

# 聖經、教義與神學教育

吳羅瑜



華人向來重視傳宗接代，也往往認為要把中國優秀的傳統文化薪火相傳、發揚光大，因此許多移居外地的華人試圖把子女送往中文學校，心底裡也希望子女能夠跟華人結婚。

相比之下，華人教會對信仰傳承的重視似乎大為遜色，這尤反映於不少教會對神學教育的冷淡與消極態度之上。然而，教會的牧者，甚至平信徒領袖，通常都是神學院的「產品」，可見「誰掌握今天的神學教育，誰就掌握了明天的教會」。因此華人教會若要保持信仰純正，在教外人面前維持美好見證，必須關心神學教育的趨向與發展。以下筆者會就觀察所見，以華人教會多數持守的「聖經無誤」這教義為例，說明福音派神學界的多元性，以及爭議所牽涉的範疇。<sup>1</sup>

## 一、定義的問題

神學界有些人士認為「無誤」(inerrant)一詞不妥當，應改用「不誤導」(infallible)<sup>2</sup>，因為聖經對一些涉及感官(empirical)的事實在報導上可能有錯誤，但聖經在屬靈目的上是正確可靠的。這種說法旗幟鮮明，比較容易知道支持與反對者的分歧何在。

然而，今日另一些「新福音派」人士(neo-evangelicals)可能表面上認同「聖經無誤」的說法，骨子裡卻對「無誤」給予特定的範圍(如「真理無誤」、「功用無誤」)，或說神的啟示並非在字句或字面，而是在背後的精義。<sup>3</sup> 然後教導學生(甚至撰寫文章)說，聖經在何處不正確。

今天堅持聖經「全部有神的字句默示(plenary verbal inspiration)」<sup>4</sup>的神學院已學到了教訓，在聘請教師時要求申請人清楚寫出他/她對聖經的立場，或闡述院方立場，<sup>5</sup> 要求對方表示是否同意。

## 二、經文鑑別學的問題

傳統上，支持聖經無謬誤的學者往往會表明：所謂「無誤」是指聖經原稿的無誤，而經文鑑別學的作用，就是要校勘芸芸抄本的主要異文，盡量確定聖經作者們原先的用語。反對聖經無誤論的學者，包括華人神學界的一些新福音派人士，則認為原稿既已失傳，聲稱原稿無誤是毫無意義的。他們當中也有人樂於指出舊約聖經的馬索拉經文傳統與七十士希臘文譯本的差異，以及新約聖經中重要的異文。

整全的福音派神學教育應指出，雖然經文

的原稿現已失傳，但訴諸原稿的無誤仍是有意義的。<sup>6</sup> 我們也必須誠實地承認異文的存在，承認神完備的啟示不意味祂保守了抄本(以及譯本)的全然無誤，但與此同時也應指出，比起其它古代文獻的流傳，聖經的抄本、古譯本在量與質方面的絕對優勝，以致傳至今天的古抄本大致上忠於原稿，小部分的差異並不影響主要的內容和教義。<sup>7</sup> 再者，聖經的抄本與譯本若忠實地表達原稿，同樣是神的話。

### 三、釋經學的問題

支持聖經無誤論的福音派學者，還會進一步表明，所謂「無誤」並非等於聖經的描述或聲明具有「科學」的精確度。神在某程度上會遷就人的限制，例如聖經的作者們使用擬人法來形容神(參：神的「膀臂」、「眼目」)，對自然界現象採用觀察式的描述(參：日出、日落)，在報導事情時也會使用大約的數字和用詞，他們的文法也不一定符合常規。

此外，在解經上，不同文體的確要有不同的處理方法；對聖經的一些修辭(如誇飾語與象徵性的意象)，往往不能按字面解釋。反對聖經無誤論的學者，常以為支持者是無知之輩，其實這些釋經學上的原則，以及後現代的釋經方法，在福音派的正規神學院都應教導和剖析。<sup>8</sup>

### 四、解經的問題

論到聖經無誤這教義，自然還涉及對某些相關經文的解釋。例如：提後三16的希臘文用字(*theopneustos*)應如何理解？首句應譯作「聖經都是神所默示的」(和合本正文)，抑作「凡神所默示的聖經」(和合本小字註)？人若完全不懂希臘文，面對採取後一種解釋，以支持「聖經局部無誤說」的神學界人士，大概毫無招架能力。<sup>9</sup>

### 五、聖經敘述性文體的歷史真確性問題

西方的神學院曾有著名福音派學者把約拿被大魚吞下的敘述視為比喻。<sup>10</sup> 華人神學界則有自稱福音派的人士，把約二十一1-14與路五1-11視為同

一件事件的兩個版本，就如對亞伯拉罕、以撒生平多個類似的記載，實為同樣事件的多個版本而已。

這些學者之所以否認聖經記載的歷史真確性，背後的前設也許是：神蹟奇事令人難以置信，歷史絕少會重演等。更有甚者，有著名福音派神學院的老師，著書聲稱，把耶穌視為主與神是早期教會的信仰，有別於歷史上耶穌的自我理解。<sup>11</sup> 這看法的背後，顯然假設了福音書非歷史可靠的敘述，而僅是早期教會的信仰宣示。

這些前設其實早在「新福音派」接受之前已見於「新派」學者筆下，而且已獲學者(不僅是福音派人士)駁斥。同樣，不少聖經學者以「考古學或科學與聖經記載的不協調」為理由，聲稱聖經的敘述不正確，但這些說法也大有商榷餘地。<sup>12</sup> 很可惜，不少「新福音派」人士在讀神學(尤其從事博士研究)期間，跟從「新派」老師的主張，可能根本不曉得反對者的著作及其學術性根據，自以為比保守福音派/基要派人士來得開明與前衛，實在令人惋惜！

### 六、神學性的問題

新福音派人士之所以質疑聖經無誤的傳統說法，更涉及神學範疇的爭論。例如，他們往往認為，人若聲稱聖經無誤，邏輯上必然應該相信聖經是用「默書」/「機械默寫」方式由神向人口述而成，但聖經中不同作者顯然有其個人的參與(表現於不同的風格與詞彙)，也有時間上的差距、後人對前人作品的採用及修訂，可見他們不是用默書方式寫作；因此聖經無誤說不能成立。

上述這看法背後的前設是，神無誤的啟示跟人的理性參與不能同時存在。然而，神若是全知全能，憑自己旨意行事的主宰，祂絕對可以掌管、引領人間作者的參與，包括他們對歷史的考核、使用資料、採用秘書代筆、草擬稿件等，用各自的特色，按照各代的需要，寫出準確、合祂心意的話語來。<sup>13</sup>

此外，否認聖經無誤的人士傾向於強調聖經的多元性，忽視其合一性，連華人神學院的教師也不例外。<sup>14</sup> 相信聖經無誤的人則會認為，縱然

聖經呈現多元性，但同時具有統一性，因而會嘗試在它芸芸的作品中辨認出貫串的信息，並描繪不同經文之間與不同主題之間的相互關係。

## 七、文體與文化性的問題

反對無誤論的另一論點是，「聖經無誤論」弄錯了文體與文化：聖經常見的是敘述文體 (narrative)，這種文體所傳達的，不是可證實或證誤的命題 (proposition)，而是神在歷史中的作為；正如希伯來文化所著重的是行動與關係，而不是今天西方社會所秉承的希臘文化中邏輯性、命題性的思維。

這種說法把事情兩極化，是很有問題的。事實上，聖經的敘述往往在述事的同時也作出一些聲稱，牽涉論說的陳述句，帶出可以證實或證誤的命題 (如路一1-4；約二十30-31；林前十五12-19)，而且這些句子若證明虛假，就會使記載的事情也顯得虛假，以致基督徒活在謊言中。

不錯，保羅在林前一22-24的確說明猶太人與希臘人對十字架道理的不同反應，顯示二者在心態上的區別，就是強調神蹟 (神的大能) 與強調人的智慧之別。但保羅繼續指出 (24節)，對信的人來說，基督是神的能力、神的智慧。事實上，拉比的討論有時會採用希臘斯多亞主義的用語及觀念，而希臘人的著作裡也有史詩和歷史敘述。由此可見，希臘與猶太的思想模式並非截然不同，<sup>15</sup> 我們也不宜根據二者的所謂差異而反對聖經無誤的教義。

## 八、教義的歷史演變問題

經常被引用來反對聖經無誤說的一個論點是：這教義不見於聖經及歷來教會，是十六世紀宗教改革後才興起的，以對抗天主教的教皇無誤論，或說是源於二十世紀初「自由派/現代派與基要派之爭」。<sup>16</sup>

然而，一般來說，即使某個教義的歷史不長，不一定代表它的立場無法成立；還有，即使某教義的用字較新，也不一定表示它的內涵出自現代。按一些教會歷史學者的研究，「聖經無誤」這教義的內涵可追溯至歷來教會。<sup>17</sup>

不僅如此，聖經本身的教導也支持這看法。

1. 舊約裡形容神的話是「純淨」、雜質被煉淨的 (詩十二6，十八30 (也見撒下二十二31)，一一九140；箴三十五)。詩一一九160總括說：「你話的總綱是真實；你一切公義的典章是永遠長存。」 (參約十七17)。
2. 耶穌和新約作者採用舊約時，顯示他們不僅絕對信靠聖經裡有關舊約與先知應許的真實性 (路二十四25、44；徒三18，二十四14)，也相信記述裡的歷史細節，以此為他們教導或辯證的依據 (太十二3-4，40-42；路十七29、32；雅二25，彼後二6-7、16)。有時候，他們的論點甚至建立於聖經的一個字或片語之上 (太二十二32與43-45，分別引用出三6與詩一一零1，論點的根據分別是動詞的時態與「主」一字)。再者，按福音書的記載，耶穌強調說：「天地廢去較比律法的一點一畫落空還容易。」 (路十六17；參太五18)，又說：「經上的話是不能廢的。」 (約十35)。
3. 除了提後三16之外，彼後一21也顯示，聖經的作者是受神的聖靈感動，說出神的話來。

當耶穌和新約作者這樣採用舊約時，並無象顯示他們在有關希伯來文聖經的歷史可靠性與靈感的看法上，遷就了一般猶太人的信念。事實上，從耶穌的聲稱看來，他比法利賽人和撒都該人更尊崇聖經。<sup>18</sup>

## 九、實踐神學的問題

新福音派的神學院老師若只認為聖經在科學、史實的描述上會犯錯誤，也許影響還小，但事實上這條界線會愈來愈放鬆。例如Paul Jewett便認為，保羅因受猶太教拉比傳統根深蒂固的影響，在有關婦女角色的教導上前後矛盾。<sup>19</sup> 此外，某些一度自稱是福音派的人士 (Nancy Hardesty, Letha Scanzoni, Virginia Mollenkott) 已變為同性戀的支持者，甚至本身是同性戀者。<sup>20</sup> 由此看來，反對「聖經無誤」或不堅持聖經絕對權威的福音派人士，有陷入「滑坡」 (slippery slope) 效應之虞。

## 結論

神學院既是未來教牧的來源，華人教會不能對神學教育掉以輕心。聖經的默示、無誤既是真確、可維護的教義，接受與否便不是等閒事。上述的討論，更表明了福音派信仰的傳承，牽涉神學教育的多個範疇，教會可信賴的神學院必須在各方面具備上乘的師質，成為信仰的「把關人」。

在當今高舉「包容」(tolerance)為絕對道德標準的後現代社會，更在強調「愛」的教會群體裡，面對外界衝著教會而來的眾多挑戰，講求神學工作者之間的「合一」，既政治上正確(politically correct)，並且大有道理。然而，包容與合一須有底線。歸根究底，神學工作者要回答以下問題：聖經本身是否神的話？聖經對我們的信仰與生活是否有絕對的權威？倘若答案是「否」的話，他們還可算是福音派嗎？他們還值得教會和信徒支持嗎？

## 註釋

1. 筆者任職華人神學院，為了避免有貶抑其他華人神學院老師之嫌，在本文中不提華人神學界反對聖經無誤論者的名字。同樣，本文也不會提名批評西方的神學院，但會提到一些西方學者的名字作為例子。還有，在此不能不提一本華人著作——韓大輝編：《聖經無誤的再思》(香港：厄瑪奴耳團體，1994)。
2. Infallible一詞，也可譯作「無誤」(如天主教所說的“Infallibility of the Pope”，一般譯作「教皇(宗)無誤」)。但由於不少西方學者在論及聖經時把inerrant與infallible加以區分，中文對infallible的翻譯也宜反映二詞稍為不同的重點。
3. 學者有關聖經無誤的七種立場，包括Dan Fuller(無誤限於所啟示、非感官的事物)，及Jack Rogers(無誤限於功用方面)的看法，見艾利克森(Millard J. Erickson)著，郭俊豪、李清義譯：《基督教神學(增訂本)：卷一》(台北：華神，2000)，頁340-44，及隨後簡明闡釋。對無誤論的解釋，及回應反對者的論點，亦見韋恩格魯登(Wayne Grudem)著，麥啟新編：《聖經教義與實踐，卷一：上帝與聖經》(香港：學生福音團契出版社，2001)，頁39-49；里程著：《神的聖言(卷一)——聖經的權威》(Paradise, PA：基督使者協會，2005)，頁283-352。
4. 字句默示是指，聖靈的默示不僅於聖經的大概內容，更包括作者的用詞在內。有關定義，見艾利克森，上引書，頁225；這方面的討論，亦見里程，上引書，頁353-407。
5. 參1978年在芝加哥寫成、嗣後獲無數福音派人士支持的《聖經無誤宣言》(Chicago Statement on Biblical Inerrancy)。英文原本的宣言收於J. I. Packer, *God Has Spoken* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1979), pp.139-155, 157-72。另見<http://www.bible-researcher.com/chicago1.html>。中文翻譯見林慈信等著：《無誤聖經》(美國：中華展望、加拿大：恩福協會，2002)，頁27-45，47-55。
6. 見R. Laird Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1969), pp.88-89, J. P. Moreland, “The Rationality of Belief in Inerrancy,” *Trinity Journal* 7(1986): 75-86。
7. 這是Bengel在仔細研究過手上的抄本後所得出的結論。見Bruce M. Metzger and Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration* (Oxford: OUP, 2005), p.158。今天多數經文鑑別學的學者同意他的看法，而反對Bart Ehrman對聖經流傳的不合理質疑。見Daniel B. Wallace, “The Gospel According to Bart: A Review Article of Misquoting Jesus by Bart Ehrman,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 49/2 (June 2006): 327-49; Timothy Paul Jones, *Misquoting Truth* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007)。
8. 參芝加哥《聖經無誤宣言》出版後、在1982年擬出的《聖經詮釋宣言》。另見Grant R. Osborne (格蘭奧斯邦)著，劉良淑譯：《基督教釋經學手冊：釋經學螺旋的原理與應用》(*The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*) (台北：校園，1999)；William W. Klein, Craig L. Blomberg, Robert L. Hubbard, Jr. 著，尹妙珍、李金好譯：《基道釋經手冊》(*Introduction to Biblical Interpretation*) (香港：基道出版社，2004)。
9. 傳統上，學者把theopneustos理解為謂語形容詞(predicate adjective)(如和合本正文)。對此的維護，見Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), pp.313-14，以及他的文章“The Relation of Adjective to Noun in Anarthrous Constructions in the New Testament,” *Novum Testamentum* 26 (1984): 128-67。
10. Leslie Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonan and Micah, New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976), pp. 175-81。
11. 見Marianne Meye Thompson, *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2000), Chapter 3 and 7。
12. 有些書籍專門解答這類問題，見Norman L. Geisler and Thomas Howe, *When Critics Ask: A Popular Handbook on Bible Difficulties* (Grand Rapids, MI: Baker, 1997); Gleason L. Archer, *New International Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001)。有關摩西五經文件論的困難，及把雙重或重複記載視為典型情景(type scene)的較近年討論，見Raymond B. Dillard and Tremper Longman III, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), pp.44-45。

13. 對這方面的詳述，見J. I. Packer, *Truth and Power: The Place of Scripture in the Christian Life* (Wheaton, IL: Shaw Publishers, 1996), pp. 102-25; Gordon R. Lewis and Bruce Demarest, *Challenges to Inerrancy: A Theological Response* (Chicago: Moody Press, 1984)，尤見下述文章——Harold O. J. Brown, “The Arian Connection: Presuppositions of Errancy,” pp.383-401。另見張慕皚：〈聖經的無誤默示〉及鮑會園：〈聖經的權威〉，分別刊於張楊淑儀、黃淑玲編：《聖經：時代的見證》(香港：讀經會，1992)，頁20-39、40-57。
14. 有華人神學院老師著書立說，步西方一些學者的後塵，試圖證明馬太福音的作者是要反駁保羅的神學思想。
15. 見 Martin Hengel, *Jews, Greeks, and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period* (ET, Philadelphia: Fortress, 1980); *The “Hellenization” of Judaea in the First Century after Christ* (ET, Philadelphia: Fortress, 1989)。
16. 如見 Jack Rogers and Donald McKim. *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (San Francisco: Harper & Row, 1979)。
17. John D. Woodbridge, “Some Misconceptions of the Impact of the ‘Enlightenment’ on the Doctrine of Scripture,” in D.A. Carson and John D. Woodbridge (eds.), *Hermeneutics, Authority, and Canon* (Grand Rapids: Baker, 1995), pp.241-70；諾曼蓋斯勒(Norman L. Geisler)著，陳宗清、吳文秋譯：《歷史上十大派別的聖經觀》(*Decide for Yourself: How History Views the Bible*) (台北：橄欖基金會，1984)。
18. 因此，Daniel Wallace振振有詞地認為，福音書所載耶穌的這種話，滿足了福音書研究裡最嚴苛的歷史批判學者的迥異準則的要求，因而能確立其歷史真實性。見他的文章“My Take on Inerrancy”，載於 [www.bible.org](http://www.bible.org), posted by the Biblical Studies Foundation, August 10, 2006。另見註12提到的張慕皚與鮑會園兩位博士的文章，特別是頁33-34, 49-53。
19. Paul K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationship from a Theological Point of View* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), pp. 111-19.
20. "Pamela D. H. Cochran, *Evangelical Feminism: A History* (New York: New York University Press, 2005), pp.104-9; Margaret E. Köstenberger, *Jesus and the Feminists: Who Do They Say That He Is?* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2008), pp.43-49 (除提到Mollenkott公開同性戀身份之外，也敘述她的神學思想如何演變為泛神論)。
- (作者為加州基督工人神學院教務主任及新約副教授)