

再思

解經錯謬

■ 卡森 著

■ 余德林·郭秀娟 合譯

這是一本為基督徒教師、牧師、傳道，以及對聖經持嚴謹解經態度的人而寫的書，為要幫助讀者在解經時，避免犯下書中詳細指出的字彙、文法、邏輯、前提和歷史上常見的錯謬，並選取更好的解經方式，藉此鼓勵與誘導讀者，能夠更謹慎且忠實地將聖經解明出來，「按著正意分解神的道，作神無愧的工人」。

ΜΕΤΑ
ΠΟΛΥΤΩΝ
ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΩΝ
ΑΡΧΩΝ

卡森 三一福音神學院新約教師，著有《認識苦難的奧祕》（校園）等書。

NT\$230

封面設計 / 楊順華

ISBN 978-957587555-8

00230



9 789575 875558



校園書房出版社

A424

再思解經錯謬

作者 / 卡森 (D. A. Carson)

譯者 / 余德林、郭秀娟

責任編輯 / 楊秀儀

封面設計 / 楊順華

發行人 / 饒孝楫

出版者 / 校園書房出版社

發行所 / 23141 新北市新店區民權路 50 號 6 樓

電話 / (02)2918-2460

傳真 / (02)2918-2462

網址 / <http://www.campus.org.tw>

郵政信箱 / 台北郵政 13-144 號信箱

劃撥帳號 / 19922014，校園書房出版社

網路書房 / <http://shop.campus.org.tw>

訂購電話 / (02)2918-2460 # 241~242

訂購傳真 / (02)2918-2248

1998 年 6 月初版

2009 年 4 月 POD 版

Exegetical Fallacies (Second Edition)

© 1984, 1996 by D. A. Carson

Published by permission of Baker Books,

A division of Baker Book House Company,

P. O. Box 6287, Grand Rapids, MI 49516-6287, U.S.A.

Chinese edition copyright

© 1998 by Campus Evangelical Fellowship Press

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

First Edition: June, 1998

POD Edition: April, 2009

All Rights Reserved

Printed in Taiwan

ISBN : 978-957-587-555-8 (平裝)

版權所有，請勿翻印。

目錄

簡寫表	
推薦序	5
再版前言	7
前言	9
緒論	11
1. 字彙研究上的錯謬	27
2. 文法上的錯謬	85
3. 邏輯上的錯謬	115
4. 前提和歷史上的錯謬	165
5. 反思結語	181
條目索引	191
作者索引	195
經文索引	202

簡寫表

Bauer	W. Bauer, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament</i> , F. W. Arndt and F. W. Gingrich (1957)譯; F. W. Gingrich and F. W. Danker (1979)修訂
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i> 期刊
BS	<i>Bibliotheca Sacra</i> 期刊
<i>CanJTh</i>	<i>Canadian Journal of Theology</i> 期刊
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> 季刊
CT	<i>Christianity Today</i> 月刊
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i> 期刊
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i> 期刊
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i> 期刊
LSJ	H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, <i>Greek-English Lexicon</i> (9th ed., 1940) 古典希臘文字典
LXX	Septuagint 七十士譯本
KJV	King James Version 英皇欽定本
NEB	New English Bible 新英文聖經
NIV	New International Version 新國際本
NKJV	New King James Version 新英皇欽定本
<i>NovTest</i>	<i>Novum Testamentum</i> 期刊
NTS	<i>New Testament Studies</i> 期刊
<i>Rest Q</i>	<i>Restoration Quarterly</i> 季刊
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i> 期刊
TB	<i>Tyndale Bulletin</i> 期刊
<i>TSF Bull</i>	<i>TSF Bulletin</i> 期刊
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i> 期刊

推薦序

*黃朱倫——新加坡神學院講師

現代語言學自索緒爾(F. Saussure)起首，無論在研究對象與研究方法都起了革命性的變化。近幾十年來，聖經研究也深受其影響，致使許多向來被奉為金科玉律的解經法都成為錯謬。

《再思解經錯謬》對於當前解經的各種問題，進行了富於深度與廣度的探討，並且條分縷析地剖析了當前許多解經家所犯的錯誤，正好適切地填補真空，起了指點迷津的作用，實為有心研經者的最佳讀物。

*賴建國——中華福音神學院舊約講師

基督教會二千年的歷史也可說是一部解經史。大公會議以正確的解經衛護教會的正統信仰；各種異端則因偏差的解經而產生。從前解經似為學者專家名牧的專利，宗教改革以後，聖經向每一個人敞開；神學生固然要花許多工夫操練解經技巧，牧師傳道每次的信息，更是向信徒展示他的解經成果，而虔誠的信徒

按照聖經教訓行事為人，莫不是個人解經的具體應用。好的解經使人活起來，榮神益人；錯謬的解經卻足以扼殺生命，害己害人。

卡森教授，是當代新約解經泰斗，任教美國三一神學院已二十年。在他的帶領下，該系成爲全美最好的新約學系，他也是該系最受學生愛戴，同僚敬重的教授。筆者在該校雖主修舊約，亦多有機會選修新約課程，親聆他的教誨，受益良多。卡森教授學貫古今，治學嚴謹，講課旁徵博引，出口成章，連許多美國同學都錄音回家作筆記。他不但在新約方面造詣甚深，也廣泛涉獵其他學科。卡森教授也許受英國教育影響，衣履整潔，望之儼然，但私下請益則覺得即之也溫，對人鼓勵有加。我也曾親眼見他多次來探望隔鄰患血癌的同學，感到他是有牧者心腸的長者。

卡森教授浸淫聖經研究數十載，又在多年教學中，深深體察學者及牧者解經中常易犯的謬誤。他特別從忙碌的牧師最常作也最容易犯錯的「字義研究」開始討論，真是一針見血；文法上易見到的錯謬，則與他所教導的 Aspectual Theory 息息相關；邏輯上的謬誤，更牽連廣泛。此書英文本於一九八四年初版後曾多次印行，爲神學生與牧者必備。今欣見中譯本出版，相信對於華人神學教育，牧會解經，必定大有裨益。謹樂爲序。

再版前言



本書出乎意外的暢銷，顯示有相當多的聖經教師和傳道人，有心改正他們在解經上的錯誤。假如這本書真能有所幫助，我願把感謝歸給神。

很多讀者寫信和我分享一大堆他們有趣的謬誤；其中有幾則已收入第二版內。有三四位書評家相當激烈地反對書上某些例子，我很認真地思考他們的抱怨，有些建議，我作了一些修正，有兩三處甚至刪除原有篇幅，或以更好的例子取代；這樣作，並不表示我原來的觀點一定不對，而僅是因為我不想讓本書，因著提出解經錯謬上無可爭論的例證，而變成是打擊某些議題的某種論點。不過，第一版的內容大部分都保存原貌。有些材料的刪除，並非基於我在解經上的轉變，而是以稍微不同的角度來說明自己的立場。

事實上，我一再增加新的例子。另外，第四章的篇幅也擴增不少。因著釋經學領域的快速變化，第四章的討論很容易變成幾本書。然而，我還是儘量節

制，最後只加了幾頁。

我很想增加第五章的內容，但因為本書主要是作為解經課程的輔助教材，增加太多篇幅，恐怕會有損其功能。我最想討論的是關於文學體裁的詮釋，目前加入的一點點材料，可能對有些人會有助益。假如本書有幸發行第三版，或許我會大幅擴充第五章。

榮耀全歸於神！

卡森(D. A. Carson)

前 言



本書大部分的內容是取自一九八三年春季，在奧勒岡州波特蘭城，由西方浸宣神學院(Western Conservative Baptist Seminary)發起贊助下的演講稿。我要感謝該神學院講學委員會會長狄楊(James DeYoung)的盛情邀約及周全安排。我也要感謝該院全體教職員師生，他們使我有賓至如歸之感。

本書除附註部分，大部分內容仍保持演講稿的原貌。其中列舉的討論範例，新約多於舊約，一方面是由於我的專長所致，另一方面則是因為這些新約的例子，是從我多年教學材料中整理出來的。雖然我對舊約學術的理解，使我確信其中的類似範例並不亞於新約，但爲了不讓本書失之雜蕪，我決定維持原來討論的範圍。

有些曾聽過、讀過部分或本書全部內容的人，偶爾會批評我，在某些他們認爲較好的神學或解經觀點的處理上有欠公允。我嘗試聆聽他們的批評，並在必

要時修正自己的看法；然而，浸信教徒與嬰兒洗禮論者、加爾文教徒與新教教徒，甚至更多來自不同宗派背景的人，他們近乎一致的贊成和反對意見，卻使我大受鼓舞，看起來此書的論點應該不致偏頗。我只能說，我的原旨並不是藉此書抒發我個人的偏見，雖然從某個角度來說，我確實難免有此過失。但那些認為自己被冒犯，而未能仔細斟酌我在何處損及他們詮釋觀點的讀者，可以捫心自問，他們的偏見又如何影響了他們在釋義上的判斷。

我特別要感激祕書馬蒂(Marty Irwin)的效率和熱忱，她在極緊迫的時間內完成本書的打字，以及馬可(Mark Reasoner)在本書的索引部分給我許多幫助，謹此致謝。

榮耀全歸於神！

卡森(D. A. Carson)

緒 論



把焦點放在解經或是其他方面的錯謬，乍聽之下有點像討罪：被點名批判者或許會心不甘情不願地，稍微駐足檢視自己所犯的錯誤，然而這個指出錯謬的過程，並不是自然而然就能造就人。當錯誤變得太普遍，而犯錯者也未能意識到它的存在時，詳細指出其中錯謬，不僅具有鼓勵作用，同時也誘導我們選取更好的解經方式。我期盼在論及解經上應該避免的錯誤時，我們能夠變得更渴望正確解釋神的話，若我把焦點太過集中在負面的引證上，目的只是希望你能從本書的正面引導得到益處。

在進入正題之前，我認為有必要先簡述這個課題的重要性和危險性，並明白指出此課題研究的範圍。

再思解經錯謬的重要性

這個研究課題之所以重要，在於解經的錯謬常常在我們中間發生——尤其發生在蒙神恩典，並肩負宣

揚神話語重責大任的人當中。錯誤地解釋莎士比亞的劇本，或分析錯史賓瑟(Spenser)的某段詩體，並不會發生什麼永恆性的效應；可是在解釋聖經時，我們卻不能容許類似的鬆懈或大意，我們處理的是關乎神的思想的作品，我們有必要下足工夫，為的是能確實地理解、講解神的話。叫人驚歎的是，在所謂福音派的講壇——聖經被公開尊崇的地方——常常發生歪曲正道的危險。當然，我們或多或少總會在解經上犯錯：我也曾痛苦地意識到自己在這方面的缺失，但這要經過多少年更寬廣的閱讀，以及愛我的同事的指正，方能喚起我的留意。當一個傳道者或教師充耳不聞自己在胡言瞎說，亦不警覺自己的言論如何摧殘了神的教會時，這是何等悲哀的事。把矛頭指向別人是無濟於事的，我們必須先反求諸己。

批判性思考——一個被濫用的字眼——的精髓，在於提供證據。一個具批判性的解釋需要就下列各項提出足夠的證明理由：詞彙、文法、文化、神學、歷史、地理，或其他的項目¹。換言之，批判性的解經是為了解提供合理的抉擇，以及充分說明何以某段經文必須作某種解釋。批判性的解經反對追尋個人主觀的臆測或高見，或盲目追隨權威（詮釋者或任何人所認為的解經偶像）獨斷的詮釋和臆測的見解。這並不否認屬靈的事情需要屬靈的判斷，或認為敬虔無關緊

要；而是說，敬虔及有聖靈恩賜，並不能擔保證釋不出錯。當兩位同樣敬虔的詮釋者導出完全不相容的解釋時，不僅不同意經文有多重意義者（關於這點稍後我會多作說明）²不會接受，即便是最屬靈的人，也不能說上述二者同時皆對。如果上述兩位詮釋者不但屬靈，而且成熟，我們或可期望他們能平心靜氣地探討，何以他們會有如此不同的結論。只要他們不斷地謹慎研究、謙虛討論，以及真誠地檢驗自己的見解，或許在不久的將來，他們能為互相衝突的見解找到解決之道。或許其中一方是對的，而另一方是錯的；或許兩者都有某種程度上的對錯，都需要被糾正；或許因沒有定論，而無法解決這項釋經上的問題。無論如何，從我們的觀點看來，重點在於這兩位詮釋者是否真的投身於批判性的解經，並為其所達成的結論和觀點，找到或提供支撐其見解的充足理由。

批判性的解經若能提供站得住腳的理由，我們就有必要學習拒絕無理、專斷的解釋。這就是這課題為何重要的原因。將解經的錯謬攤在衆目睽睽之下，我們將成為更成熟的批判性解經者。

謹慎地處理聖經，能使我們更多「聽」懂其中的聖言。我們都很容易犯一個錯誤，就是把在別處所領受到的傳統解釋讀入聖經，甚至將我們的傳統解釋轉化為聖經權威，幾近偶像崇拜。然而，傳統這東西是

會隨著時間而改頭換面，不久之後，我們或許已經偏離神的話語；尤有甚者，我們還可能蒙昧地聲稱自己的神學觀點是最合乎聖經、最正統的呢！事情若發展到如此田地，就說明我們沒有好好地把聖經讀懂，更不用說它是如何強化我們的錯誤了。如果我們堅信聖經的功能在於它不斷更新我們的生命——包括我們的生活與我們所擁抱的教義——那麼，我們就必須竭盡所能，一而再、再而三地重新聆聽它，並且使用我們所知道的最好資源達此目的。

假使我們在意見分歧的解經課題上，希望謀求更一致的看法，這個課題就顯得更加重要。我對那些極尊崇聖經的人表白：對我們之間仍有那麼多分歧的解釋，我感到非常難過。當然，真理的崇高合一性是不容絲毫減損的，但事實上，那些相信正典六十六卷書乃神不折不扣話語的人之間，竟充斥著許多紛擾、不能兼容並蓄的神學觀點。京斯頓(Robert K. Johnston)的看法是有道理的：

福音派的人皆聲稱自己擁有聖經的準則，但在許多關鍵課題上，卻呈現神學陳述相互矛盾的窘態，暴露了當前他們在理解及詮釋神學的本質上有問題。他們維護聖經的權威，卻對聖經的教導無法達成一致的看法（即便同樣是福

音派背景的人)，這是很難自圓其說的。³

但京斯頓這番話顯然也有未經斟酌之處：「很難自圓其說」指的是釋經及解經方面，與聖經的權威並無關聯。但他確實幫助我們正視目前解經上的混亂現象。

以下的例子可以幫助我們理解目前的亂象：為什麼同樣是非常尊崇聖經的人，有的人認為方言是靈洗的明確記號，有的人則認為說方言並非是強制性的？甚至，有些人認為方言這恩賜已經不存在了？為什麼有所謂「時代主義」的看法？有的卻持「盟約神學」的立論？何以加爾文主義有那麼多的流派？何以亞米紐派、浸信派、重洗派又各自分了好些派系？為什麼有些人在教會治理的理念上，捍衛長老治會的模式？有些人則強調會眾制，或是主張自教父時期（或後使徒時代）起，就掌控了西方教會近一千五百年的神職階級制度呢？容我大膽地質問：聖餐的意義是什麼？關於末世論為什麼有這麼多不同的見解？

當然，從某方面來看，這些理由不見得是理性的，也不見得會因為釋義上得到改善，教派之間的歧見就會迎刃而解。許多褊狹的聖經教師和傳道人，從來不會認真考量另一種詮釋的可能；因為如果他們在講經的時候，允許自己的問題受到全面挑戰，他們將會失去心理上的安全感。他們不可能拋棄傳統。但

是，本書的對象並不是這些人。本書是為有智慧、夠成熟、經過嚴謹訓練，又在各個崗位上盡心盡力的虔誠領袖而寫的：這些人豈不能在各種教義的歧異上，朝一致邁進嗎？

當然，從表面上看來，我們有許多實際障礙亟需克服。有些教會領袖也許覺得他們沒有時間花在這種高水準、待突破的研討上；也許有些人認為其他人的想法已經根深蒂固無法改變，相偶對談的收效不大——他們覺得問題應該由對方提出，因為那些人理應承認自己的錯誤，改邪歸正；有的人則可能礙於「身分」的緣故，覺得參與辯論過於冒險，會危及自己的地位。可是，如果排除這一切障礙，這些具有權威、不和的領袖，現在可能已經（在我們的想像中）謙卑地聚集在一起，尋求分裂的醫治之道，並在導致他們教義分歧的課題上細論經文的意義，或討論兩段不同經文之間的關聯。

開誠佈公的辯論是可能的，或許一開始只是暴露各別見解的歧異，或是為這些歧異如何交織相連而糾纏不清。然而，一旦各派人馬都能謙卑審慎地表述自己（宗派）在釋義上的困難，剩下來的，只是解經及釋經的辯論罷了。即使這些理論上的對手，最後基於解經證據不足，作出尚無定論的結語，雙方還是能有所收穫的。因為這是西方誠實面對難題的結果，任何

一方都無法以聖經為據，來排斥對方。

長久以來，我經常置身於類似上述的辯論中；當然，某些時候是我主動出擊。這類辯論有時候不太容易有什麼進展：可能因為情感的包袱太沉重，或因為所需投入的時間過多。但是，只要建設性的對談持續存在，雙方就更能分辨出彼此論證的強弱、優劣。

從上述理由看來，研究解經的錯謬就益發顯得事關重大了。我們或許可以從保羅對腓立比信徒的勉勵得到一些激勵。當保羅勸勉該教會要「有一樣的心思，有一樣的意念」時，這勉勵超越了僅是相互包容的範圍，它也強調我們在神的聖言上必須學習邁向一致，並以神的思想為我們的思想。這當然也是我們盡心盡意愛神的一項操練。

像我們許多的神學觀一樣，我們的解經其來有自：我們的解經習慣得自師承，我們的老師又承襲他處。除非我們的師傅和我們都跟得上時代的腳步，否則我們的解經工夫必定落伍。例如釋經學、語言學、文學研究，或較複雜的文法研究和日新月異的電腦科技等，都在這時代聯合成一股強大的趨勢，要求我們在解釋經文上有更多的自我批判。再加上一些已經波及我們基督徒範疇的發展（例如：新釋經學對基督徒落實異地宣教的理解，就有很大的衝擊）；因此，成熟的思考是我們迫切需要的。在宗教改革時期，甚至

上一個世紀，釋經學並未臻至鼎盛地位，我們必須儘可能地向前輩（神學家）學習他們的精神；在面對本世紀最嚴苛的考驗，懷舊或駝鳥心態，對解決我們所面臨的挑戰（或轉機）都無助益。

上述最後兩項考量，提醒我正視費雪(D. H. Fischer)的觀點，他對他的史學同仁曾嚴苛地說：

歷史學家不僅需要為其本身的詮釋發展出批判的測試準則，更要為如何達成此準則而建立測試……。在我的同事之中，有一相當普遍的現象，就是相信任何步驟都是可行的；只要時常發表的一些論述，不涉及任何重大錯謬即可。現代編史學的亂象，正如士師記所記的以色列一般：「各人偏行己路，行各人眼中看為正的事；田裡撒了鹽巴，用小母牛耕種，全地都是饑荒。」⁴

我不準備說解經學的景象會比上述編史學穩妥；但相同之處是無庸置疑的。

最後，這項研究之所以重要，在於近三、四十年西方神學界的變化。前一代保守派所面臨的對手認為，聖經其實是不足採信的，只有蒙昧無知的人才會信靠它。我們目前仍聽得到相同的批判聲；不過有更

多聲音認為，真正的問題在於釋經和解經兩個層面上。有人認為保守派並沒有好好把聖經讀懂，他們硬將權威的概念加在聖經上，並在釋經上牽強附會。對基要派攻擊得最尖刻的要算是巴雅各(James Barr)了。巴雅各強調保守派人士並非真正明白聖經，認為他們使用的批判工具自相矛盾，甚至不誠實⁵。在另一個層面上，甘德里(Robert H. Gundry)則在其近作《馬太福音的文學及神學藝術》(*Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*)中聲稱，他探討聖經的方法要比傳統保守派註釋者更忠於聖經⁶。類似上述的挑戰真是俯拾皆是。

這樣說來，傳統護教的方法已不適用，且在釋經和解經的競技場上被遠遠地拋在後頭。當務之急是重新檢討我們在釋經及解經上使用的工具，嚴正地揭露各項迂腐或禁不起考驗的論證——包括我們自己和他人的缺失。

再思解經錯謬的危險性

如果再思解經錯謬的課題有其重要性，那麼，它的危險性也不容忽視。

首要的危險就是：持續的否定論將危及靈命。當一個人以發現錯謬作為他的終身職志時，他正向毀滅邁進。他第一個會喪失的美德就是：感恩的心；感謝

神所賜予的美善事物，甚至相信在邪惡的事上仍有神的美旨和保守。第二個會喪失的美德則是謙遜；作為一個批評者，因為深深了解錯誤與乖謬的事（特別是別人的），難免心生驕傲。驕傲並非基督徒的美德，但持續地否定主義助長驕傲。我並不認為神學生（更不用說神學院的講師了）能在此危險上免疫。

另一方面，對那些已經不太有把握，或自認傳揚神全備聖旨既已重擔壓肩的人，類似的研究可能會使他們陷於更大的挫折裏，甚至使之絕望。稍微敏感的學生也許會問：「假如解經存在著那麼多陷阱，我怎麼可能有把握自己對聖經的解釋是正確的？我如何才能防止自己不教導錯誤？如何才能避免將基督不曾教導的謬理強加在祂的子民身上？或避免不刪除重要真理的危險？因著我的無知和解經疏漏，將帶給他人多少傷害呢？」

對這些學生，我只能回應說：假如你不勇敢邁出第一步，從事目前所論的研究，其所產生的錯謬會比你遇到解經難題時才改善你的解經技術，犯下更多的錯誤。這其中最大的差異在於：進行研究將使你察覺長期以來所犯的錯誤。假如你真心關心你的事奉品質，而不光是為了自己心理上的安全感，選擇逃避並非良策。無知也許帶給人喜悅，但無知卻不是美德。

進行批判性研究最基本的危險，在於它所形成的

「離距」(distanciation)。但「離距」是批判性工作中的必要成分。「離距」叫人難熬，有時甚至要為此付出相當大的代價。

我們可以從思想基督教神學院的一個實例，一瞥和「離距」有關的問題。

天恩在高中時代成爲基督徒，上大學後攻讀電腦；同時，他在教會竭力事奉，並在學生小組事奉上滿有果效。他常常禱告，心裏火熱，除了偶爾的靈裏飢渴外，他常在讀經時感覺神親自向他說話，雖然聖經有許多地方他不是很明白。他幾乎已決定成爲全職事奉者，當地教會十分肯定他的恩賜與呼召，他在深切感到不足的情況下，毅然踏上神學院的裝備之路。

六個月之後，月換星移。天恩每天耗費多時背誦希臘文的時態變化，以及保羅第二次旅行佈道的行程細節，也開始學習寫解經報告；但等到他完成詞彙研究、句型結構，以及各種綜覽和評析之後，神活潑的話語已不如往昔。爲此他深受困擾，他感到禱告和作見證要比進神學院之前困難多了。他覺得非常納悶：他並不認爲神學院的老師有什麼錯，他們個個都相當虔誠，又有學問，且是成熟的信徒。

隨著時光飛逝，天恩面臨如下的抉擇：他可以選擇退縮到敬虔主義的角落，對索然無味的學識加以否定；或者，他可以選擇捲進學術漩渦而失去真正的敬

拜、見證，以及對聖經的默想；尤有甚者，他可以苟延殘喘，期待畢業那日得到解脫，好讓自己回到真實的世界。除了上述的選擇，天恩有沒有更好的路可走？難道這些都是神學生必經之路？

對上述這些問題，我會直截了當地說：「是的！」上述的體驗對真正想要解經的人是必須的：這些都是「離距」感造成的。然而，理解「離距」的過程，卻能幫助我們更加明白如何作出明智的回應。當我們嘗試用批判的方式去理解聖經的內容（或是某人的思想）——選擇據之以理，而不採取武斷的模式，找出作者本意——我們就有必要先掌握作者和我們之間在經文上認知的距離。惟有這樣，我們才有可能將我們對聖經的了解，與聖經本要我們了解的意思融合起來——惟有如此，我們的思想才會受聖經的思想所塑造，好使我們真正明白聖經的意思。在融合之前，未能保持健康的離距，就沒有所謂真正的融合可言：許多解經者所犯的毛病就是規避「離距」，自以為明白聖經，其實大部分時候，他是將自己主觀的想法強加進經文裏。

所以當神學院教導你運用批判性思考，你勢必會面臨困擾（卻是對你有益）的「離距」。一所較差的學院不會有太多類似的困擾：因為校方只鼓勵學生乖乖學習，而不鼓勵審核學習內容。

經歷「離距」是很辛苦的，且要付上許多代價。但我必須再次強調，「離距」本身不是目的，「離距」的最終目標，在融合不同的見解。倘若解經的工作是隨著「離距」感而得到滋養，這樣的「離距」並非破壞性的。事實上，「離距」使基督徒的生命、信仰和思想更為健全壯碩，更具屬靈的警覺性、識別力，且更合乎聖經，使人更具批判力。雖然在經歷「離距」的過程中隱含著危險：對於努力整合基督徒生命和委身間關係的人，本書中的討論會為你帶來豐碩的收穫；反之，放棄整合的努力，將可能導致你的信仰瓦解。

解經研究的範圍

本研究並不是高等專門性的論述，它是為神學生，以及願意嚴肅負起解釋聖經責任之人而寫的；對專業人士來說，此書並沒有增補他們什麼新知。

也許我應該補充的是本書何以命名為《再思解經錯謬》(*Exegetical Fallacies*)，而非「釋經錯謬」(*Hermeneutical Fallacies*)，主要目的在實際操練。冒著過度簡化之虞，我將如此區別二者：解經關注的是對經文實際的解釋，而釋經學的重點在詮釋過程的究竟。解經以「本段經文的含義是……」作為終結；釋經學在末了則以「本詮釋過程包含下列的技巧和預設」為總

結。二者顯然有交集之處。然而，儘管釋經學是一門重要的學科，它本身卻不是目的，它是為解經而存有的。從某一方面來說，既然我討論的是解釋過程中各個角度的問題，自然也屬於釋經學的研究範疇。我的重點不在架設詮釋過程的理論，而在解經者對聖經含義的解明；故此，我在本書的鋪敘上偏重解經層面。

由於本書不是專門性的研究，故我未提供周詳的參考書目。只有引用過（包括間接引用）的資料才被列入。

本書焦點放在解經上的錯謬，而非歷史性和神學性的錯謬——除非後二者牽涉解經的範圍，才會論及。

我不敢說本書所列出的各項錯謬，是完整的清單，但所列出的項目都是我認為最常見的。

無論如何，我正竭盡所能對舉出的實例保持公允的評析。我引用的錯謬例子有來自自由派和保守派的著述，有加爾文派也有亞米紐派的作品。其中包括市井無名之士和國際一流學者，我自己的兩個解經錯謬也在本書中接受了批判。大致說來，本書所列舉的實例都源自相當重要的文獻，而不是那些錯誤更多的大眾化出版品，不過我也討論了幾位知名的傳道人。本書取自福音派作者的例子最為繁多，這也反映本書出版的第一優先對象。

在本書中，我沒有提到聖靈在解經過程中所扮演的角色，這是個既重要、又不太容易拿捏的題目。若涉及此主題，則會使重心轉移至釋經學，這將有違本書作為實用者手冊的初衷。

簡言之，這是一本出自業餘者之手的解經錯謬手冊。

附 註

1. 關於「批判性」一詞的用法，我參考 Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation: A Handbook of Hermeneutics for Conservative Protestants*, 2d ed. (Boston: Wilde, 1956), 101~103。此材料不見於同書之第三版。
2. 許多人常看不見此點。大約二十年前，我和一位弟兄同車，他告訴我那天早上靈修時，主如何教導他。當時他讀的是欽定本 (KJV) 的馬太福音。我發現不只他誤解了欽定本的古老英文，事實上，欽定本的翻譯，也偏離希臘原文甚遠。我溫和地提出我的見解，並綜合指出這段經文的本意。這位弟兄卻抗拒地說，聖靈從不說謊，聖靈親自教導他的不會有誤。當時我年輕膽大，也不肯輕易妥協，乃就文法、前後文和翻譯問題，繼續爭辯。於是，這位弟兄搬出哥林多前書二章 10 節：「聖靈參透萬事」，對我的解釋不留任何商榷餘地。於是我以齊人之道還治齊人，問他說，假如我提出的解釋不是根據經文文法，也宣告這是主親自教導的解釋，那將何言以對？他沈默了許久，然後作了這樣的結論：「我想，只能說聖靈認為聖經針對不同的人可以有不同的解釋吧！」
3. Robert K. Johnston, *Evangelicals at an Impasse: Biblical Authority in Practice* (Atlanta: John Knox, 1979), vii-viii,
4. David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper and Row, 1970), xix-xx.
5. James Barr, *Fundamentalism* (London: SCM, 1977).
6. Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

第一章

字彙研究上的錯謬



文字何等奇妙！它既能傳遞資訊，又能抒發情感，又是我們用以思考的工具。我們以命令的語言讓事情得以成就，我們也以崇敬的語言敬拜神；同樣的，語言也可能成爲譏謗神的工具。

字彙是傳道者的基本工具之一——不論是他所研究的字彙，或是用來解說他所研究的。可喜的是，現在坊間已有好些精湛的書籍，專門介紹字彙語意學，並經由這些書籍，一些濫用得到適切的提醒¹，而這些忠告都具有正面的意義。蘇拿單(Nathan Söderblom)說得好：「語言學是針眼，藉由它，每隻神學駱駝得以進入神學的天堂。」²

我的要求並不高，只是希望能扼要地列出，一般傳道者在從事聖經字彙研究時容易犯的錯謬，並期望所列舉的這些範例可以成爲適切的鑑戒。

語意學上常見的錯謬

1. 字根的錯謬 (*The root fallacy*)

在所有的錯謬中，解經者最常犯的錯謬，就是假設每個字彙的意義與它的字形，或與它的構成有著密切的關聯。由此觀念導出的結論是：字彙的意義乃由語源學 (etymology) 來界定；也就是說，一個字彙的意義是由它的字根來決定的。我們豈不是常聽聞，因為 *ἀπόστολος* (使徒) 的語根是 *ἀποστέλλω* (我差遣)，因此「使徒」的意思就是「被差遣的人」嗎？在新英皇欽定本 (NKJV) 的序言中提到，*μονογενής* (獨特) 的字面意義就是「獨生子」³；然而，這種說法是否正確呢？又如：講道者常以 *ἀγαπάω* (愛) 這個動詞來比照 *φιλέω* (中文也譯作「愛」)，並推論 *ἀγαπάω* 是一種特殊之愛，卻沒有提出更好的解釋？

上述的推演都是荒誕不經的，至少在語源學上是如此。假使我們對英語的語源學知道更多一點，恐怕也會對英文的含義有同樣多的揣測。田素頓 (Anthony C. Thiselton) 就曾以英文 'nice' 為例，說明該字原是由拉丁文 'nescius' (無知) 演變而來⁴；英文中的「good-by」則是盎格魯撒克遜語「God be with you」(神與你同在) 的縮寫。當然，我們如今可以從歷史追溯 'nescius' 是如何衍生成為 'nice' 的，「God be

with you」簡縮成「good-by」也很容易想像；但在今天，我從未見過一個說某人‘nice’的人，會以為此人在某種程度上是無知的，只因‘nice’的字根意義、隱藏意義，或者字面意義，代表的是「無知」。

語言學家魯歐(J. P. Louw)就曾提出一個特殊的例子⁵。在哥林多前書四章1節，保羅曾這樣描述自己、磯法、亞波羅，以及其他領袖：「人應當以我們為基督的執事(ὕπηρέτας)，為神奧祕事的管家。」(NIV)而大約在一世紀以前，特仁慈(R. C. Trench)曾使以下這個觀點大大流行：他認為 ὑπηρέτης 是由動詞 ἐρέσσω (划)演變而來⁶；因此，ὕπηρέτης 最根本的意思應該是「搖槳者」。特仁慈很快就斷言 ὑπηρέτης 原來就具有此義。羅拔信(A. T. Robertson)和霍富曼(J. B. Hofmann)更是推波助瀾地認為，從語形來看，ὕπηρέτης 是由 ὑπό和 ἐρέτης 結合而成⁷，推論 ἐρέτης 在荷馬(Homer)著作中(公元前八世紀!)，即是指搖槳者；於是霍富曼將此字和語形學(morphology)相聯結，推斷 ὑπηρέτης 基本上是「學搖槳的人」、「搖槳副手」或「附屬的搖槳者」。特仁慈沒有扯這麼遠，也沒有說 ὑπο 有任何「從屬」的含義。雖然如此，新約學者莫理斯(Leon Morris)仍推論 ὑπηρέτης 為「卑微的奴僕」之意⁸；巴克萊(William Barclay)更是指出 ὑπηρέτης 如同「羅馬戰船上最低層的搖槳者」⁹。但這些看法僅依

據一個可能的特例——而且它僅是可能，並非確定¹⁰。在古典文學著作中，ὕπηρέτης從未用來指「搖槳者」，新約聖經中也沒有這種用法。在新約用來指僕人的ὕπηρέτης，在語意上和下文出現的 διάκονος（執事），幾乎沒有差別。正如魯歐所評析的，將ὕπηρέτης的含義溯自 ὑπό 和 ἐρέτης，就像將 butterfly（蝴蝶）說成是 butter（奶油）和 fly（飛）結合而成，或將 pineapple（鳳梨）說成是 pine（松）和 apple（蘋果）的結合同樣滑稽¹¹。

應用語源學探索字彙隱藏的意義，卻把兩個完全不同含義的字彙看成是同一個字源，將貽笑大方。巴雅各以希伯來文לֶחֶם（leḥem，麵包）和מִלְחָמָה（milḥāmā，戰爭）為例，作了特別說明：

在古典希伯來語中，此二字的字根對它們的語意到底有什麼重要影響，值得懷疑。將這兩個字聯想在一起，是想像力太豐富使然，彷彿戰爭是為了麵包的緣故，或將麵包說成是戰爭必需品。某些語音相似的字彙，可能是因為諧音的緣故而並列，但這是一個特例，而且是可以清楚辨識的。¹²

或許我該再回到早先提到的三個例子。ἀπόστολος

（使徒）和 ἀποστέλλω（我差遣）是否同源字，仍是有爭議的。但在語意的討論上，新約經文並不將意思集中於「被差遣的人」，而將重點放在「報信者」。通常，報信者是被差遣的，但報信者涵蓋這個人所攜帶的信息，並且暗示他代表差他的那一位。換句話說，在新約裏， ἀπόστολος 通常用來表示「特殊的代表」或「特殊的報信者」，而非指「被差遣的某個人」。

μονογενής 通常被視為由 μόνος（惟一；獨一）加上 γεννάω（生產的「生」）衍生而成「獨生子」之意。在語源學上，γεν-的字根相當棘手：μονογενής 可以被簡單地說成是由 μόνος 加上 γένος（「類」或「族」）而成，意指「類中獨一的」、「獨特的」或類似說法。如果我們強調它的用法，便發現七十士譯本將 יָחִיד (yāhīd) 譯作「單獨」或「惟一」（例如：詩二十二 20 [LXX，詩二十一 21，NIV 譯作：「我寶貴的性命」或「我惟一的性命」]；詩二十五 16 [LXX，詩二十四 16：「因我孤單貧困」]），甚至連「生」的意味都沒有。雖然 μονογενής 在新約裏，通常用來描述孩子和父母的血緣關係，但我們還是得謹慎界定其用法。希伯來書十一章 17 節稱以撒是亞伯拉罕的 μονογενής（和合本譯作「獨生的兒子」），但明顯其意不是「獨生的兒子」，因亞伯拉罕也生了以

實瑪利，並且也和基土拉生了一群子孫（創二十五 1~2）。然而，以撒確是亞伯拉罕「獨特」的兒子，是他特別鍾愛的¹³。總而言之，像「神愛世人，甚至將祂獨一的兒子賜給他們……」（約三 16，NIV）這樣的譯文，並不是爲了白話文而改寫，也不是要否認某一基要真理，而純粹是爲了語言學的理由。

同樣，毋庸置疑的，ἀγαπάω（愛）和 φιλέω（愛）二字的界定範疇雖不全然相仿，但此二字之間在語意上仍有重疊部分；但是，即使在意義上有重疊，若將此二字的語意訴諸字根，仍是錯誤的。舉例而言，在撒母耳記下十三章(LXX)，ἀγαπάω（動詞）與同源字 ἀγάπη（名詞）皆能用來指暗嫩玷辱他同父異母的妹妹（撒下十三 12~14）；但當我們讀到底馬因貪愛現今邪惡的世界而離開保羅時，所用的動詞也是 ἀγαπάω（提後四 10），這在語言學上並不意外。約翰福音三章 35 節用動詞的 ἀγαπάω 敘述天父和其愛子的關係，五章 20 節再次重複相同的思想，卻沿用 φιλέω 一字——意義上沒有任何轉變。因爲對此二字所下的錯誤假設隨處可見，所以我必須回過來重述我的重點：不論是動詞的 ἀγαπάω 也好，名詞的 ἀγάπη 也罷，這些字彙本身並不具任何內在性質，以提示我們有關它實際的語意、隱藏的語意，或某種特殊之愛。

針對上述的討論，我要另外加上三項警告。首

先，我並不主張每個字彙可以隨便有任何的語意解釋。通常我們可以觀察出每個字彙限定的語意範圍，然後根據前後文，在某種範圍內修訂或捏塑某個字彙的意義。但語意範圍並不是恆常固定的，隨著時間和用法的改變，語意也將相形變動。即便如此，我也沒有說字彙的變動是沒有限制的。我只是強調字彙的語意不能單靠字源來確認，甚至據此去假定某字根具有某種語意，而認定這語意會注入較晚期的字彙中。就語言學而論，語意並非字彙本身所具有的。「語意表明的是一種集合起來的關係，其中動詞的表徵只是一個記號」¹⁴。從某方面而言，我們說「某字彙的意思如此如此」是合情合理的，但這只是在我們以歸納性的觀察，提供字彙範圍，或者特別指明在某段前後文中，某個字彙的含義。但是，我們絕不能因此過度倚賴語源學的包袱。

其次，一個字彙的意義可能反映出其組成部分的意思。例如，ἐκβάλλω 這個動詞是 ἐκ 加上 βάλλω 所組成，它的意思正是「我丟出」、「我擲出」、「我逐出」。一個字可以反映它的語源；我們得承認這樣的情形泰半發生在綜合性語言中，如希臘文或德語——因這兩種語言的字彙和字義有顯而易見的關係。但英語則較隱晦，它的字彙與字義間較沒有自然而然的關係¹⁵。即使是這樣，我要闡述的是：我們仍舊不能假定

語源和語意有必然的關係，我們只能依個別字彙，經由歸納後所發現的字彙意義來檢視。

第三，我絕對沒有暗示語源學的研究是無用的。語源學是重要的，例如在研究一些歷時變化的字彙，或在嘗試指認其最原始的意義，甚至在研究同源語系，以及那些僅僅出現一次的字彙(hapax legomena)上，語源學功不可沒。雖然在辨認字彙的語意上，語源學是相當有限的工具，但由於缺乏其他更有效的方法，有時就變得別無選擇了。正如史爾瓦(Moisés Silva)在其卓越的研究中指出，語源學在舊約的重要性遠勝過新約，因為在希伯來文裏，僅出現一次的字彙非常多¹⁶。史爾瓦說：「語源學的價值與該語言可供研究的資料數量成反比。」¹⁷無論如何，純粹以語源學作為載明字彙語意的基礎，已經只能算是一種有學養的臆測而已。

2. 語意時序的錯置 (Semantic anachronism)

這項錯謬發生在我們將字彙晚期的用法，注入早期的著作時。這在相同語言中尤其容易發生，例如初代教父所使用的希臘文，就有別於新約作者所使用的，但有時不是那麼明顯；例如，當初代教父們使用 ἐπίσκοπος (主教) 這詞時，所指明的是監管許多地方教會的領袖，但在新約中卻沒有如此含義。

但是，當我們加上「語言會改變」這項要素時，這問題便呈現出另外的風貌。從英語‘dynamite’（炸藥）來看，此字源自 δύναμις (dynamis，意指「能力」，甚至「奇蹟」)，我已經不記得有過多少回，聽到傳講信息的人將羅馬書一章 16 節翻譯成：「我不以福音為恥，這福音本是神的『炸藥』！」這錯謬不僅是字根上的；更糟的是，這根本是顛倒語源學的舉止——將現代的字義解讀為新約時期的字義！這是將時序錯置所導致的謬誤。當保羅用 δύναμις 時，他果真想到炸藥嗎？況且，就算是單獨把「炸藥」當成能力的類比，也是非常不恰當的。炸藥會炸開東西，會毀壞東西，會爆裂岩石，可以鑿洞——換句話說，它具有破壞力。至於保羅所提神的「能力」，常是指那使耶穌從死裏復活的能力（例如：弗一 18~20）；當它在我們身上發動，它的目的是使人「進入救恩」（εἰς σωτηρίαν，羅一 16，KJV）；它最終的目的是救贖，使我們得以整全完美。因此，除了語意上的時序錯置以外，「炸藥」不足以使耶穌從死裏復活，或者使我們能夠像祂的樣式。當然，傳信息者講到「炸藥」時，強調的乃是神偉大的能力。即使如此，保羅意指的絕不是炸藥，而是空墳墓。同樣的，在哥林多後書九章 7 節說到：「捐得樂意 (cheerful) 的人是神所喜愛的」，「樂意」在希臘文是 ἡλαρόν（「歡鬧、狂

歡」之意），若我們因此下結論，認為神所喜愛的是「引人發笑、逗趣滑稽」的人，或許下次教會在收奉獻的時候，可以考慮將奉獻袋擺在一張不斷發出笑聲的旋轉唱片上。

時序錯置的問題也出現在《今日基督教》(*Christianity Today*)期刊中，三篇和「血」有關的文章¹⁸。這些作者試圖以科學的角度來解釋血液奇妙的功用——特別是血液能排除細胞裏的污物，並且為人體的每個環節帶來營養。這些文章描繪了一幅何等美妙的圖畫：（我們被告知）耶穌的血潔淨了我們所有的罪（約壹一 7）。但事實上，聖經的含義完全不是這麼一回事；更嚴重的是，這種解釋不僅變得神祕兮兮，並且在神學上有誤導讀者的嫌疑。「耶穌的血」這語詞本是指耶穌遭受十分殘暴、犧牲性命的死¹⁹；一般而言，當聖經敘述藉由耶穌的血帶來祝福時，其含義等同於藉著祂的死成就某件事（例如：稱義，見羅三 21~26，五 6~9；或者：救贖，羅三 24，弗一 7，啓五 9）。當使徒約翰提及主耶穌基督的寶血洗淨我們一切的罪時，他是在告訴我們，我們的盼望在於不斷被潔淨和赦免，而不是口裏承認，行為卻乖謬虛假（約壹一 6 可能是針對已具諾斯底派雛型的人士而發），並且持續地行在光明中，依靠基督在十架上所成全的救贖大功。

3. 沿用過時的語意 (*Semantic obsolescence*)

就某方面來說，這項錯謬是上一項錯謬的倒影，即詮釋者賦予某個字語意，但其語意範圍早已不存在；換言之，該語意早已過時。

我個人的書架上有一本《古英語辭典》(*Dictionary of Obsolete English*)²⁰，當然，這當中許多字彙已失去了效用，而且早已被廢置不用（例如，「to chaffer」便是一例，它的意思是「討價還價、斤斤計較」）。但最棘手的還是那些仍被沿用卻改換意義的字彙²¹。在聖經語言中也有類似情況：例如，荷馬時代的用字，早在七十士譯本或新約作品中就已不復出現，這些古舊的字彙對聖經研究專家也已失去吸引力；希伯來文的字彙，在不同階段具有不同的意義；古典希臘文中某字彙的意義，到了新約可以有其他意思。它們可能使粗心大意的解經者陷入目前這項錯謬。

有些字義的變動是不難掌握的。時下英文字‘martyr’（殉道者）的語源是 μάρτυς，若要追溯該希臘字的名詞及其同源的動詞，通常會有下列所說的幾個發展階段²²：

- a. 在法庭內（或外）提供證據者；
- b. 提供見證和確據者（例如：為自己的信仰作見證）；

- c.甚至在死亡的威脅下，仍舊見證其個人信念者；
- d.以接受死亡來見證其信仰者；
- e.爲此原因而死者——殉道者。

當然，上述的發展階段並不見得那麼界線分明。在同一時期，*μάρτυς* 可以被某個人解釋成其中一種意思，但卻被另一個人解釋成另一種意思；或者，同一個人對同一個字彙，因爲上下文的不同而有不同的用法。在這個論據中，c階段通常發生在法庭內，這使人聯想到 a 階段，因而構成該字彙在語意發展上的瓶頸。顯然，在《坡旅甲殉道記》(*Martyrdom of Polycarp*)一章 1 節，以及十九章 1 節（主後二世紀中葉作品）完成時，e階段已經隱約可見。標準古典希臘文辭典主張，當《啓示錄》寫成時，e階段已經形成：別迦摩教會並沒有摒棄在基督裏的信仰，「當我忠心的 *μάρτυς*（見證人？殉道者？）安提帕在你們中間，撒但所住的地方被殺之時，你還堅守我的名，沒有棄絕我的道。」（啓二 13）後面的結論或許稍嫌過早：在啓示錄十一章 7 節論及兩個見證人的敘述裏，他們在被殺之前就已經完成了見證，這意味見證的意義不會超過上述的 c 階段。因此，啓示錄二章 13 節中的 *μάρτυς* 只是單純的指「見證人」；或者，在約翰使用這字彙時，此字彙的語意範圍包括了多重的階段²³。

簡而言之，字彙會隨著時間緣故而變更其語意。現今，大部分人已警覺到「詞尾」(diminutive suffixes)的功用，至新約書卷寫成之際已大部分被揚棄；我們很難以年齡或身量區別 ὁ παῖς (小孩) 和 τὸ παιδίον (孩童)。我們也察覺到許多「完成式詞首」(perfective prefixes)已失去部分或全部的功用。

從上述討論看來，我們有必要質疑任何優先從古典希臘文，而非「通俗希臘文」用法切入，並據此界定新約字彙語意的解經進路。《今日基督教》月刊曾刊載米凱森夫婦(Berkeley and Alvera Mickelsen)討論哥林多前書十一章 2~16 節，有關以「頭」為主題的文章。他們辯稱「頭」指的是「源頭」或「源始」(source or origin)²⁴；但他們的訴求是依據古典希臘文辭典 (LSJ, 詳細題目見本書之簡寫表)，而不是新約及同時期的通俗希臘文辭典 (此處指由 W. Bauer 所著的德文作品，時下簡稱 BAGD。譯註：BAGD 中文本已由台灣浸宣出版社出版。此中文譯本最多只能視為節譯，因它刪除了原書中所有和新約同時期的希臘文文獻及出處)。按照新約希臘文辭典 BAGD 所列 κεφαλή (頭) 的各項細目，並未明列「源頭」、「源始」為其含義。

4. 訴諸「未知」或「可能性不大」之語意 (*Appeal to unknown or unlikely meaning*)

我們可以繼續沿用剛才提過的例子，作為以下的討論。米凱森夫婦不僅訴諸於 LSJ，更忽略了 LSJ 在蒐集證據時所附加的各項限制。米凱森夫婦將「河流之首」(head of a river) 視為「河流的源始」；但由 LSJ 所蒐集的例子中，κεφαλαί (kephalē) 應為複數，而不是單數。當 κεφαλή (kephalē, 單數) 被應用在描述河流時，指的是河口。LSJ 惟一把 κεφαλή (單數) 視為「源頭」或「源始」的文獻，見於「奧菲殘片」(*Fragmenta Orphicorum*, 此乃公元前五世紀或更早之作品)；但該文獻的抄本並不確定，且其譯本也不只一種²⁵。雖然在一些新約的暗喻用法中，κεφαλή 有「源頭」之意，但在參照其他因素的情形下，卻不是那麼必然；反之，以 κεφαλή 為「權柄」之意的例證，卻顯得更恰當，甚至更好。有關這方面，蒐集古老文獻的相關辭典中有許多例證，指出 κεφαλή 意謂「權柄」之意。米凱森夫婦以及其他持相同看法的人，或許是早期受到比戴爾 (S. Bedale) 的撰文所影響²⁶。但無論如何，重點是米凱森夫婦在解析「頭」這個字彙，企圖訴諸「未知」或「可能性不大」之語意時，他們的根據是什麼？十分確定的是，我們有充分解經上的理由顯示，米凱森夫婦的採樣並不適合用來作為哥林

多前書十一章 2~16 節的參照²⁷。

這項錯謬有許多實例。有些人犯錯是由於研究能力不足，或者，過度依賴他人的研究成果而沒有檢視原始資料；有些則是因期望某種詮釋能站得住腳，而故意在採集上有所偏頗。有時候，一個實質上不可能或不能被證實的語意，因為受到周延的辯護而被引進教會圈。例如，研究保羅神學的學者柯蘭斐(C. E. B. Cranfield)曾辯稱，νόμος (律法) 有時並不是用來指摩西律法(Mosaic law)或摩西律法之盟約(Mosaic law covenant)，而是指律法主義(legalism) (參羅三 21)²⁸。柯蘭斐的主要立場，並不是以嚴謹的語言學為依據，而是先行採納了某種新約和舊約的關係結構使然²⁹。

此外，舊約學者華德凱瑟(Walter C. Kaiser)也曾不只一次地辯稱，哥林多前書十四章 34~35 節中的 νόμος 並不是指摩西律法，而是指保羅所駁斥的拉比式詮釋和教規³⁰。「不准她們說話，她們總要順服，正如 νόμος (律法) 所說的。」按華德凱瑟的說法，他認為舊約並沒有如此記述，因此保羅所指的必定是拉比式的教規。他認為保羅在 36 節提出反駁：「神的道理豈是從你們(男人)出來嗎？豈是單臨到你們(μόνους, 陽性字；而非陰性字, μόνας)嗎？」換言之，保羅正引述其對手論證之要旨，像他先前所作的一段(參六 12, 七 1~2)，然後自己才提出糾正的

觀點。如此一來，按照華德凱瑟的觀點，關於「女人順服」的經文，其實是保羅想要駁斥對手錯誤的論點。

這詮釋有其魅力，但卻經不起仔細檢驗。

在哥林多前書的其他地方，當保羅欲反駁或修正某些錯謬的立場時，他從未單單以修辭性的問句(rhetorical question)作為質疑：他多半是提出自己的立場，並描繪出另一種解釋架構。在這種觀察之下，那些主張十四章 34~35 節的內容，可以經由 36 節的問句，而推論為駁斥對手的引言之說，應該受到質疑。雖然慣用的模式並不證明保羅一定不會使用其他的論證方式，但在沒有其他明確的範例可供選擇之下，這項質疑不可輕言擱置或被忽視。

再者，36 節的 $\mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 雖是陽性，但這並不證明保羅僅寫信給哥林多教會的男士，並問他們是否以為神的道理單臨到他們——不包括女人。甚至它所涉及的對象應該是指教會的全體：通常在希臘文的用法上，陽性的複數形式是用在對人群（不分男女）的稱謂上。這意味著保羅所運用的修辭性問句，旨在斥責哥林多教會在面對教會課題上的鬆懈及輕浮；保羅駁斥的是哥林多教會成員在面對各種問題時的專斷，這種專斷現象正觸動他們脫離其他教會應該共守的規則，甚至使他們質疑使徒的權柄。我們如此詮釋 $\mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 有

以下三方面支持：第一，它使十四章 34 節：「像在聖徒的衆教會」之言變得有意義；也就是說，保羅責備的是哥林多教會的某個習慣，這種習慣已使她特立於衆教會之外（從句子結構來看，十四章 34 節「像在聖徒的衆教會」似乎不應與十四章 33 節「因為神不是叫人混亂，乃是叫人安靜。」擺在一起，十四章 34 節乃是下面一段引起爭端經文的起首句）。第二，我們所採取的詮釋也適合十四章 37~38 節：顯然哥林多教會信徒因擁有屬靈恩賜，而顯出其傲慢、自我膨脹的特性，甚至嚴重到一個地步，他們落入忽視使徒權柄的危機中。難道他們是惟一坐擁預言恩賜的群體？真正屬靈的恩賜，應該能辨識使徒保羅所寫的是「主的吩咐」才是。如此說來，36 節和 37~38 節並不是指哥林多教會男信徒和女信徒的對比，而是哥林多教會的男男女女和基督衆教會的對比（十四 34），以及哥林多教會違抗使徒權柄、衆教會的對照（十四 37~38）。哥林多信衆必須學習的是，認清他們不是神話語臨到的惟一出口（μόνους）。第三，這詮釋得到同書卷其他類似論證段落的支持（特別是林前七 40，十一 16）。

如果，哥林多前書十四章 36 節的用意不是為排除拉比傳統而有，那麼 νόμος（「正如律法所說」，34 節）就不能指為拉比傳統。現在，我們正進入思想目

前所論錯謬的核心所在。在某種範圍內，νόμος 大概可以被視為與「妥拉」(Torah)同義，且「妥拉」在拉比文學的用法上，涵蓋成文的聖經及口傳傳統。在這種前設的想法下，十四章 34 章 νόμος 就是拉比傳統的論點似乎可以成立，但事實上，保羅並未在其著作中如此界定 νόμος 的意思——雖然此字彙在他的著述裏是那樣普遍。因此，華德凱瑟的論點就落入此謬誤中：它訴諸「可能性不大」的語義，即保羅不曾使用過的論證觀念。因此，我們可以這樣說：惟有當其他論點在詮釋上都說不過去的時候，我們才被迫提出新的假設；但儘管如此，我們仍然需要承認這種解法是嘗試性的，且在語言學上極不確定。

不管怎樣，哥林多前書十四章 34~38 節的該段經文，並不需要走到上述「不得已」的地步。我們按照前後文就能將這段經文解釋得很好，而我們也有充分的舊約平行經節，可以獲取解釋這段經文的原則，而非只是引用（毫無疑問的，這裏的原則指的是創世記二章 20~24 節，保羅曾在哥林多前書十一章 8~9 節、提摩太前書二章 13 節沿用同樣原則）；並且，對女性提出「閉口不言」的要求，並不會為哥林多前書十一章 2~16 節帶來無可彌補的矛盾衝突，因經文述及在某些條件下，女性可以說預言及禱告，34~36 節的「閉口不言」乃受限於前後文：女性在評估預言這件

事上應該保持沉默；不然，她們就假定自己在教會中擁有教義上的權柄地位（與提前二 11~15 對立）³¹。

上述的討論旨在點出目前這項錯謬，可能因著解經的「智巧」，而使得經文意義變得混淆不清；但這仍舊是一項錯謬。

5. 草率地引用背景資料 (*Careless appeal to background material*)

從某個角度而言，米凱森夫婦的例子，也可以被列入目前的錯謬範圍內。但本項錯謬涉及的範圍，要比上一項更為廣泛。換言之，有些錯謬雖然在訴諸背景資料時，不見得那麼妥當，但它未必涉及前一項錯謬。

我在上一項錯謬中，將焦點放在華德凱瑟（我的教務主任）的作品上；以下這一項錯謬，我將以自己的著作為討論對象，以示公允。

首先，我要論及的是約翰福音三章 5 節 ὕδατος καί（水和……）一字：「我實實在在地告訴你，人若不是從水和聖靈生的，就不能進神的國。」關於「水和……」的解釋，真是汗牛充棟，但我並不打算在此全數羅列。只是在我仔細端詳所有可能的解釋後，我斷然揚棄各式聖禮論 (*sacramental interpretations*) 的詮譯，基本原因是此論有時序錯置的弊端；從前後文來看，此論非但不能成立，它也偏離了約翰福音本

欲凸顯的主題。我也拒絕各式隱喻的解法（例如：「水」是神話語的象徵——這從上下文所呈現的對象看來，是毫無意義的），我也不同意指該節內的「水」是生產過程中流出的「羊水」，原因是我無法就古代經卷取得將生產視為「由水而來」的說法——就算是現代，我們也不是如此描述生產的。或許在略帶勉強之下，我同意歐德伯(Hugo Odeberg)和莫理斯的解法：他們從各種不同資料找到「水」，或「雨」、「露」，代表的是精液³²。因此在將 γεννάω 視作「產生」而非「生產」的情形下，約翰福音三章 5 節可以譯為：「人若不是從水（即：精液＝自然生育）和聖靈生（即：超自然的生育），就不能進神的國。」

然而，上述這個例子的平行關係並不十分妥當。我早些時候所贊同的看法³³，現在看起來已經變得不具說服力，且無此必要。說服我改變原先觀點的是我的研究生貝莉薇(Linda L. Belleville)，有關她的論文已出版為學術文章³⁴。貝莉薇綜覽所有已出版的詮釋，並與這些詮釋進行比對。她辯稱，ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος（「從水和聖靈生」）並不是指兩種生產，而是單一的生產（即：「水」和「靈」這兩個名詞受控於同一個前置詞，ἐξ）。如此一來，約翰福音三章 3、5~7 節，皆成為平行句了。早在舊約以西結書，「水」和「靈」就已有關聯（結三十六 25~27），先知（以西

結)已預見末世性潔淨的時間，就是神將灑清水在其子民身上，使他們得以潔淨（這和利未體制的潔淨儀式相若），並賜給他們新心和新靈。這概念尼哥底母應有所了解（約三 10）。因此，從「水和聖靈」產生（或生產）不應被視為以二解一的「重名法」(hendiadys)，而應指聖靈的雙重作為（約三 6），即神潔淨人的同時，並將其性情授予世人。貝莉薇的論點經得起釋經的考驗³⁵。

我個人的第二個謬例，擷自我所撰寫的《登山寶訓》(*The Sermon on the Mount: An Evangelical Exposition of Matthew 5~7*)。在該書裏，我以典型的傳統衛道方法，企圖解釋馬太所說的山（太五 1），以及路加所說的平地（路六 17），兩者之間的表面矛盾，甚至認為山也有許多平坦之地云云³⁶。在上述書籍出版後，我隨即投入撰述較為專門的馬太福音註釋；我那時才體會到 εἰς τὸ ὄρος（「上了山」，太五 1）很可能不是指耶穌「上山」、「去到山上」或「到山邊」，而是單純的「進入山野」。有趣的是，路加福音六章 17 節中的 πεδινός（平地），一般而言，是指山區中的平原³⁷。這樣說來，馬太福音和路加福音實際上並無表面矛盾。我早先的著作說明我個人因努力不足而構成的解經錯謬；如果有什麼可資鼓勵的，那就是年歲的增長會讓人更加謹慎，我早先所犯的錯誤，

漸漸教導我改變原先的想法，並察覺自己的缺失。因此，為自己的錯謬作出馬其諾防線(Maginot Line)般的情緒性防衛是不必要的。

6. 平行字句的誤用 (*Verbal parallelomania*)

“parallelomania”是猶太學者桑德米(Samuel Sandmel)所創的專門術語，旨在點出許多聖經學者一些令人質疑的對比(parallels)用法³⁸，其中之一就是平行字句的用法——學者誤以為單由這些字句的平行現象，就可以展示一些作品間彼此觀念上的關聯，甚至相互的依賴。我曾在評論中³⁹，發表過凱沙(Robert Kysar)驚人的研究⁴⁰——他觀察約翰福音的序言(一1~18)，並檢驗陶德(C. H. Dodd)及布特曼(Rudolf Bultmann)二人所謂平行字句的研究——在這兩位大學者所蒐集的三百個平行字句採樣中，重疊的部分僅佔百分之七！而這百分之七的比率，只是引證的重疊部分，並非是對背景資料真正的理解。在如此少數的重疊裏，我們只能判定這兩位學者都不能對約翰福音的序言，提供可能背景的全面綜覽。他們其中一位在曼達派(Mandaeen)文學中尋找相似的背景，另一位則企圖在有關埃及智慧之神赫耳墨特(Hermetica)的著作中尋找答案。這兩部文學作品的著作時間，都是十分不確定的；然而，上述兩位學者卻囫圇吞棗，將這些在

著作時間上不能確定的作品，和約翰福音的遣詞用字硬湊在一塊。這兩位學者都對語言學上所謂的排比法不敏感，我將在後面（錯謬 16）處理此一問題。這樣看來，紀博遜(Arthur Gibson)對布特曼在這方面的嚴峻批判是對的⁴¹。

7. 將語言和思維作無謂的串連 (*Linkage of language and mentality*)

這項錯謬導致許多出版品上市。如果有人在那些具語言學素養的人當中提起《希伯來文與希臘文的思維比較》(*Hebrew Thought Compared with Greek*)⁴²這本書，就會馬上引發怨聲載道。把語言和思維相串連，這項錯謬的焦點在於：它先假設語言限制了使用該語言者的思想過程，而迫使他必須進入某種特定的思想模式，進而使該思想有別於別種語言的思維。顯而易見的，在這裏語言和思想已被混淆，著名的《新約神學辭典》(*Theological Dictionary of the New Testament*，簡稱 TDNT) 就曾犯下這種串連上的謬誤。將 TDNT 的謬誤揭發得最淋漓盡致的要算是巴雅各了，這些批判不僅出現在他對聖經語言研究的著作內⁴³，更見於他研究希伯來人及希臘人對時間概念的作品裏⁴⁴。過去這些年來，此項錯謬經常出現在各類學術著作中，其所呈現的問題，史爾瓦已有總括性的整理，因此不須在此贅述⁴⁵。我們應該對那些強硬主張「希伯來

人的思想如此如此」、「希臘人的思想如此如此」云云的聲明深表懷疑——如果這些聲明只是建基於對文字語義膚淺的觀察。

史爾瓦曾以一本持保守立場的教科書為例，作出批判。該教科書主張希伯來文有「傳記式」(biographical suitability) 的特徵，並且認為「希伯來思想是繪圖式的，因此希伯來語的名詞具象且生動逼真。希伯來文沒有中性字(neuter gender)，因為對閃族而言，一切都是活潑的。」⁴⁶這不禁使人懷疑該如何看待其他語言的中性字，例如：τὸ παιδίον (小子) 或德文的 das Mädchen (女子、女孩)。這些字難道不鮮活嗎？

當我在神學院讀書時，就被灌輸希臘文極適合主耶穌用來作為啓示語言媒介的觀念，因為希臘文不像希伯來文，它本身有各種時態（過去式、現在式，還有未來式等），因此能充分處理新約有關啓示的時間問題。新約作者有必要知曉神在從前的啓示，掌握神目前正在成就的，以及期待祂在未來所要成全的，但問題是：難道在以賽亞先知那個（沒有通俗希臘文）時代的盟約之民，就沒有類似的需要嗎？難道古代的希伯來人沒有能力辨識過去、現在及未來，只因為他們的語言僅有兩種體觀(aspects)？

8. 對專用語的錯誤假設 (*False assumptions about technical meaning*)

在這項錯謬中，詮釋者誤以為一個字彙總是（或幾乎是）只有一特定的意義——這種意義通常來自片面的證據，或由於詮釋者個人系統神學的預設導致。最常見的例子就是「成聖」（sanctification）這個字彙。在大部分持保守立場的神學討論裏，「成聖」指信徒漸進性的潔淨，這過程發生於信徒在「地位」，或在「法理」上被稱為義之後。但研究保羅神學觀點的學者都有一個共同看法：雖然「成聖」有上面所指的含義，但它有時卻可用來指人在歸信時「分別為聖歸於神」的意思。因此，保羅可以稱「不聖潔」的哥林多教會為「在基督耶穌裏成聖」的人（*ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*，林前一 2）。

上述引用的例子是廣為人知的；但我們還有其他實例。如果 *ἀποκαλύπτω*（啓示）被視，為「至今仍未為人所知曉的啓示」之意，那麼，詮釋者在面臨腓立比書三章 15 節：「我們……若在甚麼事上存別樣的心，神也必以此指示你們」時，就會產生莫大的困難。又例如：「靈洗」（baptism in the Spirit）指的是什麼呢？靈恩派背景的人企圖使所有出現「靈洗」的經文，作為是信主之後聖靈的充滿⁴⁷；反靈恩的人呢，則以「我們不拘是猶太人、是希利尼人、是為奴的、是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一

位聖靈」(林前十二 13) 爲由，認爲新約所有討論聖靈充滿的經文，都是固定指基督徒歸信利那間的事；但上述兩種論述都是錯誤的⁴⁸。不明確的句型結構使得上述問題變得更複雜⁴⁹，但最糟糕的問題在於：上述兩種立場皆假定我們處理的，正是相同意義的最終專門術語(*terminus technicus*)。但支持此論點的證據顯然不足，再者，這種假定使我們在處理另外五處經文時(其中四次出現在福音書，另一處在使徒行傳)，變得格外艱難；這五處經節需要從救贖進程的角度來小心公平地處理。有趣的是，清教徒並沒有採納上述兩種對壘的立場，他們不以「靈洗」爲一專門術語，反視「靈洗」爲「聖靈充滿」，或「在聖靈裏淹沒」，以致他們可以自由地運用這些詞彙來作爲復興的禱告：「噢，求聖靈重新充滿我們！」⁵⁰

有時候，一個被稱爲最終專門術語的辨別探測，與繁複的論證有著密切的關係。例如，許多學者辯稱馬太福音大使命中的 $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \tau\grave{\alpha}\ \xi\theta\nu\eta$ (萬民，太二十八 18~20) 並不包括以色列在內⁵¹。持此論者認爲，在馬太福音其他八處的經文(四 15，六 32，十 5、18，十二 18、21，二十 19、25)， $\tau\grave{\alpha}\ \xi\theta\nu\eta$ 通常意指外邦人、異教徒，因此辯稱將 $\tau\grave{\alpha}\ \xi\theta\nu\eta$ 看成外邦人的解法，不但符合此專門術語的用法，更能反映馬太的神學論點，即因爲以色列人揚棄了自己應有的地位，因此福

音的傳揚對象並不包含她在內。

縱使上述論調表面上似乎有理，但仍有許多弱點；至少，此論難逃目前所指的這項錯謬。令人不禁懷疑的是，不具冠詞的 $\xi\theta\nu\omicron\varsigma$ （百姓），怎會有「外邦人」這種專門術語的含義（參太二十一 43）？還有，當片語 $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\grave{\alpha} \xi\theta\nu\eta$ （「所有的子民」；而不是 $\tau\grave{\alpha} \xi\theta\nu\eta$ ，「民」而已）出現在馬太福音其他地方時（二十四 9、14，二十五 32，二十八 19），企圖將猶太人排除在外的想法，很難令人口服心服。難道耶穌真的以為那些日後抵擋門徒、恨惡門徒的人，不包括猶太人（太二十四 9）在內？許多其他的論證可以不斷由此延伸、討論出去⁵²。然而，問題真正的癥結在於，詮釋者採納了過分狹隘、固定的最終專門術語的含義，使得文意因此失去了彈性。

這項錯謬的後續結果之一，即詮釋者依此假定再趨前一步，用所謂「專用語」建構整個教義。例如，許多處理「預知」這個題目的著作，便由此錯謬所衍生。這個問題我在別處已述及，故不在此贅述⁵³。

9. 同義字及成分分析 (*Problems surrounding synonyms and componential analysis*)

我要在這個標題下提出兩個主要及相關錯謬。首先，由於「同義」(synonymy)和「等同」(equivalence)

兩個語詞鮮爲人所理解，以致我們無法作出適當區分。桑德思(J. T. Sanders)對腓立比書二章6~11節的處理便是一例。桑德思把上述經文當作是早期流傳的詩歌，並對自己的標段法自豪地說：「在各含有兩行的段落中，每一段落的第二行解說了同段落的第一行；這在詩歌的格式上是指第二韻節採用了同樣的詞彙（如同，『形像』等於『樣式』；『人的……』等於『像人……』），『虛己』亦可等同於『倒空自己』。」⁵⁴紀博遜曾分析此一問題⁵⁵。嚴格的說，「解釋」(explicates)與「同義」並不相容；「解釋」甚至與「等同」也不見得是相容的。就某種程度而言，即便兩個字彙是同義的，仍沒有一個字可以完全清楚解釋另一個字——除非這兩個字彙含有同等的語值。雖然紀博遜並沒有清楚提及桑德思上述的論點，但這卻是多數人處理希伯來文詩篇時主要的缺失。許多學者在處理希伯來文詩篇的平行句時，將平行的字彙視爲同義字，有些人則視爲大略同義，認爲二者相互輝映，有的人則根本混淆二者。當然，我們可以論稱希伯來詩人的多變習慣，可同時容納嚴格的同義字及解釋，但卻不可能如桑德思所說，在同段落中又是同義，又是解說⁵⁶。總之，這是極富爭議性的課題。其次，桑德思提出的平行詩句概念，嚴格說來並非同義，甚至所謂「人的」(of men)／「像人」(like a man)；「……

的」(of)和「像」(like)，在意義上也說不上對稱；再者，「人」(men/man)這個字，本質上也有數量上的區別。假如桑德思不嚴格區別上述這兩組字彙，這些看似同義的對句，至多也只是在某種層面上——即在文字的組成成分上——有共通的語義罷了，在其他方面，卻仍有不少差異性⁵⁷。第三，桑德思所努力探索的，或許可以重新發展成爲語言學所謂的「下義關係」(hyponymic relations)的理論；也就是說，這些類似詩的對句，並不具有相同語值。然而，這些對句雖不能精確地代表相同事物，但它們卻可以指涉相同的實體（即使它們有不相同的意義）⁵⁸。非常可惜，桑德思並未朝這方面發展其理論。

上述嘗試並不是要否定學者在學術上的貢獻。也許有人會辯稱，桑德思志不在刻意用現代語言學家的嚴格訓練來看待「同義詞」。也許就語言學的理論而言，桑德思並不是行家，因此他可以被允許使用非技術的方式來探討「同義詞」。然而，那正是問題所在，當類似這樣的神學方法不正當地駕馭著整個解經方向，它不僅降低了人們對語意的區別及理解，更嚴重地將不同層次的語意，硬塞進單一公式，後果仍是經文本身不能被充分了解，因爲語意並沒有獲得充分解讀。這項錯謬是誤以爲「同義詞」在各方面都相同，但卻遠超過實際證據所允許的範圍。

爲要凸顯上述第二個問題，我必須稍微著眼在語言學的成分分析(componential analysis)上。成分分析旨在嘗試隔離出意義的組成成分（即語意成分）。下面的圖表爲我們提供一個常見的例子：

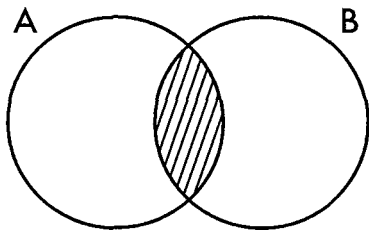
		項 目			
		男人	女人	男孩	女孩
語 意 成 分	人	+	+	+	+
	成人	+	+	-	-
	男性	+	-	+	-

圖一

上述這個圖表其實不說自明，但值得注意的是，任何一個語意成分（人、成人、男性）都不能道盡「男人」的可能構成要素；更糟的是，大部分語言學家只認可有實際指涉的語意。也就是說，成分分析只適用於指涉性含義(referential meaning)，而不是某個字彙在某個特殊前後文中的含義⁵⁹。在許多字彙的例子中，語意「成分」的分析變得既冗長又累贅，再加上沒有確切的準則，因此，有時學者所獲致的結論會呈現極大的歧異——顯然這種結果不太令人滿意。但即使有一個字彙的兩種分析是一致的，學者通常也不會

在仔細審查後，列出所有關乎這個字彙含義的各項要素，因為成分分析通常只作為那些具指涉性含義的要素。

或許現在我們能夠稍加體會，何以同義字那麼棘手。當然，就某方面來說，兩個字彙在本質上是不可能完全同義的。假如我們對「同義字」的見解是：被採用的兩個字彙，無論在外延的指涉，以及隱含的意義上是完全相同的（包括語意成分、認知、情感的傳遞，並所有使用該語言的人，這些承載的要素在內）。但是，兩個字要在某一特定的前後文中完全同義，必須視各別情況而定。在此我想以下面的圖表加以說明：



圖二

按上述圖示，項目 A 和項目 B 在某一個特別的前後文中，皆可嚴謹地歸類為同義的項目，擁有語意上

重疊的部分。當然，對嚴謹的同義字而言，語意上的重疊不單只是涵蓋指涉性的含義，也必須包括其內含意義的每一個層面；否則，項目 A 和項目 B 只是在某些層面同義，在其他層面則不是。

依上述解說，我們現在可以準備好繼續討論有關眾所皆知的 ἀγαπάω 和 φιλέω 等字彙。在本章論及字根錯謬時，我曾提過此例，從中我們已得知 ἀγαπάω 不盡然都指「正面」的愛、犧牲的愛，或神聖的愛。確切點說，此字彙在字根上，並不包括如此的意義。例如，約翰福音二十一章 15~17 節，記載耶穌和彼得的對話，由於使用了兩個不同的動詞，而引起疑問。約翰是否刻意傳達相關字彙在語意上的區別呢？還是，此例為我們提供解說語意重疊和同義字的良機？總之，我們可以下述圖三作為解說：

耶穌提出的問題	彼得的回應
ἀγαπάω	φιλέω
ἀγαπάω	φιλέω
φιλέω	φιλέω

圖三

基於某些理由，我懷疑這兩個字彙之間是否真的有明顯的區別。但如果要證明這個觀點，我勢必要討

論「第三次」問話所使用的動詞，有什麼重要性，並詳加解釋這段經文，或重新提出證據，說明約翰敘述時喜用精確的或相似的同義字表達等問題⁶⁰。但絕大部分堅持約翰使用兩個含有區別性動詞的學者，都建基於下述兩個論點。第一，他們辯稱七十士譯本的譯者和新約聖經的作者，皆賦予 ἀγαπάω（動詞）和 ἀγάπη（名詞）特殊的意義⁶¹，這樣一來，當我們提到神的愛時，才能將那樣的愛充分表達出來。這也說明何以在我們的文學中，ἀγαπάω 這個字的意義有那麼崇高的地位。然而，這個論點早已被探求語意變化的學者喬利 (Robert Joly) 推翻了。他為我們提供了具說服力的證據，在公元前第四世紀的希臘文學中，ἀγαπάω（動詞）的意義就已經愈來愈顯著，而不只是侷限於聖經文學中⁶²；這種發展是經過多次演變而成的（語言學家稱之為結構性改變），ἀγαπάω 逐漸成為標準動詞，其中的原因是 φιλέω（動詞）在其語意範圍內，已被解釋為接吻的意思。這種逐漸變化的理由⁶³，我們並不須費神，但是，喬利提供的明顯證據，有效地推翻了上述第一個論點。

第二個論點，他們認為在約翰福音二十一章 15~17 節，也就是我們所關心的經文中，ἀγαπάω 和 φιλέω 的意思是截然不同的。這個論點在韓滴生 (William Hendriksen) 的註釋書上說得相當詳盡⁶⁴。韓滴生指出，雖然

ἀγαπάω 和 φιλέω 二者有許多語意重疊之處，但綜觀所有關乎這二字的經文，我們發現二者仍有些語意上的差別。舉例說，φιλέω 就曾用在猶大親吻耶穌（路二十二 47）時；而 ἀγαπάω 卻從未在這樣的語境中出現。根據這樣的基礎，韓滴生下結論說，ἀγαπάω 和 φιλέω 並不是完全相同的同義字，因此約翰福音二十一章 15~17 節保留了此二字各自不同的語意。

不論關於這段經文的辯論結果為何，韓滴生的論證顯然也站不住腳。最主要的原因是他輕忽了同義字的複雜性。他的論證旨在認為，上述兩個字在各別的語意範疇上有些許的出入，因此在約翰福音這段經文中也會有語意的不同。但是，假如我們以一個字的全部語意範疇作為基準，並以此來決定經文中的同義字，那麼任何經文也不可能找到同義字。韓滴生的解釋不合理地為此問題畫上句點⁶⁵。

這個對同義字誤解的例子，也正是稍後錯謬之 13，將討論到的「不合理的通盤轉移」(illegitimate totality transfer)。有趣的是，這些堅持約翰福音二十一章 15~17 節裡的 ἀγαπάω 和 φιλέω，具有不同意義的人，卻很少注意在耶穌和彼得的三段對話中，還有一些其他細微的區別。特別是耶穌對彼得的三次吩咐：

15 節「你餵養我的小羊」(βόσκει τὰ ἀρνία μου)

16 節「你牧養我的羊」(ποιμαίνε τὰ πρόβατά μου)

17 節「你餵養我的羊」(βόσκει τὰ πρόβατά μου)

從中文翻譯也可看出這些差別，但是卻很少有傳道人主張這些用字的改變，在經文的詮釋上有何重大意義。如果我們考慮各別語意的整體範疇，「小羊」和「羊」的確有些分別；同樣地，「牧養」和「餵養」也有所不同。但是從經文的上文下理，實在很難看出這些用字變化，有任何神學上、語言學上或語句結構上的理由。這裡似乎純屬「感覺」或「風格」這類難以清楚界定的領域之細微變化。總而言之，我的重點是：在這段前後文，堅持兩個「愛」字有所不同，卻不在意同一段前後文中，其他細微的同義字變化，是不合理的。

10. 篩選證據上的偏執 (*Selective and prejudicial use of evidence*)

我們在敘述 κεφαλή 這個字彙時，已經大略討論過這項錯謬了（錯謬 4）。不過，在該處所舉的例子，我的重點放在背景資料的不當處理。現在我要點出的錯謬稍微有些不同。此項錯謬雖和背景資料有些關聯，卻不侷限於此。我指的是詮釋者任意篩選證據、為所欲為暢其所言的作法，而不理會聖經所欲表達的含義。

有關這方面的實例，真是多得不勝枚舉。由這項錯謬所衍生出來的各種扭曲實例，可輕易堆集成為專書！不過我只列舉一個例子來說明即可。著名的羅馬天主教教育權威葛羅米(T. H. Groome)，在其論文「認識聖經的方法」(The Biblical Way of Knowing)中，就陷入好些錯謬⁶⁶。他嚴重地犯了上述第七項錯謬，當他企圖辯稱希伯來人的理解概念屬於經驗認知，而非理性認知時，就已將語言和思想混為一談。他宣稱希臘思想是相當不一樣的，但值得慶幸的是，希伯來的思想背景已經同化了一般的希臘異教思想。所以，即使新約中「認識神」的觀念，也和有信仰熱忱、順服、愛人的希伯來思想相關，而不單單只是知識而已。由此可見，葛羅米將舊約的語義背景不當地引入新約中（見下述錯謬 14），同時也犯了斷章取義的錯謬（見下述錯謬 11）。我現在所關切的是，葛羅米如何偏執地篩選立論的證據。他從約翰的著作裏，引用認識神或相信神這兩方面的經文，以探討它們和遵守神的命令及愛人的關係（例如：約壹二 3~5，三 6）⁶⁷。但他卻規避引用約翰其他著作或別處經文，那些也是說明基督信仰內涵的經文。譬如說，如果讓我從約翰福音舉出一些例子，結論必然是我們信仰的對象不僅是基督，也包括祂所說的（例如：約四 50，五 47，十一 26）；此外，有時在「相信」(to believe)這個動詞後

面，也會緊接著涉及信仰內容的子句(to believe that) (例如：約十三 19，十七 21)。當然，基督教信仰和基督教知識不純粹是理性層次，但葛羅米透過一些已被篩選過的證據，就斷言說基督教信仰和知識完全是訴諸經驗而非智性，結果就會導出不斷貶抑經文內容的理論。這種錯謬源自葛羅米隱含的假說，以為只要能夠提出選擇過的證據，就足以立論。

11. 不當的語意分離與限制(*Unwarranted semantic disjunctions and restrictions*)

有不少字義研究提供讀者「非此即彼」的選擇，並導致不當結論。換言之，這些研究在語意上採取了分離法，而實際上它們可能是互補的。

我們剛才已經舉葛羅米的著作為例，現在我們要看另一個例子，由葛羅米的同仁賴樂仁(Lawrence O. Richards)所提出的。賴樂仁辯稱新約所論及的領導地位和權威無關。他這項駭人聽聞的錯謬，也隸屬上述錯謬 5，他論及耶穌在教會中「為首」的地位時，有以下的看法：

關於權威含有控制、且要求順服的概念是不存在的。作為教會元首，耶穌的權柄是用來安慰，並且確保祂自己的能力足以滿足教會的需

要……。作為元首，基督是我們生命的源頭和根本；作為元首，基督維持祂的身體（指教會），且供應後者成長的一切所需；作為元首，祂委身服事我們，並且能夠在我們的性格上進行救贖性的改造。祂降卑自己為要提昇我們……。⁶⁸

這種論說構成相當嚴重的分離性錯誤！賴樂仁認為，耶穌如果不是有權柄，有能力管制，並要求順服的元首，就應該是降卑自己為要提昇我們的元首！然而事實是，這位虛己降卑為人為要提昇我們的人子，同時也是有權柄的那一位；祂有能力管制萬事，並且要求我們順服。天上地下所有的權柄都賜給祂了（太二十八18）；即使我們與祂有著朋友的關係，我們仍需順服祂（約十五14明白地指出：就順服的角度而言，就算我們與耶穌有所謂的「友誼」，這層關係也不是平等互惠式的）。這些有關權柄的主題，都直接與耶穌為首的課題有關⁶⁹。賴樂仁落入分離性的錯謬中（類似錯謬在他的書中屢見不鮮），以致他根本沒有聆聽到聖經真正的意思。

讓我們繼續以林斯基(R. C. H. Lenski)論耶穌的禱告為例：「叫他們合而為一，像(καθώς)我們一樣。」（約十七11）⁷⁰由於林斯基希望保留三位一體的獨特

合一性，他堅持 καθώς 一字清楚地告訴我們，信徒間的合一類似三位一體的合一，而並非完全相同的合一。請注意他論證的形式：按著 καθώς 所提示的，我們的合一若非類似，就該是完全相同。在教義上，我同意林斯基的論點：信徒們無法複製三位一體的合一性，但就某方面而言，他們還是可以倣效的。問題出在林斯基取得這項結論的過程是不合理的。首先，一個陳述句可以類比（即以「A 像 B」的形式構成），同時又建立關係上的認定。例如：「貓是動物就像狗是動物」，這句話和「基督徒是合一的就像父和子是合一的」，在形式上可說是對等的。然而，從上述有關動物的句子中，狗和動物（或貓和動物）的關係是完全可以認定的，但第二個有關人和上帝句子中，林斯基觸犯的錯誤是他不當地侷限了 καθώς 的語意範疇，導致 καθώς 只能作類比（形式上和本體上）的解釋。這個錯謬未能完全掌握 καθώς 的全部含義，在新約裏，καθώς 的意義寬廣得皆足以涵蓋上述中，我所引用的兩個句子⁷¹。這樣的過失導致林斯基錯誤地相信，每次 καθώς 一出現，就印證了他的結論。其實他的神學結論是可以成立的，但他得從別處尋得支持才行。

12. 不當地限制語意範圍 (*Unwarranted restriction of the semantic field*)

不合理地限制某個字的字義範圍，會導致我們誤解這個字在某一特定前後文的真正含義，而且這樣的誤解可能是多重的：錯誤地訴諸專門術語（錯謬 8）、分離法（錯謬 11）或濫用背景資料（錯謬 5）；但我們目前要討論的，卻超越上述各項的個別範疇。

有時候我們疏忽了一個字彙的全部語意範圍，以致在註解某段經文時，因沒有充分考慮所有可能含義，而不知不覺地將一些可能恰當的含義排擠在外。其中常被引用的就是‘board’這個字⁷²，它可以是一塊經過裝飾的「木板」，也可以是很多人需付的「膳宿費」(room and board)。「board」在此作膳食當然令人費解。這用法可能源自古英國時代，當時在特殊場合進餐的桌子被稱為「膳食板」(festive board)；在商場活動聚集的一群人，可以稱之為「理事會」(a board of trustees)；而當一群人上船或上火車，我們可以說他們「踏上船板」(step on board)，並希望他們提防「掉落水中」(fall over board)。這個字也可當作動詞用：工人將破窗修好(board up a broken window)，乘客「登」(board)機亦用此字。

好些年前，我爲了要強調這點，特別在班上問學生，請他們隨興提供我一個名詞，看看我能否爲那名詞找出一個以上的含義。班上有人馬上提出「雲霄飛

車」(roller coaster)一詞，但是即使像這個熟悉的名詞，我們還是可以找到另一個含義。當我們形容某人陷入熱戀中，那種忽冷忽熱的感覺：「我的愛情像坐雲霄飛車一般！」我相信每個人都能明白這句話的含義。重點在：多姿多采的暗喻用法（新的比喻仍不斷在推陳出新），也應該被納入該字的語意範圍內。

一般字彙很少會像連繫詞 εἶμι (to be) 那般，造成那麼多詮釋上的困難。蓋德(G. B. Caird)為我們提供了一個很有用的列表，用以說明希臘文中連繫詞的「主要類型」⁷³：

- a. 認定之陳述：「律法是罪嗎？」（羅七 7）
- b. 屬性之陳述：「除了神之外，再沒有良善的。」
（可十 18）
- c. 成因之陳述：「體貼肉體的就是死。」（羅八 6）
- d. 擬似之陳述：「舌頭就是火。」（雅三 6）

上述這樣的整理，對我們非常有幫助，尤其是對聖經最富爭議性的一句——「這是我的身體」——的詮釋，大有助益。某些宗派將這句話中的「是」，視為一種認定。然而很明顯的，連繫動詞的語意太廣闊了，我們不能隨便假定這含義是正確的，我們必須進一步討論後再予以確定；而那些認為這句話中的

「是」，沒有認定含義的論點，也不見得是合理的，因他們以為在希伯來語和亞蘭語中，並沒有真正的助動詞⁷⁴。贊成「是」不具有認定含義，而認為閃語的背景深深影響希臘文 εἰμί 的語意，甚至限制了它的語意範圍——這種假設不但有待考證，根本上這項假設就是錯謬的；而認為希伯來語和亞蘭語無法表達斷定式句子的假設，也同樣是錯誤的。

蓋德繼續辯稱「這是我的身體」這句話，不可能有認定的意思，因為「耶穌不可能將祂手上的餅和祂的身體視為等同，祂的手（身體的一部分）正在擊餅呀！」⁷⁵但假若這句話中的「身體」，與祂雙手所屬的身體是有些許區別的話，那麼「是」的用法就是比喻式的，而所有比喻用法都可以歸為上述 d 類。蓋德接著說，一旦我們認為「是」具有「代表」或「象徵」的意義時，也會產生另一個問題：

傳統中比較取巧的回答都以為：聖餐中的餅和杯並不能作「單純象徵」解釋。反對者的錯謬在於，假設「象徵」通常代替其所代表的實物，正如靜畫和真實水果的關係，使人有「望梅卻不止渴」的感覺。然而，像親吻、握手或贈鑰等，這些是傳達意義的代表和象徵。因此最自然的說法，就是將聖餐中「這是我的身

體」的「是」視為「代表」之意，這樣才能了解耶穌使用餅和杯作為它實際象徵的意義。⁷⁶

蓋德的說法看似頭頭是道，頗具說服力；但其論證有一個缺失。在蓋德所舉的兩個例子中，親吻象徵愛情，事實上也傳達愛情，因為它是愛情的一部分。將門鎖鑰匙給予一個成長中的孩子，可以是一個自由的象徵，但它實際上也在傳達自由的訊息，因為它就是自由的一種表現。可是，餅卻不會讓人想到，它象徵耶穌身體的同時，又是耶穌身體的一部分，誠如親吻象徵愛情又是愛情的一部分那般。蓋德上述握手的範例則較相似。我之所以將這些疑點提出來，為的是要說明，即便「是」這個字已被正確無誤地公認為助動詞，它還是有待深入研究和探討。

現在讓我們嘗試回應蓋德所列舉的第二個類別，作更詳細的討論。以約翰福音一章1節最後一句：「道就是神」為例，此句看起來好像是認定的敘述句；然而蓋德卻堅決否認這種可能。他提出的理由是：前一句「道與神同在」，已經推翻了上述說法。假若我們把「道就是神」當作是屬性之陳述（見上述類別 b，正如NEB所譯：「神所是，道亦是」），問題依舊存在；因為「既然神屬於單一類別，誰具備了神所有的屬性，誰就是神，故屬性之陳述句轉變成認定之陳述

句。」⁷⁷蓋德最後被迫採取意譯的作法，不料卻引發了更多問題。這些問題實在是他自己製造出來的。認為陳述句並不見得能夠互調：「狗是動物」並不意味著「動物是狗」。因此，「道就是神」並不能對調成爲「神就是道」。當然，我們承認假若有人具備神的屬性，他就是神。但是，如果有神屬性的人也擁有其他屬性，我們就不能因此說神等於那個人。蓋德斷定約翰福音一章 1 節的第二句（「道與神同在」），否定了同一節經文的第三句（「道就是神」）；但蓋德的看法並沒有字彙語意學或句型結構的支持。第四福音書的作者顯然予人某種觀感，即：雖是一位，卻是某種複數形，正如祂毫不猶疑地讓成肉身的「道」被稱爲「主」、「神」（約二十 28）⁷⁸，同樣的角度將允許約翰福音一章 1 節的第二及第三個句子，沒有妨礙地並肩存在。

除了上述有關連繫詞的四種標準用途外，我要附加以下第五種用法：

e. 應驗之陳述：「這正是先知所說的。」（徒二 16）

細讀使徒行傳二章 16 節的上下文，此處並不是指認定陳述句，因「這」所指的是第一個基督教五旬節的奇

特現象，而不單是指預言本身。這句話的真正含義是：「這應驗了先知所說的。」同樣地，馬太福音七章 12 節的「金科玉律」，亦應作類似解釋：「所以，無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就『是』律法和先知（的道理）。」金科玉律指的就是「律法」和「先知」。不過，由於這句話不像認定陳述句，有些人便將其用法列入上述的類別 d。事實上，根據上下文意來看，最好將此例歸為 e；也就是說，「你們願意人怎樣待你們……」云云，成全了「律法」及「先知」。在馬太福音中，無論就主題和預表來看，「律法」和「先知」（書）都扮演了預言性的角色（參太五 17~20，十一 11~13）⁷⁹。

總而言之，我要表達的重點是：未經證實或過早限制某個字彙的語意範圍，在方法上都堪稱是錯謬的一種。這種錯謬在於它認為經文的正確詮釋，可以隨意被發現，然而在很多時候，這根本不可能。

13. 未經證實就擴充語意的範圍 (*Unwarranted adoption of an expanded semantic field*)

這項錯謬假定在特定的前後文下，某個字彙的含義比該段前後文所能允許的更寬廣，而企圖將此字彙的全部語意範圍予以納入。此企圖有時被稱之為「不合理的通盤轉移」(*illegitimate totality transfer*)。我們在

討論有關同義字時（錯謬 9），已舉例說明這種企圖的危險性。史爾瓦在其著述也有相當多的討論⁸⁰，在此我只引述其中一段：「將 ἐκκλησία（「集會」或「教會」）所有的意涵加諸於此字，這在使徒行傳七章 38 節是不妥當的，甚至某些含義（例如：「普世性教會」）與本段經文的意旨明顯相違。然而，在傳講信息時，我們是那麼輕易對某個字彙的含義作出過度擴張的解釋，結果弄巧成拙，使該字彙在某特定經文中該有的特殊功能，反而變得模糊不清。」⁸¹

14. 希臘文新約聖經及其閃語背景的問題 (*Problems relating to the Semitic background of the Greek New Testament*)

在這個標題下，我們可以匯集許多相關的疑難雜症及錯謬。我心目中的問題也許可以藉以下一些疑問呈現出來：到底希臘文新約聖經的字彙受閃語語系影響到什麼程度（特別是受舊約影響極大的四福音和使徒行傳）？新約的作者因閃語背景而變更的語意範圍又有多大？他們受希伯來文舊約聖經的影響又如何？間接受希伯來文舊約聖經影響的七十士譯本，對新約聖經的影響又如何？

更多類似的問題可以相繼被提出來討論。但因本章內容已過長，我必須縮短篇幅；並且因著史爾瓦的努力⁸²，已大大減低深入討論此主題的必要了。史爾瓦

曾批駁赫特(Edwin Hatch)在方法論上的缺失⁸³，他認為後者企圖取希伯來文對等的文字來建立希臘文文字的含義。不幸的是，類似的方法又重現在杜納(Nigel Turner)的作品中⁸⁴。這並非意味七十士譯本對新約作者沒有影響，事實上，其影響既深且遠；但僅僅將某個希伯來文字轉嫁於另一個希臘文，而沒有作任何進一步解釋，在方法論上說不過去。為使此論得以成立，還需要加以申論才行。舉例來說，我們首先要問：七十士譯本（先不論新約）中的希臘文注入了多少希伯來文的意涵？雖然各種語言文字間，在語意上只有部分重疊，但「所有語言都能達成表達同樣意思的目的，因為這是所有語言共同關注的」⁸⁵。只是「接受性語言」(receptor languages)可能因為要訴諸完全不同的句構，因而需要意譯，或者注意選擇在「受語」和「授語」(donor language)之間重疊的正確語意。因此，在研讀七十士譯本時，我們必須審慎察覺希伯來文原來的意涵（授語），並且深入研究希臘文學和蒲草經卷，好裝備自己對七十士譯本的時代，希臘字所具有的含義，有足夠的掌握，好了解這些經卷在當時社會的語意。當學者直接由希伯來文舊約進入希臘文新約理解語意範圍，他等於跳過了上述所論及的「正常作業」程序。

15. 未經證實就忽視不同文獻的特異用法 (*Unwarranted neglect of distinguishing peculiarities of a corpus*)

保羅曾以 δικαιώω 作「稱義」(to justify)解，也常以 δικαιοσύνη 為「稱義」(justification)，因此，許多學者就將這種用法轉嫁在新約其他作者身上。例如，許多人將馬太福音五章 20 節中的「義」字，當作保羅的「稱義」(δικαιοσύνη)來解釋，但誠如派茲拜斯基(Benno Przybylski)的看法，馬太福音中的「義」(δικαιοσύνη)，一直都是指個人義舉，而非法學上外加的「義」⁸⁶。另外，在保羅書信中，神的「恩召」是具果效性的：「被召」即成為信徒。相反的，當對觀福音書述及神的「呼召」時，卻是指神的「邀約」，因為福音書的作者多次論及「被召的多，選上的少」(太二十 16，二十二 14)。簡言之，此項錯謬的重點，在於它建立在一項錯誤的假設上，以為當某一個新約作者對某個字彙有顯著用法時，其他新約作者也認為大致如此；事實上，很多時候不見得如此。

16. 未經證實就將「意義」和「指涉對象」混淆(*Unwarranted linking of sense and reference*)

「指涉」或「意指」(denotation)是藉著語言符號(例如：某個字彙)表達出來的非語言學實體(non-linguistic entity)。但並非所有的字彙皆具備「指涉」或指

涉對象。專有名稱明顯具有指涉對象，例如「摩西」一詞，顯然就指向和這字彙相關的歷史人物；多次出現在保羅著作裏的「恩典」一詞，亦有其局部性指涉：它指向或標明神的屬性。然而，一個字彙的意義並不等於其指涉對象，而是這個字彙所關聯的思維內涵。例如某些抽象形容詞，就僅具有意義但卻沒有指涉對象（例如：「姣好」並無實質的指稱物）⁸⁷。

顯然的，「意義」和「指涉」二者是可以區別的。但是可能大部分聖經學者在使用這兩個範疇時，並不像語言學家那般精準。舉例來說，詮釋者可能會說「某某字意指甲」，但實際上「甲」並不真的是指稱對象，而是該字彙的意義⁸⁸。

上述考量之所以顯得重要，原因在於本章所列舉的字彙錯謬，大多預先設定「凡字皆有實際指涉對象」，在此觀點下，字彙常被認為一定與實際的「指涉」有關聯。這無異是鼓勵一項錯謬觀點，認為每個字都該有個「基本意義」。也許萊爾(Gilbert Ryle)對此謬誤的駁斥最為精采，故列出以茲說明。萊爾比較有五個字彙的兩組文字：

甲、「三」是個質數(Three is a prime number)

乙、柏拉圖(Plato)，亞里斯多德(Aristotle)，阿奎那(Aquinas)，洛克(Locke)，柏克萊(Berkeley)⁸⁹

假如上述十個不同的字彙都是名字的話，那麼這兩組文字的每個字彙，將各代表一個非語言學（範疇）的實體。對乙組文字而言，這看法完全正確，但此理套在甲組文字時卻不然。甲組和乙組各不相同：前者是一個完整的句子。一個句子無法被分析成個別的單字，且認為每一個組成該句的字皆有所指涉（對象）。正如甲組句子的情形，每個字彙的意義是由文法的組合排列而得，而非自每個字的指涉而得。

因為不了解上述因素，TDNT（共十六冊）較早期的數冊才會錯誤叢生。這套神學辭典的論點暗示（有時是明示），字彙指向非語言實體，認為外在的實體不僅可以藉字彙研究而得，字彙本身在解釋上亦佔有巨大的分量。這種單靠字彙研究來理解一段經文或任何一個題目的作法，令人不禁懷疑。

重點：注意前後文

或許是因為許多傳道者或聖經教師，對希臘文的認識只是到達使用彙編，或稍微比這多一點的緣故，所以才有不勝枚舉的字彙研究謬例出現。因為對語言的認識不深，所以對語言的感受就沒有那麼深切。或許是因為禁不住想展現所學，結果卻是在不顧上下文意的限制下，亮出一大堆（卻不必要的）字彙資訊。真正的解決之道，在於多下點工夫多學些希臘文，同

時涉獵基本的語言學知識。

若想再列舉其他錯謬，或提供正面的解決方法，可能超越本書的著述目標，所以我必須在此打住。我的重點在指出：語意學比字彙的範圍要大得多。語意學涵蓋片語、文句、敘述、文體、風格等，語意學要求的不單是能感覺字彙的句法結構（在句子中字與字之間的關聯性），它更需要了解字彙的詞形變化（例如：爲什麼我們需要選擇使用此字彙而非彼字彙？）。我只是略微提到隱喻，並未深入探討故意使語意曖昧的課題，我想其他作者對這些問題的處理比我在行，因此我將繼續探討另一系列的錯謬。

附 註

1. 見下列將在本書重複引用的著作：James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961); Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theology and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 1974); Stephen Ullmann, *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning* (Oxford: Blackwell, 1972); G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (London: Duckworth, 1980); Arthur Gibson, *Biblical Semantic Logic: A Preliminary Analysis* (New York: St. Martin, 1981); J. P. Louw, *Semantics of New Testament Greek* (Philadelphia: Fortress; Chico, Calif: Scholars Press, 1982); 特別是 Moises Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983)。
2. “Die Philologie ist das Nadelöhr, durch das jedes theologische Kamel in den Himmel der Gottesgelehrtheit eingehen muss.” 此文曾被 J. M. van Veen 引用，見 Nathan Söderblom (Amsterdam: H. J. Paris, 1940), 59 n. 4；亦被 A.

- J. Malherbe 引用, "Through the Eye of the Needle: Simplicity or Singleness," *RestQ* 56 (1971): 119。
3. 見新英皇欽定本 *The New King James Bible* (Nashville: Nelson, 1982) 或欽定本修訂版 (London: Bagster, 1982), iv。
 4. Anthony C. Thiselton, "Semantics and New Testament Interpretation," 收錄在 *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, I. Howard Marshall 主編 (Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 80~81。
 5. Louw, *Semantics of New Testament Greek*, 26~27。
 6. R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament* (1854; Marshalltown: NFCE, 出版日期不詳), 32。
 7. A. T. Robertson, *Word Pictures in the New Testament*, 4 vols. (Nashville: Broadman, 1931), 4:102; J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen* (Munich: Oldenbourg, 1950), 見該書細目。
 8. Leon Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, Tyndale New Testament Commentary series (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 74. 本系列解經書正由台北校園出版社陸續推出。
 9. William Barclay, *New Testament Words* (Philadelphia: Westminster, 1975), 見該書細目。
 10. 所論之碑文原文如下: τοὶ ὑπηρέται τῶν μακρῶν ναῶν (在巨船上的侍從〔划槳者?〕)。根據 LSJ (1872) 取「搖槳者」為義是可疑的。
 11. Louw, *Semantics of New Testament Greek*, 27。
 12. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 102。
 13. 有關進一步的討論, 見 Dale Moody, "The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version," *JBL* 72 (1953): 213~219。各種企圖推翻 Moody 論點的嘗試, 並不具有說服力, 例如, 最近 John V. Dahms, "The Johannine Use of *Monogenēs* Reconsidered," *NTS* 29 (1983): 222~232。此處並打算逐條反駁 Dahms 的觀點; 依我個人的判斷, Dahms 對所得之證據的評量顯得並不公允。譬如: 當他論及詩篇二十二篇 20 節 *μονογενῆς* 的用法時, 他認為重點在事物而不在人; 但當他處理詩篇二十五篇 16 節 (二十四 16, LXX): 「求你轉向我, 憐恤我, 因為我是 *μονογενῆς* 和困苦」時, Dahms 卻認為 *μονογενῆς* 有可能意為「孤單」, 他附加說: 「我們覺得此處作『獨子』亦無不可, 也就是指一個無手足伸出援手的人。」(p.224)。即使此詩是大衛寫的, 即使大衛有許多兄弟, Dahms 仍堅持其論點。但 Dahms 至少承認「語意乃由其用法來確定, 而不由語源敲定。」(p. 223) 這正是我要強調的重點。Moody 論稱, 因為亞流的爭議導致譯經者 (尤其是 Jerome, 天主教耶柔米版本聖經) 將 *μονογενῆς* 說成是「單一神」(*unigenitus*) 而非「獨生子」(*unicus*); 既使如此, 耶柔米版本在取法上並不一致, 例如: 在路加福音七章 12 節, 八章 42 節, 以及九章 38 節等經文, 耶柔米以「獨生子」作為解釋; 其

實，上述這些經文指涉的並不是基督，因此根本無所謂基督論的課題存在。這充分顯示促使耶柔米聖經作出變更的理由，並不是語言學的理由，而是基於當時的神學爭議。

14. Eugene A. Nida, *Exploring Semantic Structures* (Munich: Fink, 1975), 14.
15. 特別參考 S. Ullmann, *Semantics*, 書中之討論, 80~115。
16. Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 38~51.
17. 同上, 42 頁。
18. Paul Brand and Philip Yancey, "Blood: The Miracle of Cleansing," *CT* 27/4 (Feb. 18, 1983): 12~15; "Blood: The Miracle of Life," *CT* 27/5 (Mar. 4, 1983): 18~21.
19. 見 Alan Stibbs, *The Meaning of the Word 'Blood' in the Scripture* (London: Tyndale, 1954).
20. R. C. Trench, *Dictionary of Obsolete English* (reprint; New York: Philosophical Library, 1958).
21. 舉例來說，「外甥」(nephew)一詞曾被用來指孫子，甚至是遠房親屬。但「壯麗」(pomp)一詞卻有「列隊」(procession)的意思，而完全無炫耀的寓意。有關字彙在語意上演變的問題，可參考：Ullmann, *Semantics*, 193~235，其中有許多精闢的討論。
22. G. B. Caird, *Language and Imagery*, 65~66；Alison A. Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
23. 英語 martyr 一詞的變化更大，譬如："Oh, stop being a martyr!"，其意不是："噢，不要作殉道者！"而是："不要自怨自艾了！" (Stop feeling sorry for yourself.)
24. Berkeley and Alvera Mickelsen, "The 'Head' of the Epistles," *CT* 25/4 (Feb. 20, 1981): 20~23.
25. 這項訊息由我的同事所提供，見 Wayne A. Grudem, *Trinity Journal* 3 (1982): 230。
26. S. Bedale, "The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles," *JTS* 5 (1954): 211~215.
27. 參考 James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 163~168.
28. C. E. B. Cranfield, "St. Paul and the Law," *SJT* 17 (1964): 43~48.
29. 參考 Douglas J. Moo, "'Law,' 'Works of the Law,' and Legalism in Paul," *WTJ* 45 (1983): 73~100。針對相關議題的討論，見 D. A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids: Zondervan, 1982)。
30. Walter C. Kaiser, Jr., "Paul, Women, and the Church," *Worldwide Challenge* 3 (1976): 9~12; *Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching* (Grand Rapids: Baker, 1981), 76~77, 118~119.
31. 參考 Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, 185~194；亦參照

- Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington, D. C.: University Press of America, 1982), 239~255; 另見 *Trinity Journal* 3 (1982): 226~232 中之評論。
32. Hugo Odeberg, *The Fourth Gospel* (1929; Amsterdam: Gruener, 1968), 48~71; Leon Morris, *The Gospel According to John*, New International Commentary on the New Testament series (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 216~218.
33. 見 D. A. Carson 博士論文 "Predestination and Responsibility," (Cambridge University, 1975).
34. Linda L. Belleville, "'Born of Water and Spirit': John 3:5," *Trinity Journal* 1 (1980): 125~140.
35. 我在《約翰福音註釋》(*The Gospel According to John*, Grand Rapid: siwilliam B. Eerdmans Publishing Company, 1991)中, 詳細闡述了此一詮釋立場。
36. D. A. Carson, *The Sermon on the Mount: An Evangelical Exposition of Matthew 5-7* (Grand Rapids: Baker, 1978), 145.
37. D. A. Carson, *Matthew*, in the *Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 部分證據收錄在該文裏。
38. Samuel Sandmel, "Parallelomania," *JBL* 81 (1962): 2~13.
39. D. A. Carson, "Historical Tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, What?" 收在 *Gospel Perspectives II*, R. T. France and David Wenham 編 (Sheffield: Journal for the study of Old Testament Press, 1981), 101~102.
40. Robert kysar, "The Background of the Prologue of the Fourth Gospel: A critique of Historical Methods," *CanJTH* 16 (1970): 250~255.
41. Gibson, *Biblical Semantic Logic*, 53~54. (出版日期及地點不詳)
42. T. Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (London: SCM, 1960).
43. Barr, *The Semantics of Biblical Language*.
44. James Barr, *Biblical Words for Time* (London: SCM, 1969).
45. Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 18~34.
46. 同上, 21 頁, 其文引用 Norman L. Geisler and William E. Nix, *A General Introduction to the Bible* (Chicago: Moody, 1968), 219.
47. 相關討論取自 Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals* (London: SCM, 1972) 330~341.
48. 參考 Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970) 的重要討論。
49. 假如 ἐν ἐνὶ πνεύματι 被看為媒介, 那麼哥林多前書十二章 13 節是惟一說明, 我們藉由聖靈洗入一個身體的經文。其他所列舉的新約經文(如: 太三 11; 可一 8; 路三 16; 約一 33; 徒一 5 [與徒二並提]), 我們得知此片語含義是: 耶穌「在聖靈裏」為其跟隨者施洗, 或者: 耶穌「以聖靈」為門徒施洗。基於這樣的理由, 某些人嘗試區隔出有關恩典的兩組不同作為。

50. 參考 Iain Murray, "Baptism with the Spirit: What is the Scriptural Meaning?" *Banner of Truth Magazine* 127 (April 1974): 5~22.
51. D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew* (Cambridge: At the University Press, 1967), 147~148; Rolf Walker, *Die Heilsgeschichte im Ersten Evangelium* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967), 111~113; D. R. A. Hare and D. J. Harrington, "'Make Disciples of All the Gentiles' (太二十八 19)," *CBQ* 37 (1975): 359~369.
52. 更周全的處理和書目, 見 D. A. Carson, *Matthew*, in the *Expositor's Bible Commentary*。
53. D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical perspectives in Tension*, ed. Peter Toon and Ralph Martin (Atlanta: John Knox, 1981), 特別是 3~4 頁。
54. J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 10.
55. Gibson, *Biblical Semantic Logic*, 45~46.
56. 一般舊約導論均草率處理上述議題, 但近年來的期刊, 出現相當多有關希伯來詩篇中平行句的研究。
57. Gibson, *Biblical Semantic Logic*, 45.
58. 根據 Gibson 對這段經文的引用, 「下義」(hyponymic)的概念是取自 John Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 特別是 453~460 頁。有關近義 (synonymy) 問題的進一步討論, 參見: Ullmann, *Semantics*, 141~155 頁。
59. 我將在錯謬 16 討論這個問題。請參考 E. A. Nida, *Componential Analysis of Meaning* (The Hague: Mouton, 1974); 或者 Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 132~135.
60. 參考 Leon Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 293~319.
61. 簡單點說, 人不會以「賦予」為義, 而會直接說七十士譯本及新約的作者, 選擇 ἀγαπάω 和同性質的字當作是惟一足以適切談論神的字。但這麼一來, 就犯了以字根決定字義的謬誤, 關於這點, 我在前文裏已有論及。
62. Robert Joly, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Φιλῆν et Ἀγαπᾶν dans le grec antique* (Brussels: Presses Universitaires, 1968).
63. 簡言之, Joly 證明 φιλέω 含帶此新含義, 是因為較古老的動詞 κυνέω (接吻) 已經不被採用了。另外, κυνέω 和動詞 κύνω (使受孕) 諧音, 也是使前者消失的原因; 尤其此二字在「過去時態」的字貌上完全相同: ἐκύσσα, 這會導致和猥褻的雙關語有關, 所以漸漸促使 κυνέω 這個字不被使用。
64. William Hendriksen, *The Gospel of John*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker,

- 1953-54), 2:494~500.
- 65.或許我該作些補充：我並沒有倡議「神的愛」是不具特色的。但有關「神的愛」的內容卻不是由單字，或一組字彙的語意範圍就能作為基礎。聖經中有關「神的愛」的內涵，是透過句子、文字、段落或敘述得以陳明的；亦即：藉由比字彙更大的單位得知。
66. Thomas H. Groome, *Christian Religious Education: Sharing our Story and Vision* (San Francisco: Harper and Row, 1980) 特別是 141~145 頁。我感激 Perry G. Downs 提供此書。
67. Groome 是否真的了解他所引用的經文，值得懷疑，因為他似乎不會意識到約翰壹書寫作的初衷。
68. Lawrence O. Richards and Clyde Hoeldtke, *A Theology of Church Leadership* (Grand Rapids: Zondervan, 1980), 21.
69. 見 Hurley 的討論，*Man and Woman in Biblical Perspective*, 163~168.
70. R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. John's Gospel* (Minneapolis: Augsburg, 1936), 1138.
71. 舉例，約翰福音十五章 4 節可指關係的認定。
72. 見 Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments* (1883; Grand Rapids: Zondervan, 1974), 191.
73. Caird, *Language and Imagery*, 101。此處列舉的只是 εἶμι (to be) 的各種用法而已。除此之外，εἶμι 也可以用來陳述「存在」，如：「太初有道」，即太初時道就已經存在（約一 1）。
74. 希伯來字動詞的 וַיֵּשׁ (yesh) 通常作為存在的陳述，而不作「助動詞」；以未來式出現時，則表達「成為」之意。參 Caird, *Language and Imagery*, 100。
75. 同上，101 頁。
76. 同上，101~102 頁。
77. 同上，102 頁。
78. 參 D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*, 146~160.
79. 見 D. A. Carson, *Matthew*, in the *Expositor's Bible Commentary*.
80. Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 25~27.
81. 同上，25~26 頁。
82. 同上，53~73 頁；“Bilingualism and the Character of New Testament Greek,” *Bib* 69 (1980): 198~219.
83. Edwin Hatch, *Essays in Biblical Greek* (Oxford: Clarendon, 1889)，尤其是第 11 頁以下。
84. Nigel Turner, *Christian Words* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1980)，見 Moisés Silva 在 *Trinity Journal* 3 (1982): 103~109 的評論。
85. Louw, *Semantics of New Testament Greek*, 45.
86. Benno Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (Cambridge: At the University Press, 1980).

87. 進一步的討論見 Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 101~108; 尤其是 Gibson, *Biblical Semantic Logic*, 47~59。這兩位學者對用字稍有不同, Gibson用的是“meaning”, 而 Silva 用的則是“sense”。
88. 在 Thomas E. McComiskey, “Exegetical Notes: Micah 7,” *Trinity Journal* 2 (1981): 62~68, 文中列舉許多例子。
89. Gilbert Ryle, “The Theory of Meaning,” in *Philosophy and Ordinary Language*, ed. Charles E. Caton (Urbana, Ill.: University of Illinois, 1963), 133.

第二章

文法上的錯謬



一般而言，在解經錯謬一系列的探討上，我們會期待文法錯誤的例子，在數目和種類上，遠超出字彙的錯謬。因為，複雜的語句結構比單一字彙具有更多變數，出錯機率應當更高。這就如同比較一輛雪佛蘭陽春車和太空梭：即使二者製作過程品質相同，但太空梭出錯機率必然高出許多，也絕對比雪佛蘭汽車更需要維修。因此，我們可以將墨菲定理(Murphy's Law)再向前推進一步：任何一個系統中，出錯機率與系統組成元素成正比，甚至成等比級數增加。

不過，我卻打算讓本章篇幅較第一章簡易些；大體上，例子也較簡單。這樣作是考慮以下幾點：第一，大多數受過神學訓練的牧者，有足夠工具讓他製造字彙上的錯謬，但卻鮮少有能力在文法上犯錯。比方說，許多人都犯過這等毛病：在新約中查出所有

「教會」(ἐκκλησία)的希臘字，然後導出許多似是而非的結論；但是有多少人會查閱新約裏的每一個「獨立所有分詞片語」(genitive absolute)，然後用歸納法導出錯誤結論呢？直到最近，我們才有工具讓電腦列出所有新約希臘文聖經的「獨立所有分詞片語」；這些上百個例子，從未有人像研究字彙般，仔細加以覆查。第二，在聖經研究領域上，文法研究在過去幾百年並不受重視，學者的精力和時間多半花在字彙的語意研究，導致大家誤以為文法領域裏，一切已有定論；其實不然。第三，一些文法錯謬探討的問題，其複雜性需要專題論文來討論，不是一般程度的書籍所能涉及。我會簡要地舉出一兩個這方面的例子。

新約希臘文的彈性

在我們探討幾個基本文法錯謬之前，我要提醒各位記住物理學上的亂度原理 (principle of entropy，譯註：亂度原理是解釋反應進行方向，由低亂度往高亂度方向進行的原理)，在日常語言上同樣適用。語言會隨著時間「解體」：例如，句子結構會變鬆散、例外情形增加、語形更加簡化等。這個現象明顯證明，古典希臘文文法結構較嚴謹，不能一股腦兒地應用在新約希臘文上。十九世紀末，因著大量蒲草文獻出土，新約學者才普遍接受這項事實。因此，我們可以說，在

此以前寫作的新約希臘文解經書，有許多在文法分析上不夠牢靠。舉例來說，羅秉森(J. Armitage Robinson)在他著名的《以弗所書註釋》中¹，試著把古典結構對 πᾶς (所有、一切、全部) 的用法應用在以弗所書，以致導出許多明顯錯誤。受過古典希臘文訓練的文法學者，必須再接受新約希臘文教育，以避免錯誤。

關於時態和語氣的錯謬

「時態」這字的譯法其實並不準確。「時態」令人聯想到時間：現在式、未來式等等。假設有一個字在語文形態上(morphologically)為「現在式」，但實際卻指涉過去而非現在時間：這樣我們是否該稱呼此例為「過去現在式」？這樣，造成混淆的可能性非常大。爲了讓讀者對以下討論更加清楚，我將以「時態」一詞代表語文形態上的格式，絲毫沒有表明時間的意思。

大多數當代希臘文文法學生，辯稱希臘文時態在直說語氣時和時間有關，在直說語氣之外則反映「動作種類」(Aktionsart)。我不認爲這看法是對的。有愈來愈多希臘文文法學家，辯稱希臘文時態的基本語意要點是「體觀」(aspect)：反映作者對如何表達一項動作的選擇。至於動作時間並不由希臘文時態傳達(事實上，在直說語氣之外，大家都承認這點)，動作種類亦

然；僅僅表達作者對該動作的概念——例如，作者可能認定某一動作是一項「完成」動作，即使該動作費時許久，他仍選擇使用「簡單過去式」²。

我們有必要檢討一些最近針對某些時(記住：指「時態格式」)的討論，但必須謹記上述的區分。我將從一般希臘文文法的「標準」分類法開始，指出困難和錯謬之處，然後再往體觀論的方向著手。

1. 簡單過去式(*The aorist tense*)

二十多年前，史塔格(Frank Stagg)寫了一篇文章，叫「被濫用的簡單過去式」³。據他觀察，許多頗有才氣的學者，從簡單過去式的存在，就推論該動作是「只此一次」或「一次完成」。這項錯誤，源自簡單過去式常被描述成定點時態(*punctiliar tense*)，謹慎的文法學家當然明白，這不意謂簡單過去式只能敘述定點動作。其實，‘aorist’這個字取得很好：‘a-orist’(無可定義的)，沒有位置，沒有定義；僅是指一項動作本身，並沒有指出是否是獨一無二、重複、進入、瞬間、過去，或是完成的。一流文法學家非常了解這點，當他們用「定點」來描述，就如同數學家說到幾何學的「點」，是沒有大小的一個位置。一如數學上的點，直覺定義並不明顯，文法上的「定點」，也常絆倒許多解經家。史塔格舉出：許多文法家、解

經家堅持羅馬書五章 12 節：「衆人都犯了罪」，犯罪 (ἥμαρτον) 是僅此一次的動作，意指亞當犯罪時；還有羅馬書十二章 1 節：「將身體獻上」，也是指一次永遠的承諾；啓示錄三章 19 節的「要悔改」，必然也是一次的動作，因為動詞是簡單過去的悔改 (μετανόησον)；哥林多前書五章 7 節：「我們逾越節的羔羊基督，已經被殺 (ἐτύθη) 獻祭了」，指基督的死是一次完成的事件；諸如此類不勝枚舉。假如連文法家和解經家都這樣解釋，我們怎能怪一般忙碌異常的牧者，輕易從簡單過去式就導出一大堆神學意義？

史塔格舉出許多反面例證，反駁上述這些錯誤推論，我在此舉出幾例：

- 「我親愛的弟兄！你們既是常順服的」 (ὕπηκούσατε，腓二 12) —— 很明顯這不是僅此一次的動作，也不是時間上的定點動作。
- 「你禱告的時候，要進你的內屋」 (ἔισελθε，太六 6) —— 這裏應是重複動作。
- 「務要將那從起初所聽見的常存在心裏」 (ἠκούσατε，約壹二 24) —— 很清楚是持續一段時間。
- 「我接受了五次三十九鞭」 (ἐλαβον，林後十一 24，原書直譯)
- 「他們都活了，與基督一同作王一千年」 (ἔζησαν，

έβασίλευσαν，啓二十四)

- 「這些人都是存著信心死的」(άπέθανον，來十一 13)——當然不是同一時間死的！
- 「你們死在過犯罪惡之中，祂叫你們活過來；那時，你們在其中行事為人隨從今世的風俗」(περιεπατήσατε，弗二 1~2)
- 「你們要自守，遠離偶像」(φυλάξατε，約壹五 21)——這裏很明顯不是說，只要我們自守過一次，就永避危險。
- 「要將祂極豐富的恩典……顯明給後來的世代看」(ένδειξεται，弗二 7)——很明顯的，這不可能說神在永世裏，只一次顯明祂的恩典就停了。

即使在直說語氣裏，簡單過去式常指涉在過去時間所發生的動作，然而這過去時間也未必一成不變，例外情形如：

「我喜悅你」(εύδόξησα，可一 11)

「草必枯乾」(έξηράνθη，彼前一 24，NIV)

史塔格之意，當然不是全然否定簡單過去式帶有只此一次、過去時態、定點動作的意義。例如，當我們讀到撒非喇「仆倒」(έπεσεν)在彼得腳前，由上下文

我們可以很清楚地判斷，她仆倒必然是「瞬間的」動作。同樣，從羅馬書五章前後文來看，有可能亞當犯罪的時候，衆人就都死了（參羅五 12）；史塔格提醒我們，單憑「犯罪」(ἥμαρτον)這個簡單過去式的動詞，無法證明此點。當然我們不會懷疑基督被獻爲祭，是一次獻上的動作（林前五 7），因爲許多經文特別說明這一點（如來十 12）；但是，這樣重要的神學結論，絕不是靠一個簡單過去式的存在，就能證明。

對於不要濫解簡單過去式這個警告，史塔格並不是惟一的一位⁴；但仍然有不少牧者和相當有才氣的學者，犯下過度倚賴簡單過去式的錯誤。比方說，胡斯(Philip E. Hughes)在他著名的《希伯來書註釋》(*A Commentary on the Epistle to the Hebrews*)，開宗明義地說：「簡單過去式，出現在神藉著先知說話(λαλήσας)，以及藉著基督說話(ἐλάλησεν)，因此神要說的話，已經說完了。」⁵胡斯所下的神學結論其實很正確，但他的證明方法不對。他在解釋一章 4 節，耶穌「成了」比天使更尊貴時，寫道：「『成了』(γενόμενος, having become)這個過去分詞，一如史比克(Spicq)所言，是指向『歷史上一特定事件』。」⁶最後一個例子，是最近黎生寧(Heikki Räisänen)所寫的文章，解釋羅馬書三章 27 節（「既是這樣，哪裏能誇口呢？沒有可誇口的了。」），他寫道：「不論怎樣，簡單過去式(ἐξεκλείσθη)

明顯指出，這是僅此一次的排除。」⁷

然而，這樣的批評如果不加節制，可能會走火入魔——這正是最近史密斯(Charles R. Smith)的論文所犯的毛病⁸。史密斯提醒大家注意史塔格的論點，甚至更進一步地堅持，我們應一勞永逸取消所有簡單過去式的分類，如總體簡單過去(global aorist)、持續簡單過去(constative aorist)和起始簡單過去(ingressive aorist)等。他認為簡單過去式，就是簡單過去式而已，別無其他意義；是被用在當作者不想以任何其他時態來強調什麼時的一種「時態」。

但是，這樣的說法太天真了。讓我們暫時限制在傳統分類法裡，來理解希臘文動詞。我們注意到史密斯舉出許多聖經的例子，以反駁文法學家對簡單過去式的分類，印證其結論。事實上，史密斯此舉只能證明：不是每一個簡單過去動詞都作如此用法，且能如此分類。換言之，時態的多樣性，更印證了史塔格和其他學者的警告，不能單賴一個簡單過去式動詞的存在，就證明該動詞是怎樣的一種動作。例如，依照傳統分類法，希臘文現在時態：可用來表明持續動作、過去動作、反覆動作、未來動作等；但在語文形態上，僅僅是現在式。藉著該動詞和上下文之間所形成的關係，才讓一個簡單現在式具備特別含義。就如同一個字在一段文字中的含義，深受該字和上下文之間

的關係所影響；同理，一個時態在一段文句中的意義，也取決於該時態和所處前後文的一連串關係。在受前後文牽制之前，每個字都有多重意義（當然也不是含有無限個意義），但字義的變動不大（除非該字衍生新義）；同理，一個時態跳脫前後文時，固然有多重語意（不是無限個意義），但沒有前後文的影響，時態意義的變動並不大。

簡單過去式因著不同前後文的影響，的確顯示出廣泛的解讀範圍，因為簡單過去時態比其他時態可塑性更高。然而，若沒有前後文烘托，簡單過去時態將會較其他時態的語意範疇狹窄許多。但是，假如我們依照傳統分類法，解讀希伯來書十一章 13 節（「這些人都……死了」）時，將「死」這個動作，歸類為持續簡單過去式，是合宜的，因為在上下文和這個簡單過去的互動之下，使解經者理解到這個動作應是持續的；如果因為這個持續性動作的特性是從上下文而來，而硬要說這樣的歸類不合宜，並與簡單過去式無關，實在是嚴重地誤解了語言的運作：希伯來書十一章 13 節的上下文，若脫離「死」這個簡單過去動詞，實在看不出有任何「持續性」(constativeness)。因此，在語言學上，分辨持續性的簡單過去式，就如同分辨未來現在式一樣的合情合理。讓我舉一個簡單名詞「墳墓」(pits)為例，「這間房子是個墳墓」(This ho-

use is the pits), 「墳墓」本身無法帶出本句的負面意義；而片語「這間房子是個」(This house is)也無厭惡和棄絕之意。但是上下文和這名詞交互作用之後，結果就清楚表達出厭惡感，對熟悉「墳墓」隱喻的人，這是極合理的詮釋。又如，ἀπέθανον(死)這個動作，並非持續性簡單過去；而片語「這些人都」，也無持續之意，但「這些人都 ἀπέθανον(死)了」(來十一)，儘管我們很清楚，這是將許多個別死亡結合在一起的說法，但將這裏的 ἀπέθανον 當成持續簡單過去式，是絕對合理的。我們必須謹記下面這一點：「持續簡單過去」並不是用來傳達語文形態上的特定意涵，甚至也不端賴該簡單過去動詞傳達語意；而是傳達該簡單過去動詞在相關的前後文中的語意。史密斯的抗議，當然有些道理，就是簡單過去式，僅該當作簡單過去式，不論含義為何，本身無法附加任何意義(指動作開始、格言寫作等)：在紙上寫下一個希臘文動詞，然後問該動詞屬哪一類簡單過去式，這一觀點就不說自明了。這樣問，根本毫無意義：除非提供更廣泛的前後文，否則該問題毫無道理。反之，在不同前後文之間，簡單過去式的分類是有意義的，只要文法家認清——很少人記得——這樣的分類，是受到簡單過去形態和相關前後文互動的影響。

從語言學上來說，是指對一個字，在語文形態上

的「語意」(semantics)，和前後文上的「語用」(pragmatics)，必須有所區分。綜合以上的討論，我們應該很清楚，疏於區分這二者，就會陷入兩種不同的錯謬。堅信簡單過去式一定具有高度特定含義(通常被視為「語用」之一)，是常犯之謬，許多證據已明顯駁倒這項謬誤。而第二種錯謬，辯稱簡單過去式即使在不同的前後文中，和該前後文交互作用下，也無法表達該過去動詞，原始意義之外的任何附加意涵。對解經家而言，「因為這是起始簡單過去，所以……」這樣的詮釋是無法接受的；但是在特定前後文對應下，說「此段經文從上下文判斷，顯示這是起始簡單過去，因此這個動詞該如是解……」，這樣的解釋，則顯得相當合理。

但是這些也未能直接回答：在前後文之外，時態意義究竟為何——例如，簡單過去式到底意涵為何。愈來愈多訓練有素的文法家，嘗試下這樣的定義：簡單過去式將作者或說話者，認定為完成事件的這一概念「文法化」⁹(grammaticalizes，即將語文形態擺進文法裡)。我知道這聽起來很難懂。不過，這樣定義的要點就是：在希臘文時態和動作時間之間，或是希臘文時態和動作種類之間(像是說某種動作必然要求某特定時態)，沒有一對一的必然關係；只有在希臘文時態和作者對動作的認定選擇之間，有一對一的關係。時間

的限定來自句子或談話中其他要素(一如希伯來文或中文，及其他許多語言)。我推測在未來數十年，語言分析的歸類，特別是體觀理論這一範疇，將會逐漸出現在希臘文聖經的標準文法和註釋書中。

2. 第一人稱簡單過去假設語氣 (*The first person aorist subjunctive*)

高級文法研究，都探討些什麼問題，下面這則討論可以作為樣本。

我的學生保羅(Paul Barger)利用電腦軟體「文法彙編」(GRAMCORD)¹⁰，列出新約希臘文聖經中，所有的第一人稱簡單過去假設。他將單、複數分成兩組，分析其結果，然後再將他的發現，對照標準文法書和各家解經書。

我不準備討論他的研究結果，因為我的目的在揭露錯謬，並非提出新文法規則。不過該項文法研究，提醒我們在解經學上還有太多功課沒作。

首先，我要問的是：考慮假設(*deliberative subjunctive*)是什麼？什麼情況下使用？傳統答案是：考慮假設是第一人稱(單數或複數)為了表達必要性、欲望、可能性或懷疑時，在所發的問句中所使用的假設語氣。它用在期待行動決策的場合；有時它是一種不需回答的修辭疑問句，有時則期待回答。

我在此所要點出的，嚴格說來不能算是錯謬，除

非我們一一列出在這個主題下，那些極不適當，誤導勝過啓發的文法術語。一般對考慮假設的定義，大致包含三種不同類別；第一類是真正的考慮假設，和勸告假設(hortatory subjunctive)屬同一類型——由動詞所表明的主詞第一人稱（單數或複數），提出一個必須由他（或他們）自己回答的問句。當葡萄園園主，問自己：「我怎麼辦呢？」（路二十 13）；他考慮的結果是自己提出答案，表明他決心打發兒子去。新約中，只出現七次這種真正的考慮假設¹¹。

第二類直接問句和第三類修辭性問句，兩者皆屬假性考慮。假設語氣的第一人稱主詞（單數或複數）提出問句，但他發問的對象不是他（或他們）自己——否則他（或他們）就會使這考慮假設為真——而是向別人尋求直接答覆（直接問句假性商討）；或者僅是爲了引介一項聲明，完全沒有考慮意味，或尋求和第三者商量之意（修辭性假性商討）。

法利賽人和希律黨人問耶穌：「我們該納不該納？」（可十二 14）廣義而言，屬「考慮」假設：第一人稱假設語氣的問句(δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν)。當然，這絕非真正的考慮語氣¹²，因爲整句話的用意就是逼耶穌回答；因此，這一句問話屬直接問句假性考慮的假設語氣。馬可福音六章 24 節與此類似，當希羅底的女兒莎樂美問道：「我可以求什麼呢？」(τί αιτήσωμαι)她

用假設語氣而不用直說語氣，因為她心裏還不確定，還有「考慮」空間；但又不是真正的考慮，因為說話者很有把握，她的母親希羅底，將會提供她答案¹³。

同樣，當保羅在羅馬書六章 15 節問說：「我們不在律法之下，就可以犯罪嗎？」(ἀμαρτήσωμεν ὅτι οὐκ ἐσμεν ὑπὸ νόμον)也使用假設語氣，因為答案是開放的、商討性的。但是，這絕不是真正的商討，因為保羅的問句不是為了反映他自己的不確定性，或深思熟慮，也不是直接問句的假性考慮，因為他也不是在問羅馬信徒的意見。保羅在這裏所用的是修辭性用語，目的在引導讀者接受他的論點，一個斬釘截鐵的「斷乎不可！」(μὴ γένοιτο)。換言之，這是修辭性假性考慮的假設語氣用法。

總結我的要點有四：文法領域仍有大量版圖待征服；其結果對解經必大有助益；我們必須有系統地分辨語意（指語形上）和語用（指前後文上）；現有的許多文法分類，誤導甚於啓發。

3. 關身語態 (*The middle voice*)

涉及關身語態最常見的錯謬就是：假設只要這個語態一出現，就是反身動作，或是主詞自行作些動作。高深點的文法學者，當然不會如此天真；不過，這項錯謬仍然出現在許多書本中，並且被用來支撐一

些經文解釋（譯註：一般中譯希臘文教科書的「關身語態」譯法，很容易陷入此項錯謬，不過礙於習慣，我們仍繼續使用）。

比方說，就有好幾位作者大發熱心，辯稱哥林多前書十三章 8 節的關身語態動詞παύσονται（停止），在解經上極其重要¹⁴。先知預言會遭廢止(καταργηθήσονται)，知識會遭廢止(καταργηθήσεται)，但方言終將停止(παύσονται)，也就是說，不需要什麼人或事物去廢止。這些人辯稱，關身語態說明方言將會自己停止，因方言本來就具備這樣的本質。這種解讀法，常和另一觀點合併，認為在正典完全形成前（有人將第 10 節的 τὸ τέλειον「那完全的」，解為正典），方言在教會中扮演極重要的角色，但有了正典之後，方言就自動荒廢並停止，因而導出這樣的結論：今天教會不再具備有效力的方言恩賜。

針對哥林多前書十三章 8~10 節，不論這樣的解讀有多少優點（實際上也沒幾樣），但將過多的支撐擺在關身動詞παύσονται上，仍是錯誤的。首先，我們先要了解關身語態的含義極其廣泛，有時是異態動詞（如：ἔρχονται，「來」。譯註：異態動詞是指被動形態，但具主動之意）；有時它用來指反身動作(reflexive)，意即主詞作動作在它、他，或她自己身上（例如：太二十六 46，二十七 5；其實這種用法在新約並

不常見)；有時指主詞為自己作的一些動作(例如：可十 38, τί αἰτεῖσθε——「你們不知道〔為自己〕所求的是什麼」)；有時則指主詞允許某些動作被完成(例如：路二 5, ἀπογράψασθαι σὺν Μαριάμ, 「和馬利亞一同報名上册」)。偶爾，一個動詞在某些時態以主動出現，而在另外一些時態以異態動詞出現(特別是未來式)；有時關身語態動詞，同時具有主動語態，但其語意範疇與主動語態不同。每一個關身動詞，都需要按文意個別檢視，無法事先知道。

當我們檢視新約中所有的 παύω 動詞，會發現幾乎都是以關身語態出現。它在主動語態時，意味著「停止、使停止、釋放」；在關身語態，則意味著「自己停止」(反身用法)或「停止」(變成像是不及物異態動詞)。但是，卻從未因著主詞所具備的本質，而有「自己停止」的意思。我們列舉一些經文，就可駁斥此項說法。例如，路加福音八章 24 節，耶穌斥責風和海，它們就「平息」(ἐπαύσαντο)了——很明顯地，我們不會說因風和海擁有自己平息的本質，所以風和海自己平息了；又如，暴民「停止」(ἐπαύσαντο)毆打保羅(徒二十一 32)的例子：他們如此作，是因為看見士兵來了，而不是因為他們具備自我節制的本質(參彼前四 1)。

關於句法結構的錯謬

1. 條件句 (*The conditionals*)

在這項標題之下，有三種錯謬需要注意。最常見的是第一種。第一級條件句，常被稱為「真正的」條件句，人們常誤以為既然條件子句(*protasis*)被假設為真，那麼該子句就應該是真的。在這樣的邏輯思考下，許多人乾脆把條件句譯成「既然……」，而不用「假如……」。比方說，最近出版的一本哥林多前書註釋，在討論十五章 12~16 節時，我就讀到這種說法：「這一整段所有條件句都以 $\epsilon\iota\ \delta\epsilon$ (*ei de*) 開始，因此屬已知事實，例如：『既傳基督是從死裏復活了……』（12 節），而其他如 13、14、16、17 和 19 節均是如此。」¹⁵

事實上，這是錯誤的。第一級條件句爲了辯證理由，假設該條件子句爲真，但是那被假設的條件，實際上可能真的成立，也可能不成立。換句話說，強調的重心在於假設實體，而非該假設事項的實體內容。因此，馬太福音十二章 27 節，當耶穌問道：「我若靠著別西卜趕鬼，你們的子弟趕鬼又靠著誰呢？」耶穌靠著別西卜趕鬼的假設必須成立，下面的論點才能繼續；但是這項假設，實際上不真，因爲耶穌並不靠別西卜趕鬼。當然，在哥林多前書十五章 12~16 節，所

假設的和實際情形是一致的，但這項事實並不是建立在第一級條件子句的支撐上。

第二種錯謬出現在第三級條件句，認為第三級條件（條件子句使用 $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ + 假設語氣）不論懷疑與否，都隱含著對實現的期盼。博耶(James L. Boyer)曾提出有力的證明：第三級條件句僅顯示其未來性，並未暗示可能或不可能、有希望或沒希望實現¹⁶。

然而，博耶自己也犯了第三種錯謬，他辯稱第三級條件句，其歸結子句(apodosis)不帶明顯「時間性」。他說，一切歸結子句都只有未來意義，不論動詞是以簡單過去命令式、以 $\text{o}\acute{\upsilon}\ \mu\eta$ 起始的現在直說或未來直說假設句、以 $\text{\iota}\nu\alpha$ 起始的簡單過去假設，或其他形式出現。

在本書第一版內，我辯稱博耶的觀點，只有在相關時間架構，指向說話者或作者的時候才適用：這時一切歸結子句一律以未來式看待。但是根據我從前一位學生的研究，我提出如果時間設定和說話者無關，而是和條件子句的履行相關，那麼歸結子句的動詞時態就極具時間重要性。如果歸結子句動詞是現在直說，那麼其動作時間，就正好與條件子句的條件履行時間相同；如果歸結子句動詞用未來直說，那麼其動作時間，就緊接在條件子句的條件履行之後(以 $\text{o}\acute{\upsilon}\ \mu\eta$ 起始的歸結子句假設語氣也類似)。

但是這樣的結論，乃是認定在直說語氣時，動詞時態和時間有關。愈來愈多人反對這樣的預設條件。博耶主張在第三級條件句，一切歸結子句都指向未來時間，當然是錯的；而我過度簡化歸結子句動詞時態和條件履行的關係，也是錯的。例如，在馬可福音三章 24~25 節，耶穌說：「若一國自相分爭(第三級條件句)，那國就站立不住(οὐ δύναται [現在式] σταθῆναι)。若一家自相分爭(第三級條件句)，那家就站立不住(οὐ δυνήσεται[未來式] ἢ οἰκία σταθῆναι)。」很明顯地，「耶穌不可能指分爭的國家，現在就站立不住，分爭的家是將來才會傾倒。」¹⁷ 對於這個動詞δύναμαι(譯註：能夠)在時態上的改變，有兩三種可能解釋，但以時間不同來解卻說不通。同樣地，馬太福音十八章 13 節：「若是找著了(第三級條件句)，就歡喜」——歸結子句的現在時態——也是明顯指向未來，而不是和條件句時間一致。還有許多其他例子可列舉。

2. 冠詞：初步探討 (*The article: preliminary considerations*)

要對希臘文定冠詞一一加以分類，極端困難。我懷疑某些時候，完全只能猜測說話者或作者寫作時的「感覺」，而無法照著一成不變的規則；當然，還是有一些使用規則存在，但仍有許多人不顧或誤解這些規則而犯下錯誤。例如，很多人以為如果希臘文有冠

詞，英文翻譯就該有定冠詞，或者反過來，希臘文無冠詞，英文也不當有。希臘文不像英文，並沒有不定冠詞，而且其冠詞功能極廣，常超出英文裏不定冠詞和定冠詞的功能。冒著過度簡化之虞，我們可以將希臘文冠詞的基本功能繪圖如下：

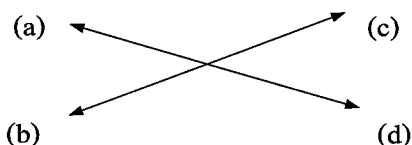
	用法 1	用法 2
有冠詞	(a)指明的	(c)一般性的
無冠詞	(b)不確定的 (形容性質)	(d)非一般性的 (個別項目)

圖四

上圖相當簡單易懂。定冠詞的第一種功能，就是明確指定，使名詞變成特定；相對無冠詞時，就是不指定，成為形容性質。第二種冠詞用法，是一般性的用法（例如，路十 7：ἄξιός ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ「工人得工價是應當的」，英譯“the worker is worthy of his wages”，其實按照英文的習慣用法，應譯為“a worker is worthy of his wages”）。相對的，無冠詞時，名詞變成非一般性，意即個人化（如「某一位工人」）。一般希臘文冠詞用法，都屬這兩大類的再分類。例如，首語重複的用法(anaphoric)就是(a)用法之

一；而保有冠詞的抽象名詞則屬於(c)的用法。

從上圖，我們很快就發現一些交互的存在關係，圖五就是最佳的說明。



圖五

冠詞用法 1 和無冠詞用法 2 之間，在某種程度上觀念相通；而無冠詞用法 1 和冠詞用法 2，也在某種程度上有相通之處。這一點需要再次提醒解經者，以冠詞存在與否而下的結論必須非常小心。在習慣用法之外，只有多靠上下文和平常掌握希臘文經驗的感覺來作判斷。

當然，文法學家都了解這些；不過，犯錯的解經家之多，實在嚇人。像林斯基在處理希臘文冠詞上，就非常糟糕，他時常以希臘文冠詞存在（或不存在）來建立相對的英文句型，或是在帶有冠詞的名詞上，加上特殊意義（例如，他把有冠詞的 νόμος 解成摩西律法；無冠詞的 νόμος 解成律法主義）¹⁸。

3. 冠詞：夏普定律 (*The article: the Granville Sharp rule*)

一般文法家，對此一定律所下的定義都太過簡化，例如：

夏普定律：假如兩個名詞(substantives)以 *καί* 連接，並且二者皆帶有冠詞，則他們指不同的人或事物……；假如前者有冠詞，而後者無，則兩者指向同一人或事……。當然，此定律也可應用在三個以上的名詞。¹⁹

將夏普定律過度簡化，沒有夏普本人那樣謹慎，是第一種錯謬。事實上，夏普定律相當複雜，無法在本書加以分析討論。最明顯的限制，就是他的定律排除複數名詞(遑論其他限制)。一組以 *καί* 連接的複數名詞，當只有一個冠詞時，不見得一定是指向同一件事，而只是指這組名詞在某方面的功能上成爲一個單獨實體²⁰。

對這一點認識不足，造成一些學者堅持馬太在提到法利賽人和撒都該人時（如太十六 1 和其他地方），只用一個冠詞，因此他們是同一班人。事實上，法利賽人和撒都該人是分屬不同團體的兩種人，但仍可以使用這樣的文法結構。這項錯謬乃是在夏普明文排除的範疇上，還堅稱此一定律適用。因爲許多標準文法

書都犯下這錯誤，導致許多註釋書也跟著解錯，這點是可理解的；但是這絕非夏普之過²¹。

錯謬就發生在過度應用夏普定律。我在其他書中，曾舉出「以彼古羅和斯多亞兩門的學士」（徒十七 18，“the Epicureans and Stoics”）這兩個例子²²，一個冠詞支配兩個名詞的情形。例如 τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων（法利賽人和撒都該人），除了馬太福音之外，僅出現在使徒行傳二十三章 7 節，該處明白顯示這兩種人在教義上不一致；這兩個不同的名詞擺在一起，有它特殊的目的，用意在於表明他們之間發生的爭執。馬太福音十六章 1 節，則強調法利賽人和撒都該人同為公會代表，一同來試探耶穌。馬太福音十六章 6、11~12 節相繼出現的 τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων，並不意謂馬太認為這兩個團體的教訓相同，而是在某一議題上，即對耶穌和祂所帶來的啓示之憎惡上，二者意見一致²³。

相反的，啓示錄二章 26 節的 καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν，在該處並非指兩種人：一種得勝，一種遵守神的道；而只是有點累贅的加重形容遵命的得勝者。這個例子說明：即使經文並非一個冠詞接兩組名詞，而是每個名詞各帶一個冠詞，夏普定律的反面，也不一定成立，不必一定指向兩個不同個體。

4. 冠詞：柯域定律及相關規則 (*The article: the Colwell rule and related matters*)

現在，大家都知道如何分辨約翰福音一章1節「道就是神」(καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)中的主詞與述詞：帶有冠詞的名詞是主詞，即使該字出現在動詞之後；不帶冠詞者則當述語²⁴。不過，這裏更困難的問題在於：不帶冠詞的述語，有沒有什麼文法規則？到底這個名詞是特定還是不定？究竟英文上是「大寫」(God)還是「小寫」(god)的神？

一九三三年，柯域(E. C. Colwell)發表了一篇相當重要的論文，探討此一問題²⁵。他研究特定（「特定」與否由他自定）的名詞述語，在動詞的前或後，帶有冠詞或無冠詞等情況。他發現，假如一個特定名詞，出現在連繫動詞(copula verb)之前，通常不帶冠詞；假如出現在其後，則往往有冠詞。以約翰福音一章1節為例，θεὸς比較可能是特定的真「神」(God)，而非不明確的任何一位「神」(a god)。因為根據柯域的統計，在新約中，當特定名詞述語出現在動詞之前，有百分之八十七不帶冠詞。

柯域的研究結果被普遍引用，但是他的方法論卻有弱點：

……柯域定律或許可以反映一般傾向，但卻

不具絕對性；畢竟他沒有考量關係子句或代名詞，也漏掉很重要的一個類別，就是「修飾性」(qualitative)名詞，如「神就是愛」(ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν)。而且，他自己承認缺乏客觀性：他只討論無冠詞述語中的「特定」名詞，但特定範圍其實很難評估。²⁶

在這些限制之外，柯域定律也很容易被濫用。許多引用柯域定律的人，都以爲他解釋約翰福音一章 1 節所獲得的結論，是檢驗所有出現在連繫動詞前的無冠詞述語爲根據。假如真是如此，那柯域百分之八十七的數據相當驚人。但事實並非如此，柯域宣稱他只檢驗特定無冠詞名詞述語（由他決定「特定」與否）。最近，我的學生愛德華(Ed Dewey)也利用「文法彙編」軟體，取出所有新約希臘文中，出現在連繫動詞 γίνομαι（變成）及 εἰμί（是）之前，不帶冠詞的名詞（包括特定的、不定的、修飾的和代名詞，以及殘餘曖昧的一些字）。他發現特定和不定名詞，大概各佔一半。

換句話說，辯稱在連繫動詞前不帶冠詞的述語，極有可能屬特定名詞的說法，是站不住腳的，是錯謬的。從統計觀點來看，屬不定名詞的可能性也差不多，柯域定律卻未曾提到這點；他只是從「特定」名

詞下手，然後往下研究。然而，柯域的研究還是很有價值，只要有其他經文支持（事實上有），柯域定律仍然可以用來解釋約翰福音一章1節：「道就是神」。另外，麥高錫(McGanhy)發展出一新的規則，使這項結論更加確定²⁷。但是，切記，不要濫用柯域定律。

5. 時態的關係 (*Relationships of tenses*)

這方面所引起的解經和神學錯謬，在於疏忽子句和子句間，因動詞形態所建立的關係。例如，希伯來書三章6節：「我們若將可誇的盼望和膽量堅持到底，便是祂的家了。」和希伯來書三章14節：「我們若將起初確實的信心堅持到底，就在基督裏有分了。」馬學而(I. Howard Marshall)解釋這兩節是同樣的事情，即「信徒作為神家中合法的一分子，條件在於忍耐到底。」²⁸在某種意義上，當然沒錯，但是仔細檢驗希伯來書三章14節的時態，便透露出一項很重要的信息。我們已經成為(γεγόναμεν)——在過去！——與基督有分者，假如我們目前、現在，堅持起初有的信心。所以從這節看來，堅忍到底固然是命令，同時也是過去已經發生之事實的證據。換言之，忍耐到底是一個基督徒——一個與基督有分的人——之所是和所該有的必要表現；假如忍耐到底的特質，顯示我們已經與基督有分，那只是因為與基督有分者，必然會結出堅忍

到底的果實。

潛在的進展

過去數十年，我們在希臘文文法上的進展，實在令人洩氣，部分原因由於古典教育的衰退，部分則緣於大家把興趣擺在別的領域²⁹。當然，還是有許多一流學者貢獻卓著；但有待開拓的領域實在很多。

隨著電腦時代來臨，像我在本章幾次提到的電腦「文法彙編」軟體(GRAMmatical conCORDance)的發明，很可能帶來劃時代的改變，這套軟體是由博耶構思，米勒(Paul Miller)寫成。「文法彙編」是一套電腦讀取系統，包含加註籤條的希臘文新約聖經，和極為複雜的軟體程式，只要一個文法結構的形態和位置能加以界定，使用者便能選取任意長度和任何繁複的文法結構。目前，我正在寫一本參考書，希望將一些電腦找出來的結果以表格列出，提供聖經翻譯者和文法學者作為有用的工具。從今以後，大部分繁瑣辛苦的資料蒐集，可以用幾個按鍵或便捷的工具書來取代；讓學者有更多精力從事資料分析。

例如，最近我下了一些指令，讓電腦取出一切獨立所有分詞片語，然後加以分析。就我所知，沒有人整理過這樣的資料，而且我們還能細分名詞、代名詞，是出現在分詞前還是分詞後、分詞的時態、複合

或不完全變化的獨立所有分詞片語等；另外，我的學生楊尙(Sung Yang)，取出並分析新約希臘文聖經中，動詞是單數而主詞為複合字的所有情況，以嚴謹的歸納研究法，導出一些文法規則。

這些成果，都將在最近發表。本書的目的，不在介紹這些新文法規則。然而，這些科技發展，使得未來希臘文文法的歸納分析，更加完備可行，這樣的研 究，自然有助於降低或暴露文法上的錯謬。

附 註

1. J. Armitage Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (London: Macmillan, 1903).
2. 在這方面有許多作品出爐，我特別推薦 Stanley E. Porter 的 *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood* (New York: Peter Lang, 1989)；Buist Fanning 的 *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon Press, 1990)；Kenneth L. McKay 的 *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach* (New York: Peter Lang, 1994)。這些重要著作，論點並非完全一致，但是在對這項問題深入研究後，他們相同的程度已夠令人矚目。
3. Frank Stagg, "The Abused Aorist," *JBL* 91 (1972): 222~231.
4. K. L. McKay, "Syntax in Exegesis," *TB* 23 (1972): 44~47.
5. Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 37 n. 6.
6. 同上，50n. 3.
7. Heikki Räisänen, "Das 'Gesetz des Glaubens' (Röm. 3:27) und das 'Gesetz des Geistes' (Röm. 8:2)," *NTS* 26 (1980): 101~117, especially 110: "Jedenfalls besagt der Aorist sicher, dass das Ausschliessen ein *einmaliger* Akt war" (emphasis his).為了支持其論點，他還引用 William Sanday and

- Arthur C. Headlam 所著的羅馬書註釋，*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1902), 95. 謝謝提供我此例的 Douglas J. Moo。
8. Charles R. Smith, "Errant Aorist Interpreters," *Grace Theological Journal* 2 (1981): 205~226.
 9. 沒有必要一定是「已經完成」的事件，因為這樣作無疑又引進時間因素。
 10. 本章文末會討論到 GRAMCORD。
 11. 這七處還可進一步劃分成明顯的兩組，發自意志的(volitive)和未來的(futuristic)；但這與我們討論的題目無關。
 12. 請參考 James A. Brooks and Carlton L. Winbery, *Syntax of New Testament Greek* (Washington, D.C.: University Press of America, 1978), 108; 參 A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman, 1934), 924, 940.
 13. Contra James H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, 2 vols. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1908), 1:185.
 14. 例如 Stanley D. Toussaint, "First Corinthians Thirteen and the Tongues Question," *BS* 120 (1963): 311~316; Robert G. Gromacki, *The Modern Tongues Movement* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967), 128~129.
 15. W. Harold Mare, *1 Corinthians*, Frank E. Gaebelein 所編的 *Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 第十冊，283 頁。
 16. James L. Boyer, "Third (and fourth) Class Conditions," *Grace Theological Journal* 4 (1983): 164~175.
 17. Stanley E. Porter, *Verbal Aspect*, 318。
 18. 見 R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians* (Minneapolis: Augsburg, 1937), 對加拉太書中 νόμος 的處理。
 19. Brooks and Winbery, *Syntax of New Testament Greek*, 70.
 20. 參 A. T. Robertson, *Grammar*, 787; Maximilian Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples* (Rome: Iura Editionis et Versionis Resevantur, 1963), sec. 184.
 21. 請參考他的著作之第三版：*Remarks on the Use of the Definite Article in the Greek Text of the New Testament, Containing many New Proofs of the Divinity of Christ, From Passages which are wrongly translated in the Common English Version* (London: Vernor and Hood, et al., 1803).
 22. D. A. Carson, "The Jewish Leaders in Matthew's Gospel: A Reappraisal," *JETS* 25 (1982): 161~174.
 23. 同上，168~169 頁。
 24. 請參考 Murray J. Harris 的傑作，*Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992).
 25. E. C. Colwell, "A Definite Rule of the Use of the Article in the Greek New

- Testament,” *JBL* 52 (1933): 12~21.
26. Nigel Turner, *Syntax*, vol. 3 of James Hope Moulton, *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1963), 184.
27. 請參考 Lane C. McGaughey 卓越的著作 *Toward a Descriptive Analysis of Einai as a Linking Verb in New Testament Greek* (Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature, 1972), SBL Dissertation Series, no. 6 along with the slightly corrective review by E. V. N. Goetchius, *JBL* 92 (1976): 147~149.
28. I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God* (Minneapolis: Bethany, 1969), 140, 152.
29. 參 Lars Rydbeck, “What Happened to New Testament Greek Grammar after Albert Debrunner?” *NTS* 21 (1974-75): 424~427.

第三章

邏輯上的錯謬



爲什麼消防車是紅的？

消防車有四個輪子八個隊員；
四加八等於十二；
十二英吋正好是一把尺(a ruler)；
伊麗莎白女王是統治者(a ruler)；
女王伊麗莎白航行七大洋；
七大洋裏有許多魚(fish)；
魚身上有魚鰭(fins)；
芬蘭人(Finns)討厭蘇聯人；
蘇聯人(Russians)是赤化國家(red)；
而消防車總是急急忙忙(rushin)；
因此消防車是紅的。

我不記得在哪裏學來這首兒歌；但它倒是能充分表達出極端的邏輯錯謬。我們會覺得這首兒歌的論證很荒謬。爲什麼呢？當我們一行行讀下去，甚至在同一行中，就能看出不合常理之處。沒有人能接受這種答案來說明消防車是紅色的。

邏輯的本質和普遍性

在列舉解經上常見的邏輯錯謬之前，我們必須先看看邏輯的本質。首先，雖然冒著過度簡化的危險，我還是區別一下邏輯的四重意義：(1)在理論象徵層面，「邏輯」是一個極廣泛的詞，指一系列不解自明的關係，「以提出證據分析評估的方法，獲致正確結論」¹；(2)在一般非專業性的談話中，「邏輯」是「可行的」、「合理的」等字的相似詞，一個合乎邏輯的計畫，可能是可行的計畫，而不合邏輯的行動，可能是魯莽的行動；(3)「邏輯」有時指形式上的論證：例如，我們說有人正在作「邏輯論證」，但暫先不管他所採取的步驟有無謬誤；(4)「邏輯」在日常語言上，有時指一堆命題，甚至第一印象，而不管合不合第一層「邏輯」定義；例如，我們有時會用「西方式邏輯」、「日本式邏輯」、「市場邏輯」或「生態邏輯」這樣的字眼。在第四種意義上，兩種邏輯之間可能有衝突，如共產主義邏輯和資本主義邏輯，在許多

方面就彼此對立。紀博遜曾指出：奧伯萊(W. F. Albright)嘗試將「原始邏輯」(proto-logical)與人無力掌控的人生經驗、夢境、宗教現象連結，把「經驗邏輯」(empirico-logical)和希伯來聖經，把「形式邏輯」(formal logic)和希臘人的思考方式等，聯想在一起²。

在本章，本來我只對第一種邏輯感興趣，但是因為大家在辯證上，常被這些不同定義攪亂，因此我覺得有必要再細說其間的區別。達罕(John V. Dahms)和賈斯樂(Norman L. Geisler)的筆戰，就在這點上混淆不清³。比方說，達罕曾講：「美感和此議題無關，惟有當邏輯指出經驗和想法不相容時，美感才能判定二者是否相容。」⁴ 假如達罕指的「邏輯」是上述第一種，那麼他講的話就極其荒唐。既然第一種意義的邏輯指出資料不相容，那麼全世界的美感都無法判定二者實際上相容。但是，假如達罕採用的是第三種「邏輯」意義，也就是提出邏輯範疇規範的論證，而該邏輯範疇可能因為程序不當、證據不足而帶有錯謬，那麼我們可以根據「這一項邏輯論證」評定該資料不合邏輯，而它在第一種邏輯意義上，仍舊合乎邏輯。美感或許能幫助我們懷疑第一種邏輯的資料，事實上合乎邏輯，即使第三種邏輯能證明其不合邏輯。但是，達罕一再混淆這兩種「邏輯」。我在別處也曾指出羅傑斯(Jack B. Rogers)和麥金(Donald McKim)犯了同樣

錯誤：他們說加爾文使信心和（第一種）邏輯陷入對立⁵，事實上加爾文並未如此，加爾文乃是將信心和某一特殊邏輯論點（第三種）對立，藉此指出錯謬。

這個要點在於認識邏輯的第一定義具普遍性，不能像駁斥亞里斯多德特有的辯證理論般加以推翻。尤有甚者，在任何學識或議題的傳遞為可能的情況下，邏輯是必須加以運用的一連串關係（經亞里斯多德和其他人仔細規範的）。即使是喜愛以圖像來溝通的人士，也是如此運用邏輯；而一個神學上的辯證高手也必須承認，他那看似矛盾的理論，若不是合乎邏輯，就是胡說八道。因此，舉例來說，當神學家嘗試解釋耶穌又是神、又是人的真理時，總會遇上一大堆難題，但是即使他不能提出所有神人二性的徹底解釋，他的理論卻不能不合邏輯。簡單的第一重邏輯定義，是一切相關知識和一切理性溝通的基礎。而邏輯上的基本「定理」，例如矛盾律和排中律，也都是普遍性真理。（譯註：矛盾律指任何一個述句，不能同時為真又為假，即不能自相矛盾，因此又稱為非矛盾律；排中律指每一述句，必須為真或為假。）

現在我們可以比較清楚地來討論邏輯上的錯謬。在各項標題下，可能提到多種錯謬，不過我們的討論以邏輯上的錯謬為主。有些例子雖然歸屬相同性質的邏輯錯謬，但因為應用有別，就分列在不同標題之下。

邏輯錯謬選列

1. 錯誤的選項：不當地訴諸排中律 (*False disjunctions: an improper appeal to the law of the excluded middle*)

我們在第一章的錯謬 11，已經討論過語意上不當的分離；但邏輯上的錯誤選項——錯誤的「非彼即此」選擇，事實上可能是互補作用——在解經上更常見，而且對正意解經極具殺傷力。例如，葛約翰(John D. Grassmick)在列舉解經方法時，首先就提到寓意法(allegorical method)⁶；並且引用莫理斯將啓示錄七章裏的十四萬四千解作基督教會為例⁷。葛約翰繼續列舉其他解經法，最後才提出自己的「文法—歷史—前後文」(the grammatical-historical-contextual)的解經法⁸。姑且不論他將莫理斯定位在「寓意解經」有多不恰當，但葛約翰的寫法令人產生一種印象：莫理斯和他自己的解經法是完全排斥的。事實上，不管我們是否能接受莫理斯的解釋，但他獲致結論的每一步驟，都合乎葛約翰的詮釋法則。我們應該判定，十四萬四千這個數目，出現在這樣一本末世性預言的書（雙方都同意此點），是否為一有意設計的象徵符號？事實上，莫理斯提出，在啓示錄七章的十二支派中，每一支派擁有一萬二千人為一個預表符號，在釋經學上，和葛約翰在其他經文應用的預表法並無兩樣；我們應

當探討的是莫理斯的象徵解法，是否具備充足理由。然而，葛約翰沒有這樣作，因而陷入邏輯上的錯誤選項，輕率地將莫理斯歸入「寓意解經」的代表。

再看海爾德(H. J. Held)論證馬太承襲馬可時，發現馬太所記錄的神蹟都較短，而其所保留的神學意義則較完整，於是他下結論：「神蹟本身並不重要，重要的是所傳達的信息。」⁹注意這「不是……而是」的選項句法。我們不禁要問，是否有哪一位福音書作者，單對神蹟感興趣？如果馬太只是將重心稍微轉移，我們為何非要用「非彼即此」的選項來描述，並且否定神蹟的重要性？

當然，有些形式選項只是文體格式，不應該真的照「非彼即此」的意義來解釋。希伯來詩有許多這類修辭技巧，新約也有一些¹⁰。「我喜愛憐恤，不喜愛祭祀」（何六 6），就形式而言屬選項句；但實際上，這是一種特意加強語氣的修辭技巧，提醒人們如何能一方面獻祭，一方面卻毫無憐憫地以憎恨、苦毒和敵意對待他人。憐恤自然比獻祭更為重要，但是先知絕不是因此要廢除祭祀禮儀。同樣，我們或許也應當考慮，近代學者在使用「非彼即此」的句法時，是否也是運用了修辭技巧？不過，往往在仔細解讀他們的作品之後，這點期待也落空了。

假設性選項和非形式選項最難區分，當然就更危

險。看看賀治(Zane C. Hodges)論信心和行爲的這段話：

將白白恩典和作門徒的代價混為一談，這是解經上相當嚴重的錯誤。「願意的都可以白白取生命的水喝」（啟二十二 17），很清楚是無條件的恩惠；「人到我這裏來，若不……就不能作我的門徒」（路十四 26），也很清楚地表明有條件的關係。不認識這簡單分別，就會引來解經上極大的混淆和錯誤。¹¹

不僅在這一段，事實上在整本書裏，賀治的前提是假設恩典和代價二者相互排斥，沒有交集。他不曾想過這種可能性（依我看，絕對可能）：在屬靈事物上，恩典和代價未必是完全不相容，應當視其關係、目的、功能而定。賀治這樣粗糙的絕對二分法，依我看，不只證明他的立論錯誤——賀治認為聖經教導：一個永遠得救的人，可能在他（她）的生命上看不出一點證據——而且會引來一連串極其嚴重的解經和歷史判斷難題。

2. 疏於辨識二者間的區別 (*Failure to recognize distinctions*)

這項錯謬辯證說，因為甲乙在某些方面很相似，因此二者在所有層面都近似。史坦麥茲(David C.

Steinmetz)最近寫的文章裏，就有最佳的例子：

禁止婦女講道、教導和領受聖餐，只有一種可能性，就是除非我們能在聖經裏找到經文說，在基督裏男女有別（和保羅唱反調），並且在末日，作兒子的要說預言，作女兒的要閉口不言（和彼得唱反調）。婦女也是君尊的祭司，否則，她們連教會肢體都不是。¹²

史坦麥茲是一流的歷史學家兼作家；但是這幾行詭辯，實在不能證明他的看法。當然，聖經明文教導在基督裏不再有男女分別（加三 28）；但是，聖經豈是說，男女從此在每一方面都相同？男人也要輪流懷孕嗎？加拉太書三章 28 節的前後文，講的是稱義，在神面前，男女是合一的：沒有一方優於另一方，都是因著恩、藉著信得救。然而，從其他經文（林前十四 33~36；提前二 11~15）看來，保羅似乎對教會中的男女角色有不同的看法。即使有人最終能證明這兩段經文，不應如此解釋，我們仍然必須拒絕史坦麥茲的方法論，因為男女在某些點上相似，就說他們所有方面都相同，實在站不住腳。

史坦麥茲提出另一段類似經文。根據路加記載，彼得曾經引用約珥書說男女都要說預言（徒二 17），

而且新約聖經也記載婦女說預言（徒二十一 9；林前十一 2~16）的事；但另一方面，彼得也提到婦女是較軟弱的器皿（彼前三 7）。不管這是指女人的體力，還是別的，總是說到男女有別。因此，我們可以下結論說，新約中有證據顯示男女都享有說預言的恩賜，但在教會認可的教導上，只有在男人同意下，女人才可以教導男人¹³。史坦麥茲所提的「君尊的祭司」的情形也類似，這是男女在服事角色上的大原則。至於史坦麥茲的論證法，不過是解經上司空見慣的錯謬。

3. 訴諸篩選過的證據 (*Appeal to selective evidence*)

從另一個角度來看，史坦麥茲的論證不只疏於辨識二者間的區別，並且因選擇性地解讀證據，而排除了其他相關證據。這一點在字義研究時已提過（第一章錯謬 10），不過它的應用範圍相當廣。一般而言，愈複雜、愈情緒化的議題，就愈容易犯這種錯誤——選擇一部分證據，並過早下結論，形成一個不具多少實質的框框，而將其他的證據過濾掉。這是相當偏頗的作法。在解經上，我們實在需要看重真實過於投機取巧。我敢說，在使基督徒分裂的基本議題上（例如：神的主權和人的責任間的調和），假如基督徒領袖有意在這方面改進，定能有讓人滿意的長足進展（當然，我假設大家「有意」改進，這很可能是我一

廂情願的看法，甚至是一種妄想)。

讓我舉一個較簡單的例子。一些極端保守派引用哥林多前書十四章 33~36 節，辯稱女人在教會裏應當靜默，不能大聲禱告、作見證或講道。當然，我們承認這段經文單獨看時可以這樣解，但如此一來，就無可避免地和保羅在同卷書稍早的教導起衝突，在那裏他允許女人禱告並說預言（林前十一 2~15）。因此，訴諸哥林多前書十四章 33~36 節，要求女人絕對靜默，就是犯了選擇部分證據的錯謬。

4. 不當的三段論法 (*Improperly handled syllogisms*)

關於本項，我可以輕易舉出幾十個犯了基本論證錯誤的例子。這些論證乍看似乎不錯，但是只要稍加推敲，就會發覺其中一無是處。

《三一期刊》(*Trinity Journal*)最近有幾篇討論提摩太前書二章 11~15 節的文章¹⁴，其中穆爾(Douglas J. Moo)以三段論的方式回應彭巴頓(Philip B. Payne)的批評，穆爾試著用此方法來說明兩人中間不同的觀點。我們只需要看一處例子即可。

彭巴頓以提摩太前書三章 11 節提到女執事，以及使徒行傳六章 1~6 節有兩位執事，公開教導並為信徒施洗的理由，「推論此等活動也應是女執事的工作之一。」當然，彭巴頓並非以三段論來說明他的觀點；

然而，他的論點可以下述三段論表達：

徒六 1~6 的七位弟兄是執事。（事實上這項前提不一定成立）

徒六 1~6 的一些弟兄公開教導並施洗。

因此所有執事，包括女執事在內，大概都能公開教導並施洗。

在解經上，即使我們同意使徒行傳六章 1~6 節裏的七個人都是執事（聖經並未提及），但這項論證仍無法成立，不論我們是否同意女人可否公開教導和施洗，因為小前提錯誤地假設七人中的兩人能公開教導，是基於他們具有執事的身分。在新約裡，教導往往和長老／牧師／監督等角色密切相關，這點雖是可爭議的；但絕不會和女執事的角色密切關聯。在長老之外，也有許多公開教導的例子，這點是肯定的；但是只因有些執事公開教導，不足以保證任何男女執事都有教導權柄。

在各式各樣錯誤的三段論中，最常見的大概是下面這則：

所有真正的基督徒愛他們的仇敵。

周瑪莉愛她的仇敵。

因此周瑪莉是基督徒。

這很像下面這則有名的誤導：

所有的狗都是動物。

貓是一種動物。

因此貓是狗。

正常人都不會接受後面這三段論邏輯，但是卻有不少人很認真地，一再堅持前三段論的看法。這一三段論只有在大前提修正成：「所有真正的基督徒，並且惟有真正的基督徒愛他們的仇敵。」在這條件之下，假如「周瑪莉愛她的仇敵，」那她必然是基督徒¹⁵。

讓我們用符號來說明此例。假如

A=真正的基督徒

B=那些愛仇敵的人

C=周瑪莉

那麼很清楚 A 是 B 的一部分，C 也是 B 的一部分，很明顯無法導出 C 是 A 的一部分。但是假如(依照調整過的三段論格式)A=B，亦即所有真正的基督徒，並且只有真正的基督徒能愛他們的仇敵，那麼假如 C 是 B 的

一部分，C 也當然是 A 的一部分。

這樣的認識具有重大實質意義。現在，讓我們來檢驗桑德思的論點¹⁶。他辯說：在那些自覺是相信耶穌的人之外，也有些人是得救的。他檢視羅馬書十章 9~10 節，那裡保羅宣稱凡是口裡承認、心裡相信「耶穌是主」的就必得救：「因為人心裡相信，就可以稱義。口裡承認，就可以得救。」然而，桑德思加以區分：「羅馬書十章 9~10 節很清楚地表示，只要承認耶穌是主，並且心裡信神叫他從死裡復活，就必得救。但經文卻沒有明說，若沒有履行這樣的條件就會沉淪。保羅無意說明，一個人到底要懂多少才能得救。」¹⁷ 他辯稱，這是邏輯問題。保羅的論點「在邏輯上很像」是條件句：「如果下雨，人行道就會濕。」假如條件子句為真，歸結子句就成立：如果下雨，人行道就會濕。如果你信，就能得救。但是，這並不意味如果你將條件句否定掉，歸結子句的反面就真。如果天沒有下雨，行人道也未必就是乾的，因為可能有其他因素，像灑水系統，也會使人行道變濕。同樣地，假如你口裡沒有承認耶穌是主，並且心裡也不相信神叫他從死裡復活，這也不見得就能下結論說你不得救。

以三段論來說，以上桑德思的論點可以好幾種不同方式呈現。例如：

假如下雨，人行道就會濕。

人行道是濕的。

因此下過雨了。

或者，下例更佳：

假如下雨，人行道就會濕。

天沒有下雨。

因此人行道沒有濕。

這兩段論證顯然都無效¹⁸。同理，依照桑德思的論點，他認為羅馬書十章 9 節不能用來支持下列論證：

凡是口裡承認並且心裡相信就能得救。

周瑪莉是得救的。

因此周瑪莉必然口裡承認並且心裡相信。

或者，下例更佳：

凡是口裡承認並且心裡相信就能得救。

周瑪莉口裡不承認並且心裡也不相信。

因此周瑪莉不能得救。

桑德思的論點，乍看之下似乎無懈可擊，其實不然。回到我那 A, B, C 的例子，當 A 不等於 B 時，桑德思的論點才能成立。但是如果有充分理由支持 A=B，那他的觀點就站不住腳。假如一切口裡承認並且心裡相信就能得救，並且只有口裡承認並且心裡相信才能得救，那麼如果周瑪莉心裡不信，當然不得救。除非桑德思能證明 A 不等於 B，他的觀點才能成立——而這點，正是他最終想要證明的論點。我同意羅馬書十章 9~10 節本身，並不能證明 A=B，但是保羅在羅馬書的論點正支持此一看法，這樣，桑德思對羅馬書十章 9~10 節的解釋，充其量是誤導人的¹⁹。

下面讓我們再看一例，這是一個有效的三段論，然而結論不真，因為至少有一個前提不成立。讓我們看激進多元論者巴爾薩(Hans Urs von Balthasar)的論證：

從與基督聯合成一體的優勢來看，我們所得的自由是何等大！「萬有全是你們的」，或世界、或生、或死、或現今的事、或將來的事，假如「你們是屬基督的」，因為「基督是屬神的」(林前三 21~23)。整扇門在這個樞紐上開啟；世上和歷史上一切多元形式，包括死亡和未來，都通達基督徒的思想和行動，只要一個

人藉著基督順服神。²⁰

其他還有很多都不必說了，總之，最後他大聲疾呼宗教上的激進多元論。讓我們以三段論來表明會更清楚一點：

保羅說：「萬有全是你們的」，「你們是屬基督的」，「基督是屬神的」。

「萬有」包羅萬象毫無例外。

因此一切宗教必然都屬於神。

姑且不論巴爾薩疏於區別：神在照管上的所有權和救贖上的所有權；這裡的三段論證雖然有效，但是小前提不真。巴爾薩完全誤解了保羅的話，脫離哥林多前書三章結尾那一段文字的語境。我在別的書上，花了很多篇幅討論這段經文，這裡就不再贅述，因為本書的目的旨在暴露錯謬，而非一一提出另外合理的詮釋²¹。

其他還有許多例子，像是約翰福音三章 11~21 節。長久以來一直有人爭辯：到底耶穌的話在哪裏結束，福音書作者自己的話又從哪裏開始？林斯基試著從文法來解決這項難題：他認為 16~17 節是耶穌所言，因這兩節都以「因為」(γάρ)這字和前面連結²²。

他的論證可以用下述三段論來論述：

連接詞 γάρ 的功能在連接上下文。

約三 16 以 γάρ 起始。

因此，約三 16 和前面一節相連。

同樣，這兒的論證形式雖然正確，卻不足以證明林斯基的論點，因為他不只需要證明 γάρ 有連接上下文的功能，他還需要證明這個連接詞，不能拿來連接約翰自己的結論和上面耶穌的言論。說實在，我並不知道引號該在哪裏結束，不過我可以確定林斯基並沒有解決這項難題。

前面，我提過賀治的一本書，在書裏他辯稱約翰一書三章 6、9 節，不能以「時態」來解決難題；亦即，我們不能說基督徒不會犯持續性的罪(continual sin)，因為這樣會削弱這兩節所要表達的意義²³。我同意單靠現在式本身，不能解決問題；但是賀治的論證法站不住腳。比方說，他辯稱大多數基督徒都不會強調約翰福音十四章 6 節現在時態的連續性，而解釋說：

「沒有人能一直來到父面前，除非藉著我」，好像人偶爾可以不藉著耶穌進到神面前。當然，沒有人會這樣解釋約翰福音十四章 6 節；然而，他這樣作，等於是挑釁他的對手使用下述三段論的論證：

現在式直說句定動詞總是具有持續意義。

約壹三 6、9 的動詞屬現在式直說句定動詞。

因此，約壹三 6、9 具持續意義。

要推翻上述論證很容易，只要舉一個反證就行了；將大前提推翻，三段論證就失去效力。一個解經生手可能會這樣寫作，而給予賀治派一個可乘之機，但是稍微有點經驗的人就會懂得：現在式直說句有時具有持續性，而從上下文判斷，該動詞在這裏作持續動作解，最為合適（我個人認為這見解是正確的，不過單靠這項理由來解釋這段經文，理由還不夠充分）。但如此一來，賀治的論述就勢必改寫成：

現在式直說句定動詞，有時並不具有持續意義。

約壹三 6、9 的動詞屬現在式直說句定動詞。

因此，約壹三 6、9 不具有持續意義。

明眼人一眼就可看出這項論證不對，因為這項論證的大前提不具普遍性。賀治必須證明現在時態從來就不具持續性，他的三段論述才能成立。當然，這不是賀治提出的惟一理由，只是很明顯地，這些理由經不起仔細檢驗。他所犯的其實不只是邏輯上的錯謬，還包括錯誤的方法論，如同我在第二章提到史密斯在語言

和語句結構上所犯的錯誤一般²⁴。

上述的討論其實就是充分必要條件的區別，這個問題具有多重面貌²⁵，特別在教義的規範上極其重要。例如，在對抗雛形的諾斯底異端——「耶穌是成了肉身來的基督」這一教義，就是必要而又充分的測試條件（見約壹二 22，四 2）；但在其他地方，這可能只是必要而非充分條件。同理，宣告「耶穌是主」（林前十二 3），在對抗那些有許多主子的多神教和哲學系統，可能是必要且充分的，但是用來對抗約翰那時雛形的諾斯底派卻不大管用，頂多只是必要而非充分條件。在規範教義時，需要注意這一點，不然教條很容易淪為口號。

5. 反面推論 (*Negative inferences*)

如前所述，負面推論是一種不當的三段論證，此等錯誤相當普遍，所以需要另起一段詳加說明。一項命題為真，並不等於這項命題的反面也為真。反面推論可能成立，但卻不可假設其必然如此。這點可以用三段論輕易說明。

參考下面兩個例子：

一切正統猶太信徒都相信摩西。

史密斯不是正統猶太信徒。

所以史密斯不相信摩西。

這很明顯不成立，因為結論是根據大前提的反面推論。史密斯先生可能是一個相信摩西的非正統猶太信徒；或是相信摩西的外邦人。

再看第二個例子：

一切在耶穌裏有信心者都得救。

瓊斯先生不具有在耶穌裏的信心。

所以瓊斯先生不得救。

從新約神學觀點而言，這項結論很正確；但這一段三段論卻不成立。這是以不當推論，來達到正確結論。假如我們將大前提「一切在耶穌裏有信心者都得救」改成「只有在耶穌裏有信心者才能得救」，那麼，這三段論才有效。

哥林多後書十三章 5 節，保羅寫道：「你們總要自己省察有信心沒有，也要自己試驗，豈不知你們若不是可棄絕的，就有耶穌基督在你們心裏嗎？」加爾文認為保羅的意思是「那些懷疑自己是否屬乎基督，並祂身體的，都是滅亡的」²⁶——巴瑞特(C. K. Barrett)批評「加爾文的論點難以成立」²⁷。加爾文的論證似乎可寫成：

那些有把握基督在自己心裏的都能得救。

有些哥林多信徒或其他人對這點有懷疑（也就是沒有把握）。

因此那些哥林多信徒和其他這樣的人都是滅亡的。

我個人絕對不相信大前提的陳述代表經文本意；即使我們同意這是保羅原意，這項結論也不能成立，因為它屬負面推論。這項結論反映出改革宗的立場，他們認為得救的信心，必須是對救恩有確據的信心；然而，這是否就是保羅在這段經文的觀點，實在很難說。

6. 世界觀的混淆 (*World-view confusion*)

我們常以自己的經驗和對事情的解釋，作為解經準則，但事實上，一旦深入探索，可能發現兩者間存在著極大差距，因此經文在不同的適用範圍，有必要應用排中律。塞爾(James W. Sire)就曾針對那些浸淫在東方神祕宗教的人士，舉出許多例子，他們完全誤會經文本意，乃至錯解²⁸。例如：「清心的人有福了，因為他們必得見神。」（太五 8）薩瓦米(Swami Sat-chitananda)解釋成「那些潔淨自己良心的人有福了，他們將看見自己如同神。」薩瓦米不僅不當地引進反身

詞，而且把自己汎神論的思想編入經文裏，這樣不只讓神喪失位格，也刪除了神人之間本體上的區別²⁹。

這個案例可能相當極端，不過我們福音派學者也常陷入類似的錯誤。例如，聖經教導我們應當背起自己的十字架來跟隨主耶穌基督，我們往往把自己的經驗讀進經文，「十字架」就變成是風濕症、個人挫折，甚至一個荒謬的笑話（求主赦免！）。我們實在太輕看十字架，對自己太過寬容。對第一世紀的讀者而言，那背起十字架的，不只被定死罪，而且是極盡羞辱、痛苦的不名譽死法，羅馬人用來刑罰非羅馬公民的罪犯人渣。假如耶穌要我們背起自己的十字架來跟隨祂，祂所指的死不是「向自己死」，也不是所謂能去除「老我」的速成信心法，而是忍受痛苦、羞辱的死亡，因為耶穌曾親自走過這條道路。

這項錯謬很清楚地提醒我們，解經者有必要保持適當離距（在本書緒論部分我已提過），除非我們認清自己和經文間的「離距」，否則我們很容易忽略二者之間角度、字彙和興趣的不同；不知不覺就把自己的心理包袱讀進經文，也不想一想這樣是否合理。惟有充分區分經文本身所言和自己對同樣議題的看法，我們才有資格來解釋這段經文。疏於認識自己心態的本質和範圍，就會犯下費雪所稱的培根錯謬(Baconian fallacy)：

培根錯謬認為，一個歷史家若是不借助預設的問題、假設、主意、假定、理論、範例、基本條件、成見，或任何一般性前提，他就好像在歷史的黑森林中摸索，收集一點一滴的果子、莓子，直到足夠敘述一條一般性的事實，然後再從許多一般性事實中，導出整體事實。這有雙重缺失，因為這樣作無異是要歷史家用極不實際的方法，去找尋一個不可能的對象。³⁰

這並不是說真知識不可得。相反的，培根錯謬認為假如我們漠視自己的假設、問題、興趣和成見，那麼真知識就遙不可及；但是，如果我們承認這些事實存在，並在解經的時候考慮它們的影響，就比較能夠避免把聖經作者的世界觀和自己的相混淆。

7. 誤導人的提問 (*Fallacies of question-framing*)

這一條可以歸類在前項錯謬。像是「你現在還常常打你太太嗎？」這樣的一個問題，總會引來一陣好笑，因為這個問題使被問者陷入窘境。假如被問者從不曾打過妻子，那麼問他是否還打太太，極不恰當。發問者將自己的前提假設強加在被問者身上。

費雪舉出幾個歷史研究案例：「為什麼美國人的畜奴制度全世界最糟？」（對一個未經證明的前提發

出程度上的質問)；或是「南北戰爭後的重建是極其嚴厲，還是出人意表地寬大？」(將二者歸為非彼即此的兩部分，事實上可能有的地方很嚴苛，有的地方很寬大，有的地方介乎二者之間)³¹。

用費雪自己的話說明則是：

「排中律」在形式邏輯上是必須嚴格遵守的定理，但是在歷史應用上，就如同收文明細表一般複雜。二分法常被誤用在問句上，我們常把一個問題分為其實並不互相排斥，或不夠徹底涵蓋問題的兩個部分。很不幸，很多歷史學家在這上面犯錯。³²

不過當我們這些神學家自以為感謝神、慶幸自己不像歷史學家，實在是缺乏自知之明，其實我們也常陷入這種不當提問的錯誤。我們大概不會用這種書名：「拿破崙——是啓蒙政治家，還是早期的法西斯？」但是，我們卻有這樣的書名：「保羅——自由思想家還是律法主義者？」³³多少福音派神學家(特別是北美)，消耗許多精力在帖撒羅尼迦前書四章13~18節，探討這段經文是否教導或假設災前或災後被提？事實上，從表面看來，保羅那一大段教導和此問題無關。或者再看看下面這則排斥性選項：「耶穌

是死於靈裏極大的痛苦，還是因身體上的血耗盡？」

8. 不當地混淆真實性和準確性 (*Unwarranted confusion of truth and precision*)

經文的真實性有時因表達不夠準確而打折扣；但是，將二者混淆，或認為後者是前者的必要條件，卻是一種謬誤。

顧韋恩(Wayne A. Grudem)對這項議題，寫得相當不錯³⁴。他舉下面三個句子來說明：

- a. 我家離辦公室不遠。
- b. 我家離辦公室大約一哩半。
- c. 我家離辦公室有 1.6 哩。

上述每一項陳述都真，但是準確度不一樣。還有許多例子，像是：四捨五入法、自然現象對現實世界的描繪（例如：太陽升起）、報導文學的本質等。這些例子的真實性，並不受準確或不準確的程度影響，也不是必要條件。當然，若文章裏明文嚴格要求更高的準確度，又另當別論。

9. 純情緒性的訴求 (*Purely emotive appeals*)

情感本身並沒有什麼不好。事實上，在傳講天堂

地獄、稱義定罪、罪的赦免或刑罰時，不帶一點情感幾乎是不可思議的。但是，訴諸情緒有時會蒙蔽議題，或遮掩了理性論證的缺失。訴諸事實的情感具有說服力和誠意，但是以情感訴求來取代事實，則一無可取（雖然很不幸地總能騙些人）。這項錯謬就是以爲情感能取代理性，或是具有邏輯說服力。

議題愈爭議，往往就愈容易以不當的情感訴求，或挖苦的方式呈現。史坦麥茲這樣寫道：「真實服事的檢驗，不是性別而是呼召。」；「教會被召是爲辨別諸靈，不是區分性別。」³⁵ 這句話有點俏皮、充滿感性，還帶一點諷刺；但作爲理性辯證卻毫無意義，除非作者在前面已先證明「辨別諸靈」（約壹四）和決定一般服事資格有關（事實上無關），而且包括反對「性別區分」（否則二者可能是互補，而非正好相反）。但是這句話如此充滿感情，大多數聽衆可能無法一下識破其論證疏漏，而種下深遠的錯誤果效。

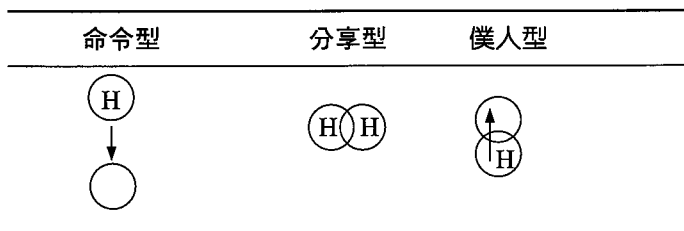
有時候濫用情感訴求，是以較溫和的形式出現，特別是當一個作者回應另一位作者的時候，像：「真叫人吃驚，史密斯教授竟然沒有考量……」當然，史密斯教授有或沒有考量某一點，有時的確叫人大感震驚。例如，假如史密斯教授宣稱，這是某字在新約正典中的所有用法，然而實際上卻漏了好幾條重要之例，這樣的遺漏的確令人震驚。但假如他並未宣稱這

是完整的表列，指出這樣的遺漏叫人吃驚或意外，實在是不當的批判。

我不敢說自己在這方面是不是夠謹慎；總之，我需要提醒自己更加小心。然而，我也是這類言詞的受害者。舉例來說，在一篇評論「葡萄園運動」的文章中，我提出幾點相當溫和的批評，指出在新約裡，神蹟有時具有正面或反面的聯想³⁶。我所敬重的同事顧韋恩在我所舉的例證中挑毛病：「叫人吃驚的，他（卡森）竟沒有提到上述那些正面經文。」³⁷但是，這樣說有偏差：一方面我無意提供詳盡的例子，另一方面更沒有作過這樣的暗示。「叫人吃驚」的評語純屬情緒性的訴求。

訴諸情感的論證也可以延伸到資料的呈現。讓我們看看賴樂仁「丈夫作頭的角色模式」一圖（圖六）。即使快速瀏覽，讀者也能輕易看出賴樂仁將資料刻意安排，一切結果都指向他所要的方向——「僕人」模式正印證他所要解釋的經文（真是巧啊！）。但是，我來個東施效顰，即使導出完全不同的結論（圖七），卻同樣站得住腳。我的圖表，雖然極其荒謬，論證觀點卻一如賴樂仁。事實上，我無意深入探討這些論證觀點，因為賴樂仁在這裏的解經，充滿誤導人的提問、世界觀的混淆，以及訴諸情緒、情感等諸多錯謬³⁸。

圖六 丈夫作頭的角色模式






作丈夫的若將自己作頭
的角色定位在這個模式
他將傾向

重大決策自行作主	決策由雙方各負一半責任	採納眾意而非權威式或妥協式的決定
若有反對意見只稍作溝通	會有較多溝通並分享	主動尋求更多了解妻子的想法、感覺和需要
視作頭為威權表徵自認有權要求順服	以妥協作為解決分歧之道	鼓勵妻子發展潛力並運用其才幹
在家庭和社會都扮演老式的男女角色	重親情過於「妻子」的角色表現	較看重個人成長及學習勝於所作之工並角色定位
清楚劃分家中「女人的事」及「男人的事」	顧慮到妻子的感覺和想法	視與妻子和家人相處為第一優先
不希望妻子出外工作	對妻子外出工作不會感覺威脅	

堅決反對 ERA

☆取自 Lawrence O. Richards, *A Theology of Church Leadership*, 26.
Copyright 1980 by Lawrence O. Richards. 經 Zondervan Publishing House 同意使用。

圖七 丈夫作頭的角色模式

命令型	分享型	僕人型
		
<p>作丈夫的若將自己作頭的角色定位在這個模式他將傾向</p>		
<p>展現負責任的領導決策地位</p> <p>負責掌控自己的情感並試圖了解別人的感情</p> <p>負起聖經賦予他作頭的責任並尋求釋出權利，因為他體認到惟有減輕妻子不該背負的擔子，妻子才能展現所有潛力</p> <p>堅定維護傳統男性／女性在家庭和社會中的角色</p> <p>傾聽妻子的意見和感覺，懇求一切意見好作出有益家人的決策，因為他必須向神負責</p> <p>鼓勵妻子全力發展潛能，同時並不須廢除聖經對男女角色的區隔定位</p> <p>堅決反對女權機構，假如他們的立場傷害到基督教真理和順服，但也同樣堅決主張公義的原則，如男女同工同酬</p>	<p>無法自己作主，傾向劃分責任或責怪對方</p> <p>把感情掛在臉上，也要求妻子照他學樣</p> <p>視妥協（通常不合乎聖經教導）為解決問題的最好方法</p> <p>重「親情」或「分享」過於聖經上賦予之責任</p> <p>傾聽並考慮妻子的感覺和意見，但是最後卻作不了決定</p> <p>堅持分享原則，即使三個小孩還小，也要妻子出去賺錢</p> <p>不假思索就支持 ERA</p>	<p>寄生蟲般地服事人，拿不定主意</p> <p>以發洩感情作為要脅</p> <p>事必躬親，但往往力不從心，強制妻子，使她無法發揮潛能，強迫她行使他已失去的領導地位</p> <p>陶醉在自我成長中，重視酒肉朋友對他的接納，勝過對聖經的順服</p> <p>苦苦回應妻子的意見和感覺，卻絲毫不能給她安全感</p> <p>堅持作家庭主夫</p> <p>自己待在家裏服事家人，樂意讓妻子去從軍</p>

10. 不當地歸納和特殊化 (*Unwarranted generalization and overspecification*)

將特例一般化，往往是爲了讓經文符合自己的解釋，或者運用經文超過其本意。

錯誤的歸納，在陳大雷(Walter J. Chantry)所著的小書《今日福音》(*Today's Gospel*)上，有很好的例證³⁹。其實我相當同意陳大雷的論點，就是大部分福音派都疏於先建立需要在哪裡，就急於說明恩典的每一層面。然而，陳大雷的論點，單單立基在他對馬可福音十章 17~27 節的闡釋。他勸我們大家應該「仔細看看偉大的福音使者」並「注意祂所使用的方法」⁴⁰。陳大雷的建議雖好，但是他沒有對爲何選擇這段經文，解釋或建立任何理論基礎。他的論點幾乎要求耶穌（以及我們），以對待少年財主的方式，來對付每個罪人。但是耶穌在地上宣教的最顯著特點，就是叫人驚奇祂的彈性並機動性。當然，這其中時常有共同要素；但實際上，耶穌對待尼哥底母的方式，不同於祂對待少年財主的方式，而祂對撒瑪利亞婦人的方式，又不同於前面二人。

另一處例子，來自克拉克(Stephen B. Clark)極具權威性的研究。爲了反駁女權擴張論者以加拉太書三章 28 節，作爲支持男女角色在基督裏沒有分別，克拉克提出另外幾組類比——畜奴／釋奴、猶太人／外邦

人——在基督裏既未遭廢除，那麼男／女也應有所分別。在猶太人／外邦人的議題上，克拉克指出，早期許多猶太裔基督徒仍繼續遵守摩西律法，他說：「事實上，保羅很可能贊成這樣的原則，即一個人如果受過割禮，他就應該遵守五經律法（加五 3；林前七 18）。」⁴¹克拉克這個概括性結論很可議，他僅僅根據保羅的兩節經文，就嘗試為一個極端複雜的問題建立答案，實在有不當概括之嫌。事實上，克拉克似乎對自己所引用的經文也不甚了解。保羅在加拉太書五章 3 節，應該是對那些受割體的外邦人說話，而不是在討論一個從小就受割體的猶太人，在成為基督徒後，是否應繼續遵守所有摩西書上的律例。而哥林多前書七章 18 節，保羅的觀點很清楚地指出一般性原則，就是一個人成為基督徒，並沒有必要改變其身分地位。一個奴隸，並不因為信主就有權利脫離奴隸身分（七 21），雖然保羅緊接著說：「若能以自由，就求自由更好。」保羅不可能要求猶太信徒必須遵守一切律法，因為在克拉克所引用的後一節經文中，保羅寫道：「受割禮算不得甚麼，不受割體也算不得甚麼。」（七 19）這絕非律法上的話！即使克拉克對這兩節經文的領受很正確，但他對於自己所提出的，猶太基督徒應該繼續遵守律法的這項廣泛結論，並未提出充分理由，因為他只引用兩節經文，而忽略其他許

多相關經文。綜合所有經文，他的結論顯然應該修正。讓我舉一處例子，保羅在哥林多前書九章 19~23 節說：他向猶太人，他就準備守律法；向著外邦人，他就作沒有律法的人。保羅能這樣說，因為他是站在一個基督徒的特殊地位上說此話，如果保羅深信猶太基督徒必須信守一切五經律例，而他本人也正是道地的猶太人，他就不可能說出上面那段話⁴²。

錯誤的歸納也一度出現在對手回應我針對神蹟議題的論述。在我上面提及的那篇文章中，我證明新約裡有許多迷惑人的神蹟，卻被很多「葡萄園」領袖，不假思索地運用。耶穌甚且提到在末日有「許多人」抗議，說他們曾奉耶穌的名趕鬼，並奉祂的名行神蹟，但耶穌卻要將祂們從祂面前趕逐，宣稱祂不認識這些「作惡之人」(太七 21~23)。的確，耶穌在別處曾警告會有假基督和假先知起來，大顯神蹟奇事，「倘若能行，連選民也就迷惑了」(太二十四 24)。一位反對者辯解說，在後面這段經文，重點就是選民不會被迷惑：這是「倘若能行」這片語清楚暗示的。他在這點上大加發揮，詳細地證明虔敬又誠實的基督徒，只要謙卑地尋求主的旨意和祝福，斷不至於在這事上誤入歧途。

我自認在論及那段經文時，再清楚不過了。我一心一意相信真信徒至終不會被迷惑。然而，一時被迷

惑絕對可能，不論是神奇的事或其他各式各樣的事，這是不需爭辯的。舉例來說，根據保羅記載，巴拿巴就曾被彼得的行為所惑，至少有一段時期如此(加二 11~14)。更嚴重的，有太多廣為人接納、深具地位的基督徒迷惑人，甚至到一個地步，你不得不懷疑他到底是不是基督徒。亞拿尼亞和撒非喇就因貪愛錢財，和貪愛慷慨好施的名聲，而至終欺哄聖靈。在啓示錄二~三章給教會的七封信中，有五封警告教會裡迷惑人之事；並且提醒信徒若不從危險道上轉回，教會將遭破壞。保羅也預見必有兇暴的豺狼，進入以弗所教會，因此警告教會領袖當為全群謹慎(徒二十)。在保羅留給教會的最後一封信，他很悲哀地提到「全亞西亞的人」都離棄他(提後一 15)：無疑地，這不可能真指「全部」基督徒都變節背教，但很明顯一定是有相當迷惑人的勢力，引導信徒棄絕保羅。何況整體而論，新約花相當多的篇幅，目的在防止基督徒受迷惑(比方說，大部分的加拉太書、歌羅西書、帖撒羅尼迦前後書、雅各書、猶大書和橄欖山信息等)，或警告基督徒對抗錯誤的教導或作法。

因此，我上面提到，遭對手提出異議的那篇文章裡，我引證了幾段經文，目的在指出基督徒時常受迷惑，聖經也常警告信徒提防迷惑。況且，以該文的主旨而言，我有必要提醒這類迷惑人的可能事件，也包

括神蹟所帶進的迷惑。我無意從一處經文，或從新約整體，來證明一個真正的基督徒，可能至終受迷惑以致失喪。我在這方面並沒有詳細論述，因為那只是一篇簡短的文章。

然而對手根據馬太福音二十四章 24 節，認為該處經文既論及選民不會受迷惑，因此下結論說，只要基督徒謙卑尋求神旨意，就能逃避迷惑，這實在是相當古怪的詮釋。假如那段經文的選民一點都不會受迷惑，會產生下述兩種結果：(1)新約裡一切反面例子將難以解釋；(2)從我引證的幾處新約證據，顯示這樣的案例確實存在，許多大家公認的信徒，至終受引誘迷惑，證明是墮落邪惡之士——因此對神有一些畏懼之心是必須的。這樣看來，馬太福音二十四章 24 節最好解釋成選民至終不會被迷惑(畢竟，前後文顯示強烈的末世性質)，不論其他還有多少例証，這點和神在新約裡一貫的主權行使是一致的⁴³，這是呼籲信徒要有分辨的能力。

根據上述的分析，我認為對手只用該處經文，言明選民不會受迷惑，然後就遽下結論(錯誤地)說這包括一切迷惑之事，並歸納這一結論，而漠視新約極大部分的證據。

過度特殊化，也是常見的錯謬。塞爾曾舉一個相當有趣的例子，是摩門教徒對耶利米書一章 5 節的解

釋。神對耶利米說：「我未將你造在腹中，我已曉得你；你未出母胎，我已分別你為聖。」⁴⁴摩門教徒引用這段經文，來支持他們的看法，認為耶利米在受孕成形前，就已是「靈體嬰」，就已經有「智慧」。如果有相關前後文支持，是可能如此解；但事實上，完全沒有。實際上，摩門教徒只是為了吸引人注意他們在《極重無比的珍珠》(*Pearl of Great Price*)一書中的教義，而訴諸聖經上一段語意不明的觀點，藉著過度特殊化，好宣示其教導具有聖經權威。

很不幸，許多福音派學者也時常掉入同樣的陷阱。比方說，我曾聽過傳道人引用：「神要擦去他們一切的眼淚」（啓二十一4），說明信徒在受審判時，顯明的罪被徹底洗淨，且被永遠遺忘。這樣的解釋，實在是將經文未具有的意義讀入，且將經文過度特殊化並侷限其意義。我們持守神的道，不只包括相信一切聖經所言，而且也應當避免「過於聖經所記」（林前四6）。

11. 不當的聯想跳躍 (*Unwarranted associative jumps*)

這項其實可歸在本章的第五種錯謬。即當一個字或片語激起對某個想法、觀念或經驗之聯想，即使和經文本意無關，也拿來解釋該段經文。

在講道時，最容易犯這種錯誤，忽略了有句老話

說：「一段沒有前後文的經文，成了證道上的最佳佐證。」(a text without a context becomes a pretext for a prooftext) 例如，基督徒最喜愛的腓立比書四章 13 節：「我靠著那加給我力量的，凡事都能作。」這個「凡事」不可能是毫無限制的（例如：跳上月球、背出所有複雜的數學公式、點石成金等），一般解經家將它解釋為：基督會加給信徒力量，去作所有神要他作的事。這樣解釋，當然符合聖經真理，但是對前後文的考量不夠。這段經文中的「凡事」，是指或飽足或饑餓，或有餘或缺乏，都很知足（腓四 10~12）。不論是什麼環境，靠著基督所加的力量，保羅都十分滿足。

再看這句：「受按立之傳道人的權柄，來自耶穌基督，祂是從父獲得權柄，再藉著聖靈按立將權柄分賜出去。」⁴⁵ 似乎馬太福音二十八章 18 節，成了傳道人按立權柄的來源。事實上，兩者惟一的聯結僅僅在權柄這一個字上，復活的主宣告一切權柄都賜給祂了；但是，經文中並未提及權柄的傳遞，是全部或部分，傳遞給所謂被「按立」的傳道人。不幸地，這個例子的作者卻在書中亂串經文，大玩文字遊戲，讓人幾乎察覺不出，這一命題根本是嚴重的解經錯謬。

12 錯誤述句 (*False statements*)

這在書本或文章裏出現的比例，相當驚人；一但我們過度倚賴這樣的錯誤資料，經文的解釋將會嚴重扭曲。但即使一般相當謹慎的學者也可能會犯錯，有時是因為採用不可靠的二手資料，有時則是自己消退的記憶絆倒了自己。

譬如，有一本希伯來書的解經小品，引用約翰福音二十章 21 節來解釋希伯來書三章 1 節（「同蒙天召的聖潔弟兄啊，你們應當思想我們所認為使者（使徒，NIV）為大祭司的耶穌。」）：「『父怎樣差遣 (*apestalken*) 了我，我也照樣差遣 (*apostellō*) 你們』；使徒 (*apostolos*) 就是被有權柄者差遣出去為他工作的人，因此耶穌是父的使徒，正如基督差祂的門徒作祂的工，使他們成為祂的使徒。」⁴⁶ 這裡惟一的問題出在約翰福音二十章 21 節，第二個動詞不是 *ἀποστέλλω* (*apostellō*) 而是 *πέμπω* (*permpō*)，因此，約翰應該不是強調使徒一職的委任。不論如何，作者很明顯地在不知不覺間違反了非矛盾律。

有一本相當普及的希臘文註解名著，除了下面這項錯誤，恐怕還犯下許多本書歸類出的錯謬。作者在為「我打魚去」（約二十一 3）一節的詮釋辯護時，宣稱（根據動詞和其時態）彼得是「回頭長期重操打魚本行」去了。伍思特 (Kenneth S. Wuest) 堅稱他的「翻譯和詮

釋是精確地嚴守希臘文文法規則及相關希臘字意涵。」或許他的意思僅是指這一詮釋，和他自己「僵硬」的希臘文文法一致。然而，他應該留意沒有一本主要的文法書或辭典，支持他的說法。和伍思特持相同看法的，僅是少數幾本老舊不為人知的註釋書罷了⁴⁷。

13. 憑空冒出的結論 (*The non sequitur*)

這項是指結論的取得，並「不是順著」論證所提出的證明。可以各式各樣不同形式呈現，最簡單的一種就是我在本章舉出的三段式論法；還有更多例子是思想上的語意模糊，有的則是很難分析的錯誤前提。

讓我們先從一個較簡單的例子開始。葛羅米在「沒有愛心的，就不認識神」（約壹四 8）上大作文章，然後下結論說：「要真正認識神，只有透過愛的關係一途」——此話並非從邏輯論證而來⁴⁸。還有，在「普世基督教會協進會」（World Council of Churches，簡稱 WCC）所發表的文獻中，有許多更糟的例子。這類文獻因為是由委員會經過共識才擬成，所以往往犧牲掉真理。例如在《洗禮、聖餐與職事》（*Baptism, Eucharist and Ministry*）這本書中，就有一則典型案例：「按立在本質上既是分別為聖，藉著禱告祈求聖靈恩賜，因此一項被按立的服事，不該視權柄為

被按立的傳道人之所有權，乃應視其為不斷造就肢體的恩賜。」⁴⁹ 這句話很微妙地從權柄的擁有，轉移到權柄是服事的恩賜，卻沒有證明二者為何是不能並存的選項（傳道人難道不能同時擁有服事的恩賜？），也未說明聖靈是恩賜的賞賜者，和該結論有何相關。很不幸，該文獻還有更多曖昧不明的述句。

14. 一筆帶過 (*Cavalier dismissal*)

這項錯誤在於一筆輕輕帶過，讓人誤以為作者已經交待清楚。這類例子比比皆是，我只舉一例就夠了，康哲民(Hans Conzelmann)在討論哥林多前書十一章4~6節時，引用一種可能的解釋——然而他只用一句「真是奇想」就算將對方駁倒⁵⁰。

通常這種一筆帶過的情況，是一些與作者完全不同的理念，出現在對方的解法中，而被作者視為無稽、荒謬而無法接受。若是如此，也應稍作說明，一筆勾消的作法，不只無效，而且是很討厭的一種反諷。

15. 模稜兩可的立論 (*Fallacies based on equivocal argumentation*)

這種論證不能說是錯謬，然而卻有瑕疵、模稜兩可，無法令人滿意，總是有點誇大其詞。

模稜兩可的立論有許多種。解經者可能提出這樣

的修辭疑問：「難道保羅會這樣定義律法？」——問者的意思，當然是「不會」，這個可能性就此被推翻。這樣的訴求實在不具任何邏輯說服力。除了謹慎解經外，我們該如何決定保羅在一段經文裏，他對律法所使用的意義呢？

然而，我上面所舉的問句，並非全然沒有道理。作者可能根據他稍早的研究結果，早有定見，認為保羅不可能在作品中，這樣定義律法，因此本段的討論經文，也不可能如是解。如果這就是上述修辭疑問的意思，這樣的論證形式雖然無法令人滿意，但也不是全然沒有道理。然而，認為這樣的論證具有決定性，卻是一種錯謬，因為這可能涉及了其他相關因素。比方說，可能保羅在此是使用律法這字的特殊定義，或者他論到一個特別議題，是其他經文從未碰觸過的。我這樣講的目的，為要指出一項具有效力的論證，未必具普遍性。有些論證的本質十分脆弱。

還有一種立論故意運用模糊語言，好涵蓋最廣的可能性，就更不足取了。這種論述沒有價值，成事不足，敗事有餘，使議題更加模糊；甚至已涉及不誠實和不名譽，只是勉強造成共識。當然，有時這是一種寫作上的策略，即在討論議題 B 時，故意用模糊的字眼來形容議題 A，因為議題 A 只是擾亂視聽，與議題 B 並無多大關係。但是，用同樣模糊的字眼來討論真

正的議題 B，就不道德了。

下面這則由 WCC 所發表的決議，若看成是各宗派的共識，就是錯謬：「基督教會的肢體，應與被壓迫者共同努力，以爭取神國度所應許的自由和尊嚴。這項事工需要在各種不同的政治、社會和文化下落實。」⁵¹再稍加潤飾，可能連布朗(Harold O. J. Brown)和麥蘭達(José Miranda)都能同意了！再看下面這條：

聖靈保守教會在使徒傳統下，直到神國度在歷史上實現。教會裏的使徒傳統，乃是持續使徒時代教會的永續特質：見證使徒的信心，宣揚並靈活詮釋福音，持守浸禮和聖餐，傳遞宣道責任，在禱告中相交、相愛、一同喜樂、一同受苦，服事有病痛的和有缺乏的，維持地方教會的合一，並分享主所賜給眾教會的恩賜。⁵²

很難想像為什麼弟兄會或是羅馬天主教保守派，無法接受這樣的教條。很不幸，他們彼此的意見不能一致：幾乎是每一子句或片語，雙方解讀都不同。

另一類模稜兩可的立論出現在解經書裏，解經者有意或無意間，給自己的解釋預留空間——或許是因為沒有明確答案，或許他寧可讓此議題懸而未決，或許他無意間採納了兩個互不相容的看法。例如，在加

拉太書三章 12 節中，保羅引用了利未記十八章 5 節，這是加拉太書的重點說明(*cruces interpretum*)；然而，問題出在保羅是否認為摩西律法向來就未能帶給人屬靈生命。布魯斯(F. F. Bruce)這樣說：

利未記十八章 5 節的前後文，神應許賜給那些遵行祂律法的人生命，這是真實的應許，但是……加拉太書三章 12 節，保羅指出隨著福音的到來，這條生命之道已遭關閉，即使從前是大開的——連這點保羅都不願讓步。⁵³

布魯斯是否認為保羅在加拉太書三章 12 節，宣告遵行律法得生命的廢止？還是他認為遵行律法從來不是生命之道？假如是後者，他認為保羅是正確解讀舊約，還是誤解舊約？我不知道。

布魯斯的解經，整體說來具相當水準；但運用這種模稜兩可的立論來詮釋這段經文，卻無疑是種錯謬。

16. 不當的類比 (*Inadequate analogies*)

這項錯謬以為某項類比，正好可以給某段經文或主題帶來亮光，而事實上該類比可能不夠充分或根本不合適。類比和待解釋的經文間，多少都包含了相關

或不相關要素；必須相關要素成爲解釋重點，類比才有意義。

雷克(Donald M. Lake)在說明亞米紐派的恩典和改革宗的恩典並無不同時，使用了一則法官的類比：法官判罪犯死刑，然後再提供特赦⁵⁴。雖然罪犯別無選擇必須接受，雷克辯稱該項接受恩典的行爲，並不能當成是值得稱讚的行爲，不是該行爲使人配得救恩；他說道：「加爾文和後來的加爾文主義者，很不幸，一直看不見這基本的分別！」⁵⁵

但是，要辯說恩典在這兩種神學系統的角色沒有不同，雷克實在需要修改他的類比。他最好改成法官對十個人判以死刑，五位接受赦免，另五位拒絕（數字無關緊要）。在這模式裏，那些接受者雖然並非靠自己力賺取赦免，而是因著法官的「恩典」而重獲自由，然而他們所作的這項決定，使他們與那些拒絕恩典的犯人有所區別。毫無疑問，這是智慧的選擇，也當然是可誇口的。相反的，在加爾文主義，惟一的決定因素在神揀選之恩典。因此，雖然兩種神學系統都訴諸恩典，恩典的角色和地位卻有不同。雷克未能看見這點，因爲他採用了一個不當的類比；或者，更可能的情形是他根本就不了解這項議題。

17. 濫用「顯而易見」之類的用語 (*Abuse of "obviously" and similar expressions*)

解經者在匯集大量證據之後，自認絕大多數讀者都會同意他的看法，或者相信這是邏輯論證的自然結果，那麼在這種情況下，使用「顯而易見」或是「再清楚不過」這類評語，絕對合理。但是，如果未提出充分證據，就試圖用這類評語來駁斥反面意見，這種不具實質內容的論證，是詮釋上的錯謬。

例如，艾基新(Gleason L. Archer)試圖論證，馬太的登山寶訓和路加所記的平原寶訓，是不同場合的講道，以說明為何馬太使用「靈裏貧窮」（太五 3），而路加僅用「貧窮」（路六 20）。他提出兩三個理由（我在別處已一一加以駁倒），然後下結論說：「這是兩次在不同時間發表的談話，這點再清楚不過了。」⁵⁶或許他是對的；不過他的論點未能說服我，事實上，我公開發表過與他正好相反的解釋⁵⁷。而且絕大多數的解經家，福音派和非福音派，都不同意艾基新的說法。至少，有一點是再清楚不過，那就是他使用的「再清楚不過」是言過其實了。

18. 輕易地訴諸權威 (*Simplistic appeals to authority*)

這類訴求，可能針對有名的學者，值得尊敬的牧者，受歡迎的作家，大多數學者或其他權威。這項錯

謬在於錯誤地認為，訴諸權威就是有利的證據；但是除非該權威者的意見被引用，否則輕易地訴諸權威，只不過凸顯該權威人士對解經者的影響罷了！這種訴求，頂多是藉助該權威人士的一般名氣，在學術論述上並沒有說服力。

當然，在聖經和神學領域上，我們都應該以謙卑開明的心態，向權威人士學習；但是我們評估的重點是在他們所言，而非他們所是，重要的是他們所說的是否有道理。

這兒有個絕佳的例子。羅馬天主教作家杜勒斯(Avery Dulles)寫道：「根據新約，在主復活前或復活後，彼得都曾犯錯跌倒，但是天主教衛道家已經證明在主復活後，彼得在教義教導上絕對無誤，因此繼承『彼得傳統』的教皇也是不朽的。」⁵⁸這裏不單訴諸「天主教衛道家」，還暗中訴諸羅馬天主教的傳統解釋：對於不接受這等權威和傳統的人，杜勒斯的論點實在毫無助益。

像我們這樣天天與解經為伍的人，所可能犯的邏輯錯謬，絕對不只上述這些，不過這些是最常見的。我們每個人，或多或少都可能犯下這些錯誤；了解邏輯錯謬的本質與普遍性，當有助於降低犯錯的頻率，避開錯謬的毒鈎。

本章一如其他幾章，內容都是比較負面的批評；假如能讓解經家在處理經文時，律己更嚴；使一般讀者在消化解經書、參考書和相關課題上更知明辨，那麼，我這樣不厭其煩地提出證據和批評，就很值得了。

附 註

1. William J. Kilgore, *An Introductory Logic*, 2d ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979), 7.
2. Arthur Gibson, *Biblical Semantic Logic: A Preliminary Analysis* (New York: St. Martin, 1981), 225~231.
3. John V. Dahms, "How Reliable is Logic?" *JETS* 21 (1978):369~380; Norman L. Geisler, "' Avoid.....Contradictions ' (1 Timothy 6:20): A Reply to John Dahms," *JETS* 22 (1979): 55~65; John V. Dahms, "A Trinitarian Epistemology Defended: A Rejoinder to Norman Geisler," *JETS* 22 (1979): 133~148; Norman L. Geisler, "Avoid All Contradictions: A Surrejoinder to John Dahms," *JETS* 22 (1979): 149~159.
4. Dahms, "A Trinitarian Epistemology Defended," 134.
5. D. A. Carson, "Unity and Diversity in the New Testament; The Possibility of Systematic Theology," in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 80~81.
6. John D. Grassmick, *Principles and Practices of Greek Exegesis* (Dallas: Dallas Theological Seminary, 1974), 9.
7. Leon Morris, *The Revelation of St. John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 114.
8. Grassmick, *Principles and Practices of Greek Exegesis*, 11~13.
9. G. Bornkamm, G. Barth, and H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (London: SCM, 1963), 210.
10. 參 Maximilian Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples* (Rome: Iura Editions et Versionis Reservantur, 1963), sec. 445.
11. Zane C. Hodges, *The Gospel under Siege: A Study on Faith and Works* (Dal-

- las: Redención Villa, 1981), 37.
12. David C. Steinmetz, "The Protestant Minister and the Teaching Office of the Church," *Theological Education* 19 (1983): 45~64, 特別是第 57 頁。
13. 請參考下列書籍: James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981); Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor: Servant, 1980); Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington, D. C.: University Press of America, 1982).
14. Douglas J. Moo, "1 Timothy 2: 11~15: Meaning and Significance." *Trinity Journal* 1 (1980): 62~83; Philip B. Payne, "Libertarian Women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo's article, '1 Timothy 2:11~15: Meaning and Significance'" *Trinity Journal* 1 (1981):169~97; Douglas J. Moo, "The Interpretation of 1 Timothy 2:11~15: A Rejoinder," *Trinity Journal* 2 (1981): 198~222.
15. 這樣一調整, 三段論證才有效, 也就是說才合邏輯。但並不表示這項陳述為真。例如, 也可能有些非基督徒愛他們的仇敵, 這就使得大前提無法成立。在後面的例子裡, 我會再次區分有效與真實二者的差別。
16. 我在即將出版的新書 *The Gaggling of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995)用了這個例子。
17. John Sanders, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Un-evangelized*(Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992), 67.
18. 第二式的錯謬在於: 假如一項命題為真, 不能保證其反面亦真。稍後我會舉更多例子。
19. 以上論證是改編自 Ronald Nash 的傑作 *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994), 145。
20. Hans Urs von Balthasar, *Truth Is Symphonic: Aspects of Christian Pluralism* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 86~87.
21. 參考 D. A. Carson 的 *The Cross and Christian Ministry* (Grand Rapids: Baker Book House, 1993), 第三章; 特別是 Gordon D. Fee 所著的 *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987), in loc.
22. R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. John's Gospel* (Minneapolis: Augsburg, 1943), 258.
23. Hodges, *The Gospel under Siege*, 59~60.
24. Charles R. Smith, "Errant Aorist Interpreters," *Grace Theological Journal* 2 (1981): 205~226. 見第二章, 錯謬 1。
25. 事情發生在我的演講中, 我一再用「耶穌」的稱呼, 而非「主耶穌基督」, 一位來自加州的不具名弟兄, 寫信批評我。這弟兄認為我有貶低

基督身分之嫌，我回信給他，說明當我講福音書的時候，我慣用「耶穌」來稱呼救主，一如福音書作者；當我傳講保羅書信，我就會儘量保留保羅基督論的強調，稱呼「主耶穌基督」，其他書信亦然。這位弟兄引用羅馬書十章 9 節來反駁我，好似那是每次提到主耶穌的必要條件。其實照他的論述，我也可以引馬太福音一章 21 節為自己辯護。不幸地，他聽不進我的解釋。

26. John Calvin, *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, trans. John Pringle, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 2:397.
27. C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians* (London: Black, 1973), 338.
28. James W. Sire, *Scripture Twisting: Twenty Ways the Cults Misread the Bible* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1980), 28~30, 128~130.
29. 我故意用「區別」(distinction)而不用「排斥選項」(disjunction)，免得有人誤以為我不接受彼得後書一章 4 節的說法。
30. David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper and Row, 1970), 4.
31. 同上，8~9 頁。
32. 同上，10 頁。
33. John W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?* (London: SPCK, 1975).
34. Wayne A. Grudem, "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture," in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 51~53.
35. David C. Steinmetz, "The Protestant Minister and the Teaching Office of the Church," *ATS Theological Education* 19 (1983): 57.
36. 參考 D. A. Carson 的 "The Purpose of Signs and Wonders in the New Testament," in *Power Religion: The Selling Out of the Evangelical Church*, ed. Michael Scott Horton (Chicago: Moody Press, 1992), 89~118.
37. Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994), 360 n.12.
38. 在兩個圖表中，ERA 指「平權條款」，這在賴樂仁的書寫成和我為文回應時，對所有為女權主義辯護或攻擊者而言，都是最具象徵意義的議題。
39. Walter J. Chantry, *Today's Gospel: Authentic or Synthetic?* (Edinburgh: Banner of Truth, 1970).
40. 同上，17~18 頁。
41. Clark, *Man and Woman in Christ*, 157.
42. 參 D. A. Carson, "Pauline Inconsistency: Reflections on 1 Cor. 9:19~23 and Gal. 2:11~14," *Churchman* 100 (1986): 6~45.
43. 例如，神的揀選可以激發福音傳揚(徒十八 9~10)，並且神在信徒身上的作為，即使是在意志和行動層面，都能激發人「作成」得救功夫(腓二

- 12~13) , 因此選民至終不會受迷惑的保證 , 更成為激發分辨能力長進的動機。
44. Sire, *Scripture Twisting*, 63.
45. *Baptism, Eucharist and Ministry* (Geneva: World Council of Churches, 1982), 22.
46. Gleason L. Archer, Jr., *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Baker, 1957), 28.
47. 此例取自 Kenneth S. Wuest, *Great Truths to Live By from the Greek New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1952), 116.
48. Thomas H. Groome, *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision* (San Francisco: Harper and Row, 1980), 143.
49. *Baptism, Eucharist and Ministry*, 22.
50. Hans Conzelmann, *First Corinthians*, ed. George W. MacRae, trans. James W. Leitch (Philadelphia: Fortress, 1975), 186 n. 42.
51. *Baptism, Eucharist and Ministry*, 22.
52. 同上 , 28 頁。
53. F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 163.
54. Donald M. Lake, "He Died for All: The Universal Dimensions of the Atonement," in *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Minneapolis: Bethany, 1975), 43.
55. 同上。
56. Gleason L. Archer, Jr., *The Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 366. Italics added.
57. D. A. Carson, *Matthew in the Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin (Grand Rapids: Zondervan, 1984), in loc.
58. Avery Dulles, "The Majesterium in History: A Theological Perspective," *ATS Theological Education* 19 (1983): 8.

第四章

前提和歷史上的錯謬



本章課題可以很容易發展成一本厚書，因為討論前提錯謬和歷史層面的錯謬，等於是探討哲學和歷史上的複雜課題，實在已經超出我的能力和這本小書的範疇。讀者如果對歷史上的錯謬感興趣，沒有比費雪的著作更好的了¹；至於對前提錯謬感興趣的讀者，就必須消化一大堆有關知識論的著作，才能有令人滿意的理解。

然而，我還是必須談談前提和歷史上的錯謬，因為在聖經詮釋上，二者均扮演極重要的角色。聖經本來就包含大量的歷史資料；當有限並墮落的人類不斷和歷史奮鬥，就不斷會有歷史家的錯謬出現。而解經包含持續的思索和辯證，當然也就會有前提的錯謬。

新釋經學的影響

「新釋經學」的興起，帶來近代思想上革命性的轉變²。直到近幾十年前，在神學上，釋經學一直被定義為詮釋上的藝術或科學，目的在解釋聖經；解經者是主體，經文是客體，釋經學的目標就是讓主體發展出一套技術和「感覺」，而能正確解釋客體。這樣的釋經系統，確有值得讚賞之處，但並未能兼顧解經者本身帶給詮釋課題的障礙。新釋經學則在這方面帶來觀念上的嶄新亮光。

新釋經學打破舊釋經學理論上主體／客體的嚴格區分，認為解經者在解經前，必然在一定程度上帶進文化、語言和倫理等包袱，即使解經者對經文的提問（或未能提出），都受到該包袱之限制。這些問題在某種程度上，會形成一種對經文的「反應」，以及解經者對經文新的認識；但這些反應又會回過頭來影響解經者的心靈包袱，因此第二回合所提問的問題又會有些不同，也因而帶來一連串新的反應。如此，週而復始，形成所謂「釋經環」(hermeneutical circle)。

有些新釋經學家認為，真實而客觀的經文解析有如海市蜃樓，根本是不可能的。他們強烈主張經文具有「多重意義」(Polysemy)，沒有一種解釋是客觀正確的，每一種解釋都可以有效或無效，但視該意義對詮

釋者的影響。像這種極端的相對主義者，不僅沒有必要，而且充滿矛盾；因為，持這種見解的作者怎能要求所有讀者認同他們的論點？

老練一些的作者，能了解「釋經環」並非妖魔邪說，理想上，比較像是釋經上的螺旋(hermenutical spiral)，縱使不能百分之百解透，解經者卻能逐漸逼近經文本意（原始作者寫作本意）。持此等見解的解經家不認為一段經文在寫成之後，就與作者脫離關係；相反的，他們主張永遠有必要從經文本身的線索，尋求原始作者的本意。

當然，某些特殊文體，可能作者的原意就包含多重意義：例如，一句格言的寫作，可能作者有意傳達不同層面的真理。不過即便如此，經文與原始作者仍舊無法脫離關係。

儘管新釋經學可能帶來一些問題，我們還是能從其中獲益良多。新釋經學讓我們理解到保持離距的重要性，即解經者的理解界限與經文應該保持距離。當我們愈了解二者的差異，也就更能敏銳地處理經文。布魯斯就講過一個很有趣的例子。有一個基督徒漁夫，解釋約翰福音二十一章 3 節，為什麼門徒整夜都沒有撈到魚：「他們早該知道什麼也捕不到，因為門徒中有西庇太的兩個兒子，這兩人被耶穌稱為『雷子』；而我們漁夫都知道，魚兒最怕雷聲，一聽見打

雷，就鑽進海底，根本打不到魚。」³

其實這一點，我在第三章的錯謬 5「世界觀的混淆」標題下，已經討論過。該項重點，是論及當一個人將自己的經驗和觀念讀進經文，會產生邏輯上的困難；同樣的例子可以用來說明前提錯謬這些更大的問題。所以本章之下的多項標題，與前一章可能有重疊之處，不過強調的現象卻不同。

新釋經學的確可以教導我們，在解釋神的話語上要更加仔細，對自己在認知上的侷限和偏見有自知之明，將有助於使自己更謙卑謹慎；但是假如我們因此證明神話語的解釋都是相對而非絕對，我們將深受其害。假如我們不準備向聖經或耶穌的教訓屈服，那我實在不知道聖經的權威性，或是順服主耶穌基督的主權還有什麼意義。基督徒對聖經的教訓或許見解不同，但是只要假以時日並心存謙卑，這些差異通常就能得到化解；但是基督徒絕對不可以藉口客觀知識不可得，而忽略或不理會聖經的教訓。

最近，「新釋經學」在許多圈子已被「激進釋經學」(radical hermeneutics)所取代。「激進釋經學」主要扎根在語言學和結構主義上，發展出一連串根基於後現代主義知識論上的詮釋法則(其中最有名的是解構主義)。後現代主義，揚棄「現代」知識論所堅持的基礎主義和正確方法，有時用極端複雜的理由，辯稱穩

固的基礎根本不可求，一切方法都不過是理論本身而已。這樣，自然會主張經文不會只有單一而權威的「意涵」。假如你非要用經文「意涵」一詞不可，那最好用「多重意涵」——亦即不同個人或不同團體所理解的不同意涵。準確地說，意涵不存在於經文本身，而是存在於經文的詮釋者和經文間的互動。

這項議題太過複雜，不適合在此討論⁴。

1. 在詮釋過程中未保持離距所引發的錯謬 (*Fallacies arising from omission of distancing in the interpretative process*)

最常見的例子就是將個人生活神學讀進經文裏。我們對上面漁夫的解經可能一笑置之；但是改革宗實在應該問問自己在「你是彼得」（太十六 13~20）這段經文的詮釋上，若非幾世紀來羅馬天主教濫用這段經文，解經家也不致硬把磐石和自己的信仰、信心，或是自己的主聯結，而硬要說那不是指彼得。因著天主教的錯誤，導致改革宗也不肯修正對這段經文的前提假設。如果受到挑戰的不是解經家的傳統，而是他已經發表的正式論點，特別是他個人生活神學上的精華之處，那情況會變得更尖銳！

避免將個人的生活神學讀進經文裏，解決之道並不是撤退到中立地帶，或是讓自己的思想成爲真空狀態，好使解經時不懷任何偏見。那是不可能的，你若

以為自己辦得到，也是一項錯謬。我們應該作的是辨識自己可能有的成見，容許一點討論空間；但是同時儘可能學習一切歷史神學。有一所很有名的神學院，竟然宣稱只要解經方法正確，可以不需要歷史神學。我想沒有比這更容易培養出異端，或是淺薄的傳統主義者。如同我在前一章批評過賀治的書⁵，我想他的書最引人注意，也最擾人的一點，恐怕就是在整個教會歷史上，沒有一位重要解經家持賀治對那些經文的看法。

這並不是說教會史上，沒有人主張過這種救恩兩階段論，或是主張接受耶穌為救主和接受耶穌為主應有所區別。但就我所知，無人像賀治這般嚴厲地堅持這一看法，並導出無數極端新奇的解經(依我看恐怕不具說服力)。派皮爾(John Piper)對這項議題的處理，簡單扼要、寫得相當不錯。

2. 漠視聖經整體性的詮釋法(*Interpretations that ignore the Bible's story-line*)

正因為有太多解經家，漠視全知的上帝乃是聖經幕後的作者，以致他們任意拿一處經文來對抗另一處經文。後現代主義思潮更助長了這一趨勢。例如，有人說雅歌是色情文學⁷；雅各和保羅互不相容；不同的福音書不只反映著不同的信仰團體，更反映出彼此不

相容的見解；還有其他不可勝數的類似例子。近來，許多書籍更明言標榜：儘量提出彼此相爭的詮釋作為基本目標⁸。他們認為惟一錯誤的見解是：敢宣稱任一見解有誤的見解；惟一的異端就是：敢稱呼別人為異端者。

我相信一切高度信仰聖經並持守真理的基督徒，不會隨波逐流；因為基督徒知道所事奉的神，完全掌握一切真理；同時也體認到自己是有限的罪人，不可能絕對或完全明白真理。這樣的基督徒必然很有興趣，研究聖經的各部分如何彼此搭配。順著全書敘事結構，從創造到墮落，從預備偉大的歷史性救贖，到最後新天新地的完成，我們可以發現聖經真是環環相扣。

3. 牽強附會聖經外之「既定議題」所引發的錯謬(*Fallacies that arise from a bleak insistence on working outside the Bible's "givens"*)

很不幸，這一錯謬現在相當常見。就是將經文生硬地，拿來配合現有社會上的「既定議題」。後現代主義不認為這樣的方式有何不妥；事實上，他們認為這是無可避免的。結果往往令人驚奇。

例如，卡絲特麗(Castelli)女士辯稱：一旦像保羅這樣強勢的人物，力勸眾人效法他(林前十一1)，這在政治上會造成權力移轉，並將眾人分裂成圈內人和圈外

人，順我者和逆我者。這種極力規勸，天生就會帶來權力移轉，高抬某一特權階級而打擊反對陣營。保羅在經文一開始呼籲合一，正反映了這種霸權心態。因此，我們有必要恢復不同差異的價值觀⁹。

這一切見解的前提就是：聖經上的神根本不存在，或者神存在，但祂無意要求具有祂形像的人類，過哪一種生活。這種主張無條件「差異」，有其價值的自信，實在令人吃驚，這種想法也是過度天真。然而，這類詮釋已非罕見之例。)

歷史錯謬

1. 過度訴諸歷史重建 (*Uncontrolled historical reconstruction*)

這項錯謬誤以為，在推理上重建第一世紀猶太人和基督教歷史，是解釋新約文獻極重要的一部分。許多新約學者嘗試建立整套神學軌道網絡，用以說明教會思想會隨著年代和地點而改變。他們分析說，早期教會曾經是「火熱的」、「靈恩的」，後來在組織、階級、形式和教條上逐漸「普及化」；又，教會有一時期以為基督復臨迫在眉睫，但是長期等待落空的結果，只好發展出一套主再來遲延的理論，勉強接受長期的延宕。另外，他們認為基督教起源於猶太背景，一開始把耶穌當成彌賽亞，後來在異教背景下，改稱呼耶穌為主，才把神性加在耶穌身上。

在這樣的歷史重建中，的確有些不可忽略的真理存在。事實上，使徒行傳就記錄了不少早期教會面對外邦信徒定位問題時的掙扎：到底摩西律法和耶穌基督的恩典當如何調和？在新約背景下，應當如何傳福音等。然而，許多聖經學者在重建教會歷史的同時，作了過度的分析。比方說，他們總結使徒行傳和教牧書信，認定凡是文獻中提到長老一詞，就可證明這些資料是較晚時期的作品，因為他們認為只有在「早期天主教」時期才有長老的稱呼。新約文獻一再被塞進學者的歷史重建中，照他們的標準任意評估。

這問題的困難在於，教會早期五、六十年間的資料，除了新約的文獻之外，根本沒有任何文獻可考。爲了填補因史料不足所留下的歷史空隙，一些推理上的重建是正當的，但是根據這些推理，就要破壞我們手邊僅有的大部分證據，這在方法論上站不住腳。假如學者懷疑某些記載不可靠或誤導人，他（或她）大可提出學術性的質疑；但是僅僅靠推理性的重建，就試圖推翻原有記載，卻是謬誤。聰明的學者，在質疑某項記載時，因為缺乏其他可佐證的史料，應該先承認自己也不知道答案，甚至可以大膽提出謹慎的推理，來解釋事實；但是，僅靠推理本身作爲論點，就要推翻新約證據，實屬不智。

這是普遍存在於新約學者間的老問題，以致我們

可以用這項方法論上的錯謬，來區分誰是自由派，誰是保守派。除非我們直接面對這項問題，否則不可能有任何進展。

更糟的是，這種過度的歷史重建，結合了無度的形式批判學，產生更多毫無節制的批判作品¹⁰。讓我們看一處布特曼對十個童女喻言的解釋（太二十五1~13），他在描述幾點簡單的觀察之後，這樣下結論：「我們已經不可能驗證這是不是原作，不過由被提遲延這個內容來看，顯示這是後來加上去的。」¹¹就這樣，這些人藉著最難辯護的形式批判，結合高度投機性的歷史重建所建構的批評標準，絕對可以推翻任何獨立的證據。

2. 因果錯謬 (*Fallacies of causation*)

因果錯謬就是錯誤地解釋事件的原因。費雪就列出不少種類¹²，包括偽因錯謬(*post hoc, propter hoc*)，「錯誤地認為假如B發生在A之後，那麼B就是A的果」¹³；相關因錯謬(*cum hoc, propter hoc*)，「誤把相關資料當作因」¹⁴；倒果為因的錯謬(*pro hoc, propter hoc*)，「把果擺到因前面」¹⁵；化繁為簡的錯謬(*reductive fallacy*)，「在解釋原因時，化繁為簡，化分歧為統一」¹⁶；把推論誤為因的錯謬(*fallacy of reason as cause*)，「錯把邏輯規則當作因，或把因當作邏輯規

則」¹⁷；把道德責任誤為因的錯謬(fallacy of responsibility as cause)，「混淆道德問題和媒介問題，並歪曲二者」¹⁸。

在新約學者的作品中，不難找到這類錯謬的例子。我同意山內先生(Edwin M. Yamauchi)和其他持相同看法的學者，他們主張並無足夠證據證明，發展完全的諾斯底主義存在於基督教之前¹⁹；我也很難抗拒他所下的結論，即那些相信基督教是發源自諾斯底主義者（特別是從教會發展史研究而來的），他們所引的前後關係不過是倒果為因的錯謬，是因果錯謬中最糟的一種。然而，仔細驗證這些新派學者的解釋，會發現他們既然都認定諾斯底主義是基督教的雛形，那麼他們所論的前後關係就不可能是倒果為因的例子。即或如此，這些前後關係也不在偽因錯謬的範疇裏，除非我們能嚴格建立前後之間的關係。

在福音派的講道中，常見到像這樣的相關因錯謬：保羅在雅典的講道（徒十七 22~31）犯下錯誤，因為他試圖以哲學論證而非聖經觀點來打動觀眾，他在後來寫的哥林多前書中坦承錯誤，從雅典下哥林多，保羅決心從此只傳基督和祂釘十字架（林前二 2）。這樣的詮釋，實在嚴重誤解亞略巴古(Areopagus)這段信息和路加記載的用意；這是把兩份不同文獻上的不同事件，在沒有證據支持二者間有任何因果關係

下，就總結說：因為保羅在雅典的傳道是失敗的，因此他決意照以前的老方式傳福音。當然，這兩件事有地理上和時間上的前後關係（保羅確實從雅典至哥林多），但是二者卻沒有絲毫的因果關係。

3. 動機上的錯謬 (*Fallacies of motivation*)

還是費雪解釋得最好²⁰。動機上的錯謬也可以看成是因果錯謬的一種：「動機上的解釋，可視為一種特殊的因果解釋，其中智慧的行動是果，而背後的思想為因。若用非因果術語來說，就是行為模式上的典範。」²¹

我並不打算列出一大串這方面的錯謬，因為這牽涉到必須一一解釋每種選擇和偏好的歷史發展。最糟的情況，就好比對一過去事件進行有關當事人的心理分析，而事實上無法直接接觸病人，只能藉著該事件的一點片段記錄。

動機上的錯謬在新約編纂批判學上最常見到。編輯上的每一次更動，必然有其背後的理由；因此學者花大量精力，來找出這些理由。事實上，這些理由都很難加以反駁；除了少數經文本本身已具備充分而又明確的證據之外，大多都屬粗糙的推測。比方說，甘德里主張馬太福音耶穌降生的記載是根據路加的資料，因此他認為有必要解釋二者差異之處；例如，博士朝

見耶穌是在房子裏（太二 11~12），而非馬槽。他解釋說，因為馬槽「和尊貴的博士（其實甘德里根本上否認這是真實歷史事件）送給王的昂貴禮物根本不搭配」²²。換言之，甘德里斷言馬太將「馬槽」改為「房子」，只是爲了要表達一項神學主旨。事實上，甘德里沒有任何獨立管道可以解讀馬太的思想，他擁有的也不過就是馬太福音。而他竟然可以大言不慚，以這項假設性的改變，來闡明馬太的理由和動機。還有其他成千上百的例子，只是純粹根據某種編纂批判的理論。對於這類推論性的結果，我實在不抱什麼希望²³。

4. 概念上的類比錯謬 (*Conceptual parallelomania*)

本項可對應到第一章的類比錯謬。史爾瓦從韓彌頓(Edith Hamilton)論希臘文化的書中舉出一些例子²⁴。韓女士列舉希伯來書十章 7 節（「神啊，我來了，爲要照祢的旨意行」，引自七十士譯本詩篇四十 6~8 節），以及以弗所書六章 12 節（「因我們並不是與屬血氣的爭戰」），來說明希臘詩人索福克勒斯式(Sophoclean)的悲劇，這些經文到了她手上，竟拿來說明人類最分歧的衝突，就是這些拼命「以一方真理來壓抑另一方的人」²⁵。

這是一般在各個領域上（心理、社會、歷史、哲學、教育）受過專業訓練的學者，而在聖經知識上卻

只有普通主日學學生程度的人，特別可能犯的錯謬。有些專家是虔誠的信徒，很想將自己的專長與聖經拉上關係，他們自認對經文有更深的領會，但結果常常是驚人的荒謬。

附 註

1. David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper and Row, 1970).
2. 初步入門，請參考 D. A. Carson, "Hermeneutics: A Brief Assessment of Some Recent Trends," *Themelios* 5/2 (Jan. 1980): 12~20。進一步探討，可參考 Anthony C. Thiselton, "The New Hermeneutic," in *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall (Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 308~333.
3. F. F. Bruce, *In Retrospect: Remembrance of Things Past* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 11 n.14.
4. 和此議題相關的書目和初步評鑑，請參考 D. A. Carson 所著的 *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995).
5. Zane C. Hodges, *The Gospel under Siege: A Study on Faith and Works* (Dallas: Redención Villa, 1981).
6. *The Pleasures of God* (Portland: Multnomah, 1991), 279~305.
7. David J. Clines, "Why Is There a Song of Songs and What Does It Do to You When You Read It?" *Jian Dao* 1 (1994): 3~27.
8. 例如 J. Cheryl Exum and David J. A. Clines, *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (Valley Forge: Trinity Press International, 1993); David Seeley, *Deconstructing the New Testament* (Leiden: E. J. Brill, 1994); Stephen D. Moore, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write* (New Haven: Yale University Press, 1992); Francis Watson, ed., *The Open Text: New Directions for Biblical Studies?* (London: SCM Pre-

- ss, 1993).
9. Elizabeth A. Castelli, *Imitating Paul: A Discourse of Power* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991).
 10. 我在 *Scripture and Truth* (Grand Rapids: Zondervan, 1983, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, 119~142, 376~381)一書，討論「編輯批判：文學工具的使用和濫用 (Redaction Criticism: On the Use and Abuse of a Literary Tool)」時，已經歸納出幾項現代新約研究，在形式批判和編輯批判的固有弱點。
 11. Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper and Row, 1963), 176. 本書誇大到幾乎每一頁都有這樣的論述。
 12. Fischer, *Historians' Fallacies*, 164~182.
 13. 同上，166 頁。
 14. 同上，167 頁。
 15. 同上，169 頁。
 16. 同上，172 頁。
 17. 同上，180 頁。
 18. 同上，182 頁。
 19. 參 Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, 2d. ed. (Grand Rapids: Baker, 1983)，以及他對 James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library* (San Francisco: Harper and Row, 1978)一書所寫的一流書評“Pre-Christian Gnosticism in the Nag Hammadi Texts?” *Church History* 48 (1979): 129~141.
 20. Fischer, *Historians' Fallacies*, 187~215.
 21. 同上，187 頁。
 22. Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 31.
 23. See the review of Gundry's commentary in *Trinity Journal* 3 (1982): 71~91.
 24. Moisés Silva, “The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority,” in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 157.
 25. Edith Hamilton, *The Greek Way* (1930; New York: Avon, 1973), 187,247.

第五章

反思結語



在本章，我不打算再列更多錯謬，只是想讓大家有點心理準備，簡要地點出幾個層面，這些是潛伏在黑暗裏，準備擄掠那些粗心大意者的各種錯謬。這不是一張清單，只是我個人的一點建議，可作為大家往後進一步研究的課題。

更多錯謬的機會

1. 體裁相關問題 (*Problems related to literary genre*)

體裁領域裏有很多問題。例如，當代對「比喻」或「寓意」的定義，不一定就是古代作者對這些術語的定義。新釋經學所建立的許多理論，是藉著研究比喻而得，認為比喻在耶穌手中常常有使人震驚的效果，讓聽者「詮釋」自己，更甚於讓聽者來詮釋比喻；但是，這些理論應用在議論性的書信和講道上，

卻不大管用。針對不同的文體，我們該如何修正？在這個領域上，我們常常看到學者在比較兩份不同體裁的經文時，犯下無法平衡掌控文體連貫和不連貫的問題。

傳道人最容易犯的文體錯誤，要屬對箴言的處理。箴言非應許，也非律法案例。假如我們將箴言如此看待，可能會對一些信徒造成極大挫折，因為事情往往不像箴言所「應許」般的成就。

讓我舉一處並排在一起的箴言，或許最容易闡明我的論點。「不要照愚昧人的愚妄話回答他，」箴言二十六章 4 節這般宣稱。然後，下一節緊接著：「要照愚昧人的愚妄話回答他。」各節的後半句，有助於釐清這樣奇特的對比：

不要照愚昧人的愚妄話回答他，
恐怕你與他一樣。(二十六 4)

要照愚昧人的愚妄話回答他，
免得他自以為有智慧。(二十六 4)

細心的讀者一定會問：何時運用前一節，何時運用後一節呢？這問題，就會促使他思想各節的後半句：我「愚妄」的回答，是否會使我變得和愚昧人一般低俗

(二十六 3)，還是會激起他的驕傲，且提醒他的愚妄(二十六 4)？如何區分不同情況呢？

換言之，箴言往往需要默想，仔細思想箴言所適用的情境，並認識箴言乃是以神的智慧教導人，知道如何敬畏神過日子，而不是意義明確的單純應許，或其他類似的東西。

同樣地，謹慎的詮釋者需要了解希伯來詩體、啓示文體、歷史性經文、福音書、哀歌，以及其他各式各樣不同型體之特色——它們如何傳遞信息和真理，如何表達鼓勵或訓誨或警告等。

2. 新約引用舊約的問題 (*Problems related to the New Testament use of the Old*)

這包括舊約作為預表之用的權威性，在解釋困難經文時，很容易陷入純信心上的訴求，舊約的引證是否該擺在舊約上下文來解讀等等。這些難題又會引出各式各樣的錯謬。

3. 經文緘默的考量 (*Arguments from silence*)

有位學者在評論赫黎(James B. Hurley)有關男女服事角色的著作時，嚴厲地批判他沒有考量耶穌在限制婦女服事議題上的緘默¹。學者一般多主張緘默是相當弱的證據；但是如果能證明在任一特別情形下，該作

者通常會加以評論，那麼緘默就成為比較強的證據。我的意思不是要評斷這項爭議，只是指出有幾種錯謬和此一考量有關。

4. 平行經文的相關問題 (*Problems relating to juxtapositions of texts*)

當我們考慮亞流派，如何將約翰福音十章 30 節（「我與父原為一」）和約翰福音十七章 20~23 節（「我不但為這些人祈求，……使他們都合而為一，正如你父在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面」）串在一起，一些平行經文的問題就必然浮出檯面。解經者根據什麼將一些經文串在一起，又根據什麼排除其他經文？而經文的彼此串註，會形成一個框框影響其他經文的解釋。所以，錯謬不僅可能發生在單一經文的詮釋上，也會發生在一些相關經文的串連上，更進一步地影響其他經文的解釋。

舉例來說，奈德(George W. Knight)在處理哥林多前書十四章 33~38 節（該段經文提到婦女在會中要閉口不言）時所下的結論，很難不令人想到，奈德的解經是基於哥林多信徒已經先讀過提摩太前書二章 11~15 節；然而不管照哪一種編年法，這時保羅都不可能寫成這卷書。奈德承認在哥林多前書十一章 5 節的對照下，十四章 33~38 節所要求的靜默不可能是絕對的，因此他尋求提摩太前書二章 11~15 節作為這項

禁令合宜的限制²。事實上還有其他解決辦法。總而言之，奈德的理論基礎過度倚賴這段平行經文。

我無意提出任何實驗性的解決方案；但是我必須指出基督教界長久以來的爭議——不論是神的主權與人的責任，或是近來頗為熱門的男女服事定位話題——都是一連串圍繞著這方面的前後矛盾、錯誤和錯謬。其中牽涉到的錯謬，大部分在本書中都討論過了。我們必須應用我們所學的，來建立一套前後一致的聖經神學，那時盤繞解經者的問題，恐將遠超出本書所論及的。當然，這方面的研究還有很多功課要作。

5. 統計數據的相關問題 (*Problems relating to statistical arguments*)

許多編輯批判學上的決策，是依賴所謂統計數字——就是某一字或片語在特定文獻上出現的頻率，來裁定解經上的問題，也不管它是否出現在明顯的編輯文字上。

許多方法論上的錯謬都與統計論證有關，然而，大多數新約學者對此都只有稍微的認識。例如，許多編輯上的判決，只根據那些出現四、五次的字。在統計學上，這種判定上的誤差可高達 50 %、70 %、80 %，甚至更高。而且，字數出現頻率的統計，是建立在一項毫無意義的假設上。這項估算字詞出現頻率的

統計模式，好像是從一大桶字中隨機抽取某字樣。但是，這並非一般作者遣詞用字的方式。有時基於討論的議題或前後文的影響，有些字在某段文字出現，而在另一段文字中卻不被作者採用。

更嚴重的，很少有人會去研究一位作者在不同文獻上的寫作模式，是否有某種標準規則的變化。假如有這方面足夠的研究，我們就可以去除對毫無意義假設的倚賴。

還有，大部分編纂批判學判定某些字或詞，甚至某段經文，是後來加上的「編輯性」用語，或是來自非歷史性的參考資料。但是這種統計測試，卻從來不會用來分析其他作者（例如，猶太歷史學家約瑟夫 [Josephus]），又是如何將自己的用語編纂在他們所取得的史料上。這一類的比較研究付之闕如。

6. 結構主義的興起 (*The rise of structuralism*)³

這門新興學問正被應用到聖經研究上，可預見將有許多新一代的錯謬正在產生中。

7. 象徵用語和字面用語混淆的問題 (*Problems in distinguishing the figurative and the literal*)

把可以按字面意義解釋的用語當成象徵用語，或是反過來，是解經上常見的現象。異端的神學體系，

往往由這種錯誤解釋產生。塞爾曾指出「基督教科學派」(Christian Science)，就是運用一系列象徵性解法，卻從不解釋其正當性（例如，「鴿子」象徵屬天的科學、純潔、和平；「傍晚」象徵「凡人的思想；人心的困倦；隱祕的見解；和平安息」）；他又指出摩門教則是把許多明顯的象徵語法，以字義解（例如，他們認為神必然擁有身體，因為經文提到神大能的膀臂）⁴。然而，區分象徵／字義的基本原則是什麼？我推薦讀者從蓋德的書著手⁵；總之，這項議題提供了解經錯謬的另一片沃土。

結語：謙卑、平衡的態度

本書基本上是將錯謬一件一件分開來討論；不過在實際解經過程，有些複雜的經文會同時牽扯多樣錯謬，就如同律法牽動人犯罪一般。我想到的經文例子有詩篇一百一十篇；以賽亞書五十二章 13 節～五十三章 12 節；馬太福音十六章 13～23 節；以弗所書五章 21～30 節；以及啓示錄二十章 1～6 節。

在嚴格的解經錯謬之外，我們還得面對應用上的新危機，到底我們該如何把經文應用在日常生活上？⁶ 聖經上的任何一段敘述，是否可以作為生活範例？不連續的經文解析，是否一定得塞進救恩歷史？或者，實際一點，洗腳是否為教會該守的禮儀之一？如何辨

識並且避免這些問題可能帶進的錯謬，大概需要另一本書了。

不過，我實在不應該用如此負面的語氣來結束本書；免得有讀者在仔細閱讀本書之後，深深陷入無能為力的恐懼，從此不敢解釋聖經。適度的自我懷疑是健康而有益的：可以使自己用更敞開的胸襟來學習並接受糾正。但是過度退縮，就如同給自己上了手銬腳鐐，會使人窒息而陷入極度不安；並且一味注重方法論，反而忽略了真理本身。

面對這進退兩難的局面，我並沒有速成的答案。不過，我相信只要我們心存謙卑，並且集中注意力在聖經的核心真理上，當不致偏離正路太遠。讓我們以公正無私的態度，敬畏神話語和禱告的決心，定意「按著正意分解神的道」（提後二 15），這樣，我們就能在解經技巧上逐漸純熟，作神無愧的工人。

附 註

1. Linda Mercandante，評論 James B. Hurley 所著的 *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), in *TSF Bull* 6 (Jan.~Feb. 1983): 21~22.
2. George W. Knight III, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women* (Grand Rapids: Baker, 1977), 36~40.
3. 關於「結構主義」的簡介，請參考 J. P. Louw, *Semantics of New Testament*

- Greek* (Philadelphia: Fortress ; Chico, Calif.: Scholars Press, 1982), 91~158.如要更詳盡的參考書目，可參考D. A. Carson, "Hermeneutics," *Themelios* 5/2 (Jan. 1980): 12~20.
4. James W. Sire, *Scripture Twisting: Twenty Ways the Cults Misread the Bible* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1980), 66~70.
 5. G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (London: Duckworth, 1980).
 6. 參 David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975).

條目索引

- Allegorical method 寓意法, 119
- Ambiguous language 模糊用語, 154
- Anachronism, semantic 語意時序錯置, 34-36
- Analogy, inadequate 不當類比, 156
- Aorist tense 簡單過去式, 88-96
- Aphorism 格言, 167
- Apodosis 歸結子句, 102
- Appeals to authority, simplistic 輕易訴諸權威, 158
- Article, Greek, definite 希臘文定冠詞, 103-110
- Associative jumps, unwarranted 不當的聯想跳躍, 149
- Assumptions, false 錯誤假設, 51-53
- Background material 背景資料, 45
~48
- Baconian fallacy 培根錯謬, 136
- Causation, fallacies of 因果錯謬, 174
- Cavalier dismissal 一筆帶過, 153
- Classical Greek 古典希臘文, 33, 40, 86
- Componential analysis 成分分析, 56
- Computer technology 電腦科技, 17
- Conditionals 條件句, 101-103
- Context 前後文, 33, 66, 76; of Greek words in the aorist tense 簡單過去的希臘字, 93
- Contextualization 落實, 17
- Copula usage 連繫動詞, 67-70: attributes in 屬性, 67-70; cause in 成因, 67; fulfillment in 應驗, 70; identity in 認定, 67-70; resemblance in 擬似, 67
- Cum hoc, propter hoc* 相關因錯謬, 174
- Crowell rule 科域定律, 108-110
- Cruces interpretum* 重點說明, 157
- Deliberate subjunctives 考慮假設, 97
- Denotation 原意, 110
- Discernment, spiritual 屬靈上的辨識, 12-13
- Disjunctions 選項: false 錯誤, 119; semantic 語意, 63-65; subject/

- object 主體/客體, 166
- Distanciation 離距, 21, 136, 169
- Emotive appeals 訴諸情緒, 139-141
- Entropy, in language 語言上的亂度定理, 86
- Equivalence 同等字, 53-55
- Equivocal argumentation 模稜兩可的立論, 153-156
- Etymology 語源學, 35 另參考 Word study 及 Words 字彙研究
- Evidence, selective and prejudicial use of 選擇性證據, 61, 123
- Excluded middle, law of 排中律, 119; Exegesis, conflicting 解經, 13-17; conflicting 衝突性; critical 批判性, 17-19; hermeneutics 釋經學, 23; role of teachers in 教師角色, 17
- Exegetical fallacies 解經錯謬: importance of 重要性, 11-19; danger of studying 危險性, 19-23; frequency of 頻率, 19-20
- Expanded semantic field, unwarranted use of 不當擴充語意範疇, 71-72
- False statements 錯誤述句, 151
- Figurative language 象徵性語法, 186
- Form criticism 形式批判, 173-174
- Generalization, unwarranted 不當歸納, 144
- Genre, literary 文學體裁, 181-183
- GRAMCORD 文法彙編, 96, 111
- Grammar 文法, 17, 85-87
- Grammatical analysis 文法分析, 85-86
- Granville Sharp rule 夏普定律, 106
- Greek, New Testament: 新約希臘文, 34, 86; 及 classical Greek 古典希臘文, 34, 37, 40, 86; flexibility of 彈性, 86; Hebrew equivalents 相對應的希伯來文, 86; ostentatious use of 裝飾用法, 72-73; tenses in 時態, 87-88
- "Greek mind," 希臘人心態, 49
- Hebrew language and thought 希伯來文和思想, 34, 54-55, 61
- "Hebrew mind," 希伯來人心態, 49-50
- Hellenistic Greek; 見 Greek, New Testament 新約希臘文
- Hendiadys 重名法, 47
- Hapax legomena 僅出現一次的字彙, 34

- Hermeneutics 釋經學, 17, 23
- Historical reconstruction 歷史重建, 172
- Holy Spirit, and exegesis 聖靈與解經, 12, 25
- Hyponymic relations 下義關係, 55
- Illegitimate totality transfer 不合理的通盤移轉, 60; 亦參 Expanded semantic field 不當擴充語意範疇
- Imprecision, and truth 不準確與真實性的關係, 139
- Jumps, associative, unwarranted 不當聯想跳躍, 149-150
- Juxtaposition of texts 平行經文, 184-185
- Linguistics 語言學, 17
- Linkage, of language and mentality 語言和思維的關聯, 49-50
- Literal interpretation 字義解釋, 186-187
- Logic, nature and universality of 邏輯, 本質與普遍性, 116-118
- Metaphors 暗喻, 46
- Middle voice 關身語態, 98-100
- Motivation, fallacies of 動機錯謬, 176
- Negative inferences 反面推論, 133
- Negativism 否定論者, 19
- New Hermeneutic 新釋經學, 166
- Non sequitur* 憑空冒出的結論, 152
- Obsolescence, semantic 退化的語意, 37
- Obviously*, abuse of the word 顯而易見一詞的濫用, 158
- Old Testament, use of in the New Testament 舊約在新約中的引用, 183
- Open options 預留空間, 155
- Overspecification 特殊化, 149
- Parallelomania; conceptual 概念上類比謬誤, 177; verbal 平行句, 48
- Peculiarities of a corpus, neglect of 忽略不同文獻, 74
- Periphrasis 迂迴說法, 167
- Philology 語言學, 27
- Polysemy 多重意義, 169
- Pro hoc, propter hoc* 倒果為因, 174
- Protases 條件子句, 101
- Question-framing 誤導人的提問, 137

- "Radical" hermeneutics 激進釋經學, 168
- Redaction criticism 編纂批判, 186
- Referential meaning 指涉性含義, 74
- Restriction, of semantic field 語義限制, 66-71
- Rhetorical questions 修辭疑問, 154
- Root fallacy 字根錯謬, 28-34
- Scriptures 經文: authority of 權威性, 19; high view of 高度信仰, 15, 171; trustworthiness of 可靠性, 19
- Semitic languages and background 閃族語系和背景, 68, 72-73
- Septuagint 七十士譯本, 73
- Silence, argument from 經文緘默的考量, 183
- Social agendas, and exegetical fallacies 社會議題引發的解經錯謬, 171
- Statistics, argument from 統計上的論證, 185
- Story-line, of the Bible 聖經的整體性, 170
- Structuralism 結構主義, 186
- Syllogism 三段論法, 124-133
- Synonyms 同義詞, 53
- Synonymy 見 Synonyms 同義詞
- Technical meaning 專用語, 51
- Tense, in the Greek language 希臘文時態, 87-98; relationships of 關係, 110
- Terminus technicus* 見 Technical meaning 專用語
- Unknown or unlikely meanings 未知或可能性不大之語意, 40-45
- Word study 字彙研究: breadth of 範圍, 77; paradigmatic 詞形變化, 77
- Words 字彙: components of 成分, 33; context of 前後文, 33; diachronic study of 字詞演變, 34; lexical range of 語句範疇, 33; related to meaning 相關意涵, 33; semantic range of 語意範疇, 33, 65
- World-view fallacy 世界觀錯謬, 135

作者索引

- Albright, W. F. 奧伯萊 117
- Archer, Gleason L. 艾基新 158 163 註 46
- Barclay, William 巴克萊 29
- Barr, James 巴雅各 19,30,49 77 註 1, 78 註 12
- Barrett, C. K. 巴瑞特 134
- Barth, C., 巴德 160 註 9
- Bauer, W. 包爾 39
- Bedale, S. 比戴爾 40
- Belleville, Linda L. 貝莉薇 46
- Bornkamm, G. 鮑坎 160 註 9
- Bowman, T. 包曼 80 註 42
- Boyer, James L. 博耶 102,111
- Brand, Paul 布蘭德 79 註 18
- Brooks, James, A. 布魯克斯 113 註 12、19
- Brown, Harold O. J. 布朗 155
- Bruce, F. F. 布魯斯 156 178 註 3
- Bruner, Frederick Dale 布魯耐 80 註 48
- Bultmann, Rudolf 布特曼 48,174
- Caird, G. B. 蓋德 67,187 77 註 1,79 註 22
- Calvin, John 加爾文 118,134
- Carson, D. A. 卡森 42,141 80 註 36、37、39, 81 註 52、53, 82
註 78、79, 113 註 22, 160 註 5, 161 註 21, 162 註 34、36、42, 163

註 57, 178 註 2、4, 179 註 10、24, 188 註 3

- Castelli Elizabeth A. 卡絲特麗 171 179 註 9
- Caton, Charles E. 卡頓 83 註 89
- Chantry, Walter J. 陳大雷 144
- Clark, Stephen B. 克拉克 144 161 註 13
- Clines, David J. A. 柯萊恩 178 註 7、8
- Colwell, E. C. 柯域 108~110
- Conzelmann, Hans 康哲民 153 163 註 50
- Cranfield, C. E. B. 柯蘭斐 41
- Dahms, John V., 達罕 117 78 註 13
- Dewey, Ed 愛德華 109
- Dodd, C. H. 陶德 48
- Downs, Perry G. 當斯 82 註 66
- Drane, John W. 約翰杜藍 162 註 33
- Dulles, Avery 杜勒斯 159 163 註 58
- Exum, J. Cheryl 艾斯昆 178 註 8
- Fanning, Buist 費寧 112 註 2
- Fee, Gordon D. 戈登費依 161 註 21
- Fischer, David Hackett 費雪 18,136,165,176 25 註 4, 179 註 12~18
- Fitzmyer, Joseph A. 費慈梅 79 註 26
- France, R. T. 法蘭士 80 註 39
- Gaebelein, Frank E. 賈柏林 113 註 15
- Geisler, Norman L. 賈斯樂 117 80 註 46
- Gibson, Arthur, 紀博遜 49,54,117 77 註 1
- Goetchius, E. V. N. 哥契爾 114 註 27

- Grassmick, John D. 葛約翰 119
- Groome, Thomas H. 葛羅米 62,152
- Grudem, Wayne A. 顧韋恩 139 79註25, 80註31, 161註13,
162註34
- Gundry, Robert H. 甘德里 19,177 162註37
- Hamilton, Edith, 韓彌頓 177 179註25
- Hare, D. R. A. 哈爾 81註51
- Harrington, D. J. 哈靈頓 81註51
- Harris, Murray J. 哈里斯 113註24
- Hatch, Edwin 赫特 73 83註83
- Headlam, Arthur C. 赫德蘭 112註7
- Held, H. J. 海爾德 120
- Hendriksen, William 韓滴生 59~61
- Hodges, Zane C. 賀治 121,131,170
- Hoeldtke, Clyde 侯德克 82註68
- Hofmann, J. B. 霍富曼 29
- Hollenweger, Walter J. 賀蘭韋格 80註47
- Homer 荷馬 29
- Horton, Michael Scott 162註36
- Hughes, Philip Edgcumbe 胡斯 91 112註5
- Hurley, James B. 赫黎 183 79註27, 80註31, 82註69, 161註13
- Jerome 耶柔米 78註13
- Johnston, Robert K. 京斯頓 14
- Joly, Robert 喬利 81註62, 82註63
- Josephus 約瑟夫 186
- Kaiser, Walter C. 華德凱瑟 41,45

- Kelsey, David H. 凱爾西 189 註 6
 Kilgore, William J. 凱爾格 160 註 1
 Knight, George W. III 奈德 184
 Kysar, Robert 凱沙 48 80 註 40

 Lake, Donald, M. 雷克 157 163 註 54、55
 Leitch, James, W. 林區 163 註 50
 Lenski, R. C. H. 林斯基 64,130 113 註 18
 Louw, J. P. 魯歐 29 77 註 1, 78 註 11, 83 註 85, 188 註 3
 Lyons, John 雷恩 81 註 58

 MacRae, George W. 麥雷 163 註 50
 Malherbe, A. J. 馬赫白 77 註 2
 Mare, W. Harold 梅爾 113 註 15
 Marshall, I. Howard 馬學而 110 78 註 4, 178 註 2
 Martin, Ralph 馬丁 81 註 53
 McComiskey, Thomas E. 麥高斯基 83 註 88
 McGaughey, Lane C. 麥高錫 110
 McKay, K. L. 麥凱 112 註 2、4
 McKim, Donald 麥金 117
 Merandante, Linda 麥琳達 188 註 1
 Mickelsen, Alvera 米凱森 39~40,45
 Mickelsen, Berkeley 米凱森 39~40,45
 Miller, Paul 米勒 111
 Miranda, José 麥蘭達 155
 Moo, Douglas J. 穆爾 124 79 註 29, 112 註 7
 Moody, Dale 慕迪 78 註 13
 Moore, Stephen D. 慕理 178 註 8
 Morris, Leon 莫理斯 29,46,119 80 註 32, 81 註 60

- Moulton, James H. 冒爾頓 113 註 13, 114 註 26
Murray, Iain 穆雷 81 註 50
- Nash, Ronald 納旭 161 註 19
Nida, Eugene A. 耐德 77 註 1, 79 註 14, 81 註 59
Nix, William E. 尼克司 80 註 46
- Odeberg, Hugo 歐德伯 46~47
- Payne, Philip B. 彭巴頓 124~125
Pinnock, Clark 畢諾克 163 註 54
Piper, Jonh 派皮爾 170
Porter, Stanley E. 帕特 112 註 2, 113 註 17
Przybylski, Benno 派茲拜斯基 74 83 註 86
- Räisänen, Heikki 黎生寧 91 112 註 7
Ramm, Bernard 蘭姆 25 註 1
Richards, Lawrence O. 賴樂仁 63~65, 141 162 註 38
Robertson, A. T. 羅拔信 29 113 註 12、20
Robinson, J. Armitage 羅乘森 87 112 註 1
Robinson, James M. 羅乘遜 179 註 19
Rogers, Jack B. 羅傑斯 117
Rydbeck, Lars 賴貝克 114 註 29
Ryle, Gilbert 萊爾 75
- Sanday, William 散德 113 註 7
Sanders, J. T. 桑德思 54~55, 127~129
Sandmel, Samuel 桑德米 48 80 註 38
Satchitananda, Swami 薩瓦米 135

- Seeley, David 席利 178 註 8
- Sharp, Granvile 夏普 106~107 113 註 21
- Silva, Moisés 史爾瓦 34,49,72,177 77 註 1, 79 註 16, 80 註 45,
81 註 59, 82 註 84、87, 179 註 24
- Sire, James W. 塞爾 135,187 162 註 28, 163 註 44
- Smith, Charles R. 史密斯 92 113 註 8
- Söderblom, Nathan 蘇拿單 27
- Stagg, Frank 史塔格 88~92 112 註 3
- Steinmetz, David C. 史坦麥茲 121~123,140 162 註 35
- Stibbs, Alan 史笛伯 79 註 19
- Taber, Charles R. 塔伯 77 註 1
- Terry, Milton S. 特利 82 註 72
- Thiselton, Anthony C. 田素頓 28 78 註 4, 178 註 2
- Toon, Peter 湯彼得 81 註 53
- Toussaint, Stanley D. 蘇坦利 113 註 14
- Trench, R. C. 特仁慈 29 79 註 20
- Trites, Alison A. 杜賴斯 79 註 22
- Turner, Nigel 杜納 73 83 註 84, 114 註 26
- Ullmann, Stephen 烏爾曼 77 註 1, 79 註 15、21, 81 註 58
- van Veen, J. M. 韋恩 77 註 2
- von Balthasar, Hans Urs 巴爾薩 129、161 註 20
- Walker, Rolf 華爾克 81 註 51
- Watson, Francis 華生 178 註 8
- Wenham, David 溫漢 80 註 39
- Winbery, Carlton L. 溫伯瑞 113 註 12、19

-
- Woodbridge, John D. 伍瑞智 160 註 5, 162 註 34, 179 註 10、24
Wuest, Kenneth S. 伍思特 151 163 註 47
- Yamauchi, Edwin M. 山内 175 179 註 19
Yancey, Philip, 楊腓力 79 註 18
- Zerwick, Maximilian 若韋克 160 註 10

經文索引

創世記

- 二 20~24 44
二十五 1~2 32

利未記

- 十八 5 156

撒母耳記下

- 十三(LXX) 32
十三 12~14 32

詩篇

- 二十二 20(二十一 21,LXX) 31
二十五 16(二十四 16,LXX) 31
四十 6~8(LXX) 177
一一〇 187

箴言

- 二十六 3 183
二十六 4 182

雅歌

- 全書 170

以賽亞書

- 五十二 13~五十三 12 187

耶利米書

- 一 5 148

以西結書

- 三十六 25~27 46

何西阿書

- 六 6 120

馬太福音

- 一 21 163 註 25
二 11~12 177
四 15 52
五 1 47
五 3 158
五 8 135
五 17~20 71
五 20 74
六 6 89
六 32 52
七 12 71
七 21~23 146
十 5 52
十 18 52
十一 8~9 44
十一 11~13 71
十二 18 52
十二 21 52
十二 27 101
十六 1 106,107
十六 6 107

十六 11~12 107
 十六 13~20 169
 十六 13~23 187
 十八 13 103
 二十 16 74
 二十 19 52
 二十 25 52
 二十一 43 53
 二十二 14 74
 二十四 9 53
 二十四 14 53
 二十四 24 146,148
 二十五 1~13 174
 二十五 32 53
 二十六 46 99
 二十七 5 99
 二十八 18 64,150
 二十八 18~20 52
 二十八 19 53
馬可福音
 一 11 90
 三 24~25 103
 六 24 97
 十 17~27 144
 十 18 67
 十 38 100
 十二 14 97
路加福音
 二 5 100

六 17 47
 六 20 158
 七 12 79註 13
 八 24 100
 八 42 79註 13
 九 38 79註 13
 十 7 104
 十四 26 121
 二十 13 97
 二十二 47 60
約翰福音
 一 1 69,108~110
 一 1~18 48
 三 5 45~46
 三 6 47
 三 7 47
 三 10 47
 三 11~21 130
 三 16 32,130~131
 三 16~17 130
 三 35 32
 四 50 62
 五 20 32
 五 47 62
 十 30 184
 十一 26 62
 十三 19 63
 十四 6 131
 十五 14 64

- | | | | |
|-----------|----------|---------|--------------|
| 十七 11 | 64 | 七 7 | 67 |
| 十七 20~23 | 184 | 八 6 | 67 |
| 十七 21 | 63 | 十 9~10 | 127~130 |
| 二十 21 | 151 | 十二 1 | 89 |
| 二十 28 | 70 | 哥林多前書 | |
| 二十一 3 | 151,167 | 一 2 | 51 |
| 二十一 15~17 | 58~61 | 二 2 | 175 |
| 使徒行傳 | | 三 21~23 | 129 |
| 全書 | | 四 1 | 29 |
| 二 16 | 70 | 四 6 | 149 |
| 二 17 | 122 | 五 7 | 89,91 |
| 六 1~6 | 124~125 | 六 12 | 41 |
| 七 38 | 72 | 七 1~2 | 41 |
| 十七 18 | 107 | 七 18 | 145 |
| 十七 22~31 | 175 | 七 19 | 145 |
| 十八 9~10 | 162 註 43 | 七 21 | 145 |
| 二十 | 147 | 七 40 | 43 |
| 二十一 9 | 123 | 九 19~23 | 146 |
| 二十一 32 | 100 | 十一 1 | 171 |
| 二十三 7 | 107 | 十一 2~15 | 124 |
| 羅馬書 | | 十一 2~16 | 39~41,44,123 |
| 一 16 | 35 | 十一 4~6 | 153 |
| 三 21 | 41 | 十一 5 | 184 |
| 三 21~26 | 36 | 十一 8~9 | 44 |
| 三 24 | 36 | 十一 16 | 43 |
| 三 27 | 91 | 十二 3 | 133 |
| 五 6~9 | 36 | 十二 13 | 52 |
| 五 12 | 89,91 | 十三 8 | 99 |
| 六 15 | 98 | 十三 8~10 | 99 |

- 十四 33~36 124
 十四 33 43
 十四 33~36 122,124
 十四 33~38 184
 十四 34 41~44
 十四 34~35 41,42
 十四 36 41,42,43
 十四 37~38 43,44
 十五 12 101
 十五 12~16 101~102
 十五 13 101
 十五 14 101
 十五 15 101
 十五 16 101
 十五 17 101
 十五 19 101
 哥林多後書
 九 7 35
 十一 24 89
 十三 5 134
 加拉太書
 全書 148
 二 11~14 147
 三 12 156
 三 28 122,144
 五 3 145
 以弗所書
 一 7 36
 一 18~20 35
 二 1~2 90
 二 7 90
 五 21~30 187
 六 12 177
 腓立比書
 二 6~11 54
 二 12 89
 二 12~13 163
 三 15 51
 四 10~12 150
 四 13 150
 歌羅西書
 全書 148
 帖撒羅尼迦前書
 全書 148
 四 13~18 138
 帖撒羅尼迦後書
 全書 148
 提摩太前書
 二 11~15 45,122,124,184
 二 13 44
 三 11 124
 六 20 160 註 3
 提摩太後書
 一 15 147
 二 15 188
 四 10 32
 希伯來書
 一 4 91

三 1	151	全書	148
三 6	110	啓示錄	
三 14	110	二~三	147
十 7	177	二 13	38
十 12	91	二 26	107
十一 13	90,93	三 19	89
十一 17	31	五 9	36
雅各書		七	119
全書	148	十一 7	38
三 6	67	二十一 1~6	187
彼得前書		二十四	90
一 24	90	二十一 4	149
三 7	123	二十二 17	121
四 1	100		
彼得後書			
一 4	162 註 29		
約翰一書			
一 6	36		
一 7	36		
二 3~5	62		
二 22	133		
二 24	89		
三 6	62,131~132		
三 9	131~132		
四	140		
四 2	133		
四 8	152		
五 21	90		
猶大書			

訂購辦法

●校園網路書房

網址：<http://shop.campus.org.tw>

●博客來網路書店

網址：<http://www.books.com.tw>

●信用卡或郵遞訂購

可直接利用傳真電話：02-2918-2248

或者直接郵寄：23141新北市新店區民權路50號6樓
如已傳真，請勿再投郵，以免重複訂購

●郵政劃撥訂購

劃撥帳號：19922014

戶名：校園書房出版社

●書目價格為台幣建議售價，但會依當時物價調整，敬請到校園網路書房或致電本社查詢。

●一律掛號郵寄訂書。郵購金額滿1500元免郵費，500元（含）以上郵費80元，500元以下郵費55元；國外郵購金額1000元以上，郵費以金額20%計；1000元（含）以下，郵費以金額25%計；400元（含）以下，郵費一律100元。

●如果您有任何疑問，請洽詢本社服務電話或使用電子郵件接洽 (02)2918-2460分機240~244或E-mail：sales@campus.org.tw 服務時間：週一至週五9：00am~5：30pm