

倪柝聲之釋經原則初探

劉偉倫

台北市召會傳道人

董牧群

台北市召會傳道人

摘要

本文以中國本土神學家倪柝聲的釋經法作研究，探討他是否對西方釋經的規則有適當的了解與取捨，有否在西方的釋經學範式中創作他自己的本土性詮釋？藉此，本文檢核了倪柝聲在教會釋經歷史中所站的位置：倪柝聲堪稱歷代釋經學之彙整者、篩選者和傳遞者。他是歷代釋經學之彙整者，將歷代解經家的豐富彙整而集其大成：其聖經獨一無二原則，是改教時期之唯獨聖經的反映；其中心思想原則，可鑒於愛任紐的信仰的準則以及馬丁路德的專注基督；其先字面再靈意的原則，則是初期教會安提阿和亞歷力山卓兩學派的平衡，也答應了馬丁路德對寓意解經的憂心；他的和諧一致原則，毫無疑問的符合歷代解經的基本要求。倪柝聲也是篩選者，他重看以經解經之真理的類比，依循經卷的中心思想，去蕪存菁地應用歷史、字面和靈意解經，目的是為要揭開聖經本文背後所涵之意義以造就讀者，不僅不落入中古時期教會之既刻板又無章法的四重解經窠臼，且能在哲學、文學衝擊下的現代神學潮流中，保留聖經中生命和靈的特徵，可謂與西方神學家巴特的神學解經相互呼應。此外，倪柝聲是傳遞者，他將西方基督教世界歷代所積存之釋經的豐富，經過他的彙整、篩選而傳遞給在東方那稱為基督教處女地的中國，促進基督教在中國快速地發展。他那回歸歷代以來對聖經神學並靈命性的解釋，成了中國本土脫離西方之傳統並哲理性的解經模式。

關鍵字

倪柝聲，釋經學，寓意，歌中的歌，字面解，靈意解

壹、緒言

釋經學 (hermeneutics) 在廣義上是兩極的：註釋 (exegesis) 和解釋 (interpretation)。註釋是檢驗一段文字的手續，以確認最原初的讀者是怎麼了解該段文字的意義。釋經者為了作出有意義的推論，所施行於一段文字上的各種不同的活動就叫作註釋。解釋乃是為了當代的讀者或聽眾，而說明所查明的領會或汲取其涵意的工作。因此，將推論轉化為釋經者所在之現時世界裏可應用或有意義的內容就是解釋。結合註釋和解釋，加上檢驗釋經者在這過程中的預設曲目，這就論及釋經了。恰當地釋經很重要，因為它使人從經文走到應用，讓默示的話語，以新鮮而滿有活力的方式向今天的人說話，像起初一樣有力。

筆者在中華福音神學院的圖書館查詢關鍵字 - 「解經」時，110 筆華文圖書中只有 22 位本土作者，其餘都是外籍原著的中文譯版。而查詢關鍵字 - “exegesis” (註釋) - 時，則另有 163 筆英文圖書。可見台灣教會對聖經的解釋，仍是以西方釋經學理論為主導。中國基督教的本土化釋經是否該對西方釋經的規則，有適當的取捨，甚至在釋經學的範式中創作本土性詮釋？本文以中國本土神學家倪柝聲的解經原則以及他對《歌中之歌》的講解作研究，探討他在解經歷史中所站的位置。

貳、釋經的路徑與釋經學的範式 (Hermeneutical Paradigm)

關於詮釋聖經的路徑，自從 Schleiermacher 的「新釋經學」以來，釋經學有著所謂的『雙重釋經迴圈』(twofold “hermeneutical circle”)。第一重迴圈是指任何文字，只能藉由了解其組成的部分 (parts) 來了解其全部；然後再由所了解的全部來了解部分，形成另一個迴圈。這可說是本文的迴圈。第二重則是每個讀者都是帶著某種的成見 (preunderstanding) 來讀文字，而這成見會在閱讀行為中被確認或受挑戰，而成為新的成見，進入下一個迴圈。這可說是讀者的迴圈。Osborne 認為「釋經學迴圈」是一種有危險性的封閉式迴圈，因為其態度表示「語言事件」是平等的；這樣一來，聖經經文的首要性便喪失了。所以他提倡 Schokel 的「螺旋式」(Spiral) 建議，認為詮釋聖經的路徑應該是螺旋的 - 從經文到處境、從原初的意義到處境化的應用 (或對信仰團體的重要意義)。如此釋經便不是封閉的迴圈，而是一端敞開的運轉 - 從經文的水準走向讀者的水準。

釋經學在經文註釋之方法的研究上，目的就是要尋找「意義」。因著一段經文並非單純的只蘊含著單一的意義，反而是由多重層次的意義 (multi-textures of meaning) 相互交織而成，釋經者也就需要用

不同的方法來獲取這些內容。西方基督教釋經者所用的方法並尋得的意義可簡單歸納如下 (Kelber, 1988: 130-136) :

一、 參考式的意義 (Meaning Behind-the-text)

釋經者參考一段經文的歷史背景，注重歷史背景的資料 (informations) ，不管這些資料是來自考古學、歷史學家的發現、或傳說的記錄等等，這些資料都可被當作理解該經文意義的背景依據。實際上，十八和十九世紀的釋經活動幾乎都是以這方法來決定一段經文的意義 (Frei, 1974: 34) 。今天的釋經學者也稱這參考式的意義為一種歷史性的意義。

二、 敘述式的意義 (Meaning In-the-text)

釋經者嚴謹的應用新文學理論來分析聖經中的敘述文本 (narrative text) ，也就是那些記載擁有情節、人物、佈景的故事。這是另一種的解釋法。它使釋經者從歷史的層次轉移出來，把注意力從經文之「作者」的範式 (author's paradigm) ，轉移至經文「文本」的範式 (text's paradigm) 。專心尋找敘述形式 (narrative form) 所引發出來的意義，也就是敘述式的意義。¹

三、 自覺式的意義 (Meaning In-front-of-the text)

把注意力從「作者」和「文本」轉移至「讀者」 (readers) 身上，尤其是從讀者對一個文本的感受和反應而得著意義。釋經者強調讀者的作用和參與。認為一段經文本本身並不會生產意義，而是讀者才是意義的生產者 (Lategan, 1992a: 5.627) 。

參、 釋經學之歷史源流及發展

一般對釋經學的廣泛研究，都會以綜覽釋經學的歷史發展做為開始。本文以初期教會、中古時期教會、改教時期，以及近代和當代四個時期來看釋經學的發展。

一、 初期教會

¹ 形式主義 (formalism) 認為一個文本有其固定和自足的敘述。也就是說，敘述的意義可從敘述的形式，例如當中的佈景、人物、情節、特殊的修辭產生。形式主義者為了把文學更「科學化」而特別注重分析一篇敘述文本的客觀形式 (Robbin 1992: 2.842) 。

「須被解釋」是聖經一個重要的性質，藉由解釋聖經而得知神的旨意是極其重要的（參 徒 8:30-35）。初期的教會對聖經的解釋主要有兩派：安提阿派，主張回歸到聖經字面的意思。亞歷山卓派，主張揭開聖經本文背後所涵之意義。後者，也就是將聖經經文寓意化解釋，最終成為這一時期的主流，以俄利根（Origen 185-230 CE）為其主要代表人物。

俄利根在 *De Principiis* (on the principles) 的第四章，根據七十士譯本對箴言 22:20-21 的譯文，論到聖經裏神聖默示的三重意義。他認為簡單的人可以藉經文的『體』，就是一般的歷史意義得造就；追求長進的人可以藉經文的『魂』得教導；那些像保羅在哥林多前書二章六節所說的長成的人，可以藉經文的『靈』得教導，而這經文的『靈』就是來世之美善事物的影兒。Paul B. Decock (1993:23) 在他論到俄利根對雅歌解釋的趨徑一文中也說到，俄利根對於解經的觀點並不在於如何將過去的作者和現今的讀者這兩方融合，而是在致力於將神的話從『體』的層次提升至『靈』的層次。因此，俄利根不滿意於了解聖經白紙黑字的字面意義。他要進一步探究聖經在寓意上 (allegorical) 和道德上 (moral) 的意義。

另一位著名的教父愛任紐 (Irenaeus c. 132-202 CE) 也被認為是一個聖經的註釋者，發跡於他與諾斯提主義的對抗，也因此被認為是第一位系統神學家。他有五個解經上的原則 (Margerie, 1991:55)：

(一) 『真理/信仰的準則』 (the rule of truth/faith)：對經文的解釋必須合於教會從使徒們和他們的門徒所領受之真理的規範。愛任紐認為聖經中的每個真理都是一幅完整圖畫的許多部分，各該在真理本體之對的位置上安的合適，不可隨意拿去拼湊並曲解 (Irenaeus, 1885:1.330)。

(二) 『傳統的準則』 (the rule of tradition)：對聖經的解釋也必須符合基於眾使徒，且經由使徒傳承而來的教訓。愛任紐認為全地上所有的教會都應有一致的教導，而且藉著使徒的傳承，各時代裏的教會也會有一致的教導 (Irenaeus, 1885:1.331)。

(三) 『一致並能與其他經文和諧』 (its "consonance" and its harmony with other texts of Scripture)：這是基於雙重的基礎：(1) 所有的經文出於同一位神，而神不可能自我矛盾；(2) 舊約乃是新約啟示的歷史，所以對聖經的註釋應往來於新舊兩約，並彼此對照 (AH, 2.35.4; 4.33.8)²。

(四) 『明晰的原則』 (the rule of clarity)：這個原則的意思是，解經乃該由經文中較清楚的部分解釋較不清楚的部分 (AH, 2.10.1; 3.27.1)。

² AH 指愛任紐的 *Against Heresies*。下文同。

(五)『不丟棄的原則』(the rule of not abandoning)：聖經中有人的智力難以理解的部分，我們應把它留給神，不應拋棄(AH, 2.28.3)。

二、 中世紀教會

中世紀一般人對聖經的知識是非常貧乏的，教會中非常少數的人認識聖經的語言希伯來文和希臘文。在那個時期神父、聖職人員的解經法，也長期受到教父時期(Apologetic Period)「寓意解經」的影響。就如，Eucherius of Lyons (c. 380-449 CE) 根據聖經(參 林後三 6；詩篇七八 2；馬太十三 34) 辯護俄利根三重式寓意解經的合法性，並將聖經當作哲學教導，依照歷史(history)、修辭(rhetoric)、隱喻(anagoge)的方式發展了一套解經公式(i.e., *Formulas of Spiritual Intelligence*)，其形式成了中世紀釋經學的典範。Eucherius 對三重式釋經的定義是：「歷史...將事蹟的真理或傳報的信仰灌注在我們裏面；修辭奧秘地將心意帶回對生活的改正；隱喻神祕地引到屬天的事物」(Margerie, 2000: 3)。

中世紀解經的最完滿發展應該是歸屬於 Rabanus Maurus (c. 776-856 CE) 的「四重意義」解經法。它有當時解經的最大特點：第一注意的乃是字面的(literal/historical)意義，也就是「歷史事實」；第二是寓意的(allegorical/theological)意義，也就是給人的信仰，向人所宣誓的真理；第三是道德的(tropological/moral)意義，也就是人對神並對人應該有的美善德行；第四是奧秘靈意的(anagogical/eschatological)，也就是屬天奧秘國度的賞賜。³

三、 改教時期

宗教改革以前的一千多年，釋經學者均在字義和寓意的主線兩端徘徊，而從宗教改革以後直到今天，明顯地形成了兩端互相對立的現象。經過中古世紀，理性主義、修辭學逐漸被帶進聖經釋經學中。改教者都同意唯有聖經(*sola scriptura*)代表基督徒解釋聖經的獨一根基，路德宗的協和信條(Formula of Concord)記著，「唯獨聖經仍舊是唯一的審斷、準則、和指引原則，根據聖經作獨一的試金石，所有的教訓應該被認知為，並被審斷出，是善的或惡的，是正確的或不正確的」(Tappert, 1959: Epi., art. 0, par. 5)。

³ Rabanus Maurus 在 *Allegories in All Holy Scripture* 裏稱四重的意義為智慧的四個女兒(the four daughters of Mother Wisdom)，智慧用歷史的奶(*lacte historiae*)給幼嫩的初信者作飲料，用寓言的餅(*pane allegoriae*)給信仰上進步者作食物，用道德比喻的甜點(*refectio tropologiae*)給那些行善良事工的人作鼓勵，用屬靈奧秘的酒(*vino anagogiae*)給那些嚮往屬天安息的人作喜悅(Throop, 2012: 1)。

第二，路德堅持聖經的內容是完全清楚的（rule of clarity），或是『自我解釋』（self-interpreting）的。不同於教父們和中世紀教會認為聖經本文是為著更深並屬靈的真理而寫，須要藉分析才能發現其中的內容，聖經經文的明晰性和福音的單純性是路德的兩個核心信仰。對他而言真實的解經法就是以聖經解釋聖經，正如他自己在解釋創世記二十章五節時所作的一樣（*LW*, 3:334）。⁴

第三，路德認為全本聖經都專注於基督，聖經必須第一被領會為神活的話（living word (*Lat viva vox*) of God）。在聖經中基督被呈現出來，於所存之文字中被一再引介（reintroduced），作為啟示和救恩的源頭。⁵ 事實上，教父們藉寓意解經證明聖經是一本論述基督的書，路德卻是藉由他的基督中心論原則達到了相同的結果。

第四，路德認為字面意義在解釋聖經上有優先性及超越性。他接受文字普通並簡單的意義，以其為任何衍生意義的基礎。⁶ 路德從以弗所書五章三十二節，林後十一章二節，羅馬書五章十四節，和加拉太書四章二十四節，指出寓意的使用必須基於文字本身的意義，或是歷史的記載。論到正確的使用寓意的解釋法，他的原則如下：⁷

就是那些想要利用寓意的人，要用使徒們所指出的寓意，並用那些在文字本身的意思上或在歷史的記錄上有確定根據的。否則我們就是在根基上建造木、草、禾秸，而不是精金了（林前三 12）。（*LW*, 1:232-234）

⁴ *LW* 指 *Luther's Works*。下文同。在此，路德引用了羅八 28，詩十八 25-26，提後二 12，創五十 20，和箴二四 16 等多處的經文，來解釋神為何允許祂的百姓犯罪。

⁵ 「路德認為聖經的第一個性質不是歷史文件，而是對基督的傳揚。語言學和歷史的研究都必須用來為著這個目的。聖經的中心題目乃是基督，從這觀點出發才有其他經文的解釋」（Lategan, 1992b: 150）。

⁶ 路德既看聖經本身是唯一的權威，任何人或教會附加於其上的解釋，都該非常小心的對待。對衍生的解釋，路德警告說，「對一處的 [經文] 記載，你必須總是努力達到一個有把握並簡單的意義，如果你改變它或離開它，你應當領會你已經離開了聖經，此外，你正在跟隨一個不確定又可疑的解釋」（*LW*, 3:27-28）。

⁷ 在同段註釋裏路德以基路伯和撒拉弗為例，說明如何按字面原有的意思解，然後有寓意解、道德解、及靈意解。事實上，路德在解釋加拉太四章二十四節時，評擊中世紀的教會所發展出來之「四重意義」的用詞是個累贅，並不符合教父們和聖經的簡單區分 - 歷史的事實和其寓意的解釋（*Luther's Works*, 27:310-312）。

然而，基於聖經的基督論中心性，路德看字面和歷史的意義都與基督有關（*LW*, 10: 7）；⁸ 同樣的，中世紀釋經者所說的德行（tropological meaning），也就成了應用在信徒身上之基督的工作（*LW*, 10: 312）。⁹

四、 近代和當代釋經學

論到近代釋經學發展，首要提及的是士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768 - 1834）。他是第一位主張哲學解經的神學家，將釋經學的焦點從解釋聖經的管治規則，轉移到使領會聖經成為可能的先決條件（preconditions）- 「成功的解釋，在於解釋者有勝任的語言能力，也在於這個人之了解人的能力」（Schleiermacher, 1998: 101）。他主張受者（讀者）需要複製（reexperiencing/reconstructing）授者（著者）當初意識的意義，而釋經學正是為幫忙達到此一工作（Palmer, 1969: 89-90）。士萊馬赫的「準則」乃是存在主義中的主觀感覺，就是他所稱的「the feeling of absolute dependence」。¹⁰ 士萊馬赫拒絕任何神學上所宣稱之進入聖經的特權，並一切認為需要特別之解經學的主張。¹¹ 對他而言，相信經文是神的默示，不該被視為一個解釋聖經的前題，但可以是解釋聖經後的一個結論。¹² 近代和當代的釋經學受到士萊馬赫的存在主義哲學釋經學的強烈影響，從而著眼於人文主義（humanism）、語言學（philology）、文學批判（literary criticism），學說發展可謂「大鳴大放」。¹³

⁸ 路德在他對詩篇註釋的一開始就說，「每一個先知性的說話並每一位先知都必須被領會作指著主基督，除非該處有明言指著別樣的事物。因為祂自己說，『查考聖經，... 為我作見證的就是這經』（約五 39）」。

⁹ 對路德而言這個信徒的日常道德就是「因信的義」，而非「屬於律法的義」。

¹⁰ 士萊馬赫認為對神理智的認識在基督徒信仰上是無用的：「Feeling, self-consciousness, properly interpreted, involves the God-consciousness. We do not hereby dispute a supposed original knowledge of the existence of God obtained in some other way, but we only assert that with such knowledge we have nothing to do in Christian doctrine」（Cross, 1911: 68）。

¹¹ 士萊馬赫認為聖經釋經學無異於文學或法律的詮釋，它們根本的一致性是語言、文法和句子，這是所有「特殊」釋經學的基礎和核心（the basis and core of all “special” hermeneutics）（Palmer, 1969: 84）。

¹² 對士萊馬赫而言，聖經的性質只是「對話」（dialogue），其結果也必須出於對話：「Everything to be presupposed in hermeneutics is only language and every thing to be found also; that wherein the other objective and subjective presuppositions belong must be bound through [or from out of] language」（*ibid.*, 92）。

¹³ 例如有新釋經學（The “New Hermeneutics”）、聖經神學（Biblical Theology）、聖經文字（The Bible as Literature）、歷史（Historical）、社會學（Sociological）及心理學（Psychological）之趨徑、女性主義批判（Feminist Criticism）、理論和實行（Theory and Praxis）、倫理（Ethics）及跨宗教及文化批判（Interreligious and Cultural Criticism）等發展。

巴特 (Karl Barth, 1886 - 1968) 和波特曼 (Rudolf Bultmann, 1884 - 1976) , 兩位神學家都認為僅僅歷史批判對於聖經的神學特徵並不公允, 但二者的所採之趨徑卻大相逕庭。波特曼採用 Heidegger 的人論於他的聖經釋經學中, 主張將聖經中神祕難解的部分去除; ¹⁴ 巴特則主張聖經釋經不應有哲學的干涉。巴特回到路德的正統神學思想中, 認定神的話 (the Word of God) 是聖經的中心。¹⁵ 他在《教會教義學》卷一裏把神的話語分成三個範疇: (1) 『啟示的話語』 (the Word of God revealed) - 神透過使徒及先知所說的話, 來啟示耶穌基督 (Barth, 2009: I. 1. 111)。(2) 『書寫的話語』 (the Word of God written) - 人為啟示的積存, 也就是聖經 (ibid., 99)。(3) 『傳講的話語』 (the Word of God preached), 就是基督徒的傳講 (ibid., 88)。此外, 如同路德一樣, 巴特也將一切的神學建構在基督中心論的基礎上。基督是最大的真理也包含了所有的真理 (Hartwell, 1964: 96-97)。¹⁶

Voss 在他的文章《From “Grammatical-Historical Exegesis” to “Theological Exegesis”: Five Essential Practice》裏提到文法-歷史註釋 (Grammatical-Historical Exegesis) 對於教會是不適當的讀經策略, 必須改用巴特的神學解經 (Theological Exegesis)。同時, 他也提到福音派教會如何在五方面具體實踐神學解經 (Voss, 2013: 142-147) :

第一, 神學解經是以信仰尋求理解來接近聖經—乃是出於對基督的尋求, 教會中的每一個人應該都是可以藉著尋求而得著基督, 並對神有更大的愛和更深的認識。

¹⁴ 屬於新釋經學 (New Hermeneutic)。在 1950 年後, 德國神學之領導地位是由波特曼主導。他的釋經學也被稱為新釋經學, 要點如下: (1) 科學的原則: 有關事實的一切資料都必須使用科學的方加以解決, 所有歷史文獻惟有經過正常的研究歷史的程序加以證實後才能被接受。(2) 批判的原則: 認為若要明白聖經所使用的文字、觀念、詞彙、我們必須徹底研究其歷史的、字義的、社會的、和宗教的背景。這是受了宗教歷史批判學的影響。他也以形式批判學來研究聖經的傳統, 把聖經的文獻分為各類的形式, 如宣告故事、神蹟故事、神話、傳奇故事、英雄故事等等。(3) 神話的原則: 波特曼認為, 第一個世紀的教會是在一個神話充塞的社會中成長, 信徒也因此用神話的觀念和字詞來表達他們的信仰。如果要了解福音真理的真正內容, 就要把許多聖經中的神話部份解釋出來。(4) 辯證的原則: 他認為凡是屬於歷史的, 客觀的, 都不是實存的。如要得知十字架在歷史中的救贖意義, 只有從信心 (存在的角度) 來看 (黎業文, 2001: 74-75)。

¹⁵ 屬於新正統派解經法 (Neo-Orthodox Hermeneutics)。巴特的《羅馬書釋義》被當作新正統神學運動的開始。

¹⁶ 例如, 像創造、罪等這些道理, 不能直接從舊約來加以瞭解, 因為只有在基督裡面我們才能真正瞭解什麼叫『受造之物』, 也只有如此我們才能瞭解『創造』, 才能瞭解『罪』…等。

第二，對聖經原初經文脈絡的忠誠 - 這可說是神學解經中最中心的實踐，若是能越準確的了解聖經本文的歷史背景，我們就能更精準並忠信的認識作為神話語的基督。

第三，信仰的類比 - 就如一句拉丁話所說：『經文本身就是自己的翻譯者。』在翻譯解釋某一段聖經經文時，神學解經需要將整本聖經都考慮進去。

第四，信仰的規則 - 聖經乃是作為神話語的傳達，是 His-story（祂的故事）；聖經把我們引向作為中心的基督；並且創造宇宙的獨一之神乃是父與子（主耶穌基督）並聖靈一同被敬拜。

第五，在信仰的群體（教會）間 - 所有解經的人需要非常謙卑的仔細聆聽聖靈對整個身體（教會）所說的話，並且解經也是一個在團體間的事。

總的來說，神學解經之所以能在二十世紀大放曙光，實是因對批判學的反動。神學解經其實是一種新約與舊約的歷史神學。把神學放在歷史的架構中來明白某一種教訓首次出現的原樣，這一類別的研究，有一套基於聖經而非一種哲理性的特殊用語。這種解釋的方法帶進了一種高度發展的語文、歷史與神學的訓練。反過來說，神學解經也提供解經者對它的原意有更多的亮光與深度的領會，這是超過語言與歷史本身的研究所能的。

直至今日，我們對神學解經的認識應可明白它與系統神學、釋經學之間的互動關係。釋經學不當像中世紀時一般，被某一種（錯誤的）神學控制，而應讓聖經本身說話。但釋經學又必須基於聖經歷史性的意義而將可轉移的原則應用在今日的處境中。然而，釋經的概念卻又不能自外於神學系統，否則必然有以偏蓋全的危險。這三者之間的互動與平衡，實為今日釋經學所要面對的課題。

肆、倪柝聲釋經原則之探討

倪柝聲的釋經取向乃基於聖經是神的默示，也就是初期教會、路德、巴特和福音派學者所認同的，要從神的話中找著神的旨意，或，倪氏的發表，『靈意』。在倪氏釋經的整個過程中，他注意聖經本文事實在歷史或文字上的背景、解釋的前後一致性、中心的思想，以及對讀者的造就。

一、字面解

當我們還未繼續來說靈意之先，我們要先題起一個要點。我們應當知道，這應許原是按著字面說的。因為主的應許，雖然有靈意；但是我們不應當先看靈意，而抹煞字面的事實。在解釋神的話語上，我們應當知道：除了比喻、豫兆、記號等等以外，我們都應當按著字面解說。但是，這並不取消靈意。不過，不應當因著有靈意，就抹煞了字面。先

照著字面解釋，後來加上靈意，就要叫神的話語，更顯為豐富。（倪柝聲，1991: v. 4, p. 261）

由這段話倪氏將聖經的解釋簡要的歸納為兩個層次：字面解說及靈意。倪氏並非將靈意置於前，反而要字面解說當先。他認為除了比喻、豫兆、記號等明顯需要進一步解釋的地方外，聖經的話首先需要按著字面解說，也就是要先考察其事實和背景。他在解釋以西結書二十八章時也說到：

這一段真是難於明白，因為其中有許多的話語，不能用以講論世人。推羅的王，若只是世人，則十一至十五節所說的事情，將如何解釋呢？推羅的王，那裏曾在伊甸園裏，神的聖山上呢？他那裏是遮掩約櫃的基路伯呢？這裏所說的，沒有一件是推羅王的經歷。我們卻不能把這段靈意解了；因為遇了難處，就把牠靈意解了，是何等的不公！。

我看，前段（結二八 1~10）對推羅君王所說的，就是對當日為王的以素伯勒說的，本段（結二八 11~19）對推羅王的哀歌，是指著將來的敵基督說的，本章二節以為推羅是在海中，我們讀但以理十一章四十一至四十五節，就知將來敵基督在巴勒斯坦時，或者是住在推羅，所以這裡稱他為推羅的王，不過敵基督是『撒但成肉身』的，所以，裡面有許多的話，是指著撒但本身說的。（倪柝聲，1991: v. 3, p. 16-17）

由此觀之，倪氏並不以所謂靈意解為聖經難解之處的逃避之路，反著重的要先看本文的事實和字面的意義。基於這個理念，不難看見倪氏在作聖經解釋時，或先交代其事實背景、原文含意，或是相關經節的對照。

二、靈意解

首先，倪柝聲主張，聖經的解釋有一定的律，凡是當靈意解的地方，聖經自己會指明。

聖經對於每一件東西的解釋，都有一定的律。凡是應當『靈意解』的地方，聖經的本文就指明出來。例如：啟示錄一章說主耶穌右手中的『七星，』是七個教會的使者，這不是按字面解，聖經本文就告訴我們了。主行走在七個金燈臺中間的『燈臺，』是指著教會說的，這也是聖經本文告訴我們的。（倪柝聲，1992: v. 54, p. 113）

第二，倪柝聲在《讀經之路》裏指明，聖經中明顯需要加以靈意解釋的有豫表、豫言，及比喻。他對此三項的解釋原則整理如下表：

| | 定義 | 倪柝聲之解釋原則 |
|---------------|---|--|
| 豫表 (types) | 聖經解釋中的一種形式，處理關於在救恩歷史的框架裏，神聖命定的人物、事件和團體， | 1. 豫表，都應當「靈意解。」（倪柝聲，1992: v.54, p. 113） 2. 新約裏有基督，有救贖，有教會，有聖靈，這是四件屬靈的大事。舊約裏主要的豫表，就不外乎這四件。（倪 |

| | | |
|--------------------|--|--|
| | 在（猶太和教會）傳統之間的關聯。 （Achteimer, IDBSup, 926） | 柝聲，1992: v. 54, p. 108） 3. 舊約時代的人是先看見相片，後認識本人；新約時代的人是先認識本人，然後去看相片。（倪柝聲，1992: v. 54, p. 108） |
| 豫言 （prophecies） | 由神聖的能力發起而受感的說話，這話本身是清楚的，並且通常是指向第三人。（Huffman, 1992: 477） | 1. 全部聖經的豫言分作兩大類，就是主耶穌的第一次來，和主耶穌的第二次來。（倪柝聲，1992: v. 54, p. 113） 2. 豫言的解釋，...有兩個基本的原則：一個是以屬靈的意思來解釋豫言，所以應驗是意義的應驗；例：耶三一 15 和太二 17 ~ 18。還有一個是按字面來解釋豫言，所以應驗是字面的應驗。例：詩三四 20 和約十九 36。（倪柝聲，2004: v. 54, p. 113） |
| 比喻 （parables） | 一種延伸的隱喻或明喻。它在聖經時期，是為著教訓的目的，經常以簡要故事方式陳述（Crossan, 1992: 5.146） | 1. 沒有一個比喻是可以按字面解釋的。所有的比喻，都有牠屬靈的意思，都得按靈意解釋。（倪柝聲，2004: v. 54, p. 125） 2. 在一個比喻裏面，總有主客之分：主要的地方，要按著靈意解，非一點一點的解釋牠不可；至於次要的地方，或客位的地方，仍然按字面解。有時候也需要細細解釋，有時候就可以放棄它。（倪柝聲，2004: v. 54, p. 124） 3. 解釋比喻不是容易的，必須一個一個的花工夫求神的光，纔能解得合式。（倪柝聲，2004: v. 54, p. 125） |

表 1. 倪柝聲解釋豫表、豫言，及比喻的原則

三、中心鑰節

倪柝聲在《默想啟示錄》中講到中心思想的原則。他認為聖經的每一卷書都有一節鑰節，能夠打開整卷書。

聖經的每一卷，都有一節鑰節；意即用這一節的經言，能設開通本卷的意義。我們也希望在啟示錄書裡，能設找出一節的鑰節，叫我們得著本書的綱領。...主耶穌命約翰說，『所以你要把所看見的，和現在的事，並將來必成的事，都寫出來。』（啟一 19。）...啟示錄一章十九節真是一個鑰匙，可以開通本書的奧祕，所以藉著這一節，我們已經得著一個真正的解釋了。（倪柝聲，1991: v. 3, p. 127-128）

然後，他藉著直接查考經文來尋求聖經本身的解釋，目的是為著讀者的靈性：

然而總有一個真實的解釋，能符合舊新約所有的豫言，而裨益我們的靈性。這真實的解釋，在那裡可以得著呢？我答說，就是在本書 [啟示錄]。...最好的法子，就是直接查考聖經。（倪柝聲，1991: v.3, p.127）

四、和諧一致

倪柝聲在《默想啟示錄》中也講到對聖經的解釋，尤其是解釋同一卷經文時，必須守住和諧一致的原則。他說：

並且這書稱為『啟示錄』，所以所有的記載，都是開啟出來，給人知道的。所以，牠都是據事直書；我們可以按著字面會意。並且這書的末了，所記載的是實在的神蹟 - 復活、被提、降臨等等 - 則這書的前部，也必定是記載實在的刑罰；因為這書是一本前後相同的書。（1991: v.3, p.132）

在倪柝聲講解雅歌的《歌中的歌》一書裏，他也說到同樣的原則（2004: 6-7）：

- （一）每一段的解釋，必須與本書中心的思想-屬靈的經歷-那一條線聯得起來。
- （二）每一句話的意義，一面要在本處講得通，一面又要與那一條線聯得起來。
- （三）主在馬太十三章解釋比喻的時候，有的地方祂詳加解釋，有的地方祂不加解釋。解釋本書，也該如此。
- （四）研究名詞的意思，一面要從字的本身去尋解釋，一面要從聖經中歷史的用法去尋解釋。
- （五）本書講到新婦和新郎的時候，常常用許多別的東西來比喻。牠的特點，都是寓意的；牠的比喻，都是表號的。寓意的，是很容易明白的。但是，要明白表號，就得有成熟的考慮。所以，表號的話語，都得照聖經中的用法，和神的教訓，纔能明白。

從上述所引的五個項目，也可以看見倪氏強調雅歌這卷書具有一個中心思想，這個中心思想就如他在《默想啟示錄》中所說的鑰節一般。由此可知在倪氏對聖經的解釋裏，有一種『中心』的原則。他認為整本聖經有其中心，各卷書亦有其鑰節或中心思想，能用以打開該書或貫串全書。而在經文中，特別是比喻，要分主要和次要，主要的點要詳加解釋，次要的點就不需強求解釋了。如此一來，任何對於經文的解釋，就能和其中中心聯得起來，目的是叫人被帶到那個中心，並得屬靈的造就。倪氏的解經可稱得上是『中心思想解經』。

倪氏雖沒有著作專特說明自己的解經，但從上述所引，仍可整理出倪氏在解釋聖經時的原則。首先，倪氏的大前題就是聖經自己為獨一無二的標準，具絕對的權威性；再者，然讀者來到經文前時，應先了解字面的意義，然後據此深入屬靈的內涵。字面和靈意，在倪氏並非互相舐觸，而是相輔相成的。而在

將經文『靈然解』時，倪柝聲有其原則，簡言之就是要符合中心思想並且與其他相關經文合諧。綜合以上倪柝聲的解經原則，筆者將其歸納為四個要項：

（一）獨一無二的原則：解經應以聖經本身為獨一無二的標準。傳統、信條雖然源自聖經，卻絕不能取代聖經本身而成為解釋經文的標準。科學、歷史、文學等亦然，不論與聖經相合或相悖，皆不能取代其權威地位。

（二）中心思想的原則：解經應合於聖經的中心思想。聖經有其中心，對經文的解釋必須與這個中心聯得起來。

（三）先字面再靈意的原則：解經之順序應先解字面意再解靈意。解釋聖經的次序是先解釋其字面的意義或事實，包含歷史背景、原文文法等，然後才進行所謂靈意解。不按字面解的原則：（1）聖經自己指明應當靈意解的經文；（2）按字面解是近乎荒謬的經文；（3）比喻、異象、豫兆、表號等。

（四）和諧一致的原則：解一處的經文必須顧及所有有關之經文；在解釋上也沒有少數經文服從多數經文的事，須彼此和諧。

伍、歌中的歌一書中倪柝聲解經原則之應用

倪柝聲現存的著作中，記錄他以解經為主題的共有四部：創世記、雅歌、馬太福音、和啟示錄。涵蓋部分為：創世記一至二章；雅歌全部八章；馬太福音一至二十五章；啟示錄一至三章。倪氏對創世記及啟示錄的解釋收錄在他於一九二五至二七年出版之『基督徒報』中，篇名為《默想創世記》以及《默想啟示錄》。一九三一年以後，倪柝聲有數年的時間，帶領查讀馬太福音，共解講了一至二十五章，逐章逐節，依序而下。對雅歌的解釋則為一九三五年五月間查讀雅歌的記錄，名為《歌中的歌》。

雅歌是在釋經學上展現多元解經的詩歌書，本文此段落將以上述的倪氏四個主要解經原則來比對他在《歌中的歌》一書中對雅歌的解釋。雅歌在猶太人的聖經分類屬於聖卷（Kethubhim, the Writings），是猶太人的正典，也是新約基督徒聖經正典的一部分。既是如此，它對於基督徒就必須是有意義的。歷史批判學者認為《歌中之歌》不過就是一部猶太人的愛情故事，然而路德在他對這卷書的註釋中使用摩西的歌（出 15）、底波拉的歌（士 5）、哈拿的歌（撒上 2）、詩篇等作類比（analogy of faith），指出所羅門的歌必然也是一部讚美神的著作，路德認為這是聖經本文的自明性（LW, 15:191）。

一、獨一無二原則之應用

倪柝聲認為這卷書既然在整部聖經之中，必然有其神聖啟示的地位。既是如此，他直接將這卷書應用在新約基督徒的經歷上。此即倪氏以為聖經是解釋聖經獨一無二之標準的應用。對倪氏而言，雅歌是聖經的一部分已充分證明了它與新約信徒的關聯性，他未作任何證明，也無必要。他在《歌中的歌》一書裏，開宗明義地說：『本書的中心，是講到屬靈的交通。』在這個主題之下，倪柝聲提出了幾個主要相關的重點：（一）本書是指單個信徒的尋求主；（二）本書的歷史是連續的，而非片段的；（三）論交通，信徒和主是夫婦的關係；（四）本書的旗號乃是『愛』（倪柝聲 2004：3-5）。

倪柝聲釋經以聖經為獨一無二之標準的原則，在他解釋一章二節的『親嘴』時可看出來。聖經本文為：『願他用口與我親嘴！因你的愛情比酒更美。』倪氏對本節前段的解釋如下：

二節：這裡所追求的『親嘴，』並不是父親在我們的頸項上親嘴。（路十五 20。）因為那個親嘴，乃是表示赦免，一切屬乎主的人，都已經得著了。（倪柝聲 2004：12）

並且不是親祂的臉，像猶大所作的；（太二六 49；）不是親祂的腳，像那個女人所作的；（路七 38，45；）乃是『用口與我親嘴，』這是個人愛的表示。（倪柝聲 2004：12）

倪柝聲為要論述對這節『親嘴』的意義，他特別將路加福音十五章的親吻頸項、馬太福音二十六章的親吻臉頰，以及路加福音七章的親吻腳和這節說的親嘴放在一起作為比較，叫人看見這個動作所指明的意義是『個人的來往』。這符合他獨一無二的原則以及合諧一致的原則。這種將多處經文擺在一起，以經解經的作法，也是路德唯有聖經（*sola scriptura*）及愛任紐『明晰的原則』的具體應用。梁家麟批判倪柝聲此種解法違背了只能用先例來解說後例的原則，實為無的放矢；而梁氏所質疑為何限定吻頸或吻嘴的意思（梁家麟，2001：78），乃因倪氏在解釋一處經文時是充分考慮其上下文，而作出意義上的分別。倪氏的確是將聖經當作一部他所謂頭尾相貫，造字遣句絕對嚴謹一致的法典，對聖經的權威性、獨一無二性絕無置疑。

另一處可以看出倪氏獨一無二原則的，是二章二節。原文為：『我的佳偶在女子中，好像百合花在荊棘中。』倪柝聲再次依他獨一無二的原則，將許多荊棘相關的經節擺在一起。

按聖經看：（一）是指在亞當墮落之後，人所有的天然生命。第一根據，就是創世記三章十八節，在那裡荊棘是自己生出來的，是沒有撒種就生長出來的。第二根據，在荊棘篇（出埃及三章），火一直燒，但荊棘沒有燒掉。...（二）是指從天然所生長出來的。這就是指着罪惡天然的結果，如馬太十三章七節之荊棘等。希伯來六章八節的長荊棘，意即隨着自己的意思結出果子，所以結局是焚燒。（倪柝聲 2004：28）

倪氏對荊棘釋義，提出了四處包含新舊約經節的佐證，而得出了荊棘的寓意為人的天然生命以及從天然生命所長出來的東西。梁家麟認為這樣的解經是『迂迴曲折』（梁家麟，2001：73），卻說不出迂

迴曲折之處，實因非也。倪氏無意玩文字遊戲，乃為比對聖經相關經文，以定出根據聖經並在全本書中對荊棘的最佳解釋。倪柝聲也點出這裏荊棘是與百合花成對比，配合前文佳偶和女子（複數，並非『耶路撒冷的女子』）的對比，以此凸顯了佳偶（信徒）在基督（所羅門）眼中的珍貴價值。

二、中心思想原則之應用

關於倪柝聲解經的中心思想原則，他對三章十一節說到所羅門王戴著冠冕的解釋即為一例。這節說：『錫安的眾女子阿，你們出去觀看所羅門王戴著冠冕，就是在他婚娶的日子，心中喜樂的時候，他母親給他戴上的。』所羅門王既為寓意解經者認為在這卷書中代表基督，這裏的冠冕也就會立即被聯想到主頭戴冠冕，特別是祂受死時所戴的荊棘冠冕。阿奎雷亞的魯非諾（Rufinus）就說，「人們把荊棘作的冠冕戴在他頭上。你們聽聽，上帝聖父的聲音在雅歌裏感嘆耶路撒冷的罪惡」（*NPNF*, 2. 3:522）。耶路撒冷的區利羅（Cyril of Jerusalem）也有類似的見解：

每個君王都有士兵宣告他是王，所以在比喻裏，耶穌受士兵加冕也是合適的。這冠冕是奧秘，因為這冠冕代表他赦罪，並且釋放本來被定罪、要受刑的人。（*FC*, 64:16）

魯非諾所說感嘆罪惡的感覺，和這節喜樂的感覺並不一致。路德不是把這一節聯於耶穌的死，而是根據他的中心思想 - 對神的讚美，認為這一節是說到對所羅門登基的讚美。路德這樣的解釋固然有他的依據，但並不全然令人滿意，因為這節所提及的是婚娶之日，而非登基之日。然而，按倪氏所認為本書的中思想 - 屬靈的交通，特別是『追求』和『愛』的觀點來看，這節的意義就顯而易見了。

這裏的‘冠冕’，並不是榮耀的冠冕，也不是千年國度裡的冠冕。這冠冕並不是代表權柄（作王）。這冠冕是所羅門在許多冠冕之中，他的母親又加上去的一頂。這冠冕是為著他的婚姻而給他的，乃是能叫他心中喜樂的。『冠冕』代表他所要娶的人。新約裏的兩種冠冕：（一）是代表榮耀權柄的；（二）是代表喜樂的。（帖前二 19。）所羅門在這裏的冠冕，是第二種喜樂的冠冕。所以這裏的冠冕是代表他所要娶的人。王得著這個女子，好像多得着一頂冠冕，能叫他的心得著喜樂。意即從今以後，他看這女子像他頂寶貝的冠冕一樣，好像他藉著她有所誇耀，好像她能加給他榮光。（倪柝聲，2004：63）

在屬靈的交通的主題下，這一節指婚禮、喜樂的場合，倪氏將這裏的冠冕解釋為喜樂的冠冕，也就是指這個女子是王的喜樂和榮耀。比較上下文、相關經文，以及其他解經者，倪氏此一釋義這可說是最合乎中心思想的解釋。

另外，在處理四章十二節裏『關鎖的園，禁閉的井，封閉的泉』，時，倪氏中心思想特別凸顯出了這幾個形容辭『關鎖』、『禁閉』、『封閉』的關鍵性：

關鎖、禁閉、封閉，就是童貞的意思，就是聖潔，專一；敞口的，意即公開的，意即是公開的，甚麼影響都受的，沒有專一為著基督的，無論甚麼影響都可以跑進來的。她是專一為著她的良人喜悅的。（倪柝聲 2004：85）

正如倪氏在本書導言中所說：『女人，在聖經中，是代表主觀方面的經歷的。所以這女子的尋求，是指單個信徒的尋求主。』因為這個原則管治了倪氏對雅歌的解釋，『關鎖』、『禁閉』、『封閉』就被看出了是形容單個信徒對著主的聖潔和專一。

三、先字面後靈意原則之應用

至於倪氏對先字面後靈意原則的應用，雅歌四章二節可有清楚看見。原文為：『你的牙齒如剪過毛的一群母羊，洗淨上來，個個都有雙生，沒有一隻喪掉子的。』這一節主辭明顯為『牙齒』，倪氏的解釋首先應用先字面後靈意的原則提到了字面上這節對牙齒的形容，『新剪過毛而又是洗淨的羊，是非常之潔白整齊的』，『天然的牙齒總是一對一對的』（倪柝聲 2004：67），可見他並沒有忽略字面母羊、雙生是形容牙齒整齊美麗的意義。倪柝聲以牙齒為『用以咀嚼糧食的工具』，配上聖經說到神給我們預備了不同的糧食，進一步將牙齒解釋為『接受糧食的能力』（倪柝聲 2004：66-67）。然後他指出，這裏的羊是新剪過毛的：

『羊毛，』在聖經中，是指屬肉體的生命，或者屬肉體的熱心說的。所以祭司入至聖所不能穿羊毛衣服。（結四四 17。）所以聖經裡指著基督藉聖靈所給我們的義，乃是用白細麻布作表號。因為聖徒已經被十字架除去了他屬天然的生命，所以說她的牙齒如剪過毛的一個羊群。意即她接受的能力，不是受天然的能力的鼓勵。（倪柝聲 2004：67）

在解釋羊毛上，倪柝聲除了引用以西結書四十四章十七節，還用了沒指明經文出處的啟示錄十九章八節，和加拉太書二章二十節。這裏他再次應用了獨一無二，以經解經的原則。基於這些經文，他才有進一步靈意的解釋，說到剪羊毛指除去肉體生命的能力，為著信徒接受神的糧食。這符合他屬靈交通的主題，也是中心思想解經的實踐。梁潔瓊評倪氏本節釋義時，她對『羊群是指接受的能力』的質疑（梁潔瓊，2011：28），可能是未詳讀本書，將倪氏釋義之順序錯置而有的誤解。經文接著說『洗淨上來』，倪氏解釋為不僅『是非常之潔白整齊的。這裡的洗淨，意即她追求的目的是為著洗淨。』最後，關於『雙生』，他說：

『個個都有雙生，沒有一隻喪掉子的。』意即是整齊的。意即接受的能力是一律的；不是在有的事上能接受，在有的事上不能接受；不是在屬靈的事上有信心，在物質的上沒

有信心。如果在有的事上不能接受，在物質的事上不能相信，這就不是雙生的，是喪掉子的了。（倪柝聲 2004：68）

雙生，倪氏按字面提及是牙齒本身的對稱性，然後他再說到其靈意是指接受的能力在屬靈和物質上是一律的，不然就是喪掉子的了。由此再次看見倪柝聲的解經是在全卷書之中心思想的引導下，有了對字面的解釋，再配合聖經本身作獨一無二之解釋的標準，進一步為著基督徒的信仰而有寓意解釋。相較於梁潔瓊，她對這一節的完全字面解，最後所得的解釋不過就是對一個女子的完美，潔白、排列整齊、沒有單獨缺縫的牙齒的形容（梁潔瓊，2011：46）。試問這和基督信仰的關聯為何？基督徒在讀雅歌時難道僅是為了像她在這一節所解釋的，來看一個女人具有完美的牙齒嗎？梁潔瓊不但批判倪氏的解經，更以寓意解雅歌一書為不可行，此一論調不但否定了倪柝聲，也否定了巴特、路德、奧古斯丁、俄列根、等眾古聖解經者。她所秉持的就是新釋經學的原則和方法，成了波爾曼的跟隨者。

四、和諧一致原則之應用

關於倪氏的第四個解經原則，和諧的原則，從上述幾項已可看出。他對雅歌二章二節之荊棘的解釋，以及對三章十一節之冠冕的解釋，都能和諧的放於聖經的相關經文，不會顯得格格不入。倪柝聲對佳偶的解釋也非強解，而是整卷書和諧一致的合在一起。茲將他對雅歌中佳偶本體比喻的解釋整理如下表：

| 項目 | 出處 | 字面意 | 倪氏所解之靈然意 |
|----|------------------|------------------------------------|---|
| 駿馬 | 一章九節 | 許多馬中頂好的馬，所羅門的馬都是從埃及來的（倪柝聲，2004:22） | 天然方面的快（22） ¹⁷ 。 |
| 鴿子 | 一章十五節、二章九節、五章十二節 | 鴿子一身最美麗的地方，就是牠的眼睛。（107） | 1.『鴿子眼，』在事實方面是美麗的；按靈意說，是指屬靈的眼光；按功用說，是在一個時候只能看見一種東西，是純一的。 2.從前只說她的眼好像鴿子眼，現在說她是鴿子了。主是憑着她將要到的地位，才如此稱呼她。她若在磐石穴中，在陡岩的隱密處，就真是顯出聖靈的生活了。所以主才如此稱呼她。 |

¹⁷ 表示（倪柝聲，2004：22）。表格中皆同。

| | | | |
|------|------------------------|-------------------|---|
| | | | (40) |
| 百合花 | 二章二節、 十六節、 五章十三節 | | 1. 指有信心的人。(29) 2. 是有清潔良心的人。(46) |
| 柱子 | 三章六節 | 『柱子，』是穩妥的，是安定的。 | 啟示錄三章十二節：在神的殿中作柱子，就是表明不出去了。(59) |
| 臥榻 | 三章七節 | | 是指所羅門的得勝說的。 黑暗掌權時，是不能安息的；但所羅門還能有他的臥榻。夜間並非無警告，但是他還能有臥榻。所以這是說到他的得勝，說到他勝過黑暗的權勢。所羅門的臥榻預備好對付夜間的警告；就是任何的事情發生，他都有法子對付，他都能控制。換一句話說，就是沒有仇敵能搖動所羅門。(60) |
| 一乘華轎 | 三章九節 | 轎是用人抬的。 (61) | 臥榻，是祂夜間用的。華轎，是祂白天用的。如果臥榻是說到祂的安息，華轎就必定是說到祂的遊行。如果臥榻是說到祂的安居，華轎就必定是說到祂的交通。如果臥榻是對於仇敵的話，華轎就必定是對於朋友的。(61) |
| 冠冕 | 三章十一節 | | 新約裏的兩種冠冕：(一) 是代表榮耀權柄的；(二) 是代表喜樂的。(帖前二 19。) 所羅門在這裏的冠冕，是第二種喜樂的冠冕。所以這裡的冠冕是代表他所要娶的人。王得着這個女子，好像多得着一頂冠冕，能叫他的心得着喜樂。(63) |

| | | | |
|------|-------|---|---|
| 園子 | 四章十二節 | 四章十二節的‘花園，’...花園的思想，在聖經中，乃是神最初的思想。（84） | 花園，不像普通的地是為著普通的栽種，也不像田地特別為著耕種，乃是專一的為著美麗並為著享受而有的。...但是，這裏的意思還不只是一個花園，乃是一個關鎖的花園，連其中的井和泉源也都是禁閉、封閉的。這意思就是說，她是專一為著她的良人喜悅的。她雖然是一個花園，但是她並不是一個公園。（84） |
| 得撒 | 六章四節 | 『得撒』乃是王宮的所在。（王上十四17。）（115） | 代表天上的聖所，神的住處（115） |
| 耶路撒冷 | 同上 | 『耶路撒冷』乃是大君的京城。（115） | 代表屬天的耶路撒冷。在那一個耶路撒冷裏，沒有一樣不是秀美的；在那一個得撒裏，沒有一樣不是美麗的，因為此二者，都是神的新造。（115） |
| 軍隊 | 同上 | 隊中...在得勝的時候，最緊要的乃是旌旗。（115） | 所以展開的旌旗，意即得勝的榮耀。這裏的意思就是：她在主的面前乃是美麗並秀美的，像天城那樣的堅固，像聖所那樣的安靜；而在仇敵和世人的面前，她又是顯出她得勝的榮耀來。（115） |
| 月亮 | 六章十節 | 1.月亮和日頭都是...屬天的。 2.月亮...乃是從太陽身上得著牠的...亮光。（121） | 她是屬天的，但是她卻照耀在地上，叫在黑夜裏的人得以看見她的見證。以她自己而論，她不過是一個死了的人，沒有生命，沒有動息，像月亮一樣，乃是從太陽身上得著牠的生命和亮光。當牠面朝太陽的時候，就有亮光：當牠面背太陽的時候，就是黑暗。（121） |
| 日頭 | 同上 | 同上。 | 月亮是指著她在自己裏是如何蒙恩的，日頭乃是給我們看見她在主裏是如何。但按著她在主裏而論，她乃是一個皎潔的日頭，她是一個完全的新造；只有亮光，沒有黑暗。主如何是一個日頭，她也照樣是一個日頭。（121） |
| 兩營軍兵 | 六章十三節 | 乃是雅各看見神的天使的地方，意即『二營軍兵。』（創三二2。）（123） | 以瑪哈念的跳舞，也就有得勝的意思在裏面。這一個問題意即，你們為甚麼要看一個書拉密女，好像要看天上的兩營軍兵那樣記念得勝的跳舞呢？書拉密女有何長處，叫你們竟然看她 |

| | | | |
|------|----|------------------------------|--|
| | | | 像兩營軍兵呢？（123） |
| 書拉密女 | 同上 | 『書拉密女，』即『平安之女，』乃是『所羅門』女性的寫法。 | 她現在真是書拉密，因為她和所羅門的聯合是無可再分的了，並且現在她已經把所羅門的工作當作她的工作了。（122） |

表 2. 倪柝聲對佳偶本體比喻的解釋

倪氏和諧一致的原則配上中心思想的原則應用在雅歌的解釋上，產生了一個結果：他發掘出這個故事所代表之信徒『屬靈的交通』的進程。這進程不僅不是片段的，更是一階段一階進步的。

從上表所整理倪氏在雅歌書中對佳偶的比喻所作的解釋，一個信徒在信仰上的發展躍然紙上。從代表天然快的馬，到單一的鴿子，經過成為有信心、純潔的合百花，進一步成為穩定的柱子、為著安息的臥榻和為著行動的華轎，甚至王的冠冕；之後，她再進一步成為單單為著王的花園，給主居住的得撒城和耶路撒冷城；然後，她成了屬天的光體 - 月亮和日頭，威武的軍隊，至終，成了和平安王一樣的平安之女『書拉密』。

倪柝聲參考蓋恩夫人所寫的『靈性水流，』和賓路易師母所寫的『靈命四層，』，將此書分為下面的段落：第一段：第一次的追求和滿足（一章二節至二章七節）；第二段：脫離自己的呼召（二章八節至三章五節）；第三段：升天的呼召（三章六節至五章一節）；第四段：復活後的十字架的呼召（五章二節至六章十三節）；第五段：神的工作（七章一節至十三節）。倪氏的解經不但高看雅歌的歷史和文學性，更在他的中心原則管治下，將這個愛情故事詮釋為一個信徒在與基督屬靈的交通中，所產生之一生經歷的階段，和所達到的最後境地，使此書成為信徒靈性發展上的一幅地圖。無怪乎此書得了極佳的回響，也影響了本土釋經家對雅歌的解釋與應用。

倪柝聲的解經以造就信徒為宗旨，以基督為中心，以聖經本身為依歸，並以獨一無二、中心思想、先字面後靈意，以及和諧一致為原則，不為解經而解經、不受哲學所挾制；由依照倪氏對聖經的見解所興起的『地方教會』（或稱『召會』）的解經，也就承繼了這樣的釋經原則並加以發展。

陸、結論

聖經釋經學隨著歷史的推進，可看出一個脈絡，其中每個時期演均具有釋經原則的特色。在初期教會時期，解釋聖經的主要目的有三：（1）建立信徒的信心；（2）提升信徒的道德層次；（3）以新約

的觀點解釋舊約，為將舊約基督徒化或教會化。教父時期的解經者主要採取兩種趨徑，安提阿派的字面解經，以及亞歷山卓派的寓意解經。因新約正典尚未被全完確立，第三個目的就特別顯著，亞歷山卓派之寓意解經也因而逐漸成為當時的主流，以俄利根的三重解經原則為代表。

中古時期可說是初期教會解經原則的延續和發展，以四重意義解經法為此時期釋經原則發展之極致。但後人因墨守成規而產生了經院主義，只在意解出經文中所謂的四重意義，缺乏了如愛任紐所提倡解經彼此在一個真理本體之相對位置的管治概念，使釋經學成為公式的套用和政治利用的工具。

改教時期的釋經原則可說是中古時期釋經原則之弊端的反動。路德在他的釋經原則裏強調，就是要將對聖經的解釋帶回到一個信仰本體的管治之下。因為寓意解經遭受濫用，路德採取相當保留的態度，強調經文字面意義的優先性及超越性。此一改變成為釋經學上一個重要的分水嶺，主流從早期的寓意解轉向字面解。

啟蒙時代以降，注重字面解成為主流，加上當代人本思想的衝激，其中以士萊馬赫為代表，釋經逐漸轉為純文字批判，甚而有後現代主義的解構理論等。此時對聖經的解釋忽略了聖經中屬靈的內容，雖有初期教會安提阿學派的依據，卻使聖經與一本出自人手的文學著作無異，不但聖經的權威性蕩然無存，對聖經的解釋也幾乎要與基督徒的信仰脫鉤。

到了近代，倪柝聲雖身處二十世紀，他的釋經卻脫去士萊馬赫的哲學釋經學對近代和當代釋經的強烈影響，與新正統派的巴特所主張之聖經釋經不應有哲學的干涉，不謀而合，可視為聖經釋經學的再一次反動。倪氏的解經原則，都可在釋經學原則的演變裏找到依據。他的聖經獨一無二原則，是改教時期之惟獨聖經的反映。他的中心思想原則，則可見於愛任紐的真理信仰釋經準則以及路德和巴特的基督中心論。其先字面再靈意的原則，使其兼具字面解以及合乎經文情境的靈意解，則是初期教會兩派的平衡；他去掉了中古世紀後期之經院主義的強解，也答應了路德對寓意解經的憂心。而他和諧一致的原則，毫無疑問的符合歷代解經的基本要求。

由此可見，倪柝聲實為歷代釋經學之彙整者、傳遞者和篩選者。是彙整者，他將歷代解經家的豐富彙整而集其大成；是傳遞者，他將西方基督教世界歷代所積存之釋經的豐富，經過他的彙整、篩選而傳遞給在東方稱為基督教處女地的中國，使在十九世紀甫嘗基督教傳入的中國，能以直接承繼已過十八個世紀中最優良的解經所帶來的豐富。然而，倪柝聲對中國基督徒最大的貢獻，是歷代解經的篩選者：他強調聖經是獨一無二的標準、專注於基督作聖經的中心，如馬丁路德和巴特所提倡的，所以他帶給中國

基督徒的是純正的聖經，而不是西方的哲學，難怪他促進了基督教在中國本土快速的發展，也成了二十
至二十一世紀中國本土解經的典範。

參考文獻

- 倪柝聲 (1991) , 《倪柝聲文輯》 , 第一輯 , 第三冊 , 台北市 : 台灣福音書房。
- 倪柝聲 (2004) , 《倪柝聲文輯》 , 第二輯 , 第三冊 (第四版) , 台北市 : 台灣福音書房。
- 倪柝聲 (1991) , 《倪柝聲文輯》 , 第二輯 , 第四冊 , 台北市 : 台灣福音書房。
- 倪柝聲 (1991) , 《倪柝聲文輯》 , 第三輯 , 第五十四冊 , 台北市 : 台灣福音書房。
- 梁家麟 (2001) , 《我與誰親嘴—華人雅歌靈解研究》 , 香港 : 建道神學院。
- 梁潔瓊 (2011) , 評倪氏的《歌中的歌》與寓意法解經 , (廖元威、呂沛淵等人編輯) , 《屬靈實際的追尋》 , 華宣出版有限公司。
- 黎業文 (2001) , 《聖經詮釋學》 , 香港 : 世界華文聖經學院。
- Cross, George. (1911). *Theology of Schleiermacher: A condensed presentation of his chiefwork, "the Christian faith."* Chicago: University of Chicago Press.
- Decock, Paul D. (1993). *Religion and Theology.*
- Fathers of the Church: A new translation.* Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1947-.
- Frei, Han. (1974). *The eclipse of biblical narrative: A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics.* New Haven: Yale U.
- Herbert Hartwell. (1964). *The theology of Karl Barth: An introduction.* Philadelphia, PN: The Westminster Press.
- Huffmon, H. B. (1992). Prophecy: Ancient Near Eastern Prophecy. In (D. N. Freedman, Ed.) *The Anchor Yale Bible Dictionary.* New York: Doubleday.
- Irenaeus of Lyons. (1885). Irenæus against heresies. In A. Roberts, J. Donaldson, & A. C. Coxe (Eds.), *The ante-Nicene fathers: The apostolic fathers with Justin Martyr and Irenaeus.* Buffalo, NY: Christian Literature Company.
- Kelber, W. H. (1988) "Gospel Narrative and Critical Theory," *Biblical Theology Bulletin* 18. At <http://book.edzx.com/Html/Book/1/1143/Content.html#17938>. (referenced on 2013.10.6).
- Lategan, B. C. (1992 a). Reader Response Theory. In (D. N. Freedman, Ed.) *The Anchor Yale Bible Dictionary.* New York: Doubleday.
- (1992 b). Hermeneutics. In (D. N. Freedman, Ed.) *The Anchor Yale Bible Dictionary.* New York: Doubleday.
- Luther, M. (1999). *Luther's works, vol. 1: Lectures on Genesis: Chapters 1-5.* (J. J. Pelikan, H. C. Oswald, & H. T. Lehmann, Eds.). Saint Louis: Concordia Publishing House.
- (1999). *Luther's works, vol. 10: First Lectures on the Psalms I: Psalms 1-75.* (J. J. Pelikan, H. C. Oswald, & H. T. Lehmann, Eds.). Saint Louis: Concordia Publishing House.
- (1999). *Luther's works, vol. 15: Ecclesiastes, Song of Solomon, Last Words of David, 2 Samuel 23:1-7.* (J. J. Pelikan, H. C. Oswald, & H. T. Lehmann, Eds.). Saint Louis: Concordia Publishing House.
- (1999). *Luther's works, vol. 27: Lectures on Galatians, 1535, Chapters 5-6; 1519, Chapters 1-6.* (J. J. Pelikan, H. C. Oswald, & H. T. Lehmann, Eds.). Saint Louis: Concordia Publishing House.
- (1999). *Luther's works, vol. 3: Lectures on Genesis: Chapters 15-20.* (J. J. Pelikan, H. C. Oswald, & H. T. Lehmann, Eds.). Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Margerie, de Bertrand. (1991). *An introduction to the history of exegesis* (Vol. 1 The Greek Fathers). Petersham, Mass.: Saint Bede's Publications.

- Margerie. (2000). *The formulae of St. Eucherius of Lyons*. trans. by Karen R. Keck. At <http://www.ccel.org/ccel/eucherius/formulae.html> (referenced on 2013. 11. 10).
- Palmer, Richard E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Chicago: Northwestern University Press.
- Robbins, V. K. (1992). Form criticism: New Testament. In (D. N. Freedman, Ed.) *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Rufinus of Aquileia. (1892). A commentary on the apostles' creed. In (P. Schaff & H. Wace (Eds.), W. H. Fremantle (Trans.)), *A select library of the Nicene and post-Nicene fathers of the Christian Church, second series: Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: historical writings, etc.* (Vol. 3). New York: Christian Literature Company.
- Schaff, P. et al., eds. (1992). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 2 series (14 vols. each). Buffalo, N.Y.: Christian Literature, 1887-1894; Reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1952-1956; Reprint, Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.
- Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and criticism and other writings*. Tran. and Ed. by Andrew Bowie. New York: Cambridge University Press.
- Tappert, T. G. (Ed.). (1959). *The book of concord the confessions of the evangelical Lutheran Church*. Philadelphia: Muhlenberg Press.
- The interpreter's dictionary of the Bible: Supplementary volume*. Edited by K. Crim. Nashville, 1976.
- Throop, Priscilla. (2012). *Allegories in all holy scripture: The complete English translation of allegoriae in universam sacram scripturam*. (formerly attributed to Hrabanus Maurus). MedievalMS.
- Voss, Hank. (2013). From "grammatical-historical exegesis" to "historical exegesis" : Five essential practice. In *Evangelical Review of Theology*; Apr., Vol. 37, Issue 2. 140-148.