

一、文体

語言與文字是傳達信息的工具，但傳達的方式卻是藝術。同樣的“意思”，用不同的方法說出來，達成的果效可以完全不同，一句話說得好（一句好話）就像金蘋果掉在銀網子裡。不僅聲音清脆悅耳且色澤鮮艷動人。

文体(Genre)就是說話的方式，我們說某人平鋪直述，有人委婉動聽…。有些文章讀來引人入勝，有的文章味同嚼蜡，這不僅是內容，佈局…的問題，基本上還牽涉到文体的選擇，李白的詩，在中學課本上把它譯成白話，那是為著了解(Hermeneutics)，但是老師還叫我們背詩，沒叫我們背翻譯，是吧！因為詩有韻、有律、有節奏，自然也有了感情，讀來自然有感覺(感動)，我們說有詩的味道。平易近人一樣可以為詩，不必要佶屈聱牙，詩就是有詩味，意在不言中！

在我錄製國語聖經錄音帶(全套聖經)的時候，聖經不再是平版印刷的了，我必須將它立體化；在讀的時候，我常常需要揣摩，這段經文該怎麼唸，用什麼語氣；這句話音調應該如何？什麼字是經文要表達的重點…，因此，很自然的我嘗試用不同的方法來讀，其實，這就是文体的識別。當然，播音員、戲劇演員所受的訓練，就是要掌握語言的技巧。從作家的寫作技巧到演出，這也是演繹(Hermeneutics)，演員去應徵時，愈能貼近導演的詮釋，愈容易得著錄用。

聖經的文体非常丰富，但最多最常見的仍是敘事体(Narrative)。當然這並不是說，一本書由敘事体開始，就全本書都是同一文体；許多有技巧的作家，能非常熟練地把多種文体混用，敘事之中有理論(論文)，比喻之中有謎語，故事之中還有對白，好像戲劇…，這一切都是文体的轉換，自由的運用，其中巧妙無窮。

二、敘事本與其他文体分類

什麼是敘事体？簡單的說，就是講述一件事情；用更白的話來說就是說故事，舊約聖經大部份是敘事体，創、出、利、民、申，五經之中利未記是比較“乾燥”(Dry)的條例，比較不像說故事，(沒有什麼”故事。)更像是宣讀一篇法律文件，創世紀一開始有關創造的語言，粗看是敘事，其實更像是非常簡略的圖畫，有一些解經者甚至不把它當作“歷史事件”而是“寓言”，這個問題就大了一些，也許只能留到後來在啟示文學中討論。舊約歷史部份，從約書亞起到歷代志(我們的編法)，基本上都是敘事体，雖然其中有許多處已經有詩歌体出現了，正如大部份的智慧書一般；到了大小先知書，除了文体中許多是詩的形式之外，又因預言的特性，產生了預言與啟示文學特有的文体(例如但以理書)。

新約裡四福音書及使徒行傳，基本上也是敘事体；到了保羅書信，他雖然維持了書信的格式，內容卻變化萬千，有時以論文方式出現，(其實論文也是另一種敘事体，不過它不照著時間的先後發展，而在因果、理性、邏輯、推論中發展。)新約也有啟示文學，啟示錄的語言，許多與但以理書類似。

除了這樣大略分類之外，很明顯在敘事文体中除了詩之外，還夾雜了許多不同的表達方式，有許多的“旁白”引導讀者在故事進行中定焦在作者所要傳遞的信息。但就文体而言，寓言比喻，語言圖像 (figure of Speech)，象徵等就叫人目不暇給了。

三、敘事文本的釋經方法（實例）

前文中，我們雖然用“說故事”作為敘事文体的最基本意義，但我們要首先聲明：這不是說我們把聖經當作“故事”、“小說”，也不是“歷史故事”，而是“歷史記事”（紀錄），在上一課中，我們已經討論了歷史的意義，此地不再重複。

在處理敘事性的經文釋義方法上，首先應當注意到作者所安排的結構，以及敘事的發展路線，（兩者都是宏觀），然後才注意微觀的細節、許多精彩動人的描述。舉例來說，我們讀到大衛殺死歌利亞，蒙掃羅召見這一段（撒下 17：55-58）我們不應當只知道他殺死歌利亞所引進的震驚，而是應當看見在這段紀述的背後，撒上的作者已經有了許多的鋪排，如果我們看見在這之前，撒母耳先已膏了大衛，我們就該知道撒母耳作這事是有意避開掃羅的眼目作的。（撒下 16：1-13）這樣，當掃羅因惡魔攪擾，要找一個彈琴的來為他驅魔之時，並不認識大衛是誰。（他受膏者的身份。）為什麼掃羅的臣僕中會有人給他推薦大衛呢？聖經沒有交待！這就給我們留下了許多想像的空間！這也許就是作者故意留下的空白！大衛自請出戰之時，掃羅不也見過了他嗎？難道他不認識這就是為他驅魔的少年人嗎？可能不，因他驅魔時，掃羅至少是心思紛亂的時候，甚至可能在六親不認的半瘋狀態下，不僅如此，他眼前的少年人，“面色光紅，容貌俊美”（撒下 16：12），掃羅一看就判定他不是打歌利亞的材料！在這裡撒上作者很技巧的在敘事進行中最不打岔的地方，穿插了一段對大衛儀表的描述，以致於他把眼睛借給了我們，讓我們可以看見掃羅所看見的少年大衛了。大衛所敘述，與熊、與獅子撕殺的局面，又叫掃羅（和我們）看見了他的勇敢，這段小小的敘事，也是句句精練的。我們不免要問，這是大衛自己的話呢？還是撒母耳的“傳述”——很傳神的描述。（兩人都很可能有很好的文筆。）

大衛殺了歌利亞回來之後，掃羅刮目相看，這也是他第一次仔細看看大衛，大衛說他是「你僕人伯利恆人耶西的兒子。」話語的恭謹、謙卑，不愧是前文所交待的“大有勇敢的戰士，說話合宜，容貌俊美。”（撒下 16：18）在這裡你看見作者刻意的鋪排，情節的發展，叫作“順裡成章”。

自然在這時候，大衛還不是掃羅的眼中釘，很可能因為掃羅平生“遇見有能力的人，或勇士，都招募了來跟隨他。”（撒下 14：52）掃羅是這樣的人，作者已經給我們先講過了。

在中國的小說中；常用這樣的手法，叫作“話分兩頭”，這也是章回小說的格式。聖經不這樣交待，但手法是一樣的，兩條線發展到了一處的時候，交錯在一起，事情就熱鬧複雜了。

等到掃羅聽見婦女歌舞“掃羅殺死千千，大衛殺死萬萬”就發怒，聖經的記載真簡短，“從這日起，掃羅就怒視大衛。”怒視兩個字用得好，也翻得傳神！（撒下 18：9）附帶要說明的，這婦女的歌，是詩歌的体裁，並非敘事體，但敘事中夾雜著詩歌，也是很自然的。

因著高明的敘事法，我們不僅知道掃羅大衛之間的恩怨情結如何發展，更看見了兩人個性品格的差異，不僅寫事、也寫人。

在這裡我們要問一個問題：對於掃羅和大衛的印象，是正確的嗎？他們兩人真是如此嗎？還是撒上作者所傳遞給我們的呢？

有許多批判學者，堅持我們永遠無法讓聖經記載中的人物“還原”，所以我們永遠無法真認識這些歷史人物。注意，這還不是否認歷史人物一度存在，而是無法知道“真象”；

除了留下來的遺跡之外，其人如何，連“蓋棺論定”都不可能。認真說來，我們也無法證明其可能還原。

若是這樣，假設這種推論是合理的，那麼百年之後，這些批判學者到底說過了什麼話，他們心裡「真正」想的是什麼，也只有留待後人來「研究」，「猜想」了，換句話說，這些人（批判學者）究竟存在過沒有，也是沒有意義的了。

無論如何，大衛、掃羅本人正如撒母耳描述的也好，或者他們的「角色」(Character)是撒母耳創造的，總之撒母耳是個非常成功的敘事者，他的文字已經達到了他寫作的目的。這是正確的釋經學。

四、處理敘事文体的原則

現在，我們可以從這個實例中，找出一些實用解經的基本原則：

第一、注意宏觀

在宏觀中，有結構，有發展，有思路(作者的思路)，也有敘事的目的。這些事作者不一定清楚明白的說出來，是有賴讀者自己下功夫去找出來的，怎麼知道找對了呢？一個簡單的驗證法是「自圓其說」。我避免用「前後一致」，因為那太籠統，並且，即使前後一致，也不定正確，充其量只能說是自圓其說而已。

然而，解經者若不能自圓其說，一定是那裡出了問題一要不然就是作者故意的。

但是要小心，有時候作者也可能賣個破綻，要引我們更深入的研究。

第二、注意伏筆

看似不重要的經文，看似結構突然鬆散的加插，往往是「天機」。在這點我們要學會逆向思考。怎麼說？你想，作者難道不知道文章要怎麼與才引人入勝嗎？為何他要特別加一兩句不打緊的話呢？為什麼要加在這裡呢？答案很簡單：因為非加不可。“一定把这句话在那里交代一下；而又找不到更好的地方。左试右试；就是这样了。”

伏筆的妙用无穷；等到你发现它的妙用，你就更欣赏他的伏笔了。

第三、注意旁白

在叙述文的发展中，往往会突然出现一句话，那是叙述者的旁白。例如福音书中记载耶稣和几个门徒上山变化形象，彼得惊异之下大放厥词。作者加了一句话：“彼得不知道说什么才好，因为他们甚是惧怕。”（可 9:6）这句话明显是马可的旁白，他所要表达的再清楚不过了。彼得在“惧怕”的状态中，（按照现代的说法，可能不完全是惧怕，而是兴奋到紧张。）一定要说几句话才能释放掉身上多余的能量。马太却无此旁白，路加也有短短的旁白，但说法有些不同，“他却不知道所说的是什么”（路 9:33）。路加的评论重点是彼得乱说话，话的内容“不知所云”，却没有点出说话（开口）的原因是紧张或惧怕。

有一处最出名的旁白：即约翰 3:16-21，（这是滕慕理 Murray Tenney 提出来的。参 Osburne, p. 213）认为这是约翰的旁白，而非耶稣本人的发言。

第四、注意重复

或是重复的词句，或是重复的模式，甚至是一个字一再出现，都是为了让读者知道，这是这段话的关键，或是与**题旨**有关。一个很容易找的例子就是士师记；这本书的记录，一再重复以色列人的四轮循环：以色列人行恶事得罪神；神兴起外邦人压制、打击他们；他们呼求神，神就赐一位拯救者；于是他们挣脱仇敌的手，国中太平若干年。如此周而复始，你想，作者不是要表达什么**是属灵的原则吗**？

第五、 注意留白

画图要留白，讲故事也要留白。叙述者并非不能填满每一个格子，把所有的细节都仔细描绘，但好的叙事者一定会留给听众想象空间，故事才会“请君入瓮”与书中主人翁同乐同哭同情。换句话说，就是作者要求读者的参与。

Osbourne 举了一个例子，讲到乌利亚（不肯）回家这一段（撒下 11:11）**Osbourne** 指出这段经文背后：“读者不知道乌利亚这样说，是单纯地表示向大卫尽忠，还是明示他不愿与妻子同寝，让大卫脱离困境。”（O, p. 222.）欧氏说：“藉着故事中的断层（我叫它留白），**悬疑**性加增，读者会强烈地感受到经文中的情绪。”欧氏的话只说对了一半，他的推敲停在一半。我说：乌利亚是完全不知情的；因为他始终没有回家！（见撒下 11:10）大卫很注意看他回家没有，因为一回家大卫就脱困了。他有没有与拔示巴同房，根本说不清，也无关紧要了。大卫的观察，我们有理由相信是仔细的，藉着大卫的问话，我们就能判断乌利亚没有回家，因此他根本无从知道大卫的“困境”，因此也无所谓肯不肯替他脱困了。按常理说，他不回家是很不近情理的，但他是一介武夫吗，受大卫重用，有一段时间他是大卫的三十七勇士之一（贴身禁卫军了），向着主人忠心耿耿，也是可能的！（撒下 23:31）。

可惜，这忠心反叫他丧命！

这也是撒下作者要凸显的吧！

第六、 注意人物的个性

故事的可信性，在于故事中人物的可信性（believable），而他们的可信性，在于所刻画的性格。

彼得是个多嘴之人，因此变化山上不知所云是可以接受的，因为是我们可理解的。乌利亚的性格是坚贞不二的。圣经描述到大卫谋杀乌利亚，有如下的记载：“次日早晨，大卫写信与约押交乌利亚随手带去”（撒下 11:14），下面就叙述信的内容。这封信应当是密封的，乌利亚却没有想到这不是什么军事机密，而是自己的死亡判决书。可讽刺的是他并没有做错什么事，错的就是不肯回家睡觉，大卫无计可施，只得出此下策！乌利亚的忠诚，使他对大卫完全不设防！再也没有想到，他忠诚以待的主人会为着隐瞒自己的错误，牺牲了他！扼腕！除了扼腕，还有什么可说的呢！

接下来拿单设喻指责，再也没有人同情大卫了！拿单怎能知道这事的呢？是因大卫娶了拔示巴吗？还是这事已经满城风雨了？当然，拿单是个先知，他可以有独立的资料来源，．．．。其实，这已经不重要了。

第七、 注意背景（场景）

背景又**可分为**历史背景、地理背景、时代背景及社会背景，社会背景中还包括主角、配角之间错综复杂的关系。

五饼二鱼的神迹是个例子。四本福音书都记载了，但独有约翰提出了吗哪的背景，（自耶稣的口中说出来。）因而凸显了这事件的属灵意义。其他三本福音书的作者竟然不提！认真来说，我们**不能把约翰**所提的放在马太福音中去读，因马太并没有意思要解释耶稣就是天上来的真粮。符类福音交代了耶稣与门徒之间的对话，主要是说明处理事情的动机、责任与方法。不提摩西，不提吗哪，三位作者忽略历史背景。只处理**眼前群众出来**跟随的背景，一天听道下来，天晚腹空的窘境，其意义显然是不同的

释经学第七课 文体的变化处理（二）

一· 图像语言与沟通

一个国家、一个民族、一个群体文化的发展，因着沟通上的需要，一定在它的语言文字上表现出来，因着人特有的创造力（神所赐），能将抽象的意念，用图像的语言表达。这一个过程最早时候可能只是形容的方式。

四季如春

四季者，春、夏、秋、冬也；但某些地区天气暖和，夏天不热，冬天不冷，秋天除了日照稍短，也和春天略同。所以叫四季如春。（为什么不叫四季如秋呢？）大家常常这样用之后，四季如春就成了共同的词汇。虽然这不是很明确的可归类为图像语言，但它有一个“如”字夹在其中，所以我们知道这不过是个比方，形容某地天气宜人居住。

但是有些成语的用法，逐渐有了转借的意思（中国语文的特质在于它有许多的成语，这是基于它深厚丰富的生活经验，也是外人难学，或难精中文的原因。所以，学中文不仅要有字典，还要有辞典，甚至成语辞典。

春风化雨

按着现代汉语词典修订本（商务），这四个字的意思是“适宜于草木生长的风雨，比喻良好的教育。”可见春风化雨的意思已经不再是指着春天的雨水了。事实上我还有一层见解，这春风化雨的雨字，也是一个假借字，雨等于育，化雨就是化育，所以春风化雨就是好的教师善于教导，使学生“如坐春风”（如坐针毡就糟糕了，但这如坐针毡也有它特定的语意。）（其实，中国文字六书中已经有象形、指示、形声、会意、转注、假借、等用法等）

语言（文字）是为了沟通的，不用等到现代心理学家指出，我们老早就知道：一画胜千言了！中国文字之美与深，乃在于它累积了数千年的精华，有许多“典故”；而这些典故之所以会流传，乃是因为它们制造了许多图像。听的人不仅有深刻的印象，不会忘记，并且他的了解、也因着他对这些成语典故的领会程度而加深了。

其实，每种文字都有它的语言图像，中文有之，英文有之，希腊文有之，希伯来文有之。这也更加增了翻译（hermeneutics）的困难。除了叙事体（陈述性）的文字之外，还要想出合适的方法表达图像！因此许多译者不得不将语言图像照直（逐字）翻译，原封不动搬过来！有些难免不伦不类，真要解释，要花上许多笔墨（言语）。有些地方不少译者索性“照音译”，明知其不可理解，仍然为之，因为反正要加以解释。“各耳板”就是一个例子。（可 7:11）许多地名、人名原是有意义的，翻译过来就走了样，耶路撒冷（神的平安）：亚伯拉罕（多国的父），弥赛亚、基督。。。。。。不胜枚举。现代语文中干脆就用“外来语”，久而久之这些外来语也就归化为本国文字了。福音传到中国，也创造了一套特别的基督教用语。（西方国家更是基督教已经融入、甚至缔造出了主流文化。）

但是在圣经翻译上，中国教会的选择是将大部分的语言图像照字面翻译，但是我们在解读时却不可完全照字面解释（hermeneutics）。在英文中也同之。圣经中用了许多图像文字（文体），根据兰姆的分析与教导，大致可分三类：

1. 象征性语法：明喻、暗喻、夸张法等，还有一些较少见的，包括省略法、似非而是、反语（反讽）法、委婉词、曲言法、矛盾修辞法、双关语等，不一而是。
2. 有些是较长的篇幅，自成一类文体，像是：比喻、寓意、寓言、神话和谜语等
3. 第三类，也是有争议性的，就是圣经中是否有传奇故事（legend）、英雄故事（saga）和神话（myth）【参兰姆，pp. 128-129】

二. 处理图像语言等的实例：

要一时明白这许多复杂的语言模式及释经方法，当然不很容易；所以我们要看几个例子，藉处理的过程，来逐步说明解经的原则。

1. 自阉（太 19:12）：至少这是夸张法

俄立根在这节经文上以为是照字面的，后来他后悔了。其实，耶稣的话已经提醒了。上下文之间已经表明了，基本上这是门徒们插嘴，在主和法利赛人谈论休妻之时所发表的意见：“既是这样，倒不如不娶”。（参 19:3-12）耶稣的话已经表明了这不是字面、不是人人能遵守的。

（指的是不娶不嫁），有些人可以独身，因为他“生来是阉人”（耶稣指明有些人是“发育不全”的，照今天的话来说，也可以归类为“基因缺陷”（genetic defects），有些人是因伤、刑、残而不能人道（被人阉的）。这些都是生理上的问题，是不能自主的。犯奸淫却不是生理问题、而是能不能自我约束。上文耶稣已经两次用了“阉”字，很自然的他用了同一个字，但却说“自阉”；哪有人自阉的呢！？主说“为天国的缘故自阉”，我们不能说俄立根不是为天国，但主并没有要求人人都效法他，所以说：这话谁能领受，就可以领受。

既是特例，就不是常例，就不是禁止嫁娶以为属灵。

耶稣所说的自阉，是在门徒们走了极端说“不如不娶”之后，说明只有少数人能做到。他们“自阉”不是字面的，而是能自我约束。

【这一点保罗的教导就不用夸张法，而是明言能守童身是种恩赐】

2. 流奶与蜜之地

在旧约中是一个常用的形容词，却是一种语言图像。真有流奶与蜜之地吗？这一个词，原是耶和華亲自对摩西宣告的（出 3:8），摩西也“深信不疑”忠实地向以色列百姓宣告（出 3:17），而且这个词是一再宣告反复使用的：（出 13:5；刚出埃及时；出 33:3；金牛犊大罪之后；利 20:24；重申应许。）等到以色列人第一次靠近加底斯巴尼亚之时又再提流奶与蜜之地（民 13:27）。妙就妙在这里：当十二个探子窥地回来之时，他们也回报，果然是流奶与蜜之地！（民 13:27）特别是当十个探子信心不足，而约书亚与迦勒独（双）排众议之时，也强调那真是流奶与蜜之地（民 14:8）。等到神发怒不许他们进迦南了，可拉竟趁机反叛，理由之一仍是“你没有将我们领到流奶与蜜之地。”（民 16:14）

请问：以色列人，包括摩西，真正相信这片迦南美地有奶密成河的奇景吗？还是他们也了解这是一种语言图像，表明是极美好的一块地呢？

3. 呼天唤地

申命记里，摩西重复用了这个词，不下四次，我今日呼天唤地向你们作见证（4:26；30:19；31:28；32:1）。摩西真的能“呼天唤地”而天地能答应吗？我们尽管能给这些经文以属灵的意义，但总不能改变一个事实：天地并没有回应摩西。（天地回应神倒是可以的。）摩西只是用这样的语法，一种图像的语言，说明他认真、心焦、急迫地向以色列人作见证，叫他们拣选神，拣选生命。

若要分析，这种用词可称作“拟人法”把天地当作能像人一样有回应的活物。

4. 约坦的比喻（士 9:7-20）

说到拟人化，士师记中有一处非常有名的比喻，是基甸的小儿子约坦“编造”的。故事的背景是基甸庶出的儿子亚比米勒，将基甸的七十个儿子都杀了，只剩下这个小儿子，示剑人于是拥立亚比米勒为王。（这是士师记里第一次出现“王”。）约坦自知实力不敌，于是上基利心山向众人大声喊叫，并设喻“预言”亚比米勒与示剑人终有一日要内讧。

很明显的，树木不能开会，彼此对答；这不过是个寓言，并且约坦自己已经揭示，这个比喻的意思：是要火从亚比米勒发出，火又从示剑人和米罗人中发出，彼此残杀！（19:20）

至于橄榄树、无花果树、葡萄树，我们可以加以属灵的“预表”性解释，正如荆棘、约坦已经解释了，那是指的亚比米勒。约坦的寓言生动有力，叫人无从忽视、更不容易忘记，这就是图像语言的功效。

5. 以迦博（撒上 4:21）

圣经里（特别是旧约）有很多明喻或暗喻。以迦博是个例子。明喻的意思不一定是用比喻，而是在述说一件事情。虽然以叙事体的方式记载却有许多隐含的意思。无论是本文中明明已经解明的（称作明喻），或是表面不说、暗中有此意思的（暗喻）都是属于比喻。中文也许称作“弦外之音”。以迦博的名字“荣耀离开以色列了”是个明喻。故事的本身要从以利的失败开始（撒上 2:12），在这么长一段叙述中，并未提到“荣耀”——无论是神的荣耀或是以色列的荣耀，但是我们读完整个故事的始末，我们也会感叹：荣耀离开以色列了！

在这段经文里，我们可以一再找出几个语言图像的例子，如“践踏祭物”。

以利的儿子并非把祭肉拿去“践踏”，用脚踩，才不呢！他们是要吃的，并且还要拿生的（2:15）；但经上说“他们藐视耶和华的祭物，”这就是践踏的意思。（其实，“藐视”在中文也是个图像词——斜眼看。）

以利家的灾祸才刚要开始，就有神人传递神的话（2:27）；并且再一次向撒母耳重复（确认）。以利的失败也在（3: 2, 3）的暗示中，表面上是说以利眼目昏花，用的手法，是神的灯还没有熄灭。这样的笔法，很难叫人说这没有暗示性。神对撒母耳说，他要作一件事，在以色列中，叫一切听见的人都“耳鸣”，这耳鸣的事也是明喻。

以下记载约柜被掳，以利“正在道旁，坐在自己的位上观望”。这句话也很有暗示的意思。他的两眼发直，不能看见，等到报信的说，神的约柜被掳走，他就从他的位上往后跌倒，在门旁折断颈项而死。以利的儿妇，非尼哈的妻子难产而死，给他儿子取名叫以迦博，荣耀真是离开以色列了。儿妇的属灵见识，甚至比老以利更胜一筹！

6. 先知的言语（赛 40:3-5）

真正要看旧约中怎样运用语言图像；还是要读先知书，今用以赛亚书四十章为例，因这是熟读新约的人都知道的。这里其实是接连用了两组图像。即 3-5 和 6-8

头一个：旷野人声。

在沙漠地怎么修平道路呢？不，先知（旷野人声）是说，修平神的道（路）。神需要大马路吗？显然这又是用看得见（图像）的“路”来表明有一条属灵的路。神的道路自然是为着神自己要来而“修平”的。这就叫我们想到“预备工作”。马太领会并且在福音书中作了准确的解释（hermeneutics）。从预言的角度来看，当它应验的时候就是（最）正确的解释。

第二个图像是什么呢？和第一个对照，说明的是有血气的人。用的话语是野地的花和草。这一个对照特为要衬托出神的荣耀（赛 40:5）。（路加 3:6 改作神的救恩。）

7. 天上的飞鸟，野地的花（太 6:26-33）

论到言语图像，没有一个比主耶稣更拿手了。四福音满是例子。主耶稣也用了野地的花作比喻，但他用来鼓励人不忧虑生活，相信神的眷顾，而不是单单说到我们生命像草、像花。（参彼前 1:24）耶稣的话很有意思，他说：你们看天上的飞鸟，又说，你们“想”野地里的百合花。飞鸟是一年四季可以看见的，但百合花却是在春天才开；不在季节时，只能凭着以往春天的经验来想一想（体会）！这就是语言图像的妙用；有时甚至不必有实物，因言词已经描绘出它的实体了。

8. 耶稣说故事

马太福音十三章是集成的“天国比喻”章，其他比喻散见在全书中，路加福音也有许多马太、马可未记的比喻，特别是第十五章，九十九只羊及浪子的比喻。但这些比喻并不很容易解，除非耶稣亲自说明；不然都是“抓瞎”。门徒们当时也有这些问题：“对众人讲话，为什么用比

喻呢？（太 13:10）可见比喻是滑溜的，若是不明白说者的“喻点”（比喻的重点），我们可能会错了意。（可 8:14-21）

耶稣没比喻是为什么呢？主的回答真出人意外：“因为天国的奥秘只叫你们知道，不叫他们知道。因为凡有的，还要加给他，叫他有余。凡没有的，连他所有的也要夺去。”（太 13:11, 12）

我们不能强解比喻，但却要常常带到主的面前思想与求问。其实也是所有解经，不论是什么文体，都要遵守的存心与原则。

9. 摩 5:19（略）

三、非敘事性語言的釋經原則

現在我們要來研究怎樣處理“非敘事性”的經文：

第一、辨識經文

聖經的語文是活潑的，在敘事文体中夾雜了許多明喻、暗喻、比方、誇張、似非而是、反諷、曲折、雙關語等等圖像語詞；一方面認真的讀者會覺得它饒富趣味，一方面那也增加了理解與釋經的困難。上一課我們已經說了如何處理敘事文体，所以，在處理經文時，首先要確認那些片斷是“非敘事性的”，換句話說，我們要辨認那些片斷是可以超過字面解釋的。

簡單的圖像語言，如：我們各人“偏行己路，如羊走迷了路，”不必太費心解釋，因為一般人都能理解；但有些就不那麼容易。怎麼知道這一段是否照著字句來解呢？通常有些線索。

1. 本文提示

耶穌講道，善於舉例、善用比喻；有人作過統計，他的信息約有三分之一以淺显的比喻方式出現。耶穌的話是很吸引人的。依照福音書裡的記載，（见太 13: 3, 24, 31 等，路 15: 3, 8, 11，可 4: 13, 12: 1.）其實本身已經指明那是比喻。問題就來了，如果沒有明明說是比喻，那是不是比喻呢？或可以當比喻解呢？有些學者認為應當從嚴處理，有些人卻認為尺度可放寬。

2. 看上下文

從上下文也可判斷某處經文是否可以超過字面解；有時主講完一段教訓，接著就舉一個例子，例如約翰 15 章；劈頭他就說“我是真葡萄樹，我父是栽培的人”。又如約翰六章“我就是生命的糧”，主也沒有說這是比喻。在約翰福音中，約翰絕口不用比喻兩字，代之而宣告的卻用“我是”，因此，約翰福音中的釋經原則，引出了不少學者的爭論。約翰十章中文聖經的標題，寫的是“羊圈的比喻”，但卻非約翰的原文。像這幾處經文，雖無“比喻”字樣，但從上下文判斷，把它當作比喻，問題不大，至少

是很強烈的語言圖像，但是當主說“我是生命，我是復活”的時候，那絕不是比喻，我們也只能照字面解了。這樣的判斷，不是極容易，許多時候我們還有神學上的考慮。

大体來說，從上下文看、叫我們比較不會在釋經上偏離，是比較可取的方法；因為在上下文中，限制了這些圖像語言的作用，雖然它們會給人深刻的印象，但上下文已經指出了比喻的用意。以葡萄樹(15章)為例，主的話最基本、最核心的意思是要我們知道，“你們要常在我裡面”，抓住這個重點，大概不致於跑題了。真的“住在主裡面”這一個抽象的真理又如何能講清楚呢？葡萄樹是個精彩的說明。

第二、找出主題

如果一段經文本不是敘事性的，它就應當是附屬性的。(沒有人單說一段毫無上下文關連的比喻、或形容詞句。)找出了主題(或是中心真理)解經的方向也就明朗了。

比喻、隱喻、影射都必須投射回到主題的本物上，不然，這種圖像語文就失去了目的與意思。“春風化雨”如果找不到和它有關的教育內涵，那就只有回到字面的意思，作者只是說一場春天的好雨罷了。

找出主題之後，下一步要作的事就是把表裡分開。表面上(字句上)它講了什麼，但骨子裡有什麼隱意、含意、預表、影射…就容易明白了。

在表與裡之間，一定有兩者接連之處，那就是讓我們的思路能夠自由轉換，自然舒暢，毫不乾澀的“机关”了。有些連接點是意思平行的(正喻)，有些連接點是相反的、對比的(反喻)，它的轉換應當都是很自然的。

一般說來，比喻一定有“屬地”的一面。(此詞係蘭姆所用，p. 259, 今借用之。)主說，“我對你們說地上的事，你們尚且不信，若說天上的事，如何能信呢？”(約3:12)所以比喻的特性，一定是用一件簡單的事、人人能懂的，來說明一件難以明白的觀點。(此圖像語言的功用也！)

第三、聯想功能

一找著主題就可以集中焦點發揮比喻或圖像的功能；聯想力的豐富至此大起作用。

浪子的故事中，我們不必“解釋”什麼是豆莢(那不是主題，不必當作預表)，但我們卻可以聯想成浪子找不到工作，只好到超級市場的垃圾箱中找爛菜爛肉果腹—這是聯想，是在比喻許可之內的發揮，然而不要忘記，這比喻的本身重點卻在於浪子回頭；他怎麼會“醒悟過來”是最關鍵的。浪子圖在腦海中一旦留下印象，就有許多留白足夠讓我們默想、添加細節，成為有力的信息。〔浪子故事的信息是什麼呢？不可離題！〕(注意上下文)

聯想也不可過份，在釋經上不必把每一細節都代入公式去解釋，要抓住主題。浪子的比喻，我們讀完全章就可以找到重點了，是針對法利賽人說的，誰是大兒子？誰是小兒子？這個比喻是怎麼來的？就是因為十五章第二節交待，“法利賽人和文士私下議論，說這個人接待罪人，又同他們吃飯。”浪子的故事到最後，大兒子說話了：“你這個兒子和娼妓吞盡了你的產業！”這個比喻至此自己解釋了它的主題，我們順勢去解，就錯不了！至於為什麼小兒子所到之地遭遇飢荒(這麼巧)，並不是焦點或主題，不必花時間去解釋。

第四、分辨情緒功能

西方教會的主流神學，無疑是跟隨理性的，我這句話原不是針貶，而是說出事實。(我不說理性主義，我只說跟隨理性。)在這個情境中，所產生的釋經學，也走在理性的進路中(Approach)。

因此，我們要求，至少是盼望每一句聖經，每一章，每一本書都能解釋。(自然這是作不到的，除非神願意開啓每一個奧秘。)然則，我們忽略了語言的另一功用，在乎抒發感情。西方的釋經學忽略了感情的功能，有時硬把情緒化的表達方式，用理性去解釋一求其合理，其實在我看來這是不必要的。多少人在研究哥林多後書時，不能明白為何忽然到了第十章(保羅)語氣大變，於是各種理論出現了：他忽然接到壞消息，哥林多教會又翻了。(又不聽話了。)又有學者說，林後是幾本書信拼湊而成，並以此傳世的。然而最簡單的分析與理解是，保羅是個感情強烈的人。在林後一書中，他已經表示他是不得已為自己分辯的，自己都覺得像是個愚妄人(林後 11 章)。保羅耐心地寫了前九章，“低聲下氣”是我的感受。)到了一個地步，他憋不住了，就爆炸了，但他也知道這也有失體統，可是寫的已經寫了，他也不想作廢，因此留了下來。這有何不可呢？

讀保羅書信的人，太要求保羅的完美了。何必呢？他是很真誠的，自己說：“不可含怒到日落”，是不是他自己也知道屬靈如保羅，還是有脾氣的！

許多非敘述性的文字，特別是耶穌口語化的講道中，我們也可以找到好些例子，(如太 18：6)耶穌的情緒表達夠清楚了，不必再解釋！若再要解釋為什麼這人不如不生在世上倒好，豈非畫蛇添足嗎！

釋經學 第八課 文体處理 (三) 詩体

一、詩体介紹：

除了敘事体，聖經中篇幅次多的，就是詩歌(或詩体)了。詩体與詩篇意思不同。詩篇都是詩体，但詩体也出現在其他書卷之中。上一課我們處理的是敘事体以外的文体，或可以說是敘事体之中的變化，是指著片斷的文体改變；但詩体不同，它可以出現在敘事体中，也可以整卷書都是詩体；事實上，英語世界的讀者，一直要到 1946 年，修訂標準版(Revised Standard Version)面世之後，才知道聖經中有多少篇幅是詩体！而中文聖經雖然老的和合本把詩篇分節排列，但一直到近年各種新譯本問世之後，按著詩体排列的經文，才叫人一目瞭然。(參環球新譯本，CNV，2008。)一般人(不諳希伯來文)這才知道約伯記(除了開頭和末了)，箴言，雅歌也都是詩歌，傳道書是敘事、詩歌体間雜各半！

不僅這樣，先知書中更有許多是詩体，(賽、耶、拿、亞有很大比例，何、珥、摩、俄、彌、鴻、哈、番更是過半。)再加上耶利米哀歌，以及不計其數在敘事体書卷中出現的詩歌。(創 49，出 15，申 32，33，士 5，撒下 2，撒下 1，王上 12，王下 19，撒下 22 是詩篇 18 篇就更不用說了。連撒下 23 大衛末終之言也是詩歌格式。)這還不算新約呢！奧斯邦(G. Osborne)說“詩是跨越文体的一種筆法，也是智慧文學和先知文學的主要修辭技巧。”(奧，p236)

奧氏的話很有啓發性，我們可以逆向思考，為什麼智慧文學與先知文學要以詩的形式發表？宓可遜(在奧氏之前)就已經說了，因為詩歌有很強的作用，能把一個“詩的印象”(Poetic Imagery)投射在人的腦中，它也是圖像語言的一種，並且是常用而重要的(宓，p. 331)。通常先知的話語常受抵擋，當他不能直言的時候，自然就取了詩的形式，中國人也說“詩以明志”，通常宦途不通達的騷人墨客、這是獨以寄情的方法。希伯來的先知，倒不必寄情明志；但傳達神的旨意卻是必須的。至於智慧文學，箴言中自己就說了，是要使人懂得智慧人的言詞和謎語。詩体正合此用。

但是詩体是不能“翻譯”的；一經翻譯，“体”已經沒有了。勉強為之，必定“走樣”、必然失味。唐詩三百首能譯成第二語文嗎？五言七言還能維持嗎？文化近如日本人、韓國人想要作漢學家，還得學中文，他們除了學通中文之外，如何欣賞詩詞歌賦呢？

希伯來詩，也是有音有韻有律的，可惜一般人缺少希伯來文的訓練，因此無法欣賞它的音韻與節奏。符茲(Voelz)指出一些格式：第一種：從字形上很容易分的，就是字母詩；大家都熟知：如詩 34，詩 119。這一類詩，不僅在形式上特別，更是便於背誦；可惜若不懂希伯來文，就沒有意義了。第二種格式，是首句與末句相同(首尾呼應)，例如詩篇 146-150，這一類的詩，在翻譯中還可以保留，所以還能辨認。第三類是詩本身所提供的句型，如詩 136 全篇，詩 29：1-2 (Voelz, What does this mean? Concordia, p. 139)。

好在希伯來詩並不完全靠字音字型；它的特點是排句或駢体，就是兩兩相對的平行句(Parallelism)，而這是可以翻譯的。

中文詩也有對仗，並且講究對仗工整：“國破山河在，城春草木深”

國對城，山河對草本；國可以破，但山河還在，春天到來、城中的草本卻因乏人修剪而長得太茂盛了。春字是個虛字，破是個實字，用虛寫實，它的意思就深了。其實，“國破”是杜甫知道的，感時憂國在心里，草本深卻是他能看見的，所以虛者實之，實者虛之，詩意就出來了。

"感時花濺淚，恨別鳥驚心"

感時就是恨別，因為國家殘破，不得不與親友分別，花濺淚對鳥驚心，但只是表面字形，花濺淚(杜鵑)是因花心有如淚血，其實花那裡會"感時"呢？詩人是把花擬人化了，但實在是把自己的"感時"寫進去了。鳥不會因感時而驚心，但鳥被驚嚇驟飛，又是寫出詩人自己為"驚弓之鳥。"

"烽火連三月，家書抵萬金"

這句才是春望的主題。過去交通不便，親人近況如何呢？有了家書報平安(希望是如此)比萬金還重。這當然也是誇張的形容詞了。

"白頭搔更短，渾欲不勝簪"

這是說到他的心情，頭髮都白了，愈搔愈稀落，髮簪都插不住了。以具體形像，描寫心情，此詩之所以傳世也。

希伯來人也有極深沉的民族感情融於詩篇之中，希伯來人的詩很少是無病呻吟、風花雪月的，多半和他們一直在戰亂中掙扎求生存有關。大部份的詩都和宗教與信仰的根源有關。詩篇 137 是個很好的例子。在這裡我不能使用希伯來文來解經，只能仰仗中文的翻譯。雖然失去了原文的韻味，但排比的特性仍是非常鮮明的。

"我們曾在巴比倫的河邊坐下，
一追想錫安就哭了。"

這首詩的起頭就說明了寫作的背景是被擄，是因在被擄之地追想錫安。巴比倫與錫安是個強烈的對照，許多話不必說也明白了。上文提到在希伯來詩中最特出的就是排列對比。英文的釋經家幾乎都同意，至少有三種平行對比(即 ABC//ABC)。

第一種平行對比，兩句話幾乎是一樣的意思。

第二種平行對比，又稱進階對比，第二句增強或加重第一句話。

第三種稱作交叉對比，第二句與第一句或是相反的意思或是用相反的話說出同樣的意思，但是因為用了否定字，相對的語氣、力道更強了。

在這三種基本型中，還有變化。

上文兩句話就是反義對比，我們 在巴比倫河邊 曾坐下，
追想錫安 就哭了。

哭與坐下是兩個主要的動詞。在巴比倫追想錫安是“相反”的情景，所以是交叉(對比)，第二句的“我們”被省略了。若是再仔細觀察，也許第三句應和前兩句並列，成為三句平行。

我們 在那裡的柳樹 把琴掛上，

[中文字的次序是我調動的，為了凸顯對比的意思，並不一定是準確的希伯來文次序。]

“我們”與第一節相同，坐下、哭、掛琴是三個動作，巴比倫、錫安、柳樹是場景。當我們這樣去揣摩、默想的時候，自然會有些詩意了。這仍然是圖像語言的功用，我們可以在腦海中，添加自己領會的“詩的印象”(Poetic imagery)。

以下第三節也是一對：

- a. 因為在那裡擄掠我們的，要我們唱歌
- b. 因為在那裡搶奪我們的，要我們作樂
下半節和第四節相連，請注意“說”，原文無此字。
- c. 給我們唱一首錫安歌吧
- d. (在外邦)我們怎能唱耶和華的歌呢？
“吧”和“呢”原文都是沒有字、只有語氣的。

這樣，我們就可以看出abcd的關係。無疑的，a和b是一對，c和d又是一對，但這abcd是否加起來又是一組呢？其中銜接的是“唱歌”。

先看a和b：擄掠和搶奪基本上沒有什麼不同，唱和作樂也沒有什麼不同，尤其特別是作樂的樂器(琴)也有了，所以這裡a和b是同義的平行對比。

c和d也是一對，因為錫安歌就是耶和華的歌。在被擄之前，以色列有沒有“耶和華的歌”之外的歌？答案是正、是反不太重要。要緊的是，人在巴比倫、只有仰望耶和華。過去也許可以唱什麼抒情歌自娛，現在沒有心情，只有後悔，只有求助，因此唱歌只有耶和華的歌可唱了。

再把abcd合起來看，你會發現a的“在那裡”正對上d的“在外邦”。所以証實了這是兩組的平行圖畫，但是第二組，因為界定了什麼歌(錫安歌，耶和華的歌)比起a和b是增加了許多資料。所以是進階的平行對比。

用這樣的方法來解讀詩篇，自然印象不同了。在讀者的腦海中，詩的語言已經化成圖像了。這是正確的釋經。

再看第四節：(d)，我們怎能在外邦唱耶和華的歌呢？因為有“怎能”兩個字，其實它的意思是相反的，他們要我們唱，而我們不能唱，所以就cd本身來說(也)更可以說是交叉對比。

繼續再看五、六兩節，

耶路撒冷啊，我若忘記你，情願我的右手忘記！
若不看耶路撒冷，我若不記念你，情願我的舌頭貼於上膛！
(過於我所最喜樂的)

在這裡我把中文的次序調動了，為了凸顯對比的平行。其實在原文中，也常有這樣的文体。雖然說是對比，但不一定每次都要ABC//ABC，ABC//BAC或ABC//CBA都是可以的。在原文來說，有時還顧慮到字形與發音的問題(上文已略提了。)但因為翻譯到其他文字，這些字形與發音的問題都不存在，我們只要顧到基本的平行與對比即可。

這兩節經文顯然後一句比前一句多了很多意思，我把多出來的用參次的方法寫在第三行，表明“過於我最喜樂的”是附加在耶路撒冷之後來形容它的，所以這是進階平行對比。其餘兩組詞的意思，基

本上相同，舌頭貼於上膛就是不開口，右手忘記(原文無“技巧”)就是不會彈。所以，這是 ABC//BAC 的進階平行對比關係。

第七、八兩節

- a. 耶路撒冷的日子，以東說：拆毀！拆毀！拆毀直到根基。
(耶和華阿，求你記念這仇)
- b. 巴比倫城阿，將要被毀滅的，報復你像你待我們的。
(那人便為有福)

乍看之下，這不成對比，但等到我們把它分解，就立刻看見“那人”是誰呢？就是耶和華阿！拆毀，拆毀，拆毀，一連用了三次，到下一句就變成了“要被毀滅的”短短的幾個字，記念這仇，變成了報復(你)，後面：“像你待我們”又是附加的詳細資料，所以這對比的關係還是存在的。 ABCD//BADC

這裡還有一些很細緻的變化，提到耶路撒冷的日子，這“日子”兩字本身在神學上已有耶和華的大日的隱喻，而耶和華的大日一方面是指遭受審判，一方面也是神要報復，所以這日子也可以說與拆毀及報仇是相同的。

最後要討論末了一節，第 9 節：

許多解經家用這節經文來說明詩篇中有一類是咒詛詩(奧，p. 253；宓，p. 333)，而這節經文明顯是咒詛，--反意的祝福。在新約時代的基督徒，因為有了“愛仇敵”的思想，因此很不能接受這一類的咒詛詩，甚至認為作詩的人倫理何在！

- c. 拿你的嬰孩 摔在磐石上的 那人便為有福。

如果我們用平行對比看，就不會有問題。首先，我能分辨這是與以上的 a, b 相連的，(三句一組)，何以知道呢？因為 b 和 c 都有“那人便為有福”出現。而我們已經從 a 和 b 的關係發現，“那人”其實是指耶和華，毀滅報復對摔碎，巴比倫對嬰孩，作詩之人向神呼籲 (v.7) 求神報復以東，所以這是一種感情的宣洩；神要怎樣報復以東，那是神的事，與作詩的人無關，神也不會就照著作詩的人呼求，就一定照做。這一點(宣洩情緒)我們在上一課已經講過了，這咒詛詩的情緒化與保羅發怒是同一原理。不必深究！有些學者因為硬往牛角尖鑽，一定要解釋這句，因此(好像恍然大悟)說：阿！這一定是因為以東人曾經把嬰孩摔在磐石上！這是太字面化了！大可不必！如果一定要打破砂鍋，追根究底，那麼請問：岳武穆的滿江紅是否也有句如下：

壯志飢餐胡虜肉，笑談渴飲匈奴血！

我們所認為的民族英雄竟也是茹毛飲血之輩！

認真讀詩篇並不是很容易的，一般信徒喜歡詩篇並且常常讀，所以有人斷言詩篇是舊約中讀者最多的一卷書。此言不虛；但可惜的是常常我們讀的時候，按著我們喜歡的自由解釋。作為個人靈修得益，無可厚非，但若真正要講到釋經，那又不同了。

以上所說，對於成對經文，可以發展為釋經的正路。但對於不能成對的，我們就比較無所依憑了。所以，近代對於研究詩篇的學者來說，就有不同的理論。有些人認為每篇詩都是獨立的，研究的方法不能一概而論，有些人認為詩篇既然是經過前人收集(彙集)的，至少它有一定的脈絡，甚或解經之

路，這爭論，我們不能以專家自居，也就難以置喙，不過這倒是一個好地方，讓我們來討論詩篇的分類。

二、詩篇分類

歷來讀詩篇的人，大多是按著內容為詩篇分類，例如曾霖芳就把它分作十類(曾，釋經學，例 86)。有些人也以作者分，大衛的詩，亞撒的詩，可拉後裔的詩，也有人以性質分，海萊的聖經手冊就特別著重於彌賽亞的詩，還有人試圖按卷分，那是建基在一種理論，現今詩篇的五大卷是按著時間先後收集而成的，(因此詩 119 一定是被擄歸回之後才有的，遺傳認為由以斯拉所著，為教導幼童學習希伯來文。)一直到近代才有更多學者從經文批判及其回應著手重新考慮，詩篇應當怎樣分類。最基本的不同是對於詩頭(每篇詩前面的標題)的確認，是原作者所加，還是後人再添。奧斯邦把它分作八類，即戰歌，情歌，哀歌，讚美詩，感恩詩，節慶詩，智慧和訓誨詩，以及咒詛詩(奧，pp. 247-253)。

明顯的，奧氏的分類法沒有特別列舉“彌賽亞詩”卻把他們歸類於慶典類中的“王室詩”；然而在他子標題、釋經原則時，又把讀彌賽亞詩要注意的點特別標明出來。可見他本人受傳統影響的分類法，並非完全忽視無睹。

在舊約詩篇之外，還有其他地方也是詩歌體。前文已經述及，但是若要分類，再加上新約的分類就未免太過瑣碎，只能省略了。

詩篇的分類有助於我們理解釋義，但是詩篇的研究還有些大題目是近代學者在關心的。第一、就是詩篇中的神學。詩篇中有無神學？能否看系統的輪廓(一致性)？還是詩篇本身也是在神學發展成形的過程演變中留下蹤迹？第二、是詩篇在以色列民族中的功用，是專為敬拜而用呢？還是有些是“民間”的詩？詩篇有沒有個人性的呢？還是全是集體性(團體性)的？他們的功用是什麼？這些問題在這裡不能再細說了。

三、詩篇(詩歌體)的釋經原則〔限於平行對比〕

第一、找出平行句。

詩篇並非全是平行句(Parallelism)，但大多數詩篇中總有一段是用這文体寫的，在釋經的過程中，總要把它找出來。幸虧這平行對比的特性，雖經過翻譯，仍是可認得出來的。即便在中文中，它也會成對的出現。因為在翻譯時，概念相近，在第二語言中仍然是相近的，不懂原文，這損失不大。

這平行句不一定是照節數分的，有時一節中已經有平行關係；有時又是跨節的；有時又被兩節分開。注意有時這些句型有變體，不一定是相等長度。通常後者會比前者長，因為有加添的細節，但有時後一句省略了前一句的一些字，所以光看句子長短，有時錯過了平行關係。

第二、確定平行關係的類別。

有些人把平行對比分作五或六種關係，有些分得更細，更多；但知道最基本的三型已經足夠了，就是平行同義、平行進階、以及交叉相對。

在分析的時候把這兩句按 ABC 的關係寫出來是個好辦法，如果必要可以改動次序 BAC，就可以看得更清楚。分析之後就可以更有把握的說，這果然是平行關係，並且是那一種關係。(以上三種之一。)

第三、加深詩的印象(Poetic Imagery)。

既然分析就可以感受到詩的背後那一幅圖像，這一個印象也就是作者要傳達的。印象的深刻是解經的豐富與否重要的條件。

第四、注意思路的發展。

一面停頓，留心讓詩的印象加深在腦海中，一面還要注意詩的發展，也就是思路的發展。從一個起點，發展到另一個點，最後終止在什麼地地方。這些過程都應當與整篇詩的題旨相合的。

第五、繼續調整。

如果全篇似乎不能連貫，或者圖像似乎不完全，可以暫時擱下，過一段時間再思想。

在決定平行關係時，有時也要多次分開重組，要注意簡單關係之外，再有平行對比的關係。有些時候它的結構是句子本身兩兩相對，但是理念的發展又是成双成套的(大平行，小平行)。(參 Voelz 之例，p. 147，但 3：13-30)

第六、背景、詩題、細拉。

詩篇本身內容偶而會提供背景，偶然在詩題中指明背景，有時我們可以把聖經中背景(詩本身沒指明的)安在這篇詩上。

“細拉”何解？學者意見紛紛。有時這兩個字似乎建議、這是詩歌結構上的停頓(修正符)；有時是要人思想。但這些標示並非絕對；有時它的出現令人不解，總之，要仔細思想，明白詩的印象、再加解釋是比較穩妥的。

以上所舉釋經原則，主要應用在平行結構之中。所以並非全部解釋詩歌體的原則；並且這方法也不限於解詩篇，其他詩體，例如箴言也有類似結構，也可用之！

釋經學 第九課 文体處理：預表與象徵、靈意解經

一、分辨：

因著初期教會寓意法的濫用，導致今日許多人的誤會、使預表的解經法也受了牽連：一切非字面解經的都受到質疑。其實預表解經與寓意是不同的。在中國教會更由於標榜屬靈，使靈意解經盛行一時；如今因著教會逐漸在真理上的穩定(Doctrinal Stability)靈意解經開始退潮，又走向另一極端，變成只要歷史性字面的解經；聖經竟無屬靈意義！我們應要平衡，平衡在於認識，在於真知識。

蘭姆大聲疾呼：“預表應列為一聖經學科。”(蘭 p. 203) 並且列舉了許多理由，不可因噎廢食。宓可遜也說明了最基本的問題、在於對預表的定義不清；他說：「在預表學裡釋經者發現了在舊約的(某些)人、事、物中有一點或者許多點和新約著作中人、事、物相對應的關係。也因為這些對應關係，使舊約的陳述被後來的著者強調、而決定了它的意思。」(宓, p.237)

宓可遜舉了一個很可笑的史例、來分辨什麼是超過了預表而成為寓意法。這個例子是 G.W.H. Lampe 挖出來的；是金口約翰 (John Chrysostom) 解希律殺嬰的故事：

這只有兩歲以內嬰孩被殺、而三歲以上應當是逃過一劫的事實，意思就是教導我們，凡持守三位論(指三位一體)信仰的都得救了，而二位論(父與子)者與獨神論者毫無疑問都要滅亡。(轉引自宓, p. 239)

金口約翰能犯這樣的錯誤，也就說明用寓意法或其他不正確的釋經法、能叫聖經附和講者講出任何的話來！這就不是預表學了，也不是預表學所許可的。

二、預表學(預表釋經法)的基礎

第一、神是歷史的神。

神是超乎時間之外的，但他選擇進入人的歷史。這是使預言、預表成為可能的原因。因為他的永能和神性，他預知所有一切“尚未發生”的事。(從人的觀點來說。)因此在創世記 22 章裡我們讀到了亞伯拉罕獻以撒這件事，不僅在當時有意義(神試驗亞伯拉罕)並且還有預表的意義。到了新約、在羅馬書中我們看見保羅解釋這件事，是預表基督耶穌的獻祭(十字架)。這一事件有許多預表的“點”、有許多的對應。亞伯拉罕照著神的旨意獻上以撒，亞伯拉罕預表父神，以撒預表神的愛子、獨生的愛子。以撒預表基督，特別預表他默默無聲的順服。(父子同行就自然是個象徵性的寫法。)因神的預備，以公羊代替以撒；但亞伯拉罕的經歷、他的感受，如同從死中得回他的兒子，就不會是預表，而是他真實的感受！

只有神能作成這個預表，因為亞伯拉罕不能知道，有一天、拿撒勒人耶穌真的要走上各各他。只有神知道歷史的發展，因為他掌管了萬有。基督上十字架不是巧合，而預表的價值就在於(亞伯拉罕)為神作了見證。事情還未發生預表的事已發生了。

第二、聖經的發展支持預表學。

新舊兩約不是獨立的，新舊兩約的神是同一位神。他選擇在舊約時代中、用預言與預表說明日後必成的事，好叫事情成就的時候，可以叫人曉得(向人證明)他是神。(賽 44:6-8)

蘭姆說得很正確 “舊約支持新約，這種一般性的關係乃是以預表解釋聖經的基礎。…並且預言…乃是聯絡兩約的真正軸心，因此…新約隱藏在舊約，舊約經由新約而顯明。” (蘭, p.203)

大衛預表基督；詩篇中有許多稱作彌賽亞詩篇、多半是大衛所作。大衛是神的受膏者，這事本身就是個非常重要的預表。其實在新約中耶穌並沒有那一次 “受膏”，像大衛一樣——除了馬利亞曾經用香膏澆在他的身上，(头上，太 26:7；可 14:3；脚上，路 7:38；約 12:3)也不是像大衛或其他君王受膏的情況；但我們說他是基督(受膏者)。不僅這樣，彼得還說大衛是個先知，所以在許多彌賽亞詩篇中、大衛不僅 “預言”，他更以自己的經歷說出了基督將要有的經歷——這必須是預表。在這個意義上大衛本人，他的經歷、他的言行在許多方面都預表基督；特別是神藉著拿單宣告彌賽亞的國度。(撒下 7:1-17)在這裡 預言與預表在解釋上略有不同，特別是從大衛的理解來判斷。大衛認為這是預言嗎？神真的要堅定他的家和他的國直到永遠嗎？當然我們沒有理由相信不是這樣。大衛本人可能不知道大衛王朝的結局；但當西底加王被擄到巴比倫之後，這國位到永遠的預言就變成預表了。雖然這滅國的事實不容易接受，但經過被擄歸回、以色列人終於明白神是藉著大衛應許了彌賽亞的國度。但神的應許和預言並沒有落空，像加百列向馬利亞所宣告的 “神要把他祖大衛的位給他。” (路 1:34)但這仍是彌賽亞的國度；不是大衛王朝。

在這裡我們要指出聖經的整全性(統一性)，不僅使預言和預表成爲可能，而且是必須的。(在這裡我們看見了預言和預表同源。)

第三、我們的主自己支持預表法。

如蘭姆指出：路 24:25-44 及約 5:39-44，主耶穌知道舊約是爲他作見證，並且其中許多指著他說的，而這些並不全是預言，有許多是預表。(蘭 P.204)

不僅這樣，主自己解開了一件重要的預表，我指的是約翰六章；他是嗎哪，他是天上來的真糧。這不僅是象徵，這是預表。嗎哪預表耶穌是生命的糧，他說：“那從天上來的糧不是摩西賜給你們的，乃是我父將天上來的真糧賜給你們。(約 6:32)

另一個例子是約翰福音第三章，耶穌引用了民數記裡、摩西在曠野舉蛇那一段(約 3:14)，所以這也成了預表。本來在舊約或者人沒有把它想成任何的預表，因那是一個歷史事件，是在猶太人悖逆、而倒斃在曠野的四十年中發生的一件事。但一經耶穌引用，“信心”的預表就凸顯出來了。“望就活”，在民數記中是仰望銅蛇；在約翰三章是仰望十架上的人子。“望就活”，這是信心。

從這裡我們又要說到這銅蛇的問題。銅蛇與火蛇都是蛇的形狀，有何不同呢？關鍵就在於銅；因爲銅代表審判。但這是一般解經傳統的說法，聖經並沒有明明說銅是審判。(倪。讀經之路)。這也許是講預表學的一個困難。即使把所有在聖經中 “銅”出現的地方都讀過，也沒有任何地方可以證明銅是代表審判。銅祭壇，和人子異象，脚如同爐中煉過光明的銅(啓 1:15)可能是最靠近審判的觀念了。是因爲火蛇銅蛇相比，我們可以說這預表耶穌取了罪身的形狀，而這罪身又代替我們受了審判。這意義反而是因約翰福音而略顯正確了!

喜歡講預表的釋經者什麼都可以有預表：金預表神的性情；銀預表救贖(贖命的銀子)；木頭代表人性…(這還只是想到出埃及記中會幕的材料而已)。這似乎是過份了。充其量也只能說是推論而已。(參蘭 P.211)

第四、使徒也認可預表釋經。

事實上預表、表樣、預像這一類的字在新約中還真出現過不少次！羅 5:14，保羅說亞當是基督的預像。林前 10 章保羅把過紅海預表受洗(事實上過紅海的人都沒有濕；來 11:29 說他們過紅海如行乾地。希伯來書說這是信心。)但希伯來書最主要說到預表，是指著會幕和其中的物件：這些事都是“現今的一個表樣”(來 9:9)。但不限於會幕，在這本希伯來書中把許多舊約的事件和器物禮儀，都說出了預表的意義。麥基洗德不用說了，亞倫也是表樣，但他們預表兩種不同等次的大祭司；而這兩種大祭司的職份歸併在神的兒子耶穌基督身上；不僅如此，安息日是預表，摩西也是預表、預表神的兒子在神的家中誠然盡忠(信實)。凡此種種都為新約、舊約釋經中的橋樑，若沒有預表學，舊約中的各種禮儀對吾人更無意義了。

在這裡希伯來書的作者有一個很奇特的觀點。一般說來，我們對預表的看法都是以看得見的人、事、物比擬(預表)看不見的屬靈事物或觀念；但是希伯來書的作者卻說“律法(舊約)…是將來美事的影兒，不是本物的真像”(來 10:1)；屬靈的事物才是本物，那些屬物質的、屬肉體的不過是影兒(Shadow)! 這真是個有趣的觀點。

三、學習讀預表

以上我們所說預表學的基礎，第一、是因為神超越時間；第二、神藉著聖灵感動先知控制了聖經的發展；第三、主耶穌自己宣告聖經的預言(及預表)是以他為中心的；第四、使徒的解經、解釋，充分証實了預表學的成立。在這四件事中最靠近我們讀經、釋經的榜樣是第四點，即使徒們如何處理預表。如果我們仔細研究他們怎樣解預表、對我大有裨益。為此，研究保羅書信，看他怎樣引用舊約、是個很好的入手點。保羅引用舊約不一定每一處都是預表。如何分辨是否預表呢？在於找出相對應的點。找到了對應點，我們就會注意到使徒們怎樣解經。

保羅似乎對創世記情有獨鍾，許多次引用創世記。我們發現在加拉大書中就有一處是預表，即 4:21-31。〔這地方或許有人要抗議，中文聖經加了標題“兩個婦人預表兩約，”但正文中保羅卻說“這都是比方。”(V. 24) 比方是不是預表呢？這是有爭議的。〕保羅的比方是什麼呢？他主要的是說明自主與為奴的不同，(這是預表的核心。)亞伯拉罕有兩個兒子，一個是使女夏甲所生，一個是撒拉所生。我們把保羅所說的話列表如下就可以看見他的推理。

亞伯拉罕一兩個兒子

以實瑪利
夏甲(所生)
使女
按血氣生

以撒
撒拉
自主婦人
憑應許生

比方一兩約

西乃
生子為奴
夏甲
亞拉伯的西乃

(在上的)耶路撒冷
自主的
我們的母
憑應許生的

現在的耶路撒冷
兒女都是爲奴的
血氣生的〈逼迫〉

如同以撒
按靈生的

現在也是這樣

“經上說……趕出去，不可承受產業。”

在這裡保羅所用的預表就清楚了。開始他或許用比方二字，但到後來他引用創 21:10 的話就是預表了。在創世記當時這產業只是指地上的產業，但保羅卻說，(事實上保羅一直這樣說。)這產業是聖靈，是根據應許。(注意保羅在 3:14 就已經這樣說了。)也就是說，當亞伯拉罕爲他的兒子(以實瑪利)憂愁的時候，是神干預、告訴他：“凡撒拉對你說的話你都該聽從。”這不僅是支持撒拉，而是有預表的關鍵了。

有一些細節保羅其實沒有解釋，但我們在讀經時可以理解。譬如說，他在上文說了西乃山，和西乃山相對的是什麼呢？西乃山是象徵律法，和它相對的就應該是應許了。然而西乃山又是對什麼象徵呢？我們或者以爲是耶路撒冷，但保羅卻筆鋒一轉，反倒說和現在的耶路撒冷同類。或許在保羅的看法中、耶路撒冷應該和西乃山相對，(我們找不出什麼經文支持耶路撒冷可以代表應許。)但保羅提到“現在的耶路撒冷”，意思就是說，現在的耶路撒冷也退化(墮落)到律法裡了。然而這是指幾千年來的退化，(不在亞伯拉罕的預表中了。)還是指著福音傳到加拉太之後耶路撒冷又來傳割禮與律法呢？到後來保羅只能拿西乃和在上的耶路撒冷相對，以前者代表律法、後者代表應許了。正是因爲這緣故，我們在作兩欄的分析中、清楚的看出，保羅講完西乃山之後、緊接著就轉到在上的耶路撒冷了。

除了保羅书信，还要参照希伯来书来读出埃及记和利未记（特别是会幕）。希伯来书是最集中讲预表的书，但若没有这两本旧约的基础，实在看不出作者解经（解预表）的奥妙。

三个世纪以前，在英国出现了普莱茅斯弟兄会（Plymouth Brethren），预表学可谓集一时之盛，大放异彩。但是到后来竟滥竽充数！中国教会拜倪柝声之赐，引进了弟兄会的解经方法，许多中国牧师也纷纷效尤，可惜许多人不遵守严格的预表释经原则，以致样样在旧约里的事物，无一没有预表，一一值是走上了寓意释经之路。其实，倪柝声对于预表的解释法是非常仔细而深有研究的，他说“要读旧约预表，就得先有新约的根基。新约里有基督、有救赎、有教会、有圣灵，这是四件属灵的大事，旧约里主要的预表，就不外乎这四件事。”（倪，读经之路——预表）

这话甚有见地，神何必把不重要的事煞费周章，藉着预表来说明呢？说明了又能证明什么呢？今天许多用预表法释经的人，是犯了琐碎的毛病；不是选的主题太过琐碎，就是在解释之时，一对一的应用放得太细，以致于失去大意，释经与否也就没有什么价值了。倪柝声论约书亚记为预表的一段很值得一读，表明了他花在圣经上的功夫。

历来讲预表的人，大凡有两条路：一条从严，一条从宽。什么意思呢？兰姆的书中说，引用马施主教（Bishop Marsh）的话：“只有新约明确指出的预表才是真正的预表。”（兰，p. 206）这是从严的说法。另外，格拉修斯（Salamon Glassius）却认为这未免过严，因而提出有些是天生的预表（innate）另一种是推论的预表（inferred），以后这说法为腓而本（Fairbairn）等人接受，称为折衷学派（moderate School）接受预表解法，而不主张太过极端。这样看来，倪柝声可以算为折衷学派，因他许多的预表是从简单的、平实的推论而来。例如，他认为女人在圣经中，或正或反都预表教会。这是由推论而来。但他绝不是寓意解经。

必可逊也有类似的立场。他认为新旧约中有许多是未经指出的预表，因此他不能反对折衷派的原则，只是他很小心地警告、一定要有相当具体的“成分”，并且能以此说明这些成分可以涵盖神使用之为预表的目的。

为了谨慎，我也认为我们学习预表，应当从新约明文的预表开始，直到我们对圣经与解经的熟练程度，内在的禁止我们随意解经（寓意解经）我们才容让自己，试着解开一些“推论的”预表。

谨慎为上。

三·象征

若是不坚持“预表”，有些经文，我们称为象征，是比较容易接受的，而我们也要小心，不可走上象征主义的极端，那就又离寓意解经太靠近了。

什么是象征？就是一个表记（标志或记号）之物，它暗示，却没有明说他的意思。例如在创世记中，神把彩虹称作“记号”（创 9:12）。虹一出现，它虽没有特别说什么，却让人立刻想起神的信实——不再用洪水灭地了。

什么是象征？怎样才知道某处经文有象征意义？大体说来，有三个原则是显明的：

- 第一， 象征本身是一样“物件”，是可见的，但却不一定是属物质的。一根杏树枝，一本小书卷，可能是先知在异象中看见的；不一定是物质的，却一定可以真有其物。
- 第二， 这件象征的物件，一定传递一个教训或真理，耶利米看见两筐无花果，象征犹太人的两种结局：被掳到迦勒底的是极好的，表明他们被神保全，但西底家和他的首领却被交出来，在万民之中被抛来抛去，好像无花果坏到不可吃。
- 第三， 在这两者之间，有清晰的关联或解释；如上例所引。而象征意义的难以解开，通常是因为解释者没有完全指明。而未指明部分，又是当时受话者明白的。有些不言而喻的，是与文化背景有关的。像在中国文化中，就有许多象征的事物（例如“福”字一定要倒贴取其谐音，象征“福到、福到”了。阿摩斯书里有一段记载夏天的果子，这是象征。主特别问阿摩司，你看见什么。（摩 8:1-3，与耶利米书相近）其实这段象征有两层意思，因 qayitz (夏天的果子)与 qetz （结局）发音相近。第二层的意思，与夏天的果子有关；一旦成熟不是快快吃掉，就只有烂掉，不像秋天的果子好收藏。阿摩司作农夫，这个道理他是明白的，因此不必解释，对我们需要费一点周章了。

问题就在这里，如果没有明言，怎能知道它有没有象征意义呢？喇合在窗户上系了一条线绳，有没有象征意义呢？从字面看，这是她与两个探子约定的“信物”（书 2:17-18），仔细推想一下，她这动作、“真的”把红绳挂出去了，是不是表明她的信心呢？喇合是有信心的人。（来 11:31）

云柱火柱是不是象征呢？日间云柱，夜间火柱总不离开他们（出 13:22），四十年来，这本身是件神迹，但这有没有象征意义呢？是否说明神的同在？那么这就是象征了。

与这相近的，并且在神学上有关的是：“神同在的烟云”（王上 8:10-11）。这是实物，是不是也有象征的意义呢？在这里，可能这不能说是象征，却是神同在的证据。那么以西结书 10:3, 4 呢？

有时，在预表和象征之间是很难分的，曾霖芳举了一个例子：金灯台（例 125）。我们可以说那是预表，金灯台预表教会，但为什么它预表教会呢？什么地方圣经说了呢？很可能是因为约翰在启示录中、看见主在七个金灯台中间行走（启 1:13），但更可能我们说金灯台代表教会是因为象征性。曾氏举出十二点象征意义，甚有趣！但若要说这是预表，就有些困难了。

圣经中的确有许多象征与表号，数字，人名、地名、颜色。宝石都有象征性的意义。以数字为例，我们很难说“十二”没有象征的意义，以色列是十二支派——而且一直维持十二的数字。名字可以改换，雅各原有十二个儿子，各有祝福，但到分地的时候，多了一个，约瑟的两个儿子都分了地。怎么办呢？利未没有地了，仍是十二个。启示录里，利未回来了。可是但支派却不见了，仍是十二支派（创 47:28）；启 7:1-8 不仅这样，新约时也是十二门徒（十二使徒）。犹太丢弃职分，补了马提亚。虽然有人怀疑他能否算是使徒，但圣经中习惯称他们作“那十二个”。教会也接续这说法：从不说十一使徒。在启示录，更清楚有十二城门，十二天使，十二支派，十二根基，十二使徒（启 21:12-14）。十四万四千也是 $12 \times 12 \times 100$ ，还是脱不了十二。

七也是有象征性的数字，七碗、七星、七印、七灯台、七教会。

倪柝声在读经的路中，略有介绍了一些：数字、金石、人名、都是有意义，有兴趣者可以自行阅读，倪柝声称这些是有代表性的，并不用“预表”的字样，他是很小心的。

一般来说，仔细读圣经的人，很少不发现圣经中有圣灵的意思；但这些、很自然的都是因为熟读圣经，仔细祷告思考的结果，按正规的解经法，而由字面进入属灵层面的。这些人绝不是随意解经，自由发挥，毫无章法的。

释经学，第十课 文体处理：预言

一· 解预言的困境

释经者迟早要面对一个事实：就是——他不能解开所有的经文。更准确地说，有许多经文，尤其是有关预言的，是他不能解开的。

这与他有否知识无关，他可以潜心研读，废寝忘食，博览群书，仍然一无所得；这也与他敬虔与否无关。他可以整日闭门祷告、禁食、虔问默思，仍然不得其解；无他，神已经藉着天使明告但以理：“因为这话已经隐藏封闭，直到末时。”（但 12:9）（参但 12:4-13）时候未到，神将预言封闭，就没有人能明白，到了时候，神才要显明；那时刻在神手中。

我并不是叫人不读预言；相反的，但以理昭告世人，在这末时，“必有多人来往奔跑，（意思就是切心研究，）知识就必增长。。。。。。必有许多人使自己清静洁白，且被熬炼。。。。。。唯独智慧人能明白。”但以理书的意思是说，我们应该尽管研究，应当洁净，且受熬炼。但神有决定性的主权，时间未到，我们必须等候。

这话也与彼得后书的意思相同；彼得要我们在预言上留意、却不叫我们随私意解说。（彼后 1:19-21），也不可强解（彼后 3:16），主也说到他再来的日子，“那日子，那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，唯独父知道。”（太 24:36），他更举了一个例子，说明“在想不到的日子，”主必再来，所以要人作“忠心有见证的仆人。”

历代以来，多少人企图拼凑预言，想要寻出完整的图案，甚至有人危言耸听、斩钉截铁，“预言”某年某月某日，主必再来！直到今天主仍迟延，就是证明我们还在摸索。每一次，这样的事情发生，都叫我们知道，那一种解经拼凑是错误的（所以知识也就增长了，因我们知道那是不对的。）但是还没有找到正确的解法。

有趣的是：在启示录里老约翰告诉我们“念这书上预言的和那些听见又遵守其中所记载的，都是有福的，因为日期近了。”（启 1:3，参启 22:10,18-19），约翰并不像但以理书说的要完全封住异象（启 10:4），却叫我们要念，要遵守！看来念而不全明白，仍是可遵守而蒙福的。

二· 预言的前设条件

第一· 神的主权

为什么预言这么难解：

因为这是预言，是将要、必成的事；但我们并非历史的主宰。人并非神，并无全备的知识、超越历史与时间。保罗说，我们仿佛对着镜子观看，模糊不清，（林前 13:12）只有一些轮廓而已，保罗讲得真有意思，“我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限（林前 13:9），如果先知语焉不详，又何怪我们不能清楚看明呢！

从这个观点来看，我们（人）不能帮助预言的实现，也不能拦阻，因我们手中根本并无清楚的蓝图。预言的实现，不是由于一连串的错误，引发了连锁反应而发生的乃是神精心设计并参与的结果。好叫一切的荣耀归给祂！神留意保守他的话，直到应验！

人对于未知事物的好奇使得预言的推测更加混乱。前几天日本才发生 9 级的大地震，并引起海啸。立刻，网路上面各种文章纷纷出笼！甚至有自称拥有博士学位的地质学家，发表理论，认为挪亚洪水也是因 4500 年前彗星撞入印度洋而引起的海啸。显然这人没有好好读过圣经，或者根本不相信它的叙述！在诸多的文字中，竟然还有一篇是说：玛雅文化遗迹中，还找到关于日本海啸的预言呢！

因着许多人的牵强解释，穿凿附会，使得解预言极为混乱！

第二· 预言的严格性

那么，应当怎样读预言呢？

须知圣经中的预言，不是臆测，不是故作惊人之论，是绝对正确可靠的。它不像其他“宗教”的预言。或是任何的通灵者，似是而非、模棱两可的心理暗示。它不能是一种“高准确度、低失误率”的统计结果，神的话，必须是百分之百应验，并且不能有一次的错误！我们如果相信圣经是神所默示的，它就不能有一次的闪失！我们的解释会错（常常错），但圣经不会错！预言是极大的证明。

为什么这样说呢？要读预言，首先要明白以色列先知的原则。申命记十八章特别提出先知的试验：及其条例：以色列人以此分辨真假先知。

首先，神禁止以色列人用占卜、观兆、法术、迷术、交鬼等外邦方法“说预言”。若有如此行的必要治死，但是摩西却宣告，“耶和华要从你们弟兄中间给你们兴起一位先知像我，你们要听从他。”这句话本身也是一个预言，终极所指，是为着耶稣基督作见证（徒 3:22 等），但是在基督未到之前，如何知道先知的真假呢？摩西再替以色列人问：“你心里若说，耶和华所未曾吩咐的话，我们怎能知道呢？”摩西就自己回答说：“先知托耶和华的名说话，所说的若不成就，也无效验，这就是耶和华所未曾吩咐的，是那先知擅自说的，你不要怕他！”

所以，这先知的验证是很直截了当的，所说的若是应验就是真先知，若不应验就非真先知。众人知道撒母耳是先知，因为“他所说的话，一句都不落空。”（撒上 3:19-20）。

但是这段经文，我们还得再仔细思想一下，因为这里隐藏了一个设立先知的过程——人怎么知道耶和华立撒母耳为先知的呢？从内在的经历来说，因着神的同在。（旧约的用词“同在”或是指着为着职事（事奉）的同在，而不是新约里一般性的同在。）我说内在的经历，若这是外在经历，神同在的显明很可能是藉异能、神迹，所谓行神迹的先知是也（参路 7:16）。但我们没有看见圣经记载撒母耳行神迹而被确认为先知，反倒是因为他说的话。

神与他同在——（神对他说话）——他说话——一句都不落空。

撒母耳大概是这样被证实（众人都知道）为先知的。所以这是一个过程，什么时候人知道他说话，人当他是先知呢？是多次说话不落空之后。所以我们领会话语的先知（非神迹的先知），是经过话语的实验而产生的。

从这个原则，我们知道，圣经中许多预言都是已经被证实的先知所说。他们已经被证实是先知，因为有许多“眼前”的事已经证明了；因此他们所说将来的事才被当做预言而接受了。（Harold Lindsey, The Late Planet Earth）

三· 预言的实证：

让我们看一个实例：伯特利的神人，这件事记在列王记上第十三章。

在第十二章，圣经交代了先知传达预言的原因；是因耶罗波安在但和伯特利的金牛犊。他的目的是防止以色列人继续往耶路撒冷圣殿中去敬拜神，于是他设立金牛犊，并且对百姓说，这就是领你们出埃及地的耶和华。他不仅把神的荣耀变为牛犊，还改变了节期，立凡民为祭司，并向牛犊献祭（参王上 12:25-35）。但这件事大大的得罪耶和华神。史家称之为“使以色列家陷在罪里的那罪。”（王上 13:30, 14:16；15:26, 34；16:13, 19, 24, 31；22:52；王下 10:29；13:2,11；14:24；15:9, 18, 24, 28）以色列一共十九个王，差不多各个都记上一笔，“犯了尼八的儿子耶罗波安使以色列人陷在罪里的那罪！”由这些措词，可见神对于拜金牛犊的恨恶。甚至不愿意提“金牛犊”这三个字！

对于这样一个罪，你想神不会差遣先知警告吗。

现在我们回头再来看，有关这事的预言。记载在王上 13 章。

这个预言事件的发展许多人的注意力都被吸引到神人和老先知的关系上，甚至有些人认为神人打抱不平，又认为老先知假惺惺；还有人说这老先知早已失去膏油，所以神不用他，反倒打发神人从犹大来到伯利恒。

其实，读经的焦点是模糊了。

1. 神人主要的目的是向坛宣告神要“清理门户”。
 - a. 这件事要由约西亚执行
 - b. 在坛上烧香的祭司要被杀在坛上，骨头也要焚烧
2. 为了表明这预言必定实现，他（神人）宣告当天坛必破裂，灰必倾撒。
3. 耶罗波安正在坛上烧香伸手发命，企图捉拿神人
 - a. 王的手枯干不能收回
 - b. 坛裂灰撒
 - c. 耶罗波安请求神人祷告祈恩复原
 - d. 神人祷告医治

4. 王感恩邀宴同食

我把以上事件编号以便解释：

神人的工作照原定“计划”（神的意思）只是 1,2 与 3b，但因耶罗波安的干预，才有了 3,3a,3c,3d 与 4 的事件。

为了要证明预言的必然性，神用 2 与 3b “立即”证明，使人知道！必然应验。已经足够了。但因着 3，引出了 4，可能是耶罗波安感恩（或者另有阴谋），但神人的“泄密”——神不许他在伯特利吃饭喝水（表明不可滞留的紧急性），并且从别路回家（隐密性）——把自己害了。神的命令并非没有意义（如上所指出）但也有“合约性”，必须按照字面遵守。这就引进了第二幕，老先知上场了。

在此，我们不去讨论老先知的动机，甚或他的道德水准、可否以谎言诤哄；主要的是神人干犯了神的指令，并且这指令已经被公开了。

神必须处理，否则伯特利坛的预言能否打折扣呢？神人对坛的预言，其实不是坛本身，而是象征性的，为要表明神如何厌恶金牛犊的事奉。像这么重要的一件事，岂能有任何闪失呢！神怎么“应变”呢？

神需要再次宣告预言。这回他所使用的竟然是老先知，这是我们料想不到的！这回老先知的話严肃了：“你既违背耶和華的話，不遵守耶和華你神的命令，。。。。因此你的尸身不得入你列祖的坟墓。”

我们要来思想：是坛的预言重要，还是传话之人重要？是老先知诤哄的问题严重，还是要藉此人宣布神最新的预言，以维持坛的预言的完整性？

我相信这些答案都是没有争论的。

老先知大概没有料到他会被狮子咬死，还为他殷殷备驴、以为他能平安回到家中，因他的预言中只说“不入列祖坟墓，”并未说到是否立即应验。及至听见消息，神人暴毙，老先知立刻明白，神的话应验了。他所看见的景象，狮子还在，却没有抓伤驴，也没有吃那尸身，他更清楚，这是神的手段。神为何要这样作呢？当然是为了伯特利坛的预言。老先知作了几件事，具有深意：把神人尸身驮回，安葬在自己坟墓中，（因他不能葬在他列祖的坟墓。）且吩咐儿子们、自己死后与他同葬。特别要注意的是他的宣告：“因为他奉耶和華的命指者伯特利的坛和撒玛利亚各城有邱坛之处所说的话，必定应验。”神不惜“牺牲”了一位神人，却要坚定这有关北方王朝重要的预言。

这整个事件有多少预言、警告或预兆、与神迹医治呢？一共五个。（不连老先知最后的宣告——也是预言。）四个已经即刻实现了；最远的，将来的一个能不应验吗？（参王下 23:15-20；约西亚如何清理伯特利的坛）。

圣经中预言的原则，常常是用一个立刻实现的兆头，来说明将来要应验的预言。以赛亚书中最有名的预言，一个尽人皆知的预言，原来只是个小小的兆头（赛 7:14），而这个兆头，是为向亚哈斯作见证，使他知道，利玛利的儿子和亚兰王利汛联合攻打耶路撒冷的计谋、决不能得逞。可气又可笑的，是以赛亚告诉亚哈斯，可以求一个兆头，高傲的他竟然说：“我不求！我不试探耶和华！”多属灵啊！

四· 查考预言的原则

第一· 从已知应验的预言着手

我们看过了几个例子，让我们列出一些查考预言的原则。首先，我们要知道圣经中有许多预言是已经应验的了，如我们以上所引的。研究一个有答案的预言，比不知答案的预言自然是容易许多！由此“练习”，更能教我们知道圣经中预言应验的原则。（参倪柝声，读经之路，P.113）许多人读圣经，只关心尚未发生的预言，难免错过一些基本的解经原则。

倪柝声认为，圣经里虽然有三分之一是预言，大体可以两类，就是主耶稣的第一次来和主耶稣的第二次来。这当然是过分简化的说法，好像除了这两类就没有其他预言了。不过他的话是对的，“主第一次来的预言的应验是怎样的，那么主第二次来的预言的应验也必定是怎样的。（同上）

第二· 字面与灵意

他对于预言按字面解否，也有一些简单的原则；他说基本的有两个原则：一个是以属灵的意思来解释预言，所以应验是意义的应验；还有一个是按字面来解释预言，所以应验是字面的应验。他举了两个例子，他认为太 2:17-18，是意义上的应验；徒 2:16 却必须是字面的应用。一般说来，大部分释经，对于预言能由字面应验或是接受属灵意义的应验，比这种分法复杂得多。兰姆在他的书中说：“没有一个人是绝对的字义主义者，也没有一个人是完全的属灵主义者。”（兰姆，P229）兰姆又说：“预言本身所用的语言含义就不清楚，它所用的语言是异象性的，用许多图像语言来描述（P229），所以释经者必须注意其象征性、诗歌体和表记的因素。”（P231）

也许我们可以这样说，若能决定某一段经文是否照字面应验或灵意应验，解释预言会容易些；但是有一些基本的问题存在，牵涉到神学立场的问题，那就十分复杂了。举一个例子：我的意思就是说，“选民”指的是谁。（太 24）（是“以色列”吗？还是“教会”？）特别在旧约之中，绝不会明言教会！我们怎能知道那应验是在教会身上，还是在犹太人身上呢？时代论者，一律把教会在末世的地位取代了有关以色列的论述，但在非时代论就不能如此。

第三· 资料分类：

撇开这个问题不谈，倪氏和兰姆都主张：要好好读预言，就得把所有的预言分类排列；倪氏认为这是可以作到的。因为他把这些预言分为简单的几类：有关犹太人的、有关外邦的、有关教会的，他能这样作，因为他是时代论者，在犹太和教会的经文上是容易处理的，而他（他们）这样处理，并不认为违反了字面的原则。但在兰姆却不同，在他认为这样的处理已经是灵意了；但这还只是细节方面，真正的问题、重大的是千禧年的问题。千禧年前派、后派、无千禧年派，显然对于以色列复国的问题、以及基督掌权的看法不会相同，这才是真正的难处所在。所以，即使在分类的工作上，各人的分法也不会全然相同的。

第四· 神学的控制因素

既然提到神学，我们不妨再深入思想一些关键性的经文。以上所提千禧年前派、后派、无千禧年派等，基本上我们已经接触到系统化的看法，一定会影响解经的方向，这是无可避免、却也是必须彼此接纳（彼此容忍？）的。此外，我们还要再看一些特殊的经文，是和解预言直接发生关系的。兰姆特别提出了彼后一章 20 节的意义，因为对这节圣经的了解，会影响我们对预言解释的整个态度。

什么叫作“私意解经”？

第一种解释，也是罗马天主教采取的，认为这节圣经禁止个人解经（预言），只有教会有权柄可以（正确地）解经。第二种看法，认为这是说（大部分更正教会持此立场）我们不能只凭一处经文来解预言，必须从整本圣经、（及其中导出的神学立场）来解经。第三种看法，认为这不是讲到释经，而是论到预言的起源（来源），因这句话是和下文“出于人意”是相同的。（兰姆持第三种看法。参兰 PP245-246）。

但是我认为第二种看法更值得采信。基本的理由是这样：彼得禁止人私意解经（无论是凭个人意思或单凭一处经文解释），正因为圣经写下来不是出于人意的。这个原则，应当正确的说明什么叫作“以经解经”。“以经解经”是中国教会几十年，甚至近百年来奉为圭臬的，（不一定是解预言，）但许多人“以为”只要能举出一两节圣经的经文来“证明”自己要讲的道理，就是以经解经了。事实上，很可能其结果还是私意解经。如果所引用的经文，原来（在系统中）并不是这个意思，多引两处只是两重的私意解经而已！

第五· 多处重复与多次应验

这两件事是不同的，什么叫多处重复？意思就是说：一件重要的事，神既然动用预言的方式，绝不会只对一个先知讲。而且，在不同的时代，针对圣经理史的发展，神往往会添加启示或预言、补充了在以前的世代所不能说的信息。最清楚的就是有关弥赛亚要来的预言，从创始记开始就有“女人后裔”的预言，在雅各对十二支派的预言中，又有“细罗”的字样出现。这当然不是两位弥赛亚了，而弥赛亚的描述（在历史上）才刚刚开始呢！

从某一个观点来看，先知们的预言正像是幅集体创作的大图。头一个打了大样，只有简单的轮廓和主题，第二个人也许只画了几个人物的脸庞，第三个人，第四个人。。。。。。加上衣着、颜色。。。。。。但很少后人能“改正”前人所画，他只是补充加强而已。这也是先知的原则，后来的先知必定不能与已经确立的先知抵触。这也是读预言需仔细分类的原因，免得张冠李戴，明明都在这幅画中，却把颜色上错了地方！

多次应验（多重应验）却是不一样的意思，由于先知预言的特性，许多事物他在异象中看见的不一定能层次分明，他却照着“所看见的”描述，因此往往两件事重叠在一起。例如弥迦书第五章，读者（新约与旧约读者观点、角度不同。）难免要问，这不是指着亚述来犯而说的呢？又何以会这里预言弥赛亚呢？这种情况在预言里层出不穷，我们在读的时候就要留意了。

另一种多重应验，是指的一段经文，两次或两次以上的应验（如前所引赛 7：7-17——童女怀孕即一例）。

第六· 以基督为中心

预言中的灵意，乃是为耶稣作见证。（启 19:10）（在原文中，预言中的灵意可以解为先知的灵。）这也是一句控制性的经文。正如耶稣基督自己在约 5:39 所宣告的。解释预言若其中没有基督，是一件危险的事；但是我们要小心，这也不是说每件事都扯到基督。而且预言并不一定能找出先知写作的“系统性”，各作者所用的语词和口气并不完全相同；我们仍然要求诸作者的背景。这些基本的释经原则仍是要遵守的。

我们在前两课，诗歌与预表，曾提到其中的预言性，这就又增加了读预言的难度。随时，在我们读经时会发现某些经文、似乎是指着基督说的；那我们就要小心。如果我们采用上述预言分类的准备，就要把这些经文随时添加进去，随时修订、补充。说不定在你完全没有预警的情况下，一节重要的经文出现，正好使你的拼图游戏露出一点模样来！

总之，读预言是要有极大的耐心的；切莫以为象读其他经文一样，花了若干时间、一定可以有相对的成果，一定可以读出一点东西来。毕竟，约翰已经说了，要我们读、而且遵行，就必然蒙福；却没有要我们解；（彼得）更不要我们强解。读预言绝不是为了好奇，而是为了耶稣基督的见证。若是蒙神怜悯，或是神的时间已到，开启了一点原先封闭的异象，而我们躬逢其盛；当记住：我们更要因时日紧迫、加紧努力传福音，拯救丧失的靈魂。

释经学 第十一课 释经与神学应用

一· 释经与神学 为什么要研究释经学/

一般“非专业”的答案，也就是一般基督徒的回答，就是要知道怎样解释圣经。这是一个从实用的角度上给的答案。但是认真学过这门学科的圣徒不知不觉培养出一种能力，就是可以分辨何者为正确的释经，何者为“不守规矩”的释经。这个能力也随着经历与见识而越发增长。不仅这样，慢慢的，在这个人里面，不知不觉的有了一种神学的架构，使他在处理经文释义的时候。很自然的与其他的经文彼此印证。

一提起神学，许多的理解，就是指系统神学。其实系统神学只是神学的一种，因为，凡是系统性的研究圣经，都可以称为神学。所以，释经学是一种系统神学，它是要找出一种释经的原则为目的。此外还有圣经神学，那是以单卷书为研究对象、有系统地研究，考证该书的作者、年代、主题、信息。。。。等等；也有教牧神学，它是以教会的需要，以牧者的事工为目的来研究圣经的教导，因此它是更以实用性为主的，也称为应用神学；但系统神学占命名的便宜，所以使人以为只有它是有系统地研究神学。其实，从它的内容来看（一般神学院所教的系统神学），它更合适于称为教义神学，因它所传授的内容，从神论到末世论都是信仰与教义的总纲。从它的发展来说，它又和历史神学不可分，因为若以教会历史为骨干，每一个重大的问题和它的解决之道或结论，都和教义有关，也可以说，读教会历史神学、以之为专修的人，系统神学必然是它的副修，而专攻系统神学的人，自然也不能不晓得教会历史。神学上虽有许多名目，但它们是不能分家的；正如学医，虽然最后选择不同专科，但没有一个医生会说，他所研究、他所主治的和其他各科是没有关系的。

释经学迟早要和其它的神学科目碰头。

很有趣的，一般都同意释经学是一门“基础科学”，没有它，就没有圣经神学，也没有系统神学；但是从教牧学的角度来看，它又是一门实用性的学科。没有它，传道的人没有道可讲，没有经可查，没有课可教；对传道人来说，它已经不再是“理论性”的了，更是“技能性”或是“技术性的”，是一门实用科学，而不是基础科学。反过来说，释经学也必须依靠圣经神学与系统神学。举例来说：无论怎样读圣经（运用释经学在圣经神学中），我们也不会读出一个“三位一体”来！这词在圣经中根本没有出现过；但是有些人特别有透视的能力，系统神学家提出了三位一体的主张，似乎比较能解释释经学本身不能解决的问题。这个理论当然也澄清了一些圣经神学的观察；在保罗书信中常有圣父、圣子、圣灵一同出现的经文：可以用三位一体的神观“解释”该处的经文。

在这里我要为系统神学说几句好话，在教会历史中（历史神学），教义神学已经被证明是抵挡异端最有效的利器。除了护教学，因着受到罗马政府与社会的攻击与压迫、应运而生、比任何神学都早之外，基督教前四个世纪的努力，几乎都在教义神学上。因着这个历史的优势，系统神学的根基稳固而难以摇撼。事实上改教运动对教义上的修改，几乎全数集中在教会论上。改教不仅是外面的事，更是神学思想的事；路德和加尔文、这两员大将，都清楚知道，若不站在圣经

的立场上，无以抵挡教会权柄排山倒海而来的压力。能运用、调度这压力的，正是教皇本人的权柄，夹“教会论”之天子（使徒传承）以令诸侯的释经学作怪。

但是，这两位改教家，几乎没有改动教会论之外的教义神学。我们说这是奥古斯丁所遗下的产业；其实，在他之前，许多大公会议的决定，也是奥古斯丁所秉承的正统教义。

路德的胆识与其伟大，在于他坚持“唯独圣经”而不屈服于“唯独教皇解释圣经”之淫威之下。有了路德才有加尔文，能够继续以唯独圣经为建立更正教会神学体系之可能。今天，所有基督徒，只要认同改革宗的，无不溯本追源到加尔文。这不是别的，乃是他重整了教义神学；或是亚米念派，虽然有不少争议，但争议的究竟是局限与人的自由意志等极少的问题上，并且坚持唯独圣经及唯独恩典，而开明的加尔文派，所以能“容忍”，也是因为加尔文神学也还必须回到释经；只要在释经上是被允许、能接纳的，也就不必趋尽杀绝！

系统神学家所追求的是什么？兰姆在他的释经学中写著：“神学的解经者追求建立一个体系。”（兰，P158），这个愿望可能很难，但不是不可能达到。（P169）正如物理学家也在追求一个漂亮的方程式可以解释所有的物理现象。（事实上，前一个愿望，可能比后一个更难达成。）我们举近代光学的发展为例：

信主的物理学家自然相信神的创造。在牛顿力学的世代，物理学家相信粒子说，即相信光是一个“质点”，理论上是个点（粒子）但却没有质量。这个质点有个奇怪的现象，就是不能停下来；一停下来就没有了。但它其他的现象都与质点相似，走直线，会反射，会折射，更奇妙的它能透过透明体，仍然维持光的性质。并且，它的运行（光速）可以用牛顿力学及卡氏坐标计算；所以它那一点的不同于物质的性质也就可以忽略（不去管它）了！

大家相安无事。

有一天某物理学家宣布：光不是质点，光是波动！

这一来天下大乱了！

接下来，就有了各样的实验；果然，光的行动也可以用波动说来解释。但它也有一个问题：所有物理学中的波动，都有个媒体，水波要靠水，声波要靠空气、光的媒体是什么呢？称它作“以太”；但是一直到现在，找不到什么是“以太”；这真是个奇怪的现象；直到有一天人们发现了电磁波。电磁波也没有以太，但却可以用另一种公式发表，也可以用磁场理论来说明。长话短说，于是，物理学家认定了光的性质是二元性（Duality）。这一种理论，到量子力学出现有了更“漂亮”的解释，原来光也是量子，称作光子（Photon）。但是，有趣的是用来计算物理现象（如凹凸透镜）最基本的数学，始终用最基本的质点说就可以了。

这一个例子，其实说明了科学方法中，观察——假说——实验——理论的发展过程。事实上，兰姆认为释经学也是一门“科学”，可以用观察与试验来获得数据，他是这样说的：

我们赞成贺智 (Charles Hodge) 的看法，这 (神学) 是一个归纳的过程。科学家在某种程度上仿效了科学家。神学家就是科学家，他们所要检验的“事实”就是圣经，他们所经历的过程是归纳法的。神学家是一个小心搜集事实的人。他试图像科学家那样彻底、有系统。他的证据法则不是实验和观察，而是圣经解释学。正如科学家试图追求把他的知识列成一个有系统的公式，同样的神学家追求的是系统神学 (兰, P158)

神的一般启示 (物理)，可以研究，而且多半的人十分乐观，以为可以穷其天理，但神的特别启示能否逐步“解密”，没有人敢说；隐秘的事是属于神的。基督神人二性的奥秘恐怕永远无人能说清楚！

二· 教会与神学教育 为什么要有系统呢？

因为有了系统才能有效的教导；使学者能举一反三。若是没有系统，只能把着手教学生：一个苹果，两个苹果，三个苹果，。。。而不能教 $1+2=3$ 。系统能把抽象的理念变成可传递的东西。 $1+2=3$ 的背后。有一个理论叫作实数论；没有这个，就没有加法。加法是个抽象的东西。

没有释经学，我们只能教范例；有一些人，并没有人教过释经学，却也能学会，那又是什么道理呢？其实，那是学生好，在范例之中找到了“归纳”的过程，然后又“演绎”出来，他的释经学是“自学”的。

这就说到了神学教育在教会中的作用了。

若要教会的弟兄姐妹脱离婴孩的阶段，必须靠教导。正如我们带孩子一样，开始的时候可能不须太多理论，只教他吃饭、如厕、守规矩即可，但到了一个程度，必然会教他识字，因为这是学习加快的重要阶段；从此他可以汲取大量的知识。教会的牧者 (包括长老、牧师、教师、执事) 若是感到牧养的责任太重，多半是他没有好好的、有计划、按部就班的教导，以致于他单独牧养，有一天超过了他的负荷量。俗语说，替他送鱼，不如教他钓鱼。牧者若有恩赐、会讲道，只能吸引许多的跟从者，他若没有教导的恩赐，他身边的人也可能有非常聪明会自学的，脱颖而出；却不是他刻意栽培的结果。理想的“教导”有两种方式，就像主耶稣一样，一面以大规模的群众为基础，一面训练少数的人，作为接续事奉的传承者。两者都是有计划的设计。

大使命中，一个关键的字是第 20 节一开始的字——教训，教训他们遵守一切我吩咐你们的。教训，就是教导 *didaskontys*，是动词 *didasko* 的分词的变化、现在式，表示一种方式，也就是“制造门徒”的大使命所凭藉的方法。宣教的工作 (当然包含牧养) 不是不可以开布道大会，但达成任务的方法是教训 (教导) 他们遵守一切我所吩咐 (你们) 的。我们可以穷一生之力，教导圣经，但总有一天门徒须要知道怎样读圣经、好自己发现主一切所吩咐的而遵守。释经学是个起步，使他走上自立的路。这种自立，不是让他自力更生，而是站立在圣经的根基上；也使他有能力接受更多的教导。

有那些课程是“必修”的吗？（我不是指学位）不一定！希腊文是必修课吗？不一定！有些人，学到一样东西是一样，有些人光学一样（没有消化），好像不知学了什么，有些人却是学到一样东西，结果是开了一扇门！各人不一样。各有各学习的过程与进度，有的教师知道因材施教，也知道各种课程最合适的安排。

教师是一种恩赐。有恩赐的教师对于他的教导的内容，要有渊博的知识，更要知道自己的限度（度量），（没有一个人可以号称拥有一切的知识。）通才必定不专，专才未必能博；（今天许多的博士，其实都是专士。）难得几个是真正的全才（**Renaissance Man**），像在文艺复兴（复古）时代什么都懂，什么都行的学者！若你有幸能遇上一个半个，他有没有时间作你的老师来指导你，还不一定呢！或者他找学生，还看不上你呢！只徒呼负负而已，奈何！

但这仅是指知识而言，教师的恩赐也在于教法。好的教师是循循善诱，更重要的是开启你的兴趣，激发你的潜力。名师出高徒，伯乐识千里马。信不诬也。我也见过一些令人摇头的教师，何止是误人子弟，简直把学习的兴趣都扼杀了。最“有害”的教师，就是认为自己的学生是没有前途的学生。在有些地方，有些教育制度下，有所谓“放牛班”。结果，真的很少人能走出“放牛”的命运。这个问题，很可能教师要负以部分的责任。

教师的恩赐也是需要培养的（正如学生的“恩赐”），明白教育理论是重要的训练，观摩有效的教学方式也能使教师有突破。教师需要进深。教会更需要刻意栽培教师的人才。

以上所说的，是教师有恩赐，但是若我们把话改一改，照以弗所书第五章的说法，他所赐的。。。。。。有教师，意思是说这个人是个恩赐，而不是仅仅他拥有恩赐；两者就大不相同了，乃是这人的生命品质与他对于职份的热情，成了别人的激励。使徒保罗无疑是个有恩赐的人（善于教导），但是更是神赐给教会恩赐，保罗写信给提摩太说：“（但）你已经服从了我的教训、品行、志向、信心、宽容、爱心、忍耐，以及我在安提阿、以哥念、路司得所遭遇的逼迫、苦难。”（提后 3:10-11）保罗对提摩太的影响力，在第一项“教训”之外，全不是“内容”的问题，而是保罗这个人。中国人有两个名词，称为身教与言教；而且身教胜于言教。从基督徒的立场看，这是生命的问题。我们可能没有顶而尖的教导恩赐，但因着生命的炼尽与卓越，成为可以被神使用的恩赐来祝福别人。

三· 释解学与教会的神学教育

教会应当负起普及（神学）教育的责任，神学教育不仅仅是神学院的工作，为着训练少数的牧者。神学院因着经院主义残余的影响，以及近代神学院与世俗教育竞争或接轨的结果（颁发 PhD 学位即一例证。）有愈趋学术化的现象，这也许并非全无好处；但是因这走向、神学院与教会却有脱节的危机。因此，实用性的神学教育应当回到教会，成为教会普及神学的主要内容。神学院尽管可以往学术方向发展，免得教会的领袖被世界与社会目为不学无术，但却不可把根抽出教会。以释经学（**Hermeneutics**）为例，也有世俗的诠释学（**Hermeneutics**）。两者的名字在英文是一样的，（只不过中国教会给他起名叫释经学，把圣经放在中心、焦点。）两者所遇见的问题，与处理的方法是类似的一一虽然福音派等教会有预设的圣经无误论立场。释经学的博士学位应当与诠释学的博士学位有一样的水平。但是释经学博士“学成归来”仍然是为了报效教会的。

他不仅可以提高神学院的释经学水准，更要装备教会的众圣徒，使得教会里释经的能力普遍提升。

释经学普及，对教会的事工有即刻的影响。

第一· 落实神儿女的灵修生活

一般人有一些错误的观念，认为灵修虽更重在得着灵粮，而不在于解经。这实在是一个误会；什么叫做灵修呢？什么叫灵感呢？错误的解经一定就有灵感吗？正确的释经就一定没有灵感吗？这是两件悖正性的极端陈述。如果错误的释经仍有灵感，那只能说圣灵的感动超过了人的软弱，这是出于神的怜悯与恩典——不愿祂的儿女“困乏”。灵修如果有正确的释经，岂不会蒙更多的恩典吗？

什么是灵修？

主说，我对你们所说的话就是灵，就是生命。（约 6:63）。这就是灵修的根据。会不会有“灵感”，是因为神的话语不仅是字句，而是有灵意的。出埃及记 16 章以色列人拾取吗哪作为每日的粮食，所以吗哪是预表神的话、每天喂养我们的生命——这是预表学，这是正确的解经。一切拾取吗哪的经历都可以用在我们每日读经的态度。神的信实日日降下吗哪；作诗的人说使他以神的信实为粮。若是我们天天按时拾取吗哪，怎么会得不着喂养呢？认识神话语的人，会正确解经的人，是在信心中每日增长的人（灵命长进）。他凭信心每日拾取灵粮，他是凭信心而不凭感觉的人。许多人说灵感，其实恐怕只是依靠感觉吧！这样的人是长进了吗？他每天读经（晨更）要找感觉，他是喂养了灵命吗？

以上的“默想”都可以是正确的释经；会影响灵感吗？会影响灵命增长吗？

我们应当担心的是每日灵修、时间不够，都是匆匆忙忙，敷衍了事，敷衍自己，敷衍神；这不是释经学的问题。解决的方法不是不用释经学去感觉，而是给自己更充分的时间，按照释经原则来默想。

第二· 充实教会的教导事工（Teaching Ministry）

释经学影响所有的教导事工。

教会的事工，大多数是与教导圣经有关的。主日学固然不用说，团契、小组、辅导。。。。无一不与释经有关。而且这教导的恩赐是十分需要的。许多牧者只觉得自己分身乏术，巴不得他能参加每一个聚会，尽他牧养的责任、供应神的话语。

何不栽培人释经，使他供应多人的需要呢？

我读过不少儿童主日学的教材，真可怜，许多教导十分肤浅，没有解经的成分。常常只有寓意，与所选的经文毫无关系，解经完全是错误的。难道儿童教育就可以给赝品吗？给他们没有营养的垃圾食物吗？还是准备主日学教材的编辑们自己也不会释经？

最后一道防线：等到这些教材到达儿童主日学的老师手里，他（她）有分辨的能力吗？如果好好读过释经学，他（她）还可以用正确的释经取代。所以，每一位主日学老师，特别是儿童主日学老师，除了要会维持教师秩序，会教手工，也要会解释圣经。

第三· 趋使讲台传讲合乎真道的信息

牧师不能再偷懒了，成日只讲一些掺水的信息。

牧师们不好好按着正意分解圣经、有许多藉口，（1）神的儿女都是婴孩（主日信息）还不能给太硬的干粮，（2）事奉太忙，要参加太多聚会，因为每个聚会都要亲自去“供应”；（3）“我的能力就是如此”，我已尽了全力。

如果以上的理由都是真的，那也无怪教会没有教导的事工了。这种恶性循环，使得教会持续软弱，永远不得成长。这样的教会也很难指望会产生有属灵能力的同工，分担牧养教会的责任。要打破这样的循环。必须从最基本开始，教导会众怎样释经。（希望教会里有人能教导，若是不然只能请求外援了。）但是，通常这样积弱的教会也不会有太大的属灵胃口，认真的要作训练，真要求主动工了。

若是神怜悯，有人开始要读圣经，有正确的释经教导，教会必然有起色，神的儿女水准提高和讲台信息的高度，是同步成长的。

第四· 提供培养团队领袖的温床与凝聚核心价值

事奉团队的建立是因核心价值，（当然、还有其他因素）一个以社交、快乐为核心价值的教会也能建立团队，但他所吸引的人才，都是有同样负担、同样目标、同样恩赐的；所建立的团队自然也往这方向去，所建立的教会也反应出这些核心价值。因此，当圣经，正确的教导圣经，成为教会的风气之时，核心价值自然就出现了。所进来的同工，将来成为领袖与团队的，也一定朝着这方向发展、建立教会；使会众在真道上同归于一，就有希望了。

釋經學期末考試/作業 4/10 - 4/24/11 due

- 一、 在这门课程中你学到了什么？最大的收获是什么？和你参加之前的期望有无大差距？
- 二、 试回答讲义第一页，“聖經範例研究：徒 8:26-40” 以下的 18 个问题。（太简单的不必回答。）
- 三、 试解释“多層意境的可能性”与“預言多次應驗的可能性”。
- 四、 初代教会寓意解经的想法从何而来？为何不为现代解经家接受？
- 五、 试解释为何中世紀的釋經甚為沉悶，它的特点是什么？
- 六、 什么是圣经的明晰性？
- 七、 圣经的第二作者如何参与写圣经？有那两种理论？
- 八、 请大略说明什么是釋經的宏觀與微觀。
- 九、 为什么基督教釋經學特别在意历史和文化，甚于其他宗教？却又不会被历史淘汰、被文化限制？
- 十、 圣经所附地图有何用处？
- 十一、 圣经中的文体有那些？那一类最多？
- 十二、 圣经中的叙事体都非常生动，给人立体感。试以此态度欣赏创世纪第三章，并略述要点。
- 十三、 什么是图像语言？它对沟通有何帮助？图像语言能否单独存在而有确定解释？有了上下文呢？
- 十四、 请例举圣经中十处图像语言。
- 十五、 什么是希伯来文体中的平行排比？
- 十六、 为何读诗篇不能只读字句，还得读出感觉？
- 十七、 为什么预表法是一种正确的釋經法？用得不慎有何大问题？
- 十八、 犹太人如何查验先知？
- 十九、 什么叫私意解预言？为何不被允许？
- 二十、 读了释经学，对你晨更、灵修有何帮助？