释经与应用

如何理解与应用圣经

UNDERSTANDING
AND APPLYING
THE BIBLE

[美]罗伯逊·麦奎尔金（Robertson McQuilkin）著
杨芹 成晖 译

宣命
生训



释经与应用

活出生命之道

［美］**罗伯逊·麦奎尔金**（Robertson McQuilkin）**著**

我满怀感激，谨将此书献给父亲——
一个比我认识的任何人都更信实地活出了本书教导的人。



目 录

理解与应用圣经的原则和指导方法 / 1
序 / 3
前 言 / 7

第一部分 前设与原则

第一章 释经的前设 / 2
第二章 前现代的超自然主义释经 / 10
第三章 现代的自然主义释经 / 23
第四章 后现代的自然主义释经 / 35
第五章 教义释经 / 45
第六章 理解圣经的基本原则 / 55

第二部分 指导方法与技巧

圣经由人写成

第七章 理解人的语言 / 72
第八章 历史、自然和文化背景 / 81

第九章　一个研究圣经词语的方法　/ 103
第十章　分析思维结构　/ 133
第十一章　查考上下文　/ 152
第十二章　修辞性语言　/ 165
第十三章　比喻故事　/ 184
第十四章　希伯来诗歌　/ 199

圣经出于神：诠释

第十五章　圣经经文的整体性　/ 210
第十六章　圣经真理的一致性　/ 221
第十七章　圣经中所谓的出入　/ 244
第十八章　圣经预言　/ 255

圣经出于神：应用

简　介　/ 274
第十九章　明确神既定的受众　/ 277
第二十章　确定神想要的回应　/ 295
结　语　/ 316

附　录

术语表　/ 320
主题索引　/ 328
经文索引　/ 341

理解与应用圣经的原则和指导方法



原则：

1. 因为圣经是人写的，所以在理解作者本意时，不可脱离人的一般沟通方式。（7—14 章）
2. 因为圣经由神默示，所有内容都是真确可信的，因此我们必须寻求圣经教导的合一性，承认并理解其超自然因素。（15—18 章）
3. 因为圣经由神默示，所以它在教义和生活指导上都具有绝对的权柄。（19—20 章）

基于原则一的具体指导方法：

1. 在历史、自然和文化背景中研读圣经。（8 章）
2. 研究每一个重要但意思不清楚的字词。（9 章）
3. 分析句子结构。（10 章）

4. 考查与经文紧密衔接的上下文，从整体的角度来看某个段落或某卷书。（11 章）
5. 分辨哪些话是修辞性语言，并确定其实际意思。（12 章）
6. 在解释比喻故事时，要严格遵照此类文学体裁的特别原则。（13 章）
7. 运用希伯来诗歌中的平行手法正确理解文意。（14 章）

基于原则二的具体指导方法：

1. 将经文相互比较，找出每段经文的意思，发现圣经教导的整体一致性。（15 章）
2. 认识启示真理的连贯性。（16 章）
3. 既然认定圣经是神所默示，且所有部分都是正确的，当某一陈述看似有误时，我们就应当竭力寻找一个合理的解释。（17 章）
4. 要想理解圣经中的预言，必须认真遵守符合圣经的指导方法。（18 章）

基于原则三的具体指导方法：

1. 除非有明确的限定，圣经中的教导是针对所有人的。（19 章）
2. 无论对圣经中的直接教导还是原则，神都期望人们以信心和顺服回应。（20 章）

序



上大学的时候，我深深感到如果想了解神和他的道路，正确地解释圣经有多么重要！于是,我就产生了撰写这部书的想法。读神学院的时候，我发现教材极缺，仅仅有一些学习希伯来文和希腊文的书籍来勉强填补空缺，写作的愿望就更强烈了。之后，当我开始给神学生、大学生和普通信徒上课，教授如何理解与应用圣经时，越发感到这是一件迫在眉睫的事情。

有好几年的时间，我同时使用数本不同的教材。但这对于学生来说压力太大，到最后只会使这些初学者感到更加困惑。在学生和同事的鼓励下，我终于得出结论：解决问题的唯一办法，就是自己编写一部集中诸要素的基础释经学教材。在第一版中，我这样写道：“本书到底在多大程度上实现了写作者最初的想法，就由读者来评判吧。”25 年过去了，这本书的需求量有增无减，看来读者确实给了它一个公论。由此看来，出版本书的增补版是合宜的，尤其是这一版增加了有关后现代问题的论述，

并且更新了参考文献。

我希望这本书能够有以下几个特点：

1. 完整性。很多释经学的书籍仅仅涉及释经学的部分原则和指导方法，而忽视了其他一些同样重要的因素。我感觉需要有一本范围广泛的释经学教材，尽可能多地介绍那些能帮助人们正确理解和应用圣经的方法和途径。

2. 平衡性。有些书虽然非常详细透彻，但只限于释经学的某些方面，在其他方面则颇为薄弱。例如，某本书可能会让人以为，若要在今日正确地解释圣经，学生需要钻研以往学者如何释经；还有一些书仅仅注重分析语言结构。本书则根据释经学各要素实用性的差异，对论述的长短进行了合理的安排。

3. 简明性。本书的目的是将释经学的基本原则介绍给那些认真严肃的研经者。

4. 专业性。一本书可以简明，却不能简陋，否则就会亏负那些渴望全面掌握神话语的读者。初学者不满足于简单的查经方法，即便只是释经学的入门教材，也应当完全扎根在坚实的专业基础上，好让学生在今后转入学习圣经原文或进行神学深造时不必修正或放弃他们从本书中掌握的释经原则和指导方法。实际上，对于试图有效掌握圣经原文或建立神学体系的研经者来说，对释经学进行全面彻底的入门学习才算是打下了最好的基础。

5. 圣经权威性。学生们似乎总能抓住那些学者忽视的问题。多年来，我一直被追问，“你是从哪里学到这些释经原则的?”“我又怎么能知道这是正确的方法呢?”“你的这套学说是从圣经中来的吗?”真正的释经学，其基础应该是圣经本身，只有圣经才具有最终的权威性。出于这个原因，我特意区分了“指导方法”和“原则”这两个词。我想要表明：原则是

从圣经来的,而指导方法则是种种着手方法和技巧,却通常被人们称作“释经学原则”。这些方法和技巧只是帮助我们运用明确地从圣经而来的原则,并不具备最终的权威性。我试图设立的一个出发点是,站在圣经作者的角度看待圣经。

6. 可应用性。回顾教会历史,在学术性的释经学中一直存在一个严重的缺陷,就是没有形成一套正确地应用圣经的指导方法。神学家们在理解经文的意思方面付出了极大努力,但在本书的第一版问世之前,并没有多少福音派神学家致力于建立一套应用原则,强调圣经教导对信心和顺服的重要性。本书就是在朝这个方向努力。

7. 以经文做示范。一些教材选用简单易懂的例子对原则和指导方法进行解释说明,但这些例子却不是从圣经而来。读者要想将其应用到实际经文中,必须经过一个跨越。所以,我试图以经文本身为例,来解释每一个指导方法。

我虽然选用经文做示范,但并没有试图找出经文当中所有问题的答案,这也许会使那些希望得到确切答案的人感到困惑。但这本书不是给经文做注释,而是指导读者创作自己的圣经注释,也就是说,本书的目的是教授释经的方法,而非释经。

8. 只选用有重要意义的例子。虽然圣经中有很多例子都可以用来解释说明某个指导方法,但我尽力只选用一些具有重要意义的例子。我为解释说明某个指导方法选择经文的根据是,正确解释这段经文取决于正确使用这一指导方法。

这个做法可以说是危险的,因为它可能得罪所有人。但我若只选用那些无关痛痒、不存在争议的经文作为例子,就违背了本书的初衷。我相信各位读者能在本书中找到足够令你赞同的解释,以弥补那些让你不安的解释。

以上所列的八个特点对于初学者来说是极为重要的，我因此努力将它们都囊括在本书当中。本书虽没有我期望的那么好，但在很多人的帮助下，已经超出了原有的水平。我除了要感谢众多在圣经诠释领域著书立说的专家学者，还要感谢数以百计的学生，因为他们不允许我用不正确或含混不清的答案来敷衍他们的问题。在本书第一版出版的最后阶段，哥伦比亚国际大学（Columbia International University）的同事们专门就本书中的各个主题举行了长达数天的研讨会，很多人甚至不遗余力地点评了整部书，对我帮助极大。其中，我要特别感谢哥伦比亚神学院的新约教授拉尔金（William Larkin），也特别感谢我的亡妻穆丽儿（Muriel），她是一位十分有帮助的点评者。

对于这一版（第三版），我深深地感谢哥伦比亚国际大学的教授霍奇斯（Igou Hodges），他在更新本书所有的参考文献方面提供了专业的帮助。

我将本书献给神，愿他按自己的心意使用书中任何一点有价值的东西，帮助他的子民更好地理解和应用他的话语。

前　言



理解圣经到底有多重要？人们能够理解圣经吗？

教会历史告诉我们，理解圣经至关重要，但是非常困难。从教会的讲台上解释圣经到神学院的课堂教授圣经，以及神学家们对圣经进行孜孜不倦的研究和大量的相关著作，人们所投入的巨大精力足以显示出理解圣经的重要性。另一方面，教会分裂成为众多宗派的事实也证明，学者和会众在理解圣经的具体含义上远远没有达成共识。如果圣经确实是神的话，揭示了他的旨意，就没有什么能比理解圣经更重要了。如果神赐给人类圣经的目的是要启示真理，而不是掩盖真理，那么神的旨意也一定是我们明白圣经，否则错在我们，而不在神。如果我们不能理解神的话语，就必须找到原因。

有些人不明白圣经，是因为他们不相信圣经的真实性，或者不相信圣经中的所有内容都是真实的；有些人不明白圣经，是因为他们不愿意遵守圣经的教导；还有些人误解了圣经，是因为他们不愿意下功夫探索

其中的真意。对于这些在理解圣经上偏离正道的人，神有话给他们：

> 圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人规正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。（提后 3:16—17）

人们要相信并遵守神的话。一个不相信神的话或者不打算顺服它的人，不可能完全明白神到底在说什么。

> 你当竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道。（提后 2:15）

单单相信并遵守神的话还不够，人们必须准备好为理解圣经做出不懈的努力。

但是，要理解圣经的真意，光凭正确的态度或出发点还不够。就像我们无法单靠正确的态度和下苦功的决心做出漂亮的家具一样，理解圣经不仅要有正确的态度和出发点，还要运用正确的方法，掌握相应的技巧。本书的主要目的，就是要介绍这些方法，培养这类技巧。

一个人对圣经的本质所持有的先入为主的观点，决定了他会采取什么样的方法来解释圣经。因此，我们首先学习关于圣经的主要前设，再确定哪些是符合圣经的。根据这些符合圣经的前设，我们会确定相应的释经原则。这就是本书的先后次序：首先是前设，其次是由前设而来的释经原则。在这之后，我们将进入本书的主要部分，即分析将原则应用到实践当中所必需的技巧。通过这种学习方法，读者应该能够掌握必要的释经知识和技巧，以便正确地理解和应用圣经。

第一部分　前设与原则

第一章
释经的前设



21 基本方法

关于圣经的基本前设是，圣经是神关于他自己以及他对人类旨意的启示。这一前设将信徒与非信徒区分开来。虽然基督徒对这个基本观点的态度都比较一致，但对于它的具体含义有许多不同看法。了解这些不同的方法很重要，因为在很大程度上，一个人对圣经的前设决定了他将怎样理解和解释经文。正如一位作者所说：

> 我们必须了解自己……每个人在走近圣经时，都带着自己对圣经的前设。这些前设不但是我们世界观的一部分，也是个人神学系统的一部分。在第一时间，这些前设关系到我们如何看待圣经。圣经的教导是全然无误的吗？它所记录的真是神的作为吗？圣经是神所默示的吗？在圣经之外还有别的启示吗？这些前设直
> 22 接影响到我们如何对待经文。当我们读到或听到经文时，我们的

> 意识不是空白的，所听到信息的一部分实际上已经在头脑中被事先认定了。也就是说，我们的前设给所理解的信息定了型。我们在这里不是特别支持某种前设，而是强调要我们认识自己的前设。这样，我们在理解和解释圣经时，便知道自己是如何被它们影响的。还有一点很重要，我们的前设应该是前后一致的，也就是说不能一会儿持这种观点，一会儿持另外一种观点。[1]

如果圣经真的被看作是从神而来的，那么我们在试图理解经文时，一个合乎逻辑的出发点应该是探寻圣经本身是否就已经告诉我们应该用什么方式入手。圣经中的一部分经文是否解释另一部分经文？我们甚至可以说，整本新约都是对旧约的解释。先不论基督和使徒在解释某些旧约经文时所采用的方法是不是应该成为我们效仿的模式，单就他们对圣经所持有的前设而言，就应该成为我们遵循的准则。那么，基督和使徒对于如何解释旧约持有怎样的前设呢？

很明显，基督和使徒们认为圣经是由人写成的，但它的源头是神。[2]让我们考查一下这两个前设的含义：圣经出自于神，是神的话语，同时又出自于人，是作者写给世人的话。

圣经具有超自然的属性

权威性

因为神是作者，所以圣经带着权柄。对于人类的思想和行为，圣经

1　Ernest Best, *From Text to Sermon: Responsible Use of the New Testament in Preaching* (Atlanta: John Knox, 1978), 97—99.

2　A good study of how Christ and the apostles used the Old Testament may be found in Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

具有绝对权柄。“如经上所说”，在新约中反复出现。事实上，新约对旧
23 约的直接引用达两百多条，间接引用更是难以计数。新约的作者们效法基督的样式，将他们的神学植根在旧约上。对基督和使徒来说，引用旧约经文就是对某个问题盖棺定论。

可信性

因为神是作者，所以整本圣经都是完全可信的。耶稣和所有的新约作者完全没有给错误留有余地。可以肯定地说，耶稣和使徒所揭示的神和他的旨意远远超过旧约中所显明的。即便将新约解释为对暂时、古旧之约的替代时，他们也丝毫没有暗示旧约存在错误。因为圣经是神的话语，所以无论它揭示的是整体信息，还是启示中的一卷分，都被认为是完全可信的。

圣经的源头是神，圣经中所有部分都是可信的，这些部分完全是一个和谐的整体，就像保罗所说“圣经都是神所默示的”（提后 3:16）。新约作者引用了旧约的各个部分，几乎涵盖旧约的每一卷书。不但如此，在耶稣和使徒们看来，整本旧约只有一个信息——救赎。

因为作者是神，所以旧约也是一部关于基督的书。使徒将旧约作为有关耶稣教导的基础。耶稣所行的事是“要成就经上的话”，他的教导也体现了这一特色，福音书及书信的作者们也都遵循同样的方法。

很多旧约中的预言都是直接的，比如《以赛亚书》53 章中关于基督之死的预言。

> 但是新约中鲜有这种清晰的预言及其应验，即使有也只是例外，而非常规。相反，新约作者们寻找的是旧约整体的含义。
24 这样做时，他们发现了各式各样或彼此呼应、或相互类比、或

> 成为影子与实体关系的经文。其重要性虽有所差异，但它们都基于一些共同的前设——神在人类历史事件中的主权，圣经由神默示的独特性，以及耶稣是人类救赎历史的终极目标。[1]

对于旧约的历史和教义，是否应当效法耶稣与使徒而采用寓意解经方法，我们稍后会探讨。此处只需强调耶稣本人和使徒均视旧约为一部超自然的、以基督为中心的著作。

圣经具有自然的属性

从新约看，旧约是一本超自然的书。旧约中充满了对弥赛亚和新约的预言。耶稣和新约作者将这些原本隐藏在旧约历史事件和文字当中的预言找出并显明。但是，从新约的内容来看，旧约并不是纯粹超自然的魔法书，而是一部用普通语言写成的书。在新约中，旧约作者经常被提及，摩西、大卫和以赛亚所说的话经常被引用，那些鲜为人知的先知们也作为受神启示的作者被提及。彼得对此说得很明白："因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来"（彼后 1:21）。

朗格内克（Richard Longenecker）在讲述耶稣解释旧约的方法时这样写道：

> 福音书多次描写耶稣在解释旧约时完全按照其字面意思，特别是在涉及一些基本的宗教和道德观时……当讲到人与人之间的关系，耶稣也以一种直接的方式引用旧约经文，与原文的

1　Donald A. Hagner, "The Old Testament in the New Testament," in *Interpreting the Word of God,* Samuel J. Schultz and Morris A. Inch, eds. (Chicago: Moody, 1976), 103.

25 出入极其细微。当他斥责法利赛人，耶稣就引用了《出埃及记》20 章 12 节“当孝敬父母”、21 章 17 节“凡咒骂父母的，必要把他治死”。当他教导不可离婚时，耶稣引用了《创世记》2 章 24 节，“因此，人要离开父母与妻子连合，二人成为一体”。由此可见，当涉及人与神的基本关系、人的基本道德价值观以及人与人的基本相处之道时，耶稣都照字面意思解释经文。这与当时犹太教徒（法利赛派、不从传统派、希腊化的犹太教派）在总体上应用圣经的方式相同。这些基要性的问题，神已经清楚明示。因此耶稣和他同时代的犹太人只需直接引用，而不必做进一步解释。[1]

因为论述的主题基本上是关于道德的，所以雅各在应用旧约时也采用了按字面意思直接引用的方式。司提反所陈述的以色列人历史（徒 7）也许算得上是这类引用中最长的一段，但它也是新约处理旧约历史的典型做法。司提反并不是要用历史事件引出一个奥秘的信息，他真正想表达的含义、论证的基础，就是历史事实本身。

圣经作者不但按通常意思理解圣经中的道德教导和历史，即便是在神学教导上，保罗和《希伯来书》的作者在大多数情况下也会忠实于经文的原始含义。耶稣和使徒常常找出旧约经文中那些普通读者意识不到的含义，从这一点上看，旧约的确是一部超自然的典籍。但在对旧约经文广泛引用的过程中，他们却始终采用经文原始的、显而易见的字面意思。

换句话说，我们应该把圣经中的教导看作是一种直接的、应取其自然本意的人类交流。

---

1 Longenecker, *Biblical Exegesis*, 66—68.

理解和应用圣经的一些错误方法　26

圣经源于神，同时也出于人，这是耶稣和使徒所持的两个前设。在深入探讨建立在这两个前设上的释经原则之前，我们先指出一些曲解和误用这两个前设的做法。

纵观历史，释经家们的着重点不断变化。在前现代时期，人们强调圣经的神性，在现代和后现代时期，人们则更强调圣经的人性。每个时代都对先时那些占主导地位的解经方法做了必要的修正，但每个时代都有很多释经者严重偏离了圣经所教导的原则。在建立符合圣经原则的理解和应用圣经的方法之前，我们先探讨一下每个时代中所盛行的前设观点，并且简单地介绍每个时代都有充分体现的第四种方法——按教义释经。

本书的二至五章将依次探讨这些方法在释经中较为微妙及相对明显的成分。很多现今的释经者都倾向于遵循其中的某一种方法，所以我们有必要以这样的概览作为开头。

第一，超自然主义释经法。这种方法盛行于前现代时期，它从一个超自然的角度来解释所有经文。释经者的任务变成了通过直觉或灵性体验来发掘隐藏在文字中的含义，而经文本身的含义则被轻视甚至完全忽略。第二，自然主义释经法。这种方法常为现代的理性主义释经者所用，以符合自然进程和人类之见的要素限制经文的含义和重要性。这种方法从一开始就否定了圣经原为神之作品的可能性以及当中记载的超自然事件。自然主义释经法的第二种形式是后现代主义释经法。持这种观点的人给圣经作者自身经历的见证加上了自己对现实的理解，以此来决定经文的含义。最后一种方法是按教义释经。它所做的每一个解释都要符合　27
一套先决的教义系统或外在权威。不论是推崇超自然主义还是倡导自然

主义的人，都常使用这种方法。不仅如此，就连本来遵循扎实释经方法的基督徒，也可能撇弃经文直白的含义，而使之顺应某个教义体系、人的权威，甚至个人的经历。虽说按教义释经的人比比皆是，但很少有人承认使用了这种方法。我们所有人都会受此试探。

很明显，这些理解圣经的方法存在根本的差异，因此持不同观点的人对经文的解释一定是大相径庭。以约书亚战胜耶利哥人的故事为例（书6），试图从经文中寻找隐藏含义的超自然主义者可能会认为，静静地围着耶利哥城墙绕圈，是神命令基督徒在一周六天中以默然安静的“行”作见证，直等到领袖（牧师）在周日宣讲福音，那不信的墙就会轰然倒塌，于是人们归信基督。持现代自然主义观点的人则认为，这个古老的故事是编造的（因为正常情况下，没有城墙会因为吹角声而坍塌），是为要教导正义冲破险阻战胜邪恶。后现代自然主义者则可能着重对个人宗教信心的召唤，认为这才是作者的中心意思，而故事本身可能只是个传说，其中的细节并不重要。对于刻板地按教义释经的人来说，有些人可能会对奉神的命令屠杀耶利哥城百姓的举动有意见，认为慈爱的神绝不可能下令处死无辜的人，而另一些人则对此一点问题也没有，因为他们相信，耶利哥城的人生来就是为要承受神的咒诅。

注意，以上例子不是编造的，而是取自那些持各个不同观点的人解释圣经的实例。

28 本书的余下篇幅将总结一种理解和应用圣经的基本方法，充分兼顾圣经具有神与人双重作者的特性，有些人称这种方法为“历史文法”释经法（grammatical–historical）。人与人的交流中存在很多必要原则，这个名称仅仅涉及理解人类交流的许多重要原则中的几种，而且完全没有顾及神与人交流这一更深的层面。有时，神与人的交流会改变我们理解人类语言的常规方法，也许我们可以按照圣经称之为“人神交流分析”释

经法，这也是我们将竭力遵循的方法。首先，让我们来分析那些因过分强调经文的某一属性而牺牲另一属性、以致错误理解和应用圣经的方法。

建议阅读书目

Blomberg, Craig. *The Historical Reliability of the Gospels*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1987.

Bruce, F. F. *The New Testament Documents: Are They Reliable?* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1973.（布鲁斯著,《新约文件可靠吗?》,天道出版社）

Carson, D. A., and J. D. Woodbridge, eds. *Scripture and Truth.* Grand Rapids: Zondervan, 1983.

Carson, D. A., and J. D. Woodbridge, eds. *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Grand Rapids: Zonder– van, 1986.

Dever, W. G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Henry, Carl F. H. *God, Revelation, and Authority.* 6 vols. Waco, Tex.: Word, 1976—83.（卡尔・亨利著,《神、启示、权威》〔1—4 册〕, 校园书房出版社）

Kaiser, W. C. *Are the Old Testament Documents Reliable and Relevant?* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001.

Long, V. P., D. W. Baker, and G. J. Wenham, eds. *Windows into Old Testament History: Evidence, Argument, and the Crisis of Biblical Israel.* Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Marshall, I. H. *Luke*. 3rd ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.

Packer, J. I. *Truth and Power*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1999.

Warfield, Benjamin Breckinridge. *The Inspiration and Authority of the Bible*. Samuel G. Craig, ed. Philadelphia: Presbyterian and Re– formed, 1948.

Wenham, J. *Christ and the Bible*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 1994.

第二章
前现代的超自然主义释经



31 我们已经看到，耶稣本人立下榜样，新约作者们继而效法，将圣经作为超自然的典籍处理。圣经中提到的某些器物（如铜蛇）、某些事件（如以色列人出埃及）、某些话语（如预言先知以赛亚得子）以及某些人物（如麦基洗德）都被视为对基督的预表。其中有些经文非常明确，足以让基督以前的犹太旧约释经家们一致看出它们是关于弥赛亚的预言。然而，对于探寻圣经作者本意的人来说，则无法从许多经文中看出预表的含义，包括以上所举的例子。非信徒会说所谓的意思是被强加于经文的，信徒则会说经文的意思原本是隐藏的，要由基督或他的使徒将它们揭示出来。但无论如何，圣经都被视为是超自然的典籍，因为仅靠人类智慧，未来事件不可能在事发多年以前被准确且详细地预告。

32 犹太释经家和早期教父

对于犹太听众来说，耶稣理解及解释圣经的方法并不陌生。尽管有

些犹太释经家将旧约当作一部应从文字的表面意思来理解的文献，但与耶稣同时代的大多数释经家都把探索旧约暗示和隐藏的含义作为己任。

> 犹太拉比释经（估计也包括早期法利赛人释经）的核心概念就是“米德拉西”（Midrash）。“米德拉西”指的是一个解经家通过穿越圣经的字面意思，以求深入到经文的属灵层面，从各种角度查考经文，从而挖掘出不能被人一眼看出的解释。[1]

犹太人的寓意解经（认为圣经真正的意思隐藏在文字的背后）与新约作者对待旧约的方式之间存在相似之处。然而正如我们已经看到的，新约并不以这种方式对待所有旧约经文。不但如此，新约中也找不到那种极端且怪诞，属于典型犹太拉比式释经的结论。

后使徒教会时代的圣经学者们倾向于跟随犹太拉比，尤其是希腊的寓意释经者，而不是新约作者们。尽管当时安提阿的一群学者，包括克里索斯托（Chrysostom）、摩普绥提亚的西奥多（Mopsuestia of Theodore）和狄奥多勒（Theodoret），致力推断圣经作者从字面上传达的意思，但这一派学者的思想并没有在教会中占主导地位。早期著名的北非沙漠教父克莱门（Clement）以及他的门徒亚历山大的奥利金（Origen of Alexandria），设定了宗教改革前几世纪教会释经学的基调。

奥利金认为，利百加为亚伯拉罕的仆人和羊群打水的属灵含义是，信徒必须来到圣经这口井边才能与耶稣相见。克莱门教导说，基督喂饱众人的五个大麦饼代表希腊人和犹太人在麦收前所要领受的预备培训，二条鱼则代表了希腊化的哲学，指学习课程与哲学本身。在耶稣荣入圣

33

1　S. Horovitz, “Midrash,” *Jewish Encyclopedia,* 12 vols. (New York: Ktav, 1904), 8:548.

城的故事中，驴子代表旧约，基督所骑的驴驹代表新约，而把驴驹牵到耶稣面前的两位门徒则是道德和属灵的象征。尽管克莱门相信一段经文有可能同时具有字面和属灵的双重意思，但奥利金坚持认为圣经中的所有记载都有修辞性的含义。

从 4 世纪到 16 世纪，这种被称为“四步解经法”（quadriga）的释经方法在教会中的地位坚不可摧。这种方法被用来分析每段经文的四种含义：字面性、道德性（借喻性）、神秘性（寓意性）和预言性（属灵性）。一段流行的顺口溜被用来教导这种解经法：

> 字词教导父神已成就之事，
> 寓意教导我们应信之事，
> 道德伦理教导我们日常应做之事，
> 预言教导我们应盼望之事。

“耶路撒冷”一词的含义就是个现成的例子。“耶路撒冷”的字面意思是以此为名的城；从寓意角度来看，它指教会；从道德伦理的角度看，它指人的灵魂；从属灵性的角度来看，它指天上的城。[1]

为什么我们今天还要花时间探究这一古代的解经传统呢？因为在 21 世纪初的今天，有一些圣经学者热衷于重新发掘早期教会先辈的智慧，再加上后现代思潮的影响，他们正在倡导回归四步解经法。

改教者们强烈反对这种解经法。路德、加尔文和茨温利（Zwingli）关注探寻圣经作者的本意，以此作为信心和操练方面的权威。这三位改
34 教者一致反对教会作为圣经的诠释者。他们都强调在理解圣经时个人所

1 See James D. Wood, *The Interpretation of the Bible: A Historical Introduction* (London: Duckworth, 1958), 72.

具有的自由、能力和责任，都认为神话语的权柄高于其他任何权柄。他们认为整本圣经都是可信的，所以经文能够也应该互为注解。另外，他们认同理解圣经需要圣灵的光照，但勤奋扎实的努力也是必需的。但具体在应当如何解释圣经上，他们并没有完全达成共识。

改教者的分歧在于，加尔文更为严谨一致地遵循上述原则，他严格按照经文的字面意思来解释。路德则没有那么精确，他时不时会寓意解经，以巩固自己的神学思想。路德的解经较为教条，受制于他所坚信的“得救本乎恩，出于信”的神学体系。另外，路德的解经有时具有很大的主观性，他甚至宣称自己得到了圣灵的直接光照。[1]

尽管改教者之间存在上述种种差异，但他们都齐心持守新约作者的前设：（1）圣经是人写成，但是由神默示；（2）圣经直接传达了神对人的旨意；（3）圣经的语言是普通人都能够理解的。

改教者们搭建了一座桥梁，使得释经从教会早期和中世纪令人难以捉摸的臆想过渡到了新教时期。这时，圣经作者的本意成为想要理解神的话语的人追寻的目标。但是，改教者虽然打破了寓意解经的桎梏，却导致了另一个后果——理性主义者此时得以自由阐发他们的观点。在宗教改革的同时，启蒙运动所倡导的理性主义观念在世俗世界兴起。很快，就有人开始把圣经看作一本普通的文学书。最终，自然主义解经方法成为新教解经的主流。

当代的寓意释经者

35

虽说改教者们把教会从那些视圣经为完全超自然、甚至具有魔力的人手中解放了出来，并且努力使教会回归圣经原貌，但人若因此认为寓

1　同上，87页及之下。另见Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1970), 54

意解经法就此绝迹，就犯了大错。

的确，这种解经法不仅仍然存在，而且兴盛，尤其是在福音派的圈子里。请思想以下这位拥有广大读者的著名解经家对圣经的解释：

> 第三，在这种场合，神要求百姓静默，这条命令为该事件呈现的典型画面又增添了重要的一笔——尽管它对于今天的许多基督徒来说并不那么受用。以色列人攻陷耶利哥城明白无误地预表了神通过福音取得的胜利，吹公羊角的祭司所展现的是神的仆人传讲他的话语，而禁止百姓开口则表明普通信徒不可参与宣讲“真道”，他们既没有资格，也没有被呼召去宣讲神的话。使徒书信中没有一处勉励平信徒去公开给人传福音，甚至也没有一处鼓励他们从事“个人事工”或去“赢得灵魂”。恰恰相反，他们要在工作岗位和家庭生活中以每日的行为来“为基督做见证”。平信徒要用好行为来“展现”对神的赞美，而不是用嘴巴宣讲对神的赞美。他们要在人前作光，他们用生命所做的见证远胜过无物的空谈。行为比言语更有力。[1]

如果我们说经文虽然只有一种意思，但有不同的应用，以此来为这种释经方式开脱的话，是行不通的。诚然，一段经文有可能在当前的背景下有多种应用，但上述这种与作者本意相去甚远的释经方式，是典型
36 的轻视作者及其原意的释经。在这种释经方法中，圣经失去了权柄，不能自由地表达它自己的意思，也不能要求人们顺服它的教导。相反，释经者通过寻找经文中的某个隐藏意思的寓意解经法，表达他自己的观点。

---

1 Arthur W. Pink, *Gleanings in Joshua* (Chicago: Moody, 1978), 102.

用这种方法释经，让人兴奋的“解释”所受的唯一限制，是研经者的独创能力。当直白的历史事实被传道人当作具有令人兴奋的属灵真理和隐含意思来传讲时，我们就不难理解为什么有那么多福音派基督徒在灵修和寻求神的带领过程中都以同样方式利用圣经。很多在灵修中阅读圣经的基督徒，只有在从经文中找到某个令他感到意外的意思时才感到蒙福，而这意思与圣经作者的原意并没有直接关系。对他们来说，通过仔细研读圣经、明白作者本意来寻求神的旨意，似乎是枯燥乏味的。

同样，很多基督徒用读“魔法书”的方式来使用圣经，为自己必须做的决定指引一个具体方向，比如说，去哪里，买什么东西或接受哪份工作等。他所有这些决定都是从那些借着神奇的巧合并具有双重意义的经文中发现的。首先，这里有作者想传达的本意，同时还与他们自己目前的经历不相干的对应。比如，一对年轻夫妇可能正在为他们目前在美国某个山区的工作和他们想要去海外某个岛国做宣教士的心愿寻求神的带领。在读经时，他们发现了这样的指示：“你们绕行这山的日子够了，要转向北去”（申 2:3）。接着，夫妇俩又发现了另外一处预言：“海岛都等候他的训诲”（赛 42:4）。虽然他们所领受到的与作者想要传达的信息毫不相干，但还有什么比这些具有权威性的经文更明确的指引呢？

我并不是说神从来没有通过此类巧合引导人。神可能这么做，正如他的引导也包括在生活中“偶遇”某人。然而神给我们圣经的目的并不在此，这种为自己的决定大肆宣称自己得到了圣经权威或神的支持，是 37
滥用圣经。这种巧合完全可能在神的治理中发生，例如神借着当天的报纸引导那寻求神旨意的人。出于圣经作者本意的教导，人可称其为神旨意完全无误的启示，但对于上述巧合，则不能称为神旨意无误的启示。

如果用这种所谓来自于神的私人“信息”取代圣经明确的教导，例如某些禁止意欲之行的圣经原则，那便是更大的滥用。圣灵绝不会通过

圣经作者们说一番话，然后为了读者说另一番话。换言之，神决不会通过任何偏离圣经文字的理解或应用来启示基督徒。如果神这样行，我们就不可能知道自己对圣经的理解是出于圣灵、我们本身的罪恶倾向、撒旦，还是出于某些心理或生理的刺激。

我们应当明确一点：若要圣经真正成为指导我们思想和行为的权威，那么我们对经文的主观理解就不能与其教导相悖。但是依赖个人对圣经主观印象的最大危害还不在于与圣经相悖，而在于超越圣经，找到绝非作者本意的含义。尤其是涉及个人的带领时，当自己的主观印象添加了神圣的权柄后，俨然成了神全然无误的话语。也就是说，将圣经当成指引个人日常生活的普通方式，容易让人产生错觉，认为它高于神在生活中其他治理之工的权柄，就因为这种“指引”是从圣经中发现的。

圣经应当用来教导人走正路，这正路由神对人类行为的旨意构成，这些旨意也必定与圣经作者的本意相符合。当某段经文恰巧与某人目前的境遇存在一定关系，且根据这种“启示”，这人做出了相应的决定，我们只能说这是个人在特殊情况下对圣灵带领的主观感受，而不应当称其为圣经的权威启示。

38 所有四种错误的释经法的本质问题，是主观主义。在主观主义中，释经者变成了圣经解释的最高权威。在下一章中，我们会发现自然主义释经法实际上也是主观主义的，因为释经者基于自己自然主义的前设，事先决定了圣经的哪些内容是可接受的。一种相对不太明显的主观主义，是灵意主观主义，那些深受其影响的人尤其不认为自己是主观主义的。

福音派容易犯这个错误，这可能是因为他们非常看重圣灵和圣经之间的关系。他们认为，要对圣经做出正确释解，圣灵的作用是必不可少的。圣灵不但默示圣经作者，同时也启发数百年后阅读神话语的基督徒。默示意味着神指挥圣经的写作，甚至包括最微小的细节，而启发是指圣灵

现今正在基督徒内心做工，帮助他们明白并正确应用神的话语。

根据圣经，神的默示意味着神的旨意全然无误，然而对于启发或圣灵帮助下对圣经的理解和应用，圣经则没有做这种保证。正如圣灵做工使信徒圣洁，而我们却尚未完美一样，圣灵也通过圣经启发我们，但这种启发的结果并不是我们能够准确无误地理解圣经。如果真能这样，那所有敬虔爱主的释经者对经文的理解就都会完全一致。当某个释经者把圣灵对他个人的启发看作是完全无误的，就如同他看待圣经一样，他就陷入了主观主义当中。在解释圣经意思时，某人宣称圣灵对他个人的特殊启发具有权威性已是不妥，然而他若将自己对圣灵带领这一主观感受等同于圣经本身的权威，那就错得更严重了，因为他偏离了神所默示的经文的本意。

这是否意味着正确的释经与主观的“蒙福”毫不相容吗？绝对不是！正确运用释经原则来理解和应用圣经、认识神的本意当然是神所喜悦的，这样做也一定会为个人带来祝福。圣经必须触动个人，否则就达不到更 39
新我们生命的目的。然而，基督徒若想成长为基督的样式，不是借着改变神和他的话语来顺应我们的意思，而是借着改变我们去顺应神和他的话语。

难道只有一种意思？

每段经文只有一种意思，还是有隐藏之意，有待读者通过特殊的释经法则或圣灵直接的引导去发现？圣经中有这样一些例子，某个人得着启示之言，而这些言语的意思则启示给另一人。比如，在约瑟和但以理的经历中，言语和异象给了一个人，而它们的解释却给了另外一个人（创 41；但 2）。这种情况是否也发生在新约作者和耶稣身上？是否旧约作者

有自己的本意，而神作为圣经真正的作者，则将另一层意思或更多的意思启示给一个新约的作者？

人们对于这个问题至少存在两种看法。一些人认为只要语言文字可靠，能够交流，一段经文就只能有一种意思。但他们并不否认一种意思可以有多种应用的可能性。此外，他们也不否认原本的启示可能包含更为丰富的含义。以关于神子受召出埃及的引言（太 2:14—15）这个难题为例：很明显，这段经文所指的是以色列人出埃及（何 11:1）。既然如此，马太又是如何用这话指马利亚、约瑟和圣婴耶稣在埃及的寄居呢？这岂不是有双重意思吗？坚持圣经只有一种意思且这意思就是圣经作者本意的人认为，这段经文从一开始就是要表明神对主耶稣的计划。为了准备且预表耶稣基督将会从埃及出来，神允许他的子民以色列人在埃及寄居。
40 事实上，神最早是将他的第一个选民亚伯拉罕召出寄居的埃及地。因此，在一开始经文就只有一个本意。但是，直等到那个“成全经上所记”之人来临，这段经文的完整意思才最终得以成就。

有些人却难以认同这种观点。他们认为，对于某些经文不能解释为只有一个意思，这类经文的本意可能不止一个。这第二种（隐藏的或不甚明显的）意思可能是作者的本意，也可能只是默示作者的圣灵的本意。但不论是哪种情况，他们都认为这些额外的意思乃是出于神。圣灵将某一信息暗藏在经文中，之后将第二层意思通过另一个得到默示的人揭示出来（圣经中存在激烈争论的经文大都有关预言）。关于这个观点存在的问题，我在第十八章会详细讨论。

有一点我们必须承认，就是作者有权表达一个第二层或一个隐含的意思。若《一匹马拉车》（*The One-Hoss Shay*）的作者霍尔姆斯（Oliver Wendell Holmes）的诗句不仅仅是关于最终散架的一匹马拉车，而是意在讽刺加尔文主义，这是他的权利。路易斯（C. S. Lewis）笔下的雄狮阿

斯兰是不是基督的化身？问问作者本人就知道了！如果一位连环画家想将某个政治信息潜藏在自己的作品中，他也完全有权利这样做。事实上，这是一种常见的文学手法。但是有一条原则需要遵循，就是如果作者声明他没有别的意思，那么其他人就无权把某个所谓的隐含的意思强加给作者。换句话说，只有作者本人才有权认定他的作品中是否有第二层含义。

上述原则也同样适用于圣经，如果我们认为某段经文有第二层含义的话——是圣灵默示经文原作者，对作者所写经文的诠释也来自圣灵。

圣经作者的写作初衷是否同时包含一个直接的和一个更完整的意思？这个问题既复杂又相当重要。但是，我们的目的是建立理解圣经的前设，所以我建议暂且将这个问题放在一边。即便有人坚称每段经文只可能有一种意思，而且圣经作者对其最初意义和最终应用都了然于胸，我们也 41
不得不承认，并非所有人都能真正洞悉经文更丰富的意思或它的最终应用。另一方面，如果有人认为圣经作者确实在某些经文中有意设置了双重意思，即一个是明显的，另一个则有待在将来被识别，同样，并不是任何人都能“破译”或者找到那个隐含的意思。

这一点非常重要。不管我们对于预言中隐含的第二层含义或者从一开始就预设的更丰富的意思持何立场，只有耶稣基督或那些受神默示的圣经作者，才是唯一能够识别那第二层的或更丰富意思的人。基督说话的时候，他本人完全有权对旧约作者加以解释，而那些经过基督授权，通过新约来揭示神旨意的使徒们也有资格这样做。

把隐含的意思强加给圣经的释经者，想当然地将自己等同于或凌驾于圣经作者。这样的释经者，不论是个人还是教会，实际上是在表明自己的权威甚至高过圣经。然而，唯有圣经才是神对他子民的旨意独立的、最终的权威。

神的启示在内容和领受的方式上的确是超自然的。圣经在那些读它、

听从它的人的生命中具有超自然的功效，但这种超自然信息的载体却是人类的语言。如果经文真的存在隐含的意思，那也只有圣经作者或神才有权确定。基督徒若渴望明白并行出神的旨意，必须孜孜不倦地研读圣经，以便先正确地理解神的话语。他会致力于分辨圣经作者唯一想要表达的意思，而不是一味探寻隐含的意思。

若主耶稣本人或圣经作者已经点明在某段经文中的隐含之意，我们当然欢欣雀跃，而且也不会为此感到惊讶，因为圣经本来就是一本超自然的书，在所有作者背后都有一位创始成终的作者。然而我们必须把那一类解释留给圣经作者，因为神并没有任命我们来担当传递他额外启示的代言人。

42 建议阅读书目

Blowers, Paul. M., ed. *The Bible in Greek Christian Antiquity*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1997.

Bray, G. *Biblical Interpretation Past and Present*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996.

Fee, G. D., and D. K. Stuart. *How to Read the Bible for All Its Worth.* 2nd ed. Grand Rapids: Zondervan, 1993.（戈登·费依、道格勒斯·史都华著，《读经的艺术》，中华福音神学院）

Dockery, David. *Biblical Interpretation Then and Now.* Grand Rapids: Baker, 1992.

Dockery, D. S., K. A. Mathews., and R. B. Sloan, eds. *Foundations for Biblical Interpretation*. Nashville: Broadman & Holman, 1994.

Fairbairn, D. *Grace and Christology in the Early Church*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003.

Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale Univ. Press, 1974.

Greenslade, S. L., ed. *Cambridge History of the Bible*. Cambridge: Cam bridge Univ. Press, 1963.

Hall, C. A. *Reading Scripture with the Church Fathers*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.

Hauser, Alan J., and Duane F., Watson, eds. *A History of Biblical Interpretation. Vol. 1, The Ancient Period*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Hays, John H., ed. *Dictionary of Biblical Interpretation*. 2 vols. Nashville: Abingdon, 1999.

Kugel, J. L., and R. A. Greer, eds. *Early Biblical Interpretation*. Philadelphia: Westminster, 1986.

Lubac, Henri De. *Medieval Exegesis.The Four Senses of Scripture*. 2 vols. Grand Rapids; Eerdmans, 1998—2000.

Longenecker, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. 2nd. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

McKim, Donald K., ed. *Dictionary of Major Biblical Interpreters*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2007.

Muller, Richard A., and John L. Thompson, eds. *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

43

Radner, Ephraim. *The End of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Saebø, Magne. *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Vol 1. *From the Beginning to the Middle Ages: Pt. 1 Antiquity*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Saebø, Magne. *Hebrew Bible/Old Testament*. Vol. 1: Pt. 2. *The Middle Ages*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

McNally, R. E. *The Bible in the Early Middle Ages*. Atlanta: Scholars Press, 1986.

Muller, R. A., and J. L. Thompson, eds. *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Oden, T. C., ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998).

Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: B.

Blackwell, 1983.

Steinmetz, David C. "The Superiority of Pre–Critical Exegesis," *Theology Today*, 37 (1980): 27—38.

Steinmetz, David C. *The Bible in the Sixteenth Century*. Durham, N. C.: Duke Univ. Press, 1990.

Torrance, Thomas F. *Divine Meaning*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.

Yardin, William. *History of Biblical Interpretation*. Peabody, Mass: Hendrickson, 2004.

Walsh, Katherine, and Diana Wood, eds. *The Bible in the Medieval World*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Wood, James D. *The Interpretation of the Bible*. London: Duckworth, 1958.

第三章
现代的自然主义释经



一个严格的自然主义者不容许圣经中或其他地方存在任何超自然的 45
东西。有些释经者持这种观点，还有一些则不那么偏执，承认圣经中的确有一些超自然元素。那些从自然主义角度解释圣经的人认为，他们必须尽可能地减少或彻底排除不为他们的理性所接受的元素，因为圣经毕竟是由人写成的。自然主义释经法形形色色，在这里我们将主要探讨过去四个世纪中对现代人影响最广的三种：（1）在 17 世纪占主导地位的理性主义（rationalism）；（2）在 19 世纪成为主流的圣经批判学（literary criticism）；（3）在 20 世纪后半叶影响力日益加强的文化相对主义（cultural relativism）。

理性主义

圣经是合乎理性的，因它诉诸人的心思意念。事实上，圣经的目的就是要将人的心思意念从属世流行的思想中更新转变（罗 12:2）。圣经是 46

理性的，因为它完全真实，且从不自相矛盾。基督徒应该以理性而不是非理性的方式对待圣经。但是，理性主义释经却意味着一套源于自然主义世界观的释经体系。一个理性主义者以他个人的理性推理作为最终权威。这一观念也表现在理性主义释经者的前设中：凡不能通过当代经验或理性思维验证的，就不是真的，因此也就不可能是神的话。理性主义者决定一种教导正确与否的最终标准就是他的自主推理。

对于一个理性主义者来说，圣经存在着三类问题，这三类问题一直是他们的绊脚石，使他们无法接受圣经的真确性和权威性。首先，圣经中的某些教导被认为在道德上与神不配。大卫求报复仇敌的祷告（咒诅诗）以及剿灭迦南人的命令，就是这类无法接受的元素。理性主义者并不试着将圣经中那些（对他个人来说）较能接受的教导与这些元素调和，而只是简单地断言这些经文不是神的话。近些年来，又有许多其他圣经教导被理性主义者归入了这一类别。圣经中对于离婚、妇女在婚姻中的角色以及顺服掌权者等教导，都因在所谓的道德层面上站不住脚而被弃绝。

另外两个被理性主义者否定的元素，是神迹和圣经中看似与其他经文相矛盾的记载（比如彼此不一致的历史资料）。

宗教改革之后，借助科学的进步，理性主义释经原则的传播速度大大加快了。突然间，人们在圣经中发现了大量的问题，这是以往任何时候都不能比的。对于理性主义释经者来说，任何自然、生物科学理论都比圣经对同一课题的论述更容易接受，更接近现实。这种观点迅速导致了圣经中有关创造的教导与进化论之间的激烈冲突。随着科学的进步，
47 圣经中一些历来被人们接受的解释开始显得与新兴科学理论相冲突，而理性主义者则倾向于相信科学理论。

圣经与自然及生物科学理论的冲突虽然十分强烈，但还是有限的，因为物质世界毕竟不是圣经启示的焦点。但自从行为科学在 19 世纪诞生

以来，圣经中无法被理性主义者接受的教导开始迅速增多。心理学和社会学也同样着眼于人，包括人的本质、人际关系，以及什么使一个人完整，如此一来，这两门科学便径直侵入了圣经启示的核心地带。争论的议题迅速覆盖了圣经中的大部分教导。

以上所论述的是那些所谓世俗理性主义者或者启蒙运动的理性主义者。但是，当我们说到以理性主义为前设的释经方法时，主要指的不是信徒和非信徒之间的冲突，即那些希望理解圣经的人与那些攻击圣经的理性主义者之间的冲突。我们所说的是指通过理性主义前设理解圣经的人。这些人依靠理性推理或者“科学方法”来分辨经文的意思以及可能从中找到的神的信息。

理性主义释经者以他自己的理解（或是别人的理解）作为最终权威，以此来衡量圣经中的各种元素。如果圣经中有错误，总得有个人来决定什么是错的，什么是对的。 对于理性主义释经者来说，如何定夺最终取决于人的推理。在这个基础上，理性主义者就无法接受圣经中的神迹，这是因为：其一，他自己没有亲身经历过神迹；其二，也没有办法用科学试验来检验有关神迹报道的真实性。因此，圣经中的神迹只可能有两种解释，要么是人们对自然现象的误解，要么是由一段历史或想象出来的事件演变而来的民间神话。

例如，理性主义释经者会说，过红海实际上是过“芦苇海”[1]，它是一片很浅的沼泽地，逃亡的以色列人能够从上面走过去。同样，但以理的预言并非出自但以理本人，而是其他人在这些事件发生之后写成的。基督也并没有喂饱五千人，相反，他以那个男孩的慷慨激励众人都拿出自 48
己那一份，慷慨地和他人分享。理性主义释经的前设是：神迹是不可能的。

1　芦苇海的英文是Reed Sea，红海的拼写是Red Sea。——译者注

因此，理性主义释经者不是通过历史学家所常用的方法验证这些历史事件的真实性，而只是简单地将它们当作不可接受的事件予以剔除。他们用同样的方法摒弃圣经中被认为是道德上难以接受的教导以及看似与其他历史证据或者当代科学理论冲突的经文。

用理性主义观点解释圣经的最终结果就是，不存在确切的神的话语。也就是说，圣经本身并不具有独立的权威，人的推理才是判断一句话是否是从神而来的最终权威。

圣经批判学

16 世纪新教宗教改革的一个最重要特点，就是改教者对于“唯独圣经”（sola Scriptura）的坚持。人们发现，罗马天主教廷所持的某些立场，实际上是建立在一些伪造和经过篡改的文献上的。改教者们受此影响，拒绝承认教会传统与圣经享有同等权柄。相应的，新教教徒便开始对探究宗教文献，尤其是圣经的文学特点产生浓厚兴趣。因此，他们需要有严谨的判断以分辨真伪。“圣经批判学”（Biblical criticism）是一个技术术语，它既不是指像艺术评论家点评一件艺术作品那样对圣经品头论足，也不是指一个带有“批判精神”之人的负面性评论。其实，这个词是指对涉及圣经的数据资料进行技术性的核定，以判断圣经中哪些内容是真实的。

圣经批判学有两种形式。第一种形式是关于圣经文本的，或称为“低等批判学”（lower criticism），研究者力求鉴别圣经原始文本。很多古代的圣经抄本被部分或完整地保存。这些文献的一致性有所不同。文本批判学是通过比较各种不同的古代文本来确定原始文本的一项科学。虽然我们今天没有任何圣经原始手稿，但因为存在大量古代抄本和各种翻译本（超过五千册），我们基本能够确定原始文本的内容，而极少数存在问

题的经文并不影响重要的神学教义。几乎所有早期圣经文本批判学家都深信，圣经的原文是由神所默示的，因此确定正确无误的文本至关重要，这也是他们工作的动力。文本批判学力求在最大程度上正确地还原圣经的原始文本。

圣经批判学的第二种形式，有时被称为“高等批判学”（higher criticism），即查考文献的历史背景和圣经本身的文学特点。这种分析方法致力于回答有关圣经某卷书的写作时间、作者，某一段经文的体裁或文学类型等问题。这种研究本身并不是来自于理性主义的。例如，了解律法与箴言的区别、诗篇与书信的差异，对于正确理解作者的本意是很有帮助的，另外了解每一位圣经作者的神学意图也有其价值。但是，在理性主义者手中，这种历史批判法大都演变成“破坏性高等批判”。这种批判最终导致的结果是，摧毁人们对于圣经的信心，不再相信圣经是完全可信的，乃至最终不再相信圣经具有权威性。

某些人否认圣经是神亲自默示的话语，但承认其作为一部记录人们宗教诉求的经典，仍存在一些价值，因此历史批判学（historical criticism）成为对这些人十分有用的替代品。他们断言，以色列人对神的寻求同样受制于所有宗教经验都会产生的种种错误和局限，这与任何宗教信仰者的朝圣体验没有什么分别。经过这些评论家的重造，以色列人的历史被挤入周围民族的宗教生活模子，甚至在大多数情况下完全用周围民族的宗教生活来解释。这种观点是自然主义的，因为它不承认有任何可能，神为了他特别的旨意拣选以色列人并且默示作者准确记录了他们的属灵历程。

运用历史批判学来削弱圣经的可信性和权威性的一个典型例子，是备受争议的 JEDP 底本说。 这个理论声称，“五经”（摩西所写的五卷书）实际上是历经多个世纪，以四个不同作者的作品编辑汇总而成。运用同

样方式，还有一些人提出《以赛亚书》是由两、三个“以赛亚”写成的，
50 而且保罗也不可能写出那些冠以他名的教牧书信。这种方法以强调圣经中的错误为出发点，以削弱圣经的权威为最终结果，使圣经符合可接受的个人推理，使“解释圣经”变得轻而易举。这样一来，圣经中那些超自然元素或不符合现代某些偏见的教导就成了不真实的，或者不具有权威性的。

但凡做过前期的研究工作，所有圣经批判者们其实都从相同的证据入手。如果某一证据看似不利于支持圣经的可信性，此时研究者个人所持的前设就开始发挥作用了。那些相信圣经是完全正确的学者会寻找一个方法巩固对圣经真确性的信心，这些学者们在解决类似问题的过程中已经取得了非凡的成就。那些认为圣经存在错误的学者则不再进行深入分析了。他们解决问题的方法是，确定圣经的记载有误。因此，一个人对于圣经性质的前设先于且决定他对经文的诠释。

例如，一位持有自然主义前设的释经者可能仅仅因为经文内容与假定的用词和写作风格不符，就质疑圣经的某些书卷是否真由作者写成，例如摩西和保罗的书卷。这种做法削弱了圣经中大部分内容的权威性。然而那些接受圣经关于作者的陈述，则会论证这一说法的可能性。他们认为，某一圣经作者在他人生的不同阶段，在阐述不同的问题或援引不同的作者时，会使用不同的写作风格。同样，一位自然主义释经者可能会否认《以赛亚书》的统一性，因为书中某一部分的内容不符合他的前设——任何人都不可能预知未来。在这两个例子中，圣经自有的权威事先就被剥夺。整本圣经的设计就是要挑战人们的前设，而不是受其控制。如果不承认圣经的超自然性，那么我们丢失的就不仅仅是神迹，而是圣
51 经由神所默示且拥有至高权柄这一整体观念。综上所述，破坏性的历史批判学选择仅仅承认圣经是由人手写成这一单方面事实。

不管是文本的、历史的还是文学上的，所有关于圣经的批判分析学如果要忠于圣经已经证实的内容，就必须立足于圣经既是人手写成也是由神亲自默示这一前提。

文化相对主义

如何架设一座桥梁，把圣经作者所属的那古老世界和当代社会连接起来，这并不是一个新课题。对于任何想明白圣经意思的人来说，考察经文的写作背景一向至关重要。除了那些只追求所谓“灵意”而不顾经文原本自然含义的人，所有的释经者都通过考察作者所处时代的历史、文化和宗教背景寻求对圣经清晰的认识。

当代，认真的释经者一直在努力将圣经的真理运用到我们的现实生活中。为了做到行之有效，释经者必须了解圣经原始读者或听众所处的时代背景。而对于那些寻求将圣经真理传播给异域文化背景人士的释经者来说，研究受众所处的文化相当重要。其实，道成肉身的真正含义就是将神的真理“处境化”（contextualization），并融入到听众的生活中去。耶稣基督用人类可以理解的话语和行为将属天的真理揭示出来。使徒们效法耶稣的榜样，采用不同的方式，将神的真理分别传给了犹太人和外邦人。

因此，理解圣经作者与当代读者的背景，对于正确理解和应用圣经真理至关重要。所以本书将用好几章的篇幅来论述如何掌握研究这两个领域的相关技巧。但是，这里又有一个前设问题：到底什么是“处境化”？在实践当中，致力于这方面研究的人的观点不尽相同，他们当中有的仅仅将研究经文的背景作为厘清经文意思的一种途径，有的则因过分强调“背景”，而成为自然主义释经者。 52

问题的关键在于，一段圣经经文的有效性是否取决于现代人对古代文化的理解？圣经的权威性是否取决于它与现代文化标准的相融性？

所谓“文化”是指一群人看待事物或行事的方式。文化相对主义者认为，任何观点的价值或真实性都取决于它所在的文化背景。理性主义者认为文化是道德中立的，在某种文化背景之下行得通的，在另一种文化背景下未必能行得通，未必是好的。对于与道德无关的问题，这种说法还是有道理的。但是，若将这种观点用于所有文化范畴内的事情，就等于剥夺了圣经审判所有世人思想和行为方式的独立主权。事实上，神把圣经赐给世人的目的，就是要改变他们的文化并帮助人建立起符合神心意的思想和行为模式，这么说一点也不过分。

让我们从古代经文与当代信徒之间“理解鸿沟”的两端来看文化相对主义的影响——它如何处理圣经作者的本意？它对圣经在当今信仰和生活中的应用有何影响？

当一种对经文原始写作背景的现代观点与经文显而易见的意思相悖时，到底哪一种解释占上风？如果允许用今天对古代文化不准确的理解，去更改经文显而易见的意思，这就变成了自然主义释经法。

圣经中有很多教导对于现代文化来说令人深感棘手。许多自认为是福音派的释经家试图通过某种释经方法来解决这些难题，这个方法或被称为“处境化”、“动态对等法”（dynamic equivalence interpretation）或“民族语言学”(ethnolinguistics)。这一立场认为圣经论述只是个短暂的文化“外皮”，仅仅对圣经原本的听众才有权威，对于其他文化背景下的人则可以被认为是没有约束力的，而被包裹在文化“外皮”内的真理“内核”，
53 才是恒久不变的原则，才是神对所有时代的所有人的旨意。这种方法到了哪个地步会变成自然主义的呢？除非圣经本身为这种区分提供了依据，否则任何将圣经教导当成可有可无的文化外皮而加以丢弃，只看重“内核”

或自定的所谓不变原则，就变成了自然主义的释经法。

圣经从未授权所谓“外皮和内核”的区分。如此说法的依据是什么？谁又来进行这种区分呢？例如，在下列的几个圣经命令中，到底哪些是可以被丢弃的文化外皮呢？

> 你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主。（弗 5:22）
> 你们作儿女的，要在主里听从父母。（弗 6:1）
> 顺从神。（徒 5:29）

当一个人判断圣经中哪些教导是永恒不变的原则，而哪些又是可舍弃的文化附属品时，他已经变成凌驾于圣经权威之上的权威。有人教导说，如果婚姻辅导人员认为一段婚姻已经“死亡”，他就应该建议双方离婚。那么，我们该如何看待基督关于不能离婚的命令呢？也许我们可以说，基督给出那些命令的背景是 1 世纪的犹太文化，因此这条命令背后的原则才是我们应该遵守的，而不是命令本身。这原则就是关爱你的另一半。照此说来，在某些情况下关爱另一半就意味着将其从婚姻的法律约束中解脱出来。持如此观点的文化解读者常说，释经者不可被简单的、咬文嚼字的律法主义所捆绑。

思考一下圣经关于同性恋行为的教导。圣经之所以禁止同性恋关系，与同性恋者在当时罗马世界中的名声有关。如果基督徒纵容这种行为，便会使整个教会声名狼藉。这条禁令背后的原则是忠贞。因此有人便教导说，只有在乱交时，同性恋关系才应遭到谴责。最终，释经者对古代文化的了解变成了接受或拒绝圣经教导的权威。既然所有经文都是在一定的文化背景下写成的，所有圣经教导就理应受制于处境化的操控。 54

文化相对主义者的前设与理性主义者的相同，那就是自然主义。对

于自然主义者来说，当圣经某一明确的教导与人的自然想法相抵触时，圣经必须让步。对于文化相对主义者来说，如果一个人对圣经作者的文化背景或当代文化背景的理解，得出了一个与经文本身的自然意思完全相反的解释，文化解读者比圣经本身有更大的权威决定什么才是真理。这种做法正是自然主义的。（处境化在福音派释经者中是一个至关重要的问题。因此，在下面几章中我们还将就此作更详细的论述。）

建议阅读书目

旧约文本

Brotzman, E. R. *Old Testament Textual Criticism*. Grand Rapids: Baker, 1994.

McCarter, P. K. *Textual Criticism*. Philadelphia: Fortress, 1986.

Tov, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 2nd ed. Min–neapolis: Fortress, 2001.

Würthwein, E. *The Text of the Old Testament.* 4th ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

新约文本

Aland, Kurt, and Barbara Aland. *The Text of the New Testament*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Ehrman, Bart D., and Michael W. Holmes, eds. *The Text of the New Testament in Contemporary Research*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Greenlee, J. Harold. *Introduction to New Testament Textual Criticism*. Rev. ed. Peabody, Mass. Hendrickson, 1995.

Metzger, Bruce M., and Bart D. Ehrman. *The Text of the New Testament*. 4th ed. New York: Oxford Univ. Press, 2005.（麦子格著，《新约经文鉴别学》，中华福音神学院）

55 *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2nd ed. New York: United Bible Society, 1994.

自然主义观点

Alter, R., and F. Kermode, eds. *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1987.

Barton, John. *The Nature of Biblical Criticism*. Louisville: Westminster John Knox, 2007.

Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. London: DLT, 1996.

Black, D. A., and D. R. Beck, eds. *Rethinking the Synoptic Problem*. Grand Rapids: Baker, 2001.

Elliott, J. H. *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress, 1993.

Green, Garrett. *Theology, Hermeneutics and Imagination*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.

Greenwood, D. C. *Structuralism and the Biblical Text*. Berlin: Mouton, 1985.

Harrisville, R. A., and W. Sundberg. *The Bible in Modern Culture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Horrell, D. G., ed. *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*. Edinburgh: T and T. Clark, 1999.

Kugel, James L. *How to Read the Bible*. New York: Free Press, 2007.

Levison, J. R., and P. Pope–Levison, eds. *Return to Babel: Global Perspectives on the Bible*. Louisville: Westminster John Knox, 1999.

Linnemann, Eta. *The Historical Criticism of the Bible*. Robert W. Yarbrough, trans. Grand Rapids: Baker, 1990.

Longman, Tremper, III. *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Vol. 3 of *Foundations of Contemporary Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

McKnight, E. V. *Meaning in Texts*. Philadelphia: Fortress, 1978.

Marguerat, Daniel, and Yvan Bourquin. *How to Read Bible Stories: An Introduction to Narrative Criticism*. London: SCM, 1999.

Marshall, I. Howard, ed. *New Testament Interpretation*. Grand Rapids:

Eerdmans, 1977.

56 Patte, D. *What is Structural Exegesis?* Philadelphia: Fortress Press, 1976.

Porter, Stanley E. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. New York: Routledge, 2007.

Porter, Stanley E. and D. Tombs, eds. *Approaches to New Testament Study*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Porter, Stanley E., and Dennis L. Stamps, eds. "Rhetorical Criticism and the Bible," *Journal for the Study of the New Testament, Sup. 195*. Sheffield: Sheffield Academic, 1995.

Powell, Mark A. *The Bible and Modern Literary Criticism*. New York: Greenwood Press, 1992.

Powell, Mark A. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress, 1990.

Riches, J. *A Century of New Testament Study*. Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1993.

Robbins, Vernon K. *Exploring the Texture of Texts*. Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1996.

Rogerson, J. W., and Judith Lieu. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2006.

Scalise, Charles J. *Hermeneutics as Theological Prolegomena*. Macon, Ga.: Mercer Univ. Press, 1994.

Soulen, Richard N., and R. Kendall Soulen. *Handbook of Biblical Criticism.* 3rd ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

Stein, Robert H. *The Synoptic Problem.* Grand Rapids: Baker, 1987.

第四章
后现代的自然主义释经



我们感谢前现代的先辈们，因为他们强调圣经超自然的特点。我们将在本书的十五至二十章中，探讨怎样合理地回应这一前设的影响。我们也感谢现代释经家，因为他们强调圣经由人手写成的特点，由此我们可以明白作者的本意。我们将在七至十四章讨论如何明白圣经作者的本意。

我们也可以感激持后现代主义观点的释经家，因为他们教我们谦卑。他们认为，只要通过正确的释经方法及技巧就能够准确无误地解释每段经文。他们已经证明这种看法是多么错误！

关于后现代思想（或者说“感觉”）中积极的方面，我在另一本书中已讨论过[1]，我们在此只思考它对圣经诠释的影响，看看后现代的自然主义

1　关于后现代的积极影响，请看*The Art and Craft of Biblical Preaching,* Haddon Robinson and Craig Larson, eds. (Grand Rapids: Zondervan, 2005)，其中我写的部分是“Connecting with Postmoderns: What to adopt, what to adapt, what to oppose in postmodernism”，特别请看第174—176页。

释经对圣经诠释产生了哪些影响。

58 正如我们已经在前现代和现代的各种释经法中看到了不能被认可的元素，我们也将看到后现代主义思想及其自然主义释经法的危险。这一点是重要的，因为后现代主义从 20 世纪的后半叶至今已经影响了大多数福音派对圣经的解释。

有关后现代主义对圣经诠释影响的问题

要衡量后现代主义释经法的影响，我们得先回答三个关键问题。首先是有关后现代主义起源的问题，这个问题的答案将揭示出后现代思想的本质和灵魂。

1. 后现代主义从哪里来?

一些权威学者认为，后现代主义始于 20 世纪 60 年代的艺术领域，70 年代转移到语言学和哲学领域，到了 80 年代，它的影响力渗入到福音派圣经诠释中。但是，后现代主义是怎么产生的？以下是有关后现代主义渗入西方文化的四个常见理论。

第一，一些学者认为后现代主义其实并不新鲜，它只是现代启蒙思潮理性主义的又一个阶段而已。后现代思想确实建立在认为人的理性无所不能的基础之上，或者至少相信每一个人都是自己的权威。虽然也许现在下结论为时尚早，但大多数学者似乎都认为后现代主义其实是极端反现代主义的。之所以说这个判断还不成熟，是因为毕竟历经了 200 年，人们才给现代主义下了一个完整的定义，所以让我们等着看这一系列新兴的假设之结局如何。

总之，从 19 世纪到 20 世纪早期，一直在圣经诠释领域占主导地位

的启蒙运动理性主义的傲慢自信一直是后现代主义攻击的目标。

第二，另一些人认为，后现代主义是 20 世纪中期主导圣经诠释学的存在主义理论的进一步发展。在 20 世纪早期，世俗存在主义学者萨特（Jean Paul Sartre）和加缪（Albert Camus）相信，除了当下的体验，生命没有 59
任何客观意义。这听起来岂不与后现代主义相似吗？而以 19 世纪的克尔凯郭尔（Soren Kierkegaard）为先驱的基督教存在主义学者，同样从个人经验中汲取意义和真理，但他们认为生命最重要的体验是经历神。他们声称神对人类的启示是个人的、内在的和体验性的。在第一次世界大战之后，以理性释经法为主导的自由派神学受到存在主义的挑战，并被广泛取代。

巴特（Karl Barth, 1886—1968）是这一时期最具影响力的神学家，他坚信圣经是超自然的、是客观真理、是我们认识神的源泉。但是，对他来说，圣经中神启示的真理必须与读者的信心回应相融才成为神的话语。圣经要完全成为神的话语，必须有人接受它。就像由环氧和硬化剂合成的黏合剂，只有当这两种物质被恰当地调和在一起时，才成为黏合剂。同样，圣经只有在与领受者的信心恰当地调和在一起时，才成为来自神的启示。圣经文字本身没有效力，在人们用心思意念去回应圣经文字之前，圣经只是潜在的神的话语。但是巴特还是承认有从神而来的圣言，而且是真实的。他在这一点上要比之后的布尔特曼（Rudolph Bultmann，1884—1976）强多了。布尔特曼提倡推翻圣经的超自然记载，包括基督的复活。这一观点在 20 世纪后半叶成为存在主义神学家所使用的释经法的主导。这一释经法如此强势，以至于被称作“新诠释学”或“释经循环”。这种方法使得释经者寻求“真理”和意义的方向从古代经文转移到当下的背景，特别是释经者本人的背景和回应。

因此，有些人认为这种存在主义释经原则是后现代主义的先驱。至少，

它脱离了理性的现代主义，因为理性的现代主义相信文字的含义是能够准确传达的。因此，即使存在主义学说没有引入后现代主义，至少也在20世纪70年代后为后现代主义铺平了道路。

60 第三，其他的观察家称，要发掘后现代主义的根源，我们只需看看20世纪启蒙运动理性主义的各种“真理观”（metanarratives，不变真理的全面阐述）的失败。在第二次世界大战的恐怖之后，后现代主义开始蓬勃发展。举例来说，想一想宣称某一种族优于另一种族的“真理观”，如日耳曼人优于犹太人，以及那些在亚洲和非洲发生的种族屠杀。世俗后现代主义者会认为，宗教（无论是伊斯兰教还是基督教）是又一个失败的“真理观”。因此，世上根本没有什么所谓涵盖一切的超级真理，只有什么对于我们看来是最好的个人理解罢了。

最后，一些人将后现代主义的诞生归咎于科技，特别是“信息时代”的诞生。后现代的人面对大量倾泻的信息，感到无法招架、无法消化，以至于彻底放弃相信这世上有什么永恒不变的客观真理，所以，最好的办法是对所有说法都和气包容，视为同样有理。

当然，有关后现代主义的起源还有其他一些理论，但它的核心观点是什么？

2. 后现代主义释经方法的核心观点是什么？

后现代主义思想虽然建立在自然主义的前提下，但在文学批评、语言学、交际学、人类学和社会学领域展开了新方向。后现代思想对传统释经法提出了挑战，其中的三个攻击目标是：（1）终极不变的真理不存在；（2）语言无法准确无误地传递某种想法，加上现代人与圣经作者在年代和文化上存在巨大差异，分析语言的努力就更是徒劳；（3）语言的有限性不一定是坏事，因为某种含义是由外在因素（事物和事件，以及别人的话）

和内在因素（我本人的主观感受）合成的。

虽然语言传递了基础信息，但是起控制作用的却是我本人带入到文字中的东西，而二者结合的那个结果才是真正有价值的。因此，“含义”是相对的，尤其是对于我个人当下的主观感受来说，更是如此。

大多数福音派基督徒都拒绝这些观点。我们相信神的存在以及其他 61
关于神和他所造世界的终极不变的真理，相信神能够以我们理解的文字表达他的心意。几乎没有基督徒相信，自己的主观感受能够控制文字的含义，至少大家认为这样做不应该也没有必要。即便我们允许主观感受控制我们对现实的认识，我们也并不将它等同于现实，因为我们相信现实是独立于人的主观理解而存在的。对信徒来说，客观现实（你也可以称之为真理）是存在的，并且无论多么不完全，人们还是可以理解的。[1]

后现代主义释经原则对待圣经的一个基本方法是，几乎视所有经文为叙事性的，认为圣经无非是一个讲述远古先民经历神的故事而已，可能会对自己经历神有帮助。我们的目的不应该是徒劳地挖掘神让人们记录那段历史或给予那些教导的目的，而是要去感受这故事在今日对我生命的影响。后现代主义者告诉我们，不要在圣经中寻找既定真理，而要问自己该怎样回应所叙述的故事或暗含的意思。例如，使徒书信只是在特定的历史时期对人们的激励，而不是神对于所有时代、所有文化背景下的人客观的、不变的、真实的旨意。使徒书信的目的就是要激励我们。

我们承认在圣经中有叙事的部分，但是坚决反对那种将几乎所有经文，包括使徒的直接教导，都划为“叙事体”的做法。正如我在本书第十九章所提到的，我们把叙事体与其他体裁区分开来，称之为“历史叙事体”。我们认为那些具体的历史叙述是为了造就我们而记载的。如果你

1　Robertson McQuilkin and Bradford Mullen, “The Impact of Postmodern Think– ing on Evangelical Hermeneutics, *Journal of the Evangelical Theological Society,* March 1997, 71.

愿意，还可以将其看作神的道和旨意的真实记录。在本书中，圣经被看作以能够理解的人类语言启示的神的真理。

3. 福音派信徒在理解和应用圣经方面多大程度受到后现代思想的影响?

据我所知，没有一个福音派解经家是彻头彻尾的后现代主义者，或
62 绝对的相对主义者。这种自相矛盾的说法是留给世俗后现代主义者的。但是，在福音派解经家中有些自称为“相对的相对主义者”的人。

虽然所有自诩为福音派基督徒的人都相信一位有位格的神已经将自己启示给我们，但由于这启示的意思不可能被人们完全洞悉，越来越多原来一直被认为是基本性的教义现在被弃绝。例如，耶稣基督是与神和好的唯一道路，这条真理已经不再被认为是基要真理。2007 年，《普通信徒宗教与公共生活论坛》(Pew Forum on Religion and Public Life) 的一个问卷调查显示，有 57% 的福音派信徒认同这个包容的观点。这种包容主义就是后现代思潮影响的直接结果。被人们认为是基要真理的圣经教导逐年减少。

神学家和教会领导发表以下评论，充分反映出后现代思想的影响：

·“你不可能脱离自己在历史、文化、社会阶层和性别上的定位，因此不存在什么‘正确的’或‘真实的’释经，不存在客观中立且不受价值观影响的解读。”

·“后现代主义打破了圣经诠释方法的大一统。现在关于如何解读圣经有各式各样的理论，没有哪一个是可以或已经被普遍接纳的。”

·“后现代主义给各种不同的教义释经法开辟了空间，因为哲学思想决定经文的含义。”

·“没有所谓的‘真理’，只有‘对我来说是真理’。”

·“神是爱，所以他无条件接纳我。”

·“权威已经过时，现在流行的是包容。包容意味着对于释经者自己来说，所有的解释都是正当的、有根据的。”

·“不要局限神。”

·“要包容接纳，不要唯我独尊。”

·“客观事实当然是存在的，但不要试图证明它，而要让人们来感受耶稣，他就是真理。”（这个说法出自那些比较温和的后现代主义释经者）

正如一位领头的后现代主义释经者诚实地承认说，有一群对这些观点持反对意见的执着的释经者，主张“每段经文都有一个名正言顺的意思，而这唯一正当合理的意思就包含在经文当中，且不因环境的变化而改变”[1]。

63

这就是本书的立场！这也是历史上基督教会一贯的立场，更重要的是，它是圣经自己的立场，正如我们在第三章中已经看到的。

> 自从20世纪80年代以来，圣经诠释学者就一直面临进退两难的境地，一个“令圣经评论者困惑，甚或坐立不安”的难题：“经文的解释是由经文决定，还是由经文以外的因素来决定？或更对立地说，哪一个更具决定性——经文还是读者，读者还是经文？”[2]

1　A. K. M. Adam, “Postmodern Biblical Interpretation,” *Dictionary of Biblical Interpretation* John H. Hayes, ed., vol. 2 (Nashville: Abingdon, 1999), 306.

2　Gary A. Phillips, *Semeia,* Society of Biblical Literature, 1995, 193

针对这个困局，万户泽尔（Kevin J. Vanhoozer）回应道：

> 后现代释经者总是忍不住发表略加掩饰的个人看法，然而，被所谓在经文“后面”或“前面”之类的东西（指经文的背后意思或字面意思。—编者注）分散注意力，只能让人错过经文的意思。这种不符合神学的圣经批判学就像聋子的音乐评论和瞎子的艺术评论。[1]

衡量后现代主义

我们与后现代思想诚然有本质上的不同。正如在本章开始时所说，我们承认后现代主义给福音派神学带来了一些有价值的东西，即提醒我们注意到没有被充分解决的问题。后现代主义的观点使我们留心语言交流的困难，提醒我们已有假设（亦可称作“前理解”）难以察觉的影响，并且促使我们重新考量圣经与我们之间存在的文化和历史差异，更加缜密地研究我们在文化和神学上的先入之见，不再贸然宣称对圣经准确无
64 误的解释。最该感谢后现代思想的是，它削弱了现代主义释经法的傲慢，这傲慢已逐渐腐蚀了人们对圣经中记载的神超自然介入的信心。

但我们最反对的是，后现代主义对于启示的可靠性和圣经权威的强烈攻击。我们坚信客观不变的真理是存在的，而且神选择向我们启示了有关他本身以及他对我们的旨意的真理。这启示不仅是在他的儿子耶稣基督里，也是在先知和使徒的话语中。我们坚信语言文字不仅能够，而且也确实以我们当今可以理解的方式表达了神的真理。当我们遵循理解

---

1 *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* Kevin J. Vanhoozer, ed. (Grand Rapids: Baker, 2005), 21.

人类交流的合理指导方法时，就可以理解神的真理。这是本书的基本假设。

建议阅读书目

Adam, A. K. *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. St. Louis: Chalice Press, 2000.

Adam, A. K. *What is Postmodern Biblical Criticism?* Minneapolis: Fortress, 1995.

Barth, Karl. *Church Dogmatics.* Vol. 1, *The Doctrine of the Word of God*. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, eds. G. T. Thomson and Harold Knight, trans. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936, 1956.

Brunner, Emil. *Truth as Encounter*. A. W. Loos and D. Cairns, trans. Philadelphia: Westminster, 1964.

Bultmann, Rudolf. "The Problem of Hermeneutics." *Essays Philosophical and Theological*. J. C. Greig, trans. London: SCM, 1955.

Carroll, R., and M. Daniel, eds. *Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Collins, John J. *The Bible After Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Davis, Ellen F. and Richard B. Hays. *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Fish, S. E. *Is There a Text in This Class?* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1980.

Fretheim, Terence, and Karlfried Froehlich.*The Bible as Word of God in a Postmodern Age*. Minneapolis: Fortress, 1998.

Gruenler, Royce Gordon. *Meaning and Understanding*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

Jobling, David, Tina Pippin, and Ronald Schleifer, eds. *The Postmodern Bible Reader.* Oxford: Blackwell, 2001.

65

Jobling, David, Tina Pippin, and Ronald Schleifer, eds. *Postmodern Use of the Bible*. Nashville: Abingdon, 1988.

McQuilkin, Robertson, and Bradford Mullen. "The Impact of Postmodern Thinking on Evangelical Hermeneutics." *Journal of the Evangelical Theological Society (JETS)*, March, 1997:71.

Penchansky, David. *The Politics of Biblical Theology*. Macon, Ga: Mercer Univ. Press, 1995.

Schleiefer, R., ed. *The Postmodern Bible Reader*. Oxford, Blackwell, 2001.

Silva, Moises. *Has the Church Misread the Bible?* Grand Rapids: Zondervan, 1987.（莫伊·西拉著,《教会读错圣经？》，友友文化事业有限公司）

Sugirtharajah, R. S. *The Bible and the Third World*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001.

Sugirtharajah, R. S. *Voices From the Margin*. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 2006.

Sugirtharajah, R. S. *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.

Tate, W. Randolph. *Interpreting the Bible*. Peabody, Mass.: Hendrick–son, 2006.

Thiselton, A. C. *The Two Horizons*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Thiselton, A. C. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Vanhoozer, K. J. *Is There Meaning in This Text?* Grand Rapids: Zondervan, 1998.（范浩沙著,《神学诠释学》，校园书房出版社）

第五章
教义释经



神不可能说谎。因此他的意念中不可能存在自相矛盾的地方。既然 67
圣经中所有的话都是神默示的，那么它们就都是完全值得信赖的。鉴于这个基本前设，则使圣经在某一问题上的所有教导和谐统一，或者为圣经中所有的教导构建一个全面系统的框架，这样的尝试是正当合理的。

对圣经进行系统研究不但合理，而且必要。例如，神学家必须系统研究圣经中所有关于神救恩的经文。如果他单单挑出一段经文，把它与其他关于个人如何得救的经文割裂开来，其结果势必歪曲神关于救恩的真理。因此，神学家这种系统的研究不仅是正确、必要的，而且对于正确理解经文是极其重要的。不论是圣经教导者还是神学家，都应当努力协调或者寻找有关某一主题的不同经文之间的统一性。

将圣经中的教导系统化，不但合理、必要，而且还是必然的。任何人在研究一部文献时都带有自己的前设，虽然某些解经家声称他们是完 68
全客观的，但是随着后现代主义的到来，这种观点已经越来越站不住脚了。“眼镜后面的东西，比眼镜前面的东西更影响释经。”这种说法不无道理。

基督徒会带着有关神和神所启示真理的系统思想来解释圣经。他透过自己头脑中的眼镜来看圣经中的一切，只能够接受那些与头脑中已成型的理论体系所匹配的观念。不但每个基督徒都是神学家，而且每个人都是神学家，唯一的区别是有的神学家比别人更称职。

如果圣经真的是神的话语，而且人类的心思不断在已被接受、相信的各种观点中寻找一种内在的逻辑联系，那么当我们发掘圣经真理的时候，应该采用什么方法，以避免犯错呢？一个人怎样才能走出他自己和其他释经者种种先入为主的观点所构成的迷宫，得着神在圣经中启示的真理呢？我们在本书十五、十六章解答这些问题。

对圣经的教导进行综合的过程，类似于科学家们使用的归纳和演绎推理。释经者以某一段经文开始，确定作者的本意。他依照这一过程处理所有涉及相同和相关主题的经文，以求将它们纳入一个相联系的整体。因为他确信圣经具有整体一致性，接下来便会构建一个貌似合理的模式或假设。这个模式转而成为研究其他经文的基础。一个经过反复验证且成为坚定信念的模式就成为一个神学体系，释经者们遵循着这个体系来理解圣经。

因为圣经诠释是一项长达一生的浩大工程，所以构建出一个神学体系并不意味着已经走完了释经之路。神学体系要受制于圣经，而不允许操纵圣经。不仅如此，释经者有责任将所有的圣经教导都纳入他的神学体系当中，如果不能做到这一点，就应该彻底摒弃这个体系。此外，我
69 们应当谦卑，体系中凡是不能被圣经经文直接印证的那些方面，我们都不应当急于下结论。

因此，神学体系在学习圣经的过程中是有合理用途的。但当神学体系本身成了最终权威，对于任意一段经文的独立权威性加以评判时，问题就来了。当释经者运用神学体系中的假设硬解经文，而不是按照圣经

的教导来修改教义，圣经就被曲解。

因为神赋予了人们渴望明白他所有真理的热情，所以历代基督教学者和普通信徒都首先构建了一套对他们来说完整一致的神学体系，然后在此基础上对所有经文进行了解释。这就称为教义释经。虽然说现代释经者尤其喜欢这种释经方法，但其实各个时代的释经家，无论他们持何种前设，都这么做过。对信徒来讲典型的教义释经学的前设是：圣经中所有的教导都来自于神，因此必须被看成完整一致的整体；一旦构建出这个整体的体系，具体的经文解释就必须顺应这个体系。

一套教义系统的框架是由圣经中的内容构建的，并且是经过对这些圣经信息合乎逻辑的演绎推理得出的。之后，每一段圣经经文都会按这个神学体系去解释。因此，在 20 世纪后期，许多学者就不再视释经学为多样化的，也不再谈论一个人可能用一系列的释经原则。相反，他们视释经学为单一性的。这就意味着某人不但承认他对圣经的前设，而且承认自己的神学体系，他根据这一体系来理解圣经。今天我们常见的释经法基于加尔文主义、时代论、非洲神学、解放神学、女性神学等。释经者对任何一段圣经的解释必须符合已经被他采纳的神学体系。

虽然我说的是 20 世纪后期，其实中世纪时期的释经学大体也是这样的：

> 中世纪，很多人（甚至包括天主教会的神职人员）对圣经都极其无知……对圣经的解释要依照天主教会的传统和教义，这种做法成为根深蒂固的原则。在圣经中又见到教父们的教导，或者找到天主教会的教导，被视为登峰造极的智慧……圣维克多的雨果（Hugo of St. Victor）甚至说：“先搞明白你该相信什么， 70

然后就到圣经里找它吧。”[1]

16 世纪中期，在特伦托会议（Council of Trent）上，罗马天主教会确立了以教义释经为官方释经前设的原则。会议声明，圣经和天主教会都是正确无误的，这样便实际上使天主教会的规条成为圣经诠释的主控因素。

那么，改教者们又如何呢？仅有一种答案可以解释为什么路德要轻视《雅各书》。路德的基本神学体系来自《罗马书》1 章 17 节，既然雅各的论述照路德看来有所偏离，《雅各书》对他来说就是“毫无价值的”。

我们是否可以根据某个被认可的释经原则，将《约翰福音》3 章 16 节理解为“因神只爱他的选民”呢？看来不存在这种可能性，除非是根据某一个教义前设，即在一个已经构造好的神学体系中，这段经文已经事先被认定具有某种意思，而与经文的直白、正常的意思无关。同样，某种神学体系可以被用来排除认罪悔改是被神接纳的先决条件这一教义，或者排除主祷文，认为它不适合信徒。

即便有些拒绝绝对真理的后现代释经者，也同样形成了教义释经法则，例如完全相对主义的释经法，女性释经法或同性恋释经法。

针对“神学体系决定经文含义”这一问题，19 世纪后期释经学的顶尖学者泰瑞（Milton Terry）这样评论道：

> 当一位神学家从某个教义出发，带着一种辩论取胜的心态
> 71 到圣经中去寻找对他有利、对他的反对者不利的经文时，他很有可能会失去平衡。他的教义本身可能是符合圣经教导的，但

1 Louis Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1950), 23.

> 他的方式却应该受到指责。看看路德和茨温利关于圣餐论的争执吧，读读那些反律法主义者的辩论文章，还有加尔文主义以及有关圣礼的论战等，整部圣经被肆意利用，当成支持各种教义的经文军火库。……我们应该谨记，从支持某一教义的前设出发，没有哪种辩护是扎实的，也没有哪种教义是确凿的……这些方法不是解释圣经，而是强加于圣经。[1]

当人们将教义释经推向一个极端时，就会出现不愿意看到的后果——圣经不再具有权威性。虽然圣经提供了构建该体系的原材料，但这体系中掺杂了大量的逻辑推理。当这一框架被强加于经文之上时，就会取代经文本来的含义而成了权威。

这里所定义的教义释经，虽然接受圣经带着超自然和自然的双重特点，但阻碍了人们以客观的方式来研究圣经以定夺圣经作者的本意。教义释经最终不仅阻碍合理正确的释经，还可能以一套人造神学体系取代圣经的独立权威。

教义释经的源头主要有三个。无论是圣经教导中的一致性还是与个人经历的一致性，都产生于对某种教义不加分辨的服从，这些教义的来源有三：传统、其他信徒或个人经历。

传统

传统可以从正反两方面看。当某一教义或教义系统被一群基督徒接受并且传给下一代时，传统显明哪些真理经受了时间的考验，因而是有所帮助的。这也就是为什么在 21 世纪的今天，越来越多的福音派信徒倡 72

1　Milton S. Terry, *Bible Hermeneutics* (1909 repr.; Grand Rapids: Zondervan, 1974), p. 172.

导要回归古代先贤模式。如果每一代的基督徒都要探索诸如三位一体的定义、基督神人二性的关系或得救是因着信本乎恩等教义，那该是多么困难！在历史上，圣灵已经带领教会给出了解释，这些解释是经得起圣经推敲和时间考验的。然而，传统解释如果不经过圣经验证就被接受，就可能妨碍人们对圣经做出忠实于原意的解释。未经检验而继承的理论往往阻碍信徒看到圣经中那些超越其视线范围的真理。不仅如此，受局限的视线也会扭曲所看见的东西。

一套承袭下来的教义体系需要经过圣经严格权威的检验和修正，也就是说，即使当圣经中某一段经文似乎与个人的神学体系不合时，也要由圣经来掌控自己的信仰和行为。虽然一个人的体系为很多人所共同接受让人安心，但这并不意味着每个基督徒都必须属于某一个传统的神学体系，比如圣约派或时代论、加尔文派或阿明尼乌派、路德宗或再洗礼派等。其实，每个人都有自己的神学体系，但无论是哪一种，都应该在圣经独立的权柄之下严谨地进行圣经的解释。

其他信徒

另一种比较站不住脚的教义释经发生在某人不加判断地接受另一个人的观点，例如教皇、受人尊敬的教师或牧师。为什么一个人自己不努力理解、信靠、顺服圣经的教导，而由别人去建立对经文的解释呢？这种情况的产生有几种原因。一个人对领袖的热爱和仰慕，使得他不假思索地放弃自己的责任，完全仰赖领袖对圣经的诠释。当备受信赖的领袖
73 比追随者的知识丰富得多，特别是当他鼓励或期待这种关系并视其为“门徒培训”或“忠诚”的前提时，最容易发生这种情况。一个人被领袖或众多追随者接纳，会更有安全感。

当然，人们也可能仅仅因为懒惰，自己不愿花精力去理解和应用经文而放弃个人的责任。谦虚地向有知识的人学习与让有知识的人建立教义之间有微妙的区别，而且不容易分辨。但是，每一个信徒都有责任尽最大努力让自己的思想和生活顺服于圣经的直接权威。

问题的关键也许不是“信的是什么”，而是“怎么相信的”。如果一个基督徒教条地执着于圣经的某个解释，仅仅是因为这个解释源自某个人，那么圣经在这个人的生命中就不再具有独立权威了。只有透过圣经而来的基督的权威才是绝对的，所有基督徒领袖的权威都由此衍生。

个人经历

教义释经的第三种错误方法是允许个人经历来建立教义。从积极的一面来看，基督徒对神的体验促使他们想更多地认识神。我们越是顺服信靠神，神也就越发显出他是信实的。但是，基督徒的个人经验也可能成为正确解释圣经的阻碍。只有圣经本身才具有最终权威，而不是个人经历神的主观感受。例如，伴随着重生的经历，一个人往往形成对罪、耶稣基督、圣灵的工作、教会的宗旨等许多教义的理解。如果他之后拒绝在圣经的光照之下改变他的观念，反而说“但是我知道自己一直信的就是对的，因为我曾经亲身经历过”或者“神那时在我生命中动工，因此我知道这一定是对的”，如此一来，个人的经历就变成了权威。然而，我们必须根据圣经来解释个人经历，而不是用个人经历来解释圣经。

我们在形成个人对某段经文的解释或个人的教义体系时，必须极其 74
谦卑，偏离教会一致公认的智慧，是很危险的。尽管当今世界标榜个人的自主性，但圣灵以他的方式带领他的教会，这种方式没有哪个人能够独有。谨记，我们每一个人都必须为自己如何应用圣经负责，正如《提

摩太后书》2 章 15 节所说:“你当竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道。”

到此，我们已经讨论了四种能将研读圣经的基督徒领入歧途的释经方法：充满寓意或神秘色彩的前现代超自然释经，理性的现代释经，将自然主义和主观主义生硬结合的后现代释经，以及用既定的框架来解释每段经文的教义释经。值得注意的是，上述这些释经法分别建立在有关圣经的一个正确的前设之上，即圣经是超自然的，圣经是自然的，圣经必须被运用，圣经是前后连贯的、其所有教导彼此相合成为一个整体。问题在于，这四种释经法都只强调有关圣经的一个前设，而忽视了其他同样正确的前设。解决这个问题的方法就是在解释圣经时兼顾圣经的所有前设。

这些关于圣经的前设隐含着一些原则，我们将在下一章介绍。之后，我们会分析由这些原则衍生的具体指导方法。

建议阅读书目

Adam, A. K. M. *Reading Scripture with the Church*. Grand Rapids: Baker, 2006.

Baker, David, and Bill Arnold, eds. *The Face of Old Testament Studies.* Leicester, England: Apollos, 1999.

Bartholomew, C., et al., eds. *After Pentecost.* Grand Rapids: Zondervan, 2001.

75 Bartholomew, Craig, Colin Greene, and Karl Moller, eds. *Renewing Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

Berkhof, Louis. *Principles of Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Baker, 1950.

Black, D. A., and D. S. Dockery, eds. *Interpreting the New Testament*.

Nashville: Broadman & Holman, 2001.

Broyles, C. C., ed. *Interpreting the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 2001.

Carson, Donald A. *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids: Baker, 1984.（卡森著，《再思解经错谬》，校园书房出版社）

Carson, D. A., and J. D. Woodbridge, eds. *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Corley, Bruce, Steve W. Lemke, and Grant I Lovejoy,. *Biblical Hermeneutics*. 2nd Ed. Nashville: Broadman & Holman, 2002.

Cotterell, Peter, and Max Turner. *Linguistics and Biblical Interpretation*. London: SPCK, 1989.

Erickson, Millard. *Evangelical Interpretation.* Grand Rapids: Baker, 1993.

Fee, G. D. *New Testament Exegesis*. 3rd ed. Louisville: Westminster John Knox, 2002.

Fee, Gordon, and Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All its Worth*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.

Ferguson, Duncan S. *Biblical Hermeneutics.* Atlanta: John Knox Press, 1986.

Fowl, Stephen E. *Engaging Scriptures.* Malden, Mass.: Blackwell, 1998.

Goldsworthy, Graeme. Gospel–Centered Hermeneutics. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2006.

Green, J. B., ed. *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Johnson, Elliot. *Expository Hermeneutics*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

Kaiser, W., and M. Silva. *An Introduction to Biblical Hermeneutics.* Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Kim, W., D. M. Floyd and M. A. Sweeney, eds. *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium*. 2 vols. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000.

Klein, William W., Craig L. Blomberg, and Robert L. Hubbard, Jr.

76 *Introduction to Biblical Interpretation*. Nashville: Nelson, 2004.（克莱恩、布鲁姆伯格、哈伯德著，《基督教释经学》，上海人民出版社）

Mickelsen, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

Moyise, Stephen. *Introduction to Biblical Studies*. London: Cassell, 1998.

Osborne, G. R. *The Hermeneutical Spiral*. 2nd ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2006.（奥斯邦著，《基督教释经学手册》，校园书房出版社）

Poythress, Vern. *God Centered Biblical Interpretation*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1999.

Ramm, Bernard. *Protestant Biblical Interpretation.* 3rd ed. Grand Rapids: Baker, 1970.（兰姆著，《基督教释经学》，美国活泉出版社）

Stuart, D. K. *Old Testament Exegesis*. 3rd ed. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

Tate, Randolph W. *Biblical Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.

Terry, Milton. *Biblical Hermeneutics*. Reprint; Grand Rapids: Zondervan, 1974.

Virkler, Henry A. *Hermeneutics*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 2007.

Zimmermann, Jens. *Recovering Theological Hermeneutics*. Grand Rapids: Baker, 2004.

第六章
理解圣经的基本原则



作者所处的环境

77

因为圣经是人写成的，所以我们必须像对待任何文字表达一样来对待圣经。我们的目的是要明白作者的原意，但语言与文化的差异妨碍了作者与读者之间的沟通。若想了解作者的原意，读者必须明白作者所处的背景。只有通过这个办法，才能克服读者与作者之间的差别，从而才可能有正确的理解。

在接下来的几章中，我们将学习和掌握必要的方法和技巧，明白圣经的写作背景，并将这一理解运用到圣经的解释当中，最终指导我们的生活。我们在这一章，先确立理解圣经的基本原则。神启示他自己和他的旨意，不是使用天上的语言把他所命定的真理记录下来，而是使用人类的语言在历史中告诉人们。因此，我们有责任像研究其他人类文献一样研究圣经，以便尽可能准确地明白圣经作者想要我们明白、相信和顺

78

服的。

要做到这一点，我们要考虑两个背景：历史背景和文学背景。历史背景包括圣经作者及其读者的自然、地理、文化与意识形态的背景和历史事件；文学背景包括圣经语言文字、文学体裁以及所研究经文的上下文。

关于圣经的真理

因为神是所有启示的最终源头，是人类作者背后的真正作者，所以我们应当看圣经的每一个部分都是正确无误的，而且还要探寻它所有各个部分的整体一致性。

圣经是全然无误的

因为圣经所有的内容都是真理，所以我们不可因为它可能看来与某一科学理论、历史资料或者当代心理学、社会学以及人类学理论有冲突，而曲解或删除部分经文。例如，世界并非自己突然产生，而是由神创造的。因此，所有对《创世记》前几章的理解都必须视这些经文为正确可信的，否则，释经者就是持自然主义的观点。让以色列人灭除某些民族，是神的命令还是摩西的主意？《以赛亚书》究竟是谁写的？圣经中有很多篇幅的解释取决于对这一类问题的答案。但是对于那些接受耶稣基督对圣经评价的释经者来说，在解释圣经之前，先要认定圣经是全然无误的。

圣经各个部分是整体一致的

如果圣经的每一部分是全然无误的，那么人要想理解圣经，就要找出其整体一致性。我们需要将经文与经文相互比较，考察作者和第一受
79 众所处的背景。这时，可能会出现很多问题，例如，圣经的旧约与新约有什么联系？如何处理似乎不一致的历史记录，如旧约中的某些族谱或

新约中记录的基督生平？找到经文的和谐一致性要求一定的技巧，我们将在本书十五章中详细探讨。但我们首先要确立一个基本原则：圣经的所有部分都是真实的，是和谐一致的，我们的任务就是要把它的一致性找出来。

寻求真理的研经者有责任将圣经中关于某一主题的所有经文放在一起研究。另外，努力将圣经中所有的教导与全面了解圣经真理联系起来，是一件非常有意义的工作。在第十六章，我们将学习以经解经、详尽分析任何一个圣经主题、综合安排圣经中所有教义（系统神学）的指导思想和方法。但我们在此先做一个总结：整本圣经都是值得信赖的，因为神是圣经最终的作者。因此，要努力寻找贯穿圣经所有教导的整体一致性，以便更加完整地明白神的旨意。

关于圣经的权柄

唯有圣经是我们信仰和生活的绝对权柄。因此，所有诠释经文的原则和技巧都要顺应一个原则，即圣经本身是释经的终极权柄。下面我们查考一下这一原则的四个主要含义。

神启示的目的

神在圣经中启示自己的目的是为了人类的救恩。这救恩是完全的，从信徒最初与神和好，到生命得以更新而具有神的品性，到最后在永恒中与神在爱里联合。神的目的是人类的救恩。

> 并且知道你是从小明白圣经；这圣经能使你因信基督耶稣　80
> 有得救的智慧。圣经都是神所默示的，与教训、督责、使人归正、

> 教导人学义，都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。（提后 3:15—17）

既然说圣经的目的是人类的救恩，那就意味着神的启示是有限的。神给我们圣经的目的不是为了教导我们所有关于无限之神或宇宙万物的知识。神没有默示圣经作者提供一个古代历史的确切记录，也不是要教导我们所有关于人本性的知识。如果将圣经当成一本有关生物、心理或社会学的教科书，就等于错用了它，并且有损于它的权柄。毋庸置疑，当圣经涉及这些内容时，它是完全可信的，因为圣经不会教导错误的信息。但是，这些内容并非神教导的目的，相反，圣经的目的是为了使人与神和好，并通过这种和好使人恢复神造人时的本来样式。

学习圣经的目的

因为圣经是关于属灵真理权柄的启示，具有独立权柄，所以我们研读圣经的初始目的便是要明白并确定作者的本意。

如果圣经的目的是为了我们的救恩，那么我们若不先理解圣经，这个目的就永远不可能实现。释经者的责任就在于此。但是，只理解圣经并不能带来救恩，我们还要相信并且顺服神借圣经传递的信息。这便是应用的责任。

> 解经若要忠实于作者的原意，必须包括应用。[1]
>
> 对神话语的学习只有通过被改变的生命才能得到印证……
>
> 唯一可被称为“圣经教导”的教导，注重的不是处理信息，而

81

1 William Larkin, Jr., *Faculty Handbook* (Columbia, S.C.: Columbia Bible College and Seminary, 1990), F–3.

是聆听和回应神爱的声音。[1]

总而言之，神启示的目的是为了人的救恩。人若要通过圣经得到救恩，第一步是要明白圣经作者想要表达的意思，第二步就是凭着信心和顺服将这意思应用于现实生活。只有做到这两点，神启示的目的才能实现，圣经也才能在人们的生命中具有完全的权柄。

权柄的范围

我们已经看到，神的权柄并不取决于我们对圣经远不完美的解释，而只建立在圣经本身上。但是，这种权柄是仅仅存在于圣经的教导之中，还是延及圣经的字句呢？如果圣经所有的字句都具有权柄，那么圣经中的每一部分均具有同等的权柄吗？第一，我们的前设是，所有的经文都是神默示且完全正确的。此处我们无须重申圣经的默示性或无误性的立场，但我们有必要记得，我们释经的榜样是耶稣基督本人和新约作者。他们不仅把旧约看作是权柄性的，而且是完全值得信赖的，甚至经文所记录的单个文字也是如此。效仿他们的榜样，我们强调圣经的权柄时，不但指它表达的概念，也包括它所记录的文字。一些释经者承认圣经所传达的概念都是无误的真理，却认为圣经中有些文字是错误的。然而，如果所使用的文字不能忠实地表达意思，那所谓意思又从何谈起呢？更进一步来说，“所默示的概念”这一理论侵犯了圣经的独立权柄，使得圣经的权柄转移到了这些将正确的意思或概念与那些传递概念的不正确的文字区分开来的标准或标准的运用者。

蒙哥马利(John Warwick Montgomery)以法律文件作比来阐明这一点：

1　Larry Richards, “Church Teaching: Content Without Context,” *ChristianityTo- day,* 15 April 1977, 16.

培根论述有关解释法律文件的通用原则时，说了这样两句名言：

82 “脱离法律条文字句的解释不是解释，而是占卜。”

“当法官偏离法律条文时，他就变成了立法者。”

伯罗斯（Roland Burrows）对此说得再清楚不过了：“法庭必须注意，证据决不能用来使当事人原来不完整的供词变为完整或与他所说的相悖，或以其他用字代替事实上的用字，或提出本不存在的疑问。对供词的解释一向只限于能帮助法庭理解所用字句的意思，以尊重所表达的本意。”

正如对待遗嘱、契约、法规一样，忠实于圣经的释经者会以确立其真实性的方式来解释经文，而不是否定其真实性。他们会以“宁可信其有，不可信其无”为前提，一旦确立了经文明确的意思，就会在生活中应用，“即使这样做的结果可能会显得苛刻、不公平或者不便”[1]。那些真正的基督徒释经者也都认同，“一个遗嘱的每个部分都有它的意思，必须得到承认；如有可能，通过将它与其他部分相连、相协调来加以解释”。释经者会始终以“最后一份遗嘱为准”的原则，在新约的光照之下解释旧约。[2]

虽然所有的经文均出自神，并且是完全值得信赖的，但对于教会时代的基督徒来说，在顺服上并非所有经文具有相同的权柄。我们将在第十九章讨论应用圣经的原则时详细论述这一原则。圣经作为最终的权柄，

---

1 C.E.Odgers, *The Construction of Deeds and Statutes*（n.p.1956）, 186, 188.

2 John Warwick Montgomery, “Testamentary Help in Interpreting the Old and New Testaments,” *Christianity Today,* 5 May 1978, 55.

必须自己指定哪部分经文具有持久、普世的意义，哪部分经文的含义是有限的。如果由其他原则或个人来区分普世和有限的含义，那么这个原则或个人就取代圣经而成了权柄。

权柄原则中的限制

83

圣经的权柄确实对圣经作者的背景以及经文的一致性这两个原则施加了具体的限制。如果不是这样的话，圣经本身就不是独立的最终权柄了。让我们来看一看这些限制。

对人的背景的限制。就如我们之前所提到的，因为圣经是由人手写成，释经者就不可避免地要处理两个背景：（1）他力求尽可能完整地了解圣经作者的背景；（2）他力求根据当代背景解释并运用圣经的真理。通常，这两种努力是相结合的，也经常是相互交迭的。关键问题是：我们如何在不侵犯圣经权威的前提下运用这些合理且有效的理解圣经的工具呢？我们在什么基础上区分圣经作者带有权柄的、永恒不变的教导和暂时的、历史性的背景呢？

人们提出了一些解决办法。一些人认为，凡是那些与神的创造以及神的本性（如爱）一致的圣经教导都应该被相信并被遵守，但如果圣经的某一教导与创造以及神的本性无关，那么我们就可以推断它是受制于短暂的文化形式或具体的历史背景的。他们认为，当代释经者必须重现这不变的真理，由当代人加以应用或拒绝。另一些人认为，凡是那些涉及普世性原则的命令，或在任何时代、文化背景下都被认同的道德要求（如不能偷窃），可以凭神明确的旨意的权柄应用于普世，但限于某一特殊文化背景之下的教导则不应该被如此应用。例如，圣经关于夫妻在婚姻中角色关系的命令是受文化限制的个别教导，因此不能以神明确旨意的权

柄在所有的文化和时代加以应用。[1]

还有一些人认为，圣经中那些本身涉及道德与神学的教导具有权柄，而那些不涉及道德和神学的教导则不具有相同的权柄。[2]

所有这些观点的一个共同问题是：如何确定呢？既然圣经并没有给
84 我们如此解释经文的基础，释经者或许不是有意为之，但还是因为用自己外在的标准来确定哪些圣经教导可以作为权柄被接纳，哪些可以被忽略，而篡夺了圣经的权柄。这个问题不是虚构的，解决的办法也不简单。但是，只有圣经本身才是对文化理解加以严格限制的不变原则。

到此，让我们来明确一下解释和应用的区别。我们的首要任务是解释，也就是确定作者的本意。对于这一点，文化理解有助于我们明白经文的意思。其次，要在现实生活中应用经文，研究某一项具体教导背后的普遍原则是极为必要的。研经者通过这种方法可以确定并顺服神透过他满有权柄的话语所传达出的旨意。

下面我们再来分析一下之前提到过的一个例子："你们作妻子的，当顺服自己的丈夫"（弗 5:22）。这话的意思再清楚不过了。显然，说这句话受文化局限不再适用于今天，这样的说法是行不通的。如果这样做，就意味着接下来这句"你们作儿女的，要在主里听从父母"（弗 6:1），也应该作相对化处理，之前关于顺服神的命令也会遭遇同样命运。对于任何一位客观的释经者而言，保罗这句话的意思都是极其明确的。如果释经者承认神话语的独立权柄，那么他在解经的时候就不能改变这句话的意思，但关于如何应用这句话，则因文化的不同而有所区别。例如，美

---

1 Charles H. Kraft, "Interpreting in Cultural Context," *Journal of the Evangelical Theological Society,* December 1978, 257.

2 Gordon Fee, "The Genre of New Testament Literature and Biblical Hermeneu– tics," in *Interpreting the Word of God,* ed. Samuel J. Schultz and Morris A. Inch (Chicago: Moody, 1976), 133.

国家庭中的民主气氛可能会比日本家庭浓得多，但两个家庭可能都顺服圣经在这方面的教导。[1]

如果说为了将圣经应用在当代生活中的信心和顺服上，那么我们研究某一特定文化背景下的圣经教导原则，就是合理且必要的。这样做不是侵犯圣经的权柄，而是在贯彻圣经的权柄。但从另一个角度来讲，如果用这种办法来解释圣经，就会将经文明确的意思搁置一边，以当代的文化理解取代了具有权威性的经文。这样做不但侵犯了圣经的权柄，还成为一个操纵圣经教导的工具，使它迎合释经者想要的几乎任何形式。 85

寻求圣经所有教导合一性的限制。圣经的权柄限制了将圣经看作可以理解的人类沟通这一原则的实际运用，它也给释经者应当努力使圣经教导和谐一致这一原则施加了限制。在十五和十六章中，我们将学习寻求圣经教导和谐一致的具体指导原则和方法。

总而言之，在试图使一些看似互相矛盾的经文和谐一致的过程中，释经者主要在以下两方面侵犯了圣经的权柄：

1. 用那些晦涩的经文、不能确定的解释或圣经中次要的教导取代较为清晰、更主要的经文。表面上看，这只不过是经文之间的比较。但当一个不明确的教导被用来取代一个更明确的教导时，实际上是释经者或他对圣经的解释变成了权柄。

2. 释经者对明确的圣经教导进行逻辑性的演绎推理，从而侵犯了圣经的权柄。在以下这两种情况中，逻辑推理就侵犯了圣经的权柄：（1）当这种逻辑推理被当成完全无误的真理，甚至在其之上时；（2）当逻辑推理被用来推翻圣经中其他明确的教导

1　See J. Robertson McQuilkin, "The Limits of Cultural Interpretation," *Journal of the Evangelical Theological Society,* June 1980, 113.

> 时。在以上这两种情况中，逻辑推理演变成了圣经之外的哲学立场，被用来推翻圣经作者明确的原意。

如果神的话语要被理解、相信并顺服，圣经的权柄必须是至高无上的。

解释经文的先决条件

虽然神想要向每个人传达他的心意，但不是随便哪个人都能读懂圣经。关于这一点圣经说得很明白。信心是真正明白神话语的先决条件。
86 一位没有信心的读者或许可以理解所启示的某些真理，但他不可能完全明白圣经中所启示的任何一个真理。信心包含几个层面，而对于学习解释圣经的人来说，所有这些都是至关重要的。

重生

信心显然是必要的，因为不信之人不能参透圣灵的事。重生是至关重要的，这一点在《哥林多前书》2 章 6—16 节和《哥林多后书》2 章 15—18 节中有明确的教导。

> 除了神的灵，也没有人知道神的事。我们所领受的……乃是从神来的灵，叫我们能知道神开恩赐给我们的事……然而，属血气的人不领会神圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事唯有属灵的人才能看透……谁曾知道主的心去教导他呢？但我们是有基督的心了。（林前 2:11—12，14—16）

圣灵才是最伟大的释经者（约 16:13）。如果没有圣灵的帮助，我们

企图完全明白神话语的努力都注定失败。

委身

重生虽然至关重要，但是仅凭这一点还不能使一个信徒明白神的真理。信徒必须相信圣经。信心不仅是理智上的赞同，还意味着委身，意味着顺服圣经，包括顺服它的信息、含义和创作它的神。信心预备人去发现圣经作者的本意，而不是将自己想要有的意思读入经文中。只有那些对圣经充满信心的人，才能够具备完全理解圣经意思必不可少的委身。

> 人若立志遵着他的旨意行，就必晓得这教训或是出于神，或是我凭着自己说的。（约 7:17）

信徒若期望明白圣经，就必须下决心遵行它。立志顺服还表现出另 87
外一个特点：勤奋。一个真正立志遵行神旨意的人会认真研读圣经，以证明自己是蒙神悦纳、辛勤、无愧于自己工作的工人。信心并不意味着研经者不去思考，只依靠感觉或主观冲动来理解圣经。绝对不是！相信圣经是神自己话语的那种信心，会促使研经者运用神给他的一切资源来明白圣经，为要遵行它的教导。

祷告

我们需要积极主动地表达对圣经的作者，也就是对内住圣灵的信心。祷告是拥有真正信心的证据，而且只有在祷告中，信徒才有可能完全明白神的意图。圣灵借着信心内住在我们里面，我们怀着谦卑的心将自己向神的旨意敞开，但这些还远远不够，我们必须主动地祈求、寻找、叩门，必须积极地去依靠圣灵——我们的释经者。

> 我是你的仆人，求你赐我悟性，使我得知你的法度。（诗119:125）
>
> 你们中间若有缺少智慧的，应当求那厚赐与众人、也不斥责人的神，主就必赐给他。（雅 1:5）

理解圣经的先决条件是信心。只有那些有圣灵内住，顺服、委身于神，并且积极寻求从上面来的智慧的人才能够明白真理。然而，只有圣经是无误的，而不是我们或我们对圣经的解释。圣灵通过圣经光照我们，而不是启示我们。由于这个原因，若要明白神话语，还必须有信心的第四个要素。

88 谦卑

我们需要谦卑，因为我们是在研读神的话语，而且我们的本性是有限的、会犯错的。同时，我们是堕落的，对现实的认识是间接的，受到罪的遮蔽。因此，我们若想真正认识真理，在神的话语面前保持谦卑至关重要。只有这样做，我们才可能分辨什么是确定的，什么是自己可能出错的或被罪扭曲的解释。

小结

在这一章中，我们讨论了关于如何解释圣经的几点原则。这些原则都直接来自有关圣经的前设。

> 1. 因为圣经是由人写成的，在确定作者的本意时，我们必须像对待任何其他人类交流方式一样来对待圣经。

2. 因为圣经是由神所默示的，并且其中所有部分都是正确的，因此我们必须寻求圣经教导的整体合一性，而且必须承认并明白圣经的超自然元素。

3. 因为圣经是由神所默示的，它对于教义和生活有绝对的权威。因此，任何试图理解与应用圣经的指导原则和技巧都必须将圣经本身视为最终权柄。

下面，我们将讨论如何在实践中应用这些原则，学习具体的释经方法。按照这些方法，我们将能够在一定程度上确定圣经作者的本意，以及这意思与我们现实生活的联系。

建议阅读书目　89

Erickson, Millard. *Evangelical Interpretation*. Grand Rapids: Baker, 1993.

Klooster, Fred H. "The Role of the Holy Spirit in the Hermeneutic Process." in *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible*. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, eds. Grand Rapids: Zondervan, 1984, 451—72.

第二部分　指导方法与技巧

圣经
由人写成



原则

既然圣经由人写成，

在确定作者的本意时，

我们就必须

像对待任何其他人类交流方式一样来对待它。

第七章
理解人的语言



95 简介

当神按照自己的样式创造人类时，他赋予了我们交流的能力。人语言的恩赐、交流的能力的确是美妙的。不仅如此，人生命的意义也取决于这种恩赐。爱的关系赋予生命最终的意义，而这种关系则取决于理解对方在想什么。只有通过交流，人才能知道对方在想什么。

成功的交流取决于收发信息的双方。发送信息者必须用语言准确地表达他的思想，而接收者则必须准确地理解这些语言。就圣经而言，神通过人类作者发送信息，而作为接收者，我们的任务是确定圣经作者的本意。这就是圣经的诠释。

96 正确理解作者本意可能并不容易，因为世上没有哪两个人拥有完全相同的经历和想法。语言也不完全精确，尤其是当我们要表达重要的抽象概念时，更是如此。因此，如果一个人想要明白别人的意思，他必须要下功夫。

一个人如果对推销的某件商品不感兴趣，就不会在意对方说了什么，但如果他在追求所爱慕的人，一定会侧耳倾听对方说的每一句话。这代表了人们对圣经不同的态度：有些人把圣经看作他不想要的商品，而有些人则深爱神。另一方面，由于我们并非生活在圣经作者所处的时代和文化中，交流的问题愈发凸显出来。

凯瑟（Walter Kaiser）对于有关人类交流与圣经的这一基本真理作了精辟的论述：

> 人用以解释口头或书面表达的那些通用原则不是学来的、发明的或发现的，而是按照神的形象被造的人类本性中不可缺少的部分。自从神赐给我们语言和交流的能力，人就一直在运用这门艺术。因此，听众是诠释者，而讲话的人是作者。
>
> 这并不是说人有着神的形象，因而拥有交流的恩赐，所以就能自然而然地、成功地从事释经这个既具有艺术性，也具有科学性的事情。恰恰在这一点上，读者（释经者）所处文化背景的差异最令人尴尬地显明出来。即便当说话的人和听众(释经者、读者）处在同一文化与时代背景下，也可能有一些话题和词汇是释经者不曾接触过的，影响释经者的理解能力。在这种情况下，释经者有必要先进行一些深入调研，否则他的释经工作很难取得成绩。
>
> 人因着按照神的形象被造而在本性中具有一些东西，但如果释经者和圣经原作者之间的隔阂不仅仅是时间，更有政府、社会，甚至是宗教环境的差异，又怎么能用人本性中的这些作 97
> 为解释圣经的通用原则呢？答案依然是同样的。该问题是将前期的预备、研究与释经混淆在一起了。即使我们有幸与圣经作者生在同一文化当中，无须研究圣经背景、文化甚至有时包括

> 语言，我们也仍负有解释经文的责任。所以我认为，和语言一样，解释圣经的原则也是自然而又具有普世性的。[1]

因为圣经中的语言就是普通的人类语言，所以我们首先要学习一些与理解普通的语言交流有关的常识性指导方法。有时候，这些方法被称作“原则”。我在这里不用“原则”（principle）这个词，因为我留着它用来指从圣经出发且不能被改变的标准。圣经中从未提到过人类语言交流的法则（law）。如同凯瑟提醒我们的，这些法则（law）是我们按神形象被造的一部分。出于这个原因，我们试图归纳理解人类交流这门艺术的技巧。在此，我提出三个基本的指导方法：

1. 我们要想理解讲话人或作者的意思，就要从理解所用语言的一般意思入手。
2. 我们必须确定所用语言的类型或体裁，如诗歌还是散文，修辞性的还是字面性的。
3. 我们只试图寻找讲话人或作者话语中的单一意思。

这三个指导方法应当成为我们后面的学习以及提高释经技巧的基础。现在，让我们来详细讨论。

寻求所用语言的一般意思

我们要确定经文最自然、清晰、明显的意思。在开始释经时，我们

---

1 Walter Kaiser, “Meaning from God’s Message: Matters for Interpretation,” *Christianity Today,* 5 October 1979, 31—32.

所面对的是一卷卷与我们的背景差异极大，且用我们不熟悉的文字写成 98
的书卷。可以说，我们作为交流的接收者，就像一个牙牙学语的婴儿，或者像一位从事某个部落圣经翻译的人，在没有别人帮助的情况下，学习一门没有书面文字的语言。那么，婴儿和圣经翻译者又会怎样做呢？

首先，他们会根据所处环境来确定语言的意思。从认识母亲的身体和声音开始，婴儿会渐渐熟悉他的房间和婴儿床。他依靠感官，开始逐渐明白语言。在没有翻译帮助的情况下，学习一门新语言也需要有相同的过程。因此，确定语言一般意思的第一套指导方法，是了解这段文字的历史、自然和文化背景。

其次，学习一门新语言的人开始学习个别单词的意思。婴儿最先学会的词是“妈妈”、“爸爸”和“不”。所以，我们的第二套指导方法是确定词语的意思，尤其需要分析那些意思复杂且模糊的词语。在学习词语意思的下一个阶段，婴儿或圣经翻译者开始听到更大的思维单元——句子和段落。一个人如果要明白作者想要表达的意思，就要明白每个单词之间的关系，这一点是至关重要的。因此，第三套指导方法是学习句子结构以明确作者的思路。

随着孩子对人类交流的理解日趋成熟，随着翻译者语言水平的提高，甚至可以将口头交流转化到笔端，之前的理解可能会通过将每一次交流与更广的背景相联系而得到修改、澄清。因此，我们的最后一套指导方法是，通过将经文与上下文乃至整部书相联系来理解它的意思。

总而言之，由于我们的目的是探求圣经最自然、清晰、明显的意思，我们必须学习能帮助我们确定这个意思的指导方法。

确定所用语言的文学类型或体裁 99

我们应该按字面意思来理解圣经中的所有的篇章吗？这让我想到各

类媒体以不屑、嘲弄的口吻提到“圣经咬文嚼字者”。这似乎是一个早已得出的结论，即圣经不能照着字面意思来解释。但是，对于那些以严肃的态度对待圣经的人来说，以字面意思理解圣经是建立在圣经是人手写成这个基本的原则之上的。

实际上，这不该是我们争论的焦点。真正的问题不在于我们是否按字面意思理解经文，而在于经文的真实性。圣经中那些自称为字面性的部分是否真实可靠？更进一步，圣经中的教导，不管它们是字面性也好、修辞性也罢，都是正确的吗？因此，我们必须认识到，圣经的真实可靠性才是根本问题，而非它是否写实。

我们被那些寓意释经者和某些声称在圣经中找到了第二种意思、奥秘或其他神秘记载的理性主义释经者所迫，采取了维护圣经字面意思的立场。但是，圣经若要具有权威性，人们首先必须能读懂它。

在人的所有交流形式中，接收者的出发点一般都是按照说话者或作者的表面意思来理解他们的话。但是接收者应该时刻留心，对方也可能会用修辞性或诗歌体的语言来表达自己的意思。实际上，许多英语幽默之所以可笑，就是因为人们常常按照字面意思理解作者，后来才发现其弦外之音。

因此，我们必须先学习确定语言类型及体裁的一系列指导方法，然后才能确定那一类语言的意思。当作者使用比喻故事时，他的写作意图是什么呢？对于某一种修辞手法，其背后的含义又是什么呢？这些问题不像有关语言字面意思的问题那样容易回答，但这些手法确实是人类语言交流的正常形式，需要我们明白，也是我们能够明白的。

100 因此，对于字面性语言，我们要按照字面意思来解释；对于修辞性的，我们要按照修辞来解释；对于诗歌体的语言，我们要按诗歌来解释。根据《马太福音》3 章 5 节，是不是整个耶路撒冷并犹太全地，都去听施洗

约翰传道呢？也就是说，难道耶路撒冷城搬到旷野中了吗？不是，我们说那是一种修辞手法，是指耶路撒冷城中的人去了施洗约翰那里。那么，是否每一个住在犹太地的人都跑到旷野去听施洗约传道呢？也不是，因为修辞性语言必须按其修辞性意思解释。有很多简单的指导方法能帮助我们甄别语言中不同的修辞性手法，并理解它们的意思。

有一个问题是，很多释经者将字面性语言变为修辞性的或神话，例如，神的创造和耶稣基督的复活就常被这样处理。当人类语言被这样歪曲，它几乎可以带上解释者想要注入的任何意思。并非只有理性主义释经者会这样曲解圣经，很多相信圣经的人也可能犯同样的错误，而且还常常犯错，比如我们之前提到的所谓灵意解经或寓意解经。同时，人们还有可能将修辞性语言理解为字面性的。例如，耶稣指着饼说“这是我的身体”（太 26:26），有超过半数自称为基督徒的人士将耶稣这句话按字面理解，并且还以这句话为基础构建了一条主要的神学教义。因此，我们必须学习一些指导方法，帮助我们分辨语言的文学体裁，进而去理解这一类文体的意思。掌握了这些工具之后，我们就能解释具体的圣经章节了。

发现作者唯一的用意

通常情况下，作者不论是用口头还是书面表达，都只想传递一个意思。既然圣经是以人的语言写成，就表明任何一段经文都只有一个含义，除非经文的作者声明还有另一层意思。作者想要表达第二层意思，这无可厚非，因为这也是一种合理的文学表现手法。但是，只有圣经作者已经事先陈明，释经者才能坚信有第二层意思。

请注意，修辞性或诗歌体语言可能看起来不只一种意思，但是作者也许意在通过这种体裁表达某一个特定的意思。有关第二层含义的问题 101

与作者在写作时同时想到两种意思有关。例如，作者可能在表达某一历史事件的同时，又在预言尚未发生的另外一个事件。圣经中是否真的存在这种情况，释经学者们并没有达成共识。这一指导方法仅对那些认为在某些经文，尤其是在预言性的经文中，偶然可能存在第二层或隐含意思的人有用。持这种观点的释经者必须极为谨慎，防止经文变成手中的胶泥，随意塑造成自己想要的样子。我们重申，即使文中有隐含的意思，也必须由作者本人明确指出。就圣经而言，如果主耶稣本人或者圣灵通过后来的圣经作者指出这样一层意思，那么它与经文原本的平实意思具有同样的权威性。

明确经文的唯一意思是释经者的工作目标。否则，释经者本人的想象，或者他对经文的主观理解就变成了权威。关于处理圣经中例外情况的指导方法，我们将在第十八章学习解释预言时探讨。

所谓经文中只存在一种意思，并不是说所有的释经者都认同这个意思，或者说每一段经文的意思都容易明白。如果一段经文唯一的真正意思并不明显，就可能会有一种以上的解释。例如，针对《创世记》第一章和第二章中的创世描述就存在好几种解释，每一种解释都寻求将经文当作神对于史实具有权威性的启示。释经者可能并不需要下定论到底哪种解释才是唯一正确的。他目前可能认为这几种解释都有道理，并等待日后得到更多启发后再下定论。

但是，承认几种解释都有可能性，并不意味着这些解释都是同样正确的。圣经作者的原意只有一个。当原来的意思并不清晰时，心存谦卑
102 的研经者不会盲目拥护某一个不确定的解释，或者以该经文为基础，建立一个神学上的框架。我们在第十五、十六章探讨如何将相关经文互相比较以及如何建立系统神学，将学习有关的指导方法。

我们称经文只有一个意思，并不是说只存在一种应用方法。任何圣

经教导都可能有多种合理的应用方法。例如，圣经上说“要爱人如己”（利19:18），我们若要认真履行神的这条命令，就会在各种不同环境中应用。还有，“人种的是什么，收的也是什么”（加 6:7），这个教导的写作背景是给予，与如何使用钱财有关。这一点确定了该教导的唯一意思。但是这个原则可以合理地应用到生活中其他方面，如善行与恶行。我们之后将学习一系列帮助我们合理应用圣经的指导方法。但目前我们必须再次强调，我们所寻找的是圣经作者想要表达的唯一意思。

综上所述，我们看到圣经完全由人手写成、是人可以理解的交流方式这一原则的意义。接下来，我们要更详细地考查这一原则的指导方法，以帮助研经者有信心地确定任何一段经文的意思。

建议阅读书目

Alter, R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1983.

Bailey, J. L., and L. D. Vander Broek. *Literary Forms in the New Testament*. Louisville: Westminster John Knox, 1992.

Broyles, C. C., ed. *Interpreting the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 2001.

Davis, Ellen F., and Richard B. Hays, eds. *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Erickson, Millard. *Evangelical Interpretation*. Grand Rapids; Baker, 1993.

Hirsch, E. D., Jr. *The Aims of Interpretation.* Chicago: Univ. of Chicago 103
Press, 1976.

Hirsch, E. D., Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.

Johnson, M. D. *Making Sense of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Kaiser, Walter C., Jr. “The Single Intent of Scripture.” *Evangelical Roots.*

Kenneth S. Kantzer, ed. Nashville: Nelson, 1978.

Kaiser, Walter C., Jr. *The Uses of the Old Testament in the New*. Chicago: Moody, 1985.（凯瑟著，《新约中之旧约引据》，中华福音神学院）

Longman, Tremper, and Leland Ryken, eds. *A Complete Literary Guide to the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.（朗文、来肯著，《新旧约文学读经法》，校园书房出版社）

Moo, D. J., "The Problem of Sensus Plenior," *Hermeneutics*. D. A. Carson and J. D. Woodbridge, eds.. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Ryken, Leland. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1992.

Sandy, D. B., and R. L. Giese Jr. *Cracking Old Testament Codes*. Nashville: Broadman and Holman, 1995.

Thiselton, A. C., and C. Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

第八章
历史、自然和文化背景



指导方法：
以历史、自然和文化背景为基础研究经文

这里所谓的背景，是指形成原生信息的那个环境。不论是婴儿学习 105
母语还是翻译者学习一种没有文字的语言，考察背景都是一个好的开始。没有对语境的认识，建立交流即使不是不可能，也会困难重重。

历史背景

圣经与许多宗教教导不同，是透过历史启示真理。一些宗教根植于神话，例如日本神道教和印度教。还有一些宗教虽然由某位历史人物创立，但大部分教导是神话式的，例如佛教。相比之下，圣经不但根植于历史，而且被称为历史文献，是神向人启示自己的记录。因此，我们必须在历史背景下理解圣经。

作者的处境 106

明白圣经作者的处境，通常可以帮助我们理解一段经文的含义。如

果我们研经时了解大卫写作时的处境，许多诗篇便会呈现出全新的意思。大卫说“我向你犯罪，唯独得罪了你”（诗 51:4），理解这句话的意思影响着对整首诗的解释。大卫在此是指一些内在的或灵里的，并不累及他人的罪吗？当我们明白这首著名的悔罪诗是大卫认识到自己对拔示巴和乌利亚所犯的罪行之后所写的，就能够理解大卫话语的深刻含义——所有干犯别人的罪行，不论多么严重，最终、最主要的是得罪了神。我们只有明白作者写作时的处境，才能明白这一点。

保罗告诉我们说：“你们要靠主常常喜乐；我再说，你们要喜乐。当叫众人知道你们谦让的心……应当一无挂虑……神所赐出人意料的平安，必在基督耶稣里，保守你们的心怀意念”（腓 4:4—7）。这些美丽的意境几近理想。但是，保罗是在什么样的环境中写下这些荣耀的话语呢？他正身陷囹圄（腓 1:13—14）！他在生命岌岌可危时写道：“我以你们的信心为供献的祭物，我若被浇奠在其上，也是喜乐，并且与你们众人一同喜乐；你们也要照样喜乐，并且与我一同喜乐”（腓 2:17—18）。实际上，腓立比的信徒们在此之前就曾见证保罗在狱中为他们所做的榜样——一个因罗马兵丁的鞭打而流着血的人，却在深夜唱歌赞美神（徒 16:12、22—25）。明白这些背景，我们对这些要求人喜乐的劝勉就有了更深刻的理解。没有人在明白了保罗的处境之后，还会说：“他可以大谈喜乐，但他根本不明白我的艰难处境。”

圣经中的历史线索

通常，经文的历史背景就记录在圣经之中。如果想抓住新约圣经的
107 意思，就必须了解旧约的历史。没有旧约历史背景，我们就无法理解像《希伯来书》这样的书卷。

有一次，耶稣简略地引用了一个旧约时代的历史事件，而这则引用

是理解耶稣整篇教导的关键所在。他对尼哥底母说："摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来，叫一切信他的都得永生"（约 3:14—15）。如果我们不理解旧约关于罪、审判、信心和神医治的记载，基督的这段引用就会成为一个谜，不但不能启示他在十字架舍己的目的，反而使之模糊不清。

有些人说耶稣是以利亚再生，有些人说他是耶利米（太 16:14），到底耶稣身上的哪些特点促使人们联想到了先知以利亚和耶利米？如果我们不研究旧约时代的这两位先知，答案就无从知晓。

旧约历史不仅对于明白新约圣经的许多内容至关重要，对于理解旧约的许多内容也是必要的。例如，先知书必须在历史书所提供的背景下阅读。很多人发现，可以依照历史书中的记载将旧约历史按时间顺序排列制表，然后再将各个先知置于其中，这个方法对于明确每一个预言的历史背景非常有帮助。

例如，先知以西结讲到一个满是枯骨的山谷（结 37:1—6）。信徒们从用心良苦的讲道者那里听到过对这段经文各种精彩的解释。通常，这段经文会被灵意化，用来形容一个人借着圣灵的大能从死亡中被复活时的情景。然而，若想理解这段经文，明白它的历史背景至关重要。《以西结书》33 章 21 节写道："我们被掳之后十二年十月初五日，有人从耶路撒冷逃到我这里，说：'城已攻破。'"在异象之后，主紧接着对先知说："人子啊，这些骸骨就是以色列全家。他们说：'我们的骨头枯干了，我们的指望失去了，我们灭绝净尽了。'所以你要发预言对他们说，主耶和华如此说：'我的民哪，我必开你们的坟墓，使你们从坟墓中出来，领你们进 108
入以色列地'"（结 37:11—12）。这一历史背景帮助我们明白，这异象是指以色列及其回归应许之地。

此外，新约历史通常也会帮助我们理解新约经文。看一看使徒行传

的结尾：

> 保罗在自己所租的房子里住了足足两年。凡来见他的人，他全都接待，放胆传讲神国的道，将主耶稣基督的事教导人，并没有人禁止。（徒 28:30—31）

保罗当时的处境便是狱中书信的背景，了解这个背景可以启发我们明白以下一些经文：

> 也为我祈求，使我得着口才，能以放胆，开口讲明福音的奥秘，我为这福音的奥秘作了带锁链的使者，并使我照着当尽的本分放胆讲论。（弗 6:19—20）
>
> 照着我所切慕、所盼望的，没有一事叫我羞愧。只要凡事放胆，无论是生是死，总叫基督在我身上照常显大。因我活着就是基督，我死了就有益处……然而，我在肉身活着，为你们更是要紧的。我既然这样深信，就知道仍要住在世间，且与你们众人同住，使你们在所信的道上又长进、又喜乐。（腓 1:20 — 21、24—25）
>
> 众圣徒都问你们安。在凯撒家里的人特特地问你们安。（腓 4:22）

需要注意的是，所参考的经文之间必须有真正的联系。例如，不要用《使徒行传》28 章（以上提到的）作为《提摩太后书》及该处记载的保罗被囚的背景，也不要用保罗在《提摩太后书》中所记载的处境（根
109 据传统解释，在马梅尔定地牢里）当作狱中书信的背景。《提摩太后书》

和《腓立比书》仅在一点上有相似性，那就是保罗在撰写这两部书信时都身陷狱中。但毫无疑问,《以弗所书》和《腓立比书》中所指的都是《使徒行传》描述的相同经历。通过比较，我们就会更了解保罗的经历，同时也便于理解他教导的背景。

圣经所提供的历史背景，可以从以下资料中找到：

1. 一本好的串珠注释圣经；
2. 圣经词汇索引，它可检索其他经文中出现的同一个名字（参本章末的建议阅读书目）；
3. 圣经辞典或圣经百科全书。

圣经以外的资料

虽然我们可以在圣经中找到很多历史背景，但圣经之外的历史资料对我们理解一段经文往往也有帮助。

《但以理书》2 章 31—45 节中记录的有关大像的异象,勾画了巴比伦、玛代波斯、希腊和罗马帝国的兴衰。大像的各个部分显然不是随意选择的，它们意在表明每个帝国各自的特点。但是，我们必须通过其他资料学习当时的历史背景，以便了解这些帝国的特点。我们从这些历史记录中可以看出但以理预言的精确性，大大增强了我们对于圣经是神的奇书以及但以理是神真实代言人的信心。不管自由派圣经高等批判者将《但以理书》的成书年代往后推多久，都无法推翻这一异象是超自然的精确预言。若没有圣经以外的历史记录，这些事实的分量就会流失。

另外一个例子在《启示录》中。关于书中对巴比伦的一系列描述，我们只有参考罗马历史才能理解。此外，我们可以通过历史和考古研究，了解坐落在小亚细亚的七间教会。这些特点帮助我们明白主对每个教会 110

的劝诫（启 1—3）。谁是尼哥拉一党的人？士每拿“撒旦一会的人”指什么？撒旦在别迦摩的座位是什么？谁是推雅推喇的耶洗别？以上和其他许多问题的答案必须从圣经之外的资料中获取。

在探索任何一段经文的意思时，释经者首先要尽可能地了解圣经作者：他是谁？他在什么时候、什么地点写作？他在怎样的处境下写作？除此以外，释经者还要尽量了解经文的受众：这篇经文是写给谁的？他们在阅读这段经文时的历史背景如何？如果经文中提到了某些历史事件，我们就应该对这个事件刨根问底，以确定它在圣经中的用意。圣经中找不到的历史背景，也许能在以下资料中找到：

1. 圣经辞典、圣经百科全书和各种圣经手册；
2. 记录圣经时代历史的书籍；
3. 介绍圣经的书籍和圣经注释中的绪论、简介部分（参本章末的建议阅读书目）。

历史背景对于理解圣经篇章以及诠释其中的许多经文至关重要，但背景信息中还包含其他因素。

自然环境

地理位置参照

地理背景对理解一段经文往往也有帮助。有关地理的描述可能只是简单到提及一条河的流向。在《以西结书》47 章中，我们读到有一条河从圣殿流出并可“医治”一片海。当我们仔细研究这段经文时，就会发现这条河流向东方而非西方，所提到的海就是在先知异象中重焕生机的

死海。

在另一个例子中，何西阿是一位典型扎根于当地历史和地理环境的 111
先知。

> 因你们在米斯巴如网罗，在他泊山如铺张的网……以法莲为我所知，以色列不能向我隐藏……你们当在基比亚吹角，在拉玛吹号，在伯亚文吹出大声，说：“便雅悯哪，有仇敌在你后头！”……以法莲见自己有病，犹大见自己有伤，他们就打发人往亚述去见耶雷布王，他却不能医治你们，不能治好你们的伤。（何 5:1、3、8、13）

如同许多类似经文，我们若不仔细考察其中所提到的各个地方，就无法理解以上经文。

不了解当时的历史背景，底波拉拯救以色列人的故事已足够震撼人心，但当我们将每一支派在地图上一一标注出来，再研究一下哪些参与了战斗，哪些没有，经文真正所要强调的信息才会跃然纸上（士 4—5）。这个故事是围绕着那些帮助耶和华的人和没有帮助的人之间展开的。显然，如果不仔细研究地理背景，一段经文的影响力和其中所蕴含的属灵真理就会大减。

从以色列十二支派分布图（第 90 页）中找出西布伦、以萨迦和拿弗他利。注意，他们全都聚居在发生战斗的他泊山和基顺溪周围。你可以从一本历史地图集或一部百科全书中了解更多关于这些支派的情况。他们很穷，生活在富有的迦南人当中，受着他们的压迫。但恰恰是这些人与底波拉的士师之地便雅悯和以法莲一道参战，赢得了神的认可。

再从地图上找出但、亚设和流便。“基列人”大概是迦得和约旦河对岸的玛拿西半个支派。注意这些支派都住在那个战场的周边地带。历史背景告诉我们，他们也远比其他支派富裕。但支派通过贸易变得富足；亚设虽然离发生冲突的地方较近，却还安全，并且已经与敌人
112 讲和；在河岸的另一边，迦得、东边的玛拿西半个支派和流便也是安全的。流便人是富有的牧羊人，禁得起损失，但最终他们没有去，从而被神咒诅。

西边的玛拿西半个支派又如何呢？注意，他们离发生战斗的地方非常近，但在经文中甚至没有被提及。“玛吉”指的是这个支派吗？九百辆铁甲战车怎会被一条溪流全部冲走？更加令人难以置信的是，一位作战经验丰富的指挥官，又怎可能带领自己的装甲部队涉入一条足以将他们冲走的急流？一本地图集就可以让这些关键问题迎刃而解。

了解使徒保罗在写《提摩太后书》时的环境可以帮助我们明白整卷书，尤其是第 4 章的意思。传统观点认为保罗当时正被关押在马梅尔定地牢里——这个地牢其实是个幽暗的洞穴，地面由不规则的大石板拼接而成，底下就是泰伯河。保罗叮嘱提摩太务必要在冬天之前赶到（提后 4:21）并要带上他那件外衣（4:13）。年迈的保罗被囚于这阴冷幽暗、散发臭气的地牢，在孤独中面对死亡，他写道：“我初次申诉，没有人前来帮助，竟都离弃我”（4:16）。这一环境帮助我们更好地理解保罗的话语：

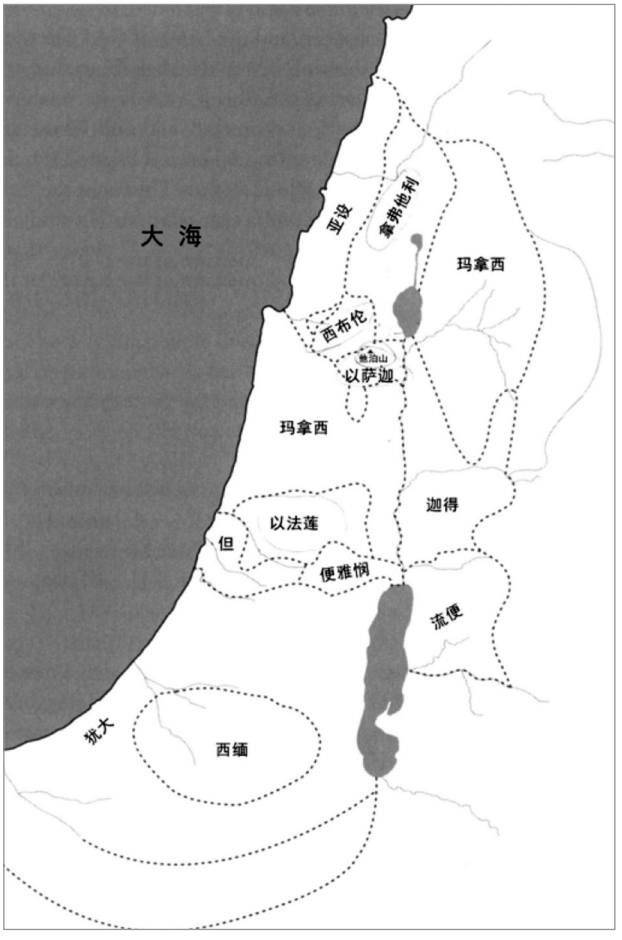
> 你却要凡事谨慎，忍受苦难……我现在被浇奠，我离世的时候到了。那美好的仗我已经打过了，当跑的路我已经跑尽了，所信的道我已经守住了。 从此以后，有公义的冠冕为我存留，就是按着公义审判的主到了那日要赐给我的。不但赐给我，也

赐给凡爱慕他显现的人。（提后 4:5—8）

有一些资料可以帮助我们了解地理环境：除了参考历史地图集和圣经地图集里面的地图和图表，研经者还可以查阅圣经辞典及圣经百科全书中的地理环境介绍。（参本章末的建议阅读书目）

以色列十二个支派

113



114 **动物习性参照**

自然环境可能还要求我们了解圣经中提到的动物。例如，圣经中常常提到羊——迷途之羊，寻回之羊，献祭之羊，此外还有神的羔羊。对那些从未跟羊打过交道的人来说，研究羊的特性是很有帮助的。羊是无助的，不能照料自己，它软弱、缺乏保护、迟钝。了解羊的特点可以帮助我们明白《诗篇》23 篇、《以赛亚书》53 章、《以西结书》34 章、《约翰福音》10 章以及很多其他经文。了解古时的巴勒斯坦牧羊人怎样照管羊群，对于理解圣经中涉及牧羊人与羊的经文来说也很重要。但这更接近文化研究，而不是单纯考查动物的习性。

植物习性参照

学习生长在古代以色列的植物，常常也能帮助我们理解某些经文的意思。比如：

> 第二天，他们从伯大尼出来，耶稣饿了。远远地看见一棵无花果树，树上有叶子，就往那里去，或者在树上可以找着什么。到了树下，竟找不着什么，不过有叶子，因为不是收无花果的时候。耶稣就对树说：“从今以后，永没有人吃你的果子。”他的门徒也听见了。（可 11:12—14）

这是一段奇怪的经文。基督似乎咒诅了一棵无辜的无花果树，原因是它没有做本就不应该做的事——在不该结果的时节结出果来。基督这样做也许是为了激励门徒的信心，事实上的确如此。当然，作为造物主，基督有权利这样做。人类为了并不重要的目的而摧毁整片森林，也不会

觉得良心不安。

但是，若不了解有关无花果树的某些特点，这个故事就是奇怪而难以理解的。研究显明，无花果树在抽叶之前会长出小的结节（自然因素），115
而当地人习惯以此当作食物（文化因素）。因此，如果一棵无花果树在那个时节长了叶，它自然应当有能够满足一个饥饿之人的结节。但是这棵树除了树叶什么都没有。在同一天晚些时候，基督将会赶出在圣殿做买卖的人，然后还要诅咒法利赛人（太 23）。这里，基督是不是事先以此比喻神对于假冒为善之人态度呢？他们只有“空谈的叶子”，却没有“实在的果子”？无论如何，研究一下无花果树的特点，对于明白这段经文是很有帮助的。

文化背景

人们的生活方式，包括社会、宗教传统以及法律规条，构成了写作的背景。因此，了解相关的文化背景可以帮助我们更加清晰地明白经文的意思。

出自圣经的文化背景

我们可以直接从圣经中了解到一些文化、风俗的背景。在《马太福音》15 章 2 节中，法利赛人和文士想知道为什么基督的门徒在吃饭之前不洗手。这个问题看起来似乎合情合理。难道门徒在饭前不洗手不奇怪吗？为什么基督看似反对这个讲究卫生的好习惯呢？马可对该风俗的附加说明为我们做了解释（可 7:3—4）。马可解释说这是一个宗教礼仪，要洗的不光是手，还包括进餐时所用的所有器具。很显然，双方冲突的焦点不在于讲不讲卫生，而在于基督一向反对的人为宗教规条的桎梏。

再看一个例子，某人发誓要将首先从他家里出来迎接他的人当作燔祭献上，对我们来说这是一件非常不可思议的事（士 11:30—40）。不管发誓
116 与否，这个人因此要将他唯一的孩子献祭，这实在让人难以理解。有些解经家提出他没有将女儿献祭，而只是把她送走了。因为经文中提到“她终身没有亲近男子”，于是一些人认为“献祭”实际上是指终身保持独身。但是，整段经文似乎显示，那人的确按照当时的习俗将自己的孩子献祭了。圣经中曾多次记载周边民族有将自己的孩子献祭的风俗，这也是以色列的重大罪行之一（利 18:21，20:2—5；申 12:30—31；诗 106:37）。

虽然对于理解新约来说，许多必要的文化背景可以在旧约中找到，但我们有时必须参考考古文献及其他记录，以帮助理解一段经文。

圣经以外的资源的文化背景

我们从圣经以外的资源中所了解的文化背景，对于理解圣经中的很多经文都有帮助。在以上提到的经文中，以色列周边民族所行的可憎之事是让他们的“儿女经火”。事实是，人们造一尊巨大的金属偶像形状的火炉，烧至通红，并把自己的亲生骨肉放在那偶像伸出的炙热的手上，作为安抚众神的祭品或为赢得某种大恩宠。我们了解这个背景，就可以明白圣经中多次提及的“经火”到底是什么意思。

在《约翰福音》9 章中，瞎子的父母害怕“被赶出会堂”，不敢站出来为儿子说话（22 节），这看似令人费解。更加奇怪的是，从上下文中我们得知，耶稣医治这个瞎子的时候，他们是在圣殿，而不在会堂。当我们了解了犹太人的文化后，这个谜团就解开了。从圣经以外的资源中我们了解到，一个人被“赶出会堂”就意味着被犹太教会开除，实际上就等于被剥夺公民权。以当时的犹太社会来说，人若被教会开除，就意味
117 着丧失了作为犹太公民的一切权利。在这样的背景下，那瞎子竟然以如

此的勇气与宗教领袖当面对质，这实在令人震惊啊！

基督讲了一个比喻，说一个参加婚宴的客人因为没有穿戴婚宴礼服被赶了出去（太 22:11）。这听起来极不公平，更何况这位客人不是自愿前来，而是被临时从大路上抓来的。看似更不合情理的是，那没有穿戴婚宴礼服的客人竟被绑住手脚扔到外面！研究了相关的文化背景，我们就会明白：那时，礼服都是由婚宴主人提供的，客人拒绝穿主人预备的礼服，证明他妄想篡夺主人的位置，主人因此要公开把他赶走。

在同一段经文中，基督回答希律党人提出的一个带有圈套的问题。他说："凯撒的物当归给凯撒"（太 22:21）。人们在耶稣这句高深莫测的话上建立了整套有关文化结合的神学思想。但是，从上下文中我们可以很清晰地看出，耶稣无非是以巧妙的方式回答希律党人提出的一个刁钻的问题罢了。对当时文化背景的研究显示，向圣殿捐"俗钱"是不合体统的，奉献给圣殿的必须是"圣殿币"，因此圣殿里有提供兑换服务的"银行"，有兑换银钱的人。希律党人妄想诱使耶稣说出不爱国的言论：他要么抵制当地法律，即令人憎恨的罗马税制，要么支持给罗马交税，而背叛自己的民族。面对这种情况，耶稣巧妙地绕过陷阱，指出一枚钱币印着谁的名字和头像，就属于谁！同样，圣殿币就应该捐给圣殿，而不能用来给罗马纳税。

通过这个回答，耶稣表明自己既遵守罗马的法律，又忠于自己的民族，而有关基督徒该如何处理今世之事这一层更深的教导，则需要在圣经的其他地方寻找答案。因此，了解文化背景可以在很大程度上帮助我们正确理解一段经文。

但是，我们在圣经之外的资源中寻求对经文的理解也要格外小心。例如，一位当代的传道人称基督在那个时代骑驴子相当于在今天开豪华 118
轿车，并以此来支持他的"成功神学"。这条神学理念的确动听，但绝不

是先知对卑微的弥赛亚的预言，他不是骑着威风凛凛的高头大马：“看哪，你的王来到你这里，他是公义的，并且施行拯救，谦谦和和地骑着驴，就是骑着驴的驹子”（亚 9:9）。

那么，如何找到有关历史、自然、文化背景问题的答案？有哪些必须用到的工具？我们已经看到，仔细钻研经文的上下文通常能够为解答此类问题提供很大帮助，这也是研究的出发点。除此之外，恐怕最有用的研经工具就是一本好的研读版圣经中的串珠注释了。按主题来编排的圣经也可以提供同样的帮助。通常，圣经本身会提供某段经文中有关历史背景以及文化环境问题的相关信息。当研经者已经深入了解对应经文和历史背景时，也许就不需要经常使用这个工具了。但对大多数学习圣经的人来说，还是有必要找到对应经文以进一步了解相关历史事件和文化背景，从而帮助他解释所学习的经文。

以上这些是基础工具。另外，我们还可以从那些在研究圣经文化背景方面已经做了大量工作的人那里得着更大的帮助。因此，有关圣经背景的书籍、圣经辞典和圣经百科全书都能在研究圣经文化背景时给我们提供很大帮助。

运用这些指导方法来解释圣经的学者会将他的研究成果编纂成一本评论性圣经注释。评论性圣经注释与灵修性圣经注释的区别在于：灵修性注释通常不涉及圣经文本评论和对某段经文细致的分解，而专注于将圣经的教导运用到生活中；评论性注释则力求通过使用所有释经学指导方法来发掘经文的意思。我们正在学习的，正是评论性解经家已经实践过的。

即便对于那些有经验的研经者来说，也最好是先独立钻研圣经，然后再参考注释书。这样做的原因是：第一，没有任何一位解经家是完全
119 正确的，也没有谁对于圣经所有章节都可以称得上是专家。一位解经家

往往借助于前人的研究成果。因此，要想保持个人的独立判断和自主研经的完整，最好还是首先通过使用基本工具，发掘经文的意思，进行个人的研究。另一方面，对于任何一段经文，未参考几位最好的解经家就给自己的研究下结论，一向是不明智的。在研经的最后一个阶段，解经家为个人的结论提供检验，并且在完成个人研究之前为我们提供更多的启发。不但如此，注释书中还收录了相关背景资料，以供我们对照查考。

总结

研经者要仔细考查每一段经文的背景。他要问自己：这段经文与相关历史事件有何关系？地理或其他自然环境特征如何影响原文意思？要想确定作者所要表达的意思，先要确定注意哪些文化因素？

建议阅读书目

圣经词汇索引

Darton, Michael, ed. *Modern Concordance to the New Testament*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1976.

Goodrick, E., and J. R. Kohlenberger III, eds. *The NIV Exhaustive Concordance*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

Kohlenberger, J. R., III, ed. *The NRSV Concordance Unabridged.* Grand Rapids: Zondervan, 1991.

Kohlenberger, J. R., III and J. A. Swanson. *The Hebrew-English Concordance to the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1998.

Kohlenberger, J. R., III and J. A. Swanson et al. *The Greek-English Concordance to the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1997（王正中主编，《旧约圣经中希英逐字对照》，浸宣出版社）

The New Strong's Expanded Exhaustive Concordance of the Bible.

Nashville: Nelson, 2001.

120 Young, Robert. *Young's Analytical Concordance of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

Zondervan NASB Exhaustive Concordance. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

地图集

Aharoni, Y., M. Avi–Yonah, A. F. Rainey, and Z. Safrai, eds. *The Carta Bible Atlas.* 4th ed. New York: MacMillan, 2002.

Beitzel, Barry. *The Moody Atlas of the Bible*. Chicago: Moody, 2009.

Lawrence, Paul. *The IVP Atlas of Bible History*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2006.

Pfeiffer, Charles F. *Baker's Bible Atlas*. Rev. ed. Grand Rapids: Baker, 1967.

Pritchard, J. B., ed. *The Harper's Atlas of the Bible*. New York: Harper, 1987.

Rainey, Anson F., and R. Steven Notley. *The Sacred Bridge: Carta's Atlas of the Biblical World*. Jerusalem: Carta, 2006.

Rasmussen, Carl G. *The Zondervan NIV Atlas of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

Talbert, Richard J. A., ed. *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*. Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 2000.

Wright, G. E., and F. V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*. Rev. ed. Philadelphia: Westminster Press, 1956.

百科全书、圣经词典和圣经手册

Achtemeier, P. J., ed. *HarperCollins Bible Dictionary*. Rev. ed. San Francisco: Harper, 1996.

Alexander, T. D., and D. W. Baker, eds. *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003.

Bromiley, G. W., ed. *International Standard Bible Encyclopedia.* 4 vols. Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1979—86,

Butler, T. E. ed, *Holman Bible Dictionary*. Nashville: Broadnan, 1991.

Davids, P. H., and R. P. Martin, eds. *Dictionary of the Later New Treatment and Its Developments.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997.

Elwell, Walter A., ed. *Baker Encyclopedia of the Bible*. 2 vols. Grand 121
Rapids: Baker, 1988.

Freedman, D. N., ed. *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

The Anchor Bible Dictionary. 6 vols. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1992.

Green, J. B., S. McKnight, and I. H. Marshall, eds. *Dictionary of Jesus and the Gospels.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992.

Hawthorne, G. F., R. P. Martin, and D. G. Reid, eds. *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993.（霍桑、马丁、里德著，《21 世纪保罗书信辞典》，校园书房出版社）

Keck, L. I., ed. *The New Interpreter's Bible*. 12 vols. Nashville: Abingdon, 1994—2002.

Roth, C., and G. Wigoder, eds. *Encyclopedia Judaica*. 16 vols. Jerusalem: Keter, 1971—1991.

Sakenfield, Katharine Doob, gen. ed. *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. 2 vols. Nashville: Abingdon, 2006.

Tenney, Merrill C. *The Zondervan Pictorial Bible Encyclopedia*. 5 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1975.

Youngblood, R. F., and F. F. Bruce, eds. *Nelson's New Illustrated Bible Dictionary*. Rev. ed. Nashville: Nelson, 1995.

概览和综述

Archer, Gleason. *Survey of Old Testament Introduction*. Rev. ed. Chicago: Moody, 1974.

Arnold, B. T. and B. E. Beyer. *Encountering the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 1999.

Barton, John, ed. *The Biblical World*. 2 vols. New York: Routledge, 2002.

Brown, R. E. *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997.

Carson, Donald A., and Douglas J. Moo. *An Introduction to the New Testament*. 2nd ed. Grand Rapids: Zondervan, 2005.（卡森、穆尔著，《21 世纪新约导论》，天道出版社）

Coogan, Michael David. *The Old Testament: A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*. N. Y.: Oxford Univ. Press, 2006.

122 Guthrie, Donald. *New Testament Introduction*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1975.

Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

LaSor, W., F. Bursh, and D. A. Hubbard. *Old Testament Survey*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

文化特征

Bruce, F. F. Paul: *Apostle of the Heart Set Free.* Grand Rapids: Eerd–mans, 1977.

Christopher, D. Smith, ed. *Text and Experience*. Sheffield: Sheffield Academic, 1995.

DeSilva, D. A. Honor, Patronage, *Kingship & Purity*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000.

Eco, U. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.

Elser, Philip Francis. *Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress, 2006.

Fiensy, David A. *The Social History of Palestine in the Herodian Period*. Lewiston, Me: Edwin Mellen, 1991.

Gower, Ralph. *The New Manners and Customs of Bible Times*. Chicago: Moody, 1987.

Hanson, K. C., and Douglas E. Oakman. *Palestine in the Time of Jesus*. Minneapolis: Fortress, 1998.

Hock, Ronald F. *The Social Context of Paul's Ministry*. Philadelphia: Fortress, 1980.

King, P. J., and L. E. Stager. *Life in Biblical Israel.* Library of Ancient Israel. Louisville; Westminster John Knox Press, 2001.

Malina, Bruce J. *The New Testament World.* 3rd ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

Matthews, Victor H. *Manners and Customs in the Bible.* Peabody, Mass.: Hendrickson, 1988.

Matthews, V. H., and D. C. Benjamin. *Social World of Ancient Israel* 1250—587 BCE. Peabody: Hendrickson, 1993.

Pilch, John J. *The Cultural Dictionary of the Bible.* Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1999.

Robbins, Vernon K. *The Tapestry of Early Christian Discourse*. New 123
York: Routledge, 1996.

Safrai, S., and M. Sterns, eds. *T*he Jewish People in the First Century. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 1, 2 vols. Philadelphia: Fortress, 1974—1976.

Sawyer, John F. A. *The Blackwell Companion to the Bible and Culture.* Malden, Mass.: Blackwell Publ., 2006.

Schürer, E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. 4 vols. Rev and trans. by Geza Vermes, Fergus Millar, and Matthew Black. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973—87.

Witherington, Ben, III, ed. *History, Literature and Society in the Book of Acts.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996.

Sherwin–White, A. N. R*oman Society and Roman Law in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Thompson, John A. *Handbook of Life in Bible Times*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1986.

Walton, J. H. *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context.* Grand Rapids: Zondervan, 1989.

考古

Avi–Yonah, Michael, and Ephraim Stern, eds. *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land.* 4 vols. Jerusalem: Israel Exploration Society (Massada Press), 1970—1999.

Bartlett, John, ed. *Archaeology and Biblical Interpretation*. London:

Routledge, 1997.

Blaiklock, E. M., and R. K. Harrison. *The New International Dictionary of Biblical Archaeology*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.

Dever, W. G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Hoerth, Alfred. *Archaeology and the Old Testament.* Grand Rapids: Baker, 1998.（贺尔斯著,《旧约考古学》，宗教教育中心）

Laughlin, John. *Archaeology and the Bible*. London: Routledge, 2000.

McRay, John. *Archaeology and the New Testament.* Grand Rapids: Baker, 1990.（麦克雷著,《新约考古学》，宗教教育中心）

Arnold, B. T., and F. E. Beyer. *Readings From the Ancient Near East*. Grand Rapids: Baker, 2002.

Bright, J. A *History of Israel*. 4th ed., revised with an introduction by W. P. A. Brown. Louisville: Westminster John Knox, 2000.（布赖特著,《以色列史》，基督教文艺出版社）

Edwards, I. E. S., et al., eds. *The Cambridge Ancient History*. 3d ed. 5 vols. Cambridge: Cambridge: Univ. Press, 1970B.

Evans, C. A., and Porter, S. E. *Dictionary of New Testament Background*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000.

Ferguson, E. *Backgrounds of Early Christianity*. 2d. Ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Finegan, Jack. *Handbook of Biblical Chronology*. Rev. ed. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998.

Hallo, W., and K. L. Younger Jr., eds. *Contexts of Scripture*. 3 vols. Leiden: Brill, 1997—2002.

Hillel, Daniel. *The Natural History of the Bible*. New York: Columbia Univ. Press, 2006.

House, H. W. *Chronological and Background Charts of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1981.（郝思韦恩著,《新约背景与年代表》，中华福音神学院）

Long, V. P. *The Art of Biblical History*. Vol. 5 of *Foundations of Contempoary Interpretation*. M. Silva, ed. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

McNutt, Paul. *Reconstructing the Society of Ancient Israel*. Library of Ancient Israel. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

Matthews, V. H., and D. C. Benjamin. *Old Testament Parallels*. New York: Paulist Press, 1991.

Meyers, E. M., ed. *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*. 5 vols. Oxford: Oxford Univ. Press, 1997.

Provan, I., V. P. Long and T. Longman, III. *A Biblical History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox, 2003.（普罗文、朗文著,《圣经以色列史》,天道出版社）

Rogerson, John. *Chronicle of the Old Testament Kings*. London: Thames and Hudson, 1999.

Saggs, H. W. F. *The Greatness that Was Babylon.* Rev. ed. London: Sidgwick & Jackson, 1988.

Sasson, J. M., ed. *Civilizations of the Ancient Near East*. 4 vols. Yew 125
York: Scribner, 1995.

Schürer, E. *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ.* Rev. and ed. G. Vermnes, F. Millar, and M. Goodman. 4 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973—1987.

VanderKam, J. C. *An Introduction to Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Walton, J. H. *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

Walton, J. H. *Chronological and Background Charts of the Old Testament*. Rev. ed. Grand Rapids: Zondervan, 1994.（华尔顿著,《旧约背景与年代表》,中华福音神学院）

Witherington, B. *New Testament History.* Grand Rapids: Baker, 1993.

Wright, N. T. *The New Testament and the People of God*. Vol 1 of *Christian Origins and the Question of God*. Philadelphia: Fortress, 1992.

Yamauchi, E. M. *Persia and the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1990.

使用中文的研经者可能会认为要想获得本书所提到的各种参考工具并不容易，其中翻译成中文的更是凤毛麟角。然而，随着数码科技的发展，一些网上研经工具应运而生。任何人只要有一台电脑，或是一部可以上网的手机，就有途径获得一些有价值的资源，帮助他准确解释圣经经文，例如：

中文研经工具 (www.yanjinggongju.com)

- 多个圣经版本，包括和合本、新译本、标准汉语本、NET 圣经、ESV、NASB
- 准备讲道的注释和讲道大纲
- 史特朗圣经原文编号
- 信徒圣经注释
- 活泉新约希腊文解经
- 圣经卫星地图册
- 希腊文、希伯来文辞典
- 圣经串珠宝库

第九章
一个研究圣经词语的方法



指导方法：
研究每一个意思不清楚和重要的词语

单词是理解任何段落意思的基石。在探究作者本意时，我们必须考 127
查每个单词的意思。在很多情况下，它们的意思并非一目了然。

举一个误解词意的例子：一位圣经学院的学生在学校敬拜会上分享“至于我，耶和华在路上引领我”（创 24:27）。她将“在路上”（being in the way）这个词理解为自己对神旨意的抵抗。她认为虽然自己常常顽固地阻挡神的旨意，但感到神依然带领她，因为她是神的孩子！由于误解了这个词的意思，这位学生得到了与圣经作者原意完全相反的解释。她的结论是，即便人抵抗神的旨意，神还是会带领他，而经文实际上说的是，当我们遵守神的诫命时，他才会带领我们。

为什么词语会这么麻烦？因为词很少在不同的语境中都有相同的意思。一个词往往有几种含义，语境变了，不但该词所强调的，而且它的 128
根本意思都会发生改变。即便我们使用母语进行交流，理解另外一个人的意思也需要不断的解释和说明。

在圣经翻译时，问题就更加复杂了，因为一个词语很少能在另一种

语言中找到意思完全对应的词。例如，保罗教导我们要常常祷告，从字面上来看，他是说“所有时间”（弗 6:18），而当基督说他会常与我们同在时，字面意思则为“所有的日子”（太 28:20）。若按照我们对圣经作者写作意图的理解，恐怕会将这两个用词对调：我们会希望基督时时刻刻与我们同在（“所有时间”），而祷告则应该是每天进行，而不是不间断地进行。但是，保罗所使用的“所有时间”，其意思不止一个，它既有字面意思“不间断”，也可指生活习惯上“不断地，一贯地”。圣经译者必须判断保罗在给出这一劝勉时可能要表达哪一种意思。

因此，翻译者的工作就是要尽可能准确地确定作者在上下文中使用某个词的意思，然后从自己的语言中找出一个意思尽可能相同的词或表达形式。虽然翻译者已经做到尽可能地严谨，但由于这项工作归根到底是解释性的，因此认真的研经者还是会直接研究对他所考查经文的意思至关重要的字词。有时候，仅用一个词翻译还不够，还有必要加以解释。

说到一个词可能有一系列的不同意思，并不是说译者找出所有的意思，然后从中甄选一个他希望作者表达的意思。不，圣经作者心目中有一个明确的意思。译者通过考查字词找出某个词语的一系列意思，再通过对上下文的仔细分析，确定该词语在某段经文中的含义。如果圣灵默示圣经作者，细致到一字一句，那我们就必须仔细研究，以确定作者当时在选用这些词语时的用意。

129

圣经词语的特别用法

一些技术性词语（例如称义），修辞性词语（例如死亡），还有意思深远的词语（例如罪），因其特殊的用法都必须仔细加以研究。例如，在非基督徒的世界里就不存在对应圣经中所教导的关于爱的词。即便在新

约时代中，也没有这样一个词。那时，*agape* 偶尔出现在一些文学作品中，用来强调所爱对象的巨大价值，然而这个词偏于理性，不涉及感情。但圣灵没有选择 *philia*、*eros* 或 *storge*，而是用了 *agape*，并且在其中注入了圣爱的含义。圣经通过命令、描述和实例，赋予了一个陈旧的词语全新的意思。

圣经中的爱还有许多非信徒圈子从未知晓的意思。例如，爱的行为源于施爱之人的素质和品格，而不是被爱对象多么可爱或有多少被爱的价值。因此，该词的重点从用来描述一种感受的名词，转变成该怎样对待他人的动词。这个词在意思上的根本转变，为关于爱的另一个基本真理奠定了基础——一个人即便没有爱的感觉，也能够有爱的行为。圣经关于爱的概念还有许多其他元素，但释经者若不对这个词做详细的考查，就不可能了解。

认真的研经者应该将深入学习圣经中的所有重要词语作为自己的目标。这样的学习会是一生的任务，但它也是圣经研究中最令人兴奋且最有益的领域之一。

一词多义

我们不能马上或完全明白一个词的意思，是因为它可能会有多个完全不同的意思。例如，“死亡”这个词就可能令人深感困惑，因为它有多种不同的用法，仅在《歌罗西书》2 章 12 节到 3 章 5 节这短短一段经文当中，这个词就出现了四种不同用法。它分别指：（1）基督的受难；（2）130
在成为基督徒之前，人们实际上在肉体中“死了”；（3）人们在成为基督徒之时“死了”；（4）那些已经向着自己死了的人，如今更要“治死”肉体的种种恶行。这个例子不过是冰山一角。

圣经中“死亡”这个词还有许多其他用法，例如，保罗所提到的“天天冒死”以及“第二次的死”。明白这个词的意思至关重要。基督徒该如何生活，这个问题已经成为教会的一大困扰。究其原因是研经者并没有仔细研究相关词的不同含义，以确定经文作者在某一段特定经文中的用意。我们只有在明白一个词语所有可能的含义后，才能理解它在一段经文中特定的意思。

有一些基本问题是固有的，因为我们毕竟不是用原文来学习圣经。即便我们可以用原文来学习，四福音书中仍然存在翻译带来的问题，因为它们是由基督及门徒通常说的亚兰语转译成希腊文的。

不同词的相同译法

也许《约翰福音》21 章 15—19 节中译作“爱”的这个词是一个最典型的例子。当基督问彼得是否爱他时，彼得使用了一个不同的词来回答。英文很难翻译出这些词之间的区别，正因为如此，它们通常没有被翻译出来。但是，仔细研究基督和彼得所用的这两个词却是非常重要的。泰瑞解释说，在这几节经文当中共有四组同义词，而不仅仅是大家都知道的那个“爱”字。[1]

类似的例子还有“新的”这个重要的词。在希腊文中，*neos* 指一个新出现的事物（即崭新的），而 *kainos* 指一个新的方面、新的深度、新的广度或新的范围。当基督说“我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱”（约 13:34），约翰在这里用的是 *kainos*，指一个老命令的新方面。若要理解这段经文，明白这一点十分重要。

另一个翻译中的棘手例子是“完全”，它并非总是指“一点缺陷也没

1 Milton S. Terry, *Bible Hermeneutics* (1909; repr., Grand Rapids: Zondervan, 1974), 200.

有”。有人很快意识到明白这一点在神学上的重要意义。但是要确定这一点，我们就必须研究英文圣经中所有被翻译成“完全”的词。参看以下经文：131

所以你们要完全，像你们的天父完全一样。（太 5:48）

我的恩典够你用的，因为我的能力是在人的软弱上显得完全。（林后 12:9）

你们既靠圣灵入门，如今还靠肉身成全吗？（加 3:3）

补满你们信心的不足。（帖前 3:10）

叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。（提后 3:17）

因我见你的行为，在我神面前，没有一样是完全的。（启 3:2）

上面每一句中的“完全”，都译自完全不同的希腊原文。虽然某些例子中的意思可能有重叠，很明显，每个词的含义还是有细微差别的。

同一个词的不同译法

正如不只一个词可以被翻译成“完全”，原文中的同一个词在某段经文中也许被翻译成“完全”，在别处却可能被译成其他词。下面来举一些例子（加粗部分）：

在船上补网。（太 4:21）

学生不能高过先生。凡学成了的不过和先生一样。（路 6:40）

那可怒预备遭毁灭的器皿。（罗 9:22）

就当用温柔的心，把他挽回过来。（加 6:1）

他必要亲自成全你们，坚固你们，赐力量给你们。（彼前 5:10）

如果只读英文译本，我们很难想象同一个希腊文单词竟然可以被翻译成如此众多的英文词语。然而，我们只有认识到这差异，才能全面理解每一个词的含义。

一个在神学和护教学上具有关键意义的例子，是希伯来文 *yom*，这
132 个词在《创世记》的头几节经文中，都被翻译成“天”（day）。那些认为创世时的一天并非 24 小时的人指出，仅在《创世记》中 *yom* 就有“时间”、“年代”、“空间”和“季节”这四种不同的翻译。更何况，即便当 yom 被翻译成“天”时，它也可能指白天、24 小时、一段日子（“在耶和华神造天地的日子”，创 2:4），或一个特定的时候（“你吃的日子”，创 2:17）。神到底是用了 6 个 24 小时，还是用了 6 个时期来创造宇宙万物？在福音派神学圈子里，人们对这个问题历来争论激烈。但不管结论如何，认识到“天”这个词可能有不同的意思是重要的。

总而言之，圣经也许会赋予一些词特殊意思，或者一个词可能存在多种含义。还有时，有些词意思不明是因为翻译的问题——原文中不同的词语可能被译作同一个英文单词，或者原文中的同一个词可能被翻译成了不同的词。因为这些因素，学习熟练地确定每一个词的意思是至关重要的。

圣经词语的研究方法

即使并不懂原文，我们也有可能进行有效的词语研究。但是，如果一个认真的研经者能够迅速掌握希伯来和希腊文的字母表以及它们的标准英文音译的话，就能更有效地利用词语索引、字典或圣经注释来研究。对于那些不懂原文的研究者，以下是一个确定圣经中重要的或意思不明确的词语意思的步骤。

圣经当中的用法

首先，要找出一个词在圣经中的所有出处，可参照一本详尽的圣经词语索引，例如《史特朗经文汇编》（*Strong's Concordance*，针对英王钦定本，参图 1），或者《新美国标准版圣经经文汇编》（*New American Standard Exhaustive Concordance*）来确定该词在原文中的对应词。[1] 正如我们之前所见，希伯来文、亚兰文或希腊文当中的多个词语可能被翻译成同一个英文词，因此查找时要仔细，只按原文检索。我们要想做到这 133
一点并不难，只要注意右边空白处标注的数字就可以了。例如，《马太福音》5 章 48 节中的“完全”，其对应数字是 5048，数字相同的词都是从原文中同一个词翻译过来的。如果数字不同，其原文对应的词则不同。这些数字指向词语索引后面的词典，从中你可以找到所研究经文中用到的那个词语。记录下索引中列出的该词的所有出处（按照正确的数字确定）。

就“完全”这个词而论，你可以在《约翰福音》17 章 23 节、《哥林多后书》12 章 9 节、《腓立比书》3 章 12 节中找到同一个字，它也多次出现在《希伯来书》、《雅各书》和《约翰一书》中。（注意，在《史特朗经文汇编》中，标有不同数字的词也有可能是同根的。凡属这种情况的，词典都注明了，很容易看出。）读一读收录在索引中的对应经文，可能让我们能够将某个词的所有出处扫视一遍。在大多数情况下，你可以通过索引中所引用的一小节经文，来确定这个词在其他经文中的用法是否与你正在研究的这段经文中的用法相对应。如果某个词在圣经中出现的频率不高，就像“完全”这个词，那么最好仔细研究一下所有用到这个词

1　James Strong, *Exhaustive Concordance of the Bible,* rev. ed. (Nashville: Abingdon,1980); and *The New American Standard Exhaustive Concordance of the Bible* (Nashville: Holman, 1981). In addition, the MV *Exhaustive Concordance* (Grand Rapids: Zondervan, 1990) serves the same purpose for those using the *New In- ternational Version.*

的经文。如果某词出现的次数很多，而你又无须做详尽的考查，那你只需选择那些看上去意思可能有所不同的经文。你先将这些经文标注出来，然后再研究每一种用法的上下文。这种简单的比较性研究使你能够详细地了解所考查的这个词。

但是，你这时可能会碰到一个问题。如前所述，原文中同一个词在不同的经文中可能被译成了不同的英文词语。若想对该词进行彻底研究，就需要同时研究它在其他经文中的用法。

如何研究希伯来文单词。为了研究旧约词语，第一步就要参考《英国人希伯来文和迦勒底（亚兰）文旧约经文汇编》（*Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance*）或《词语研究经文汇编》（*Word Study Concordance*）。在《英国人希伯来文和迦勒底（亚兰）文旧约经文汇编》的最后附有一个英文词典，其中标注了英文所对应的希伯来文原词所在
134 的页数（参图 2）。[1] 虽然你可能看不懂希伯来文，但是你依然能够很快找到所研究的词语对应的经文。以“天”这个词为例，排列在第二位，508 页中的天正是你感兴趣的（参图 3）[2]。这就确定了具体的希伯来词语，接着你能够很快将这个词在此处的用法与它在旧约中的其他出处进行比较。

如何研究希腊文单词。对于新约词语来说，过程就简单多了。你可以直接在《史特朗经文汇编》中找到这个词所对应的数字，然后再从《词语研究经文汇编》中按相同的数字找到该词在新约中的所有出处（参图 4）[3]。实际上，就学习新约词语来说，我们可以直接使用《词语研究版新约》（*Word Study New Testament*），其中希腊文词语的编号直接标在英王钦定

---

1 *Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance* (Grand Rapids: Zondervan, 1976).

2 同上。

3 George V Wigram and Ralph D. Winter, *Word Study Concordance* (Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1978).

本（KJV）英文的下方（参图 5）[1]。通过这些编号，你可以直接在《词语研究经文汇编》（参图 4）中查找。

如果一个词使用的次数有限，那么我们应该研究所有包含该词的经文。这样，研经者便可以从上下文（词语定义的关键）中为这个词总结出一个暂时的定义，这种定义称为“作者写作时该词的用法”（*usus loquendi*）。这段经文的作者是如何使用某个词语的才是最重要的。因此，我们应该特别留意该词在作者全部作品中的用法。

有时候，一个词在圣经中出现得非常频繁，不可能将包含它的每一段经文都加以研究。这时，我们可以快速浏览词语索引中列出的经文，从每一种意思中至少找出一段代表性经文，摘录下来，然后对这些经文加以研究。

研究某个词在新约中的所有用法、关注新约作者的用词方法，这些固然重要，但该词在旧约中的用法也值得研究。希伯来词语对于理解希 140
腊文对应词至关重要，这是因为大多数新约作者的思维模式主要是希伯来式的，而非希腊式的。某个希腊文词语的用法往往成型于希伯来思想，而这一点只有通过学习该词在旧约中的用法才能看出。所以，对于神学词语或其他有特殊重要性的词语，追溯这些概念在旧约圣经中的根源是有必要的。

1　Ralph D. Winter and Roberta H. Winter, *Word Study New Testament* (Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1978).

MAIN CONCORDANCE.

135

Jos 22: 31 day we p' that the Lord is among us,*3045
1Sa 12: 17 p' and see that your wickedness is* "
2Sa 19: 6 for this day I p', that if Absalom "
2Ki 4: 9 I p' that this is an holy man of God. "
Job 9: 11 he passeth on also, but I p' him not.995
23: 8 and backward, but I cannot p' him:*"
Pr 1: 2 to p' the words of understanding; *
Ec 3: 22 I p' that there is nothing better. *7200
Isa 6: 9 not; and see ye indeed, but p' not. 3045
33: 19 deeper speech than thou canst p';*8085
M't 13: 14 seeing ye shall see, and shall not p': *1492
M'r 4: 12 seeing they may see, and not p'; "
7: 18 Do ye not p', that whatsoever thing 3539
8: 17 p' ye not yet, neither understand? "
Lu 8: 46 I p' that virtue is gone out of me. *1097
Joh 4: 19 Sir, I p' that thou art a prophet. 3484
12: 19 P' ye how ye prevail nothing? * "
Ac 8: 23 For I p' that thou art in the gall of *3708
10: 34 I p' that God is no respecter of 2638
17: 22 I p' that in all things ye are too 3360
27: 10 I p'...this voyage will be with hurt "
28: 26 and seeing ye shall see, and not p': *1492
2Co 7: 8 p' that the same epistle hath made*991
1Jo 3: 16 Hereby p' we the love of God. *1097

perceived

Ge 19: 33, 35 he p' not when she lay down, *3045
J'g 6: 22 Gideon p' that he was an angel *7200
1Sa 3: 8 And Eli p' that the Lord had called995
28: 14 And Saul p' that it was Samuel, 3045
2Sa 5: 12 David p'...the Lord had established "
12: 19 David p' that the child was dead: 995
14: 1 p' that the king's heart was toward3045
1Ki 22: 33 p' that it was not the king of Israel*7200
1Ch 14: 2 David p'...the Lord had confirmed*3045
2Ch 18: 32 p'...it was not the king of Israel. *7200
Ne 6: 12 I p' that God had not sent him; *5234
16 p' that this work was wrought of 3045
13: 10 p' that the portions of the Levites "
Es 4: 1 Mordecai p' all that was done, * "
Job 38: 18 thou p' the breadth of the earth? * 995
Ec 1: 17 I p' that this also is vexation of 3045
2: 14 and I myself p' also that one event "
Isa 64: 4 have not heard, nor p' by the ear, 238
Jer 23: 18 and hath p' and heard his word? *7200
38: 27 him: for the matter was not p'. 8085
M't 16: 8 Which when Jesus p', he said unto*1097
21: 45 they p' that he spake of them. "
22: 18 Jesus p' their wickedness, and said "
M'r 2: 8 when Jesus p' in his spirit that *1921
Lu 1: 22 they p' that he had seen a vision "
5: 22 when Jesus p' their thoughts, he * "
9: 45 hid from them, that they p' it not:* 143
20: 19 p' that he had spoken this parable 1097
23 But he p' their craftiness, and said2657
Joh 6: 15 p'...they would come and take him*1097
Ac 4: 13 p' that they were unlearned and 2638
23: 6 p'...the one part were Sadducees, 1097
29 I p' to be accused of questions of *2147
Ga 2: 9 p' the grace that was given unto 1097

perceivest

Pr 14: 7 p' not in him the lips of knowledge*3045
Lu 6: 41 p' not the beam that is in thine *2657

perceiveth

Job 14: 21 low, but he p' it not of them. 995
33: 14 once, yea twice, yet man p' it not.*7789
Pr 31: 18 p' that her merchandise is good: 2938

perceiving

M'r 12: 28 p' that he had answered them well,*1492
Lu 9: 47 Jesus, p' the thought of their heart, *"
Ac 14: 9 p' that he had faith to be healed, "

perdition

Joh 17: 12 of them is lost, but the son of p'; 684
Ph'p 1: 28 is to them an evident token of p', "
2Th 2: 3 of sin be revealed, the son of p'; "
1Ti 6: 9 drown men in destruction and p'. "
Heb 10: 39 not of them who draw back unto p'; "
2Pe 3: 7 of judgment and p' of ungodly men. "
Re 17: 8 of the bottomless pit, and go into p': "
11 is of the seven, and goeth into p'. "

Peres (*pe'-res*) See also UPHARSIN.
Da 5: 28 *P'*; Thy kingdom is divided, and 6537

Peresh (*pe'-resh*)
1Ch 7: 16 a son, and she called his name *P'*:6570

Perez (*pe'-rez*) See also PEREZ-UZZAH; PHARES.
1Ch 27: 3 Of the children of *P'* was the chief6557
Ne 11: 4 of Mahalaleel, of the children of *P'*;"
6 sons of *P'* that dwelt at Jerusalem "

Perez-uzza (*pe''-rez-uz'-zah*) See also PEREZ-UZZAH.
1Ch 13: 11 that place is called *P'* to this day. 6560

Perez-uzzah (*pe''-rez-uz'-zah*) See also PEREZ-UZZA.
2Sa 6: 8 name of the place *P'* to this day. 6560

perfect See also PERFECTED; PERFECTING; UNPERFECT.
Ge 6: 9 Noah was a just man and p' in his 8549
17: 1 walk before me, and be thou p'. "
Le 22: 21 sheep, it shall be p' to be accepted; "
De 18: 13 shalt be p' with the Lord thy God. "
25: 15 shalt have a p' and just weight, 8003
15 a p' and just measure shalt thou "
32: 4 He is the Rock, his work is p': 8549
1Sa 14: 41 Lord God of Israel, Give a p' lot. * "
2Sa 22: 31 As for God, his way is p': the word "
33 power: and he maketh my way p'. "
1Ki 8: 61 Let your heart therefore be p' 8003
11: 4 his heart was not p' with the Lord "
15: 3 his heart was not p' with the Lord "
14 nevertheless Asa's heart was p' "
2Ki 20: 3 thee in truth and with a p' heart, "
1Ch 12: 38 came with a p' heart to Hebron, 8003
28: 9 serve him with a p' heart and with "
29: 9 with p' heart they offered willingly "
19 unto Solomon my son a p' heart, "
2Ch 4: 21 made he of gold, and that p' gold; 4357
15: 17 heart of Asa was p' all his days. 8003
16: 9 them whose heart is p' toward him. "
19: 9 faithfully, and with a p' heart. "
25: 2 of the Lord, but not with a p' heart. "
Ezr 7: 12 unto Ezra the priest,...p' peace, 1585
Job 1: 1 and that man was p' and upright, 8535
8 a p' and an upright man, one that "
2: 3 a p' and an upright man, one that "
8: 20 God will not cast away a p' man, "
9: 20 if I say, I am p', it shall also prove "
21 Though I were p', yet would I not "
22 destroyeth the p' and the wicked "
22: 3 that thou makest thy ways p'? 8552
36: 4 he that is p' in knowledge is with 8549
37: 16 of him which is p' in knowledge? "
Ps 18: 30 As for God, his way is p': the "
32 strength, and maketh my way p'. "
19: 7 law of the Lord is p', converting "
37: 37 Mark the p' man, and behold the 8535
64: 4 they may shoot in secret at the p': "
101: 2 behave myself wisely in a p' way. 8549
2 within my house with a p' heart. 8537
6 he that walketh in a p' way, he 8549
138: 8 will p' that which concerneth me: 1584
139: 22 I hate them with p' hatred: I 8503
Pr 2: 21 land, and the p' shall remain in it.8549
4: 18 more and more unto the p' day. 3559
11: 5 righteousness of the p' shall direct8549
Isa 18: 5 when the bud is p', and the sour *8552
26: 3 Thou wilt keep him in p' peace, whose "
38: 3 thee in truth and with a p' heart, 8003
42: 19 who is blind as he that is p', and *7999
Eze 16: 14 it was p' through my comeliness, 3632
27: 3 thou hast said, I am of p' beauty. "
11 they have made thy beauty p'. *3634
28: 12 full of wisdom, and p' in beauty. 3632
15 Thou wast p' in thy ways from the8549
M't 5: 48 Be ye therefore p', even as your 5046
48 your Father which is in heaven is p'. "
19: 21 If thou wilt be p', go and sell that "
Lu 1: 3 having had p' understanding of all*199
6: 40 that is p' shall be as his master. *2675
Joh 17: 23 that they may be made p' in one; *5048
Ac 3: 16 hath given him this p' soundness 3647
22: 3 p' manner of the law of the fathers,*195
24: 22 more p' knowledge of that way. * 197
Ro 12: 2 and acceptable, and p', will of God.5046
1Co 2: 6 wisdom among them that are p': ‡ "
13: 10 But when that which is p' is come, "
2Co 12: 9 strength is made p' in weakness. 5048
13: 11 Be p', be of good comfort, be of *2675
Ga 3: 3 are ye now made p' by the flesh? *2005
Eph 4: 13 unto a p' man, unto the measure *5046
Ph'p 3: 12 attained, either were already p': 5048
15 Let us therefore, as many as be p', 5046
Col 1: 28 every man p' in Christ Jesus: "
4: 12 that ye may stand p' and complete "
1Th 3: 10 might p' that which is lacking 2675
2Ti 3: 17 That the man of God may be p', * 739
Heb 2: 10 the captain of their salvation p' 5048
5: 9 And being made p', he became the "
7: 19 For the law made nothing p', but "
9: 9 make him that did the service p', "
11 a greater and more p' tabernacle, 5046
10: 1 make the comers thereunto p'. 5048
11: 40 without us should not be made p'. "
12: 23 to the spirits of just men made p'. "
13: 21 Make you p' in every good work 2675
Jas 1: 4 But let patience have her p' work, 5046
4 be p' and entire, wanting nothing. "
17 and every p' gift is from above, "
25 looketh into the p' law of liberty, "
2: 22 and by works was faith made p'? 5048
3: 2 not in word, the same is a p' man, 5046
1Pe 5: 10 suffered a while, make you p', 2675
1Jo 4: 17 Herein is our love made p', that 5048
18 but p' love casteth out fear: 5046
18 that feareth is not made p' in love.5048
Re 3: 2 have not found thy works p' ‡4,137

perfected

2Ch 8: 16 So the house of the Lord was p'. 8003
24: 13 and the work was p' by them, 5927,724
Eze 27: 4 thy builders have p' thy beauty. 3634
M't 21: 16 and sucklings thou hast p' praise?2675
Lu 13: 32 and the third day I shall be p'. 5048
Heb 10: 14 by one offering he hath p' for ever "
1Jo 2: 5 in him verily is the love of God p': "
4: 12 in us, and his love is p' in us. "

perfecting

2Co 7: 1 p' holiness in the fear of God. 2005
Eph 4: 12 For the p' of the saints, for the 2677

perfection See also PERFECTNESS.

Job 11: 7 find out the Almighty unto p'? 8503
15: 29 shall he prolong the p' thereof ‡4612
28: 3 darkness, and searcheth out all p':*8503
Ps 50: 2 Out of Zion, the p' of beauty. 4359
119: 96 I have seen an end of all p': 8502
Isa 47: 9 shall come upon thee in their p' *8537
La 2: 15 The p' of beauty, The joy of the 3632
Lu 8: 14 this life, and bring no fruit to p'. 5052
2Co 13: 9 this also we wish, even your p'. *2676
Heb 6: 1 of Christ, let us go on unto p'; 5047
7: 11 p' were by the Levitical priesthood,5050

perfectly

Jer 23: 20 latter days ye shall consider it p'. 998
M't 14: 36 as touched were made p' whole. *1295
Ac 18: 26 unto him the way of God more p'.* 197
23: 15 would enquire something more p'* "

图 1 《史特朗经文汇编》

dasheth in pieces, that
פּוּץ Hiphil 1014
daub, to
חָמַר Kal..... 441
טוּחַ Kal..... 479
daubing
טִיחַ 480
daughter
בַּיִת (כ׳) 214
בֵּן (כ׳) 232
בַּת 280
daughter in law
כַּלָּה 600
dawning
עָלָה Kal..... 934
עַמְעֻמִּים 968
פָּגָה Kal..... 1021
dawning of the day
נֶשֶׁף 849
dawning of the morning
נֶשֶׁף 849
day
בֹּקֶר 266
יוֹם 508
יוֹם Ch..... 521
יוֹמָם 521
שַׁחַר 1252
day †
אוֹר 32
עֶרֶב 976
* day †
בֹּקֶר 266
day, *see* break, dawning, feast, holy, midday, next, noonday
day, by
יוֹמָם 521
day by day
יוֹם Ch..... 521
day, each
יוֹם 508
day, in the
יוֹמָם 521
days, *see* three
days agone
יוֹם 508
days, now a
יוֹם 508
days,† these *three*
תְּמוֹל 1349
days, two
יוֹם 508
daysman
יָכַח Hiphil 525
dayspring
שַׁחַר 1252
daytime, by
יוֹמָם 521
daytime, in the
יוֹמָם 521

dead
מוּת Kal..... 675
מָוֶת 680
נֶפֶשׁ 829
רְפָאִים 1188
שָׁדַד Kal..... 1237
dead, *see* body, carcase
dead, be
מָוֶת 680
dead, to be
גָּוַע Kal..... 302
מוּת Kal..... 675
dead body
גְּוִיָּה 302
מוּת Kal..... 675
פֶּגֶר 1010
dead man
מוּת Kal 675
dead of itself
נְבֵלָה 787
dead, one
מוּת Kal..... 675
deadly
נֶפֶשׁ 829
deadly
מָוֶת 680
deadly, *see* wounded
deaf
חֵרֵשׁ 467
deaf, to be
חָרַשׁ Kal..... 466
deal, to
חָלַק Piel..... 435
עָשָׂה Kal..... 981
פָּרַס Kal..... 1046
deal, *see* bitterly, corruptly, deceitfully, falsely, foolishly, ill, perversely, proudly, subtilly, tenth, treacherously, unfaithfully, unjustly, well, wickedly, wisely, worse
deal bountifully, to
גָּמַל Kal..... 311
deal hardly with, to
עָנָה[2] Piel..... 964
deal subtilly, to
נָכַל Hithpael 818
deal with, to
עָשָׂה Kal..... 981
dealer, *see* treacherous
dealing, *see* violent
dear
יָקִיר 558
dearly, *see* beloved
dearth
בְּצֹרֶת 264
רָעָב 1183
dearth †
דֶּבֶר 325
death
מוּת Kal..... 675

מָוֶת 680
מוֹת Ch..... 681
מוּת 681
תְּמוּתָה 1349
death, *see* shadow
death, to put to
מוּת Hiphil 675
רָצַח Kal..... 1190
death, to be put to
מוּת (כ׳) Kal 675
מוּת Hophal..... 675
death seize, let
יְשִׁימוֹת (כ׳)..... 576
death, worthy of
מוּת Kal..... 675
deaths
מָמוֹת 730
debase, to
שָׁפַל Hiphil 1321
debate
מָצָה 752
debate, to
רִיב Kal..... 1171
debt
יָד 489
מַשָּׂאָה 767
נֶשִׁי 847
* debt
נָשָׂא[3] Kal 846
debtor
חוֹב 405
decay, to
חָרַב / חָרֵב } Kal 458
מָכַךְ Niphal 699
decay, to be fallen in
מוֹט Kal..... 670
decayed, to be
קָשַׁל Kal..... 621
decayed place
חָרְבָּה 461
deceased
רְפָאִים 1188
deceit
מִרְמָה 765
מַשָּׂאוֹן 767
רַמְיָה 1176
שֶׁקֶר 1325
תַּרְמִית 1346
תַּרְמוּת 1358
תַּרְמִית 1358
deceitful
בָּגוֹד 594
מִרְמָה 765
עָקֹב 974
עָתַר[2] Niphal 1008
רַמְיָה 1176
שֶׁקֶר 1325

图 2 《英国人希伯来文和迦勒底（亚兰）文旧约经文汇编》

137

יום (508) יום

יוֹם *yōhm*, m.

Gen 1: 5. God called the light *Day*,
— evening and the morning were *the* first *day*.
8. the evening and the morning were *the* second *day*.
13. the evening and the morning were *the* third *day*.
14. divide *the day* from the night;
— for seasons, *and for days*,
16. the greater light to rule *the day*,
18. to rule *over the day*
19. the evening and the morning were *the* fourth *day*.
23. evening and the morning were *the* fifth *day*.
31. evening and the morning were *the* sixth *day*.
2: 2. *on the* seventh *day* God ended his work
— he rested *on the* seventh *day*
3. God blessed *the* seventh *day*,
4. *in the day that* the Lord God made
17. *in the day that* thou eatest thereof
3: 5. *in the day* ye eat thereof,
8. the cool of *the day*:
14. dust shalt thou eat all *the days of* thy life:
17. (of) it all *the days of* thy life;
4: 3. in process of *time* it came to pass,
14. thou hast driven me out *this day*
5: 1. *In the day that* God created man,
2. *in the day when* they were created.
4. *the days of* Adam
5. all *the days* that Adam lived
8. all *the days of* Seth
11. all *the days of* Enos
14. all *the days of* Cainan
17. all *the days of* Mahalaleel
20. all *the days of* Jared
23. all *the days of* Enoch
27. all *the days of* Methuselah
31. all *the days of* Lamech
6: 3. *his days* shall be an hundred and
4. giants in the earth *in* those *days*;
5. evil continually. (marg. every *day*)
7: 4. For yet seven *days*,
— to rain upon the earth forty *days*
10. it came to pass after seven *days*,
11. *the* seventeenth *day* of the month, *the* same *day* were all the fountains
12. the rain was upon the earth forty *days*
13. In *the* selfsame *day* entered Noah,
17. the flood was forty *days* upon the earth;
24. an hundred and fifty *days*.
8: 3. the end of *the* hundred and fifty *days*
4. *the* seventeenth *day* of the month,
6. at the end of forty *days*,
10, 12. he stayed yet other seven *days*;
14. *the* seven and twentieth *day* of the month, was the earth dried.
22. While the earth remaineth, (marg. as yet all *the days of* the earth)
— *and day* and night shall not cease.
9: 29. all *the days of* Noah were 950 years:
10: 25. *in his days* was the earth divided;
11: 32. *the days of* Terah were 205 years:
14: 1. to pass *in the days of* Amraphel
15: 18. *In* the same *day* the Lord made a covenant
17: 12. he that is eight *days* old
23. in *the* selfsame *day*, as God had said
26. *the* selfsame *day* was Abraham
18: 1. the heat of *the day*;
11. well stricken *in age*;
19: 37. the father of the Moabites unto *this day*.
38. children of Ammon unto *this day*.
21: 4. being eight *days* old,
8. made a great feast *the* (same) *day*
26. neither yet heard I (of it), but *to day*.
34. in the Philistines' land many *days*.
22: 4. *on the* third *day* Abraham lifted up his eyes,
14. as it is said (to) *this day*,
24: 1. well stricken *in age*:
12. send me good speed *this day*,
42. I came *this day* unto the well,
55. Let the damsel abide with us (a few) *days*,
25: 7. these (are) *the days of* the years
24. when *her days* to be delivered
31. Sell me *this day* thy birthright.
33. Swear to me *this day*;
26: 1. *in the days of* Abraham.

Gen26: 8. when he had been there *a* long *time*, (lit. when *days* were prolonged to him there)
15, 18. *in the days of* Abraham his father,
32. it came to pass *the* same *day*,
33. of the city (is) Beer-sheba unto this *day*.
27: 2. I know not *the day of* my death:
41. *The days of* mourning for my father
44. tarry with him a few *days*,
45. deprived also of you both in one *day*?
29: 7. (it is) yet high *day*,
14. he abode with him the *space* of a month. (marg. a month of *days*)
20. they seemed unto him (but) a few *days*,
21. *my days* are fulfilled,
30: 14. *in the days of* wheat harvest,
32. I will pass through all thy flock *to day*,
33. answer for me *in time* to come, (lit. *in the day of* to-morrow)
35. he removed that *day* the he goats
36. he set three *days'* journey betwixt
31: 22. it was told Laban *on the* third *day*
23. pursued after him seven *days'* journey;
39. (whether) stolen by *day*,
40. *in the day* the drought consumed me,
43. what can I do *this day* unto these
48. witness between me and thee *this day*.
32: 32(33). unto this *day*:
33: 13. if men should overdrive them one *day*,
16. Esau returned that *day*
34: 25. it came to pass *on the* third *day*,
35: 3. answered me *in the day* of my distress,
20. the pillar of Rachel's grave unto *this day*.
28. *the days of* Isaac were 180 years.
29. (being) old and full of *days*:
37: 34. mourned for his son many *days*.
38: 12. And in process *of time* (lit. *the days* were multiplied)
39: 10. spake to Joseph *day by day*, (lit. *day, day,*)
11. it came to pass *about this time*,
40: 4. they continued *a season* in ward.
7. Wherefore look ye (so) sadly *to day*?
12. three branches (are) three *days*:
13, 19. Yet within three *days*
18. The three baskets (are) three *days*:
20. it came to pass *the* third *day*, (which was) Pharaoh's birthday,
41: 1. at the end of two *full* years,
9. I do remember my faults *this day*:
42: 13. the youngest (is) *this day* with our father,
17. all together into ward three *days*.
18. Joseph said unto them *the* third *day*,
32. the youngest (is) *this day* with our father
43: 9. bear the blame for ever: (lit. all *the days*)
44: 32. I shall bear the blame to my father for ever. (lit. all *the days*)
47: 8. How old (art) thou? (marg. How many (are) *the days* of the years of thy life)
9. *The days of* the years of my pilgrimage
— few and evil have *the days of* the years of my life been, and have not attained unto *the days of*
— *in the days of* their pilgrimage.
23. I have bought you *this day*
26. a law over the land of Egypt unto this *day*,
28. the whole age (marg. *the days of* the years of his life) of Jacob
29. *the time* drew nigh that Israel must die:
48: 15. all my life long unto this *day*,
20. he blessed them that *day*,
49: 1. which shall befall you in *the* last *days*.
50: 3. forty *days* were fulfilled for him;
— so are fulfilled *the days of*
— threescore and ten *days*.
4. when *the days of* his mourning were past,
10. made a mourning for his father seven *days*.
20. *as* (it is) this *day*,
Ex. 2: 11. it came to pass *in* those *days*,
13. he went out *the* second *day*,
18. How (is it that) ye are come so soon *to day*?
23. *in* process of *time*, (lit. *in* those many *days*)
3: 18 & 5: 3. three *days'* journey into the
5: 6. Pharaoh commanded *the* same *day*
13. (your) *daily* tasks, (marg. a matter of *a day in his day*)
14. both yesterday and *to day*,
19. your *daily* task. (lit. the affair of *the day in its day*)

图 3 《英国人希伯来文和迦勒底（亚兰）文旧约经文汇编》

1Joh. 3: 1. that we should be called the *sons* of God: (lit. *children*)
2. now are we the *sons* of God, (lit. *children*)
10. In this the *children* of God are manifest, and the *children* of the devil;
5: 2. we know that we love the *children* of God,
2Joh. 1. unto the elect lady and her *children*,
4. that I found of thy *children* walking in truth,
13. The *children* of thy elect sister greet
3Joh. 4. to hear that my *children* walk in truth.
Rev. 2:23. And I will kill her *children*
12: 4. to devour her *child* as soon as
5. her *child* was caught up unto God, and (to) his throne.

5044　1 816/936　5043,5142
τεκνοτροφέω, *teknotropheo.*
1Ti. 5:10. if she *have brought up children*,

5045　2 816/936　rt 5098
τέκτων, *tektōn.*
Mat. 13:55. Is not this the *carpenter's* son?
Mar 6: 3. Is not this the *carpenter*,

5046　19 816/936　8:49　5056
τέλειος, *teliŏs.*
Mat. 5:48. Be ye therefore *perfect*, even as your Father which is in heaven is *perfect*.
19:21. If thou wilt be *perfect*, go (and)
1Co. 12: 2. and acceptable, and *perfect*, will of God.
(Cp. 2: 6. wisdom among them that are *perfect*:
13:10. when that which is *perfect* is come,
14:20. but in understanding be *men*.
Eph 4.13. unto a *perfect* man, unto the measure of
Phi. 3.15. Let us therefore, as many as be *perfect*,
Col. 1.28. that we may present every man *perfect* in Christ Jesus:
4:12. that ye may stand *perfect* and complete
Heb 5:14. belongeth to them that are *of full age*,
9:11. greater and more *perfect* tabernacle,
Jas. 1: 4. let patience have (her) *perfect* work, that ye may be *perfect* and entire,
17. and every *perfect* gift is from above,
25. looketh into the *perfect* law of liberty,
3: 2. the same (is) a *perfect* man, (and)
1Joh. 4:18. but *perfect* love casteth out fear:

5047　2 817/936　8:49　5046
τελειότης, *teliŏtees.*
Col. 3:14. which is the bond of *perfectness*.
Heb 6: 1. let us go on unto *perfection*;

5048　24 817/936　8:49　5046
τελειόω, *teliŏō.*
Lu. 2:43. And *when* they *had fulfilled* the days,
13:32. the third (day) I shall be *perfected*.
Joh. 4:34. and to *finish* his work.
5:36. the Father hath given me to *finish*,
17: 4. I *have finished* the work which
23. that they may be *made perfect* in one;
19:28. that the scripture *might be fulfilled*,
Acts 20:24. that I might *finish* my course with joy,
2Co. 12: 9. my strength *is made perfect* in weakness.
Phi. 3:12. either *were* already *perfect*:
Heb 2:10. *to make* the captain of their salvation *perfect*.
Heb 5: 9. And *being made perfect*, he became
7:19. For the law *made* nothing *perfect*.
28. the Son, *who is consecrated* for evermore.
9: 9. that could not *make* him that did the service *perfect*,
10: 1. *make* the comers thereunto *perfect*.
14. For by one offering he *hath perfected* for ever
11:40. that they without us *should* not *be made perfect*.
12:23. to the spirits of just men *made perfect*,
Jas. 2:22. by works *was* faith *made perfect*?
1Joh. 2: 5. in him verily *is* the love of God *perfected*:
4:12. and his love is *perfected* in us.
17. Herein *is* our love *made perfect*, that
18. He that feareth *is* not *made perfect* in love

5049　1 818/937　5046
τελείως, *teliōs.*
1Pet. 1:13. and hope *to the end* (lit. trust *perfectly*) for the grace

5050　2 818/937　8:49　5448
τελείωσις, *teliōsis.*
Lu. 1:45. there shall be a *performance* of those
Heb 7:11. If therefore *perfection* were by the Levitical priesthood,

5051　1 818/937　8:49　5048
τελειωτής, *teliōtees.*
Heb 12: 2. Jesus the author and *finisher* of (our)

5052　1 818/937　5056,5342
τελεσφορέω, *telesphoreo.*
Lu. 8:14. and *bring* no *fruit to perfection*.

5053　12 818/937　5055
τελευτάω, *telūtao.*
Mat. 2:19. But *when* Herod *was dead*,
9:18. My daughter *is* even now *dead*:
15: 4. *let* him *die* the death,
22:25. the first, when he had married a wife, *deceased*,
Mar 7:10. *let* him *die* the death:
9:44. Where their worm *dieth* not,
46. Where their worm *dieth* not,
48. Where their worm *dieth* not,
Lu. 7: 2. was sick, and ready *to die*.
Acts 2:29. David, that he *is* both *dead* and buried,
7:15. So Jacob went down into Egypt, and *died*,
Heb 11:22. By faith Joseph, *when* he *died*, (lit. *dying*)

5054　1 818/937　5053
τελευτή, *telūtee.*
Mat. 2:15. And was there until the *death* of Herod:

5055　26 818/937　8:49　5056
τελέω, *teleo.*
Mat. 10:23. Ye *shall* not *have gone over* the cities
11: 1. when Jesus *had made an end* of commanding his
13:53. when Jesus *had finished* these parables,
17:24. *Doth* not your master *pay* tribute?
19: 1. when Jesus *had finished* these sayings,

图 4 《词语研究经文汇编》

139

and take away thy coat, let him have thy cloak also.
41 And whosoever shall compel thee to go a mile, go with him twain.
42 Give to him that asketh thee, and from him that would borrow of thee turn not thou away.
43 Ye have heard that it hath been said, Thou shalt love thy neighbor, and hate thine enemy.
44 But I say unto you, Love your enemies, bless them that curse you, do good to them that hate you, and pray for them which despitefully use you, and persecute you;
45 That ye may be the children of your Father which is in heaven: for he maketh his sun to rise on the evil and on the good, and sendeth rain on the just and on the unjust.
46 For if ye love them which love you, what reward have ye? do not even the publicans the same?
47 And if ye salute your brethren only, what do ye more than others? do not even the publicans so?
48 Be ye therefore perfect, even as your Father which is in heaven is perfect.

Jesus' Teaching on Almsgiving

6 Take heed that ye do not your alms before men, to be seen of them: otherwise ye have no reward of your Father which is in heaven.
2 Therefore when thou doest thine alms, do not sound a trumpet before thee, as the

图 5 《词语研究版新约》

如果对原文没有一定的了解，就不可能对于那些使用不多的词语进行比较性研究。但是对于某些圣经词语，例如爱，由于它被广泛地使用在新旧约各处，那么就有可能仅靠一本英文版圣经和《史特朗经文汇编》来进行详尽的词语研究。通过同时考查词语在新旧约的用法，新约中的用法会受旧约的启发，而旧约中的用法也可能借着新约变得深广。

例如，在理解新约中“信心”这个概念的同时研究旧约中关于“信心”的概念，就能使人避免犯严重错误和得出极为偏颇的理解。在旧约中，“信心”的用法一向是客观的，可以被翻译成“忠心的”。“惟义人必因信（他的忠心）得生”（哈 2:4），强调了信心的真正含义。保罗曾两次引用过这句话，《希伯来书》的作者也用过一次。所以我们看到非常重要的是，他们并没有舍弃该词的旧约用法，而是在它本来的意思上增加了希腊文的主观色彩——倚靠神。如果对新约中“信心”的理解只限于主观态度，那么释经者就错误地理解了一个关键的神学概念，因为他忽略了“信心”这一概念在旧约的起源。

研究其他工具书

当研经者结束了对某个圣经词语的研究之后，他应该参阅圣经词典、圣经百科全书、神学词典、圣经注释和其他译本。但是，当他遇到不同 141
的见解时，之前个人的研究对于保持个人独立的判断来说就很重要。从某种程度上来说，圣经的众多翻译版本就是对原文意思的注释，因为翻译势必都包含一定程度的个人见解和诠释。因此，尽可能多地参考各种圣经译本也是有帮助的。

追踪词语的历史

追踪某个词语的历史能够帮助我们理解它的含义。了解词根可能对

于明白该词在圣经写作时的意思有启发，但词源学本身可能非常容易误导人。例如，教会的字面意思是“呼召”，但是这个意思对于理解该词在新约中的用法来说，几乎没有帮助。我们决不能认为这个词的意思就是指“一群被神呼召的人”。这在神学上也许是正确的，但该词本身没有这层含义。[1]“作者写作时该词的用法”（*usus lo-quendi*）决定词的意思，而非它的词根或词源。另一个例子是 *Agape*，这个词的原始用法与我们理解的这个词在新约中的用法相去甚远。悔改，其词根的含义仅仅是指改变主意。这是该词在新约中的意思吗？由于只是简单地按照词语在古时的词根来理解，而不让圣经上下文本身来定义，现今的某些传道人和肤浅的解经家完全误解了圣经中许多重要词语的意思，如承认和主。

但是，我们可以通过研究一个词的词源或词根了解该词的含义，前提是在运用这一方法时需要极其小心。例如，研究在旧约中被翻译成“荣耀”、“荣耀的”、“使……得荣耀”等不同词语的词根意思，能够启发我们从各方面认识神的属性。在希伯来文的旧约圣经中，有十个词根完全不同的词在英王钦定本圣经中均被译为“荣耀”。其中，一个词的词根有“伟大”、“威严”、“王权”的意思，这含义最终演变成了“壮丽华美”或“璀
142 璨辉煌”。另一个词的词根的意思为“重”，实际上，这十个词中有好几个都带有“沉甸甸”的原始含义，它们的中心意思是神的威严。还有一个词的词根有“清晰”的意思，既可用来描述声音也可描述颜色，演变为“闪烁”、“明亮”或“极为清晰”的意思。与此相似，另一个词原意为“干净”，之后演变为“没有任何杂质的”、“纯洁的”、“单纯的”、或“明亮的”。还有一个词原意为“大声的”或“引人注目的”，逐渐融合了“得胜与赞美”的意思。

---

1 James Barr, *Semantics of Biblical Language* (New York: Oxford Univ. Press, 1961), 107.

将这些词放在一起，我们便可以发现，荣耀神就是让他的至尊至美明亮耀眼地彰显出来。通过追溯这些词的词根，我们对这个用来描述神的关键词语有了更具体、更感性的认识。

比较词意的细微差别

与同义词或反义词进行比较的好处是，有助于理解一个词的微妙意思。我们只需要参考《史特朗经文汇编》，从中查找所有被翻译成同一英文单词的不同原文词语，就可以进行这类研究了。例如，在该索引中，有二十多个不同的希伯来和希腊词语都被翻译成“完全”（参图 1）。这种研究的另一个好处就是，可以帮助研经者避免因不严谨地用一段经文解释含有同一英文单词（但其希腊文原词却不一样）的另一段经文所造成的错误。

对含义重叠的词语进行比较，可以使被研究词语的确切含义更加明确。例如，“权柄”和“能力”在希腊文和英文中关系都很密切。基督颁布大使命，因为天上地下所有的权柄都赐给他了（太 28:18），他当然还拥有所有的力量和能力。我们也许认为这是完成使万民都做主的门徒这项艰巨任务的基础。但通过比较这两个词我们发现，它们都可以被翻译成“能力”，这就是我们为什么能充满信心地遵守主的命令的真正原因：基督的大能通过我们释放出来，完全是基于他掌管万有的绝对主权。由此，对同义词的学习帮助我们更细致地定义出了作者想要表达的意思。 143

总结步骤

让我们来总结一下在确定作者对某个词语的确切用意时必须考虑的步骤。我们要想确定一个词的具体含义，就要先确定以下几个方面：

1. 直接的上下文；
2. 该词在同一卷书中的其他用法；
3. 该词在同一位作者其他书卷中的用法；
4. 圣经的其他作者对该词的用法；
5. 新约词语在旧约词根中的概念；
6. 该词在圣经以外的用法。

这些步骤的目的，都是要通过考查该词的不同出处，来发现它的含义和用法。查考上下文之外的其他资源包括：

1. 词典和圣经注释中查找到的历史词根；
2. 有可能帮助理解词意范畴的同义词和反义词。

研究完一个词后，按以下格式总结你的结果可能会有帮助：

1. 给所研究的词下定义，当然是越简练越好，但是不要机械地给出单一的定义。圣经中的词语和当今报纸中的词语一样，其含义也会因不同的上下文以及时代变迁而改变。因此，你不应该用词语在某一段经文中的意思来局限它的定义，而应根据你已经发现的所有含义来衡量那段经文的意思。
144 2. 罗列尚未解决的问题。
3. 罗列你所参考过的书籍与期刊，让你能够在必要时查阅或做进一步的研究。
4. 记录你从研究中所得的灵修想法、应用以及讲道素材。

一个词语研究的例子：贪婪的（covetous）

让我们根据以上的步骤来考查“贪婪的”（covetous）这个词，以实践我们所学的一系列指导方法。我们不是进行完整的词语研究，而是示范每一个指导方法的运用。如果你在研究的过程中运用之前所提到的各种学习资源，就会发现这个步骤是非常有帮助的。

直接的上下文

我们以《哥林多前书》6 章 9—10 节作为研究这个词的起点：

> 你们岂不知不义的人不能承受神的国吗？不要自欺，无论是淫乱的、拜偶像的、奸淫的、作娈童的、亲男色的、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂的、勒索的，都不能承受神的国。

我们看到，这段经文本身对我们了解这个词的具体意思帮助并不大，因为它是与其他多个形容不义之人的词语列在一起的，文中也没有暗示它的意思。但从上下文中我们至少可以发现一点，即与“贪婪的”相提并论的都很恶劣！这个我们大多数人认为比较普通，不怎么坏的罪，却与拜偶像、奸淫、同性恋和偷窃同列在一起。

不仅如此，我们从上下文看到，在神的眼中贪婪是非常严重的：贪婪的人绝不能进入神的国。若从更远的上下文来看，还可以得到另外一个认识：整段经文是针对那些在外邦人面前诉讼基督徒同伴的人。“为什么不情愿受欺呢?”保罗问道。换句话说，“贪婪的”不是碰巧被列入那恶劣的名单当中，它似乎一直是保罗心目中主要的罪。

但是，我们不能只依据上下文得到这个词的定义，还必须参考它在

其他地方的用法。

在《哥林多前书》中的用法

我们现在从《史特朗经文汇编》中找到这个词的希腊文 *pleonektēs*，对应的数字是 4123。我们很快就能发现该词在《哥林多前书》5 章 10—11 节中出现了两次，这里的上下文是这样的：

> 此话不是指这世上一概行淫乱的，或贪婪的、勒索的，或拜偶像的，若是这样，你们除非离开世界方可。但如今我写信给你们说：若有称为弟兄是行淫乱的、或贪婪的、或拜偶像的、或辱骂的、或醉酒的、或勒索的，这样的人不可与他相交，就是与他吃饭都不可。

在这段相邻的经文中，保罗使我们更加认识到，无论“贪婪”的定义是什么，它都是很严重的罪。贪婪被放置在类似的一系列罪中，经文警告我们不要与那些自称为基督徒却贪婪的人来往。此外我们还会发现一点：贪婪本质的一个外在表现，是一个人为了得到经济或物质补偿，竟然将他主内的弟兄告上公堂。

在进入下一步之前，请留意一点:《史特朗经文汇编》中还有一个词(标注数字不同),它在《哥林多前书》中也被翻译成 covet（中文译作“切切地、切慕”），如“切切地求那更大的恩赐”（12:31）以及“切慕作先知讲道”（14:39）。

我们很自然会问，covetous（贪婪的）和 covet（切慕）是否从同一个词根而来？这段经文中的 covet(切慕)，其对应数字为 2206，经过考察我们发现，它们的词根并不相同，两者之间没有联系。虽然这还是不能

帮助我们为该词下定义，但可以备用，在我们考察同义词时可能用到。

同一位作者在其他书卷中的用法　146

保罗在《以弗所书》5 章 5 节中还用到了 *pleonektēs*（4123）。上下文可以帮助我们给这个词下定义。保罗说贪婪的人是一个拜偶像的人，他是在敬拜神之外的人和事。难怪保罗如此严肃地对待这个罪！在同一段经文中，我们还看到 covetousness（“贪婪”的名词形式），它在《史特朗经文汇编》里的标记数字为 4124。经过查考我们发现，它是同一个单词的另一种形式，我们由此得到了其他当查考的经文，其中有几处是关于罪的清单，如《哥林多前书》5—6 章（上文提及）。一个很有趣的现象是，贪婪通常和与性有关的罪同列在一起，在这里可能暗指淫欲。在《歌罗西书》3 章 5 节中，再次出现“贪婪就与拜偶像一样”。这节经文更进一步指出，由于这样的行为（或态度），神降怒于这些不信之人，因此基督徒必须除去这等事。

在《哥林多后书》9 章 5 节中，保罗对这个词的使用是比较特殊的。在这段鼓励信徒要慷慨奉献的经文中，保罗叫他们提前将钱准备好。为什么？因为如此一来，奉献就是一种慷慨的行为，而非贪婪的行为。英王钦定本圣经的译法似乎将“慷慨”和“贪婪”对比。但这难以说通，因为这好像是在暗示某人可能会因为贪婪而大量施舍金钱——这完全不合情理！快速浏览一下《史特朗经文汇编》中的希腊文词典，你就会发现这个词另一个可能的意思是“强取”。通过查阅别的翻译版本我们看到，保罗在这里使用该词其实是非常合宜的：慷慨奉献应该是心甘乐意的，而非出于勉强（被强取）。因此，这个通常被译作“贪婪”（covetousness）的词在此处应该另作别译。所以，我们千万不要错用这段经文来定义“贪婪”。

保罗帮助我们明白贪婪是可怕的，它是一种形式的拜偶像，它表现在那些亏负别人或以不正当手段守住、夺回自己财产的人身上，这项罪常与性犯罪相联系。但我们依然没有得到一个合适的定义。

147 **其他作者的用法**

当进一步研究“贪婪的”在新约中的用法时，我们又遇到了同样的情形：只有罪的清单，却没有解释。我们寻找定义好像走到了死胡同。但是，这个词是否有时被翻译成了其他英文单词呢？如果是这样，我们就会在英文圣经中错过它们，因为在《史特朗经文汇编》中它们不会以“贪婪的”这个词出现。查一下《词语研究经文汇编》，我们发现该词在英王钦定本中并没有其他译法。这就意味着，如果你使用的是英王钦定本圣经，你已经利用《史特朗经文汇编》查阅到这个词的所有用法。但如果你用的是其他版本，你很可能还要通过查阅《词语研究经文汇编》找到这个词的所有用法。

在研究“贪婪的”之同义词时，我们会发现新约中有许多经文包含有关其定义、表现及后果的细节。《彼得后书》2 章 14 节为它的定义提供了有价值的线索。在这里我们看到了另外一组清单，但是它的背景是巴兰的例子。彼得指引我们回到旧约去寻找定义。很多新约的概念都来自旧约。

巴兰是贪婪最典型的一个代表。巴兰因贪婪而导致的挣扎、失败和最终毁灭，生动地体现了该词的含义和这罪的后果。下面就让我们转向旧约经文。

在旧约中的用法

一翻开旧约，我们马上就能找到这个词的定义。在十诫中，我们读到：“不可贪恋人的房屋；也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的”

（出 20:17）。在迦南，亚干说他看到所夺的财物，就贪爱这些物件，将它拿去（书 7:21）。这个词在旧约中的用法让我们看到了它的意思——渴望得到本不该属于自己的东西。

旧约中的其他经文也再一次肯定了这个定义。例如："有终日贪得无 148
厌的。义人施舍而不吝惜"（箴 21:26）。贪得和白白地施予形成了对比，因此我们可以从反面定义"贪婪"这个词。先知弥迦所描述的贪婪甚至会让物质至上的美国人也觉得厌恶：

> "祸哉，那些在床上图谋罪孽造作奸恶的，天一发亮，因手有能力，就行出来了。他们贪图田地就占据，贪图房屋便夺取。他们欺压人，霸占房屋和产业。"（弥 2:1—2）

《诗篇》10 章 3 节给我们打开了一个新的视野。我们不仅必须远离贪婪，还必须与神一起恨恶那些贪婪的人！诗人怒斥贪婪，并且不断地把它和其他形式的罪联系在一切。保罗不过是在继承前人的做法。但是，在我们查考《史特朗经文汇编》中所有有关 covet（贪恋）这个词的出处时，找到的其实并不多。有没有可能它在其他经文中被翻译成了别的词？为了解答这个问题，我们必须参考《英国人希伯来文和迦勒底（亚兰）文旧约经文汇编》。在英文单词 covet（贪恋）下面，我们发现其页码标注为：29，263—264 和 437。现在我们总算找到了金矿！第一个是在十诫中被翻译成"贪恋"的希伯来词语，该词在旧约随处可见，而且几乎都是褒义——在《雅歌》中，两情相悦的爱侣彼此相悦（雅 2:3）；神的话语比金子还让人羡慕（诗 19:10）。这个词也用于神，例如"为何斜看神所愿居住的山？"（诗 68:16）；他的造物是悦人眼目的（创 2:9）。当然也有负面的，例如淫欲（箴 6:25）。第二个词只有两次被译成"贪婪"，却有二

十七次被用指“淫欲”“欲望”或“渴望”。第三个与我们的新约用法相近的主要词语是 *bâtsa'*，它出现在《诗篇》10 章 3 节中。这个词几乎始终都带有贬义，形容神对于贪得无厌、追逐利益之人的态度。有时它被翻译成“不义之财”（并非总是如此）。

要对该词在旧约的用法进行详细考查，研究关键经文的上下文，是
149 以上介绍的这个简易词语研究方法所不能及的。但是，仅仅通过查阅词语索引，我们就已经发现了“贪婪”的词根含义。看来，神恨恶贪婪就像恨恶旧约中的拜偶像和道德败坏这两种大罪一样。

在圣经之外的用法

pleonektēs 是在《哥林多前书》6 章 9—10 节中使用过的一个词，《新约和早期基督教文献之希腊文 – 英文词典》（*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*）[1] 记录了它在圣经之外的许多其他出处，其含义似乎比我们对贪婪的一般用法更加强烈，指“贪心的、贪财的、贪得无厌的”。

历史渊源

《史特朗经文汇编》显示出该词由两个词根组成，它们的意思分别是“更多”和“持有”。可以看出这个词根的含义比仅仅希望得着自己没有的东西要强烈，但除此以外，该词的历史渊源并没有给我们更多的启发。

同义词和反义词

在比较希腊文和希伯来文同义词时，我们已经得着许多启发。现在

---

1 William F. Arndt and Wilbur F. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Tes- tament and Other Early Christian Literature* (Chicago: Univ. of Chicago, 1952).

再返回《史特朗经文汇编》中有关 covet，coveted，coveteth，covetous 和 covetousness 的相关记录，我们发现了另外一些非常重要的同义词。《路加福音》16 章大概是所有论述“贪婪”的经文中最关键的。在这里，法利赛人被描绘成贪得无厌的人（编号 5366；早期版本为 5566，是因为排版错误）。这个词以及这段经文本身都发人深省。词根 *philarguros* 是由“爱”和“明亮的东西”结合而成，指银币或钱财。因此，按字面意思来讲法利赛人就是爱钱财的人。《路加福音》16 章告诉我们这种与当时的犹太教教义完全相反的生活将会带来什么下场。这个同义词的另一种用法是加 *alpha* 前缀（希腊文前缀为 a），这样就得出了相反的意思——不贪财的。这是长老的资格之一（提前 3:3）。另一个不太常用的同义词是 *hēdone*（编号 2237）。这个词非常重要，因为《雅各书》4 章 1—4 节有一段剖析贪婪的本质和下场的重要经文用到了该词。在英王 150
钦定本中，它被翻译成了 lust（和合本译作“贪恋”），但在新国际版圣经 NIV 中它依然被译作 covet。就如我们之前所见，贪婪的反义词是慷慨地施予，它的另一个反义词是知足。“敬虔加上知足的心便是大利了”（提前 6:6）。

来自词典和圣经注释的帮助

《新约神学词典》（Theological Dictionary of the New Testament）[1] 是一本很有名的词典，它用了整整 8 页的篇幅来解释“贪婪的”这个词。在目前的探讨范围内，我们只能收录几个具有代表性的见解。

在非犹太教和非基督教的希腊世界里，该词本来指“拥有更多”，继而又有了“得到更多”的意思，最终它的意思演变成“想要更多”。它用

1　*Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols, Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, eds. Geoffrey W. Bromiley , trans. (Grand Rapids: Eerdmans, 1981).

来指一种强烈的欲望——不只是想要更多财富，还想要更多权利、更多声望、更多享乐，尤其指性欲望。这个词通常用来指不仅停留在欲望上，而且采取实际行动获取他人所有。它破坏了一个人和社会的内在和谐，因而被视为最严重的罪，而理想的状态应该是知足和适度。

在用希腊文写成的犹太作品中，例如旧约圣经的希腊文译本（公元前 3 世纪左右完成），该词的意思是“非法所得”。

在新约中，通常用到这个词的是保罗（19 个出处当中，有 15 个出自保罗），几乎每次提到都带有“追逐物质财富”的意味（除了林后 2:11），其主要意思是“占邻居的便宜”。在新约中，这个词有时也用来指“无节制地吃喝”。

《新约神学词典》指出了在之前的学习中被忽略的两个要点。其一，在《罗马书》1 章 29 节中，贪婪是“神放任人类，任凭他们按己意行事”的表现之一。[1] 实际上，神放任人类是因为人们不知道感恩。其二，我们还认识到圣经特别强调了关于教会领袖干犯贪婪之罪。我们之前看到不贪婪是做长老的必要条件之一。不仅如此，保罗竭力表明自己的动机不是出于贪婪（林后 7:2、8—9；帖前 2:5）。

151 ## 总结

通过学习贪婪这个词，我们可以得出有关该词和研究这个词的过程本身的几个结论：

1. 定义：贪婪是指追求神旨意之外的某事、某人、某个地位、某种名声或享乐。

---

1 同上，6:272.

注意，我在这里的用词是追求，而非渴望。当然，这样的罪往往以欲望开始，但是它会发展成行为。它是各种罪的根源（提前 6:10）。它不仅仅指希望得到更多，更指追逐、贪恋或者竭力紧抓不放。

2. 遗留的问题：贪婪与其他阻挡人进入天国的重罪同列在一起，主要问题就是如何确切地定义贪婪的程度。它仅仅是指想要自己没有的东西吗？还是指一种贪得无厌、视财如命的生活状态？或者二者兼有，又或者指它们之间的某种状态？

3. 参考书目：我所参考的资料在以上所探讨的词语学习方法中都一一注明了。

4. 应用：我们在学习过程中已经看到，该词的可应用之处很多。这里仅举几个例子：贪婪是很严重的罪，它可以使人远离神、摧毁社会、破坏信徒之间的关系，并且招致神对人在今世的怒火和对贪婪之人永远的痛恨，当受教会纪律处置。它是对教会领袖特别的诱惑，导致他不能服侍教会。它还是偶像崇拜的一种形式，以物取代了永生神。

一个人想要拥有、享受某种东西或渴望成功，这本身并不是邪恶的，但是，如果这些神所给的欲望被扭曲，成为求神旨意之外的东西，就成了一个具有毁灭性的、可怕的罪。贪婪的灵在那些偷窃、诽谤、纵欲以及为了补偿经济损失而与主内弟兄争斗的人身上表现出来。那些谋求非法所得、追求名望或吝于给予的人也充满了贪婪的灵。难怪圣经如此毫不留情地对待贪婪！

我们在这一章详细地记录了一个词语的研究过程。这不是一个最终 152
的、完整的结论，而只是一个词语学习的模型，这种学习是你运用已有的工具现在就能进行的。如果依照这些指导方法，你将会发现，研究圣经词语是一种最有意义、最令人兴奋的研经形式。

建议阅读书目

Andersen, Francis I., and A. Dean Forbes. *The Vocabulary of the Old Testament.* Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

Barr, James. *Semantics of Biblical Language.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1961.

Balz, Robert H., and Gerhard Schneider, eds. *Exegetical Dictionary of the New Testament.* 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1990—1993.

Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Frederick William Danker, ed. 3rd ed. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2000.（鲍尔编，《新约及早期基督教文献希腊文大词典》，国际汉语圣经出版社）

Botterweck, G. Johannes, Helmer Ringgren, Fabry Heinz–Josef, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament.* John T. Willis, et al., trans. 15 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1974—2006.

Brown, C., ed. *New International Dictionary of New Testament Theology.* 4 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1975—1978.

Clines, David J. A., ed. *The Dictionary of Classical Hebrew.* 5 vols. Sheffield, England: Sheffield Academic, 1993—2001.

Cotterell, P., and M. Turner. *Linguistics and Biblical Interpretation.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1989.

Harris, R. L., et al., eds. *Theological Wordbook of the Old Testament.* 2 vols. Chicago: Moody, 1980.（哈里斯等编，《旧约神学辞典》，中华福音神学院）

Jenni, E., and C. Westermann, eds. *Theological Lexicon of the Old Testament.* Mark E. Biddle, trans.

Kittel, Gerhard. and Gerhard Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament.* G. W. Bromiley, trans. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964—1978.

Klein, Ernest. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew*

Language for Readers of English. New York: MacMillan, 1987.

Koehler, Ludwig, and Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* 5 vols. New York: E. J. Brill, 1994—2000. 153

Kohlenberger, John R., III., Edward W. Goodrick, and James A. Swanson. *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Kohlenberger, John R., III., and James A Swanson. *The Hebrew English Concordance to the Old Testament with the New International Version.* Grand Rapids: Zondervan, 1998.

Louw, J. P., *Semantics of New Testament Greek.* Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Louw, Johannes P. and Eugene A. Nida. *Greek English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains.* 2nd ed. 3 vols. New York: United Bible Societies, 1989.

Moule, C. F. D. *An Idiom Book of New Testament Greek.* 2nd ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1963.

Nida, E. A., and J. P. Louw. *Lexical Semantics of the Greek New Testament Greek.* Atlanta: Scholars Press, 1992.

Owens, John Joseph. *Analytical Key to the Old Testament.* 4 vols. Grand Rapids: Baker, 1990—1993.

Porter, Stanley E. *Idioms of the Greek New Testament.* 2nd ed. Sheffield, England: Sheffield Academic, 1994.（波特著，《新约希腊文的惯用语》，中华福音神学院）

Porter, S. E., and D. A. Carson. "Linguistics and the New Testament." *Journal for the Study of the New Testament* Suppl. 168. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.

Porter, S. E., and J. T. Reed, eds. "Discourse Analysis and the New Testament." *Journal for the Study of the New Testament.* Suppl. 170. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.

Robertson, A. T. *Word Pictures in the New Testament.* 6 vols. Grand Rapids: Baker, 1982.

Silva, M. Biblical *Words and Their Meaning.* 2nd ed. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Spicq, Ceslas. *Theological Lexicon of the New Testament.* 3 vols. James D. Ernest, trans. and ed. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.

154 VanGemeren, W., et al., eds. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis.* 5 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1997.

Wigram, George V., and Ralph D. Winter, *Word Study Concordance.* Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1978.

Winter, Ralph D., and Robert H. Winter. *Word Study New Testament.* Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1978.

Wuest, Kenneth. *Wuest's Word Studies of the New Testament.* 4 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.

Yeager, Randolph O. *The Renaissance New Testament.* 18 vols. Gretna, La.: Pelican Publishing, 1976—1985.

第十章
分析思维结构



指导方法：
分析思维的基本单元

词语并不是孤立存在的，而是和其他词语相连构成一个思维结构。 155
因为研究圣经的目标是确定作者想要表达的唯一意思，为了达到这个目标，我们已经学习了发现经文的历史、自然和文化背景，定义重要或不易理解的词语的指导方法。接下来我们要学习的是通过分析作者的思维结构来理解经文意思的指导方法。

形成思维的基本要素有两个：句子和上下文。从语法结构上讲，思维的基本单元是句子，而句子之间又是相互联系的，我们要追踪作者的思路，必须要考虑每个句子的上下文。因此，我们在本章讨论有关句子的问题，在第十一章讨论句子的上下文。

思维的基本单元：句子 156

我们学习句子的目的是为了分析作者的思路，以便更深地领会经文的意思。语法分析比其他圣经研究方法更依赖原文知识。作者的思路并

不取决于英语结构，而是取决于原文中的结构。一般来说，原文的句子结构清晰明了，能够完整地译成英文，但有些时候，作者的思路在原文中也不清晰。还有一些时候，虽然作者的思路在希伯来文和希腊文中很清晰，但由于英文的结构与这两种语言不同，因此很难清楚地翻译出来。

出于这些原因，那些不太通晓原文的释经者在分析句子结构中的思路时，要依赖圣经翻译家或释经家。语法研究比其他任何用来确定经文含义的指导方法更为如此。虽然必要的圣经原文知识对于其他研究圣经的指导方法也有帮助，对于词语研究也比较重要，但对于语法分析来说则是必不可少的。

在大多数情况下，作者的思路在原文中都是比较清晰的，但有时还是会出现问题。在译本中，这样的问题通常不容易被马上发现，因为一位出色的翻译者的任务就是让读者明白文中的思路。那么，我们在阅读英文圣经时应该怎样发现类似问题呢？基本上有两种方法：（1）通过对照不同译本；（2）通过查阅评论性圣经注释。如果几种译本在某一思路上意见不一，那你基本上就可以肯定圣经原文有模棱两可之处，需要加以研究。

这时，对于因不懂原文而感到力不从心的英语研经者来说有一个好消息。第一，因为他分析语法结构的能力有限，他很可能会将更多的注意力放在确定经文意思的其他指导方法上。当然，那些直接研究原文的研经者
157 也能使用这些指导方法。但是，有一定原文语言功底的人往往过于关注语法分析，可能会不够重视其他指导方法和技巧，而这些方法和技巧可能在确定某段经文的含义时更为重要。换句话说，在试图理解经文的过程中，使用英语的研经者也许更容易具备平衡的、多层面的释经工具。

第二，英语研究者可以自由地使用其他所有主要的指导方法，因此，他仅在语法分析领域完全依赖他人。但是，英语研经者在根据语法结构做出任何最终结论或重要解释之前都必须咨询他人，强调这一点很重要。

虽然不具备原文知识的研经者无法对语法结构做出权威性的分析，但他能够有把握地借助一个好的英文译本分析圣经中绝大多数段落的思路。

那么，什么是“好”译本？我们知道，所有的圣经翻译者在翻译时都必须先理解或体会作者的原意，才能将这意思用另一种语言表达出来。但当原文意思模糊时，他们又会如何处理呢？一些译者强调结构，力图使译文的结构尽可能贴近原文。对于原文中不确定或模棱两可的地方，他们也会力图在翻译中体现出来。对于严谨的圣经学者来说，这是一个“好”译本，因为它提醒研经者留意翻译中的问题，让他有机会用他的指导方法和技巧来确定经文的含义。《美国标准版圣经》（*American Standard Version*），《新美国标准版圣经》（*New American Standard Bible*），《修订标准版》（*Revised Standard Version*）和《新钦定本》（*New King James Version*）都是这一类英译本。较新的《英文标准译本》（*English Standard Version*）也继承了这种翻译传统。

有些翻译者则更强调文意，胜过结构上的对应。对于他们来说，翻译者的任务是确定原文的意思并且将这意思用另一种语言表达出来。他们在最大程度上为英文读者做了解释经文的工作。对于不仔细研读圣经的人来说，这是个“好”译本，因为它将那些难解或模棱两可的经文意译了出来。这种方法被称为意译。《现代英文译本》（*Today's English Version*）、《新英文圣经》（*New English Bible*）以及《新普及译本》（*New Living Bible*）都是这种译本。还有些译者采用了一种更新的翻译风格，他们甚至不求大意复述，而是用当代语言随意地解释圣经，《信息版圣经》（*The Message*）就是一例。这种圣经对于趣味读经或用在讲道中表达某个用意来说还是不错的，然而对于严谨的圣经翻译来说却是祸害。 158

其他的译本介于两者之间。《新国际版本》（*New International Version*）和《新当代译本》（*New Living Translation*）就是这样的例子，

它们是比较折中的版本，在与原文对应方面比意译的译本要准确，但对于严谨的研经者来说并非最佳选择。

在查考作者思路时，根据以下问题对每一个思维单元进行分析会有帮助：

1. 什么或谁是句子的主语？主语是名词、代词或可以充当名词的短语。

2. 主语做了什么？动词指明主语的行动、状态或所处条件，被称为谓语。

3. 什么或谁是行动的宾语？它既可以是直接宾语，也可是间接宾语。

4. 句子中的各个部分都有哪些修饰语？修饰语包括形容词和副词。

5. 句子中的各个部分都存在什么样的关系？介词和连词指明这些关系。

6. 句子的中心思想如何与前后句子的中心思想相联系？

下面让我们来举几个例子，看看句子结构和作者思路是如何影响经文意思的。我无意解决每段经文中的问题，而仅仅是想说明分析语法结构对于确定经文意思的必要性。

主语和指明主语行动或处境的动词是句子的核心。每一个句子都有主语和动词。在分析句子结构时，它们是首先要被确定的。

159 ## 主语

有时主语虽未被直接表明出来，却能被意会，正如在祈使句中。例如：

“（你们）当求庄稼的主，打发工人去收他的庄稼”（路 10:2）。“你们”到底指谁呢？解经家们的意见并不一致。主语可以是复数的，表明有不只一个人或一种东西在做出动词所描述的行动。

假如主语是代词，解经家们可能还有必要做些额外的工作。例如，当主语是他、她、它、这个、那个、你们、我们以及其他代词时，我们一定要明白这个词到底指谁或什么，是单数还是复数，是阳性、阴性还是中性。在英文译本中，类似问题并非总是明确的。例如，约翰告诉我们，耶稣“到自己的地方来，自己的人倒不接待他”（约 1:11）。英文的各种译本对这句话都有不同的翻译：

他来到自己的，自己的不接待他。（英王钦定本）

他到自己的，但是他自己的没有接待他。（新国际版本）

他来到自己的家，他自己的人并不接待他。（修订标准本）

他进入到自己的领地，他自己的却不愿接待他。（新英语圣经）

即便在他自己的土地上，在他自己的民犹太人当中，他都不被接待。（当代圣经）

这五种不同的翻译表明，句子的主语并不明确。“他自己的”到底指谁或什么？如果查阅一下圣经注释，你就会发现“自己的”在这个句子中具有不同的词性。第一个“自己的”是中性词，可以被翻译成“自己的东西”，但是第二个“自己的”是阳性词，指人。在某些译本中这一点并不明确，但翻译的关键在于这样一个认识：他自己的人，即那些本该接待他的犹太人，恰恰是拒绝他的。

160 **动词**

动词的诸多特点，很可能使谓语的分析成为研究句子结构最重要的一个方面。翻译者需要回答以下问题：这行动是发生在过去、现在，还是将来（时）？该动词表现的是一个事实、命令，还是一种猜想（语气）？主语是实施这行动的，还是接受这行动的（语态）？这行动已完成，还是未完成（态）？

例如，在著名的《罗马书》12 章 1—2 节这一段经文中，希腊文动词的时态变化是应当注意的要点：

> 所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此侍奉，乃是理所当然的。不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。

第 1 节说“我劝你们完全献上”，这里的动词是一个可以完成的动作，明白这一点至关重要。第 2 节中的动词则都是持续状态，其中“效法”有“停止受这个世界的影响，持续不断地抵制效法世界的压力”的意思。同样，“变化”也不是在教会呼召台前，或在一个迅速的决志中一次成就的事情，该动词是持续性的，要“因心意更新而持续不断地变化”。另外，第 2 节中的这两个动词都是命令，必须要遵守。

由于英语中的动词没有与希腊文相似的动词形式，所以一个动词所描述的行动到底属于何种类型在英文翻译中并不总是很明确。因此，用英语来研读圣经的人必须提高对任何一个动词的微妙意思的敏感度。如果某句话的意思会因为原文中可能存在的侧重点的不同而被大大改变，

那研经者就一定要就此查考圣经注释书。

宾语

161

在大多数情况下，主语向宾语直接或间接地发出行动。耶稣说“我要把天国的钥匙给你”（太 16:19），“钥匙”在这里是直接宾语，指的是“被给予的东西”，而 you（你或你们）则是间接宾语，承受行动的结果。但 you 是谁呢？是单数还是复数？基督是否就像罗马天主教认为的那样，指着彼得和他的继任者说这句话的？他是对教会的领袖，还是对所有的基督徒说的？

参考圣经注释或者希腊文原文，就会揭示 you 在原文中是单数形式。那么问题是，这到底指彼得一人呢，还是指所有与彼得一样的人？要找到答案，查看两章之后的一段重复相同应许的对应经文会有所帮助。“凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放”（太 18:18）。此处的 you（你们）是复数形式。耶稣接着似乎在下一节中做出了解释：如果有两个人在地上就某事达成一致，天上的父就会为他们成就。紧接着，耶稣应许说：“无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间”（太 18:20）。难道这个应许不是给那些奉基督之名祷告，又有主与他们同在的所有基督徒的吗？彼得和那些与他一样的人，都可以通过祷告明白神的旨意。我们一旦从语法结构上确定了可能的选择和限制，接下来就可以应用另一些原则和指导方法来确定宾语了。

人们对于“他就将你心里所求的赐给你”（诗 37:4）这个应许有很多不同的解释。诗人是指神会按祷告之人心里所求的应允他，还是指神会把人应当有的愿望和向往赐给他？

一个简单的词语研究能够解决这个问题。译作“心里所求的”希伯

来词其实是指“请求、恳求”。另一个确定意思的方法是查阅平行经文。例如,《诗篇》78 篇 29—31 节写道:“他们吃了，而且饱足。这样，就随
162 了他们所欲的。他们贪而无厌，食物还在他们口中的时候，神的怒气就向他们上腾，杀了他们内中的肥壮人，打倒以色列的少年人。”

很明显，在这段经文中，他们没有得着正确的愿望，而只是得着了他们想要的。诗人应许，凡以耶和华为乐的人，才是祷告蒙应允的人。

修饰语

修饰语包括形容词和副词等，用来修饰或解释其他词语的意思。形容词告诉我们哪一个、多少个、哪一种；副词告诉我们在什么时间、什么地点、怎么样和到什么程度。即便是最简单的修饰语也可以带有非常重要的意义。例如,《约翰福音》3 章 16 节说，耶稣是神的“独生”爱子，由此可见，我们做儿子的名分与耶稣作为神子的名分是有区别的。这个修饰词关乎真理和异端的区别。整个从句也可以充当形容词。

副词通常是修饰动词的词，在英语中它们一般以 ly 结尾。犹大告诉读者们要“竭力为真道争辩”（犹 3），耶稣应许他“必快来”（启 22:20），这些副词意义重大。副词也可以是完整的一个从句，例如，我们知道完全具有基督的形象是将来一定会发生的事件，因为约翰说，“主若显现，我们必要像他”（约壹 3:2）。

我们要特别留意形容词和副词所施的限定。

显示关系的词语

我们还要特别重视显示与它之前或之后其他词语关系的词。

介词：介词又名前置词，位于名词或代词之前，用来显示名词或代词与某个行动、状态或句子中的其他词之间的关系。例如，“使人有盼望

的神”可以理解为“神是一位充满盼望的神”，“盼望”是他的属性之一，也可以理解为“神是我们盼望的源泉，是我们充满盼望的原因”。从语法上讲，这两种解释都说得通。因此，翻译者必须考查上下文，选择一种 163
译法。

连词：因为连词连接思想，所以它们通常是理解一段经文的关键。这些思想可能由词语、短句或较长的句子表达。连词常常指明这些思想之间的关系。用来定义这些关系的连词如下：

1. 时间：之后、正……时、之前、现在、那时、直到、当、同时
2. 地点：在某处、随处、在……
3. 原因：因为、由于、既然、鉴于、尽管
4. 结果：因此、然后、所以、因而
5. 解释：因为、由于
6. 目的：为要、是为了、以致
7. 对比：但、但是、然而、而、否则、尽管
8. 比较：也、正如、跟……一样、同样、也一样、不但如此、比
9. 继续：和、或者、不是……就是、既不……也不
10. 转折：虽然……但是、尽管
11. 条件：如果
12. 强调：的确、只有

《哥林多前书》中有一个介词用法的例句。保罗说：“（以至于）免得身上分门别类，总要肢体彼此相顾”（林前 12:25，括号内的文字为作者添加）。“以至于”是仅指第 24 节，还是指之前的整个思想呢？神是要给那些有缺欠的肢体更大荣耀，好使身体之中没有分裂吗？如果是这样，“以

至于”一定仅指前面的 24 节。这样，翻译者势必要思考，为什么给有缺欠的肢体更多荣耀会保证身体不被分裂呢？从语法上讲，“以至于”也可以指保罗在 25 节之前的整个思想，如此句子的意思就是：每个肢体的设计都是为了让整个身体共同运作，从而防止身体的分裂。因此，培养对连词的敏感、考查所有可能的解释是很重要的。

164 **上下文**

在研究语法结构时，一定要谨记直接的上下文。我们必须确定作者的中心思想如何与上下文中的其他思想相联系。

有些句子往往又长又复杂。《歌罗西书》1 章 9—20 节就是一个希腊文长句。翻译成一个英文长句子后，即便用冒号、分号和逗号断开，也很难被理解。新美国标准译本（NASB）用了七个句子来翻译这段经文，英王钦定本（KJV）只用了三个句子。（和合本《圣经》用了八个句子，而中文标准译本只用了三个句子。——译者注）对比不同的译本往往能够帮助研经者理清作者的思路。

《彼得后书》1 章是另一个含有一组冗长、复杂而又互相联系的思想的句子。翻译者必须追踪每一节之间的关系，确定从第 1 节到第 11 节的思路，例如第 4 节说：“因此……就得与神的性情有份。”到底什么可以使我们得与神的性情有份？还有什么比认识这一点更重要的吗？它是指认识神和耶稣基督我们的主吗（第 2 节）？是指神的神能吗（第 3 节）？是指一切由他的神能赐给我们的（第 3 节），还是指神自己的荣耀和美德（第 3 节）？解决这一关键问题的唯一途径就是从头到尾追踪作者的思路，留意连接词。

让我们查考保罗在《以弗所书》3 章 14—19 节那段优美的祷告文中的思路：

> 因此，我在父面前屈膝（天上地上的各家都是从他得名），求他按着他丰盛的荣耀，藉着他的灵，叫你们心里的力量刚强起来。使基督因你们的信，住在你们心里，叫你们的爱心有根有基，能以和众圣徒一同明白基督的爱是何等长阔高深；并知道这爱是过于人所能测度的，便叫神一切所充满的，充满了你们。

注意这句话中的连词“使”、“叫”、“便叫”，并且留心看它们是如何 165
将保罗祷告中的目的引向高潮——每一个请求都引入下一个潜在的更高、更伟大的目标。从语法上讲，这几个连词可以引出三个独立的祷告。但经文中的思想似乎显示出一种递进的联系，每一个祷告都建立在它之前的思路之上。从应用的角度来讲，每一个祷告都导致一个更宏大的结果，这个层层递进的祷告便为我们指出了一个付诸实践的方式。

图解分析

以上，我试图概括一套简易方法，以帮助用英文学习圣经的人通过给自己提问的方式，正确分析语法结构中的作者思路。除此之外，我们还有其他的方法。一些英文水平扎实的人更愿意从分析句子成分着手。但无论用什么方法，要想确定作者的本意，研经者必须查考每一个短语是如何契合整段经文的整体意思的。每一个思想必须被视为联系整段经文的一部分。有两个方法对于分析思路来说很有帮助：（1）图解经文；（2）将经文做结构分析。

语法图解

语法图解（grammatical diagram）帮助研经者重组一段经文中的词语，

使他能够一眼看到经文的主题及实际语法和思维结构。语法图解应当能显示出词语、从句和句子之间的关系，仅使用经文本身的词语重组，而不加杂任何外来评论。这种图解必然会改变词语的排列组合。那些擅长这个方法的人也许更喜欢用它分析思维结构。

结构分析

一种简单的图解是经文的结构分析（mechanical layout）。与语法图解
166 不同，结构分析不改变经文中词语的位置，更强调短语和从句之间的关系，而非单个词语的语法功能。

释经者构建结构分析有两个目的：第一，清楚地看到经文中的主要元素以及它们之间的关系，并能马上看出主要从句、修饰短语或从句以及它们之间的关系；第二，进行结构分析的过程迫使释经者就经文的结构提出各种问题，并仔细观察。如果思路中有模棱两可的地方，他必须面对此问题，且要决定应将某个思想放在图中什么地方。对于句子的每个部分，释经者都要做出判断。这样可以防止释经者在对句子的各个部分进行实际考查之前自以为已经明白了作者的思路。这种方式让我们看到，关注细节是圣经学习的一个重要元素，因为圣经中的每个字都是神所默示的。

结构分析有两个实际的好处：第一，它可以用于记录应用所有释经学指导方法的心得体会；第二，它还是介于研究经文和根据经文撰写教学大纲之间的一个有益步骤。我们可以通过由连词所连接的主要从句及其修饰语思考作者的主要和次要观点。

虽然严谨且经验丰富的研经者会就大部分从句和短语之间的关系达成共识，但圣经每段经文的结构分析并没有唯一正确的方法。然而，每个人必须在分析的过程中前后一致，以保存研究成果供将

来使用。

结构分析的详尽程度取决于经文本身和研经目的。某些经文（例如大部分历史叙事）几乎不需要图解，有些经文可能通过简单的图解就变得清晰，但很多经文（例如使徒书信）就非常复杂，其中的论证缜密深入，而且篇幅很长。只有通过周详细致的结构分析，这样的段落才会变得清晰，作者的思路才会变得明确。

虽然这种分析的步骤颇为简单，但它们要求一定程度的语法知识。 167
我们看看以下三种语法结构。

独立从句。将独立从句（即完整的思想，也称为主句）靠最左边写，在同一行写下主语、动词以及代表直接宾语、间接宾语的单词或短语。这一行就代表句子的中心意思。

附属从句。附属从句（即不完整的思想）或修饰性短语位于下一行，写在它们所修饰的词下面。修饰语包括介词短语、副词短语、从句以及关系从句。这些短语或从句可能还包含其他修饰语，放在它们下面。最后整个结构图会呈阶梯型。

连接词。连词可以放在所连接的句子之上，也可以用括号将其与所连接的从句或短语连起来。

除此以外，研经者还应该在每行之间留出足够空间，用来记录心得体会和评论。评论最好用不同颜色书写，以便将来用到的时候可以很清楚地将经文与评论区分开。

《马太福音》6章1—4节

仔细研究以下图表是学习分析句子结构的最佳途径：

《马太福音》6 章 1—4 节

（1 节）你们要小心，不可将善事行在

人的面前

故意叫他们看见；

若是这样，

就不能得……赏赐

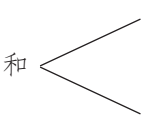
你们天父的

168 （2 节）所以，你施舍的时候，

不可……吹号

在你前面，

像那假冒为善的人……所行的

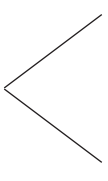
和 

故意要得人的荣耀

我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。

（3 节）你施舍的时候，

不要叫左手知道右手所做的

（和）

你们既然已经查考了结构分析的过程，在分析下一个较为复杂的例子之前，找一段你特别感兴趣的简单经文练习一下，会大有裨益。

《腓立比书》1章9—11节

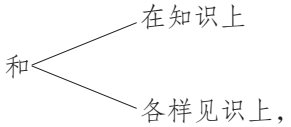
现在让我们来分析既优美又难懂的《腓立比书》1 章 9—11 节。这段经文有一些基本问题，虽然第一眼看上去似乎清楚，但作者的思路并不是完全清晰。

《腓立比书》1 章 9—11 节

（9 节）我所祷告的，

就是要你们的爱心

多而又多



（10 节）使你们能分别是非　169

作诚实无过的人，

直到……日子

基督的；

（11 节）并……结满了……果子

仁义的

靠着耶稣基督

叫荣耀和称赞归与神。

《腓立比书》1章9—11节的注释

以上结构图反映了一位释经者对作者思路的理解，但是还可能有其他解释。下面来分析一下这段经文在结构上存在的五个主要问题。

1.“就是”（9节）。保罗说“我所祷告的，就是……”，他有可能指：

（1）“我祷告的是下列事情。”

（2）“我祷告是为了让下列事情能够发生。”

结构图中的梯形缩排结构与句子本身的结构都没有显示出哪种意思是正确的。因此，我们很可能会根据其他因素来做判断，比如个人有关祷告的神学思想。深信神主权旨意的释经者很可能会选择第一个答案。

2.“使”（10节）。这是指分别是非的能力来自“在知识和各样见识上多而又多”的爱心吗？

从结构图来看是这个意思。但如果保罗的原意是要以这句话来作为他的第二个祷告事项，那就应该将这两个祷告事项齐头排列：

170 要你们的爱心……多而又多
使你们能分别是非……

3.“（使你们能）作”（10节）。结构图显示“作诚实无过的人，直到基督的日子”是“能分别是非”的结果。但如果保罗的意思是“直到基督的日子”的这种良好状态是爱心多而又多的结果，那么，这个短语就应该与上一短语“能分别是非”并排：

你们的爱心……多而又多
使你们能分别是非
（使你们能）作诚实无过的人。

4. “结满了”（11 节）。“结满了”是一个被动语态，其主语应该是“你们”，指腓立比教会的众信徒。注意：第一，基督徒们不会自己结满果子；第二，“结满了”表示一个已经完成的状态，但是这种状态是要在保罗为他们的祷告得应允之后，直到基督的日子才完成。

在原文结构图中，“结满了”和“作诚实无过的人”并排，且位居“能分别是非”以下，意思是指结满了仁义的果子是能够分别是非的先决条件。这句话可能解读为：“在结满了仁义的果子之后，你们就能分别是非”。但经文的意思还可能是：“他们会诚实无过，因为他们被结满了仁义的果子”。如果第二个结论是正确的，那么结构图应该是这样的：

（使）作诚实无过的人
直到……日子
基督的；
（被）结满了……果子
仁义的。

5. “靠着耶稣基督”（11 节）。果子靠着耶稣基督而来，还是仁义靠着耶稣基督而来？原有的结构图显示是果子靠着基督而来。选择这个解释是根据希腊原文的语法结构，而另一个不正确的观点是，保罗在这里是指靠耶稣的义，那么结构图应该是这样的：

171

结满了……果子
仁义的
（这仁义）
靠着耶稣基督。

根据我们以上的结构分析，作者的思路可以这样表述：

> 我所祷告的，就是要你们的爱心在知识和各样见识上多而又多，使你们能分别是非。这又可使你们作诚实无过的人，直到“基督的日子”。一个人怎能过这样的生活呢？皆因你们已经被结满了仁义的果子。这又是如何发生的呢？它来自于耶稣基督。基督使你们结满果子是要把荣耀和称赞归与神。

总结

在本章中，我们介绍了分析经文思路的四种不同方法，并且对其中的两种做了详细说明：（1）有关经文应当问的基本问题；（2）结构分析。虽然这两种方法可以单独应用，但实际上将它们合并使用效果会更好。在合并使用时，可以先针对经文提出问题，而答案则从结构分析中呈现出来。

172 无论使用哪种方法，关键是要尽量准确地找出作者的思路。如果发现作者的思路有模棱两可的地方，研经者可以通过比较几本评论性圣经注释书或不同的圣经译本，比较肯定地知道有哪几种解释。但有时，因为原文中的思路也不甚清晰，意思始终不能被确定。当语法结构给出不止一个意思时，一旦弄清有哪几种可能的解释，确定哪一个是作者的原意则通常需要根据其他指导方法。我们决不应当仅仅凭个人想要经文表达的意思来做选择，而要根据各种指导方法的仔细运用，如对上下文、对应经文、字词、历史背景、自然和文化等信息的分析，来确定作者想要表达的意思。除非具备一整套方法，否则我们会始终有障碍，因为所

有指导方法都是相互依赖的。比如，要理解字词的意思，就要明白上下文的背景，而要想明白作者的思路，就必须先理解字词的意思。但是，因为不能同时学习所有的指导方法，我们必须耐心，逐个掌握所有的技巧，直到我们能够将它们一起运用。

建议阅读书目

Alter, R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.

Amit, Y. *Reading Biblical Narratives*. Minneapolis: Fortress, 2001.

Brown, W. P. *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Crenshaw, J. L. *Old Testament Wisdom*. Rev. ed. Louisville: Westminster John Knox, 1998.

Fokkelman, J. P. *Reading Biblical Narrative.* Louisville: Westminster John Knox, 2000.（福克尔曼著，《圣经叙述文体导读》，天道出版社）

Goldingay, J. *Approaches to Old Testament Interpretation.* 2nd ed. Toronto: Clements, 2002.

Jensen, Irving L. *Independent Bible Study*. Chicago: Moody, 1963.

Kaiser, Walter C., Jr. *Toward an Exegetical Theology*. Grand Rapids: Baker, 1981.（凯瑟著，《解经神学探讨》，中华福音神学院）

Long, V. P. *The Art of Biblical History*. Vol 5. of Foundations of Contemporary Interpretation. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Murphy, R. E. *The Tree of Life.* 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Traina, Robert A. *Methodological Bible Study.* Wilmore, Ky.: Robert A. Traina, 1952.

Wald, Oletta. *The Joy of Discovery*. Rev. ed. Minneapolis: Augsburg, 1975.

173

第十一章
查考上下文



指导方法：
明白写作目的，理清写作思路，考查与被研究经文紧密相连的上下文。

175 如我们所见，经文的上下文是理解其背景最主要的来源。词语研究最重要的环节是该词在某一具体上下文中的用法。同样，语法结构中模棱两可的地方也往往可以通过参照上下文得以澄清。在我们接下来将要学习的指导方法中，无论是涉及修辞性语言、比喻故事还是希伯来诗歌，上下文都是理解的关键。归根结底，我们是通过上下文最终确定经文的含义。

在本书第八章中，我们取了“上下文”最广的含义，指作者写作时期的整个历史和文学背景。作者将圣经置于这种广义背景中，是源自圣经是由人手写成这一事实。在第三、四章中，我们从那些持文化相对主义观点的人解释圣经的角度，看到“上下文”另一个层面的含义，我们发现了各种层面的“文化解读”。我们在第八章中分析文化背景时，还提到了“上下文”较为狭义的用法。

176 我们在本章取这个词更加狭义的含义。在释经学历史上，这个词常常用来指被研究经文所处的紧接的上下文，而前几章中所用的较广的且

同样合理的含义在近些年较为常用。这应该不难理解，我们早已经认识到，一个词的含义应当取决于它在上下文中的用法，“上下文”这个词当然也不例外。

我们在本章中将使用上下文的传统含义，它可以分成三个要素：某卷书的写作目的、写作思路和紧接的上下文。

写作目的

虽然我们知道圣经中的每一卷书都有一个共同的目的，即揭示关于神和他的救恩，但几乎每一卷书都有各自与众不同的目的。因此，探究作者的写作目的就显得极为重要。有些书卷似乎有不止一个写作目的，但大多数书卷都只有一个主要目的、一个中心思想或一个主题。

确定作者的写作目的

我们应该如何着手发掘作者的写作目的呢？圣经中有几卷书直接点明了成书目的，例如，《约翰福音》记载：“但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命”（约20:31）。这个关于写作目的的陈述包含了帮助我们理解《约翰福音》的几个关键点。“这些事”是约翰所指的神迹。神迹不仅仅是奇事，而是有其特定的目的，它们是指明基督神性的迹象——“耶稣是基督，是神的儿子”（31节）。这就意味着约翰在记录耶稣所行的神迹方面是有选择的。他选择是那些耶稣用来教导具体真理的神迹。

这似乎是整部《约翰福音》的模式。首先，约翰描述基督行某个神迹（例如，喂饱五千人），紧接着，他就解释该神迹所指向的含义。五饼二鱼的 177
神迹所引出的是耶稣关于他是生命之粮的优美对话。更进一步，约翰关

于写作目的陈述还提醒我们这部书具有双重主题——基督的神性和信心的意义。毫无疑问，基督的神性和信心的意义在《约翰福音》中比圣经别处教导的都更明确。因此，明白约翰写作《约翰福音》的目的有助于我们了解他在具体段落中的意思。

但是，如果作者并没有清楚地表明写作目的，那我们该如何确定呢？圣经的大多数书卷都没有如此详细地陈明其中心思想或写作目的。因此，我们可能有必要通读全书，追随作者的思路寻找一个主题，以此确定该书的写作目的。

例如，在《加拉太书》中，保罗主要强调加拉太教会被犹太教传统侵蚀的问题。保罗写这封书信的一个明确的目的就是为了纠正这个错误。这一目的转而影响我们对具体段落的解释。例如，《加拉太书》中的律法指什么？它势必和犹太主义者的观点有关。因此，这封书信中所提到的律法不大可能指任何一条律法或律法总体。由此可见，《加拉太书》的写作目的帮助我们明白具体的词语含义。

我们还有一些线索可以确定写作目的。在使徒书信中，我们可以研究开篇的感恩祷告、问候（罗 1:1—7；西 1:2；帖前 1:1—4；雅 1:1）以及结尾的描述（罗 15:14—16；雅 5:19—20）。在福音书中也一样，我们可以从开篇和结尾处找到线索。至于那些由一系列经文组成的书卷，虽然整卷书有一个主题（例如，讲述实用的智慧的《箴言》或赞美神的《诗篇》），但我们在具体理解经文时，必须要了解每个单元（例如《诗篇》中的每一篇诗文）的写作目的。

有时作者虽然指明了写作的理由，这可能是发掘他的写作目的的一条线索，但这样做时一定要小心。例如，保罗给腓立比教会写了一封感谢信。这是保罗写信的理由。从某种程度上来说，它也可称为保罗写信的目的，但我们很难将它视为保罗写作整卷书时心中的要旨。要找到这

一要旨，我们必须寻找一个主题或保罗教导的焦点。“在患难中要喜乐”， 178
这个保罗在信中不断提到的主题似乎贯穿全书。

一卷书有不止一个写作目的

有时，一卷书可能有几个写作目的，例如针对一系列问题的《哥林多前书》。在这种情况下，我们需要确定作者的每一个写作目的。如果某段经文紧接的上下文的意思与首要的写作目的不同，则不能将首要的写作目的强加在这节经文上。

我们在参考他人观点之前，重要的是自己直接阅读全文以求明白作者的写作目的。但是，在没有参考专家意见之前就做出最终结论是错误的。如果一本圣经导读、圣经手册和一两本释经书中对该书的介绍都认同该书的成书目的，那我们就可以比较放心地在此基础上研究这卷书。如果专家们的意见不一致，这可能是因为这卷书中没有一个完全明确的目的。在这种情况下，这卷书的写作目的只能作为我们研经时的一般参考，而不能具体指导我们解释某段经文。

但是，这种情况也有例外。例如，对于《雅歌》的写作目的，存在两种相去甚远的观点。事实上，《雅歌》的写作目的可能是所有圣经书卷中最受争议的。所罗门写作的是一首展现夫妻间合乎圣经之爱的情歌吗？或者他专门写这首情歌，为了教导隐含的属灵真理？对所罗门写作目的的不同观点决定了人们如何解读《雅歌》的每一章，甚至是每一节。

在这种情况下，我们有必要追究导致分歧的原因。研经者应该在书卷中搜索任何意在表达属灵含义的暗示。如果这卷书本身看来是一首美丽的情歌，我们要将另一个写作目的加于它，就需要找到一些有力的外部证据。

上下文决定了写作目的。所罗门自己有没有在书中任何地方告诉我

179 们，他的意思包含在某个属灵的寓言中？如果没有，释经者就不可硬把作者的属灵寓言当作《雅歌》的成书目的，并进而在这一前提下解释经文。

《历代志》（上、下）不仅仅是叙述以色列民族的历史，它们的目的是诠释历史事件的属灵意义。作者在叙述的时候往往给出“内幕”，即从神的角度看待某一事件。这不仅有助于解释《历代志》（上、下）中的事件，而且提供了对那些通常较为“客观”地记录在《撒母耳记》（上、下）和《列王记》（上、下）中的同样事件更深刻的认识。例如，《历代志上》关于大卫临终对建造圣殿的指示和对所罗门托付的记载，具有《撒母耳记》所没有的属灵意义；《历代志下》中希西家领导的复兴（代下 29—31）以及神对希西家的评价（代下 32）充满了从神的角度得来的启示。

作者的写作目的影响着书中的每一段经文。当这个目的能被确定时，就提供了范围较大的上下文，在最后决定作者的本意之前，每一段经文都应当根据这个上下文来理解。我们可以合理地认为，对每一段经文的诠释都要符合该书的写作目的。

写作思路

人类的大脑是模仿神的思维模式运作的，我们在理解一个内容之前，总是会先理清其前后关系。这些关系可能是一系列简单的历史事件，一段优美感人的诗作，也可能是逻辑缜密的神学论述。某位作者可能简单地将一些关系不太紧密的格言或不相关的诗歌收集在一起；某卷书可能由一系列异象构成；内容的排列可能按时间顺序，也可能为了要达到某种特殊效果而按照其他方式排列。有的作者在表达观点时逻辑严密，有些则很随意。某位作者也许会使用多种可能的构思或文学表现手法，释经者必须根据作者所选择的形式寻求每段经文的意思。

例如，《箴言》似乎没有一个整体的构思。如果释经者非要在经文之 180
间寻找作者的写作思路或连贯性，可能会误入歧途。如果经文之间极不可能有联系，那我们就应该将它们看作是彼此独立的。

《马太福音》似乎是按主题而非时间构思的。如果释经者试图将两个事件联系起来，仿佛一件事导致另一件事，或者按它之前或之后的历史背景解释这段经文，很可能就会犯错。虽然《马太福音》不是按严格的时间顺序写作的，但这并不意味着马太没有思路。马太常常将事件或比喻集合在一起，以显明它们在神学或主题上的关系。这些内容在研究事件的内在意义以及基督各种教导之间的关系时，很有帮助。

作者的写作思路对经文的影响

作者的写作思路影响释经。我们不能将单个思想从与它相关的思想联系中分隔开来单独解释。例如，保罗在《罗马书》中的构思是在一个思想的基础上展开另一个思想，有系统地将基本教义按逻辑排列。我们在解释《罗马书》时，不可以将任何一个思想取出来单独解释。如果这样做，保罗的原意就会被曲解。

为了说明这条原则，让我们来解释一下《哥林多前书》12 章 31 节：“你们要切切地求那更大的恩赐。”什么是“更大的恩赐”？在第 28 节中，保罗这样描述：“神在教会所设立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教师，其次是行异能的……”有些人认为“第一、第二、第三”是指时间顺序，首先是教会的创建者使徒，然后是游走各地的先知，最后是常驻某地的教师。但是，该书的构思并不支持这种解释。《哥林多前书》12—14 章全部是为了纠正哥林多教会的某种滥用，即哥林多教会过分强调讲方言的恩赐，而保罗却认为它并非那么重要。所以，这三章全部是在论述各种不同的恩赐所固有的重要性或意义。当他提及“更大的恩赐”时，

181 他指的是有些恩赐比其他恩赐重要得多。当我们考虑上下文时，这一点就非常明显了。在这个例子中，上下文是指整个 12—14 章。如果将某一节谈论“第一、第二、第三”的经文从这一部分抽出，给它加上与整个部分的主旨不符的意思，就会误解作者想要传达的主要信息。

归纳大纲

为了确定一部书的构思，我们需要归纳大纲。这对于确定整卷书的构思和研究具体章节都很重要。该怎样为圣经中的一卷书或一段经文归纳大纲呢？

首先要提出一个警告：不要借用段落和小节的划分。原始经文中并没有这些划分，它们是后来才被添加的，并不具有权威性。它们的一大好处是帮助查考圣经的人找到同一处经文。但是，在归纳作者思路时，段落和小节的划分并不总是有帮助的。

例如，《约翰一书》中那段关于爱的美妙经文始于 4 章 7 节，但它并非止于第 4 章的结尾。实际上，读者在 5 章 3 节发现了一个关键的定义：“我们遵守神的诫命，这就是爱他了。”如果某人在第 4 章的结尾就结束他的研究，他就会错过约翰阐释爱的一个不可分割的部分，包括这个定义。

我们该如何归纳作者的思路呢？简单说来，就是寻找变化。如果叙事发生变化，一个故事结束，另一个故事开始，这样的大纲归纳起来就比较简单。但在给福音书归纳大纲时，我们一定要小心，要将事件前后的评论和事件本身一起包括在内。事件的变化容易察觉，但作者思路的转化则较难察觉，而且重要得多。

在《以弗所书》中，第 3 章和第 4 章中间的分隔是非常明显的。在第 4 章之前，保罗都在论述有关教义方面的问题，尤其是关于教会的。在 3 章 21 节的祈福中，他总结道：“但愿他在教会中，并在基督耶稣里，

得着荣耀，直到世世代代，永永远远。阿们!”在下一节（4:1），他这样写道:“因此，我为主被囚的劝你们:既然蒙召，行事为人就当与蒙召的恩 182
相称。”显然，保罗在这里已经从神学转入了实践，本书的两大部分因而显得界限分明了。

从某一论点徐徐推进到另一论点的较不显著的思路变化，就比较难察觉。这些会构成主要大纲的下一级部分。以《以弗所书》为例，我们可能会想要将第 5 章和第 6 章分开，因为第 5 章是关于丈夫和妻子的，而第 6 章则是论述子女与父母之间的关系。但是，研究一下这两章之间的关系，我们会发现它们均涉及同一主题，即彼此顺服。

我们可以从经文的任何一处开始往后或往前寻找思路的变化。如果我们从《以弗所书》第 5 章的结尾处开始往回看，就会发现其主题是以丈夫和妻子的关系作为基督与教会关系的比喻。第 21 节和 22 节之间的分隔很明显，因为 21 节说的是当“存敬畏基督的心，彼此顺服”。所以大多数译本在此另起一段。这样分段无疑是有道理的，但 21 节中的彼此顺服与 22 节开始的关于妻子当顺服丈夫的教导显然有所联系。

当我们回到 6 章 1 节，这次我们换个思路，顺着经文往前看，我们很快发现另一个关于顺服的例子，是说子女要顺服父母。随着思路继续往后，在 6 章 4 节和 5 节中间有一个分隔，经文的主题在此从父母与孩子的关系转移到仆人和主人的关系。尽管如此，保罗的思路依然在延续，因为仆人要顺服自己的主人。直到第 10 节，原来因着敬畏基督而彼此顺服的思路才完全结束。这样列出思路大纲显然使一段备受争议的经文变得明朗。

以下是一个可行的《以弗所书》大纲，详细分析经文的第二部分：

简介（1:1—2） 183

一、教义：信徒的地位（1:3—3:21）

二、实践：信徒的行为（4:1—6:20）

（一）生活和服侍（4:1—6:9）

1—6. 六个论题（4:1—5:20）

7. 彼此顺服（5:21—6:9）

（1）妻子与丈夫（5:22—5:33）

（2）子女与父母（6:1—6:4）

（3）仆人与主人（6:5—6:9）

（二）争战（6:10—20）

结语（6:21—24）

注意，教义和实践之间的分界点代表了一个明显的主要思路变化。我们将它们分为第一和第二部分。在第二部分中，作者思路的变化较为微妙，不如之前明确。但是，其中至少有两个明显的主题：第一，生活和服侍；第二，争战。我们将它们一并归入第二个主要部分，因为这些教导都是与基督徒实际生活相关的，而非论述基督徒的地位或他们与神的关系（第一部分）。同样，在“生活和服侍”的部分中还有许多论题。因为它们各有分别，所以我们将其列为分论题（1—7）。在“彼此顺服”这个分论题中，我们发现同一原则的三个实例或应用，因此将它们放在同一标题之下，但用数字加以分别。

通过以上分析，作者的思路借着主要和次要分隔（即思想转换）的划分变得清晰。释经者因而能够利用该结构分析任何一段具体经文的意思。很明显，给整卷书或书中的每一段经文归纳大纲的重要性远不止是为了方便记忆，它是追溯作者思路的一个有条理的方法。反过来说，明白全书的思路对于解读书中的每一个思想也有极其重要的意义。

紧接的上下文　184

确定一卷书的写作目的和构思有助于我们将每一段经文放入更大的上下文中。但是，紧接的上下文才是确定一段经文含义最重要的指南。具讽刺性的是，这一指导方法常常被人忽视。上下文有助于读者更好地明白作者的原意，我们学习一下《加拉太书》、《罗马书》和《帖撒罗尼迦前书》中的三段不同经文，便可以中认识到。

《加拉太书》5章4节：“从恩典中坠落”

当保罗说到从恩典中坠落（加 5:4），他是指一个人会失去救恩吗？我们只要很快地查看上下文，就会明白这段经文中绝不是这个意思，保罗在此针对的是那些割礼派的人（他们企图使信徒处于旧约的束缚下）。他警告加拉太的信徒，如果有人试图通过遵守律法来成义，那他就拒绝了恩典之路，也就是说他“从恩典中坠落了”。

《罗马书》14章13节—15章1节：“坚固的”和“软弱的”

我们可能认为坚固的人是指那些在观点、信仰、品格或灵命上坚强的人，而软弱的人则指在某个或多个这些方面软弱的人。这种观点是有道理的。但保罗在《罗马书》14 章中提到坚固的和软弱的是在做这种比较吗？答案取决于上下文。保罗说的是信心上的坚固和软弱。那些在信心上坚固的人确信自己可以享用任何食物，而在信心上软弱的人对此则有顾虑。以保罗来说，他是个坚固的人，他的信仰是符合圣经的。然而坚固的人却有可能是错误的，这样的人可能在品格或灵命上是软弱的，但在保罗所说的那个层面是“坚固”的。

在解释整段经文时，从上下文中获知它的意思是重要的。这一段经

185 文也恰好是上下文超越章节划分的好例子。在《罗马书》15 章 1 节中，我们读到有关坚固和软弱之人的对比和教导：“我们坚固的人应该担待不坚固人的软弱，不求自己的喜悦。”保罗继而以基督为榜样，教导我们如何才能遵守这条难为的训诫。这部分内容都在另一章中，却是同一思想的一部分。

《帖撒罗尼迦前书》5章2节：“主的日子”

保罗说，主的日子来到，好像夜间的贼一样。贼是如何在夜间来到的呢？许多人认为，此节经文是说主悄悄地来或秘密地来。同样，经文意思必须由上下文决定。随后的一节用了另一个比喻：如同产难毫无预兆、突然之间临到怀胎的妇人。接着在第 4 节中，保罗将白昼与黑夜另作对比，但这一对比使保罗所用的“贼”的特性显得清晰了：“弟兄们，你们却不在黑暗里，叫那日子临到你们像贼一样。”他在此又是指贼突然来到。因此，从上下文来看，贼夜间来到的特性不是指隐秘或悄然，更不是指贼的不道德行为，而是指他的到来令人意想不到或突然。

进一步有所启发的是，之前的上下文所指的含义似乎正与悄然相反：“因为主必亲自从天降临，有呼叫的声音和天使长的声音，又有神的号吹响”（帖前 4:16）。如果认为《帖撒罗尼迦前书》4 章 16 节中基督来临会像贼一样指的是这一事件的隐秘性，那么这两节经文一定在描述不同事件，也证明“主的日子”和“主的降临”是两回事。但如果基督的来临像贼一样与一个贼的其他特征没有任何关系，而仅指他的突然到来，那么这两节经文就能很好地衔接起来了。在分析以上命题时，我用到了好几个指导方法，但主要还是上下文帮助我找到了一个更准确的理解。

小结　186

从以上例子中，我们已经看到认真分析上下文的重要性。归根到底，经文的意思是由一卷书的写作目的、全书构思、某个单元的思路和上下文决定的。在诠释圣经的过程中，最容易犯的错误就是违背这一最简单、最基本的原则：经文的意思必须由上下文决定。

既然上下文决定经文的意思，我们就应该以作者的写作目的为出发点。我们要让作者的目的,而不是自己的目的控制对经文的理解。接下来，为了看清段落如何融入作者的构思中，我们应该给整卷书归纳大纲，特别留意与被研究经文紧密相连的上下文中较细微的思路变化。最后，我们必须着重看紧接的上下文，由它来控制经文的解释。做到这一点，我们要拒绝将违背上下文直白含义的意思强加给某个单词、短语或句子。

上下文这一指导方法不但是所有释经方法中最明白、最简单的，而且一旦违背它，其后果也是深远的。一个人若在准备讲道或教案时随意忽略上下文，就是违背了保罗的训诫——“你当竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道”（提后 2:15）。随意忽视上下文是 可羞愧的事，而故意违背上下文就不只是羞愧，而是犯罪，这是蓄意以自己的话代替神的话语。

研经者也许不懂圣经原文，但他手中拥有一个最重要的释经工具——上下文。让我们勤勉地使用这一工具！

建议阅读书目

Adler, Mortimer J., and Charles Van Doren. *How to Read a Book*. rev. ed. New York: Simon and Schuster, 1972.（艾德勒、范多伦著，《如何阅读一

本书》，商务印书馆）

187 Chisholm, Robert B., Jr. *Interpreting the Minor Prophets.* Grand Rapids: Zondervan, 1990.

Longman, Tremper, III. *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

McKnight, Scot, ed. *Introducing New Testament Interpretation.* Grand Rapids: Baker, 1990.（麦克奈特著，《新约诠释导介》，天道出版社）

Marshall, I. Howard. *New Testament Interpretation.* Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

Schreinder, Thomas R. *Interpreting the Pauline Epistles.* Grand Rapids: Baker, 1990.（施赖纳著，《诠释保罗书信》，天道出版社）

Stuart, Douglas. *Old Testament Exegesis.* Philadelphia: Westminster, 1980.

第十二章
修辞性语言



指导方法：
识别修辞性语言并确定其实际含义

圣经既然由人手写成，我们在确定作者的原意时，就要像对待人类 189
其他交流方式一样对待它。我们已经学习了从这个原则衍生而来的多项指导方法，这些指导方法能够帮助认真的研经者确定直接的字面意思。但是，圣经中还有多种语言形式，这些形式通常称为“文学体裁”（genre）。也就是说，圣经除了历史（叙事）和教导（训诲），还包含诗歌、戏剧、箴言、修辞和比喻故事等形式。这些文学形式是所有人类语言共有的。作为一部由人写成的书，圣经也不例外。

我们知道，理解圣经中的字面语言是有其指导方法的，对于理解其他类型的文学形式，也同样有相应的指导方法。我们如果对语言的类型判断错误，继而以不恰当的方法着手，对经文的解释就会误入歧途。因此，正确识别某段经文的语言类型，并运用适合理解该类型的指导方法加以解释是非常重要的。

虽然圣经包括各种文学类型，但我们在这里仅探讨那些对于理解经 190
文含义十分重要的。首先，我们要探讨各种修辞性语言。旧约中的很多

经文都是诗歌体裁，而基督的教导则多是比喻故事，因此我们将单独用两章来探讨希伯来诗歌和比喻这两种特别的文学体裁。

修辞性语言（Figurative Language）是指任何用来表达常用字面意思的言外之意的语言。当犬类这个词被用来描述人时（腓 3:2），作者指的不是它普通的字面意思；“所写的书就是世界也容不下了”（约 21:25），也绝不是指对空间的科学估测。

圣经中充满了这种修辞性语言，而这种非字面意思的形象描写是诠释圣经的最大难题之一。将修辞性语言按字面意思来解释，或将字面语言当作修辞性的，是解读圣经的两个最大的障碍。不仅如此，即便一段经文被正确地定为修辞性的，我们仍可能因为使用了不恰当的原则或指导方法而误解经文含义。因此，我们将首先思考作者使用修辞性语言的原因，然后再探讨理解非字面意思段落的必要指导方法。

使用修辞性语言的原因

为什么圣经要使用修辞性语言呢？如果整个启示都是用直白的语言写成，交流岂不更加清晰明了吗？圣经使用修辞性语言有几个原因：

修辞性语言之所以经常被使用，是因为人类所有语言中都包含非字面意思的表述。

关于这一点，路易斯这样解释：

> 通常，当人们谈论某个在五种感官范围之外的事物时，会
191 使用语意中能被感受的一层意思的词。当一个人说他“掌握（理解）了一场争论”（grasps an argument），他运用了一个动词“掌握”（grasp），其字面意思是把某物握在手中，但他当然不是说

他的思想有手，也不是说一场争论能够像一杆枪一样被握住。如果不用“掌握”这个词，他可以换一种表达方式说，“我明白你的观点”(I see your point)，他当然不是指某个带尖的东西出现在他的视线中（这句话和下一句话在英语中可以译作不同的意思。—译者注）。他可能还有第三种表达方法说，“我理解你”(I follow you)，但他并不是正跟着你在路上走。每个人都熟悉这种语言现象，语法学家称之为暗喻。但人们若以为暗喻仅仅是诗人和作家用来妆点文字的，说话直来直去的人无须用到，这就犯了一个严重的错误。事实上，我们但凡要讨论超越感官范围的事物，就不得不用到暗喻。有关心理学、政治或经济的书籍跟诗歌和灵修书籍一样，都在大量使用暗喻。除此以外，没有其他表达方式…… 所有关于超出感官范围的语言都是，也必须是暗喻性的。

任何人谈论看不见、摸不着、听不到或类似的事物，在他们的误论中都无可避免地使用修辞性语言，好像它们可以被看见、听见和触摸到。例如，人们会用到“情结”和“压抑”，好像情绪真的能被打成捆或被压回去；会用到“成长”和“发展”，好像某家机构真的能够像树一样长高、像花一样开放；能量会被“释放”，仿佛它是一头动物从笼子里被放了出来。[1]

人类语言充满了非字面意思的表达，而且东方语言中的修辞尤为丰富，因为这些语言对我们来说是陌生的，所以我们就更应该努力明白作者真正要表达的意思。我们除了要面对语言、文化差异的障碍，还有修

1　C. S. Lewis, *Miracles* (New York: Macmillan, 1947), 88—89.

辞性语言的障碍。试想一位外国人努力尝试领会英文单词 hang（悬挂）的窘境：这个词字面意思的定义容易找到，但作为一个外国人，当他听到别人说他有许多 hang–ups（感情上的烦恼），应该 hang loose（放松点儿）并让自己的真实感受 hang out（尽情表达）时，他该做何感想？即便
192 他仔细研究了这些习语，可能还是会感到纳闷：为什么某人缺席是因为 hangover（昨晚喝多了），或为什么有人告诉他虽然在语言理解上存在很多障碍，但他不但应该 hang on（等待），而应该 hang in there（坚持到底）。

修辞性语言通常是用来强调某个观点。耶稣说“你们去告诉那个狐狸”（路 13:32），要比说“去告诉那个王”更有威力；他说“若一个人不恨自己的父母”，要比“你们要爱我胜过爱自己的父母”强烈。修辞性语言能给人留下更深刻的印象。

修辞性语言可以用来促使人们去行动。“看哪，我站在门外叩门”的感染力远远强于简单地说“我在等待你回应”。在东方，一起用餐是友谊的象征，被关在门外，等着被邀请进入，这样的说法极具感染力。修辞性语言能够激励人们行动。

修辞性语言可帮助记忆。“不要将灯藏在斗底下”、“埋藏银子”、他是“好撒玛利亚人”或她是“世上的盐”，这些表达方式对于讲英语的人来说，已是耳熟能详。这证明，修辞性语言确实能起到强调作用，给人留下深刻的印象。上述表达方式甚至成为日常用语。

修辞性语言能起到更有效的描述作用。当基督说“我是生命的粮”（约 6:48）时，他是在描述一个有关他与属于他的人之间关系的基本真理——基督使人饱足，得滋养。“天国就像面酵”（太 13:33），马上让我们联想到整团面慢慢发起来的画面。当圣经形容基督徒是战士或农夫时，很容易帮助他理解自己的责任。因此，修辞性语言在形容属灵真理时是非常有效的。

修辞性语言有助于阐明道理。我们可以用熟悉的事物来解释不熟悉的事物。当神那无限的真理必须被简单化，足以让有限的人类所理解时，这一点尤其有帮助。当我们将神比作丈夫或父亲，会有助于我们非常有限的理解力明白神想与我们建立的关系。既无限又非物质性存在的神怎样向我们解释他照自己样式和本性所创造的既有限又是物质性的人类？所以，圣 193
经说神将生命的气息吹在亚当的鼻孔里（创 2:7）。由此可见，修辞性语言有助于阐明真理，使属灵的、无限的真理可以被有限的人类理解。

事实上，就像路易斯之前指出的，每当作者想要谈及无法被感受的事物时，他就不得不用到非字面性语言。一些抽象的真理只能用具体的事物来表达，这是因为我们需要用看得见的来理解那看不见的。

修辞性语言还可以被用作密码。从耶稣所讲的比喻故事中，我们得知耶稣选择使用修辞的目的正是为了隐藏。

> 门徒进前来，问耶稣说："对众人讲话为什么用比喻呢？"耶稣回答说："因为天国的奥秘，只叫你们知道，不叫他们知道。凡有的，还要加给他，叫他有余；凡没有的，连他所有的也要夺去。所以我用比喻对他们讲，是因他们看也看不见，听也听不见，也不明白。在他们身上，正应了以赛亚的预言，说：
>
> '你们听是要听见，却不明白；
> 看是要看见，却不晓得。
> 因为这百姓油蒙了心，
> 耳朵发沉，
> 眼睛闭着；
> 恐怕眼睛看见，

> 耳朵听见，
> 心里明白，回转过来，
> 我就医治他们。’
>
> 但你们的眼睛是有福的，因为看见了；你们的耳朵也是有
> 194 福的，因为听见了。我实在告诉你们：从前有许多先知和义人
> 要看你们所看的，却没有看见；要听你们所听的，却没有听见。”
> （太 13:10—17）

如此，修辞性语言有时被用作“密码性语言”：它启发顺服的人，却蒙蔽那些不顺服的人。这不光是对悖逆之人的审判，也是为了他们好，以免他们知道得越多，责任就越大，将来要承受的审判就越重。因此，修辞性语言有时用来使意思模糊。

有时，预言以隐晦的语言给出，为要暂时将预言之事隐藏。这是使用隐晦语言的另一个原因。我们在探讨有关理解预言的指导方法时，会对这一点加以详细论述。但关于这一点，我们从耶稣向犹太人说的一段话中，可以略窥一斑：

> 耶稣回答说：“你们拆毁这殿，我三日内要再建起来。”犹太人便说：“这殿是四十六年才造成的，你三日内就再建起来吗？”但耶稣这话，是以他的身体为殿。所以到他从死里复活以后，门徒就想起他说过这话，便信了圣经和耶稣所说的。（约 2:19—22）

综上所述，圣经使用修辞性语言的原因有很多。我们当殷勤学习，以便用正确的方法理解这类经文。

解释修辞性语言的指导方法

研究圣经中的修辞性语言与研究字面性语言的目的一样，是为了确定作者本意，并把这意思应用到生活中。但是，解释修辞意思比解释字面意思又多了一个步骤。我们要首先确定某段经文是修辞性的，然后再确定它是属于哪一类型的。在明确了某段经文是修辞性的之后，我们就预备好进行解释和应用了。换句话说，解释修辞性语言的一个必不可少 195
的工作就是，先确定经文确实是修辞性的，再确定所用的是何种类型的修辞。

识别修辞性语言

有两条指导方法可以帮助我们确定某段经文到底是不是修辞性语言。

第一个指导方法：圣经经文与报纸或任何其他普通人类交流方式一样，都应该按照其字面意思理解，除非它符合下列三个条件之一。

1. 如果经文按字面意思理解显然是不合逻辑、没有道理或荒诞的，那么就可认定它是修辞性的。我们如果按字面意思解释“我是门”、“你们是世上的盐”，显然是不合道理的。

2. 上下文可能提示该用语是修辞性的。如果单独来看，某种表达或陈述可能是修辞性的，也可能不是，但作者会在上下文中点明他的用意。

当保罗说“我虽然从前写信给你们，却不是为那亏负人的”（林后7:12），其直接的上下文和整个事件所涵盖的前后几章的背景显明，保罗在此采取了夸张的手法。他多次清楚地强调他写信正是为了那些犯错之人。那么，他在此处的意思又是什么呢？他是说，“我写这封信并不仅仅是为了要挽救那些做错的人”。

3. 如果某段经文与圣经中更明确、更久远的教导相悖，那就要考虑

它是否应该按修辞意思来理解。例如，“要恨你的父母”（路 14:26）与旧约和新约中爱父母、尊敬父母的清楚、有力、不变的教导相矛盾。因此，我们有必要探究其修辞的意思。

这一指导方法其实并不取决于人类语言的普通用法，而取决于圣经还是一部超自然的书这一事实。关于这一点我们将在学习圣经各种教导之间的关系时再深入讨论。

196 虽然探求经文非字面的、真正的含义合情合理，但研经者千万不能给经文强加一个修辞的意思。有些人相信圣经，试图使其中所有的教导相互和谐，就会主观地认为某些段落是修辞性的。他们可能会努力使某一段难解的经文与其他直白的经文以及圣经主导、明确的教导相和谐，就如我们之前提到的。但另一方面，还有一些人不相信圣经，他们把经文字面的意思当作修辞来理解。对于那些持理性主义前设的人来说，创造、邪灵、复活和耶稣的再来等是不可接受的，所以他们将这些经文视为修辞或神话，以避免承认超自然之事。因此，一个人对圣经所持的前设会影响他对一段经文是否是修辞的判断。

除了谨记这些特例之外，我们还必须要记得的一点是，解经的基本法则是按字面意思解读每一段经文。我们若要确定某段经文是修辞性的，必须要有极为充分的理由。

第二个指导方法：我们必须根据作者和原始受众的观点，而不是自己的感受，来决定是按照修辞意思还是字面意思理解经文更为恰当。我们可能认为用羔羊或狮子来形容耶稣基督是恰当的，却无法接受用贼或尸体来形容他。然而，某个修辞是否恰当不由我们衡量，我们必须根据作者的原意来衡量该用语。例如，当人被比作羊时，靠研究当今牧羊人和羊的行为来确定作者的本意是行不通的。当今的羊或许对于经文的含义有所启发，但是，这个比喻的喻点应当由作者和他同时代人对羊的看

法来决定。实际上，一位作者可能在同一段经文中改变比喻点。“我们都如羊走迷”(赛 53:6)中的比喻与同一段的“他像羊在剪毛的人手下无声”(7 节) 不同。显然，作者使用这两种比喻的用意不同。

当基督说“你们是世上的盐”时，我们不能随意凭自己的喜好选择 197
这个比喻的用意，而必须认真查考经文以确定基督所比喻的是什么。我曾经听过一篇极有意思的讲道，传道人以盐的种种特点作比，勉励基督徒要有更合身分、更符合圣经教导的行为。传道人认为，盐被用来保存运往耶路撒冷的加利利鱼，以防变质，因此用盐调和的话语可以让这无味的社会多些味道。旧约中还有一种盐祭，显明耶和华是与以色列立约的神，是信实的。因此，传道人得出结论说：一个充满神迹、被完全改变的生命见证是神存在的最大凭据；不但如此，盐不是成块单独放置，而是被碾碎撒放，失去自己的独特性；最后，盐的影响力超出它的自身。

释经者以所有这些作比，确信它们是耶稣说“你们是世上的盐”的本意，是否合理？当然不合理。因为释经者的首要任务是确定圣经作者在进行比喻时的本意，而不是我们在另一种文化中的生活体验或想象力所得。我们要谨记这条指导方法：对经文含义的理解必须由作者的本意决定。

修辞的类型

我们在解释修辞之前，重要的是先确定其类型。确定的过程本身往往为解释提供了钥匙，如下所见。

文学分析家们已经归纳出很多种不同类型的修辞手法。圣经翻译者所用的一个出版物归纳出 28 种，包括一些很不常用的方式，如换称、连接词省略、重名法、矛盾修饰法和双关语。我们在此并不需要甄别所有的修辞手法，而只要重点探讨几个常用的、对理解圣经极为重要的方式。

比喻（figures of comparison）。圣经中最常见的修辞手法绝对是比喻。比喻可以是简单的，也可以是复杂的，如比喻故事或寓言式比喻。比喻
198 可能是一次性的，也可能是永久性的，如象征中的用法。预言性象征，也称为预表，是理解很多经文的基础。我们下面将列出比喻的主要类型。

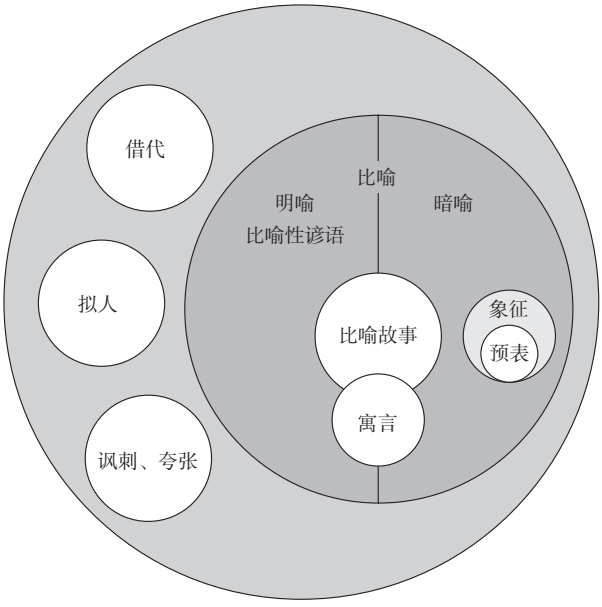
明喻（simile）就是将两种并不相似的事物作比较的一种常见的修辞手法。“我们都如羊走迷”（赛 53:6）就是一个明喻的例子，因为比较一目了然。与此相反，在暗喻（metaphor）中，比较可能只是暗示。例如《诗篇》的作者说，“我们是他草场上的羊”（诗 100:3）。简而言之，明喻和暗喻就是将两种在大多数方面不同的物体或概念进行比较的表达方式。

我们在分析比喻时要记住，通常情况下作者的喻点只有一个，其相比之处是有限的。读者不允许即兴发挥或决定他最喜欢哪一个喻点，或者哪一个与他的神学构架或讲道大纲相合。就像我们之前提到的盐和人的比喻，理解那段经文的关键是基督和他当时的听众所想的，而不是我们丰富的想象力所赋予的额外含义。 如果我们不谨慎，圣经就不再是评判我们想法的独立权威，而我们释经者却变成了权威，在对某个圣经修辞的错误理解基础上构建错误的教义。

另一种比喻类型是象征（representation），即用一种事物来代表另一种事物，通常是以一个实物代表某个抽象的东西。在圣经中，铜似乎是审判的象征。象征属于暗喻的一种，但它是一种特殊形式的暗喻，它的运用更广泛，且更具代表性。象征在各种语言中都广泛使用，圣经语言也不例外。但是，因为圣经出自神，所以其中有大量的预言性象征，也称为预表（type）。象征和预表对于理解经文至关重要，因此我们之后会
199 对它们进行更详细的探讨。我们在此只是简单地介绍一下这两个概念，帮助读者对各种类型的比喻有一个总体认识。

下图表明了各种修辞之间的关系。

理解修辞性语言



借代也称为关联性修辞（figure of association）或转喻（metonomy）。借代和比喻的不同点是，比喻是将两个不相似的事物进行比较，而借代是用某一事物或概念的名字来代替另一相关事物或概念。基督给了我们一个借代的例子，他说："人指着天起誓，就是指着神的宝座和那坐在上面的起誓"（太 23:22）。法利赛人不会妄用神的名，但他们选择用与神相 200
关的地方起誓。法利赛使用借代以规避不可妄用神的名的规条。但基督不允许他们这样做，他指出，借代与它的指代之物或概念是一回事。

"整个耶路撒冷都到约翰那里受洗"，并不是说这座城市本身移动了，而是指与耶路撒冷相关联的耶路撒冷居民去接受约翰的洗礼。

借代可以用事物的一部分指代其整体，也可以用整体指代部分，称之为提喻（synecdoche）。通常，"律法"用来指整个旧约。怎么会这样呢？

律法是由摩西这位律法颁布者宣布给以色列人的，旧约的前五卷书也为摩西所著（摩西五经）。因此，摩西和律法都与摩西五经有关联，并且常被用作这部分圣经的代名词。相应的，作为旧约前五卷书的摩西五经有时也被用来指代整部旧约。因此，“律法”便被用来指代摩西五经或整部旧约，而它具体指代的是哪一个则由上下文来决定。

拟人（figures of humanization）。圣经常常借用人的一些特点来比喻神或比喻物体，形成以人喻神（anthropomorphism）或以人拟物（personification）。圣经中所说的“神伸开膀臂”、“树木拍手”、“山岭跳跃”等，都属于拟人的修辞手法。

从某种程度上说，拟人是暗示性的比喻，因此也可以被当成比喻的一种，如前所述。但是，将这种特别的比喻单独划分有助于理解圣经的某些段落。例如，在《箴言》的前几章中，智慧被当作人来描述。这是否如某些人所认为的，使这部分经文变为对弥赛亚的预表？作者将智慧拟人化的用意是什么？思考圣经是如何用人的身体和性格特征来描绘神的。路易斯对此做了生动的解释：

201

> 神是最基本的事实，或者说神是完全真实的，是一切真相的源头。所以，无论如何都不能把他想象成一个没有任何特质的泛泛之物。只要神真的存在，他便是最具体，最鲜明的个体，是“有条有理、细致地言明的”。人们之所以无法用言语描述神，不是因为他不确切，而是因为对于语言不可避免的模糊性来说，他太确切了。不具形体和非人性这样的词会引起误会，因为它们使人感觉神缺乏我们所具备的某种真实性。我们觉得称神为超形体和超人性的，则比较稳妥。我们所认识的身体和人性其实是消极的，它们是更真实的存在被弱化到能够以短暂、有限

> 的形式表现出来之后的部分，甚至我们的性爱也应当被视为神永不止息、无可抗拒的创造所转化的一个弱音符。从语法上讲，我们形容神的言语都是“比喻性的”，但从更深的角度来看，我们生理和心理的能量才是神的比喻。因此可以这样说，生物学上的父子关系，不过是神圣父子的立体关系在平面上的图示。[1]

实际上，“圣经中所有，或者说几乎所有描述神的语言都是比喻（可能唯一的例外就是‘圣洁’这个词）”[2]。在解释关于神的比喻时，一定要确定作者希望传达的意思，而不是所谓“新发现”的喻点。例如，神将生气“吹入”亚当尚无生命的躯体，他到底做了什么？作者试图用这个人性化的比喻将人与神的关系表明出来，而确定这种拟人法，即以人的特性描述神的本意，是多么重要！对作者原意的不同观点会影响整个有关创造的神学。

讽刺（irony）和夸张 (hyperbole)，也称为错觉性比喻（figures of illusion）。圣经中有很多陈述如果按字面意思来理解就不真实。例如，讽刺是要表达与话语完全相反的意思，而夸张手法则是用来特别强调某一点。当保罗说“求你们饶恕我吧！”（林后 12:13），他使用了讽刺的修辞手法。因为上下文显明保罗不认为自己以织帐篷的方式谋生有什么不对，他实 202
际上是在说反话，要让哥林多信徒感到惭愧，进而悔改。保罗和旧约的先知们都使用讽刺。这类修辞必须被当作错觉式的，否则意思就会被曲解。

当作者指出“整个耶路撒冷城都去受约翰的洗”，到底是不是每一个耶路撒冷的居民都跑到施洗约翰那里也许并不重要，但当圣经说“于是，（以色列全家）都要得救”时，考量这是字面性的陈述还是修辞性的语言

1　同上，110—111.

2　G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1980), 18.

就具有极其重大的神学意义。

夸大其词以达到某种效果在所有语言中都是常见的，但在犹太人和阿拉伯人当中（因而也在圣经中），这种修辞尤其普遍。它似乎出自一种基本的思维方式。劳伦斯（T.E.Lawrence）曾在“一战”期间与阿拉伯人生活在一起，凯尔德（G.B.Caird）有一段援引劳伦斯的话：

> 闪米特人[1]的眼中没有杂色。他们是主色调的人，更确切地说是黑白两色的人，看世界轮廓分明。他们是教条的，鄙视现代人崇尚的怀疑精神。他们不明白我们形而上学的难题、我们内省的发问。对他们来说只有真理或非真理，信或不信，而不存在我们犹豫不决、唯唯诺诺的暧昧。[2]

当我们阅读圣经时，必须时刻留心文中可能会出现夸张的手法，不要把这种写作手法当作直白的陈述来理解。

反问（questions）是修辞的一种，目的是要强调某一真理。对于听众来说，它的答案不言而喻。看看下面的例子：

> 神若帮助我们，谁能抵挡我们呢？（罗 8:31）
> 岂都是使徒吗？（林前 12:29）
> 没有传道的，怎能听见呢？（罗 10:14）

203 这些问题的答案毋庸置疑。作者以反问句表述这些真理显然是为了增强它们的效果。它们必须被当作对真理更强的肯定。“如果神帮助我们，

1 包括今天的阿拉伯人、犹太人和叙利亚人。

2 G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1980), 110.

没有人能够抵挡我们”“当然并非所有的人都是使徒，都是先知，都是教师，或都可以说方言”“如果人们要听到神的话，就必须有一个传讲他话语的人”。这些是不言而喻的肯定，对这些经文必须如此解读。

习惯性的表达方式（idiomatic expressions）。圣经中其他修辞和习惯性的表达方式还有很多，例如，作者可能在一句话中省略 (omission) 一个或几个词（出 32:32），可能用谜语（riddles，士 14:14）、寓言故事（fables，士 9:8—15），点到即止或委婉语（euphemism）。我们不会详细分析这些，因为它们在圣经中出现不多，而且这些表达方式本身和解释都很明确。但是，圣经中也有不明确的例子。例如，“男不近女倒好”（林前 7:1）。根据上下文和当时的用法习惯，这一表达方式应当被理解为对两性关系（在这段经文中指婚姻）点到即止或婉转的表达，“露……下体”是婉转地形容不道德的关系（利 18:8、12）。

类似这样的经文，如果不进行词汇研究或查考文化背景，就不容易明白。但这种情况毕竟是少数，大多数修辞还是比较容易理解的。我们在解释经文之前，首先应该确定作者到底使用了哪些修辞手法，一旦修辞手法得以确认，经文的意思就十分明显。但是，在解释具体的修辞手法上，还是有一些特别的指导方法。

解读修辞性语言

我们要确定作者使用修辞性语言的意图。我们解释的第一步，是将修辞性表达方式的字面意思翻译出来。例如，谁是围绕大卫的“公牛”“狮子”和“狗”（诗 22:12—13、16）？一旦搞清了修辞的各个元素，就可以使用一系列释经工具将修辞性表达的实际意思翻译出来，进而解释整段 204
经文。每一个阶段都当用到所有的指导方法：文化背景、字词研究和查考上下文。这些方法在解读修辞性语言时都是不可或缺的。

下面让我们来看一看解读修辞性语言的三个特别的指导方法。

1. 解读比喻通常需要特殊的指导方法。最有用的指导方法是，我们应当牢牢记住：当作者将不相似的事物进行比较时，喻点是非常有限的。就像我们之前看到的，实际上作者往往只有一个喻点。

因此，释经者应该克制自己，不能将凭借自己的想象找到的喻点强加于经文。相反，他应当通过字词研究、上下文研究、文化和历史背景研究理出作者原本的比较点。如果遇到复杂的比喻，如比喻故事和预表，就需要额外的指导方法。我们将在此后的学习中详尽探讨。

2. 区分借代和比喻的重要性。大卫说的“死阴的幽谷”（诗 23:4），是借代还是比喻？有一些解经家告诉我们，“死阴的幽谷”是一个习惯用语，用来比喻危险，即一个让旅行者有性命之忧的幽深峡谷。但另一方面，它也可以被理解为借代，其中与死亡相关的地方经常被用来指代可怕的死亡之旅。在葬礼上，这段经文常被如此解释。

大卫的本意到底是什么？通过考查上下文我们发现，大卫是将主与自己的关系比作牧羊人与羊的关系（寓言）。因此，我们很自然地就知道，这里的羊所指的就是大卫。大卫敢于无所畏惧地面对任何未知、可怕的经历，因为主与他同在。当然，死亡本身也可以是这样一种经历，但若按比喻来理解这节经文，它的意思就更为宽广了。

205 但是，我们还需要用到其他指导方法。通过对整篇经文进行语法分析，我们发现大卫在这节经文中将用在前几节的第三人称（“他使我”）变成了第二人称（“你和我同在”），这是不是意味着经文已经从羊的比喻转到了大卫与主的真实关系？如果是这样，将“死阴幽谷”解释为指代死亡就可能更好，如此一来，这就成借代关系了。该解释是不是还能从另一位圣经作者所用的死亡的象征中得到印证（伯 10:21—22）？

经文的后一部分“你的杖你的竿都安慰我”，又返回到与羊的比较，

与上述解释相抵触 。将这一点与大卫的其他作品相比较，再研究一下当时的文化背景（人们对死亡的认识），巩固了另一解释，即大卫在此喻指各种危险，而不仅仅是死亡。不但如此，整首诗的思路也与死亡的解释不符，因为下文提到了筵席和膏油，以及“我一生一世”和“住在耶和华的殿中，直到永远”。

这样，我们在将这一修辞翻译成字面意思的过程中，用到了许多指导方法。看来，它是一个比喻，大卫与他自己的羊一样能够无惧地面对一生中最可怕的经历，因为主与他同在。

3. 解读错觉性比喻。夸张明显是一个错觉性比喻。当圣经说耶稣若不用比喻，就不对众人说什么（太 13:34）时，作者显然是指耶稣的主要交流方式是比喻，而不是指耶稣从来不以其他方式讲话。马太本人就记录了耶稣许多非比喻性的教导，如登山宝训。

当大卫忏悔自己对拔示巴和乌利亚所犯的罪时，他说“我向你犯了罪，唯独得罪了你”（诗 51:4），显然是要强调他最终、最大的罪是干犯了神。

但并非所有的夸张都如此明显。当圣经提到“永远”时，它始终意味着没有尽头吗？圣经说，神“将地立在根基上，使地永不动摇”（诗 104:5）。但是，在之前的《诗篇》102 篇，诗人说： 206

> 你起初立了地的根基，天也是你手所造的。天地都要灭没，
> 你却要长存；天地都要如外衣渐渐旧了，你要将天地如里衣更换，
> 天地就都改变了。（诗 102:25—26）

如果释经者记得“永远”有时意味着“没有尽头”，但更多的时候意味着“很长一段时间”，就会知道这两段经文并没有什么相互矛盾的地方。我们也会很夸张地用到这个词（“他似乎永远也到不了”）。逾越节和利未

人祭司的职分是永远的（出 12:14；代上 15:2），但当基督成为我们逾越节的羔羊（林前 5:7）和我们的大祭司时（希伯来书），“永远”就此终结。永远通常是指“没有终结”，但并不总是如此。

释经者必须始终记得，圣经时代的人并不热衷于现代人做法庭笔录般的写作方式。在那时，夸张是一种常见的文学手法。上下文和圣经中的其他教导，能帮助我们确定某一陈述应该按字面意思理解，还是按夸张来解释。

总结

圣经中充满了非字面性的语言。正如我们已经看到的，修辞性语言在很多方面是非常重要和有价值的。但是，我们若要圣经在我们的生活运用中显出其宝贵的价值，必须要确定作者的本意。我们已经学习了必要的步骤：确定经文是否是修辞性的，确定它是何种表现手法，然后再使用通用指导方法和特殊指导方法确定作者选择“图像化的语言”时想要表达的意思。

之后，我们将探讨应用圣经真理的原则。然而目前让我们记住：修
207 辞性并不意味着“不真实”或“次要”。修辞性的语言教导我们真确和重要之事。在我们确定了修辞性语言的真实含义后，就应该充满信心地将它应用到生活中。

建议阅读书目

Bullinger, E. W. *Figures of Speech Used in the Bible.* 1898; reprint, Grand Rapids: Baker, 1968.

Byatt, A. *New Testament Metaphors.* Edinburgh: Pentland Press, 1995.

Caird, G. B. *The Language and Imagery of the Bible.* Philadelphia: Westminster, 1980.

Good, E. M. *Irony in the Old Testament.* 2nd ed. Sheffield: Almond Press, 1981.

Goppelt, L. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New.* Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Keach, Benjamin. *Preaching from the Types and Metaphors of the Bible.* Reprint; Grand Rapids: Kregel, 1972.

Lamsa, George M. *Idioms in the Bible Explained.* New York: Harper & Row, 1985.

Macky, Peter W. *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought.* Lewiston, N.Y.: Mellen, 1990.

O'Connor, Daniel. *The Images of Jesus: Exploring the Metaphors in Matthew's Gospel.* Minneapolis: Winston, 1977.

Ryken, Leland, et al., eds. *Dictionary of Biblical Imagery.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.

Seitz, C. *Figured Out: Typology and Providence in Christian Scripture.* Louisville: Westminster John Knox, 2001.

Terry, Milton. *Biblical Hermeneutics.* Reprint; Grand Rapids: Zondervan, 1974.

Wiersbe, Warren W. *Index of Biblical Images.* Grand Rapids: Baker, 2000.

Williams, David John. *Paul's Metaphors.* Peabody, Mass.: Hendrickson, 1999.

第十三章
比喻故事



指导方法：
解释比喻故事时，要严格遵循此类文学体裁所要求的特殊指导方法。

209 当永恒的道变成肉身时，神在耶稣基督的话语和作为中启示了他自己。但基督的作为必须用言语来解释——要么通过他自己的言语，要么通过他指定的代言人（使徒）的言语。因此，基督的言语对于认识神和他的真理至关重要。基督在讲述的过程中多用比喻故事，所以理解这种特殊的文学形式至为重要。

比喻故事是一些来源于生活的短故事，意在教导某个真理或回答某个问题。在耶稣的教导中，比喻故事还有另一层深意，正如我们之前所见，将真理向不接受的人掩盖起来，向接受的人显明出来。我们在上一章中提到比喻故事属于比喻的一种，和暗喻相近，因为这种比喻通常是暗示性的。

我们必须将比喻故事和历史事件区分开来。历史事件常被用以举例说明，而比喻故事作为一种特殊的故事形式，目的是用来教导某一真理。
210 虽然按照定义来说，比喻故事不是历史事件的记录，但它必须源于真实的生活。因此，比喻故事不同于其他修辞手法，如寓言或预言性象征，

因为后者不一定是真实生活。

我们将探讨理解比喻故事的六个基本方法，其中包括：研究紧接的上下文，确定故事所强调的中心，确定不相关细节，确定相关细节，比较平行经文，以经文的直白含义作为教义基础。

研究紧接的上下文

在浪子的故事中，谁是主角（路 15:11—32）？故事的核心教导是什么？当然在大多数基督徒看来，故事的标题已经明确地点明了主角是谁，但有些人认为主角是父亲。人们通常用这段经文表达这一福音信息：不论你多么堕落，只要归向神，他都会接受你。这是耶稣在讲这个故事时要表达的本意吗？解读比喻故事的最基本也是最重要的指导方法是，研究紧接的上下文。通常，我们可以在上下文中发现比喻故事中的两个最重要元素：讲故事的场合和对故事的解释。

讲故事的场合

几乎所有的比喻故事都有一个引发它们的明确历史场景。虽然从传福音的角度来应用浪子的比喻（路 15 章）可能是合理的，但耶稣讲这个故事所针对的场合却清楚地指明了另一个重要目的。耶稣是对着那些指责他愿意接纳罪人的宗教人士讲这则故事的。因此，我们可以得出这样一个结论：故事的主角是大儿子。显然，耶稣是针对“大儿子”法利赛人讲这个故事的。实际上，故事的主旨是大儿子和代表耶稣的慈爱、宽恕的父亲之间的对比。由此可见，在所有的比喻故事中，上下文对于发掘故事场景以及确定故事主旨都至关重要。

解释含义

有时候，作者以应用的形式将比喻故事的含义给出。《马太福音》24章44节“所以你们也要预备，因为你们想不到的时候，人子就来了”;《马太福音》25章13节“所以，你们要警醒，因为那日子、那时辰，你们不知道”。这两节经文都提到了该如何应用。

并非所有比喻故事都有解释，但是，如果基督确实说明了故事的含义或应用，那么这就是诠释经文的决定因素。我们不可把其他含义强加于它。

确定中心要点

路加在浪子的故事之后，紧接着记录了一则关于不义管家的比喻故事（路16:1—15）。很明显，在这段经文中，故事的背景以及解释在之前和之后都有交代。这个比喻故事的中心要点又是什么呢？因为在浪子的比喻故事之后，经文记载“耶稣又对门徒说”（1节），路加看来像是有意将这个比喻故事与前一个比喻故事中与法利赛人的交锋联系起来。这一点在故事的结尾更加明显。他在结尾写道：“法利赛人是贪爱钱财的，他们听见这一切话，就嗤笑耶稣”（14节）。可以看出，耶稣与法利赛人的冲突依然持续。但这个比喻故事的要点是什么？耶稣是在教导大家欺骗吗？是在教导门徒利用别人吗？关于《路加福音》16章9—10节，泰勒（Kenneth Taylor）在复述这部分经文大意时对此苦苦思索，得出了以下结论：

212 但我要叫你们如此行，靠欺骗买友谊吗？难道这样就能保证你们进入天上永恒的家吗？不是的！ 因为你们只有在小事上

> 忠心，才能在大事上忠心。哪怕你们有些许欺骗，就不可能在更大的责任上诚实。

在这里，圣经翻译者将这段经文解释出与经文字面完全相反的含义，难怪这段经文令很多人困惑。在这个例子中，确定故事强调的中心要点至关重要，能够很快领人找到答案。这个比喻的中心非常明显，因为基督在上下文中做了清楚的解释。故事的要点与欺骗没有任何关系。

在这个比喻中，欺骗的管家不是因为欺骗而受夸赞。他得到赞赏是因为“他做事聪明”，也就是说，他用了自己现有的资源为将来打算。这是聪明的。基督接着解释说，他的门徒也要用他们现有的资源为将来打算，但这些“光明之子”实际上没有这样做，所以他们不聪明。他们本该用他们现有的物质财富预备天国永恒的福气，但他们只是在用它及时行乐。耶稣接着就详细解释应该怎样做聪明的管家。

比喻故事的主要特点是具有一个中心要点，这也是它和寓言的区别所在。在寓言中，作者意在表达故事与属灵真理之间几个重要的对应点，而比喻故事只有一个中心要点。我们不能将故事的每一个细节都看作是具有属灵意义的。

确定不相关细节

比喻故事中有很多细节并不是在教导真理，也不具有属灵意义。我们要找出这些细节，并将其搁置一旁。任何企图解释这些细节的努力都会使我们偏离基督的本意。

> 你们谁有仆人耕地或是放羊，从田里回来，就对他说，‘你　213

> 快来坐下吃饭’呢？岂不对他说，‘你给我预备晚饭，束上带子伺候我，等我吃喝完了，你才可以吃喝’吗？仆人照所吩咐的去作，主人还谢谢他吗？（路 17:7—9）

如果在电视上看到这个故事，你会有什么感受？基督是赞同奴隶制吗？他为工人与管理层之间的关系提供了指导原则吗？他教导了什么是慷慨、高尚和有礼貌的行为吗？不，这些观点都与该比喻故事的含义毫无关系。耶稣根据那个时代的真实情况编了一个故事以表达他的要点。

通过查考上下文我们发现，基督之前一直在教导门徒如何指正犯罪的弟兄，并在弟兄悔改后宽恕他。因此，这个故事的要点是：我们做正确的事情不值得夸奖。故事中的其他细节与这一中心要点不相关的，应被放置一边。

确定相关细节

比喻故事的相关细节是那些旨在教导某些真理的细节，因此，应当被解释并加以应用。但我们怎么能辨认哪些细节是相关的，哪些是不相关的呢？一般来说，相关细节总是强调中心主题。

在浪子的故事中，父亲留在家里而没有出门寻找儿子是一个不相关细节。耶稣并不是在教导天父不寻找罪人，因为他在之前寡妇寻找钱币和牧人寻找失羊这两个比喻故事中，已经清楚地表明了自己的观点。但是，父亲跑着去迎接小儿子却是一个相关细节，因此有属灵意义。我们怎么知道呢？因为这一细节强调了故事的中心主题——显明慈父的心肠。他
214 翘首以盼并欢喜热切地接受小儿子是一个重要细节。因此，我们将比喻故事与历史事件以及寓言分别进行比较，对于我们理解这条指导方法或

许有所帮助。

比喻故事和历史事件

财主与拉撒路的故事（路 16:19—31）到底是比喻故事，还是历史事件？人们对此有很大的争议。有人认为必须坚持本故事的真实性，以免有关地狱和永恒审判的真理被削弱。但这种观点误解了修辞性语言，尤其是比喻故事。通过比喻故事表达的真理与通过其他文学体裁所表达的真理，同样真实和重要。

然而，将比喻故事和历史事件加以区分很重要，因为解释这两种文体的指导方法不同。历史事件的应用有所不同，因为它的每一个字面陈述都是事实，也必须被当作事实来理解。历史事件中的每个事实都具有独立的意义和重要性，但并不意味着都具有属灵含义或者能够运用于当前的处境。圣经作者或耶稣本人可以用历史事件作为例子来定义该如何运用。

如果财主和拉撒路的故事是真实事件，那么它的每一个细节就都有意义。其中，天堂之人了解身陷地狱之人的处境，并能够和他们交流，这显然具有极其重要的神学意义。另一方面，有一个财主和一个乞丐这一事实可能没有神学或属灵意义，而且财主最后进了地狱，乞丐则上了天堂，这仅仅是一个历史事实。当然，如果你像很多人一样，相信所有富人都上天堂，那么，即便一个有钱人下地狱，这一事实也会具有重大意义。

然而，如果这个故事是比喻，那么有一个财主和一个乞丐这一事实显然是一个重要细节。耶稣谴责法利赛人的贪财和挥霍现有财富而不思 215
量永恒的不智之举，然后马上讲述了这个故事。在这个背景下，基督是在继续谈及钱财和为永恒做准备。因此，作为比喻故事来说，富有和贫

穷的细节就具有明确的意义。

历史事件和比喻故事都可能包含修辞性语言和字面语言。举例来说，无论以上的故事被当作历史事件还是比喻故事，我们都不必按字面意思来理解亚伯拉罕隔着深渊向财主喊话时，拉撒路真的是躺在他的怀里，而应将它理解为一种修辞性的表达方式，形容“蒙福人之地”。但是，某一细节是否具有属灵或神学意义，则取决于该故事是用于印证历史事实，还是用于教导某一具体真理。我们可以通过一个练习来分辨：分别按历史事件和比喻故事将你能从这段经文中了解到的有关地狱的教导列出来。如果这个故事是历史事件，你肯定会从中找到多得多的有关地狱光景的细节。

财主和拉撒路的故事到底是比喻，还是历史事实？它似乎带有比喻故事的特征。《路加福音》16 章 1 节这样写道：“耶稣又对门徒说，‘有一个财主……’”接着，耶稣便讲了不义管家的故事。在 19 节中，他又说“有一个财主”，后面紧跟着在地狱中受苦的财主和在“亚伯拉罕的怀里”的乞丐的故事。有些人争辩说，拉撒路有真名实姓，这不是比喻故事的典型做法。但是，如果认为比喻故事不能包含人物的名字，那真是太想当然了。比喻故事毕竟是人们刻意编造的故事，忠于生活，讲故事的人有自由运用任何他认为有助于表达自己意思的内容。在这个故事中，拉撒路（意为“神帮助的人”）可能就是强调主题的一个细节。（我们将在第二十章中学习把历史事件应用于当代背景的指导方法。）

不管怎样，重要的一点是，我们要留意，将一个故事作为比喻故事
216 解释时，不应该削弱它的含义。比喻故事不是神话或童话故事，它忠于生活，旨在教导完整的真理。在这个故事中，教导的真理很可能是对本章前一个故事所教导真理的跟进，即人们应该用今生的资源为将来做准备，如果他不这样做，就要承受永恒的损失。

比喻故事和寓言

比喻故事和寓言的相同之处在于，都是通过将某物与属灵现实相比较以教导属灵真理（见第十一章的图示）。尽管如此，它们仍然在以下两方面有所不同：

> 第一，比喻故事是忠于现实生活的，寓言则不一定。在寓言中，基督可能是门或葡萄树，信徒可能是羊或葡萄枝子。
>
> 第二，虽然二者都可能有一个中心主题，但比喻故事旨在突出一个要点，而寓言通常教导许多相关甚至不相关的真理。

当我们明白比喻故事和寓言的区别后，重要的是要按不同的指导方法来解释它们。在《马太福音》13 章 1—23 节和《马可福音》4 章 1—20 节中，我们读到耶稣关于四种土地的比喻故事。它虽然被称为比喻故事，用法却和比喻故事的定义有所区别，它可以说是一个寓言。事实上在耶稣对四种土的解释中，他对故事中几乎每一个细节都赋予了属灵的含义。种子就是神的话、鸟就是魔鬼、硬土就是顽梗的心。我们怎么能肯定呢？因为耶稣本人就是这样解释的。然而，故事的下文清楚地指明了一个主题：一个人生命的结局取决于他对神话语的回应。故事中的许多细节是有意安排为要强调这一中心信息的。

虽然这个故事的许多细节都有属灵意义，但并不意味着所有细节都是如此。如果给寓言或比喻故事的每一个细节都赋予属灵的含义，就是在滥用。例如，一位解释撒种比喻的人这样说：

> 你知道只有 25% 的人最终能上去吗？上哪儿？当然是上天　217

> 堂……哪些人中的 25% 呢？当然是那些听到福音的人，也就是那些听到耶稣基督为罪人而死、被埋葬、又从坟墓中复活这个好消息的人。但在所有听到的人中，只有 25% 能上天堂。是的，撒种的比喻中就是这么说的。不信，你翻开圣经自己看看吧。[1]

这个比喻故事和解释只说到了人们对福音的不同回应方式，并没有暗示对回应比例的预测。释经者在解释的时候必须参照上下文，否则，就会出现各种异想天开的解释。

对于比较明确清晰的寓言，从故事中的各点得出相对应的结论是合理的。例如，在好牧人的寓言中（约 10），就呈现出多个可对应之处：牧人、贼、雇工和狼，都可以在现实生活中找到相应的对象。羊与牧羊人之间的关系可以被充分运用在当今信徒及非信徒对神呼召的不同回应上。几乎所有的细节都有意义。这就是我们理解寓言的方式。

比较平行或对比的经文

这一总体指导方法我们将在以后学习，但比较平行和相对比的经文对于研究比喻故事也有帮助。有些比喻故事彼此相似，可以进行比较。

《路加福音》19 章 11—23 节中讲了一个关于银子的比喻故事：有一个贵胄要往远方去，出发前给十个仆人一样多的钱，回来后给他们不同的奖赏，因为发现有的人比别人赚的钱多。《马太福音》25 章 14—30 节也有类似的比喻故事，不同之处在于，三个不同的仆人得到的钱数不等。在这个故事中，除了那个不忠的仆人与《路加福音》中的故事一样得到严厉的惩罚，其他人的奖赏是一样的。

---

1 Arnie Maves, “Only 25% Will Make It,” *Come,* November–December 1975, p. 5.

另一个教导有关仆人和为主归来做准备的故事在《马太福音》24 章 218
45—51 节，其中忠心、有准备的仆人与自认为主人会迟归、不忠心的仆人相对比。同样的教导在《路加福音》12 章 35—48 节中有更为详尽的记载，将准备好的忠心管家与不做准备、不忠心的仆人相对比。

将四个比喻故事进行比较时，一个中心主题呈现出来，即做好准备。但每一个故事也教导了不同的真理。例如，《路加福音》中银子的比喻故事教导说，极为忠心的仆人就会被赋予更大的责任，忠心的大小得着不同的奖赏；《马太福音》中的比喻故事让我们确知奖赏并不以成就的大小为准，因为大家的能力有别。实际上，第五个关于葡萄园雇工的比喻故事（太 20:1—16）明确指出，神以永生奖赏所有来寻求他的人，无论早晚。

将教义建立在清晰的、字面性的经文上

比喻故事可以帮助我们明白圣经教义，但教义应该建立在清晰的、字面性的经文上。如果圣经本身对比喻故事进行了解释，那么该解释就与任何其他清晰的、字面性的经文一样，可以合理地用于构建教义。但总体来说，修辞性的经文并非建立神学教义的最佳根据。

例如，在稗子的比喻中（太 13:24—30），工人受吩咐暂且容麦子与稗子一同生长，直到收获时再将其分开。若以此比喻得出结论，认为教会惩戒是不对的，那就是一个错误。教会惩戒的教义必须以圣经中其他教导为基础。基督本人确实对这个比喻进行了解释，指出在审判的时候，义人（麦子）和恶人（稗子）会被分开（40—43 节）。

但在解释中，基督还指出田地是指世界，而非教会（38 节）。无论如何，对于什么样的人该受洗或者教会中犯罪的人是否应受惩戒的问题，比喻 219
故事本身和它的解释都没有给出任何直接教导。很多人用这个比喻故事

教导说，任何人想要受洗或申请加入教会会籍，教会都当予以满足，不应当履行评审程序；不管教会成员犯了多严重的罪，都不可以惩戒。这是一个严重的错误。基督实际上在这里教导说世间之人有善有恶，而在最后的审判中，所有的账都会结清。

实例分析

下面我们用学过的六个指导方法来分析《路加福音》11 章 5—13 节中的比喻故事：

> 耶稣又说："你们中间谁有一个朋友半夜到他那里去说：'朋友，请借给我三个饼，因为我有一个朋友行路，来到我这里，我没有什么给他摆上。'那人在里面回答说：'不要搅扰我，门已经关闭，孩子们也同我在床上了，我不能起来给你。'我告诉你们：虽不因他是朋友起来给他，但因他情词迫切地直求，就必起来照他所需用的给他。"（路 11:5—8）

研究紧接的上下文

基督刚刚应门徒的请求教导他们应该如何祷告。此外，在紧接这个比喻故事的经文中，耶稣对故事的含义做了解释："我又告诉你们：你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门"（路 11:9—10）。

这个例子中，既有故事场景，又有故事含义的解释。

确定中心要点

这个比喻故事及解释显明，这段经文旨在教导神应允人的祷告，尤其是恒切的祷告。只有那些不断祈求神的人才会得着，不断寻求他的人 220
才能寻见。（注意，动词的时态对于理解这节经文至关重要，希腊文动词指的是“不断祈求”，而不是一个一次性的简单请求。）

确定不相关细节

虽然那朋友开始并没有回应是出于个人的私心，但这与神或他对我们的回应没有什么关系。这个故事中还有其他不相关细节。例如，那人是在半夜请求，他想借三块饼而不是四块，他是为朋友借饼，而不是为自己。有些人在这些细节上大做文章，但其实它们只不过是为了使故事完整而提供的。

确定相关细节

另一方面，有一些细节是至关重要的。那人情词迫切地恳求，这的确是故事的中心。只向神祈求一次就算了或者教导人不应当向神反复祈求，都是不对的。这个比喻故事的解释明确地告诉我们，应该持续不断地祈求神供应我们的所需。

比较平行或对比的经文

我们将两段经文与这个比喻故事相比较，便会有所收获。因为故事的背景是门徒请求基督教他们祷告，而基督以一个模范的祷告回应（路11:1—4），所以将这段经文与记载着更常引用的主祷文的《马太福音》6章 7—15 节相比较，是很自然的。在《马太福音》中，耶稣教导门徒要以主祷文的样式祷告，而不是空洞的重复。因此，通过对这两段经文进行

比较，我们得出了相辅相成的真理：恒切的祷告不当变成同一请求的空洞重复；另一方面，虽然耶稣不允许空洞的重复，但这并不意味着人们不应该恒切持续地祷告。这两段经文可以互相解释。

221 耶稣对借饼的比喻故事进行解释之后又打比方加以说明：

> 你们中间作父亲的，谁有儿子求饼，反给他石头呢？求鱼，反拿蛇当鱼给他呢？求鸡蛋，反给他蝎子呢？你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况天父，岂不更将圣灵给求他的人吗？（路 11:11—13）

在此，耶稣另外给出了关于祷告的真理。比如，若一位读者从借饼的故事中得出结论，认为神不愿意听他孩子的祷告，这一额外的教导会马上纠正这种错误的理解。还有一点极为重要，那就是这一教导指出我们最需要的不是填饱肚子的饼，而是圣灵。这一点至为宝贵。

将教义建立在清晰的、字面性的经文上

通过查考上下文并与其他经文进行比较，显示出该比喻故事的教导是属于祷告教义的范畴。它教导了祷告教义的几个关键成分。如前所见，如果在借饼故事的基础上建造祷告教义，就是一个错误。但是，这个故事的核心真理作为一个恰当的成分，可与圣经中其他教导相结合成为祷告的教义，即坚持不懈地祷告，神定会应允。

总结

比喻故事在向神的子民启示属灵真理上一向是不可言喻的祝福之源，

也是教会中教义和实践上不可言喻的混乱之源。这不应当让我们感到奇怪，因为基督自己告诉我们，比喻故事既会启示听众，也会使他们困惑。因此，理解比喻故事的首要条件当然是听者属于耶稣基督，他的心意已 222
被更新并且得到圣灵的光照。但是，我们仅凭这些还不能保证清楚地理解和解释比喻故事，这一点释经历史就能证明。本书中列出的几条简明指导方法，能够帮助认真的研经者正确有效地运用比喻故事。

建议阅读书目

Blomberg, Craig L. *Interpreting the Parables.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1990.

Brosend, William F. *Conversations With Scripture.* Harrisburg, Pa.: Morehouse, 2006.

Capon, Robert Farrar. *The Parables of Grace.* Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Capon, Robert Farrar. *The Parables of the Kingdom.* Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

Capon, Robert Farrar. *The Parables of Judgment.* Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Dodd, C. H. *The Parables of the Kingdom.* London: Nisbet, 1935.

Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus.* 3rd ed. Philadelphia: Westminster, 1972.

Getty–Sullivan, Mary Ann. *Parables of the Kingdom.* Collegeville, Minn.:Liturgical, 2007.

Kissinger, Warren S. *The Parables of Jesus*. Metuchen, N.J.: Scarecrow, 1979.

Kistemaker, Simon. *The Parables.* 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 2002.

Lockyer, Herbert. *All the Parables of the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1980.

McQuilkin, Robert C. *Studying Our Lord's Parables.* 1935; reprint, Grand Rapids: Zondervan, 1980.

Schottroff, Luise. *The Parables of Jesus.* Minneapolis: Fortress, 2006.

Sider, J. *Interpreting the Parables.* Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Snodgrass, Klyne. *Stories With Intent.* Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Stein, R. H. *An Introduction to the Parables of Jesus.* Philadelphia: Westminster, 1981.

Stern, Frank. *A Rabbi Looks at Jesus' Parables.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 006.

Trench, Richard C. *Notes on the Parables of our Lord.* 1861 reprint; Grand Rapids: Baker, 1979.

第十四章
希伯来诗歌



指导方法：
利用希伯来诗歌中的平行理解其真意。

诗歌中充满了大量的修辞性语言，因此，我们在理解诗歌时必须运 223
用已经学习过的理解非字面语言的指导方法。

诗歌和散文另有区别，二者的语言结构不同。例如，英文诗歌的特点是文字的节奏。和宜的音节赋予语言音乐感，传统的英文诗歌还讲究押韵。在日文中，诗歌与散文的区别是诗歌具有规定数量的音节。日文诗句由 17 个音节构成，不多也不少。因为在英文和日文中诗歌具有各自语言的特点，所以不可能在翻译中保留诗歌原来的形式。这两种语言的诗歌在翻译成其他语言时，要么变成散文形式，要么就得按照那个语言的诗歌形式重新创作。

虽然希伯来诗歌也有音节的成分，但这些成分不是其主要特点。希伯来诗歌的主要特点是行与行、段与段之间在思路上的对应，称为平行。 224
这一点对我们很有帮助，因为这意味着旧约中的诗歌形式几乎可以完全用英文来理解。理解那种思路上的对应(或平行)是解读许多经文的关键。

讲究的英语总是要避免重复，但对于希伯来人来说，重复是一种需

要精心培养的文学手法。实际上，结构性的重复是最佳修辞的象征。这也是诗歌有别于散文的特点。

> 重复是确定性和可预测性的一个尺度，也就是说，信息的形式越重复，受众就越容易猜出下面要讲什么。因此，传播学之父施拉姆（W. Schramm）进而说："在很多情况下，增加重复会使交流更有效。"著名翻译理论家奈达（E. A. Nida）和泰伯（C. R. Taber）说，语言会有大约一半的重复，这似乎是一种相对固定的倾向。[1]

虽然重复不是希伯来思维所独有的，但它在希伯来诗歌中结构性的运用对于我们理解其含义有很大帮助。同样重要的是，虽然新约是以希腊文写成，但其作者的整个思想模式是由旧约和希伯来思维方式塑造的。因此，尽管希腊文的语言形式或结构有所不同，但旧约中类似的平行体同样渗透在新约中。

希伯来诗歌在旧约中有多重要？泰瑞认为，旧约里几乎有一半是诗歌。但在大部分英文译本中，有些诗歌失去了原有的风格，因为不是所有的希伯来诗歌都被翻译成英文诗歌的形式。但是，希伯来诗歌还是能从它的平行思想中轻易地被分辨出来。

希伯来诗歌中的平行

希伯来诗歌中的平行主要有三种基本形式：同义平行、综合平行和

---

1 John Beekman and John Callow, *Translating the Word of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 43.

反义平行。下面我们来一一研究。

同义平行　225

在同义平行中，一个意思会表达两到三次。

> 智慧在街市上呼喊，
> 在宽阔处发声……
> “你们愚昧人喜爱愚昧，
> 亵慢人喜欢亵慢，
> 愚顽人恨恶知识，要到几时呢？”……
> 那时，你们必呼求我，我却不答应，
> 恳切地寻求我，却寻不见……
> 不听我的劝诫，藐视我一切的责备，
> 所以必吃自结的果子，充满自设的计谋。”
> （箴 1:20、22、28、30—31）

我们留意用于重复表达同一个意思的不同词语，不仅对于分辨作者的本意很有帮助，还有助于进行词语研究。例如，智慧不但是《箴言》第 1 章的主题，而且也是贯穿全书和其他被称为“智慧文学”书卷的主题。换句话说，明白“智慧”一词的含义对于理解大部分圣经内容来说是至关重要的。《箴言》1 章 29 节让我们明白智慧的真谛，因为“知识”与“敬畏耶和华”相对应。在这段经文中，“智慧”在说话。我们看到知识与智慧相连，两者都不是指对事物的理性认知，而是指人与神之间的正确关系。

敬畏耶和华就是真知识、真智慧。在本段经文中，希伯来思路上的联系使这一点清晰明确。

综合平行

在综合平行中，诗人在原来的概念上有所添加。我们想一想《诗篇》第 1 篇的前两节：

226

不从恶人的计谋，
不站罪人的道路，
不坐亵慢人的座位，
惟喜爱耶和华的律法，
昼夜思想，
这人便为有福。

我们可以看出，第 1 节与第 2 节的思想存在对比，第 1 节从负面道出一个有福之人不做哪些事，而第 2 节则描述他所做的。经文中的每一个短句都增加了一个额外的思想——遵从恶人的计谋是第一阶段，站罪人的道路更恶劣，而坐亵慢人的座位看来就是罪大恶极。同样，第 2 节第一句中的“喜爱耶和华的律法”被扩展，以说明真正的喜爱会引致对律法的昼夜思想。作者通过这种方式，补充了更多的意思。在《以赛亚书》55 章 6—7 节中，我们可以看到简单与复杂的思路相结合：

当趁耶和华可寻找的时候寻找他，
相近的时候求告他。
恶人当离弃自己的道路，
不义的人当除掉自己的意念，
归向耶和华，

耶和华就必怜恤他；
当归向我们的神，
因为神必广行赦免。

请注意，平行的思路既可以是简单的，承接紧密，也可以是复杂的，中间被其他思路隔开。以上这段经文就是个好例子，让我们看到作者如何将不同形式的平行相结合。例如：在第一句中，将“寻找耶和华”和“求告他”并列放置，用不同的话表达相似的意思；同样，“趁他可寻找的时候”和“趁他相近的时候”也是如此。第二句中的“恶人”和“不义的人”也类似。

但这段经文从总体上呈现了另外一种递进式的平行。以赛亚在一个思路上构建了另一个思路——在“寻找神”的思路上增加了“悔改”。不 227
仅如此，他在悔改的命令上还增加了另一个思路——不仅要被动地离弃恶，还要主动地归向耶和华。作者在怜恤这个概念上，补充了广行赦免的丰富含义。由此可见，希伯来诗歌中的平行往往意味着在最初的思路上有所增加。

反义平行

在反义平行中，诗人将一个思想与另一个思想进行对比。许多箴言就包含反义平行。

智慧人的舌，善发知识；
愚昧人的口，吐出愚昧。（箴 15:2）

这一对比有助于我们理解某些词语的含义。例如，“愚昧”是《箴言》中的一个关键词，甚至可以说是这卷书的一个主题。请注意：在这段经

文中，愚昧不仅仅是单纯的愚蠢，而是与真知识相对，当然，知识也不仅仅是信息。所以，愚昧人是一个拒绝与神建立正确关系（圣经中所指的“真知识”）的人。结果，他们的口中就会发出愚昧的言语。看来如果没有神，即便是知识，从根本上说也是愚昧的。这就是这段经文乃至贯穿整卷《箴言》中的对比。

在《诗篇》中，有一节经文单独来看让人莫名其妙：

> 他们经过流泪（巴卡）谷，
> 叫这谷变为泉源之地，
> 并有秋雨之福盖满了全谷。（诗 84:6）

巴卡谷是什么？没有人知道，地图册上也没有。词语研究告诉我们，这个词的希伯来原文意思是“流泪”。这个意思与第二行的意思是否有相似之处？也就是说，是不是巴卡谷（不管是字面性的，还是修辞性的）
228 的某些特点使得作者和他的读者联想到井和泉源？泪水和雨水之间是否存在某些微妙的关系？或者两者是相互对比的？

由于词语研究和地理背景分析的指导方法帮不上忙，让我们来看上下文。《诗篇》84 篇是一个渴望到耶路撒冷圣殿朝拜神之人的哭求。由于恶劣的气候和崎岖的地形，我们可以看出这个旅程并不轻松（地理背景分析的指导方法）。但在第 5 节中，诗人说神格外赐力量给那些心中向往锡安大道（或作小径）的人。实际上，在我们所查考经文的下一节（第 7 节）中，诗人说：“他们行走，力上加力，各人到锡安朝见神。”

这样，我们从上下文中得到了经文含义的清晰线索。第 6 节的平行是相反的：当一个人历经磨难（“流泪谷”），仍义无反顾地行天路，那么神会让他所走过的沙漠变成泉源；他赐下雨水，直到盖满全谷。就这样，

神赐力量给那些渴望他的人，使他们能够到达他那里。

综上所述，我们能够通过分析上下文理解这节经文，而这节经文反过来也可以帮助我们理解这首诗的其他经文，但关键在于作者所运用的对比。这节经文插入的反义平行显然成了解开复杂谜题的钥匙，开启了整段经文的意思。

应用

以赛亚说："你必像浇灌的园子，又像水流不绝的泉源"（赛 58:11）。在对丰盛生命之应许的描述中，以赛亚是在用不同的语言表达同一个观点，或是在原有思路上有所递进，还是在将浇灌的园子与泉源进行对比？如果我们将它看作同义平行，那么以赛亚仅仅是在强调丰盛生命这一基本论点。另一方面，如果浇灌的园子和泉源之间有区别，那这段经文的意思就不同了。

该怎样决定哪种解释才是正确的呢？我们再一次运用解释圣经的其 229
他指导方法。在查考经文背景的过程中我们得知，当时的人使用一种灌溉系统来浇灌园子，它需要人非常耗力地踩踏水车，将井里的水提升到园子里进行浇灌。除此之外，当地还有一些自动出水的水井或泉源。乍看起来，这两段经文似乎给出了一组对比。

为了深入了解这段经文，让我们考虑另一条指导方法：将一段经文与另一段经文相比较，即寻找平行经文。主耶稣说："人若渴了，可以到我这里来喝。信我的人，就如经上所说'从他腹中要流出活水的江河来'"（约 7:37—38）。他可能就是指《以赛亚书》中的这段经文。到底"活水的江河"出自经上何处并不清晰，也许《以赛亚书》58 章 11 节是最接近的了。无论如何，主耶稣的应许与神通过先知以赛亚所给的应许是相似的。

神会给信靠他的人丰盛的生命，他自己的灵要从信徒里面自然地流溢出来（请注意约翰接下来的解释："这话是指信他的人要受圣灵说的"）。通过应用这些理解经文的指导方法，我们发现以赛亚这段经文中所营造的高潮：从需要辛苦劳作但有收获的"浇灌的园子"，到更丰盛的生命，即有永不枯竭的活泉浇灌。此处的平行是递进的，而不仅仅是用不同的词语重复同一思想。虽然可能有些许的对比，但诗句所营造的不是一个相反的思路，因为浇灌的园子和水流不绝的泉源都是好的应许。不但如此，连词"又"似乎是将两个祝福加给同样的人。

总结

同义平行、综合平行和反义平行，这三种平行可能同时出现在一段经文中。希伯来诗歌的特点是思想上的相关性，培养对这方面的敏感度
230 对于研经者会有益处。实际上，这种写作的方式也延伸到散文体中。认真的研经者应该培养对希伯来思维方式的敏感度，也因此会发现理解神的话语的一个有益资源。

建议阅读书目

Alter, Robert. *The Art of Biblical Poetry*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1990.

Anderson, B. W., with S. Bishop, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*. 3rd ed. Louisville: Westminster John Knox, 2000.

Berlin, Adele. *The Dynamics of Biblical Parallelism.* Bloomington, Ind: Indiana Univ. Press, 1985.

Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.* Sheffield: Almond Press, 1983.

Bullinger, E. W. *Figures of Speech Used in the Bible.* 1898; reprint, Grand

Rapids: Baker, 1968.

Bullock, Hassell C. *An Introduction to the Old Testament Poetic Books.* Chicago: Moody, 1979.（卡洛克著，《旧约诗歌智慧书导论》，中华福音神学院）

Casanowicz, I. M. *Paronomasia in the Old Testament.* Boston: J. S. Gushing et al., 1894.

Clifford, Richard J. *The Wisdom Literature.* Nashville: Abingdon, 1998.

Crenshaw, James L. *Old Testament Wisdom.* Atlanta: John Knox, 1981.

Fokkelman, J. P. *Reading Biblical Poetry.* Louisville: Westminster John Knox, 2001.（福克尔曼著，《圣经诗歌导读》，天道出版社）

Kugel, James. *The Idea of Biblical Poetry.* Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1998.

Gillingham, S. E. *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1994.

Kugel, James L. *The Idea of Biblical Poetry.* New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1981.

Murphy, R. E. *The Gift of the Psalms.* Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000.

Murphy, R. E. *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, millennium supplement ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Peterson, D. L., and Richards, K. H. *Interpreting Hebrew Poetry.* 231
Minneapolis: Fortress, 1992.

Reid, S. B. *Listening In: A Multicultural Reading of the Psalms.* Nashville: Abingdon, 1997.

Robinson, Theodore. *The Poetry of the Old Testament.* London: Duckworth, 1947.

Sternberg, M. *The Poetics of Biblical Narrative.* Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press. 1987.

Watson, Wilfred G. E. *Classical Hebrew Poetry.* Edinburgh: T. & T. Clark, 2004.

圣经出于神：
诠释



原则

圣经是由神默示的，

其中的每一部分都完全正确，

所以我们必须

寻求圣经教导的合一性，

承认并理解圣经的超自然元素

第十五章
圣经经文的整体性



指导方法：
将经文与经文相互比较，以求进一步理解每一段经文并发现其教导的整体性。

简介

235 既然圣经的每一部分都是正确的，在学习一段具体经文时，研经者就必须寻求这段经文与圣经其他相关教导之间的整体性。将某段经文与其他经文分隔开来确定它的意思是行不通的，在一些情况下，这样做甚至会导致某个圣经教导与其他圣经教导产生不必要的冲突。研经者应当将圣经本身视为它的最佳注释，正如改教者们所说：要以经解经。当我们将所学习的一段经文与其他经文进行比较时，往往能明确意思、纠正最初的误解，或者将这教导变得完整，成为圣经整体的一部分。

例如，我们发现某位福音书的作者用到“神国”这个词，而另一位作者在记录相同事件时，却提到“天国”，如此一来，这两个词的含义都
236 变得更清楚了（太 13:31；可 4:26—31）。因为不同的圣经作者将它们作为同义词使用，我们就不应当把它们理解为两个不同的意思。例如，登山宝训就不能被归为属于与“神国”有别的某个过去或未来的“天国”。

有的人还可能将基督有关应允祷告的教训“你们奉我的名，无论向父求什么，他就赐给你们”（约 15:16），理解为一个无条件的应许。然而，对其他经文中有关祷告教导的研究，会纠正这个最初的理解，而将它作为有关祷告的整体圣经教导、特别是有关祷告蒙应允之条件的教导的一部分来理解。

在寻求圣经教导的整体性时，我们应该考虑三种类型的经文：平行经文、相似观点、相对观点。

平行经文

平行经文是指圣经中描述同一事件或教导同一真理的两段或几段经文。例如，某两卷福音书中都记载了耶稣的同一段教导，这些记载就被视为平行经文。《撒母耳记》（上、下）和《历代志》（上、下）中关于同一个事件的记载就是平行的。

对于平行经文，我们必须结合其中所有元素得着一个完整的画面，但对于仅仅包含相似教导的经文就不必这样做了，我们只需寻找有助于理解每段经文的关键，而不必硬将它们当作平行经文。

源自同一作者的平行经文

寻找平行经文的第一步是寻找出自同一位作者的平行经文。作者一般习惯使用相近的词语和表达方式，有时会重复相同的教导。例如，将保罗的书信相互比较，对于确定字词、表达方式和整段经文的意思会很有帮助。《以弗所书》6 章 5—9 节和《歌罗西书》3 章 22 节到 4 章 1 节颇能彼此启发，因为两篇经文都涉及主人和仆人的问题。在《以弗所书》中，关于主仆任何一方信实与否导致的结果，只有正面地教导，其中对

于主人的吩咐并不明确。但《歌罗西书》极严肃地指出主仆关系的负面结果，并且对主人有明确的教导："你们作主人的，要公公平平地待仆人"（西 4:1）。由此可见，一段经文可用于阐明另一段经文的意思。

源自不同作者的平行经文

在圣经中，同样的历史事件和类似的教导可能会由不同的作者记录下来。比较性研究往往有助于解经，有时更是至关重要的。

旧约中的历史书常常记录同一个事件。《撒母耳记》（上、下）和《列王纪》（上、下）几乎可以与《历代志》（上、下）的每一处相对应，但《历代志》（上、下）侧重于强调历史事件的属灵意义。例如，大卫因数点以色列民而被神惩罚这件事，常被当作原则应用到现今的生活中。大卫因数算以色列的人数而受罚，有些人就认为关于教会人数增长的统计分析是违背神旨意的。但是，我们如果研究《撒母耳记下》24 章和《历代志上》21 章中的平行记载，就可以得着事件所有元素的完整图画，这种解释就很难站住脚了。

在新约中，四部福音书从不同的角度记载了基督的生平。当我们研究不同福音书中的同一事件时，这个事件的意义就增强了。例如，结合所有福音书中对基督复活的记载给予我们很大的启发，并且有助于纠正单独分析这些记载时可能出现的错误解释。

相似的观点

许多段落并不记载同一事件，因此不是平行经文，但它们有许多相似点。例如，基督教导门徒说："人到我这里来，若不爱我胜过爱（原文作"恨"）自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，就不能

作我的门徒”（路 14:26）。这段经文对于任何社会的人都是难以接受的，尤其在东方社会，人们往往认为神对于子女孝敬父母的旨意是最大的诫命。我们之后还会学习关于解读相反教导的指导方法，但在此我们要注意，当这段经文与另一段有类似之处的经文相比较时，耶稣的真正含义就清楚了。在《马太福音》10 章 37 节中，耶稣说：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。”当我们将两处经文加以比较，“恨”的含义就变得更清晰了。很明显，耶稣是在教导一个关于优先次序的道理，即在我们的生命中要把神的要求放在首位。 238

再比较另外两段有相似之处的经文。《路加福音》14 章提到恨自己，而《约翰福音》12 章 25 节则澄清了它的含义，说道：“爱惜自己生命的，就失丧生命；在这世上恨恶自己生命的，就要保守生命到永生。”由此，我们越来越清楚地看到，“恨”的焦点不在于一个人的感情，而在于他的选择和行为。

有了一些经文作为背景，我们渐渐得出了结论：在圣经中，“恨”这个词有时用来形容一种为了某一特定目的所选择的关系。因此，当人必须在神的权利以及人际关系中存在的某人的权利之间做选择时，这一特定的目的就是为了神至高的荣耀。这一点反过来启发我们理解以扫是神所“恶”的（玛 1:2—3；罗 9:13）教导。涉及同一主题、观点相互交织的经文往往对于各段经文的含义彼此有所启发。

当我们研究相似的观点时，有可能发现关乎生命的真理。基督复活之后不断提及“大使命”这个主题。这些经文绝不是狂热的宣教者断章取义的凭据。基督在复活的那一夜（约 20:21）、在加利利山上（太 28:18—20）、在回耶路撒冷的路上（路 24:46—48）、在升天时（使徒行传 1:8）都提到他对门徒的旨意。即便将路加所记录的看作与约翰所记录的是同时发生的（其实可能性不大），做见证的责任看来也是基督每一次与 239

门徒会面的中心主题，再加上最著名的“大使命经文”（可 16:15），这一主题又一次被强调。当这些相似的教导被集合为一个整体时，这主题显得何等的重要！的确，与基督的使命相对应，是理解他对我们的旨意唯一正确的方法——“父怎样差遣了我，我也照样差遣你们”（约 20:21）。

有时候，分清两段经文到底是平行经文还是包含相似观点的经文非常重要。例如，有一些释经家坚持认为《马太福音》5—7 章中的登山宝训与《路加福音》6 章是平行经文，两位福音作者记载的是同一场景。其实，这两篇经文中的不同点不仅仅局限于表面。《马太福音》记载的场合是，基督在教导门徒一些普遍的原则。但如果把《路加福音》中的教导看成普遍原则的话，它就好像是在教导所有的穷人都是快乐的，甚至如果你不变穷就不会快乐。有鉴于圣经中其他大量的教导，这当然不正确。但有的穷人尽管贫穷，却是快乐的。耶稣在《路加福音》6 章 20 节中所说的“你们贫穷的人有福了”，就是指着这样一些人说的。贫穷之人也能快乐吗？从世人的眼光看，穷人是不可能快乐的，但耶稣教导说这完全有可能。

我们知道，耶稣在此处所说的是物质上的贫穷，而非精神上的，因为他特意将此与“但你们富足的人有祸了，因为你们受过你们的安慰”（6:24）做对比。而在《马太福音》中，耶稣给出了一个普遍性的真理，即灵里贫穷的人有福了。也就是说，神只赐福给那些灵里贫穷的人。这是应当追求、培养的一种境界，但圣经从来没有这样看待物质上的贫穷。

这两段经文怎能协调呢？如果将它们看成是描述不同的场合、虽有交叠却是两个不同的教导，就不成问题了。我们从上下文中可以看到：《马
240 太福音》告诉我们耶稣登上一座山，而路加福音则告诉我们耶稣下了山，站在一块平地上。对于讲道的人来说，把一个讲道中的某些部分用在另一个讲道中或取某一场景的例子用于另一场景中，是很常见的事，但有

的人难以接受我们的主这样做。

在比较相似观点时，对我们帮助最大的工具是串珠注释圣经和按主题编排的圣经。但是，这些工具无法让人找到含有相似事件或思想的所有经文。毕生研究圣经的学者会不断发现许多这样的经文，并通过比较得到一些意想不到的收获和额外的启发。重要的是，我们应随手记录涉及个人特别感兴趣的主题的经文。

相反的观点

很多时候，在将一段经文与其他经文的教导进行对比之前，我们无法完全理解它的意思。我们既然坚信圣经是可信的、圣经不可能存在完全自相矛盾的地方，就必须尝试调和经文之间表面上的冲突。我们将在下一章学习构建系统神学的方法时详细探讨具体的指导方法，但在此我们要说的是，圣经中有很多教导都不是孤立的。对于不严谨的思想总是有睿见的批评家陶恕（A. W. Tozer）恰当地说：

> 被迫孤立的真理从来站不住脚，也不大可能持久。圣经中的许多真理都彼此交错、相辅相成。一个孤立的真理罕为正确。某个陈述与其他真理相联系时可能是正确的，但如果与其他真理分离，则可能不再正确。

基督说："你们不要论断人，免得你们被论断"（太 7:1）。保罗也强调同样的真理："你是谁，竟论断别人的仆人呢？"（罗 14:4）。许多人将这些教导当成基督徒行为的绝对规范，坚持认为任何基督徒都不可在任何时 241
候论断别人。但是，圣经中也有与此意思相反的教导，其中之一也出自

登山宝训："你们要防备假先知……凭着他们的果子，就可以认出他们来"（太 7:15—16）。实际上，基督直截了当地说"总要按公平断定是非"（约 7:24），而约翰对此重申"要试验那些灵是出于神的不是……从此我们可以认出真理的灵和谬妄的灵来"（约壹 4:1、6）。我们若想理解神所有关于论断人和不许论断人的教导，就需要系统学习有关这一主题的所有圣经教导。但目前重要的是要注意，我们在理解这些教导时，若不参考相反的经文，就不可能有正确的理解。

这方面最典型的一个例子就是有关神的主权与人的责任的争议。我们在解释似乎教导其中一方面真理的经文时，有必要考虑与其意思相反的经文，以便对圣经真理有一个平衡、全面的认识。也就是说，一个人可能在《以弗所书》1 章、《约翰福音》6 章和《罗马书》9 章中学习神的主权，便认为无须为自己的选择承担太大的责任，这样做便误解了完整的真理。既然所有经文都是正确的，定意寻求圣经合一性的研经者必须下功夫考察圣经中关于人的责任的教导。但是，他也不应当孤立地研究人的责任，否则就会扭曲神平衡的真理。但很遗憾，人们总是很容易走向真理的两极，而不是停留在圣经教导的中心。

圣经中有许多应许和诫命看似是无条件的，重要的是，研经者需要对照其他经文中出现的条件。神对大卫的后裔以及王位的应许往往看似是无条件的，《诗篇》132 篇 12 节却说："你的众子若守我的约和我所教训他们的法度，他们的子孙必永远坐在你的宝座上。"通常，应许的前提条件会与应许在同一段经文中给出。但也有例外，我们必须花工夫寻找这些条件，因为圣经都是可信的，带有权柄的，我们必须寻求圣经真理的和谐。

242 有时候，形成鲜明对比的观点就在同一段经文中，《箴言》26 章 4—5 节就是一例："不要照愚昧人的愚妄话回答他，恐怕你与他一样。要照

愚昧人的愚妄话回答他，免得他自以为有智慧。”因此，释经者在解释一个教导时不得不考虑与之相制衡的另一个教导。

那么，相反的教导不在一处又该怎么办呢？寻找它们的方法有两个。第一个是学习涉及所研究主题的系统神学。找到对于对比研究有重要意义的所有经文的一个实用办法是，参考那些所持观点与经文表面的意思相反的神学家的著作。例如，如果一段经文似乎在教导人有选择自己命运的能力，而我们想要找到关于神的主权旨意和掌管的相对经文，支持这一立场的神学家们的著作肯定会收集支持他们自己立场的所有证据。但我们不能指望他们会收集所有与他们的观点相反的经文，因此，还有必要参考持相反观点的神学家的著作，以确保找到所有强调人在选择上的责任的经文。

第二个找到有关某一主题所有重要的相反教导的办法是，研经者建立自己关于这一主题的档案。例如，为了准备一个有关圣经平衡性的三十分钟的讲道，我有必要用上积累了近十年的圣经资料。如果研经者开始保存与他特别感兴趣的每一个主题有关的材料和经文索引，几年间，在通读圣经数遍之后，他就可以准确地说出至少有关某一主题的主要经文。

圣经本身就是最好的解经书。这种解经方法对于理解一本由许多作者历经 1600 年创作的书并不很常见。你会以为它充满了矛盾，你会认为试图调和这些相冲突的思想实在愚蠢，但圣经不是一本普通的人类著作，理解一本完全由神的灵启示的书的正确方法，是寻求它的合一性。神不会自相矛盾，他留给我们的是一个笔录的启示，而不是自相矛盾或 243
毫无联系的思想大杂烩。圣经是和谐一致的，我们必须根据这一点解释圣经。

总结

研经者应该将经文相互比较，让圣经自己阐明自己。他应该寻找有关同一事件或相同教导的经文，寻找包含相似教导和相反教导的经文。他这样做是为了理解所研究的经文，并且保证他的解释与其他经文和谐一致。本章所介绍的方法是进行主题式圣经学习或建立系统神学的基础，下面我们就转入这一学习。

建议阅读书目

圣经的一致性

Aland, Kurt, ed. *Synopsis of the Four Gospels: Greek English Edition of the Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, West Germany: Württembergische Bibelanstalt/UBS, 1976.

Crockett, William D. *A Harmony of the Books of Samuel, Kings, and Chronicles*. Grand Rapids: Baker, 1951.

Goodwin, Frank J. *A Harmony of the Life of Paul*. Grand Rapids: Baker, 1973.

Hoffmann, Paul, Thomas Hieke, and Ulrich Bauer. *Synoptic Concordance: A Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, Statistically Evaluated, Including Occurrences in Acts.* 4 vols. New York: Walter de Gruyter, 1999.

Newsome, James D., Jr., ed. *A Synoptic Harmony of Samuel, Kings, and Chronicles: With Related Passages from Psalms, Isaiah, Jeremiah, and Ezra*. Grand Rapids: Baker, 1990.

Pentecost, J. Dwight. *A Harmony of the Words and Works of Jesus Christ.* Grand Rapids: Zondervan, 1981.

244 Smith, F. LaGard. *The Narrated Bible.* Eugene, Oreg.: Harvest House, 1984.

Thomas, Robert L., and Stanley N. Gundry. *The NIV Harmony of the Gospels.* Grand Rapids: Zondervan, 1988.

Thomas, Robert L., and Stanley N. Gundry. *A Harmony of the Gospels: New American Standard Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.

新旧约的整体性

Aland, K., ed. *Synopsis of the Four Gospels.* New York: United Bible Society, 1982.

Archer, Gleason L., and Gregory G. Chirichigno. *Old Testament Quotations in the New Testament.* Chicago: Moody, 1983.

Bruce, F. F. *The New Testament Development of Old Testament Themes.* Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

Carson, D. A., and G. K. Beale, eds. *Commentary on the Use of the Old Testament in the New.* Grand Rapids: Baker, 2007.（卡森、毕尔著，《新约引用旧约》〔上、下〕，美国麦种传道会）

Carson, D. A., and H. G. M. Williamson, eds. *It is Written.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988.

Goppelt, Leonard. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New.* Donald H. Madvig, trans. Grand Raids: Eerdmans, 1982.

Johnson, S. Lewis. *The Old Testament in the New.* Grand Rapids: Zondervan, 1980.

Kaiser, Walter C. Jr. *The Uses of the Old Testament in the New.* Chicago: Moody, 1985.（凯瑟著，《新约中之旧约引据》，中华福音神学院）

Longenecker, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period.* 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Moyise, S. *The Old Testament in the New.* New York: Continuum, 2001.

Snodgrass, K. A. "The Use of the Old Testament in the New," in *Interpreting the New Testament*, D. A. Black and D. S. Dockery, eds.. Nashville: Broadman and Holman, 2001.

主题研究　245

Elwell, Walter A., ed. *Topical Analysis of the Bible: Using the New International Version.* Grand Rapids: Baker, 1990.

Geisler, Norman L. *Christ, the Theme of the Bible*. Chicago: Moody, 1968.

The New Nave's Topical Bible. Rev. and enl. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Swihart, Stephen D. *The Victor Bible Sourcebook.* Wheaton, Ill.: Victor, 1977.

第十六章
圣经真理的一致性



指导方法：
确立启示真理的一致性

要明白神有关他自己以及他对人类旨意的启示，一个必要步骤是将 247
圣经中零碎的教导集合在一起，形成一个和谐的整体。

进行主题式圣经研究或构建一个圣经教导的系统框架，第一个步骤是分析、查考每一段经文，以确定作者的本意。但是，如我们在上一章所见，仅仅通过一段经文学习某启示真理的一个方面，可能会导致对该真理的扭曲，可能会忽略前后矛盾、遗漏、错误的强调等问题。例如，我们在研究神的属性时，如果仅局限于学习有关神的爱的经文，就无法建立对神完整或正确的认识，还必须要考虑到神的其他属性，如他的圣洁、公义。

圣经的大部分内容都是通过先知和使徒向某一个人或某一群人传达神的真理的一部分。有些人因此认为，将零散的教导组织成一个整体是不必要的，甚至可能扭曲圣经原意。这种观点认为：圣经分析是合理的， 248
但圣经整合则不然。将某个或所有教义的各个方面进行系统化、进行整合的努力来自西方的逻辑思维，它既不是唯一的思维方式，也不一定是

最好的思维方式。如果是的话，为什么神所赐的圣经并不是系统化的呢？

事实上，正如我们在之前（第五章）所见，这种争论并没有什么根据。我们所有人在思考的过程中都会把新的思想与已经接受的思想相互联系。对于一个理性的人来说，他也许能够同时持两个相互矛盾的观点，并使这两种观点在他的思想中互不相干，但要这样对待他的所有认知和观念则是不可能的。

我们都是系统神学家。也就是说，我们对神的认识是相互联系、自成一体的。不称职的神学家对神的认识是不足或有限的，因为他只明白启示真理的某些部分；或者说他对神的认识是扭曲的，因为他缺乏一个整体的圣经观。一个好的神学家会思考有关神的所有启示真理，并将每一部分与整体相联系。

如果这是圣经学习的一个好的目标，那神为什么没有以系统的方式给予我们真理呢？虽然圣经并没有加以解释，但有几个可能的答案。首先，神的许多真理是系统地给予的。《罗马书》就是系统阐明真理的一个典范。但在教导孩子时，如果他的所有教材都包含在一个有组织的模块中，那就毫无知识的传递可言。因此，我们有必要根据孩子的水平一步步地培养他的认知和理解能力。同样，神也随着人们接受教导的程度分阶段启示他自己和他的旨意。

第二，虽然我们无法证明，但神在圣经中用历史性、故事性的启示方法的另一个原因在于，这可能是让最多人明白真理的办法。神使用不
249 同的语境和形式给人们启示，自然就能够针对历世历代之人的所有境况反复进行教导。

毫无疑问，还有其他原因，但任何原因都不能让我们推卸应尽的责任，就是确定自己已经明白神要让我们理解的有关他自己和他旨意的所有真理。神在创造世界的时候，并没有创造大量的成品，而是提供了丰富的资

源，供人们挖掘。历世历代的人都可以从神的话语中，挖掘他真理的宝藏。

主题式研经就是微型的系统神学，即将总体圣经教导中的一小部分分离出来，作为一个整体进行研究。例如，谈到关于神的教义时，系统神学会将圣经中所有关于神的属性以及作为的教导组织成一个整体，会对他的属性进行详尽研究。但在准备一篇主日讲道或者一堂主日学课程时，我们就无法查考神的所有属性。因此，我们有可能会查考神的永恒不变性，甚至是更窄的主题，如神的永恒不变性对于人类道德标准的意义。作为神属性的映射，人的道德行为会在神的道德属性永不改变的大前提下被考量。

在进行系统神学研究时，基督徒将会发现彼此之间最大的分歧。圣经真理怎样才能被系统地组织起来，让我们更忠实地接近神的真理，而不是远离呢？我们希望能够尽可能完整、和谐地理解神的真理，有没有什么指导方法能帮助我们做到这一点呢？我相信这样的指导方法确实存在，但比指导方法更重要的，是我们在查考圣经主线、主题或教义时的进路。因此，我们将首先探讨实现目标所必要的进路，然后再查考实际建立正确神学的具体指导方法。

正确的进路　250

在我们为了发掘神意在让人理解的所有真理而研究圣经时，我们应当检查自己的期望值和态度，因为我们所能做的有限。

神学研究的目的

首先，神学研究一定不是寻找终极真理的单纯学术研究。神对我知道些什么并不大感兴趣，他更在意我如何行事为人。慕安德烈（Andrew

Murray）曾经说过："神给我们圣经不是要增加我们的知识，而是要改变我们的行为。"神给予我们圣经不仅仅是要教导我们该信什么，不该信什么，更是要指示我们该做什么，不该做什么（提后 3:16）。我们辛苦地学习圣经必须是为了一个目的，即学以致用，将真理应用到日常生活当中。

以圣经预言的教义为例。圣经告诉我们，神给人预言显然不是为了人们普遍理解的用途。"如今事情还没有成就，我要先告诉你们，叫你们到事情成就的时候，可以信我是基督"（约 13:19），"现在事情还没有成就，我预先告诉你们，叫你们到事情成就的时候，就可以信"（约 14:29）。这显然是所给预言在实现后要达到的目的。但圣经中大量未实现的预言呢？它们对于今天有任何意义吗？预言主要是宣讲神的信息，而不是预测未来。新约中共有 164 段关于预言的经文（不包括《启示录》，因为它是一本预言性的书），其中 141 段与行为有直接关系，而且这些预言显然是为了改变行为，而不是增加知识；另外仅有的 23 段则主要是为了给予有关未来的信息。

因此，学习圣经预言应该主要为了两个目的：（1）学习已被应验的预言，以坚定我们的信心；（2）学习未应验的预言，以改变我们的行为。

251 如果这样学习预言，如果研经者能够拒绝满足好奇心和超出圣经明确的教导揣测未来的细节，那会节省多少脑力，会产生多么敬虔的收益啊！如果研经者拒绝基于对某些预言细枝末节的执着，弟兄们之间会有怎样的和睦啊！如果神想要满足我们对未来的好奇心，那是轻而易举之事，就像他给予子民们都认同的基本教导一样。至于他赐下预言最主要的目的，圣经的教导已经再明确不过了，那就是影响我们的行为。"父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的。但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力……作我的见证"（徒 1:7—8）。

至少在圣经研究这个领域，拥有很多的知识可能会是一件危险的事。

神不要求我们无所不知，但要求我们有信心，这包括坚信我们所知的，因为我们有一个特别的责任，就是要将自己所知道的活出来（路 12:47—48）。因此，寻求神学真理不应该是目的，而应该是更好地认识、顺服神的途径。

神学研究的动机

如果所有的研经者都把生活中的运用，而不是学术性的真理理论作为更高的研经目标，那么教义之战是否就会平息、宗派分裂是否就会重合呢？不会的。因为圣经研究还涉及其他重要的态度。

那么基督身体深深隔阂的医治之道是什么呢？保罗所给的回答是简单的："知识是叫人自高自大，惟有爱心能造就人"（林前 8:1）。简而言之，这就是医治之道。神最关心的不是我们的知识，而是我们的行事为人。关于这一点，他的爱体现了他所有的意愿。神所赐的《哥林多前书》13 章不仅仅是对爱的描述，主要还是对基督肢体中的分裂直接的谴责。从积极的一面看，我们需要爱；从消极的一面看，知识使人骄傲。《哥林多前书》13 章和《腓立比书》2 章开出了对症之药，即谦卑，要借着以基督的心为心而合一，因基督虽拥有万有，却甘愿虚己。

这个模式并不复杂。在知识使人自高自大，造成分裂之后，所知无 252
限的基督介入，我们则被降卑，除去所有假装的知识、个人野心、嫉妒纷争和拉帮结派，让爱（不是情感，而是生活方式）做工，于是基督的身体就得以被建造（参弗 4）。圣经知识若不加以运用，只能带来毁坏，运用出来才能使人活。

神学研究的态度

在学习圣经教义时，一个至关重要的态度就是谦卑。只有以谦卑开

路，爱才能做工。但是扎实的谦卑——看所有人比自己强（腓 2:3）——行之不易。怎样才能做到呢？在圣经教义上的谦卑源自对一些事实的认识。诚心的研经者认识到：（1）神仅启示了部分真理；（2）我们是有限的；（3）我们是堕落之人；（4）我们需要有开放的态度；（5）我们必须愿意顺服。

神仅启示了部分真理。圣经的本质和目的是启示真理，而不是模糊、隐藏或分裂真理。神本可以明确地启示许多的细节，但出于某些原因，他并没有像启示基要真理那样启示细节。神将一些事隐藏，也是为了他的荣耀（箴 25:2）："隐秘的事是属耶和华我们神的"（申 29:29）。毫无疑问，圣经所强调的重要内容和明确的真理为挑战、满足我们提供了无穷尽的宝藏，它们是"永远属于我们和我们子孙的，好叫我们遵行这律法上的一切话"（申 29:29）。然而，人们为什么不满足于此呢？谦卑的态度是至关重要的。

神为什么没有更多地启示呢？他为什么不满足我们的好奇心呢？因为有些事我们不需要知道。耶稣告诉门徒："我起先没有将这事告诉你们，因为我与你们同在"（约 16:4）。在他们属灵历程的那个阶段，门徒并不需要知道他们可能想要弄明白的事。但可能更重要的原因是，神不向我们启示那些我们还没有准备好接受的真理，"我还有好些事要告诉你们，
253 但你们现在担当不了"（约 16:12）。显然，在神的浩瀚无限之中，只有对我们有益的微小部分被启示。

造成巨大分歧的原因往往在于人们自以为是地通过理性得出所谓未启示真理的制衡点。例如，很多系统神学以理性超越启示解释神主权的本质以及人自由意志的本质。博学敬虔的穆尔主教（Bishop Moule）曾经就这一问题做出评论："让我们像圣经所说的那样'避免这两个极端'（传 7：18，新译本），那样我们目前有限的心智才可能最接近完备真理，接近神

完美的领域。”[1]

我们是有限的。即便启示是完备的，我们也不能完全理解它，因为真理无限，我们有限，就像天高过地，神的意念也高过我们的意念（赛55:9）。我们所做的每一个判断都不准确，我们是近视的，在时间、空间、知识、经验和智力上都极其有限。

第一次飞跃蓝岭山脉（Blue Ridge Mountains）时，我才稍稍意识到视角对人的认知造成多大的差异。天的确远远高于地，我攀登和开车穿越时看起来雄伟、熟悉的山脉，现在竟小得难以分辨。飞机已经飞过蓝岭山脉了，但我浑然不觉，竟然问飞行员什么时候才到！大和小的意义全然改变。我禁不住思忖，人们是否真能以属天的角度，即以神的眼光和将来有一天我们会有的眼光，来看待任何一件事。毋庸置疑，我们无法完整地看任何事物，我们的视野十分狭窄。当我们聚焦于一样事物时，其他事物就变得失真。只有神在他无限的视野中才能看清所有事情的全貌。关于这一点，路易斯是这样评论的：

> 五种感官、抽象得不可救药的心智、杂乱无章的记忆、一套多得数不胜数、先入为主的偏见和假设，我只能察觉其中的一小部分，而对于大部分都浑然不觉。这样一套装备能透视多少真相呢？[2]

陶恕（A. W. Tozer）也就此写道：　254

> 阿诺德（Matthew Arnold）说过，人的灵魂就像一面悬挂

1　H. G. G. Moule, *Romans* (London: Pickering & Inglis, n.d.), 306.

2　C. S. Lewis, A *Grief Observed* (London: Faber and Faber, 1961), 51.

> 在绳子上的镜子，随着每一阵风摇摆，反映的总是它面前的事物，而且永远只是整体的一小部分。
>
> 每个人的镜子大小不同，但没有人能够领会在我们面前和周围的全景。无疑，思想伟人们拥有比较大的镜子，但与浩瀚的真理相比，即便是最大的镜子也小得可怜。
>
> 只要我们知道自己对于真理的认识有限，就能保持与环境相宜的谦卑态度。但是，一旦我们以为自己的观点是全面的，就会在知识上变得狭隘不容；一旦我们确信自己的观点是唯一明智的，我们学习的能力就立刻夭折……
>
> 我认为，在耶稣再临之前，基督徒之间的合一不会实现，阻挠合一的因素太多了。但如果我们来到真理面前时都怀着更深的谦卑，就有可能在更大程度上实现合一。无论是谁，圣徒也好、学者也罢，是改教先贤还是神学家，没有人无所不知。[1]

就像孩子一般，我们所知道的有限（林前 13:9—12）。有一次，我看到自己四岁大的女儿和她的朋友一起玩积木。

“这不是烟葱，是烟冲。”

“不是烟冲，是烟葱。”

她们不停地争来争去。我暗自微笑，接着开始思考：我们的天父是否也常因我们和我们教条主义的宣告发笑？两个孩子都知道怎样用积木搭一个烟囱，在这方面她们是对的，但当她们超出自己非常有限的经验自以为是时，就变得愚昧了。

好在我们不会一直做孩子，终有一天会长大成人。我们不会变得无

---

1 A. W. Tozer, “Our Imperfect View of Truth,” *The Alliance Witness,* 11 March 1959, 2.

所不知，但就像神完全知道我们一样，我们也会知道得更完全。那时我们看到的不再是镜子里模糊不清的影像，而是要面对面了，“因为耶和华归回锡安的时候，他们必亲眼看见”（赛 52:8）。

在研究某个教义时，当神的真理从人们有限的视野中消失，归入我 255
们看不见的无限时，一个谦卑顺服的人在这分别之处会知足。 穷追不舍或者生气都是不智之举。当一个人在无限的背景前真正看清自己的有限时，只会谦卑，而不可能教条。

我们是堕落之人。我们不仅有限，而且是堕落之人。罪已经模糊、扭曲了我们对现有启示的理解，错误在所难免。“圣灵既然没有彻底将罪从我们的心中完全清除，可以想见，他也不会将错误从我们的头脑中完全清除。”[1]

我们经常选择凭一己之见解经。我们左曲右转、编造借口，直到将经文的意思变成自己想要的意思。我们对自己所持的神学观点总是如此固执。罪恶的欲望和骄傲扭曲了我们对神话语的理解。

在圣经学习中要谦卑的以上这三个要素提醒我们：谦卑和爱要比教条主义好得多。对于超出明确真理的所有事物持有健康的不可知论，将保守神的子民灵里的合一和心里的平安。没有什么比在圣经教义问题上的教条主义分歧，更能搅扰弟兄之间的和睦和我们心灵的平静。

奥古斯丁曾经说：“在基要真理上要合一，在非基要真理上要自由，在凡事上要爱。”当然，问题在于区分基要真理与非基要真理。如果每个人都能够满足于神话语所明示的伟大真理，拒绝将任何个人看法从“非基要真理”上升到“基要真理”的地位，那会产生何等的合一、和谐和随之而来的祝福啊！

1　George Salmon, *Infallibility of the Church* (Grand Rapids: Baker, 1957), 285.

面对以上事实，在知识上的谦卑态度本应当是顺理成章的，但事实并非如此，因为谦卑不仅仅是理性的产物，更是圣灵的果子。只有那些心灵忧伤痛悔、全然顺服的人才可能理智地面对事实。

256 我们要有开放的态度。彻底的顺服既是被动的也是主动的。被动是指头脑、心灵的完全开放。但是，真正思想上的开放态度并不只是一味赞同别人提出的观点，而是需要刻意、努力才能获得，并成为一个人思想的主控因素。这种思想态度不是呼之即来，利用完就抛诸脑后，而是根植于内的正直和思想上的诚实，热衷于客观地检查所有证据，以发现真理，排除谬误。

尽管很少人会刻意封闭自己的头脑，但开放的思想态度极难培养。世上最难的事莫过于在思想上做到绝对地、一丝不苟地诚实。我们不是有意不诚实，而是习惯于透过个人的经验、曾经读过或听过的，以及平日的生活方式或已经定型的教义体系来看事物。

一位心理学家做了一个有趣的试验演示了这一事实。他在一块立体镜中摆放了两张不同的图片，左眼看的是一张斗牛士的图片，右眼看的是一张棒球运动员的图片。然后，他请一些墨西哥人和美国人往镜子里看。大多数墨西哥人看到了斗牛士，而大多数美国人看到了棒球运动员。由此可见，眼睛后面的东西往往比眼睛前面的东西更能左右我们所见的。

因此，我们必须对自己和自己的想法持有健康的怀疑态度，即在理解经文时尽量不被自己过去的想法和生活经验所束缚，并尽可能地将圣经与自己过去的想法和经验分别开来，让圣经自己说话，而不是让它说我们已经相信或想要相信的东西。一旦神的话语清晰可见，再加上对自己观点健康的怀疑态度，我们就会心甘情愿地弃绝素来持有和钟爱的观点、生活方式、友情以及人际关系。

一颗顺服的心想知道圣经说什么，而不是自己能让它说什么。为了建

立一个前后一致的神学体系，人们往往接受可能的观点，而不是确凿的 257
观点。但是神学体系不能强迫圣经符合它的逻辑模式。相反，这个体系中所有合理的因素都应该是圣经所赋予的。如果这个体系有失完整，它必须等待进入永恒之后更完全的启示。伟大的英国传道人、剑桥的西缅（Charles Simeon）说：

> 我致力于发掘圣经的真意，而不是把自己臆想的、可能存在的意思强加给它。我在解释圣经时，从不添加或减少我认为圣灵在这段经文中要表达的意思，这一点是丝毫不能妥协的。我既不追逐任何观点，也不躲避任何教导。

我们必须愿意顺服。顺服不仅仅是一种被动的思想开放，而且是心甘情愿地相信和服从。它体现在一种积极主动的态度上，有一颗热切寻求真理的心。如果某人只有在走投无路、害怕和不愿圣经改变自己的看法或批评自己的行为时，才带着愿意学习和顺服的心来到圣经面前，这只能说明他内心顽梗、不顺服，并不能确定他在寻求神的真理。

热切寻求的心会让一个人提出新的假设，然后在圣经真意的光照下毫不留情地检验它们。他会不断地考验、重审，努力发掘真理，不惜与传统产生冲突。他会刻意丢弃个人的观点，甚至丢弃那些广为接受的观点，要求它们必须有扎实的圣经依据支持。他们生怕落入陈词滥调的泥潭，也就是遮盖或模糊纯粹的圣经教导或者因滥用、误用而失去活力和准确性的传统表述和术语。

对基要真理的热切追求是一颗积极顺服之心的明证。这种无条件的顺服加上敢于诚实地面对真相，是谦卑得以生长的沃土。谦卑的人不想无所不知，也不期望在这方面达到怎样的程度。谦卑的人带着开放、顺

服的心智寻求真理，认识到既成事实与个人信念或观点之间的区别。谦
258 卑的人不随波逐流，会满足于让没有被明确启示之事留在确知的领域之外。正如《诗篇》作者所说的：

> 耶和华啊，我的心不狂傲，我的眼不高大，重大和测不透的事，我也不敢行。我的心平稳安静，好像断过奶的孩子在他母亲的怀中；我的心在我里面真像断过奶的孩子。（诗 131:1—2）

总而言之，建立系统神学的三个至关重要的态度是：

1. 确知只有改变行事为人的知识才是真知识；
2. 意识到爱概括了行事为人的全部；
3. 真正的、不动摇的谦卑源于无条件的降服，以及知道自己的观点是有限、堕落的并能够诚实面对。

因为启示只是部分的，再加上我们自己的有限、罪性和犯错倾向，我们不应该奢望完全明白所有真理；但另一方面，我们相信基要真理是明确清晰的。泰瑞曾经说："总体上讲，圣经中绝大部分的教导都极其清楚，没有争议的余地，而那些含混不清的部分都不涉及基要真理或教义"[1]。为了认识这一真理，我们现在就来学习必需的指导方法。

---

1 Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 583.

建立系统神学的指导方法

教义要以正确的解经为基础

到目前为止，我们学习的所有指导方法都必须用于确定每一处经文中作者的本意。这一解经的工作是构建任何教义的材料，也是建立纯正教义或教义系统的首要指导方法。

人们普遍认为，准备主题式讲道要比以直接解释分析经文为基础的 259
释经式讲道容易得多。但实际上，准备一篇合格的主题式讲道、授课讲义或针对圣经中一个主题的论文，要难得多，因为它必须建立在对所采用的每一段经文扎实的解经上。换句话说，真正地道的主题式讲道必须体现出对圣经中众多经文十分广泛的理解。对于那些已经对大部分经文进行过深入研究的成熟的研经者来说，准备主题式讲道或许不那么困难。但是，我们在完成了这样彻底的工作之前，从众多经文中引申出一个主题时要十分小心。

教义要以整本圣经为基础

我们建立健全的神学体系的第二个指导方法会用到上一章中提到的几个指导方法。我们不能在一段经文或涉及某一主题的几段经文的基础上建立一个教义。虽然在上一章中我们已经论述了基本的方法，但还是有必要再次强调几个指导方法。

资料必须被有组织地整合在一起。我们必须确定与所查考的主题相关的所有资料，并将这些资料组织成一个和谐一致的整体，好让该教义中各个部分的关系一目了然。要做到这一点，我们就必须要考虑到所有平行经文，查考所有包含类似教导的经文，并整合所有相对的经文。换句话说，圣经中所有关于该主题的经文都必须被包括在内。遗漏某些关

键性经文或神启示真理的某些元素都是在曲解经文。

当所有的资料都被集合后，我们就要将它们整理成一个一致的整体，以便发现前后矛盾和遗漏之处，保持圣经的平衡性。例如，我们在确定和联系所有关于基督徒生活的教导时，就有必要研究至少三个主要方面：神为基督徒生活定立的标准，神对基督徒生活的供应，基督徒运用神的
260 供应的责任。神为基督徒生活所立定的标准可能涵盖两大领域：符合圣经的个人道德标准和社会道德标准。

在符合圣经的个人道德标准下，首先要考虑的一个因素是爱。但是，爱的主题本身在圣经中就有详细的教导，有必要彻底研究。要想全面理解圣经中爱的概念，我们又必须明确以下所有内容：描述人感觉的名词“爱”，描述人行为的动词“爱”，如何定义“爱”，圣经之“爱”的基础，圣经之“爱”的对象，“爱”的证据以及“爱”的限定。

反过来，这又成为神学家研究圣经中有关个人道德标准的一个元素，个人道德标准又属于圣经道德标准或圣经伦理这一大课题的一部分，而圣经道德标准这个课题又是基督徒生活（成圣教义）这一更大课题的一部分。最终，研经者开始用从不同经文中发现的每一个真理为基础材料，建造一个和谐的整体。如果不把爱包括在神为基督徒生活所定立的标准中，或者只考虑这一主题的部分经文，可能会将错误的标准引入有关基督徒生活的教导中。因此，关于某一主题的所有经文都必须被包括，所有资料都必须被考虑在内。

具体教义必须被系统化。一个具体的教义或主题必须与有可能对它产生影响的所有其他教导联系起来。如此，圣经教义的各个方面都被结合成为所谓的系统神学。例如之前提到的基督徒生活观的教义中，如果我们不考虑教义的其他方面，比如关于拯救的教义（救恩神学），就不可能得着全面的认识。赦免、称义、重生和有关救恩的其他教义与圣经教

导的基督徒生活有何联系？或者让我们思考神的本性，如果神的旨意是在那些被他救赎的人身上恢复他的道德样式，我们是否有必要考虑神的道德本性，以便全面理解他想要基督徒成为什么样子以及如何行事呢？

为了更加全面地理解圣经中的某个话题、主题或教义，我们应当将 261
它与影响它的所有其他主题联系起来。

资料的重要性有所不同。在构建教义时，所有的资料并非都一样重要。与某一主题相关的所有资料都应当被考虑在内，而这一主题应当与其他相关主题相联系；但是，不是每一处为教义提供基础材料的经文都应受到同等重视。在确定资料的重要性时，可运用以下四个标准。

1. 明确的经文优先于模糊的经文。如果圣经作者的本意并不明确，释经者对经文的意思意见不一，这样的经文就不是构建教义的理想材料。一个教义或教导应建基于明确的教导上。例如，《彼得前书》3 章 19 节非常难以理解，又出自难以理解的段落："他借这灵曾去传道给那些在监狱里的灵听……"

很多解经家都对确定该经文的明确意思感到无望，几乎没有人完全认同它的含义。因此，在这样模糊的经文上建立诸如炼狱这样重要的教义，就缺乏稳固的根基。

但是请注意，所谓的模糊经文并不意味着"与我的神学体系不相容"，而是指那些即便勤于遵循释经的各项指导方法，仍不能确定其含义的经文。这种模糊的经文不应当成为构建教义的基础。

2. 重视经常被重复的教导。虽然神的话并不需要再说一遍才具有权柄，但在一个孤立的经文上建立教义是不明智的。圣经中经常重复和强调的经文应该更受重视。

每一节经文的论点单独分析起来都可能被否定或淡化，但

> 如果该论点有大量多样的论据支持，既可作为整体分析，又显示出一致性，这样的论点就不可被置之不理。[1]

262 《使徒行传》22 章 16 节似乎是在教导因洗礼得重生："现在你为什么耽延呢？起来！求告他的名受洗，洗去你的罪。"但是，新约中大多数有关得救的教导似乎是以信心为得救的唯一条件。教义（尤其是那些重要教义）应该建立在圣经多次强调以及众多相关经文的基础上，只有大量经文的一致教导才为建立教义提供了坚实的基础。

3. 首先考虑直接的、字面意思的教导。圣经教义的结构必须建立在语言直白、教导明确的段落基础上，而不应该建立在修辞性、诗歌或历史性的经文上，除非圣经对这些意会的语言或历史性的语言做出了清楚解释。历史性的经文并不一定要被排除在建立圣经教义的考虑范围之外，但是用到这些经文时要特别小心，有关这些经文运用的指导方法将会在以后探讨。

4. 后来的启示优先于之前的启示。的确，新约不可脱离旧约教导而成为建造某一教义的基础。实际上，新约启示源于旧约，就连新约用语也主要源自旧约的用法。但是由于救赎的历史发展和圣经启示的推进，很多旧约教导在新约中被替代了。因此，我们应该更加重视后来的启示，特别是那些替代了旧约教导的新约启示，例如基督的救赎之工。

这并不意味着没有新约授权，我们就可以对某个旧约教导置之不理，而是指基督教教义的框架必须建立于新约和为新约奠定基础的旧约之上。基督在《马太福音》5 章 21—22 节说得很明白：

---

1 Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 587.

> “你们听见有吩咐古人的话，说：‘不可杀人’，又说：‘凡杀人的，难免受审判。’只是我告诉你们：凡向弟兄动怒的，难免 263
> 受审判。凡骂弟兄是拉加的，难免公会的审断；凡骂弟兄是魔利的，难免地狱的火。”

尽管如此，正如基督所强调的，新约只有借着之前的启示才能被充分理解：

> “莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。”（太 5:17—18）

教义唯独建立在圣经之上

圣经唯独宣称它自己是真理和权柄，并没有将这两项特质的任何一样归给其他著作。只有圣经才可约束信徒的良心，唯独圣经才是所有神学的基础。

不要将教义建立在推论上。人理性思维的能力来自于神。我们的任务是彻底地研究圣经，以便正确分解神的话语、做无愧的工人。不仅如此，因为神的启示是有限的，所以任何一个追求全面、完整的系统中都不可避免地会出现缺口。用逻辑分析来推导出缺失的元素也许无可厚非，但是，既然圣经是我们唯一的权柄，我们就不可在神的权柄中掺入逻辑推论。

例如，圣经教导圣父是独一的神，还教导圣子耶稣基督和圣灵也是神。这些教导有何关联呢？我们有必要寻求真理的整体一致性，构建关于神的“三位”与“一体”之间如何相联系的理论。实际上，三位一体教义

就是这样推导出来的。但是，圣经没有启示圣父、圣子、圣灵到底是以怎样的方式相互联系的，因此，我们有关他们之间如何互相联系的理论应当暂且有所保留。

在建立系统神学时，几乎没有人能够忍住不用逻辑推导的方式来填
264 补真理之间的沟壑。但是，以圣经中有限的资料推导出来的理论建立起一个上层建筑，然后将它推崇为确凿的神的真理，就是不允许圣经自己做最终权柄。泰瑞说得很对：

> 有关基督教教义中的大部分重大分歧都来源于人们试图定义圣经中没有定义的真理。[1]
>
> 圣经中包含所有关于拯救的必要真理；因此，凡是圣经中没有的或不能被其证明的，我们就不应要求任何人把它当作信仰内容的一部分去相信，或者把它视为得救的必要条件。[2]

用少量的逻辑推理来“填补”一个基于圣经素材的神学体系中的空白是难以避免的，甚至是有价值的，我并不予以否定。但我们必须坚持一点，就是这些推理不可被赋予圣经的权柄。

不要将教义建立在传统上。研究教义史或某个具体教义的历史都是非常有益的。大多数异端都已经出现过了，也被驳倒了。不仅如此，每一个研经者乃至每一个时代的基督徒重复劳动是不必要的。站在前人努力的基础上建立教义是合理而且明智的。如果研经者持谦卑的态度，他绝不会轻看别人的努力，也不会无视圣灵在他教会中的工作。但归根到底，教义必须单单建立在圣经的基础上，而不是建基于某个传统，不论它的

---

1 Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 585。

2 Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 583

历史多么悠久或多么流行。

> 系统地解释圣经教义的人应以清晰的大纲、定义明确的用词，陈明神的话语中确凿的教导。我们绝不能将后来的思想注入经文中，也不能在任何圣经词语或段落上建立它们没有教导的教条。[1]

不要将教义建立在圣经以外的资源上。正如我们之前所见，神赐给我们圣经是为了启示神的拯救这一明确的目的，而不是用来教导我们一切有关神或人之事。然而，人既然是以神的形象被造，又受命参与管理 265
一部分神的造物（创 1:28），就会以寻求知识为荣（箴 25:2）。这样的经验性探索和理论不能被赋予与神的启示同样的权柄，当然，我们不能否认它对人类有实际的益处。

这与构建神学教义有什么关系呢？从人类经验和科学探索的角度来质疑圣经的传统解释是无可厚非的。传统认为圣经教导地球是宇宙的中心，这一解释就受到了科学的挑战，于是人们重新查考经文。

同样，人们通过研究自己的心理活动和社会关系去发现更有效的生存方式也是合情合理的。但是，我们不能用圣经以外的资源，如圣经以外的历史记录、科学理论或人类经验来取代圣经明确的教导。来源于经外资源的概念不可被当作神有权柄的启示混入教义体系。一定的主观性掺杂是不可避免的，但是认真的研经者会对此保持警惕，尽量剔除。要建立一个有权柄的神所启示的真理体系，我们就必须将教义结构与科学、文化、传统或其他思想结构分别开来。

1　同前

从人类的生活经验出发就圣经提问是正当的。例如，我可能从圣经中得出这样一个教义：有信心的人总是会身体得医治。考察普通基督徒和那些最积极地教导这条教义的人的经历显示，那些看似最有信心的人往往没有得医治。不应该单凭这个事实使人弃绝该教义，因为人类经验不是最终的仲裁者。但是，基督徒却应该重新查考圣经，看他所持观点是否真是圣经的教导。

神学教义应该体现圣经重点。讲道和教导事工都应该强调听众最需
266 要的圣经真理。对于反律主义的听众，强调反对律法主义的圣经教导也许并不适合，相反，重点也许应放在律法的教导上。但是，对一个内心畏惧、充满愧疚感的人，反对律法主义的教导也许正是所需的重点。

要想将圣经诠释与圣经应用完全分开也许是不可能的。研经者当下所处的环境不可避免地影响他从圣经远古的背景中挖掘出的经文含义。释经和应用不断地彼此影响，这种影响的结果是，在充分地理解和顺服神的旨意上不断长进。当下的处境也许会引发对古老圣经的发问，即便对最客观、严谨的研经者来说，提问的方式本身就影响答案。所以，对于一个委身于圣经权柄的研经者，他对圣经中发现的真理的顺服会马上改变他的观念，以至于他接下来对圣经的发问会与之前的不同。最理想的情形是每一轮与圣经的互动领人更接近真理。

因此，环境理应影响个人的着重点。但是，在个人的教义结构中，研经者须遵行所强调的重点必须与圣经重点一致的指导方法。实际上，强调真理的一个方面而忽略另一个方面会扭曲圣经教导，这是个容易犯的常见错误，也是导致教派分裂和分歧的主要原因之一。例如，保罗就批评哥林多教会的信徒过于强调方言的恩赐，以至于扭曲了整个有关圣灵恩赐和教会事工的教义。圣经中的任何一个小的教导，甚至是基于圣经资源的一个间接教导，都有可能被过分强调，而成为基督肢体分裂的

根据。

再来看一个例子。对于行为与非信徒无异的基督徒来说，有几件事是必需的：他需要回到曾有过的信靠耶稣基督为他生命之主的关系。这回转被称为“危机经历”，如此的回转当然是必不可少的。但是，我们可能因为过分强调这种委身、顺服或悔改，而忽视了基督徒成长的整体教义，扭曲了有关基督徒生活教导的重点。另一方面，我们也可能只强调基督徒的成长，而忽略了与神的基本关系，导致人们误以为自己在成长，而实际上却根本就没有生命。 267

在以上这些例子中并没有错误的教导渗入教义体系，但由于它们并没有强调圣经本身在教导中所强调的重点，其结果是一样的——圣经真理被扭曲了。

所以，教义应该建立在圣经教导的坚实基础上，因为只有圣经的教导才有神的权柄支持。推论、传统、人的经历、圣经以外的历史记录以及科学理论都是有价值的知识来源，但所有这些都有错误，因此不应该被纳入教义系统，不应该使之俨然具有神所启示之真理的权柄。

总结

我们可以充满信心地将圣经中关于某一主题的所有教导或圣经启示的所有真理都聚合起来，归纳成完整一致的整体。要做到这一点，我们要将教义建立在：(1) 对每一段经文扎实的诠释上；(2) 整部圣经之上；(3) 唯独圣经之上。

在前几个世纪中，神学研究被视为“科学的王后”。神学的这个头衔可能并不过分。主题式研经或神学研究也许不是圣经所要求的，却肯定是圣经许可的，也似乎是我们人的光景所要求的。它帮助我们更充分地

理解神的真理和他对我们的旨意，甚至帮助我们更准确地解释每一段经文，因为经文彼此借鉴查考。“在你的光中，我们必得见光”（诗 36:9），虽然主题式研经和教义研究不能解决所有问题，但它们确实能解决圣经中的很多明显的问题。

268 建议阅读书目

Alexander, T. Desmond, et al., eds. *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000.

Bock, D. L. *Purpose-Directed Theology*. Downers Grove, Ill.: InterVar– sity, 2002.

Childs, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Minneapolis: Fortress, 1993.

Davis, John Jefferson. *Handbook of Basic Bible Texts*. Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Elwell, Walter A., ed. *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 2001.

Elwell, Walter A., ed. *Evangelical Dictionary of Theology*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 2001.

Elwell, Walter A., and Douglas Buckwalter, eds. *Topical Analysis of the Bible with the New International Version*. Grand Rapids: Baker, 1991.

Fowl, Stephen E., ed. *The Theological Interpretation of Scripture*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997.

Green, Joel, and Max Turner. *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerd– mans, 2000.

Grenz, Stanley J. and John R.Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

Johnson, Robert K., ed. *The Use of the Bible in Theology.* Atlanta: John

Knox, 1985.

Lockyer, Herbert. *All the Doctrines of the Bible.* Grand Rapids: Zondervan,1964.

O’Collins, Gerald, and Daniel Kendall. *The Bible for Theology*. N. Y.: Paulist Press, 1997.

Vanhoozer, Kevin J., ed. *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible.* Grand Rapids: Baker, 2005.

Watson, Francis. *Text, Church, and World.* Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

第十七章
圣经中所谓的出入



指导方法：
我们既然坚信圣经是神所默示的，并且其中所有内容都是真实无误的，当某一陈述看似有误时，我们就要致力于寻求一个解释。

269 我们对解释圣经抱有信心，因为耶稣对圣经充满信心。耶稣对圣经的态度与他对分别为圣之地（圣殿）和分别为圣之人（宗教领袖）的态度大不相同。耶稣曾毫不留情地诅咒那些公认的所谓最公义的人，也毫不犹豫地预言圣殿的毁灭，但耶稣相信圣经是坚不可摧，完全值得信赖的。

捍卫圣经不是我们学习这本书的责任，它属于护教学或圣经导论的内容。我们不用深入研究那些所谓的出入，但是在学习释经的指导方法时，必须确定应当如何处理这些出入。（如果想在这方面进行深入学习，请参阅本章末尾的建议阅读书目，那里的书涉及各种各样的问题，其中包括所谓的圣经出入。）我们会引用圣经实例，但并不一定寻求每一个问题的
270 最终答案，而是会指明引向可能答案的途径。

因为我们的前设是圣经全然无误，所以当圣经什么地方看似有误时，我们会寻求解决办法。倘若我们无法解决某个问题，就会坦然承认，而不是下结论说这个问题根本没有解决办法。对于那些尚未解决的问题，

我们先暂时将其搁置一旁，这是因为我们对圣经的忠诚是建立在圣经是完全值得信赖的（这一点有强有力的证据证明）这一坚实基础上，也因为我们诚实地面对不忠诚的后果。我们不会先断言某个问题无法解决，进而推测经文有误，并在此结论上进行解释，更不会只为了表面存在的问题找到一个所谓合理的解释，而不管解释正确与否。从古至今，圣经一向证明自己是值得信赖的，因此，我们相信圣经正确无误。认为圣经有误的人必须拿出证据来证明。当问题找不到答案时，不是圣经出了错，而是我们对它的理解有偏差。我们要么等待更多的证据，要么等待更好的理论出现，以更合理地解释现有证据。

圣经所谓的内在出入

圣经内的历史问题

在旧约和四福音书中都有一些平行叙述，但这些叙述的内容似乎并不一致。对于这样的经文，我们要具体问题具体分析。但是，确定一个应对这类问题的普遍方法还是有益的。我们必须谨记以下五个指导方法。

第一，说圣经的字字句句都是由神默示，且其中没有错误，并不意味着每个字词都有必要一样。唯一必要的是，这些字词表述的是事实。例如，一位福音书作者引用耶稣的话时用了“神国”，而另一位却用了“天国”，这无论如何不是错误。神国和天国指的是一回事，两位作者都忠实记录了基督的话。在这方面最清楚的例子要数耶稣在客西马尼的祷告，他说：“我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我；然而，不要照我的意思，只要照你的意思”（太 26:39）。第二次祷告时他说：“我父啊，这杯若不能 271
离开我，必要我喝，就愿你的旨意成全”（太 26:42）。这两个祷告并不是

每个字都相同，但表达了同一个意思，所以马太接着说“耶稣……第三次祷告，说的话还是与先前一样”是恰当的，这显明了圣经时代引用的手法——字词无须一字不差地复制，只需准确地表述事实。

让我们思考彼得对基督的认信：

你是基督， 是永生神的儿子 （太 16:16）	你是 基督 （可 8:29）	是神所立的 基督 （路 9:20）

这其中有两个引用是错误的吗？不，因为彼得所认信的是一样的。马太显然引用得较为全面，马可引用了要点，而路加则引用了一个总结，但三个引用都是真实的。

另一个例子显出更大的差异，却并非不一致。

耶稣和门徒到了众人那里，有一个人来见耶稣，跪下，说：“主啊，怜悯我的儿子！他害癫痫的病很苦，屡次跌在火里，屡次跌在水里。我带他到你门徒那里，他们却不能医治他。”（太 17:14—16）	众人中间有一个人回答说：“夫子，我带了我的儿子到你这里来，他被哑巴鬼附着。无论到哪里，鬼捉弄他，把他摔倒，他就口中流沫，咬牙切齿，身体枯干。我请过你的门徒把鬼赶出去，他们却是不能。”（可 9:17—18）	其中有一人喊叫说：“夫子，求你看顾我的儿子，因为他是我的独生子。他被鬼抓住，就忽然喊叫。鬼又叫他抽风，口中流沫，并且重重地伤害他，难以离开他。我求过你的门徒把鬼赶出去，他们却是不能。”（路 9:38—40）

272 到底哪些话是那人说的？这些话他可能都说过，一位福音作者选择了他对话的一部分，而另一位则选择了其他部分。另一方面，我们同样可以说这些话都不是他说的。毫无疑问，他说的是亚兰语，他的原话先是被翻译成了希腊文，然后又翻译成我们现在读的英文。从这一点上说，

要做到一字不差是不可能的，但是意思是相同的。

我们并不认为圣经中的每个记录都必须直截了当、一字不差。实际上，如果证人们在法庭上提供一字不差的证词，他们马上会变成嫌疑犯。福音书作者的叙述各有不同，这一事实恰恰证明了他们各自的诚实和真实。一字不差并非忠实记录的必要条件。这样说并不是将字词和意思分开，真实的意思的确是通过字词表达的，没有正确的字词就不会有真实的意思。但是，正确表达相同意思却可能不止有一种方法。

第二，不同作者的写作目的可能有所不同。因此，与个人写作目的无关的许多细节就会被省略。要重现基督的出生、受难和复活，就有必要将不同的记录综合在一起，成为一个完整的记录。马太提到同钉的两个强盗都讥笑基督（太 27:44），而路加却只提到一个强盗讥笑他（路 23:39）。马太的目的在于强调众人对耶稣的敌对，因此他仅仅提到了两个强盗最初的态度，而这一点随着在十字架上时间的推移而改变了。但是，路加的目的却是要突出其中一个强盗的悔改与得救。福音书的作者们并没有编造事实，而仅仅是合情合理地对所记录的事实进行了取舍。

第三，基督在不同场合说相似的话（第十五章已经提过）。基督不仅说过相似的话，还做过相似的事。我相信，要不是耶稣本人曾指明喂饱五千人和喂饱四千人是两个独立事件的话，一些释经者就会以为它们是同一件事，进而指出两个记录有出入。

第四，在圣经时代，希伯来和希腊文化中书写历史的规则与今天的 273
不同。当时人们用的是日常用语，也少有人觉得有必要像我们当今做法庭笔录那样一字不差。圣经作者当时使用所谓的“现象语言”，即描述事件直观现象的日常用语。精确的科学术语很难用来交流。当圣经作者描述日出时，他的描述并不会比我们提到日出、日落时更具有科学性。同样，

当圣经中提到地极时，并不暗指地球是又平又方的。

基督谈到芥菜籽时，说它是百种里最小的（太 13:32；可 4:31），他并不是在教授植物学。这就像我们说篮球运动员是最高的人，并不意味着世界上没有更高的、不打篮球的人。这不过是自然的日常用语，用来描述作者和读者都有体验的现象。

第五，抄写时有错误。旧约某处记录的数字有时与另一处的不同。希伯来文尤其容易出这种抄写错误，因为希伯来数字是用字母书写的。但是，承认现存的圣经手抄本中有不一样的地方，并不意味着我们可以不假思索地说抄写有错。相反，我们首先应当从其他方面寻找解决出入的办法。

虽然这些抄写错误非常少，但在现存的原稿中，确实有为人所知的出入。这就意味着某个手稿出了错。文本批判者的任务就是将这些手稿相互比较，尽可能地确定原稿内容。大部分文本的不同，如拼写的不同，并不影响经文意思。据说，希腊文新约的一页纸就能印得下影响经文意
274 思的所有新约文本差异，而且它们都不影响任何主要教义。现存的旧约手抄本数量不多，因此不容易进行文本比较。但是，当平行经文有出入时，我们有理由假定可能是抄写时出了错。

新约对旧约的引用

之前我们探讨了新约对旧约的引用，其数量多达 250 处。通常这些引用与旧约出处并非一字不差，其原因是什么呢？

1. 大多数的引用出自基督那个时代常用的圣经——希伯来旧约的希腊文译本（七十士译本）。新约引用这个版本的方式类似于我们引用当代的英文圣经，因为七十士译本往往是按意思

复述，而非字字相对的翻译。

2. 通常，新约作者无意直接引用旧约。旧约经文要么被简化，要么仅仅在意思上被复述出来。
3. 正如我们之前提到的，神作为圣经的最终作者，有权给出他自己对原有启示的解释或用意。
4. 圣经中有一些引用出自经外典籍或者已经不复存在的作品。例如，犹大引用以诺的话说："看哪，主带着他的千万圣者降临……"（犹 14，引自《以诺一书》）。他还引用米迦勒的话"主责备你吧！"（犹 9），该引用的出处则不为我们所知。

教义方面的问题　275

如何处理圣经教导中显而易见的出入已在第十六章中概括。

圣经与其他历史记录所谓不一致的地方

圣经是有关古代历史的众多书籍之一。当圣经与另一本有关古代历史的书不符时，敌视圣经的人可能会假定另一个记录更准确。但根据我们的前设，我们认为圣经的记载更为准确。即便从反对圣经的角度来看，圣经也是现有的古代历史记录中最准确的。考古学早已证实了圣经的准确性。例如，圣经的批评者一直认为摩西五经的作者不可能是摩西，因为在他那个时代还没有文字。而如今，考古学家发现文字早在摩西以前就出现了。所以，当圣经与其他古代记录产生冲突时，我们只回应：资料尚不齐全，我们会耐心等待。与此同时，我们对圣经的记载有信心。

圣经与科学之间所谓的矛盾

神迹

自以为有科学头脑的人与信仰神的人之间最大的冲突是神迹的问题。对于自然主义者来说，神迹是一块绊脚石。我们应该如何应对怀疑者呢？以下三点值得指出：

第一，这个问题在本质上不属于科学范畴，而属于哲学范畴。一个人对于现实本质所持的前设决定了他对神迹的看法。如果神存在，那他就可以做任何事情。如果这样一位神真的存在，且又选择临到这个自然世界，那他怎么会不具有超人类的力量呢？另一方面，如果一个人的前
276 设排除灵界的存在，也不相信有一位随己意介入人类事物的神，那无论有多少历史事实甚至“科学（实验）证据”都无法使他相信神迹。

第二，从实证的角度来讲，神迹属于历史问题，不属于科学问题。科学家的工作是观察、检验和实验。证明是以观察和实验为依据的。如此说来，根本不存在有关神迹的历史证明。而历史证据是存在的，其可信度取决于证人的可信度，取决于那些见证了某一事件的人是否有资格评论它，是否值得信赖能够忠实地记录。圣经中神迹的历史证据可谓登峰造极——见证人比比皆是，极具资格，极其正直。神迹不是科学问题，而是历史问题。

第三，圣经中的神迹不像神话中的神迹那样轻率和密集。圣经中的每个神迹都有意义，而且与圣经教导相关。不但如此，圣经所记载的神迹总是集中发生，而且似乎总是集中在一个时代的开始，以证明神的介入，亚伯拉罕、摩西、约书亚、南北国时期的先知、基督以及使徒时期的教会都经历了神迹。这并不意味着神迹本来就不能经常出现。然而，如果神迹成为常事，就消减了神介入的意义。即使是非凡的事情，如果频繁

发生，也不会持久非凡，超凡之事很快就变为平凡，超自然之事变成家常便饭。

圣经中的每个神迹都是严肃的：为饥饿的人供应饼，指向生命的粮，让死人复活。这些神迹彰显了神的大能并指向生命战胜死亡的最终胜利。基督所行的神迹都是彰显他的神性与品格的记号，显明他为充满怜悯和慈爱的神。基督拒绝用他的大能喂饱自己或施展奇招博得人的喝彩。圣经中的神迹饱含深意。

科学理论

那么，与圣经叙述冲突的科学理论以及与圣经解释冲突的科学事实呢？在思考科学理论和圣经记载时，需要谨记两个指导方法：

277

1. 神给人圣经不是用作科学教科书。如果把圣经当成科学教科书，就是对它的滥用。我们不应当试图根据圣经中有关生物学的资料编出一本生物学课本，当圣经涉及生物学或其他科学时所言是正确的，但启示的目的并非教授这些学科。
2. 并非所有的科学理论都已被证明。将伽利略和地平说的问题与达尔文和生物进化的问题相提并论，这样做是错误的。人类的进化是个假设，科学界对此存在相当大的争议，而地球的形状已经得到一致证明。因此，当我们试图解决圣经资料与科学数据之间的矛盾时，必须从我们自然世界已经证明的事实出发，而不是科学理论。

当圣经与科学理论发生冲突时，我们必须确定看似与科学实验得出的数据相冲突的圣经解释是最终的、有权威的解释。例如，那些似乎指

出地球是平面的或者宇宙有三层的经文，并不代表相关经文唯一正确的解释，将神创造万物的时间定为公元前 4004 年的解释，也并没有自诩是对圣经资料唯一正确的解释。

最重要的是，科学事实与圣经事实不可能产生冲突，因为神是一切真理的神，“自然之书”和“神的启示之书”都出自神。当两者似乎发生冲突时，要么是自然事实被误解，要么是对圣经的解释有误。

278

看似与人类本性的出入

圣经中的某些教导似乎与人类的本性不符。当基督教训门徒应在一天之中原谅别人 490 次时，他们就是这么想的。马克·吐温为我们提供了解决大部分这一类问题的方法，他说：“我的问题不在于圣经中那些我不明白的地方，而在于我明白的地方！”实际上，大多数这一类问题不是理解的问题，而是信心和意愿的问题。

当我们信靠神赐给我们顺服他所需的资源、选择顺服的道路时，大多数关于理解神旨意的问题都能迎刃而解。“人若立志遵着他的旨意行，就必晓得这教训或是出于神，或是我凭着自己说的”（约 7:17）。但是，对经文的某些解释与人类经验之间确实存在非常大的冲突。如果一个人相信圣经教导说，人想要完全不犯罪是可以做到的，那他眼下急需做的也许不是更加信靠或顺服神，而是要重新检视经文。我们必须确定自己的解释完全正确，之后才能要求神的子民顺服它。

总结

圣经是从神而来，所以完全没有谬误。因此，在处理圣经中的问题时，

我们坚信有解决问题的方法，并且拒绝把任何经文当作有错来加以解释。我们虽然没有义务去解决所有问题，但需要殷勤地寻求办法，以解决涉及历史记录、科学数据和我们对人类本质理解中所谓不一致的问题。在寻求问题的答案时，我们要对不同类型的问题采用适合的方法。即使找不到可能的答案，也不应该妄下定论、把经文当作有错来处理，而要等待进一步的启示。为了获得轻易解决问题的满足感而宣布某节经文错了，承认圣经有错，这是我们付不起的代价。一旦承认圣经有错，圣经的权 279
柄就在那一刻转移到那个决定对错的人身上。

我列出了针对圣经中具体问题的基本处理方法，但无意暗示大多数问题都可以轻易得到解决，也无意暗示努力加智力就能解决所有问题。我们应该坚持不懈地寻求答案，但无论下多大功夫，“如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样”（林前 13:12）。在此期间，一个人爱的程度决定他如何处理现有资料。圣经是由 40 多位作者以异国文字在很久以前的异国文化下，前后历经 1600 年创作完成，所写的关乎无限真理之事，而其中的问题竟然如此之少，这才是神迹！

建议阅读书目

Archer, Gleason L. *Encyclopedia of Bible Difficulties.* Grand Rapids: Zondervan, 1982.

Baruch, Manfred T. *The Hard Sayings of Paul*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1989.（柏饶齐著，《圣经难解之言——保罗篇》，校园书房出版社）

Bruce, F. F. *The Hard Sayings of Jesus*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1983.（布鲁斯著，《圣经难解之言——耶稣篇》，校园书房出版社）

Geisler, Norman L., and Thomas A Howe. *When Critics Ask*. Grand Rapids: Baker, 1997.

Haley, John W. *Alleged Discrepancies of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1977.

Kaiser, Walter C., Jr. *Hard Sayings of the Old Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1988.（凯瑟著，《圣经难解之言——旧约篇》，校园书房出版社）

O'Brien, David E. *Today's Handbook for Solving Bible Difficulties*. Minneapolis: Bethany, 1990.

Sire, James W. *Scripture Twisting.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1980.

Stein, Robert H. *Difficult Passages in the New Testament.* Grand Rapids: Baker, 1990.

第十八章
圣经预言



指导方法：
要理解圣经中预示未来的预言，需信守符合圣经的指导方法。

圣经中的先知是神授权的代言人。圣经中从神而来的直接启示都可 281
以被称作先知信息。因为圣经都是神所默示的，所以整部圣经可以被称为先知的话语，而每一位作者都可以被称作先知。但是，先知信息（prophecy）和先知（prophet）这两个词还有一个特殊用法，即预示未来的先知信息（以下简称“预言”）。预言以一种特殊的方式带着神的印记。圣经很大一部分篇幅是预言。

就如我们之前所见，圣经预言有两个目的：主要目的是改变人们的行为，其次是建立信心。第二个目的只有在预言应验时才能达到，让人坚信奇妙发出预言的神（约 13:19，14:29，16:4）。

应验的预言是神的印证。事实上，我们可以用预言是否被应验为基础检验先知的真假（申 18:22；赛 41:23，44:6—8；结 33:33）。

上个世纪 70 年代初，有人寄给我一份预言，其内容如下：

在 1972 年 10 月底之前，乔治亚州将遭遇一场极其强烈的 282

地震。这场地震会对南卡罗莱纳州造成重大影响。

耶和华如此说，1972 年 5 月，南卡罗莱纳州的哥伦比亚会下雪。

写信的人当然明白发出这样的预言意味着什么。他说：“我觉得神已呼召我做一名先知，我请你保留这封信作为记录，直到你见到这些事情的应验。”

1972 年过去了，这两个预言都没有应验，所以我没有必要把他的另一个预言“神说美国将在 10 年以后被敌人毁灭”当一回事。如果南卡罗莱纳州真的在 5 月下雪了，那么认真对待那个人的其他预言就是明智的。

应验的预言有一个目的，就是树立先知的真实性，从而让人们建立对神的信心，因为神预先揭示了未来事件，成就了不可能的事。因此，在新约中应验的有关耶稣基督出生、生平、死亡和复活的旧约预言，对于建立人们的信心有极大的价值，使人们不仅相信在几百年前就将这些事启示出来的神，也相信那位预言要降临的弥赛亚。

但圣经中大量尚未应验的预言又如何呢？在某个预言尚待成就期间，它的目的是改变我们目前的思想和行为，而不是满足我们对未来的好奇心。但是，我们只有先理解了预言的含义，它才能对我们的思想或行为产生影响。圣经中的预言有没有什么特点？圣经预言是一种独特的交流方式，有一些指导方法能帮助我们理解神的这一部分启示。

283

字面语言

理解圣经预言的第一个指导方法，就是按经文最简单、直接和正常的意思来理解。这个方法也是所有经文诠释的一个基本原则。换句话说，

预言跟其他人类交流一样，除非有不容置疑的理由让我们把预言性经文按修辞性理解，否则就应该按其字面意思解读。我们会衡量那些理由，但重要的第一步是从考察语言普通的、字面的意思这一原则入手。思考以下预言：

> “我必使我民以色列被掳的归回，它们必重修荒废的城邑居住，栽种葡萄园，喝其中所出的酒；修造果木园，吃其中的果子。我要将他们栽于本地，他们不再从我所赐给他们的地上拔出来。”这是耶和华你的神说的。（摩 9:14—15）

这段经文中没有任何一点表明我们应按修辞来理解。虽然很多释经者这么做，但不论从人类语言交流的普通规则还是从后续的圣经启示来看，都没有充分的理由让我们把它当作修辞性语言来诠释。我们必须从预言应当按字面意思理解这一假定入手。然而，从这里入手并不意味着执着于这一种方法。圣经中的确有大量预言是修辞性的，我们必须能够区分。

修辞性语言

理解预言的第二个指导方法是，根据区分字面和非字面文字的普遍原则来辨别修辞性的段落。借着回顾第十二章的内容，让我们将三个基 284
本指导方法运用到圣经中有关预言的具体问题上。

1. 某些语言明显是修辞性的，因为如果按字面意思来理解是荒谬的。月亮会变成一大池子血（珥 2:31），人身上能长出枝子（赛 11:1），大山能够被挪移（亚 4:7）——这些事情都不大可能。从表面上看，它们不像是按照字面意思来理解的直白预言。作者的本意、当时读者所理解的与

我们今天理解的一样：它们是图画性语言。释经者的任务是挖掘这些图画所表达的含义。

异梦是圣经启示的一种方法，尤其是在预言中。当法老梦到七枝细弱的穗子吞吃了七枝健康的穗子，他和臣仆以及智慧的“先知”们都明白这不是照字面发生之事的预言，而是指向一个普通的人类事件。因此，法老寻找的是对预言的解释，寻找梦中修辞所代表的字面含义。《但以理书》和《启示录》中充满了奇幻的、类似动物的生物形象。如果把这些当作真实存在的动物的预言来理解，那不仅是小觑了先知的工作，也低估了人类的智商。许多预言明显是修辞性的。

2. 有的修辞性语言可以从上下文中分辨出来。但以理告诉我们从海上升起了四头巨大怪兽：第一个像狮子且有老鹰的翅膀；第二个像熊；第三个像豹子，有四对翅膀和四个头；而第四只怪兽面貌如此奇特，以至于先知无法用读者所知的动物来形容。这些形象代表什么呢？但以理在上下文中给出了解释：“这四个大兽就是四王将要在世上兴起”（但 7:17）。

当基督站在圣殿前，他预言道：“你们拆毁这殿，我三日内要再建起来”
285 （约 2:19）。这可能是一个按字面意思理解的预言，他的听众们也是这样理解的。但是，紧接的上下文给出了解释：“但耶稣这话，是以他的身体为殿”（21 节）。结果，门徒在预言被应验后记起他的预言，他们就“信了圣经和耶稣所说的”（22 节）。

约翰解释了《启示录》中的许多象征性语言：七星代表七间教会的使者；七个金灯台代表七间教会（1:20）；盛满香的金炉是众圣徒的祷告（5:8）；同一段经文显明“从犹大而出的狮子”“大卫的根”和“羔羊”均指耶稣基督。

穿着白袍的是那些从大患难中出来的人，白袍象征在基督里的罪得赦免（7:13—14）；耶路撒冷被比喻为“埃及”和“所多玛”（11:8）；大龙，

就是古蛇，被指明是魔鬼、撒旦和那迷惑普天下的（12:9）；七头就是七座山（17:9）；十角就是十个王（17:12）；众水就是多民、多人、多国（17:15）；女人就是作为世界中心的那座大城（17:18）。

象征或预表往往在上下文中被明确地定义。释经者不能将字面或其他意思强加给它们。

3. 有的表面看来是字面意思的陈述可以从圣经其他书卷中找到修辞性。但这不是解读人类交流的一般原则，只有圣经才能这样做，因为圣经的每一句话都出自神。如我们之前所见，在后的经文有权解释在前的经文，因为圣灵是这些经文的最终作者，但这并不意味着当代释经者有权给一段只含有字面意思的经文加入修辞性意思。我们认为只有圣经才是以这种独特的方式被启示的，也只有圣经作者才是神有权柄的代言人，才能给出完全无误的启示。当代释经者虽得圣灵启发，但他们的解释不是无误的，他们应当以确定圣经作者的本意为释经目标。但是，当代释经者无权做的，神子或新约的使徒们却完全有权做，因为他们是神的启示的代言人。 286

例如，神预言在夏娃的后裔与蛇的后裔之间将有争战（创 3:15）。若按字面意思理解，人们会以为人类与蛇之间会有持续的战争，人要击碎蛇的头，而蛇会咬人的脚后跟。然而，后面的经文没有启示任何蛇与人类的战斗。另一方面，作为主线，圣经明确揭示了撒旦及邪恶势力与神的军队之间的争战，夏娃的后裔就是战场（启 12:9，20:2）。事实上，在《创世记》中，焦点并不是蛇这动物，而是蛇所体现的撒旦的黑暗权势。不仅如此，女人的“后裔”（原文“籽”），虽通常喻指女人的子孙后代，却逐渐带有特殊的含义，最终呈现在保罗的解释中：“神并不是说众子孙，指着许多人；乃是说你那一个子孙，指着一个人，就是基督”（加 3:16）。神对夏娃的应许在新约中的那位后裔、人子、救赎者身上得到了应验，是他将战胜撒旦，击碎它的权势。

所有后来的启示似乎都源自那个最初的预言。因此，它们揭示了该

预言极为深远的含义。

重申一点，修辞性的语言并不意味着是“神秘的”。非字面性语言能够表达所有真理最深奥的意思。诠释修辞性语言的目标是确定修辞所指，因为修辞所指之事将在历史上得以应验。因此，除非有不容置疑的理由，否则我们就应该按照字面意思理解圣经预言。不容置疑的理由仅限于以上所述，所以当代释经者不能随意将喻义或“属灵”意思加诸于预言。圣经本身才是权柄，而不是释经者。

但并不是所有的释经者都接受这些限制。

287

> 对与预表性的旧约国度相关的任何事物之合乎圣经的灵意化解释，包括圣灵赋予这一事物的所有特别的、延伸的或加深的含义，带着这样一种理解，即预表性的旧约国度在所预表的新约国度——在地的和永恒的教会——中的实现。[1]

威格登（Wyngaardern）的“原则”没有任何圣经依据。它实际上是一种寓意解经法（参看三章与十二章）。这种解经方法并非将所有经文寓意化，而是仅仅将经过选择的预言寓意化，并且它们的寓意都是一样的，即以色列预表教会。如前所见，这种“寓意解经法”如要成立，必须由作者亲自指明他的教导是修辞性的，或者得到后来的圣经作者的确定。

即便新约作者似乎将某一段旧约经文寓意化，这并不意味着释经者可擅自对其他经文依法炮制。如果一位新约作者明确指定旧约中的某样东西为修辞性的，那么其他提到同样东西的经文也可能具有修辞性特征。例如，会幕被明确指出是预表性的，因此，释经者有理由在查考任何与

1 M. J. Wyngaardern, *The Future of the Kingdom in Prophecy and Fulfillment* (Grand Rapids: Baker, 1955), 85.

会幕相关的经文时考虑到这一点。但是，如果没有这样的圣经授权，字面意思的经文必须按照字面意思来解释。

预表

在思考修辞性预言时，我们需要特别留意圣经预言的一个主要类型——预表。预表在圣经中很常见，但也常被误解。在圣经中，人 、仪式与典礼、行为与事件、器物与职分（例如先知、祭司、君王）都可以被用作预表。如我们在十二章中所见，预表的定义是“预言性象征”。因此，为了理解圣经预表，将它们与普通的象征进行比较是有帮助的。

象征是用某物来代表其他事物，通常是用实物代表非实物。例如，肉、 288
奶、粮、火、水、种子、剑和光可以用来代表圣经。与其他类型的象征一样，象征性语言并不试图全面比较两者的众多相似之处，而仅用某物代表象征和被象征之物共有的一个特点。释经者的任务是分辨其特点，但不是从他自己的经历或文化出发，而是从圣经文化出发。

理解象征是重要的，因为在圣经中有大量的象征。例如，象征性数字。这并不意味着每次数字在圣经中出现都含有象征意义，但数字往往具有特别的含义，如四十代表试炼、六代表人、七代表圆满或完全。圣经还有实物象征，例如铜、水和酵。圣经中的一些动物，如羊、狗和蛇也可能有象征意义。人也可能是象征性的，例如亚伯拉罕成为信心的代表。历史事件和仪式，如出埃及和割礼，也反复作为象征使用。

我们应该用理解任何象征性语言的法则来理解圣经中的象征。但是，当一个象征被用于预言未来的某样东西时，它势必带有超自然特点，并具有预言的本质。因此，当预言性象征被用于圣经中时，诠释预言的原则同样适用。

在探讨理解预表的方法之前，比较预表和象征的区别也许有帮助。

象征和预表

	象 征	预 表
定 义	用来代表另一事物之物，通常是以实物代替非实物。	预言性象征
实 质	象征一般用某个物体代表在实质上完全不同的另一个物体。粮和书在实质上颇为不同，但是粮却被用来代表圣经。	预表可能跟一般象征一样，与被预表之物在实质上有所不同，但它也可能是相似，甚至相同之物。动物献祭和整个祭祀制度都是在预言基督的牺牲和救赎之工。死亡是预表，和被预表之物的相似之处。麦基洗德和大卫都被看作是基督的预表，在此，预表与被预表之物都是人。
时间关系	象征没有时间性。它可以象征过去、现在和将来的某个事物。	顾名思义，预表指向将来。通常是一个旧约预表指向新约中救赎的某个方面。
本 体	同一象征可能代表着不同事物：种子可代表神的道（太 13:19）或天国之子（太 13:38）；水可以代表洁净、满足、圣经或耶稣；羊可以象征温柔或愚蠢，被动或献祭；鸽子可象征和平、温驯、神的子民或者圣灵；蛇，则可象征邪恶、撒旦或者智慧。	预表指向一个应验之物，即原型。圣经中的预表通常与救赎有关。在希伯来书中，会幕就是这样用的。
对应元素	通常，象征与被象征之物之间仅有一层对应关系，但如前所述，一个象征可能被用来对应多样事物。	预表与其原型之间可能有多层对应关系。逾越节是一幅细节的图画，预表着救赎的许多元素。同样，祭祀制度和会幕都含有与新约真理的许多层对应关系。

注意，预表中往往包含象征。新约解释说会幕预表了基督的救赎。然而，会幕里又包含很多象征，例如水象征属灵洁净。顾名思义，预表是神安排的一个明确的预言。如果释经者将圣经中没有指定为预表的东西称为预表，那他就成为权威，而不是圣经成为权威了。一旦限制被打破，“灵意化”和“预表化”就成了打开的门，导致对圣经几乎无穷无尽的滥用。将任何解释或应用称为预表，都是在赋予它圣经的权柄，再没有辩论的余地，因为“神已经启示了”。这种方法应当被摒弃。从圣经中发现并应

用平行经文是可行的，但在这种情况下，释经者应该明确指出这是他自 291
己的观点，而非出于圣经。

一个极端是，我们往往想对象征和预表置之不理，但问题是，圣经充满了象征；另一个极端是，利用预表乐在其中，随意发挥。我们必须拒绝这两种诱惑，把预表视为神所赐的美好有益的礼物，并且努力明白圣经作者的原意。注意，我在这里所用的是象征和预表技术层面的含义。如果说到象征化或预表化，其含义就宽多了，可能与我们在第二章中讲到的寓意化和灵意化具有同样的含义。我们在那一章得出结论：只有当作者本人或后来的圣经作者给出第二层或隐含意思时，灵意和寓意解经（在此处，我们可以加上预表化和象征化）才是正当的，否则，我们只限于按字句普通的字面意思加以运用。如果释经者认为旧约中充满圣经本身没有指明的预表性语言或象征意义，他就已经削弱了圣经的权威。

如果经文明确指出某一陈述为预表或象征，我们又该如何确定其含义呢？圣经作者的原意是什么？如果是预表的话，圣灵的原意又是什么呢？我们可遵循以下三个指导方法。

1. 考虑上下文。在解释象征或预表时，上下文尤为重要，因为在不同的上下文中，同一象征可能具有不同含义。

《马太福音》16 章 6 节清楚地指出酵代表错误的教导，但《马太福音》13 章 33 节的上下文中酵指什么呢？神的国不断扩张难道是坏事吗？其实，这里的上下文指向一件好事的扩展。

2. 参照其他经文。我们已经学过，后来的启示可能会确定某物为象征性的，虽然旧约经文中没有指明。因为圣经并没有指出约瑟是基督的预表，所以我们不应当这样说。他的经历中的确有与基督的相似之处，例如他客居埃及、被出卖、被提升为宰相以及他的宽容之心。但是，他 292
还有其他经历无法与基督的经历相对应，例如他与外邦祭司的女儿联姻，

给孩子起外邦名字，对自己的弟兄傲慢，将家人带离应许之地。此外，约瑟开创了人类历史上最高压的政府。将约瑟看作一个人物例证，要比将他当成耶稣的预表稳妥得多。

如果其他经文用了一个词的象征意义，那么当这个词在另一处意思不明确的经文中出现时，可以尝试以那个象征意义来解释它，但经文的上下文必须决定能否使用这个象征意义。例如，数字六被用来代表人（启13:18），但它是否总是含有这个意思？这必须由上下文来决定。在《以赛亚书》53 章中，羊（走迷）代表人，而在同一段经文中羊（温和驯良）代表主耶稣。因此，当羊被象征性地使用时，我们理应考虑作者是指上述两个意思，还是另有用意。

3. 让作者的用意决定。在确定一个象征的含义时，我们必须根据作者和直接受众对象征之物本质的理解找出适合的对应点。

既然没有一处指明《雅歌》所描述的关系预表基督和教会，释经者就不应该假定所罗门和圣灵意在用它做预表。但另一方面，旧约和新约都用婚姻来反映神与他子民之间理想的关系。因此，从雅歌中找到神与他子民间属灵关系的对应点和描述，便颇为合理。但是，释经者在解释经文时应当有一个中心目标，就是确定作者要表达的本意。如果所罗门意在写一首关于人间爱情的诗歌，那这就是释经者们应在所有丰富的象征中寻找的意思。之后，如果有需要的话，他可以指出它与神之爱的相应之处，并用作例证，而不是将神之爱作为所罗门的创作本意来诠释。

293 我们可以在象征中清楚地看到这一语言规则。当圣经告诫我们不要将珍珠丢在猪前，也不要把圣物给狗时（太 7:6），很多现代人敏感的神经受到刺激。这段经文怎么可能是指把属灵真理给那些没有预备好智慧地领受的人呢？我们怎能称人为“猪”“狗”呢？这类问题的答案不在于我们对某个象征的看法，而在于原始受众如何看待这个类比。以这节经

文为例，耶稣的听众不会分析猪的许多特性并用在人身上，而是整体理解将宝贵的珍珠丢在一头只对食物感兴趣的畜生面前的愚蠢与不合宜。我们之前探讨过，应该从原始受众的文化背景出发解释经文，这样的指导方法在诠释象征时显然是必要的，因为象征代表着一种正常的语言运用。同一指导方法也适用于诠释圣经预表。

犹太人是否将他们的历史看成历代每一个信徒个人属灵历程的预表？旷野象征一个正常的基督徒生活，还是在描绘一个挫败的基督徒生活？迦南地象征得胜的基督徒生活，还是象征天堂？圣经中有大量对以色列人流浪旷野的启示性解释，尤其可以合理地用于阐明基督徒生活的不同方面。但是，这些历史事件没有像逾越节、献祭制度和会幕那样被确定为对特别事件的预表，所以把它们当作对作者原意的解释来运用是不明智的。把它们当作预表，就是暗示作者的本意或神所启示的有权柄的解释。如果圣经没有指明某物为预表，我们依然可以找出对应点，以这些物体、事件或人为例进行解释说明，但将其定为预表就不妥当了。

我们已经较详细地探讨了如何在圣经预言中甄别修辞性语言的指导方法以及有关理解修辞性语言尤其是预表的指导方法。这是有必要的。因为圣经中大量的预言都是修辞性的，而且这部分的圣经比任何其他经 294
文更容易被曲解和滥用。下面我们将转向圣经预言的一个特性——时间参照。

特殊的时间属性

圣经的许多教导是永恒的，例如，道德诫命对所有时代的所有人都适用，象征也与时间无关。但是，圣经预言却与未来有关系。如果一个具体事件被预言时，例如耶稣的死，这不成问题。但是，新约清楚地指出，

旧约预言中的弥赛亚会降世、离去和再来，然而在旧约中，弥赛亚来临的预言既可能指他的第一次来临，也可能指他的第二次来临，还可能两次都指。不但如此，有的旧约预言是指不久之后发生的事件，新约却把它们也用在了几个世纪后才降世的弥赛亚身上。

> 这一切的事成就，是要应验主藉先知所说的话，说："必有童女怀孕生子，人要称他的名为以马内利。"（太 1:22—23）

虽然对大多数释经者来说，这段经文似乎是指先知自己的孩子（7:16，8:3、18），马太却说以赛亚的预言（7:14）是指弥赛亚由童女所生。一个预言怎么能同时指两个未来事件？这是圣经预言一个独特的时间特点。

复指

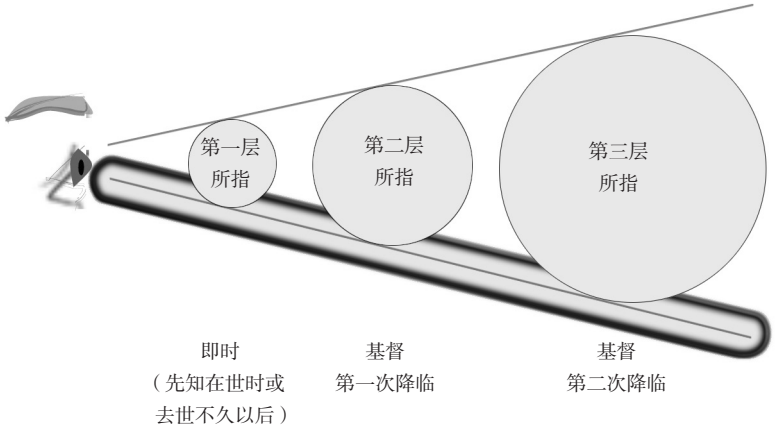
正如我们之前所论证的（一、三章），一个表述可以含有不止一个意思。这是一个常见的文学手法，它是幽默和密码语言本质上的东西。

但是，如果讲话人无意欺骗，那第二层意思要么在紧接的上下文中
295 澄清（例如在玩笑中，以免变成谎言），要么在一个更大的上下文中显明。例如，听众可能会得着一个密码，让他们能够理解那第二层意思，这随后的解释既可以是口头上的，也可以行动上的。

在预言中，先知本人想要表达双重应验，还是圣灵向后来的先知启示了第二层或第三层所指？对于这些问题尚存争议。但无论如何，大家应该都认同圣经中的某些预言确实存在复指，任何更大的应验或第二层所指必须由圣灵通过受启示的某位圣经作者陈明。当今的释经者并没有领受无误的启示或未经过圣经作者的额外启示。

有些人将这种复指称为"部分应验"，强调预言只有一个，但它既包

含一个部分应验，也包含一个更全面的应验。从前一个角度看，只有一种意思，但从后一个角度看，有两个或更多的意思。然而，持这种看法的人都认同，任何额外的含义都必须由圣灵指出。还有些人称之为“阶段性应验”，强调预言是一个，但将在未来有更大或更广的应验。圣经预言的时间属性可以由下面这幅图来说明：



思考一些含有复指的例子：　296

> 耶和华你的神要从你们弟兄中间给你兴起一位先知像我，你们要听从他。正如你在何烈山大会的日子求耶和华你神一切的话，说：“求你不再叫我听见耶和华我神的声音，也不再叫我看见这大火，免得我死亡。”耶和华就对我说：“他们所说的是。我必在他们弟兄中间，给他们兴起一位先知像你。我要将当说的话传给他；他要将我一切所吩咐的都传给他们。”（申18:15—18）

如果说这段预言先指约书亚，那它最终所指的是基督（约 1:21、45，6:14；徒 3:22—23，7:37）。同样，大卫在所作有关弥赛亚的诗篇中常常指他自己的经历，但最终完全的成就却是在他的后裔弥赛亚身上。《马太福音》24 章似乎是一个新约预言例子，其中有复指的含义。作者所想的显然是耶路撒冷城的毁灭，但最终的应验肯定是在将来。

分指

圣经预言的第二个类似的时间属性是所谓的分指。预言的一部分可能指一个未来事件，而另一部分则指第二个稍后发生的事件。在复指或“部分应验”中，同一个预言指向不止一个应验，第二个应验是同一个预言更为完全的最终应验。但在分指中，预言的一部分指示一个未来事件（临近的），而另一部分指示另一个未来事件（较远的）。最著名的分指的例子是《以赛亚书》61 章 1—3 节中的预言：

> 主耶和华的灵在我身上，因为耶和华用膏膏我，叫我传好信息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，
297 被囚的出监牢；报告耶和华的恩年，和我们神报仇的日子，安慰一切悲哀的人；赐华冠与锡安悲哀的人，代替灰尘，喜乐油代替悲哀，赞美衣代替忧伤之灵。使他们称为公义树，是耶和华所栽的，叫他得荣耀。

神悦纳人的恩年和他报仇的日子都在同一段经文中被预言。当主耶稣读这段经文时（路 4:16—21），他在中间停下来，评论道：“今天这经应验在你们耳中了”（21 节）。显然，这段经文的后半部分仍未实现，还在将来。这是分指的一个典型例子。

与此类似，思考以赛亚关于一个将要来临的弥赛亚的预言：

> 因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们，政权必担在他的肩头上。他名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。（赛 9:6—7）

同样，这个预言中包含了基督的第一次和第二次来临。我们能够理解，为什么基督降生之前的解经家们，没有看出那些关于一位谦卑、温柔，甚至受苦的弥赛亚到来的预言，与那些关于一个得胜君王到来的预言，在时间上有差别。这不仅仅是因为人们想要肉身脱离捆绑和一位得胜的君王，也是因为基督时代人们对于圣经预言主导看法的基础是，强调弥赛亚的第二次降临。

复指与分指中的元素不应该让我们感到惊讶。对预言未来和一系列有待发生之事的概述可能合理地包括数个元素，这些元素可能在后来会被分辨出来。圣经预言也是一样。在诠释某个预言时，不管它已经成就或尚待成就，我们都要谨记这些特点。我们的优势在于身处基督的第一 298
次来临与第二次来临之间，所以有些元素容易分辨。一方面，当表面上看起来像一件事的预言，在成就时分出几件连续性的事件时，我们要有思想准备。另一方面，如果我们相信自己发现了其他释经者不明了的不同事件和具体时间顺序，基督之前的释经者的经历应警告我们，不要高估了我们独特诠释的权威性。

如果我们对所发现的未来事件固执己见，当我们期待之外的事件发生，错置的教条主义可能会误导我们，正如 1 世纪旧约预言的研经者被误导一样。实际上，当人们坚信的观点被证明是错误的时，由此造成的错误理解可能会削弱信心，而不是建造信心。

总结

如果遵循合理的指导方法，圣经中的很多预言都是可以理解的。这些方法包括：从理解预言的字面意思入手；运用甄别和解读修辞性语言的指导方法；留意可能的复指或分指的时间特性。

既然已经较为详细地考察了有助于诠释圣经中大量存在的预言的指导方法，我们有必要再次强调起初陈述的目标。尚未应验的预言，其主要目的是规范我们今天的思想和行为。因此，我们在诠释过程中，应当将注意力集中在发现圣灵到底希望读者对该预言有怎样的回应上。如果基督说福音先要被传遍世界，然后末日才会到来，争执未来事件发生的顺序有什么益处呢？学习新约中大量有关传福音的经文，参与基督指定给我们的工作，岂不更有益处吗？当基督再临时，无论是活着还是死了的人，都要分享他的荣耀（帖前 4:16—17），这个事实是要给我们极大的安慰，而不是让我们为了事件发生顺序的精确划分而分裂。

预言的另一个目的，就是借着它的应验建立信心，这是我们要勤奋学习预言的另一个原因。那些已经被应验的预言应该增强基督徒的信心，挑战非信徒的怀疑。尚未被应验的预言应当被确认，特别是它们总体、明确的轮廓，以便当事件本身展现时，我们的信心能够被建立，以顺服回应其教导。

建议阅读书目

概览

Blaising, C. A., ed., *Three Views on the Millennium and Beyond*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.

Clouse, R. G., ed. *The Meaning of the Millennium: Four Views*. Downers

Grove, Ill.: InterVarsity, 1977.（柯楼士著,《千禧年四观》, 中华福音神学院）

Erickson, Millard. *Contempoary Options in Eschatology.* Grand Rapids: Baker, 1977.

Grenz, S. J. *The Millennial Maze.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992.

Ludwigson, Raymond. *A Survey of Bible Prophecy.* Grand Rapids: Zondervan, 1973.

Reiter, R., P. D. Feinberg, G. L. Archer, and D. J. Moo. *The Rapture and the Tribulation.* Grand Rapids: Zondervan, 1984.（亚彻等著,《被提——灾前、灾中或灾后》, 中华福音神学院）

Sproul, R. C. *The Last Days According to Jesus.* Grand Rapids: Baker, 1998.

圣经文本综述

Beiderwold, William E. *The Second Coming Bible.* Reprint; Grand Rapids: Baker, 1977.

Payne, J. Barton. *Encyclopedia of Biblical Prophecy.* Grand Rapids: Baker, 1980.

前千禧年观　300

Erickson, M. J. A *Basic Guide to Eschatology.* Rev. ed. Grand Rapids: Baker, 1999.

Feinberg, Charles L. *Millennialism.* Rev. ed. Chicago: Moody, 1980.

Kaiser, Walter C. *Back Toward the Future.* Grand Rapids: Baker, 1989.

Ladd, George Eldon. *The Blessed Hope.* Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

无千禧年观

Adams, Jay. *The Time is at Hand.* Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1970.

Hokema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

Wyngaardern, M. J. *The Future of the Kingdom in Prophecy and Fulfillment.* Grand Rapids: Baker, 1955.

后千禧年观

Boettner, Lorraine. *The Millennium.* Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and

Reformed, 1957.

Gentry, Kenneth L. *He Shall Have Dominion.* Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1992.

Kik, J. Marcellus. *An Eschatology of Victory.* Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 1971.

Rushdoony, Rousas John. *God's Plan for Victory.* A Chalcedon Study. Fairfax, Virginia: Thoburn Press, 1980.

特殊主题

Boyer, Paul. *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1992.

Collins, J. J., ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism.* 3 vols. New York: Continuum, 1998.

Green, J. B. *How to Read Prophecy.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984.

Hengstenberg, E. W. *Christology of the Old Testament.* 2 vols. 1858; reprint, Grand Rapids: Kregel, 1970.

301 Morris, Leon. *Apocalyptic.* Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

Petersen, L. *The Prophetic Literature.* Louisville: Westminster John Knox, 2002.

Porter, Stanley E. *The Messiah in the Old and New Testaments.* Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

Sandy, D. B. *Plowshares and Pruning Hooks*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002.

Seitz, Christopher R. *Prophecy and Hermeneutics.* Grand Rapids: Baker, 2007.

Sweeney, Marvin A. *The Prophetic Literature.* Nashville: Abingdon, 2005.

圣经出于神：
应用



原则

圣经是由神默示的，

因此在教义和生活上具有绝对的权柄。

简　介



304　这圣经能使你因信基督耶稣有得救的智慧。圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人规正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。（提后 3:15—17）

任何教导的权柄都来自它的源头。保罗在此指出神为整部圣经的源头。因此，圣经而且唯有圣经，才是教义与实践的最终权柄。但仅仅承认这个关于圣经权柄的基本真理并不能保证圣经确实成为一个基督徒或一群基督徒的最终权柄。圣经的目的是引人得救（提后 3:15）并且在生活与服侍上装备基督徒（17 节）。在这个过程中，圣经教导人要相信什么，不相信什么，应当如何行，不应当如何行（16 节）。但是，人们很可能在口头上信誓旦旦地以圣经为自己的最终权柄，同时却在信仰和行为上违背圣经。圣经因此变成了“傀儡君王”，享受着拥护者的吹捧和喜爱，但他们真正的权柄却是由来已久的传统、宗派的教义体系、文化模式，甚至是个人喜好。圣经如何成为基督徒生命或教会真正的权柄呢？

305　圣经在多大程度上真为权柄，取决于以下几个问题的答案：

谁说的？
他说了什么？

他是什么意思?
他是对谁说的?
神想要得到怎样的回应?

神学和圣经文学批判学试图寻找“谁说的”这个问题的答案。如果神不是圣经最终的作者，如果作者或说话人不是神授权的代言人，那么这话就不具备神的权柄。

圣经文本批判学，其次是圣经翻译，试图寻求第二个问题的答案:“作者说了什么?”

运用解经原则的解经必须回答第三个问题:“作者的意思是什么?”如果一个人对某一段经文的理解与圣经作者的原意有别，那么对于释经者和跟随他的人来说，这个解释就不是神的话语，就没有神的权柄。对于这个问题的回答是本书到目前为止所探讨的主要内容。

教会有数量可观的学者和文献回答这前三个问题。但是，应该由谁负责回答第四个问题，即确定圣经所教导的受众呢? 我们甚至没有专门的学科和指导方法能帮助基督徒或他们的牧师解答这一关键问题。本书第十九章将列出一些指导方法，回答“他是对谁说的”这一关键问题。

针对最后一个问题“神想要得到怎样的回应?”，确实有一个学科，我们称它为神学（见第十六章），但它几乎完全是关于神想要我们知道和相信什么。对于所有圣经学习最关键的一点,即神想要我们如何行事为人，我们往往张口结舌、临时发挥，最终误入歧途。我们只是教神学生们如何进行圣经评论、解经、归纳教义、讲道以及辅导，却几乎从未教他们该如何确定一段经文的受众，并带着权柄告知听众神要他们如何行事为 306
人。这就是教室里的释经学与讲台讲道之间巨大鸿沟的根本成因。因为圣经的明确性（揭示真理而非模糊真理），许多运用可以凭直觉进行。因此,无论是门徒还是训练门徒的人在这方面都做得不错。但更好的做法是，我们将应用的工作当作任务布置给释经者和神学家，或者将“应用”设

为一门新的学科，要求它总结出确定神既定的受众（第十九章）以及将真理应用到生活中（第二十章）的原则。因为这方面的疏忽，教会做出错误的教导，引发错误的生活方式，并为此付出了高昂的代价。

我的首要前提是，圣经本身必须回答以上这五个问题，我们的结论必须由经文的实际含义来决定。如果我们将来自其他资源的答案强加于关于圣经的作者是谁、文本、诠释、既定受众或神想要得到的回应等问题，就是将那些资源置于圣经权柄之上。

蒙哥马利（John Warwick Montgomery）写道：

> 我们应当视圣经经文自然、字面的意思为正确的，除非经文的上下文另有所指或者圣经其他地方确立的教义要求对该经文有更广义的理解。圣经之外的语言学以及文化绝不能决定经文的诠释，我们应当拒绝任何根据圣经以外的材料所得出的与某一段圣经经文的真理不符的解释。圣经之外的资料可能也应该就某一经文提出批评性的问题，但唯独圣经才有权回答关于它自身的问题。[1]

1 John Warwick Montgomery, "Whither Biblical Inerrancy?" *Christianity Today,* 29 July 1977, 42.

第十九章
明确神既定的受众



指导方法：
除非圣经在上下文或其他经文的教导中限定了受众，圣经的教导应当被普遍接受。

我们确定了经文的意思之后，就必须要在生活中应用。在本书的最 307
后一章，我们将探讨应用圣经真理的各项指导方法。但在此之前，我们必须先回答一个问题："这段经文的信息是针对历世历代的人，还是针对某个特指的人或群体，而不包括我在内？"

为了回答这个关键问题，我们先看衡量的标准。这个标准建立的前提是，唯独圣经才是信仰和生活的最终权威。因此，我们必须让圣经来决定任何一段经文神既定的受众。确定神既定的受众有几种方法：上下文、圣经作者、历史和其他经文。

上下文 308

一段经文的上下文可能指明了被限定的受众。作者既可能直接陈明他既定的受众，也可能通过上下文暗示。

作者指明受众

马太记录耶稣说“虚心的人有福了”（太 5:3）时指出了受众，即所有在灵里贫穷的人都有资格得祝福。路加记录耶稣说“你们贫穷的人有福了”（路 6:20）时，指明他的受众是世上所有物质穷困的人当中在场听到耶稣讲话的人。这里当然不是指所有贫穷的人都有福。人们对这两篇经文的混淆造成了颇多困惑，其实作者已经清楚地指明了它们的受众。

耶稣和保罗都从未结婚，他们也都教导了独身的优越性（太 19:12；林前 7:8）。然而，耶稣和保罗都在那些经文的上下文中限定了这一教导的应用。门徒评论道：“既是这样，倒不如不娶（因为不可离婚）。”针对门徒的这番话，耶稣说：“这话不是人都能领受的，惟独赐给谁，谁才能领受。”保罗说，如果男人们都能像他一样不娶妻室，那当然好，但并非所有人都能一直守独身。所以这一教导并非针对所有男性基督徒，而仅仅是针对那些有恩赐的人。重要的是，我们要根据经文的上下文，而不是自己的神学、文化或者个人倾向，来确定作者既定的受众——是所有人，还是只有基督徒；是旧约时代的犹太人，还是新约时代的基督徒；是 1 世纪的基督徒，还是所有基督徒；是仅限于经文指定的受众，还是包括其他人。

启示历史

圣经作者将神启示的救赎史记录下来，是要给我们榜样或借鉴（林前 10:11）。圣经的所有记录都是真实的，而历史是照着圣经的记录发生的。
309 但是，任何历史事件要成为具有权威性的行为规范、一个神给历世历代所有人的行为准则，必须由神授权的代言人指明。某个事件被记录为确实发生过，不一定就代表它是神普遍旨意的启示。

圣经作者在记录历史事件时往往不评论神是赞同还是反对。例如，罗得女儿们的乱伦（创 19:34）。即便圣经对某种行为做出了道德评判（称赞或批判），得出这个结论的原因也不一定会被记录。也许出于这个原因，圣经并没有在任何地方暗示任何历史事件因被记录在圣经中就变成了所有时代所有人的标准。

至于圣经中没有提到的行为就应该被禁止，就更没有根据了。但是，热心高涨的研经者依然不断从诸如《使徒行传》等书卷中总结出一些标准。他们根据使徒所做的和没有做的总结出一系列本土宣教事工的原则，包括什么是必须做的，什么是被禁止的。例如，给归信之人马上施洗，教堂里禁用乐器以及许多其他细节，都基于它们是否为使徒教会的一部分而被立为标准。很多人因此根据《使徒行传》而建立了讲方言是圣灵充满的必要标志这一教义。这可不是对圣经历史记录的合理应用（我们之后探讨什么是合理的应用）。让我们思考圣经中两种与历史有关的教导：历史事件以及针对特定的某个人或群体的教导。

历史事件。我想称这种文学体裁为“叙事体”，但是在今天这个后现代环境中，此术语可能会让人误解。如前所见，当今的一些释经者将整本圣经视为“叙事体”，否认圣经中的其他文学体裁。本书所持的观点是将历史性叙事体看作文学体裁的一种。圣经中的很多篇幅就是历史记录，或者所谓的“叙事体”。问题是，神意在我们如何理解并应用这些经文？

不管以利户对约伯的一番话是否能说得通，它都不具备启示真理的权威性，然而，《约伯记》本身是圣灵所默示的，意味着只有对人物语言的记录是准确的。

传福音的时候，我们常把保罗对狱卒说“当信主耶稣，你和你一家 310
都必得救”（徒 16:31）奉为准则，但拒绝将基督对青年财主相似问题的回答“变卖你所有的，分给穷人……来跟从我”当作规范性的。即便基

督在《路加福音》12 章 33 节中把它作为规范重申，我们依然如此。还有，为什么我们倾向于认为保罗的行为总是值得效仿，而彼得的行为则几乎总是相反呢？

一个事件或行为不应当单单因为被记录在圣经之中就成为现代人的行为准则。我们必须用圣经直接的教导来衡量它。

针对特定的人或群体的教导。圣经中的很多篇幅都是针对某人或某个群体的。只有当这些针对特定的个人或群体的命令与圣经其他地方的普遍教导相同时，它们才可以被视为普遍真理，而不能单凭这些命令本身。当神对摩西说“把你脚上的鞋脱下来……因为你所站之地是圣地”（出 3:5），或者基督对门徒说“解开（驴驹），牵到我这里来”（太 21:2—3），大家都认同这些命令是特定历史性的，不能将它们应用在摩西或门徒之外的任何人身上。

但是，这条原则会被滥用，使得所有基督和使徒书信的教导被变成特定历史性的，而不是普遍的行为规范。有些人认为基督教导的对象是他的门徒或特定的某些人，这些教导如今不适用于我们。还有一些人试图区分使徒书信，称其中一些为“信件”，另一些为“使徒书信”。他们认为信件的权威性低于使徒书信，因为信件仅仅是针对历史上的特定情况，并不是针对普世教会，因此，这些教导当今对我们不具有权威性。

也有人对《诗篇》中的诅咒诗提出类似问题：诗人的做法是对还是错？[1] 诅咒诗呼求神诅咒作者的敌人，它们是作者的经历与心情的真实反
311 映。但有些人质疑是否应当将这些经文视为神默示的见证。对于这个问题，我们依然坚持：任何解释经文的方法必须是圣经自己指定的方法，否则，圣经就不再是最终权威。使徒视基督的教导为最终权威。不但如此，没

1 See T. Norton Sterrett, *How to Understand Your Bible* (Downers Grove, Ill.: In– terVarsity, 1974), 176.

有任何内在证据暗示使徒书信与信件之间，或者《诗篇》作者的见证与神旨意的启示之间有区别。新约一致将《诗篇》视为神旨意的启示，彼得也以同样的方式看待保罗的书信（彼后 3:15—16）。

我们必须视《诗篇》、基督的教导和使徒书信在应用上为普世性的，是我们今天的规范，因为早期的使徒们就是如此看待这些教导。这一点始终是正确的，除非上下文明确指出这段经文受众的历史局限性，即针对某个人或群体。例如，当保罗在书信的末尾列出具体问候的名单和吩咐时，其上下文显然将这些命令局限于某个人或场合。在受众不易区分时，为了维护圣经的独立权威性，我们应该假定该教导是针对所有人的，而不能轻易地将它搁置一旁。放宽这条原则的适用范围会危及圣经的独立权威性，是我们付不起的代价。

总而言之，圣经本身可能会在紧接的上下文中，通过作者的直接陈明或明显的历史背景的局限来限定受众。

后续启示

后续启示可能会澄清某一教导的受众是谁。例如，并非所有旧约经文都适用于新约时期的基督徒。最明显的例子是在基督里废除的整套献祭制度（来 9—10 章）。但是，关于既定受众的任何变化必须由圣经来指明，那些没有圣经的授权、私自将任何圣经教导搁置一旁的人实际上窃取了圣经的独立权威。

有些人认为整部旧约都不具有规范性。他们认为，除非在新约得以 312
重申，否则基督徒不必遵守任何旧约教导。然而，这种要求是很危险的，新约没有在任何地方提出要重申旧约。新约作者和耶稣本人都把旧约（他们仅有的圣经）视为有权威的神的话语。没有新约中后续启示的授权，

不允许废弃旧约的教导。许多旧约诫命并未在新约中重申，例如禁止与野兽苟合、禁止强奸，它们难道就不再是规范性的吗？我们必须按照圣经看待自己的方式来对待它，视它为神的话语，对于基督徒生活具有绝对的权柄。

当然，新约可能会废除旧约中某一整体教导，因为将具体教导逐一废除是没有必要的。例如，所有描绘神与他的子民以色列国民关系的教导，都被新约中有关教会的教导所变更。基督说“我的国不在这世上”，旧约的情形并非如此。这一整体教导中的细节可能会在某处陈明，如基督叫人收起刀剑的命令。教会不应像古代以色列人那样用武力发展。但是，旧约中还有很多同属这一范畴的教导可能没有在新约中明确废除。尽管如此，它们也不再具有约束力，因为这一整体的教导都被新约变更了。例如，有关王位继承的教导只限于以色列，而不适用于今天的教会或政府，因为“基督的国不在这世上”。

在《加拉太书》中，保罗不仅不承认割礼为与神立约的必要记号，似乎还将包括割礼在内的整个体系都摒弃了。任何食物对于基督徒来说都不再有禁忌（可 7:13；徒 10:15），因此，对于今天的基督徒来说，饮食律例虽然有借鉴意义，却不再是标准。这样，旧约中的一些特殊教导都在新约中被明确废止了，其中包括有关宗教仪式的条文，以割礼为象
313 征的与某一特殊民族的立约关系，民事治理，饮食条例。

新约内也有后来发生变更的现象。在《马太福音》10 章 9—10 节中，基督不是叫 20 世纪的基督徒出门都不带钱。我们之所以明白这一点，是因为之后他取消了最初的教导（路 22:36）。但这里绝不是说让人们从圣经沉默之处得出荒唐无力的结论。以保罗写信给哥林多教会以后新约作者就再也没有提到方言为由，认为方言已被禁止，就是以外在标准强行改变一个明确的圣经教导。

但是，如果圣经某处教导的教义或行为看起来与另一处教导的相反，又该怎么办呢？两个教导怎能都针对当代教会呢？有很多时候，圣经中的两段或更多的经文表面看来的确相抵触。圣经都是神所默示的，因而是完全正确的，我们既然坚信这一基本教义，就应该尽一切可能解决这些表面上的出入，其中包括：运用所有释经原则以确定经文的含义，研究作者的写作意图、既定受众、语法、写作的历史和文化背景。如果经文的意思、受众或应用仍然不甚清晰，那么我们可以运用“信心类比”的方法（有关此概念的细节，参见第十六章）。塞莱里尔（M. Cellerier）在他经典的释经学手册中如此定义：

> 信心类比这一释经学方法借助真理的普遍特性来解释一段特定经文，其根据和权柄取决于它们所建基的经文的数量、一致性、明确性和分布。[1]

换句话说，在明显的出入无法调和时，更为清晰、更被强调的教导才是我们应该相信和顺服的。

在致力于解决圣经教导中的表面出入时，所有这些方法都是合理的。 314
调和相冲突的教导的另一个合理方法是，看二者是否都针对同一既定受众。例如，保罗似乎指出，男子留长发是不合本性的（林前 11:4）。但对于旧约时代的拿细耳人，蓄发倒是分别为圣的标志（士 13:5；撒上 1:11）。旧约与新约的受众不同，明白这一点有助于消除两处教导之间的张力。当然，这并不能解决另一个问题：若要在二者之间选其一，哪一个教导适用于今日的基督徒？为了解决这个问题，我们应当运用已经学到的多

1　M. Cellerier, *Biblical Hermeneutics,* trans. Charles Elliott (New York: Randolph, 1881), 172—81.

个指导方法。但将两段教导进行比较是有益的，显明了长发本身并不是涉及历世历代所有男人的道德问题。

注意，我们在应用任何尚未被调和的教导时，应当带着尝试性，而不是武断地认为哪一个就是最权威的。本章的主题很明确：圣经是历世历代各个社会的标准，除非圣经本身限定了它的受众。这种限定可能出现在紧接的上下文中，也可能出现在圣经的其他部分。

但有很多人根据其他方法将圣经教导的受众限定在圣经时代。如果我们接受圣经为最终权威，任何这一类的方法就是不可取的。所以，我们要在学习当代受众应如何应用圣经教导的指导方法之前，先思考以下一些不可取的限定受众的方法。

限定受众、确定应用的错误方法

有些人认为，如果经文正确，就必须被相信和遵守，但如果有错，就不是规范性的。当圣经说到神创造了第一对男女、基督视邪灵俨然存在、保罗教导丈夫与妻子在婚姻中的角色有别时，他们就会说这些教导有误，所以不必相信和遵守。解放神学家则采取了更为激进的方法，他们的神学思想以神在现今世上的工作为起点，神在人类历史中（例如在社会变
315 革中）的作为是他旨意的彰显。于是，圣经仅仅被当作资料来源，列举了神在历史上的作为。虽然这些方法推翻了圣经的权威性，它们却被自称为福音派的人所推崇。

还有一些方法不那么明显地背离圣经，我们无法一一细述。但是，我们在此有必要指出在信徒中影响最大的错误方法。首先，我们简单考察两种用文化因素来定义经文意思、限定受众或应用的方法，然后再来看两种使用某些原则来定义经文意思、限定受众或应用的方法。

用文化因素来确定经文含义、限定受众或决定应用

神在现今想要的回应。这种方法通过研究圣经字词来确定经文意思，但它的用意是发掘经文意思背后作者希望从原始受众那里得到的回应。一旦这种回应被确定，当今释经者就会通过被称为“动态对等法”的步骤提出以下问题：“我如何在今天的听众中产生同样的回应？”

这一问题的答案便是神旨意的启示，也就是针对当今的满有权柄的信息。

那些采用这种方法的人称这个概念为“文化限定”。释经者的任务是分辨圣经资料中能被普遍接受的文化因素，然后在当今的社会背景中再现神想要的影响。

在这种方法中，圣经经文就如同其他人类作品一样，反映了作者的文化。因此，研经者的任务就是将圣经真理从文化包装中解放出来，让它能够被应用于当代生活。为做到这一点，所有研究文化人类学的工具都用上了。当明确了作者在当时的文化背景下想要得到的回应后，我们就预备好以一种适合我们文化的方式在当今受众中寻求同样的回应。

例如，保罗教导属灵领袖应只有一位妻子（提前 3:2；多 1:6）。保罗 316
是这么说的，这似乎是他的真实想法。但他要达到什么目的呢？一位解经家会说，保罗是希望确保教会领导人在信徒眼中是合格的，他在立下与当时的社会文化背景相合的领导人标准。今天又如何呢？在某个非洲部落，对于领袖的要求正好相反——男人起码要娶得起两个妻子，否则便没有资格当领袖。那么，人们该怎样遵循保罗在《提摩太书》和《提多书》中的教导呢？在这个部落，男人必须至少有两个妻子才能成为教会的长老。虽然这与保罗所说的相反，但没关系，关键是要通过文化分析来发掘这一命令的目的，并以与某个文化相适应的方法应用于今天。

在这种解释圣经的方法中，当前的文化理解取代了使徒，成为教会生活的权威。其最终结果不仅事关教会可以根据具体文化背景来决定是否给信徒施洗，或教会可以根据当地的文化风俗治理教会，一些更基本的神学教导也会借着文化理解被修改。例如，有人教导即使不认识耶稣基督，人们也能通过相信他们对神所认识到的和他们的文化允许他们所接受到的而得救。

普世文化模式。唯有反映了某一普世文化模式的圣经教导才是对所有人具有规范性的。这种观点仅接受圣经中那些能反映普世文化的常规教导（具有神确定旨意的权柄），“不可偷窃”（出 20:15）就时常被用作一个例子。其他圣经教导则是受文化限定的，只适用于个别文化。

释经者的任务是将圣经教导从它的文化桎梏中解放出来，得到一个普世真理或原则。根据释经者的观点，基督反对离婚的教导、保罗反对同性恋的教导以及圣经有关妇女在婚姻中的规范角色的教导是受文化限定的，不具有规范性，所以不要求在所有时代和文化中被遵守。

317 这个观点与前一个相似，只不过释经者不是在经文意思的背后发掘想要有的影响，而只需要寻找经文意思中的普世原则。在这一方法中，经文的意思本身是成立的，但只有当它教导一个被普世文化接受的普遍真理时才是规范性的（可以普遍应用）。

在一次午宴上，我坐在一位顶尖的圣经语言学家对面。我们围绕着圣经中哪些教导具有规范性这个问题展开了讨论。

我问道：“您认为哪些教导要求所有文化、所有部族中的所有人都遵行?”

他立刻回答说：“那些具有普世文化的教导。”

“比如说?”

“嗯，我不太确定。”他有些迟疑。

“比如不可杀人?”

“对，没错，那应该是被所有文化接受的。”

“听您这么说我感到惊讶，”我答道，“我还以为杀死甚至吃掉被杀者在某些人类社会是一种美德呢。”

“嗯，是这么回事吧。”

我们继续探讨是否有普世的文化标准，却没有确切的答案。既然圣经本身并没有区分哪些教导是普世的，哪些是针对特定文化背景的，由我们承担这项浩大的区分工作，辨认所有普世文化标准，简直是不可能的。这样将导致把圣经大部分教导变为文化相对性的，圣经的独立权威因而被弃之不顾。

在第八章中，我们学习了如何通过文化背景来理解圣经作者的本意，又在本章的前半部分提出了通过了解历史背景来限定受众的方法。这些方法与我们刚刚批评的文化相对主义有什么不同呢?

文化因素的合理与不合理应用　318

另一种限定受众与应用的错误方法是误用文化因素。让我们思考一下文化因素的合理与不合理应用之间的区别。

历史和文化。历史与文化有合理的区分吗？历史不就是行为和事件的记录吗？文化不就是历史的一部分吗？历史和文化相互交迭，息息相关，因此有时难以区分。但我认为，区分历史与文化对于圣经诠释是至关重要的。

什么是文化？虽然存在很多定义，但当代的释经者们用文化这个词的技术性含义来泛指任何一个人类群体的语言、行为、道德、价值观以及做事方式。

让我们初步认同，圣经中那些未经过评价和解释的文化因素，可能

并不比未经过评价和解释的历史事件更具普世约束力。但是，二者之间有巨大的区别。圣经中的很多历史事件是未被评价和解释的，因此不具有规范性。但是，几乎所有圣经教导都在评价文化。圣经对人们的行为、道德、价值观和做事方式不断地进行评价、禁止或命令。若说神启示圣经的目的是要创造一个文化，创造属于神的特殊子民，这一点儿也不过分。神要改变文化，但同时他也使用人类文化作为启示他自己和他真理的载体。

圣经教导往往并非针对历史。没错，大多数历史事件显明了神的作为，但圣经仅仅是将事件的背景记录下来，而大多数圣经教导直接针对文化，因为圣经启示针对的是人类行为。

我认为，除非经文明确指出，否则圣经关于历史的教导并不具有规范性；圣经关于文化的教导则大都具有规范性，除非圣经本身设定了其局限性。我们已经看到，圣经在记录历史时往往不对行为的好坏予以评价，神必须主动通过启示才能使它具有规范性。大卫的多妻在经文中未
319 受谴责，但它不能被用作今天的标准。保罗按犹太教规许愿也一样。但是，使徒们的回答“顺从神，不顺从人，是应当的”（徒 5:29），虽然上下文中没有任何评论，它显然被视为应当效法的标准，因为在圣经其他地方有大量的教导。

的确，记录文化时，圣经也可能不加以评论，指出它是否应该被当作标准。在这种情况下，文化与历史记录一样不具有规范性。主人命奴隶在田里工作了一整天之后伺候他吃饭，也不对奴隶表示任何感谢（路 17），这是当效仿的雇佣关系的标准吗？我们不能得出这个结论。但是，圣经中未经评价的文化行为远远少于未经评价的历史事件，因为启示的目的就是要创造一种行为方式、一个文化。因此，不涉及价值观或者只具有文化相对性的记录并不典型。启示的目的就是改变文化，除非神主

动通过启示显明，我们才可以说某一文化教导不具有规范性。

因此，神对于人类行为的教导具有最终权威性，只有在圣经本身限定了既定受众或神想要的回应时，我们才能不再遵行。如果任何人将这类“文化性”的教导置之不理，他本人就变成了审判圣经的权威。

大多数人或许认同吃饭前给别人洗脚、女士不剪头发等其他类似命令是针对个别文化的，因此不适用于所有人，尤其不适用于我们！然而，我们却发现几乎所有圣经教导都可以这种方式看待。仅以某个圣经教导是文化性的、只适用于某个特定文化背景为由将它置之不理，就是建立了一条可用来将任何一个甚至所有圣经教导置之不理的原则。带着这样的观点，释经者就变成了凌驾于圣经之上的权威，可以根据某些文化标准从圣经教导中推理出那些被证明为普世的元素或原则，将它们定为人类信仰和行为的规范。

因为圣经历史事件与文化教导之间的不同，我们能够说圣经中未加 320
评论的历史事件不应该被当作普世准则。但是，我们必须认定圣经对于有关人类行为的教导（“应该发生什么”不同于“发生了什么”）是规范性的，除非圣经本身限定了受众和应用。圣经绝不受文化捆绑！相反，圣经作者写作的语言和上下文所体现的文化是神启示的载体，同时也是圣经教导要改变的对象。因任何圣经教导是文化性的而将它废置，就是使圣经受制于这种文化相对主义方法。

有效文化论。难道关于文化教导的上下文完全没有价值吗？难道文化绝不能用来确定受众或神想要的回应吗？也许，当圣经的某一教导是建立在文化的因素之上时，文化才是重要的。例如，保罗用了一个文化论据来支持他要大家亲手做工的劝勉（帖前 4:11）。圣经或许不会对某一教训加以解释，若是如此，所给的原因就成为教导的一部分。圣经在这里给出的原因不是什么普世道德原则，而是一个文化论据：“叫你们可以

向外人行事端正，自己也就没有什么缺乏了”（4:12）。换句话说，基督徒应该努力工作养活自己，向非信徒做好的见证。此训诫反映了当时的文化模式（行事端正），对于帖撒罗尼迦的信徒来说，这意味着体力劳动。既然这一论据是以文化为基础的，如果文化环境改变，原则（而非命令本身）就应被当作为普世标准。在这个例子中，文化元素不是从外部强加的，而是保罗论点的一部分。保罗没有把这个命令的文化背景定为普世标准，因此，我们不必复制“要工作”这一命令的文化背景。

还有另一种情况，文化元素或许可以在确定受众时被考虑在内而又不夺取圣经的权柄。圣经可能只针对生活在某种文化或历史背景中的群体，而这背景在其他文化中并不存在。如果圣经没有在道德层面命令我们再造这种环境，那么，应该被应用在其他环境中的是支撑这一圣经诫
321 命的普遍原则，而非受限于特殊文化和历史背景的诫命本身。除非圣经明确将某文化形式本身视为持久不变的，否则我们应该遵守这一合理的原则。例如，圣经要求我们善待动物或奴隶，并不要求我们一定要拥有动物或奴隶。对于 21 世纪的信徒来说，恩慈的原则必须应用于任何依靠我们的人或动物。因此,我们无须变成农场主或奴隶主才能遵守这条命令。

这条释经原则的意义涉及如何理解使徒书信这一文学体裁。某些释经者将所有新约书信都归为“历史叙事”，从而把使徒书信变成了释经者手中随意造型的橡皮泥，这样做是行不通的。保罗、彼得和约翰带着权柄书写，确信自己的话是从神而来的真理。初期教会就是这样看待使徒书信的。但是，这并不意味着在书信结尾处特定历史性的问安之类的经文是针对普世的教导，它们属于使徒指名的人。

“你们要亲嘴问安”（林前 16:20）就是一个特定历史性的教导，不适用于普世。但是，这个符合当时文化的特定问候反映了神家中合一和以礼相待的原则。因此，我们在这里可以说，有一个圣经原则埋藏在一个

特定历史性和文化性的命令中。

确定作者想表达的意思。如果某段经文的意思不清晰或带有明显与其他较为明确的经文有出入的教导（有关的详细探讨，参阅第八章和第十五章），为之提供背景的文化因素或许有助于我们弄清它的意思。但是，文化见解不能用来修正作者想要表达的直白意思，也不可用来决定神对某段经文既定的受众，这些必须由圣经资料决定，因为圣经才是我们的权威。

当前文化。明白当前的文化形式在两方面有帮助。第一，当前的现实挑战研经者重新考察已经接纳的解释。例如，科学理论驱使我们更加 322
仔细地考察对《创世记》的传统解释，正如废奴运动要求我们的先辈们重新思考神有关奴隶的旨意，女权运动也迫使人们重新考察女人的角色。

第二，如果我们要将永恒真理正确地应用在我们目前的环境中，那么准确解读当前文化元素就是至关重要的。但是，当代习俗和人类学理论不可成为规范，反过来改变圣经直白的意思。例如，关爱并珍惜妻子的命令（弗 5:25、28—29）在不同文化中必须有不同的应用。在美国，如果丈夫从不在他人面前赞美妻子，且拒绝在机场大厅与她拥抱道别，那么他可能是在违背使徒的教导。但一位日本丈夫这么做可能就不是爱的表达，反而会让人议论，使家人蒙羞。真理必须合宜地应用在每一个文化背景中。但在这样做时，圣经直白的教导不能被搁置一旁。

最后，在运用文化工具时，我们必须持谦虚的态度，因为我们在语言、历史、文化和地理等各个方面都与圣经启示的原有背景相距甚远。我们必须运用这些工具，但拒绝被其所用。

运用某些原则来定义经文的意思、界定受众或确定含义

只有原则可取。只有原则可取，而非教导本身。这个观点与唯有圣

经的直接命令和教导才对现代基督徒的行为有约束力这一普遍看法正相反。当然，后者的论点是站不住脚的，因为圣经中充满了具有普遍原则的教导，而非具体命令。事实上，圣经不仅仅是格言、方程式和具体规则的结集，它更是原则之书。但是，与之相反的论点似乎渐渐流行：具体的教导和直接的命令不具有普世性，而只有直接教导背后的原则才具有普世性。

323 这个方法很吸引人，不仅仅因为从某种意义上说它使生活变得更容易些，也因为这个方法中的一个重点是忠实于圣经的权柄。这种方法将规范性的教导限于圣经具体教导的原则，不是企图推翻或绕过圣经，而是落实圣经的权柄。

但是，圣经在何处教导了这样的方法呢？经文哪里告诉我们神的真理以及他对人旨意的具体宣告不是规范性的，而只有它们背后的原则才是呢？旧约与新约都将圣经的直接宣告视为规范性的。若基于上述理论不承认直接教导的权威性，就是不允许圣经有所选择。圣经既给出普遍原则，也给出具体教导。

从个别教导中提炼出普遍原则是合理的。但是，不能反过来让原则修订直接教导，甚至阻止人们应用直接教导。将任何圣经的直接教导置之不理，只承认从中推理出来的原则为规范性的，是强加了一个圣经之外的概念，违反了圣经的权威性。

只有基于神属性的教导才是规范性的。只有基于神的属性或创造次序的教导才是规范性的，其他教导有可能只是暂时的，也就是说不适用于今天的信徒。这种观点与前一个例子存在相同问题，即圣经本身从未提出过这种区别对待圣经教导的原则。这样一来，释经者就成了权威，审判可能在他看来不符合神的属性和创造次序的圣经教导。

不仅如此，在应用这一原则时存在一个问题。人类的堕落是基于神

的属性，还是创造次序？尽管它本身是神学性的，却似乎并不基于任一者，是吗？难道有关圣餐和守圣餐礼的教导不是仅仅基于基督有权柄的话语？这虽然不像是以神的属性或创造次序为基础的，却是基督定为规范的一种文化形式。妻子当顺服丈夫的权柄以及同性恋行为是错误的，这两个 324
诫命又如何呢？如果任何未被圣经本身限定的直接教导是规范性的，那么这两个教导就是规范性的。但是，若只有那些能证明在本质上是神学性的或者确定是基于神的属性或创造次序的教导，才被视为规范性的，那么这两个教导连同其他很多圣经教导，都成为理所当然的争论。

在任何圣经教导中寻找神学基础、神属性或创造次序的基础，这样做在很多方面都非常有益——能够显明这种根基可以巩固或澄清具体教导，有助于分辨具体教导背后的普遍原则，这种方法可与经文的其他因素一起，帮助人鉴别出经文是否具有规范性。但是，仅仅因为某一具体的圣经教导的神学本质无法被证实而将它置之不理，就是引入一个不符合圣经、违背圣经独立权威的释经原则。

总结

圣经本身必须决定神要让谁相信、顺服某一教导。如果上下文本身没有指明，我们可以借助其他经文。但最终，我们不应该将圣经之外的标准强加于圣经、不允许圣经被应用到现代人的生活当中。

圣经是神对全人类旨意的启示，因此，圣经中的任何教导都应该被视为当代信仰和生活的标准，除非圣经本身否认。然而，确定某一教导的既定受众并不自动显明它对于信实的门徒训练有何具体意义。神想要什么回应？第二十章将回答这一问题。

325 建议阅读书目

Carson, Donald A. *Biblical Interpretation and the Church*. Grand Rapids: Baker, 1988.

Cellerier, M. *Biblical Hermeneutics.* Charles Elliott, trans. New York: Randolph, 1881.

Larkin, William J., Jr. *Culture and Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids: Baker, 1988.

Sterrett, T. Norton. *How to Understand Your Bible*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1974.

第二十章
确定神想要的回应



指导方法：
神想要我们以信心和顺服回应圣经的直接教导和原则

圣经学习的目标是将圣经真理应用到生活中。如果不加以应用，所 327
有为确定作者本意所付出的努力都将成为徒然。实际上，知而不行是双重的不顺服。

不幸的是，许多研经者并不认真探究作者原意，一味地从自己在读经时所得出的主观印象中“得祝福”。如果教导他们只按本书前几章给出的指导方法仔细寻求圣经真意，他们可能会因为不能随意断章取义、发挥想象力而觉得枯燥或过于学术。这可以说是个悲剧，因为这样做不但忽视了圣经的写作目的，而且还打开了一扇随己意解经的门，认为自己的主观印象是从神而来、满有权柄的信息。神通过先知和使徒将他旨在我们明白、相信和遵守的真理启示出来。因此，我们必须努力理解圣经，好让我们所相信和顺服的确实是他的旨意，而不是我们自己的想法。

相反，另一些人非常认真地查考圣经作者的本意，却没有认真地将 328
这些道理付诸实践。他们钻研神的话，却很少花时间思考神想要的回应。这样做比未能理解圣经作者的原意更致命。圣经学习的目的是，让我和

我负有属灵责任之人在生活中活出信心和顺服。[1]

应当怎样从理解走向实践呢？如上一章所见，我们必须首先确定某个教导是否要求当代信徒遵行。我们的前提是，除非经文自己通过某种方式限定了受众，否则所有经文都是针对我们的。一旦某段经文的受众被确定，那我们接下来要问的就是：神想要从我或我有责任传达神真理的人那里得到怎样的回应？神想要的回应是信心和顺服。但教义的内容和顺服的方式并不总是一目了然的。神通过圣经以两种方法启示他的旨意：直接宣告和普遍原则。我们应当分别考虑这两种情况，因为对二者起初的回应是有所区别的。

直接的宣告和指示

当圣经教义被直接宣告时，神所要的唯一回应是信心。神的存在、属性、圣子降世为人和人的罪性都是要凭信心接受的直接启示。同样，关于我和其他信徒应当如何行事为人的直接指示，其中包括跟随耶稣、常常祷告、原谅邻舍等，圣经明确要求的回应是顺服。

当圣经明确地教导某个教义时，神要我们相信。“相信”不仅仅意味着简单地承认某个教义是正确的。例如，我们要应用神对万有的主权治理这一真理时，就要思考它的意义，从中找到如何在当前的环境下应用。我是不是惧怕？是不是有基督徒朋友总为未来担忧？应用是指我们明确
329 地面对我们相信的每一个教义，并且学习以信心回应它。

圣经中充满了对神所有子民的应许。我们的责任不仅仅是通过分析经文以及将一个应许与圣经其他教导（如定义该应许的教导）相联系以

---

1 这本书对学习圣经应用的指导方法很有帮助：*Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching,* by Walter G. Kaiser (Grand Rapids: Baker, 1981).

确定它的意思。神已应许供应我们一切所需，但我若无法让自己心中宁静满足，就还没有完全应用这个应许。

圣经中不光有真理要相信、有应许要领取，还有命令和训诫要服从。例如，要真正看别人比自己强可能不容易，我只有检查自己对生命中每一个人的态度，请求神帮助我遵守这条命令，然后才能开始将它应用到我的生活中。你的教会中是否有人心怀嫌隙？会众之间是否只停留于表面的礼节性关系？神说，我们若想得到他的宽恕，必须彼此宽恕，并且彼此相爱。教会的带领人若不查考圣经中所有关于信徒关系的教导，若没有不断寻求途径改变错误的或有欠缺的关系，那他就没有迈出圣经学习的最后一步，也是不可或缺的一步，即应用。

尽管不易做到，但教义的直接宣告或针对生活的明确指示对于信心和顺服的要求通常是明确的。但非直接的教导呢？它不具备同等的权柄吗？当教导的形式不是直接的命令时，它对信心和顺服的要求就没那么强吗？不，因为圣经既包含直接的指示，也包含普遍原则。要注意，圣经的普遍原则与直接教导具有同样的权柄。例如，人们不仅不能骂人是“拉加”（太 5:22），也不能用任何其他含有贬义的词语。然而，对于一个教导，如果圣经没有设定某种条件，现今也不具有这样的条件，那么具体教导本身和它背后的原则一样具有规范性。在《提摩太前书》2 章 2 节中，为君王祷告是一个具体教导，为美国总统或州长祷告便是对其中原则的应用。我们不必为了遵守命令而设立一位君王，只需遵守这条命令背后的 330
原则即可。但如果你的确有一位君王，就要遵守这个具体的教导，为他祷告。如果弟兄的脚脏了，就为他洗脚（约 13 章），但他若一时不需要这样的帮助，就用其他方式服侍他。

注意另一个将圣经中的具体命令与原则相联系的指导方法。不能像某些“情境主义者”那样，用普遍原则（例如爱）取代圣经中的某个直

接指示。如果圣经命令一个人持守婚姻，那他就不能借着爱的原则寻求离婚。他没有权利从一个禁止多妻制的直接指示中推理出一条原则，然后应用该原则违反这个教导本身。这么做不仅是允许多妻制，而且是在某种环境下要求多妻制。具体教导及其普遍原则都是规范性的，要求所有时代的所有人都相信并顺服。

在普遍原则上分辨神所要的回应并不总是像在具体教导上那样明确。因此，我们的任务是承认每一个圣经原则完全的权柄，仔细确定这原则是什么，认真思考这一原则的意义，并将它付诸实践。

普遍原则

普遍原则是指可以应用于一种以上情况的规范或标准。然而，对这种原则的回应当与对具体指导的回应相同：信心和顺服。因为普遍原则不总是一目了然的，所以给我们的信心和顺服增添了色彩，需要我们勤奋、开放以及有勇气。也就是说，我们要勤于探究、愿意改变和勇于挑战传统的解释。

圣经的普遍原则是从哪里来的？基本上说，圣经普遍原则的来源有四点。让我们逐一详尽地查考。

直接陈明的原则

从某种意义上说，“要爱人如己”（利 19:18）是一个直接的指示，但
331 它同时也是一个普遍原则。圣经在其他地方具体阐述了爱应当如何表达。但是，我们必须发掘出该命令对当代生活的全部意义，因为圣经并没有将它的相关原则应用到所有的当代问题中。例如，这一原则如何体现在雇佣关系或跨国公司的政策中？我们一生都当对该原则的应用孜孜以求。

从直接宣告中提出的普遍原则

普遍原则可以从一个或一组直接教导中推理出来。例如，圣经中有一系列关于性纯洁的直接指示。“不可奸淫”（出 20:14）、“凡看见妇女就动淫念的，这人在心里已经与她犯奸淫了”（太 5:28）。这类诫命背后的原则与性纯洁有关，这条原则背后还有一条原则，就是忠贞，而忠贞背后又有一条原则，就是爱。

总结出一条有关圣洁的普遍原则不但是合理的，而且是必要的，能让圣经在当代人的生活中成为切实的权柄。例如，看色情图片或窥阴癖行为在圣经中没有被直接定罪，因此，一些福音派心理咨询师就用色情图片来医治有问题的婚姻。但如果从圣经一系列的诫命中得出一条非常明确的原则并加以应用，上述事情就不可能发生。身心上的纯洁是从很多教导中总结出来的原则，这些教导涉及的主题包括性、罪的本质（意识上的和肉体上的）、忠贞、爱，等等。

从历史事件中提出的普遍原则

一个历史事件总会有它的意义，否则，历史事件也就不会被写进圣经了，而且它们的意义往往不只一个，这些意义无非是提供必要的历史背景。这一类事件可以被当作例子来阐明一些重要真理。但我们若想从历史事件中提出一个普遍原则，必须要根据圣经对该事件的解释，而不 332
能擅自提出教义或原则。

圣经只是对所记录的部分事件做出了评判——要么是称赞，要么是谴责，有时还会进一步解释称赞或谴责的理由。这一类经过解释的事件有助于我们从中提取普遍原则。例如，既然亚伯拉罕因献以撒而被称为信心的典范，那么我们就可以理所当然地认为他的行为是应当称赞的，

即使我们本来可能不会这么想。既然圣经赞许埃及接生婆说谎，谴责亚伯拉罕和撒拉说谎，那我们在将这些例子应用于当前行为之前，必须先找出圣经赞许或谴责背后的原则。可是，如果圣经并没有说该事件是否应当受称赞，我们就不可从中提取原则或将它应用在自认为相似的情境中，我们不能以圣经记录的情景为权柄树立一个标准。

我们要远避恶人的错误，并从对他们的惩罚中得到警诫（林前10:11）；我们要以义人为榜样，特别是他们的行为被用作例证来阐明神旨意的时候。保罗反复告诉我们要效法他，因为他效法基督。然而，保罗分裂犹太会堂建立教会的模式是我们当效仿的榜样吗？诸如此类的历史事件必须借助圣经直接、明确的教导加以解释。只有这样，它们才能作为某个原则的释例应用到现实生活中。如果圣经没有表明神是否赞同该行为，我们就不能擅自带着权柄加以应用，或将它作为榜样要求别人效仿。

思考约伯的故事。如果我们从中得出所有试探都来自魔鬼的原则，是不合理的。某一历史事件（例如约伯的经历）只能够得出这样的原则：某些试探是出自魔鬼的。因此，我们可以说某一具体的试探可能是撒旦的作为，但若说所有试探都直接来自撒旦，则需从其他地方找到证据。

333 保罗对腓立比的狱卒说："当信主耶稣，你和你的一家就必得救。"这是对一个历史事件的记录，我们可以合理地推论说，这句话也可用于其他人。但狱卒问保罗的话是"我该怎样做"，而不是"任何人在任何地方、任何时间该怎样做"。保罗根据他的问题，具体告诉他该如何行。我们不能从保罗针对狱卒的回答得出一个关于如何得救的教义。这教义必须从其他地方证明。彼得回答一个类似问题时说"你们各人要悔改……受洗"，基督回答一个类似问题时说"变卖你一切所有的，分给穷人……来跟从我"。我们不能凭自己的喜好从这些教导中挑选，而必须研究所

有圣经数据，并以圣经教导为依据建立一个在任何特定历史背景下都有效的普世标准。

圣经中非历史性书卷所记载的历史事件也可用来提取可应用于今天的普遍原则。例如，在《罗马书》15、16 章中，保罗记录了很多关于他个人的细节，并向当时居住在罗马的人给出了具体吩咐，还包括许多问安。这段经文主要针对历史上特定的群体和事件，其中大部分教导都不能被直接应用于我们。但是，这其中也掺杂着一些普世性的教导。保罗有一个原则，就是不在福音已经传到的地方传福音（罗 15:20）。这并不是所有基督徒甚至宣教士都必须效仿的原则，而只是保罗特定的“工作说明”。但是，当保罗说到外邦教会在属灵上受过耶路撒冷基督徒的恩惠，因此有责任在物质上资助那些基督徒时（罗 15:26—27），他似乎暗示了一条普遍原则。为什么？不仅因为这一教导在圣经其他地方明确给出过，还因为保罗在同一段经文中给出了该责任的原因。这原因是作为一个基本原则给出的：他们应该给予，因为他们在属灵上得了好处。

我们还可以从祷告和诗歌中引申出普遍原则。如果它们反映了敬虔之人对神敬虔的回应，那我们应该可以放心地这样祷告、吟唱。但是，只有当这些祷告和诗歌是出自被圣灵默示的圣经作者时（例如大卫或保 334
罗），才具有无误真理的权柄。即便如此，应用时仍要小心。例如，所有基督的祷告并非都适合我们效仿。牧师或许可以用基督为门徒的祷告为会众祈祷：“你所赐给我的道，我已经赐给他们。他们也领受了……我不求你叫他们离开世界，只求你保守他们脱离那恶者”（约 17:8、15）。他甚至可以继续这样祷告：“你怎样差我到世上，我也照样差他们到世上”（18 节）。但是，他不能这样祷告：“父啊，我在哪里，愿你所赐给我的人也同我在那里，叫他们看见你所赐给我的荣耀”（24 节）。虽然有的牧师这样做，但它并不恰当！

总而言之，历史性经文在引申出普遍原则时的权威性分为三个层次：

1. 如果圣经本身对某一事件进行了评价，并给出了评价的原因，这一历史事件具有提出普遍原则的最高权威。

2. 如果圣经对某一历史事件的褒贬进行了评价，但并没有给出明确的原因，那么我们可以将这一事件与圣经明确的教导一起用于提出一个原则。但按这种方法提出的原则不具有同等确定的权威。

3. 应用性最低的是圣经未做任何评论的历史事件。虽然这些经文或许可以用做圣经其他地方明确教导的真理释例，但它们不能单独被用于建立规范性的基督教教义或行为。

从不能被直接应用到当代生活的经文中提出的普遍原则

如前所见，圣经中很多诫命或教导是：（1）被上下文限定了受众或应
335 用环境的；（2）被后续启示修正的；或者（3）看似与圣经中更明确、更强调和持久的教导相抵触的。然而，因为它们出自神，这些教导在某方面反映了神的旨意。因此，神虽然无意要每个人都遵守这一具体的教导，但它们背后一定有某些与神的品格相合的普世真理。既然它们是局限于当时或者后来被修正的，怎么会有任何价值呢？

如果圣经给出了某个诫命或教训的目的，即使教训本身不是普世性的，它也具备普遍应用的原则。在从历史性经文中提出原则时，可运用同样的方法。也就是说，如果圣经给出了目的，那目的就成为一个不变原则的基础。例如，神命令约书亚赶走迦南人，使之成为以色列人的居住地，这难道意味着神想要教会向占据同一个地方的穆斯林发动圣战吗？

当然不是。但神为什么要那么做？圣经告诉我们，因为他爱以色列人，而这个原因是神所有行为背后的一个不变的原则。

但是，如果圣经没有明确揭示诫命的目的，又该怎么办呢？我们可以从不适用于当代人的教导中推导出潜在的普遍原则吗？与历史性经文一样，如果我们能够发现它与普世教导的明显对应关系，那么运用这个有限的教训作为神旨意的解释或许是恰当的，但是，这种解释与对经文的任何其他当代应用一样，不具备启示真理的权柄。

思考圣经中（尤其是旧约中）直接且明确地表明了教导的目的，但是被后来的启示修正过的经文。

例如，神在旧约中会直接地、明确地命令征战。在教会历史中，很多人都认为这一点支持正义的、攻击性的战争。然而，耶稣基督教导基督徒不要抵抗，而且明确说他的国不在这世上，不应该用武力保卫或扩张他的国。但是，不论基督的教导对人际关系或国际关系有什么意义，我们都不能说所有战争都是违反神旨意的。哪怕神仅命令发动 336
过一次战争，也表明神并非完全不能接受战争。既然有些战争是正当的，有些是不正当的，那我们就不得不寻求这些命令背后的原则，来解决这些教导表面上存在的冲突。因此，我们或许可以从一段不能被直接应用到当代生活的经文中提取这样一条普遍原则，即战争并不总是错误的。

我们已经考察了从圣经中提出原则的四种方法。当这些原则明确是神的旨意时，它们就与那些明确的教义或指示拥有同等权柄，需要我们以信心和顺服回应。神的启示中充满了各种原则。马歇尔博士（I. Howard Marshall）如此强调说：

我们应当从某一特定境况的圣经教导中挖掘潜在的圣经

> 原则，并将这些原则应用于我们当前的境况和问题上，而不是直接将某一圣经境况应用于现代，无视两者的差别，错用经文佐证。[1]

麦克森（A. Berkeley Mickelsen）提出了相似观点："经文的应用包括从这段经文中发掘出一个适用于所有神子民的原则或者适用于相似处境下的每一个人的原则。"[2]

如果这些见解不会导致反对圣经直接宣告的应用，还是很有价值的。不论是圣经的直接宣告还是以正确方式提出来的普遍原则，神都期待我们用信心和顺服去回应。

请注意有关普遍原则的另一个事项。虽然圣经明确启示的原则具有神旨意的全部权威性，但信徒或教会对这个原则的应用则不具备同样的无误性。我们在运用时可能会犯错。但无论如何，我们有责任不断地以我们对这些原则及含义最清楚的理解来加以应用。

337

应用经文的指导方法

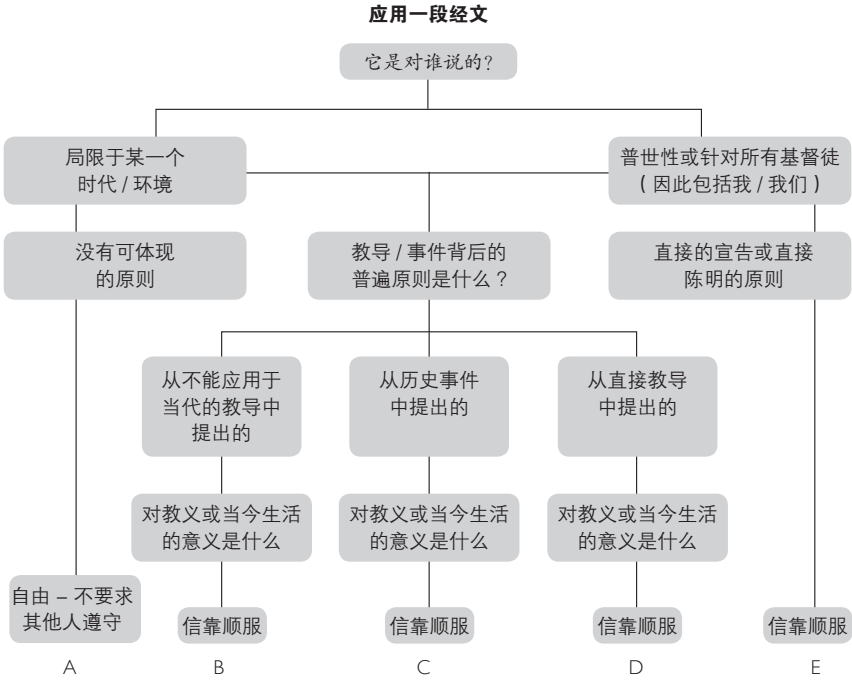
下面的这个流程图可能有助于我们使用前面所学的指导方法应用一段经文。请思考我在流程图中以《使徒行传》2 章 44—45 节为例的分析。

338 这节经文说："信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产、家业，照各人所需用的分给各人。"

---

1 I. Howard Marshall, "Is the Bible Our Supreme Authority?" *His,* March 1978, 12.

2 A. Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans. 1963), 357.



图表 1

这是对谁说的？作为一个历史事件的记录，它局限于另一个时代和环境。注意下一个问题：该教导（事件）背后的普遍原则是什么？这是历世历代所有社会的基督徒都要遵守的行为准则吗？既然这一行为在此处和更为明显的《使徒行传》4 章 33 节至 5 章 11 节中的记录是正面的，那么我们至少可以总结出一条原则：在基督徒社群中共享财物或变卖财产，将所得的给需要的人，这不是错误。只有圣经设定了限制或在其他经文中加以谴责的情况下，这种行为才能被视为错误的。既然圣经没有限制或谴责，那么我们必须承认，这种行为至少在某些时候、对于某些基督徒来说是恰当的。

但请注意，路加并没有给出这个行为的明确原因。既然他没有明确

提出原则，那我们就不能将它变为规范性的，要求所有基督徒遵行，也不能把它归入图示的最右边（E 列），视之为直接陈明的原则。在这一点上我们还有更进一步的证据，证明此行为是有限制性的（徒 5:4）。圣经并没有要求早期的门徒必须变卖所有的，或者奉献全部甚至部分所得之规定。那么，我们能从这个值得称赞的行为中提取出一个什么正面的原则呢？根据图示（B–D 列），它对教义或当代生活的意义是什么？

这个例子似乎将慷慨舍己的奉献描述为一种生活方式。对教会成员的物质关怀负完全的责任似乎被视为标准。无疑，这里还有其他原则。当某个原则在圣经其他地方的直接教导得到重申时，就会更加有力。实际上，它们就因此变成了命令。“信靠、顺服”就是一个由原则转变而来的命令，相信神会供应你的一切所需，好让你能够慷慨给予，甚至变卖财产供给他人。我们应该委身于舍己的生活方式，委身于对其他教会成员完全负责的关系（普遍原则，C 列）。

让我们依照这个步骤分析另外五段经文：《提多书》1 章 5 节、1 章 6 节，《诗篇》121 章 3—5 节，《马太福音》5 章 39 节和《使徒行传》1 章 8 节。

339 ## 《提多书》1章5节

> 我从前留你在克里特，是要你将那没有办完的事都办整齐了，又照我所吩咐你的，在各城设立长老。

我们从流程图的顶部开始看：这些话的对象是谁？它是对一个特定的人（提多）说的，他和另一个特定的人（保罗）之间有特定的关系。所以，这节经文局限于另一个特定时代或环境，不能当作选立长老的标准。另一方面，将这节经文与圣经中许多直接的教导一并考虑，它对教义和当代生活的意义是：没有负责任、按圣经原则按立的领导人，这样的查经小组或

校园团契不是真正的教会。它所要求的回应是，使这样一个团体成为一个教会，或者让其成员加入某一教会，而不用该团契代替教会（普遍原则，B列）。

《提多书》1章6节

若有无可指责的人，只做一个妇人的丈夫，儿女也是信主的，没有人告他们是放荡不服约束的，就可以设立。

我们依然从“这句话是对谁说的？”这个问题开始。注意，在5节和6节之间有一个转变：5节是使徒对提多这位助手的一个特定的指示，6节则立下了决定什么人符合长老资格的标准。如果将它与另一段对应经文（提前3:4）一起考虑，就可以看出这节经文显然是针对我们的。它是一个直接宣告，毫无疑问需要我们遵守（E列）。那些不符合资格的人不应该做长老。注意，我们有必要做一个词语研究，以决定英王钦定本中的faithful（相信的或信实的）是否应当按照新美国标准译本译作children who believe（儿女也是信主的）。如果真是这样，那标准就更高了，会将当今大部分长老排除在外！但无论如何，一旦经文的意思被确定，我们就应当以信心接受并遵行（信靠并顺服）其教导。

《诗篇》121篇3—5节　340

他必不叫你的脚摇动，
保护你的必不打盹。
保护以色列的，
也不打盹也不睡觉。
保护你的是耶和华，
耶和华在你右边荫庇你。

这篇经文是对谁说的？其形式是写给神子民的一首赞美或见证诗歌。它仅仅针对以色列人吗？如果是，对于非犹太人来说，它就应该被归到图示中局限于某一个时代 / 环境一列。新约将这首诗篇与其他见证性诗篇都当作是写给所有神的子民的，包括以色列人。因此，通过圣经自己的解释，这个局限性的教导变成了适用于所有神的子民的普世原则（普遍原则，D 列）。这是关于神和他的儿女的美好真理，应当被完全相信并遵行。

《马太福音》5章39节

> 只是我告诉你们：不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。

这个教导是针对谁的？当然是针对我们（E 列）的，否则我们就有麻烦了，基督的任何教导都无法确切地应用到我们身上。而且，如果基督没有用他的生命和教导揭示出神想要的回应，我们就毫无指望得知神的旨意。看来，这是一个直接的宣告。它的确是。但圣经的其他教导又对它进行了修正。实际上，当基督被人打一边的脸时，他也并没有真的转过另一边来让人打（约 18:22—23）。因此，我会将这一教导从直接宣告移到普遍原则：从直接教导中提出的普遍原则（D 列）。换句话说，这节经文明确教导不抵抗。但我们应当将它与圣经中涉及该主题的所有其
341 他教导相联系。它对教义和当代生活的意义应当被信实地总结出来并彻底遵行，相信主会对后果负责。

《使徒行传》1章8节

> 但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路

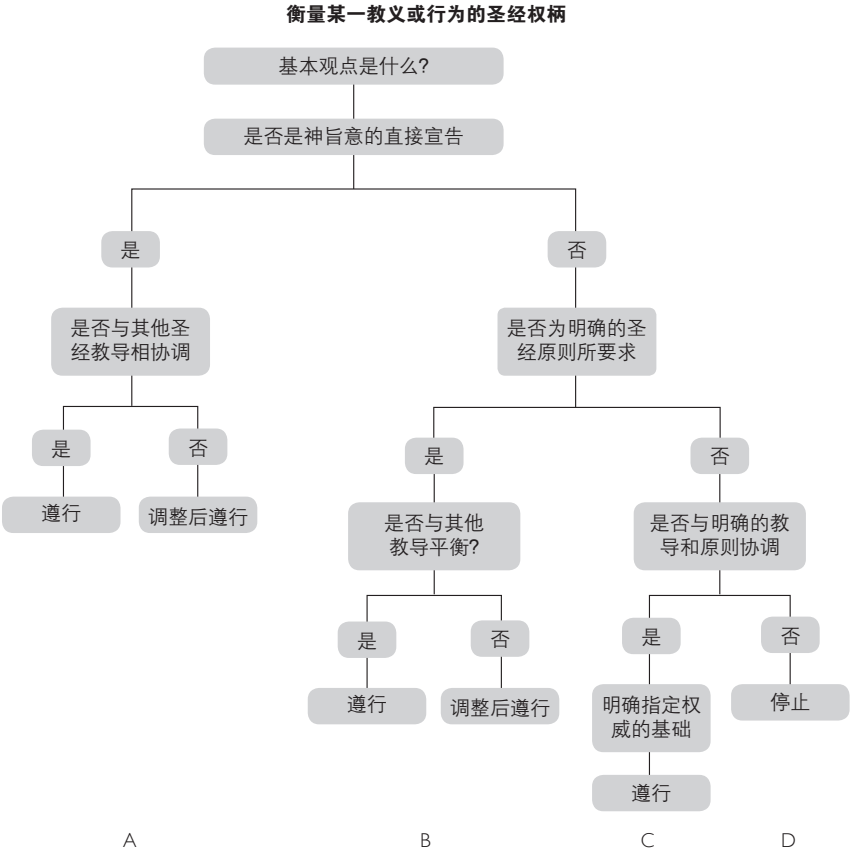
撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。

这是对谁说的？对我们说的（E 列）。我们怎么知道呢？这段经文似乎只不过与《使徒行传》2 章 44—45 节一样是历史事件。但是，有两个原因显示出它并不局限于当时那个时代或环境：首先，圣经在其他地方明确教导每个基督徒都会被圣灵充满；第二，把福音传遍世界既出自教导，也显明为教会的责任。在流程图中，我会将它归入第二个普遍原则：从历史事件中提出的普遍原则（C 列）。它对教义和当代生活的意义非常明显。当大多数教会将大部分人力和财力只投入到自己的“耶路撒冷”时，就是对这一教导极大的违背。

几乎任何一段经文都可以用以上方法分析它在当今的应用。我用了能够体现各种可能性的例子。其实，圣经大多数有关我们该信什么（教义）和我们该怎样行的主要教导都不难理解。圣经中那些直接的教导就足以让我们倾其一生了。然而，所有经文都是神所默示的，都对我们有益处。虽然某个教导的应用可能有困难或争议，但我们的责任是，竭力学习，在神面前得蒙喜悦，做无愧的工人。

教义或行为的圣经权柄

尽管如此，应用经文还存在一个更深的问题。很多教会并非因某些有争议的经文分裂，而是由于某人提出一个观点，一些人接受，然而另一些人不仔细分析就拒绝。如果我们不从一段经文出发（图表 1 所示），而是从一个教义或行为出发，怎能衡量它对信仰和当代生活的圣经权柄 342
呢？我们根据已经学习过的指导方法设计了以下的流程图，也许对读者有所帮助。让我们来思考几个例子，并按照图示逐一分析。



图表 2

343 有人认为教会的主要目标是传福音。在辩论之前，我们应该回答流程图中的第一个问题：基本观点是什么？提出该观点的人的意思是不是指传福音是教会的“唯一”目的？如果是，它就不得不依照图表 2 中全部回答是“否”的那一列（D 列）。因为除了传福音，圣经还教导了教会的许多其他目的。如果说“主要目标”可能指传福音是教会对世界的主要责任，我会认为这句话就是直接宣告神的旨意（A 列）。但并不是所有的人都同意这个观点，所以这时我们就可以回到属于它的地方——涉及

这个问题的具体经文。一旦回到具体的经文，我们就可以利用前一个流程图（图表 1）来分析了。

但是，此教导是否与圣经中的其他教导相平衡？例如，坚持这个观点的人是否真的认为传福音是教会对世界的“唯一”责任？他所属教会的事工是否显示出对公义和怜悯这一圣经命令缺乏负责任的回应？如果是，这个被直接宣告的神的旨意就与其他教导不协调（图表 2，A 列），因此必须被调整。另一方面，“与其他教导相平衡”是否意味着同等重要？不是，正如我们之前所见（十五、十六章），这意味着其所强调的与圣经所强调的相似。传福音的热情是否全部倾注在自己当地的福音见证上，而甚少投入福音未到之地？又或者是宣教事工耗尽了教会的全部精力，以至于教会没有来自当地社区的新信徒增长？在这两种情形中，教会的教导都是失衡的，需要调整，然后以信心和顺服回应。

思考下面这个说法：“教会应将精力集中在世界上从未听过福音的人群。”首先，基本观点是什么？如果这句话的意思是：除非所有人都听过福音，否则没人有权听两次。这并不是神旨意的直接宣告，也不是明确的圣经原则所要求（C 列），它可能应当被摒弃（D 列）。但是，如果持这一观点的人给出圣经证据，证明它在某些方面与圣经真理相合，尽管这么做并非圣经所要求的，那么其权威的基础应该被陈明。它是个人的 344
相信，而非神的启示真理。但另一方面，如果基本观点只是教会应该把让全世界的每一个人都有机会听到福音、让每一个社区都拥有教会作为自己的首要目标，这当然是神旨意的直接宣告（A 列）。

有些人这么说的意思可能是指我们需要彻底调整人力、物力，将教会事工的重点放在第三世界，放在那些连听到福音的机会都没有的人身上，因为在他们当中没有做见证的教会。这一点虽无法被直接宣告的命令证明（A 列），但在我看来，明确的圣经原则似乎要求这样做（B 列）。

如果教会能够平衡其他责任，这似乎既是当今教会一个最重要的责任，也是最被忽视的责任。如果是这样，它所要求的回应是信心和顺服。

教会应该负责为未婚的成员安排婚姻吗？这实在说不上是直接宣告的神的旨意（A 列）或者由明确的圣经原则所要求的（B 列）。它与圣经中的直接教导和明确原则相合吗？当然，在认可这种做法的社会中，应当允许（C 列）。

对于在每次教会崇拜中都要公开宣信基督的要求怎么看？根据图表，这种做法显然仅仅与圣经教导相合，而不是圣经所要求的（C 列）。因此，将绝对权柄施加于这种做法是有问题的。

解放神学现今广为流传。但它的基本观点是什么？它是指福音让受捆绑的人得解放吗？那么它就是神旨意的直接宣告（A 列）。它是指教会应致力于在全社会实现公义与怜悯吗？那么我相信它是明确的圣经原则所要求的（B 列），而且在保持与其他圣经原则相协调的情况下，必须被遵守。它是指神正在我们这个时代的暴力革命中做工，教会应当参与暴乱吗？那么它就与神旨意的直接宣告和明确的圣经原则所要求不合，应该被制止（D 列）。

345 这些例子旨在提供一个方法，可以显示并引导对一个教义或行为的圣经权柄的衡量。研经者的责任是确定圣经教导的受众，并且明确神想要的回应。面对具体的经文和教导，我们应该怎样以信心和顺服来回应呢？在生活中实践信仰和如何生活是学习圣经的最终目标。

信徒应该如何让圣经切实成为个人和教会生活的权威？要通过让圣经本身决定以下问题的答案：作者的意思是什么？这一教导的既定受众是谁？神想要什么回应？

若要让圣经在我们的生活中成为真正的权威，我们必须竭力确定经文的意思是什么（八至十八章）；哪些部分旨在让我们今天用信心和顺服

来回应（十九章）；普遍原则是哪些，以及神要我们怎样行出他启示的旨意（二十章）。当我们热切地开始这么做时，凭着圣灵所赐的智慧和忠心，神的启示在我们信心和顺服中的目的就会更充分地实现，神也会更加满意。

建议阅读书目

Anderson R. S. *The Shape of Practical Theology.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001.

Bartholomew, Craig G., and Michael Goheen. *The Drama of Scripture.* Grand Rapids: Baker, 2004.

Best, Ernest. *From Text to Sermon.* Atlanta: John Knox, 1978.

Brawley, Robert L. *Character Ethics and the New Testament.* Louisville: Westminster John Knox, 2007.

Carroll, R., M. Daniel, and Jacqueline E. Lapsley. *Character Ethics and the Old Testament.* Louisville: Westminster John Knox, 2007.

Corley, B., S. Lemke, G. Lovejoy, eds. *Biblical Hermeneutics.* Nashville: Broadman and Holman, 1996.

Duval, J. S., and J. D. Hays. *Grasping God's Word.* Grand Rapids: Zondervan, 2001.

Erickson, Millard. *Evangelical Interpretation.* Grand Rapids: Baker, 1993. 346

Greidanus, Sidney. *The Modern Preacher and the Ancient Text.* Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Henrichsen, Walter A., and Gayle M. Jackson. *Studying, Interpreting and Applying the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1990.

Henrichsen, W., and G. A Jackson. *Layman's Guide to Applying the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1985.

Hesselgrave, D. J., and E. Rommen. *Contextualization.* Grand Rapids: Baker, 1989.

Hull, John. *In the Beginning There Was Darkness.* London: SCM, 2001.

Johnson, E. E. *Expository Hermeneutics.* Grand Rapids: Zondervan, 1990.

Kaiser, Walter C., Jr. *Toward an Exegetical Theology.* Grand Rapids: Baker, 1981.（凯瑟著，《解经神学探讨》，中华福音神学院）

Kaiser, Walter C., Jr. *Toward Old Testament Ethics.* Grand Rapids: Zondervan, 1993.

Kaiser, W. C., Jr., and M. Silva. *An Introduction to Biblical Hermeneutics.* Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Kantzer, K. S., ed. *Applying the Scriptures.* Grand Rapids: Zondervan, 1987.

Kuhatschek, Jack. *Taking the Guesswork out of Applying the Bible.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1990.

Liefeld, Walter L. *New Testament Exposition.* Grand Rapids: Zondervan, 1984.（李斐德著，《新约解经式讲道》，中华福音神学院）

Marshall, I. Howard. *Beyond the Bible.* Grand Rapids: Baker, 2004.

Mathewson, S. D. *The Art of Preaching Old Testament Narrative.* Grand Rapids: Baker, 2002.

Mickelsen, A. Berkeley. *Interpreting the Bible.* Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

Robinson, H. W. *Biblical Preaching.* 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 2001.（罗宾森著，《实用解经讲道》，中华福音神学院）

Radmacher, E. D., and R. D. Preus, eds. *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1984.

347 Rogerson, J. W. *According to the Scriptures? The Challenge of Using the Bible in Social, Moral and Political Questions.* Oakville, Conn.: Equinox, 2007.

Rodd, Cyril S. *Glimpses of a Strange Land*. Edinburgh T. & T. Clark, 2001.

Seitz, Christopher. *Word Without End.* Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Sine, T. *Mustard Seed vs. McWorld.* Grand Rapids: Baker, 1999.

Stassen, G. H., and D. P. Gushee, *Kingdom Ethics.* Downers Grove, Ill.:

InterVarsity, 2003.（司道生、顾希著,《国度伦理——在当世处境跟随耶稣》,基道出版社）

Sterrett, T. N. *How to Understand Your Bible.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1974.

Thiessen, Gerd. *The Bible and Contemporary Culture.* Minneapolis: Fortress, 2007.（戴歌德著,《圣经，一本怎样的书》，基道出版社）

Veerman, D. *How to Apply the Bible.* 2nd ed. Wheaton: Tyndale, 1993.

Waltke, Bruce K. A. "Exegesis and the Spiritual Life" *Crux* 30 (1004): 28—35.

Wright, Christopher J. H. *An Eye for an Eye. The Place of Old Testament Ethics Today.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1983.

Wright, Christopher J. H. *Walking in the Ways of the Lord: the Ethical Authority of the Old Testament.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995.

结　语



349　我们已经来到了学习如何理解与应用圣经的最后部分。让我们回到我们最初的问题：

理解与应用圣经有多重要？

有信心地理解与应用圣经教导是可能的吗？

正确理解与应用圣经重要吗？圣经是神对人的旨意唯一正确无误的启示，因此没有比这更重要的事情了。

> 只是作恶的和迷惑人的，必越久越恶，他欺哄人，也被人欺哄。但你所学习的、所确信的，要存在心里，因为你知道是跟谁学的，并且知道你是从小明白圣经；这圣经能使你因信基督耶稣有得救的智慧。圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义，都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。（提后 3:13—17）

保罗清楚地告诉我们明白圣经有多么重要。圣经是得救、教义、成 350
圣或者服侍的源泉。唯有圣经才能给人带来生命和成长，使人在神所设计的样式上成熟。总而言之，善于挖掘圣经作者真正想表达的意思是非常重要的。

在我们分析过的圣经释例中，有些对教义和当代生活来说并不那么重要，然而另一些主题却揭示出正确诠释与应用圣经是何等重要，例如神的主权、人的责任以及圣经中的文化元素。

我们从这些真实的例子中看到，重要的问题可能因为没有使用理解圣经意思的基本指导方法而被全然扭曲。同时我们也看到，当运用指导方法时，神的真理往往放射出美丽的光辉。

我们不可能过于强调掌握理解经文意思的原则和指导方法的重要性。但是，我们能够有信心地理解与应用圣经教导吗？

如果我们坚信圣经对它自己的看法，就必须坚持原则，并且遵守那些理解人类交流的合理指导方法。我们是能够理解圣经作者想表达的意思的。

圣经完全由人手写成，也完全是神的启示。因此，我们也必须如此看待圣经，否则就会大错特错。因为圣经是神所默示的，我们就必须将它看成是完全可信并具有完全的权威。如果我们以此前设为根基，坚守这些原则，就不会误入歧途。有许多具体的指导方法源自这些原则，它们对于明确理解与正确应用经文至关重要。你已经学习并使用了这些工具。

也许对它们的应用你还感到不自信。你该做什么呢？不断在个人圣经学习中使用它们，你的信心就会增长。如果你对该如何着手某一段经文或对某些指导方法没有把握，可参考本教材，重新考察书中的指导方法和例子。定期复习所有释经工具，以确保它们都没有生疏。你打算在

释经学习上更进一步，学习圣经原文和更复杂的难题吗？别忘了基础知识！它们将确保你根基稳固。

理解和应用圣经的成功关键在于对所有原则保持敏锐，并不断使用所有指导方法，直到你能不假思索，游刃有余。当别人教导圣经时你要仔细聆听，教导的人所讲的果真是圣经作者的本意吗？他提出的应用果真是神在默示这段特定经文时想要的回应吗？当作者引用圣经时，要仔细阅读，他对待经文是否严谨？是遵循了你学过的这些指导方法，还是忽视或违背了这些方法？

敏锐地聆听、阅读，但要带着爱和谦逊的态度。学习本书的一个结果应该是削弱骄傲的教条主义。圣经内容并不都容易理解，我们应该心怀谦卑地入手。不但如此，我们应该能从几乎任何一位真诚传播圣经真理的人那里得到灵里的滋养。有时候，我们可能会说“感谢主！你根本不是这个意思，请帮助我不要如此滥用你的话”，但更多的是祝福。即便讲道人所讲的真理和引用的经文并不一致，但他讲的可能依然是正确的。神竟然能够为了他子民的益处，通过对小先知书中一段不明确的经文的误解带给他们祝福，这真是奇妙。然而，这并不意味着，我们在解释圣洁、慈爱的神所赐的荣耀、庄严的启示时就可以马虎大意。

我们必须坚持勤奋地钻研圣经。当我们如此行时，就能够确信真理并不是隐藏的，而圣经诠释也不是专家学者的私人领地。我们能够明白它的意思，并且有信心地应用它的教导。如果我们一生勤奋地学习，就能够最终得蒙他的喜悦、作无愧的工人，因为我们按正意分解了真理的道。

附　录

术语表

寓意性的（Allegoric, Allegorical）

359 一种修辞性含义。作为一种文学形式，寓言通过故事、戏剧或形象化的形式描写性格、人物或事件，来表达抽象的概念或原则。一个寓意故事指向某个隐藏的或者象征性的意思。（华人教会一般所言的“灵意解经法”，通常是寓意解经的方式——编者注）。

神秘解经的（Anagogic）

灵意的（寓意解经的四种之一），在解释圣经的过程中发掘涉及天堂、死后和预言的暗指。这种方法容易被滥用，且可能导致对某一经文的历史性或字面意思的否认。

反律主义者（Antinomian），反律主义（Antinomianism）

源自两个希腊字：anti（反）和 nomos（法律）。反律主义的一种用法是指相信基督徒凭着福音中教导的恩典不受旧约律法的约束。对于某些

人来说，反律主义还认为道德律法对于信徒没有任何效力。

本体（Antitype）

某一预表所影射的实质，或者该预表预指之事的实现。参见预表（typical）。

原子论的（Atomical）

一种对圣经教条式的解释方法。它将圣经视为且用作教条式经文的凭据库，而不是一个全面、合一的教导体系。

自主性（Autonomy）

来自希腊词“自治”。自主性是指个人对某一段经文的解释或个人教义体系的建立。这种方法有必要加以制衡，要明白圣灵对教会的带领不 360
是某个人能够自信地宣称的。

同质说（Consubstantiation）

这种对圣餐的看法是基督的身体和血与饼同在，但饼和杯并不真的变成基督的身体和血。大多数新教徒相信基督的身体和血是象征性或凭信心在灵里接受。

处境化（Contextualizing）

一种试图从某一经文的文化和历史背景解读文意的释经方法。这一方法的目标是将圣经经文和它的原意与现代背景相联系。参见动态对等（Dynamic Equivalence）。

文化相对主义（Cultural Relativism）

否认任何真理或道德的绝对标准。文化相对主义者认为，任何思想

的价值或真实性取决于它所处的文化。如果完全在文化中解读，圣经审判所有人类思想和行为方式的自主权柄就会被彻底推翻。

演绎（Deduction）

从一个普遍原则出发运用到一个或几个具体结论的理性分析过程。另见归纳（Induction）

教义的（Dogmatic）

希腊字 dogma 意味着法令，指强解一段圣经经文以迎合教义，而不是令教义符合圣经。教义神学通常被理解为意指对于某个宗派或神学系统形成的信条体系的学习。

动态对等（Dynamic Equivalence）

一种圣经翻译方法。它旨在运用与原经文在圣经时代读者中所产生的回应相等的表达方式，在现代读者中复制经文信息。动态对等的目标是意译，而不是字字对应的直译。这种圣经翻译方法在 20 世纪下半叶很
361 流行。近来，这一方法被有些人运用于建立一种新的圣经教导方式——动态对等神学。这一方法运用释经学原则确定作者的本意，然后运用人类学方法确定作者想要对读者产生的影响，最后一步是确定要在某些当代文化中造成类似影响的最佳用词。按照这种方法，圣经的词语就不具有最终的权柄。

教会的（Ecclesiastical）

在释经学上，这个词意指一种持某一教会信条立场，搜寻对这一立场有利或对另一立场不利的圣经经文的释经方法。虽然翻译者的信条可能是符合圣经的，但是这种方法容易被滥用，所以是不可接受的。

私意解经（Eisegesis）

指在解释经文的时候，将经文本身并没有的信息读入经文中，或只想从经文中找出他既定的思想。参见解经（Exegesis）。

解经（Exegesis）

这个词源于希腊文“取出”或“解释”，指的是根据经文本身所提供的信息对经文加以解释和理解。这种解经原则回答了“作者的本意是什么?”。参见私意解经（Eisegesis）。

存在主义（Existentialism）

在本书中，这个词指的是一种新正统立场。这一立场强调个人与神相遇的经历，强调个人体验或委身，而不是简单地相信事实或信条。结果，主观主义和个人选择往往被抬得高于概念性和道德性的绝对真理之上。

经外的（Extrabiblical）

圣经之外能够对理解某一段经文有额外启发的可靠的信息资源。这些资源可以包括历史记录、地图和文化背景方面的研究。“经外的”还可指任何不具有圣经权威的言论或教导。

文法历史释经（Grammatical–Historical）

圣经释经方法之一，注重分析经文的语法和历史背景。本书就运用 362
这一方法。但是这一方法若使用不当，就会撇弃经文原来的意思。

希腊化的（Hellenistic）

与亚历山大大帝以来希腊语言和文化的影响有关。希腊文化对基督教影响的一个产物，是旧约的希腊文翻译，即七十士译本。

释经学（Hermeneutics）

解释经文的理论学科。它包括一套主导个人诠释圣经经文的原则或规则。其结果是，这一方法的实际应用往往围绕该圣经经文与现今的关联。近期某些神学把这个词延伸为探讨圣经的信息在不同文化的语言中传递的问题，在这种情况下可以翻译为“诠释学”。

历史批判法（Historical–Critical）

这一方法拒绝历史性的基督教教义，素以“破坏性的高级批评法”为名。这一做法的结果是，摧毁对圣经可信性、权威性的信心。提倡者持一种自然主义的观点，认为神并没有超自然地启示作者准确地记录他们的属灵历程。

咒诅性的（Imprecatory）

咒诅性的祷告表达对敌人的憎恨和复仇之意。这种祷告力求神报应那些行恶之人。有几首诗篇被归类为诅咒性诗篇（如《诗篇》109 篇）。

归纳（Induction）

一种从具体、个别的例子出发，将它们综合形成一个基本原则或结论的理性分析的过程。参见演绎（Deduction）。

无误论（Inerrancy）

教导圣经原稿乃由神启示，其所有内容，包括教义性、历史性、地理性和其他领域的内容，都没有错误。无误论不排除圣经抄本在抄传过程中有谬误的可能性。参见默示（Inspiration）。

默示（Inspiration）

这个词来自意为“神吹入”的希腊词。这一教义教导圣经是由人类

作者和编辑者在圣灵的监督下写成，因此所有经文都是可信的、具有权威性的。所以圣经没有错误，是神的真理准确而权威的代表。参见无误论（Inerrancy）。 363

JEPD理论（JEPD Theory）

这是针对圣经文献提出的假设，主要认为摩西五经并非一个历史性的记录，而是由后期的四个主要来源汇编而成，这种观点主要依据的假设是，摩西五经不同段落中使用上帝不同的名字，反映出不同的作者。JEPD 就是这四个来源的首字母：J 代表以耶和华代称神的佚名作者，E 代表以“以罗欣”代称神的佚名作者，P 代表祭司类文献，D 代表申命记文献。

语言学（Linguistics）

对语言的性质、结构和种类的研究，包括语音学、音韵学、构词学、句型学、语义学、社会语言学和实用学。

文学批判学（Literary criticism）

圣经研究学科，通常力图回答“谁说的”这个问题。运用在圣经批判学上，这个词指的是对文献进行评估以确定经文的真实性。如果神不是圣经人类作者背后的最终作者，如果作者或发言人不是神授权的代言人，那圣经的话语就不具有神的权柄。

自然主义的（Naturalistic）

自然主义释经法往往存在于现代理性主义者当中。这种释经法将经文的意思和意义局限于与自然过程和人类见识相符的成分。所以，当圣经某一明确的教导与某些人类思想方式相冲突时，启示必须退居其次。

虚无主义（Nihilism）

来自拉丁词 nihil，意思是“虚无”，认为真理不可能成立，人生毫无意义或目的。虚无主义拒绝所有道德或宗教价值的区别，乐于推翻所有从前的道德理论或宗教信仰。

范式（Paradigm）

来自两个希腊字：para（从）和 deigma（榜样）。在神学中，范式指的是某个设定理解和解释圣经规范的模式。

摩西五经（Pentateuch）

旧约圣经的前五卷书，由于传统认为这五卷圣经由摩西所著，故此一般称为“摩西五经”，犹太人称之为“妥拉”，常被翻译为“律法书”。

364 **法利赛式的（Pharisaic）**

实践或提倡严格遵守宗教或行为的外在形式和仪式。一个被标为法利赛式的人往往被视为自义的或虚伪的。

后现代主义（Postmodernism）

近代文化发展方向，在哲学和神学上对主流哲学、教会实践以及对 17 至 20 世纪西方世界状态的拒绝，通常被称为启蒙理性主义。后现代主义反对名义上的现代主义，它跟现代主义一样，是一种自然主义的方法。所以当它被圣经释经学所采纳时，往往削弱圣经的权威性。例如，这种圣经学者可能会将几乎所有的经文当作“叙事体”。我们在本书第四章对于这一圣经诠释方法有更详尽的定义。

理性主义（Rationalism）

将人类理性抬高为全备、至高、所有知识的源头的哲学思想。神学

理性主义的一个结果，是认为圣经中的超自然成分为非理性的而加以拒绝（例如否认神迹的真实性）。

更丰富的意思（Sensus plenoir）

拉丁文圣经研究用语，指圣经（例如旧约经文）的意思可以超过字面的意义，由神在救赎历史的后来事件中彰显出来。在解经中，这个词被用来形容人类作者无意表达，而神有意表达的更深层意思。

主观主义（Subjectivism）

这一哲学方法教导知识来自体验，且拒绝任何与理性冲突的基督教信仰教义。主观主义使个人变成以他自己的知识和体验为基础的所有诠释的最终权威。

文本批判学（Textual criticism）

圣经研究学科，专门校勘文献、抄本及经文语句，从不同的版本（包括原文抄本、译文与古代作者的引用语句）推断最接近原稿的文件，目的是要尽可能重建经过重复抄传的经文原貌。

比喻性（Tropologic）

与某一圣经经文的道德含义有关的诠释方法。在运用上，这种方法是 4 至 16 世纪所建立的四重解经法（Quadriga）的一部分。

预表性(Typical) 365

预表性语言涉及圣经中后来的陈述解释之前的陈述，从而确定某一看似字面性的陈述具有修辞性的含义。例如，我们可能在旧约中发现某一真理的痕迹在新约启示中全面体现出来。人物、礼仪、事件、物品、职能（如先知、祭司和王）在圣经中都被用作预表。参见本体（Antitype）。

主题索引

Acts 使徒行传 309
allegorical interpretation 寓意解经 32，34，35，100
allegoric/allegorical 寓意性的，见术语表
allegories 寓意 197，204，212，216—217，287
anagogic 神秘解经的，见术语表
animals, symbolism of 动物的象征含义 288，289，290
anthropomorphism 以人喻神 200
antinomian/antinomianism 反律主义者，反律主义，见术语表
antithetic parallelism 反义平行体 227—228
antitype 本体，见术语表
apostles 使徒 23—25
application 应用，见“受众”“圣经研究的当代回应”“出入”
  cultural relativism and 文化相对主义和应用 52—53，83
  goal of 应用的目标 80—81，327—328
  guidelines for 应用的指导方法 337—341
  interpretation and 解释和应用 84—85，266
  meaning and 含义和应用 102
  of parables 比喻故事的应用 211
  principles and 原则和应用 84，336—337
  of specific teachings 具体教导的应用 323—324
  truth and 真理和应用 248—249，327—328
  word study and 词语研究和应用 151—152
Arnold, Matthew 阿诺德 254
atomical 原子论的，见术语表 359
audience 受众
  application limits 应用限定受众 314—315

context and 上下文和受众 308—310
culture usage 文化的应用 315—322
individuals as 个体作为受众 310—311
principles and 普遍原则和受众 322—324
Augustine 奥古斯丁 255
authorship, Bible 圣经的作者
God as author 神是作者 22—24，79，304—306
human authors 圣经的人类作者 93，106，110
intent of the author 作者的意图 197，272，292，308
parallel passages 平行经文 236—237
autonomy, defined 自主性 359—360
Babylon 巴比伦 109—110
Balaam 巴兰 147
Barth, Karl 巴特 59
Bible 圣经，见“受众”“圣经作者”“出入”“旧约”“比喻故事”“经文”
authority of 圣经的权威性 79—85，263，304—306，345
book’s plan 圣经的写作思路 179—183
book’s purpose 圣经的写作目的 176—179
communication of 圣经的交流 25，95—102
context limitations 圣经的上下文限制 83—85
doctrine and 教义和圣经 261—265
figurative language 圣经的修辞性语言 100
historical context 圣经的历史背景 78，83—85
Holy Spirit and 圣灵和圣经 38，39—40
literal language 字面语言 99—100
literary context 文学背景 78
miracles in 圣经中的神迹 46，47—48
as narrative 圣经中的叙事性内容 61
natural properties 圣经的自然属性 47—51，74
prayers in 圣经中的祷告 333—335
presupposition and 前设和圣经 21—22，74
as revelation 圣经作为启示 61，252—253，324
software 圣经软件 368，370—371
songs in 圣经中的诗歌 333—334
study Bibles 启导本圣经 118，134，238
supernatural properties 圣经的超自然属性 41，45，50，74
textual meanings 圣经的文本含义 39—41，62—63
truth of 圣经的真理 78—79，278—279
unity within 圣经内部的整体一致性 78—79，85，195—196，35—43
versions 圣经的版本 157—58，164，339
Biblical criticism 圣经批判学，见文本批判学
Bultmann, Rudolph 布尔特曼 59
Caird, G. B. 凯尔德 202
Calvin, John 加尔文 34
Cellerier, M. 塞莱里尔 313
child sacrifices 将孩子献祭 116

1 Chronicles 历代志上 179
2 Chronicles 历代志下 179
church 教会 33—34，343—344
Clement 克莱门 32，33
commentaries 圣经注释 119，141，160，161，242，367
commitment 委身 86—87
communication 交流 63，64，95—102 见语言；词语研究
communications theory 交流理论 60
concordances 圣经词汇索引 109，133，134，140，142，见“研经参考”“词语研究”
Conjunctions 连词 163，167
connective words 连接词 167
consubstantiation 同质说，见术语表
contemporary response to Bible study 圣经研究的当代回应 见“应用”“上下文”“文化相对主义”“原则”“真理”
audience limitations 限定的受众 315—316
cultural based teachings 基于文化的教导 320—321
faith as 以信心回应 328—330
interpretation and 释经和回应 322，341
principles and 原则和回应 322—324
context 上下文，见“出入”“解经”“背景”“词语研究”
audience and 受众和上下文 308—11
Biblical book’s plan 圣经写作思路 179—183
Biblical book’s purpose 圣经写作目的 176—179
contextualization 处境化 51—52，54
cultural relativism and 文化相对主义和上下文 51—54，83—85，318—319
described 上下文的描述 175—176
figurative language and 修辞性语言和上下文 195
historical 历史背景 78，83—85
immediate 直接的上下文 184—185
interpretation and 解经和上下文 186
limitations 上下文的限定 83—85
literary 文学背景 78
meaning and 经文含义和上下文 228，324
New Testament 新约的历史 108—9
Old Testament 旧约的历史 107
Outlines and 大纲和上下文 181—183
of parables 比喻故事的上下文 210—211，216，219
presupposition and 前设和上下文 51—52，54
symbols and types 象征和预表的上下文 291
thought structure 思维结构的上下文 164—165，172
contextualization 处境化，见术语表
contradictions in the Bible 圣经的矛盾之处，见“出入”
contrast 对比 227，228
1 Corinthians 哥林多前书 178
covetous, Biblical meaning of“贪婪”在圣经中的含义 144—152
cultural relativism 文化相对主义
context and 上下文和文化相对主义

51—54，83—85，318—19
文化相对主义的定义 45，360 见术语表
naturalistic approach 自然主义方法之一 45，51—54
normative teachings and 规范性的教导和文化相对主义 317
cultural setting 文化背景 115—119，203，315—324
culture 文化 318，见术语表

Daniel (book) 但以理书 284
David 大卫 106，179，204—205
day, Biblical meaning of 圣经中“天”的含义 132，134
death 死亡 129—130，204—205
deduction 演绎推理，见术语表
dependent clauses，从句 167
devotional reading 灵修阅读 36—37，119
dictionaries 词典 150
digital resources 电子资源 367—371
discrepancies 出入，见“教义”
analogy of faith 信心类比和出入 313—314
audience limits and 受众限定和出入 314—324
between authors 作者之间的出入 272
Christ’s quotations 引用基督话语的出入 270，272
common usage 出入的普遍用法 272
historical 历史记录的出入 270—274，275
human nature 与人类本性的出入 278
New Testament 新约中的出入 274
Old Testament 旧约中的出入 270
scientific 与科学的冲突 275—277
transcription errors 抄本的出入 272—273
truth and 真理和出入 269—270
verbal accuracy 字词准确性和出入 270—272
divine revelation 神的启示，见“启示”
doctrine 教义，见“经文”“原则”“系统神学”
authority of 教义的权威性 341—345
Biblical base for 教义的圣经基础 263—267
data organization 教义资料的整合 259—263
figurative language 修辞性语言和教义 219—220，223，262
literal language 字面语言和教义 220
as a systematic theology 教义作为系统神学 261—263
dogmatic 教义的，见术语表
dogmatic approaches 教义释经
of another Christian 其他信徒的教义释经 72—73
described 教义释经的描述 27，69，71—74
history of 教义释经的历史 69—71
personal experience and 个人经历和教义释经 73—74
presupposition 教义释经的前设 69
tradition as 教义释经的传统 71—72
dogmatic theology 教义神学，见术语表
dreams 梦 284

dynamic equivalence interpretation 动态对等法 52—53，315，见术语表
dynamic equivalence theologizing 动态对等神学，见术语表

ecclesiastical 教会的，见术语表
eisegesis 私意解经，见术语表
Enlightenment, interpretation and 释经和启蒙运动 47
enlightenment rationalism 启蒙理性主义 58，60
Ephesians 以弗所书 181—183
epistles 使徒书信 310，311，321
ethnolinguistics 民族语言学 52—53
euphemism 委婉语 203
evangelicals 福音派
  interpretation by 福音派的释经 35—38
  postmodern views and 后现代观点和福音派 58，60—63
  reconciliation views of 福音派对于与神和好的观点 62—63
  subjectivism by 福音派的主观主义 38
evangelism 福音主义 341
evolution 进化论 46—47
exaggeration 夸张 201，202，205—206
exegesis 解经，见术语表
existentialism 存在主义 58—59，见术语表
expository sermons 释经式讲道 259
extrabiblical sources 经外文献 109—110，116—119，264—265，见术语表

fables 寓言 203
faith 信心
  Biblical meaning of 信心的圣经含义 140
  in Holy Spirit 对内住圣灵的信心 87
  interpretation and 释经和信心 85—88
  obedience and 顺服和信心 279，328—330
  prophecy and 预言和信心 299
  revelation and 启示和信心 336，345
fear 惧怕 328—329
figurative language 修辞性语言，见“字面意思”“象征”
  association 借代 199—200，204—205
  comparison 比喻 197—199，201，204—205
  context and 上下文和修辞性语言 195
  described 修辞性语言的描述 189—190，197—203，206—207
  doctrine and 教义和修辞性语言 218—219，221，262
  humanization 拟人 200—201
  identifying 确定修辞性语言 194—203
  idiomatic expressions 习语 203
  illusion 错觉性比喻 201—202，205—206
  interpretation of 解读修辞性语言 194，203—207，286—287
  literal and 字面意思和修辞性语言 195，196，285—286
  parables and 寓言和修辞性语言 215
  presupposition and 前设和修辞性语言 196
  prophecy and 圣经预言和修辞性语言 283—293
  rhetorical questions 反问 202—203

second meanings in 修辞性语言的第二层意思 100，101
symbolism and 象征和修辞性语言 292—294
truth and 圣经真理和修辞性语言 202—203，206—207
uses 修辞性语言的作用 190—94
figure of speech 修辞，见“修辞性语言”
fourfold approach 见“四重解经法”

Galatians 加拉太书 177，312
geographical settings 地理背景 110—14
grammatical diagrams 语法图解 165—72
grammatical–historical approach 文法历史释经 28，361—362，见术语表
Greek word study 希腊词语研究 134，140，149

hatred 恨 237—238
Hebrew poetry 希伯来诗歌，见“诗歌，希伯来”
Hebrew word study 希伯来词语研究 132，134，140，149
Hellenistic 希腊化的，见术语表
Hermeneutical circle 释经循环 59
hermeneutics 释经学 69，见术语表
Hezekiah 希西家 179
historical critical method 历史批判法 49—51，见术语表
historical setting 历史背景
of the Bible 圣经的历史背景 78，83—85
culture and 文化和历史背景 316—318
described 历史背景的描述 105—110
discrepancies 历史背景的出入 268—272，275
parables and 比喻故事和历史背景 209—210，214—216
principles from 从历史背景中提出的原则 331—334
revelation and 启示和历史背景 308—310
Holy Spirit 圣灵
faith in 对圣灵的信心 87
guidance by 圣灵的引导 73—74
interpretation and 释经和圣灵 34，38，72，86—87
parables and 比喻故事和圣灵 222
prophecy and 预言和圣灵 295
homosexual relations 同性恋关系 53
humility 谦卑 88，252—258

illumination, described 光照的描述 38
imprecatory 咒诅性的，见术语表
independent clauses 独立从句 167
individuals 个人
as audience 个人作为受众 310—311
as interpreters 个人作为圣经的诠释者 33—34，36—38
personal experiences 个人经历 73—74
presupposition of 个人的前设 50—51
responsibility of interpretation 个人的释经责任 72—73
induction 归纳推理，见术语表
inerrancy 无误论，见术语表
inspiration 默示 38，见术语表

interpretation 诠释，见“应用”“圣经研究的当代回应”“个人”
of allegories 寓意诠释 216—217
analogy of faith 信心类比诠释 312—314
application and 应用和诠释 84—85，266
Biblical book’s plan and 圣经的写作思路和诠释 180—81
contemporary culture and 当代文化和诠释 322，341
context and 上下文和诠释 186
described 诠释的描述 21—22，68—69，189
faith and 信心和诠释 85—88
figurative language 修辞性语言的诠释 194，203—207，286—287
hidden meanings 隐藏含义的诠释 39—41
individual responsibility 诠释的个人责任 72—73
meanings 诠释经文的含义 39—41，101—102
of parables 比喻故事的诠释 211，215—217，222
Scripture teachings and 圣经教导和诠释 36—37
synthesis and 系统化和诠释 67—69
irony 讽刺 201—202

JEDP theory JEDP 底本理论 49—50，见术语表
Jesus Christ 耶稣基督，见比喻故事
authority of 耶稣基督的权柄 142—143
discrepancies 涉及到耶稣基督的出入 238—239，268—269，272
Old Testament interpretation 旧约对于耶稣基督的诠释 23—25，31—32，81，107
second coming of 耶稣基督的第二次再来 294—298
similar teachings 耶稣基督的相似教导 237—240
as truth 耶稣基督是真理 64
ultimate authority of 耶稣基督的最终权柄 310—11
Jewish culture 犹太文化 117—118
Job 约伯 332—333
John (book) 约翰福音 176
judgment 论断 240—241，332

Kaiser, Walter 凯瑟 96—97

language 语言 97—102，见“交流”“修辞性语言”“字面意思”“词语研究”
law 律法 200
Lawrence, T. E. 劳伦斯 202
Lewis, C. S. 路易斯 190—191，200—201，253
liberation theology 解放神学 314—315，344
linguistics 语言学，见术语表
linguistic theory 语言学理论 60
literal language 字面性语言，见“修辞性语言”
described 字面性语言的描述 99—100，

283
discernment of 分辨字面性语言 195—197
doctrine 字面性语言中的教义 218
parables and 比喻故事和字面性语言 215
literary criticism 文学批判学 45，48—51，60，见术语表 362
Longenecker, Richard 朗格内克 24—25
Love 爱
Biblical meaning of 爱在圣经中的含义 129，130，140，251—252
principles of 爱的原则 330—331
word study of 关于爱的词语研究 260
Luther, Martin 路德 34，70

marriage 婚姻 53，84，316—317
Marshall, I. Howard 马歇尔博士 336
Matthew (book) 马太福音 180
meanings 含义，见“修辞性语言”“预言”“词语研究”
applications and 应用和含义 102
context and 上下文和含义 228，324
interpretation 诠释和含义 39—41，101—102
nuances of 含义的细微差别 142—144
presupposition and 前设和含义 62—63
principles and 原则和含义 322—324
textual 文本含义 62—63
understanding of 含义的理解 80—81，172
of words 词语的含义 129—132
mechanical layouts 结构分析 165—172
metanarratives 真理观 60
metaphors 暗喻 198，201
metonomy 转喻 199
Mickelsen, A. Berkeley 麦克森 336
Midrash 米德拉西 32
miracles 神迹 273—74
modern approaches 现代释经方法 45—54，74
modifiers, sentence 句子的修饰语 162
Montgomery, John Warwick 蒙哥马利 81—82，306
Moule, Bishop Handley 穆尔主教 253
Murray, Andrew 慕安德烈 250
narrative 叙事体 61，309—310
naturalistic approach 自然主义释经方法，见“后现代观点”
cultural relativism 文化相对主义 45，51—54
described 自然注义释经方法的描述 26，27，见术语表
literary criticism 文学批判学 45
as presupposition 自然主义释经方法的前设 54，78
rationalism and 理性主义和自然主义释经方法 45—48
Reformation and 宗教改革和自然主义释经方法 34，46
as subjectivism 自然主义释经方法作为主观主义的 38—39
new, Biblical meaning of 圣经中关于“新”的含义 130
New Hermeneutic 新诠释学 59
New Testament 新约

allegorization of Old Testament 新约将旧约寓意化 287
context 新约的上下文 108—109
discrepancies 新约的出入 272
Old Testament interpretation 新约对旧约的诠释 81—82, 106—108
Old Testament quoted in 新约对旧约的引用 22—23，24
subsequent modification within 新约的后续修订 313
superseding Old Testament teachings 新约取代了旧约教导 262—263，311—314
nihilism 虚无主义，见术语表
numbers, symbolism of 象征性数字 288，292

obedience 遵行、服从 87，328—330
object, sentence 句子的宾语 161—162
Old Testament 旧约
apostles and 使徒和旧约 23—24
context 旧约的上下文 107
discrepancies 旧约的出入 270，274
Jesus Christ interpretation 旧约对耶稣基督的预言 23—25，31—32
New Testament teachings and 新约教导和旧约 81—82，262—263，311—314
quoted in New Testament 新约对旧约的引用 22—23，24
omissions 省略 203
Origen 奥利金 32—33
outline creation 归纳大纲 181—183

parables 比喻故事
allegories and 寓言和比喻故事 212，216—217
central points of 比喻故事的中心要点 211—212，219—220
comparison 比喻故事的比较 197，217—218，220—221
context 比喻故事的上下文 210—211，216，219
described 比喻故事的描述 209—210，212—214，220
historic events and 历史事件和比喻故事 209—210, 214—216
interpretation 比喻故事的解释 211，214，215—217，222
obscurity of 比喻故事的蒙蔽性 193—194
truth in 比喻故事中的真理 214，218，220—221
paradigm 范式，见术语表
passages 经文，见“教义”、“预言”
authority of 经文的权威性 331—334，341
comparison 经文的比较 217—218，240—243
obscure 模糊的经文 261
parallel 平行经文 229，234—235
prioritizing 优先的经文 259—261
similar ideas in 经文的相似点 237—240
Paul 保罗
as author 作者保罗 106，177—178，

201—202，320
historical events of 保罗的历史事件 108，112
imitation of Christ 保罗效法基督 332
ministry of 保罗的事工 266，308，311，333
salvation an 救恩论和保罗 333
translation of 保罗书信的翻译 128
Pentateuch 摩西五经，见术语表
perfect, Biblical meaning of 完美在圣经中的含义 131，133
Peter 彼得 130，161，310，333
Pharisaic 法利赛式的，见术语表
Philippians 腓立比书 177—178
physical setting 自然背景 110—115
plant life 植物的习性 114—115
poetry, Hebrew 诗歌，希伯来 223—228
postmodern view 后现代主义，见“自然主义释经方法”
described 后现代主义的描述 26，27，57，60—64，74，363
dogmatic approaches of 后现代主义的教义释经 70—71，74
evangelicals and 福音派与后现代主义 61—63
history of 后现代主义的历史 58—59
poverty 贫穷 239
prayer 祷告 87
predictive passages 预言经文，见“预言”“前现代超自然主义释经” 31—34, 36—38, 74
prepositions 介词 162—163
presuppositions 前设，见“释经”
Bible and 圣经和前设 21—22，74
contextualization and 处境化和前设 51—52，54
described 前设的描述 50—51，68
dogmatic approach 教义释经的前设 69
figurative language and 修辞性语言和前设 196
meaning and 含义和前设 62—63
naturalistic approaches 自然主义释经的前设 54，78
preunderstanding 前理解 63—64
principles 原则，见“信心”
application and 应用和原则 84，327—328
contemporary 当代的原则 322—324，331，334—341
explicit 明确的原则 330—331，341
faith as response 以信心回应的原则 328，334
generic 普遍原则 330—334，340
from historical settings 从历史背景中提出的原则 331—334
meanings and 含义和原则 322—324
purposes and 诫命的目的和原则 335
promises 应许 241
prophecy 预言
allegories as 预言的寓意化 287
of Daniel 但以理书的预言 109
described 预言的描述 281—282
dogmatism and 教条主义和预言 298
figurative language 修辞性语言和预言 283—293
fulfilled 预言的应验 281—282

hidden meanings and 隐藏的含义和预言 40—41，101—102，284—286
literal language 字面意思和预言 283，286
obscurity of 预言的蒙蔽性 194
Old Testament 旧约预言 23—24
partial fulfillment 预言的部分应验 294—296
purpose of 预言的目的 250—251，281，298—299
of Revelation 启示录中的预言 109—110
split reference 预言的分指 296—298
symbolism 预言性象征 198—199
time-relationship of 预言的时间关系 294—298
typology 预表 198，199，204，287—294
unfulfilled 未应验的预言 282
Proverbs 箴言 177，180
Psalms 诗篇 177，311

quadriga approach 四重解经法 33

rationalism 理性主义 45—48，52，59，196，见术语表
reconciliation 和好 62—63
redemption, Old Testament as 救赎 23
redundancy 重复 224
references for Bible study 研经参考
commentaries 圣经注释 119，141，150，160—161，172
concordances 词汇索引 109，133—134，140，142
cross-referenced Bibles 串珠注释圣经 238
cultural 文化 118—119
determining book’s purpose 确定写作目的 178
dictionaries 词典 150
digital resources 电子书
geographical 地理背景 114
historical 历史背景 109
topical Bibles 按主题编排的圣经 240
word study 词语研究 140—141
Reformers 改教者
dogmatic approach and 教义释经和改教者 70
interpretation by 改教者的解经 33—35，46，48—49，235
regeneration 重生 86
representation 象征 198
resurrection 复活 238—239
revelation 启示，见“预言”
faith as response 以信心回应启示 336
historical events as 作为启示的历史事件 308—310
partial 部分启示 252，27
purpose 启示的目的 79—80，81
subsequent 后续启示 262，311—314
symbols and types 启示中的象征和预表 291—292
Revelation (book) 启示录 284
Riddles 谜语 203
Roman Catholic Church 罗马天主教会 70

Romans 罗马书 180
Rome 罗马 109—110

salt 盐 196—197
salvation 救恩 79—80，81
sarcasm 讽刺 202
science 科学 46—47，275—277
Scriptures 经文，见“圣经的句子结构”，155—163, 164—165，另见“词语研究”
senus plenoir 更丰富的意思，见术语表
sermon preparation 准备讲道 259
settings 背景 105—119，见“上下文”
sexual purity 性纯洁 331
sheep 羊 114，196，204，205，292
Simeon Charles 西缅 257
similes 明喻 198
sin 罪 255，331
singlehood 独身 308
sola Scriptura 唯独圣经 48
Song of Solomon 雅歌 178—179
spiritualistic subjectivism 灵意主观主义 38
Stephen 司提反 25
subject, sentence 句子的主语 159
subjectivism 主观主义，37—39，见术语表
supernaturalistic approach 超自然主义释经方法 26，27，32
symbolism 象征手法，见“预表”
  of Daniel 但以理书的象征手法 284
  described 象征手法的描述 198—199，287—291
  intent of author 作者使用象征手法的用意 293—294
  of Revelation 启示录中的象征手法 284—285
synecdoche 提喻 200
synonymous parallelism 同义平行体 225
synthetic parallelism 综合平行体 225—227
systematic theologies 系统神学，见“教义”“神学研究”“主题式研经”
  described 系统神学的描述 248—251
  doctrine organized as 按系统神学组织教义 261—263
  exegesis 解经和系统神学 258—259
  unity in Scripture and 圣经的合一性和系统神学 79，242

Taylor, Kenneth 泰勒 211—212
technology 科技 60，367—371
temptation 试探 332—333
Terry, Milton 泰瑞 70—71，130，224，264
textual criticism 文本批判学 48—49，见术语表
theological liberalism 自由派神学 59
theological study 神学研究，见“系统神学”“主题式研经”
  humility in 神学研究要谦卑 250—256
  open mind for 神学研究要有开放的态度 254—255
  purpose 神学研究的目的 250—252，267
  surrender and 顺服和神学研究 257—258
theology, described 神学的描述 305
thought structure 思维结构

context 上下文 164—165，172
diagram analysis 图解分析 165—172
outline creation 列出大纲 181—183
sentence structure 句子结构 155—163
topical sermons 主题式讲道 259
topical studies 主题研究 249，见“系统神学”
Tozer, A. W. 陶恕 240，254
tradition 传统 71—72，264—265
translations 圣经翻译 128，130—132，156—162
tropologic 修辞性，见术语表
truth 真理
application and 应用和真理 250—251，327—328
of the Bible 圣经真理 78—79，240—243，250，263
communication and 表达和真理 64
discrepancies and 出入和真理 269—270
evangelicals and 福音派和真理 61
figurative language and 修辞性语言和真理 202—203，206—207
human perspective of 人类视角中的真理 253—255
parables and 比喻故事和真理 216，218
postmodernism and 后现代主义和真理 60
rhetorical questions as 反问句表述真理 202—203
unrevealed 未启示的真理 252—253，258
Twain, Mark 马克 . 吐温 278
twelve tribes of Israel 以色列十二支派 111—113
typical 预表性，见术语表
typology 预表
comparison and 比较和预表 198, 199, 204
described 预表的描述 287—288，290
symbolism and 象征和预表 287—291

usus loquendi 作者写作时该词的用法 134

Vanhoozer, Kevin J. 万户泽尔 63
verbs 动词 160

war 战争 335—336
web sites for Biblical study 圣经研究的网站
wisdom literature 智慧文学 225
word studies 词语研究，见“圣经注释”“词汇索引”“上下文”“思维结构”
Biblical words 圣经词语研究 129—130
contrast 词语研究对比 227，228
described 词语研究的描述 144—152
language translations 圣经翻译 128，130—132
references for 词语研究的参考资料 140—141
repetition and 重复和词语研究 225
word histories 词语的历史 141—142
word usage 词语研究中词语的用法 133—41
Wyngaarden, M. J. 威格登 287

经文索引

创世记

1:28 265
2:4 132
2:7 193
2:9 148
2:17 132
2:24 25
3:15 286
19:34 309
24:27 127
41 39

出埃及记

3:5 310
12:14 206
20:12 25
20:14 331
20:15 316
20:17 147
21:17 25
32:32 203

利未记

18:8 203
18:12 203
18:21 116
19:18 102, 330
20:2—5 116

申命记

2:3 36
12:30—31 116
18:15—18 296
18:22 281
29:29 248

约书亚记

6 27
7:26 147

士师记

4—5 111
9:8—15 203
11:30—40 116
13:5 314
14:14 203

撒母耳记上

1:11 314

撒母耳记下

24 237

历代志上
15:2 206
21 237
28—32 179

约伯记
10:21—22 205

诗篇
1:1—2 225—26
10:3 148
19:10 148
22:12—13 203
22:16 203
23 114
23:4 204
36:9 265
37:4 161
51:4 106, 205
68:16 148
78:29—31 161
84 228
84:6 227—28
84:7 228
100:3 198
102:25—26 206
104:5 205—6
106:37 116
119:125 87
121:3—5 340
131:1—2 258
132:12 241

箴言
1:20 225
1:22 225
1:28 225
1:29 225
1:30—31 225
6:25 148
15:2 227
21:26 148
25:2 262, 265
26:4—5 242

传道书
2:3 148

以赛亚书
7:14 294
7:16 294
8:3 294
8:18 294
9:6—7 297
11:1 284
41:23 281
42:4 36
44:6—8 281
52:8 254
53 23—24, 114, 292
53:6 196, 198
55:6—7 228—29
55:9 253
58:11 230
61:1—3 296—97

以西结书
33:21 107
33:33 281
34 114
37:1—6 107
37:11—12 108
47 110—11

但以理书
2 39
2:31—45 109
7:17 284

何西阿书
5:1 111
5:3 111
5:8 111
5:13 111
11:1 39

约珥书
2:31 284

阿摩司书
9:14—15 283

弥迦书
2:1—2 148

哈巴谷书
2:4 140

撒迦利亚
4:7 284
9:9 118

玛拉基书
1:2—3 238

马太福音
1:22—23 294
2:14—15 39
3:5 100
4:21 131
5:3 308
5—7 239
5:17—18 263
5:21—22 262
5:22 329
5:28 331
5:39 340
5:48 131, 133
6:1—4 167—68
6:7—15 220
7:1 240
7:6 293
7:15—16 241
10:9—10 311
10:37 238
13:1—23 216
13:10—17 194
13:19 290
13:24—30 218
13:31 235
13:32 273
13:33 192, 291
13:34 207
13:38 220, 290
13:40—43 220
15:2 115
16:14 107
16:16 271
16:19 161
17:14—16 271
18:18 161
18:20 161
19:12 308
20:1—16 220
21:2—3 310
22:11 117
22:21 117
23 115
23:22 199
24 296
24:44 211
24:45—51 218
25:13 211
25:14—30 217
26:26 100
26:39 270
26:42 271
26:44 271
27:44 272
28:18 142
28:18—20 238
28:20 128

马可福音
4:1—20 216
4:26—31 235
4:31 273
7:3—4 116
7:13 312
8:29 271
9:17—18 271
11:12—14 114—15
16:15 239

路加福音
4:16—21 297
6:20 239, 308
6:24 239
6:40 131
9:20 271
9:38—40 271
10:2 159

11:1—4 222
11:5—8 219
11:5—13 219
11:9—10 219
11:11—13 221
12:33 310
12:35—48 218
12:47—48 251
13:32 192
14:26 195, 238
15:11—32 210
16 149
16:1—15 211
16:9—10 212
16:19—31 214, 215
17 319
17:7—9 213
19:11—23 217
22:36 313
23:39 272
24:46—48 238

约翰福音
1:11 159
1:21 296
1:45 296
2:19 284
2:19—22 194
2:21 284—85
2:22 285
3:14—15 107
3:16 70, 162
6 241
6:14 296
6:48 192
7:17 86, 278
7:24 241
7:37—39 229
9:22 117
10 114, 217
12:25 238
13 330
13:19 250, 281
13:34 130
14:29 250, 281
15:16 234
16:4 252, 281
16:12 252
16:13 86
17:8 334
17:15 334
17:18 334
17:23 133
17:24 334
18:22—23 340
20:21 238, 239
20:31 176
21:15—19 130
21:25 190

使徒行传
1:7—8 251
1:8 238, 341
2:44—45 337—38, 341
3:22—23 296
4:33—5:11 338
5:4 338
5:29 53, 319
7 25
7:37 296
10:15 312
16:12 106
16:22—25 106
16:31 310
22:16 262
28:30—31 108

罗马书
1:1—7 177
1:17 70
1:29 150
8:31 202
9 241
9:13 238
9:22 131
10:14 202
12:1—2 160
12:2 45—46
14:13—15:1 184—85
14:41 240
15:14—16 177
15:20 333
15:26—27 333

16 333

哥林多前书
1—3 251
1:11—12 86
1:14—16 86
2:6—16 86
5—6 146
5:7 206
5:10—11 145
6:9—10 144, 149
7:1 203
7:8 308
8:1 249
10:11 308, 332
11:4 314
12:13 145
12—14 180—81
12:25 163
12:28 180
12:29 202
12:31 180
13 251
13:9—12 253
13:12 279
14:39 145
16:20 321

哥林多后书
2:11 150
2:15—18 86
7:2 150
7:8—9 150
7:12 195
9:5 146
12:9 131, 133
12:13 201

加拉太书
3:3 131
3:16 286
5:4 184
6:1 131
6:7 102

以弗所书
1 239
1:1—3:21 183
3:14—19 164
3:21 181
4 252
4:1 181—82
4:1—6:20 183
5:5 146
5:21—22 182
5:22 53, 84
5:25 322
5:28—29 322
6:1 84, 182
6:4—5 182
6:5—9 236
6:10 18
6:11 53
6:18 128
6:19—20 108
6:21—24 183

腓立比书
1:9—11 168—71
1:13—14 106
1:20—21 108
1:24—25 108
2 251
2:3 252
2:17—18 106
3:2 190
3:12 133
4:4—7 106
4:22 108

歌罗西书
1:2 177
1:19—0 164
2:12 129
3:5 129, 146
3:22—4:1 234—35

帖撒罗尼迦前书
1:1—4 177
1:11 320
2:5 150
3:10 131
4:11 322

4:12 320
4:16 185
4:16—17 299
5:2 185

提摩太后书
2:2 329
3:2 316
3:3 149
3:4 339
6:6 150
6:10 151

提摩太前书
2:15 16, 74, 186
3:13—17 349
3:15—17 80, 304
3:16 23, 50
3:16—17 16
3:17 131
4:5—8 114
4:13 112
4:16 112
4:21 112

提多书
1:5—6 339
1:6 316

希伯来书
9—10 311

雅各书
1:1 177
1:5 87
4:1—4 149—50
5:19—20 177

彼得前书
3:19 259
5:10 131

彼得后书
1—11 164
1:21 24
2:14 147
3:15—16 311

约翰一书
3:2 162
4:1 241
4:6 241
4:7 181
5:3 181

犹大书
9 272
14 274

启示录
1—3 110
1:20 285
3:2 131
5:8 285
7:13—14 285
11:8 285
12:9 285, 286
13:18 292
17:9 285
17:15 285
17:18 283
20:2 286
22:20 162

研经工具

网址：daoyanjing.com

邮箱：office@ircbookschina.com