

古今之間——如何解經？

作者：曾思瀚教授，現為香港浸信會神學院教授

譯者：吳瑩宜

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#)
[版權聲明](#)

引言

最近與一位同事討論解構主義對當今教會及社會造成的負面影響，他認為許多講員在主日講台上釋經不正確，因而對信徒造成的不良後果。這與解構主義所帶來的負面影響，並無太大的差異¹。的確，我在三十多年的基督徒生活中，參加過無數個查經班，許多查經班使用的查經法，乃是後現代主義所謂的讀者回應釋經法（Reader-Response Criticism）²，與一些解構主義思想的混合。

信徒就在這種對真理及背景了解模糊不清的光景中，研讀神的話語。也就是說，在譴責後現代主義的呼聲中，許多福音派人士，卻不知不覺地採用了自己無法容忍的後現代主義的思考方式。

一、一般釋經者常犯的錯誤假設

由實際的觀察中，我們可以發現許多于釋經方面的錯誤假設。在這些錯誤假設中，下列六項最值得注意。

錯誤一：“默示”等于“光照”

這個錯誤的假設帶來斷章取義誤用經文。根據聖經字典，“默示”（Inspiration），是神藉聖經作者，在聖靈感動之下，寫下神啟示的作為。NIV 譯本之《提摩太後書》3：16，以“聖經為神呼氣而成的”描述，為“默示”一詞做了最好的詮釋。由默示的定義，可知神乃是聖經的真實作者。而“光照”（Illumination），則指聖靈幫助信徒了解聖經之作為。聖經的默示，發生于歷史中的特定時刻。惟獨這時刻是神默示的時刻，此特殊時刻並不延伸到歷史中的其他時刻。基督教改革者加爾文，以默示的觀念，對教會傳

¹有關解構主義，請參閱 P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds* (New York: Columbia University Press, 1991).

²如欲了解“強烈支持讀者回應釋經法”之理論，請參閱 S. Fish, *Is there a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, MA.: Harvard, 1980).

統做出了類似的評論。他認為教會傳統是歷代教會對聖經解釋的累積，是聖靈光照信徒了解經文的綜合結論，但教會傳統本身並非神的默示³。

要糾正“默示等于光照”這個錯誤的假設，我們必須回到改革宗所倡導的“歷史——文法”釋經法。既然神默示的話語，發生于歷史的某一特定時刻，對此特定時刻歷史背景的了解，成為經文解釋的關鍵之一。同樣的，作為神使用的默示媒介文字，亦不容釋經者忽略。了解經文的文体及文法結構，對更深入了解經文的重要性不辯自明。宗教改革家加爾文是一位著名的解經家，他亦是古典及聖經語言學者，這更証明了文法分析在釋經上的重要性。而惟當正確引用經文，而帶出經文教導歸正之功能時，經文才能對信徒產生積極的影響力⁴。任何的釋經都無法避免個人的主觀性，沒有一個人可以宣稱自己的釋經毫無瑕疵。釋經者如不了解自身信仰背景對釋經可能帶來的影響，會使這種主觀性成份更重。改教的先驅，馬丁·路得，在評論《意志的自由》一書時，曾說：“我固然同意聖經中有許多難解之經文，但這並不是經文本身的問題，而是由于釋經者對 語言及文法的無知……”⁵，他的論點有力的支持了“聖經清晰”的教義（**Doctrine of Perspicuity**）。當設下釋經法的界限，並謙卑地承認釋經者的有限時，釋經時的個人主觀性將會減低。如此我們可以盼望，在一個合理的範圍內，釋經不再是所謂的光照，更不再只是個人隨意沉思經文的結果。

錯誤二：“默示”發生于正典形成的時刻

如果我提出“聖經的默示，是發生于寫作時，還是正典形成時”這個問題，相信多數福音派信徒會回答“默示發生于寫作時”。這是正確的回答。正典的形成，乃是教會肯定與確認神默示聖經作者寫下了經文，可見神默示聖經作者的時刻在先。歷史的証據表明，當第一代信徒得救時，新約正典尚未形成⁶。且一群文盲佔了多數的古代信徒⁷，亦無可能尋找不同的書卷，前後參考其神學理論以解釋聖經。如果第一代信徒不需要全本新約聖經，以及如此繁複的全本釋經方式就能得救，那麼為什麼今日我們要採用與他們不同的方法來解釋聖經？事實上，聖經本身的証據亦指出，不同的書卷是針對當時不同的群体而寫的（《西》4：16；《啟》1：3）。

在一次一書卷的誦讀之下，信徒聆聽神的話語。試想尚無印刷術的時代，即使新約全書已完成，信徒亦無法快速取得全部的書卷。我們常常忘記，當神在歷史中的某一時刻默示其話語時，這個獨特時刻的歷史背景，即成為釋經過程中的重要考慮。英國神學家巴刻，在回顧自己建立系統神學的釋經過程時，分享了他的觀察：“我視聖經書卷為具有與我同樣熱忱的人所寫成之作品。他們藉著文字將神及 神的聖潔介紹給他們腦海中的讀者……一旦我了解此事實，我下一步的工作，就是讓書卷中的信息，在我腦海中，普遍化地成為神親

³ J. Calvin, *The Necessity of Reforming the Church* (Audubon: Old Paths, 1994), pp.57-58.

⁴ 請參閱保羅在《提摩太後書》3：16對舊約聖經的看法。

⁵ Luther, *The Bondage of the Will*, p. 71. see G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 299-326.

⁶ See P.W. Comfort (ed.), *The Origin of the Bible*, Wheaton: Tyndale House, 1992; F. F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove: IVP, 1988); L.M. McDonald and J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate* (Peabody: Hendrickson, 2002).

⁷ S. Niditch, *Oral World and Written Word* (Louisville: Westminster, 1996).

自的教導……”⁸。若以現代印刷普及或電子文件高速傳遞的觀念解釋經文，必定對在缺乏印刷術時寫成的經文產生極大的曲解。藉著“漸進啟示”的原則，我們可以十分肯定，如我們像前代讀者一樣，一書卷一書卷地釋經，我們不但能對經文有更深入的了解，更能將曲解經文的可能性減至最低。如此說來，任何背景資料的參考，都應限于該書卷的範圍之內。這才是我們所謂“聖經全備”教義（*Doctrine of Sufficiency*）的真實意義。

錯誤三：可以隨意以神學解釋經文

“歷代教會的教義由聖經而出？或是聖經由教義而出？”這個問題的答案明顯可知，經文建立教義是不爭的事實。聖經是教義的基礎（雖然教義有檢視經文解釋的功能）。釋經者卻常犯下“以數世紀之後所形成的教義，解釋第一世紀寫下之經文”的錯誤。清教徒幾乎雷同的講道，就是以此種錯誤假設來釋經的最典型例子。由此可見，神學乃是經文解釋之後，建立的一套思想體系。在這界限寬廣的思想體系之內，神學確保了正統信仰與教會基本信經之間的一致。“釋經在先，神學在後”，是釋經者須把握住的重要原則。“信仰教條式”（*Confessional / Scholastic Approach*）的釋經模型，是假設聖經中所有的真理已由歷代教會發現。此假設認為，歷代教會建基於聖經的教義，足以代表真理，釋經者無需再從教義之源即聖經之中尋找真理⁹。對此，馬丁·路得指出：“所有教義必須經過聖經試驗及裁決。”¹⁰並且，我們也應當看到，隨著經文更成熟的探討，教義的內容及應用也應當不斷的更新。就如改革宗所持不變的改革精神一樣，今日教會亦當持有不斷革新的理念。學者 G. C. Berkouwer，以另一方式表達此看法。他認為釋經過程中的關鍵問題，乃是釋經者能否認清，自身的預設立場及神學包袱必會影響他對經文的解釋。唯當釋經者察覺此危險時，隨意引用神學解釋經文才會停止。

錯誤四：自己的釋經百分之百代表真理

千年來，教會對千禧年及婦女按牧持續不斷地爭論。面對多種不同的經文解釋，信徒不知何去何從。人類的理性因罪的污染，無法百分之百地洞悉真理（《羅》3：9-18；參《羅》12：1-2），所以無人能提出一個完全正確的說法，以致無數真誠基督徒至今仍在激烈討論。最終接受何種答案有賴于基督徒的信心，信心是連結所有的不同經文解釋的元素，信心容許“不確定”的存在。經文解釋的無法確定，使人更加倚靠神，這是信心的表現。當人執意堅持自己的釋經百分之百正確時，就已如同亞當與夏娃，陷入撒但誘人“如神能知道善惡”的謊言試探中（《創》3：5）¹¹。信心使得信徒毫不膽怯地尋求真理，

⁸ J. I. Packer, *Honoring the Written Word of God* (The Collected Shorter Writings of J. I. Packer vol. 3; Carlisle: Paternoster, 1999), p. 217.

⁹ 欲了解“信仰教條式”釋經方式，為美國基督教界帶來的負面影響，請參閱 D. G. Hart, *The Lost Soul of American Protestantism* (Oxford: Rowman and Littlefield, 2002), pp.104-107

¹⁰ M. Luther, *The Bondage of the Will*, p.123.

¹¹ 在希伯來文中，“知道善惡”是用以描述神的。換句話說，如亞當與夏娃能“知道善惡”諛是扮演神的角色了。V. Hamilton“你們便如神，也就是說，你們必知善惡”的翻譯，正確地反應了希伯來文的原意。“善與惡”與“所能知之一切，亦即最高真理”是同義詞。類似的用法可見于《申命記》1：39，此節經文中之“善與惡”兩字，與人判斷並做出負責任之決定的能力有關。Hamilton the *Book of Genesis* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans) p.189.

在追尋的過程中，每一步的努力，都使信徒更靠近神。研究聖經最重要的前提，就是釋經者必須具有開通及謙虛的心智。當人的心智開明不帶偏見時，神就對人說話，而人也能放膽信靠神。當釋經者在釋經過程中以信心為焦點，而不以自己的釋經為真理的依歸時，釋經者即得到更新與變化。如此，不但教會經歷不斷的革新，釋經者也能謙虛地以“所有的真理都是神的真理”的宣告，取代“我的釋經才是神的真理”的狂傲言論。

錯誤五：聖經信息的“統一性”，就是聖經信息的“一致性”

統一性（Unity）並不要求一致性（Uniformity）。神的救恩，是聖經中統一的主題。但救恩計劃卻戲劇性地，以不同的方式在歷史中彰顯出來。此不一致的彰顯方式，毫不損傷神的救恩為聖經統一性的主題。巴刻曾論到：“……例如福音書的四位作者，以四種不同的神學觀描繪了耶穌的畫像，而保羅、約翰、及《希伯來書》的作者寫下神的默示時，所使用的字彙及思想，又與彼得及雅各的迥然相異……”¹²。換句話說，多樣化並未排除統一性。釋經者必須承認聖經具有多樣化字彙及思想。如此，聖經中的思想及其應用才顯明確，不致廣泛不著邊際，反而能使信徒的生命充滿活力與變化。如此看來，研讀聖經的正確前題，乃是在不破壞救恩信息的原則下，尊重聖經多樣化的特性。

錯誤六：可以隨意引用經文以解決所有的生命問題

如同欲以頭痛藥醫治所有疾病一樣，釋經者常以一節經文，應用到生命各個層面的問題上。然而，聖經中的每一節經文，都是在特定社會歷史及文字体裁之情境中默示而成，經文乃針對當時神子民之獨特需要提出解決之道。釋經者須了解當時及現今問題之性質有無不同，才能適當地應用經文，以解決今日之問題。問題並不在於“聖經是否能夠提供一切答案”，事實上，我深信聖經的屬靈智慧，足可解決生命中所有的屬靈問題。然而，時代的不同及問題性質的相異，使得聖經時代的解決方式，無法一成不變地應用在當今的時代（例如：女人蒙頭）。當我們對經文當時的情境更加了解時，我們就更能有效地找出解決屬靈問題的答案。

二、釋經方法與原則

目標決定方法。對釋經者而言，釋經的目標乃是了解作者的用意及其欲表達之信息。下列討論的釋經基本方法，在研究不同文體的經文時，可能需作適當的調整。但是遵循下列七項基本釋經步驟，將幫助釋經者達到了解聖經作者所寫下之聖經信息的目標。

釋經第一步驟：經文單元與經文文体

¹² J. I. Packer, *Honoring*, p. 140.

確定經文單元（Interpretive Unit）及經文文体，是釋經的第一步驟。在前文“釋經者第二個錯誤假設”的討論中，作者曾提及“歷史——文法”釋經法的重要性。在釋經第一步驟中，文法的分析扮演著極重要的角色。如同每一節經文是更大句子結構中的一部分，每個句子亦是更大思想單元的一部分。而這更大思想單元，則是全書信息的一部分。故釋經者在釋經之前，須先定下釋經的經文單元。但是經文單元如何確定呢？

以敘事文体為例，故事的起頭必是經文單元的起頭。就如《使徒行傳》11：19-30 中對安提阿教會的敘述，在時間次序上，應屬於《使徒行傳》8：40 的經文範圍，因為此兩處經文都與教會受逼迫有關。然而在編排上，《使徒行傳》11：19-30 卻與《使徒行傳》10 章的哥尼流事件前後連接。經文之間時間次序的中斷，必定與作者所要表達的主題有關（筆者將在其它文章中討論此問題）。此《使徒行傳》11：19-30 之例，已足夠顯示劃分經文單元對釋經的重大影響。再以講論或書信為例，決定經文單元的方法，會因文体之異而稍有不同。可以由講論在敘事文中的編排位置，找出講論的起頭及講論的對象。以《約翰福音》10：1-21 為例，講道者常以“如何牧養教會”或“如何成為一個好牧者”為此段經文的焦點。但事實上，此講論的對象並非基督徒。因為《約翰福音》10：1-21 的經文起頭，應回溯至《約翰福音》9：40。可見一群身為當時以色列不良牧者的瞎眼法利賽人，才是耶穌講論的真正對象。所以，除非我們的聽眾與當日眼瞎的法利賽人有類似的心態，否則，我們無法傳遞這段經文原欲傳遞的信息。確定書信的經文單元，可以用“所以、然後、因為”等為關鍵字。《羅馬書》12：1 以“所以”開始，是一個確定經文單元的佳例。

釋經第二步驟：文法研究與經文劃分

在確定含一段或數段經文的經文單元之後，釋經者仍須採用“歷史——文法”釋經法的文法分析，按句子的結構，將粗略的經文單元再劃分為數個較小的單元（Subunits）。此步驟對於講論及書信文体的經文研究特別重要。雖然原文聖經沒有標點符號，但翻譯聖經的學者在譯文聖經中加入的標點符號，可以幫助釋經者將經文單元劃分為較小的單元。知悉希臘文的釋經者，因對希臘語文法的了解，較易進行此步驟的分析。釋經者可以對每個次單元做出摘要，以帶出每個次單元的思想。

釋經第三步驟：思想關連與主題分析

由每個次單元的思想如何彼此關連的分析中，釋經者可以找出經文單元的主題思想。以《帖撒羅尼迦前書》5：16-18 為例，此段經文包含三個與主題“神在基督耶穌裏向你們所定的旨意”有關連的思想。這三個次單元的思想：“常常喜樂”，“不住的禱告”，及“凡事謝恩”，既可以綜合成一個單獨的思想主題，又能以句子或片語的形式修飾此經文單元的主題。第二及第三釋經步驟，在“敘事文”中的運用與在“講論”及“書信”中的運用，不大相同。敘事文体中，是以情節確定經文單元，並以觀察作者如何描述人物及情境，取代講論及書信中對次單元思想的分析。

以《約翰福音》2章為例，釋經者可以由“潔淨聖殿”緊接在“迦拿婚宴”之後的編排，找到經文情節的建立。而在婚宴沒酒的一片混亂中，作者描述當時的情況及參與人物的不同反應。在這些描述中，釋經者可以觀察出《約翰福音》2：6是連貫“迦拿婚宴”及“潔淨聖殿”兩情節的關鍵經文。由釋經第三步驟，即對作者描述情境的觀察，而找出的關鍵經文，解釋了釋經者在釋經第二步驟中觀察而得的情節發展。《約翰福音》2：6的經文與猶太人的潔淨有關，是猶太教的重要禮儀之一，而聖殿的敬拜更是猶太教的中心。所以《約翰福音》2：6這關鍵經文，使釋經者得知，作者對“迦拿婚宴”及“潔淨聖殿”的敘述，原是為帶出對當時猶太宗教的討論。由此例，我們可以觀察到，在敘事文體中，可常經由釋經第二步驟與第三步驟的不斷互動，找到經文的主題。經過第二及第三步驟的觀察，釋經者不難發現作者約翰對當時只重儀式而實際上毫無生命的猶太教提出討論的意圖。

釋經第四步驟：經文單元與上文下理

在概略了解經文單元的主題之後，釋經者必須觀察經文單元與上下文的關連。經由上下文的觀察，釋經者可以了解此經文單元與全書卷之主題的關係。以《約翰福音》9：41為例，這節經文屬於《約翰福音》10章耶穌針對法利賽人講論的一部分。而其上文則描述，一位瞎子雖得耶穌醫治，卻遭法利賽人逐出會堂的遭遇。《約翰福音》9：41承上啟下帶出“好牧人”的講論。由此上文，可看出耶穌在講論中定罪了法利賽人對祂的拒絕。而講論本身的内容，則對耶穌醫治瞎子的舉動提供了解釋。再以《羅馬書》12：1為例，“所以”一詞，使釋經者了解此節經文與上文密不可分之因果關係。可見此節經文不能完全獨立存在，釋經者必須先了解《羅馬書》一到十一章的經文信息，才能正確的了解此節經文之意義。

釋經第五步驟：歷史研究與經文背景

背景研究屬於“歷史——文法”之歷史研究部分。也許有人會提出疑問，為何筆者未將背景研究置于釋經的起頭？將背景研究放在釋經過程的後半段，是為防止背景僭越經文，使釋經者對經文的意義產生誤解。在釋經過程的末後階段研究背景，將使背景資料的運用限于經文的思想範圍。如此，經文的解釋才不致因過多或不當地運用背景資料，而掩蓋了經文的真實意義。

以《羅馬書》為例，背景研究讓我們知道《羅馬書》寫作之目的，乃為帶出宣教的主題（《羅》15：23）並介紹保羅所傳講的福音（《羅》1：8-15）。基于此背景資料，釋經者要決定，哪一背景對《羅馬書》12：1有較大的影響？後者“保羅所傳講的福音”，顯然較前者“宣教的主題”，與《羅馬書》12：1有更清楚直接的關連。因對此背景之了解，我們可以說，此節經文是保羅為一群需要更瞭解福音實質的信徒，所做的福音介紹。

釋經第六步驟：修辭分析與作者用意

釋經第六步驟試圖在了解經文內容之前，以修辭分析（**Rhetorical Analysis**），找出作者寫下此經文之原因。此步驟的研究，可以幫助釋經者了解作者撰寫此書卷或某一經文的用意。在沒有印刷術的聖經時代，信徒以“聽”為接受信息的方式。為了使信徒在聽的過程中，不偏離信息主題，聖經作者常在書卷的起頭及結尾，指出作者寫作的用意。新約大部分的書卷都具有此特性¹³。

再次以《羅馬書》12：1 為例，《羅馬書》的序言及結語，不但幫助釋經者了解此節經文的內容，並且帶出保羅寫下此節經文之用意。此步驟的研究帶出《羅馬書》12：1 不只是一節討論信徒奉獻自己的經文，其上下文還告訴我們，個人的奉獻是信徒對《羅馬書》一及二章所論之基督福音的回應。如再以更廣的整部《羅馬書》為上下文的範圍，我們可以推論，保羅認為，宣教若不宣告信徒必須將自己獻為活祭，就是在傳講不完全的福音信息。更進一步地說，如果《羅馬書》12：1 是保羅對所有信徒的勸勉，則我們可以相信，保羅對西班牙宣教的心意，乃是要所有蒙恩得救的信徒將自己當作活祭獻上，以成為忠心事主的祭司。最後，我們可以總結，保羅的宣教異象，是要所有基督教會的成員，成為神國度的使者。而如同保羅一樣的教會領袖，則須負起推動這項使命的責任。修辭分析，便是如此使釋經者在由小至大、由近至遠的上下文範圍中，觀察出作者寫作經文的用意。

釋經第七步驟：古今情境與經文應用

經文應用是釋經者最期待的釋經步驟，但釋經者卻不可為速達此步驟而投機取巧，省略上述六個重要釋經步驟。經文應用的目標，乃是要在古代經文世界與現今讀者世界之間架橋，帶出對今日讀者最適切的經文應用。此經文應用之模式並非新奇的發明，早已為英國著名學者 **Anthony Thistleton**，及學者牧師 **J. R. W. Stott** 所使用¹⁴（註 14）。釋經者惟有耐心地經過上述六個釋經步驟，才能為經文的應用設下明確的範圍。在這範圍中，釋經者須觀察古代經文世界及當今讀者世界有何相似的歷史情境。只有在相似的情境之下，古代經文才能適切地被應用在今日讀者的生活中。顯然的，有些經文的歷史情境，不再出現于當今的時代。在這截然不同的情境之下，適切的經文應用便不可能了。這就是為何“過去之奴隸制度”及“現今能否按牧婦女”之議題，仍為釋經者激烈討論的原因。第一世紀與殖民時期政治體系極不相同，而第一世紀家庭教會與現代宗派教會之管理制度又大有差異。這些情境的差異，使得有關奴隸制度及教會中婦女角色之經文，難以對現今的時代帶出適切的應用。

三、結論

¹³ D. Cook, "The Prescript As Programme in Galatians," JST 43 (1992), pp. 511-519; R. N. Longenecker, Galatians (WBC; Dallas: Word, 1990), p. 2; J. A. D. Wiema, Neglected Endings (JSNTSup, 101; Sheffield: JSOT, 1994); O. Roller, Das Forumlar der Paulinischen Briefe (Stuttgart: Kohlhammer, 1933).

¹⁴ A. C. Thistleton, The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Descriptions (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) and New Horizons in Hermeneutics (Grand Rapids: Zondervan, 1992); 參閱約翰斯托得, Between Two Worlds (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), published under Biblical Preaching Today.

本文之目的，乃為幫助讀者經由正確的釋經步驟，而帶出更有效的經文應用。筆者期盼藉本文諸多的討論，讀者對經文的應用能採取更慎重的態度，因為經文是神的話語。上述釋經七步驟，可以幫助釋經者在明白聖經作者原意之同時，對神的旨意也有更進一步的突破了解。

舉目雜誌－2004

基督教線上中文資源中心(OCCR)版權所有©2010

OCCR 鳴謝《舉目雜誌》及文章原作者允許翻譯並在網上發表本文。

讀者可免費下載本文作個人或小組閱讀及研究，唯必須全文下載，包括本版權聲明，並在引用時聲明出處。引用方法及中文文章版權詳情及來源可參

<http://occr.christiantimes.org.hk/introduction/citationandcopyrights.htm>。

本文網址 http://occr.christiantimes.org.hk/art_0150.htm

OCCR 網址 <http://occr.christiantimes.org.hk/>

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#)