

釋經學 Hermeneutics

大綱(初稿)-根据 A. Berkeley Mickelson 編纂

引言(第一課)

1. 什麼是釋經學 Hermeneutics?
 - 古典與現代之間, 不同語言之溝通—翻譯
 - 用詞之溝通
 - 觀念之溝通
 - 應用: (例) “人老心不老”, 何解?
 - 兩種語文上對等功用. (Dynamic Equivalence)
 - 兩種語文之精粹與翻譯之困難.
 - (例) 聽美國人講笑話的困難: 俚語, 文化.
2. 釋經學的必要性?
 - 聖經範例研究: 徒 8:26-40
 - a. 在本段經文中與釋經學有關的問題: 太監有釋經學的必要性
 - (1) 太監讀的是什麼語文的聖經? 是否母語?
 - (2) 為何他不明白? 他讀的經文是什麼?
 - (3) 他認為如何才能明白? “指教”何解?
 - (4) 他在耶路撒冷”學”到什麼? 他是入教者? 文化
 - (5) 他的中心問題是什麼?
 - (6) 他有否對經文本身的”正典性”(經典性)有疑問?
 - (7) 他中心的問題是什麼?
 - (8) 他對聖經(OT, Isa) 有多少先存的知識. – (先知)
 - (9) 這段經文的体裁是什麼? 什麼性質?
 - (10) 他離開以賽亞的時代有多遠? 其間有無歷史文化差異?
 - (11) 腓利解經的中心是什麼?
 - (12) 為何腓利是合格的(qualified)釋經者?
 - (13) 腓利與耶路撒冷的教師們釋經的方法有無異同?
 - (14) 釋經的終極目標是什麼?
 - (15) 太監對釋經的結果如何回應? (腓利又如何互動?)
 - (16) 聖靈與釋經的關係為何? (聖經的地位)
 - (17) 聖靈與釋經者, 領受者, 經文, 經文作者關係為何?
 - (18) 釋經過程中, 是否一定可以發現信息?
 - b. 歸納: 釋經學的基本命題
 - (1) 釋經學的重要性
 - (2) 釋經學的目的
 - (3) 正確與不正確. (合理與否) 的釋經原理

- (4) 為何獲致釋經原則
- (5) 釋經原則還是釋經規則? (機械性)

3.關於聖經語文的基本認識

- 希伯來文, 亞蘭文, 希臘文
- 粗通語文與工具書
- 翻譯版本(與釋經學的關係)
- 專家級的語言學者與基本聖經讀者群.
- 新約希臘文
- 舊約希伯來文與亞蘭文
- 語文基本三層: 字彙(字形), 字典(字義)與文理(文法)
- 經文批判學
- 死海古卷(昆蘭社團)
- 七十士本
- 文字與歷史
- 文字與文化
- 文字與哲學
- (聖經)文字與神學
- 釋經與釋經者(讀經者)
- 討論:(討論重點紀錄)

4. (聖經)釋經學的獨特性 (聖經的獨特性)

- (1) 聖經背後的作者
聖靈與先知(等)的關係:
啟示性, 經歷性
- (2) 聖經的完整性與多元性
作者的多元性: 用字, 學識, 文化
(背後)內容的完整與互補
- (3) 釋經者的知識與經歷、啟示
多層意境的可能性
深度與廣角
聖經的一致性
經文的單一獨特(難解)性, (似乎矛盾)
- (4) 聖經的自明性與隱藏性 (封住啟示)
預言
多次應驗
- (5) 人類知識的極限
對真理的認識(神學的變化,發展)
對神蹟奇事的接納
神學立場
聖經(聖經神學), 神學(系統)與釋經學的不斷進步

註：Mickelsen, A Berkeley, Interpreting the Bible, Eerdmans, Grand Rapids, 1963

第二課 釋經歷史

釋經學的”進步”(歷史)

- 歷史性的錯誤經驗
- 解經的傳統

三分法: Interpreter's Bible

1. Ancient Period 古代
2. Medieval and Reformation Period 中世紀與改教時期
3. Modern Period 近代

Mickelson 分為七段

1. 猶太人的翻譯法
2. 教父時期
3. 中世紀
4. 改教時期: 16 世紀
5. 理性時代: 17-18 世紀
6. 十九世紀
7. 廿世紀

蘭姆 (Bernard Ramm) 的分法略有不同, 根據學派取向

1. 寓意派: 涵蓋甚多, 最重要是希臘寓意派
2. 字義派: 最重要是猶太字義派.
3. 靈修學派:
4. 自由派:
5. 新正統派:
6. 救恩歷史派
7. 布特曼新釋經學

明顯可見各釋經派別的先設取向 (Pre-supposition)

按照 Mickelson 的七分法

1. 猶太教的釋經(Hermeneutics) 解釋, 翻譯, 講解
 - (a) 聖經本身的例証:
 - 詩篇
 - 撒母耳
 - 祭司職分
 - 先知職分
 - (例) 復興期—以斯拉 (拉 7:6,11,12,21, 尼 8:9, 12:26, 36, 8:1, 4, 13)

文士 scribe—(祭司以斯拉)：通達天上神律法大德的文士 (拉 7:12, 提 7:6)

{ 釋經原則 } 注意用法 [此一文士非彼(NT)文士]

討論：

祭司文士以斯拉所作的工作，

與釋經學有關的紀錄

何以有釋經必要？

以斯拉作了怎樣的解釋或講解？

達到怎樣果效？何以見得？ (尼 8:7-8)

從此開始”雙語教學”？

在 M 著之中：

We know that Judaism rose and fell between the time of Ezra and the time of Christ. The exile may have cured Israel of idolatry, but it did not prevent apathy, formalism, indifference to human need, and social and political corruption.

(b) 猶太宗教教派 (聖經未記載)：一覽

(1) 以斯拉傳統 (?)

法利賽人的興起

(2) 撒都該(自由派)

(3) 昆蘭社團

(4) 奮銳黨

昆蘭社團之紀錄，因死海古卷發現而得以其真面目重現，

許多釋經方式所發展的獨特教義

君王彌賽亞

祭司彌賽亞

雙重觀念

那義者

(c) 兩大拉比 (友善辯論)

(Hillel)

(Shammai)

希來七原則：輕與重，平等決定，舉一反三，多處同理，通則與多種實例，以易釋難，全體釋難
兩大拉比之辯，引出猶太釋經之特色。

(1) 堅時單字的理解出於句子，及上下文。

(2) 主題經文，應互相比照，由第三處可解矛盾衝突。

(3) 清楚經文可解釋含義不明者

(4) 拼字，文法，象徵語法的特別注意

(5) 運用邏輯，經文應用在生活中的問題

(6) 堅持神是以人的語言說話—並有文化色彩。

參考資料：

2. 教父時期 (95-590 A.D.)

羅馬的革利免, 到大貴鈎利

正典形成

神學爭論

由神學觀點來解經

寓意法盛行(Allegorical)—確定

達 1000 年之久

a. 革利免等 (西方)

舊約是為基督預備的. 例. 喇合的紅線—信心, 預言, 血
用經文堅固信徒:

Ignatius –Thinking is Christology 思想是基督論

巴拿巴(Barnabas 一書)—認為猶太人誤解”約書”; 十分寓意, 不能照字面解
馬西安(Marcion) 只接受保羅, 舊約整個唾棄, 舊約的神不是耶穌基督之父
錯誤神學。

猶士汀(Justin Martyr) 大量使用舊約, 但隨意解經(Arbitrary, Artificial
exegesis), 不十分理會先知說了什麼, 只一味要以舊約教導基督.

愛任紐(Irenaeus)主張用正確釋經來時付異端, 認為教會是最有權柄的釋經
者

b. 東方—亞力山大學派

此派始於 Pantaenus (便推尼斯),

亞力山大也有一個革利免

俄立根—遷到該撒利亞, 因亞力山大城學者們攻擊聖經為”不道德”俄立根乃
退守其”寓意”解法以為辯駁.

俄立根飽受攻擊, 但近代學者承認他對經文批判、研究全本聖經, 護教學等
各方面的貢獻, 而重新考慮其寓意法的背景.

俄立根的特色在於對經文的解釋分為灵, 魂, 体三部份, 字面是体, 人際關係,
倫理是魂, 與神之間是灵等.

俄氏解釋聖經中耶穌進耶城, 驢子是舊約, 驢駒是新約(順服,)兩個門徒是
道德 與灵意, 把他們帶到耶穌跟前.

如此, 人們只能知道”釋經者”要講什麼, 完全忽略了原作者在講什麼.

c. 安提阿學派

安提阿的提阿非羅(Theophilus of Antioch) (AD125-188) 等人。此派贊成歷
史解經, 但卻又非完全字義解法, 認為其中還會有預表. (Typology), 與亞力
山大派不同的是: 亞派認為字面無法表達形意之外的意義, 而安派則認為字
面解釋不能排除寓意.。此處”字面”的意思乃是指當時眾人同意的(解釋)意
義.

因安提阿在東西教會分裂之後, 再不能對亞派提出制衡, 因此亞派的寓意解
經大行其道.

d. 耶柔米與奧古斯汀

耶柔米(AD 347-419) 早期熱衷寓意法, 以後摒棄, 但仍不能脫其影响. 舉例說, 他認為曠野 44 站都有其寓意. 以致後人(Farrar)說他”自認為在寓意與字句之間找到平衡, 事實上他的釋經還不如原本的一句.”

奧古斯汀(AD354-430)

安布羅斯(Ambrose)對他說”字包叫人死, 精義叫人活;”成為奧氏理解寓意法的橋樑. 奧氏思想細密, 但仍有許多寓意成份, 詩 3:5 是一例. 以為這是指基督死而復活。奧氏不識希伯來文, 希臘文也有限, 因此主要依靠老的拉丁文本. (他不信任耶柔米的”新譯本”(Vulgate)).

從奧氏開始可發現他相信教會傳統. (始作俑者?)

3. 中世紀

中世紀的釋經甚為沉悶, 不過是一再重覆教會傳統與教義, 其主要解法稱為多重解釋.

Letter 字句—神與列祖之作為.

Allegory 寓意—我們信仰所隱藏

Moral 道德—給予我們規則為每日所需.

Anagogy 靈然神祕—停止掙扎

從主後 600 年到 1200 年, 寓意解經成為教會的主流, 雖然有些人的寓意也不無道理, 但寓意解經幾乎無規則可循. 舉例來說, “海”這個字在聖經中可有多重意思, 可以指水的聚處, 聖經本文(Scripture), 今世, 人心, ... 外邦, 洗(浸)禮. ... 問題是釋經者幾乎隨意引申, 而根本不管上下文。在聖經只有少量抄本的時代, 壟斷釋經是為可能.

在中世紀的神學家中, 最出名最有成就的, 要算是阿奎那了, 他被尊稱為神學博士, 他雖然知道字句的重要(跟隨奧古斯汀), 卻有這樣一段話, 大意是說到, 聖經的本文(本意一字句)雖然重要, 但是, 神既是聖經的原始作者, 祂可以把字句作為更深入的解釋與應用. 字面的意義是歷史的意義, 但應有第二層的意思就是從前人所說的”寓意”, 又可分作三種, 一種是靈意, 一種是言外之意, 第三種是類比的意思.

阿奎那身在天主教中, 作此解釋, 說明一是不得已, 二是不容易, 他總是企圖防止過份寓意解經的流弊了.

4. 改教運動時期 (16 世紀)

改教運動的口號 就是”唯獨聖經”, 一反天主教教皇神諭的解經傳統 (Ex Cathedra)

馬丁路德(1483-1546)堅認一處經文只有一種解釋, 沒有含混。他認為這樣才能避免信徒對於聖經的錯誤理解, 但他同時也贊成信徒自己讀經, 理解並接受經文的教導。這一些作法都和反對天主教壟斷“教會—教皇”“獨一權柄”是出於同源的, 也可說這是他對於恢復信徒皆祭司的最大努力了

然而若是信徒之中沒有自己能懂的语言可讀聖經, 何來解釋呢? 改革運動的又一大貢獻就是由武加大(拉丁文)的聖經發展到各國語言的譯本. 馬丁路德親自翻譯德文聖經, 並且其他語文的聖經也相繼出現.

但是聖經的翻譯(拉丁文本亦然)本身就產生了解經學上的難題. 沒有兩種語言(文字)是絕對相等的, 就是同源的語文, 一樣會因著時代變遷, 地理的隔絕而變遷。這就是為什麼在釋經時, 除了讀中文, 英文, 各種版本之外, 有時還要參照原文才能明白其中含義了。

至於寓意法是”深入”瞭解的說法,路德嗤之以鼻,認為是”猴子耍把戲”,若要深入認識聖經,只有靠聖靈的光照,否則毫無可能.這是他諄諄告誡其他修士的。他們或者也有很好的語言語文訓練,但只有靠著聖靈的恩典,才能進入原作者的思想與所要表達的真義.路德本人的釋經抓住一個要點,就是以基督為中心,因他相信聖經是為耶穌作見證的.這也就是他釋經的特點.

另一個改教運動的大人物就是加爾文了.(1509-1564)

加爾文對於聖經的解釋,特重文法與歷史意義.他理解聖經必有其靈意的一面.但堅持它必須先照字句解,例如詩篇第二篇,一般解經者領會,“你是我的兒子,今日生你”是指著耶穌基督,但加爾文說,這是大衛所作,因此第一次的兒子,必須是指大衛本人;他什麼時候得稱為神的兒子呢?就是登基的時候.因神的揀選,他得以成為神的兒子.至於加爾文奠定了改革宗系統神學的根基,那就不在本課程話題之內了.

5. 改教以後(理性時代): 17-18 世紀

理性主義控制了當時代的神學,而神學必然主導釋經,雖然照晚近學者來看,這是本末倒置!

神學應該基於解經.理性主義的起源雖然似乎是中立的,甚或可說是起於對基督的歷史追跡, (The Quest of Historical Jesus), 然而其後的發展,由理性開始探索,到最後理性成了一切審斷的標準.換言之,不僅非理性被拒絕,連超理性也一併否定了.一切訴諸理性,而這是人的理性,若神是超過理性的、或說他的理超過人的理,那又怎樣呢?這個理,是合理的,但在理性主義時代,它的基本假設已經容不下神的理了.其結果是可想而知的了.從方法論的角度看,最初理性主義所標榜的存疑精神,到後來連對”神理超過人理”的存疑也不被允許了.

真正的理性,必須接受”如果神的理超過人的理,那又如何?”但在理性主義的過度發展之後,它的思想體系中(System),已經容不下一位超然的神了.

在這時代中的釋經學,或釋經原則,是可想而知的;其實簡單的來說,就是歷史批判(Historical Criticism)取代了傳統的釋經學。這就開創或進入了十九世紀的範疇了。

6. 十九世紀

理性主義到了十九世紀,其哲理根基已然確立.

最初,自從改教運動以來,對於聖經真理的追尋或研究,都是限定在語文、經文、歷史方面來研究其正確性.並且都是由教會或信徒主導的,但是歷史的研究,在德國成立了世俗的大學之後,這個風氣改變了,由經文性的批判,走向歷史的批判(Higher Criticism).並且對於”歷史”的定義,產生了對”歷史的意義”之檢討.意思就是說,歷史既為史家紀錄,到底其”真實性”如何判斷,甚或有多少真實性(信史),這一問題自然延燒到聖經的可靠性與啓示性.並且啓示性一旦被推翻,可靠性自然不攻自破了.其中最負盛名的是 Julius Wellhansen (1844-1918),首創 J.E.D.P. 學說(以為創世記中不同神的名稱代表不同作者.)而首開編纂理論之先河(Redaction Theory).一時蔚為風尚.

總之,十九世紀以降,經文歷史批判造成了自由派神學(Liberalism)的得勢.幾乎瓦解正統(傳統)神學之信仰.有一些更客觀的學者拒絕理性主義自由心証的學說,但更仔細衡量各方面的資料,有選擇性的接受一些証據,而在傳統神學的根基上加以反擊;造成了十九

世紀大量聖經註釋書的出版,敵我陣營的筆戰,倒為了下一世紀留下不少有用的資料,並且啟發了聖經神學的新紀元。

7. 廿世紀

理性主義的影響仍方興未艾,但採取了許多不同的走向,並且益趨極端,最終離棄了真理的絕對主義;因著大量哲學理論的五花八門、莫衷一是,而導致了相對主義。

理性主義的正面影響,是造成科學文明與科技方面長足的進步,人類似乎已經能掌握了狹義的自然律(理,化等基礎科學),而使科技為人所用,改善物質生活,但另一方面,人心的虛空、道德的淪喪,促使人們走向非理性或感性的更大需求。

關於這方面的發展,由理性時代到“現代主義”(Modernism),後現代主義(Post-modernism),甚至廿一世紀,資訊世代,已有琳琅滿目的專書討論,似乎不必在此重覆了。

在釋經學方面,有兩件事值得特別一提,一是巴特的新正統神學, (Karl Barth, Neo Orthodox) 與聖經神學的新發展 (Biblical Theology)。

巴特對於聖經與釋經的重點,意欲脫離十九世紀極度發展教義的框架,他最具有代表性的說法是論到聖靈的工作與經文的關係。這也是廿世紀神學發展“復古”的必然結果。巴特認為:聖經含有神的話,這與傳統認為聖經就是神的話大異其趣。因為他說文字仍然是死的,除非聖靈的工作使人明白,並接受神的話語。只是,其中最大的問題在於太過於主觀。雖然在此時聖經神學已有相當發展,解經已有一些根據歷史研究而來的基本意義。但終究釋經有流於主觀的危險。並且難以捉摸。他的說法終歸也是人們在尋求理性之外(感情)宗教的一種妥協之路罷了。

聖經神學在廿世紀大放曙光,實在是因為對於批判學的反應(反動)。宓可遜說:聖經神學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。同樣的、反過來說,聖經神學也提供解經者對它的原意有更多的亮光與深度的領會。是超過語言與歷史本身的研究所能的。(Michelson, P51)

發展到今天,我們對聖經神學的瞭解應可明白它與系統神學,釋經學之間的互動關係。總言之,釋經學不當被某一種(錯誤的)神學控制。(像中世紀那樣)。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;然而釋經的概念却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,是今日釋經學所要面對的課題。

一、聖經的獨特性

聖經作為一本古典著作，因著時間的遞漸，語言的變化，文化的差異等等，需要解釋，正如四書五經，以及荷馬的史詩，柏拉圖的理想國對於現代人，都需要”釋經”，其理至明，已如前述。但聖經的釋經學又與一般的釋經學不同，在於它有以下的特點：

(一) 聖經是出於神的默示。

正統信仰所接受的解經，堅信在看得見的人類作者背後有一位神，藉著聖靈的默示，用人(先知，使徒等)寫成了聖經。在這双重作者的觀念里，我們首先注意到的是神主動向人說話，並且使人明白，這個現象至少持續到正典完成之時；因此，我們可以说神的默示(話語)第一個特點就是：

1. 明晰性

明晰性的意思是說：神若是向人說話，必定叫人聽見，至少是當事人如此，他不是要人不懂，但這不是表明他的話完全沒有深度，並且他說話(啟示)也有分寸，該明白的就明白，或是時間未到，或是聽話的人不必知道，他的話中有話，仍未必一次完了。

也許這就是早前教會歷史上，爭論聖經是否該字句解的基本原因吧！在明晰性中，也還有隱藏性呢！

2. 啟示的漸進性

一是根據聽話的人能理解的程度，二是根據時代的演進。有時神特別還要「封住異象」，有時又說是「隱藏的奧秘」，又如創世紀第一章，人在毫無近代宇宙知識之時，神選擇用人能“懂”的話來說；這不僅沒有錯誤，並且是必要的。

例：「世人蒙昧無知的時候，…」。

不僅這樣，聖經也是超然的，因為神是超自然的，不僅有神蹟，神說話也是超自然的。我們讀經或釋經到一個地步，總不能「完全明白」，否則我們豈不全知道「如神」了嗎？保羅也不會說「我如今所知道的有限」了。(林前 13:12)

3. 救贖性一對人的益處(神主動尋找人說話)

神說話的目的是為了人的益處，特別是在亞當、夏娃犯罪之後特別明顯；神造人的目的，絕不是為了懲罰，即使在亞當的例子中，神對他說

話，一面是為著公義處理已發生之事，更是為了保護、警告、與引導。在該隱的例子，神的話一面是宣告危機，一面卻也給予保護。（這都是恩典具體的說明。）即使到了挪亞洪水，在必要的審判之後，神還有極大的恩典、顯明在立約的事上，說明了神的救恩！

如果這是正確的，聖經上的話豈不是為了造就我們？更清楚的說，它是造就性的。對於今天的讀者、繹者來說，接受救贖，傳遞救贖的信息，接受造就，傳遞造就的信息，也是我們的責任。

說明這救贖性最容易的一句話，就是保羅對提摩太的教導：「這聖經能使你…有得救的智慧」，並且…「都是有益處的…。」（提後 3:15-17）

4. 聖經的中心性

由此，我們可以再明白，聖經的中心內容就是基督耶穌。「給我作見證的就是這經…」（約 5:39），因此，釋經學自然以基督為探索的目標，正如馬丁路德所說的。當然，我們不能太過極端，認為每一章、每一節、每一句話、每一段，甚或每個字都是基督。若是這樣，那聖經就等於沒說什麼。以基督為中心的意思，更準確地是說出在整個聖經歷史中，基督的中心地位，無論在創造中、在歷史中、在預表中、在預言中，都可以看見基督的實體。特別是希伯來書的作者，不僅認為基督是超越一切的，超過了舊約，也超過了新約。並且，他是神榮耀的光輝，本体的真像；在舊約一切經文中的實體，就是基督，而這位基督有一天道成肉身來到地上，把神的真實帶到了地上，新約與舊約的關係至此「互通」，在釋經上才能「以經釋經」，渾為一體。但是我們也要小心，這不是說什麼事情，什麼經文都能「套用」，就以為是連於基督了。要小心不能亂扯，釋經必須有原則，不然的話，就不是「讀出基督」而是扯到基督了。

這也是我們需認真學習釋經學的理由，庶幾，可免犯前人之錯誤。

5. 全人性的關切

神對人的關切是全人性的，神是個靈，但他創造了人，神對人的關切不僅僅是屬靈的，更是要我們成為屬靈的人。為此，耶穌基督道成肉身作了我們的榜樣。因此，讀經也好，解經也好，若只注重「屬靈」，卻忽略了道德層面，也是不行的。聖經的教導也絕非僅僅叫我們屬靈，好像修院主義那樣，不食人間煙火，最終所研究的聖經成了抽離社會，無助於人群，是沒有用的。

以色列人雖然是被分別，不列在萬民之中，但神也應許（且是盼望）亞伯拉罕，「萬國要因你得福」！

聖經的教導是平衡的，屬靈的人必定是平衡的，道德與屬靈，兩者不是對立的，也不是層次的，而是平衡的。

不僅是平衡，也是實用的，屬靈到了一個地步，像法利賽人，能說不能行，也是枉然！

二、聖經的第二作者(群)一人

神說話，但卻選擇人作「紀錄」，寫出了他所聽到的話，關於紀錄的理論，有兩種看法：一是機械式(Mechanic)，二是有機式(Organic)，這都有聖經根據，其實，也可能兩種都对。(M：耶和華如此說，O：我想我是被神的靈感動了。)並且也可以在不同的比例上有人的參與及影響。

從總體來說，既有人的參與(記錄)，就有以下兩個“困難與限制”(或說人的成份)：

1. 聽話，記錄的是有限的人

人都是有限的，有限的人能听懂多少無限的神所說的話呢？在這點上，持機械論看法的似乎更能叫聖經少打一點折扣。為了要叫聽話的人能忠實地紀錄，神屢次詢問先知，你看見了什麼？耶利米回答看見一杏樹枝，撒迦利亞說我看見飛行的書卷。機械論也不是沒有問題，看是看見了，能懂多少呢？天使仍然要“解釋”，這一解釋，解釋了多少呢？終是有限，神的話是無限的，但一到紀錄下來，竟成了有限！字句(文字)是表達思想的，但一旦成了文字，所能表達的思想竟也成了有限。

2. 記錄的人是有思想的人

第二個困難是神竟然使用有思想的人作先知，而不要求他只作錄音機，這一來，就不是減少，而是有可能“增加”了的問題。先知不能避免地把他個人的感情，思想判斷，他的生活，他的人品，他的個性，他的智能，他的文藻，這一切之所以為人的經驗，都無可避免地加進去了。忠實如摩西，且一再宣佈“耶和華曉諭我”，“耶和華如此說”，近代的學者卻也能判斷，這就是摩西說話的語氣！(至少這句話必須是摩西本人主動筆之於書的。)

但是這也成了聖經可貴與奇特之處；神竟然可以用(並且甚至是喜歡用)有個性、有色彩、有特點的人寫了聖經，並且用有限的人寫出了他無限的話，以致於我們如今讀起聖經，不覺千篇一律(枯燥無味?)，反而是興趣盎然，因為我們讀經時，其中人物(包括作者們)躍然紙上！不僅這樣，同樣一本聖經，神還可以感動人(這裡不提異端)，詮釋出多彩多姿，五色繽紛的信息。

3. 聖經的單卷與全書

這更是一件叫人驚異的事，聖經這許多作者，並沒有開過一個大會，商定各人該寫什麼，怎麼寫，什麼時候寫，但是竟然成了一本書，完整而

不矛盾，又能前後呼應，題材繁多，文体互異…。這除了說明聖經背後有位作者，就是神自己，更說明他用了各式各樣的作者一人(群)寫成了聖經。

這就牽涉到釋經學上的一個問題，釋經能否系統化？

贊成系統化的人，自然不需要太多辯解，只要訴諸哲學性或或本体論的神觀即可，因為神是有系統的，所以，既然他貫穿了整本聖經，釋經豈能沒有系統嗎？

事實上，我們都知道，無可否認有些經文”難以解明“，意思是說，我們不承認有矛盾，只是我們不知道怎麼解明，例如說：比較”成功”的例子是雅各書與羅馬書之間的”似乎矛盾”，而希伯來書就不這麼好办了。怎麼解釋”近乎得救呢”？什麼叫作“(就不能叫他)重新懊悔了”呢？

若是站在聖經神學，從單卷的立場來看，(不在乎系統)，許多問題就不是問題，不過反應出作者的思想；我們把它放在一邊也就暫時解決問題了--而這並不違反釋經原則。

其實討論釋經學的系統不是這麼簡單的事，若是沒有系統，為何研究釋經呢？若是我們不相信有系統，其實是說，我們不相信寫聖經的人都知道那個系統，因為神對先知的默示也是因人而異，不相信釋經有系統的人，其實是相信一個比較小的「系統」，那就是聖經的作者(人)，自己在他本人裡，是有完整的思路與發表的習慣的，保羅也許不能和路加全然相同，但保羅本人的用字、語氣，是有他自己的特色的，因此保羅書信可以自己成為一個系統。

舊約的系統性是為複雜，不像新約在很短的一段時間寫成，並封為正典，舊約前後寫作超過一千年，沒有人敢說摩西所用的字，在大衛時代，仍在同一種理解之下。所以，先知的原則—只能增補前人、不能抵觸。

也許，這是還能維持系統釋經的原因之一吧！但是反之也可以說，在舊約中，對於”人的選擇”(如申命記)顯然比起由新約來看”神的預定”，其彈性要大得多了。(討論釋經學的系統，很難不涉及神學議題！)

三、釋經學的目的

釋經學的主要目的，看似簡單，“怎樣叫我能正確地解釋聖經？”

若把它說得更具体一些，那就是“找出經文的原意，無論它是命令式的，陳述性的，或是問話，要知道原作者，特別是針對當時的聽眾或讀者有何意思。然後，把那原意引申或轉換到今天的讀者所當明的意義。”在這個說法中，自然包括了對神話語的應用。

這個“定義”看來是平鋪直述的，但其實並不那麼簡單。因為這其中經過了許多層層

“解釋”。第一，是聖經作者對於傳遞神話語上所加的限制與所添加人性；第二，我們手中多半是近代語文的譯本，沒有幾個人見過西奈抄本，遑論去讀了，而翻譯者就是釋

經者。(兩個字在希臘文中是相同的)，不同的版本，固然有助於探索原意，但這是十分瑣碎的工作，不易為之；第三，已有許多釋經書汗牛充棟，前人的心血，固然大有助益，但也可能限制了後人的看法；（傳統的力量就是如此。）有時候使我們不能思想原文，原作者有無第二、甚或第三意義的可能性。然而，傳統的好處，也使我們在釋經上不致於別出心裁，走進誤繆而不自覺。

釋經學就是這樣一種規範，使學者不致於錯解，誤用、濫用神的話語。

從應用的角度來看，它也是一種創意。怎樣把過去的默示，藉著啟示而明白的真理，用在幫助聖徒得著真實的經歷而達到生命長進成熟的終極目標。

在釋經學(Hermeneutics)中，有兩件事或兩個名詞是要留心的；而一般在中文中的翻譯，卻常有混淆的情況。這兩個字就是 Exegesis 與 Exposition，前者應當譯作解經，後者可譯作釋義。解經與釋義是一套，從技術方面來說 Exegesis 是把經文解開，所用的方法主要是根據文法與其他經文工具來明白經文本身的含義，也就是釋經的第一步，要明白原來作者（特別是在當時）對第一讀者（聽眾）的意思。但是根據釋經學的目的，應該還有第二步；就是要把原始的意義，轉用在今天，對自己也對當代的人，這就是 Exposition 釋義了。然而我們還要當心一件事，釋經者所傳遞的信息，絕不能是自己的信息，他應當只是一個傳話者(信差)，信息還是必須從神來的，這個信差也不是今天把信放在信箱就算送達的那種信差，更像是從前那種要“唱電報”的信差，唱得**好壞**仍是有關係的。這就引到我們下一個要研究的課題了。

四、釋經的人

讀經的人就是釋經的人，他讀的時候就是要求能**明**白，他所明白的就是對自己第一個釋經者。通常這都是字面的認識。但是釋經的訓練，包括一般普通的教育、宗教的背景、社會經驗等等，無一不影響他的領會(解釋)。在沒有經過釋經的學習與訓練之前，那結果是很難逆料的，即使是字面的，也可能多人領會大相徑庭。

例如：「神」

但這是一種不能避免的問題，只能隨著生命的長進與訓練、愈來愈正確的釋經。雖然如此，還是有一些基本的原則，決定我們是否成為優秀的釋經者。

1. 釋經的人是一個“有靈的活人”

聖經終究是一本屬靈的書，雖然屬靈的程度和屬靈的光景都不是絕對的，但他應該至少是個重生的人。也有人還沒有信主之前，也能讀聖經，甚或有興趣。但基本上神的話語是要叫人成為屬靈而成熟之人。要作一個屬基督的屬靈人，而不接受基督在心裡，無寧是個矛盾的命題。

不僅這樣，他還要是個有興趣讀經的人。這和教育程度無關，卻和他跟神、跟主的關係更重大。讀經不是一蹴而就之事，必須養成好的讀經習慣，沒有興趣那來習慣呢！

“追求的熱情”也許太過感性，有些人以為全是靠熱情讀經，這樣的人很容易一曝十寒，自然也難盡全功，還不如細水長流，養成規律的讀經**更好**。

隨著規律，自然會把神的話藏在心裡。沒有足夠的資料，何能旁徵博引呢？尤其讀詞，若是聖經不熟，如何能知道上下文意呢！如今雖然“電子版”資料汗牛充棟，但是不讀還是等於沒有，除非你把它藏在心裡，電子版還是電子版，你還是你！

2. 要作一個順服的人

聖經是神的話，而我們在神的話語面前，對的態度只有一種，那就是順服。雖然我們在研讀時也可以推敲，但是態度是敬畏的，除非人對神的話語恭敬順服，不然不會產生「教訓、督責、使人歸正、教導人學義…」等等果效！

有些人對於神的話語有選擇性，喜歡的才順服，不喜歡的、不順耳的就拒絕，這不是順服主，是順服自己。這樣的讀經，連靈修(有時不求甚解)都談不上，還說什麼釋經呢！

不但如此，釋經者還有一忌，切忌強解，這也是不順服。不全然明白神的話語並不是可羞恥的，強解的結果卻會叫人“自取沉淪，”這又何必呢？一個謙卑的人是很容易告訴別人：“這一點我不明白”，或是說“我也不知何解”，這才是學者態度！

3. 肯思想，要進入圣经思路

思想是一件苦差事，要進入別人的思想也不是件容易的事。但是要讀聖經，要讀得好，就由不得你；你一定要進入聖經作者的思想，甚至如果你敢這樣講更好：你要進入聖靈的思想。

思想和思路不同；思想是理念，是理念的集合，是片斷的。思路就是怎樣把一些理念串起來。沒有思路，思想是很難發表的，所以要進入別人的思想，其實就在於找出他的思路，思想經過思路發表，聽的人跟得上他的思路就可以抓住他的理念。(這一單向的溝通就完成了。)

受過一些訓練的人都有思路，雖然都有思路，但各人自有不同。一般說來，大部份的人都能採用一些基本的邏輯，也就是所謂分點分綱，像枝幹樹葉一般，但是發表的方式可不同了；有些人習慣把大綱告訴人，有些人喜歡專一發表一個點，然後再一個點；這當中也有層次的問題與考究，但是有些人喜歡一氣呵成，他不是沒有大綱，而是善用轉接連繫的技巧，使聽的人不覺得因為分點分段而打岔。因為這樣可以叫聽的人注意力集中；但是可能也苦了讀者，若要重複作者的思想，必須要經過一番分析才能「理解」。這常常就是我們讀到有些人（例如保羅）的書信所遇見的困難。他的思路連綿不斷，他知道自己要講的是什麼，並非沒有中心思想，但你我卻要仔細坐下來好好分析，才能理會、領悟、得著。

讀保羅的書信還有一宗困難，因為它是書信，而保羅似乎找人代筆，有時難免岔出去了。(好在不多。)當時的書信是一卷的，不是活頁的，很難撕去一頁再來過或重新安排，當時可能留示空間，但幾次抄本之後，很難辨認了。尤其是哥林多後書，有些學者就堅持這是幾本書拼湊而成。贊成原來就是一本的，只能承認，這其中，保羅的思路是斷過的。

讀經釋經沒有捷徑，許多是水磨功夫，多讀、多背、多想，靠著神的恩典，或許會進入作者的思路。

五、釋經的工具書

工具書「來得不易」，第一、有資格寫工具書的人不多，第二、肯寫工具書的人更是鳳毛麟角。釋經或解經是水磨工夫，磨出一點是一點。有人肯公諸於世，那真是求之不得的事。在幾百年的更正教解經歷史中，好的參考書數得出來。有些是雖然很老，但是還沒有新的可以代替，此其因也！

以下是根據蘭姆的“基督教釋經學”詹正所例舉 (P16)

釋經學 第四課 釋經學的系統與方法

一、釋經的宏觀與微觀

在我們進入釋經學的本題，研究釋經方法前，還得明白宏觀與微觀的問題，大体來說：系統是宏觀，方法是微觀。

前文我們提到一些解經的派別，(字義派，寓意派，新正統派…等等)，固然在方法上有所不同，但最根本的還是宏觀的問題。例如新正統派，明顯是受了存在主義的影響。所以認為聖經“含有”神的話，而只有在各人(個人)對經文產生了回應之時，它才真正是神的話。這個看法是和(正統)福音、基要派不同的，(聖經就是神的話，並非取決於受者明白，領悟與否。)然則，在卡爾巴特(Karl Barth)的論點上，福音派也能受益。就是說，讀者在讀經時應當求聖靈的開啟與感動(弗 1:17)，使他能“真知道他”。

【還有許多新的釋經法在後現代主義的影響與催促下正方興未艾(例如解構主義)。一來由於派流複雜，二來由於他們本身都不穩定、並且與我們聖經釋經學的前題假設不合，(見第三課。)在此就不多討論了，但是他們的方法論卻還偶有新意，值得參考。】

二、宏觀與微觀的處理

(一)宏觀與微觀是相輔的：

許多教師提醒我們，釋經是一件精細的工作(曾，倪)，蘭姆的釋經學中就是以字義開始，因為“單字是我們觀念形成中的磚塊”(蘭姆，p.117)，但是宓可遜的進程卻是告訴我們更要緊的是上下文(情境-Context)與內容(Content)。他說，“上下文重要，因為思想通常是由一連串相關連的理念組成的。”(宓，p.100)很明顯的兩位作者都有理由，沒有字無以表達理念(idea)，而理念所表達的，往往是要用一串字來說明的。

我們也常遇到這樣的事，一個理念說不清楚，對方不明白、不能抓住大意時，我們可換一個方法說，用的字可以不同，但理念卻用不同的方法可以表達了。再者，宏觀是由無數個微觀組成的，但宏觀卻控制了每一個微觀。舉例來說：羅馬書。這本書中有一個很重要的字，特別是前八章中更為明顯，那就是(公)義，或神的義。當我們仔細讀的時候就會發現這個字一再出現，因此我們可以推斷，保羅要講的是神的義 ---這是由微觀“堆成”的宏觀。當我們持守這一個宏觀再回去讀的時候，顯然我們看見這個理念反覆出現在微觀的經文之中。

(二)宏觀與微觀是相對而言的(Relative)，不是絕對的

宏觀之外還有宏觀，微觀之內還有微觀。這話怎解？

我的意思就是說，如果我們從單字(詞)開始，够微觀了吧！也許我們第一個遇見的問題是怎麼讀(Phonology)。當然，在讀之前已經看見它的字形了(Morphology)。

【無論是原文或譯文都是相似的，這兩個問題都會遇見的。在中文來說，許多同音字聽起來一樣，若不看見字形，很可能就會錯了意。而一字數解也是有的。】

字音、字形之后，再接下來，就是字義學了(Lexicology)，這還都是單字而已，所以光是從研究單字開始，就可以窮追深入研究。又例如字源學(Etymology)，就是研究該字的來源并在歷史文化處境中的演變。

若是往大處看，單字之外就是句子了(Syntax 句法)。幾個字擺在一起，各自的關係如何呢？在這裡我們只思想有關中文的句法，因我們大多教人們仍然是靠中文譯本釋經的。(曾, 第二章)

例一, “我們一家都是人”

例二, 迴文詩。

例三, “可以清心也”

中文的句法是非常灵活的，在聖經中最常見的一個例子，是“神的愛，”這到底是神愛我們的愛，還是我們對神的愛呢？(見約翰一書。)這不僅是中文的問題，也是英文的問題，更是原文的問題。因為在不同的上下文中，可以解作不同意思。希臘文的句法相當複雜，(相對之下希伯來文較為簡單，)真要明白希臘文句法，必須研究動詞的詞性，包括各種時態、語氣、語態、人稱、數目、不定詞、分詞…等等。名詞方面也有各種講究，性別、位格、人稱、數目…等等；形容詞也大致相同，還要考慮到彼此之間的配合。此外，又有子句、片語的結構等等。(以上都是文法。)

許多神學生讀希臘文的時候也曾努力背過，但考過之後，很快就忘了；這只能證明語言的學習沒有捷徑，強記法是不行的。好在近年來，許多工具書都已上了網，參考起來容易多了。只要能掌握文法的原則，就能查尋有方了。

句法之外，還有文体。顯然這是較大的觀點；因為文体不同，表達的方式與內容很可能與平鋪直述的句子意義完全不同。我始終認為我們的主是很有幽默感的，但今天我們讀的聖經是平面的，因此人也成了平面的，看不出聲調、語氣來，甚為可惜。試想讀劇本(哈姆雷特)，若是沒有戲味，還能叫人欣賞嗎？當耶穌回答，“我也不告訴你們”(太 21:27)的時候，他是板著面孔回答的嗎？那多沒意思！我真不明白那麼多好萊塢影片演耶穌，幹嘛他說話千遍一律？講登山寶訓一定要平板板，不愠不火的呢？有時候讀聖經要活一點，用不同的語氣讀一讀，或許會有新意呢！

當然以上所說，並非全是“文体”，但文体正是表達的一個重要因素，讀(解)詩篇自然不能和對待保羅書信的方法完全相同。

以上所說，除了單字、文法、上下文、內容、文体之外，還可再擴大到主題或目的，再加上背景(歷史、文化、地理等)，由微觀越發擴充到宏觀了。

有人把讀經的“照顧”面像漣漪一樣擴充出去，作成一個圖表，稱它作邏輯情境。

〔取材自 G. Osborne 著，基督教釋經學手冊，p.35〕

(如圖) 經文、上下文、段落、全書、作者、新/舊約…等。

相對應的是 “限定語言遊戲的法則” 。

單字、文法、語意、句子分析、故事進展、目的大綱、作者用意、應用平行法則。

(三)大處著眼,小處著手

今舉一例: 血郎 (出 4: 24-26)

要解釋這段經文, 你要照顧到多少層面呢?

特別是應用平行法則。

再舉數例:

曾, 例 3

曾, 例 6—關鍵在讀出 “這樣” (So.)

參考多種譯本: 在沒有原文幫助下的補助法

曾, 例 20

曾, 例 23

(四)避免見木不見林的釋經法

釋經從大綱入手

例: 以弗所書釋經講道

三、字義釋經的方法

見複印附件 Osborne, pp.127-130

一· 历史与历史观

基督教的信仰是建立在神掌权的历史观中，相信神在人的历史中具有控制性的决定因素。离开了犹太教——基督教的神观，历史本身的意义只能在于记录事件发生的因果律与偶然性。在这个架构中，历史家工作时，当他记录历史（选择性的记录）也就成了历史的诠释者。有意或无意，即使是最“中立”最“公正”的历史家都不能免去扮演诠释者的角色。很早以来（大约是十七世纪）德国学派就提出了两个字来表达历史的意识，即 *Historische* 与 *Historischliche*，在英文中很难有对等的翻译，在中文中可勉强译为历史性与历史意义性，前一个字近乎描述历史记录（假设它的记录是真实的话），后一个字就表达了记录着的观点。

很难有中立的历史学家，虽然他很可能企图保留完整而无个人意见的史料。

基督教的历史观就不是这样，首先，它宣告并接受神是历史的主人。一切的事件发生，都是神的参予。（干预！）从创造开始，到洪水灭世，从列祖（亚伯拉罕）蒙拣选到以色列人出埃及。。。。。。旧约所有的事件，一直到以色列与犹大相继灭国，都是神主动积极参与。

到了新约，耶稣基督超凡的降生，更必须是划时代的历史事件、神直接的干预。

神参与历史的方式是什么呢？除了直接的神迹奇事之外，最平常，最不具石破天惊的“破坏力”（*Invasive* 侵入性；无以名之，故称为破坏力）的方式就是说话。其实，神说话是十足的侵入性，祂用话造天地，祂说有就有，命立就立。

在旧约时代，神藉先知说话，缔造了以色列的国度与她发展的历史，以色列藉先知的話而保存，以色列作为神的选民，也保存了先知的話，以及整本的希伯来圣经。耶稣基督道成肉身之后，教会才有了整本圣经，包含新约。

以色列的存在蒙神大能的保守是不争的事实。教会的见证，只要她还传讲神的话，就是证明神仍然积极的在历史中说话——当然，祂仍可随时用神迹的作为，改变历史。

二· 圣经的历史

H. H. Rowley 说得对：

一个扎根在历史之间，以历史为基础的宗教，不能忽略历史。因此，了解圣经的背景并不是一件多余的事，我们解释圣经时不能没有它，也不能把一些观念和原则硬和它们所产生的背景加以分割。（引自兰姆 P141）

圣经历史也是一部救赎的历史，又是一部神启示的历史，我们已经在前几章看过神如何用先知在历史的轨迹中逐步向人显明他的计划。我们不必，也无从否认其中有人（众先知）的参与，在某一种程度上有选择性的为历史作了记录；但由于前后写作的人太多，并且后人也不可能对前人所记改正、增删；再者历史的发展、先知也是无能为力的，如果他对原始史料能有些许选择，其弹性也是微乎其微的。世界上的历史家可以根据最初的史料重述而赋予新的意义（如司马迁）；但圣经并没有修订本，摩西的记录是不容更动的，何况它还有预言的功能。以后的先知只能加添前人所不知道的新发展、如何看见预言逐步实现，所以虽然可以有人的参与，人却没有被赋予能力诠释救恩的历史。我们只能就着历史的发展，明白救恩的环境与百姓在当时用信心接受救恩的情境。这就是为什么宓可逊特别要提出，在历史的研究中，不仅释经者要知道 *Sitz in Leben*（生活情境 *life situation*）更要明白那 *Sitz im Glauben*（信心情境 *faith situation*）。宓可逊所用的这两个词彙，就他自己的解释，就是两个方向的情境，一个是横向的，就是社会人群的生活关系，一个是纵向的，就是与神的关系。换言之，我们研究、甚至能还原到当时的生活情境，还是不够的，还要加上圣经作者的信心情境。（宓：pp. 163-164）最简单的例子，就是读小先知书，例如读到何西阿书与阿摩司书，我们不仅可以读出当时以色列在两大（亚述与埃及）之间摇摆不定的外交与军事政策，更要看见神藉着先知们指责上至君王、下至百姓，不肯而对神、寻求神的拯救。这一个信心的情境，是我们在释经上必须详加揣摩的。

三· 文化与沟通

1. 什么是文化？

兰姆给它下个定义，就是“指一个家族、民族、国家藉以存在的一切方法：风俗、习惯、工具、建筑、制度等。”（兰姆, p. 139）这只是个运作性的定义。文化的意义远不止这些。粗略的来说，文化就是文明；但是文化又常常指的是某一个地区、某一段时间、某一特定的人群生活的发展，或生活方式；就精细处来讲，文化又是指着优质的生活方式，或生活方式的特质。

显然，文化不会是一成不变的，它是会随着时间—历史而演进的；相对而言，有些文化是较稳定的，有些是较可塑的。靠山吃山，靠水吃水，相对是一种较稳定的文化（生活方式。）但是我们切不可把希腊、罗马时代的奴隶制度，视同犹太人之中的奴隶制度。更不可当成（想象中）林肯解救黑奴之时的社会制度；这是我们应该十分的小心的。

文化是历史的一部分；在我们研究时，最要紧的是恰恰找到圣经的时间切面，才能正确明白、了解经文所指或涵义。

例：约 4:9

2. 圣经与本色文化

既然提到文化，就必须考虑到对等翻译(Dynamic Equivalence)与圣经本色化(Indigenization)的问题。这原是十九、二十世纪之交、在宣教工场上首先提出的问题。宣教士往往发现在传讲福音信息时，因文化差异而产生沟通的问题；是应当忠实照着圣经灌输给听众一个外来的历史，文化背景呢？还是可以寻找对等翻译以利沟通，而使听众能接受信息呢？New Tribe Mission 选择了前者。

犹有甚者，威克理夫翻译协会(Wycliff Bible Translator)试图为各国各方各民族翻译出他们的母语圣经时，这个现象更为严重，在有些部落、语言没有发展成文字的情况下，翻译者必须为他们创造拼音文字。这还不算太难。在学习了当地语言，掌握了基本的语法之后，还可以为之。更困难的是有些观念在某些文化中是非常陌生的，除了用对等翻译之外，几乎无法传递这些观念。是观念与信息重要呢？还是圣经原文的准确更重要呢？

3. 文化与沟通

对于这个问题，Nida 有如下的分析：见图

(解释)

四、 处理文化与历史问题

1. 释经者在处理历史与文化问题时，头一件事情就是应当熟读圣经。有许多人建议找好的参考书，但我的看法略有不同，好书固然重要，但圣经的作者并非那样不仁慈，存心把读者引入迷津；例如福音书。马太的确是为了犹太信徒而写，但他不也一再申明他是引用旧约吗？旧约若是专为犹太人预备，鲜为外邦人涉略，引用又有何意义呢？但事实上，根据行传所述，希伯来人的圣经（译成希腊文七十士本？）每安息日在各城有人传讲（徒 15:21）。所以只要有会堂的地方，查考旧约不是那么难的事。有趣的是，保罗也会传讲“本色化”的信息（徒 17:22-31），在他不是难事。要紧的是传讲基督耶稣从死里复活，给万人作可信的凭据。旧约本身所给的资料甚多，基督徒若是留心得着“正统”的犹太知识，可能比世俗化的犹太人还更多晓得旧约呢！我们用过约翰第四章的例子，就明白何以犹太人不愿意与撒玛利亚人来往，因他们并非真的纯种的以色列人，也不是入教者（王下 17:24-41）。约翰四章还有一个典故，是雅各井的来历。这件事，也可以在创世记中找到根据（创 49:21）。显然的，叙加的井——叙加即示剑，必须在以法莲的地业之内，不然雅各给了约瑟就毫无意义了。）再有，约 4:20 妇人所说的话：我们虽不一定有注释本告诉我们，那是在基利心山上的圣殿，但“礼拜的地方是在耶路撒冷”却是旧约中非常重要的指示。撒玛利亚的宗教（混杂的犹太教）企图挣脱耶路撒冷的“正统”却是知晓旧约历史的读者极易获得的知识。

2. 圣经舆图：

一图胜千言 (A picture is worth 1000 words.)，好多圣经后面都附有地图，像和合本后面至少有六幅地图（香港圣经公会出版）；海天书楼后导本后面有大大几个字“辅读地图”，给了十二幅地图之多，还不算夹页的地图。英文圣经中地图就更多了。我手中的 NAS (Creation House 印发) 有 14 页地图。Thompson Chain-Reference Bible, NIV, B.B. Kirkbride Bible Co., Inc., Zondervan Bible Publishers 出版，不仅有 16 页彩色地图，还有全备的从 A 到 Z 的英文索引。

大部分的地图都有保罗三次（或四次）宣教的地图。我们若要对新约的背景、史地明瞭，按图索骥读使徒行传是不可少的功夫；这是对研究保罗生平及保罗书信根基性的预备工作。若不能背得滚瓜烂熟，也一定要能如数家珍。

3. 经典参考书

兰赛爵士（Sir William Ramsay）不仅看了地图，还按照保罗走过的路实地勘察，最后了一本书，书名就是 *St. Paul, the Traveler and Roman Citizen*（圣保罗，旅行家，罗马公民）许多他实地亲身的观察与见闻对吾人读经、释经大有帮助。

另有几本著作，也是重要的，其中一本是约与耶稣，保罗同世代的约瑟夫（Josephus）所著，许多人都已知道，就不必再提了。另外有一部分资料，近年来才被重视的，那就是拉比的解经。不是所有拉比解经都有用；若是他们能带我们回到圣经作者当时犹太处境，那我们就真是受益匪浅了。