



誰說  
字句叫人死

從釋經史看典範的轉移

*Who Says the Letter Kills*

The Paradigm Shift in Hermeneutics

蔡麗貞 / 著



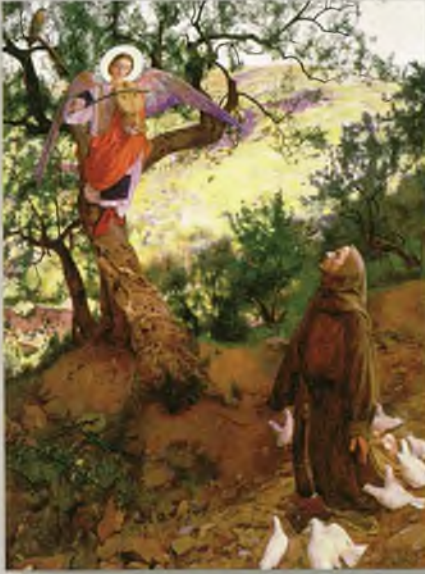


*Who Says the Letter Kills*  
The Paradigm Shift in Hermeneutics

以聖經為素材，  
兩千年的教會傳統為佐料，  
華神女院長親自烹調獨門極品料理，  
完全打開您的讀經胃口與釋經能力！！

聖經，是流奶與蜜之地。每個想要從聖經獲得幫助的人，都曾經在這塊土地上探勘、鑿井、取水，不論是強調作者原意的傳統釋經，看重讀者的後現代詮釋學，還是認為「文本更大」的福音派釋經。釋經學，正是教會在歷史中解釋聖經所累積的經驗與共識，是一部由歷世歷代的作者、讀者、與文本互動交織而成的大歷史。

本書以解經原則為橫座標，幫助讀者以綜觀整本聖經的總原則，修習「以經解經」功力，來闡釋個別經文；同時以教會歷史的解經走向作為縱座標，從釋經史觀看解經的難題，從錯誤的解經理論記取教訓，並吸取優秀解經家的真知灼見，提升讀者見招拆招的能力；最後透過「字句叫人死，精意叫人活」的主題經文，介紹歷世歷代解經大師的解釋與應用，達成今天福音派教會解經的終極目標：「宣講基督、傳揚福音」。



「本書不是讀經法，也非查經手冊，而是比較側重理論的原理與原則。雖然是比較理論性的課題探討，但在過程中盡量穿插實例，希望能從理論中帶出實用性。」

——蔡麗貞

每個有志學習釋經的讀者，  
本書能幫助您：

1. 以經解經。
2. 從釋經史看聖靈如何對歷世歷代的解經家說話。
3. 達到「宣揚基督、傳揚福音」的目標。







## 蔡麗貞

中華福音神學院第七任院長  
中華福音神學院專任教授  
英國亞伯丁大學神學博士

著有《主流與非主流》（雅歌）、《十字架討厭的地方》（華神）、《基督徒的搬家哲學》（校園）、《我信聖而公之教會》（校園）等。

綽號「東方不敗」、「麻辣燙火鍋」、「華神的黃蓉」，最近新添「暗室之后」、「聖方濟出任主教」的雅號。專攻詮釋學與馬丁路德的福音神學。

### 照片說明

二〇一三年夏與外子去美國奧勒岡州（Oregon）度假留影，這是美國深度排名第二的火山湖國家公園（Crater Lake），走步道登巖石山坡約一小時，快到山頂時突然天昏地暗，狂風大作，筆者緊抱住懸崖樹幹仍感受到天搖地撼，本能地學效彼得喊叫「主啊，救我！」，幾分鐘後竟是雨過天晴，風平浪靜，真是可怕又珍貴的經驗。





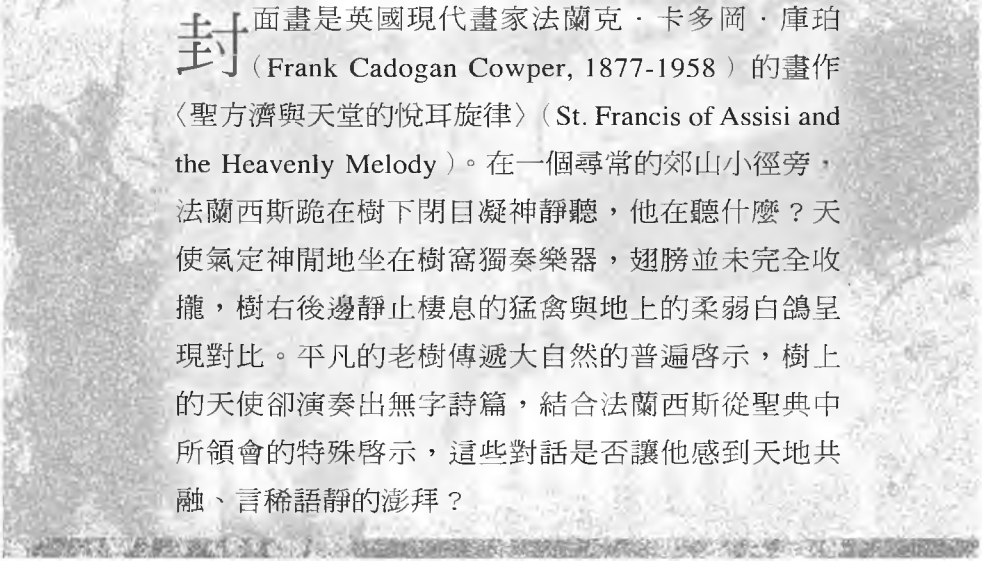
# 誰說 字句叫人死

從釋經史看典範的轉移



*Who Says the Letter Kills*  
The Paradigm Shift in Hermeneutics

蔡麗貞/著



封面畫是英國現代畫家法蘭克·卡多岡·庫珀（Frank Cadogan Cowper, 1877-1958）的畫作〈聖方濟與天堂的悅耳旋律〉（St. Francis of Assisi and the Heavenly Melody）。在一個尋常的郊山小徑旁，法蘭西斯跪在樹下閉目凝神靜聽，他在聽什麼？天使氣定神閒地坐在樹窩獨奏樂器，翅膀並未完全收攏，樹右後邊靜止棲息的猛禽與地上的柔弱白鴿呈現對比。平凡的老樹傳遞大自然的普遍啓示，樹上的天使卻演奏出無字詩篇，結合法蘭西斯從聖典中所領會的特殊啓示，這些對話是否讓他感到天地共融、言稀語靜的澎湃？

神在歷史中兩個最偉大的作為就是創造與救贖，基督徒通常比較強調神的救贖，而缺乏留意神的創造。因此需要透過大自然來欣賞神的作為，人類敬拜神不單從歷史時間的向度，也需要透過自然界的空間向度。



*Who Saws the Letter Kills*  
The Paradigm Shift in Hermeneutics



## 誰說字句叫人死：從釋經史看典範的轉移

---

作者 / 蔡麗貞

責任編輯 / 余欣穎

美術設計 / 王秀蘭

---

發行人 / 饒孝楫

出版者 / 校園書房出版社

發行所 / 23141 台灣新北市新店區民權路 50 號 6 樓

電話 / 886-2-2918-2460

傳真 / 886-2-2918-2462

網址 / <http://www.campus.org.tw>

郵政信箱 / 10699 台北郵局第 13-144 號信箱

劃撥帳號 / 19922014，校園書房出版社

網路書房 / <http://shop.campus.org.tw>

訂購電話 / 886-2-2918-2460 分機 241、240

訂購傳真 / 886-2-2918-2248

---

2014 年 8 月初版

### **Who Says the Letter Kills: The Paradigm Shift in Hermeneutics**

© 2014 by Lee-Chen Tsai

Published by permission

© 2014 by Campus Evangelical Fellowship Press

P.O. Box 13-144, Taipei 10699, Taiwan

All Rights Reserved

First Edition: Aug., 2014

Printed in Taiwan

ISBN: 978-986-198-386-8 (精裝)

版權所有，請勿翻印。

14 15 16 17 18 19 20 年度 | 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

## Contents/目錄

自序 /001

### 第一章 導論.....006

後現代詮釋學有個口號：「作者已死！」，認為聖經的作者已經作古，不能在今天現身說法，所以經文的原意已經失落，無法確定。基督教傳統釋經學研究作者的原意，及其對讀者的意義，與後現代的解構主義相比較，傳統對意思有時過於確定、武斷而專制；解構則是對意思太不確定，表現出混亂的無政府狀態。

## 第一部

### 釋經史

### 第二章 初代教會的解經.....046

耶穌與使徒的時代新約尚未完成，他們使用的聖經是舊約。七十士譯本、死海古卷、馬所拉經文，是舊約經典的三種版本，無論哪一種版本，本身就具有解經的功能，可以看出不同的神學立場。舊約除了預告耶穌的降生、受苦之外，還有別的經文涉及其他的主題，對當時舊約的聽眾，具有更直接的適切意義。解經者的首要功課，就是要尊重經文原來的意思。

### 第三章 新約與舊約的關係.....074

初代教會面臨重要的解經課題：舊約的價值如何？舊約與新約的關係是什麼？猶太人只接受舊約權威，不接受新約是神的啓示；馬吉安主義卻認為，舊約的神很殘忍，與新約耶穌所介紹那位供應世人一切生活需要的慈愛天父，是截然不同的神。面對這兩種極端立場，初代教會的領袖設法賦予新、舊約之間一個合理的解釋，證明新舊約是一貫且連續的啓示。

第四章	<p>第三、四世紀教會的解經.....108</p> <p>好撒瑪利亞人的比喻，是靈意解經大師各顯神通的著名例證，俄利根與奧古斯丁都曾互別苗頭。教會通常會用「誰是我們的鄰舍？」、「愛鄰舍如同自己」、「愛人如己」，作為查經或講道的題目、主旨。從字面解經追根究底，耶穌講這個比喻的主旨，是為了回答「做什麼才可以承受永生？」的問題。</p>
第五章	<p>中世紀教會的解經.....136</p> <p>奧古斯丁早期雖然曾經視「精意」為「寓意解經」，將「字句」解釋為「字面解經」，但是稍後他卻又主張哥林多後書三章6節的「字句」與「精意」不應解釋為「字面解經」與「寓意解經」，而是應該以保羅區分「律法」與「福音」的架構來解釋。</p>
第六章	<p>黑暗中的一顆明亮之星——呂赫.....154</p> <p>呂赫強調「回到原作者的觀點與心態」，頗符合現代學者尊重聖經創作時的歷史、文化背景的字面解經路線。現代人可以從語言學的角度來解決智慧文學的爭議性難題，正如咒詛詩也可用語言學中所謂誇張的詩歌體表達法來解決。智慧文學所傳講的是希伯來民族（或近東，甚至全人類一般的宗教學心理）理想的生活形態。</p>
第七章	<p>宗教改革時期的解經.....182</p> <p>路德把十架神學應用於字句與精意的關係上。正如十字架的福音——真理往往是隱藏在相反的情況之下，生命是隱藏在死亡之下；智慧是隱藏在愚拙之下。同樣的，精意往往是隱藏在字句之內。字句（律法）可以是精意（福音），這是路德在解經上一個很大的突破，打破了傳統的二分法。</p> <p>福音性解經講道示範一：福音篇 / 209</p> <p>福音性解經講道示範二：律法篇 / 221</p>



## 第八章 近代教會的解經.....232

聖經無誤是近代釋經學最大的難題之一。它是聖經與神學學者避之唯恐不及的議題，引發了福音派內部四分五裂之現象。這個難題在初代及中世紀的教會中幾乎不成困擾，卻是近代歷史批判學所引致的議題，或是近代北美神學界的福音派與自由派之間對立的延伸。

### 第二部

## 解經原則三部曲： 文法、歷史、神學分析

## 第九章 基本釋經原則.....282

本章按照釋經三部曲：文法、歷史與神學分析，從語意、神學以及實踐的三個面向，配合「人論」的靈魂體角度切入，示範此完整的釋經過程。藉此讓讀者深切體會到健康的信仰、生活之實踐是架構在正確與嚴謹的解經步驟與神學歸納之下，若是基礎的建構不夠穩固、牢靠，信徒的靈命操練與教會的事工將會漸趨偏頗而呈現問題。

## 第十章 翻譯與傳達.....358

奈達所倡導的「動態相符」翻譯理論，對近代基督教會的宣教工作影響深遠。為了分析語詞的含義，奈達借助於一種稱為「語意的元素分析」的方法，就是將語詞的「必要而充分」的語意特徵列出，用來鑑定近義詞在意義上的差別。翻譯者根據語意成分分析法，把文本分成一個個意義單位，再把這些單位轉換成受眾的語言。

附錄：聖經譯本 /404

## 第十一章 聖經文體分析 .....418

「文體」是指作者透過不同的文學媒介傳遞其信息。聖經的文體大致可分成：敘事、詩歌、預言、比喻等類型，每一個文體都有其特定的文學常規。當分析一段經文時，先要辨認它是屬於哪一個文體，一旦確定後就較能夠掌握解經的原則。

## 第十二章 歷史與神學分析 .....470

「歷史分析」就是經文需要按照作者以及首批讀者當時的情況來解釋，研究作者是誰，他是什麼身分、職業。作者寫作的背景、對象、目的與主題，也是歷史分析的範疇。歷史分析的內容很豐富，是經文外圍的語境。神學分析是整個釋經過程的頂峰。在研究經文的文法與歷史背景之後，最後都要帶到神學分析。神學分析必須回答一個重要的問題：這段經文教導什麼神學的真理？

## 附錄一 解釋哥林多後書三章6節的典範轉移 /498

## 附錄二 探研詩篇的咒詛經文 /532

## 附錄三 聖經無誤的世紀爭議 /568

研經基本參考書目 /608

主題索引 /622

人名索引 /629

經文索引 /634

## 自序

### 大音希聲

釋經學與教會歷史是筆者在神學院最頻繁講授的兩門科目，教會歷史在二〇〇四年已經出版《我信聖而公之教會》，本書卻延宕十年才脫稿，誠然也就多累積十年的教學與研究心得。書中第九章幾乎是筆者道學碩士的論文成果，當年是相當新穎的方法論，經過三十年的教牧檢驗，進而又補充與更新一些論點，驀然回首，本書竟也耗盡筆者半生的歲月。或說，本書的出版釋放了筆者心中多年的負擔，神學教育的職志至此沒有太大遺憾。

這兩本書的成書過程頗為相似，都是先有錄影的文字稿，再加以修訂與補充，因此兩本書都仍保留相當口語化的教學精神，也是筆者努力保持平民化風格的初衷，希望講壇能平易近人，神學能親近普羅大眾。然則因為延遲了十年的光陰，期間筆者曾於期刊發表三篇釋經專題的學術論文，爲了不破壞原先的文字風格，特將三篇專文放在書尾的附錄，以饗有心深入鑽研的讀者繼續尋寶。期刊有字數的限制，書稿則能更詳盡與完整地闡述。許多內地的肢體因觀看釋經學錄影而認識筆者，期待這本遲來的書籍能添補錄影教學的





缺陷，同時也提升觀眾詮釋聖經的嚴謹態度，正如筆者由口語教學進入文字落筆，有許多需要加以考證並研究的課題，增加不少書袋（附註），以示文責，過程頗為耗時與艱辛，卻因此得著更多磨練且進步的機會。

## 如何表述「福音」

書名《誰說字句叫人死》意涵迂迴的趣味性與詭譎性，一方面糾正傳統錯誤的解釋，即字面解經會扼殺生命，其實相反地，字面解經是最優良合宜的解經。另一方面「字句是叫人死」所採負面的表達，是師法馬丁路德名言「飢餓是最佳的廚師」所帶出的震撼、吸睛果效，但不代表筆者對律法全然負面的評價，因此再加上疑問的表述「誰說」，讓讀者不致太輕率地否定律法的功能。事實上律法在人類（包括基督徒）成長的過程中仍扮演正面與積極的角色，不但以保姆身分監管孩童，也可制伏成年人心中的幽暗勢力，同時促使人對自己產生絕望，因而渴慕神的憐憫與救恩，最終可引人到基督那裡（參本書第七章）。

不過律法終究無法提供能力使人向善，「字句是叫人死」的言外之意是指向正面的「精意是叫人活」，律法是指向福音，也是本書為釋經學所設下的終極目標。「宣講福音」是今天福音派教會解經與講道的目標。至於如何表述「福音」是宣講者一生的操練，筆者沒有標準答案，謹以自己教學與講道的經驗，提供較廣義的示範。「福音」的意涵與面向包括：以神（基督）為中心的信仰；認識並述說神的慈愛、信實、供應、保護等屬性與作為；與神的關係勝過工作表現；身分勝過貢獻；神揀選的主權是信徒最大的定心丸；知天命、順天命使人豁達而快樂；救恩自始至終都是神單方且主動完成的，這是神給那些灰心喪志的人最大的安慰。福音是提供恩典的宣講，神永遠願意給人契機與出路。恩典就是放棄以人的表

現來換取神的肯定，承認人軟弱且會犯錯，轉而信賴與投靠主。筆者喜歡用簡單的表述：律法是前功盡棄；福音是既往不咎。

「字句」與「精意」、「律法」與「福音」其實是一體的兩面，這是路德的激烈公式，也是路德宗信經的模式：定罪與稱義彼此相連，症狀與藥方、診斷與治療乃互相對應。墨蘭頓的《奧斯堡信經辯護論》第二條（Apology II）說：「認知原罪是必要的，除非我們認識自己的過犯，否則就不能知道基督恩典的浩大」。因此，縮小罪的嚴重性，就是縮小神在基督裡的救恩。這也是路德在一五二一年寫給墨蘭頓那段勁爆之語背後的哲學：「神不是拯救偽裝為罪人的百姓，（放心）作個（真實的）罪人！並且大膽地犯罪！（Be a sinner and sin boldly!）但是要更大膽地相信基督，以祂為樂（but believe and rejoice in Christ even more boldly!），因祂已勝過罪、死亡與世界。」勇敢承認自己是罪人，始能輕鬆地享受神的赦罪之恩。正如路德提醒信徒「記著你已經受洗」的事實，因此信徒可以勇敢地向撒但宣告：「不要控告我，我已經受洗，我是蒙赦的人；不要試探我，我已經受洗，我是屬主的人。」受洗就是一種關係的連結，也是福音的另一種呈現，多麼後現代的解讀啊！

## 典範轉移

教會歷史是一部教會的釋經史；釋經學則是教會在歷史中解釋聖經所累積的經驗與共識。書名副標題「從釋經史看典範的轉移」是本書的結構，以解經原則為橫座標的經，以教會歷史的解經走向為縱座標的緯。基督教傳統的釋經原則是確定「作者的原意」，即所謂的字面解經。後現代詮釋學提出「作者已死」的口號，認為「讀者才是老大」！任何經文都有可能有多重意義。雙方經過一番廝殺與角力，福音派學者再度提出「文本更大」的理念，經文的意思必須內置於經文中，文本的目的是在尋找模範、負責任的讀者，亦



即讀者是受文本的規範，文本有其自主性。聖經的人間作者雖然缺席，但是文本還在替作者發聲。作者、讀者以及文本的語境（上下文脈）成爲不可或缺的鐵三角，讓讀經成爲更立體且生動有趣的活動。

本書設定的讀者是教會中學習或教導解經的主內人士，不適用一般大學宗教研究所以哲學導向的後現代詮釋學。筆者認定的教會傳統解經原則是確定作者意圖表達的意思，不過若文本提供足夠的揮灑空間，筆者仍會大膽地嘗試掙脫傳統的束縛，讓自己（讀者）也成爲確定文本意義的積極參與者。此時，釋經與神學之間的互動、制衡關係，會使文本閱讀成爲更有趣的活動，本書末章結尾刻意示範這一層面的進階釋經。

字面解經講求自然、平實、直接與單純的意思。筆者服膺中世紀神學家俄坎（William of Ockham）的「剃刀原理」（Razor Theory），這是解釋的節約原則：「如果能用少數的原則解釋，就不應該用複雜、深奧的方式來解釋，免得浪費時間。」此原則不但對科學極有建樹，對基督教詮釋學與神學也頗具衝擊。太精緻而細微的釋經或神學理論，常戕害教會體質。不好的理論所惹出的麻煩，比解決的問題更甚，額外頻添許多的解釋去解決麻煩，結果讓人聽得一頭霧水、眼花撩亂。這種簡約理論與中國傳統思想不謀而合，所謂「大樂必易，大禮必簡」（《禮記》）；「大音希聲，大象無形」（《老子》）。

從初代教會的安提阿學派到宗教改革，字面解經棋逢對手與靈意解經的糾葛、纏磨，優良典範數度敗陣且易手，兩千年的教會釋經在跌跌撞撞中，學習許多寶貴功課，至終聖靈（作者）再將教會（讀者）帶回單純的經文（文本）解釋。在逆境與混亂中，教會仍舊出現幾位中流砥柱的大師，奧古斯丁與馬丁路德雖然不是最佳解經典範，卻是本書兩位舉足輕重的人物，引發究竟是神學影響釋經



或釋經引導神學的議題，十分有趣。近代歷史學、社會學、心理學、語言學與考古學的研究成果，使教會的釋經學格局不斷擴大且加深，造成近代釋經書籍呈現百家爭鳴的盛況，筆者與讀者何等榮幸能恭逢盛世，擁有如此豐碩資源，期待華人的解經與講道終能趕上西方教會，既嚴謹又具創意。

感謝華神前董事會主席白培英長老熱心、詳細地校定初稿，他是筆者多年忠實的讀者與忘年之交的益友。校園文字部團隊應仁祥（主編）、梁耿碩（神學編輯）、余欣穎（責任編輯）與王秀蘭（美術設計）的協助，以及徐成德校友的牽線兼顧問，讓筆者深感輕鬆省事。沈其光校友在聖經原文的文法專業上提供許多寶貴意見，他簡直就是一部活字典，多年來是筆者這項領域的智庫，不僅古道熱腸地傳授豐富而先進的資訊，且幾乎是隨喚隨到的服務，有此益友般的學生，讓我感覺生命很踏實。徐庸蕙校友此番再度協助潤稿，與筆者一起打造華人教會的釋經與講道作品。二十多年的師生情誼與職場經驗成爲我們深度的默契，以聖經爲素材，以兩千年教會傳統作佐料，希望所烹調的食物，讓讀者諸君有更好的讀經胃口與釋經能力。

蔡麗貞

主後二〇一三年十二月

謹識台北華神



德希達 (Jacques Derrida, 1930–2004)

郭怡君手繪

教會傳統詮釋學的主要對手法國解構主義大師德希達，其哲學是對權威系統的反彈，爲了反擊威權，作者的權威必須被消滅。他曾諷刺地說，西方的「白種人」具有很強的「漂白能力」。

# 第一章

## 導論

### 水





## 序曲

水可載舟，也可覆舟。聖經是我們信仰的根基，但是錯用聖經也會給信仰帶來極大的危險。如果將聖經斷章取義，以偏蓋全，任何錯誤的解經都可以在聖經裡找到支持的論據。不要忘記，異端與我們讀的是同一本聖經，但異端卻能讀出截然不同的結論。正統教會的真理根基是歸納、整合自全本聖經，而不會只依賴單一經節來支持某個重要的教義。

然則，有趣的現象就在於，正統教會與異端團體居然可以採用同一節經文來支持各自不同的立場；此意味著同一節經文，可以有正、反兩種解釋。

以下的故事就是一個很好的例證。

### 釋經介入政治事件

哥林多後書三章6節的第一種解法

中世紀末期，法國神學界發生一件關於解經的爭論，<sup>1</sup>是哥林多後書三章6節：「祂叫我們能承擔這新約的執事，不是憑著字句，

---

1 見 Karlfried Froehlich, “Always to Keep the Literal Sense in Holy Scripture Means to Kill One’s Soul’: The State of Biblical Hermeneutics at the Beginning of the Fifteenth Century,” in Earl Miner (ed.), *Literary Uses of Typology, from the Late Middle Ages to the Present* (1977), 28-29.

乃是憑著精意。因為那字句是叫人死，精意是叫人活。」，關鍵是在最後這兩句：「字句是叫人死，精意是叫人活。」

故事起源於一樁政治的謀殺事件，可是最後爭論的中心卻是解經的問題。主後一四〇七年，法國布根第（Burgundy）公爵約翰主謀暗殺了皇帝的弟弟，因為皇叔正在策動一場陰謀，企圖除掉皇帝，所以布根第公爵先下手為強，把皇叔殺了。

法國朝廷為此召開了一個公開的法庭來審問兇手，而法庭的主審官是巴黎大學神學院教授小約翰（Jean Petit）。他的政治立場傾向支持布根第公爵，於是企圖為兇手洗刷罪名，乃從聖經找支持立論，以替兇手尋找無罪開釋的下台階。

小約翰宣告兇手的謀殺行為是屬正當合法的「誅弑暴君」（tyrannicide）的行為（暴君是指皇叔，而非皇帝）。他說：兇手殺人的目的是為了愛皇帝，保護皇帝的生命安全，所以兇手的動機是值得同情與肯定的。他的謀殺行為，其實與聖經所說的「不可殺人」並不衝突。雖然十誡說「不可殺人」，但是律法必須不斷的適應環境之變遷。小約翰指出，除滅暴君的行為完全符合律法的精意，因為「愛就完全了律法」（羅十三10）。如此，竟然把殺人的行為推向合理化情境。

如上所言，水可載舟，抑或覆舟。任何的錯謬思維，都可以從聖經找到支持的證據。這位主審官甚至引用哥林多後書三章6節作為結論，他說：「一成不變地主張聖經字面的意義，等於謀殺一個人的靈魂，這就是『字句叫人死』的意思。」也就是說「字句叫人死」是指解釋聖經時不應拘泥死板，不能完全按照字面來解釋。

## 重新翻案

哥林多後書三章6節的第二種解法

八年之後，政治局勢風向轉變，另一批政治家也找神學家來支





持他們，為當年的凶殺事件翻案。這次的主審官走馬換將，由另一位神學家格爾森（Jean Gerson, 1363-1429）擔任，此人乃大名鼎鼎的巴黎大學的校長（chancellor）。可見中世紀是政教糾葛的時代，特別是在法國，政治與信仰常是糾扯在一起的。

格爾森重新審理八年前的政治謀殺事件，他指責八年前那位主審官小約翰對哥林多後書三章6節的解釋是錯誤的。他說字面解經永遠是最正確的解釋，且是聖靈的原意。這一場的政治事件，終於在一四一五年康司坦斯會議（Council of Constance）翻案成功，宣告當年的判決錯誤，終於將兇手繩之以法，並且斥責小約翰當年的解經。<sup>2</sup>

這是同一節經文卻採用兩種截然不同的解釋之案例。一方主張字面解經是扼殺人的靈魂；另一陣營卻堅持字面解經永遠是最正確可靠的。

此事件反映兩個現象：

### 一、歷世歷代對於哥林多後書三章6節有很不一樣的解釋

有人認為字面解經是膚淺的，有人則認為字面解經是正確的。歷世歷代的神學家、解經家不斷爭論「字句叫人死」、「精意叫人活」的正確意思。過去很多人將「字句」解釋為字面解經，而「精意」解釋為靈意解經，這當然也與保羅在此處使用的字彙有關係，容易產生誤導作用。（見本書附錄一註4）

---

2 格爾森其實並未贏得絕大多數的共識，在75位有筆錄的會議成員意見中，51位反對此斥責，24位贊成。大部分人都詳細地發表對小約翰解經的意見。Karlfried Froehlich, " 'Always to Keep the Literal Sense in Holy Scripture Means to Kill One's Soul': The State of Biblical Hermeneutics at the Beginning of the Fifteenth Century," 29. 值得一提的是，馬丁路德之前的兩位改教先驅，波希米亞的胡司（John Hus）以及英國的威克里夫（John Wyclif），也都在康司坦斯會議中被判為異端。胡司慘遭焚死，威克里夫雖已去世多年，但仍難逃被開棺鞭屍的命運。

## 二、中世紀末期靈意解經似乎已開始走下坡

在康司坦斯會議之前一千多年的教會歷史，多半認為靈意解經是最好的解經，多半的解經家也都偏好靈意解經。但在這次的事件中，似乎暗示靈意解經已日漸式微。有人開始站出來挑戰與質疑靈意解經，認為字面解經才是聖靈的原意，是永遠正確可靠的解經。彷彿字面解經正在抬頭，局勢逐漸在改變中。其中扭轉局面的關鍵人物是馬丁路德。從路德以後，基督教開始採用字面解經，公認字面解經是最可靠、最安全的解經。

然而不要過早額手稱慶，這仍只是學術界的趨勢，實際上靈意解經仍然深深的影響當代教會的講台。直至今日，華人教會中許多牧者依舊習慣使用靈意解經。筆者不全然反對靈意解經，然而我們必須反省、評估，什麼樣的解經才是最好、最合宜的解經。

本書會陸續介紹幾位解經家對於哥林多後書三章 6 節的解釋。在這章的最後，進入本書的其他內容之前，也要先請讀者自己來研究這一節經文究竟是在探討什麼主題？「字句叫人死，精意叫人活」的確切意義是什麼？

## 釋經學的定義

有兩個字可以用來表達「釋經學」的涵義：

### Exegesis

第一個字是 Exegesis。它是從希臘文 ἐξήγησις 轉變過來的，它的名詞形式從未出現在新約聖經中，倒是它的動詞形式 ἐξηγέομαι 在聖經裡面出現過好幾次。



我們從下面幾節聖經可判斷 Exegesis 的意思。

約翰福音一章 18 節：「從來沒有人看見神，只有在父懷裡的獨生子，將他表明出來。」「表明」（ἐξηγήσατο）就是 Exegesis 的動詞形式，因此 Exegesis 具有一個意涵，就是把隱晦的東西表明出來。本來神是看不見的靈，但是藉著看得見的人子耶穌，就將神闡明出來。

路加福音二十四章 35 節：「兩個人就把路上所遇見，和擘餅的時候怎麼被他們認出來的事，都述說了一遍。」「述說」（ἐξηγοῦντο）即 Exegesis 的相關動詞。兩位門徒將以馬忤斯路上遭遇的事件原委照實地「述說」出來。

使徒行傳十五章 12 節：「眾人都默默無聲，聽巴拿巴和保羅述說神藉他們在外邦人所行的神蹟奇事。」「述說」（ἐξηγουμένων）的意思與第二例相同，保羅將旅行中發生的事平鋪直敘地「述說」出來。

因此，Exegesis 至少有兩個意思：敘述與解釋。英文的 ex 是「出」（out）的意思，例如出埃及記（Exodus）。Exegesis 最簡單意思就是讀出作者的原意，釋經是要把原意讀出來，解經者的第一個任務就是要忠於原意。解經者不是創作者，稱職的作法是忠於原意，把作者在聖經中原來的意思講解明白；而不是要把自己的感覺、意見以及個人的解釋加進去。

## Hermeneutics

釋經學的第二個字是 Hermeneutics，也是由希臘文 ἐρμηνεύω 轉變來的。它的相關字 διερμηνεύω 在新約聖經中出現大約二十次之多，其中一半以上有「翻譯」的意思。例如，馬太福音一章 22～23 節：「這一切的事成就，是要應驗主藉先知所說的話，說：『必有童女懷孕生子，人要稱祂的名為以馬內利』（以馬內利翻出來，

就是神與我們同在)。」「翻出來」(μεθερμηνευόμενον) 這個字就是 hermeneutics 的動詞。這一節引自以賽亞書第七章，是舊約希伯來文的聖經，而馬太福音是以希臘文寫的，因此這節經文已從希伯來文轉換成希臘文。

Hermeneutics 的另一相關字 διερμηνεύω，是用於對跨文化或與原作者不同時代的聽眾講解聖經。以賽亞書的對象是主前八百年的猶太人，而馬太福音是寫給新約時代的人。時代不同，語言也已轉換，這是一個跨文化的傳達藝術。因此，向新約的聽眾講解舊約的經文，就是 Hermeneutics 的主要涵義。

今日在華人教會裡，所有的釋經事奉應該都是屬於 Hermeneutics 的範疇，因為中文聖經並非原文聖經，在翻譯的過程中，已轉換了好幾層的語言，其中包括種族語言，以及不同時代的語言。

Exegesis 與 Hermeneutics 這兩個字，有些學者是混合使用的，認為兩者的意思是相同的。比較嚴謹的學者則會區分二者之不同：Exegesis 比較單純、簡單，是指正確的解釋作者的原意；但 Hermeneutics 指涉的範圍比較廣，還包括經文在不同時代、不同地方的應用，也就是向異文化的聽眾講解聖經，必須跨越時間、空間、文化、思想的障礙以及語言的差距。因而會發現，跨越文化的 Hermeneutics 其實比 Exegesis 更艱鉅，要克服更多的困難。

本書內容則是屬於 Hermeneutics 的層面。

## 使用相同語言的人也有可能屬於不同文化

通常使用不同語言的人，是屬於不同的文化族群，但有時即便使用同一種語言，甚至同一地區、同一時代的人，卻因著年齡層、文化或歷史背景之不盡相同，也有需要跨越的溝通障礙，這是解經者需留意的事實。

舉例來說，美國人與英國人都使用英文，但使用的字彙與習慣



頗具差異。另外，臺灣與中國都使用華語，但有時用字遣詞也各具特色，不注意就會鬧笑話。臺灣人與南洋人所採用的閩語有時定義也不一樣，例如「吃風」，南洋人是指去兜風、觀光旅行，臺灣人卻是指窮困、潦倒。可見所使用的都是中文，但在意思上卻差之千里，甚至完全相反。

## 釋經學的涵義

有四個動詞可涵蓋釋經學的範圍：

### 1. 翻譯（translate）

華人教會的釋經事奉者，首先都需面對這一項。雖然今日很方便、容易地擁有精準的中、英文版聖經，但是初學者仍可自行嘗試作一些翻譯。若不懂原文，可試著把英文聖經翻譯成中文，然後再對照中文聖經，比較其中是否有出入。

### 2. 說明（interpret）

就是直接解釋字面的意思。

### 3. 表達（express）

表達與說明不同，其涵義較廣，還包括傳達出作者的感情，探究作者說話背後的用意與目的。以耶穌的比喻為例，他所講的內容多半很簡單，但愈簡單的話語有時愈費解。例如，「學生不能高過先生」（太十24）這句話沒有看不懂的字彙，卻讓人感到很納悶，如果學生不能高過老師的話，人類文明如何進步呢？又如何解釋「青出於藍」、「後生可畏」？

耶穌有些話的字面意思雖不難理解，但為什麼他要如此表達，卻令人費解。例如，一位迦南婦人求耶穌醫治其女兒的病，耶穌卻

拋出使人難堪的話：「不好拿兒女的餅丟給狗吃」（太十五26），似乎明目張膽地罵迦南婦人是狗，不配得著神兒女的食物，給人帶來刻薄而無情的觀感，著實讓解經家一陣錯愕與手忙腳亂。

#### 4. 應用 (apply)

同一段經文對不同時代、背景的聽眾可能有不同的應用。

### 釋經學是一門嚴謹的學科

釋經學既然是一門嚴謹的學科，<sup>3</sup>就需包括下面幾方面的裝備：

#### 1. 熟讀聖經

這是最基本的裝備，沒有任何一個裝備可以取代之。教會主日學扮演很重要的功能，使信徒明白與熟悉聖經，提供信仰最重要的根基，比教育程度還重要。若不熟悉聖經，讀釋經學會很吃力，因為釋經學的功能是幫助信徒重新整理、歸納以往的聖經知識，進而檢討、糾正過去錯誤的解經，釋經學並不能提供對經文的熟習程度，聖經的根基是需要自己下工夫去建立的。

若期待被聖經的字句感動，就需要聖靈的工作；聖靈的感動只在謙卑受教、恆心不怠的心靈中才有工作的空間。

---

3 蘭姆在其《基督教釋經學》的早期版本，將他的一套方法比作科學，就像科學實驗嚴格監控假設，他的方法也如此嚴格監控聖經詮釋。B. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation* (rev. ed.; Boston, MA: Wilde, 1956), 104. 直到最近，一些福音派人士依然持有這種看法。例如，費依也認為詮釋學是「詮釋科學的通稱」。G. D. Fee, *New Testament Hermeneutics* (3rd ed.; Louisville, KY: Westminster John Knox, 2002), 1; G. D. Fee and D. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2003), 35. 引自吳仲誠，《舊約詮釋學初介：從歷史進路至文學進路》（香港：環球聖經公會，2011），頁53。



## 2. 聖經語言的學習

有機會學習聖經希臘文、希伯來原文，就應認真把握，但通常很多人學了卻不會用，或是神學院畢業之後就不再碰原文聖經。好的註釋書都會牽涉到原文的解經，即使所學的原文功力不足以用來每日讀經，但至少在读註釋書時不會懵懂無知或逃避，也不會被學者的各種見解給唬住。

如果覺得自己年紀老邁，記憶力衰退，或對外國語言有恐懼感，不想修原文，那也沒有關係，因為神能夠說萬國的方言（另見本章後半部之問題思考一）。找幾本好的聖經譯本，也可以幫助信徒了解原意，因為好的聖經譯本本身就是好的聖經註釋。

## 3. 學習使用研經工具書

在解經時，可以訓練自己使用各種不同的研經工具書，但是不要被研經工具書破壞讀經的胃口，或耽誤讀聖經正文的時光。

## 4. 聖經神學的裝備

神學院的課程會強化這方面的裝備，無論是系統神學或是聖經神學的課程，都有助於在釋經時更加安全、穩健（見第九章）。

## 不需迷信原文

筆者多年教導聖經，一直設法破除對聖經原文的迷思，迄今立場未曾改變。雖然不同的聖經譯本各有其特色與立場，在作經文比較和文法判定時，原文的素養成為取舍的關鍵。然而，對國內的神學生、傳道人及牧師而言其所受的原文訓練，恐怕只有助

於看得懂專家所寫的聖經註釋，或知道字典的分析。依自身的功力，要想讀經時有意外的發現或亮光，機會不大。

很多人在帶查經或講道以前，花很多時間查考原文、分析法，得到的成果不一定能派上用場，也不一定能對經文解釋獲得獨到的見解。與其焚膏繼晷地花時間在枯燥而未必有用的原文查考上，不如好好地讀經文的上下文，領會作者寫每一節、段、章聖經的動機、目的、意思，再借助幾本好的中、英文聖經譯本及註釋書，也許效果更大。

神學教育主要是培育好牧者、教師，神學院每年的畢業生最多可能只有一位將來會從事學術研究。不是所有人都能成為馮蔭坤先生，但是馮先生嚴謹鑽研聖經的成果，卻能縮短吾人艱苦的解經過程。<sup>4</sup>

## 釋經學也是一門藝術

從創意、活潑的解經角度而言，釋經學是一門藝術。<sup>5</sup>釋經學一方面是一門嚴謹的學科，不可隨便發揮想像力，必須要留意上下文所提供的解釋依據；但釋經學另一方面也是一門藝術，具有某程度的彈性，以及可揮灑的空間。

4 以上這段曾刊載於華神院訊（1991年四月），後來得知當時幾位在國外進修神學的校友對拙見議論紛紛，筆者迄今未改變立場。

5 近年來有不少福音派學者開始承認聖經詮釋的藝術性，不過他們仍堅持其科學性。克萊因、布魯姆伯格和胡巴德說：「詮釋不是純藝術，也不是純科學，它既是科學，又是藝術。我們運用規矩、原則、方法和策略，我們進入歷史學家、社會學家、心理學家和語言學家的世界裡。」William W. Klein, Craig L. Blomberg, and Robert L. Hubbard, Jr. *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas: Word, 1993), 5. 見吳仲誠，《舊約詮釋學初介》，頁53。





理論與實踐之間的門檻，需要用歲月的琢磨、生命的歷練去銜接。例如，一個把下棋的規則背得滾瓜爛熟的人，真正圍城之際可能只是平庸之輩；一個把游泳技巧、方法倒背如流的人，一入水中可能慘遭滅頂。同樣的，一個讀過釋經學、受過神學教育的傳道人，或是一個充塞著聖經原文知識的講員，講起道可能沉悶乏味。這尤其是神學院剛畢業的傳道人的通病。有些神學生的畢業講道，十分之八、九的篇幅都在作原文分析、結構排比，最後只剩下十分之一的篇幅帶出微弱的信息，儼然是本末倒置。

千萬勿以為原文是萬能的，知悉原文不代表會解經，會解經不代表擅於講道，專業知識有時反而是絆腳石，使人縛手綁腳。有時雖有原文或神學知識反而愈不敢講道，或是所講的都是炒冷飯，抄襲別人的見解。

有些主內長輩的解經是很精彩的，雖然他們未有機會接受神學訓練，也不懂原文，但因為他們花時間咀嚼經文，加上豐富的生命經歷，能補足其不懂原文的缺陷。因此，出色的解經還包括解經者對神的認識、經歷、人生各方面的體驗、文學藝術的素養，以及長久浸淫於默想經文中。另外，也需留意、認識聽眾的背景與程度。最後，解經者還要加上某一個程度的想像力，過之與不及都有妨礙，如何拿捏得恰到好處，需要一生的時間去操練、體會。

## 解經講道與專題講道

解經講道與專題講道是並行、彼此補足的事奉，兩者的關係有點像聖經神學（或歷史神學）與系統神學的關係。過去華人教會較流行專題講道，但其容易流於主觀，因為講道者都先有一套預設的架構或哲學，然後再抓一些經文來支持自己的理念，容易產生偏頗的立場。解經講道可以避免這樣的缺失，先尊重聖經經文原先的架構、宗旨、原意，讓經文的原作者所要表達的意思，能客觀地被解明

出來，容許聖經經文直接對人說話，使聽眾能深入地理解該段經文。

解經講道雖是很費時耗神的事奉，但卻具有極大之價值與貢獻。因為神的話語不徒然往返（賽五十五 11），當神的話語一解開就發出亮光，使愚人通達（詩一一九 130）。

## 釋經學與聖靈的關係<sup>6</sup>

### 一、解經時需要聖靈

釋經學與聖靈有不可分的關係。耶穌曾應許聖靈要引導信徒進入真理，且幫助明白、順服神的話（約十四 26，十六 8）。但有些解經學者不喜歡把「聖靈的光照」或「聖靈的引導」之類的話掛在口邊，惟恐成爲很多懶惰人的藉口。或有人不肯好好地鑽研聖經，也輕視一切學術性的解經工具，甚至批評：「知識叫人自高自大，惟有愛心能造就人。」然則哥林多前書八章 1 節的原意真的排斥知識嗎？「論到祭偶像之物，我們曉得我們都有知識。但知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人。」《和合本聖經》將希臘文  $\delta\epsilon$  這個字翻譯成「惟有」，然而這個字若是翻譯爲「但是」（but）可能更恰當，<sup>7</sup>英文聖經多半如此翻譯，也就是說：「知識叫人自高自大，

6 本段參考筆者英國母校亞伯丁大學（University of Aberdeen）神學院新約教授馬歇爾（I. Howard Marshall）的專文“The Holy Spirit and the Interpretation of Scripture,” in *Theological Renewal* 11(Feb. 1979): 2-8。馬歇爾教授於一九八八年應香港中國神學研究院之邀，在該院崇拜聚會中宣讀該文，由該院以中文翻譯刊登於《中國神學研究院期刊》第六期（1989年一月），頁 98-108。

7 英文聖經如 *NRSV*、*NASB*、*NIV*、*NKJ* 都譯作 but；中文聖經則都是翻譯爲「惟有」，包括《現代中文譯本》、《呂振中譯本》（譯爲「惟獨」）、《思高譯本》（譯爲「纔能」）、《聖經新譯本》（譯爲「惟有」）。



但是愛心能夠造就人」。

雖說撒但有知識沒有愛心，知識不能造就牠，但是反過來說也一樣棘手。教會歷史中出現許多有愛心但缺乏知識的人，反而惹來更大麻煩的例子。異端豈不都有愛心、熱心？但他們沒有知識。有愛心而沒有知識的殺傷力，其實不亞於有知識而沒有愛心。聖經豈是說知識不好？難道聖靈不在信徒的悟性中工作？寫聖經註釋的人就沒有聖靈的光照和引導嗎？

奧古斯丁對這一節經文有很好的詮釋，他說並不是知識不好，但知識必須要與愛心連在一起，才能夠對教會有益處。保羅也說：「我所禱告的，就是要你們的愛心在知識和各樣見識上多而又多，使你們能分別是非，作誠實無過的人，直到基督的日子」(腓一9~10)。

大凡讀經、解經，都需要聖靈的幫助，也需要禱告，求神的靈來光照與引導，但千萬別讓這一句話成為怠惰的藉口。

在整個解經過程中，三一神是一直參與的，所以不應視解經為個人的活動，只在遇見瓶頸或遭受困難時，才呼求聖靈的幫助。解經者應從一開始就把解經視之為朝聖的旅程，啓程之際就應呼求聖靈一路的引導，並有耐心聆聽從神來的聲音、信息。

## 二、應用經文時也需要聖靈

在明白經文的原意之後，下一步的任務就是要檢視這段經文對於某一類聽眾所要說的話。經文的原意是固定的，可是將之應用到不同的聽眾身上，可以產生變化。

經文要先應用在解經者身上，然後再落實到聽眾的身上，整個過程都需要聖靈的幫助。經文在實踐上仍然需要倚靠聖靈，使經文在新的情境下，再度對人說話。解經者得到聖靈的光照、感動與幫助，如何用這段經文再去幫助別人，其轉換的過程，同樣都需要聖靈的工作。要不住地禱告，求聖靈在聽眾的心中動工，使聽眾也可

以知曉神要對他們說的話語。

釋經是一趟朝聖的旅程，從開始解經，到最後應用到聽眾的身上，讓經文在他們的生命中做改變的工作，整個過程都需要聖靈的幫助。因此，釋經學與聖靈有密不可分的关系。

### 三、單靠聖靈不是萬靈丹

即便倚靠聖靈，並不一定能免除在解經上犯錯的機會，問題不在於聖靈，而是人對聖靈的引導會有錯誤的領受，因而產生偏差、不完滿的結果。就好像一個在考試之前花很多時間禱告，而被聖靈充滿的學生，他的成績不一定會勝過比較忽略聖靈的工作，卻努力用功的學生。倚靠聖靈不應成爲人怠惰之藉口。

今日一些令人震驚的異端邪說，卻宣稱這是出於聖靈的引導。他們既沒有嚴謹、盡責的解經工夫，又輕忽歷世歷代聖靈向教會解經者所發出的聲音。因此解經與其他的事奉一樣，必須試驗那靈是否出於神，是否來自神正確的聲音。聖靈的恩賜既然是爲了建造教會，那麼個人的恩賜，必須與其他人的恩賜一起配合、運用，才有果效。重要的真理絕對不會只啓示給少數人，也不會只在聖經中驚鴻一瞥，而是會反覆地、不厭其煩地教導神的百姓。僅抓住一節經文，就要解釋或支持一個重要的真理，基本上是很危險的。

若能多看、多聽別人的心得，尤其是專家的研究成果，會比較安全。因爲學者專家受到較完整的裝備，花較多的時間鑽研聖經，擁有的資料較完全、豐富，多聽他們的意見是穩妥與保險的。華人信徒總是認爲自己讀經的亮光最真實，個人的領受最寶貴，往往不肯聽取別人的意見，甚至連專家的見解也不屑一顧，造成很大的虧損。



#### 四、非基督徒解經時，是否有聖靈的引導？新派學者的聖經註釋是否可以讀？

教會的信徒研讀聖經內容、明白聖經真理需要倚賴聖靈的啓迪，那麼非基督徒能否正確的解經？非基督徒解經時，是否有聖靈的引導？新派學者的聖經註釋是否可以讀？<sup>8</sup>這些都是爭議性的問題。

英國新約學者馬歇爾（I. H. Marshall）指出，很多真實的、正確的見解，卻是由非基督徒的學者發掘出來的，而基督徒學者也欣然接受。那麼聖靈是否也在此情況下動工？非基督徒寫註釋書時，是否有聖靈的幫助和引導？是否只有信徒才有聖靈的幫助？

馬歇爾爲以上的問題提供了不錯的解答，他的解答都是正面的，認爲聖靈在那些情況下也工作，理由如下：

1. 非基督徒之所以能夠正確的解經，是因爲世人都在神一般恩典的護理之下。神叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人（太五45）。一般的恩典（或普通的啓示）是賜給全世界的人，因此非基督徒也會有正確的科學發現、精準的釋經。
2. 事實上，非基督徒不單讀聖經，也閱讀基督徒學者的著作，並從其中得到益處。我們身居教會的人，有時反而有盲點，而這些非基督徒學者彷彿站在教會邊緣的人物（marginal

---

<sup>8</sup> 所謂新派學者，就是純以理性角度研究聖經的學者，認爲聖經是人寫的作品，因此難免有錯誤，或是人的偏見。他們只把聖經當做一般歷史文獻來閱讀和研究，而且不接受聖經裡任何超自然的神蹟，例如道成肉身、耶穌復活等。

man)，<sup>9</sup>聽到教會裡面正在進行的事，從其中得到益處，進而善加利用。不要以為只有基督徒才能正確理解經文，那些站在邊緣上的非基督徒，有時反而可以幫助在教會中的人，更加欣賞聖經的真理。

筆者同意這些學者背後的研究動機、哲學前提雖值得商榷，但仍然相信他們的知識和研究成果有可能是正確的，雖然他們沒有基督的生命，其思想背後沒有信仰的根基，但其研究的成果還是可以利用。

3. 外邦學者研究聖經的技巧和方法，與研究一般古代文獻的方法是一致的。筆者在大學修過的「史學法」，就是用科學方法來研究、分析、批判歷史文獻。如果聖經是一本歷史文獻，當然可以用史學方法來研究、分析，一如這些學者所作的。經文鑑別學（text criticism），也是用研究一般古代文獻的方法來研究聖經。另外諸如聖經考古學、聖經歷史、文化背景等等，很多都是外邦學者的貢獻，而基督徒學者也欣然接受的。<sup>10</sup>甚至他們也能帶出漂亮、正確的聖經思想。例如，存在主義的哲學的確會幫助基督徒深刻地體會寄居客旅的人生觀，不過使用時，仍需小心檢測其是否有違反聖經真理的言論。

---

9 筆者喜歡派森思（T. Parsons）對「邊緣人」（marginal man）所描述的特色：在所處的大環境中扮演世界公民及陌生人的角色，因而比其週遭文化環境更具寬廣視野，更具敏銳的思考，及客觀、理性的觀點。見古偉瀛，〈從棄地遺民到日籍華人——試論李春生的日本經驗〉，李明輝編，《李春生的思想與時代》（正中，1995），頁 205。古偉瀛教授用「邊緣人」，來形容臺灣基督徒思想家李春生在政權轉換之際所扮演的超越角色，筆者以為用在各時代的教會或一般社會的知識分子也是合宜的。

10 例如布賴特（John Bright）的《以色列史》（香港：基督教文藝，1971）或巴克萊（William Barclay）的聖經註釋書，都有深入而豐富的聖經歷史背景介紹。兩位學者都是屬於新派或新正統派（Neo-Orthodox）的學者。有關聖經批判學的價值，另參 I. H. Marshall, *Biblical Inspiration* (London: Hodder & Stoughton, 1982), ch. 4. 馬歇爾認為我們必須用批判學來檢驗教義，也要用教義檢驗批判學。

## 本書主要內容預告

### 一、學習以經解經

以經解經並不是指用一節聖經經文來解釋另一節經文，連異端對此手法也不陌生。所謂以經解經，是以整本聖經的總原則，來解釋個別的經文。因此解經的基本條件首先是熟悉整本聖經的內容，其次是洞悉神啓示的心意以及整本聖經最重要的主題。例如，因信稱義、神在歷史中主動尋找拯救失喪者。主題若掌握正確，即使不懂聖經原文，也不至犯下嚴重錯謬。

神學家奧古斯丁與早期的馬丁路德皆不諳聖經原文，可是他們很少在神學上犯錯誤，甚至有精湛正確的神學見解。原因在於他們熟讀全本聖經，且領會了聖經神學的主題，使他們在解經時能克服許多先天裝備的不足。方向對了，就會有比較正確的解經。

### 二、從釋經史看聖靈如何對歷世歷代的解經家說話

本書上半部篇幅著重從歷史來看解經的難題，從錯誤的解經理論來記取教訓，以助於不再重蹈覆轍；並欣賞、吸取歷史上一些優秀的解經家的真知灼見。若與歷史、傳統脫節，則無法與未來連結。筆者介紹歷史解經傳統同時，也穿插後現代學者的見解，讓不同時空的聖徒在釋經長廊的各交會點，有機會相通、對談。

### 三、主題經文是哥林多後書三章6節「字句叫人死，精意叫人活」

將逐一介紹歷世歷代的解經大師對這一節的解釋與應用，尤其是馬丁路德對這一節的解釋，更是劃時代的見解，成為今天福音派教會解經的終極目標：「宣講基督、傳揚福音」。雖然聽來甚為八

股，卻是今天教會講台信息和解經教導的最終極目標。

本書不是讀經法，亦非查經手冊，而是比較側重理論的原理與原則。雖然是比較理論性的課題探討，但在過程中盡量穿插實例，希望能從理論中帶出實用性。

## 問題思考

### 一、解經者是否能完全正確地領會作者原意，正確地傳達給不同文化的聽眾？

通常愈有學問、愈嚴謹的學者，面對這個問題的答案都傾向負面而悲觀。他們研究語言學，涉獵古代希伯來、希臘的文化、思想、哲學以及表達的方式，愈多了解文化之間的差異，就愈覺得上述問題乃不可能的差事。

解經者無十足的把握能完全領會作者的原意，有一主要原因是古典聖經文化的某些特殊詞彙，很難翻譯成任何文化中的語言。例如，希伯來人問候語「平安」(שָׁלוֹם, Shalom)，相當於中國人見面時的問候語「你好嗎？」保羅書信的卷首或是結尾也都有此問安語，而希臘文「平安」(εἰρήνη) 究竟是什麼意思呢？此問候語今天也成為教會聚會的開場白：「各位弟兄姊妹平安！」這是指感謝神讓弟兄姊妹身體安好，無災無病，一路平安地來到會場聽講道嗎？中國文化的「平安」與希伯來文化、新約教會文化的「平安」，意義上是否相同？

Shalom 這個字其實有它特殊的文化意義。在聖經中，特別是初代教會，這個字包含著「與神和好」的意思。除非與神和好，否則就無法領受保羅書信中的教導與祝福，無法領受聚會中傳講的信





息。<sup>11</sup> 這種希伯來式的問安或是教會中彼此的祝福之意涵是——願你與神和好，中文翻譯成「平安」，並沒有將真正的聖經涵義表達清楚，容易使人誤解為通俗的「彼此問候」或「身體健康、無恙」的意思。因此解經時需要再多加幾句話來解釋。

### 不可能的任務？（後現代詮釋學的理論）

後現代詮釋學有個口號：「作者已死！」既然聖經的作者已經作古，不能在今天現身說法，所以經文的原意已經失落，無法確定。事實上，任何經文都有可能有多重意義，只要它對某一特定讀者、團體起作用，它就有意義。如此看來，要完全正確地傳達作者的原意，幾乎是不可能的任務。

法國當代解構主義大師德希達（Jacques Derrida, 1930-2004）是傳統詮釋學的主要對手。<sup>12</sup> 這位在六〇年代被稱為「詮釋學理論最激進的一個發展」，八〇年代被評為「或許是現今最能威脅聖經權

---

11 「平安」是聖經中一個意義非常豐富的詞彙，包含「完全」（completeness, soundness）、「福祉」、「繁榮」（welfare）、「健康」（health）。見 F. Brown (eds.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Clarendon: Oxford, 1977), 1022-1023. 在聖經中通常是來自神的禮物，包括身心、物質、人際，尤其與神和諧的關係。先知書中更賦予末世性的意義，是未來所期待的景況。新約承繼這種末世性的意義，εἰρήνη 除了指一切事物的正常狀態，更指全人的救恩。見 Gerhard Kittel, (ed.), translated by G. W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, 400-417. 資深靈修學牧師畢德生則從教牧學角度詮釋該字的意涵，他認為，當神的旨意成就在信徒身上，其整體結果所彰顯的一切層面，都包含在這個詞彙裡面。平安是神的工作，一旦完成，就在我們裡面釋放出活水的江河，直湧到永生。耶穌每一次的醫治、每一次的赦免，或每一次的呼召，就是 shalom 的彰顯。見畢德生，《天路客的行囊》（臺北：校園，2004年九月再版），頁 66-67。

12 德希達是出生在阿爾及利亞的猶太裔法國人，從小生活在被邊緣化的族群中，曾經面對基督教對猶太人解經的排擠，以及法國殖民政政府對阿爾及利亞的壓制。德希達的哲學是對權威系統的反彈，為了反擊威權，作者的權威必須被消滅。他曾諷刺地說，西方的「白種人」具有很強的「漂白能力」。高宣揚，《當代法國思想五十年》（臺北：五南，2003），頁 401-402。

威的人」，他是繼康德（Immanuel Kant）主張沒有客觀的真理，尼采（Friedrich W. Nietzsche）宣告神死等反理性、反實在論路線之後，繼續搖旗吶喊的解構者。

德希達提出「作者已死」的口號，書寫形式的文本正是作者「缺席的臨在」（absent presence）的符號。書寫文字既已脫離原作者而獨立存在，就成爲一個隨時等待閱讀、詮釋並賦予新生命的事物。詮釋是一種創造性的自由遊戲活動。

基督教傳統釋經學研究作者的原意（即字面解經），及其對讀者的意義，與後現代的解構主義相比較，傳統對意思有時過於確定、武斷而專制；解構則是對意思太不確定，表現出混亂的無政府狀態。若將後現代的解構與近代歷史批判學比較，歷史批判又太專注在「過去」的「意思」，解構則太強調此時、此地的「意義」。

德希達的學生費施（S. Fish）與美國哲學協會前會長羅蒂（R. Rorty）與德希達同樣難纏，認爲文本是不可考（靠）的，讀者才是真正的作者；更重要的是，讀者個體也受到社會文化（群體解釋）的支配、限制。就使用者而言，作者與真理都無權威，絕對真理變成「此時、此地有什麼對我是有益的」。羅蒂的實用論（pragmatism）與後期的維根斯坦（L. Wittgenstein）理論不期而會，認爲語言的意思在乎某族群如何使用他們的語言，每個族群都有其語言的遊戲規則，每個族群的世界觀只要整全、適用，就能成立，也就是對的。因此沒有所謂的絕對、終極之真理。

福音派釋經學者范浩沙（Kevin J. Vanhoozer）雖然也接受群體解釋的重要性，但他訴諸一個更高的包容倫理，即尊重作者的記憶與作者的產品（文本），文本有其獨立的意思，基督教詮釋學也有自己的群體解經權威，這個信仰團體的共識就是忠於上帝之道的完整意思。閱讀不只是讀者個人的投射或團體的慾望呈現而已，意思必須是內置於文本中，以便將正確的知識散播給讀者，同時文本也



會反過來批判我們、光照我們。

范浩沙反擊費施未能解釋馬丁路德讀經的經驗，即發現文本新意的喜悅，以及文本反過來挑戰路德自己群體詮釋習慣（指中世紀羅馬天主教的解經與神學）。<sup>13</sup>如神學家托倫斯（T. F. Torrance）所言：「覺得自己被聖經抨擊，才能產生真實的解釋。」<sup>14</sup>這應該是福音派的語言理論：上帝是樂於向人啓示的作者，祂要求人接收到祂的訊息。一個有道德的閱讀等於某種掙扎，試圖聽到非自身的真實聲音，是來自他者（an other）的聲音，源自作者。<sup>15</sup>

### 讀者與文本之間的角力

後現代的處境正反映「後士師時代」，各人任意而行，沒有真理、沒有標準答案。然而仍有不少具洞見的學者紛紛站出來回應、糾正亂局。

語言學者艾可（U. Eco）認為閱讀是有規範的，文本不是完全開放的宇宙，讓讀者無限自由地創作、聯想。文本的目的是在尋找模範、負責任的讀者，而這讀者能揣摩作者的用意，就像高達美（H. Gadamer）所強調的：在不斷地溝通、對話之後，作者與讀者之間漸漸產生共同的語言，在理解中達成「視域交融」（fusion of horizons）。解經就是使兩個不同的「視域」（作者與解經者）相互交會；提瑟頓（A. Thiselton）進而將此「視域交融」應用在解經與神學立場的互動關係上。

曾有學者說，每一段經文，可以有一種解釋，而多種應用，並

---

13 范浩沙（Kevin J. Vanhoozer），《神學詮釋學》（*Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*），左心泰譯（臺北：校園，2007），頁 238-239；參筆者對該書的書評：蔡麗貞主編，《華神期刊》，第一期（2008年六月），頁 196-205。

14 范浩沙，《神學詮釋學》，頁 525。

15 范浩沙，《神學詮釋學》，頁 479。

無限的聯想。<sup>16</sup>誠然，聯想不能取代或排斥正確解釋，但是聯想可以讓經文更立體、深入與有趣。

法國哲學家呂格爾（Ricoeur）認為文本豐富的意思來自其自主性，使其能超越文本背景，並向現今的讀者發言。他使用樂譜及看星宿的比喻，來說明讀者的參與創作：文本呈現一些確定的東西，但也將某些選擇機會留給執行者；星辰是固定的，但連接的線條卻是千變萬化。讀者需參與意思的創造，但讀者並不能無中生有。不確定性也只能發生在文本的界限（線）裡。文本限制讀者，也釋放讀者；文本邀請解釋，也局限其範圍。文本是一種有限的解釋空間：解釋不可能只有一種，但也不是無限的。文本是一個被設限，又充滿變化的空間。亦即，讀者與文本之間存在著互動與角力的關係。

呂格爾認為閱讀首先涉及跟文本搏鬥（struggle），一個理想的讀者不僅是像鏡子被動地複製，而是需要與文本對話、互動，畢竟雙方是屬於不同文化、處境的個體。福音派的學者也同意：釋經不是封閉的循環，而是敞開的運轉過程，由經文水平走向讀者角度。正因為經文的歷史性與適用性之間有張力，所以才有解釋的必要。釋經學的使命要到將經文處境化，應用到當代信徒身上，才算真正完成。<sup>17</sup>

解經者有可能完全準確轉達作者的原意嗎？

在討論讀者與作者、文本之間的張力關係，范浩沙提問：解經有可能不帶有意識形態嗎？在范浩沙的《神學詮釋學》一書中，討

16 周功和，《正反不合：現代、後現代、聖靈的時代》（臺北：校園，2004），頁152。

17 見費依，《讀經的藝術》，魏啓源等譯（臺北：華神，1999），頁7；格蘭·奧斯邦，《基督教釋經學手冊》，劉良淑譯（臺北：校園，1999），頁17（增訂版：《21世紀基督教釋經學》（2012，頁27））。



論翻譯在詮釋學上損兵折將與攻城掠地之間微妙弔詭表現，描述得十分傳神、貼切。「譯者即叛者」(translator, traitor) 這句格言充分表達「巴別塔定律」(Babel Law)，指任何文本在翻譯後都會在本質上有所損傷，從親吻開始的翻譯，最後卻落得以背叛結束。<sup>18</sup>的確，翻譯在傳遞意思時，有改變意思的危險存在。由於作者、讀者的時空環境不可能完全相同，同一句話不可能一模一樣地再使用，如史坦納(Steiner)所說：「翻譯的首要經驗是『非等同』(non-identical)」，<sup>19</sup>也是范浩沙一再表明的：解釋是一種富敵意的舉動，文本死在解釋者的手中。

所謂「偏見定律」(Bias Principle)即指無論如何努力，永不可能回到過去。然而無法「全知」不代表無法「真知」；「偏見定律」不意味著讀者無法在某程度上得知作者的意思。解經者仍然能以第二種方式產生，即用比較建設性(productive)而非重複性來進行了解與傳達。一個有潛力、負責任的翻譯者，必須與自身之外的他者溝通，即與文本角力，為的是在新的語言包裝下，保存意思的靈魂。了解是徹頭徹尾的雙向溝通(dialogic)，只有當兩個時空、文化的意思產生交集時，才會展現其深度。當雙方開始對話時，就擊敗意思與文化的封閉性與偏差性，雙方成爲一體(M. Bakhtin)。<sup>20</sup>翻譯者不但充滿攻擊性，努力破解密碼、追捕意思，且身負重建工作，恢復文本，且讓它繼續影響讀者。何等具挑戰性的詮釋任務！

這是個有趣的話題。正因為閱讀與文本保持某程度距離的互動關係，對話才有可能產生。譯者的巧妙在於將自我融入他者性(ootherness)，讓讀者發現文本潛在的完整性。另一方面也認知不可能站在與作者相同的位置，無法完整地恢復原本的意思。

---

18 范浩沙，《神學詮釋學》，頁 496。

19 范浩沙，《神學詮釋學》，頁 497。

20 范浩沙，《神學詮釋學》，頁 500，註 108。

所謂忠於原意絕非逐字逐句地對照式翻譯（interlinear），無論譯者多麼努力，都無法回到過去。因此譯者的悲哀在於永遠無法與原創同等；但其榮耀在於可以使原創更加偉大，讓原作繼續延伸。如亞里斯多德所言：「藝術不僅是仿效自然，而是要創造出比自然更美、更真實的東西。」翻譯者或解經者同時需要拿捏對文本的忠實性與在自身時空的創意性，這是何等矛盾卻又同步的現象！譯者既是文本的朋友也是敵人，翻譯既是親吻也是背叛。

### 神能夠說萬國的方言

筆者並非持如此悲觀之態度，因為愈是正確運用釋經學，愈具嚴謹的解經，就可以更貼近作者原意，並將它傳達給不同文化的聽眾。鑽研釋經學的目的就在此。傳達的準確度可以很悲觀，但是謙卑的悲觀中仍有正面、肯定的樂觀。或許不可能「完全準確」，但是「非全知」不代表「非真知」。

雖然學者對上述問題傾向悲觀，但有一句話可以令人雀躍起來：「神能夠說萬國的方言。」<sup>21</sup>這是聖經語言學的一個經典的原理，意思是指：雖然一些特殊的文化字眼很難翻譯，但聖經的啓示可以透過各國的語言傳達給不同文化的人。譯者可借助優良的中、英文聖經譯本，進而準確地明白經文的意思。神藉著人類的文字向世人傳講祂的救恩，使福音真理可以正確地傳達給世人。兩千年的歷史裡，教會努力翻譯聖經的成果，使得不同時代（古代、中世紀、現代）、族群（西方人、東方人、希臘人、中國人等）、階層（宮廷貴胄、勞動階層、文化人士、部落土著等）的眾人都聽聞救恩真理。用比較通俗的話來說，這些人在研讀其母語所寫的聖經

21 參肯納斯·派克（Kenneth Pike），〈語言學者與聖經語言原理〉中的原理三 1 與原理三 2，陳濟民、陳一萍合譯，《讀經要領》（華神，1983年再版），頁121-123。



時，上帝藉著聖經對他們說話，這見證了「神會說萬國的方言」。

## 二、經文的原意只有一個？還是可以有好幾個？

聖經作者所講的話，只有一個意思，或是可以有好幾個意思？究竟人與人溝通是只有單純的一種意向，或是有可能話中有話，絃外之音，另有所指？

從初代教會開始，就有學者提倡多重涵義（multiple sense）解經。例如，俄利根的三重解經，中世紀時教會流行四重涵義（fourfold sense）解經，甚至更離譜的還有七重、十五重解經，認為經文每個字、每句話都有四個涵義。本書第五章會介紹中世紀的四重解經，那是當時教會流行的典範，是每一個傳道人都必須接受的操練模式。

馬丁路德也是受過中世紀四重解經的訓練，但後來發現四重解經的錯謬，乃提出「單一涵義」（One Single Meaning）的解經口號，認為經文應該只有一個合法的意義。這是馬丁路德為釋經學所作的一個偉大貢獻。

宗教改革時期，路德也曾標榜另一個偉大的口號，那就是「人人皆祭司」，主張信徒可以直接來到上帝面前禱告、認罪、為萬人代求，也可直接自由領受神的話語，不同於天主教徒需倚靠神職人員認罪告解或領受神的話。這是路德在教會歷史上一個非凡的貢獻。但是「人人皆祭司」這個口號也給教會帶來極大的麻煩。基督教的宗派現象，就是出自「人人皆祭司」的理念。既然每個信徒都能直接從神得到啓示，當教會領袖彼此之間有不同領受時，造成互不相讓，無疑地，教會內部解經的歧異性也就相對地增加。

馬丁路德一方面主張單一合法的解經；另一方面又主張人人可以自由領受經文所給予的亮光，似乎又回到多重解經的局面。兩者之間存在著某程度的矛盾與張力，路德的先後矛盾也暗示此議題的

弔詭性。

不同的宗派對同一節經文的解釋雖有差距，卻都宣稱是在聖靈的光照之下領受的，如何判斷何者才是聖靈的原意？各種有學術分量、水準的聖經註釋書，對同一節經文也常會提供多種不同的解釋。它們都是鼎鼎大名的學者花了很多時間研究出來的成果，但究竟哪一個答案才是聖靈的原意呢？這是解經者通常面對的難題。

單一或多重意思？

後現代的解構主義又舊調重彈，強調文本此時、此地對我的「意義」，范浩沙表態支持文學評論家赫許（E. D. Hirsch）對「意思」（meaning）與「意義」（significance）的區分：意思是文本本身穩定不變的作者意圖，意義則是不斷變遷的信息；前者是固定的個體，後者是了解此個體的嘗試。范浩沙憂心忡忡地指出，當作者意圖或文本的超越性被否定後，到底是自由了或更不自由？當讀者從傳統的霸權得釋放後，究竟是解脫束縛或竟又淪為另一種奴隸——屈服於更古老的肆意解釋的暴力下？

范浩沙接受意思的多元一體性（plurality unity）：文本的意義是多元甚無止境的，但其意思仍是確切的，文本的意義包括原本意思的應用、適用、要求、落實、生命改變、靈性更新、悔改等。<sup>22</sup>聖靈的角色並非改變意思，而是賜下意義或啓示。這應該就是宗教改革家的解經模式。

范浩沙在檢視兩千年來教會釋經史的宏觀脈絡時，曾尖銳的評論：後現代的解構主義與猶太拉比解經其實是同路人，都是建立在多重意思與無窮解釋可能性（endless interpretability）的原則上，文本不是先於傳統的自主個體，而是解釋傳統的某個層面，並堅持

---

22 范浩沙，《神學詮釋學》，頁 530-539，549-550。





解釋與文本不僅無法分開，甚至解釋是神聖的行為，個人的解經可以取代聖經，成為權威經典。

另一個有趣的現象是：即便在教會歷史中獨領風騷達一千年的寓意解經，也比解構主義及猶太拉比更具章法，雖然同樣都是自由發揮、支持多重解經，但是至少這些基督教會的解經家仍受到神學的規範與限制，所以仍然比猶太解經家或解構主義安全。

### 似乎沒有提供答案的答案

筆者認為，凡是按著正確、嚴謹的釋經原則所導出的答案，都「有可能」是正確的，只是仍然無法得知何者才是聖經作者的原意。不同的解釋可以幫助學習者採用不同的角度來思想、欣賞神豐富的啓示，也能幫助信徒擴張眼界、胸襟，不去排斥與自己不同的解釋，進而試著學習欣賞一些優良、出色的解經。只要是根據嚴謹的解經原則所得出的結論，都「有可能」是作者的原意，都應當被尊重。

這樣的答案似乎是贅言，但其實正確的答案，常呈現模稜兩可的弔詭現象，以防止步入極端的絕對化之境。

## 第一章 練習題

## 哥林多後書三章6節的解經練習

按著上下文判斷作者原意

所謂「上下文」(或稱「語境」),最狹窄的範圍就是哥林多後書三章6節;若將上下文再稍加擴大,是指哥林多後書第三章;更大的上下文則是整卷哥林多後書;而最大的上下文即是整本聖經。保羅在其他的書卷中,或是聖經的其他作者在其著作(聖經)裡,有否提到「字句」、「精意」這兩個字,而他們又分別是在指什麼?初學者可以先從大的上下文著手,進而將上下文的範圍縮小。

解經練習的步驟如下:

1. 首先,探索哥林多後書的寫作目的,保羅寫這卷書的動機為何?他是針對什麼現象或在處理什麼問題?書卷的主題是什麼?這是從較宏觀的上下文來提挈重點。
2. 其次,再把上下文的範圍略微縮小,哥林多後書第三章是在討論什麼問題?
3. 第三,把重點集中在三章6節,「字句」、「精意」各是指向什麼?而「字句叫人死,精意叫人活」這句話究竟是什麼意思?
4. 最後,請回答哥林多後書三章6節是在討論解經原則嗎?是在講字面解經與靈意解經嗎?

先作這個練習的用意,是要讀者先自行思想這一節的意思,免得聽了專家、學者的建議以後,人云亦云,無所適從。讀者先訓練自己去找答案,試著單單取決聖經,是否可以發現保羅真正的意思。

## 使用聖經譯本及工具書

此作業可以練習使用一些參考書，但最好先從聖經著手，先把哥林多後書讀熟、讀通，找出保羅寫這卷書的目的，他針對什麼問題？這卷書探討的主題為何？主題抓對了，方向就比較正確。

中文聖經推薦大家看《聖經新譯本》或《和合本修訂版》，這應是目前最好的中譯本，對此節經文的翻譯也的確比和合本清楚。另外不妨找一本英文聖經來讀，英文聖經有很多選擇，有 *NASB*、*NEB*、*RSV*，但推薦最好是看 *NIV* (*New International Version*)，這是現在最好的英譯本。

本書稍後會介紹一些基本的聖經工具書，現在請各位先試用這兩種中、英文聖經，特別注意「字句」與「精意」，在這兩本聖經裡如何翻譯。好的聖經翻譯版本，本身就是一種解經書或註釋書。或許看了這兩本聖經譯本，答案就顯明出來了。之後，可以參考新約導論或是新約綜覽，這會有助於回答第一個問題：保羅為什麼寫哥林多後書？

接著再去查經文彙編，若不習慣用 *Young* 或 *Strong* 的英文版經文彙編，可以用中文的版本。有一本較舊的中文經文彙編，是按照和合本聖經彙編的，與原文有些出入。若能用王正中牧師編的《聖經原文字彙中文彙編》（浸宣出版），則會更準確。懂原文的讀者可以直接用原文的字典（*lexicon*）或經文彙編（見本書尾的參考書目）。好的經文彙編本身就具有字典的功能，可以看出一個字彙在聖經中有多少種意思。一些好的串珠本聖經，特別是英文的串珠，也多少具有經文彙編的功能。但串珠聖經只稍加羅列幾節經文，經文彙編則屬全面性的，舉凡在整本聖經裡出現這個字的經文都會逐一系列出來。

最後再參考聖經註釋書。請記得：先讀聖經，再讀導論的書，

再查彙編或字典。不要一開始就找聖經註釋書來看，這樣未經咀嚼答案就出來了，並且太倚賴各家各派專家的觀點，缺乏獨立的思考空間。做這個練習的重點，是要讀者親自執行一個完整的解經過程。平常可能沒有工夫這麼嚴謹地按部就班做，但現在就試著從最基本的、初階的步驟練習，若從未用過經文彙編的讀者，也藉此機會試著使用。



## 第一章 作業解答

### 一、保羅為什麼要寫哥林多後書？他的目的、動機是什麼？要處理什麼問題？

從整卷書的上下文看，保羅寫哥林多後書的目的大約有三點：

1. 首先，保羅解釋他改變行程的原因（第一章）。

之前保羅寫了嚴厲的哥林多前書，指責哥林多教會所犯的錯誤，並預定寫完前書之後就前往哥林多去訪問教會（林前十六5），但後來因某些原因改變了行程，以致哥林多教會的信徒誤會他，甚有攻訐之言，以致雙方關係緊張，因此保羅又寫了第二封嚴厲的信（可惜這第二封信後來遺失了），託提多帶到哥林多教會，心中焦急地等候回應。

終於提多帶回哥林多教會悔改的喜訊（林後七6），所以保羅又寫了哥林多後書。書信一開始他就解釋改變行程的原因，雖然不能依約前往，但並非反覆不定、忽是忽非的人，他改變行程實在是不得已的，而且延遲去到哥林多也是為要寬容教會（林後一23）。

2. 其次，保羅寫哥林多後書是為了解釋他事奉的資格、使徒的性質。

因為保羅的第一封與第二封信都很嚴厲，教會裡難免有人議論紛紛，質疑保羅憑什麼資格教訓他們。因此從第二至七章，保羅用很長的篇幅來解釋他事奉的資格、使徒的職分。第三章的信息正是包括在這第二個動機裡。哥林多後書第十章之後保羅意猶未盡，繼續為他的使徒工作辯護。

### 3. 最後，就是處理收集奉獻的問題。

第八章與第九章說明他要收集各地的捐款，然後把捐款送到耶路撒冷教會。

以上三個寫作動機中，第一與第三個動機是比較次要的動機。保羅寫哥林多後書最主要之目的，也占整卷書大部分的篇幅，是為了解釋自己事奉的性質和使徒的身分、權柄。

## 二、哥林多後書第三章在討論些什麼？

哥林多後書第三章出現很多的對比，顯示它在講論兩種事情。

其實從二章 14 節就已開始呈現這種明顯的對比。「感謝神常帥領我們在基督裡誇勝，並藉著我們在各處顯揚那因認識基督而有的香氣。因為我們在神面前，無論在活人身上，或滅亡的人身上，都有基督馨香之氣。在這等人，就作了死的香氣叫他死，在那等人就作了活的香氣叫他活……」（林後二 14~16）。第 15 節之鮮明的對比是：叫人滅亡的香（臭）氣和叫人得救的香氣。保羅藉此導入並發揮此卷書信的主題，說明他的身分是使徒，他的事奉是使人得生，傳揚基督的香氣，進而出現「死」與「活」的對比。第 17 節是另一對照，保羅說有些人是為利混亂神的道；而他則是由於誠實，在神面前憑著基督講道。

進入第三章後有更密集的對比：人的薦信對比於基督的薦信、用墨寫的對比於用永生神的靈寫的、寫在石版上對比於刻在心版上、不是自己能夠承擔對比於上帝替代承擔、憑著字句對比於憑著精意、叫人死對比於叫人活、屬死的職事對比於屬靈的職事、定罪的職事對比於稱義的職事、廢掉的榮光對比於長存的榮光、帕子蓋著對比於帕子已經揭去。

歸納這一連串的對比，顯示保羅在此是討論兩種事奉：新約的事奉與舊約的事奉；或律法與聖靈的工作。故此，這段經文中，沒



有任何線索暗示保羅是在講靈意解經與字面解經。他解釋他的使徒職事，是憑著新的約事奉神，是用永生神的靈刻在心版上，是屬靈的執事，是稱義的執事，有長存的價值等等。

### 三、從字義研究判斷「字句」與「精意」的意思

「字句」的意思

「字句」(letter) 希臘文是 γράμμα，意即現在所說的「文法」(grammar)，另有「字母」的意思，如大寫的字母 (capital letter) 或小寫的字母 (small letter)。此外，letter 也可譯作書信，如情書 (love letter)。字典或經文彙編歸納的意義還包括「儀文條例」(written code)。

「精意」的意思

精意 (spirit) 希臘文是「靈」(πνεῦμα) 的意思，並不分大小寫，但英文聖經有譯作大寫的 Spirit (*NIV*, *NASB*, *NKJV*, *RSV*)，也有譯為小寫的 spirit (*ASV*, *NAB*) 的。大寫所指就是聖靈。

「靈」這個字在聖經裡面出現不下千百次。指涉的範圍有：人的靈、邪靈、污穢的靈，有些地方也指神的靈、聖靈。但即便查字典、經文彙編並把所有的意思都羅列出來，仍然無法判斷在哥林多後書此處，保羅究竟是指哪一個意思。不過，在看完上面一連串的對比之後，應該比較容易掌握準確的意思。

### 四、從羅馬書第七、八章的脈絡詮釋「字句叫人死，精意叫人活」的意思

另一個關鍵的判斷方法，就是找出聖經其他地方，letter 與 spirit 兩個字同時出現的經節所指的意義，即可明白哥林多後書三

章6節的涵義了。因為「字句」與「精意」這兩個字在聖經裡分別出現好幾次，但它們同時出現的地方則很稀罕，所以可以用來作類比、判斷，特別如果都是出於保羅本人的習慣用法。

羅馬書第七、八兩章是解釋哥林多後書三章6節的線索。不過二章29節已經可窺探出一些苗頭：「惟有裡面作的，才是真猶太人。真割禮也是心裡的，在乎靈不在乎儀文。這人的稱讚，不是從人來的，乃是從神來的。」「靈」與「儀文」就是spirit與letter，前者是從神來的聖靈；後者是從人來的儀文規定。

羅馬書七章6節：「但我們既然在捆我們的律法上死了，現今就脫離了律法，叫我們服事主，要按著心靈（Spirit）的新樣，不按著儀文（letter）的舊樣。」和合本聖經譯為心靈，就是把它當成是小寫的spirit，但若譯為「聖靈」則會更好。新譯本翻譯的較清楚、明瞭：「因為儀文會使人死，而聖靈卻使人活。」

緊接著七章10節：「那本來叫人活的誡命，反倒叫我死。」叫人活與死的對比也在此處出現，本來是叫人活的律法，到最後卻使人死。隨後進入羅馬書第八章，開啓基督徒生命嶄新的局面。

八章2節：「因為賜生命聖靈的律，在基督耶穌裡釋放了我，使我脫離罪和死的律了。」「賜生命聖靈」正是「精意（靈）叫人活」的意思。

八章10~11節：「基督若在你們心裡，身體就因罪而死，心靈卻因義而活。然而叫耶穌從死裡復活者的靈，若住在你們心裡，那叫基督耶穌從死裡復活的，也必藉著住在你們心裡的聖靈，使你們必死的身體又活過來。」此處的「心靈」，新譯本譯為聖靈，「心靈卻因義而活」：即「聖靈因著義的緣故賜給你們生命」。

羅馬書第七、八章也是在比較兩種景況，一是叫人絕望的律法；一是使人脫離罪和死的聖靈，按此脈絡來解釋林後第三章就很清楚，保羅是在比較兩種事奉，一種為律法的事奉，即舊約的事





奉；另一種為聖靈的事奉，即新約的事奉。

為何說律法叫人死呢？律法難道不好嗎？羅馬書第七章保羅說律法是聖潔的，是良善的，故此，律法本身並沒有什麼不好，問題是出在人的罪（羅七12~13）。由於罪，使人無法完全行出律法的要求。或許某些比較敬畏神的人，可以守住大部分的律法，然而按照律法的規定，只要犯了一條律法就等於犯了全部律法。所以從來沒有人因著行律法在神面前稱義，既然因著罪的緣故，使人沒有辦法將律法行得完全，總有疏忽、犯錯的時候，以至於律法的功能最後變成定罪。至終，人只能等候神的法外開恩。

保羅曾說他自己在律法上的義是無可指摘（腓三6），但在羅馬書三章20節他卻說：「所以凡有血氣的沒有一個，因行律法，能在神面前稱義，因為律法本是叫人知罪。」孔子曾稱讚顏淵從來沒有犯過兩次以上的錯，這樣，顏淵在中國儒家道統中是聖人，具有超然之地位。然而，所謂「不貳過」，是指犯了罪以後知過能改，並不是從來沒犯錯。一個人在表面也許能守住律法，但是內心真實的狀況只有自己最知道，是否有人能夠全然聖潔、沒有污穢、盡皆誠實、毫無嫉妒、憤怒呢？羅馬書直截了當地指出：沒有這樣的人！（羅三10、23）

「福音」就是神的法外開恩，新約所傳的福音揭櫫，聖靈釋放世人脫離罪和死亡的律，使人可以得生命，並賜能力可以遵行律法，此即精意（聖靈）叫人活的意思。

## 習題結論

從以上的討論，可以總結說：哥林多後書三章6節不是探討解經的原則。保羅在此處是在講述兩種事奉：一種是律法的事奉，是定罪的事奉，是叫人死，使人沒有盼望的事奉；另一種是新約的事奉，是聖靈的職事，使人脫離罪和死亡的律，使人得生命，有能力

可以來愛神，遵行神的律法的事奉。因此，一種是在律法中的事奉；一種是在聖靈裡的事奉。

常聽聞有人說：「舊約是在講律法，新約是在講聖靈或是福音。」那麼是否舊約即等於律法，而新約就是福音呢？本書稍後（第七章）會討論這個問題，馬丁路德將提供讀者很清楚的解答。



## 第一部

# 釋經史

本書首部是從釋經史看歷代教會所面對的解經難題。包括：

1. 解經原則——確定經文的意思
2. 解經目標——經文對我的意義

今日所要面對的各種釋經難題，在教會歷史中皆已處理過，我們可借助前人的解經手法見賢思齊，或避免重蹈覆轍。哥林多後書三章6節「字句是叫人死，精意是叫人活」是本書的主題經文，歷代對這節經文的解釋，對當代解經走向具決定性的影響。





### 死海古卷以賽亞書經文 (Isaiah-Scroll)

一九四七年在以色列死海旁邊昆蘭 (Qumran) 的山洞中，發現大批的古代手抄蒲草或羊皮卷的死海古卷，有四分之一是希伯來文的舊約聖經，除了以斯帖記以外，幾乎網羅了所有其他舊約聖經書卷。死海古卷有些地方與馬所拉經文很接近，如以賽亞書；有些差距較大，如撒母耳記；有些的章節、次序並不相同，如詩篇。

# 第二章

## 初代教會的解經

耶穌與使徒的解經





所謂「初代教會」的解經，就是指耶穌與使徒如何解釋舊約、引用舊約。因為當時新約聖經尚未寫成，所以他們使用的聖經是指舊約。本章所要討論的範圍，除了耶穌與使徒如何引用舊約、解釋舊約之外，也進一步探討舊約對教會而言，具有何種價值？以及舊約與新約之間的關係如何。

目前所知，第一世紀猶太人使用的舊約經典，共有三種型式。

## 舊約經典的三種型式

### 一、七十士譯本

(The Septuagint; 簡寫為 LXX)

七十士譯本就是舊約的希臘文譯本。舊約原是用希伯來文寫成的，然而來到主前三世紀，一般通用的語言卻是希臘文，因此相傳有七十二位精通希伯來文和希臘文的拉比，用很短的時間將舊約摩西五經譯成希臘文，之後先知書、聖卷也陸續翻譯出來，成書時間約在主前一世紀，<sup>1</sup>成為說希臘話之散居猶太人的聖經。

---

1 Karen H. Jobes and Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker, 2000), 34, note 8.

新約作者與初代基督徒所使用的舊約聖經都是七十士譯本，基督教會最早的三個世紀，都視七十士譯本為神的話，東正教迄今仍奉七十士譯本為神所默示的版本。直到十六世紀宗教改革之後的基督教，才直接以希伯來原文聖經作為翻譯聖經的底本。

七十士譯本在神學上的特色是強調復活與天使學，猶太教學派中之法利賽人的神學，就是強調這兩個特色。例如詩篇八篇5節：「你叫他比天使微小一點，並賜他榮耀尊貴為冠冕」，和合本在「天使」之下附有小字：或作神。這裡「天使」的原文是「神」(Elohim)，因此應該譯成：「你叫他比神微小一點。」和合本之所以把神譯成天使，是根據希伯來書二章6~7節：「但有人在經上某處證明說：<sup>2</sup>『人算什麼，你竟顧念他。世人算什麼，你竟眷顧他。你叫他比天使微小一點（或作你叫他暫時比天使微小一點）。』」

希伯來書引用的詩篇經文是根據七十士譯本，「天使」的希臘文是 ἄγγελος (angelos)，也就是英文的 angel。和合本在翻譯詩篇第八篇時，是比照希伯來書的翻譯。七十士譯本強調天使的神學，在此可見一斑。

另一個強調天使的例子在創世記六章2節：「神的兒子們看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻。」第4節：「那時有偉人在地上，後來神的兒子們和人的女子們交合生子，那就是上古英武有名的人。」神的兒子所指為何？人的女子又是指誰呢？這是研究

2 作者對經文出處似乎不是很在意的態度，應該說，他肯定這些經文是出自神的啓示，是聖靈的默示，相較之下，人間作者的名字就不是那麼重要。可能是作者全神貫注於誦讀經文，把注意力放在經文的內容。見 F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews. The New International Commentary on the New Testament*, revised ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990), 72.



創世記時有趣的解經爭論，解經家在這個戰場上各顯神通。

七十士譯本有很多不同的抄本，其中一個叫做亞歷山大抄本（Codex Alexandrinus），將創世記六章2、4節的「神的兒子們」，直接翻譯成「天使」。看來有不少人跟隨七十士譯本的這脈傳統，<sup>3</sup>接受天使與人交合，生出具有半神半人血統之「偉人」的說法。

新約聖經中，當使徒引用舊約經文時，多半是採用七十士譯本。那麼七十士譯本是否有默示（inspiration）的權柄？它與希伯來文的舊約聖經，何者具有較高的權柄？若七十士譯本的翻譯與舊約希伯來文聖經的原文有出入時，例如詩篇第八篇，一個抄本採用「神」，另一個抄本則譯為「天使」，究竟以何者為最高的典範標準？這是一個很有趣的問題，稍後再討論。

## 二、死海古卷

(The Dead Sea Scrolls, 簡寫為DSS)

死海古卷的寫成時間比七十士譯本稍晚，大約是在主前二十年到主後七十年之間，與施洗約翰和耶穌在世的年代有若干重疊，卻直到二十世紀中葉才被發現。

一九四七年，在以色列死海旁邊昆蘭（Qumran）地方的山洞中，發現大批的古代手抄蒲草或羊皮卷，因此死海古卷也被稱為昆蘭文件。昆蘭團體是第一世紀猶太人的特殊社團，他們從社會退隱出來，過著半隱居的生活，集體住在偏僻、荒涼的山洞裡，過著敬虔的生活。相傳施洗約翰可能就是屬於昆蘭團體，他穿駱駝毛的衣

3 將「神的兒子們」解釋為天使者，包括最古老和最新的主張。最早有偽經以諾書、七十士譯本、猶太學者斐羅（Philo）、約瑟夫（Josephus）及死海古卷；早期的教父游斯丁（Justin）、愛任紐（Irenaeus）、亞歷山大的革利免（Clement of Alexander）、特土良（Tertullian）、俄利根（Origen）；近代學者有馮拉德（Von Rad）、韋斯特曼（Westermann）；中國教會的牧者有于力工（《助讀本聖經》）、林道亮、吳勇等。



服，吃蝗蟲野蜜，在曠野裡傳神的道，頗具昆蘭團體的特色。<sup>4</sup>

在約六百份可以辨認的死海古卷抄本裡，有四分之一是希伯來文的舊約聖經，除了以斯帖記以外，幾乎網羅了所有其他舊約聖經書卷。<sup>5</sup>除此之外，死海古卷還有許多感恩的詩篇，應是他們在敬拜時所吟唱的讚美詩，可見昆蘭團體是一個很敬虔的宗教社團。

死海古卷的神學特色之一是懷抱著強烈的末世盼望。該團體認為世界末日已經來到，彌賽亞隨時會降臨，上帝即將審判這個敗壞的世界。昆蘭團體相信自己就是神所揀選的最後一代，彌賽亞就要在當時代出現。他們更相信其社團的領袖，意即創始者「公義的導師」（Teacher of the Righteousness）就是彌賽亞本人。

### 三、馬所拉經文

(The Masoretic Text, 簡寫為MT)

馬所拉經文是希伯來文的舊約聖經。死海古卷也是以希伯來文抄寫的，但時間比較早；馬所拉經文的成書時間比較晚，大約在主後第六世紀到十一世紀抄寫而成，也就是中世紀時，並且加注母音與重音。

死海古卷與馬所拉經文這兩種希伯來文聖經，主要的區別除了成書時間先後不同，還有一個明顯的差異：死海古卷全部都是子音，沒有標注母音，因此沒有辦法讀出來，除非熟知舊約經文；而馬所拉在經文的字母下面加上母音，因此可以朗讀出來，當作教育性的語言，讓舊約的經文可以代代傳遞於猶太子孫當中。

4 昆蘭社團也很可能就是猶太史家約瑟夫的《猶太戰記》（*Wars of the Jews*）及羅馬學者大皮里紐（Pliny the Elder）的敘述中所記載的「愛色尼派」（The Essenes），是一個退隱、禁欲、嚴守律法規條的猶太人團體。

5 在舊約正典的確定過程中，以斯帖記數次被排除在外，遲至宗教改革時期，本書的價值仍備受質疑。爭議性主要是因為書中未提及神的名字，而且普珥日並非源出律法書。



死海古卷有些地方與馬所拉經文很接近，如以賽亞書；有些差距較大，如撒母耳記；有些的章節、次序並不相同，如詩篇。這個現象說明了當時聖經的版本並未統一。

現在最好的舊約希伯來文聖經是 *BHS* (拉丁文 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 的縮寫。Stuttgart 是德國著名印刷聖經的城市)，它在每一頁經文的下欄，附註了很多考古學的發現以及不同抄本、譯本之比較，經文旁的空白處則加上一些歷代猶太拉比的讀經心得與眉批。

### 三種經文在解經上的比較

不同的聖經經文，各具不同的詮釋立場，舉證如下。

以賽亞書二章 6~8 節，先知指責以色列人的罪說：神遺棄了祂的百姓，因為祂的百姓充滿了東方的惡俗，有作觀兆的，有與外邦人擊掌交易，遍地滿了偶像，並且跪拜自己手所造的。接著第 9 節下半句：「所以不可饒恕他們」。

和合本是直接譯自馬所拉經文：「所以不可饒恕他們」。然而，舊約解經學者面對此話語，常覺得尷尬，因為先知往往被視之為滿有憐憫心腸，常為百姓代求的守望者。每當耶和華說要審判、降災給以色列人，先知就站在神與人中間，扮演中保的角色，為百姓代求。就如亞伯拉罕、摩西、阿摩司等神僕，與上帝討價還價，希望神息怒，百姓可免於承受沉重的刑罰。但在此處，先知以賽亞不但沒有替百姓代求，反而落井下石，向神告上一狀，說：「不可饒恕他們！」顯得以賽亞冷酷無情，似乎不是一個很稱職的先知。可見，馬所拉經文並不逃避這類正面衝擊的經文，忠實地記錄先知愛之深、責之切的心態（另見耶十八 23）。

七十士譯本在此處就將這句話稍加修改一番，變成以神的口氣，意即以第一人稱宣告：「我將不饒恕他們。」(καὶ οὐ μὴ ἀνήσω

αὐτοῦς) 神有絕對的權柄審判以色列人，因此若是這話出自神的口，語氣的強度比較能讓人接受。

死海古卷就更加有意思，它似乎比較取巧圓滑，乾脆把這一句話刪掉了。因為無論是「不可以饒恕他們」；或是「我將不饒恕他們」爭論都頗大，不管是先知說的也好，上帝說的也罷，總之，把它刪掉就不需爭論了。

所以，無論是哪一種的譯本或抄本，本身就具有解經的功能，也可以看出不同的神學立場。

### 哪個經典比較原始、可靠？

這三種經典中，七十士譯本時間最早，其次是死海古卷，馬所拉經文最晚。有學者認為可以藉著七十士譯本，重建原始的希伯來文聖經。弗茲 (F. X. Wutz) 就以為七十士譯本是根據一個更原始的希伯來文版本，因此可以透過七十士譯本回溯到更原始的希伯來文聖經。<sup>6</sup>或說，針對一些不太確定的經文，可經由七十士譯本的希臘文，逆向翻譯回去希伯來文，再對照馬所拉經文，就可以更加準確地掌握可靠的聖經原本。但是這種說法很值得懷疑，迄今還沒有被普遍接受，主要的原因是馬所拉經文的時間雖然較晚，但抄本大抵都很一致。反倒七十士譯本的成書時間雖然較早，但不同的抄本間有很大的差異。更何況七十士譯本本身多少含有某程度的詮釋成分，無論是從文化、社會、政治或神學角度的考量，都增加這種企圖由希臘文經文重整希伯來原典的困難度。<sup>7</sup>因此究竟哪一種聖經經文較為正確，各家的看法並不一致。

另一個更敏感的問題是，馬所拉經文是否有統一的抄本來源？

6 E. Würthwein, *The Text of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 64-65.

7 Karen H. Jobes and Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint*, 21-22.



再者，馬所拉經文是否為舊約正典惟一的版本？例如，歷代志的作者引用撒母耳記時，所使用的經文似乎常與馬所拉經文的撒母耳記不同，這些長久以來困擾著學者的問題，因著昆蘭死海古卷的出土與研究提供了決定性的解答。

在昆蘭第四洞所發現的第三處撒母耳記的殘卷中，其經文接近歷代志與七十士譯本所引用的經文。<sup>8</sup>列王紀上第二十章與二十一章的順序，在馬所拉經文與七十士譯本也不同，這反映出馬所拉經文之外，另有一個不同的經文傳統。<sup>9</sup>

再者，馬所拉經文與七十士譯本面對耶利米書的經文，有極大的歧異，即是七十士譯本比馬所拉少了約兩千七百字，占整卷書總數的七分之一，歷來眾所皆知，不容忽視。大致上，昆蘭第四洞的殘卷與七十士譯本所依據的希伯來經文相當一致。<sup>10</sup>這意謂著，七十士譯本並未擅自更改或編寫經文，而是根據另一個比馬所拉更古老的經文，換言之，七十士譯本根據的抄本與今天所使用的希伯來文聖經，這兩者根據的是不同的抄本。<sup>11</sup>意即，舊約經典的來源不止馬所拉經文，至少有兩份不同的權威經文，這是目前被學術界公認的現象，雖然多個原始經文（multiple pristine texts）的議題在學界的討論還不甚明朗，<sup>12</sup>稍後（第三章）討論到新約引用舊約經文時出現的歧異性，會有更多的例證說明此現象。但是這種現象重新挑戰傳統對「聖經無誤」的認識，也就是說，聖經的形成不是由一個原版逐漸衍生成多元、歧異的抄本，反而是由不同的版本逐步趨向一致

---

8 狄拉德（Raymond B. Dillard）、朗文（Tremper Longman III），《21世紀舊約導論》，劉良淑譯（臺北：校園：1999），頁 172-173。

9 《21世紀舊約導論》，頁 186-187。

10 《21世紀舊約導論》，頁 357。

11 Karen H. Jobes and Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint*, 21.

12 Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2nd ed. (Minneapolis, MI.: Augsburg Fortress, 2001), 167.

的版本，由多元性歸結到單元化的過程。

若說不同的版本都有默示的保證，那麼如何處理「字句上」（甚至是歷史和神學上）的出入、分歧？香港羅慶才牧師提出一個很震撼的說法：「似乎假設『聖經有誤』（經文的出入、異文等）較『無誤』為容易和合理」。<sup>13</sup>羅慶才認為「聖經無誤」在初代教會根本不是困擾，因為沒有歷史條件（沒有十九世紀新派神學的危機）。教會對聖經的尊重、遵循，是因為對神有信心，且這信心是建立在基督上，祂才是信仰的核心和對象。

有關聖經無誤的議題，筆者將在第八章再深入探討。

## 初代教會的解經

### 初代教會突破猶太人解經的格局

第一世紀猶太人的解經派別林立，據說單是創世記一章1~2節就有幾百種解釋，幾乎人人都可以自成一家之言，所以猶太拉比在討論舊約經文時，呈現出百家爭鳴的熱鬧場面。猶太人的解經派別繁複，因此並不容易分類。以下的四派是猶太人比較普遍使用的解經方式，一方面得以見識猶太人的解經傳統；另一方面也觀摩耶穌與保羅如何承襲這些傳統，或打破、更動這些解經舊習。

13 羅慶才，〈淺論「聖經無誤」〉，韓大輝主編，《聖經無誤的再思》（香港：厄瑪奴耳團體，1994），頁81。筆者主張用「聖經原稿有多元現象」的表達，比「聖經有誤」的措辭合宜。



## 第一派：字面解經（Literalistic Interpretation）

第一派準確說，是屬於「字面主義式的解經」，比一般所謂的字面解經（literal interpretation）更為狹窄、嚴格。雖然字面解經是被公認最好的解經，具有安全、可靠、嚴謹之解經特質，但是猶太人的字面解經則是趨於死板、僵化地執著字句表面的直接意思。

有些學者將猶太人的字面解經歸類為「白夏」(פֶּשַׁט, Peshat)，<sup>14</sup> 這個希伯來文有皮膚表皮（skin）的意思，因而引申為「一看即知」之意。字面解經原是最安全、可靠的解經，因為聖經語言多半是用這種字面方式的描述，採一般凡夫俗子都能夠讀懂的文字呈現。

字面解經等同於「歷史文化的解經」，<sup>15</sup> 聖經中所記載的歷史故事和人物，都有其特殊的文化背景，在按字面閱讀這些故事時，也需要研究其歷史、文化背景。舊約歷史記載亞伯拉罕有兩個太太，撒拉與夏甲，讀者都會按照字面理解為：有一位猶太人的祖先，因為大老婆不生育，於是為丈夫納妾。同樣的，色列人當年出埃及、過紅海、在曠野漂流，他們吃嗎哪、喝磐石流出的水，也應按照字面理解這些故事，不會太快跳躍到推敲亞伯拉罕這兩個太太又是代表什麼意義，因為那是屬於靈意解經的手法（見加拉太書第四章。下詳）。

通常閱讀聖經，理應按字面去接受白紙黑字所傳達之最直接的意思，此即字面解經。無須多去揣摩、推敲它背後的涵義，就像瀏覽報紙、雜誌，會直接領受白紙黑字所傳達的意思一樣。因此讀聖經或教主日學也應用這個方法。

14 華德凱瑟，《解經神學探討》（臺北：華神，1988 初版），頁 31。

15 陳濟民，《認識解經原理》（臺北：校園，1988 初版），第四章。

但是猶太人字面主義式的解經卻又太嚴格恪守字面的涵義，過分拘泥於表面的意思，以至於流於膚淺，變成僵化的解經模式。例如，主前第一世紀，有一位拉比煞買（Shammai）教導學生：在晚上睡覺以前，躺下來時要背誦示瑪（Shema）：<sup>16</sup>早上起床時，要站起來背誦另外一段經文。因為經上記著說：「無論你坐在家裡，行在路上，躺下，起來，都要談論（神的話）。」（申六7）其實申命記第六章主要的意思是說，猶太人要晝夜思想神的話，並殷勤地教導兒女，把神的話常存記在心裡，謹守遵行神的誠命。但是猶太人卻逐字逐句按照字面，很死板地遵守舊約律法外表的規定，甚至認真地照著字面去遵守更細節的字句規定。「也要繫在手上為記號，戴在額上為經文。又要寫在你房屋的門框上，並你的城門上」（申六8~9），被猶太人認真地執行，他們在家裡的門框上掛著經文，拉比把經文戴在頭上、手上，小心翼翼、規規矩矩地按著字面遵守神的命令，可是律法的精意和實質卻被忽略了，可說是本末倒置，這正是字面主義式解經的缺憾。

### 拘泥字面的缺失

死板地遵守律法的教導，無疑會產生一些困擾，因為並不是所有的經文都是採取字面描述。聖經有時也會用擬人法（anthropomorphism）的方式來描述上帝，例如，創世記六章6節，神看到人在地上罪惡很大，「心中憂傷」，若按字面解，神真的有心臟？歷代志下十六章9節：「耶和華的眼目遍察全地，要顯大能幫助向祂心存誠實的人。」神真的有眼睛？神在古時伸出大能的膀臂拯救以色列人出埃及（出十五6、16），神真的有膀臂嗎？聖經既說神是靈（約四24），而上述之記載又提示祂有眼目、心臟、膀

16 Shema是猶太人認信的禱告，引自申命記六章4節「聽」（שמע）的音譯。



臂，二者之間是否矛盾？其實這種擬人法是用人的角度來思想，將人的形狀特徵加諸於神，使讀者較易了解、認識神無所不知、無所不能的作為。

如果按照僵硬的字面主義式解經，同時也會發現聖經有好些不合科學的發現。例如，撒迦利亞書提及天有四方（二六，六五），所以古代的猶太人甚或教會因此認為地球是四方形的，有四極、有邊際。耶穌預言祂再降臨的日子，「好像閃電從天這邊一閃直照到天那邊」（路十七24；另參太二十四27：「閃電從東邊發出，直照到西邊。人子降臨，也要這樣。」）。因此古人真的相信天有邊際，這皆是死板的字面解經所引致的結果，有時真會令人啼笑皆非。又如聖經有兩處經文提及三層天的結構，這個宇宙是上天，下地，還有地底下的水所構成的（出二十四；申五8），這是古代猶太人簡單的宇宙觀，現代科學可能不贊成。聖經也講到天上有窗戶，挪亞洪水是因為神把天上的窗戶打開，降下大水造成的。瑪拉基書說要把當納的十分之一送入倉庫，神就會敞開天上的窗戶，傾福與百姓（三10）。這種天窗的說法，好像也不合乎科學。

翻閱西方的科學史，的確曾因著錯解聖經而鬧過幾次烏龍事件。讀者印象深刻的是，羅馬教廷斥責天文學家哥白尼與伽利略的太陽中心論與地動說。這個教會史中的荒謬劇，一直到二十世紀末才得平反。過去教會根據對聖經的理解，例如，詩篇十九篇5節：「太陽如同新郎出洞房，又如勇士歡然奔路」，認為地球是宇宙的中心，而太陽是移動的，且繞著地球轉，所以才會出現日出、日落的現象。

不僅天主教教廷迫害哥白尼、伽利略這些科學家，其實連宗教改革的領袖馬丁路德與加爾文也曾斥責哥白尼。馬丁路德用約書亞記第十章神使日月停止的故事來質問哥白尼：「哥白尼一定沒有好好讀聖經，約書亞記第十章豈不是記載著『神叫日月停止』嗎？哥



白尼難道沒有注意到，神是叫日、月停止，而不是叫地球停止？！」加爾文說：「哥白尼難道比聖靈還厲害，他的權威會勝過聖經的權威嗎？」<sup>17</sup>

聖經本身並沒有錯誤，問題是出在教會對聖經的「解釋」上。錯誤的發生，主要是未掌握聖經寫作目的，以及錯解聖經所用的語言層面。所以太死板的字面解經也會帶來錯誤的結果。耶穌曾經明白地教訓猶太人僵化的字面解經。

### 耶穌按照字面引用舊約經文

耶穌與使徒的解經，與猶太人的解經有何不同？四福音書中，耶穌的確是按著字面引用舊約的經文。耶穌在受試探時，引用舊約的經文來抵抗撒但：「人活著不是單靠食物」、「不可試探主你的神」、「當敬拜主你的神，單要事奉祂」（太四4、7、10；見申六13、16）。都是按字面的意思理解舊約的經文。

馬太福音登山寶訓中，耶穌高舉舊約經文的權威：「我實在告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一劃也不能廢去，都要成全。所以無論何人，廢掉這誡命中最小的一條，又教訓人這樣作，他在天國要稱為最小的」（太五18～19）。顯然，耶穌是很嚴格的持守字面經文的意義。但若繼續看登山寶訓接續的教導，則會發現耶穌的字面解經，與猶太人的傳統很不一樣，從馬太福音五章21～48節，不難看出耶穌的教導與舊約律法的教導是有區別的。

例如，第21～22節：「你們聽見有吩咐古人的話說：『不可殺人。』……只是我告訴你們，凡向弟兄動怒的，難免受審判。凡罵弟兄是……難免地獄的火。」按照耶穌的標準，殺人不需要真的拿

17 見 Timothy Ferris, *Coming of Age in the Milky Way* (Anchor Books, 1988), 67；見拙作《十字架討厭的地方》（臺北：華神，2008年五刷），頁232。



刀子捅人一刀，凡心裡動怒、怨恨人、不肯和解的，已經犯了殺人的罪。又如第27節：「你們聽見有吩咐古人的話說：『不可姦淫。』只是我告訴你們，凡看見婦女就動淫念的，這人心裡已經與她犯姦淫了。」按照猶太人字面解經，所謂姦淫是與鄰舍的妻發生性行為，但耶穌要求的顯然比律法的要求還嚴格，他說內心動淫念就等於實際犯姦淫。

耶穌表面上雖然嚴格的遵守字面的解釋，但是他更指出神對人的要求，絕不止於字面的遵守律法。登山寶訓清楚揭櫫：人裡面的動機、順服更加重要。

### 耶穌糾正死板的字面式解經

耶穌批評猶太人死板的字面解經，最明顯的例子就是守安息日的問題。按照猶太人的律法，安息日是什麼工都不可做的（出二十10；申五14）。但是猶太人的傳統又加進了很多細節的解釋，列舉「什麼工」的種類，如房子失火可否搶救物品？牛羊掉到井中可否拉上來？舊約律法只是一個原則性的規範，而猶太人卻對安息日作了過細的規定。其實神訂下較模糊的律法是為寬容人，但猶太人卻不寬容自己，因此在幾千年的歷史傳承裡，他們鉅細靡遺地列出安息日不可以做的事情。

猶太人傳統《米示拏》（Mishna，拉比對律法的討論文集）規定：安息日不可以剪指甲，不可以抓蝨子、跳蚤，委實可笑，但同時也反映出猶太人固執、天真可愛的一面。安息日如果家裡失火了，不可以搶救東西，只可以搶救聖經。安息日如果家裡的牛羊掉進井裡面，是否可以救上來？拉比又是一番唇槍舌戰。有人認為可以先將枕頭、鋪蓋丟進井裡，讓牠自己爬上來；也有人主張先丟食物給牠吃，過了安息日再拉上來。這些細節規定累積到最後，安息日變成一個很可怕的日子，動輒得咎，稍微不小心就會觸犯律法。

因此安息日反而變成最沒有安息的日子。

耶穌指出猶太人拘泥律法過於呆板、狹隘，反而把律法原來的精神廢棄了。耶穌在福音書裡很諷刺的糾正猶太人的傳統，他一針見血地指出：「安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的。」（可二 27）牲畜在安息日掉到井裡，尚且設法救牠，耶穌在安息日醫治人，卻被視為干犯律法，這種拘泥於宗教儀文的規定過於尊重人的生命，並不是神設立安息日的本意。

### 保羅的字面解經

耶穌糾正猶太人死板的字面解經，是針對安息日的問題，而保羅所面對的則是割禮的問題。在猶太人的傳統裡，「割禮」是神與亞伯拉罕立約的記號，也是神施恩的一個標誌，大凡受割禮之亞伯拉罕的後裔，都能承受神的應許。幾千年來猶太人的傳統一直是遵守字面的割禮，但保羅在羅馬書、加拉太書，卻按著屬靈的層面來解釋割禮，認為外面受割禮不是真割禮，惟有裡面接受割禮的才是真猶太人（羅二 28~29），「受割禮不受割禮都無關緊要，要緊的就是作新造的人」（加六 15）。這對講求字面，遵守律法的規定的猶太人簡直是一個致命打擊。耶穌與保羅都強調，只有內心遵守神的話語才是真正守律法，對耶穌與使徒而言，內心的動機與態度才是焦點所在。

### 第二派：米大示解經（Midrash Interpretation）

米大示（מִדְרָשׁ）這個希伯來文出自 שׁוֹרֵשׁ，有尋求（seek）的意思，或引申為反覆閱讀（to read repeatedly）、研究（to study）、



解釋 (to interpret) 的意思。<sup>18</sup> 這個字演變到後來，是指一種解經學派，即透過上述第一種字面解經，進入比較深的精義之中，特別注重道德的教訓、生活的應用。這種解經法就是將舊約經文應用於今天的情境，以適切時代的需要。

著名的猶太拉比希列 (Hillel) 曾提出七個解經原則，<sup>19</sup> 其中第一項是由輕而重 (From light To heavy)，所謂由輕的到重的，意思是說由比較次要的例子，應用到比較重要的原則；由生活中一般性的經驗，應用到特殊性的屬靈原則上。

耶穌也曾經用過米大示的解經方法：「你們雖然不好，尚且知道拿好東西給兒女，何況你們在天上的父，豈不更把好東西給求祂的人嗎？」(太七 11) 次要的例子就是「我們雖然不好，還知道把好東西給兒女」，把它應用到更重要的原則上就是：「何況天父豈不更把好東西給求祂的人嗎？」

「你們這小信的人哪！野地的草今天還在，明天就丟在爐裡，神還給它這樣的裝飾，何況你們呢？」(路十二 28) 從野地的草、天上的飛鳥這些次要的角色，應用到神兒女的身上。耶穌的比喻常使用「由輕而重」的原則，由日常生活一些顯而易見的次要現象，應用到屬靈的重要真理上。將神的話語運用到生活中，去體驗與經歷神，此即米大示的解經。

18 פְּשָׁטָא 也有傳記、註解 (exposition) 之意，見歷代志下十三 22，二十四 27。見 F. Brown eds., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Clarendon Press: Oxford, 1977), 205.

19 J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge: University Press, 1969), 315; 引自 Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1975), 34-35.

### 第三派：別沙解經（Peshar Interpretation）

Peshar 是由希伯來文 פֶּשֶׁר 這個動詞來的。這個字在但以理書第二至七章共出現三十次，意思是「解釋」夢或異象。別沙解經是昆蘭（死海古卷）團體典型的解經法，筆者姑且稱它為「自作多情，一廂情願」的解經法。

英國的聖經學者布魯斯（F. F. Bruce）指出，昆蘭團體不認為舊約的信息是寫給從前的以色列人，然後再應用到他們身上。他們相信先知的話完全是針對他們所寫的，而且只應驗在他們身上。<sup>20</sup>雖然相當的自我中心，不過也顯出其敬虔、單純。昆蘭團體在讀聖經時，總是戰戰兢兢，覺得那是神直接對他們說話，經上所記載的都是神要應驗在他們身上的教導。倘若今天基督徒每次讀經時，也都覺得是神在直接對自己說話，像讀情書般熱烈、投入，信仰就不會隨便馬虎，教會內也不致不冷不熱。

所謂 Peshar 是指解釋（interpretation）、問題的解答（solution）的意思。昆蘭團體認為，舊約經文的終極答案會成就在他們的身上，所以解經時，常套用的公式就是：「經文的解釋就是如此這般（This is that……）」，接著後面就開始解釋經文的現代意義。他們根據當代的情境來詮釋舊約的經文，帶著很強烈的末世氛圍。

昆蘭團體認為那個時代是亂世，沒有指望，只能等候彌賽亞的來臨，等候神大能、公義的彰顯。所以他們認為每一位先知的預言，都隱藏著末世的意義，神國的奧秘是藉著舊約先知啓示給他們的，但其意義則隱晦不明，過往以色列人對先知的預言都是懵懵懂懂，因為那些經文不是針對他們說的，而是直接向昆蘭的團體說

---

20 F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1960), 16f; R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 39.



的。因此以前的猶太人是蒙著帕子，直到昆蘭團體之時，帕子就揭去了，使之真相大白。此即別沙解經法。

耶穌也使用過別沙解經法。路加福音四章21節：「耶穌對他們說：『今天這經應驗在你們耳中了。』」對死海古卷的人而言，這是一句非常熟悉的話，因為這正是他們解經的標準公式之一。耶穌為什麼講這句話呢？因為稍早耶穌曾朗讀了一段以賽亞書六十一章1~2節的經文：「主的靈在我身上，因為祂用膏膏我，叫我傳福音給貧窮人，差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告神悅納人的禧年」（路四18~19），講到聖靈膏立一位謎樣的僕人，而這位僕人是誰？很可能與第五十三章那位受苦的僕人是同一位，<sup>21</sup>當然，猶太人有很多不同的解釋。<sup>22</sup>

耶穌讀完了這段經文說：「今天這經應驗在你們耳中了」，意思是說，你們聽見我所傳的道，看見我所行的神蹟，正是應驗先知的預言，而種種的跡象，顯示彌賽亞的紀元已經來到了，換言之，末世已經開始。耶穌在此用了比較含蓄、間接的方式來宣告祂是彌賽亞的身分。

保羅在羅馬書第四章也有類似的用法，他引用亞伯拉罕因信稱義的例子：「算他為義的這句話，不是單為他寫的，也是為我們將

---

21 John N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 40-66. The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998), 562.

22 有關以賽亞書中的僕人身分，學者眾說紛紜。被擄時期猶太人的舊約亞蘭文註釋《他爾根》（Targum）認為以賽亞書第六十一章的說話者是先知以賽亞自己，很多現代學者支持此說。見F. Delitzsch, *Isaiah. Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1976), 424. 也有人認為第二以賽亞書的末世性預言是出自至所謂「利未族群」（Levitical-visionary group）。John N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 563. 至於第五十三章那位受苦僕人，早期拉比著作主要認為就是指彌賽亞（與基督教相同），但是中世紀猶太解經家則認為僕人係指被擄受苦的全體猶太人，他們把任何可能用來解作彌賽亞的論點都完全剷除，因而發展出用「猶太人集體受苦的觀念」，以對抗基督教會用來指個人的「基督論式的解經」。見Joel E. Rambaum, "The Development of A Jewish Exegetical Tradition Regarding Isaiah 53," *Harvard Theological Review* 75:3 (1982): 289-311.

來得算為義之人寫的」(羅四23~24)，保羅比昆蘭的團體態度謙遜些，沒有那麼本位主義，認為所有舊約的經文不單是為亞伯拉罕寫的，也是為基督徒寫的。

羅馬書第十五章的語氣就比較強烈一點，認為舊約聖經是寫給教會的：「從前所寫的聖經，都是為教訓我們寫的，叫我們因聖經所生的忍耐和安慰，可以得著盼望。」(羅十五4)但是保羅仍然沒有排斥舊約聖經原是為以色列人寫的，不像昆蘭團體那樣強勢，視所有聖經都是為教訓他們寫的，也只應驗在他們的身上。

另外，「他們遭遇這些事，都要作為鑑戒，並且寫在經上，正是警戒我們這末世的人。」(林前十11)這也是典型的別沙解經，顯然保羅很熟悉別沙的解經模式。

#### 第四派：靈意解經 (Allegorical Interpretation)

靈意解經又稱為寓意解經，或稱「私意解經」更恰當、傳神，是指沒有根據、完全憑個人想像的解經，它與字面解經相反，不信任字面直接所傳達的意思。

在聖經裡，保羅也用過「寓意」(allegory)這個字，但是為何現今一提到靈意解經時，似乎都對它嗤之以鼻呢？其實這字彙原來不具負面的含意，寓意(allegorical)、象徵(figurative)與隱喻(metaphorical)，都有「形容」、「引申」的意思，也有「間接」(indirect)或「隱藏」(hidden)的意思。

如前所述，聖經不全是以字面來描述，有時會用擬人法來描述上帝。例如，神的「心」中憂傷(創六6)、耶和華的「眼目」遍察全地(代下十六9)、神伸出大能的「膀臂」(申四34，七19)等。神是靈，沒有外顯的身軀，但是聖經作者按人的角度、構造、身體器官來描述神，是用人所能明白、體會的方式來認識神的作為。

有時聖經也用比較誇張的形容，就如採用詩歌體的語言來表



現，因此不能完全按照字面死板的解釋。例如，創世記第十一章講到巴別塔，聖經說它非常高，以致「塔頂通天」。閱讀此段經文時，是否真相信它像天那麼高？事實上，「塔頂通天」只是形容這座塔非常高，是當時最優良的工程師，配合龐大的人力、物力，建造外觀看起來高聳入天的塔。

其實靈意解經原來只是一種描述方式，但因後來的猶太人或是基督教會濫用了這種形容、誇張的解經法，以至於到最後靈意解經變成一種很負面的解經。

靈意解經最早是希臘人所採用的方法，到了新約時代，由一位在亞歷山太城的猶太拉比斐羅（Philo，主前30年至主後45年）所提倡，才蔚為風潮。希臘文學中非常有名的《荷馬史詩》，<sup>23</sup>內容是描述希臘城邦時代的歷史，其中最膾炙人口的是《奧德賽》（*Odysey*）與《伊里亞德》（*Iliad*）兩部史詩，敘述兩個希臘城邦——斯巴達（*Sparta*）和特洛伊（*Troy*）之間的戰爭。起因是特洛伊的王子愛上了斯巴達漂亮的皇后海倫，用計把海倫騙到特洛伊，因此引起兩個城邦之間的大戰。雙方陷入長期苦戰，調用精兵十萬，戰艦一千多艘，是整部作品裡面最壯觀的一次戰爭，天上諸神也分成兩大陣營各幫助一方。天上諸神祇宛如人間眾生，眾神不但會談情說愛、爭風吃醋，也會結婚生子，這種荒誕不經的神話被納入民族史詩中，就需要加以屬靈的解釋，賦予更高層面的涵義。

---

23 二〇〇六年七月臺灣大專聯考歷史科有一題畫了古希臘世界地圖，要學生判別《荷馬史詩》故事發生地與希臘科學思想發源地。中央研究院文哲所研究員李爽學去函大考中心提出質疑，認為希臘文學史上沒有《荷馬史詩》這部書，這題出法及問法都有問題，應該送分。大考中心回覆，《荷馬史詩》這名稱應該是社會大眾通俗的簡單概念，《伊里亞德》發生在特洛伊，希臘科學思想發源於米利都（*Miletus*）等地，兩者都在小亞西亞西岸，所以這題應該可以找到正確答案，堅持不送分。歷史命題顧問、暨南大學歷史系教授王鴻泰指出，《荷馬史詩》是否存在，「學術上」值得爭議，但是命題出發點是站在「考生可以理解的常識面」，「可以接受這個題意」。見《中國時報》二〇〇六年九月十日A15版。筆者採用大考中心的角度使用《荷馬史詩》。



《荷馬史詩》指出，地上的戰爭其實是反映天上諸神的戰爭，這是希臘文化典型的二元論思想，認為這個看得見的世界是反映那個看不見的靈界。

靈意解經的基本精神源於柏拉圖所提倡的二元論，特別高舉看不見的靈性世界，認為那才是不改變的，具有永恆的價值。因此，希臘人強調抽象的哲學與看不見的倫理道德，認為永恆的真理和絕對的善，都存在於看不見的靈性世界，至於現在所能看見、能觸摸、能聽見的這些現象界（或稱物質界）的元素，有一天都會改變，因此不具永恆的價值。

希臘二元論的哲學應用到釋經學，認為現在這本看得見之白紙黑字的聖經，其實是在反映天上屬靈的教訓。然而，看得見的字句是膚淺的、不真實的，應該探求字義背後的靈意，才有永恆的價值。字義與靈意是對立的，舊約中充滿了表記與象徵，因此讀舊約時，一定要摒棄字面的意思，才能擷取屬靈的教訓，意即，要透過表面的文字，看見它背後的靈意。這種解經法成為亞歷山太學派的特色，影響初代與中世紀的教會長達一千多年。

若說今天華人教會仍流行靈意解經，其實也不足為奇，因為教會歷史有一千多年的時間都偏愛靈意解經。眾所敬佩的神學家奧古斯丁、阿奎那、馬丁路德，都曾傾心靈意解經，直到宗教改革後期才出現比較關鍵性的轉變。



## 猶太人的靈意解經——字母替換式解經（Gematria）<sup>24</sup>

猶太人有一種靈意解經是「字母替換式解經」，特質有點像中國人看黃道吉日，或按照人名的筆劃數字來算命卜卦，以定凶吉。字母替換式解經原是拉比的一種解經法，目的是要探尋字句背後隱藏的意義，特別是希伯來文的字母數目。由於希伯來文的每一個字母都有一個相對應的數字，這可能是來自民間的一種古老傳統的換算方式。例如，「亞伯拉罕」這個名字有四個字母（不包含母音），把所有字母相對應的數目字加起來，再用這個數目字替換成另一個同等數值的字，如此就為兩個原本毫不相干的字搭起一座橋樑。

### 舉例說明「字母替換式解經」

創世記十五章2節：「亞伯蘭說：『主阿！耶和華阿！我既無子，你還賜我什麼呢？並且要承受我家業的是大馬色人以利以謝。』」猶太拉比認為亞伯拉罕要把所有的家產都傳給以利以謝，所以這個人一定來頭不凡，他的名字也一定蘊含著無比尋常的屬靈意義。因此就把以利以謝這個名字的對應數目字加起來，總數是三百一十八，而這個數目歪打正著，的確出現在聖經裡。創世記十四章14節：「亞伯蘭聽見他姪兒被擄去，就率領他家裡生養的精練壯丁三百一十八人。」這個對應數字是瞎打誤撞，居然撞個正著。而猶太拉比就用字母替換式解經，透過數字換算的方法，得出一個屬靈教訓：以利以謝的價值必然等於亞伯拉罕所有僕人的總數。這個管家一定忠心幹練，以致亞伯拉罕非常看重他。「以利以謝」這個

<sup>24</sup> R. Longenecker 將 Gematria 置於米大示解經法中，並稱之為猶太人最憑空奇想的手法（the most fanciful treatment）之一。《Biblical Exegesis in the Apostolic Period》，35-36。柏可夫（L. Berkhof）稱這種方法為「替換法」，是以聖經某字去代換另一個有同等數值的字，作為解開神聖的奧祕的方法，曾在十二世紀猶太人的卡波里運動（Cabbalistic Movement）中又大為盛行。見柏可夫，《釋經學原理》，蕭維元譯（香港：浸信會，1983），頁9。

名字在猶太人的解經歷史裡，著實出了一陣鋒頭，大鳴大響。

這種替換法姑且算是亂點鴛鴦配成對，但還勉強湊出一些道理，創世記第十四章所帶出的屬靈教訓勉強可以接受。以利以謝的確是亞伯拉罕很看重的一位管家，雖然換算的過程，與導出的結論令人啼笑皆非。

這個故事還沒結束。早期基督教歷史中也有人如法炮製，大玩數字遊戲。新約次經《巴拿巴書》竟然在三百一十八這個數目字上，發現「耶穌基督釘十字架」的預言，因為希臘文「十八」的代表字母是 IH，指「耶穌」（Ἰησοῦς），而「三百」的希臘文代表字母是 T，指「十字架」，兩者對應數字加起來，又剛好也是三百一十八，於是由猶太教的意義，替換成基督教的意義：「以利以謝預表耶穌基督釘十字架」。<sup>25</sup> 靈意解經的危險實在太明顯了，兩件風馬牛不相及的事情，居然可以湊在一起解釋，令人不禁警覺到靈意解經的離譜、可怕。

字母替換式解經這個方法不但是猶太人使用，早期的基督教教父都很愛用，且持續了一千多年。教會繼續在「耶和華」的希伯來字母（יהוה）上大作文章，用四個子音 YHWH 大玩文字遊戲，即所謂的「四字神名」（Tetragrammaton），直到馬丁路德時期仍樂此不疲，基本動機就是尋求字句背後隱藏的涵義。

馬太福音記載基督的家譜很整齊地用三個十四代來分期：「這樣，從亞伯拉罕到大衛共有十四代；從大衛到遷至巴比倫的時候也有十四代；從遷至巴比倫的時候到基督又有十四代。」（太一17）其實第一組和第三組各只有十三代；但馬太是從神學角度切入，因此統計數字並不精確。大衛的名字在希伯來文的三個字母所代表

25 引自凱利（J. N. D. Kelly），《早期基督教教義》，康來昌譯（臺北：華神，2003年初版五刷），頁46。



的數字，加起來剛好等於十四（D = 4，W = 6，D = 4），也似乎暗含奧妙於其中。馬太的家譜裡如此明顯地強調大衛，想必思想中有「字母替換式解經」的數字遊戲作為基礎。使用類似算法的，在新約裡還有啓示錄十三章 17~18 節。

耶穌是否用過靈意解經？

耶穌是否用過間接、隱藏的方式來教導人？答案是肯定的。耶穌的比喻是半隱藏的、不直講，需要聽者自行揣摩與意會。耶穌在撒種的比喻中，解釋他使用比喻的原因。當門徒問耶穌為什麼用比喻？耶穌回答說：「因為天國的奧秘，只叫你們（指門徒）知道，不叫他們（指眾人）知道。」（太十三 11）「所以我用比喻對他們講，是因為他們看也看不見，聽也聽不見，也不明白。」（太十三 13）這段話實在啓人疑竇，是很難解釋的一段經文。<sup>26</sup>耶穌的比喻是屬於半隱藏式的教導，需要加以解釋才能全然明瞭，所以或可以說，耶穌本人多少都曾使用過靈意解經。

保羅的靈意解經

有人稱保羅為教會歷史中靈意解經的始祖，因為在他的書信中曾用過幾次靈意解經。例如，哥林多前書十章 1~2 節：「弟兄們，我不願意你們不曉得，我們的祖宗從前都在雲下，都從海中經過。」

---

26 馬可福音的措辭比馬太強硬，耶穌講比喻的用意是讓聽眾聽不懂：「耶穌對他們說：『神國的奧秘只叫你們知道，若是對外人講，凡事就用比喻，叫他們看是看見，卻不曉得；聽是聽見，卻不明白；恐怕他們回轉過來，就得赦免。』」（可四 11~12）E. P. Gould 認為比喻的目的本來就是要隱藏真理（to veil the truth），馬可甚至故意用強烈的反諷字眼「恐怕」（μήποτε）。見 E. P. Gould, *St. Mark*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1896), 68ff. G. V. Jones 則認為就算馬可所言屬實，也不意味耶穌所有的比喻皆那麼難懂；何況馬可福音第四章撒種的比喻並無任何神祕、難懂的謎語。有些比喻雖非簡單易懂，如稗子的比喻，但或許從耶穌當時的聽眾背景較易懂。G. V. Jones, *The Art and Truth of the Parables* (London: SPCK, 1964), Appended Notes, 225-230.

都在雲裡、海裡受洗，歸了摩西。」他把當年過紅海解釋成受洗，這恐怕是當年的猶太人匪夷所思的。第3~4節的手法依舊：「並且都吃了一樣的靈食。也都喝了一樣的靈水，所喝的是出於隨著他們的靈磐石，那磐石就是基督。」保羅在此用靈意解經來解釋舊約的歷史，並賦予舊約歷史更新一層的屬靈涵義。保羅原來是位拉比，曾在迦瑪列門下接受最嚴謹的訓練，但在大馬色路上，復活的主向他顯現，他領悟到耶穌基督是救恩歷史的中心。從那一刻起，保羅開始重新詮釋舊約聖經。

保羅在加拉太書第四章使用的靈意解經，且置於下一章亞歷山太學派時再詳論。

## 耶穌、使徒的解經與猶太人的解經之差異

耶穌與使徒都明顯地使用了猶太人的解經，但是二者之間有其基本的差異。至少有兩個區別。

第一，耶穌常賦予舊約經文新的涵義，就像他常說的：「你們聽見古人有話吩咐說……，只是我告訴你們……」。使徒保羅也效法耶穌，賦予經文新的涵義。

第二，耶穌認為他所用的某些（注意：不是所有的）舊約經文應驗在他身上，他說：「今天這經應驗在你們的耳中」。使徒也效法耶穌的解經，強調耶穌基督是歷史的焦點，舊約必須要透過耶穌基督，才能對教會產生合宜、適切的意義。

基督的教會一致相信，耶穌是解開舊約的一把鑰匙，如果耶穌基督沒有降生，許多舊約的預言就無法全然理解。例如，以賽亞書七章14節童女懷孕生子的預言。耶穌基督使得很多舊約的經文變得有意義、能被理解。即便如此，這把鑰匙也可能被誤用。

耶穌認為他所引用的舊約的經文應驗在他身上，不等於所有的舊約經文都會應驗在他的身上。路加福音二十四章27節：「於是從



摩西和眾先知起，凡經上所指著自己的話，都給他們講解明白了。」這句話不等於所有摩西的律法和眾先知書，都是指著基督說的。接著，路加福音二十四章44節：「耶穌對他們說：『這就是我從前與你們同在之時，所告訴你們的話說，摩西的律法，先知的書和詩篇上所記的，凡指著我的話都必須應驗。』」「凡指著我說的話都必須應驗」，並不代表所有舊約的經文，都是應驗在耶穌基督的身上。

我們千萬不可忘記，舊約經文有它原來的第一批讀者；舊約首先是寫給當代的以色列人，然後才傳給基督的教會。所以不可像昆蘭團體那樣地一廂情願，認為舊約是針對自己寫的。直至今日，即使耶穌基督已經降生、受死、復活了兩千年，很多猶太人仍然不相信耶穌就是舊約所預言的那一位彌賽亞。

筆者承認，舊約經文雖然最終的目標是指向基督，但是不代表舊約每一節經文都是指著基督說的。舊約經文有它原來獨立的意義。舊約原來是寫給古代的以色列人，不是單單寫給後世所有基督徒的，也不可完全用耶穌基督的角度來解釋舊約。雖然耶穌和使徒都曾如此用過，但並非所有的舊約經文都必然應驗在耶穌或教會的身上。舊約除了預告耶穌的降生、受苦之外，還有別的經文涉及其他的主題，對當時舊約的聽眾，具有更直接的適切意義。解經者的首要功課，就是要尊重經文原來的意思。

下一章要討論舊約的價值是什麼？舊約與新約的關係是什麼？新約聖經的作者都大量地引用了舊約，他們都視舊約是神的啓示，「經上記著說」這句話代表信仰的權威與標準。但是若舊約具有永恆的價值，是神的話語，為什麼神仍要與人另立新約？新約是否取代了舊約？基督的教會讀舊約，與猶太人領受舊約有何差異？

為了預備下一章的討論課題，讀者請先自行試作下面三題練習題。

## 第二章 練習題

1. 希伯來書十章 5~9 節引用詩篇四十篇 6~8 節；
2. 羅馬書十章 6~8 節引用申命記三十章 11~14 節；
3. 以弗所書四章 8 節引用詩篇六十八篇 18 節。

請按照下列的步驟作答：

1. 三處舊約經文的原意是什麼？
2. 新約的作者如何詮釋它們？與舊約的原意有無出入、差異？
3. 新約的作者如此引用、詮釋合理嗎？今日信徒是否也可以如此效法？

CINETΩΝΕΒΔΟΜΗΚ  
 ΠΙΛΑΔΙΑΣΥΝΤΟΣΚΥΝ  
 ΠΕΡΕΩΝΕΤΟΥΣΠΥ  
 ΤΟΥΔΙΣΣΥΝΔΕΣΙΑΝ  
 ΤΗΕΡΕΜΙΟΥΗΓΕΙΡΗ  
 ΚΑΤΟΠΝΕΥΣΑΚΥΟΥ  
 ΔΑΣΙΑΣΙΣΠΕΡΕΩΝΗ  
 ΒΚΗΥΤΕΡΟΔΗΤΗΒΑΙ  
 ΔΣΙΑΛΥΤΟΥΚΑΚΗΜΑΛ  
 ΓΡΑΠΤΩΝΑΕΓΩΝΤΑ  
 ΔΕΛΒΙΣΙΔΕΔΟΙΑΣΥΠΕ  
 ΤΩΝΚΥΡΟΣΕΜΕΛΗΕΜ  
 ΞΕΝΕΑΣΙΛΒΑΤΗΣΟΙΚΥ  
 ΜΕΛΗΣΟΚΥΡΙΟΣΤΟΥ  
 ΓΑΛΑΚΕΔΟΥΡΙΣΤΩΚΑΙ  
 ΕΣΗΜΗΝΕΝΜΟΙΡΙΚΑ  
 ΔΟΜΗΣΑΙΛΥΤΩΔΙΚΟΝ  
 ΕΝΙΕΡΟΥΣΑΔΗΜΤΗΕΝ  
 ΤΗΙΟΥΔΑΙΑΙΤΙΣΕΣΤΙ  
 ΟΥΝΥΜΗΝΕΚΤΟΥΘΕΝΤ  
 ΑΥΤΟΥΕΣΤΩΚΕΛΥΤΗ  
 ΜΕΤΑΤΟΥΚΑΙΝΔΕΛ  
 ΔΙΣΤΑΝΙΕΡΟΥΣΑΔΗ  
 ΤΗΝΕΝΤΗΙΟΥΔΑΙΑΙ  
 ΔΟΜΕΙΤΩΤΟΝΟΙΚΟΝ  
 ΚΥΡΙΟΥΚΑΙΝΑΛΟΥΤΟΣ  
 ΟΚΕΘΚΑΤΑΣΚΗΝΩΣΑ  
 ΕΝΙΕΡΟΥΣΑΔΗΜΟΣ  
 ΟΥΝΚΑΤΑΤΟΥΣΤΑΠΕ  
 ΔΙΚΟΥΣΗΝΕΘΕΙΤΩ  
 ΑΥΤΩΘΕΝΤΩΤΟΠ  
 ΑΥΤΟΥΕΝΧΡΥΣΙΩΝ  
 ΕΝΑΓΥΡΙΩΚΑΙΙΝΔ  
 ΣΣΟΝΜΕΘΙΠΙΝΚΛΙ  
 ΚΤΗΝΩΝΣΥΝΤΟΙΣΔ  
 ΛΟΙΣΤΟΙΣΚΑΤΕΥΧΑΣ  
 ΠΡΟΣΤΑΝΘΙΜΕΝΟΙΣΕΝ  
 ΤΟΙΣΡΟΝΤΟΥΜΥΤΟΙΝΙ  
 ΕΡΟΥΣΑΔΗΜΚΑΙΚΑΤΑ  
 ΣΑΝΤΕΣΟΙΔΕΧΙΦΥΜΙ  
 ΤΩΝΠΑΤΡΙΩΝΤΗΣΙΟΥΔΑ

七十士譯本厄斯德拉書上 (1 Esdras) 梵諦岡抄本 (Codex Vaticanus)

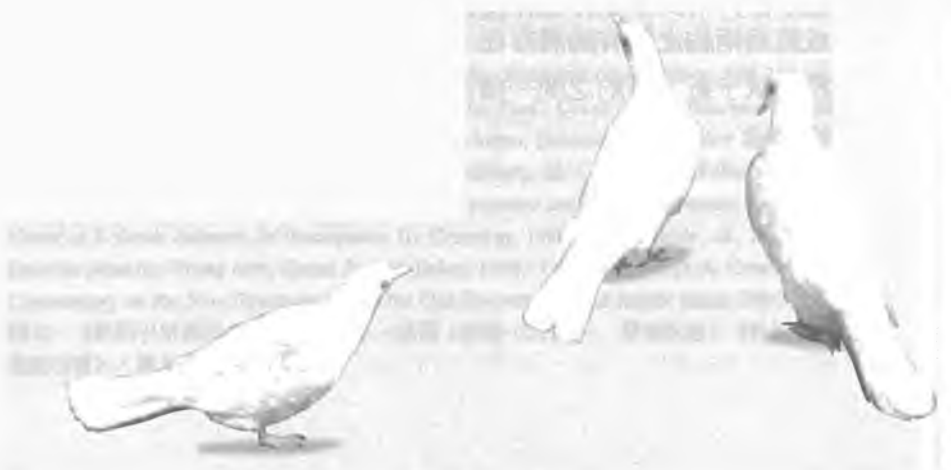
七十士譯本是舊約的希臘文譯本。相傳有七十二位精通希伯來文和希臘文的拉比，用很短的時間將舊約摩西五經譯成希臘文，之後先知書、聖卷也陸續翻譯，成書時間約在主前一世紀，成為講希臘話之散居猶太人的聖經。

死海古卷的出土，提供解讀七十士譯本的新證據。昆蘭第四洞的殘卷大致與七十士譯本所依據的希伯來經文相當一致，這意謂著，七十士譯本並未擅自更改或編寫經文，而是根據另一個比馬所拉更古老的經文。



# 新約與舊約的關係

作者：[模糊] 譯者：[模糊]





初代教會面臨一個重要的解經課題是——舊約的價值如何？舊約與新約的關係是什麼？猶太人只接受舊約權威，不接受新約是神的啓示，他們不承認耶穌是基督（彌賽亞），也排斥教會對舊約的解釋。但是初代教會也出現不接受舊約，只讀新約的領袖。相反地，馬吉安（Marcion，約100-165）覺得舊約的神很殘忍，竟然屠殺無辜的埃及人長子，與新約耶穌所介紹那位供應世人一切生活需要的慈愛天父，是截然不同的神。這與出現在初代教會的異端諾斯底主義相類似，因其主張舊約的那位耶和華是次等的神，因為祂所創造的是一個物質的世界，是充滿罪惡、不完全的世界。馬吉安甚至指出，舊約本身有許多自相矛盾的經文，例如按摩西所頒發的十誡，以色列人要守安息日，可是以色列人進攻迦南時，繞耶利哥城行軍七天，明顯地違背十誡的規定。

面對兩種極端立場：猶太人不讀新約，馬吉安不讀舊約；兩者咸認為兩約之間有鴻溝存在，彼此無法銜接。所以初代教會的領袖設法賦予新、舊約之間一個合理的解釋，證明新舊約是一貫且連續的啓示。

## 新約作者引用舊約經文的示範

新約引用舊約的手法是釋經學的一門大學問，解經者需要在新、舊約之間穿針引線作銜接、協調之工夫，讓兩者都有出路，且能互通。<sup>1</sup> 以下示範幾個新約引用舊約的例證，用來說明兩約之間啓示的連貫性與銜接性，以及兩約神學轉換之際的微妙解經手法。讀者可以留意新約在字句或意思上，是否更改了舊約的經文與原意？新約作者如此更改是否有其個中道理？今天釋經者是否也可以如此效法？

### 【範例一】

羅馬書十章 6~8 節引用申命記三十章 11~14 節

申命記三十章 11~14 節：「我今日所吩咐你的誠命不是你難行的，也不是離你遠的；不是在天上，使你說：誰替我們上天取下來，使我們聽見可以遵行呢？也不是在海外，使你說：誰替我們過海取了來，使我們聽見可以遵行呢？這話卻離你甚近，就在你口

1 這方面的參考資料有：C. K. Barrett, "The Interpretation of the Old Testament in the New," in *The Cambridge History of the Bible*. vol. 1: *From the Beginnings to Jerome* eds. by P. R. Ackroyd and C. F. Evans (Cambridge: The University Press, 1970), 377-411. ; J. M. Efrid, ed., *The Use of the Old Testament in the New*. Durham: Duke University Press, 1972 ; E. E. Ellis, "How the New Testament Uses the Old," in *New Testament Interpretation*, 199-219. ed. by I. H. Marshall. Exeter: Paternoster, 1977 ; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 1981 ; G. L. Archer and G. C. Chirichigno, *Quotations in the New Testament: A Complete Survey*. Chicago: Moody, 1983 ; J. S. Feinberg, ed. *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Revelation Between the Old Testament and New Testaments. Essays in Honor of S. Lewis Johnson, Jr* Westchester, IL: Crossway, 1988 ; G. K. Beale, ed., *The Right Doctrine from the Wrong texts*. Grand Rapids: Baker, 1994 ; G. K. Beale & D. A. Carson, eds. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapid: Baker, 2007 (中譯本：《新約引用舊約(上、下冊)》，美國：麥種，2013)；華德凱瑟，《新約中之舊約引據》。臺北：華神，1985。



中，在你心裡，使你可以遵行。」

羅馬書十章6~8節：「惟有出於信心的義如此說：你不要心裡說：誰要升到天上去呢？就是要領下基督來；誰要下到陰間去呢？就是要領基督從死裡上來。他到底怎麼說呢？他說：這道離你不遠，正在你口裡，在你心裡。就是我們所傳信主的道。」

申命記第三十章的背景是在約旦河東，以色列人進入迦南地之前，年邁的摩西因擔心這些悖逆的百姓不停地埋怨上帝，終致招來神憤怒的審判，因此苦口婆心地勸誡第二代的以色列人歸向神，要盡心、盡性、盡力地愛神，謹守神在律法上的吩咐。

申命記三十章12~14節這段經文主旨是：謹守律法並不是一件難事，律法不是高不可攀的在天上，也不是遙不可及的置海外，神的律法就在百姓的心裡、口中。以色列人若能常常把神的話存記在心，默念於口，信仰與生活合一，律法其實是很容易守的；這也是申命記這段經文所要表達的焦點。

羅馬書第十章的上文是保羅擔心以色列人心裡剛硬，不認識耶穌基督，他也憂慮以色列人的律法傳統，會使他們在因信稱義的磐石上跌倒，至終與救恩無緣。

保羅在羅馬書引用申命記時，將主題改為：福音真理不難尋覓。保羅指出：耶穌基督已經道成肉身下到人間，所以信徒不需要上天去找祂；祂已經從死裡復活，升到天上，所以也不需要下到陰間去找祂。救恩已經完成，福音的真理已經傳開，世人不需上窮碧落下黃泉地去尋找耶穌基督。

保羅把「律法的義」改成「福音的恩典」，前者是出於行為；後者是因著信心。顯然，字句和意思都更改了，保羅並非僵硬地引

經據典，而是有若干借古喻今或移花接木的意味。<sup>2</sup>新約引用舊約的手法是釋經學的一門學問，需要解經者在新、舊約之間搭一座橋樑來銜接與協調，讓兩者可以互通，甚至需要在橋上架設一間休息室，讓過往遊客得以喘氣、歇息，甚至回神，繼續瀏覽風光。

這個例子的兩處經文之共通點在於神的真理明顯易懂（守），且近在咫尺，觸手可及。從聖經神學的角度而言，律法與福音之間是否有共通點呢？羅馬書十章4節：「律法的總結就是基督，使凡信他的都得著義」，保羅似乎正提供兩者共同的銜接點：律法最後是指向基督。<sup>3</sup>按照保羅在加拉太書所說：「律法是我們訓蒙的師傅，引導我們到基督那裡。」（加三24）即使保羅表面看來並非逐字逐句地正式引用原典，也未忠實地尊重舊約的原意，甚至從「遵行律法」逕自跳躍到「相信基督」，但是兩處經文中間有轉折點或銜接處，所以也不致讓人覺得太過突兀。

## 【範例二】

以弗所書四章8節引用詩篇六十八篇18節

這是修改原典更加明顯的例子，檢閱表面字句，新約作者似乎將舊約原意完全顛倒過來。

詩篇六十八篇18節：「你已經升上高天，擄掠仇敵；你在人間，就是在悖逆的人間，受了供獻，叫耶和華神可以與他們同住。」

2 加爾文認為保羅在此是使用換喻法（metonymy），以「來成全律法的基督」（太五17）覆蓋申命記的律法。見《羅馬人書註釋》（臺北：改革宗翻譯社，1995），頁259。另有學者認為保羅是用米大示法解經，以申命記第三十章字面為基礎，進入深層的意義。見季納，《新約聖經背景註釋》（臺北：校園，2006），頁494。

3 羅馬書十章4節「律法的總結就是基督」是爭議性的一節經文，有兩種解釋：基督是律法的「結束」（end）或是律法的「目標」（goal），強調律法與福音的連續關係之學者採取「目標」的解釋，至於主張律法的暫時意義之學者則採取「結束」的解釋。見書尾附錄。



以弗所書四章8節：「所以經上說：他升上高天的時候，擄掠了仇敵，將各樣的恩賜賞給人。」

詩篇的「在人間……受了供獻」(received gifts from men)在以弗所書被改成了「將恩賜賞給人」(gave gifts to men)。明顯地，不但是字句，連經文的意思也改了。

保羅這樣大幅度地修改，是否有合理的根據？讀者能否找到理由為他自圓其說呢？詩篇第六十八篇的作者是否能預知到以弗所書四章8節的意思？而以弗所書四章8節的意思是否是詩篇六十八篇18節的原意？當以弗所教會的猶太裔信徒看到以弗所書四章8節時，會不會立刻聯想到是引自詩篇第六十八篇呢？

以弗所書四章8節：「所以經上說……」原文是「他（它）說」(λέγει)，等於是「聖經如此說」。以弗所書的上下文是在講耶穌基督，雖與詩篇內容很不一樣，但是保羅在這裡明顯是引用了詩篇第六十八篇。至於保羅如此修改到底合不合理，關鍵在於詩篇第六十八篇的原意是什麼。

詩篇第六十八篇原來是一篇抬約櫃遊行時所唱的詩篇，後來以色列人也把它用在五旬節慶祝豐收時的吟唱；以色列傳統中也有這樣的說法：詩篇第六十八篇是大衛紀念當年迎約櫃回錫安時寫的；在以色列歷史的晚期，它又演變成記念律法(Torah)的頒賜。因此以色列人傳統《他爾根》(Targum)認為第18節：「你已經升上高天」的「你」是指摩西，因他到西乃山上去領受律法，然後將律法頒賜給百姓。所以，保羅不過是將摩西應用到耶穌基督身上。

詩篇六十八篇1節：「願神興起，使他的仇敵四散，叫那恨他的人在他面前逃跑。」這一節源自民數記十章35節：「約櫃往前行的時候，摩西就說耶和華啊！求你興起！願你的仇敵四散，願恨你的人從你面前逃跑。」詩人引用的背景是當年摩西帶領以色列人在曠野漂流的歷史，每一次他們行伍移動的時候，都是約櫃先前行，

然後整個軍隊再跟著往前移動。「神啊！你曾在你百姓前頭出來，在曠野行走。」（詩六十八7）每一次以色列軍隊移動時，他們就宣告神的大能，祂百戰百勝，仇敵在祂面前都將落荒而逃。這也是一首信心之歌，他們以信心戰勝了仇敵。接著第6節：「神叫孤獨的有家，使被囚的出來享福」是指百姓出埃及，離開被奴役之地。

歷史繼續往前推進，第14節：「全能者在境內趕散列王的時候，勢如飄雪在撒們」，可能是指約書亞進攻迦南時的歷史。來到17~18節：「神的車輦累萬盈千，主在其中，好像在西乃聖山一樣。你已經升上高天，擄掠仇敵，你在人間，就是在悖逆的人間，受了供獻，叫耶和華神可以與他們同住。」駕著戰車凱旋而歸的以色列大軍，彷彿有主親臨指揮。「主」可以指神或約書亞，是以色列軍隊的元帥，他接受迦南各地被征服之諸侯的進貢，帶回大批戰利品，接受夾道歡迎的百姓之歡呼。所以詩篇第六十八篇主要的內容是在回憶歷史中神賜以色列人能力，征服列國的輝煌戰績。

保羅在以弗所書第四章則是應用在耶穌基督復活的事件上，復活的基督就好像舊約凱旋而歸的君王，並擄掠仇敵撒但。保羅在此指出：復活的基督其地位崇高，勝過舊約的君王，祂除了接受俘擄的進貢，更進一步把戰利品賞賜給祂的部下，就是教會。保羅把這兩段歷史銜接起來，教會是屬靈的以色列，教會的恩賜是由高升的基督賞賜下來的。基於此，以弗所書四章8節與詩篇六十八篇18節之共同處：是上帝打勝仗，俘擄仇敵。

至於保羅把「接受禮物」改成「賜下禮物」，筆者試著為這樣的轉換找出理由：

第一，詩篇第六十八篇本身就有分享戰利品、賞下禮物的思維。詩篇的最後一節常具有總結全篇信息的功能，所以第35節：「神啊！你從聖所顯為可畏，以色列的神是那將力量全能賞賜給祂百姓的」有分賜能力、禮物、戰利品的意味。第12節：「統兵的君



王逃跑了，逃跑了，在家等候的婦女分受所奪的」也有相同的信息，前方戰士打勝仗，留守後方的婦女也可分享戰利品，所以保羅這樣銜接不是沒有根據的。

第二，詩篇六十八篇18節「受了供獻」，這個「受」字也有「給」的意思。「受」的希伯來文是  $\text{קָבַץ}$ ，這個字本身是中性的，可以翻譯成「取」(take)，若是「從……取」(take…… from……)就是「接受」(receive, take it from somebody)、「收下」的意思，但如果說「取給……」(take it to somebody)就是「將禮物送給……」。所以  $\text{קָבַץ}$  是中性的，可以解釋為「收下」，也可以解釋為「賜給」，端視後面所承接的介系詞。有趣的是， $\text{קָבַץ}$  這個字在出埃及記二十五章2節出現兩次，剛好是兩個完全相反的意思：「你告訴以色列人，當為我『送』禮物來，凡甘心樂意的，你們就可以『收下』歸我。」這裡的動詞  $\text{קָבַץ}$ ，分別有「送」與「收下」的意思。

「在」的希伯來文介系詞  $\text{בין}$  也可以有兩種意思，第一種含意是「從」(from)，或是「在……中間」(among)，詩篇這裡所用的是第一種意思。但是這個字有另外一種含意，是「在……中間」(in)，或可以譯為更動態的「進入」(into，或是 unto)，以弗所書採用的是第二種意思。

第三個理由：保羅並不是教會歷史中第一個修改舊約經文的人。在保羅之前已經有一些古抄本，把 you received 改成了 you gave，例如，衣索比亞文 (Ethiopian)、沙希地語 (Sahidic)、波海利語 (Bohairic)，以及一些阿拉伯 (Arabic) 與敘利亞 (Syriac)



抄本。<sup>4</sup>

保羅顯然是用「基督中心論」的角度來解讀舊約，但並未遵循舊約經文的原意，而將舊約經文移植到新約的場景，意思有了若干的轉變。那麼，保羅是否可以作為一個好的解經模範呢？由於保羅是使徒，是聖靈默示的新約作者，所以有賦予經文新意的權柄，他既是新約的作者，就可以有創作的自由。這是一種很詭譎的身分，一方面他是在引用他人的作品，照理應該忠於原典；可是另一方面他又是作者，當然有某程度運用想像力來揮灑的空間。

今天是否也可以如此效法？信眾的身分是解經者，不是聖經作者，解經者基本的要務就是要忠於原意，第一個專業道德就是要將原意傳達出來，至於如何應用、引申，怎樣帶出信息，這些都是其次的目標。

### 【範例三】

使徒行傳十五章 16~17 節引用阿摩司書九章 11~12 節

這是一個令人更加困惑的例子，也是新約引用舊約例證中難度最高者。希望不諳聖經原文的讀者，仍能從英文翻譯中領會其間轉變的中心意涵。

阿摩司書九章 11~12 節：「到那日，我必建立大衛倒塌的帳幕，堵住其中的破口，把那破壞的建立起來，重新修造，像古時一樣，使以色列人得以東所餘剩的和所有稱為我名下的國。此乃行這事的耶和華說的。」

4 Markus Barth, *Ephesian 4-6*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1982), 472-477. 學者 Barnas Lindars, E. E. Ellis 與 C. Leslie Mitton 對保羅如此任意改變經文以支持自己的論點，都感到難以置信。其實保羅只是採用猶太人的傳統，如他爾根、米大示或別沙解經法來引述詩篇六十八篇 18 節。見 Andrew T. Lincoln, *Ephesus*, Word Biblical Commentary (Texas: World Bible, 1990), 243. E. E. Ellis 也承認保羅改變經文是有歷史因緣與過程的。見 *Paul's Use of the Old Testament*, 16.



使徒行傳十五章 16~17 節：「正如經上所寫的：此後，我要回來，重新修造大衛倒塌的帳幕，把那破壞的重新修造建立起來，叫餘剩的人，就是凡稱為我名下的外邦人，都尋求主。」

兩處經文相同處是外邦人歸主，主要的差異處是將「使以色列人得以東所餘剩的」改為「叫餘剩的人都尋求主」。阿摩司書預言審判之後以色列的復興，要征服、統治外邦人；使徒行傳則引證神眷顧、拯救外邦人，從他們當中選取屬於自己的百姓，歸入祂的名下。阿摩司書是以大衛的王朝、以色列的國度為核心；使徒行傳則是論及普世性的國度。

這段經文引據與上述的兩個例子一樣，牽涉到經文與神學的改變。就經文變動而言，使徒行傳中雅各的引言不但與希伯來文的馬所拉經文不同，也與七十士譯本不完全相同。一個世紀前托里（C. C. Torrey）就已經指出，七十士譯本的翻譯代表與馬所拉經文不同的原文版本。<sup>5</sup>在馬所拉與七十士譯本之間，使徒行傳的引據顯然較接近七十士譯本，但使徒行傳與七十士譯本都是經過轉換的語言，所以也難以確定原始的希伯來文字句。<sup>6</sup>

除了三者之間的差異，二十世紀出土的死海古卷也來湊熱鬧。有學者主張死海古卷第四洞的殘卷的解讀（4Q174）更接近使徒行傳的引據，但已有不少學者反對此說。比較肯定的說法是，七十士

---

5 C. C. Torrey, *Composition and Date of Acts* (Mass.: Cambridge, 1916), 38f; 引自 F. F. Bruce, *The Book of Acts*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 310, n. 38. 中譯本：《使徒行傳》（台中：浸宣，1994六版），頁 376-377。其實使徒行傳第七章司提反的演講中所引用的阿摩司書，死海古卷也有兩種經文版本，證明在路加之前已有經文修訂版的跡象。I. H. Marshall, "Acts," in G. B. Beale & D. A. Carson (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 2007), 593.

6 我們不確定耶路撒冷大會中雅各的講論究竟是用希臘文或亞蘭文，甚至也不能確定雅各引用阿摩司書是否用希臘文版的讀法，但是顯然七十士譯本的譯法最適合雅各的觀點，且是由外邦人路加以希臘文記載這段歷史。Karen H. Jobes and Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint*, 194-195.

譯本引用的阿摩司書是異於馬所拉經文，或者說，阿摩司書九章 11~12 節有另一個希伯來經文在挑戰馬所拉經文，<sup>7</sup>如上述托里所主張的：七十士譯本的翻譯代表與馬所拉經文不同的原文版本，<sup>8</sup>這是比較容易處理的可能性之一；另一種可能性是認為七十士譯本在翻譯過程發生差異，如下面的分析。

布魯斯嘗試將阿摩司書九章 12 節在七十士譯本的翻譯回溯為希伯來文，認為七十士譯本以 ἐκζητήσωσιν (they will seek, 他們將尋找) 來翻譯 יִירְשׁוּ (they may possess, 他們得)；而以 τῶν ἀνθρώπων (of man) 來翻譯 אֲרוֹם (以東)。<sup>9</sup>筆者以下附表來解釋布魯斯揣測七十士譯本發生差異的原因分析（第一行是馬所拉經文，第三行是七十士譯本根據的希伯來文）：

אֲרוֹם	אֶת־שְׂאֵרִית	יִירְשׁוּ	לְמַעַן
Edom	the remnant of	they may possess	so that
אָדָם	שְׂאֵרִית	יִרְדְּשׁוּ	לְמַעַן
man	the remnant	they may seek	so that

首先，י (yod) 變成 ד (dalet)，「得」(possess) 變成「尋求」(seek)。

其次，直接受格的連接詞 אֶת 不見了，以致「餘剩的」(the

7 M. A. Braun, "James' Use of Amos at the Jerusalem Council: Steps Toward a Possible Solution of the Textual and Theological Problems," *Journal of the Evangelical Theological Society* 20 no. 2 (1977): 116; I. H. Marshall, "Acts," in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 590.

8 Emanuel Tov 似乎也傾向於接受七十士譯本接近其中一種原文版本。E. Tov, *The Parallel aligned Hebrew-Aramaic and Greek Texts of Jewish Scripture*. Bellingham, WA: Logos Research Systems, 2009. 引自 Libronix 的 Emanuel Tov, *Computer Assisted Tools for Septuagint Studies* (2003).

9 F. F. Bruce, *The Book of Acts*, NICNT (Grand Rapids; Eerdmans, 1955), 310, n. 38 (中譯本《使徒行傳》，頁 376, 379 註 30) ; cf. T. E. McComisky, *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary: Hos-Amos* (Grand Rapids: Baker, 1992), 491.



remnant) 由受格變為主格。困難處是動詞「尋求」沒有受詞，除非將馬所拉經文的 אֶת 改為 אֱל (神)，<sup>10</sup>或是自行加進代名詞的受詞「我」(με) ——「尋求我」，或如使徒行傳的「主」(τὸν κύριον) ——「尋求主」。

接著，י 不見了，以致「以東」變為「人」(亞當)。困難處是，「剩餘的」是否可以與「人」連起來，成為「尋求」的主詞。

熟諳原文的讀者可以察覺，這些變動非常細微，不僅發音相近，字形乍看也極類同，在翻譯過程發生差異的現象是頗自然、頗有可能的。

最後一個困難是希臘文 και 如何翻譯？譯為「及」(and) 或「即」(that is, namely) 或「正是」(even) 皆可：「餘剩的人，『以及』凡稱為我名下的外邦人」，或「餘剩的人，『就是』凡稱為我名下的外邦人」。但是翻譯之字彙會牽涉到經文的神學解釋，若譯為「及」就比「即」寬廣，<sup>11</sup>基督教的無千禧派、盟約神學家與時代主義甚至在此字的翻譯上重新開闢戰場。

猶太人只接受非常狹隘的餘民觀，嚴格地限定為以色列百姓，<sup>12</sup>阿摩司書第九章指的是萬民要流歸以色列的國度。但是早期的猶太基督徒視自己是不信主的以色列人中之餘種，雅各的引據也反

---

10 Dahoo 指出：馬所拉有時未認出古代神的短名 אֱל，會將 ל 誤認為 ת。M. Dahoo, *Psalms. The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1965), I. xxii; see M. A. Braun, "James' Use of Amos," 117, note 19.

11 *NIV*、*NASB* 譯為 and, *NRSV* 譯為 even, 中文聖經則普遍譯為「即」(就是, that is)。其間的差異可以展開有趣的神學探討。布魯斯認為 even 或 that is to say 是比較好的翻譯，「餘剩的人」就是「凡稱為我名下的外邦人」——意即每一個國家中的選民。F. F. Bruce, *The Book of Acts*, 310. 筆者傾向布魯斯，不過反正初代教會是以猶太基督徒為主，包括所有使徒，所以譯為 and 也無妨。猶太人的傳統對阿摩司書九章11~12節也有不同的解讀，顯然是為了排除外邦人的救恩而加上的讀法。see M. A. Braun, "James' Use of Amos," 116.

12 即便涵蓋外邦人，也是使用嚴厲的審判字眼，如賽十四22，十五9，十六4。見 M. A. Braun, "James' Use of Amos," 119.

映出早期猶太基督徒的餘民觀。耶路撒冷大會討論的不是外邦人是否能得救的問題，而是外邦人若仍按照其原先的生活方式是否能得救。使徒行傳第十五章顯示出兩個族群之間有張力，使徒彼得、保羅都已爲此作見證，外邦人得救是因聖靈的印證，而不是以色列傳統的軛。

有些學者用正面角度強調，阿摩司書第九章與使徒行傳第十五章之間的共通性與連貫性，如華德凱瑟（W. C. Kaiser）從更寬廣的脈絡所作的詮釋：神應許的國度之範圍，循序漸進地吸收了外邦人與猶太人，舊約中有無數的例證說明這種外邦人的歷史性併入，如麥基洗德、喇合、路得等等。阿摩司已經預知大衛王朝的普世性，以東與全人類這群餘民必須共享賜給大衛的約。<sup>13</sup>

有些學者則著眼於七十士譯本或雅各的修訂。馬歇爾坦言，有關馬所拉與七十士譯本之間的歧異，幾乎無法判斷究竟是後者不小心讀錯（accidental misreading）前者；或後者刻意詮釋（deliberate interpretation）。<sup>14</sup>喬布斯（Karen H. Jobes）和席瓦（Moisés Silva）也不排除七十士譯本錯解希伯來文字的可能性，但可以肯定是，七十士譯本必然有其詮釋上的考量。既然希伯來經文提到所有稱呼主名的列國，而異族的以東又可以作爲所有列國的代表，於是將「獲得以東」的觀點改爲人類對神的回應。<sup>15</sup>赫伯特（David A. Hubbard）認爲，不論希伯來原文是否已經暗示救恩的普世性，七十士譯本的確加以擴充，指向教會的穩定化與普世化，特別是當時仍處於是否接納外邦人進入教會的爭議時期。<sup>16</sup>馬歇爾總結說，雅各的引言之目

13 華德凱瑟，《新約中之舊約引據》，頁 269-284。

14 I. H. Marshall, "Acts," 592.

15 Karen H. Jobes and Moisés Silva, 195.

16 D. A. Hubbard, *Joel & Amos, An Introduction & Commentary. Tyndale Old Testament Commentaries*. (Leicester: Inter-Varsity Press, 1989), 242.



的是：「外邦人加入神末世子民的群體，並於彌賽亞時代到聖殿晉見神，不必先成爲猶太人。」<sup>17</sup>

## 新約引用舊約經文的延伸議題

### 七十士譯本有沒有默示的權威？

若按馬歇爾在討論上述經文歧異時所說，七十士譯本可能錯讀馬所拉經文，換言之，新約的作者引用可能有錯誤的七十士譯本，那麼是否仍在「聖靈默示」的保證之下？筆者盡量不考慮從「錯讀」、「錯譯」的可能性著眼，然而仍須面對差異現象。

當七十士譯本與舊約希伯來文聖經有差異時，究竟要以七十士譯本或是以希伯來文的舊約經文爲根據呢？當使徒行傳與阿摩司書原典有歧異時，究竟哪一個才具默示的權柄？若說兩者都是聖經，都具默示的權柄，但它們的經文內容卻出現不一致性，要如何協調？是否可以這麼說，阿摩司書原典對當年第一批以色列讀者有其時代意義，而在使徒行傳中則賦予新的意義？這是一個很難回答的問題，此處只單單就「七十士譯本有沒有正典的權威性？」加以討論，到底七十士譯本比較好，還是馬所拉經文比較可靠？

猶太學者斐羅曾認爲七十士譯本具有聖靈默示，因爲由七十二個文士分別翻譯出的五經，結果字句都彼此一致，早期的教父也將此權威延伸到整本舊約聖經，但是這傳統並未被現代所有學者接受，主要是因爲先知書與聖卷漸漸出現差異性，例如其所根據的希伯來文聖經與馬所拉經文不同（如耶利米書），而有些書卷如但以

---

17 I. H. Marshall, "Acts," 593.

理書、約伯記是意譯，這對持守嚴格字面意思的猶太學者來說，是難以接受的。<sup>18</sup>

## 啓示是漸進的

理論上惟有聖經的原稿本才具默示的權柄，所以希伯來文的舊約應該最有權威。但若是新約引用了七十士譯本，而意思與希伯來原文不同時，那麼究竟何者才是舊約作者的原意？研究聖經有一個原理：啓示是漸進的，愈後來的啓示愈清楚、完整，因此，可以說新約的啓示高過舊約的啓示。舊約有時是暫時的、過渡的、不完整的（不是有錯誤），而新約是啓示的高峰。

當上述的現象發生時，要如何看待？是視七十士譯本翻譯錯了，新約作者將錯就錯地使用？或者說舊約的意思在當時比較隱晦、不清楚，而新約把它講得更完全、更清楚？抑或是七十士譯本刻意譯自一份與馬所拉不同的經文，而雅各又引用此譯本發揮在當時更適切的情境中？

一般來說，很難斷言馬所拉經文較有權威，因為當七十士譯本被新約作者引用的時候，所引用的那部分還是具有新約正典的權威。其實這個問題頗為複雜，因為單單舊約馬所拉經文本身就有差異。例如，詩篇第十八篇是大衛的詩篇，與撒母耳記下第二十二章是屬於平行、相同的記載，兩處經文也有些許的差異，<sup>19</sup>究竟是誰引

18 E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, 49-53.

19 撒母耳記下第二十二章與詩篇第十八篇的經文研究、比較，提供了王國早期字彙拼音與文法結構的豐富資訊。見 F. M. Cross and D. N. Freedman, "A Royal Songs of Thanksgiving: II Sam. 22 = Ps. 18," *JBL* 72(1953): 15-34.



用誰？哪個經文才是原典？<sup>20</sup>為何會有如此差異？有學者認為針對不同的目的，經文會出現差異現象。<sup>21</sup>

經文的差異歸類另有兩個原因：第一個原因是母音不一樣，意思就改變了，就像前面那個例子「亞當」與「以東」一樣。第二個原因是標點符號的問題。希伯來原文並沒有標點符號，<sup>22</sup>因此若標點符號標的位置不一樣，不但分段、大綱會不一樣，甚至整個意思也可能會改變。<sup>23</sup>這兩段幾乎完全相同的經文，究竟哪一個比較準確呢？因為這兩者都是舊約聖經，所以這個問題幾乎可以說沒有答案。

讓我們再次回到七十士譯本有沒有默示權威的問題上。到底它

---

20 有人認為撒母耳記下第二十二章比較原始、準確，但是也有人認為詩篇第十八篇較優，甚至有人主張或許大衛自己就有兩種不同的原稿。Ronald F. Youngblood, "1, 2 Samuel," in *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 3, 1064; C. F. Keil and F. Delitzsch, *Joshua, Judges, Ruth, I & II Samuel. Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), vol. II, 469. 誠如筆者的同一篇論文就有不同的版本，有的是先在學術會議發表的專文，之後整理成期刊的文章發表，再後若置於筆者著述的書本中，就變成書本稿。若問筆者哪一個版本較有權威，也不易回答，應該說，不同版本針對不同的場合、對象，具有不同功能。

21 有人認為撒母耳記下第二十二章與詩篇第十八篇的差異是因為彼此的用途不同，前者是王朝歷史的一部分，後者則是崇拜儀式時使用。C. F. Keil and F. Delitzsch, *ibid.*, 469.

22 不過馬所拉的重音符號（accent mark）也略有標點符號的功能。

<http://www.faulkner.edu/admin/websites/rbailey/PraticoVanPeltCh36.pdf> 405, 3.

23 例如以弗所書五章21節「又當存敬畏基督的心，彼此順服」有兩種擺法（可窺探出聖經譯本的立場）：第一種是保守的立場，放在五章20節的結論，承接四章32節，指給新造的人一般性的真理。五章19~21節用了五個分詞來形容五章18節「要被聖靈充滿」的表現：「彼此對說」（speaking to yourselves）、「口唱」（singing）、「心和」（making melody in your heart）、「感謝」父神（giving thanks to God and the Father）、「彼此順服」（submitting yourselves one to another）。持此保守立場的聖經譯本如ESV（*English Standard Version*，二〇〇一年由福音派領袖 J. I. Packer 等修改NRSV較自由派傾向的經文）；NIV、新譯本。第二種是開放、前進的立場，放在五章21節至六章9節家庭倫常的開頭，特指夫妻、父母子女、主僕的關係，如4th . rev. ed. *Greek New Testament*（標題是 Wives and Husbands）、「RSV、NRSV、NIV Study Bible（五21~六9是一整段，v. 21 is basic to the following paragraph）；現代中文譯本。有意思的是，NIV的經文是第一種位置，而NIV Study Bible的註釋卻將五章21節放在下面大段之首，顯示編者內部有不同的聲音。



是否有錯誤？首先要釐清在翻譯的過程中，是否有聖靈的保證。若說有，那麼拉丁文聖經、英文聖經呢？通常聖經無誤的神學教義認為：「無誤的保證只限於作者當時用的原稿本。」亦即舊約聖經的默示權威，只限於希伯來文的原稿。所以除了新約作者引用的那幾節，七十士譯本基本上並沒有默示的保證。不過將一份完整的譯本割裂為不同程度的權威也不合理，何況還存在著更複雜的現象。例如，馬所拉經文本身就有兩種版本（見本書第二章三種舊約抄本的比較），而死海古卷與七十士譯本接近其中一種原文版本，也包含在神的啓示權威範圍內。

另外有人認為，即使被聖經引用的文獻，也未必代表此文獻具有正典的權威。例如，猶大書使用了舊約偽經，但不代表偽經有默示的權柄，更遑論猶大書所引用的猶太民間傳說。猶大書第14節：「亞當的七世孫以諾，曾預言這些人說：『看哪！主帶著祂的千萬聖者降臨，……』」引用的是偽經《以諾書》。第9節：「天使長米迦勒，為摩西的屍首與魔鬼爭辯的時候，尚且不敢用毀謗的話罪責他，只說：『主責備你吧！』」，此處即是引用民間遺訓《摩西升天書》。

保羅的書信也引用外邦人的詩句。使徒行傳十七章28節：「我們生活、動作、存留，都在乎祂；就如你們作詩的，有人說：『我們也是祂所生的。』」此處保羅雖然引用了雅典詩人的話，並不表示它就有默示的權柄，充其量只能說詩人所講述的這段話與聖經的思想剛好吻合，所以使徒引用了它。

保羅有時也引用外邦人的一些資料。提多書一章12節：「有革哩底人中一個本地先知說：『革哩底人常說謊話，乃是惡獸，又饑又懶。』」此處使徒用了外邦人的「引言」。所謂的「先知」不是指聖經裡的先知，而是外邦人當中的先知先覺。這一句話雖被使徒引用，但並未默認這位先知有上帝所賜並無誤的權柄。



提摩太後書三章8節：「從前雅尼和佯庇怎樣敵擋摩西，這等人也怎樣敵擋真道，他們的心地壞了，在真道上是可廢棄的。」雅尼和佯庇是出埃及記裡法老的術士，舊約聖經並沒有提到這些術士的名字，保羅所引用的乃是猶太教文件的記載。

聖經作者引用經外作品主要是爲了傳達方便、溝通容易，因爲聽衆都熟悉這些資料，引用在自己的傳講或著作中，可作爲福音的接觸點，容易引起講者與聽者之間的共鳴，但並非因此默許經外文件具有默示權威。就像今日在教會講道時，也會配合信息之需要而引用一些喻道故事，或是透過文化的背景、當地的風俗來加以說明。如同耶穌講比喻時，非常會善用一些生活共通的經驗。

另外，新約作者引用舊約時，有時是憑概括的記憶引用經文大意，而非逐字逐句忠實引用。加爾文認爲聖經的拯救信息可以藉著不完美形式的字句（*imperfect form of words*）向人顯示。<sup>24</sup> 由於使徒不是很審慎地（*not over-scrupulous*）引用，大凡無關乎引用的目的，是可以容許其有多一些自由度（*they allow themselves some indulgence*）。<sup>25</sup>

## 「聖經是神的話」之定義

本書第八章將會討論聖經無誤的神學及其定義。此處先思想一個問題：聖經是「神的話語」，意思是說聖經上的每一句話都是「上帝所說的話」嗎？

事實上聖經不只記載神所說的話語，也記載人與神、與耶穌的對話，更有許多人爲的意見。例如，約伯的那些朋友，在約伯受

---

24 引自 Richard P. Belcher, *A Layman's Guide to Inerrancy Debate* (Columbia, SC: Richbarry Press, 1980), 66.

25 John Calvin, *Hebrews and the First and Second Epistle of Peter*, trans. W. B. Johnston, ed. D. W. and T. F. Torrance (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 136; Richard P. Belcher, *ibid.*, 68, n. 3.

苦、埋怨時充當諮商輔導員，協談了幾十章，直到第三十八章，上帝卻說除了以利戶，其他三位朋友所說的多半是愚妄的（伯四十二 7~8），那麼是否約伯記前面那三十幾章都不用讀，直接跳到最後以利戶與上帝的部分就好了？

當學者宣稱聖經是神的話語時，是指它的整體性。意即按整體而言全本聖經是神的話語，但是裡面仍有記載人的話、撒但的話，因為神有時會使用反面的例子來作教導。就如聖經裡記載撒但試探耶穌、先知巴蘭以及掃羅的故事。聖經有時用一些負面的例子、人物，來做為我們的借鏡、鑑戒，它的功用是讓讀者免於重蹈覆轍，就如提摩太後書三章 16 節所說：「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義，都是有益的……。」

## 「新約引用舊約」的三個特色

從以上討論新約作者引用舊約的例證，可以歸納出以下三個特色：<sup>26</sup>

### 一、採用「基督中心」或「基督論」的角度 (Christological Interpretation)

基督中心論就是從基督的角度來解讀舊約。耶穌基督是在新約時代才降世，但是早在舊約時代，就可預先看到有關基督的一些影子、蹤跡，因此新約的作者透過耶穌基督的角度來了解舊約。除了上述的幾個例證（羅馬書十章 6~8 節、以弗所書四章 8 節），下面

26 見〈新約對舊約的應用〉，《聖經串珠註釋本》（香港：證主，1987 年十一月初版），書尾附錄，頁 9-10。



再多舉幾個例子說明。

加拉太書三章16節：「所應許的原是向亞伯拉罕和他子孫說的，神並不是說眾子孫，指著許多人，乃是說你那一個子孫，指著一個人，就是基督。」引用創世記十二章7節：「耶和華向亞伯蘭顯現，說：『我要把這地賜給你的後裔』；亞伯蘭就在那裡為向他顯現的耶和華築了一座壇。」加拉太書論及那些因信作亞伯拉罕子孫的人，引用了創世記中上帝應許亞伯拉罕的經文，按上下文而言，創世記的「後裔」應該是指複數的子孫，*NIV*翻譯作 *offspring*，是複數型的單數（*collective singular*）。但在加拉太書，保羅說那個「子孫」不是指眾子孫，而是指一個子孫——就是耶穌基督，這是新約作者以基督中心論之角度來了解舊約。

保羅這種基督論的解釋是秉承耶穌自己的聲稱，耶穌曾經說：「為我作見證的就是這經」。新約作者偏愛用耶穌基督的角度來切入舊約聖經，經常讓解經者感到錯愕，但是教會兩千年所累積的釋經傳統，已經很習慣這種解經手法，甚至變本加厲，形成稍後第四章所要介紹的靈意解經風潮。

## 二、新約是應驗舊約的預言

舊約是預言（*prophecy*），新約是應驗（*fulfilment*）：意即舊約預告新約，新約應驗舊約的預言。按照耶穌自己的解釋，舊約有一些經文是直接按字面應驗在他和使徒的身上。

使徒行傳二章25～29節：「大衛指著祂說：『我看見主常在我眼前，祂在我右邊叫我不至於搖動；所以我心裡歡喜，我的靈快樂；並且我的肉身要安居在指望中；因你必不將我的靈魂撇在陰間，也不叫你的聖者見朽壞。你已將生命的道路指示我，必叫我因見你的面得著滿足的快樂。』弟兄們，先祖大衛的事，我可以明明的對你們說：『他死了，也葬埋了，並且他的墳墓，直到今日還在

我們這裡。』彼得的講道引用詩篇第十六篇，他指出此處大衛不是在講自己，因為大衛已經死了，他的墳墓今天還在這裡（徒二 29），因此這是在預告耶穌基督的受死、復活以及升天。筆者好奇的是，究竟大衛在寫詩篇第十六篇時，是否知道自己在預言基督？根據 30~31 節：「大衛既是先知，又曉得神曾向他起誓，要從他的後裔中立一位坐在他的寶座上，就預先看明這事，講論基督復活說：『他的靈魂不撇在陰間；他的肉身也不見朽壞。』」大衛似乎知道自己在預告基督。本書的第四章會再討論這個問題。

接著，34~35 節：「大衛並沒有升到天上，但自己說：『主對我主說，你坐在我的右邊，等我使你仇敵作你的腳凳。』」此處引用的是詩篇第一一〇篇。「主對我主說」這句話，對猶太人而言，可能導致其深感迷惑，然則，今天的基督徒讀者就很清楚是指父神對耶穌說話。

詩篇第一一〇篇在新約聖經裡多次被引用，馬太福音二十二章 43~45 節：「耶穌說：『這樣，大衛被聖靈感動，怎麼還稱祂為主？說：主對我主說，你坐在我的右邊，等我把你仇敵，放在你的腳下。大衛既稱祂為主，祂怎麼又是大衛的子孫呢？』」耶穌很有技巧、智慧地用這段經文來質問法利賽人：彌賽亞是從大衛的後裔出來的，但是大衛怎麼又稱祂是主？此處，耶穌刻意明示祂的「神性」，指出大衛早在舊約時代就在仰望祂了。大衛稱那位一千年以後要降生的子孫為主，所以明顯的，詩篇第一一〇篇是有預告的性質。

另外的經文是約珥書二章 28 節：「以後，我要將我的靈澆灌凡有血氣的」，到了新約使徒行傳第二章，果然應驗在五旬節。又是明顯有「預言與應驗」的關係。



### 三、新約豐富了舊約，舊約蘊藏著新約

有一些舊約經文，並沒有明顯預言基督的意味，而新約作者將它稍微修改來加以引用，意思就與舊約作者的原意有一段差距，這就屬於第三個特色。

馬太福音的寫作對象是熟悉舊約經文的猶太人，因此馬太頻繁地引用舊約經文加以佐證。但引用時，與舊約經文本身的呼應程度並不明顯，或不十分相同、平行。例如，馬太福音二章14~15節：「約瑟就起來，夜間帶著小孩子和祂的母親往埃及去；住在那裡，直到希律死了；這是要應驗主藉先知所說的話，說：『我從埃及召出我的兒子來。』」這一節是引用何西阿書十一章1節，指當年以色列人出埃及的事件。馬太把它應用到耶穌的父母逃難到埃及，好像方向弄反了，前者是逃出埃及，後者是進到埃及，「我從埃及召出我的兒子來」似乎更適合用在馬太福音二章20節約瑟一家離開埃及回到以色列地。<sup>27</sup>

又如馬太福音二章18節：「在拉瑪聽見號咷大哭的聲音，是拉結哭他兒女，不肯受安慰，因為他們都不在了。」馬太在第17節清楚地指出這是應驗先知耶利米的預言。耶利米書三十一章15節的背景是在主前五八六年，猶太人被擄到巴比倫，耶利米也在被擄的人當中。在前往巴比倫的途中，經過耶路撒冷北方五哩的拉瑪，耶利米觸景生情，想到國破家亡的慘劇，想像如果先祖拉結也在這裡，她應該會為她後代的子孫被擄到巴比倫的苦難而痛哭。所以事實上，拉結哭她的兒女這件事並沒有真正發生過，她在生下第二個兒子便雅憫之後就死了，並葬在伯利恆的路旁，因此不可能為她後代的兒女而哭泣。

---

<sup>27</sup> 見華德凱瑟，《新約中之舊約引據》，頁86-88。

基於此，馬太福音第二章希律屠殺嬰孩的事件與拉結有何關係？與耶利米書被擄到巴比倫的事件又有何關聯？其間關係有些曲折、複雜，主要可能是因為拉結埋葬在伯利恆，馬太在論及伯利恆的嬰孩被希律殺死時，就直接聯想到拉結。但被擄到巴比倫的事件，與希律殺嬰孩的事件並沒有直接關係，兩件風馬牛不相及的歷史事件卻有一個共通點：兩者都是民族的悲劇。耶利米想像當年拉結在墳墓裡，也為她那些流落異鄉的後代兒女哭泣，因此可以說是民族的悲劇在耶穌降生時又重演了一次。有解經家因此賦予拉結的哭泣具有「末世性的意義」，每當以色列人遭逢國家重大災難，拉結都會再次為後代子孫哭泣。<sup>28</sup>

按照這種新、舊約的銜接模式，可下此結論：舊約的經文雖沒有直接預告新約的人物事件，但是蘊藏著新約人物與事件；新約的經文則擴張、延伸且豐富了舊約的意涵，使舊約的原意更加充實、完滿。

前面的第二個例證，以弗所書四章8節引用詩篇六十八篇18節，比較靠近這第三個特色。雖沒有直接的呼應與預告色彩，但是舊約蘊藏了新約的意思，新約豐富了舊約的內容。

## 新約引用舊約的相關議題

延續上述新約引用舊約的手法，接下來引發兩個相關的議題：

---

28 華德凱瑟認為拉結「哭泣」與「不肯受安慰」都是屬於「表達特性的完成時態」（characteristic perfect，筆者自譯），代表一種持續靜態的特性，亦即拉結是繼續不斷地哭泣。同上，頁93。

## 一、舊約的經文在歷史中只應驗一次，還是可以多次應驗？

不只舊約，甚至新約經文的應驗也有同樣的問題。約珥書二章 28~32 節：「以後，我要將我的靈澆灌凡有血氣的；你們的兒女要說預言；你們的老年人要作異夢；少年人要見異象；在那些日子，我要將我的靈澆灌我的僕人和使女。在天上地下，我要顯出奇事，有血、有火、有煙柱；日頭要變為黑暗，月亮要變為血，這都在耶和華大而可畏的日子未到以前。到那時候，凡求告耶和華名的就必得救……。」有人認為使徒行傳的五旬節應驗了約珥書的預言：「忽然，從天上有響聲下來，好像一陣大風吹過，充滿了他們所坐的屋子，又有舌頭如火燄顯現出來，分開落在他們各人頭上。他們就都被聖靈充滿，接著聖靈所賜的口才說起別國的話來。」（徒二 2~4）然而，新約五旬節的情況，是否完全應驗了約珥書的預告？日頭變為黑暗，月亮變為血，有血、有火、有煙柱等情景已經應驗了嗎？

有學者認為約珥書的預告沒有完全應驗在五旬節，只應驗了前一部分：神的靈要澆灌凡有血氣的，也許還包括老年人作異夢、少年人見異象、兒女要說預言。至於其他的神蹟奇事、自然界的現象似乎沒有應驗。也有學者認為這些自然界的奇景，要等到耶穌再來時才會完全的應驗（參太二十四 29；啓六 12）。

舊約的經文在歷史中不只應驗一次的另一個例子是「童女懷孕生子」。以賽亞書七章 14 節：「因此，主自己要給你們一個兆頭，必有童女懷孕生子，給他取名字叫以馬內利」，基督徒讀到此節，通常會立刻自動銜接到耶穌基督的降生事件，因為馬太福音第一章說那是應驗的以賽亞書七章 14 節預言，但這是先知以賽亞的原意嗎？其實「童女懷孕生子，給他取名字叫以馬內利」原本是給亞哈斯王的一個兆頭，因此應該很快就應驗這兆頭，而不是要等到七百



年以後耶穌降生時才應驗。

以賽亞書第七章的兆頭必須與第八章放在一起詮釋，這兩章都各提及一個小孩子的出生，而他們的名字皆有預告時局的含意，是神要賜給以色列人的兆頭。以賽亞書七章15~16節：「到他曉得棄惡擇善的時候，他必吃奶油與蜂蜜。因為在這孩子還不曉得棄惡擇善之先，你所憎惡的那二王之地，必致見棄」，「二王」就是第七章一開始所提及的以色列王與亞蘭王，這兩個君王聯合起來攻打耶路撒冷，亞哈斯王和耶路撒冷的居民都很害怕，風行草偃、人心惶惶（賽七2），是一個迫在眉睫的政治、軍事危機，以賽亞適時地給了亞哈斯王一個兆頭。

一個小孩子曉得棄惡擇善，知道分辨好壞、對錯，就如知道火會燙人，大概是兩、三歲的時候。換言之，這個兆頭是兩、三年之內就會應驗的。歷史也揭曉，兩國聯盟攻打耶路撒冷的政治危機，果然在短期內就解除了。如果這個兆頭須等七百年以後才應驗，對當時的人可能意義不大，更何況耶穌降生與這個軍事危機並無關係。

因此讀舊約經文時，不要立刻從新約的角度來解讀，這不是尊重作者原意的態度。以賽亞宣告這個預言時，他心中壓根兒就沒有想到耶穌基督。

另外一個輔證是以賽亞書八章4節：「因為在這小孩子不曉得叫父叫母之先，大馬色的財寶，和撒瑪利亞的擄物，必在亞述王面前搬了去」。這個小孩子是先知以賽亞的兒子，他的名字也預告了猶大的政治局勢。大馬色就是亞蘭的首都，撒瑪利亞是以色列的首都，也就是指前述那兩個君王。「小孩子不曉得叫父叫母之先」同樣表達著一個短促的時間表，因為小孩能夠叫出爸爸、媽媽的發音，大約也是一、兩歲之際。根據列王紀記載，亞哈斯王最後求助於亞述，亞述王出兵幫助耶路撒冷，於是亞蘭與以色列很快就撤



軍，雖然不是按照神所提供的方式，亞哈斯王仰賴人爲的援助，但是軍事危機的確快速得到解決。

筆者認爲先知以賽亞所預告的「童女懷孕，取名叫以馬內利」可能在當時已經應驗了一次，到了基督降生時又再次應驗。這個預言曾經應驗兩次：一次是針對先知以賽亞時的以色列人之預言，另一次是七百年之後完全應驗在耶穌基督身上。前者是政治、軍事的層面，屬於局部的拯救；後者屬於屬靈的層面，涉及普世的救恩。筆者也不排除將以賽亞書七章 14 節與 15~16 節分開處理。第 14 節：「必有童女懷孕生子，給他取名字叫以馬內利」是遠處的預言（基督降生），第 15~16 節：「在這孩子還不曉得棄惡擇善之先，你所憎惡的那二王之地，必致見棄」是近處的預言（北國與亞蘭的危機很快要解除），兩者的關係是強調猶大得拯救是出於神奇妙的作爲和同在，而非出於人的努力。<sup>29</sup> 這是先知受到限制（prophetic limitation）的常見現象——先知雖受默示，卻不能分辨事情發生的先後年代與間隔。以賽亞將七百年後要發生的事和他當時的情景放在一起，因對他來說，彌賽亞隨時會降生。

至於以賽亞書七章 14 節的「童女」、「以馬內利」究竟是指誰，存在一些爭論。有的舊約學者認爲嬰孩可能就是希西家王，<sup>30</sup> 那時亞哈斯的太太已經懷孕，所以這裡的「童女」對很多的猶太拉比而言，不是指沒有結婚的處女，而是指年輕的婦人（the young

29 見林道亮，〈「童女」抑「少婦」？〉，《中華福音神學院院訊》二四二期（1990 年十二月）第二至三版。

30 有關「以馬內利」的身分議題可謂神祕的謎，有學者認爲「以馬內利」也可能是先知以賽亞的兒子，此觀點最早可以追溯到中世紀猶太拉比 Ibn Ezra。至於「以馬內利」是否即「瑪黑珥沙拉勒哈施羅斯」（賽八 3），學者意見分歧，Oswalt 認爲是同一人，Blenkinsopp 則認爲兩人是兄弟關係。J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*. NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 213; J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39. The Anchor Bible*, vol. 19A (N. Y.: Doubleday, 2000), 233.

woman)。<sup>31</sup>且先勿論這個解釋是否能滿足經文的各種疑問（例如希西家出生的年代），然則對先知以賽亞當時代的人而言，更重要的是這兆頭所帶來神的信息——「不要害怕」、「不要心裡膽怯」（賽七4，八12）、「神與我們同在」（賽七14，八8、10，注意不同的翻譯），至於「童女」、「以馬內利」究竟是指誰，反而不是主要焦點，就如耶利米書所預言：「耶和華在地上造了一件新事，就是女子護衛男子」是何意思？女子與男子各指向誰說的？可能沒有絕對的答案，舊約學者議論紛紛，解釋五花八門，但是可確定的是，神要行一件奇妙、難以置信的新事。因此有信心的以色列人領受這些安慰，面對當下情勢會自行調整心態。

舊約的經文在歷史中只應驗一次，還是可以多次應驗？恐怕不是一個容易回答的問題。爲了避免異端邪說不受制約地指稱聖經啓示尙未封閉，或宣稱其又再度應驗經上的預言，因此比較安全的立場是將經文於歷史中的應驗，鎖定在聖經自身的見證。

## 二、新約的作者引用舊約、修改舊約，是否出乎舊約作者的預料？

舊約詩篇有些經文似乎不太容易應用在作者的實際遭遇中，例如，詩篇二十二篇18節：「他們分我的外衣，爲我的裡衣拈鬮」，六十九篇21節：「他們拿苦膽給我當食物；我渴了，他們拿醋給我喝」大衛究竟是在講自己的經歷？或是他知道這些是隱含或預告耶穌基督的生平事蹟？就如詩篇六十八篇18節：「你已經升上高天，擄掠仇敵；你在人間，就是在悖逆的人間，受了供獻，叫耶和華神

31 近代猶太學者仍堅持「童女」（'almâ）僅指一適婚年齡的年輕婦女，不論未婚或已婚。而「兆頭」是指婦女懷孕，或孩子的出生，或孩子的名字或甚至他的飲食，並不明顯。學者也不確定此預言是立刻，或不久甚或將來若干年後才應驗。Adele Berlin and Marc Zvi Brettler eds., *The Jewish Study Bible* (Oxford: Oxford U. Press, 2004), 798-799.



可以與他們同住」，詩篇作者是否知道他寫的內容是應驗在耶穌基督復活後，賜下恩賜給教會的事件？這些問題仍舊無法找到確定的答案。舊約經文可以有好幾個層面的解釋，而新約作者的引用與解釋，雖然不完全符合作者的原意，但卻是神所允許的。

約翰福音十一章49～52節：「內中有一個人，名叫該亞法，本年作大祭司，對他們說：『你們不知道什麼。獨不想一個人替百姓死，免得通國滅亡，就是你們的益處。』他這話不是出於自己，是因他本年作大祭司，所以預言耶穌將要替這一國死。也不但替這一國死，並要將神四散的子民，都聚集歸一。」第50節該亞法說的話是什麼意思？第51～52節的解釋是否為第50節該亞法的原意？

第50節的那句話是該亞法出自政治軍事的角度的，因為他擔心因著耶穌醫病、趕鬼的神蹟會引來大群百姓的跟隨，視耶穌為政治性的彌賽亞，一旦擁戴耶穌為王，或將率領以色列百姓從被奴役之處境中解救出來。但是如此一來，會導致羅馬派軍隊來強行鎮壓，所以身為大祭司的他很緊張。第51節則是使徒約翰所作的詮釋，他認為該亞法說出這話不是出於自己，乃是因為他本年作大祭司，身分特殊，所以神給他特別的恩典，聖靈感動他，才說出這一段話。使徒約翰是從屬靈的角度來解釋，而這個詮釋是否為該亞法的原意？該亞法是否知道他在預告一個屬靈的大事件？筆者以為該亞法根本是歪打正著，而作者約翰則乾坤挪移，將政治軍事的考量轉化為屬靈的解釋。可見詮釋者與作者原意之間是容許若干的差異，而這又仍是神所允許的差距。

新約作者的詮釋，就是華德凱瑟所謂的「更完全的意思」，雖然可能是舊約作者原本所不知道的意思，但是按照解經規則，可以

斷定是神所要說的。<sup>32</sup>新約聖經作者引用的意向與舊約經文的原意雖然不一樣，卻是更完全的意思，賦予原來的經文全新的詮釋，從新的角度來解釋舊約的經文，把舊約的經文豐富且擴張了。

請注意，前面曾提到耶穌基督是解開舊約聖經的一把鑰匙，但卻不可隨便使用這把鑰匙，換言之，不是所有舊約經文都有「更完全的意思」。通常舊約的經文只有一個意思，只有少數的經文，例如彌賽亞詩篇，是預告將來新約的事件與人物，而新約作者把它揭開，藉此告訴信眾更完全的意思。不是所有新約的解釋都與舊約的原意不一樣，多半的引用都還算是引經據典地遵循原意。

## 新舊約的整體性

希伯來書提及舊約中很多事件（如獻祭條例）只是將來更完全、更美之事的影兒（來八5，九24，十1），基督的代贖已經應驗這些影像，新約才是實體。舊約經文對當時聽眾有其原來的意思，但「可能」不完全，或是限於局部與暫時，因此可說舊約所隱含的種子，在新約得以開花、結果。初代教父早已洞悉新舊約這種連續關係，奧古斯丁極富睿智的格言：「新約在舊約中隱藏；舊約在新約中彰顯。」（In the Old Testament the New is concealed, in the New

32 華德凱瑟，《解經神學探討》，頁 77-79；另參范浩沙所謂「更完整的意義」（*Sensus Plenior, fuller sense*），《神學詮釋學》，頁 362-363，414。范浩沙引用天主教學者布朗（Raymond Brown）做為其「更完整的意義」之理論根據，後者作了以下區分：字面意思（原作者認為的意思）、正典意義（首先將這些書卷當作聖經的人所認為的意義）以及現代意義（今日基督教群體認為的意義）。意即，意義藉兩種方式超越作者原始的意思：（一）文本在正典的整體脈絡下閱讀時；（二）當文本在教會不斷產生的傳統下閱讀時。布朗表示願意接受「更完整的意義」，但仍堅持作者的意欲意思（author's intended meaning）仍必須是關鍵基礎。



the Old is revealed )<sup>33</sup>

游斯丁 (Justin) 在〈與特爾福對話〉(Dialogue With Trypho) 一文中，他提出了兩種解經法，主要是協調舊約與新約的關係。第一種是預表法 (Typology)，指舊約裡有許多人、事、物是用以預表新約的人、事、物，亦即舊約許多的人、事、物是新約的人、事、物的表記 (type)，筆者在下一章會有詳細的解釋。第二種解經法就是上述曾提到的第二個特色：舊約與新約的關係是預言與應驗 (Prophecy and Fulfilment) 的關係。基督的生平事蹟皆符合舊約一切所預言的，教會早期的發展也按照舊約所預告的，如五旬節的事件。游斯丁的結論是：舊約與新約沒有衝突，是一貫、連續的啓示。<sup>34</sup>

幾位教父也對兩約之間的關係各自提出見解。愛任紐 (Irenaeus) 表示，舊約看似不比新約完善，那是因為人類要經歷漸進的發展，而舊約律法是為了早期階段的人寫的。特土良 (Tertullian) 則指出：「律法書和福音書之間的和平 (peace)」、「先知和教會的發言之間的和諧 (harmony)」。新舊約之間的關係猶如種子發育與果實成熟之別，種子與果實有連續的關係，沒有前面的種子就不可能有後面果實，所以新、舊約是連貫、銜接性的啓示，正如俄利根所說：新舊約之間共有的教義形成了一首諧和樂 (symphony)。<sup>35</sup>

33 引自 *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, 2, q. 73 (奧古斯丁主要的系統神學作品)，見凱利，《早期基督敎教義》，頁 48。

34 近代學者貝克 (David L. Baker) 在探討新舊約之間的關係上也是英雄所見類同，認為大致上有三種主題：預表法 (Typology)；預言與應驗 (Prophecy and Fulfilment)；連續性與不連續性 (Continuity and Discontinuity) 間的張力。這三個主題必須建立在基督中心論以及聖經顯著的救恩歷史觀點上。貝克的博士論文後來出版成書，見 *Two Testaments, One Bible. A Study of the Theological Relationship Between the Old & New Testaments*. Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1991.

35 凱利，同上，頁 47-48。

雖然舊約的真理有些是暫時隱藏的，但舊約本身就具有其價值與真實性。舊約時代的人物並非只活在影子裡，舊約絕不是只有預表的價值或暫時的意義，而僅僅指向未來，或說舊約的作者豈是專講一些他們自己都不懂的話語？當然不是！愛任紐說：「聖靈藉著先知的聲音，預先宣告事情將要如此的發生，為的是要堅固那個時代在真理中敬拜神之人的信心。」這是解釋舊約一個很寶貴的真知灼見。<sup>36</sup> 舊約時代的先聖先賢，例如大衛的詩篇，多半是在見證他信靠上帝、得蒙拯救的經歷，為的是要堅固舊約那些屬神的百姓。

綜合初代教會的解經家之意見，有關新、舊約的關係大約可歸納出兩個結論：首先，舊約與新約的確有連貫的關係，舊約預告新約，新約承接舊約。其次，舊約有其獨立的地位，舊約不只預告新約，舊約許多信心的偉人與事件，本身就有價值。

---

36 當然早期教父的解經並不是全方位的成熟、進步，他們的「預表法」多半仍是屬於「寓意法」。如愛任紐的作品《反異端》（*Against Heresis*）中，將利未記第十一章「倒嚼分蹄」的動物解釋作預表各種靈性不同的人，如「分蹄」是預表遵照聖父和聖子旨意而行的人；「倒嚼」是預表晝夜默想律法的人；「不倒嚼不分蹄」代表外邦人；「倒嚼而不分蹄」則代表猶太人云云，令人啼笑皆非。華德凱瑟，《解經神學探討》，頁 34。

### 第三章 練習題

1. 馬吉安所提出的聖經本身之衝突，如何解決？
2. 聖經引用經外作品（猶9、14~15），是否代表聖經肯定其權威性？





### 好撒瑪利亞人 (The Good Samaritan)

梵谷 (Vincent W. van Gogh, 1853–1890) 繪於一八九〇年，晚期重要的三幅宗教畫之一

好撒瑪利亞人的比喻，是靈意解經大師各顯神通的著名例證，俄利根與奧古斯丁都曾互別苗頭，大體上兩人的解釋大同小異，都在解經歷史中膾炙人口，為人津津樂道。

# 第三、四世紀教會的解經

靈意解經與字面解經的角逐戰





初代教會有兩個學派，彼此的神學立場南轅北轍，主要原因是解經方式的差異。其中安提阿學派（school of Antioch）主張字面解經；亞歷山太學派（school of Alexander）則提倡靈意解經。

字面解經（literal interpretation）簡言之，就是接受白紙黑字所傳達的最直接、最自然的意思。不用想像，不加揣摩，逕自從文字所得到的第一個印象就是字面解經。至於靈意解經（allegorical interpretation）就是不信任白紙黑字所傳達的直接意思，意欲進一步推敲字裏行間未表達出來的隱藏涵義。

安提阿學派提倡字面解經，他們主張以平實、規矩、自然、簡單的方式讀出作者的原意。它的對台陣營亞歷山太學派側重靈意解經，認為字面解經流於膚淺，一個有深度的基督徒應該專研經文字面的背後，把屬靈的涵義發掘出來。所以亞歷山太學派在解經時常犯的一個錯誤，就是會加進解經者自己的想像力，添加經文原來並未蘊含的意思，以解經者的創意構思取代經文原意，這是該學派為人詬病的方面。

## 亞歷山太學派

第三、四世紀教會解經的爭論，主要焦點在於字面解經以及靈意解經的問題，這也是中世紀一千多年的爭論核心，直到馬丁路德才扭轉情勢。筆者再次聲明：本書所指的「靈意解經」有時譯為「寓意解經」，意指沒有聖經根據，只憑著個人想像的「私意解經」（或肆意解經）。此時期的靈意解經學派，稱之為亞歷山太派學派，其開山祖師是革利免（Clement, 約150-215）與俄利根（Origen, 約185-254）這對教父級的師徒，他們的解經又都受到猶太人作家斐羅（Philo）和希臘哲學的影響。

### 靈意解經

希臘二元論哲學影響下的解經

希臘二元論哲學，認為看得見的現象界或物質界，是看不見的靈性世界（或實存世界）的象徵或反映。應用到解經上，則會主張聖經中的歷史事件只具有次要的意義，而表面字句是膚淺的，解經者的責任就是要探求字句背後的靈意，把每一個字、每一節、每一段經文的屬靈意義、道德應用，或神學涵義發掘出來。靈意解經的基本哲學就是不信任經文直接傳達的意思，導致解經往往落入文字遊戲中。

俄利根以加拉太書四章24節「這都是比方」作為靈意（寓意）解經的根據。「比方」的希臘文 ἀλληγορούμενα，也就是「寓意」、「比喻」（allegory）之意。保羅在加拉太書闡明「因信稱義」的福音真理，駁斥教會中有人傳講別的「福音」，意即人得救除了相信基督，還必須遵守摩西律法、行割禮，惟有如此才是亞伯拉罕的後裔。保羅以亞伯拉罕的兩個太太所生的兩個兒子以撒與以實瑪利作為例證。前者是自主婦人所生，是憑著應許生的；後者是使女所



生，是按著血氣生的。惟有前者才是真正亞伯拉罕的後裔，是在恩典、應許之下作自主、自由的兒女；至於後者則是按著人的意思、靠著行爲，作律法的奴僕。

「靈意」(allegorical meaning) 這個詞原來不具負面的意思，只因在教會歷史中被人濫用，導致後來「靈意解經」被視爲不受約束、私意解經之代名詞。事實上聖經有時也會用象徵的手法來描述，例如：「爲什麼看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有梁木呢？」(太七3) 眼中有刺還可按字面理解，眼中有梁木明顯是誇張、強調的形容。聖經有時用擬人、形容的方式來描述神，如「那坐在天上的必發笑；主必嗤笑他們」(詩二4)、「從他鼻孔冒煙上騰；從他口中發火焚燒，連炭也著了」(詩十八8)，因此讀者就要按著聖經作者原來的意圖(intention)、原來象徵的手法，去領受他的意思，而不可用死板的字面解經。

又例如詩篇四十二篇6節：「我的神啊，我的心在我裡面憂悶，所以我從約但地，從黑門嶺，從米薩山記念你。」其中約旦地、黑門嶺、米薩山等地名，從字面解釋是指以色列北方邊境，可能是詩人的家鄉或被放逐的遠地。曾有人由第4節：「我從前與眾人同往，用歡呼稱讚的聲音領他們到神的殿裡，大家守節。我追想這些事，我的心極其悲傷。」猜測作者可能是北國以色列人，在第五世紀尼希米回國改革時，詩人被尼希米拒絕，而無法參加聖殿崇拜之活動(當時尼希米與撒瑪利亞人是彼此仇視的，但第9~10節的仇敵則是指不信神的外邦人)。

也有人用象徵的(metaphorical)方式來解釋第6節的地名，而非實際的地名。「約旦地」可指低窪之地、下界，「黑門」可指網

羅、陷阱的意思，「米薩」可指邊緣的意思。<sup>1</sup>基於此，都是象徵接近死亡的邊緣，一直被別人踩在腳下，如詩篇六十六篇12節：「你使人坐車軋我們的頭……」，詩人心境惡劣到想結束自己的生命，他從死亡的邊緣向神發出呼求。

中國的口語文化中，也有不少象徵式的表達。例如，「我最近手頭很緊」，意指最近錢囊羞澀、口袋空空如也，經濟很拮据的意思，不是按照字面解釋為最近手指頭很僵硬、緊繃。

## 路德與慈運理「聖餐論」之爭

字面 vs. 象徵

字面與靈意解經的角逐戰，也曾經在十六世紀宗教改革時期聖餐論的爭辯上引起不小波瀾。耶穌在最後晚餐時說：「這是我的身體」（This is my body），馬丁路德與另外一位改教領袖慈運理，為了「是」（is）這個字，究竟是「等於」（equate）的意思；或者是「象徵」（symbolize）的意思，雙方爆發極大的爭議，換言之，究竟這個餅是「代表」耶穌的身體，或者「就是」耶穌的身體呢？

馬丁路德指出，耶穌在設立聖餐時，語氣強烈到令人無法逃

1 Mitchell Dahood 的詩篇註釋將該節譯為：“My soul before me is very sad because I remember you, from the land of descent and of nets, from the mountains at the rim.” M. Dahood, *Psalms 1-50*. Anchor Bible, vol. 16 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965), 254, 258.



避。<sup>2</sup>他認為：「這是我的身體」指「這餅就是我身體」，耶穌若用在其他地方，都可能是象徵的方式，惟獨在設立聖餐禮時，「是」就是「等於」的意思。但是，慈運理不同意，他認為耶穌是人，怎麼可能是餅呢？因此「是」應該作「象徵」或「代表」（represent）解釋，意即，這個餅是「代表」耶穌的身體。慈運理還另外舉其他例子，例如耶穌在世時曾經說「我是羊的門」，又說「我是真葡萄樹」，人不可能是門，也不可能是一棵樹，所以耶穌的表達是象徵、形容的方式。路德仍不退讓，認為在聖經其他地方當耶穌說「我是」都可用象徵釋解，惟獨在「聖禮」的層面，必須按照字面領受。這次的聖餐論之爭，在基督教陣營中掀起很大的爭議，從解經議題轉移到神學議題，很多教會領袖紛紛加入論戰，在此不贅述。

有時不易判斷作者究竟是直接、執著於字句的表達，或者只是象徵的描述，往往必須從上下文或從作者的原意來推論。事實可證，除了少數難解經文，大部分都可判斷出合宜的答案來。

---

## 俄利根的解經法

### 三重解經法

「聖經經文的原意，究竟只能有一個，或容許有好幾個？」這是釋經學上一個議論不休的課題，本書第一章已經稍微披露後現代對此問題的觀點。初代教會及中世紀的教會曾流行多重解經，始作俑者就是靈意解經大師俄利根。其名著《教義大綱》（*De*

---

2 一五二四年路德曾說：「我是個俘虜，我無法逃避，經文太強烈，不是用言談、辯論就可以抹殺它的意義。」這經文是指太二十六26；路二十二19；林前十一24。WA 15, 394, 19-20. 見拙作《我信聖而公之教會》（臺北：校園，2004），頁232。

*Principiis* ) 是教會歷史中第一本系統神學書籍，也是首位提出多重解經者。他按照人的靈、魂、體構造（筆者並不完全贊成如此分法，第九章會有詳細討論），把聖經經文的意義分成三層：<sup>3</sup>

第一層是字面意義（the literal meaning），對稱於人的「體」的部分，這一層的意義是造就初信者。俄利根認為只傳講最淺的字面意義，就能使人信主，所以第一層意義仍具有其功能。

第二層是道德意義（the moral meaning），對稱於人的「魂」的部分，這一層是為了造就進階者，需要挖掘比較深刻的涵義，教導信主較久的信徒如何在生活中實踐及應用神的話語。

第三層是屬靈意義（the spiritual meaning），對稱於人的「靈」的部分，為了造就完全人，像教會中之核心同工、長執、神學生，就需要教導最高階的屬靈意義。

俄利根認為聖經包含不同階段的教義，有淺有深，在信徒追求成長的過程中，給予不同層次的造就。解經的目的就是要重新發現這些教義的原先次序、分類，並且按著信徒的程度，因材施教。<sup>4</sup>這種教育理念的動機值得肯定，不過在實踐過程中不免暴露出其缺點。

3 俄利根從拉丁文的武加大譯本（Vulgate）的箴言二十二章20節得到三重意義的理論根據：「我豈沒有用三重方式寫信給你嗎？」（*ecce descripsi eam tibi tripliciter in cogitationibus et scientia*）*De Principiis*, IV, 2, 4, 45.

4 受到柏拉圖哲學的影響，俄利根認為信徒的靈魂在認識「道」（Logos）的過程，可分成幾個連續的階段，靈魂在接收「道」的新啓示時得到更新變化。俄利根在詮釋詩篇三十七篇1~22節有詳盡的分析：由悔改開始，邁向神聖化（divinization）。靈魂因著神的話語而得潔淨（purification）（三十七：3）；被敵人陷害時保持沉默因而生命重塑（imitation）（三十七：13~22）。前者是靈魂初階的更新，後者是獲得神祕知識的更高層次。這種靈意解釋靈魂長進旅程的主題，遍滿俄利根的詩篇註釋。見K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Berlin: Gruyter, 1986), 33-34.





## 俄利根偏愛第三層的解經

以信徒追求長進的過程來因材施教，乍聽之下很合理，然而事實上俄利根本人卻偏愛第三層解經。理論上，他認為第一層雖然重要，但真正著手解釋經文時，他都是專注於第三層的解經，心態上顯得比較忽視第一層。<sup>5</sup>俄利根承認以字面意義接受福音的人就可以得救，但卻認為第一層較為粗糙、膚淺，只適合造就那些屬靈理解力簡單的平信徒、初信者。至於字義背後隱藏的重要屬靈寶藏，需要更高一層的理解力才能發掘，是造就教會重要同工所施行的高級教育。

總之，靈意解經者的心態是不信任字面直接表達的意義，所以讀經時就好像在玩文字遊戲，總是在猜測或想像作者在字句背後所隱藏的意思。因此造成作者無意要表達的內容，釋經家卻能夠越俎代庖地發明出來，簡直比作者還要青出於藍。筆者同意譯者、解經者之努力，有時可以使原創作更豐富，但靈意解經之所以被批評的主要原因，就是充斥著天馬行空（無厘頭）的想像力以及沒有根據的解釋。

## 屬靈涵義至上

俄利根本人也承認第一層的意義是真實的，舊約所記載的歷史都是真實發生過的，但其主要目的，卻是為了提供一個更高層次的屬靈涵義。他說，以色列人過紅海是真實發生過的神蹟，但更重要的是其背後所表達的屬靈意義。根據保羅在哥林多前書第十章的解釋，以色列人過紅海是代表受洗歸入摩西（林前十1~2），所以「過紅海」的歷史事件主要就是為了提供這個重要的屬靈表記。

---

<sup>5</sup> 俄利根認為所有經文都有屬靈涵義，但不是所有經文都有字面意義。De Principiis, IV, 3, 5.

舊約時代以色列人進迦南，也是真實發生過的歷史，但是更重要的是它的屬靈涵義。按照希伯來書作者的解釋，進迦南育有進入安息的屬靈涵義。第一代的以色列人只剩下約書亞與迦勒因著大有信心而進入迦南，其餘的人都全倒斃在曠野。所以希伯來書第四章說，有信心的基督徒才能進入真正的安息（來四3）。

以上兩個例證還算是正面的範例，因為它至少還有聖經的依據。但一般靈意解經者的想像力，並不理會經文上下文的規範。亞歷山太學派可以在舊約最不可能的段落中，找到基督教的意義。以下是靈意解經的負面範例。

## 靈意解經的負面示範

### 【示範一】大衛睡覺（詩三5，四8）

詩篇三篇5節：「我躺下睡覺，我醒著，耶和華都保佑我。」

詩篇四篇8節：「我必安然躺下睡覺，因為獨有你耶和華使我安然居住。」

這兩篇接續的詩篇都提到「睡覺」，根據拉比在第三篇的篇首所加注的背景解釋，此為大衛在逃難時的禱告文。字面經解之第一原則是尊重經文原先寫作的背景，因此字面解經又稱為「歷史文化的解經」。為何詩人在這裡要兩次提及睡覺呢？按照字面直接的領受，最自然的解釋就是：大衛相信上帝會保佑他，所以能安然入睡。一個處在逃難、生命危在旦夕的人，心中一定忐忑不安，經常會惡夢連連而失眠，但是大衛居然可以「安然躺下睡覺」，可見他對上帝堅定的信心，即使在被敵人追殺時，他仍相信上帝會救他脫離苦難。大衛因著信，心裡得享安息，這是字面解經，同時也帶出了屬靈的涵義，兼具應用與信息。

亞歷山太的偉大學者深覺此處的「睡覺」必定另有玄奧、深度



的解釋。奧古斯丁說：「哪個糊塗蟲，居然相信先知（按：指詩篇作者）的睡覺、醒來是件大事？」<sup>6</sup>俄利根與奧古斯丁都認為「我躺下睡覺」的「我」是代表耶穌基督。這是中世紀一千多年歷史的主流解釋，教會習慣把詩篇解釋作耶穌基督的禱告，認為詩人正代表著耶穌基督禱告，解經家因此能從詩篇裡找到許多有關耶穌基督的生平事蹟。

既然詩篇都是在預告耶穌基督，那麼「躺下睡覺」就是指耶穌基督死了、葬了；「我醒著」則代表他復活了。所以詩篇第三、四篇是預告一個基督教偉大的屬靈信息——耶穌基督的死與復活。

上述現象即是筆者所謂的：亞歷山太學派能夠在舊約最不可能的段落裡，找到基督教真理的意義。歷史時空的錯置（anachronistic）正是靈意解經者的通病。這兩篇詩篇分明是記念大衛在苦難中經歷上帝之救贖而寫作的，居然可以連線到耶穌基督的身上，而且還可以把他受死與復活的意義發掘出來。

### 【示範二】浪子回頭的比喻（路十五11~31）

路加福音第十五章浪子回頭的比喻是靈意解經家大顯身手的園地，他們認為比喻的細節都具有個別的屬靈涵義，其中俄利根、革利免、奧古斯丁的解釋尤其巨細靡遺、面面俱到。這些解經家一般都同意：父親代表天父，浪子代表所有的罪人，哥哥是代表法利賽人。不過他們意猶未盡，進而對故事其他的細節作一番屬靈的解釋。

革利免在解釋浪子的比喻時，充分展示他的創意。他認為父親披在浪子身上的外袍是代表「在耶穌基督裡不朽的生命」。特土良則認為穿上袍子是指「耶穌基督的義加在罪人的身上」，而將戒指戴在兒子指頭上是代表「洗禮」，是教會給重生得救的人一個正式

---

6 Augustine, *The City of God*, Book XVII, chapter 18.

的名分，接納他成爲會友，就像父親接納浪子回家一樣，爲浪子預備的「宴席」則代表聖餐禮，「鞋子」則是基督徒奔走天路的裝備。

一個單純的喻道故事居然可以加添這麼多屬靈的對等意義，靈意解經家就是有本事在最不可能的段落裡，賦予完整的神學教義與教會生活內涵。

### 【示範三】進葡萄園工作的比喻（太二十一～15）

俄利根最「精心製作」的靈意解經代表作是進葡萄園工作的比喻，以及好撒瑪利亞人的比喻。葡萄園主人當然是非神莫屬。清晨第一批進入葡萄園工作的工人代表從創世到挪亞時代的人；第二批工人代表挪亞時代到亞伯拉罕時代的人；第三批工人代表亞伯拉罕時代到摩西時代的人；第四批工人代表摩西時代到約書亞時代的人；第五批工人代表約書亞時代到基督時代的人。一錢銀子的工錢代表救恩。<sup>7</sup>

### 【示範四】好撒瑪利亞人的比喻（路十 25～37）

好撒瑪利亞人的比喻，也是靈意解經大師各顯神通的著名例證，俄利根與奧古斯丁都曾互別苗頭，大體上兩人的解釋大同小異，都在解經歷史中膾炙人口，爲人津津樂道。<sup>8</sup>

7 Christian A. Brugge, *Die Haupt-Parabeln Jesu* (Giessen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 283; quoted from Warren S. Kissinger, *The Parable of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography* (Metuchen: The Scarecrow Press, 1979), 17.

8 俄利根的解釋記載於他的《路加福音講道》（*Homilies on Luke*）第三十四講。他的《路加福音講道》被耶柔米譯爲拉丁文，但是流傳後代的斷簡殘篇很少，有些是希臘文的原典，其中第七十一篇遺稿是好撒瑪利亞人的比喻。兩種語文都與法文共同出版。See Origenes, *Homélie sur S. Luc* (Paris: Cerf, 1962), 400-411（拉丁文與法文版）；520-521（希臘文與法文版）。Quoted from W. S. Kissinger, *The Parable of Jesus*, 18. 奧古斯丁的解釋記載於他的 *Quaestionum Evangelionum*, II, 19, 中文部分可參費依，《讀經的藝術》，頁 162-163。



旅行者代表人類的始祖亞當，因此他可以代表每一個世人。這人從耶路撒冷下到耶利哥，「耶路撒冷」代表伊甸園，「下到」耶利哥指人類的墮落，「耶利哥」是指世界（奧古斯丁解釋為人類墮落後的必朽壞身體）。旅行者遇到強盜代表人受到撒但的攻擊，而被強盜打個半死，則代表人類被罪惡控制的可憐光景。

這時路上來了幾個人，先是祭司要到聖殿去主持崇拜或獻祭物，他匆匆忙忙地趕路，看到這個人奄奄一息，心想：萬一這個人死了，碰觸到他就沾染不潔，今天就不能事奉上帝了，利未人在我後面，就由他處理吧！因此祭司看他一眼，就從旁邊繞過去了。利未人也是要到聖殿去輔佐祭司主持聖事，他想：祭司走在我前面，他並沒停下來，直接就繞過去了，我看聖殿的服事比較重要，還是儘快趕路吧！結果兩位神職人員都沒有停下腳步幫助受傷者。

終於真正的男主角出現了！撒瑪利亞人看見受傷旅客就動了慈心。「好撒瑪利亞人」想當然耳，是代表耶穌，不但上前為他裹傷，還把他扶到客棧，「客店」代表教會（耶穌基督把他的子民帶到教會接受照顧）。這個撒瑪利亞人也有事情要辦理，不能久留，就拿出兩錢銀子交給店主，俄利根說「兩錢銀子」代表耶穌基督留給教會「聖父」與「聖子」這兩個寶貝（不知為何忽略了聖靈）；或指新、舊約聖經；或指神給教會「愛神」與「愛人如己」的兩大誠命。奧古斯丁則認為「兩錢銀子」是代表神所賜下的今世與來生的應許（成雙成對的名詞總是靈意解經者表現功力的地盤）。俄利根與奧古斯丁都未忽略末了「客棧的店主」的這個細節，答案當然非保羅莫屬。

靈意解經就是如此這般的套用，因人而異，沒有一定的答案。他們都注意到了比喻的細節，頭頭是道，卻見樹不見林，本末倒置，沒有指出耶穌講這個比喻的目的、主題。

## 靈意解經的通病

靈意解經的另一個共通現象，就是沒有標準答案。同一段經文在不同解經家的手中，可以產生無數的變化，個個想像力豐富，甚至到希奇古怪、荒誕胡鬧的地步。兩千年的歷史中，教會始終集中火力在對付異端，卻沒有對付內部這些亂解經者，而且還認同、尊敬他們，主要原因是靈意解經能帶出的屬靈信息，造就教會的信徒，而且的確也有不少人得到幫助。<sup>9</sup>

問題是，雖然靈意解經家所解析的經文都出自聖經，所傳講與教導的信息也能造就教會，但卻不是那一段經文原本要傳達的意義，因此在解經上仍然是錯誤的示範。有本書是《引錯經文的正確教義》（*The Right Doctrine from Wrong Texts*），其英文書名切中要害，點出靈意解經的通病。<sup>10</sup> 追溯當初靈意解經的原由，其動機實在也是出於善意，他們堅信舊約提供給基督教會的珍貴文獻，但面對當時不少文化人士抨擊舊約的神很殘忍，而且某些經文也確實有表面的衝突，靈意解經就是為這些爭議性經文找下台階。動機雖出於善意，卻給後來的教會帶來不少麻煩。

靈意解經家在解釋耶穌的比喻時，最大的缺點就是錙銖計較地為比喻的細節找替換意義，卻不注意上下文的文脈及其整體的重點。他們幾乎全然不理會耶穌在這些比喻中，究竟要告訴聽眾什麼信息，可說是捨本逐末，因小失大，忽略了大方向，卻在小地方鑽

9 梁家麟在某次講課時表示，傳道人「不靈意解經幾乎是不可能的」。梁老師是從教會實際牧養的角度言說，筆者同意此說法，也認為某些攔截時空所獲得的靈意信息，對某些人當下的困境的確如久旱逢甘霖。但是在神學教育課堂上，教導學生按正意分解神的道，需要較嚴格的規範與原則性的拘束。

10 見 Beale, G. K. (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong texts*. Grand Rapids: Baker, 1994. 該書主要是探討新約作者引用舊約經文時的手法，他們常不按理出牌，未尊重舊約經文的原意，這樣的解經是否能夠成為我們的典範？筆者在第三章已經回答這個問題：聖經作者才有創作的權柄。



牛角尖。

且讓筆者用字面解經法，走一遍好撒瑪利亞人的比喻。<sup>11</sup>

## 【字面解經的示範】

「做什麼」才可以承受永生？

關於好撒瑪利亞人這段經文，教會通常會用「誰是我們的鄰舍？」、「愛鄰舍如同自己」、「愛人如己」，作為查經或講道的題目、主旨。追根究底，耶穌講這個比喻的主旨，是為了回答「做什麼才可以承受永生？」的問題（路十25）。這位律法師的態度似乎不懷好意，他是來「試探」耶穌的，事實上他知道答案，他有興趣的不在問題本身。但顯然他沒有耶穌高明，因為他雖然享有發問權，卻被迫必須親自回答這個問題。在他自己所提供的標準答案中，他選擇「要愛鄰舍如同自己」這第二誡命繼續作文章，「誰是我的鄰舍呢？」究竟他的困擾是第一誡命比較容易，還是比較困難呢？他或許覺得猶太人或律法師已經達成第一誡命，現在他只需實踐第二誡命。或者，比較困擾他的是「鄰舍」的定義或條件？「誰配成為我的鄰舍？」是自視甚高的法利賽人（即律法師）在意的問題核心。

### 「鄰舍」的定義

律法師難道真的不知道誰是他的鄰舍嗎？在這段經文中，「鄰

11 以下好撒瑪利亞人的比喻解釋，見馮蔭坤，《擊開生命之餅——路加五個獨有的比喻》（香港：基道，1990），頁18-29。

舍」是什麼意思？第 29 節的「鄰舍」與第 36 節「你想這三個人哪一個是落在強盜手中的鄰舍呢？」的「鄰舍」，意思相同嗎？

耶穌這個比喻帶給律法師至少三個震撼。

### 首先，律法師問錯問題

律法師提出了一個當時猶太拉比常問的問題：「誰是我的鄰舍？」耶穌藉此問題來場機會教育，講述好撒瑪利亞人的故事之主旨是為要糾正律法師對「鄰舍」的定義。耶穌指出，需要他幫助的人就是他的鄰舍。故事中的祭司、利未人看見路上有人快死了，卻塞住憐憫的心，無動於衷，倒是那個好撒瑪利亞人，示範了愛的行動，成為那可憐人的「好鄰舍」。

律法師問：「誰是我的鄰舍？」事實上，鄰舍（受傷者）很明顯的就在祭司、利未人眼前，可見作鄰舍的事實並不會產生愛的行動；相反地，有愛就會產生好鄰舍的景況。有愛的內涵才是成為好鄰舍的條件，「愛」才是問題的癥結，而非如何定義「鄰舍」。耶穌似乎諷刺律法師，他的問題應該反過來問：「我可以成為誰的好鄰舍？」第 29 節的「鄰舍」與第 36 節的「鄰舍」意思剛好相反，前者（29 節）律法師問誰是「需要他幫助的鄰舍」，後者（36 節）耶穌的比喻卻是反問他可否成為「幫助別人的好鄰舍」。

### 第二，耶穌要指出「人的無能為力」

關於怎樣才可以承受永生，耶穌問：「律法上寫的是甚麼？」律法師立刻回答：「要盡心、盡性、盡力、盡意愛主你的神，又要愛鄰舍如同自己。」這些如同文士、律法師般的猶太知識分子，很會背誦舊約經文。律法師其實早就知道答案是愛，可惜他徒有





知識，卻行不出來。律法師甚至自以為有理地為自己沒有愛的行動辯解，因為沒有人配作他的鄰舍。<sup>12</sup>所以耶穌比喻的第二個諷刺的地方，就是要點出律法的功能只讓人認識自己的無能為力。人不遵守誡命的原因，不在於不明白律法的指示，而是行不出律法的要求。究竟這個比喻是在教導「知易行難」，還是「知難行易」的道理？

這個故事的重點，不在關懷社會、扶助弱勢，愛鄰舍如同自己；它是一篇福音信息，指出舊約的律法並不具使人行善的能力，因此律法的功能反而是定罪，人沒有辦法靠著遵行律法來得救；雖然律法的精意就是愛，人甚至沒有辦法靠愛人而得救。一切想要靠著自己做什麼來承受永生的努力，至終都是流於徒然。

假若這個比喻的中心思想是教導信眾要愛鄰舍如同自己，幫助別人就能得永生，那麼基督教的福音豈不崩解？佛教徒不也教導人要愛鄰舍，慈濟功德會的社會關懷不比基督教會遜色，如果愛鄰舍就可以承受永生，耶穌基督甚至不需要降生，實踐舊約的律法就足夠了。基督徒當然要關懷社會弱勢，有愛鄰舍的好行為，但是這些行動與「如何承受永生」的救恩無直接關係。

### 第三，好撒瑪利亞人是誰？

這個故事並無意要告訴我們好撒瑪利亞人是誰？靈意解經家都認為好撒瑪利亞人是耶穌，答案雖似八股，卻是標準答案，因為全盤、深入研究這段經文，按照律法師的問題：「如何才能夠承

12 一般猶太人所認知的「鄰舍」並不包括外邦人以及他們所敵對的撒瑪利亞人；而法利賽人的門檻更高，連對律法不熟悉的平民老百姓也不納入其「鄰舍」行列（參約七49）。見馮蔭坤，《擊開生命之餅》，頁20。

受永生？」這個重點來看，故事中的好撒瑪利亞人的確應該就是耶穌，如此方才符合整本聖經的福音信息，耶穌正是神所預備的救恩。此論點有兩個支持的證據。

第一個證據是經文本身使用的鑰字。第33節：「惟有一個撒瑪利亞人，行路來到那裡；看見他就動了慈心……」，「動了慈心」（ἐσπλαγγνίσθη）這個字彙是整個比喻的關鍵所在。這個動詞在馬太、馬可、路加福音書之中，只用在耶穌或等同上帝的角色上，有時翻譯成「憐憫」，例如「耶穌看見許多的人，就憐憫他們……。」（太九36）<sup>13</sup>在浪子的故事裡，父親遠遠地看見孩子回來了，就動了慈心。好撒瑪利亞人「動了慈心」的表現，正散發出耶穌基督愛的光芒。

第二個證據是從神學教義考量。針對律法師所問的問題：「我該做甚麼，才能夠承受永生？」。第37節：「耶穌說：『你去照樣行吧！』」按照福音的真理，凡是相信耶穌、愛耶穌，並照著耶穌所行的去做之人，就能得著永生。能照著去做的前提是已經相信耶穌了，因此那個憐憫人、有好榜樣的好撒瑪利亞人正是耶穌的化身，應該是可以接受的推論。換言之，除非解決第一誡命，才能達到第二誡命，或者說，第一誡命與第二誡命是緊緊扣在一起，「不愛他所看見的弟兄，就不能愛沒有看見的神。愛神的，也當愛弟兄，這是我們從神所受的命令。」（約壹四20~21）

這個比喻的第三個震撼處在於猶太宗教人士所做不到的，竟然由他們所敵視的撒瑪利亞人來示範，令律法師極為尷尬。律法師原來心中想的是，不能指望祭司、利未人做什麼，接下來第三

13 在符類福音書中該字出現的其他經文有：太十四4，十五32，二十34；可一41，六34，八2，九22；路七13。



位出現的主角一定是咱們律法師（法利賽人），哪知粉墨登場的最佳男主角竟是撒瑪利亞人。好比神學家輕視牧師，哪知更勝一籌的竟是佛教徒，震撼果效由此可見。

## 安提阿學派

第四世紀時，亞歷山太學派遭遇到一個對抗勢力，即安提阿學派。代表的神學家有戴阿多若（Diodore of Tarsus, 約330-390）；摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia, 350-428）；狄奧多勒（Theodoret, 約393-460）。

安提阿學派提出「預表解經法」（typological interpretation）來對抗靈意解經。所謂預表解經法，就是給予舊約經文一個屬靈層面的解釋，主要是在說明舊約與新約的關係。它的原則在於，舊約的事件與人物是新約的事件與人物之預表。換言之，舊約的事件是預告新約的事件；舊約的人物是預表新約的人物。type 是預告、預示的意思，預表解經法在聖經裡屢見不鮮。

例如，「亞當」預表耶穌基督。「經上也是這樣記著說：『首先的人亞當成了有靈的活人』；末後的亞當成了叫人活的靈。」（林前十五45）

「亞當乃是那以後要來之人的預像。只是過犯不如恩賜，若因一人的過犯，眾人都死了，何況神的恩典，與那因耶穌基督一人恩典中的賞賜，豈不更加倍的臨到眾人嗎？……若因一人的過犯，死就因這一人作了王，何況那些受洪恩又蒙所賜之義的，豈不更要因耶穌基督一人在生命中作王嗎？如此說來，因一次的過犯，眾人都被

定罪；照樣，因一次的義行，眾人也就被稱義得生命了。因一人的悖逆，眾人成爲罪人；照樣，因一人的順從，眾人也成爲義了。」（羅五 14～19）

又如，舊約獻祭時所獻的「羔羊」預表耶穌基督。

施洗約翰看見耶穌基督時，第一個反應就說：「看哪！神的羔羊，除去（或作：背負）世人罪孽的！」（約一 29）因爲聖經如此解釋，所以可以篤定地認定，舊約時代獻祭的羔羊是預表耶穌基督的救贖。

另外，約拿三日三夜在魚腹裡，耶穌指出那正是在預表祂的死與復活。「約拿怎樣在魚腹中三日三夜，人子也要這樣三日三夜在地裡頭。」（太十二 40）

這個例子似乎與靈意解經相去不遠，因爲這兩者對應的關係、程度太低了。約拿因不順服被神管教，卻居然是預表耶穌基督的死與復活，但是耶穌基督是啓示的主，所以他有靈意解經的權柄。他選取兩者之間的共通處：都是先經過死蔭幽谷的威脅，然後重見天日，恢復生命。

預表解經法有時不一定是處理舊約與新約的對應關係，舊約本身就可以單獨示範預表解經法。例如，以賽亞書四十三章 16～17 節：「耶和華在滄海中開道，在大水中開路；使車輛、馬匹、軍兵、勇士，都出來，一同躺下不再起來，他們滅沒好像熄滅的燈火。」以賽亞書是針對將來被擄的以色列人即將從巴比倫回到故居，但是沿途所經過的是陸路，並不需經過大海。按照以賽亞的用法，出埃及記是預表出巴比倫，換言之，出巴比倫是第二次出埃及。所以預表解經法在舊約本身業已使用，過去的一個代表事件可以做爲將來重大事件的預告、預表。



## 預表解經法與靈意解經法的區別

預表解經與靈意解經都是在解釋舊約與新約之間的對應關係，預表解經與靈意解經有何區別？預表解經難道就沒有危險嗎？很多牧師、講道者表面上宣稱是用預表解經，實際上手法與靈意解經同出一轍。例如，以利以謝預表耶穌基督；又如解釋會幕裡各種物件的樣式、顏色、製作方法時，經常沒有經文的證據，卻仍能推論出許多屬靈的教訓，這與靈意解經豈不是異曲同工？究竟預表解經和靈意解經這兩者有何差異？<sup>14</sup>

首先，安提阿學派在使用預表解經法時，都肯定字面的意義及歷史的真實性與價值。安提阿學派認為使徒在使用這些預表時，視這些歷史事件是真實發生過的。雖然俄利根也這麼認為，但只是理論上的觀點，他在實際解經時，還是不信任字面的意思，認為歷史意義及字面意義沒有多大價值。就像詩篇第三、四篇，他不在乎大衛是在什麼背景下寫的，就隨心所欲地套用在所要傳講的屬靈信息上。但是安提阿學派則會探討詩篇的作者是誰？詩人在怎樣的背景下發出這樣的禱告？

其次是經文的證據，無論是預表法或是靈意法，最安全、最合宜的規範就是要尋找經文的證據，檢索在舊約或新約中是否已經明白地表示或解釋過，否則仍會受想像力的支配。善用預表解經法的條件，首要是熟習聖經。

---

<sup>14</sup> 「預表」（τύπος，譯作英文即 type）這字出現在哥林多前書十章6、11節，譯作「鑑戒」，有人因此以加拉太書四章22~26節與哥林多前書十章1~4節，作為靈意解經與預表解經的例證。學者如俄利根認為前者是保羅的靈意解經；有人則認為保羅在後者用的是預表解經，端視對兩者的定義。也有人認為靈意解經是概念（idea）與概念之間的對應，預表解經則是事件（event）與事件間的配套（就如舊約以色列的歷史事件是新約哥林多教會現狀的鑑戒），不過這種分法仍模擬兩可，不易區分。Cf. A. C. Thiselton, "Hermeneutics", in *New Dictionary of Theology*, eds. by S. B. Ferguson & D. F. Wright (Downers Grove, Ill.: IVP, 1988), 294.

預表解經法當然有其危險性，若隨心所欲的使用預表法，就會墮入與靈意解經同樣的陷阱與誘惑中，每當碰到難解的經文，手邊沒有參考書可以諮詢，或沒時間去找資料、研究背景時，只要腦筋急轉彎，靈機一動就可以大作文章。靈意解經是很方便的，可以盡量發揮想像的空間，只要帶出來的是不違背聖經的信息，就可以天馬行空、自由自在地大玩文字猜謎遊戲。

解經學的老前輩陳終道牧師說：「所有的預表，只能根據聖經本身的解釋，除了聖經已解明的預表外，或聖經自己按靈意引用舊約經文所顯明的意義外，我們不能憑人的想像講解預表。」<sup>15</sup>

## 安提阿學派的解經

安提阿學派的神學家狄奧多若在探討舊約與新約之間預表與應驗的關係時，非常嚴謹、小心。以詩篇為例，早期教會傳統認為詩篇是耶穌基督的禱告，而詩篇作者是基督的代言人。初代的教父以及中世紀的解經家解釋詩篇時，通常會覆述這個公式：「大衛以基督的身分說話」（David speaks in the person of Christ）。他們認為在詩篇裡，大衛不是在描述自己的經歷，而是代表耶穌基督作禱告、說預言。無怪乎他們可以從詩篇的每一節，找到耶穌基督的生平事蹟。例如，詩人遭遇患難是預表耶穌基督被釘、受死，詩人境遇平順而讚美神則解釋為耶穌基督復活後的禱告。這種傳統解經法遇到的最大困難，就是該如何解釋懺悔詩？詩人在禱告中的認罪，很難與無罪的耶穌基督搭上關係。

---

15 陳終道，《怎樣研讀聖經》（中國信徒佈道會，1980），頁181。

## 以基督論的角度讀詩篇會遇到的困難

例如詩篇四十篇6~8節引用在希伯來書十章5~9節，的確是以基督為說話者，但是詩篇第四十篇的原作中，詩人述說自己按著律法的要求前來獻祭，並沒有明顯預表的手法。第12節：「因有無數的患禍圍困我，我的罪孽追上我，我不能夠昂首，這罪孽比我的頭髮還多，我就心寒膽顫。」教父（如奧古斯丁）面對這節經文時，立刻見風轉舵地表示：前段在預告耶穌基督，第12節則是基督代表教會在懺悔。

又如詩篇六十九篇5節「神啊！我的愚昧你原知道；我的罪愆不能隱瞞」，解釋為基督代替世人發言，到了第9節「因我為你的殿心裡焦急，如同火燒，並且辱罵你人的辱罵都落在我身上」，則轉變成認為耶穌基督以自己的身分說話，因為新約曾將這句應用在耶穌身上（約二17）。如此一來，一篇完整的詩篇被分割得支離破碎，一氣呵成的禱告被肢解成為不同時期、境遇的說話，都不是一般文學作品的正常呈現。

第二個難題是咒詛詩。耶穌教導門徒要愛仇敵，為那些逼迫他們的人禱告。若說咒詛是出於耶穌基督的口，很難自圓其說，所以教會傳統多半以靈意角度解釋。稍後第六章會針對咒詛詩作較詳細解說。

第三個難題的是彌賽亞詩，早期教會認為詩篇都是在預告耶穌基督的生平，很多詩篇都可標示為預言彌賽亞詩。但安提阿學派提出異議，認為詩篇是大衛的作品，大衛純粹以自己的經歷寫出這些禱告，不具預表的成分，所以主張詩篇真正夠格列入彌賽亞詩的數目非常少，狄奧多若只接受四篇詩篇（二、八、四十五、一一〇篇）是「直接」預言道成肉身和教會。至於詩篇第六十九篇不是直

接預言性，而是救主當時心靈上的痛苦與詩人類似。<sup>16</sup>

狄奧多若認為詩篇要從大衛的歷史背景來了解。他說詩人寫詩的當時，並未預先知道這些禱告將來會成為有關耶穌基督的預言。大衛代表那些日後遭遇與他相同景況的人寫下詩篇，這些詩篇可以成為後代每位信徒在患難中經歷神拯救的禱告，而新約的作者很謹慎地抽取、引用或稍作修改，使之更配合基督受難的景況。<sup>17</sup>但就詩人而言，這些詩篇的內容純然是他本人真實的經歷。

### 安提阿學派解釋雅歌

舊約的雅歌可以有幾種解釋，最流行的是寓意解釋，包括猶太人的解經角度，視男主角是上帝，女主角是以色列；或教會的立場，視男主角是基督，女主角是教會。第二種是預表解經，將男女主角的互動應驗在神或基督與教會的關係上，天主教甚至將女主角預表聖母。基督教的西敏信條（Westminster Confession, 1648）曾大量引用雅歌，作為教義的根據。第三種是戲劇性解釋，包括「兩個主角說」，即書拉密女與牧羊人，或所羅門與書拉密女的單純戀情；以及「三個主角說」，視所羅門為橫刀奪愛的角色，與書拉密女、牧羊人形成三角戀愛關係。還有一種戲劇解釋是宗教祭典，是異教男神祇之間的婚禮儀式，賦予基督教新的靈意，保守的護教人士多半不願接受。最後是近年來漸普及的字面自然解釋，將雅歌視為男女主角間的愛情詩歌。

兩千年的教會歷史，寓意法（靈意解經）一直是雅歌的主流解釋方式。從初代教會到中古世紀甚至到宗教改革時期，若按字面解

<sup>16</sup> 凱利，《早期基督教教義》，頁 54。

<sup>17</sup> 或說基督在類似場合、處境採用大衛的禱告。見 G. W. Lampe, "The Exposition and Exegesis of Scripture — 1. To Gregory the Great," in *The Cambridge History of the Bible*. vol. 2, *The West from the Fathers to the Reformation* (Cambridge University Press, 1969), 177.





釋為男歡女愛，立即被驅逐出教會。<sup>18</sup> 正如中國古代的《詩經》，原來也是歌頌男女愛情關係的作品，但是過去中國幾千年的歷史，都是用道統的角度來解釋《詩經》，尤其宋明理學如朱熹等，更是將《詩經》應用在君臣關係的國家層面，在道貌岸然的禮教社會裡，習慣用如此嚴肅的角度來讀《詩經》，卻破壞了它的真實風貌與原來文學作品的美。

安提阿學派的神學家狄奧多若是第一位按字面解釋的神學家，他認為雅歌是所羅門寫的祝婚情詩，用來慶祝他與埃及公主的婚禮。狄奧多若的下場就是他的雅歌註釋無法傳世。<sup>19</sup> 安提阿學派的另一位神學家狄奧多勒，則仍然走猶太拉比的寓意解經路線，認為雅歌是屬靈作品（spiritual work），絕非真實人類愛情的詩歌。<sup>20</sup> 同一學派之中卻持不同立場的解經手法，可見雅歌之爭議性。

其實上述四種解釋雅歌的方法不一定彼此衝突，採用字面解經者不一定需要排斥寓意解釋，否則雅歌最終只是男女情詩，似乎不構成列入聖經正典的充分合法性與正當性，高舉人間愛情無價或奉為婚姻幸福的寶典，固然本身就有相當的意義，但是與聖經一貫的救恩歷史主題相比較，終究不夠深度。然而鳥瞰教會歷史一千多年的靈意解經路線，充斥著穿鑿附會、捕風捉影的荒誕想像空間（尤其對該書中男女身體的描述、男歡女愛的魚水接觸經驗），如脫韁野馬，不受解經原則規範，令人對靈意解經裹足或排斥。如何尊重單純、直接的字面傳達，又能將人間的男女情愛，升級為信仰省思神人之間的關係，考驗解經家的人生智慧與解經功力。

筆者完全採用字面解經詮釋雅歌，並將雅歌編成「愛情三部

---

18 見R. E. Murphy, *The Song of Songs. Hermeneia* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 11ff., 112-116.

19 Dianne Bergant, *The Song of Songs* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 2001), viii.

20 凱利，《早期基督教教義》，頁 54。

曲」。字面解經講究歷史背景的依據，但是由於《雅歌》的男女主角不具名，身分不明顯，甚至故作神祕、懸疑，筆者傾向將這卷書的主角普及化，視之為每個戀愛中的男女；或等待、憧憬愛情的男女；甚至是已婚的夫妻，皆可擔綱為書中的主角，透過這卷書來聆聽神的聲音，進而與聖經對話，也與自己對話，讓個人的愛情升級，也讓自身的信仰，且與神的關係得以更新。持字面解經是將雅歌當作「史」，以「史」作為信仰反省，雅歌就變成「經」。

在筆者的雅歌三部曲中，皆各從一個舊約歷史故事切入，以他們的愛情故事現身說法。第一部曲的主題是女性主導的愛情故事，《雅歌》的開始與結尾都是由女主角主動發聲，表達她內心對愛情的期待與嚮往。在整個求愛過程中，女子非常積極地和男子分享她豐沛、洋溢的感情。這顯示出在愛情的追求上，無論是男性、女性，沒有任何一方是專權、獨享的。首曲的標題是：「我雖然黑，卻是秀美」，女子自述「不要因日頭把我曬黑了就輕看我」（一6），表達她的自我形像是健康、自然與自信的。被筆者相中的舊約女主角是猶大的媳婦她瑪，這位是在不利的環境中自立自強，倚賴神開路而另創新局面的女性。

第二部曲的主題是情侶吵架，即便愛情再美、再甘甜，也難免有挫折、有低谷。《雅歌》中，這對情侶至少兩次因著誤會或疏忽而分手，第三章與第五章分別描述雙方在分手以及尋找不到愛人時的痛苦，而且是安插在婚禮與洞房之歌前後，因此也可以說愛侶的爭吵、衝突，在雙方交往時與結婚後都有可能發生。第二部曲的標題是：「等他自己情願——等候愛情的焦灼」，入選的男女主角是大衛與米甲這對亂世鴛鴦。

第三部曲的主題是第三者的介入，情侶之間的衝突或夫妻之間的爭執，都比不上第三者介入的危機，或說愛情最大的殺傷力可能發生在情敵的出現。「要給我們擒拿狐狸，就是毀壞葡萄園的小狐



狸」(二15)已經暗示這個危機浮現。小狐狸是威脅愛情進展的象徵，是嫉妒的符號。第三部曲的標題是「嫉恨如陰間之殘忍」，連神都會嫉妒，何況是有血肉之軀的人。《雅歌》將夫妻之愛提升到最高層面，進而直逼上帝的層面，以「耶和華的烈焰」作為比擬，將愛情的張力與強度推到最高點。雅各的兩個太太利亞與拉結的愛情角逐戰成為第三部曲的腳本。筆者為「嫉妒」所作的詮釋就是——不能接受自己的沒有以及別人的擁有；要用自己的無來對抗別人的有。若要勝過嫉恨就必須接受自己的沒有，也接受對手的有，才能充分享受自己的有。在神眼中，不是因為選民有甚麼而被接納，事實真相是即便選民赤貧如洗、一無所有，神卻仍珍愛且寶貝屬祂的百姓，這才是真正的安全感之所在。

福音派一般都從救恩歷史讀雅歌，認為此書乃藉所羅門與書拉密女子之愛，來闡述神對以色列或教會的揀選之愛，作者藉婚姻闡述神對人類之愛，因為人類婚姻最根本的目的，乃在反映神的愛，而人的愛之所以能尊貴純潔，乃因愛的源頭在神，也間接暗示基督的愛。舊約學者楊以德(E. J. Young)說：「依我看來，我們不該看本書乃是基督的表象。在註釋學上，這種說法似乎難以成立的。但本書實在叫我們的眼睛轉向基督。這一點在基督教會解釋聖經的歷史上清楚顯明，本書可以被認為是一個無言的比喻。信心的眼睛，在注視這崇高的人間之愛情的圖畫時，會想起那種超乎世上屬人的情感的『愛』，即上帝的兒子對失喪的人類的愛」。<sup>21</sup>

在筆者的婚禮上，讀經部分包括雅歌八章6~7節：

「求你將我放在心上如印記，帶在你臂上如戳記；因為愛情如死之堅強，嫉恨如陰間之殘忍。所發的電光，是火燄的電光，是耶和華的烈焰。愛情，眾水不能息滅，大水也不能淹沒，若有人拿家

21 楊以德，《舊約導論》（香港：道聲，1964初版），頁377。

中所有的財寶要換愛情，就全被藐視。」

以及羅馬書八章31～39節：

「既是這樣，還有什麼說的呢？神若幫助我們，誰能敵擋我們呢？神既不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了，豈不也把萬物和他一同白白的賜給我們嗎？誰能控告神所揀選的人呢？有神稱他們為義了。誰能定他們的罪呢？有基督耶穌已經死了，而且從死裡復活，現今在神的右邊，也替我們祈求。誰能使我們與基督的愛隔絕呢？難道是患難嗎？是困苦嗎？是逼迫嗎？是飢餓嗎？是赤身露體嗎？是危險嗎？是刀劍嗎？如經上所記：我們為你的緣故終日被殺；人看我們如將宰的羊。然而，靠著愛我們的主，在这一切的事上已經得勝有餘了。因為我深信無論是死，是生，是天使，是掌權的，是有能的，是現在的事，是將來的事，是高處的，是低處的，是別的受造之物，都不能叫我們與神的愛隔絕；這愛是在我們的主基督耶穌裡的。」

筆者選擇這兩段經文，就是相信雅歌的字面解釋與寓意解釋可以並存，人間的婚姻、情愛可以升級成為我們與基督的關係之映照。負責勉勵新人的周神助牧師當時嘖嘖稱奇，表示從未見過婚禮讀經將兩段經文並列。



## 第四章 練習題

讀者可以自行練習下列的預表解經法，答案就在附帶的經文之中：

1. 以色列人在曠野中吃的「嗎哪」（出十六31；約六31～33）
2. 摩西在曠野「舉銅蛇」（民二十一9；約三14）
3. 至高神的祭司（創十四18；來七16～17）
4. 舊約的「除酵節」（利二十三5～6；林前五7～8）
5. 舊約先知以利亞（瑪四5；太十一14）

## 被討論



中世紀神學家阿奎那 (St. Thomas Aquinas, 約1225–1274)

主張字句雙重解經的中世紀神學家阿奎那是天主教所尊稱的「天使博士」(Doctor Angel)，他的「字句雙重解經」與「四重解經」對中世紀解經的影響至深。

# 恩古斯丁的解經

恩古斯丁的解經

恩古斯丁的解經，是十一世紀受洗式神學家恩古斯丁的著作。他在其著作中，將聖經分為四種：字面意義、寓意、道德和預言。他認為，聖經的解釋應該從字面意義開始，然後是寓意、道德和預言。他認為，聖經的解釋應該從字面意義開始，然後是寓意、道德和預言。

## 中世紀教會的解經

### 靈意解經繼續白熱化

中世紀教會的解經，是十一世紀受洗式神學家恩古斯丁的著作。他在其著作中，將聖經分為四種：字面意義、寓意、道德和預言。他認為，聖經的解釋應該從字面意義開始，然後是寓意、道德和預言。他認為，聖經的解釋應該從字面意義開始，然後是寓意、道德和預言。





安提阿學派代表釋經史的另一主流，即尊重經文單純、自然意思之解釋學派，但此優良傳統卻被亞歷山太學派的靈意解經所超越。此後靈意解經在教會歷史佔盡優勢，奧古斯丁扮演著關鍵角色。在奧古斯丁之後一千年的中世紀教會，釋經史的中心議題仍舊是字面解經與靈意解經之爭。

奧古斯丁是初代教會最偉大的神學家，頭腦清晰，神學上很少犯錯，可惜其解經卻遠不如神學出色，他與馬丁路德是教會歷史的兩個特例。一般情況是有好的解經才能有正確的神學，但是這兩位卻是異軍突起，雖然解經不是很正確，卻在神學上有很傑出的成就，原因已在本書第一章交代。

筆者在本章以奧古斯丁（St.Aurelius Augustine, 354-430）、聖維多的笏哥（Hugh of St.Victor, 1096-1141）、阿奎那（Thomas Aquinas, 約 1225-1274）三位中世紀的解經家為例，顯示其中兩位如何試圖強調字面解經的重要，以修正初代教會的靈意解經，卻也仍舊受限於靈意解經，造成言行不一的結果。



## 奧古斯丁的解經

### 標準字義解經

奧古斯丁與俄利根一樣，也喜愛寓意式解經。雖然理論上，他們都很強調字面解經的重要性，但在實際解經時，還是偏愛靈意解經。奧古斯丁的解經是有條件、規範、標準的字義解經（Normative literal interpretation）。他認為解經之目的是造就信徒的靈命，而不是學術研究。如果字面解經不能增進信徒的信、望、愛，不能應用到道德行為或信心的真理上，就必須用靈意解經。這種論點為靈意解經鋪了一條寬大的道路，影響基督教釋經學長達一千年之久；直到馬丁路德宗教改革之前，靈意解經攀登到比字面解經更高層面的釋經原則。因此，靈意解經大行其道，奧古斯丁難辭其咎。

分析奧古斯丁的標準字義解經理論，就目標而言是正確的，但是「解經目標」不能成為「解經原則」；後者是解釋聖經的過程與方法，前者是研讀聖經的終極結果。目標不能成為分辨經文原意的準繩，解經者不可把目標變成原則。解經者的基要責任就是單純地讀出作者的原意，不可為了達到目標而不擇手段。靈意解經的試探很大，解經者常陷入急功近利的心態中，汲汲營營從經文中發掘出更深一層的意義，以致採取捷徑，特別是面對困難經文時，只消發揮個人的想像力，就能截彎取直，快速地為聖經找下台階。甚至為了迎合信徒的胃口，在一些不起眼的經文內容中製造出許多意義深長的屬靈寶藏，讓人嘆為觀止、欽佩不已。

釋經家有時想扮演上帝，擔心聖經的某些話語不能造就人，甚至一些難解經文（如神命令以色列人屠殺迦南人；或如咒詛詩）會敗壞信徒靈性。其實神的話語句句都帶著能力，只是祂工作的方式



有時像花式撞球，聲東擊西，有時因著我們不經意地提及幾句聖經的話語，竟然可以導致某些人因而悔改信主。當聖靈工作時，「神的道是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈、骨節與骨髓，都能刺入、剖開，連心中的思念和主意都能辨明」(來四12)。奧古斯丁得救經文就是一個例證，大師級的思想家可以因為被羅馬書十三章13、14節所而有感悟：「不要荒宴醉酒，不可好色邪蕩，不可爭競嫉妒，總要披戴耶穌基督，不要為肉體安排，去放縱情慾。」使這位迷惑、掙扎於情欲之間的浪子豁然開朗，勝過罪惡。神的作為令人讚嘆！

### 【實例說明】詩篇九十八篇6節

舉詩篇九十八篇6節為例：「用號和角聲，在大君王耶和華面前歡呼」，如果按照字面解經，自然的意思是「用樂器、詩歌的聲音歌頌神」，但是歷代的靈意大師都不甘於如此區區簡單的意思。奧古斯丁卻說，角聲是代表舊約那些處理罪或責罰肉體的事情；而號聲則代表新約處理稱義以及恩典之類的事。

路德年輕時也不甘示弱，表現驚人的想像力。他認為由於角這個樂器是用大力捶擊敲打羊角而成，所以角聲是代表耶穌基督釘十字架的苦難信息；號聲則是因為號是凱旋的樂器，所以象徵耶穌基督復活得榮耀的安慰信息。耶穌先經過苦難而終於得榮耀的福音信息，竟然隱藏在遠古的樂器意義中，真是非同凡響的屬靈寶藏，難怪令平信徒刮目相看。

字面解經的確比較不容易單從一節經文就帶出信、望、愛的目標，但若參考比較大的上下文，再留意歷史、文化背景，並研究作者寫這一段經文的處境，字面解經依然可以達到相同的目標，只是比較費工夫而已。

詩篇第九十八篇是詩歌體，其特徵是上一句與下一句常呈同義

或反義的平行對偶。這種上下平行的詩歌對偶句，被以二元論的方式來處理，歷史中屢見不鮮，總是被解釋成舊約和新約的對比（或苦難與復活的兩極經驗），這是俄利根版本靈意解經的化身，就如聖殿前寡婦奉獻的兩個小錢，解釋為代表舊約和新約的信心。

第九十八篇一開始，詩人邀請世人齊來高聲歡呼，並用樂器來頌讚大君王耶和華。「你們要向耶和華唱新歌！因為祂行過奇妙的事；祂的右手和聖臂施行救恩。耶和華發明了祂的救恩，在列邦人眼前顯出公義；記念祂向以色列家所發的慈愛，所憑的信實。地的四極都看見我們神的救恩。」（1～3節）字面解經不像靈意解經只停留在第6節的單一經文，而會從宏觀角度注意看上下文，從整個大段落帶出信息。1～3節解釋為什麼以色列百姓要歌頌讚美神，因為神行過奇妙的事，祂曾經施行救恩，因此今日所有蒙恩者應當思想神的作為，數算祂的恩典，如此，讚美才有方向、內容。

剛信主的基督徒往往禱告一兩句，就不知道要繼續禱告些什麼，牧者通常會教導初信者從神的作為、屬性來讚美祂。神在歷史中兩個最偉大的作為就是創造與救贖，祂創造這美好的世界讓世人生活在其中，享受祂的供應和照顧。人們從自然界中到處都可以看見神的作為。基督徒通常比較強調神的救贖，而缺乏留意神的創造。因此需要透過大自然被提醒，來欣賞神的作為，如同亞當、夏娃在美好的伊甸園中體會神的智慧創造與豐富供應。事實上，人類敬拜神不單從歷史時間的向度，也需要透過自然界的空間向度。詩篇九十八篇7～8節：「願海和其中所充滿的澎湃；世界和住在其間的也要發聲。願大水拍手；願諸山在耶和華面前一同歡呼」，就是從空間向度歌頌神。

詩人在此處與他的同伴互相鼓勵，彼此邀請，一起來敬拜神在時、空裡的信實、慈愛、公義、救恩。第9節：「因為祂來要審判遍地。祂要按公義審判世界，按公正審判萬民」，將視線與注意力



指向神將來的掌權，這就是選民的盼望。正如祂從前曾經施行救恩，因此屬神子民可以信賴祂、愛祂，很放心地把自己的未來交給祂，這是信心、愛心與盼望的表現。今日釋經的目標與奧古斯丁的目標是相同的，但是寧可用正確的途徑來達成目標，而不是急功近利，只憑一兩節經文就企圖帶出屬靈的涵義或造就教會的信息。

字面解經以嚴謹的過程導出作者的原意，終究比較安全可靠。值得注意的一個現象是，很多靈意解經家年輕時都偏愛靈意解經，但年老時的作品卻愈趨保守，也愈尊重作者的原意，可見他們都意識到靈意解經的危險。

## 奧古斯丁對哥林多後書三章6節的解釋

奧古斯丁早期雖然曾經視「精意」為「寓意解經」，將「字句」解釋為「字面解經」，<sup>1</sup>但是稍後他卻又主張哥林多後書三章6節的「字句」與「精意」不應解釋為「字面解經」與「寓意解經」，而是應該以保羅區分「律法」與「福音」的架構來解釋。<sup>2</sup>奧古斯丁在同一本著作中竟持兩種不同的立場，可見此對比模式的高爭議性，以及奧氏的舉棋不定。奧古斯丁將「字句」與「精意」解釋為：對懲罰的懼怕與對神的公義之愛；律法的行為與恩典的行為。這正是他用來與伯拉糾（Pelagius）爭辯救恩論的神學立場。研究路德的近代德國神學家艾伯林（Gerhard Ebeling）認為奧古斯丁並未將律法與恩典的意義放在解經的層面，而僅是指出哥林多後書三章6節不是「寓意解經」合法化的正當經文證據。<sup>3</sup>

當時奧古斯丁正與伯拉糾辯論救恩的真理。伯拉糾是英國的修

1 *De doctrina Christiana* III, 5, 9; see *Library of Christian Classics* (簡稱 LCC) 8, 198.

2 *De doctrina Christiana* III, 33, 46; *De spiritu et littera libera unus*, Argument 6, 7, see LCC 8, 193.

3 Gerhard Ebeling, "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik," ZTK 48: 185.

道士，代表人文主義的立場，對人性持比較樂觀的態度。他說在教會裡不宜教導太多原罪或是預定論的道理，否則信徒犯錯時容易推卸責任給原罪，非基督徒不願意相信神，就找藉口以為沒有被預定得救。伯拉糾說，其實所謂「原罪」是指學習亞當的壞榜樣，而「稱義」是學習耶穌的好榜樣。他相當重視人的責任，以及教育的功能。教育家或道德家一般比較傾向伯拉糾的思想，所以他的學說容易為世人接受。孟母三遷其實是這個學說的實踐，因此華人也會比較欣賞伯拉糾的思想。但是這個學說若放在救恩論的範疇就是嚴重的異端，帶給教會相當大的危機，強調要靠人的努力、自律來學習耶穌的好榜樣，而臻至無罪的狀況，因此能稱義、得救，此論點對「因信稱義」的救恩真理造成混淆。

奧古斯丁用哥林多後書三章 6 節來對抗伯拉糾的錯誤。他說：「想靠人的行為、功勞而得救是死路一條，因為字句叫人死；除非聖靈進入我們裡面，才能叫人活。」奧古斯丁將這段經文用在神學的爭辯上，他說「字句」是條文的命令，它所以叫人死，是因為罪使人不能夠行善。「精意」是指聖靈的幫助。律法只能帶來對刑罰的害怕；福音卻帶來對神的愛之回應。

奧古斯丁對哥林多後書三章 6 節的解釋深深影響馬丁路德，兩人不同的地方是：奧古斯丁拿這一節來對付異端，應用到救恩論的爭辯上，即神學的領域裡；而馬丁路德則把這一節的意義充分地發揮到解經中。且待第七章分解。

## 聖維多的笏哥的解經

歷史繼續往前邁進，倏忽就飛越六百年，解經的示範者是主後第十一世紀的一位解經大師笏哥（Hugh，又稱Hugo）。聖維多是



中世紀法國的修道院，也是神祕主義的中心，修道士追求神祕的經歷，實踐沉思默想的操練。按照一般的判斷，神祕主義者通常比較會傾向使用靈意解經，但是很奇特的，這個學派卻非常強調字面解經。笏哥是這所修道院的院長，以強調平實、自然、穩重的字面解經著稱。

一千多年的中世紀歷史，似乎只看到兩位堅持字面解經的學者，除了笏哥，另外還有一位是稍後要介紹的呂赫（Lyra）。這兩位傑出的字面解經家，代表優良的安提阿學派傳統。笏哥同意奧古斯丁之說法，他認為哥林多後書第三章節是在講律法與恩典，律法要求信眾行善，而恩典幫助信眾實際行出善來；前者是命令，後者則賜能力。這些極度精簡、漂亮的話，其實都是總結整本聖經的信息，對於路德影響相當大。路德說律法只能使人分辨是非善惡，卻不提供能力。

### 三重解經

俄利根早已提倡三重解經，奧古斯丁雖然講過三重解經，卻未實際使用。釋經學家或許深受三位一體的教義的影響，笏哥認為所有美善的事物都是三個一組，尤其是神學上的真理。中世紀的大學分成三個學院：文學院、法學院、神學院，據說也是反映三位一體的真理。應用到解經上，就是三重解經法。<sup>4</sup>

第一重是歷史（history），就是一般所說的字面解經。笏哥說，敘述過去歷史真實發生的事件，就是最基本的字義。在研究一段經文之前，要先研究它的作者、寫作的歷史、文化背景，因此字面解經又稱為歷史文化的解經。

---

4 笏哥用撒拉弗的三對翅膀來比喻三重解經乃聖經啓示的方式。Henri de Lubac, *The Four Senses of Scripture. Medieval Exegesis*, vol. 1. translated by Mark Sebanc (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 99.

第二重是寓意 (allegory)，是透過第一重的歷史事件，尋找它所代表的另一層涵義，亦即從舊約歷史中，尋找其在新約裡所象徵的涵義，通常是探究舊約所預表的事件，如何在新約應驗。

第三重是借喻 (tropology)，是指經文應用到信徒身上的生活實踐，類似俄利根的道德的解釋 (moral interpretation)。

笏哥說這三重解經不是很死板的，不是每一節經文都可以發現這三層涵義，就如中世紀流行四重解經，認為每一節經文都可以找到四個涵義，這是他與俄利根最大的不同。笏哥指出，多重解經本身是有彈性的，有時一段經文只適合歷史的字面解經，有時又只可以用寓意解經，因此要從上下文來判斷，應該用三重裡的哪一重。當然，第三重的借喻應該是適用於每一段經文。

笏哥最大的貢獻是強調歷史字面的重要性，他用房子的構造來比喻三重解經。他說第一重字面解經就好像是房子的根基，是最重要的部分，第二重寓意解經是房子的結構，第三重借喻則像是房屋的室內設計或裝飾。<sup>5</sup> 笏哥教導修道院的神學生，釋經必須先從字面解經開始學習，然後才學習寓意與借喻。字面解經是房子的根基，根基要紮實，否則就如同把房子蓋在沙土上。

## 上下文是最好的解經依據

笏哥說寓意解經需要有字面的根據，如果沒有明顯的字面經文意義支持，就不能隨意推論它背後隱藏的涵義。他堅持字面解經的重要性，也很小心的使用寓意解經，他很早就提出一句真知灼見的話，強調「上下文是最好的解經根據」，多麼震古鑠今！笏哥責備那些強行把自己的意見、判斷加進經文中的人，他說這種人是企圖

5 見 C. H. Buttner, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de Studio Legendi—A Critical Text. Studies in Medieval and Renaissance Latin X* (Washington: The Catholic University Press, 1939), Book vi, ch. 3, 116.



去尋找那些實際上根本不存在的靈意，意即很多靈意都是解經者自己想像出來的。

## 笏哥看舊約與新約的關係

笏哥強調聖經的中心——是耶穌基督。在他的先知書註釋中，笏哥堅持從歷史背景去了解舊約先知的信息。他不像早期的教父那樣直接以新約角度解讀舊約，而是從舊約的歷史背景去了解舊約的信息。笏哥承認舊約啓示的有限性，救恩的真理在舊約是採取比較間接、隱藏的方式啓示給以色列人，以致舊約的以色列人讀聖經時好像蒙著一層帕子。因此今天的教會比較佔優勢，可以清楚地看見救恩的全貌。但即便新約聖經的啓示比舊約聖經清楚，仍然要從舊約的歷史背景來了解舊約，解經者還是要尊重作者寫作的背景、處境，然後再借助新約的福音亮光，來澄清舊約一些重要的觀念。

聖維多學派在中世紀樹立了一個新的解經模範，把解經帶回到安提阿學派的傳統。可惜這個傳統很快又被靈意解經的潮流所淹沒。兩種解經路線在歷史中宛如拉鋸戰，好不容易出現一位優秀的領導者，卻難敵擋偏愛靈意解經的時代風尚。多馬阿奎那是另一關鍵人物。

## 阿奎那的解經

羅馬天主教最景仰的神學家有兩位：一位是奧古斯丁，另一位是阿奎那。奧古斯丁是基督教與天主教共同推崇的神學家，阿奎那則是天主教所尊稱的「天使博士」(Doctor Angel)，是「賢人中的至聖，聖人中的至賢」，對中世紀的神學影響至深。此處從他的「字句雙重解經」與「四重解經」，來看其對中世紀解經的影響。



## 字句雙重解經 (Double Signification)

阿奎那繼承俄利根與奧古斯丁的解經，強調靈意解經。他的「字句雙重解經」認為每一個字都有雙重的意義，稱為 *res*<sup>1</sup> 與 *res*<sup>2</sup>。<sup>6</sup> *res*<sup>1</sup> 是作者的意思，*res*<sup>2</sup> 是神啓示的原意。他說一個字可以分成「字句」(words) 與「靈意」(thing)，前者是作者要表達的字面意思 (literal sense)，這是 *res*<sup>1</sup>，但作者所表達的意思未必是神啓示的原意，後者即屬靈的意思 (spiritual sense)，這是 *res*<sup>2</sup>。舊約時代的人讀神的啓示是蒙著一層帕子，他們只看到表面的意思 (*res*<sup>1</sup>)，到了新約才看到 *res*<sup>2</sup>，才清楚神啓示的原意。

例如舊約的以色列人，犯錯就必需用羔羊獻祭贖罪，到了新約的啓示下，才明白原來舊約的羔羊，是代表耶穌基督的救贖，因此舊約的獻祭是 *res*<sup>1</sup>，耶穌基督的救贖是神啓示的原意，即 *res*<sup>2</sup>。

又例如摩西的哥哥亞倫，是舊約以色列的大祭司。亞倫這個名字是字句 (words)，是 *res*<sup>1</sup>，到了新約希伯來書，才發現亞倫是預表耶穌基督的大祭司職分，這是 *res*<sup>2</sup>。人間的大祭司自己也是被軟弱所困，屢次獻上一樣的祭物，這祭物永遠不能除罪；基督卻是照無窮生命的大能，以麥基洗德的等次永遠為祭司，他獻了一次贖罪祭，就永遠有效。

阿奎那認為靈意 (*res*<sup>2</sup>) 是要以字面 (*res*<sup>1</sup>) 為根基，靈意解經是字面解經的充份彰顯，即第三章所謂的「更完全的意思」(*Sensus Plenior*)。靈意是在救恩歷史中才啓示出來的，在啓示的當時只有神知道，可能連作者自己也不知道，作者只能揭發那些膚淺的表層意義。因此阿奎那認為舊約、新約中有很多隱藏的意義，有待教會繼續發掘。

6 *res* 是拉丁文，指實體 (thing)，即每個字 (*verba*) 所代表的意義。這是普瑞斯 (J. S. Preus) 採用的代號，見 *From Shadow to Promise*, 51ff.



## 評估字句雙重解經

我們是否可以接受阿奎那的「字句雙重解經」？聖經裡每個字是否都有雙重的意義？筆者在第四章靈意解經或預表解經的原則處曾提過，只有新約中曾清楚啓示的才可以採用。的確，有時  $res^1$  不等於  $res^2$ 。舊約作者不一定明白神漸進啓示的原意，但這樣的例子並不多，不是每個舊約經文都有預表的涵義，而且新約都已經明確解釋過這些特例。筆者甘冒嘮叨之嫌，願意恪盡職守地重述安提阿教父或笏哥等大師的強調——除非聖經本身有解釋，否則不要隨便去尋找  $res^2$ 。通常大部分的經文  $res^1$  等於是  $res^2$ ，作者宣講的意思就是神的原意，不用去推敲經文是否另有所指。聖經若無特別的解釋，就應該接受作者的原意等於神的原意。

## 言行不一的解經前輩

若仔細推敲，阿奎那的解經系統中有矛盾的現象。一方面他主張字面解經是一切解經的基礎，神原先啓示的意思只能透過字面解經表明出來，如果沒有字面解經的根基，所有神學的爭論就沒有存在的意義。按照阿奎那的說法，靈意解經不能用來證明任何教義，只能用來培靈。

很遺憾的，阿奎那與俄利根、奧古斯丁同樣言行不一。阿奎那在實際的解經與註釋裡，仍把注意力放在靈意解經上。一方面強調字面解經的重要性；另一方面又表現對字面解經的不信任，企圖引出字面背後的靈意，即神啓示的原意。阿奎那一心一意尋求舊約經文在新約中的意義（即寓意解經）。如此一來，舊約就喪失它本身的神學價值，因為新約變成舊約的真實涵義。

這些神學家理論上都講得很漂亮，但在實際解經或講道時，一碰到困難棘手的經文，那些解經原則就見機轉舵或束之高閣，可見得靈意解經的誘惑與陷阱有多大。

## 四重解經 (The fourfold sense)

四重解經由來已久，早在奧古斯丁的作品中（*De utilitate credendi*, 5-8）就出現，但能在中世紀蔚為風潮卻是受到阿奎那的影響。阿奎那在其曠世經典《神學總論》（*Summa Theologica*）中，提出四重解經的系統講解，把經文分成字面意思與屬靈意義，而屬靈意義又分成三層（*allegorical, tropological, anagogical*），加起來一共四層。換言之，除了笏哥的重重解經之外，又添加第四重「奧義」（*anagogical*），此層主要是指某字詞在末世時的涵義，通常是指在啓示錄中，將來在新天新地中，或永恆的榮耀裡之意思。

四重解經在中世紀末期，幾乎成爲每一個傳道人講道的模式。大凡牧師、解經家講道或教導，都採用四重解經的方式，馬丁路德早期的解經作品就頻繁地示範四重解經的模式。而且不只四重，有的是五重、七重，甚至最多可達到十五重。一個字詞居然可以發現十五種意義，可想像其誇張與浮濫！

在中世紀，四重解經最常用的範例就是「耶路撒冷」的例子。耶路撒冷有四層的涵義：第一層是歷史涵義（*historical sense*），「耶路撒冷」指的是巴勒斯坦的一個城市，是猶大國的首都，在舊約經文中的「耶路撒冷」多半是第一層意思。第二層是寓意（*allegorical sense*），「耶路撒冷」在新約是指教會。例如，加拉太書第四章提到亞伯拉罕有兩個妻子，其中一個是預表應許之約，是「在上的耶路撒冷」，即指教會，是憑著應許作亞伯拉罕的後裔。第三重是道德涵義（*moral* 或 *tropological sense*），「耶路撒冷」應用到每一個信徒身上，是指信心或靈魂，因爲靈魂和信心是一個人能夠存活最重要的因素，就像一國家的首都，信徒最重要的堡壘就是信心。第四個涵義是「奧義」（*anagogical sense*），就是啓示錄所說的新耶路撒冷、新天新地。這就是當時解經的一套公式。「耶路撒冷」的範例套用到其他事物，都可以囊括在這四層涵義中。



再以詩篇十八篇2節為四重解經的範例說明：「耶和華是我的巖石，我的山寨，我的救主，我的神，我的磐石，我所投靠的。祂是我的盾牌，是拯救我的角，是我的高臺」（2節）。此節提到幾個名詞：巖石、磐石、盾牌、角、高臺，中世紀的解經家將四重解經的公式套入，每一個字詞都有四個涵義，這樣講道就有許多內容可以闡述、發揮。馬丁路德選擇其中的「角」來著墨：第一重是指舊約君王爭戰得勝的能力；第二重是指耶穌基督是教會的力量；第三重是指信心，信心使基督徒戰勝仇敵；第四重是指神是選民未了的救恩與拯救。<sup>7</sup>

#### 四重解經的優、缺點

四重解經的優點，是讓講員與聽眾很有安全感，將經文應用得很周密，從教會到個人，從古代到末世都包含在內，沒有漏網之魚。但它的缺點更多。第一是模稜兩可，一段經文怎麼可能同時具有四種意思且並行不悖呢？總有一個才是作者真正的原意。把四個涵義一網打盡，只會分散信徒的注意焦點。其實在舊約中，多數的經文應該都是第一層意思，至於啓示錄則只有第四層意思。

第二個缺點是太公式化，流於死板。這種的解經結果會導致傳道人講章之內容千篇一律。靈意解經之特色是沒有標準答案，各憑本事揮灑；四重解經卻是把標準答案釘死了，兩個矛盾現象並存也算是奇觀。事實上，一段經文正確的意思應該只有一個，也許引申或應用時可以有好幾層面，但通常應該只有一個比較確切的意思，至於要決定哪一個意思最恰當，最好還是看上下文。若要強行規定每段經文、每個字詞都用四重法，最後只會使經文的意思隱晦不明，反而有害。

---

7 WA 3, 120, 1-30; LW 10, 113-114.

## 第五章 練習題

1. 試著用字面解經詮釋詩篇第八十七篇。
2. 詩篇第一二二篇的「耶路撒冷」應該按照哪個層面解釋？選擇一個合宜、確定的意思，並加以解釋、應用與帶出信息。

11. The first of the three parts of the book is the preface, which is written in a very simple and direct style. The second part is the main body of the work, which is divided into three parts: the first part is the preface, the second part is the main body of the work, and the third part is the conclusion. The third part is the conclusion, which is written in a very simple and direct style.



### 呂赫 (Nicholas de Lyra, 1270–1340) 的解經巨著《小註釋》(Postillae)

—一四九八年巴賽爾版中的創世紀經文與插畫

法國的呂赫是法蘭西斯修道會的修士，是中世紀最偉大的解經家，生在馬丁路德之前約兩百年。呂赫的解經最大的特色就是堅持簡單、直接、自然與平實的字面解經，強調「字義」是一切解經的基礎。路德早期極仇視呂赫的字面解經，卻是他晚年最鍾愛的大師。

# 第六章

## 黑暗中的一顆明亮之星——呂赫

中



The text in this block is extremely faint and largely illegible. It appears to be the main body of the article, starting with a large character '中' on the right side. At the bottom of the text area, there is an illustration of three white doves standing on a light-colored ground. One dove is on the left, facing right. Two other doves are on the right, one slightly behind the other, both facing left.



## 中世紀字面解經的典範——言行一致的呂赫

中世紀最偉大的解經家是法國的呂赫（Nicholas de Lyra, 1270-1340），他可以說是黑暗中的一顆明亮之星，生在馬丁路德之前約兩百年，是法蘭西斯修道會的修士。他的老師是中世紀著名的猶太解經家——拉西拉比（Rashi Solomon ben Isaac）。他的解經與奧古斯丁、阿奎那一樣，都強調字面解經是一切解經的基礎，但不同的是他表裡如一，言行一致。

猶太人最通行的解經是字面解經，呂赫掌握了猶太人清晰、嚴謹的解經原則，且奉行不渝。他一生寫了不少解經書，後人把它們集結成一大套書，簡稱為《小註釋》（*Postillae*），<sup>1</sup>一共有八十五大冊，從創世記到啓示錄，幾乎包括所有聖經的書卷。

呂赫的解經最大的特色就是堅持簡單、直接、自然與平實的字面解經（雖然他也採用四重解經）。他強調「字義」是一切解經的基礎，面對難解經文時（例如創世記頭幾章），他了解靈意解經的試探很大，他卻堅持字面意義永遠是清清楚楚，沒有曖昧不明的成

---

1 此書全名為 *Postillae perpetuae, seu brevia commentaria Universa Biblia*，第一版是一四七一年出版，包括兩大部分 *Postillae Litteralis* 與 *Postillae Moralis*。本書採取一四七三年史特拉斯堡（Strasbourg）的版本與一四八〇年杜林（Matthias Döring）修訂的版本。兩者都典藏於大英圖書館。詩篇註釋是一四八三年出版的 *Postillae super Psalterium*，由於該註釋未標頁數，本書引用只能標示詩篇的篇數。



分。縱使聖經作者原來是用寓意的手法來表達一個觀念，那仍是作者原來所欲表達的意圖，例如耶穌有時故意用半隱藏的比喻方式來傳講天國的真理。

路德的神學深受奧古斯丁影響，解經則受呂赫的影響。路德早年很討厭呂赫，指責說他是猶太式的解經，但到了晚年之際卻非常喜歡呂赫，解經相當倚賴呂赫。路德在最後一卷的創世記註釋中，幾乎每一章都參考呂赫的詮釋，因此研究路德的解經，必須要先研究呂赫。以下要以三類的詩篇來測試呂赫的解經功力：咒詛詩、頌讚詩與智慧詩，其間筆者也補充近代釋經的新增貢獻。

字面解經與靈意解經的角逐戰場，最精采的戰爭舞台之一就是咒詛詩。

## 咒詛詩的解釋<sup>2</sup>

咒詛詩（The Imprecatory Psalms）在基督教傳統裡是一種很特殊的經文，它使基督教會尷尬不已，不但與教會主流所教導的饒恕仇敵之美德相左，且讓很多教外人士震驚——聖經竟然會有這麼惡毒語言的禱告，詩人咒詛敵人及其家人悲慘下場，甚至連無辜的孩童都不放過。究竟咒詛詩佔詩篇多少篇幅？有人印象中覺得分量不少，至少佔四分之一；也有學者認為真正算得上咒詛詩的大約只有六篇（第五十五、五十九、六十九、七十九、一〇九、一三七篇）。

且先示範幾處典型的咒詛詩經文：

「願你打斷惡人的膀臂；

---

2 請參閱本書附錄專文。



至於壞人，願你追究他的惡，直到淨盡。」（詩十15）

「願那尋索我命的，蒙羞受辱！  
願那謀害我的，退後羞愧！  
願他們像風前的糠，  
有耶和華的使者趕逐他們。  
願他們的道路，又暗又滑，  
有耶和華的使者追趕他們。  
因他們無故的爲我暗設網羅，  
無故的挖坑，要害我的性命。  
願災禍忽然臨到他身上！  
願他暗設的網纏住自己！  
願他落在其中遭災禍！」（詩三十五4~8）

「義人見仇敵遭報，就歡喜，要在惡人的血中洗腳。」（詩五十八10）

「求你將你的惱恨倒在他們身上，  
叫你的烈怒追上他們。  
願他們的住處變爲荒場；  
願他們的帳棚無人居住。  
因爲，你所擊打的，他們就逼迫；  
你所擊傷的，他們戲說他的愁苦。  
願你在他們的罪上加罪，  
不容他們在你面前稱義。  
願他們從生命冊上被塗抹，  
不得記錄在義人之中。」（詩六十九24~28）

「願他的兒女為孤兒，  
願他的妻子為寡婦！」（詩一〇九9）

「拿你的嬰孩摔在磐石上的，  
那人便為有福！」（詩一三七9）

## 令基督徒尷尬的禱告

基督徒能否發脾氣，咒詛人呢？在登山寶訓中耶穌說：「當愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告」（太五44），基於此，基督徒都變成溫柔的綿羊了，有氣也不能發，還得學習忍氣吞聲？咒詛詩的精神其實是根據舊約律法的精神：「以命還命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳，以烙還烙，以傷還傷，以打還打。」（出二十一23~25）問題是，這樣的舊約原則可否應用在基督徒的身上呢？耶穌教導門徒要忍耐，不要與作惡的人作對，有人打你的右臉，連左臉也要轉過來由他打。但咒詛詩卻是：你打我的右臉，我就打你的左臉，舊約與新約好像有衝突，摩西律法與耶穌的教導迥然不同？

通常咒詛詩牽涉到兩種解經心態或模式：一種是批判式的；另一種是基督教化的。前者認為聖經含有人的成分，聖經不完全是神的話，不是每一句話都是神說的，還包括人說的話，如民數記中巴蘭的話，有的對，有的則錯的（見民二十二~二十四，三十一16），也包含撒但的話（伯一、二；太四），表面上似乎挑戰聖經無誤的教義。然而，這並非否認聖經是聖靈所默示的真理。聖經雖然有時用反面的話或例證，來作為人的鑑戒、警告，為要「教訓、督責、使人歸正、教導人學義」（提後三16），所以必須以全面性、宏觀性角度來反省信仰，從這個角度而言，聖經仍是無誤的，依舊是神的話。



第二種模式是從聖經正典的角度來看，由於詩篇是屬於聖經的一部分，因此是聖徒禱告的範本，傾向以基督教的角度來解讀咒詛詩，詩人的對手是神國的仇敵，除非仇敵歸正，否則必被消滅。

第一個模式又可分成兩種情形：誠實反映情緒以及禱告交託主，因此，按實際情況並不會採取報復行動，所以也不見得是輕視信仰或聖經權威的立場。

第二個模式也可分成兩種，信徒的確可以如此禱告，但仍是遵照主的吩咐禱告，包括申命記在基利心山與以巴路山宣告的咒詛與祝福，以及主禱文「願人都尊你的名為聖，願你的國降臨」，從神的國度來看，順者昌、逆者亡。或者詩人的禱告是在「預告」敵人的結局，而非祈求神讓敵人不得善終。

兩種模式都必須面對一個問題：舊約與新約的啓示有時不易用漸進方式來解釋或區分，也不以黑白分明的倫理教導作絕對切割。舊約摩西律法明令禁止尋私仇（出二十三4~5；利十九17~18），也有善待仇敵的教導（箴二十四17）；新約也有咒詛的禱告或示範，包括耶穌與使徒都曾嚴厲地指責罪惡（例如馬太福音第二十三章對文士與法利賽人的譴責）。第一個模式必須留意咒詛詩是今天信徒公眾崇拜或個人靈修所朗讀、默想的經文；第二個模式則必須面對今天信徒也有類似詩人的情緒。

以下提供五種解釋，每種解釋都是按照字面的解釋，彼此之間都容許有若干重疊的現象。有時因不確定詩人所處的歷史脈絡，因此學者傾向針對不同的咒詛詩作個別處理。不是所有解釋都適合每首咒詛詩，可能有些解釋只適合某些詩篇，因此還是要仔細探究上下文，按照詩篇所提供有限的背景、線索來作判斷。

## 解釋咒詛詩的五種角度

### 一、「預告」敵人的結局

第一種解釋是流行於猶太人與基督教會的主流解釋，包括奧古斯丁、馬丁路德，乃至近代的司布真，都是以先知預言性的宣告方式來解釋。認為咒詛詩不是表達願望的祈使句（optative or jussive），而是表達惡人最終結局的未來式（futuristic）。從這個角度來解釋，詩人同時也扮演先知的角色，預告將來要發生的事。詩篇至少有二十七篇是屬於預告審判的類型。

以預告式的角度來解釋咒詛詩，一方面是為避開詩人兇狠、惡毒的禱告詞，一方面也有希伯來原文的支持。希伯來文祈使句的動詞型態與未來式常常是一樣的。不但在文法上說得通，新約聖經亦有實例加以佐證。使徒行傳認為猶大的下場正應驗了詩篇一〇九篇8節的預言：「願他的年日短少，願別人得他的職分」（見徒一20）。在這些預告詩篇中，神不是禱告的對象（即以第二人稱來呼求神）；而是宣告者的身分，詩人不過是代替神宣告咒詛。

華德凱瑟指出，大衛咒詛敵人的內容，多半在詩篇其他地方可以找到對應，而且是以簡單、直接的敘述方式，以不完成式或完成式，來表明神將要做的，或神已經實現的審判，而非大衛祈求、期待主作的。例如：

「願他們像風前的糠，  
有耶和華的使者趕逐他們」（詩三十五5）  
對應於  
「惡人並不是這樣，  
乃像糠秕被風吹散」（詩一4）



「願災禍忽然臨到他身上，  
願他暗設的網纏住自己！」（詩三十五8）

對應於

「外邦人陷在自己所掘的坑中；  
他們的腳在自己暗設的網羅裏纏住了。」（詩九15）

「願那喜歡我遭難的一同抱愧蒙羞！  
願那向我妄自尊大的披慚愧，蒙羞辱！」（詩三十五26）

對應於

「我的一切仇敵都必羞愧，大大驚惶；  
他們必要退後，忽然羞愧」（詩六10）

「神啊，求你敲碎他們口中的牙！  
耶和華啊，求你敲掉少壯獅子的大牙！」（詩五十八6）

對應於

「耶和華啊，求你起來！  
我的神啊，求你救我！  
因為你打了我一切仇敵的颞骨，  
敲碎惡人的牙齒。」（詩三7）

這樣的發現，不但縮小禱告式的祈使句與敘述性的未來式之間的距離，也降低咒詛詩帶給基督教會的衝擊性與尷尬，不是詩人兇狠與記仇，而是神定意懲罰惡人，秉公行義。

## 二、特定的歷史因素與對象

第二種解釋是呂赫的解釋，他採用歷史字面的解釋。與第一種解釋幾乎是對立的觀點，呂赫認為咒詛詩的確是表達願望的祈使

句，詩人的確在咒詛敵人。不過呂赫又說，咒詛詩需訴諸它的歷史背景。

例如，詩篇五十八篇10節：「義人見仇敵遭報，就歡喜，要在惡人的血中洗腳」，呂赫將歷史背景銜接到撒母耳記上第二十六章，「惡人」是指掃羅，因他窮追不捨地逼迫無辜的義人大衛，詩人爲上帝公義而怒氣填膺。<sup>3</sup> 呂赫引用列王紀下第二十一章的事件，認爲「惡人」也可以是指亞哈王，因他聽從王后耶洗別的計謀，陷害義人拿伯，並搶奪他的葡萄園，事後先知以利亞奉神差遣，對王宣告咒詛：「狗在何處舔拿伯的血，也必在何處舔你的血」，「狗在耶斯列的外郭必吃耶洗別的肉。凡屬亞哈的人，死在城中的必被狗吃，死在田野必被鳥吃。」（王上二十一19、23~24）日後果然應驗在亞哈王、耶洗別及其後代的身上（王上二十二37~38；王下九25~26、30~37）。

先知從神的角度宣告亞哈王的結局。這其實與第一種解釋很像，也是具有預告的成分，但不逃避兇狠的審判口氣。相較於奧古斯丁與馬丁路德，呂赫尊重希伯來詩歌體中人類感情的表達，並且認爲這與基督教會的信仰不致衝突。他指出，啓示錄最後豈不是說：「賞罰在我，要照個人所行的報應他」（啓二十二12）。呂赫堅持新約在此處與舊約的立場相同。善有善報，惡有惡報，這種因果報應觀也是基督教所接受的。

將詩篇當作今天信徒禱告典範的學者咸認爲，詩人不是爲了尋私仇而訴諸咒詛，而是把仇敵視之爲敵對神公義的惡者，詩人站在神審判台前，爲神的公義大發熱心。例如詩篇三九篇19~22節：

3 Nicholas de Lyra, *Postillae super Psalterium*, lvii (拉丁文章數), in *Postillae perpetuae, seu brevia commentaria Universa Biblia* (Strasburgh: J. Mentelius, 1473; Strasburgh: Heinruch Eggestein, 1480).



「神啊！你必要殺戮惡人；  
所以，你們好流人血的，離開我去吧！  
因為他們說惡言頂撞你，  
你的仇敵也妄稱你的名。  
耶和華啊，恨惡你的，我豈不恨惡他們嗎？  
攻擊你的，我豈不憎嫌他們嗎？  
我切切地恨惡他們，以他們為仇敵。」（粗體字為筆者自標）

第21節（粗體字）正是表明這種精神，詩人透過這些咒罵是與神同仇敵愾，同一陣線。咒罵以後，詩人竟然還能坦蕩蕩地要求神來鑒察他：

「神啊，求你鑒察我，知道我的心思，  
試煉我，知道我的意念，  
看在我裡面有什麼惡行沒有，  
引導我走永生的道路。」（23～24節）

可見詩人並非被私仇沖昏了頭，這可謂天理昭彰，我心坦蕩。這也正是大衛的心態，大衛是神的受膏君王，是耶和華的代表，反對大衛，即反對神。所以此處大衛不是表達個人的觀點，而是被神推動，以禱告的形式發出警告。聖潔的主不能容忍罪惡，祂願意予人悔改的機會，但當人不聽勸告，繼續作惡之際，神的怒氣就要發作。呂赫結論說，神的公義與慈愛是不衝突的。神為了保障義人的利益，必須賞善罰惡。慈愛的父神不會一味地包庇罪惡，犧牲祂子民的權益。



### 三、咒詛乃訴諸神審判的禱告儀式

第三種解釋比上述兩種解釋來得激進、聳動，北歐宗教比較學派的學者穆溫克爾（S. Mowinckel）認為咒詛詩是奉神的名咒詛黑暗的權勢，求神傾覆敵軍。<sup>4</sup>「咒詛」是古代近東流行的一種報復的方法，古代許多國家都知道訴諸以邪靈、惡勢力的巫術來報復仇敵。德國舊約學者克勞斯（Kraus）承認有些少數經文的確顯示敵人與神祕法力結盟，施行危險咒詛行為來陷害人。<sup>5</sup> 論及仇敵的能力時，克勞斯不諱言是源於超自然的靈界範疇，如詩篇所暗示：

「曾有死亡的繩索纏繞我  
匪類的急流使我驚懼；  
陰間的繩索纏繞我，  
死亡的網羅臨到我。」（詩十八4~5）

此陰間與死亡的權勢在上古之時，即經常與耶和華敵對，不僅在浩瀚宇宙中，也出現在歷史世界中，其主要的工作就是要分離神與求告祂的百姓，帶來混亂與毀滅。從此角度言，第三種解釋與上述第二種解釋咒詛詩的方法類似，屬於兩個敵對國度的勢力對抗。克勞斯強調他不是製造迷信，也非熱衷神話，而是藉著神話傳統的描述，來顯示一個超越人類理解的實體。

4 S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, transl. by D. R. Ap-Thomas (Oxford: Basil Blackwell, 1967, 簡稱 *PIW*), 1, 44-52.

5 H-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, transl. by K. Crim (Minneapolis: Augsburg, 1986), 135.



## 古代近東民族的咒誓文獻與聖經的咒詛詩之比較

最近在宗教比較學的研究上有許多有趣的發現。美國天主教主神學教授基茨（Anne Marie Kitz）在她收集的赫人文獻（Hittite literature）與亞喀得文獻（Akkadian literature）中，發現其咒詛儀式所使用的語言文字與行為，與舊約詩篇第一〇九篇有不少類似之處。赫人與亞喀得文獻都是用油塗抹皮膚，如同人穿上衣服，代表咒詛進入身體，以皮膚病的症狀作為咒詛的外顯，將背誓的罪暴露出來。咒詛的結果還包括被逐出社區、房子、城市的保護。

亞喀得文獻的咒誓文如下：

（倘若背誓）

「願 Sin（巴比倫的月神）用皮膚病如衣袍為他穿上

當他活著時無家可歸

不得居住城市

如野獸漂流鄉野。」<sup>6</sup>

從近東古代的咒誓文字與儀式，可以擁有對詩篇第一〇九篇蘄新的亮光。聖經中的詩人借用當時共通的咒誓範本，以公開的禱告儀式，在上帝的審判台前控訴背誓者的罪行。

「願他的兒女漂流討飯，從他們荒涼之處出來求食。」

（詩一〇九 10）

6 Anne Marie Kitz, "An Oath, Its Curse and Anointing Ritual," *Journal of the American Oriental Society* 124. 2(2004): 316-317.

「他愛咒罵，咒罵就臨到他；  
他不喜愛福樂，福樂就與他遠離！  
他拿咒罵當衣服穿上；  
這咒罵就如水進他裡面，  
像油入他的骨頭。  
願這咒罵當他遮身的衣服，  
當他常束的腰帶！  
這就是我對頭和用惡言議論我的人，  
從耶和華那裡所受的報應。」（詩一〇九 17~20）

可見希伯來人的咒詛詩與近東的咒誓儀文有相當類似的共通性，差異處在於，亞喀得文獻是訴諸月神 Sin，而詩篇則是訴諸耶和華；近東的咒誓是針對與神明協定的自身，詩篇的作者則是咒詛對手。

異教徒訴諸邪靈；基督徒則訴諸真神。基督徒真的可以拿咒詛詩來對付仇敵嗎？咒詛詩本身是否像巫術一樣，帶著神奇的力量呢？神會聽這樣的咒詛詩嗎？筆者要強調的是：重點不在於禱告儀式或使用的語言及內容，而是禱告的「對象」。詩篇中也有對敵國咒詛的禱告，類同古代近東國家在戰前對敵軍咒詛的模式（詩篇第八十三篇；參民數記二十二章 6 節摩押王召巴蘭咒詛以色列人），外邦人的占卜、祭司也可能有能力預測、體察天意（撒下 六 2），如同朝拜耶穌的東方博士，從觀測星象能預知重大事件（太二 1~2, 9~12）。問題的焦點是，誰才是「老大」？詩人很有信心地宣告：惟有耶和華是至高、獨一真神！



「耶和華永永遠遠為王；  
外邦人從他的地已經滅絕了。」（詩十16）

「你們要休息，要知道我是神！  
我必在外邦中被尊崇，在遍地上也被尊崇。  
萬軍之耶和華與我們同在；  
雅各的神是我們的避難所！」（詩四十六10~11）

「願你使他們滿面羞恥，  
好叫他們尋求你——耶和華的名！  
願他們永遠羞愧驚惶！  
願他們慚愧滅亡！  
使他們知道：惟獨你——名為耶和華的——  
是全地以上的至高者！」（詩八十三16~18）

#### 四、詩歌體的誇飾表達

第四種解釋認為咒詛詩是一種詩歌體的表達方式，既是詩歌體，就容許有誇張成分的表達手法。從語言學來說，一般人日常生活中的行為比較會受到理智的規範，即使心中憤恨不平，但外表仍能笑臉迎人、噓寒問暖。詩歌體屬於感性的語言，比較不受理智的侷限，一些平常不便說出口的內心話，可以藉著詩歌體表達得淋漓盡致。這在男女交往，寫情書時最能體會，有時內容寫得大膽露骨，雖然對方不一定完全相信其中的每一句話，但讀起來還是很窩心甜蜜。

詩歌體既是屬於情感洋溢的即興表達，其誇張的語法、措辭就不一定適合用字面的方式解讀。例如：

「我因唉哼而困乏；  
我每夜流淚，把床榻漂起，  
把褥子濕透。」（詩六六）

沒有人相信詩人說的眼淚可以將床榻漂起、潰流成河。另外，如詩篇十八篇8節形容神生氣時鼻孔冒煙上騰，口中發火焚燒，也是擬人法的誇飾表達。咒詛詩也是如此，詩人不一定真的希望仇家不得善終，但在宣洩憤怒時使用的情緒字眼，這是日常理性表達中不會出現的。讀者卻可以體會詩人的最終的意境與心願，企望看見罪惡徹底滅亡。

### 「拿你的嬰孩摔在磐石上」

詩篇一三七篇7~9節被視為最掙紮、難解的咒詛詩之一，詩人的表達兇狠與殘忍，甚至連嬰孩都不放過。

「耶路撒冷遭難的日子，  
以東人說：拆毀！拆毀！直拆到根基！  
耶和華啊，求你記念這仇！  
將要被滅的巴比倫城啊，  
報復你像你待我們的，那人便為有福！」



拿你的嬰孩摔在磐石上的，  
那人便為有福！」（詩一三七7~9）

其實巴比倫是平原地形，很難看到磐石，詩人乃是在耶路撒冷目睹敵人攻陷京城的暴行，求神主持公道，意即「以其人之道還治其身」。「拿嬰孩摔在磐石上」是過去巴比倫人的惡行，現在詩人使用想像投射在敵人身上，希望敵人得到同樣公義的報應。「報復你像你待我們的」的「你」是指巴比倫人，因此仍是與第三種解釋的結論相似：真正殘酷的不是詩人，而是敵人。<sup>7</sup>

## 五、疏導沮喪心境的管道

第五種解釋，認為咒詛詩是詩人在沮喪時，很自然的發洩，或無辜人遭逼迫的心路歷程。當人心裡有苦毒時，勉強地壓抑是很不健康的，最好能藉著正常的管道把情緒或苦毒疏導出來，咒詛詩就是提供宣洩憤怒、鬱悶的管道。按此角度的解釋，咒詛詩成爲一種正面、健康的表現。但是必須符合一個核心原則：如此的發洩、紓解，只限於在神面前的禱告與傾吐。

這種解釋的一個重要的精神就是把主權交給神，不私下尋仇，但求神秉公行義、主持公道。這是一個在密室中的交流，在神面前的控訴、呼求，當詩人走出了密室，他的嘴唇就是緊閉、縫合的，因為冤屈已經交託，報復的主權已經轉移。事實上，疏導憤怒需要一個過程，發洩完心中才能趨於平靜，才能心口合一、口唱心和地

7 將敵人陣營的老弱婦孺趕盡殺絕在舊約經文中屢見不鮮，筆者也不排除字面解釋，也可以採用第二種解釋角度「特定的歷史因素與對象」來解決。

發出由衷的稱頌。因此許多咒詛詩最後是以讚美詩結束（詩七 17，三十五 27~28，四十一 11~13，六十九 30~36，八十三 18，一〇九 30~31，一四〇 12~13）。

咒詛詩的禱告或呼求，不是屬於舊約時代較低級的心態或初階的信仰，即便是舊約也有愛鄰舍的囑咐，憐憫仇敵的教導，更何況新約聖徒也有咒詛的行爲。或者應該說，「發義怒」是古今中外所有信徒都會經驗到的情緒反應。羅馬書第十二章這段經文就是整合新舊約教導的例證：

「不要以惡報惡，眾人以為美的事，要留心去作。若是能行，總要盡力與眾人和睦。親愛的弟兄，不要自己伸冤，寧可讓步，聽憑主怒。因為經上記著：『主說，伸冤在我；我必報應。』所以『你的仇敵若餓了，就給他吃。若渴了，就給他喝；因為你這樣行，就是把炭火堆在他的頭上。』你不可為惡所勝，反要以善勝惡。」（羅十二 17~21）

第 19 節就是咒詛詩的精神：「不要自己伸冤，寧可讓步，聽憑主怒」。把主權交給神，不用自己的方法去尋私報仇，讓神用祂的方法，按祂的時刻，為祂的百姓伸冤。

新舊約都提供一個更高的標準：「不要以惡報惡」，「反要以善勝惡」（17、21 節）。雖然表面舊約律法的主流教導是以眼還眼、以牙還牙，但是第 19、20 節也都引用舊約的教導。其中「你的仇敵若餓了，就給他吃。若渴了，就給他喝；因為你這樣行，就是把炭火堆在他的頭上。」是出自舊約箴言二十五章 21~22 節，教導人要善待仇敵，使仇敵「自慚形穢，無地自容」（《當代聖經》），終致



悔過，前來向原來的仇家認罪、道歉。<sup>8</sup>

第四種解釋的難題與第五種解釋類同：即便是詩人的誇張控訴或私下禱告的發洩管道，然而今天這些禱告已經列進聖經正典之中，且提供在公共崇拜時宣讀，它們本身都具有公開宣導、示範性功能，具有公開信息的意味，衝擊著公共的聽眾。結尾的應用層面請讀者參閱附錄二專文。

因著被激怒、受逼迫、遭誤會而陷入苦毒中，神仍然允許信徒可以採取人性天然、狂野的反應，但在個人私禱的密室發洩、紓解之後，還要再來到神的面前，為自己失控的脾氣、情緒及凶惡的用語深深懺悔，承認自己是「嘴唇不潔的人，又住在嘴唇不潔的民中」（賽六5）並且學習以善勝惡，這是最終比較完整的解釋。若想靠自己的修養努力壓抑情緒，終有一天會爆發，屆時害人害己。不如及時地把它交託給神。宣洩咒罵完以後，不要忘記再認罪，靠主恩平息內心的怒火。

呂赫與傳統或他當代的解經風尚區分出來的第二個例證，就是處理自然界景象的詩篇經文。

8 箴言這段經文是一個解經的難題，歷來解經家一直在設法找出解釋的線索。「北風生雨」（23節）可確定箴言二十五章21~22節不是出自巴勒斯坦的諺語，因為在巴勒斯坦只有東風與西風才會帶來雨水。耶穌曾經說：「你們看西邊起了雲彩就說：『要下一陣雨』，果然就有。」（路十二54）最近考古學者終於在埃及的古代文獻裡找到答案，該文獻記載著古埃及的一個習俗，一個悔罪的人要去向他得罪的人認罪時，頭上要頂一個盆子，裡面裝著炭火。這是一個很特殊的認罪方式，類似中國古代的「負荊請罪」。可見，聖經之外的文化其實都有善待仇敵的道德勸說。See F. L. Griffith, *Stories of the High Priest of Memphis* (Oxford: Oxford University Press, 1900), 32. Griffith 當時並未與箴言第二十五章銜接，稍後多布舒茲 (E. von Dobschütz) 在其書評格里菲斯 (Griffith) 的著作時，才將此埃及悔罪儀式與羅馬書第十二章關連起來。See *Theologische Literaturzeitung* (1901), col. 282. 引自 William Klassen, "Coals of Fire: Sign of Repentance or Revenge?" *New Testament Studies* 9, n. 4 (July 1963): 343, n 5; cf. Cotterell, P. & Turner, M. *Linguistics & Biblical Interpretation* (London: SPCK, 1989), 302-305.



## 頌讚詩的解釋

詩篇第一〇四篇是詩人從自然界來歌頌神的智慧，顯明神的能力與慈愛。教會主流傳統仍是從新約寓意的角度來解釋。奧古斯丁與馬丁路德都是用靈意解釋自然現象。奧古斯丁認為此篇詩是教會在頌讚基督，6~7節「你用深水遮蓋地面，猶如衣裳；諸水高過山嶺。你的斥責一發，水便奔逃；你的雷聲一發，水便奔流」則是在預言教會將遭遇洪水般的迫害。

呂赫從字面解釋詩篇第一〇四篇，此篇主旨乃是整個自然界的受造物互相邀約，來讚美神的創造作為，一起欣賞神如何在創造的工作中，顯明祂的良善、智慧、權能、豐富及榮耀可畏的作為。呂赫從平淡的信息中，讓人感覺神恆常、信實的供應，依然能帶出奧古斯丁所謂信、望、愛的果效。（參本書第五章所示範詩篇第九十八篇的字面解經實例）

## 智慧詩的解釋

呂赫所面對的另一個解經難題是智慧詩（The Wisdom Psalm）的解釋。智慧詩是屬於詩歌智慧文學的範疇，舊約學者昆茨（J. Kenneth Kuntz）認為詩篇的智慧（Psalmic Wisdom）包含四個主題：一、敬畏耶和華，並尊崇祂的律法；二、義人與惡人迥然不同的生活型態；三、因果報應的神學；四、每日行為的諸般規勸。<sup>9</sup>智慧文學相信有一個超越人類的公義在運作，保持世界的平衡發展。昆茨將九篇詩篇歸類為智慧詩：第一、三十二、三十四、三

9 J. Kenneth Kuntz, "The Retribution Motif in Psalmic Wisdom," *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 89 (1977): 224.



十七、四十九、一一二、一二七、一二八、一三三篇。<sup>10</sup>

且看呂赫如何詮釋詩篇第一一二篇：

「你們要讚美耶和華！  
敬畏耶和華，甚喜愛他命令的，  
這人便為有福！  
他的後裔在世必強盛；  
正直人的後代必要蒙福。  
他家中有貨物，有錢財；  
他的公義存到永遠。  
正直人在黑暗中，有光向他發現；  
他有恩惠，有憐憫，有公義。  
施恩與人、借貸與人的，這人事情順利；  
他被審判的時候要訴明自己的冤。  
他永不動搖；  
義人被記念，直到永遠。  
他必不怕凶惡的信息；  
他心堅定，倚靠耶和華。  
他心確定，總不懼怕，  
直到他看見敵人遭報。  
他施捨錢財，賙濟貧窮；  
他的仁義存到永遠。」

---

10 R. E. Murphy 的智慧詩只有七篇，剔除 Kuntz 的九篇中的第一二七篇與一三三篇。“A Consideration of the Classification ‘Wisdom Psalm’”, in Congress Volume, *Vetus Testamentum Supplements* 9 (1963), 156-167. 引自 J. Kenneth Kuntz, “The Retribution Motif in Psalmic Wisdom,” 224, n. 6. 其中第三十二、三十四、一一二篇又是屬於字母順序排列的離合詩 (alphabetic acrostic Psalm)。

他的角必被高舉，大有榮耀。

惡人看見便惱恨，必咬牙而消化；

惡人的心願要歸滅絕。」

新標點和合本聖經給本篇詩篇的標題是「義人之福」或「敬畏耶和華者永蒙福祉」，也就是中國人所說的「積善之家慶有餘」，這是智慧文學的精神。然則從基督教的信仰來看，仍有兩個需面對的難題。

第一是理論上的爭議，「敬畏神必蒙福」似乎隱含因果報應的思想。智慧文學有濃厚按照道德行為得救的味道。例如箴言十一章6節：「正直人的義，必拯救自己」，似乎鼓勵人按著行為稱義、得獎賞，這與基督教「因信稱義」的真理有衝突。

第二是實踐上的難題，歷史揭櫫敬畏神的人未必凡事順利，敬畏神的人也會遇見一些不如意的景況。詩篇第一一二篇說一個敬畏神的人，他的後裔必強盛，後代必要蒙福。家中堆貨物、有錢財。事實上，敬畏耶和華的人不見得多子多孫，凡事順利。很多基督徒的一生也面對苦難，特別是在羅馬帝國早期，乃至現代鐵幕國家的基督徒都遭遇過許多的逼迫。神的應許是否打折扣呢？

敬畏耶和華的人必蒙福，究竟是否為普遍的真理？誠如約伯三友口若懸河的輔導與勸誡，這種知識是在全智的耶和華眼中，卻顯為愚拙，直到以利戶的姍姍來遲，稍加撥亂反正，因此約伯前面那幾個朋友的話是不是真理呢？其實那三個朋友的協談就是因果報應的神學，重點在於他們認為約伯之所以會碰到這麼多苦難，一定是得罪神，才被神管教。這是一般人心目中善有善報、惡有惡報的宗教心態，也就是詩篇第一一二篇的神學，敬畏耶和華的人必蒙福，而不蒙福時顯然就是不敬畏神。

古代解經家如馬丁路德或布爾格斯（Paul of Burgos, 1351-

1435)，<sup>11</sup>按照慣例採用靈意的角度來解釋智慧文學，認為「敬畏耶和華必蒙福」是屬於舊律法的思想，積善之家未必常有強盛的後裔。路德主張應該從新約的角度來了解此類詩篇，那是預言基督與基督徒的後代要增長、遍滿世界，就好像一粒麥子死了，就結出許多的子粒來。

## 智慧文學是近東人對人生的體驗與反省

呂赫堅持從字面解釋，他說智慧文學是近東人民的信仰生活，是詩人對生命的體驗與反省。希伯來人的信仰是一種生活形態（Life Style），他們認為神所賜的福是完全、多面性的，包括具體的物質方面的祝福：子孫滿堂、家財萬貫、五穀豐登、六畜興旺，就像約瑟在神面前蒙恩一樣，凡事順利。因此讀這種智慧文學時，要按照古代希伯來人的觀點來加以解釋，它不是放諸四海皆準的普世原則，而是比較局部的、暫時性的。

聖經中的智慧書，包括：約伯記、箴言、傳道書以及少數智慧詩篇等。這些乃是古聖先賢對人生的觀察心得，與古代近東哲人的智慧格言有許多雷同之處，類似中國古代的四書、五經，這是古人觀察、經歷人生百態的智慧結晶，所處理的課題多屬於世俗的範疇。不少福音派的學者咸認為，智慧文學充其量只能代表被罪惡污染的屬世智慧之極限，不是永恆的普遍真理，需要新約基督救贖的補充才能提供圓滿的答案。智慧文學主旨是教導人認識上帝是造物主，並謹記人自己在造物主面前的正確位置，強調敬畏神是最高智慧，要人存感恩的心過活，這是基本的人生觀。<sup>12</sup>

---

11 皈依基督教的西班牙猶太解經家，巴黎大學的神學博士，一四一五年被任命為 Burgos 的大主教。

12 楊錫鏘，〈舊約智慧文學的定位〉，《中神院訊》二三期（1997年四月）。

## 表達願望的語言

呂赫強調「回到原作者的觀點與心態」，頗符合現代學者尊重聖經創作時的歷史、文化背景的字面解經路線。現代人可以從語言學的角度來解決智慧文學的爭議性難題，正如咒詛詩也可用語言學中所謂誇張的詩歌體表達法來解決。智慧文學所傳講的是希伯來民族（或近東，甚至全人類一般的宗教學心理）理想的生活的形態。詩篇第一一二篇所用的語言是一種表達願望的語言（*expressive or rhetorical language*）；並不是放諸四海皆準的永恆原則之敘述語言（*informative language*）。<sup>13</sup>

除卻語言學之外，還可用神學管道來解決。舊約的真理有時是局部性的、暫時性的。這不是說舊約的教導有錯誤，「不完全」並不代表有謬誤，端賴新約是否有補充或重新的詮釋（*re-interpretation*）。例如，因果報應的神學（*retributive righteousness*），的確是神給全人類的普遍啓示，基督徒當然可以接受。聖經也說神是賞善罰惡的標準，祂斷不以有罪的為無罪；卻施恩給向祂心存誠實的人（出二十5~6；代下十六9）。這是神治理宇宙的一個定律，任何一種宗教、文化人士，都領受這項普遍的啓示，造物主樂意向人顯明因果報應的普遍原則，要人認識並作出適當的抉擇。

但是福音信息已經打破或補充了這個暫時的、局部的真理。羅馬書第三章說神的義在律法之外已經顯明了（羅三21），所謂律法就是善有善報，惡有惡報的定律：順服神、遵守神的命令就得祝福；違抗神的命令就有懲罰，這叫作律法。但神的義在律法之外已經顯明，世人都犯了罪，卻蒙神的恩典，因耶穌基督的救贖，就白

13 J. Kenneth Kuntz, *The Canonical Wisdom Psalms of Ancient Israel — Their Rhetorical, Thematic, and Formal Dimensions, in Rhetorical Criticism, Essays in Honor of J. Muilenburg*, ed. by J. J. Jackson and M. Kessler (Pittsburgh: Pickwick Press, 1974), 186-222; cf. G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (London: Duckworth, 1980), 8.



白的稱義。原本該死該受咒詛的罪人居然有了生機，在律法之外，蒙神另開一條生路，所謂「法外開恩」。福音就是法外開恩，因此未必惡有惡報，該死該受咒詛的罪人竟被神網開一面，同樣的，敬畏神的也會碰到一些苦難，使徒保羅甚至說：「我們受患難是命定的」（帖前三3），「凡立志在基督耶穌裡敬虔度日的也都要受逼迫」（提後三12）。這樣的福音信息讓那些只追求福祉、忽略疾病、趨避苦難的成功神學人士汗顏。約伯記就是警告人不要將苦難罪惡，人生禍福與蒙神喜悅的程度掛勾。

最後是以應用的層面來提供圓滿的答案。基督徒所盼望的當然可以包括今世的福氣，物質的興盛，以見證神眷顧祂的百姓之信實。因此在禱告中，常祈求神的眼目從歲首到年終的垂顧；保守一生出入平安。然而基督徒所求的，更是永世的盼望，就如亞伯拉罕，神雖應許他的子孫要像天上的星、海邊的沙那麼多，但亞伯拉罕在世時，並沒有看見強盛的後裔。希伯來書說他是「從遠處望見，且歡喜迎接」（來十一13）。舊約這些信心的偉人，都是存著信心死的，死的時候並沒有看見所應許的成就，可是他們卻羨慕一個更美的家鄉。所以基督徒要把眼目放得更瞭亮遙遠，不是單求今世的祝福，更是擁有永世的福氣。

其實不需要等到新約才能得到解決，舊約本身已經有一套完整的平衡系統，就如很多學者所說，約伯記與傳道書提倡人的際遇由神分配、掌控，人無法預知或左右，這種人生哲學可以挑戰、抗衡智慧詩或箴言所談論的因果報應神學。

昆茨將因果報應的神學主題又分為三類：傳統的（traditional）、務實的（realistic）及未來派的（futuristic）。<sup>14</sup>傳統的因果報應的神學（包括第一、三十二、三十七、一二八篇）反映以

---

14 J. Kenneth Kuntz, "The Retribution Motif in Psalmic Wisdom," 228ff.

色列智慧文學中祭司古老而深入的教導：耶和華察驗、掌控一切，施恩給敬畏祂的人，降禍給作惡之人。然而過分僵化的因果報應神學太乏味，且脫離現實。「務實派」（包括三十四與一一二篇）的處理較為脫俗，不單是簡易、刻板型的因果報應神學，指出義人也要面對黑暗、困難（詩三十四 17~21，一一二 4a、7a），智慧詩的功能就是應許義人擁有美好的未來。詩篇第四十九篇屬於「未來派」，四十九篇 15 節「只是神必救贖我的靈魂脫離陰間的權柄，因他必收納我」成爲因果報應神學首要的特色。義人盼望靈魂得贖、脫離苦難，卻不能倖免於今生的痛苦。這些詩篇務實地勸告選民面對苦難，同時用信心承載逼迫，直到惡人遭報。世上財富無法與死亡抗衡，終將被趕進陰間（詩四十九 14）。將來永世裡神同在的福氣是今世最大的獎賞，因此不需欽羨富人與惡人。

誠如愛任紐、安提阿學派、笏哥、呂赫等大師的觀點，舊約有其主體性價值，舊約先聖先賢有其面對人生問題的處理方式，他們活在當下的信心是真實而活躍的。

筆者的婆婆有一位敬虔的基督徒朋友，後來因病成爲植物人，婆婆曾質疑神爲何如此對待敬虔的信徒？並表示如果神醫治這位朋友，她就願意接受福音，結果後來婆婆信主也不是因爲等到這件事情之應驗。因果報應就是用一般定律（自然啓示）來取代神的作爲，苦難的奧秘超越因果報應神學，神作事超越人心所能測度，神既然是自然界的創造者，祂就坐擁受造萬物之上，且不受自然定律的限制，正如約伯覺悟以後對神發出的讚嘆：

「我知道，你萬事都能作；

你的旨意不能攔阻。

誰用無知的言語使你的旨意隱藏呢？

我所說的是我不明白的；



這些事太奇妙，是我不知道的。」（伯四十二2~3）

呂赫努力將釋經觀點帶回到安提阿的傳統，致力將理論付諸實踐，他是中世紀極少數言行一致的解經家，矯正了靈意解經的風尚。本書第一章所說十五世紀法國宮廷小約翰事件，反映字面解經似乎又開始抬頭，然而學術界仍未完全擺脫奧古斯丁與阿奎納的雙重解經標準：一方面強調字面解經的重要性；一方面又表現出對字面解經的不信任。



## 第六章 練習題

1. 如何協調咒詛詩與基督教信仰所教導的「當愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告」？（參羅十二17～21）
2. 試著從智慧詩在理論與實踐上的困難角度，詮釋詩篇第一三三篇，請給予一個適宜的標題，加以解釋、應用，並帶出信息。



### 路德像

改教畫家老克拉納 (Lucas Cranach the Elder, 1472–1553) 繪於一五二八年

路德是解經史的關鍵性人物，一千多年的中世紀解經傳統，被他大刀闊斧地修正。其對「字句」與「精意」的神學性解釋，成為這四百年普世公認的明確意義，路德的福音神學曾撼動筆者的靈命，成為筆者服事神的核心價值，也是本書的解經總目標。

# 宗教改革時期的解經

馬丁路德的解經突破





路德是一個時代變遷的關鍵性人物，一千多年的中世紀解經傳統，在宗教改革時期被大刀闊斧地修正了。改教家非常重視聖經在信仰中的地位，高舉「聖經最高權威」的口號——信仰的最高權威不是傳統；也不是教會或教皇的諭令，而是聖經。

本章從兩方面探討路德的解經：一方面以解經原則與解經目標為橫座標的經，另一方面以路德的生平為縱座標的緯，來探討他的解經進展，以及教會解經風氣的轉變。

一、解經原則，由靈意解經漸漸進步到字面解經。

二、解經目標，由哥林多後書三章6節「字句叫人死，精意叫人活」的闡釋中，帶出福音性的宣講。

## 路德早期的解經

### 一、解經原則

早期路德是十足的中世紀學者，他的解經乏善可陳，神學也帶著濃厚經院哲學的色彩。他早期的解經原則，可以追溯到中世紀的四重解經，與從前的教父一樣，偏愛靈意解經。

路德早年非常討厭呂赫，一有機會就要數落呂赫。他說呂赫的

解經歪曲經文的意義，是猶太式的解經。但是到了晚年他最喜歡參考的註釋家卻是呂赫，特別在他最後完成的創世記註釋中，幾乎每一章註釋都充斥著呂赫的足跡。路德的好惡可以說代表一千多年教會理念的溫度計。

## 二、解經目標

前面已介紹過俄利根、奧古斯丁對於哥林多後書三章6節的闡釋。早期路德是跟隨奧古斯丁的解釋，認為「字句」是指律法，「字句叫人死」意謂著人無法靠行為稱義，律法只能叫人看見自己的無能為力，行律法至終只有死路一條，它把全人類圈在一個絕望的光景裡。「精意叫人活」就是神在律法之外，法外開恩，為人類開了一條生路，「如今神的義在律法之外已經顯明出來」（羅三21）就是「因信稱義」的方式。因此「精意叫人活」是指福音藉著聖靈，使人有愛神、遵行神旨意的能力。

二者所不同的是，奧古斯丁把哥林多後書三章6節的闡釋用在神學上，藉以對付伯拉糾的異端；而路德卻把這一節的詮釋，充分運用到對聖經經文的解經上。前文業已澄清，哥林多後書三章6節並不是在講解經原則，但路德把這一節經文的意義應用到解經上，是否有衝突矛盾？路德指出，哥林多後書三章6節是在講工人的事奉，而宣講福音、傳講神的話是工人最重要的事奉，因此可以用哥林多後書三章6節來衡量工人傳講的事奉，究竟是叫人死的字句，或是叫人活的精意。

### 「似非而是」的十字架真理

雖然早年路德的「解經原則」很八股、守舊，但難能可貴的是他對於「解經目標」卻早就已有很成熟的看法。路德用哥林多後書三章6節來闡明十字架的福音真理。



路德按照保羅的解釋手法：「十字架的道理，在那滅亡的人為愚拙；在我們得救的人，卻為神的大能」（林前一18），認為十字架信息是一個「似非而是」的真理，是一種「弔詭性」（paradox）的真理。十字架按世人看來是愚拙的，卻是神的智慧；是死亡的記號，卻隱藏了復活的大能；是一個羞辱的標誌，卻代表著神榮耀的生命；是一個軟弱的象徵，卻彰顯神的剛強。這是保羅和路德神學的一個重要思想：真理往往是隱藏在與表面相反的情況之下（hidden under the contrary），由反面的描述，來彰顯、敘述正面的真理。

「弔詭」、「似非而是」的方式是闡明神學最奧祕、最精彩的方式。聖經裡充滿了這種「弔詭」的思想。例如，當門徒爭論誰為大時，耶穌說：「你們當中誰願意為大，就必做你們的用人；誰願為首的，就必作你們的僕人」（太二十26~27）；想要享受人的服事，就要先學習服事人。僕人的生命，是所有事奉神的工人最基本的態度。耶穌為門徒洗腳，就是示範作僕人的好榜樣。耶穌又說：「一粒麥子不落在地裡死了，仍舊是一粒，若是死了，就結出許多子粒來」（約十二24）；想要有生命的態勢，一定得先死，這也是弔詭。彼得學習了耶穌的真傳，在他年老寫書信時說：「你們要自卑，服在神大能的手下，到了時候，祂必叫你們升高」（彼前五6）；反之，人若驕傲，神就讓他降卑。

保羅也充份發揮這種弔詭的思維。他說事奉神的人：「似乎憂愁，卻是常常快樂的；似乎貧窮，卻是叫許多人富足的；似乎一無所有，卻是樣樣都有的。」（林後六10）又說：「我什麼時候軟弱，什麼時候就剛強了。」（林後十二10）這都是聖經裡著名的弔詭思想。

路德充分掌握十字架真理的精髓。他寫的一首聖詩說：「連宇宙也包容不下的耶穌，卻安睡在馬利亞的懷中；他取了嬰孩的形像，卻獨立支撐宇宙萬物的存在」。一個手無縛雞之力，尚且躺在母親懷中，接受照顧的小嬰孩，卻是創造主。這是耶穌同時兼具

神、人二性所表現的奧祕，也是路德很有名的十架神學，更是支持路德一生奮鬥的重要原則。這真理曾帶給筆者極大的幫助與啓發：在困難、逼迫時，不要灰心喪志，因為在失敗、逆境背後，往往隱藏著無限生機。即使在最黑暗、艱難的時刻，神的工作仍然蓬勃的進行。

### 打破傳統的二分法

路德也把十架神學應用於字句與精意的關係上。正如十字架的福音——真理往往是隱藏在相反的情況之下，生命是隱藏在死亡之下；智慧是隱藏在愚拙之下。同樣的，精意往往是隱藏在字句之內。字句（律法）可以是精意（福音），這是路德在解經上一個很大的突破，打破了傳統的二分法。

摩西的律法表面看起來是死的，卻包含了信心與恩典的福音。若用屬靈層面來了解，律法可以是賜生命的精意，因此字句與精意的區別，不在於經文本身是舊約的律法或新約的福音，而在於讀者對經文領受的角度。若從福音的角度來讀律法，仍然可以讀出恩典的信息。路德說，解經的目標就是從字句中來闡明福音（精意）。這也是路德能從舊約經文中，傳講一篇篇福音性真理的原因。

難得路德在這麼早就提出釋經目標的真知灼見。他認為字句與精意的區別不在於舊約與新約，而是在於律法與福音的區別，而且舊約與新約之分別不在舊約時代與新約時代的時間區別，乃是兩種勢力（power）範圍。對舊約的以色列人而言，「他們的心幾時歸向主，帕子就幾時除去了」（林後三16）；對新約的基督徒而言，「但我們既然在捆我們的律法上死了，現今就脫離了律法，叫我們服事主，要按著心靈（Spirit）的新樣，不按著儀文（letter）的舊樣。」（羅七6）換言之，基督徒也同時要面對叫人死的律法及賜生命的福音。舊約中有福音真理，舊約本身也有「字句」與「精意」的區



別。也就是說，「字句」與「精意」的區別端賴讀者的心態，究竟是按照舊的字句方式來領受舊約；或是按照新的方式來支取精意。不僅是舊約中有福音真理，更是說舊約律法可以像福音一樣，按照屬靈的角度領受。

例如，耶穌給門徒的大使命（太二十八19～20），從律法的角度來領受，若不傳福音，就沒有業績，也就沒有賞賜，「就有禍了！」傳福音的工作變成背負重擔，毫無喜樂。然而從恩典的角度來領受大使命，則傳福音的行動乃是因為被神的愛激勵，進而樂意與人分享福音的好處與福氣。這是兩種截然不同的心態與結果。

舊約裡不但有律法、誡命，也有福音。神對以色列人說，我在萬民中揀選你們，並不是因為你們人多，只因我單愛了你們（申七7～8）。這是神單方面的揀選，是神主動施恩，是無價的恩典。律法中最大的誡命不是遵守獻祭、節期等規定，而是要人回應神的愛（申六5；太二十二36～37）。先知不斷的告訴選民，神所喜愛的是聽命、順從、良善，不是祭祀（撒十五22；摩五24；彌六8）；神喜愛的是內心對祂感恩的回應，並倚靠祂（詩五十14～15）而不是怕被刑罰，或只是表面的遵守祂的命令。「以法蓮哪，我怎能捨棄你？以色列啊，我怎能棄絕你？我怎能使你如押瑪？怎能使你如洗扁？我回心轉意，我的憐愛大大地發動」（何十一8）這節經文尤為舊約福音的高峰啓示。神喜愛百姓認識祂，明白祂無私無悔的愛，且對此做出回應而全心愛祂，勝過獻上各種祭牲與禮物，這就是福音。

僵硬而絕對的二分法並不適用於聖經神學的架構。雖然它在教導初學班時較方便且極易掌握重點，但成熟的基督徒，不應全然使用二分法，否則讀舊約就無法深尋豁壑了。基督徒讀舊約時，相信舊約裡有生命，有神的慈愛與救恩，這是自舊約時代起就不斷啓示的福音真理。舊約裡蘊含福音；新約裡具備律法，而且字句與精意



的分別也不在於經文本身。即使今天的教會也難免墮入律法主義，如果不善加教導神的福音，教會變成是製造律法主義的溫床。教會嚴苛地要求信徒，非但沒提供生機、自由，反倒讓信徒活在罪咎感之下，以為沒有努力讀經、禱告、傳福音、領人歸主，就永遠不能達到神的標準（或教會的期待、傳道人的要求），因此「作」基督徒是一件極苦的差事。

路德也曾經歷過中世紀教會的鞭策，也領教過這種令人充斥罪咎感的艱難時光。他年輕時很懼怕神，覺得神好像是嚴厲的審判官。後來發現神更是慈愛的天父，雖然人做錯事時，神還是會懲罰他，但他知道神的管教是為了他的好處，這是完全不一樣的心態。

律法是前功盡棄（「因為凡遵守全律法的，只在一條上跌倒，他就是犯了眾條。」雅二 10）；福音則是既往不究（「若有人在基督裡，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」林後五 17）。傳道人要訓練自己，無論舊約或新約的經文，都能帶出福音的信息來，透過這些經文把耶穌基督介紹給人，這是路德漂亮的解經目標。

## 路德中期（一五一七）的解經

### 一、解經原則

放棄四重解經法，堅持單一的字面解經

中期以後，路德的解經原則有很大的進步。最明顯的就是放棄多重解經，堅持單一的字面解經（one single meaning），這是教會解經史上一個關鍵性的突破。一五一七年路德在神學院教導加拉太書時，很清楚的指出四重解經的缺點。四重解經是提供初信的基督



徒一個了解、剖析聖經的途徑，但終歸字面解經才是穩固基礎，其他的三重皆是裝飾品，是奶而不是乾糧，信徒若只喜歡靈意解經，就僅能停留在吃奶的階段。

### 與俄利根相反的理論

路德與俄利根看法相左，俄利根認為靈意解經是爲了造就成熟的基督徒，路德卻說靈意解經只是一個初學的過程，是爲了造就初信者，屬於吃奶的階段。這觀點在解經史上是一個很大的轉變。

加拉太書四章24~26節：「這都是比方，那兩個婦人，就是兩約；一約是出於西乃山，生子爲奴，乃是夏甲。這夏甲二字是指著亞拉伯的西乃山，與現在的耶路撒冷同類；因耶路撒冷和他的兒女都是爲奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，他是我們的母。」第24節的比方（*allegory*）原來應該是四重解經的第二重，但保羅在第26節卻是指「在上的耶路撒冷（*heavenly Jerusalem*）」，屬於第四重解經（見第五章結尾的四重解經），可見四重解經有重疊的部分，至少在加拉太書第四章，保羅把寓意（*allegorical meaning*）與奧義（*anagogical meaning*）彈性地混合了。

最後路德結論說，四重解經是一種文字遊戲（*game*），原是爲初學者所預備的初階練習，不是一個合宜的解經方法。路德堅持聖經只有一種合法的解經，就是字面解經。

中期以後，路德的解經常常引用呂赫的註釋，十六世紀宗教改革時期德國有一句對聯說：「如果呂赫沒有彈琴，路德就不能跳舞。」（*Hätte Lyra nicht auf der Leier gespielt, hätte Luther nicht getanzt.*）<sup>1</sup>，意思是說，馬丁路德的解經成就是踏在呂赫的肩膀上。

1 呂赫與琴（英文是 *Lyre*，德文是 *Leier*）是雙關語（此種琴是古希臘的一種抱琴樂器，類似中國古代的樂器箜篌），呂赫的名字與拉丁文的琴（*Lyra*）是一樣的拼音。該句對聯的拉丁文版是“*Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.*”。

期他極仇視的字面解經家呂赫，到了晚年卻成爲他最鍾愛的大師。

## 比較路德三個時期的解經

以詩篇第十八篇為例

詩篇第十八篇與撒母耳記下第二十二章內容幾乎完全一樣，是平行的經文。撒母耳記下第二十二章是大衛在臨終前，回顧過去一生如何蒙神幫助、拯救，所寫下的回憶錄。因此詩篇第十八篇也就是大衛一生的自傳，這是字面解經最基礎的判斷。

比較路德在三個不同時期的個別寫作，對照它們在解釋詩篇第十八篇時的差異，可以看出他解經的轉換過程。第一個作品是《詩篇講座》(*Dictata super Psalterium*，簡稱 *Dictata*)，是一五一三至一五一五年路德第一次詩篇註釋，原來是上課時的演講，再由學生們記錄的講義整理而成的作品。第二個詩篇註釋是一五一九至一五二一年的《詩篇釋義》(*Operationes in Psalmos*，簡稱 *Operationes*)。第三個詩篇註釋是一五三〇年代路德在教會的詩篇講章。

### 【比較詩篇第十八篇序言及 1~6 節的解釋】

#### *Dictata* 的解釋

路德在開始的序言裡說，這篇詩篇是指耶穌基督與教會說的，是耶穌基督在十字架上最後的禱告。

「曾有死亡的繩索纏繞我，



匪類的急流使我驚懼，  
陰間的繩索纏繞我，  
死亡的網羅臨到我。  
我在急難中求告耶和華，  
向我的神呼求。  
祂從殿中聽了我的聲音；  
我在祂面前的呼求入了祂的耳中。」（詩十八4~6）

### *Operationes* 的解釋

在序言裡，路德說詩篇第十八篇要以撒母耳記下第二十二章為背景，是大衛在晚年寫的。短短一、兩句話顯示出路德在解經上已經跨越了一大步，至少尊重詩篇第十八篇原來創作的背景。可惜好景不常，亮光只閃爍了一下就又回到原點。在細節的解釋上，路德仍然採用新約教會的角度。他以為第4~6節是指著教會受猶太人逼迫說的，就像使徒行傳第七章司提反被猶太人打死，之後耶路撒冷教會大受逼迫。他結論這幾節經文是當時教會基督徒的禱告，路德解經仍在原地踏步。

### 一五三〇年代的解釋

一五三〇年代的註釋，路德說詩篇第十八篇必須按大衛一生的歷史來註釋。總算這次言行一致，因為接下來的逐節解經都是按著大衛生平來解釋，顯示這時期的路德已有長足的進步，也代表基督教會的解經自此進入康莊大道。

### 【比較詩篇十八篇7~16節的解釋】

詩篇十八篇7~16節是一段有趣的描述：

「那時因他發怒，地就搖撼戰抖；  
山的根基也震動搖撼。  
從他鼻孔冒煙上騰；  
從他口中發火焚燒；連炭也著了。  
他又使天下垂，親自降臨，  
有黑雲在他腳下。  
他坐著基路伯飛行；  
他藉著風的翅膀快飛。  
他以黑暗為藏身之處，  
以水的黑暗、天空的厚雲，為他四圍的行宮。  
因他面前的光輝，  
他的厚雲行過便有冰雹火炭。  
耶和華也在天上打雷；  
至高者發出聲音便有冰雹火炭。  
他射出箭來，使仇敵四散；  
多多發出閃電，使他們擾亂。  
耶和華啊！你的斥責一發，  
你鼻孔的氣一出，  
海底就出現，  
大地的根基也顯露。  
他從高天伸手抓住我，  
把我從大水中拉上來。」



這一段對大自然現象的形容精彩而傳神，神學上稱此現象描述為「上帝顯聖」（Theophany 或 Epiphany）。作者用相當擬人法的方式來描繪神顯現時的現象：飛沙走石，日月無光，天昏地暗，山撼地動，非常驚人的自然景觀。

### *Dictata* 的解釋

按照路德前面解經的脈絡，若 4~6 節是耶穌基督在十字架上最後的禱告，那麼聽眾期待接續下來的 7~16 節應該是描寫耶穌基督受難時的情景，如馬太福音第二十七章的記載，耶穌斷氣的那一刻「從午正到申初，遍地黑暗……殿裡的幔子裂開了，地也震動，磐石也崩裂，墳墓也開了。」與詩篇此處的描述蠻類似的。但令人跌破眼鏡的是，路德突然如獲神來之筆，機鋒一轉，指出這一段不是描寫耶穌基督的受難。路德說他同意奧古斯丁的解釋，這一段是指五旬節的情景。根據使徒行傳第二章記載，五旬節時，忽然天上有響聲下來，好像一陣大風吹來，又有舌頭如火焰顯現等等，與這段好像也很匹配。

哪知，由基督釘十字架，五旬節聖靈的降臨，路德又急轉直下，表示他個人有更貼切的解釋，此段可以指向：當人聽見福音，突然發現自己是該死、該咒詛的罪人時，心中那種震撼的情形，聽來頗有存在主義的韻味。這就是靈意解經的跳躍性思想的另一個典型例證，或者說，是套用三重或四重解經公式，由寓意（allegorical）進到個人應用層面（tropological）。最後，馬丁路德仍然不忘記再損呂赫幾句話。

呂赫以為，7~16 節是出埃及的故事，是古代希伯來人套用出埃及的故事，來描述歷史中每一次蒙神救贖的事件，

因此「出埃及」可說是神拯救以色列人的一個範例（*pattern*）。

14~16節這一段的確很像出埃及記第十四章的描述，摩西分開紅海讓以色列人通過，之後紅海又閉合起來，導致後面的埃及追兵被大水淹沒了。7~13節則像出埃及記第十九章，神顯現在西乃山且頒佈律法，當時山上有雷轟、閃電、密雲，耶和華在火中降於山上，山的煙氣上騰，如燒窯一般，遍山大大的震動。

因此呂赫認為這一段是出埃及、過紅海，在西乃山頒佈律法的歷史故事。路德不喜歡這樣的解釋，認為這是猶太人的觀點，直指這是猶太式的解經，不適合應用於教會。

### *Operationes* 的解釋

此時期，路德對自己之前的解釋，表現出尷尬情境。他指出這段經文，某些部分可以同意呂赫的解釋。路德的口氣顯然緩和、低調一些。

但他接著說，這段經文更適合解釋為在西乃山頒佈律法時，以色列人內心的恐懼，這說法與 *Dictata* 時期沒有太大不同，都是類同存在主義的個人應用層面，指人面對窘境時的內心情景。他又說，西乃山頒佈律法可以預表將來耶穌基督賜下恩典的福音。路德在此處其實是生硬地應用「字句」與「精意」的對比模式——「字句」就是頒佈律法；「精意」就是恩典的福音。

### 一五三〇年代的解釋

此時馬丁路德完全採用呂赫的解釋，詩篇十八篇7~16節是古代希伯來人套用出埃及的故事之習慣。有趣的是，前面 *Dictata*、*Operationes*，路德都提到呂赫的名字，特別在 *Dictata*，



還指責了呂赫。到了 *Operationes* 時期，他口氣鬆動，表示可以部分同意呂赫，但在一五三〇年代，路德完全使用呂赫的解釋，卻隻字不敢提呂赫的名字。

呂赫說古代希伯來人習慣重述出埃及的神蹟，來表明神將他們從仇敵手中拯救出來的恩典。「出埃及記」是神拯救以色列人最好的範例 (*example*)，大衛一生經歷神多次的救贖，而每次的經歷都是重新體會出埃及的故事，而出埃及的經歷也可以應用到歷世歷代的信徒身上。每當信徒經歷神的救贖時，等於與以色列人相似，再一次經歷了出埃及之行動。<sup>2</sup>

以賽亞書四十至五十五章，預告神快要將以色列人從巴比倫拯救回來，帶他們回故居。「耶和華在滄海中開道，在大水中開路」(賽四十三 16) 其中也套用了出埃及的故事，出巴比倫宛如第二次出埃及記事件。

## 路德從未放棄靈意解經

路德年輕時偏愛靈意解經，而導致他改變的關鍵是在神學爭論的舌槍唇戰中。當他與天主教的對手或改教圈的領袖爭辯教義時，突然發現他們的靈意解經比他更勝一籌，充分展現天馬行空之能事，路德大為震驚。他終於覺悟到靈意解經的可怕性。倘若雙方都以靈意解經來爭辯教義問題，簡直就像在打混戰，沒有任何穩重、

2 筆者在內地教學時，曾詢問學生中國文化是否有類似的「典範」故事。學生提供筆者元朝戲曲的「六月雪」，女主角竇娥蒙冤遭處決，臨刑前她指著天發誓願，希望天降大雪覆蓋她的屍體。她的誓願竟然撼動天地，在炎熱夏天以反常的大雪紛飛現象，傳達上天代她抗訴的奇蹟。此典範故事反映中國民間對司法正義的期待，當人間司法被扭曲時，上天會以異常的自然現象代為伸張公義。



可靠的根基。到了晚年的路德更是大膽地指責靈意解經是妓女，將人引入歧途。

然而，即使如此，路德一生從未放棄靈意解經，只是用得愈來愈謹慎。筆者也認為，不需完全禁止靈意解經，只要正確掌握經文的背景、主題與重點，若加上適度、彈性的想像力是可以容許的。

路德仍然堅持一些詩篇應按照基督論的角度解釋，例如，詩篇第二、三、八、十六、十八、二十二篇，而其中第二、八、十六、二十二篇是因為新約作者已經引用在基督身上，至於第二、三篇並不排除歷史解釋法，即從大衛的生平事蹟來解釋，而幾乎每篇皆可應用到歷世歷代信徒的經歷與禱告中。

一五三〇年代，路德按著大衛的一生嵌入詩篇第十八篇的經文中，讀者可以衡量他是否合宜地發揮想像力。

1~19節 大衛在掃羅的逼迫下

20~24節 大衛被拿八惡意的中傷

25~28節 大衛在希伯崙作王——常忍受北方支派的抨擊

29~34節 外患——亞捫、非利士人

35~50節 內憂——押沙龍、北方支派、示巴的叛變

這樣的分段合宜嗎？是根據什麼原則或經文線索分段？使用想像力的標準為何？這是個見仁見智的問題，筆者以為若認定詩篇第十八篇是大衛的回憶錄，這樣的創意分段將大衛在各種內憂外患下，對神應許的信靠刻劃得淋漓盡致，使聽眾更能身歷其境，回味無窮。

總之，路德最大的進步是接受字句所傳達的單純意思。他的解經改變代表教會解經風氣的典範轉移，無論是在解經原則（由多重解經轉變為單一解經；由偏愛靈意解經轉變為強調字面解經），或是解經目標（「字句」與「精意」的對比是指「律法」與「福音」的區分）。



## 二、路德的解經目標

一五一五年，路德逐漸發展出「字句」與「精意」對比模式的實踐性與福音性的理解方式。在羅馬書十六章 17 節的頁邊旁註（Gloss），<sup>3</sup>路德用律法的儀文與信心的教義來理解「字句」與「精意」對比模式。律法的行為是指在信心與恩典之外完成的工作；而信心的行為則是出自於自由的靈所完成的工作，且完全是因為神的愛，心被恩感而發出的行為。<sup>4</sup>律法與福音的區別不在新、舊約之別，而在於信徒實踐神的話語時的心態。律法要求信徒有好行為；福音則賜下喜樂的心去實踐出好行為。路德在羅馬書註釋中引用了奧古斯丁的話：「律法的頒佈是爲了叫我們尋求恩典，恩典的賞賜是爲了叫我們遵守律法。」<sup>5</sup>

一五一九年，路德在加拉太書四章 24 節的註釋中，指出所謂「字句」是指律法，或在恩典之外的意思；「精意」則是指恩典。任何經文若沒有彰顯或提供恩典即是「字句」，不管它是否按照寓意解釋。<sup>6</sup>按照嚴格的意思，經文的屬靈解釋（即「精意」）是指生命本身，並實踐律法的要求，因爲它是透過恩典，用神的手指寫在人的靈魂中。<sup>7</sup>

路德又比奧古斯丁進前一步，如同下面段落即將著墨一五二一年的論文〈答覆超克基督徒〉之立場：律法可以是「字句」或「精意」；屬靈的律法也要求行為，但這是出於愛心的行為。律法所以

3 WA 56, 151, 9-13; LW 25, 130. 這是一五一五年路德講授羅馬書的講義，分成頁邊簡短的旁註（Gloss）與後半部較詳盡的解經註釋（Scholia）。WA 與 LW 的簡稱說明請見本書附錄一註 7。

4 WA 56, 248, 10-11; LW 25, 234（羅三 20，Scholia）。

5 LW 25, 243.

6 路德表示他是採納奧古斯丁在詩篇註釋（*Enarrationes in Psalmos* [on Ps. 70:19]）與 *De spiritu et littera*（14, 24）的立場，見 WA 27, 312, n. 43; 314, n. 44.

7 WA 2, 551, 31-34; LW 27, 313.

叫人死，乃是因為它是靠人的力量、功德，因而離開了恩典的精意。<sup>8</sup>

### 〈答覆超亢基督徒〉論「字句」與「精意」

一五二一年馬丁路德發表一篇護教性的論文〈答覆超亢基督徒〉(Answer to Hyperchristian)，此乃回覆天主教陣營的神學家埃姆斯(Emser)之挑釁，<sup>9</sup>針對聖經權威的問題提出答辯。路德認為惟有聖經是教會真理的最高標準，神的話語是教會傳統的依據。該文有一段標題為「關於字句與精意」(Concerning the Letter and the Spirit)，討論如何解釋神的話語，並針對哥林多後書三章6節提出詳盡而精采的見解。<sup>10</sup>

首先，路德指出埃姆斯與初代教父俄利根犯同樣的錯誤，將「字句」與「精意」解釋為「字面解經」與「寓意解經」。過去的教父所犯的錯誤情有可原，因為當時是為對付異端對舊約的攻擊，認為舊約的神太殘忍，同時舊約有些經文也自相矛盾，所以教父就按靈意來解釋舊約。路德說，如今已經沒有這些異端，因此不需再如此解釋字句與精意。

其次，路德認為，字句叫人死並非否認字面解經，相反的，所有舊約與新約的歷史記載都要以字面來了解。例如亞伯拉罕有兩個兒子：以撒和以實瑪利，分別是由兩個太太撒拉與夏甲所生的。這些歷史故事信徒都是以字面來領受，舊約與新約的先聖先賢也是用字面來了解這些神的啟示，如同使徒行傳第七章司提反是以字面來解釋舊約的歷史。所以路德堅持「字面」意義是最好也是最堅固的

8 LW 27, 312-313.

9 埃姆斯是當時馬丁路德在薩克森(Saxony)主要的政治對手喬治公爵的神學顧問，與路德已經有多次的交鋒。

10 WA 7, 647-671; LW 39, 175-202.



意義，是聖經的本質與基礎。路德還套用奧古斯丁的話：「寓意解經不能證明任何真理與教義」。

第三，路德堅持真正的靈意必須由聖靈自己解釋，換言之，需要有聖經的證據，因為聖經是聖靈所默示的。既然能在聖經裡找到字面的證據，那麼「靈意」(spiritual interpretation) 就成為新的「字義」(literal interpretation)，真正的「靈意解釋」是由聖靈自己解釋(interpreted by the Holy Spirit)。天主教專門研究馬丁路德的神學家霍爾(K. Holl)認為，這種將字義與靈意整合的手法，是路德對釋經學最大的貢獻。<sup>11</sup>

第四，路德主張：哥林多後書三章6節不是在講字面解經和靈意解經，而是在講兩種宣講的職事(two ministries of preaching)，一是律法的宣講；一是福音的宣講。「字句」是一種舊約的職事，是一種沒有提供恩典的宣講。「字句叫人死」是因從來沒有一個人因行律法變得成聖，反而是每況愈下。因為律法是刻在石版上、寫在書上，只會命上加命、令上加令地給人帶來絕望；而福音卻藉著聖靈，把神的話銘刻在人的心版中。因此，「精意」是一種新約的職事，是一種提供恩典，推崇耶穌基督的事奉。

第五，現在雖然是新約時代，但並不需刻意逃避字句，兩種宣講都是必需的。亦即，並非新約時代就不需要律法的宣講，保羅鼓勵人要傳講字句，甚至要把律法講得更清楚，為的是要使人看見行律法的徒勞無功，讓人看見自己裡面沒有良善，惟有神的靈才能叫人活。

路德在這篇論文最後結論說，宣講律法為的是要使人渴慕神的恩典。因為傳講律法，可以預備人心，接受福音的宣講。誠如保羅

---

<sup>11</sup> K. Holl, *Desammelte Aufsätze zur Kirchengeschicht* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1927), vol. 1, 547f.

所說，律法是預備的工作，是訓蒙的師傅，為要引導信徒到神那裡。沒有律法，人就看不見自己的無能為力，同時也就不會渴慕救恩。因此，律法的職事可以成為屬靈的職事，只要它引導信眾到基督那裡；亦即，字句可以成為精意，律法可以等同福音。

馬丁路德將「字句」與「精意」分別解釋為律法與福音。「字句叫人死」是因為摩西律法命令人執行無法完全作到的差事，即行為稱義的途徑，結果是死路一條；「精意叫人活」則是指福音應許人生命，賜下聖靈的能力。換言之，「字句」與「精意」是代表兩種拯救方式，或神學上涇渭分明的體系。<sup>12</sup>改教家這種神學性的解釋自此成為這四百年普世公認的明確意義，解經學者傾向以羅馬書與加拉太書的觀點來解釋哥林多後書三章6節。

### 福音派最終的解經目標

教會常把福音傳講得八股而生硬，以為只要把「耶穌基督」、「因信稱義」掛在口裡，就是把福音介紹給人，或是把恩典提供給人。其實，新約聖經不乏這些字眼，要在講道中將耶穌基督或福音帶出來太容易了，正如保羅書信的福音真理在兩千年的教會歷史裡一直被誦讀。但是，為何教會一路以來仍然走偏，甚而天主教最後落入律法主義呢？

路德從小就認識耶穌基督，他在神學院、修道院裡早就知道因信稱義的真理，但直到一五一八年，改教的隔年，他才真正發現福音而重生。這個是一個很嚴肅的歷史事實與課題，對路德而言，明

12 加爾文隨後跟進，持同樣的解釋：「使徒從這段經文，在福音和律法之間設一比較。他說律法是字句的教理，福音是精意的教理，律法是刻在石版上，福音是刻在心版上。律法所宣講的是死亡，福音宣講的是生命；律法執行的是定罪，福音所執行的是稱義；律法業已廢止，福音卻依然存在。」《基督教要義》上冊（徐慶譽譯，香港：基文，1986），頁338。



白「精意」的意義，其所帶動的更新也包括他對神形像認識的轉變。

年輕時的路德，總覺得神是一位嚴厲的審判官 (stern Judge)，隨時監視著他是否做錯事而懲罰他，惟有達到神的標準，神才會對他點頭微笑。至於耶穌基督則是一位頒佈律法的立法者 (Legislator)。舊約猶太人守了幾千年的摩西律法，苦不堪言，即使小心翼翼地遵行律法的條例，一旦無意中干犯或違背一條法規，就等於犯全部的律法，導致前功盡棄 (加三 19；雅二 10)。沒想到耶穌基督降生後更是雪上加霜，又頒給新約的教會一個標準更高的登山寶訓。對路德而言，耶穌基督是一位不斷下達命令的司令官 (Commander)，規定信徒要做這個，不可以做那個，非常嚴苛。有人說，這是因為路德把他那位嚴厲的父親的形像，投射到神與基督的身上，因此令他對神又懼又怕。

但重生之後的路德，對神形像的認知有很大的改變。他發現這位神是滿有慈愛的天父 (gracious Father)，而耶穌基督是一位最親愛的救主 (dearest Saviour)，神原來不只是發命令的那一位，更是賜恩者 (Giver of the gift)。這個經歷的轉變影響路德甚大，此後他在傳講福音時，雖然依舊使用因信稱義、白白恩典的措辭、遣字，但整個內容與心態已完全不同。

今日教會也應時常反省、評估講台所傳講、教導的信息，是以何種角度與形像將耶穌基督介紹給人，究竟是以審判官、立法者的形像把祂介紹給人，把耶穌基督趕出恩典 (福音) 門外，亦或是告訴人，耶穌基督是可親近的救主，是慷慨的賜恩者。

路德晚期「福音性的宣講」(Evangelical Preaching) 的解經目標，是路德解經上最大的貢獻之一，也是今天所有福音派教會解經與講道的目標——把耶穌基督的福音介紹給人。當宣講律法之際，可引導聽眾領悟到自己的無能為力；以致在宣講福音時，使聽眾被

聖靈光照，能面對耶穌基督，並作出正確的抉擇和挑戰。靠律法得救是死路一條，惟有福音才是生路，才是法外開恩。最終的目標就是要邀請人在兩條叉路中作出抉擇（make decision），願意接受恩典福音。<sup>13</sup>

理解並應用「字句」與「精意」的意義，需要一生的操練。既要尊重作者原意的字面解經，又要加上福音信息的傳講，要操練到圓熟、自然的境地，並不是容易的職事。再以詩篇第十八篇為例，說明路德在三個不同時期，如何由生硬地行銷基督進步到自然地烘托出福音，作為今天基督徒的典範。

### 路德如何在解經講道中傳講福音信息

在 *Dictata* 時，路德說詩篇第十八篇 1~6 節之經文是耶穌基督的禱告，一開始就把經文與耶穌基督連結，並沒有尊重經文的原意。到 *Operationes* 時，他說詩篇第十八篇 7~16 節是指在西乃山頒佈律法，預表耶穌基督要頒發恩典的福音，也是直接連結到耶穌基督，依舊沒有尊重原意。

直到一五三〇年代，路德既能堅持字面解經原則，同時又帶出福音信息。一般而言，要從新約經文中帶出福音不難，要按著它的歷史背景來解經也不難，但若處理的是舊約經文，不單要尊重它的原意，又要帶出信息，包括傳講福音，就要操練功力。

路德在一五三〇年代出現極經典的示範。詩篇第十八篇 20~27 節詩人表白自己是公義、清潔的經文，並非大衛自以為義的自我形像，而是他肯定神立約的作為。大衛在試煉患難中，學習倚靠神，抓住了神的應許，在信心中確認神立約的愛（love of covenant）。

13 二〇〇九年夏天，筆者與吳獻章老師合作教授教牧博士班的「舊約解經講道」。據同學的期末分享，吳老師的講道要求是講員最後一定要呼召人決志，而蔡老師則要求講章一定要包含福音信息。想來都是異曲同工，殊途同歸。



神曾主動藉著先知拿單與大衛立約，這對大衛一生具有重大的意義，讓他在百般試練中持守對神的信心，在神的應許中獲得安慰與力量。<sup>14</sup>路德此段信息並沒有提到耶穌基督的名字，也沒有提到恩典等字眼，卻把福音很自然地襯托出來。

對馬丁路德而言，神的應許就是福音。「但聖經把眾人都圈在罪裡，使所應許的福，因信耶穌基督歸給那信的人。」（加三22）：「你們既屬乎基督，就是亞伯拉罕的後裔，是照著應許承受產業的。」（加三29）應許（promise）與誡命（command）是對立的。誡命要求信徒要有行為的表現，可是應許卻保證救恩之可靠性，是信徒得救的確據，不是因著個人的善行，而是基於神主動的施恩，願意把禮物賜給屬祂的子民。

當神應許亞伯拉罕要成為多國之父時，亞伯拉罕在理性的回應與協調下，用自己的方式來回應神的應許。「亞伯拉罕對神說：『但願以實瑪利活在你面前。』神說：『不然，你妻子撒拉要給你生一個兒子，你要給他起名叫以撒。我要與他堅定所立的約，作他後裔永遠的約。』」（創十七18~19）神清楚揭曉從撒拉生的才算是亞伯拉罕的後裔，但在加拉太書，保羅卻說，教會是亞伯拉罕的後裔：「我們是憑著應許作兒女，如同以撒一樣。」（加四28）

關鍵在於：即便以撒也是憑應許生的，以撒不單是亞伯拉罕肉身的後裔，更重要是憑「應許」生的。因為按照人的條件，亞伯拉罕和撒拉已經過了生育年齡，因此若是憑肉體，就根本不可能有以撒。也就是說，所有以色列人或基督徒，都與以撒一樣，都是按著應許承受產業的。這就是福音，舊約早已包含恩典的福音信息。

---

14 瑪31<sup>1</sup>, 330, 32-331, 3; 335, 1-2; 337, 31-32.



## 聖經不是道德性的經書

陳濟民老師認為，華人教會因為受到儒家傳統思想的影響，讀聖經時很容易犯一個錯誤，就是把聖經當作一本「道德性」的經書來領受。<sup>15</sup> 筆者也發現華人基督徒喜歡讀《箴言》，很多人一天讀一章，一個月剛好可以讀完，數十年如一日持之以恆，彷彿當作四書五經之傳世經典般接受薰陶。需要留意的是，別把《箴言》只當作道德性的處世格言。

兒童主日學課堂上，老師講述大衛與歌利亞打仗的故事後，竟作出這樣的結論：「小朋友，這個故事要我們學習勇敢的大衛，為國除害！」若聖經故事最後帶出的是這樣的信息，與中國文化中教忠教孝的民族英雄故事何異？又何需聖經來湊熱鬧？

撒母耳記這段經文主要的重點是在講論神的大能，以及人如何專心倚靠神所產生的結果。撒母耳記上十七章 37 節大衛對掃羅說：「耶和華救我脫離獅子和熊的爪，也必救我脫離這非利士人的手。」這個故事的福音信息是在第 45 節：「大衛對非利士人說，『你來攻擊我，是靠著刀槍和銅戟；我攻擊你，是靠萬軍之耶和華的名』」第 47 節：「爭戰的勝敗全在乎耶和華。」整段經文是要讀者認識神的大能，進而全然倚靠祂。

耶穌講的進葡萄園工作的比喻（太二十一～16），某教會的傳道人竟然詮釋為：傍晚才進入葡萄園的工人因為特別賣力工作，所以才得到主人相同的工資犒賞，將不同工時卻相同工資的故事合理化，用人間的標準來講論神國度的原則，完全扭曲經文的福音真理，也大大降低信息的震撼度。

---

15 陳濟民，《認識解經原理》，頁 18-19。



## 讀經的最終目標

提摩太後書三章16~17節：「聖經都是神所默示的，於教訓，督責，使人歸正，教導人學義，都是有益的；叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。」這段經文表面上與許多中國古代的道德經書或宗教勸說一樣，教導讀者聖經所關注的是作好人，作好事。

其實這段經文真正的重點是在第15節，指出讀聖經最終的目標：「並且知道你是從小明白聖經；這聖經能使你因信基督耶穌有得救的智慧。」這是讀經、教導聖經最終的目標，信耶穌基督而得救是聖經的至終方向，也是聖經的主題。至於好行為只是附帶結果。

約翰在記載了耶穌的身分、事蹟之後，為他的福音書作結論：「耶穌在門徒面前，另外行了許多神蹟，沒有記在這書上。但記這些事，要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子；並且叫你們信了祂，就可以因祂的名得生命。」（約二十30~31）這就是讀聖經的目的：認識耶穌基督是神的兒子，並且要人信靠祂，就可以得生命。<sup>16</sup>

有人擔心教會太強調白白恩典的福音，也有潛在危險，可能會把福音變成廉價的恩典，以致教會裡充滿濫用恩典的軟弱信徒。甚至有人認為教會陰盛陽衰的失調比率，可能是因為華人教會太強調神的慈愛與恩典，少講神的公義、掌權以及個人的委身所致。

耶穌呼召門徒時的確要求他們要仔細地計算代價，願意立刻撇下一切的攔阻，專心回應主的呼召。換言之，要跟隨祂的人認真、嚴肅地考慮作門徒的代價，否則半途而廢，折兵損將，只是徒增笑柄。<sup>17</sup>但筆者認為連委身「付代價」都應該從福音的角度來教導——

---

16 馬丁路德巔峰時期的所標榜的神學理念就是認識基督的身分，他認為這是整本聖經的核心與基督徒信仰的根基：「如果我們認識基督是神的兒子，又是童女的兒子：一個位格、兩個本性，從神來的神性與從馬利亞來的人性，那麼我就擁有一切信仰的知識與寶藏。」（一五三七年詮釋約翰福音第十三章的講章）*WA* 45, 549, 5-8; *LW* 24, 97.

17 見拙作《十字架討厭的地方》，頁254-274。

耶穌基督是賜力量，使信徒能夠付代價的那一位。所以絕對不能只爲了要傳講委身、付代價，而犧牲了福音的信息，那會墮入另一種新的律法主義。

基督教所傳講的是貴重、無價的恩典；不是廉價的恩典。而且，只有真正了解、欣賞恩典意義的人，才能帶出真正的委身。今天華人教會陰盛陽衰的現象，原因有待研究，但一般而言，姊妹心比較柔軟、謙卑，也比較容易接受福音，至少在耶穌時代已經有此現象。耶穌或保羅身邊常有婦女跟隨與支持（太二十七 55；路八 2~3；徒十七 4、12），難道說保羅和耶穌所傳的福音有缺陷嗎？

人的本性是與福音衝突的，因此十字架的福音必須要不斷地傳講，信主多年的基督徒也必須要常常藉十字架的福音來自我省察。人的本性太容易墮入律法路線，就如剛信主時，查考聖經是因爲渴慕真理。後來當了傳道人，每個主日需要講道，查考聖經漸漸變成只是爲了預備一篇漂亮的講章而已。又如剛信主時，什一奉獻是抱著感恩的心態，等到信主幾十年後，什一奉獻變成只是爲了要遵守律法的規定，甚至是爲了年度報稅之節稅方便。人性太容易墮入律法，因此必須要不斷地用十字架來更新自己。



## 第七章 練習題

1. 你對路德為詩篇第十八篇分段的手法有何評論？若是由你來分段、詮釋，你會如何作？
2. 詮釋詩篇第二十六篇，給一個標題（如基督徒的自我形象），並帶出生活應用與福音信息。

## 【福音性解經講道 示範一】

### 福音篇 徒然受苦<sup>18</sup>

經文：加拉太書三章1～14節

- 1 無知的加拉太人哪，耶穌基督釘十字架，已經活畫在你們眼前，誰又迷惑了你們呢？
- 2 我只要問你們這一件：你們受了聖靈，是因行律法呢？是因聽信福音呢？
- 3 你們既靠聖靈入門，如今還靠肉身成全嗎？你們是這樣的無知嗎？
- 4 你們受苦如此之多，都是徒然的嗎？難道果真是徒然的嗎？
- 5 那賜給你們聖靈，又在你們中間行異能的，是因你們行律法呢？是因你們聽信福音呢？
- 6 正如「亞伯拉罕信神，這就算為他的義」。
- 7 所以，你們要知道：那以信為本的人，就是亞伯拉罕的子孫。
- 8 並且聖經既然預先看明，神要叫外邦人因信稱義，就早已傳福音給亞伯拉罕，說：「萬國都必因你得福。」
- 9 可見那以信為本的人和有信心的人一同得福。
- 10 凡以行律法為本的，都是被咒詛的；因為經上記著：「凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛。」

---

18 這兩篇講章示範的初稿曾登載於陳濟民、周學信等著，《更新我心——從聖經、歷史、神學看靈命成長》（台北：華神，2003年一月初版二刷），頁171-198。本書又稍作潤飾修訂。



- 11 沒有一個人靠律法在神面前稱義，這是明顯的；因為經上說，「義人必因信得生。」
- 12 律法原不本乎信，只說：「行這些事的，就必因此活。」
- 13 基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛；因為經上記著：「凡掛在木頭上都是被咒詛的。」
- 14 這便叫亞伯拉罕的福，因基督耶穌可以臨到外邦人，使我們因信得著所應許的聖靈。

## 學游泳記

四十五歲那年的復活節，神賜給我一項奇妙的禮物，使我彷彿再次經歷重生，那就是學了幾十年的游泳，終於開竅了。

其實我是經常游泳的人，小學、初中就常去泳池戲水，甚至在冰天雪地的英國唸書時，也因為復健手臂與脊椎，每週至少游泳一次。結婚後有幾年因打羽球，導致手臂受傷，加上某年暑假從英國旅行回來後，拜英國古舊旅館軟榻床墊之賜，脊椎再度抗議，於是又恢復規律性的游泳，估計游泳記錄大概維持了三十年，但其間多是混水摸魚，蹉跎與虛度歲月，直到四十多歲才真正開竅。

## 入門

我的游泳入門課始於初中，在台中女中讀書時，游泳課的考試，只要能橫越泳池兩邊，或說只要能在水中移動，就算及格。當時我只學會了在水中憋氣，用腳打水快速前進。為了應付游泳考試，我與一位死黨好友，常常去泳池練習，我甚至幫忙托著她的腰，讓她學習仰式游水，她就是以仰式游泳通過體育課考試。而始料未及的是，我自己學游泳的路途，竟是如此漫長坎坷。

我學游泳與學鋼琴的過程很類似，都是採捷徑的方式。學鋼琴幾乎是無師自通，覺得視譜太費事，就自配和弦，在梨山工作一年

就學會司琴，速度雖快得驚人，但因為基本動作錯誤，以後要再更改都很困難，因此只能彈小曲子，無法進入音樂殿堂享受宗廟之美，百官之富。現今會彈琴者多如過江之鯽，有幾次我被邀請去講道，領會的主席是姊妹，反而司琴是弟兄，當下心中很得意，偶而性別角色替換一下也很好。

我的游泳經歷也如出一轍，學習雖快但錯誤動作已養成，因此積習難改，且果效不彰，在糾正之路途吃了不少苦頭，類同於上述經文所說加拉太教會，吃苦都是徒然的。

## 保羅的焦急

加拉太書第三章是緊接著二章 16 節的問題，人稱義不是因行律法；乃是因信耶穌基督。當時加拉太教會正受到另一種教導（一 6，「別的福音」）所困擾，亦即，信耶穌基督並不足夠，還要加上遵行舊約的律法，以及行割禮、守節期（若按今日的教會之規條，還要加上讀經、禱告、領人歸主、被聖靈充滿等等）才能得救。

保羅焦急於糾正這個錯誤，因此字裡行間顯得特別嚴厲，宣稱傳另一個福音的人應被咒詛（一 8），又罵收信的教會為無知的人（三 1），因為他擔心過去花在加拉太教會的工夫都白費了。「徒然」這個字在中文聖經重覆出現多次，保羅用三個不同的希臘文字來表達心中的無奈：「惟恐我現在，或是從前，徒然奔跑」（二 2，εἰς κενόν）；「義若是藉著律法得的，基督就是徒然（δωρεάν）死了。」（二 21）；「你們受苦如此之多，都是徒然的嗎？難道果真是徒然嗎？」（εἰκῆ，三 4 出現兩次）；「我為你們害怕，惟恐我在你們身上是枉費了工夫」（εἰκῆ，四 11）。保羅指出，救恩若是能靠行律法而得，基督實在死得輕如鴻毛，毫無價值與意義。

保羅以為加拉太信徒歸主後，遭遇這麼多猶太人逼迫（見徒十三 50；十四 5、19），如果仍然想靠律法稱義，到頭來終歸與救恩無



分，豈不是白白受苦嗎？保羅又說：「你們受了聖靈，是因行律法呢？或因聽信福音呢？」（三2）他提醒加拉太教會，當初福音傳給他們，那時伴隨有神蹟奇事，換言之，當他們尚未有任何機會行律法，就已經歷聖靈大能（三5），可見神的恩典在先，既靠聖靈入門，為何又要靠肉身來完成救恩（三3）？

因著神的恩典而得救，這是加拉太教會知道且親身經歷的，但為何在現實生活中，卻想腳踏另一條船，走行律法稱義的路線呢？這分明是兩條完全不同的路徑，「因信稱義」是靠恩典從罪中得釋放，得著兒子的名分，即使作錯事被父母責打，也仍有安全感，是可以撒嬌的，是可享受福氣的。而「行為稱義」是靠肉身得救，擁有的是奴隸的名分，是做事領工錢，時常會擔心做的不夠好而被懲罰，因此是受咒詛與痛苦的。

保羅說，你們自己衡量看看，哪條路划算？是做兒子或做奴隸？是得福分或被咒詛？

## 受苦

過往幾十年，游泳對我最大的挑戰就是不會換氣，憋氣游泳（所謂潛水也）雖然很辛苦，正因為如此，反而水的阻力較少，所以前進的速度很快，因此常常譏笑外子游得太慢，所以絕不跟在他後頭游。我會大方地讓他先游一大段，再去追他（有時追上了，還捉弄地扯他後腿）。因為不會換氣，標準游泳池（五十公尺）往往游到中線就需要站起來喘息呼吸，體力狀況佳時，還可一口氣衝到游泳池對岸。但若游泳池另一邊水太深，我只敢出沒在淺的一邊，甚至是犯規的橫著游。當時在英國因游水的人少，我即便橫著游，也因游速夠快，從未與人相撞過。

多年來，有好幾位朋友或學生自告奮勇，要教我換氣，但都功敗垂成。我只好為自己找理由開脫。



## 藉口

首先，自詡是因爲太瘦，所以浮不起來，導致無法換氣，因此反倒羨慕起胖子，因爲此等人擁有較多的浮力空間。然而中年後身體逐漸發福，卻還是浮不起來，只好另尋藉口，以爲肌肉太僵硬。很多人都驚訝地表示，我的肌肉像運動員一樣結實，其實說穿了，這是因爲長年緊張造成的，很容易造成肌肉拉傷，是以多年未曾放棄游泳，乃爲醫治手臂舊傷之故。

除了自認爲體質特殊，又藉口說反正「憋氣」游泳也算是運動，何況因爲游速超快，一定有運動果效，多年訓練下來，也練就一身驚人的憋氣工夫。而且聽聞有一種藉呼吸吐納，來排出體內毒素、調理身體的運動法，亦即，先盡量吐氣直至氣竭，而後再大口吸氣。我的憋氣游泳，可算是最佳的排毒法，每次我從水中奮起大口吸氣時，都可感覺附近的空氣幾乎瞬間被我吸光。電影「無底洞」（與「鐵達尼號」是同一位導演詹姆斯·卡麥隆【James Cameron】，其擅長拍水中電影），男主角曾憋著氣，從報銷沉沒的潛水艇這邊游到那邊，我很得意地自稱也擁有這等本事，說不定有一天可以派上用場。

然而在夢境情節中，常常是自己被水淹死。幾十年的游泳生涯卻不會換氣，成爲生命中的痛，我幾乎已經絕望，認爲今生大概就是學不會換氣。

人的絕望常是神行事的起頭。

## 契機

聖經說：「在黑暗中行走的百姓看見了大光，住在死蔭之地的人有光照耀他們。」（賽九2；太四16）第一道臨及我身的曙光，是來自團契一位很缺乏運動細胞的姐妹，她頭腦好、口才好，惟獨運



動差，她連走路都嫌辛苦，爬山總是殿後，她因脊椎不好（文人的通病），也開始去淡江游泳池報到。據聞，她游泳的換氣是在這幾年淡江游泳池才學會的，這消息給我很大的鼓舞作用，因為我的運動細胞比她好很多，如果她學會換氣，對我應不是難事，信心一時大增。

可見軟弱的人，或是能力差的人，有時反而較能給人幫助與安慰。資質好而會讀書的人，面對好成績是理所當然，但天生資質平凡，又不會讀書的人，若考試過關，則是意外的喜悅（按基督教術語，這是神所賜意外的恩典），處於弱勢的人也較能體會、同理別人。傳道人若成長過程是一帆風順，牧會需要多有調整，學習去體恤軟弱者、關懷失敗者。

加拉太人得救並不是天生資質好，他們原是在應許之外的外邦人，也不是因有好的行為表現而得救。加拉太教會所以成為神的百姓，完全是神額外恩典，這也是福音安慰人的地方。

## 耍賴

學會換氣的第二個靈感是向神禱告，而且是要賴式、撒嬌式的禱告，這是作兒女的特權，奴僕就不敢如此大膽妄為。有次心血來潮，很認真地向神禱告：求主給我加倍的浮力，直等到學會換氣，再收回浮力，恢復正常，換言之，我是在求神蹟，而神竟然垂聽這個禱告，當天我竟學會換氣，且快速得讓我幾乎不敢相信（或應該說，慢得幾十年才學會），當我站在游泳池畔，幾乎喜極而泣。在靈程上又一次鮮活的經歷，原來神那麼體貼，無論大小事情都可交託、仰望神，神也願意接管我們交託給祂的事。

## 重生後的續曲

記得剛學會換氣時，仍處在載浮載沉、摸索前進的階段，常會吃到水。以前因怕噎到水，就用憋氣來對抗，反正只要不呼吸，水又奈何了我。學會換氣後，反常喝到水，尤其是旁邊水道若有胖子經過而導致大量水擠過來時，而且因為緊張與不習慣，游一趟就很累，心跳得很厲害，需休息幾分鐘才可繼續上路。就如路德所說，恩典不會突然使信徒成爲一個新而完全的人，舊人敗壞本性仍在，神的靈不會立刻克服人的缺陷，成聖是需要時間的。如今我已經操練到三十分鐘游三十趟。

我抓到一個訣竅，就是游得愈放鬆、愈慢，浮力就愈好，心急反而吃力。以前笑外子游得慢，後來我游得比他還慢，加上他經名師指點與傳授，學會自由式，游得更快了。我即使緊跟在他後頭也無法趕上，真是此一時彼一時，不能相比。

有時也會想偷懶，想用從前快速的憋氣游法，但很奇怪，一旦學會正確的基本動作，以後再也無法回到從前錯誤的招式。因而想到，保羅很稀奇加拉太教會開倒車：「現在你們既然認識神，更可說是被神所認識的，怎麼還要歸回那懦弱無用的小學，情願再給它作奴僕呢？」（加四9）

## 神的定律

游泳的祕訣就是盡量放鬆，在水中要放得開；屬靈生命的祕訣也是如此，要多交託主，多倚靠恩典。愈放鬆交託神，就愈能享受基督徒生命，若想靠舊方式努力地攻克己身，就越發辛苦，身體就更往下沈。因為想靠行爲稱義的人，是欠行全律法的債。

馬丁路德說，律法是借方的記載；福音則是貸方的記載。（《加拉太書註釋》，香港：道聲，頁113）我們到銀行去存錢時，要填



寫借錢給銀行的單據，律法就好比人需要不斷把錢存進去，而福音就是去銀行提款時所填的單據，神賜下的應許就是把恩典（禮物）無條件地送給選民。律法代表永遠還不完的債務；福音則代表永遠領不完的钱。<sup>19</sup>

## 芭比的盛宴

一九八〇年代有部電影〈芭比的盛宴〉（*Babette's Feast*）膾炙人口，教會界常常觀賞這部電影，其中最享受的部分，應是女傭芭比籌辦那次盛宴的經過。那一席法國酒席，過程與辦中國料理差不多，除了山珍海味的豐富菜餚（菜單有龜肉湯、鵝鶉肉及各種菌菇、野禽），還要講究餐具、酒杯、醞釀氣氛的蠟燭，相信喜好飲食的中國人必看得津津有味，但電影所要表達的主題思想，恐怕沒有幾個人記得。一直到基督徒作家楊腓力（Philip Yancy）的暢銷得獎書《恩典多奇異》（*What's so Amazing about Grace*）的披露，世人才體會丹麥女作家白烈森（Karen Blixen，筆名 Isak Dinesen）寫芭比盛宴的故事原委。

芭比原是巴黎著名餐廳的掌廚，因法國內戰逃難到丹麥漁村，由路德會牧師的兩個女兒收容為女傭，十二年任勞任怨地服事兩位老小姐。有一天芭比告訴主人，她法國朋友幫她買的彩券，中獎一萬法郎，她要求替主人及教會會友做一頓正宗的法國酒席，以資慶祝。一向刻苦、節儉的主人好不容易首肯，可是她們做夢也沒有想到，一頓酒席花盡芭比所贏得的一萬法郎。

宴席的客人中，除了十一位老邁的會友，還有一位不速之客，即當年追牧師大女兒的軍官，現在已經是將軍。酒席中，會友保持

---

19 此比喻主要是取自還錢、領錢的思維，無法完全等同世上的會計邏輯，因借錢給銀行就是資產而非債務，福音如果是提款就需先有存款，救恩自然不要我們先有存款。

一貫的道貌岸然，面無表情，只有將軍不斷地誇讚菜肴美饌。酒酣耳熱之餘，會友態度開始放鬆，兩位因做生意而結怨的弟兄，終於解開多年嫌隙，彼此認錯，而多年鬧僵的老姐妹也講起話來，至終這個業已沒落、消沉的教會，恢復了同心合意的團契。芭比的盛宴敲開了緊閉的心門，恩典悄然來臨。原來是最講求「因信稱義」的路德宗教會，無形中卻成為對恩典最陌生的宗教團體。然而一頓免費、慷慨的晚餐，融化了冰冷的人心。

將軍即席的演講可明確看出，影片的焦點不在於美食，而是如何運用恩典：一件禮物，花費了贈予者的所有，領受的人卻分文不用支付。將軍的演講令人動容：

「我們都聽見人說過恩典在宇宙可尋見。然而出於人類的愚昧與目光短淺，我們竟以為屬天的恩典是有限的……但是當我們眼目得開那一刻，我們看見也體會到，恩典是無限的。諸位親朋好友，恩典無求於我們任何東西，而單單要我們充滿信心等候領受，並心存感恩宣述。」（《恩典多奇異》，臺北：校園，頁25）

楊腓力的結論也很精彩，震撼人心：

「芭比的盛宴，千載難求的珍饈，就如此為一群根本沒有作什麼的人鋪張。恩典以其慣有的方式，臨到那座小漁村：免費、沒有附帶條件，對方請客。」（同上）

## 順應靈命界的韻律

想靠律法稱義的人，是對白白恩典沒有安全感，總覺得做不夠，永遠得不到釋放。倒不如誠實承認自己在救恩上無能為力，畢竟債務永遠還不完，靠行為討神喜悅是死路一條，乾脆放手讓神來主導，一如游泳需要放鬆，身體才會浮起來，享受水波的韻律，與自然合一。



自然界是有韻律的，配合此節奏可以很和諧地享受人生，就像游泳的訣竅是去感受、順應水波的韻律，當水波往上揚起時，身體就須跟著浮上；當水波下沉時，身體就順勢滑下來。

神在靈命界也設定了韻律，因信稱義的定律可以追溯到亞伯拉罕（以色列人最古老的先祖），祂早在遠古就已設下永不改變的原則，違抗這原則只會自討苦吃，就像在大馬色的路上，耶穌向保羅顯現說：「你為什麼逼迫我？你用腳踢刺是難的！」（徒二十六14）

## 律法與信心之間沒有接觸點

加拉太書三章7~14節保羅用亞伯拉罕的例子指出，律法的原則與信心的原則是不能兼有的，以信為本的人，與信心之父亞伯拉罕一同得福；而以行律法為本的，都是被咒詛的（三9~10）。一個是得福；一個是被咒詛，兩者之間不是程度的差別，而是本質的衝突，律法與信心之間沒有接觸點。（D. Guthrie, *Galatian*, NCB, 101.）

律法是用神的標準訂出是非善惡的準則，人達不到這個要求，就會被定罪、遭懲罰，律法不考慮人是否有能力達到。換言之，律法只提出要求（人必須做這個，不可做那個），卻不提供能力與恩典，所以律法的功用並非賜生命，而是殺生命。雖然律法說：「行這些事的就必因此活著」（加三12），問題是有誰能做到呢？有誰能盡心、盡性、盡力愛神和愛人呢？人最愛的總是自己。

律法主要是指出世人達不到神的標準，因此靠律法至終是走進死胡同，因為律法的要求相當苛刻與嚴格。「凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛。」換言之，人若只犯一條律法，就是犯全律法，我們只能靠福音這條路線得生。

福音則理解人的軟弱，知道人有所不能行，無法臻至神的標準，所以神親自來完成，人只須用信心接受神預備之現成的禮物，

就是神在耶穌基督裡為人所成就的救恩。「信心」是空的器皿，無價值的管道，故此並非用信心來交換恩典，而是人在軟弱無助、無能為力與毫無盼望的逆境中，惟一能承受的就是接受神的恩典。不是人的信心本身有價值；而是他所信靠的對象有能力。

「基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛。」（加三13）

歷史上最荒謬的事，就是完全無罪的羔羊被掛在木頭上，而應當受咒詛的人卻得享祝福，這是基督徒最上算的交易（路德稱之為 joyful exchange），我們的罪、咒詛與死亡轉嫁給基督；而祂的公義、聖潔與救贖轉移給我們。祂因我們成為貧窮；我們因祂成為富足，多麼一本萬利！

楊腓力說，上帝的恩典數學實在引人非議，為了一隻迷失的羊，竟撇下九十九隻羊，清晨進葡萄園工作與傍晚才進去工作的人，工錢竟然一樣，這真是其爛無比的經濟學。（《恩典多奇異》，頁66，69）因此，精打細算的生意人，反而很難進入恩典的國度。

保羅指出，若加拉太教會改走律法稱義的路線，那麼基督就是徒然死了，甚至可說，對基督偉大的救贖是一種至極的侮辱，因為他們不領情，認為基督完成的救贖並不夠，還需加上人的功勞。

其實保羅並不反對那些藉信心稱義，因而有好的行為、真行律法的人，保羅乃是反對那些自以為能成全律法，實際上卻違背律法的人。

「好行為」是得救的結果，而非原因。律法是好的、是良善的與聖潔的，律法要信徒用真正的信心敬畏神，親愛神，但靠律法的人無能為力，只好捏造人為的得救律例，且律上加律，例上加例，被許多規矩、律法捆綁的人其實是沒有安全感的人。耶穌說：「他們將人的吩咐，當做道理教訓人，所以拜我也是枉然的。」（太十五19）



因此，如路德所說，靠律法稱義根本是直接背叛上帝！（路德，《加拉太書註釋》，頁114）

## 享受基督徒生命的訣竅

誠如我游泳大半輩子才真正入門，徒然受了許多苦，過往無法享受游泳的好處，全是因為放不開，想要用自己的方法與水對抗，這僵局直到我了解訣竅，順應水性後，才開始真正享受如魚得水之樂。

享受基督徒生命的訣竅就是因信稱義的福音，但願我們在奔跑天路的旅途中不會走冤枉路，白白受苦，我們在職場或教會中固然應該認真、敬業，卻不是以行善、功勞、業績與表現，來肯定自己在神眼中的地位，而是能欣賞、享受神在救主耶穌基督裡所賜的應許與福氣。不會時時與人比較業績、奉獻與恩賜。略遜他人時不自卑，而是為那人感恩，欣賞神在他身上的恩賜與才華，若表現比別人優異時，更不會恃才驕縱、睥睨自誇，知道完全是恩典。我們「有什麼不是領受的呢？若是領受的，為何自誇，彷彿不是領受的呢？」（林前四7）

因信稱義的道理不僅是基督教信仰的入門，也是基督徒一生靈命成長的祕訣。什麼時候遠離恩典的路線，當下就是開始吃苦之際。若是讀者從前一直學不會游泳換氣，希望我的經驗可以給予鼓舞！若是從前當基督徒倍感辛苦，希望保羅與路德的經驗可以使之起死回生。



## 【福音性解經講道 示範二】

### 律法篇 訓蒙的師傅

經文：加拉太書三章 23 節至四章 7 節

- 三 23 但這因信得救的理，還未來以先，我們被看守在律法之下，直圈到那將來的真道顯明出來。
- 24 這樣，律法是我們訓蒙的師傅，引我們到基督那裡，使我們因信稱義。
- 25 但這因信得救的理，既然來到，我們從此就不在師傅的手下了。
- 26 所以你們因信基督耶穌，都是上帝的兒子。
- 27 你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了。
- 28 並不分猶太人、希利尼人、自主的、為奴的、或男或女，因為你們在基督耶穌裡，都成了一了。
- 29 你們既屬乎基督，就是亞伯拉罕的後裔，是照著應許承受產業的了。
- 四 1 我說那承受產的，雖然是全業的主人，但為孩童的時候，卻與奴僕毫無分別，
- 2 乃在師傅和管家手下，直到他父親預定的時候來到。
- 3 我們為孩童的時候，受管於世俗小學之下，也是如此。
- 4 及至時候滿足，上帝就差遣祂的兒子，為女子所生，且生在律法以下，
- 5 要把律法以下的人贖出來，叫我們得著兒子的名分。



- 6 你們既為兒子，上帝就差祂兒子的靈，進入你們的心，呼叫阿爸父。
- 7 可見，從此以後，你不是奴僕，乃是兒子了，既是兒子，就靠著上帝為後嗣。

## 護衛兒童

近幾年臺灣腸病毒肆虐，一九九八年的夏天造成數十名幼童死亡，幾百名住院，根據報導病毒主要攻擊對象，為十歲以下幼兒，估計約有五、六十萬小朋友受感染，一般併發症並不嚴重。醫生呼籲家長，盡量少帶幼兒出入公共場所，以降低感染機會。聽說這型病毒專門攻擊幼兒免疫系統，因為其免疫力尚未完全發育好，不易自行產生抗體，最簡單的預防方式就是避免製造傳染機會。該年年中若有小學以下兒童的家長，緊張的如臨大敵，把孩子嚴嚴地看守在家中。

二〇〇一年元月華神眷屬的幼兒班有小朋友罹患此病毒，在教室嘔吐，當晚七、八位孩童也發作，接著孩童家長亦傳染，再過幾天同工逐一被波及，我也不能倖免，親眼領教其快速的感染率。以往腸胃型的感冒一天就可痊癒，這一型的病毒卻要拖上三天才被控制。及至二〇〇三年春夏之際，非典肺炎（SARS）席捲亞洲地區，這種病毒只攻擊成年人。世人終於學會採取隔離政策來圍剿傳染病毒。

至今每當流行病毒肆虐之際，家長都會盡量避免孩子出入於公共場所。多年前我因等候留學出國而賦閒在家，有機會帶小姪女出去散步，每次出門她都非常興奮地手舞足蹈，我心中頗有感觸，因為臺灣的休閒場所著實太少，又常人滿為患，可以讓小孩子活動的空間太小，以致被迫整天都關在房子內。

我的小妹潔癖比我嚴重，每逢她的孩子感冒了，往往足不出戶

甚至月餘，深怕再被傳染，結果是她整天與孩子兩人對看，心情十分鬱悶，短期還可忍受，但長期下來，恐怕小孩將來的人際關係也會出問題。病毒猖狂之際，縱使做父母的於心不忍，但爲了稚兒的生命安全，也只好用圍牆、門門把孩子守護起來。惟待孩子日漸強壯起來，體內產生抵抗力了，才給予他自由。

加拉太書三章 23 節：「但這因信得救的理還未來以先，我們被『看守』在律法之下，直『圈』到那將來的真道顯明出來。」看守（guarded under）是指被嚴格地護衛著，圈則是關起來，鎖起來（shut up, locked up）。律法是專門用來看管未成年的孩子，成熟懂事而自愛的成年人，是不需用律法加以約束或監視。

筆者原生家庭有五個孩子，其中就數我最不聽話，極度桀傲不馴，最令父母頭痛。父母打我最兇，管我甚嚴。然則道高一尺，魔高一丈，我做壞事的花樣也特別多，刁鑽得很，因此，爸爸管教我的學問也愈來愈專精。他曉得我的詭計與花招，因此處罰與管教方式也屢創新意，當時非常氣忿難平，覺得父母管束太嚴厲，到中學還罵打不休，既不給面子，又沒有自尊。到了上了大學之後，屢次聽到中學同窗其女生宿舍性生活的氾濫令人乍舌，才知道家教嚴格是有它的道理，且養成我在這方面很保守（雖我思想很前進）。

記得很小的時候，有一次買糖果欠攤販兩毛錢，被媽媽知道後，將我打得半死，從此以後，慘痛經驗之下再也不敢與人有金錢借貸，無形中養成這個好習慣。長大以後，即使再窮，也不會向人開口借錢，樽節用度的觀念深印心中。在國外讀書時，在華人留學生圈內很流行借錢，張三向李四借，李四又向王五借，王五再向張三借，繞了地球一圈，造成惡性循環。好幾次轉到我這邊兒就會停止，因我會說教，也會勸對方不要隨便借錢，免得養成壞習慣，屆時傷害朋友之間的感情。在金錢事情上我既不借也不貸，若是對方真是走頭無路，那麼出借之際，也就不會指望對方償還。



我很感激媽媽當年一頓毒打，養成一生的自愛自尊。當時雖然氣憤填膺，卻也看見律法管教的功能與用途。加拉太書三章19節說，「這樣說來，律法為什麼有的呢？原是為過犯添上的。」律法原是為管教錯誤，約束放縱的情慾。小學老師大概是最需要扮演兇狠、嚴厲管教的黑臉角色。我有時還是覺得當年小學老師的管教太過分，甚至近乎變態，但對那些缺乏家庭教養的小學生而言，的確收到嚇阻作惡的果效。當年小學老師常常誇說，那些以後流落街頭做流氓的學生碰到他時，還是畏敬三分，恭敬有禮。

## 保羅心目中的律法

在保羅心目中，律法究竟是正面或負面的功能？在加拉太書前半部分，保羅似乎對律法極不友善，採取攻擊的姿態，如：「若有人來傳另一個福音，就當被咒詛。」（一9）保羅指出靠律法得救，與靠恩典得生，是誓不兩立且截然不同的兩個系統。「義若是藉著律法得的，基督就是徒然死了。」（二21）如果基督徒仍是靠行為得救，那麼證明耶穌基督所成就的救贖不完全，仍需人自己積功德來補救，如此基督就死得沒價值。「你們受了聖靈，非因行律法，而是因信福音。」（三2）加拉太人是外邦人的教會，他們一信主就有聖靈賜下做為神接納他們的印證，那時他們根本還沒有接觸猶太人的律法（參徒十三52），「凡以行律法為本的，就是被咒詛的。」（三10）保羅此際對律法幾乎是嚴厲抨擊，相當負面。

然而有時保羅對律法卻是較中性的，甚至是採取肯定的姿態。

加拉太書與羅馬書很相似，前半部幾乎否定了律法在救恩上的角色，但保羅又擔心信徒誤以為律法一無是處，就自行提出問題，並加以回應，這是保羅一貫自問自答的教導模式。「這樣律法是與神的應許反對嗎？」（加三21）「這樣，律法是罪嗎？」（羅七7）兩處經文保羅都斬釘截鐵地說：「斷乎不是。」（語氣堅定：

Absolutely not, Certainly not)，在羅馬書，保羅說律法是良善、聖潔與公義的（羅七12；見提前一8），在加拉太書，保羅說律法是訓蒙的師傅，引信徒到基督那裡，而得著因信稱義（加三24），可見律法確實有其正面的功能與角色。

## 律法的角色：監管孩童的保姆

在希臘羅馬時代，未成年的孩童都有私人僕役隨時陪伴，好像保姆一樣地監管，必要時還可以加以叱責或鞭打。

沒有人喜歡被鞭打，如果學生長大了，可能會把鞭子藏起來或是私下丟棄，若是比師傅孔武有力，不單不肯束手就縛，反而可能會反毆回去。

然則，孩童時期需要鞭打管教，否則長大就沒有紀律、規矩與訓練。律法就好像孩童的保姆，它提供一個是非善惡的標準，並且會刑罰犯錯的人。雖然律法不能使人得救；但它卻可制止人作惡。孩提時，無論爸爸如何打罵與修理，都不能使我痛改前非，但至少使我生發畏懼之心，不敢肆意地胡作非為，因為知道有一個標準在那裡。

學生都不喜歡考試，尤其神學生。我曾做過問卷調查，學生們總是說，他們都是研究生了，年紀一大把還要去死背課程內容，所以寧願寫報告。周學信老師說，學生很現實的，有考試，他們上課才會專心聽，認真寫筆記。周老師上課還點名、簽到，學生即便叫苦連連，但上課秩序很好。後來我也如法炮製（雖然始終不敢點名），若有學生說考完就忘了，背書功效不大，我則以為至少先背誦過一次，下次再複習就容易些。

以前林道亮院長要求學生期末交上課筆記，當時我覺得太表面工夫、死板、律法，現在覺得這招也有意義，可逼學生好好聽課，其實做筆記之前，已先在腦海中歸納與整理了，做筆記本身就是一



個學習過程。

雖然作兒女或學生不喜歡律法，想掙脫約束與看管，但身為父母及老師的卻認為律法是有用處的。考試並非全屬律法；福音也非不需考試。雖然學生恨惡考試，考試卻是老師必須執行的「較小邪惡」（lesser evil）。二〇〇六年春季班眼見神學生讀書讀得愁眉苦臉，臨時取消教會歷史的隨堂考，學生歡聲雷動。事後外子卻說：「這次學生感激你，以後可能會怨你，嚴格的老師才是好老師。」外子的教學理念與我稍異，但是他頻頻獲得多次優良教師獎。

### 律法的時效性：孩童長大前（遺囑生效前）

然則，律法的約束，或說師傅的管教要到幾時結束呢？保羅說，只要孩子被訓練得有資格能繼承父業之際，這訓練就算終止了。這不一定是指生理年齡，更可能的是指心智年齡。

加拉太書三章 23～25 節揭櫫律法的時效性，在因信稱義的道理出現後就結束了。

加拉太書四章 1～2 節指出，直等到孩童父親預定的時候滿足，該人就可脫離律法約束。律法雖使人不自由，受約束，但它不具永恆性，因此有時間的限制，且有一定的目的，它的焦點就是指向基督，把人引到基督那裡（加三 24）。在保羅的系統中，律法與應許不全然對立，甚至是銅板的兩面，律法的另一面就是應許。孩童時期，律法這面朝上，把應許壓在下面，暫時不能領受或動用，一如過年時小朋友領到的壓歲錢，暫時被父母收藏、保管，又好像「定期存款」，需要經過一定的時間才能提款。這個比喻我著實感同身受。

結婚後的前幾年，外子的薪水幾乎全都用來支付房屋貸款，所以他比我拮据。倒是婆婆用外子的名義存了一些錢，但全是定期存款，而且印章、存摺也都是婆婆保管，因此，並不清楚到底有多少

錢。每年利息歸婆婆，繳稅則歸我們，名義上好像很富有，擁有許多應許，可是我們像孩童被監管著，沒有自由動用權。

加拉太書三章 15 節保羅引用日常生活的實例「文約」(covenant) 來解釋，神的約很可靠，像父母的遺囑，立好了就不能廢棄，但在孩子長大，遺囑生效前，是被看守在律法下。

儘管我與外子已成年，但婆婆仍認為她自己保管比較安全，原因可能是擔心我們在財務管理上還不成熟，或沒有經驗，甚至沒有時間、精力去處理，也許她怕我們把錢花掉，或是全奉獻給教會，因而至今尚未將產業交給我們，換言之，我們還不是全業主人。婆婆甚至很喜歡替我們管錢，常要求將存款都交給她去放高利貸。後來我開始學習反抗她的管轄，雖然不像她如此擅長理財，但我喜歡自由獨立地管理自己的收支。有一年旅行時，需用一筆美金，婆婆會替我們開了兩個美金帳戶，一個在國內，一個在國外，都是定期存款。由於那年台幣貶值，所以想先取用美金存款，但婆婆卻不以為然，她寧願我們用台幣去兌換美金。孩童就是如此這般，雖有一大筆錢，一如豐富的應許，但卻無法動用，時機尚未來臨，管家依舊掌權，律法的圈禁還在。

外子很有骨氣，他說，反正那些都是婆婆的錢，不是自己賺的，當視之無物。但我卻渴望有朝能自由支配所有產權，可以靈活運用、投資與奉獻。

## 律法的功能：使人渴慕救恩

一旦長大成熟後，還要被當做孩童管訓是很不舒服的事，保羅在羅馬書十章 4 節說「律法的總結就是基督」，在加拉太書說律法是「引人到基督那裡」。這應當是律法最大的功能。律法使人發現，要靠自己的行為功德來達到神的標準，是徒勞無功的，因為人裡面沒有良善，無力行善，除非神的靈先進入人裡面，才能叫人活



過來。所以，律法可以促使人對自己產生絕望，並因此渴慕神的憫與救恩。

馬丁路德說得好，「飢餓是最佳的廚師」，律法使痛苦的心靈渴慕基督，如保羅的無奈呼喊：「立志為善由得我，只是行出來由不得我……我真是苦啊，誰能救我脫離這取死的身體」（羅七 18、24）因此，律法可以引出生命。（路德，《加拉太書註釋》，頁 140；“*Answer to the Hyperchristian*”，*Luther's Work* 39, 188-189）換言之，律法是福音的另一面，律法並非全然凶惡與無能。

## 真善美講座的價值

多年前在教會界流行的高維理（Bill Gothard）真善美講座，為基督化家庭提供了一套完整而清楚的信仰實踐，如：夫妻關係、親子關係、交友問題，也幫助人處理心理問題，如拆毀自卑感，如何避免被人挑起怒氣。這套基督化教育有很細節的教導，好比與異性朋友約會時，需先經過父母同意，並見過雙方父母；要拆毀搖滾樂；強調順服父親的權威、政府權威等等。華神曾在一九九九到二〇〇一年採用品格塑造教材（培基文教基金會出版），就是真善美的課程，其中有細緻詳盡的品格分類，亦不乏豐富的自然界、人文界例證，以及精美的圖片。雖然同學中間有些微言，覺得被當作孩童教導、訓練，但是從生活紀律的角度而言，也不失為必要的提醒與操練。

在美國，服膺這套真善美教材的信徒，其信仰表現極端的保守（如禁止節育，鼓勵自然生育，類同天主教），有些家庭甚至不送小孩到學校上學，由家長在家教育，採用自己設計的課程教材（類同臺灣新約教會自辦伊甸家園的教育方式），家中沒有電視，惟一社交場所是他們家庭之間年度的活動。

這套真善美人生系列講座，的確有正面待人處事的教導，也有



實際輔導成功的例子，教出來的孩子循規蹈矩且聽話順服。它的確是很優良的訓蒙師傅，就如在小孩子抗菌力、免疫系統尚未發育完全以前，予以詳細的教導，周密的保護。

然而它的缺點是教導方式公式化，繁多且過細的規條，小孩因而可能沒有主見、缺乏自由。我很質疑這樣教導出來的孩子，如何適應現代充滿多元、複雜且開放的社會。在無菌室裡中被保護得很好的孩子，缺乏免疫力與抵抗力，遇到試探時反而更為辛苦。因為小孩已被訓練接受死板規條，順服簡單化命令，缺乏獨立判斷或自由選擇的啟發。

上帝爲了要使人類長大成熟，祂寧願冒險，讓亞當、夏娃在自由環境中學習順服的功課。律法限制人犯罪的自由；福音卻予人罪中得釋放的自由。所以我認爲，福音才是真正邁向成熟的教育方式。基督徒要先認識並相信那位頒佈律法的神，而祂所給人的限制與約束是出於愛心，這樣人才會甘心樂意地守律法。

## 恩典使人甘心樂意地遵守律法

筆者最後再複習律法的功能：

1. 提供清楚是非善惡標準；
2. 制止作惡的；
3. 訓蒙師傅，看管孩童；
4. 引人到基督那裡。

「律法」是孩童的訓蒙師傅，而孩童需要管教。箴言說，「不忍用杖打兒子的是恨惡他；疼愛兒子的隨時管教。」（箴十三24）「鞭傷除盡人的罪惡；責打能入人的心腹。」（二十30）「杖打和責備能加智慧；放縱兒子使母親羞愧。」（二十九15）小孩子需要受律法的約束，沒有規矩的孩子只顯示父母沒有好好的盡管教職責。

現代的教育理念都不贊成打罵的管教方式，打罵雖能快速嚇阻



孩童，卻是最差的教育方式，是大人偷懶的管教途徑，所得之果效也差。合宜的管教應該包含講理的溝通，但需要家長、師長更用心竭力去設計與實踐。

律法只能制止人作惡，不能驅使人向善，所以，做父母當知責打管教是有限的，期望孩子生命改變，最佳的出路是為孩子禱告，帶孩子信耶穌，使他從罪的奴僕成為神的兒女。想當年若是我父親及早有此覺悟，他管教我其實可以輕鬆很多。

馬丁路德說：「律法的頒佈為叫我們尋求恩典；恩典的賜予，為叫我們遵守律法。凡有罪愆的，必被律法顯明出來，好叫我們得到從神恩典來的醫治。」（《羅馬書註釋》，*Luther's Work* 25, 243）這應該就是律法與福音之間弔詭的張力最佳的詮釋。



### 豐收季節的午禱 (Mittagsgebet bei der Ernte)

珍藏於德國斯圖加特 (Stuttgart) 美術館

聖經協調有其必須性與重要性，聖經的編者以及神的教會當然意識到這些明顯衝突的經文，而且仍然允許它們呈現在聖經中，進而研讀、尊崇並奉行數千年，背後必有其堅持的原則。筆者以這幅十九世紀寫實派的畫作為例證，嘗試用文學藝術的角度欣賞聖經，解決聖經表面看似矛盾的現象。





兩千年的教會歷史，至少在宗教改革以前，寓意解經總是佔優勢，大部分的神學家、解經家都是屬於這條路線。路德是承先啓後的一位關鍵性人物，自他以降，正統或福音派教會都偏向依循字面解經的方向前進。

宗教改革時期的另外兩位解經家是墨蘭頓（Philip Melancthon）與加爾文（John Calvin）。墨蘭頓是馬丁路德生平最親密的摯友，也是威登堡大學的新約教授，幫助路德將新約聖經翻譯成德文。另外一位是加爾文，他是改革宗長老會的創始者。兩位教會領袖都主張解釋聖經必須要正確的語言學及文法的知識裝備，且堅持字面解經，認為聖經經文只能有一個確定、單純的意思。

路德與加爾文對寓意解經給予很負面的評價。雖然路德一生都沒有放棄寓意解經，但晚年卻痛恨靈意解經，指責靈意解經是妓女。加爾文也批評靈意解經是撒但的工具，把人帶離聖經的原意，使人偏離正路。這兩位改教領袖都主張研究聖經必須要從上下文著手。加爾文尤其強調要從歷史背景來解釋舊約。他寫了一套完整的聖經註釋，非常嚴謹、清晰。這一套註釋書，雖已歷經四百年，但是實用性、可靠性還是相當高，至今仍是許多神學爭論或解經難題需參考的圭臬。

## 十七、十八世紀的信條主義 (宗派主義) 與敬虔派

宗教改革之後就進入近代歷史，教會出現兩個運動：一個是宗派主義運動；另一個是敬虔主義運動。它們一個是注重知識與理智的分析；一個是側重感性的表達。

從路德晚年到十六世紀末，復原教（又稱為更正教，意即今天的基督教，藉此與天主教有所分別）內部發生了嚴重的分裂，並捲入了各宗派的信條或信仰告白（confession）的爭論中。各宗派紛紛為自己制定信經或神學體系，例如信義會（或稱路德宗，Lutheran）有奧斯堡信經（Augsburg Confession, 1530），後來又制定協和信經（Formula of Concord, 1577），長老會則有西敏信條（Westminster Confession, 1648）。這是一種系統性、條文式的信仰陳述，史稱「宗派主義」（Denominationalism）時代，與信條主義是孿生兄弟。

改教時期路德提出幾個口號，其中最響亮的就是「惟獨聖經」，雖然高舉聖經為最高權威，但卻陷入了另一種危險，就是宗派被自己所訂的信條束縛住，至此信條或信經儼然成為信仰的權威，釋經學卻降階變成神學的僕役，成為各教派證明自身某些特殊教義的工具。

### 兩種釋經理論

路德與加爾文都是持動態的釋經理論，他們看重的是經文整體的意義，而非斟酌字句，或枝微末節，聖經主要之目的是使人認識神，因信基督而有得救的智慧。基督才是聖經的主題，也是聖經權威之所在。神以道成肉身的方式，透過人類社會的生活型態、文化系統來啓示祂自己。因此要明白聖經需先明白聖經的歷史與文化背



景。縱使聖經作者在歷史、科學方面受到限制，無法真相重現地詳述其中的資訊，但神仍能使用有限的人類語言來承載、傳達祂的心意。<sup>1</sup>然而由於強調理性、邏輯思維的信條主義，講求精密與準確的神學系統，第二代新教陣營開始轉為保守且靜態的釋經理論，漸漸遠離路德、加爾文所持聖經的主題與內容（基督）比外顯形式（字句）更重要的立場。<sup>2</sup>

兩種釋經理論是建立在不同觀點的默示論上。信條主義主張「逐字默示論」（verbal inspiration），<sup>3</sup>是一種機械式（mechanic）的理論，主張聖經乃是聖靈逐字、逐句的默示，默示的過程裡，聖靈是惟一的作者，人只是神手中的一枝筆而已，基於此，解經者也應是逐字、逐句被聖靈引導、感動，不涉入任何屬於作者個人的意思。希伯來文或希臘字母音的一點、一撇都有聖靈的保守、啓示。<sup>4</sup>作者和解經者就像一個打字員，聖靈啓示 A，作者就在鍵盤打下 A，啓示 B 就打 B，因此就像機器般，非常精準，沒有任何犯錯的可能。這種釋經理論表面上聽起來很安全、可靠，但實際上則非常呆板、僵化。

---

1 D. Mckim and J. Rogers, *The Authority and Interpretation of the Bible* (New York: Harper and Row, 1979), 79.

2 羅慶才，〈淺論「聖經無誤」〉，《聖經無誤的再思》（香港：厄瑪奴耳團體，1994），頁89。

3 蘇格蘭神學家麥高恩（A. T. B. McGowan）的近作 *The Divine Spiration of Scripture: Challenging Evangelical Perspectives* (Nottingham: Apollos, 2007). 第二章特別區分「神的呼出」（spiration）與「人的受感」（inspiration）。他指出，提摩太後書三章16節的“inspired”從一六一一年KJV沿用至今，出現兩個問題。其一是沒有翻出希臘文原文 *theopneustos* 所蘊含「神吹氣或神的靈的」意思；其二是「受感」的用字會誤導讀者，以為焦點是在人的能力和角色，而與神無關。因此，「神呼氣」還是最好的詞彙。*The Divine Spiration of Scripture*, 39. 但是因為中文聖經譯為「默示」，並沒有這個疑慮，所以筆者此處仍用「默示」的字彙，除非稍後涉及聖經無誤的爭論時，有關麥高文的論點，筆者仍會尊重他專用的詞彙。

4 聖經字句默示論以瑞士改革宗神學家涂仁提（Francis Turrenti, 1623-1687）為代表。

相形之下，動態釋經理論是建立在「動態默示論」(dynamic inspiration) 上，這是一種較活潑、有彈性、具創意的釋經理論，認為默示的過程不但有神的啓示、主導，也有人的參與及投入。釋經者除了熟悉聖經，善用解經原則之外，還需經歷聖靈光照與引導，才有可能深度解經。這種釋經理論提供作者、釋經者較寬廣的空間，容許他們有自己的思想、記憶、判斷，甚至有自己的風格、詞彙。例如，新約四福音書的文筆風格互異，甚至有關耶穌行神蹟與所傳講的教訓也有所不同。此種差異現象，其實是聖靈容許作者描寫的角度或記憶的深淺有所不同所致。筆者認為改教家馬丁路德及加爾文皆屬於「動態默示論」的釋經理論。<sup>5</sup>

其實兩種默示理論都有其涉入危險的潛憂。「逐字默示論」走極端就會形成專制、武斷的「惟我獨尊」之一言堂，這是宗派主義時代的風行特色。「動態默示論」若缺乏制約，過分強調聖靈今天繼續啓示、光照並引導讀者，難免出現注重感覺的讀經方式，誠如敬虔主義所產生的現象，也可能產生後現代所謂的「作者已死」口號，認為讀者才是老大，大玩解構主義的遊戲（參本書第一章）。兩千年教會釋經史似乎就是在這兩個極端之間搖擺，釋經學的使命就是將鐘擺導正到中間平衡的位置。

5 貝查 (R. P. Belcher) 反對弗萊明 (James Flamming) 的專文 "Could God Trust Human Hands?" 之立場，認為逐字默示論不等於機械式默示論，指出還有「其他」逐字默示論的觀點並不贊成機械式默示論，可惜貝查未列出這些其他逐字默示論的觀點。見 Richard P. Belcher, *A Layman's Guide to Inerrancy Debate* (Columbia, SC.: Richbarry Press, 1980), 9-14. 筆者以為，動態默示論也未必即如貝查所言，都是主張「縱使聖經有錯誤，其中教義性的真理仍然無損」的立場，還有「其他」動態默示論的觀點。例如，早期基要主義大將華菲德 (B. B. Warfield) 與賀智 (A. A. Hodge) 都反對死板、極端的機械默示論，他們認為聖經是由神與人合作無間的成果，由神不斷地監督、輔佐，並藉著人類的媒介，包括口語的表達或文學組合、心理特質、天賦才能以及心智與靈性活動，完成整個寫作。神是聖經惟一作者，但是聖經處處也都存在人的因素。這是超自然的干預加上自然的因素的「完整的」、「完全的」默示論。A. A. Hodge & B. B. Warfield, *Inspiration*, ed. Roger R. Nicole (Grand Rapids: Baker, 1979), 17-18.





宗派主義對教義、理論的關心超過了真理的實踐，走上了抗議宗的經院哲學路線，此冰冷的基督教正統主義歷經三十年的宗教戰爭，結果引致兩個極端方向的發展：一個是講敬虔主義的信仰大復興；另一個是科學主義、理性主義的興起。

## 敬虔主義的解經

敬虔主義比信條主義稍微晚一點，約出現在十七、八世紀，它是針對死板、條文式的信條主義所產生的反彈。以施本爾（Philipp Jakob Spener, 1635-1705）、富朗開（A. H. Francke, 1663-1727）與約翰衛斯理為代表人物，他們提倡要在聖靈的引導、光照之下讀聖經，強調敬畏神，順服聖靈，認為解經應以培靈為目的，俾能帶來實踐性的禱告及好行爲的表現，進而效法基督，結出聖靈的果子，在凡事上榮耀主名。此運動也強調用感覺、感情來讀聖經，解經者要身歷其境的去體驗聖經作者的感情。本意雖然很好，促使讀者能以感同身受的心理去體驗聖經作者的心境，以致在讀經、解經能更入味、傳神，但因著它本身的缺點，使得這個理想產生另一種危險。<sup>6</sup>

由於對信條主義的反彈，敬虔主義輕視文法以及歷史背景的分析，使得釋經變成一種相當主觀的過程，甚至比信條主義更專制、絕對。只用感性來體會，卻完全不尊重作者原來的背景和創作的目的，落得與靈意解經一樣，以個人的私意取代聖經的原意，卻將權威歸諸聖靈的感動。<sup>7</sup>

6 見拙作《我信聖而公之教會》（臺北：校園，2012年初版六刷），頁281-282。

7 施本爾雖然本人兼顧牧養教會與學術，但是終究不敵後來激進的份子，使得敬虔主義被學者列入宗教個人主義、情緒主義與反智主義的行列。見劉幸枝，〈重新發現敬虔主義——從施本爾的敬虔運動談其古典內涵〉，《華神期刊》第二期（2009年十月），頁146-169。

其實悟性的思考與聖靈的感動兩者並不衝突，可惜教會歷史中不是太強調知識、理智的一面，像信條主義；就是太強調感性、主觀的領受，像敬虔主義。這兩者若能配合得恰當，就會有紮實、穩重又具創意、富靈感的解經。

敬虔主義的優點雖然歷歷可數，如注重個人重生、悔改的經歷，以及重生後的委身與道德表現，注重靈修式的讀經與講道，提昇信徒的靈命，鼓勵平信徒事奉，但是其缺點也顯然易見，如不關心解經發展、神學議題，所以敬虔主義所培育出來的領袖很少解經家、神學家，護教能力也相對比較弱，以致日後在理性主義的新派神學潮流的震盪下，幾乎招架不住。

十七世紀末出現於歐洲的「啓蒙運動」(Enlightenment) 逐漸成爲知識界的主流思潮，導致理性主義與自然主義取代了教會的超自然主義，成爲西方社會的領導主流。

## 十七、十八世紀理性主義的衝擊

十七、十八世紀之後，日漸開始威脅與挑戰教會的是理性主義(Rationalism)。哥白尼是與馬丁路德、加爾文幾乎同一時代的科學家，一五四三年他提出以太陽爲中心的宇宙論，不但天主教駁斥他，連基督教的這兩位改教領袖也輕視、指責他。(參本書第二章)

接著一六一〇年，伽利略用望遠鏡證明哥白尼的理論是正確的，卻慘遭教會殘酷的刑罰逼迫。一六七八年英國的牛頓發現了地心引力，再度證明哥白尼星球運轉的原理是正確的。這些天文學家、物理學家把歐洲帶進所謂的科學時代。現代的科學精神是用一種新的研究方法與態度，以懷疑的精神透過經驗與事實的發現來證實真理。



在這之前，教會就是權威中心，教會當局就是真理。但是科學時代的情況完全不同，當時歐洲大陸流行理性主義，知識份子相信真正的知識是透過純理性與合邏輯的思想而來（在英國則發展出經驗論，如洛克【John Locke】認為知識是從感官上的經驗而來）。相形之下，教會的信仰似乎是落伍了。

理性主義認為人的理性能判斷是非真假，知識份子用理性作為判斷聖經真實與否的標準，凡是聖經裡不合理性的都被排斥、篩除，只接受聖經中與理性不抵觸的部分，其中超自然的神蹟是他們最難接受的。

科學實證的經驗論發展到極端就變成「唯物論」，因為只相信能夠掌控、看見、摸到、證實的事物，缺乏深度與神祕性，無法滿足人心追求生命、真理的需要，終於也引起人們的懷疑。物極必反，於是就有了「唯心論」的興起，這個在十八世紀末期於德國興起的反動、抗衡的運動，稱為浪漫主義（Romanticism）。它原是一股文藝運動，提倡歸真反璞，回到純良的大自然中。他們反對古典文學矯揉造作的架勢；也抵擋理性主義的機械性。浪漫主義認為以理性憑感官所獲得的經驗是很有限的，有一些領域特別是人內裡的宗教信仰、心靈的需要，都不是科學可以提供的。儘管實際生活中所呈現的天然人性，不像口號中所描繪得那樣美善，這股風潮仍然寧願相信自己內心的呼喚與自然傾向，此即對人性過度樂觀的理想主義（Idealism）。<sup>8</sup>

## 近代教會自由派神學的兩位祖師

康德和士萊馬赫

近代教會舊自由派神學的論點主要受到兩位學者影響：康德

---

8 有關理性主義給教會帶來的衝擊，詳見拙作《我信聖而公之教會》，頁 297-308。

(Immanuel Kant, 1724-1814) 與士萊馬赫 (Friedrich D. E. Schleiermacher, 1768-1834)，前者強調道德、良知與意志；後者則講求敬虔、情感與直覺。兩人都是屬於唯心論的路線。

康德從實用的角度提出聖經的道德倫理價值，他說：人無法證明是否有神，但爲了人類道德的需要，必須假設有神存在，這個理論影響教會深遠。教會堅持聖經的價值只爲了維持高超的道德標準，至於神存不存在並無關緊要。

士萊馬赫被稱爲現代神學之父，他走另外一條感性、感覺的路線，表面類似敬虔主義。事實上，士萊馬赫本就是從敬虔主義的背景下脫穎而出的神學家（或說是哲學家較恰當）。他強調宗教是一種感覺 (feeling)，是人心中對上帝絕對倚賴的感覺 (feeling of absolute dependence)。聽起來很抽象、曖昧，士萊馬赫的神不是聖經中有位格，在歷史中與人類互動的神，而是抽象生命的終極意義以及宇宙的本源。士萊馬赫對宗派主義的教條非常反感，他說信仰不是教條，而是內心的一種體驗 (inner experience)，所有的宗教都是人心中對內在神的領悟——神就在人裡面，只要領悟到上帝的存在，那就是宗教的意義。身爲牧師的兒子，士萊馬赫說基督教不是惟一的宗教，卻是最好的宗教。

## 理性主義與釋經

### 歷史批判

理性主義與唯心論應用於教會中，就產生了兩種研究聖經的方式。理性主義對教會產生的衝擊就是採用歷史批判 (historical criticism) 來讀聖經。另一條路線是從唯心論的角度來研究聖經，因此產了宗教比較學派 (或稱宗教歷史學派, *Religionsgeschichtliche Schule*, history of religion)。

「歷史批判」原來是一種研究歷史的方法，也就是用科學的態



度、方法來解析歷史。例如，研究司馬遷寫中國古代歷史的背景、動機、原則，以及其背後的政治、社會因素、價值判斷或個人愛惡、褒貶原則等因素。方法本身是中性的，它是一種以科學的嚴謹態度研究歷史的手段。一個從事聖經批判的學者，就是專心找出聖經準確意義的人，重新尋找合適的解經方法。因此近代許多福音派學者認為教會不需對歷史批判法抱持敵對、反抗的態度。聖經若是準確無誤的，就不怕任何科學方法的批判與挑戰。事實上，福音派很多學者也使用歷史批判法研經。從某個角度來說，講求聖經精準度的信條主義較強調聖經的神聖性；歷史批判則是較強調聖經的人性化，尊重作者的個別性特色。兩者其實都是理性掛帥，只是一個是由上而下的教會權威體系；一個則是從下而上的質疑權威體系。

歷史批判法本身雖然沒有錯誤，但是十八世紀新派神學家使用歷史批判法的動機，卻是認為聖經有如一般史料，難免會有人為的錯誤、偏見，進而專門以歷史批判法來找出其所謂的「錯誤」，導致教會態度矯枉過正，對歷史批判法全盤否定。

### 低等批判（以馬可福音十六章9～20節為例）

歷史批判又分成低等批判與高等批判。低等批判（lower criticism）並不是說這種方法比較初階或低級，而高等批判比較進階與高級。低等批判與高等批判的差別，主要在於研究的領域不一樣。低等批判是專門研究聖經的抄本，用科學方法來鑑別哪一種聖經抄本最可靠、最接近原稿本，又可稱之為經文鑑別學（text criticism）。所以低等批判需要借助聖經原文之輔助，是一門相當具備專業技術性的學科。

舉例而言，根據經文鑑別學的研究，發現在許多可靠的抄本裡，馬可福音只寫到十六章8節就結束了，沒有現行中文和合本聖經的9～20節，因此判斷結尾的這一段經文，可能是後來加進去

的。而馬可福音十六章8節「他們就出來，從墳墓那裡逃跑，又發抖又驚奇什麼也不告訴人，因為他們害怕」給人詭異的印象，若福音書到最後告訴讀者說門徒很害怕，然後就驟然結束了，那還算福音書嗎？福音是好消息，是告訴讀者大喜又振奮人心的好消息——宣告耶穌復活了，而且耶穌還要再來，但馬可福音第十六章卻突然停留在一個很驚恐的結尾中。按照普通常識來判斷，馬可福音應該不可能如此草率地結束。若在這裡無聲掐掉，可能有幾個原因。

從「門徒的害怕」就突然中斷的現象來看，可見馬可本人並沒有打算就此停筆，實際上故事還沒有寫完，意思也還沒有表達完整。很可能是馬可突然生病、身故，或遭遇一些攔阻，以致無法繼續完成這卷福音書。有學者認為十六章8節後面應還有經文，但可能是原稿本遺失了。無論如何，初代教會絕不只一個人感覺到這卷福音書還未完工，爲了讓這卷書有一個比較完整、合宜的結束，初代教會就設法加進一個比較令人滿意的結尾，這即是用經文鑑別學所作的判斷。

聖經中此種擅自加進經文的例子並不多見，<sup>9</sup>雖然動機可能是出於善意，但閱讀時需小心檢驗。姑且說聖經原稿本沒有這段經文，那麼這段經文是否有任何原則是聖經其他地方所沒有的教導？與基督教信仰有無抵觸、威脅？

眼尖的讀者可能已經察覺，這段加進去的經文中，第17、18節比較特別：「信的人必有神蹟隨著他們，就是奉我的名趕鬼；說新方言；手能拿蛇，喝了什麼毒物，也必不受害；手按病人，病人

9 另一個類似的著名例子是約翰福音八章1~11節行淫被抓的婦人該段經文，並不見於早期的希臘文抄本與科普特（Coptic）譯本，直到主後九百年才出現在希臘文抄本中。約翰福音這段經文與馬可福音十六章9~28節都被當代學者葉爾曼（Bart D. Ehrman）引用作爲質疑聖經可靠性的例證。中譯本：巴特·葉爾曼，《製造耶穌：史上 No. 1 暢銷書的傳抄、更動與錯用》（*Misquoting Jesus*），黃恩鄰譯（臺北：大家，2010），頁 89-95。



就必好了。」近代美國的「新興宗派」(cult)中，有一派叫做毒蛇派(或拿蛇派、抓蛇派)，信徒手裡拿著蛇，端賴會不會被蛇咬來證明他們是否有神的同在。另有一派叫毒物派，以喝毒物來測試信仰，都是比較極端的旁門左道。

可見若把第17、18節極端化，的確有危險。雖然保羅在馬耳他島有被毒蛇咬住而毫髮無傷的神蹟(徒二十八4~6)，但聖經並未保證這是每個信徒都能普遍經驗到的神蹟、異能。當特殊經文威脅到信仰純正時，就需用釋經學來處理這類比較特殊的教導，這是「以經解經」的另一示範。

保羅論到恩賜時，以負面問話的方式來糾正教會崇尚、欽羨一些超自然的能力的心態：

「神在教會所設立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是得恩賜醫病的，幫助人的，治理事的，說方言的。豈都是使徒嗎？豈都是先知嗎？豈都是教師嗎？豈都是行異能的嗎？豈都是得恩賜醫病的嗎？豈都是說方言的嗎？豈都是翻方言的嗎？」(林前十二28~30)

換言之，不意謂每個信徒都可以得到這些恩賜，關鍵在於神的主權：「這一切都是這位聖靈所運行、隨己意分給各人的。」(林前十二11)<sup>10</sup>馬可福音十六章17~18節提示「信的人有神蹟跟著他們」的廣義普及性；哥林多前書第十二章則是更精緻地區分「各人恩賜不同」的個別性差異。

因此，即便第17、18節的經文比較特殊，也不會威脅到基要真理與應用。這是低等批判帶來的信仰衝擊，以及釋經學解決衝擊的示範。

---

10 筆者曾聽過韓國牧師用靈意解經來處理這段經文，認為毒物是指物質主義、金錢、科學無神論。相信在教會歷史中不乏這樣的解釋方式。

## 高等批判

高等批判就是現在一般聖經科目所研究的課題，即研究聖經各卷書的作者、寫作年代、寫作背景、動機、目的、重點、主題，以及經文的意思等等。

十九世紀的歷史批判之學者宣布了許多驚人的結論，例如主張摩西五經不是摩西寫的，而是由不同的作者集體創作的，就是所謂的 JEDP 的「底本說」(documentary hypothesis)。<sup>11</sup> 此說認為摩西五經是由這四個作者在四個不同的時期寫的，甚至最後那個字母 P (指 Priestly Document, 祭司典) 可能遲至被擄時代才完成，因此將摩西五經的寫作年代推至很晚 (約主前 500-450)，這對舊約研究無疑投下震撼彈。

新約的研究更是讓人困惑。許多歷史批判學者認為，福音書中那位被教會奉為救主的耶穌，並不是歷史中真正存活過的耶穌，而是被跟隨祂的門徒所宣傳的耶穌，所以是門徒被耶穌的崇高人格所感召，進而將心靈經驗投射到自然界，於是製造出所謂復活的神蹟，並加進很多神話的色彩，意欲將耶穌神格化。因此，在新約的研究範疇裡興起了「歷史耶穌的尋找運動」(Movement For Historical Jesus)。所謂真正存在於「歷史的耶穌」，與門徒所描繪

---

11 又稱為「來源批判」(source criticism) 或「文學批判」(literary criticism)，於十九世紀由幾位德國的舊約學者提出的假說，如腓特 (W. M. De Wette, 認為申命記與主前六二一年約西亞王的改革有關)、瓦特克 (J. K. W. Vatke, 認為黑格爾的進化論是舊約研究的關鍵)、羅伊斯 (E. G. E. Reuss, 認為利未記不是摩西時代的作品，而是與被擄後的律法類近)、葛拉夫 (K. H. Graf, 首先提出 JEDP 底本的說法，認為 P 最早)，由威爾浩生 (Julius Wellhausen) 集大成 (*Prolegomena to the Old Testament*, 1883)，認為 P 底本最晚。有關底本說的最新研究評析，參施尤禮，〈底本說的再思〉，《華神期刊》第三期 (2010 年十月)，頁 120-145。





的「信仰的基督」是不同的一位。<sup>12</sup>

史懷哲（Albert Schweitzer, 1875-1965）是歷史耶穌尋找運動的主要健將，他的結論是：耶穌是失敗的啓示文學家，天國並沒有降臨。學術界的這種論調使十九、二十世紀的教會之權威瞬間似乎被擊潰。

教會當時經過一百多年敬虔主義的薰陶，不注重文法、歷史分析，不注重學問知識，只強調敬虔、靈性，因此根本沒有應戰、護教的能力，導致很多知識份子出走教會。經過一段時間的痛定思痛，教會終於領悟到不能再像駝鳥一樣逃避現實，開始面對並迎戰理性主義所帶來的衝擊。福音派教會或正統教會的年輕世代（如美國富樂神學院的新約教授賴德【G. E. Ladd】）已經脫離先前的教義辯論，不再受極端派的宰制，不再認為聖經批判學是離經叛道的學術，反而開始學習使用歷史批判手法，作為研究聖經的利器，而且仍然可以呈現出對聖經高度崇敬的研究成果。福音派學者使用歷史批判的心態與動機與新派神學不一樣，前者相信聖經若是神的啓示，就經得起各種學科的考驗。

## 唯心論與釋經

### 宗教比較

唯心論對教會釋經學產生的衝擊就是宗教比較，認為基督教與其他宗教一樣，是文化的產品。聖經與其他文化有許多類似處與連接點，例如聖經的創造故事與巴比倫的創造故事有不少雷同處；洪

---

12 也是由一群德國的新約學者所領導的風潮，包括 H. S. Reimarus（認為耶穌所宣講的國度，是要在地上重建大衛的國度，門徒爲了達到此盼望而虛構復活的事件）、David F. Strauss（認為門徒反映出猶太人寄望大衛國度復興的焦慮、期待）、Adolf von Harnack（認為耶穌所傳的天國不是超自然的國度，而是在地上建立大同世界），最後由史懷哲集大成，認為耶穌受當時猶太人思想的影響，強烈地盼望天國降臨，可惜耶穌失敗了，教會能夠在今世繼續存留是因為效法耶穌的愛。參拙作《我信聖而公之教會》，頁 302-307。

水的故事在埃及、巴比倫乃至中國文化都有。智慧文學甚至原封不動的借用其他近東民族文化的資料。例如，箴言所說的「把炭火堆在仇敵的頭上」是藉用埃及的諺語，申命記是神與以色列人立約的紀錄，與現代考古學所發現的赫人文獻（Hittite literature）之契約結構有高度平行、相似點。舊約學者咸認為神也使用當代的文化背景、生活習慣，來啓示祂自己的百姓，或者說，神利用古代人所熟悉、了解的方式來啓示以色列人。

其實吾人不用怕與其他宗教比較，基督教若是神啓示的信仰，那麼聖經就是神啓示的正典，具有最高權威。即便聖經與其他文化、宗教有類似之處，但聖經具有神所啓示超越、特別的心意。聖經從創世記到啓示錄，包含了許多不同的人類文化，若能了解經文背後的文化背景，會對經文有更細緻、深入的理解。

## 聖經無誤（Inerrancy）的世紀爭議

聖經無誤是近代釋經學最大的難題之一。它是聖經與神學學者避之唯恐不及的議題，它引發了福音派內部四分五裂之現象，可說是教會內部最敏感的議題之一。這個難題在初代及中世紀的教會中幾乎不成困擾，卻是近代歷史批判學所引致的議題，或是近代北美神學界的福音派與自由派之間對立的延伸。

### 聖經無誤第一波爭議

聖經無誤的議題爭論可以分好幾波，最初是一八九〇年代由普林斯頓神學院早期的三位重量級教授賀智（A. A. Hodge）、華菲德（B. B. Warfield）及梅欽（J. G. Machen）為主軸，針對院內自由派神學同仁以高等批判的理論來質疑聖經，三位教授堅持回到十七世



紀西敏信條的立場，例如信條第一章論聖經之第五項：「我們得以完全信服並確知其無謬誤的真理（the infallible truth）和屬神的權威，乃是由於聖靈在我們心裡藉著，並同著神的話所作的見證」；及第十四章論得救的信心之第二項：「基督徒相信聖經中所啓示的都是真實的，因為神自己的權威在其中說話……。」<sup>13</sup>

無誤教義是由華菲德發明的，他認為「無誤」是聖經首要特性，「聖經的原稿若逐字查考（the *ipsissima verba* of the original autographs），並依照文字自然的、原來的（natural and intended）意思解釋時，無論是屬靈的教義或責任，或自然界的、歷史事實的、心理學或哲學的原則的聲明，完全沒有錯誤（without any error）。」<sup>14</sup>華菲德最大的影響是提升「完全逐字默示」（plenary verbal inspiration），導致聖經無誤成為聖經教義的首席地位。

瑞士神學家巴特（Karl Barth）對無誤論教義頗不以為然，認為這是宗教改革後期的神學家所發明的，為的是對付理性主義掛帥的聖經批判學。巴特一方面表示尊重聖經；一方面卻又認為聖經作者因著人的罪性，難免在口傳或書寫時犯錯，包括歷史和科學方面的不準確，以及神學的矛盾，然而，有錯誤的人仍能藉著有錯誤的言語，說出神的話。<sup>15</sup>

與巴特同屬新正統派的學者瑞德（Reid）亦強烈抨擊無誤論，認為路德、加爾文並沒有如此狹窄地看待聖經的權威。加爾文強調神的話和聖靈彼此之間的關係，不是字句上的對錯。若沒有聖靈，人無法明白神的話。「透過聖靈的運行，使永活的神的道（Word of

---

13 中譯文見湯清編，《歷代基督教信條》（香港：基督教文藝，1986年三版），頁328，345。粗體字是筆者自加。

14 A. A. Hodge & B. B. Warfield, *Inspiration*, 28.

15 Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988 latest impression), vol. 1, part 2, 529-531.

living God) 變成神活潑的道 (living Word of God)。」<sup>16</sup> 瑞德稱那些堅持聖經無誤論的是「新教的經院哲學主義」(Protestant scholasticism)。路德、加爾文看「聖經是活潑的權柄 (a living authority)，在宗教經驗裡使人感受和聽到的道；而新教的經院哲學主義看聖經只是一部受感的書 (an inspired book)，人要照固定的標準才能相信的一本教科書。」<sup>17</sup>

### 俄爾的受感論

最早反對聖經無誤論的福音派學者當屬俄爾 (James Orr, 1844-1913)。他於一九一〇年在 *Revelation and Inspiration* 一書中，提供了「第三條路」來反對自由神學和華菲德的聖經無誤論。俄爾認為較合適描述聖經的詞彙是：「一種真確的指引」(an infallible guide)。<sup>18</sup>

俄爾強調福音先於聖經教義。顯然俄爾的觀點仍是回歸路德、加爾文所持的立場：聖經的主題與內容 (基督) 比外顯形式 (字句) 更重要。

其次，俄爾強調聖靈在啓示和受感中的角色和工作。聖經是一部歷史性和超自然啓示的紀錄，聖靈是這啓示的主要作者。針對「受感的程度」(degree of inspiration)，俄爾認為聖經作者通常倚賴原有的一般歷史資訊，而當這些舊資訊有缺陷或錯誤 (gaps or errors) 時，不要指望受感的超自然的資訊會補足這些缺陷。俄爾

16 J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible* (London: Methuen, 1957), 51.

17 J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture*, 61.

18 James Orr, McGowan, *Revelation and Inspiration* (London, Duckworth, 1909), 217; 引自 A. McGowan, *The Divine Spiration of Scripture*, 135. McGowan 指出，俄爾與荷蘭的改革宗神學家該柏爾與巴文克雖未曾使用「真確性」(infallibility) 該字，卻都拒用 inerrancy 字眼。



的結論：「當聖經正確地被詮釋和判斷，不因其敘述上的缺失受影響，教導上仍有其一致性，使人對其超自然的原創性有不可磨滅的印象。」<sup>19</sup>換言之，報導上的不夠精準並不影響教導上的一致性。

### 荷蘭神學家巴文克的「有機觀」聖經論

荷蘭神學家該柏爾（Abraham Kuyper）和巴文克（Herman Bavinck, 1854-1921）都受俄爾的神學和聖經觀影響，都拒用無誤（inerrancy）的表達，也都避免使用逐字默示（verbal inspiration）所引致的「機械式」默示理論。

巴文克跟隨該柏爾「有機觀」（organic view）的聖經論，其包容聖經中人為的疏失。巴文克認為現在所謂的原稿「已經遺失」，教會現有的是「有缺陷和有可能錯的譯本」。簡言之，有機觀不僅沒有否認聖靈在受感的作者中繼續掌權，而且它容許不完美的人類作者所帶來的缺憾（failure），卻又不會使聖經不完全。可能會有讀者與筆者一樣納悶，如果承認人類作者的不完美，那還需堅持無誤的原稿嗎？

巴文克似乎承認「人類作者的不完美」卻又否認「聖經不完全」，面對「聖經整個的編寫過程都在聖靈的引導之下」與「有缺陷和有可能錯的抄本、譯本」之間的張力中，仍舊能譜出調諧並容的和絃。這應該就是所謂的「神、人同工的弔詭現象」，既然是弔詭，就有理由承認講不清。

人類的作者寫聖經時，頭腦不是完全空白，只被動地讓聖靈完全充滿和受感。他們乃是使用各種方式來書寫，包括任何一般作者該用的技巧和工具，例如：蒐集資料、反思、闡釋和自由意志，以完成神的旨意。神使用他們的本性、個性、背景與教育等等，而寫

---

<sup>19</sup> *Revelation and Inspiration*, 216; 引自 *The Divine Spiritation of Scripture*, 135.

下神要他們該寫的。聖經既然是神說的話，人可以相信聖經的真確性（infallibility），另一方面，也不需要否認聖經的缺憾。彌補這個缺憾的方法，就是用「信心的類比」（analogy of faith），也就是以清楚、簡單的經文來解釋困難、模糊的經文，因聖經本身有它連貫性與一致性的主題，這是宗教改革家所建立的優良傳統。所以，誠實地面對缺憾，以禱告的心來研究那些難解或衝突的經文是最佳的解決方式，而不是將這些經文強硬塞進個人自以為對的神學系統中來作解釋。

俄爾和該柏爾、巴文克奠定了第三路線的楷模，歐洲與英國學界大都採用第三條路線，即強調聖經的權威與可靠性，而不堅持聖經無誤。

## 聖經無誤第二波爭議

華菲德的無誤論被美國福音派接受，成為舞台的中心，而一九七〇年代的〈芝加哥宣言〉則賦予無誤論更閃耀的角色。一八九〇年代的無誤論是對付自由派的聖經批判學，但是一九七〇年代的〈芝加哥宣言〉卻是福音派自己內部的對壘。後者的引爆主角林賽（Harold Lindsell）是曾於美國北方浸信神學院、加州富樂神學院任教，也是福音派的代表雜誌《今日基督教》（*Christianity Today*）的主編，他在一九七六年出版的《為聖經而戰》（*The Battle for the Bible*）點燃另一次戰火。林賽意識到福音派陣營對聖經無誤的看法似乎趨於分歧與多元，此書頗有清黨的意味。佈道家葛理翰、惠敦學院（Wheaton College）院長阿默汀（Hudson T. Amerding）及福音派大老薛華（Francis Schaeffer）都褒揚此書，後者更謂無誤論乃福音派世界的分水嶺。此後，無誤論成為基要派與一些福音派身分認同的標誌。

林賽明白地表示：聖經不包含任何種類的錯誤，包括歷史、宇



宙觀與科學等。無誤教義不只是分辨真基督徒的鑑別器（discriminator），也是基督教會普世性的教導。林賽該書點名在無誤議題上退讓的宗派，包括美南浸信會、富樂神學院、聖約教會（Covenant Church），書末以紐約協和神學院（Union Theological Seminary）為例，作為讓步終將導致偏差的警惕。

此書在北美福音派引發不小震盪，立刻有冷靜的睿智學者起而質疑：普林斯頓神學舊日的默示觀是否能代表普世教會的默示教義？富樂神學院教授羅傑斯（Jack Rogers）首先發難，聲明他的「正統神學」從未離開保羅、奧古斯丁、加爾文、華菲德與西敏信經的陣線，甚至比普林斯頓的聖經教義更純熟。

### 福音派兄弟鬩牆

富樂神學院院長郝戴維（David Hubbard）與美南浸信神學院院長麥歌（Duke McCall）也站出來反對林賽。林賽北方浸信神學院的同事戴道諾（Donald W. Dayton）對他也頗有微詞，認為林賽缺乏神學與歷史的熟練度，不太知道自己立場所蘊含的解經困難，其太簡化的二分法，過於倚賴基要派與自由派之間的爭辯模式，強迫福音派同道跳入這種非黑即白的選擇，忽略了聖經與歷史學術界不同路線之間的模糊地帶，這種窄化的聖經教義妨礙了對聖經更完全、更深邃意義的了解。

對林賽更諷刺的是，聖經批判學已經無所不在地進駐福音派世界。年輕一代已經遠離先前的辯論，在開放的教育環境下，不再受極端派的宰制。林賽認為聖經批判學是離經叛道，但是富樂神學院新約教授卻視聖經批判學為敬虔學科，拒絕正統的古老架構與命題式啓示的強調。很多林賽所認可安全的福音派神學院的學者，正使用編輯批判學來區分耶穌的原始教導以及門徒的領受與編輯。

最令人印象深刻的是，《今日基督教》雜誌的創辦元老韓客爾

(Carl F. H. Henry) 的反應。他震驚地看見《為聖經而戰》一書，引起福音派陣營如此巨大的反彈，重挫他向來致力所維護的福音派合一運動。《今日基督教》雜誌雖然擁護無誤論，但絕不認為此教義是如此排外的獨一真理。林賽的書將使得《今日基督教》被邊緣化，成爲一小群人的雜誌，不再具有福音派整體的代表性。

系統神學家潘嘉樂 (Clark Pinnock) 指出，《為聖經而戰》是福音派之兄弟鬩牆，結果兩敗俱傷，彼此質疑。林賽以「無誤」作爲正邪的分野，帶來仇恨與懷疑，凡此種種都不應是福音派默示論的特色。

### 〈聖經無誤芝加哥宣言〉

第二波的戰火最終導致一九七八年十月二十六至二十八日在美國芝加哥「聖經無誤國際會議」(International Council on Biblical Inerrancy) 的召開，近三百位教會領袖與神學家參加，大會簽署〈聖經無誤芝加哥宣言〉(Chicago Statement on Biblical Inerrancy, 簡稱CSBI)。這種專程爲聖經無誤的單一教義而設立的機構與簽署的宣言，可說創教會歷史中的首例。

歐洲學者對無誤議題並未如此感興趣，開發中的國家也無此爭議。倒是留美的神學生將此議題帶回本國，炒熱本國教會從未思想過的問題，而這些留學歸國學者所受的裝備，卻不足以回答本土實際的議題，例如：祭祖問題。

### 英國福音派的用字與立場

不少學者留意到，同一時代的英國福音派信仰文件卻幾乎完全不用「無誤」這字眼。俄爾的立場代表了英國福音派對無誤論較溫和(中間偏左)的態度。一九七〇年代第二波無誤論爭辯，英國福音派對林賽的《為聖經而戰》反應也不似美國的熱烈。





一向中庸、開放的英國教會領袖斯托得牧師，在此議題上反而採取保守的態度。他認為基於理智的考量，非信聖經無誤不可。「聖經的教訓是無誤的，這樣說不只需要有耐心用理性來為這種說法辯護，這樣說對教會有無比重要的意義。」有些聖經難題曾經被認為是聖經有錯，但是經過耐心的研究，以及後來有新資料的出土，問題就得到解決。因此，若有什麼聖經的難題，毋寧說「尚未解決」，比「有錯誤」要更好。學者應當有耐心去協調聖經中表面不一致的經文，而不是隨意宣告聖經有錯，或是亂作解釋。<sup>20</sup>

英國近代教會史家華納（Rob Warner）以社會統計學的方法，英國福音派作了跨宗派研究，以左（激進）、右（保守）派來區別近代英國對聖經教義不同立場的宗派與機構。<sup>21</sup>華納指出，一九七〇年與二〇〇五年英國福音派聯盟（Evangelical Alliance）所修訂的信仰宣言中，採用「完全可信賴」（entire trustworthiness / fully trustworthy）、「最高權威」（supreme authority）等用語。聖安得烈大學神學教授福爾摩斯（Stephen R. Holmes）與華納咸認為：英國福音派的信仰宣言大同小異，都強調聖經的默示性（inspired）與權威性（authoritative），幾乎未採用無誤字眼，不像美國芝加哥宣言那麼保守與強硬。

英國福音派最具代表性的組織「基督徒大學聯盟」（University and College Christian Fellowship，簡稱UCCF，即前Inter-Varsity Fellowship）的信仰告白，除了默示與權威性，另又使用「真確性」

---

20 見愛德華斯／斯托得合著，《當代神學對話》，曾宗國譯（臺北：校園，1988），頁137-141。

21 Rob Warner, *Reinventing English Evangelicalism 1966-2001: A Theological Study* (Milton Keynes: Paternoster, 2007), 150-173 & 223-225; cited from Stephen R. Holmes, "Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective," *Evangelical Quarterly* 81.1(2009): 38-63, esp. 44-45. Holmes 此篇專文是他二〇〇八年在倫敦神學院（London School of Theology）的演講稿。

(infallibility)，英國著名的聖經學者所組成之丁道爾團契 (Tyndale Fellowship) 支持 UCCF 的信仰。

福爾摩斯 (S. R. Holmes) 指出，英國近代的信仰告白文件中，論及聖經時幾乎都使用「權威」(authority) 這詞彙。「權威」既夠有力，又不意味否定「無誤」、「真確」，且避免爭議性。「無誤」是關乎改變意念 (changing mind)；「權威」則是談命令的能力，要求順服，是關乎改變生命 (changing lives)。英國福音派強調權威不提無誤，決不弱於美國福音派提聖經無誤，而不提聖經權威。

聖經無誤是一個消極的述詞，積極的述詞是「聖經是上帝的啓示」，因此它有最高權威。與其「聖經無誤」引起衆多爭辯，不如多強調它的積極述詞，多強調聖經的權威性。上帝是主人，信徒是僕人，僕人當服從主人的話。主權帶來權威，聖經若是神的話，就具有權威，僕人就當順服其權威性，聖經的權威是來自神的權威。

### 大西洋兩岸的福音派教會對真理的詮釋

福爾摩斯試著從時代的思潮，來解讀大西洋兩岸的福音派教會對真理的詮釋。十八世紀啓蒙運動認為真理是講求事實真相 (fact)，浪漫主義則認為真理不只是事實，更是個人性的事物。英國教會較受浪漫主義的影響，美國因對抗自由派神學的歷史經驗，較傾向理性思維的護教爭辯。英國始終未向無誤論靠攏，是因為信仰大復興與聖潔運動的出現，較著重生活中對聖經權威的順服。

委身聖經無誤或尊崇聖經權威，會導致聖經倫理學的差異性。「無誤論」留意特殊經文證據；「聖經權威」則強調更複雜的美好生活理念或更穩當且厚實地描述聖潔，而略過特殊經文。

「無誤論」最基本論點是聖經對所主張的事物不會有錯誤，此原為一般基督徒可以接受的信念，大部分神學家也假定聖經無誤，但並不認為這是很重要的議題，尤其以無誤作為聖經首要屬性，這



是窄化聖經的特色，然而無誤宣言在北美卻儼然成爲福音派之判準。

〈芝加哥宣言〉所使用的措辭有其時代意義，但是高舉無誤爲聖經首要屬性有其缺失，特別是一九八二年的〈聖經詮釋學芝加哥宣言〉(CSBH)第六條「聖經是以命題敘述 (propositional statements) 表達真理」。<sup>22</sup> 聖經包含不同文學形式，可能只有智慧文學與使徒書信是用命題敘述表達真理，其他經文多半是用故事來隱射真理，有時是用更含蓄的典故（如以斯帖），或先知書、詩歌書、啓示文學等，多半不是命題式的敘述，需從其中提萃、引申或再詮釋，才能得到神所要啓示的。

例如，耶穌最後一次進入耶路撒冷時，接受很多人的歡呼。在聖殿裡，有很多小孩子呼喊著說：「和散那歸於大衛的子孫！」爲了回應宗教領袖的不滿，耶穌接著說：「經上說：『你從嬰孩和吃奶的口中完全了讚美的話。』」在聖殿裡面跑來跑去，還高喊「和散那」的孩童，不可能是那些抱在母親懷中的嬰孩，或仍在吃奶的幼兒，這裡是引用詩篇第八篇的詩歌，是誇張的文體表達，不能單用字面的方式來解釋，更不是命題式的敘述。也有人用寓意的方式來解釋，認爲耶穌這裡可能是指信心單純像小孩子的人，神從信心單純人的口中完全了讚美的話。因此不是探索經文準確與否的問題，而是解經的方式。

## 實際的聖經難題

舊約學者楊以德指出，以賽亞書與列王紀之間有年代差距的問題，例如希西家王登基的年代有矛盾。解決這些難題的嘗試和建議

---

22 所謂命題敘述是指一個敘述句子傳達一個抽象觀念，如「神是永恆的」。

不少，例如數字的差異，在希伯來文可能只有一個字母之差，一不留神就有可能抄錯。如此，抄本變成頂替這些難題的一張王牌（意即原稿並不會有錯）。<sup>23</sup>

## 馬歇爾的論點

向來被視為英國福音派代表的新約巨擘馬歇爾，堅決反對聖經的默示排除錯誤與矛盾的可能性。他的一本小書《聖經的默示》（*Biblical Inspiration*）在福音派陣營投下震撼彈。

馬歇爾從語言學角度質疑「聖經的每句話都是真實、沒有錯誤」的意義，因為聖經使用比喻或寓言，其中的故事多半是假的；教訓卻是真的。聖經中有人對神說的話，如約伯的埋怨、詩篇第一三七篇的咒詛，其中有人性的軟弱、苦毒、狂野的反應與憤怒的發洩等等。以色列人潔淨、不潔淨的食物、獻祭的條例，已經被後來新約的經文宣告失效。若說這些經文是過去神的說話紀錄，這是真實的；但若說這些經文今天仍是神傳達給信徒的旨意，這不是真實的。馬歇爾一再提醒，「真理」（truth）的概念其實是很複雜的。<sup>24</sup>

## 聖經有歷史的不準確或錯誤

首先，馬歇爾指出聖經採取歷史的近似值（*historical approximation*）的問題，例如符類福音對睚魯女兒之死的記載有差異。馬太記錄睚魯見耶穌時就說女兒已死（太九18），但馬可和路加都是記載睚魯見耶穌時說女兒快死，且是在耶穌醫治患十二年血漏婦人後，才被通知女兒已死（可五23、35；路八42、49）。一般快速解決難題的方式，認為馬太通常對耶穌行蹤的故事敘述比馬可

23 楊以德，〈聖經是無謬誤的嗎？〉，滕慕理等合著，《聖經——永活神的道》，陳天祥等合譯（香港：種籽，1980），頁124。

24 I. H. Marshall, *Biblical Inspiration*, 54-58.



的精簡，僅扣緊事件核心：迫切性與危急感，並不進入故事的細節。然而，睚魯對耶穌講的那段話，仍舊與其他兩位作者的記載相左，似乎不是記載簡詳或見到原稿才能知曉的理由，就可以推卸問題答案。<sup>25</sup>

馬歇爾指出更嚴重的解經難題是「歷史的錯誤」(historical error)。例如：使徒行傳第五章33~39節迦瑪列演講中，所提及的杜達和加利利的猶大的叛變，然而根據當時的史家約瑟夫的《猶太古史》(*Antiquities* 20: 97f.)記載，加利利的猶大是在杜達之前起義，與使徒行傳的記載相反。很多學者會說，路加犯了歷史倒置(anachronism)的錯誤，但並不影響這段說明的力道，這兩次的叛變是歷史事實，不是虛構的故事。然而仍需面對路加的確犯了歷史的錯誤。<sup>26</sup>

事實上〈聖經無誤芝加哥宣言〉(簡稱〈芝加哥宣言〉)也充分意識到這些困難，宣言本身已經對經文現象做了若干讓步，對真確性與無誤性也作了不少修飾與解釋。以下是馬歇爾所提及〈芝加哥宣言〉的幾段文字：

聖經的題材有歷史、詩歌，寫作的方法有誇張法、隱喻法、籠統的說法，我們應按照經文的題材和手法來解釋。我們也不可忘記聖經時代寫作的習慣和我們今天的不同，例如不按歷史次序的記述方式，和不準確的引用經典的寫作方式，在當時是人所慣用，是為人所接納的，沒有人認為這種寫作不對，所以我們讀到用這種方式寫作的經文時，便不能說作者寫錯了，我們如果記述一件事的時

---

25 *Biblical Inspiration*, 61.

26 美國三一神學院新約教授卡森(D. A. Carson)隨即針對馬歇爾的這本小書展開十四頁的尖銳書評。D. A. Carson, "Three Books on the Bible: A Critical Review," *Journal of the Evangelical Theological Society* 26/3 (September 1983): 337-367. 詳文請參本書附錄三。

候，目的不是要強調它的準確性，那麼我們所寫得即使不準確也不算是錯誤。聖經無謬誤的意思，不是用我們今天嚴格的標準來證實當時的資料是準確，而是只要這些經文能完滿地說出作者所要說的真理，達成它所要達到的目的，這些經文就是無謬誤的。

聖經的文法和拼字參差不一，聖經的作者根據表面的現象描寫自然界事物，聖經記錄了一些假話（如撒但的謊言），某些篇章的內容似乎彼此有差異等等，都不能否定聖經的真實性，以聖經這些表面「現象」來攻擊聖經論及自己本身的經文是不對的。聖經裏明顯不一致的地方是不應忽視的，這些不一致的地方是可以找到答案的。……有一天，我們會發現這些問題原來是一些錯覺。<sup>27</sup>

顯然〈芝加哥宣言〉也承認在某些經文是有錯誤與矛盾的現象。馬歇爾斷言：如此讓步是因為迄今的解經尚無法避開這些現象。

馬歇爾坦承，歷史陳述與神學敘述是緊密關聯，若聖經有歷史錯誤，那麼神啓示的原本目的之全然可靠性是否仍存在？他重申「真實性」（truthfulness）是很複雜的問題，從某些標準說，聖經是有錯誤的，但仍達到神原先啓示的目的，這與〈芝加哥宣言〉所說：「不是用我們今天嚴格的標準來證實當時的資料是準確，而是只要這些經文能完滿地說出作者所要說的真理，達成它所要達到的目的，這些經文就是無謬誤的」，其實相差無幾。

至於一般無誤論者習慣將無誤性推給聖經原稿，究竟有無實質意義？

27 中文翻譯引自貝查（R. P. Belcher），《聖經無誤辯》，莊張雪梅譯（香港：宣道，1984）一書的附錄，頁 104-105。粗體字是筆者自加。

## 聖經原稿無誤有無意義？

美國護教學者范泰爾（C. Van Til）堅持無誤原稿本的存在是有意義的。他用「過橋渡河」的比喻來說明：有一條河流，當偶而河水氾濫時，它會稍微蓋住橋面幾吋，雖然駕駛者看不見橋面，但是仍然安心駕車通過橋樑，因為知道橋樑依舊存在那裡。這座橋樑彷彿已經失傳的聖經原稿本，氾濫的河水好比有錯誤的抄本，有時會掩蓋住原稿。若主張聖經原稿存在與否毫無意義，就好像說：「反正都要涉水開車，下面是否真的有橋樑不都是一樣嗎？」<sup>28</sup>

馬歇爾對堅持無誤原稿本的態度比較消極。首先，聖經經文的實際語法（actual wording）並不確定，不同的抄本有不同的語法與措詞，英文聖經通常會用附註標示困難處，所幸影響經文的解釋不大。但讀者並不知道原稿的字句為何，而現行的抄本必然有錯誤。

此外，還有些難解經文，迄今仍不確定聖經作者的原意究竟所指為何，例如：「有人在這城裡逼迫你們，就逃到那城裡去。我實在告訴你們，以色列的城邑，你們還沒有走遍，人子就到了。」（太十23）教會歷史中不乏爭論神學議題，如嬰兒洗的爭議，正反兩派都各有經文支持。不論原稿有無錯誤，確實在面對解經、翻譯與註釋時，都不能免於犯錯的可能。如此，堅持原稿無誤有意義嗎？

有人會質疑：聖經若有誤，要如何相信聖經是神的話？無誤論者是持退一步而喪失全局的骨牌理論（domino theory），馬歇爾卻寧可採用樂觀的連環信（chain-mail）效應，藉著嚴謹解經、相互關連的基要教義的層層支援與彼此堅固，來支撐信仰全局。<sup>29</sup>

---

28 C. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed Pub., 1974), 153; 引自黃穎航，〈聖經的無誤（3）〉，《中華福音神學院院訊》一四四期（1982年十月）第三版。

29 連環信是指寄信者希望分享優質資訊，請收信者繼續廣為傳播該信件。Marshall, *Biblical Inspiration*, 71-72.

最後，馬歇爾結論：或許應該提問「無誤」是否真是用來描述聖經的最合宜字眼？無誤既然需要這麼多條件與說明來維護，那麼「全然可靠」的真實性毋寧是更合宜的字彙。

## 聖經本身的正面經文支持

聖經雖然從未使用過「無誤」一詞，但是聖經經文對其可靠性與權威度卻有許多的保證，這是正面的證據。詩篇一一九篇160節：「你話的總綱是真實，你一切公義的典章是永遠長存。」「真實」的希伯來原文是真理（the truth），「總綱」意思是全部，「你話語的總綱」就是意涵「整本聖經就是真理」。耶穌也曾經禱告：「求你用真理使他們成聖；你的道就是真理。」（約十七17）箴言三十章5節：「神的言語，句句都是煉淨的，投靠祂的，祂便作他們的盾牌。」煉淨的這個字有兩個意思：第一是「不含雜質」，聖經不是哲學思想，也不是時代的思潮，它是神的啓示；第二是「經得起考驗」，它是歷經提煉而被證實是真實的。

希伯來書一章1節：「神既在古時候，曾經多次用種種方法，藉著先知向我們祖先說話。」（新譯本）意思是說，神是舊約書卷背後真正的作者。先知書記載神說話的公式是：「耶和華如此說」、「耶和華的話臨到」，有時甚至乾脆用第一人稱來表示神直接的曉諭（見賽三4）。

帖撒羅尼迦前書二章13節：「為此，我們也不住的感謝神，因你們聽見我們所傳神的道就領受了；不以爲是人的道，乃以爲是神的道。這道實在是神的，並且運行在你們信主的人心中」，保羅表明他所傳講的福音根本就是神的話，神的話帶著能力，使相信的人接受是神的道。

聖經見證自身是可靠的紀錄，雖然聽來很霸道，而且似乎是無





意義的循環論證或自由心證，<sup>30</sup>但筆者認為信仰本身就帶著主觀的前提，無法全然客觀，甚至無從完全證實。當罪人接受耶穌基督為救主，成為基督徒的那刻，本身就帶著主觀性，信心本身是有冒險的成分，筆者相信就連冒險的成分也是上帝給的，祂讓基督徒有勇氣踏入這條信仰之旅。另一方面，聖經基本上是一部很誠實的史料，與其他歷史的文獻比較起來，聖經是相當客觀與坦白的紀錄。至少聖經無意掩飾先聖先賢的錯誤，信心偉人亞伯拉罕、大衛或保羅，都在聖經這面明鏡的映照之下呈現真實原貌，針對這特質而言，聖經是客觀並可信賴的。

### 聖經不合科學嗎？

有人用科學的角度來駁斥聖經的可靠性，認為聖經不合科學，聖經裡的記載是落伍的資料。例如，猶太人三層天的宇宙觀：「不可為自己雕刻偶像，也不可作什麼形像，彷彿上天，下地，和地底下，水中的百物。」（出二十四；申五八）太陽會移動：「太陽如同新郎出洞房，又如勇士歡然奔路。他從天這邊出來，繞到天那邊」（詩十九5~6）地有四極（箴三十四），天有邊際（路十七24），且有窗戶（創七11；瑪三10）。

本書第二章曾提到改教家馬丁路德與加爾文，以約書亞記第十章駁斥哥白尼與伽利略的科學理論。然則事實上，有些自然現象是現代科學還在假設與研究中，但有些是已經可以證實的，至少像地球繞著太陽轉是已被公認的事實。太陽與地球，動與靜也都是相對的。按照大爆炸理論，其實這個無限大的宇宙，所有星球仍在不斷

---

30 周功和認為若是要維護最高的真理權威，就不可能不訴諸那最高的權威；而且福音派學者（例如B. B. Warfield, John M. Frame）維護無誤論所用的循環論證，是一種內容豐富的論證，包含經文的依據，聖經難題的解答與聖經以外的證據（看下文）。見《華神期刊》第四期（2012年十月），頁24-25。

的往外擴張，所以是動態的宇宙觀。

聖經不是科學的教科書，也無須指望藉由聖經來導出科學理論，而且上述這些描述自然景象的經文，也不宜按字面解釋。面對天窗、地極、天邊等用詞，可以透過語言學的角度來解決。聖經既不是科學教科書，使用的也非實驗室裡的科技語言，乃是古代大眾所採用的日常生活語言。甚至走出實驗室之專家，用來溝通的是不合科學的日常生活用語，而科學家也會哼唱著「日出日落」的流行歌詞（sunrise sunset），<sup>31</sup>使用的語言架構來自日常生活的語言，但聽到科學家唱歌之人，也不會用精準之科學用語，來指責他們所犯的錯誤。同理，聖經用的是古代一般大眾語言，是具有含糊成分的自然語言，它的焦點不在揭發科學的定律。

二十世紀哲學家維根斯坦（L. Wittgenstein, 1889-1951）認為模糊的語言具有許多不可抹滅的功能，一切語言的活動都是遵循規則的生活行爲，每個族群都有其溝通默契中使用的「語言遊戲」，語言的意義在乎一個族群如何使用那些字或詞。邏輯性語言（如電腦軟體）只是眾多的語言遊戲中的一種；單靠邏輯性語言，無法在複雜的世界裏生活。<sup>32</sup>

按照正確的解經，聖經並不與科學衝突，但它本身不是科學教科書。創世記第一章主要的目的，不是在說創造論比較正確；或是演化論比較有理。它主要的焦點是護教，針對當時巴比倫的創造神話提出聖經的看法，因此不用拿第一章作為科學的戰場。

任教基督教大學加爾文學院（Calvin College）物理學教授哈斯瑪（D. B. Haarsma 與 L. D. Haarsma）伉儷，引用奧古斯丁等神學

31 電影〈屋頂上的提琴手〉（The Fiddler on The Roof）的主題曲之一。

32 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3d ed., trans. by G. E. M. Auscombe (New York: MacMillan, 1958), 45-48, 143-144, 150-151；引自周功和，《正反不合》，頁 81-82。



家的言論：「聖經與自然界是上帝的兩本書」，此言論後來被納入十六世紀荷蘭改革宗的「比利時信經」(Belgian Confession) 第二條。哈斯瑪夫婦認為神是聖經與自然界的作者，所以兩者不應衝突，倘若有衝突，那是因為兩者的解釋（即聖經詮釋與科學）所導致，而聖經詮釋影響神學與教會傳統；科學又影響世界觀與政治。<sup>33</sup> 衝突多半是人為造成的，即錯誤的解經或失真的科學。當聖經與科學衝突時，如果科學鐵證如山，是否還堅持死板、僵化的字面解經？<sup>34</sup>

### 聖經有歷史的不準確嗎？

馬歇爾指出聖經有些記載不準確之處，但如斯托得卻說，有些聖經難題經過耐心的研究，以及後來有新資料的出土，問題就得到解決。因此，毋寧說「尚未解決」，比「有錯誤」要更好。此點筆者也贊成。（見註20）

例如，列王紀下十五章29節提到亞述王提革拉毘列色，他是

---

33 D. B. Haarsma and L. D. Haarsma, *Origins: A Reformed Look at Creation, Design & Evolution* (Grand Rapids: Faith Alive Christian Resources, 2007), 58-59.

34 有關創世記與科學的關係，柯德納認為兩者的研究應獨立進行，互不干涉，然而研究的結果卻要彼此參照。他將聖經創世的記載比擬作「一幅藝術家的畫」，而科學「就像一幅解剖圖」，「若將二者組合成一幅畫，絕對不會令人滿意，因為他們惟一的共同點，只在兩者所注意的實際對象」。柯德納不贊成在研究聖經的時候，將科學讀進聖經之中，也不贊成在研究科學的時候，將聖經讀進科學裡面，因為「聖經與科學的旨趣和方法相差太大，對於任何細節的研究，最好分開來看。它們對世界的記述各具特色（且皆合法）」。然而，在另一方面，雖然「藝術家的畫」與「解剖圖」不應合併，但是欣賞其中一幅畫的時候，卻不能忽視還有另一幅的存在，聖經與科學的研究結果仍要彼此參照。柯德納以聖經中「風的翅膀」、「天的窗戶」、「太陽日日歡然奔路」為例，上帝讓我們自己去發掘這些經文究竟是「按字面解釋，或是寓意的說法」，有些這類經文的解釋「要等到知識逐漸累積之後，才明朗化」。因此「探尋聖經資料與自然科學資料之間的關係，並非要貶抑聖經的權威，而是要尊崇神為造物主，且竭力正確地解釋祂的說話」。若是拒絕參照彼此的關係，那我們「不是高舉聖經的無誤，而是強調自己的無誤」。柯納德 (D. Kidner)，《創世記——丁道爾舊約聖經註釋》，劉良淑譯（臺北：校園，1992），頁27-28。

一位文治、武功彪炳的君王，但歷史學者在亞述的文獻中，找不到有關這個君王的紀錄，因此懷疑這段歷史的記載不可靠，是聖經杜撰的。後來考古學發現一批泥版，其中不但提及提革拉毘列色的名字，甚至連畫像都有，因此考古學的發現間接地證明了聖經的可靠性。

另外，列王紀與以賽亞書曾提到著名的猶大王希西家，在位時曾經在首都耶路撒冷挖掘了一個地下水道（王下二十 20；代下三十二 2~4、30；賽二十二 11）。耶路撒冷是猶太人的首都，具有天然的屏障，易守難攻，但有一個很大的缺點，就是沒有水源，只能倚靠城外的汲倫溪水。每當敵人進犯時，若把水源切斷，耶路撒冷就一定得投降。因此希西家在位時，就把汲倫溪的水用地下水道引進城內。

然而，過去很長一段時間，歷史學家懷疑這個地下水道的真實性，因為從未發現它的蹤跡。直到一八八〇年有一個小孩子在耶路撒冷基訓泉附近的城牆玩球，不小心將球掉到下面水溝，那孩子循線下去找球，後來發現一個很隱密的地方，原來就是當年西希家開關的水道。基督徒雖然不需要倚靠科學和考古學的發現來建立信心，但考古學的證據的確對研究聖經有幫助。

## 解決聖經表面衝突的最佳途徑

以經解經的原則

宗教改革時期，希臘文專家伊拉斯姆爲了「人有無自由意志」的問題，曾經與馬丁路德大打筆戰，是十六世紀歐洲最有名的神學辯論賽。兩人論戰過程有許多精采的解經爭辯，路德的希臘原文是參考伊拉斯姆著述的希臘文文法書自修而成的，伊拉斯姆可謂其希臘文老師。早期的路德其實很欣賞伊拉斯姆，但是後來路德表示，伊拉斯姆充其量只是一名文法專家，但在神學的知識上無甚貢獻。

一五三二年路德曾以「神的話語」與「人的教導」，來區分他與伊拉斯姆之間的差異。他說：「伊拉斯姆其實是口若懸河的最佳辯士，但是在神學上，他的作品是如此冰冷、愚蠢與駑鈍。」<sup>35</sup>

在爭辯自由意志的過程中，伊拉斯姆說：聖經有一些地方是隱晦、難懂的，路德則提出「以經解經」的原則來反駁。路德認為聖經的難題通常不是聖經本身有問題，而是我們在文法、語言的知識上裝備不夠。聖經的主題在有些出處是模糊的，但在其他的地方卻又清晰可靠。因此可以透過比較清晰的經文，解釋隱晦不明的經文。所謂以經解經，就是以清楚的經文來解釋模糊的經文；以詳細的經文來詮釋比較粗略的經文，以整本聖經的總原則來解釋個別的經文，而聖經對於重要的主題通常是很清晰地指示。<sup>36</sup>筆者覺得這正是宗教改革所高舉的「聖經最高權威」的神學理念，聖經始終是它自己最好的解釋。

## 經文協調

無論是無誤派或真確性派，雙方都一致地認為「解經」是教會面對困難經文時，所必須負起的使命與責任，而且是一個耗時費力的事奉，學者應當有耐心去協調聖經中表面不一致的地方。

有人以聖經無內在矛盾來肯定無誤說，而表面矛盾之處其實仍然可以前後一致地協調。經文協調是屬於釋經學的範疇，解決表面衝突的經文，可以對作者的寫作宗旨、目的與特色有更多的認識，這是前文所說高等批判的領域。但是筆者也擔心，過於專注解決經

---

35 *WA* 40/2, 508, 36-509, 18; *LW* 12, 225。

36 *WA* 18, 606, 22-24; *LW* 33, 25-26. 路德的《意志被擄》的拉丁文原著是編在 *WA* 18。

文枝節末微的瑣事，有時會讓學者耗費過多精力在這些芝麻細節上，以致轉移聖經真正要告訴讀者的信息之焦點。

不過筆者仍然相信聖經協調有其必須性與重要性，聖經的編者以及神的教會當然也意識到這些有明顯衝突的經文，並且仍然允許它們呈現在聖經中，進而研讀、尊崇並奉行數千年，背後必有其堅持的原則。基於此，聖經既然允許互相矛盾的經文並列其中，後面肯定有更高因素或原則在主導。因此，每當筆者發現有矛盾經文時，內心其實是興奮過於困惑。因為神的話一解開就發出亮光，在經文協調過程中，這些衝突背後的更高指導原則呼之欲出，加上需要使用「以經解經」的原則，必須登高鳥瞰整本聖經的總主題、總原則，那時不再拘限於芝麻細節的微觀問題，一個漂亮的信息正預備登堂入室。

### 【例證一】

耶穌在耶利哥究竟醫治一個或兩個瞎子？馬太的記載是兩個，馬可的記載是一個（太二十29~34；可十46~52）。

兩段經文的上下文是相同的：皆在論誰願為首就必做眾人的僕人之後；皆在主騎驢駒進耶路撒冷之前；地點都是在耶利哥。當然也還有討論的空間，因為耶利哥的地點有些出入。馬太與馬可記載是「出」耶利哥；路加的記載是「近」耶利哥（路十八35），而且耶利哥城有新城、舊城之分，舊城在山丘上，新城是希律所興建的，兩城之間相距一哩遠。<sup>37</sup>如果說是兩個不同事件，表面上似乎立刻解決問題，但是可能製造更多麻煩，因為如此一來就有兩個耶穌

37 黃穎航認為馬太與馬可是記載同一事件，而路加是記載另一個瞎子，與馬太、馬可是不同事件，前者（路加）地點在城外，後者在城內。〈協調整數一和二的例子〉，發表於華神教師研討會，二〇〇七年十一月二十二日，尚未出版。



平靜風浪、潔淨聖殿事件，<sup>38</sup> 因為符類福音之間的記載多少有些差異。筆者以最棘手的情況來處理，就是它們是屬於同一事件，而仍然可以信賴聖經的記載是可靠的。

### 寫作對象不同

首先，馬太與馬可的寫作對象不同。馬太寫作之焦點是針對猶太人，所以也是引用舊約經文最多之福音書，其注重耶穌的降世如何應驗了舊約先知的預言，並以家譜開始來強調救主是大衛的子孫等等。根據猶太人的律法，至少兩個人一致的見證才能被接受為真實、有效的（申十七6；約八17），這是馬太的記載常常是兩個人的見證之原因（太八28，九27）。或謂馬太是稅吏，所以對數字比較敏感與堅持，實際上的確有兩個瞎子。

至於馬可，他主要寫作對象是針對外邦人，因此不拘束於兩個人一致的見證觀念，可以有較自由的選擇。馬可選擇兩個瞎子當中的一個，特別記錄他的名字叫巴底買，而忽略了第二位盲人得醫治的經歷。

不但兩位福音書作者的紀錄重點不同，也為讀者闡釋不同的神學旨趣。馬太強調「耶穌就動了慈心」（太二十三4），這是盲人得醫治的癥結；馬可則著墨於巴底買的信心，「你的信救了你」（可十52），要讀者將注意力放在此人的信心上，因為這是他得醫治的關鍵。兩個作者都有所強調，亦有所省略。<sup>39</sup>

38 不過也不需完全排除兩個不同事件的說法。四福音都有耶穌潔淨聖殿的紀錄（太二十一12~13；可十一15~17；路十九45~46；約二13~17），約翰福音耶穌潔淨聖殿是在早期的一次逾越節，符類福音則是最後一週的逾越節，分明是兩個不同的事件。

39 參黃穎航，〈聖經的無誤（17）〉，《中華福音神學院院訊》一六五期（1984年七月）第三版。

## 文學敘述的角度

此外，也可以從文學敘述的角度來解釋馬太與馬可的差異，或說兩者不同的記載反映出他們各自保存獨立的口傳資料（oral tradition），雙方都是原始且準確的，但是取材的方式不同。馬太是取材自廣角鏡頭，著重完整的資訊；馬可則是特寫鏡頭，強調被醫治的其中之一巴底買。

這種文學敘述的角度同樣見於創世記前兩章的表面衝突：第一章的創造次序先是植物（一11），之後是動物（一20），最後是人（一26）；第二章的創造次序卻先是人（二7），然後是植物（二9），接著是動物（二19）。第一章神是用話語創造（*fiat creation*）<sup>40</sup>；第二章是用行動創造（*action creation*）。第一章的取景是一般、整體的敘述，完整地記錄六日的創造；第二章則著墨於人的受造，強調人的重要性。第一章顯示人是萬物被造的目的與管理者；第二章則顯示人是焦點，萬物是陪襯，既然敘述的目的與角度不同，當然不需按照嚴格的時間次序來解讀。

擅長以文學藝術角度欣賞聖經的猶太學者奧爾特（Robert Alter）認為，作者把兩個看似矛盾的同一事件的記載放在一起，或許可以與「後立體派」（post-Cubist）畫師的技法相比，例如將一個人的正面像與側面像並列或重疊放在一起。常人的眼睛無法同時看到兩種角度的面孔，而畫家卻能使用特權，利用畫面的視覺效果，讓人能同時獲得雙重的認知。希伯來的作者運用敘述藝術的複合手法，將不同的畫面重疊起來，把互異的視角融為一體，使讀者從更廣闊的角度理解創世、人類與神的關係。<sup>41</sup> 創世記第一章強調神

40 *fiat* 是拉丁文，意思是「要有……」（Let there be……），如創世記一章3節「神說：『要有光』」。

41 奧爾特（Robert Alter），《聖經敘述文的藝術》（*The Art of Biblical Narrative*）（香港：天道，2005），頁248-249。



的尊榮威嚴、無所不能；第二章呈現神與受造物的密切關係，並且主動施恩憐憫。第一章顯示世界的井然有序、美妙和諧；第二章則呈現地球資源與地形的紛亂、多變。

一九八五年筆者在德國讀語言學校時，曾經拜訪過斯圖加特（Stuttgart）美術館，館內珍藏著一幅油畫〈豐收季節的午禱〉（*Mittagsgebet bei der Ernte*），<sup>42</sup>吸引許多遊客駐足欣賞。這是十九世紀寫實派的作品，內容是描繪收割季節一個農家在果樹下的謝飯禱告，每片樹葉、每顆果子都畫得栩栩如生。男主人正在帶領禱告，旁邊坐著女主人，胸前抱著嗷嗷待哺的嬰兒，左側搖籃躺臥另一名幼兒，其他三位青少年子女站立低頭禱告，最後面是靠著樹幹的奶奶。奶奶臉部色彩陰暗，顯然畫家不要觀眾將注意力放在她身上。倒是那位母親的臉龐是整幅畫色彩最亮麗的部位，她的表情洋溢著柔和、滿足、安祥與喜悅，正是最吸引參觀人潮的焦點，筆者在那幅畫前面欣賞了足足半個鐘頭。



豐收季節的午禱  
（*Mittagsgebet bei der Ernte*）女主人臉龐特寫  
局部圖

美術館內不准拍照，筆者悻悻然地走出美術館，卻在美術館的書房驚喜地發現那幅畫的複製卡片，且印製成各種尺寸，可見此畫受歡迎的程度。所有複印的卡片都是完整的全家福畫面，惟有一張卡片是單單女主人臉龐的特寫鏡頭，完全符合筆者的詮釋，她才是畫作的中靈魂人物，是眾人目光的焦點。全家福畫面是廣角鏡頭，正如馬太敘述耶穌醫治的完整過程；母親的臉龐正如馬可將焦距放在兩個瞎子中的巴底買。但是觀賞者都曉

42 此畫是一八六一年舒茨（Theodor Schütz, 1830-1900）的畫作。見本章章名頁所展示的圖片。

得這兩種不同風貌的卡片是屬於同一張畫。同樣地，創世記第一章是廣角敘述；第二章則是特寫鏡頭。這種文學藝術的敘述手法，可以解決不少聖經表面看似矛盾的現象。

## 【例證二】

大衛買禾場的記載有兩種版本，賣主的名字與價錢不同。撒母耳記的賣主是亞勞拿（撒下二十四 18~25）價錢是五十舍客勒銀子；歷代志的賣主是阿珥楠（代上二十一 18~26），價錢是六百舍客勒金子。

根據猶太人的傳說，亞勞拿與阿珥楠是親手足，哥哥已經成家生子，每逢收割麥子時，擔心弟弟人手不足，收成不敷開銷，總是在夜半悄悄地將數捆莊稼送到弟弟的禾場。而弟弟年輕力壯，擔心哥哥家中吃飯人口多，也是在夜半將數捆莊稼悄悄地送到哥哥的禾場。次日兩人都狐疑為何自己的收成不見短少。有晚兄弟在運送禾捆的途中彼此撞見，始知原委，兩人相擁而泣。故事雖然感人，卻不足以解決經文的諸多矛盾。

賣主的名字不同其實只是希伯來文的母音拼音稍異，亞勞拿（אַרְנָה，Araunah）與阿珥楠（אֲרָנָן，Ornan）是同一人。<sup>43</sup>聖經中同一人物兩種名字拼音的例子屢見不鮮。例如，接續羅波安作猶大王的亞比央（Abijam，王上十四 31），又名亞比雅（Abijah，代下十二 16）。亞比央的母親瑪迦（Maacah，代下十二 16）又名米該雅（Micaiah，代下十三 2）。<sup>44</sup>猶大王亞撒利雅（Azariah，王下十五 1）別名烏西雅（Uzziah，代下二十六 1；賽六 1）。

43 *NIV*兩處經文的翻譯都是「亞勞拿」（Araunah）。

44 *NIV*兩處經文的翻譯都是「瑪迦」（Maacah）。



## 寫作宗旨不同

至於賣禾場的價錢不同，是因為買地的內容不同，歷代志上大衛購買的是禾場與相連之地（the site of threshing floor），不但是爲了築獻燔祭的壇，更是爲日後所羅門建聖殿之地理下伏筆，後者的買地價格是前者的一百八十倍（一舍客勒金子相當於十五舍客勒銀子），不但價錢相差甚巨，背後隱含的寫作宗旨也不同。撒母耳記與列王紀是宮廷史，記載重點是大衛及後代諸王的政治興衰史；歷代志主要是聖殿敬拜史，宗教信仰比國家政治重要，所以兩處經文雖然報導同一件歷史，但是背後的焦點卻迥然不同。

大衛買禾場的衝突記載較容易解決，撒母耳記下第二十四章與歷代志上第二十一章大衛數點人口的衝突記載難題更多。究竟是「耶和華激動大衛」（撒下二十四1）或「撒但激動大衛」（代上二十一1）？再者，兩卷書數點的人口數目也相差甚多，其中「以色列人拿刀的」人數相差三十萬之多。神懲罰大衛，讓他自行選擇降災的方式，其中究竟饑荒三年或七年？讀者不妨自行動手找答案。

## 【例證三】

主差遣門徒出去傳道時，究竟吩咐門徒要不要帶金銀銅錢、拐杖及鞋子？符類福音的記載各異：

耶穌吩咐門徒：「腰袋裡不要帶金銀銅錢。行路不要帶口袋；不要帶兩件褂子，也不要帶鞋和拐杖。因爲工人得飲食是應當的。」（太十9~10）

耶穌囑咐他們：「行路的時候不要帶食物和口袋，腰袋裡也不要帶錢，除了拐杖以外，什麼都不要帶；只要穿鞋，也不要穿兩件褂子。」（可六8~9）

耶穌對他們說：「行路的時候，不要帶拐杖和口袋，不要帶食

物和銀子，也不要帶兩件褂子。」（路九1~3）

有幾種解決途徑：

首先，從路加福音二十二章35節「耶穌又對他們說：『我差你們出去的時候，沒有錢囊，沒有口袋，沒有鞋，你們缺少什麼沒有？』他們說：「沒有。』」可以肯定先前十章4節的叮嚀是正確的：「不要帶錢囊，不要帶口袋，不要帶鞋。」至於路加福音二十二章36節「耶穌說：『但如今有錢囊的可以帶著，有口袋的也可以帶著，沒有刀的要賣衣服買刀。』」是面對後來不同的處境，亦即在耶穌受難後，門徒即將遭遇嚴厲的迫害。所以耶穌警告他們時局維艱，當效法遠行者或備戰者作緊急戒備。

馬太福音十章10節「腰袋裡不要帶金銀銅錢。行路不要帶口袋；不要帶兩件褂子，也不要帶鞋和拐杖。因為工人得飲食是應當的。」英文NIV聖經的翻譯直截了當：“Take no bag for the journey, or extra tunic, or sandals or a staff; for the worker is worth his keep.”也就是說不要帶額外（多餘）的褂子、鞋（原文是複數），換言之，只要身上與腳上穿的就足夠了，與馬可之經文是一致的。<sup>45</sup>

至於拐杖，馬太與馬可明顯不同，前者說不要帶，後者則說：「除了拐杖以外，什麼都不要帶」（可六8）。天主教思高聖經的解釋是：馬太的拐杖是自衛的武器；馬可的拐杖是行路用的支撐與輔具。加爾文的解釋是：馬太認為拐杖太累贅（burdensome），應留在家中；馬可則以為拐杖是行路用的支撐器具（walking-stick），與思高聖經相同。<sup>46</sup>

也有人認為馬太與馬可經文中的鞋子是不同的字，馬太的鞋子（ὕποδηματα）是指普通鞋子；馬可的鞋子（σανδάλια）是指好的鞋

45 希臘文的確有 extra（δύο）這個字，中文聖經也有譯出「兩件」。

46 John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke*. Calvin's Commentaries (Grand Rapids: Baker, reprinted 1979), vol. 16, 444.



子，因為耐穿所以不需再多帶備用鞋，所以並沒有衝突。

研究路加的學者馬歇爾的意見是，路加的記載「行路的時候，不要帶拐杖和口袋，不要帶食物和銀子，也不要帶兩件褂子。」（路九3）是根據Q文件（指更古老的資料來源），耶穌當時是針對短宣（a brief mission）所作的嚴格要求，身上不要攜帶過多沉重包袱，只需倚賴上帝的供應。至於馬可說要帶拐杖、要穿鞋，則是配合稍晚的宣教使命，順應更廣大的宣教工場的一種便宜行事（adaptation）。都是耶穌的命令，卻是不同時期的吩咐，所以有些差異。<sup>47</sup>就如以色列在曠野四十年，衣服沒有穿破，腳也沒有走腫，神也會讓服事祂的宣教士經歷所需的物品一無所缺。

### 答案將來在天堂揭曉

有兩位猶太拉比，生前不斷爭辯中世紀著名猶太學者邁蒙尼德（Moses Maimonides, 1135-1204）的兩篇文章互有矛盾，兩位拉比死後上天堂繼續爭論不休，雙方都各自提出精闢見解想反駁對方的論點。上帝聽了他們精彩的對話，就將邁蒙尼德本尊召出作答。邁蒙尼德翻翻互相衝突的地方，宣稱此衝突不過是其中一段的抄寫筆誤罷了，其實原本是沒有出入的。兩位拉比當場將邁蒙尼德斥退，抱怨作者本尊的解決方式遠不如他倆的答案有趣。<sup>48</sup>這個故事很可能是今天學者試圖解決聖經衝突經文的翻版，將來在天堂答案揭曉

---

47 馬歇爾也引用語言學者的意見如 M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford: the Clarendon Press, 1967), 216f. 與 K. Beyer, *Semiotische Syntax im Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, I: 1, 1962), 109 n. 4, 認為馬可誤解耶穌所說的「不要帶」（“and not”，亞蘭文是  $\text{וְלֹא}$  [w'la' ]），寫成「除了」（except亞蘭文是  $\text{עַל־אֵלָא}$  ['ella' ]），Marshall 認為從馬可與 Q 文件形成的歷史看是可能的，但是這種可能性不大。I. H. Marshall, *Luke. New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989 reprinted), 352.

48 引自亞蘭·德修茲（Alan M. Dershowitz），在《法律的創世記》（*The Genesis of Justice*）（臺北：先覺，2001），頁17。

時，可能一切的努力都是玩笑一場。但是筆者仍然堅持，任何出於誠意尋找答案、遵循嚴謹釋經原則所提供的解釋，都是值得的過程，其意見都應該被尊重。

## 歷史尾聲：後現代詮釋學

後現代詮釋學是一個幾乎全新的範疇（參本書第一章問題思考第一題）。過往著重作者、歷史背景與經文意思（meaning）的歷史批判學，已經轉成著重讀者的反應，以讀者為確定經文意義的主體，進而強調讀者現今的處境、領受的意義（significance）。過去釋經學所尋求的經文原始意思（original meaning），現在則講究經文的現代意義（modern meaning）。作者的原意已被「逐出」，且被讀者的詮釋遊戲「玩耍」。<sup>49</sup>

後現代詮釋學與傳統詮釋學之主要區別在於：前者認為聖經的作者是誰並不重要，重要的是聖經被視為神聖的經文與法典，聖經的歷史真相如何並不重要，因為已經無法考據，重要的是，聖經對讀者是否有意義，且對個人的為人處事是否提出挑戰，而讀經時是否被耶穌的人格所感動。

這種以讀者為本位的主觀讀經方式，或許由巴特首開風氣。受奧華壁（Franz Overbeck, 1837-1905）的影響，巴特將歷史分成兩度層面：歷史（*Historie*）與實存歷史（*Geschichte*，或作「神聖的歷史」、「救恩歷史」、「超歷史」）。歷史是實際發生過的歷史真相，是客觀的內容。因為受到赫耳曼（J. Wilhelm Herrmann, 1846-1922）

49 格蘭·奧斯邦，《基督教釋經學手冊》，頁 506。另參江丕盛，〈後現代文化中的神學詮釋學〉，《中國神學研究院期刊》二十七期（1999 年七月），頁 11-35。



影響，他說：聖經有一些錯誤，因此用歷史來證明基督教是不需要，也是不可能的，然而聖經具有不能磨滅的崇高價值，這價值是在於歷史的實存意義（*Geschichte*），是在實存意義上與「我」有關的事件，是要求「我」決志、委身的事件。<sup>50</sup>

聖經的信息是以耶穌基督為中心。除非個人在讀經中遇見基督，深深被基督的位格感動，啓示才有意義。耶穌的復活是門徒主觀的經歷，後人無法證明，但是讀這一段記載的時候，因而內心深受感動，或是耶穌的復活進入個人的生命裡，這個復活事件產生了極大意義。信徒委身有多少，所領受的神就是多少。<sup>51</sup>

基本上，巴特認為聖經不等於神的道，聖經是包含神的道，並且見證神的道。他接受現代高等批判對聖經的質疑，認為聖經既然是人寫的歷史紀錄，就難免有錯，所以要用歷史批判把正確的原貌呈現出來。巴特的貢獻在於回復聖經的權威，但是他又認為聖經有錯誤，包括歷史、文法與教義的錯誤。巴特不認為這兩者有衝突，神的創造、耶穌的救贖與復活事件是發生在實存歷史的層面。因此，不需要用世俗的歷史方法去研究，只需要用信心去接受，因為只有在屬靈的範疇裡面才具意義。他認為聖經的錯誤不會減低它的價值或權威，反而會增加讀者讀經時的訝異與敬意，無限的神竟然使用有限且有罪的人來傳達祂的啓示。

另一位由舊自由派轉入新自由派之關鍵人物布特曼（Rudolf Bultmann, 1884-1976），其有名的「非（去）神話化」（*demythologization*，又稱「破除神話」）理論，在歐洲的學術界引起很大的風潮。他認為新約裡面充滿了神話的記載，這些多半是取

---

50 參拙作《我信聖而公之教會》，頁 319-321。

51 康來昌認為巴特每講到經文關鍵時轉一下，歷史事實就變成歷史意義，歷史意義又變成歷史意識，這種解經方式給後代很不好的示範與影響。康來昌，〈為了信仰〉，《生命季刊》總十七期（2001年三月），頁 27。

材自猶太人的啓示文學，以及希臘的諾斯底主義之救贖神話。每一位神學家對神話的定義不盡相同，布特曼認為神話是古代的人理解世界的方式，神話的意義不在客觀地描述歷史事實，而是反映古人對世界、對自己的瞭解。因此聖經透過神話的形式（form），把真理送進人心，進而感化人心，使聽眾改變原來的信仰，接受福音的信息。今天二十世紀的人讀聖經不必受這種神話形式的轄制，應當去尋找聖經背後的信息（kerygma），而神學家的任務是就是對現代人傳講信息，這也是新的自由派所追求的宗旨。

布特曼認為新約聖經所反映的是古代人的世界觀，即講述天堂、人間與地獄之間的鬥爭，福音書的信息是掩蓋在許多神話之下，因此現代人讀聖經要從神話背後找出信息。布特曼按照存在主義來解釋福音書中的經歷，設法找出福音背後的福音，以及聖經中的聖經。

存在主義的目標就是強調要放棄人爲的安全感，面對將來的危機。耶穌有沒有彌賽亞意識並不重要，重要的是信徒能夠以聖經去面對自己的將來並面對人生。耶穌提供很好的榜樣，幫助信徒放棄眼見的物質、肉體與安全感，祂活出真正愛人之靈，以及尊重人的精神。所謂靈（spirit）是看不見的，不受人支配的東西，就是福音與精意；肉體（flesh）是看得見的，受人支配的（約六63）。耶穌要求聽眾立刻作抉擇，結果很多人退去，不再跟隨他（約六66）。所以人每時每刻都要作肉體與靈的抉擇。

布特曼一方面反對超自然的神蹟，採用歷史批判學來破除神話；一方面又肯定超自然的價值，耶穌門徒的經歷很寶貴，但卻是以神話來表達。他們在死亡的陰影下抓住了作爲一個人的本質，決志放棄人爲的安全感，效法耶穌愛人、尊重人的榜樣，勇敢面對未



來。<sup>52</sup>

二十世紀中期出現的「新釋經學派」(The New Hermeneutic)，即由布特曼的存在主義神學，加上海德格(M. Heidegger, 1889-1976)的存在哲學所衍生出的，代表人物有福斯(E. Fuchs)及艾伯林(G. Ebeling)。其解經的標準是哲學性的「自我認識」(self-understanding / self-knowledge)，或喚起人的「良知」(conscience，相當於基督教所謂的信心)；以「對我是真實的」(what is true for me)的主觀意識代替客觀的「真相」(what is true)。爲了防止聖經被學者當作研究的客體，此學派提出了一個口號：「讓聖經自己向人說話」(let the Bible speak for itself)。然而以主觀的「神、人對遇」經歷來決定文本的意義，終究會變成一廂情願、失之偏頗的解經。

法國當代解構主義大師德希達扮演傳統詮釋學的主要對手，其「讀者回應批判」代表激烈的解構主義，目標是消滅傳統詮釋學所講究的作者與文本。由於這些後現代的詮釋學有其濃厚的哲學前提，又志不在專心找出聖經經文的意思，已經遠離基督教會的釋經學，本書不再繼續介紹。

---

52 《我信聖而公之教會》，頁 305-308。

## 第八章 練習題

下列還有更多有趣的衝突經文讓讀者腦力激盪。

1. 耶穌在曠野受試探，三個試探的次序不同（太四1~11；路四1~12）。
2. 膏耶穌的女人是誰？（太二十六6~13；可十四3~9；路七36~50；約十二1~8）
3. 使徒行傳第七章的年代次序似與舊約的記載有衝突：
  - a) 以色列人在埃及四百年或四百三十年？（創十五13~14；出十二40~41；徒七6~7；加三17）
  - b) 雅各是葬在希伯崙或示劍？（創四十九29~32，五十13；書二十四32；徒七15~16）
4. 大衛早些已經為掃羅彈琴驅魔（撒上一十六22），為何後來大衛殺歌利亞時掃羅仍不認識大衛（撒上一十七32、55~58）？
5. 撒督是誰的後代？他與亞希米勒的關係為何？（撒下八17；代上十八16；代上六4~8、50~53；撒上一十四3，二十三6）
6. 尼希米記第七章與以斯拉記第二章被擄歸回名單人數之差異。



## 第二部

# 解經原則三部曲

## 文法、歷史、神學分析

本書第二部涵蓋文法、歷史、神學分析三部曲，探討釋經學在神學院課程中分類的層次，即與其他學科（語言學、歷史學、神學）之間的關係。其中涉及字根與字義的研究（使用字典的功夫）、翻譯聖經的原則與困難、文體的分析、倫理的抉擇如何奠基在嚴謹的解經上等等。





中國教會典型三元論的代表人物：召會領袖倪柝聲（1903-1972）

中國教會對三元論的接受度高，召會領袖倪柝聲的影響可謂無遠弗屆。倪氏的《屬靈人》、《人的破碎與靈的出來》是華人教會三元論的典型代表作品。雖然倪氏的解經時而創意、顛覆，不能否認其作品的長處與魅力，包括他善用平民化、貼切的表達，他個人深邃的屬靈經驗，對信徒靈程百態的細膩描述、分析，乃至提供信徒完整的造就課程，影響華人教會深遠。即便現代學者對倪氏的人論、教會論有諸多批判，仍不能抹煞他在華人教會的貢獻與分量。

「他請了醫士和藥師，與客員們相相成。」

# 基本釋經原則

的註釋者

釋經原則手冊 靈、魂、體的範例

和合本聖經

新約全書

卷一

卷一  
卷二  
卷三  
卷四  
卷五  
卷六  
卷七  
卷八  
卷九  
卷十  
卷十一  
卷十二  
卷十三  
卷十四  
卷十五  
卷十六  
卷十七  
卷十八  
卷十九  
卷二十  
卷二十一  
卷二十二  
卷二十三  
卷二十四  
卷二十五  
卷二十六  
卷二十七  
卷二十八  
卷二十九  
卷三十  
卷三十一  
卷三十二  
卷三十三  
卷三十四  
卷三十五  
卷三十六  
卷三十七  
卷三十八  
卷三十九  
卷四十  
卷四十一  
卷四十二  
卷四十三  
卷四十四  
卷四十五  
卷四十六  
卷四十七  
卷四十八  
卷四十九  
卷五十



本書第一部分從釋經史的角度探討基督教釋經的原則與目標，第二部分則從釋經學的基本原則再細論實際的規範與步驟，包括文法、歷史與神學分析。第一部分與第二部分的釋經原則是重疊的，只是探討的方式不同。

### 釋經學在神學分類的層次（見圖1）

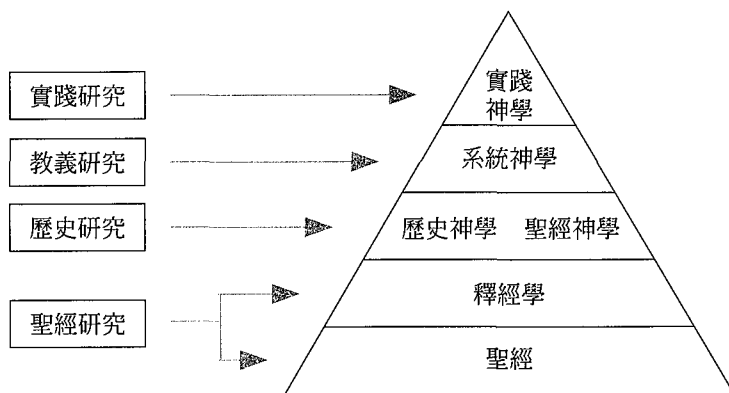


圖1 神學的分類與層次

在三角形的神學訓練課程圖中，釋經學是屬於課程底部的根基層次，它是奠基在聖經課程之上。如本書第一章所言，聖經科目是神學課程的根基，明白聖經能提供信仰最重要的根基，而釋經學的

功能是幫助學習者，重新整理與反省過去累積的聖經知識，檢討、糾正歷史中錯誤的解經，進而整合聖經與神學的信息。換言之，釋經學並不提供對經文熟習之功能。

釋經最後的步驟是帶出信息與應用，「信息」就是信仰省思，亦即所謂的神學意義。神學課程可分為「系統神學」（又稱「教義神學」）與「歷史神學」（包括「聖經神學」），兩者有相輔相成、彼此制衡的關係。

所謂「系統神學」，是按照基督教幾個基本信仰核心，將整本聖經作有系統的分析與歸納，包括聖經論（啓示論）、神論、基督論、救恩論、教會論、末世論（終末論）。「聖經神學」則探討舊約、新約時代對關鍵主題的看法，進入教會歷史時期則稱「歷史神學」，追溯歷世歷代的信徒對神的話語之了解，進而整合這些教義在歷史中的發展，從初代教會到中世紀教會，推向宗教改革時代，乃至近代教會。教會歷史其實正是一部解經史，從教會歷史沿革可以窺探歷世歷代的教會如何理解、實踐神的話語。

系統神學是環顧整本聖經的教訓，歸納出放諸四海皆準的普遍性原則，範圍既寬且廣，特色是呈現聖經清楚而整體性的教導，但易受歸納者個人神學立場、哲學前提的支配而流於主觀。例如信義會或改革宗，會依照自己的神學路線，選擇經文來支持其聖餐論或預定論；又例如布特曼用「破除神話」的理論，來過濾聖經的歷史記載，試圖尋找其對現代人的信息，卻罔顧歷史真相，只關注於不斷重演於世人身上的普遍真理，諸如生命的抉擇、放棄人爲的安全感、效法耶穌愛人的精神等。

「歷史神學」是從歷史角度來探討聖經真理，範圍窄而專，方法論也比較客觀，不需依循任何一位學者的壟斷觀點或侷限某宗派的系統，只需單純地提出歷史事實，敘述不同時地、不同聖經作者或神學家具特色的神學立場，例如：以賽亞的預定論、馬太的天國



觀、保羅的稱義觀、奧古斯丁的原罪觀、約翰衛斯理的成聖觀等等。

系統神學注重啓示的和諧一致性（unity），而歷史神學則凸顯歷代聖徒領受啓示的歧異、多元性（diversity）。兩種神學若能互相配合，會使個人的神學立場既嚴謹又具彈性。

十六、七世紀的宗派主義，極力標榜符合自己宗派的系統神學，使教會的信仰墮入呆板、主觀的系統條文陳述中，直到十八世紀，歷史神學的重要性才被教會發現，<sup>1</sup>以補充、制衡獨斷的教義神學，為僵化的神學領域帶來生機與活力。筆者以為，系統神學加上歷史神學，是比較完整、平衡的神學課程。

保羅書信如羅馬書、以弗所書，都先提供較紮實的教義，再進入生活的應用與勸誡。神學院的課程大致也是如此規劃，具備穩固的聖經與神學基礎，才進入實踐課程的訓練。表面上看來，實踐課程較簡單、輕鬆，是在三角金字塔的頂端，但是若無底部的根基，則是建立在沙堆上的危樓，搖搖欲墜。一般神學院提供的實踐課程包括：基督教倫理學、講道學、基督教教育、教牧輔導與協談、教會行政管理與領導等等，是教會與外界學科接觸的面向，按照基督教的核心信仰與價值觀，擷取、消化、淬鍊教會外界的學科成果。

---

1 一七八七年瑞士阿爾特多夫（Altdorf）大學的教授蓋勒（J. P. Gahler）在就職演講中，首次正式將歷史神學與教義神學分別出來。蓋勒認為教義神學是從聖經引錄、歸納出來的系統，是放諸四海皆準的真理；歷史神學則因時、地而異。教義神學需哲學前提，歷史神學則需探究歷史。



## 釋經學與其他學科的關係（見圖2）

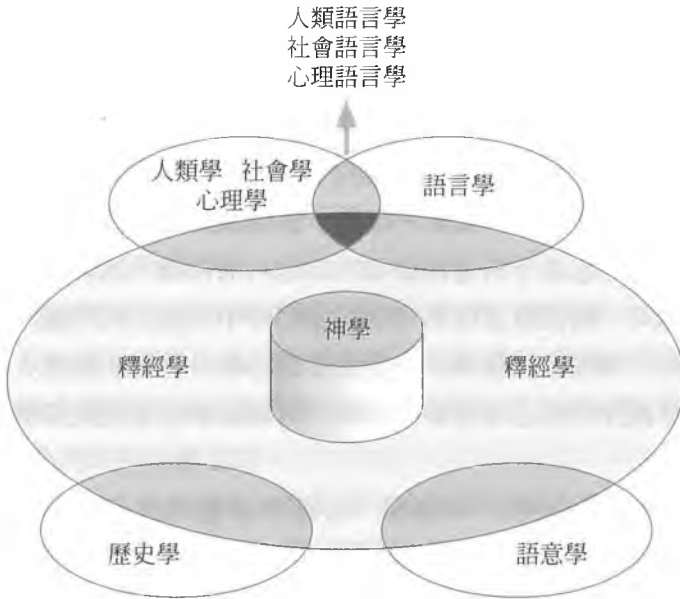


圖2 釋經學與其他學科的關係

第二個圖表是釋經學與其他人文社會學科之間的關係圖，或說釋經學與三個最基本解經層面（文法、歷史、神學分析）的學科重疊的圖示。釋經學涉及語言學、社會學、人類學、心理學、歷史學等，釋經學與語言學重疊的部分，即是進行文法分析的步驟；釋經學與歷史學重疊的部分，就是所謂歷史分析；釋經學與神學重疊的部分，正是從事神學分析。

由於語言學範疇中的語意學是屬專業的領域，在釋經學實際操作過程中，語意學的角色出眾而搶眼，所以筆者將其獨立區分出來。「語意學」特指語言的意義，就是一般查字（辭）典的工夫，研究字典所闡釋的語彙意思，包括字根、字義分析，本章為此闡出



獨立篇幅專門討論。

「語言學」是研究語言本身，包括文法結構、語言發音、符號排列、文學風格、文體分析等。一般而言，釋經學涵蓋所有語言符號的解釋。然則，釋經學分析的對象不是語言本身，而是其在聖經中特定的意義、事件的始末，亦即有具體的信息，傳達的來源、接收者、時間、地點的安排、附隨的環境背景、預定之目的等。當學習者越認識傳達的上下文脈、細節，也就越能掌握經文的意義。

語意學的意義分析遠較語言的其他功能複雜，其焦點是放在心理上的認同。類似筆者在第一章問題思考中所拋出的問題：語言學者的分析（釋經者的詮釋）與說話者的心理（作者的原意）是否符合？當意義分析與心理因素一致時，可幫助學習者更能掌握語言的意義。

語言學與社會學、人類學、心理學重疊的部分，可以作更專業、細緻的社會語言學、人類語言學、心理語言學分析，甚至可以整合、跨越不同學科領域，如作社會心理學的分析。本書第八章的作業習題中，使徒行傳第七章司提反引用舊約的歷史，其中一個難題是雅各是葬在希伯崙或示劍？學者馬歇爾指出，在猶太人的兩個傳統中（葬在希伯崙或示劍），司提反顯然對示劍較感興趣與強調，因為這地點對當時耶路撒冷的人而言意義非凡。耶路撒冷的猶太人無法否認，雅各的葬身之地是在他們所憎嫌的撒瑪利亞人之地盤，也是作者路加刻意預備讀者的心，接受使徒行傳第八章撒瑪利亞人歸主的歷史進展。<sup>2</sup>無論是司提反或路加，都似乎針對聽眾或讀者的心理狀態，運用了社會心理學來詮釋舊約的經文。

---

2 見馬歇爾，《使徒行傳——丁道爾新約聖經註釋》，頁 122。

### 文法分析的研究方向<sup>3</sup>

可從兩個方向進行。第一種方向是從較大的文脈，如整段經文開始，尋找作者的思想脈絡、主題，再去解釋每一個細節的詞、字和概念。也就是由大而小，從上而下的方向來研經。

第二種方向是或從個別的字開始，然後逐步延伸，直到找著整個句子乃至整段、整章的思想、目的與主題。也就是由小而大，從下而上的方向來研經。

本書首章所示範的練習題（哥林多後書三章6節），就是採用第一種方向。先研究保羅寫哥林多後書的動機與目的，接著將上下文加以縮小為哥林多後書三章的主旨；再分析三章6節「字句」、「精意」分別是指什麼意思。

筆者研經向來偏愛第一種方向，也鼓勵初學者可以先從較大的上下文著手，再逐漸將上下文的範圍縮小。有時只需將上下文脈檢視透徹，該節難懂經文的答案幾乎就呼之欲出，例如「耶和華在地上造了一件新事，就是女子護衛男子」（耶三十一22）是何意思？「女子」與「男子」各指著誰而言？讀者不妨試著從該節經文的上下文脈（耶三十一8、21~23、31~33）練習找答案。

---

3 參柏可夫（L. Berkhof），《釋經學原理》（*The Principles of Biblical Interpretation*）（香港：浸信會，1973年再版），頁61。



## 從語意學論聖經中靈、魂、體的問題

文法分析的範圍，就語言學範圍而言，包括文法結構、語言發音、文學風格、文體分析、翻譯與傳達等，本書末章將逐一地介紹這些範疇。本章較著墨於語意學的操作，筆者將以聖經中使用的靈、魂、體之字彙，作為完整的釋經原則三部曲（文法、歷史、神學分析）的範例。

對華人而言，聖經原文是外國語言。通常外國文字的解釋要從個別單字的研究開始，也就是上述第二種方向。假設一位宣教士初進入某個部落工作，為了瞭解當地的語言，必須全然融入原住民當中，與他們生活在一起。直接與當地居民交談好比直接讀原文聖經，若是請問已經在當地工作數十年的老宣教士，等於查考字典，都可以幫助初學者決定單字的意義與思想脈絡。

通常說話者會受到環境、歷史等因素影響，只是當事者表達時不易自我察覺。請教原住民正如直接領會聖經作者的原意，這種方法較客觀。至於字典，已經作出歸納並整理出系統，甚至精準的提供分類，可釐清在各種不同背景下的用法。但是諸多因素使得字典的系統偏於主觀，例如編寫字典者的神學前提，會影響其分類，因此不能絕對信賴字典。不過大部分初學者不具備分辨的能力。

使用經文彙編比較客觀，只列出所有出現該字彙的經文清單，讓學習者自行判斷。然而，很多彙編已經替單字歸納分類，其功能形同字典。因此，最客觀的方法是根據經文彙編所提供最陽春的資料，再逐一按照每處經文的上下文，自行判斷單字的意思。

### 字根、字義的研究

所謂「字根」(root)，是指一個字最原始的意思。一般而言，解經者不應花太多時間在「字源學」(etymology，即研究字根意思

之學問)的研究上。一個字的通行用法，比它的字根意義更為重要。語源學很多錯誤是因為過分強調字根所造成，以為字根的意思可以決定或影響該字的任何意思。

事實上語源學受到下列之限制：

1. 字根相同的字，意思不一定相同。例如，「麵包」與「戰爭」的字根都是  $\text{pan}$ ，但是意思差距很大。
2. 目前語源學字根的意思都是猜測自類似的字。<sup>4</sup>
3. 字根原本所強調的與實際的用法不一定相同。
4. 歷史證明，時間會改變語意的用法，一個字過去的意義不等於現在的意思。例如，中國的象形文（即中國的字根），「家」就是洞「穴」加上「豕」，即養豬的地方，但是現代很少家庭會養豬，「家」的原始意思已經消失。<sup>5</sup> 另者，有學者認為殷商時代以先，「帝」字本意是指花蒂，字像花蒂的全形，有花蕊、花萼及根部等部分，屬象形字，但由於「帝」跟生殖（花朵之生生不息）有關，故以為帝有主宰、延伸之意，後引申為天帝之帝，人帝之帝，因此原先定義被取走，所以另用「蒂」字加上草部，以代之。
5. 不同時期、不同作者使用同一個字，意思也會改變。<sup>6</sup>

4 《舊約神學辭典》介紹希伯來文單字字根時，是以「假設字根」（the assumed root）稱呼該字根可能的意思。見海里斯（R. Laird Harris）、阿契爾（Gleason L. Archer）、華爾基（Bruce K. Waltke）著《舊約神學辭典》（*Theological Wordbook of the Old Testament*），臺北：華神：1995。

5 陳濟民，《認識解經原理》，頁 52-53。根據東漢許慎的《說文解字》一書，家：居也，人所居，通曰家，是屬於會意字。宀：是象形字，在此指屋頂，豕：指豬，自古以農立國，古代家裡最常養的家畜是豬，故由宀和豕組成的新字為「家」。「家」是由兩個字所組成的一個擁有新意的字。筆者認為此例反而比較像第六項。

6 例如第八章所討論的「真確性」（infallibility）一字，在奧古斯丁討論預定論時的「確實性」（certainty）意思與現代的聖經無誤爭論上的「真確性」（authenticity）意思是有出入的；與天主教的教皇「無謬」的意思又有若干的落差。



6. 兩個字合成另一個字的複合字 (compound word)，也會產生新的意思，未必是兩個字加起來的意思。這情況在德文中很普遍。

## 語言的任意性與相互制約性

約翰福音中的「愛」

可見，以字根代替語意的實際用法或以字根來左右神學的解釋，都是不可靠的。語言有其任意性（作者所賦予的意思）與相互制約性（傳統中約定俗成的共識），後者是指同一語言體系中的成員，為了有效傳達信息所建立的溝通原則或默契，前者則是指不同時期、不同作者選用同一個字，卻可能改變其意思。約翰福音第二十一章耶穌三次問彼得：「你愛我嗎？」前兩次的「愛」字，耶穌使用的希臘文是 *agapaō*，第三次是用 *phileō*，而彼得三次都是用 *phileō* 回答耶穌：「主啊，你知道我愛你。」。過去不少學者認為 *agapaō* 是指理性或神聖的愛（或神對人的愛），*phileō* 是指感性的愛（人對人的愛），而 *erōs*（此字並未出現在聖經）是指肉慾的愛。<sup>7</sup>約翰福音第二十一章是否遵守這個制約原則？耶穌與彼得用不同的「愛」字，是否真如學者所宣稱之差異？

學者對 *agapaō* 與 *phileō* 之間的微妙差異爭辯頗多，而且問題略顯複雜。從語意學而言，即使同義字之間也一定存在著若干意思的差異。例如，七十士譯本從未將 *agapaō* 用在女性；第四世紀的希臘文學中，*phileō* 有「親吻」的附加意思；而 *agapaō* 則特指神聖

---

7 魯益師的《四種愛》（*The Four Loves*）認為希臘文有四個字可解作「愛」：親人之（*Storge*）、朋友之愛（*Philia*）、男女之愛（*Eros*）、神聖之愛（*Agape*）。其中只有 *Agape* 和 *Philia* 出現在新約中。魯益師，《四種愛》，臺北：立緒文化，1998。

的愛。<sup>8</sup>學者比較肯定的是：就約翰本人一般的用法，*agapaō* 與 *phileō* 是互通的，並未限制對神或對人。<sup>9</sup>

至於約翰在第二十一章使用不同的「愛」字，是否有不同程度的感情，學者多半仍支持兩字是互通的同義字。<sup>10</sup>約翰輪換不同的字彙是考量文筆風格的多樣性，就如同段經文中「餵養」（15節）與「牧養」（16節）是不同的字，「羊」的用字也具多元現象（15節與16、17節用不同的字），甚至第17節的兩個「知道」也互異，卻都未激起繁複、矯情的想像，那麼為何卻針對「愛」字做文章？卡森（D. A. Carson）認為第17節「彼得因為耶穌第三次對他說你愛我嗎，就憂愁」並不是因為耶穌換了動詞「愛」字，而是因為同樣的問題問了三次。由於彼得曾三次否認主（約十八17、25、27），因此主以簡單又深刻的方式，邀請彼得認信三次。彼得最後不敢再自信滿滿，只能訴諸主乃全知的事實。<sup>11</sup>

人的靈魂體三個字之語意也有類似的現象，特別是靈與魂，重疊與互通的意思很多，幾乎是同義字。因此想單靠聖經原文來判定字的意思是不可靠的，還不如從上下文脈來做裁決的標準，或研究

8 在聖經中，*agapaō* 有時仍有負面的意思，如「底馬『貪愛』現今的世界」（提後四10）就不是指神聖的愛。

9 例如「耶穌所『愛』的那門徒」，有時是用 *agapaō*（約十三23），有時是用 *phileo*（約二十2）；「父『愛』子」有時是用 *agapaō*（約三16，35），有時是用 *phileō*（約五20）。D. A. Carson, *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991), 636, note 1；另見黃朱倫，《語言學與釋經——聖經詞彙的研究》（臺北：校園，1999），頁86-91。

10 即便有學者堅持兩字有不同的意思，但是他們之間也無統一的想法，特倫奇（C. Trench）認為 *agapaō* 是指慈善、利他的愛，而不含感情上的依戀，所以對彼得而言，*agapaō* 太冰冷，他寧願用比較強烈、親密的感情 *phileo* 來回應耶穌；但是魏斯科（B. F. Westcott）卻解讀為耶穌雖用比較高級的基督徒之愛 *agapaō*，彼得卻只能用 *phileō* 這種天然的感情的字眼來表白他的回應。布魯斯（F. F. Bruce）因此智慧地點出，若兩位希臘文大師都尚且未能達到共識，強調兩字的差異只會帶來更多的麻煩。D. A. Carson, *The Gospel according to John*, 677.

11 D. A. Carson, *The Gospel according to John*, 677-678.



該作者所有的用法，再做意思的歸納。

筆者總意還是規勸讀者不要過於執著或迷信原文，學會原文的人不一定擁有正確的解經。懂原文還要弄通特定的聖經作者之用法，說不定與希臘時代的一般用法仍有差距。後人窮盡一生之力大約只能弄通某個範疇。但是按照上下文脈解釋聖經，反而比較容易掌握且是比較正確的釋經法。容筆者再複述前面不斷提示讀者的：「留意上下文，比懂原文更重要！」

## 靈的範例初探

以「靈」為例，字根是吹、風之意，引伸有虛空之意，如傳道書的「捕風」。但在聖經中「靈」字還有諸多意思，至少可以歸納出八種含意，稍後詳論。

單就「靈」的第一個涵義「風」，就可以導出許多變化。風是空氣流動的現象，有時也用來形容聖靈的工作。例如：「地是空虛混沌，淵面黑暗；神的靈運行在水面上」（創一2）猶太人的傳統《他爾根》（Targum，舊約亞蘭文註釋）將「神的靈」翻譯為「巨風」，此舉也被一些基督教學者所接受，解釋作：「神的靈好似巨風一樣，在水面上掃蕩」。（詳見附註19）

又如：「風隨著意思吹，你聽見風的響聲，卻不曉得從哪裡來，往哪裡去；凡從聖靈生的，也是如此。」（約三8）耶穌用風的自然現象來講論聖靈使人重生的屬靈事件，都是論及肉眼不能看見，卻能使人察覺到的事物。

又如前文所述，南洋人稱閒逛、溜達為「吃風」，無獨有偶的在希伯來文化處境中竟然也有「吃風」的說法。

「以法蓮吃風，且追趕東風，  
時常增添虛謊和強暴，



與亞述立約，把油送到埃及。」（何十二1）

「你是野驢，慣在曠野，  
 慾心發動就吸風；  
 起性的時候誰能使他轉去呢？  
 凡尋找他的必不致疲乏；  
 在他的月分必能尋見。」（耶二24）

兩處經文的「風」，原文都是靈（rûah），吃風就是吃靈；吸風就是吸靈，但是究竟所指為何？即使懂得該詞的原文，卻越發令人費解。

當字詞或句子讀不懂時，就須借助上下文。耶利米書二章18節與36節都提到亞述和埃及這兩個外邦敵國，與何西阿書十二章1節似乎有共通的歷史脈絡，此時從歷史背景分析著手，應該比做原文文法分析更合宜與重要。

影星李立群演過一部國片〈我愛瑪莉〉，原是臺灣鄉土文學作家黃春明的著作，不但刻劃出臺灣社會崇美媚日的浮世繪，還辛辣地諷刺國民的鄙俗和奴性的一面。瑪莉是一條狼狗，是李立群的洋上司的家犬。洋上司回國，李立群將這條狗接回家裡悉心照顧，常常帶牠出去散步、幫牠洗澡，還引來太太的吃醋風波。有一天他正要帶瑪莉出門散步，門一打開竟發現門口擠著一群狗，怎麼回事？

原來瑪莉是隻母狗，正值發情期，如同野驢「起性」的時候。門口那群狗分明是公狗，聚集在門口是因為聞到母狗發情的味道。所以這裡的「風」應該當做「氣味」解釋。

「風」在上述舉例中有它的文化背景。農牧社會的人都了解牲畜的特殊習性，動物在交配的季節，就是一般所謂發情期，這時雌性的牲畜身體會散佈一種特別的味道，藉此吸引異性前來交配。這



是上帝創造的奇妙。貓就是發情最頻繁動物，受苦也最多。

雌性的牲畜身上所發出的氣味，會隨風散佈，即所謂希伯來人稱之為「吃風」、「吸風」。所以聖經這幾處用「風」之字彙，可以解釋為空氣流動的現象。

楊牧谷用野驢的尿味來解釋「吸風」，母驢聞到了雄驢的尿味，就會用力吸氣，辨別是不是自己同類的尿。就如狗隨地便溺，一方面是宣示主權與地盤；一方面也有憑藉排泄物的味道來辨認回家的路。雌驢用力吸氣，然後就如一支飛箭般快速向前狂奔，不找到交配的對象，絕不罷休。野驢這種習性在禽獸中也是很少見的。<sup>12</sup>

中國古書也有類似記載。《左傳》僖公四年有段記載：「君處北海，寡人處南海，惟是風馬牛不相及也」。<sup>13</sup>以北海與南海相隔甚遠，來形容兩件不相干的事物被兜在一起。這裡的「風」，可有兩個層面解釋：一個是動詞；一個是名詞。如果用動詞來解釋，是吸引、相誘的意思；用味道來引誘異性的動物前來交配。如果當名詞解釋，則指氣味。意即：你住在遙遠的北方，我住在南方，兩地相隔太遠，井水不犯河水，就像牲畜不會去嗅聞不同族類的氣味，如同馬不會留意牛的味道。「風馬牛不相及」這個成語，放回古代農牧社會的歷史背景來理解，就越發顯出生動有趣。

回到聖經，耶利米書跟何西阿書之兩處經文在講什麼呢？借用耶利米書二章 18 節與 36 節來以經解經：

「現今你為何在埃及的路上要喝西曷的水呢？

你為何在亞述的路上要喝大河的水呢？」（耶二 18）

12 楊牧谷，《淚眼先知耶利米》（臺北：校園，1989），頁 108。

13 完整原文是：「四年春，齊侯以諸侯之師侵蔡，蔡潰，遂伐楚。楚子使與師言：『君處北海，寡人處南海，惟是風馬牛不相及也。不虞君之涉吾地，何故？』」楚國以地遠偏僻，與齊國相隔甚遠，井水不犯河水，勸齊國不要來侵擾楚界。

「你為何東跑西奔要更換你的路呢？

你必因埃及蒙羞像從前因亞述蒙羞一樣。」（耶二 36）

先知在此借「風」指責以色列的君王與首領，不專心仰賴耶和華，每當有政治或軍事危機時，就急忙向亞述投懷送抱（亞述位居東方，所以說「追趕東風」），或向南方的埃及進貢、獻媚。因著以色列曾向亞述求援，導致亞述後來卻成爲轄制他們的外患，誠如當年清朝想聯俄制日，後來卻促使俄國成爲中國的大患，中國只好再去另尋其他盟國。

以色列一心期望得到這些強國的保護，他們看重人的保護過於耶和華所提供的安全感。「風」的比喻是指以色列左右飄搖的外交政策，<sup>14</sup>先知諷刺與指責的重點，認爲以色列的君王就像妓女一樣，隨便向外人投懷送抱，同時挖苦以色列人，好像牲畜一樣，起性的時候就無法控制慾念，發情之際就隨心所欲到處東奔西跑，非得要找到交配的對象才會滿足。

筆者藉此例子提示讀者：即使查字典，知道字根的意思，但是這段經文的「靈」字究竟要怎麼解釋，字典仍無法精準告知。釋經還需要從歷史根源、地理背景以及上下文著手，此例幾乎是要鑒古知今尋找資料，可見釋經是多麼不容易的事奉。

以下要探討的是「人論」的題目，或者說，聖經用靈、魂、體這三個字所描述的人之整全與多元表現。筆者先從字典所提供的字根、字義著手，再逐一根據經文彙編所提供的經文出處之上下文，判斷其準確的意思。一個字的字義會影響該段經文的意思，換角度而言，該段經文的文脈也會決定該字的字義。

接著，再歸納與整理這三個字在整本聖經的意思，建立起神學

14 楊牧谷，《受傷的戀者——何西阿書今釋》（臺北：校園，1991），頁 584。



的架構，最後再用神學架構來評估今天在教會的實踐成效。這同時也是按照釋經原則的三個步驟：文法、歷史、神學分析來進行。文法分析最後要帶進聖經神學的範圍，然後再用神學分析來評估在教會的教導與實踐。所謂釋經三部曲：可以指向文法、歷史（聖經神學）、神學分析（信仰評估）；也可以用另外方式表達：語意、神學、實踐。

對於人的受造或靈魂體的架構之課題，筆者的立場是一元論，把人視之為一個整體，但也不排斥二元論。基本上，人可以分成看的見的身體與看不見的靈魂。二元論也是聖經使用的架構。筆者甚至也不絕對排斥三元論，所要批判的是錯誤的三元論。

筆者認為聖經的用法很活潑，也很動態，可以接受一元、二元、三元，甚至四元、五元。這不是按照科學的方法，或用哲學、心理學的角度，把人生硬地劃分成兩個部分或三個部分，按此方式讀經會製造很多的困難。

為了使讀者釐清且接受聖經神學的架構，必須要從聖經整體性的層面來建構。以下筆者將綱舉目張地列舉重要經文，逐一查考、解說，示範經歷嚴謹的解經過程所建構出的神學架構與信仰省思。根據筆者二十年的教學經驗，透過此種繁瑣過程所帶出的說服力是很驚人的，讓聖經親自對讀者說話，筆者只是扮演書僮或解說員。

## 方法論介紹

此單元採取語言學家，亦即聖經翻譯學者奈達（Eugene A. Nida）的「元素分析法」（componential analysis），作為分析聖經中靈魂體的語意之方法論。

### 一、意思的分類與確定

語言是相互倚賴的體系，特別著重整體的和諧。一個字的意思

不是獨立、自律的，乃是整體的一部分，如奈達所說：「任何字的正確意思是建立在整個上下文，也就是說，它必需完美地配合其上下文的涵義。」<sup>15</sup>

語言哲學家格賴斯（H. P. Grice）將意思區分為沒有時間性的「平常意思」（即前述的語言的制約性），以及在特別場合中特定的意思之「說話者的意思」（utterer's meaning，即語言的任意性）。前者通常包括後者。本章所針對的是後者，即聖經作者的意思。例如，「靈魂」該字對中國人而言，它的「平常意思」是指「人的非物質部分」或「死後的存有」。但在聖經中，除了上述「平常意思」外，至少還有七、八種意思，是中文此字所不具備的涵義。奈達稱此特定意思為「指示用法」（referential meaning），特定意思多偏重在抽象思維的領域，也是語言學家較感興趣的範疇，因能將某些事物說明得更深刻更具意義。

語言學者對意思的分類雖各有千秋，但其確定意思的方法都足資吾人參考。例如，從上下文分析該字出現的型態，經常和什麼字同時置放，在什麼場合可用什麼字代替，或被另一字的意思排擠、否定。

## 二、奈達分析意思的方法

奈達的《意思的元素分析》（*Componential Analysis of Meaning*）一書，以最經濟的方式描述語意元素中的主要特色，即他所稱「必要而充分」（necessary and sufficient）的特色，是足以加以鑑別的特色。

此種描述分析採取兩個步驟進行：其一，不同單元字的相關意思；其二，同一單元字的不同意思。通常比較能容忍不同字稍微不

---

15 Eugene A. Nida, "Implications of Contemporary Linguistics for Biblical Scholarship," *Journal of Biblical Literature* vol. 91 (1972): 88.



同的意思，但是同一個字的不同用法之不同意思，卻屢屢製造出極大的誤解，故研究第二個步驟同一單字的各種不同意思是必要的，亦即本章以下所要著墨之處。另外，分析不同字的相關意思，常能將各個字的特色表達得更清楚。如此，藉著縱橫兩個步驟較周密地審核單字的意思。

### 1. 不同單元字的相關意思 (Related Meanings of Different Lexical Units) <sup>16</sup>

有關連的意思之間的關係型態大致可分成四種。

(1) 包攝的關係 (inclusion) (見圖3)

第1層包括第2、3層的意思。例如，「狼吞虎嚥」已包括著「吃」的意思。

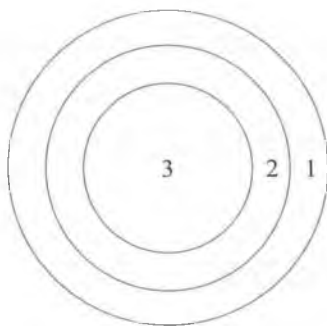


圖3 字義包攝的關係圖

(2) 重疊的關係 (overlapping) (見圖4)

有時也稱為同義字 (synonyms)，非恆等，但在某些情形下可

16 Eugene A. Nida, *Componential Analysis of Meaning: An Introduction to Semantic Structures* (The Hague: Mouton, 1975), 15-22.

以互換。例如，「賜予」與「給予」有時是同樣的意思，不過前者的用法比較正式，視場合而區別。

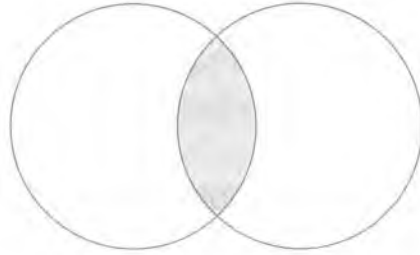


圖4 字義的重疊關係圖

(3) 互補的關係 (complementation) (見圖5)

或稱為相反、顛倒的關係，如好與壞、買與賣、來與去。有時一個彼此對立、否定的例子勝過詳細的描述，更能提綱挈領地抓到特色。

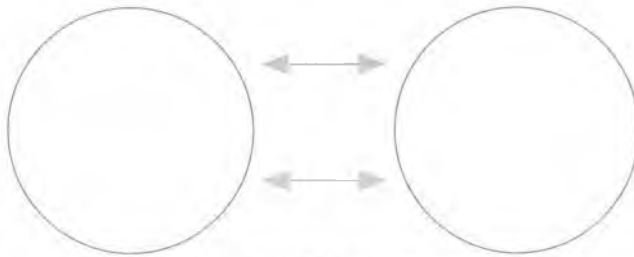


圖5 字義的互補關係圖

(4) 貼近的關係 (contiguity) (見圖6)

彼此分享許多相同的特色，甚至可以建立同一個語意單元，但彼此又可區分出來。例如，椅子與板凳，共同的特色是：人工製造的、家俱、給人坐的。區別是：椅子是給一個人坐的，板凳可供兩人以上坐；椅子有靠背，板凳則不一定。

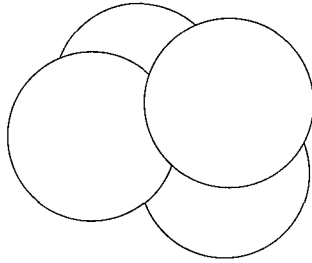


圖6 字義的貼近關係圖

在決定意思的關係前，必須設計或發現「必要而充分」的「語意元素」（或特色）。元素分析無法將所有的特色、性質與細節描述盡致，只能指出明顯、特別的對比，能與其他意思區別出來。

元素可以從字典中所列的字義，和實際的上下文中發掘。列出主要元素經過比較後，就可以決定彼此是屬於哪一種型態的關係，以便作較中肯的定義和描述，使吾人能在聖經有限的文字範圍內對字義作合適的判斷。

## 2. 同一單元字的不同意思 (Different Meanings of the Same Lexical Unit)

這個步驟對一般人比較熟悉，也屬於字典的功能。同一單元字的不同意思間之關係，按照奈達的分析也有四種，此處只提兩種：溯源（derivation）與轉化的延伸（figurative extention）。溯源是保留字根的主要意思，例如 *nepesh* 的字根是氣息、呼吸之意，也是聖經中常見的「生命」之意的起源。轉化的延伸與原來或常用的意思相去甚遠，甚至涉及根本的改變，如 *nepesh* 也做「屍體」的解釋，與生命氣息完全相反。

此步驟首先要列出單字所有的意思，再加以分類，相近的意思有時可以併為一類，或加入新的意思，之後再審核這些類別之間的



關係，究竟是字根的遞演或是一種完全新的解釋。

以下要先從第二個步驟進行，先網羅靈、魂、體這三個字在聖經中的各種個別意思，再從第一個步驟的元素分析說明三個字之間的關係類型。其中所討論靈、魂、體這些相關經文是筆者遍查整本聖經以後，再參考字典歸納出來的，因篇幅所限，僅節錄比較關鍵的例子。

## 語意分析

### 一、靈

「靈」的希伯來文是 רֹּחַ (rûah)；希臘文是 πνεῦμα (pneuma)。希伯來文 רֹּחַ 的字根是吹、風之意，有學者認為「靈」(rûah) 與「魂」(nephesh) 的字根皆是擬聲字 (onomatopoeic word)<sup>17</sup>，按照聲音來描繪風的推進。<sup>18</sup> 聖經許多地方 rûah 只能譯作「風」，特別是在約伯記、詩篇、耶利米書、以西結書等卷書。風的另一個引伸的意義是「虛空」，大部分出現在傳道書中。神也常用風的自然現象來彰顯祂的能力，有人認為創世記一章2節「神的靈 (rûah 'ēlōhîm)

17 如中文的咕嚕、滴答滴答、天烏烏。

18 Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich eds ; translated by Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament* (簡稱 TDNT), vol. 9 (Grand Rapids: Eerdmans, 1988 reprinted), 628.



運行在水面上」其實就是指「大風」。<sup>19</sup>rûah 用在神身上也指賜生命的能力，用在人的身上則指生命的基本原則，如氣息。

以下是「靈」字在聖經中歸納出的幾項涵義：

## 1. 風

雖然字義會隨時代而改變，但其基本特色多能保留下來。聖經的確有用字根的意思。例如：創世記三章8節「天起了涼風，耶和華神在園中行走。那人和他妻子聽見神的聲音，就藏在園裡的樹木中，躲避耶和華神的面。」「風」這個字原文是「靈」，如果字面譯成「涼靈」就顯得突兀可笑。

傳道書一章14節：「我見日光之下所作的一切事，都是虛空，都是捕風。」「捕風」，如果譯成「捕靈」，也是無意義。捕風與捉影是相同的意思，都是指向虛空，這是從原來字根引伸而出的。亦即，聖經的確有保留靈的字根涵義。

## 2. 氣息 (breath)

創世記六章17節：「看哪，我要使洪水氾濫在地上，毀滅天下；凡地上有血肉有氣息的活物，無一不死。」rûah 在此處是譯作生命氣息。

詩篇一〇四篇29~30節：「你掩面，牠們便驚惶；你收回他們

---

19 包括猶太傳統塔庫姆譯本 (Targum)、近代學者馮拉德 (von Rad)、阿連斯基 (H. M. Orlinsky)、唐佑之等。但是也有不少學者認為 rûah 雖可譯為「風」，但是與 'ēlōhīm 一起出現時，皆指「神的靈」(出三十一3；民二十四2；撒下十10；代下二十四20；結十一24)。E. J. Young, *Studies in Genesis One* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1964), 1-14. Wayne Grudem 認為創世記一章2節「神的靈」譯為「神的氣」(Breath of God) 或「神的風」(wind of God) 並沒有太大差別，都是用譬喻的方式 (Figurative way) 形容聖靈的創造作為。Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 267.

的氣，牠們就死亡，歸於塵土。你發出你的靈，牠們便受造；你使地面更換為新。」第29節「你收回牠們的氣」，「氣」的原文是「靈」（rûah），與第30節「你發出你的靈，牠們便受造」的「靈」是同一個字。這裡主要是說，自然界的萬物的生命氣息是來自於神。神發出祂的「靈」，也可以當做創世記二章7節「耶和華將生氣吹在人的鼻孔裡」。但是讀者不要誤以為人的那一口氣，與上帝的靈是同一個等級或同本質。不是的，那一口氣是指人的生命氣息。上帝如果收回那一口氣，人就要歸於死亡，僅此而已，不需做過多的引申與聯想。筆者在下文「魂」字（二、第1項）會再詳細解說創世記二章7節。

### 3. 活人裡面的靈、精神、生氣（生命的原則）——與「心」同義

「靈」字的第三層意思是指活人裡面的靈，與第2項的意思很相近，有重疊的關係，但是筆者還是加以區分。因為第三層的意思更加細膩，指活人裡面的靈，有時譯作精神、生氣（生命之氣、生命的原則），與「心」同義，特別是在詩歌體，「靈」與「心」平行同義。「心」的希伯來文是 לב (leb)，希臘文是 καρδία (kardia)。例如：

出埃及記二十八章3節：「又要吩咐一切心中有智慧的，就是我用智慧的靈所充滿的，給亞倫作衣服，使他分別為聖，可以給我供祭司的職份。」此節智慧的「靈」，原文是 rûah，「智慧的靈」指人裡面有神智慧的靈，所以他可以做各種巧妙的手工。「人裡面有智慧的靈」與上一句「心中有智慧」平行，此節「靈」（rûah）與「心」（leb）同義。

士師記十五章19節：「神就使利希的窪處裂開，有水從其中湧出來。參孫喝了精神復原，因此那泉名叫隱哈歌利，那泉直到今日還在利希。」「精神復原」的「精神」原文是靈，翻譯得很好，如



果譯作「元氣恢復」則更為傳神與更貼近中國文化的用字，中國人所謂的「元氣」，其實和聖經的靈或魂很接近。

列王紀上十章5節：「席上的珍饈美味，群臣分列而坐，僕人兩旁侍立，以及他們的衣服裝飾和酒政的衣服裝飾，又見他上耶和華殿的台階，就詫異得神不守舍。」「神不守舍」的「神」字原文是「靈」。與中國人通常說的「魂不守舍」，是一樣的意思。示巴女王驚訝到有點恍惚、心不在焉。

傳道書三章21節：「誰知道人的靈是往上昇，獸的魂是下入地呢？」「人的靈」的「靈」與「獸的魂」的「魂」，原文都是同一個字 rūah(靈)。這一節經文很特別，習慣常說，人是萬物之靈；人有靈，動物沒有靈。有的基督徒還引經據點，依據傳道書這節經文說動物只有魂。但是如果讀者懂原文，會發現此處靈與魂根本是同一個字，獸竟然也有靈？

動物也有靈嗎？筆者以為就「靈」字的元素分析而言，動物也具備「靈」的這些特色，先跳過敏感、複雜的問題（如人與動物之別），傳道書此處所指的「靈」，其實僅是指「生命氣息」的意思。動物死的時候，氣息消失了。只不過傳道書是用「上昇」和「下入」的抽象空間流動對比，來區分人跟獸的結局，但事實人與獸離世時，都同樣是化為黃土一坯，都歸於無有與虛空。人和動物一樣，總有生命終結之際，人類並不比動物具優勢，能以逃脫死亡。

家中養有寵物的讀者一定很欣慰，動物居然與人類同樣有內涵，都有存在的尊嚴。但是這處經文並不是說人與動物沒有差別，傳道書只不過是用「靈」來表示兩者都有生命氣息的意思。

#### 4. 易受攪擾的靈、脾氣、性情——與「心」同義

靈的第四種意思，常跟「心」字一起出現，但是與上面第三種意思不同。

申命記二章30節：「但希實本王西宏不容我們從他那裡經過，因為耶和華你的神使他心中剛硬，性情頑梗，為要將他交在你手中，像今日一樣。」「心中剛硬」的「心」就是「靈」字。「性情」是「心」(leb)字，「靈剛硬」與「性情頑梗」是平行同義，亦即，靈有負面的表現。錯誤的二元論或者是三元論認為靈是高級與聖潔的部分，靈是不會犯罪的，但在聖經的用法中，靈也會犯罪，也有不好的表現。稍後神學評估時會多加著墨。

士師記八章3節：「神已將米甸人的兩個首領俄立和西伊伯交在你們手中，我所行的豈能比你們所行的呢？基甸說了這話，以法蓮人的怒氣就消了。」「怒氣」原文是「生氣的靈」。靈會發脾氣，是指人內裡的情緒表現。

歷代志下三十六卷22節：「波斯王古列元年，耶和華為要應驗藉耶利米口所說的話，就激動波斯王古列的心，使他下詔通告全國。」「激動古列的心」原文是「激動古列的靈」，靈是可以被攪擾與激動的，可見靈也會出現不穩定的現象。

箴言十五章4節：「溫良的舌是生命樹，乖謬的嘴使人心碎。」「心碎」原文是「靈碎」了。中國人從來不講「靈碎」，慣用的措辭是「心碎」（如戀愛失敗），這裡「靈」是指感情表現。

「靈」在這幾處經文中都是負面的表現。筆者刻意用第四種意思（第4項）來打擊錯誤的二元論和三元論。不僅肉體會犯罪，不僅魂有不好的表現，靈也是一樣。筆者所要強調的是，聖經對「靈」與「魂」的用法常是互通與重疊的，這兩個字幾乎是同義字。稍後筆者論及「魂」字時，會提供更多聖經例證說明。

## 5. 情感的所在，理智、意志、道德、慾望的表現——與「心」同義

「靈」的第五個意思是指情感的功能，以及理智、意志、道德



與慾望的表現，也是與「心」字一起出現，具同樣的意思。

民數記十四章24節：「惟獨我的僕人迦勒，因他另有一個心志，專一跟從我，我就把他領進他所去過的那地，他的後裔也必得那地為業。」「有一個心志」的「心志」是「靈」字（rûah），指意志的功能。

約伯記七章11節：「我不禁止我口，我靈愁苦要發出言語，我心苦惱要吐露哀情。」約伯記是屬於詩歌智慧書，採用上下平行的詩歌體。上一句「我靈愁苦」與下一句「我心苦惱」是同樣的意思。「我靈愁苦」的「靈」是rûah，「我心苦惱」的「心」，原文是「魂」（nephesh）。這又是「靈」與「魂」在聖經中通用、同義的另一個很好的證據。如果強硬地將把「靈」與「魂」分開（無論是人的結構或功能），在聖經很多地方是會觸礁與起衝突的。

以西結書十一章19節：「我要使他們有合一的心，也要將新靈放在他們裡面，又從他們肉體中除掉石心，賜給他們肉心。」這裡「新靈」的表現是順從神的話，遵行神的典章，所以是意志的功能，亦可指道德方面的表現。「合一的心」、「石心」與「肉心」的「心」（leb）皆非指物質的身體器官，而是人裡面的屬靈狀況，按照與神的互動關係做判準。

筆者最愛引用的經文證據是路加福音一章46~47節：「馬利亞說：『我心尊主為大，我靈以神我的救主為樂。』」這仍是上下平行的讚美詩文體，「我心尊主為大」的意思與「我靈以救主為樂」是同樣的意思。第46節的「心」是「魂」（ψυχή）字。第47節的「靈」是 πνεῦμα。這裡「靈」與「魂」仍是同樣的意思，是共通、互換的，都是指感情的表達。馬利亞表明她對上帝的愛與敬畏，是宗教情感的發抒與自然流露。

## 6. 代表個人

「靈」的第六種意思是代表個人。靈魂體都有這一層面的意思，可以代表整個人。聖經特別強調人是完整的個體，是一個不能切割的存有。聖經不強調人是二分或三分，更不主張把人劃分成幾個部分；聖經強調的是一個整體，無論是靈，或者是魂，或者是體，都可以代表「全人」(whole person)。

哥林多前書五章3節：「我身子雖不在你們那裡，心卻在你們那裡，好像我親自與你們同在，已經判斷了行這事的人。」保羅在此處不可能將身體與心切開，心（「靈」字）不可能獨立前往哥林多教會，「心卻在你們那裡」至多是表達保羅的思念之情懸繫在教會，更好的解釋是：我保羅雖然人（「身子」，σῶμα）不在你們那裡，但是我的心（「靈」）卻在你們那裡，就好像我這個人已經「親自」出現在你們那裡一樣。「心」就代表個人。

## 7. 神的靈

本章主要是討論人論，故略去神的靈之討論。

## 8. 其他的靈

「靈」這個字有時用在神的身上，是指神的靈，或者是聖靈，有時會用來指邪靈、污穢的靈，有時則用來指天使（服役的靈）。因為本章著重點是人論的範疇，所以不贅敘其他的範疇，無論是神、天使或撒但的靈。

先小結「靈」這個字在聖經中的意思。除了第1項與第2項是字根的原義外，其他都屬於延伸的意思。第2項與第3項可以合併，許多處經文講到人的「靈」都可以翻譯作「氣」，指生命的氣息、呼吸，好比中國人說：「一息尚存，猶自奮鬥」。傳道書八章8節「無人有權力掌管生命，將生命留住」，索性將「靈」譯為「生



命」。但是有些經文「氣」的意思不能代替「靈」。第4項與第6項可以合併，指易變動的脾氣、感情、意志。

新約與舊約的意思相仿。新約沒有易受攪擾的脾氣這一項，指全人或代名詞的用法也不多，遍查新舊約只找出四、五個例子。

「靈」有正面屬靈的意思，人的靈可以敬拜神、尋求神（賽二十六9），神會將智慧的靈或正直的靈賜給祂所喜悅的人。但是「靈」也有不好的層面，如被攪動的現象、發脾氣、心剛硬或裡面的慾望。此分析可以用來澄清錯誤的三元論所教導的：靈是專門用來敬拜神、親近神的部分，或說靈是最接近上帝、比較聖潔與高級的部分。那種說法是希臘哲學或古典心理學的界定，並不是聖經的思想。

## 二、魂

「魂」的希伯來文是 נֶפֶשׁ (nepheš)，希臘文是 ψυχή, (psychē)，心理學的英文 Psychology 就是從 psychē 這個字演變而來的。希伯來文 nepheš 的字根是呼吸、氣息之意。nepheš 在舊約出現七百五十五次，七十士譯本 ψυχή 有兩次是由「靈」(rûah) 翻譯過來，二十五次是由「心」翻譯過來。<sup>20</sup>

以下是「魂」字在聖經中歸納出的幾項涵義：

### 1. 生命——常與「活的」連用

第一個意思是生命、生命的現象，經常與「活的」(living) 一起出現，比如「活物」(חַיָּוִט נֶפֶשׁ)，指活的動物。

創世記一章20~21節：「上帝說：『水要多多滋生有生命的物；要有雀鳥飛在地面以上，天空之中。』上帝就造出大魚和水中

---

20 TDNT, vol. 9, 617-618.



所滋生各樣有生命的動物，各從其類；又造出各樣飛鳥，各從其類。上帝看著是好的。」這兩節的「生命的（動）物」原文是「活的魂」（נֶפֶשׁ חַיָּה），都是指有生命、氣息的動物。

創世記二章7節：「耶和華上帝用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人，名叫亞當。」和合本譯成「有靈的活人」，其實原文不是「靈」，而是「魂」（psychē），英文直譯是living soul（活的魂）。如果中文直接翻譯為「活的魂」不免顯得怪異，新譯本就翻成「有生命的活人」。

如上文所提醒讀者的，請不要誤解，以為人的靈就是神的靈或神的氣。此處的「靈」極其單純，是指生命、氣息的意思，而不是在探討人是否有靈魂的問題。亞當是個會呼吸、活生生的人。創世記二章7節「活的魂」（living soul）與創世記一章20~21節的「有生命的物」，以及一章24節的「活物」都是同樣的片語 נֶפֶשׁ חַיָּה（nepheš hayyâ），創世記的作者刻意要表達人與萬物無異，換言之，人與萬物一樣脆弱，人活著就是在乎一口氣，神若收回人的生命氣息，人就會氣絕身亡。

然而人也是萬物之靈，是受造萬物中的傑作。人受造時與其餘萬物最大的差別，除了有神的形像以外，還加上了神特殊的動作，就是將生氣吹在人的鼻孔裡。這一口氣代表的是上帝跟人之間極親密的關係，凌駕於上帝跟萬物的關係之上。萬物的受造過程中，惟獨「人」是上帝用話語創造後，又加上吹氣的動作，好像上帝親吻了人類，上帝對這個最後所精心創造的活物情有獨鍾。

馬太福音二章20節：「起來！帶著小孩子和他母親往以色列地去，因為要害小孩子性命的人已經死了。」「性命」的原文是「魂」，指生命氣息之意。

馬太福音六章25節：「所以我告訴你們，不要為生命憂慮吃什麼喝什麼；為身體憂慮穿什麼。生命不勝於飲食嗎？身體不勝於衣



裳嗎？」「生命」此處出現兩次，原文也是「魂」，指生命存活。

## 2. 生命裏面的本質——常與「血」連用

筆者將魂的第二個意思從第一層的意思分別出來，是指生命裡面的本質，此常與「血」字同時出現。摩西律法規定以色列人不准吃血，因為血是代表生命。創世記九章4~5節：「惟獨肉帶著血，那就是牠的生命，你們不可吃。流你們血、害你們命的，無論是獸是人，我必討他的罪，就是向各人的弟兄也是如此。」第4節的「生命」還有第5節的「命」，原文都是「魂」（nepheš），指生命的意思，猶太人傳統認為生命在血中，不吃血是代表尊重生命。

## 3. 個人的單位，有時指數目，有時作代名詞用，有時指全人、個人

nepheš 的第三個意思是指個人的單位，代表全人、整個人，跟上面「靈」的第6項是一樣的意思。

創世記四十六章18節：「這是拉班給他女兒利亞的婢女悉帕，從雅各所生的兒孫，共有十六人。」「十六人」原文是十六個魂，「魂」是個人的單位代表。

利未記十一章43節：「你們不可因什麼爬物使自己成為可憎的，也不可因這些使自己不潔淨，以致染了污穢。」這裡「使『自己』成為可憎的」，原文是「使『你們的魂』成為可憎的」，「魂」就是個人的代名詞。

約翰福音十章24節：「猶太人圍著他，說：『你叫我們猶疑不定到幾時呢？你若是基督，就明明的告訴我們。』」「我們」的原文是「我們的魂」（ψυχῆν ἡμῶν，our soul），代表「我們」，仍是代名詞的意思。

羅馬書十三章1節：「在上有权柄的，人人當順服他，因為沒

有權柄不是出於神的，凡掌權的都是神所命的。」「人人」的原文是「每一個魂」(every soul)，「魂」代表全人。

啓示錄十八章13節：「並肉桂、荳蔻、香料、香膏、乳香、酒、油、細麵、麥子、牛羊、車馬和奴僕人口。」「人口」的原文是「人的魂」(souls of men)。倪柝聲弟兄有一本較不為人知的書《魂的潛勢力》，是一九三二年在《復興報》發表的文章，後來專印成書，主要是批判超越的能力，例如：中國的氣功，或是異教的特殊現象，如吐納、催眠、感應等。倪弟兄是典型的三元論，他說：「魂就是靈與體二者相接處的交接點。」「人的魂本來是順服靈的管理，現在（按：指墮落以後）順服肉體的管理了……末世……人的魂成了巴比倫能買能賣的貨物了。……魔鬼在今天，就是要激動人的魂，把人的魂裏所包含的潛勢力發表出來。」<sup>21</sup>

倪弟兄認為氣功超異的能力是屬於魂的部分，練氣功就是跟撒但打交道。他的立場跟李前明弟兄相似，他說練氣功、做超人都是受撒但的管理。李前明認為氣功是邪靈功，所以練氣功是被邪靈控制，會導致走火入魔，被撒但附身。誠如啓示錄第十八章所說，到世界末日時，人的魂要像貨物一樣被買賣，被撒但轄制。<sup>22</sup>

倪柝聲在這本書中有一段話，正是典型的三元論：「所有聖靈作的工都是藉著人的靈作的；所有仇敵作的工都是藉著人的魂作的。聖靈是感動人的靈，仇敵是感動人的魂。」<sup>23</sup>無論東方、西方都有三元論的思想，但是倪柝聲的人論卻獨樹一幟。他認為魂是靈與體結合時所產生的複製品，神並不負責這部分。當神向亞當吹氣時

21 倪柝聲，《魂的潛勢力》（香港：基督徒出版社，1970），頁5，10-11。

22 有關氣功的論點，請參考拙作〈從信仰看氣功〉，《十字架討厭的地方》（臺北：華神，2001初版），頁221-229。

23 倪柝聲，《魂的潛勢力》，頁29。



產生兩種生命：一種是屬靈的；另一種是屬魂的。<sup>24</sup> 西方的神學家對倪柝聲的思想很感興趣，筆者不否認倪柝聲有出色的教會治理觀，但是他的人論與聖經的架構有出入，以致出現不少問題，特別是基督徒成聖的方法，給中國教會的影響可說是無遠弗屆，稍後再分析與批判。

#### 4. 人死後的存有或與物質的身體暫時隔離的狀態

魂的第四個意思指人死了以後繼續存在的現象之非物質的部分，或者是人死了以後，與物質身體暫時隔離的狀態。

列王紀上十七章21~22節：「以利亞三次伏在孩子的身上，求告耶和華說：『耶和華我的神啊，求你使這孩子的靈魂仍入他的身體。』耶和華應允以利亞的話，孩子的靈魂仍入他的身體，他就活了。」婦人的兒子顯然差一點死亡或已經死了，只是靈魂還在，但是靈魂跟身體已經分開了。另外類似的經文是使徒行傳二十章10節：「保羅下去，伏在他身上，抱著他，說：你們不要發慌，他的靈魂（psychē）還在身上。」。這是暫時、過渡的不正常現象。人死了，就是靈魂跟身體分開的階段。

現代腦神經醫學甚至將靈魂的存在，置放於腦神經的領域，也就是說靈魂是附屬於身體而存在，人死了，靈魂無依附的場所，也

---

24 「就是神所吹生命的氣，入了人的身體，變成爲靈；同時這靈與身體接觸，就產生了魂。這就是我們裏面屬靈，屬魂兩個生命的來源。」倪柝聲，《屬靈人》上冊（臺北：福音書房，1979），頁83。

就同歸於盡，不再存在。<sup>25</sup>或說，科學領域只能探索到此階段，接續下來的靈魂所在，就要由宗教來探索、解釋。不過至少符合筆者所強調的論點：一個正常的活人，其身體與靈魂是不能分開的，是整合的個體，彼此依附。分開的狀況，通常是不正常的過渡階段；若不是死亡，就是所謂「魂遊象外」。使徒保羅與彼得都曾有魂遊象外的經驗（徒九，十；林後十二1~4），但不是經常出現，一生可能難得有幾次經驗。中世紀的時候，很多神父修女追求神祕經歷，也會經歷魂遊象外、靈魂出竅，通常是在禱告、領聖餐或沈思默想的時候。但是，最長也不過是幾個小時，十八世紀奮興佈道家愛德華滋（Jonathan Edwards, 1703-1758）的妻子曾經昏迷十七天，陷入與主同在的境界，對週遭事物渾然不覺，這幾乎是史無前例且令人嘖嘖稱奇的經歷。一個正常的人，其穩定狀態是靈魂跟身體合一的，而聖經所強調的也是合一的狀態。

當人死亡，聖經的措辭有時是用「靈離開」；有時是說「魂離開」，極具彈性。以下所舉例的兩處經文都是使用「魂」（*psychē*）字，稍後至「神學的歸納整理」的第2項，則是使用「靈」（*pneuma*）字。

詩篇八十九篇48節：「誰能常活免死、救他的靈魂脫離陰間的權柄呢？」詩人單獨地提到靈魂（*nepheš*），顯然是指人死亡的狀態，即靈魂跟身體分開的階段。身體的部分會朽壞，靈魂會繼續存在。這是聖經的觀念，幾乎也是所有宗教的信念。

25 最近神經科學的研究結果顯示，靈魂、自我認知有可能是出自腦部的運作，因此可能靈魂只是肉體的產物。請參閱 N. Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006; M. Jeeves and W. S. Brown, *Neuroscience, Psychology, and Religion*. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2009; J. B. Green, *Body, Soul, and Human Life — The Nature of Humanity in the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008. M. Jeeves 在英國聖安德魯斯大學（St. Andrew University）神經心理系任教，其餘三位都在美國富勒神學院（Fuller Theological Seminary）任教。



馬太福音十章28節：「那殺身體不能殺靈魂的，不要怕他們；惟有能把身體和靈魂都滅在地獄裡的，正要怕他。」聖經把身體（sōma）跟靈魂（psychē）劃分、隔開，是指將來離世時的存在，耶穌鼓勵門徒不要害怕，撒但最多只能夠威脅信徒在世的命，死亡之際，靈魂歸回上帝。

### 5. 個人道德、宗教感情之表現——常與心連用

魂的第五個意思如同「靈」的第四、第五個意思，指道德與宗教感情之所在，也常與「心」字一起出現。

馬太福音十一章29節：「我心裡柔和謙卑，你們當負我的軛，學我的樣式；這樣，你們心裡就必得享安息。」第一個「心裡」是 καρδιά (kardia)，第二個「心裡」是 ψυχή，「心」與「魂」在此節是同義字。

馬太福音二十二章37節：「耶穌對他說：『你要盡心、盡性、盡意愛主——你的神。』」盡「性」用的是「魂」(ψυχή)，馬可福音十二章30節又加上「盡力」一字。聖經有時用不同的字將人的表現三分或四分，這是採取修辭學重疊、累積的用法。無論是盡心、盡性、盡意，總括意思都一樣，是強調全人對神的敬愛，用整個感情來回應上帝。靈有情感的表現，魂也有情感的表現。敬拜讚美的時候，不但是用靈魂來敬拜神，身體同樣也一起敬拜神，包括手足舞蹈、舉手歡呼、俯伏下拜，藉此充分地表達對上帝的愛戴（詳見下面的「體」字）。聖經動態地使用這三個不同的字，就是要強調人是完整的個體，人的靈魂體是不可分割的。

彼得後書二章14節：「他們滿眼是淫色，止不住犯罪，引誘那心不堅固的人，心中習慣了貪婪，正是被咒詛的種類。」「心不堅固的人」的「心」是「魂」(ψυχή)字，「心中習慣了貪婪」的「心」是 καρδιά (kardia)，兩個字都涉及淫亂、貪婪的道德表現。

## 6. 個人慾望、情感、意志之所在

魂的第六個意思是個人的慾望、一般的情感表現和意志的所在。第6項跟第5項其實頗為重疊，但筆者還是將它們區分。

創世記三十四章3節：「示劍的心繫戀雅各的女兒底拿，喜愛這女子，甜言蜜語的安慰他。」「心」原文是「魂」，此處是指感情戀繫的表現。

申命記十四章26節：「你用這銀子，隨心所欲，或買牛羊，或買清酒濃酒，凡你心所想的都可以買；你和你的家屬在耶和華——你神的面前吃喝快樂。」「隨心所慾」的「心」就是「魂」字，「魂」有慾望的表現，屬於一般日常的慾望。

箴言二十八章25節：「心中貪婪的，挑起爭端；倚靠耶和華的，必得豐裕。」「心中貪婪」的「心」就是「魂」字，「魂」也有貪婪的表現，是負面的慾望。不屬於自己卻想佔為己有，這種慾望稱為貪心。

彼得後書二章3節：「他們因有貪心，要用捏造的言語在你們身上取利。他們的刑罰，自古以來並不遲延；他們的滅亡也必速速來到。」「貪心」又是指貪婪的魂。聖經中，「魂」與「靈」有很多意思是重疊、同義的，不過筆者所蒐集的例證經文中，貪婪的負面表現都是用在「魂」字，因此也挑戰讀者動手找尋更多證據，是否「靈」字也有貪婪的表現。

## 7. 屍體——與死連用

「魂」這個字通常是指看不見的非物質的部分。但是聖經卻（居然）有兩個經文用 *nepheš* 來指屍體，筆者將它解讀為「死的存有」、「沒有呼吸、氣息的個體」、「死的那一位」，取「魂」第3項「完整的單位」的涵義。整個舊約中，魂指向屍體出現在民數記第六章與第九章。



民數記六章6節：「在他離俗歸耶和華的一切日子，不可挨近死屍。」「死屍」就是「死的魂」。九章6節：「有幾個人因死屍而不潔淨，不能在那日守逾越節。當日他們到摩西亞倫面前說……。」生命還有一口氣時，被稱為「活物」，但是如果那一口氣消失了，就是死的東西。此處不是在強調物質的身體部分，而是凸顯已經死掉的那個存有。

筆者小時候喜歡看作家三毛翻譯的阿根廷漫畫家季諾（Quino）的童書《娃娃看天下》。有次一群小朋友來瑪法達（小女主角娃娃）家裡玩，小孩子喜歡打開人家的冰箱偷窺，看有沒有零食吃。有個小朋友打開冰箱時，看見裡面有一隻殺好的雞，是瑪法達的媽媽準備晚上燒雞湯的食材。童言無忌，那個小朋友誇張地跟瑪法達說：「不得了，你們家裡的冰箱有一隻雞的屍體。」結果當晚，娃娃看到雞湯直作嘔吐狀。動物還有一口氣就是「活物」，死了就是「屍體」。喜葷食者幾乎天天都在吃動物屍體呢！嘖嘖……。

## 8. 氣味

以賽亞書三章20節錫安的女子身上奢華、繁複的打扮行頭中：「華冠、足鍊、華帶、香盒、符囊」，「香盒」（the perfume bottles）的「香」字即「魂」（nepheš），有「氣味」的意思，如同上述「以法蓮吃風，且追趕東風」（何十二1），「你是野驢，慣在曠野，慾心發動就吸風」（耶二24）的「風」字之意思，只是何西阿書與耶利米書是用「靈」（rûah）字，「靈」與「魂」兩個字的重疊意思中，又多了一項「氣味」。

總結「魂」這個字的意思。「魂」與「靈」有很多共通的意思，例如：生命氣息、代表全人，以及情感、意志、慾望的表現。聖經對「靈」與「魂」兩個字的用法很活潑、富彈性。所以筆者不贊成硬性將靈跟魂分開，否則解經時會窒礙難行。



### 三、體

「體」的希伯來文是  $\text{בָּשָׂר}$  (bāśār)；希臘文有兩個字，分別是  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  (sarx)； $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  (sōma)。「體」的希伯來文字根是皮膚、血緣、肉體的意思，但在聖經的用法中仍可以歸納成七、八種意思。

#### 1. 組成活物的物質部分——通常譯為「肉」，包括人與動物

第一層意思是組成活物的物質的部分，通常翻成「肉」，包括人或動物的身體。創世記九章4節：「惟獨肉帶著血，那就是他的生命，你們不可吃。」「肉」就是「體」(bāśār)，「體」帶著血，「那就是他的生命」中的「生命」就是「魂」(nepheš)字。

以西結書三十九章17~18節：「人子啊，主耶和華如此說：你要對各類的飛鳥和田野的走獸說：你們聚集來吧，要從四方聚到我為你們獻祭之地，就是在以色列山上獻大祭之地，好叫你們吃肉、喝血。你們必吃勇士的肉，喝地上首領的血，就如吃公綿羊、羊羔、公山羊、公牛，都是巴珊的肥畜。」「肉」與「血」在此處屬於平行、相連性的指物質身體部分。

路加福音二十四章39節：「你們看我的手，我的腳，就知道實在是我了。摸我看看！魂無骨無肉，你們看，我是有的。」這一句話明顯指出，身體與靈魂是對立的，魂是非物質、看不到與摸不著的，所以耶穌說「魂無骨無肉」。但是身體是物質、看得到，而且可觸摸到的。耶穌邀請門徒來摸他的身體，甚至他的肋旁、釘痕（約翰福音第二十章）。可見，耶穌不是「靈魂復活」，而是「身體復活」，是物質肉體 (sarx) 的顯現。當然，人在世的身體與將來復活的身體是不同的形態（林前十五35~49），而基督復活是信徒復活初熟的果子（林前十五20）。這節經文的「魂」字希臘文是「靈」(pneuma)，靈或魂在聖經中的意思是互通的，指非物質的存有。



## 2. 身體

「體」(bāšār) 第二個意思比較是屬於中性表達的身體部位 (physical body)，不太強調第一個意思所指物質的成分。出埃及記三十章32節：「不可倒在別人的身上，也不可按這調和之法作與此相似的。這膏油是聖的，你們也要以為聖。」祭司就職時，要將聖膏油澆在祭司身上 (bāšār)，以示分別為聖。「體」的第一與第二個意思其實是可以重疊的，不過筆者還是稍微將之區分。

利未記十四章9節：「第七天，再把頭上所有的頭髮與鬍鬚、眉毛，並全身的毛都剃了；又要洗衣服，用水洗身，就潔淨了。」此處是指潔淨身體部位。

傳道書十二章12節：「著書多，沒有窮盡；讀書多，身體疲倦。」「身體疲倦」指的還是中性的身體，疲累就需要休息。

## 3. 全人或自己 (self)

「體」第三個意思是靈、魂、體三字共通的意思，指全人，或是自己的代表。約伯記十九章22節：「你們為什麼彷彿神逼迫我，吃我的肉還以為不足呢？」原文並無「吃」字，「我的肉」緊跟在「你們為什麼彷彿神逼迫我」之後，所以此句話也可譯作「你們為什麼彷彿神逼迫我，苦待我（的肉身），還以為不足呢？」「我的肉」代表「我」的意思。

歌羅西書二章1節：「我願意你們曉得，我為你們和老底嘉人，並一切沒有與我親自見面的人，是何等的盡心竭力。」「與『我親自』見面」的原文是「見『我身體』的臉龐」(τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί)。我的靈、魂、體都可代表我，代表我整個人。

#### 4. 受割禮的肉身

「體」第四個意思是受割禮的「肉身」。創世記十七章13~14節：「你家裡生的和你用銀子買的，都必須受割禮。這樣，我的約就立在你們肉體上作永遠的約。但不受割禮的男子必從民中剪除，因他背了我的約。」「割禮」的原文是「割陽皮的肉」，按照亞伯拉罕之約，希伯來人的男孩子出生的第八天，要在陽皮的部位行割禮，該生殖器官的「肉體」部位，就是 *bāšār*。

#### 5. 所有活物，包括人與牲畜

「體」第五個意思是指生命氣息、活的生物，包括人或牲畜，靈、魂、體都有這層意思。創世記六章12節：「神觀看世界，見是敗壞的，凡有血氣的人，在地上都敗壞了行爲。」筆者把這一節放在生命氣息這層意思中，「凡有氣的人」在這裡是指所有活著的人（和合本修訂版作「凡有血肉之軀」），因為都犯罪、敗壞了，所以上帝要審判那個世代所有的生物。

創世記六章3節：「耶和華說：『人既屬乎血氣，我的靈就不永遠住在他裡面，然而他的日子還可以到一百二十年。』」此處提及人最多可活到一百二十歲。所以洪水以後，人的壽命大致不會超過那個歲數。只有少數的例外，但是多半就是一百二十歲，這是人類壽命的極限。

創世記六章3節的「屬乎血氣」與12節的「血氣」是同一個字 *bāšār*（體），但意思不一樣。第12節是屬於中性且一般的意思，指向所有活著的人，但是第3節比較有價值判斷的涵義，是下面第7項的意思，即指人的受造性，亦即人受到限制的天性、會朽壞的（*mortal*）本質。上帝是不朽的（*immortal*）、永恆的，以及存到永遠的，相對於人有其極限，受到天性的限制，是會軟弱、犯錯的受造物。可見同一章經文使用相同的字，卻可能會有不同的意思。



耶利米書三十二章 26~27 節：「耶和華的話臨到耶利米說：『我是耶和華，是凡有血氣者的神，豈有我難成的事嗎？』」「凡有血氣者」的「血氣者」即 *bāšār*（體），仍是指所有活著的人，具有生命氣息的人。

## 6. 骨肉親屬，如父子、夫妻

「體」第六個意思是指骨肉親屬，如父子、夫妻的關係。上帝創造女人時，亞當說夏娃是：「我骨中的骨，肉中的肉。」（創二 23）因為女人是從男人的肋骨造成的，所以夫妻之間是有骨肉關係。此處肉中之肉的「肉」字就是 *bāšār*，不是按字面地指物質的肉體，而是指親屬、血緣的關係。

## 7. 指墮落後屬人之天性的軟弱，必朽壞的，情慾、犯罪所在

華人教會受三元論影響，「體」最常被侷限在這層面之解釋，亦即：墮落以後，屬人的軟弱、會犯罪、情慾的所在。在聖經中的「體」字的確有此種意思，在上述第 5 項的創世記六章 3 節筆者業已預告、解釋過。

詩篇七十八篇 39 節：「他想到他們不過是血氣，是一陣去而不返的風。」「血氣」就是「體」（*bāšār*）字，指會朽壞的有限性。

以賽亞書三十一章 3 節：「埃及人不過是人，並不是神；他們的馬不過是血肉，並不是靈。耶和華一伸手，那幫助人的必絆跌，那受幫助的也必跌倒，都一同滅亡。」「血肉」（*bāšār*）同樣是指「屬人的」有限性，與「屬神的」成對比，表明埃及是人而不是神，換言之，人的幫助是有限的，想與神對抗猶如以卵擊石。

以西結書十一章 19 節：「我要使他們有合一的心，也要將新靈放在他們裡面，又從他們肉體中除掉石心，賜給他們肉心。」*bāšār* 在此節經文出現兩次：「肉心」與「肉體」。「肉心」的「肉」

(bāsar) 在此處不是指物質的部分，而是指順服神、對神柔軟的態度，與「新靈」同義，亦即，「肉」與「靈」在此處是同義，是指意志的功能。靈魂體共通的意思又多出一項。「肉心」對比於剛硬、沒有生命的「石心」，惟有將「石心」從「肉體中除掉」，以色列人才能順從神的命令，「肉體」(bāsar) 則是指抗拒上帝、背叛上帝的天性。

此節經文很特別，採用了兩次相同的字，表達之意思卻剛好相反，比上述創世記六章3節與12節更有趣，後者是同一章使用同一個字卻有不同意思，前者則是同一節使用同一個字，意思竟是對立的反義。所以筆者常說，看上下文比懂得原文更重要，在解經上更有用處。

以西結書十六章26節：「你也和你鄰邦放縱情慾的埃及人行淫，加增你的淫亂，惹我發怒。」「情慾」就是「體」字，指情慾、犯罪所在。

羅馬書七章5節：「因為我們屬肉體的時候，那因律法而生的惡慾就在我們肢體中發動，以致結成死亡的果子。」把「惡慾」歸在「屬肉體」(ἐν τῇ σαρκί, in the flesh)，導致結出死亡的果子，是負面的表現。

羅馬書八章3~4節：「律法既因肉體軟弱，有所不能行的，神就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉體中定了罪案，使律法的義成就在我們這不隨從肉體、只隨從聖靈的人身上。」人因為罪，無法遵守全律法，於是基督道成肉身，代替世人被定罪。「體」(sarx) 字在此兩節出現四次（包括罪「身」），將「軟弱」歸在「屬肉體」，是新約較常見的經文現象。

以弗所書二章3節：「我們從前也都在他們中間，放縱肉體的私慾，隨著肉體和心中所喜好的去行，本為可怒之子，和別人一樣。」讀者受到新約聖經用法的影響，常將「私慾」歸在「肉體」



(sax) 的層面，而教會所教導的肉體層面，都半是屬於這裡第7項的意思，但是「體」在聖經中還有其他不同的用法。由於新約聖經是用希臘文書寫的，有人以此認為新約的觀點或受到希臘哲學的影響，視肉體為犯罪、情慾的所在，是負面的表現。筆者稍後作神學總結時，再一併來討論此偏頗的觀點。

「體」另一個希臘文是 σῶμα(soma)，與 σάρξ 的意思大致相同，但多出下列三個（第8項到第10項）較特別含意。

## 8. 奴隸

根據古代法律，奴隸的身體代表他的價值，類似「魂」(nepheš)，如創世記三十六章6節的「人口」(「魂」字)。晚期希臘文學直接稱奴隸為 σώματα，筆者在新約發現只有一處經文：啓示錄十八章13節的「奴僕」(σώματα)。與上述的「人口」(ψυχή，「魂」字)是重疊、類同的意思（如肉桂、荳蔻、香料是同義字），都是指人被當作貨物販賣。

## 9. 一群人集合成的團體，在新約中特指基督的身體、教會

羅馬書十二章4~5節：「正如我們一個身上有好些肢體，肢體也不都是一樣的用處。我們這許多人，在基督裡成爲一身，互相聯絡作肢體，也是如此。」「身子」、「一『身』」都是 sōma 該字，由於不是涉及人論的教導，不多贅述，下面第10項也是。

## 10. 事物的實體，與「影子」相對

歌羅西書二章17節：「這些原是後事的影兒；那形體卻是基督。」保羅指出歌羅西教會面對錯誤的教導以及人爲的規定，服膺種種不可以吃、不可以碰之吩咐，這些都是暫時的、狹隘的規條，正如舊約的飲食與節期的習慣，都是附隨的影子，惟有基督才是真

實的形體、本物的真像。希伯來書也說，舊約的物件或律法是將來真像的影子（來八5，九23~24，十1）。

## 神學層面

接續內容要從綜合上述客觀的經文字義分析（語意），進入聖經神學的層面。

### 神學的歸納整理

聖經神學是建立在正確嚴謹的解經基礎上，前述靈、魂、體個別的分析，都是從上下文的線索來從事意思的判斷，現在要進入聖經神學的歸納與整理部分，目的在於作出信仰的省思。因此，以下這四個重點與結論都是神學精髓，用來糾正教會的生活實踐。筆者若企圖說服讀者，必須要經過比較繁瑣、沉悶的論證過程，為的是要提供讀者經文的證據。以下的神學結論部分，筆者會另外再提出幾個關鍵的經文證據。

1. 聖經對靈、魂、體三個字沒有定規不變的用法，這三個字有很多共通的意思。

聖經對於靈、魂、體這三個字沒有定規不變的用法，既活潑又富彈性。例如，（我們）除了用心靈和誠實（或譯作：「按著聖靈與真理」，約四23~24）敬拜神，魂也會渴慕神，體也會敬拜神。

詩篇六十三篇1節：「神啊，你是我的神，我要切切的尋求你，在乾旱疲乏無水之地，我渴想你；我的心切慕你。」「我的心切慕你」的「心」用的是「魂」字，魂有敬拜神、渴慕神的功能。

詩篇八十四篇2節：「我羨慕渴想耶和華的院宇；我的心腸，



我的肉體向永生神呼籲。」「心腸」是「魂」(nepheš)，「肉體」是「體」(bāšār)。亦即魂、體都可以禱告、向神呼籲、尋求神、敬拜神與神交通。

詩篇一四五篇21節：「我的口要說出讚美耶和華的話；惟願凡有血氣的都永永遠遠稱頌他的聖名。」創世記第六章「凡有血氣的」的「血氣」(bāšār，體)有兩個意思：或指受限制的受造性；或指凡是活著的、有生命氣息的人。此節是指後者「凡是活著的人」，凡有生命氣息的人都要來歌頌、敬拜神。

所以，靈、魂、體都可以敬拜神與渴慕神，就像人要盡心、盡性、盡意、盡力愛神，意謂著：心、性、意、力都可以敬拜神，是全人的敬拜。靈、魂、體也可以表達全人的敬拜，包括口唱心和手舞足蹈。口、手與足是外在的肢體，心則是裡面的思想。的確有時在敬拜時會心不在焉、口雖唱心不和，但是一個合神心意的敬拜是口唱心和、裡外一致，包括內心與肢體的活動，屬於全人的敬拜。全人的敬拜與全人地愛神都強調人是一個整體，即便靈魂與身體「偶而」會出現斷裂、分割的情形，但不意味著全人分割成三個部分是「常態」，筆者毋寧用下面神學歸納的第三點去理解，指向聖靈與情慾或新人（新造的生命）與舊人（老亞當）之區隔。<sup>26</sup>

綜和上述，靈、魂、體有很多共通的意思，包括全人、生命氣息與敬拜神，至少有三個共通、重疊的意思（見圖7，空白的部分是請讀者自行填上）。

26 有人質疑某類失智症老人頭腦清醒、心思正常，但是手腳不聽使喚的現象，是否也屬於某程度靈魂與身體斷裂的例子？筆者則會訴諸神學歸納的第四點去解釋：那是暫時且不正常的例外。



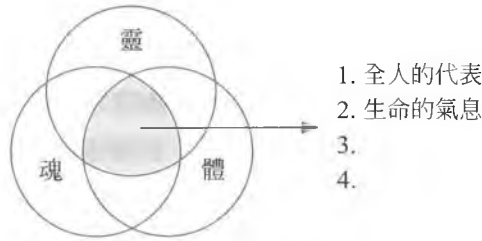


圖7 靈、魂、體有許多共通的意思

## 2. 靈與魂有更多相通的意思

靈與魂重疊的部分更明顯，幾乎是互通的同義字。就如聖經講到一個人死亡的狀態，有時稱「魂離開」（經文參「二、魂」的第4項），有時稱「靈離開」（詩一〇四29；太二十七50）。

詩篇一〇四篇29節：「你掩面，他們便驚惶；你收回他們的氣，他們就死亡，歸於塵土。」「氣」使用的字是「靈」（rûah）。

馬太福音二十七章50節：「耶穌又大聲喊叫，氣就斷了。」「氣」這個字也是使用「靈」（pneuma）。中國人的確用「斷氣」、「氣絕」來形容過世或身亡。聖經講一個人身故慣例是用「魂」字，少數例子則用「靈」字，兩字在這些例證中都是指生命、氣息或呼吸現象。

靈與魂兩者皆有敬拜神的功能。馬利亞著名的禱告：「我心尊主為大，我靈以救主為樂」（路一46、47），顯示靈與魂都可以渴慕神。

詩一〇三篇1節：「我的心哪，你要稱頌耶和華！凡在我裡面的，也要稱頌他的聖名！」「心」字原文是「魂」（nepheš）。聖經中敬拜不是單單用靈，其指出魂也敬拜神，更正確地說，靈與魂是同義字。



靈與魂兩者在道德、情感、意志與慾望的表現亦互通（參「一、靈」的第4、5項與「二、魂」第5、6項），所以靈與魂共通的意思，除了原先靈、魂、體三者所重疊的——全人、生命氣息、敬拜神之功能，又多了情感、意志、理智與慾望的表現（見圖8）。靈與魂既然有這麼多互通的層面，聖經對這兩個字用法是很活潑、且有彈性的。所以如果硬性將之做劃分、區隔，並不符合聖經的架構。

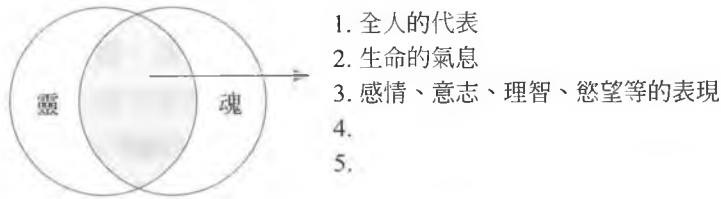


圖8 靈與魂有更多相通的意思

筆者借助奈達的「語意的成分分析」方法，亦即將語詞的「必要而充分」的語意特徵列出，用來鑑定近（同）義詞在意義上的差別。筆者的察驗結果是：「靈」與「魂」兩者在很多場合是同義字，有許多重疊的意義，但又不恆等，這也證實語言學的一個普遍原則：沒有兩個字是完全相同的意義，既然使用不同的字表達，則必有不同意義的時候。然而，聖經論及人的存在本質時，「靈」與「魂」兩者的相異處幾稀，挑戰讀者自行發掘兩者之間有哪些相異點。

前華神林道亮院長提出「一體二元三功能」的論點，被許多華人牧師學者接受，筆者困惑的是，既然「靈」與「魂」的功能幾乎完全重疊，所謂「三功能」仍是有些牽強的說法，除非像周功和以電腦的操作為例，或者勉強可以理解。「大部分時候，在使用電腦時，我會把電腦當作是一個整體。可是，當操作有問題時，我會

想：不知是硬體還是軟體出了毛病？這就是把電腦當作二元來分析。若突然停電，我馬上就會想起，電力也是電腦正常操作所必須的。那麼有了硬體和軟體，再加上電流，電腦豈不是變成三元嗎？所以，電腦有多少元的問題，正確的答案應是：『看情形』。人是多少元的問題，正確的答案，也是如此。」<sup>27</sup>當今雲端科技時代，電腦的軟、硬體可能已經有很不一樣的概念，所以三元只是暫時的答案。這與「盡心、盡性、盡意、盡力愛神」是類似的說法，人是「一體」，卻可以有更多層次的表達。

現在討論華人教會比較容易犯錯的第三點。

### 3. 靈魂與身體（肉體）對立時，是指聖靈與情慾的相爭、體貼神或體貼自己（羅七、八），是屬神與屬人的對立（賽三十一-3）。

身體與靈魂對立、衝突的例證多半出現在新約聖經，讓人誤以為新約是受希臘文化二元論的影響。其實聖經中提及身體（sarx）與靈魂（pneuma）對立的情形，通常是指聖靈跟情慾的相爭。此時，身體是指舊人、老亞當或屬於情慾的表現。當聖經顯示靈與體這兩個字有對立關係時，並非將人劃分成靈魂和身體兩部分而彼此對抗。這是錯誤的二元論或三元論的解釋：把人分成兩個部分，一個是物質身體的部分，是犯罪的所在；另外一個是比較高級、聖潔的靈魂（或靈）部分。這不是聖經的思想與架構，而是希臘哲學的觀點。

聖經的架構應該是基督徒是一個完整的人，其信主以後仍同時面對兩個勢力範圍：一個是順服聖靈的主權，跟從聖靈的引導；另

27 周功和，〈神的靈與人的靈：評倪柝聲與李常受的救恩論〉，《屬靈實際的追尋》（臺北：華神，2003），頁117。另見本章註38磁碟與硬碟有大致一樣的记忆內容之例證。



一個是順服情慾、體貼舊人或老亞當，如同本書第一章與第七章所言，基督徒同時面對字句（律法）與精意（聖靈）兩個勢力。基督徒時常要面對究竟是體貼神抑或體貼自己的掙扎，對抗內在的情慾或外來的引誘是一生的爭戰，這是羅馬書第七、八章使徒保羅的心路歷程。

羅馬書八章10節：「基督若在你們心裡，身體就因罪而死，心靈卻因義而活。」這是典型的身體（sarx）與靈（pneuma）對立的經文，似乎身體是控制人且使人犯罪的所在，就像羅馬書七章24節：「誰能救我脫離這取死的身體呢？」以及哥林多前書九章27節：「我是攻克己身，叫身服我，恐怕我傳福音給別人，自己反被棄絕了。」新譯本羅馬書八章10節的翻譯在神學上更準確：「基督若在你們裡面，你們的身體因著罪的緣故是死的，而聖靈卻因著義的緣故賜給你們生命。」此處的靈（pneuma）不是指人的心靈，而是指聖靈，清楚點出所謂靈、體對立的現象，其實是「屬人」與「屬聖靈」之間主權的拉扯。（見圖9）。

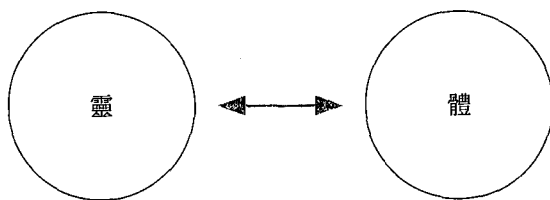


圖9 靈與體有相對關係

像這類身體與靈魂對立的經文，並不意謂身體本質不好，因為創造之際神看一切都是好的，而且第六日造人後「甚好」（創一31）。身體如果是上帝創造的，當然是好的，但為何新約聖經常將負面的表現歸給身體呢？其實身體是中性的，人可以用身體犯罪，也可以將這身體當作活祭獻給神（羅十二1）。亦即，身體可以有

正面的功能與表現。奧古斯丁做了極佳的詮釋：不是身體不好，而是肉體的行為不好，因受到罪的私慾轄制。正如靈與魂也會有負面的表現，人的情感、思想與意志也會受到罪的試探一樣。如前文所述，靈會剛硬，魂也會有不好的慾望，以及貪婪的表現。

所以犯罪絕對非只有身體干犯，犯罪通常是整個人涉及。墮落後，人的靈也有污穢，需要潔淨，一個屬神的人需要全人的潔淨、更新，無論是舊約或新約的聖徒，都需要認真地對付自己的老亞當，且積極地從事靈命操練。「神啊，求你為我造清潔的心，使我裡面重新有正直的靈。」（詩五十一10）「婦人和處女也有分別。沒有出嫁的，是為主的事掛慮，要身體、靈魂都聖潔；已經出嫁的，是為世上的事掛慮，想怎樣叫丈夫喜悅。」（林前七34）「親愛的弟兄啊，我們既有這等應許，就當潔淨自己，除去身體、靈魂一切的污穢，敬畏神，得以成聖。」（林後七1）

4. 靈、魂、體共通的一個意義是個人、全人的代表，通常聖經將人視為一個整體，從創造、救贖、復活三大工程來看，皆是如此；人死後物質與非物質部分的分離是不正常的過渡期，將來復活是包括物質的身體。

通常聖經把人視之為一個整體，不是強調靈、魂、體的區別性，而是顯示其合一性。因此靈、魂、體共通的意思中，其一就是個人、全人的代表。既然聖經對於靈、魂、體這三個字沒有硬性的劃分，所以就不應該將之強行分割。

人是一個整體，無論是從創造的角度；或是從救贖的角度。人是用塵土所造的，物質的身體要加上神吹的那一口生命之氣，這兩者合併才成爲一個正常、健康的活人。耶穌基督道成肉身，是看不見的道（神性）披上看得見的人性部分（包括身體、感情、意志與理智的靈魂）；從信徒得蒙救贖的角度而言，既然身體與靈魂是合



一的，基督徒的身體、靈魂都需要被潔淨與匡正（見林後七1）。

將來復活的時候更是如此，並非像希臘人所說只有靈魂復活。耶穌基督的復活包括身體復活，成為將來所有人復活的初熟果子。復活的時候是身體與靈魂整體性的再生。創造、救贖與復活，是上帝在歷史中三個偉大的作為，從這三個層面著眼，都將人視為一個整體。因此當聖經描述一個人的身體與靈魂分開，是屬於不正常、暫時的過渡現象，如魂遊象外（靈魂出竅）或昏死過去，參「二、魂」第4項。

## 5. 解經難題

筆者也不否認，聖經中的確有幾處經文表面上是支持二元論或三元論。接續要用釋經方式解決三處代表性的聖經難題。

（1）彼得前書二章11節：「親愛的弟兄啊，你們是客旅，是寄居的。我勸你們要禁戒肉體的私慾；這私慾是與靈魂爭戰的。」

這節或許是新約中最希臘化的經節，肉體的私慾與靈魂爭戰的現象，似乎支持希臘哲學的二元論思想，但保羅是按照猶太人的全人觀念來描述，從上下文脈可以更清楚掌握。彼得前書二章9~10節是論及聖徒的地位——是被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民，11~21節是論及聖徒的好品德，與外邦人的生命對照。第11節的「靈魂」是代表屬神子民的生命，且是有神同在的生命；「肉體的私慾」則相反，代表人類反叛神的特徵，以及人性墮落的表現。換言之，這節經文是指私慾與信徒順服神的心志之爭戰，不是指人的結構。

羅馬書第六至八章是另一段類比經文的極佳例證：「豈不曉得你們獻上自己作奴僕，順從誰，就作誰的奴僕嗎？或作罪的奴僕，以至於死；或作順命的奴僕，以至成義。感謝神！因為你們從前雖然作罪的奴僕，現今卻從心裡順服了所傳給你們道理的模範。你們

既從罪裡得了釋放，就作了義的奴僕。」（羅六16~18）「基督若在你們裡面，你們的身體因著罪的緣故是死的，而聖靈卻因著義的緣故賜給你們生命。」（羅八10，新譯本）筆者按照神學歸納整理的第三個結論來解決這節的困難，此節不是講論人的兩種結構（成分），而是兩種生命的表現。

嚴格說來，靈與體對立或呈現緊張狀態只發生在人遠離神以及死亡時。

（2）帖撒羅尼迦前書五章23節：「願賜平安的神親自使你們全然成聖！又願你們的靈與魂與身子得蒙保守，在我主耶穌基督降臨的時候，完全無可指摘！」

有人據此經文以為聖經明顯支持三分法。其實這節的重點不在揭櫫人的組成元素，而是照聖經其他出處的用法，借用累積（accumulation）的形式來表達「全然地」成聖、蒙保守，<sup>28</sup>例如「要盡心、盡性、盡意愛主——你的神」（太二十二37）；「要盡心、盡性、盡意、盡力愛主——你的神」（可十二30），馬可多了「盡力」，意思並沒有加強或改變。按照聖經這種非死硬系統的用法，沒有一個部分（心、性、意、力）是獨立於其他部分之外而特別被強調的，並不是這些部分無足輕重，而是著重於整個人與神的關係，是個人以整個生命來回應神的呼召，所以心、性、意、力都可以代表整體生命。<sup>29</sup>換言之，保羅也可以用四至五個，甚或用兩個名詞。聖經的用法極有彈性，既可用二元，又可用三元，甚至四元來講論人。

新譯本將和合本所省略的希臘原文的「整個」（ὁλόκληρον）補上去：「願賜平安的神親自使你們完全成聖，又願你們整個人：

28 John Murray, *Collected Writings of John Murray* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1977), vol. II, 31.

29 TDNT, vol. 9, 624ff.



靈、魂和身體都得蒙保守，在我們的主耶穌基督再來的時候，無可指摘。」<sup>30</sup> 五章23節前半句的「完全」(ἀλοτελείς) 對照下半句的「整個」，因為保羅很看重「完全」的成聖，因此再用另一個子句「整個蒙保守」來重複此祈願。另外，雖然把人分成三部分，但所用的形容詞「整個」人與動詞「保守」(τηρηθείη) 都是單數，此證明保羅所強調的是全人(whole person)的成聖，而靈、魂、體是一個整體(unity)。

(3) 希伯來書四章12節：「神的道是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入、剖開，連心中的思念和主意都能辨明。」

這也是導致讀者困擾的一節經文，三元論的支持者根據此節主張人的非物質部分可分成靈與魂。但是這節經文主要焦點在於，神的道極其有力，能刺透人的最深處，而非將人剖成哪幾部分。希伯來書作者將骨節、骨髓與靈、魂對照，關節與骨髓代表人體的深處，靈與魂則是代表內心的最深處。骨節與骨髓顯然不足以代表人的身體，同樣，靈與魂也不足以代表人裡面本質的兩元素。此處經文無意區分人的身體與心靈的領域，關節與骨髓不過是靈與魂相對的譬喻說法。

學者認為此處仍是修辭學上的累積用法，<sup>31</sup> 所要強調的是，神的話語能進入人看不見的靈魂深處，因此與骨節、骨髓一樣，都是表達人內在本質的全面性與整體性。神是無所不知的，神能看透人的內心思想，祂又賜下聖經，為要審判與潔淨信徒的心思意念。

歷來所爭論的是「剖開」此字。三元論者認為神的道將人裡面深處剖成兩部分，反對者則以為是劈開一個物件。前者是區別兩個

30 NIV 譯作：“May your whole spirit, soul and body be kept blameless”。

31 F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews, New International Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 82.



特定的部分，將靈從魂分別出來；後者則是採用一個「全人」的觀點，仍是一個物件，不過內部已經分裂，「剖開」可說是「刺入」的延伸。前者是兩個單元，後者是一個單元。（見圖10）

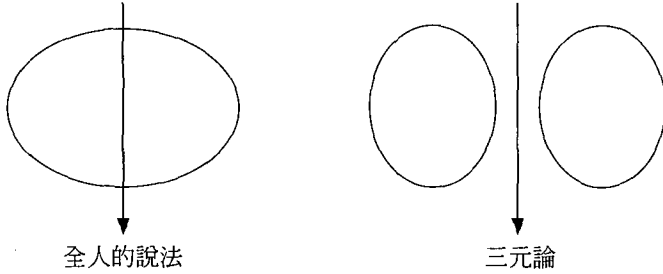


圖10 希伯來書四章12節中兩種「靈、魂、體」的觀點

「剖開」（μερισμός）此字在新約僅出現這一次，其動詞形式（μερίζω）則出現十四次，有時是指分配、授予之意，如「照著神所分給各人信心的大小」（羅十二3）；有時是指分開之意，如一國自相「紛爭」（太十二25~26），「基督是分開的嗎？」（林前一3）。兩種意思都不是指將一實質（單元）從另一實質（單元）分離出來，而是只有一個整體，如一個國家、一位基督。一般學者都同意在這節應作一個物件自身內部的「剖開」解釋，而非區別兩個不同單元。

關節、骨髓代表身體構造的隱密部分，靈魂則指人裡面最深處的實有，心思意念代表內裡的心理活動。一切受造物面對神的道、神自己（來四13）、神無所不知的審判（林前四5），皆是赤露敞開、無所遁形，以及無可推諉（詩一三九）。

區別二分、三分主要是涉及基督教的教義，例如人性的合一、身體的價值、復活的教義，以及創造與道成肉身等。主要爭執的焦點也不在於人是一個整體，或由二元、三元乃至四元、五元構成，乃是因錯誤的二元、三元論損害基督教的基本信仰。



二元論比三元論簡單，但仍需面對合一性的問題。二元論在神學上至終最爲爭議的是：它排除了合一性（unity）與調和性（harmony），把人看爲是由兩個本質所組成的混合物，而且彼此是對立、分裂的。事實上，在某情況下聖經也講兩個本質，如〈迦克墩信經〉（Chalcedonian Definition）宣稱人性是由理性的靈魂與身體所組成，但信經主要是強調人的整體性，重點則放在基督論上，以基督完全的人性對抗當時的異端。基督不單取得人性的身體；也具有人的靈魂，因此他是一個真實的人。基督完全的人性確定我們人性的意義。歷代神學思維的錯誤在於任意將此認信視之爲劃分人性二元的依據。如上所述，人死了以後靈魂才會分開，是不正常的狀態，故此，不應強調其分別，而應強調其合一。

從聖經觀點而言，確實是強調人本質的合一性，但需要有精確的內容，否則只提出整體性，而未注意到兩個本質的調和性，會有傾向單元論（monism）的危險，與二元、三元論相似，皆非對人性正確的認識。

## 實踐層面

### 評估錯誤的二元論和三元論（實踐與應用層面）

#### 錯誤的二元論

在教會歷史中，西方的教會歷史受二元論的影響比較明顯，中國的教會則比較受錯誤三元論的影響。二元論主要是希臘哲學的思想，認爲看得見的物質界反映看不見的靈性世界。看得見的物質界是暫時、會改變的；看不見的靈性世界則具有永恆的價值。將此理

論套用在人的身上，認為物質的身體是低級的部分，是有罪的成分；看不見的靈魂則是比較高級、聖潔的部分，此即錯誤的二元論。

希臘人認為身體是囚禁以及束縛靈性的監獄，希臘哲學家認為人生的目標就是要將靈魂從肉體的監禁裡拯救出來。保羅有時好像也有這個思想，他說：「我們原知道，我們這若拆毀了，必得神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋。我們在這帳棚裡歎息，深想得那從天上來的房屋，好像穿上衣服；倘若穿上，被遇見的時候就不至於赤身了。我們在這帳棚裡歎息勞苦，並非願意脫下這個，乃是願意穿上那個，好叫這必死的被生命吞滅了。」（林後五1~4）人的身體好像暫時的帳棚，人在世的時候受物質身體的轄制，終有一天要脫離這個臭皮囊（帳棚）的纏累。

很明顯的，希臘哲學的二元論不是聖經的思想。當保羅講「地上的帳棚」時，不是單指物質的身體，而是指舊人的生命，舊人的身體與靈魂是一個整體，都在老亞當的權勢籠罩與轄制下。聖經從來沒有以為靈魂比較高級，身體比較低級。聖經也沒有認定犯罪都是肉體的部分，更不視靈魂為專門用來敬拜神、高級、聖潔的部分。二元對立的思想絕非聖經的思想架構。身體是中性的，可以將其當做活祭獻給神，也可以用它來犯罪。當人軟弱、犯罪時，可能查驗的只有身體的範疇。例如，「偷竊」犯罪焦點一定在於手。

然而耶穌的標準更高，「凡看見婦女就動淫念的，這人心裏已經與她犯姦淫了。」（太五28）人不須用身體去犯姦淫的罪，只要內心起了歹念，就等於犯了罪。耶穌又說：「你們聽見有吩咐古人的話，說：『不可殺人』；又說：『凡殺人的難免受審判。』只是我告訴你們：凡向弟兄動怒的，難免受審斷。」（太五21~22）若恨你的弟兄，就等於殺人，不須用身體（手）拿刀子去行兇，心裡有恨意就等於犯了殺人罪。所以按照耶穌的解釋，只要是心裡或意念犯罪，就等於實際犯罪。箴言指出，身體的行為表現是來自內心：



「你要保守你心，勝過保守一切，因為一生的果效是由心發出來。」  
(箴四23)

聖經的架構是：身體與靈魂密不可分。當人犯罪的時候，絕對不是只有身體犯罪。犯罪其實都是先從意念開始，一定是靈魂先有污穢，身體才會去執行。康來昌牧師分享過一個貼切的實例：幼時住家附近的糕餅店每天麵包出爐時，香噴噴的味道令人食指大動。小朋友如果有機會可能就去偷來吃，而若是得逞，請問是手犯罪？還是鼻子犯罪？因為是鼻子先聞到麵包的香味，然後胃開始分泌胃酸，肚子就有飢餓的感覺，接著頭腦動意念就想要吃，於是動手去拿。請問是身體哪一個部分犯罪？手？鼻子？胃？還是頭腦犯罪？答案應該是：每個器官都有共犯責任！此為連鎖動作，很難劃分是哪一個部位犯罪，是屬於整個人犯罪。

聖經並不刻意區分身體與靈魂，乃強調其合一性。因此不宜說只有肉體犯罪，事實上身體、靈魂都有污穢，都需要潔淨，同時，也不需把物質視為那麼低級與負面。不要忘記，物質也是神所賞賜的一般恩典，因此不應認為愈貶低物質就愈屬靈。教會歷史曾出現錯誤的屬靈觀，認為物質是邪惡的，耽溺於物質會導致罪惡。中世紀的禁慾主義或修道主義，就是這個錯誤的教導所產生的實踐。

雖然耶穌說：「叫人活著的乃是靈，肉體是無益的」（約六63），但並非說人不需飲食。耶穌在教導「生命之糧」道理之前，先以五餅二魚餵飽五千人（約六9~13），他也顧念人肉體的需要。復活的基督先為門徒預備早餐，再讓門徒做功課；先示範滿足門徒肚腹飢餓的愛，再三次問彼得：「你愛我嗎？」讓他有機會重新做信仰告白。老師先以魚、餅餵飽門徒，再差遣門徒去得人如得魚（約二十一）。

人的受造性包括物質的需求，亞當除了與上帝溝通、團契的屬靈需要之外，也有物質的需求。神將人安置在伊甸園中，「耶和華

神使各樣的樹從地裡長出來，可以悅人的眼目，其上的果子好作食物。」（創二9）樹上的果子可當食物，餵飽人的肚腹，這是物質（身體）的需要；果子的顏色鮮艷，悅人眼目，這是人的藝術感官需要（靈魂需求），神都顧念並且供應。

聖經既然沒有貶低物質界的價值，信徒不應認為禁慾是比較屬靈的表現，或以為基督徒在學校努力讀書，在社會中積極往事業發展就是愛世界、體貼肉體（三元論還要加上體貼魂）的表現。舊約的希伯來人認為上帝的祝福是很全面且具體的，包括家庭生活以及物質的祝福，諸如：多子多孫、家產富足、牛羊豐肥。「他使草生長，給六畜吃，使菜蔬發長，供給人用，使人從地裡能得食物，又得酒能悅人心，得油能潤人面，得糧能養人心。」（詩一〇四14～15，一一二2～3）新約聖經有更完全的教導，耶穌的確是比較強調屬靈的福氣（如登山寶訓的八福），但並未抹殺人物質層面的需要。固然有時為了神的國度需暫時犧牲物質的享受，但是因著將來更美的盼望，可以輕看今生的享受。所以，聖經並未否定自然界的價值與人的物質需要，逃避世界的禁慾主義並非聖經的教導。

基督徒的處世哲學既是出世的；也是入世的。「入世」是負有文化使命：「生養眾多，遍滿地面，治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物。」（創一28）以及福音使命：「所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了。」（太二十八19～20）「出世」是指當神的呼召臨到時，可以放棄一切合理的享受，如宣教士離家背景。但是即使擁有物質享受，也感謝上帝的賞賜，心裡「倚靠那厚賜百物給我們享受的神。」（提前六18）



## 錯誤的三元論

中國教會對三元論的接受度高，召會的領袖倪柝聲對此影響可謂無遠弗屆。倪氏又是受到西方寂靜主義的蓋恩夫人（Madame de Guyon, 1648-1717）與賓路易師母（Jessie Penn-Lewis, 1861-1927）的影響，<sup>32</sup>除了強調聖靈的工作、聖潔與禱告，也接受其三元人觀的教導，主張靈是最高級的層面，且將人的魂與體做清楚的切割，認為神的作為與人的工作勢不兩立，凡有人的作為之空間，神便不肯工作。倪氏的接班人李常受表達得更直接，他說重生的基督徒的靈與神的靈是同質的。所以基督徒要用靈禱告與讀經，要用靈摸著神的靈。錯誤的三元論，認為靈是神的形像，是與神溝通、團契的部分，基督徒用靈來敬拜與禱告；魂是屬於人的成分，包括感情、意志與理智，是自我的部分；體則是最低級的部分且是犯罪的所在。錯誤的三元論與錯誤的二元論相類似，只是更進一步地區分靈與魂。

華人學者批判召會三元論已經做了不少分析，筆者著墨於釋經學的角度逐點指出錯誤三元論與上述聖經語意學原理的出入。首先，就與神溝通、團契的表現而言，靈、魂、體都有此功能，都可以渴慕神與尋求神。其次，三元論認為魂是屬於自我的成分，將感情、意志、理智與慾望的表現劃歸在魂的部分，顯然不是聖經的架構，因為靈也有這些層面的表現及功能。其三，三元論主張體是最低級的部分，且是犯罪的所在，然而身體犯罪之前，通常心思、意

---

32 林榮洪，《屬靈神學：倪柝聲思想的研究》（香港：中神，1985），頁 33-34；廖元威，〈倪柝聲三元論人觀〉，《屬靈實際的追尋》，頁 92-93。梁家麟認為倪氏還受到來華宣教士和受恩（M. E. Barber）與安汝慈（R. Paxson）的影響，而兩位宣教士又是承襲英國普里茅斯弟兄會達秘（J. N. Darby）三元觀靈命栽培教材。梁家麟，〈《屬靈人》與倪柝聲的三元觀——兼論賓路易師母對她的影響〉《建道學刊》十三期（1999年12月），頁 184。

念已先污穢。

李常受師承倪柝聲，倪氏的《屬靈人》、《人的破碎與靈的出來》是華人教會三元論的典型代表作品。倪氏比較特別的說法是：魂不是神直接創造的，而是神向人吹一口氣（靈）時，靈與泥土所造成的人的身體結合後才生出魂，因此魂是靈與體的橋樑。倪柝聲用聖殿的至聖所、聖所、外院來對應人的靈、魂、體。人墮落前，靈管理魂，魂管理體，這是正常的創造次序。靈如同家庭主婦，魂是管家，體是僕人。主婦（靈）發命令，僕人從管家接受命令，表面上是管家主管一切，實際上主婦才是中樞。<sup>33</sup>人犯罪以後，靈、魂、體的次序顛倒過來，靈下沉、魂上升、體活耀，整個人陷於罪中。

倪氏認為救恩主要是針對靈，將靈、魂、體的次序恢復正常，重生是發生在靈裡面，由聖靈管理人的靈，靈再管理魂，魂管理體，此乃內外更新的「屬靈人」。倪柝聲認為聖靈與基督徒的靈是同質且相通的，靈是裡面的人；魂與體是外面的人，要用靈與神溝通，用靈去認識與傳講神的話。但如果外在的魂與體未破碎，內裡的靈無法衝出、得釋放，人的活動就會停留在魂的範圍，無法好好地事奉神，人雖自告奮勇、東奔西跑，也無果效。<sup>34</sup>靈與魂分開是一個「屬靈人」的真實的經歷。<sup>35</sup>

倪柝聲認為靈的主要功能有三大部分：直覺、交通和良心；魂的活動最重要是具有情感、心思和意志。心思是人思想的樞紐，人獲得知識有三個機關：在生理上是頭腦；在靈裡是直覺，在心理上

33 倪柝聲，《屬靈人》（臺北：福音書房，1979再版）上冊，頁114-115。

34 「一個人可以滿有聖經的知識，對於基督教的要道可以有一種專門，準確的領悟，可以熱心，用盡他所有的才幹來作工，可以有希奇的口才，將聖經的內容和題目，說得滿座風生；然而，其人可以依然不越雷池一步，居在魂的境界裏，其靈依然是死的。」《屬靈人》中冊，頁462-463。

35 「信徒的靈與魂中間，也要有一個『幔子裂開』的經歷。」《屬靈人》中冊，頁337。



是諾士（Nous，筆者按：即聖經中所用悟性 νοῦς 之音譯）。<sup>36</sup> 諾士是在直覺與頭腦之間，猶如魂是介於靈與體之間的橋樑。倪氏對人的結構、功能與表現分析得很細緻，但是沒有提出聖經的依據，多半是倪氏自己的信仰經驗所推演出的人觀體系，然而試問直覺為何？兩千年的聖徒（如中世紀的神祕主義大師克勒窩的伯爾拿（Bernard of Clairvaux）或哲學家（如十八世紀的康德或羅梭）的定義，應該各異。

一般信徒對創世記中人的墮落與神的審判略感困惑。「耶和華神吩咐他說：園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃，只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死！」（創二17）但是亞當夏娃吃了禁果當日並未立刻死，亞當之後又活到好幾百年，且生兒養女。上帝是否說謊失信？蛇似乎說得沒錯：「神豈是真說不許你們吃園中所有樹上的果子嗎？……你們不一定死；因為神知道，你們吃的日子眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡。」（創三1、4~5）果然讓蛇說中了，上帝在哄他們？應當如何解釋？

三元論解釋如下：雖然亞當夏娃吃禁果的當天沒有死，但是他們的靈死了，只有魂活著，所以他們「雖生猶死」。如果此種說詞不成立，又該如何解套？

雅各書說：「身體沒有靈魂是死的」（雅二17，「靈魂」的原文是「靈」），意思是說：靈死了，身體也無法存活。正常的人，其身體與靈魂是合一的，不可能靈死了，人還活著。三元論或許會回答說：這是用象徵或寓意的方式形容一個心靈枯槁、庸碌無為、缺乏生氣的人，如同行屍走肉。但是如此是否也表明：還活著的魂不負責屬靈層面的作為？神所造的靈、魂、體真有貴賤之別嗎？上述神學的歸納整理第一項已經說明，靈、魂、體都有敬拜神的功能，也

36 林榮洪，《屬靈神學：倪柝聲思想的研究》，頁 66-69。



都參與屬靈的活動。

筆者認為，其實這一節經文不需用三分法來解釋。比較準確、妥當的說法是：雖然亞當夏娃吃的那天沒死，其實也的確死了，因為他們背叛神，與神的關係已經破裂。創世記二章 17 節的「死」是指人的生命與神隔絕，團契關係遭受破壞與損毀，在神的眼中，人類已經死了（羅五 12）。

根據上述的神學歸納整理第三項，蒙救贖的基督徒，身體、靈魂是合一的，但也都是污穢的（詩七十八 8「心不誠實」，「心」的原文是「靈」），皆需要潔淨（林後七 1）。所謂破碎的經歷不需用三元論來解釋，倪柝聲的《屬靈人》、《人的破碎與靈的出來》是筆者大學時代華人基督徒的熱門讀物，筆者也得到很多啟發與幫助，也相信當時一些破碎的經歷是真實的，對屬靈生命成長有正面的幫助，但是筆者希望用正確的神學架構來解釋那些破碎的經歷。<sup>37</sup>

## 「禱讀」的神學檢視

筆者還要檢視召會或一些教會所推動的生命讀經（又稱「禱讀」）。從某個角度來說，筆者可以接受「禱讀」，尤其欣賞其直接用神的話作為禱告內容。一面「讀」經；一面「禱」告，頗有創

37 二〇一一年十二月二日在臺北真理大學舉辦的「二〇一一近現代中國基督教神學思想」學術研討會，針對倪柝聲的神學思想作研究評析，中央大學榮譽教授周復初與中壢市召會長老李俊輝合作撰寫〈倪柝聲思想之文獻回顧與評析〉（簡稱〈回顧〉），重點聚焦於倪氏的人論與教會論，這兩個教義正是倪氏最有創意、也是遭受最多關注、批判的領域。〈回顧〉該文針對學者的批判提出澄清與反駁，可喜的是也提出一些倪氏作品需要改進之處，如引用他人著述需要標明出處、魂的來源沒有聖經明顯根據等。筆者同意〈回顧〉該文所言，人論與教會論並非基督教核心教義，即使不符合主流思想也不致淪為異端。倪氏的基督論、救恩論並無重大瑕疵，學者判定倪氏思想為諾斯底主義顯得過於嚴苛。雖然倪氏的解經時而創意、顛覆，不能否認倪柝聲的作品有其長處與魅力，包括他善用平民化、貼切的表達，他個人深邃的屬靈經驗，對信徒靈程百態的細膩描述、分析，乃至提供信徒完整的造就課程，影響華人教會深遠。即便現代學者對倪氏的人論、教會論，甚至個人的隱私行為有諸多批判，仍不能抹煞他在華人教會的貢獻與分量。



意，也很實用。但是「禱讀」若輕視理智層面的鑽研聖經則是錯誤的前提，認為研經只是知識層面之活動（歸屬於魂的部分），「禱讀」才有生命層面之內涵，是與神溝通、團契的較高級活動，這是錯誤的二分法，將魂的功能侷限於心志、理智與悟性方面，堅持所謂「生命讀經」是要摒棄悟性、理智層面的活動，而用靈直接去觸摸神的靈。

其實悟性 (νοῦς) 或理性是聖經中靈與魂共通的相關字。「我要稱謝你，因我受造，奇妙可畏；你的作為奇妙，這是我心深知道的。」（詩一三九 14）此節的「心」（原文是魂【nepheš】）有屬靈的認知與悟性 (יָדָע, know) 功能。「耶穌心中知道他們心裡這樣議論，就說：你們心裡為什麼這樣議論呢？」（可二 8）此節的「心」（原文是靈【pneuma】）具有理性的辨識 (ἐπιγινώσκω, perceive, know) 能力。雖然保羅論及說方言時，曾將悟性與靈分開：「我若用方言禱告，是我的靈禱告，但我的悟性沒有果效。」（林前十四 14）<sup>38</sup>但不代表悟性比靈低級，因保羅接著又表示：「這卻怎麼樣呢？我要用靈禱告，也要用悟性禱告；我要用靈歌唱，也要用悟性歌唱。不然，你用靈祝謝，那在座不通方言的人，既然不明白你的話，怎能在你感謝的時候說阿們呢？你感謝的固然是好，無奈不能造就別人。」（林前十四 15~17）用悟性禱告是為讓眾人可以明白禱詞內容，因而與之同聲說阿們。

讀經與敬拜都是同樣的原則，需要用悟性以及理智來思考、明白與體會神的救恩，然後用悟性的語言傳達給信徒或慕道者。如果

---

38 周功和用靈魂與身體（而非靈與魂）來作區分靈與悟性，方言是屬於靈魂的功能，悟性是屬於身體（腦子）的功能，靈魂與身體大致有相同的記憶，如同磁碟（floppy disk）與硬碟（hard disk）有大致一樣的記憶內容。方言就如同磁碟離開電腦，從外界（聖靈）接收啓示、光照，是悟性不懂的語言，說方言使靈魂與腦子的記憶內容暫時有差異。但對正常的人而言，兩者的記憶還是大致相同的。周功和，〈神的靈與人的靈：評倪柝聲與李常受的救恩論〉，《屬靈實際的追尋》，頁 119。

信徒不明白聖經的救恩，不能體會神的愛，如何能使靈性得造就呢？理智與情感是無法劃分的，都是靈與魂的共通表現。「神是個靈，所以拜祂的，必須用心靈和誠實拜祂。」（約四24）聖經新譯本作「用心靈按真理」更接近原意，所謂「按真理」敬拜是揭橥：敬拜與神的真理、神的道有不可分割的關係，而人的理性、情感都全然參與在敬拜中。<sup>39</sup>

雖然倪柝聲將理智、心思（包括悟性）、情感與意志劃歸屬魂，但是他也承認大凡「屬靈人」需要情感、心思與悟性：「屬靈人並非一個靈，他不是一個沒有感情的人；反之，他要用情感來發表他屬神的生命。」「更新他的心思，使之與聖靈完全相合，充滿亮光、智慧和聰明，想像和理性經過洗淨，能以順服，完全聽從神的旨意。」「在話語的職事上，思想是何等的緊要，心思是何等的緊要，悟性是何等的緊要。當你在神面前學習作話語的職事的時候，你就要感覺到林前十四章所說的『悟性』是何等的緊要。」「我們在神面前，必須天天訓練自己的思想。我們如何使用自己的思想，和我們作話語的職事有關係。……千萬不要以為思想和聖靈的光照沒有關係。……思想不能代替聖靈的光照，但是思想能引領會聖靈的光照。」<sup>40</sup>如此看來，倪氏雖然分割靈與魂，卻又承認靈與魂之間有若干重疊的功能，魂並非如此地負面，換言之，倪氏的三元論並非嚴謹的架構，仍有些許彈性空間可以容許調整、補充。

聖靈的工作是全面性的，在渴慕神、尋求神的人心中工作，也在人的悟性、理智中運行。把理智、情感限制在「屬人」、「屬魂」

39 有些解經家認為「心靈與誠實」最好譯為「聖靈與真理」，意思是聖靈要引導我們進入真理的敬拜。其實此處經文的「靈」字希臘原文未加冠詞，因此指人的靈仍是比較合宜的。參拙作，〈心靈和誠實的敬拜〉，《十字架討厭的地方》，頁30-40。

40 倪柝聲，《倪柝聲文集》第一輯，第十三冊：《屬靈人中冊》，頁257；第十四冊：《屬靈人下冊》，頁74；第三輯，第七冊：《神話語的職事》，頁195, 211；引自周復初、李俊輝，〈倪柝聲思想之文獻回顧與評析〉，註77, 78, 79, 80。



的領域中，是輕看神全備、貫通的作為。靈與魂的作用本來就不易劃分，若強行分割令人動輒得咎，以致稍有人性的流露就自責不已，以為是魂在作祟。內裡不平衡，導致全人不能健全的發展。一個追求長進的基督徒，其悟性與情感都要平衡發展，生硬地劃分靈與魂的活動或表現，並不是聖經的教導與主張。

筆者同意不能單靠理性來理解超越的真理，但是理性的運作也是神所賦予的恩賜。基督徒的生命經驗不僅是情感的流露，也包括意志的順服，以及理智上對真理的接受。就像保羅所說：「這新人在知識上漸漸更新，正如造他主的形像。」（西三 10）神的形像的確包括理智的知識，靈性的更新包括知識的更新，對上帝認識增加，使人更敬畏主。真知識必帶來活潑成熟的靈命。一個屬靈的人，乃是受到聖靈的管理，具有成熟的屬靈辨別力，包括悟性、知識的增進。臺灣教會這幾年禱讀有復甦的趨勢，須留意其背後是否有輕視悟性理解、抑制思考與心智活動的心態。強行分割靈與悟性的二元論，並不符合聖經思想。

## 學園傳道會的同工訓練手冊

國際學園傳道會的同工訓練手冊將人分三類（見圖 11）：屬靈人（*spiritual man*，林前二 15），即主居寶座的基督徒；屬肉體的人（*fleshly man*，林前三 1~3），即已居首位的基督徒；以及屬血氣的人（*natural man*，林前二 14），即外邦人。<sup>41</sup>如果按照這種架構，「魂」是指外邦人，「體」是指不長進的基督徒，「靈」則是指最敬虔的基督徒，這種位階、次序打亂了傳統或倪氏的三元論：每個人都有靈、魂、體三部分，靈最高層次，魂次之，體最低階。

41 這是學園傳道會的創辦人白立德博士的領受，美國學園傳道會一九九三與一九九八年出版的聖靈小冊子（*Satisfied? How to be filled with the Spirit*）仍有此教導。筆者以為學園這種分類無可厚非，但缺乏嚴謹的神學基礎。



圖 11 學園傳道會同工訓練手冊把人分成三種

或者應該說，倪氏的三分法與保羅在哥林多前書第一至三章的用字、分類有出入。請留意哥林多前書一章 29 節與二章 14 節這兩處經文的「血氣」是不同的原文：「使一切有血氣的，在神面前一個也不能自誇。」（林前一 29，「血氣」的原文是「體」）；「然而，屬血氣的人不領會神聖靈的事，反倒以為愚拙，並且不能知道，因為這些事惟有屬靈的人才能看透。屬靈的人能看透萬事，卻沒有一人能看透了他。」（林前二 14~15，「屬血氣的」原文是「屬魂的」，*ψυχικός*）。哥林多前書三章 1 節與三章 3 節的「屬肉體」的原文都是「屬體的」（*σαρκικοί*）。「弟兄們，我從前對你們說話，不能把你們當作屬靈的，只得把你們當作屬肉體，在基督裡為嬰孩的。」（林前三 1）「你們仍是屬肉體的，因為在你們中間有嫉妒、紛爭，這豈不是屬乎肉體、照著世人的樣子行嗎？」（林前三 3）

聖經的用字很活潑，無法用刻板的三元架構套住，所以按照上下文做判斷是比較穩妥的態度。筆者贊成周功和比較簡單、俐落的二分法，只有兩種人：屬聖靈的與屬墮落的人性。「屬靈的人」是指屬聖靈的人；至於「屬肉體的」與「屬血氣的」與「天然人」



(natural man) 都是指墮落的人性。<sup>42</sup>筆者認為，哥林多前書第一、二章的「屬血氣的」比較是中性的，指一般世人，或是指屬亞當受限制與墮落的人性；而第三章「屬肉體的」是指責哥林多教會內部分門結黨，是較負面的表現。換言之，當教會出現爭端時，信徒的表現與外界的世人一樣，用世上的智慧行事，不體會十字架愚拙的道理。

學園的分法是用經驗或局部的現象分類，缺乏嚴謹、全面的聖經經文支持，或許在教導時有助分類說明，但是脫離了哥林多前書第一至三章的文脈，此等分類就無法成立。

### 「心靈醫治」事工的神學檢視<sup>43</sup>

曾經流行於華人教會的「心靈醫治」事工，雖不至有貶低身體或壓抑魂的現象，但死板地劃分靈、魂、與體的醫治步驟，仍是不合聖經的處置方式，並且在理論上有缺陷，因此缺乏說服力。建議從事此事工的牧者，應從整全人性的角度來做醫治、輔導。筆者不反對在實際輔導時，可以分三個領域去分辨，究竟沮喪或焦慮是出自生理失常（體）、心理壓力（環境）或罪（靈）的因素，然而輔導者卻應當知道，身心靈三個因素是相互牽連的。輔導者固然不應總是單刀直接切入罪的因素，卻也不能忽視「罪」常是造成身心失調的根源。

筆者並非說，生理或心理疾病皆直接由犯罪引起，如此是落在法利賽人的窠臼中。筆者焦點在於追究人類一切問題的癥結，不容否認地，無論是環境污染、不愛惜身體、不遵守自然規律，不知節制、放縱情慾而導致身心的疾病，罪是一切的根源，相對的，與神

42 周功和，〈神的靈與人的靈：評倪柝聲與李常受的救恩論〉，《屬靈實際的追尋》，頁123-124。

43 另參拙作，〈心靈醫治事奉的診斷〉，《十字架討厭的地方》，頁41-58。

的關係正確且整全，是身心健康的基礎。真認識神，才能體驗到人在神前的地位、本相與角色。先認識那位真正、完全的人子耶穌，才能真認識自己。亦即，系統神學中的神論、基督論與救恩論是人論的基礎。

在輔導過程，無論是忽略環境或人的責任；自然或超自然的因素；心靈與肉體整全的關係，都會帶來偏差的醫治果效。正如身體各器官是相互牽連影響，身心之間的關係亦是如此。精神治療的臨床經驗指出，心理、精神問題常是生理先出了問題，人體內某些化學成份，分泌或協調異變，常導致思想、行為脫序，用藥物平衡體內化學成份，就可控制行為。因此，心靈治療也需考慮由精神科醫師、心理學專家、社會學者及牧長聯合會診，多管齊下才易收到療效。整全人性的醫治，是一個尚待開發的領域，臺灣教會仍需在聖經與神學基礎上，做紮實的裝備，才能配合聖靈能力帶來釋放的作為，維持長遠健全的醫治果效。

### 被過分渲染的潛意識

臺灣或美國教會的心靈醫治事工，採用佛洛伊德的精神分析學，將人格組成分為三個部分：本我（id）、自我（ego）、超我（superego），即所謂意識、下意識、潛意識。按佛洛伊德的主張，成人的人格是由五歲以前，性心理的種種階段塑造而成，因此在醫治過程中屢屢誘導受輔者回憶過往的經歷。佛洛伊德的思想在德國只有少數心理學家接受，但在美國卻被囫圇吞棗地全盤承襲，尤其過去幾十年在美國形成一股熱潮，許多心理學家咸認為，人格中潛意識如同冰山，極大且重要的部分皆藏在水底下。

這理論近年來一再被另一股心理學研究質疑，愈來愈多精神醫師認為人的意識，才是人格中真正重要、有意義的部分，潛意識不當過分被渲染。佛洛伊德所提倡，喚起幼年受傷害的記憶之催眠醫



療術，曾在美國引起軒然大波。有位父親被女兒指控幼年時性騷擾，結果導致家庭破碎，最後自認無辜的乃父，反控心理治療師不正確的催眠治療，造出假想的回憶，使其女兒受到連自己都不知道的潛伏怨恨所控制，可說荒唐至極。

「過去的傷害」一詞，不僅流行在教會界，「美國『抱怨文化』」近年來大興其道，不僅犯罪者紛紛出書陳述自己童年受害經歷，以證明今日之罪行其來有自，連許多心理或精神醫師，也幫助患者挖掘未辨真假的『被壓抑記憶』，做為脫罪的理由。」<sup>44</sup>

### 小心從事「過去」的醫治

教會在從事「過去」的醫治時，確實涉足於危險地帶。因為不少輔導者在追溯「過去」的傷害時，還上達當事人的胎兒時期，這需要很小心地處理，因為再往前跨一步就是前世了。現在國內外流行甚廣的新紀元運動中，最熱門的即是「前世今生」的說法。據言，前世的孽債足以影響今生的禍福，教會要小心東方異教思想的滲透。「心靈醫治」雖不至接受輪迴思想，卻有將求助者身心的傷害，追溯至先祖餘孽的傾向。究竟祖先的過犯會連累後代子孫嗎？聖經支持這種說法嗎？

舊約的確有一人犯罪全體受累的例子。法老心硬而遭禍所有埃及長子；亞干私藏擄物，竟使以色列全軍在敵人面前敗逃；大衛慾心發動所闖下的禍，殃及四個兒女等等。當先知以賽亞看見殘暴的巴比倫王殺人如麻，為了防止其子孫效法先祖的兇狠作風，他宣告：「先人既有罪孽，就要預備殺戮他的子孫。」（賽十四21）

然而，這種理論到了舊約尾聲已被修正。當以色列國破家亡時，百姓抱怨之所以受罰，是因為承擔先人罪孽的結果。先知耶利

---

44 《中國時報》一九九五年八月二十四日，四十一版。



米與以西結不約而同地指出，神是公平的，以色列亡國是因當時百姓犯罪累累，祖先的罪由祖先自己擔當，而「父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸倒了」的俗語已不再適用，各人要因自己的罪死亡（參耶三十一29~30；結十八2~3）。

### 神的慈愛遠勝審判

有人指出，「不可為自己雕刻偶像，也不可做什麼形像彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他，因為我耶和華——你的神是忌邪的神。恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三四代」（出二十5），這十誡中的第二誡是超越時間的永恆真理。馬丁路德不也說，此誡命適用於其他每一條誡命，且是給基督徒的。請注意，路德所詮釋的這個誡命，其結束在：「愛我、守我誡命的，我必向他們發慈愛，直到千代。」（出二十6）亦即，第二誡不但包括審判（咒詛）；也包括慈愛（祝福），而且慈愛（直到千代）是遠遠勝過審判（三、四代）。神的憐憫是向審判誇勝（雅二13）。吾等原是該死、受咒詛的罪人，因此受刑罰其實是罪有應得，然而如今在基督裡卻白白得贖，為何面對此誡命時，眼界只注意到咒詛的遺傳，而忽略了在基督裡無限的祝福？拜偶像、恨神之人的後代若信主、愛主；或敬虔事主之人的子孫交鬼時，先祖的功過都不能妨礙或蔭庇其後代子孫，這是耶利米與以西結所啓示的原則——各人擔當各人的責任。按照釋經學的原則，後來的啓示要比先前的啓示清楚與全備，倘若接受出埃及記二十章5~6節的原則，就更應強調耶利米與以西結的啓示。

承認先人的罪行會連累後代，也不一定要用神祕、超自然的靈界角度去追溯，反倒從自然律或社會學等較嚴謹的科學角度來解釋及可。自然律的因果關係指出種瓜得瓜、種豆得豆的必然現象。一個人的行為不可避免地受背景、環境的影響。孟母三遷之例就是為



給孩子一個良好的教育環境。先人的行為自然而然地影響著後人，就如前人不愛惜生態環境而肆意破壞，會給後代子孫帶來許多棘手的污染問題。美國某地區家庭中出現許多無頭蓋骨的畸形新生兒，經追蹤調查，發現是垃圾焚化爐惹出的禍。一個從不正常家庭或父母離婚、常吵架，甚至是從交鬼家庭出來的孩子，身心多少受到負面影響，可能會懼怕或排斥婚姻，且無安全感，在信主之際邪靈厲害地攪擾。這些可以說是先祖惡行的咒詛；也可以說是環境造成的結果。

另外，群體社會的連帶關係，也是解釋「一人犯罪，全體受累」的理由。所謂「害群之馬」在任何大小社團俯拾可得。俗語說除惡務盡，既無法改變先人所造成的惡劣環境或影響，乾脆斬草除根。這可解釋聖經中神對迦南人的趕盡殺絕，或欲除滅巴比倫王的子孫等之因由。

### 屬靈的復健更重要

教會在從事心靈醫治時，不只是用禱告宣告方式來砍斷鎖鍊、切絕咒詛而已，復建的工作更是重要，需教導以聖經真理，用基督徒團契的愛，來長期扶持與關懷，並透過進一步的心理輔導，改變生活習慣等行為治療，才能有全面的療效。按正常的程序，宣告斷絕過去的禱告，在初信或受洗時就應該執行（羅六3~11），而且只要召告性地做一次，無須經常大聲、拼命地宣告，彷彿唸咒語一樣。若患者只信任心靈醫治導師的推測與宣告，卻不相信聖經明白提示的權威真理：「若有人在基督裡，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」（林後五17）「與基督同死同活」（羅六8），這樣的醫治有多少穩固可靠的根基呢？

太強調「過去」的傷害也有弊病。遺傳與環境雖有決定性作用，但絕不可忘記，個人也有自主能力。雖然不良的環境可以是犯

罪的成因，但一口咬定自己是環境或先人的受害者，只會使當事者深陷其中。許多心靈軟弱的人學會歸咎前人與社會，以推卸自己的責任，這種自我為中心的態度正是罪的表現，明顯是個人個性的問題、生活習慣的錯誤，卻一味推諉是別人的傷害。佛洛伊德這派的心理學者，正是避諱談論「罪」的人本思想路線。這樣的醫治方式，徒然造成更多缺乏責任感、自艾自憐、憤世嫉俗與悲觀消極的軟弱信徒。

### 要多關注清楚的意識部分

今天心理學家較注重「現在」人格中的意識，而非過往所標榜的潛意識觀念。一個正常的人格，意識部分才是最重要的，要幫助患者成爲一個正常的、獨立的與勇於負責任的人，就應多關注現今他人格中清楚的意識部分，而非去挖掘那過去所留下且模糊的潛意識部分。過分頻繁的追蹤記憶治療法，實際果效常常是破壞性大於建設性，使人心中充滿更多怨恨與沮喪。潛意識導向的治療法，有其臨床上的果效，固然不容否認，卻不是惟一的治療方向。

其實過去的時代，在社會、物質與精神環境方面都比現今缺乏，導致每個家庭的父母，都處在經濟的披荊斬棘階段，父母的注意力都放在努力工作，以維持家庭溫飽，及兒女受教育的機會。在此奮鬥的艱難歲月中，沒有所謂的「親子時間」，子女不但得不到父母太多關注照顧，還要去幫忙做家事、承擔家計與照顧弟妹。處在經濟拮据之窘境時，父母的脾氣都不會太好，可想而知在成長過程中，身心上多少有來自父母的傷害，但大都會想辦法自我解決與協調，並學習體諒及忍耐，直等到長大成家後，才能了解爲人父母的有限與不易。然而似乎那個時代的人，比較知道感恩與惜福。



## 人可以是決定環境的主動者

社會心理學指出，人與環境是互為因果、相互影響的，人可以是受外在環境控制的被動者；也可以是決定環境的主動者。人同時是歷史的產品與創造歷史的主人翁。有自發動機或成就動機傾向的人，凡事懷抱希望而堅持到底，不會輕易受外界環境與壓力所左右。先天遺傳與後天環境因素固然會影響性格發展，但個人因素、後天努力卻不容忽視。有人在惡劣環境條件下自暴自棄，有人卻逆勢發展且訓練出不低頭認輸的毅力，漸漸地學會運用個人力量去應付環境，基督徒更是得天獨厚，因為有神的恩典可以倚靠。

聖經神學揭櫫，人的靈魂有一重要功能，即意志力。律法要求以色列人盡心、盡性、盡意、盡力愛神，並事奉祂。這心、性、意與力皆指心志或意志，神要人用整個生命，全心地回應祂的呼召。一個人信主以前，身體是給罪作奴僕，信主後將身體當作義的器具獻給神（羅六 13、19），這種以身體當作活祭「獻給神」的委身，就是一個意志的動作。人信主後仍需面對許多外來的試探與內心掙扎，必須靠神的恩典天天立志向罪死、向神活（羅七 25，八 1），這是神的恩典，也是個人努力的方向。一味地推卸責任歸咎是撒但試探攻擊，或他人惡意傷害，只會使信徒愈來愈陷入泥沼而不堪一擊，殊不知聖經在提醒，要用堅固信心極力抵擋惡者（雅四 7；彼前五 9），撒但必落荒而逃。今天教會應多強調信徒在意志力的操練，而不是只單方面地教導信徒斥責惡者的宣告。

康來昌牧師曾提醒華神學生不要太敏感，嬌嫩得不堪絲毫碰撞，像豌豆公主一般，別人一句話、一個動作就「受傷了」、「跌倒了」。就算真的承受不該有的冷嘲熱諷、輕慢漠視，也應能有容乃大，轉身即忘。甚願每位神學院的新生都當受提醒，增強免疫力，也預備將來做個「銅牆鐵壁」的傳道人（結三 9）。

心靈醫治的確幫助許多人解除焦慮、沮喪的心靈症狀，它與「敬拜讚美」同是今天靈恩教會事工的重要籌碼，短期內可看見增長的果效，但教會若要有長期健全的發展，不能不注意後繼的復建、栽培與教導。筆者不否認教牧輔導，可以整合心理學的理論與臨床經驗，但若能善用聖經觀點的人性論，會更有果效地幫助患者成長。我也相信當聖靈工作時，教會許多事工，都如雨後春筍般地快速發展，但教會須規避成功神學的心態，不能只看短暫增長的數字、假象的膨脹，卻忽略作有系統的跟進教導。

筆者的心願是神學理論與教牧實踐有更好的互動模式，而非各自為政，甚至彼此敵視撻伐。二〇〇三年夏天，筆者在馬來西亞聖經學院講授「釋經學」，有位曾建立多間教會的牧者指出，為人趕鬼或是心靈醫治時，三分法反而井然有序，清楚有效。實踐果效當然無法壓迫理論根基，但卻挑戰聖經學者及神學家提供理論與實踐上能夠更加整合的解釋。<sup>45</sup>

華神建校四十年校友事奉現況調查研究顯示，校友近半數以上已經接納或認同靈恩運動在教會界中的存在和發展，其中「內在心靈醫治、釋放的服事」或「屬靈爭戰與區域邪靈的觀念」，在校友當中的接受度很高，筆者建議校方不妨考慮與推動這類事工與教會進行對話，甚至開展「建教合作」之機會，藉著雙方的研討溝通理念，或合辦牧者訓練課程，讓教會的解經與理論可以得到更嚴謹的建立或修正；而學院的教學、訓練也可以順理成章地延伸到教會實踐。與其各說各話，不如充分溝通與積極理解對方。

筆者曾於二〇〇九年旁聽臺北真理堂主辦的「醫治釋放研習會」，看到真理堂牧師團隊刻意將英國愛流（Ellel）課程的靈、魂、體三元論改為「二元一全三功能」的用心（見本章註27筆者

---

45 引自拙作《我信聖而公之教會》，頁39。



對此的回應)。然而，筆者對其所謂「魂結」及「三功能」的聖經依據仍不完全同意。而勇於宣稱自己是「靈恩教會」的臺北真道教會，其實並不認同「區域邪靈的觀念」或所謂「挖根」（追溯祖先所遺傳的咒詛並斷開鎖鍊）。三十年前在臺灣教會界開始推動靈恩運動的信義會宣教士史文森牧師（Allen Swanson），曾私下對筆者表示不贊同魏格納（Peter Wagner）的區域邪靈的觀點，可見靈恩運動內部仍存在相當程度的差異性。<sup>46</sup>

本章按照釋經三部曲：文法、歷史與神學分析，從語意、神學以及實踐的三個面向，配合「人論」的靈魂體角度切入，示範此完整的釋經過程。藉此讓讀者深切體會到健康的信仰、生活之實踐是架構在正確與嚴謹的解經步驟與神學歸納之下，若是基礎的建構不夠穩固、牢靠，信徒的靈命操練與教會的事工將會漸趨偏頗而呈現問題。

---

46 引自蔡麗貞、卓志錠，〈華神建校四十年校友事奉現況調查研究報告〉，《華神期刊》第三期（2010年十月），頁214。魏格納任教於著名的富樂神學院世界宣教學院，是《聖靈第三波》（臺北：以琳，1990）的作者，介紹「權能佈道」之觀念。

## 第九章 練習題

1. 請以圖示，指出靈與魂的共通（重疊）地方。（參圖8）
2. 請以圖示，指出靈、魂、體的共通（重疊）地方。（參圖7）
3. 從語意學而言，靈與魂有何不同？
4. 「胎教」與「過去的傷害之理論」有無相干？如何解釋「胎教」的意義？
5. 試仿照學園傳道會的手冊，為初信者畫出兩種不同類型的人之特質？（參圖11）



### 馬丁路德於一五二一年翻譯新約聖經的瓦特堡（Wartburg）

一五二一年路德被邀請至沃木斯國會（Diet of Worms）聽審，隨即，在賞識他的智者腓德烈選侯（The Elector, Frederick the Wise）之掩護下，路德被綁架，暫時消失於風聲鶴唳、詭譎多變的局勢中，隱居於瓦特堡，閉門靜觀教會風雲，同時開始著手翻譯德文新約聖經。



# 翻譯與傳達

---





本章延續上一章，繼續探討解經原則的第一部分文法分析，重點會放在翻譯與傳達的原則與藝術，一開始，我們先淺談狹義的文法分析。

## 文法結構分析

解經原則的第一部分文法分析的第一步驟是「字義」分析，筆者援用靈魂體的例證加以講解。現在要進入第二個步驟「文法結構」分析。文法結構分析需要原文的訓練，未受過聖經原文訓練的讀者毋需自卑，誠如本書第一章導論所言，熟讀聖經經文並善用解經原則，再借助幾本好的中、英文聖經譯本及註釋書，都可以彌補此缺憾。

文法結構分析與經文鑑別學都屬較專業的領域，本書只能舉例說明，除了需要原文的裝備，仍需留意上下文所提供的資訊，才能做出合宜的判斷；而且有時文法規則只是累積案例的語言現象，時而會出現例外的情況。因此，想根據文法規則建立教義，還不如熟讀整本聖經、掌握聖經主題或整面性原則、留意上下文的宏大結構來得穩妥。以下筆者使用兩個例子示範文法分析如何影響釋經走向，以及後續的議題。

## 【例證一】

提摩太後書三章 16~17 節的翻譯爭議

第一個例子是提摩太後書三章 16~17 節，和合本譯作：「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。」和合本小字：「或作凡神所默示的聖經都是（於……）有益的。」（粗體字為筆者自加）新譯本刻意加重語氣：「全部聖經都是神所默示的，在教訓、責備、矯正和公義的訓練各方面，都是有益的，為要使屬神的人裝備好，可以完成各樣的善工。」英文聖經翻譯歷史中對此處經文曾經有過爭議，因為涉及基要神學理念的差異。從早期英文聖經的修訂譯本（*Revised Version*，簡稱 *RV*）<sup>1</sup>與近代的「新國際譯本」（*New International Version*，簡稱 *NIV*）可窺見端倪：

*NIV* All Scripture is God-breathed and is useful for teaching, rebuking, correcting and training in righteousness, so that...

*RV*<sup>2</sup> Every scripture inspired of God is also profitable for teaching, for reproof...<sup>3</sup>

和合本、新譯本對此處翻譯的神學理念與 *NIV* 相同，但是和合本的小字（或作「凡神所默示的聖經」）則顯示出翻譯者有其他顧慮，知道還有另一種可能性。

- 
- 1 英國稱 *Authorized Version*（簡稱 *AV*），是十七世紀《英王欽定本》（*King James Version*，簡稱 *KJV*）在十九世紀的修訂本。
  - 2 《修訂版聖經》（*Revised Version*）是一八八一年修訂《英王欽定本》聖經之成果，參與學者主要來自英國以及美國，後來移植美國稱為《美國標準版》（*American Standard Version*），一九〇一年出版。
  - 3 中文版的粗體字與英文版的畫線（underline）部分是為方便稍後的討論。



如果按照第一種翻譯（*NIV*的翻譯），整本聖經都是神所默示的，所以聖經在「教訓、督責、使人歸正、教導人學義」這些功能上都是有益處的。

另外一種翻譯亦即小字的翻譯，此種翻譯乃根據*RV*的立場，「凡神所默示的聖經」（Every scripture inspired of God）。言下之意似乎說：「凡」是上帝所默示的聖經「才」有益處；如果不是神所默示的就沒有此效果。

兩種翻譯的差異關鍵在於：是否所有聖經經文都是神所默示的？第九章已經在此理念上多有著墨，本章則將焦點放在單一經文的文法分析，從單純的原文用字與上下文找出合宜的解決方案。

## 原文分析

1. 原文無「是」（is）的動詞，翻譯時須補上 is，問題是要加在何處？*NIV*加在前面；*RV*加在後面。

提摩太後書三章 16 節的希臘原文並沒有「是」（is）的動詞，原來第 16 節是接續第 15 節的思脈：「並且知道你是從小明白聖經，這聖經能使你因信基督耶穌，有得救的智慧。」第 15 節的動詞是「有得救的智慧」（σοφίαι εἰς σωτηρίαν），至於第 16 節是用來形容、修飾第 15 節的「聖經」，解釋聖經的本質、源頭與功能。

既然第 16 節沒有動詞，所以翻譯的時候需要補上「是」字，以利閱讀之通暢。問題是究竟要加在何處？*NIV*加在前面，*RV*則加在後面。這是本節經文第一個難題，需用文法分析來判斷何者比較恰當與正確。

2. *RV*的譯法較不妥。因為 *is also* 前面應有一個含有 *is* 的前述詞。如 **Mary is a beautiful girl, and she is also an intelligent student.**

表面上觀之，似乎 *RV* 跟 *NIV* 都講得通。不過學者進一步的分析，就發現 *RV* 的翻譯比較不足取。兩個英文譯本都將原文 *καί* 翻譯出來，*NIV* 譯為 *and* (和)，文意是：「每一處聖經都是神所默示的和有益於教訓、督責……。」*RV* 則譯為 *also* (也是)，文意是：「每一處神所默示的聖經也是有益於教訓、督責……。」這是本節經文第二個難題，卻能幫助解決第一個難題。

瑞士籍福音派學者帕夏 (René Pache) 比較新約中與提摩太後書三章 16 節結構相同的經文。例如，哥林多後書十章 10 節「他的信又沉重又厲害」並未譯為「他沉重的信也是厲害」<sup>4</sup>，通常一個句子後面如果出現「也是」(*is also*) 的表達，它前面應該還需有「是」(*is*) 的述詞。換言之，應該先有 *All Scripture is...*，後面才有 *is also* 的平衡的敘述。舉一個簡單的英文句子：*Mary is a beautiful girl* (瑪麗是一個漂亮的女孩)，*and (she) is also an intelligent student* (並且她也是很用功的學生)。但是 *RV* 的翻譯後面雖有 *is also*，前面卻找不到對稱的前述詞。針對以上簡單、客觀的文法分析，可判斷 *RV* 是比較不恰當的翻譯。

### 3. 神學依據

第三個步驟是根據上下文脈尋找神學支撐點。上文「並且知道你是從小明白聖經，這聖經能使你因信耶穌基督有得救的智慧。」

4 其他的例子還有提摩太前書一章 15 節，希伯來書四章 13 節。René Pache, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Chicago: Moody Press, 1969), 46f; 引自黃穎航，〈聖經的無誤 (8)〉，《中華福音神學院院訊》一五三期 (1983 年三月) 第二版。



(提後三 15) 之「聖經」(ἱερὰ γράμματα) 的英文譯作「神聖的文字」(holy letters 或 sacred letters)。如果「聖經」是神聖的文字，就必須是神所默示、所呼出來的話語，是神用大能所托住的啓示。倘若聖經有某些部分不是神所默示的，它就不足以成爲神聖的文字。這是從最靠近的上文所判斷的意涵：「聖經」必須是神所默示的，才算得上是神聖的文字。

如果再把上下文擴大到整卷提摩太前後書，甚至包括提多書之更大範圍，所謂之「教牧書信」，亦即保羅給門徒牧者提摩太與提多的教牧叮嚀。保羅在這三卷「教牧書信」裡多次用「真道」、「善道」或「純正的道理」等字眼，來提示使徒所傳講的整套完整之福音（如提前二 4：「他願意萬人得救，明白真道。」另見提前四 3、6，五 8，六 3、12；提後四 2~3；多一 9，二 1），而初代教會都知曉那一套完整的「真道」之內容。<sup>5</sup>教牧書信採用的這類字眼，應該是在使徒時代較晚期才形成的觀念，無怪乎不少學者主張教牧書信成書的年代較晚，很可能是聖經最晚寫成的部分，當時教會已經有一套成形的傳統或標準，或使徒所傳講的福音已經近乎全備。此外還有猶大書 3 節：「要爲從前一次交付聖徒的真道，竭力地爭辯」，更清楚揭發聖經真道的完整性。

因此，如果某些聖經的經文不是上帝所默示的話；或不在默示的正典範圍之內，它就不可能糾正人、使人歸正。甚至它本身都可能會有錯誤、都需要被糾正。這是按照比較厚實、廣闊的上下文作判斷。聖經必須是神所默示的，才能被稱爲「神聖的文字」，不至於

---

5 新約正典是在主後第四世紀成形，筆者認爲教牧書信裡的「純正的道理」是指當時教會口傳的福音。雖然是口傳，尙未正式書寫成文字，但都是信衆所熟悉的福音內容，而且經常在每個主日崇拜時被傳講、教導，也是教會公開宣講的福音信息（Kerygma, κήρυγμα），是整理福音信息的精華，屬於不成文的傳統。亦即，教牧書信成書之前至少已經有一套正典的雛形。

被初代教會從正典的範圍剔除，也才夠格成爲純正的真理，才能「使人歸正、教導人學義」。

## 【例證二】

「釘十字架的基督」（林前一 23，二 2；加三 1）

保羅書信幾次提到福音的核心內容「耶穌基督釘十字架」時，使用的動詞是現在完成時態被動分詞。例如：

哥林多前書一章 23 節：「我們卻是傳釘十字架的基督，在猶太人爲絆腳石，在外邦人爲愚拙。」

哥林多前書二章 2 節：「因爲我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並他釘十字架。」

加拉太書三章 1 節：「無知的加拉太人哪，耶穌基督釘十字架，已經活畫在你們眼前，誰又迷惑了你們呢？」

「我們（卻是）傳釘十字架的基督」*NIV*譯作“we preach Christ crucified”，按照希臘原文（ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον），可直譯爲「我們傳揚這位已經被釘十字架的基督」（We preach Christ having been crucified）。保羅習慣用現在完成被動分詞來講耶穌基督釘十字架的神聖事實。按照希臘文的文法分析，現在完成時態有一個很重要的意思：表示基於過去的一個動作對現在的影響。耶穌基督釘十字架，對保羅而言是幾十年前的歷史事件，「釘十字架的基督」之意義是：耶穌基督釘十字架時所完成的救贖，在保羅傳講福音的那個時候仍然有效。對現今的基督徒而言，每當誦讀聖經或傳講福音時，兩千年前那個釘十字架的動作仍然對深具效應，仍然具有重大的影響力。亦即過去的那個動作的屬靈（或神學）果效一直延續到今天，是直線進行中的持續型態。

這是希臘文的現在式所具有之特別功能。一般歷史發生的事情通常是用簡單過去式，只強調過去的一個動作之定點事件，已經成



爲過眼雲煙，與現今情況毫無關係或沒有發揮持續效應。一般而言，若是涉及永恆的真理，其價值繼續延伸下來，影響後代，則聖經作者通常會使用現在完成式，強調基於過去某一個動作的現在狀況。保羅強調耶穌基督在歷史中一次完成的事件，其果效到現在仍然繼續進行，可謂「一勞永逸」(once for all)的福音真理。而歷世歷代基督教會每一次在傳揚福音時，耶穌基督釘十字架的歷史動作所代表的涵義繼續生效。

最近「型態理論」(aspectual theory)對希臘文的動詞時態(tense)有些修正。希臘文的動詞時態和英文不同，它主要不是表達時間(過去、現在、未來)，而是表達「型態」(aspect, 或譯作「觀點」、「時貌」)——它是哪一種動作。<sup>6</sup>希臘文動詞有三種型態：第一種是點態(punctiliar)，僅表達動作發生，沒有特別其他強調。有時強調「一次的」動作，是對比於線態的「持續的」動作。第二種是線態(linear)，強調動作的持續性或經常性。第三種是完成態(perfect)，表達動作本身完成，但動作產生的果效持續。當時間/時態不能解釋一些觀念時，就可以試著改用「型態」的觀念來解釋了。

這三種動詞型態也可能指客觀的時間中發生的動作，而非「型態」(aspect)。若要改成「型態」，可分爲簡單過去式 aorist(背景，background)、現在式 present(前景，foreground)、完成式 perfect(近景，frontground)<sup>7</sup>。如書架的比喻，書櫃是「背景」，第一排書架上的書是「前景」，而挑選出來的某本特定的書則是「超前景」

6 如不說明「哪一種動作」，會被理解成「客觀的那一種動作」(action “objectively” occurs)，即在時間裡發生的動作，然而「型態」(aspect)卻是主觀的理解。Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: JSOT, 1999), 27-28.

7 Frontground 又可譯爲「中近景」、「襯景」、「特寫鏡頭」，葉雅蓮譯爲「近景」，見《新約希臘文的慣用語》(臺北：華神，2013年八月初版)，頁24。此書即註6的中譯本。



(或稱「近景」、「特寫鏡頭」)。簡單過去式 (aorist) 是「背景」，是整段談論的根基，現在式 (present) 是「前景」，使具體的情況更具意義，而完成式 (perfect) 是「超前景」，將更區別性的特色引進。以羅馬書五章 1~2 節為例：「我們既因信稱義，就藉著我們的主耶穌基督得與神相和。我們又藉著他，因信得進入現在所站的這恩典中，並且歡歡喜喜盼望神的榮耀。」「我們既因信稱義」是簡單過去式 (aorist)，是信徒新身分的背景 (基礎)；「得與神相和」是現在式 (present)，突顯信徒與神和好的福氣。「因信得進入現在所站的這恩典中，並且歡歡喜喜盼望神的榮耀」則是完成式 (perfect)，進一步強調信徒在恩典中所享受的地位與喜樂。<sup>8</sup>顯然「型態」所表達的狀態之程度差異，已經超越時間中的動作之觀念。

例如希伯來書一章 5 節：「所有的天使，神從來對哪一個說，『你是我的兒子，我今日生你』？又指著哪一個說：『我要作他的父，他要作我的子？』」「生」(γεννήκα) 的希臘文時態是完成時態，傳統的解釋是表示父神從亙古已生了、並且如今繼續生祂的兒子，亦即彌賽亞，也就是神學上所稱之「永遠的生出」(eternal generation)，<sup>9</sup>表明基督在本質上的超越性。由於希伯來書並沒有很清楚地提示時間因素有任何重要性，明顯地，作者更關切的是聖父所賜予聖子之地位，而不是把「生」這個字侷限在某一特定時間裡。布魯斯認為「今日」是指「耶穌被賦予神兒子的榮耀尊貴地位時」；休斯 (P. E. Hughes) 認為此處的「生」主要是指基督死裡復

8 S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 23.

9 S. J. Kistemaker, *New Testament commentary: Exposition of the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, ), 37; H. W. Montefiore, *Black's New Testament Commentaries: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (London: Adam and Charles Black, 1964/1977), 44; 馮蔭坤，《希伯來書（卷上）——天道聖經註釋》（香港：天道，1995），頁 68。



活而言（徒十三33）。<sup>10</sup>

新的「型態理論」不全然否定時間觀點，但容許非時間觀點。「永遠的生出」的觀念超出人類經驗，所以不應該從人類語言的文法導出來；或不必太強調時間觀念，而是從「型態」角度考量。至於比較不拘泥於文法的神學解釋，在此例子可能更有意義，除非直接違反文法時，才需要考慮究竟是神學解釋需修正，還是文法觀念需修正。

## 文法是歸納語言現象的結果

本書在第三章新約與舊約的關係中，曾援用馬太福音二章18節例子，「拉結哭他兒女，不肯受安慰」，動詞「哭」（現在時態）與「受安慰」（完成時態）都有持續進行的特性，這個例子同時使用新、舊約的經文，似乎支持「完成時態有持續進行意味」是希臘文與希伯來文共通文法現象，甚至可以導出永恆真理的意涵。但是比較嚴謹的說法是：馬太福音二章18節這例子，只表示確實有「完成時態有持續進行意味」的情形，但可能是此處剛好有希臘文與希伯來文之交集，不保證每次完成態都有持續進行意味。把希臘文的思考模式直接套入希伯來文文法並不合宜。用希伯來文解經的微妙之處，往往不是用動詞時態表達，文法規則也常出現例外。例如，前述咒詛詩之預告式解釋：希伯來文動詞祈使語氣的字形，常常與未來式的字形剛好一樣，但未必都是採用未來式，有時是命令式（見本書第六章與附錄二）。

---

10 F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*. NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 54; P. E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 55; D. Guthrie, *The Letter to the Hebrews*. Tyndale New Testament Commentaries (Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1983), 73, n. 1. 馮蔭坤也同意大多數解經家的意見，認為「今日生……」是指向基督被高舉之時。《希伯來書（卷上）》，頁69。

文法書或字典通常只是歸納語言現象的結果，若講得太絕對，甚至據此建立教義，筆者覺得都應該小心（如果無法避免的話）。信眾擁有默示的經文，卻沒有默示的文法書或字典。筆者也擔心文法家「大做文章」，會像外國人學習中文文法，分析出一些中文未必有的意思；或是未必有用的法則。解經時除了套用文法規則之外，最好也參考註釋書的討論，畢竟學者的專業知識遠遠勝過信徒，參考其豐富、專精的見解，會縮短枯燥的文法分析過程，或減低犯錯誤的機會。

希伯來文聖經對時態，常在規則中有例外。以路得記四章3節為例：「從摩押地回來的拿俄米，現在要賣我們族兄以利米勒的那塊地。」這裡的「賣」（מָכַרָה）是完成式，因此呂振中譯作：「從摩押鄉間回來的拿俄米曾經賣了【或譯：現在要賣】我們族兄以利米勒的那份田地。」學者有極複雜的討論，<sup>11</sup>由於拿俄米不可能在丈夫死後那十年間「曾」返鄉賣地，否則她與媳婦路得應當不致過著如此貧窮的生活。比較合理的解釋是她此趟返鄉後處理的賣地行為，在波阿斯說話的同時，拿俄米已經正在執行她的賣地權利。這個例子使筆者更加覺得希伯來文的完成時態，有時未必能直接用「完成時態有持續進行或永恆真理的意味」的概念來理解。猶太人的思考方式不同於希臘或英語世界的思考方式，要提防把希臘文的思考模式套入希伯來文裡。

中文的表達又異於希臘文與希伯來文，但也有類似的例子。例如中文的「了」字也可作為型態理論的有趣例證。例如，「他走了」（he has gone）是屬於完成式，而「我走了」（I am going to leave 或

11 WBC 對此有很冗長的分析，「賣」這字的完成時態至少有四種可能的解釋：簡單過去式、現在正在進行式（instantaneous present）、方才處理中的完成式（in instantaneous perfect）以及「帶出行動」的完成式（in performative perfect）。F. W. Bush, *Ruth, Esther*, WBC, vol. 9 (Dallas: Word Books, 2002), 211. 大部分英文聖經採用現在進行式。



I am about to go) 卻是即將完成式，或簡單未來式，或現在進行式。

當然不能用文法分析需要專業知識，以及文法規則有很多例外的藉口來推託逃避，因為聖經一開始的經文就必須碰觸原文的文法分析。「起初神創造天地」的「起初」（創一1）與「地是空虛混沌」的「是」（創一2）二者都牽涉到繁複的希伯來文法爭論，足以讓歷代猶太拉比與基督教學者忙得人仰馬翻，雖然這兩個例子最終還是得倚靠文學結構或神學分析來裁決。奉勸讀者有機會受專業訓練時，仍要盡量裝備自己，合乎主用，至少看得懂專家的註釋書。

## 按上下文分析

### 【例證一】

浪子的比喻（路十五11~32）

本書作者一再提醒讀者，按著上下文分析經文比去查字典或做文法分析容易而可靠，本書也多次示範上下文提供的解經線索，以下再多舉兩個例證。

路加福音第十五章浪子的比喻常常被用在佈道會上，用來說明罪人失落的意義，以強調浪子回頭金不換。很多人講這段比喻時，也都把重點放在浪子的身上，雖然經文的確包含這方面的意思，但是如果留意這個比喻之焦點是誰？耶穌為什麼要說這個比喻？耶穌是回答聽眾的哪一個問題？上下文的線索會幫助且更嚴謹地掌握此比喻的主題與重點。

請注意十五章1~2節：「眾稅吏和罪人都挨近耶穌，要聽他講道。法利賽人和文士私下議論說：『這個人接待罪人，又同他們吃飯。』」針對法利賽人和文士的問題：「耶穌為何接待罪人，又同他

們吃飯」，耶穌就一口氣講了失羊、失錢、浪子三個比喻來反駁他們私下的批評。所以，講解三個比喻中的任何一個，都需同時考慮其他兩個比喻的共通主題、重點與信息，才不會失之偏頗。

表面上，這三個比喻都有一個共通的特色或主題：失而復得的喜樂。這是普世人共有的生活經驗，有時甚至比沒有丟掉東西更加喜樂而雀躍。然而若著眼在上述的三個問題，則「失而復得的喜樂」之主題就顯得深度不夠，只能視之為次要的主題。

針對耶穌講比喻的動機，這三個比喻共通的首要主題應該是：人子來，為要尋找、拯救失喪的人。這是路加福音的主題，也是整本聖經的主題：救恩不是人靠自己找到的，乃是上帝主動來尋找人。神才是整本聖經的主角。耶穌的用意是表明神就像那牧人、婦人與父親一樣，藉著耶穌主動的尋找，拯救失喪的人，其次的重點才是描述人失落的情況。浪子的比喻之焦點不是要描述人的浪蕩，而是神的慈愛與恩典。

或許有人會問：是浪子自己要回家，浪子的父親並沒有去找他，頂多是天天站在家門口引頸眺望與等候。牧羊人去找羊，婦人去找錢，那爸爸沒有主動去尋找浪子啊！但是讀者不要忽略，浪子的比喻那個關鍵的動詞是在第20節「動了慈心」，與好撒瑪利亞人的比喻相同，這個關鍵的動詞只用在等同於上帝或是耶穌的角色上，代表上帝拯救人類的慈愛心腸。就算浪子硬著頭皮回到家，若爸爸不肯原諒或接待，他也無法厚顏賴在家中，爸爸還可能把他再度趕走。脫離父子關係的事件屢有所聞，並不是不可能發生的。必須父親願意接待不肖兒女，浪子才有回頭路可走。

又有人問：耶穌講第一、二個比喻其實就夠了，為什麼還要講第三個比喻呢？第三個比喻多了大兒子的角色，這是第三個比喻中很特別的一個角色。所以也有這樣的解釋：失羊、失錢的比喻都沒有辦法點醒這頑梗的法利賽人，所以，耶穌只好再講第三個比喻。



換言之，第三個比喻的那個哥哥是影射法利賽人。因此，哥哥在第三個比喻中扮演很重要的角色，不可忽略。

筆者參加的教師團契剛成立時，每次聚會的人數總是小貓幾隻，而固定出席的契友是主席夫婦以及一位單身的弟兄。但每次聚會前的禱告會，主席夫婦都是禱告神感動那些缺席的弟兄姊妹前來聚會，他們把所有的注意力都放在那些出席不穩定的契友身上。幾個月過去了，主席依舊如此禱告，再過一年，情況維持不變。這位弟兄開始發火，他質問主席：「究竟是否把我看在眼裡？我每次都穩定出席聚會，你卻從來不關心我，從未留意我的存在，你把我當什麼看待？！」這位弟兄後來分享他的心路歷程，表示他很能體恤浪子的哥哥失落的心情：「我服事你這多年，從來沒有違背過你的命，你並沒有給我一隻山羊羔，叫我和朋友一同快樂。但你這個兒子和娼妓吞盡了你的產業，他一來了，你倒爲他宰了肥牛犢。」（路十五29～30）

不少學者指出，浪子的哥哥才是真正迷失的人，他在自己的家中當雇工，沒有享受到做兒子的特權與安全感。另一方面也提醒牧者，不要將所有注意力放在迷失的羊或不聽話的羊身上，也要留意那些乖乖牌的孩子之需要，他們可能是更需要恩典福音的法利賽人。父親的安慰：「兒啊！你常和我同在，我一切所有的都是你的」，是神給循規蹈矩的法利賽人和文士的肯定與接納，只要他們明白神的心意，他們仍是神家庭的一分子。

所以，仔細留意上下文會讓解經有更豐富的斬獲。

## 【例證二】

不義的管家之比喻（路十六1～13）

有人認爲這是符類福音中最難的一個比喻，因耶穌似乎與罪惡妥協，鼓勵人利用不義錢財結交朋友，利用別人的信賴來營利。耶

耶穌稱讚這位幾近無賴的管家，使教會覺得很尷尬。<sup>12</sup>

為何耶穌要用反面榜樣教導人？在中東居住了幾十年的英國聖公會牧師貝立（K. Bailey）發現，其實近東農人很喜歡這個比喻，視他為英雄人物。讀者須留意：這裡主人稱讚的是管家的「聰明」（φρονίμως），誇許他為自己預備後路的「機智」（辦事的能力），而非肯定他的不誠實。「聰明」是屬於非道德性的靈巧（nonmoral cleverness），是求生存的技巧或自衛的本能（cleverness and skill deployed in self-preservation），但並非聖經一向所標榜的「智慧」（σοφία, wisdom）（箴九10，七十士譯本翻譯；路二52；林前二6～7；雅三13、17）。<sup>13</sup>

不同的聖經版本有不同的分段，希臘文聖經（4th. rev. ed. *Greek New Testament*）與《新標點和合本》都將1～13節列為一大段，14～18節為另一段落；*NIV*則將1～15節視為一段落。一般學者都同意1～8節是講不義的管家之比喻；9～13節則是另外的獨立單元（甚至是幾個單元的集結），是耶穌在其他場合的教導；至於14～15節則是針對法利賽人的貪財心態，延續錢財方面的勸誡。

1～8節是正面地誇讚不義的管家的靈巧，「今世之子，在世事之上，較比光明之子更加聰明」。但是為了使人不致誤會耶穌是在誇讚管家的不誠實，就再加上9～13節的附錄，警告人不要「在不義的錢財上不忠心」或「不能又事奉神，又事奉瑪門」。也可能是第4節「我知道怎麼行，好叫人在我不作管家之後，接我到他們家裡去」的用詞，與第9節「我又告訴你們，要藉著那不義的錢財結交朋友，到了錢財無用的時候，他們可以接你們到永存的帳幕裡

12 Charles C. Torrey, *Our Translated Gospels* (New York: Harper, 1936), 59; Kenneth E. Bailey, *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes. Combined Edition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), vol. I. 86.

13 Kenneth E. Bailey, *Poet and Peasant*, 105-106.



去」很類似，以致被後來的編輯放在一起。<sup>14</sup>

倒是越來越多學者留意到第1~8節不義的管家之比喻，與上文浪子的比喻之關聯性，<sup>15</sup>路加福音第十六章並未提示不義的管家是個比喻，明顯地路加在十五章3節說的「比喻」，也包括不義管家的比喻，都是耶穌一氣呵成的教導。浪子的比喻與不義的管家之比喻有許多雷同的主題與用字<sup>16</sup>：

1. 浪子背叛父親，管家背叛主人。
2. 「浪費」（διασκορπίζω）這個路加福音罕用的字眼，卻同時出現在兩個比喻中（十五13，十六1）。
3. 浪子、管家皆以父親、主人一貫表現的慈愛做為最後賭注，他們都選擇將自己的命運投向父親、主人的慈愛（即救恩根源）。
4. 父親、主人皆向我們顯示神的本性（Nature of God）。

換言之，這兩個比喻都是福音性的信息，論及人的救恩。<sup>17</sup>然而，第9~13節卻將信息轉為教導如何使用錢財的道德性勸誡（hortatory injunction）。<sup>18</sup>布魯斯認為十六章9節是「不義的管家」與「財主與拉撒路」兩個比喻之間的銜接橋樑，雖然兩個比喻的主題並不完全相同。兩個比喻都提醒人應善用今世的錢財結交朋友、廣

---

14 布魯斯認為十六章9節之後是幾個原來獨立的教導，卻被放在一起處理錢財的問題。F. F. Bruce, *Hard Sayings of Jesus. The Jesus Library. III* (Downers Grove, Ill.: IVP, 1983), 187.

15 曼森 (T. W. Manson) 早已指出「不義的管家」是浪子的比喻之附錄 (appendix)。T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1937), 291. M. H. Sharlemann 認為「不義的管家」是接續失羊、失錢與浪子的比喻之主題。M. H. Sharlemann, *Proclaiming the Parables* (St. Louis: Concordia, 1963), 83.

16 Kenneth E. Bailey, *Poet and Peasant*, 109.

17 貝立從猶太傳統《米示掣》(Mishna) 允許主人可要求管家賠償損失的規定，突顯管家的主人表現異常仁慈寬大 (unusual merciful)，以及第6節的「快」字，代表末日的緊迫性，不容延遲，人必須立刻做抉擇。兩者都反映出天國福音的特質。

18 Kenneth E. Bailey, *Poet and Peasant*, 111.



結人緣，這些朋友才會在來世「接你們到永存的帳幕裡去」。就像財主因在世時未善待拉撒路，使拉撒路在來世無法為財主說好話，讓他進入樂園。

可見，著眼上下文，進而截取的段落不同，會影響經文的主題與重點的判讀。

## 翻譯與傳達

華人信徒所使用的中文聖經並非原文聖經，而是經過翻譯的聖經，有些中文聖經版本甚至可能是跨越一、兩種語言的轉換，從原文轉譯為英文，再翻譯為中文。

然而，即便使用相同語言不代表對同一件事情有相同的看法。例如台灣與大陸都是用中文，皆講普通話，但是對同樣一個字的意思或解釋可能有差距。如台灣習慣稱年輕女子為「小姐」；但是「小姐」的稱呼在大陸是指妓女。<sup>19</sup>台灣人說「窩心」是形容感動、貼心；但是大陸人卻是指誤解或憋在心中等負面意思。

台灣人說「洗澡」，香港廣東人或南洋華人說「沖涼」，若是台灣人在冬天說「沖涼」，豈不令人感到冷颼颼，不再是放鬆、快樂的享受。

又如英國人與美國人都是講英文，但是他們的字彙不一定相同，或者雖使用相同的字彙，但意思不一定相同。例如，英國人稱足球為 football，美國人則稱為 soccer（或 socker），其實英國人也用 soccer 這字彙，卻是指橄欖球，兩種球賽的玩法與規矩差異很大。這是複雜又有趣的語言現象。

19 近年來此稱呼漸減少負面意思，可能因與外界文化接軌。



筆者在英國唸書時也鬧過笑話，因為台灣的英文訓練是採用美式英文。剛到英國時受邀去教授家作客，但是主人說是去喝茶（tea）。我心想，喝茶只是非正式場合，就大方地跟另一位同學去作客。看到那位同學手上拎著一包巧克力，我甚至問她說：「只是喝個茶，還要帶禮物啊？」那同學是新加坡來的，有英國文化的背景，她說tea是指正式的晚餐（proper dinner），事後發現果然如此，所以那天有些失禮。日後若有英國人再要請筆者喝茶，都要先問清楚是普通 tea 還是特別的 tea？在英國最後兩年從學校宿舍搬出，在外租屋，每天晚餐時分，當房東大聲對喊著說：tea！筆者都很自信地、沒有誤會地且好整以暇地出現在餐桌前。

在英國求學那幾年，經常與筆者同進出的是兩位博士班學生，由於都是住在同一個宿舍，又都是基督徒，所以三個人感情很好。筆者是台灣去的華人，另一位是新加坡神學院的師資印度女同學 Violet James，就讀宗教系（Religious Studies），第三位是中美洲所羅門群島的黑人姑娘 Rosanna，專攻電腦學（Computer Science）。雖然都是用英文溝通，可是三個不同地區的英文好像有些差異。筆者的口語英文沒有她們流利，因為她們的母語都是英文。哪知，有次她們兩人的英文溝通出狀況，竟需要由筆者來調解與仲裁。

Rosanna 有天跑來向筆者哭訴，說 Violet 用言語污辱她，讓她深覺委屈難過。原來 Rosanna 興高采烈地告訴 Violet 說：「最近教授把一個很重要的研究計劃交給我，我感到很榮幸。」未料 Violet 回了她一句話：「喔，你的指導教授把一個 dirty job 交給你。」Rosanna 為此傷心了好幾天。按照筆者對 Violet 的認識，她是個體貼又有愛心的神學院老師，所以也覺得不可思議，怎麼 Violet 會講出這麼難聽的字眼呢？她是不是嫉妒 Rosanna 呢？於是筆者逕自去問 Violet，印度小姐滿臉無辜的模樣。她說：「我講 dirty job 沒有任何不好的意思，所謂 dirty job 只是指『燙手山芋』（hot potato），我

想可能那是一份很艱鉅的研究計劃，其他研究生都不想做，所以指導教授才交給 Rosanna 做，我沒有任何貶損的意思。」筆者因為是扮演使人和睦者，所以再轉話給 Rosanna 時修飾得更加順耳、動聽，我說：「Violet 其實是在褒獎你，由於你的指導教授賞識你，所以就把那份吃力不討好的工作交給能力較強的你來完成。」最後她們和好如初，三劍客又開始形影不離地去吃飯、逛街、上教堂。

多年以後觀賞美國影片〈遇上波莉〉(Along Came Polly)，劇中兩次使用 dirty 這個字，但是意思完全不同。一次是 dirty dance，中文字幕譯為「艷舞」(指熱情的拉丁舞 Salsa)；另一次是 dirty hand，中文譯為「髒手」。非常有趣。

Rosanna 與 Violet 兩位雖然都是用英文溝通，使用的字彙彼此也都懂，可是意思卻有很大的差距，甚至是相反的意思。同樣地，新約原文聖經與七十士譯本都是使用希臘文，但是其中的神學思想卻有差距。例如第九章所討論的，新約中一些有關靈魂與身體對立的語言現象。當希臘文化人士讀這些新約經文時，是用希臘哲學二元論的角度理解，但是保羅卻是按照希伯來人的神學思想表達，將人看成是一個整體。所以，即便使用相同語言，不一定代表對同樣事物有相同的看法。

當語言轉變的時候，有時還會注入新的涵意；或是犧牲一些涵意。例如中文的「罪」與聖經的含意是有若干差距，翻譯涉及中國自身的文化，因此讀者除了研究希伯來、希臘的傳統，也當認清中國的文化遺產。



## 跨越文化的翻譯與傳達：奈達的貢獻<sup>20</sup>

語言學家尤金奈達從事聖經翻譯多年，曾擔任美國聯合聖經公會主席。從一九四三至一九八〇年退休為止，他都為美國聖經公會工作，足跡遍及美洲、歐洲、非洲、亞洲，每年有大半時間風塵僕僕地在各地奔波，在世界各地建立了聖經翻譯顧問團隊。奈達所倡導的「動態相符」(dynamic equivalence) 翻譯理論，對近代基督教會的宣教工作影響深遠，他也是語言學、宣教人類學、辭典編纂學等領域的專家，多年來獲得不少國家的大學頒發的榮譽學位與學會所嘉許的殊榮。

奈達在一九六〇年代出版兩本重量級的書籍：《翻譯科學探索》(*Toward a Science of Translating*, 1964)，以及與泰伯 (Charles R. Taber) 合著的《翻譯理論與實踐》(*The Theory and Practice of Translation*, 1969)。奈達的翻譯原則不限於聖經翻譯，也適用於任何翻譯。在《翻譯理論與實踐》中，他指出三個相關理論：第一，任何語言都有其特徵，好的翻譯必須尊重各種語言的特質。第二，如果能夠用一種語言表達，就能用另一種語言表達。這與派克 (Kenneth L. Pike) 所說「神能說萬國的方言」不謀而合。第三，聖經語言沒有任何神聖之處，它跟其他語言一樣，都受到限制。亦即，翻譯無法十全十美地複製，在傳遞過程中，難免有改變意思的危險。

---

20 本段引自筆者的書評：斯泰恩 (Philip C. Stein) 著，黃錫木譯，《文以載道——奈達對聖經翻譯的貢獻》(*Let the Words be Written — The Lasting Influence of Eugene A. Nida*) (The American Bible Society, 2004. 中譯本：香港：道風，2007)。《華神期刊》創刊號 (2008年六月)，頁 188-194。《文以載道》此書是美國聖經公會為紀念奈達對聖經翻譯的貢獻，從奈達的一生勾勒出近代語言學與聖經翻譯理論的發展史。作者斯泰恩曾經是聯合聖經公會資深同工，亦曾與奈達共事多年。

## 「動態相符」的翻譯理論

在《翻譯科學探索》中，奈達介紹一種翻譯方法，即「動態相符」理論，<sup>21</sup>是對應於另一種翻譯方法「形式相符」(form equivalence)。後者講求忠於原文的字面翻譯，視聖經原文為不可侵犯的神聖記號，前者則講求靈活、貼切、自然、明白易懂。一九七〇年以前，英國聖經公會（及海外聖經公會）拒絕使用美國聖經公會所標榜的「動態相符」原則，這顯示出雙方在「忠實」或「務實」的原則上各有不同的堅持。一九六六年美國聖經公會出版的《給現代人的佳音》(*Good News for Modern Man*)就是根據「動態相符」原則的成品，在以英文為母語或第二語言的地區都廣受歡迎，證實「動態相符」原則不但明白易懂，且能忠實地傳達聖經原文的意思。時代風氣逐漸轉移，一九七〇年以後，聖經公會開始只出版由母語翻譯員所翻譯的譯本，宣教士只從旁協助，不再主導聖經翻譯事工，因為只有母語翻譯員才能充分掌握「動態相符」的靈活性。

奈達指出，沒有任何翻譯可以做到與來源語文完全相符，譯文總會漏掉一些信息，或增添、扭曲一些意思，即使兩種語言是屬於同一種文化。有時字面直譯不僅做不到更忠實，反而會扭曲語言的真貌與原文的意義。「只要本土的雙語人士認為那是對源語文本最貼切和『自然』的相符表達，就是好的翻譯。」<sup>22</sup>奈達與泰伯進而提出這套「功能相符」方法的三個步驟：第一是分析，將語源文本的

21 在二十二年之後所出版的書 *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (New York: United Bible Societies, 1986)中，奈達將此理論加以改進，稱為「功能相符」(functional equivalence)，進一步改進了這套方法。見斯泰恩，《文以載道——奈達對聖經翻譯的貢獻》，頁67，註30。

22 《文以載道——奈達對聖經翻譯的貢獻》，頁61。

表層結構拆成不同的語法關係，以及較小的意義單位；第二是轉換，將前者的資料轉換成受眾語言；第三是重構，將這些資料再組合，成為最終文本，使譯入語的受眾感覺自然流暢，容易接受。為了推廣「動態相符」的翻譯法，奈達鼓勵譯入語的當地教會群體參與並主導聖經翻譯的工作，這樣才能譯出流暢自然的譯本，而且出版後，當地群體較容易接受並使用新的譯本。

為了分析語詞的含義，奈達借助於一種稱為「語意的元素分析」(componential analysis of meaning)的方法，就是將語詞的「必要而充分」(necessary and sufficient)的語意特徵列出，用來鑑定近義詞在意義上的差別。翻譯者根據語意成分分析法，把文本分成一個個意義單位，再把這些單位轉換成受眾的語言。本書第九章就是採用奈達的「語意的成分分析」，來分析聖經中有關靈、魂、體的問題，特別是靈與魂的區別。筆者的實驗結果是：兩者在很多場合是同義字，有許多重疊的意義，但又不恆等，這也證實一個普遍原則：沒有兩個字是完全相同的意義，既然使用不同的字表達，必然有其不同意義的時候。有關人的二元論或三元論，曾是聖經學者與神學家爭議性的問題，而這種客觀又細緻的「語意的成分分析」所導出的結論，讓不同神學觀點的人都欣然接受。

奈達共事過的同僚都見識過他的溝通與協調長才，以及化繁為簡的本事。他是福音派背景，又能與所有人同工，以至於能帶領團隊越過重重障礙，與意見相左的團體達成合作事工。《文以載道——奈達對聖經翻譯的貢獻》一書中還記錄他與大師級的語言學者如派克、喬姆斯基 (Noam Chomsky)、經文鑑別學家梅茨格 (Bruce Metzger)、格林利 (Harold Greenlee) 及各地聖經翻譯學者的切磋互動，還有奈達如何提拔與使用聖經翻譯的人才，在協助各地翻譯人員所遭遇的難題之際，穿插有趣的文化故事，以及需要靈活應變調整的翻譯個案。

舊約學者范呂文 (van Leeuwen) 曾批評「動態相符」的譯本過於迎合讀者的期待，反而失去聽見上帝「他者」(other) 的聲音。<sup>23</sup> 范呂文建議聖經翻譯者應努力克服聖經的「異質性」(otherness) 所造成的理解困難。「動態相符」的譯本所暗含的危險是「迎合我們的世界、我們的期望，對聖經作了過多的修整。這樣……就潛藏一種危險，聖經可能不再對人說話，因為我們把它馴服了。」<sup>24</sup> 這種意見聽來是「動態相符」的另一種平衡機制。

### 遷就聖經作者或讀者？

美國聖經公會為紀念奈達對聖經翻譯的貢獻所出版的《文以載道——奈達對聖經翻譯的貢獻》一書，作者斯泰恩 (Philip C. Stein) 以歷史宏觀的角度將翻譯學分成三個模式：耶柔米模式 (Jerome Model，以某種特別的相符概念為核心)、賀拉斯模式 (Horace Model，遷就讀者的模式) 以及士萊馬赫模式 (Schleiermacher Model，遷就原作者的模式)。斯泰恩認為奈達與馬丁路德是屬於第二種模式 (頁 267, 270)，<sup>25</sup> 但筆者認為兩人應該是第二與第三種模式的綜合。

以下先介紹奈達的一個圖表，說明語言學如何應用在聖經翻譯的工作上，然後再比照馬丁路德的聖經翻譯理論。

23 Raymond C. van Leeuwen, "We Really Do Need Another Bible Translation," in *Christianity Today* 45/13 (Oct. 22, 2001): 28-45.

24 引自《文以載道——奈達對聖經翻譯的貢獻》，頁 292。

25 《文以載道——奈達對聖經翻譯的貢獻》，頁 267, 270。

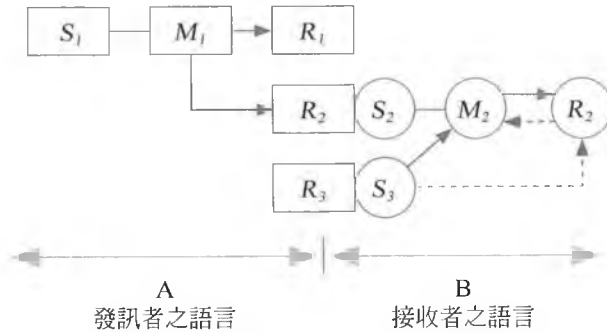


圖 12 奈達以圖表說明語言學如何應用在聖經翻譯

圖中的S、M、R是傳達學的三個基本要素：S代表發信者或消息來源（Source），M代表訊息（Message），R代表接收者（Receiver）。第一橫行正方格之間的箭頭代表第一種語言的通訊發收，或第一階段的傳達。筆者嘗試用聖經翻譯的實例來解碼：S<sub>1</sub>可代表舊約或新約的作者，例如摩西、大衛、先知、馬太、馬可、路加、保羅。M<sub>1</sub>代表新舊約原文聖經，R<sub>1</sub>則是指首批的讀者，如摩西時代的以色列人，或是保羅時代的讀者，包括猶太人。第二橫行圓圈間的箭頭則代表第二種語言的通訊發收，或第二階段的傳達。若以華人文化為例證，R<sub>2</sub>—S<sub>2</sub>是翻譯中文聖經者，把第一個原始訊息（M<sub>1</sub>）翻譯為第二種語言的訊息（M<sub>2</sub>），M<sub>2</sub>代表中文聖經，再傳達給第二層的聽眾或讀者（R<sub>2</sub>），R<sub>2</sub>是華人信徒或聖經讀者，與R<sub>1</sub>是分別屬於不同的語言、文化背景的受眾。R<sub>3</sub>—S<sub>3</sub>是精通M<sub>1</sub>與M<sub>2</sub>兩種語文的專家，也是聖經譯本的評審者，亦即接受過詮釋學訓練的專家。

過去總以R<sub>3</sub>—S<sub>3</sub>來評斷聖經翻譯工作的優劣（即R<sub>3</sub>—S<sub>3</sub>向著M<sub>2</sub>的實線箭頭），因為他熟知兩種語言。但是這種衡量的標準並不公正或客觀，因為即使M<sub>2</sub>翻得並不恰當，R<sub>3</sub>—S<sub>3</sub>仍可按他對原意



瞭解的程度來體會  $M_2$ ；換言之，他瞭解  $M_2$  實際上是在講什麼，但  $R_2$  並不一定能抓住原文的意義。

比較理想的途徑是，評斷者站在  $R_2$  的立場，設身處地來看  $R_2$  對  $M_2$  瞭解的程度（即  $R_3 - S_3$  向著  $R_2$  的虛線箭頭），以此評斷  $M_2$  是否翻得恰當。這就牽涉到對  $R_1$  與  $R_2$  的文化背景之瞭解。<sup>26</sup>

亦即， $R_3 - S_3$  需設身處地按照那些不懂原文的信徒，或甚至從未聽聞福音的外邦人角度來理解聖經。如果他們都讀得懂譯文，這本聖經才算翻譯成功。教會傳達福音時，應盡量減少使用基督教信仰或神學術語，先挪除溝通的障礙，才是比較理想的傳達方式。

或許有人質疑，聖經翻譯若對受眾的文化做太多的遷就與讓步，會影響福音的本質或內容。究竟傳達管道比較重要？還是神學比較重要？兩者是否能以兼顧？唐崇榮牧師建議神學生最好先學習向小孩子傳講福音，或訓練自己去教兒童主日學，如果小孩子都聽得懂，就代表傳達成功了。筆者外子有一個教學理念，要證明理解一段經文或釐清一個高難度的觀念，最好的方式就是能用自己的話語表達出來，而非照本宣科的死背或抄襲原作。

## 馬丁路德翻譯德文聖經的原則

翻譯德文聖經是馬丁路德人生中期最重要的事奉，他在第二次教授詩篇時（《詩篇釋義》*Operationes*，見本書第七章），就已表達對拉丁文的武加大聖經（Vulgate）的不滿。由於路德「人人皆祭司」的主張以及人文主義推動的各國方言運動（vernacular movement），翻譯德文聖經成爲當務之急。當路德隱居瓦特堡（Wartburg）時，開始翻譯聖經，一五二一年完成德文新約聖經的翻譯，同時著手翻譯舊約，一五三四年整本聖經翻譯事工完竣。

26 E. A. Nida, "Contemporary Linguistics and Biblical Scholarship," *JBL* 91(1972): 88.

中世紀天主教官方的聖經是拉丁文武加大聖經，這是只有知識份子或神職人員才有能力閱讀的版本，至於一般平民百姓沒有機會受拉丁文高級教育訓練，因而無法直接閱讀聖經，只能倚靠每個禮拜天到教堂望彌撒時，神職人員的讀經與簡單的解釋，這些普羅大眾在信仰上幾乎是半個文盲。

路德的聖經翻譯在德國並非創舉，卻是水準最優質的本土語言聖經，影響德國教會深遠。路德的宗教改革運動之所以能夠成功，與聖經翻譯有很密切的關係。讓所有的德國人可以直接用自己的母語閱讀聖經，使德國信徒有能力明白與認識真理，不需再倚賴神職人員的讀經與解經。或說，當神職人員解經錯誤時，不致被引導誤入歧途。

路德的譯經優勢是獲得威登堡大學的神學教授如墨蘭頓的支援。亦即，他的翻譯事工背後是有一個顧問委員會，這些新舊約教授、聖經原文專家都是他諮商的智囊團。加上路德自己聖經語言的能力日漸專業且純熟，他的譯經不但忠於原文，且表現出德文修辭與雄辯魅力。路德將希伯來文與希臘文翻譯為德文的傲人技巧，顯示於他的兩篇文章：一五三〇年的〈論翻譯的一封公開信〉（*On Translating: An Open Letter*）與一五三一年的〈詩篇翻譯的辯護〉（*Defense of the Translation of the Psalms*），路德清楚地解釋他的翻譯原則。<sup>27</sup>

路德認為聖經翻譯不僅需要語言能力，也需神學洞見，他將這兩者緊密地整合起來，使因信稱義的福音成為翻譯的深層理念。<sup>28</sup>羅馬書立於整本聖經的核心地位，因為它總結了基督教福音教義，並

---

27 兩篇文章分別收錄於 *WA* 30, 632-646; *LW* 35, 181-202以及 *WA* 38, 9-17; *LW* 35, 209-223.

28 W. J. Kooiman, *Luther and the Bible*. Translated by J. Schmidt (Philadelphia: Muhlenberg, 1961), 107.

且成爲舊約的導讀。<sup>29</sup>

德國的天主教神學家施勒格爾（Friedrich Schlegel）對路德翻譯的德文聖經有高度的評價。他說：「公平地說，我們的確受惠於路德耀眼的語言能力與寫作活力，以及其德文高超的表達方式，即便在他自己的著作中亦洋溢著如此的雄辯恩賜，這是歷代各國都罕見的奇才。」<sup>30</sup>如果連敵人說你做得很好，那你就真的很棒！

以下引用路德在〈詩篇翻譯的辯護〉一文中的兩個範例，以及在路德全集中對詩篇一一八篇26~27節的討論，說明他的譯經理念與原則。

#### 【範例一】詩篇六十三篇5~6節

「我在床上紀念你，  
夜更的時候思想你；  
我的心就像飽足了骨髓肥油，  
我也要以歡樂的嘴唇讚美你。」<sup>31</sup>

路德在翻譯這兩節時頗爲難，因爲沒有一個德國人看得懂「我的心就像飽足了骨髓肥油」。所謂「骨髓肥油」有希伯來文化背景，正如詩人用亞倫頭上的油來類比家和萬事興（詩一三三1~2），但是否給現代人油膩、狼狽的印象？連文化悠久的中國人也不一定看得懂「我的心就像飽足了骨髓肥油」，詩人究竟想表達什

29 路德於一五二二年所寫的〈羅馬書序言〉說：「任何人若將羅馬書好好地存記於心，就擁有理解舊約的亮光與能力。」*WA DB (Deutsche Bibel)* 7, 27, 24-25; *LW* 35, 380.

30 *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1812). *Sämtliche Werke* 2, 178ff; see G. Ebeling, *Luther, An Introduction to His Thought*. Translated by R. A. Wilson (London: Collins, 1970), 29

31 中文《和合本聖經》詩篇六十三篇5~6節的前後次序倒過來翻譯，《新譯本》則符合希伯來原文的次序。



麼？

對舊約時代的人而言，肥油的部分是動物獻祭最好的部分。「骨髓肥油」(חֶלֶב)在舊約常譯為「最好的」(the best, the finest)，指整隻獻祭動物中最好的部分(參民十八12、29、30、32)。動物最好的部分是肥油，對二十一世紀的現代人而言簡直難以想像，因為注重養生者都避免吃這些高膽固醇的食物。但是對舊約時代的近東人而言，骨髓肥油是最美味的部分。

詩篇是上下平行的對偶文體，如果上一句看不懂，可以參考下一句。下一句通常是解釋或補充上一句，是平行的類比。上文「我的心像飽足了骨髓肥油」，下文是「我要以歡樂的嘴唇讚美你」。路德說「我的心就像飽足了骨髓肥油」其實是要表達詩人裡面的歡喜快樂，用「骨髓肥油」來表達滿足、幸福的感覺。但這是希伯來文化的表達方式，沒有一個德國人了解這種感覺或意境，所以路德就將之譯為「我的心就歡喜快樂」(It would be my heart's joy and gladness)。<sup>32</sup>

32 WA 38, 10, 23-29; LW 35, 212. 一五三一與一五四五年的德文聖經版本即是如此翻譯，然而一五二四年的翻譯是：“Laß meine Seele voll werden, wie mit Schmalz und Fettem, daß mein Mund mit fröhlichen Lippen rühme. Wenn ich dein gedachte auf meinem Lager, so war mein Gespräch von dir in der Wache.” (The Walch edition vol. IV, 53)「我的心滿足，如同飽享肥潤脂油，我要以歡樂的嘴唇誇讚你。我在床上記念你，在夜更的時候思想你。」比較接近希伯來原文的表達。然而再比較一九一九、一九五九與一九六四年《路德聖經》(Luther Bible)的修訂版本：“Das ist meines Herzens Freude und Wonne, wenn ich dich mit fröhlichem Munde loben kann. Wenn ich mich zu Bette lege, so denke ich an dich, wenn ich wach liege, sinne ich über dich nach.” (「我的心就歡喜快樂，我以歡樂的嘴唇讚美你。躺在床上的時候，我記念你；醒著的時候，我默想你。」)則顯示出延續一五三一與一五四五年翻譯的精神，也是近代德文聖經主流的譯文。此現象反映路德原先是擺盪於第一與第二翻譯原則的取捨之間，最後選擇了〈詩篇翻譯的辯護〉一文中所闡述的理念，這種取捨也是現代聖經翻譯所謂直譯、活譯與意譯的區分。

## 路德譯經的首要原則

路德認為譯經的首要原則是提供給德國人一個清楚的意義，若能用德文傳遞給德國讀者，就不應該用希伯來的風格表達方式。「德國的讀者」在華人教會的處境裡可以轉換成「華人讀者」。亦即，如果能夠用中文來表意，就不應該用希伯來文的風格來呈現。所以，翻譯聖經的第一個原則是：聖經原文應該屈就於本國語言，因為中文聖經主要是給華人閱讀的，所以一定要讓華人讀得清楚與明白。

筆者的課堂上曾有學生提問，路德為何不用德國人所能會意的方式翻譯呢？例如「我的心就像飽足了德國豬腳配酸菜」。其實德國豬腳是南部的美食，北方人並不常吃。所以，如此翻譯只有德國南部的人才能夠體會。如果換成中國南方的文化，「我的心就像飽足了梅干扣肉」應該可以滿足路德譯經的第一原則，若譯為「我的心就像飽足了佳餚美酒」則更能引起廣大的共鳴。對台灣的讀者而言，「我的心就像飽足了蚵仔麵線」是否更傳神呢？

希伯來人有些表達中蘊含特別的文化色彩。箴言裡也有一些近東民族的表達法。基督徒因為熟悉聖經，所以概括性知道聖經在表達什麼意思。但是對一位慕道友而言，他可能完全不明白「一句話說得合宜，就如金蘋果在銀網子裡」的涵義（箴二十五11）。因此能否用較合宜、易懂的中文表達，就如用「字字珠璣」形容人講話或寫文章的詞句優美，或以「大珠小珠落玉盤」<sup>33</sup>來稱讚人

33 「大珠小珠落玉盤」出自白居易的《琵琶行》，指琵琶彈奏出的動人聲樂，一般是指清脆的樂聲。



彈奏出清脆、動人的樂聲。

路德雖然主張聖經原文應該屈就於本國語言，但是並沒有完全抹殺或犧牲希伯來原文的意義，特別是當它傳達某種神學涵義時，而本國語言卻無法表達此深刻的神學內涵，本國語言就必須屈就聖經原文，這是路德翻譯聖經的第二個原則。路德說，雖然有時用德文表達會比較清楚、漂亮、通暢與雅緻，但為了要將豐富深刻的神學涵義完全表達出來，必須用字面的希伯來語文直接翻譯，只好跟本國語言說抱歉，它需要讓位給聖經原文。

#### 【範例二】詩篇六十八篇 18 節

「你已經升上高天，擄掠仇敵；  
你在人間，就是在悖逆的人間，受了供獻，  
叫耶和華神可以與他們同住。」

此節經文在本書第三章新約引用舊約的課題業已說明該例證的高難度。「擄掠仇敵」按照原文直譯「俘擄了被俘擄者」顯得拗口，由於「俘擄」該字以名詞和動詞形式重疊出現（שְׁבִיתָ שְׁבִי），應該翻成「擄掠了俘擄」（you have taken captivity captive），<sup>34</sup>呂振中版本譯作「擄了俘擄」，意思是說，那些仇敵原是勝過我們的對手，以致遭受仇敵的擄獲，而現在我方的領袖打勝仗了，把俘虜從仇敵的手中搶回來了，釋放了這些原先被擄掠的人。

34 二〇〇一年由英國聖經公會和福音派共同出版的 *English Standard Version (ESV)* 譯為 “thou hast led the captivity captive”。

「擄了俘擄」不是很通順流暢的翻譯。路德說，如果按照第一個原則，爲了使用漂亮、優美的德文表達，應譯作「釋放被俘擄的人」(set the captives free)。但是這種翻譯太弱了，不足以完全表達此節豐富、深刻的神學涵意。此節的神學的涵義是顯明在新約以弗所書四章8節：

「所以經上說：

他升上高天的時候，擄掠了仇敵，  
將各樣的恩賜賞給人。」

保羅指出，耶穌基督復活升天，俘擄了撒但，釋放了這些被撒但俘擄的人。路德說，如果按照新約完整的神學涵義，基督的復活是完全的勝利，基督不但使被俘擄的人得釋放，而且擄掠了那俘擄信衆的東西本身。

那麼，什麼是俘擄信衆的東西本身呢？可以包括罪惡、死亡、律法、撒但、陰間的權勢、黑暗的勢力，使它們不能再回來俘擄、轄制或控告信徒。如果只是信者得釋放，基督的救恩還不夠完全，因爲那些惡勢力隨時會回來再次地俘擄，使信徒終日坐立不安，偶而被罪惡勝過就覺得自己罪孽深重。多麼豐富的屬靈涵義！

*NIV*用圖畫式的語言翻譯詩篇六十八篇18節的意境：「你駕著列車引領俘擄巡遊」(You led captives in your train)，這是呼應上文第17節「神的車輦累萬盈千」所描繪的景象，神的軍隊盛況空前地凱旋歸來，接受百姓夾道歡呼。保羅在以弗所書四章8節將詩篇六十八篇18節應用到耶和華軍隊的元帥基督復活升天，並將戰利品賜下，而路德則繼續延伸這個勝利的結果：基督把俘擄放在戰車上帶走了，使信衆與祂一同誇勝，展開嶄新而自由的生活。



## 路德譯經的第二個原則

路德譯經的第二個原則是用來補充第一個原則。路德說，為了表達基督全然地釋放之神學涵意，他寧願給予艱澀的原文表達更為優越的地位。<sup>35</sup>亦即，有關神學教義方面的經文，神學解釋比文字通暢更為重要，因此德文應屈就聖經原文。對路德而言，經文的主題（subject matter）或神學解釋比流利的語言還要核心，「字句」（*verba*）隸屬於「實體」（*res*）之下。神學解釋明顯主導路德的聖經翻譯。

翻譯聖經有三個基本講究：信、達、雅，按照路德譯經的第二個原則，三個基本講究中以「信」居首要，就是要將原來的意思忠實地傳達出來，其次才是「達」與「雅」。聖經不僅是一部文學作品，從信仰角度而言，更是一部神學作品，表達上帝拯救人類的豐富的涵義。

### 【範例三】詩篇一一八篇26～27節

路德另一個神學解釋主導翻譯的例子，是詩篇一一八篇26～27節：

「奉耶和華名來的是應當稱頌的！  
我們從耶和華的殿中為你們祝福！  
耶和華是神；

---

<sup>35</sup> WA 38, 13, 3-21; LW 35, 216.



他光照了我們。  
 理當用繩索把祭牲拴住，  
 牽到壇角那裡。」

根據馬太福音二十一章6~9節：「門徒就照耶穌所吩咐的去行，牽了驢和驢駒來，把自己的衣服搭在上面，耶穌就騎上。眾人多半把衣服鋪在路上；還有人砍下樹枝來鋪在路上。前行後隨的眾人喊著說：和散那歸於大衛的子孫！奉主名來的是應當稱頌的！高高在上和散那！」路德認為詩篇一一八篇26~27節是在歌頌基督和基督的國度。因此將「用繩索把祭牲拴住」(אָסְרוּהוּ בַעֲבָתִים) 譯作「用樹枝裝飾節期」(adorn the festival with branches)。<sup>36</sup> 英文版的路德文集 (*Luther's Work*) 之主編巴赫曼 (E. T. Bachmann) 認為這是路德用新約解釋舊約的最佳例子。<sup>37</sup>

36 希伯來文 חַג 可指「節期」(festival)或「節期的祭牲」(a festival sacrifice)，而 עֲבָתִים 可指編織的樹枝，無論是「繩索」(cords)或「樹枝」(branches)。猶太拉比的解釋(無論是塔庫姆譯本或中世紀的猶太註釋書)與和合本翻譯相同，皆作「繩索」，拉丁文武加大譯本亦然。路德的翻譯與十一世紀之後米大示的詩篇註解 (*Midrash Tehillim*) 同，皆作「樹枝」。WA 38, 15, 21-24 : LW 35, 219 and notes 28-29, 英文聖經 RSV 與 NIV 採用路德這種翻譯，NASB 則採拉比的「樹枝」翻譯。呂振中版本譯作：「你們要用樹枝綁紮節期儀仗，綁到壇角。」新譯本用舊的和合本翻譯，但附註小字或譯：「你們要手拿樹枝，開始向祭壇列隊前行。」

37 LW 35, 219, note 31.



## 在舊約中尋找基督與福音

路德於一五二三年完成摩西五經的翻譯後，發表〈舊約序〉（*Preface to the Old Testament*）一文，主張舊約不僅是以色列人的歷史，也是恩典福音的應許。舊約主要的關注是指出罪的事實與人的無助。「正如新約核心的教導是宣講在基督裡因赦罪而獲得的平安與恩惠，相對地，舊約的核心教導是律法的要求與罪的彰顯。」<sup>38</sup> 然而舊約也包含新約的信息，舊約中有三種律法，其中信心與愛的律法超越外在敬拜神的暫時律法。路德建議讀者按照福音的角度來理解舊約，換言之，讀者要在舊約中尋找基督與福音。例如路德用希伯來書來詮釋摩西律法中的祭司職與利未人條例的屬靈意義，摩西與大祭司的位分都指向基督，宰殺祭物與獻祭象徵福音的宣講——舊人被宰殺並獻與神，如羅馬書十二章1節所言：「將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是神所喜悅的。」對路德而言，福音的宣講是釋經的終極目標，讀者可以從舊約經文發現基督與福音。

### 羅馬書八章28節

另一個翻譯範例，是從《文以載道——奈達對聖經翻譯的貢獻》一書所摘錄的幾個有趣的聖經翻譯難題之一，可以與路德第二個譯經原則呼應。羅馬書八章28節：「萬事都互相效力，叫愛神的人得益處，就是按他旨意被召的人。」這節經文常被信徒錯誤引

---

38 *WA DB* 8, 13, 19-21; *LW* 35, 237.

用，以為自己都是幸運之神的寵兒，祂使萬事互相效力，最後會帶來一個美滿的結局。按這樣的理解，讀者就以為應該接受現實中各樣的惡事。其實更準確的翻譯應該是：「上帝與愛他的人一同工作，使萬事都有益處。」（We know that in all things God works for good with those who love him.）<sup>39</sup>也就是說，無論在怎樣境遇中，神都與人同在，為要成就祂旨意中美善的事。<sup>40</sup>

筆者以為，這種翻譯與原來所習慣的解釋與應用，在邏輯上有點不同，重點不在逆境中有神的美意，或神能使逆境變成祝福，而是各種境遇中神與人同在。上帝的同在不意謂成功、勝利、順遂等正面景況；上帝的同在也會帶來拆毀、潔淨、審判等負面的情形。無論在怎樣的境遇中，神都與祂的兒女同在，神從來沒有缺席，祂與人同工，為要成就祂的旨意中美善的事。從神的絕對主權之角度著眼，祂是定規律、獨行其事的主，永遠不在人的掌控之中，聯合聖經公會這種新的翻譯更深化信徒對神的認識，也是聖經更整全的教導。

正如奈達主張：譯者應儘可能使譯文讀起來自然流暢；但同時也不能丟掉忠實以及最貼切和相符的表達。筆者因此認為奈達與馬丁路德是屬於前述第二與第三種翻譯模式的綜合，既要遷就讀者的閱讀能力，也不能妥協原作者的本意，或忽略聖經更基要的神學考量。

斯泰恩認為歷史中不乏優秀的聖經翻譯者如路德，但是卻沒有人建立一套理論基礎與龐大的國際團隊，而這應該就是奈達獨特的

39 譯自《佳音聖經》（*Good News Bible*），參《現代中文譯本修訂版》註腳：「或譯『上帝與愛他的人，就是他按照自己的旨意呼召的，一同工作，使萬事都有益處』；另有些古卷作『萬事互相效力，使那些愛神的人，就是他按照自己旨意呼召的人，都有益處』。」這個翻譯例證是出自奈達親自挑選的得力同工布拉撒（Robert Bratcher）的嚴謹考量與建議。

40 引自斯泰恩，《文以載道——奈達對聖經翻譯的貢獻》，頁134-135。



貢獻吧！五百年前的宗教改革將直接讀聖經的特權釋放給所有信眾；這兩百年經過聖經公會的努力，使得世界許多族群的信徒可以用其方言閱讀聖經。不但如此，由聯合聖經公會所出版的《希臘文新約聖經》（*UBSGNT*）以及所彙集的舊約聖經的經文鑑別六千多個難題叢書，是今天從事聖經翻譯者必須依循的參考，而奈達是幕後推動的功臣。

從宗教改革時代的德文聖經翻譯原則，轉戰到現代美國聖經公會的翻譯經驗，華人教會終究還是要回歸自己的文化處境，面對本土的翻譯難題。筆者以中文聖經中「罪」的翻譯問題作為本章最後一個討論例證。

## 中文聖經中「罪」的翻譯問題

中文聖經中的「罪」字翻譯得合宜嗎？很多人認為「罪」字的翻譯給華人福音事工帶來不少障礙。一提到人有罪，中國人就會反感，因為中國人印象中的罪，是指作奸犯科如殺人放火的刑法意義。所以曾有學者認為中文聖經的「罪」字，忽略了最重要的屬靈意義——拒絕神的愛、不信神，在世俗裏尋找罪的意義，採用帶著刑法意味的「罪」字去代表不道德的行為，使中國的信徒充滿了犯罪感。<sup>41</sup>「罪」字就好像當年的法利賽人，把未信的人拒絕在天國門外。所以長久以來不斷有人提出新的翻譯建議。

任何翻譯爭議都需回歸聖經原始的用法，首先探索「罪」字在聖經時代的文化涵義，再研究「罪」字在聖經中的神學涵義，可以比照靈魂體例證的步驟，採用奈達的「語意的元素分析」方法，將「罪」字的「必要而充分」的語意特徵列出。最後再審核「罪」字所涵蓋豐富的聖經或神學意義，是否存在於中國文化中。如果是肯

---

41 李淦源，〈關於翻譯中文聖經一封公開信〉，《聯合日報》，1977年五月6日。

定，有無更貼切的相關字；如果是否定，華人教會如何克服此翻譯障礙？

## 聖經中「罪」的涵義

聖經所講的「罪」，跟中國文化所謂的「罪」很不一樣。聖經提及的「罪」之涵義，主要有五個層面。<sup>42</sup>

### 一、未射中目標

聖經中「罪」字（希伯來文 חָטָא，音譯 ḥātā'；希臘文 ἁμαρτία，音譯 hamartia）原來的意思是「沒有射中目標」（miss the mark, miss the goal），箭射偏了，沒有射到中心標的，沒有達到神的標準；神的標準是一百分，即便考得九十九分仍舊是罪。此字根雖然不足以完全決定實際的用法，但可作輔助參考。和合本聖經羅馬書三章23節：「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」神的榮耀如同陰曆十五之滿月一樣，完美無缺，若缺了一點就是罪。天主教的思高聖經將這節譯為：「因為所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮。」神的標準是完全，但有誰是完全呢？既然沒有人可以達到神的標準，因此人人都是罪人。

### 二、不相信神

聖經所啓示的罪，其中心思想就是：不相信神。亞當、夏娃不相信神的警告與命令，他們寧願相信蛇的試探，成為一切罪的來源，所以罪的主要內涵就是不相信上帝。然而有誰一生下來就認識神、相信神呢？沒有！所以其實也就是說：人人都是罪人。

<sup>42</sup> 見拙作《我信聖而公之教會》，頁119-123。



### 三、原罪

第三個層面是很震撼人心的「原罪」。根據一般的文化，包括中國悠遠精深的文化，或是亞里斯多德的希臘哲學，咸認為：做錯事、犯罪的人才是罪人；做好事的人是義人。可是聖經卻逆向操作，不是以人的行為表現來決定人的地位，而是以人的地位來論定其真實的表現。因為是罪人，所以才會犯罪；由於信徒在基督裡有了義人的地位，所以才能夠行屬靈的善事。

將原罪講得最清楚的經文是羅馬書五章12節：「這就如罪是由一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人，」接著才是：「因為眾人都犯了罪。」「犯了罪」的原文是簡單過去式（ἡμαρτον），可以解釋為人類在亞當吃禁果之際，也共同犯了罪，所有人都有分於亞當那次悖逆的罪行，拉丁文武加大聖經譯作：「在他（指亞當）裡面眾人都犯了罪」。<sup>43</sup>神學家稱此為「原罪」（original sin）或「罪性」（sinful nature），因為人有罪性，人才會犯罪，而犯罪的結果與工價就是死亡。亦即，人人都承受罪性與罪咎。

聖經將罪性講得很生動，它是控制世人不能不去行惡的力量。明知不應該行，卻依然去做，是一股無人可以勝過的力量或權勢。

人類第一宗謀殺案，哥哥該隱殺了弟弟亞伯，神故意對該隱說：你弟弟在哪裡呢？該隱說：我豈是看管我弟弟的？神說：「你為什麼發怒呢？你為什麼變了臉色呢？你若行得好，豈不蒙悅納？你若行不好，罪就伏在門前。它必戀慕你，你卻要制伏它。」（創四6~7）聖經在此描述得很生動，罪就好像一頭野獸，伏在家門口，伺機要吞吃人，然而人卻亟欲要制伏、對付它。這裡用了兩個

43 羅馬書五章12節的「因為」希臘原文ἐφ' ᾧ可以有六種翻譯或解釋，見柯朗菲爾德（C. E. B. Cranfield）著，潘秋松譯，《羅馬書註釋（上冊）》（臺北：華神，1989），頁387-396。奧古斯丁的神學涵義符合武加大譯本，和合本與近代大部分英文譯本都譯作「因為」（because）。

動詞：「戀慕」、「制伏」，與上帝咒詛人類的兩個動詞是一樣的。女人要「戀慕」男人，男人要「管轄」女人（創三16），罪一生都纏住世人，而人類卻想辦法要擺脫、控制它。這就是「罪性」，它控制人去行惡，如使徒保羅所說：「立志為善由得我，只是行出來由不得我。」（羅七18）「罪性」最好的定義之一就是：「不能不犯罪」（cannot but sin）。<sup>44</sup>保羅將「罪性」擬人化，把它講得好像是一個活生生的人：「罪趁著機會，就藉著誠命引誘我，並且殺了我。」（羅七11）罪好像兇手一樣，會殺掉世人。罪一生都緊追不捨，而人類卻要努力制伏它。

十九世紀英國史家阿克頓（Lord Acton）露骨地指出，地位越高的人，罪惡性也越高大。道德感越強烈的人，越能感受到向下沉淪的力量。基督教的原罪理論使基督徒更小心提防那些無所不在的罪惡。<sup>45</sup>

#### 四、內心不潔

聖經所啓示罪的第四個涵義是內心不潔，這是耶穌所教導的意涵。登山寶訓提及，若是看見婦女就動了淫念，這人心裡已經犯了姦淫的罪（太五27~28）。如果向弟兄動怒，等於犯殺人的罪，難免受審斷（太五21~22）。耶穌的登山寶訓是超高標準的要求，遠超過摩西律法的標準，目的其實是要信徒看見，沒有一個人可以達到神的標準，也沒有任何人是完全的，只有耶穌是完全的，惟有他

44 系統神學家柏可夫（L. Berkhof）給「原罪」下的定義是「人與生俱來的罪的腐敗或墜落」（a hereditary sinful taint or corruption）：Louis Berkhof, *System Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), 244. 霍奇（Hodge）則定義為「我們整個本質敗壞的情況」（the corruption of our whole nature）。Charles Hodge, *System Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), vol. 2, 227.

45 Lord Acton, *Essays on Freedom and Power* (The Beacon Press, 1948), 14-15; 引自張灝，《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經，1992 四印），頁 16-18。



才能達到神的標準。

內心不潔就是「罪」，這是相當振聾啟聵的啓示，按照聖經的標準，貪婪與嫉妒都屬內心不潔（羅一29）。在中國文化的層面裡，少數先聖先賢曾提出類似第三與第四項的觀點，卻從未成爲中國文化的主流思想。

## 五、罪行或惡行

有一首福音詩歌歌詞說：「我沒有罪，沒有罪，殺人、放火我不會，偶爾說謊溜了嘴，天下烏鴉一般黑。」這反映出普遍中國人對罪的定義，即殺人或放火的外表行爲，作奸犯科才算是罪。聖經也提到這些表現出來的行爲，即罪行或惡行。羅馬書第一章的後半部列舉很多外顯的罪行（羅一16~34；林前六9~10）。可見罪不僅是消極的缺乏上帝原先的良善、公義、聖潔，而且是積極的作惡。聖經所啓示的罪，不是哲學性的問題。

## 「罪」是神學性的問題

歸納以上的五個層面，神學家給聖經中「罪」的定義做了結論。根據奧古斯丁的定義：罪使人面向世界；卻背對著神。馬丁路德給罪的定義更是貼切：罪使人扭曲，使人漸漸以自我爲中心，最終把神趕下寶座，人自己坐上寶座，以自己爲是非善惡的標準。

爲什麼神禁止人吃分別善惡的果子呢？因爲神要人信賴祂，以祂的誠命、話語、旨意，做爲道德、是非善惡的標準，但是人選擇了背叛神。亞當吃分別善惡的果子，就神學意義而言，是指：人要以自己爲是非善惡的標準，人想要與神同等，這就是罪的由來。

年輕時候的奧古斯丁，曾以哲學的方式來解釋罪。他說，神是純存有（Pure Being），罪則相反，罪是不存在的（none being）。上帝是完全的良善，缺少良善就是罪。後來奧古斯丁放棄了這種哲學



性的解釋，回到聖經對罪的定義。

罪也不是教育性的問題。華人喜歡用孟母三遷的例子作為教育的根據，給小孩子好環境、好榜樣，他們就會學好；若是生活在不好的環境或示範負面的榜樣，就容易學壞。這種思想靠近伯拉糾異端的理論，認為人犯罪，不是因為遺傳自亞當的罪性；而是效法亞當的壞榜樣，學習亞當不順服上帝的壞行為。相反地，所謂的稱義、得救，是學習耶穌的好榜樣，拒絕亞當的壞榜樣。但是聖經所說的罪，並不是屬於教育性的範疇。

聖經所說的罪，既不是屬於哲學性或教育性的範疇；也不是倫理性或心理學的領域，而是神學性的層面。所謂神學性的概念是指：它關乎人跟神之間的關係，它涉及人類救恩的問題。亞當犯罪的最壞的結果是，人不再尋找神，也不再渴慕救恩，這是救恩論第一個要面對的課題，也是向世人傳福音時要跨越的首要難關。

固然中文「罪」字所表達的意思難免有所遺漏或增添，但大抵上仍能有效地傳達聖經「罪」字所指涉的意義，罪的大部分涵義是保存下來了，至於有出入的地方則須加以補充說明。中文「罪」字缺乏與神的關係，以及不信神、不愛神的元素，因此必須承認華人文化仍有其侷限。<sup>46</sup>

### 「罪」字翻譯的建議

有華人牧者認為可用「不仁」取代罪的最重要意義——不信神，甚至建議用「犯錯誤」來代替「罪」字。<sup>47</sup>臺灣中興大學外文系陳建民教授認為，陌生的屬靈術語對人心是一種微妙的冒犯，使人把心關閉。他建議向學生傳福音時可以用日常語言如「心裡的黑暗

46 其實華人文化中並非沒有得罪的對象乃上天的觀念。如朱熹，《四書集注·論語集注》（臺北：世界書局，1985），卷二〈八佾〉，頁16：「獲罪於天，無所禱也。」

47 李保羅，〈Sin不應譯作罪〉《基督教論壇》，1977年一月2日。



勢力」、「裡面使人痛苦的力量」或「裡面的一種情慾捆綁」等來取代「罪」字，免得這些學生被教會排山倒海的屬靈術語壓垮。<sup>48</sup>

筆者以為，沒有任何一個中國文字可以完全表達聖經對罪的觀念，因為聖經的罪觀之神學涵義太豐富了，無論是「不仁」或「裏面控制人行惡的力量」，終歸都非上上之選。就現代華人而言，如果不引經據典加以解釋，沒有多少人能體會「不仁」的意思。「犯錯誤」同樣也缺乏聖經「罪」字的若干項元素，都不能算是整全的翻譯，且無法將罪的神學涵義完全表達。另者，目前信徒已經熟用舊譯，且在華人社會中形成基督教的專門用語，一般人都知道其主要意義，因此，除非有突破性的極佳翻譯，否則寧採舊譯。

不僅是「罪」，將聖經中任何一個特殊觀念表述詞，轉換為任何一語言系統中的既有語彙時，都會碰到意義難以全然精準符合的難關，這是翻譯的普遍困境，並非華文獨然。或者說，聖經中那些特殊觀念需要大費唇舌，才講得清楚，缺乏聖經語境，就無法正確認知那些特殊觀念表述詞的涵義。

雖然筆者相信神能說萬國的方言，也承認聖經的真理可傳達給萬族，卻不意謂憑幾個翻譯的字彙就可以傳遞盡致，而是須從文脈來傳達或理解。因此傳福音時，有責任用淺顯易懂的語言來表達，此外，還需求聖靈工作，光照人心，使人受感動。根據個人談道經驗，一般人雖外表不承認自己是罪人，但內心都知道自己有罪，且不一定是觸犯刑法的罪。恐怕沒有哪個華人能宣稱自己從來未曾觸犯過現行大小法規，但在沒有被執法等相關人員逮捕、判定有罪之前，都會否認自己是罪犯。

若說「罪」使華人信徒充滿罪惡感倒也未必，因為從某種角度言，華人並未把罪看得很嚴重。華人稱罪為「過」，過與不及皆不

---

48 陳建民，〈在大學旁傳福音〉，《校園雜誌》（1993年八月），頁18。

合乎中庸之道。古人言，「君子之過如日月之蝕」，日蝕、月虧，是難免的現象，「過而能改，善莫大焉」，「過」甚至是對人有益的。因此，華人要接受聖經所謂罪的觀念並非那麼困難。

保羅自認是嚴守律法的佼佼者，他大言不慚地說自己可靠肉體誇口，就律法上的義說是無可指摘的（腓三4~7），但大馬色路上的經歷改變了他對罪的看法，他不再自以為義，且體認到罪不僅是褻瀆神的行為，凡抵擋神的旨意，任己意而行皆是罪。華人信主某種意義上可能都需要大馬色經歷，被大光照亮心中的眼睛，才能看見自己的自義與無知，發現過去所接受的傳統與教導其實跟福音是對抗、衝突的，並接受聖經對「罪」及「義」下的定義。如神學家巴特所指出的，每一個人信主都是神蹟。

傳福音時除了需要加以解釋聖經的罪觀，還可以舉一些日常生活的例子。比如說人天生的劣根性，小孩子不用教導就與生俱來會生氣、嫉妒的情緒，或說謊、偷錢的負面行為。傳道人的小孩也不例外，即便從小有好的榜樣、教導，行善需不斷叮嚀才會做，行惡卻不用教導，學得特別快速且自動，讓人難以否認原罪的事實。



## 第十章 練習題

1. 希伯來人描述「弟兄和睦同居是何等的美何等的善，這好比那貴重的油澆在亞倫的頭上，流到鬍鬚，又流到他的衣襟。」華人文化應該怎麼表達呢？
2. 請參考不同的中、英文譯本聖經，甚至查考聖經原文，試著重新翻譯下面的經文：
  - a) 以賽亞書二十八章10節、13節：「他竟命上加命，令上加令，律上加律，例上加例，這裡一點，那裡一點。」  
「所以，耶和華向他們說的話是命上加命，令上加令，律上加律，例上加例，這裡一點，那裡一點，以致他們前行仰面跌倒，而且跌碎，並陷入網羅被纏住。」
  - b) 提摩太前書一章4節：「也不可聽從荒渺無憑的話語和無窮的家譜；這等事只生辯論，並不發明神在信上所立的章程。」特別是「並不發明神在信上所立的章程」是在表達什麼？
  - c) 哥林多後書一章11~14節：「你們以祈禱幫助我們，好叫許多人為我們謝恩，就是為我們因許多人所得的恩。我們所誇的是自己的良心，見證我們憑著神的聖潔和誠實；在世為人，不靠人的聰明，乃靠神的恩惠，向你們更是這樣。我們現在寫給你們的話，並不外乎你們所念的，所認識的，我也盼望你們到底還是要認識；正如你們已經有幾分認識我們，以我們誇口，好像我們在我們主耶穌的日子以你們誇口一樣。」

- d) 哥林多後書十章 14~15 節：「我們並非過了自己的界限，好像構不到你們那裡；因為我們早到你們那裡，傳了基督的福音。我們不仗著別人所勞碌的，分外誇口；但指望你們信心增長的時候，所量給我們的界限，就可以因著你們更加開展。」



## 【附錄】

### 聖經譯本

聯合聖經公會資深諮詢顧問唐書禮勇敢地破除「直譯」的迷思，指出所有的譯本都有特點與限制，聖經翻譯者必定是帶著神學預設從事翻譯工作，甚至連讀者往往也不是根據譯文本身，而是譯者所持的神學立場，來評估是否接受這個譯本。<sup>49</sup> 聖經語言並非所謂「神聖」、「絕對」的語言，在傳遞意思時，難免有改變意思的危險。

#### 破除「直譯」的迷思

很多人認為「直譯」是比較忠於原文的翻譯，其實這是一種不可靠的迷思。因此若有人說某個譯本比其他譯本更「直譯」或更靠近原文，則必須追問：那究竟是跟什麼做比較？

若翻譯的來源語與譯本的語言是關係相近的同根語言，或許可接受「直譯」這種描述。但當讀者所面對的是不同文法、語法的兩種語言，例如中文與希臘文，則不可能談直譯或字面翻譯。大部分偏好「直譯」這種用詞的人，其實是誤以為「直譯」即代表準確性或是權威性。例如希臘文文本充斥著關係代名詞，如以弗所書第一章，而中文語法卻沒有這種型態，或許可以達到某種「意義的對等」(equivalence)，但絕不可能產生所謂的「直譯」。在此情況下，「直譯」一詞毫無意義。語言不是這樣跨界的，人類的語言也不是

---

49 參唐書禮，〈翻譯中的神學：語言、直譯及翻譯策略觀念的改變〉，《華神期刊》第二期（臺北：中華福音神學院，2009年十月），頁10-38。

按這種方式運作。<sup>50</sup>

每一種翻譯的理解，都必然涉及詮釋，聖經翻譯者必定是帶著神學預設從事翻譯工作。有些神學預設十分清楚，但有些預設則尚未被普遍體認。聖經的讀者也有其神學預設，從而建立起他們對譯本的期待與接受度。即使是初信者，或是在聖經初次翻譯之地區，這些預設都會影響當地人如何閱讀、接受或抗拒這些譯本。<sup>51</sup>

通常某譯本使用一段長時間之後，當地人心理上會排除任何其他譯本，甚至認為此譯本乃是由上帝所默示的。例如，當耶柔米（Jerome）在第四世紀決定捨棄《七十士譯本》，而根據希伯來原文將舊約翻成拉丁文的《武加大譯本》時，奧古斯丁起而維護《七十士譯本》乃受默示的譯本。諷刺的是，《武加大譯本》後來在中世紀一千多年的歐洲教會中成為傳統、權威的聖經版本，以致取代了原文聖經，成為翻譯的基礎經文。日後，在宗教改革期間，時而聽見保守人士以譯本受默示的論點來捍衛之。

### 默示的語言（Inspired Language）或人類的語言（Human Language）

有些譯者相信原文聖經的字詞和文法結構都是上帝所默示的，這樣的信念有時會導致「神聖語言論」。另有人相信聖經是人手所寫，聖靈帶領作者與讀者在經驗上帝時有所洞見，但其文字、文法結構、文學類型與思考架構都是人類語言的範疇。

接受「神聖語言論」者易趨向字面的直譯，希望每一個希伯來文和希臘文字詞都盡可能對應固定的譯詞，雖然實際並非如此樂

50 A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 10, 22, 28. 引自唐書禮，〈翻譯中的神學：語言、直譯及翻譯策略觀念的改變〉，頁 12。

51 見提瑟頓，*New Horizons in Hermeneutics* 第十四章，談到「讀者回應理論」（reader-response theory）和讀者的「位置」（location）或處境。引自唐書禮，〈翻譯中的神學：語言、直譯及翻譯策略觀念的改變〉，頁 16。



觀。即便相信原文逐字默示的譯者，也不相信譯本也同樣被默示，因此能接受不完全直譯的翻譯策略。

有些譯本完全出自一位譯者的手筆，如德文的路德聖經或中文的呂振中譯本。由多人共同組成的翻譯委員會，或是由一群人徹底審閱單一譯者文稿則具有更嚴謹的過程，透過團體的反覆檢查和討論，大大降低神學對翻譯產生的扭曲。

諷刺的是，讀者往往不是根據譯文本身而是譯者所持的神學立場，來決定是否接受此譯本。例如曾有基督徒不願接受《修訂標準本》(RSV)，因為不能接受其譯者對聖經本質所持的假設。後來由一群神學觀點較保守的譯者執筆，出版《新國際版》(NIV)，作為反制的譯本。雖然事實顯示這兩個譯本相當類似，但有些人依然信賴《新國際版》，而非《修訂標準本》。

不論是持哪一種神學立場的譯者，因擔心造成扭曲，常把直譯當成解決之道，但也產生信息的扭曲。例如，經常聽見類似以下的論調：「我寧可要一個直譯本，即使意義不清楚，也不要譯者告訴我，他們認為原作者可能是怎麼說的。否則，這就不是可信賴的版本，而是摻入了譯者潛藏的修訂和評論。」其實每一種翻譯，即使是最直譯的譯本，都是由譯者認為「原作者可能是怎麼說的」。

另一方面，不願採用直譯的譯者，卻未必知道如何「傳達」原作者的意思。由於不知如何判斷意義的對等，進而產生誤導的譯文。由此可知，不論直譯或非直譯，若缺乏正確的翻譯理論，都會出現遺憾或缺陷。

即便專業的理論上沒有完美的譯本，也很難以直譯(literal)、活譯(即「動態相符」【dynamic equivalence】或「功能相符」【functional equivalence】)或意譯(即「改寫」、「改述」，paraphrase)來為不同版本聖經分類或評價，為了教學以及分類方便，筆者仍取其近似值，為以下幾種比較普遍使用的譯本，作一些區隔與簡單的介紹。



## 英譯本聖經<sup>52</sup>

### 1. RSV (一九五二, 直譯)

美國教會於一九三七年開始修訂一九〇一年的《美國標準版》(*American Standard Version*, 見本章註2), 一九五二年出版《修訂標準本》(*Revised Standard Version*), 廣為天主教、東正教與新教(包括英國聖公會)所使用, 但由於之後又有二十多種其他版本問世, 加上死海古卷出土, 乃於一九七四年重新修訂, 一九八九年出版《新修訂標準本》(*New Revised Standard Version*)。

二〇〇一年福音派領袖巴刻(J. I. Packer)領銜出版《英文標準本》(*English Standard Version*), 修訂NRSV較自由派傾向的經文。

### 2. NAB (一九七〇, 活譯)

《新美國聖經》(*New American Bible*)一九四四年在教皇庇護十二世(Pius XII)的號召之下著手翻譯, 由當代最優秀的天主教學者根據聖經原文, 而非傳統所尊崇的武加大版本, 費時二十五年譯成, 一九七〇年出版。

---

52 有關英譯本聖經的資料如下: P. R. Ackroyd, and C. F. Evans, eds. *The Cambridge History of the Bible*. 3 vols. Cambridge: Cambridge UP, 1970; F. F. Bruce, *History of the Bible in English*. 3rd ed. Oxford: Oxford UP, 1978; R. Coleman, *New Light & Truth: The Making of the Revised English Bible*. Cambridge and Oxford: Cambridge UP and Oxford UP, 1989; G. Hammond, *The Making of the English Bible*. Manchester: Carcanet, 1982; D. Norton, *A History of the Bible as Literature*. 2 vols. Cambridge: Cambridge UP, 1993. 另參蔡振興, 〈英文聖經的版本演義與文學研究〉(未發表), <http://mail.tku.edu.tw/rnchtsai/htm/BIBLTRAN.htm>



### 3. *NASB*（一九七一，直譯）

這是一九〇一年《美國標準版》（*American Standard Version*）的修訂版，除了參考當代最新的聖經原文的經文鑑別學成果，也使用當代流行的美國英文表達，一九七一年出版《新美國標準版聖經》（*New American Standard Bible*）。

### 4. *NEB*（一九七〇，意譯）

當美國教會修訂《修訂標準本》（*RSV*）時，英國聖經學者也急起直追，於一九七〇年出版《新英文聖經》（*New English Bible*），參與的學者包括英國聖公會、長老會、浸信會以及天主教等宗派，頗具代表性，是英國聖經翻譯的重要里程碑。其特色是改善《英王欽定本》古老、晦澀的英文，然而也因為其口語化（*vernacular*）的語言，時而流於意譯。其升級版《修訂版英文聖經》（*Revised English Bible*）於一九八八年問世。

### 5. *JB*（一九六六，活譯）

《耶路撒冷聖經》（*The Jerusalem Bible*）是法國天主教使用的譯本，有兩個翻譯宗旨：與時代並駕齊驅（*aggiornamento*）以及深化神學思想（*approfondimento*），英文版是根據法文版翻譯而成，也是其遭受批評的主要原因，於是有一九八五年的《新耶路撒冷聖經》（*New Jerusalem Bible*）的修訂版發行，其編者聲稱此版比一九六六版更準確，更忠於原文。

### 6. *LB*（一九七一，意譯）

由泰勒博士（*Dr. Kenneth N. Taylor*）翻譯，一九七一年出版的《生活聖經譯本》（*Living Bible: Paraphrased*），是當代很暢銷的普

及本，以生活化的語言讓讀者理解聖經。中文翻譯本是《當代聖經》（一九七九）。

### 7. *GNB*（一九七六，意譯）

美國聖經公會於一九七六年翻譯出版的《好消息聖經》（*Good News Bible*），是根據紀陀（R. Kittel）所編第三版希伯來文聖經（*Biblia Hebraica*，一九三七）以及聯合聖經公會（UBS）所出版的希臘文新約聖經（*The Greek New Testament*，一九七六），譯文雖力求忠於原文，並以流利的現代語表達，且附有導讀、大綱、插圖，易讀易記，不過也有學者認為它的譯文雖流暢，卻無文學之美。

### 8. *NIV*（一九七八，活譯）

《新國際版聖經》（*New International Version*）是現代英文聖經的佼佼者，是一九六五年由基督教改革宗教會（Christian Reformed Church）與全國福音派協會（National Association of Evangelicals）提出翻譯計畫，百餘位聖經專家參與翻譯工作，每份譯稿都經過嚴謹三道品管審閱過程才付梓，可信度相當高。此版本具有三個優點：準確性（accuracy）、文學美感（beauty）、清晰度（clarity），優良翻譯所具備的信、達、雅條件全都囊括，委實難能可貴，也是筆者迄今仍鄭重推薦的英文版本。<sup>53</sup>

### 9. *Amplified Bible*（一九八七，意譯）

《擴大版聖經》（*The Amplified Bible*）是由席蒂忒（Frances Siewert, 1881-1967）立下本譯本的基礎，此女士精通聖經與原文以

<sup>53</sup> 費依（Gordon Fee）最推薦的三本英文聖經是*NIV*、*GNB*與*NAB*。見費依等，《讀經的藝術》（臺北：華神），頁42。



及考古研究。之後在美國加州非營利機構樂可門基金會（Lockman Foundation）的贊助下，由十二人組成的翻譯委員會，根據希伯來文聖經及魏斯科（B. F. Westcott）與霍特（Hort）所編的希臘文新約聖經譯成。所謂「擴大」（amplified）意指整合一些能幫助理解經文的關鍵辭彙，利用同義字或定義加以詮釋，並將之納入括弧，置於其後。例如創世記一章1節：「起初，神創造天地。」譯者用心解釋「創造」該字彙：In the beginning God（prepared, formed, fashioned, and）created the heavens and the earth.

## 中譯本聖經<sup>54</sup>

### 1. 和合本（介於直譯與活譯之間，一九一九，修訂版二〇一〇）

《聖經和合本》（簡稱和合本）是今日華語人士最普遍使用的譯本。此譯本源自一八九〇年在上海舉行的傳教士大會，會中各差會派代表成立了三個委員會，各自負責官話（白話文）、淺文理及深文理（文言文）的翻譯。一九〇六年官話的完成了《新約》翻譯，一九一九年完成《舊約》部分，該年正式出版《官話和合譯本》，成為現今大多數華語教會採用的和合本聖經。

和合本的問世正好遇上一九一九年的五四運動和同時期的新文化運動，成為中國第一部白話文翻譯著作，對中國白話文的普及和發展影響甚大，其中一些典故甚至成為家傳戶曉的中文成語，例如「以眼還眼」、「以牙還牙」、「代罪羔羊」等等。

54 有關中文譯本的研究請參考趙維本：《譯經溯源——現代五大中文聖經翻譯史》，香港：中國神學研究院，1993；莊柔玉：《基督教聖經中文譯本權威現象研究》，香港：國際聖經協會，2000；莊柔玉：〈《和合本》在中文聖經多元系統中的位置——前景與挑戰〉，《中國神學研究院期刊》四十九期（2010年七月）：27-41；海恩波著，蔡錦圖譯，《道在神州》，香港：國際聖經協會，2000；蔡錦圖，《聖言千載》，香港：基道，2011。

聯合聖經公會於一九八八年修訂和合本的字詞、段落和標點，出版《新標點和合本》。將一些古字如「喫」、「纜」、「穀」改換為現代通用字「吃」、「才」、「夠」等，又修改部分人名譯法，如不雅的譯名「流便」改成「呂便」。有的地名採現代譯名，如「伯拉大河」改為「幼發拉底河」。

和合本原本是以一八八五年出版的《英國修訂本》（*English Revised Version*）為藍本，並參考《英王欽定本》（*King James Version*）轉譯而成，並不是直接從原文翻譯。香港聖經公會經過了多年的修訂，於二〇〇六年二月出版《新約全書——和合本修訂版》，使譯文更貼近原文。新舊約全書的《和合本修訂版》已於二〇一〇年完成。

## 2. 呂振中譯本（直譯，一九七〇）

本譯本是呂振中牧師以一人之力，根據聖經原文譯成，一九四六年出版《新譯新約全書》。<sup>55</sup>一九四六年之後，呂氏赴美、英進修神學，於一九五二年修訂其譯本，並於一九七〇年正式出版整本《聖經》。

呂振中譯本的價值在於忠實地將希臘原文和希伯來原文直譯為中文。由於此直譯對原文的每一詞句都甚為留意，盡量表達原文每字之意義，且用心保存原文之結構，甚至不逃避非中國式語法，務將原文真意表達，因此有時難免讓華人讀者感覺拗口、晦澀。

55 一九二二呂振中完成香港大學文學士，一九二五年於燕京大學獲神學士，曾在閩南神學院執教十四年，一九四〇年遷居燕京大學開始翻譯聖經，一九四六年燕京大學出版呂振中的《新譯新約全書》。為了表彰呂振中的貢獻，香港大學於一九七三年授予榮譽神學博士學位。



### 3.《現代中文譯本》（活譯，一九七九，修訂版一九九七）

此譯本是聖經公會於一九七九年出版，又於一九九七年出版《現代中文譯本修訂版》。翻譯工作開始於一九七一年，由許牧世、駱維仁、周聯華等領導合作。它的主要對象是剛接觸聖經的讀者，特色是譯文既忠實地傳達原文的意思，又符合現代白話文，通順易懂。

《現代中文譯本》曾在華人教會引起爭議，主要是羅馬書八章3節的翻譯：「摩西的法律因人性的軟弱而不能成就的，上帝卻親自成就了。上帝差遣自己的兒子，使他有了跟我們人相同的罪性，為要宣判人性裡面的罪，把罪除去。」容易使人誤解耶穌基督有罪性，與一般基督教正統信仰似有矛盾。<sup>56</sup>

### 4. 新譯本（活譯，一九九二）

《聖經新譯本》的翻譯團隊包括鮑會園、周永健、鄭炳釗、馮蔭坤等數十位學者以及張曉風、蘇恩佩等十多位文字工作者，此龐大譯經工程亦由美國樂可門基金會資助。新約於一九七六年完成；

---

56 和合本譯作：「律法既因肉體軟弱，有所不能行的，神就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉體中定了罪案。」「罪身的形狀」（likeness of sinful flesh）的解釋對神學家是不容易的差事。英國新約學者克蘭菲德（C. B. E. Cranfield）認為，一方面基督取了墮落的人性（fallen human nature）；另一方面保羅用likeness（ὁμοιωματι, homoiomati）是強調墮落的人性不是基督的全部。《羅馬書註釋（上冊）》（臺北，華神，1997），頁 535-539。系統神學家古德恩（Wayne Grudem）說，基督的神性使他的人性不會犯罪（或說，基督的信心完全地倚靠父神與聖靈），而這並不會降低基督面對試探的真實性，因他面對每一試探時都是堅持到最後。Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 538-539。基督的神、人二性如何結合於一個位格，始終是神學上的難題。聖經公會的翻譯顧問也為《現代中文譯本》此節經文的爭議撰文解釋。見駱維仁，〈羅馬書八章三節『罪性』譯文的商榷（協調會文件）〉；同前，〈基督有罪性嗎？聖經翻譯拾零（一）〉，《新使者》（1991年四月）。之後一九九一年十一月十四日經與臺灣眾教會牧者溝通協商之後，修訂版在經文下面加註：或譯「取了跟我們相似的罪的肉身」。

舊約於一九九二年完成。二〇〇一年開始了修訂計劃，新約預計二〇一三年出版，舊約預計在其後三年內完成，並正式把《聖經新譯本》升級為《環球新譯本》。

此譯本的特色是忠於原文，儘量依原文詞序和體裁翻譯，考究每個字詞的正確譯法，並以現代漢語表達，使用讀者熟習、易讀易明的文字。

《新譯本》的翻譯與《和合本》孰優孰劣曾引起華人教會激辯。整體而言，《新譯本》至今還未能取代《和合本》在教會的權威地位，一方面是因華人教會已經熟習《和合本》，感情上不易割捨給新譯本，一方面也可能是《新譯本》與《和合本》很靠近，重大改變與突破的例子並不多，難以區別差異性。

### 5.《新漢語譯本》（活譯，二〇一〇）

漢語聖經協會於一九七八年出版《當代聖經》（*Chinese Living Bible*，見上），一九九二年改名為國際聖經協會，一九九三年開始《新漢語譯本》新約的翻譯。基本上採用 *NIV* 的翻譯理念，但更直譯些。舊約譯自 *BHS*<sup>4</sup>（1997），新約譯自聯合聖經公會（UBS）的希臘文聖經（1993）。中譯文盡量貼近原文的詞序，以現代漢語為標準，避免古僻艱澀的字詞，文字力求明白流暢。二〇一〇年《新漢語譯本新約全書註釋版》問世，著重翻譯註釋過於研經註釋，盡量少作引導性描述，使註釋的內容保持客觀。至於舊約全書預計二〇一四至二〇一五年之間完成。

《新漢語譯本》路加福音十一章8節的翻譯，最符合筆者目前的詮釋：「我告訴你們，那人即使不念朋友之情而起來拿給他，也



會因為不想丟臉而起來，把他所需要的東西拿給他」。<sup>57</sup>馬太福音十一章12節的翻譯，也讓筆者喜出望外：「從施洗的約翰的日子到現在，天國遭受到暴力侵擾，暴徒企圖把它奪去。」<sup>58</sup>是值得推薦的中文譯本。

## 研經版聖經 (Study Bible)

### 1.《聖經——串珠·註釋本》(香港中神編著，證道，一九八七)

這是第一本由華人聖經學者寫的聖經助讀本，是一九八〇年代由中國神學研究院編撰，開啓了研經版聖經的先河，筆者也參與此項研經事工。進入二十一世紀，又重新排版以方便攜帶，並增添了一篇附加資料，內容更豐富。

它的內容特色包括：一、卷首的簡介，扼要地介紹該卷聖經的寫作背景、主題特色、大綱、作者、寫作對象等。二、經文註釋：每段經文有概括性的標題，提綱挈領地說明該段的意思。對困難經文有簡扼的解釋，包括歷史與考古的資料、原文古抄本的一些異文、對原文更好的譯法以及有關教義的陳述等。三、反省與應用問題設計，可供讀者個別查考或小組討論。四、重新制定的串珠，較舊版的串珠聖經嚴謹、準確。五、針對某些常被爭辯的神學問題之補充資料，如希伯來書之後的〈一次得救是否永遠得救〉議題。六、置於全書之後的附錄，如〈新約對舊約的應用〉之專文，以及年表、地圖等。

---

57 《和合本修訂版》譯作：「我告訴你們，雖不因他是朋友起來給他，也會因他不顧面子地直求，起來照他所需要的給他。」《新譯本》譯作：「我告訴你們，即使不因他是朋友而起來給他，也會因會因他厚顏直求，而起來照他所需要的給他。」

58 *NASB*與《現代中文譯本》、《新譯本》同樣是採用這種翻譯。見拙作《十字架討厭的地方》，頁263。



研經版聖經的弊病是附在聖經之中的註解會取代個人的讀經領受，成為懶惰人的拐杖。建議讀者日常晨更、靈修時，盡量使用普通的聖經，遇到困難經文時先自行思考、默想，之後再參閱研經版聖經。

## 2.《聖經啓導本》（香港海天書樓，一九八九）

一九八九年出版的《啓導本》是香港浸會學院余也魯教授領銜的集體著作，主要特色是資料非常豐富，版面充分利用，因此攜帶方便，在內地教會頗受歡迎。不過其缺點也是資料過於豐富，有學者指出：「連原文沒有暗示的意思也寫下了」，<sup>59</sup>這就是筆者所擔心的「註釋取代經文原先所要表達的簡單意思」之弊病，所有研經版聖經都有此試探，主編的指導原則必須非常明確才能避免這種流弊。

## 3.《新國際版研讀本聖經》（更新，一九九六、二〇〇二）

鑒於英文版的新國際版研讀本聖經（*NIV Study Bible*）口碑甚好，北美更新傳道會於一九九六年翻譯中文版，二〇〇八年再根據 *NIV Study Bible* 修訂本（二〇〇二）推出更新版。經文以和合本經文為基礎，採用福音派聖經學者嚴謹的註釋，中文更新版增添八百條全新註釋，六百三十二條主題索引，加上豐富的專文、地圖、圖表、年表，及十萬個串珠。也是筆者極力推薦的研經版聖經。

## 4.《研讀版聖經——新譯本》（*CNV Study Bible*，二〇〇八）

這是《新譯本》的研經版聖經。特色包括各經卷的導論、大綱、經文註釋、圖表、六十篇神學專文，以及書後的信仰宣言，是

59 賈維仁，〈《聖經助讀本》、《中文聖經啓導本》、《聖經——串珠·註釋本》〉，《中國神學研究院期刊》第九期（1990年七月），頁143-151。



譯自 *NIV Spirit of the Reformation Study Bible* (Zondervan, 2003)。神學專文都是由一個神學主題帶出的信仰反省，例如〈神的主權：由神主宰還是我有自由？〉、〈信徒的堅忍與蒙神保守：我會喪失自己的救恩嗎？〉。

另外還邀請十四位當代華人學者撰寫了十五篇神學專文，以更宏觀的進路，讓讀者鳥瞰宗教改革運動以及改革宗信仰的歷史背景、神學精髓、釋經取向、教會體制、崇拜與聖禮、聖經宣講、靈命成長、重要信條簡介等。<sup>60</sup>

### 5.《思高聖經譯釋本》

是天主教方濟會雷永明神父 (Gabrielle Allegra) 於一九四五年在北京創立的「思高聖經學會」之集體作品，一九四八年遷往香港繼續翻譯和注釋工作。一九六八年十二月二十五日正式出版《思高聖經合訂本》，這是第一部譯自原文的天主教中文聖經全譯本，也是梵蒂岡教廷惟一認可法定的中文版本聖經。筆者相信新教（指抗議宗的基督教）讀者也可從此研經版聖經獲益不少，只是天主教的譯名相對比較陌生，使用時不免有些隔閡感覺。

---

60 參吳榮淦，〈《研讀版聖經——新譯本》書評〉，《華神期刊》第二期（臺北：中華福音神學院，2009年十月），頁172-182。



### 耶路撒冷南邊運送處理垃圾的糞廠門 (Dung Gate)

又稱為摩爾門 (Gate of the Moors)，是十六世紀北非移民的摩爾人居住所在。

敘事體原則上都應使用字面解經，即尊重原來歷史背景的字面傳達。例如尼希米記第三章的「糞廠門」原是垃圾場，寓意解經卻解釋為「教導我們要潔淨生命的污穢」。雖然靈意解經都是在教導屬靈真理，也都能帶出信望愛的信息，可惜因錯用經文，以至於沒有從神來的任何權威與能力。

# 聖經文體分析

---





文法分析最後一個重點是文體分析。所謂「文體」(genre)是指作者透過不同的文學媒介傳遞其信息。聖經的文體大致可分成：敘事、詩歌、預言、比喻等類型，每一個文體都有其特定的文學常規。當分析一段經文時，先要辨認它是屬於哪一個文體，一旦確定後就較能夠掌握解經的原則。有些經文雖然已經被劃定為某一文體，但是其中仍可以包含其他的文體。例如尼希米記雖然是敘事體，但其中卻包含了回憶錄（尼一1~七5，十二27~十三31）、家譜、名錄（尼三，七，十~十二），甚至有簡短的咒詛詩（尼四4~5）。創世記基本上也是敘事體，<sup>1</sup>但也包含了家譜（創五）、戰事錄（創十四）及詩歌體的遺囑（創四十九），反映出聖經是一部高品味、多樣化的文學性神學巨著。筆者在本章仍盡量用實際例證來示範。

---

1 創世記的結構是由十個「某某人的後代記在下面」的片語所組成（二4，五1，六9，十一1，十一10，27，二十五12-13，19，三十六1，三十七2），「後代」（תולדות, Tōledōt, generation）又可譯作「故事」或「家譜」或「來歷」（二4）。

## 敘事體

聖經是一部救恩歷史，內文大部分篇幅是歷史的敘述，原則上都應使用字面解經，即尊重原來歷史背景的字面傳達，字面解經與歷史分析幾乎是同一件事，應避免靈意解經的創意發揮。然而枯燥、專業的文法分析以及陳述古老的歷史事件，對信徒的幫助並不大，除非帶出信息與應用，過去的歷史事件才能成爲今天信徒的生活指針。

華德凱瑟的《解經神學探討》第十章〈敘事體宣講〉所採用的例證是尼希米記，筆者就地取材，呼應他的意見。華德凱瑟認爲解釋敘事體需注意四個原則：上下文脈、文法分析、在救恩計畫中的神學角色以及應用於今天的信息。<sup>2</sup>尼希米記的時間屬於被擄歸回的階段，字面解經首先著眼於尼希米記寫作的歷史背景、目的與主題，先掌握大方向，進入細節的解經就不致失焦。

尼希米記第三章提到很多城門的名稱：羊門、魚門、古門、谷門、糞廠門、泉門、馬門、東門（按照逆時鐘方向的次序）等，若依循簡單而自然的字面解經，它們都只是耶路撒冷不同城門的名稱，且與城門的功能有關，例如羊門、魚門是因爲附近有牲畜、海鮮市場，糞廠門是垃圾場，泉門則是有下水道經過。然而歷來不少人磨拳擦掌地大做文章，展現寓意解經的創意思維，逐一賦予這些地名屬靈的涵義，例如：「羊門」是預表十字架和上帝的羔羊耶穌基督，「魚門」是預表上帝應許門徒得人如得魚，「谷門」是提醒基督徒要謙卑，要經過流淚谷（詩八十四6），「古門」是提醒信徒要順服神的旨意，走古舊艱辛的十字架道路，「糞廠門」是教導跟隨者（我們）要潔淨污穢，云云。

2 華德凱瑟，《解經神學探討》，溫儒彬譯（臺北：華神，1988），頁157。



華德凱瑟說：「我們憑什麼這樣解釋？」靈意解經者會說：「沒關係，不要太計較，反正這些都是聖經的真理。」但是吾人不禁要問，為什麼不用別處且是真正在教導這真理的經文來教導呢？華德凱瑟一針見血地指出，很多靈意解經雖然都是在教導屬靈真理，也都能帶出信望愛的信息，可惜因錯用經文，以至於沒有從神來的任何權威與能力。<sup>3</sup>尼希米記第三章根本不在標榜這些屬靈的大道理，也許傳講者解釋得頭頭是道，受眾也聽得意猶未盡，當下很感動，領受很豐富，然而即使有果效也可能只是暫時的現象，如果信眾因而效法這種錯誤的解經，後患無窮。基督教會既不尊重經文的原意，異端則東施效顰，甚至運用到更基要的教義，導致錯謬變本加厲。本書第四章已經提示很多錯誤的靈意解經。

且用字面解經來檢視尼希米記第三章，究竟標榜哪些屬靈教訓。尼希米記的重點與主題是「重建城牆」，或是「領袖統馭的特質」(Leadership)。尼希米記凸顯尼希米這個人的忠心、敬虔與單純等人格特質(Personality)，無疑是一位優秀的領袖，擁有傑出的行政管理恩賜，使荒廢一百多年的耶路撒冷城牆，居然在五十二天之內就完工。

第三章顯示尼希米的組織長才，讓各行業、地區的人分工合作。他的分組都是有原則的，「對著自己的房屋修造」這句話反覆出現(三10、23、28~30)，顯示這位領袖極了解人性，利用百姓關心自家安危的心態，有效地運用群眾力量重建家園附近的城牆。這正是領袖特質的具體表現。

從整全行政管理的角度分析尼希米記，一至二章是策劃，第三章是組織與分工，四至六章是解決內外危機，八至九章靈命更新，七、十至十二章各種名單與人力資源，第十三章是事後評鑑。第一

---

3 華德凱瑟，《解經神學探討》，頁155。

章尼希米聽見耶路撒冷荒涼，就開始禱告，心中籌畫要怎樣進行。以致第二章波斯王問他：「你要求什麼？……你要去多少日子？幾時回來？」（尼二4、6）尼希米可以立刻提出具體要求（尼二7～8）。他並非遲疑推拖說：「且讓我回去想一想，下次告訴你」，時機不等人！第三章他快速地動員全體，第四至六章卻面對內憂、外患的雙重夾攻，這是今天信眾建造教會之際，同樣會碰到的困難，尼希米既能一一克服，鼓勵今日信徒也可效法其堅韌不拔的毅力。最後（尼十三）他短暫回波斯述職一段時日，及至重返聖城，再度評估之前的改革，似乎全盤失敗，不但百姓未繼續供養利未人，不守安息日，甚至又與外邦人通婚，著實令人洩氣！但是一個隨時作事工評估的團體，具有積極反省的機會，才有進步的空間。尼希米記可以檢視一個全方位的教會領袖特質。

用字面解經也能帶出屬靈信息，且是尊重整體經文原來含意的適切信息。

近年來敘事體頗受關注與研究，聖經學者視之為一種文學技巧，增加閱讀的多角度視域與樂趣。學者留意聖經敘事體所呈現的結構、佈局、人物刻畫、角色衝突、對白、時空場景等，如司登柏格（Meir Sternberg）給敘事體的定義：「功能性的結構，為達到溝通之目的而用的方法，是敘事者與聽眾之間的交流，敘事者要透過一些安排，來產生某些效果。」<sup>4</sup>敘事者（講故事的人）在經文中比較超然的姿態隱藏在經文背後，他或許就是作者，或者是作者援用敘事資料的原始提供者。然而作者不是讀者所當關注的重點，經文或作者心中的價值、神學觀點和信息才是研究的主要對象。當然敘事者與那位默示他的神無法區分，讀者可以透過敘事得知故事角色

4 Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana U. Press, 1985), 1; 引自格蘭·奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》（臺北：校園，2012），頁272。





的內心世界或隱密資訊，如掃羅內心惡毒的計畫：「掃羅心裡說：『我不好親手害他，要藉非利士人的手害他。』（撒十八17）；大衛內心的醒悟：「大衛心裡說：『必有一日我死在掃羅手裡，不如逃奔非利士地去。掃羅見我不在以色列的境內，就必絕望，不再尋索我；這樣我可以脫離他的手。』（撒二十七1）；巡撫腓力斯心裡的盤算：「腓力斯又指望保羅送他銀錢，所以屢次叫他來，和他談論。」（徒二十四26）如司登柏格所指出：「安排一位無所不知之敘事者的作法，能達到一個目的，就是讓一位無所不知的神上場，並榮耀祂。」<sup>5</sup>

## 對白與佈局

猶太學者奧爾特（Robert Alter）認為聖經敘述文的一個普遍特點，就是「對白」顯然居於主要地位：「在聖經敘述文的世界，一切記述的重心最終會像對話傾側。以數量計算，聖經故事以對話佔顯著的比重。故事人物一般都是透過對話而展開相互交流，敘事者極少干預。」<sup>6</sup>例如撒母耳記上二十一章1~10節中是以大衛與祭司亞希米勒的對話主導，敘事者的場景描述只有四節（1、6~7、10節粗體字）：

**「1大衛到了挪伯祭司亞希米勒那裡，亞希米勒戰戰兢兢地出來迎接他，問他說：「你為什麼獨自來，沒有人跟隨呢？」2大衛回答祭司亞希米勒說：「王吩咐我一件事說：我差遣你委託你的這**

5 Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 89; 引自格蘭·奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，頁273。

6 Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981; 中文版：《聖經敘述文的藝術》（香港：天道，2005），182；引自華德凱瑟（W. C. Kaiser），《古道今釋》（*Preaching And Teaching from the Old Testament*），陶珍譯（香港：天道，2005），頁64。

件事，不要使人知道。故此我已派定少年人在某處等候我。3 現在你手下有什麼？求你給我五個餅或是別樣的食物。」4 祭司對大衛說：「我手下沒有尋常的餅，只有聖餅；若少年人沒有親近婦人才可以給。」5 大衛對祭司說：「實在約有三日我們沒有親近婦人；我出來的時候，雖是尋常行路，少年人的器皿還是潔淨的；何況今日不更是潔淨嗎？」6 祭司就拿聖餅給他；因為在那裡沒有別樣餅，只有更換新餅，從耶和華面前撤下來的陳設餅。7（當日有掃羅的一個臣子留在耶和華面前。他名叫多益，是以東人，作掃羅的司牧長。）8 大衛問亞希米勒說：「你手下有槍有刀沒有？因為王的事甚急，連刀劍器械我都沒有帶。」9 祭司說：「你在以拉谷殺非利士人歌利亞的那刀在這裡，裹在布中，放在以弗得後邊，你要就可以拿去；除此以外，再沒有別的。」大衛說：「這刀沒有可比的！求你給我。」10 那日大衛起來，躲避掃羅，逃到迦特王亞吉那裡。」

情節處理巧妙，不但承接前面大衛殺歌利亞的故事，且為未來掃羅逼迫大衛的進展埋下伏筆，包括掃羅的臣僕多益屠殺挪伯城的祭司與男女老幼，乃至祭司亞希米勒的兒子亞比亞他逃到大衛陣營，從此效勞大衛，包括在押沙龍叛變時充當大衛的內應等等。<sup>7</sup>

以斯帖記的敘事也有許多精緻的佈局。<sup>8</sup> 皇后瓦實提被廢四年之後，以斯帖接替后位，當年那頂王后冠冕現今移置以斯帖頭上（斯二 17）。以斯帖被高抬、得尊榮，預埋將來猶太人被高抬、得尊榮（斯八 15~17）之伏筆。第二章以斯帖被立為新后的記載結束時，又補記了一個插曲，末底改無意間巧救王命（斯二 19~23），作為稍後猶太人命運翻身的伏筆。第六章的情節尤其是峰迴路轉，急轉

7 奧爾特，《聖經敘述文的藝術》，頁 112-116。

8 奧爾特認為以斯帖記似乎是政治歷史的作品，其實是一個童話故事，利用大量虛構的諷刺元素編造出來的幻想喜劇。對這位猶太裔舊約學者而言，以斯帖記毋寧是文學性作品，不是真實的歷史。見《聖經敘述文的藝術》，頁 57。



直下，佈局相當富戲劇性，故事緊湊，高潮迭起，對比強烈。原來洋洋得意的哈曼開始敗落，而且屋漏偏逢連夜雨，不但自己一路汲汲營營所規劃的尊榮，居然拱手讓給對手，同時處心積慮為對手訂製的刑具，竟然成為自己的斷頭台，真是人算不如天算。兩個尖銳對比的事件同台上演，中間甚至沒有調停換場的空檔（斯六4），可窺見作者高明的諷刺手法及舞台魅力。

敘事的對白與佈局之目的是要引向軸心的信息：在人的國中掌權的隱藏之神，才是以斯帖記全書的「主角」，祂同時也是故事的轉折關鍵。

## 信息與神學

聖經的敘事體含有信息與神學，亦即作者意圖要讀者接收的原則與中心題旨，當然需要解經者或宣講的傳道者夠敏銳，不要讓經文只停留在故事層面。

撒母耳記上第四章以色列人在亞弗戰場失利的敘事，以色列的長老想靠約櫃保證耶和華與他們同在，以為約櫃就是神。亞弗第二次戰役抬出約櫃卻戰敗，比第一次沒有約櫃而戰敗更嚴重，狠狠地打擊以色列人的信仰。原本自信滿滿的以色列人與驚慌失措的非利士人卻互換結局（撒上四5~11），故事的敘述者並未作神學的解釋，只是以諷刺的手法來暴露以色列人陳腐的信仰。<sup>9</sup>其實約櫃被擄不代表神出走，相反地，神仍臨在於約櫃，以色列人的失敗根本就是神的旨意，這卻產生一個更嚴重的神學危機——約櫃確實代表上帝的同在，然而上帝的同在在不意謂成功、勝利與順遂等正面景況；上帝的同在也會帶來拆毀、潔淨與審判等負面的情形。

---

9 Cf. Walter Brueggemann, *First and Second Samuel. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1990), 31-33.

敘事者讓讀者體察到故事背後更深的神學意涵，卻不是用直接「說教」的「文以載道」方式進行，而是採用迂迴曲折的手法「寓道於故事、寓故事於道」。

## 故事的角色與讀者互動

透過文學層面的引導，聖經彷彿成爲一面鏡子，讀者在經文的映照之下看見自己——經文是爲了所有信仰群體，而讀者是其中的一部分。<sup>10</sup>筆者曾嘗試從鏡子的譬喻將尼希米記的意義延伸到讀者身上：<sup>11</sup>

「馬丁路德說：『聖經是一面鏡子，照出你我的本相。』誠然。就反映歷史真相而言，聖經是一面無言的鏡子，它無意爲任何古聖先賢掩飾缺點過失。亞伯拉罕、摩西、大衛、保羅等都在這面明鏡的映照之下，做爲我們的榜樣或殷鑑。

尼希米記是自傳體，一般自傳文學的作者，多會刻意選擇一些利於自己的史料，即使尼希米所選擇的史料是真實可靠的記錄，也未必完全客觀公平。<sup>12</sup>史家、釋經學者可借助心理語言學，來捕捉作者敘事背後的心態，將那層原來無意表達的部分顯露出來。尼希米性情耿直坦率，極適合這種語言學的分析。

倘若我們願意設身處地進入尼希米的內心世界，我們還可學效童話故事，直接跨進鏡子中的時光隧道，走入正在上演的歷史舞台，身歷其境地投入尼希米的思想感受、喜怒哀樂，用他的耳朵來

10 見格蘭·奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，頁272。

11 見拙作〈解剖刀下的尼大人〉，《基督徒的搬家哲學》，頁252-266。

12 朗（V. Philips Long）將肖像畫與歷史撰寫做了有趣的對比：「肖像畫藝術是屬於『建構派藝術』（constructionists）；他們在組合和表達出自己的歷史題材時，作出有創意的篩選。……對敘事史家來說，情況有沒有可能也是一樣呢？」引自川普·朗文（Temper Longman III），《如何讀創世記》（*How to Read Genesis*），戴宜真譯（臺北：友友，2010），頁86。



聽，從他的眼光來看，與他的朋友做朋友，與他的敵人做對頭，在查考這卷書時不妨就變成他這個人，如此不但可更深入體會他的性格、感覺、處事態度，而且彷彿也看見這位活躍於主前第五世紀的歷史人物，正化身成爲你我，穿梭在二十世紀的教會事奉中。」

筆者透過尼希米這位主角的自白、獨語以及與他人的互動、對話，分析尼希米的個性特質，並將其性格的優缺點並列，特顯出工人性格中的正面優點，竟也是事奉中的致命傷。

「尼希米是個優秀的行政管理者，他老練沉著，冷靜獨立。身爲酒政，他必須是情緒穩定、隨時保持愉悅態度、善於察言觀色、隨時能聆聽王說話的人。從他初聞耶京現況（尼一1），到有機會向王提出要求（尼二1），中間隔了四個月。在這期間他必然已有長期禱告、周詳的計劃，以致當王問他的需要時，他能胸有成竹地立刻訂出日期、提出需要。尼希米記第三章尤其表現尼希米的行政恩賜，他善於組織會眾，分工合作，在敵人一再阻撓之下，尼希米更發揮奮興、鼓舞人心的恩賜，使這荒廢一個多世紀的城牆，在短短五十二天之內就大工告成，尼希米的領導實超然卓越、功不可沒。

然而很多時候，尼希米常是一個人做決定，由他吩咐人做這、指派人做那。一個領袖易犯的通病是獨斷獨行、剛復自用。在事工開拓初期，或許獨裁型的領袖會有較好的行政效率，但長期如此，易弊病叢生。尼希米後來暫離耶京一段時間（尼十三6），百姓又觸犯法律，不守安息日、與異族聯姻、忽略聖職人員生活需要等等。老實說，尼希米記並不是宗教復興史，而是顯示改革又失敗了，被擄歸回的百姓與他們的老祖宗一樣，也在犯罪、悔改的歷史循環當中（見尼九）。尼希米才離開工場不久，改革工作就趨疲軟，需捲土重來。人亡政息是獨裁型領袖最大的缺點。復興無法持

久，主要是尼希米未訓練同工，很多事是他一手包辦、由他出面解決的，以致缺乏同工接續他的改革工作。一個領袖成功與否，不是單看在位時的表現，也要看這政績是否持久。其實訓練同工是領導者最重要的政績，是最花時間精力的事工，可惜很多華人教會忽視工人訓練的投資，在領袖栽培的事工上，常想坐享其成。

工人性格中的正負面常是銅板的兩面，優點常是缺點。我們生命個性中的一些特質，若被主修剪使用，往往可以造就很多人，但若任其橫衝直撞，會像脫韁之馬，最後傷害自己，也絆倒別人。愈有恩賜的人，常愈是教會的麻煩源頭。事奉主的工人需常連結在主的自己身上，讓祂多方修剪我們個性中的缺陷，乃至可以成為生命的特質。教會的信徒也當成為領袖的代禱者，知道領袖與我們一樣，是會犯錯誤、需糾正的人。」

此際，筆者仿效聖經敘事體的作者，將自己隱藏在文字之後，讓聖經人物與經文跳上檯面，與現代讀者對話。敘事體的優點是講故事與應用同時進行，兼具教導與宣講之功能。敘事體的講道極類似比喻文體的功效，區別在於前者是真實的歷史故事；後者有時是虛擬的喻道故事。

## 詩歌體

詩歌體與敘事體一樣，遍佈於聖經各角落，主要是集中在約伯記、詩篇、箴言、傳道書，以及雅歌這五卷詩歌智慧書。



## 注意其歷史性及普世性的特性

聖經中的其他書卷都是神對人講話，只有詩篇是人對神說話，是人對神的禱告。今天這些禱告又變成神對人的啓示，神藉著詩人的禱告來向後人說話，並啓示有關祂自己的真理，以及人對自己的認識。所以這是一種雙向的溝通，整本聖經僅有詩篇才具有如此功能。

既然詩篇是詩人的禱告，所以也是傳達其內心世界，蘊含著喜怒哀樂，訴說其對神的信心。這些比較感性或深度屬靈的經驗，都有詩人當下特定的時空背景。解析詩篇與先知書一樣，需先去推敲、查考詩人當時的歷史背景，分析是在何種情況之下所抒發的禱告。事實上，閱讀任何新、舊約經文都不可能離開歷史的背景，例如詩篇第十八篇是大衛一生各種磨難中所經歷神的救贖。所以，讀詩篇首先要心領神會詩人的感情世界，其次是掌握他的歷史背景，其三才是應用到信徒自己的身上。

由於禱告是歷世歷代每一位信徒的生活實踐，因此，詩篇比聖經其他書卷更具普世性與實踐性。亦即，詩人的禱告可以貼近讀者的心靈世界，在這些禱告中，信徒感受到與詩人相同的經驗與感情，舊約時代的聖徒對神的信心呼籲，也成為基督徒的榜樣。每個神的兒女都可以按著自身特殊的需要找到合適的詩篇。如果心情愉快想要感恩時，可以選一篇讚美詩；如果遭遇困難而感到痛苦時，可以借一篇呼求的詩篇來抒發心中抑鬱；受冤屈、憤怒時，可以找一篇咒詛詩來發洩、疏導情緒。在神學上稱此種互動為「聖徒相通」，今天的信徒跟古代的詩人在感情、信心與經驗上可以神交而互通。在詩篇中，今日信徒與古往詩人分享著共通的信仰經驗和屬靈團契。

義大利影片〈郵差〉(Postino)中，一個專門負責小島上信件

發送的郵遞員結識了智利的流亡詩人。郵差每天都收發很多詩人的信件，在頻繁的接觸中，開始向詩人學習賞讀詩文。郵差爲了追求女友而偷用詩人的作品去取悅女友，詩人發現後，指責郵差未尊重詩的版權。不料郵差振振有詞地說：

「詩文不屬於寫它的作者，  
而是屬於需要它的人。」

當郵差請教詩人如何解釋詩的意境時，詩人的調教更令人玩味無窮：

「當你解釋詩之際，  
詩就變得陳腐無味。  
詩只能意會，  
不能言傳。  
直接體會詩所要表達的情感，  
比任何解釋都來得好。」

這段話送給所有想要讀懂詩篇、解釋詩篇與體會詩篇的讀者。

## 詩歌平行體

詩歌文體最大的特色就是平行體（parallelism），中國古詩稱爲「對偶」或「偶句」。一般可將平行體分三類：同義平行體、反義平行體、綜合平行體。

### 1. 同義平行體

例如詩篇十九篇1節：





「諸天述說神的榮耀；  
穹蒼傳揚他的手段。」

「諸天」平行於「穹蒼」；「述說」平行於「傳揚」；「榮耀」平行於「手段」。這是上下平行同義最典型的例證，在詩篇中處處可見。

另如詩篇一一四篇4~6節：

「大山踴躍，如公羊；  
小山跳舞，如羊羔。  
滄海啊，你為何奔逃？  
約旦哪，你為何倒流？  
大山哪，你為何踴躍，如公羊？  
小山哪，你為何跳舞，如羊羔？」

這三節也都是彼此平行、對偶。「大山踴躍，如公羊」平行於「小山跳舞，如羊羔」；「滄海奔逃」平行於「約旦倒流」。同義平行體在同一單元中甚至可重覆出現兩次。因此，讀詩歌體有個小訣竅：如果上一句讀不懂，就借助下一句的文意，反之亦然，下一句看不懂也可參考上一句，上下與前後詩句是互相支援、彼此輔助的結構。

## 2. 反義平行體

第二類平行體是反義平行體，最常見於箴言。如箴言十章1節：

「智慧之子使父親歡樂；  
愚昧之子叫母親擔憂。」

「智慧之子」對比於「愚昧之子」，「使父親歡樂」對比於「叫母親擔憂」。

又如箴言十四章1節：

「智慧婦人建立家室；  
愚妄婦人親手拆毀。」

「智慧的婦人」對比於「愚妄的婦人」，「拆毀」對比於「建立」。這種強烈的對比也是要突顯完全相反的情況，昭告世人缺乏敬畏主的智慧所引致的黯淡結局。

詩歌體也常見於先知書。先知書很多篇幅是用詩歌體來表達，例如以賽亞書四十至六十六章都是採用此文體。如果讀者使用新標點符號聖經，其詩歌體之經文都是用上下平行體的排版，會更容易賞讀。

以賽亞書一章3節：

「牛認識主人，  
驢認識主人的槽，  
以色列卻不認識；  
我的民卻不留意。」

先知用牛和驢來對比於以色列人，是一種很強烈的諷刺：神的子民連牲畜都不如！牲畜尚且認識豢養牠的主人，以色列人卻不留意神的作為。所以，反義平行體是要突顯強烈的落差，讓讀者感受到信息的震撼力。



### 3. 綜合平行體

綜合平行體比較特別，舉例說明。詩篇九十八篇7~9節：

- 「7 願海和其中所充滿的澎湃；  
世界和住在其間的也要發聲。  
8 願大水拍手；  
願諸山在耶和華面前一同歡呼；  
9 因為他來要審判遍地。  
他要按公義審判世界，  
按公正審判萬民。」

所謂的綜合平行體就是第三句把前面兩句的思想擴張與伸展，或者是加以解釋，把它完成。第一句和第二句是平行體，但意思還未詳盡，要到第三句才完整。詩篇九十八篇9節是總結前面第7、8節的思想單元，將它加以完全。為什麼海、大水要在耶和華面前歡呼呢？第9節解釋原因：上帝要在宇宙中作王掌權，祂要審判世界。

詩篇九十六篇11~13節的結構與第九十八篇結尾3節類似：

- 「11 願天歡喜，  
願地快樂！  
願海和其中所充滿的澎湃！  
12 願田和其中所有的都歡樂！  
那時，林中的樹木都要在耶和華面前歡呼。  
13 因為他來了，他來要審判全地。  
他要按公義審判世界，  
按他的信實審判萬民。」

天地萬物、諸山衆水都要在神面前歡呼，最後一節解釋歡呼的原因：因為神來了，祂要審判全地，祂要作王。此即綜合平行體。

## 解釋詩歌平行體的幾項提醒

### 1. 避免將平行的兩句分開解釋

例如詩篇九十二篇2~3節：

「用十絃的樂器和瑟，  
用琴彈幽雅的聲音，  
早晨傳揚你的慈愛；  
每夜傳揚你的信實。  
這本為美事。」

不宜解釋作：早上讚美上帝的慈愛；晚上傳揚上帝的信實。最好是整合起來解釋，換言之，日夜都要傳講上帝的信實和慈愛。就像中國詩經中云：「父兮生我，母兮鞠我」，不宜解釋說爸爸生我，媽媽養我，而是應該合併解釋：父母生養我。因為上下平行的偶句主要是表達一個完整的思想，所以不宜將同一單元的思想割裂。

### 2. 確定單元結構

既然對偶句是要表達完整思想，因此必須掌握其完整單元的意思，不要被對仗文體的表面格律蒙蔽。例如箴言三十一章6節：

「可以把濃酒給將亡的人喝，  
把清酒給苦心的人喝。」



乍看之下似乎鼓勵人可借酒消愁，其實考究其上文是警告人喝酒會亂性，會使人忘記神的律法：

「君王喝酒不相宜；

王子說濃酒在那裡也不相宜；

恐怕喝了就忘記律例，

因此要留意上下文脈所建構的完整思想，確定單元的範圍。

聖經有兩卷書比較容易被誤用，就是舊約的箴言與新約的雅各書，因為它們的信息通常是由零碎的散段連綴而成的集錦薈萃，是一句或一段分開且獨立的單元。<sup>13</sup>箴言有時簡短到幾乎單節就是一個獨立的單元。例如十一章 13～16 節：

「13 往來傳舌的，洩漏密事；

心中誠實的，遮隱事情。

14 無智謀，民就敗落；

謀士多，人便安居。

15 為外人作保的，必受虧損；

恨惡擊掌的，卻得安穩。

16 恩德的婦女得尊榮；

強暴的男子得資財。」

這四節是屬於四個不同性質的諺語，彼此沒有關聯，所以解釋時要將單元分清楚，若上下節是分別屬於不同的單元，則不須強行

---

13 邁爾 (A. Meyer) 視雅各書為猶太人十二列祖遺訓的拼湊訓誡。C. F. Evans, 'The New Testament in the Making,' in P. R. Ackroyd (eds.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 1, From the Beginnings to Jerome* (Cambridge University Press, 1970), 264.

銜接彼此間的思脈。筆者建議箴言與雅各書這兩卷書較適合用專題查經，其研經的首要功課就是確定分段大綱，劃清單元段落。

### 3. 留意擷取智慧文學的教訓

智慧文學有不少諺語是發自作者的經歷和觀察，它們受文化背景、觀察角度的限制，不一定是放諸四海皆準的普遍真理（見本書第六章智慧詩的解釋）。例如箴言三十章15～31節：

「螞蟻有兩個女兒，  
常說：給呀，給呀！  
有三樣不知足的，  
連不說夠的共有四樣：  
就是陰間和石胎，浸水不足的地，並火。  
戲笑父親、藐視而不聽從母親的，  
他的眼睛必為谷中的烏鴉啄出來，為鷹雛所吃。  
我所測不透的奇妙有三樣，  
連我所不知道的共有四樣：  
就是鷹在空中飛的道；  
蛇在磐石上爬的道；船在海中行的道；  
男與女交合的道。  
淫婦的道也是這樣：  
他吃了，把嘴一擦就說：  
我沒有行惡。  
使地震動的有三樣，  
連地擔不起的共有四樣：  
就是僕人作王；  
愚頑人吃飽；



醜惡的女子出嫁；  
婢女接續主母。  
地上有四樣小物，卻甚聰明：  
螞蟻是無力之類，  
卻在夏天預備糧食。  
沙番是軟弱之類，  
卻在磐石中造房。  
蝗蟲沒有君王，  
卻分隊而出。  
守宮用爪抓牆，  
卻住在王宮。  
步行威武的有三樣，  
連行走威武的共有四樣：  
就是獅子——乃百獸中最為猛烈、無所躲避的，  
獵狗，公山羊，和無人能敵的君王。」

讀者欣賞這些諺語時，應該都會莞爾一笑，感受異文化的觀察心得以及有趣的智慧格言。這些自然界或人文界的歸納現象，在不同時空的文化會有不同的答案，多半讀者僅將此當作參考資料，不致奉為絕對真理。當智慧格言涉及生活或道德甚至是信仰原則時，需由聖經整體的啓示來察驗，最好查考新約是否進一步補充或重新解釋，如因果報應觀（見本書第六章）。

## 預言文體

先知的預言就內容而言，可以分成兩個部分：預言與宣告，即預言將來要發生的事情，以及宣告上帝的屬性和作為。

### 一、預言

先知藉口傳、象徵動作與異象來預告未來將要發生的事。預言包括長期的和短期之差異，也涵蓋對外邦人和對本國人的內容。預言的傳達也藉著不同的方式，大部分是藉著口傳。有些先知也會使用象徵性的動作，如以西結曾以奇特的肢體動作來傳達信息，向左側臥三百九十日，然後再向右側臥四十日，一日抵一年，象徵擔當以色列與猶大的罪孽（見以西結書的第四章）。可想見當時百姓一定覺得以西結行為怪異。但因為先知是神在地上的代言人，敏銳的百姓會揣摩上意，聆聽先知接續所要宣講的話語。

舊約學者哈里森（R. K. Harrison）形容以西結具備多樣化（*versatility*）的特質，包括使用異象（*visions*）、個人經驗（*personal experiences*）、象徵性的行動（*symbolic acts*）、流利的口才（*eloquence*），並且熟悉俗語（*folk sayings*），使他能勝任被擄時期祭司、先知與牧者複和的身分和工作。為了傳達未來的聖城規劃，以西結甚至必須具備圖文轉換能力，以勝任神賦予他景觀建築高度整合的任務，用文字說明神的環境規劃和設計意旨。哈里森形容以西結特質不但具整合性（*integrity*）並且真誠（*sincerity*），難怪受到長老們的青睞（十四1，二十一）。<sup>14</sup>

有些先知會看到圖畫式的景像，稱之為「異象」（*vision*），也

14 引自郭怡君，〈上帝，景觀建築師：以西結書中的生態花園城市計畫〉，《華神期刊》第五期（2013年十月），頁125-126。





有其特定要傳達的信息。<sup>15</sup>阿摩司書中有許多的異象，如第八章先知看到一筐夏天成熟的果子，接著立刻講出信息，宣告「以色列的結局到了！」（摩八2）「夏天的果子」（קִיץ）與「結局」（קֵץ）是發音相近的雙關語，意思也有某程度的對應，屬於修辭學上的反義「雙聲疊韻」（paronomasia），可加強文句的戲劇效果，引人注意。<sup>16</sup>夏天的果子馬上要被收割，以此象徵百姓的罪立即要被追討。以色列人聽起來尤其覺得刺耳、震撼。

先知甚至以自己的家庭生活或婚姻來傳講神的話語。最令人印象深刻的是何西阿，以自身戲劇性的婚姻親自感受神的心情，體會神的憐恤。何西阿面對一再悖逆的妻子，強烈感受到神一再饒恕百姓的浩大恩典。何西阿以身示範的經歷，尤其撼動讀者的心，感同身受神的落寞與深情的愛。先知的職事如同使徒保羅所說，「我們成了一台戲，給世人和天使觀看」（林前四9）。

## 預言的範圍

就內容與對象來分類，預言的範圍可分成：關於以色列、外邦與列國的命運，以及彌賽亞。

### 1. 關於以色列的命運

分析先知的預言基本上跟敘事體或詩歌體一樣，要先確定其歷史背景，但是最難的也是這部分。先知書中的經文是在什麼歷史背

---

15 「異象」（חֵזוֹן）在聖經中大約有兩種意思：1. 神的話語、啓示、律法（撒上三1；代上十七15；箴二十九18；結七26）；2. 特別的圖像、記號，包括感官視覺（visual perception）、非感官的心理經驗（psychological or revelatory experience），如魂遊象外或異夢（賽二十九7~8；但一17，八1）。

16 以賽亞書五章7節也是類似的修辭技巧：「他指望的是公平，誰知倒有暴虐；指望的是公義，誰知倒有冤聲。」「公平」與「暴虐」，「公義」與「冤聲」，都是發音相近而意思相反的雙關語，對聽眾都有當頭棒喝的震撼效果。

景，對哪一個時期的以色列人說的？

從時間的應驗來說，可以分成三個層面：

(1) 短期應驗

如以利亞預言旱災（王上十七），當下就發生。這個是短期就應驗的，所以更顯示神托付給先知的使命是真實而急切的。

(2) 遠期應驗

如哈巴谷預言迦勒底進犯猶大，距耶利米目睹耶路撒冷城陷落，時間長達四十年之久。所謂「無花果樹不發旺，葡萄樹不結果」等悲慘的情況，大概等了兩代才應驗。在等待預言兌現之前，先知可能需要面對許多冷諷熱嘲與無情抨擊，這正是考驗先知的信心與耐心之良機。

(3) 應驗於新約

最著名的應該是但以理有關希臘與羅馬的統治。尼布甲尼撒王夢中所見到的那個金頭、銀胸、銅腹、鐵腿、腳是半鐵半泥的巨像（但二），分別預告將來希臘和羅馬的統治，是到新約時代才應驗的。

有些預言更延宕日久，新約時代都還沒有應驗，只好繼續往後推，甚至到近代尚未兌現，著實考驗先知的信心與教會的解經。

(4) 應驗於近代

如果新約還沒有應驗，則需繼續推到晚近時期，就要特別當心，因為容易流於猜測，而且不同的學者有不同的觀點。例如，以西結書第三十七章曠野枯骨復甦，成爲一支極大軍隊。此異象被某些舊約學者解讀爲應驗在一九四八年之以色列復國，不過此種說詞頗具爭議性。

(5) 應驗於末世

有些到了近代都還未應驗的預言，只好往末世推測。例如但以理書第九章的七十個七還沒有完全應驗。以西結書四十至四十八章，以色列人將來要重新佔領迦南，分配迦南地與建造聖殿。新聖



殿的藍圖、十二個支派的分地，與舊約原有的規劃並不相同，甚至有革命性的變動。今天大部分的舊約學者都承認以西結書四十章至四十八章，至少第四十八章迄今尚未應驗，需要等到末世才會完全成就。如今信徒閱讀先知的預言體，彷彿還是隔著一層帕子，將來才會明白。

## 預言的本質與意義

還沒有應驗的預言，因為缺乏新約聖經的依據，所以需要多方的參考、比較與觀察，切忌胡亂猜想。很多人傾向根據世界的時事來配合舊約的預言，這是錯解預言的本質與目的。新約學者布魯斯指出：「聖經並不提供未來事件的發展計畫」，預言的重點是在向讀者保證，神會用最奇妙的方法，完成祂的計畫。預言的功能主要是警告和安慰，並非滿足世人對未來的好奇。預言的本質與意義不是啓示未來，而是要確定並解釋過去，同時光照未來。往往是回顧過往之事件時，聖經預言才達到最大果效。門徒是在預言實現之後，「想起」預言，「便信了聖經和耶穌所說的話」。(約二 22) 耶穌被賣的那一夜，一再提醒門徒「如今事情還沒有成就，我要先告訴你們，叫你們到事情成就的時候可以信我是基督」。(約十三 19) 可惜聖經的預言常被亂套用在時事上，「敵基督」常被用來指涉某些危險團體或人物，比「基督」更吸引教會的關注，就如一位澳洲的聖經老師寫了三本暢銷書，把但以理的預言指向義大利的獨裁者墨索里尼。其實信徒不需知道「敵基督」是誰，卻必須相信神的羔羊必定勝過牠。預言不是要把未

來徹底曝光，而是要打入現世。聖經談論未來時，是要屬神兒女現在活得正直、公義、忍耐並有盼望。<sup>17</sup>

## 2. 關於列邦列國的命運

關於列邦列國的命運，有時是一卷書針對一個國家，有時是一卷書針對好多國家發預言。例如，俄巴底亞是針對以東，那鴻書與約拿書都是針對尼尼微。二書卷雖然都是針對亞述，但時間卻不一樣。約拿比較早，是主前第八世紀，那鴻晚一百年，是第七世紀。針對列邦多國的先知，如但以理書針對當時的波斯，還包括希臘與羅馬。以賽亞書十三至二十三章、耶利米書四十六至五十一章以及以西結書二十五至三十二章，都囊括列邦列國的未來命運。這三位先知可說是國際性的講員，針對當時國際局勢發出預告。

## 3. 關於彌賽亞

預告彌賽亞的經文，有些已經應驗，有些則否。前者例如童女懷孕生子，起名叫以馬內利（賽七），基督要由伯利恆而出（彌五），耶穌基督要騎著驢駒進耶路撒冷（亞九）。

還未應驗的彌賽亞預言多半是關於基督第二次再來。基督第一次的降生是以卑微的方式，至於論及將來榮耀為王的經文，則是還沒有應驗的部分，例如論及彌賽亞「要以公義審判貧窮人，以正直判斷世上的謙卑人，以口中的杖擊打世界，以嘴裡的氣殺戮惡人」

17 本段引自桑迪（Brent Sandy），‘Did Daniel See Mussolini?’ in *Christianity Today*, Vol. 37, Issue 2 (Feb. 8, 1993): 34-36；康來昌譯，〈用時局解讀預言？〉，《基督教論壇》1450期（1994年一月16~22日）第七版。



(賽十一4)，以及「主耶和華必像大能者臨到；他的膀臂必為他掌權。他的賞賜在他那裡；他的報應在他面前。他必像牧人牧養自己的羊群，用膀臂聚集羊羔抱在懷中，慢慢引導那乳養小羊的」(賽四十五10~11)，則還未應驗。

## 先知預言的兩項特質

### 1. 少數先知的預言是多層性地逐步應驗

本書第三章援用約珥書二章28~32節，以及以賽亞書七章14節的例證，說明舊約的預言在歷史中不只應驗一次。然而若允許預言可多次應驗，恐怕會引起一些後遺症，如異端邪說不受制約地指稱聖經啓示尚未封閉，或宣稱其又再度應驗經上的預言，因此比較安全的立場是將經文於歷史中的應驗，鎖定在聖經自身的見證。

### 2. 先知預言的應驗時間忽前忽後，峰迴路轉

先知書通常沒有按照歷史的先後次序發落編排，因此閱讀先知書的困難在於會被一波接著另一波預言的歷史時空帶著團團轉，所以剖析先知書的首要之務是確定段落的時代背景。如果從橫面圖來看，先知的預言好像眺望重疊的遠山。舉例說明，以賽亞書的預言至少有五重山峰。橫面圖是按照時間的歷史次序，先是亞述，然後依序是巴比倫、波斯（當然之後又歷經多重峻嶺，如希臘、羅馬等），最後是末日與新天新地。但是以賽亞書在編排的時候，並沒有按照如此清晰的歷史進程。

以賽亞書預言的橫縱面圖

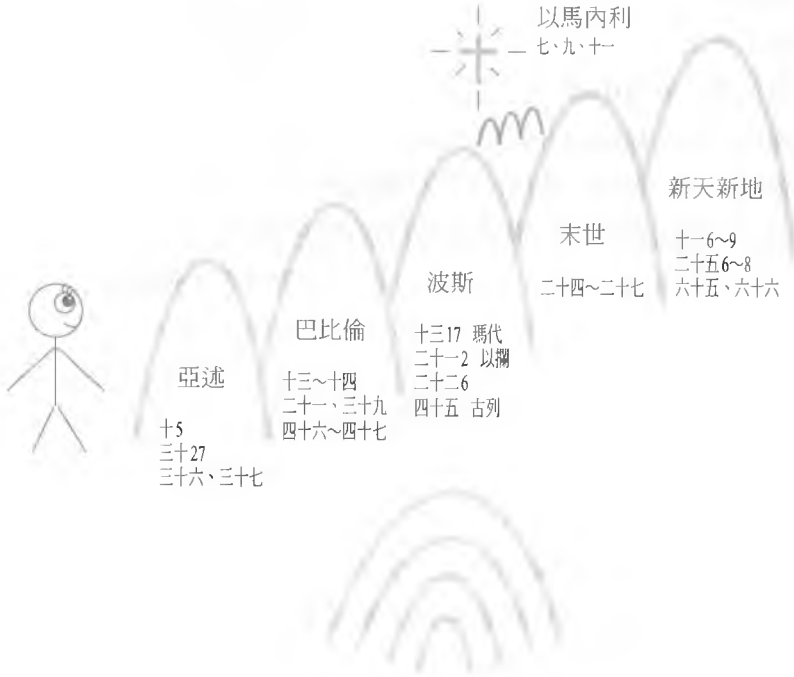


圖 13 以賽亞書預言的橫縱面圖

圖 13 的上圖是橫面圖，下圖是縱面圖，前者是從後代聖經的讀者角度重新排列，後者則是以先知當時的視野觀點所看到的圖案，眾山是重疊且堆立排列的，既沒有先後次序，也缺乏群山之間的距離感。因為先知領受異象或信息時，可能是一個信息跟著一個信息，一個指涉範圍緊接著下一個，所謂當局者迷，他未必能分辨出預言的應驗先後次序與彼此距離。

亦即，以賽亞先知的諸多預言彷彿是在眺望一群重疊的遠山，他的認知中以爲某一座山是緊連著另外一座山峰之後。例如，以賽亞書二十一章 2 節與二十二章 6 節的「以攔」是在預言波斯帝國，



第二十四章卻又快速地飛越到久遠之後的末世審判，第二十四至二十七章是採用啓示文學的手法預告末日。先知以為第二十四章是緊接著第二十二、二十三章之後，可是他不知道兩者時空相隔甚遠，且其間又隔了多重山峰。從縱面圖看，這幾座山峰其實是重疊在一起，連先知本人都無法分辨哪一座山在前，哪一座山在後。他甚至不知道前一座山與後一座山之間又相隔許多的山峰。先知雖然有預言的能力，有超然能力（筆者故意誇張地把先知的眼睛畫大，暗示其具有超人的屬靈視力），但是先知畢竟是個凡人，他還是受到限制，在遠眺未來事件時並無時間先後、距離長短的概念。

不但時空背景重疊且糾纏在一起，而且前後次序亂無章法，忽前忽後，又峰迴路轉，令人頭昏眼花。例如以賽亞書一章 7~8 節：

「你們的地土已經荒涼；  
你們的城邑被火焚燬。  
你們的田地在你們眼前為外邦人所侵吞，  
既被外邦人傾覆就成為荒涼。  
僅存錫安城，  
好像葡萄園的草棚，  
瓜田的茅屋，  
被圍困的城邑。」

舊約學者大都確定這兩節經文是發生在主前七〇一年希西家王在位時，亞述王西拿基立入侵猶大，一連攻下了四十六座猶大城邑，只剩下耶路撒冷。

然而二章 2~3 節時間卻快速飛越過數十世紀：

「末後的日子，耶和華殿的山必堅立，

超乎諸山，高舉過於萬嶺；  
萬民都要流歸這山。  
必有許多國的民前往，說：  
來吧，我們登耶和華的山，  
奔雅各神的殿。  
主必將他的道教訓我們；  
我們也要行他的路。  
因為訓誨必出於錫安；  
耶和華的言語必出於耶路撒冷。」

從第一章希西家王時代的軍事危機，到第二章已經用超音速衝到末日事件，萬民互相邀約要到耶路撒冷上主日學。先知的跳躍式預言令人瞠目結舌。

再看以賽亞書二章6節至第五章的景況，可能是約坦、亞哈斯王時代的社會與宗教亂局。第六章可以確定年代是烏西雅王去世的那年，第七章是針對亞哈斯王時代的軍事與外交危機，亞蘭與北國以色列聯合攻打猶大，先知預言童女懷孕，起名叫以馬內利，時間又飛越到後面的新約時代。第七、九、十一章都預告耶穌基督的降生。第十一章甚至有一些經文是在新天新地的時候才應驗的。

「豺狼必與綿羊羔同居，  
豹子與山羊羔同臥；  
少壯獅子與牛犢並肥畜同群；  
小孩子要牽引他們。  
牛必與熊同食；  
牛犢必與小熊同臥；  
獅子必吃草，與牛一樣。」





吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口；  
斷奶的嬰兒必按手在毒蛇的穴上。  
在我聖山的遍處，  
這一切都不傷人，不害物；  
因為認識耶和華的知識要充滿遍地，  
好像水充滿洋海一般。」（賽十一6~9）

以賽亞書十三至二十三章預言列國的未來命運，期間又可分割幾個國際強權時代：亞述、巴比倫、波斯。而這些超級帝國又分別出現在書卷的其他段落中，如第一章的亞述王西拿基立的後續發展，在第三十七章因著希西家王迫切禱告，神的使者進入亞述軍營擊殺而全軍覆沒，亞述王旋即班師回朝。第四十五章預言波斯第一位皇帝古列，四十六至四十七章預告巴比倫帝國的傾覆及逃難。四十至五十五章預告以色列擄民即將從巴比倫歸回，第五十六章之後被擄之民已經回到故居，重新恢復聖殿崇拜，而迷信異教的行為依舊存在（五十七4~5，六十五2~4，六十六17）。最後第六十六章世界終末，神要審判萬民，背景又回到十一章6~9節萬物和平共處，以及二十五章6~8節耶和華為萬民擺設宴席，吞滅死亡的新天新地榮景。

相信讀者已經略感天旋地轉，困在以賽亞的預言迷宮裡。所以剖析先知書是件不容易的差事，腦中需要有個確定時間的時鐘以及確定方位的羅盤針。

與以賽亞差不多同一個時期的先知彌迦，也有類似的拼圖。彌迦書五章2~7節：

「伯利恆、以法他啊，  
你在猶大諸城中為小，

將來必有一位從你那裡出來，  
在以色列中爲我作掌權的；  
他的根源從亙古，從太初就有。  
耶和華必將以色列人交付敵人，  
直等那生產的婦人生下子來。  
那時掌權者其餘的弟兄必歸到以色列人那裡。  
他必起來，倚靠耶和華的大能，  
並耶和華——他神之名的威嚴，  
牧養他的羊群。  
他們要安然居住；  
因爲他必日見尊大，直到地極。  
這位必作我們的平安。  
當亞述人進入我們的地境，  
踐踏宮殿的時候，  
我們就立起七個牧者，  
八個首領攻擊他。  
他們必用刀劍毀壞亞述地  
和寧錄地的關口。  
亞述人進入我們的地境踐踏的時候，  
他必拯救我們。  
雅各餘剩的人必在多國的民中，  
如從耶和華那裡降下的露水，  
又如甘霖降在草上；  
不仗賴人力，  
也不等候世人之功。」

短短的第5、6節當中，時間已經跨越歷史若干世紀，年代從



耶穌基督的降生，直逼耶穌基督將來榮耀的治理。第2~3節的上半「直等到那生產的婦人生下子來」是在講耶穌基督第一次卑微的降生。第3節下半意涵比較模糊，「那時掌權者其餘的弟兄必歸到以色列人那裡」，一些舊約學者認為是指以色列人的歸回，但不確定究竟是第幾次歸回。第4~7節可能是耶穌基督第二次再來——祂榮耀的治理，以威嚴牧養祂的羊群，並要踐踏萬國。這個時代尚未來臨，以色列人仍然在等候這個時代。

短短幾節經文承載著漫長的歷史，讀者的時鐘輪軸必須調至快頻，以適應這種超速的時空流轉。預言體的這種特質，讓讀者對先知書不免心生畏懼，裹足不前。一些聖經工具書提供輔助的時鐘以及羅盤針，幫助讀者有較清晰的時空背景，不致迷失方向。

先知書主要的重點還是在「宣告」的部分，是需要加以掌握，且是深具意義的信息，且是放諸四海皆準的神的心意。

## 二、宣告

先知書的第二個內容是宣告，強調上帝的屬性與作為，對以色列人與基督的教會而言都是同樣真實與可靠，而且是永恆的信息。因為宣告性的信息較容易從經文擷取，且對信徒靈命有立即滋補功能，可以彌補上述先知預言令人困惑的特質。

### 1. 警告信息——強調神的聖潔、公義，在歷史掌權，而呼籲悔改

宣告的信息又可以分兩種，首先是警告的信息，警告以色列人拜偶像、社會不公義、倚賴外來的援助等。例如本書第九章所援引的例子：

「以法蓮吃風，且追趕東風，

時常增添虛謊和強暴，  
與亞述立約，把油送到埃及。」（何十二1）

「你是野驢，慣在曠野，  
慾心發動就吸風；  
起性的時候誰能使他轉去呢？  
凡尋找他的必不致疲乏；  
在他的月分必能尋見。」（耶二24）

兩位先知都在警告以色列百姓不專心仰賴耶和華，卻一心一意尋求外來的軍事援助。警告的信息主要焦點是強調神的聖潔與公義，強調神在歷史中掌權，並且呼籲以色列人悔改。這類警告的信息，聽來兇悍而刺耳，但實際卻是良藥苦口，先知扮演著嚴父的角色。

## 2. 安慰信息——強調神的慈愛；應許救恩

第二個宣告是宣告神的慈愛或信實等屬性，先知扮演著慈母的角色。先知代表神與以色列人重新立約，如耶利米（三十一31～34，三十二37～42）、以西結（三十七26～28）與被擄之後的百姓重新堅定神與以色列列祖所立之約，重新應許救恩，強調神憐憫與可親的特質。今天傳道人也扮演這兩種角色，講台不要專作炮台，指責頻繁，聽眾難免厭煩。但也不能一味地傳講神的慈愛，而不指責罪惡。這兩種角色是彼此拉扯、互相制約。

讀者認為華人教會的佈道家唐崇榮牧師是屬於先知的哪一個角色？唐牧師年長後已經溫和許多，不像年輕時那般令聽眾戰兢與敬畏。唐牧師舉行佈道會時，如果慕道友人數不多，他會開罵教會邀請工作不力，以致承辦機構壓力很大。唐牧師講道時，聽眾不可隨意走動、如廁，甚至攝影。唐牧師講道後常讓聽眾即席發問，然而



問題不夠水準也會遭罵，所以大家都不敢隨意發問。後來主辦單位就請聽眾用寫紙條的方式發問，以保護發問者的顏面。有一次某位仁兄寫紙條問道：「唐牧師，爲什麼每次聽你講道，都看不到神的慈愛？」真是膽大包天！聽眾都屏住氣息等著講員發飆，唐牧師眼睛瞪得特大，但終究克制下脾氣，他的回答很智慧而靈巧：「你們從我的講道中看不到神的慈愛，那是因爲我從你們身上看不到神的公義！」

所以，神的僕人經常得扮演兩種角色，指責之後還要再加以安慰，免得信徒喪志或絕望。使徒保羅也是如此，嚴厲的指責之後接續著就是愛心的勸勉：

「我寫這話，不是叫你們羞愧，乃是警戒你們，好像我所親愛的兒女一樣。你們學基督的，師傅雖有一萬，爲父的卻是不多，因我在基督耶穌裡用福音生了你們。你們願意怎麼樣呢？是願意我帶著刑杖到你們那裡去呢？還是要我存慈愛溫柔的心呢？」（林前四14～15、21）

「我先前心裡難過痛苦，多多的流淚，寫信給你們，不是叫你們憂愁，乃是叫你們知道我格外的疼愛你們。若有叫人憂愁的，他不但叫我憂愁，也是叫你們眾人有幾分憂愁。我說幾分，恐怕說得太重。這樣的人受了眾人的責罰也就夠了，倒不如赦免他，安慰他，免得他憂愁太過，甚至沉淪了。所以我勸你們，要向他顯出堅定不移的愛心來。」（林後二4～8）

先知經常在兩種心情之間拉扯而衝撞，反映出神的矛盾與懸念心懷。

## 詩歌與先知預言的複合體——以詩篇第二篇為例

詩歌體與先知預言體常有重疊。很多先知書是用詩歌體表達，如以賽亞書四十至六十六章；正如詩篇有很多內容是預告將來的事情，如詩篇第二篇。亦即很多詩人兼任先知身分，反之亦是。然而無論是用詩歌或預言體解釋，都不可離開其歷史背景，這是字面解經最基本的根據。

以詩篇第二篇為例，基督徒讀此詩篇時，常立刻將它套用在耶穌基督的身上，因為使徒的確如此解釋。但是詩篇第二篇首先是給猶太人的作品，因此要先尊重首批信仰團體如何領受與理解這篇信息。在猶太傳統中，詩篇第二篇是著名的「君王登基詩」(Royal Enthronement)。詩篇二篇 1~3 節：

「外邦為甚麼爭鬧？  
萬民為甚麼謀算虛妄的事？  
世上的君王一齊起來，  
臣宰一同商議，  
要敵擋耶和華並他的受膏者，  
說：我們要掙開他們的捆綁，  
脫去他們的繩索。」

原來的歷史背景或生活場景 (*Sitz im Leben*, 英譯為 *life setting*) 是以色列君王登基時，可能之前是強人領導，如今先帝駕崩，幼主沒有經驗，附近環伺的鄰國或附庸國趁機造反，如第 1~3 節所提示。這些虎視眈眈的外邦國家企圖聯合起來，抵擋耶



和華的受膏君，推翻他的統治。第二節「受膏者」是指以色列的君王在登基當天所進行的宗教儀式，由祭司用油為他膏立，登基儀式之後就是正式的皇帝。

第4~7節是基督徒很熟悉的經文：

「那坐在天上的必發笑；

主必嗤笑他們。

那時，他要在怒中責備他們，

在烈怒中驚嚇他們，

說：我已經立我的君在錫安——我的聖山上了。

受膏者說：我要傳聖旨。

耶和華曾對我說：你是我的兒子，

我今日生你。」

基督教會習慣按照新約的解釋，將這段經文套用在耶穌基督受洗或復活時所領受的職分（太三17；徒四25~27，十三33），其實它原先的背景是君王登基的儀式，祭司代表神對受膏君所說的話：「你是我的兒子，我今日生你。」從登基那天開始，受膏者就正式稱帝，在地上是神的代表，即中國人所稱的「天子」。神應許會保護受膏君，堅立他的國位。

教會歷史的初期曾因異端「養子論」（Adoptionism）誤解詩篇第二篇，使得這篇詩篇的神學意義變得很有份量，解鈴者也是繫鈴者。或說，詩篇第二篇在新約中的意義在神學爭辯時就派上用場，但是在舊約中有其原先歷史意義。舊約的君王受到人性限制，基督的神性卻超越時間。

教會歷史的「養子論」其主張：耶穌是在受洗或復活之際，神才將神性賜給他。換言之，耶穌的神性是有時間性的，不具有永恆性的，故此，初代教會定「養子論」為異端。「我今日生你」的「今日」是時間副詞，因此表面上好像耶穌的神性是受時間的限制。然而根據希伯來書一章五節，「所有的天使，神從來對哪一個說：你是我的兒子，我今日生你？」歷史中的登基君王受時間限制，但是那位聖子基督卻是永恆的。

「論到子卻說：神啊，你的寶座是永永遠遠的；你的國權是正直的。又說：主啊，你起初立了地的根基；天也是你手所造的。天地都要滅沒，你卻要長存。天地都要像衣服漸漸舊了；你要將天地捲起來，像一件外衣，天地就都改變了。惟有你永不改變；你的年數沒有窮盡。」（來一 8、10~12）

神學家奧古斯丁說，那個「今日」是在永恆中的「今日」，耶穌的神性是在永恆中不斷地被生出來，是在時間之前，在時空以先，在靈界中的受生，是永遠的出生（eternal generation），亦即，耶穌的神性是亙古就有了。約翰福音講得清清楚楚，「太初有道，道就是神，這道太初與神同在。」異端無法混淆耳目。<sup>18</sup>

---

18 見拙作《我信聖而公之教會》，頁 90-91；另參本書第十章的文法結構分析。





## 啓示文學

聖經的啓示文學（apocalypse）是一種文學（literature）的體裁，或說是用文學形式來表達末世論（eschatology）。聖經中啓示文學之經卷包括舊約以賽亞書二十四至二十七章、以西結書四十至四十八章、但以理書、撒迦利亞書九至十四章，以及新約馬太福音第二十四章、馬可福音第十三章和啓示錄。

啓示文學有幾個特徵：用異象來預告世界終末，且用象徵（symbolic）筆法描述。啓示文學與先知預言文體也有若干重疊，但前者在文學修辭以及內容上更加突出，如使用一連串神祕的符號象徵，使讀者深感困惑，彷彿隔著一層帕子閱讀密碼。最有名的例子如啓示錄中的七印、七號、七碗，以及第十三章的六六六數字。<sup>19</sup>

### 以賽亞書的啓示文學

在內容方面，啓示文學預示世界終結時的普世大災變（universal catastrophe），包括自然界的災難與社會上的動盪，令人驚心動魄。筆者援用以賽亞書二十四至二十七章的例證：

「看哪，耶和華使地空虛，變為荒涼；

---

19 有學者認為啓示錄中的數字主要是從四、七、十、十二衍生出來的。「四」代表受造的宇宙（啓七1），四活物代表一切受造物。「七」代表完整，「七教會」代表普世教會；整個人類歷史若以「七年」來代表，耶穌降生將這七年分成兩個「三年半」，教會期間是第二個「三年半」（啓十二14），或是「四十二個月」（十一2，十三5），以每月三十天來計算，教會期間亦是「一千兩百六十天」（十一3，十二6）。「十二」及「二十四」（四4、10）都代表教會（十二支派及十二使徒）。「十」代表「無限」與「龐大」，所以十四萬四千等於是十二乘以十二再乘以十的三次方（ $10 \times 10 \times 10$ ），代表整個教會（七4，十四1）；而「一千年」（二十2~7）代表一段相當長的時間。見格蘭·奧斯邦（Grant R. Osborne），《啓示錄註釋》（上）、（下），蔣黃心湄譯（臺北：華神，2008），頁23。

又翻轉大地，將居民分散。  
那時百姓怎樣，祭司也怎樣；  
僕人怎樣，主人也怎樣；  
婢女怎樣，主母也怎樣；  
買物的怎樣，賣物的也怎樣；  
放債的怎樣，借債的也怎樣；  
取利的怎樣，出利的也怎樣。  
地必全然空虛，盡都荒涼；  
因為這話是耶和華說的。  
地上悲哀衰殘，  
世界敗落衰殘；  
地上居高位的人也敗落了。」（賽二十四 1~4）

「地上的居民哪，  
恐懼、陷坑、網羅都臨近你。  
躲避恐懼聲音的必墜入陷坑；  
從陷坑上來的必被網羅纏住；  
因為天上的窗戶都開了，  
地的根基也震動了。  
地全然破壞，盡都崩裂，  
大大地震動了。  
地要東倒西歪，好像醉酒的人；  
又搖來搖去，好像吊床。  
罪過在其上沉重，  
必然塌陷，不能復起。」（賽二十四 17~20）

這種普世災難所引致的荒涼與衰殘，彷彿是創世記卷首的倒



轉，或說創造與啓示文學的末世論在主題與事件次序上有一個對比的匹配：創造是從混沌進入秩序；末世論則是從秩序退化成混沌，由結構衰退到毀壞。

啓示文學的第二個內容特點是二元論（dualism），例如黑暗與光明、今世與來世、地上與天上、審判與得榮耀等等的對比。心態上對今世是悲觀的，但同時對來世卻是樂觀的。今世是邪惡的，義人在其中會受苦，邪惡世代必須先完結，神的國才臨到。神必審判今世罪惡與黑暗的權勢，災變接踵而至，然後神的國以超自然的方式介入歷史，神也要引進新的生命。現存世界的秩序將告終結，而嶄新的政治與自然界秩序將開始。魔鬼勢力既被打擊，神就要復興祂的選民。

「到那日，耶和華在高處必懲罰高處的眾軍，  
在地上必懲罰地上的列王。  
他們必被聚集，像囚犯被聚在牢獄中，  
並要囚在監牢裡，  
多日之後便被討罪。  
那時，月亮要蒙羞，日頭要慚愧；  
因為萬軍之耶和華必在錫安山，  
在耶路撒冷作王；  
在敬畏他的長老面前，必有榮耀。」（賽二十四 21~23）

「在這山上，萬軍之耶和華必為萬民用肥甘設擺筵席，  
用陳酒和滿髓的肥甘，  
並澄清的陳酒，  
設擺筵席。  
他又必在這山上除滅遮蓋萬民之物和遮蔽萬國蒙臉的帕子。

他已經吞滅死亡直到永遠。  
主耶和華必擦去各人臉上的眼淚，  
又除掉普天下他百姓的羞辱，  
因為這是耶和華說的。」（賽二十五6~8）

「死人要復活，  
屍首要興起。  
睡在塵埃的啊，要醒起歌唱！  
因你的甘露好像菜蔬上的甘露，  
地也要交出死人來。」（賽二十六19）

「到那日，  
耶和華必用他剛硬有力的大刀刑罰鱷魚——就是那快行的蛇，  
刑罰鱷魚——就是那曲行的蛇，  
並殺海中的大魚。」（賽二十七1）

「以色列人哪，  
到那日，耶和華必從大河，直到埃及小河，  
將你們——地收集，如同人打樹拾果一樣。  
當那日，必大發角聲，  
在亞述地將要滅亡的，  
並在埃及地被趕散的，  
都要來，他們就在耶路撒冷聖山上敬拜耶和華。」  
（賽二十七12~13）

先知書中的啓示文學部分扮演了舊約先知書與間約（新舊約之間）時期啓示文學的橋樑。以賽亞書二十四至二十七章可說是十三



至二十三章的總結，後者（十三至二十三章）講述地上列國未來的命運，前者（二十四至二十七章）則總論普世最末了的結局。後者是關乎地上國度，前者則直指地上國度背後的靈界權勢。因此啓示文學的特徵駕凌一般先知預言的文體之上，顯得格外搶眼。

## 啓示錄的範例

啓示文學撲朔迷離的內容常令信徒卻步，啓示錄的解釋爭議尤其激烈，在初代教會確認正典範圍時已經出現東、西方教會意見不攏的現象，<sup>20</sup>蘇格蘭格拉斯哥大學新約教授巴克萊（William Barclay）曾諷刺地說：

「即使以現代人的角度來說，啓示錄亦是以難懂而著名的。結果，若不是因為艱澀難懂，被人棄置一旁，便是成爲了宗教狂人的遊樂場。他們利用這本書來繪製出一個天上的時間表，好測度將來要發生的事，或是以之來佐證一己的怪誕思想。有一位釋經學家，以失望的口吻說，啓示錄的文字有多少，它的謎便要有多少。另一位則謂，研究啓示錄的，那人若不是瘋狂的話，那亦只不過是遲早的問題而已。」<sup>21</sup>

不過斯托得（John Stott）已經提示閱讀啓示錄的訣竅，他認爲使徒約翰引導讀者注意的並不是這些謎般的符號，也不只是將來的事，而是耶穌自己，<sup>22</sup>這個原則與閱讀新約其他書卷的方式是一致

---

20 一向講求神祕、感性走向的東方希臘語教會對啓示錄是否爲神的啓示頗有微詞，而講究理性思維的西方拉丁語教會反而對啓示錄的接受度高，這是令人迷惑的弔詭現象。

21 巴克萊，《每日研經叢書——啓示錄注釋，上冊》（香港：基督教文藝出版社，1988），頁3。

22 斯托得，《基督眼裡的教會》（*What Christ Thinks of the Church*），蔣黃心湄譯（香港：福音證主，1978），頁13-15。

的，也是鑑別聖經正典範圍的首要標準——正典的內容必須以耶穌的身分、耶穌的工作為中心。例如福音書是耶穌的傳記，使徒行傳繼續敘述耶穌在歷史中的影響，書信的部分則是闡述耶穌的教訓所產生的神學以及生活教導和應用。啓示錄仍然是以耶穌基督的身分、地位為中心信息，「基督中心論」的思想脈絡在整卷書中題旨分明，如：

「我是首先的，我是末後的，又是那存活的，我曾死過，現在又活了，直活到永永遠遠，並且拿著死亡和陰間的鑰匙」，「右手拿著七星，在七個燈臺中間行走的」，「曾被殺的羔羊」……「證明這事的說：『是了，我必快來！』阿們！主耶穌啊，我願你來！願主耶穌的恩惠常與眾聖徒同在。阿們！」（啓一 17~18，二 1，五 1，二十二 20~21）。<sup>23</sup>

## 啓示錄的解釋與結構

在歷史傳統中，啓示錄的解釋主要有以下四種方式：一、過去法：認為啓示錄所描述的事件都已在第一世紀發生過了，因此必須以第一世紀的背景來了解本書。二、未來法：認為啓示錄所描述的事件，除了前三章之外，都會在耶穌二次降臨之前發生，因此啓示錄是一本末世預言書信。三、歷史法：認為啓示錄所描述的事件會在整個教會時期發生，亦即是從第一世紀直到新天新地，教會歷史上的重大事件都在啓示錄中記載。四、象徵法（理想法）：認為啓示錄是以象徵的方式描述正義與邪惡之間的爭戰，書中所描述的事件不必照字面方式應驗。

由於這四種方式各有優點，目前已經很少學者僅使用一種方

---

23 見《我信聖而公之教會》，頁 50。



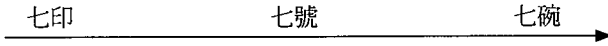
式，多半都會混合以上的各種方法，例如解釋啓示錄一至三章的時候，幾乎都認為主要是針對當時教會的信息，較適合採用「過去法」解釋；而啓示錄二十至二十二章的重點是復活、審判及新天新地，這些顯然是指向未來的事，這幾章因而較適合採用「未來法」。但是啓示錄四至十九章該如何解釋，至今仍沒有一致的看法。也正是因為四至十九章有各種不同的解釋方式，使得啓示錄成爲聖經中最多元見解的書信。

「有些作者企圖將啓示錄當作一本從創世到末世，持續不斷按照時間編輯的書，但今天持這種觀點的人已經不多了。第三世紀末葉盛行由威克多林（Victorinus，釋經學者）提出的觀點，就是各個審判系列是彼此平行的，而不是一個接著一個發生的。由於這些系列的審判似乎都以末世爲結尾，這種解釋幾乎可以肯定是正確的。這一類以封印、號角、碗作結束的事件不可能重複，除非我們所認識的這世界能夠結束好幾次！」<sup>24</sup>（見圖 14）

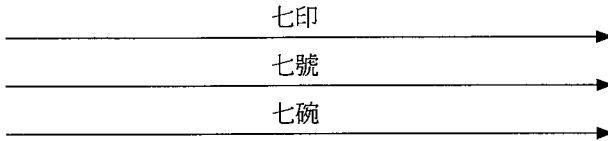
---

24 引自 C. S. Keener, *The NIV Application Commentary: Revelation* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 34；中文版：基納著，鍾越娜譯，《國際釋經應用系列 66 —— 啓示錄》（香港：國際漢語聖經出版社，2006），頁 30。

連續式結構：



平行式結構一：



平行式結構二：

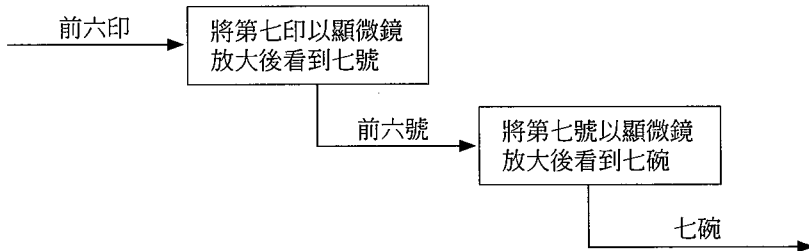


圖 14 啓示錄中關於「審判」的三種結構

有些作者認為（幾乎）整卷啓示錄都是平行式結構（見圖 15）<sup>25</sup>，亦即，同樣的事件或主題講述六次、七次或八次，如斯托得

25 啓示錄其他參考書目如下：莫里斯（L. Morris），《丁道爾新約聖經註釋：啓示錄》，陳詠譯。臺北市：校園，1990；陳濟民，《未來之鑰——啓示錄註釋》，香港：中國神學研究院，1995；莊遜（Alan F. Johnson），《天道研經導讀：啓示錄》，聶錦勳譯。香港：天道，1989；羅偉，《啓示錄註釋（上、中、下）》，臺北市：華神出版社，2007；饒柏·孟恩思（Robert H. Mounce），《啓示錄註釋》，李忠晉、潘秋松譯。香港：美國麥種傳道會，2008；格蘭·奧斯邦，《啓示錄註釋（上、下）》，顧華德譯。臺北市：華神，2008；B. M. Metzger, *Breaking the Code: Understanding the Book of Revelation*, Nashville: Abingdon Press, 1993.





認為「基督在教會中」、「教會在基督裡的安全」、「教會為基督作見證」、「教會為基督爭戰」、「基督為教會伸冤」、「教會與基督結合」這六件主題是平行、重疊的敘述。

	韓威廉 <sup>26</sup>	研讀版聖經 <sup>27</sup>	威爾克 <sup>28</sup>	斯托得 <sup>29</sup>
1	基督在燈臺中間 (一~三)	書卷與七個封印 (四1~八1)	教會在世間 (一9~三22)	基督在教會中 (一~三)
2	天堂與封印之異象 (四~七)	七位天使與七枝號 (八2~十一19)	為教會受苦 (四1~八1)	教會在基督裡的安全 (四~七)
3	七號 (八~十一)	七段象徵性歷史 (十二1~十四20)	對世界的警告 (八2~十一18)	教會為基督作見證 (八~十一)
4	逼迫教會的龍 (十二~十四)	神從聖殿所發出列怒的七個碗 (十五1~十六21)	以戲劇呈現歷史 (十一19~十五4)	教會為基督爭戰 (十二~十四)
5	七碗 (十五~十六)	巴比倫受審判和教會得平反 (十七1~十九10)	對世界的懲罰 (十五5~十六21)	基督為教會伸冤 (十五~二十)
6	巴比倫的傾倒 (十七~十九)	最後戰役 (十九11~21)	淫婦巴比倫 (十七1~十九10)	教會與基督結合 (二十一~二十二)
7	偉大的終結 (二十~二十二)	聖徒作王與最後審判 (二十一~二十一8)	歷史的幕後 (十九11~二十一8)	
8			新婦耶路撒冷 (二十一9~二十二19)	

圖 15 四種啓示錄的整體結構比較

聖經以啓示錄作為結語，淫婦所代表的巴比倫城，亦即一切敵基督的國度都將遭神審判，而代表基督新婦的新耶路撒冷要裂天而降，未了基督與教會將結合，神的僕人要事奉祂，神自始至終的心意終於實現：「我要作他們的神，他們要作我的子民。」（啓二十一

3；另見創十七4~8；利二十六11~12；耶三十一31~34，三十六26~28，三十七24~28；林後六14~18）儘管現今魔鬼在教會中興風作浪，繼續製造麻煩與弊端，但神仍掌權。筆者套用馬丁路德在極富啟發性的啓示錄註釋第二序文中的話來總結：

「總之，我們的聖潔是在天上，在基督所在之處，不是在這世界之中，不像市場的貨品那樣擺在眼前。所以隨麻煩、黨派、異端及弊端的便吧，它們有能力幹啥就幹啥好了。只要福音的話語在我們當中保持純潔，而我們也愛它，珍惜它，就算事情壞透，我們也不該懷疑基督是在我們身邊，和我們同在。所以我們在這卷書（啓示錄）看見，儘管經歷這種種災禍，又有野獸、墮落的天使，基督仍在聖徒身邊，和他們同在，以致最後得勝。」<sup>30</sup>

## 比喻文體

「比喻」（*parable*, παραβολή）原是以古代的事物做爲現今或將來事物的預表與象徵（來九9），在符類福音中特指耶穌教導所用的一種特殊方式。「比喻」的通行意思是「比較」（*comparison*）、「說明」（*illustration*），從衆所皆知的地上真理（包括自然界與人文

26 韓威廉（William Hendriksen），《得勝有餘——啓示錄研究》（*More Than Conquerors*），王特誠譯，香港：天道，1993。

27 《研讀版聖經——新譯本》，環球聖經公會，2008。

28 威爾克（Michael Wilcock），《聖經信息系列——啓示錄》，王特誠譯，臺北市：校園，2007。

29 John R. W. Stott, revised by S. Motyer, *Men with a Message: An Introduction to the New Testament and Its Writers* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 154.

30 *WA DB7*, 419, 36-421, 17；引自拜爾（Oswald Bayer），《路德神學當代解讀》（*Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation*）（香港：道聲，2011），頁339-340。



界)來佐證或說明天國的信息。<sup>31</sup>耶穌是智慧的老師,喜歡採用眾所熟悉的生活例子,藉此引入或襯托屬靈的真理,由於例子生動、活潑,往往吸引聽眾注意聆聽,甚至會主動去思考或銜接生活經驗與屬靈真理的關係。耶穌善用當時日常生活的例子作比喻的題材,有助於與聽眾站在相同的處境,觸類旁通,讓聽眾身歷其境,比喻可說是一種很好的溝通媒介。耶穌所講的比喻閃爍著第一世紀巴勒斯坦的地方色彩,如「新酒舊皮袋」、「新布舊衣服」的生活例證,讓二十一世紀的現代人能重新摭拾與拼湊耶穌當時生活林總的圖案。

符類福音書都記載著新酒舊皮袋、新布舊衣服這兩個比喻(太九14~17;可二18~22;路五33~39),原本是針對耶穌的門徒不禁食的問題,耶穌除了以「娶新婦」來說明,還附加這兩個比喻。娶親的比喻是指出禁食的時機不對,娶親是歡樂時刻,不宜克苦己心;至於新酒舊皮袋、新布舊衣服的比喻是強調新舊難合或新舊不相襯的事實。法利賽人代表猶太人古老的宗教傳統勢力,而耶穌所傳講的新信息與所掀起的新運動遲早要與他們衝突。耶穌並非僅在舊有的宗教傳統上再添加一些規條,此舉並無濟於事,耶穌更要求跟隨者需要全新的改變,丟掉已破損的舊衣服與舊皮囊,穿上新人:「若有人在基督裡,他就是新造的人,舊事已過,都變成新的了。」(林後五17)

有學者認為比喻也是耶穌用來保護自己的煙幕彈,是耶穌面對敵人挑釁或為某一主題與敵人辯論時,所使用的護航武器,以消除反對者的驕傲與偏見,攻破其立場與弱點。由於比喻是生活例證或故事,其含意是半隱藏的,需思考一番才能辨明,至於講者是否引

---

31 W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), 612; Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated and Edited by Geoffrey W. Bromiley, Vol. V. (Grand Rapids: Eerdmans, reprinted 1987), 747ff.

君入甕，聽者是否對號入座，完全是開放的互動空間。恰如其分的比喻往往使挑釁者啞口無言，因日常生活經驗是眾所皆知的常識，竟可應用到屬靈真理，對手被逼到進退兩難的局面，這是耶穌的智慧，也是比喻的有趣特質。

使用比喻的目的究竟是顯明真理還是隱藏真理？是明顯易懂的訊息或令人費解的密碼？馬太與馬可福音咸認為比喻對門徒是顯明真理；對外人則是隱藏真理：「耶穌對他們說：『神國的奧祕只叫你們知道，若是對外人講，凡事就用比喻。』」（可四 11；參太十三 10～11）其實一般而言，耶穌的比喻本身並無任何深奧或神祕之處，但是耶穌講比喻的用意可能引人猜測，如撒種的比喻若無耶穌講解，眾人可能不知道種子就是神的道（可四 14）。<sup>32</sup> 新約學者賴德（G. E. Ladd）認為奧祕是指神隱密的思想、計劃與安排，它向普羅大眾的理智是隱藏的；而向神所選擇的人卻啓示出來。<sup>33</sup> 因此聽眾是否能明白或接受比喻的信息，也在乎其本身的心態，單純的信心是基本的溝通默契。

一九七〇年代有學者開始對耶穌比喻的生活經驗提出反面的看法，認為有些比喻是與日常經驗衝突的，是誇張（*exaggeration*）、荒唐的（*hyperboli*）例子，是耶穌刻意向一般常態與理性挑戰，以突顯神國原則的衝擊性與震撼力。<sup>34</sup> 這類不尋常的比喻最有名的是「進葡萄園工作」的比喻（太二十 1～16），筆者試著以此比喻來示範解釋比喻的原則：一、充分了解比喻中的地方色彩或生活背景，二、從上下文尋找解釋的線索、比喻針對的問題、目的與重點，三、確定比喻的中心信息。

32 見本書第二章註 26。

33 賴德，《賴氏新約神學（合訂本）》（*A Theology of the New Testament*）（臺北市：中華福音神學院，1998），頁 101。

34 Norman A. Huffman, "Atypical Features in the Parable of Jesus," in *JBL* 97 (1978): 207-220.



巴勒斯坦的葡萄是在九月中完全成熟時才能採收，且要趕在十月秋雨之前必須摘取完畢，否則容易腐壞。因此採收期很短，園主必須與時間賽跑，每天清晨就出門去尋找足夠的工人來採收，即使傍晚也仍然願意讓閒置的工人入園工作。

耶穌這個比喻是針對彼得的問題：「看哪，我們已經撇下所有的跟從你，將來我們要得什麼呢？」（太十九27）彼得的心態是為神犧牲越多的人，應獲得越多的獎賞。因此比喻的目的是澄清天國酬勞的原則，有三個重點：一、當信得過神，祂是公平的標準。二、恩典是按著神的慷慨，不是按照人的功勞行賞。三、當欣賞神對他人慷慨大方，不要窺探他人的成果。比喻的信息是：神國的原則是根據主人的約定，而非工人的貢獻。

雖然進葡萄園工作的比喻是針對彼得這種已經跟隨主的門徒之服事心態，但也反映出人性中不可抹滅的功利心態或利益交換式的價值觀，以及喜歡與人比較、爭競的通病。比喻的信息正顯示出福音的震撼處，那引人非議的恩典數學，雇主反常的舉動，不但困惑著當時的聽眾，也震驚著今天的讀者。



## 練習題

試著從不同文體的經文抓住其主題或中心思想，或寫一篇解經講章：

1. 尼希米記第三章重建城牆（敘事體）
2. 詩篇第八十七或一二二篇（詩歌體）
3. 啓示錄十一章1～13節兩個見證人（啓示文學文體）
4. 馬太福音十三章31～33節芥菜種與麵酵（比喻體）



馬太受默示 (The Inspiration of St. Matthew)

義大利畫家卡拉瓦喬 (Michelangelo Merisi da Caravaggio, 1571 – 1610) 繪於一六〇二年

四福音寫作的角度很不一樣，因為四位作者針對的寫作對象不一樣。讀者群的差異會影響作者寫作的目的、主題與特色。馬太福音主要是寫給猶太人，所以頻繁地引用舊約的經文，證明耶穌基督應驗了舊約的預告。馬太所介紹的耶穌基督是君王的身分，是猶太人所盼望的彌賽亞，這位君王的降生威脅到地上的王，引致希律王的覬覦、不安，竟然掀起殺嬰慘劇。基督的降生原是要為世界帶來嶄新的生命，卻先造成群體生命的死亡。福音書一開始就是諷刺、矛盾的瘋狂劇本，頗具震撼果效。

# 第十二章

## 歷史與神學分析

---







## 歷史分析

**釋**經原則的第二個步驟是歷史分析。所謂「歷史分析」就是經文需要按照作者以及首批讀者當時的情況來解釋，研究作者是誰，他是什麼身分、職業。例如阿摩司是種桑樹的，桑樹是何種農作物？馬太是稅吏，稅吏在羅馬時代是何許行業，扮演何種角色？另外，作者寫作的背景、對象、目的與主題也是歷史分析的範疇。所以歷史分析的內容很豐富，是經文外圍的語境。

### 四福音的歷史分析與特色

以四福音為例。四福音是用不同的角度描述耶穌督一生的傳記，就文體而言，福音書是敘事體，但是並未按照耶穌的生涯段落作均衡的介紹，而是集中在三年的傳道腳蹤，尤其是最後幾週的受難境遇更是不成比例的細膩鋪述，可見作者刻意的結構、佈局與強調重心。如同創世記一至十一章是以迅雷速度揮灑億萬年的宇宙受造與地球生物的史前過程，尤其第一章是以極精簡的半詩歌、半散文體的文字勾勒浩瀚歷史的演變，第十二章之後則是以慢板的節奏，詳述族長時代亞伯拉罕、以撒、雅各與約瑟的生平事蹟。

四福音寫作的角度各具特色，因為四位作者針對的寫作對象不

一樣。讀者群的差異會影響作者寫作的目的、主題與焦點。<sup>1</sup>其實直接從四福音書的經文本身來看，並無法完全確認作者的身分，今天一般的共識是來自基督教的傳統說法。馬太福音的作者可能是那位稅吏馬太（太九 9，十 3），主要是寫給猶太人，所以馬太頻繁地引用舊約的經文，證明耶穌基督應驗了舊約的預告。馬太也刻意處理基督信仰給猶太人族群帶來的內鬨與緊張關係（十五 8~9，二十一 28~32、43，二十八 11~15），為證明新群體的存在是合乎原來族群的信仰，同時也肯定外邦基督徒逐漸成為多數的事實，所以馬太的信息也是給外邦基督徒（二十八 19~20）。<sup>2</sup>

馬太所介紹的耶穌基督是君王的身分，是猶太人所盼望的彌賽亞：「猶大地的伯利恆啊，你在猶大諸城中並不是最小的；因為將來有一位君王要從你那裡出來，牧養我以色列民。」（太二 6）這位君王的降生威脅到地上的王權，引致希律王的焦慮與不安，竟然掀起殺嬰慘劇。基督的降生原是要為世界帶來嶄新的生命，卻先造成群體生命的死亡。福音書一開始就是諷刺、矛盾的瘋狂劇本，深具震撼果效。

馬可福音的作者馬可，可能是耶穌被捕的目擊者，那位跟隨耶穌又逃跑的少年人（可十四 51~52），是使徒彼得的親密同工（彼前五 13），巴拿巴的表弟（西四 10）。馬可福音的對象主要是未曾

1 晚近有學者認為福音書所透露的資訊很少是關乎成書的環境或寫作的群體，與書信文體很不一樣。福音書內容是關乎「生平事蹟」（*vita*），這種紀錄言行的敘事體裁適合較廣的群體閱讀。見德席爾瓦（David A. deSilva）著，《21世紀基督教新約導論》（*An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods & Ministry Formation*）（臺北：校園，2013），頁 221。

2 德席爾瓦，《21世紀基督教新約導論》，頁 266，275。



聽聞福音的外邦人，<sup>3</sup>所以主題是比較普世性的，著重於耶穌是上帝的兒子：「神的兒子，耶穌基督福音的起頭」。(可一1) 他不僅是猶太人的君王，更是上帝的僕人。

在四福音中，馬可的描述手法向來簡潔俐落、直接了當，處理史料的方式幾乎是客觀性的，讓故事自己說話，作者很少評論。馬可的敘述重心是放在耶穌的工作，而不是他的言論和教導。斯托得說四福音中，馬可最忠實地暴露門徒弱點，多次直言不諱地指出門徒的「不信」(十六11、13、14、16)。<sup>4</sup>耶穌數次正在教導受苦與捨己之際，門徒卻動作頻頻，毫不避嫌地搶奪領導權。耶穌及時示範教育：「你們知道，外邦人有尊為君王的，治理他們，有大臣操權管束他們。只是在你們中間，不是這樣。你們中間，誰願為大，就必作你們的用人；在你們中間，誰願為首，就必作眾人的僕人。因為人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價。」(可十42~45)<sup>5</sup>第四十五節尤其強調基督就是以賽亞書中那位受苦僕人的化身(參賽五十二13~五十三12)。

路加福音是寫給提阿非羅，也就是對基督教福音有興趣的外邦人。作者開宗明義的序言中表達其寫作的對象、目的與方法：「提阿非羅大人哪，有好些人提筆作書，述說在我們中間所成就的事，

---

3 馬可福音的用字有不少拉丁化語句的例子，如「斗」(μόδιος，可四21)，「稅」(κῆνσος，可十二14)，「護衛兵」(σπεκουλάτωρ，可六27)，「百夫長」(κεντυρίων，可十五39、44、45)，顯然是針對當時羅馬時代的讀者。滕慕理(Merrill C. Tenney)，《新約綜覽》(*New Testament Survey*) (香港：宣道，1976)，頁132。馬可向外邦讀者解釋猶太人的習俗，如洗手、洗杯罐(可七2~4)，安息日之前的預備(可十五42)。《新國際版研讀本聖經》(更新，2002)，頁1864。

4 不過斯托得也指出，馬可獨特地強調耶穌願意使用信心還不成熟的門徒。J. R. W. Stott, *Men With A Message: An Introduction to the New Testament and Its Writers*, revised by S. Motyer (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 16-17。另見季納(Craig S. Keener)，《新約聖經背景註釋》(*IVP Bible Background Commentary New Testament*) (臺北：校園，2006)，頁139。

5 馬太福音二十章25~28節相同的經文應該是源自馬可的記載。

是照傳道的人從起初親眼看見又傳給我們的。這些事我既從起頭都詳細考察了，就定意要按著次序寫給你，使你知道所學之道都是確實。」（路一1~4）路加對社會邊緣人（如宗教局外人、窮人、婦女）的重視，同時也明顯地在為使徒行傳向外邦人傳道的使命鋪路。<sup>6</sup>有關救主降生前的預備故事不見於其他福音書，耶穌家譜也與馬太不同，除了由後代向前追溯，大衛之後又依循耶穌母親馬利亞這方的譜系，目的不是彌賽亞王裔的延續，而是真正參與救恩歷史的人類家世，耶穌「依人看來，他是約瑟的兒子」（路三23），他是世人的一分子。

路加福音有幾個獨特的比喻也不見於其他符類福音，如好撒馬利亞人（十28~37）、無知的財主（十二13~21）、浪子（十五11~32）、不義的管家（十六1~13）、財主與拉撒路（十六19~31），其中心信息都是標榜基督的救恩，中心鑰節是：「人子來，為要尋找，拯救失喪的人。」（路十九10）

路加不僅是嚴謹史家，且是醫療傳道的醫生，更是優雅的文學家。路加福音獨特的四首美麗的古聖詩：聖母頌（*Magnificat*，一46~55）、有福頌（*Benedictus*，一68~79）、榮主頌（*Gloria in Excelsis*，二14）與西面頌（*Nunc Dimittis*，二29~32），都是修辭上的珍寶，成為後代音樂家譜曲的讚美詩詞，也是基督教會傳世的遺產。<sup>7</sup>

約翰福音的作者可能就是那位「耶穌所愛的門徒」（約十三23，十九26，二十2，二十一7、20、24），根據初代教父的見證，或是被稱為「雷子」的使徒約翰（可三17）。針對的讀者仍是外邦

6 季納，《新約聖經背景註釋》，頁196-197。

7 滕慕理，《新約綜覽》，頁147。



人，<sup>8</sup>寫作的宗旨是「但記這些事要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命。」（約二十31）約翰所介紹的基督最大的特色就是「道」（Logos）這個稱謂，尤其是「道」的位格與神性，以及「道」與聖父、聖靈互動的關係（約十四至十六章）——「道」創造萬有，且「道」成肉身完成救恩。如此具有濃厚與異教文化對話的護教色彩，顯然是針對希臘文化之下的讀者群，一方面強調基督超過希臘文化的「理性」（logos）；另一方面也駁斥異端諾斯底主義的神觀。

約翰福音是四福音中最具神學詮釋性的解說，符類福音的比喻幾乎從缺，而約翰筆下耶穌那七個著名的「我是」的比喻（生命的糧、世界的光、羊的門、好牧人、復活、道路、真理、生命、真葡萄樹）則曖曖含光。對照於符類福音較鬆散與零碎的言訓，約翰福音展現結構嚴謹而連貫的講論，具有清楚且確定的主題。約翰非常留意法利賽人的敵意，細膩刻劃出耶穌身旁那些敵對的猶太人竊竊私語、動作頻繁的詭譎氣氛（約五18，六41、52，七12、32、43，八13，九13，十19、31，十一47）。

## 啓示的兩個特質：多元性與一致性

四福音用不同的角度來描寫耶穌生平事蹟，顯示神啓示的「多元性」（diversity）。透過四個不同的角度、目的與重點，來彰顯神在耶穌基督裡的豐富。本書第九章曾指出四福音裡似乎有一些表面衝突，聖經未掩飾這些矛盾，讓讀者端詳聖經對同一事件有不同的看法或解釋。雖然記載有出入，但是在聖經主題或神學思想上卻是一以貫之，此「一致性」（unity）正是神啓示的第二個特質。這兩

---

<sup>8</sup> 可由約翰必須解釋一些基本的猶太人知識來判斷讀者群，如：「拉比翻出來就是夫子」（約一38），「彌賽亞翻出來就是基督」（約一41），「磯法翻出來就是彼得」（約一42）。

種特質將聖經的真理襯托得既寬廣又和諧，並且延伸到教會歷史中，使基督的教會繼續體會神的心意。多元性與一致性是筆者教授教會近代史宗派主義時所強調的兩個信仰本色。如果太強調一致性，就會顯得霸道與專制，像宗派主義時代的宗教戰爭，紛紛擾擾；反之亦然，只講究多元性，缺乏基本的共識也會製造困擾。<sup>9</sup>

聖經真理並非沒有一定尺度或標準，在正統與異端之間仍有一定的界線與區別。正統雖非一套定形不變的教義或獨立的封閉系統，但也非一團結構含糊不清的泥土，可捏成各種形狀來配合每個世代的口味。基督教是一個歷史的宗教，有一定的客觀事實為根據，持有一定的信念為基礎，在歷史過程中，可以不同形式來表達其信仰風貌，而不損及本質。<sup>10</sup>

神的啓示之多元性與一致性是彼此協調與補充的。筆者教授多年神學的體驗，益發覺得這是聖經真理最基本也最優美的兩種特質，有助益於解經或事奉中肯而有韌性（resilience）。<sup>11</sup>

## 腓立比書的歷史分析

接著再以腓立比書為例證。本書第十一章的文體分析並未論及書信部分，筆者移置此處歷史分析討論，乃因為書信常是因應時事，或針對教會特殊問題而書寫的，有些釋經教科書並不將書信列

9 見本書第九章所討論的系統神學與歷史神學之間的制衡。

10 參林榮洪，《基督教神學發展史（一）初期教會》（香港：中國神學研究院，1995年十一月再版），頁48-49。

11 生態學者霍林（C. S. Holling）於一九七三年首先以 resilience 一詞，來描述生態系統遭遇自然或人為干擾、受創後也能迅速自我修復的能力，而且韌性會因為兩個矛盾現象同時並存的張力（tension）而開展。L. H. Gunderson and C. S. Holling, (eds.) *Panarchy: Understanding transformations in Human and Natural Systems* (Washington and London: Island Press), Chapter 3, 63-102. 引自郭怡君，〈上帝，景觀建築師：以西結書中的生態花園城市計畫〉《華神期刊》第五期（2013年十月），頁107，112。筆者以為此觀念用在聖經或神學生態上也頗具意義，另見本書附錄三，註22的「有機觀」（organic view）。



為特殊文體，而是在歷史分析時當作導論資料介紹。換言之，歷史分析的資料可以在一般新約導論或舊約綜覽的書籍中獲得，筆者在本書第十章所介紹的研經版聖經之各卷書首的簡介或導論，也都具有很好的參考價值。

書信的結構大致分為起首的問安與感恩，針對處境的教義或牧養問題之主體論述，以及結語的問安、勸勉和祝福。前一章所討論文體的各種文學形式，如詩歌、箴言、比喻以及啓示文學等幾乎都可在書信中找到，例如保羅在羅馬書展現其豐富的修辭學技巧，除了邏輯推理的論證，也包括提問方式，作者胸有成竹，自問自答（羅三3、9，六15，七7，八31~32；另見加二17，三21）。

腓立比書是屬於保羅的監獄書信，是保羅在羅馬監獄寫的極具私人性質的書信，字裡行間透露出他與教會之間深厚的情誼。背景是保羅坐監時，腓立比教會曾差遣使者以巴弗提攜帶信徒所餽贈禮物前往探視，不幸以巴弗提在途中患了重病，消息傳回腓立比，會眾十分擔憂。等到以巴弗提病癒，保羅急欲託他捎信解說情況，以消除教會的憂慮，並表達保羅由衷的謝意，同時順道就教會當下問題，施以教導。

### 「喜樂」與「同心合意」

腓立比書的主題可由頻繁使用的鑰字（keyword，關鍵字）來幫助確定。「喜樂」在本卷書出現了十多次，是次數最多的重要字彙。保羅在監獄裡既可以靠主喜樂，所以他勸勉教會信徒也要喜樂，無論是在逆境或順境中都要靠主常常喜樂。

腓立比書的主題關乎保羅所鎖定的目的與動機：保羅為什麼要寫腓立比書？「喜樂」的確是書信本身所呈現的外表關注，也是保羅傳達給教會的由衷心願，但是為什麼保羅鼓勵教會要喜樂呢？腓立比教會究竟出現什麼問題，促使保羅在監獄中必須提筆致意呢？

筆者以為在「喜樂」的主題之下，還有一個更深層、更基本的理由。且從經文本本身來發掘當時困擾教會或保羅的問題。

「有的傳基督是出於嫉妒紛爭，也有的是出於好意。這一等是出於愛心，知道我是為辯明福音設立的；那一等傳基督是出於結黨，並不誠實，意思要加增我捆鎖的苦楚。」（腓一15~17）「凡事不可結黨，不可貪圖虛浮的榮耀；只要存心謙卑，各人看別人比自己強。」（腓二3）「我勸友阿爹和循都基，要在主裡同心。」（腓四2）這些經文透露腓立比教會有結黨紛爭的事情發生，可能是因為兩位女同工不和，她們可能是教會的執事，能力很強，在信徒中是極有影響力的領袖，足以造成兩派勢力的抗衡。

保羅要求腓立比教會不要結黨，「結黨」的反面是「同心合意」。「同心合意」這個字在腓立比書也反覆出現好幾次，雖然不及「喜樂」該字的頻繁，卻是保羅寫本書卷的深層動機。

「同心合意」（κοινωνία）可說是腓立比書的主題信息，是治療教會分門結黨現象的藥方，此字有豐富的意涵：連結（association）、團契（fellowship）、分享（sharing）、相交（communion）以及參與（participation）。如下列經文：「因為從頭一天直到如今，你們是同心合意的興旺福音。」（腓一5）「所以，在基督裡若有什麼勸勉，愛心有什麼安慰，聖靈有什麼交通（κοινωνία），心中有什麼慈悲憐憫。」（腓二1）「使我認識基督，曉得他復活的大能，並且曉得和他一同（κοινωνία）受苦，效法他的死。」（腓三10）「論到授受的事，除了你們以外，並沒有別的教會供給（κοινωνεῖω）我」（no church entered into partnership with me in giving and receiving, except you only）。（腓四15b）<sup>12</sup>

保羅說教會同心合意是他喜樂與滿足的條件。「你們就要意念

12 此四節經文的粗體字是筆者自加。





相同，愛心相同，有一樣的心思，有一樣的意念，使我的喜樂可以滿足。」(腓二2)與「知道你們同有一個心志，站立得穩，為所信的福音齊心努力。」(腓一27b)，這兩節經文雖然都不是用「同心合意」(κοινωνία)該字表達，但意思仍是一樣的：如果教會同心合意，保羅的喜樂就可以滿足。可見「同心合意」是比「喜樂」更為基本與重要。如果不能臻此境界，保羅毫無喜樂之緣由。

腓立比書第二章尤其是關鍵篇章，將全書的主題聯絡起來，且牢牢緊扣。二章1~9(或11)節是神學上很重要的一段經文，稱為腓立比書的「基督論」。為什麼保羅在這封信裡要提到這麼重大的神學議題？主要的原因就是因為教會弟兄姊妹不能彼此謙卑與順服，所以保羅以耶穌基督謙卑、順服的榜樣：「他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。」(腓二6~8)勉勵教會「以基督的心為心」(腓二5)，「在主裡同心」(腓四2)。上帝的兒子尚且如此，何況是作基督門徒的教會，豈不更應該彼此的謙卑順服。所以順服的動機是要讓保羅喜樂；順服的動力是以基督為榜樣。

### 「各人看別人比自己強」

保羅以基督論作為教會「同心合意」的動力，讓信徒甘心彼此順服。「同心合意」另一層實踐的意思是「各人看別人比自己強。各人不要單顧自己的事，也要顧別人的事。」(腓二3~4)所謂「看別人比自己強」也意指看別人的事比自己重要，<sup>13</sup>正如基督的榜樣，他捨了自己的生命，未曾留下一樣好處不給教會。保羅在二章12

---

13 「看別人比自己強」的「強」(ὑπερέχω)字，*NRSV*譯作「更好」(better)，*ESV*譯作「更貴重」(more significant)，*NASB*、*NET* (*New English Translation*)與*NIV*都譯作「更重要」(more important)。

節提示教會整體的救恩：「這樣看來，我親愛的弟兄，你們既是常順服的，不但我在你們那裡，就是我如今不在你們那裡，更是順服的，就當恐懼戰兢做成你們得救的工夫。」仍是指向「各人看別人比自己強。各人不要單顧自己的事，也要顧別人的事」的主題。

一九九五年筆者與團契的好友，一起去歐洲旅行，途中有人失竊，有人受傷，有人想中途而廢，脫隊提前返國，最終一路過關斬將，精彩萬分。事實上，教會就好像旅行時的一部遊覽車，身為領隊的筆者就如牧者，期望教會中的每一肢體都能得救，不但每天平安無事回旅館，而且最好每個人都能同進退的安全坐上飛機，返回台灣。<sup>14</sup>

保羅在腓立比書二章 19~30 節提到兩個例子，作為教會肢體與他「同心合意」的例證，一例是提摩太：「因為我沒有別人與我同心，實在掛念你們的事。別人都求自己的事，並不求耶穌基督的事。但你們知道提摩太的明證；他興旺福音，與我同勞，待我像兒子待父親一樣。」（二 20~22）提摩太以掛念腓立比教會，與保羅同負一軛。

另一例是以巴弗提：「然而，我想必須打發以巴弗提到你們那裡去。他是我的兄弟，與我一同做工，一同當兵，是你們所差遣的，也是供給我需用的。他很想念你們眾人，並且極其難過，因為你們聽見他病了。」（二 25~26）以巴弗提不以自己為中心，他難過是怕腓立比教會為他的罹病而擔憂。當年筆者外子的大姊乳癌復發時，極力守密，就是擔心母親無法承受打擊，與以巴弗提的心態是一樣的。這種「看別人比自己強」是「同心合意」的表現。

保羅自己的例證也實踐這種精神：「我正在兩難之間，情願離世與基督同在，因為這是好得無比的。然而，我在肉身活著，為你

14 見拙作〈雖然無花果樹不發旺〉，《基督徒的搬家哲學》，頁 161-172。



們更是要緊的。我既然這樣深信，就知道仍要住在世間，且與你們眾人同住，使你們在所信的道上又長進又喜樂。」（一23~25）爲了教會的靈命長進，保羅願意繼續在世爭戰與奮鬥。

這樣的歷史的分析有助益於徹底探討作者寫作目的，準確掌握寫作的主題，領受經文信息時會有意外的亮光。而且整卷書呈現漂亮的脈絡，臻至首尾連貫、前後呼應與一氣呵成之果效。

個別的字也可作歷史分析。福音書所記載的登山寶訓中之第一福「虛心的人有福了！」（太五3；路六20），馬太福音的「虛心」原文作「心靈貧窮」（οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι）；路加福音只有「貧窮的人有福了！」，沒有「心靈」這字。「貧窮」一詞在猶太人傳統中的意義，是指一個在地上無任何資產、極其貧窮的人，這種人只能全然倚賴與信靠神，所以被耶穌成爲「有福」。

又如約瑟休妻的故事，按照馬太福音的記載，馬利亞只是許配給約瑟，相當於今天的訂婚，還沒有迎娶（太一18~21）。但是接著便稱約瑟是馬利亞的丈夫，說他考慮採取休妻的行動。這也是按照猶太人的法例，「許配」了的男女被視爲有了夫妻的名分和關係，雖然尚未履行夫妻的責任，但若要解除這關係，惟一的途徑就是休妻，即離婚的手續。中國古代也有如此傳統，電影〈臥虎藏龍〉裡女主角俞秀蓮的未婚夫死了，她爲其立牌位，上面寫著「先夫孟思昭」，日常燒香紀念。

## 神學分析

神學分析是整個釋經過程的頂峰。在研究經文的文法與歷史背景之後，最後都要帶到神學分析。所謂神學分析就是必須回答一個重要的問題：這段經文教導什麼神學的真理？本書第九章曾圖示釋

經學在神學分類的層次，將神學分爲「系統神學」與「歷史神學」。系統神學的特色是著眼於聖經全面性的教導，範圍寬而廣，但偏向主觀，易受個人神學立場的支配；歷史神學的特色則是歷史性，範圍窄而專，但比較客觀，留意不同時期、不同作者的神學思想。「系統神學」與「歷史神學」兩者有相輔相成、彼此制衡的關係，正如本章上述啓示的「多元性」與「一致性」之間的張力。

很多人認爲神學分析是偏向學術性的知識，是屬於理性思維的神學家的專業領域。事實上，神學是每位信徒都要面對的生命反芻。神學是歸納、貫通整本聖經的原則性教訓，用最簡單的方式表達，神學就是信仰反省。神學院主要的訓練即檢查教會的教導與實踐是否合乎神的心意。因此神學不是理論性的知識，相反地，其具有相當的實踐性。如不通過神學分析的步驟，很難達到完整與正確的實踐。神學若有偏差，實踐也會出問題，這在兩千年的教會歷史中屢見不鮮。所以神學是用來檢索教會的信仰。只鑽研聖經或擁有許多的神學知識，卻不知道用來反省與檢討信仰實踐，那只流於純學術。

神學分析非常重要是因為直接影響到教會的倫理抉擇。例如基督徒可否參政？基督徒可否吃血？基督徒可否祭祖？姊妹可否按牧？這些實踐的問題不是簡單或快速的「是」或「非」、「可」或「不可」的答案可以解決，最終都要回到神學的分析。

可能在同一教會或神學院或宗派裡，也充斥著非常多元的看法。無論是哪一種立場，只要是根據嚴謹的解經，都應當被尊重，所以不須排斥與貶抑不同的看法。論及婦女的事奉，有些同工擔心被譏笑落伍，現今是什麼時代了，還在壓抑婦女，爲了顏面只好牽就或妥協時代潮流。這不應是教會支持或限制婦女事奉的理由，支持者或反對者都應有其聖經根據。筆者一貫的態度是：在基要真理上，教會力求一致性；但是與救恩無直接關係的次要議題上，不妨

維持多元的寬廣性。

## 從使徒行傳第十五、十六章談起

當聖經出現一些看似矛盾之處，往往是檢驗與整理信仰的時機。例如筆者很喜歡引用的例證是使徒行傳第十五、十六章之記載，保羅對律法的態度似乎前後不一致性。筆者曾經在幾個不同的場合發表這段經文的詮釋心得，在此將它們做後續的完整處理。

使徒行傳第十五章記載教會歷史中一個關鍵的會議，稱為「耶路撒冷會議」，議題是討論外邦人信主之後是否仍須遵守摩西的律法，而割禮是其中最重要的爭執焦點。割禮原是猶太人孩童時就必須執行的族群記號，但外邦人通常是成年之後才信主，如果還要行割禮，是件頗痛苦的差事。摩西律法包含幾百條必須遵守或不可觸犯的規定，猶太人遵守了幾千年，苦不堪言，因為違反一條就是干犯眾條（雅二 10~11；加三 10），如今是否要把燙手的洋芋丟給外邦信徒，耶路撒冷的使徒展開激烈與漫長的辯論。最後大會的議決是給外邦人自由，不須遵守摩西律法：「現在為什麼試探神，要把我們祖宗和我們所不能負的軛放在門徒的頸項上呢？我們得救乃是因主耶穌的恩，和他們一樣，這是我們所信的。」（徒十五 10~11）除了請外邦信徒留意猶太人幾個禁忌：「所以據我的意見，不可難為那歸服神的外邦人；只要寫信，吩咐他們禁戒偶像的污穢和姦淫，並勒死的牲畜和血。」（徒十五 19~20）

這四項規定：偶像、姦淫、勒死的牲畜和血，是外邦社會很普遍的行爲，卻是猶太人禁戒的事情。所以這次大會主要是要讓外邦的基督徒跟猶太的基督徒可以相交並往來，雙方學習彼此尊重之道。猶太的基督徒體諒外邦人，不再勉強外邦基督徒遵守繁瑣的摩西律法；但是外邦基督徒也要尊重猶太人所看重的傳統。

保羅在羅馬書第十四章繼續解釋這次大公會議的精神。「有人

信百物都可吃；但那軟弱的，只吃蔬菜。吃的人不可輕看不吃的人；不吃的人不可論斷吃的人；因為神已經收納他了。」（羅十四2~3）有人反駁以為保羅此處是在處理吃不潔淨食物，而非吃血的議題：「我憑著主耶穌確知深信，凡物本來沒有不潔淨的；惟獨人以為不潔淨的，在他就不潔淨了。」（羅十四14）就像哥林多前書第八、十章是處理吃祭偶像之物：「其實食物不能叫神看中我們，因為我們不吃也無損，吃也無益。」（林前八8）「凡市上所賣的，你們只管吃，不要為良心的緣故問什麼話，因為地和其中所充滿的都屬乎主。倘有一個不信的人請你們赴席，你們若願意去，凡擺在你們面前的，只管吃，不要為良心的緣故問什麼話。」（林前十25~27）吃血的問題極為複雜，不是筆者所要處理的議題焦點，暫且略過。<sup>15</sup>然而保羅重點不在澄清吃或不吃的對錯，而是糾正信徒相處的態度。

繼續討論表面衝突的經文。使徒行傳十六章1~3節：「保羅來到特庇，又到路司得。在那裡有一個門徒，名叫提摩太，是信主之猶太婦人的兒子，他父親卻是希臘人。路司得和以哥念的弟兄都稱讚他。保羅要帶他同去，只因那些地方的猶太人都知道他父親是希臘人，就給他行了割禮。」

使徒行傳第十五章耶路撒冷大公會議才剛宣布外邦人信主不用行割禮，到了第十六章路加卻故意記載保羅為提摩太行割禮。提摩太的父親是希臘人，他擁有一半之外邦人血統，理當享有割禮的豁

15 一般反對吃血的心態是尊重生命，或尊重神的話語，這也是舊約以色列人的立場，因為血象徵生命（創九3~6；利十七10~14；申十二16，23~26）。但是筆者質疑的現象是，以色列人好戰的民族性是近代中東局勢迄今仍動盪不安的主因，與其因為尊重生命而不吃血的哲學卻又背道而馳。吃血的問題也涉及各地族群吃肉的習慣，包括西方人的牛排及華人的燉肉湯，都無法像猶太人一樣徹底地放血。中國東南沿海的溫州教會喜歡食用半生的血蚶尤其爭議，是富有高量血紅素的貝類食物。要按照字面禁血有其實質上的困難，只能依循精神上的尊重文化態度。



免權，爲什麼保羅要替他行割禮呢？第十五章才解放成功，第十六章卻又恢復律法的軛，是否前後矛盾？這時就要啓動神學的分析。

保羅爲提摩太行割禮主要的原因是：帶著提摩太到各地佈道，爲了方便進會堂向猶太人傳福音或進出聖殿，保羅就替提摩太行割禮，確定他半個猶太人的身分。

保羅前後矛盾主要是面對兩個原則：就福音內容而言，絕對不妥協，如果割禮是爲了使人得救，保羅堅決不讓。保羅在加拉太書、腓立比書，都曾嚴厲地指責猶太人的律法主義，語氣非常兇悍，稱其之謂「犬類」（腓三2），恨不得那些人「把自己割絕了」（加五12，《和修版》作「把自己閹割了」）。但是使徒行傳第十六章則顯示保羅另一個原則，他在哥林多前書第九章解釋這個原則。

「我雖是自由的，無人轄管；然而我甘心作了眾人的僕人，爲要多得人。向猶太人，我就作猶太人，爲要得猶太人；向律法以下的人，我雖不在律法以下，還是作律法以下的人，爲要得律法以下的人。向沒有律法的人，我就作沒有律法的人，爲要得沒有律法的人；其實我在神面前，不是沒有律法；在基督面前，正在律法之下。向軟弱的人，我就作軟弱的人，爲要得軟弱的人。向什麼樣的人，我就作什麼樣的人。無論如何，總要救些人。凡我所行的，都是爲福音的緣故，爲要與人同得這福音的好處。」（林前九19～23）

這是一個很漂亮的屬靈原則——爲了福音的好處，保羅向什麼人就作什麼人。保羅說，我雖然是自由的，但是爲了福音的緣故，我寧願放棄這種自由，而侷限在律法之下。保羅爲了要向猶太人傳福音，得著那些在律法之下的猶太人，因此在特定的景況中，且在沒有妨礙福音真理的原則之下——即割禮不是得救的條件——爲了

傳福音的方便，保羅盡量體恤、牽就對方的處境，為的是要使猶太人比較容易接受福音。在猶太教會百般禁忌之下，保羅採取權宜的方式，這時「合一、和諧」比「割禮」的議題重要。

王明道先生年輕時在長老教會的中學教書，他對洗禮的形式有些疑問，經過詳細查考聖經，他認為浸水禮比點水禮更為符合聖經的教訓，因為浸入水中象徵舊人死去，重獲新生。他請北京使徒信心會的牧師為他施浸，這件事引起長老會和學校當局的反對，但他寧願選擇離校，也要順服神的命令。最後，他和幾位因為洗禮而一同退學的同學，在冬天冒著嚴寒接受浸禮。多年以後王明道在《五十年來》書中憶及此事，承認自己年輕時「熱心有餘，智慧不足」，為了次要的儀式問題，卻犧牲教會合一更重要的原則。

保羅在此處正是考量到教會合一的見證，猶太裔基督徒既將割禮的豁免權釋放給外邦人，外邦基督徒也應尊重猶太人的生活禁忌。套用馬丁路德的名言，基督徒是世界最自由的人；也是最不自由的人。根據加拉太書五章1節：「基督釋放了我們，叫我們得以自由，不要再被奴僕的軛挾制。」基督徒已經從奴役中得釋放（liberty of servitude），所以是世界最自由的人，不受律法的轄制，不受任何人的束縛；但另一方面，基督徒卻又是世界上最不自由的人，因為愛的緣故，而成為眾人的僕人，受眾人的管轄，在自由中作奴僕（servitude of liberty），在愛中常以為虧欠，深覺得為他人付出的還不夠。今天信徒往往強調第一種自由，然而更成熟的自由卻是第二種——放棄自由。為了愛的緣故放棄自由，為了合一的緣故願意暫時放下一己之見。當然，前提是不能夠妥協基要真理。

保羅對割禮事件的矛盾與權宜處理，到了加拉太書又產生另外的爭議，場景與戰況又轉移到新陣地與新議題。保羅是個性格鮮明的領袖，他的特質表現在處理提多受割禮的事情上。





「過了十四年，我同巴拿巴又上耶路撒冷去，並帶著提多同去。……但與我同去的提多，雖是希臘人，也沒有勉強他受割禮；因為有偷著引進來的假弟兄，私下窺探我們在基督耶穌裡的自由，要叫我們作奴僕。我們就是一刻的工夫也沒有容讓順服他們，為要叫福音的真理仍存在你們中間。」（加二1、3~5）

提多與提摩太的同質性很高，且皆為保羅的門生，又都是教會的牧者，並具有外邦人的血統，但是保羅對他們卻有差別待遇。<sup>16</sup>

提多與提摩太的割禮事件中，惟一區別在於時間先後的的不同，提摩太受割禮是在使徒行傳第十五章耶路撒冷大公會議之後，而加拉太書第二章提多不受割禮是在耶路撒冷大公會議之前。因著時間的不同，也就顯露出保羅處事情策略的不同，對保羅而言，深知孰可忍、孰不可忍的原則。究竟什麼是暫且可以容忍的，什麼卻是絲毫不能退讓的？

### 禁忌與鬆綁

使徒行傳第十五章耶路撒冷大會是討論外邦人信主後需不需受割禮。結果大會終於批准外邦人可以有不受割禮的自由。因此照理說，在會議之前，保羅尚未取得官方的認可，他不應擅自決定不為提多行割禮。同樣，會議之後，禁令已經解除，保羅大可公開地、大方地讓提摩太免掉行割禮之苦。為何保羅行事正好顛倒過來，在大會之前，寧冒干犯猶太律法之危險，不為提多割禮；而大會之後卻又多此一舉，為提摩太行割禮？這似乎是更棘手的解經問題。

筆者中學時喜歡耍酷，常向校規權威挑戰，例如學校規定學生不准燙髮或頭髮打薄，筆者為了髮型的校規曾吃盡苦頭，先後被記

<sup>16</sup> 部分文稿引自拙作〈呷飯搏感情〉，《基督徒的搬家哲學》，頁299-318。

大過與小過。現在髮禁早已解除了，中學生可以選擇各種髮型，而筆者也已經揮別年少，可以自由燙髮或剪任何髮型。然而正因為自由了，筆者就不覺稀罕，因不須再向權威挑戰。自從拿到博士學位回國任教以後，筆者的頭髮一直保持清湯掛麵型，若是年少時一定覺得很土，但現在卻顯得清新脫俗。保羅是性格人士，他也向權威挑戰，所不同的是，保羅爭取的自由是關乎救恩真理。

## 保羅的焦慮

加拉太書第二章是在耶路撒冷大會之前，保羅認為必須絕對堅持他所傳的「因信稱義」的福音，倘若他為提多行割禮，則顯示信耶穌還不夠，須再補行割禮。如此一來，福音真理就會被犧牲，特別是當時有一些猶太人在「私下窺探」他們的舉止。「勉強」（二3）一字暗示曾有人試圖強迫過，但保羅未絲毫妥協讓步，保羅說：「我們就是一刻的工夫也沒有容讓順服他們，為要叫福音真理仍存在你中間。」（二5）

反之，當耶路撒冷大會公佈外邦人自由後，由於教會已接受這個共識，保羅反倒不再堅持。為了方便帶提摩太去向猶太人傳福音，或可自由地進出聖殿，保羅認為行割禮反而有利，所以這時割禮已不是「得救」的先決條件，乃是為了「工作方便」，這就是保羅性格之處。保羅自己有孰可忍、孰不可忍的原則，同時他也用這個性格去直接對付教會圈內的領袖。

「有名望的人」在第二章出現三次（加二2、6），是指耶路撒冷教會的領袖，應該就是二章9節所說的雅各、磯法、約翰。加拉太書第一章，保羅不斷地聲明他所領受的啓示，是直接由神而來：

「弟兄們，我告訴你們，我素來所傳的福音不是出於人的意思。因為我不是從人領受的，也不是人教導我的，乃是從耶穌基督



啓示來的。」「然而，那把我從母腹裡分別出來、又施恩召我的神，既然樂意將他兒子啓示在我心裡，叫我把他傳在外邦人中，我就沒有與屬血氣的人商量。」（加一 11~12、15~16）

保羅其實不需對耶路撒冷教會領袖惟命是從。但他願意尊重工場前輩的地位，他也知道，除非與耶路撒冷教會保持友好、相交的關係，否則無法有效地執行其宣教使命。

保羅訪問耶路撒冷的目的是要確保他自己所傳的福音，與使徒所傳的福音，在基本核心內容上是一致的，以致他所帶領信主的外邦人，也會被耶路撒冷領袖接納為教會真正的成員，與猶太信眾享有同等的地位。如果耶路撒冷領袖拒絕承認保羅所傳福音的合法性，也拒絕外邦人可以不守律法，那麼教會便會分裂成兩派：一派是外邦信徒；一派是猶太信徒。

保羅不僅認真傳福音，也留心處理同工之間的人際互動，這就是為什麼保羅一方面自稱，他所領受的啓示不是來自耶路撒冷領袖，但另一方面卻又須私下去拜訪這些有名望的人（二 2）。蘇格蘭的釋經學者巴克萊（Barclay）說，保羅在加拉太書二章 1~10 節這段經文中，文字的表達上很不通暢，句子斷斷續續，思想不太連貫，用字含蓄（「有名望的人」的原文是指「那些似乎有分量、有重要性的人物」），反映他內心的焦慮：保羅一方面擔心話說少了，有人會以為他放棄了原則；另一方面又擔心他話說多了，有人會以為他反對教會領袖。<sup>17</sup>

---

17 巴克萊，《加拉太書、以弗所書注釋——每日研經叢書》（香港：基督教文藝，1993 四版），頁 25。

## 飯桌風波

保羅與教會領袖的衝突是發生在飯桌上，原來是輕鬆的吃飯氣氛，卻發展為尷尬的罵人場面（二12）。安提阿教會因常向外邦人傳福音，因此教會中有不少外邦人，教會內瀰漫著不同種族融洽相處的和諧氣氛，常在聚會後一起愛宴聚餐。連彼得到了當地也很快融入這種氛圍中。

中國人說：「呷飯皇帝大」。民以食為天，吃飯時間是一天中最重要時刻，任何天大的事也得暫擱一旁，任何不愉快的事也得暫撇一邊。吃飯時候最好保持愉悅心情，才能享受美食。然而加拉太書第二章保羅卻在飯桌上翻臉不認人，直接槓上彼得。保羅一見有偏差，就立刻採取強力的行動，當時聚餐才吃到一半，保羅並不想等待，立刻出擊，當面發難，而且是在大庭廣眾的面前，毫不顧及彼得的面子。

「後來，磯法到了安提阿；因他有可責之處，我就當面抵擋他。從雅各那裡來的人未到以先，他和外邦人一同吃飯，及至他們來到，他因怕奉割禮的人，就退去與外邦人隔開了。其餘的猶太人也都隨著他裝假，甚至連巴拿巴也隨夥裝假。但我一看見他們行的不正，與福音的真理不合，就在眾人面前對磯法說：你既是猶太人，若隨外邦人行事，不隨猶太人行事，怎麼還勉強外邦人隨猶太人呢？」（加二11~14）

保羅在此處的態度正是延續加拉太書第一章的精神，他是神直接揀選的使徒，具有與十二使徒相同的地位與權柄，因此他可以指責使徒彼得之錯處。

保羅理直氣壯、振振有辭，他認為吃飯事小，真理卻事關重大。若與外邦人分開吃飯，是暗示外邦人地位較低，若想要擁有與



猶太人一樣的地位，除非也遵守猶太律法，但這樣一來就意味著人單單靠信耶穌得救還不夠！此舉嚴重威脅白白救恩的福音真理，保羅不得不起而維護基督徒的自由。他指出，人稱義不是因行律法，律法只能指出什麼是罪，其目的是叫人知罪，基督徒若仍活在律法下，就仍舊只是個罪人，至終也必然會再觸犯律法。這就是加拉太書二章 17 節的意思：「我們若求在基督裏稱義，卻仍舊是罪人，難道基督是叫人犯罪的嗎？斷乎不是！」

### 彼得的風範

那麼彼得的反應如何呢？他絕非省油的燈，脾氣原來也很暴躁，在十二使徒中，常是帶頭說話的領袖，耶穌被捕那夜，他還用刀砍了大祭司僕人的耳朵，要講蠻勇，他是有的，一點也不比保羅少。被主修剪、調整後的彼得，仍是門徒中的頭目，使徒行傳中，彼得多次代表教會發言講道，曾使三千、五千人信主（徒二 41，四 4），論傳福音能力、講道恩賜、領袖魅力，絕不亞於保羅。

再者，使徒行傳第十章彼得在與哥尼流接觸的過程中，他也領受從神而來的特別啓示。在異象中，彼得看見一塊大布從天上縋下來，裡面有各種走獸、昆蟲、飛鳥，神要他宰了吃，彼得說：「凡俗物和不潔淨的物，我從來沒有吃過。」神說：「我所潔淨的，你不可當作俗物。」彼得才領悟到，原來外邦人也是神所潔淨的。彼得這種領會，與保羅在大馬色的經歷一樣是振聾啓聵、震撼人心。彼得所領受的異象不比保羅遜色，他的領袖地位與保羅平分秋色，而且彼得是專向猶太人傳福音的使徒，保羅則是向外邦人傳福音的使徒。況且，論出道的先後次序，彼得甚至是保羅的前輩與師兄。

彼得當然也接受因信稱義、白白救恩的福音，對彼得而言，「既知道人稱義，不是因行律法，乃是因信耶穌基督，連我們也信了基督耶穌，使我們因信基督稱義，不因行律法稱義；因為凡有血

氣的，沒有一人因行律法稱義。」(加二16) 理當是絲毫沒有異議。他願意與外邦人一起吃飯，顯示已經接受外邦人在基督裡的地位。

可能從雅各那裡來的猶太人(加二12)比較保守、嚴格與死硬，尚無法接受與外邦人一起吃飯的風尚。而且，外邦人吃的食物很多是猶太人向來都不曾沾唇的。彼得隨即與外邦人分開吃飯，也可能只是從猶太人傳統中墨守的生活習慣來看吃飯事件，而非從信仰的角度，正如保羅為提摩太行割禮的例子一樣，不是得救的條件，而是為了傳福音的方便。彼得與巴拿巴「隨夥裝假」(加二13)很可能是想暫時避開衝突，因為要使雅各那裡來的猶太人接受外邦人在基督裏的地位，不是一件容易的事，仍需一段時日的溝通。

### 面子或合一？

無論如何，彼得當時的反應是吞忍下來，彼得自己也有孰可忍、孰不可忍的原則。彼得未作任何辯解，讀者諸君可以說彼得自知理虧，但筆者更願意說，彼得是爲了教會的合一，爲了教會和諧的大局，而願意暫時讓步，忍氣吞聲。筆者爲彼得有風度的宰相肚量喝采，容筆者再顛覆一下，這裡軟弱的可能是保羅，驕悍的保羅不分青紅皂白、不給彼得分辯的機會。彼得就在大庭廣眾之下挨罵，毫不還嘴。彼得當時若吞忍不下，情況可能就會大亂。在飯桌風波之後的耶路撒冷大會，公開支持保羅(徒十五1~2、6~11)，彼得年老的時候，還極力推薦保羅的作品，稱保羅爲「親愛的兄弟」(彼後三15)，一點也無記恨的模樣，絲毫無報復的架勢。

初代教會能以穩定地、同心地發展增長，與兩位領袖合作無間，彼此配搭有很重要的關係。保羅在外面拓展版圖，是衝勁十足的先鋒型領袖；而彼得是在裡面支持他，是穩定江山、支撐大局的掌舵大臣。如果內部領袖不合，河山再大，「窩裡反」仍是大患，大好江山仍難免瓦解。過去教會都比較突顯保羅型的領袖，筆者卻



要推薦彼得型的領袖風範。

## 餘波蕩漾

上述加拉太書的「飯桌風雲」是筆者相當富爭議性的詮釋，原本只是想顛覆一下傳統的解釋，使保羅單向與平面的自述呈現較雙向互動、立體的歷史畫面，然而之後有幾位學者加入此詮釋角力。莊新泉醫師用修辭學的角度來理解：修辭學有兩個情緒反映的方法：強情緒反映（*Pathos*）與弱情緒反映（*Ethos*）。保羅在加拉太書中採用了許多的強情緒反映，目的是為福音爭辯，特別是為外邦基督徒是否要套入猶太人律法的議題爭辯。既然是爭辯，當然可想像書信中的掙扎與衝突的氣氛。因此保羅形容巴拿巴的「隨夥假裝」，本質上是一種修辭學上事實敘述（*narratio*）的一種主觀用詞，這原本是法庭上雙方你來我往的交鋒辯論的用法，如今在保羅主導的書信中，巴拿巴當然無發言機會。

筆者的舊約老師鄭炳釗博士也參與評論，鄭老師與馮蔭坤老師商討之後，兩人對此篇的看法一致，不過態度溫和，我想華人教會應該有雅量面對多元的意見。鄭先生的意見如下：

聖經沒有記載就等於沒有發生嗎？或許保羅曾給彼得分辯的機會；或許彼得還嘴，只是保羅不在加拉太書複述。事實上，保羅在安提阿的陳詞，極可能不只限於第14節那幾句話，因為這節意思並不完整。你對保羅和彼得的觀點會否是 *reading from silence*？我甚同意你諸多的觀點，包括「在教會的團隊事奉中，需要有人為真理衝鋒陷陣，不怕得罪人；可是也需要有人為和諧、合一的緣故，願意挨罵。」但是，我懷疑你可否根據加拉太書第二章得此結論？

誠如鄭老師所言，聖經沒有記載不等於沒有發生，只是筆者的

立場正好與他對立（鄺：你怎知保羅未給彼得分辯的機會？蔡：你怎知彼得當場有分辯機會？）。兩種立場都有想像的空間，也都是合理的推測，雖然大部分的歷史真相已經無法還原，但是只要是按照嚴謹的解經原則，都應該被尊重。詮釋學恐怕不是「是與非」的黑白問題，而是錯綜複雜的歷史處境、心理狀態與語言層面等等，一段經文可以包括作者、讀者與經文等全方位取向的考量，究竟是絕對的真理或相對的解讀，有時並不容易判斷。筆者的詮釋方式比較有爭議的地方是，保羅寫加拉太書時，是否有未讓彼得有答辯的機會。按照莊醫師的修辭學角度，保羅關注的焦點是因信稱義的真理，至於其他的枝節則不在他關注的範圍。

二〇〇二年三月筆者帶領的豐盛團契查考哥林多後書，按照慣例第一次都是由外子帶領查經，他在交代該書的歷史背景時提及，保羅以其強硬個性，碰上性格的哥林多教會，雙方一度鬧得很僵，相持不下，其間的恩怨情仇十分複雜（保羅一共訪問該教會三次，也寫了三封信給該教會），若非提多在他們中間協調與斡旋，單憑保羅的書信，可能無法解除僵局，連保羅寫哥林多後書時，都不確定是否已解決問題。可見保羅如此個性，的確需有團隊的同工作為他的緩衝或遮蓋，正如聖靈藉著提多在教會中動工一樣（見林後七～八）。筆者認為這是合理的推測與詮釋。任教台大化學系的陳竹亭教授說保羅如此強勢的個性，又兼具強烈的使命感，當事與願違時，難免會多受苦楚（見林後一5）。

二〇〇八年馮蔭坤老師出版《加拉太書註釋》，參考書目列進筆者這篇〈呷飯搏感情〉爭議性的講章，也回應了莊新泉醫師的修辭學角度。馮先生對加拉太書這段經文作了極細膩與詳盡的探討，沒想到當初只是筆者的直覺反應，未料新約學者對彼得在此的表現，早已有多番的針鋒相對。馮先生堅持保羅的邏輯思維十分敏





銳，拒絕與外邦信徒同桌吃飯等於出賣他們。<sup>18</sup>但馮先生對彼得「怕奉割禮的人」與「裝假」的事上卻表現相當善意的解釋：首先，彼得的畏懼也許只是一種真誠的掛慮，怕他身為向猶太人傳福音的工作之主管，會被視為猶太教的叛徒，因而成為他傳福音之對象的絆腳石。其次，可能彼得關心猶太省內那些猶太基督徒的安全問題，因為猶太基督徒在安提阿與未受割禮的外邦人以弟兄身分彼此相交，會使猶太眾教會陷入受逼迫的危險之中。若是這樣，彼得的行動就更容易解釋了。<sup>19</sup>

至於「裝假」此字的名詞，在古典希臘文的意思是「回答」，然後是「表達」一篇演說；動詞則是「扮演一個角色」，但不是「雙重面孔」或「假冒為善」之意，而是指彼得扮演了一個不是他自己本身的角色，他改變的行為彷彿一副面具，將他真正的信念隱藏起來，因沒有勇氣按照他真正的信念而行。<sup>20</sup>如此看來，馮先生也同意彼得不是沒有「因信稱義」的信念，而是在敏感的機會顯露出內心的掙扎。

如筆者在本書第一章所說，每一段經文，有一種解釋，多種應用，和無限的聯想。聯想不能取代或排斥正確解釋，但是聯想可以讓經文更立體、深入與有趣。筆者仍然為自己這段顛覆的聯想能換來這麼多元而具深度的迴響，深感值回票價。還可在此書本之尾聲結合文法分析的修辭學、敘事文體、歷史分析的時間背景以及神學分析的衝突經文協調，作為本書的理論提供實例示範，讓讀者體會詮釋學既是嚴謹學科，又是創意藝術的舞台。

18 馮蔭坤，《加拉太書註釋》卷上（臺北：校園，2008），頁 485。

19 馮蔭坤，《加拉太書註釋》卷上，頁 486。

20 馮蔭坤，《加拉太書註釋》卷上，頁 489。

第 十 二 章  
練 習 題

1. 各人要因自己的罪死亡（參耶三十一 29～30；結十八 2～3）與原罪思想（羅五 12）如何協調？
2. 舊約禁止吃血的規定（見本章註 13）與歌羅西書二章 20～21 節的精神有無衝突？如何協調？
3. 您對教會中婦女講道的態度是持肯定或否定的態度？您的經文證據是什麼？聖經有無另一種立場的聲音？



當代美國新約學者哈菲曼 (Scott J. Hafemann)

當代新約學者哈菲曼，德國杜賓根 (Tübingen) 大學新約博士，曾任教於美國戈登康威爾 (Gordon-Conwell) 神學院與惠頓 (Wheaton) 學院。其對哥林多後書第三章的詮釋面面俱到，堪稱本世紀在這段經文的上下文考據工夫做得最徹底的學者。

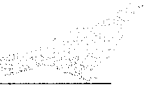
的解釋。但無論如何，多麼難以理解。M. J. C. 的理論似乎比這更下流些的還分，所以否認他與倪瓚能不同的並非點——因為倪瓚是這幫人

# 解釋哥林多後書三章6節的典範轉移

## 馬丁路德的見解已經過時了嗎？

由於這書，可... 解釋... 馬丁路德的見解已經過時了嗎？





「字句是叫人死，精意是叫人活」（林後三6）是釋經學的著名標語。有學者說，哥林多後書是註釋家的樂園；也是絕望的園地。<sup>1</sup>因為此節經文既是了解保羅思想的重要經文，卻又極易產生誤導作用。

釋經史中，對此節經文有兩極化的解釋。將「精意」解釋為「寓意解經」（allegorical interpretation）；相對地，「字句」被解釋為「字面解經」（literal interpretation），以俄立根為此濫觴。此對比模式成為初代與中世紀教會的主流解釋，幾位大師級的教父包括耶柔米、奧古斯丁之早期神學觀，都是如此解釋。<sup>2</sup>其間雖然有少數真知灼見者力挽狂瀾，如初代的安提阿學派，卻仍抵不過時代崇尚與流行的潮流，直到宗教改革時才見此趨勢的扭轉。

1 Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, WBC, vol. 40 (Dallas: Word Books, 1986), x.

2 奧古斯丁早期雖然視「精意」為「寓意解經」，將「字句」解釋為「字面解經」（*De doctrina Christiana* III, 5, 9；see Library of Christian Classics【簡稱LCC】8, 198），但是他卻又主張哥林多後書三章6節的「字句」與「精意」不應解釋為「字面解經」與「寓意解經」，而是應該以保羅區分「律法」與「福音」的架構來解釋（*De doctrina Christiana* III, 33, 46; *De spiritu et littera libera unus*, Argument 6, 7, see LCC 8, 193）。奧古斯丁在同一本著作中竟持兩種不同的立場，可見此對比模式的高度爭議性，以及奧氏的舉棋不定。奧古斯丁將「字句」與「精意」解釋為：對懲罰的懼怕與對神的義的愛；律法的行為與恩典的行為，這也正是他用來與伯拉糾爭辯救恩論時所持之神學立場。研究路德的近代德國神學家艾伯林認為奧古斯丁並未將律法與恩典的意義放在解經的層面，而僅是指出哥林多後書三章6節不是「寓意解經」合法化的正當經文證據。See Gerhard Ebeling, "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (簡稱ZTK) : 48, 185.

## 哥林多後書三章6節的解經

誠如「上下文」是釋經的關鍵，哥林多後書三章6節可謂最佳的範例。保羅寫哥林多後書主要目的是為解釋他事奉的資格、使徒的職分，用以答辯他與假使徒不同的基準點——因為假使徒是靠人的推薦信；而保羅的推薦信是從神來的保證。

哥林多後書二章14節揭開一連串的對比，顯示保羅與假使徒兩種不同的事奉：保羅的事奉是使人得生命，傳揚基督的香氣，是由於誠實，在神面前憑著基督講道；而假使徒則是為利混亂神的道。進入哥林多後書第三章，保羅使用更密集的對比：「人的薦信」對比於「基督的薦信」；「用墨寫的」對比於「用永生神的靈寫的」；「寫在石版上」對比於「刻在心版上」；「不是自己能夠承擔」對比於「上帝替我們承擔」；「憑著字句」對比於「憑著精意」；「叫人死」對比於「叫人活」；「屬死的職事」對比於「屬靈的職事」；「定罪的職事」對比於「稱義的職事」；「廢掉的榮光」對比於「長存的榮光」；「帕子蒙著臉」對比於「帕子已經揭開」。

501

歸納這一連串的對比，顯示保羅在此是論證他與假使徒兩種不同的事奉：新約的事奉與舊約的事奉；或律法與聖靈的工作。在哥林多後書第三章這段經文中，並無任何線索暗示保羅是在論述靈意解經與字面解經。保羅正面積極為他的使徒職事辯護：他是憑著新的約事奉神，此職事是用永生神的靈刻在心版上，是屬靈的職事，是使人稱義的職事，有長存的價值等等。

羅馬書第七、八兩章是解釋哥林多後書三章6節的線索。保羅用夫妻婚姻在法律的歸屬關係來比喻一個在基督裡新造的人，其身分的改變與主權的轉移。羅馬書七章6節「字句」與「精意」的對比模式同時出現：「但我們既然在捆我們的律法上死了，現今就脫離了律法，叫我們服事主，要按著心靈（Spirit）的新樣，不按著



儀文（letter）的舊樣。」<sup>3</sup>《和合本聖經》之所以譯為「心靈」，是把它視之為小寫的spirit，但譯為「聖靈」則更佳。《新譯本聖經》翻譯得較清楚與明瞭：「因為儀文會使人死，而聖靈卻使人活。」緊接著羅馬書七章10節：「那本來叫人活的誡命，反倒叫我死。」「叫人活」與「叫人死」的對比也在此處出現，本來是「叫人活」的律法，至終卻「叫人死」。律法是良善的，卻無法助人為善；律法不是罪，卻無法阻止人作惡。保羅生動地描繪罪如何將人類圈禁在可憐無助的處境中。

叫人興奮的是，在基督裡出現了曙光，且藉聖靈能力的護庇，人類有了新的轉機。羅馬書八章2節：「因為賜生命聖靈的律，在基督耶穌裡釋放了我，使我脫離罪和死的律了。」而賜生命聖靈正是「精意（靈）叫人活」之意。羅馬書八章10~11節提示兩種權勢的抗爭：身體（舊人的轄制）與聖靈（新人的歸屬對象）之對比：「基督若在你們心裡，身體就因罪而死，心靈卻因義而活。然而叫耶穌從死裡復活者的靈，若住在你們心裡，那叫基督耶穌從死裡復活的，也必藉著住在你們心裡的聖靈，使你們必死的身體又活過來。」《新譯本聖經》將第10節的「心靈」，仍譯為「聖靈」，「心靈卻因義而活」則譯為「聖靈因著義的緣故賜給你們生命」。

羅馬書第七、八章也是在比較兩種景況：一是叫人絕望的律法；一是使人脫離罪和死的聖靈。用此脈絡來解釋哥林多後書第三章就昭然若揭：保羅是在比較兩種事奉，一為律法的事奉，即舊約的事奉；另一種為聖靈的事奉，即新約的事奉。

然而，保羅為什麼說律法「叫人死」呢？律法難道不好嗎？保

3 整本聖經中，「字句」與「精意」的對比模式同時出現的經文，除了羅馬書七章6節外，另一處是羅馬書二章29節：「惟有裡面作的，才是真猶太人；真割禮也是心裡的，在乎『靈』，不在乎『儀文』。這人的稱讚不是從人來的，乃是從神來的。」（雙括號是筆者自行加入）

羅在羅馬書第七章說律法是聖潔的、是良善的，律法本身並沒有什麼值得非議，問題是出在人的罪（羅七12~13）。由於人的罪，以至無法完全行出律法的要求，突顯出律法的要求相當苛刻與嚴格。「凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛。」（加三10）律法只指出是非善惡的標準，卻不提供人能力去遵行律法，以至於律法的功能最後變成只是定罪，因此人惟有等候神的法外開恩。

「福音」就是神的法外開恩，聖靈釋放了我們脫離罪和死亡的律，使人可以得生命，此即「精意（聖靈）叫人活」的意思。因而，《新譯本聖經》將哥林多後書三章6節譯作：「因為『儀文』會使人死，而『聖靈』卻使人活」（雙括號是筆者自行加入）。

保羅在哥林多後書第三章的重點在於：哥林多教會就是保羅的薦信，此間教會的歸主是出於神的作為與恩典，因此真使徒不需要假借其他威權來樹立自己的形像。保羅的薦信就是他所傳講的福音信息，以及聖靈的明證。<sup>4</sup>保羅表明：福音的時代所擁有的榮耀超過律法的時代，所謂「精意」的原則，不是外在（outward）法典強制的順服，而是出乎內在（inward）聖靈的幫助；福音所顯明的力量，不是出於人的努力和決定，而是出乎心中內住的主自己。

4 「字句」（γράμμα）有書信（或薦信，letter，見徒二十八21）、文字（加六11）、字母（路二十三38；林後三7）、帳目（路十六6~7）、條文律例（written code，羅二27、29，七6）等意思；「精意」（πνεῦμα）則有神的靈、人的靈、邪靈等意思。γράμμα 用來指「律法」（torah）在新約中並不稀罕（約五47，七15；提後三15）。保羅放棄用清楚的「律法」與「聖靈」的語意表達，卻選用「字句」與「精意」這對比字彙，給後代兩千年的解經家與神學家帶來不少研究課題與爭論。不可否認，在哥林多後書三章的確有與假使徒較量不同「薦信」的意圖（三2~3「寫」ἐγγεγραμμένη）。保羅原是哥林多教會的開拓者，是創始元老，卻面對教會假使徒的挑戰，要求他拿出薦信證實他的使徒身分，保羅心中一定交相煎迫，他體認到文字薦信的有限性，其實教會就是他的薦信、明證（林後三2），只有基督才能為真使徒掛保證（林後三5）。然而，在羅馬書二章29節與七章6節並無薦信的附加意思。筆者認為「字句」（γράμμα）這字彙與律法是用文字（墨）的形式刻在石版上有關，對比於福音是用聖靈刻在心版上的特質（林後三3、7）。



以上是自路德以降，基督教會對哥林多後書第三章主流的解釋，而「字句叫人死，精意叫人活」的對比模式，正是路德釋經與神學的核心。<sup>5</sup>

## 路德早期對「字句」與「精意」的詮釋

路德早年已經在他的解經作品中，採用「字句」與「精意」的對比模式。他指出「字句」與「精意」的區別不在舊約與新約之別；而是律法與福音的區別，並指出舊約與新約之別不在於舊約時代與新約時代之時間區別，乃是兩種勢力（power）範圍，正如哥林多後書三章16節所說：「他們的心幾時歸向主，帕子就幾時除去了」；以及羅馬書七章6節所說「但我們既然在捆我們的律法上死了，現今就脫離了律法，叫我們服事主，要按著心靈（Spirit）的新樣，不按著儀文（letter）的舊樣。」。基督徒讀舊約也同時面對叫人死的律法及賜生命的福音。換言之舊約中有福音真理，舊約本身也有「字句」與「精意」的區別，意即，「字句」與「精意」的區別端視讀者的心態，究竟是按照舊的字句方式來領受舊約，或是按照新的方式來支取精意。不僅是舊約中有福音真理，更精準的說，舊約律法可以像福音一樣，按照屬靈的角度領受。<sup>6</sup>

5 挪威路德宗神學院教授格林德海姆（Sigurd Grindheim）認為傳統以律法與福音的二元角度解釋「字句」與「精意」這對比字彙，仍是目前最好的解釋。見“The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3. 5-18,” *Journal for the study of the New Testament*（簡稱JSNT）84 (2001): 97.

6 艾伯林認為這是一種存在主義的讀經方式，也就是基督論導向的讀經。見“*Die Anfänge*,” *ZTK* 48: 214. 艾伯林認為路德的詮釋學之基本課題是揭露個人在神面前的存在，究竟是「叫人死的字句」，或是「叫人活的精意」；亦即，個人的自我理解（self-understanding）究竟是「面對神」（*coram Deo*）或「面對世界」（*coram mundo*）。筆者認為哥林多後書三章16節所說：「他們的心幾時歸向主，帕子就幾時除去了」就是一種存在主義「辯證式」（*dialectical*）的理解。

## 賦予舊約的信心正面的評價

在詮釋詩篇七十一篇15節「我的口終日要述說你的公義和你的救恩，因我不計其數」時，路德說：「即使摩西律法是以人間文字寫成，對那些用屬靈的方式閱讀、理解的人而言，都仍是叫人活活的言語 (*lingua viva*)，但是對那些以肉體方式閱讀的人而言，只是蘆葦或字母。」<sup>7</sup> 在詮釋詩篇一〇一篇1節「我要歌唱慈愛和公平」，路德理解為律法的雙重意義，屬靈的律法就是福音，新舊約都分享基督，新舊約同樣擁有律法與福音。<sup>8</sup> 在詮釋詩篇一一九篇1節「行為完全、遵行耶和華律法的，這人便為有福！」時，路德說：

「摩西律法本身並非邪惡或污穢，但因為文士並未按照精意理解與教導它，以致污穢了它。摩西律法則兼顧兩者：包含帶著象徵意義的字句 (**the signifying letter**) 以及字句所包含的精意 (**the spirit signified by the letter**)。凡領受律法所象徵的事物以及接受它所指示的將來的實體，都是真正有福的人。」<sup>9</sup>

換言之，舊約本身也有「字句」與「精意」的對比模式，正如

7 *WA* (路德的拉丁文作品全集威瑪版 *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* 簡稱) 3, 456, 29-37; *LW* (路德全集英文譯本 *Luther's Works* 簡稱) 10, 400. 這是路德一五一三至一五一五年第一次在威登堡講授詩篇的上課講義，全名是詩篇講座《*Dictata super Psalterium*》。普瑞斯 (J. S. Preus) 觀察這段詮釋接續的文字，認為路德所謂用屬靈的方式閱讀、理解摩西律法，是以新約的意義來理解舊約的經文，仍是過去寓意解經所慣用的手法，是一種假象的正面肯定。見 *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther* (Massachusetts: Harvard University, 1969), 164. 不過路德並未停頓在這階段，他持續進步中，逐漸正視舊約本身的價值與定位。

8 *WA* 4, 135, 28-29.

9 “*lex non est mala nec maculate in se, sed quia scribe, qui eam non cum spiritu intelligebant et docebant, faciunt eam maculatam. Nam lex Mosi habet utrunque, scilicet literam significantem et spiritum significatum per literam. Et omnes qui eam susceperunt ut significantem et figuram futurorum, bene beati sunt et fuerunt.*” *WA* 4, 306, 9-13; *LW* 11, 414-415. (粗體字是筆者自標)

新約所呈現的，同時，領受律法中精意之關鍵也在於舊約百姓的信心。在詩篇中，路德對舊約的信心提供正面的評價，同如律法、先知書中的信心。

路德在此有明顯的突破，給予舊約的猶太人在救恩歷史中具特定的地位。他引用加拉太書三章23節「但這因信得救的理還未來以先，我們被看守在律法之下，直圈到那將來的真道顯明出來」，認為猶太人是被限制在律法以下，直到信心顯明出來。但是以色列中相信神應許的屬靈百姓，如詩篇的作者，卻是新約信徒的預表，神所有的子民在期待基督（舊約）與呼求基督（新約）之間有一個屬靈的團契。舊約是福音的見證（testimonies），律法的精意就是福音。「整個詩篇就是呼籲：屬靈律法顯現，字句被移走，精意被實現；帕子被除去，臉龐敞開；基督到來，摩西消失了」。<sup>10</sup>

研究路德的解經與改教神學萌生之間關係的學者普瑞斯（J. S. Preus）認為：此處是路德以歷史字面解釋舊約，並賦予舊約「信心」正當合法地位的關鍵突破點。<sup>11</sup>舊約百姓因著神的應許得以進入神的恩典中。路德允許字句清晰的經文具有神學涵義，「字句」與「精意」的區分也根植於舊約本身，所以「精意」同時出現在「字句」中，亞伯拉罕之約是永遠的約，並應許將來基督的恩典，<sup>12</sup>那些

---

10 "The whole psalm is nothing but a petition that the spiritual law be revealed and the letter be removed, that the spirit be brought forth and the veil taken away, and the face appear, that Christ come and Moses pass away". *WA* 4, 310, 37-39; *LW* 11, 422. (詩篇——九篇註釋：粗體字是筆者自標。)

11 *From Shadow to Promise*, 177. 普瑞斯的論點與艾伯林不同，後者認為路德的突破是基於存在主義式的讀經領受，前者則認為改教神學是在路德使用「歷史—神學」的進路詮釋舊約時萌生的。但是兩位學者都同意：路德的改教神學與他的新詮釋學之間有直接且不可分的關係，而此詮釋學是在他區分「字句」與「精意」時出現的，並且出現的時間可以追溯到他早期的解經作品，例如第一次講授詩篇與羅馬書時（一五一三～一五一五年）。

12 *From Shadow to Promise*, 207。

相信應許之言的舊約信心子民，同時是屬肉身與屬靈的人。<sup>13</sup> 改教神學至此脫穎而出。

稍後（一五一五年），在其他釋經著作中，路德逐漸發展出「字句」與「精意」對比模式的實踐性與福音性的理解方式。在羅馬書十六章17節的頁邊旁註（Gloss），路德用律法的儀文與信心的教義來理解「字句」與「精意」對比模式。<sup>14</sup> 律法的行為是只在信心與恩典之外完成的工作；而信心的行為則是出自於自由之靈所完成的工作，且完全是因為神的愛，心被恩感而發出的行為。<sup>15</sup> 律法與福音的區別不在新、舊約之別，而在於信徒實踐神的話語時的心態。律法要求我們有好行為；福音則賜下喜樂的心去行出好行為。

路德在一五一九年加拉太書四章24節的註釋中指出，所謂「字句」是指律法，或在恩典之外；「精意」則是指恩典。任何經文若沒有彰顯或提供恩典即是「字句」，不管它是否按照寓意解釋。<sup>16</sup> 按照嚴格的定義，經文的屬靈解釋（即「精意」）是指生命本身，並實踐律法的要求，因為它是透過恩典，用神的手指寫在人的靈魂中。<sup>17</sup> 路德比奧古斯丁更進前一步，如同下文所引述路德在一五二一年的論文〈答覆超克基督徒〉之立場：律法可以是「字句」或「精意」；屬靈的律法也要求行為，但這是出於愛心的行為。律法所以叫人死，乃是因為它是靠人的力量、功德，因而離開了恩典的精意。<sup>18</sup>

13 *From Shadow to Promise*, 211。

14 *WA* 56, 151, 9-13; *LW* 25, 130. 這是一五一五年路德講授羅馬書的講義，分成頁邊簡短的旁註（Gloss）與後半部較詳盡的解經註釋（Scholia）。

15 *WA* 56, 248, 10-11; *LW* 25, 234（羅三20，Scholia）。

16 路德表示他是採納奧古斯丁在詩篇註釋（*Enarrationes in Psalmos* [on Ps. 70:19]）與 *De spiritu et littera*（14, 24）的立場，見 *WA* 27, 312, n. 43; 314, n. 44.

17 *WA* 2, 551, 31-34; *LW* 27, 313.

18 *LW* 27, 312-313.

## 〈答覆超亢基督徒〉論「字句」與「精意」

一五二一年馬丁路德發表一篇護教性的論文〈答覆超亢基督徒〉(Answer to Hyperchristian)，回覆天主教陣營的神學家埃姆斯(Emser)的挑釁，<sup>19</sup>針對聖經權威的問題提出答辯。路德認為「惟獨聖經」是教會真理的最高標準，神的話語是教會傳統的依據。該文有一段標題為「關於字句與精意」(Concerning the Letter and the Spirit)，討論如何解釋神的話語，也針對哥林多後書三章6節提出詳盡而精彩的見解，尤其是針對「字句」與「精意」對比模式的神學意義。<sup>20</sup>

路德主張：哥林多後書三章6節不是在分辨字面解經和靈意解經，而是在說明兩種宣講的職事(two ministries of preaching)，一是律法的宣講，一是福音的宣講。「字句」是一種舊約的職事，是一種不提供恩典的宣講。「字句叫人死」是因從來沒有任何人因行律法變得較好，反而是每況愈下。律法是刻在石版上、寫在書上，只會命上加命，令上加令地給人帶來絕望；而福音卻藉著聖靈，把神的話銘刻在人的心版中。因此，「精意」是新約的職事，是一種提供恩典、推介耶穌基督的事奉。

路德指出，現在雖然是新約時代，但並不需要刻意逃避字句，兩種宣講都是必須的。亦即，並非新約時代就不需要律法的宣講，保羅鼓勵人要傳講字句，甚至要把律法講得更清楚，為的是要使人看見行律法的徒勞無功，讓人看見自己裡面沒有良善，惟有神的靈才能叫人活。

路德在這篇論文最後結論說：宣講律法為的是要使人渴慕神的

---

<sup>19</sup> 埃姆斯是當時馬丁路德在薩克森(Saxony)主要的政治對手喬治公爵的神學顧問，與路德已經有多次的交鋒。

<sup>20</sup> WA 7, 647-671; LW 39, 175-202.

恩典。傳講律法，可以預備人心，接受福音的宣講。如保羅所說，律法是預備的工作，是訓蒙的師傅，引導人到神那裡。沒有律法，不會看見自己的無能為力，也就不會渴慕救恩。因此，律法的職事可以成為屬靈的職事，只要它引導人到基督那裡，亦即，字句可以成為精意；律法可以等同福音。

馬丁路德將「字句」與「精意」分別解釋為律法與福音。「字句叫人死」是因為摩西律法命令人作無法完全作到的，這是一條靠行為稱義的途徑，結果卻是死路一條，「精意叫人活」則是一條以福音應許人生命之道路，並賜下聖靈的能力。亦即，「字句」與「精意」是代表兩種拯救方式，或神學上涇渭分明的時代。<sup>21</sup>改教家這種神學性的解釋，自此成為這四百年普世公認的明確意義，解經學者傾向以羅馬書與加拉太書的觀點來解釋哥林多後書三章6節。

## 「保羅與律法」的研究之典範轉移

一九八七年，美國三一神學院新約教授穆爾（Douglas Moo）指出，學術界對「保羅與律法」的研究，已經有典範轉移的現象，並主張保羅對律法的解釋可能是現在新約學術界最爭論性的問題。<sup>22</sup>所謂典範轉移，主要是指保羅對律法的態度並不像改教家所說的那麼負面。<sup>23</sup>

這種典範轉移起自於一九七七年英國牛津大學釋經學教授桑德

21 加爾文隨後跟進，持同樣的解釋：「使徒從這段經文，在福音和律法之間設一比較。他說律法是字句的教理，福音是精意的教理，律法是刻在石版上，福音是刻在心版上。律法所宣講的是死亡，福音宣講的是生命；律法執行的是定罪，福音所執行的是稱義；律法業已廢止，福音卻依然存在。」《基督教要義》上冊（徐慶譽譯，香港：基文，1986），頁338。

22 D. Moo, "Paul and the Law in the Last Ten Years," *Scottish Journal of Theology* (簡稱 *SJTh*) 40 (1987): 287-307.

23 E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1979), 59, 100, 180.

斯的著作 *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress)，是近代研究有關保羅的律法觀之分水嶺。桑德斯認為保羅所反對的猶太教，並非靠行為稱義的律法主義 (non-legalistic)，其認為保羅當代的猶太教倚賴恩典的程度，不亞於早期的基督教。而以色列人在神面前的地位是基於立約關係，此約要求人順服誡命，而此順服也非以色列人賺取來的，此即所謂的「恩約論」(covenantal nomism)。<sup>24</sup> 其中割禮、食物禁戒、節期等律法，是以色列人身為神所眷顧的立約團體之記號，因此保羅所批評的猶太教不是靠行為得救的律法主義，而是猶太教的種族優越主義，以致將外邦人排除在救恩之門外的問題。<sup>25</sup> 贊同這種說法的學者包括鄧恩 (James D. G. Dunn)、賴特 (N. T. Wright) 等，此陣營被稱為「新觀點」(New Perspective)。

桑德斯認為保羅從未明顯宣布律法是無法執行的。<sup>26</sup> 過去的傳統認為，保羅信主前曾歷經靠行律法討神喜悅之苦，信主以後卻屢遭猶太教對手之挑釁，欲將律法的軛再度加諸基督徒身上。一旦這傳統理論被質疑，保羅的律法神學就需要重新洗牌。桑德斯認為馬丁路德將保羅的陳述變成他自己特殊的神學核心，是因路德深受罪咎感的折磨，但這是路德自身的問題，並不是保羅的問題，如果學者用路德的眼光來看稱義觀，將會誤解保羅的思想。<sup>27</sup> 此陣營的其他學者如克梅爾 (W. G. Kümmel) 與史坦達 (K. Stendahl) 咸認為保羅

---

24 陳濟民的新書中，稱此為「契約性的律法主義」，見《保羅神學的10堂課》(臺北：校園，2008年4月)，頁18。馮蔭坤譯為「恩約守法主義」，見「保羅新觀的再思」，《加拉太書註釋》(卷上)(臺北：校園，2008)，頁165。

25 E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983), 33.

26 E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 21-27.

27 *Paul and Palestinian Judaism*, 44-49.

信主以前的良心是很強建的，不像馬丁路德那般脆弱不安。<sup>28</sup>

雖然桑德斯之說遭受不少批判，但似乎已經形成新的趨勢與典範，從宗教改革以降的傳統說法遭遇前所未有的挑戰，而後者仍堅持路德的觀點比二十世紀的學者更接近保羅的思想。儘管眾說紛紜，「字句」與「精意」對比模式（letter / Spirit contrast: γράμμα / πνεῦμα antithesis）仍被公認是解開保羅的律法觀之鑰匙。

### 「字句」與「精意」對比模式新解

德國杜賓根（Tübingen）大學神學院新約教授司徒馬赫（Peter Stuhlmacher）拒絕改教家從系統神學的角度解釋哥林多後書三章6節，他自己選擇從聖經神學著眼。所謂律法與福音的對比不是兩種拯救方式，而是神在兩個階段的救恩歷史之啓示方式。律法是代表基督降生前的信心，根據羅馬書三章27節，猶太人可誇之處不在「立功之法」（the Law of works），而在「信主之法」（the Law of faith），亦即，透過摩西五經對神的慈愛、憐憫與提供贖罪（見出三十四6；利十六，十七11）之見證。今天神又透過基督的贖罪與聖靈的能力，拯救所有人類，也救贖律法脫離罪的轄制，恢復律法原先在伊甸園的功能。<sup>29</sup>司徒馬赫顯然接受桑德斯的觀點，賦予舊約律法在救恩歷史中正面的角色，這論點並非全無道理，筆者肯定其價值。

曾在杜賓根大學接受司徒馬赫指導博士論文的哈菲曼（Scott J. Hafemann）也依循此路線，認為保羅在哥林多後書第三章的解

28 W. G. Kümmel, *Römer 7 und Bild des Menschen im Neuen Testament* (Munich: Christian Kaiser, 1974) ; K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976). 引自 Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: "The Luthern" Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 134-149.

29 Peter Stuhlmacher, "Paul's Understanding of the Law in the Letters to the Romans," *Svensk exegetisk årsboook* 50 (1985): 97, 99.



經，與對律法的評價並不違反舊約的原意，早在西乃之約時（出三十二～三十四），已經顯示以色列人的硬心，而舊約的先知也已預告另外需要新的約（耶三十一；結三十六）。所以，舊約與新約並不是對立、衝突的啓示。<sup>30</sup>摩西的舊約職事引致以色列滅亡與被擄；而保羅的新約職事則是舊約先知預言的應驗。哥林多後書第三章從救恩歷史角度區別這兩種職事：透過摩西，以色列領受律法，但因為沒有神的靈，所以死在罪中，如今藉著保羅，教會領受福音的啓示，經歷聖靈的能力得以遵守律法。保羅面對哥林多教會的毀謗，以「字句」與「精意」的對比模式來釐清辯明自己的屬靈職事。

哈菲曼引用穆爾與山德斯（J. A. Sanders，請注意，不是前一位學者 E. P. Sanders）的說詞，認為哥林多後書三章6節「字句」與「精意」的解釋已經典範轉移，雖然撻伐之聲四起，但是已經形成多數派的立場。潮流所致，傳統的宗教改革家說法迅速失勢。<sup>31</sup>

## 保羅新觀點之再思

然而筆者面對此現象並不過分悲觀，不但是馬丁路德對此節的解釋模式並未被全然取代，<sup>32</sup>而且，「正統路德宗」（Lutheran Orthodoxy）所謂基督「終止」舊約律法的主張，是否即代表路德本人的立場？以及律法的暫時意義說（temporal meaning of the Law）已經過時的說法，仍待澄清。<sup>33</sup>即便保羅對律法的態度仍深陷在衆說紛紜中，所謂新典範陣營內也有許多分歧，尚無絕對的典範代表。支持傳統路德因信稱義觀的學者達斯（Andrew Das）與施賴

---

30 哈菲曼的博士論文後來出版成書，見Scott J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck, 1995]), 1995; 美國版Peabody: Hendrickson Pub. Inc., 1996.

31 Scott J. Hafemann, *Paul Moses, and the History of Israel*, 7, 15.

32 Cf. Douglas Moo, "Paul and the Law in the Last Ten Years," *SJTh* 40 (1987): 306.

33 路德多次肯定舊約的信心以及律法所指向的屬靈實體，見本文附註9-14。

納（Thomas Schreiner）反駁桑德斯的看法，重新肯定保羅時代猶太教盛行律法主義的現象。<sup>34</sup>有關保羅對律法的態度，山德斯曾列出十八種不同立場。<sup>35</sup>穆爾宣稱保羅的律法觀是其最錯綜複雜、糾纏不清的神學議題，至今尚無最終定論。<sup>36</sup>

近年曾徹底並廣泛研究「新觀點」的加拿大學者魏斯特鴻（Stephen Westerholm），分析了帖撒羅尼迦前書、哥林多書信、加拉太書、羅馬書、腓立比書及以弗所書等六段主要經文，來闡述與證明保羅的因信稱義思想，他結論道：持守路德傳統觀點的學者，對於保羅因信稱義思想的詮釋與理解是合適的。<sup>37</sup>

## 律法的屬靈意義與正面的功能被以色列人誤用

唐弗理德（Karl P. Donfried）認為「新觀點」學者採取窄化的稱義觀，將保羅神學放在「創造與恩約」的架構中，使得稱義脫離

34 「新觀點」研究許多第一世紀的拉比文獻，讓吾人能更廣泛認識保羅當代的猶太教。然而，單就第一世紀猶太教對進入神恩約百姓的看法，就有多元的現象。引自Westerholm, *Perspectives Old and New*, 208-225. 魏斯特鴻也留意到第一世紀拉比的論述並不支持桑德斯的說辭，他們認為神拯救以色列人出埃及、並給予盟約，是把以色列人將來要接受祂的誠命「當作條件」。見Westerholm, *Perspectives Old and New*, 349-350. 因此，桑德斯的「恩約論」是太過簡化，他對保羅時代的猶太教之認識，也值得商榷。魏斯特鴻此書是當今對「新觀點」的評估最全面、徹底的一本著作。另見D. A. Carson et al eds. *Justification and Variegated Nomism*, 2 vols (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 2004)，此套書對第二聖殿時期的猶太教稱義觀也有廣泛的介紹。中文書籍有馮蔭坤，《羅馬書註釋》（卷壹）（臺北：校園，1999），頁127-155；〈保羅新觀的再思〉，《加拉太書註釋》（卷上）（臺北：校園，2008），頁160-203；盧龍光，《保羅新觀》（路思義神學講座叢書）（台中：東海大學校牧室，2007）。

35 J. A. Sanders, "Torah and Paul," in *God's Christ and His People* (簡稱GCH): in Honour of Nils Alstrup Dahl, ed. J. Jervell and W. A. Meeks (Oslo: Universitetsforlaget, 1977), 132-140. See S. J. Hafemann, 15, n. 60.

36 Moo, 305.

37 Westerholm, *Perspectives Old and New*, 353-407.

「救恩論」的範疇，而進入「教會觀」的範疇。<sup>38</sup>筆者質疑的問題是，教會論真能脫離救恩論嗎？整本聖經的終極關注是人類的救恩問題，而非族群層面的社會學問題。而且，保羅是猶太人，且是迦瑪列門下受過嚴謹訓練的拉比，怎會誤解當時的猶太教？難不成桑德斯自認比保羅更了解當時的猶太教？何況，這也會進一步衝擊著聖經的權威問題，因為按照保羅的教導，族群優越、驕傲與恩典是勢不兩立。<sup>39</sup>如同律法與福音，前者是因著表現、立功心態；後者是本乎恩、因著信。

「既是這樣，那裡能誇口呢？沒有可誇的了。用何法沒有的呢？是用立功之法嗎？不是，乃用信主之法。所以我們看定了：人稱義是因著信，不在乎遵行律法。難道神只作猶太人的神嗎？不也是作外邦人的神嗎？是的，也作外邦人的神。」（羅三27~29）

「使你與人不同的是誰呢？你有什麼不是領受的呢？若是領受的，為何自誇，彷彿不是領受的呢？」（林前四7）

「你們得救是本乎恩，也因著信；這並不是出於自己，乃是神所賜的；也不是出於行爲，免得有人自誇。」（弗二8~9）

---

38 Karl P. Donfried, "Paul and the Revisionists: Did Luther Really Get it All Wrong?" *Dialog* 46(2007): 31-32.

39 Moisés Silva亦持相同看法：「那些在加拉太教會中間造成困擾的猶太基督徒，其實是關注作為猶太人得蒙神賜福的民族和宗教身分。由於這種身分可以靠個人的努力（即『肉身』）來獲取，因此，爭取這身分所顯示的，並不是對神的信心，而是對自己的義的信心」。「Faith versus Works of law in Galatians,」 in D. A. Carson et al eds. *Justification and Variegated Nomism* (2001), 2. 247；引自馮蔭坤，〈保羅新觀的再思〉，《加拉太書註釋》（卷上），頁202，註9。

與其說保羅誤解猶太教，毋寧相信是「新觀點」誤解保羅。筆者十分同意穆爾，「新觀點」陣營很難抹煞保羅在加拉太書明白且露骨地斥責猶太人的律法主義。<sup>40</sup>

如司徒馬赫所言，哥林多後書三章14節是保羅在此解經的基礎：「但他們的心地剛硬，直到今日誦讀舊約的時候，這帕子還沒有揭去。這帕子在基督裏已經廢去了。」由於帕子導致以色列人眼瞎，無法正確解讀舊約。神賜下律法原有屬靈的意義與正面的功能，卻被以色列人誤用，惟有在基督裡才能重新正確地了解律法。<sup>41</sup>

司徒馬赫認為保羅的基督論經驗（christological experience）支撐著他對律法與對舊約的解經。<sup>42</sup>司徒馬赫的老師蓋士曼（E. Käsemann）則認為，從哥林多後書三章6節「字句」與「精意」對比模式所導出的解經標準（hermeneutic criterion），是因信稱義的神學原則。<sup>43</sup>

## 聖經神學 vs. 系統神學

司徒馬赫與哈菲曼師徒的立場，與馬丁路德的差異之一是在研究上所使用的途徑不同。前者是採取聖經神學的角度；後者是依循系統神學的路線。聖經神學的進路雖然著眼於救恩歷史的發展脈

40 穆爾認為保羅前後一致地認為律法的無能，且將律法與罪的權勢連在一起。新觀點不易完滿地解答保羅對手明顯的律法主義立場。D. Moo, 292, 302.

41 格林德海姆（S. Grindheim）的立場是「舊約終止說」，認為哥林多後書三章14節「已經廢去」不是指（只）帕子，而是指舊約，同第11、13節。以色列人所以心硬，是因為在基督裡舊約已經廢去的事實還未顯明出來，除非人的心歸向主，障礙（帕子）才除去（林後三14~16）。見“The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3. 5-18,” *JSNT* 84 (2001):108-110.

42 P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments, Eine Hermeneutik; Grundrisse zum Neuen Testament*, NTD Ergänzungsreihe 6, 1986 2, 68; see S. J. Hafemann, 19-21.

43 E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, 1972 2【英文版：“The Spirit and the Letter,” *Perspectives on Paul* (1971)】，282. See S. J. Hafemann, 19.

絡，較為客觀與具體，正如桑德斯這批「新觀點」的學者所堅持的，應該從第一世紀猶太教的脈絡來理解保羅的神學，而非從十六世紀馬丁路德的信仰處境來解讀保羅。但是系統神學是從宏觀的信仰告白著眼，取決於人性的共通問題。因此，不論是舊約的以色列人，或新約的哥林多教會，基督及因信稱義是人類的惟一出路。<sup>44</sup>因此理想的系統神學進路應該也是由聖經神學或歷史神學歸納而出。

筆者同意舊約中存在著靠恩典立約的百姓，以及神所應許的福音，如路德在詩篇註釋中不斷強調的。但舊約的以色列人與新約的基督徒都有共通的人性弱點，只要脫離恩典，無論是自以為義或以族群本位而排外或驕傲，通通是律法主義，這不是猶太教的問題，而是普遍性的人類通病。「新觀點」對人性太過樂觀，即便他們極力撇清半伯拉糾的嫌疑。<sup>45</sup>

穆爾指出：想了解保羅對律法的真正教導，需建立神學架構（theological framework）作為整合模式。雖然釋經（exegesis）常被迫嵌入神學框架中而受到扭曲，為求教義統一而犧牲解經，但是釋經若未找到或達成更大的整合模式，就尚未完成使命。一旦建立此模式，準確與公正地處理保羅與律法議題的眾多資訊將指日可待。<sup>46</sup>這是釋經學的一個重要課題：究竟是釋經引導神學？抑或是神

---

44 筆者同意司徒馬赫與哈菲曼所言：舊約的以色列人或新約的教會所領受的救贖之道基本上是一樣的，都是倚靠恩典，藉著信心，舊約百姓與新約子民之區別，的確也在於有否神的靈幫助。然而更重要的關鍵不僅是聖靈的工作，更是耶穌基督的救贖。有學者批評新保羅觀點與傳統觀點最大的差異之一是——新觀點減低了十字架的救贖意義。見 Brian Vickers, *Jesus' Blood and Righteousness* (Wheaton: Crossway Books, 2006), 50-69.

45 半伯拉糾觀點認為原罪沒有使人完全無能為力，它只是帶來道德上的軟弱；救恩的第一步需要由人先跨出，神的恩典才會輔助人得到救恩。此說強調人的順服與努力，可以交換神的恩典，因此又被稱為「神人合作說」。主後五二九年奧蘭治（Orange）會議，半伯拉糾派被定為異端。賴特力辯：「人絕對無法靠自己站在神面前，或配得神的救恩。」賴特，《再思保羅神學爭議》（*What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?*），白陳毓華譯（臺北：校園，2000），頁174。

46 D. Moo, 306-307.

學影響釋經？筆者認為兩者是相輔相成：神學理論是解經的成果，而解經最終目標是帶入神學層面的信仰省思。

蓋士曼指出，保羅的中心信息（central message）與神學性解經（theological hermeneutic）以「字句」與「精意」對比模式獨特地結合在一起（羅二27～29，七6；林後三6）。近代學者的困難不在於「字句」與「精意」對比模式之意思（meaning），而是找出此「字句」、「精意」對比模式與保羅如何詮釋舊約的相互關係。哈菲曼認為蓋士曼甚至已經進一步地建立起學術界的共識，那就是「字句」與「精意」對比模式是指：神在摩西律法中具體的旨意，卻被猶太傳統誤導成行為的要求（使 Law 變成 letter），而福音（Spirit）則重新發現這遺失的旨意。

換言之，「字句」與「精意」對比模式的「意義」（significance），是從基督的角度來理解舊約的經文，使律法條文轉換為應許。換言之，「字句」與「精意」對比模式總結了保羅的神學原則，亦即，基督是區別律法（行為）與福音（信心）的鑰匙。<sup>47</sup> 這樣的觀點與路德幾乎同出一轍。

## 馬丁路德的觀點落伍了嗎？

筆者仍然認為，馬丁路德劃時代的觀點至今仍然是真知灼見，包括他在舊約詩篇註釋、〈答覆超亢基督徒〉以及加拉太書註釋中的見解，可說是結合了艾伯林與普瑞斯的論點：路德的突破既類同於日後存在主義式的讀經領受，且是在他使用歷史神學的進路來詮釋舊約時，萌生其改教神學。前者是「字句」與「精意」對比模式

---

47 S. J. Hafemann, 18-19.

的「意義」；後者是「字句」與「精意」對比模式的「意思」。<sup>48</sup>

哈菲曼或蓋士曼所謂學術界的新共識，在馬丁路德的思想中並不缺乏，即便路德對律法的觀點有時偏向負面，其主要是針對律法、行為在救恩中扮演的角色。路德並未否認律法的功能，或者舊約中蘊含的恩典信息，正如保羅對律法的態度一樣。<sup>49</sup>筆者不擔心路德的神學會被取代，即便學術界日新月異，但是優質的神學提供教會深入的信仰省思，以及真實的牧養事奉，那是經得起長期考驗的真理。<sup>50</sup>

### 「字句」與「精意」的對比模式之釋經意義

一九五四年德國學者卡曼拉（Ehrhard Kamlah）在文章中指出，哥林多後書三章6節「字句」與「精意」的對比模式不是在討論解經（exegesis），但具有「釋經意義」（hermeneutical significance）。保羅自己從這對比模式為基督教釋經學的發展引發了一個重要的意涵。<sup>51</sup>哈菲曼則採取文學批判學者赫許（E. D. Hirsch）的措詞，區別作者使用特殊符號（「字句」與「精意」）的意思，以及此符號與某一人物、情況與觀點的關係（保羅如何用此

48 見註11。對路德而言，從歷史神學（或聖經神學）的進路顯示：舊約那些相信應許的百姓，帕子已經除去，得以敞著臉見到基督，已經形同擁有福音。存在主義式的讀經則是指：從基督的角度領受舊約的經文，使律法（字句）轉為應許（精意）。而且對舊約與新約的百姓都是有效的。

49 即使保羅在加拉太書對律法呈現較負面的態度，仍肯定律法暫時的功能與意義：律法可制止作惡（加三19），是孩童訓蒙的師傅，引人到基督那裡（加三24）。

50 派博（John Piper）近日以教牧關注的角度，提出對「新觀點」陣營的反擊（特別點名批判賴特），認為強調聖靈的能力幫助讓人在最後審判中稱義的說法，無異是行為稱義的翻版。見 *The Future of Justification. A Response to N. T. Wright* (Illinois: Crossway Books, 2007), ch. 8.

51 Ehrhard Kamlah, " 'Buchstabe und Geist', Die Bedeutung dieser Antithese für die alttestamentliche Exegese des Apostels Paulus," in *Evangelische Theologie* (簡稱 *EvT*) 14 (1954) : 276-282; see Hafemann, 16.

符號來處理新舊約的關係)。<sup>52</sup> 赫許認為「意思」是文本本身穩定不變的作者意圖，「意義」則是不斷變遷的信息。前者是固定的個體；後者是了解此個體的嘗試。

近代學者詮釋「字句」與「精意」的「釋經意義」真是五花八門。<sup>53</sup> 哈菲曼對「字句」的解釋是「沒有聖靈的律法」(Law without the Spirit)，「字句」與「精意」的對比不是律法與福音的對比，而是指在舊的約之下的以色列人與在新的約之下的教會之間的對比，也就是摩西與保羅的職分之意義與功能的對比。<sup>54</sup>

哈菲曼指出，哥林多後書三章6~18節是溯自出埃及記三十四至三十五章，原本是摩西面皮發光，百姓不敢挨近，摩西就用帕子蒙上臉。保羅卻說以色列人心地剛硬，如同蒙著帕子。這並未按原來上下文的解經，是保羅以鮮明的基督徒立場，使用末世性的解

52 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (1967), 8; see Hafemann, 17, n. 66.

53 柯朗菲爾德 (C. E. B. Cranfield) 認為保羅的「遵行律法」(羅3:20、28; 加3:2、10) 是指律法主義(律法的行為)。保羅並非反對律法。基督雖然廢止律法，但是基督自己就是律法的總結。所謂「字句」是指律法主義；「精意」則是指與神的新關係。C. E. B. Cranfield, "St. Paul and the Law," *SJT* 17 (1964): 159. Ulrich Luz 認為「字句」不等於舊約或律法，而是指看得見、客觀的生活原則；「精意」則是指神目前隱藏的工作。Ulrich Luz, "Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief," *EvT* 27 (1967): 326; see Hafemann, 444, n. 17. Jacob Kremer 視「字句」與「精意」的對比是表達一種救恩歷史的對比 (*heils-geschichtlich* contrast) ; see Moo, 304-305. 哈菲曼在其著作的結論也肯定：「字句」與「精意」的對比必須放在救恩歷史的次序 (economy-of-salvation) 下解釋。Hafemann, 437. 魏斯特鴻認為「字句」與「精意」的對比模式與保羅的解經無關，而是關乎保羅的倫理思想，「字句」可引申為信徒要從外在的律法得釋放。"Letter and Spirit: The Foundation of Pauline Ethics," *New Testament Studies* (簡稱NTS) 30 (1984): 229-248; 亦見 Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1988), 210-216; see also Moo, 305; Hafemann, 29, note 93. Carol K. Stockhausen 認為「字句」與「精意」的對比是指兩種約的長處或性質 (covenant benefits or characteristics) ，而非講兩種解經原則。Carol K. Stockhausen, *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant, The Exegetical Substructure of II Cor. 3: 1-4: 6*, AB116 (Editrice Pontificio Istituto Biblico: Roma, 1989), 62; see Hafemann, 29, n. 94.

54 Hafemann, 443-445.



釋。<sup>55</sup>哥林多後書三章13~14節的解經意義則指出，以色列人現今拒絕新的約乃因他們繼續向神硬著心，正如他們拒絕舊的約一樣。他們仍停留在聖靈更新工作（更新包括對律法的順從）之外，所以律法對他們仍舊是「叫人死的字句」。

保羅的宣教策略似乎取決於他的了解：以色列人拒絕福音並非不了解保羅以基督徒角度的解經，而是因為神的預定，使神的新選民誕生。<sup>56</sup>所以保羅被以色列人拒絕，不代表他的使徒權柄不合法，保羅甚至以自己的受苦為薦信，來辯明自己使徒職分的合法性。<sup>57</sup>假使徒用人寫的薦信（林後三1），是「叫人死的字句」；保羅的受苦是聖靈的薦信，是「叫人活的精意」。

---

55 杜克（Duke）大學新約教授海斯（Richard B. Hays）認為保羅在哥林多後書三至四章的解經是大膽的（audacious）、引喻的（allusive），對出埃及記第三十四章更是充滿想像、神祕、末世性與象徵性的。見 *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Heaven & London: Yale University Press, 1989), 149. Carol K. Stockhausen 雖然認為保羅的解經的確考慮到經文的上下文，但他的解釋仍是未按上下文（not contextual）。保羅其實善於使用關聯字（hook-word）來銜接經文，移花接木，這是一種不按邏輯的跳躍式（illogical jump）解經。見 Carol K. Stockhausen, “2 Corinthians 3 and the Principles of Pauline Exegesis,” in *Paul and the Scriptures of Israel*, ed. Craig A. Evans and James A. Sanders, *JSNT Suppl. Series* 83 (1993), 143-164; Hafemann, 453, note 32. Hans Windisch 在其哥林多後書註釋中指出，保羅激烈地重新解釋出埃及記第三十四章，他不只是使用關聯字，也用緊密的主題銜接，且他的論點是建立在一系列細心的邏輯推論上。後來的拉比雖然也使用相同的字彙來作類比，但是卻缺乏主題關聯與邏輯的架構。見 Hans Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, KEB Bd. 6, 1970 9; see Hafemann, 255 ff., 456-457. 挪威路德宗神學家格林德海姆認為「字句叫人死」並非直接引自出埃及記的故事，γράμμα 的性質毋寧說是與加拉太書第三章與羅馬書第七章的主題相關，即有關舊約與新約、命令與應許的對比。“The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3. 5-18,” *JSNT* 84 (2001): 106.

56 Hafemann, 453-454.

57 保羅的受苦在哥林多後書不僅是警告教會（參見林前四6~16），更是為自己使徒職分的合法性與有效性辯護。保羅為此職分受苦成為彰顯神復活大能的必要講台，顯明神在他生命中所施行的拯救與供應（林前一3~11，四8~12）。受苦是聖靈啟示的方式。保羅在哥林多後書所表明的受苦，部分原因是他決定免費傳講神的話，不像市場上販賣神話語的零售商（林前二17），以及對教會的經常掛心，並且身體力行養活自己（林前十一7~10、28）。Hafemann, 31, 445, 450.

「字句」與「精意」的對比模式是保羅為他使徒職分辯護的主要觀點，保羅同時暗示他的使徒職分是末世性的，對比於摩西的中保角色：保羅深信他的職分是應驗以西結書所說「除掉石心，賜給肉心」的預言（結十一19，三十六26），摩西的職分則是屬死的職分，但尚有榮光，這在出埃及記三十二至三十四章已經揭示。

哈菲曼對哥林多後書第三章的舊約出處的詮釋步步為營，面面俱到，堪稱本世紀在這段經文的上下文考據工夫做得最徹底的巨著。

### 保羅對律法正、反面兩種立場的弔詭現象

「字句與精意」所代表的「律法與福音」意義，歷來各家對於「福音」的個別意見相去並不遠，<sup>58</sup>而主要的爭論焦點一直集中在「律法」。各派對於「律法」的意義、目的與功能等，有著不同詮釋。羅馬書十章4節「律法的總結就是基督」可以有兩種解釋：基督是律法的「結束」（end）；或是律法的「目標」（goal），基於此保羅對律法的態度就可以有正、反面兩種立場。強調律法與福音的連續關係之學者採取「目標」的解釋（如柯朗菲爾德），<sup>59</sup>至於主張

58 即便賴特對稱義的定義是：「不是人與神和好的起步，而是信徒的記號；不是如何成為基督徒的方法，而是宣告某人已是基督徒；不是慈愛的運作，而是宣告某人已得到慈愛」，也與傳統路德宗差異不大。賴特不接受哥林多後書五章21節是講神的義能賜予或轉移給信徒，而是宣告信徒是基督立約的成員。這與路德所強調的「宣告的義」幾乎雷同。見網站 [http://www.theopedia.com/New\\_Perspectivism#Background](http://www.theopedia.com/New_Perspectivism#Background)。

59 例如柯朗菲爾德的羅馬書註釋強烈地贊成「基督是律法的目標、目的、旨趣、（與）真正意義與實質」。Cf. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. ICC, vol. 2, 519. 支持這種正面目標論者還包括：J. E. Toews, W. S. Campbell, D. Fuller, P. Meyer, M. Barth, R. Badenas等，cf. Moo, 302-303.

律法的暫時意義之學者則採取「結束」的解釋。<sup>60</sup>兩約之間究竟是連續性或不連續性，向來是眾說紛紜的爭議性問題。

對司徒馬赫與蓋士曼師徒而言，似乎是同時接受正面的「目標」論與負面的「終止」論兩種弔詭的解釋：保羅的大馬色經驗使他不但領悟到基督「結束」了律法，且律法是「指」（通）向基督，因為基督提供解開律法的鑰匙。傳統路德派與時代主義皆是終止立場，加爾文宗採目標說，修正派路德宗學者如穆爾乃兩者兼有，福音派學者華德凱瑟（W. C. Kaiser）則主張兩約之間的連續性，類同加爾文宗。儘管學者對保羅的律法觀持有很不同的意見，<sup>61</sup>卻又一致地認為：「字句」與「精意」對比模式必須放在救恩歷史的發展次序（economy-of-salvation）之觀點下來解釋。

芬蘭學者雷沙南（H. Räisänen）原本依循信義宗路德對律法的解釋觀點，但是受到桑德斯經典著作 *Paul and Palestinian Judaism* 的刺激，也投身於保羅律法觀的研究行列。<sup>62</sup>雷沙南認為腓立比書三

60 例如 Brice Martin 認為基督為信徒終止律法的捆綁。Cf. "Paul on Christ and the Law," *Journal of the Evangelical Theological Society* 26(1983): 279. 支持這種負面、暫時意義者，還包括路德宗的蓋士曼、何非兒（O. Hofius）、雷沙南、桑德斯（E. P. Sanders）（後兩者意見不是太強烈）等。至於穆爾本人則嘗試整合兩種立場：基督是律法終極目標，一旦達到這目標，律法從某方面說已經不再有效。Moo, 304. 另外，穆爾在《律法與福音的五種觀點》（筆者暫譯，英文書名見本註解結尾）該書中，代表第五派觀點。他認為耶穌未全然廢掉摩西律法，但也未延續猶太傳統，而是以「天國的義」之新標準來「成全」。實際上，必須區分保羅論及摩西律法「實現」（fulfilling）與「實作」（doing）的差別，保羅從未說基督徒可以「實作」律法，而是說基督徒可以「實現」律法。一方面基督徒透過基督滿足律法的要求（羅八4）；一方面他們順服基督放在他們心裡的誡命，也就是愛（加五14；羅十三8~10）。見 Wayne G. Strickland (ed.), *The Law, the Gospel, and the Modern Christian: Five Views* (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 345-360.

61 史崔藍（Strickland）所編的 *The Law, the Gospel, and the Modern Christian: Five Views* 介紹了以史崔藍為代表的時代主義、以邦森（G. L. Bahnsen）為代表的改革宗神治主義、以范海默恩（W. A. VanGemeren）為代表的改革宗非神治主義、以德華凱瑟（W. C. Kaiser）為代表的福音派，以及以穆爾（Moo）為代表的修正路德宗這五種觀點。

62 H. Räisänen, *Paul and the Law* (Tübingen: Mohr, 2ed. 1987), 7-14; see Hafemann, 438, note 2.

章9節「並且得以在他裡面，不是有自己因律法而得的義，乃是有信基督的義，就是因信神而來的義」，保羅不是在否定他自己在律法的義之無可指摘（腓三6）。保羅在律法上的努力，其實形同路加福音一章6節撒迦利亞與伊利莎白遵行誠命與禮儀的義行，有其正面價值，然而若與基督聯合相較，則此等「熱心」顯得微不足道。邪惡不在於人爲的努力；在於否認基督。<sup>63</sup>

雷沙南與山德斯皆同意保羅思想中有不一致的現象，但兩人之間仍有些差異。<sup>64</sup> 穆爾認爲保羅前後一致地認爲律法的無能，且將律法與罪的權勢連在一起。雷沙南與桑德斯兩人都不易完滿地解答保羅對手明顯的律法主義立場。<sup>65</sup>

雷沙南認爲，就保羅對律法的發展演變而言，哥林多後書三章是介於加拉太書與羅馬書之間的樞紐。不過在這麼短的時間要改變對律法的觀感也略顯尷尬，比較有力的說法是：保羅在這幾卷書中對律法各有正、負面的觀點，是前後搖盪（oscillating）、不一致

63 “Legalism and Salvation by the Law. Paul’s portrayal of the Jewish religion as a historical and theological problem,” *The Pauline Literature and Theology, Scandinavian Contributions* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 68-72; 引自 V. Koperski, *What Are They Saying about Paul and the Law?* (Mahwah, NY: Paulist Press, 2001), 114, note 38.

64 雷沙南認爲第一世紀的猶太教並非律法主義，保羅從未明顯指出律法無法執行；桑德斯則認爲保羅的對手是律法主義，至於保羅對律法是否能被執行卻有不一樣的觀點。穆爾批評道：桑德斯被迫承認保羅誤解對手的立場，釋經一旦走到這般極端地步，與兩千年教會的理解如此相左，則有必要反省起初的假設是否合宜。山德斯在一九七七年的專文“Torah and Paul”（見註35）中放棄用律法主義的字眼，而代之以：對手乃是因實踐上的驅使，或因不恰當資料導致的宗教型態。大部分「新觀點」學者則選擇另一說法，即保羅的敵人不是猶太主義，而是另有對手。賴特堅持保羅所批判之對象的確是狹隘民族主義的猶太律法觀。N. T. Wright, “The Paul of History and the Apostle of Faith,” *Tyndale Bulletin* 29 (1978): 61-88; “The Messiah and the People of God: A Study in Pauline Thought with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans” (Oxford Ph. D. Thesis, 1980). See Moo, 292-293.

65 D. Moo, 292, 302. 筆者十分同意穆爾，「新觀點」陣營很難抹煞保羅在加拉太書明白、露骨地斥責猶太人中的律法主義。

(inconsistent) 的立場，這種矛盾的情況正是保羅的律法神學。任何想協調其中弔詭處的企圖都將宣告失敗。

休伯納 (Hans Hübner) 早於雷沙南發表保羅不一致的理論。他認為保羅在加拉太書與羅馬書抱持不同觀點，由於加拉太書敵對律法的觀點，引起雅各的反彈，使得保羅再思律法的功能，羅馬書對律法的態度顯得溫和許多，認為愛完全了律法 (羅十三 8)。實際上，保羅並非反對律法，而是反對被肉體誤用的律法。<sup>66</sup>

另外，威爾根 (Ulrich Wilckens) 也是持類似立場，認為保羅對律法的觀點有發展的過程。加拉太書是處於護教情境，對律法較負面，羅馬書則較平衡與中肯。威爾根是屬於傳統的看法：律法雖然能使人稱義，實際上無一人能完全履行律法。<sup>67</sup>

時代主義學者史崔藍 (Wayne G. Strickland) 認為保羅使用「律法」一詞時有不同的浮動意義，有時指摩西律法或全部的舊約或摩西時代，有時指律法的一般原則，有時指律法主義或律法的誤用。這樣的解釋使得保羅看似矛盾的律法觀，得到了不錯的協調。<sup>68</sup>

哈菲曼則師承司徒馬赫與蓋士曼對律法較為正面的觀點，他從保羅在哥林多後書第三章對埃及記三十二至三十四章的解經方式指出，以色列歷史最早之際已顯示出，問題的癥結不在於賜給以色列

---

66 Hans Hübner, *Das Gesetz bei Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978): 引自 Moo, 89. J. Drane 早已指出保羅在加拉太書與羅馬書之間的轉變。J. Drane, *Paul: Libertine or Legalistic?* (London: SPCK, 1975), 61-77, 132-136. 休伯納則認為加拉太書的義是著眼於律法的「量」(quantitative)，指人無法完全滿足律法的要求；羅馬書的義則強調於律法的「質」(qualitative)，視律法為律法主義 (legalistic)。見 V. Koperski, *What Are They Saying about Paul and the Law?*, 9.

67 參見 Ulrich Wilckens, "Was heißt bei Paulus: 'Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch Gerecht'?" *Rechtfertigung als Freiheit: Paulusstudien* (Neukirchen/Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974), 77-109; "Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis," *NTS* 28(1982): 154-190, esp. 165-172; *Der Brief an die Römer* (EKK; 3vols [Neukirchen/Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978]); see Moo, 294-295.

68 W. G. Strickland (ed.), *The Law, the Gospel and the Modern Christian: Five Views*, 246-248.

列人的律法或舊的約，而是承受律法的以色列人之本性。歷史中許多以色列人失落救恩，是因為他們沒有聖靈的幫助去履行律法的要求，新的約並未反對律法或改變律法，而是提供聖靈，以致信徒能遵行律法。因此，保羅並非反對律法，而是反對沒有聖靈的律法。

哈菲曼認為當時假使徒正在鼓動哥林多教會的信徒欽羨屬靈的經驗，把新約有關聖靈工作的應許連到舊約，並自吹其事奉是包括摩西與使徒的工作，因此除非信徒同時歸屬兩約才算成熟的信徒。但對保羅而言，這種綜合的論調等於否定基督生與死的意義。彌賽亞已經來臨，信徒要經歷賜生命的聖靈，只能透過信靠基督。<sup>69</sup>

## 哈菲曼的立場評估

哈菲曼的貢獻在於：廣泛地收集並批判「字句」與「精意」對比模式的研究史，以及保羅律法神學的「新觀點」陣營，進而從以色列歷史中，提供保羅神學輪廓的根源，並且結合基督論與聖靈論。哈菲曼似乎有意想在傳統神學與「新觀點」陣營之間搭座橋樑，不過涉及稱義前與稱義後的分野，恐怕有混淆宗教改革與羅馬天主教神學的核心價值之疑慮。

相較於路德對「字句」的解釋——沒有提供恩典的宣講或職事，哈菲曼著眼於兩約之間職分的不同；路德則放眼於更宏觀的普世現象。路德當然不否認聖靈工作的重要性，這的確是新舊約百姓之間的重大差異。不過，筆者認為，造成此差異之更基本的關鍵則是基督的降生與代贖，此舉開創了對「字句」與「精意」兩種職分的重新解釋。哈菲曼認為保羅既未批判律法，也未提供出埃及記三十二至三十四章的基督論解釋。哈菲曼整本書的基調是指出，哥林多後書三章6節不是講「字句」與「精意」的對比模式，也非律法

---

69 Hafemann, 448.

與福音的對比，而是有無聖靈的職事。這應該是雙方陣營最基本差異之一。

哈菲曼的立場擺盪於路德與「新觀點」之間（中間偏左路線）：一方面承認聖靈的工作是新約與舊約百姓的分野；一方面又認為基督論是這分野的根基。不單顯示傳統與「新觀點」雙方陣營各自所標榜的「字句」與「精意」對比模式的「解經意義」之差異，同時卻又無可避免地繼續延伸過去一千年路德與天主教之間的歧見。

路德學者格林德海姆稱哈菲曼的立場是「字句加上靈的解經」（“Letter Plus Spirit” interpretation），即「精意」是指靈賜給信徒能力以遵行律法。格林德海姆認為，保羅與摩西的職分之區別不在於能否執行律法，而在於新、舊約之別。保羅並非說刻寫在心版上的是律法，而是新的約，強調湧自內心的順服，信徒因著與基督的福音對遇而被更新。羅馬書二章 29 節的「靈」不是指有能力遵行誠命，而是指外邦人心中的割禮，對比於摩西律法的割禮。倘若新約是指賜能力來遵守舊約，保羅應該說舊約已經達到完全的榮光，而非「算不得有榮光」（林後三 10）。<sup>70</sup>兩者之間有微妙的區別：哈菲曼強調舊的約「尚有榮光」、「從前有榮光」（林後三 7~11）；格林德海姆則堅持舊的約「算不得有榮光」（林後三 10）。<sup>71</sup>

---

70 見 S. Grindheim, “The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3. 5-18,” *JSNT* 84 (2001): 102.

## 改教神學的核心價值：稱義不靠律法途徑

有書評者批判哈菲曼、司徒馬赫與蓋士曼的立場是妥協式的做法，為協調改教家（如馬丁路德、加爾文等）所強調的法庭式宣告的稱義觀（forensic view of righteousness），以及羅馬天主教所著重的逐漸更新變化式的稱義觀（transformative view of righteousness），認為新約並未與律法對立，而是提供聖靈，使信徒能以履行律法的要求，以致在最後審判中得救。

這種說法與改教家的立場大相逕庭，不但降低基督犧牲捨己的作為，也破壞因信稱義的救恩論，導致復原教所標榜的惟獨信心（*Sola Fide*）的遺產終將失落。<sup>72</sup> 派博對賴特基本的指控也在於其對改教運動的「歸算的義」（imputed righteousness）的不同解釋。<sup>73</sup>

筆者以為，改教家與天主教之間固然壁壘分明，卻並非完全不相容。二十世紀結束之際，路德宗與天主教兩大陣營都在力求神學

71 賴特類同哈菲曼，強調舊的約「尚有榮光」，摩西當時臉上的榮光使以色列人不能注視他，甚至漸漸退去的榮光（林後三7），也不是指摩西的臉，而是指舊的約。新的約與舊的約不是對立的，而是比較級。舊的約是預嚐（foretaste）；新的約是「加強」（*a fortiori*）。舊的約並非不好，但已完成階段使命。見 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant — Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991), 178-181. 所以賴特的立場是：律法的「總結」就是基督（羅十3）是指基督乃律法的目標（goal），而非結束（cessation），異於路德宗的「律法終止說」，或修正派的路德宗（如穆爾）之綜合說。參 W. G. Strickland(ed.), *The Law, the Gospel and the Modern Christian: Five Views* (Grand Rapids: Zondervan, 1993).

72 引自網上 Amazon Customer Reviews. 見 <http://www.amazon.com/exec/obidos/tg/detail/-/1565632419/qid=1037593194/sr=1-7/ref=si...2002/11/18>

73 見註48。儘管賴特未否認在基督裡的個人性救贖，但是他傾向淡化這個面向，轉而回到第一世紀猶太人政治性的救贖。許多耶穌時代的猶太人認為他們仍在被擄中（still in exile），而彌賽亞的到來將拯救被擄的，從外邦的宰制中恢復神的國度。這與改教思想所強調基督的代贖犧牲所提供的個別性赦罪極不同。見網站 [http://www.theopedia.com/New\\_Perspectivism#Background](http://www.theopedia.com/New_Perspectivism#Background)；賴特，《再思保羅神學爭議》，頁 43-45, 176。筆者認為司徒馬赫與哈菲曼師徒強調聖靈的工作也有此嫌疑，與其說混淆稱義與成聖，毋寧說破壞「歸算的義」之教義。



上的共識，甚至有路德宗神學家逐漸向東正教靠攏。<sup>74</sup>路德宗強調路德並未否認稱義後的更新變化，即「使人生發愛心的信心」（加五6），天主教也肯定必須靠神的恩典，人才能得蒙救贖。

天主教女神學家柯波斯基（Veronica Koperski）指出：哈菲曼的師祖蓋士曼認為稱義與成聖是不能分開的，基督徒既經歷主權的轉移，應有行為品質的改變。<sup>75</sup>保羅律法觀於新、舊觀點之間的歧異，相較於改教家與天主教兩個陣營的差距，是否又屬舊調重彈？<sup>76</sup>或者「新觀點」所呈現的半伯拉糾立場，比天主教更荒腔走板？

## 瞭解保羅需向馬丁路德取經

若說路德誤解保羅，以他自己的經驗去詮釋保羅的因信稱義觀，這意味著兩千年來的教會都讀錯了保羅，未免太蔑視兩千年的聖徒傳承。究竟路德比較靠近保羅的思想？或是新觀點的看法比較接近保羅？雙方陣營似乎各說各話，難以聚焦，而新觀點彼此之間的歧異以及立論點不足，正好捍衛路德神學的正統性。

---

74 一九七〇年代起，芬蘭赫爾辛基學派所主導的「路德神學新探索」，引發對路德稱義觀的突破性解讀。此學派大將曼多馬（Tuomo Mannermaa）認為，後世對路德稱義觀的解讀是受到信仰宣言的規範、影響，而且原始文獻皆出自墨蘭頓之手，事實上路德並未將稱義與成聖一分為二，甚至他的稱義觀也非一種法庭式的宣判，反而與東正教的「成神論」（Theosis）非常相似，稱義意味著信徒「有分於」（participation）基督。筆者對此論點抱持保留態度。見陳曉東，〈身心養練的神學反思〉，《恩福》第七卷第四期（2007年十月），頁15。

75 V. Koperski, 11.

76 賴特的末世性稱義類似天主教的稱義神學：「因此『被稱為義』同時帶著末世性意味，會是以色列長遠渴望的最終成全。……這套說辭在昆蘭書卷中看得最清楚，在那裡，『靠行為稱義』跟伯拉糾式的行善自救完全無關，而是指在最後結局之前成為真以色列人而言。這麼一來，『稱義』在此情境下，不是關係著人怎麼進入神真子民的群體中的問題，而是你怎麼在末世真相大白之前，認出誰真正屬於這個群體。」賴特，《再思保羅神學爭議》，頁178。

賴特認為桑德斯的基本理論大致已成定局，除非有重大反辯出現，否則只能稍作修正。桑德斯的論調將主導對保羅思想的研究，人人都必須跟他的理論打交道。<sup>77</sup>

筆者對此並未俯首稱臣：一方面因為「新觀點」陣營內有許多分歧，尚無絕對的典範代表；另一方面是保羅時代猶太教盛行律法主義的現象已經獲得學者重新肯定。魏斯特鴻的書已提出了不少重大修正，他一針見血地指出：

「『想要知道猶太律法如何看待上帝世界中的人類地位』的學生，會小心閱讀保羅，而忽略馬丁路德；但是另一方面，『想要深入瞭解保羅』的學生，若不向馬丁路德取經，那麼便會像冶金術一般徒勞無功。釋經當跟隨大師。」<sup>78</sup>

對路德而言，從歷史神學（或聖經神學）的進路顯示，舊約那些相信應許的百姓，帕子已經除去，得以敞著臉見到基督，已經同時擁有福音。存在主義式的讀經則是指：從基督的角度領受舊約的經文，使律法（字句）轉為應許（精意）。雖然哈菲曼表面上反對「字句」與「精意」對比模式是指律法與福音，而是指心境（dispositions of the heart）決定神的榮光是製造生或死，但這一點其實是相當靠近路德存在主義式的讀經。

在保羅的思想中，「律法」對猶太人與基督徒同樣有效。保羅確實引用耶利米書第三十一章與以西結書第三十六章所暗示的律法刻在新心上，然而新約的創新不在重新遵行律法，而在用新的方式

77 賴特，《再思保羅神學爭議》，頁 25。

78 “Students who want to know how a rabbinic Jew perceived humanity’s place in God’s world will read Paul with caution and Luther not at all. On the other hand, students who want to understand Paul but feel they have nothing to learn from Martin Luther should consider a career in metallurgy. Exegesis is learned from the masters.” Westerholm, *Israel’s Law and the Church’s Faith: Paul and His Recent Interpreters*, 173.

理解律法。筆者贊同格林德海姆所說：「保羅所關切的不是人無法行律法（ethical inability），而是人不能體認律法的無能（cognitive inability）。」<sup>79</sup>對路德而言，蒙恩得救與稱義根本不是靠律法途徑，這正是改教神學的核心價值。

---

79 S. Grindheim, "The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3. 5-18," *JSNT* 84 (2001): 111.



**魯益師** (C. S. Lewis, 1898–1963)

魯益師是英國二十世紀文學家與護教學者。他客觀、坦誠地面對咒詛詩在現實信仰中所引致的困擾，咒詛詩可以目睹人類狂野、天然的表現，舊約與新約的信徒都不能倖免。然而與其對殘暴惡行無動於衷，甚至麻木不仁，詩人的聲嘶力竭就本質來說，有其道德責任與勇氣，是一種較為崇高的義怒，雖然所使用的殘暴、凶悍字眼本身並不好。

# 探研詩篇的咒詛經文

---



咒詛詩 (The Imprecatory Psalms) 在基督教的傳統裡是一種很特殊的經文，它使基督教會尷尬不已，不但與教會主流所教導的饒恕仇敵之美德相左，且讓很多教外人士震驚：聖經中竟然會使用這麼惡毒語言的禱告，詩人咒詛敵人及其家人悲慘下場，甚至連無辜的孩童都不放過，如「願他的兒女為孤兒，願他的妻子為寡婦。」(詩一〇九9) 和「拿你的嬰孩摔在磐石上的，那人便為有福。」(詩一三七9)。一九一六年比利時的紅衣主教邁斯 (Mercier) 就職演說中，就曾譴責咒詛詩，如詩篇第一三七篇。<sup>1</sup>今日的教會如何解釋、應用咒詛詩？

有人認為咒詛詩的精神是根據舊約律法的精神：「以命還命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳，以烙還烙，以傷還傷，以打還打」(出二十一23~25)。問題是，舊約原則可否應用在新約基督徒的身上呢？基督徒能否發怒、咒詛別人呢？登山寶訓中耶穌說：「當愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告」(太五44)，耶穌教導門徒要忍耐，不要與作惡的人作對，有人打你的右臉，連左臉也要轉過來由他打。但咒詛詩卻是：你打我的右臉，我要取你和你家人的性命。如此一來，舊約與新約似乎有衝突，摩西律法與耶穌的教導是否迥然不同？基督徒是否都必須變成溫柔的綿羊，隨時培養忍氣吞聲、逆來順受的美德？

1 Raymond F. Surburg, "The Interpretation of the Imprecatory Psalms," *The Springfielder* 39 (1975): 89.

## 咒詛詩的定義與細目

嚴格說，「咒詛詩」不是一種文學的體裁，而是屬於個人或團體的哀歌（Individual or Communal Lamentation）。沒有一篇詩篇完全是咒詛的內容，或夠格被稱為「咒詛詩」。不過爲了方便行文敘述，本篇論文都以「咒詛詩」表達。

究竟咒詛詩占詩篇多少篇幅？學者間有不同的細目數字。有人覺得分量頗重，按十九世紀的英國學者班森（R. M. Benson）的統計是三十九篇，至少占四分之一。<sup>2</sup>越南裔美籍舊約學者陸蘇河（Alex Luc）認爲這三十九篇中，有十七篇是未來式的結構，而非咒詛的祈願。按照陸蘇河自己的歸納，有二十八篇是使用祈使句（jussive）或命令式（imperative）的表達，有的只有一節的咒詛，有的則包含好幾節。<sup>3</sup>另一研究咒詛詩的美國學者馬丁（Chalmers Martin）的統計較爲保守，只有十八篇是咒詛詩，而且其中只有第六十八或六十五節是咒詛內容，真正列爲惡毒的咒詛詩只有三篇（第三十五、六十九、一〇九篇），僅二十三節，因此不如說，多半

2 R. M. Benson, *War Songs of the Prince of Peace* (London, 1901); 引自 John W. Wenham, *The Goodness of God* (Downers Grove: IVP, 1974), 149, n. 2.

3 這二十八篇是：五10，七13，九19~20，十15，十二3，二十八4，三十一17~18，三十五4~8，26，四十14~15，五十四5，五十五15，五十八6~7，五十九11~12，六十八1~2，六十九22~28，七十二~3，七十一13，七十九6，12，八十三13~17，一〇四35，一〇九6~20，一一九78，一二九5~8，一三七7~9，一三九7~9，一四〇9~11，一四一10，一四三12。See A. Luc, "Interpreting the Curses in the Psalms," *Journal of the Evangelical Theological Society* 42:3 (1999): 410. 這個歸納數目與 R. F. Surburg 幾乎相同，see R. F. Surburg, "The Interpretation of the Imprecatory Psalms," 88.

咒詛詩只能視為詩篇中的咒詛。<sup>4</sup>美國三一神學院舊約教授華德凱瑟（W. C. Kaiser）附和馬丁的說法，而且堅持十八篇中真正能稱為咒詛詩的只有六篇：第五十五、五十九、六十九、七十九、一〇九、一三七篇。<sup>5</sup>

其實聖經其他書卷，包括新舊約都有咒詛經文。<sup>6</sup>美國浸信會聖經學者朗尼（J. Carl Laney）指出，不是含有咒詛成分的禱告即屬於咒詛詩，而是這些咒詛必須是全篇的主軸，並且是訴諸向神的禱告，求神公正地懲罰惡人，才能列入咒詛詩的行列。因此，真正符合以上兩要素的咒詛詩只有九篇：第七、三十五、五十八、五十九、六十九、八十三、一〇九、一三七、一三九篇。<sup>7</sup>除了第八十三篇是亞薩所作和第一三七篇是被擄時期的作品外，其餘的七篇皆是大衛的詩篇。<sup>8</sup>有些學者則將咒詛詩置於哀歌類，包括個人哀歌及團體哀歌。<sup>9</sup>

---

4 Chalmers Martin, "Imprecations in the Psalms", in Walter Kaiser ed., *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1972), 113. James E. Adams 的附錄細目表數字是一〇四節。見 *War Psalms of the Prince of Peace: Lessons from the Imprecatory Psalms* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Pub. Com., 1991), 116.

5 W. Kaiser, et al eds. *Hard Sayings of the Bible* (Downers Grove, Ill. :InterVarsity Press, 1996), 280.

6 如民十35；士五31；尼四4~5；耶十一20，十五15，十七18，十八21~23，二十12；徒十三10~11，二十三3；林前十六22；加一8~9，五12；提後四14。見註14。

7 其實這九篇中，咒詛是全篇的主軸者並不多。第一三九篇明顯不是，第一三七篇九節中也只有三節可視為咒詛；另外，第三十五、五十九篇的咒詛成分也極少。

8 J. C. Laney, "A Fresh Look at the Imprecatory Psalms," *Bibliotheca Sacra* 138 (1981): 36.

9 包括H. Gunkel, *The Psalms* (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 15, 19-20, 32-33; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* transl. by D. R. Ap-Thomas (Oxford: Basil Blackwell, 1967, 簡稱 *PIW*), vol. I, 195-208; C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms* (Atlanta: John Knox, 1981), 52-54; T. Longman II, *How to Read the Psalms* (Downers Grove: IVP, 1988), 27-281.



## 咒詛詩牽涉兩種解經模式

通常咒詛詩牽涉到兩種解經心態或模式：一種是批判式的；另一種是基督教化的。前者認為聖經含有人的成分，聖經僅是敘述神的話，不是每一句話都是神說的，還包括人說的話，就如民數記巴蘭的話，有的對，有的錯（見民二十二～二十四，三十一-16），甚至也包含撒但說的話（伯一、二；太四）。聖經有時用反面的話或例證來作為人的鑑戒、警告，為要「教訓、督責、使人歸正、教導人學義」（提後三16），因此必須以全面性、宏觀性角度來反省信仰。從這個角度而言，聖經仍是無誤的，是神的話。表面上批判式的模式，似乎挑戰聖經無誤的教義，然而，這並非否認聖經是聖靈所默示的真理。正如基督的神、人二性都是完全的，聖經也具有神、人二性，聖經百分之百是神的話，也是百分之百人的話，人的語言是工具。筆者認為批判式的立場未必就是與基督教化的觀點對立，本文結尾的應用部分即採用魯益師（C. S. Lewis）批判式的立場。

從漸進的啓示來看，舊約是屬於初階的啓示，反映較多天然的人性，或邪惡的人性。<sup>10</sup>許多批判性的學者主張這些詩篇多半是主前四百年至一百年之間的作品，正是神的啓示停滯之階段，咒詛乃是反映次基督教的倫理（sub-Christian morality），是屬於舊約時代的宗教，今天已經被基督教取代。詩人當時尚未認知基督的榜樣，乃

10 魯益師認為舊約不全然是神的話，有人的成分、人性的錯誤、衝突，甚至邪惡，例如咒詛詩。See C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (London: Geoffrey Bliss, 1958), 110-112（中文版《詩篇攬思》，頁93；見註55）；引自 R. F. Surburg, "The Interpretation of the Imprecatory Psalms," 90。馬克拉倫（Alexander Maclaren）也是抱持此立場，認為這些咒詛詩的形式屬於較低階的啓示，詩人感性地期待邪惡的瓦解，熱烈地盼望真理的得勝。引自 Albertus Pieters, *The Psalms in Human Experience* (New York: The Half Moon Press, 1942); 見 R. F. Surburg, "The Interpretation of the Imprecatory Psalms," 90 and 101, n. 6。

從人性的仇恨發出受逼迫者的呼喊。<sup>11</sup>

第二種模式是從聖經正典的角度觀之，由於詩篇是屬於聖經的一部分，因此是聖徒禱告的範本，因此傾向以基督教的角度來解讀咒詛詩，詩人的對手是神國的仇敵，除非仇敵歸正，否則終必被消滅（舊約詩人也認為他的敵人就是神的仇敵，如詩一三九 20~22）。<sup>12</sup> 第一個模式可分成兩種情形：除了從人性的仇恨發出呼喊，也可解釋為：誠實反映情緒以及禱告交託主，但實際上不會採取具體的報復行動，所以也不見得是輕視信仰或聖經權威的立場。第二個模式也可分成兩種，信徒的確可以如此禱告，但必須是遵照主的吩咐禱

11 批判性的學者包括 ICC 詩篇註釋 (*The International Critical Commentary: The Psalms*) 的三位編者德萊維 (S. R. Driver)、普拉默 (A. Plummer) 以及布格里斯 (C. A. Briggs)。 *The Interpreter's Bible* 的詩篇註釋也支持這種說法，認為聖經處理罪惡分成三個階段：1. 對罪惡不敏感的野蠻時期；2. 舊約詩人訴諸律法與公義；3. 耶穌基督慈愛的倫理。見 G. A. Buttrick, ed. *The Interpreter's Bible* (New York: Abingdon Press, 1955), VI, 584-586; 引自 R. F. Surburg, "The Interpretation of the Imprecatory Psalms," 91-92, 102, n. 12-14. 艾基新 (Gleason Archer) 反對用漸進的啓示來解釋咒詛詩的使用心態。所謂漸進的啓示不是指從錯誤到正確的過程，而是從部分到完整；從模糊到清楚的過程。一個傳道者必須持守的原則是：神的話語皆是正確的，也許在當時所使用的措辭方式，在日後並非那麼可以被理解、適用。咒詛詩是舊約時代聖經的某些真理惟一能向人類觀察者所顯示的一種實用性的測試 (pragmatic test)：其焦點指向災難將降臨在那些破壞神律法的人，並且神將拯救祂的百姓。只要罪惡當道，或神的主權被壓制的現象出現時，咒詛詩的意義就會被呈現出來。G. Archer, *An Introduction to the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1963), 437; 引自 R. F. Surburg, "The Interpretation of the Imprecatory Psalms," 101. 阿拉伯世界知名的詩人巴爾古提 (Mourid Barghouti) 說：「人們只有在不公的時代，還有普遍沉默的時代，才喜歡直接的詩，輕聲細語或含有指涉的詩只有能暢所欲言、不必假他人之口的自由人才心神領會。」《回家——橄欖油與無花果樹的記憶》(臺北：馬可孛羅，2007)，頁 25-26。巴爾古提是巴勒斯坦作家，一九六七年以阿六日戰爭之後開始流亡生涯，其作品曾獲巴勒斯坦詩獎。筆者認為以詩來發抒情緒是普世人共有的方式，在不公義的時代尤然。

12 牧會的牧師在講台上多半會用此模式來找下台階，如 James E. Adams, "May We Pray the Imprecatory Psalms?" in *War Psalms of the Prince of Peace: Lessons from the Imprecatory Psalms* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Pub. Com., 1991), ch. 5. 華德凱瑟與馬丁都是屬於種模式，他們同時也代表多數福音派的此種立場。筆者認為此模式僅是衆多解決方式之一。

告，包括申命記所提到，在基利心山與以巴路山宣告的咒詛與祝福，以及主禱文「願人都尊你的名為聖，願你的國降臨」，從神的國度來看，順者昌、逆者亡。<sup>13</sup> 或者詩人的禱告是在「預告」敵人的結局，而非祈求神讓敵人不得善終。

兩種模式都必須面對一個問題：舊約與新約的啓示有時不易用漸進方式來解釋或區分，也不能以黑白分明的倫理教導作絕對切割。舊約摩西律法教導禁止尋私仇（出二十三4~5；利十九17~18），而且舊約也有善待仇敵的規定（箴二十四17）；新約也有咒詛的禱告或示範，包括耶穌與使徒都曾嚴厲地指責罪惡。<sup>14</sup> 第一個模式必須留意咒詛詩是今天信徒公眾崇拜或個人靈修所朗讀、默想的

13 亞當斯（James E. Adams）指出：拒絕福音就是拒絕神，而這正是咒詛詩的基石，咒詛是給背約者的下場（參申二十七~三十；詩一5~6），咒詛詩是實現神立約的應許。*War Psalms of the Prince of Peace*, 66-72.

14 新約不乏對惡人或對不順遂之事作出咒詛的經文，如馬太福音二十一章19節（主對無花果）；馬太福音第二十三章（主對文士與法利賽人的譴責），苟伯格（R. F. Surburg）稱之為整個聖經文學中最嚴厲的公開指責，see “The Interpretation of the Imprecatory Psalms,” 97；使徒行傳一章20節（彼得對猶大）；使徒行傳八章20節（彼得對行邪術的西門）；哥林多前書五章5節（保羅吩咐將犯罪的信徒交給撒但）；哥林多前書十六章21節（保羅對不愛主的人）；加拉太書一章8~9節，五章12節（保羅對假教師）；帖撒羅尼迦前書二章16節（保羅對抵擋福音的猶太人），帖撒羅尼迦後書一章8~9節（對拒絕福音的人）；彼得後書一章1、3節（彼得對假先知）；啓示錄六章10節，十九章2節（殉道者呼求主為之伸冤）。

經文；<sup>15</sup>第二個模式則必須面對今天信徒也有類似詩人的情緒。<sup>16</sup>

以下提供五種解釋，每種解釋都是按照字面的解釋，彼此之間都容許有若干重疊的現象。有時因不確定詩人所處的歷史脈絡，因此學者傾向針對不同的咒詛詩作個別處理。不是所有解釋都適用於每首咒詛詩，可能有些解釋只適合某些詩篇，因此還是要仔細研究上下文，按照詩篇所提供有限的背景、線索來作判斷。

## 解釋咒詛詩的五種角度

### 一、「預告」敵人的結局

第一種解釋流行於猶太人與基督教會中，從早期教會的奧古斯丁，到中世紀猶太的解經家阿里（Yefet ben Ali），<sup>17</sup>宗教改革時期的馬丁路德、加爾文，乃至近代的司布真，都以先知預言性的宣告方式來解釋，認為咒詛詩不是表達願望的祈使句（optative or

---

15 聖公會主教克拉克（Lowther Clarke）認為有些咒詛詩是從不用在公共崇拜，只用在私下的表白，可能與聖殿組織的法庭裁決有關。發言者面對仇敵的控告，為自己的無辜進行辯護。Lowther Clarke, *Concise Bible Commentary* (New York: The Macmillan Company, 1953), 477; 引自 R. F. Surburg, "The Interpretation of the Imprecatory Psalms," 91. Erich Zenger 亦認為是私人禱告，而非公開宣導。E. Zenger, *A God of Vengeance? Understanding the Psalms of Divine Wrath*, trans. by L. M. Maloney (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994), 78. 不過此說遭陸蘇河反對，後者認為不是所有咒詛詩都出現在禱告（意即，神是第二人稱）中，例如詩篇第六十八與一〇四篇是頌讚詩（意即，神是第三人稱）；第一一九篇則是智慧詩。A. Luc, "Interpreting the Curses in the Psalms," 397. 筆者認為咒詛詩的原始背景難以確定，但是現今卻已成爲信徒公衆崇拜或個人靈修所朗讀、默想的經文，如何解讀與應用是今日學者必須面對的難題。

16 將聖經過分「正典化」會落入空唱高調，窄化聖經的應用深度，且狹隘地將聖經人物言行「神聖化」，努力掩飾先聖先賢的缺陷，無視於詩人的情緒表現，彷彿他們沒有喜怒哀樂的感情世界，也禁止信徒的人性化表現，宛如基督完美的人性（或神性？）。

17 阿里視詩篇第一〇九篇是預告中世紀猶太團體內部解經衝突所分裂的 Karaites-Rabbanite 事件，卡萊特（Karaites）主張遵照經文字面的清楚意義，拉比團體卻堅持加上更深入的靈意，而詩篇第一〇九篇中的咒詛正是針對卡萊特的對頭。引自 A. Luc, "Interpreting the Curses in the Psalms," 398.

jussive)，而是表達惡人最終結局的未來式（futuristic）。從這個角度來解釋，可以免除詩人惡毒的形像，而將責任推給神。因此詩人同時也扮演先知的角色，預告將來要發生的事，就如大衛在詩篇中預告人要分基督的外衣，為他的裏衣拈鬮（詩二十二 18），還有人拿醋給他喝（詩六十九 21），換言之，基督的受苦、死亡都早已在詩篇中預告。至少有二十七篇詩篇是屬於預告審判的類型。<sup>18</sup>

以預告式的角度來解釋咒詛詩，一方面是為避開詩人兇狠、惡毒的禱告詞，另一方面也有希伯來原文的支持。希伯來文祈使句的動詞型態與未來式常常是一樣的。<sup>19</sup>這在新約聖經亦有實例作為佐證，使徒行傳認為猶大的下場正應驗了詩篇一〇九篇 8 節的預言：「願他的年日短少，願別人得他的職分。」（見徒一 20）<sup>20</sup>在這些預告詩篇中，神不是禱告的對象（即以第二人稱來呼求神）；而是宣告者的身分，詩人不過是代替神宣告咒詛。就如挪亞代替神對迦南宣告審判（創九 26~27），或以賽亞代表神對巴比倫宣告審判（賽四十七 3）。持此立場者認為，若咒詛詩是屬於邪惡的倫理，基督與彼得斷不會引用詩篇第六十九、一〇九篇來預告自己的受苦，以

18 A. Luc, "Interpreting the Curses in the Psalms," 402.

19 希伯來文動詞祈使語氣的字形常常與未來式的字形剛好一樣，參 E. Kautzsch, ed., *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2nd ed. (Oxford: The Clarendon, 13<sup>th</sup> impression, 1976), 129. 但不必然如此，參 Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, translated and revised by T. Muraoka (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 2nd printing, 1996), vol. 1, 139; 有時會出現「字形是未來，意思是祈使」的例子（如民六 24~26 的六個動詞，意思都是祈使，但只有兩個字形是祈使，其餘四個字形是未來）；甚至偶爾有「字形是祈使，意思卻是未來」的例子（如詩二十五 9，四十七 4，九十三，一〇七 29；賽十二 1；珥二 2），見 Bruce K. Waltke & M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), 566-567.

20 不過使徒行傳這節的兩個動詞都使用命令句，只能當祈使句解釋。

及猶大的結局。<sup>21</sup>故此，詩人不是表達個人的觀點，而是被神推動，以禱告形式作出預言，亦即，神透過詩人發出警告，而非詩人本身憤恨感情的表達。<sup>22</sup>

## 字形是未來，意思是祈使

不過這種解釋方式也有其弱點。一般而言，希伯來文的將來式（未完成式）字型變化雖是與祈使句相同，但是當這未完成式以短式（short form）的縮寫字形呈現時，或是以命令句型呈現時，只能當作祈使句解釋，<sup>23</sup>而非將來式。第一種解釋的角度的主要弱點是：未能充分地解釋為何在咒詛詩中，祈使句或命令句的份量佔絕大多數？雖然兩者都可包括將來式的意涵，但其更強調現在、當下的動作。咒詛詩所使用的祈使語言（jussive language），不能如此就輕易地規避。<sup>24</sup>

雖然有時可以用詩人對神之稱呼究竟是第二人稱或第三人

21 史丹利（Dean Stanley, *Lect. On the Jewish Church*, 170.）曾引用賓尼（Binnie, *The Psalms*, 285.）的話：除了幾篇彌賽亞詩篇（如詩二十二、一一〇、一一八）外，被基督與使徒引用最多的詩篇就是咒詛詩，尤其是第六十九篇。Chalmers Martin, “Imprecations in the Psalms,” 130-131.

22 Theodore Graebner, *A Dictionary of Bible Topics* (Grand Rapids: Zondervan, 1943), 73; 引自 R. F. Surburg, “The Interpretation of the Imprecatory Psalms,” 99.

23 希伯來文的「祈使句」（jussive, cohortative）也有人譯作「祈願」（類似中文的「惟願……」），甚至「弱命令」（類似中文的「好不好……幫我倒一杯水」的祈願句），比「命令句」（「倒一杯水給我！」）的語氣弱。

24 例如詩篇一〇九篇13節：「願他的後人斷絕，名字被塗抹，不傳於下代」，「斷絕」（be cut off）所使用的 be 動詞（כָּטַף）是祈使句型，而非將來式的“will be”：「塗抹」（מָחָה）的動詞型態也是如此。see A. Luc, “Interpreting the Curses in the Psalms,” 399. 不過有時祈使句型，與將來式仍不易區別，例如詩篇一〇九篇29節，見註 24。

稱，藉以判斷詩人的語氣是禱告式的祈使句，或敘述性的未來式。但是依然不能解決所有的問題。例如詩篇一〇九篇 29 節：「願我的對頭披戴羞辱，願他們以自己的羞愧為外袍遮身」，其上文（第 26、27 節）是以第二人稱來稱耶和華，但是不同譯本卻有不同的選擇。<sup>25</sup>

華德凱瑟指出，大衛咒詛敵人的內容，多半在詩篇其他地方可以找到對應，而且是以簡單、直接的敘述方式，以不完成式或完成式，來表明神將要做的，或神已經實現的審判，而非大衛祈求、期待主作的。<sup>26</sup> 例如：

「願他們像風前的糠，  
有耶和華的使者趕逐他們」（詩三十五 5）

對應於

「惡人並不是這樣，  
乃像糠秕被風吹散」（詩一 4）

「願災禍忽然臨到他身上，

25 中文《和合本》聖經與英文 *NRSV* 都是用祈使句（“May my accusers be clothed with dishonor; may they be wrapped in their own shame as in a mantle.”）：*NIV* 卻用未來式（“My accusers will be clothed with disgrace and wrapped in shame as in a cloak”）。See A. Luc, “Interpreting the Curses in the Psalms,” 403. 詩篇十二篇 3 節：「凡油滑的嘴唇和誇大的舌頭，耶和華必要剪除」，中文譯本偏向未來預告式（和合本修訂版已經改為祈使句：「願耶和華剪除一切油滑的嘴唇，誇大的舌頭」），多數英文譯本則是採取祈使句：“May the Lord cut off all flattering lips and every boastful tongue” (*NIV*)。

26 Chalmers Martin, “Imprecations in the Psalms”, 129 : cf. W. Kaiser, et al eds. *Hard Sayings of the Bible*, 281.



願他暗設的網纏住自己！」（詩三十五8）

對應於

「外邦人陷在自己所掘的坑中；

他們的腳在自己暗設的網羅裏纏住了。」（詩九15）

「願那喜歡我遭難的一同抱愧蒙羞！

願那向我妄自尊大的披慚愧，蒙羞辱！」（詩三十五26）

對應於

「我的一切仇敵都必羞愧，大大驚惶；

他們必要退後，忽然羞愧！」（詩六10）

「神啊，求你敲碎他們口中的牙！

耶和華啊，求你敲掉少壯獅子的大牙！」（詩五十八6）

對應於

「耶和華啊，求你起來！

我的神啊，求你救我！

因為你打了我一切仇敵的顛骨，

敲碎惡人的牙齒。」（詩三7）

這樣的發現，不但縮小禱告式的祈使句與敘述性的未來式之間的距離，也降低咒詛詩帶給基督教會的衝擊性與尷尬，不是詩人兇狠並記仇，而是神定意懲罰惡人，秉公行義。換言之，這些咒詛經文只是求神顯出祂的公義；使惡人得到應得的刑罰。因此，詩人關注的是神的公義，而不是自己的仇恨。

---



## 二、特定的歷史因素與對象

第二種解釋是呂赫 (Lyra) 的解釋，<sup>27</sup> 他採用歷史字面的解釋。與第一種解釋幾乎是對立的觀點，呂赫認為咒詛詩的確是表達願望的祈使句，詩人的確在咒詛敵人。不過呂赫又說，咒詛詩需訴諸它的歷史背景。

例如詩篇五十八篇 10 節：「義人見仇敵遭報，就歡喜，要在惡人的血中洗腳」，呂赫將歷史背景銜接到撒母耳記上第二十六章，「惡人」是指掃羅，因他窮追不捨地逼迫無辜的義人大衛，詩人為上帝的公義而怒氣填膺。<sup>28</sup> 呂赫接著引用列王紀上第二十一章的事件，「惡人」也可以是指亞哈王，因他聽從王后耶洗別的計謀，陷害義人拿伯，並搶奪拿伯的葡萄園，事後先知以利亞奉神差遣，去對王宣告咒詛：「狗在何處舔拿伯的血，也必在何處舔你的血」，「狗在耶斯列的外郭必吃耶洗別的肉。凡屬亞哈的人，死在城中的必被狗吃，死在田野必被鳥吃」（王上二十一 19、23~24）。日後果然應驗在亞哈王、耶洗別及其後代的身上（王上二十二 37~38；王下九 25~26、30~37）。

先知從神的角度宣告亞哈王的結局。這其實與第一種解釋很像，也是具有預告的成份，但不逃避兇狠的審判口氣。相較於奧古斯丁與馬丁路德，呂赫尊重希伯來詩歌體中人類感情的表達，並且認為這與基督教會的信仰不致衝突。他指出，啓示錄最後豈不是說：「賞罰在我，要照個人所行的報應他」（啓二十二 12）。呂赫堅

27 呂赫 (Nicholas de Lyra, 1270-1340) 是法蘭西斯修道會的修士，也是中世紀最偉大的解經家，深深影響晚期的馬丁路德，見本書第六章。本附錄在《華神期刊》第三期 (2010 年十月) 刊出時，Lyra 譯為「里拉」，但是「呂赫」比較接近法文的發音。

28 Nicholas de Lyra, *Postillae super Psalterium*, lvii (拉丁文章數), in *Postillae perpetuae, seu brevia commentaria Universa Biblia* (Strasburgh: J. Mentelius, 1473; Strasburgh: Heinruch Eggestein, 1480).

持新約在此處與舊約的立場相同。善有善報，惡有惡報，這種因果報應觀也是基督教所接受的。

大衛是咒詛詩的主要作者，在二十八篇的咒詛詩中，有二十篇是標註為大衛的作品。若將同仇敵愾之語言歸屬大衛，那麼他應該是兇暴殘酷的人。但是觀察大衛一生的舉止，他經常身處詭譎多變、危急存亡之險境中，或許因著遭遇使他成為深謀遠慮的人，但卻不是聲色俱厲、行為殘暴的復仇者。大衛一生經常在逃難，並爭取生存，但他多次放過掃羅，未尋私仇；善待咒罵他的示每；老年還忍耐兒子押沙龍的叛變，且為他哀哭。在在顯示出大衛對自己的言行有超高標準，自律甚嚴；<sup>29</sup>甚至有高度完美的自我形像，令人側目。<sup>30</sup>從心理狀態來說，他是一個健康、自信的人，而非充滿憤怒、鎮日苦思報復的受傷者。<sup>31</sup>

---

29 「耶和華啊，求你聽聞公義，側耳聽我的呼籲！求你留心聽我這不出於詭詐嘴唇的祈禱。願我的判語從你面前發出；願你的眼睛觀看公正。你已經試驗我的心，你在夜間監察我，你熬煉我，卻找不著甚麼。我立志叫我口中沒有過失。」（詩十七1~3，粗體字為筆者自標）

30 「耶和華按著我的公義報答我，按著我手中的清潔賞賜我。因為我遵守了耶和華的道，未曾作惡離開我的神。他的一切典章常在我面前，他的律例我也未曾丟棄。我在他面前作了完全人，我也保守自己遠離我的罪孽。所以耶和華按我的公義，按我在他眼前手中的清潔償還我。」（詩十八20~24）

31 近代釋經學者並不完全認同「大衛的詩」一定指「大衛寫的詩」。所以大衛未必如這些咒詛詩所表現的凶悍、殘暴，相對也可說，也未必像詩人所自述的那麼完美。

## 立約的基礎

朗尼 (J. Carl Laney) 認為解決咒詛詩難題最好的一張王牌，就是建立在神與亞伯拉罕立約的基礎上：「耶和華對亞伯蘭說：『你要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。我必叫你成為大國。我必賜福給你，叫你的名為大；你也要叫別人得福。為你祝福的，我必賜福與他；那咒詛你的，我必咒詛他。地上的萬族都要因你得福。』」（創十二 1~3）這是無條件的應許，是以色列國存在的根基，巴蘭、米甸人遭滅都是出於此因（民二十二~二十四，三十一）。所以咒詛詩只是呼籲神實現祂給以色列的應許，大衛只是要求正義得以伸張。<sup>32</sup>大衛是神的受膏君王，也是耶和華的代表，因此，若攻擊大衛，亦即攻擊神。聖潔的主不能容忍罪惡，祂願意予人悔改的機會，但當人不聽勸告，繼續作惡之際，神的怒氣就要發作。

朗尼的結論與呂赫相同，咒詛詩是表達詩人對罪惡的嫌憎，因為是與神的公義對立的。<sup>33</sup>呂赫結論說，神的公義與慈愛是不衝突的。神為了保障義人的利益，必須賞善罰惡。慈愛的父神不會一味地包庇罪惡，犧牲祂子民的權益。<sup>34</sup>

32 J. Carl Laney, "A Fresh Look at the Imprecatory Psalms," 41~43. 華神教師胡維華亦指出，希伯來聖經中的祝福禱告的命令式，表達禱告者與神之間有特別的立約關係 (covenantal relationship)，雙方在使祝福成就的事上，一起合作，被祝福者應承擔他所被命令的部分，創世記十二章 1~3 節就是最好的例證。在祝福的命令句所包括的「現在—未來的觀點」(present-future aspect) 中，領受者必須參與這命令、祝福的過程，在心志上順服神，與神同行。胡維華，"The Use of the Imperative in Blessings in the Hebrew Bible," (〈希伯來文命令語氣在祝福中的詮釋〉)《建道學刊》(香港：建道)三十四期(2010年七月)，頁 269~293。

33 "A Fresh Look at the Imprecatory Psalms," 43.

34 見註 26。

有些詩篇內容的確是可以找到特定歷史背景的線索，例如第五十二篇是在多益陷害大衛的背景；五十八篇1~2節是針對作惡的審判官：「世人哪，你們默然不語，真合公義嗎？施行審判，豈按正直嗎？不然！你們是心中作惡；你們在地上秤出你們手所行的強暴」；七十九篇12節是針對壓迫以色列人的敵國：「主啊，願你將我們鄰邦所羞辱你的羞辱，加七倍歸到他們身上」；一〇九篇16節是針對逼迫窮人的惡人：「因為他不想施恩，卻逼迫困苦窮乏的和傷心的人，要把他們治死」；第一三七篇是針對巴比倫的殘忍惡行；第五十四、五十九篇首小字提示：是大衛在當年被掃羅追殺的事件中的呼求。因此咒詛詩提醒吾人神對今世正義的關注，也是呼求神處置惡人與不敬畏者。

馬丁路德曾說：「主禱文其實就是咒詛仇敵滅亡」。亦即，當信徒禱告：「願人都尊祢的名為聖，願祢的國降臨」時，就是以禱告宣告仇敵毀滅，亦即，不尊神的名為聖的人將不會存在了！當教會禱告神的國得勝，就是摧毀黑暗的國度。<sup>35</sup>

這樣具體的歷史因素，使得咒詛詩容易應用於不同的時代。我們身處太平時期或許不需咒詛詩，也不易理解咒詛詩，但是每當神的百姓遭受不公義的對待、殘酷的迫害，基督徒本能地轉向這些詩篇，讓他們在痛苦中得安慰，而且透過禱告深信罪惡終將消滅，正義必然伸張。正如李德（James A. Reed）所說：「咒詛詩所牽涉的是善與惡、黑暗與光明之間的爭戰，不是假日的消遣，而是發生在大部分你我所能理解的嚴峻、真實的戰場中。」<sup>36</sup>

35 Martin Luther, *Luther's Works* (St. Louis: Concordia, 1956), 21:101. 引自 James E. Adams, *War Psalms of the Prince of Peace: Lessons from the Imprecatory Psalms*, 52.

36 James A. Reed, "The Imprecatory Psalms," in John McNaugher ed., *The Psalms in Worship* (Pittsburg: The United Presbyterian Board of Publication, 1907), 311; 引自 R. F. Surburg, "The Interpretation of the Imprecatory Psalms," 102.

### 三、咒詛乃訴諸神審判的禱告儀式

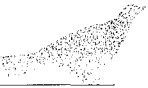
第三種解釋比上述兩種解釋來得激進、聳動，這是北歐宗教比較學派的舊約學者穆溫克爾（S. Mowinckel）提出的說法，認為咒詛詩是奉神的名咒詛黑暗的權勢，求神傾覆敵軍。<sup>37</sup>「咒詛」是古代近東流行的一種報復的方法，古代許多國家或部落社會裡，都知道訴諸以邪靈、惡勢力的巫術來報復仇敵。<sup>38</sup>穆溫克爾認為詩篇中所提到的疾病，很可能是仇敵使用邪惡的咒詛巫術所導致的，有些哀歌式的詩篇是在從惡疾中康復、得潔淨的宗教儀式（ceremonies for cleansing from illness）中使用，同時伴隨著病得醫治的感恩詩歌。穆溫克爾強調仇敵透過邪惡的咒詛與魔法語言，可以製造疾病，或使疾病加劇。

穆溫克爾留意到希伯來文 פְּעֹלֵי אָוֶן (po‘eley awen，譯作「惡者」，或「作孽者」)，且主張 אָוֶן (awen) 包涵負面意義的邪惡力量，與 אֹנִי (’ōn，指精力、財富) 相反。例如詩篇四十一篇6~8節：

「我的仇敵用惡言議論我說：他幾時死，他的名才滅亡呢？  
 他來看我，就說假話；  
 他心存奸惡，走到外邊才說出來。  
 一切恨我的，都交頭接耳地議論我；  
 他們設計要害我。」（中文聖經是5~7節）

37 S. Mowinckel, *PIW*, I, 44-52.

38 第一位留意到希伯來人的咒詛詩與美索不達米亞的亞喀得人（Akkadian）的咒詛詩之關聯的是F. Steinmetzer, “Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen,” *Biblische Zeitschrift* 10 (1912): 133-142; see Anne Marie Kitz, “An Oath, Its Curse and Anointing Ritual,” *Journal of the American Oriental Society* 124, 2 (2004), 320, n. 32.



「惡言」、「心存奸惡 (און)」都是涉及到魔法巫術。פְּעֻלֵי און 是指那些 施行咒詛使人生病、遭禍的惡者。<sup>39</sup> 穆溫克爾晚期對此說法較謹慎與保留，但是從未完全放棄此觀點。<sup>40</sup> 他的主張被後進學者加以修飾及補充。

德國研究詩篇的舊約學者克勞斯 (Hans-Joachim Kraus) 認為 און 是「公義」(צְדָקָה) 的相反詞；פְּעֻלֵי און 則是指行不義的人或「行為怪異者」(doers of uncanny deeds)。克勞斯認為 און 無法具體、明確證明仇敵行魔法巫術，但是也承認有些少數經文的確顯示敵人與神祕法力結盟，施行危險咒詛行為來陷害人。<sup>41</sup> 例如：

「他滿口是咒罵、詭詐、欺壓，  
舌底是毒害、奸惡 (awen)。  
他在村莊埋伏等候；  
他在隱密處殺害無辜的人。  
他的眼睛窺探無倚無靠的人；  
他埋伏在暗地，如獅子蹲在洞中。  
他埋伏，要擄去困苦人；  
他拉網，就把困苦人擄去。」(詩十七~9)

39 S. Mowinckel, *Psalmstudien I: Awan und die individuellen Klage Psalmen* (Kristiania [Oslo]: Jacob Dybwad, 1921), 29-32; 引自 E. Tate Marvin, *Psalms 51-100*, WBC, vol. 20 (Dallas: Word Books, 1990), 62-63.

40 穆溫克爾後來修正的觀點是：און 就專業術語言，未必與「巫師」(sorcerers) 或「魔術語言」(magic words) 有關，但是當用在外邦人的神明、偶像時，則指鬼魔 (demons)、「惡者」(devils)。舊約一些經文使用此字彙時，是指「虛空的」偶像崇拜 (如撒十五23；賽四十一29，六十六3；摩五5。何西阿書十章8節乾脆譯為「(伯) 亞文」【awen】，希伯來原文與和合本修訂版皆無「伯」字)。就以以色列人看來，外邦敵人的計畫、威脅，其祭司、先知的咒詛，伴隨的宗教儀式，通通是「巫術」，所使用的語言都是錯誤的、欺騙的。S. Mowinckel, *PIW I*, 199-200.

41 H-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, transl. by K. Crim (Minneapolis: Augsburg, 1986), 135.

克勞斯在論及仇敵的能力時，不諱言是源於超自然的靈界範疇，如詩篇所暗示：

「曾有死亡的繩索纏繞我  
匪類的急流使我驚懼；  
陰間的繩索纏繞我，  
死亡的網羅臨到我。」（詩十八4~5）

此陰間與死亡的權勢在上古之時，即經常與耶和華敵對，不僅在浩瀚宇宙中，也出現在歷史世界中，其主要的工作就是要分離神與求告祂的百姓，帶來混亂與毀滅。從這個角度言，第三種解釋與上述第二種解釋咒詛詩的方法類似——是屬於兩個敵對國度的勢力對抗。

朗尼質疑這種解釋，因為「敵人」若是指靈界的黑暗權勢，為何詩篇第一〇九篇提及對手的家庭親人（9~10、13~14節）？<sup>42</sup>克勞斯強調詩人的仇敵是地上的人類，但其邪惡程度卻具有魔鬼的特性。<sup>43</sup>古代近東的文學有互通、借用的交流現象，例如以色列人也借用近東鄰國的創造神話來描述神的偉大作為，<sup>44</sup>不同在於外邦人訴諸撒但；以色列人則訴諸耶和華。

雖然正統神學（無論是猶太教或基督教）都禁止將詩篇中的仇

42 J. C. Laney, "A Fresh Look at the Imprecatory Psalms," 39.

43 克勞斯引用馬丁布伯（Martin Buber）的話：「詩人的敵人不是人類，而是上古的誘惑者（primeval tempter），在歷史中攔阻救恩的進行」，不過克勞斯仍堅持不要將此種解釋絕對化。 *Theology of the Psalms*, 135. M. A. Ward 認為今人所關注的抽象事務如邪惡制度、不公義的社會，在古代卻必須以具體的敵人形像來表達。"Psalm 109: David's Poem of Vengeance," 167.

44 如「你曾用能力將海分開，將水中大魚的頭打破」（詩七十四13）；「洪水氾濫之時，耶和華坐著為王；耶和華坐著為王，直到永遠」（詩二十九10）。

敵「神話化」(mythologizing)，但是仇敵的工作與性質，卻是被來自神話傳統的恐怖黑暗所籠罩包圍。克勞斯強調他不是製造迷信，也非熱衷神話，而是藉著神話傳統的描述，來顯示一個超越人類理解的實體。<sup>45</sup>

## 古代近東民族的咒誓文獻與聖經的咒詛詩之比較

最近在宗教比較學的研究上有許多有趣的發現。美國天主教女神學教授基茨 (Anne Marie Kitz) 在她收集的赫人文獻 (Hittite literature) 與亞喀得文獻 (Akkadian literature) 中，發現其咒詛儀式所使用的語言文字與行為，與舊約詩篇第一〇九篇有不少類似之處。

這些古代近東民族的咒誓 (oath) 通常分兩個層面：咒誓文與膏抹儀式。咒誓文是採取「自我咒詛」(self-cursing) 的形式，一旦咒誓儀式完成與生效，即代表宣誓者對合約的忠誠態度，他若守約則蒙福；若背約則領咒。儀式通常是加強禱告、咒詛的強度，<sup>46</sup> 赫人與亞喀得文獻都是用油塗抹皮膚，如同人穿上衣服，代表咒詛進入身體，以皮膚病的症狀作為咒詛的外顯，將背誓的罪暴露出來。咒詛的結果還包括被逐出社區、房子、城市的保護。

亞喀得文獻的咒誓文如下：

45 H-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, 134-135.

46 S. Mowinckel, *PIW*, I, 194.



(倘若背誓)

「願 Sîn (巴比倫的月神) 用皮膚病如衣袍為他穿上  
當他活著時無家可歸  
不得居住城市  
如野獸漂流鄉野。」<sup>47</sup>

另外，著名的亞述王以撒哈頓的咒誓約定書也有以下的記載：

「願 Sîn，天地的光體，給你穿上皮膚病，  
禁止你進到神祇、君王面前，  
使你像瞪羚在曠野漂流  
咒誓進入你肉身  
進入你兄弟、兒女的肉身  
如同油滲入你的身體。」<sup>48</sup>

從近東古代的咒誓文字與儀式，讓我們對詩篇第一〇九篇有了蕪新的亮光。聖經中的詩人借用當時共通的咒誓範本，以公開的禱告儀式，在上帝的審判台前控訴背誓者的罪行。

「因為惡人的嘴和詭詐人的口，已經張開攻擊我；  
他們用撒謊的舌頭對我說話  
他們圍繞我，說怨恨的話，  
又無故地攻打我。」

47 Anne Marie Kitz, "An Oath, Its Curse and Anointing Ritual," *JAO* 124, 2 (2004): 316-317.

48 Anne Marie Kitz, "An Oath," 319.



他們與我為敵以報我愛，  
但我專心祈禱。  
他們向我以惡報善，  
以恨報愛。  
願你派一個惡人轄制他，  
派一個對頭站在他右邊。」（詩一〇九2~6）

詩人的敵手所要承受的結局，與赫人與亞喀得文獻所記載的咒詛有相當高的同質性，所不同的是前者是咒詛敵人；後者則是咒詛自己：

「願他的兒女漂流討飯，從他們荒涼之處出來求食。」  
（詩一〇九10）

「他愛咒罵，咒罵就臨到他；  
他不喜愛福樂，福樂就與他遠離！  
他拿咒罵當衣服穿上；  
這咒罵就如水進他裡面，  
像油入他的骨頭。  
願這咒罵當他遮身的衣服，  
當他常束的腰帶！  
這就是我對頭和用惡言議論我的人，  
從耶和華那裡所受的報應。」（詩一〇九17~20）

兩次使用「穿衣服」的比喻（18~19節），以及咒詛「如水

進他裡面，像油入他的骨頭」（18節）。至於「穿上」（וִלְבָשׁ）與亞喀得文獻所使用的 labāšu 是屬於同源字（cognate），而且有反身動詞的含意（he clothed himself），是採取近東咒誓文「自我咒詛」的特色。亦即，詩人暗示這是仇敵咎由自取，因為他違背誓約，自行將咒詛如衣穿上。所以責任不在詩人，殘忍的也不是詩人，他不過覆述仇敵自取其咎的事實。<sup>49</sup>

可見希伯來人的咒詛詩與近東的咒誓儀文有相當類似的共通性，差異處在於，亞喀得文獻是訴諸月神 Sin，而詩篇則是訴諸耶和華；近東的咒誓是針對與神明協定的自身，詩篇的作者則是咒詛對手。

咒詛的行為並不是古代人的專利，二十世紀現代科學文明時代，還是有很多人害怕咒詛的巫術，相信其背後帶著超自然的神奇力量（magic power），可以使敵人遭害。中國人對這些咒詛的行為也不陌生，一些古代的小說都提及這種行為。張藝謀的電影〈大紅燈籠高高掛〉，女主人在心懷不軌的婢女房間搜出一個施過法術的布娃娃，上面寫著女主人的名字，身上插滿針頭。這就是古代咒詛人的方式，使受害人得病而歿。

49 Anne Marie Kitz, "An Oath," 320. 早在一個世紀前就有學者提出這種理論：認為詩篇一〇九篇不是大衛惡毒的語言，而是覆述對手向他的控訴。見 J. W. Beardslee, "The Imprecatory Element in the Psalms," *Presbyterian and Reformed Review* 8 (1897): 491-492; 引自 J. Carl Laney, "A Fresh Look at the Imprecatory Psalms," 37-38. 克勞斯提出幾個強有力的理由支持此論調：其一，詩篇一〇九篇首尾皆是針對團體的敵人，但是6~19節的咒詛是針對個人；其二，第28節明顯指出敵人曾訴諸咒詛；其三，第21節的轉折：「（但是）主——耶和華啊，求你……」暗示前面的咒語是出自敵人；其四，第29節才是詩人自己的咒詛。見 H-J. Kraus, *Psalms 60-150, A Commentary* (Munneapolis: Augsburg Fortress, 1989), 338. 朗尼並不贊成此解釋，認為詩篇一〇九篇5節後面並無「說」（saying）這個字，雖然可以像詩篇二篇3節所補上去的方式，但是一〇九篇5~6節之間並無轉折的空間，而且6~19節的咒語太冗長，不適合視為引用語。布格里斯則認

電影〈蓋世奇才〉(Charlie Wilson's War)，敘述一九八〇年代美國國會議員威爾森(Charlie Wilson)暗地資助阿富汗反擊蘇俄的真實故事。劇情也提到美國負責阿富汗事務的小組組長透過賓州一位女巫，施法咒詛他所痛恨的前上司。據言，施咒使人生病非常靈驗，使人失業則需較長時間。

異教徒訴諸邪靈；基督徒則訴諸真神。基督徒真的可以拿咒詛詩來對付仇敵嗎？咒詛詩本身是否像巫術一樣，帶著神奇的力量呢？神會聽這樣的咒詛詩嗎？<sup>50</sup>筆者要強調的是：重點不在於禱告儀式或使用的語言及內容，而是禱告的「對象」。詩篇中也有對敵國咒詛的禱告，類同古代近東國家在戰前對敵軍咒詛的模式(詩八十三；參民二十二6摩押王召巴蘭咒詛以色列人)；外邦人的占卜、祭司也可能有能力預測、體察天意(撒六2)，如同朝拜耶穌的東方博士，從觀測星象能預知重大事件(太二1~2、9~12)。問題的焦點是，誰才是「老大」？詩人很有信心地宣告：惟有耶和華是至高、獨一真神！

「耶和華永永遠遠為王；

外邦人從他的地已經滅絕了。」(詩十15)

為6~19節是插入的咒語，出自馬克比時代的詩。見Charles A. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (Edinburgh, T. & T. Clark, 1906-1907), 364-366; 引自 Martin J. Ward, "Psalm 109: David's Poem of Vengeance," *Andrew University Seminary Studies*, vol. XVIII, no. 2 (Autumn 1980): 163.

50 教會歷史中確實有人曾以詩篇第一〇九篇作為咒詛敵人的儀式經文，馬丁路德與加爾文時代都有教會團體用此詩篇對付敵人，這種行為一直被沿用到十八世紀。有學者視此現象為迷信、狂熱、危險的宗教行為。Erich Zenger, *A God of Vengeance? Understanding the Psalms of Divine Wrath*, 57-58.

「願你使他們滿面羞恥，  
 好叫他們尋求你——耶和華的名！  
 願他們永遠羞愧驚惶！  
 願他們慚愧滅亡！  
 使他們知道：惟獨你——名為耶和華的——  
 是全地以上的至高者！」（詩八十三 16~18）

#### 四、詩歌體的誇飾表達

第四種解釋認為咒詛詩是一種詩歌體的表達方式，既是詩歌體，就容許有誇張成分的表達法。從語言學來說，一般人日常生活中的行為比較會受到理智的規範，詩歌體既是屬於情感洋溢的即興表達，其誇張的語法、措辭就不一定適合用字面的方式解讀。咒詛詩也是如此，詩人不一定真的希望仇家遭報受罰，但在宣洩憤怒時所使用的情緒字眼，在日常理性表達中是不會出現的。但讀者卻可以體會詩人的最終的意境與心願，企望看見罪惡徹底滅亡。

美國紐澤西州紐布倫瑞克（New Brunswick）神學院的舊約學者德威特（John DeWitt）區分、比較歷史書的大衛與詩篇中的大衛：前者描繪出的是一位具高貴氣質、危難中勇敢無懼的大衛；後者所刻畫出的是一個呻吟、埋怨的大衛。前者是以散文呈現；後者是以詩歌體表達。既然咒詛詩是詩歌體，就容許誇張的修辭方式（hyperbole）表達。<sup>51</sup>

51 引自 Chalmers Martin, "Imprecations in the Psalms," 120.

## 「拿你的嬰孩摔在磐石上」

詩篇一三七篇9節：「拿你的嬰孩摔在磐石上的，那人便為有福」被視為最猙獰、難解的咒詛詩之一，詩人的表達兇狠與殘忍，甚至連嬰孩都不放過。<sup>52</sup> 魯益師曾用道德性的靈意解釋來紓解難題，獲得正面的有益教訓。<sup>53</sup> 耶穌曾用類似詩篇一三七篇9節的話來為耶路撒冷哀哭，預告耶京將要臨到的苦難：「並要掃滅你和你裡頭的兒女，連一塊石頭也不留在石頭上，因你不知道眷顧你的時候」（路十九44）。<sup>54</sup> 這大抵是詩篇第一三七篇歷來最常見的兩種解釋方式：寓意與預言，<sup>55</sup> 但是其解釋還可以增加至四種，包括筆者所列入的詩歌體誇張表達，以及下述的字面解釋。

若是要按照字面解釋詩篇第一三七篇，則須訴諸歷史背景。

52 此聖經難題不只出現在咒詛詩。神也曾多次命令進迦南的以色列人如此行：「將男女、孩童、吃奶的……盡行殺死」（撒上十五3）；另參民三十一17；申七2，二十16~17；書十一11~15。

53 「深自反省人的內心的確蟄伏許多像嬰孩般難纏的惡，譬如那些蠢蠢欲動的小小慾念、小小嫉恨。這些小鬼有天會惡化成酒癮和深仇大恨；現在，它們只以撒嬌技倆，甘言勸誘我們：看來那麼嬌小、無助，讓人覺得若拒絕它們，好像在虐待貓狗……它們嗚咽求情：『我們不求太多，只要……』，『我不過希望……』、『多體恤自己點吧！……』。要排擋這些惹人憐愛的『嬰孩』（這些小鬼有時真叫人招架不住），詩篇的告誡是最有效的良策：把這些狗崽子的腦漿摔個稀爛！能做到的人真是『蒙福』……。」路益師，《詩篇摺思》，曾珍珍譯（臺北：雅歌，1993），頁109~110。

54 這裡的「掃滅」（ἐδαφιοῦσιν）與詩篇一三七篇9節的「摔」（ἐδαφιῆ，七十士譯本）是同一個字，而且七十士譯本在舊約中僅此例使用這個字彙。華德凱瑟認為耶穌釋在此是故意引用詩篇第一三七篇。W. Kaiser, et al eds. *Hard Sayings of the Bible*, 281. 若以第一種「預告」角度的解釋，詩篇一三七篇8~9節從巴比倫的蹂躪，變成預告將來羅馬傾覆耶路撒冷的事件。

55 見 Siegfried Risse, “‘Wohl Dem, Der Deine Kleinen Kinder Packt und Sie am Felsen Zerschmettert’: Zur Auslegungsgeschichte von Ps 137, 9,” *Biblical Interpretation* 14, n. 4 (2006): 364-384. 該文詳細列出教會歷史傳統中，持這兩種主流解釋的解經家。

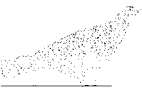
這首詩的背景是以色列人已經被擄到巴比倫，詩人回顧耶路撒冷遭難的情景，求神紀念這仇。

「耶路撒冷遭難的日子，  
 以東人說：拆毀！拆毀！直拆到根基！  
 耶和華啊，求你記念這仇！  
 將要被滅的巴比倫城啊，  
 報復你像你待我們的，那人便為有福！  
 拿你的嬰孩摔在磐石上的，  
 那人便為有福！」（詩一三七7~9）

其實巴比倫是平原地形，很難看到磐石，<sup>56</sup>所以也不須按字面的意思去解釋第9節。詩人乃是在耶路撒冷目睹敵人攻陷京城的暴行，求神主持公道，意即「以其人之道還治其身」。「拿嬰孩摔在磐石上」是過去巴比倫人的惡行，現在詩人用想像投射在敵人身上，希望敵人得到同樣公義的報應。<sup>57</sup>「報復你像你待我們的」的「你」是指巴比倫人，因此仍是與第三種解釋的結論相似：真正殘酷的不是詩人，而是敵人。「以其人之道還治其身」聽來是很合理且斯文，但是比照敵人的暴行則殘忍度就降低許多。若是讀者覺得詩人殘忍與血腥，那是因為不曾遭遇到被人陷害而家破人亡的悲慘待遇。

56 A. A. Anderson, *Psalms (73-150) The New Century Bible Commentary* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1989 reprinted), 900; W. Kaiser, et al eds. *Hard Sayings of the Bible*, 281.

57 Alec Motyer, *The Story of the Old Testament Men with a Message*, revised by John Stott (Grand Rapids: Baker, 2001), 71. Surburg亦如是說：詩篇一三七篇8~9節是以色列人目睹巴比倫人惡行時的感覺，並非同意那種暴行。“The Interpretation of the Imprecatory Psalms,” 95. 其實說穿了，骨子裡仍是「以眼還眼，以牙還牙」的精神。



## 五、疏導沮喪心境的管道

第五種解釋，認為咒詛詩是詩人在沮喪時，很自然的發洩，或無辜人遭逼迫的心路歷程。禱告則是一個宣洩憤怒、鬱悶的管道。當人心裡有苦毒時，勉強地壓抑是很不健康的。心理輔導專家或精神科醫師，都會建議這種正在沮喪中的人，不要過分壓抑內心的情緒，最好能藉著正常的管道，把情緒或苦毒疏導出來，咒詛詩就是提供這樣的管道。按此角度的解釋，使咒詛詩成爲一種正面、健康的表現。但是必須符合一個核心原則：如此的發洩、紓解，只限於在神面前的禱告與傾吐。

這種解釋的一個重要的精神就是把主權交給神，不私下尋仇，但求神秉公行義、主持公道，將冤屈或是怨恨交給神，求祂代替伸冤。這是一個在密室中的交流，在神面前的控訴及呼求，當詩人走出了密室，他的嘴唇就是緊閉、縫合的，因爲冤屈已經交託，報復的主權已經轉移。<sup>58</sup>

並非每個受苦的人，都需要這種發洩或疏導的過程，不同的文化有不同的特質，希臘人強調理性，西方人解決事情講求冷靜，而希伯來人情緒的表達較戲劇、誇張（如遇喪事時披麻蒙灰的哀哭方式）。即便相同文化之內的每個人個性也不同，就如亞洲人當中，日本人深沈含蓄，韓國人喜怒形於色。一個性情剛烈、嫉惡如仇的人，特別需要來到神面前對付自己心中的怒火。疏導憤怒需要一個過程，發洩完心中才能趨於平靜，才能心口合一、口唱心和地發出由衷的稱頌。因此許多咒詛詩最後是以讚美詩結束（詩七 17，三十五 27~28，四十一 11~13，六十九 30~36，八十三 18，一〇九

---

58 朗尼區分「辯明」（vindication）與「復仇」（vindictiveness）；神是復仇者，而不是神允許人復仇。“A Fresh Look at the Imprecatory Psalms,” 42.



30～31，一四〇12～13)。

如前所言，咒詛詩的禱告或呼求，不是屬於舊約時代較低級的心態或初階的信仰，即便是舊約也有愛鄰舍的囑咐，憐憫仇敵的教導，更何況新約聖徒也有咒詛的行為。或者應該說，發義怒是古今中外所有信徒都會經驗到的情緒反應。以下這段經文就是整合新舊約教導的例證：

「不要以惡報惡，眾人以為美的事，要留心去作。若是能行，總要盡力與眾人和睦。親愛的弟兄，不要自己伸冤，寧可讓步，聽憑主怒。因為經上記著：『主說，伸冤在我；我必報應。』所以『你的仇敵若餓了，就給他吃。若渴了，就給他喝；因為你這樣行，就是把炭火堆在他的頭上。』你不可為惡所勝，反要以善勝惡。」(羅十二17～21)

第19節就是咒詛詩的精神：「不要自己伸冤，寧可讓步，聽憑主怒」。把主權交給神，不用自己的方法去尋私報仇，讓神用祂的方法，按祂的時刻，為祂的百姓伸冤。

新舊約都提供一個更高的標準：「不要以惡報惡」，「反要以善勝惡」(17、21節)。雖然表面舊約律法的主流教導是以眼還眼，以牙還牙，但是第19、20節也都引用舊約的教導。其中「你的仇敵若餓了，就給他吃。若渴了，就給他喝；因為你這樣行，就是把炭火堆在他的頭上。」是出自舊約箴言二十五章21～22節，教導人要善待仇敵，使仇敵「自慚形穢，無地自容」(《當代聖經》)，終致悔過，前來向原來的仇家認罪、道歉。(見本書第六章附註8)

美國著名的舊約學者布魯格曼(W. Brueggemann)認為，如果詩篇把這些詩句除掉，便是把很豐富的靈性傳統抹去，詩篇的活力

如沒有這些詩句，只能表示對人性的一種逃避。<sup>59</sup>當然還是有必要處理其所衍生的信仰問題。

## 信徒個人靈修與公眾崇拜中的應用

第四種解釋的難題與第五種解釋類同：即便是詩人的誇張控訴或私下禱告的發洩管道，然而詩篇是「公禱集」，讓人在聖殿使用，今天這些「公禱集」已經列進聖經正典之中，且提供在公共崇拜時宣讀，它們本身都具有公開宣導、示範性功能，具有公開信息的意味，衝擊著公共的聽眾。<sup>60</sup>如何由負面的形像、邪惡的用語，轉換為正面且有益的教訓，這是在應用層面所必須澄清與解決的最後難題。

魯益師客觀、坦誠地面對咒詛詩在現實信仰中引致的困擾：

「我始終相信，詩篇中這些可怕或可憎的成分，我們不可強作解說，試圖掩飾；但也絕不可因咒詛出現在聖經中，便以為其中所流露的仇恨心態是神所稱許的。我們必須認清兩件事情：一、

59 Walter Brueggemann, *Praying the Psalms* (Winona: Saint Mary's Press Christian Brothers Publications, 1986), 69.

60 這是陸蘇河一再提出的質詢。他指出詩篇第五、九、五十八、六十九與一〇九篇篇首小字都提示「交與伶長」，顯示詩篇使用的生活背景（*Sitz im Leben*）是公共崇拜的場合，非個人發洩情緒的解釋可以搪塞。“Interpreting the Curses in the Psalms,” 404. 巴恩斯（Albert Barnes）並不覺得是無法解決的難題，反倒詩人樂於記錄這些不光彩的情緒，並且不怕讓世人知道，甚至以詩歌方式呈現，用在公共崇拜中。A. Barnes, *Notes on the Old Testament Psalms* (Grand Rapids: Baker, 1950)；引自R. F. Surburg, “The Interpretation of the Imprecatory Psalms,” 94. 苟伯格（R. F. Surburg）承認聖經並不隱藏這些負面思想與情緒，因為詩人相信咒詛詩可與聖經其他經文的教導和諧並列，彼此修正。筆者認為這樣的說法，與下述的魯益師和畢德生，都是屬於較宏觀的默示觀。

恨——啃蝕人心的恨、幸災樂禍的恨，赤裸裸的恨——的確存在於詩篇中；二、若寬宥它、贊同它，甚至用它來為激盪在自己心中的恨辯護，我們便與惡人成了一丘之貉。惟有接受這兩點，進一步的討論才能免於偏頗。」<sup>61</sup>

魯益師認為咒詛詩可以目睹人類狂野、天然的表現，舊約與新約的信徒都不能倖免。從咒詛詩也同時見識到人性中所熟悉的「恨」如何淋漓盡致——不經掩飾、從未自覺，也毫無愧疚地抒發出來。一方面因為目前是身處在一個比較溫和的時代，而詩人所生存的世界則是酷刑、屠殺與暴力層出不窮，甚至有些地區獻人為祭。另一方面，在掩飾惡意不讓人察覺上，現今人們比詩人技高一籌。與其對傷風敗俗、殘暴惡行無動於衷，甚至麻木不仁，那麼，詩人的聲嘶力竭就本質來說，有其道德責任與勇氣，甚至是好的現象，是一種較為崇高的義怒，反映出詩人明辨是非，雖然他所使用的殘暴、兇悍字眼本身並不好。<sup>62</sup>

這正是解釋咒詛詩時，所面對應用上的困局。魯益師未逃避這個難題，並且退一步以宏觀的角度來正視聖經無誤與聖經權威的教義。一方面他堅持聖經的撰寫、編輯與校訂，甚至保存下來，都有神的參與及工作在其中，雖然並非所有的從事者都察覺到這點。另一方面，他也指出：

「即便如此，帶著人味的素材仍在字裡行間隱約可見。幼稚、

61 魯益師，《詩篇攷思》，頁 23。

62 魯益師，《詩篇攷思》，頁 23-31。陸蘇河也持這種態度，認為詩人在神面前的情緒正是投射出他面對巨大痛苦時的脆弱人性，以及在與邪惡爭戰時的自然反應，雖然我們不諱言，這些情緒本身也是邪惡的。“Interpreting the Curses in the Psalms,” 397.



錯誤、矛盾、甚至凶惡（如咒詛的詩篇）並未被剔除。整體呈現出來的，雖是神的話，卻非意指每一段落都毫無缺陷地符合歷史和科學真理。的確，這些經卷承載了神的話，而我們也須（在神恩典的光照下，參考傳統和睿智的解經，充分利用它所擁有的智能和知識）從中接受神的話；但是，切勿將它當作百科全書或教義通諭，而應全人浸潤其中，咀嚼它的語氣，揣摩作者的性情，以這種方式研讀它整體的信息。」<sup>63</sup>

如此看來，不管詩人的人性或表達方式造成多麼嚴重的歪曲，神的話還是透過這些篇章傳達出來。

畢德生牧師在他的詩篇靈修作品中亦是這樣的應用：

「詩篇並不是寫給完美的天路客唱的。過去的天路客會犯錯，我們今天也一樣。堅忍並不是『完美』的意思，而是說我們持續不懈地走下去。當我們發現自己不成熟時，我們並不因此放棄前面漫長的旅程……我們的吼叫表示我們在乎某些事情：我們在乎神；我們在乎國度的運行；我們在乎道德、在乎公理和正義。信仰之路是我們全神貫注與生命的中心，因此當有人使得這條道路變得艱難，讓無辜的人絆倒，給信心軟弱和靈命尚淺的人帶來難處，我們就會發出怒氣：『啊，願一切恨惡錫安的都蒙羞而卑躬屈膝！』（筆者按：畢德生對詩篇一二九篇5節的另譯，5~6節亦是咒詛的禱告）……詩人活在眾先知和眾祭司面前，他們會對付他想報復的心態，培植他以更正確的態度對待惡人，而不只是對他們發出咒詛……惟一的途徑是把憤怒帶到神面前，祂會訓練我

63 魯益師，《詩篇擷思》，頁93。

們以富有啓發性的愛來回應。」<sup>64</sup>

當大衛被拿八激怒而預備去尋仇時，亞比該的勸戒非常富有啓發性：

「我主啊，耶和華既然阻止你親手報仇，取流血的罪，所以我指著永生的耶和華，又敢在你面前起誓說：『願你的仇敵和謀害你的人都像拿八一樣。』如今求你將婢女送來的禮物給跟隨你的僕人。求你饒恕婢女的罪過。耶和華必爲我主建立堅固的家，因我主爲耶和華爭戰；並且在你平生的日子查不出有什麼過來。雖有人起來追逼你，尋索你的性命，你的性命卻在耶和華——你的神那裡蒙保護，如包裹寶器一樣；你仇敵的性命，耶和華必拋去，如用機弦甩石一樣。我主現在若不親手報仇流無辜人的血，到了耶和華照所應許你的話賜福與你，立你作以色列的王，那時我主必不至心裡不安，覺得良心有虧。」（撒下二十五 26~31）<sup>65</sup>

新約時代神的百姓有聖靈保惠師幫助，基督徒接受的挑戰是「登山寶訓」的倫理標準。套用加爾文對羅馬書第十二章那段「不要自己伸冤，寧可讓步，聽憑主怒」的詮釋：基督徒如果去報復、尋仇，就比惡人更糟；神的兒女必須學習忍受人的頂撞、欺

64 畢德生，《天路客的行囊》（臺北：校園，2004年二版），頁 154-155。本書是上行詩篇（詩篇一二〇至一三四篇）的靈修作品，他在詩篇第一二九篇處理咒詛詩對信仰所產生的疑難。

65 畢德生的詮釋也很精采：「請千萬不要這樣做，這點兒小事不值得驚動以色列的王，請你記得你的身分。要記得上帝的骨立，要記得上帝的憐憫，不要爲這小事爭戰，你當去爲上帝爭戰……大衛，你的任務不是報仇，報仇是上帝的工作，你不是上帝！」畢德生著，匯思譯，《俗世聖徒》（香港：天道，2005年三刷），頁 86-87。

負與惡行，何況還有看不見的那位幫助。<sup>66</sup>

筆者認為，當被人激怒、遭受逼迫，因誤會而陷入苦毒中，神仍然允許信徒可以有人性天然、原始的反應，但在個人私禱的密室中發洩、紓解之後，還要再來到神的面前，為自己失控的脾氣、情緒及凶惡的用語深深懺悔，承認自己是「嘴唇不潔的人，又住在嘴唇不潔的民中」（賽六5）並且學習以善勝惡，這是最終比較完整的解釋。若想靠自己的修養努力壓抑情緒，終有一天會爆發，屆時害人害己。不如及時地把它交託給神。咒罵完以後，不要忘記再認罪，靠主恩平息自己的怒火。

以上提供的五種解釋，彼此之間都有若干的重疊，例如詩篇第一三七篇既可用第二種歷史因素或第四種解釋的誇張表達，也可以用第一種預言的角度處理（見註53）。由於不確定詩人的歷史脈絡，筆者傾向針對不同的咒詛詩作個別處理。這五種解釋有時只適合某些詩篇，例如用第三種解釋（咒誓儀式）來處理詩篇第一〇九篇的咒詛經文或許可行，但未必適用於其他咒詛經文。因此還是需仔細研究上下文，按照詩篇所提供有限的背景、線索來作判斷。

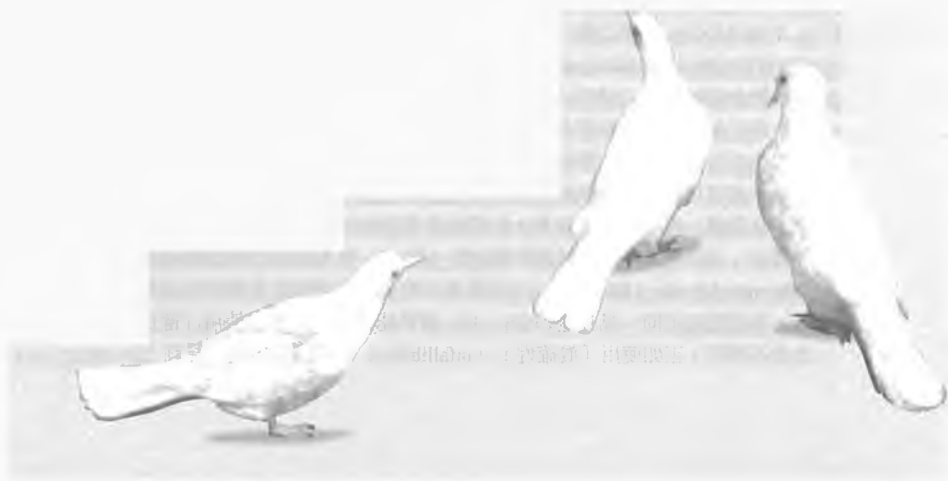
66 加爾文，《羅馬人書註釋》，趙中輝等譯（臺北：基督教改革宗翻譯社，1995），頁311-320；另參卡森，《當主耶穌面對世界》（美國：麥種傳道會，2003），頁205。



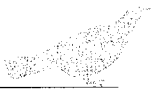
荷蘭神學家巴文克 (Herman Bavinck, 1854–1921)

荷蘭神學家巴文克與俄爾 (James Orr, 1844-1913) 以及該柏爾 (Abraham Kuyper, 1837-1920) 倡導聖經論的第三種路線，就是在聖經「有誤」(errancy) 與「無誤」(inerrancy) 之間，強調聖經的真確性 (infallibility)。

# 聖經無誤的世紀爭議







聖經無誤（Inerrancy）是近代釋經學最大的難題之一，聖經與神學學者避之惟恐不及。它也引發了福音派內部四分五裂之現象，可說是近代教會內部最敏感的議題之一，<sup>1</sup>經常因此引起彼此間的紛爭不休。然而這個難題在初代及中世紀的教會中幾乎不成困擾，<sup>2</sup>它是由於近代歷史批判學蓬勃發展，導致北美神學界的福音派與自由派之間對立，所延伸出的產物。這股世紀之爭的風暴也吹到華人教會。<sup>3</sup>

- 
- 1 A. T. B. McGowan 稱之為「用刺螫蜂巢」、「如履薄冰」的危險議題。《The Divine Inspiration of Scripture: Challenging Evangelical Perspectives》(Nottingham: Apollos, 2007), 210.
  - 2 初代教會領袖並無人使用「無誤」字眼，雖然教父都肯定聖經的可靠性、尊嚴與權威，奧古斯丁甚至曾寫信給耶柔米，糾正後者認為聖經有錯誤（error）的看法。當然也有人以無內在矛盾來定義無誤說，但從邏輯說，此仍非無誤論，只能說聖經中某些看似矛盾之處，其實可以前後一致地協調。經院哲學盛行時，只有阿奎那相信聖經是直接由神而來，是真實、沒有錯誤的記載，但資料非常稀少。直到改教時期，路德、加爾文高舉聖經權威，才正面、頻繁地討論聖經本質。見 John D. Hannah, ed., *Inerrancy and the Church* (Chicago: Moody, 1984), Part 1. 有關初代教父乃至宗教改革領袖是否有「聖經無誤」觀點，各家說法不同。見註 35, 36, 39。筆者認為歷代神學家使用「聖經無誤」一詞，用法並不相同，正如使用「真確性」（infallibility）有不同的定義，見註 55。

## 歷史數波爭論

聖經無誤的議題爭論可以分好幾波。<sup>4</sup>最初是一八九〇年代由普林斯頓神學院早期的三位重量級教授：賀智（A. A. Hodge, 1797-1878）、華菲德（B. B. Warfield, 1851-1921）及梅欽（J. G. Machen, 1881-1937）為主軸，揭開爭論之序幕。針對院內自由派神學同仁以高等批判學質疑聖經，三位教授堅持回到十七世紀西敏信條的立場，例如信條第一章論聖經之第五項：「我們得以完全信服並確知其無謬誤的真理（**the infallible truth**）和屬神的權威，乃是由於聖靈在我心裡藉著，並同著神的話所作的見證」；及第十四章論得救

- 
- 3 一九八〇年代，臺灣長老教會的《使者新刊》舉辦聖經座談會，否定聖經無誤的論調。見《使者新刊》三卷三期 15 號（1982年一月5日）。華神護教學教授黃穎航從一九八二年至一九八六年連續四年於華神院訊發表〈聖經的無誤〉系列文章，堅持聖經無誤立場。一九九六年康來昌的文章〈真理與自由〉曾提到「無誤」不適合形容聖經本質：「……唯理主義，認為聖經無誤。語似敬虔，其實大不敬。說聖經有誤無誤，皆是以浮淺的邏輯理性來衡量聖經。當然我們不說聖經有誤，但用聖經無誤形容聖經，未免太矮化、窄化、小化、僵化聖經了；無誤可以用在部分學問如科學上，若說藝術音樂文學及許多文化文明產物『無誤』，實在用詞不當【形容它們『美』、『好』還正確些】；而聖經涵蓋貫通所有真理。有誤無誤用在聖經上，是自斲手脚、自找麻煩、自限地界。」《曠野月刊》七十八期（1996年六月），頁 6。一九九八年饒孝柏於《校園雙月刊》連載三篇〈從聖經無誤看聖經難題〉，指出聖經有不少「小差異」、「不一致」，而「誤差」不必然等於「錯誤」，換言之，可容忍的「安全誤差」也是設計的一部分。過於拘泥聖經中的「小出入」是不必要的。見《校園雙月刊》四十卷一至三期（1998年一至六月）；另見其書《聖經的無誤與難題》（臺北：校園：2004）。同樣的議題也困擾著香港教會，一九九三年香港天主教與基督教學者共同舉行神學座談，後來將成果出書，為該書寫序的中國神學研究院教授李思敬認為，「聖經無誤」是一種次的保證，是出於一種人為的安全感。香港浸信會神學院教務長羅慶才也說：「借用 W. Bruggemann 的話……不論是『無誤說』、是現代評經法，他們之間的爭論事實上是把人的注意力集中在聖經以外的話題上，……如歷史準確性，科學準確等，都不是聖經的主題。」見韓大輝主編，《聖經無誤的再思》（香港：厄瑪奴耳團體，1994），頁 v-vii，94。
- 4 Stephen R. Holmes 認為天主教的梵蒂岡第一次大公會議（1869-1870）是最早支持無誤者。“Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective,” *Evangelical Quarterly* 81.1 (2009): 41, n. 17.

的信心之第二項：「基督徒相信聖經中所啓示的都是真實的，因為神自己的權威在其中說話……。」<sup>5</sup>

雖然他們聲稱要回到西敏信條的立場，可是西敏信條僅使用 *infallible* 來表述對聖經真理的信念，「無誤論」是由華菲德發明的，他認為：「聖經的原本若逐字查考（the *ipsissima verba* of the original autographs），並依照文字自然的、原來的（*natural and intended*）意思解釋時，無論是屬靈的教義或責任，或自然界的、歷史事實的、心理學或哲學的原則的聲明，完全沒有錯誤（*without any error*）。」<sup>6</sup>華菲德最大的影響是將「聖經是神所默示的」提升至「完全逐字默示」（*plenary verbal inspiration*），導致「聖經無誤」成爲聖經教義的首席地位。

同爲改革宗的瑞士神學家巴特（*Karl Barth*）對這種無誤論頗不以爲然，認爲這是後代的神學家所發明的，爲的是對付理性主義掛帥的聖經批判學。巴特一方面表示尊重聖經；一方面卻又認爲聖經作者因著人的罪性，難免在口傳或書寫時犯錯，包括歷史和科學方面的不準確，以及神學的矛盾，然而有錯誤的人仍能藉著有錯誤的言語，說出神的話。<sup>7</sup>巴特的立場被基要派與福音派撻伐，爲之貼上「新正統神學」（*Neo-Orthodox*）的標籤。

稍後，改革宗神學家瑞德（*Reid*）也強烈抨擊華菲德這種無誤論，認爲路德、加爾文並沒有如此狹窄地看待聖經的權威。加爾文強調神的話和聖靈彼此之間的關係，不是字句上的對錯。若沒有聖

5 中譯文見湯清編，《歷代基督教信條》（香港：基督教文藝，1986年三版），頁328，345。粗體字是筆者自加。*Infallible* 在本篇論文譯爲「真確性」，見註12，55。

6 A. A. Hodge & B. B. Warfield, *Inspiration*, 28. 此書是兩人過去專文的集結重印，本篇專文“*Inspiration*”原刊載於 *Presbyterian Journal* 2 (April 1881): 238. 該文完全未用 *inerrancy* 的字彙，只重複使用 *without error* 或 *errorless*，不過聖經是否無誤第一波爭議已經於焉展開。

7 *Karl Barth, Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988 latest impression), vol. 1, part 2, 529-531.

靈，人無法明白神的話。「透過聖靈的運行，使永活的神的道（Word of living God）變成神活潑的道（living Word of God）。」<sup>8</sup>瑞德認為堅持那種聖經無誤論乃「新教的經院哲學主義」（Protestant scholasticism）。他說，路德、加爾文看「聖經是活潑的權柄（a living authority），在宗教經驗裡使人感受和聽到的道；而新教的經院哲學主義看聖經只是一部受感的書（an inspired book），人要照固定的標準才能相信的一本教科書。」<sup>9</sup>瑞德這席話真是擲地有聲。

蘇格蘭神學家麥高恩（McGowan）的著作 *The Divine Spiration of Scripture: Challenging Evangelical Perspectives* 對聖經無誤論的歷史發展沿革有詳盡的整理，他提出所謂的第三種路線，就是在聖經「有誤」（errancy）與「無誤」（inerrancy）之間，強調聖經的真確性（infallibility）。其中蘇格蘭神學家俄爾（James Orr, 1844-1913）以及荷蘭神學家該柏爾（Abraham Kuiper, 1837-1920）、巴文克（Herman Bavinck, 1854-1921）是他心目中的典範人物。

## 俄爾的受感論

俄爾這位蘇格蘭長老會牧師，也是福音派大老，在無誤論爭議第一波時，曾貢獻四篇論文給《基要主義》<sup>10</sup>叢書，首先勇敢地表達

8 J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible* (London: Methuen, 1957), 51. McGowan 認為 Reid 此書代表新正統派聖經論最清楚的立場。詳氏著 *The Divine Spiration of Scripture*, 64. 但 Reid 是追隨加爾文思想的開明學者，McGowan 如此標定未必公允。

9 J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture*, 61.

10 George Marsden, ed., *The Fundamentals* (New York: Garland, 1988), 4 vols. 基要派主要是在美國因為反自由派神學而發展出的派系，後來也影響英國，但後者態度不如美國強硬。一九一九年在費城舉行的基要派世界大會所強調的九個教義，第一個就是聖經無誤。然而，基要派內部也有分歧，新福音主義（neo-evangelicalism，又稱福音派）因受不了基要派狹窄的神學與極端的政治、社會立場，而自立、分別出來，主要人物如韓客爾（Carl F. H. Henry）、奧肯格（H. J. Ockenga）、卡內爾（E. J. Carnell），他們和葛理翰等人創立《今日基督教》（*Christianity Today*）雜誌和富樂神學院。

不贊同這種無誤論。<sup>11</sup> 俄爾一九一〇年在 *Revelation and Inspiration* 一書中，提出「第三條路」，既反對自由神學家對聖經的看法；也不認可華菲德的聖經無誤論，俄爾認為比較適切描述聖經的詞彙是：「一種真確的指引」(an infallible guide)。<sup>12</sup>

首先，如同俄爾的書名所指，啓示 (revelation) 當先於受感 (inspiration)。俄爾並沒有否認受感的重要性，但由於聖經無誤論者認為要優先「證明」聖經的受感是無誤的，包括「最微小的細節」，才能說聖經是帶著啓示性的信念，俄爾指出這樣的立場無異是「一種最具自殺性的立場」(a most suicidal position)。無誤不應當是受感論的「精髓」(essence)；「啓示」才是和受感「密不可分地連在一起」的重要「特質」(quality)，而且「先於」受感。<sup>13</sup> 因為這個重要特質，聖經才成爲一本與衆不同的作品。

## 福音先於聖經教義

其次，俄爾強調福音先於聖經教義。先前，德國高等批判學雖強調聖經的權威，但反對超自然的層面，因而刪除福音的信息。俄爾則認為福音是聖經最重要的信息，不得刪除，而且先有福音，才有聖經教義。因此，不需在述說聖經的內容之前，以先驗的方式來證明它是神的話。聖經不需要「外在的證據」(external attestation)。<sup>14</sup> 顯然俄爾的觀點仍是回歸路德、加爾文所持的立場：

11 在 *The Fundamentals* 這套書出版後成立的世界基要主義協會 (World's Christian Fundamentals Association) 曾要求會員簽署同意無誤論，俄爾拒絕。

12 James Orr, *Revelation and Inspiration* (London, Duckworth, 1909), 217; 引自 A. McGowan, *The Divine Spiration of Scripture*, 135. McGowan 指出，俄爾與荷蘭的改革宗神學家該柏爾與巴文克雖未曾使用「真確性」(infallibility) 該詞，卻都拒用「無誤」(inerrancy) 這字眼。

13 James Orr, *Revelation and Inspiration*, 197-199; 引自 *The Divine Spiration of Scripture*, 127. 粗體字是按照麥高恩此書原有的斜體字標示。

14 *The Divine Spiration of Scripture*, 131.

聖經的主題與內容（基督）比外顯形式（字句）更重要。<sup>15</sup>

俄爾強調聖靈在啓示和受感中的角色和工作。聖經是一部歷史性和超自然啓示的紀錄，而聖靈是這啓示的主要作者。

那些寫下這些紀錄的人，都在某程度上明顯地擁有聖靈的啓示，因此能適切地藉由洞見和共鳴（insight and sympathy），為達到目的而寫下這部紀錄。……若有人否認聖靈在神子民的社群中，可以說就是基督教會中最首要的異端，而且是異端中的異端。聖經從第一頁到最後一頁都假定聖靈的同在和工作是不可搖動的真理。<sup>16</sup>

俄爾同時也解釋神的啓示和人類作者紀錄下來的啓示之間的關係，認為這兩者幾乎沒有差別，因為人類作者也是受聖靈所感，是以「所紀錄的……對我們而言，就是啓示」。<sup>17</sup>

針對「受感的程度」（degree of inspiration），俄爾認為聖經作者通常倚賴原有的一般歷史資訊，而當這些舊資訊有缺陷或錯誤（gaps or errors）時，不要指望受感的超自然資訊會補足這些缺陷。如同保羅引用舊約時，並沒有提到任何受感的本質或程度，也未保證其歷史、地理、年代或科學的無誤性。所以受感不需要為經文的失誤負責。<sup>18</sup>

有別於華菲德的「完全逐字受感」（plenary verbal inspiration），

15 見註 2。羅慶才也持同樣立場：「聖經的表達形式並不是最重要的，聖經的主題——耶穌基督——的光芒已能叫別的枝節黯然失色，若然因媒介的問題而忽略主題本身的存在，那便是捨本逐末了。」見〈淺論「聖經無誤」〉，《聖經無誤的再思》（香港：厄瑪奴耳團體，1994），頁 85。

16 James Orr, *Revelation and Inspiration*, 156; 引自 McGowan, *The Divine Spiration of Scripture*, 132. 粗體字是仿照 McGowan 該書斜體字。

17 McGowan, *The Divine Spiration of Scripture*, 132.

18 James Orr, *Revelation and Inspiration*, 162, 165; 引自 *The Divine Spiration of Scripture*, 132-133.

俄爾建議僅採用「完全的受感」(plenary inspiration)，因為他認為：逐字受感（同時包括話語和思想的傳達）雖然有其正面價值，但它易於傾向「機械式的受感理論，……暗示要在描述、引述或對話的報導上精準」<sup>19</sup>，而聖經並沒有支持一個「神超自然護佑的引導」原則，來免除所有聖經可能會有的缺失。例如符類福音對耶穌的記載有差異。俄爾的結論：「當聖經正確地被詮釋和判斷，不因其敘述上的缺失受影響，教導上仍有其一致性，使人對其超自然的原創性有不可磨滅的印象。」<sup>20</sup>換言之，報導上的不夠精準並不影響教導上的一致性。

## 荷蘭神學家巴文克的聖經論

該柏爾和巴文克都受俄爾的神學和聖經觀影響，和俄爾一樣，都拒用使用無誤 (inerrancy) 這表述詞，也都避免使用逐字默示所引致的「機械式」默示理論。巴文克的聖經觀又比該柏爾講的更清楚、詳細。<sup>21</sup>

---

19 *Revelation and Inspiration*, 210; 引自 *The Divine Spiration of Scripture*, 128.

20 *Revelation and Inspiration*, 216; 引自 *The Divine Spiration of Scripture*, 135.

21 巴文克於一九〇二年繼該柏爾成為阿姆斯特丹的自由大學 (Free University) 的神學教席，兩人的關係被喻為亞里斯多德之於柏拉圖。巴文克觀點清楚，擅長歸納見解；該柏爾有豐富的靈感，擅長演繹意向。兩人對「一般恩典」(common grace) 的意見相左，成為荷蘭改革宗教會 (Gereformeerde Kerken in Nederland) 爭議性的傳統。見 [http://en.wikipedia.org/wiki/Herman\\_Bavinck](http://en.wikipedia.org/wiki/Herman_Bavinck)。受限於篇幅，本文僅介紹巴文克的聖經論。

## 「有機觀」的聖經論

首先，巴文克跟隨該柏爾「有機觀」(organic view)<sup>22</sup>的聖經論，包容聖經中人為的疏失，「雖然聖靈是應許賜給教會的，但在祂的引領下，並沒有排除人為疏失的可能性。」<sup>23</sup>而且，它「為聖經在語言上、風格上、和文法上的不規則變化提出更好的解釋。」<sup>24</sup>基於這種有機觀，可以進一步反駁以華菲德為主的聖經原稿(autograph)無誤說。巴文克認為所謂的原稿早「已經遺失」，教會現有的就是「有缺陷和有可能錯的譯本」。簡言之，有機觀不僅沒有否認聖靈在受感的作者中繼續掌權，而且它容許不完美的人類作者所帶來的缺憾(failure，或譯作失誤)，卻又不會使聖經不完全。因為，「領受聖靈感動的不僅有先知、歷史書卷的作者和使徒，也包括那些蒐集資料的和編輯者。聖經整個的編寫過程都在聖靈的引導之下。」<sup>25</sup>

巴文克似乎在承認「人類作者的不完美」、「缺憾」與否認「聖經不完全」之間的區隔上不肯鬆口，面對「聖經整個的編寫過程都在聖靈的引導之下」與「有缺陷和有可能錯的抄本、譯本」之間的敵對、張力中，仍舊能保持相親相愛的和弦。這應該就是所謂的

22 周功和老師建議將 organic view 譯為「全人式觀點」，筆者認為譯作「有機觀」亦有其意義。免疫醫學指出，正常的細胞有自行修復(auto-repair)或自行凋亡(auto-apoptosis)的功能，應用在此頗為合適。動態的默示觀視聖經如同自給自足、彼此自動支援、補充的有機體，對比於靜態、機械式的默示論。其實初代教父如愛任紐、亞他那修早已提出聖經自給自足(self-sufficiency)的特質。另見本書第十二章註11的「韌性理論」。

23 H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. I (Grand Rapids: Baker, 2003), 32; 引自 McGowan, *The Divine Spiration of Scripture*, 158.

24 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 407-408; 引自 *The Divine Spiration of Scripture*, 157.

25 H. M. Vroom, "Scripture Read and Interpreted: The Development of the Doctrine of Scripture and Hermeneutics in Gereformeerde Theology in the Netherlands," *Calvin Theological Journal* 28N (1993): 355; 引自 *The Divine Spiration of Scripture*, 159.



「神、人同工的弔詭現象」，既然是弔詭，就有理由承認講不清楚。

## 經文的雙重作者

其次，和俄爾一樣，巴文克強調經文的雙重作者，但講得比俄爾更仔細，而且清楚地從聖經無誤爭議的兩個陣營中跳脫出來。麥高恩認為該柏爾、巴文克與半個世紀後的福音派學者羅傑斯（Jack Rogers）、麥金（Donald McKim）不同，後者過度強調人類的疏失而忽略神的介入，但前者強調經文的雙重作者：一方是上帝，另一方是人類，而聖靈則為這兩方作者牽線。<sup>26</sup>

「主的靈進入先知和使徒，使用他們和引導他們，使他們能夠察驗和反思，傳講和書寫。是神透過他們在說話，同時，他們也說話和撰寫。這些作者仍保持他們的性格、語言和風格。」<sup>27</sup>

其實華菲德並沒有否認聖經不同書卷具有作者的個人特質，他也的確認同聖經「可能」有疏失。雙方最主要的差別在於華菲德仍堅持無誤的原稿，對經文中現存的實際困難和人類作者的角色輕描淡寫，不予重視。華菲德的無誤論和巴文克的真確性之區別，正代

---

26 羅傑斯與麥金應該不會同意麥高恩如此的評論。羅傑斯的博士論文指導教授伯考爾（G. C. Berkouwer）支持巴文克的「有機觀」的聖經論；早年研究巴特時，就已表現出極力維護聖經的神性（the divinity of scripture）。巴文克始終委身於改革宗的聖經論，強調聖經的權威與聖靈的工作。聖經主要的功能是使人因信基督而得救、有盼望，並裝備人去行善。他與普林斯頓神學家走不同的路線，對聖經學術批判持較開放的態度，且拒絕僵化的啓示觀。聖經也是用人的語言寫的，若倡導科學性或歷史性的無誤，反而會危及聖經的尊貴性，企圖用人自以為準確、完美的形式，指揮上帝賜下聖經，這其實是一種不敬虔的態度，破壞聖經啓示的神祕性。J. B. Rogers & Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (New York: Harper & Row, 1979), 427-431. Rogers 顯然服膺老師的聖經觀；另見本篇註 35。

27 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 432; 引自 *The Divine Spiration of Scripture*, 148.

表了美國的聖經無誤論和歐洲的聖經真確性者之間的差距，而雙方都是福音派陣營。<sup>28</sup>

## 解決聖經表面衝突的最佳途徑

以經解經的原則

聖經既有神的護理；亦有人不完全。巴文克承認這是一個神、人同工的弔詭現象：「經文完全是神的靈的產物，透過先知和使徒完成，所以也同時是人類作者的產物。」<sup>29</sup>因此，聖經既是神說的話，人可以相信聖經的真確性（infallibility），另一方面，也不需要否認聖經的缺憾。彌補這個缺憾的方法，就是用「信仰的類比」（analogy of faith），也就是以簡單、清楚的經文來解釋困難、模糊的經文，因聖經本身有它連貫性與一致性的主題，這是宗教改革家所建立的優良傳統。所以，誠實地面對缺憾，以禱告的心來研究那些難解或衝突的經文是最佳的解決方式，而不是將這些經文硬塞進個人自以為是的神學系統中強加解釋。

## 聖靈持續透過聖經啓示教會

巴文克認為聖靈在經文出現之後，繼續主動、活潑地透過經文，對教會說話。神聖的受感，不是只把人帶回過去，乃是帶向永生神。「對人神聖的感動是聖靈永遠的屬性，當它被寫成聖經時，不只是神曾吹氣（God-breathed），也是神仍持續在吹氣（God-breathing）。」<sup>30</sup>在強調聖靈繼續工作這點上，他雖然和巴特一樣，但是巴特所持的聖經論不無危機，因為它不僅易於在解經時將主觀的光照（illumination）硬塞入客觀的受感（inspiration）中，更嚴

28 McGowan, *The Divine Spiration of Scripture*, 211-212.

29 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 435; 引自 *The Divine Spiration of Scripture*, 149.

30 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 385; 引自 *The Divine Spiration of Scripture*, 155.

重的是它忽略了聖經客觀的層面。「聖經無誤芝加哥宣言」的認定和否定條款第三條，否定「聖經在有人領受（in encounter）的時候，才成爲啓示」之說法，應該就是針對新正統派這論點而發。<sup>31</sup> 巴文克則將此區分爲客觀和主觀的啓示，前者講的是受感（inspiration）；後者強調的是光照（illumination）。麥高恩則認爲，無論是否贊同巴特的觀點，巴文克在這裡強調了聖經不是受教會佔有和掌控的，乃是聖靈持續不斷對人和教會啓示的工具。

俄爾和該柏爾、巴文克的確奠定了第三路線的楷模，麥高恩認爲福音派學者當學習華菲德、俄爾和該柏爾間的互動，<sup>32</sup>雖然彼此的立場不同，卻仍保有良好的關係和建設性的對話。聖經無誤論應不是爭個灰飛煙滅的神學戰場。

## 聖經無誤第二波爭議

華菲德的無誤論被美國福音派接受，成爲聖經教義的舞台中心，而一九七〇年代的「芝加哥宣言」則賦予無誤論更閃耀的角色。一八九〇年代的無誤論是對付自由派的聖經批判學，但是一九

---

31 馬歇爾亦深知福音派對巴特的新正統派啓示觀的敏感，但仍強調聖經啓示的互動性，聖經不僅是神對人的一種單方傳達，更包括神與人之間的互動、溝通。神既是有位格的神，那麼祂的啓示也必須是位格與位格之間的對遇（personal encounter），而非僅是紀錄的文字。聖經的權威來自於它對信徒的信仰與生活的影響力，神的話要求人的委身與順服，而不僅是理智上的接受無誤性。至於混淆「光照」與「受感」的難題，需訴諸聖經詮釋。I. H. Marshall, *Biblical Inspiration* (Grand Rapids :Eerdmans,1983), 13. 福音派釋經學者蘭姆（Bernard L. Ramm）的立場中肯而平和，他認爲沒有信仰內涵，則對遇是毫無意義的，我們有道德責任用悔改、信心、理性對待啓示。聖經既是命題式，也是對遇式。Ramm, "Scripture as a Theological Concept," *Review and Expositor* 71(Spring 1974): 161.

32 俄爾、該柏爾和華菲德的立場不同，但都彼此尊重，保持良好的學術交流和合作關係。例如，俄爾在一八九七爲華菲德在蘇格蘭出版社發表的一篇文章“The Right of Systematic Theology”寫引言。俄爾擔任 *The International Standard Bible Encyclopedia* 的編輯時，也請華菲德發表一篇關於“Inspiration and Revelation”的文章。俄爾也受邀分別於一八九七、一九〇三、一九〇七在普林斯頓神學院演講。華菲德在一九〇〇年也爲該柏爾的 *The Holy Spirit* 寫序。*The Divine Spiration of Scripture*, 126.

七〇年代的「芝加哥宣言」卻是福音派自己內部的對壘。後者的引爆主角是林賽（Harold Lindsell），曾於美國北方浸信神學院、加州富樂神學院任教，也是福音派代表雜誌《今日基督教》（*Christianity Today*）的主編。他在一九七六年出版《為聖經而戰》（*The Battle for the Bible*），點燃另一次戰火。林賽意識到福音派陣營對聖經無誤的看法似乎分歧與多元，此書頗有清黨的意味。戈登康威爾神學院院長奧肯加（Harold Ockenga）為之背書寫序，佈道家葛理翰、惠敦學院院長阿默汀及福音派大老薛華都褒揚此書，後者更謂無誤論乃福音派世界的分水嶺。此後，無誤論成為基要派與一些福音派身分認同的標誌。

林賽明白地表示：聖經沒有歷史、宇宙觀與科學等任何方面的錯誤。無誤論不只是分辨真基督徒的鑑別器（discriminator），也是基督教會普世性的教導。林賽甚至引述自初代教會乃至宗派主義時代的各信條，證明聖經無誤是歷代教會所信奉的真理。<sup>33</sup> 林賽此書點名在無誤議題上退讓的宗派，包括美南浸信會、富樂神學院、聖約教會（Covenant Church），書末以紐約協和神學院（Union Theological Seminary）為例，作為讓步終將導致偏差的鑑戒。<sup>34</sup>

此書在北美福音派引發不小震盪，立刻有冷靜的睿智學者起而質疑：普林斯頓神學的默示觀是否能代表普世教會的默示教義？富樂神學院教授羅傑斯首先發難，聲明他的「正統神學」從未離開保羅、奧古斯丁、加爾文、華菲德與西敏信經的陣線，甚至比普林斯

---

33 可惜林賽所講述的例子，都只是相信聖經的可靠性，與近代的聖經無誤是兩碼子的事。見羅慶才，〈淺論「聖經無誤」〉，韓大輝主編，《聖經無誤的再思》，頁90。

34 紐約協和神學院就是民國初年奮興佈道家宋尚節就讀的學校，因為其自由神學的教導，導致宋尚節深受刺激，被送進精神病院達半年之久。

頓的聖經教義更純熟。<sup>35</sup> 羅傑斯和麥金於一九七九年合著 *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*，強烈抨擊聖經無誤的論調。認為主流神學家、初代教父和宗教改革家都沒有堅持那種聖經無誤的論調。<sup>36</sup> 聖經是憑信心接受；不是根據理性的證據，聖經是救恩的媒介；不是科學和其他學科的權威。聖經具有「調適性」(accommodation)，因神以罪人能瞭解的方式與之溝通。<sup>37</sup> 三一神學院歷史神學教授伍畢奇 (John Woodbridge) 反對羅傑斯和麥金最強烈，多方著述抨擊。<sup>38</sup> 原先同情羅傑斯和麥金聖經觀的畢樓奇 (Donald G. Bloesch) 卻支持伍畢奇的教義史說法，認為從奧古斯丁、阿奎那、司各脫 (D. Scotus)、威克里夫、加爾文、天主教和保守長老會都使用 *inerrabilis / infallibilis* 等詞彙。<sup>39</sup>

---

35 羅傑斯在他的博士論文 (1967) 中指出，不當將西敏信經詮釋為在教導聖經無誤論。See Jack Rogers, *Scripture in the Westminster Confession: A Problem of Historical Interpretation for American Presbyterianism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967. 其論文指導教授是改革宗神學家伯考爾，曾被指控受巴特影響而遠離正統，但麥高恩仍舊堅持伯考爾是追隨巴文克最緊的學者，應更客觀地研究伯考爾。見 McGowan, *The Divine Spiration of Scripture*, 161-162. 見註 26.

36 J. B. Rogers & Donald K., *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (New York: Harper & Row, 1979), xxii.

37 引自 McGowan, *The Divine Spiration of Scripture*, 97-98.

38 John D. Woodbridge and R. H. Balmer, "The Princetonians and Biblical Authority: An Assessment of the Ernest Sandeen Proposal," in D. A. Carson and J. D. Woodbridge eds., *Scripture and Truth* (Leicester: IVP, 1983), 251-279; cf. J. D. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/ Mckim Proposal* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

39 Donald G. Bloesch, *Holy Scripture: Revelation and Interpretation* (Downers Grove: IVP, 1994), 33-34, 131-140. 畢樓奇與伯考爾、該柏爾立場類似，極為尊重聖經權威，卻不想使用 *inerrancy* 該字。畢樓奇開明而嚴謹，對羅傑斯、麥金與伍畢奇雙方都有既贊同，又批判之處。他認為：聖經不僅指向基督與救恩，也傳達救恩；聖經不僅是聖靈的工具，更是聖靈的聲音，聖靈是聖經的終極作者；聖經原稿雖提供經文準確性的範本，卻不具任何特殊能力可以引人歸主或聽見神的話；聖經的神性不應當淹沒其人性。雙方這次爭辯是有意義的，可促使教會省思對於聖經權威性與真確性再思量新的文字陳述，伍畢奇不須抵擋新的聖經論陳述，而羅傑斯、麥金也勿以為他們的新陳述會得到奧古斯丁、改教家等神學家的背書。

## 福音派兄弟鬩牆

此後美國神學界精英盡出，紛紛表態。富樂神學院院長郝戴維（David Hubbard）與美南浸信神學院院長麥歌（Duke McCall）也站出來反對林賽。郝戴維駁斥林賽對當代神學的分析，並指責他的無誤觀不符合聖經（unbiblical）。麥歌挖苦林賽此書打草驚蛇，卻未能除掉蛇——既未能摧毀他所反對的異端，也未能用愚蠢不當的言語分裂南方浸信會議會（Southern Baptist Convention）。其他宗派如衛斯理宗、拿撒勒會、門諾會並未加入無誤陣營，甚至在其信仰告白中避免使用「無誤」字眼。<sup>40</sup>

林賽北方浸信神學院的同事戴道諾（Donald W. Dayton）對他也頗有微詞，認為林賽缺乏神學與歷史的熟練度，不太知道自己立場所蘊含的解經困難，過於倚賴基要派與自由派之間的爭辯模式，強迫福音派同道跳入這種非黑即白的選擇，忽略了聖經與歷史學術界不同路線之間的模糊地帶，這種窄化的聖經觀妨礙了對聖經更完全、更深邃意義的了解。<sup>41</sup>

對林賽更諷刺的是，聖經批判學已經無所不在地進駐福音派世界。年輕一代已經遠離先前的辯論，在開放的教育環境下，不再受極端派的宰制。林賽認為聖經批判學是離經叛道，但是富樂神學院新約教授卻視聖經批判學為敬虔學科（如賴德【G. E. Ladd】），拒絕正統的古老架構與命題式啓示的強調。很多林賽所認可安全的福音派神學院的學者，正使用編輯批判學來區分耶穌的原始教導以及

40 富樂神學院有詳細的官方解說，見 [http://www.fuller.edu/provost/aboutfuller/believe\\_teach.asp](http://www.fuller.edu/provost/aboutfuller/believe_teach.asp)。

41 Donald W. Dayton, "The Battle for the Bible: Renewing the Inerrancy Debate," *Christian Century* (Nov. 19, 1976): 976-980; cf. also his book *Discovering an Evangelical Heritage*. New York: Harper & Row, 1976.

門徒的領受與編輯。<sup>42</sup>

年輕一代的學者，漸漸反思一些現象與問題，他們更感到興趣的是有關社會正義。很多福音派學者面對婦女神學之課題，質疑聖經的歷史處境性，教會是用第一世紀的社會情境來逼迫、限制現代的婦女。富樂神學院教授朱艾特（Paul K. Jewett）尤其掀起更尖銳、煽動性的爭辯，認為使徒保羅的認知與實踐有區別，前者很保守；後者很開放。甚至保羅自己陷入神的啓示與其自身拉比訓練的掙扎與拉扯中，使他誤解創造故事中的男女平等。<sup>43</sup> 這些神學與釋經問題，更貼近現代人的經驗。學者開始留意聖經不只關乎神學教義，並要加以詮釋，同時必須區分受時間限制的歷史處境與永恆的生活原則。<sup>44</sup>

最令人印象深刻的是《今日基督教》雜誌的創辦元老韓客爾（Carl F. H. Henry）的反應。他一方面自稱比較靠近林賽而非富樂神學院的立場；另一方面卻又震驚地看見《為聖經而戰》一書，引起福音派陣營如此巨大的反彈，重挫他向來致力所維護的福音派合一運動。《今日基督教》雜誌雖然擁護無誤論，但絕不認為它是如此排外的獨一真理。林賽的書將使《今日基督教》被邊緣化，成為一小群人的雜誌，不再具有福音派整體的代表性。<sup>45</sup>

曾於美國三一神學院（Trinity Evangelical Divinity School）、加拿大維真學院（Regent College）、麥馬士達神學院（McMaster

---

42 福音書對耶穌的比喻有相異的記載，例如「凶惡的園戶」，馬可的記載（十二8）與馬太（二十一39）、路加（二十15）有差異。見 Craig L. Blomberg, "Parable," in *International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990), revised edition, vol. 3, 657.

43 Paul K. Jewett, *Man as Male and Female* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 112-114, 119, 134-139.

44 D. W. Dayton, "The Battle for the Bible: Renewing the Inerrancy Debate," 980.

45 D. W. Dayton, "The Battle for the Bible: Renewing the Inerrancy Debate," 978.

Divinity College）任教的系統神學家潘嘉樂（Clark Pinnock）指出，《為聖經而戰》是福音派之兄弟鬩牆，結果兩敗俱傷，彼此質疑。林賽以「無誤」作為正、邪的分野，帶來仇恨與懷疑，凡此種種都不應是福音派默示論者應有的表現。富樂神學院另一位元老級教授賴思（Paul Rees）質疑此書的立場，是否想越過改教家，用比他們更嚴格的標準來衡量同道。曾於美國三一神學院任教的澳洲新約學者莫理斯（Leon Morris）認為默示論重要的是聖經的權威，而非無誤。無誤的聖經可能對基督徒毫無權威可言，然則「為聖經而戰」卻是每天的爭戰：究竟是遵行神的道，或按著人的標準過日子？<sup>46</sup> 林賽的書使讀者誤以為能給聖經無誤準確界定的人，就是真正跟隨基督的人。

### 〈聖經無誤芝加哥宣言〉

第二波的戰火最終導致一九七八年十月二十六至二十八日在美國芝加哥召開〈聖經無誤國際會議〉（International Council on Biblical Inerrancy），近三百位教會領袖與神學家參加，大會簽署〈聖經無誤芝加哥宣言〉（Chicago Statement on Biblical Inerrancy，簡稱CSBI），一九八二年又簽署〈聖經詮釋學芝加哥宣言〉（Chicago Statement on Biblical Hermeneutics，簡稱CSBH），一九八六年再簽署〈聖經應用芝加哥宣言〉（Chicago Statement on Biblical Application，簡稱CSBA）。為聖經無誤這單一論點而專門設立機構與簽署宣言，可說創教會歷史中的首例。後面那兩個芝加哥宣言（CSBH與CSBA）表面上雖不牽涉聖經無誤，只是宣示一系列神學立場，包括：六日創造論、婚姻中性別角色、聖經翻譯及公義戰爭理論，但它們都是奠基於「聖經無誤論」而衍生的經文詮釋。這些

46 Leon Morris, *I Believe in Revelation* (London: Hodder and Stoughton, 1976), 137.



議題在美國福音派陣營又引起軒然大波，不亞於聖經無誤之議題，尤其性別議題甚至更引致激烈的討論。

繼瑞德之後，福音派學伯考爾也認為「無誤論」已淪為「改革宗的經院哲學」(reformed scholasticism)<sup>47</sup>。美國循理會學者亞伯拉罕(W. J. Abraham)指出，以華菲德起首的默示論，使現代基要派聖經觀成長緩慢，並變得極端保守。<sup>48</sup>

歐洲學者對無誤議題並未如此感興趣，開發中的國家也無此爭議。倒是留學美國的神學生將此議題帶回本國，炒熱本國教會從未思想過的問題，而這些留學歸國學者所受的裝備，卻不足以回答本土實際的議題，如：祭祖問題。

## 英國福音派的用字與立場

不少學者留意到，同一時代的英國福音派信仰文件卻幾乎完全不用「無誤」這字眼。<sup>49</sup>俄爾的立場代表了英國福音派對無誤論較溫和(中間偏左)的態度。一九七〇年代第二波無誤論爭辯時，英國福音派對林賽的《為聖經而戰》反應也不似美國的熱烈。<sup>50</sup>

一向中庸、開放的英國教會領袖斯托得牧師，在此議題上反而採取保守的態度。他認為基於理智的考量，非信聖經無誤不可。「聖經的教訓是無誤的，這樣說不只需要有耐心用理性來為這種說法辯護，這樣說對教會有無比重要的意義。」有些聖經難題曾經被

---

47 D. Mckim and J. Rogers, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*, Part II; 參本專文註9。

48 W. J. Abraham, *The Divine Inspiration of Holy Scripture* (Oxford: Oxford U., 1981), 115.

49 David F. Wright, "Soundings in the Doctrine of Scripture in British Evangelicalism in the First Half of the Twentieth Century," *Tyndale Bulletin* 31 (1980): 100ff; David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Unwin Hyman, 1989), 189.

50 見Hywel Jones, "The Inerrancy of Scripture," in Hywel Jones, Edgar Andrews and Iain Murray, *The Bible Under Attack*. Welwyn: Evangelical Press, 1978.

認為是聖經有錯，但是經過耐心的研究，以及後來有新資料的出土，問題就得到解決。因此，若有什麼聖經的難題，毋寧說「尚未解決」，比「有錯誤」要更好。學者應當有耐心去協調聖經中表面不一致的經文，而不是隨意宣告聖經有錯，或是亂作解釋。<sup>51</sup>有趣的是，斯托得稍後卻又表示「無誤」(Inerrancy) 這個字眼讓人感覺不舒服，有商榷必要。<sup>52</sup>

英國近代教會史學者華納 (Rob Warner) 採取社會統計學的方法，檢視英國福音派與機構對聖經論不同的立場，<sup>53</sup>其發現：英國福音派的信仰宣言大同小異，都強調聖經的默示性 (inspired) 與權威性 (authoritative)，但幾乎未採用「無誤」這字眼。英國福音派會議 (British Evangelical Council, 簡稱 BEC, 又稱 Affinity) 是惟一使用「無誤性」(inerrancy) 的英國組織，<sup>54</sup>而其中最大的教會團體「獨立福音教會團契」(Fellowship of Independent Evangelical Churches, 簡稱 FIEC) 用「無錯誤」(without error) 及「完全可信

51 見愛德華斯、斯托得合著，《當代神學對話》，曾宗國譯（臺北：校園，1988），頁 137-141。

52 斯托得提出五個他不贊同「無誤」這個詞彙表達的理由：首先，神在聖經中的自我啟示相當豐富，不能簡化成一串命題，然後冠上「對」或「錯」；再者，「無誤」是雙重否定詞，他個人寧願採用單一的肯定詞，如巴刻 (J. I. Packer) 所提到「完全真實性導致完全可靠性」；其三，「無誤」會使讀者產生錯誤的讀經態度，過度防衛心理，像偵探般到處找聖經犯錯誤的線索；其四，以「無誤」來驗證是否福音派尤其不公、不智，福音派的標誌應該是順服聖經所教導的一切；其五，要證明聖經絕無錯誤根本不可能，遇到明顯有差異的經文，最好的方式是暫時不作結論，耐心等待進一步的發掘。斯托得，《認識福音派信仰》（臺北：校園，2001），頁 62-64。

53 Rob Warner, *Reinventing English Evangelicalism 1966-2001: A Theological Study* (Milton Keynes: Paternoster, 2007), 150-173, 223-225; cited from Stephen R. Holmes, "Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective," *Evangelical Quarterly* 81.1 (2009): 38-63, esp. 44-45. Holmes 此篇專文是二〇〇八年在倫敦神學院 (London School of Theology) 的演講稿。

54 福爾摩斯 (Holmes) 認為 BEC 採用 inerrancy 字眼，並不是因為此字代表較強烈、保守的聖經教義，而是英國福音派一貫所強調的「默示」、「最高權威」的另一種表達。Holmes, "Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective," 46, n. 41.

賴」(fully reliable)來取代「無誤性」(inerrancy)。早在第一波無誤教義爭論時，賀智、華菲德的論文用詞已經觸碰到這問題（見本附錄註6）。其實，「無錯誤」(without error)或「無誤性」(inerrancy)不論中、英文，都看不出兩者有何強度上的差異，英國教會似乎是要避開美國教會那種壁壘分明的強硬作風，所以刻意使用別的替代字。

英國福音派最具代表性的組織「基督徒大學聯盟」(University and College Christian Fellowship, 簡稱UCCF, 即Iner-Varsity Fellowship前身)的信仰告白，除了默示與權威性，另使用「真確性」(infallibility)一詞。<sup>55</sup>英國著名的聖經學者所組成的丁道爾團契(Tyndale Fellowship)支持這種觀點。一九七〇年與二〇〇五年英國福音派聯盟(Evangelical Alliance)所修訂的信仰宣言中，採用「完全可信賴」(entire trustworthiness / fully trustworthy)、「最高權威」(supreme authority)等用語。

華納將英國福音派的用詞分成三類：第一類使用「無誤的」(inerrant)，屬於最保守者；第二類使用「真確的」(infallible)，次保守；第三類使用「有權威的」(authoritative)，再次之。若是用

---

55 福爾摩斯溯源「真確性」(infallibility)該字，謂芝加哥宣言所引用的「不虛假的品質」(the quality of neither deceiving nor being deceived)，是出自巴刻所借用的拉丁文字源(*God has Spoken* [London: Hodder, 1978], 111)，然而牛津字典並無此含意。Infallibility最早是奧古斯丁使用，指預定的確實性(certainty)，中世紀沿用，指「不可避免」、「一定發生」。就「教會論」言，十九世紀才用在教皇無謬的權威上。改革宗或路德宗皆未用此字，直到宗派主義時代才有改革宗人士使用。福爾摩斯強調，拉丁文*fallo*雖可指「欺騙」(to deceive)，但是巴刻將其英文複合字infallible當作「不虛假、不欺騙」的意思，在英文或拉丁文語法上都是大膽危險。“Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective,” 45, n. 34. 此字的中譯文「真確性」是採用貝查，《聖經無誤辯》(香港：宣道，1984)一書的翻譯。筆者認為此字在不同作者、不同場合有不同意思，雖然巴刻或芝加哥宣言或許有心釋出善意，但是天主教的教皇無謬的確是用infallibility來指「不會犯錯」，與中文「真確性」(相當於英文的authenticity)的正面表達，又有若干的落差。

「最高權威」，則偏向右（較保守）<sup>56</sup>；若是用「基督權威高於聖經」，則偏向左（較開放）。華納認為芝加哥宣言屬於最保守的立場，而英國最具共識的詞彙是「權威」，二十世紀的修訂版文件則加上「『最高』權威」。<sup>57</sup>

任職聖安得烈大學神學院的英國浸信會牧師福爾摩斯（Stephen R. Holmes）認為華納的左、右派分法太過簡化，也不完全同意以上三種分類。華納認為「無誤的」（inerrant）比「真確的」（infallible）保守，福爾摩斯認為對美國福音派或許是如此，但在賀智與華菲德早期的用法中，infallible是帶著正面、鼓舞性的評價，一九七〇年代的爭辯之前，英國福音派是傾向賀智與華菲德的用法。

福爾摩斯同意華納的觀察，英國近代的信仰告白文件中，論及聖經時，幾乎都使用「權威」（authority）這詞彙。<sup>58</sup>「權威」既夠有力，又不意味否定「無誤」、「真確」，且避免爭議性。「無誤」是關乎改變意念（changing mind）；「權威」則關乎改變生命（changing lives），因為它直接涉及神的命令，要求人的順服。英國福音派強調聖經權威，不提聖經無誤性，其堅持正統與捍衛真理的力度，絕不弱於美國福音派談聖經無誤，而不提聖經權威。

56 這有點詭譎，「最高權威」表面上看是加重分量，但其實也暗示有聖經之外有其他的權威存在。正如「『信仰與行為的』最高權威」不但沒有加重效果，反而暗示在此之外的範疇，如科學、歷史上，聖經並無權威，所以是屬於較開放的立場。也就是說，問題的關鍵在於「信仰與行為的」，而不在於「最高權威」，即使使用「權威」——「『信仰與行為的』權威」，結果也一樣，暗示在其他範疇聖經並無權威。

57 Rob Warner, *Reinventing English Evangelicalism 1966-2001*, 223-224; Holmes, "Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective," 50.

58 英國近代信仰告白的文件其次普遍使用的詞彙是「默示」（inspired）。see Holmes, "Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective," 48.

賴」(fully reliable)來取代「無誤性」(inerrancy)。早在第一波無誤教義爭論時，賀智、華菲德的論文用詞已經觸碰到這問題（見本附錄註6）。其實，「無錯誤」(without error)或「無誤性」(inerrancy)不論中、英文，都看不出兩者有何強度上的差異，英國教會似乎是要避開美國教會那種壁壘分明的強硬作風，所以刻意使用別的替代字。

英國福音派最具代表性的組織「基督徒大學聯盟」(University and College Christian Fellowship，簡稱UCCF，即Iner-Varsity Fellowship前身)的信仰告白，除了默示與權威性，另使用「真確性」(infallibility)一詞。<sup>55</sup>英國著名的聖經學者所組成的丁道爾團契(Tyndale Fellowship)支持這種觀點。一九七〇年與二〇〇五年英國福音派聯盟(Evangelical Alliance)所修訂的信仰宣言中，採用「完全可信賴」(entire trustworthiness / fully trustworthy)、「最高權威」(supreme authority)等用語。

華納將英國福音派的用詞分成三類：第一類使用「無誤的」(inerrant)，屬於最保守者；第二類使用「真確的」(infallible)，次保守；第三類使用「有權威的」(authoritative)，再次之。若是用

---

55 福爾摩斯溯源「真確性」(infallibility)該字，謂芝加哥宣言所引用的「不虛假的品質」(the quality of neither deceiving nor being deceived)，是出自巴刻所借用的拉丁文字源(*God has Spoken* [London: Hodder, 1978], 111)，然而牛津字典並無此含意。Infallibility最早是奧古斯丁使用，指預定的確實性(certainty)，中世紀沿用，指「不可避免」、「一定發生」。就「教會論」言，十九世紀才用在教皇無謬的權威上。改革宗或路德宗皆未用此字，直到宗派主義時代才有改革宗人士使用。福爾摩斯強調，拉丁文*fallo*雖可指「欺騙」(to deceive)，但是巴刻將其英文複合字infallible當作「不虛假、不欺騙」的意思，在英文或拉丁文語法上都是大膽危險。“Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective,” 45, n. 34. 此字的中譯文「真確性」是採用貝查，《聖經無誤辯》(香港：宣道，1984)一書的翻譯。筆者認為此字在不同作者、不同場合有不同意思，雖然巴刻或芝加哥宣言或許有心釋出善意，但是天主教的教皇無謬的確是用infallibility來指「不會犯錯」，與中文「真確性」(相當於英文的authenticity)的正面表達，又有若干的落差。

「最高權威」，則偏向右（較保守）<sup>56</sup>；若是用「基督權威高於聖經」，則偏向左（較開放）。華納認為芝加哥宣言屬於最保守的立場，而英國最具共識的詞彙是「權威」，二十世紀的修訂版文件則加上「『最高』權威」。<sup>57</sup>

任職聖安得烈大學神學院的英國浸信會牧師福爾摩斯（Stephen R. Holmes）認為華納的左、右派分法太過簡化，也不完全同意以上三種分類。華納認為「無誤的」（inerrant）比「真確的」（infallible）保守，福爾摩斯認為對美國福音派或許是如此，但在賀智與華菲德早期的用法中，infallible是帶著正面、鼓舞性的評價，一九七〇年代的爭辯之前，英國福音派是傾向賀智與華菲德的用法。

福爾摩斯同意華納的觀察，英國近代的信仰告白文件中，論及聖經時，幾乎都使用「權威」（authority）這詞彙。<sup>58</sup>「權威」既夠有力，又不意味否定「無誤」、「真確」，且避免爭議性。「無誤」是關乎改變意念（changing mind）；「權威」則關乎改變生命（changing lives），因為它直接涉及神的命令，要求人的順服。英國福音派強調聖經權威，不提聖經無誤性，其堅持正統與捍衛真理的力度，絕不弱於美國福音派談聖經無誤，而不提聖經權威。

56 這有點詭譎，「最高權威」表面上看是加重分量，但其實也暗示有聖經之外有其他的權威存在。正如「『信仰與行為的』最高權威」不但沒有加重效果，反而暗示在此之外的範疇，如科學、歷史上，聖經並無權威，所以是屬於較開放的立場。也就是說，問題的關鍵在於「信仰與行為的」，而不在於「最高權威」，即使使用「權威」——「『信仰與行為的』權威」，結果也一樣，暗示在其他範疇聖經並無權威。

57 Rob Warner, *Reinventing English Evangelicalism 1966-2001*, 223-224; Holmes, "Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective," 50.

58 英國近代信仰告白的文件其次普遍使用的詞彙是「默示」（inspired）。see Holmes, "Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective," 48.

## 大西洋兩岸的福音派教會對真理的詮釋

福爾摩斯試著從時代的思潮，來解讀大西洋兩岸的福音派教會對真理的詮釋。自從牛頓的物理學揭幕後，人們愛上冰冷、堅硬的事實。歐洲在十八世紀面對浪漫主義的反彈，認為前者無法表達深邃的人類經驗。啓蒙運動認為真理是講求事實 (fact)，浪漫主義認為真理不只是事實，更是個人性的事物，如十九世紀英國作家柯立芝 (S. T. Coleridge) 說的：「聖經打動我的心……一定是出於聖靈的工作，而非出於歷史事實。」<sup>59</sup>

福爾摩斯認為：若講究真理的事實與真相角度，而缺乏浪漫主義的感性成分，終將導致強調聖經的完美性，如無誤性；若講究個人與真理的對遇經驗，則必然強調聖經的權威。根據他的觀察，美國福音派受到浪漫主義的影響較小，又因對抗自由派神學的歷史經驗，較傾向理性思維的護教爭辯。至於英國教會，則較多受浪漫主義的影響。當然，如近代史家貝賓頓 (Bebbington) 所言，英國福音派不僅停留在浪漫主義的感情或經驗，也強調聖潔與靈性，如十九世紀期待教會復興的達秘牧師 (J. N. Darby) 與凱錫克會議 (Keswick convention)。<sup>60</sup>

---

59 S. T. Coleridge, *Confessions of an Enquiring Spirit* (London: A & C Black, 1956), 42; cited from Holmes, "Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective," 54, n. 64.

60 David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Unwon Hyman, 1989), 80-81; see also Mark Hopkins, *Nonconformity's Romantic Generation: Evangelical and Liberal Theologies in Victorian England* (Lilton Keynes: Paternoster, 2004); cited from Holmes, "Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective," 55, n. 66.

不只是英國，歐洲學界也都秉持較寬廣的聖經教義。<sup>61</sup>或許歐洲歷經宗教戰爭的摧殘破壞，由此獲得深刻的教訓，宗教寬容的精神濃厚，而英國又比歐陸國家寬宏、溫和。單以加爾文神學而言，移植到英國後，在與英國浸信會、清教徒的磨合中，體質已經改變。誠如英國教會於一六四八年所通過的西敏信條（Westminster Confession），採用墮落後預定論（Infralapsarianism），比起歐陸的加爾文神學、路德神學的預定論思想都要溫和。<sup>62</sup>

## 更厚實的信仰內涵

十九、二十世紀的歐陸與英國同樣面對自由派神學威脅，但英國的信仰大復興、敬虔主義與聖潔運動，使他們擁有更厚實的信仰內涵，而且在神、人互動的歷史中，較注重人的責任與角色。一九二〇年代英國也有兩小波短暫的基要運動，教會內部充斥反達爾文運動以及終末論的熱潮，探討宇宙的起源（創世記）與結束（啓示錄），卻都始終未向無誤論靠攏。

與其說，英國福音派對創造論與終末論的相形冷淡是因對聖經的特別觀點，毋寧說，委身聖經無誤或尊崇聖經權威會伴隨著聖經詮釋上的差異。「無誤論」留意特殊經文，引為論述的證據；「尊崇聖經權威」則強調更複雜的美好生活理念或更穩當且厚實地描述聖

61 如法國福音派系統神學家布洛謝（Henri A. G. Blocher）領導的歐洲福音派神學家團契（Fellowship of European Evangelical Theologians）也從來沒有提過「無誤」，只提到「全然可靠和至高的權威。」（entire trustworthiness and supreme authority）*The Divine Inspiration of Scripture*, 113.

62 路德在《意志被捆綁》（*De Servo Arbitrio*）中堅持：追根究底，罪人犯罪其實是出於神的全能與預定。「祂的預知是祂意志的一種屬性，那麼，祂的意志就是永恆而且不改變的，……如果你考慮到上帝的旨意，則我們所做的每一件事，每一件所發生的事，事實上都是必然會發生的」。《The Library of Christian Classics》17, 118-119; 雷雨田等主編，《路德文集》第二卷，頁 350-351。加爾文的預定論與路德一樣，邏輯上一定推導至墮落前預定論（Supralapsarians），這種立場到了宗派主義時代更鮮明、強硬。



潔，而略過特殊經文。<sup>63</sup>

福爾摩斯認為，若視聖經為無誤，則創世記第一章與啓示錄第二十章都需用字面（事實）的描述。若從浪漫主義的角度，則會按照詩歌（poetic）與象徵（trophic）的呈現手法，來領受蘊含在其中的真理。例如，英國福音派傳道人多半聚焦於約拿書為彰顯神的信實、慈愛以及人的順服，而略過大魚是否是真實的。<sup>64</sup>

福爾摩斯認為：當歷史處境是面對自由派或後現代神學，〈芝加哥宣言〉所使用的措辭有其時代意義，但是高舉無誤為聖經的首要屬性，則有其缺失。特別是一九八二年的〈聖經詮釋學芝加哥宣言〉（CSBH）第六條「聖經是以命題敘述（propositional statements）表達真理」。<sup>65</sup>聖經包含不同文學形式，可能只有智慧文學、使徒書信是用命題敘述表達真理，其他經文通常是用故事來傳遞真理，有時是用更含蓄的典故（如以斯帖），或先知預言、詩歌與啓示文學等來傳遞真理，多半不是命題式的敘述，需從其中萃取、引申或再詮釋，才能得到神所要啓示的。

認識神不是從抽象的命題中獲取，而是透過神在救恩歷史中具體的作為與行動中獲得。聖經在敘述救恩歷史時，雖然也會涉及人類歷史中一些其他的事物，但主要是給信徒生命之道。

以上的重點是在鋪陳不同陣營的聖經觀，接續要討論面對一些實際的聖經難題時雙方的解套。聖經的確有難題，但教會不能向困難投降，更不能假裝沒有困難。一九七〇年代聖經無誤爭執最白熱化的階段，已有著名學者預告，未來的爭論不是聖經有否錯誤，而

63 所謂「厚實的敘述」（thick description），即文本所真正關心、討論與表達的東西，而非文本反映的非意圖層面。見范浩沙，《神學詮釋學》，第六章。

64 筆者認為聖經無誤論者也未必堅持用字面解釋創世記第一章與啓示錄第二十章，他們也認為聖經經過特殊解釋（如寓意解釋）之後，可以證實聖經是無誤的。

65 所謂命題敘述是指一個敘述句子傳達一個抽象觀念，如「神是永恆的」。

是聖經經文應當如何詮釋。<sup>66</sup>

## 實際的聖經難題

聖經無誤的陣營對聖經引用有問題的舊有資料，有不同的回應與解套。例如耶穌的家譜，馬太與路加使用的資料不同，<sup>67</sup>歷代志的家譜更是問題叢生。賈詩勒（Norman Geisler）所編輯的 *Inerrancy* 一書論及「家譜」時<sup>68</sup>，仍堅持使用「無誤」一詞，此書另一位貢獻文章的作者芬柏格（Paul Feinberg）認為，聖經中的家譜是基於「沒有受感」（non-inspired）的歷史或描述性的權威，不屬於規範性（受感的）的權威。「所以，既然經文的意圖不是要證明這些錯誤是真的，這些沒有受感資料的錯誤仍是正確地紀錄下來。」<sup>69</sup>這種說詞表面上好像符合後現代詮釋學的語言學溝通理論所區分的：作者意圖、意圖效應（作者期盼產生的結果）與非意圖效應（意外的

66 James Stamoolis, "Scripture and Hermeneutics: Reflections over 30 years," *Evangelical Review of Theology* 20.4 (2004): 337-344.

67 從亞伯拉罕到大衛，馬太與路加的紀錄大致相同。大衛之後，馬太是按照約瑟的譜系，即耶穌法令上的親戚；路加則是採取馬利亞的譜系，在古代家譜中很罕見。馬太又將耶穌的家譜整齊地切割為三個十四代，顯然馬太的目的是為顯明神有其救贖計畫的脈絡，卻不是嚴謹、準確的歷史記載。

68 這是芝加哥「聖經無誤國際會議」支援出版的書。此書收錄不同學者堅持使用「無誤」一詞的說法，包括華德凱瑟、巴刻。賈詩勒同時也把「聖經無誤」和「聖經有誤」作兩極化分法，任何人若不支持是聖經無誤；就是聖經有誤。賈詩勒是無誤陣營的中堅份子，他的另一本著作 *Decide for Yourself: How History Views the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1982；中譯本是《歷史上十大派別的聖經觀》（臺北：橄欖，1986），將福音派的學者又分成正統派（包括賀智與華菲德）、自由福音派（包括魯益師）、新福音派（包括伯考爾與羅傑斯），可謂四分五裂，標籤滿天飛。

69 Paul Feinberg, "The Meaning of Inerrancy," in Norman Geisler ed., *Inerrancy* (Grand Rapids: Zondervan, 1979), 297-298.

結果)。<sup>70</sup>亦即，雖然聖經作者引用錯誤訊息，但無意為之背書，只是當時聽眾或讀者所共知（但對現代讀者卻已過時或過分簡化）的資訊，如三層天的宇宙觀。但麥高恩認為這樣的說法其實已經破壞聖經無誤論調，因歷代志作者正確地引述有錯誤的家譜，仍是屬於「歷史的」錯誤。<sup>71</sup>

舊約學者楊以德（E. J. Young）指出，以賽亞書與列王紀之間有年代差距的問題，例如希西家王登基的年代有矛盾。歷代志問題則更為複雜，解決這些難題的嘗試和建議不少，例如數字的差異在希伯來文可能只有一個字母之差，一不留神就有可能抄錯。

如果抄本的難題是有充分而合理的解釋的話，我們就不應武斷的說，聖經是含有錯誤的。……自然我們承認聖經年代的確有些困難的地方，而且到目前為止還未能找到最佳的答案。肯這樣承認才算是通達的。不過同時我們仍然可以很安全地保證，如果人對聖經的年代有恰當的了解，他就不能，百分百肯定的說，聖經的年代是錯誤百出的。<sup>72</sup>

如此一來，抄本變成頂替這些難題時祭出的一張王牌，換言之，原稿並不會有錯。

然而還有另一個更敏感的問題是——馬所拉經文是否有統一的抄本來源？馬所拉經文是否是舊約正典惟一的版本？就如歷代志的作者引用撒母耳記時，所使用的經文似乎與馬所拉經文的撒母耳記有所不同，長久以來困擾著學者，直到昆蘭死海古卷的出土與研究

---

70 范浩沙，《神學詮釋學》，頁 349-352。

71 McGowan, *The Divine Spiritation of Scripture*, 108.

72 楊以德，〈聖經是無謬誤的嗎？〉，滕慕理等合著，《聖經——永活神的道》，陳天祥等合譯（香港：種籽，1980），頁 124。

提供了決定性的解答。

在昆蘭第四洞所發現的第三處撒母耳記的殘卷，其經文接近歷代志與七十士譯本所引用的經文。而列王紀上第二十章與第二十一章的順序，馬所拉與七十士譯本也不同。這些在在反映：馬所拉版本之外，另有一個不同的經文傳統。（見第二章）

這意謂著，七十士譯本並未擅自更改或編寫經文，而是根據另一個比馬所拉更古老的經文。換言之，七十士譯本與今天所使用的希伯來文聖經，根據的是不同的抄本。或者說，舊約經典的抄本來源不止於馬所拉版本，至少有兩種不同的權威經文。這是目前已被學術界公認的現象。<sup>73</sup>

### 餘波盪漾：馬歇爾的論點

一九八一年底，向來被視為英國福音派代表的新約巨擘馬歇爾在牛津的聖公會牧者訓練學院的威克里夫學院（Wycliffe Hall）之系列演講中，勇敢地表態，堅決反對聖經的默示排除錯誤與矛盾的可能性。此演講講稿後來擴張成為《聖經的默示》（*Biblical Inspiration*）這本書，在福音派陣營投下震撼彈。在序言中，馬歇爾坦承此議題的煽動性，也幽默地自詡他的立場可能兩邊不討好，甚至被保守派逐出教會。

馬歇爾與老師布魯斯（F. F. Bruce）一如其他英國學者，寧願強調聖經是「真確的」（infallible），過於「無誤的」（inerrant）。布魯斯認為這兩個字原無不同，但在歷史發展過程中，後者變得更加

73 楊牧谷在《當代神學辭典》「正典」項下表示：「希伯來人就是這樣在沒有正典之下，守著他們的耶和華信仰。換句話說，正典的問題並不是希伯來人的問題……教會早期對新約正典書目不能達到一致的意見……直到三九七年迦太基會議，才至終制定了今日的正典書目，它還只是歸納了教會的共識，而沒有完全一致的看法……初期教會的人明顯地重視成為肉身的道，過於書之為文的道。」楊牧谷主編，《當代神學辭典》上冊（臺北：校園，1997），頁 179-181。

強硬。布魯斯表示他更喜歡用「真理」來描述聖經的本質。<sup>74</sup>馬歇爾認為從提摩太後書三章15~16節所提示聖經的目的是救恩與新生命（活）的方式，則「真確性」更吻合「聖經乃真實、足夠的指引」（true and sufficient guide）之意涵。<sup>75</sup>

馬歇爾從語言學角度質疑「聖經的每句話都是真實、沒有錯誤」的論點，因為聖經使用比喻或寓言，其中的故事多半是假的，教訓卻是真的。聖經中有人對神說的話，如約伯的埋怨、詩篇第一三七篇的咒詛，其中有人性的軟弱、苦毒、狂野的反應與憤怒的發洩等等。同時蘊含對選民潔淨不潔淨的食物、獻祭的條例，凡此種種已經被後來新約的經文宣告失效。若說這些經文是神過去說話的紀錄，這是真實的；但若說這些經文今天仍是神傳達給信徒的旨意，這不是真實的。馬歇爾一再提醒，「真理」（truth）的概念其實是很複雜的。<sup>76</sup>

馬歇爾指出，〈聖經無誤芝加哥宣言〉（簡稱〈芝加哥宣言〉）也充分意識到這些困難，宣言本身已經對經文既有的現象（如籠統、不準確）做了若干讓步，且針對真確性與無誤性也作了不少修飾與解釋。以下是馬歇爾所提及〈芝加哥宣言〉的幾段文字：

聖經的題材有歷史、詩歌，寫作的方法有誇張法、隱喻法、籠統的說法，我們應按照經文的題材和手法來解釋。我們也不可忘記聖經時代寫作的習慣和我們今天的不同，例如不按歷史次序的記述方式，和不準確的引用經典的寫作方式，在當時是人所慣用，是為人所接納的，沒有人認為這種寫作不對，所以我們讀到用這種方式

---

74 See W. Ward & Laurel Gasque, "An Interview with F. F. Bruce," *St. Mark's Review* 139 (Spring 1989): 5-6.

75 I. H. Marshall, *Biblical Inspiration*, 53.

76 Marshall, *Biblical Inspiration*, 54-58.

寫作的經文時，便不能說作者寫錯了，我們如果記述一件事的時候，目的不是要強調它的準確性，那麼我們所寫得即管不準確也不算是錯誤。聖經無謬誤的意思，不是用我們今天嚴格的標準來證實當時的資料是準確，而是只要這些經文能完滿地說出作者所要說的真理，達成它所要達到的目的，這些經文就是無謬誤的。

聖經的文法和拼字參差不一，聖經的作者根據表面的現象描寫自然界事物，聖經記錄了一些假話（如撒但的謊言），某些篇章的內容似乎彼此有差異等等，都不能否定聖經的真實性，以聖經這些表面「現象」來攻擊聖經論及自己本身的經文是不對的。聖經裏明顯不一致的地方是不應忽視的，這些不一致的地方是可以找到答案的。……有一天，我們會發現這些問題原來是一些錯覺。<sup>77</sup>

顯然〈芝加哥宣言〉也承認在某些經文是有錯誤與矛盾的現象，馬歇爾斷言：如此的讓步是因為迄今的解經尚無法避開這些現象。言下之意，聖經真理的定義仍有賴對困難經文的解釋，而不能僅從聖經自身如何論及其本質來推論。不過，這種觀點恐怕仍有待斟酌。<sup>78</sup>

## 聖經有歷史的不準確或錯誤

符類福音之間的差異一直是教會困擾的課題之一。面對聖經經文的衝突和矛盾，支持無誤論者通常有兩種答案：一、它具無解的張力，雖然明顯有問題，但並沒有帶來真正的衝突；二、若有原稿就不會有這問題。然而困難並不是如此容易解決，特別是符類福音

77 中文翻譯引自貝查（R. P. Belcher），《聖經無誤辯》，莊張雪梅譯（香港：宣道，1984）一書的附錄，頁104-105。粗體字是筆者自加。

78 Marshall, *Biblical Inspiration*, 61. 筆者認為聖經自身論及其本質這點也有若干意義。

之間的差異。<sup>79</sup>

首先，馬歇爾指出聖經敘事時，採取歷史的近似值（historical approximation）的問題，例如符類福音對睚魯女兒之死的記載有差異。馬太記錄睚魯見耶穌時就說女兒已死（太九18），但馬可和路加都是記載睚魯見耶穌時說女兒快要死了，且是在耶穌醫治患十二年血漏婦人後，才被通知女兒已死（可五35；路八49）。一般快速解決難題的方式，認為馬太對耶穌行蹤的敘述通常比馬可精簡，僅扣緊事件核心：迫切性與危急感，並不進入事件具體細節。然而馬太福音中睚魯對耶穌講的那段話，仍舊與其他兩位作者的記載相左，似乎不是敘事詳簡或原稿無差別，就可以推卸問題答案。<sup>80</sup>

另一種最常見「不準確」的例子牽涉到語言的翻譯。耶穌講故事時，使用的應該是亞蘭語，這是當時猶太人的地方語言，但是福音書的紀錄卻是用希臘文，翻譯在傳遞意思時，可能會有改變意思的危險。由於作者、讀者的時空環境不可能完全相同，同一句話不可能全然複製地再現，翻譯的常見經驗是「非等同」（non-identical）。<sup>81</sup> 試比較兩段記載：「你們出去，到底是要看什麼？要看穿細軟衣服的人嗎？那穿細軟衣服的人是在王宮裡。」（太十一8）「你們出去，到底是要看什麼？要看穿細軟衣服的人嗎？那穿華麗

---

79 符類福音之間的差異一直是教會困擾的項目。荷蘭新約學者黎德保（Ridderbos）也曾指出類似問題發生在主禱文和論八福之記載有出入。H. Ridderbos, *Studies in Scripture and Its Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 26-27. 另參本附錄註 42。馬太與路加的記載互異，第三項祈求中，路加只有「不叫我們遇見試探」，缺少最後一句「救我們脫離兇惡」（路十一4）。有人推論耶穌在兩個不同場合給予門徒不同的禱告範本，這並非不可能。馬太與路加所記載的八福也有差異，前者是在山上的教訓（太五1）；後者是在平地（路六17），八福的細節也不盡相同。主餐的設立也是有歧異，馬太與馬可屬於相同的傳統，路加與保羅較相近，不過大概沒有人願意接受主分別兩次設立主餐儀式。黎德保仍堅持，雖然福音書所整理且呈現的歷史細節不同，但是不影響聖經的真確性與可靠性。

80 Marshall, *Biblical Inspiration*, 61.

81 范浩沙，《神學詮釋學》，頁 496。

衣服、宴樂度日的人是在王宮裡。」(路七25)。如此看來，聖經並未提供歷史或字句的準確性，它自己也未如此主張。<sup>82</sup>

聖經中還有詮釋上的偏頗。例如：列王紀上十六章15~28節提到暗利如何得到王位，建都於撒馬利亞，以及因拜偶像行耶和華眼中看為惡的事之歷史，卻絲毫未提及一般史料所提供的正面資訊——暗利是以色列最強盛的時代，曾征服摩押，以至於之後一百五十年之久，亞述的史料都稱以色列為「暗利之地」。可見舊約的暗利形像不是被扭曲，就是片面之詞。<sup>83</sup>

馬歇爾指出更嚴重的第三種解經難題是「歷史的錯誤」(historical error)。例如：使徒行傳五章33~39節迦瑪列演講中，曾提及杜達以及加利利的猶大的叛變，然而根據當時史家約瑟夫《猶太古史》(*Antiquities* 20: 97f.)的記載，加利利的猶大是在杜達之前起義，與使徒行傳的記載相反。<sup>84</sup>很多學者會說，路加犯了歷史倒置(anachronism)的錯誤，但並不影響這段說明的力道，這兩次的叛變是事實，並非虛構，然而仍需面對路加的確犯了歷史的錯誤。

馬歇爾感慨地說，無誤論者既已持「刀槍不入的立場」(an invulnerable position)，那麼他們隨時會採用一些假設性解決法，不管其與歷史真相如何不相稱，還不如承認聖經可能有錯(the Bible may be in error)。<sup>85</sup>〈芝加哥宣言〉也承認，按照現代的標準，聖經顯然不夠準確。科學家是跟著客觀證據走，證據使科學家必須不斷

82 Marshall, *Biblical Inspiration*, 61-62. 馬歇爾與其師布魯斯在詮釋使徒行傳十五章16~17節引用阿摩司書九章11~12節時，都不排除七十士譯本讀錯希伯來文字的可能性，見本書第三章範例三。

83 *Biblical Inspiration*, 62.

84 路加這段記載不只是杜達以及加利利的猶大次序顛倒的問題，還有其他的疑難，因為迦瑪列發言的時間早於杜達的年代，不可能預知日後杜達的起義。I. H. Marshall, *Acts. Tyndale New Testament Commentaries* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 122；中譯本見馬歇爾，《使徒行傳——丁道爾新約聖經註釋》(臺北：校園，1987)，頁105。

85 *Biblical Inspiration*, 64.



重擬假設，死硬派的無誤論誠如太陽及其他行星是繞著地球運轉的過時說法，面對衆多證據卻不爲所動。馬歇爾斷言，只要有一個錯誤被證實存在，無誤論就會崩解。

馬歇爾坦承，歷史陳述與神學敘述緊密關聯，若聖經有歷史錯誤，那麼，神啓示的原本目的之全然可靠性是否仍存在？他重申，「真實性」(truthfulness) 是很複雜的問題，從某些標準說，聖經是有錯誤的，但仍達到神原先啓示的目的，這豈不與〈芝加哥宣言〉所說：「不是用我們今天嚴格的標準來證實當時的資料是準確，而是只要這些經文能完滿地說出作者所要說的真理，達成它所要達到的目的，這些經文就是無謬誤的。」相差無幾？換言之，馬歇爾持聖經「真確性」、「全然可靠」者所允許的「較大量的不準確性」(a greater amount of imprecision)，與聖經無誤論承認聖經有「某程度的不準確」(some degree of imprecision)，相距其實不大，但與自由派神學所謂聖經有許多錯誤之立場則迥異。

至於一般無誤論者習慣將錯誤推諉給抄本，聖經原稿則無誤，究竟有無實質意義？雙方也各有說詞。

## 聖經原稿無誤有無意義？

美國改革宗神學家傅蘭姆 (John M. Frame) 指出：舊約時期，將律法書放進約櫃之際，有一見證性的儀式 (申三十一 24~26)；新約時期，保羅以特別筆跡、簽名做爲他親筆書信的印證 (帖後三 17)，可見原稿並非無意義的觀念。<sup>86</sup>

美國護教學者范泰爾 (C. Van Til) 堅持無誤原稿本的存在是

---

86 John M. Frame, "Review of Andrew McGowan, *The Divine Spiration of Scripture*," in *The Doctrine of the Word of God* (Phillipsburg, N.J.: P&R Pub., 2010), Appendix L., 532; 另參 [http://www.frame-poythress.org/frame\\_articles\\_date.htm](http://www.frame-poythress.org/frame_articles_date.htm). 傅蘭姆以詳盡的書評回應麥高恩。傅蘭姆的基本批判是從神的屬性切入，若聖經是神所說的話語，是神所呼出 (breathes

有意義的。他用「過橋渡河」的比喻來說明：有一條河流，當偶而河水氾濫時，它會稍微蓋住橋面幾吋，雖然駕駛者看不見橋面，但是仍然安心駕車通過橋樑，因為知道橋樑依舊在那裡。這座橋樑彷彿已經失傳的聖經原稿本，氾濫的河水好比有錯誤的抄本，有時會掩蓋住原稿。若主張聖經原稿存在與否毫無意義，就好像說：「反正都要涉水開車，下面是否真的有橋不都是一樣嗎？」<sup>87</sup>

馬歇爾對堅持原稿無誤的態度比較消極。首先，因為並不知道原稿本的字句為何，既然沒有判準，從何確定現行的抄本必然有錯誤？其次，有些經文並沒有錯誤的嫌疑，而是在於經文難解，縱使原稿本現世，仍不確定聖經作者的原意究竟指何，例如：「有人在這城裡逼迫你們，就逃到那城裡去。我實在告訴你們，以色列的城邑，你們還沒有走遍，人子就到了。」（太十23）第三，教會歷史中不乏有爭論的神學議題，如嬰兒洗，正、反兩派各有經文支持，誰能斷定對方依據的經文就是有誤的，己方的則無誤呢？不論原稿本有無錯誤，只要是面對翻譯與解經時，確實可能會犯錯，如此，堅持原稿無誤有意義嗎？

無誤論者會答覆：至少有個客觀、可信賴的根基可作起始點，這與後來傳遞時的不確定性並不相抵觸。馬歇爾說，邏輯上似乎正確，但是也可說聖經的全然可信賴，與經文的不確定性是相容的；而原稿本的不準確與解經的困難也是並存的。換言之，即使原稿本留存至今，解經的不確定性照樣會大量存在，而且與神在聖經傳遞中的護理作為是可以相調和的，因為聖經並未以完美的形式流

---

out) 的，那麼任何聖經原本的錯誤，就是神所犯的錯。芝加哥宣言也說，神是真實可信的 (truthful)，因此，神的話語是真理 (truth)。傅蘭姆強調無誤的原稿 (autograph) 雖是聖經無誤論的重要論點，但是聖靈的默示 (spiration) 才是聖經權威的基礎。

87 C. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed Pub., 1974), 153; 引自黃穎航，〈聖經的無誤 (3)〉，《中華福音神學院院訊》一四四期 (1982年十月) 第三版。

傳下來。基督徒應該滿足於神現在實際已經賜予的資產，而非期待祂應該給予什麼保證才感到滿意。如果神的本意並沒有要提供準確的經文、準確的解釋或今日的應用，那麼誰有什麼權利假定神給的原稿應該是絕對準確的呢？<sup>88</sup>

有人會質疑：聖經若有誤，要如何相信聖經是神的話？<sup>89</sup>無誤論者是持退一步而喪失全局的骨牌理論（domino theory），馬歇爾卻寧可採用樂觀的連環信（chain-mail）效應，藉著嚴謹解經、相互關連的基要教義的層層支援與彼此堅固，來支撐信仰全局。<sup>90</sup>

馬歇爾最後的結論是：或許應該提問，「無誤」是否真的是最合宜用來描述聖經的詞彙？無誤既然需要這麼多條件與說明來維護，那麼「全然可靠」的真確性，毋寧是更合宜的詞彙。其實，相信聖經的默示性與真確性最終是一種信心的事件，卻是最合理性的信心（reasonable faith）。<sup>91</sup>

馬歇爾認為講求狹隘的字句無誤是無意義的，因為今天信徒並

---

88 Marshall, *Biblical Inspiration*, 72. McGowan 也認為，若神能使用我們手上錯誤的手抄本（手稿、譯本、修訂本）作祂的工作，為什麼我們還耗費這麼多的神學成本在原稿、這個我們從未擁有過的假設性根源上！*The Divine Spiration of Scripture*, 113. 李思敬認同馬歇爾與麥高恩的說法：「『聖經（原稿）無誤』的論點，其實正好宣判我們所讀的聖經，不論是譯本或抄本，都是有錯誤的；所有用以維護聖經原稿必須無誤的理由，反過來都成為批判我們手上任何聖經版本的根據。一份不存在的『無誤原稿』，也許可以維繫某一套神學系統的邏輯完整，然而對於每天讀著『有誤聖經』的信徒來說，這立場有什麼意義和價值呢？」〈李序〉，韓大輝主編，《聖經無誤的再思》，頁 vi；參註 3。

89 麥高恩認為這問題的本身就不合宜。當初無誤的爭論是為了對抗自由派神學，企圖證明聖經在科學上是正確的，促使神學家討論出一串符合無誤的條件和資格，但這根本不是聖經的本質和用意。聖經無誤和無誤的原稿不代表就是高舉聖經。*The Divine Spiration of Scripture*, 210.

90 連環信是指寄信者希望分享優質資訊，請收信者繼續廣為傳播該信件。聖經既是神給人的重要信息，經文之間必有互相支援、彼此補充的功能。Marshall, *Biblical Inspiration*, 71-72.

91 Marshall, *Biblical Inspiration*, 73. 馬歇爾在同章稍前，針對〈芝加哥宣言〉的斬釘截鐵口吻，他說：「主張聖經所說是真實的其實壓根兒是一種信心的陳述（cannot be anything else than a statement of faith），不一定能完全被檢驗、度量。」*Biblical Inspiration*, 51.

未擁有一個共所認同的標準本，而抄本之間的差異很多。雖然有人會擔憂，持聖經有誤的立場，將導致信徒對聖經的信任感崩解。英國或歐陸學界採取的解套是：毋寧強調聖靈的保守與引導，使神要對人傳講的信息可正確地傳達，更重要的是使人得生命。

福爾摩斯建議，若聖經的根源是關乎生命（vital），強調其「權威」應較為合宜。他個人偏愛「可靠」（trustfulness、trustworthiness），認為較易了解，又能配合聖經的文學形式。對古典改革宗人士，不妨再加上聖經的「清晰性」（clarity）、「簡明性」（perspicuity）及「救恩的充足性」（sufficiency to salvation）。<sup>92</sup>

## 卡森的反擊

美國三一神學院新約教授隨即針對馬歇爾的這本小書展開十四頁的尖銳書評。<sup>93</sup>他指出，很少基督教教義是單靠一個字成立，馬歇爾若想刪除「無誤性」，必須面對無誤的整個教義。所謂「準確性」需視所劃定的上下文，如講話的場合與目的而論。

接著，卡森逐一反駁馬歇爾所提聖經有歷史不準確的例證。例如使徒行傳的杜達以及加利利的猶大的叛變，不只是準確性（precision）的問題，而是對錯、真假（true / false）層面的問題。路加的重點不是分辨兩次叛變的先後次序，而是提醒聽眾叛變事件之短暫，這是在「對錯」而非「準確」的架構中，而對錯問題正是在聖經無誤的保證範圍內。<sup>94</sup>何況史家約瑟夫也有可能犯錯，馬歇爾寧願

92 S. R. Holmes, "Evangelical Doctrines of Scripture in Transatlantic Perspective," 63.

93 D. A. Carson, "Three Books on the Bible: A Critical Review," *Journal of the Evangelical Theological Society* 26/3 (September 1983): 337-367. 分別針對 J. Barr、W. J. Abraham 及 Marshall 的書作書評。卡森認為馬歇爾是其中最保守的。

94 D. A. Carson, "Three Books on the Bible: A Critical Review," 358-359.

相信約瑟夫的記載而認為路加犯錯，卻未多舉實證支持這種說法。<sup>95</sup>

誠如利未記第十一章（潔淨、不潔淨的食物條例）是真的，這是神在古代對以色列人說話的真實紀錄，至於舊約的啓示與新約的啓示之一致性已經被學者討論許久，馬歇爾不應以此爭議性問題作為無誤論的障礙。卡森說無誤派也可以用同樣的例證，反駁聖經的真實性論點。雖不保證持無誤論者即信仰正統，卻不應該反對正統的聖經觀。卡森斷言：馬歇爾錯了！而且可能造成了某種傷害，因為馬歇爾竟然不諱言古典聖經教義所拒絕說的「聖經有歷史的錯誤」。<sup>96</sup>

## 雙方的差距不大

卡森承認無誤論者其實並不堅持聖經「完全的準確」（utter precision）。如上所述，連態度堅決的〈芝加哥宣言〉也使用了許多篇幅修飾與解說。而像巴文克的論點，麥高恩引為同道；批評麥高恩的傅蘭姆則認為巴文克的主張與「原稿無誤」並未衝突，麥高恩誤解了巴文克的立場，<sup>97</sup>雙方顯然都想將巴文克列入自己的陣營。這些現象都昭然若揭——雙方差距不大。

95 馬歇爾並不排除此可能：「迄今沒有人能提出可取的理論解釋路加的錯誤。因此，也很可能是約瑟夫的日期弄錯了，或（更可能）是瑪迦列乃是指另一個不見經傳的丟大（按：和合本舊譯名）。因為在希律大帝死的時候，無數暴亂興起，據『約瑟夫的記載，四十年中出現四個叫西門的，十年中有三個叫猶大的，都是叛亂的頭子』……，故這種解釋不能不列入考慮（筆者按：英文是 this suggestion should not be rejected out of hand：「這種建議不需立即排拒」）。」馬歇爾，《使徒行傳》，頁 106。但是一九八二年 Marshall 的語氣較強硬，認為維護無誤論者，可能為了證實路加的準確性，而製造出具說服力的解釋，譬如說：可能是約瑟夫弄錯年代（法文版聖經 *Jerusalem Bible* 採用此觀點），或甚至說，杜達之前還有另一次起義，領袖也叫猶大，云云。然而這都是假設性的臆想，是極不可能的（very unlikely, not very probable）。*Biblical Inspiration*, 63.

96 D. A. Carson, "Three Books on the Bible: A Critical Review," 359, 361.

97 John M. Frame, "Review of Andrew McGowan's *The Divine Inspiration of Scripture*," 550-551.

傅蘭姆曾表示若聖經是神所說的話語，是神所「呼出」的，那麼任何聖經原本的錯誤，就是神所犯的錯。神既是真實可信（truthful），因此神的話語是真理（truth），真理是錯誤（error）的相反。

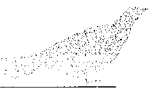
筆者同意「聖經有誤」的措辭可能導致信徒誤解，甚至傷害信徒，然而對於「無誤」一詞內涵的理解如同光譜，彼此並不一致。或認為現有聖經一個字都沒有錯誤，每個字都得按字面解釋；或認為即使現有聖經一字無誤，至於每個字當如何解釋，得看是哪一種文體；或認為現有聖經有些地方因抄寫造成的錯誤，但原本無誤，在還沒有絕對把握與訂正之前，那些可能有錯誤之處不加觸碰，不以它們建立神學主張；或認為撇開聖經現有抄寫錯誤的地方，也還有記述上看似不協調的地方，但透過解經可以將之協調。

如果從默示這方面來看，也有不同的理解。例如：聖經是神所默示的，神是全能的，一定能超越人的有限、缺憾與罪性，保障流傳下來的聖經字字無誤；或認為聖經是神所默示的，基於神是全能的，可以保障流傳下來的聖經字字無誤，但祂的保障是有歷程的，就如同救贖計畫也是有進程的，先經過不完全的舊約階段，最後才進入完全的新約階段，有朝一日，會全然回復聖經原貌；或認為聖經是神所默示的，神是全能的，所以照樣可以透過抄寫錯誤傳達神正確的意思。

麥高恩曾建議以西敏信條所採用的「真確性」（infallibility）來取代「無誤性」，<sup>98</sup>因為與其一再宣稱某人絕對不是小偷，不如說他

---

98 A.T.B. McGowan 在美國出版其著作時，已將書名改爲：*The Divine Authenticity of Scripture* (Downers Grove, Ill.: IVP, 2007). Authenticity 是 infallibility 的另一措辭。Frame 指出，無誤性（inerrancy）與真確性（infallibility）在英文字典中都是同義、互通的字彙，建議麥高恩若要以 infallibility 取代 inerrancy，則需要清楚定義 infallibility 並與 inerrancy 作區分。*The Doctrine of the Word of God*, Appendix L, 534.



是清白高尚。但是仍會面臨對於該詞彙的理解出現歧異的問題，而且可能會因為又出現一個表達對聖經主張的新詞彙，造成更多觀念上的夾纏與混淆，還會與「聖經無誤」爭論的歷史脈絡接不上。

大西洋兩岸在這問題上跨世紀的爭論目前似乎已漸趨淡化，最後獲致的論點其實也相去不大，但吾人不能不居高鳥瞰，並反省整個爭論歷史的濫觴點。堅持最狹隘的「聖經無誤」者需留心，不要以人類有限的知識、邏輯系統，來要求全能的神配合。神以祂超越的自由與能力行事，不受人類的理性與文字限制。就如神向來知道亞當會悖逆祂，照樣創造了他，然後救贖他，同時藉由以色列人與外邦人的集體犯罪，成就了無上、永恆的救贖大工，神的作為太多都是神祕不可測。神容許祂的默示以人的文字表述時，其接受少數陳述不精確，也容許那些精確表述的文字在傳抄過程中出現錯誤，但照樣藉由人的不完美，將祂的真理及心意作完美呈現。這不正是祂大可敬畏、讚嘆與令人五體投地之處嗎？

正如基督的神、人二性都是完全的，聖經亦然。它既是超自然啓示的紀錄，百分之百是神的話；也是人在歷史中對神啓示理解的文字表述，百分之百是人的話。從雙方一百多年槍林彈雨的對話紀錄觀之，一方強調聖靈是啓示的源頭；另一方則強調人是紀錄神啓示的工具，彼此並未完全否認對方的論點。既然承認這種「神、人同工的弔詭現象」，就意味著當以面對奧祕的態度看待這本作品，是以馬歇爾認為相信聖經的默示性與真確性最終是一種信心的事件。筆者相信卡森也不會否認聖經的權威與全然可靠是屬於信心的範疇。

儘管如此，仍不能否認大西洋兩岸的英、美學者存在著對用字的差異與意見的相左。當然這現象也不是能用地域絕對二分，美國有不少福音派學者不贊成無誤論（如亞伯拉罕【W. J. Abraham】），正如也有英國學者支持無誤論（如斯托得牧師）。而卡森雖然是美

國學者，卻是在英國劍橋攻讀博士，馬歇爾還是劍橋前後期校友。主張聖經無誤論或主張聖經至高權威論確實不能以地域區分，但以整體而言，大西洋兩岸確實有此傾向上的分野。很多英國神學家並沒有陷入美國的聖經無誤的論戰中，而且在神的恩典與護理之下，仍然成功地抵擋自由派神學。教會若為無誤論內訌，這是在福音事工的戰略上犯了嚴重錯誤。希望西方教會的歷史能成為華人教會的鑑戒。全心依靠神的恩典，順從神的時間表，懷著信心與盼望，努力解經，逐步解決目前經文中的某些難題，或許才是雙方應當投入的大方向。



## 【研經基本參考書目】

### 1. 原文聖經

Aland, K. (eds). *The Greek New Testament*. 4<sup>th</sup> revised edition. Münster: United Bible Society, 1993. (UBS4)

Kittel, R. (eds). *Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

Westcott, Brooke Foss (eds). *The Greek New Testament*, Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007.

### 2. 英文聖經

*English Standard Version (ESV)*, 2001)

*Holman Christian Standard Bible* (2004)

*Jerusalem Bible (JB)*, 1966; *NJB*, 1985)

*King James Version (KJV)*, 1611; *NKJV*, 1983)

*New American Standard Bible (NASB)*, 1972)

*New English Bible (NEB)*, 1976)

*New International Version (NIV)*, 1998)

*New Living Translation* (1996)

*The New Berkeley Version in Modern English* (1969)

*The Revised Standard Version (RSV)*, 1953; *NRSV*, 1989)

*Today's New International Version (TNIV)*, 2005)

### 3. 中文聖經

《呂振中譯本》

《和合本》

《和合本修訂版》（2010）

《現代中文譯本》

《現代中文譯本修訂版》（1997）

《當代聖經》

《新譯本》

《新漢語譯本》（2010）

### 4. 研經版聖經

*The Jewish Study Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

《思高聖經》（香港，1968。）

《研讀版聖經——新譯本》（香港：環球聖經公會，2008；英文版：*Spirit of the Reformation Study Bible*。）

《新國際版研讀本聖經》（*NIV Study Bible*中文版，美國：更新，1996。）

《聖經——串珠·註釋本》（香港中神編著，證道，1987；福音證主，2007。）

《聖經啓導本》（香港：海天，1989；增訂版，2006。）

### 5. 經文彙編

Ellison, J. W. *Nelson's Complete concordance of the Revised Standard Version of the Bible*. New York: Nelson, 1957.

Even-Shoshan, A. *A New Concordance of the Bible*. Jerusalem: Kiryat Sefer, 1989.

Goodrick, Edward W. and Kohlenberger III, John R. *New International Bible Concordance*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.

Katz, Eliezer. *A New Classified Concordance of the Bible*. Jerusalem: Kiryat Sefer, 1992.

- Morrison, C. *An Analytical Concordance of the Revised Standard Version of the New Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1979.
- Strong J. *The Exhaustive concordance of the Bible*. Nashville: Abingdon, 1980.
- Thomas, Robert L. *New American Standard Exhaustive Concordance of the Bible. Hebrew-Aramaic and Greek Dictionaries*. Nashville: Holman Bible Publishers, 1960, 1981.
- Whitaker, R. E. *The Analytical Concordance to the New Revised Standard Version of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Whitaker, R. E. *The Eerdmans Analytical Concordance to the RSV of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Winter, Ralph D., Winter, Roberta H. and Wigram, George V. *The Word Study Concordance*. Pasadena: William Carey Library, 1979.
- Winter, Ralph D., Winter, Roberta H. and Wigram, George V. *The Word Study New Testament*. Wheaton: Tyndale, 1978.
- Young, R. *Analytical Concordance To The Bible On An Entirely New Plan*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
- Young, R. *Young's Analytical Concordance to the Bible*. Peabody, Mass.: Hendrickson Pub. 1984.
- 中文聖經經文索引大典增訂編印小組，《中文聖經經文索引大典》。臺北：橄欖，1984。
- 王正中，《聖經原文字彙中文彙編——更新版》。台中：浸宣，1994。
- 芳泰瑞，《經文彙編》，四版，香港：基文，2003。
- 封志理，《原文編號新約經文彙編》。美國：Bible Reference Publishers，1989。
- 黃瑞西，《分類經文彙編》，四版。美國：榮主，2001。
- 潘秋松，《解析式新約經文彙編》。加州：麥種，2002。

## 6. 原文字典

Arndt, W. F. and Gingrich, F. W. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Univ. of Chicago Press, 1972.

Bauer, W. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Botterweck, G. J. eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. 15 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2006. (TDOT)

Brown, Colin. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. 3 vols. Exeter: Paternoster, 1975. (NIDNTT)

(中譯本：《種籽新約神學詞典》，十冊。白高倫，楊牧谷、黃漢森譯。香港：種籽，1983。)

Brown, F., Driver, S. R. and Briggs, C. A. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: The Clarendon Press, 1907, seventh printing, 1980. (BDB)

Cremer, H. *Biblico-Theological Lexicon of New Testament*. York: Scribner's, 1895.

Harris, R. L., Archer, G. L. and Waltke, B. K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. 2 vols. Chicago: Moody, 2003. (TWOT)

(中譯本：《舊約神學辭典》。臺北：華神，1995。)

Holladay, W. L. A. *Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Johannes, P. L. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. 2 vols. American Bible Society, 2<sup>nd</sup> ed., 1988.

Kittel, G. and Friedrich G. eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. 10 vols, translated by Bromiley G. W. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976, reprinted 1995. (TDNT)

Moulton, J. H. and Milligan G. *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*. Grand Rapids: Eerdmans, reprinted by Hendrickson, 1997.

Thayer, J. H. *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*. Revised. Peabody: Hendrickson, 1996.

Turner, N. *Grammatical Insights into the New Testament*. Edinburgh: T. & T. Clark, 2004.

Vine, W. E. *Vine's Expository Dictionary of New Testament Words*. New York: Thomas Nelson, 1985.

司徒雷登，《新約希漢英字典》。臺北：少年歸主，1953。

## 7. 文法

Blass, F. and Debrunner A. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University Press, 1961.

Dana H. E. and Mantey, J. R. *A Manual Grammar of the Greek New Testament*. MacMillan, 1957.

Davidson, A. B. *Introductory Hebrew Grammar: Hebrew Syntax*. Montana: Kessinger Press, 2005.

Davidson, A. B. *Hebrew Syntax*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1896.

Hewett, J. A. *New Testament Greek: A Beginning and Intermediate Grammar*. Peabody: Hendrickson, 1986.

Kautzsch, E. ed. *Gesenius' Hebrew Grammar*. NY: Dover, 2006.

Kautzsch, E. *Gesenius' Hebrew Grammar and The Influence of Gesenius*. NJ: Gorgias Press, 2008.

Moulton, J. H. *A Grammar of New Testament Greek*. 4 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1976.

Mounce, W. D. *A Basics of Biblical Greek Grammar*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.

Mounce, W. D. *The Basics of New Testament Syntax: An Intermediate Greek Grammar*. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

(中譯本：威廉·孟恩思，《聖經希臘文基礎》，潘秋松譯。美國加州：麥種，2006。)

O'Connor, M. *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1980.

Porter, Stanley E. *Idioms of the Greek New Testament*. Sheffield: JSOT, 1999.

(中譯本：《新約希臘文的慣用語》，葉雅蓮譯。臺北：華神，2013年八月初版。)

Pratico, G. D. and Van Pelt, M. V. *Basics of Biblical Hebrew Grammar*. 2<sup>nd</sup> ed. Grand Rapids: Zondervan, 2007.

Wallace, D. B. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan, 1997.

Weingreen, J. A. *Practical Grammar for Classical Hebrew*. 2nd ed. Oxford: Clarendon, 1959.

(中譯本：范格仁，《實用古典希伯來文文法》，再版。台南：公報社，1979。)

Williams, R. J. *Hebrew Syntax: A Outline*. Toronto: University of Toronto, 1976.

Zerwick, M. and Grosvenor, M. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. 5th ed. Rome: Loyola University Press, 1996.

梅晨 (Machen J. G.)，《新約希臘文》，呂榮輝、戴紹曾譯。高雄：聖光神學院，1994。

## 8. 聖經辭典與百科全書

Achtmeier, P. J. *HarperCollins Bible Dictionary*. Revised. NY.: HarperOne, 1996.

Bromiley, G. W. *The International Standard Bible Encyclopedia*. 4 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. (ISBE)

Bruce, F. F., Goodrick, E. W. and Kohlenberger III, J. R. *New International Bible Dictionary: Based on the NIV*, Grand Rapids: Zondervan, 1987.

Buttrick, G. A. *The Interpreter's Dictionary of the Bible and Supplement*. 5 vols.

- Nashville: Abingdon, 1962-1976. (*IDB*)
- DeMoss, M. S. and Miller, J. E. *Zondervan Dictionary of Bible and Theology Words*, Grand Rapids: Zondervan, 2002.
- Douglas, J. D. *The New Bible Dictionary*. London: Inter-Varsity Fellowship, 1982. (*NBD*)
- Douglas, J. D. *The New International Bible Dictionary*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Douglas, J. D. and Tenney, M. C. eds. *Zondervan's Pictorial Bible Dictionary*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Freedman, D. N., Myers, A. C. and Beck, A. B. *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Marshall, I. H., Millard, A. R., Packer, J. I. and Wiseman, D.J. eds. *New Bible Dictionary*, Downers Grove, IL: IVP; 3<sup>rd</sup> ed., 1996. (*NBD*)
- Miller, M. S. eds. *Harper's Bible Dictionary*. New York: Harper & Row, 1973.
- Orr, J., Nuelsen, J. L., Mullins, J. Y. et al. eds. *The International Standard Bible Encyclopedia*, Hendrickson Publishers, 1994. (*ISBE*)
- Tenney, M. C. *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. 5 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1975. (*ZPEB*)
- Tischler, N. M. *All Things in the Bible: An Encyclopedia of the Biblical World*. 4 Vols. Greenwood Press, 2006.

## 9. 舊約與新約導論（概論或綜覽）

- Brown, R. E. *An Introduction to the New Testament*, Yale University Press, 2007.
- Carson, D.A. and Moo, D. J. *Introducing the New Testament :A Short Guide to its History and Message*. Grand Rapids: Zondervan, 2010. (Rev. ed. of *An introduction to the New Testament*, 2005.)
- （中譯本：卡森、穆爾，《21世紀新約導論》，尹妙珍，紀榮神譯。香港：天道，2007。）
- Childs, B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress,

1979.

Childs, B. S. *The New Testament as Canon: An Introduction*. Trinity Press International, 1994.

deSilva, David A. *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods & Ministry Formation*. Downers Grove: IVP, 2004.

(中譯本：德席爾瓦著，《21世紀基督教新約導論》，紀榮智、李望遠譯。臺北：校園，2013。)

Guthrie, D. *New Testament Introduction*. Downers Grove: IVP; revised 4<sup>th</sup> ed., 1990.

Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament*. Peabody: Hendrickson, 2004.

Hayes, J. H. *An Introduction to the Old Testament Study*, Abingdon, 1979.

Keener, Craig S. *IVP Bible Background Commentary New Testament*. Downers Grove, IL: IVP, 1994.

(中譯本：季納著，《新約聖經背景註釋》，劉良淑譯。臺北：校園，2006。)

Kummel, W. G. *Introduction to the New Testament*. translated by Kee, H. C. Nashville: Abingdon, 1996.

Longman III, T. and Dillard, R. *An introduction to the Old Testament*. Grand Rapids : Zondervan, 1994.

(中譯本：狄拉德，朗文，《21世紀舊約導論》，劉良淑譯。臺北：校園，1999。)

Longman T. III and Dillard R. B. *An Introduction to the Old Testament*. 2<sup>nd</sup> ed. Zondervan, 2006.

(中譯本：狄拉德，朗文，《21世紀舊約導論》增訂版，劉良淑譯。臺北：校園，2012。)

Martin, R. P. *New Testament Foundations*, 2 vols. Eugene, OR. : Wipf & Stock, Revised, 2000.

Schmidt, W. H. Translated by O'Connell, M. J. and Reimer, D. J. *Old Testament Introduction*. 2<sup>nd</sup> ed. Louisville, KY.: Westminster John Knox, 1999.



Walton, John H., Matthews, Victor H. and Chavalas Mark W. *The IVP Bible*

*Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove, IL: IVP, 2000.

(中譯本：華爾頓等著，《舊約聖經背景註釋》，李永明、徐成德、黃楓皓譯。  
臺北：校園，2006。)

Young, E. J. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, Revised,  
1984.

(中譯本：楊以德，《舊約導論》，周天和、顏路裔、胡聯輝譯。香港：道聲，  
1964初版，1995六版。)

丘恩處，《中文聖經註釋——舊約概論》。香港：基文，2004 三版。

艾基新 (Archer, G. L.)，《舊約概論》，梁潔瓊譯。香港：種籽，1985。(1996  
再版)

吳理恩 (Wood, L.)，《以色列史綜覽》，張宰金、梁潔瓊譯。臺北：華神，  
1977，1985。

周聯華，《中文聖經註釋——新約概論》。香港：基文，2003 四版。

韋瑟·阿多 (Weiser, A.)《韋氏舊約導論》。香港：道聲，1998 五版。

舒茲 (Schultz, S. J.)，《舊約新語》，賴建國、陳興蘭譯。臺北：華神，1984。  
(1997再版)

詹遜 (Jensen, I. L.)，《新約精覽》，李秀芳、李巧玲譯。香港：宣道，2005 二版。

詹遜，《舊約精覽》，馮文莊、馮振威譯。香港：宣道，2004 四版。

賴桑 (Lasor, W. S.)、赫伯特 (Hubbard, D.)、畢斯 (Bush F. W. M.)，《新編  
舊約綜覽——增修版》，何傑、蔡式平、羅慶才譯。香港：種籽，2006。

滕慕理，《新約背景》，梁汝照、李月娥譯。香港：種籽，1985。

滕慕理，《新約綜覽》，蘇穎睿譯。香港：宣道，1976。(2004 十三版)

## 10. 聖經註譯

*Anchor Bible*. over 80 vols. New York: Doubleday, 1964-2006. (AB)

(同系列：*Anchor Yale Bible Commentaries*. 85 vols. New York: Yale University

Press, 2009.)

*Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. 15 vols. Grand Rapids: Baker, 1992-2013. (BECNT)

Gaebelein, F. E. ed. *The Expositor's Bible Commentary*. 12 vols, Grand Rapids: Zondervan, 1976-1992. (EBC).

Calvin, John. *Calvin's Commentary on the Bible*. 22 vols. Grand Rapids: Baker, 1981.

*Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible*. 48 vols. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2013.

*Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. 46 vols. Atlanta: John Knox Press, 1982-2005.

(中譯本：《解經講道註釋叢書》。四十三冊。臺南：台灣教會公報社，2009-，陸續出版中。)

Keil, C. F. and Delitzsch, F. *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Lenski, R. C. H. *Lenski's Commentary on The New Testament*. 20 vols. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2008.

Maclaren, A. *Expositions of Holy Scriptures*. Biblio Bazaar, 2006.

Motyer, J. A. and Stott, J. eds., *Bible Speaks Today*. 48 vols. Leicester, England: IVP, 1968-2011. (BST)

(中譯本：《聖經信息系列》。三十六冊。臺北：校園，1997-2013。)

*New Century Bible Commentary*. 36 vols. London: Marshall Pickering & Grand Rapids: Eerdmans & Sheffield Academic, 1980-2000. (NCBC)

*New International Commentary on the New Testament*. 20 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2011. (NICNT)

*New International Commentary on the Old Testament*. 24 vols. Grand Rapids: Eerdmans., 2013. (NICOT)

*New International Greek Testament Commentary*. 13 vols. Eerdmans & Paternoster

Press, 1978-2005. (NIGTC)

*The International Critical Commentary*. 53 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 2001. (ICC)

*The Pulpit Commentary*. 23 vols. (77 Electronic vols.) New York: Funk & Wagnalls, 1989.

*The Tyndale Commentary*. 49 vols. IVP, 1964-2008.

(中譯本：《丁道爾聖經註釋》。四十八冊。臺北：校園，1987-2007。)

*Word Biblical Commentary*. 59 vols. Waco, Texas: Word, 1982-2007.

巴克萊 (Barclay, William)，《每日研經叢書》(*Daily Study Bible*)。四十一冊。香港：基文，1993-2006。

《天道研經導讀》。四十九冊。香港：天道，1985-2013。

《天道聖經註釋》。六十六冊。香港：天道，1987-2013。

史諾·巴斯德 (Baxter, J. S.)，*《聖經研究 (舊約)》* (*Explore the Book*)，四冊，楊牧谷編譯。香港：種籽，1975。

《明道研經叢書》。十四冊。香港：明道，2004-2012。

周聯華等，*《中文聖經註釋》*。三十四冊。香港：基督教文藝，1979-2006。

得維遜 (Davidson, F.) 等編，*《聖經新釋——合訂本》*，桑安柱等譯。香港：證道，1975。

賀理 (Howley, G. C. D.) 編，*《現代中文聖經註釋》* (*A Bible Commentary for Today*)，現代中文聖經註釋翻譯組譯。香港：種籽：1983。

Pfeiffer, C. F. 編，*《威克里夫聖經註釋》* (*The Wycliffe Bible Commentary*)。三冊，黃漢森等譯。香港：種籽，1981。

## 11. 聖經神學

Bauer, J. B. ed. *Encyclopedia of Biblical Theology: The Complete Sacramentum Verbi*. New York: Crossroad, 1981.

Bultmann, R. *Theology of The New Testament*. 2 vols. London: SCM, 1978.

Childs, B. S. *Old Testament Theology in the Canonical Context*. London: SCM, 1985.

(中譯本：蔡爾茲，《舊約神學：從基督教正典說起》，梁望惠譯，王成章編。  
臺北：永望文化，1999。)

Childs, B. S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Dumbrell W. J. *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants*. Nashville: T. Nelson, 1984 & England, Exeter: Paternoster Press, 1997.

Dyrness, W. *Themes in Old Testament Theology*. Downers Grove: IVP, 1979.

(中譯本：《認識舊約神學主題》，馮美昌譯。臺北：校園，1996。)

Eichrodt, W. *Theology of the Old Testament*, 2 vols. London: SCM, 1967, 1972.

Goppelt, L. *A Theology of the New Testament*. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 1982.

(中譯本：郭培特，《新約神學》。上、下冊，古樂人譯。香港：種籽，1991。)

Guthrie, Donald, *New Testament Theology*. 1981.

(中譯本：《古氏新約神學》，高以峰，唐萬千合譯。臺北：華神，1990。)

Hasel, Gerhard. *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. 4<sup>th</sup> ed., 1991.

(中譯本：《舊約神學——當代爭論的基本議題》，江季禎譯。臺北：華神，2008。)

Hasel, Gerhard. *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Lehman, C. K. *Biblical Theology*. 2 vols. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1971-1974.

Ladd, G. E. *A theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

(中譯本：《賴氏新約神學(合訂本)》，馬可人、楊淑蓮譯。臺北：華神，1998。)

Ridderbos, H. N. *The Coming of the Kingdom*. Philadelphia, Pa.: Presbyterian & Reformed, 1962.

Vos, G. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948, rept. 1991.

(中譯本：霍志恆，《聖經神學：舊約》，李保羅譯。香港：天道，2009。)

Youngblood, R. *The Heart of the Old Testament*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 1998.

艾德門 (Jacob, Edmond)，《舊約神學》 (*Theology of the Old Testament*)，宋泉盛譯。四版。台南：東南亞神學協會，1981。

高納華 (Conner, W. T.)，*《新約之信仰》* (*The Faith of the New Testament*)，周聯華、蕭維元譯。香港：浸會，(上冊) 1955，(下冊) 1979。

彭巴頓 (Payne, Barton)，*《舊約神學》* (*Theology of the Older Testament*)，黃漢森譯。香港：種籽，1987。

華德凱瑟 (W. C. Kaiser)，*《舊約神學探討》* (*Toward an Old Testament Theology*)，廖元威等譯。臺北：華神，1987。

編委會，《聖經神學辭典》。臺中：光啓，2007。

霍志恆，《聖經神學 (舊約卷一)：摩西時代的啓示》，李保羅譯。香港：天道，1988。

霍志恆，《聖經神學 (舊約卷二)：先知時代的啓示》，李保羅譯。香港：天道，1988。

# 主題索引

## 一劃

一體二元三功能 328

## 二劃

七十士譯本 The Septuagint 48~54, 84~85, 87, 88~91, 311, 373, 377, 405, 558, 595, 599

十二列祖遺訓 436

人人皆祭司 32, 383

人的受感 inspiration 236

《人的破碎與靈的出來》 341, 343

人物刻畫 423

人無法行律法 ethical inability 530

二元論 67, 111, 143, 298, 307, 329, 332, 336~337, 340, 346, 377, 380, 458

十架神學 187

丁道爾團契 Tyndale Fellowship 255, 588

刀槍不入的立場 an invulnerable position 599

## 三劃

上下文的文脈（語境） 17, 35, 38, 80, 94, 114, 117, 121, 142~143, 147, 152, 160, 234, 267, 289~290, 293~295, 297, 299, 302, 323~325, 332, 347, 360~364, 370~375, 421, 436, 467, 501, 519, 520~521, 540, 566, 603

三元論 298, 307, 310, 313, 322, 329, 332, 334~6, 339-43, 355, 380

三重解經法 32, 114, 146~147, 151, 194

《小註釋》 *Postillae* 156, 163, 545

不小心讀錯 accidental misreading 87

不準確 imprecision 248, 257~259, 264~265, 572, 596~603

上帝顯聖 Theophany, Epiphany 194

士萊馬赫模式 Schleiermacher Model 240~241, 381

口傳資料 oral tradition 269

## 四劃

中心信息 central message 461, 467, 475, 517

內在心靈醫治 355

方言運動 vernacular movement 383

底本說 Documentary hypothesis 245

文法分析 287, 289~290, 295, 298, 360~370, 420~469, 496

文法結構分析 360~370

文體 genre 288, 290, 419~469

比利時信經 Belgian Confession 264

比喻 metaphorical 29, 226, 260, 297, 366, 501, 554, 601

比喻中誇張（exaggeration）、荒唐（hyperboli）的例子 467~468

比喻體 parable 14, 62, 70, 92, 118, 126, 157, 205, 257, 370~375, 420, 429, 465~468, 475~476, 584, 596

巴別塔定律 Babel Law 30

天使學 49

元素分析法 componential analysis 298~303, 306, 380, 394

弔詭、似非而是 paradox 31, 33~34, 185~186, 230, 250, 460, 521~522, 524, 578~579, 606

心境 dispositions of the heart 113, 170, 238, 529

反對吃血的心態 485

公禱集 562

## 五劃

叫人活的言語 lingua viva 505

末世論 eschatology 285, 456, 458

末世氛圍 63

古代近東民族的咒誓 oath 166~168, 552~557, 566

古門 421

立功之法 the Law of works 511, 514

立約關係 covenantal relationship 510, 547

平安 Shalom 25~26, 333, 392, 449  
 平行體 parallelism 431~435  
 外在的證據 external attestation 574  
 半伯拉糾立場 516, 528  
 加拉太書的「飯桌風雲」 491~496  
 代表 represent 114, 116, 118~121  
 他者 an other 28, 30, 381  
 他者性 otherness 30  
 他爾根 Targum 64, 80, 83, 294  
 未來式 futuristic 161~162, 368, 370, 535, 541, 543~544  
 以經解經 24, 244, 265~267, 296, 579  
 四重涵義解經 fourfold sense 32, 147~148, 151~152, 156, 184, 189~190, 194  
 四福音的歷史分析 472~476  
 必要而充分 necessary and sufficient 299, 302, 328, 380, 394  
 生活形態 Life Style 176  
 生活場景 life setting 453  
 真確的指引 an infallible guide 249, 574  
 永遠的生出 eternal generation 367, 455  
 由輕到重的原則 62  
 以賽亞書預言的橫縱面圖 445

## 六劃

合一性 unity 331, 336, 338  
 全人式觀點 577  
 米大示解經 Midrash interpretation 61~62, 68, 79, 83, 391  
 米示掣 *Mishna* 60, 374  
 多元一體性 plurality unity 33  
 同心合意 217, 478~481  
 因果報應的神學 retributive righteousness 163, 173~175, 177~179, 438, 546  
 因信稱義 24, 64, 78, 111, 145, 175, 185, 201, 202, 209, 212, 217~218, 220~221, 225~227, 367, 384, 489, 492, 495~496, 513, 515~516, 527~529  
 同源字 cognate 555  
 字句 letter 遍見於全書各處，特別是 144~145, 187~188, 198~203, 501~530  
 字句與精意的對比模式 letter/Spirit contrast 144~145, 187~188, 198~203, 501~530  
 字句加上靈的解經  
 Letter Plus Spirit interpretation 526

字句雙重解經 148~150  
 字母替換式解經 Gematria 68~70  
 字面 (res1) 與靈意 (res2) 149~150  
 字面意義 the literal meaning 115~116, 128, 156  
 字面解經 literal interpretation 10~11, 27, 35, 40, 56~62, 110~112, 117, 122~126, 132~133, 140~144, 146~147, 149~150, 156~180, 184~230, 234, 264, 421~423, 453, 500~501, 508  
 字面解經 (白夏解經) Literalistic interpretation 56~61  
 字根 root 287, 290~292, 294, 297, 302~304, 309~310, 319, 395  
 存在主義「辯證式」(dialectical) 的理解 504  
 存在主義式的讀經 194~195, 277~278, 504, 506, 517~518, 529  
 有分於 (participation) 基督 528  
 在自由中作奴僕 servitude of liberty 487  
 自我咒詛 self-cursing 552, 555  
 羊門 421  
 多重涵義解經 multiple sense 26, 32~34, 114~115, 147, 189, 197  
 西面頌 *Nunc Dimittis* 475  
 西敏信條 Westminster Confession 131, 235, 248, 252, 571~572, 581~582, 591, 605  
 多個原始經文 multiple pristine texts 54  
 安息日 60~61, 76, 423, 429, 474  
 安提阿學派 school of Antioch 110, 126, 128~140, 146, 148, 150, 179, 491, 500  
 死海古卷 The Dead Sea Scrolls 50~54, 63~64, 84, 91, 407, 594  
 吃祭偶像之物 19, 485  
 合理性的信心 reasonable faith 602  
 次基督教的倫理 sub-Christian morality 537  
 有福頌 *Benedictus* 475  
 有機觀 (organic view) 的聖經論 250~251, 477, 577~578  
 光照 illumination 579~580  
 好撒瑪利亞人 119~120, 122~126, 371

## 七劃

君王登基詩 Royal Enthronement 453  
 形式相符 form equivalence 379  
 角色衝突 423

佈局 423~426, 472  
別沙解經 Peshet interpretation 63~65, 83  
完全的準確 utter precision 604  
完全真實性導致完全可靠性 587  
完成式 perfect 161, 366~367, 369, 370, 542~543  
沒有聖靈的律法 Law without the Spirit 519, 525  
批判式的解經模式 159, 537  
更完全的意思 Sensus Plenior 102~103, 149  
更新變化式的稱義觀 transformative view of righteousness 527  
谷門 421  
作者已死 26, 27, 237  
改革宗的經院哲學 reformed scholasticism 586  
改革宗非神治主義 522  
改革宗神治主義 522  
位格與位格之間的對遇 personal encounter 580  
系統神學 16, 18, 104, 115, 284~286, 349, 483, 511, 515~516  
低等批判 lower criticism 242~244  
希臘二元論 67, 111, 329, 332, 336~337, 377

八劃

拉丁武加大聖經 Vulgate 115, 383~384, 391, 396, 405, 407  
芝加哥宣言 Chicago Statement 251, 253~354, 256, 258~259, 580~581, 585, 588~589, 592, 596~597, 599~602, 604  
東正教的成神論 theosis 528  
迦克墩信經 Chalcedonian Definition 336  
東門 421  
協和信經 Formula of Concord 235  
宗派主義 Denominationalism 235~238, 241, 286, 477, 581, 588, 591  
非(去)神話化 demythologization 276  
表記 type 67, 104, 116  
表達願望的祈使句 optative or jussive 161~162, 540, 545  
表達願望的語言 expressive or rhetorical language 177  
亞喀得文獻 Akkadian literature 166~167, 549, 552~555  
亞歷山太抄本 Codex Alexandrinus 50

亞歷山太學派 school of Alexander 67, 110~121, 140  
法庭式宣告的稱義觀 forensic view of righteousness 527~528  
咒詛詩 The Imprecatory Psalms 130, 141, 157~172, 177, 181, 368, 420, 430, 534~566  
咒誓儀式 552, 566  
刻意詮釋 deliberate interpretation 87  
來源 Source 53~54, 245, 274, 379, 382, 404, 594~595  
受感的程度 degree of inspiration 249  
兩種宣講的職事 two ministries of preaching 200  
命題敘述 propositional statements 256, 592  
直譯 311, 365, 379, 386, 388, 404~408, 410~411, 413  
昆蘭團體 50~51, 54, 63~65, 72, 528, 594~595  
芬蘭赫爾辛基學派 528

## 九劃

神人合作 516  
後士師時代 28  
後現代的解構主義 26~27, 33, 237, 275, 278  
指示用法 referential meaning 299  
神的呼出 spiration 236  
神能夠說萬國的方言 16, 31~32, 378, 400  
神聖語言論 405  
神學分析 284, 287, 290, 298, 356, 370, 482~496  
神學性解經 theological hermeneutic 517  
神學架構 theological framework 298, 343, 516  
信心的類比 analogy of faith 251  
信主之法 the Law of faith 511, 514  
信仰告白、信條 confession 235, 254~255, 583, 588~589  
信仰的基督 246  
信仰團體 27, 453  
信息 kerygma 277, 364  
信息與神學 426~427  
信條主義 235~239, 242  
宣告 64, 81, 99, 105, 160~161, 163, 167, 243, 350, 439, 450~452, 521, 527, 539~541, 545, 548, 556, 587



宣告的義 521  
 泉門 421  
 律法 9, 39, 41~43, 51, 57, 59~61, 72, 78~79, 104~105, 111~112, 122~126, 130, 144~146, 159~160, 171, 173, 176, 178, 185, 187~189, 195, 197, 198~199, 200~203, 207, 209, 210~230, 245, 268, 312, 323, 325, 330, 354, 389, 392, 397, 400~401, 412, 436, 440, 484~496, 500~530, 534, 538~539, 561, 600  
 律法主義 legalistic 189, 201, 207, 486, 510, 513, 515~516, 519, 523~524, 529  
 律法的無能 cognitive inability 513, 523, 530  
 律法的結束 (end) 或目標 (goal) 79, 521, 527  
 律法的「量」 quantitative 524  
 律法的「質」 qualitative 524  
 律法與福音 79, 187, 198, 201, 231, 504~505, 507, 509, 511, 514, 519, 521~522, 529  
 耶柔米模式 Jerome Model 381  
 耶路撒冷會議 484~485, 488~489, 493  
 迷信原文 16~17, 294  
 約珥書與五旬節 95, 98  
 約翰筆下耶穌那七個著名的「我是」 476  
 英國福音派聯盟 Evangelical Alliance 254, 588  
 祝福的命令句 547  
 《為聖經而戰》The Battle for the Bible 251, 253, 581, 584~586  
 型態 aspect 366~368  
 厚實的敘述 thick description 255, 591~592  
 活潑的權柄 a living authority 249, 573  
 《神學總論》Summa Theologica 151  
 保羅新觀 509~518, 523, 525~526, 528~529

**十劃**

個人或團體的哀歌 Individual or Communal Lamentation 535~536  
 時代主義 85, 522, 524  
 時空場景 423  
 時態 tense 97, 365, 366~369  
 逐字逐句地對照式翻譯 interlinear 31  
 逐字默示論 verbal inspiration 236~237, 248, 250, 406, 572, 576  
 修正路德宗 522  
 修辭學上的累積用法 316, 334  
 悟性 20, 239, 342, 344~346

馬門 421  
 馬所拉經文 The Masoretic Text 51~54, 84~91, 594~595  
 哥林多後書三章六節 8~11, 24, 35, 38~43, 144~145, 184~185, 199~201, 409~530  
 原始意思 original meaning 275, 291  
 恩約論、恩約守法主義 covenantal nominalism 510, 513  
 訊息 Message 382  
 旁註 Gloss 198, 507  
 弱情緒反映 Ethos 494  
 借喻 tropology 147  
 高等批判 242, 245~247, 266, 571, 574  
 骨牌理論 domino theory 260, 602  
 浪漫主義 Romanticism 240, 255, 590, 592  
 真實性 truthfulness 105, 129, 259, 265, 412, 587, 597, 600  
 真確性 infallibility 249, 251, 254~255, 258, 261, 266, 291, 570, 572, 573~574, 578~579, 582, 588~589, 595~598, 600, 602, 604~607  
 連環信 (chain-mail) 效應 260, 602  
 修辭學上事實敘述 narratio 494

## 十一劃

張力 tension 29, 32, 87, 104, 134, 230, 250, 477, 483, 577, 597  
 啓示文學 256, 277, 446, 456~465, 469, 478, 592  
 啓示 (revelation) 先於受感 (inspiration) 249~251, 574~576  
 啓示的一致性 unity 250, 286, 476~477, 483, 576, 604  
 啓示的多元性 diversity 286, 476~477, 483  
 啓示的漸進性 89, 150, 160, 537, 538, 539  
 啓示錄的解釋與結構 461~465  
 唯心論 240, 241, 246  
 唯物論 240  
 從奴役中得釋放 liberty of servitude 487  
 現代意義 modern meaning 63, 103, 275  
 現在—未來的觀點 present-future aspect 547  
 現在式 present 365~367  
 接收者 Receiver 288, 382  
 康司坦斯會議 Council of Constance 10, 11  
 偏見定律 Bias Principle 30  
 魚門 421

理性 logos 239, 240~241, 292, 336, 344~346, 460, 467, 476, 483, 560, 571, 572, 580, 582, 586, 590, 602, 606

理性主義 Rationalism 238, 239, 241, 246, 248, 572

理想主義 Idealism 240

敘事體 420, 421~423, 426, 429, 440, 469, 472, 473

敘述語言 informative language 177

救恩歷史的次序 economy-of-salvation 519

區域邪靈的觀念 355, 356

強情緒反映 Pathos 494

異象 vision 63, 98, 439, 440, 441, 456, 464, 492

異質性 otherness 381

基督中心論 83, 93, 94, 104, 461

基督徒大學聯盟 University and College Christian Fellowship 254, 588

基督教化的解經模式 537

基督論 64, 93, 130, 197, 285, 336, 343, 349, 480, 504, 515, 525, 526

基督論經驗 christological experience 515

將詩篇中的仇敵「神話化」 mythologizing 552

動態相符 dynamic equivalence 378, 379~381, 406

動態默示論 dynamic inspiration 237

啓蒙運動 Enlightenment 239, 255, 590

專題講道 18

惟獨信心 Sola Fide 527

符類福音 125, 257, 268, 272, 372, 465, 466, 475, 476, 576, 597, 598

## 十二劃

道 Logos 115, 476

道德性勸誡 hortatory injunction 374

道德意義 the moral meaning 115

單一涵義的解經 One Single Meaning 32

童女懷孕生子 12, 71, 98, 100, 443

復仇 vindictiveness 560

單元結構 435

單元論 monism 336

腓立比書的歷史分析 477~482

補充或重新的詮釋 re-interpretation 177

等於 equate 113

韌性 resilience 477

韌性理論 577

賀拉斯模式 Horace Model 381

寓故事於道 427

寓意 allegory 65, 111, 147, 190

寓道於故事 427

視域交融 fusion of horizons 28

雅歌 131~135, 429

結構 360, 461, 463

象徵 symbolize 113

智慧詩 The Wisdom Psalm 173

凱錫克會議 Keswick convention 590

割禮 41, 61, 211, 321, 484~489, 493, 496, 502, 510, 526

〈答覆超亢基督徒〉 198, 199, 507, 508, 517

無謬誤的真理 the infallible truth 248, 571

《猶太古史》 Antiquities 258, 599

## 十三劃

義大利影片〈郵差〉 Postino 430

經文彙編 36, 40, 290, 635~636

經文鑑別學 text criticism 23, 242, 243, 360, 380, 408

奧古斯丁的標準字義解經 Normative literal interpretation 141

奧斯堡信經 Augsburg Confession 235

奧義 anagogical 151, 190

奧蘭治 (Orange) 會議 516

聖母頌 Magnificat 475

聖經乃真實、足夠的指引 true and sufficient guide 596

聖經可能有錯 the Bible may be in error 599

聖經自給自足 (self-sufficiency) 的特質 577

聖經的神性 the divinity of scripture 578

聖經原稿 (autograph) 無誤 577, 601

聖經神學 16, 18, 24, 79, 188, 284, 285, 298, 325, 354, 511, 515~516, 518註48, 529, 644

聖經無誤 Inerrancy 247~256, 570~576, 582, 585~593, 605

聖餐論之爭 113~114

聖靈自己解釋 interpreted by the Holy Spirit 200

《聖經的默示》 Biblical Inspiration 257~258, 595

「聖經是神的話」之定義 92

愛色尼派 The Essenes 51

預告、預示、預表 type 69, 104, 105, 126~

136, 147, 149, 150, 151, 195, 203, 421, 465, 506  
 預告審判的類型 161, 541  
 預言 63, 64, 69, 71, 72, 84, 94~96, 104, 129, 130~131, 161, 173, 176, 268, 420, 439~450, 453, 456, 461, 512, 521, 541, 542, 558, 566, 592  
 預言與應驗 Prophecy and Fulfilment 95, 104  
 預言體 442, 450, 453  
 預表法 Typology 104, 128~129  
 預表解經法 typological interpretation 126~129, 136  
 意思 meaning 32, 33, 275, 299, 300, 302, 517  
 《意思的元素分析》 *Componential Analysis of Meaning* 299, 300, 380  
 意義 significance 33, 275, 517, 518  
 意義的對等 equivalence 404, 406  
 意圖 intention 33, 112, 157, 426, 503, 519, 592, 593  
 新約引用舊約 54, 77, 83, 88, 93, 97, 388  
 新約詮釋者與舊約作者原意之間的差異 89, 96, 101, 102, 150  
 新約與舊約的連續性與整體性 103~105  
 新教的經院哲學主義 Protestant scholasticism 573  
 新福音主義 neo-evangelicalism 573  
 新釋經學派 The New Hermeneutic 278  
 敬虔主義 235~239, 241, 246, 591  
 福音先於聖經教義 249, 574~576  
 福音性的宣講 Evangelical Preaching 184, 202  
 誇張的修辭方式 hyperbole 557  
 解經目標 141, 185, 189, 198, 201, 202  
 解經原則 34, 35, 62, 132, 141, 150, 156, 184, 185, 189, 197, 203, 237, 360, 495, 519  
 解經註釋 Scholia 198, 507  
 解經標準 hermeneutic criterion 515  
 解經講道 18~19, 203, 209, 221  
 解構主義 26, 27, 33~34, 237, 278  
 詩歌與先知預言的複合體——以詩篇第二篇為例 453~455  
 《詩篇講座》 *Dictata super Psalterium* 191, 505  
 《詩篇釋義》 *Operationes in Psalmos* 191  
 詩歌體 66, 142, 163, 168, 169, 177, 305, 308, 420, 429, 432, 433, 440, 453, 469, 545, 557~559  
 準確性 precision 603, 604  
 頌讚詩 157, 173, 540

## 十四劃

魂 115, 142, 151, 198, 290~293, 297~299, 303~349, 354, 355, 357, 360, 377, 380, 394, 507  
 赫人文獻 Hittite literature 166, 247, 552  
 對上帝絕對倚賴的感覺 feeling of absolute dependence 241  
 對白 423, 424~426  
 榮主頌 Gloria in Excelsis 475  
 實用論 pragmatism 27  
 實存歷史 *Geschichte* 275, 276, 385  
 實踐神學 284  
 語言的任意性 292, 299  
 語言的制約性 299  
 語意學 287~288, 290, 292, 340, 357  
 鄰舍 60, 122~126, 171, 561  
 精意 9, 10, 11, 24, 35~36, 39, 40~43, 57, 124, 144~145, 184~185, 187~189, 196~203, 277, 289, 330, 500~512, 517, 519~526, 529

## 十五劃

養子論 Adoptionism 454, 455  
 調和性 harmony 104, 336  
 範例 pattern, example 77, 79, 83, 117, 151, 152, 195, 196, 290, 294, 385, 388, 390, 392, 460, 501, 599  
 歐洲福音派神學家團契 591  
 潛意識 349, 353  
 墮落前預定論 Supralapsarianism 591  
 墮落後預定論 Infralapsarianism 591  
 隨夥假裝 494  
 模範的讀者 28

## 十六劃

歷史 24, 27, 56, 98, 146~148, 151, 162, 235, 241~246, 257, 258, 264, 275~278, 284~288, 430, 473~497, 545, 571~593, 597~607  
 歷史分析 246, 287, 421, 472, 477~478, 482, 496  
 歷史文化的解經 56, 117, 146  
 歷史批判 historical criticism 27, 241~247, 275~277, 570

歷史的近似值 historical approximation 257, 598  
歷史的耶穌 245  
歷史時空的錯置 anachronistic 118  
歷史倒置 (anachronism) 的錯誤 258, 599  
歷史神學 18, 284~286, 477, 483, 516~518, 529, 582  
默示 inspiration 49~50, 55, 83, 88, 90~93, 100, 159, 200, 206, 236~237, 248, 250, 254, 257, 361~364, 369, 405~406, 423, 537, 572, 576, 587, 588, 589, 595, 601, 605~607  
默示論 236~237, 253, 577, 585~586  
默示權威 90~92  
機械式默示論 mechanic inspiration 237  
諾斯底主義 76, 277, 343, 476

## 十七劃

擬人法 anthropomorphism 57~58, 65, 169, 194  
應許與誠命 promise and command 204, 226, 517, 518, 520, 529  
糞廠門 421  
彌賽亞 51, 63~64, 72, 76, 88, 95, 100, 102, 130, 277, 367, 440, 443~444, 473, 475, 476, 525, 527, 542  
應驗 63~65, 71~72, 94~105, 129, 131, 147, 161, 163, 179, 268, 307, 441~443, 447, 461, 473, 512, 521, 541, 545

## 十八劃

離合詩 alphabetic acrostic Psalm 174  
舊約和新約的對比 143  
舊約終止說 515  
舊約經典 48~55, 595  
簡單過去式 aorist 365~369, 396  
歸算的義 imputed righteousness 527  
邊緣人 marginal man 23, 475  
雙聲疊韻 paronomasia 440  
《翻譯科學探索》 *Toward a Science of Translating* 378  
《翻譯理論與實踐》 *The Theory and Practice of Translation* 378  
禱讀 343~346

## 十九劃

關鍵字 keyword 478

## 二十劃

譯者即叛者 translator, traitor 30  
懺悔詩 129  
釋經意義 hermeneutical significance 518~520  
釋經學的涵義 14~15  
釋經學是一門藝術 17~18  
釋經學與聖靈 19~23

## 二十一劃

屬血氣的人 natural man 346~347, 490  
屬肉體的人 fleshly man 346  
屬靈人 spiritual man 346~347  
《屬靈人》 314, 340, 341, 343  
屬靈意義 the spiritual meaning 68, 111, 115~117, 151, 392, 394, 513  
辯明 vindication 479, 512, 520, 561

## 二十二劃

權威 authority 249, 254~255, 573, 588, 589, 591

## 二十三劃

體 319~325  
體驗 inner experience 241

## 二十四劃

靈 303~310  
靈、魂、體 290~303  
靈意 (寓意) 解經 allegorical interpretation 10, 11, 34, 35, 40, 56, 65~71, 94, 110~121, 124, 126~129, 131, 132, 140~152, 156~157, 180, 184, 190, 194, 196~200, 234, 238, 421, 422, 500~501, 505, 508

# 人名索引

## 三劃

- 于力工 50  
 大皮里紐 Pliny the Elder 51  
 小約翰 Jean Petit 9, 10, 179  
 山德斯 J. A. Sanders 512, 513, 523  
 川普·朗文 Tremper Longman III 54, 427

## 四劃

- 巴文克 Herman Bavinck 249, 250, 251, 573, 574, 576, 577, 578, 579, 580, 604  
 巴克萊 William Barclay 23, 460, 490  
 巴刻 J. I. Packer 90, 407, 587, 588, 593  
 巴恩斯 Albert Barnes 562  
 巴特 Karl Barth 243, 248, 275, 276, 401, 572, 578, 579, 580, 582  
 巴爾古提 Mourid Barghouti 538  
 巴赫曼 E. T. Bachmann 391  
 王明道 487  
 王鴻泰 66

## 五劃

- 卡內爾 E. J. Carnell 573  
 卡曼拉 Ehrhard Kamlah 518  
 卡森 D. A. Carson 77, 84, 258, 293, 513, 514, 566, 582, 603, 604, 606  
 卡萊特 Karaite 540  
 古德恩 Wayne Grudem 412  
 史丹利 Dean Stanley 542  
 史文森 Allen Swanson 356  
 史坦納 Steiner 30  
 史坦達 K. Stendahl 510, 511  
 史崔藍 Wayne G. Strickland 522, 524  
 司各脫 D. Scotus 582  
 司徒馬赫 Peter Stuhlmacher 511, 515, 516, 522, 524  
 司登柏格 Meir Sternberg 423, 424  
 尼采 Friedrich W. Nietzsche 27

- 布洛謝 Henri A. G. Blocher 591  
 布朗 Raymond Brown 103  
 布格里斯 C. A. Briggs 538, 555  
 布特曼 Rudolf Bultmann 276, 277, 278, 285  
 布爾格斯 Paul of Burgos 175  
 布魯姆伯格 Craig L. Blomberg 17, 584  
 布魯格曼 W. Brueggemann 561  
 布魯斯 F. F. Bruce 49, 63, 84, 85, 86, 293, 334, 367, 368, 374, 407, 442, 595, 596, 599  
 布賴特 John Bright 23  
 弗茲 F. X. Wutz 53  
 白烈森 Karen Blixen 216

## 六劃

- 伍畢奇 John Woodbridge 582  
 休伯納 Hans Hübner 524  
 休斯 P. E. Hughes 367, 368  
 多布舒茲 E. von Dobschütz 172  
 安汝慈 R. Paxson 340  
 托里 C. C. Torrey 84, 85  
 托倫斯 T. F. Torrance 28, 92  
 朱艾特 Paul K. Jewett 584  
 江丕盛 275  
 艾可 U. Eco 28  
 艾伯林 Gerhard Ebeling 144, 278, 500, 504, 506, 517  
 艾克頓 Lord Acton 397  
 艾基新 Gleason Archer 538

## 七劃

- 伯考爾 G. C. Berkouwer 578, 582, 586, 593  
 伯拉糾 Pelagius 144, 145, 185, 399, 500, 516, 528  
 何非兒 O. Hofius 522  
 余也魯 415  
 克拉克 Lowther Clarke 540  
 克勒衛的伯爾拿 Bernard of Clairvaux 342  
 克梅爾 W. G. Kümmel 510, 511

克勞斯 Hans-Joachim Kraus 165, 550, 551, 552, 555  
克萊因 William W. Klein 17  
克蘭菲德 C. B. E. Cranfield 412  
吳仲誠 15, 17  
吳勇 50  
吳榮滌 416  
吳獻章 203  
呂振中 369  
呂格爾 Ricoeur 29  
呂赫 Nicholas de Lyra 146, 156, 157, 162, 163, 164, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 184, 185, 190, 191, 194, 195, 196, 545, 547  
宋尚節 581  
希列 Hillel 62  
李俊輝 343, 345  
李保羅 399  
李前明 313  
李思敬 571, 602  
李常受 329, 340, 341, 344, 348  
李湜源 394  
李爽 66  
李德 James A. Reed 548  
邦森 G. L. Bahnsen 522  
杜林 Matthias Döring 156  
狄拉德 Raymond B. Dillard 54  
狄奧多勒 Theodoret 126, 132  
貝立 K. Bailey 373, 374  
貝克 David L. Baker 104  
貝查 R. P. Belcher 237, 259, 597  
貝賓頓 David Bebbington 586, 590  
阿里 Yefet ben Ali 540  
阿奎那 Thomas Aquinas 67, 140, 148, 149, 150, 151, 156, 570, 582  
阿連斯基 H. M. Orlinsky 304

## 八劃

亞伯拉罕 W. J. Abraham 586, 603, 606  
亞當斯 James E. Adams 539  
亞歷山大的華利免 Clement of Alexander 50  
亞蘭·德修茲 Alan M. Dershowitz 274  
卓志錠 356  
周功和 329  
周永健 329, 412  
周神助 135  
周復初 343, 345

周學信 209, 225  
周聯華 412  
和受恩 M. E. Barber 340  
奈達 Eugene A. Nida 298, 299, 300, 302, 328, 378, 379, 380, 381, 382, 393, 394  
季納 Craig S. Keener 79, 474, 475  
帕夏 René Pache 363  
拉西拉比 Rashi Solomon ben Isaac 156  
昆茨 J. Kenneth Kuntz 173, 177, 178  
林道亮 50, 100, 225, 328  
林榮洪 340, 342, 477  
林賽 Harold Lindsell 251, 252, 253, 581, 583, 584, 585, 586  
肯納斯·派克 Kenneth Pike 31  
芬柏格 Paul Feinberg 593

## 九劃

俄利根 Origen 32, 50, 104, 111, 114, 115, 116, 118~120, 128, 141, 143, 146, 147, 149, 150, 185, 190, 199  
俄爾 James Orr 249, 250, 251, 253, 573, 574, 575, 576, 578, 580, 586  
哈里森 R. K. Harrison 439  
哈菲曼 Scott J. Hafemann 511, 512, 515, 516, 517, 518, 519, 521, 524, 525, 526, 527, 528, 529  
威克多林 Victorinus 462  
威克理夫 John Wyclif 10  
威爾克 Michael Wilcock 464, 465  
威爾根 Ulrich Wilckens 524  
威爾森 Charlie Wilson 556  
拜爾 Oswald Bayer 465  
施勒格爾 Friedrich Schlegel 385  
施賴納 Thomas Schreiner 513  
柏可夫 L. Berkhof 68, 289, 397  
柯立芝 S. T. Coleridge 590  
柯波斯基 Veronica Koperski 528  
柯朗菲爾德 C. E. B. Cranfield 396, 519, 521  
派克 Kenneth L. Pike 31, 378, 380  
派博 John Piper 518, 527  
派森思 T. Parsons 23  
紀陀 R. Kittel 409  
約瑟夫 Josephus 50, 51  
耶柔米 Jerome 119, 381, 405, 436, 500, 570  
胡巴德 Robert L. Hubbard 17  
胡司 John Hus 10

胡維華 547  
 范呂文 van Leeuwen 381  
 范泰爾 C. Van Til 260, 601  
 范浩沙 Kevin J. Vanhoozer 27, 28, 29, 30, 33,  
 103, 592, 594, 598  
 范海默恩 W. A. VanGemeren 522  
 韋斯特曼 Westermann 50, 536  
 郝戴維 David Hubbard 252, 583

## 十劃

倪柝聲  
 唐弗理德 Karl P. Donfried 513, 514  
 唐佑之 304  
 唐書禮 404, 405  
 唐崇榮 383, 451  
 埃姆斯 Emser 199, 508  
 席瓦 Moisés Silva 49, 53, 54, 84, 87, 514  
 席蒂忒 Frances Siewert 409  
 朗 V. Philips Long 427  
 朗文 Tremper Longman III 54, 427  
 朗尼 J. Carl Laney 404, 405  
 格里菲斯 Griffith 171  
 格林利 Harold Greenlee 380  
 格林德海姆 Sigurd Grindheim 504, 515, 520,  
 526, 530  
 格爾森 Jean Gerson 10  
 格賴斯 H. P. Grice 299  
 格蘭·奧斯邦 Grant R. Osborne 456, 463  
 桑迪 Brent Sandy 443  
 桑德斯 E. P. Sanders 510, 511, 513, 514, 516,  
 522, 523, 529  
 泰伯 Charles R. Taber 378, 379  
 泰勒博士 Dr. Kenneth N. Taylor 408  
 海斯 Richard B. Hays 520  
 海德格 M. Heidegger 278  
 特土良 Tertullian 50, 104  
 班森 R. M. Benson 522, 535  
 苟伯格 R. F. Surburg 535, 537, 538, 539, 540,  
 542, 548, 562  
 馬丁 Chalmers Martin 535, 536, 542, 543, 557  
 馬丁布伯 Martin Buber 551  
 馬吉安 Marcion 76, 106  
 馬克拉倫 Alexander Maclaren 537  
 馬歇爾 I. H. Marshall 22, 23, 77, 84, 85, 87,  
 88, 257, 574, 580, 596, 599  
 高達美 H. Gadamer 28

高維理 Bill Gothard 228  
 郭怡君 439, 477  
 陳竹亭 495  
 陳建民 399  
 陳終道 129  
 陳濟民 31, 56, 205, 209, 291, 463, 510  
 陸蘇河 Alex Luc 535, 540, 563, 564

## 十一劃

基茨 Anne Marie Kitz 166, 549, 552, 553, 555  
 康來昌 69, 276, 338, 354, 443, 571  
 康德 Immanuel Kant 27, 240, 241, 342  
 張曉風 412  
 張灝 397  
 教皇庇護十二世 Pius XII 407  
 曼多馬 Tuomo Mannermaa 528  
 曼森 T. W. Manson 374  
 梁家麟 121, 340  
 梅茨格 Bruce Metzger 380  
 梅欽 J. G. Machen 247, 571  
 畢德生 Eugene Peterson 26, 562, 564, 565  
 畢樓奇 Donald G. Bloesch 582  
 莊柔玉 410  
 莊新泉 494, 495  
 莊遜 Alan F. Johnson 463  
 莫里斯 Leon Morris 585, 463  
 許牧世 412  
 麥金 Donald McKim 578, 582  
 麥高恩 A. T. B. McGowan 236, 249, 570, 573,  
 574, 575, 577, 579, 582, 594, 600, 602, 604,  
 605  
 麥歌 Duke McCall 252, 583

## 十二劃

舒茨 Theodor Schütz 270  
 傅蘭姆 John M. Frame 262, 600, 601, 604,  
 605  
 凱利 J. N. D. Kelly 69, 104, 131, 132  
 喬布斯 Karen H. Jobs 49, 53, 54, 84, 87  
 喬姆斯基 Noam Chomsky 380  
 提瑟頓 A. Thiselton 28, 405  
 斐羅 Philo 50, 66, 88, 111  
 斯托得 John Stott 254, 264, 460, 463, 464,  
 474, 586, 587, 606  
 斯泰恩 Philip C. Stein 378, 379, 381, 393

普拉默 A. Plummer 538  
普瑞斯 J. S. Preus 149, 505, 506  
游斯丁 Justin 50, 104  
華納 Rob Warner 254, 587, 588, 589  
華菲德 B. B. Warfield 237, 247, 248, 249, 262, 571, 572,  
華德凱瑟 W. C. Kaiser 56, 77, 87, 96, 97, 102, 103, 105, 161, 421, 422, 424, 522, 536, 538, 543, 558, 593  
費依 Gordon Fee 15, 29, 119, 409  
費施 S. Fish 27, 28  
賀智 A. A. Hodge 237, 247, 249, 571, 573, 588, 589, 593  
馮拉德 Von Rad 50, 304  
馮蔭坤 17, 122, 124, 367, 368, 412, 494, 495, 496, 510, 513, 514  
黃穎航 260, 267, 268, 363, 571, 601  
達秘 J. N. Darby 340, 590  
達斯 Andrew Das 513

### 十三劃

奧古斯丁 St. Aurelius Augustine 20, 24, 67, 103, 104, 118~120, 130, 140~142, 144~146, 148~151, 156~157, 161, 163, 173, 180, 185, 194, 198~200, 252, 263, 286, 291, 331, 396, 398, 405, 455, 500, 507, 540, 545, 570, 581, 582, 588  
奧肯加 Harold Ockenga 581  
奧華壁 Franz Overbeck 275  
奧爾特 Robert Alter 269, 424, 425  
愛任紐 Irenaeus 50, 104, 105, 179, 577  
愛德華滋 Jonathan Edwards 315  
楊以德 E. J. Young 134, 256, 257, 304, 594,  
楊牧谷 296, 297, 595  
楊腓力 Philip Yancy 216, 217, 291  
楊錫鏘 176  
煞買 Shammai 57  
瑞德 Reid 248, 249, 572, 573  
笏哥 Hugh of St. Victor 140, 145~149  
葉雅蓮 366  
該柏爾 Abraham Kuyper 249, 250, 251, 573, 574, 576, 577, 578, 580, 582  
詹姆斯·卡麥隆 James Cameron 213  
雷永明神父 Gabrielle Allegra 416  
雷沙南 H. Räisänen 522, 523, 524  
福斯 E. Fuchs 278

福爾摩斯 Stephen R. Holmes 254, 255, 571, 587, 588, 589, 590, 592, 603

### 十四劃

廖元威 340  
維根斯坦 L. Wittgenstein 27, 263  
蓋士曼 E. Käsemann 515, 517, 518, 522, 524, 527, 528  
蓋恩夫人 Madame de Guyon 340  
賓尼 Binnie 542  
賓路易師母 Jessie Penn- Lewis 340  
赫耳曼 J. Wilhelm Herrmann 275  
赫伯特 David A. Hubbard 87  
赫許 E. D. Hirsch 33, 518, 519  
趙維本 410  
鄧恩 James D. G. Dunn 510

### 十五劃

德希達 Jacques Derrida 26, 27, 278  
德威特 John DeWitt 557  
德席爾瓦 David A. deSilva 473  
德萊維 S. R. Driver 538  
摩西邁蒙尼德 Moses Maimonides 274  
摩普綏提亞的狄奧多若 Theodore of Mopsuestia 126  
滕慕理 Merrill C. Tenney 474  
潘嘉樂 Clark Pinnock 253, 585  
蔡振興 407  
蔡錦圖 410  
蔡麗貞 28, 356  
魯益師 C. S. Lewis 292, 537, 538, 558, 562, 563, 564, 593  
黎德保 Ridderbos 598

### 十六劃

盧龍光 513  
穆溫克爾 S. Mowinkel 165, 536, 549, 550, 552  
穆爾 Douglas Moo 509, 512, 513, 515, 516, 522, 523, 527  
賴思 Paul Rees 585  
賴特 N. T. Wright 510, 516, 518, 521, 523, 527, 528, 529  
賴德 G. E. Ladd 246, 467, 583



霍奇 Charles Hodge 397  
霍林 C. S. Holling 477  
霍特 Hort 410  
霍爾 K. Holl 200  
駱維仁 412, 415  
鮑會園 412  
邁斯 Mercier 534  
邁爾 A. Meyer 436

### 十七劃

戴阿多若 Diodore of Tarsus 126  
戴道諾 Donald W. Dayton 252, 583  
韓大輝 55, 571, 581, 602  
韓威廉 William Hendriksen 464, 465  
韓客爾 Carl F. H. Henry 253, 573, 584  
龐炳釗 412, 494

### 十八劃

魏格納 Peter Wagner 356  
魏斯科 B. F. Westcott 293, 410  
魏斯特鴻 Stephen Westerholm 511, 513, 519,  
529

### 十九劃

羅偉 463  
羅傑斯 Jack Rogers 252, 578, 581, 582, 593  
羅蒂 R. Rorty 27  
羅慶才 55, 236

### 二十劃

蘇恩佩 412  
饒孝柏 571  
饒柏·孟恩思 Robert H. Mounce 463

### 二十一劃

蘭姆 Bernard L. Ramm 15, 580

# 經文索引

## 創世記

創一 263, 269~271, 592  
創一1 370, 410  
創一1~2 55  
創一2 294, 303, 304, 370  
創一3 269  
創一11 269  
創一20 269  
創一20~21 310~311  
創一24 311  
創一26 269  
創一28 339  
創一31 330  
創一~十一 472  
創二 269~271  
創二4 420  
創二7 269, 305, 311  
創二9 269, 339  
創二17 342~343  
創二19 269  
創二23 322  
創三1 342  
創三4~5 342  
創三8 304  
創三16 397  
創四6~7 396  
創五 420  
創五1 420  
創六 324  
創六2 49, 50  
創六3 321~323  
創六4 49, 50  
創六6 57, 65  
創六9 420  
創六12 321, 323  
創六17 304  
創七11 262  
創九3~6 485  
創九4 319

創九4~5 312  
創九26~27 541  
創十1 420  
創十一 66  
創十一10 420  
創十一27 420  
創十二 472  
創十二1~3 547  
創十二7 94  
創十四 69, 420  
創十四14 68  
創十四18 136  
創十五2 68  
創十五13~14 279  
創十七4~8 464  
創十七13~14 321  
創十七18~19 204  
創二十五12~13 420  
創二十五19 420  
創三十四3 317  
創三十六1 420  
創三十六6 324  
創三十七2 420  
創四十六18 312  
創四十九 420  
創四十九29~32 279  
創五十13 279

## 出埃及記

出十二40~41 279  
出十五6 57  
出十五16 57  
出十六31 136  
出十九 195  
出二十四 58, 262  
出二十五 351  
出二十五~6 177, 351  
出二十六 351  
出二十10 60

出二十一23~25 159, 534  
出二十三4~5 160, 539  
出二十五2 82  
出二十八3 305  
出三十32 320  
出三十一3 304  
出三十二~三十四 512, 521,  
524~525  
出三十四 520  
出三十四6 511  
出三十四~三十五 519

## 利未記

利十一 105, 604  
利十一43 312  
利十四9 320  
利十六 511  
利十七10~14 485  
利十七11 511  
利十九17~18 160, 539  
利二十三5~6 136  
利二十六11~12 464

## 民數記

民六6 318  
民六24~26 541  
民九6 318  
民十35 80, 536  
民十四24 308  
民十八12 386  
民十八29 386  
民十八30 386  
民十八32 386  
民二十一9 136  
民二十二6 167, 556  
民二十二~二十四 159, 537,  
547  
民二十四2 304

民三十一 547  
 民三十一-16 159, 537  
 民三十一-17 558

### 申命記

申二-30 307  
 申四-34 65  
 申五-8 58, 262  
 申五-14 60  
 申六-5 188  
 申六-7 57  
 申六-8~9 57  
 申六-13 59  
 申六-16 59  
 申七-2 558  
 申七-7~8 188  
 申七-19 65  
 申十二-16 485  
 申十二-23~26 485  
 申十四-26 317  
 申十七-6 268  
 申二十-16~17 558  
 申二十七~三十 539  
 申三十 78  
 申三十-11~14 73, 77  
 申三十-12~14 78  
 申三十一-24~26 600

### 約書亞記

書十 58, 262  
 書十一-11~15 558  
 書二十四-32 279

### 士師記

士五-31 536  
 士八-3 307  
 士十五-19 305

### 路得記

得四-3 369

### 撒母耳記上

撒上三-1 440  
 撒上四- 426  
 撒上四-5~11 426  
 撒上六-2 167, 556  
 撒上十-10 304  
 撒上十四-3 279  
 撒上十五-3 558  
 撒上十五-22 188  
 撒上十五-23 550  
 撒上十六-22 279  
 撒上十七-32 279  
 撒上十七-37 205  
 撒上十七-45 205  
 撒上十七-47 205  
 撒上十七-55~58 279  
 撒上十八-17 424  
 撒上二十一-1 424  
 撒上二十一-6~7 424  
 撒上二十一-10 424  
 撒上二十三-6 279  
 撒上二十五-26~31 565  
 撒上二十六 163, 545  
 撒上二十七-1 424

### 撒母耳記下

撒下八-17 279  
 撒下二十二 89, 90, 191~192  
 撒下二十四 272  
 撒下二十四-1 272  
 撒下二十四-18~25 271

### 列王紀上

王上十-5 306  
 王上十四-31 271  
 王上十六-15~28 599  
 王上十七 441  
 王上十七-21~22 314  
 王上二十 54, 595  
 王上二十一 54, 595  
 王上二十一-19 163, 545  
 王上二十一-23~24 163, 545  
 王上二十二-37~38 163, 545

### 列王紀下

王下九-25~26 163, 545  
 王下九-30~37 163, 545  
 王下十五-1 271  
 王下十五-29 264  
 王下二十-20 265  
 王下二十一 163

### 歷代志上

代上六-4~8 279  
 代上六-50~53 279  
 代上十七-15 440  
 代上十八-16 279  
 代上二十一 272  
 代上二十一-1 272  
 代上二十一-18~26 271

### 歷代志下

代下十二-16 271  
 代下十三-2 271  
 代下十三-22 62  
 代下十六-9 57, 65  
 代下二十四-20 304  
 代下二十四-27 62  
 代下二十六-1 271  
 代下三十二-2~4 265  
 代下三十二-30 265  
 代下三十六-22 307

### 以斯拉記

拉二 279

### 尼希米記

尼一-1 428  
 尼一-1~七-5 420  
 尼一~二 422  
 尼二-1 428  
 尼二-4 423  
 尼二-6 423  
 尼二-7~8 423  
 尼三 420, 421, 422, 428, 469  
 尼三-10、23、28~30 422

尼四4~5 420, 536  
尼四~六 422  
尼七 279, 420, 422  
尼八~九 422  
尼九 428  
尼十~十二 420, 422  
尼十二27~十三31 420  
尼十三 422~423  
尼十三6 428

### 以斯帖記

斯二17 425  
斯二19~23 425  
斯六 425  
斯六4 426  
斯八15~17 425

### 約伯記

伯一 159, 537  
伯二 159, 537  
伯七11 308  
伯十九22 320  
伯四十二2~3 180  
伯四十二7~8 93

### 詩篇

詩一 173, 178  
詩一4 161, 543  
詩一5~6 539  
詩二 130, 197, 453~454  
詩二1~3 453  
詩二3 555  
詩二4 112  
詩二4~7 454  
詩三 118, 128, 197  
詩三5 117  
詩三7 162, 544  
詩四 118, 128  
詩四8 117  
詩五 562  
詩五10 535  
詩六6 169  
詩六10 162, 544  
詩七 536

詩七13 535  
詩七17 171, 560  
詩八 49, 50, 130, 197, 256  
詩八5 49  
詩九 562  
詩九15 162, 544  
詩九19~20 535  
詩十7~9 550  
詩十15 158, 535, 556  
詩十16 168  
詩十二3 535, 543  
詩十六 95, 197  
詩十六30~31 95  
詩十六34~35 95  
詩十七1~3 546  
詩十八 89, 90, 191~196,  
197, 203, 208, 430  
詩十八1~6 203  
詩十八1~19 197  
詩十八2 152  
詩十八4~5 165, 551  
詩十八4~6 192, 194  
詩十八7~13 195  
詩十八7~16 193~196, 203  
詩十八8 112, 169  
詩十八14~16 195  
詩十八20~24 197, 546  
詩十八20~27 203  
詩十八25~28 197  
詩十八29~34 197  
詩十八35~50 197  
詩十九1 431  
詩十九5 58  
詩十九5~6 262  
詩二十二 197, 542  
詩二十二18 101, 541  
詩二十五9 541  
詩二十六 208  
詩二十八4 535  
詩二十九10 551  
詩三十一17~18 535  
詩三十二 173, 178  
詩三十四 173, 179  
詩三十四17~21 178  
詩三十五4~8 158, 535  
詩三十五 536  
詩三十五5 161, 543

詩三十五8 162, 544  
詩三十五26 162, 535, 544  
詩三十五27~28 171, 560  
詩三十七 174, 178  
詩三十七1~22 115  
詩三十七3 115  
詩三十七13~22 115  
詩四十六6~8 73, 130  
詩四十二 130  
詩四十四~15 535  
詩四十一6~8 549  
詩四十一11~13 171, 560  
詩四十二4 112  
詩四十二6 112  
詩四十二9~10 112  
詩四十五 130  
詩四十六10~11 168  
詩四十七4 541  
詩四十九 174, 179  
詩四十九14 179  
詩四十九15 179  
詩五十四~15 188  
詩五十一10 331  
詩五十四 548  
詩五十四5 535  
詩五十五 157, 536  
詩五十五15 535  
詩五十八 536, 562  
詩五十八1~2 548  
詩五十八6 162  
詩五十八6~7 535  
詩五十八10 158, 163, 545  
詩五十九 157, 536, 548  
詩五十九11~12 535  
詩六十三1 325  
詩六十三5~6 385~86, 385  
詩六十六12 113  
詩六十八 80~83  
詩六十八1 80  
詩六十八1~2 535  
詩六十八6 81  
詩六十八7 81  
詩六十八12 81  
詩六十八14 81  
詩六十八17 389  
詩六十八17~18 81  
詩六十八18 73, 79, 80~83,

97, 101, 388~89  
 詩六十八 35 81  
 詩六十九 130, 157, 535, 536,  
 541, 542, 562  
 詩六十九 5 130  
 詩六十九 9 130  
 詩六十九 21 101, 541  
 詩六十九 22~28 535  
 詩六十九 24~28 158  
 詩六十九 30~36 171, 560  
 詩七十二 3 535  
 詩七十一 13 535  
 詩七十一 15 505  
 詩七十四 13 551  
 詩七十八 8 343  
 詩七十八 39 322  
 詩七十九 157, 536  
 詩七十九 6 535  
 詩七十九 12 535, 548  
 詩八十三 167, 536, 557  
 詩八十三 13~17 535  
 詩八十三 16~18 168, 556  
 詩八十三 18 171, 560  
 詩八十四 2 325  
 詩八十四 6 421  
 詩八十七 153, 469  
 詩八十九 48 315  
 詩九十三 541  
 詩九十二 2~3 435  
 詩九十六 11~13 434  
 詩九十八 142~44, 173  
 詩九十八 1~3 143  
 詩九十八 6 142~44  
 詩九十八 7 143, 434  
 詩九十八 8 143, 434  
 詩九十八 7~9 434  
 詩九十八 9 434  
 詩一〇一 1 505  
 詩一〇三 1 327  
 詩一〇四 173, 540  
 詩一〇四 6~7 173  
 詩一〇四 14~15 339  
 詩一〇四 29 327  
 詩一〇四 29~30 304~305  
 詩一〇四 35 535  
 詩一〇七 29 541  
 詩一〇九 157, 166, 535~36,

540, 541, 551, 552, 553,  
 555, 556, 562, 566  
 詩一〇九 2~6 553~554  
 詩一〇九 5~6 555  
 詩一〇九 6~19 555, 566  
 詩一〇九 6~20 535  
 詩一〇九 8 161, 541  
 詩一〇九 9 159, 534  
 詩一〇九 9~10 112, 551  
 詩一〇九 10 166, 554  
 詩一〇九 13 542  
 詩一〇九 13~14 551  
 詩一〇九 16 548  
 詩一〇九 17~20 167, 554  
 詩一〇九 18 555  
 詩一〇九 18~19 554  
 詩一〇九 21 555  
 詩一〇九 26 543  
 詩一〇九 27 543  
 詩一〇九 29 542, 543, 555  
 詩一〇九 30~31 171, 560  
 詩一一〇 95, 130, 542  
 詩一一二 174, 175, 179  
 詩一一二 2~3 339  
 詩一一二 4a 178  
 詩一一二 7a 178  
 詩一一四 4~6 432  
 詩一一八 542  
 詩一一八 26~27 385, 390~  
 391  
 詩一一九 540  
 詩一一九 1 505  
 詩一一九 78 535  
 詩一一九 130 19  
 詩一一九 160 261  
 詩一二〇~一三四 565  
 詩一二二 153, 469  
 詩一二七 174  
 詩一二八 174, 178  
 詩一二九 5 564  
 詩一二九 5~6 564  
 詩一二九 5~8 535  
 詩一三三 174, 181  
 詩一三三 1~2 385  
 詩一三七 157, 257, 534, 536,  
 548, 558, 566, 596  
 詩一三七 7~9 169, 535, 559

詩一三七 8~9 558, 559  
 詩一三七 9 159, 534, 559  
 詩一三九 335, 536  
 詩一三九 7~9 535  
 詩一三九 14 344  
 詩一三九 19~22 163  
 詩一三九 20~22 538  
 詩一三九 21 164  
 詩一三九 23~24 164  
 詩一四〇 9~11 535  
 詩一四〇 12~13 171, 561  
 詩一四一 10 535  
 詩一四三 12 535  
 詩一四五 21 326

## 箴言

箴四 23 338  
 箴九 10 373  
 箴十一 432  
 箴十一 6 175  
 箴十一 13~16 436  
 箴十三 24 229  
 箴十四 1 433  
 箴十五 4 307  
 箴二十 30 229  
 箴二十二 20 115  
 箴二十四 17 160  
 箴二十五 172  
 箴二十五 11 387  
 箴二十五 21~22 171, 561  
 箴二十五 23 172  
 箴二十八 25 317  
 箴二十九 15 229  
 箴二十九 18 440  
 箴三十 4 262  
 箴三十 5 261  
 箴三十 15~31 437  
 箴三十一 6 435

## 傳道書

傳一 14 304  
 傳三 21 306  
 傳八 8 309  
 傳十二 12 320

### 雅歌

歌一6 133  
歌二15 134  
歌三 133  
歌五 133  
歌八6~7 134

### 以賽亞書

賽一3 433  
賽一7~8 446  
賽二2~3 446  
賽二6~8 52  
賽二6~五 247  
賽二9 52  
賽三4 261  
賽三20 318  
賽五7 440  
賽六 447  
賽六1 271  
賽六5 172, 566  
賽七 13, 99  
賽七2 99  
賽七4 101  
賽七14 101  
賽七15~16 99  
賽七、九、十一 447  
賽八3 100  
賽八4 99  
賽八8 101  
賽八10 101  
賽八12 101  
賽九2 213  
賽十一 447  
賽十一4 444  
賽十一6~9 448  
賽十二1 541  
賽十三~二十三 443, 448,  
460  
賽十四21 350  
賽十四22 86  
賽十五9 86  
賽十六4 86  
賽二十一2 445  
賽二十二6 445  
賽二十二11 265

賽二十四~二十七 456, 459,  
460  
賽二十四1~4 457  
賽二十四17~20 457  
賽二十四21~23 458  
賽二十五6~8 448, 459  
賽二十六9 310  
賽二十六19 459  
賽二十七1 459  
賽二十七12~13 459  
賽二十八10 402  
賽二十八13 402  
賽二十九7~8 440  
賽三十一3 329  
賽三十七 448  
賽四十~五十五 196, 448  
賽四十~六十六 433, 453  
賽四十一29 550  
賽四十三16 196  
賽四十三16~17 127  
賽四十五 448  
賽四十五10~11 444  
賽四十六~四十七 448  
賽四十七3 541  
賽五十二13~五十三12 474  
賽五十三 64  
賽五十五11 19  
賽五十六 448  
賽五十七4~5 448  
賽六十一 64  
賽六十一1~2 64  
賽六十五2~4 448  
賽六十六 448  
賽六十六3 550  
賽六十六17 448

### 耶利米書

耶二18 295~296  
耶二24 295, 318, 451  
耶二36 295~296  
耶十一20 536  
耶十五15 536  
耶十七18 536  
耶十八21~23 536  
耶十八23 52  
耶二十12 536

耶三十一 529  
耶三十一8 289  
耶三十一15 96  
耶三十一21~23 289  
耶三十一22 289  
耶三十一29~30 351, 497  
耶三十一31~33 289  
耶三十一31~34 451, 464  
耶三十二26~27 322  
耶三十二37~42 451  
耶三十六26~28 464  
耶三十七24~28 464  
耶四十六~五十一 443

### 以西結書

結三9 354  
結四 439  
結七26 440  
結十一19 521  
結十一19 521  
結十一24 304  
結十四1 439  
結十六26 323  
結十八2~3 351, 497  
結二十一 439  
結二十五~三十二 443  
結三十六 512, 529  
結三十六26 521  
結三十七 441  
結三十七26~28 451  
結三十九17~18 319  
結四十~四十八 441, 442,  
456

### 但以理書

但一17 440  
但二 441  
但二~七 63  
但八1 440  
但九 441

### 何西阿書

何十8 550  
何十一1 96

- 何十一 8 188  
何十二 1 295, 318, 451
- 約珥書**
- 珥二 2 541  
珥二 28 95  
珥二 28~32 98
- 阿摩司書**
- 摩五 5 550  
摩五 24 188  
摩八 440  
摩八 2 440  
摩九 86~87  
摩九 11~12 599
- 彌迦書**
- 彌五 443  
彌五 2~3 450  
彌五 2~7 448  
彌五 4~7 450  
彌五 5 449  
彌五 6 449  
彌六 8 188
- 撒迦利亞書**
- 亞二 6 58  
亞六 5 58  
亞九 443  
亞九~十四 456
- 瑪拉基書**
- 瑪三 10 58, 262  
瑪四 5 136
- 馬太福音**
- 太一 17 69  
太一 18~21 482  
太一 22~23 12  
太二 97  
太二 1~2 167, 556  
太二 6 473  
太二 9~12 167, 556  
太二 14~15 96  
太二 17 53  
太二 18 53, 189  
太二 20 96, 311  
太三 17 454  
太四 159, 537  
太四 1~11 279  
太四 4 59  
太四 7 59  
太四 10 59  
太四 16 213  
太五 1 598  
太五 3 482  
太五 17 79  
太五 18~19 59  
太五 21~22 59, 337, 397  
太五 21~48 59  
太五 27 60  
太五 27~28 397  
太五 28 337  
太五 44 159, 534  
太五 45 22  
太六 25 311  
太七 3 112  
太七 11 62  
太八 28 268  
太九 9 473  
太九 14~17 466  
太九 18 257, 598  
太九 27 268  
太九 36 125  
太十 3 473  
太十 9~10 272  
太十 10 273  
太十 23 260, 601  
太十 24 14  
太十 28 316  
太十一 8 598  
太十一 12 414  
太十一 14 136  
太十一 29 316  
太十二 25~26 335  
太十二 40 127  
太十三 10~11 467  
太十三 11 70  
太十三 13 70  
太十三 31~33 469  
太十四 4 125  
太十五 8~9 473  
太十五 19 219  
太十五 26 15  
太十五 32 125  
太十九 27 468  
太二十一~15 119  
太二十一~16 205, 467  
太二十二 25~28 474  
太二十二 29~34 267  
太二十三 34 125, 268  
太二十一 6~9 391  
太二十一 12~13 268  
太二十一 19 539  
太二十一 28~32 473  
太二十一 39 584  
太二十二 36~37 188  
太二十二 37 333  
太二十一 43 473  
太二十二 43~45 95  
太二十三 160, 539  
太二十四 456  
太二十四 27 58  
太二十四 29 98  
太二十六 6~13 279  
太二十六 26 114  
太二十七 194  
太二十七 50 327  
太二十七 55 207  
太二十八 11~15 473  
太二十八 19~20 188, 339, 473
- 馬可福音**
- 可一 1 474  
可一 41 125  
可二 8 344  
可二 18~22 466  
可二 27 61  
可三 17 475  
可四 70  
可四 11 467  
可四 11~12 70  
可四 14 467

可四21 474  
可五23 257  
可五35 257, 598  
可六8 273  
可六8~9 272  
可六27 474  
可六34 125  
可七2~4 474  
可八2 125  
可九22 125  
可十42~45 474  
可十46~52 267  
可十52 268  
可十一15~17 268  
可十二8 584  
可十二14 474  
可十二30 316, 333  
可十三 233  
可十四3~9 279  
可十四51~52 473  
可十五39 474  
可十五42 474  
可十五44 474  
可十五45 474  
可十六8 242, 243  
可十六9~20 242  
可十六9~28 243  
可十六11 474  
可十六13 474  
可十六14 474  
可十六16 474  
可十六17 244  
可十六18 244

### 路加福音

路一1~4 475  
路一6 523  
路一46 327  
路一46~47 308  
路一46~55 475  
路一47 327  
路一68~79 475  
路二14 475  
路二29~32 475  
路二52 373  
路三23 475

路四1~12 279  
路四18~19 64  
路四21 64  
路五33~39 466  
路六17 598  
路六20 482  
路七13 125  
路七25 599  
路七36~50 279  
路八2~3 207  
路八42 257  
路八49 257, 598  
路九1~3 273  
路九3 274  
路十4 273  
路十25 122  
路十25~37 119  
路十28~37 475  
路十29 123  
路十33 123  
路十36 123  
路十37 125  
路十一4 598  
路十一8 413  
路十二13~21 475  
路十二28 62  
路十二54 172  
路十五 370  
路十五1~2 370  
路十五3 374  
路十五11~31 118  
路十五11~32 370, 475  
路十五13 374  
路十五20 371  
路十五29~30 372  
路十六1 374  
路十六1~8 373  
路十六1~13 373  
路十六1~15 373  
路十六4 373  
路十六6 373  
路十六6~7 503  
路十六9 373  
路十六9~13 373  
路十六14~15 373  
路十六14~18 373  
路十六19~31 475

路十七24 58, 262  
路十八35 267  
路十九10 475  
路十九44 558  
路十九45~46 268  
路二十15 584  
路二十二19 114  
路二十二35 273  
路二十二36 273  
路二十三38 503  
路二十四27 71  
路二十四35 12  
路二十四39 319  
路二十四44 72

### 約翰福音

約一18 12  
約一29 27  
約一38 476  
約一41 476  
約一42 476  
約二13~17 268  
約二17 130  
約二22 442  
約三8 294  
約三14 136  
約三16 293  
約三35 293  
約四23~24 325  
約四24 57, 345  
約五18 476  
約五20 293  
約五47 503  
約六9~13 338  
約六31~33 136  
約六41 476  
約六52 476  
約六63 277, 338  
約六66 277  
約七12 476  
約七15 503  
約七32 476  
約七43 476  
約七49 124  
約八1~11 243  
約八13 476



約八 17 268  
 約九 13 476  
 約十 19 476  
 約十 24 312  
 約十 31 476  
 約十一 47 476  
 約十一 49~52 102  
 約十一 50 102  
 約十一 51 102  
 約十二 1~8 279  
 約十二 24 186  
 約十三 19 442  
 約十三 23 293, 475  
 約十四 26 19  
 約十四~十六 476  
 約十六 8 19  
 約十七 17 261  
 約十八 17 293  
 約十八 25 293  
 約十八 27 293  
 約十九 26 475  
 約二十 319  
 約二十 2 293, 475  
 約二十 30~31 206  
 約二十 31 476  
 約二十一 293, 338  
 約二十一 7 475  
 約二十一 15 293  
 約二十一 16 293  
 約二十一 17 293  
 約二十一 20 475  
 約二十一 24 475

### 使徒行傳

徒一 20 161, 541  
 徒二 95, 194  
 徒二 2~4 98  
 徒二 25~29 94  
 徒二 29 95  
 徒二 41 492  
 徒二 44 492  
 徒四 25~27 454  
 徒五 33~39 599  
 徒七 84, 192, 199, 279, 288  
 徒七 6~7 279  
 徒七 15~16 279

徒八 288  
 徒八 20 539  
 徒九 315  
 徒十 492  
 徒十三 10~11 536  
 徒十三 33 454, 368  
 徒十三 50 211  
 徒十三 52 224  
 徒十四 5 211  
 徒十四 19 211  
 徒十五 87  
 徒十五 1~2 493  
 徒十五 6~11 493  
 徒十五 10~11 484  
 徒十五 12 12  
 徒十五 16~17 83  
 徒十五 19~20 484  
 徒十五、十六 484~488  
 徒十六 1~3 485  
 徒十七 4 207  
 徒十七 12 207  
 徒十七 28 91  
 徒二十 10 314  
 徒二十三 3 536  
 徒二十四 26 424  
 徒二十六 14 218  
 徒二十八 4~6 244  
 徒二十八 21 503

### 羅馬書

羅一 16~34 398  
 羅一 29 398  
 羅二 27 503, 517  
 羅二 28~29 61  
 羅二 29 502, 503, 517  
 羅三 177  
 羅三 3 478  
 羅三 9 478  
 羅三 10 42  
 羅三 20 198, 507, 519  
 羅三 21 177, 185  
 羅三 23 42, 395  
 羅三 27 511  
 羅三 27~29 514  
 羅三 28 519  
 羅四 64

羅四 23~24 64  
 羅五 1~2 367  
 羅五 12 343, 396, 497  
 羅五 14~19 127  
 羅六 3~11 352  
 羅六 8 352  
 羅六 13 358  
 羅六 15 478  
 羅六 16~18 333  
 羅六 19 358  
 羅六~八 332  
 羅七 40, 41, 42, 329, 330, 501, 503, 520  
 羅七 5 323  
 羅七 6 187, 501, 503  
 羅七 7 224, 478  
 羅七 10 41, 502  
 羅七 11 397  
 羅七 12 225  
 羅七 12~13 42, 503  
 羅七 18 228, 397  
 羅七 24 228, 330  
 羅七 25 354  
 羅八 40, 41, 329, 330, 501  
 羅八 1 354  
 羅八 2 41, 502  
 羅八 3 412  
 羅八 3~4 323  
 羅八 4 522  
 羅八 10 333  
 羅八 10~11 41, 502  
 羅八 28 392  
 羅八 31~32 478  
 羅八 31~39 135  
 羅十 78  
 羅十 4 79, 227, 521  
 羅十 6~8 73, 77~79, 93  
 羅十二 171, 172, 565  
 羅十二 1 330, 392  
 羅十二 3 335  
 羅十二 4~5 324  
 羅十二 17 171, 561  
 羅十二 17~21 171, 179, 561  
 羅十二 19 171, 561  
 羅十二 20 171, 561  
 羅十二 21 171, 561  
 羅十三 1 312~313

羅十三 8 524  
羅十三 8~10 522  
羅十三 10 9  
羅十三 13 142  
羅十三 14 142  
羅十四 484  
羅十四 2~3 485  
羅十四 14 485  
羅十五 65  
羅十五 4 65  
羅十六 17 198, 507

### 哥林多前書

林前一 3 335  
林前一 3~11 520  
林前一 18 186  
林前一 23 365  
林前一~二 348  
林前一 29 347  
林前一~三 347, 348  
林前二 2 365  
林前二 6~7 373  
林前二 14 346, 347  
林前二 14~15 347  
林前二 15 346  
林前二 17 520  
林前三 348  
林前三 1 347  
林前三 1~3 346  
林前三 3 347  
林前四 5 335  
林前四 6~16 520  
林前四 7 220, 514  
林前四 8~12 520  
林前四 9 440  
林前四 14~15 452  
林前四 21 452  
林前五 3 309  
林前五 5 539  
林前五 7~8 136  
林前六 9~10 398  
林前七 34 331  
林前八 485  
林前八 1 19  
林前八 8 485  
林前九 486

林前九 19~23 486  
林前九 27 330  
林前十 116, 485  
林前十 1~2 70~71, 114, 116  
林前十 1~4 128  
林前十 3~4 71  
林前十 6 128  
林前十 11 65, 128  
林前十 25~27 485  
林前十 1~7~10 520  
林前十 1~24 114  
林前十 1~28 520  
林前十 2 244  
林前十 2 11 244  
林前十 2 28~30 244  
林前十四 345  
林前十四 14 344  
林前十四 15~17 344  
林前十五 20 319  
林前十五 35~49 319  
林前十五 45 126  
林前十六 5 38  
林前十六 21 539  
林前十六 22 536

### 哥林多後書

林後一 38  
林後一 5 495  
林後一 11~14 402  
林後一 23 38  
林後二 4~8 452  
林後二 14 39, 501  
林後二 14~16 39  
林後二~七 38  
林後三 38, 39~40, 146, 289, 501, 502, 503, 504, 511, 512, 521, 523, 524  
林後三 1 520  
林後三 2 503  
林後三 2~3 503  
林後三 3 503  
林後三 5 503  
林後三 6 8~9, 9~11, 24, 35, 40~41, 42, 144~145, 184, 185, 199, 200, 201,

289, 499~530  
林後三 6~18 519  
林後三 7 503, 527  
林後三 7~11 526  
林後三 10 526  
林後三 11 515  
林後三 13 515  
林後三 13~14 142, 520  
林後三 14 515  
林後三 14~16 515  
林後三 16 187, 504  
林後三~四 520  
林後五 1~4 337  
林後五 17 189, 352, 466  
林後五 21 521  
林後六 10 186  
林後六 14~18 464  
林後七 1 331, 332, 343  
林後七 6 38  
林後七~八 495  
林後八~九 39  
林後十 38  
林後十 10 363  
林後十 14~15 403  
林後十二 1~4 315  
林後十二 10 186

### 加拉太書

加一 489, 491  
加一 6 211  
加一 8 211  
加一 8~9 536, 539  
加一 9 224  
加一 11~12 489~490  
加一 15~16 490  
加二 480, 488, 489, 491, 494  
加二 1 488  
加二 1~10 490  
加二 2 211, 489, 490  
加二 6 489  
加二 3 489  
加二 3~5 488  
加二 5 489  
加二 9 489  
加二 11~14 491  
加二 12 491, 493

加二 13 493  
 加二 14 494  
 加二 16 211, 493  
 加二 17 478, 492  
 加二 21 211, 224  
 加三 211, 520  
 加三 1 211, 365  
 加三 1~14 209~210  
 加三 2 212, 224, 519  
 加三 10 519  
 加三 3 212  
 加三 4 211  
 加三 5 212  
 加三 7~14 218  
 加三 9~10 218  
 加三 10 224, 484, 503  
 加三 12 218  
 加三 13 219  
 加三 15 227  
 加三 16 94  
 加三 17 279  
 加三 19 202, 224, 518  
 加三 21 224, 478  
 加三 22 204  
 加三 23 223, 506  
 加三 23~25 226  
 加三 24 79, 225, 226, 518  
 加三 29 204  
 加三 33~四 7 221~222  
 加四 56, 71, 151, 190  
 加四 1~2 226  
 加四 9 215  
 加四 11 211  
 加四 22~26 128  
 加四 24 111, 198, 507  
 加四 24~26 190  
 加四 26 190  
 加四 28 204  
 加五 1 487  
 加五 6 528  
 加五 12 486, 539  
 加五 14 522  
 加六 11 503  
 加六 15 61

**以弗所書**

弗一 404  
 弗二 3 323  
 弗二 8~9 514  
 弗四 81  
 弗四 8 73, 79~83, 93, 97, 389  
 弗四 32 90  
 弗五 18 90  
 弗五 19~21 90  
 弗五 20 90  
 弗五 21 90  
 弗五 21~六 9 90

**腓立比書**

腓一 5 479  
 腓一 9~10 20  
 腓一 15~17 479  
 腓一 23~25 482  
 腓一 27 b 480  
 腓二 480  
 腓二 1 479  
 腓二 2 480  
 腓二 3 479  
 腓二 3~4 480  
 腓二 5 480  
 腓二 6~8 480  
 腓二 1~9 480  
 腓二 1~11 480  
 腓二 12 480~481  
 腓二 19~30 481  
 腓二 20~22 481  
 腓二 25~26 481  
 腓三 2 486  
 腓三 4~7 401  
 腓三 6 42, 523  
 腓三 9 522~523  
 腓三 10 479  
 腓四 2 479, 480  
 腓四 15b 479

**歌羅西書**

西二 1 320  
 西二 17 324

西二 20~21 497  
 西三 10 346  
 西四 10 473

**帖撒羅尼迦前書**

帖前二 13 261  
 帖前二 16 539  
 帖前三 3 178  
 帖前五 23 333~334, 539

**帖撒羅尼迦後書**

帖後一 8~9 539  
 帖後三 17 600

**提摩太前書**

提前一 4 402  
 提前一 8 225  
 提前一 15 363  
 提前二 4 364  
 提前四 3 364  
 提前四 6 364  
 提前五 8 364  
 提前六 3 364  
 提前六 12 364  
 提前六 18 339

**提摩太後書**

提後三 8 92  
 提後三 12 178  
 提後三 15 206, 364, 503  
 提後三 15~16 596  
 提後三 16 93, 159, 236, 362, 363, 537  
 提後三 16~17 206, 361  
 提後四 2~3 364  
 提後四 10 293  
 提後四 14 536

**提多書**

多一 9 364  
 多一 12 91  
 多二 1 364

希伯來書

來一1 261  
來一5 367, 455  
來一8 455  
來一10~12 455  
來二6~7 49  
來四 117  
來四3 117  
來四12 142, 334, 335  
來四13 335, 363  
來七16~17 136  
來八5 103, 325  
來九23~24 325  
來九24 103  
來十1 103, 325  
來十5~9 73, 130  
來十一13 178

雅各書

雅二10 189, 202  
雅二10~11 484  
雅二13 351  
雅二17 342  
雅三13 373  
雅三17 373  
雅四7 354

彼得前書

彼前二9~10 332  
彼前二11 332  
彼前二11~21 332  
彼前五6 186  
彼前五9 354  
彼前五13 473

彼得後書

彼後一1 539  
彼後一3 539  
彼後二3 317  
彼後二14 316  
彼後三15 493

約翰一書

約壹四20~21 125

猶大書

猶3 364  
猶9 91  
猶14 91

啓示錄

啓一9~三22 464  
啓一17~18 461  
啓一~三 462, 464  
啓二1 461  
啓四1~八1 464  
啓四4 456  
啓四10 456  
啓四~七 464  
啓四~十九 462  
啓五1 461  
啓六10 539  
啓六12 98  
啓七1 456  
啓七4 456  
啓八2~十一18 464  
啓八2~十一19 464  
啓八~十一 464  
啓十一1~13 469  
啓十一2 456  
啓十一3 456  
啓十一19~十五4 464  
啓十二1~十四20 464  
啓十二6 456  
啓十二14 456  
啓十二~十四 464  
啓十三5 456  
啓十三17~18 70  
啓十四1 456  
啓十五1~十六21 464  
啓十五5~十六21 464  
啓十五~十六 464  
啓十五~二十 464  
啓十七1~十九10 464  
啓十七~十九 464  
啓十八 313

啓十八13 313, 324  
啓十九2 539  
啓十九11~21 464  
啓十九11~二十一8 464  
啓二十 592  
啓二十一~二十一8 464  
啓二十二~7 456  
啓二十~二十二 462, 464  
啓二十一3 464  
啓二十一9~二十二19 464  
啓二十一~二十二 464  
啓二十二12 163, 545  
啓二十二20~21 461

## 訂購辦法

- 校園網路書房

網址：<http://shop.campus.org.tw>

- 博客來網路書店

網址：<http://www.books.com.tw>

- 信用卡或郵遞訂購

可直接利用傳真電話：02-2918-2248

或者直接郵寄：23141新北市新店區民權路50號6樓

如已傳真，請勿再投郵，以免重複訂購

- 郵政劃撥訂購

劃撥帳號：19922014

戶名：校園書房出版社

- 書目價格為台幣建議售價，但會依當時物價調整，敬請到校園網路書房或致電本社查詢。

- 一律掛號郵寄訂書。郵購金額滿1500元免郵費，500元（含）以上郵費80元，500元以下郵費55元；國外郵購金額1000元以上，郵費以金額20%計；1000元（含）以下，郵費以金額25%計；400元（含）以下，郵費一律100元。

- 如果您有任何疑問，請洽詢本社服務電話或使用電子郵件接洽

(02)2918-2460分機240~244或E-mail：[sales@campus.org.tw](mailto:sales@campus.org.tw)

服務時間：週一至週五9：00am~5：30pm