这两行诗句一起说明一个荣耀的事实。

第二，我们也必须记得，诗篇不仅仅是一种诗而已，它们更是音调优美的诗。音调优美的诗不能用读书信、叙事或一段律法的方式来读。它旨在诉诸情感、要唤起感觉而不是命题性的思想，并激励人作出回应，而不只是了解仅仅一些事实而已。这就是音调优美的诗篇如此被人喜爱的理由。虽然诗篇含有教义并表达教义，但它们不是阐释教义的知识宝库。研读一篇诗篇，如同它在教导一系列的教义，是很危险的事。以这样的方法来读叙事也是同样的危险。

例如，我们中间有谁在唱马丁·路德的赞美诗“我们的神是坚固保障”(根据诗篇 46:1)时，会认为神确实是某种堡垒，无法穿透的建筑或墙壁？我们都晓得“坚固保障”是一种关于神的比喻。同样，当诗篇作者说：“在我母亲怀胎的时候就有了罪”(诗 51:5)，他不是要建立一项教义，认为怀孕是有罪的，或所有的怀孕都是有罪的，或他的母亲因怀孕而是罪人，或未出生的婴孩也有原罪，等等。诗篇的作者使用夸张法——故意言过其实——目的在于强烈而生动地表示他是个罪人，长久以来就是如此。你在读一篇诗篇的时候，要注意不可

从其中推论出受启示写作的诗人从来没有的一些观念。

第三,同样重要的是,要记得诗的词汇是故意含有隐喻的。因此,我们必须留意找出隐喻的意义。在诗篇中,山踊跃如公羊(114:4;用这种方式来歌颂出埃及时的的神迹,在出19:16—25中有叙述!);敌人从口中喷出剑来(59:7;谁不曾感受诽谤或谎言所带来的剧痛?);神被视为牧羊人、堡垒、盾牌、磐石,等等。你要学习“聆听”隐喻并理解它们所表达的意义,因为这是非常重要的。

同样重要的是,我们不可强解隐喻,或按照字面的意义来解释隐喻。例如,如果一个人按照字面的意义来解释诗篇第23篇,他就可能会犯大错,以为神要我们变成羊或像羊一样行动,或要我们过乡村、田园的生活。那样,这篇诗篇遂成为反对城市生活的论文。一个人若不能了解象征性的说法(隐喻和明喻),也不能把诗篇更抽象的象征概念变为实际的事实,那么,他差不多就会完全误用它。

## 诗篇是文学

由于诗篇——音调优美的诗——也是一种文学形式,所以你在研读时必须了解诗篇的一些文学特征。不晓得这些特征,就会产生几个解释与应用的错误。

第一,诗篇有几种不同的类型。就你对诗篇的了解而论,这一点十分重要,因此在本章稍后我们会详细说明几个基本的类型。现在必须记住的是,以色列人知道这一切的类型。他们知道哀歌(个人或团体用以在神面前表达悲哀,并祈求帮助)和感恩诗篇(个人或团体用以表达因神已经怜悯他们而产生的喜乐)之不同。在我们的文化里,我们不像以色列人那样经常使用诗篇。因此,如果一个人不晓得所读的诗篇之类型,可能就很难了解它的意义。

第二,每一篇诗篇也以其形式为特色。每一类诗篇都有各自的结构特征,这一点将不同类型的诗篇相互区别开来。一旦我们了解一篇诗篇的结构,就可以明白它在说什么。例如,我们能够认出主题的转变和诗人处理特定问题的方式,以便了解诗篇所表达的信息。尤其在我们稍后所给的解经范例之中,你会看见这一点。

第三,每一种类型的诗篇在以色列的生活中也都有特定的功用。

这一点亦十分重要,所以需要在下面特别说明。目前我们要记住,每一篇诗篇都有原来的目的。例如,君王诗篇原来的功用是庆祝神赐与以色列的王权,在婚礼中诵读这一类的诗篇是不合宜的。

第四,我们也必须学会辨认诗篇各种不同的模式。诗篇作者经常喜欢在文字与声音方面做某种安排或重复,也喜欢使用与风格有关的双关语。此外,有些诗篇是离合诗,亦即每一行或每一节的第一个字是依照希伯来文的字母顺序开头。诗篇第 119 篇就是离合诗的例子。它的排列与重复的模式,有效地引导读者浏览神的律法所给予信徒的许多益处,以及信徒对神律法的责任。

第五,最后,每一篇诗篇必须被当作一个文学单位来研读。我们应该将诗篇当作整体来研读,而不可将它分割成单节,或认为它是许多粒珍珠——箴言常如此为人看待——每一粒都可供人享受其本身之美,而与整体没有关联。我们在读诗篇时,随着诗篇的思绪与对称来读是有帮助的。每一篇诗篇都有一个发展的模式,借以呈现、发展思想,并进而得到某种结论。

这最后一点需要特别强调。由于每一篇诗篇都是一个文学单元,我们就必须特别小心,不要把一段经文从一篇诗篇的上下文中取出,只从它们本身的观点来看它们,好像它们不需要上下文背景就可以解释,例如诗篇 51 篇 16 节:“你本不喜爱祭物,若喜爱,我就献上。”若离开上下文,这段经文可以看为,在以前的盟约中,献祭体系没有真正重要意义。但是,它和下边的三节经文怎么联系在一起呢?接下来的经文说:“那时,你必喜爱公义的祭和燔祭,并全牲的燔祭;那时,人必将公牛献在你坛上”(诗 51:19)。

答案当然是,在诗篇 51 篇的整个上下文中,大卫承认,如果没有悔改,献祭就会流于形式。神所悦纳的是献祭时忧伤痛悔的心。所以,孤立地读第 16 节就不能理解它在这篇诗篇中的含义。我们认为,有一个意义框架可以帮助我们确定 16 节中词语的含义;我们不能在不了解上下文的情况下自己赋予它们意思,而应该根据它们在上下文中的原意来理解它们。将诗篇的任何部分从上下文中抽离出来都可能得出错误的结论。无论什么时候,我们即使错误地将一篇文学作品的一部分抽出来使用,那篇文学作品就不能达到它原来的

目的，因此，神启示它的目的也就没有达到。

## 诗篇在古代以色列的用途

诗篇是具有功用的诗歌，由古代以色列人创作，供崇拜时使用。具有功用的意思是它们在连接崇拜者与神的关系上，具有重要的作用。虽然其中一些诗篇显然是用于个人崇拜中（例如，诗 63），但大部分是用于集体崇拜（例如，诗 74；147—150）。的确，当以色列人到耶路撒冷献祭的时候，他们通常使用诗篇作为崇拜的辅助工具。根据一些主题（例如，诗 80；81）来看，当人们进行崇拜的时候，有时会有专业的歌唱者来咏唱诗篇。无论怎样，有一点是很清楚的：对诗篇的认识已经广传到圣殿之外，因为诗篇的字句表达了人们自己的态度和处境，他们开始在各种场合咏诵诗篇。诗篇被收集起来称为“书”。共有五本这样的书（卷一，诗篇 1—41 篇；卷二，诗篇 42—72 篇；卷三，诗篇 73—89 篇；卷四，诗篇 90—106 篇；卷五，诗篇 107—150 篇）。至于这种分类的重要性，见《圣经导读》（下）113—115 页。

我们无法确定大部分诗篇准确的写作时间。然而，这对解经并不重要。诗篇对所有时代都极其适合。它们在古代以色列人中的使用对我们很有启发，但不会使我们局限于过去时代的崇拜和祷告。由于诗篇是向一个或一群信徒的心说话，因而就显出超越文化、超越地理疆域的价值。

由于有些类别的诗篇有特别的特色，可能它们原先是被收集归入较小的类别（例如，大卫的诗篇；“哈利路亚”诗篇[146—150 篇]），但现在都已经被包括在主要的五卷之中。然而，就现在的诗篇编排来看，这些编排并不重要，因为许多不同类型的诗篇散布在依现在的顺序排列的各种诗篇之中。

根据诗篇的标题，尽管这些标题不是原来诗篇的一部分，所以不被人认为是神所启示的，大卫写了几乎一半的诗篇，总共七十三篇。摩西写了一篇（90 篇），所罗门写了两篇（72、127 篇），亚萨的后裔写了几篇，可拉的后裔写了几篇。

在以色列人从流亡的生活回归并重建圣殿之后，诗篇显然被正

式收集成书,几乎可以说是“圣殿圣歌”,诗篇第 1 篇和第 2 篇被置于开头,作为全书的介绍,诗篇第 150 篇被置于最后,作为结束。我们从新约中得知,犹太人大多熟知诗篇,耶稣和他的门徒更是如此。诗篇是他们崇拜的一部分。保罗鼓励早期的基督徒用“诗章、颂词与灵歌”彼此勉励(弗 5.19;西 3.16)。至少前两者可以指诗篇,虽然保罗



体表达感激之心意。诗篇中共有六篇团体的感恩诗篇(65、67、75、107、124、136 篇)和十篇个人的感恩诗篇(18、30、32、34、40、66、92、116、118、138 篇)。

## 赞 美 诗

这些诗篇没有特别提到以前的痛苦或最近令人欣喜的成就,而是专注地赞美神,因着他的本性、因着他的伟大以及他对全世界和他自己子民的恩惠。诗篇 8、19、104、148 篇赞美神是宇宙的创造者。诗篇 66、100、111、114、149 篇赞美神是以色列的保护者与施恩者。诗篇 33、103、113、117、145—147 篇赞美神是历史之主。神应受赞美。这些诗歌特别适于个人或团体在崇拜中赞美神。它们帮助我们“歌颂赞美我们的神”,这是真正“合宜的”(诗 147:1)。

## 回顾救恩历史的诗篇

这几篇诗篇(78、105、106、135、136 篇)的主题是回顾神在以色列民中施行拯救的历史,特别是他拯救他们脱离埃及的奴役,并建立他们成为一个民族。最后,耶稣基督从他们中间出来,神的道也借着他们传给世人。因此,在人类历史上以色列当然是一个特别的国家,它的故事在这些回顾救恩历史的诗篇之中受到称赞。你会注意到,每一篇都有不同的目的(庆祝,感恩、警告,等等)。

## 庆祝与肯定的诗篇

这个类别包括几种诗篇。第一种是重新立约的祈祷文,例如诗篇 50 篇和 81 篇,旨在引导神的子民更新他起初在西奈山与他们所立之约。这些诗篇可以在更新聚会中有效地引导崇拜。诗篇 89 篇和 132 篇常被编入大卫之约诗篇,赞美神拣选大卫世系的伟大意义。由于这个世系最后延续至我们的主之降生,所以这些诗篇提供了主耶稣作为弥赛亚事工的背景。在诗篇之中共有九篇特别讨论王权,我们称之为君王诗篇(2、18、20、21、45、72、101、110、144 篇)。其中一篇(18 篇)是君王感恩诗篇,另一篇(144 篇)是君王的哀歌。在古代的以色列,王权是一个很重要的制度,因为神借着这个制度为以色

列人提供稳定和保护。虽然以色列大多数王对神不忠,但是神依然可以使用他们达到好的目的。神借着居间人在社会上工作,而我们在君王诗篇中所看到的,就是对这些居间人的作用之赞美。

与君王诗篇相关的是所谓的登基诗篇(24、29、47、93、95—99篇)。很可能这些诗篇是用来庆祝古代以色列王的登基——或许每年举行一次的典礼。有些学者认为,这些诗篇也描写神本身的登基,而在庆祝此事的某种典礼中被当作祈祷文使用,不过这种见解的证据不足。

最后,还有一类叫做锡安之歌或耶路撒冷城之歌(46、48、76、84、87、122篇)。根据神借着摩西向当时仍在旷野的以色列人所说的预言(例如,申12章),耶路撒冷成为以色列最重要的城市,圣殿建于此地,大卫的王权也在此行使权柄。耶路撒冷是“圣城”,于是在这些诗歌之中受到特别的重视和庆祝。因为新约强调新耶路撒冷(天堂)的象征,所以这些诗篇在基督教的崇拜中仍然有用。

## 智慧诗篇

有八篇诗篇可以归入这一类:36、37、49、73、112、127、128、133篇。我们也会发觉,箴言第8章本身就是诗篇,与其他的智慧诗篇一样,赞美智慧与智慧的生命之价值。我们若将这些诗篇和箴言一起研读,会很有益处(参见本书第十二章)。

## 信靠之诗歌

这十篇诗篇(11、16、23、27、62、63、91、121、125、131篇)的主题是:神是可靠的,甚至在绝望的时候,仍应述说神对他子民的仁慈与照顾。神乐于知道那些相信他的人终生信靠他,并信靠他所给予他们的一切。这些诗篇帮助我们表达对神的信靠,不论我们是成功或失败。

对于想要进一步探讨诗篇不同的类别,并了解诗篇不同类别特性的人,我们推荐 Bernhard Anderson 所著的一本书:*Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today* (3d ed., Louisville, Ky: Westminster John Knox, 2000),或者是 Tremper Longman III 所著:*How to Read the*

*Psalms*(Downers Grove, Ill:InterVarsity Press, 1988)。这些书不仅包含更多关于诗篇在古代以色列的功用之细节,而且更进一步提出今日的信徒如何在生活中使用诗篇的建议。

## 解经范例

下面我们选择两篇诗篇来仔细研究,以说明了解一篇诗篇的形式和结构对于我们理解其信息大有裨益。一篇是个人哀歌,一篇是感恩诗篇。

### 诗篇第3篇:一篇哀歌

学者仔细地比较所有的哀歌诗篇之后,归纳出几乎在所有哀歌中以某种方式出现的六个要素。按照它们特有的顺序,这些要素是:

1. **称呼**:诗篇作者表明诗篇祷告的对象。这当然是神。
2. **诉苦**:诗篇作者诚实而有力地倾吐心中的苦情,说明痛苦何在,以及为何寻求神的帮助。
3. **信靠**:诗篇作者立即表达对神的信靠,这是作者诉苦的前提。(如果你不信靠神,何必向他诉苦?)此外,你必须相信他会以他认为合适的方法而不一定是你所希望的方法,来回答你的苦情。
4. **拯救**:诗篇作者向神呼求将他从所说的困境中拯救出来。
5. **确信**:诗篇作者表达他确信神必拯救。这个确信与表达对神的信靠有些相似。
6. **赞美**:诗篇作者赞美神,为了过去、现在和(或)将来的福分而感谢神,归荣耀于神。

#### 诗篇第3篇

- 1 耶和華啊,我的敵人何其加增!  
有許多人起來攻擊我!
- 2 有許多人議論我說:  
“他得不着神的幫助。”
- 3 但你耶和華是我四圍的盾牌,

是我的荣耀,又是叫我抬起头来的。

4 我用我的声音求告耶和华,

他就从他的圣山上应允我。

5 我躺下睡觉,我醒着,

耶和华都保佑我。

6 虽有成万的百姓来周围攻击我,

我也不怕。

7 耶和华啊,求你起来!

我的神啊,求你救我!

因为你打了我一切仇敌的腮骨,

敲碎了恶人的牙齿。

8 救恩属乎耶和华。

愿你赐福给你的百姓。

以下是这篇诗篇里哀歌的六个要素:

1. **称呼**:这是第1节的“耶和华啊”。请注意,称呼不必冗长或过于特殊。简单的祷告总是有效的。还要注意,称呼在第7节中重复了两次。

2. **诉苦**:包括第1节下半节与第2节全部。大卫描写敌人(在这些诗篇里,敌人实际上是什么痛苦或问题的拟人化象征),以及他的景况多么凄凉。任何困难都可用这样的方式表达。

3. **信靠**:3—6节全在表达对神的信靠。神是谁,他如何应允祷告,甚至当他的子民处境显然已无指望时仍然保守他们——这一切都证明神是可靠的。

4. **拯救**:在第7节上半节(“耶和华啊,求你起来!我的神啊,求你救我!”),大卫表明他(和我们)恳求帮助。请注意大卫在这诗篇里如何等到此刻才直接请求帮助——在表达对神的信靠之后。这个顺序不是必需的,却是正常的。请求与赞美的平衡似乎是哀歌的特色,而这一点对于我们自己的祷告应该有益处。

5. **确信**:第7节下半节(“因为你打了……”)说明了他的确信。

也许你会问，“把神描写成像拳击家一样，究竟表达了哪一种确信？”事实上，这里的措辞也是一种隐喻，不能按字面的意义来解释。“你已经击倒我所有的真问题”会是很适当的意译，因为“仇敌”和“恶人”代表大卫那时和我们现在所感受的问题与痛苦。这种生动的描述显明那压迫我们的事物已被击败。但请记住，诗篇的这部分并未应许神的子民会无忧无虑。它所表达的是确信神会按照他自己的时间，并根据他对我们的计划来处理我们真正重要的问题。

6. 赞美：第 8 节赞美神的信实。它宣告神是一位拯救者，而且在请求他赐福时，毫无疑问地宣告他是赐福者。

我们可以从诗篇第 3 篇这样的哀歌学到许多。或许最重要的一点是平衡的祷告非常重要，有请求也应有感激，有诉苦也应表达信赖。请注意大卫受启示多么自由、强烈地表达他的苦楚和恳求。诗篇中所显示的诚实，使我们更愿意坦率地向神表达我们自己的意思，不隐瞒我们的问题。

但这篇诗篇不是专为教导人而写，乃是要给予人引导。当我们不知所措、沮丧、似乎被问题所包围、觉得被打败之时，我们可以使用这篇诗篇。它会帮助我们表达我们的思想和感情，并依靠神的信实，正如它曾帮助古代以色列人一样。神把它放在圣经中，为的是让它帮助我们与他亲密交谈，“将我们一切的忧虑卸给神，因为他顾念我们”（彼前 5:7）。

群体哀歌诗篇，有时又被称为“团体哀歌”，同样有六段的模式。一个面临困境的教会或群体，可以依照个人使用诗篇第 3 篇的方式来使用这些诗篇。

### 诗篇第 138 篇：感恩诗篇

诚如我们所预料的，感恩诗篇有不同的结构，因为它们表达不同的目的。感恩诗篇的要素如下：

1. 引言：诗篇作者摘要述说神如何帮助他的见证。
2. 困境：描写神拯救他脱离的处境。
3. 恳求：诗篇作者重述他向神的恳求。

4. 拯救：描述神的拯救。
5. 见证：赞美神的仁慈。

从这个大纲可以看到，感恩诗篇的重点在于因神过去的恩惠而表达感激。感恩诗篇通常是因神已做的事而感谢他。这五个要素的顺序可以有相当大的变化——毕竟，这是我们的发现，不是诗篇作者不得不采用的刻板形式。固定不变的顺序会不当地限制受启示的作者之创意。

### 诗篇第 138 篇

1. 我要一心称谢你，  
在诸“神”面前歌颂你。
2. 我要向你的圣殿下拜，  
为你的慈爱和信实称赞你的名，  
因你使你的话显为大，  
超乎你的名声。
3. 我呼求的日子，你就应允我，  
鼓励我，使我心里有能力。
4. 耶和华啊，地上的君王都要称谢你，  
因他们听见了你口中的言语。
5. 他们要歌颂耶和华的作为，  
因耶和华大有荣耀。
6. 耶和华虽高，仍看顾低微的人，  
他却从远处看出骄傲的人。
7. 我虽行在患难中，  
你必将我救活；  
我的仇敌发怒，你伸手抵挡他们，  
你的右手也必救我。
8. 耶和华必成全关乎我的事，  
耶和华啊，你的慈爱永远常存，

求你不要离弃你手所造的。

感恩诗篇所含的五个因素在这篇诗篇中可以作如下说明：

1. **引言**：在第 1—2 节中，大卫表示他要因神的慈爱和信实赞美神，并因神的伟大本身当受称赞而赞美神。

2. **困境**：第 3 节未说明具体的困境是什么——大卫呼求耶和華救他脱离的，也许是任何一种困难。因此，对于想要感谢神所赐任何一种帮助的基督徒而言，这篇诗篇很有用。

3. **恳求**：第 3 节也包含恳求。神受到赞美，因为他以仁慈回应大卫困境中的呼求。

4. **拯救**：在这方面，第 6、7 节最为适当。神眷顾不配的恳求者，在患难中保存他的性命（或许有许多次，因为“保存”用的是现在式），并拯救大卫不受“仇敌”的攻击——这一切适当地替我们表达我们自己对神的感谢，因为他在过去信实地帮助了我们。

5. **见证**：第 4—5、8 节都是大卫（和我们）对神的良善之见证。神极其仁慈，配受世上伟人的赞美（4—5 节）。当我们在实行他的应许和计划时，可以信靠他并恳求他。他的慈爱永远长存（8 节）。

像诗篇 138 篇这样的感恩诗篇，对我们与神的关系有何等深切的期望！当我们回顾神在以往的岁月里对我们的信实时，感恩诗篇极有助于我们整理自己的思想与情感。

除了上面所讨论的诗篇之外，如果你想要研究其他类型的诗篇之内容，你会发现安得森（Anderson）所写的书大有用处。但你只要读几篇某一类型的诗篇，然后自己分析它们所包含的共同特点，也能够得出许多相同的结论。最重要的是要知道诗篇各不相同；你能够正确地辨别它们的类型，自然就会正确地使用它们。

## 对“咒诅诗篇”的特别说明

历世历代神的子民如此喜爱诗篇的一个原因是，它们的措辞包罗万象，涵盖人类所有的感情，甚至极端的感情。无论你是多么悲

伤,诗篇作者帮助你表达悲伤,有时甚至带着凄楚之情(例如,诗 69:7—20;88:3—9)。无论你是多么快乐,诗人帮助你表达快乐(例如,诗 23:5—6;98;133 篇)。诗篇明显夸大的表达方式(夸张法)很难为人超越。

悲伤与快乐都是无罪的。但是苦毒、愤怒和怨恨会使人产生犯罪的思想或行动,例如要伤害别人的意念或行为。用口头表达愤怒——可以说是用话语发泄愤怒——确实比采取暴力的行动更好。某些诗篇的部分内容就是用这样的方法帮助我们,而且还有一个特点。它们引导我们用话语向神并借着神表达愤怒,而不是用话语或动作对人发泄愤怒。这种用言辞向神表达对别人的愤怒之诗篇,叫做咒诅诗篇。

我们有时对人会有负面的念头——无论这些念头是否有罪,要否认这一点是既无用又不诚实的。透过咒诅诗篇,神要我们“生气却不犯罪”(诗 4:4)。我们必须实行新约的教导,“不可含怒到日落,也不可给魔鬼留地步”(弗 4:26—27),直接向神并借着神表达我们的愤怒,而不要以恶报恶。咒诅诗篇控制我们的愤怒,并帮助我们使用其他类型的诗篇已有的那种明显、故意夸大的方式,(向神)表达愤怒。

诗篇咒诅的部分几乎都出现在哀歌之中。前文曾详细说明的诗篇 3 篇第 7 节里有一个咒诅,与诗篇其他大多数的咒诅一样,很简短,因此不可能引起太大的反感。但有些诗篇中的咒诅相当长又严厉(见诗篇 12、35、58、59、69、70、83、109、137、140 篇中的部分)。且以诗篇 137 章 7—9 节为例:

7 耶路撒冷遭难的日子,

以东人说:“拆毁,拆毁,

直拆到根基。”

耶和华啊,求你记念这仇。

8 将要被灭的巴比伦城啊,

报复你,像你待我们的,那人便为有福。

9 拿你的婴孩摔在磐石上的,

那人便为有福。



诗篇 137 篇是描述以色列人被掳忍受苦难的哀歌。他们的首都耶路撒冷已遭毁灭，巴比伦人在以东人的协助与鼓励之下，夺取了他们的土地（参见俄巴底亚书）。这篇哀歌的作者听从神的话——“申冤在我，我必报应”（申 32:35；参见罗 12:19），按照约的咒诅（见第十章）要求神的审判。这些咒诅包含一项规定：消灭整个邪恶的社会，包括家庭成员（申 32:25；参见申 28:53—57）。当然，圣经并没有说，这种现世的审判必然就是这些家庭成员永远的命运。

诗篇 137 篇的作者所做的，乃是使用与约的咒诅一样极端夸张的措辞，将以色列人受苦的感觉向神倾诉。从表面上看来，诗篇的作者是直接向巴比伦人说话，但这只是诗篇文体的一种功用——在第 5 节，他也直接向以色列人说话。实际上听到这些愤怒话语的，是神（第 7 节），正如听到我们愤怒话语的，应该只是神自己。我们若了解咒诅诗篇是哀歌表达方式的一部分，可以用它们来正确引导、控制可能导致我们犯罪的愤怒，那么，咒诅诗篇确实可以帮助我们避免犯罪。我们都应避免对别人心怀愤怒或显示愤怒（参见太 5:22）。

咒诅诗篇与耶稣要我们爱仇敌的教导没有冲突。我们常误以为“爱”就是“对人有温馨的感觉”。然而，耶稣的教导积极地阐明了什么是爱。爱并不是你对某一个人的感觉，而是你为那人做了什么以显示爱（路 10:25—37）。圣经命令人要实行爱，而不是感觉爱。与此相关的是，当我们感觉愤怒时，咒诅诗篇可以帮助我们“实行”愤怒。无论我们的愤怒有多么强烈，我们应该诚实地向神表达，并让他公平对待那些苛待我们的人。不顾我们的宽容而继续行恶的敌人，必然会受到严厉的惩罚（罗 12:20）。因此，这些诗篇适当的功用是帮助我们不“被恶所胜”，并帮助我们消弭愤怒，以至我们可以“以善胜恶”（罗 12:21）。

最后一点说明：诗篇中“恨恶”一词常被误解。这个希伯来词语在一些上下文中确实有“藐视”的意思，但它也可以指“不愿或不能忍受”，或“拒绝”（正如在玛 1:3，神对以扫所作）。这两种解释在希伯来语词典中都是标准的定义。因此，当诗篇作者说：“我切切地恨恶他们，以他们为仇敌”（诗 139:22），他正是以最强烈的方式表达在面对恨恶神的人时他的沮丧和无能。因此，根据这一点，我们不应该认

为,咒诅诗篇的措辞违反了圣经别处的教导,包括马太福音 5 章 22 节。

## 一些释经的结论

由于历代的基督徒在患难、困惑或喜乐的时候,几乎都本能地求助于诗篇,所以我们不愿提供一套诗篇的“释经学”,以免使它们变得太沉闷。虽然如此,我们还是必须表达一些看法,希望大家在研读诗篇、歌唱或祷告时,能够得着更大的喜乐。

我们首先应该说明的是,刚才所提到的基督徒“本能”(常识),为本章开始所提出的问题——这些向神说的话如何成为从神而来、对我们所说的话?——提供了基本答案。答案正在于这些话最初在以色列人中的功用——用神以往启示别人向他所说的话,来对他说话之机会。

### 诗篇的三点基本益处

从古代以色列人和新约教会对于诗篇的用法,我们能够看见基督徒可以使用诗篇的三种重要方式。

第一,我们要记得,诗篇是一种崇拜指南。我们这样说的意思是,崇拜者在赞美神、恳求神或纪念神的恩惠时,可以使用诗篇作为正式表达思想与情感的媒介。诗篇是一种精心创作、将口讲的话保存下来的文学作品。当一篇诗篇提到我们想要向神表达的话题或主题,我们使用它就可以提升表达的能力。尽管我们自己无法找到适当的话,它能够帮助我们表达我们所关心的事。

第二,诗篇显明我们如何能够诚实地向神说话。我们可以从诗篇学习如何诚实、敞开地表达喜乐、失望、愤怒或其他的情感。虽然诗篇没有就这一点提供多少教义上的教导,但是它们确实借着范例给予一种真实的教导。

第三,诗篇显明,回忆和默想神为我们所做的事,是很重要的。诗篇邀请我们祷告、有规律地思想神的话(这就是默想的本义),与其他信徒有默想的相交。这些事帮助我们塑造内在纯洁与仁爱的生

命。诗篇与其他的文学不同之处在于，诗篇可以将我们提升到与神亲密交谈的位置，使我们领悟神国的伟大，以及永远与他同住将是什么样的境界。甚至在我们最黑暗的时刻，当生命已经痛苦得似乎无法忍受之际，神仍与我们同在。我们“从深处”（诗 130:1）等候并企盼神的拯救，因为我们知道可以信靠他，不受我们感觉的影响。向神求助不是指责神不信实，而是肯定他的信实。

### 一点提醒

我们要以一点非常重要的提醒来结束本章：诗篇不保证人会拥有愉快的一生。我们若从一些诗篇来推论说，神应许要使他的信徒快乐、生活无忧无虑，那就是对诗篇表达方式的误解——过度按照字面的意义解释。大卫在诗篇中用最强烈的词句表达神所赐的福分，但正如撒母耳记上下所记载的，他的一生中悲剧与绝望绵延不绝。然而他始终热情地赞美神、感谢神，甚至在哀痛之时仍是如此，正如保罗所告诫的，即使在困难的时刻也要如此做（西 1:12；2:7；3:17）。我们的一生不见得会毫无苦难，纵使我们在患难之中，神的伟大与良善依然当受赞美。

## 第十二章 智慧书：过去和现在

希伯来智慧书是大多数现代基督徒所不熟悉的一种文学类型。虽然智慧著作是圣经重要的一部分，基督徒却常常误解或误用这些资料，以致失去神要给他们的益处。然而当我们正确地理解和使用智慧书时，它是基督徒生活帮助的来源。若是误用了它，智慧书就会成为自私、追求物质享乐与目光短浅的行为之基础——这正好与神的本意相反。

旧约有三卷书通常被认为是“智慧书”：传道书、箴言与约伯记。此外，正如我们在本书第十一章所说的，有一些诗篇也常被归入智慧书之中。最后，还有雅歌——常被称为所罗门之歌，我们认为它很适合归入智慧类，稍后我们会讨论这一点。严格说来，这些书并非全部与智慧有关。但整体来说，它们包含符合智慧型的资料。

### 智慧的性质

智慧到底是什么？一个简单的定义是：智慧是在生命中选择敬畏神的能力。通过将神的真理运用于生命之中，你可以达到这个目的，这样你的选择就是敬畏神。这个定义听起来相当合理，不会使基督徒感到困惑。但问题是，旧约的智慧著作最终还是常被误解，以至于人所做的选择不见得有敬畏神的意味。本章旨在帮助你精确地理解和应用智慧。我们从一些常见的滥用开始。

### 智慧文学的滥用

传统上，智慧书在三方面曾被人误用。

第一，一般人常常只读这些书的一部分。他们不晓得，根据受神启示的作者之意思，书中有一整体的信息。从上下文中摘出来的片段智慧教导，可能听起来很深奥又似乎实用，却很容易被误用。例

如，传道书中“生有时，死有时”(3:2)的教导，在其上下文中原是讥讽所有的生命都毫无意义的教导，亦即，无论你的生活过得如何，当你的“时候”到了，你还是会死。许多基督徒以为这节经文所要教导的是，神为了保护我们而限定我们的寿命。但从上下文来看，这绝不是传道书3章2节的意思。

第二，一般人时常误解智慧的措辞、类型、文体和文学形式。因此，他们就给圣经智慧著作的措辞下了错误的定义。例如，箴言14章7节：“要远离愚昧的人，因为你不会从他的嘴里得到知识。”这是说基督徒不应与智力迟钝的人、未受教育的人或心智不健全的人交往吗？完全不是。在箴言里，“愚昧人”基本的意思是“无宗教信仰的人”——指一个不信神的人，按照自私和放纵的念头而生活，不承认还有比他自己更高的权柄。“远离”一词与目的（“因为你不会得到”）密不可分。换句话说，这句箴言的教导是：如果你要寻求知识，你不应该向一个不信神的人寻求(诗14:1;53:1)。

第三，特别是像约伯记中的智慧对话，一般人常常不了解其论述的思路。于是，他们把原本错误的人生理解当作圣经真理来引述。请看约伯记15章20节，“恶人一生之日劬劳痛苦，强暴人一生的年数也是如此。”你会认为这句话的教导是，恶人不会真的快乐吗？约伯可没有这么想！他强烈反驳这样的想法。这节经文是自命为约伯的“安慰者”以利法所说的话之一部分；以利法试图说服约伯，他受那么大的痛苦，乃是因为他曾为恶。后来，神证明约伯的话是对的(42:7—8)，并谴责以利法所说的话。除非你了解约伯记的整个重点，否则你就无法知道经文的真义。

我们在本章中的程序是：先讨论智慧文学是什么、不是什么，然后就如何根据它们自身的原则来理解它们，从而更好地使用它们提出一些看法。我们将主要关注箴言，因为我们认为它是最常被人误用的一卷书。

### 谁是智慧的人？

我们在前面说过，智慧是指在生命中选择敬畏神做的能力。因此，智慧有属于个人的一面。智慧不是理论与抽象的概念，惟有当一

个人在生活之中需做许多选择,并根据真理来思想和行动时,智慧才存在。所以,旧约认定有些人比别人更有智慧,有些人专心致志要获得智慧,以致他们可以被称为“智慧的人”(希伯来文 *hākām*)。智慧的人非常实际,不是光讲理论而已。他所关心的是能够提出种种计划——亦即做种种的选择——以便产生他在生活中期盼得到的结果。

我们生命的整个过程确实可以看成是许多选择所产生的结果。事实上,几乎我们所做的每一件事在某种程度上都是一种选择。早上什么时候起床、先做什么、去哪里工作、对谁说话、怎么说话、要完成什么事、何时开始和结束一些事情、吃什么、穿什么、与谁交往、要去哪里、与谁一起去——这一切的行动都是决定的结果。有些决定是当场做的(例如,午餐吃什么),有些可能是很早以前就已做的决定,不必每天重新决定(要住哪里、与谁结婚、从事什么工作),有些可能是神选择的结果,而不是我们自己的选择(创 45:8),还有一些可能只有一部分是我们自己愿意的(箴 16:33)。然而,选择却决定生命的方向。

古代人晓得这一点,所以,古代文化中盛产智慧文学。非以色列人的智慧也是以“做最好的选择”为目标,其目的在于成就最美好的一生。但受神启示的圣经智慧又增加了最重要的观念:敬畏神的选择才是惟一美好的选择。因此,“敬畏耶和华是智慧的开端”,这是箴言的基本主题(箴 9:10;诗 111:10)。毕竟,如果你不相信和顺服神,怎能选择敬畏神呢?所以,圣经智慧的第一步是认识神,这种认识不是抽象的或理论上的,而是具体地将你的生命献给他。这样,你的大方向就是正确的;然后,当你学习明确的规则和正确的观点,以便做敬畏神的选择时,你就会得着更精确的方向感,过智慧的生活。

因此,圣经所说的智慧(希伯来文 *hokmāh*)与智商无关。它不是聪明、敏捷、表达的技巧或年龄,尽管个人经验它如果从启示真理的角度得到解释,是很重要的。智慧是与神建立关系,从其中获得讨他喜悦的能力。所以雅各书 1 章 5 节说,神赐智慧给向他祈求的人。这个应许不是说,我们借着祷告可以变得更聪明,而是说,如果我们祈求,神会帮助我们成为更敬畏他的人。雅各在雅各书 3 章 13—18 节阐明神所赐的智慧——这种智慧与一般人想要知道如何超越别人

的世俗智慧截然不同。

负责而成功的生活是智慧的目标。有时这样的智慧被用于技术方面，例如建筑（参见出 31：3 的比撒列——会幕的建筑师，被形容为“有智慧”）或航海（结 27：8—9）。那些必须做决定，而所做的决定会影响别人幸福的人，也寻求智慧。根据圣经的叙述，像约书亚（申 34：9）、大卫（撒下 14：20）和所罗门（王上 3：9 及其他经文）这样的政治领袖，都蒙神赐予智慧，以至他们的统治能够有效、成功。人的心被描述为智慧的中心——这一点提醒我们，智慧人的技巧有属于个人的一面（参见王上 3：9，12）。在旧约里，“心”指道德能力和意志力，也指智力。

因此，智慧文学主要论述的往往是人及其行为，他们在选择敬畏神后有什么成效，他们是否学会如何将神的真理应用于他们已有的经验。其实一般人并不想学习怎样做智慧的人，而是想变得智慧。凡每天努力应用神的真理，并向这样的经验学习的人，最终都会成为智慧的人。不过，寻求智慧若纯粹是为了个人本身的利益，或没有在任何情况下都尊神为大，那就非常危险。“祸哉，那些自以为有智慧的人”（赛 5：21）。此外，神的智慧总是高过人的智慧（赛 29：13—14；参见林前 1：18—2：5）。

### 智慧之教师

在古代以色列，有些人不但致力于得着智慧，而且致力于教导别人如何得着智慧。这些智慧的教师只被称为“智慧人”，但至终他们在以色列社会中所占的地位，与祭司和先知的地位有些相似（耶 18：18）。这些智慧人的特殊阶层至少早在以色列君王时代的初期就已经出现（约公元前 1000 年；参见撒上 14：2）。他们的职责是担任向他们寻求智慧之人的教师与顾问。有些人则蒙神的启示，协助写作旧约的一部分。我们发现，智慧人以一种代替父母的身份，来向从他（或她）寻求智慧的人服务。甚至在以色列人出埃及以前，神使约瑟成为法老的“父”（创 45：8），后来先知底波拉在以色列人中被称为“母”（士 5：7）。因此，我们在箴言里常看到智慧的老师称呼他的学生为“我的孩子”（“我儿”不是最好的翻译）。父母将他们的孩子送到

这些智慧的老师那里,学习智慧的态度与生活方式,而这些老师教导学生,就像教导自己的子女一样。

### 家中的智慧

然而,在家里教导智慧,总是比在任何其他地方教得还多。现代的父母们为了帮助他们的子女在生活里做正确的选择,几乎每天——而且经常不自觉地——教导他们各种智慧。每当父母给予孩子生活应当遵守的规则,从“不可在街上玩”、“要选择好朋友”到“要穿得够暖”,实际上就是在教导他们智慧。绝大部分父母都希望子女快乐、自给自足,并且对别人有益。好的父母花时间在这方面塑造子女的行为,并经常与他们谈论如何行事为人。箴言特别给予这种实际的劝告。但箴言将所有的劝告置于神的智慧之下,基督徒父母也应该如此做。劝告或许非常实际,而且与现世的问题有关,但必须承认一个人所能达到的至善就是遵行神的旨意。

### 同事之间的智慧

一般人为了锻炼在生活中做正确选择的能力,所用的一个方法就是讨论与辩论。这种智慧有时是经由长久的谈论而获得,或透过旨在供别人阅读和思考的长篇论述(例如,传道书),或由几个愿意彼此分享对真理和生命看法的人一起对话(例如,约伯记)。箴言中最常见的智慧,叫做格言的智慧,而传道书与约伯记的智慧,通常叫做思辨的智慧。雅歌中的智慧,可以叫做抒情的智慧。我们稍后会更详细地讨论这些。现在只要记得,即使所谓思辨的智慧也是非常实际、以观察为根据的(以经验为中心),不只是理论而已。

### 透过诗表达的智慧

在旧约时代,学生与老师都同样使用许多种文学技巧,以帮助他们牢记智慧。神按照这样的技巧来启示圣经中的智慧部分,使它们易于学习和记忆。正如前两章所说的,诗有精练的措辞、韵律和文体特质,比散文易于记忆;因此,诗也成为旧约智慧的一种表达方式。箴言、传道书、约伯记、雅歌、智慧诗篇和旧约中其他智慧的片段,主



要是用诗的形式写成。其中特别使用的技巧包括对句(参见 198—199 页)——无论是同义对句(例如,箴 7:4)、对比对句(箴 10:1),或是“形式上的”对句(箴 21:16)——离合诗句(箴 31:10—31)、头韵(传 3:1—8)、按照数字的顺序(箴 30:15—31),以及无数的比较(像明喻及暗喻,例如,伯 32:19;歌 4:1—6)。智慧著作中还有正式的比喻、寓言、谜语以及其他诗的技巧。

### 智慧的限制

我们必须记得,古代世界的智慧并非都是敬畏神或正统的智慧。在古代的近东各地,有一群智慧教师和文士在别人(常常是君王)的赞助下,从事收集、写信、修订智慧箴言和论述之工作。这些智慧之中有许多与旧约的智慧著作相似,不过它们没有坚决强调神是智慧的起源(箴 2:5—6),以及智慧的目的是要讨神的喜悦(箴 3:7)。此外,智慧没有包含人生的一切。它非常实际,往往没有讨论在圣经其他的部分十分重要的神学或历史问题,熟谙智慧也不保证它会为人适当地使用。约拿达的智慧(撒下 13:3)帮助暗嫩作恶;所罗门的智慧(王上 3:12;4:29—34)帮助他获得财富与权力,却无法阻止他在晚年时对神不忠(王上 11:4)。智慧是一种技巧,惟有当它以顺服神为首要时,才能达到旧约所说的目的。

### 箴言中的智慧

“谨慎的智慧”主要集中在箴言书中。谨慎的智慧乃是容易记忆的格言(谚语),人们用它们来帮助自己在生活中做负责任的选择。传道书和约伯记用思辨的智慧来处理人生的重大问题,箴言的智慧则主要集中于日常生活的实际态度和行为。概括而论,箴言所教导的可以称为“老式的基本价值观”。好的父母不会希望子女在成长的过程中不快乐、失望、孤单、被社会拒绝、受法律处罚、不道德、笨拙或贫穷。对父母来说,希望孩子在人生中获得适度的成功——包括被社会接纳、品格高尚、物质上没有缺乏,并非自私或不切实际。箴言提供了为达到此目的而写成的一系列精练的忠告。当然,这不保证

年轻人的生活会一帆风顺。箴言所说的是：假使一切情况相同，有一些基本的态度和行为模式会帮助一个人成长为有责任感的成年人。

箴言不断将选择智慧的生活与选择愚昧的生活做鲜明的对比。愚昧的生活有什么特征？无非是凶暴的罪行(1:10—19;4:14—19)、随便允诺或作保(6:1—5)、懒惰(6:7—11)、恶意的不诚实(6:12—15)和不纯洁的性行为——这一项特别为神所憎恶，而且对正直的生活有害(2:16—19;5:3—20;6:23—35;7:4—27;9:13—18;23:26—28)。此外，箴言还强调下列的事：照顾穷人(2:22,27)、尊敬在上掌权的(23:1—3;24:21—22)、管教孩子的重要(23:13—14)、饮酒适度(23:19—21,29—35)和尊重父母(23:22—25)。

箴言里很少使用明确的宗教语言；虽然其中也有(参见1:7;3:5—12;15:3,8—9,11;16:1—9;22:9,23;24:18,21;等等)，但数量不多。人生中并非每件事都必须明确与宗教信仰有关才是敬虔的。极端主义者往往什么事都赋予其属灵的意义，仿佛基本的物质、自然的世界是错的，仿佛神初见他所造之物时，所说的是“这是坏的”，而非“这是好的”。

### 箴言的应用与误用

在希伯来文里，箴言被称为 *meshallim* (“比喻之辞”、“比喻”或“特别精思的格言”)。箴言是简洁、特殊的真理之言。词句越短，越不可能完全精确和普遍适用。我们知道，冗长、经过精心修饰、详细而复杂的说明，往往不但难懂，而且对大多数人来说几乎不可能记住。因此，箴言用悦耳易记的措辞来表达，使人人都可以学会。的确，在希伯来文中，许多箴言都有某种韵律、发音重复或词汇鲜明的特征，使它们特别容易为人记住。且以英语格言为例：“先看清楚才跳”(Look before you leap, 意即“慎思而后行”)，和“适时缝一针，可省缝九针”(A stitch in time saves nine, 意即“立刻行事，事半功倍”)。第一个例子重复使用以字母“l”开头的单音节字，第二个例子使用单音节字的韵律和押韵——这样的特色使两句格言悦耳、容易记住。它们不像下面的话那样容易令人忘记：“在你采取某种行动之前，先考虑你的情况和可能的选择”；“有一些矫正小问题的措施，只

要在行动之时及早采取，就可防止大问题的产生”。后面这两句话表达得比较精确，但缺少前两句著名格言的力量和效果，更不用说它们难记得多了。“先看清楚才跳”是一句简洁、不精确的话，它容易为人误解，或被认为只适用于跳跃。它没有说要看哪里或怎么看、要看什么、看了之后要过多久才跳。此外，它甚至不是要照字面本义而适用于跳跃的动作。

希伯来箴言也是如此。我们必须适当地了解它们，并根据它们的措辞来理解。它们没有将一个真理的每一方面都详细说明，但它们指向真理。就字面的意义而论，严格来说它们往往是不精确的。不过，作为塑造某些行为的指南，它们是无出其右的。且看箴言 6 章 27—29 节：

人若怀里掖着火，  
衣服岂能不烧呢？  
人若在火炭上走，  
脚岂能不烫呢？  
亲近邻舍之妻，也是如此；  
凡接近她的，不免受罚。

也许有人会想，那最后一行意思很容易被误用：“如果有人无意中碰到别人的妻子，他会受罚吗？”或者，“不是有人犯奸淫却未受到惩罚吗？”但这样的“解释”没有掌握重点。首先，最后一行总结了一个对句，该对句的第二行要根据第一行来理解（参见 169 页）。其次，箴言常用比喻的修辞手法，并以暗示而非详细说明的方式来表达意思。最后一行中的“接近”（touch）一词很清楚是用以描绘性关系的委婉说法（参见创 20:6；林前 7:1；参见 45—46 页）。或者，你从这段箴言应该领悟的重点是，犯奸淫犹如玩火一样。神必然会使犯奸淫者迟早——在今生或在来生——被他自己的行为所伤害。如果不这么理解，就歪曲了圣灵启示的信息。因此，若要箴言的信息对人有益，我们就不应过于按字面的意义来解释。

再例如，箴言 9 章 13—18 节：

愚昧的妇人喧嚷；  
她是愚蒙，一无所知。  
她坐在自己的家门口，  
坐在城中高处的座位上，  
呼叫过路的，  
就是直行其道的人，  
说“谁是愚蒙人，可以转到这里来！”  
又对那无知的人说  
“偷来的水是甜的；  
暗吃的饼是好的！”  
人却不知有阴魂在她那里，  
她的客在阴间的深处。

这也是一个简要的箴言，它用少数几节经文讲述了一个寓言（借着含蓄的比较以暗示其他事物的故事）。愚昧——智慧生活的反面，在这里被拟人化，成为一个引诱路人进入她房子的妓女。迷恋被禁止的欢乐是愚昧人的特征（17节）。但愚昧人一生的最后结果不是长寿、成功或快乐，而是死亡。“远离愚昧！”是这个简短寓言的信息。“不要受骗了！要毫不延迟地走过被愚昧装饰得似乎很迷人的试探（其他的箴言以各种不同的方式详细说明这些试探）！”智慧、敬虔、品行端正的人会选择没有愚昧自私的生活。这一类的箴言多少有些像比喻，因为它们是以象征的方式来表达真理。

另外一个有助于我们讨论箴言的例子是箴言 16 章 3 节：

你所做的，要交托耶和华，  
你所谋的，就必成立。

这是一种最常为人误解的箴言。一个人若不晓得箴言往往是不准确的格言，是用比喻的方式来表达真理，他就可能会认为箴言 16 章 3 节是神所赐的、直接、明确、随时可以使用的应许：如果一个人把他的计划交托神，那些计划必定成功。当然，这样想的人可能会失望。他们会把一些全然自私或十分愚蠢的计划交托神；如果那计划

恰好成功，即使是短暂的成功，他们会误认为那是神的保佑。仓促完成的婚姻、轻率的商业决定、考虑欠周的职业决定——这一切都可以交托神，但最后可能导致极大的痛苦。或者，一个人可能把计划交托神，却没有成功；那人就会怀疑：为什么神没有遵守诺言？为什么违背他所启示的话？无论如何，他们都不明白，箴言不是明确的、随时可以适用的、严格的应许，而是更普遍的真理；它教导人，把生命交托神并按他的旨意而活，必然会按照神对成功的定义获得成功。但按照世人对成功的定义，结果可能正好相反。约伯的故事清楚地提醒我们这一点。

因此，我们若从箴言自身的角度来理解，并了解它们是一种特别含义深远的真理，它们就成为生活中很重要而且有用的附属品。

## 一些释经的原则

我们现在扼要地提供一些了解箴言智慧的原则。

### 箴言不是神所给的法律保证

箴言阐述使人可以达到某些实际目标的智慧方法，不过它们所说的不能被视为神所给的成功保证。如果我们愿意选择箴言用诗、比喻所描述的智慧行动，我们就可能会得着书中所提到的特别福分、奖赏和机会。但箴言从来没有教导自然成功的原则。我们要记得，神将传道书和约伯记包括在圣经里，有一部分是为了提醒我们：在我们生命中所发生的事，无论好坏，很少是自然发生的。

请看这些例子：

不要与人击掌，

不要为欠债的作保。

你若没有什么偿还，

何必使人夺去你睡卧的床呢？（箴 22:26—27）

君王若听谎言，

他一切臣仆都是奸恶。（箴 29:12）

耶和華必拆毀驕傲人的家，  
却要立定寡婦的地界。(箴 15:25)

如果你持偏激的見解，把第一個例子(22:26—27)看成是神包含一切的命令，你就可能永遠不會買房子，以免必須付抵押貸款(一種固定的欠債)。或者，你可能會認為神允諾，如果你欠債未還——例如信用卡的債務，你最後會失去所有的財產，包括你的床。這種拘泥字義、偏激的解釋會使你明白這則箴言的重點——它用詩和比喻的形式說明，務必謹慎承擔債務，因為抵押品贖取權被取消會是非常麻煩的事。這則箴言以具體、精確的措辭(鼓掌、失去臥床，等等)來表達這個真理，而這些措辭的意思是要表示更廣的原則，不是要按照字義的解釋來表達某一件事。在聖經的時代，正直的人負債而不違反這則箴言，因為他們了解它真正的意思。

上述的第二個例子(29:12)也不應該因拘泥字義而受到誤解。例如，它不保證，如果你是一位政府官員，而你的上司(省長、總統，或其他職位的人)信任一些不說實話的人，你就得變成邪惡的人，此外別無選擇。它要表達一個不同的信息：一位喜聽謊話、不聽實話的統治者，周圍逐漸會有一些只說他想要聽的話的人。最後的結果可能是腐敗的政府。因此，堅持要聽實話——儘管實話聽了難受——的統治者，有助於保持政府誠實無偽。箴言的話是用比喻的方式，而不是按照字面的意義來表達這個原則。

第三個例子(15:25)或許是最明顯不按照字面意義來表達的例子。我們根據自己的經驗和聖經的見證得知，確實有一些驕傲人的房子依然屹立，也有一些寡婦被貪心的債主或騙子剝削(參見可 12:40; 伯 24:2—3 及其他經文)。因此，假使這個箴言不是要表明神實際上是房屋的破壞者或邊界的警衛，它的意思究竟是什麼？它的意思是：神反對驕傲的人，站在貧窮的人那一边(“寡婦”、“孤兒”、“寄居者”這些詞代表所有倚靠別人的人；參見申 14:29; 16:11; 26:12, 13 及其他經文)。當這則箴言與箴言 23 章 10—11 節和路加福音 1 章 52—53 節比較時，它的意義就更清楚得多。這是聖靈所設計的小型寓言，透過“房子”與“寡婦”以表達一個普遍的原則——神最終會矯

正这世界的错误，使傲慢的人降卑，并补偿那些正直而受苦的人（参见太 5:3—4）。

### 读箴言须读全部

神所启示的每一则箴言都必须与其他箴言互相平衡，并与圣经其他的经文相比较，以便了解其意义。正如上述的第三个例子（15:25）所说的，我们越是把箴言分开来读，它的解释就越不清楚。单独的箴言——若受到误解——可能会使你产生一些不恰当的态度或行为，远比你读了全部的箴言所产生的态度或行为更不恰当。此外，你必须审慎预防，不要让箴言对物质的东西和这世界非常实际的关切，使你忘记其他经文在警戒物质主义和世俗特征方面的价值。不要有约伯的朋友那种智慧，把世俗的成功与神眼中的公义混为一谈。这种解释对经过选择的箴言有失偏颇。不要想从箴言中找理由过自私自私的生活，或做与圣经其他地方的教导不相符的事。要记得，箴言时常被人用各种不同的方法归类，以致我们在读的时候会从一个主题跳到另一个主题。

请再看这两则箴言：

智慧人爬上勇士的城墙，  
倾覆他所倚靠的堡垒。（箴 21:22）

淫妇的口为深坑；  
耶和華所憎恶的，必陷在其中。（箴 22:14）

如果你是智慧的人，你会出去攻打防御坚固的城，借此而为神做一件好事吗？如果你触怒了神，你会有在（非常大的）淫妇口中窒息的危险吗？

大多数的人对这些问题的答案都是否定的，还会加上一句，“不论它们的意思是什么，它们都不可能那样的意思！”但这一群人之中有许多人会坚持，箴言 22 章 26 节应该按字面的意义解释为禁止基督徒借贷，或箴言 6 章 20 节的意思是，人在任何年纪都必须顺服父母，无论他们的劝告是何等的错误。许多人因为没有把此则箴言

与其他箴言进行比较,或与圣经其他经文(更不必说常识)相比,就大大冤枉了他们自己和别人。

上述第一则箴言(21:22)的重点是,智慧甚至会比军事力量更强大。这是一种夸张的说法。它的文体类似现代的箴言,“笔比剑更有力量”。它不是命令,而是以象征、比喻的方式描写智慧的力量。只有当我们把这则箴言与其他许多赞美智慧的益处和效用之箴言(例如,1:1—6;2—3章;8章;22:17—29及其他经文)连起来读时,才能了解它的信息。就此处经文的解释而论,整体上下文是非常重要的。

上面所引的另一则箴言(22:14)同样需要与整体的上下文比较。许多箴言强调谨言和慎思之重要(例如,15:1;16:10,21,23—24,27—28;18:4及其他经文)。换句话说,一个人所说的通常要比所听到的更会陷人于罪中(参见太15:11,15—20)。你或许无法控制你所听到的,但你几乎随时可以控制你所说的。这个箴言可以意译如下:“对你来说,淫妇所做和所说的那些事,就与你落入深坑一样,是很危险的。如果你想躲避神的愤怒,就要躲避这样的事。”了解每则箴言的整个上下文,你就不会误解它们。

### 箴言的措辞旨在使人容易记住,而不在于理论正确

没有一则箴言能够完全阐述真理。没有一个箴言的措辞十分完美,以致能随时适用于各种处境。一个原则说明得越简要、越像比喻,就越需要常识和良好的判断力,以便适当地解释它的意思——但它也更有效、更易于记住(参见前面所引述的例子,“先看清楚才跳”)。箴言要传授能使人记住的知识,而不是会使评论家印象深刻的哲学。因此,箴言使用许多诗的技巧和生动的意象。箴言的目的是要在你心中产生一个形象(记住形象的效果比记住抽象的资料更好),或是要包含悦耳的声音(例如,重复、半韵、离合诗句以及其他手法)。箴言15章19节是一个使用比喻的例子:

懒惰人的道像荆棘的篱笆,  
正直人的路是平坦的大道。

我们在这里所读到的措辞,不是要说明某些懒惰人最喜爱的路上所



看见的植物种类，而是要借此说明勤奋胜于怠惰的原则。

箴言 31 章 10—31 节描写贤惠妻子的完全奉献——这是离合诗安排的结果。每节都用连续的希伯来文字母开始，容易记住，用希伯来文读听起来悦耳，但所描述的是——对无情的评论家或拘泥字面意思的读者而言——任何平凡的妇女都不可能效法的生活模式。不过，如果我们了解箴言 31 章 22 节这样的描写，乃是故意以夸张的方式强调贤惠的妻子带给家庭的喜乐，那么箴言的智慧可说是表现得恰到好处。这段经文的词句（和意象）会在读者脑海中萦绕，在必要的时候提供有用的引导。

### 有些箴言需要“转化”才能理解

许多的箴言乃是按照旧约时代以色列人所共有、但现今已不复存在的风俗习惯来表达真理。除非你根据现代与它们相同的事物来思想这些箴言（例如，审慎地把它们“转化”成今天存在的风俗习惯），否则它们的意义可能看来与你无关，或对你毫无意义（参见第四章）。请看这两个例子：

喜爱清心的人，因他嘴上的恩言，  
王必与他为友。（箴 22:11）

宁可住在房顶的角上，  
不在宽阔的房屋与争吵的妇人同住。（箴 25:24）

我们大多数人都不是生活在有君王的社会里。我们也没有圣经时代那种平顶的房子——当时住在房顶不仅是可能的，而且很常见（参见书 2:6）。那么，读这些箴言是否就是浪费时间？一点也不，但需要我们能理解它们以具有文化特色的措辞来表达的超文化问题。上述第一个例子（22:11）的主要信息很容易理解，只要我们晓得，“王必与他为友”真正现代的说法有点像是“在领导的心中留下良好的印象”。无论如何，这则箴言始终就是这个意思。“君王”代表所有的领袖——这是一种举隅法（以部分代表全体之叙述法）。箴言这种特殊的比喻措辞，旨在超越它本身以表达一个真理：领袖与承担责任的人

通常会对诚实和谨慎的话语有深刻的印象。

要是我们能够把当时的文化“转化”成我们的文化,那么,上述第二个例子(25:24)的意义也不太难理解。我们甚至可以意译为:“宁可住在车库里,也不要与你本来就不应娶的女子住在宽敞的房屋之中。”要记得,大部分箴言的劝告好像是给人生才开始的年轻人。这则箴言不是要按字面的意义给你建议:身为男人,如果你发现你的妻子爱争吵,你应该怎么做。它的本意在于劝告人审慎地选择配偶。这样的选择是超文化的决定,箴言——若理解正确的话——乃针对此事给人明智、敬虔的劝告(参见太 19:3—11;林前 7:1—14,25—40)。人人都应该知道,主要基于肉体的吸引而仓促缔结的婚姻,通常是不幸福。

为了方便起见,我们在此摘要列出一些原则,这些原则可以帮助你正确地使用箴言,并符合神启示它们的目的。

1. 箴言常用比喻(亦即比喻的修辞手法,表达超越它们本身的事物)。
2. 箴言非常实际,不是理论性的神学。
3. 箴言的措辞是为了使人容易记住,而不是要按照字义叙述明确。
4. 箴言的目的不是要支持自私的行为,而是恰好相反!
5. 箴言具有浓厚的古代文化特色,可能需要合理的“转化”,才不会失去它们的意义。
6. 箴言不是神所给的保证,而是以诗的形式写成、教导人要有好行为的原则。
7. 箴言可能使用十分特殊的措辞、夸张的描述,或任何一种文学技巧,来表达它们的重点。
8. 箴言提供有益的劝告,教人如何明智地处理人生某些方面的问题,但涵盖的范围并不广泛。
9. 箴言若被误用,可以证明愚蠢、物质主义的生活方式是对的。若使用得当,箴言会对每日的生活提供实际的指导。

## 约伯记中的智慧

约伯记是世界文学宝库中最伟大的作品之一。我们读到的是一篇结构精巧的对话，对话发生在约伯与他的朋友比勒达、琐法、以利法和以利户之间。他们是好心的朋友，却是极其错误的“安慰者”。如果我们不注意谁在什么时候说话，就会发现各种错误的劝告和结论，尤其当它们出自约伯的“安慰者”之口时。这些对话有一个很重要的目的：使读者明确认识到，生活中发生的事情，不见得都是神要它发生的，或因为这样才公平。支持这种观点的主要是“安慰者”。他们经常表达的观点是，神不仅介入人的日常事务，而且常常借着今生的事件施行审判。的确，他们对约伯说，人生命中所遭遇的事，无论好坏，都是他讨神喜悦与否的直接结果。当约伯坚持认为，他没有做什么错事，使他应受这种痛苦的打击（疾病、丧失亲人、贫穷），他们都十分震惊。他们的思想是：如果一个人的生活顺利，这就标志着他（她）选择了做美好的事情；如果不顺利，一定是那个人得罪了神，神就使他受苦。

耶稣的门徒曾有这样的逻辑（约 9:1—3），今天许多基督徒也是如此。人似乎很自然地会有这样的想法：如果神控制着这个世界，那么世上所发生的每件事必然是按照他的旨意所做的。不过，我们必须记得，圣经没有这样教导我们。相反，圣经教导我们，这世界已经堕落，被罪所败坏，处在撒旦的控制之下（参见约 12:31）；人生中所发生的许多事，并非出于神的意愿。具体地说，苦难不一定是犯罪的结果（参见罗 8:18—23）。

约伯是敬畏神的人，知道自己没有做什么使神愤怒的事。他在几次讲话中（3:6—7; 9—10; 12—14; 16—17; 19; 21; 23—24; 26—31章），雄辩滔滔地坚称自己无罪，同时也就他所必须忍受的惨事表示灰心沮丧。他无法了解为什么这样的事会发生在他身上。他的同伴听到这样的话，都十分震惊——对他们来说，这是亵渎神。他们不断地努力使他明白，他这种声明乃是在怀疑神。他们一个接一个反复地敦促他认罪——不论那是什么罪——并且承认，神管理一个公平、

公义的世界,我们在其中得到的是我们的选择所当得的。约伯同样固执甚至更振振有辞地辩说,人生是不公平的,现今世界的情况不是它应有的样子。

最后的“安慰者”以利户在这时出现,为神更高超的知识与道路而辩护。这最像是任何人所能提出的给约伯的回答,看来约伯不得不勉强同意以利户一部分令人满意、一部分令人感到愤怒的回答。就在这时,神突然亲自对约伯和其他人说话(38—41章)。一方面,神纠正了约伯,并正确地处理整个情况;但另一方面,他也证明约伯是无辜的,并反驳他的朋友之“智慧”(42:7—9)。至于人生的一切是否公平之问题,约伯是对的,人生并不公平。至于约伯的疑问,“为什么是我?”神是对的,他的道路远高过我们的道路,他容许苦难存在并不表示他不知道他在做什么,也不表示他这样做的权利应该受到怀疑。他的选择总是优于我们的选择。

这是最高超的真智慧。约伯记的读者不但领悟世界的智慧究竟是什么——似乎合于逻辑,实际上是错的,而且领悟神的智慧是什么,什么事能使人对神的主权与公义有信心。因此,这个对话与故事情节联合起来成为旧约思辨智慧的最佳典范。

## 传道书中的智慧

传道书是智慧的独白,常使许多基督徒感到困惑,尤其当他们仔细阅读的时候。这一点很可以理解,因为传道书是很难读的一卷书,其中有好几段看起来自相矛盾,其他一些段落看起来与整本圣经的启示相矛盾。这种困惑导致了截然相反的解释,从附录中推荐的两本注释书(这两本书的作者碰巧是好朋友)就可以看出。朗曼(Longman)教授(与我们两位作者中的一位)认为传道书是犬儒智慧的一种表达,用于“衬托”一种应该避免的人生观;普罗文(Provan)教授(与我们两位作者中的另一位)对传道书持更积极的看法,认为它表达的是:在我们每个人的结局最终都是死亡的世界里,我们应当如何在神的管理下享受生活。《圣经导读》(下)134—140页阐述的是后一种观点。因此,对你来说,阅读传道书的总体进路很重要。而且,

和别的地方一样，例如在箴言和约伯记中，你一定不能将某些片语和句子从上下文中抽离出来，然后赋予它们作者本来没有的意思。

解读传道书最终争论的焦点在于如何理解书中常常用到也是很重要的一个词 *hebel*（《新修订标准本》译作“虚空”（*vanity*）；《新国际本》译作“无意义”（*meaningless*）；《新耶路撒冷圣经》译作“无用”（*futility*）。在传道书中这个词出现了 37 次（旧约中共出现 73 次），它本身的意思是“蒸气”或“气息/一口气”（参见诗 39:5；箴 31:30；赛 57:13）。但问题是，“传道者”（希伯来文 *Qōhelet* = “聚集者”）是什么意思？他本意就是要推崇万物稍纵即逝的本质？抑或他只是在表达万物的“无意义/无用”？或者二者兼而有之？

一个人如何回答这个问题，部分取决于他如何理解传道书作者在作品中以有点散漫的风格所表达的其他内容。有四个实在主导了他的思想：（1）神是惟一的、无可争议的实在，是万有的创造者，是生命的赐予者，对传道者来说包括生命的沉重性；（2）神的道路并不总是——如果有时是的话——可以理解的；（3）从人的角度讲，“日光之下”的事根本不是言之成理的，因为事情应该是的样子并不总是——如果有时是的话——事情实际所是的样子；（4）在死亡面前，所有的人都是平等的，因为人人都有一死。这一切的核心是，传道者对死人复活没有盼望。人死如灯灭，这就是为什么人生看起来如此虚空（至少“稍纵即逝”，或许还“徒然”）的缘故。

传道者自己的观点似乎是，即便今生惟一确定的现实就是死亡，即便人生充满了虚空，我们仍然应该将人生视为神的恩赐（例如，3:12—14）。今生的快乐最终不在于“获取”（从所做的事中获利），而在于神所赐的生命过程本身。在这样的世界中，快乐和满足要在生命的律动去寻找，而不是极力去控制或“获取”只是稍纵即逝的东西。

然而，如果我们把这卷书的主体视为一种陪衬（即与圣经其余部分的教导相对照的东西），传道书的 12 章 13—14 节可以理解为传道书的结论，它提出了纠正性的正统警告：

这些事都已听见了。

总意就是：敬畏神，谨守他的诫命，

这是人所当尽的本分。

因为人所做的事,连一切隐藏的事,  
无论是善是恶,神都必审问。

根据衬托理论,传道书的主体——除了最后几行外——出色、巧妙地阐述了如果神不直接介入人生、如果死后没有生命,人们会怎样看待人生。如果你在自然神论的世界里寻找人生的指导,在这个世界里,有一位神,但他任凭人自生自灭,传道书为你提供了这样的指导。根据这种理解,传道书的目的是为了体现所罗门偏离正统之后(王上 11:1—13)所能提供的那种智慧;这种人生观会使你感到心灰意冷,因为它充满宿命,令人灰心丧气,从而使你渴望选择与永活的神建立真正的盟约关系。当然,这两种解释中都没有提到圣经的伟大主体——神应许向信靠它的人所怀的信实。但这或许对这种思辨智慧的表达提出了太高的要求,因为这种智慧与其说是试图提供答案,不如说是在提醒读者思想那些艰难的问题——这些问题最终要将我们引向基督之死和复活的答案。

## 雅歌中的智慧

雅歌是一首抒情诗。它是描述人类爱情故事的长篇歌谣,以古代近东抒情诗的文体写成。我们可以说它是抒情智慧。像这样的情歌有很长的历史,包括在以色列(参见结 33:32)。但情歌怎能归属智慧的范畴呢?神为何将情诗放在圣经里面?答案其实很简单:它和所罗门有关(1:1;3:6—11;8:11—12;这个问题的讨论请参看《圣经导读》(下)141—142页),他的名字在以色列中与智慧同义。但在更深的层面上,它明确地讨论箴言中发现的一种智慧类型:对婚姻和性关系忠诚的“智慧的选择”。

神创造的人类具有大量脑细胞负责爱和性。这是人性的事实,也是他宣称“好的”创造中的一部分(创 1:31)。但很遗憾,这方面同其他方面一样也被人类的堕落所败坏。按照神原来的计划,爱和性始终是一夫一妻的婚姻中喜乐与幸福的来源,但现在常常成为人用

来满足个人种种的私欲所利用之工具。但这些事可以不发生。真正的爱情可以按照神原来的目的而用来荣耀他。这就是雅歌所要表达的信息。

的确，长期以来人们对雅歌的解释一直很奇怪，这种解释被称为寓意解释。雅歌对人类性爱直言不讳的高歌令早期的一些解释者——包括犹太教徒和基督徒——感到不安，他们试图找一种回避的方式。他们在先知书里的寓言式“情歌”中找到了这种方式。先知以寓言式“情歌”来讲述神对他的子民以色列的爱以及这种爱如何被以色列人拒绝或滥用（例如，赛 5:1—7；何 2:2—15）。因为雅歌中充满了先知们所使用的某些语言和意象，所以他们的结论是：雅歌也是寓言。在早期教父时代，将几乎整本圣经都以寓意的方式来理解，这种做法很常见（见本书 123—125 页）；因此，有些教父认为，雅歌应该理解为基督对教会的爱。确实，早期的一次大公会议（公元 550 年）禁止任何的其他解释，所以对雅歌的寓意理解一直盛行到最近。

但即使从表面来看，这并不是雅歌所表达的信息。相反，它集中于描写人类之爱——一个男人和一个女人之间的爱情，以及他们互相的恋慕。毕竟先知书中绝无这样的话：

我的佳偶，  
你甚美丽！  
你甚美丽！  
你的眼在帕子内好像鸽子眼。  
你的头发如同山羊群卧在基列山旁。  
你的牙齿如新剪毛的一群母羊，洗净上来。  
个个都有双生，没有一只丧掉子的。  
你的唇好像一条朱红线；你的嘴也秀美。  
你的两太阳在帕子内如同一块石榴。  
你的颈项好像大卫建造收藏军器的高台；  
其上悬挂一千盾牌，都是勇士的藤牌。（歌 4:1—4）

这是一个男人爱慕情人的话，他将她的容貌与生命中的美丽景象相比。当然，他所说的不是外表完全相似的事，而是看起来同样令

人印象深刻的事。这样的描述贯穿整卷雅歌书。先知书中没有一篇爱情诗歌能够和雅歌5章2—6节相比较,在这段诗文中,一位妇女描绘了她的梦:她睡着了,当她的爱人呼唤她的时候,她不能起来,尽快赶上(“我身睡卧,我心却醒”是一种诗意的说法,表示“我正在做梦”)。在这个例子里,梦的作用在于特别强调她对爱人的恋慕,以及当她错过了与他在一起的机会时,心中是何等沮丧(参见3:1—5)。

除了视觉的比较和连续的梦之外,雅歌里也有许多别的表达爱与深情的方式。这些方式包括:对于爱的热情之描述(例如,1:2—4)、爱情旁观者所给予的劝告和挑战(例如,1:8;5:9)、男女互相的爱情邀约(例如,7:11—13;8:13)、男女互相故意夸耀对方的美好(例如,2:8—9)、必须抗拒被别人吸引以致不忠的诱惑(例如,6:8—9)、宣称爱人的爱情甚至强过像所罗门这样伟大的王之荣耀(例如,2:16—3:5之后的3:6—11;参见8:11—12)。这些都是用音乐诗的形式写的,但它们都合情合理地与人生对于爱、浪漫之情与性所做的选择有关。

我们在此提出几点建议,帮助你按照圣经的原意来使用雅歌:

第一,要尽量了解雅歌的整个伦理背景。根据神在旧约的启示,在一夫一妻、异性爱的婚姻里才能够有性行为,敬畏神的以色列人会从这种观点来看雅歌。雅歌本身就非常反对婚前或婚后的不忠。婚姻使男女之间的爱臻于圆满、延续不断。这是雅歌所表达的信息。

第二,要理解雅歌的文学类型。与雅歌最相似的作品,确实是旧约和古代近东其他地方的情诗;这些情诗所描写的并不是任何一种的爱,而是婚姻中的爱情。情歌可能常在婚宴中为人吟唱,而且对参加婚宴的人有重大的意义。它们吟咏爱情、忠贞,要人们避免欺骗的试探,歌颂爱情的珍贵、喜乐与愉悦,表达不忠的危险。雅歌有充实的道德含义,并将爱导入正确的关系之中。

第三,要理解雅歌向人提示敬畏神的选择,而不是以例行的方式描述这些选择。这一点与我们对于解释箴言所说的相似——它们只是一些建议和概述,而不是对于普遍事实的精确说明。圣经中与雅歌最相似的一段经文是箴言1—9章。这段经文中有一些诗描写智慧的吸引力和愚昧的排斥力;它们用抒情诗的方式,而不是提议的方



式，来表达我们应该做的正确选择是什么。

第四，要认识到，雅歌所表达的价值观与我们现代文化的价值观截然不同。现今所谓的“专家”谈到性的技巧，但几乎从来不谈贞洁的爱情——使男人对女人倾心，进而缔结终生婚姻之爱情。这一类的“专家”提倡放纵自己，而雅歌所强调的刚好相反。我们的文化鼓励人满足自己，不论性行为的经验如何，但雅歌所关切的是，一个人要如何忠实地响应另一个人的爱情和满足对方的需要。在现代大部分的世界里，爱情被视为结婚以前的事。在雅歌里，爱情应在婚姻期间持续滋长，而且实际上成为婚姻的特征。但愿如此。

## 第十三章 启示录：审判与希望之意象

在我们读过新约其他的著作之后，再来读启示录，我们会觉得好像到了外国一样。书中没有叙事和书信那种对于事实与命令清楚的说明，反而充满了天使、喇叭、地震、野兽、龙和无底洞。

这卷书本质上就有释经的问题。这卷书包括在正典之内，因此对我们来说，它是神的道，受圣灵的启示而写成。然而当我们来听这道时，我们今日在教会里大多数的人几乎都不知道要如何理解它的意思。作者有时直率地说：“我约翰就是你们的弟兄，和你们在耶稣的患难、国度、忍耐里一同有份，为神的道，并为给耶稣作的见证，曾在那名叫拔摩的海岛上”(1:9)。他写信给1世纪众所周知的城市之中的七间教会。

然而，书中又有许多不同的象征，其中有些是可以解释的(以地震的形式实现的审判，6:12—17)，有些则晦涩难解(两个见证人，11:1—10)。大部分的问题是由象征而产生的。此外，虽然这卷书讨论未来的事件，但同时它又被置于1世纪的情境之中。这个问题与约翰完全从旧约的角度看待一切有关，他引用或重复旧约的次数超过了250次。因此，在他的叙事中，每一个重要的时刻几乎完全是使用旧约的意象(参见《圣经导读》(下)，404—405页)。

我们不敢说能够解决所有的难题，也不认为我们的读者都会对我们所说的一切感到满意。有一点似乎必须在开始时就说明：凡没有真正谦卑的人，就不应该研究启示录！市面上已有太多“启示录易解”的书。但启示录并不容易解释。正如处理书信里难解的经文一样，我们在此也不应武断，尤其是因为现在至少已有五种主要的解释学派，更不必说每一个学派里又有重大不同的见解。

但我们也敢自认相当了解约翰在做什么。因此，我们要提供你一些我们觉得合理的释经建议。不过我们应先解经。就启示录而论，解经尤其重要。因为有许多通俗的书和小册子解释这卷书，但这

些通俗的书几乎完全没有解经，就立即开始释经——这种释经通常是富于想像力的臆测，连约翰本人也不可能有这些含义或理解。

理查德·博克翰(Richard Bauckham)的《启示录神学》(*The Theology of the Book of Revelation* [Cambridge: Cambridge University Press], 1933), 是最出色的启示录导读著作。该书介绍了启示录的结构和基本观点, 阐述了它对圣经的神学贡献。

## 启示录的性质

正如解释大多数其他的圣经文学类型一样, 启示录解经的第一个要诀乃是仔细研究它属于哪一种文学类型。然而这一次我们面临一种不同的问题, 因为启示录将三种不同的文学类型——启示、预言和书信——巧妙地融成一体, 十分独特。此外, 启示这种基本的类型是现今已不复存在的文学形式。就前面所讨论过的几种类型来说, 即使我们自己的例子与圣经的例子有些不同, 然而我们对于书信、叙事、诗篇或箴言等文学体裁的性质基本上还了解。但我们完全没有与启示录十分相似的文学体裁。因此, 在这种情况下特别重要的是, 我们应对所讨论的文学类型有清楚的了解。

### 启示录是启示

启示录主要是一种启示。它是大约公元前 200 年到公元 200 年之间, 犹太人与基督徒所熟知的许多启示著作中的一卷——不过可以说是非常特殊的一卷。那些其他的启示著作——当然不是正典——种类不同, 然而它们——包括启示录在内——都有一些共同的特征。这些共同的特征如下:

第一, 启示著作的主要来源是旧约的预言文学, 尤其是以西结书、但以理书、撒迦利亚书和部分以赛亚书。启示著作与某些预言文学一样, 所关注的是将来的审判与救恩。但启示文学是在迫害或大压迫的时期中产生的。因此, 它主要关注的不再是神在历史之中的作为。启示著作的作者只盼望神将要激烈、彻底地结束历史的时候——这种结束意味着正义获胜, 邪恶受到最后的审判。

第二,启示著作与大多数的先知书不同,从开始就是文学作品。先知基本上是耶和华的代言人,他们所说的神谕后来被写下来,并收集成书。但启示是文学的一种形式。它有特别的写作结构和形式。例如,约翰受嘱咐要“把他所看见的写出来”(1:19),先知则受嘱咐把他们所听到和看见的说出来。

第三,启示著作的“内容”常常是以异象和异梦的形式呈现,它的语言是神秘(有隐藏的意义)和象征性的。因此,大多数的启示著作都包含要使其作品有古代典籍意味的文学技巧。其中最重要的一个技巧是使用假名的做法,也就是说,它们外表看来像是古代名士(以诺、巴录及其他人)所写的,而这些名士受嘱咐要把书“密封”留给后世,“后世”当然是现在写作这本书的时代。

第四,启示著作的意象常是各种幻想出来的事物,而不是真实的事物。相形之下,没有写启示著作的先知和耶稣也常用象征性的语言,但往往都包含真实的形象,例如,盐(太 5:13)、秃鹰与尸首(路 17:37)、愚蠢的鸽子(何 7:11)、没有翻过的饼(何 7:8),等等。但启示著作的意象大多属于想像出来的事物,例如,七头十角的兽(启 13:1),身披日头的妇人(启 12:1)、尾巴像蝎子头像人的蝗虫(启示录 9:10),等等。想像或许不一定出现在事物本身(我们了解兽、头和角),而在于它们怪异的组合。

第五,由于启示著作是文学作品,所以大部分都有固定的传统风格。它们往往会把时间和事件区分得很整齐,而且也很喜欢数字的象征用法。因此,最后完成的作品通常都有好几组精心安排——常有编号——的异象。当这几组异象被放在一起时,常常表达某件事(例如,审判),却不一定表示每一个单独的异象都是紧跟着前一个异象出现。

约翰所写的启示录与启示著作的这些特征完全相符,只有一点不同。这一点不同非常重要,以致就某种意义来说,它自成一个世界。启示录不是使用假名写的。在这方面,约翰觉得没有必要遵循常规。他向读者介绍自己,并借着七封信(2—3章)向小亚细亚知名的教会信徒说话,他们与他属于同一时代,而且“同受苦难”。此外,他受嘱咐不可“封了这书上的预言,因为日期近了”(22:10)。

## 启示录是预言

约翰的启示不是使用假名写的，主要的原因可能与他对于末世的观念——认为末世已经来临/尚未完全实现——有关（见本书第119—122页）。他不像犹太人的祖先那样，只期待末世的来临。他知道末世已经随着耶稣的来临而开始。圣灵的降临对于这种理解十分重要。其他启示著作的作者是借以前的先知之名而写作，因为他们活在“圣灵熄灭”的时代，在等候先知所预言、要在新的时代浇灌下来的圣灵来临。因此他们是活在预言已经停止的时代。但是约翰属于新的时代。当他受嘱咐要将他所看见的写下来时，他是“被圣灵感动”（1:10—11）。他把他的书叫做“这预言”（1:3; 22:18—19），并说“耶稣的见证”——他和众教会为此见证而受苦（1:9; 20:4）——“就是预言的灵”（19:10）。这句话的意思可能是，耶稣的信息——他所证实、约翰和众教会也为此作见证——乃是预言的灵已经来临的明确证据。

因此，约翰的启示录不同之处，首先在于这种启示与预言特征的结合。一方面，这卷书是以启示的形式写的，具有启示著作大部分的文学特征。它是在迫害之中产生，旨在讨论末世时基督与他的教会之胜利；它是一部用神秘的语言、丰富的想像与数字之象征精心建构而成的文学作品。

另一方面，约翰显然有意使这卷启示书成为给教会的预言。他的书不是要密封留给未来。它是神针对他们目前的处境所说的话。你应该还记得第十章所说的，“说预言”主要不是指预测未来的事，而是在现今说出神的话，其内容通常是将来的审判或救恩。在启示录里，连给教会的七封书信都有这种预言的特征。因此，这是神向1世纪后期、某些正在遭受外来的迫害与内部腐败之教会所说的预言。

## 启示录是书信

最后，我们必须说明，这种启示与预言特征的结合是以书信的形式来表达。例如，你读1章4—7节和22章21节，就会发现它们含有书信形式全部的特征。此外，约翰以第一人称/第二人称的形式

(我……你)写作。因此,就其最后的形式而论,启示录是约翰寄给小亚细亚七间教会的书信。

这一点的意义是,启示录与其他书信一样,有应时(见 38 页)的一面。它之所以产生,至少有一部分原因是为了满足特定的教会之需要。因此,为了解释这卷书,我们必须试着了解它原来的历史背景。

## 解经之必要

到了本书的第十三章,我们仍然觉得必须坚持解经的必要性,似乎会令人感到奇怪。但就启示录而论,现在会有那么多不好、充满臆测的解释,正是缺少正确的解经原则所造成的。因此,我们在此所要做的,只是以启示录为例,重述我们在本书中从第三章起就已说明的一些基本解经原则。

第一,启示录解经的第一项工作是找出作者以及圣灵的原意。正如书信一样,启示录主要的意义是约翰原来要表达的意义,而那必然也是他的读者所能了解的意义。当然,他们比我们更有利的一点是,他们熟悉自己的历史背景(促使约翰写这卷书的历史背景),而且他们十分熟悉启示的形式与意象。同时,他们十分了解旧约,而这正是当代基督徒所缺乏的。所以,他们可以直接听到并辨认出约翰重复或提及旧约的出处,并且理解约翰提及这些的目的何在。既然启示录原是预言,我们就必须乐意接受它可能会有圣灵所启示、但作者或读者不完全了解的第二层意义。然而在释经的大范畴内,这种第二层意义却超出解经的范围。因此,此处解经的工作是了解约翰想要他原来的读者听到和了解什么。

第二,在做启示录的解经工作时,我们必须特别谨慎,不要过度使用“经文类比”的观念。经文类比的意思是:一段经文的解释应该根据其他的经文。我们认为这一点是不证自明的,因为我们相信整本圣经是神的话,神是它根本的来源。然而我们不可过度使用以经解经的原则,以致我们必须使其他的经文成为打开启示录的释经之钥。

因此,能够认出约翰以新的方式使用但以理书或以西结书中的

意象，或理解他使用其他经文的启示意象之类比是一回事。但我们不可以像某些解释学派那样，认为约翰的读者一定读过马太福音或帖撒罗尼迦前、后书，而且从阅读这些经文之中已经掌握了一些关键，可以了解约翰所写的。因此，任何解释启示录的关键，必须来自启示录里面的经文，或是原先收信的人从他们自己的历史背景中所能得到的。

第三，由于这卷书有启示/预言的性质，因此增加了一些解经的困难，特别与意象有关。在这方面，我们有一些建议：

(1) 我们必须对约翰用来写作启示录的许多观念之背景有敏锐的了解。这些观念与意象的主要来源是旧约，但约翰也使用启示著作，甚至古代神话中的意象。这些意象虽有各种不同的来源，却不一定表达它们在其来源中的意义。它们已经在启示之下被破碎和完全改变，因此混合成为这“新的预言”。

(2) 启示的意象有几种。有些意象是固定的，像美国政治漫画中的驴和象。例如，从海中上来的兽似乎是代表世上帝国的标准意象，而不是代表个别的统治者。另一方面，有些意象是不固定的。犹太支派的“狮子”证明其实是“羔羊”(启 5:5—6)——启示录中惟一的狮子。第 12 章中的妇人显然是正面的意象，但第 17 章中的妇人则是邪恶的。

同样，有些意象显然是指明确的事物。1 章 12—20 节的七个灯台是指七个教会，第 12 章的龙就是撒旦。另一方面，许多意象可能是一般的意象。例如，第 6 章的四骑士可能不代表任何明确的胜利、战争、饥荒和死亡，而是代表人的堕落乃是教会苦难的来源(6:9—11)，将来也是神审判的原因(6:12—17)。

这一切是要说明，意象是解经工作最困难的一部分。因此，以下两点特别重要：

(3) 当约翰自己解释一些意象的意义时，他所解释的意象应该受到重视，而且应该是理解其他意象的起点。他所解释的意象有六个：像人子的那一位(1:13)是基督，惟独他“曾死过，……又活了，直活到永永远远！”(1:18)金灯台(1:20)是七个教会。七星(1:20)是教会的七位天使或使者(很遗憾，这一节因使用了“天使”一词，意义仍

然不清楚,因为这个词本身或许又是另一个意象)。大龙(12:9)就是撒旦。七头(17:9)是女人所坐的七座山(也是七位王,因此成为不固定的意象)。淫妇(17:18)是大城,显然指罗马。

(4) **我们必须整体地看异象,而不要以寓意法强解所有的细节。**在这方面,异象类似比喻。整个异象是要表达有意义的信息。细节是为了戏剧性的效果(6:12—14),或让整个描述更加清楚,以使读者



少是按照年代顺序详细地记载未来的事。它们的信息往往超越这样的关切。约翰更关心的是，不论现状如何，神掌管着历史与教会。纵使教会将经历苦难与死亡，它终将在基督里得胜；基督将要审判他的敌人，并拯救他的子民。所有的异象都必须根据这种更大的关切来理解。

## 历史背景

正如大多数其他类型的著作一样，启示录解经的第一个步骤是要暂时重建约翰写作这卷书的情况。为了做好这一点，你必须像我们在别处建议过的那样，尽量一口气把整卷书读完。阅读的目的不在于明白全书要旨。不要想了解一切。让你的阅读本身就好像是一种即兴的表演。也就是说，让这些异象从你面前经过，有如一波又一波的浪涛涌向海滩，直到你对这本书和它的信息有了敏锐的了解。

此外，你在阅读的时候，要将作者及其读者的资料记在心里或扼要地写下来。然后，再回头读第二遍，特别找出所有说明约翰的读者是“在他的患难里一同有份”(1:9)的经文。这些是显明历史背景的重要资料。

例如，在七封书信中，要摘记2章3节，8—9节，13节；3章10节，以及重复出现的“得胜的”一词。在四骑士造成毁坏之后揭开的第五印(6:9—11)，显出基督徒殉道者——他们为“道”与“见证”而被杀(正是1:9中所说的约翰被放逐之原因)。在7章14节里，那一大群将永不再受苦的人(7:16)“是从大患难中出来的”。在12章11，17节，苦难与死亡又与作“耶稣的见证”连在一起。13—20章则特别说明苦难与死亡是“兽”所造成的(13:7;14:9—13;16:5—6;18:20,24;19:2)。

这一个主题是了解历史背景的关键，也充分说明启示录写作的原因与目的。约翰本人为了他的信仰而被放逐。其他的人也为了“耶稣的见证”而受苦——有一个人甚至丧命(2:13)。当约翰“被圣灵感动”时，他才明白，对那些拒绝“拜兽”的人来说，他们现在的苦难不过是灾难的开始而已。同时他也不十分确定，整个教会是否已经预备

面对将要临到他们的事。因此他写了这个“预言”。

预言的主题十分清楚：教会与罗马帝国必然会发生冲突；最初的胜利似乎属于罗马帝国。因此，他警告教会，苦难与死亡就在前面。的确，在情况变好之前这种情形会变得更恶劣(6:9—11)。他非常关切他们在受逼迫时不会投降(14:11—12;21:7—8)。但这预言也是鼓励的话，因为神掌管万事。基督掌握历史的钥匙，教会也在他手中(1:17—20)。因此，教会甚至借着死亡而得胜(12:11)。神最后会将他的愤怒倾倒在那些造成苦难和死亡的人身上，也会将永远的安息赐给那些忠心到底的人。当然，在当时的处境里，罗马就是那将要受审判的仇敌。

我们在此应该说明，解释启示录的关键之一是，约翰对两个重要的词或观念——苦难与愤怒——所做的区分。我们若分不清这两者，以为它们是指同一件事，就会完全不懂书中所说的。

苦难(患难与死亡)显然是教会正在忍受而且还要继续忍受的一部分。另一方面，神的愤怒是他的审判，将要倾倒在那些使神的子民受苦的人身上。启示录的各种情况清楚显示，当神把他那可怕的愤怒倾倒在子民的仇敌身上时，神的子民将不必忍受那种可怕的愤怒。但同样清楚的是，他们确实会在仇敌手下受苦。我们要特别说明，这种区分与新约其他的记载完全相符。例如，帖撒罗尼迦后书1章3—10节，保罗为帖撒罗尼迦人所受的“逼迫与患难”(与“苦难”是同一个希腊字)“夸口”，但他也提到神最后会审判那些“加患难(苦难的动词)给你们”的人。

你也应该注意第五和第六印(6:9—17)的揭开如何引出书中两个重要的问题。在第五印里，殉道的基督徒喊着说，“……至高无上的主，你不审判住在地上的人给我们申流血的冤，要到几时呢？”答案有两部分：(1) 他们必须“再等久一点”，因为还会有许多的殉道者；(2) 但正如第六印所显示的，审判一定会来临。

在第六印里，当神的审判来临时，受审判的人要喊叫，“谁能站得住呢？”答案在第7章：那些被神盖了印的人——他们“曾用羔羊的血把衣裳洗白净了”(7:14)。

## 文意脉络

为了理解启示录里任何一个特殊的异象，特别重要的是我们不但要努力探讨意象的背景和意义（内容的问题），而且要问这一个特别的异象在整卷书中有什么功用。在这方面，启示录更像书信，而不像先知书。先知书是个别神谕的结合，彼此之间不一定都有清楚的功用或目的。你应该还记得，在读书信的时候，我们必须“整段地思想”，因为每一段都是构成整个议论的要素。启示录也是如此。这卷书是结构富有创意的整体，每一个异象都是构成这个整体不可或缺的一部分。

由于启示录是新约中独特的一卷书，我们会试着引导你研读整卷书，而不只是提供一两个范例。当然，我们应该说明，这卷书的基本结构很清楚、没有什么争议。如何诠释这个结构，则会产生不同的见解（参见《圣经导读》（下），405—412页）。

这卷书的展开有如一出伟大的戏剧，最早的几场系为舞台和全体演员作准备，我们必须先看前几场，才能了解后几场和整个剧情。

第1—3章为这出戏布置舞台，并向我们介绍大多数重要的演员。第一，约翰本人（1:1—11），他是整卷书的叙述者。他因为相信基督而被放逐，并有先知的洞察力，看出现今的逼迫不过是将要来临的事之预兆。

第二，基督（1:12—20）。约翰用一部分出自但以理书第10章的宏伟意象描写他是历史之主，以及教会之主。尽管现今有逼迫，神并未失去控制，因为只有基督掌握死亡与阴间的钥匙。

第三，教会（2:1—3:22）。在给七间真实——也有代表性——的教会之信中，约翰对教会有鼓励也有警告。逼迫已经来临；教会还会遭受更多的逼迫。但教会内部也有许多的问题会威胁它的安宁。得胜的人将会获得最后的荣耀。

第4—5章也有助于布置舞台。教会看见壮观的异象和将来的敬拜与赞美——这些都向教会说明神在至高无上的威严之中施行统治（第4章）。至于那些可能怀疑神是否真的在为他们行事之信徒，

约翰提醒他们:神的“狮子”是“羔羊”,借着他本身的受苦救赎人类(第5章)。

第6—7章,这出戏真正开始上演了。整卷书三次把异象以七个为一组的巧妙结构呈现出来(6—7章、8—11章、15—16章)。在每一组里,前四项联合起来构成一个景象;在第6—7章和8—11章中,接下来的两项也联合起来表达另一个事实的两面。在第七项展现之前,中间则插入两个异象。在第15—16章中,最后的三项合成一组,其中没有插入异象。请注意这种组合如何展现在第6—7章中。

1. 白马骑士=得胜
2. 红马骑士=战争
3. 黑马骑士=饥荒
4. 灰马骑士=死亡
  
5. 殉道者的问题:“要等到几时呢?”
6. 地震(神的审判):“谁能站得住?”
  - 1) 14.4万受印者
  - 2) 一大群人
  
7. 神的愤怒:第8—11章的七枝号

第8—11章透露神审判的内容。前四枝号显示,这审判的一部分包括自然界的大混乱;第五与第六枝号显示,这审判也来自大群的野蛮民族和大战争。中间的插曲显明,神自己将他的“见证人”——虽然他们死了——高升;然后第七枝号吹响结局:“世上的国成了我主和主基督的国”(11:15)。

因此,我们从教会的苦难以及神对教会仇敌的审判,被带入神最后的胜利。但这些异象尚未结束。第8—11章使我们看见大的景象;第12—22章叙述审判与胜利的细节。这有点像欣赏米开朗基罗的西斯廷教堂。起初我们看见整个教堂时,只是充满敬畏,稍后我们才能仔细观赏各部分,看清每一个细节的壮丽之处。

第12章是整卷书的神学关键。两个异象使我们看见撒旦竭力

要消灭基督，结果却是它自己被击败。因此，在新约重复出现的“已经来临/尚未完全实现”之架构中，撒旦显然是被击败的仇敌（已经），其最后的结局尚未来到。因此，由于“救恩已经来到”，世上有喜乐，但也有灾难临到教会，因为撒旦知道自己的时候有限，就向神的子民进行报复。

第13—14章接着显明，这报复如何借着罗马帝国和要求人在信仰上对他们忠诚的罗马皇帝，临到约翰的教会。但罗马帝国及其皇帝都注定要灭亡（15—16章）。这卷书以“两个城市的故事（双城记）”结束（17—22章）。死亡之城（罗马）因参与逼迫神的子民而被定罪。随后出现的是神的城，神的子民永远居住其中。

在这整体的结构里，有几个异象相当难解，包括它们的内容之意义与在上下文中的功用。关于这些问题，你经常需要参考比较好的注释书（例如，Osborne 或 Mounce，见附录）。

## 释经的问题

启示录释经的难题很像前面第十章所讨论的先知书之难题。正如其他所有的文学类型一样，神对我们说的话，首先是存在于他对他们所说的话里。但与其他文学类型不同的是，先知书和启示录经常提到在他们看来尚未发生的事。

“尚未发生”的事经常含有即时的性质，而从我们的历史观点来看，那些事都已经发生了。因此，正如耶利米所预言的，犹大确实曾经被掳，后来又归回；正如约翰所看见的，罗马帝国也确实曾经暂时受到审判，部分是由于野蛮民族之侵略。

就这些事实而论，释经的问题并不太大。我们仍然可以听见审判的理由——这也是神的话。我们可以正确地假定，神总会审判那些“为一双鞋而将穷人踩在脚下”（摩2:6—7）的人，同样地，我们也可以正确地假定因为一些国家谋杀基督徒，所以神的审判会临到他们，正如当年临到罗马一样。

此外，我们仍能听到——其实，必须听到——神的话：做门徒要走十字架的道路，神未曾应许我们免受苦难与死亡，却曾应许我们穿

越苦难与死亡而得胜。马丁·路德说得好：“黑暗之子纵然狰狞，我们不因他而战栗；……他们可以杀害身体，神的真理依然长存——他的国度无穷无尽。”因此，启示录是神对受苦的基督徒所说的安慰与鼓励的话，特别是那些因为是基督徒而受逼迫的人。神掌管一切。被杀的羔羊已经胜过了大龙(撒旦)(启 12:7—12)。

这一切都是每一个地方和每一个时代的教会需要一再听到的“话”。不理解这“话”，就是完全不理解这卷书。

但我们的释经难题不是在于听见这样的“话”——这警告与安慰的话是整卷书的重点。我们的难题是在于预言的另一个现象，亦即这“现世的”话经常与最终末世的事实密切连结在一起(见本书 169—170 页)。启示录尤其是这样。第 18 章中罗马的灭亡似乎是最后综合报道的第一章，而许多关于“现世”审判的描写所用的话语或观念，也暗示最后的结局是整个描写的一部分。我们似乎无法否认这个事实。问题是，我们要如何处理？我们已在第十章讨论过这个问题。我们在此只提供几个建议：

第一，我们需要知道，关于未来的描写只不过是描写而已。这些描写表达一个事实，但不可把它们与事实本身相混淆，每一个描写的细节也不一定要以某种明确的方式“应验”。因此，在前四枝号宣告临到自然界的灾难乃是神审判的一部分时，我们就不应期望这些描写会照字面的意思应验。其重点是，对神降灾祸给法老的有意重提，旨在鼓励在即将来临的罗马逼迫面前神的子民，神的“灾祸”即将临到罗马。

第二，某些描写的主要目的在于表达神的审判是必然的事，我们不可把它解释成“快要”发生——至少是从我们有限的观点来看的“快要”。因此，当撒旦在基督死亡与复活之中被击败，并被“摔在地上”破坏教会，它知道它的时间“不多了”。但“不多了”的意思不一定是“很快”，而是更像“有限”。事实上它将来要永远被“捆绑”，但究竟是什么时候，没有人知道。

第三，有些描写将“现世”与“末世”的事密切连结在一起；我们不应该认为这些事是同时发生的，即使最初的读者本身可能有这样的了解(参见 170 页)。审判与救恩“末世的”层面，应会使我们觉察许

多描写可能有“尚未完全实现”的层面。另一方面，至于我们要如何获知或了解仍属未来的事，似乎没有固定的规则。我们一定要谨慎，不花太多时间臆测我们现在的时代有什么事件可以符合启示录的描写。例如，这卷书本来的目的不是要提供历史结束的精确细节。

第四，虽然许多的描写可能有第二个、尚未应验的层面，我们却没有得到任何关键来确认这些事。在这方面，新约本身有些模棱两可。敌基督者就是一个特别困难的例子。在保罗的著作中(帖后 2:3—4)，他是一个确定的人物；在启示录第 13—14 章，他是罗马皇帝的身份出现。在这两个例子里，他的出现似乎都是末世的出现。然而约翰一书是以笼统的方式来重新解释这一切，指那些侵入教会的所谓诺斯替主义者(约一 2:20—23)。既然如此，我们要如何了解这一个与我们自己的未来有关的人物？

从历史来看，教会已经看见(就某种意义来说这是对的)世上种种的统治者是敌基督者的化身。希特勒无疑符合这样的描写。就这种意义而论，许多敌基督者仍会不断出现(约一 2:18)。但那位将随着末世最后事件而出现的世界性人物又如何？启示录 13—14 章所说的就是这样的人吗？我们的回答是，不一定；然而我们愿意接受这样的可能性。新约经文本身的模棱两可使我们谨慎，而且不武断。

第五，那些本来就是完全末世性的描写，仍应依其末世性质来解释。因此，11 章 15—19 节和 19 章 1 节—22 章 21 节是完全末世性的描写。我们应该确定这是未来将要应验的神的话。

正如圣经开始说到神和创造，它的结论说到神和完全实现。如果我们无法确知这一切的细节要如何实现，有一点是十分明确的：神将来必定会成就这一切——按他的时间和他的方法。对我们来说，这种确信应可达到警告与鼓励的目的。

在他来之前，我们借着聆听和遵行他的话，在“已经来临”之中活出未来。但总有一天不再需要启示录这一类的书，因为“各人不再教导自己的邻舍……因为他们都必认识我”(耶 31:34)。我们要与约翰、圣灵和新妇同声说：“阿们！主耶稣啊，我愿你来。”

## 注释书的评估与使用

我们在本书中经常提到有时你会需要参考好的注释书。我们不用为这一点辩护。好的注释书与好的讲道、演讲录音带或好的辅导者一样，是给教会的恩赐。

本章的目的很简单。我们要先说明如何评估注释书的解经价值，然后把圣经每一卷书比较好的一两本注释书列出来。当然，这样的一份书单本来就会有问题，因为极佳的注释书经常出现。当新的注释书出现时，你可以按照这里所提供的方法予以评估。

### 注释书的评估

如果你是认真研读圣经的人，你会想得到或使用圣经每一卷书的好注释书。现在确实没有令人十分满意、涵盖圣经每一卷书的单册注释书。这种单册注释书的目的，通常是要做我们在本书中教你自己做的工作。它们扼要地说明历史背景，然后根据文意脉络来找出经文的意义。这确实有它的价值，但这些资料你多半可以在《桑得凡圣经手册》(*Zondervan Handbook to the Bible*)这一类的书中找到。你需要注释书做的事基本上有三方面：(1) 提供关于历史背景的原始资料，(2) 回答各种不同的内容问题，(3) 彻底讨论难解的经文种种可能的意义及其支持的论据。

那么，我们要如何评估注释书呢？首先，不要根据你是否同意作者的观点来评估。如果一本注释书确实很好，而你的解经也做得很好，你和更好的注释书往往会有一致的见解。见解一致不是基本的标准。

此外，不要根据它是否“使你振奋”来评估。注释书的重点是解经，找出经文的意义，而不是讲道学——在今日传讲经文的信息。你可以善用讲道学的书，试着发现如何在现今的情况中使用经文。由



于我们本身是传道者，我们承认这一类书籍有助于我们思想现今的世代。但即使这些书籍是阐述如何将圣经应用于现状的极佳范例，它们不是注释书。我们在此所关注的不是这一类的书，而是解经的注释书。

你在评估一本注释书时，至少应使用七项标准。这些标准不都属于同一类，也不是一样的重要。但它们联合起来在最重要的一点上有用——这本注释书可以帮助你了解经文真正说什么吗？

前两项标准基本上是你想要知道的关于注释书的资料。

第一，这本注释书是解经、讲道或两者兼备的注释书吗？这一点只是重述我们刚才在前面所说的。请记住，你真正要从注释书得到的是解经。如果注释书中也有释经的建议，你会发现那些建议有帮助，但你所要的是对于内容问题的解答，而内容问题主要是解经的问题。

第二，它是根据希腊文或希伯来文经文或英文(中文)的圣经译本？一本注释书根据英文(中文)的圣经译本并不是坏事，只要作者懂得经文的原文，并使用这样的知识作为注释的真正来源。务必注意——你可以使用大多数根据希腊文或希伯来文经文而写的注释书。有时你将不得不“略过”希腊文或希伯来文，但通常你可以这样做，而损失很小。

下一项标准是最重要的标准，是你要评估的真正重点。

第三，当一段经文有几个可能的意义时，作者是否讨论、评估所有可能的意义，并说明他自己的选择之原因？例如，在本书第二章里，我们曾以哥林多前书 7 章 36 节为例，说明这段经文至少有三个可能的意义。除非作者讨论所有三种可能的意义、提出赞成和反对每一种可能意义的理由，然后说明他自己的选择，否则那本注释书没有提供你完整的资料。

如果你想得到所需要的一切帮助，以下的四项标准是很重要的。

第四，作者是否讨论文本批判的问题？你已在第二章里知道这方面的重要性。

第五，作者是否在重要的地方讨论经文中的思想之历史背景？

第六，作者是否提供参考书目，使你可以作进一步的研究——如

果你想要研究的话?

第七,注释书中绪论的部分是否充分提供关于历史背景的资料,使你能够了解该卷书写作的原因?

要查明这一切的最好方法是,只要从圣经的一卷书中选一段真正难解的经文,看看注释书如何提供资料和解答问题,尤其是在讨论所有可能的意义方面,看它做得多好。例如,我们要评估一本哥林多前书注释书的价值,可以看作者如何讨论哥林多前书 11 章 10 节或 7 章 36 节。至于教牧书信的注释书,我们看它对提摩太前书 2 章 15 节的讨论就可以查明。至于创世记的注释书,2 章 17 节是一个“检查站”。至于以赛亚书,可能是 7 章 14—17 节。

当然,最后的判断标准是,作者在根据经文的背景理解它的意义时,如何整合他的资料。有些注释书蕴含丰富的历史资料与参考书目,但可惜不见得精于解释圣经作者的原意。

在我们列出书单之前,让我们再说一遍,圣经研究不可从注释书开始!你自己做了研究之后,才看注释书;你最后参考注释书的原因是,要为你在自己的研究里发现的内容问题寻找答案。当然,注释书同时会提醒你注意一些你没有问但或许应该问的问题。

请注意,我们在此列出的注释书所表达的神学观点不一定是我们同意的。我们所推荐的不是它们的结论,而是它们对于上述种种问题之注意与讨论。要小心谨慎地使用它们。我们所推荐的福音派注释书,都是我们认为在解经方面显然对你最有用的。

## 旧约注释书

目前,有两套整套最新的旧约注释书既符合我们所说的标准,又表达了福音派的神学观点:《释经者圣经注释》(*The Expositor's Bible Commentary* [EBC, 7 vols, Grand Rapids: Zondervan])和《丁道尔旧约注释》(*The Tyndale Old Testament Commentary* [TOTC, 28 vols, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press]);台湾校园书房出版社已出版其中数本中译本,他们将陆续出版全套中译本)。

其他注释系列也正在出版之中,但还没有出全。它们是:《新美

国注释》(*The New American Commentary* [NAC, Nashville: Broadman & Holman]);《新国际旧约注释》(*The New International Commentary on the Old Testament* [NICOT, Grand Rapids: Eerdmans]);《新国际应用注释系列》(*The NIV Application Commentary Series* [NIVAC, Grand Rapids: Zondervan]);《新国际圣经注释》(*The New International Biblical Commentary* [NIBC, Peabody, Mass: Hendrickson]),以及《圣道圣经注释》(*The Word Biblical Commentary* [WBC, Dallas/Nashville: Word])。最后这一系列包括了福音派和非福音派的注释,我们应根据其自身的价值来做出评判。一套三卷本的《小先知书》(*The Minor Prophets*, Grand Rapids: Baker)即将出版。

这些系列中的单卷本已经出版,可以翻看一下。当某个系列全部出齐,就可以购买下来。另外,到目前为止,凯尔和德利曲(Keil and Delitzsch)于100年前写的注释书仍然是你能买到的最好的一个完整系列。《丁道尔旧约注释》现在已经出版齐全,或许是任何人可以买到的作为开始研读圣经的一套最好的注释书。

创世记: Gordon Wenham. *Genesis* (WBC), 2 vols. Dallas: Word, 1987, 1994; Bruce K. Waltke. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001; Kenneth A. Matthews. *Genesis 1—11; 26* (NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1996; Joyce Baldwin. *The Message of Genesis 12-50* (The Bible Speaks Today). Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986.

出埃及记: Walter Kaiser, Jr. *Exodus* (EBC). Grand Rapids: Zondervan, 1992; Peter Ens. *Exodus* (NIVAC). Grand Rapids: Zondervan, 2000.

利未记: Mark F. Rooker. *Leviticus* (NAC). Nashville: Broadman & Holman, 2000; Gordon Wenham. *The Book of Leviticus* (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1994; W. H. Bellinger Jr. *Leviticus, Numbers* (NIBC). Peabody, Mass.: Hendrickson, 2001.

民数记: R. Dennis Cole. *Numbers*(NAC). Nashville: Broadman & Holman, 2000; Timothy R. Ashley. *The Book of Numbers* (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1993; Gordon Wenham. *Numbers*(TOTC). Downers Grove, Ill. : InterVarsity, 1982.

申命记: Duane Christensen. *Deuteronomy* 1:1-21:9(WBC). Nashville: Nelson, 2001; Eugene H. Merrill. *Deuteronomy* (NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1994; Peter Craigie. *The Book of Deuteronomy* (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

约书亚记: David M. Howard Jr. *Joshua*(NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1998; Marten Woudstra, *The Book of Joshua*(NICOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

士师记: Daniel I. Block. *Judges, Ruth*(NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1999.

路得记: Robert L. Hubbard, Jr. *The Book of Ruth* (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1988; Frederic W. Bush. *Ruth, Esther*(WBC). Dallas: Word, 1996; Daniel I. Block. *Judges, Ruth*(NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1999.

撒母耳记上下: Robert P. Gordon. *1 and 2 Samuel*. Grand Rapids: Zondervan, 1986; Joyce Baldwin. *1 and 2 Samuel* (TOTC). Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 1988.

列王纪上下: Donald J. Wiseman. *1 and 2 Kings*(TOTC). Downers Grove, Ill. ; InterVarsity, 1993.

历代志上下: J. A. Thompson. *1;2 Chronicles*(NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1994.

以斯拉记、尼希米记: Mervin Breneman. *Ezra, Nehemiah, Esther*(NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1993.

以斯帖记: Joyce G. Baldwin. *Esther* (TOTC). Downers Grove, Ill. ; InterVarsity, 1984; Frederic W. Bush. *Ruth, Esther* (WBC). Dallas: Word, 1996.

约伯记: Elmer Smick. *Job*(EBC). Grand Rapids: Zondervan,

1988; John E. Hartley. *The Book of Job* (NICOT). Grand Rapids; Eerdmans, 1988; F. I. Anderson. *Job* (TOTC). Downers Grove, Ill.; InterVarsity, 1976.

诗篇: Craig C. Broyles. *Psalms* (NIBC). Peabody, Mass.; Hendrickson, 1999; Peter Craigie. *Psalms 1-50* (WBC). Dallas: Word, 1983.

箴言: Duane A. Garrett. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (NAC). Nashville; Broadman & Holman, 1993; David A. Hubbard. *Proverbs* (Mastering the Old Testament). Dallas: Word, 1989.

传道书: Duane A. Garrett. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (NAC). Nashville; Broadman & Holman, 1993; Tremper Longman III. *The Book of Ecclesiastes* (NICOT). Grand Rapids; Eerdmans, 1998; Iain Provan. *Ecclesiastes/Song of Songs* (NIVAC). Grand Rapids: Zondervan, 2001.

雅歌: G. Lloyd Carr. *The Song of Solomon* (TOTC). Downers Grove, Ill.; InterVarsity Press, 1984; Tremper Longman III. *Song of Songs* (NICOT). Grand Rapids; Eerdmans, 2001; Iain Provan. *Ecclesiastes/Song of Songs* (NIVAC). Grand Rapids: Zondervan, 2001.

以赛亚书: John Oswalt, *The Book of Isaiah* (NICOT), 2 vols. Grand Rapids; Eerdmans, 1981, 1998.

耶利米书: John A. Thompson. *The Book of Jeremiah* (NICOT). Grand Rapids; Eerdmans, 1995.

耶利米哀歌: F. B. Huey Jr. *Jeremiah, Lamentations* (NAC). Nashville; Broadman & Holman, 1993; Delbert R. Hillers. *Lamentations* (Anchor Bible). New York; Doubleday, 1992.

以西结书: Douglas Stuart. *Ezekiel* (Mastering the Old Testament). Dallas: Word, 1999; Daniel I. Block. *Ezekiel* (NICOT), 2 vols. Eerdmans, 1997, 1998.

但以理书: Stephen R. Miller. *Daniel* (NAC). Nashville;

Broadman & Holman, 1994.

何西阿书: Douglas Stuart. *Hosea-Jonah* (WBC). Dallas: Word, 1987; Duane A. Garrett. *Hosea, Joel* (NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1996.

阿摩司书: Jeffrey Niehaus. *Amos* (The Minor Prophets). Grand Rapids: Baker, 1992. Gary Smith: *Amos: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

俄巴底亚书: Douglas Stuart. *Hosea-Jonah* (WBC). Dallas: Word, 1987; Jeffrey Niehaus. *Obadiah* (The Minor Prophets). Grand Rapids: Baker, 1992.

约拿书: Joyce Baldwin. *Jonah* (The Minor Prophets). Grand Rapids: Baker, 1993; Douglas Stuart. *Hosea-Jonah* (WBC). Dallas: Word, 1987

弥迦书: Bruce Waltke. *Micah* (The Minor Prophets). Grand Rapids: Baker, 1993; Kenneth L. Barker. *Micah* (NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1999.

那鸿书: Tremper Longman III. *Nahum* (The Minor Prophets). Grand Rapids: Baker, 1993; Waylon Bailey. *Nahum* (NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1999.

哈巴谷书: F. F. Bruce. *Habakkuk* (The Minor Prophets). Grand Rapids: Baker, 1993; Carl Armerding. *Habakkuk* (EBC). Grand Rapids: Zondervan, 1985.

西番雅书: J. Alec Motyer. *Zephaniah* (The Minor Prophets). Grand Rapids: Baker, 1998; David Baker. *Nahum, Habakkuk, Zephaniab* (TOTC). Downers Grove, Ill.; InterVarsity Press, 1989.

哈该书: J. Alec Motyer. *Haggai* (The Minor Prophets). Grand Rapids: Baker, 1998.

撒迦利亚书: Thomas McComiskey. *Zechariah* (The Minor Prophets). Grand Rapids: Baker, 1998.

玛拉基书: Douglas Stuart. *Malachi* (The Minor Prophets).

Grand Rapids: Baker, 1998; Pieter Verhoef. *The Books of Haggai and Malachi* (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

## 新约注释书

许多年来,很多人通过阅读巴克莱的《每日研经》(*The Daily Study Bible*, Louisville, Ky.: Westminster John Knor)获得了帮助,此书共十七卷,涵盖了全部新约。这本书现在正被汤姆·赖特(Tom Wright)的《……对于每个人》(*... for Everyone*)系列(例如,《马太对于每个人》[*Matthew for Everyone*], London: SPCK, 2001)所取代。但对于细致而精确的研究,我们推荐下列注释书(星号表示特别出色的注释书)。

马太福音:为一般读者: Craig S. Keener. *Matthew* (IVP NT Commentary Series). Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997; 为进深研究者: Donald A. Hagner. *Matthew* (WBC), 2 vols. Dallas: Word, 1993, 1995.

马可福音:为一般读者: Morna D. Hooker. *The Gospel According to Mark* (Black's NT Commentary). Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991; James R. Edwards. *The Gospel According to Mark* (Pillar NT Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 2002; 为进深研究者: R. T. France. *The Gospel of Mark* (New International Greek Testament Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

路加福音:为一般读者: Craig A. Evans. *Luke* (NIBC). Peabody, Mass.: Hendrickson, 1990; 为进深研究者: Joel B. Green. *The Gospel of Luke* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1997; Luke Timothy Johnson. *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina). Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1991.

约翰福音:为一般读者: D. A. Carson. *The Gospel According to John* (Pillar NT Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 1990;

为进深研究者: \* Raymond E. Brown. *The Gospel According to John* (Anchor Bible), 2 vols. New York: Doubleday, 1966, 1970.

使徒行传: I. Howard Marshall. *The Acts of the Apostles* (Tyndale New Testament Commentaries). Grand Rapids: Eerdmans, 1980; Luke T. Johnson. *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina). Collegetown, Minn.: Liturgical Press, 1992.

罗马书: 为一般读者: Douglas Moo. *The Epistle to the Romans* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1993; 为进深研究者: Leon Morris. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

哥林多前书: Gordon D. Fee. *The First Epistle to the Corinthians* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1987; Richard B. Hays. *First Corinthians* (Interpretation). Louisville, Ky.: John Knox, 1997.

哥林多后书: Paul Barnett. *The Second Epistle to the Corinthians* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1997; Linda L. Belleville. *2 Corinthians* (IVP NT Commentary). Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996; Jan Lambrecht. *Second Corinthians* (Sacra Pagina). Collegetown, Minn.: Liturgical Press, 1999.

加拉太书: James D. G. Dunn. *The Epistle to the Galatians* (Black's NT Commentary). Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993; Ben Witherington III. *Grace in Galatia*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

以弗所书: F. F. Bruce. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1984; Peter T. O'Brien. *The Letter to the Ephesians* (Pillar NT Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

腓立比书: Gordon D. Fee. *Philippians* (IVP NT Commentary). Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1999; Gordon D.



Fee. *Paul's Letter to the Philippians* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1995; Markus Bockmuhl. *The Epistle to the Philippians* (Black's NT Commentary). Peabody, Mass. : Hendrickson, 1997.

歌罗西书：为一般读者：N. T. Wright. *Colossians and Philemon* (Tyndale NT Commentaries). Grand Rapids: Eerdmans, 1986; F. F. Bruce. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1984; 为进深研究者：James D. G. Dunn. *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (New International Greek Testament Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

帖撒罗尼迦前后书：I. Howard Marshall. *1 and 2 Thessalonians* (New Century Bible Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 1983; Gene L. Green. *The Letters to the Thessalonians* (Pillar NT Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

提摩太前后书、提多书：为一般读者：Cordon D. Fee. *1 and 2 Timothy, Titus* (NIBC). Peabody, Mass. : Hendrickson, 1988; Philip H. Towner. *1-2 Timothy and Titus* (IVP NT Commentary). Downers Grove, Ill. : InterVarsity, 1994; 为进深研究者：William D. Mounce. *Pastoral Epistles* (WBC). Nashville; Nelson, 2000.

希伯来书：为一般读者：Donald A. Hagner. *Hebrews* (NIBC). Peabody, Mass. : Hendrickson, 1990; F. F. Bruce. *The Epistle to the Hebrews* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1990; David A. DeSilva. *Perseverance in Gratitude*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000; 为进深研究者：William L. Lane. *Hebrews* (WBC), 2 vols. Dallas: Word, 1991.

雅各书：Peter H. Davids. *James* (NIBC). Peabody, Mass. : Hendrickson, 1989; Douglas J. Moo. *The Letter of James* (Pillar

NT Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

彼得前书：为一般读者：\* Peter H. Davids. *The First Epistle of Peter* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1990；为进深研究者：J. Ramsey Michaels. *1 Peter* (WBC). Dallas: Word, 1988.

彼得后书：为一般读者：J. N. D. Kelly. *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (Harper's New Testament Commentaries). New York: Harper & Row 1969；为进深研究者：\* Richard J. Bauckham. *Jude, 2 Peter* (WBC). Dallas: Word, 1983.

约翰一书、二书、三书：为一般读者：\* I. Howard Marshall. *The Epistles of John* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1978；Colin G. Kruse. *The Letters of John* (Pillar NT Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 2000；为进深研究者：Stephen S. Smalley. *1, 2, 3 John* (WBC). Dallas: Word, 1984.

犹大书：为一般读者：J. N. D. Kelly. *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (Harper's New Testament Commentaries). New York: Harper & Row, 1969；为进深研究者：\* Richard J. Bauckham. *Jude, 2 Peter* (WBC). Dallas: Word, 1983.

启示录：为一般读者：Grant R. Osborne. *Revelation* (Baker Exegetical Commentary on the NT). Grand Rapids: Baker, 2002；Robert H. Mounce. *The Book of Revelation* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1977；为进深研究者：G. K. Beale. *The Book of Revelation* (New International Greek Testament Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

## 圣经书卷缩写表

旧 约			
创 出 利 民 申 书 士 得 撒上、撒下 王上、王下 代上、代下 拉 尼 斯 伯 诗 箴 传	创世记 出埃及记 利未记 民数记 申命记 约书亚记 士师记 路得记 撒母耳记上、下 列王纪上、下 历代志上、下 以斯拉记 尼希米记 以斯帖书 约伯记 诗篇 箴言 传道书	歌 赛 耶 哀 结 但 何 珥 珥 摩 俄 拿 弥 鸿 哈 番 该 亚 玛	雅歌 以赛亚书 耶利米书 耶利米哀歌 以西结书 但以理书 何西阿书 约珥书 阿摩司书 俄巴底亚书 约拿书 弥迦书 那鸿书 哈巴谷书 西番雅书 哈该书 撒迦利亚书 玛拉基书
新 约			
太 可 路 约 徒 罗 林前、林后 加 弗 腓 西	马太福音 马可福音 路加福音 约翰福音 使徒行传 罗马书 哥林多前、后书 加拉太书 以弗所书 腓立比书 歌罗西书	帖前、帖后 提前、提后 多 门 来 雅 彼前、彼后 约一、约二、约三 犹 启	帖撒罗尼迦前、后书 提摩太前、后书 提多书 腓利门书 希伯来书 雅各书 彼得前、后书 约翰一、二、三书  犹大书 启示录

## 英文圣经译本缩写及中译名

ESV	The English Standard Version, 2001, 英文标准本
GNB	The Good News Bible, 1976, 佳音圣经
GNB	The Good News Bible; 2d edition, 佳音圣经, 第二版
JB	The Jerusalem Bible, 1966, 耶路撒冷圣经
KJV	The King James Version, 1611, 英王钦定本
LB	The Living Bible, 1971, 当代译本
NAB	The New American Bible, 1970, 新美国圣经
NASB	The New American Standard Bible, 新美国标准本
NASU	The Updated New American Standard Bible, 1995, 更新版新美国标准本
NEB	The New English Bible, 1961, 新英文圣经
NIV	The New International Version, 1984, 新国际本
NKJV	The New King James Version, 1982, 新英王钦定本
NLT	The New Living Translation, 1997, 新当代圣经
NRSV	The New Revised Standard Version, 1991, 新修订标准本
REB	The Revised English Bible, 1989, 修订英文版
RSV	The Revised Standard Version, 1952, 修订标准本
TNIV	Today's New International Version, 2002, 现代新国际本

## 编 后 记

《圣经导读》(上)原书名为 *How to Read the Bible for All Its Worth*, Third Edition。1999年,台湾华神出版社出版了该书的第一版,定名为《读经的艺术》。我们这次出版的是 *How to Read the Bible for All Its Worth* 第三版的中译本。与第一版相比,该书在内容上有不少的修订和增补。

在此要特别感谢华神出版社同意授权我们使用《读经的艺术》的译文,同时也感谢王爱玲女士翻译了书中修订和增补的部分。全书由责任编辑游冠辉校订。不当之处,敬请读者指正。

责任编辑 游冠辉  
2005年10月10日