

释经学原理

———浸信会出版部出版———

(伯克富) 著

(萧维元) 译

今天，在宗教范围里，和圣经原则的实施上，许多混乱，是出于人们对圣经的曲解。这个甚至在那些圣经的无误性坚守不渝的人士当中，也是如此。

我们深信，研究圣经若能采取并运用健全的释经原则，必能带来惊人的果效。我们相信，这个是《真理的灵》，在带领他的子民[进入一切的真理]之时所欢喜使用的一个方法。我们既有这个信念在心，便将本书提供出来，作为读者个人研究圣经的指引，特别作为神学院和圣经学校所使用的课本。国度虔诚的工作在释经学上，若能早日采取有效的进程，必会在推进神国的事上，作有效的侍奉。

(出版者 识)

《释经学原理》中译本序

一路来，浸信会所强调的，是这两大原则的重要性：释经的权威，和人心读经和明经的足够能力，不是得助于人，却要得助于圣灵。二千年来基督教历史所揭露的，是人甚至在研读神的话语的时候，也不常常领受这些福气。研究圣经的人很快就发觉，自己与圣经写作的最初时间与地点，想离得很远。他也不知道，他所难于了解的许多篇章，并不是原作者故意要难为他。原始的读者，对于这些篇章，也没有什么难处。所以，今天，一些帮助解释圣经的指引，是很有用的。

研究圣经的人，若对于历代以来的解经历史和受得起时间试验的解经原则，都检讨一过，便能避免过去的错误，也较容易明白圣经原篇章的意义。在把柏何夫教授所著释经学原理，发行中译本当儿，我们知道他是用一种与圣经原文不同的文字的，但原作者深悉原文，而他的许多原则，乃是本着那个观点提出来的。

中国学生也许会发现，他自己那本中文圣经的篇章，有许多不是希腊原文或希伯来文的实际翻译，倒是一种解释或说明，因此，他也许会感觉到自己没有研究释经学的必要。但是，由于这些指引对于圣经中的早期写作，很有关系，他若能耐心去寻求了解，总会受益不浅的。

近年来，保守派的基督教徒注重释经学的研究。但原本书对诚意的基督徒们，多所裨益，是所盼祷。

(毛嘉德 一九六七年三月，序于香港)

译者序

本书原著者柏何夫，系美国密瑟根州加尔文神学院名义院长。自一九五零年开始发行以来，至一九六六年正月，本书以第八版印行了，可见他受欢迎的一斑。本书内容及组织所反映的，是著者多年来在神学院任教及积极传道的丰富经验。本书所讨论的，主要是(1)释经学原理的历史，(2)对圣经的合宜概念，(3)文法的解经，(4)历史的解经，(5)和神学的解经。立论公允，层次分明，深受读者所钦佩。

不过，原著者心目中的写作对象，是以英文去研究圣经或以英文去研究希伯来文和希腊文，所以在讨论到文法的解经之时，当然是以原文的文法，曲检讨英译的圣经。这样的讨论，在译成中文之时，译者深深感觉到有许多地方，无从翻译，因为中文语法，与希伯来文，希腊文和英文的语法，都不相同。而且，在原文语法与修辞独特的地方，中文圣经的译者，早已按照中文的语法，适应过来了，这是本书的中文读者，读到文法的解经这部分讨论之时所要谅解的。

(萧维元 一九六七年秋 与马来西亚之檳城)

目 录

第一章 导言	(3)
第二章 释经学原理在犹太人当中的历史	(4)
甲、释经学史定义	
乙、犹太人的释经学原理	
第三章 释经学原理在基督教会中的历史	(6)
甲、教父时代	
乙、中古时代	
丙、宗教改革时代	
丁、认信主义时代	
戊、历史批判时代	
第四章 对圣经的低当概念：释经学的对象	(14)
甲、圣经的灵感	
乙、圣经中的合一性与多样性	
丙、经意的合一性	
丁、圣经的风格：一般的特徵	
戊、解经者的释经学立场	
第五章 文法上的解释	(24)
甲、各字各词的意义	
乙、各词相关的意义	
丙、说明词意的内助	
丁、词之隐喻的用法	
戊、对于思想的解释	
乙、思想解释的内助	
庚、文法解释的外助	
第六章 历史的解释	(41)
甲、定义与说明	
乙、作者或讲者的个人特征	
丙、作者的社会环境	
丁、写作的特殊环境	
戊、历史解释的助力	
第七章 神学的解释	(48)
甲、名称	
乙、作为一个整体的圣经	
丙、圣经的神秘意义	
丁、从象征和预表去解释圣经	
戊、预言的解释	
乙、诗篇的解释	
庚、圣经的含义	
辛、神学解释的助力	

第一章 导言

英文释经学（Hermeneutics）一词，是从希腊文的 Hermeneutike 一字而来，而这个名词，则是从希腊文的动词 hermeneuo 传来的柏拉图是第一个以 hermeneutike 一词作为专门术语的人。释经学本是释经术的意识，但现在，却指这术的理论而言了。我们可以把它的定义，说如下：释经学是把解经的原则，律列和方法教导我们的科学。

我们必须把一般的和特殊的释经学，分辨清楚。前者是指所有写作的解释而言；后者则指某种或某些写作如律法，历史，预言或诗歌而言。圣经的解释（Hermeneutica Sacra）一词，有一种十分特别的性质，因它所处理的，是一部在文艺中非常独特的书，就是作为神所默示之话的圣经。唯独在我们认识圣经的灵感原则之时，我们才能维持圣经解释学的神学性质。

释经学的研究，通常是以解释过去的文艺作品为目标。他的特殊任务，是要把除去作者与读者之间的差异或距离的办法指出来。它只交我们说，唯有在读者设身处地与作者的时代和精神之时，这事才能有低档的达成。在研究圣经之时，我们只明白次一等作者（摩西，以赛亚，保罗，约翰等）的意识，是不够的，我们也必须学习认识圣灵的心意才行。

一、研究解经学的必要性，是从好几方面的思量而来的：

（1）罪弄瞎了人的悟性，对他有意识精神生活，仍有极恶毒的影响。所以，我们要特别努力去防止错误。

（2）人们彼此之间，在许多方面都有差异，这就自然使他们在精神上有距离。例如，他们所差异的，是：（甲）在智力的能量，美学的意味，和道德的品质上，以致欠缺属灵的密切关系；（乙）在智力的达成上，有些事受过教育的，有些事没有受过教育的；（丙）在国籍上，以致在语文，思想方式，风俗和道德上，都有差异。

解经学的研究，对于将来的传道人，十分重要，因为：（1）唯独对圣经的明慧研究，才能供给他们所需要的资料，去建立他们的神学。（2）他们所讲的每一篇讲章，必须以稳固的释经学为基础。这是今天最迫切的需要之一。（3）在教导教会青年和访问家庭之时他们往往出乎意外的受邀请要来解释一些经文。在这样的时候，他们若事先对解经法有所了解，就能处理得当。（4）他们有责任去维护真理，抵抗高级评判的袭击。但若要把这事做的有效，就必须知道怎样处理才行。

在神学百科全书中，释经学是属于研究圣经的一种科目，是以圣经为研究中心的。他跟在圣经文字学（Philologia Sacra）之后，却排在解经法（ExeGESIS）之前。释经学和解经法两者，有很密切的关系，正如理论和实践的关系那样。其一是科学，另一是艺术。

在研究释经学的本书中，我们认为我们必须把下列各项，按次排列而将它们包括在内：

（1）释经学原理的简史，过去在积极和消极方面，都能教导我们很多功课。（2）圣经有一些特征，是或多或少地决定解经它之时的原则，对于这些特征，我们要予以叙述。（3）对解释圣经者拥有的资格，和必要的条件，都予以表明。（4）讨论圣经在三方面的解释，就是：（甲）在文法方面的，包括逻辑上的解释；（乙）在历史方面的，包括心理上的解释；和（丙）在神学方面的解释。

习题：释经学和解经法有什么不同？一般的和特殊的释经学是彼此互相排挤的，还是在某个意义上其中之一是把另外一个包括在内的？罪是怎样把人的精神生活扰乱了呢？为什么我们对圣经要施以三重的解释？

第二章 释经学原理在犹太人当中的历史

甲、释经学史定义

在释经学作为一种科学的历史与释经学原理的历史之间，我们必须分辨清楚。前者是自以利里古（E.IIlyricus）于主后一五六七年第一次当时对释经学作个科学的讨论以来，才开始的；但后者则在基督教纪元之初，便开始了。

释经学原理的历史要寻求解答的，有如下的三个问题：

（1）人们对于圣经的流行观点是什么？

（2）人们对释经法的盛行概念是什么？

（3）人们认为一个解经者所应具备的重要资格是什么？前两个问题的性质，比第三个较有长久性，也自然要多受注意。

乙、犹太人的解经学原理

为着讨论完满起见，我们得把犹太人的解经原则，简述一下。我们对下列各种犹太人，是必须分辨清楚的。

1、巴勒斯坦的犹太人。

（1）、这些犹太人十分尊重圣经，认它为神无误的话。他们甚至认那些字母也是神圣的。他们的抄写人有数算字母的习惯，恐怕在抄写之时，有所失落。同时，在他们的心目中，法律实比先知书和神圣文学（Holy Writings），有重要得多的崇高地位。因此，解释律法，是他们伟大的目标。对于圣经的字面意义（技术上称为 peshat 的）和他意义的注明（midrash），他们是小心分辨的【解说意义（midrash）的一个主要动机和特征，在于籍着解经法的一切技术，把圣经的一切隐意和实践调查考究出来】（Osterley and box，会堂的宗教与崇拜，后面的篇章有解释）。在广义上讲，【米大示】（即上述 midrash 一词的音译，即犹太人的旧约注释-----译者）文学，可以分作两类：（子）违法性质的解释，是涉及严格违法主义的法律之事的（Halakhah），（丑）自由而有造就倾向的解释，是涉及所有经文的非法律部份的（Haggadah）。后者的喧道性和例证性比解释性为多。

文士成文们解经的一大弱点，在于他们高攀口头律法，就是，经过了中级的分析以后与拉比们的推论无益的。这些推论起初是用来支持成文律法的，但最后却用来把律法撇在一旁了。这是各式各样武断解释之所由起。请注意基督教在可 7：13 中对他们的判断便知。希列（Hillel）是犹太人当中最伟大解经家之一。他留给我们的，是解经七律。籍此，至少在表面上，口头的遗传，可以从成文律法的资料中，演绎出来。这 7 条规律，用最简的话说来，是这样的：（子）轻与重（既大与小和小与大）；（丑）【相等】；（寅）由特殊演绎为一般；（卯）根据几段篇章作推论；（辰）由一般推论道特殊；（巳）从另一篇章作类推；（午）从上下文作推论。

（2）、亚力山太的犹太人。他们的解经法，多少是受到亚力山太的哲学所支配。他们采纳了柏拉图的基本原则。这就是说，一个人不应相信任何在神的面前不该有的事。无论何时，他们若发觉旧约的东西与他们的哲学不符又与他们的敬虔感相左的话，他们就采取寓言的解释。在犹太人当中，斐罗是这种解释法的大师。他并不完全否认经文的字面意义，却看它为对弱者一种让步。在他看来，这只不过是更深事物的象征罢了。圣经的隐意，才是最重要的事。他也留给我们一些释经的原则：【在消极方面，他说，当任何陈述在神面前是不该有之时，当一种矛盾可能产生之时，又当圣经本身也在说预言之时，字面的意义，就要排除了。在积极方面，他说，当话语是双重之时，当用字是过多之时，当所知的事实是受到复述之时，当任何词句有可能【舞文弄墨】之时，当一句话是有变化之时，当作者使用同义词之时，当字句是有轻微的改变之时，当话语是不寻常之时，又当任何事物的数目和时间都反常之时，那经文就要预言化了】（见 Farar，释经史，22 页）。这些规律，自然是大开种种误解之门的。

若要找寻例证，请参见 Farar，释经史，139 页及以下；Gilbert,圣经的解释，44 至 54 页。

(3)、迦莱特的 (Karaites) 犹太人。被发拉尔 (Farrar) 指为【犹太教的抗议派】的这一派，是安大卫 (Anan ben David) 于主后 800 年创立的。鉴于他们的基本特征，他们实是撒都该人的属灵后裔。他们所抗议的，是一部分受回教影响的拉比主义。【加莱特】的希伯来文是【Beni Mikra】，即【阅读之子】的意识。他们有这个称呼，是因他们的根本原则，在于认圣经为信仰之事的独一无二权威。这话的意思，一方面是不重视口头遗传和拉比的解释，一方面对于圣经的经文重新来一个细心的研究。拉比们为要驳斥他们，也从事于一个相同的研究。这种文字竞赛上的结果，是马所拉经文 (Massoretic text) 的出现。他们的注解，在大体上，远比巴勒斯坦或亚力山太的犹太人，更为健全。

(4)、卡波里的犹太人 (Cabbalists)。第十二世纪卡波里运动本质，却很不相同了。它所代表的，是巴勒斯坦犹太人解释圣经时所采用的反证论法 (reductio ad absurdum, 既籍说明某一命题的反面为不可能或荒谬，以证明该命题为误之方法-----译者)，虽然他也采用亚力山大犹太人的预言法。他们假定，全部马所拉经文，甚至每一节，每一字，每一字母，每一个响音和高音，都是神在西乃山上传给摩西的；并且，【字母的数目，每一个字母，语句的转换和代替，都出于特殊的甚至超自然的能力。】他们便是从这样的假定去进行工作的。他们在企图打开神圣的奥秘之时所采取的，是如下的一些方法：(子) 替换法 (Gematria)，籍此，他们可以把圣经裹得一个字去代换另一个有同等数值的字；(丑) 新并法 (Notarikon)，籍此，他们可以把一个字的首尾字母并成字，或认一个字裹面得字母为若干各字的第一个字母；(寅) 互换法 (temoorah)，籍此，他们可以借助于字母的交换去找寻新的意义。例覬可参见 Farra，98 页及以下；Gilbert，18 页及以下。

(5)、西班牙的犹太人。从第十二世纪至十五世纪，西班牙的犹太人却发展了一种更健全的解释法。当基督教会解经法在低潮而希伯来文的知识又几乎丧失之时，比利牛斯半岛上，却有几个有学问的犹太人，把灯台上的光恢复了。直至今日，他们的一些解释，还受到引用呢。他们当中的主要注释家是亚便以斯拉 (Abr.Aben-Ezra)，耶尔芝 (Sal. Izaak Jarchi)，钦芝 (David Kimchj)，亚巴便 (Izaak Aberbvanel) 合利未他 (Elias Levita) 等人。后来，里拉 (Nicolas Vde Lyra) 和留哲林 (Reuchlin)，都从他们那里，得着很大的帮助。

习题：犹太人教的拉比们对圣经的灵感有怎样的看法？犹太人为什么认定律法有独特的重大关系？关于口头律法的起源，他们有什么主张？它实在是怎么样兴起的，它的内容又怎样？每示拿 (Mishnah)，革马拉 (Gemara)，和他拉目 (Talmud)，是什么？试将犹太人和罗马天主教徒对遗传的使用，作个比较。一个预言和一种预言的解经之间，有什么分别？马所拉 (Massorah) 是什么？卡波里运动是什么一回事？十五世纪的犹太解经家对宗教改革运动有什么影响没有？

参考题目：Diestal, Geschichte des Aleten Testaments, pp.6-14, 197-208; Ladd, The Doctrine of Sacred Scriptures, p.691 ff. ff; Farrar, Hisstory of Lnterpretation, pp.17-158; Gilbert, Interpretation of the Bible, pp.1-57; Terry, Biblcal Hermeneutics, pp.31-35.

第三章 释经学源理在基督教会中的历史

甲、教父时代

在教父时代中，释经学源理得发展，是与教会生活的三个不同中心有关联的。

(1)、亚力山太学派。在主后第三世纪初期，圣经的解释，特别受到亚力山太圣道学校（catech-tical school）的影响。这城原是学术界的一个重要中心，是犹太宗教和希腊哲学相遇而互相影响的地方。柏拉图的哲学，仍然以柏拉图主义和诺斯底主义（Ghosticism, 智慧派）的方式流行在那里。难怪这城著名的圣道学校，深受流行哲学的影响，就在圣经的解释上，要适应环境了。它所找着的，是用寓言的解释，去调和眼前宗教与哲学的自然方法，因为：（甲）异教哲学家（斯多亚派）。久已采取了这个方法去解释荷马（Homer），从而把这条路指出，并且（乙）作为亚力山太学术权威之一的斐罗，也十分重视这个方法，把它化成一种体系，甚至将它应用到最简单的叙述上去了。

这个学派的主要代表，是亚力山太的革利免（Clement）和他的学生俄利根（Origen），他们两人都认圣经在最严格的意义上，为神默示的话。他们并与当时一般人的意见一样，认为圣经的解释，要依照特殊的规例。他们固然承认圣经的字面意义，却也认为唯独寓言式的解释，对于真正的知识，才有贡献。

亚力山太的革利免式第一个运用寓意法去解释新约和旧约的人。一切的经文都必须藉着寓意去了解，这个原则就是他所提出的。这是比基督教其他解经家更前进的一步，是革利免立场的主要特征。照他看来，字面上的意义，只能提供一种初步的信仰，而寓意的解释，才是导致真知识的。

他的门徒俄利根，在学问和影响力上，都比他优越。俄利根无疑是当日最伟大的神学家，但他的常存功绩，是在于他的经文批派工作，多于他的圣经解释工作。【作为一个解经家，他是把亚力山太的解经法，举例说明得最有系统和广泛的一个】（Gilbert 语）。在他的一部著作中，他提供了一套详尽的解经理论。他这著作的根本原则是说，圣经的意思，常常都是简单，清楚，而在神看来为杰出的。一切在圣经里似乎黑暗，不道德，和不正当的事，都不过是作为一种动机，去叫人超越或跳过字面上的意义吧了。俄利根认定圣经是拯救人的一个方法，并且，根据柏拉图的讲法，由于人士由体，魂，灵三者合成的，他就接受三重意义的说法，就是字面的，道德的，和神秘的或讽喻的意义。在他解经的实际上，他宁可贬仰圣经的字面意义，略为提及它道德上的意义，却不断地采用讽喻-----因为唯有这个，才能把真的见识吐露出来。

(2)、安提阿学派。安提阿学派，大概是第三世纪末业，由多若丢（Dorotorus）和路求（Luciug），创立的，虽然发拉尔认为这学派的真正创立人是底阿多若(Diodorus,即安提阿的首任长老，并与主后三七八年任大数主教的)。底阿多若写过一篇关于解经原则的论文。但他留给后世最大的纪念碑，实是由他的两大子弟组成的。即摩普绥提亚的提阿多若（Theodore）和屈梭多模约翰（John Chrysostom）。

这两个人在许多方面都不大相同。对圣经，提阿多若所主张的，是字面的看法，而约翰则任它为神十足无误的话。前者的解经法事智能的，武断的；后者则是属灵的，实际的。前者以作为一个批评家和解释家而著名；后者虽也是一个能干的解经家，却以一个讲坛上演说家而鹤立鸡群。所以，提阿多若被誉为解经家，而约翰则被称为口若悬河的屈梭多模（金口之意）。他们对于科学家的解经法的发展，颇著勋劳，认定若要使用圣经而大得益处，就必须决定圣经的原意。他们不止重视圣经字面意义的价值，也有意撇弃讽喻式的解释法。

在解经的工作上，提阿多若是超越屈梭多模的。他敞开眼睛，看见圣经中的人为因素，可惜他否认了某些经卷为神的默示。他所维护的，不是讽喻（寓意）的解释，乃是文法和历史的解释。这是他远远超越自己的时代之处。他虽也承认圣经里的预表要素，也在某些诗篇

中找着一些弥赛亚的篇章，他却往往本着时代的思潮去予以说明了。有三个加帕多家人都是属于这个学派的。

(3)、西方式的解经法。在这期间，一种折衷的解经法却在西方出现。它庇护了亚力山太讽喻派的一些要素，却也承认叙利亚学派的一些原则。不过，它最大的特征，却在于它所提倡的另一要素，就是在它那个时候以前，还没有确立的；这就是遗传和教会在解释圣经之时的权威。在解经的范围内，正常的价值总要归功于教会的教导。这一种的解经法，以希拉理(Hilary)和安波罗修(Ambrose)为代表；却以耶柔米和奥古斯丁为最杰出。

耶柔米的声誉，本是基于他对武家大本德翻译，多于他对圣经的解释。他熟识希伯来文和希腊文，但他在解经方面的工作，主要是在于一大批语言学，历史学，和考古学方面的札记。奥古斯丁却于耶柔米不同，因他对于原文的知识，十分欠缺。这话就等于说，他根本不是一个解经家。他的伟大，在于把圣经的真理系统化，不在于圣经的解释。他的释经学原则，是他在所著基督教教义(De Doctrin Christiana)里提出的，实比他的解经法更好。他要求说，一个解释圣经的人，应该在文字学，批判学，和历史学上，有工作的配备，并且，最重要的，要有爱原作者的心。他强调重视字面意义的必要，基于其上的理由，但是，同时，他却自由纵情于讽喻的解释。并且，在经文有疑义之处，他却以信条去决定。这信条，就是教会对信仰的扼要陈述。可惜奥古斯丁所采用的，也是圣经四重意义的说法，就是：历史的，病源学的，类似的，和讽喻的意义。特别是在这方面，他影响了中古时代的解经法。

习题：早期圣道学校的本质是怎样的？讽喻的解经法是怎样兴起的？你能证明这个方法的错误吗？亚力山太学派是怎样分辨 *pistis* 和 *gnosis* 的？亚力山太学派承认圣经里的人为要素吗？亚力山太学派和安提阿学派的基本分别在那里？早期教会的信条(*regula fidei*)是什么意思？为什么以教会的教训为解经法的标准是错误的？

参考书目：Dieste, *Gschichtec des Alten Testaments*, pp.16-148; Farrar, *History of Inter-pretation*, pp.164-242; Gilbert, *Interpretation of the ible*, 108-145; Terry, *Biblical Her-eneutics*, pp.35-44; Immer, *Hermeneutics*, pp.31-36.

乙：中古时代

在中古时代里，许多人，甚至教士中人，也完全不懂圣经。即使人们对圣经略有所知，那也不过是关于武加大译本的事，和透过教父们的写作而来的东西。一般都认为圣经是神秘莫测的，只能藉着神秘莫测的方法，才能了解。在这个时代中，一般人都接受关于圣经四重意义的说法(字面的，借喻的，讽喻的，类推的)，而圣经的解释，必须适合于遗传和教会教义的说法，也成为一种确定的原则了。各修道院都采纳了圣本尼狄克(St. Benedict)的规矩，说，圣经是要读的，却也要连同教父们的解释去读，作为最后的说明。圣威克多的笏哥(Hugo of St. Victor)甚且这样说：[先把你所应该相信的东西学晓了，然后翻开圣经去把它找出来，]若教父们的解释互有出入之时，正如他们常有这事那样，解经者的责任，就必须在什么是遍在的，永恒的，或混成的三者之间，作个选择了。在这个时候没有一条新的释经学原则出现过，而解经法则受到遗传知识和教会权威的重重捆绑，不能有什么发展。

这种事态，已清楚地由这个时代的著作，反映出来了。下列各例，足为典型。

(1) 斯特拉波(Walafriid Strabo)的普通注释和安瑟伦(Anselm of Loan)的逐行加注。这些都是字面的，道德的，和神秘断片之集成，间中也有一些关于初步文法的短评。其中的解释，往往有矛盾之处，所以是互相排斥的；在许地方，又要由读者自作选择。斯特拉波的注释。有高度的权威。

(2) 连锁(Catena)，以东方迦萨的普若科皮乌(Procopius of Gaza)和西方亚奎那(Thomas of Aquinad)的著作为最有名。这一些都是教父们注释的集成，连串起来像锁链那样的。它们的价值，自然有赖于它们所从出的来源了。？

(3) 伦巴德人彼得(Peter Lombard)的警句集。这书主要是把选自希拉理，安波罗修

和奥古斯丁的释义所集成。与以前各种著作的不同处，在于它不止是一种集成而已。彼得十分谨慎，不要站在独立的一边去触犯已确立的权威，但在定指的范围内，他仍然提出问题，作个分辨，甚且加上他自己的一些评论。在他以后的几个世纪中他所编著的东西，竟比圣经的本身，更受重视。

这个时候，一般人虽也接受圣经有四重意义的说法（字面的，病源的，讽喻的，类推的），至少有些人已经开始看见这个说法的不和谐处了。甚至亚奎那对这一点也约略地感受到。不错，他是常用讽喻的，但他至少在理喻上也承认字面的意义，为一切圣经注释的基础。但把时代的枷锁破除最力的，还是尼哥拉（Nicoas of Lyra）。在表面上，他没有广为流行的意见，甚至对于四重意义的说法，他也一仍其旧，但实际上他所承认的，只有字面的和神秘的两重意义，甚至把后者的基础，完全放在前者之上。他力劝人们要回到原文那里去，提出神秘意义【有扼杀字面意义】之处，并主张只有后者才可以用来证明教义。他的著作，深深影响了路德，并也影响到宗教改革运动。

习题：中古时代的教会所讲及的遗传，有什么意思？这遗传有什么权威？在这个时代中，教义与解经法有什么关系？人们对于这个立场有什么反对的理由？教会有何根据认定自己有决定经义的优先权？四重意义的理论是怎样起始的？

参 考 书 目 :
Diestel, Geschichte, pp. 149-229; Farrar, History, pp. 245-303; Gilbert, Interpretation ,
pp. 146-180; Immer, Hermeneutics, pp. 36, 37; Davidson, Sacred Hermeneutics, pp. 155-192

丙、宗教改革时代

文艺复兴，对于健全释经学原理的发展，至关重要。在第四和第五世纪时，人们对于圣经的内容，大多数都懵无所知。有些神学博士，从来就没有把圣经读完一次。圣经被人认识的唯一方式，是耶柔米的译本。文艺复兴却唤醒了人们的注意，要回到原文去。称为欧洲两只眼睛的锐赫林（Reuchlin）和伊拉斯母（Erasmus）受到了它的影响，力主解经家有研习圣经原则的责任。并且他们也大大助长了这种研习的实行：前者出版了一部希伯来文文法，和一部西伯来文字典；后者则发行了一部希腊文新约新编。人们对于圣经有四重意义的说法，渐予放弃，而圣经只有一个意义的原则也建立了。

宗教改革家都相信，圣经是神所默示的话。不过，不论他们的默示概念，多么严格，他们总认他唯有机，而不是机械的。在某些特殊地方，对于圣经的处理，他们甚至表现了显著的自由。同时，他们看圣经为最高的权威，又是一切神学争论的最后上诉庭。在教会无误的说法上，他们又提出圣经不可能有错的说法。根据他们的陈述，教会并不决定圣经要教导什么，但教会要教导什么，却要由圣经去决定，这就清楚表明他们的立场。他们解经法的基要本质，是运用如下两条跟本原则的结果：（1）以经解经；（2）让圣经的理解与说明，与信仰的类比相合。在他们看来，信仰的类比，即等于圣经的类比。这就是说，圣经的教训，有一致性。

（1）路德。他对德国的伟大服务，是将圣经译成德文。他也从事与注释，虽然工作做的有限。他的释经学规则，是远比他的解经法优良的。虽然他不愿承认字面意义之外的其他意义，并在提及讽喻的解释之时表示对他的轻视，他却完全没有把这受轻视的方法澄清。他所维护的，是私人判断之权。他强调考虑上下文和历史环境的必要。他对解经者所要求的，是信心和属灵的借见；他也像在圣经裹遍处把基督找出来。

（2）墨莱顿。他是路德极有学问的右手。他的才学和对希腊文与希伯来文的丰富知识，使他成为众人所钦敬的解经家。他的解经工作，是基于以下的两个稳健原则：（甲）若要在神学上明白圣经，就要在文法上了解圣经；（乙）圣经所有的，只是一个确实而单纯的意义。

（3）加尔文，大家都同意，是宗教改革时期最伟大的解经家。他的注释，差不多包

括了圣经的全部经卷，而他的价值，直到现在仍然受到了重视。路德和墨莱顿的根本原则，也是他的原则，但他言行相符，这就使他比他们优越了。他认为讽喻的方法，实是出于撒旦要模糊圣经意义的阴谋。他坚决相信，旧约里有许多预表，很有意义，但他不同意路德的说法，以为基督在圣经里是到处可寻的。并且，他也把那些可以认作有弥赛亚意味的诗篇数目，减少了。他坚持说，对于先知们，我们要本着历史情况的亮光去予以解释才对。在他看来，一个注释家的主要优点，在于扼要明白。并且，他认为，【解经家的首要任务，是让作者去说出他所要说的话，不是把我们想他应该说的话归给他。】

(4) 罗马天主教徒。这些人与宗教改革期内，在解经法上，没有什么进展。他们不承认个人有私自作决之权，又维护圣经必须合与遗传的解释的主张，这是与复原教派相反的。天特大会(The.Council of Trent)所强调的，是如下几点：(甲)教会遗传的权威，必须维护；(乙)最高的权威，要急于武加大译本；(丙)一个人对圣经解释，必须与教会的权威，和教父的一致意见相符。在这些原则盛行的地方，解经法的发展，都死寂地停顿下来了。

习题：文艺复兴是什么？这是一种神本主义的运动，还是一种人文主义的运动？它对宗教改革有什么影响？我们有什么证据，证明宗教改革家所有的，是一总有机的默示观？初期的宗教改革家为什么不能完全逃脱讽喻法的危险？【私下作判决之权】是什么意思？为要使有争辩的解释达成一致，墨莱顿和加尔文做了什么献意？路德对于新的解经法唯一继续而完全的贡献是什么？加尔文所作注释的本质是怎样的？怎样见得他的解经工作是一种进步？罗马天主教从有没有严格履行天特会意的议决案？

参 考 目 录 : Diestel , Ceschichte , pp.231-317 ; Farrar,History,pp.307-354;Gilbert,Inte.pretation,pp.181-223;Immer,Hermeneutics,pp.37-42;Terry,Biblical Hermeneutics,pp.46-50r

丁、认信主义时代

在宗教改革以后的那个时期中，复原派(Pvotestants)中人，很明显地并没有把一切的旧酵清楚净尽。在理论上，他们所保持的，是经以解经的稳健原则。但他一方面固然拒绝将他们的解经法，屈服在遗传和议会及教会所制的教会教义权威之下，一方面却有导致他受制与教会认信标准捆绑下的危险。当时是一个认信的时代。【有一个时期，差不多每一个大城或都市都有他自己喜爱的信条】(发拉尔)。并且，那又是一个争执的时期，复原教惨受派系之分。时代的战门精神，表现在很多辩论学的写作上。每一个人都在引经据典，去维护自己的意见。于是解经法就成为教义学的使女，身份降低，成为纯粹作证经文的追寻了。人们研究圣经，为的是要把那些已包含在信条中的真理找出来。路德派固然特别如此，而其他改革派的神学家，也莫不皆然。在这个时候，有些人又倾心于圣经默示的机械观。布斯多夫(Buxtorfs)主张，甚至希伯来文中的响音，也是从默示而来的。

这个时代的盛行趋势，对于释经学原理的历史，并不及它所引起的反动，那么重要。这些反动值得一提的，倒有三种。

(1)、苏西尼派(Socinians)这一派并没有主张任何单一性的释经学原则，但在他们进行的一切注释中，却有个假定说，圣经的解释必须出于理智，或说，必须与理性相合。它既然是神的话，就必不含有任何与理性相反的内容。这就是说，据他们看来，圣经必不含有任何不可以理解的东西。这样一来，三位合一，神的安排，和基督的神人二性等教义，就受到忽视了。他们建立了一种神学体系，是理性主义与超自然主义和揉的。他们虽然以脱离认信主义的扼自夸，他们的解经法，毕竟受制于他们的教义体系。

(2)、科克由(Coccejus)这个荷兰神学家对于当日流行的解经法，深感不满。他认为那些看圣经为作证经文之大成的人，没有看圣经为一种有机物，其中的各个部份，实在密切相关，所以那种看法，有欠公允。他要求每一个解经的人，都要本着上下文，主要的思想，和作者的宗旨，作为亮光，去研读每一个篇章。他的基本原则是说，圣经的词句，在整个谈

论中，都表现了它们被使用来表现的意义。以他自己的话来说，【圣经词句的意义，十分广博，其中所包含的，不止一个思想，有时也有许多个思想，就是一个有经验的解经家能够从中推论出来的。】这样，正如发拉尔说的，[他所引入的，是谬误的众多意义，因他把实在的意义和一切可能的实践，混为一谈了。]这件事，已因他所作过分的预表而加重了，这样一来，他不止要在圣经的遍处，寻找基督，也要在他们的历史过程中，旧约的所有预表里，甚至在基督自己的言行中，去找寻新约教会的一切盛衰之变呢。不过，不论他的解经法是怎样错误，他认神的启示为有机性的看法，倒是的，也是有贡献的。

都尔圉 (J.A Turretin) 却反对科克由等人这种武断的进程。他认为这个学派所发现的，都是想像的东西。他坚持，圣经的解释，应该本着逻辑与分析的帮助，完全不该在任何教义上有先入为主之见。他所发出的，实是一种甚深而有益的影响。

(3)、敬虔派。这一派的人，厌倦于复原派 (Protestants) 里的争执，就极力提倡纯净的敬虔生活。在大体上，他们所代表的，是对当日武断解经法一种健全的反动。他们坚持圣经原文的研究，并要在圣灵的光照下去进行。但在事实上，由于他们的注释是以造就为目的，他们所导致的，乃是对科学的轻视。在他们看来，对神的话在文法，历史和分析方面的研究，只不过是把神圣思想的外表培养起来吧了，而系论式的 (porismatic) 和实际的 (祷告与歇息) 研究，则可以直到真理的骨髓里面。在巴赫 (Rambach) 和夫莱克 (Francke)，是这个学派的杰出代表。他们是首先力倡心里解释有其必要的人。这就是说，解经者的感觉，必须与他所想要了解的作者心里相一致。这些解经家的神秘倾向，导致他们去找寻的，是一些不存在的特别重点。本革勤 (Rengel) 是这个学派所产生的最优解经家。

习题：起源于这个时代的一些重要认信，是怎样的？在解经法的范围里，反对认信的控制之主要理由是什么？解经家对自己教会的信徒应有怎样的态度？解经法与教义学有什么关系？科克由的错误，在那几方面？何故？心里解释是什么意思？一个解经家所需的，是不是敬虔？

Diestel, Geschichte, pp.317-554; Farrar, History, pp.357-394; Gilbert, Iner-pretation, pp.224-248; Reus s, History of the New Testament, pp.572-587; Immer, Hermeneutics, pp.42-54; Elliott, Hermeneutics, pp.18-24

戊、历史批判时代。

若在前一个时代中，对于圣经的武断解释早已有人表示反对，在现在我们要考虑的时代中，反动的精神，就在释经学和解经法的范围里，振振有词了。它所表现的，往往是一种极端的主张，而他所碰见的，自然是坚决的反抗。这个时代，也有动和反动为特色。关于圣经的默示各人的看法虽然相当分歧，他们欲都一致否认圣经为逐字默示的又是无误的这个说法。他们十分因素的人，则认为这两种因素有相互的关系。

现在，有人要尝试去将默示的教义：予以体系化了。有人追随李克 (le clerk)，坚守圣经里的不同部分有不同程度灵感的理论，承认在最少灵感的地方，有错误和不全之处。别的人则接受部分默示之说，以这为限于有关信仰与道德的篇章，这样就容许他在历史和地理的事上，可能有错误。士来马赫 (schleiermacher) 和他的同人，否认默示有超自然的本质，认他与基督徒所得的属灵光照无殊；而威赛得 (wegscheider) 和柏克 (parker)

则把它人人单纯因自然之光而具有的能力。今天，人们很习惯于提及默示为动力的，并以它去指作者们而不指他们的作品而言。依照拉德 (ladd) 的说法，(它应为超自然和属灵能力之来临，就是人的属灵能力在一种高异而崭新的次序中，表现自己的)(圣经的教义 The Doctrine of Sacred Scripture 11 四七一业。) 这事的产品，称为 (启示)。

解经者的一个必要条件，是他必须没有任何先入为主之见，这样才可以完全脱离教义学和教会认信标准的控制。并且，圣经的解释，必须像任何其他一部书那样。这是一个已建立的原则。于是，圣经中的神圣要素，受到贬抑，而解经者通常也就以讨论历史或批判的问

题为限了。这个时代的长存果子，是人们对圣经在文法和历史上的解释，清楚认为有其必要。人们也越久越深信，这个变重的解经原则，必须有其他原则去补充，然后作为之神启示的圣经，才能充分受到公正的待遇。

这个时代之始，以两个相反学派的出现为标记，这就是文法的学派，和历史的学派。

(1)、文法学派。这个学派的创立人尔捏斯提 (Ernesti)，写过一部解释新约的著作，其中有如下的四个原则；(甲) 圣经有许多意义之说，必须废弃，而应该保留的，只是面的意义；(乙) 讽喻的和预表的解释，必须予以排斥，除非作者表明他自己是要把另外一个意义，合并到字面的意义上去；(丙) 由于圣经与其他的说一样有文法上的意义，这个意义就要同样予以确定；(丁) 字面的意义是不可以受到一种拟想的教义所决定的。

文法学派，根本是超自然主义的，把自己受困于【经文的字句，认它为真实和宗教真理的合法之源】(厄略特)。但它的方法是单方面的，因它所表现的，只是单纯对经文的解释。这在解经的事上，并不常够充分。

(2)、历史学派。历史学派，始自色姆勒 (Semler)。他的双亲，原是敬虔主义中人，但他却多多少少成为理性主义之父。在正经的工作上，他唤起大家去注意那已久受到忽视的一个事实，就是圣经在人类历史方面的起源和写作。在他的新约注释这部第二种著作中，他立下了一些解经的原则。色姆勒所强调的一个事实是说，圣经各经卷和全部正经的起源，都出自历史，所以受到历史条件的限制。各经卷都是为各个不同阶层的人写的，因此会有许多纯粹地方性和边缘性的东西，并没有成为一切人和一切时代典型价值的企图。并且，他也发现其中有一些掺杂的错误，因为，在某些事上，耶稣和使徒们，也得对着群众来适应自己。因此，在解释圣经之时，他力主把这些事情放在心中。对于圣经里应该遵行真理具有什么要素的问题，他指出，【那能使到人的德性完全的便是了。】他的教训所培养的观念是说，圣经是人类可能有错的产品，所以他以人的理性为信仰的裁可者。这些思想，当然不是色姆勒所创始的。他只将当日盛行的思想，加以发扬吧了。

(3)、合成的趋势。这个时代虽以两个相反的学派开始，在释经学和解经法的范内，却很快就有三种鲜明的趋势出现了。许多解经家，把色姆勒唯理主义的原则，加以发挥，倒使别人觉得他很可怕。其他的人则不要唯理主义的极端立场，只采取一种调和的观点，或宗教改革时期的那些释者洞悉圣经的精神的。

甲、极端的唯理主义。色姆勒所播下的种子，在历史释经学的范围中，产生了极端的唯理主义。兹举例如下：

(1) 海得尔堡的保拉斯所取的，是一种纯粹自然主义的立场。他认定【对理性实际的忠诚】，为基督教的源头。最为人所知的，是他对神迹的解释。他所提出来的，有如下的两个问题：(一) 这些神迹有没有发生？(二) 若已发生，它们又是怎样的一回事即使他肯定了前者，他对后者的答复，也是把一切超自然的要素，摒除净尽的。

(2) 司特老司 (Strauss) 十分轻视保拉斯的理论，便提出新约的神秘解释法。在黑格尔的影响下，他认为弥赛亚的观念，连同它一切神迹上的增添，是在人类历史中，逐步发展的。在耶稣的时候，人们对弥赛亚的期望，已弥漫在空中了。他的工作和教训，教门徒们深刻印象，以致在他去世之后，他们便把人们期待与弥赛亚的一切奇妙话语和作为，包括复活在内，都归到他的身上去了。

(3) 但是，这个看法，又被杜平根学派 (Tuebingen School) 的创始人包珥 (F.C.Baur) 所挪揄了。包珥认定，新约是按照黑格尔反合的原则 (Hegelian principle of thesis, antithesis and synthesis) 而来的。他说，彼得党和保罗党之间的敌对状态，导致了敌对文艺的产生，最后，又导致双方以调和为尚的经卷之写作。结果，新约的文艺，明明就有这三个趋向。这种理论，也会风行一时。

(4)现在,作为批判者攻击之对象的,是旧约,不是新约了。革库威学派(The Graf.Kuenen Wellhausen School)的目标,是本着所谓【客观的历史】态度去观释旧约,就是要与进化论的哲学相和谐的。它的工作,以精细和智巧为特征,十分可佩;但是,现在,它逐渐消逝的征兆,也已显明了。

乙、对唯理主义的双重反对唯理主义的道路,不是没有反对的。在时间的过程中,它有两重明显的反动。

(1)调和学派(The Mediating School)这个学派的创始人,虽然不是士来马赫(Schleierm-acher),他也是它的源头了。他死后出版的关于释经学的著作,并没有符合一般人对他的期望。他忽视了启视的教义,否认了旧约的永久效力,并以对待任何一本书态度去对待圣经。他虽然没有怀疑圣经实际的真实性,却在基要的和非基要的之间,作个分辨,并深信批判的科学,能把两者之间的界限划出。他固然坚持真心的敬虔,但他在解经法所追随的,主要是唯理主义的路线。

他的一些追随者如得维持(De Wette),伯勒克(Bleek),格赛祖(Gesenius)和以活德(Ewald)等。都有显著的唯理主义的倾向。但其他的人,则较进福音派,采取调和的路线。这些人当中,有托路克(Tholuck),锐买(Riehm),威斯(weiss),路克(Luecke),尼安得(Neander)等。他们所全盘反对的,是逐字默示论,但他们却同时衷心尊敬圣经从神而来的权威。李天保(Lichtenberg)说,【调和学派虽不承认正经的无误性和经文的绝对默示性,又保留将来两者放在历史批判的试验下之权,却宣称圣经在宗教的事上,有它的权威】(十九世纪德国神学史第四七零页)

(2)亨斯登伯学派(The School of Hengstenberg)。很自然地,上述学派的中和性质,也就是它的弱点。它并没有把唯理主义的进度,予以遏止。较为有效得多的反动,还是亨斯登伯学派,就是回复宗教改革的原则上去的。他相信,圣经是神所默示的,因此,他维护它那绝对的无误性。他忠实地采取了路德教会信条标准的立场。不错,他在护教学上,相当激烈,在断言上也很武断,而且,不时又倾向与自由隐喻的说法。但是,在大体上,他那些解经法的著作,都出于湛深文字学和历史学的考究,对神的启示,也有深入的识见。他的门徒和跟随者,有开勒(Keil)哈维尼克(Havernick),和库尔慈(Kurtz)等人。

丙、越过文法历史学派的企图。这个时代的长存结果,是文法历史解经法的建立。这是开勒(C.A.G. Keil),戴维新(Davidson),菲尔本(P. Fairbairn),以模(A. Immer)和特里(N.S.Terry)等人的释经学著作所代表的。但是,一种不很满意于文法历史解经法的趋势,又逐渐明朗了,所以就给它以补充。

(1)康德(Kant)主张,唯独圣经的道德解释,裁有宗教上的重大意义。据他看来,人在伦理上的改进,必须是解释神的话之主管原则。一切不合这个宗旨的东西,都应予以撇弃。

(2)乌斯好生(Olshausen)则恳求人们去追求【圣经的更深意义。】在他看来,这并不是离开字面意义的说法,却是兴字面意义有密切关系的,甚至是以它为根据的说法。找寻更深意义的办法,是承认圣经为神的默示,而它的中心点,基督,是与神和人类有生命上的合一(以模)。这更深的意义,便是神的启示之精髓。

乌斯好生虽有这主张,却也警告人们不要陷在旧日寓意式的解经里。在某个程度上,史提尔是追随这个主张的。

(3)日尔马(Germar)所提倡的,是他所称的【泛合参的(Pan-harmonic)解经法。】【他所要求的,是在圣经里所发现的意义,须有彻底的合参,因为他被视为神的启示,有基督的话语,另有其他真实而确当的东西】(锐斯)。当然,这个原则是对的,但论到圣经被认为是神的启示和关于那些真实的事之时,它却有令人作主观臆测的余地。

(4)贝克(T.Beck)所提倡的,则是所谓精神的和属灵的解经法。他说,解经者所必

须具备的，是信心的精神。照他看来，这精神会使一种信念诞生，认定圣经的各个部分，也应该本着这一般相貌的亮光解释，因在有些篇章中，圣经的内容是没有疑义的。这就等于说，圣经必须根据信仰的类比去解释。

寻找某种解经的原则来补充文法的和历史的意念，也是吕滋（Lutz），和费曼（Hofmann），克劳信（Kausen），莱特拉（Landerer）等人著作的特色。我们本着信心去期望，将来在这件事上，特别是在那些认圣经为神默示的话者当中，会有更大的一致性。

习题：逐字的默示和充分的默示，有什么分别？部分启示的理论，有那几种不同的方式？一个解经家可能完全没有先入为主的成见吗？适应的原则，在圣经里是承认的吗？若然，怎么样？色姆勒的适应说遭受到怎样严重的反对？唯理主义的主要特征是什么？为什么有一些德国的学者被人称为【调和派的神学家】？为什么文法历史的解经法欠充分？

参 考 目 录 : Diestel
Geschichte, pp.556-781; Farrar, pp.397-437; Reuss, History, II, pp.587-625; Gilbert, Interpretation, pp.24
9-292; Immer, Hermeneutics, pp. 55-83; Elliott, Hermeneutics, pp.29-34.

第四章 对圣经的适当概念：释经学的对象

释经学的合理处置所要求的，首先是对于它的研究对象，圣经，来一个叙述，因为，它要把自己适应于它所对付的那一类写作中，这是不易之理。圣经的独特品质，也在某种范围内，决定它解释圣经之时所本的原则。不过，这不是说，圣经的一切品质，都要详予描述；所要叙述的，只是那些对它的解释有或此或彼影响的特征而已。

甲、圣经的灵感

在讨论圣经的品质之时，最自然不过的，是把我们的信经所提及的伟大主要原则，放在首位：**【我们承认，这一部神的话，不是从人意交来的，却正如使徒彼得所说，乃是神的圣人被圣灵感动，说出神的话来。后来，神为要特别看顾我们和我们的得救，便吩咐他的众仆，先知和使徒们，把他所默示的话写下来；而他自己亲手把律法写在两块石版上。所以我们称这些写作为圣经】**

（比利时信条第三条）

圣经是神所默示的——这是控制释经学的一条伟大原则。这是不可以忽视而又可以无妨的。任何不注释这事的解经理论，都有根本的弱点，无法导致我们去了解作为神的话的圣经。

但只确定说圣经为神的默示，仍然不够切实。**【默示】**一词的意义，相当浮泛，要切实一点才行。我们所明白的默示，乃是说，圣灵把超自然的影响力，运行在圣经作者身上，以致他们的写作，具有神圣的真实，也组成信仰与实践无误而足够的规律。这就正如华斐德博士（Dr. Warfield）所说，作者们的工作，并不是出于自己，乃是**【受感于神圣的创始力，也是受到神之灵无可抗拒的力量所感动，要照着他所选定的道路，向着他所指定的目标去进行的。】**我们说，作者们在写作圣经的经卷之时，是受到圣灵的指引。这里**【写作】**一词，有广博的意义，包括文件的考查，事实的收集，材料的编排，词句的选择，和写作一书的其他一切程序而言。在神所发出话语的严格意义上，默示（inspiration）与启示（revelation）是不同的。前者所得着的，是无误的教训，而后者则增加之时的存储。但在广义上，两者都是神启示的方式；所谓方式，就是神把自己的旨意，运行和目的给人知晓的办法。

1、圣经关于神有默示的证据。许多解经家都坚决反对圣经为神之默示的观念。他们往往指这观念为保守派神学家所造出来的一种理论，好叫圣经与他们所预定的神的话该有怎样性质的概念相合。但是，以神的默示为勉强加在圣经之上的一种哲学理论，实是一大错误。特出的事实是说，这是合乎圣经的教义，正如神和神之安排的教义，或基督和救赎之教义那样。圣经关于这方面的教义，提给我们的资料，是很多的。下列各段所记的，就是圣经关于神所默示重要证据。

（甲）圣经清楚教训我们说，当启示的器官把启示讲给百姓听之时，他们都受到默示。

（1）圣经用来描述先知情况和功能的词句，都有直接默示的含义。从先知原文Nabi一词，我们不能有所推论，因它的字源，无法确定。但出埃及记7：1的典雅文句，却清楚教训我们说，一个先知是一个代神对人讲话的人，或说，是一个把神的话带给人的人。参见申18：18；耶1：9；彼后1：21等经文。圣经说神的灵临到或落在先知们身上；耶和華的手重重落在他们身上；他们接到神的话，便不能不把它说出来（赛8：11；耶15：17；结1：3；3：22；37：1）。

（2）先知的套语清楚表明，先知们带着神的话到百姓那里来的。在解除他们的负担之时，他们认定，神已把一些话语的内容，充满了他们的心，而这些内容，绝不是从他们自我的意识那里来的，因此，他们就有如下的这些套语：**【耶和華如此说】；【你们要听耶和華的话】；【主神以如此指示我】；【耶和華的话临到】**

（3）指着同一方向去的先知写作，另外还有一个显著的特征。先知们在引述主的话语之时，很多时候会突然从第三身的使用转到第一身的使用上，便不再有**【耶和華说】**的字眼

了。换言之，他们开始讲话像自己就是神那样，使到读者惊奇。（参见赛 3：4；5：3 及以下；10：5 及以下；27：3；耶 5：7；16：21；何 6：4 及以下 2 珥；25；摩 5：21 及以下；亚 9：7）。假如先知们并不绝对确知是神供给他们所讲的话语，像他自己在讲那样，先知们便有胆大妄为的嫌疑了。

（4）转到新约这边来，我们看见，基督应许门徒们以圣灵，就是教导他们一切的事，又使他们想起所教导他们一切的事的（约 14：26）。这个应许，在五旬之日应验了，于是，从那时起，门徒们便以百姓无误教师的身份讲话了。他们知道，使徒们的话，是神的话（帖前 2：13）也相信他们的见证，是神的见证（约 15：9—12）。

（乙）圣经教训我们说，成文的话语，是默示的。

上文所述，创造了一种假想，于圣经经卷启示器官有默示之说有利。假如神认为它们必须在圣灵的指导下把口头信息传给百姓的话，他自然不会认为他们的写作不必有同样的安全措施。但我们也无需以假想的证据而感到满意。圣经实际所教训的，是成文话语的默示，不错，我们无法引用一段篇章来明白证实全部圣经的默示，但证据是堆积着的，叫人对于这一点，毫无疑惑的地方。

（1）在新约时代，犹太人有一些写论文集，是特别称为圣经的（he graphe，或作 hai graphai；罗 9：17，路 24：27）。前者一再在新约中引用着，具有神的权威。以基督和门徒们来说，经上的话（he graphe）一旦引用，一切的争辩便结束了。【经上记着说】一语，等于【神说】的意思。并且，这些写作也是叫人一看就知它是神圣的，例如，它们称为【圣经】（graphai hagai，罗 1：2），和【圣经】（ta hiera grammata，提后 3：15）的便是。此外，另外有一些话，是把他们的神圣品质直指出来的。它们被称为【神的圣言】（罗 3：2）。提后 3：16，清楚提到圣经都是神的默示。

（2）新约从书约那里用了许多以神或圣经为发言者的话。最显著的一个例证，是在希伯来书一章 5 至 13 节的一段。这里引用了旧约的七句话，都是神讲过的。这些就是诗 2：7；撒下 7：14；申 32：43（七十），或诗 97：7；诗以 104：4；诗 45：6—7；诗 102：24—27；诗 110：1。我们若将这些经文，检视一过，便知其中有一些是，也有一些不是以神为发言者。不过，圣经的一切话，都归给神就是了。并且，在罗 9：17 和加 3：8 中，旧约的话被引用之时，都有【经上有话】或【圣经看明】的套语，而出 9：16，创 22：18 等经文，则以神为发言者。这样的分辨，唯独基于默示的看法，才有可能。

（3）圣经是神的默示这个看法所常常引证的章句，是提后三章 16 节。关于这个经文的详细解释，大家可以参考各种的注释。在这里，我们只提说几句就够了。使徒在上文中，提及提摩太的有利机会，因他接受了严格的宗教教育，也从小就明白圣经，即旧约。现在，在第 16 节中，使徒强调这些圣经的极大重要性。从此，圣经 he graphe 一词，也是指全部旧约而言。原文 theo-oneustos 一词，是神【呼气】的意思，即神呼气的产品。希腊文 pass 一词，有人译为【一切】，有人译【每一个】，都没有什么分别，因为前者所指的，是整体，而后者所指的，是其中的每一个部分再者，有人把他译作【一切的圣经都是神所默示的】；又有人把他译作【神所默示的一切圣经】。即便如此，两者也没什么差别，因为旧约的默示，已在其中却说了，或有着含义了。

（4）另外一句重要的经文是彼得后书一章 19 至 21 节。在这里，使徒对读者保证说，他们所知道的一切关于主基督耶稣能力和再来的事，都不是出于巧妙设计的空话，乃是以目击者的见证为根据的。然后，他加上一句话说，在预言中（即全部旧约），他们还有较好的见证。这就更为确实了，因为他不是私人的解释，不是人为考察结果，也不是作者自己思想的产品。它不是从人意而来的，乃是神所赐的。

（5）另外一段相当重要的经文，是哥林多前书二章 7 至 13 节。保罗指明，在永恒中所隐藏的智慧，即唯独神的灵才能懂得的，以启示给他了。然后，他说，【我们讲说这些事，

不是用人智慧所指教的语言，乃是圣灵所指教的语言，将属灵的话，解释属灵的事。】由于他所用的动词时态，是现在式，所以这也就是指他写给哥林多人的一切话而言。

(丙) 圣经教训我们说，甚至作者所使用的字句，也是从神的默示而来。人人都知道，许多承认圣经为神之默示的人，都坚决否认逐字默示的看法。他们以某种部分的默示为满足，如说，默示只以思想为限，字句不在内，或说默示只以有关信仰与生命的事为限，甚至只以耶稣所说的话为限。有些人反对【逐字默示】一语，因它有机械默示论之嫌，就采用【全盘默示】(planary inspiration) 一词。我们不反对个术语的采用，只要大家明白，它的意思是说，圣灵这种超自然的指导，也包括词句的选择而言，因为这确然是圣经明文上和含意中的教训。请特别注意下列各项：

(1) 在上文乙(5)项中，保罗宣称，他要讲的那些由圣灵启示所指示给他的事，【不是用人智慧所指教的语言，乃是圣灵所指教的语言。】可见，他所指的是圣灵所指示的个别的词或字而他的复述，也加增了他这话的力量。

(2) 当主呼唤耶利米去担任艰苦的任务之时，他说：【看哪我已将当说的话传给你。】由于他特别细心将耶利米传他启示时所当说的话指示他，我们就假定他也同样细心，在先知把这些启示写成文字给后世去读之时，指示他当用的词句。

(3) 据约翰福音十章 33 节所记，犹太人非常生气，因为他们说耶稣把自己当作神。在回答这项指谪时，耶稣引用圣经的一个词，及时八十二 6 称审判官为神的话，同时又指出，经上的话不能废，有无可争辩的权威。由于他根据单独一个词来作辩论，可见每一个词都是有神圣权威的了。

(4) 在加拉太书三章 16 节中，保罗把自己的全部辩论，建基于一个单数字而不是复数字的使用上。有人根据希伯来原文这个字，指后裔而言时，不可能有复数的意识，去攻击使徒的这个辩论(参见创三 15)。但这也不能消灭他辩论的效能，因为创世纪的作者，可能使用另外一个复数字。即使他的辩论是被驳倒了。这段经文仍能证明使徒相信，个别的字，是从神的默示而来的。

2、神和人在圣经作者身份中的关系。从上文所述，便可清楚看见，在圣经的产生中，有神人双重因素在运行着；于是现在的问题是，这两者在圣经的写作上，有什么关系。换言之，这问题具体一点的方式乃是：人方面的作者，是不是神手中的一支笔而已呢？他们是不是笔记者，只把神所口授的东西笔录下来吧了？他们自己的人格，在圣灵临到身上而指示他们写出他所想的東西之时，是不是受到禁制的？他们的记忆和想像，理解和判断，欲求和意志，是不是在受到圣灵感动之时便停止活动的？鉴于圣经所供给的资料，这些问题，只有一个答案而已。

(甲) 圣经在人方面的作者们，并不只是机器，也不止是笔录者而已。圣经并不减少他们的自由，也不消灭他们的个性。下列各证据，都足以证实这一点。

(1) 在许多事例中，作者们是先将所要写的事，考察一番的。路加告诉我们说，他在写福音书之前，就会这样做过；列王记上下和历代字上下的作者们，也一在提及他们的资料来源。

(2) 作者们也长长发表他们自己的经念，如摩西在申命记开始结束的那几章，和路加在使徒行传下部当中所作的那样。写诗篇的人，对于他们自己所犯的罪，和他们所接受的赦罪恩典；四围的危险和奇妙的搭救，都是有歌唱的。

(3) 圣经中的许多经卷，都有一种应时的性质。他们的写作，由外在的境况所促成，而他们的性质，也由原始读者的道德情况和宗教状态所决定。在新约里，这在保罗，彼得和犹太书信中，尤为显著，虽然在其他的经卷中，没有那么突出。

(4) 各个经卷的风格，很不相同，这是他们的另一特征。诗篇和先知书，诗意极高，历史书所共有的，却是散文；以赛亚书，纯全是希伯来文的风貌，但以理书则有亚兰语的特

色；保罗的风格是辩证的，约翰则以简节见称。

(乙) 所以，十分明显地，圣灵是就着圣经作者们的原来状态，使用了他们。当他自己使他们准备妥当去担任工作之时，他任由他们各自的特点，性格和气质，才智教育，喜好和憎恶等去运行，绝不压抑他们的人格。不过，有一项重要的限制是不免的：圣灵不容许他们那有罪的天性表现它自己。

从上文所讲过的就知，圣经有神人两方面的事。这话并不就是等于说，圣经有神圣的要素，也有人为的要素。我们无权把圣经分别出来，指它某一些部分是属于神的，某一些则是属于人的。圣经的一切部分，不论实质和形式，连同最小的细节，都是一部从神而来的书。同时，它自始至终，都是透过人为的工具而写成，有人为作者的一切标识，却与无误性不悖。我们不能完全明白的，是默示的过程，虽然某些类比，能帮助我们认识它的可能性，它是一种无可解释的奥秘，是必须用心去接受的。

3、反对逐字默示说的理由。人们反对逐字默示或全盘默示说的理由，已提过很多，我们不应予以轻视，乃要加以应有的考虑。其中的一些，基于所谓圣经的现象，例如文字上的错误，表面上的出入，不正确或误用的引语，双层的描述和字句的重复等，看来像是很有理由似的。他们以为，科学上的灵感论，必须以这一切现象归纳的研究为根据，便提出上列振振有词的话来。但这却是说，人不要接受圣经关于它默示的清楚教训，却想为自己去找出圣经受默示的程度；这种态度，根本是唯理主义的态度。在这一点上，正如在其他各点上，我们实在应该接受圣经的教训为权威，然后去寻找圣经现象适应于默示教义的办法才对。并且假如这事在目前是不可能做得到的话，我们也要耐心等待将来的亮光，去表示我们对他的信心。我们要常常记取华菲德博士的话，说，【只要一个命题籍以建立的适宜证据是驳不倒的，一切所谓反对它的理由，就不能成为反对他的真理的理由，只成为等待调整的困难而已，这是一个已经解决了的逻辑原则。】

(甲) 不过，有一点是要加以考虑的。关于圣经在每一个细节上都有无误默示这句却说的话，只指作者的原稿而言，若论到我们现有的抄本，目前的版本，和圣经的翻译，就没有这同一的意义了。作者的原稿，是在神的指引下落笔的，所以绝对无误。但我们并不宣称，这同一的神迹，保存在圣经的流传中，以致它毫无抄写人所犯的错误。若将各抄本比较一过，便知这错误的存在。于是有人就从这一点推论说，所以，圣经的默示论，毕竟是没有关系，对于我们现有圣经无误性，毫无保证。但是，我们要记取，从上述事实所得的唯一结论，乃是说，鉴于现有圣经的抄写上的错误，我们便没有什么话！

不过，事实依然是说，除了一点点比较少而无足轻重的错误之外，我们所有的，是神所默示的话。这是很重要的一点。这究竟是什么意思，最好徒柏敦 (patton) 所引用的司徒特 (Moses Stuart) 和加贝德 (Garbett) 的话去加以推论，因为他们两人对圣经的经文，都曾作过特别的研究。前者说：【英国并字法里的一个问题，是 HONOUR 一字，应该有字母 U 字还是没有。在我们所收集的圣经文八十万项变体之中，约有七十九万五千项对希腊文和希伯来文意义的重要性，与上述并字法问题的重要性差不多。其余的呢，是文句的一些更改，或词语中的一些省略；但这一些，以全部变体的立场看来，对于宗教教义，毫无改变，对任何教训，毫无省略，对任何一个事实，也毫无更动。】后者则说：【且把每一个受变体所影响的字放在一边吧，但不要看他确实不是默示的，只看它为不确实默示的，因它不一定与原稿相符。即便如此，其余的部分，我们也有足够的根据去承认为出于默示。因为这默示的部分，即变体说也认为是毫无意义的，也包含了全部表情和强调的字句，以致对其余部分为出于默示的否认，若不是荒唐，就只是消极的抵赖而已。】(柏敦：圣经的默示，一一三页以下)。用柏敦博士的话来说：【根据我们的看法，无误的原稿，已由殷勤的撰写者，保存下来了，只在一些不重要的细节上，被抄写员的错误改变了一点点而已】(见上书第一一五页)

(乙) 最后，许多释经的作家和解经家，在他们的注释工作上，是坚决反对既定的默

示说的。以模就会提出一个原则，说：【每一个用任何方法使释经的结果先行出现的预想，都不可以接受。】于是他便辩称，【对圣经的权威和默示，予以无条件的相信】，便是这一种的预想（见所注释经学第九十二、九十三页）。然而

(1) 他自己跟着就指出，没有一个解经家是能把一切的预想排除净尽的。这样看来他似乎是要把他自己作为例外了。这都是绝不可能的。他无法放弃他最深的信念，对于他想要了解的作者，也不能采取一种冷漠的态度。一个改革了的神学家，当然不能放弃他的坚决信念，认定圣经为神无误的话，因这信念，不止是一件属于头脑的事，也是一件属于心灵的事。

(2) 认定圣经为神所默示的，所以有神的权威，并给我们保证，它的每一部份都真确，绝不自相矛盾。这个预想，照例对于任何篇章的解释，并没有作或此或彼的决定或影响。这种预想给我们的，反是举动和选择上的绝大自由呢。

(3) 那些在注释著作中对默示说有这种衷心反对的人，实在常常受到先入之见所控制，以致自己对圣经的解释，反受到这种偏见所左右，其受影响的程度，还比默示说为甚，这到是一个显著的事实。今天，这种先入之见之一，是以色列宗教的进化发展说。这一说对圣经的曲解和所产生的毒害是很大的。

?? 习题：启示的器官是单在圣经的写作上受到默示呢，还是在口头教训上也受到默示？先知们所受到的默示和使徒们所受到的有什么不同？在书写的（graphical, Kuypcr）默示或抄写的（transcriptiv, Cave）默示之中所包括的要素是什么。作者们的灵感和他们作品的默示，有什么不同？莎士比亚的灵感和大卫的灵感有什么不同？默示（灵感）是否必须伸展到词句的使用上？反对默示（灵感）说的理由何在？

乙、圣经的合一性和多样性

圣经的各种经卷组成了它有机性的统一。这里强调的，是【有机的】一词。这统一性，并不是机械性的，有各个不同的部分可以作最后的配合，像一个手表的机件那样的。圣经也不与一座大礼拜寺相比，认它为按照绘图师所设计的图样去建成的。圣经乃是一棵大树那样，是逐步增长的产物。圣经不是制造出来的，却是长成的，而他的各个经卷的写成，乃是它各阶段逐步发展的标记。分析到最后来讲，它是一个心智的产品，一个有效原则的具体化，是向各方面伸枝的。它的各个部份，互相依赖，却又都统属于一个有机体。圣经的本身，也多方见证到它自己的统一性。请特别注意下列各项：

(甲) 各个引用来证实圣经受到默示的篇章，和许多可以加添上去的篇章，都指明它事实上有一个根本的作者。它的全部材料，都是圣灵的产品。

(乙) 圣经的内容，虽然多采多姿，所启示的，却是奇妙的统一性。圣经的一切经卷，都以耶稣基督为中心，所讲述的，都是与救赎工作和建立神国在地上有关的事。并且，在教义的教导和人生的实践上，他们都有一致的看法。这六十六卷书，在一千六百年的过程中，却有这惊人的一致性，事是历代的一大神迹。

(丙) 神的启示有这逐步进展的性质，也是他这统一性的有效证据。这一点，我们越研究圣经神学或历史的启示，就越明显。圣经所揭露的，是一种神圣思想连同几个分枝的发展。这就是神在耶稣基督里救赎人的恩典。它们给我们看见的，是神之应许的萌芽，和它逐渐开成美丽花朵的过程。在来临中的基督，是事先把自己投影出来，最后才亲自出现的。

(丁) 圣经中的集体引语，也把他的统一性指出来了。新约作者们，往往引用旧约经卷，去解释或支持一些特别的真理，表示他们深信这一些与神有同等的权威。例如，保罗在罗 3: 10 至 18 的一段中，就引用了传 7: 20; 诗 14: 2-3; 5: 10; 140: 4; 10: 7; 赛 59: 7-8; 诗 36: 2 的经文。

又例如，来 1: 5—13; 2: 6—8, 12-13 中，也有引语。关于前一例，杜披（Turpie）说：【这种引用，是有好几处经文组成，给我们以合并引语的一个例证；并且，前头的【就如经上所记】云云，表明他引用的各种写作——即诗篇，传道书。以赛亚书等——都同样是圣经，

也都有同等的地位。假如他所引用的话有不同的价值，为什么它们都放在一起？】（新约对旧约的看法，第 33 页）。

（戊）圣经的统一性，又可以由一个重要的事去予以间接的证明。这就是说，新约的作者们在引用旧约之时，间中也会将它改变多少，或本着它在旧约里很明显的意义去加以应用。除非假定圣灵毕竟是全部圣经的作者，他有权去自由引用或应用他自己的话，这就是无法维护的事。

2、圣经一方面有这样的统一性，却又有绝大的多样性。在解释圣经之时，有几个分辨，必须紧记在心。

（甲）新约于旧约的分辨。这三方面的不同；

1. 在内容方面。旧约所包含的是应许；新约，是应验。前者指向基督的来临，是向他仰望的；后者以他为出发点，并回顾到他所成就的牺牲是替世人所犯的罪作赎罪祭；用奥古斯丁的话来讲，【新约隐藏在旧约中，旧约则敞开在新约里。】

2. 在形式方面。旧约是先知式的，而新约则是使徒式的。前者所十分显著的象征要素，在后者当中，则减到最低限度了。并且，神的因素，在旧约的许多经卷中，人方面的作者，是无人知晓的，而在先知书里，他们也多隐在神方面的作者之下。并且，圣灵是从外面向他们有所举动的。在新约中，圣灵却住在教会里，运行在使徒的里面，而神方面的作者，大部分是看不见的。

3. 在语言方面。旧约除了但以理书里的一部分和耶利米于以斯拉的若干节以外，是用希伯来文写的，但新约则是用希腊化时代的希腊文写的。

（乙）圣经各经卷之间的分辨。圣灵使用了先知和使徒，连同他们各自的特性，自然的才华，和所得的知识，却出于一种有机的安排，就自然使到圣经多彩多姿。每一个作者都给自己的经卷以某一种的印记。每一个人都用他独特的方法，去发展他自己的思想，按照当时的要求表现出来，有他独特的风格。例如，以赛亚和耶利米，或保罗和约翰之间，就有极大的区别。他们并没有完全相同的字，也没有同样的风格。他们的写作，没有相同的历史背景，所提出来的真理，也不是出于同一的观点。圣经的每一个经卷，都有它个别的性质。

（丙）神启示的基本形式，各有不同。

（1）神的启示，有一部分是出于历史讲述的方式。我们必须记取，圣经所讲述的历史事实，也是神基要启示的一部分，要作如此的解释，这是十分重要的。

（2）并且，神也是籍着有教训的写作或讲论，表明他的旨意。在旧约，这一点特别在律法书和绰克马文学（Chokmah literature）中可以见到。在新约里，则在救主的比喻于讲论和使徒书信中可以找着。

（3）神又籍着预言，给我们看见他旨意的奥秘。这就解释了神已往的作为，启示他现在的旨意，并打开未来光明的远景，给神的子民以安慰。

（4）最后，他也籍着诗歌来显示他自己，就是我们听来好像是在伟大的管弦乐中听演奏似的。罗便臣博士（Dr. Stuart Robinson）就会这样美妙地说过：【从神心里受击玄线所击出的音符，领导了那个曲调；从人心里受击玄线所发出来的音符，则同声应和。】

习题：圣经是不是一部计划了的书？若然，那是在什么意义上说的？为什么它所包含的，是一种有机的而不是机械的统一性？旧约于新约之间，有什么联系？在今天，人们所强调的，是圣经的多样性而不是它的统一性，这是什么原因？圣经的解释，为什么要以他为一个统一性单位的假定做出发，为什么我们又要顾到圣经的多样性？

丙、经意的合一性

我们一开始最重要的一件事，是要明白，圣经只有一个意思，所以受得起科学的和逻辑的考查。这个根本的原则，应该受到正面的强调，去反对人们在历史上和直到现金仍然流行

的一个趋势，说它有很多个意思。这种趋势，使到任何一种的释经学都成为不可能，也为各种武断的解释，大开方便之门。圣经有多种意义之说，主要是起源对它重要特征的误解，例如它那隐喻式的文字，它那奥秘和无法了解的要素，它那象征的事实，仪式和举动，它那有双重应验的预言，和对将来现实的预表。

1.这原则的基础。我们必须坚持，不论圣经的字眼有多少个意义，圣经只有一个意义。这就需要有如下的思考了：

(甲)神的真实性。一个有确定真实性的人，在习惯上必定是用不含糊的语言去表示自己的。这是人类的一个已定原则。人类的良心，从来就没有对耶稣会士们一语多义作风，表示过赞同。假如诚心诚意的人也绝不采用含糊的语文，那么，绝对真实的神，也不可能给我们以一种错谬带领的启示。

(乙)神启示的宗旨。神把自己的旨意和救恩之道启示给人，为要在救赎罪人的事上，荣耀他自己。他心目所有的，是一种恩惠而荣耀的目标。鉴于这一点，他若给人以一种可疑的启示，那就是不可以想像的，因为这会把他所要实现的宗旨打垮了。

(丙)道在人心中的启示，和人在自然和圣经中所得的启示，必然相合。使一切的知识成为可能的，恰恰就是其中之一对其他各项的适应。一切的启示，若要叫人明白，就必须是合理的。若以为神在自然里的启示合理的，但在圣经的就不了然了，而圣经又是他最完全的启示，这就是一个极大的矛盾。这话的意思是说，圣经的真理，无法用逻辑的方法考查，也就无法理解了。

(丁)人类用来写作圣经的文字，有什么性质，人类心智的逻辑，自然会在人所使用的文字里反映出来。假如一个词或字在同一的关联中有两三个甚或多个意义的话，就不是这文字的性质所能胜任。否则，人类当中的交通，就很不可能了。

2.提防对这原则的误解。我们固然要常常记取，圣经所有的，只是一个适当的意义，我们要提防的，是对这原则的误解。

(甲)一个篇章的真正意义，和各个解经家所给它的意义，可能有所不同，我们须分辨清楚。人们对一个篇章所给的许多解释，决不能作为圣经没有单一意义的证明。

(乙)我们又必须记取，一个篇章的适当意义，和它在实施上的几种方式，是要分辨清楚的。不论它是警告或劝勉，鼓励或责备，它都可以按照环境，转作实用。

(丙)把字面的和神秘的意义，分辨清楚，并明白两者所组成的，不是双重的，乃是单一个意义，也十分重要。圣经有好些个篇章，除了字面的意义以外，还有一个象征的，或预表的意义。其中所提及的事物，是其他事物的象征或预表。在这一切的事例中，神秘的意义，当以字面意义为根据，也组成神的话应有的意义。

(丁)最后，预言的双重应验，不就是说它有双重意义，这是我们必须小心分辨清楚的。有些预言，应验在一连串的事实或事件中，在这样的事例里，早期的应验，是那些未来应验的一部分，或预表。唯独在最后的完全应验中，那些预言的意义，才发挥尽致。但是，这个特点，并不是预言有双重意义之谓。

假如有人问，说及圣经有深一层的意义 (*huponoia*)，可以不可以，答案是肯定的。但我们必须提防误解。圣经深一层的意义，并不是他有第二个意义，并不是他有第二个意义之谓，这是要大家清楚明白的。在一切的事例中，它都以字面的意义为根据，这是圣经的适当意义。圣经的真正意义，并不是常常可以在表面是那个看出的。有人确说，第二等作者的意图，就是用文法上历史上的方法决定的，常能把圣经的意义，发挥尽致，也代表了圣灵的丰满意思。这话实在不尽不实。旧约有许多预表，毕竟都是指新约的现实而言；许多预言，不管已部分地应验了多少次，最后的应验，仍是在耶稣基督的身上；许多诗篇所提到的喜乐语忧愁，不止是诗人的，也是神全体子民的，并且，有时也涉及弥赛亚的受苦与胜利。这些思考，都导致我们看见，所谓圣经的深一层的意义，到底是什么。

习题：论到圣经的象喻文字，它们的双重或三重意义说是怎样兴起的？论到预表和象征之时又怎样？论到预言之时又怎样？解经家是怎样常常鼓励双重意义说的？所谓【深一层的意义】，就是我们要提防的，是什么？

丁、圣经的风格：一般的特征

关于圣经的风格，在这里，我们只从解经法的观点而不时从文艺的观点，作个概说而已。我们所注意的，是那些对于圣经的解释有若干关系，并有独特性的特点。

1. 圣经的风格，单纯朴素。不论信主或不信主的学者，都认定圣经是纯朴的。在其中，最崇高的题材，都以单刀直入的方式去处理了。这是洞悉真理，一针见血的结果。希伯来文的特征，就在于他那样朴素的行文风格。新约的希腊文，也是如此。请注意下列各项：

(甲) 在希伯来文中，差不多所有的字根都有三个部首。它只有两个时间，一是已完的，一是未完的；也只有两个属性，男性和女性，复合的动词和名称，并不多见。几乎所有的句子都是对等式的。

(乙) 在许多事例中，不同句子之间的关系，只用一个简单的连词（及）表示出来，虽然逻辑上的关系，本要用一种特殊一点的连词来表达。因此，这个连词的本身，虽然是一般的意思，也就是表示好几种特别的关系了。它可以表示的，有如下的各种关系：解释的（甚至），摩 3：11；4：10；反意的（仍然），士 16：15；诗 82：3；推理的（然后，所以）结 8：32；原因的（因为，由于）诗 5：12；最后的（为要），主要用在命令语态上。在新约里，kai 字也常有这些用法。

(丙) 重名法（hendiadys）是常常出现的。这是用【和】去连接两个名词以代替一名词及一形容词的修辞法。例如【。。。作记号，定节令，日子，年岁】（创 1：14）；【。。。以色列中大城（原文作以色列中的一座城和一个母亲）】（撒下 20：19）；【。。。是为盼望死人复活（原文作。。。是为死人的盼望和复活）】（徒 23：6）。

(丁) 在你以为有间接讲论之处，却常有直接的讲论。这事的例证，可在下列的经文中找着：撒下 13：32 赛 3：6；耶 3：16；诗 2：3；太 1:20, 23；2:3, 5. (关于新约希腊文的简朴处。可参见下文 5.)

2. 圣经的风格，生动活泼。一般的东方人都是描述灵活的：在这件事上，圣经的作者们也于他们的性情相符。在好几方面，他们都把神传给他的启示，讲述得生动。

(甲) 他们很会把抽象的真理，用具体的方式表明。他们往往运用身体上的肢体作为象喻，去表出属灵的品质。例如，以神的臂和鼻，去表示神的能力于愤怒，又以神的敞脸和掩面，去表示神的仁慈于不悦（诗 89：13；18：8；4：6；44：24）。大概，他们有时又以罪人去代表罪。

(乙) 他们看四围的自然界都充满生命，就一再把它拟人化了，一切的无生物，都是男性和女性，看所揭露的品质而定。智能和意志，情感和欲求，是全体创造物之所有。这样的例证，可在诗 19：2，3；96：12；98：8；赛 55：12 罗 8：19—22 中找着。

(丙) 圣经里的历史家，不单讲述历史，也描绘历史。他们让事实在读者的眼前经过，像在全景中那样。所以，他们所常用的，是【看哪！】两字。这也许是希伯来文在讲述之时使用已完又而未完时间的原因。他们所描述的动作，不时已完成的，乃是在完成中的，所以是继续到现在的。在新约里，现在的广泛使用，也于此相似。

(丁) 有些迂回的词句，也加添了圣经风格的生动处。例如：【他就开口说】；【他举目就看见】；【她放声哭泣】；【你当侧耳听】等。

3. 隐喻的广泛使用。这事的原因，一部分是由于文字的描写力量有限，不能把属灵和属天的事，描述得尽致，一部分是由于东方人爱好绘声绘影的描述，一部分是由于多变和文艺之美的欲求没，关于这一点，我们将另作详细的讨论，在此，暂且按下不提了。

4、圣经诗句和一部分散文的特征，在于特殊排句的使用。劳德主教是第一个用【份子排句法】(parallelismus membrorum)一词去描述这种特征的人，固然特出，这就是在同一的两行或两项之中，物物对答和字字对答的巧妙，这在诗篇和其他诗歌中，固然特出，这在一些散文中，也很常见。劳德主教认为圣经中的排句有三种：耶布 (Jebb) 却加上第四种，兹列举如下：

(甲) 同义的排句，就是用不同的字，复述同一观念的意思。其中所有的，可能是单纯的相似 (诗 24: 2; 伯 6: 5); 或是同一 (箴 6: 2; 诗 93: 3)。

(乙) 映衬的排句，是一行或一排的下半句，把同一思想的反面表出来的。这在箴言中，特别多用。它可能是简单的 (箴 14: 34; 诗 30: 6); 也可能是复杂的 (赛 1: 3, 19-20)

(丙) 综合的排句，也称为建设的和描述的排句。在其中，第二排的话是将一些新的东西加在第一排之上，或予以说明的。这也许是相衬的，即第一行与第二行相衬，第二行于第四行相衬 (诗 27: 1; 35: 25—27); 也许是积聚的，就是有一连串的观念，堆积起来，知道高潮 (诗 1: 1, 2; 赛 55: 6, 7; 来 3: 17)。

(丁) 倒装或交错的排句，是将各排的排列，倒转过来的 (箴 23: 15, 16; 10: 4, 5; 13: 24)。

5、新约文字的特征。最后，新约的文字，也有几项特征。它的希腊文，不时古典时代的文字，却是希腊化时代的文字，也就是称为柯依涅 (Koine) 的通俗文字。有一个很长的时期，人们所维持的一个主张，认定新约的文字，很受七十士译本的希腊文所影响，然后透过它，受到西伯来文和亚兰文的影响。但戴斯曼 (?Deissmann)，毛尔顿 (Moulton)，弥勒根 (Miligan)，罗伯尊和古姿皮德等学者对于这一说，都表示怀疑。在他们的影响下，人们盛行的一件就认为，新约的希腊文，并不含有什么真正希伯来文化的色彩。不过，今天，一般人的意见，又转到相反的方向那边去了。由于妥锐博士 (D.C.C.Torrey) 和他的学派的考直结果，前此以新约的柯依涅文很受亚兰文所影响的想法，便在受到人们的拥护。这个问题，还没有切实解决，所以，我们很难确实说得定形成新约文字各种因素的重要性，究竟谁大谁小。

习题：历史经卷的风格，于先知书和诗歌的风格，有什么不同？马可和路加的风格，有什么特别的差异？为什么约翰的行文风格被称为希伯来式的？约翰的写作有什么独特的映衬？在保罗的信中，这一些又是怎样的？

参考书目：Girdletone, Foundations of the Bible, pp. 88-98; Hastings, Dictionary of the Bible, and the International Standard Bible Encyclopaedia, Articles, Language of the Old Testament and Language of the New Testament; Simcox, The Writers of the New Testament; Davidson, Old Testament Prophecy, pp. 159-192; Girdiestone, The Grammar of Prophecy, Immer, Hermeneutics, pp. 125-144; Deissmann, Light from the Ancient East; Ibid. Biblical Studies.

戊、解经者的释经学立场——解经者对自己的研究对象有何关系

宗教改革时代的众教会，于罗马教会不同，因为它们接受一个重要原则，认定每一个人都有权去为自己考查和解释神的话。不错，它们也主张，教会有责任去保守，解释，并保护神的话。他从事于这职责的资格，是从圣经来的。但它们不认为教会所作的任何解释，都全然无误，也不认为这个解释对于良心有什么拘束力。教会的解释，只在于圣经的整个教训相符之时，才有属于神的权威。关于这一点，每一个人可以自作判断。复原教中人 (Protestants) 不承认神委任教会的任何器官为他的话的特派解释者，却持守每一个基督徒都有研读和解释圣经之权。他们的立场，是基于下列各项的：(1) 在经文方面，有申 13: 1—3; 约 5: 39 (假如其中的动词是述说式的话); 加 1: 8, 9; (2) 事实上，神要每一个人对自己的信仰和行为负责; (3) 实际上，圣经的话，根本就不是单单对教会的职员讲的，乃是对组成神之

教会的众人讲的。

这个原则的含义，也是说，解经者对他研究对象的态度，必须是一种完全自由的态度。罗马教会，运用下列办法，把这种态度，严加限制了：（1）籍着教会的翻译；（2）籍着遗传，尤其是教父们一致留存下来的意见；（3）籍着教会各次大会的决定；（4）籍着教皇无误的断言。复原教中人，从来就不接受这原则的理论，虽然他们在实际上有时也倾向于以教义学或标认信标准为解释圣经的尺度。不错，每一个解经者都应该把以前各时代结晶于信条中的各种注释，慎于思考，而不应该随便离开教会共同的见解。但他也不应该容许解经法的成果，成为解经的规范。他是不能让教会去控制解经之事的。

不过，解经者虽然在自己的工作上要有完全的自由，他却不应该把自己的自由于放纵混在一起。不错，他是不受外面限制和权威所约束的，但他必须遵守他解释对象里律法。在他一切的解释中，他是受经上所记的话所约束的。他实在无权去把自己的思想，归到作者的身上。今天，这是一般所承认的原则。不过，解经者的自由，也受到一个事实的限制，就是说，圣经是神所默示的，所以是自我一致的。在这个立场上讲，那就很不一样了。但这个原则，仍然必须由所有改革的解经家去予以尊重。

习题：谁是第一个维护个人有自作判断之权的人？宗教改革家要解决解释圣经上的差异之时，他们有什么建议？一个拥护某种信条的解经家，有权在他的解释上于信条有差异吗？假如他对圣经的解释于信条有冲动之时，他要采取什么措施去解决困难？

参考书目：Bauivck, Dogmatiek I, p.510 VV; pp. 456-460; Kuyper, Encyclopaedia III, p. 114 VV, Cunningham, Theological Lectures, Lect 47, 48; Muenscher, Manual of Biblical Interpretation, chap. 4.

第五章 文法上的解释

甲、各字各词的意义

圣经是用人的文字写成的，所以，首先必须从文法上去予以解释。在研究经文之时，解经者可以从一条路的两边去进行。他可以从整个句子开始，找着作者的思想单位，然后向各细节那方面，去解释每一个词，字，和概念，他也可以从后者开始，然后逐步向整个句子上升，找着作者的整个思想。从纯粹逻辑的和心理的观点看来，第一个办法是可取的。参见 Woltjer, *Het Woord zijn Oorgrong en Uitlegging* P.59. 但为着实际的原因，外国文字的解释要先从研究个别的字去开始。通常，这个是一个正当方法。所以，我们的讨论，就以这个次序为依据了。兹请考虑下列三事。

1. 各字（词）的字源学。首先值得注意的，是各词或字在字源学上的意义。我们不时说这是注释者最重要的一件事，倒是说这在逻辑上是要排在一切其他意义之前。一般来说，解经者不应该花费太多的时间在字源学的考究上。这项工作，极端困难，通常最好是留给专家去做。并且，一个字在字源上的意义，未必一定对它流行的意义有所启发。同时，圣经的注释者最好也注意到一个字的即成字源学，因他可以帮助那字真意的决定，使它得着惊人的照明。试想译作【赎价】，【救赎】或【赎罪】，和【施恩座】的三个希伯来字 *kopher kippurim, kapporeth* 吧。三字的字根，都是 *kaphat*, 即【掩盖】之意，含有籍着某种遮蔽去达成救赎或赎罪的观念。罪或罪人，是给基督所流赎罪的血所遮盖了，就是旧约祭牲的血所预表的。又，新约 *ekklesia* 一字，是从 *ek* 和 *kalein* 两字而来的，在七十子译本和新约中，都指教会而言。这就是说，教会是一班【受召出来】的人所组成的，他们就是从世界蒙召出来的，去特别忠信于神的。

练习：是将下列各字的原意找出来：

(甲) 希伯来字: *chata avah ,tsaddiq, gahal, edhsh,*

(乙) 希腊字: *kleronomia, makrothumia, eutrapelia ,spermologos.*

2、各自的通行用法。一个字的通行用法，实比它在字源学上的意义，重要得多。为要把圣经解释的正确，解经者必须认识一个字在时间过程中所独得的意义，也要了解圣经作者使用他之时的意义。这一个要点是必须解决的。有人以为这是很容易，翻开一部良好的字典一查就行，因为这样的字典，通常都将那字的原意和衍义说出来啦，也通常会指明那字在某个篇章中所采取的意义是什么。在许多的事例中，这话是完全对的。但同时我们也必须记取，字典并不是绝对可靠的东西，在下临细节之时，尤其如此。字典不过是把各个注解家的研究结果列出，叫查字典的人自作判断，却常有意见上的参差。很可能和很明显的一件事，是意义的选择，会常常取决于教义上的偏见。特格里斯（Tregelles）在格塞组（Gesenius）一书第二版的导言中，就会警告我们去提防这个危险。他说：【所以，细心去注意希伯来文的文字学，就有上文所提及的特殊重要性了。若能真真熟悉这文字，或能适用合格作者的著作的话，就知教义上的却说，认为希伯来文的某一字或某一句必有某种特殊的意义，也只不过是一待决的问题为论据，是为迁就某种的推论而设计的。任何有眼光的学者都会看见，这样奇怪的表意，是不必的，也常常是不可以接受的，除非我们可以采取最武断的猜想。有人把困难带到希伯来文字学系里去的方式，是将新奇的意义归给希伯来文的文字上，硬说这样的意义在某个特殊篇章中，必定很对，有限制一个字跟或术语的意义，就暗指圣经作者的陈诉，有不正确之处。】

假如解经者对于字典所载的某字意义有任何理由去怀疑的话，他自己就要予以考察。这样的劳苦，很有效果无疑，但也极端困难。（甲）许多字都有好几个意义，或是字面上的，或是隐喻上的。（乙）对于他文字同类字的比较研究，要有细心的分辨，但并不常能帮助我们确定一个字的真正意义，因为不同文字的相近字，并不一定有相同的原意和衍义。（丙）

在研究新约字之时，成文的柯依涅（Koine）文固然要注意，口语的柯依涅语，也得当心。

（丁）根据古典希腊文的字义，就做推论，说新约的希腊文某字，也有什么意义，这样的作风，殊不稳妥，因为基督教已给许多这样的自己新的内容了。并且假想一个字在神的话中常常有同一的意义，也是危险的。启示的神，是【多次多方】讲话的：神的启示，又是循序渐进的，并可能在它的发展过程中，丰富了各字的意义。

不过，不论这工作多么困难，也不可叫解经者受到妨碍。在有需要之时，他必须对于一个字作彻底的研究。他能作这事的唯一方法，是归纳法。他有责任（甲）籍着希伯来文和希腊文经文彙编的帮助，去确定这个字的出处；（乙）决定这个字在它出现之处的意义；（丙）籍着内在的，不是外在的助力去这样做。在这样的追查中，一个字的各种意义就会逐渐显明。不过，解经者必须做觉而提防的，是匆忙的结论。他永远不要根据手头的一部分资料就去作归纳。这种归纳的研究，能使他（甲）决定字典对某字所作的意义，是否正确，或（乙）对于字典所提的疑义，得着确定，或（丙）发现一个从来没有人提出过的新意义。

所谓【只见一次的字】(hapax legomena)实有一种特殊的困难。这些字可以翻作两者，即（甲）绝对的，即一个字在所有人们所认识的文字中，只出现过一次；（乙）相对的，即它的用法，在圣经里只出现过一次。前者是解经者所特别感到困扰的。这些字的始源，往往模糊不清，对它们的意义，只能作个概略的决定，就是籍着它们的上下文，和它们在同一文字或不同文字中于其他的字类推，去发现出来的。例如太 6：11 中的【今日】和路 11：3 中的【天天】，原文都做 ediousios。可 14：3 和约 12：3 中的原文 pistikos，也值得一想。

3、词字同义的用法。每一种文字都有反义词和同义词。同义词就是有相同意义的词，或在若干意义中虽各不相同，却在 1、2、意义上相同的词。它们在根本的意义上，往往相合，但表现的轻重，则各有不同。同义词的运用，可使文字优美，因它能叫作者有不同的表现法。并且它能把一个观念的几个不同方面，详细表出。这也是使文字丰盛的一个办法。

用来把圣经写成的文字，也富于同义词和同一的词句。可惜，这一切在译文中，没有保存得很多。在有些事例中，这是不可能的，但在其它的事例中，这事也许是可以做得到的。不过，虽然有些优点在译文中已经丧失，解经的人却不应该疏忽它们。他对于圣经里一切有关的观念，应该都洞若观火，并要敏捷地注意到它们有什么共同点和相异处。这是对圣经启示辨别知识的必要条件。

在这里，值得使用的参考书，有：Girdiestone's Old Testament Synonyms, Kennedy's Hebrew Synonyms, Trench's New Testament Synonyms, and Cremer's Hilsch-Theologisches Worterbuch 等。但这些著作，还不很完备，而它们的特点，也可能无应付解经者之所需。在这样的事例中，他就要自作归纳的研究，虽然十分困难。特仁赤（Trench）在自己著作第八版的序言中，对于这样考究的进行办法，有很多宝贵的献议，值得参考。

细心注意同义词确实意义的重要性，可以举几个例来说明。在以赛亚书 53：2 中，有三个词是用来表示主的生命外在荣耀之不存的。【他无佳形美容，我们看见他的时候，也无美貌使我们羡慕他。】第一个词 tho' ar 是佳形的意思，所以是指美丽的身体而言。参看撒上 16：18。第二个词 hadar 是指装饰，并且，若用在神的方面，是指他的威严而言。这是讲到主在人间显现的方式，而不是提及他的形体。他是在一种谦虚的状态中，显现自己的。第三个词 mar' eh 来自 ra' ah 即【看见】之意，有时是指外貌，即内心的表现，所以于内里的精神相符。先知的意思似乎是说，主的外貌，于犹太人所期望的弥赛亚布相像。

新约在约翰福音 21：15---17 的一段中，也提供了一个美好的例证。复活的主，使用了两个字，即 agapao 和 phileo 去查问失足过的彼得有什么爱心。根据特仁赤的研究，这两个字有如下的区别；【第一个字所表达的，是在见过对象而认为值得予以尊重之后，一种更合理的选择；或指对于一个值得尊重的善长的敬爱而言；但第二个字，虽不一定没有推理的意

思，却没有那么细心，是较多属于本能的，情感的，或冲动的，】前者基于羡慕于尊敬，是一种受意志所控制的爱，较有永久性；后者基于情感，是较为冲动的，也容易失去热情。现在，当主文彼得【你爱我吗？】之时，他所用的，是第一个字，agapao。但彼得不干从正面去肯定答复这个问题，就是他是否以永久的爱去爱主，而这爱乃是在受到试炼之时能达致最大胜利的。因此，他在回答之时，使用了第二个字 phileo。到主复述了那个问题后，彼得仍用同样的话作答。于是救主降到彼得的水准上，用第二个字去问第三次的话，好像他对于彼得的爱(philein)也表示怀疑似的。难怪彼得要忧愁起来，向主的无所不知，提出吁请了。

这些例子都足以证明，同义词的研究，十分重要。这个有趣的研究领域，是为解经者而敞开的。但是，正因这种研究这么迷人，它也就可以是危险的。同义词所常有的，是一般的和特殊的意义；注释家不应该认为，不论什么时候圣经使用这些字之时，就必定要去强调他们的特殊意义。因为，假如他是这样进行的话，他就会陷入种种迷人的解释中而不能自拔。一个字的上下文，它的云谓词，和它的形容词，就足以决定那个字是要从一般的还是特殊的意义去予以了解。若同一篇章中有两个或两个以上的同义词或短语，则要注意去假定它们的特殊意义。通常这是较为安全的。

乙、各词相关的意义----即【习惯的说法】

在上文对各字各词的讨论中，我们知道最重要的问题，不在于他们字源学上的意义，甚至不在乎它们后来逐渐获得的意义。最基要的一点，在于在上下文连系中的特殊意义。解经的人所必须决定的，是那些字的用法，是在一般的还是在特殊意义之一的情况下，并它们是用在字面的还是隐喻的意义上，隐喻的用字法，且留待下文去讨论。在研究字在它们关联中的意义之时，解经者工作进行所应依据的，有如下的几个原则：

1. 【圣经的文字，要按照它文法上的含义去解释；任何词句，命题，或申诉的意义，都要用所用的字去决定】（Muenscher, 圣经释义手册第 107 页）。总之，我们的神学，唯独在经文的文法意义上，才有坚固的基础。神学的知识，若与圣经明显的意义相左，也就会有相对的错误。虽然这部正经是完全明朗的，它却一再受到那些有偏见的解经者所破坏了，他们运用了强制的注释，企图使到圣经的意义与他们所偏好的理论或意见相配。当唯物主义者决心要把人类堕落的故事看作虚构之时，他们便起来蔑视它，当千禧年派在帖前 4: 16 中找到一种双重复活的证据时，便也起来轻视他。解经者应该小心提防这种错误，并谨守经文的明显意义才是。

2. 一个字在他上下文的关系中，只有一个固定的意义而已。这是很清楚的，无须特予说明。但经验教训我们，唤醒人来注意这事，绝不是一件多余的事。解经家有发表湛深创见的欲求，又想籍着一些迷人的解释，去使寻常人惊奇与闻所未闻的解释，便容易受诱惑去看不见这个释经上的简单原则。多少时候，一个字在抽象方面的一切意义，都被认为可以在他的任何上下文关系中用的着。这样的程序，纯全武断，不足为训。他的危险和愚拙，可由下面的例证说明出来。

希腊文 sarks 一字（肉体）所表的，可以有下列四个意思：（甲）身体除了骨骼之外的固体部分（林前 15: 39；路 24: 39）；（乙）身体的整个实质，即与 soma 为同义字（徒 2: 26；弗 2: 15；5: 29）；（丙）人的兽性（约 1: 13；罗 10: 18）和（丁）受罪所管制的人性，即犯罪欲求的根源和器具（罗 7: 25；8: 4——9；加 5: 16, 17）假如解经者将这一切的意义都归给约翰 6 章 63 节的这同一的字的话，他便也把罪在伦理上的意义归给基督了，但圣经明明是以他为无罪的一位呢。

希伯来文的 nakar 一字，有这三个意义：（甲）不知道，无知；（乙）去默想，去凝视任何陌生或不大认识的东西；（丙）去知道，去相熟。第一和第三个意义是相反的。所以，很明显地，假如一个注视者要这些意思合并起来去解释一节像创世纪 42 章 8 节的经文的话，这届经文所含有的映视，就会丧失，结果便毫无意义了。

这种解经法是科克有所提倡的，他认为一个字的一切意义，都应该合并起来去解释圣经。但解经者必须小心提防这种武断的入手法。

3.若把一个字的几个意义合并起来而能达致一种较高的统一性之时，就不与上文所述的原则发生冲突了。

(甲)有的时候，一个字是用在它最普通的意义上，好把它的特殊意义，也包括在内，虽然这些意义没有受到强调。约 20: 21 耶稣对门徒说【愿你们平安。】他所说的平安，有最广博的意义，就是与神和好，良心平安，在他们中间有和睦等。以赛亚说：【他诚然：背负我们的痛苦】(53: 4)。痛苦在原文的字面上，虽是病痛的意义，但他也必然是指灵性上的疾病而言，就是主的仆人要为他的子民除去的。但太 8: 17 却说这个字是在救主的医病服务中应验了。所以，以赛亚这个字的意思，不只是说主的仆要打救他的子民脱离灵性上的疾病，即罪恶，还要救他们脱离从此恩而来的肉体痛苦。

(乙)有的时候，一个字的特殊意义虽包括另一个意义在内，却不与它所在篇章的宗旨与关系发生冲突。在这情况下，把两者合并起来，是完全合法的。施侵约翰说：[看啊，神的羔羊，除去世人罪孽的。]当时他所用的那个字 *airo*，有①拿起和②背走两个意思。在这句话中，第 2 个意思显然较有份量，也自然包括第一个意思在内。耶稣若不先将罪拿起来，就不会把他背走的啊。

(丙)再者，作者有时也使用一个有含蓄的字，去表示他还有许多言外之意，这在类名格 (synecdoche) 中，以部分去代表全体，尤其如此。当救主教导门徒祷告：【日需之粮，今日赐我】之时，这个粮字，是代表一个养生之资无疑。当法律规定：【不可杀人】之时，它所禁止的，按照耶稣的解释，不止是谋杀，连恼怒，恨憎，和深仇也在内呢。不过解经者务要小心，不可把一个字的各种意义，武断的并在一起。也许，他会碰见一个字的多个意义，在那个字的上下文关联中，同样适合，便受诱惑去采取合并的容易之路。但这并不是良好的解经法。文斯设 (Muenscher) 认为，在这样的事上，最好只采取那个最充分而丰盛的意义。不过，暂时把它放下，到将来的考察能叫你做个确切的选择是在下判断，当会更好。

4.假如一个字在同样的关联中用过不止一次，我们自然要假定它始终是有同一个意义的了。

通常，一个作者不会在一个篇章中，使用一个有两三个意义的字。这样，他才可以避免混乱。不过这也有一些例外。在某些篇章中，一个字确有意义改换而重复使用的地方。但有些事例都没有令人发生误会的危险。它那上下文词句的性质，足以表明它在两处都没有同一的意义。例如：太 8: 22【任由死人埋葬他们的死人】；罗 9: 6【因为从以色列生的，不都是以色列人】；林后 5: 21【神使那无罪（不知罪）的替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义。】

丙、说明词意的内助

于是，一个解经者怎能把一个字或词，在某种关联中的最适当意义找出来的问题，自然就兴起了。也许有人会想到，最有效的办法，是考查一部标准字典，或一些优良的圣经注释。这个，许多时候，也许是很够的，但在某些时候，解经者却有自作判断的必要。在这个时候，他就要从经文的里面去求助了。下列各点最为重要：

1.最有效的一种助力，是作者们对他们自己所用的自所作的定义或解释。除了作者自己之外，没有第二个人比他知道得更清楚，他所用的字，有什么特殊的意义。兹举例说明如下：创 24: 2 说：【亚伯拉罕对最老的仆人说】，这最老的仆人的说明，是【管理他全业】的。提后 3: 17:【叫属神的人得以完全】，男士【预备行各样善事】的意思。希伯来书 5: 14:【唯独长大成人的，才能吃干粮】，所谓成人（或完全人），是用下列的话解释清楚的：【他们的心窍，习练得通达，就能分辨好歹了。】

2.一个命题的主语和谓语，是彼此互相解释的。马太 5: 13【监若失了味】。这里，动词 (moranthei) 的意义，可能有【成为愚蠢】(参见罗 1: 22) 的观念：但因主语是监，所以

就是失味的意思了。在罗马书 8: 19---23 的一段中, 受造之物的意义, 受到好几个云谓词的限制。看第 19—21, 就知不论好坏的天使, 都不在内。恶人也不在内。看 23 节, 也知神的儿女们不在其中。所以, 这里的观念, 只以无思想无生命的受造之物为限而已。

3.排句 (Parallels) 可以帮助我们去决定一个字的意义。这在同义的和映衬的排句中, 尤其如此。诗篇第 7: 13: 【他也预备了杀人的器械】一语, 是由下一阕的话去说明的: 【他所射的是火箭。】以赛亚书 46: 11, 【我召鸷鸟从东方来】。这话的解释是在这排句的下一句中: 【召那成就我筹算的人从远方来。】保罗在提后 2: 13 关于神有这样的确说: 【他。。。是可信的, 因为他不能背乎自己。】路加 9: 23 【若有人要跟从我, 就当舍己, 天天背起他的十字架来。跟从我。】这里, 第一句是解释第二句的, 就是牺牲个人利益与乐趣的意思。箴言 8: 35, [因为寻得我的, 就是寻得生命]; 这排局句的下一阕, 在第 36 节 【得罪我的却害了自己的生命】。第一阕说明了第二阕, 也清楚指出, 这里的动词 *chata*, 是用在原意上, 即失掉目标, 所以, 我们可以这样读: 【但那失掉我的。。。】

4. 对比的篇章, 也是一种重要的帮助。这些篇章, 可以分作两类, 即字面的和真实, 【当同一的字, 在相似的关联中出现, 或提及同一的一般题材之时, 这样的对比 (parallel), 就是字面的。。。真实的对比, 则不是字句的相似或同一, 乃是事实, 题目, 情感, 或教义方面否认相似或同一】(特里: 释经学第 121 页)。字面的对比所建立的, 是语文方面的惯例要点, 而真实的对比所解说的, 则是历史, 伦理, 或教义方面的要点。在目前, 我们只讨论到字面的对比, 就是有助于解释一个模糊或无人知晓的字的。一个字很可能的一件事是, 不论它的字源, 或它在上下文中的关联, 都不足以决定它的确实意义。在这个时候我们就要研究对比的篇章, 去追寻它的意义了, 因为, 在这些篇章中, 这同一的字, 可在相似的关联中找着, 而它也或会于同一的题目有关。当然, 这样的篇章, 每一个都应先从它的关联中, 加以研究。

在寻求对比篇章的帮助之时, 解经者必须确实知道, 它们是真正的对比。用戴维新 (Davidson) 的话来说, 【单在两个篇章中找着相同的温存或短语, 是不够的; 两者必须有相似的情愫才行。】例如, 拿 4: 10 和贴前 5: 5, 不是对比, 虽然两者都有个【夜】字。箴言书 22: 2 和 29: 13, 也不是对比, 虽然常常有人以为他们是 (参见特里: 释经学第 121 页)。并且, 那拿来作说明之用的短语或词句, 在一个篇章中必须比它在另一篇章中清楚, 因为, 一个模糊的篇章, 是无可能用一个同样模糊的篇章去解释明白的。在这个关联上, 解经者要小心谨慎, 不该用一个模糊的篇章, 去解释依据完全清楚的篇章。这是不言而喻的了。然而, 有些人想要逃避圣经积极教训的力量, 竟常常采取这个可笑的办法。此外, 对比的篇章固然可以在圣经的任何部分找着, 我们也得遵守一定的次序。解经者寻找对比之时, 先要在同一作者的写作中去找, 因为, 正如戴维新说过, 【同样的概念特点和表现方式, 是会在同一作者的不同著作中出现的。】然后, 在其他的著作中去找寻之前, 可在同时代者的著作中去找。最后, 同类的著作, 比不同类的著作, 更有优先权, 这是我们应有的常识。

在说明对比篇章的使用之时, 我们要将那些名实相符的和名不符实的对比, 分辨清楚。

(甲) 名实相符的对比。哥罗西书 1: 16 有这样的一句话: 【因为万有都是靠他 (基督) 造的。】鉴于这里把创造的工作归给基督, 有些人就以为【万有】一词 (*Panta*) 是只新的创造而言, 虽然上下文的意思, 都指宇宙万物而论。现在的问题是: 圣经没有另外一个篇章是以创造的工作归给基督却无意指他有新的创造而言的呢? 这样的篇章, 可在林前 8: 6 找着。那里的短语 *ta panta* 是用来使指一切被造之物, 而以创造的工作, 一同归给父和子。在以赛亚书 9:6 中, 先知说: 【因有一婴孩, 为我们而生。。。他名称为。。。全能的神 (*El gibbor*)。】格塞纽 (*Gesenius*) 认为这里没有指称神的话, 就把它改译作【全能的英雄。】但在以赛亚书 10: 21 中, 有这同样的短语, 细察它的上下文, 则知它惟一的指称是神。约翰 9: 39 有这句话: 【耶稣说, 我为审判到这世上来, 叫不能看见的, 可以看见的, 能看见的, 反瞎了

眼。】现在，审判（Khma）一词，普通是指定罪之审判而言，但经文中最后的子语，似是指有广泛意义的审判而言，于是问题就是：这个字从来有没有在那个意义上使用过。罗马书 11: 33 答复这个问题了，因为原文这同一的字（中文译作判断——译者），是有广泛的意义无疑。

（乙）名不符实的对比。这些名不符实的对比，是因为它所有的，不是相同的词或文句，只不过是同义词或句吧了。那些文句比另一篇章更清楚的篇章，也可以归入这一类中。撒母耳记下 8: 15: 【大卫的众子都做领袖（cohanim）。】一般的英译本都译作祭司，因为格塞纽说原文这句话对比经文而来的：【大卫的众子都。。。。做领袖。】（可见中文圣经的译法，较为准确——译者）。马太 8: 24: 【海里忽然起了暴风。】暴风原作 seismos，本事地政之意，只因这字用在这里的关系，它就有不同的意义了。这是从可 4: 37 和路 25 的对比经文中得着证实的，因为在这两处，原文都作 lailaps，就是旋风或暴风之意。再者，希伯来书 1: 3 说【他洗净了人的罪】。原文的【他】，有【籍着他自己】（di' heautou）之意。这含蓄的短语，可从希伯来书 9: 26 中的话【把自己献为祭，好除掉罪】得着解释。

习作：试籍本节所提及的经文内助，却决定下列各字在上下文关系的意义：[帐篷]（oikia）林后 5: 1；[信]（pistis），来 11: 1；[帕子]（katapetasma），来 10: 20；[阴屁你]，路 1: 35；[地的根基]，诗 82: 5；[犹太人]，罗 2: 28, 29；[被造]（egeneto），约 31: 3，西 1: 16；[煽惑通城]，箴 29: 8；；[世俗小学]（stoicheia tou kosmou），加 4: 4 及 9；[暗中隐情]，林前 4: 5；[血肉之体]（sarks koi haima）林前 15: 50，太 16: 17，加 1: 16。

丁、词之隐喻的用法

1.、圣经所用的主要比喻。在这里，我们所关心的，不是句法或思想的象喻，乃是通常所称的比喻，就是一个字或文句的用法，于平常的意义不同的。它们都在相似或某种一定的关系上出现。主要比喻，有暗喻（Metaphor），换喻（metonymy）和举隅（synecdoche）三种。

（甲）暗喻也可以成为不宜的比较。在这种比喻之辞中，作者以甲喻乙的方法，是直以甲为乙。他于明喻不同，因它完全不用【如】，【像】等字眼。暗喻常见于圣经中。在诗 18: 2 的一节里，就一共有两个，耶稣对法利赛人说，【你们去，告诉那狐狸】之时，他也使用暗喻（路 13: 32）。圣经论及神的本身之时，也使用两种暗喻，值得特别注意：？（1）神人同情说（anthropopathism），（2）拟人说（anthropomorphism）。在前者中，人类的感情，热情，和欲求，都归给神，参见创 6: 6；中 13: 17；弗 4: 30。在后者中，则神有身体和身体的活动。参见出 15: 16；诗 34: 16；哀 3: 56；亚 14: 4 雅 5: 4。描述天堂为一黄金街和珍珠门之城，其中有每月结果子的生命树之时，圣经也无疑大量采用了隐喻。又在描述永刑为不死之虫，不灭之火，和永升之烟之时，也是如此。

（乙）圣经又有许多换喻。这种比喻之辞，正如举隅那样，多出现在一种关系而不在一种相似之中。在换喻中，这种关系，是属精神的，不是属物质的。它表明这种关系为因果，祖孙，主体于属性，征兆和所指的东西等的关系。保罗在帖前 5: 19 中说【不要消灭圣灵的感动】时，他是指圣灵的特别表现而言。当亚伯拉罕在财主与拉撒路的比喻中说【他们有摩西和众先知】之时（路 16: 29），他的意思，自然是指他们的著作而言。赛 22: 22 【大卫家的钥匙】一语，是指对王家的控制权而言。割礼在徒 7: 8 中，成为约，因它是约的一个记号。

（丙）举隅与换喻之，约略相似，只不过它所根据的关系，是物质的而不是精神的罢了。在这种辞格中，它的表现和含义，有同一性。有的时候，以部分去喻全体，或以全体来喻部分；以大类去喻小种，或以小种来喻大类；以一个去喻全群，或以全群来喻一个；以众数去喻单数，或以单数去喻众数。耶弗他据说是葬在【基列的众城里】（士 12: 7），但当然，作者的意思，只是一座城罢了（按：这众数只是指英译法而言，中文圣经则确实译作【一座城】——译者）。当先知在但 12: 2 中说：【睡在尘埃中的，必有多人复醒】之时，他当然不是有

意去提倡部分复活之说。当路加在徒 27: 37 中告诉我们在船上的【共有二百七十六个魂】之时（按【魂】字也是指英译法而言——译者），他的意思，当然不是指离体的魂，只说有二百七十六个人罢了。

2. 决定作者有比喻意思还是字面意思的内助。解经者必须知道一个字是有字面的意思，这是譬喻的意思，这是一件十分重要的事。犹太人，甚至门徒们，往往犯着严重的错误，因为他们把

耶稣在譬喻上的意思，作字面的解释。参见约 4: 11, 32; 6: 52; 太一6: 6----12. 宗教改革时代的众教会，不明白主[这是我的身体]这譬喻的意思，竟因此闹而分列。所以，解经者对于这一点，应该确实知晓，这是十分重要的。下列各项，对于这个问题的解决，很有助益。

（甲）在有些写作中，譬喻文字的使用，是跟本不可能的。这一些，就是律法和一切关于律法的文件，历史讲述，哲学和科学的著作，和信经。这些写作的宗旨，跟本是在乎清楚确实，论到行文之美，只是次要的事而已。不过，我们仍要记取，东方人的散文，远比西方人的散文有更多的譬喻的说法。

（乙）释经学的一条常规，乃是说，文词要从字面的意义去解释，除非这字面的解释，明明有矛盾或荒谬在内。不过，我们要知道，在实行上，这不过是叫人要作个合理的判断罢了。在这人看来似是荒谬或不合理的事，也许在别人看来是完全妥当的呢。

（丙）决定一个字在某种关联中是本着字面还是譬喻的意义去使用，最重要的办法，是上文所提及的经文内助办法。解经者应该严格注视的，是它的上下文，形容词，主语和谓语所给它在排句的性格，和它在其他对比篇章中的用法。

3、解释圣经譬喻文词的原则。现在的问题，是怎样去解释圣经里的譬喻文句。解经者固然要利用上文所提及的一切内助，也要遵守一些特别规则。

（甲）解经者对于譬喻所根据的东西或所备用的事物，要有清楚的概念，因为字的比喻用法，是基于一些相似处或某种的关系。这是十分重要的一点。圣经的譬喻文句，是特别从（1）圣地的地理特征，（2）以色列的宗教组织，（3）神古代子民的历史，和（4）圣经里各重要民族的日常生活于风习等得来的。所以，对于这一些，必须先有所了解，才能把譬喻解说得明白。诗 92: 12 说：【义人要发旺如棕树。生长如利巴嫩的香柏树。】解经者若不熟识棕树和香柏树的特征，就不可能有解释这经文的希望。假如他想要解释诗 51: 7 的【求你用牛膝草洁净我，我就干净】，他对于以色列的清洁仪式，就必须有所知晓。

（乙）解经者应该定义去把主要的观念，发现出来，不必过于重视细节。当圣经的作者使用暗喻为修辞格时，他们的心目中，通常都有一个要点，或共同的要点。即使解经者能把其他共同点找出来，他也必须按照作者的原意去自制。保罗在罗 8: 17 里很有保证地说，【即是儿女，便是后嗣，就是神的后嗣，和基督同作后嗣。】他所指的，很清楚，是信徒与基督从共同的父神那里所接受的福祉。若我们以为【后嗣】一词的含义，有父神在死前预定遗嘱的意味，那么，这个暗喻，就是推的太远了。又例如：启示录 16 章 15 节说，【看那，我来像贼一样。】加入这个譬喻的一切细节都计算在解释之内的话，那将是一件多么危险的事，是显而易见的。一个字的上下文关联，通常总是足以决定一个譬喻可以应该适应到什么程度的。

（丙）关于神和万物永远秩序的譬喻文字，解经者必须记取，他对于完全显示所提供的，通常都是不很充分的表现。神是光，磐石，堡垒，高台，太阳，和盾牌。这一切的譬喻，都表现了神对于他子民的一些观念，但没有一个对神有完全的表达，即使把他们合在一起，还是没有。另外，当圣经描述到得赎的人穿起救恩的衣服和义袍，头带生命的冠冕，举起胜利的棕树枝之时，这些譬喻给我们的印象，仍然是他们将来荣耀的一种很不完整的观念而已。

（丁）在某个程度上，一个人可以把譬喻所传出的思想，用文字去表现出来，作为他对圣经譬如有何识见的试验。但我们必须记取，圣经的许多譬喻，是不许可我们去这样努力的。

在他讲到神和永恒的事之时，尤其如此，勤恳和细心的研究，比任何其他的办法都更能帮助我们去了解圣经的譬喻文字。

练习：作者们在下列各篇章中所用的譬喻，是那一种？它们应做怎样的解释才对？创 49：14；数 24：21；申 32：40；伯 34：6；【我受的伤，还不能医治】：诗 46：9；诗 108：9；传 12：3【日】：耶 2：13；耶 8：7；结 7：27；结 23：29；亚 7：11；太 3：5；太 5：13；太 12：40；罗 6：4；林前 5：7，8。

参考题目 Terry Bib Herm pp, 157-176; Davidson, Sacred Herm ,pp, 142-151; Fair bairn ,Herm ,Manual ,pp, 157-173。

戊、对于思想的解释

我们现在要从字的解释，进入字相互关系或思想的解释里去了。不过，在目前，我们所关怀的，只是思想的正式表现，不是它的实际内容。后者的讨论，我们要延迟到考虑历史的和神学的解释之时再讲。思想的解释，有的时候称为【逻辑的解释】它先假定，圣经的文字，正如其他各种文字那样，是人类灵性的产物，是在神的指引下发展起来的。既然如此，圣经必须依照用来解释其他写作的同一逻辑原则去解释，这当是最明显不过的事。

在这里，我们所要考虑的，有五个要点：（1）特别的俚语和思想上的象喻，（2）字在句中的次序，（3）各种【格】和前置词的特殊意义，（4）不同字句和句子在逻辑上的关系，（5）一整段思想的过程。

1.特别的俚语和思想上的象喻。每一种文字，都有一些称为俚语（idioms）的特殊语句。希伯来文也不例外，它的一些俚语，并且伸展到新约里去呢。重名法的使用，也相当频繁。例如，撒母耳记上 2：3【你不要倍增，你不要讲话】（照英译直译——译音）。这话的意思，显然是你不要讲多话。保罗在三合林议会为自己辩护说，【。。。我现在受审问，是为死人的盼望和复活】（徒 23：6 照英译本直译，中译本则无此弊——译者）。他的意思，实是【为盼望死人复活】。此外，一个在所有格的名词，往往代替了一个形容词的地位。摩西推辞责任时说，他不是【a man of words】，既能言的人（出 4：10）。保罗写信给贴撒罗尼迦人之时，提及他们【patience of bope】他的意思，是指他们忍耐的盼望，或以忍耐特征的盼望。并且，若旧约的 lo' kol 两个字是写在一起之时，就必须译作【不是所有的】；但若其中有字把它们隔开时，就必须译作没有一个，没有任何东西。把诗篇 143：2 译作【在你面前凡活着的，没有一个是义的】虽是字面上的译法，却是大错。这经文明显的意思是【在你面前，没有一个活人，得称为义。】参见诗 102：2。同样，新约也有这样的例子。参见太 24：22；可 13：20；路 1：37；约 3：15--16；6：39；12：46；罗 3：20；林前 1：29；加 2：16；约一 2：21；启 18：22。

另外还有几种思想上的象喻，要特别注意。

（甲）有些象喻是真理的活泼表现。

（1）明喻（The simile）。【你必须将他们如同窑匠的瓦器摔碎】（诗 2：9）。这是多么动人的完全毁灭的图书！【谨存锡安城好像葡萄园的草棚】（赛 1：8）。这又是何等孤独的情况！另请参见诗篇 102：6；歌 2：9。

（2）讽喻（The allegory）这是一种扩大的暗喻，应该根据同样的原则来解释。诗 80：8—15 和约 10：1—18，都是例证。关于讽喻与比喻的分别，特里有如下的一段话：【讽喻是假定事实或历史的寓意或应用，而比喻的本身则是这样假定的事实或历史。比喻的用字，都有他们字面上的意义，而它的讲述，有从不超出可能事实的范围。讽喻的用字则一直是他们暗喻的意义上，而它的讲述有多大的可能性，无论他的本身有多大可能性，却明明都是虚构。】

（乙）其他的譬喻，则以简短为尚。他们都是作者思想迅速和有利的结果，是提倡删除冗字。

（1）突略法（The ellipsis）这是将句子构造所必须和句子了解所不需的字略去。摩西祷告

说，耶和華啊，回轉吧……（你要離棄我們）多久呢？】短促而突兀句子所表露的，是詩人的情感。其他的例證，可參閱林前 6：13；林後 5：13；出 32：32；創 3：22。

(2) 省略句 (Brachylony) 這也是一種簡省的修詞法。特別在於一個字應該復述一下以完成文法上的結構之時，卻把它略去了。不過，這樣的省略，沒有突略法那麼顯著。例如，保羅在羅 11：18 中說：【不可向舊枝子誇口，若是誇口，當知道不是你托著根，乃是根（托著）你】（托著二字，在英譯中是沒有的，已略去了——譯者）。又，約翰壹書 5 章 9 節：【我們若領受人的見證，神的見證是更大的。】（這是照英譯本直譯的，中文聖經已將下半句徑譯作【更該領受了】等字樣——譯者）。

(3) 強配法 (The Constructio Praegnans) 這是將一個前置詞在一個動詞上，其實他是屬於另一個動詞的，不過那另外的一個動詞沒有說出來，雖然它是前一個的結果。例如，詩篇 74：7 節：【他們用火焚燒你的聖所，褻瀆 (dddefiled) 你名的居所，以致於地 (to the ground)】這裡的思想，是焚毀到地的意思（雖然中文聖經作折毀到地——譯者）。保羅在提後 4：18 中說：【主……也必救我（領我）進入他的他的天國】（英文就 save 與進入 into，是強配的，雖然中譯沒有什麼問題，英譯實是【領我進入】的意思——譯者）。

(4) 省動詞 (The Zeugma) 這是把兩個名詞搭到一個動詞上，雖然只有其中的一個——通常是第一個——是與動詞直接相合的。林前 3：2：【我是用奶喂你們，沒有用飯】（徒英文直譯，中文聖經則譯作【沒有用飯喂你們】去完成句子的意思——譯者）。關於撒迦利亞，路 1：64 這樣記著說：【And his mouth was opened immediately, and his tongue】（這是把第二個動詞略去的一例，但中文聖經為完成句意見，則譯作【撒迦利亞的口立時開了，舌頭也舒展了，】【也舒展了】四字，是譯時所加上去的。）在提供所缺的字眼時，解經者必須非常小心，不要改變原意。

(丙) 有一些閉喻之詞，是用來軟化文句的，這是因為作者有微妙的感情或謙讓的態度之故。

(1) 婉詞 (euphemism) 這是使用一個較為委婉的字去代替一個較準確的詞的方法。【說了這話，就睡了】（徒 7：60）。

(2) 間接肯定法 (The Litotes) 這是以反面的否定去代替肯定的辭格。例如，詩人說：【神啊，忧伤痛悔的心，你必不轻看】（詩 51：17）。以賽亞也說：【压伤的芦苇，他不折断，将残的灯火，他不吹灭】（賽 42：3）。

(3) 少講法 (The Meiosis) 這與間接肯定法，很有關係。有些人認它兩是一件事，別人却任後者為前者的一種。這是不盡言而因以著重的詞藻。參見帖前 2：15；帖後 3：2；來 13：17。

(丁) 最後，有些譬喻之辭，對於某一點的分量，是予以加重的。這可能是義憤或活潑想象的結果。

(1) 舛詞 (irony) 是扣密腹劍的。見伯 12：2；王上 22：15；林前 4：6。在聖經中，有些舛詞是進到諷刺 (sarcasm) 里去了，見撒 26：15；王上 18：27；林前 4：8。

(2) 同語反復 (epizeuzis) 這是為著增強語氣而使用的（見創 22：11；申 1：28；撒下 16：7；賽 40：1）。

(3) 夸飾 (hyperbole) 在聖經中也常有出現，是修辭上的鋪張揚厲，以求暢發的一法。（創 22：17；申 1：28；代下 28：4）。

2、字在句子中的次序。微涅爾 (Winer) 說，【字在句子中的排列，一般是由概念所形式的次序格句中個部分的互相關系去決定。】不過，聖經的作者，或因此因彼，往往沒有照尋常的排列去做。有的時候，他們是為修辭上的效果；有的時候，是要使一些概念有某一種密切的關係。但有的時候，他們想把某一個字強調了，就導致這樣的排列。這些事例，對於解經的人，特別重要。改變的理由，往往是由上下文的内容去揭露出來的。在希伯來文的文

句中，正常的次序是：术语，主语，宾语。假如宾语先行，或主语放在头或尾，那它们就是很强调的了。在句子中，首位是最重要的，但受强调的字，也许是放在最后，下列与平常次序不同的变化，是哈尔柏（Harper）所提出的：

（甲）宾语，术语，主语，是强调宾语（王上 14： 11）；

（乙）宾语，主语，术语，亦强调宾语（创州 37： 16）；

（丙）主语，宾语，术语，强调主语（创 17： 9）；

（丁）术语，宾语，主语：亦强调主语（撒上 15： 33）。

在名词的句子中，即在叙述情况而不叙述行动的句子中，凡以名词为述语的时候，通常的次序是：主语，述语。例如，在申 4： 35 中，[耶和华（他）是神]但在创 12： 13 中，作者却与通常的次序不同了[Say,I pray thee, my seser thou art.]这里所强调的，是述语。

但希伯来文要表示强调之时，还有比这更有效的方法呢。在这方面，绝对不定词（infinitive absolute）的作用，尽人皆知，无需举例了。一个实体词得着最大的显著性，是当它屹然站在句首，然后用一个代名词去代表它的时候。例如：[至于百姓，他叫他们各归各城。]诗 18： 3；[至于神，他的道是完全的。]有的时候，一个观念是由代名词去表达，然后有一个名词去担当，例如：约书亚记 1： 2：【.....the and which I give to them, the children of Isral.】

这同样的原则，也可以用在新约的解释上。在希腊文中，主语连同他的形容词，通常是站着首位，然后，跟着来说，是术语，连同他的附加词。宾语通常跟在动词之后；一个形容词，它所属的实体词；一个所有格，他的主管名词。假如次序有变的话，那就是某个字受到强调的意思。罗 8： 18：【.....现在的苦楚，若比起.....就不足介意了】。这是术语居先的，正足为例。参见太 5： 3—11；提后 2： 11.同样，宾语也有时放在前头，正如路 16： 11 那样：【把真实的钱财托付你们呢？】再参见约 9： 31；罗 14： 1.有同样，一个所有格可以放在主管名词之前，或形容词放在它所属的宝体词之前。例如，罗 11： 13：【I em of gentiles an apostle】。参见罗 13： 19；来 6： 16.又，太 7： 13 中的劝勉是：【你们要进窄门】（以英译而言，形容词在先）。

3、格（case）和前置词的特别意义。解经者要特别注意的，是字的某种联系，如前置词短语，和有【所有格】或【与格】的短语。像如下的问题，必须予以答复：在以西结 12： 19 中，【...the violence of all who are dwelling in it】，那个所有格式是主语的还是实语的？在俄巴底亚书中第 10 节【...the violence of my brother jacob】，和在创世纪 18 章 20 节中【...the cry of Sodom and Gormorrah】的，又如何？以赛亚书 37： 22【...the virgin of the daughter of Zion】中的所有格是哪一种？下列的所有格，是主语的，还是宾语的：约 5： 42，【神的爱】；腓 4： 7，【深的平安】；罗 4： 13，【信的义】？罗 8： 23 中【胜灵初属的果子】和启 2： 10 中的【生命冠冕】，应作何解释？【与格】也会引起一些问题的，举几个例，就够了。罗 8： 24 中的与格【for in(or,by)hope we are saved】是语态的还是有功用的？腓 1： 27【...striving together for(or, by)the faith of the gospel】中的与格又是哪一种？

前置词短语，也可以引起一些重要问题来的。有些前置词的特殊意义，要看与他们一同使用的格是怎样的格才能决定。并且，有些前置词，意义相似，却很不相同。解经者对于这些精微的区分绝对不能大意。由于希腊文的前置词远比希伯来文的重要得多，我们便只从新约中举例了。林前 15： 15：【And we also found false witnesses, because we did testify of(Gr.kata)God, that He raisod up Christ...】把 kata 译作 of,对不对？还是应该译作 against, 抑或要像太 26： 63 中，译作 by？这同一的前置词“kata theon”在罗 8： 27 中，和在 11： 13【comformably to faith(像许多注释家说的)？来 5： 7 中【and was heard apo fear】的前置词 apo 是什么意思？应该译作，[在基督里]这短语中的 en, 应作何解释（罗 8： 2；加 1： 22；2： 17）【奉...名】这短语中的 eis,又是什么意思（太 28： 19）？en 二字，是否可以交换使用？

还是常常有不同的意义？在静止的动词之后的 *eis* 和动作动词之后的 *en* 个有什么意义？罗 12: 3 中的 *dia tes charitos* 和罗 15: 15 中的 *dia ten charin* 有什么不同？约 6: 57【*even he shall live di,eme*】中的 *dia* 是什么意思？罗 3: 30, 使徒说神【要因 (*ek*) 信称那受割礼的为义, 也要因 (*dia*) 信称那为受割礼的为义。】原文 *ek* 与 *dia* 有不同的意义吗？*anti*, *huper*, 和 *peri* 三个前置词用在基督对罪人工作的关系之上时, 各有什么不同？参见太 20: 28; 林前 15: 3; 罗 5: 6; 加 1: 4. 论到为别人的祷告之时 *huper* 和 *peri* 的用法, 有什么分别？参见太 5: 44; 帖前 5: 25.

4、各字句 (*clauses*) 和句子 (*sentences*) 在逻辑上的联系。各字句和句子之间, 有逻辑上的联系, 解经者对于这种联系, 应有清楚的认识, 这是绝对必要的。因此, 我们就要研究一下分词 (*participles*) 和连词 (*conjunction*) 的用法了。

(甲) 分词所表示的关系。这个, 可能是——时间的 (*temporal*): 是表示在前, 同时, 或在后的动作的。在这个关系上, 可能有重要的解经法的问题。主在约 3: 13 中对尼哥底母说:【除了从天降下仍旧在天的人子, 没有人升过天。】【仍旧】二字, 原文是现在分词 (*present participle*)。那么, 英文应译作 “*is*” 还是 “*was*”? 保罗在林后 8: 9 中说:【你们知道我们主耶稣基督的恩典。他本来富足 (现在分词), 却为你们成了贫穷。】英文所译的 *being rich*, 对不对? 还是该译作【*Though He was rich*】? 这分词的本身, 是没有时间性的。这里唯一的问题, 是它与主要动词在时间上的关系。下列各规例, 根据布尔顿 (*Burton*) 所著 *New Testament Moods and Tenses!* 书第 174 页而来, 很有帮助:

(子) 若分词的动作事先于动词的动作的, 分词就通常放在动词之前, 但不是固定的。这样的分词, 通常是不定的过去式 (*Atense*), 但有时也是现在式 (*present*)。

(丑) 若分词的动作是与动词的动作同时的, 它在动词之先或之后都可以, 但通常是在后。这样, 他当然是现在式了。 (*present tens*) (布尔顿这话, 需要更正。新约有许多地方的不定过去式的分词, 是与主要动词同表偶合或同一动作的。见太 22: 1; 徒 10: 33)

(寅) 【若分词的动作是跟在动词动作之后而来的, 它就在动词之后, 而它的时间, 则决于它进展动作的概念。】

(乙) 连词所表示的关系。连词是把子句和句子连起来的最重要办法。他们所提供的, 是各思想单位在逻辑上互相关系最清楚而最有决定性的指标。他们作为解经一助的价值, 是与他们的特指性一同增长的。它们的意义越多, 我们就越难决定它们所表示的确切关系何在。希伯来文的 *vav* 一字, 是一个一般性的连词, 对于我们, 实在没有什么帮助。另外一个困难, 是由于有些地方, 一个连词, 显然是为着另一个而使用了。

连词 *hoti* 所引进的, 是一种原因的或目标的子句, 因此, 它应译作【因为】, 还是【以致】, 便成为一个问题。按照通例, 这字的上下文是很容易把这个问题答复出来的。在约 7: 23 中, 不论它的意义怎样, 都没甚关系, 但在罗 8: 21 中, 事情就很不同了。使徒说:【因为受造之物服在空虚之下, 不是自己愿意, 乃是因那叫他如此的, 但受造之物仍然指望 (由于或得以) 脱离败坏的辖制.....】这里原文有 *hoti* 一字。全解经文的意思, 都要看 *hoti* 一字的观念怎样, 看他是只希望的内容, 不是只希望的原因而言。有些语法学家认为 *hina* 一字, 在新约里, 有最后性, 所以是把一个提及目标的子句引进来的。这虽是他通常的意义, 却不是一成不变的。这样, 他在实际上就与 *hoti* 相同了。参见太 10: 25 路 1: 43.; 约 4: 34. 并且, 他也用来表示一种思考过的结果呢。例如, 加 5: 17【....使你们不能作不愿意作的】; 又如在帖前 5: 4【弟兄们, 你们却不在黑暗里, 叫 (*htna*) 那日子临到你们像贼一样。】

虽然圣经的作者对于一个连词的用法, 有时也不遵照常规——解经者要随时准备承认这一点——他也不应该就把某种意义, 很急促的归给一个不很合语法的连词那里去。若认为赛 5: 10 中的 *ki* 字没有一和说明的意义, 而通常的意义又十分合宜, 就把他译作 “*yea*”, 便是一种武断, 路 7: 47:【所以我告诉你, 她许多的罪都赦免了, 因为 (*hoti*) 他爱的多。】有

些解经家本着教义上的看法，便以为那个连词具有【所以】、(dio)的意义，其实不然啊。

我们必须记取，有些旧日的注释家，以为新约的作者们往往是把连词混用的，例如以 de 去代 gar,或以 gar 去代 de, 这种假想，实在毫无根据。细心研究，就知当所分辨的选择为何。请参见关于新约文法的各种书籍。

并且，一个连词，并不是常常把一个思想，连接起来的。千万不可有这误会。太 10: 31: 【所以，不要惧怕，你们比许多麻雀还贵重。】跟着就有这话: 【凡在人面前认我的，我在天的父面前也必认他。】这句推论，并不是从 31 节来的，乃是从 16 节以下的一切话来的。同样。弗 2: 11—13 的一段，【所以】二字，并不是把第 10 和 11 节连起来的，乃是连接上文，1—7 的那一段的。

最后，有些篇章，并不是一定有连词去连接。他们在有些地方，固然没有逻辑上的联系，例如路 16: 15—18. 参见 16 节与太 11: 12, 13; 17 节与太 5: 18; 18 与太 5: 32. 不过在有些地方，他们却有清楚的关系，例如太 5: 2—11; 约壹 1: 8—10. 在这些事例中，我们就要努力研究思想路线，和字在句中的排列，去发现其中的联系了。

5、一段中的思想过程。解经者单单集中注意于各个子句和句子上，是不够的；他也必须熟习作者或讲话者的主要思路。有的时候，要追谁作者的推理，真是煞费心思。这并不单指我们解释先知书时所碰见的那些特殊困难而言。圣经的其它部分，也有难于解释的地方，分开的思想，在表面上也许是像没有什么关系似的，其实，很有关系呢。有的时候，作者的思路，似与逻辑的律例不符。有的时候，整个谈论又像是内在的矛盾似的，兹举一例，以至说明。在约翰福音第 3 章中，尼哥底母对耶稣讲了这些话: 【拉比，我们知道你是由神那里来作师傅的，因为你所行的神迹，若没有神同在，无人能行。】耶稣在第 3 节中的回答，与这些有什么关系呢？在第 4 节中，尼哥底母表示自己不了解耶稣。主没有在 5—8 中，回答他的问题？尼哥底母在第 9 节中，复述了自己的问题，而耶稣在第 10 节中表示对他的无知感到惊奇。为什么他在对犹太人连同尼哥底母的不信，指出他知道他所说话的这个事实？又指出他是从天而来将来并有在十字架上拯救信徒的荣耀？第 16—21 节的话，是否也是耶稣说的？参见约 8: 31—37; 加 2: 11—21.

主所说的比喻，值得特别注意。英文比喻(parable)一词，从希腊文的 parabollo 一字而来，即丢在或摆在旁边的意思，暗示出将一件东西放在另一件之旁，好做比较。他所表现的，是一种象征的说法，用日常生活中的类比，去说明道德上或灵性上的一个真理。但是，比喻在本职上固然是一种比较，一个明喻，但所有的明喻，却不都是比喻。比喻只以真实的事为限，在她的意向中，不会超出或然的或事实的范围以外，他保持在比较中的两个要素【内在的和外在的】。

分别清楚，不把两者的品质和关系，混为一谈。在这件事上，它与象喻不同，因为象喻是暗喻的扩充，也把解释包含在自己之内。主使用比喻，有两个宗旨，一是对门徒揭露神国的奥秘，二是对那些看不见属灵真实的人，隐藏这些奥秘。

在解释比喻之时，要考虑的，有三个要素。

(甲) 比喻的范围，或说，要说明的事物。比喻的宗旨，在解经者的心目中、必须十分清楚。这是很重要的一件事。在当拭去发现他之时，他不应该忽视圣经所提供出来的重要助益。

(1) 引用比喻是在什么时机，很可以说明他的意义和关系。太 20 章极其下的一段，是 19: 27 所解释的；太 25: 14 极其下的一段，是 13 节所说明的；路 16: 19—31，是 14 节所解说的。参见路 10: 29; 15: 1—2 和 19: 11，去找出各比喻的宗旨来。

(2) 比喻的目标，也许是在引语中表明了，路 18: 1.

(3) 比喻之末的一些话，也许是表示他的关系的，见太 13: 49; 路 11: 9; 12: 21.

(4) 相似的比喻和相似的内容，也许能把要解说的事指出来。试将路 15: 3 及其下的

一段，与太 18: 12 及其下的一段做比较。太 18: 14 的一节，含有一个重要的暗示。

(乙) 比喻的寓意。比喻的范围决定了之后，他的寓意就要予以密切的考究了。对于揭露隐藏真理的正式讲述，要予以细心的分析，并且，一切从地理，考古和历史方面来的光亮，都要拿来参考。

(丙) 最确当的比较之点，必须侦查出来。比喻索要表明的，往往是神之国的一些特点，某种必须履行的本份，或一些必须避免的危险。其他的意象，都属次要。解经者一天没有发现这个要点，便一天不能了解那个比喻。他不应该尝试去解释其中个别的细节，因为这些东西的真面貌，是唯独在参照了比喻的中心观念之后，才能显明出来的。并且，我们必须十分小心，不要将一些独立的属灵意义，归给比喻中的一切细节。在这件事上，我们无可能说的出一个解经者究竟能进到什么程度，一个比喻中的材料，有多少是属于伦理或教义的内容，又有多少是纯属轮廓的描述，这个问题，是无从清楚作答的。许多时候，要凭常识去判断。解经者必须定意去作的，是谨慎分辨。否则往往会导致，也必然会导致，怪诞或武断的解释。一般说来，以摸所定下的规条，很有参考的价值：【凡对比喻的基本思想或用意有助的东西，都属于教义的内容，否则就只是轮廓的描述而已。在这件事上，若能把主对撒种比喻和麦子与稗子比喻的解释，研究一过。必很有助益。

习作：下列各章节中，有什么俚语：创 1: 14; 19: 9; 31: 15; 耶 7: 13; 加 2: 16; 约 3: 29; 启 2: 17; 18: 22?

试将下列章节的思想象喻，指明出来，予以解释：伯 12: 2; 诗 32: 9; 102: 7 箴 14: 34; 赛 42: 3; 55: 12; 太 7: 24—27; 徒 4: 28; 约 21: 25; 罗 9: 29; 林前 4: 8; 11: 22; 林后 6: 8—10.

下列章节中字的次序，有什么重大的改变：诗 3: 5 (希伯来文); 18: 31 (希伯来文); 74: 17; 伯 10: 6; 太 13: 28; 约 17: 4; 林前 2: 7; 提后 2: 11; 来 6: 16, 7: 4?

试注意下列篇章中破格文体 (anacolutha) 的例子：创 3: 22; 诗 18: 48—49; 亚 2: 11; 罗 8: 3 (见 winer Moulton 第 718 页); 加 2: 6; 彼后 2: 4—9.

试解释下列篇章中的所有格和与格：创 47: 43; 王上 10: 9; 箴 20: 2; 罗 1: 17; 10: 4; 西 2: 18; 罗 8: 24.

下列的前置词，个有什么意义？

Dia(罗 3: 25; 林前 1: 9; 来 3: 16; 启 4: 11)

En (太 11: 11; 徒 7: 29; 启 5: 9)

Anti(太 2: 22; 20: 28)

Huper(加 1: 4; 林后 5: 21; 来 5: 1)

Peri(林前 16: 12; 约 3: 2)

Eis(可 1: 39; 徒 19: 22; 20: 29; 约 8: 30)

在下列篇章中，分词与动词的关系怎样：林前 9: 19; 11: 29; 太 1: 19; 27: 49; 路 22: 65; 徒 1: 24?

下列连词，个有什么力量：

Kai (太 5: 25; 约 1: 16; 林前 3: 5)

Alla(林前 15: 35; 林前后 11: 1)

Hoti(太 5: 45; 约 2: 18)

Gar(太 2: 2; 约 9:30)

De(林前 15: 13; 4: 7)

Hina(约 4: 36; 5: 20; 罗 11: 31; 帖前 5: 4)

巳、思想解释的内助

圣经的本身，对于他内容的解释，也有一些帮助。解经者要尽量予以利用才好。

1、作者的特有范围。这个是指他心目中对于圣经写作的目标而言。圣经的作者们，在写作圣经的各部分之时，当然有一定的宗旨，并以一种特殊的思想的发展为目标。最自然不过的，是假定他们选择了最能表现他们中心思想和一般论证的字句来使用。所以，若能彻底了解作者心意的范围，就会得着他对于小节，他使用分词与连词，前置词和副词短语的亮光。我们不必多说，也知词藻必须本着作者特殊见识的亮光来研究，而他特殊的见识，也同样必须按照一般的见识，即作者的宗旨来衡量。我们在讨论圣经的历史解释时，将会对于这广大一点的宗旨，予以探讨。

现在的问题，是发现特殊见证的最优方法问题。这绝不是一个同等容易的问题。有的时候，作者是明白述说出来的。申命记 32 章所载摩西之歌的特殊目的，已清楚记在 31 章 19—21 节里。保罗在罗马书 11: 14 中，告诉读者他为什么要在那特殊的篇幅中对外邦人讲话，也强调他们被神收纳的事。但在大多数的事例中，那特殊的见证是没有提及的，于是解经者就得把全段连同它的上下文，一再读过才能把它的宗旨找出来。很多时候，作者所做的结论，是会把他的宗旨，揭露出来的。这在保罗的写作中，就是逻辑的推理为主的，尤其如此。例如，罗 2: 1; 3: 20, 28; 5: 18; 8: 1; 10: 17; 加 3: 9; 4: 7, 31; 都值得注意。并且，细心注意导致某部份辩论的机遇，也是有益的；因为际遇和宗旨，很有关系。保罗写出基督谦虚和高举那典雅篇章时心目中的宗旨，最好是本着第 3、4 节内容的亮光予以了解。在那里，使徒劝勉腓立比人说：【凡事不可结党，不可贪图虚浮的荣耀，只要存心谦卑，各人看别人比自己强。个人不要单顾自己的事，也要顾别人的事。】然后，他继续说：【你们当以基督耶稣的心为心...】。这就清楚表明，他想要提供给腓立比人的，是虚己去服务别人的基督；是不单顾自己的事也顾别人之事的基督；又是透过最深的卑微而升达最高荣耀的基督。

2、联系 (The Connection) 特别注意一个篇章上下文和远近联系的绝对必要性，是无庸过事强调的了。这是一切健全解经法的必须条件。然而，这往往又是忽略的一件事，在那些以圣经为作证经文大全者的情形中，更是如此。把圣经的内容，分成章节，常有这个流弊。结果，圣经的许多篇章，在时间的过程中受到曲解，而这些曲解，又一代一代地传下来了。下列各章节，都是例证：箴 28: 14; 31: 6; 耶 3: 14 乙; 亚 4: 6 乙; 太 4: 4 乙; 10: 19; 林后 3: 6 乙。克鲁维 (Rev.E.Kropveld) 所著的一本小书论及“misbruikte Schrifurplaatsen”的，对于解经者很有助

益。任何忽略篇章联系的解释，都是有亏于『解经法』这个名堂的。

篇章的联系，并不是常常一样。值得注意的，有如下四种：

(1) 纯粹历史的，就是一个历史的讲述跟着另一个而来，而两者又有发生上和意识形态上的关系之时（太 3: 13-17; 4: 1-11）。

(2) 历史教义的，就是一种教义上的讲论或教训与一个历史事实有关之时（约 6: 1-14, 26-65）。

(3) 逻辑的，就是思想和辩词，都严格按照逻辑的次序提出来之时（罗 5: 1 及其下的一段；林前 15: 12-19）。

(4) 心理的，就是当联系有赖于观念的联想之时。这个往往引起思路表面的中断（来 5: 11 及其下的一段）。

(甲) 在研究联系之时，我们必须密切注意那些连词。解经者若疏忽这件事，就会失去重要论点。我们不再举例了，只向读者提醒一过上文所讲过的关于连词用法的话。有的时候，连词的本身也代表一种不确定的东西，于是解经者变得靠赖上下文的一般内容了。例如，连词 *de*，可以表连续性又可以表反意性，于是约 3: 1 所引进的尼哥底母是作为例证还是作为例外，便不确定了。

(乙) 按照常规，连词的意义，要在最接近之处去寻求。但若一个篇章的意义无法再最贴近的上下文中求得的话，便要在较远之处去追得了。有些注释家想要把罗 2: 16 与 15 连

接起来。这是很受反感的，还是回到第 12 或 13 节去，并看其中的句子在括弧中的说明较好。在另一方面，有人把罗 8: 22 连到 19 那里去，这也是不必要的。若把它与第 21 连起来，倒很有意思呢。

(丙) 当联系不能立即明显之时，解经者不应匆忙作结论，以为作者的思路改变了。他要做的，是稍停一下，作个反想。在细加考虑之后，他也许会晓得，所谓思路的改变，只是表面的现象罢了，事实上所讨论的，仍然是同一的题目。在林前第八章中，保罗所处理的，是基督徒的自由在吃祭偶像之物中的正当运用。从第九章第 1 节起，他像是离开这个题目而去为自己的使徒资格作辩护似的，因他说：『我不是使徒么？』等话。但这只是表面的事实罢了。他指明，他作为耶稣基督的一个使徒，自有许多的权利和自由，但他都予以谨慎的运用，好叫自己的工作，能多结善果。

(丁) 解经者应该睁大眼睛，看见一切插句，枝节，和破格的文笔。这一切对于文意的联系，都有或多或少的打扰。以插句来说，一些关于时间和地点，或次要情况的话，插进来了，但跟着就有一段或一句，继续下去，像没有什么打岔发生过似的。例如，创 23: 2: 『撒拉死在迦南地的基列亚巴，就是希伯伦，亚伯拉罕为她哀恸号哭。』参见赛 52: 14, 15; 但 8: 2; 徒 1: 15。

枝节与插句不同，是较长的，又离开正题，旁及他事，或转离思想主流的。显著的例，是弗 3: 2-13，就是可以延展到 4: 1 去的，参见林后三 14-17; 来 5: 10-7: 1。

破格是从一种结构，突变为另外一种，却没有把前者完成。这往往是力量或强烈情感的流露。见亚 2: 11; 诗 18: 47, 48; 路 5: 14; 提前 1: 3。破格有时也与插句或枝节连在一起，这就难上加难了。使徒在罗 5: 12 中说：『这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。』现在，人们自然期望他继续这样说：『如此说来……照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。』但使徒把 12 节的思想丢开了。当他在第 18 节再把它提起来说之时，文体的结构已改变了。

(丁) 在联系不大明显的时候，文体便在于待解释的篇章是否含有对思想的反应或答复，就是与文字或人物不同的；又在于它可能有否一种心理上的联系。若将救主的讲论和谈话，细加研究，就知祂所作的答复，往往是对听者的思想，不是对他们话作的。参见路 14: 1-5; 约 3: 2; 5: 17, 19, 41; 6: 26。许多注释家已把弥 2: 12, 13 的话，看作插话，因为欠缺联系，倒是很可能的一件事。先知是警告百姓，不要接受多人所想的清酒和浓酒的预言。这明显是好的思想，给他机会去讲及主将要浇灌百姓以真福祉的事。

(戊) 解经者应该欢喜接受作者间中对自己话语或发言人话语所作的解释，就是他在上下文中所提出的。我们不用说，在这方面，他实比任何人都更有资格本着权柄作解释。这种解释的例证，可在约 2: 21; 7: 29; 12: 23; 罗 7: 18 来 7: 21 中找着。

3、排句在思想的解释上，也有帮助。在使用排句之时，解经者所应提防的，有两种错误。一方面，不要假定排句当中的每一个，都有与另一个不同的意义。这是旧日的一些解经者所采取的极端，因为他们认为圣灵既大有智慧，就决不会把同一的思想或情感，予以复述。在另一方面，我们也不要假定排句只不过是重复，两阙所包含的，是完全同一的观念。在同义排句的相对阙中，认它们有完全同一的意思，或在相反的排句中，有刚刚相反的观念，都是错的。关于前者，戴维新正确地说过，『有的时候，一阙所普遍表示的，是另一阙所特殊宣布的事，或倒转过来；在其一之中，也许有大类，在另一当中，有小种；其一在正面表现一件事，另一则在反面去表现；其一，采用寓意表达法，另一则采用字面表达法；其一，有比较，另一，则有实施；其一，含有实施，另一，则有这事实发生的方式』（圣释经学，第二三四页）。

所以，很明显的，排句在解经方面的作用，『在于它对于一个子句有一般的了解，而不在于细节的详情。』解经者在采用它之时，应该确知平行阙句相对的明晰，否则他会犯错，

藉着难懂的东西，去解释较易懂的词句。假如一阙是寓意的，而另一阙乃是明讲的，则后者应该用来说明前者才是。

兹举一些例来说明它的用途。诗 22: 27: 『地的四极，都要想念耶和華，并且归顺祂；列国的万族，都要在你面前的敬拜。』这个排句清楚表明，『地的四极』是指远方的各国或外邦各国而言。诗 104: 6 有这难解的一句话：『你们溪水遮盖地面，犹如衣裳』，但这话却由这些字予以说明了：『诸水高过山岭』约翰福音六章 35 节，耶稣说：『我就是生命的粮，到我这里来的，必定不饿。』问题是主所指的『来』，是那一种，但排句的下一阙，跟着就予以答复了：『信我的，永远不渴。』林后 5: 21 有这对比的排句：『神使那无罪的替我们为成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义。』使徒的意思是在法律的意义，还是在伦理的意义，说基督替我们成为罪？答案可在下一节找着：『好叫我们在祂里面成为神的义』，因为只在法律的意义，这话才可以了解得来。

庚、文法解释的外助

1. 有价值的外助。文法上（包括逻辑上）的圣经解释有如下的一些外在的帮助：

（甲）文法

（1）关于旧约方面的，有如下诸人的著作：Ewald, Gesenius, Kautzsch, Green, Wilson, Davidson, Harqer, Noordtzijs。

（2）关于新约方面的，有如下诸人的著作：Wine(Eng. Winer-Moulton and Winer-Thayer), Buttman(Eng. Buttman-Thayer), Blass, Moulton, Robertson-Grosheie。

（乙）字典

（1）关于旧约：Gesenius-buhl(eng. translation of an earlier edition of Gesenius by Tegelles) fuerst, siegfried-stade, koenig, brown, driver and briggs.

（2）关于新约：Robinson, thayer, harting(dutch), abbott-smith, souter, cremmer(biblich-theologisches woerterbuch, 10th ed. by koegel, english tr. Of fourth ed.), baljon, grieksch theologisch woordenboek.

（丙）经文编

（1）关于旧约：Fuerst, Mandelkern(both have the Hebrew Text).

（2）关于新约：Brueder(based on the Textus Receptus), Moulton and Geden(based on the text of westcott and hort). Both have the Greek text.

（3）一般的：Trommius (Dutch), Cruden, Walker, Strong, Young(all have the English text)

（丁）特殊著作：

（1）旧约方面：Driver, Hebrew Tenses; Adams, Sermons in Accents; Geden, Introduction To The Hebrew Bible; Girdlestone, Old Testament Synonyms; Kennedy, Hebrew Synonyms.

（2）新约方面：Burton, Moods and Tenses; Simcox, The Language of the New Testament; same, The Writers of the of the New Testament; Trench, New Testament Synonyms; Dalman, The Words of Jesus; same, Jesus-Joshua; T. walker, The teaching of Jesus and the Jewish Teaching of His Age; Deissmann, Light from the Ancient East; same, Biblical- Studies; Robertson, The Minister and his Greek New Testament; Moulton and Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament.

（1）旧约方面：Galvin's Commentaries; keil and delitzsch; strack and zoekler; lange's commentary; the interntional critical commentary; jamieson, fausset, and brow; cambridge bible; korte verklaring(bu seceral authors); and Commentaries on separate books by delitzsch, henderson,

spurgeon, kok, sikkle, alexander, hengstenberg, greenhill, henderson, pusey, aalders, young, and leupold.

（2）新约方面：Calvin's commentaries; lange's commentary; meyer(the latest edition by

J. weiss is really a new work);the international critical commentayr;zahn;alford;expositor' s greek testament;jamieson,fausset, and brown;cambridge bible;korte verklaring;kommentaar op het nieuwe testament,by greydanus and others(bottenburg editiod);erdman lenski: barnes' s notes;andCo.,entaries on separate books by elicott,lightfoot, eadie,brown,stuast,westcott,swete,mayor,lindsay,owen,beckwith,godet,van andel,barth,de moor,and others.

2、圣经注释的正确使用。关于圣经注释的适当使用，兹简述如下。

(甲)解经者在寻求一个篇章的解释之时，不应该立刻就求助于圣经注释的使用，因为这会损害到一切在萌芽中的创始思想，花费到许多不必浪费的气力，也会产生无谓的混乱。首先，他要本着一切篇章里可能得着的内助，并参考文法，努力去作个独立的解释。

(乙)在他对那篇章做了一些原始的研究以后，假如他觉得有参考圣经注释之必要时，他对于那些所谓实用的注释，不论其本身多么美，也要尽量避免，因为这些注释的宗旨，在于造就，不在于科学的解释。

(丙)在参考注释之时，假如他心目中能有确切的问题等待解答，那他的工作，就会大得促进。这个，只有在一种事先的原始研究举行了之后，才有可能，但这样做，必可节省时间，又可以避免阅读全部注释材料的麻烦。并且，他心目中若能先有某种的思路，他就能在各种注释可能有冲突的见解中，知所选择。

(丁)假如他不必注释的帮助也能达致一种好像满意解释的话，那么，他最好是将自己的解释拿出来，和别人的作个比较。假如他在某一点与一般的见解相反，他最好还是小心将他的根据检讨一过，看看自己有没有把一切的资料，都考虑周全，并看看自己的推理，在每一点上，都是否正确。他也许会察觉到自己的一些错误，就要把自己的意见修正过来。但若他发现自己所采取的每一个步骤都妥善的话，他就应该让自己的解释成立，不管注释家讲什么了。

第六章 历史的解释

甲、定义与说明

本章是释经学的一个新分野。不错，戴维新说过，『文法和历史的解经，在正确的了解下，是同义的。文法的特殊条例，即神圣写作使用文字的依据，都是它们特殊情况的结果，而唯独能把我们带这些情况里去的，是历史。』不过，两者虽然关系密切，无法完全分开，在我们的讨论中，把它们细加分辨，并保持它们的特性，是可能的，也是十分可取的。

我们在这里所了解的历史的解经，不应该与色姆拉的适应说混为一谈，虽然他用同一的名称，使它尊严化了；也不应与现目历史批判的解经法相混，因为这是把进化论的哲学，应用到历史里去。历史的解经这个术语所指的，是本着圣经各经卷历史情况的亮光去做圣经的研究。以模称它为『真实的说明。』文法的和逻辑的解经，是指解经的正式方面——即它在文字上的解释。但历史的解经，则以圣经的时机内容为对象。它是基于下列的假设去进行的。

1. 历史解经的基本假设。

(甲)神的话出源于一种历史的方式，所以，唯有本着历史的亮光，才能得着了解。这并不是说，它所包含的一切东西，都可以从历史得着说明。它既是神超自然的启示，自含有超越历史限度的各种要素。但它的意义确实是说，圣经的内容，大部分决于历史，所以在这个限度内，要用历史去解脱。

(乙)一个字若不作为活字去思考，犹如它是出自作者的心灵那样，就永远得不着充分的了解。参见 Woltjer, *het woord ,zijn oorsprong en uitlegging*, p.45。这就是说，所谓心理的解释，是必要的，而心理的解释，实际上又指示历史解释的一个分部罢了。

(丙)我们若不明白作者的历史背景，就无可能了解他的为人，也不可能去正确地解释他的话。不错，在某个意义上，一个人是能控制自己的环境而决定其性质的，但是，很多时候，人却是他历史环境的产物，也同样真实。例如，他是他族类，地方，和时代的一个儿女。

(丁)地点，时间，环境，盛行的世界观和一般的人生观，自然会给那些在这些间时，地点，环境下产生的写作以某一种的色彩。这在圣经的各经卷而言，也是一样，尤以那些有历史性或时机性的写作为然。在整个文艺范围内，没有一部书，在人生各方面的触抚上，是能与圣经媲美的。

2、对解经者的要求。鉴于这些假设的内容，历史解经法对解经者就如下的要求：

(甲)他必须认识作者，因为他要进行解释他的著作：他要懂得她的世系，性情与气质，智力上，道德上和宗教上的特点，和他生活的外在环境。他也同样要努力去与圣经各卷所介绍的发言人和原来的读者相识。

(乙)他有责任去尽可能根据手头的历史资料，本并着一些历史假设的帮助，把产生经卷的环境，即作者的世界，重建出来，关于经卷写作时的风土，人情，道德，宗教等情况，他都应该有所知晓。

(丙)对于那些直接影响到经卷写作的各种因素，如原来的读者，作者心目中的宗旨，作者的年龄，和特殊的环境等，他都要予以考虑。这是十分重要的一件事。

(丁)并且，他又要设身处地于第一世纪的东方情况之中。他必须把自己放在作者的立场上，进入他的心灵中，像是活在他的生命里，和想在他的思想中那样。这就是说，他必须小心提防，不要犯着普通人的错误，将作者搬到今日的世界里来，要他讲二十世纪的话。假如他不避免这个错误，那么，正如麦飞德说过，危险就在于『他所听见的声音，只不过是他自己意见的回声而已』(Bible student Vol III No.11)。

乙、作者或讲者的个人特征

1、作者是谁？在一卷书的历史解释中，第一个问题，自然是：作者是谁？有些经卷，有作者的名字；有些却是没有的。因此我们要追究，谁是它的作者？甚至只把它看作一个名字

去考查，有的时候也不容易解答。但若提起圣经的历史解释来，问题实在复杂得多呢。只知道一个作者的名字，对于解经者实在没有什么帮助。他必须努力去熟识作者本人：他的性情，气质，及思想习惯等。他要竭力进入他内心生活的隐秘处，才能尽量了解他生命的动机，然后洞悉他的思想，意志和行动。他最好又要知道作者的职业，就是对于一个人的仪态和语文有重大影响的。在这件事上，厄略特的话，倒说得很对。他说：『若要叫人想起各式各样的人的为人，只提及他是水手，军人，商人，工人，教士，或律师等职业中人，就足够了，因为每一种人都有他习惯上的语气，情表，意象，和对事物的观点---总之，即他的特性。』

与别人相熟的最好办法，是多与他们来往。同样，与作者相熟的最有效办法，是努力研究他的写作，特别注意到他个人方面一切的特质，并那些涉及他性情和生活的地方。凡想认识摩西的人，必须研究摩西五经，尤其是后四经，并要特别注意出 2-4；16-19；33：11；34：5-7；民 12：7，8；申 34：7-11；徒 7：20-35，和来 11：23-29 等篇章。这些篇章，对旧约这个居间者的家世，他如何得蒙神的拯救，他所受的教育，和他如何热爱水深火热的同胞，都有所揭露。并且，它们所清楚描绘的他，是这样的一个人：年轻时虽很冲动，自视不凡，却在长久等待的期待中，学晓了谦卑和忍耐；对于落在自己身上的重任，虽一时迟疑不决，到底是很有领袖才而且能胜任愉快；是一个智慧超凡的人，却有谦卑的秉性；是被自己的同胞所大大诽谤的人，却本着无私的爱心去热爱他们，任劳任怨---是信心的一个英雄。

若要认识保罗，就得熟读路加所记的历史，和他自己的书信。要特别注意的，是如下的篇章：徒 7：58；8：1-4；9：1，2，22，26；26：9；13：46-48；罗 9：1-3；林前 15：9；林后 11；12：1-11；加 1：13-15；2：11-16；腓 1：7，8，12-18；3：5-14；提前 1：13-16。在这些篇章中，保罗这个人物，实是分散的犹太人和伽玛列学派的产品；他深识犹太文艺，有信念上的勇气，本着良心去迫害教会，却是一个真心悔改的归正者，乐意承认错误，是耶稣基督的忠仆，切望同胞得救，却也为外邦人的得救而不辞劳苦去勇于祷告和工作的，又是愿意克己，好叫神在基督里可以得着一切荣耀的人。

对作者的相识越亲切，就对他的写作越有适当的了解。这种相熟，能帮助解经者揣测，作者心灵中的话语是怎样产生的，甚或径可建立结论。这样的相熟，也意外地对某些字句，发出亮光，使它们更加真切，正如活力的具体化那样。在圣经里，耶利米是一个敏感，慈心，而有冲动性的人，但在履行职责上，有点退缩。这样的知识，能使解经者明白他写作里的柔和与幽美等特征，也能使他欣赏他责备敌人时的烈怒（11：20；12：3；15：10 及其下；17：15-18）；他对主不显示大能的怨言，和他对自己诞生的咒诅（20：7-18）……。使徒约翰的本性，明明是冲动而猛烈的，有时也有自私的野心。他对主的工作，非常热情，以致他对于耶稣的那些竞争者和敌对者，非常苛刻。但他天性中的缺憾，已受到恩典的管教了。他的爱也圣洁了；他的热情，导向适当的通管那里去了。他深饮于生命之泉，反映了救主奇妙生命的奥秘，比别人更多。这就足以解释，为什么他的福音书和他的书信很不相同，也说明了他着重住在基督里，爱主爱人的事实。……关于阿摩司的预言，我们只要记取他是提哥亚牧人的简单事实，就足以说明他许多寓意的文辞。……以西结若不是被掳祭司当中的一个，深识圣殿礼节，并痛心于锡安已往光荣的不再来，便很不容易把第 40-48 章的预言写出。

2、发言人是谁？在这标题的另一问题是：『发言者是谁？』圣经的作者们往往介绍别人为发言人。解释者要小心分辨什么是作者自己的话，那些是发言者的话，这是一件极其重要的事。在历史的经卷中，这其中的分界线很清楚，很容易看得出。但也有例外。例如：约翰三章 16-21 节的话，是耶稣对尼哥底母说的，还是约翰自己所加的一种说明，实在难于决定。在先知中，由人突然转到神那里去的变化，看它由第三身改为第一身，加上所说的内容就不难认出。参见何 9---10；14：1--3。有的时候，一种对话发生在作者和一个假想的反对者之间。在这样的时候，要小心处理，否则就会错误百出。参见玛 3：13-16；罗 3：1-9。下列一例，是值得记取的：『经卷的作者，应该被视作发言人，除非明显的文句，表明了相反的

事实。』当解经者知道谁是发言者，而发言者又不是作者之时，他就要定义尽一切可能的办法，去增加对他的知识。又如亚伯拉罕，以撒，雅各，约瑟，撒母耳，约伯和他的友人等人物，和法利赛人，撒都该人，和文士等一群的人，都应该是特别研究的对象。我们认识他们越多，就越能了解他们所说的话。

习作：试本着大卫的品格和经验，去阅读下列各诗篇：诗 23，24，32，51，72，132。何西阿的性格和个人历史，如何决定他预言的性质呢？保罗，彼得和雅各的个性，在那方面决定了他们写作的标识？在赛 53，何 5，6；哈 2；诗 2，22 和 40 中，发言人是谁？

丙、作者的社会环境

社会环境并不是作者所独有的，乃是他与同时代的人所共有的，当然是指一般的情况而言。

1、地理环境。一般来说，气候和地理环境，常常会影响到作者的思想，文字，和描述，并在他的作品中，留下捺印。因此，解经者要特别熟识圣地的地理，因这是多数圣经作者的故乡。他应该明白的，是那地四季的特性，盛行的风和它的作用，各山谷高原和山顶气温的差异，当地的物产，它的树木，灌木，和花卉；它的五谷，素菜，果实，野兽，家畜，昆虫，和雀鸟。对于山、谷、湖、河、城、乡、大路和平原等和它们的位置，他都要熟识。

下列各书，对于圣地固定特征的研究，都很有帮助：Robinson's Biblical Researches, Thomson's The Land and the Book, Stacey's Sinai and Palestine, and G.A. Smith's Historical Geography of the Holy Land. 但关于那些有变化的事，如土地的肥瘠，城村的位置等，则以参考早起的著作，即约瑟夫和优亚比休的著作（Onmasticon），较为妥善。这种研究，甚为基要，特别鉴于东方人民的生活，与自然界很接近，而他们对于自然的象征，又容易感受。例如救主的讲论和比喻，许多就是把自然和灵性之间的象征关系，表露出来的。祂把神的国比做一粒芥菜种（太 13：31，32），又以以色列比作一棵无花果树（路 13：6-9）。祂说祂自己是真葡萄树，而『我父是栽培的人』（约 15：1）。

很明显地解经者应该熟识巴勒斯坦的地理特征，如气候，地质，物产等，这是不必多作实证的了。除非他熟识黑门山山顶积雪对不断地从山下升上来的雾气的影晌，他对于诗人所说『黑门的甘露降在锡安山』的话（诗 133：3），又怎能解说的明白？假如他对于利巴嫩，迦密和沙仑的茂盛职务和优越之美，毫无知识，他又怎能把『利巴嫩的荣耀』，『迦密与沙仑的华美』等短语，解释清楚？对于北国使用战车（王上 18：44 及其下；22：29 及其下；王下 5：9 及其下；9：16；10：12，15），但南国则毫无它的踪影，他有什么解释？大卫能在转眼之间逃避扫罗，除非解经者了解当地的地势，他是无法解释大卫在这件事上的成功的。雅歌 2：11『因为冬天已过，雨水止住过去了』；马太 24：20：『你们应当祈求，叫你们逃走的时候，不遇见冬天。』这些篇章，唯独熟识当地季候的人，才能解说明白。

2、政治环境。一种人民的政治情况，会在他们的文艺上，留下深刻的捺印。圣经也有这件事的大量例证，所以，解经者很应该熟识对它有重要影响各国的政治组织。它们的历史，彼此间的关系，和它们的政治机构，都应该是他谨慎研究的对象。以色列民族生活的政治变迁，要予以特别的注意。

关于以色列为什么不可以去苦待摩押人和亚扪人（申 2：9，19）这个问题，只有历史才能射出亮光。以东在所罗门和约沙法之日的附庸地位，解释了这些王怎能在以东地的以旬迦别建立一大舰队（王上 9：26；22：47，48；代上 18：13；代下 8：17，18）。像王下 15：19，16：7；赛 20：1，等篇章的解释，是在于亚述人国势的崛起和扩展，正如他们的碑记所特别揭露的。鉴于犹大在希西家在位之时有一个盛大亲埃及党的存在（赛 30：1-7）于是王下 18：21 和赛 36：6 中拉伯沙基的话，就很容易明白了。在解释被掳后的写作之时，以色列政治地位和宪法的激烈改变。时代历史的亮光之下，才能解说明白。解经者除非对于两约之间的时期，有过相当的研究，他由旧约转到新约之时，就会碰见一种他自己毫无准备去

应付的局面。罗马人是主要的权势，而以土买人却统治了雅各的后裔。在旧约里从来没有听过的党派，现在占了历史舞台的中心。犹太人的三合林议会，有权决定重大事件，而一班文士则实际上取代了祭司和民间教师的地位。因此，种种的问题都兴起了。犹太国是怎样组成的？以土买人藉着历史的什么反常之事而成为犹太人的统治者？罗马之高的权利对犹太政府有什么限制？当日的党派有没有政治上的重要关系？若有，它们的目标何在？把以色列的历史，研究一过，就可答复这些问题。像太 2: 12, 23; 17: 24-27; 22: 16-21; 27: 2; 约 4: 9 等经文，是唯独本着历史的亮光，才能予以说明的。

3、宗教环境。以色列的宗教生活，并不是常在同一个水平上进行的，也不是常常以真实的属灵情况为特色的。有些时候，她们的灵程很高，但不久，他们便有道德和宗教的低潮。本着谦卑和敬虔的精神去侍奉神的各个世代，跟着就有偶像崇拜，或伪善的口是心非跟随着，这是屡见不鲜的事了。以色列宗教的历史，从整件事看去，实是腐化多于进步，而以倒退去代替上升的。

士师世代是宗教上的混合主义时代。这是耶和華崇拜与迦南巴力崇拜混合的结果。在撒母耳时代中，先知的教团开始建立，对人民的属灵生活，发生了有益的影响。犹太的列王时代，有一再重演的衰败和复兴。人民的大罪在于在高岗上声名狼藉的偶像崇拜。同时，北国典型的罪，是牛犊崇拜，加上亚哈之日的腓尼基巴力崇拜。以色列在被掳之后，偶像崇拜虽已减少，但它的宗教，却退化到冷酷的形式主义和死寂的正统主义那里去了。

在解释那些涉及人民宗教生活的篇章之时，这一切的事，都该予以考虑。并且，解经者也要熟识以色列的宗教组织和实践，就是摩西的律法所规定的。室 8: 28, 33; 10: 6; 17: 6 等篇章，惟独本着同时代历史的亮光，才能解释明白。在撒上 2: 13-17 中，作者自己，对以利众子如何藐视律法的事，做了一个历史的说明。耶罗波安为什么要在但和伯特利铸造金牛犊的问题，惟独从历史方面才有解答。犹太敬虔的列王和先知们，为什么不断地攻击在高岗上的崇拜，而以法莲的先知们，则很少责备这种风习，这个问题，可从历史得着答复。解经者若没有必要的历史知识，就无法明白天使对玛挪亚的妻的话：『这孩子……必归神作拿细耳人』（士十三 7）。至于耶利米以欣嫩子谷为杀戮谷（耶十九 6; 七 31 至 33），弥迦提及暗利的恶规（弥六 16），耶稣吩咐那个长大麻风的人去请祭司察看（太八 4），又提及那些吹手和乱嚷的人（太九 23），和『卖牛羊鸽子的并兑换银钱的人』（约二 14），对于这些经文，也要有历史知识才能解释。论到『我们藉着浸礼归入死，和祂一同埋葬』（罗六 4）和『我们逾越节的羔羊基督，已经被杀献祭了』（林前五 7）等经文的解释，也是需要历史知识的。又当他遇见像林前五 29 等经文，提及及一种我们没有什么且实知识的风习之时，历史知识的重大关系，就明显了。

丁、写作的特殊环境

除了作者生平的一般环境以外，有些特殊的环境，是会直接影响到他的写作的，当然，健全的解经，要把他们放在思考之列了。

1、原来的读者和听者，若要对于写作或讲论有正确的了解，知道它原来的对象是谁，乃是一件极为重要的事。这个，以圣经中有临时性的经卷来说，如先知书和新约的书信等，尤其是如此。这些经卷，自然是以读者的特别环境和特殊需要为前提。作者所必须考虑到的，是读者的地理，历史，和社会地位，他们工商业关系，他们的教育和社会利益，他们的道德和宗教性质，他们个人的特征，偏见，和特殊的思想习惯。这个，也大部分解释了对观福音书（Synoptic Gospels）为什么有显著的差异。加拉太人的缺点，是保罗写了那封严厉的信给他们的原因。腓力比人对外邦师徒的赤胆忠诚，和他们对他教义的坚守，解释了他们从为囚的保罗接来的信，为什么根本上充满了感谢和快乐的声调。

原始读者的情况，不止决定了经卷的一般性质，也解释了其中的许多特点。哥林多派系之分，很清楚地是保罗要写这句话出来的原因：『因为万有全是你们的；或保罗，或亚波罗，

或矶法……全是你们的；并且你们是属基督的，基督又是属神的』（林前三 20 至 23）。使徒在林前五 32 中说：『我若当日像寻常人，在以弗所同野兽战斗。』他这样的话，很可能是由于这样的战斗，在哥林多，相当常见。保罗自己会替提摩太行了割礼。但为什么他要对加拉太人说：『我保罗告诉你们，若受割礼，基督就与你们无益了』（加五 2）？加拉太教会的情况，岂不说明了这件事？他为什么要对歌罗西人而不对其他的人写这句话：『因为神本性一切的丰盛，都有型有体的居住在基督里面』（西二 9）？若对原始的读者有亲切的知识，往往会出乎意料地对写给他们的话有明显的了解。这同一的原则，对一篇讲论的原始听者也同样用得着，所以，他们也应该是解经者特别研究的对象。

2、作者的宗旨。很自然地，圣经的作者在写作之时，是有某种宗旨在心的。解经者的职责，是要把这个宗旨，常常保持在心，我们大可以相信，作者的心，是不断地固定在此的，而他的选材与遣词，也受到它的指挥，所以，若能懂得他心目中的宗旨，就不止有助于全卷的了解，也能把许多细节照明。厄略特说得对：『这个宗旨一旦发现，就能完成省略了的短语，光照模糊不明之处，也能在几个可能的解释当中，把真正的意义，侦察出来。作者的宗旨，实有助于字面的与寓意的，相对的与绝对的，主要的与次要的，解释和思想之分辨』（释经学第一六六页）。

但要决定一种写作的宗旨，也不是一件容易的事。有的时候，解经者要依赖教会的遗传。这个虽不常常可靠，也得本着保留的态度去予以接受。有的时候，作者自己会将作书的宗旨说出，例如：所罗门（箴一 2 至 4），路加（一 1 至 4），约翰（约二十 31 和启一 1），彼得（彼前五 12）。另外，若知道原来读者的情况和写书的原因，也有助它宗旨的发现，像林前，帖前，和希伯来书等，便是如此。但也有些时候，一个人是惟独在把一卷书再三阅读之后，才能把它的宗旨侦察出来的。某些一再出现的词句，往往会将它揭露出来。创世纪中的世代纪（二 4；五 1；六 9；十 1；十一 10；十一 27；二十五 19；三十六 1，三十七，2），表明它是一卷涉及出生或起源的书。约翰福音所屡次提及，门徒如何受引导去归心基督和别人都不信的经文，已把这福音的目标指出来了。（参见二 11；六 64；六 7 38；十二 16；十四 1；十六 31；十七 8 二十 29）。同样，列王纪上下把以色列和犹太列王死后的定 献祭出来，这就表明，这两卷书的写作，是要指出当日的政治领袖好百姓自己，离开神的标准多远。

3、作者写书时的年纪，特殊环境，和心情，也都是值得考虑的事。我们固然要提防不敬虔的唯理主义者的极端看法，说约翰写一书之时，已经老迈，难有清楚而合逻辑的思想，我们却要记取，神的灵使用圣经作者的方式，是有机的，不会叫一个年青人去充作老年人来写作，也不会使一个老年人去充作青年人来执笔的。很自然地那些还没有遇到中年那边去的作者，他们的作品，多有创始性和活力；而那些在晚年的写作，也多以严肃的态度和实用的智慧为特色。试将加拉太书和提摩太后书，或彼得在行传中的演辞和他的后书比较一下；又将摩西的临别赠言和大卫最后的话，研究一下，便知分晓。

作者的历史环境和他的心情，也影响他的写作。不止圣经中的经卷是这样，连记在其中的词藻和谈论，也是如此。除非本着大卫对主所膏立者有湛深敬意的亮光，和他对约拿单的大爱（撒下一 19 至 27），我们实无可能去解释大卫在扫罗和约摩单之死的事上所作的动人谄词。除非一个人对于圣城的其产景况，和耶利米悲观的心情，相当熟识，他对于耶利米哀歌，就无法有个充分的解释。惟独了解被掳者对耶路撒冷有绝大敬虔和满心渴想锡安的人，才能明了诗篇一三七篇所表现的真正感情和动人之美。试参见约十四 16；腓一 12 至 35；提后四 6 至 18。

但是，解经者固然要本着感谢的心，将他所有的一切历史知识，运用到圣经的解释之上，他也必须谨慎，不要让自己的想象，腐化了圣经的解释。纯属想象之果，是永远不可以作为历史事实摆出来的。

戊、历史解释的助力

1、内在的。从历史方面去解释圣经的主要资料，可以在圣经里找着。它与一切别的写作不同之点，在与它含有绝对的真理，所以，它的资料，实比一切取自其他源头的资料，更为可靠。鉴于许多人都倾向于相信考古学上发现多于神无误的话语，这句提醒我们的话，决不是浅的。凡事相信而真心的注释家，总要首先询问：圣经怎样说？

在代下三十 1 中，希西家王吩咐全以色列和犹大都要守逾越节。假如解经者要对这种筵席多所了解，他要首先查考的，不是约瑟夫的著作，而是出十二 1 至 2 1；利二十三 4 至 1 4；民二十八 1 6 及其下；申十六 1 至 8 等篇章。根据天使对玛挪亚所说的预言，参孙要命定成为拿细耳人（士十三 5）。但拿细耳人是怎样的？答案可在民数计第六章中找着。西番雅宣布那些指着玛勒堪（Mal-cham）起誓的人当受的审判（番一 5）。王上十一 5-7, 33 提及玛勒堪为亚扪人的神，而利十八 21 和二十 2 至 5 则指出他们是献人为祭去供奉他的。在新约中，我们遇见了撒都该人，于是，我们便问，他们有什么特徵？下列的篇章，至少也提供了这个问题的一部分答案：太二十二 23；可十二 18；路二十 27；徒二十三 8。圣经屡次提及撒玛利亚人。他们是谁？下列的篇章，都能给我们以亮光：王下十七 24 至 41；拉四；尼四。

2、外在的。若解经者已搜尽圣经中的资料而仍需有进一步参考的话，他就要在圣经之外去寻求了。

（甲）碑记。这些东西，都十分重要无疑，它们向世人揭露的，是较为模糊时代的历史，也往往改正了历史记录的错误。所以，解经者若忽略它们所提供的情报，乃是无可宽恕的。

（1）关于旧约的。楔形文字的碑记，十分重要。这些是：创始和洪水的故事，特勒亚玛拿泥版，罕摩拉比法典，和亚述与巴比伦诸名王的碑记。但是，从历史的观点来看，它们不应视作绝对可靠的东西。例如：现在一般人都承认，列王的碑记，都不免过甚其词，以炫耀他们而不以历史事实为目标。温克拉（H.-Winkler）和示惹得（H.Schrader）的著作，含有这些碑记的集成，很有价值，因它们与旧约的内容有关。下列各人的著作，也很有价值：Barton, *Archaeology and the Bible*; Naville, *Archaeology and the Old Testament*; Price, *The Monuments and the Old Testament*; Bliss, *The Development of the Palestine Exploration*; Kenyon, *The Bible and Archaeology*; Noordzij, *Gods Woord en der Feiten Getuigenis*; Van Deursem, *Het Land vonden Bijbel*; Baarslag, *De Bijbelsche Geschiedenis in de Omliggende van het Oosten*.

（2）关于新约的。在这方面，埃及纸草和瓦片文与及那些在小亚细亚所找着的碑记，都十分重要。不过，前者所有的，是语文上而不是历史上的价值，虽然它们并非毫无历史兴趣。候着对新约的重要性，则历史方面多于语文。下列各书，是最重要的一些著作：Deissmann, *Light from the Ancient East*; *ibid.*, *Biblical Studies*; Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*; Cobern, *The New Archaeological Discoveries and their Bearing upon the New Testament*; Kenyon, *The Bible and Ancient Manuscripts*.

（乙）其他的历史写作。在这一些当中，约瑟夫的著作，犹太古史和犹太战纪两书，值得尊重，他古史的首十卷，内容与旧约大致相同。他著作的真正价值，是从第十一卷开始的。从此，作者所提及的资料，如：Berosus, Nicholas of Damascus, Alexander Polyhistor and Menander 等人的著作，现在都不可考了。很自然地，他著作这部分的价值，要看他所用的资料如何才能决定。很明显地，他也多少本着批判的眼光来运用这些资料，不过，我们不能绝对确定他的估计是否正确罢了。人们往往指责约瑟夫过于主观，欠缺历史的准确性。但是在大体上，他的著作是可靠的，虽然我们还得承认，他在辩护的那部分，有点谄媚犹太人。

他的犹太战纪，一般都认为可靠，很有价值，唯一的缺憾，是其中的数字往往夸大了，而罗马人的应用与大量，有得着过分的赞赏。

希罗多德（Herodotus）的历史，对波斯时代的研究，很有帮助，但是，甚至按照最中庸批评家的见证，他也不是常常可靠的，我们必须谨慎使用。

此外，他拉目经和拉比们的写作，也可以作圣经历史部分的参考。莱特佛特（Lightfoot）的著作，*Horae Hebraicae et Talmuicae*，是犹太语录的集成，对圣经的内容，很有关系。

解经者在研究这些资料之时，可能会间中发现它们与圣经有表面上的冲突。若是如此，他不应该马上就认定圣经错了，却要常常记取，圣经在抄写上也许有错，它仍是神无误的话。也许，圣经之外的资料不可靠，否则它们只不过与圣经篇章的错解释发生冲突而已。所以不论他何时遇见这样表面有冲突的事，他都要考查这些资料的真实性。假如它们是可靠的，他也许要修改他的解经法，但他也可能遇见一个无法解决的困难；即与一种可靠资料冲突的，不是圣经的解释，而是经文的本身。在这种情形下，唯一合法可走的路径，乃是坚持圣经的话，耐心等待将来的亮光。一种似乎可靠的资料，毕竟又是不可靠，这个，不是完全不可能的事，撒珥根和伯沙撒的事例，便是这样。

习作：试从历史方面，即本着地理，政治，宗教环境的亮光，或从圣经宗旨，作者环境，年龄，或心情的观点，解释下列各篇章：创二十三 3-16；申三十二 11；撒上十五 2.3；撒下二十一 1-6；王下十七 4；拉七 21；尼二 10, 19；斯三 8；诗二 6；九 14；十一 1；二十二 16；二十九 3-9；六十三 1；九十九 1；一二五 1, 2；箴二十九 23；歌四 16；赛三 16；二十一 1；何七 11；十 5；珥一 9；二 20, 23；弥三 5-8；太一 19；五 20；二十三 37, 38；路二 1-3；十三 1；约一 21；林前十 21；加三 3；西二 16-18；提后四 6-8。

参 考 资 料： Davidson, *Sacred Hermeneutics*, pp.320-333; Terry, *Biblical Hermeneutics*, pp.129-140; Lutz, *Biblische hermeneutik*, pp.228-274; Immer, *Hermeneutics*, pp.259-330.

第七章 神学的解释

甲、名称

许多释经学的作者都认为，文法上和历史上的解释，已尽了解释圣经的能事。他们看不见这门学问有什么特别的神学性质。不过，有些人在圣经的解释上，看见了三个要素之必要性。开伯尔就强调，在圣经的解释上，有承认那神秘因素的必要（Theol. Enc. III, p.101 vv.）而巴温克（Bavinck）也坚持，我们读圣经，要从神学方面去读（Dogm,I,p.471）。克劳生（Klausen）和兰得拉（Landerer）都提及神学的解释，而西拉里（Cellerier）和西克尔（Sikkel）则提及圣经的解释。他们都同意，对于圣经的神学要素，要公公道道，不肯把它放在与其他经卷同等的水平上。

圣经所含有材料，有许多是不能用历史来解释，也不能用次等的作者去解释，而只能从作为原始作者的神那里才能有解释的。下列各事，都不能从纯粹历史和心理的考虑中。得着解释：（1）圣经是神的话（2）它是一个有机的整体，而每一个经卷乃是它的组成部分；（3）旧约和新约，互有关系，犹如预表和本体，预言和应验，胚胎和长成那样；（4）不止圣经的明显陈述，并连同一切可以藉着善良而必要后果所得的推理，都组成了神的话。鉴于这一切，用第三种的解释去补充文法的和历史的解释，便不止是完全正当的，也是绝对必要的了。

『神学的解释』这个名称，是很适当的，因它立即表明，它的必要，是从神为圣经的作者这个事实而来，而毕竟神才是他的话的适当解释者，这倒是一项极重要的思考。兹将本章所要逐一讨论的各分题，开列如下：（1）圣经作为一个整体的解释；（2）圣经的神秘性；（3）圣经的含义；（4）神学解释的帮助。

乙、作为一个整体的圣经

1.旧约对新约的关系。鉴于今日的人有强调圣经内容复杂的趋势，我们就特别要大家注意它应该作为一个整体去解释的事实，实在有其重要性。这样一来，解经家所面对的第一个问题，便是旧约和新约之间的相互关系问题了。过去的历史会揭露两个相反的看法，两个都用不同的方式，一再的自以为是。一方面，有人有反律法主义的错误，认犹太教有太多的属肉要素；一方面有人有律法主义的错谬，把太多的犹太要素，强加在基督教身上。其一是牺牲犹太教去高举基督教，以犹太教所有的，纯全是民族的，外表和暂时的性质；这样就叫人养成一个观念，认旧约为没有永久效力的东西。另一则以新约为新法，即多少是立在旧约的秩序之上的，经过了相当时间，便导致另一祭司制度的设置，献祭和祭坛的建立，和圣时圣地的祝圣。

我们所强调的，是圣经的合一性，所以与这两个看法都不同。旧约和新约，都是神特别启示的基要部分。神是两者的作者，而他在两者当中，也有相同的旨意。两者所含有的，是相同的救赎教理，所传讲的，是同一的基督，而所加在人身上的，又是相同的道德和宗教责任。同时，她们所含有的启示，是进步的，就是在切实，清晰，和属灵的概念上，逐步增加的。新约是包含在旧约中，而旧约里也有新约。所以，我们说——

（甲）旧约和新约，组成了一个整体。

（1）救赎的道理，以那些活在旧约之下的人和那在新约里的教会来说，根本都是一样的。那些人虽然承认旧约有预表的要素，却看不见它许多组织和礼仪的象征性质，便忘记了这一点。他们在旧约仪式的组织和处理中所看见的，只是一些没有属灵意义的外表形式，和无甚益处的身体操练，但事实上，这些仪式都是属灵真理的象征。人们带来的祭物，都表示罪得赦免是基于基督所流的血，而常常重复的洗涤，也象征圣灵的洁净效能。整个会幕，都是引到神那里去之路的启示，而迦南的本身，则是为神子民留存了安息的象征。下列各篇章，都证明以色列人对于他们的礼仪，有属灵的意义：利 26：41；20：25-26；诗 26：6；51：7，

16, 17; 赛一 16。

(2) 旧约和新约里的真以色列人，都不是亚伯拉罕肉体上的后裔，乃是那些有份于他的信仰的人。神在以色列的拣选上，他的目标，毕竟并没有把以色列分出来作为一个国，却要根本从选民中，也部分地从四围的列国里，形成一种属灵的子民。从最早的时候开始，以色列便已接受同信仰的外人加入来了。所罗门在献殿的祷告中，没有忘记可能到圣殿来崇拜的外人（王上 8: 41 及其下）；而先知们也欢心期望将来有一个时候，外邦人会带着他们的珍宝，进入主的殿中。

(3) 神子民在旧约和新约中权力义务的差别，纯全是相对的，不是绝对的。不错，旧约和新约，在圣经里，间中也有个反比。鉴于其一着重律法，另一则着重恩典，这是一件可能的事。但其中并没有绝对互不相容之处。甚至在旧约里，律法要服在恩典的约之下。它不纯全是外在的规条；敬虔的以色列人也把它写在心版上（诗 37: 31; 40: 8）。他们得救的办法，并不与新约的信徒有什么不同。他们所需要的，是同一的居间者，和同一的圣灵，也接受恩典之约的同意福祉，虽然没有那么丰富，也不准备有同样的方式。旧约和新约彼此间的关系，不止是预表与本体间的关系而已，也是芽与花，和原始与完全启示之间的关系啊。

(4) 旧约和新约礼仪的差异，只是相对的，是与神之安排的性质和神子民的属灵状况相配合的。在旧约中，割礼和逾越节，献祭和洁净，并不单纯是属于肉体的礼仪，及未来之真实的影子而已。这一些事，也关乎良心。人若要得蒙悦纳，则也必须本着信心去参加。不错，希伯来书说过，『……所献的礼物和祭物，就着良心说，都不能叫礼拜的人得以完全』（来 9: 9）。但这事的含义，并不是说它们只涉及肉体的清洁而已。这样的洁净，对于一个犯着欺骗、压迫、诡诈和发假誓的人来说，实在没有什么意义。但这些罪的赦免，是可以藉着指定的献祭而获致的。它们有属灵的意义，正如新约的浸礼和主的餐那样，不过，当然是要联系到耶稣基督未来的完全牺牲上去才是。

(乙) 在解释旧约和新约的相互关系之时，解经者应该受到切实思考的指引。

(1) 旧约有正确解释新约的钥匙。新约的内容，早已是以前长期发展的果子了。例如，旧约有创造和人类堕落的经过，恩典之约的建立，和未来救赎主的轮廓。这一切，在新约里都已预定了。了解新约的先决条件，是熟习这些事。并且，旧约也含有大量解释新约的篇章。参见约 3: 14-15; 罗 4: 9-13, 来 13: 10-13。

(2) 新约是旧约的注释。旧约所含有的虽只是属灵真实的一些影子，新约却在时候满足的完全亮光中，把它们提出来了。其一所有的是预表，另一，则是本体；其一，有预言，另一，则有应验。新约更完全的启示，光照了旧约的篇幅。有的时候，新约的作者，对于旧约的篇章，会提供一些明朗而动人的说明，其所透露的湛深意义，竟可能是寻常的解经者所容易忽略的呢。参见徒 2: 29-31; 太 11: 10; 21: 42; 加 4: 22-31; 和希伯来书全卷。

(3) 一方面，解经者要堤防的，是小看旧约。那些看以色列和它的宗教组织，和神子民的权利义务为过于重视肉体观念的人，就有这个错误。今天，这也是许多人的错误。他们看旧约不过是历史发展的果实，并且，在有些地方，竟大胆宣布，由于我们今天已有新约，那便很够了。

(4) 另一方面，他却不要把旧约阅读太多。例如，当新约所显示的救赎工作细节要回到旧约中去读出来之时，人们已经如此行了。又例如，许多解经家认为在创 3: 15 中，实有个人救赎主的应许。解经者的大问题是，神在任何特殊的篇章中，究竟实际启示了多少。这个，只要将那篇章，它的上下文，并它在神进步启示中的地位，谨慎研讨一过，就可以决定。

2. 不同经卷在全部圣经中的重大关系。

(甲) 一般的思考。神的话是一种有机的产品，因此各个经卷都有相互的有机关系。圣灵指导作者们把各经卷写出，好叫它们能彼此互相补充。神的计划是藉着基督来拯救人，叫人永远归荣耀给他。圣经在记录神旨意的执行上，是一致的。旧约首先在历史上揭露这工作，

就是以色列国的行程与指引。诗卷和智慧文学，揭示它在神子民属灵经验和实际生活中的果实。先知们则从神永远的智慧中去看它，强调百姓没有照神所要求的去行，并指出敬虔者将来的盼望。这同样思想的发展路线，也贯穿了新约。福音书和使徒行传，记述了基督救赎工作的历史。各书信则把这工作在众教会的生活与经验中的果效，揭露出来。启示录则是把它在天上光芒中的最后情形，表现出来的。

(乙)特殊的例证。这些一般的思考所导致的，是这个问题：每一卷书是怎样与全部圣经有关的呢？这个问题的答案，唯独本着圣经的主要意思去谨慎研究各经卷，才能找着。解经者要立定志向去发现的，不止是每一卷书对作者同时代的人有什么信息，并且是神的话对以后时代所传达的，是一些什么永久的价值。兹将一些经卷的主要意思举出，作为例证。创世记对一切的世代所讲及的，是神照自己的形象造人，罪如何进入世界，和神救赎恩典的初步启示。出埃及记叫后人熟识的，是藉着流血的搭救教理，而利未记则教训人罪人要怎样才能就近神，并在他的圣洁之前站立。民数记所讲的，是神子民的旅程，而申命记则把顺服神者的福祉和不信者的咒诅指出。约伯记对神子民的受苦问题，提供解决办法；诗篇则给神子民的属灵经验一斗争，胜利，喜乐，忧愁等一以一种识见。若以赛亚叙述了神对百姓的爱，耶利米便启示他的公义了。以西结强调神之圣洁，并他会在列邦中使自己名被称为圣；但以理揭示主的荣耀，远超乎地上万王之上。保罗在加拉太书中为神子民的自由做辩护，去反对旧约的仪式主义。在以弗所书中，他叫人注意教会的合一，在歌罗西书中，他则强调基督为教会之首。

假如解经者能在心目中本着这些主题去研究各经卷，他就容易看见，保罗和雅各所教训的，并不是互相冲突的教义，他们不过是从不同方面去看同一个真理而已，他们是互相补充的。

丙、圣经的神秘意义

圣经神秘意义的研究，并没有得着人们谨慎的处理。有些注解者极力主张说，圣经的每一个部分，除了它那字面的意义以外，也有它神秘的意义。有些人却认这种立场为无稽，便断然否认任何神秘意义的存在。不过，较为谨慎的学者，宁愿采取中庸之道，认定圣经的某些部分，实有神秘的意义，而这也并不是次要的，乃是真正的意义。鉴于新约解释旧约的方式，就知承认神秘意义之存在，明明有其必要性。在这件事上，下列各种著作，都很值得参考：Turpie, *The New Testament View of the Old;and, The Old Testament in the New*;J.Scott,*Principles of New Testament Quotation*; F.Johnson,*The Quotations of the New Testament from the Old*.

1、发现神秘章义的指引。开柏尔博士说过，解经者若要发现神秘的意义，就要将下列各项记取在心：

(甲)经文的本身，也表明它有神秘的意义。例如，人人都知道，新约有多处是本着弥赛亚的观念，去把旧约的一些篇章，解释出来的。这样一来，它不止表明圣经的那些特殊篇章有神秘意义的存在，并且暗示，一切有关的篇章，也要本着同样的态度去予以解释。

(乙)由于一切的生命都有机的关系，所以在生命的各种不同范畴之间，都有一种象征关系的存在。自然界与属灵世界之间，是有象征关系之存在的：现在的生命，象征了未来生命的隐藏荣耀。这样，保罗在以弗所书第五章中，也表明基督与教会的关系，很像婚姻关系那样，虽然那是一种奥秘。

(丙)历史的特征，在于它有万花筒式的(dioramatic)统一性，因它有许多类似的事，常常重演，虽然演起来略有修改，而这些重演的事，又多少是彼此有典型上的关系的。以色列是一种典型的人民，而这古民的历史，也富于典型的要素。新约许多引用旧约的地方，例如加 5: 22-31 和希伯来书，都足以证明这一点。

(丁)个人与社团生活之间的联系，在抒情诗中，有清楚的表现。在抒情的诗篇中，诗

人并不以个人的身份，而以社会之一员的身份去歌唱。他们有份于神子民的喜乐和忧愁，而这个，毕竟乃是祂的喜乐与忧愁，就是与教会有合一的联系。这在轮流提及诗人，社会和弥赛的诗篇中，十分明显。

2、神秘意义的范围。圣经的神秘意义，并不以任何一卷经卷为限，也不限于神任何一种的启示，例如，预言。它存在于好几种的圣经写作中，也在历史的，诗歌的，和预言的经卷里。兹分成下列三方面的讨论，来表明它的品质：（1）从象征和预表去解释圣经；（2）预言的解释；（3）诗篇的解释。

丁、从象征和预表去解释圣经

神不止从话语上启示自己，也在事实上，启示自己。两者是并行的，也是互相补充的。话语说明事实，而事实则是话语的具体化。两者完全的合揉，可在基督里找着，因为话语（道）在祂里面成为肉体了。一切记在圣经里的救赎事实，都集中在这个伟大的事实里面。旧约各路线的启示，都向它集中，而新约启示的各条路线，则从它辐射出去。圣经的一切讲述，惟独在它们的维系中心耶稣基督里，才找着它们的解释。解经者惟独在把它们连于神圣历史的伟大中心事实上，把它们分辨清楚，才能真真了解它们。

可见，从上文所论，注释者是不可以因为单单明白这些讲述的本身，就感到心满意足的。对于亚伯拉罕蒙召，雅各的摔跤，以色列人蒙救出埃及，大卫登位之前所要经过的湛深卑贱等事实，他必须去发现它们根本的意义。对于以色列历史象征和预表的性质，我们必须用充分的公平去处理。并且，在解释圣经里的神迹之时，我们必须记取，它们都与救赎的工作有密切的关系。有的时候，它们是象征基督的救赎工作的；有的时候，它们是预表未来世代的福祉的。总之，解经者所必须决定的，是历史事实作为神一切部分救赎启示的意义，到底在那里。

1、各项事实也许有象征的意义。历史的事实或事件，也许是属灵真理的象征。象征(symbol 出自 sum 和 ballo 两字)不是像，却是某事物的记号。圣经的许多讲述，很多时候就是这样。兹举例说明如下：创世 32：14-32 记载了雅各的摔跤。何 12：2—4 也提及这事。这事究竟有什么意思？我们要想到，雅各虽然是神应许的嗣子，却一直都本着自己的力量和计谋，去与神较力而想要达成成功。现在，由于瘸了腿，就受到教训，知道自逞和抗神的行径，是徒然的。他所必须采用的，是属灵的武器，尤其是祷告的武器，这样才能得着耶和華的祝福。他自己的力量，必须破碎，然后神的能力，才可以在他的身上彰显出来。除非我们有这样的想法，这件事的象征，是无法可以了解的。

又试以救主所行的神迹为例。约 6：1—13 的一段，记载耶稣行神迹给五千以上的群众吃饱的事。若认这神迹只是主的无所不能的证据，就会像当日的犹太人，失掉它的意义那样了。他们看不出，这实是一种标识，指明作为天粮的耶稣，是足以满足人类心灵的饥渴的。基督自己就于翌日在迦百农的讲论中，把这个神迹的意义，清楚揭示出来了，圣经里的神迹，往往是属灵真理的象征。原文这个字 semeia,就指此而言，而福音书中的某些篇章，也有这样的清楚表示。参见约 9：1-7；特别是第 5 节；11：17-44，尤其是 25-26 节。

2、各项事实，也许有预表的意义。当亚伯拉罕在摩利亚山上把独子献上之时，他行了一件预表的事。作为神治之王的大卫，很清楚地是他伟大儿子的一个预表。在旷野被举起的蛇，是指向基督在十字架上的被举的。那一年一次进入至圣所为百姓赎罪的大祭司，乃是预表基督的，因祂在时候满足时，就本着自己的血，进入天上的圣所，从而成就永远的救赎。关于这些在圣经中有重要地位的预表，我们有两个问题：（甲）预表是什么？（乙）他的解释要遵守什么规则？

（甲）预表的特征。预表是什么？这个问题的正确答案，能保守我们不去犯错。通常，这样的错误有两方面。一是把预表的要素，限制得太严，另一是把它放得太宽。『预表』（“types” 希腊文作 tupis,是从动词 tupto 得来的）一词所表示的，有如下的三个意思：（1）

一个打击的痕迹；(2) 一种奈印，因此也是一个像；(3) 一个例子或模型，这也就是它在圣经中最通常的意思。预表和象征，都是用来表明其他事物的。一个象征可以指一件过去，现在，或未来的事物而言。戴维新说：『一个象征是教导道德真理的一个事实。一个预表，则是教导道德真理也预言那真理有实现的一个事实』(旧约预言第二二九页)。圣经里的预表，不止一种。有些是人的预表，地的预表，物的预表，有些则是礼仪和事实的预表。根据特里的见解，根本的意思是说：『旧约某些人、事，和组织的预定代表关系，实与新约的人，事，和组织相仿』(Biblical Hermeneutics, p.246)。

通常，研究预表的作者，都认为预表有如下的三个特征：(1) 在预表和本体之间，必须具有某种真实的相似点。两者不论有什么差异，前者在某一特殊点上必须是后者的真正写照。(2) 预表必须是神所设计，去把真体的形象表示出来的。旧约和新约人物或时间偶然的相像，并不构成其中之一为另一的预表。我们必须有圣经上的证据，证明它是神所设计的才可以。这就与马殊(Marsh)的主张，并不一样，因为他坚持，若新约没有明白表示，任何东西都不应视作预表。若这个观点是对的，为什么不将它也应用到旧约预言上？(3) 预表所指的，一定是未来的事物。摩尔赫(Moorehead)说得好，圣经的预表和预言，实质上是一样的，只不过有形式上的差别而已，(见国际标准圣经百科全书关于“type”之论文)。这就使它与象征不同了。不过，我们最好还是记取在心，旧约的预表，同时又是把属灵真理传给同时代的人的象征，因为它们的象征意义必须先行了解，然后它们所预表的意义，才能确定。

(乙) 预表的解释。在象征和预表的解释上，那些适用于解释比喻的一般规则，也是用得着的。因此，我们或许会予以引用。但有些特别的考虑，必须谨记在心才行。

(1) 有些人误以一种本身是恶的东西，作为善良与纯洁是我的预表。这种错误，是解经者所必须提防的。两者之间，必须一致。雅各穿起以扫的衣服去骗取父亲的祝福，若以这个为基督给圣图穿上公义的预表，那就是未免会使到我们的道德感过于震惊了。当然预表是指本体而言的，参见加 4: 22-31。

(2) 旧约的预表，同时是象征和预表；因为它们本来都是表示属灵真理的象征。这些象征为同时代的人所表现的真理，与它们所预表的东西，实在一样，虽然那真理在将来实现之时，会提高水准。所以，了解一个预表的适当办法，在于透过对于象征的研究才行。首先要解决的问题，是旧约的象征传给以色列人的道德或灵性以什么真理。惟独在这个问题有了满意的答复以后，解经者才可以进一步去追究这真理是如何在新约的高一级水准上实现的。这样，解释预表的适当限度，立刻就可以确定了。若将这种进程倒转过来而从新约的实现去开始，必会导致种种勉强和怪诞的解释。例如，有些解经者认为铜蛇是一种贱金属造的，这就预表基督外貌上的卑微；它是固体，这是象征祂有神的力量；它没有什么光泽，这又预表祂受到人性方面的遮蔽。

(3) 但是，解经者既已从预表的象征知道了它的限度，即知道它对神旧约子民所传的真理是什么以后，他就要翻开新约，去洞悉它所预表真理的实在意义了。大家都知道，预表所提及的，是有『面罩』的真理，而新约的现实，是排除一切阴影，要让真理表明出来的。假如先知的预言只能在它们得应验的亮光中才有充分的了解，那么，预表也是如此了。请注意希伯来书给会幕和其中家具所含蓄的真理以多少的亮光，就可以知道。

(4) 预表的本质若不是复杂的，就只有一个主要的意义，这是一条基本的原则。因此，解经者不应该随便去增添它的意义，例如，以过红海的篇章，为浸礼的预表，预表(甲)基督的赎罪宝血，给人以一条往迦南天堂去的安全之路，又预表(乙)基督带领祂的子民往永远安息之地所经过的苦难。同时，我们必须记取在心，有些预表，在新约的现实中，是不止应验一次的，例如，一次在基督身上，另一次则在与祂有有机联系者的身上。神在以色列中的入住，是预表祂在基督徒当中支搭帐篷，和祂在圣徒之会中的入住。两个观念，根本是一

个，所以彼此完全相符。

(5) 最后，预表与本体之间，有根本的不同，这是必须注意的一件事。其所代表的真理，在较低的阶段上，另一所代表的真理，则在较高的水平上。由预表过到本体那里去，乃是从重视肉体的阶段，升到纯全属灵的阶段，从外表进入内里，从现在过到将来，从属地的转到属天的所在去。罗马天主教以旧约献祭的本体在于弥撒，以祭司制度的本体在于神甫和主教们的使徒统绪，又以大祭司的本体在于教皇，就把上述的真理，完全忽视了。

习作：下列各事物所象征的意义是什么？云柱和火柱（出 13：21）；以色列人在加底斯巴尼亚的不信与弃绝（民数记十四章）；过约旦河（书 3 章）；枯骨的复活（结 37：1-14）；何西阿的婚姻（何 1 章）；约书亚穿着污秽的衣服（亚三 3 章）；清洁圣殿（约 2：13-25）；医治生来的瞎子（约 9 章）；使拉撒路复活（约 11 章）；舌音的恩赐（徒 2 章）。

下列各事物有什么预表上的意义？逾越节；会幕；燔祭坛；金灯台；大祭司；安息日；赎罪日的特别仪式；摩西；约书亚；大卫；所罗门。

参考书目：Fairbairn, Typology; Moorehead, Studies in the Mosaic Institutions; Schouten, De Tabernakel, Gods Heiligdom bij Israel; White, Christ in the Tabernacle; Newton, The Tabernacles; Atwater, Sacred Tabernacle of the Hebrews; Terry, Biblical Hermeneutics, pp.244-303; and various works on Archaeology.

戊、语言的解释

在预言的研究中，注释者所遭遇到的，是解经方面最困难的问题。这一些，一部分是出于预言的本质，一部分则处于预言所常有的形式。关于寓言，有两个相反的看法是我们所要小心避免的。其一是蒲脱勒（Butlr）所提倡而由今日许多人所采纳的，就是说，『预言不过是事件尚未出现之前的历史。』根据这个立场，预言就要像神圣历史那样去研究，也要本着信念去期望它在字面上的应验了。另外一个看法，是许多唯理主义者所主张的，就是说，料事的预言，只不过是直觉或占卜的成果，往往是大政治家的特征。极端派甚至坦率否认这种寓言的存在，并看它表面上的事例为就事料事的东西。其实，预言最简单的定义，是神之启示的宣告。先知从神那里得着特别的启示，便把它传给百姓。这些启示能解释过去，澄清现在，揭示将来。它们的兴趣，往往以神的国或基督的救赎工作为中心。先知们藉着异梦，异象。内心的暗示，或口语的传达，洞悉了神的心意，便藉着宣告，或他们异梦异象的描述，或象征的举动，把信息传给百姓。我们要特别注意的，有两点：（1）预言的特征；（2）解释预言的规则。

1、预言的特征。下列各项最重要的特征，是解经者所应该记取在心的。

（甲）全部预言的性质，是有机的。完全否认料事的要素，又看预言只不过是料事格言的集成，都有同样的错谬。先知们并没有常常把特殊的事实，预料出来，只把逐渐实现的普通观念公布出来罢了。有些最重要的预言，首先是用泛泛的言辞表达出来，但在神进步启示的过程中，增加了确实性和特指性，犹如我们在弥赛亚预言里所见到的那样。它们始初是芽，以后就逐渐成为一朵盛开的花。

（乙）预言的历史，密切相关。若要了解预言，就要从它的历史背景中去看它。先知们所有的，首先是对他们同时代的人的信息。他们是锡安城墙上的守望者，指引神古民的命运，并防止离经叛道的危险的。从前的人，往往看先知们为抽象的人物，与实际环境，毫无接触，这是错误的。现在，人们的意见，却过于相反的方向去，以为历史能解释先知们的一切事情。这个观念，也是要不得的。古代的先见，只不过发见历史的际遇超越历史的限度罢了。

（丙）预言有它自己特殊的远景。时间在先知们看来，是一种无足轻的因素。时间多少虽不是完全不提的，它的指定，却少得非常。先知们往往把大事缩在很少的时间以内，把各种巨大的运动拉在一起，将它们放在一处去看。这就是所谓『先知的远景』，或德里慈

(Delitzsch) 所称的『先知地平线的缩小观』。他们对将来的看法，有如旅客对远山的看法那样。他以为某一个山峰不过是刚在另一个山峰之后，其实两者相隔很远呢。他们关于主之日子和基督两次来临的预言，都有这样的看法。

(丁) 预言往往是有条件的。这就是说，它们的应验，往往要看人的行动如何。有些学者坚持一切料事预言的这项条件性，作为许多语言还没有应验的方便解释。但是，这个看法是错误的。这样的条件性，只以那些有关最近将来的预言才有，所以，可以由那些与先知同时代者的自由举动为条件。因此，从事例的本质来看，涉及遥远将来的预言，并不是有如此条件性的。请我们记取在心，预言是可以有条件的，虽然条件怎样，没有表明。参见耶 26: 17-19; 王上 21: 17-21; 拿 3: 4-10。

(戊) 先知们虽然常用象征去表达自己，但若看他们的文字为一贯的象征文字，便犯错了。她们并没有健在一种象征的字母，去把他们的思想发表出来，像有些作者所拟想的那样。腓尔本说，『在旧约预言和启示录中，列国通常是指世上的万国而言，星辰是统治的力量，怒号的海是澎湃的列国，流水是养生和爽快之资』(见所著 *On Prophecy* 第一四三页)，他这样讲，可见，连他也犯错了。还是戴维新的看法，较为稳健。他说：『当约珥讲及蝗虫之时，他就是指这些虫而言。当他讲及太阳，月亮和星宿之时，他的意思就是指这些天体而言。当他说那些野兽怎样哮叫？之时，他的意思，就是野兽，并不像亨斯登伯 (Hengstenderg) 所拟想的，以为是指导教世界那些没有立约关系的列国而言』(Old Testament Prophecy 第一七一页) 若先知们果然是用象征来表现自己的话，他的上下文通常是会有这个表示的。有的时候，他会明讲，像但以理八章和启示录十七章那样。一般来说，先知们的文字，是应该从字面的意义去予以了解的。

(己) 先知们又往往采用他们时代的方式，即他们自己人民的生活，构成的历史，作为他们思想的外衣穿上。鉴于这个事实的存在，问题自然是方式究竟重要不重，即预言是否必须照足它说出来的方式去应验。凡是涉及最近将来之事的预言，固然要在一切的细节中实现，但那些涉及将来的预言，却不一定要如此。我们的假定是说，当生活的方式经过了剧烈的改变以后，我们所期望于预言的，就只是基本中心观念应验而已。事实上，新约已清楚证明，一切的预言，我们不必期望它们都照足字面去应验；在某些预言中，时代的方式且需要脱去呢。所以，若预言的细节没有实现，就认为它没有应验，是危险的看法。参见赛 11: 10-16; 珥 3: 18-21; 弥 5: 5-8; 亚 12: 11-14; 摩 9: 11-12; 徒 15: 15-17。

(庚) 在圣灵的指引下，先知们间中会超出他们历史和时代的范围，运用将来更属灵的方式来讲话。在这样的事例中，先知的地平线扩大了。他们意味到旧方式的消逝性质，就予新约教会的福祉以理想的描述。这种特征，以后期的先知比早期的更为普遍。参见耶 31: 31-34; 玛 1: 11。

(辛) 有的时候，先知们用先知的举动，把主的话揭示出来。以赛亚在耶路撒冷的街道上，赤足行走；耶利未赶快往幼发拉底河去收藏他的腰带；以西结在左侧卧了三百九十日，在右侧卧了四十日，担负百姓的罪孽；而何西阿则娶了一个淫妇为妻，有些解经家认为这些举动不真实—只在一项中发生的罢了。

2. 预言的解释。预言的性质，既叙述如上，我们便要把解释预言的几条规则，提供如下。

(甲) 先知们的话，应该按照它们通常的字面意义去处理，除非它们得着应验的上下文或方式，清楚表明它们是有象征意义的，这条规律，亨斯登纳和韩德生都不予理会，因为他们都以为约珥所讲的蝗虫是指异教徒而言。

(乙) 在研究先知们寓意的描述之时，解经者应该定意去把其中的基本观念，发现出来。当以赛亚描述野兽和家畜由小孩子带领而能和平共处之时，他是把将来在地上盛行的太平，予以一种诗意的描述啊。

(丙) 在解释先知们的象征举动之时，解经者应该假定它们为真实性的，是在实际生活

中发生的，除非上下文的意思，清楚证明它不是这样。有些注释家只从一种假设的不可能那里，推论出一件在异象中发生的事。这是对圣经明显意义的一种强解。

(丁)有些最重要预言的应验，是『萌芽性的』(Germinant),就是说，它是逐期或逐渐应验的，即它每一期或每一件的应验，都是随后要应验之事的保证。所以，讲道预言有两重或三重意义，固然不对，但讲到预言有双重或三重应验，则是完全正确的事。例如，很明显的，约珥书 2: 28-32 中的预言，在五旬节之日，还没有得着完全的应验。至于马太二十四章中关于人子来临的料事之言，读者也要注意。

(戊)我们要本着预言得着应验的亮光去读预言，这样就能把通常不采此办法以致受到忽视的深意，揭露出来。不过，解经者要记取在心，许多预言并不特指历史的事件而言，只将一些可用各种方式实现的原则，述说出来罢了。在这些事例中，若他追问先知是指着什么事件说的，他就有随便把预言范围缩小了的危险。并且，他也不应该假定，预言必定是常常十足按着它被说出来的方式应验的。假如预言是在一个较后的时代中应验的，在它应验之时，它那时代的方式如何，倒是一件无足轻重的事了。

参考书目：Fairbairn, On Prophecy; Elliott, Old Testament Prophecy, Gloag, Messianic Prophecy; Riehm, Messianic Prophecy; Edersheim, Prophecy and History in Revelation to the Messiah; Davidson, Old Testament Prophecy; Girdlestone, The Grammar of Prophecy; Kirkpatrick, The Doctrine of the Prophets; Aalders, De Profeten des Ouden Verbonds; Terry, Biblical Hermeneutics, pp. 317-337。

己、诗篇的解释

诗篇，以色列的圣歌，也组成了神的话的一部分，是由抒情诗和训诲，对人的悟性和讲话；在抒情诗中，神藉着圣诗人的感情和属灵经验，把自己启示出来，直对人心。这里所注重的，是抒情诗的解释，因这一类的诗，在我们的诗篇中，为数最多。

1、诗篇的本质。在这些诗篇中，诗人所诉说的，是他喜乐与忧愁，希望与惧怕，满心期望与灰心失望，赤胆信任，与感恩承认等各方面最深的经验和感情。他表达了内心最深的感受，对神倾心吐意。常言道，圣经的其他部分，是神对人讲话，但在诗篇里，却是人对神讲话了。不过，这话虽说得不错，而诗篇也远比圣经的其他部分为主观，这却并不是说，诗篇不是神的话的一个基本部分。为要明白神怎样在这些圣歌中启示他自己，我们就必须具有一些关于抒情诗和抒情灵感的知识。

第一、抒情诗所包含的，是一种个人的要素。诗人所歌唱的，是他自己的历史环境和个人经验。这在诗篇的标识中，显而易见（诗 3: 6-7、18、30 等）。这在许多诗篇的内容上，也是如此。但是，这些经验虽是个人的，却很有代表性。诗人在他心灵的深处，洞悉自己与整个人类团结在一起，与人类的生活，息息相关。于是，出于这种意识的诗歌，在它的抑扬顿挫上，就解释不了不止诗人并且一般人的喜乐与愁苦。鉴于这种公共的生活是以神为源头的，抒情诗的作者，便深下大渊，高达云霄，直到他安息在神那里，就是人类生命之源和控制他的喜乐与忧愁的。他的诗歌既从这些深渊升起，便是从神而生的了。

在解释诗篇之时，这个一般的原则，必须记取在心。在某个意义上，诗篇是普世性的，超越了个人和历史的境界。圣诗的歌唱者都是神之教会的活份子，深知自己与整个教会有一，以致他们的诗歌，也就是就教会的赞美与哀歌的具体化。并且，他们既是教会的份子，就感觉到自己是与为教会受苦，使教会喜乐，而为教会荣耀之首的那一位合一的。这是我们为什么会在诗篇里听见基督或唱哀歌或唱胜利之歌的原因。诗人与基督有一，且以神为它的基础。所以，他的歌，就是教会之歌，也以神为它的源头了。这一切的结果乃是说，在某些诗篇中，诗人的亲切经验，最为显著；在别的诗篇中，则表现了以色列和教会的公有生活；更在其他的诗篇中，则有受辱与被高举基督的声音。在所有的诗篇中，都有上述的背景，不

容忽视。解经者非待自己在它们里面听见了神的声音时，不应该感到满足。在神看来，罪与圣洁的对立是绝对的，而他爱自己的教会，憎恶任何反对自己之国的事物，这个事实，也说明了诗篇为什么有那么强烈的爱与憎恶的词句。

2、解释诗篇范例。基于上文所述，下列各项，便是解释诗篇时所应遵守的规例了：

(甲) 假如诗篇的写作是出于一个历史际遇的话，这事就要予以谨慎的研究。请注意：这是如何可把下列各诗照明起来的：3、32、51、63 章。

(乙) 由于诗篇比圣经中的其他写作都更为主观，它的正确解释，就有赖于心理的要素。解经者要研究诗人的性情，和他写诗时的心情。我们越能彻底懂得大卫，就越能了解他的诗篇。

(丙) 鉴于诗篇并不纯全是个人的，也大部分是共有的，我们就要看它们为从神而重生的心声；解经者非到自己明白了神的旨意如何在其中启示出来之时，不要感到满足。

(丁) 在解释弥赛亚的诗篇之时，我们必须把什么是间接论及他的诗篇（全篇的也好，部分的也好），分别清楚。诗篇第 2、22、45、110 等篇，是直接的，而第 72、89 篇，则先提及自己和旧约其他的圣徒，然后以他为预表，提及基督。有些诗篇，则不能作任何的分类。所以，鉴于它们的真正解释，不在于预表上的教义，却在于基督与教会的神秘联合，并尼（Binnie）便称这一些为『神秘的弥赛亚诗篇』（参见诗 16、40 篇）。由于弥赛亚的诗篇是预言性的，我们要特别注意到新约里引用它们的话，和它们在新约中的应验。

(戊) 关于所谓『咒诅性的诗篇』，或说诗篇里的咒诅，我们要思考的，有下列的几个事实。

- (1) 东方人爱好具体的东西，所以有时以罪人的具体方式去代表罪。
- (2) 这些咒诅表示旧约圣徒想要把神的公义和圣洁，表明出来。
- (3) 这一些都不是个人的话，乃是教会对罪的嫌恶，而这罪又是包含在罪人里面的。
- (4) 同时，它们也是神对敌视自己和自己之国者所表明的态度。

参考书目：Binnie, The Psalms: Their History, Teachings and Use; Robertson, The Poetry and the Religion of the psalms; Murray, Origin and Growth of the Psalms; and the various Commentaries on the Psalms.

庚、圣经的含义

圣经是神的话，思想丰盛，不可究诘。这个，不止从它的预表，象征，和预言看来是如此，即从它的内蕴来看，也是如此。甚至在凡人的写作中，我们也能分辨什么是明讲的，什么是弦外之音。在优美的写作中，我们往往发现，作者的言词，蕴藏了或暗示着重要的真理。伟大的心智所包含的，是丰富的知识，他们所传的，不论是什么，都与这个蕴藏有关，也暗示了这个蕴藏，以致读者在字里行间去阅读，很有可能。人世间的文艺作品既然如此，神无误的话，更是如此。

不过，两者之间仍有一种重要的分别。人所知道的事，只是一部分，他也常常意识到自己所知道的是什么。并且，他又往往看不见他所讲或所写东西的含义。他的话，很可能含有一些他看不见和不会承诺的含义。藉着逻辑的推论或比较，而从他明讲的陈述里公平演绎出来的东西，很可能完全是他思想范围之外，并且事实上是与他的意思相反的事物。所以，我们有下列一条常被人遗忘却是一切公平争论的基本原则：『在作者有没有明白宣称之时，我们是不可以因他陈述的后果就指摘他的，即使这些后果是包含在他的陈述里面。』他也许完全没有见过或想过这些陈述，所以他不能负责，除了文字的使用之外，因他是无意有那含义的。同样，我们也可以从一个作者偶然或无意说出的话那里，去推测他对某事的意见。若把一个作者关于某事物没有明讲的话，妄加揣测，以为他有如此如彼的思想或情感，也是不对的。凡是这样行的人，都难免断章取义，或倒果为因之嫌。

但是，在神的话的事例中，这些限制都是不行的，神的知识，广博精深，也常常自觉。

在把自己的话传给人听之时，他不只完全警觉到一切所说的是什么，也知道其中的一切含义。他知道所有从他成文之话那里出来的一切推论是什么。班那曼(Bannermaa)说：『从圣经所无可避免地推论出来的结果，并由圣经各种陈述的比较所推论出来的结果，都被无限的智慧，在超自然默示的举动中，预见到了：启示者不止不晓得人会有这样的推论，也设计到他们有此一着』（圣经的默示第五八五页）。所以，不止圣经中的明显陈述，并且它的含义，我们也要看作是神的话。

耶稣自己就是采取这个立场的。当撒都该人清楚认定复活的教义为不可守因而向他提出质询之时，他提醒他们耶和華在经济之中自称的话，说『我是亚伯拉罕之神，以撒之神，雅各之神』；便藉着一种优良而必要的推论，把他们所否认的教义提出来。并且，他指责他们连这话的涵义也看不出，说，『你们错了，因不明白圣经』（太 22：29-32；可 12：24-27；路 20：37-38）。参见罗 4：5-12；林前 9：8-10；提前 5：17-18；来 4：5-9，因其中有别的例证。

所以，我们接受下例的规则，是理所当然的：『把圣经的话语加以比较之后所作出来的推论，也是神的意思和启示的一部分，正如那些话语的本身那样』（班那曼，圣经的默示第五八七页）。不用说，我们在这把这些推论作出来之时，要十分小心。那些推论必须是良好的，即必须是真正包含在神所默示的话语中的，也就是叫人的心智，在解释圣经之时，必须忠实地操作起来的。参见韦斯敏斯德问答（Westminster Catechism）第六条。

辛、神学解释的助力

注释者作神学上的解释之时可以得着的帮助，有两方面：（1）真实的对比，或观念的对比；（2）信仰的类比或经文的类比。两者都先假定神的话为有机的整体，其中的各个部分，互相关联，而全部又服在神的整个启示之下；并且，总而言之，圣经是它自己的解释者。

1、真实的对比，或观念的对比。特里说，『在相似的篇章中，其相同处并不在于字句，却在于事实，主题，情感，或教义的，就是真实的对比。』解经者在运用它们之时，首先要决定所研究的篇章，是否真正的对比而有根本的雷同。例如，箴 22：2 和 29：13 两节，虽有某种相似，也常被认为是对比，却不是真实的对比。观念的对比，可分作两类；历史的对比和训海的对比。此外，还可以加上新约从旧约所引用的话，就是，在某个意义上，也是对比的篇章。

（甲）历史的对比。这一些又有下列各种：

（1）有些篇章用相同的字句和同样的随附环境，讲述同一个的历史，虽然在细节上，略有差异。这一些在互相对证上很有帮助。试参见王上 22：29-35；和代下 18：28-34；又参见路 22：19-20 和林前 11：24-25。

（2）有些篇章，虽有同一的讲述，却有不同表现的字句，也各有详略之处。在这些事例中，我们自然期望那较详细的讲述，能光照其他的篇章。试把太 9：1-8 和可 1：1-12，作个比较。

（3）并且，有些讲述，是同一的无疑，却在完全不同的关联中出现。这在福音书中，为数最多。在这样的情形下，把真正历史背景述说出来的那一个，就最能光照其他的篇章。试把太 8：2-4 与可 1：40-45 和路 5：12-16；又把太 11：6-19 与路 9：31-35，作个比较。

（4）最后，有些篇章并不复述，却把某种情况加添上去，所以，便在某个意义上，是补充的了。试将创 32：24-32 与何 12：4-5，作个比较。

（乙）训海的对比。这一类的对比，也有多种：

（1）有些地方所讨论的，是同一的题目，却不用同一的字句。试将太 10：37 与路 14：26 作个比较便知。许多解经家要藉着马太的篇章将路加原文所用的『恨』字，减弱它的意义，并以太 6：26 的一节为依据，证明动词[恨]字，只是『爱少一点』的意思（按中文圣经的意译法，已将这一点表出了--一译者）。这样解释的正确处，是很可以倍增的。彼前 2：5

中的『灵祭』，可以用罗 12: 1 的话去作部分的解释，而罗 12: 1 的话，又可以用罗 6: 19 去说明。

(2) 有些对比的篇章，在思想和词句上都相亲，但其中的一个，与上下文却没有直接的联系。太 7: 13-14, 『你们要进窄门……』的话，并没在任何历史背景中出现。不过，这在路 10: 23-24 中，却提供出来了。试将太 7: 7-11 与路 11: 5-13 作比较。

(3) 最后，有些对比是在完全不同的关联中出现的，虽然都同样合适。甚至那陈述的际遇，在双方面都可能不一样。同一的话，也可能讲过许多次。试将太 7: 21-23 与路 13: 25-28; 并将太 13: 16-17 与路 10: 23-24 作个比较。

(丙) 新约中的旧约引语。在某个意义上，这一些也都是对比，值得特别注意，因为今天许多学者毫不犹豫的说，新约作者在引用旧约之时，往往勉强行事。以模说：『远较为更多的，是那些武断地对待旧约的引证，训致在新约作者的思想与所引用的原篇章之间，找不出什么关系来，即使找得着，那也只是很遥远的一种。在有些引证中，它的一致性只是表面上的，也只以文字为基础；有一些一致性，则只藉着一个意义相反的字曲解；又有一些，则是惟独藉着无限的讽喻和预表，才能把旧约的篇章，引到目前的思想里来』（释经学第一七二页）。这样的话，表明以模对于整部圣经的观点，对新旧约预言和预表关系的看法，和对圣经含义的看法，都有错误。新约里的引语，并不都是为着相同的宗旨去使用的。

(1) 有一些引语的宗旨，在于表明旧约的预言，不论直接的或间接的，已在新约里应验了。所有用『为要应验…的话』一语去介绍出来的预言篇章，都是这样的。参见太 2: 17、23; 4: 14-15; 约 15: 25; 19: 36; 来 1: 13。

(2) 其他的篇章，是引用来建立教义的。保罗在罗 3: 9-19 中，引用了诗篇的几个篇章，证明人有普遍的堕落。他又在罗 4: 3 及在下的经文中，引述亚伯拉罕的例子和大卫的好几句话，去证明人是因信称义而不是因行律法称义的。参见加 3: 6 和来 4: 7。

(3) 另有其他的篇章，是引用来斥驳或斥责敌人的。耶稣就会在约 5: 39 和 40 中，引用圣经，去暴露犹太人的不一致性，因为他们宣称自己非常尊重圣经，却不相信圣经为他所作的见证。请又注意他怎样运用圣经(太 22: 29-32; 41-46; 约 10: 34-36)去攻击他们。

(4) 最后，有些引语是用来作修辞之用，或作为说明某种真理之用的。在这些事例中，它们在旧约中出现的关联，到底怎样，便少受注意，而人们也往往看它们受使用得很勉强。因此，这一些就特别成为唯理主义者攻击的对象了。但是，这些攻击。基于它们受引用的宗旨，是全无根据的。在罗 10: 6-8 中，使徒把摩西的话（申 30: 12-14）去适应他自己的宗旨。在罗 8: 36 中，他使用一个字去述说一般基督徒所受的苦难，而这个字，乃是诗人早就用来指引别的人说的（诗 44: 22）。又在提前 5: 18 中，他引用了旧约牛踹谷的规则，作为训诲的对比，让读者去推想，工人是更有值得雇请之处的教训。

2、信心或圣经的对比。『信心的类比』一词，是从罗 12: 6 的一节经文来的：『按我们所得的恩赐，各有不同，或说预言，就当照着信心的程度说预言（kata ten analogian pisteos）。』在这个地方，有些注释家从客观方面去解释『信心』，以它为有教义方面的意义，并看『程度』为外在的一种标准，这是错的。这话的正确意义，是『按照你主观信心的程度』。所以，从这篇章得来的这个术语，是基于一种误解。当早期的教父们讲及信心的类比或规律之时，他们的意思，是指信心的一般原则而言，跟着就有一些总结的话，在时间的过程中，这名称便用在教会所接受的信条上，例如：尼西亚信经。罗马天主教，甚至看重遗传为信心的规律。这实是这术语的误用。把教会的信条，提高到有标准真理的庄严地位上，便以那从圣经出来的东西，作为圣经真理的试验，真是好笑。信息的类比，在我们的正确了解之下，是在圣经的本身里找着的。西拉里在所著的释经学一书中，讲及这类比的优劣程度，各有两种，但他同时却宣布，那劣等程度的类比，是实在不配有哪个名称。

(甲) 解经家所关心的信心类比，有两等的程度。

(1) 积极的类比。第一而最重要的，是积极的类比，就是立刻在圣经篇章上找着的。它含有圣经所清楚而正面述说的教训，受到许多篇章所支持，以致它们的意义与价值，毫无疑问。这些真理就如神之存在，他有无限的完全，圣洁和公义，却也慈悲而有恩惠；神的治理，和他对罪之存在和恨恶有他仁慈的旨意；在耶稣基督里所启示的救赎恩典；和未来生命与补偿等。

(2) 一般的类比。第二等的，称为信心的一般类比。这个，并不以圣经的明显陈述为基础，却以它整个教训明显的范围和含义为根据，也以它留给人类的宗教经验为依据。这样，很明显地，摩西律法和新约的精神，是不利于人类奴隶制度之存在的。我们也完全清楚，圣经是敌视宗教上的纯粹形式主义，而主张属灵的崇拜的。

这两等的信心类比，组成了了解圣经的标准。正如一个艺术鉴定家在评定一件杰作之时，是首先集中精神于兴趣的中心对象，并按细节与这对象的关系去考虑它们那样，解经者也必须按照圣经基本真理的亮光，去研究一切特殊的教训。

(乙) 信心的类比，并不常常有同程度的证据价值和权威。这个，有赖于如下的四个因素。

(1) 含有同一教义的篇章书目。若它是基于十二个篇章的，那类比就自然要较基于六个的为强了。

(2) 不同篇章的一致性或相配性。类比的价值，是于它所根据各篇章的一致性成正比例的。

(3) 篇章的清楚性。很自然地，若类比的基础完全或大部分是在于模糊的篇章的话，它的价值，便受到怀疑了。

(4) 篇章的分布。若类比是从一卷书或很少写作而来的，它的价值，就比不上那由新旧约各时代各作者各篇章而来的类比了。

(丙) 在运用信心的类比去解经时，解经者要把下列各规则，记取在心。

(1) 一个由信心的类比所清楚支持的教义，是不能被一个相背而模糊的篇章所反对掉的。请思想一下约一 3: 6 和圣经关于信徒犯罪的教训。

(2) 一个不受信心的类比所支持或反对的篇章，只要它的教训是清楚的，很可以作为一个教义的正面基础来使用。然而，这样建立起来的教义，将不会有建立在信心的类比上的教义那么有力。

(3) 当一个教义只得着圣经的一个模糊篇章所支持而没有受到信心的类比所支持之时，我们只能本着极大的保留去接受。这样，这个篇章，就可能需要有另一种不同的解释了。参见启 20: 1-4.

(4) 若圣经的类比所导致的，是两个似乎矛盾教义的建立，则两个教义都应该接受为合乎圣经的东西，因为我们深信，它们是会化为较高一筹的单位的。试一想预定和自由意志的教义，和全盘堕落与人类责任的教义，就知此言不谬。