

# 归正之声

## 《认识圣经》

### 4. 解经的实际准则

在这一章里，我们将试图阐明最基本和最必要的解经原则或准则。这些准则是以上一章中所阐述的原则为基础的。

准则一：圣经要像其他任何书一样读

这个准则走在前头，因为它是如此重要。它也是一个容易被人误解的准则。说我们一定要像读其他任何一本书一样读圣经，我的意思不是，圣经在每一方面都和其他书一样。我相信惟有圣经是神所默示的和无谬误的，这就使它与任何别的书都不同（它自成一类，独一无二）。但就解经而言，圣经并不具有某种特别的魔力，可以不遵守基本的文学解释模式。这个准则其实就是“*sensus literalis*”（按字义解经）原则的应用。在圣经中，一个动词就是一个动词，一个名词就是一个名词，这和任何其他书都是一样的。

但是如果要像任何其他书那样解释圣经，祷告又怎么样呢？难道我们不应该在解经上寻求圣灵的帮助吗？神不是应许要以一种不同于其他书的方式给人启迪，使人能看明白圣经吗？

当我们提出有关祷告和神的光照这样的问题时，我们就进入了圣经真正与其他书籍不同的领域。对于把圣经的话语应用在我们生命中这个属灵福益，祷告是大有帮助的。对于光照一段经文让我们看到它的属灵意义来讲，圣灵是相当重要的。但要分辨出历史叙述和隐喻的区别，除非祷告涉及到热切恳求神给我们清醒的头脑和清洁的心，好克服我们的偏见，否则祷告不是有很大的帮助。要想让我们的头脑得释放，去聆听神的道在说什么，内心的成圣是至关重要的。我们也应该祷告，求神帮助我们胜过我们天然懒惰的脾性，使我们成为勤奋学习圣经的人。但在解释圣经的基础性工作中，神秘的灵光闪现通常不是很有帮助。更糟糕的是所谓的“幸运翻着法”。

“幸运翻着法”指的是这样一种查经方法：一个人先祷告，求神带领，然后随便翻开圣经。接着，闭上眼睛，把手指头放在其中的一页上，手指落在这一页的什么地方，他就从那里得着神给他的答案。我仍记得一个大学四年级的基督徒女孩来找我时那欣喜若狂的样子。当时她正在经历一种“高年级恐慌”的痛苦和焦虑，因为她临近毕业，还没有找到任何结婚的对象。她殷勤祷告，求一个丈夫，最后采用了幸运翻着法来从神获得答案。结果她的手指头落在了撒迦利亚书九章9节上：

锡安的民哪，应当大大喜乐；耶路撒冷的民哪，应当欢呼。看哪，你的王来到你这里！他是公义的，并且施行拯救，谦谦和和地骑着驴，就是骑着驴的驹子。

有了这直接从神而来的消息，这个姑娘确信她即将走向婚礼的圣坛，她的王子就要出现了。也许他不是骑着一匹白色的高头大马而来，但是一头毛驴总该差不多了吧。

这不是一种纯正运用圣经的方法。当这些话被书写出来的时候，无论是撒迦利亚还是圣灵所想的，都不是这件事。然而，说起来让人难堪，大约一週后，我们的年轻女士开始同一名小伙子约会，几个月后就结婚了。我想这其中更有关联的是，她在约会上有了新的信心和把握，这信心和把握是她通过一种不好

的解经方式得到的，而不是通过神以护理之工验证祂的一个应许来获得的。

准则二：根据存在经验读经。

我是以恐惧战兢的心说起这个准则的。这个准则可能会被人严重歪曲，以致更多的成为麻烦而不是帮助。在我定义说明这个准则的意思之前，让我先说明它不是指什么。

我的意思不是我们应该用现代的“存在主义”方法来解释圣经，把圣经中的字词从它们的历史环境中拿出来，以求得一种主观意思。例如，鲁道夫·布特曼（Rudolf Bultmann）就鼓吹一种存在主义的解经方法，藉此他试图求得他称之为“当即”的启示。在这种方法中，启示不是在历史的平面上发生的，而是在我个人作决定的那一刻发生的。神是此时此地（hic et nunc）对我说话的。在这种方法中，历史上实际发生的事情不是头等重要的。关键的是一种“无时间限制的神学”。我们经常听这一派的学者对我们说，就连耶稣是否在历史上生活过都无关紧要，要紧的是给我们现在的信息。耶稣可以不“意味着”历史上的一个人，而是一个“解放”的象征。

这种方法的难题在于，耶稣是否在历史上生活过，死过，并且又复活，这的确是重要的。正如保罗在哥林多前书十五章中所论证的那样，如果基督没有复活，我们的信仰“便是徒然”的。假如耶稣没有在历史上真正复活，我们所剩的就只是一个死的拯救者和一个毫无能力的福音了。好消息也就以死亡告终，而不是以生命告终。所以，我绝不是藉着这个准则支持和主张存在主义者们的相对主义、主观主义和反历史的现代解经方法。我用存在这个词的方式与存在主义毫不相干。

我的意思是，读经时我们应该热诚地、个人化地参与到我们所读的内容当中。我之所以提倡这一点，不但是为了应用经文到个人身上的目的，而且也是为了明白和理解。我呼吁的是一种移情作用，藉此我们对读到的人物尽量做到设身处地，从他们的角度思考和感受事物。

圣经历史的很大一部分都是非常简洁含蓄的。来看下面的叙述：

亚伦的儿子拿答、亚比户各拿自己的香炉，盛上火，加上香，在耶和華面前献上凡火，是耶和華没有吩咐他们的，就有火从耶和華面前出来，把他们烧灭，他们就死在耶和華面前。于是摩西对亚伦说：“这就是耶和華所说：‘我在亲近我的人中要显为圣；在众民面前，我要得荣耀。’”亚伦就默然不言。（利十1-3）

这里正在发生什么？短短三句经文就把亚伦儿子犯罪和随之而来的死刑简明扼要地记录下来。圣经没怎么说到亚伦的反应。我们唯一读到的是摩西解释了神施行审判的原因，以及亚伦因此保持沉默。看到两个儿子被杀死，亚伦是怎么想的？我们能否从字里行阅读出一点言外之意？假如他和我一样的话，他就是这样想的：“这到底是怎么回事？够了，上帝，我这么长时间都一直在为你作工，把我的生命献给你，而你竟因为我儿子们一点幼稚的举动就把他们都杀了。这不公平。”我就会有这样的反应。但如果我这样反应了，以色列的圣洁之神说，“我在亲近我的人面前要显为圣，在众民面前，我要得荣耀”，以此尖锐严厉地提醒我，祭坛是圣洁的，祭司的工作是严肃的，这时候我也会急忙闭上嘴。

通过试图把自己放在圣经人物的生活处境当中，我们就能更好地理解所读的。这就是移情的运用，即感受我们所读人物的情感。这样通过字里行阅读出的言外之意，不可以被看作圣经本身的一部分，但是它会帮助我们理解所发生之事的韵味。

在《恐惧战兢》这本书中，索伦·凯克格尔对亚伯拉罕献以撒的叙述进行了思索和推测。他问自己

，“亚伯拉罕为什么清晨早起去献儿子为祭？”他思考这段经文时，想出了一系列可能的答案。这样一来，读者感觉自己仿佛同亚伯拉罕一起去了摩利亚山，又跟他一起回来了。这样，这个叙述的戏剧性就被捕捉到了。再说一次，这样的思索和推测绝不增加对圣经确实在说什么的权威性解释，但是它能帮助我们更好地理解经文。正因为这样，从字里行阅读出言外之意是讲道中一种合理合法的事情。

凯克格尔对亚伯拉罕的戏剧化处理是由这个问题引起的：为什么亚伯拉罕做他所做的？在读圣经的过程中，我们经常为所读的感到困惑，甚至愤慨，特别是当我们读到神向人施行严厉审判的某个实例时更是如此。我们时不时地觉得，神残酷而又奇怪地惩罚祂的子民。我们只消停下来冷静地问：“神为什么这样做？”或者“圣经为什么这样说？”很多这样的疑难问题就都可以得到解决而烟消云散了。我们这样问问题，就帮助自己胜过了我们与生俱来对神存有的偏见。

当某人使我气恼时，我常常很难倾听他在说什么，或是明白他在做什么。在气头上，我倾向于对我忿怒的对象作最坏的解释。要看到我们是多么经常地这样对待圣经。我每一次教授神的拣选时，总会有人对我说：“你的意思是神随己意把我们当作木偶一样对待吗？”我很不高兴有任何人会跳到这样一个结论上，以为我对神有这样的看法。我没有说这样的话，我的言词中也没有暗示这样的意思，然而任何关于神主权的想法似乎是如此令人反感厌恶，以至于人们对它的看法要多坏就有多坏。

我们面对的是司空见惯的人类倾向，所有人都不例外，都有这样的倾向：把我不喜欢的那些人的行动和言语看得尽可能坏，而把自己的缺点看得尽可能好。一个人得罪我的时候，我的反应好像他是纯粹出于恶意；我得罪他的时候，我是“判断失误”。既然我们的本性是与神为敌，我们研究神话语的时候，就必须提防这种倾向。

在当前有关妇女在教会中角色的争论中，使徒保罗受到了不小的责难。我曾经读过有人在著述中这样描述保罗，说他是一个大男子主义者，一个有厌女癖的人，和一个反对男女平等的人。在这件事上，有些人对保罗所怀的敌意是如此之大，以至于他们的笔尖滴下毒液，保罗说的话他们一个字也听不进去。通过运用这种根据存在经验的移情方法，我们可以更好地理解保罗这个人，更重要的是更好地理解他真正说的是什么。

阿德拉·罗杰斯·圣约翰在作品中虚构了这样一个人物：此人想第一次阅读新约书信。为了对这些书信有一种初次的、不受任何人影响的反应，他让秘书坐下来打出每一封书信，收信人是他，通过邮局把这些书信寄到他家的地址。然后他就读每一封书信，就好像这封信是写给他的一样。这就是移情方法（移情也称为神入或心情移入）。

准则三：要用教导性的经文解释历史叙述性的经文。

我们已经查看了历史叙述的基本特征。要明白这个准则，就必须对教导的形式下一个定义。

“Didactic”这个英文词（中文是“教导性”）来自于表示教导或教训的希腊词。教导或教训性著作就是教导或解释的著作。保罗著作中的很多内容是教导性的。福音书和使徒书信之间的关系经常被这样简单地描述为：福音书记载了耶稣所做的，使徒书信解释了祂作为的意义。这样的描述是一种过分简单化的概括，因为福音书在进行叙述的时候也经常教导和解释。不过，福音书的重点的确是记录事件，而书信则更多是在教义、劝勉和应用方面解释这些事件的意义。

书信在很大程度上是解释性的，并且在次序上排在福音书之后。为此，改教家们坚持的原则是，书信应该解释福音书，而不是福音书解释书信。这个规则不是绝对的，而只是一个根据经验总结出的很有帮助的通例。这种解经次序令很多人困惑，因为福音书不但记载了耶稣的作为，而且也记载了祂的教导。这



不意味著耶稣的话语和教导的权威被看得比使徒的还小吗？这当然不是这个原则的意思。改教家们对书信和福音书都没有重此轻彼，把更高的权威加给二者之一。相反，福音书和书信有同等的权威，而在解释的次序上可以有区别。

在我们今天，由于人们对圣经权威的信任降低，流行的看法认为，耶稣的权威大过书信的权威，特别是保罗的书信。人们似乎看不到他们其实不是在把耶稣同保罗对立起来，而是在把一个使徒同另一个使徒对立起来，比如把马太或约翰彼此对立起来。我们必须记住，耶稣没有写过新约圣经的任何部分，我们对祂的知识是依赖于使徒的见证。

不久前，我跟大学时代的一位好友相聚。我们差不多有二十年没见面了，我们在一起叙旧话新，讲述自己的情况，也瞭解对方的最新情况。谈话之间，他告诉我，他对很多事情都改变了看法。他特别提到他对圣经的性质和权威的观点改变了。他说他不再相信圣经是神所默示的，并且他对圣经中的一些教导，特别是对保罗的一些教导感到不舒服，无法接受。

我问他，他仍然相信什么，有哪些观点一直没有改变？

他回答说：“我仍然相信耶稣是我的主和救主。”

我温和地问他：“耶稣怎样在你的生活中行使主的身份掌管你的生命呢？”他起先不太明白我试图要表达的意思。我对我的提问做了一点润色，他才明白。我问他，耶稣是怎样传达任何信息和知识，来成为祂主宰的一部分呢？我说，“耶稣说，‘你们若爱我，就必遵守我的命令’。我看到你仍然爱祂并想要顺服祂，但你在什么地方看到祂的命令呢？假如保罗没有准确地传达基督的旨意，其他使徒又同样是有错误的，你怎样发现你主的旨意呢？”

他犹豫了一会儿后答道：“在教会大会的决议中。”

我没有费心去问哪个教会或哪个会议，因为在这些事上，太多的教会和宗教会议的观点都是各不相同的。我只是指出，也许我们现在还得去参加一次沃慕斯帝国议会。很多抗罗派人士已经忘了他们所抗议和反对的是什么，转了一圈又回到原来的地方，把现今教会的决定看得高于使徒的权威。当这种情况出现的时候，我们有的是一种颠倒的基督教。耶稣把先知和使徒称为教会的根基，福音书的作者们把这一点记录了下来。如果我们能够对他们有一点点信任，也许我们就能够相信他们这样记载的准确性。在我那位朋友的头脑中，根基已经被拆毁，一个新的根基取而代之，那就是教职人员现今的观点和意见。

既然保罗、彼得和其他新约圣经作者是直接从耶稣本人领受他们的使徒权威的，我们怎能一面批评他们的教导，一面又仍然声称自己是跟随基督的呢？这也是耶稣质问法利赛人的同一个问题。他们声称尊崇神，同时却弃绝神所差派并见证祂的那位。他们宣称自己是亚伯拉罕的子孙，同时又让使亚伯拉罕欢喜的那一位伤痛。他们求助于摩西的权威，同时又拒绝摩西在著作中所论到的那一位。

爱任纽（Irenaeus）对早期教会中攻击使徒权威的诺斯底主义者提出了同样的驳斥。他说，你们不听从使徒，就不能听从神，因为如果你们拒绝使徒，你们就是拒绝差遣他们的那位耶稣；如果你们拒绝差遣使徒的那位，你们就拒绝了差遣耶稣的那位父神。因此，针对诺斯底主义者，爱任纽只是把耶稣对法利赛人的论点继续了一步而已。

所以，以教导性的经文解释叙述性经文这个原则的目的，不是让使徒跟基督对立起来。它只是承认使徒的一个主要任务，就是把基督的心意教导和解释给祂的子民。

这个规则之所以重要，主要原因之一是警戒人小心，不要从有关人的行为的记载上得出太多推论。例如，我们真的能够纯粹基于分析耶稣所行的一切就构建一本基督徒当有的行为手册吗？有太多的时候，当一个基督徒面对一个疑难处境的时候，他被告说要问自己，“要是耶稣在这种情况下，祂会怎么做？”问这样一个问题并不总是很明智的。更好的问题应该是，“在这种情况下，耶稣会要我怎么做？”

为什么说试图单纯以耶稣的言行作我们生活的榜样是危险的呢？如果我们试图完全照著耶稣的榜样来过我们的生活，我们可能会在几个方面陷入麻烦。首先，作为神顺命的儿女，我们的任务跟耶稣的使命是不完全相同的。我没有被差遣到这个世界来拯救罪人脱离他们的罪。我永远都不能在任何事上像耶稣那样带著绝对的权柄说话。我不能拿著鞭子走进教堂，把败坏的神职人员赶出去。我不是教会的主。

第二，这一点或许不那么明显，耶稣生活在与我不同的教会历史阶段。祂被要求守全旧约的所有律法，包括饮食律和礼仪律。耶稣受割礼，以此作为一项宗教仪式时，祂是完全顺服了父神。假如我不是出于健康或卫生原因，而只是作为一个正式的宗教仪式受割礼，我就是在藉著这项仪式否认基督完成了的工作，并使自己重新处于旧约律法的咒诅之下。换句话说，假如我们试图事无巨细、一概效法耶稣，我们就可能犯下严重的罪。正是在这方面，使徒书信才如此重要。使徒书信的确呼吁我们要在很多事上效法基督，但是它们也帮助我们弄清那些事是什么，不是什么。

竭力仿效耶稣生活的第三个问题在于，从允许的事情向必须的事情的微妙移动。例如，我认识的一些人争论说，基督徒有责任在安息日访贫问苦，行善助人。依据是耶稣在安息日这样做了，所以我们也应当这样做。

微妙性在于：耶稣在安息日这样做，显示出这样的活动不违反安息日，而且是好的。但是耶稣没有在任何地方命令我们要在安息日做这些事。祂的榜样表明这些事是可以做的，但不是说在安息日一定要这样做。祂的确命令我们要去探望生病的人，但是没有在任何地方规定什么时候去探望。耶稣一生未婚，这表明独身是好的，但是祂的独身并不等于要求所有人都弃绝婚姻。这一点使徒书信说得很明白。

从叙述部分得出太多推论还有另一个严重问题。圣经不但记载了圣徒们的美德，也记载了他们的恶行。那些古圣先贤的“缺点”。当然，我们读到大卫和保罗的活动时，肯定可以学到很多东西，因为这两个人都达到了高度的圣洁。可是我们应当仿效大卫犯姦淫或是雅各的不诚实吗？绝对不可，神禁止我们这样做。

除了从叙述部分推断品格和道德论点这个问题以外，还有演绎或引申出教义的问题。例如，在亚伯拉罕在摩利亚山的祭坛上献以撒的叙述中，神差派一名天使在最后一秒钟制止了他，说：“亚伯拉罕！亚伯拉罕！”他说：“我在这里。”天使说：“你不可在这童子身上下手。一点不可害他！现在我知道你是敬畏神的了；因为你没有将你的儿子，就是你独生的儿子，留下不给我。”（创二十二11-12）注意看“现在我知道”这几个词。神难道不是事先知道亚伯拉罕将会做什么吗？难道祂竟坐在天堂焦虑地等著亚伯拉罕受试验的结果吗？祂是在天庭上烦躁不安地踱来踱去，不时向天使询问，这个戏剧性事件的进展情况怎么样吗？当然不是。圣经中的教导部分排除了这样的推论。然而，假如纯粹从这样的叙述中确立关于神的教义，我们就要得出结论说，我们的神乃是“常常学习，终久不能明白真道”的。

单凭叙述部分建立教义是件危险的事情。我很悲哀地说，在我们今天流行的福音派神学中，似乎存在著很强的这种倾向。我们所有人都必须小心抵制这种倾向。

历史叙述中现象语言的问题。圣经是以人类语言写成的。人类语言是我们能够懂得的唯一语言，因为我

们是人。人类语言的局限在整本圣经中都可以看到。事实上，近年来人们写了很多著作来论述这个问题。怀疑主义有时候到了宣称所有人类语言都不足以表达神真理的地步。这样的怀疑主义，在最好的情况下，可以说是没有根据的，在最坏的情况下，可以说是玩世不恭的。我们的语言尽管不完美，但却是胜任的。

然而，我们处理现象预言的时候，这些局限就变得明显起来。现象预言是依据肉眼所看到的现象来描述事物的语言。圣经作者是以事物外在的样子来描述他们周围的宇宙的，而没有想要在科学和技术上具有准确性。

有多少激烈的争论是围绕圣经是否教导，太阳系的中心是地球而不是太阳？还记得伽利略吗？他因为教导日心说（以太阳为中心的太阳系），而不是教会所讚成的地心说（以地球为中心的太阳系），而被开除教籍。这引起了人们对圣经可信度的一场严重危机。然而，我们在圣经中的任何地方都没有看到一个教训性的部分教导说，地球是太阳系的中心。的确，在叙述文体中，太阳被描述为从天空中绕过。那是太阳显示给古人的样子，也是它今天显示出的样子。

在现代科学领域，科技术语和现象预言混合并用，这让我觉得有点好笑。来看看每晚的天气预报吧。在我们的城市，这已经不再是天气预报，而是气象概观。在这种概观中，我被气象预报员所使用的各种图像、地图和技术名称弄得眼花缭乱。我听到了什么高压中心、航空摄动和涡流。我得知了风的速率和大气的压力。对第二天的预告是用降水量的可能性指数给出的。在概观的末尾，预报员说：“明天日出时间是上午六点四十五分”。我感到惊讶。我是否应该给电视台打电话，抗议这种重建地心说的明显阴谋？

我是否应该因为气象员说到了日出而抗议气象报告的欺诈和错误呢？这到底是怎么回事？当我们仍然说到日落日出的时候，我们是在根据所看到的现象说话，因此没有人会说我们是撒谎者。假如你读历代志下这卷叙述性的书卷时发现，用来描述外在世界的词语都是大气压和降雨分佈指数之类的字眼，你将作如何感想？要是把圣经里的叙述部分当作科学教科书来读，我们就陷入大麻烦了。

这不是说圣经中没有任何较多涉及科学事情的教导部分。其实是有的，并且从这些部分中，我们经常发现心理学和生物学对人本性和起源的理论与圣经真正有衝突。但如果我们认识到叙述文体中现象预言的特征，很多其他衝突都根本不会出现。

准则四：用明晰的解释隐含的。

在语言上，我们对明晰的东西和隐晦的东西加以区分。两者的差别往往只是程度问题，由此它们之间的区别会被弄模糊。不过，通常我们能区别实际上说出来的东西和没有说出却暗示出来的东西。我深信，如果基督徒团体们连贯一致、始终如一地遵循这条规则，那么，使我们意见不同、造成分裂的大量教义分歧就可以解决了。正是在错误区别明晰和隐含经文这一点上，人们是很容易粗心大意的。

我读过许多关于天使无性的说法。圣经什么地方说天使是没有性别的呢？人们总是用马可福音十二章25节来支持这种主张。在这节经文中耶稣说：“在天国将没有嫁娶，我们要像天使一样。”这暗示出天使是不结婚的，但也没有暗示出他们是无性别的呢？这是否意味著我们将来在天上也是无性的呢？很可能天使真的是没有性别的，并且可能这就是他们不结婚的原因，但是圣经没有说这话。是否有可能天使不结婚有其他原因，而不是因为他们没有性别呢？天使无性是从这段经文可能推导出来的结论，但不是必然的推论。圣经关于人有男女两性的教导有很多内容强烈暗示出，我们的性别将会被救赎，而不是废止。



另外一个对圣经隐含的意思不够仔细的处理，可以从耶稣复活身体的性质这个问题上看出。很多人著文描述说，基督得荣耀的身体是一个不受任何有形物体妨碍、能够自由移动的身体。这种宣称的圣经依据是约翰福音二十章19节：“那日（就是七日的第一日）晚上，门徒所在的地方，因怕犹太人，门都关了。耶稣来，站在当中，对他们说：‘愿你们平安！’”仔细看看这节经文的用词。这里有没有说耶稣失去了物质形态，从门飘了进来呢？没有。经文说“门都关了，耶稣进来，站在他们当中。”作者为什么说到门都关了呢？也许是为了表明耶稣出现的奇异方式。也许仅仅是为了强调他实际说的，就是门徒害怕犹太人。是否有可能，耶稣来到祂那些担惊受怕的门徒那里，而他们悄悄地躲在一起，把门都关紧了，这时耶稣打开门走进来，开始对他们说话呢？再一次说，也许耶稣确实通过关著的门飘进来的，但是这节经文没有这样说。以这节经文为基础构建基督复活身体的观点，这就含有没有圣经依据的推测和马虎解经的成分。

人能对圣经没有明说的隐含意思读入太多的东西，这一点是很明显的。这样做太容易，以至于最小心谨慎的学者都会陷在其中。措辞最准确，表义最精当的信仰告白之一是威斯敏斯特信条。在起草这份文献的过程中，威斯敏斯特神学家们显示了非同寻常的谨慎。然而，在原稿中仍然有一个很显眼的从暗含意思引出太多东西的例子。该信条说，“我们不该为犯了至于死之罪的人祷告”，所引证的是约翰一书五章16节。这节经文说，“人若看见弟兄犯了不至于死的罪，就当为他祈求，神必将生命赐给他；有至于死的罪，我不说当为这罪祈求。”

在这节经文中，约翰劝勉读者为那些犯了不至于死的罪的弟兄们祷告。他并没有禁止人为那些犯了至于死之罪的人祷告。他说：“我不说当为这罪祈求。”这和说“我说，他不可为这罪祈求”是不同的。前者只是一种陈述，其中不包含命令，后者是一个肯定的禁止。这样，训练有素的学者庄严地聚在一起，合理诠释生命都会在这细微之处上出错，我们独自解释圣经时，更要何其谨慎啊！

从圣经中推演出太多的言外之意，不但要出很多难题，而且还面临著使这些言外之意同清楚教导的内容相符合相一致这个问题。当推导出来的意思与圣经明明说出来的意思相矛盾的时候，就必须对推导出来的意思予以摒弃。

在加尔文派和阿米念派的长期辩论中，两个阵营在很多问题上进行过激烈争论，这些争论循环出现，反复发生。这里我不试图详细讨论这些问题，我只是选取一个反复出现的问题来举例说明明晰与隐含的问题。关于堕落之人是否具有道德能力，不靠圣灵之力的帮助，就能归向基督的问题，很多人主张说，人有天然的能力使自己趋向于基督。辩论中人们引用无数诸如“一切信祂的都得永生”（约三15）这样的经文。圣经说“一切信的人”，这不隐含义任何人都可以靠自己相信并回应基督吗？“一切”的人不是暗指普遍的道德能力吗？

这样的经文可能暗指普遍的道德能力，但是如果由此指导出来的含义跟一个明确的教导相冲突的时候，就必须摒弃推想出来的言外之意。

让我们仅就圣经实际上和明确说出来的来分析这类的经文：“叫一切信的都得永生”。这节经文明确教导，所有在信徒范畴中的人（A）都将在那些得永生之人的范畴中（B）。所有的A都将是B。但是关于谁将相信，谁将在A范畴中，这节经文说了什么？隻字未提。它没有说到为了信需要什么，或是谁将相信，谁将不信。在圣经其他地方我们读到，“若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来”（约六65）。这处经文确实明白地说了有关人是否有能力来就基督的问题。这里的陈述是个全称否定陈述，加上一个例外性从句。也就是说，这节经文明确说明，没有人能够来就基督；例外性从句说，“若不是蒙我父的恩赐”。这节经文清楚教导，一个人要能够到基督那里，必须存在一个先决条件。这个先决条件就是他

必须蒙父的恩赐。再者，这里的目的不是要解决加尔文主义者和阿米念派之间的争论，而只是要表明，在这一点上，推导出来的含义不可以用来抹杀明晰的教导。

从比较性的陈述中得出言外之意也是会产生问题的。我们来看哥林多前书中一处尽人皆知的经文，这节经文曾使许多人困惑和出错。论到独身和结婚的好处时，保罗说：叫“自己的女儿出嫁是好，不叫她出嫁更是好”（林前七38）。有人说保罗反对婚姻，或说保罗说婚姻是坏的，这样的话你听过多少次了？这是他实际上说的吗？显然不是。他只是在好与更好之间作比较，而不是在好与坏之间作比较。如果一种东西被说成是好于另一种东西，这并不意味着一个东西好，另一个东西坏。好是有比较层次的。

同样的重要性比较问题出现在二十世纪六十年代的说方言议题上。保罗说，“说方言的，是造就自己；作先知讲道的，乃是造就教会。我愿意你们都说方言，更愿意你们作先知讲道；因为说方言的，若不翻出来，使教会造就，那作先知讲道的，就比他强了。”（林前十四4-5）我听到过方言辩论的双方都歪曲了这处经文。反对方言的人听见保罗在这里说，预言是好的，方言是坏的。他们也是没有领会好与更好之间比较的这个要旨。我听到那些支持方言的人表示仿佛方言比预言重要。

与用明晰的意思解释隐含的意思这个准则紧密相关的是，根据清楚的内容解释隐晦内容的原则。如果我们根据隐晦的解释清楚的，我们会流向一种限于小圈子的玄奥解释，这不可避免地要具有异端性。基本规则就是小心的规则：仔细读懂经文确实在说什么，将会使我们免去不少的混淆和歪曲。在这方面并不需要出色的逻辑知识，只需要简单地应用常识。有时候争论的热度导致我们失去了这种常识。

准则五：小心谨慎地确定词语的意思。

且不说圣经是别的什么。它毕竟是一本用言语传达信息的书。这意味着它充满了词语。思想是通过这些词语之间的关系表达的。每一单个的词都对所表达的全部内容有所贡献。对圣经陈述中的单个词语理解得越好，我们就能更好地理解圣经的全部信息。

当我们用词不准，或是所用的词语有歧义的时候，就很难达到准确的交流和清楚的理解。用词不当和意思误解是形影不离的。我们恐怕都经历过这样的困惑：试图告诉人一件事，但却想不到恰当的词语组合来把自己的意思讲清楚；我们也都经历过这样的挫败感：自己用词得当，听的人却误解了那些词的意思。

平信徒经常抱怨说，神学家使用太多的大词。行话术语经常令人困惑懊恼。有时，人用专门术语不是为要更准确地进行交流，传达思想，而是要让别人不容易理解我们的陈述，或是要哗众取宠，让人觉得我们知识广博。另一方面，学者们往往在他们的领域发展出一种技术预言，为的是准确表达意思，而不是为了让人困惑混淆。我们日常的语言用的是如此宽泛，以至于我们的词语表达的意思太灵巧，在准确交流方面不那么有用。

尽管我们有时候因为医学领域的技术预言而烦恼，但我们确实能够从这些语言中看到它们的优势。如果我病了，跟医生说“我不舒服”，他就会马上叫我说得具体一点。假如他给我做了全面的体检，然后对我说“你的问题是胃的毛病”，我就要请他说得具体一些。胃的问题有多种多样，从轻度的消化不良到无法治愈的癌症，等等。在医学上，说话具体和使用技术术语是可以救人性命的。

想要别人明白我们的意思，就必须学习正确表达我们的意思，使我们的措辞跟我们要表达的意思相一致。我曾经听过一个神学家讲授改革宗神学。他讲了一会儿之后，一个学生举手对他说：“在听你讲课的过程中，我们应该把你当作一个加尔文主义者吗？”那位学者回答：“我的确是一个加尔文主义者。”



”说完接着讲课。又过了一会儿，他在一句话中间停顿下来，突然露出恍然大悟的眼神，然后把注意力转向那个提问的学生，说：“你所理解的加尔文主义者是什么样的？”那个学生回答：“加尔文主义者相信，神在一些人大吵大闹、强烈反对和抗议、不愿进天国的情况下，硬把他们拉进去，而把另一些极其渴望进入的人拒之门外。”听了这话，演讲人吃惊得张大了嘴巴，然后说：“哦，如果是那样的话，请不要把我当作加尔文主义者。”假如那位教授没有问那位学生，他如何理解加尔文主义者这个名词，他就会因为那个学生对他用词的严重误解而传达出与他的意思根本不同的东西。我们学习圣经的时候，这种事也可能发生，并且的确是发生的。

二十世纪圣经学术的最大进步恐怕是在词典编纂方面。也就是说，我们对圣经语彙的理解程度有了极大增加。我认为，目前有的最有价值的解经工具书是纪拓尔的《新约圣经神学词典》。这一系列的词语研究由几大卷组成，每卷大约二十五美元，作为参考书，这是很值得的。这套词典是对新约圣经关键词语的一系列研究。例如，像“称义”这样一个词，就有专门的一卷来研究，对该词出现的每一处经文都进行了详尽的查考。其意思追溯到了荷马和古典希腊时代，其相应的用法追随到了旧约圣经的希腊文译本（七十士译本），对它在福音书、使徒书信以及早期教会历史上的运用都有研究。研读圣经的人，在普通的词典中查找一个词时，只可能找到一两句话的定义和相对应的同义词。现在，查纪拓尔的词典你可以在里面看到四五十页对该词的解释，各种用法描述以及细微差别。我们可以发掘柏拉图、欧里庇得斯、路加和保罗是如何使用某一个词的。这极大地加强了我们对圣经语言的理解，也使圣经的现代译本更加准确了。

给词语下定义通常有两种基本方法，即通过词源和惯用法。词源学是有关词的起源和派生的科学。我们看到“hippopotamus”一词而不知道是什么意思。如果懂希腊文，我们就知道“hippos”意为“马”，“potamus”意为“河”。因此“hippopotamus”就是“河马”。对词的根源和起初意思的研究，对于体会词语的风味情调是非常有帮助的。例如，表示“荣耀”的希伯来词起先的意思是“沉重的”或“分量大的”。所以，神的荣耀同祂的“重要”或“具有重要意义”有关。我们不可以轻忽祂，把祂看得很轻。不过，光凭词语原意来定义它们，会使我们陷入各种麻烦。

除了词的来源和派生以外，对我们来说极为重要的是在上下文的应用中学习语言。这是必须的，因为词语依据它们如何被使用而经历意思的改变。例如，“cute”（漂亮、可爱）这个词在伊丽莎白时代意思是罗圈腿。我们今天说一位姑娘“cute”时，但愿她不是一位莎士比亚戏剧的女演员！就在我的有生之年里，“scan”在英文词典中的定义是“仔细阅读”。新近出的词典则把“scan”定义为“浏览”。这样，只在不多的一些年间，这个词的意思就完全改变了。所发生的情况是，太多人误用了这个词，以至于误用法成了“惯常的意思”。最后，再如“gay”这个词，几年前，如果一个人被说成是“gay”，那意思就是他快乐，而现在它的意思则是同性恋。

## 一词多义

圣经中有不少词具有多种意思。只有上下文才能确定一个词的具体意思。例如，圣经多次说到神的“will”（旨意、意志、意愿等等）。这个词至少有六种不同用法。有时“will”指的是神向祂子民启示的律例典章，也就是说，神的“will”是祂为“祂子民规定的本分”。“will”这个词也用来描述“神主权的作为，神藉此成就祂定意要发生的一切事。”我们把这成为神有效的意旨，因为它实现神的心愿。另外，“will”就有了这样的含义，即“令神喜悦的事，祂所喜爱的东西”。

我们来看一处经文如何因“will”的三种意思而可能有的不同翻译：神“不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改”（彼后三9）。这可能意味着：

(1) 神设立了一项不许任何人灭亡的法度；

(2) 神主权地定意，并且最确定地实现无人灭亡这件事；或者

(3) 罪人灭亡时，神不高兴也不喜悦。你认为这三者中哪个是正确的呢？为什么？如果我们查看这节经文出现的上下文，并且遵循以经解经的原则，考虑到全本圣经这更大的上下文，就可以知道只有其中一个意思成立，那就是第三个。

我最喜欢的一词多义的例子是“称义”这个词。在罗马书三章28节中保罗说：“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。”在雅各书二章24节中我们读到，“这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。”假如“称义”这个词在两节经文中指的是同一件事，那么两位圣经作者就在一件关乎我们永恒归宿的事情上有了不可调和的矛盾。路德把“凭信心称义”成为教会赖以存立或败亡的条款。称义的含义以及称义如何发生这个问题非同小可。保罗说称义是凭信心，不在乎律法，而雅各却说称义是凭行为，而不单是凭信心。令人更费解的是，保罗在罗马书四章坚持说，亚伯拉罕信神的应许之时就称义了，而这时候他甚至还没有受割礼。在他看来，亚伯拉罕在创世记十五章就已经称义了。而雅各说：“我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义吗？”（雅二21）雅各认为，直到创世记二十二章，亚伯拉罕才得以称义。

如果我们仔细查看“称义”这个术语的可能含义，并且根据各自经文的上下文来理解它们的含义，这个称义的问题就很容易解决了。“称义”这个用语可以指：

(1) 把那些处在神律法审判之下的人恢复到与神和好的状态中，或者

(2) 证明、证实、或是证明……正确、为……辩白、维护。

例如耶稣说：“智慧之子都以智慧为是”（原文：“智慧之子都称智慧为义”）（路七35）。中文新译本路加福音七章35节：“但神的智慧，藉着祂的儿女就证实是公义的了。”祂是什么意思呢？祂是说，智慧重新与神和好，并且得救脱离祂的忿怒吗？显然不是。祂的话显而易见的意思是，智慧的行为结出良善的果子。宣称拥有智慧，这要用结果来证实。一个明智的决定是通过它的结果来显出明智的。耶稣这样使用“称义”这个词的时候，祂是以实际生活的方式使用它，而不是把它当作神学术语来用。

保罗在罗马书第三章中怎样使用这个词呢？这里是毋庸置疑的。很清楚，保罗是在以最终的神学意义来讲论称义。

那么雅各呢？仔细查看雅各的上下文，我们就会看到他在谈论一个跟保罗不同的问题。雅各在二章14节中说：“我的弟兄们，若有人说自己有信心，却没有行为，有什么益处呢？这信心能救他吗？”雅各提出的是一个什么样的信心对于救恩是必不可少的问题。他是说，真信心产生行为。没有行为的信心，他称之为死的信心，和不真实的信心。其要义是，人们可以说自己有信心，而他们其实没有信心。光说自己有信心不行，只有当信心藉着果子（就是行为）显示出来的时候，这种宣称才能被证实。在我们眼中，亚伯拉罕是藉着他的果子称义或得到辩白的。在一种意义上，亚伯拉罕的称义是凭着他的行为得到的。改教家们明白这一点，因此他们就这样陈述自己的信条：“称义是单凭信心，但不是凭一种孤立的、没有实际行为的信心。”

词义成了教义概念

有一类词让我们在解经的时候颇费周折，很伤脑筋。这就是一组已经被用作教义概念的词。例如，“拯救”这个动词和它相应的名词“救恩”就是这样的词语。在圣经世界里，如果一个人经历了任何搭救，脱离了任何种类的祸患或灾难，他都被“拯救”了，或说他“得救”了。解救脱离军事失败，免遭身体的伤害或疾病，免受了人格的中伤或诽谤，所有这样的人都经历了圣经所称的救恩或拯救。然而，终极救恩是我们被解救脱离罪和死亡的权势，逃避了神的震怒。我们从这种具体意义的“拯救”发展出了救恩的教义。当我们回过头来读新约圣经（救恩的教义是从新约中推导出来的），把救恩充分发展了的终极观念读进使用拯救或救恩这个词的每一节经文时，问题就出现了。例如，保罗在一个地方说，妇女将会“在生产上得救”（提前二15）。这是否意味着有两种得救方法？是不是男人只能通过基督得救，女人则可以单凭生孩子进天国？显然，保罗用得救这个词指生孩子的时候，他说的是另一种层面上的得救。

还有，我们在哥林多前书七章14节中读到，“因为不信的丈夫就因着妻子成了圣洁，并且不信的妻子就因着丈夫成了圣洁。不然，你们的儿女就不洁淨，但如今他们是圣洁的了。”如果从成圣的角度来考虑这节经文，我们得出的结论是什么呢？如果成圣在称义之后，并且保罗说不信的配偶成了圣洁，这只能意味着不信的配偶也称义了。这就会引出一种裙带神学：你不信基督，也不要跟随祂，但又担心万一耶稣真是神的儿子，自己就会被拒在天国的大门之外，那么，你就可以这样两面下赌注来避免损失：跟一个基督徒结婚，这样就今世永生两者兼得，既有世上的好处，又能进天堂。这就意味着也许有三种称义方法：一种是藉着信基督，另一种是通过生孩子，还有一种是通过跟信徒结婚。

假如按照完全发展了的成圣教义含义来解释这个词，就会产生这种神学上的混淆。但是圣经以其他方式使用这个术语。主要来说，成圣的意思就是“分别出来”，“区分出来”或是“分别为圣归给……”。如果两个不信的人结了婚，其中一个成了基督徒，那么因着儿女的缘故，非信徒就被置于一种与基督身体的特殊关系当中。这并不意味着非信徒蒙了救赎。

这些例子应当足以表明，小心谨慎地搞清圣经词语的词义是多么重要。就是因为人们没有看到词语往往具有多种意思而导致了无数的争论，产生了无数的异端。

准则六：留意圣经中的并列结构。

希伯来文学最迷人的特徵之一是平行结构或并列结构的使用。并列结构在古代近东诸语言中是普遍使用的，相对来说是比较容易看出的。在并列结构出现的地方，读者能够看得出来，这将会极大地帮助他明白经文。

和其他诗歌一样，希伯来诗歌经常也是有章法和韵律的。但韵律常常因为翻译而丧失。并列结构不那么容易在翻译中丧失，因为它涉及的主要不是词语和元音的格律，而是思想的和谐匀称。并列结构可以定义为两个或更多句子或分句相似、相配或相对的关系。有三种基本的并列结构类型：同义的、反义的、合成的。

当一处经文的不同诗行或部分表达同一个思想，只是表达方式略有改变的时候，这就出现了同义的并列结构。例如：

作假见证的，必不免受罚；吐出谎言的，终不能逃脱。（箴十九5）

或是：



来啊，我们要屈身敬拜，在造我们的耶和華面前跪下。（诗九十五6）

反义的并列结构出现于两个部分被彼此对照地放在一起的情况下。它们可能说同一件事，但却是以对立面来说的。

智慧子听父亲的教训；褻慢人不听责备。（箴十三1）

手懒的，要受贫穷；手勤的，却要富足。（箴十4）

合成的并列结构比另外两种更复杂一点。在合成并列结构中，一段话的第一部分製造出一种期待感；这种期待感由第二部分完成。合成的并列结构也可以渐进地、阶梯式地向前递进，到第三部分结束。

耶和華啊！你的仇敌必灭亡，你的仇敌必定灭亡；所有作孽的都必被分散。（诗九十二）（中文新译本）

耶穌虽然没有以诗歌体裁说话，但仍然可以从祂的言语中看出并列结构的影响。

有求你的，就给他；有向你借贷的，不可推辞。（太五42）

你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。（太七7）

能够看出并列结构，这经常会在我们理解一段经文时澄清看似疑难的地方。它也可以极大地丰富我们对诸多经文章节领会的深度。在钦定版圣经中，有一段经文很多人拿不准意思。以赛亚书四十五章6-7节说：

我是耶和華；在我以外并没有别神。我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸（“灾祸”在英文中是“evil”，也有“罪恶”、“邪恶”之义）；造作这一切的是我——耶和華。

人们多次拿这节经文来问我。它难道不是明确教导说神造成邪恶吗？这不就把神说成是罪恶的创始者了吗？如果我们看出这段经文中显然的反义平行结构，疑难问题也就迎刃而解了。在第一部分，光与暗对照。在第二部分，平安与灾祸（“evil”）对照。平安的反面是什么？“灾祸”不是指与美善形成对照的邪恶，而是与“平安”形成对照的灾殃。比较近期出版的新美国标准版圣经（NASB）的这处经文是这样的：“造作福乐，造成灾难。”这样的翻译更为准确地表达了这个反义平行结构的意思。此处经文的主旨是，神最终要为敬虔的子民带来福乐和平安；祂施行审判时，又要讲下灾祸。这和说神起初就是罪恶的创造者这个概念相去甚远。

另一处显示并列结构的疑难经文是主祷文。耶穌教导门徒祷告：“不叫我们遇见试探”（太六13）。雅各告诫我们“人被试探，不可说，我是被神试探”（雅一13）。耶穌的祷告不就意味着神可能真的会试探我们，或者至少把我们引到试探里面吗？耶穌是在告诉我们，要求神不要试图引诱或网缠我们，使我们陷在罪里吗？绝对不是。

相信查看这个并列结构的其他部分，难题就很容易消除了。这段经文说：“不叫我们遇见试探，救我们脱离凶恶。”这是同义词并列结构的一个例子。两部分实际上说的简直是同一件事。叫人遇见试探就是被暴露在那恶者的猛烈攻击之下。这种“试探”不同于雅各所说的那种试探，雅各指的是始于我们自己邪情私慾的各种内在倾向的试探，而耶穌指的是外在的“试验”。神确实试验祂的子民，就像祂试验亚

伯拉罕，以及在旷野中试验耶稣一样。

这处经文的另一个问题是“凶恶”这个词的翻译。在希腊文，这个名词是阳性，把它译成“恶者”更为准确。如果是翻译成“泛指邪恶”，名词就会是中性的了。耶稣是在说“啊，父啊，求你在我们周围设置一道墙，保护我们脱离撒但。不要让牠接近我们，伤害我们。不要引我们到牠能抓着我们的地方。” 搞清这段经文意思的第一个线索又是并列结构。

并列结构也能丰富我们对圣经概念的理解。例如，希伯来人的头脑如何理解“蒙福”的概念？听听典范的希伯来祝福，来瞭解一点他们的看法吧：

“愿耶和華賜福給你，保護你。愿耶和華使祂的臉光照你，賜恩給你。愿耶和華向你仰臉，賜你平安。”（民六24-26）

查看这个祝福的并列结构，我们不但对蒙福有了更深刻的理解，而且也懂得了一个犹太人所说的平安这个意思的全部程度。注意“平安”、“恩”和“保护”是用作同义词的。平安不仅指没有战争，它也意味着经历神的恩惠而蒙祂保守。对于一个经历客旅生活的民族来说，被保护意味着什么呢？犹太人的历史是流亡的历史，他们不断面临一种背井离乡、居无定所的生活。蒙受神恩的祝福和经历平安是相关的。

但什么是有福呢？注意看在这个祝福的最后两部分，有福或蒙福被得见神面的意象替换：“愿耶和華使祂的臉光照你，……愿耶和華向你仰臉”。对一个犹太人来说，蒙福的终极境界在于能够站得离神很近，以至于能看见祂的脸。在旧约时代堕落人类被禁止的一件事就是瞻仰神的面容。他们可以接近神；摩西得以瞥见神的背部；他们可以与神有团契，但不可以看见祂的脸。然而以色列的盼望——那最终和最大的祝福——就是与神面对面相见。

对基督徒来说，我们得荣耀的终极境界是面对面与神相见的景象——见主圣面。相反，在希伯来人的观念范畴中，遭神咒诅的概念是以神转背这个形象表现的，就是神不看一个人，背对着他。与神相近是祝福；没有神的同在是咒诅。

准则七：要看到箴言和律法的不同。

在圣经的解释和应用中，常见的一个错误是对一句谚语性的箴言赋予一个绝对道德要求的分量或力度。箴言引入注意、短小精悍的两行式对句，用来表达实际的道理和常识。它们反映了敬虔生活的智慧原则。它们表明的不是必须绝对应用在每一种生活情况中的道德律例。

为了阐明把箴言绝对化这个问题，让我先从英语箴言谚语中加以举例说明。还记得“看好再跳”（三思而后行）这句有名的格言吗？这句名言是要教导人们行事考虑后果的智慧。我们不应该鲁莽、冲动、草率行事，还没搞清楚怎么回事就急切地跳进一件事里面，也就是热切地投入一件事情当中。另一句格言又怎么样呢？“犹豫者必败”。要是我们把两句格言绝对化，又会怎么样呢？一方面，如果犹豫，我们就失败了，但是如果想要跳跃之前先看一下，我们就必须犹豫。结论是：“犹豫不决看好再跳者必败”！

同样的事情可以发生在圣经箴言上，甚至可以出现在耶稣的一些智慧话语上。耶稣说：“不与我相合的，就是敌我的”（太十二30）。但祂又说：“不敌挡你们的，就是帮助你们的”（路九50）。二者怎么能都正确呢？我们都知道，在有些情况下，沉默意味着同意，在另一些情况下，沉默意味着敌意。在有

些情况下，不反对意味着支持，在另一些情况下，不支持意味着反对。

箴言二十六章4-5节清楚表明，如果把箴言一概绝对化，它们可以是多么的互相矛盾。4节说：“不要照愚昧人的愚妄话回答他，恐怕你与他一样。”5节说：“要照愚昧人的愚妄话回答他，免得他自以为有智慧。”因此，有时候，照愚昧人的愚妄话回答他是愚蠢的；有时候，照愚昧人的愚妄话回答他又是明智的。

同区分箴言与律法一样，我们也必须区分律法的不同形式。圣经中的律法有两种基本的类型或形式，一种是明确的律法，一种是决疑的律法。绝对肯定的律法表达的是绝对要求，通常以这样个人化的形式，“你要”或“你不可”等出现。我们在十诫中看到的就是这种律法形式。

决疑律法是以条件陈述的形式表达的，即“如果……那么……”。这是所谓的判例律法的基础。决疑律法的形式给出一系列的“例子”，这些例子在公断案件中起着指导原则的作用。这种形式与美国法律体制中判例（以判决例为根据的法律）的使用和概念相似。比如，出埃及记二十三章4节教导，“若遇见你仇敌的牛或驴迷了路，总要牵回来交给他”。注意：第一分句是决疑性的，第二分句是绝对肯定的。在这里，明确的教导是针对把仇敌的牛或驴还给他而给出的。但要是我看见仇敌的羊或骆驼走失，我要不要把它们牵回来交给他呢？这个律法没有这样说。决疑律法是以例子给出原则。它含蓄地也包括了羊、骆驼、鸡和马。假如圣经对每一种可能发生的情况都给出明确的裁决，我们将会需要许多庞大的图书馆来容纳所有必要的律法书卷了。决疑律法提供了对原则的举例说明，但原则显然有更广的应用范围。

准则八：律法的精意与字句之间的区别。

我们都知道新约圣经中法利赛人的名声，他们在遵守律法的字句上是一丝不苟、无可挑剔的，而同时却不断地违反律法的精意。有一些关于以色列人的故事，讲的是他们如何巧妙逃过安息日不能旅行太远的规定，安息日可走的路程限制在从居所量起的一个固定距离。这样，如果一个“律法主义者”想在安息日走得超过律法允许的距离，在安息日的前几天他就要请旅行的人或是朋友把他的牙刷或其他个人物品放在不同距离间隔的一块石头下面，这样加起来就会有很多里远。结果，律法主义者严格地按照律法确立了每一个地点为他的住所。要在安息日旅行，他只需要从一个“住所”走到另一个“住所”，随走随拾取牙刷等个人物品就行了。这样，律法的字句他是遵守了，但精意却违反了。

新约时代有各种类型的律法主义者。第一种最有名，他们超出神的命令，制定出各种法规条例。耶稣责备法利赛人把拉比的遗传当作同摩西律法一样有权威。把神的权柄赋予人的法规条例。这是律法主义的主要类型，但不是唯一类型。安息日可走的路程这件事生动表明了其他常见的律法主义类型。遵守字句，同时却违背精意，这使一个人按照律法的字面意思是公义的，但是实际上却是败坏的。

另一种歪曲律法的方式是，试图遵守律法的精意，但无视律法的字句。字句和精意是紧密相关、不可分割的。律法主义者废除精意，而反律法主义者<sup>1</sup>则废弃字句。

耶稣在登山宝训中对摩西律法的论述被解经者们严重滥用了。例如，我最近读到报纸上的一篇文章，作者是一位著名的精神病医生，文中苛刻地批评了耶稣的伦理教导。这位精神病医生说，他不明白为甚么耶稣作为一名道德教师受到如此广泛的尊敬，因为在他看来，耶稣的伦理观点是那么天真幼稚。他特别说到了耶稣对谋杀和姦淫的教导。这位精神病医生把耶稣论这两件事的话解释为，耶稣把愤怒同谋杀的严重性，淫念和姦淫的严重性等同起来。任何认为愤怒跟谋杀一样坏或是淫念同姦淫一样坏的教导者都有一种扭曲的伦理观念。他接着证明，谋杀和姦淫的摧毁性作用如何远远大于愤怒或淫念。如果一个人对某人愤怒，那可能是有害的。但是如果一个人的愤怒导致了凶杀，其后果就严重得多。愤怒并不能夺



去一个人的生命，使妻子成为寡妇、孩子沦为孤儿，凶杀却能。如果我有了淫念，这会损害我自己心灵的清洁，但没有使一个女人卷入一种对丈夫不忠的行为而可能使她的婚姻和家庭遭到毁灭。所以这位精神病医生继续分析说，这样的伦理教导对负责任的生活是一种严重危害。

在更为流行的思维层次上，对登山宝训同样的误解比比皆是。有些人争论说，“我已经对她（或他）动淫念了。我不妨继续下去，一不做二不休，索性犯姦淫算了，因为在神眼中我已经有这种罪了。”这不但眼中歪曲了耶稣的话，而且还变本加厉，在动淫念这种罪的基础上加上了彻底的姦淫之罪。

来查看一下耶稣对这些事是怎么说的，看祂是否像批评祂的人所说的那么天真幼稚。

“你们听见有吩咐古人的话，说：‘不可杀人’；又说：‘凡杀人的难免受审判。’只是我告诉你们，凡向弟兄动怒的，难免受审判；凡骂弟兄是拉加的，难免公会的审判；凡骂弟兄是魔利的，难免地狱的火。”（太五21-22）

再看，

“你们听见有话说：‘不可姦淫。’只是我告诉你们，凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯姦淫了。”（太五27-28）

在这两处经文中，耶稣没有在任何地方说，愤怒跟杀人一样坏，或是淫念跟姦淫一样坏。祂的确说的是，如果一个人克制愤怒不去杀人，但却恨他的弟兄或是侮辱他的弟兄，他就没有完全遵行不可杀人的律法，也就是没有彻底履行律法的精意。谋杀是罪，但仇恨和诽谤同样是罪。

耶稣教导的要旨是，律法比它表面的字句有更广泛的应用。如果你谋杀了某个人，你就违反了律法的字句；如果你恨一个人，你就违反了律法的精意。祂说，“凡杀人的，难免受审判，……凡向弟兄动怒的，难免受审判。”这就是说，耶稣所讲的是，愤怒和谋杀都是罪。并不是说它们在伤害的结果上相等，甚至不是说它们在邪恶可憎程度上一样。祂也不是像很多人推论的那样在说，二者的刑罚是相等的。的确，祂说如果你诋毁一个人，说他是傻瓜，你的罪就足以让你下地狱。然而，这并不暗示地狱中的所有刑罚都是相等的。祂所说的是，诽谤是一桩如此严重的过犯，能毁掉另一个人的生活，以至于犯这种罪的人配下地狱。耶稣强调的是一切罪的严重性。但地狱中对每一种罪的刑罚是相同的吗？耶稣没有这样教导。新约圣经警戒人“不要为自己积蓄愤怒，以致神震怒，显祂公义审判的日子来到”（罗二5）。假如地狱里对所有罪人的刑罚是相等的，一个人又怎么“积蓄愤怒”呢？耶稣说神将按个人的行为审判每一个人。有些人将会受很少的责打，另一些人将会受许多的责打（路十二47-48）。要点是，所有的罪都将受到刑罚，而不是刑罚程度都相同。圣经的公义原则确实是区分罪恶程度和刑罚程度的。

就姦淫而言，耶稣说的是，当淫念产生时，一个人在“心里”已经犯了姦淫。意思是，虽然律法的字句被遵守了，但律法的精神已经被违反；罪不仅限于外在行为。神不仅在乎行为，也在乎内心。法利赛人为自己的公义行为自鸣得意，自我欺骗地以为，他们遵守了律法的字句，就遵守了全部的律法。

耶稣对律法评论的整个要旨是以这样的话开始的：

“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。所以，无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样做，他在天国要称为最小的。但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。”（太五17-19）

这段经文清楚教导耶稣在乎人遵守律法的字句。不但字句是重要的，而且最小的字或笔画都应该予以遵守和教导。但耶稣所关心的超出了字句。祂也关心精意。祂不是把精意同字句对立起来，或是以精意取代字句，而是字句加精意。关键就在这里：“我告诉你们，你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。”（太五20）法利赛人看到了字句；基督徒应该既看到字句，又看到精意。耶稣把这当成是进入祂国度的先决条件。祂对杀人和姦淫的评论依照的是这个吩咐，并且阐释了祂的原则。

准则九：小心对待比喻。

在圣经的各种文学形式中，比喻往往被认为是最容易理解和解释的。人民通常喜欢那些以比喻为基础的讲道。由于比喻是基于生活情境的具体故事，它们看起来比抽象概念更容易把握。然而，从新约圣经学者的角度来看，比喻给解经带来了独特的困难。

比喻何以如此难以解释呢？这些短小精悍的故事为什么不那么好讲解和阐明呢？这些问题的答案有几个。首先是比喻的起初意图问题。耶稣显然喜爱使用比喻作为一种教导的手段。然而，令人困惑的是，祂使用比喻到底是为了阐明祂的教导，还是为了隐蔽它。这种辩论以耶稣在马可福音四章10-12节中隐晦的话为焦点：

无人的时候，跟随耶稣的人和十二个门徒问祂这比喻的意思。耶稣对他们说：“神国的奥秘只叫你们知道，若是对外人讲，凡事就用比喻，叫他们看是看见，却不晓得；听是听见，却不明白；恐怕他们回转过来，就得赦免。”

接着耶稣对门徒详细解释了撒种的比喻。祂说比喻是不让那些没有得到神国奥秘的人领会，这是什么意思呢？有些圣经翻译者特别不喜欢这样的说法，就改变了这处经文的措辞，以避免这个难题。如此篡改圣经原文是没有文学依据的。另一些翻译把这看成是暗指对硬心的以色列人的审判，是神给先知以赛亚委派的使命的共鸣。在以赛亚著名的圣殿异象（赛六8-13）中，神对他说：“我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”以赛亚自告奋勇地说：“我在这里，请差遣我！”神回应以赛亚的话，说：

“你去告诉这百姓说：你们听是要听见，却不明白；看是要看见，却不晓得。要使这百姓心蒙脂油，耳朵发沉，眼睛昏迷；恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，便得医治。”（赛六9-10）

在这里，神的审判包括给百姓“肥厚迟钝的心”，作为对他们罪的报应。这实际上是咎由自取的刑罚。百姓不想听神的话，神就拿走了他们听懂祂话语的能力。

耶稣多次说：“有耳可听的，就当听”。耶稣说这句话的方式有力地暗示出，并不是每一个“听到”祂话的人都照着祂说话的特别意图领会了。

要向严肃认真地对待耶稣对比喻的运用，我们就必须承认它们有一种隐藏的成分。但这不是说，比喻的唯一目的是向不悔改的人遮掩或隐蔽神国的奥秘。比喻不是谜语。它是要给人明白的，至少是要让那些敞开心扉虚怀若谷的人明白。另外还要考虑的是，耶稣的敌人确实对那些比喻有所明白，至少明白到被激怒的程度。

在处理比喻的“隐蔽”方面，有一个非常重要的因素需要牢记。比喻最初是说给耶稣钉十字架和复活之前的听众听的。那时候，人们没有全部的新约圣经来帮助他们，来作为背景解释这些比喻。很多比喻的内容都是关于神国度的，当时在耶稣听众的心目中，对神国的含义有很多流行的误解。所以那些比喻不

总是那么容易理解。就连耶稣的门徒都要请祂作更加详细的解释。

解释比喻的另一个难题是比喻和寓言的关系。当耶稣解释撒种比喻时，祂也是以寓言的方式进行解释的。这可能会让我们以为，所有的比喻都有寓意，每一个细节都有特定的“属灵”含义。如果这样解释比喻，我们就会使自己陷入麻烦。如果把所有的比喻都理解为寓言，我们很快就会发现耶稣的教导一片模糊，不知所云。很多比喻不合适以寓言的方式解释。允许我们的想象力任意漫游，试图找到比喻中各个细节的寓意，这可能是一件乐事，特别是在讲道时更是如此，然而这将会很富于教导性。

对待比喻最安全、并且恐怕也是最准确的方法是，在比喻中找到一个基本中心思想。作为一种简便方法，我避免把比喻作任何寓意化的解释。只有新约圣经清楚表明一个比喻有寓意性的含义，我才这样解释。比如，浪子显然就有不止一个中心含义。有些比喻是明喻的延伸和扩展；另一些则是比较性的故事；还有一些具有明显的道德适用性。就连我的“只有一个中心思想”的简便方法也不能僵化地加以使用。再一次说，在处理比喻的时候，基本的法则是小心谨慎。在这方面，参考几种解经评注将会格外有帮助，并且通常是必需的。

准则十：小心对待预告性的预言。

对旧约圣经的预告性预言的处理是被滥用得最多的解经种类之一。解释方式五花八门，从完全否定预言的怀疑主义、自然主义方法，到荒诞不经、稀奇古怪把每一个当代事件看成是圣经预言“清楚”应验的方法，中间还有形形色色的其他方法。

所谓的来源考证方法有时候采用一种臆测法，认为任何带有预言未来和预言应验味道的东西都表明有后人对那经文的篡改。其不言而喻的假设是，预言未来事件而又有精确结果是不可能的。所以，任何这样的情况都必然意味着，那预言是事情发生之后写出或插入圣经中的。这种做法含有神学上的“狡诈刁鑽”，不必对它太认真。问题在于以“偏见”来进行判断，并且这种判断是基于没有理由的主观臆测。

另一方面，有些保守的思想家主张，圣经预言的每一个细节都必须丝毫不差一字一句地应验，不给象征性的预言或是有更宽广含义的预言留有余地。

查考新约圣经如何对待旧约圣经预言，我们就发现，在有些情况下，预言是丝毫不差地应验的（比如弥赛亚在伯利恒的降生），而在另一些情况下，预言的应验有一种更宽广的范围（比如玛拉基对以利亚再来的预言的应验）。

让我们来查看玛拉基的预言以及新约圣经对它的解释，以此一瞥预言的复杂性。在旧约圣经的最后一章中，我们读到下面的话：

“看哪，耶和华大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亚到你们那里去。他必使父亲的心转向儿女，儿女的心转向父亲，免得我来咒诅遍地。”（玛四5-6）

旧约圣经以这个以利亚再来的预言结束。此后四百年，以色列地没有预言的声音。然后施洗约翰突然出现了。人们对他的身份众说纷纭，有各种猜测。在约翰福音中我们读到，犹太人从耶路撒冷打发一队祭司和利未人去询问约翰的身份（约一19-28）。他们先问：“你是弥赛亚吗？”约翰的回答是否定的。他们又问：“你是以利亚吗？”约翰的回答是毫不含糊的“我不是”。

施洗约翰与以利亚的关系问题被耶稣在马可福音九章12-13节中论这件事的话弄得更加复杂了。



“以利亚固然先来复兴万事；经上不是指着人子说，祂要受许多的苦被人轻慢呢？我告诉你们，以利亚已经来了，他们也任意待他，正如经上所指着他的话。”

耶稣又在约翰福音十一章13-15节中说：“因为众先知和律法说预言，到约翰为止。你们若肯领受，这人就是那应当来的以利亚。有耳可听的，就应当听。”

这样，施洗约翰明确地说他不是以利亚，而耶稣对他是。但要留意耶稣是怎样陈述的。耶稣心中有些隐含的意思。也许谜底可以从天使加百列对约翰降生的宣告中找到答案：“他必有以利亚的心志能力，行在主的前面”（路一17）。这个谜可以这样解决，那就是指出约翰不是以利亚的转生，也不是他本人的再次出现。但在某种意义上他是以利亚；祂是以以利亚的心志和能力来。这就能够解释也是所说“你们若肯领受”这话的意思，也能解释约翰的否认了。然而，重点在于耶稣如何对待旧约预言。至少在这里耶稣给预言的应验留下了宽容度，而没有强调以利亚和施洗约翰的实际身份。

在所有预言形式中，启示性的预言是最难处理的。启示文学的特点是具有高度的象徵意象，有时候这种意象为我们解释了，有时候又没有解释。这个类别最突出的三卷书是：但以理书、以西结书和启示录。但以理的象徵和新约圣经启示录的戏剧性场面是很容易令人困惑的。解释那些意象的一个关键是，在圣经本身中找出这些意象的一般含义。例如，启示录中的大多数异象都可以在圣经其他地方，特别是旧约圣经中找到。

解释预言是如此复杂，以至于给出任何详细的程式，让人照着做，都远远超过了本书的范围。圣经学生最好应该对这个类别的圣经文学作一个特殊研究。再次说，总的强调仍然是小心谨慎。我们必须十分小心，冷静严肃地阐释预言。如果我们这样做了，学习预言性书卷的结果将是很有得益的。

这些解经的实际准则并没有涵盖我们在圣经中碰到的每一个专门问题。它们只是我们研读圣经的指导方针和辅助办法。它们不是包医百病的灵丹妙药，能保证我们在理解圣经的每一处经文方面取得完美的成功。而且也有可能帮助人不但看出圣经中的特别难题，而且也有可能解决这些难题。采取这些基本的准则，我们就能为自己免去许多困惑、茫然和费解的时间。