

聖光神學院
教牧博士論文

整合歸納式讀經法與文學釋經法研讀新約
Integrating Inductive Bible Study Method with
Literary Interpretation of the Bible for New
Testament Study

指導教授：黃朱倫

研究生：劉寶雄

2024年2月

聖光神學院
教牧博士論文

整合歸納式讀經法與文學釋經法研讀新約
Integrating Inductive Bible Study Method with
Literary Interpretation of the Bible for New
Testament Study

指導教授：黃朱倫

研究生：劉寶雄

2024年2月

論文摘要

本論文的目的是要研究一套新的研讀聖經的方法，取名為「整合研經法」。此研經法主要是結合歸納式讀經法和文學釋經法研讀聖經。「整合研經法」的目的是要補足歸納式讀經法和文學釋經法的弱點，並使兩者的強處更好的發揮。因此，「整合研經法」將按照歸納式讀經法的三個主要步驟：觀察、解釋、應用，再加上文學釋經法對文體的強調，研讀聖經。

在觀察的部分「整合研經法」會對不同文體的格式進行觀察。《新約》所包含的文體有好幾種，主要的有敘事文體、書信，以及啟示文學，還有一些次文體：詩歌、比喻，和寓言等。然而，因篇幅有限，本論文將只著重三個主要文體：敘事文體、書信和啟示文學的研讀而已。除了文體，「整合研經法」也將使用歸納式讀經法觀察經文的結構，並將結構繪成圖表，使觀察者能一目了然的看見經文間主要段落的關係。除此，「整合研經法」也將觀察修辭性用語，以及一些其他的事項，比如：時間、地點、人物、氣氛、不同版本的對照之類的項目。

在解釋的過程中不只是會按照歸納式讀經法的方式發問問題，更會加入文學釋經法對各種不同文體的解釋。文學釋經法會按照不同的文體有各種不同的強調點。比如：敘事文體中的人物、角色、對白、以及情節帶出的意義；還有就是書信中的問安、感謝的禱告所帶出的不同的強調點等等。而啟示文學則須注意作者的道德講論、天使的解釋，以及神的預定等特點。「整合研經法」也會使用不同的特殊釋經法，如：上下文解經、歷史背景解經、以經解經、解釋比喻、新約引用舊約、象徵性用語，甚至是文法等方法解釋聖經。

至於應用方面，「整合研經法」跟歸納式讀經法以及文學釋經法不同的是，在實際的應用之前，「整合研經法」會先審視經文的聖經神學，以了解作者寫該卷書，或該段經文要帶出什麼有關神旨意的信息。再從聖經神學找出該段經文的神學原則，最後才按照聖經神學探討實際的應用。本論文希望藉著結合這些研經方法，幫助主內肢體更好的理解聖經，甚至讓傳道人能更好的預備有份量的解經講章。

Dissertation abstract

The purpose of this dissertation is to compile a new method of studying the Bible, namely "Integrated Bible Study Method." This Bible study method mainly integrates the Inductive Bible Study Method and the Literary Interpretation to study the Bible. The purpose of the "Integrated Bible Study Method" is to complement the weaknesses of the Inductive Bible Study Method and Literary Interpretation, and to enhance the strengths of both. Therefore, the "Integrated Bible Study Method" will study the Bible according to the three main steps of the Inductive Bible Study Method: observation, interpretation, and application, coupled with the emphasis on literary genre of Literary Interpretation.

In the observation part, the "Integrated Bible Study Method" will observe the forms of different literary genres. The New Testament consists of several literary genres, the main ones are narrative, epistles, and apocalyptic literature, as well as some sub-genres: poetry, parables, and allegories, etc. However, due to limited space, this dissertation will only focus on the study of these three main literary genres: narrative, epistles and apocalyptic literature. In addition to literary genres, the "Integrated Bible Study Method" will also use the Inductive Bible Study Method to observe the structure of the scriptures and draw the structure into a chart, so that observers can clearly see the relationship between the main paragraphs of the scriptures at a glance. In addition, the "Integrated Bible Study Method" will also look at rhetorical terms, as well as other items such as time, place, characters, atmosphere, comparing different versions, and other items.

In the process of interpretation, we will ask questions according to the Inductive Bible Study Method, and using Literary Interpretation to explain the various literary genres. Literary Interpretation have various emphasis in different literary genres. For example: the characters, roles, dialogues, and plots are important in narrative; and greetings and prayers of thanksgiving in epistles shade lights on the purpose of the author. In apocalyptic literature, attention must be paid to the author's moral discourse, angels' explanations, and God's sovereign predestination. "Integrated Bible Study Method" also uses different special interpretation methods, such as: contextual interpretation, historical background, comparing scripture texts, parable interpretation,

New Testament's use of Old Testament, symbolic languages, and even grammar to interpret the Bible.

As for application, the "Integrated Bible Study Method" is different from the Inductive Bible Study Method and Literary Interpretation in that before actual application, the "Integrated Bible Study Method" will first examine the biblical theology of the text to understand the author's purpose of writing, or what theological message the passage is intended to convey. From the biblical theology to find out the theological principles of the passage, and finally put the principles into practical application. This dissertation hopes that by combining these Bible study methods, can help brothers and sisters in Christ better understand the Bible, and enable preachers to prepare quality expository sermons.

目錄

緒論.....	1
壹、編寫論文的動機與目的.....	1
一、網絡發現與實際經歷.....	1
二、文獻的發現.....	2
三、問卷調查的發現.....	3
貳、文獻回顧.....	10
參、研究論點.....	17
肆、研究方法.....	20
伍、論文架構.....	22
貳、介紹「歸納式讀經法」.....	23
一、定義.....	23
二、觀察.....	24
(一) 結構的觀察.....	25
(二) 修辭性用語觀察.....	30
(三) 其他觀察.....	34
三、解釋.....	36
(一) 解釋的種類.....	37
(二) 一般的解釋原則.....	37
(三) 解釋的步驟.....	38
四、應用.....	44
(一) 應用上不足的原因.....	45
(二) 評估.....	46
(三) 實際應用.....	47
(四) 相關性.....	49
五、小結.....	49
參、批判歸納式讀經法.....	50
一、歸納式讀經法在觀察上的缺憾.....	50
二、歸納式讀經法在解釋方面的缺失.....	51

三、歸納式讀經法在應用方面的缺失.....	53
四、歸納式讀經法呈現方面的缺憾.....	54
(一) 對歸納的邏輯及方法缺乏清楚的講解.....	54
(二) 圖表繪製的重要性.....	55
(三) 須對文法的觀察有所強調.....	56
五、小結.....	56
肆、介紹文學釋經法.....	58
一、文學釋經的種類.....	58
(一) 來源鑑別學.....	59
(二) 形式鑑別學.....	59
(三) 編修鑑別學.....	60
(四) 修辭鑑別學.....	60
(五) 敘事鑑別學.....	60
(六) 小結.....	61
二、認識文學批評或文學鑑別.....	61
三、聖經作為文學著作的一些爭議.....	63
(一) 《新約聖經》不像是文學作品的原因.....	64
(二) 《新約聖經》是文學作品的證據.....	66
(三) 小結.....	68
四、文學批判對新約主要文體的研讀方法.....	68
(一) 敘事文體.....	69
(二) 書信文體.....	76
(三) 啟示文學.....	81
五、小結.....	87
伍、批判文學釋經法.....	88
一、對來源鑑別學、形式鑑別學、編修鑑別學、修辭鑑別學的評論.....	88
(一) 對來源鑑別學的批判.....	88
(二) 對形式鑑別學的批判.....	89
(三) 對編修鑑別學的批判.....	91
(四) 對修辭鑑別學的批判.....	92
二、對文學批判法或文學鑑別學的批判.....	93
(一) 學術界對文學批判法的批判.....	93

(二) 筆者對文學鑒別法的批判.....	95
三、研經法與聖經神學.....	98
四、小結.....	99
陸、介紹整合研經法.....	100
一、整合研經法概覽.....	100
(一) 觀察.....	101
(二) 解釋.....	102
(三) 應用.....	105
二、整合研經法預備步驟：對歸納邏輯的基本認識.....	107
(一) 歸納式邏輯.....	107
(二) 歸納的方法或步驟.....	108
三、整合研經法步驟一：觀察.....	108
(一) 觀察敘事文體.....	109
(二) 觀察書信體.....	116
(三) 觀察啟示文學.....	118
(四) 結構的觀察.....	121
(五) 圖表繪製.....	121
(六) 對文法的認識.....	124
四、整合研經法步驟二：解釋.....	129
(一) 解釋的種類.....	129
(二) 解釋福音書.....	129
(三) 解釋書信.....	133
(四) 解釋啟示文學.....	136
(五) 小結.....	137
(六) 上下文解經.....	137
(七) 歷史背景解經.....	141
(八) 象徵性用語的解釋.....	145
(九) 以經解經.....	147
(十) 新約中的詩歌體.....	151
(十一) 新約引用舊約.....	153
(十二) 比喻的解釋.....	157
五、聖經神學.....	161

(一) 「聖經神學」的定義.....	162
(二) 「聖經神學」的特色.....	163
(三) 「聖經神學」與其他神學的關係.....	163
(四) 特別注意的問題：一致性與差異性.....	165
(五) 方法論.....	166
(六) 統一中心的問題.....	167
六、整合研經法步驟三：應用.....	169
(一) 神學原則應用法.....	169
(二) 敘事體應用之中感受的問題.....	171
(三) 啟示文學的應用.....	173
(四) 整合研經法應用深度的探討.....	174
七、總結.....	174
(一) 預備一對歸納邏輯的基本認識.....	174
(二) 觀察.....	174
(三) 解釋.....	177
(四) 聖經神學.....	177
(五) 應用.....	177
柒、演示整合研經法研經.....	179
一、研讀福音書.....	179
(一) 觀察.....	179
(二) 解釋.....	185
(三) 聖經神學.....	188
(四) 神學原則.....	189
(五) 應用.....	190
二、研讀書信.....	190
(一) 觀察.....	190
(二) 解釋.....	194
(三) 聖經神學.....	202
(四) 神學原則.....	203
(五) 應用.....	206
三、研讀啟示文學.....	206
(一) 觀察.....	206

(二) 解釋.....	209
(三) 聖經神學.....	216
(四) 神學原則.....	220
(五) 應用.....	220
四、小結.....	221
捌、批判整合研經.....	222
一、研經者需要具備一定研經知識.....	222
(一) 問題的呈現.....	222
(二) 解決的方案.....	223
二、整合研經法缺少原文解經.....	225
(一) 問題的呈現.....	225
(二) 回應.....	225
三、對研經工具缺乏介紹.....	227
(一) 參考資料的需要.....	227
(二) 補足.....	228
四、小結.....	231
玖、結論.....	232
附錄一：傳道人講道問卷.....	239
附錄二：研經法與解經講道問卷.....	241
附錄三：整合研經法問卷.....	243
附錄四：希伯來書圖表.....	245
參考書目.....	246
中文參考書目.....	246
英文參考書目.....	247
線上資料.....	250

圖表目錄

圖 1 回答問卷者分佈圖.....	4
圖 2 使用原文預備講章.....	5
圖 3 解經講道的難度.....	6
圖 4 上過解經講道的新、馬神學生.....	6
圖 5 研究論點.....	19
圖 6 情節分析圖.....	73
圖 7 書信基本格式.....	77
圖 8 圖表繪製.....	124
圖 9 福音書作者的末世觀.....	133
圖 10 比喻對比.....	158-159
圖 11 原則與解釋的關係.....	170
圖 12 馬可福音.....	182
圖 13 以弗所書.....	191
圖 14 啟示錄.....	207
表 1 回答問卷牧者資料.....	5
表 2 新、馬神學生學習歸納式讀經法和文學釋經法的情況.....	7
表 3 整合歸納式讀經法和文學釋經法的學生（中國神學生）.....	8

緒論

壹、編寫論文的動機與目的

筆者之所以研究整合歸納式讀經法與文學釋經法研讀新約，主要是因為以下的幾個狀況觸動研究的動機。茲將筆者觀察的情況列下。

一、網絡發現與實際經歷

在 You Tube 裡有兩部電影的預告片，其中一部片名「誰是我的主」，¹另一部名為「祈盼」。²這兩部片子都是異端全能神教會製作的，都斷章取義的曲解聖經。筆者在兩個場合將這兩部預告片播放給教會領袖觀看，然後讓他們評論及反駁異端對聖經的曲解。但是，令筆者吃驚的是沒有幾個人能按照正確的解經反駁異端歪論。難怪在另一則 Facebook 的資訊中，一位名叫 Melchi Ouma 的使用者貼了一則視頻說現在的基督徒都是「聖經盲」。³

要解決「聖經盲」的問題，牧者就必須教導或傳講聖經使信徒更多的明白聖經。因此，牧者本身就必須掌握一套使他能更認識聖經的研經法，使他能裝備和建立自己，並且更好的幫助信徒。

¹ 全能……神教會，〈誰是我的主【預告片】〉，刊於 2016 年 12 月 26 日，
<https://www.youtube.com/watch?v=jb8cGfpipvo>，（登入於 2019 年 3 月 25 日）。

² 全能神教會，〈祈盼【預告片】〉，刊於 2017 年 11 月 30 日，
<https://www.youtube.com/watch?v=HtKBm99cKII>，（登入於 2019 年 3 月 26 日）。

³ Melchi Ouma，“LET US LEARN TO GET KNOWLEDGE AND WISDOM FROM THE BIBLE BY STUDYING IT”，posted July 20th. 2018，
<https://www.facebook.com/melchi.ouma/videos/10212298253752688/>（accessed November, 10, 2022）。

二、文獻的發現

在 *Sermon: Expository Preaching as a Mark of a Healthy Church* 這篇文章裡，作者 Mark Dever 認為迎合大眾的口味，傳講眾人喜歡聽的信息並不能讓教會健康並成長。他認為唯有傳講解經講道才能讓教會健康成長。因為解經講道是以神的話語為中心，而神的話能帶來生命，並且帶來信徒的成聖以及成長。⁴

Lloyd M. Perry 在 *Biblical Preaching for Today's World* 這本書裡說如果講道只注重時事、鼓勵愛國、宗派課題，或是心理問題，而沒有全面的傳講聖經，這就是傳道人（preacher）和會眾的損失。他認為傳道人不可能全面的傳講聖經，除非他對聖經有全面的掌握。⁵

沈保羅在《釋經講道回憶錄》裡以歷史中教會復興的例子，指出復興都是因為傳講神的話語帶來的結果。沈保羅也引用史托德的一句話：「教會最大的需要莫過於恢復釋經講道的事奉」。⁶ 沈保羅不只是認同史托德，他自己在書裡就有這麼一段話：「釋經講道卻可以激發人愛慕神的話，也打開人對於神的話的胃口，而當信徒嚐到了神話語的好滋味，自己便會開始仔細閱讀聖經。」⁷

Graham Johnston 在 *Preaching to a Postmodern world* 提到當傳道人向後現代人講道的時候，不一定會有所謂的有效或是管用；而是使聽眾明白神的話語。因此，他的結論是講道的內容必須建立在謹慎的解釋神的話語上。⁸

張西平在《實用釋經講道法》提到釋經講道的優點時也說：「釋經講道可以幫助會眾，重新發掘聖經的真理與寶藏，開闊會眾的視野，導引他們在聖經知識上，有系統地長進，並培養信徒研經的興趣」。⁹ Haddon Robinson 在他的文章 *The Relevance of Expository Preaching* 認為與二十一世紀的人最有關聯

⁴ Mark Dever, "Sermon: Expository Preaching as a Mark of a Healthy Church," *The Southern Baptist Journal of Theology* Vol. 3 · No. 2 (Summer 1999): 60-68. posted June 19, 1999, http://d3pi8hptl0qhh4.cloudfront.net/documents/sbjt/sbjt_1999summer6.pdf (accessed November 11, 2022).

⁵ Lloyd M. Perry, *Biblical Preaching for Today's World* (Chicago: The Moody Bible Institute, 1990), 31-32.

⁶ 沈保羅，《釋經講道回憶錄》（香港：宣導出版社，2006），8。

⁷ 沈保羅，《釋經講道回憶錄》，15。

⁸ Graham Johnston, *Preaching to a Postmodern world* (Leicester, England: Inter-Varsity Press, 2001), 62-63..

⁹ 張西平，《實用釋經講道法》（台北：天恩出版社，2003），66。

(relevant) 的講道就是按照聖經的講道。他所謂的「按照聖經的講道」就是解經講道，就是從聖經取得內容的講道。換句話說就是講員以聖經支配他的想法，而不是支持他的想法。¹⁰

上述這些作者的諸多論述都指向同一個方向：解經講道能幫助信徒靈命成長，也能使教會健康。因此也是解決基督徒成為「聖經盲」的方案之一。但是，要解經講道，傳道人就必須先掌握研經的技巧。因此，一套能幫助傳道人預備解經講道的研經法是必要的。但是，從下面的「問卷調查」的回應，讀者會發現，無論是文學釋經法或是歸納式讀經，都不是牧者常會使用的研經法。而且本文下面「文獻回顧」的部分也會指出這兩種研經法各有其不足之處。所以，本論文的目的就是希望能整合這兩種研經法，幫助牧者或弟兄姐妹更好的研經，並且教導聖經。

三、問卷調查的發現

筆者為了要了解牧者及神學生對解經講道的看重程度，以及牧者和神學生以什麼研經法幫助他們從事研經的工作，還有就是他們對歸納式讀經法和文學釋經的熟悉度及使用率，特別向 123 位牧者和神學生做了問卷調查。這些問卷的另一個目的是要了解這些牧者或是神學生是否有人將歸納式讀經法和文學釋經法混合一起使用。這 123 人之中，有三十位是正在牧會的傳道或是牧師，統稱牧者。有二十六位是新加坡神學院的道學碩士班學生。四十位是在馬來西亞浸信會神學院的神學生，當中有學士畢業班學生以及碩士班學生。另外二十七位是中國溫州的神學生，學歷資格大約是文憑班或學士班（參圖 1）。問卷共有三份，一份是給正在牧會的牧者回答的，另一份是給新、馬神學生填寫的，還有一份則是給中國神學生作答的。三份問卷內容略有不同（參附錄一至三）。牧者的問卷是 2018 年 10 月份透過一次牧者的聚會請在場的牧者們回答的。新、馬神學生是透過一位在新加坡神學院就讀道學碩士三年級的同學，以及一位在馬來西亞浸信會神學院就讀學士班畢業班的神學生在 2018 年 10 月份，用兩個星期的時間收集的。至

¹⁰ Haddon W. Robinson, "The Relevance of Expository Preaching," in *Preaching to A Shifting Culture*, ed. Scott M. Gibson (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2005), 81-82.

於中國神學生的問卷則是筆者在 2018 年 9 月份親自請筆者的學生在上完課之後當場填寫的。下面就是對這 123 人問卷調查的發現。

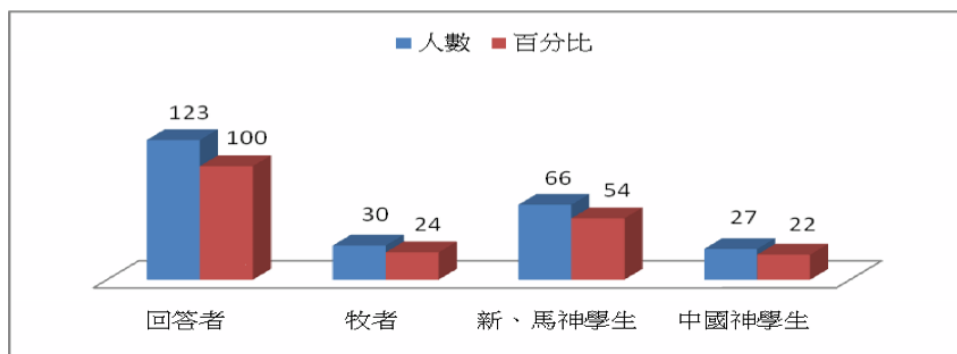


圖 1 回答問卷者分佈圖

(一) 傳道人問卷

回答問卷的 123 人當中，所有的回答者都認為解經講道對信徒的靈命是重要的。回答問卷的 30 位牧者當中，有 22 位，也就是 73% 是經常以解經講道方式傳講信息的。會以解經方式講道的牧者都是有道學碩士或以上學歷的，而且在神學院裡都上過解經講道課至少兩個學期。不過，這 22 位經常解經講道的牧者當中，沒有一位經常使用文學釋經法預備講章。有 20 位牧者，也就是 67% 偶爾會使用文學釋經法預備講章。有八位，也就是 27% 的牧者沒有學習過文學釋經法。可見文學釋經法並不是回答問卷的牧者們習慣用來預備講章的研經法。偶爾會使用歸納式讀經法預備解經講章的牧者有 20 位（67%），經常使用的只有四位（13%）。其餘的六位只是略懂皮毛而已（參表 1）。

項目	回答問卷	碩士或以上學歷	經常解經講道	至少兩個學期解經講道課	經常使用文學釋經	偶爾使用文學釋經	沒有學過文學釋經	經常使用歸納式讀經法	偶爾使用歸納式讀經法	略懂歸納式讀經法
人數	30	22	22	22	0	20	8	4	20	6
百分比	100%	73%	73%	73%	0%	67%	27%	13%	67%	20%

表 1 回答問卷牧者資料

在回答「解經講道的哪一方面對你來說有難度？」這一題時，80%，也就是 24 位牧者的回答是「原文的熟悉」。可見這些牧者觀念中的解經講道很可能就是原文釋經。而問及「你會使用聖經原文（希臘文與希伯來文）預備講章嗎？」只有四位（13%）牧者會經常使用原文釋經。而偶爾會使用的，也只有 12 位（40%）。六位沒有回答。可見接近一半回答問卷的牧者是不太使用原文釋經的。當然，當中有八位（27%）是沒有學習過原文釋經的（參圖 2）。有了這些資訊，筆者就不難理解為什麼在回答「解經講道對你來說是否有難度？」這一題時，只有兩位牧者（7%）是可以駕輕就熟的。有 53%，也就是 16 位覺得可以應付，卻有 40%（12 位）牧者認為是有一定挑戰的（參圖 3）。

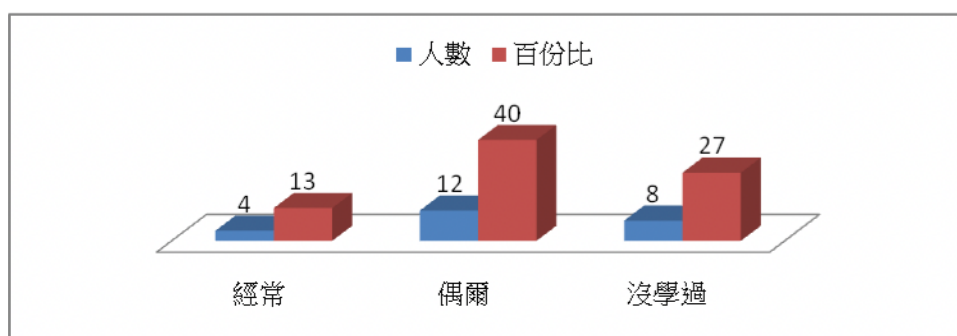


圖 2 使用原文預備講章

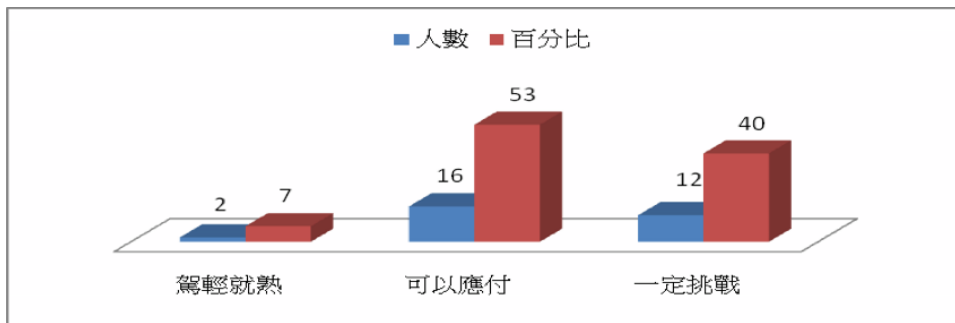


圖 3 解經講道的難度

綜合上述對牧者問卷的觀察，筆者的結論是：很多的牧者都知道解經講道對信徒靈命成長的重要性。但是，在預備解經講道的過程中，則比較多著重於原文釋經，而比較少使用歸納式讀經法預備講章。文學釋經法則更加不是牧者習慣於使用的研經法。

(二) 新、馬神學生問卷

66 位新加坡和馬來西亞的神學生當中，有 60 位，也就是 91% 的問卷回答者在神學院上過解經講道法。其中有三分之一的回答者（20 位）上過至少三個學期的解經講道。上過至少一個學期解經講道的神學生有 32 人，是所有回答問卷的人的 48%（參圖 4）。

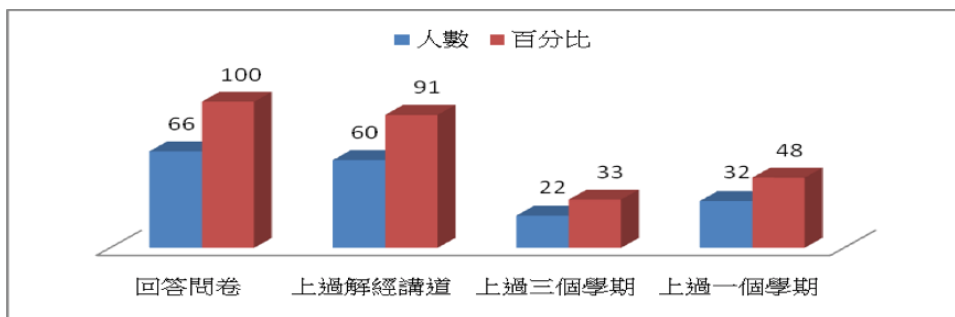


圖 4 上過解經講道的新、馬神學生

但是，這 66 位新、馬的神學生當中只有 52%（34 位）回答會偶爾或經常使用歸納式讀經法預備解經講章。沒有學過歸納式讀經法的卻有 16 位，也就是 24%。沒有學過文學釋經法的神學生有 55%，也就是 36 人。比沒有學過歸納式讀經法的學生多出一倍。會經常或偶爾使用文學釋經法預備講章的神學生只有 16 位，也就是 24%。當問卷詢問「你覺得歸納式讀經法難以掌握嗎？」學習過歸納式讀經法的同學，50 人當中有 92%，也就是 46 人回答還可以或是不難。但是當問及「你覺得文學釋經法難以掌握嗎？」學習過文學釋經法的 30 位同學之中有四位同學沒有回答，而回答這一題的學生當中有 24 位（80%）覺得有一定的難

處。只有兩位（7%）是覺得不難的。至於是否會混合使用歸納式讀經法和文學釋經法這一個問題，回答沒有學過的有 50 人（76%），回答不會的 16 人（24%）（參表 2）。

項目	回答問卷	歸納式讀經法			文學釋經法						混合使用	
		偶爾/經常使用	沒有學過	難以掌握嗎？	偶爾/經常使用	沒有學過	難以掌握嗎？（學習過者回答）				沒學過	不會
							學習過	回答者	一定難處	不難		
人數	66	34	16	46	16	36	30	26	24	2	50	16
百分比	100%	52%	24%	70%	24%	55%	45%	87%	80%	7%	76%	24%

表 2 新、馬神學生學習歸納式讀經法和文學釋經法的情況

筆者進一步詢問新加坡神學院碩士班填寫問卷的同學，發現他們只上過一個學期的文學釋經，其他的是原文釋經。而馬來西亞浸信會神學院的碩士班，從網站上看見的課程內容，¹¹ 只有三個學分的釋經學，此外沒有其他的釋經科目了。綜合對新、馬神學生問卷的觀察，以及網站上的資料，就不難明白為什麼回答問卷者之中有超過一半的回答者沒有學過文學釋經了。這兩間神學院上過文學釋經法的同學都認為文學釋經法是不容易掌握的。

（三）中國神學生問卷

至於中國的神學生則是筆者教導整合歸納式讀經法和文學釋經法的學生。這是他們第二個學期上筆者的課。第一科是基本的歸納式讀經法，加上對文學釋經法概覽式的認識。第二個學期則是有關聖經神學，以及新約聖經不同文體的解釋。27 位學生之中只有六位，也就是 22%，在上筆者的課之前上過解經講道科。27 位學生之中有 18 位（67%）覺得解經講道很難或是有些難的。只有九位同學（33%）認為還可以應付。這些學生都沒有上過希臘文或是希伯來文。有九位同

¹¹ 〈傳道專職學科.pdf〉。刊於 2018 年 3 月 29 日，
<https://static1.squarespace.com/static/571331942b8dde54a34f4dcd/t/5abc964388251b734ff119c9/1522308679849/%E4%BC%A0%E9%81%93%E4%B8%93%E8%81%8C%E5%AD%A6%E7%A7%91.pdf>
 （登入於 2019 年 5 月 20 日）。

學（33%）在上筆者的課之前沒有接觸過歸納式讀經法。有 15 位同學（56%）在之前沒有上過文學釋經法。27 位學生，也就是 100% 認為文學釋經法難或有一定難處掌握。不過全部同學認為筆者教導的這兩科使他們更懂得了歸納式讀經法，以及文學釋經法。有 78%，也就是 21 位學生認為這兩個科目對他們預備解經講章的幫助很大。有 24 位學生，也就是 89% 願意將歸納式讀經法和文學釋經法混合一起使用於研讀聖經（參表 3）。

項目	回答問卷	學習過原文	沒有學習過歸納式讀經法	解經講道			文學釋經法		整合研經法			
				之前學過	很難/有些難	還可以應付	之前沒學過	難/一定難處掌握	更懂歸納式讀經法	更懂文學釋經法	對解經講道有幫助	願意使用整合研經法
人數	27	0	9	6	18	9	15	27	27	27	21	24
百分比	100%	0%	33%	22%	67%	33%	56%	100%	100%	100%	78%	89%

表 3 整合歸納式讀經法和文學釋經法的學生（中國神學生）

對中國學生的問卷調查使筆者看見，如果將歸納式讀經法以及文學釋經法混合使用於研讀聖經，就算是對聖經原文沒有充分的認識，也可以幫助研經者預備解經講章。雖然要掌握文學釋經法是有一定的難處，但只要研經者願意下功夫，他還是可以從事解經講道的事奉。中國學生的問卷結果對此論文是意義重大的。如果整合歸納式讀經法和文學釋經法能被好好的教導和理解，對於想從事解經講道的研經者將會是很大的助益。這也是推動筆者編寫此論文的動力。

四、個人教學發現

筆者從 1996 年開始就在馬來西亞聖經神學院擔任客座講師至 2004 年。2005 年則在該學院擔任全職講師一年。這些年在神學院教課，每個學期都會要求學生撰寫兩篇解經講道講章。但是，每一次的作業都發現學生寫不出好的解經講章。深入探討之後才發現神學院雖然有教解經講道科，卻沒有深入教導學生讀經法，尤其是文學釋經法。

從 2008 年開始筆者也被邀請在中國大陸的某些神學院教導解經講道科，發現的情況跟馬來西亞的類似。從 2010 年開始筆者就嘗試編制一套課程，教導學生基本的研經技巧。輾轉幾年的實驗，筆者從 2010 年開始就嘗試整合歸納式讀經法和文學釋經法教導學生研讀聖經。此論文就是筆者這幾年來的嘗試結果。中國神學生的問卷調查也反映出這個嘗試的結果是正面的。

五、小結：

無論是從教會實際的現象，書籍的討論，問卷的調查，或是筆者實際的教學經驗都讓筆者看見解經講道的重要性。但是，要從事解經講道的事奉，研經是必要的途徑。傳統上解經講道的預備都非常倚賴原文釋經。但是，那些對原文缺乏認識，或是沒有機會研讀原文的傳道人或是研經者，要預備解經講章就非常困難了，最多只能依靠一些的解經書來預備解經講章。然而，在解經書匱乏的地區，比如中國大陸，要預備解經講章就更加困難了。透過教學經驗，以及上述的問卷調查顯示，會經常使用歸納式讀經法，或是文學釋經法預備講章的問卷回答者並不是太多，這兩種研經法的經常使用率各不到一半。但是，從中國神學生的回答中，讀者可以看見如果將歸納式讀經法和文學釋經法整合使用，將會對研經者有很大的助益，就算是沒有原文知識的學生，也可以幫助他們預備出有一定分量的解經講章。因此，此論文的目的是要幫助研經者認識歸納式讀經法，以及文學釋經。進而一步一步的掌握整合歸納式讀經法和文學釋經法的研經技巧，使研經者可以使用這種研經法研讀新約聖經。

貳、文獻回顧

從 1970 年代開始，歸納式研經法就是一種普遍使用的研經法。它有系統的觀察經文細節，之後解釋所觀察的項目，最後是應用。此研經法一步一步指引研經者研讀聖經。1972 年 Irving L. Jensen 出版的書 *Independent Bible Study: A Guide to Personal Study of the Scripture* 就提出了需要有方法或有步驟的查經。當時他提出了要研究經文的結構。雖然他將結構稱為格式（form）。¹² 1980 年 Robert Traina 在 *Methodical Bible Study* 裡就直接的認為歸納式讀經法就是有方法和步驟的研經法。他將歸納式讀經的主要步驟列出：觀察、解釋和應用。Traina 列出了觀察的項目，但是 Traina 則比較多著墨於結構的觀察。¹³ 所謂結構觀察就是字與字、句子與句子、小段落（paragraph）與小段落，以及大段落（segment, division）與大段落之間的關係。Grand R. Osborne 和 Stephen B. Woodward 在 *Handbook for Bible Study* 裡則把段落間的結構透過圖表來表達，使段落之間的關係一目了然。¹⁴ David R. Bauer 和 Robert A. Traina 合著的 *Inductive Bible Study: A Comprehensive Guide to the Practice of Hermeneutics* 也同樣的花了兩章的篇幅討論結構。¹⁵ 後來賴若瀚在《實用釋經法》裡將觀察的項目仔細的列出。觀察主要是觀察經文中的「六何」，也就是何時、何地、何人、何事、為何，以及如何。除了「六何」賴若瀚還列出了：問題句、重複字句、上下文、高潮點、主要連接詞、強調語句、比較譯本之類的，總共三十九項。¹⁶

¹² Irving L. Jensen, *Independent Bible Study: A Guide to Personal Study of the Scriptures* (Chicago: Moody Press, 1972), 19-23.

¹³ Robert A. Traina, *Methodical Bible Study* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1980), 34-67.

¹⁴ Grand R. Osborne and Stephen B. Woodward, *Handbook for Bible Study* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1983), 24-46.

¹⁵ David R. Bauer and Robert A. Traina, *Inductive Bible Study: A Comprehensive Guide to the Practice of Hermeneutics* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 75-171.

¹⁶ 賴若瀚，《實用釋經法》（香港：賴若瀚，1993），45，63-83。

這幾本書的作者在討論觀察的部分都有提到文學，Bauer 和 Traina 甚至認為觀察一本書的結構是符合基本文學原則的做法。¹⁷ 雖然 Bauer 和 Traina 有提到「專注」的觀察（*focused observation*），但都是跟結構有關。賴若瀚的《實用釋經法》卻提到了一些跟文學方面有關的觀察，他用一章的篇幅討論了「修辭性用語」的解釋，比如：明喻、暗喻、擬人法、誇張法之類用詞的意思。¹⁸ 修辭法是聖經文學當中常會遇見的項目。但是這些作者都沒有提到對文體（*genre*）和格式（*form*）的觀察及解釋這些文體帶出來的是什麼意義。雖然賴若瀚在觀察的第一項就指出要觀察文體，¹⁹ 但是他卻沒有進一步的說明文體能怎樣幫助研經者了解聖經。蘇克的《基礎解經法》不但解釋了修辭性用語的意思，更討論了一些「特殊文體」，比如比喻、預表和預言的解釋方法。²⁰ 蘇克也提到了文學釋經，只是他把文學釋經稱為「修辭解經」（*Rhetorical Interpretation*）。在討論文體那一章裡頭就提到了「法律體裁」、「敘事體裁」、「詩歌體裁」、「智慧文學」、「福音書體裁」、「邏輯講論」和「預言文學」。²¹ 很可惜的蘇克只用了短短十幾頁講述了這些文體的意義和功用，並沒有深入的說明該如何辨識及解釋不同的文體。

上述的作者都有提及跟文學有關的內容，比如：結構或上下文、修辭性用語、以及一些的文體。但是，他們都沒有深入的解說如何觀察並解釋聖經裡各種不同的文體；更重要的是他們幾乎都沒有提到不同文體的寫作格式（*form*），以及這些格式對解經的重要性。

不過，在八零年代逐漸出版的文學釋經書（嚴格來說是文學批判的書籍）就開始注重各種不同文體的觀察。就如 Leland Ryken（中文翻譯萊肯，下面提到的中文書籍皆以萊肯稱呼）在他三本的著作中就比較細膩的提到寫作的格式。²² 萊肯認為在福音書裡有一些的次文體，比如：「宣告基督降生的故事」

¹⁷ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 79。

¹⁸ 賴若瀚，《實用釋經法》，249-267。

¹⁹ 賴若瀚，《實用釋經法》，64。

²⁰ 蘇克，《基礎解經法》，楊長慧譯（香港：宣道出版社，1996），177-305。

²¹ 蘇克，《基礎解經法》，152-164。

²² Leland Ryken 萊肯的三本書包括：萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，楊曼如譯（台北：校園書房出版社，2011）。Leland Ryken, *Words of Delight* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987)。Leland Ryken, *Words of Life* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987)。

(Annunciation and Nativity Stories)，「呼召的故事」(Calling or Vocation Stories)、 「宣認基督的故事」(Recognition Stories)、 「見證的故事」(Witness Stories)、 「相遇的故事」(Encounter Stories) 等等。²³ 不只是萊肯，格蘭·奧斯邦(Grand R. Osborne)的《21世紀基督教釋經學：釋經學螺旋的原理與應用》也很詳細的說明了各種文體：「律法」、「敘事體」、「智慧文學」、「預言」、「啟示文學」、「比喻」、「書信」的特色、寫作格式，以及釋經的原則。²⁴ 只是奧斯邦在《21世紀基督教釋經學》沒有討論福音書的文體及解釋。奧斯邦把福音書當作是一般的敘事文體處理。但是，萊肯在 *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament* 卻將福音書當作是另一個不同的文體詳加討論。²⁵ 除此，William W. Klein, Craig L. Blomberg, 和 Robert L. Hubbard 合著的 *Introduction to Biblical Interpretation* 裡也有一章專門討論新約的文體，包括：「福音書」、「使徒行傳」、「書信」和「啟示錄」。²⁶ Sidney Greidanus 在 *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature* 裡也對文學釋經有很好的討論。Sidney Greidanus 特別用了兩章來討論「福音書」和「書信」的傳講。他特別提到了這兩種文體的特色，並且從歷史的角度理解「福音書」和「書信」。²⁷ Greidanus 與萊肯及奧斯邦不同的是，他在提到解釋新約書信的時候，除了提到這些文體的格式(form)他也討論了書信裡的修辭性結構(rhetorical structure)，比如：重複(repetition)、包含(inclusion)、對稱格式(chiasm)、高潮(climax)、對話(dialogue)、平行句(parallelism) 等等。²⁸ Greidanus 的做法是很多文學釋經書籍裡沒有的。可惜他只在書信的討論裡提及，而且篇幅不長。

²³ Ryken, *Words of Life*, 36-40.

²⁴ 格蘭·奧斯邦，《21世紀基督教釋經學：釋經學螺旋的原理與應用》，劉良淑、李永明譯（台灣：校園書房出版社，2012），245-439。

²⁵ Ryken, *Words of Life*, 29-59.

²⁶ William W. Klein, Craig L. Blomberg and Robert L. Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas, TX: Word Publishing, 1993), 323-374.

²⁷ Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988), 263-341.

²⁸ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 319-323。

從上述這些書籍我們會發現一種現象，那就是歸納式讀經法的書籍很注重經文字、詞、語句等細節的觀察。雖然它們也探討了很多關於結構的觀察，對整卷書的前後思路可以有很好的掌握。但是，卻沒有深入的觀察文體，以及每種文體裡各種不同的格式。Traina、蘇克和賴若瀚雖然都有提到文體，但是卻不夠深入或完全。誠如蘇克所說的：「認識聖經書卷的文學體裁或文學種類，對綜合分析的幫助較詳細分析為大；亦幫助我們對聖經書卷有整體的認識……避免斷章取義的錯誤，同時可對整卷書的性質及目的有更全面的了解。」²⁹相反的，文學釋經的書籍雖然對文體以及格式有很好的詮釋，但是卻沒有幫助研經者觀察經文的細節，比如：文法、修辭性語句，以及跟文學表達有重要關係的重複語句、遞進觀念，對比、問題句等等，都沒有提及。因此，本論文的目的就是要整合這兩種研經法，讓他們能互相的補足彼此的缺憾。

至於解釋方面，Traina 的 *Methodical Bible Study* 以及 Bauer 和 Traina 合著的 *Inductive Bible Study* 主要提到如何發問解釋性問題，比如：有關某一個字或結構的意思的問題，氣氛的問題，邏輯的問題等等。³⁰ 誠如這兩位作者在觀察方面的缺陷，他們都沒有提到關於解釋文體的問題。沒有討論新約書信的格式跟第一世紀希羅文化的書信之間的異同之處，以及這些異同之處對解釋的意義。賴若瀚的《實用釋經法》提出的上下文解經、歷史背景解經、以及象徵性用語的解釋，³¹ 對文學釋經雖有助益，但還是沒有應用到不同文體的討論。

不過文學釋經法則會比較詳細的談論文體，以及這些文體在解經上的意義。文學釋經裡甚至提出保羅的書信是屬於哪一類型的書信。德席爾瓦 (David A. de Silva) 在《21 世紀基督教新約導論》裡說《腓立比書》主要是「友情書信」的格式，因為腓立比書跟「友情書信」的格式非常相似。這種書信的格式就是要表達寫信人和收信人之間的互相掛念，以及互相想為對方的好處做一些事情。³² 像這一類的資訊對解釋聖經其實是重要的。這些資訊是歸納式讀經法無法提供的。

²⁹ 蘇克，《基礎解經法》，64。

³⁰ Traina, *Methodical Bible Study*, 93-134. Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 179-238.

³¹ 賴若瀚，《實用釋經法》，154-207；250-267。

³² 德席爾瓦，《21 世紀基督教新約導論》，紀榮智、李望遠譯（台灣：校園書房出版社，2013），732-735。

文學釋經法的長處是在解釋上加入了對格式的認識。從格式的認識解經者可以推敲原作者所要表達的意思。格式也可以讓研經者去思想作者所沒有表達的。在《加拉太書》的問安之後，保羅完全沒有按照他慣用的格式，表達對收信人的感恩。在格式上缺乏感恩的部分，對解釋《加拉太書》的意義，是值得研經者去推敲的。雖然這種直接進入書信內容的寫信法，在希羅書信的格式並非沒有先例。但是在保羅的書信中《加拉太書》是唯一的例外。Hans Dieter Betz 甚至認為保羅是直接的進入了當時希羅文化中「訴訟辯論」的格式。³³ 這些對格式的認識讓我們對聖經更多的了解。因此，此論文將逐個探討新約聖經裡的主要文體，「福音書」、「書信」、「啟示文學」。幫助研經者了解每個文體的特色，以及解讀的原則。

根據萊肯，文學釋經法著重的是：神學、歷史和文學。³⁴ 雖然萊肯(英文名 Leland Ryken)在三本著作中都沒有個別的探討聖經神學的課題，³⁵ 但是，聖經神學卻是文學釋經所看重的。奧斯邦的《21世紀基督教釋經學》和 Greidanus 的 *The Modern Preacher and the Ancient Text* 都各有一章是討論聖經神學。³⁶ 聖經的文體和格式會引發的問題就是聖經作者使用某種寫作格式的目的，以及這些格式要讓讀者對神以及對神的作為或啟示有什麼認識。奧斯邦在提到聖經神學時有這麼一段話：「解經者根據文學（文法與思想發展）和歷史背景（社會與經濟）來研究作者的意思，而聖經神學則根據這些成果，找出個別敘述背後模式上的合一。」³⁷ Walter Kaiser 和 Moisés Silva 合著的 *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning* 就有提到各種文體的神學意義。³⁸

如果，歸納式讀經法能跟文學釋經法對文體和格式的解讀融合在一起，相信就能幫助研經者既能明白經文的細節，也能明白格式和文體帶來的意義，特別是

³³ Timothy George, *Galatians*, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), vol. 30: 89.

³⁴ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，004。

³⁵ 參閱註腳 22。

³⁶ 奧斯邦，《21世紀基督教是經學》，475-510。Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 102-120.

³⁷ 奧斯邦，《21世紀基督教是經學》，481。

³⁸ Walter C. Kaiser and Moisés Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning* (Grand Rapids: Michigan, Zondervan Publishing House), 1994, 69-158.

其神學意義。這些神學意義對應用該段經文也是至關重要的。正如羅賓森在《實用解經講道：解經信息的發展與傳講》中提到，解經講道就是將「聖經裡所提取出來的概念」應用在今天的聽眾身上。³⁹ 賴若瀚將羅賓森的「聖經概念」稱為「神學原則應用」。⁴⁰ 所以，聖經神學對應用是很有幫助的。因此，文學釋經和歸納式讀經是可以彼此互補的。

在應用方面，萊肯（Ryken）的三本書裡幾乎都沒有提到應用。只有 Greidanus 的 *The Modern Preacher and the Ancient Text* 裡有提到應用。⁴¹ 但這是一本關於講道的書，他的應用是將某個文體應用在講道上。不是專門談論應用。奧斯邦的《21 世紀基督教釋經學》雖然也有兩章討論應用，⁴² 但他也是應用在講道上。但是，Traina 的 *Methodical Bible Study*，⁴³ 以及 Bauer 和 Train 的 *Inductive Bible Study* 都各有一些篇章討論評估（evaluation）、應用，以及相關性（correlation）。⁴⁴ 所謂評估就是評估某段經文有哪些價值是可以應用在信徒身上的。應用則是如何實際的應用在信徒身上。相關性則是檢查該應用價值跟整本聖經其他的教導是否有衝突。賴若瀚的《實用釋經法》更是用了四章的篇幅討論應用。⁴⁵ 所以，在應用方面，歸納式讀經法是可以大大的補足文學釋經在這方面的缺乏。兩者混合使用，確實能使研經者得到更大的裨益。

從上述對文學釋經和歸納式讀經法書籍的回顧，可以看見的是這兩種研經法各有優缺點，而且它們是可以互相補足的。因此，筆者希望藉著本論文將兩種研經法的觀察、解釋和應用整合起來，編制成一套的研經方法，一步一步的帶領研經者研讀新約聖經，只要研經者能掌握好研經的技巧，他就能更好的預備出一篇有一定分量的解經講章，或是能更好的教導弟兄姐妹神的話語。所以，弟兄姐妹是否能把神的道講好或教好，都取決於是否能好好的研經。因此，本論文的目的

³⁹ 羅賓森，《實用解經講道：解經信息的發展與傳講》，施尤禮譯（台北：中華福音神學院出版社，1992），17-27。

⁴⁰ 賴若瀚，《實用釋經法》，421-423。

⁴¹ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 263-341.

⁴² 奧斯邦，《21 世紀基督教是經學》，562-619。

⁴³ Traina, *Methodical Bible Study*, 203-226.

⁴⁴ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 281-360.

⁴⁵ 賴若瀚，《實用釋經法》，409-442。

就是希望透過整合歸納式讀經法和文學釋經法，整理出一套更能幫助主內肢體研讀《聖經》的方法。

參、研究論點

這份論文的主要目的是要編寫一個研讀新約的研經方法。所謂研經法就是一步一步的指引讀者研讀聖經。在研經的每一個主要環節教導讀者應該按照什麼原則或是根據什麼步驟去明白聖經。正如 Traina 在 *Methodical Bible Study* 的引言中所定義的：「研經法就是採取正確的步驟以取得聖經真理」。⁴⁶ 此研經法的最終目的是要達到引導讀者有步驟的去研讀聖經，使讀者對研讀聖經產生興趣。

這份論文提出的研經法只限制在新約聖經的研讀。當然，這套研經法的某些部分，比如：觀察的部分，以及一些釋經的原則，也是適合用於研讀舊約。但是，因為篇幅有限，只能探討新約裡的主要文體，也就是：「敘事文體」（大部分的福音書、使徒行傳，以及一部分的啟示錄）、「福音書」、「書信」，以及「啟示錄」。本論文會在敘事文體之外，另行討論福音書，因為福音書的主要文體雖是敘事文體，但是，它卻有諸多的次文體，比如：「比喻」、「對話」（dialogue）、「講論」、「箴言」等等。⁴⁷

歸納式讀經法就是以歸納（從細節到整體結論）的方式，相對客觀的（因為沒有人可以絕對客觀）將經文的細節整合起來，找到經文要傳達的信息。⁴⁸ 歸納式讀經法是由觀察經文的細節開始，從觀察所得進而解釋所觀察到的細節。明白了經文的意思之後，再將經文的教導應用到研經者或是他所要教導的人的身上。

文學釋經法則是將聖經視為一本具有文學價值的著作，因此，需要從文學的角度去閱讀和理解。所謂聖經文學就是指理解聖經可以像理解其他的文學著作，比如：「詩歌」、「故事」、「說明文」、「議論文」或「神怪小說」的方式來了解。這並不是說聖經就沒有神學的意義，或是它不具歷史的真實性。誠如

⁴⁶ Traina, *Methodical Bible Study*, 5.

⁴⁷ Ryken, *Words of Life*, 29-30.

⁴⁸ Traina, *Methodical Bible Study*, 7-8.

Ryken 所說，聖經之所以是文學著作，是因為它有不同文體，不同的格式，它擁有具體的人的經歷、文學的語言，並且具有藝術的優美。⁴⁹

這套研經法是整合歸納式讀經法以及文學釋經的研經方法（之後的部分將稱之為整合研經法）。所謂整合意思就是將歸納式讀經法和文學釋經法結合使用。揚棄這兩種研經法各自的缺點，又以彼此的優點互補。在論文中筆者將藉著說明歸納式和文學釋經這兩種研經法的內容，以及對這兩種研經法的評估，指出它們各自的優缺點。之後會在整合研經法裡一步一步的按照研經的步驟取歸納式和文學釋經的優點，混合一起使用。

整合研經法既是要整合歸納式讀經法和文學釋經法，就會以歸納式讀經法的步驟作為開始及依據。在過程中加入文學釋經法的貢獻以補足歸納式讀經法的不足之處。歸納式讀經法的第一個步驟是觀察，觀察不只是一要觀察經文的細節，或是整卷書當中，段落與段落之間的關係，也需要觀察文體。誠如在「文獻回顧」的部分所提及的，歸納式讀經法最大的缺陷就是沒有討論文體。因此，整合研經法就必須將文學釋經法的優點補足歸納式讀經法的不足。在此論文裡，筆者將只討論「敘事文」、「福音書」、「書信」，以及「啟示錄」的文體。文學釋經的缺點就是沒有教導研經者怎麼樣觀察經文的細節。但這卻是歸納式讀經法的強項。所以這兩種研經法互補就能讓研經者對某一段經文，甚至某一卷書有更加全面的理解了。

需要整合的部分不只是觀察而已，歸納式讀經法接下來的一步就是解釋。當然解釋是從觀察而得。看不見經文裡說了什麼，自然就不會去問沒有看見的內容是什麼意思了。但是如果觀察的工作做得足夠，研經者就會發問跟觀察有關的問題，藉著問題的答案，就能夠更明白經文的意思了。無論是 Traina 的 *Methodical Bible Study*，⁵⁰ 或是 Bauer 跟 Traina 合著的 *Inductive Bible Study* 都列出了很多該問的解釋性的問題、發問問題的原則，以及回答問題的原則。⁵¹

除了觀察和解釋，歸納式讀經法的第三個步驟就是應用。誠如上面「文獻回顧」的部分所提的。文學釋經法在應用上的討論比較薄弱，而歸納式讀經法卻有

⁴⁹ Ryken, *Words of Life*, 15-22.

⁵⁰ Traina, *Methodical Bible Study*, 89-166.

⁵¹ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 179-236.

比較充分的資料。因此，整合研經法會將歸納式讀經法和文學釋經對應用的討論結合起來，有系統的指導研經者該如何將聖經的教導應用在自己或是他們所教導的對象身上。不過本論文的重點是在研經法的討論，不是編寫查經資料或講章，所以，在應用的討論上只會提供一些應用的方向或原則，不會深入的觸及各種不同處境的細節應用。

如果要用圖表來總結研究的論點，它將如下圖：

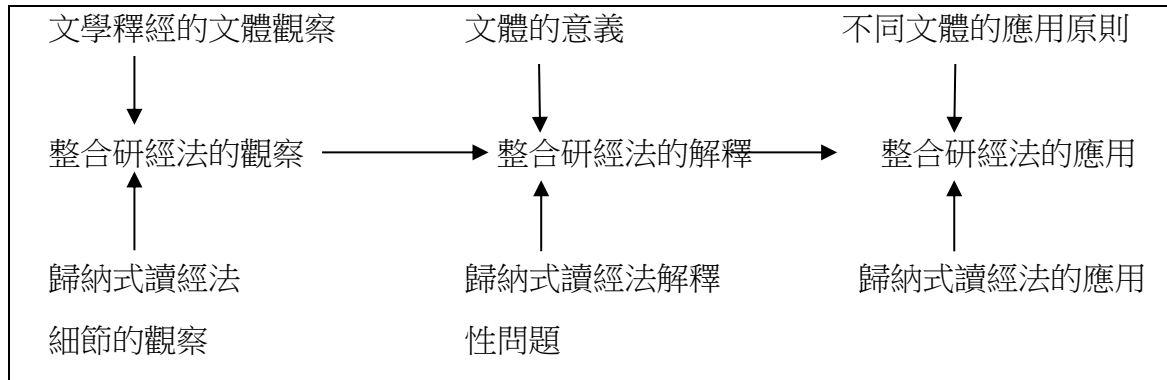


圖 5 研究論點

肆、研究方法

本論文既然要整合歸納式讀經法和文學釋經法，研究的方法當然就要從介紹這兩種研經法開始。因此，論文會從介紹歸納式讀經法開始。按照歸納式讀經法的三個主要步驟，從觀察、解釋，及應用逐步講解其中的主要內容。筆者會從觀察整卷書的方法開始介紹。因為只有讓研經者對整卷書有概覽式的認識之後，做細節觀察的時候才不至於失去焦點。這也是大多數研經者的習慣。⁵² 之後就是觀察細節。在這個過程筆者會讓讀者知道該觀察什麼項目。逐一的列出，並簡單的說明。觀察之後第二步就是解釋，解釋就要學習如何發問三個主要的解釋性問題：定義性問題、理性（rational）或邏輯的問題、及延伸性問題。⁵³ 解釋除了問問題，更重要的是回答問題。回答問題則要思想答案的決定性因素(determinants of interpretive answers)，以及回答的公式（formulation of answers）。⁵⁴ 最後就是應用。應用則會探討「文獻回顧」提到的評估以及相關性，或是其他跟應用相關的課題，賴若瀚提出的「神學原則應用」在應用方面有一定的助益。⁵⁵

論文的第二步驟就會評估和批判（critique）歸納式讀經法。批判的方式會將歸納式讀經法跟文學釋經法做比較；指出歸納式讀經法的缺憾。

論文的第三部步驟就是介紹文學釋經法。首先是定義何謂聖經文學。之後就是講解敘事文、福音書、書信，以及啟示文學不同的寫作方式，研讀時需要注意的事項，以及解釋的原則。當然也會探討不同文體的應用。

論文的第四步驟就是評估並批判文學釋經法。批判的方式就是將此法跟歸納式讀經法作比較，指出其不足之處。

論文的第五步驟就是介紹整合研經法。整合研經法基本上就是融合歸納式以及文學釋經兩者的長處，並且補足兩種研經法的缺點。這個部分會按照前面對歸

⁵² Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 79-80.

⁵³ Traina, *Methodical Bible Study*, 100-109.

⁵⁴ Traina, *Methodical Bible Study*, 135-166.

⁵⁵ 賴若瀚，《實用釋經法》，421-423。

納式和文學釋經的批判，融合兩種研經法最好的部分，去蕪存菁的逐步從觀察，到解釋，到應用，列出研經者應該採用什麼步驟去研讀聖經。

論文的第六步驟就是演示如何應用整合研經法，研讀新約的三種主要文體的經文。筆者會從「福音書」、「書信」，以及「啟示錄」，各選出一段經文，按著整合研經法的方式，帶領讀者一步一步的，從觀察到應用研讀這三段經文。

論文的第七部分就是批判整合研經法。指出其優點，並且可能會有的缺點。同時提出避免或補救缺點的建議。

論文的最後一章是結論，重述本論文的重點，強調對整合研經法的需要，並且指出整合研經法的主要步驟。祈願藉著整合研經法能提升信徒對研經的興趣，並且提升教會在《聖經》的認識及教導上的素質。

伍、論文架構

此論文長約 251 頁，除緒論和結論之外，將分成七大部分。第一大部分是介紹歸納式讀經法。當中將分成四個小部分：定義、觀察、解釋，和應用。第二大部分是批判歸納式讀經法。這個部分會也有四個主要的小部分，各小部分個別批判歸納式讀經法在觀察、解釋和應用上的不足之處，以及最後一小部分批判歸納式讀經法在呈現上的不足。第三大部分介紹文學釋經法。這個部分包含四個主要的小部分：文學釋經的種類、認識文學批評或文學鑑別、聖經作為文學著作的一些爭議，以及文學批判對新約主要文體的研讀方法。第四大部分是批判文學釋經法。這個部分會有三個主要的小部分：對來源鑑別學、形式鑑別學、編修鑑別學、修辭鑑別學的評論，對文學批判法或文學鑑別學的批判，以及研經法與聖經神學。第五大部分介紹整合研經法。這個部分會分成七個主要的小部分：第一個小部分是整合研經法概覽，第二個小部分是整合研經法預備步驟：對歸納邏輯的基本認識，第三個小部分是整合研經法步驟一：觀察，第四個小部分是整合研經法步驟二：解釋，第五個小部分是聖經神學，第六個小部分是整合研經法步驟三：應用，以及最後一個小部分是總結。第六大部分演示整合研經法的使用。這個部分會有三個小部分：研讀福音書、研讀書信，以及研讀啟示錄。第七大部分批判整合研經法。批判將從三方面討論：研經者需要具備一定研經知識、整合研經法缺少原文解經，以及對研經工具缺乏介紹。這些主要部分之後是結論，最後是參考書目。

貳、介紹「歸納式讀經法」

誠如在緒論中有提過的，歸納式讀經法在 1970 年代是常被使用的研經法。但是正如「緒論」的問卷顯示，現在已經越來越多研經者沒有學習過歸納式讀經法。因此，本論文的這一部分需要向讀者介紹這一套的研經法。

一、定義

根據 Bauer 跟 Traina 的定義，歸納（induction）有廣義和狹義的解釋。廣義的定義是：「定意從一段文字的文本證據，以及文本周邊的事實，探尋文本可能的意思」。⁵⁶ 簡單的說就是研經者願意從一段經文的細節，按文本證據去推敲經文可能有的意思。

狹義的方面 Bauer 跟 Traina 所指的是 William Rainey Harper 跟 Wilbert Webster White 開始的研讀聖經文本的運動。此運動是回應「高等批判學」熱衷於研究《聖經》文本背後的來源問題。這個運動有兩個強調點：第一、讓研經者用自己的母語研讀《聖經》。若有機會再研讀《聖經》的原文。第二、特別關注經文的結構，甚至是整卷書的結構，以及文學結構，使研經者能明白經文的意思。⁵⁷ 根據這兩位作者，歸納式讀經法從 1900 年左右就開始了，之後就從耶魯大學蔓延到美國各大神學院中。此研經法的特色是平信徒也能掌握的研經法。在 1970 年代就在平信徒中普遍學習。

按照 William Rainey Harper 跟 Wilbert Webster White 開始的歸納式讀經法有幾個強調點。以下是對這些強調點簡略的表達。首先，找出《聖經》最後文本的意思，也就是我們目前有的《聖經》的意思（the final form of the text），而不是去翻查它的源頭或是編輯過程中所使用的背後的文獻。第二、結構能告訴研經者關於經文的意思。第三、透過直接並不斷的研讀《聖經》能幫助研經者建立研經

⁵⁶ 原文是“.....a commitment to move from the evidence of the text and the realities that surround the text to possible conclusions (or inferences) regarding the meaning of the text”. Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 1. 中文乃筆者自己的翻譯。

⁵⁷ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 1-2.

的技巧。第四、歸納式讀經法是活用的，研經者可以按著他們的情況使用此法。第五、歸納式讀經法是一個寬廣的研經過程（**broad process**），換句話說是整全的研經法。因為在獲取經文意思的過程中，它可能需要觸及不同的釋經法，比如：源頭鑒別學（**source criticism**）、形式鑒別學（**form criticism**）、編修鑒別學（**redaction criticism**），以及敘事鑒別學（**narrative criticism**）。⁵⁸

Osborne 跟 Woodward 則認為歸納式讀經法是一個有目的的程式。這個程式有某些特質。首先，這個程式是有規則的，每個步驟有邏輯性的一步接一步進行。第二、這些程式包括：專注作者實際說了什麼，這就是觀察；作者說的是什麼意思，也就是解釋；以及把作者的資訊應用在自己身上，也就是應用。⁵⁹

賴若瀚對歸納式讀經的定義很簡單，他認為「歸納法」就是從個別的事例或特別情況推論至普遍性的結論。他還說：「歸納式查經是一種從聖經著手，取材於聖經，以歸納出聖經原意的查經途徑」⁶⁰ 他認為這個方法的重點是客觀的探索，不懷著先入為主的觀念，讓《聖經》本身說出它所要說的話。

總結上述幾位作者對歸納式讀經法的看法，我們可以歸納出以下幾點：第一、歸納式讀經法是一種以《聖經》文本為本的研經法。第二、是一種研經過程。第三、是有步驟的研經法。第四、是收集經文的細節，歸納起來得出經文意思的研經法。第五、是注重結構的研經法。第六、可以建立研經者研經技巧。第七、是整全的研經法。

二、觀察

觀察必須要注意幾個原則：第一、洞察：必須察覺經文中記載了什麼。第二、正確：正確的看見經文所寫的。第三、堅持：不斷的去發掘經文所記載的內容。第四、公正：看見經文確實所記載的，而不是將一些自己的想法讀進去。⁶¹ 在本論文裡，筆者將把觀察的項目分成三大類別：第一、結構的觀察，主要是觀察整卷書或大、小段落的結構。Bauer 和 Traina 在 *Inductive Bible Study* 裡用了兩

⁵⁸ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 3-6

⁵⁹ Osborne and Woodward, *Handbook for Bible Study*, 21.

⁶⁰ 賴若瀚，《實用釋經法》，45。

⁶¹ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 75-78.

章的篇幅討論結構的觀察。⁶² 他們甚至聲稱首先觀察結構是符合文學、上下文，以及程序原則的。⁶³ 而且 Traina 的 *Methodical Bible Study* 也在討論觀察的那一章用了大部分的篇幅討論結構的觀察。⁶⁴ 賴若瀚也是在《實用釋經法》用了兩章的篇幅討論結構的觀察。⁶⁵ 蘇克的《基礎解經法》雖是主要談論解釋的方法，但也用了十一頁談及結構的分析。⁶⁶ 可見結構的觀察是觀察過程中不可或缺的一環。

第二、修辭性用語。修辭性用語是一種的文學表達方式。所用的字句不能按照字面的意思解讀。蘇克的《基礎解經法》花了好長的一章講解「修辭手法」⁶⁷。雖然賴若瀚在《實用釋經法》將修辭用語的討論放在解釋的部分，他也是用了蠻長的一章討論修辭性用語。⁶⁸ E.W. Bullinger 寫了上千頁的書 *Figures of Speech Used in the Bible: Explained and Illustrated* 講解關於修辭性用語的意思跟使用修辭性用語的經文。Bullinger 在書的引言中說：「修辭性用語是為了要加強詞句表達的意思……沒有比理解修辭性用語更有收穫的查經了」。⁶⁹ 因此，要正確的解釋經文研經者必須先對修辭性用語有所觀察。

第三、其他。這是包括所有不在上述兩個類別當中的項目。也就是一些「文體」、「強調語句」、「神學性用于」、「應許」、「警告」等細節的觀察。「文體」雖然被列在第三部分，但卻是對文學釋經至關重要。因此，也是研經者需要注意的事項。

（一）結構的觀察

討論歸納式讀經法的幾本書，都一致的認為觀察應該從觀察整卷書的結構開始。⁷⁰ 原因是：首先，《聖經》的作者在構想他的著作時都是從一卷書的觀念開始。他們會先考慮要寫一本關於什麼內容的書，然後考慮要透過他所寫的內容傳遞什麼重要資訊，並且該如何編排他要寫的內容。再者，從整卷書開始觀察符合

⁶² Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 79-158.

⁶³ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 79-80.

⁶⁴ Traina, *Methodical Bible Study*, 36-65.

⁶⁵ 賴若瀚，《實用釋經法》，85-118。

⁶⁶ 蘇克，《基礎解經法》，165-175。

⁶⁷ 蘇克，《基礎解經法》，177-206。

⁶⁸ 賴若瀚，《實用釋經法》，249-267。

⁶⁹ E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible: Explained and Illustrated* (Baker Book House, Grand Rapids: Michigan, 1971), vi. 中文乃英文意譯。

⁷⁰ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 79-137. Jensen, *Independent Bible Study*, 27-38. Osborne and Woodward, *Handbook for Bible Study*, 24-25.

上下文的原則。因為上下文是解釋《聖經》的重要考量。第三、多數的研經者都希望先對所研究的書卷有概覽式的認識，才進入深一層的觀察。⁷¹

賴若瀚引用《辭海》和《呂氏春秋》對「結構」下的定義是：「結構」是指事物中各部分互相結連的設計、組織或安排。⁷² Bauer 和 Traina 把結構描述為一間屋子。屋子裡有沙、石、鐵釘之類的材料，但是有這些材料並不構成一間屋子，還要看這些材料如何排列。但是屋子也不單只是格式和結構而已，建築藍圖本身並不構成一間屋子。一間屋子必須是結構、格式和材料的結合。⁷³ Traina 在 *Methodical Bible Study* 裡對結構的解釋是：包含所有字、詞之間的關係和互相關係所形成的文學單位。短語、句子、一段文章、一個段落群、一個部分，甚至一卷書裡都有結構。⁷⁴ 因此，所謂結構就是指作者如何編排書的內容。按照作者構思的邏輯和目的，將某些資料編排在前面或後面。

在研讀一卷書的時候，重複的閱讀幾次是非常重要的。這幾次的閱讀不需要精讀，只是概覽式讀過幾遍，目的是要知道書中主要的內容。⁷⁵ 不過，賴若瀚的建議是：首先細讀經文一遍，要以第一次接觸的精神去讀。之後用不同的方法再讀，或是用語音的方式再聽一遍。最後用另一個版本的《聖經》再讀一遍。⁷⁶

在觀察整卷書的過程中，Bauer 和 Traina 提出要注意五方面的內容：人物、事件、時間、地點或地理、以及想法 (ideas) 或思想。⁷⁷ 這五個項目是段落的主要指標。這五個項目的轉變表示進入了一個新的段落。其實這五個項目跟「六何」是大同小異的。「六何」包括：何人、何時、何處、何事、如何，以及為何。⁷⁸ Bauer 跟 Traina 似乎將「如何」與「為何」都融入「事件」和「想法」這兩項中了。

除了上述五方面之外，Bauer 和 Traina 也提出了另一些觀察結構需要注意的所謂「組織的原則」(Law of Composition)。他們認為透過這些「組織的原

⁷¹ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 79-80.

⁷² 賴若瀚，《實用釋經法》，86。

⁷³ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 87-88.

⁷⁴ Traina, *Methodical Bible Study*, 36-37.

⁷⁵ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 81.

⁷⁶ 賴若瀚，《實用釋經法》，59-60。

⁷⁷ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 83-86.

⁷⁸ 賴若瀚，《實用釋經法》，45。

則」，研經者就能看見結構之間的關係（Structural Relationship）。Bauer 與 Traina 將「組織的原則」分成三大類：重複的結構（Recurrence Structures）、語義性的結構（Semantic Structures），以及修辭性的結構（Rhetorical Structures）。⁷⁹ 但是，本論文不會將這些「組織的原則」細分，只是將主要的結構逐一的列出，讓讀者知道有這些結構。不過下面列舉的觀察事項不完全是參考 Bauer 和 Traina 的 *Inductive Bible Study*，同時也參考賴若瀚的《實用釋經法》。

1. 重複（Recurrence）的結構

「重複」的項目可能是字、詞、動機、觀念、人物，甚至是文學的格式。文學的格式包括：比喻、詩歌、格言或箴言、講道等等。要構成「重複」，該項目必須是有重要意義的，並且它們必須分佈在好些段落裡。⁸⁰

2. 互相對比的結構

賴若瀚將對比分成兩種：映襯（Contrast）和比對。按照賴若瀚的定義，「映襯」是將相反的兩個人、事、物作比較，目的是要突出二者之間的不同，以達到對比的果效。「映襯」有時會藉「不過」或「但是」之類的字句顯明，有時候卻未必會有這些字眼的提示。⁸¹ 比對（Comparison）則是將兩件同類的事物、語句、觀念，甚至是人放在一起，為求達到對比的果效。⁸²

3. 高潮點（Climax）

「高潮點」是一種由小發展到大的表達方式，是整段經文的中心點。「高潮點」可以是事件中的插段或是段落中的某句話。⁸³ 此結構不只會出現在敘事文體，它可以出現在任何的文體之中。

4. 特殊化（Particularization）

「特殊化」是一種從普遍發展到專注或聚焦的表達方式。這是一種「放大」（zoom in）的寫作手法，吸引讀者的注意力專注在某人、某事或某地上。「特殊化」可以分成四種類型：

⁷⁹ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 94-116.

⁸⁰ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 95-96.

⁸¹ 賴若瀚，《實用釋經法》，74。

⁸² 賴若瀚，《實用釋經法》，75。

⁸³ 賴若瀚，《實用釋經法》，74。

- (1) 身份識別 (Identification Particularization) 的特殊化：從某人普遍的身份，進入到特殊身份的描述。
- (2) 歷史性 (Historical Particularization) 的特殊化：從一個普遍的歷史點到一個特殊的時刻。
- (3) 地理性的特殊化 (Geographical Particularization)：從一個比較廣的地理位置到一個特殊的地點。
- (4) 傳記性的特殊化 (Biographical Particularization)：從一群人或一個民族到其中的一個支派，甚至是一個人。⁸⁴

5. 普遍化 (Generalization)

「普遍化」的結構跟特殊化剛好相反。一樣可以分成四種類型。從特定的身份、時間、地點，跟個人到普遍的身份、時間、地點，跟群體。⁸⁵

6. 因果關係 (Causation)

「因果關係」是從因發展到果的一種表達手法。這種結構會藉著一些主要連接詞，比如：「因此」或「所以」顯明出來。「因果關係」可以有三種類型：

- (1) 歷史性因果關係 (Historical Causation)：歷史中的某一件事造成另一件事的發生。
- (2) 邏輯性因果關係 (Logical Causation)：一個陳述引出另一個陳述。
- (3) 勸勉性因果關係 (Hortatory Causation)：從一個陳述延伸到一個勸勉或命令。因為甲的發生，所以你必須做乙。⁸⁶

7. 果到因關係 (Substantiation)

跟上一個「因果關係」的結構正好相反，經文的發展是從結果到造成結果的原因。顯示這種結構的主要字眼是「因為」。跟「因果關係」一樣「果到因關係」也有三種類型：歷史性果因關係、邏輯性果因關係，以及勸勉性果因關係。⁸⁷

⁸⁴ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 100-103.

⁸⁵ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 103-105.

⁸⁶ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 105-107.

⁸⁷ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 107-108.

8. 關鍵點 (Cruciality)

這種結構是利用「轉捩點」這種寫作方式來表達。因為「轉捩點」發生的緣故，使「轉捩點」之前跟之後的事件或情況都變得完全不同。⁸⁸

9. 總括性語句 (Summarization)

「總括性語句」是作者在段落中加插「評語性」字句，讓讀者知道該段落前或後的事件，或段落的意義或目的。「總括性語句」在解釋的過程中能幫助研經者知道，之前或之後的段落的主要意義是什麼。⁸⁹

10. 問題句 (Interrogation)

這種表達方式是透過問題，或是難題的呈現，並提供的答案將資訊表達出來。「問題句」可以分成兩種，第一種是提出問題，接下來作者就提供答案，有自問自答的情況。這種「問題句」是會使用「問號」的。第二種是提出了難題之後提出解決方案。這種「問題句」不一定會有「問號」。⁹⁰

11. 預備／引言 (Preparation/Introduction)

「預備／引言」是為某一件事或某一個概念提供背景資料。⁹¹

12. 終局跟過程 (Instrumentation)

「終局跟過程」顧名思義就是把一件事情的過程和結局指明出來。可以分成兩種。一種是清楚的宣告其目的或結果。這種表達方式通常會有「為了使……」這類的字句。另一種是描述引致某個結果的過程。通常會使用「藉著」或「透過」，或類似的字眼。⁹²

13. 互換 (Interchange)

「互換」是指某個元素 (element) 互相調換。這種寫作的方式就會出現 ab-ab-ab 的排列法。那個元素可以是某個段落中某個字、詞，或是幾個段落之中互相調換的觀念。⁹³

⁸⁸ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 108-110.

⁸⁹ 賴若翰，《實用釋經法》，74。

⁹⁰ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 113-114.

⁹¹ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 114-115.

⁹² Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 115-116.

⁹³ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 116-117.

14. 包含 (Inclusio)

「包含」指某一段經文，或是某幾段經文中，某個重複的字、詞或片語，好像一個括號一前一後的包圍著那個段落或是那幾個段落。⁹⁴

15. 交叉對稱 (Chiasm)

「交叉對稱」是指某個字、詞或片語，以倒序對稱的方式呈現。因此，它就會以 a-b-c-d-c-b-a 的格式呈現出來。⁹⁵

16. 夾層 (Intercalation)

「夾層」是指在某個文學單位之中夾雜著另一個單位，因此就形成 a-b-a 的格式。⁹⁶

17. 鑰字或鑰節 (key word/ key verse)

「鑰字或鑰節」是指能反映經文重點或概念的的字、詞或節。發現「鑰字或鑰節」最好的方法是嘗試了解作者寫該段或那本書的重點或主題。注意重複的詞句、重要的「神學性觀念」，將有助於找出「鑰字或鑰節」。⁹⁷

(二) 修辭性用語觀察

蘇克對修辭手法的解釋是：「文法指出字的一般功用；然而，有時講者或作者故意違反這些文法，用新的形式來表達，此為修辭手法。」⁹⁸ 修辭手法運用生動而有趣的方式來表達真理。

賴若瀚對修辭法的定義則是：「文學上詞句表達變化的用法，與平鋪直述的語法不同，乃藉著對比、替代、省略、或增添等用法，將意義襯托出來。」⁹⁹ 有些修辭性用語是比較明顯的，讀者一看就知道是一種比較的手法。但是，有些修辭性用語則是不容易發現的，除非研經者曉得如何去觀察所讀的經文。因此，本文將列出一些《聖經》裡比較常使用的，或是一些重要的修辭性用語。

⁹⁴ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 117-118.

⁹⁵ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 118-121.

⁹⁶ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 121-122.

⁹⁷ 賴若瀚，〈《實用釋經法》〉，70。

⁹⁸ 蘇克，〈《基礎解經法》〉，177。

⁹⁹ 賴若瀚，〈《實用釋經法》〉，251。

18. 與比較有關的修辭法

許多修辭手法使用大自然現象，比如：雨、水、火、土、花朵、植物、動物；或以人類的物品，比如：陶器、墳墓、衣服；有時也使用人類的經歷，譬如誕生、死亡、打仗、音樂，等等作為比較。

(1) 明喻或直喻 (Simile)

「明喻」會明顯的使用「好像 (like)、如同 (as) 等字眼」將兩件事物的相似之處作比較。¹⁰⁰

(2) 隱喻或暗喻 (Metaphor)

「隱喻」是使用比較的手法，將一個物件直接說成另一個物件（這兩件物件並無相似之處）。「隱喻」跟「明喻」不一樣，一般上並不明顯。「隱喻」常常用「是」、「就是」（英文是：is, are, was, were, have been）等字眼顯明。¹⁰¹

(3) 借喻 (Hypocatastasis)

這個修辭手法是使用兩件物件的相似之處作為比較。比較的方式是以比較的物件直接稱呼那個人或物。¹⁰²「借喻」跟「暗喻」的不同之處是它沒有用「是」或「就是」之類的字眼作為標示。

19. 與替代有關的修辭法

這種修辭法 Bullinger 認為是改變字、片語或句子的意思、用法、排列，甚至是應用。¹⁰³

(1) 借代 (Metonymy)¹⁰⁴

將一樣東西代替另一樣東西的方法叫借代

《聖經》中最少有三種借代的類型：

¹⁰⁰ 蘇克，《基礎解經法》，183。

¹⁰¹ 蘇克，《基礎解經法》，183-184。

¹⁰² 蘇克，《基礎解經法》，185。

¹⁰³ Bullinger, *Figures of Speech*, 490.

¹⁰⁴ 這裡是根據蘇克的翻譯，《基礎解經法》，185。賴若瀚的翻譯是「換喻法」。賴若瀚，《實用釋經法》，252。

a. 以因代果

是以一件事情的原因或起因代替結果來表達。¹⁰⁵

b. 以果代因

跟「以因代果」相反，是以一件事情的結果代替原因來表達。¹⁰⁶

c. 用有密切相關的事物代替

以一件跟所要形容的物件有密切關係的另一個物件來表達。¹⁰⁷

(2) 舉隅法 (Synecdoche)

以部分代替整體，以整體代替部分的方法。¹⁰⁸

(3) 相代 (Merism)

「相代」是舉隅法的一種，用兩個相對或相反的部分來代替整體。¹⁰⁹

(4) 重名法 (Hendiadys)

「重名法」是作者連續使用兩個名詞（英文用“and”「和」來連接），以其中一個名詞代替形容詞的功用，用來修飾另一個名詞。這種修辭法在中文很不容易被發現，因此，常常會被誤解。¹¹⁰

(5) 擬人法 (Personification)

以人的特徵或行為，來描述一個死的東西或動物。¹¹¹

(6) 神格擬人法 (Anthropomorphism, Anthropopathism)

蘇克將這一項分成兩種：一、把人的特徵或行為用在神身上來形容神；二、把人的情緒用在神身上來形容神。¹¹²

¹⁰⁵ 賴若瀚，〈《實用釋經法》〉，252。

¹⁰⁶ 同上。

¹⁰⁷ 賴若瀚，〈《實用釋經法》〉，253。

¹⁰⁸ 蘇克，〈《基礎解經法》〉，186。

¹⁰⁹ 同上。

¹¹⁰ 蘇克，〈《基礎解經法》〉，187。

¹¹¹ 同上。

¹¹² 同上。

(7) 擬物法(Zoomorphism)

「擬物法」是用動物的特徵來形容神，使其更有畫面感的來形容神的行為或屬性。¹¹³

(8) 直呼法 (Apostrophe)

說話者對非人的物件，或對想像中卻又不在場的人物發出呼喚，好像面對面跟活人說話一般。¹¹⁴

(9) 委婉語 (Euphemism)

「委婉語」是用含蓄的表達方式代替直接、令人聽了不舒服的說法。¹¹⁵

20. 與省略或隱藏有關的修辭法

(1) 省略法 (Ellipsis)

「省略法」是一句說話者沒有講完的句子，作者故意將一些字句省去不說，研經者需要將省略的部分補上。¹¹⁶

(2) 說話中斷法(Aposiopesis)¹¹⁷

「說話中斷法」是因為說話者因情緒激動而沒有完成的句子，又或是講者故意留空一部分，以帶出特別的果效。此法與「省略法」不同在於它往往是帶有情緒的。

21. 與誇張或輕描淡寫有關修辭法

(1) 誇張法 (Hyperbole)

「誇張法」是作者故意以誇張的方式，或是言過其實，以達到強調的目的。¹¹⁸

¹¹³ 蘇克，《基礎解經法》，187。

¹¹⁴ 蘇克，《基礎解經法》，188。

¹¹⁵ 同上。

¹¹⁶ Bullinger 將省略法分成三種：絕對的，相關的，重複的。第一種需要根據討論課題的主題或性質將省略的字補上。第二種則是從上下文中找出應該補上什麼字。第三種從上下文中找出什麼字是可以重複的，將之補上。這種分法過於瑣碎，會令研經者卻步，因此，本論文沒有將之細分。參 Bullinger, *Figures of Speech*, 2.

¹¹⁷ 賴若瀚將此法譯為「頓絕法」。賴若瀚，《實用釋經法》，253-254。另外，Bullinger 則將此法細分為四種：1.跟應許有關的；2.跟生氣及威脅有關的；3.跟憂傷及投訴有關的，4.跟查詢及棄用有關。但是筆者認為這些瑣碎的細節無需太過注重。Bullinger, *Figures of Speech*, 152-154.

¹¹⁸ 蘇克，《基礎解經法》，190-193。

(2) 反諷 (Irony)

反諷是用稱讚或表揚的方式但其實是要表達諷刺之意，通常可以從說話者的聲調聽出來，所以要從文字層面觀察出作者是否使用了「反諷」是比較不容易。不過，透過觀察上下文則有助於決定作者是否運用「反諷」手法。¹¹⁹

(3) 反合 (Litotes)

此法是講者用所謂講「反話」的方式來表達。明明是要肯定的卻以「反話」的方式說出。¹²⁰

22. 與矛盾有關的修辭法

(1) 弔詭 (Paradox)

看似與一般常理有衝突的表達法，但其實並不矛盾，只是表面上與一般人的理解相反而已。¹²¹

(2) 矛盾修辭法 (Oxymoron)

這種修辭法是將兩個看似矛盾的詞語放在一起，目的是讓讀者乍看之下覺得所說的話是自相矛盾的，但是深思之下卻發現其中的智慧。¹²²

(三) 其他觀察

在這個部分筆者只列出了跟「文學」有關，或是在《聖經》裡經常出現的項目。

23. 文體 (Genre)

《新約聖經》中的主要文體包括：敘事文、福音書、書信以及啟示文學。不同的文體有不同的寫作方式，因此，在解釋的時候不能用同一種方式理解。¹²³「文體」是基本的觀察項目，正如中國文學中有詩、詞、歌、賦、散文、小說等分別，《聖經》中也有不同的文體如：敘事文、書信、詩歌、智慧文學、比喻、先知文學、啟示文學等等。Traina 的 *Methodical Bible Study* 裡有提到六種文體：一、對話及邏輯文體。這種文體包括書信

¹¹⁹ 蘇克，《基礎解經法》，193-195。

¹²⁰ Bullinger, *Figures of Speech*, 154-158.

¹²¹ 蘇克，《基礎解經法》，197。

¹²² Bullinger, *Figures of Speech*, 816-818.

¹²³ 賴若瀚，《實用釋經法》，64。

以及福音書裡主耶穌比較長篇的講論。二、敘述散文。這就是大多數《舊約》以及福音書的文體。三、詩歌體。主要是指《舊約》的《詩篇》。四、戲劇及戲劇性散文。這是指《聖經》作者用個人化，並清晰的方式描述一個事件。比如在先知的著作裡，先知以個人化的方式講述未來的事。五、比喻。主要是指福音書裡的比喻。六、啟示文學，包括《啟示錄》以及《舊約》裡其他以很多象徵性用語來描述異象的篇章。¹²⁴ 然而辨認是哪些主要文體是重要的，因為若不分辨文體可能會對經文有錯誤的解釋。

24. 強調語句 (Emphasis)

「強調語句」是作者利用字、詞或句子在段落中的安排，或是藉著重復的方式使它達到突出的果效，作為強調。¹²⁵

25. 命令 (Command)

「命令」是說話者要求聽著必須去執行或遵從的聲明。「命令」通常都是對聽著重要的指示。「命令」在書信中經常被使用，不過有些「命令」也在敘事文體的會話中出現，辨識出「命令」會對經文的解釋有更大的幫助。¹²⁶

26. 應許 (Promise)

「應許」是說話者以報償或神的祝福鼓勵聽者去執行某一指示或行為的陳述，可分為「有條件」與「無條件」的應許兩種。¹²⁷

27. 警告 (Warning)

「警告」是說話者向聽著發出禁止的聲明，通常會帶出不遵從的後果。屬於反面的命令。¹²⁸

28. 神學性的觀念 (Theological Concept)

「神學性的觀念」是經文中充滿神學意義的字詞或短句。Trainer 認為它是「非尋常性的用語」(non-routine terms)的一種，「非尋常性用語」又可

¹²⁴ Traina, *Methodical Bible Study*, 69-71.

¹²⁵ 賴若瀚，《實用釋經法》，66。

¹²⁶ 賴若瀚，《實用釋經法》，68。

¹²⁷ 賴若瀚，《實用釋經法》，68-69。

¹²⁸ 賴若瀚，《實用釋經法》，69。

分為：一、難解的用語。二、關鍵性的用語。三、帶出深刻概念（profound concept）的詞句。¹²⁹

29. 氣氛（Atmosphere）

「氣氛」是故事中作者藉著語調的快慢、節奏的速度、情節的變化、以及情況的改變等帶出來的效果。「氣氛」可以藉著作者的言詞、字句，場景、語氣和動作的描繪體會得到。¹³⁰

30. 主要連接詞（Significant connective）

「連接詞」是一種短詞，目的是將字、詞、句子、或段落連接在一起。「連接詞」往往帶有指示性的功能，告訴讀者接著下來有什麼事物或觀念會杯引出來。常用的「連接詞」有：「和」、「但是」、「如果」或「若」、「因為」、「既然」、「所以」、「因為」、「使」或「好叫」等。¹³¹

31. 比較譯本（Comparing Translations）

對希臘文或希伯來文不熟悉的研經者來說，不同譯本能對經文的理解帶來很大的幫助，讓研經者對經文的意思有更好的掌握。研經者甚至可以從「比較譯本」中發現譯者對經文解釋上的不同觀點，從而從不同的角度去思想經文的意義。¹³²

三、解釋

Henry A. Virkler 認為一個人明白他所聽或讀的內容是自發性的，人是潛意識的應用一些的原則去解釋所聽見或閱讀的內容。但是，當一些障礙攔阻了這種自發性的理解過程，我們就需要一些解釋，使我們能明白所聽或所閱讀的內容。Virkler 認為這些障礙來自四方面：一、歷史的障礙。二、文化的障礙。三、語言

¹²⁹ Traina, *Methodical Bible Study*, 34-35.

¹³⁰ 賴若瀚，〈《實用釋經法》〉，75-76。

¹³¹ 賴若瀚，〈《實用釋經法》〉，76-77。

¹³² 賴若瀚，〈《實用釋經法》〉，78-79。

的障礙。四、哲學的障礙。¹³³ 解釋就是要幫助研經者化解這些障礙，使研經者能明白所閱讀的內容。

(一) 解釋的種類

在解釋《聖經》方面，基本上有兩種分類：一般釋經學和特別釋經學。筆者認為蘭姆對一般釋經學和特別釋經有正確的觀點，他認為：「一般釋經學是指那些適用於解釋整本《聖經》的規則。特別釋經學是指那些為解釋《聖經》中特別文體（例如：比喻、預言、啟示文學、和詩歌體文學等），而發展出來的規則。」¹³⁴

(二) 一般的解釋原則

要將解釋的工作做好，研經者在解釋時必須遵守一些的原則。只有在每一次進行解釋的時候都遵照同樣的原則，研經者才能在解釋所有經文時達到一致性。也才不會使他的解釋隨著個人的喜好或偏見而有所改變。賴若瀚列出了一些解釋需要遵循的原則，遂摘錄於下：

1. 除非經文有明顯的指示，否則在正常的情況下，每段經文或每項用語只有一種解釋。
2. 直接而簡單的解釋往往比曲折而復雜的解釋較為可取。
3. 研經者必須將《聖經》的信息與意義讀出來，而非存著偏見把某些神學思想讀進去。
4. 艱澀難解的經文必須參照明顯易懂的經文。換句話說，某些已公認為具有爭論性的經文，不能用作信仰與行為的唯一根據。
5. 分辨描述式經文（Descriptive）與命題式經文（Prescriptive）之間的不同。
6. 注意上下文思想的一貫性，看前後的經文如何幫助瞭解該段經文的意義。
7. 認定每段經文都是作者在某一個時代對指定的讀者所傳遞的資訊，故此需要明瞭作者當時的歷史與文化的背景。

¹³³ Henry A. Virkler, *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1986), 19-20.

¹³⁴ 蘭姆（Bernard Ramm），《基督教釋經學》，詹正義譯（美國：活泉出版社，1983），10-11.

8. 瞭解文法的結構及詞句彼此之間的關係，是斷定經文意義的基本原則。
9. 推敲每個字詞可能的意義，並且找出它在經文中確實的用法。
10. 藉著對照及比較同類或同主題的經文，找出《聖經》整體啟示的教導。
11. 分辨「象徵性用語」與「實義性用語」。遇有「象徵性用語」，必須遵照適當解釋的原則化解其象徵性的意義。¹³⁵

（三）解釋的步驟

在研經的過程中，研經者未必明白所觀察到的細節，因此就需要解釋。基本上解釋只有兩大步驟：發問問題，以及解答問題。但是，研經者必須知道應該發問那些問題，以及應該怎樣回答問題。下面筆者將做一些探討。

1. 發問問題的標準

Bauer 和 Traina 在討論應該按照什麼標準來發問問題的時候，他們提出了四個標準：一、重要性。問一些能幫助發掘這段經文中心思想的問題。二、困難的。問一些問題去發現經文中難解的字、句、或節。他們認為一般上難解的經文是瞭解經文意思的關鍵。三、關聯性的。有些問題會帶出其他有關連的問題。某些經節中的字、詞、乃至整節的意思是跟下一節或下幾節的某些字、詞或一整節的意思是有關聯的。四、研經者有興趣的。每個研經者都會帶著一些期盼來瞭解所研讀的經文，研經者可能對某個課題有興趣，想從那一節或那一段經文找到答案。¹³⁶

2. 問題的類型

（1）簡單的分類

賴若瀚列出了三種的問題：一、定義性或解釋性問題。針對作者所使用的字或詞的意思而發。二、邏輯性或關係性問題。這種問題專注於追查詞句與詞句之間、節與節之間，或是段落與段落之間的合理關係

¹³⁵ 賴若瀚，《實用釋經法》，125-126。

¹³⁶ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 179-180.

而發。三、引申性或關鍵性問題。這種問題主要是去探討這個字、詞、這一節或這一段經文如果這樣解釋是否會帶出更深遠的意義。¹³⁷

(2) 階段與種類的混合

Traina 則提出了發問問題的三個階段。一、定義的階段（**Definitive phase**）。明白某個字、詞或段落的基本意思。這是使用字典或辭典的階段。二、邏輯的階段（**Rational phase**）。這個階段關注兩個問題：第一、作者這樣表達的基本原因是什麼？第二、從上下文或歷史情境來看，作者這樣表達的目的或用意是什麼？第三、含義的階段（**Implicational phase**）。每一個陳述都會表達超過它字面所表達的含義。一個陳述一般上都有促成它的前提，而它本身又是之後的陳述的前提。¹³⁸ 除了這三個階段，Traina 也提出了兩個主要種類以及四個次要種類的解釋性問題。這兩個主要的種類是：一、跟經文的組成部分有關的問題，包括：字詞、結構、格式，或者氣氛。二、跟上述解釋階段有關的問題。也就是：一、定義的問題。問關於某個詞、字、句子甚至段落的意思。二、邏輯性問題。問跟「為何」有關的問題。三、含義性問題。問跟「意義」（**Implication**）有關的問題。除了這三個問題還有四個次要的問題：1. 鑑定性問題。主要就是問「誰」跟「為什麼」之類的問題。2. 跟方式或方法有關的問題。主要就是問「如何」的問題。3. 時間性問題。主要是問「何時」方面的問題。4. 跟地方有關的問題。主要是問「何處」方面的問題。Traina 認為只要將這三個階段、兩種種類中七方面的問題綜合起來，就能幫助研經者尋找到需要的答案。¹³⁹ 這些問題的使用方法是：先將三個階段跟第一個種類的問題連起來問。意思就是，定義的階段，問某個字、詞的意思是什麼。某個結構的意思是什麼。某個格式的意思是什麼。以及某個氣氛的意思是什麼。之後就是問第二個階段，邏輯性問題。為什麼作者用這個字或詞？為什麼作者這樣來組織他的內容？為什麼作者使用這個格式？以

¹³⁷ 賴若瀚，《實用釋經法》，126-127。

¹³⁸ Traina, *Methodical Bible Study*, 95-96.

¹³⁹ Traina, *Methodical Bible Study*, 99-100.

此類推。最後才問第二個種類的第四個問題。就是有關「誰」、「什麼」、「如何」、「何時」、「何處」之類的問題。原因是最後的這四個問題很有可能在觀察的過程中已經顯明了，就不需要再問了。最後才問是為了避免觀察時遺漏了。¹⁴⁰

3. 回答問題

發問問題只是要幫助研經者有方向去解釋某一節或某一段經文，研經者還是無法從問題本身明白《聖經》。所以，問題的答案才是真正的解釋。回答問題時研經者有幾個事項必須注意：一、回答問題時需注意的原則。二、會影響答案的一些決定因素。三、制定答案需注意的事項。四、整合或摘要。

(1) 回答問題時需注意的原則

- a. 觀察越仔細，就是完成了大部分的解釋工作了。因為很多的經文會互相解釋的。¹⁴¹
- b. 回答問題必須專注於要處理的問題的重點，不要東拉西扯。¹⁴²
- c. 按照本論文在觀察的部分所提的主要項目，比如：結構方面的、修辭性字眼、以及一般的觀察事項發問並回答問題。¹⁴³
- d. 遇到難解的經文，必須使用上述各種方法去理解，之後可以參考一些可靠的參考書或解經，看看學者對這些經文有什麼解釋。¹⁴⁴
- e. 研經者須避免帶著先存的想法去看或回答問題，讓《聖經》自己說話。研經者也不應該照著自己當時的感受或領受覺得那就是《聖經》的意思。¹⁴⁵

(2) 會影響答案的一些決定因素

- a. 屬靈程度。研經者對神以及《聖經》的認識和經歷都會影響他回答問題的態度和深度。¹⁴⁶

¹⁴⁰ Traina, *Methodical Bible Study*, 96-111.

¹⁴¹ Jensen, *Independent Bible Study*, 157-158.

¹⁴² 賴若瀚，《實用釋經法》，127。

¹⁴³ 同上。

¹⁴⁴ 賴若瀚，《實用釋經法》，128。

¹⁴⁵ Gordon D. Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for all its Worth* (Grand Rapids: MI: 1982), 25-26.

- b. 常理（common sense）。回答解釋性問題的時候也是需要運用常理。如果答案是跟一般常理不合的，該答案就必須深思是否要接受。¹⁴⁷
- c. 經歷。這一項跟屬靈程度類似。對神以及對《聖經》的教導有經歷的研經者，會對同一篇經文有不同的體會和「看見」。¹⁴⁸
- d. 字根的意思或衍生出來（derivative）的意思。有些字，特別是在希臘文或希伯來文中，每一個字都有其字根。字根的意思，有時跟其衍生出來的字是不同意思，或是強調點不一樣。因此，研經者在解答問題的時候需要有這方面的考慮。¹⁴⁹ 關於這一點，中文《聖經》一般上都會在翻譯的過程中做了解釋的工作。研經者只要多注意不同譯本的翻譯就能有所發現並掌握了。
- e. 上下文。上下文是解釋《聖經》的一個重要工具。上下文會決定有些字句或是段落的意思。¹⁵⁰
- f. 文體的意義。不同的文體在解釋上有不同的強調點，也有不同的解釋方法，必須注意。解釋《啟示錄》裡的某些經文並不能像解釋敘事文體那樣的照字面的意思解釋，否則就會鬧笑話了。因為啟示文學裡使用了大量的「修辭性」字句或是「象徵性用語」，因此解釋的時候必須先化解這些象徵性用語的意思才能明白該段經文的意思。¹⁵¹ Bauer 和 Traina 在 *Inductive Bible Study* 提出了三個解釋問題的基本原則：一、文體是一種有選擇性的表達方式。每一種不同的文體有一套的表達方式，因此作者選擇某一種文體，他就需要捨棄不屬於那個文體的表達方式。二、文體帶出了不同的社會情境。《哈巴谷書》第二章的挽歌，所呈現出來的就是喪禮的情況。三、伸縮性。雖然不同的文體各有一套的表達方式。這套表達方式裡有

¹⁴⁶ a 至 c 的觀點 Traina 稱為主觀的決定因素。Traina, *Methodical Bible Study*, 136-137.

¹⁴⁷ Traina, *Methodical Bible Study*, 137-138.

¹⁴⁸ Traina, *Methodical Bible Study*, 138-139.

¹⁴⁹ Traina, *Methodical Bible Study*, 139-143.

¹⁵⁰ Traina, *Methodical Bible Study*, 145-148. 賴若瀚用了一整章討論這個課題，賴若瀚，《實用釋經法》，154-160。筆者會在本論文的第六章更多的探討。

¹⁵¹ Jensen, *Independent Bible Study*, 32-34.

一些固定的元素，但是並非每一次同一種文體都會包含所有的元素在其中。意思就是《詩篇》中的「讚美詩」有一些固有的格式，但是，不是每一首「讚美詩」都會有所有的格式。有些有其中的某些格式，另一首則有其他的「讚美詩」格式。¹⁵²

- g. 氣氛的重要性。研經者需要從經文中作者所使用的字句，或是上文去捕捉經文的氣氛。因為，作者或是在敘事文體中的說話者是在怎樣的心情或是心境中說出某些話，這是對理解那句話，或是那段經文是會有一定影響的。¹⁵³
- h. 作者的寫作目的及觀點。在解釋某句話或某段經文時作者寫作的目的會影響研經者對經文的解釋。作者的目的則需要從整卷書裡作者直接的表達，或是某些重複的字眼、概念，甚至是鑰節發掘出來。

¹⁵⁴

- i. 寫作的背景。寫作的背景跟寫作的目的一樣，都會影響研經者對經文的解釋。¹⁵⁵ 寫作的背景也是需要從作者在經文中直接的表達，或是透過跟其他《聖經》書卷的比較或參考而整理出經文的背景。保羅在《提摩太前書》四章 12 節提醒提摩太「不可叫人小看你年輕」。要理解保羅這個勸勉，背景扮演著一定分量的意義。當時提摩太在以弗所（提前一 3），《提摩太前書》一章 1 至 5 節則提到以弗所教會面對異端。從《使徒行傳》二十章 29 至 30 節保羅對以弗所長老的勸勉，讀者可以知道，長老當中有些後來教導了異端。即是長老就有一定的年齡，雖然《聖經》沒有指定長老的年齡，但是從《提摩太前書》三章 4-6 節來看長老必須「好好管理自己的家，使兒女凡事端莊順服」，又必須不是「初入教的」，因此，長老應該都是有一定年齡的人，因此，會小看提摩太年輕的人很有可能就是那些教導異端的長老。因此，保羅才需要在《提摩太後書》一章 7 節提醒提摩太「神賜給我們，不是膽怯的心」。

¹⁵² Bauer and Triana, *Inductive Bible Study*, 208-210.

¹⁵³ Traina, *Methodical Bible Study*, 151-152.

¹⁵⁴ Bauer and Triana, *Inductive Bible Study*, 213-214.

¹⁵⁵ Bauer and Triana, *Inductive Bible Study*, 215-221.

- j. 作者或是書中角色的心理。所謂「心理」是指作者或書中角色的自我意識。在福音書裡，耶穌所說和所行的都是出於他自覺自己的身份所發出來的。¹⁵⁶
- k. 作者或書中角色的意識形態（Ideology）。所謂「意識形態」是指作者或書中角色，直接表達或是更多時候沒有表達的概念或想法。《創世記》第一和第二章，作者的概念中已經假設了神的存在，因為作者從未為神的存在辯護，但是整個的創造確實根據這個事實才能成就的。¹⁵⁷
- l. 漸進式啟示。研經者必須明白神不是一次過完成所有的啟示的，而是用了將近 1500 年才完成所有的啟示。因此，後來的啟示比先前的啟示更加清楚。所以，在研讀某一段經文的時候也必須知道該書的成書時期，以至於研經者可以大略的知道，該書所啟示的某些真理是否需要藉著更後期的啟示加以補足，或是藉著之前的啟示提供更完整的認識。¹⁵⁸
- m. 《聖經》的合一性。雖然《聖經》是由不同的作者在不同的時期寫成的。但是，《聖經》確實由一些主要的思想貫穿結合在一起的。因為，《聖經》的作者雖有不同，但是他們都是受同一位聖靈啟示，《聖經》真正的幕後作者卻是神自己。因此，《聖經》無論在什麼時期完成的，都是彼此呼應，可以互相解釋的。¹⁵⁹
- n. 參考解經書。解經書是其他研經者得出來的結論。這些結論可以作參考的作用，幫助研經者檢討自己的解釋是否正確，或是有無疏漏之處。¹⁶⁰

(3) 制定答案需注意的事項

制定解釋性答案的時候，研經者必須留意避免一般研經的人常會犯的毛病。這些毛病是：一、缺乏組織。這是因為研經者缺乏一套研經的

¹⁵⁶ Traina, *Methodical Bible Study*, 154-155.

¹⁵⁷ Traina, *Methodical Bible Study*, 156-157.

¹⁵⁸ Traina, *Methodical Bible Study*, 156-158.

¹⁵⁹ 賴若瀚，《實用釋經法》，11-12。

¹⁶⁰ Jensen, *Independent Bible Study*, 97-106.

方法。所以，他在研經的時候，沒有步驟可循。二、缺乏醒覺（awareness）。這是因為研經者對研經的步驟不清楚，在什麼時候應該做些什麼。三、不夠全面。研經者有跟隨研經的步驟，但是卻遺漏了某些決定性的因素。因此，研經者需要有一套研經的方法，不但熟悉該方法，並且盡量按部就班的進行研經。¹⁶¹

（4） 整合或摘要

研讀一段經文時解釋性的問題和答案可能會很多。因此，研經者必須整合這些的答案，使他能整理出該段經文的主要思想，或是該段經文的摘要。要整合某段經文的教導，研經者需要遵循一些特定的技巧。

- a. 列出該段經文的主要和次要教導。
- b. 把該段經文的主要和次要教導，寫出一個描述性的主題或是寫出命題性句子。
- c. 把該段經文的重點寫成大綱。
- d. 利用長文縮短的方式將該段經文的教導表達出來。
- e. 可以使用圖表將該段經文的主要思想表達出來。
- f. 將該段經文的思想寫成一篇短文。¹⁶²

四、應用

應用是研讀《聖經》最後也是最重要的步驟。基督徒研經的目的就是為了要將神的話語應用在信徒的生活上。因為「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，17 叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事」（提後三 16-17）。主耶穌在「登山寶訓」講論結束的時候說：「所以，凡聽見我這話就去行的，好比一個聰明人，把房子蓋在磐石上」（太七 24）。雖然應用《聖經》的教導對信徒是如此的重要，賴若瀚卻感嘆很多「釋經學書籍常用眾多的篇幅闡釋解經的原則與步驟，卻只用一、兩章簡述《聖經》的應用。」¹⁶³

¹⁶¹ Traina, *Methodical Bible Study*, 165-166.

¹⁶² Traina, *Methodical Bible Study*, 166-167.

¹⁶³ 賴若瀚，《實用釋經法》，409。

（一）應用上不足的原因

1. 費功夫

要深入去反省自己的生命不容易，費時，而且有時我們並不願意去面對及對付自己。另一個原因是傳道人講道要應用在會眾身上，須費心思去瞭解所牧養的羊，他們的需要和問題。¹⁶⁴

2. 錯誤的假設

有些牧者或是帶領查經的領袖認為只要把道講清楚了，經文解明白了，弟兄姐妹自己會懂得應用的。¹⁶⁵

3. 怕

怕講得太深了，會得罪會眾；講得太淺又怕被人認為不夠份量。其實大部分的會眾希望從講道中聽見的並非精深的解經，或很有看見的觀察，會眾要的是怎樣活用《聖經》的教導。會眾要的並非是深淺的問題，而是實用與否。應用有時並不需要深，只需要實用就行了。¹⁶⁶

4. 缺乏充份預備

在預備講章時，很多講員花很多時間去解釋《聖經》。他們將《聖經》解得很好，但是卻花相對少的時間去思想應用。應用是需要去構思的。有些講員五十分鐘的講道，花了四十分鐘解經，應用將不到十分鐘。有些所謂的解經講道甚至沒有應用。¹⁶⁷

5. 缺乏裝備

正如上面提到的，很多釋經書籍很少討論應用，因此，很多傳道人不太曉得如何將《聖經》的教導應用到會眾身上。在神學院的情況也是如此。解經講道課比較多注重的是解經，卻很少花時間去探討應用。¹⁶⁸

6. 錯誤的觀念

攔阻應用《聖經》的錯誤觀念包括：

¹⁶⁴ David R. Veerman, *How to Apply the Bible* (Nashville, TN: LifeWay Christian Resources, 2003), 22.

¹⁶⁵ Veerman, *How to Apply the Bible*, 22-23.

¹⁶⁶ Veerman, *How to Apply the Bible*, 24.

¹⁶⁷ 同上。

¹⁶⁸ 同上。

(1) 基督徒的生活不可能被濃縮成一套方程式

這個觀念認為，應用就是提供聽眾一些簡單的步驟去解決問題，瞭解神的旨意，或是處理人際關係的衝突。雖然，應用有時會要求聽眾採取一些的行動去面對他們的問題或軟弱，但那絕不是簡單的一、二、三、四的步驟。¹⁶⁹

(2) 成為基督徒或是要活出信徒的生活，重要的是信心不是行為

這個觀念忽略《雅各書》二章 17 節所說的「信心若沒有行為就是死的信」。應用並非是靠自己的努力進入天堂，應用也還是需要依靠神大能的幫助，還是需要信心的。¹⁷⁰

(3) 神比較重視我們成為怎樣的人 (being) 多於我們作什麼 (doing)

同樣的這個觀念也是認為應用就是指行為而已。殊不知應用包括敬拜神、默想神、順服神，跟神親近的結果就是人內在的改變，也就是「為人」的改變。¹⁷¹

(4) 信徒要的是純正的神學(或道理)，強調行為是膚淺的

純正的神學固然重要，不純正的神學會帶出膚淺的行為自然不在話下。但是純正的道理也應該結出行為的果子。¹⁷²

(5) 把《聖經》的教導應用在信徒生命中是聖靈的工作

按照《聖經》真理的應用並不取代聖靈的作為，相反的很多時候需要聖靈的幫助才能使人達到「心意更新」的地步。但是，指出一些的行為使人的「心」被擄掠來順服神，有時是需要的。¹⁷³

(二) 評估

Methodical Bible Study 和 *Inductive Bible Study* 這兩本書都有提到在應用之前，研經者必須先評估經文 (Evaluation)。評估的意思就是評估某段經文的價值，以及它的有用性。它們提到的評估有兩方面：

¹⁶⁹ Veerman, *How to Apply the Bible*, 25.

¹⁷⁰ Veerman, *How to Apply the Bible*, 26.

¹⁷¹ 同上。

¹⁷² 同上。

¹⁷³ 同上。

1. 一般性的評估。這是指評估《聖經》整體上是否對現今的人有應用的價值。如果這個答案是否定的，應用就不必進行了。¹⁷⁴
2. 評估哪些《聖經》的教導是超時間性，以及這些教導對現代人的價值。¹⁷⁵
至於要如何鑑定《聖經》中的教導是否具有超時間性，賴若瀚提出了以下五方面的鑑定原則。
 - (1) 該段經文是否有教導讀經者神的心意，或是有關道德的真理。
 - (2) 所研讀的經文的教導是否受限於當時的文化習俗。
 - (3) 所研讀的經文是否帶出放諸任何地方或時間都適用的原則，又或者是在應用某項真理的例子而已。
 - (4) 所研讀的經文的教導是否只是為了處理《聖經》時期某個地方的某種問題而已，並非是超時空的原則。
 - (5) 所研讀的經文的教導是否只是適合《聖經》的時期而已，之後這種應用或教導就被更後來的啟示取代了。¹⁷⁶

(三) 實際應用

經過了評估，研經者就能進入實際的應用階段。應用的過程分成兩個部分。一、分析現今的情況。研經者必須先檢視他所面對的現實情況跟《聖經》所描述的情況是否有關聯之處。如果現今的情況跟《聖經》的情景是完全不同的，則該段經文的教導就不能應用在研經者所面對的現實情況中。但是，如果現今的情況跟《聖經》的情形是類似的，該段經文的教導就有應用的價值。二、將經文的教導應用在現今基督徒身上的時候，不只是指出道理，同時要有對應的行為配合，否則只是知道《聖經》的教導而已。¹⁷⁷

Osborne 和 Woodward 在 *Handbook for Bible Study* 提到「應用」時指出，研經者可以透過三個管道將經文的資訊應用到自己或是所帶領的人身上。一、直接應用。有些經文是可以將其資訊直接應用在信徒身上的。《新約》書信中一些命題式的句子就是可以直接應用的。二、示範。間接的藉著發生在《聖經》人物身上的事提醒信徒當面對原則上跟《聖經》人物類似的情況應該如何處理。三、實際

¹⁷⁴ Traina, *Methodical Bible Study*, 203-205.

¹⁷⁵ Traina, *Methodical Bible Study*, 205-209. Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 287-298.

¹⁷⁶ 賴若翰，《實用釋經法》，428-431。

¹⁷⁷ Traina, *Methodical Bible Study*, 214-216.

含義（practical implication）。按照《聖經》的教導建議信徒該如何面對信徒自己生活中的挑戰。¹⁷⁸

賴若瀚則提出了兩方面細節的應用。

1. 從對神、對己、對人三方面應用：

(1) 對神---信徒可以有以下的回應

- a. 敬拜：從《聖經》看見神的屬性和作為而產生敬畏、崇拜、稱頌的心和行為。
- b. 信心：從《聖經》認識了神而更深的信靠祂。
- c. 順服：願意遵從《聖經》的教導而履行基督徒的責任。¹⁷⁹

(2) 對己---信徒對自己的生活應當有的調整

- a. 悔改：知道了自己的過錯和軟弱而願意悔改，停止犯罪。
- b. 追求：知道自己在哪些方面不足而願意更努力的追求。¹⁸⁰

(3) 對人---人際關係的改善

- a. 待人：思考對人是否盡了該盡的本份，然後付諸行動。
- b. 見證：思考應該怎樣活出有見證的生活，使主的福音可以藉著自己傳揚出去。¹⁸¹

2. 從知識、態度、行動三方面著手：

(1) 知識：經文教導信徒什麼真理，將這些真理用來解決或解答信徒生活中的疑問或難題。這個層面的應用注重對真理的瞭解和分析，並且需要對信徒所面對的疑問或難題有一定的認識。¹⁸²

(2) 態度：理性的理解會帶出感受。感受帶來態度上的轉變。應用之道在於心，心不被感動，將不會有行動做出來。¹⁸³

(3) 行動：鼓勵研經者將所認識或體會的真理付諸行動。這個層面的應用注重操練，習慣的培養，以及生活上的實踐。¹⁸⁴

¹⁷⁸ Osborne and Woodward, *Handbook for Bible Study*, 169.

¹⁷⁹ 賴若瀚，《實用釋經法》，435。

¹⁸⁰ 同上。

¹⁸¹ 同上。

¹⁸² 賴若瀚，《實用釋經法》，435-436。

¹⁸³ 賴若瀚，《實用釋經法》，436。

（四）相關性

最後，*Methodical Bible Study* 和 *Inductive Bible Study* 也都提到相關性（Correlation）。相關性雖然跟應用沒有直接的關係，但是，這個步驟卻能確保研經者從某段經文得出的超時空的教導跟《聖經》其他經文的教導是沒有衝突的。所謂相關性就是將某段《聖經》的教導跟《聖經》其他經文的教導，或是《聖經》整體的啟示互相對照。相關性可以分成兩方面：一、普遍的相關性（General）。就是將某一位《聖經》作者所寫的某一卷書的教導，跟同一位《聖經》作者在其他書卷的教導做對比，以豐富研經者對該位作者的全部著作有更充足的認識。二、特別的相關性（Specific）。這是指將某一位《聖經》作者的某一個神學觀念跟同一位作者在其他書卷裡的同一個神學觀念做對比。使研經者對該作者在某個《聖經》的課題上得到更全面的認識。¹⁸⁵

五、小結

歸納式讀經法是一套很有步驟和次序的研經法。主要是觀察、解釋，和應用三大步驟組成。每一個步驟都有一些的細節需要注意。遵循這些的細節，研經者就可以明白《聖經》的意思，並且能將《聖經》的真理正確的應用在研經者本身，或是他所要教導的人身上。這套研經法雖是非常的精細，但還是有美中不足之處。筆者會在下一章的評估指出其中的一些不夠完善之處。

¹⁸⁴ 賴若瀚，《實用釋經法》，436。

¹⁸⁵ Traina, *Methodical Bible Study*, 223-226. Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 337-338.

參、批判歸納式讀經法

一、歸納式讀經法在觀察上的缺憾

在討論觀察的過程中，歸納式讀經法最大的不足是對文體，以及文體中的格式（form）的討論沒有太多的著墨。*Independent Bible Study* 雖有提到文體對結構的影響，但是作者 Jensen 只是很粗略的指出詩歌體和敘事文體之間的不同。¹⁸⁶ 在同一本書接下來的一章，Jensen 雖然有提到另外三種文體：智慧文學、比喻和啟示文學，但也只是略略帶過。¹⁸⁷ *Methodical Bible Study* 雖有提到講論或邏輯文體、敘事文體、詩歌體、戲劇或戲劇性散文、比喻，以及啟示文學，但是作者只用了短短三頁的篇幅講述這六種文體，¹⁸⁸ 這其實是遠遠不足夠的。雖然，*Inductive Bible Study* 用了多一倍的篇幅討論這六種文體，但還是沒有指出文體對解釋的意義，以及解釋文體的步驟。¹⁸⁹ 尤為重要的是這幾本書都沒有另外討論有關「福音書文體」。「福音書」是《新約聖經》中很重要的文體，應該要讓研經者對福音書的文體和格式有所了解，不然就會影響對《新約》的研究。

歸納式讀經法除了沒有深入的觀察文體，更是沒有提到各文體中不同的格式（form）。然而格式對經文的解釋卻是重要的。*Pocket Dictionary of Biblical Studies* 在講解文體批判學（genre criticism）中提到此批判學嘗試將經文的段落和文本的格式、風格和內容分類，認為這些分類對經文的理解是重要的。¹⁹⁰ 缺乏對文體的認識會大大的降低研經者對經文的理解，以及作者使用某一種文體或格式所要表達的用意，甚至作者在寫作時的情感狀態或處境。因此，一個比較完整的讀經法是絕對不能忽略對文體和格式的觀察和解釋的。

¹⁸⁶ Jensen, *Independent Bible Study*, 34-35.

¹⁸⁷ Jensen, *Independent Bible Study*, 70-72.

¹⁸⁸ Traina, *Methodical Bible Study*, 68-71.

¹⁸⁹ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 145-149.

¹⁹⁰ 原文是：“Genre criticism seeks to classify passages or texts according to form, style and content; it assumes that this classification is crucial to understanding the text.” Arthur G. Patzia and Anthony J. Petrotta. “genre criticism,” *Pocket Dictionary of Biblical Studies* 50.

為了補足這一方面的缺失，整合研經法（第六章），會比較深入的談論《新約》裡的主要文體，也就是「敘事文體」、「福音書文體」、「書信文體」、「啟示文學」。不過，「福音書文體」大部分是「敘事文體」，因此筆者會將這兩種文體一起討論。本論文礙於篇幅有限，將無法探討一些《新約》的次文體，比如：比喻、《新約》裡的詩歌等等。

二、歸納式讀經法在解釋方面的缺失

歸納式讀經法在解釋的方面主要就是透過發問問題。Traina 在 *Methodical Bible Study* 裡用了大約七十頁討論各種的問題以及回答問題時如何將觀察到的細節推論出問題的答案。¹⁹¹ 同樣的 Bauer 跟 Triana 合著的 *Inductive Bible Study* 也用了書中的第三部分討論有關發問問題、回答問題，以及答案中可能會出現的謬誤（fallacies）。¹⁹² Jensen 的 *Independent Bible Study* 只用了一頁的篇幅提到解釋，因為他認為分析的圖表如果畫得仔細，在觀察結構和上下文的時候，經文已經可以互相解釋了。如果真的遇到難解的經文，則找其他的參考資料協助。¹⁹³ 從以上這幾本有關歸納式讀經法的書籍我們可以發現，純粹的歸納式讀經法的解釋，主要只是發問問題和回答問題而已。當然問問題和解答問題是可以幫助研經者了解經文。但是誠如上面 *Independent Bible Study* 指出的情況，若是遇到難解的經文時研經者就必須尋求此讀經法之外的資料援助了。

如果難解的經文只是很少會遇到的問題，歸納式讀經法的解釋基本上還是可以應付的。但是，賴若瀚在《實用釋經法》裡就列出了七大類難解的經文：首先是：字或詞意義的問題。有些字或詞如果照字面的意思理解，不只是會鬧笑話，更是會令信徒產生困惑。第二類是：一處經文有多種不同的解釋。這一類經文有的解經書這樣解，另一些解經書卻有不同，甚至是南轅北轍的答案。第三類是：經文是否含有永恆的應用價值或只是實用於聖經當時的情景。第四類是：某節經文或某句話應該用「靈意」或「實意」解釋。第五類是：《聖經》中某些令人覺得匪夷所思的陳述應該如何理解。這些陳述有些甚至是出自我們的主耶穌的口。

¹⁹¹ Traina, *Methodical Bible Study*, 97-167.

¹⁹² Bauer and Triana, *Inductive Bible Study*, 177-269.

¹⁹³ Jensen, *Independent Bible Study*, 159-158.

第六類是：兩處經文似乎帶出互相矛盾的教導，讓研經者覺得聖經的教導似乎前後不一致，令人難以適從。最後一類是：某些人根據《聖經》的某些教導而堅持某些教義，但那些所謂的「教義」卻是讓人覺得很不合理，甚至是豈有此理的。¹⁹⁴ 像這一類對經文強詞奪理的錯誤應用，聽眾就需要被裝備去提出符合《聖經》的反駁或拒絕的理由。

由此可見解釋經文若只單單使用歸納式邏輯似乎是有缺陷的。因此，研經者除了問問題和解答問題之外，也需要有一些釋經學的方法或原則的輔助。不過，釋經法和釋經原則並不是歸納式的邏輯，而是演繹式邏輯。因為釋經法和釋經原則都是從一個普遍性的結論應用到個別的情況中。所以，要做到更加正確的理解經文，單單使用歸納式讀經法是不足夠的，需要在解釋的過程中加入釋經法的輔助。正如賴若瀚在《實用釋經法》裡指出的：

「歸納式查經法」無可否認是近代廣被採用的研經法，為許多信徒帶來了無窮的讀經樂趣，它的特徵是容易學習……然而正因為它的「易學性」，有時會流於過分簡單，遇到較為艱澀的經文，就會使人有不知所措、無計可施的感覺……另一方面，「釋經學」往往給人一種印象，只適合一些受過專門神學訓練的人使用……研究聖經或任何的學科，都不會有絕對性的「歸納法」出現，因為每個人在接觸聖經的時候，都會有意或無意、或多或少地帶有一些「先入為主的觀念或假設」。¹⁹⁵

根據筆者的閱覽發現，上述提及的幾本書：*Methodical Bible Study*、*Inductive Bible Study*、*Independent Bible Study*，*Handbook for Bible Study* 以及《實用釋經法》都不是純粹的以歸納法解釋經文。除了這些書籍，網絡上一些所謂的歸納式讀經法的教導或分享，也都不是純粹的歸納式讀經法。¹⁹⁶ 因此，整合研經法也會在解釋的部分使用釋經法和釋經原則，不只是列出釋經應遵循的原則，也會討論各種主要的釋經方法，如：上下文解經、歷史背景解經、以經解經、化解象徵性用語等等的解釋法。

¹⁹⁴ 賴若瀚，《實用釋經法》，116-117

¹⁹⁵ 賴若瀚，《實用釋經法》，49。

¹⁹⁶ 鐘明宇，〈歸納式查經方法簡介〉，《金燈台活頁刊第 168 期》，刊於 2013 年 11 月，<https://www.goldenlampstand.org/glb/read.php?GLID=16801>（登入於 2023 年 1 月 23 日）。Shishou Chen，〈簡明歸納式研經法〉，刊於 2019 年 10 月，http://www.lcccky.org/education/IBS_Psalms/1.%20%E7%AE%80%E6%98%8E%E5%BD%92%E7%BA%B3%E5%BC%8F%E7%A0%94%E7%BB%8F%E6%B3%95.pdf（登入於 2013 年 1 月 23 日）。

三、歸納式讀經法在應用方面的缺失

在應用方面 *Methodical Bible Study* 以及 *Inductive Bible Study* 花了很長的篇幅討論了很多關於評估 (evaluation) 和相關性 (correlation) 的課題，但是卻沒有直接的教導讀者該如何的將《聖經》的教導應用在信徒身上。而 *Independent Bible Study* 和 *Handbook for Bible Study* 對於應用則講的不多。這些作者都沒有直接的告訴讀者怎樣將幾千年前所寫的《聖經》，尤其是敘事文體所講的故事，跟今天的信徒產生關係。

Virkler 建議研經者必須將《聖經》的教導，尤其是敘事文體的故事原則化。然後將原則應用在現今的信徒身上。¹⁹⁷ 蘇克在討論應用的部分也提出「找出經文的原則是總結《聖經》原意，以及建立一道橋樑來聯繫《聖經》和現實處境的重要步驟。」¹⁹⁸ 羅賓森在《實用解經講道》裡對解經講道的定義是：「在經文文脈中，藉著歷史、文法與文學研究所衍生和傳達之《聖經》概念的一種溝通，聖靈藉此先應用於講員的人格和經驗上，然後透過他傳遞給他的聽眾。」¹⁹⁹ 而羅賓森所說的《聖經》概念其實就是原則。因為他在之後的篇章裡提到：「術語可能有所不同——中心概念、命題、主題、論點的陳述、主要思想等等——但概念總是相同的。」²⁰⁰ 在 *Truth Applied* 這本書裡，Jay Adams 在討論保羅如何將《舊約聖經》應用到第一世紀的基督徒身上的課題時，他說保羅用的方法就是他看見《舊約聖經》裡的原則，然後將這些原則抽取出來應用在第一世紀的教會身上。²⁰¹

從上述幾位作者的論述中，無論是從釋經學或是從講道學來看，應用就是將《聖經》的教導原則化，然後將原則應用在聽眾或研經者身上。但是，在歸納式讀經法的介紹當中（第二章），原則化這個課題並沒有被重視。歸納式讀經法並沒有教導研經者如何有步驟的將《聖經》的內容歸納成原則，使讀者能比較容易的將《聖經》的真理應用到現今信徒的生活中。因此，在整合研經法裡，筆者將比較仔細的討論將《聖經》內容原則化的步驟。

¹⁹⁷ Virkler, *Hermeneutics*, 212-213.

¹⁹⁸ 蘇克，《基礎解經法》，353。

¹⁹⁹ 羅賓森，《實用解經講道》，18。

²⁰⁰ 羅賓森，《實用解經講道》，32。

²⁰¹ Jay E. Adams, *Truth Applied: Application in Preaching* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1990), 45-48.

四、歸納式讀經法呈現方面的缺憾

在這一部分筆者將列舉幾個一般在呈現或教導歸納式讀經法時出現的問題。雖然這些問題並非這個讀經法在方法上的缺陷，但是卻會攔阻研經者從這個方法得到最大的好處。如果教導者能避開這些問題，就能更加清晰的將此讀經法傳遞給學習者，讓學習者更好的掌握此法。否則可能會讓學習者誤以為是此讀經法的缺陷。

（一）對歸納的邏輯及方法缺乏清楚的講解

筆者所涉獵的關於歸納式讀經法的書本：《實用釋經法》、*Independent Bible Study*、*How to Read The Bible For All Its Worth*、*Inductive Bible Study*、*Methodical Bible Study*，以及網絡上的講義：歸納式查經方法簡介，²⁰² 還有電子書：*Inductive Bible Study with Logos*，²⁰³ 都沒有清楚的解釋關於歸納式的邏輯，更加沒有向讀者說明應該如何的去進行歸納。筆者在多年的教學之中也發現學生往往在完成了觀察和解釋之後，無法進行歸納。

在上述的幾份資料中只有《實用釋經法》以及 *Inductive Bible Study* 有略略提到歸納式邏輯。不過《實用釋經法》也只用了幾行字很簡單的說明歸納的定義。《實用釋經法》在「歸納式查經法」的「證明與定義」中很簡略的指出：「『歸納法』是從個別的事例或特別的情況推論至普遍性的結論。」²⁰⁴ 之後就進入講解「歸納式查經法」的步驟，也就是：觀察、解釋和應用了。並沒有更清楚講解如何歸納，歸納需要從細節中看到什麼，或是找出什麼。因此，在筆者的教學中很多學生，在進行了觀察和解釋的步驟，要進入歸納該段經文的《聖經》原則的時候，就面對困難了，因為不知道要如何歸納。

Inductive Bible Study 雖然用了一章來談歸納式邏輯，但是卻著重在「歸納精神」（inductive spirit）和「歸納實踐」（inductive practice）的討論。²⁰⁵ 同樣沒有清楚的教導讀者如何進行歸納，或是如何的從眾多的細節中理出一條思路或思想

²⁰² 鐘明宇，〈歸納式查經方法簡介〉。

²⁰³ Rachel Aubrey, Kyle Biersdorff, and Adam B. Shaeffer, *Logos Tutorials: Inductive Bible Study with Logos* (Bellingham, WA: Faithlife, 2020).

²⁰⁴ 賴若瀚，〈《實用釋經法》〉，45。

²⁰⁵ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 17-23.

的規律。因此，很多歸納式研經法的使用者，尤其是初學者，在進行觀察，甚至解釋的時候都不會面對太多的問題，但是要下結論的時候就理不出頭緒了。

今天很多大專的課程，除非是學生自己選修，或是哲學系的學生，都沒有上過邏輯或哲學的科目。因此就算大專畢業也未必能對歸納式邏輯有一定程度的認識或掌握。所以，對很多研經者，就算是有大專程度的研經者，如果沒有對歸納式邏輯清楚說明，就進入歸納式研經，到最後都可能面對因為不能掌握歸納的技巧而無法得出能反映經文的合理結論。因此，筆者認為在呈現歸納式讀經法最初的步驟就要講明歸納式邏輯，以及歸納的技巧。而時下很多歸納式查經的書本及文章都沒有做到這一點，實屬遺憾。因此，整合研經法將會在開始討論觀察之前，會先講解歸納式邏輯，以及歸納的方法。

（二）圖表繪製的重要性

上一章有關歸納式讀經法的介紹，已經列出了很多觀察的細節。尤其是 Bauer 和 Traina 列出了許多觀察結構的項目。這些觀察雖然很好，但是，都只是停留在文字的表達。若是能夠加以圖像化則會更加理想。正如 Jensen 在 *Independent Bible Study* 所指出的，圖表能帶出視覺的效果，可以讓研經者對全書，或整段經文的結構一目了然。²⁰⁶ 只是在 *Methodical Bible Study*、*How To Read The Bible For All Its Worth*，以及賴若瀚的《實用釋經法》都沒有教導讀者如何繪製圖表。雖然 *Inductive Bible Study* 有在觀察整本書結構的部分提到圖表的製作，也以圖表示範怎樣的劃分書中的主要分段，以及各主要分段中較小的段落。²⁰⁷ 但卻沒有詳細的介紹圖表的製作方法。如果能一步一步的指引讀者如何製作圖表，則會令讀者印象更加深刻。圖表對觀察以及理解經文，尤其是對結構的觀察尤為重要。藉著圖表研經者可以比較不同的段落，發現各段落中的重點，以及各段落之間的邏輯或文學上的連繫，甚至可以發現不同段落的鑰字。研經者也可以在圖表中記下一些重要的觀察。圖表的觀察對解釋也是很有幫助的。藉著圖表所觀察到的經文結構，可以幫助研經者理解作者使用某一個字、某一句話，或某一種表達方式的原因。

²⁰⁶ Jensen, *Independent Bible Study*, 79.

²⁰⁷ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 88-94.

只是對圖表的繪製方法或步驟，在一些歸納式讀經法的書籍或文章中都沒有提及。這個呈現上的缺憾，會使那些沒有接觸到以圖表來觀察經文的研經者失去對經文更全面以及圖像式的看見。也可能會令沒有學習到繪製圖表的研經者誤以為這是方法上的缺陷。因此，筆者認為所有教授此讀經法的老師都需要有一致的呈現方式，才不會令學習者產生這種不必要的誤解。因此，整合研經法在討論觀察的部分，尤其是觀察結構的部分會提到繪製圖表的步驟。

（三）須對文法的觀察有所強調

除了圖表，*Methodical Bible Study*、*Inductive Bible Study*、*Independent Bible Study*，以及 *Handbook for Bible Study*，以及一些在網站上教導歸納式讀經法的文章²⁰⁸都沒有深入，甚至沒有提到文法的觀察。但是，文法在釋經上是重要的。正如蘇克在討論文法解經的時候，他認為如果研經者相信「逐字默示論」，《聖經》的每一個字就都是重要的。他甚至說：「思想以字詞來表達，字詞是句子的構成部分。因此，要明白神的思想，就應該研究他的用詞，以及字詞是如何組成句子的。」²⁰⁹文法在解釋的過程中尤為重要。不同的動詞時態會帶出不同意思。同樣的一個名詞或動詞也會讓研經者對經文的意思有更深入的「看見」。然而，甚多歸納式讀經法的書籍和文章在文法上的缺乏注重實在是很大的遺憾。這種的缺憾會令學習者誤以為歸納式讀經法是不注重文法的。因此，在整合研經法的觀察中筆者將討論文法的各種時態，名詞和動詞等等。

五、小結

歸納式讀經法雖是有其非常好的研經步驟，尤其是在觀察的方面。但是，卻沒有對文體和格式的觀察，這會令到研經者無法更好的藉著文體和格式了解經文的意思，甚至《聖經》作者藉著文體和格式所要表達的情感或處境。另外在觀察的過程中若能一致的以圖表的方式將觀察所得圖像化，會讓讀者或研經者更一目了然的知道整卷書、某個大段落（即段落群）的主要內容，以及段落之間的關係。另外在研經的過程中，文法是重要的。但是，在甚多的歸納式讀經法的書本或文章中都沒有加以注重。這是非常遺憾的事。雖然，中文《聖經》有時並不太

²⁰⁸ 鐘明宇，〈歸納式查經方法簡介〉。Shishou Chen，〈簡明歸納式研經法〉。

²⁰⁹ 蘇克，《基礎解經法》，120。

容易觀察到文法方面的細節，但是，明白基本的文法，至少對閱讀解經書有一定的幫助。因此，整合研經法將嘗試補足文法上、文體和格式，以及圖表方面的缺憾。

在解經方面，會問解經的問題，以及回答解經問題固然重要。但是，在解經方面也需要有釋經法和釋經原則的輔助，使研經者能更好的理解經文，特別是難解的經文。在解釋經文時，研經者應該被裝備，懂得在解釋的過程中將上下文解經、歷史背景解經、化解象徵性用語，以及以經解經等釋經方法和原則使用在解經上。整合研經法也將嘗試補足這些在歸納式讀經法中被忽略的課題。

在應用方面，討論歸納式讀經法的書籍，很少提到如何將觀察和解釋的結果整合起來找出其中的《聖經》原則。找出經文的原則或結論，對應用、解經講道或教導尤為重要。筆者也將在整合研經法的討論中補足歸納式讀經法在應用方面的缺陷。

找出經文的原則其實跟掌握歸納式邏輯是息息相關的。一般的歸納式讀經法的書籍和文章都沒有教導讀者或研經者如何進行歸納或綜合所觀察和解釋的內容。因此，整合研經法將會在講解使用此法的開頭處，先向讀者或研經者說明歸納的方法或步驟，免得研經者在進行了大部分研經的工作後，無法在諸多的資訊中理出一條足以反映經文主要內容的思路或原則。

肆、介紹文學釋經法

在釋經學的範疇裡文學釋經其實包含了幾種的批判學。這些批判學都聲稱是研究《聖經》的文本。其實很多都是在研究現有《聖經》經文的演變過程。這些批判學者認為，《聖經》作者是引用或收集了一些現成的材料或文獻將這些資料編輯成《聖經》中的書卷。當然也有一些的批判學是真的在研究現有聖經的文本內容，其中本章主要討論的文學批判法（Literary Criticism）就是其中之一。因此，本章會略略的講述這些的批判法，讓讀者對這些批判法有粗略的認識。不過本章卻會集中的介紹文學批判法或文學鑑別，以文學批判法去研讀《新約》的幾個主要文體：敘事--福音書文體、書信文體，以及啟示文學。筆者也將列出這些文體的基本研讀方法。

一、文學釋經的種類

在這個段落筆者將略略的介紹「來源鑑別學」（Source Criticism）、「形式鑑別學」（Form Criticism）、「編修鑑別學」（Redaction Criticism）、「修辭鑑別學」（Rhetorical Criticism），以及「敘事鑑別學」（Narrative Criticism）。這些鑑別學當中「修辭鑑別學」，在第二章有關歸納式讀經法的觀察部分已經提了好幾個的觀察事項。至於「敘事鑑別學」則是跟文學批判法有直接的關係，會在文學批判法有關敘事-福音書文體的討論中有更多的著墨。其他三個鑑別學因為不是整合研經法會主要使用的方法，所以只會略略描述而已。

根據 Greidanus 在 *The Modern Preacher and the Ancient Text* 所提的，來源鑑別學、形式鑑別學、編修鑑別學，以及修辭鑑別學，都屬於文學釋經（Literary Interpretation）的範疇。²¹⁰網絡上一份題為 *The Critical Study Of Biblical Literature: Exegesis And Hermeneutics* 的資料也認同 Greidanus 的看法。²¹¹ 在 20 世紀初這些批判學都被認為是從《聖經》的文本去研究《聖經》的方法。但是，很

²¹⁰ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 51-67.

多時候嚴格來說並不是在研究《聖經》，²¹² 而是在研究《聖經》文本背後的歷史，甚至是將《聖經》文本肢解得支離破碎。

（一）來源鑑別學

來源鑑別學者相信《聖經》的「作者」，是收集了一些原始的資料，無論是口述或書寫的資料，把它們寫或編成我們目前有的《聖經》。學者認為這些原始的資料經歷過演變或「進化」的過程。若是能找出這些原初資料以及它們的演化過程可以幫助學者更好的理解信徒目前擁有的《聖經》。而這些原始資料可以藉著一些特殊的用字，寫作的風格，語言的表達方式，重複記載的故事或事件；段落與段落之間，或是一段經文裡面的差異，去發掘出來。學者希望藉著發現這些原初的資料可以找出這些資料原本的意思，然後跟《聖經》作者最後寫出的經文作比較，從中找出之間的差別，由此去判斷《聖經》作者選用這些材料的目的，從而了解作者所要表達的意思。²¹³

（二）形式鑑別學

形式鑑別學是要找出經文被寫進《聖經》之前，無論是口述或是書寫的方式，曾經是以什麼形式出現過。形式鑑別學家把經文分類成哀歌、讚美詩、福音書裡的比喻、神蹟故事，或是宣告的講論，或是所謂的「神話」等等。嘗試從《聖經》經文的這些寫作格式中，找出經文被收納進《聖經》之前是以什麼形式存在，以及其用途。學者希望藉著這種探究找出這些形式原初是在什麼場合被使用，企圖找出當時的生活情境，也就是學者所說 *Sitz im Leben*。換句話說形式鑑別學者希望透過找出經文還未被收納之前的歷史，藉此了解該份資料的原初意義，以及作者選用這些資料或形式的目的。²¹⁴

²¹¹ Frederick Fyvie Bruce, "Biblical Literature: The Critical Study Of Biblical Literature: Exegesis And Hermeneutics," *Encyclopaedia Britannica*, entry posted October 19, 1998, <https://www.britannica.com/topic/biblical-literature/The-critical-study-of-biblical-literature-exegesis-and-hermeneutics> (accessed January 31, 2023).

²¹² Linwood Fredericksen, Robert M. Grant, and Krister Stendahl, "Biblical Literature," *Encyclopaedia Britannica*, entry posted 26 Feb. 2021, <https://www.britannica.com/topic/biblical-literature> (accessed 31 January 2023).

²¹³ Arthur G. Patzia and Anthony J. Petrotta. "Source criticism," *Pocket Dictionary of Biblical Studies* 107.

²¹⁴ Arthur G. Patzia and Anthony J. Petrotta. "Form criticism," *Pocket Dictionary of Biblical Studies* 47.

（三）編修鑑別學

編修鑑別學相信《聖經》的作者有使用或抄錄一些原先就有的資料來「寫」成基督教現有的《聖經》。編修鑑別學認為《聖經》作者嚴格來說不是作者，而是編輯。他們把原有的資料收集並編輯成現有的《聖經》。因此，編修鑑別學者嘗試找出《聖經》作者是如何收集資料，並且將這些資料編輯成今天的《聖經》。學者認為《聖經》「作者」對他手上的原始資料的篩選，以及將它們編輯成目前的《聖經》是根據某些目的，而這些目的往往也就反映了《聖經》「作者」的神學觀念。²¹⁵ 學者認為藉著一些所謂的「縫隙」或是一些與上下文沒有直接關係的「插入」資料或經文，可以找出《聖經》「作者」編輯的痕跡。

（四）修辭鑑別學

修辭鑑別學則是研究《聖經》作者對一些字、詞的使用，以及一些的寫作手法，比如：字句的排列、重複的字眼或觀念、包含的格式，或是平行句，以及本論文在第二章「介紹歸納式讀經法」的「觀察」中提及的「修辭手法觀察」裡的項目。不過，這些對字詞或修辭手法的注意最主要的目的是找出經文的結構，或是該文學單位的「邊界」或「範圍」。²¹⁶ 找出這些範圍或段落之後，修辭鑑別學者就希望找出《聖經》作者在該段經文中選擇用某些字眼或意象而不用其同義詞或另一種意象是希望對讀者或聽眾產生什麼果效。修辭鑑別學基本認為《聖經》原初的受眾都是以「聽」為主，因此這些字、詞的選擇、重複的字句或是表達方式的選擇一定是為了要達至某些的聽覺效應。因此學者就希望明白《聖經》作者選用某些字、詞，或寫作手法對聽眾的影響，從而去發掘作者希望影響讀者去接受的是什麼觀點。²¹⁷

（五）敘事鑑別學

敘事鑑別學其實算是下面會介紹的文學批判裡的一個旁支，筆者會在下文更多的提到敘事鑑別學及研讀的一些步驟。整合研經法也會在福音書文體的討論中使用敘事鑑別學的方法解釋敘事文體。此鑑別學認為故事是生活中基本的經歷。敘事鑑別學從故事的角度去詮釋《聖經》。此鑑別學強調一些敘事的特徵：情

²¹⁵ Arthur G. Patzia and Anthony J. Petrota. "Redaction criticism," *Pocket Dictionary of Biblical Studies* 100.

²¹⁶ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 58-63

²¹⁷ Arthur G. Patzia and Anthony J. Petrota. "Rhetorical criticism," *Pocket Dictionary of Biblical Studies* 101.

節、角色、場景，以及情節的排列之類的，而不是經文的歷史性或是其神學觀點。²¹⁸ 在福音書和《使徒行傳》中，敘事鑑別學者看見的是耶穌和初期教會發生的事件，以及這些事件的排列。就算在非敘事文體中，敘事鑑別學也嘗試去找出經文背後的故事。

(六) 小結

上述幾種鑒別學對研讀《聖經》都有一定的貢獻，也可以說是屬於文學釋經的一部分。但也都有它們的明顯缺點。下一章就將對這些鑑別學進行一些的批判。在本論文裡，筆者雖然在某些解釋的過程中會觸及一些「形式」以及「編修」方面的討論，但卻不會深入應用這些鑒別學。在本論文中筆者主要談的文學釋經是文學批判或文學鑑別。所以，接下來會介紹的文學釋經就是文學鑒別。

二、認識文學批評或文學鑑別

文學批判根據 Patzia 及 Petrotta 在 *Pocket Dictionary of Biblical Studies* 裡的定義是：「一種理解聖經文本的方法，它承認經文的文學性質並尋求對文學內容進行解釋。」²¹⁹ 文學鑒別首先是將《聖經》看作是一份已經完成的文獻，重點是去研讀《聖經》的經文本身，而不是去探討《聖經》的經文是經過什麼過程才形成今天的樣子。《基道釋經手冊》的作者也認為「此法只要求對經文的最後形式作出審視。」²²⁰ 文學批判既是將《聖經》看作是文學著作，就要按照文學的方式解讀《聖經》。文學研經的重點是看經文的整體，不只是看研讀的那一部分而已。小的段落必須從整體的角度去閱讀，藉此去捕捉作者透過各小段落要帶出的整體意義。如果研讀一個故事就要讀完整個故事，不只是研讀想要研究的那一段故事而已。研讀某個《聖經》人物的故事就要讀完該人物故事的全部，而不只是那個人物身平的某一段經文而已。²²¹

²¹⁸ Arthur G. Patzia and Anthony J. Petrotta. "Narrative criticism," *Pocket Dictionary of Biblical Studies* 84.

²¹⁹ Arthur G. Patzia and Anthony J. Petrotta. "Literary criticism," *Pocket Dictionary of Biblical Studies* 74.

²²⁰ 威廉·克萊因、克雷格·布魯姆伯格、羅伯特·哈伯德，《基道釋經手冊》，尹妙珍、李金好、羅瑞美、蔡錦圖譯（香港：基道出版社，2004），76。

²²¹ Patzia and Petrotta, "Literary Criticism," 73–74.

文學批判也會探討作者寫作的目的，但卻是從經文裡作者清楚的表達，或是作者某些的表達方式，比如：重複的字句、經文的排列等等，去揣摩作者的目的。而不是透過經文形式在歷史之中的使用場合，或是經文的編輯過程去了解作者的寫作目的。雖然，在某些情況下前述的幾種鑑別學會讓研經者對作者的目的有一些啟發，但這些都不是本論文會著重的方法。

萊肯為「文學作品」所做的定義是：「那些富有想像力或創作性的寫作」。²²² 他認為從文學的角度來看，《聖經》就是一部有「想像力或創作性的」著作。Greidanus 稱文學釋經是整全的釋經法（holistic method of interpretation）。在文學釋經裡，研經者會從文體（genre）、文法（grammar）、語法（syntax），以及修辭學等去明白某段經文。並且會從該段經文的上下文，包括緊接著的上下文，整卷書，甚至於整本《聖經》去明白該段經文的意思。²²³

對萊肯和朗文來說，文學釋經的特點是：一、對文體的關注。他們認為「文學作品就是由具鮮明特質的文體所組成」。二、文學的主題是以具體的方式呈現人生經驗。文學不是由抽象的概念組成，而是由真實的人生經驗和生活組成。文學是「表演」（enact）、陳說（state）；是體現（show），不是講論（tell）。三、文學以某種間接的方式傳遞信息，因此需要詮釋。文學不會開門見山陳述作品想要表達的主題，而是具體的呈現這些主題。因此，讀者就需要解釋作者要表達的是什麼。四、文學研經關注的不只是從經文歸納出命題摘要，而是更深刻的了解經文的真理。要做到這一點，研經者就必須「進入」故事，親身體會故事中人物的感受和經歷。五、作者對藝術的自覺。文學作品需要研經者投入更多的精力去體會作者的遣詞用字，以了解作者要表達的內容。就好像是觀賞一部藝術品那樣。六、文體是一種的「基準」。意思就是某一種文體會有某些的內容。因此，透過文體，研經者就可以知道他會在該文體中尋找到什麼內容，並且該如何去感受那篇文章。²²⁴ 另外，郭秀娟在《認識聖經文學》指出文學作品是有一致性的。²²⁵ 茲將郭秀娟的這一點列為文學釋經特點的第七點。這一點認為文學研經將

²²² 萊肯，《認識聖經文學》，李一為譯（中國，江西人民出版社，2007），2。

²²³ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 52-67.

²²⁴ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，4-7。

²²⁵ 郭秀娟，《認識聖經文學》（台北：校園書房出版社，2001），18。

每一卷書，甚至是整本《聖經》都看作是一個整體。書中的每一個段落都是有一致性的，是前後呼應的。

筆者基本上認同萊肯和朗文對文學釋經這七個特點的看法。尤其是第二點所說的「文學的主題是以具體的方式呈現人生經驗」。文學不一定是風華雪月。在文學界中被推崇的文學著作，不論是中國文學中的《西遊記》、《紅樓夢》，或西方文學中的《老人與海》，都是能反映現實人生的作品。筆者也認同萊肯和朗文上述對文學釋經特點的第四點：「研經者必須進入故事，親身體驗故事中人物的感受和經歷」。好的文學著作就是希望藉著故事中的人物、場景，將讀者帶入故事中，使讀者去感受故事中角色所感受的，從而引起讀者的共鳴，進而認同或批判作者要帶出或灌輸給讀者的觀念。最後筆者也認同郭秀娟所提到的文學釋經特點的第七點的「一致性」。這本來就是「福音派」基督徒所認同的觀點。《聖經》作者可能有引用或參考某些原始的資料，而經文也可能有經過一些演變，但是，神是透過我們手上有的這本完成的著作對信徒說話，而不是藉著目前文本背後文獻對信徒說話。

不過，對於上述文學釋經特點的第六點：文體是一種的「基準」，筆者則有一些保留的看法。沒錯文體會有某些特定的內容，而且無可否認的文體會影響解釋。但是《聖經》作者有時基於某些寫作的目的會偏離這些的內容或形式，因此不須拘泥於一定要將這些特定的內容套在經文上，為的就是要讓該段經文看起來像某一種文體。

三、聖經作為文學著作的一些爭議

筆者在進入文體的討論之前，必須先提出《新約》是文學著作的證據。原因是有些學者，比如：達德（C.H.Dodd），謝弗（E.S.Shaffer），狄比留（Martin Dibelius）都不認為《新約》是文學著作。²²⁶ 他們不將《新約》看作是文學著作，因為《新約》讓他們覺得跟一般的文學作品不相似。而且有一些基督徒不太能接受將《聖經》看作是文學著作。Adolf Deissmann 認為保羅的書信都是不具有

²²⁶ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，387.

文學價值的所謂「信函」，因為都是私人信件，而且都是為特定場合及需要所寫的，並沒有打算要留給後人閱讀的。²²⁷

（一）《新約聖經》不像是文學作品的原因

關於《新約聖經》是不是文學作品的議題，早期教父俄利根（Origen）和屈梭多模（Chrysostom）都認為《新約聖經》不像是當時希羅社會中那些演說家或雄辯家的演說或著作。²²⁸ 萊肯和朗文也指出《新約》不像文學著作的其中一個原因是它太過平鋪直述了。作者寫作的風格相當簡潔，不加潤飾。描寫的世界也同樣普通、很寫實。所用的希臘文也是通用的希臘文，而不是優美的古典希臘文。²²⁹ John Henry Bennetch 在 *Bibliotheca Sacra* 裡的文章 *The New Testament As Literature* 也提及類似的觀點，認為「從某種意義上說，這二十七本書不能稱為文學，因為它缺乏潤色。」²³⁰ 他認為只有希伯來書是例外。正如俄利根和屈梭多模一樣，John Bennetch 也認為新約寫作手法缺乏文學修飾的目的是為了要凸顯基督。神不要人將注意力放在文學上。

韓清玉在《中國大百科全書線上版》裡的文章〈文學形式〉裡提到「文學體裁主要包括詩歌、小說、戲劇（包括影視文學）、散文、報告文學等……。」²³¹ 文學著作的體裁或形式是很分明的，屬於哪一類的體裁就是屬於那一類的，很少參雜。但是誠如萊肯和朗文所指出的，《新約》作者在表達的過程中卻使用了很多種不同的文體（福音書、書信、啟示文學、比喻、詩歌），以及象徵性用語。以致於文學批判家不知道該將《新約》定位為什麼文體，或韓清玉所講的體裁。福音書是由敘事文體、詩詞、格言、比喻等類的文體結合起來的。《使徒行傳》則是敘事、旅行記錄、講道內容的簡短記錄、法庭訴訟組成。書信混合了神學講解、道德教導、行程安排、書信格式，和詩詞。《啟示錄》是許多文體的混合：書信、異像、詩詞，敘述文體。《新約》是不連貫的文體組織，往往在敘事的過

²²⁷ Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 254-255.

²²⁸ Leland Ryken, ed., *The New Testament in literary Criticism* (New York: Frederick Ungar Publishing Co., Inc. 1984), 16, 18.

²²⁹ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，390.

²³⁰ John Henry Bennetch, "The New Testament as Literature," *Bibliotheca Sacra* 107 (1950), number 427: 178.

²³¹ 韓清玉，〈文學形式〉，《中國大百科全書線上版》，更新於 2022 年 1 月 20 日，<https://www.zgbk.com/ecph/words?SiteID=1&ID=229938&Type=bkzyb>（登入於 2023 年 2 月 9 日）。

程中作者加插了其他不同的文體：詩詞、格言，或是比喻之類的。²³² 因此，文學批判學家不認為《新約》是文學著作。

除此之外《新約》的作者都持有記載歷史、傳遞神學和發表文學的寫作目的。在《新約》的故事裡我們發現作者在向讀者報告曾經發生的事情。換句話說，《新約》的作者看重內容多過於表達的形式或格式。《新約》的作者只是想把《聖經》人物以及所發生的歷史事件誠實的向讀者述說。福音書和《使徒行傳》都是以這種目的書寫的。同時《新約》作品也蘊含著宗教目的，就是要教導讀者某些神學道理和道德倫理。²³³ 不過在世俗的文學觀念裡，文學就是一種藝術的表達，所以，這種報導和說教意味的寫作方式，似乎沒有藝術美感的味道。²³⁴

《新約》主要都是來自口述。《新約》的內容原先都是以口述的方式存在，根據《新約》的記載耶穌本身從未寫下隻字片語。不過明顯的〈新約〉卻記載了很多耶穌的講論、格言、與人的對話等類的口說形式，這種文體占了《新約》敘事文體中的大部分篇幅。書信雖然都是用書信的方式寫下，但蠻多是由「寫信」人口述，由別人，或許是「秘書」記錄下來的，目的是要讀給聚會中的弟兄姐妹聽。《啟示錄》也是如此，在開頭的問安中已經應許「念這書上預言的和那些聽見又遵守其中所記載的，都是有福的，因為日期近了。」（一 3）。《路加福音》一章 1 至 3 節，路加自己說他是經過研究才把口述的，或是一些零散的單張或小冊子整理、編輯成書的。²³⁵ 但是，口述的記錄從來都不被認為是文學。頂多是被認為是民間傳說而已。

上面韓清玉的〈文學形式〉裡已經說了「文學體裁主要包括詩歌、小說、戲劇（包括影視文學）、散文、報告文學等……。」但是《新約》除了很少的詩歌和散文之外，它的文體很多都不是一般文學會使用的文體。而新約最主要的文體卻是書信。也只有書信的格式是跟希羅時期的書信格式相同，但是書信在文學上是屬於次文體，不是主要的文體。²³⁶ 因此，書信就算勉強被認為是文學的一種體裁，但大部分《新約》給人的感覺都不太像文學著作。

²³² 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，389。

²³³ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，390。

²³⁴ 韓清玉，〈文學形式〉，參註腳 231。

²³⁵ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，390。

²³⁶ 同上。

在文學的小說或傳記中，人物之中當然會有主角及配角。主、配角各佔一定的地位和份量。但是，《新約》卻完全以基督為中心，福音書的焦點幾乎都放在基督以及祂的工作上。而《使徒行傳》和書信則記載基督的生命和教導如何影響初期教會，並且透過教會散發出改變世界的力量。這種的書寫方式跟一般的文學作品截然不同。在《聖經》的篇幅中其他的角色幾乎都是不重要的。²³⁷

《新約聖經》在很多方面都跟一般人對文學的觀點或期待很不相同，難怪乎有學者會認為《新約》不是文學著作。不過，對 Ryken 來說這些被學者認為《新約》不像是文學作品的原因，正是《新約》文學的特點。²³⁸ 因此，接下來筆者就要指出《新約》像文學作品的原因。

（二）《新約聖經》是文學作品的證據

聖奧古斯丁認為《聖經》不只是滿有智慧，同時也是有「雄辯」（eloquent）內涵的。他所說的「雄辯」指的就是具有文學內涵。²³⁹ 同樣的，William G. Ballantine 在 *Understanding the Bible* 裡認為約翰福音可以比擬柏拉圖的對話錄，保羅在他書信中的高潮可以媲美很多高超的演說。²⁴⁰ W.M. Ramsay 也對保羅書信的文學性讚譽有加，尤其是《哥林多前書》一至四章，因為裡面情感豐富，而且反映了高超的文藝技巧。²⁴¹ 萊肯也認為如果讀者單單閱讀《聖經》如何呈現它的內容，無疑的會認為它就是一本文學著作。²⁴²

《新約》之所以被認為是文學，是因為它的具體性。《新約》的篇章尤其是敘事文體，都是以具體的方式表達所要傳遞的思想，而不是以抽象的方式陳述一些命題。當《新約》要告訴讀者一個理念的時候，它是以一個「人的經歷」來傳遞該理念，使讀者可以身歷其境的去體會。正如郭秀娟所說的「耶穌本可以抽象的告訴猶太人關於『鄰舍』的定義，但是他卻選擇以『好撒瑪利亞人』的故事來說明『鄰舍』的意思」。²⁴³ 雖然，《新約》書信給人的感覺是比較抽象，沒有

²³⁷ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，390。

²³⁸ Ryken, *Words of Life*, 24-27.

²³⁹ Ryken, *The New Testament in literary Criticism*, 17.

²⁴⁰ Ryken, *The New Testament in literary Criticism*, 21.

²⁴¹ E. M. Blaiklock, The Epistolary Literature, in *Introductory Articles: General*, The Expositor's Bible Commentary, ed. Frank E. Gaebelin (Grand Rapids: Zondervan, 1979), Vol.1, 553.

²⁴² Ryken, *Words of Delight*, 11.

²⁴³ 郭秀娟，《認識聖經文學》，19。

那麼的有具體性。但是，深入研讀卻會發現，書信所講述的，其實也是生活中活生生的經歷，它還是具體的。因為，《新約》書信所處理的都是教會生活裡日常面對的事情，就如一般人的書信那樣都是在講述家事。²⁴⁴

另一個原因《新約》被認為是文學是因為它注重形象化或具有畫面感。文學是要讀者直接的去感受它所描述的，而不只是講述該經歷而已。所以，文學會用很多形象或有畫面感的描述來告訴讀者某個經歷。目的是要使讀者能「看見」，甚至於親身經歷該段敘述。文學作者一般是呈現給讀者看，而不只是述說而已。²⁴⁵。在 *Dictionary of Biblical Imagery* 裡的一篇文章 *Epistles*，作者認為《新約》書信中的收信人教會，收信人住的城市，收信人以及寫信人的關係，寫信人本身，都是具有畫面感的。²⁴⁶

第三個原因《新約》被認為是文學著作，是因為它具有文學的統一性、協調性和著重點。文學是有組織的呈現，前後呼應的，因此有統一性。它的每個部分是互有關聯的，所以有協調性。然而，它卻在文字之中帶出重點，所以，它是有著重點的。²⁴⁷

第四個原因《新約》被認為是文學，是因為它使讀者有參與。文學不就是要讀者用理性去捕捉概念，而是要讀者以想像和情感對真實生活做出反應。文學，尤其是故事，是要讓讀者置身於故事的場景之中，成為參與者，與故事中的人物和環境互動。²⁴⁸

第五個原因《新約》被認為是文學因為它有屬於文學的文體。如果將《新約》分成福音書、書信和啟示文學，它看起來就不太像是文學著作。但是，如果將《新約》書卷裡的文體細分成：故事、詩詞、講論或演說、戲劇、箴言、頌詞、異象式寫作，它看起來就比較像是傳統的文學文體了。²⁴⁹

²⁴⁴ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，392。

²⁴⁵ Ryken, *Words of Delight*, 13.

²⁴⁶ Leland Ryken et al., "Epistle," *Dictionary of Biblical Imagery* 243-244.

²⁴⁷ 萊肯，《認識聖經文學》，5。

²⁴⁸ 萊肯，《認識聖經文學》，6。

²⁴⁹ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，391。

第六個原因《新約》被認為是文學，是因為它大量的使用修辭手法。²⁵⁰ 無論是修辭性用語（比如：委婉語、擬人法或反諷等），還是結構的安排（如：重複語句、普遍化、特殊化等），或是一些寫作的技巧（如：平行句和交叉對稱等），在《新約》的每一卷書都可以找到。²⁵¹

第七個理由《新約》被認為是文學，是因為它大量使用文學原型。所謂文學原型就是指文章中重複出現的主要意象。基本上可以分成三類：意象（比如：光和暗）、情節和題旨（如：尋覓和啟蒙）、角色型態（比如：惡棍或英雄）。²⁵²

（三）小結

從上面關於《新約聖經》是否是文學著作的討論，筆者認為如果一個人以一般文學的角度來衡量《新約》，《新約聖經》確實達不到傳統對文學的認識。主要是它的文體散亂。再加上它言詞太過平鋪直述，缺乏文學的美感，而且還直接挑戰讀者，不像傳統的文學是比較含蓄的。《新約聖經》的角色幾乎都是以基督為中心，其他的角色不只是配角，很多還是不重要的角色。難怪乎本文中提到的學者或神學家不認為它是文學著作。

不過，《新約》在細看之下又呈現出文學的內容。最主要的是因為它具體的表達出生活中的情況，一點都不掩飾。而且《新約》大量的使用修辭手法以及意象或圖像式的表達手法。雖然《新約》文體散亂，但是它卻包含很多傳統文學公認的文體：敘事文或故事、書信、箴言或格言、詩歌，以及異象式寫作等等。

《新約》雖然直接挑戰讀者，但是它也要求讀者參與，它將讀者引入到故事中，要讀者身歷其境的去體驗故事中人物的感受。從這些的角度看《新約》確實是一本文學著作，但卻不能以傳統對文學的認識去看它。

四、文學批判對新約主要文體的研讀方法

《新約》中主要的文體可以分成三大類：敘事體、書信，以及啟示文學也被稱為天啟文學。福音書包含了數種的文體：敘事體、格言、諺語、寓言、比喻，以及啟示文學。同樣的在書信之中也有很多的次文體：詩歌、寓言、啟示文學等

²⁵⁰ Ryken, *Word of Life*, 20. 他稱修辭手法為文學的語言（Literary language）。

²⁵¹ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，392-393。

²⁵² 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，393。

等。《啟示錄》亦是如此，除了啟示文學，還有敘事體，以及書信，當然也有一些的詩歌體在當中。但是因為篇幅有限，筆者只會集中討論福音書中的主要文體，也就是敘事體。書信則主要討論書信體，而啟示文學只集中討論啟示文學的特色。至於其他的次文體就不在本輪文討論的範圍之內了。接下來的篇幅筆者將簡略的討論文學批判對這三種主要文體的研讀方法及步驟。至於福音書、書信，以及啟示文學的解釋細節或步驟，筆者會在第六章「整合研經法」有更多的討論。

（一）敘事文體

《聖經》大部分的經文是敘事文體，大部分的摩西五經，歷史書，一部分的先知書，《新約》的福音書，以及《使徒行傳》，都是以敘事的方式書寫的。所謂敘事文體簡單的來說就是故事。發生在某個特定的時間、地點和人物身上的事件。一般上記載的方式有固定的三部曲：開始、中間和結束。²⁵³

1. 敘事文體的寫作手法

要解讀敘事文體，研經者就必須先了解敘事者或作者的寫作手法（device）。但凡是敘事文體都有一些特定的元素（elements）。朗文認為有四個基本的要素：情節、角色刻畫、場景，以及敘事觀點。²⁵⁴ Kaiser 跟 Silva 則加上了對白和修辭手法。²⁵⁵ 萊肯朗文則將修辭手法叫作「敘事風格」。²⁵⁶ 奧斯邦則提出了敘事時間和故事時間。²⁵⁷

（1）場景（scene）或背景（setting）

每一個故事都有至少一個，甚至多個場景。每一個場景代表著在某地、某時發生的事情。作者透過場景讓讀者去專注探索某些特定的行為、行動或對白。一個場景中，基本上只有兩個角色，就算是一群，這群人也只算是其中的一個角色而已。有些時候，神就是兩個角色中的其中一位。有時，神是藉著先知、使徒，或耶穌為代表。有神

²⁵³ Walter and Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutic*, 69.

²⁵⁴ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，61。

²⁵⁵ Kaiser and Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutic*, 73-76.

²⁵⁶ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，66-69。

²⁵⁷ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，276-277。

在場的場景中，讀者就會聽見神的應許、命令、旨意，或看見神的能力。研經者最好能將每一個場景劃分出來，就像是把一篇文章分成段落那樣。然後用一句話描述每一個場景。這個描述最好聚焦在行動、對白，或是場景的描述。同時也要注意作者在幾個連貫的場景中的方向。²⁵⁸ Ryken 在 *Words of Delight* 裡還列出了場景的種類：地理場景、時間或歷史場景、文化或社會場景等等。因為篇幅有限只能在此略略說明。²⁵⁹ 地理場景是指故事中人物進行活動或對話的環境。從地理的場景中，Ryken 又列舉了兩個延伸出來的場景：氣氛場景（*setting as atmosphere*），以及暗示場景（*setting as symbol*）。氣氛場景是指事件發生的環境所營造的氣氛。約瑟被哥哥出賣的地理場景：曠野、坑洞、野獸出沒的地方，都營造了一種仇恨以及引動殺機的氣氛。暗示場景是指事件的地理環境暗示了這事件的重點不是事情發生在什麼地方，而是那個地方帶出的隱含意義。就如亞伯拉罕跟羅得分開的事件。他們在神的應許地，但應許地居然無法容納這倆叔姪的牲畜。這就暗示事件的發生是神容許的考驗，對亞伯拉罕信心的考驗。²⁶⁰ 時間場景是指故事發生的時間。可以是某日、某月、某年，或是一個歷史時段。奧斯邦認為時間或歷史場景對解釋經文很是重要。因為，一、知道經文記載的事情是在什麼時候發生能讓研經者更好的理解經文的意思。二、《聖經》書卷寫作的歷史情境。《馬太福音》的原初讀者是誰，會影響研經者對《馬太福音》的解釋。²⁶¹ 文化或社會場景是指故事發生時，人物所擁有的信念、態度，以及風俗。²⁶² 文化或社會背景方面，宴席是路加的其中一個主題，許多事情都發生在宴客的情況之下：藉著宴席耶穌赦免人的罪、教導門徒他降世的使命和目的。這

²⁵⁸ Kaiser and Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutic*, 71.

²⁵⁹ Ryken, *Words of Delight*, 54-62.

²⁶⁰ Ryken, *Words of Delight*, 58-61.

²⁶¹ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，280-281。

²⁶² Ryken, *Words of Delight*, 54.

些事情會在宴席中發生都是因為猶太人的觀念，用餐就是相交，既然一起吃飯就包括了生命的分享。²⁶³

(2) 敘事觀點

場景一般上都會有開始、中間和結束。這些材料的編排就形成了結構佈局（plot）。結構佈局則是以衝突（conflict）為重點。在敘事的過程中，作者會藉著某處經文中將故事帶向高潮。藉高潮點作者讓讀者「看見」他的觀點，也就是他要讓讀者看見的這整個故事的重點。²⁶⁴ 敘事觀點藉著五個範疇操作。

a. 心理範疇

這是指研究作者如何提供「內在」資料。「內在」資料包括故事中人物的思想和感受。在這方面，作者似乎是「無所不知」的，因為作者告訴讀者的事是故事中的人不知道的。²⁶⁵ 福音書裡就有很多這類的情況。《約翰福音》二章 24 節作者知道「耶穌卻不將自己交託他們；因為他知道萬人」。這個只有耶穌自己才知道的內心想法，作者也知道。

b. 意識形態的敘事觀點

指故事中經常出現的對錯觀念。作者告訴讀者故事中人物的行為或言語的對錯。《約翰福音》的作者理出了故事中的人對耶穌的三種回應：猶太人宗教領袖對耶穌的拒絕、猶太人百姓被耶穌的神蹟吸引而跟隨耶穌，但卻不是真心相信。門徒對耶穌有真信心而跟隨耶穌。作者要讀者從這三種回應中選擇一個。²⁶⁶

c. 空間觀點

這是指作者似乎是「無所不在」。他可以同時在不同的地方。²⁶⁷

耶穌在海上行走的記載中，作者可以同時跟門徒在船上，又跟耶穌在海上（可六 48）。

²⁶³ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，281。

²⁶⁴ Kaiser and Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutic*, 72-73.

²⁶⁵ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，274。

²⁶⁶ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，274-275。

²⁶⁷ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，275。

d. 時間觀點

這是指作者可以同時從當時的時間點，也可以從未來的時間點看事情。²⁶⁸ 耶穌在「橄欖山上的講論」就是從當時的聖殿講到末世的情況（太二十四 1-31 節）。

e. 措辭觀點

這是指故事中的對白或講論。這一點就讓讀者看見作者的「無所不能」。作者可以告訴讀者故事中的人未必會聽到的對話。腓斯都和亞基帕針對保羅無辜的對話（徒二十六 31-32）就是其中一例。²⁶⁹

(3) 情節

「情節」是指故事中事件的串連和編排。每個事件都是互相有關係的，串連在一起成為一個整體。「情節」中最重要的是衝突。衝突可以是單一的或是一連串的衝突。衝突是故事的核心。研經者需要注意衝突如何開始、延續，如何解決，或是沒有真正的化解，而成為另一輪衝突的伏筆。²⁷⁰ 衝突可以分成幾類：一、有形的衝突。這主要是指人跟環境的衝突。²⁷¹ 二、角色的衝突。這是指故事中人物之間的衝突。²⁷² 三、道德屬靈的衝突。這主要是指故事人物自己內心的衝突。這種衝突包括人跟神之間的衝突。²⁷³ 情節是整個故事的發展過程，單一衝突的情節可以將之分析如下圖：²⁷⁴

²⁶⁸ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，275。

²⁶⁹ 同上。

²⁷⁰ 萊肯，〈認識聖經文學〉，39。

²⁷¹ 萊肯，〈認識聖經文學〉，40。

²⁷² 萊肯，〈認識聖經文學〉，40-41。

²⁷³ 萊肯，〈認識聖經文學〉，41。

²⁷⁴ Greidanus, *Modern Preacher and the Ancient Text*, 204.

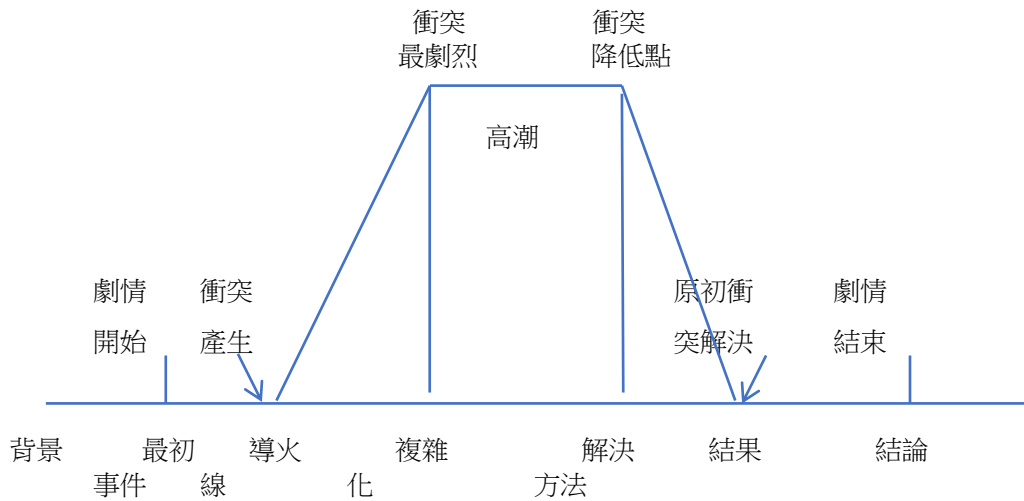


圖 6 情節分析圖

(4) 角色刻畫

人物是引起事件發生，以及產生行動的關鍵。透過情節和對話，讀者可以更加了解人物的個性和想法，以及他們跟神的關係。²⁷⁵ 作者一般上會用幾種手法描繪人物。一、直接描述。敘述者（可能是故事中其中一個角色，也可能是隱藏的）直接的描述會給讀者很大的幫助。通常這種描述會告訴讀者該人物的為人、品格、相貌、跟人的關係、屬靈生命或是跟神的關係。²⁷⁶ 二、透過其他角色的反應。從百姓對耶穌的「跟隨」，以及宗教領袖對耶穌的憎惡和拒絕，可以讓讀者對耶穌有更進一步的認識。²⁷⁷ 三、藉著對話認識。故事中角色的對話，無論是與人的對話，或是跟自己的對話，都能讓讀者更進一步的認識該角色。²⁷⁸ 四、人物的自述。故事中該人物的自我介紹或是對自己遭遇的描述，都能讓讀者對該角色有多一點的認識。《使徒行傳》裡保羅有幾次在審判的過程中述說自己的經歷，這些經歷都能讓讀者對保羅有更多的認識。²⁷⁹ 五、透過人物的行動。作者藉著描述人物在故事中的行動或是行動中的決定，讓讀者更認識該角色。²⁸⁰

²⁷⁵ 萊肯，〈《認識聖經文學》〉，36。

²⁷⁶ 同上。

²⁷⁷ 同上。

²⁷⁸ 萊肯，〈《認識聖經文學》〉，37。

²⁷⁹ 同上。

²⁸⁰ 同上。

(5) 對白

對白可以說是敘事文體中非常重要的寫作手法。透過對白作者向讀者透露故事中人物的為人和個性，以及想法。有時對白會以講論的方式呈現。藉著對白，作者引導讀者「看見」故事的發展甚至是故事的重點。因此研經者需要注意：一、當故事中的角色第一次說話的時候，就是作者要向讀者顯露該角色的個性或特性的時候。說話的方式往往比說話的內容重要。二、注意作者什麼時候引用對白，以及作者在敘述和對話的方式遊走的過程中所帶出的人物之間尖銳的對話。故事中人物針鋒相對的對話往往會顯露他跟神的關係，以及故事中人物彼此間的關係。²⁸¹

(6) 修辭手法

《聖經》慣用的三種修辭手法是：重複、包含，以及交叉對稱式（chiasm）。²⁸² 這三種修辭手法，本論文在第二章「觀察結構」的部分已經有提過了，因此，不會在此重述。

(7) 敘事與故事時間

敘事時間是作者告訴讀者在什麼時候發生了什麼事情。而故事時間則是故事實際發生的時候。²⁸³ 在《馬可福音》一章 14 節「約翰下監以後，耶穌來到加利利，宣傳神的福音」。這是敘事時間。作者只告訴讀者在約翰下監以後，耶穌才開始在加利利講道。但是，他並沒有告訴讀者約翰下監的詳情。不過在《馬可福音》六章 14 至 29 節則是詳細的告訴讀者約翰坐牢的前因後果。這就是故事時間。

2. 研讀敘事文體的原則

解讀敘事文體，研經者必須進行以下的分析。

(1) 結構分析

結構分析是要遵照故事流程，對結構佈局需要有初步概念。首先研經者需要從宏觀的角度，注意到整個作品的發展。圖表在這裡可以發揮

²⁸¹ Kaiser and Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutic*, 73.

²⁸² Kaiser and Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutic*, 74-76.

²⁸³ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，276-277。

很大的功用。然後才從微觀的角度，分析各個段落或小故事。圖表也可以幫助研經者看見各個小段落和大段落之間的關係。如果，研經者能將整卷書都做成圖表，就更容易做此觀察。再之後就是注意各小段落中：角色的描寫或介紹、角色的互動、衝突的起落，以及對白。最後就是研究背景，包括地理、時間、歷史和社會背景的研究。觀察背景對結構佈局產生的效應，並將整個故事放在一起，看其結構發展。²⁸⁴

(2) 風格分析

每個作者都有自己的寫作風格。他會慣用一些寫作的手法來表達或描述故事。²⁸⁵ 文學的表達手法中有對比，象徵性用語，反諷，包含等等。約翰就喜歡用“誤解”或含糊的手法（耶穌跟尼哥底母有關重生的對話；耶穌跟猶太人關於他們要暫時看不見他的談話；耶穌有關他的身體就是聖殿的談話）；路加則喜歡用對比或互換（既 ab-ab-ab 的格式）。因此研經者若是能察覺作者的慣用風格，會對理解經文有很大的幫助。

(3) 編輯分析

首先，研經者必須知道有些《聖經》書卷是作者收集了一些的資料編輯而成的。這也就是編修兼備學所熱衷探討的課題。《路加福音》一章 1 至 3 節路加已經清楚說明。他是收集了當時一些有關耶穌事蹟的著作編寫而成的。其實四福音書都是作者根據一些有關耶穌的誕生，教導和神蹟的記載編寫出來的。《舊約》的《列王記上下》和《歷代誌上下》也是作者參考一些著作編寫而成。只要看這兩卷書中重覆的字句：都寫在「以色列諸王記」上，或都寫在「猶大列王記」上，就不難發現原來作者是參考了一些當時的著作而寫成的。《聖經》作者在編輯時對手上有的材料做了添加，省略，擴充的工作，而編寫出我們現有的《聖經》書卷。因此，第二步，研經者必須知道作者在編輯的過程中會留下一些編輯的線索。這些線索會幫助研經者明白作者要帶出的意義或作者的神學觀念。這些線索被稱為「接縫」，也就是引入

²⁸⁴ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，290-291。

²⁸⁵ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，291-292。

段落或銜接另一資料（或段落）的過渡話語，是一些特定的語言或強調主題的指標，因為在「接縫」中，我們最清楚看見作者的手。「接縫」包括：摘要說明。《馬太福音》四章 23 至 25 節；九章 35 節，都是所謂的接縫。這些說明指出耶穌講道的活動，框出了這卷書的一個重要段落。作者的評語和添加的說明，可以辨識作者的獨特神學。《馬太福音》的「公式引句」：「有先知記著說」或「應驗主藉先知所說的話」（二 5、15；五 15，五 17-18），這些「公式引句」是馬太的應驗觀以及他對彌賽亞重點了解的關鍵。²⁸⁶

（4）解經分析

這是大部分研經者熟悉的部分。藉著文法，字詞的意思，背景研究（歷史，地理和社會或文化），上下文來理解經文的意思。這個步驟可以跟其他步驟一起進行，不需要等到前三個步驟完成才進行。²⁸⁷

（5）神學分析

研經者須區分經文中細節的重點（既小段落的重點）和主要神學觀念（通常在大段落裡）。將小段落的重點和主要神學觀念連接起來，就能看見整卷書的脈絡。²⁸⁸

（二）書信文體

《新約聖經》大部分是書信的方式寫成的。二十七卷書之中有二十一卷是書信。有的學者將《新約》書信分成「信件」（letter）（比較私人性質，也比較短），以及「書信」（epistle）（比較長，論文式的著作）。²⁸⁹ 但是，杜提卻認為沒有必要去區分。²⁹⁰ 無論是「信件」或是「書信」它們都有一定的寫作格式。因此，研經者就必須對「書信」文體和格式有一定的認識才能更好的理解神要透過「書信」教導信徒的真理。

²⁸⁶ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，292-293。

²⁸⁷ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，293-294。

²⁸⁸ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，294。

²⁸⁹ Fee and Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 44.

²⁹⁰ 萊肯、朗文，〈新舊約文學讀經法〉，480。

1. 認識古代的寫信法

《新約聖經》的書信跟第一世紀希羅文化中的信件有很多的共同點，因此，對希羅文化中信件的認識會對《新約》書信有很大的助益。

(1) 書信的主要結構

所有古代的信件都由三部分構成：開頭、本文、結尾。開頭和結尾多數按照格式。也就是說一般上都會先說明寫信人的名字或身分。之後說明信件是寫給誰的。再之後就會有問安。本文，也就是書信的主要部分，內容的差異就很大了，視寫信人寫信的目的而定，不容易分類。這個部分往往就是《新約》書信中主題的所在。²⁹¹ 而結尾通常都會請收信人問候他們共同認識的朋友，²⁹² 最後就是的祝賀健康或祝福。²⁹³ 萊肯將這三個主要部分擴充成五個部分：起首、感恩、主體、訓誨，以及結語。郭秀娟以一個圖表將奧斯邦所提的三個部分和萊肯的五個部分做了比較，茲將其摘錄於下。

起首（發信人、收信人、問安語）	起首（發信人、收信人、問安語）
	感恩（記念收信人屬靈光景、獻上感恩祈禱）
主體	主體（敘述處境和解決問題的教義段落）
	訓誨（鼓勵勸勉的倫理段落）
結語（問安和結束的祝福）	結語

圖 7 書信基本格式²⁹⁴

²⁹¹ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，427。

²⁹² 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，429。

²⁹³ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，480。

²⁹⁴ 郭秀娟，《認識聖經文學》，125。

(2) 起首：寫信人、收信人，以及二者之間的關係

古代的人很講究社會階層。信的內容與文體，會因寫信人和收信人的關係而有所差異。²⁹⁵《新約》的書信與第一世紀希羅文化中的書信一樣，開頭都有註明寫信人是誰，他寫信給某某人或某某地方的教會。當然寫信人和收信人的關係很多時候也是需要透過研讀整卷書才會得到更多的亮光的。保羅與提摩太、提多和腓利門的關係，各有不同。保羅跟哥林多教會和腓立比教會，甚至是帖撒羅尼迦教會的關係也是各有不同的。根據萊肯等人在 *Dictionary of Biblical Imagery* 的文章 *Epistle* 所指出的，當讀者研讀整封信之後，寫信人和收信人就不再是某個人的名字或某個地方的一群信徒而已，書信的內容會在讀者的思想中建立起一些圖像。因此，寫信人和收信人都變成是立體、活生生的人了。²⁹⁶ 透過某些書信讀者可以知道保羅是一位帶有使徒權柄的領袖，甚至他的一些屬靈經歷，包括他信主前對教會的逼迫，如何歸向主等等的經歷，甚至他的一些主張或教義。而收信人，當讀者讀完整封信之後，讀者也可以知道那群收信人面對的一些很實際的信仰或屬靈的問題。這些問題包括：教會的分裂、面對異端、對一些教義產生的誤解等等。甚至有些收信人在面對逼迫時所面對的試探和挑戰。這些都是非常真實的事。信件の開頭也通常會說出寫信人和收信人彼此之間的關係。

(3) 開頭之後的部分

希臘文書信跟古代近東的書信一樣，固定的開頭格式之後有時就會有感恩或健康的祝禱。²⁹⁷ 在希臘、羅馬時期的書信，這個部分基本上都是很形式化的，有時寫信人會為到收信人感恩，也會祝對方安康等等。希羅文化的書信中感恩或禱告的部分就只是一些的客套話，沒有什麼信息可言。不過，《新約》書信中這個部分則是往往會帶出一些重要的信息。在好幾封保羅的書信中他為收信人獻上了很長的感恩。

²⁹⁵ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，480。

²⁹⁶ Ryken et al., "Epistle", 244.

²⁹⁷ 同上。

在帖撒羅尼迦前書，保羅甚至為收信人的信、望、愛獻上了三重的感恩。而腓立比書的感恩幾乎佔了半章的篇幅。至於腓利門書，二十五節的經文感恩和禱告的部分就佔了四節，幾乎是六分之一的內容。在這些的書信中的感恩、禱告的部分確實讓讀者可以窺見該卷書的重要主題。有些保羅書信則是沒有感恩和禱告的部分。這種反常的現象似乎也帶出了一些的信息。加拉太書和哥林多後書就是明顯的例子。以弗所書則是另一封沒有為收信人感恩和禱告的書信。在這些書信中保羅省去了感恩和禱告的部分相信是跟這幾封信的背景、所面對的問題，以及所要談論的課題有關。關於感恩和禱告的部分，在第六章的整合研經法會更進一步的討論。

(4) 信函的種類

希臘文 *epistolē* 最初是指信使發送的口頭信息。希臘、羅馬社會的書信種類繁多：有商業的書信、政府和法律文件、政治和軍事報告，以及私人互通消息的信件。²⁹⁸ 不過，**Blaiklock** 則將書信分成三類：推薦書信、教牧書信，以及其他書信。「推薦書信」主要是為推薦者求情的信。在《新約》使徒行傳九章 12 節、羅馬書十六章 1 節、哥林多前書十六章 3 節、哥林多後書三章 1 節，以及約翰三書 12 節都屬於此類別的書信。而「教牧書信」則是保羅寫給年輕教牧的信件。內容主要是教導他們如何牧養教會或處理教會內部的問題。不過 **Blaiklock** 的「其他書信」有包含了三個較小的分類：普通書信、流傳較廣的教會書信，以及回覆書信。「普通書信」是指《希伯來書》至《猶大書》這八卷書。主要都是寫給希伯來信徒的。指導信徒如何面對逼迫和異端，闡明基督的信仰跟猶太教的關係，以及教導信徒將信仰應用到生活上。「流傳較廣的教會書信」則是包括那些在內容中保羅有吩咐要把「信唸給眾弟兄聽」的，如：《哥羅西書》；或是信中有提到收信人是某處的「各」教會之類字眼的，如：《加拉太書》；又或是一些教義性較重的書信，如：《羅馬書》以及《以弗所書》等。至於「回

²⁹⁸ P. T. O'Brien, "Letters, Letter Form," *Dictionary of Paul and His Letters* 551.

覆書信」則是保羅明顯是在回覆某教會對某些教義或問題的回覆的書信。其中哥林多前後書就是典型的例子。²⁹⁹

另外，奧斯邦則將古代的信函主要分成私人和公開信函兩種。公開信主要是政府給百姓的公開昭告，或是上司向下屬傳達的命令，又或者是下屬向上級的報告。公開信也可能是論述一些宗教，哲學或道德課題的論文。³⁰⁰

筆者認同 Brien 在 *Dictionary of Paul and His Letters* 所說的保羅在文學上是很自由發揮的，他並沒有把自己固定在一個模式中。因此，保羅的書信其實是不容易被劃分為私人或公開的書信。³⁰¹《加拉太書》的內容是很針對性的處理加拉太地區教會面對的異端的問題，不過卻是寫給「加拉太各教會」的。而《腓利門書》指明是寫給腓利門的，但是卻問候「在你家的教會」。同樣的，《雅各書》雖是一封寫給「散住十二個支派之人」的公開信，不過也是屬於 Blaiklock 所說的「普通書信」。萊肯也認為「早期基督徒其實十分多元：我們找不出所謂的『基督徒書信格式』」。³⁰²因此，筆者認為這些分類雖是有助於了解某封書信的性質，以及這些種類可能會帶出的格式，但研經者無須過分執著於是哪一個分類，因為有些書信可能同時擁有兩種，甚至以上的特質。

(5) 書信文體與啟示錄

啟示錄的主要文體無疑的是啟示文學，但是誠如 Fee 和 Stuart 在 *How To Read The Bible For All Its Worth* 裡指出的《啟示錄》一章 4 至 7 節，以及二十二章 21 節都顯明此書是以書信的格式作為開頭和節結束的。³⁰³其中清楚的列明了寫信人和收信人，以及收信人的地點。當然也有書信開頭部分的問安，雖然此書的問安比其他書信的長了許多。而且信末也有一般書信的最後祝福。《啟示錄》中間的部分則是書信的正

²⁹⁹ Blaiklock, "The Epistolary Literature," 546-549.

³⁰⁰ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，428-429。

³⁰¹ Brien, "Letters, Letter Form," 552.

³⁰² 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，481。

³⁰³ Fee and Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 208-209.

文。這種格式是完全符合新約書信格式的寫作方式。因此，從這些格式來看，《啟示錄》算是一封的書信，只是其內容加插了許多的啟示文學以及敘事文體。

作為書信，Klein, Blomberg 和 Hubbard 認為研經者就需要去了解收信人和寫信人，以及收信教會的歷史背景，才能更好的理解書信，尤其是第二和第三章有關七教會的內容。³⁰⁴ 德席爾瓦在《21 世紀基督教新約導論》也認同 Klein, Blomberg 和 Hubbard 的觀點，認為必須從歷史背景的角度解釋約翰寫給七教會的信，否則就會有落入將七教會解釋為七個時期教會的錯謬中³⁰⁵ 因此，筆者認為《啟示錄》是一封在正文中含有很多啟示文學，以及敘事文體的書信。所以，寫信人、收信人，以及收信地點的歷史背景對本書的理解是很重要的。不過，除了歷史背景，理解啟示文學的方法，化解修辭手法的技巧，以及理解敘事文體的情節和佈局等的解經技巧也是不能忽略的。

（三）啟示文學

啟示文學在英文是 Apocalyptic Literature。Apocalyptic 在希臘文的意思是「揭開」。啟示文學就是記載神將天上、地上的奧秘揭開，讓屬神的人得以知道神對世界的計劃。³⁰⁶ 啟示文學在《新約》裡除了《啟示錄》，還有耶穌在《馬太福音》二十四章（以及平行的經文《馬可福音》十三章，《路加福音》二十一章）所說的「橄欖山上的講論」。啟示文學有一定的特點和特徵，研經者必須知道這些的特點和特徵，才不至於在釋經的過程中出錯誤。另有一些讀者卻帶著一些錯誤的觀念來讀啟示文學，尤其是《啟示錄》，這些錯誤的觀念一樣會造成釋經的問題。

1. 對啟示文學的錯誤認識

一些研經者對啟示文學存有一些錯誤的認識，這些錯誤的觀點會影響研經者對啟示文學的解釋。茲將一般人對啟示文學的錯誤認識列在下面，以指出其不正確之處。

³⁰⁴ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 367-369.

³⁰⁵ 德席爾瓦，《21 世紀基督教新約導論》，982-983。

³⁰⁶ Stephen Motyer, "Apocalyptic," *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, 29-30.

(1) 啟示文學非常特別，跟其他《聖經》書卷完全不同

啟示文學確有一些讀者不熟悉的地方，但是如果讀者熟悉閱讀故事或是詩詞，他就能對啟示文學有足夠的理解了。因為啟示文學就像故事和詩歌有很多的意象或是象徵性的語句。熟悉這些用詞的讀者就不會覺得啟示文學是非常不熟悉的文體了。³⁰⁷

(2) 啟示文學只描述未來的事

沒錯，啟示文學很多的內容都跟未來有關。正如《啟示錄》的序言就宣告它所記載的內容當中包括「將來必成的事」（啟一 19）。但是《新約》的作者認為他們的那個時期已經是「末世」了。從基督道成肉身開始，一直到主再來都是「末世」。所以，啟示文學雖有末世的預言，不過也就表示它們所描述的異象會在歷史終結的最高潮實現。但是，這些異象在每個時期都是有意義的。³⁰⁸

(3) 啟示文學充滿象徵，只有受過訓練的專人才能明白

啟示文學當中的意象和象徵其實很多都是大家所熟悉的。其中很多都是文學上稱為「原型」的象徵。比如在《啟示錄》中：血、羊、龍、猛獸、水、海、太陽、戰爭、寶座等等。這些象徵的意義很多都是眾所周知的，意義也不難被揣測得出來。啟示文學中的顏色意義也是明顯的，黑色代表邪惡，紅色代表血腥或是邪情私慾，白色代表光明、聖潔、良善。這些象徵不需要受過特別訓練的人也能明白的。³⁰⁹

(4) 啟示文學必須按字面解釋³¹⁰

筆者完全贊同「字義解經」或「實義解經」的觀念，但是，「字義解經」並不表示是完全只按照字面的意思解釋。正如賴若翰對「實義解經」的定義所說的：

「實義解經法」是按照語言上正規的用途、文法上基本的法則、及歷史事實的要求去追尋聖經作者所要表達的真義。它的方法乃按照文字語句最自

³⁰⁷ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，491-492。

³⁰⁸ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，492-493。

³⁰⁹ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，493。

³¹⁰ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，493-494。

然、最正常、最通用的意義去解釋經文，正是人與人之間日常生活相處、讀書、寫作之時所採用的方法。³¹¹

既然，按照「實義解經法」的定義，要「按照文字語句最自然、最正常、最通用的意義去解釋經文」，遇到象徵的用語如果單單用字面解釋會產生笑話，或不可思議的畫面，研經者就要意識到，那是象徵性用語，就要以解釋象徵性用語的方法去解釋。

(5) 覺得啟示文學太多片段，很難組織其結構

眾多的異象，很多獨立簡短的單元，尤其是《啟示錄》確實令人覺得很難分段。但是，如果研經者細心研讀不難發現，《啟示錄》除了第一章的開頭以及二十二章 5 節之後的結尾之外，《啟示錄》第二章 1 節至二十二章 5 節的經文，都可以用「七」來分段。寫給七教會的信（二至四章）、七印之災（五至七章）、七號之災（八至十一章）、七個大異象（十二至十四章）、七碗之災（十五至十六章）、歷史終結前的七大事件（十七 1 至二十二章 5）。³¹²

2. 啟示文學在形式上的特點

(1) 啟示性的溝通

啟示文學當中通常都是透過異像或異夢跟寫書人溝通。異像是啟示文學的基本特質；可是單有異象，不一定就是啟示文學。³¹³《新約》當中有些經文記載了神藉著異象指示書中的人物去做某些事情，但是單單有異象的記載並不能構成那卷書或是那段經文就是啟示文學。那個異象只是敘述文體中的一個記載罷了。但是，在啟示文學中，異象確實是不可或缺的，缺少異象就無法構成啟示文學。

(2) 天使是傳遞的媒介

在啟示文學中往往是由天使向看見異象者，通常是寫書人，解釋異像或異夢。³¹⁴ 天使在啟示文學中除了解釋之外，還扮演其他的角色。其

³¹¹ 賴若翰，《實用釋經法》，141。

³¹² 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，494-495。

³¹³ 奧斯邦，《21 世紀基督教釋經學》，378。

³¹⁴ 奧斯邦，《21 世紀基督教釋經學》，379。

中包括執行神的指令去進行或攔阻某些事情的發生。而且，在啟示文學中也讓讀者可以一窺天使世界中的一些在其他書卷中鮮為人知的信息，比如：天使的等級、天使的不同的職責，甚至天使的「樣貌或裝扮」等等。

(3) 重複的講論

啟示文學的內容之中有一些重申或重複的部分。啟示文學中有些意象是會重複出現的。常見的包括神的寶座、天上的場景、四活物、不同級別和職責的天使、以野獸形象出現的敵對神和屬神之人的反派角色等等。重複的部分有些也包括神給領受啟示之人的異象或異夢。³¹⁵ 當然重複的部分還包括神給領受啟示者的一些真理信息的教導。

(4) 倫理的教導

啟示文學的作者或天使會向讀者澄清異象的目的就是要帶出倫理或是神學的教導。啟示文學裡的倫理的教導隨處可見，幾乎每一個異象或異夢的目的都會帶出這些的教導。只是這些教導的正面意義居多，要神的子民在艱難中要堅守信仰，因著異象的啟示得激勵活出公義的生活。³¹⁶ 因此，《新約》裡的啟示文學不是為了記載異象或神奇的經歷而寫的。也不是為了滿足讀者的好奇心而寫的。都是帶著神向他百姓的指示或教導而寫的。所以，研經者也必須去除好奇心去閱讀啟示文學，真正去體會神藉著啟示文學要帶出的意義。

(5) 奇特的象徵

《聖經》其他書卷也有使用象徵或隱喻，只是其他書卷的象徵或隱喻都是取自現實生活中有見到的物件或動物，如：蝗蟲、馬、燈。啟示文學除了這些，卻又加上許多取自幻想或神話故事的象徵。比如：多頭怪獸、龍、有蝎子尾巴的蝗蟲。不過這些取自作者時代的象徵，很多都有既定的意思。如：動物代表人或國家，天上的異象代表超自然的景象，數字代表神對歷史的掌握等等。³¹⁷ 雖然這些象徵令人覺得神

³¹⁵ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，379-380。

³¹⁶ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，380。

³¹⁷ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，380-381。

奇並不可思議，但還是可以按照其象徵意義解釋的，因為那些象徵在《聖經》裡都有一些特定的意思。獸多數時候所代表的就是兇殘。而有些象徵在當時的社會中也是有特定的意思的。龍在希臘的神話中都是象徵兇殘。啟示文學雖有神秘象徵，卻也不是不可解，或難以解釋的。

(6) 詳述歷史

啟示文學都有講述歷史，尤其是以色列人的歷史。有些啟示文學的段落甚至按日期記事。敘史的目的，是顯明神掌管歷史，目的是要讓屬神的人得益處。³¹⁸《新約》的啟示文學大多都跟末世或主再來有關。而這些有關主再來的啟示，似乎都有時間線，指出先後會發生的事情的次序。當然《新約》的啟示文獻不像《舊約》的，有明顯的日期或期限，但還是有明顯的先後次序，甚至作者會告訴讀者一、二、三、四的次序。藉此作者顯明神在掌控一切，雖然有時讀者似乎覺得世上的事情已經失控的時候，其實神還在掌權。這是研經者必須要牢記的事實，否則就會對事情失去了正確的觀點。

3. 啟示文學觀念上的特點

(1) 對現實存悲觀態度

先知書的教導，只要領受先知信息的人肯向神悔改，神的心意滿足了，先知所警告的滅亡就會被取消。但是啟示文學對未來要發生的事卻沒有這麼樂觀的態度，所以，啟示文學的作者只能勸告讀者，神一定會在將來的某一日使現在的惡結束，神的兒女就能得伸冤，被平反。³¹⁹這就是先知書文體跟啟示文學的其中一個很不同之處。啟示文學基本上就是要讓讀者看見，現今的世界已經是沒有希望了，必定會滅亡的。所以，帶出的教導就是要趁著還有機會趕快回轉向神，免得末日來到就沒有機會了。

³¹⁸ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，381-383。

³¹⁹ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，383。

(2) 神一定會拯救並使一切都恢復正常

這個特點在《但以理書》和《啟示錄》尤其明顯。神應允了信神的人為他們伸冤的禱告，所以神就以憤怒審判敵對神的人。啟示文學的高潮就是到最後，為主殉道的人將會得到榮耀以及在永恆中的賞賜。³²⁰ 在神的憤怒完全傾注之後，接著下來的就是新世界的來臨。新世界就是神再造的世界，在那裡舊世界一切被破壞的，將會被糾正過來。因此那會是一個大團圓的結局，一切都被神更新了。

(3) 使讀者看見在靈界掌權的神

雖然在作者當下的局勢中似乎看不見神的作為，反而局勢似乎掌控在那些敵對神百姓的團體或個人的手中。但啟示文學的作者卻指出，這不是事實。實際上神仍在歷史中掌權，神會按照他的時候來了結歷史。³²¹ 神藉著祂對世界或敵對者的審判顯明，其實祂還在掌控著一切。因此，藉此作者敦促原初的讀者要持守信心，不要被眼見的現象嚇到而在信仰上退縮了。

(4) 預定論

啟示文學顯出神掌控歷史，所有的事情都按照神所預定的發生。神早已預定世界將來的發展方向。³²² 神所決定的事沒有任何的人或勢力能夠改變。在過程中敵對神的人或勢力似乎很有力量，對屬神的人，甚至是神自己，咄咄逼人，但是誰知結局神早已定了，一切都將按照神定的方向發展。

(5) 二元論

這個觀念是跟現在和將來兩個世代的教義有關。這個世代讓人看見的就是神與撒但，以及善與惡的對立。這兩兩股勢力不斷的爭戰。未來的世代卻是神完全的勝利，從一開始神就擊敗了他的仇敵，開展一個全新的時代。³²³ 藉著這種二元論的觀點，啟示文學的敘事部分才得以發展，將故事發展得淋漓盡致，引人入勝，令讀者為故事中屬神的人

³²⁰ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，383-384。

³²¹ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，384。

³²² 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，384-385。

³²³ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，385。

捏一把冷汗，之後藉著神的介入將故事帶入一個意想不到的結局。這就是啟示文學作者寫作的高超手法。製造了懸念，又帶出了出人意表的結局。將讀者的情緒帶上高峰。

(6) 再造的世界

這個觀念主張現有的世界將來會被毀滅，神會帶來新天新地。³²⁴ 無論是《但以理書》、《啟示錄》或是主耶穌橄欖山的講論都強烈地帶出這樣的信息。這個觀點是上面的第一點：「對現在時代持悲觀態度」、第二點：「拯救或恢復的應許」，以及第四點：「決定論」的延續，或最終必然的結果。

五、小結

文學釋經法主要就是按照不同的文體解釋《聖經》。不同的文體有其寫作的手法，也有它們的特徵。若是能掌握這些寫作手法和特徵，會讓研經者對所研讀的書卷有更多的認識。本章所討論的只是《新約》三種主要的文體：敘事--福音書文體、書信文體，以及啟示文學。《新約》還有其他的次文體，比如：比喻、詩歌、格言或箴言等等，因為篇幅的問題就無法一一的討論了。整合研經法將使用這些文學鑒別的方式研讀《新約》的這三種主要文體。

³²⁴ 奧斯邦，〈21世紀基督教釋經學〉，385。

伍、批判文學釋經法

文學釋經法如上一章所提的有各種的鑑別學。這些鑑別學都各有一些的缺點。本章會針對上一章所提到的鑑別學：來源鑑別學、形式鑑別學、編修鑑別學、修辭鑑別學，以及文學批判法，逐一的提出它們的一些缺點。至於敘事鑑別學筆者將會跟文學批判法一起討論。由於上一章用了比較多的篇幅討論文學鑒別法，因此本章也同樣會用對文學鑒別法有比較多的評論。

一、對來源鑑別學、形式鑑別學、編修鑑別學、修辭鑑別學的評論

來源鑑別學、形式鑑別學，以及編修鑑別學都是跟研究經文文本背後的「歷史」有關。所謂的歷史並非《聖經》內容的歷史背景，而是現有《聖經》的文本曾經歷過什麼樣的歷史過程才形成現有的《聖經》。上述三種鑑別學的主要問題也就出在這些所謂的「歷史」之中。而修辭鑑別學則專注在某些字詞的使用、經文的結構，以及它們對讀者，特別是聽眾的意思。因此，修辭鑑別學對文學釋經的價值是比較直接的。

（一）對來源鑑別學的批判

正如 Greidanus 在 *The Modern Preacher and the Ancient Text* 裡所指出的，來源鑑別學在《新約》福音書的研究上還可以用《馬可福音》為他們理論的依據，認為《馬太福音》和《路加福音》是以《馬可福音》為他們著作的源頭。但是，在《舊約》的研究上，特別是「摩西五經」的 JEDP（J 為 Jehovah 的縮寫，E 為 Elohim 的縮寫，D 為 Deuteronomy 的縮寫，P 為 Priest 的縮寫）底本，跟本沒有太多的依據。³²⁵ 考古學也從來沒有證明有這些底本的存在。來源鑑別學的理论很多只是停留在「假設」而已，無法提出實在的證據。Guthrie 在 “*The Historical And Literary Criticism of the New Testament*” 這篇文章裡就指出，「符類福音書」的研究中，所謂 Q 底本，學者從來都沒有辦法提出有利的證據證明它真的存在，

³²⁵ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 52.

都是假設而已。³²⁶ 另外 Patzia 及 Petrotta 在 “*Source Criticism*” 這篇文章裡指出來的，來源鑑別學雖是讓研經者看見了「符類福音書」裡記載同一事件的經文細節上的差別，但是卻沒有解釋為什麼各別的福音書怎麼會呈現出現有經文前後一致的情況。³²⁷ 來源鑑別學一般上認為類似的字詞就顯示是出於同一個底本，不同的字詞則是來自另一個，或另一些不同的底本。³²⁸ 但是這樣的假設似乎太過牽強，同一位作者或底本難道就不能用不同的字詞來表達同一個觀念嗎？反之不同的作者或底本基於某些原因難道就不能選則同一個字詞來表達不同的概念嗎？換言之，來源鑑別學者似乎為了符合他們的理論限制了底本作者可以使用的字詞。這個理論談到最後都是很多的不確定性，一個不能確定的理論又怎樣幫助研經者去理解《聖經》？研究的結果就是將神確定的真理都變成是不確定的假設了。

（二）對形式鑑別學的批判

Guthrie 在 *New Testament Introduction* 裡列出了形式鑑別學的六個假設：第一：福音書在寫成之前都經歷了一個時期的口傳歷史（Guthrie 以 *tradition* “傳統” 來描述）。而且在口傳的歷史過程中目擊者對那些口述的內容是沒有影響的。第二：在口傳時期中敘事（*narrative*）和言訓（*saying*）除了受難的敘述，都是以獨立的單元被流傳的。第三：福音的資料可以根據其形式被分類的。第四：這些形式被寫成或保留的主要因素，都是因基督徒社群的實際需要。第五：這些傳統的形式都是沒有次序或地理價值的。第六：這些形式的最初樣式是可以藉著一些傳統法則還原的。³²⁹ 但是，Guthrie 馬上又指出上述六個假設大部分都是不能被驗證的。他舉例說，第一個假設，目擊者對口傳內容沒有影響。但是這種假設很不能令人信服。因為，在口述過程中，三、四十年後的口述者難道會比目擊者更清楚知道事實？而由這些三、四十年後的口述者的基督徒社群來決定口述的內容和形式。再者，如果在口述歷史中所有的敘事和言訓都是以獨立單元流傳的，

³²⁶ Donald Guthrie, “The Historical And Literary Criticism of the New Testament,” in *Introductory Articles: General*, The Expositor’s Bible Commentary, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1979), Vol.1, 445.

³²⁷ Patzia and Petrotta, “Source Criticism,” 108.

³²⁸ Donald Guthrie, *New Testament Introduction* (Inter-Varsity Press, Downers Grove: Illinois, 1970), 140.

³²⁹ Guthrie, *New Testament Introduction*, 208.

為什麼我們的福音書卻讓人看見有些敘事是一連串有聯繫或關聯的，比如：馬可福音一章 21 至 39 節，以及二章 1 節至三章 6 節。³³⁰

Guthrie 在 “*The Historical and Literary Criticism of the New Testament*” 裡也指出形式鑑別學的另一個問題就是它拒絕神蹟的傾向。³³¹ 有些形式鑑別學者，如布特曼（Bultmann），因著他們的神學或哲學的前提都對神蹟持懷疑態度。因此，都認為神蹟，包括基督的變相和受試探，都是後來基督徒群體因著他們信仰的需要而杜撰出來的，因此需要去掉這些「神話」方能還原真正的歷史情境。

另外誠如 Patzia 跟 Petrotta 在 *Pocket Dictionary of Biblical Studies* 裡指出的形式鑑別學並不能真正的幫助研經者找出經文在歷史中的實際情境或用途（*Sitz im Leben*）。詩篇二十四篇一般上被認為最初是耶和華的約櫃被迎進聖殿時吟唱的。後來則是在慶賀耶和華登基（*enthronement*）的節期時吟唱的。但是，這篇詩歌也可以用在任何敬拜的宣召場合。³³² 從這個論點再引申出來的就是現代的研經者對初期教會的生活情境的認識，是否真的有像形式鑑別學者所認為的足夠嗎？以至於我們能夠去了解經文底本的生活情境。³³³ 因此，形式鑑別學所提供的生活情境頂多也是一種的可能性而已。雖然，形式鑑別學確實使研經者注意到了歷史情境的層面，但說，其功用也難以超出此範圍。

最後我們也必須要問追溯我們現有文本的史前史的價值是什麼？這些史前史對我們理解目前有的完整文本有多大意義？Greidanus 引用 Clines 指出「對於觀察者來說，一件藝術作品是作為一個整體，並且通過將其組成部分按現有形式連接起來而展現其意義的」。³³⁴ 因此，窮追不捨的去了解那些底本的歷史情境是否對了解經文真有那麼大的價值？況且這些的所謂歷史到最後都是一些不肯定的猜測。

³³⁰ Guthrie, *New Testament Introduction*, 208-209.

³³¹ Guthrie, “The Historical and Literary Criticism of the New Testament,” 447-448.

³³² Patzia and Petrotta, “Form Critism,” 48.

³³³ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 54.

³³⁴ 同上。

（三）對編修鑑別學的批判

編修鑑別學者在注重福音書作者（或編輯者）的神學過程中似乎忽略了福音書作者有可能也是在做歷史的報導。³³⁵ 有些編修鑑別學者甚至認為神學與歷史是對立的。如果《聖經》作者有神學的目的，他作品的歷史性就是值得懷疑的，他們認為歷史與神學是不能兼容的。³³⁶ 但是《路加福音》一章 1 至 3 節，路加已經明說他「是照傳道的人從起初親眼看見又傳給我們的。這些事我既從起頭都詳細考察了，就定意要按著次序寫給你」。沒錯，路加的著作明顯的有其神學的理由，但是他也是在記載在基督徒群體中發生的真實事件。因此，在神學的目的之外，也不能否認作者有歷史的目的存在。同樣的在《使徒行傳》中，路加所記載的保羅佈道的地理行程，不應該像 Conzelmann 所認為的主要都是神學目的。³³⁷ 路加對這些地點和行程的詳細記載，除了有其神學目的之外，應該也是要忠實的報導初期基督信仰的擴張和傳遞的路線。

另外編修鑑別學者有時也過分的強調某一個作者的神學，而忽略了福音書作者之間也是有一些共同的神學觀念，而這些共有的神學觀念正反映了初期基督徒社群的神學思想。³³⁸ 強調每一個作者在寫或編他的福音書的時候有其獨特的神學目的那是很好的，可以凸顯出該書的特點，這個強調點對研經是有很大幫助的。但是，研經者也不能忽略各卷福音書，甚至是每一卷《新約》的著作都跟其他的《新約》著作有一些的共同神學，它們都是為了要讓人認識基督，以及他藉著教會在世上所做的事。

當編修鑑別學者看見兩卷福音書中某個同樣事件的記載中出現了差異，就認定是兩位學者或編者修改了傳統中的字句，因此就是有其特別的神學目的。但是，這種假設有時是不必要的，因為這兩位作者都可能忠心的反映了他們所接收到的傳統，有可能不是他們的修改。³³⁹ 另外，是否有可能在某些情況下是歷史耶穌在兩個場合教導同樣的課題，他個別的使用了不同的字句。發現兩卷書中的差

³³⁵ Guthrie, "The Historical and Literary Criticism of the New Testament", 448.

³³⁶ Greidanus 提到的學者有 Marxsen 和 Perrin。Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 56-57。

³³⁷ Guthrie, *New Testament Introduction*, 216.

³³⁸ Guthrie, *New Testament Introduction*, 218.

³³⁹ 德席爾瓦，《21 世紀基督教新約導論》，292-294.

異是很好的，當然也可以幫助研經者去探討作者的神學目的，但卻未必需要去假設其中一人修改了傳統。不過，作者或編者會選用某個字句，很大的可能會反映他的神學。但是，這需要從整卷書才能判斷作者使用某個字句是否是有意的要反映他的神學。

（四）對修辭鑑別學的批判

修辭鑑別學對《聖經》的研究是很有貢獻的。那些經文的結構，以及文學格式，比如：包含、重覆、平行結構（*abab*），或是交叉平行結構（*abba* 或 *abca' b'*），都是對研經有很大幫助的。然而，對現代的研經者來說，這些結構的陷阱就是，研經者會過度的，或刻意的去找出這些的結構，形成把自己的想法強加在作者沒有的表達上。³⁴⁰ Osborne 在討論修辭鑑別學時也提出研經者必須注意將自己對修辭的觀念讀進經文的意思中。³⁴¹ 同樣的在將編修鑑別學的論證方式應用在經文解釋的時候，研經者也必須注意，免得將研經者主觀的想法套用在經文上，而認為《聖經》作者是使用某一形式的希臘詭辯家所使用的論證法來撰寫他們的著作。因為，我們不是很知道《聖經》作者們對這些希臘論證法的認識有多少。³⁴² 因此，在將某一段經文認定是有使用希臘論證法的時候需要更加的謹慎。雖然，這些論證方式可能會對經文的理解有所幫助，但需要避免生搬硬套的危險。

另一個修辭鑑別學的危險則是沉醉在文學結構的“美”當中而忽視了這些結構必須放回到其上下文裡去，使它的意義能得到更好的詮釋。³⁴³ 一段經文反映的是作者整體觀念中的一部分而已。縱使某一段經文呈現出很優美的文學結構，比如：交叉結構，但是它也只是整體觀念中的一部分而已，或許是重要的部分，但它仍然必須被置回上下文中使其意思更為完全或全面。

另外 Osborne 也提醒研經者必須注意，免得錯誤的使用修辭的方法在不巧當的經文上。意思就是將希臘文的修辭方式應用到希伯來文的經文上，反之就是將希伯來文的修辭法用在希臘文的經文上。除此，Greidanus 也提到另一個可能的錯

³⁴⁰ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 66.

³⁴¹ Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 124.

³⁴² 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，192。

³⁴³ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 67.

誤就是將複雜的結構簡單化。³⁴⁴ 但是筆者認為相反的情況亦會發生，那就是將簡單的結構複雜化。

無庸置疑的修辭鑑別學對研經的好處是多於其缺點的。但是，研經者在使用此鑑別學時還是需要注意上述的這些陷阱，免得主觀的將自己的看法讀進了經文之中。

二、對文學批判法或文學鑑別學的批判

文學鑒別確實對研讀《聖經》有很大的助益，尤其是因為它將經文看作是一個完成的著作，而且是研讀現有的文本，而不是這些文本背後的歷史。更不像來源鑑別學、形式鑑別學，或是編修鑑別學那樣將經文分解成很多碎片。文學鑒別中的敘事鑑別學更是對研讀敘事文體有很大的幫助。但是，誠如奧斯邦在討論文學批判的弱點中提出的：「一旦我們醉心於某個新玩意兒（即使是學術界的玩意兒），很容易就會失去警戒的心，不加批判地運用這個工具，卻不知道會造成什麼傷害。」³⁴⁵ 因此，筆者接下來也要提出一些文學批判法的弱點。首先筆者會列出一些學者提出的文學批判法的弱點，之後筆者會提出筆者對此法的一些觀察和批判。

（一）學術界對文學批判法的批判

1. 去歷史化的傾向

有些文學批判法的學者因著對《聖經》啟示的觀點，覺得只需要研讀現有的文本就已經足夠明白《聖經》要傳遞的信息了，無需探究經文的歷史背景。³⁴⁶ 他們跟來源鑑別學者和形式鑑別學者相反，不去看經文的歷史。他們認為「聖經已經被逐出原來停泊的港口，漂浮在現代相對論的海洋中」。³⁴⁷ 這些學者認為讀者只需要按照文學的研究方法掌握經文的意思已經足夠，無須去了解歷史。因為，現代的研經者未必能掌握全部的歷史，就算了解了歷史也未必會對經文的了解有更大的助益。因此，歷史是沒有

³⁴⁴ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 67.

³⁴⁵ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，285。

³⁴⁶ 奧斯邦在《21世紀基督教釋經學》裡就提出幾位持有這樣觀點的學者，其中包括：羅茲、米琪，和弗瑞。《21世紀基督教釋經學》，285-286。

³⁴⁷ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，285。

必要去探索的。但是，這種對歷史的理解是有偏頗的。如果接受《聖經》啟示的觀念，研經者就必須相信，神在歷史中對神子民的信息，神今天仍然用同一個經文對祂的子民說話。只要研經者正確的從經文中提取出其中不變的神學原則，古老的經文對現今的信徒仍然是適用的。

2. 注重文學美感而忽略信仰價值

文學批判法的另一個陷阱就是會使研經者只注重欣賞文本的文學之美，著重分析經文的文學價值，而忽略了經文要帶出的信仰意義。³⁴⁸ 當然，以文學的方式理解一段經文或故事，肯定能帶出其中的意思。但是，如果沒有跟該段文字的寫作目的，或是作者寫作該故事的原意相對照，經文可能會失去神啟示該段經文的神學意義，因此，《聖經》經文的教導就成了跟其他文學著作會帶出的一些教訓無異了。

3. 以現代文學手法研讀古代著作

《聖經》是古代的著作，最靠近我們的經卷也最少是整兩千年前的作品。如果，文學鑑別學者只用現代的文學創作手法去研讀《聖經》，有可能會錯誤的解釋經文的意思。³⁴⁹ 《聖經》都是以希伯來文、希臘文，和亞蘭文書寫的，而且年代久遠。當然有一些語言學方面的觀點或許是相似的，但是，各種語文的表達方式，以及當時的寫作習慣及風格，可能跟現代的相去甚遠。再加上不同年代的文化變遷，以及歷史習俗的改變，都會影響一個人的寫作方式。因此，如果只用現代的文學手法研讀《聖經》會是不明智之舉。正如郭秀娟在《認識聖經文學》這本書裡所指出的現代的文學批判法的理論相當的複雜，有「真實作者」、「暗示作者」、「真實讀者」、「暗示讀者」、「明顯的詮釋」、「暗示的詮釋」等等，³⁵⁰ 這些複雜的文學批判理論根本不是一般的讀者或研經者能夠掌握的。筆者覺得值得質疑的是《聖經》作者在寫作時是否有這麼多層面的思考？現代的學者又如何去證實確有這些複雜的層面存在？因此，研經者其實如果能掌握好傳統故事的三個元素：「故事背景」、「角色描寫」，以及「結構佈局」

³⁴⁸ 威廉·克萊因、克雷格·布魯姆伯格、羅伯特·哈伯德，《基道釋經手冊》，84。

³⁴⁹ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，288。

³⁵⁰ 郭秀娟，《認識聖經文學》，26。

就已經相當足夠了。太複雜的文學批判法反而會顯得畫蛇添足了，將研經者的注意力帶離了對經文的專注。

4. 意思由讀者決定

文學批判法在後現代觀念的驅動之下產生了所謂的讀者一回應鑑別學，就是每個讀者都能藉著文學批判的手法研讀聖經，從而得出各自不同的意思。³⁵¹ 後現代觀念拒絕絕對的真理，因此，可以接受每個研經者持有不同的觀點。如果再加上後現代解構的思想，結果就是各說各的，各花入各眼，根本得不得出一個或幾個意思相近的解釋，令信徒眼花撩亂，無所適從。這一派文學批判法的學者認為，當一篇作品完成之後，它就脫離作者自己獨立了。因此，此作品不再受作者或原讀者的觀念影響。所以，一篇作品的現今意義已經不再取決於作者或原讀者是如何理解的，重要的是現今讀者對該篇文章的理解。按照這種觀點，《聖經》就不再有所謂的絕對或唯一的解釋了。不錯，福音派對學者也不否認研經者是無法絕對確定自己已經完全理解了作者的全部意思。但是，若是按照讀者一回應鑑別學的主張，就是使相對主義無限的擴張。³⁵² 這跟基督教福音派的神學思想是格格不入的，因此也是沒有必要的。雖然，今天的研經者無法完全確定自己已經完全貼近了作者的原意。但是，藉著各種的研經技巧，現代的研經者還是可以還原大部分作者的意思，使現今的讀者可以很接近作者原意的去理解神透過作者要傳遞給今天信徒的信息。

(二) 筆者對文學鑒別法的批判

1. 對情節與上下文的觀察

Greidanus 在 *The Modern Preacher and the Ancient Text* 裡，提到以整全的方式 (Holistic Interpretation) 解釋《舊約》的敘事文體時，提出必須了解完整的上下文 (total context)。他所謂的「完整的上下文」是指整卷書。一段經文的意思必須以整卷書為上下文，去理解該段經文的意思。³⁵³ 本論文上一章「研讀敘事文體的原則」中提到的「結構或情節分析」則主要是對

³⁵¹ 威廉·克萊因、克雷格·布魯姆伯格、羅伯特·哈伯德，《基道釋經手冊》，86-89。

³⁵² 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，286-287。

³⁵³ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 213.

一個故事的分析。如果將這些故事情節的分析，放回到上下文的觀察中，相信就能達到 Greidanus 所謂的「完整的上下文」的觀察了。觀察上下文正是歸納式讀經法非常重要的一點。本論文的第二章在介紹歸納式讀經法的時候，就花了一定的篇幅討論結構觀察。因此，研經者如果只是單單的用文學釋經，而沒有與歸納式讀經法配搭使用，他可能會在研經的過程中無法得窺經文的全貌。如果研經者在研經的過程中將歸納式讀經法對上下文的觀察，尤其是藉著圖表的繪製，跟文學鑒別法對情節的分析配合使用，就能對更大段落，甚至是整卷書產生更加一目了然的看見。這樣就能對作者的寫作目的，或至少是段落排列的目的有更好的掌握了。因此，在第七章的「演示整合研經法」裡，筆者將藉著上下文，以及圖表的方式將整卷書或整個段落的觀察與情節的分析整合起來使用，使讀者可以一目了然的看見段落的鋪陳，以及彼此間的關係。

2. 敘事文體中感受的議題

在文學批判法當中，尤其是在敘事文體裡，學者很強調的就是要藉著鋪陳故事的情境、歷史背景、情節，以及角色的塑造或描述，從而引導讀者進入故事裡面，去感受故事中人物的感受。但是，在筆者涉獵的關於文學批判法的幾本著作中，無論是 *Words of Life*、*Words of Delight*、萊肯的《認識聖經文學》、郭秀娟所寫的《認識聖經文學》，或是《21 世紀基督教釋經學》，都沒有教導讀者怎麼樣可以更好的進入敘事的世界中去感受故事中人的感受。但是，這一點對文學批判法是非常重要的。因此，筆者認為如果在這方面加強，就更能幫助讀者去明白《聖經》了。所以，在整合研經法裡筆者將略略的提及如何去感受的課題。

3. 敘事文體的應用

所有的解經，包括敘事文體的解經，最後還是要帶出其神學意義。沒有神學意義，正確的應用幾乎是不可能的。根據 Greidanus 的意見，研經者在應用敘事文體的經文時，要對比的不是經文的世界或經文裡的角色跟今天的世界或世人。而是要將原初讀者跟今天的讀者對比。³⁵⁴ 意思就是說研經者需要探討作者寫作的目的，以及當時受書人的處境。因為就如受書人

³⁵⁴ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 226.

一樣，今天的讀者或是聽眾，仍然是神立約的子民，神對原初讀者的要求，很多時候也是對現今信徒的要求。當然有些命令是帶有當時文化或處境的，只適合《聖經》中的人物。至於哪些命令是只適合《聖經》時期的，請參考第二章「應用」的部分，有關「評估」的討論。神對原初讀者的要求是信心和順服，神今天仍然要求信徒活出這樣的生命。³⁵⁵ 但是，如果那段故事要求的應用不是信心和順服，研經者還是可以從作者的目的地中，找出適合今天信徒的應用。因此，基本上還是回到該段經文的神學結論，或是像本論文第三章所提到的「原則」應用的課題。不過，很可惜的筆者所涉獵的文學批判法的著作（上一段討論中所提及的那幾本書）當中都很少，甚至沒有提到關於如何將藉著文學鑒別法得出的解釋，應用在研經者或讀者的生活中。因此，筆者在下一章的「整合研經法」的討論之中，會將文學批判法和歸納式讀經法所得出的解釋，藉著神學原則應用法的討論，實際的應用在讀者的生活中。

4. 書信文體的觀察

根據 *How to Read the Bible for All Its Worth*，解釋書信文體需要注意書信的歷史背景：作者的身分、收信人的身分、這二者之間的關係、寫信的目的、收信人面對的問題、收信人的所在地、寫信人的所在地等等。³⁵⁶ 雖然，文學批判法也會研讀這些歷史背景，以及收信人和寫信人的身分和關係。但是，除了歷史背景 *How to Read the Bible for All Its Worth* 特別強調要注意每一段的内容和意思，以及段落與段落之間的關係。簡言之就是要注意上下文。³⁵⁷ 在這一方面文學批判法的研究就顯得有些不足。無論是「21世紀基督教釋經學」、*Introduction of Biblical interpretation*、「新舊約文學讀經法」，或是 *Words of Life*，³⁵⁸ 都沒有討論到書信中段落之間結構的關係，更加沒有提到經文的細節，比如代名詞的轉變，以及文法等等。然而這些都是 *How to Read the Bible for All Its Worth*，也是筆者認為研讀書信中

³⁵⁵ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 226.

³⁵⁶ Fee and Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 46-49.

³⁵⁷ Fee and Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 51-53.

³⁵⁸ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，426-439。Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction of Biblical interpretation*, 352-366。萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，479-490。Ryken, *Words of Life*, 89-97。

重要的觀察。³⁵⁹ 其實 *How to Read the Bible for All Its Worth* 所說的，無論是段落的關係或是文法的討論，都是歸納式讀經法的觀察。因此，筆者認為在書信文體的研經上，研經者如果有歸納式讀經法的基礎，在研讀書信文體時會更加全面。單單以文學批判法的研經方式研讀書信是不足夠的。所以，在「整合研經法」裡筆者將綜合文學批判法和歸納式讀經法研讀書信。以文學批判法在背景資料方面注意作者帶出的意象，加上歸納式讀經法的上下文或段落的觀察，以及用一些文法和修辭鑑別學的方式注意修辭方面的觀察，以得出對經文的理解，最後藉著神學原則應用經文的教導。

5. 研讀啟示文學的缺憾

在研讀啟示文學的部分，無論是萊肯、朗文、奧斯邦，或 Greidanus，都提到啟示文學中應用了很多象徵性用語。但是，他們都沒有提及如何理解象徵性用語，也沒有幫助讀者分辨象徵性用語與預表之間的區別。不過，這兩者確實是有差別的，又有相似之處，如果不仔細了解有可能會誤判，從而誤解經文的意思。還有就是象徵性用語種類蠻多，需要幫助研經者認識一些普遍的象徵性用語，使研經者有更好的裝備去研讀啟示文學。因此，筆者將在下一章的「整合研經法」裡用一些篇幅說明預表與象徵性用語之間的區別，以及在解釋方面需要關注的原則。

另外，根據筆者的觀察，幾乎所有討論啟示文學的書籍，都沒有了一本提到如何應用啟示文學，尤其是《啟示錄》。連 *The Modern Preacher and the Ancient Text* 這本談論使用不同文體作釋經講道的書籍，都沒有談論對《啟示錄》的應用。因此，筆者認為需要在「整合研經法」略略的探討應用啟示文學的課題。

三、研經法與聖經神學

本論文的上一章在討論「研讀敘事文體的原則」的第五點提到「神學分析」（第 76 頁）。「神學分析」的目的就是要找出該段經文或故事的主要神學觀念。其實，無論是什麼文體，如果要正確的應用經文的教導，研經者都必須要想到經文的神學意義。

³⁵⁹ Fee and Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 53-54.

Rosner 認為對《聖經》的研究不能只停留在解經而已。沒有得出經文要帶出的神學意義，就等於是研經的工作還沒有完成。³⁶⁰ 研經者需要從神學的角度研讀《聖經》就像他從文學、歷史的角度研讀《聖經》那樣。《聖經》被啟示的目的就是在宗教的事物上教導信徒。如果研經沒有得到神學的結論，他就是還沒有領受神要啟示的信息。

但是，Ryken 的幾本文學批判法的著作，無論是 *Words of Life*, *Words of Delight*, 或是中文翻譯本《新舊約文學讀經法》，以及《認識聖經文學》，都沒有提到「聖經神學」這個課題。然而，「聖經神學」對釋經是非常重要的。沒有「聖經神學」就沒有辦法正確的應用所研讀的經文在信徒的生活中。其實除了文學釋經，歸納式讀經法在應用的部分，若是要進行「原則化應用」，聖經神學也一樣是非常重要的。因此，筆者在下一章的「整合研經法」的討論中會略略的探討關於「聖經神學」這個課題。

四、小結

無疑的文學釋經，尤其是文學鑒別法是很好的研讀《聖經》的方法。不過，正如本章所指出的，如果研經者能夠注意當中的缺陷，如：形式鑑別學過於去探究底本的歷史情境，編修鑑別學只偏重神學目的而忽略歷史的傾向，以及修辭鑑別學沈醉於文學的美，而忘了從整體去理解該段經文的危險；文學鑒別法是會對研經大有裨益的。如果文學鑒別法，加上歸納式讀經法的基礎，將更能夠從當中得到更大的幫助。不過文學鑒別法雖然在釋經方面能很好的幫助研經者明白《聖經》，但是，在應用方面卻甚欠缺。因此，「整合研經法」將嘗試在這方面作一些的補足。文學批鑒別法尤其缺少的就是沒有說明關於「聖經神學」的課題，然而「聖經神學」對研經卻是至為重要的。因此，這份論文也將嘗試做這方面的補足，希望能更好的幫助讀者研讀《聖經》。

³⁶⁰ B. S. Rosner, "Biblical Theology," *New Dictionary of Biblical Theology*, 5.

陸、介紹整合研經法

本論文前面的幾章已經介紹過歸納式讀經法，以及文學釋經法，特別是文學批判法。也指出了它們各自的優缺點。這一章筆者將介紹整合研經法，也就是將歸納式讀經法與文學釋經法整合起來使用。整合研經法將取這兩種研經法的優點結合起來使用，同時避免它們的缺點，還要加入本論文第三和第五章的批判中提出的，這兩種方法所缺乏，或是在表達上不足的部分。

本章的論文基本上將按照歸納式讀經法的步驟：觀察、解釋，和應用來說明整合研經法的研經步驟。不過會在這三個步驟的討論中加入這兩種方法所缺乏或不足的部分。本文將在呈現歸納的方法之前先說明什麼是歸納法以及如何歸納，使讀者從一開始就明白該如何進行歸納。在觀察的部分會加入觀察文體的討論。在觀察上下文的過程中也會加上圖表的輔助，使上下文的觀察更加清晰和一目了然。本章也會在觀察的部分加入文法的觀察，以補足歸納式讀經法在這方面的缺憾。在解釋的過程中除了問問題，以及回答問題之外，也會應用第二章介紹歸納式讀經法時提到的基本釋經原則，此外也需要加入其他釋經的輔助如：上下文解經、歷史背景解經、文法、新約引用舊約，以及象徵性用語的解釋等等，使整個解釋的步驟更加齊全。在應用方面則必須先討論聖經神學，之後，才討論如何從解釋的成果歸納出神學原則，最後才談如何實際的應用《聖經》的教導。至於那些，無論是歸納式讀經法或是文學批判法，應有的研經步驟，比如：觀察結構（重複、包含、平行句），背景觀察（時間、地點、人物）等等，本文將不會深入的論述，只是列出並且直接使用在整合研經法上。

一、整合研經法概覽

就如所有的研經法，整合研經法也一樣有一些基本的原則和步驟。這些原則和步驟，無論是研讀什麼文體的經文都適合使用的。這些原則和步驟散佈在觀察、解釋和應用的階段。不過，整合研經法不只是有歸納式讀經法的科學步驟，同時也具有文學釋經法的藝術性，因此，也是科學和藝術的整合。

（一）觀察

任何的研經都需要從觀察開始，正如 Jensen 所強調的「要不斷的注視，或詳細的看」³⁶¹。這正是歸納式研經法最重要也是最強的一環。Jensen 認為「觀察得越詳細，就是完成了大部分解釋的工作了」。³⁶² 但是，筆者在第三章對歸納式讀經法的批判當中也強調了，歸納式讀經法沒有強調文體的觀察。第四章筆者也引述萊肯和朗文的話說：「文學研經的特點就是對文體的關注」。³⁶³ 每一種文體有它特定的格式，也就是說熟悉文體的研經者會知道某一種文體裡可以看到某一些特定的格式會出現。³⁶⁴ 就比如閱讀書信就會看到問安，以及位收信人的感恩禱告。閱讀啟示文學就要預備看見很多的意象。因此，整合研經法會從對文體的觀察作為研經的開始。雖然，在《新約》裡只有三種主要的文體：敘事--福音書文體，書信文體，以及啟示文學。但是，這三種文體裡卻包含了很多不同的次文體。福音書裡大部分是敘事文體，但是，也包含蠻多的比喻，甚至是啟示文學（太 24 章）。而啟示文學當中也一樣有書信（啟 2-3 章）、敘事文體，甚至詩歌。因此，研經者必須要先搞清楚所研讀的那一段經文屬於什麼文體。不過作為開始，研經者必須先弄清楚所研讀的那一卷書的主要文體，之後才關注所研讀的那一段經文是屬於什麼文體或是次文體。

知道了該卷書的主要文體，跟著研經者需要作的就是，要觀察整卷書的結構或分段。無論是什麼文體，整卷書的觀察都是重要的。這也是歸納式讀經法非常看重的一個環節。³⁶⁵ 正如筆者在第三章提到的，在這個環節裡圖表是很有幫助的。圖表能讓研經者一目了然整卷書的主要段落，以及那一個主要段落的主要內容。正如筆者在第三章對歸納式讀經法的批判中有提到，歸納式讀經法並沒有教導研經者繪製圖表，因此在整合研經法裡筆者將會補上這方面的缺憾。圖表不只是會幫助研經者觀察書信體的經文，對敘事文體一樣會有幫助。因此對觀察結構，圖表是重要的工具。透過圖表，研經者可以觀察段落與段落之間的關係。這

³⁶¹ Jensen, *Independent Bible Study*, 45.

³⁶² Jensen, *Independent Bible Study*, 157-158.

³⁶³ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，4。

³⁶⁴ 萊肯、朗文，《新舊約文學讀經法》，6-7。

³⁶⁵ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 79-137; Jensen, *Independent Bible Study*, 27-38; Osborne and Woodward, *Handbook for Bible Study*, 24-25.

些關係可能是因果關係、互換（ab-ab-ab）、特殊化（從普遍到專注）、普遍化（從特定的到普遍的）、包含、終局跟過程，以及夾層（a-b-a）。這些結構其實就是一種指標，告訴研經者應該如何給經文分段。透過這些標示性的結構，研經者就能了解段落之間的關係。因此，瞭解段落之間的關係其實已經在解釋段落之間的關係了。瞭解了整卷書的結構關係，對瞭解作者所要帶出的信息就能有更好的掌握。掌握了書中的主要信息，研經者就能一窺作者寫作的目的。同時也能推敲原初讀者所面對的問題或處境。從而研經者就能整理出該卷書的主要「聖經神學」。研經者可以從「聖經神學」進一步瞭解神啟示該卷書的目的，以及該卷書在整個漸進式的啟示中扮演了什麼角色。³⁶⁶ 然而歸納式讀經法和文學釋經法都沒有討論「聖經神學」，所以，整合研經法也會嘗試在這方面加以補足。如果，所觀察的經文是敘事文體，除了大段落的結構之外，還需要按照第四章所介紹的關於故事的結構，也叫情節，加以分析故事的開始、結束，以及衝突等等。

在第三章批判歸納式讀經法的時候，筆者曾經提出歸納式讀經法沒有討論對文法上的觀察。然而，對文法對觀察不只是對歸納式讀經法重要，對文學釋經也一樣重要。只是上述兩種研經法都沒有討論文法的觀察。因此，整合研經法將會在觀察中加入對文法的觀察。

除了文體、結構、和文法的觀察之外，其他細節的觀察，如：強調語句、命令、比較譯本等等的觀察也不能忽略。當然還有一些修辭性用語，如：誇張法、委婉法、擬人法等等的觀察也需要注意。另外，如果是敘事文體，人物、場景、敘事觀點，還有背景等的觀察也是要關注的。

（二）解釋

在解釋方面，筆者在第二章「介紹歸納式讀經法」時提出了一些基本的解釋原則。整合研經法會採取歸納式讀經法解釋的基本原則，因為，這些原則能幫助研經者在一個「安全」的範圍內，從事解經的工作。雖然這些原則適合應用到所有文體的解釋上，但是書信文體的解經則更加直接的需要使用這些原則在解釋上的指引。因為，書信文體多數是命題式經文，平鋪直述的將一些課題攤開的討論。第二章已經說明這些原則對解經的意義。至於文學釋經法則比較多提出不同

³⁶⁶ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，506。

文體的解釋。關於不同文體的解經，筆者會會在下面有更多的討論，這些都是前面的論文沒有提及的。

解釋當然需要發問問題，但是歸納式讀經法將解釋的步驟變得只是在問問題，並且應該怎麼回答那些問題。這種作法很容易讓研經者在這些的問題之中失去方向。那些問題太細了，而且有一些是普通常識（*common sense*），按著常理就能理解的道理，因此，不必要太過注意那些部分。Bauer 和 Traina 列出的四個發問問題的標準：一、重要性。二、困難的。三、關聯性的。四、研經者有興趣的。³⁶⁷ 其實任何有邏輯思考能力的研經者都會這樣問問題的。相信不會有一位認真研經的人，在讀了一段經文之後，會不去問那段經文在整卷書中的重要性的。就算該研經者只想明白該段經文的意思，他也一樣希望瞭解那段經文的中心思想的。至於困難的問題，就更加不用說了。沒有研經者看到難解的經文或字句而不發問問題的。關聯性的問題是跟邏輯有關，有邏輯思想就會問經文之間關係的問題。最後，有關研經者有興趣的課題，就更加不用說了。就算沒人要他們問，研經者也一定會問。因此，知道這四個問問題的標準會讓研經者知道自己所問的問題是否有「出格」，但是，就算不知道也不會對實際研經的工作有太重要的影響。

綜合論文第二章關於歸納式讀經法解釋方面的問題，整合研經法認為研經者只需要問四種問題：

1. 定義性的問題

這是針對特殊、難懂，或是修辭性用語或象徵性用語所發的問題。這種問題搞不懂可能就會「攔阻」研經者理解整段或那一節的經文。這就是 Virkler 所說的語言上或文化上造成的障礙。³⁶⁸ 語言上的障礙就是指一些特殊的或難懂的字詞或短句的意思。文化上的障礙則是修辭性用語可能會牽涉到不同文化背景造成的攔阻。就如現在的年輕人都不理解為什麼不能「把新布縫在舊衣服上」（可二 21）。因為，現在的布有尼龍質是不會縮水的。這種文化上的差異使得研經者需要針對這些字句發出問題。

³⁶⁷ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 179-80.

³⁶⁸ Virkler, *Hermeneutics*, 19-20.

2. 邏輯性的問題

這類問題是針對經文與經文之間，或是段落與段落之間的關係所發的問題。這些問題能幫助研經者理解作者藉著那些段落要傳遞的意思。就如《路加福音》十四章 12 至 14 節，耶穌說「你擺設午飯或晚飯，不要請你的朋友、弟兄、親屬，和富足的鄰舍，恐怕他們也請你，你就得了報答。你擺設筵席，倒要請那貧窮的、殘廢的、癱腿的、瞎眼的，你就有福了！因為他們沒有甚麼可報答你。到義人復活的時候，你要得著報答。」有些人將這段經文解釋成作基督徒要行善，去接待不能回報基督徒善行的人，那樣基督徒就會得神的賞賜。這樣解釋的結果就是將一段跟救恩有關的經文，³⁶⁹ 解釋成行善積功德的意思。要探討經文邏輯性的關係就一定要使用上下文解經，否則研經者很難得窺經文的全貌。所以，本章也會討論「上下文解經」的方法和步驟。

3. 跟「六何」有關的問題

這一類的問題就是問跟：「何人」、「何時」、「何處」、「何事」、「為何」、「如何」有關的問題。這些問題有時看起來是很簡單的，但是某些時候卻會成為很爭論性的問題。就如《約翰福音》第三章，耶穌起初是跟尼哥底母在對話，但是後來卻成了耶穌的獨白。從三章 11 節開始耶穌就用「你們」這個代名詞了。研經者不禁要問「你們」是指誰？包括尼哥底母嗎？到底尼哥底母是什麼時候退出了跟耶穌的對話？³⁷⁰

4. 含義或意義性問題

Traina 在 *Methodical Bible Study* 有提到「含義性」的問題，³⁷¹ 這一類的問題主要是從上面三種問題延伸出來的問題。當研經者探索某一段經文跟下一段經文有什麼關係的時候，研經者緊接著一般上也會想知道經文這樣排列的意義。「六何」的問題也一樣會帶出「含義性」的問題。當研經者觀察發現彼得是在約帕看見耶穌要他吃不潔淨的動物的異象，研經者不可能不接下去問：「為什麼在約帕？不在其他地方？有什麼意義？」換句話說

³⁶⁹ David Gooding, *According to Luke: A New Exposition of the Third Gospel* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987), 257-268.

³⁷⁰ Leon Morris, *John*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: WM.B.Eerdmans Publishing Co., 1971), 228.

³⁷¹ Traina, *Methodical Bible Study*, 95-96.

，「含義性」的問題是前三種問題之後邏輯上必然會跟著來的問題。含義性問題對研經很是重要，能提升研經者對經文的認識。

5. 小結：

上述四種問題是基本的解釋性問題，從這四種問題會引發出更多的問題，比如：關於作者寫作目的的問題、經文背景的問題、氣氛的問題。因此，研經者只要先發問這四種問題，邏輯上就會引出其他的問題了。

誠如筆者在批判歸納式讀經法的時候所提的，在解釋的過程中，研經者也必須使用特別的釋經方法，比如：歷史背景解經、上下文解經、修辭性用語的解釋、以經解經、《新約》引用《舊約》、《新約》詩歌體的解釋，以及比喻的解釋等等。但是，歸納式讀經法和文學釋經法都沒有提到這些特殊的解經方法，因此整合研經法也會在這些方面加以補足。

（三）應用

歸納式讀經法以及文學釋經法在應用層面的討論不多。筆者認為應用之前，研經者需要照賴若瀚所提的「神學原則應用法」找出經文中不變的神學原則。³⁷² 筆者推薦神學原則應用法是因為有幾個原因：

首先從講道學來看，羅賓森一再的強調，講道是傳遞從經文中提取的「概念」，他所指的「概念」就是那段經文的神學思想。³⁷³ 同樣的 Jay Adams 在討論講道的應用時也提出要將《聖經》的原則提出來應用。³⁷⁴ 再者就是從釋經上來看，蘇克也提出要找出經文的原則成為一座橋樑，使經文的教導可以應用到現在的研經者身上。³⁷⁵ 第三，在「聖經神學」的層面（本文下面將會討論）。「神學原則應用法」在整理的過程需要檢視從該段經文汲取的原則是否跟《聖經》其他經文的啟示一致。³⁷⁶ 所以這種應用法可以幫助研經者更好的掌握「聖經神學」，並且對經文的應用是建基於神學上，而不是道德上，或是更糟的建立在流行的觀念或人的思想上。第四，在靈命塑造上。如果研經者接受「多重法」的「聖經神學」觀念（本文下面討論「聖經神學」的時候會提及），認為《聖經》有幾個主

³⁷² 賴若瀚，《實用釋經法》，421-423。

³⁷³ 羅賓森，《實用解經講道》，18。

³⁷⁴ Adams, *Truth Applied*, 45-48.

³⁷⁵ 蘇克，《基礎解經法》，353。

³⁷⁶ 賴若瀚，《實用釋經法》，423。

要的神學主題交叉縱橫的貫穿在不同的書卷中。「神學原則應用法」就能幫助研經者看見，「聖經神學」的幾個重要主題如何的貫穿在不同的經文中，並且他所研究的那卷書，甚至是那一段經文對該神學主題有何貢獻，如何豐富了該神學主題。這樣的操練不只是開闊了研經者對《聖經》的視野，也豐富了研經者對神學的認識，更幫助他加深了對神漸進式啟示的體會。這些經歷都會將研經者提升到屬靈更高的層次，因為他看見的不再是經文表層的意思，而是神千百年來對他百姓的心意。這種經歷肯定會對研經者的屬靈生命帶來很大的造就。第五，加深對研經的興趣。如果研經者按著研經的步驟走到了「神學原則應用法」，他會發現這方法引導他進入了神啟示的殿堂，讓他看見的不再是經文的細節，而是神千年啟示的真理，深信這種經驗不只會帶給研經者震撼的感覺，更是會在他的內心產生無比的激動。這種的震撼和激動將引導他進到神的面前俯伏敬拜。這樣的研經應驗肯定會讓研經者更加喜愛研經。最後，在經驗上，筆者看見很多所謂的解經講道，《聖經》的內容是講解了，但是應用卻是草率的，追究原因就會發現沒有將經文要傳遞的概念或原則整理出來，以致於經文內容的觸及面太散亂，在應用上不曉得應該專注在那一個點上，所以，應用沒有對焦。達不到應用的果效。

有了神學原則，研經者就能進行對焦並且細節的應用。如果，研經者在研經的過程中經歷過筆者上述所描述的對「聖經神學」認識的震撼，細節的應用，無論是對神、對人、對己，或是在言語、行為、態度上的反省，都自然會到位了。因為沒有一個被神「觸摸」過的生命是會不被神改變的。然而，筆者也深知應用可以是有很多方面的。在不同的處境中，不同的受眾的社會階層、教育水平、不同群體所關注的事項，都會影響實際的應用。因此，筆者在實際應用方面，只會停在上述提到的對神、對己、對人，以及言語、行為、態度的層面，不會進入深入的細節。細節需要由個別的研經者針對其處境去應用。同時筆者在應用方面除了接受賴若瀚所提的對神、對人，和對己之外，現代的研經者也不能不思考對環境或神的其他創造方面的應用，畢竟現今是一個強調環保的世代。因此，筆者在下一章的演示中也會提及應用對環境或是神的其他受造物方面的意義。

無論是歸納式讀經法或文學釋經法都沒有提到「聖經神學」，也沒有討論「神學原則」應用法。因此，整合研經法就必須在這些方面補足，使研經者曉得經文所帶出的「聖經神學」，以及如何將觀察和解釋的結果歸納成神學原則，並將這些原則應用到研經者本身，或是他的教導上。

二、整合研經法預備步驟：對歸納邏輯的基本認識

整合研經法既然需要使用到歸納式邏輯的思考，正如筆者在第三章對歸納式讀經法的批判中有提及的，一般教導歸納式讀經法的書本或授課講義都沒有先讓使用者了解什麼是歸納式邏輯，更沒有讓使用者了解如何進行歸納。因此，在講解整合研經法的第一步就要先讓讀者簡略的了解什麼是歸納式邏輯，以及如何進行歸納。

（一）歸納式邏輯

傳統對歸納法的觀點是：「歸納是作為特定實例的概括。」³⁷⁷ 換句話說歸納式邏輯就是從觀察一些特定數目的人、事、物，並且從中去找出一個或一些相似的特性或規律，然後以這個或這些特性或規律去描述所觀察的人、事，或物。哲學家 Max Black 說根據這種邏輯「前提的真實性，雖然未必確保結論的真實性，但卻被認為是很有理由去接受結論也應該是真實的。」³⁷⁸ 也就是說如果所觀察的實例是真實的，那麼結論也假設性的被認為是真實的。

根據網絡上比較通俗的說法，歸納邏輯或叫歸納法是一種邏輯推論的方法，是一種幫助人認識事物的過程中的一種思維方法。按照網絡資料「MBA 智庫百科」的說法，歸納法「是指人們以一系列經驗事物或知識素材為依據，尋找出其服從的基本規律或共同規律，並假設同類事物中的其他事物也服從這些規律，從而將這些規律作為預測同類事物的其他事物的基本原理的一種認知方法。」³⁷⁹

歸納邏輯的基本例子就是：小狗有四條腿和毛髮。母狗有四條腿和毛髮。雄性的狗有四條腿和毛髮。所以，所有的狗都有四條腿和毛髮。在這個案例中所觀察的實例是小狗、母狗和雄性狗。牠們共有的特性是四條腿和毛髮，因此就得出了一關於狗的一些結論。如果應用到經文的觀察，一段經文中重複出現的字句、場景、人物或氣氛，研經者就可以按著對這些實例的觀察，找出它們共有的一些特性或規律，而對那個人物、故事、句子，或段落歸納出一些結論。

³⁷⁷ 原文是：“induction as generalization from particular instances”。Max Black, “Induction”, *The Encyclopaedia of Philosophy* 4:169.

³⁷⁸ 同上。

³⁷⁹ Cabbage 等，〈歸納法〉，MBA 智庫百科，刊於 2017 年 1 月 9 日，<https://wiki.mbalib.com/zh-tw/%E5%BD%92%E7%BA%B3%E6%B3%95>（登入於 2023 年 3 月 27 日）。

（二）歸納的方法或步驟

了解了歸納的邏輯，其實歸納的方法或步驟就是呼之欲出了。根據 YouTube 上的一個教學視屏的教導，歸納的步驟是：首先，要注意觀察的細節。之後就是嘗試去找出共同的模式（patterns）。觀察者可以藉著仔細的觀察發現所觀察的人、事、物的一些共同的模式、特性或規律。第三，投射（make projection）根據所觀察到的模式，觀察者可以預測接下來的結果。第四，記憶（memorization）。歸納式邏輯跟記憶是有直接關係的。觀察者可以從記憶中回憶起所看過的人、事、物的一些細節，再跟目前所觀察的項目做一些的聯繫就能找出它們之間共有的模式。³⁸⁰ 這位視屏的播主(YouTuber) 也提出了 STAR Method 來幫助觀眾操練如何使用歸納式邏輯。所謂的 STAR Method 就是：情況（situation）、任務（task）、行動（action），以及結果（result），這四個英文字母的縮寫。³⁸¹ STAR Method 如果應用在經文的觀察上則是：首先，研經者要先了解經文主要講的是什麼課題。之後，研經者需要去了解作者或故事中的人物面對的是什麼任務，或是需要處理的是什麼事情。再之後則是作者或故事中的角色採取了什麼行動，或是做了什麼。最後就是結果如何。根據 STAR Method 發問問題的過程中，研經者就要透過觀察經文去找出關於情況、任務、行動，和結果的一些共同模式，這樣研經者就能更好的去理解經文了。

三、整合研經法步驟一：觀察

這個部分開始就要進入整合研經法的研經步驟了。按照歸納式讀經法的次序，首先當然就是先觀察。因為，整合研經法是要整合歸納式研經法和文學釋經法，主要是文學批判法來研經，因此，觀察當然要先觀察文體。之後，再按照文體去觀察其他的細節，比如結構、修辭性用語、背景等等。在觀察方面，細節的觀察筆者在介紹歸納式讀經法的時候已經提了很多項，就不會在此重述。只是會討論覺得需要比較深入注意，或是前述兩種讀經法不足的部分。

在進入觀察時，研經者必須對基本的讀經方式需要有一定的認識。在研讀一卷書或一段經文的時候，重複的閱讀幾次是非常重要的。這幾次的閱讀不需要精

³⁸⁰ Edvin Palmer, *6 Ways to Improve Inductive Reasoning - Cognitive Skills #25*, entry posted February 4, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=iPy60RK9QsY>, (accessed March 27, 2023).

³⁸¹ 同上。

讀，只是概覽式讀過幾遍，目的是要知道書中主要的內容。³⁸² 不過，賴若瀚的建議是：首先，細讀經文一遍，要以第一次接觸的精神去讀。之後，用不同的方法再讀，或是用語音的方式再聽一遍。再之後，用另一個，甚至是幾個不同的版本的《聖經》再讀一遍。³⁸³

當研經者讀過經文數次之後，就要進入比較細節的觀察。觀察的首項就是要先觀察文體。因為不同的文體有不同的細節需要注意。關於文體，特別是敘述文體的觀察，第四章介紹文學批判法的時候已經介紹了一些。但是，在此筆者嘗試進一步的討論敘述文體，以及書信體當中一些更細節的方面。

（一）觀察敘事文體

關於敘事文體的項目第四章的介紹中提過敘事觀點、情節，以及角色刻畫。在下面筆者將進一步探討人物或角色、情節、以及背景方面的課題。

1. 人物或角色

閱讀故事的人都知道故事中一定會有人物或角色。角色可以分为主角或配角。

（1）主角

主角就是故事的主人翁。衝突主要都是圍繞着主角發展的。藉着衝突故事才得以發展。一個故事可能不只有一位主角，可以有數位主角。不一定只有正派的角色才能成為主角，反派人物也有可能成為主角。有時故事中會有正、反兩個主角。耶穌在大祭司，尤其是在該亞法面前受審的故事就有正反兩派的主角。正派的當然就是耶穌，反派則是大祭司。

（2）配角

故事除了有主角，也同時有配角。張玉明在《以利亞以利沙的故事——敘述文體釋經法》裡說：「配角在聖經敘述文體中常常為人所忽略，但他們的角色卻是非常重要的。」³⁸⁴ 張玉明認為配角有兩個重要的功用：首先，推進情節的發展；第二，襯托處境或主角，提升敘事的意

³⁸² Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 81.

³⁸³ 賴若瀚，《使用釋經法》，59-60。

³⁸⁴ 張玉明，《以利亞以利沙的故事》（天道書樓有限公司，2003），48。

義或深度。³⁸⁵ 扮演襯托主角的配角也被稱為陪襯人物。在施洗約翰被砍頭的記載中（馬可福音六章 14-29 節），希羅底的女兒雖然是配角，但是，就因為她的出現，才促使約翰會被砍頭。因此，她的角色就是推進情節發展至高潮的人物。而希羅底的狠毒和決斷則是襯托出了希律的假仁假義和優柔寡斷。

（3）人物的描述手法

在人物的敘述中，作者還會以不同的手法來描述主角或配角。張玉明將這些描述列為：立體角色、平面角色、典型角色等。³⁸⁶ 立體角色是作者會從多方面描繪的人物。讀者從作者的描繪中看見該人物的不同性格。在施洗約翰被砍頭的故事中希律王就是這樣的一個人物。而平面角色則是作者沒有刻意去描繪的人物。他沒有多重的性格，甚至性格上也沒有被發展。在上述《聖經》的故事中希羅底的女兒就是這樣的人物。而施洗的約翰則是典型的角色。典型角色顧名思義就是代表著某一種種類的人物。這些種類可以按照心理、道德，或社會階級來劃分。

2. 人物素描

人物素描指的是作者對某個人物的描述手法。

（1）文學與藝術的描述手法

羅伯特·阿爾特在《聖經敘事的藝術》裡從藝術的角度看《聖經》人物的素描。他認為《聖經》的作者用很少的基本描述手法去描述人物，目的是要激發讀者的感受和想像空間。³⁸⁷ 雖然，他也有提到作者使用言語、動作描述人物，但是，在他藝術的前提之下，他認為作者對人物很多內心的動機或想法都沒有清楚的表達，讀者無法清楚的知道該人物的一些真正想法或為人，需要等到故事完全的發展之後，才可以得到結論。羅伯特·阿爾特的觀點確實反映了文學和藝術的表達手法。他在該書提供的大衛和掃羅的例子，給讀者的想像空間很大，尤其是

³⁸⁵ 張玉明，《以利亞以利沙的故事》，48。

³⁸⁶ 張玉明，《以利亞以利沙的故事》，51-53。

³⁸⁷ 羅伯特·阿爾特，《聖經敘事的藝術》（北京，商務印書館出版），2010，155。

對大衛這個人的道德觀念的認識。讀者必須等到大衛與拔示巴發生姦淫的事件之後才能更清楚的洞悉大衛的為人。在這樣的閱讀過程中讀者可以從大衛對掃羅、對米甲，以及對一些情況的反應，包括他在洗革拉因兩位妻子被亞瑪力人擄去的反應，加入一些政治的考量。大衛到底是如此的單純？又或是他的一些舉動是帶有其他的動機？比如自我保護以及政治的動機？大衛對掃羅想藉著把女兒嫁給他的理由借非利士人的手殺他的動機真的一無所知嗎？又或是他盤算之後，覺得神能幫他達成任務，使他能娶到公主而躍身成為駙馬，從而有機會問鼎國王寶座？這種對人物的塑造方式確實可以讓讀者有很多玩味的空間，但問題是，是否有很多不確定的因素存在？而且會讓想像空間歪曲了《聖經》啟示的原意？雖然，這種的文學和藝術的表達方式確實有可取之處，但是必須以《聖經》最後對大衛的評價為依歸，因為神對大衛的評價是「合神心意的人」。從這個來自神的評價，讀者才能從這個更高的角度來評估大衛的種種言論、為人和動機。不過這種人物素描的方法在閱讀的過程是帶有很多不確定因素的，而且結論也可能會帶有很多個人的觀點。所以，需要很慎重的使用。

(2) 直接與間接的描述手法

張玉明則以一種比較保守的方式將人物素描分成直接和間接的兩種。³⁸⁸ 直接素描又可以分為表示特徵的稱呼，以及描述兩種。作者可以用直接素描法描述一位人物，然後再用間接素描使讀者進一步認識該人物的其他個性，從而塑造出該人物的複雜性格。直接素描首先是提供讀者的最初印象，但是，隨著故事的發展，讀者則可能會藉著間接的素描認識該人物其他方面的個性。在直接素描中作者可以使用表示特徵的稱呼來描寫該人物。這是最直接、簡單，也是最有效的方式讓讀者認識該人物。「希律王」就是這樣的一種稱呼。有些時候表示特徵的稱呼就是那個人物的名字，雅各或以掃就是這樣的名字。有時作者會為讀者解釋這名字的意義，有時則不會。

³⁸⁸ 張玉明，《以利亞以利沙的故事》，55-62。

直接素描底下的「描述」有時是敘事者提供，有時則是由故事中其他的人物提供，也有些時候是該人物自己提供。這些描述通常只是讓讀者能辨認那個角色而已，並沒有詳細的描述。張玉明認為可能是要避免將人偶像化。³⁸⁹ 在施洗約翰被砍頭的故事中，對希律王的描述是由作者提供的。「先是希律為他兄弟腓力的妻子希羅底的緣故，差人去拿住約翰，鎖在監裏，因為希律已經娶了那婦人。」（馬可福音六章 17 節）同樣的對希羅底的描述也是由作者提供的。經文說「於是希羅底懷恨他，想要殺他，只是不能」（馬可福音六章 19 節）。

雖然，直接素描可以提供對人物最確實的描述。但是，作者卻更多時候喜歡使用間接素描。張玉明引用布雷赫特（La Breche）指出間接描述比直接描述更好的原因。

間接人物素描帶出較為逼真寫實的描述，因為比較接近現實生活中人們認識的方式。這種方式需要讀者花較多的心思仔細地閱讀，因為一個人物的言行，與他/她的個性或內心世界之間的差距，必須依靠推論來彌補……間接描述也令人物能有動態的發展，而非僅處於靜態的狀況，因為在敘事過程中，能夠容許讀者的觀點逐步成形。³⁹⁰

其實張玉明所說的間接描述跟前面羅伯特·阿爾特所謂的以文學和藝術的方式描述《聖經》人物的作法相近。

間接描述故事中人物的對白提供。藉著故事中人物的對話，不單止可以推進情節的發展，同時也可以對人物做出素描。無論是主角或配角的對話，特別是該角色出場後或出場時的第一句對白尤為重要，因為那是對當事人最正確的寫真。³⁹¹ 在約翰被砍頭的故事裡，希律王的第一句對白就是：「希律聽見卻說：『是我所斬的約翰，他復活了。』」（可六 16）這句話顯露了希律王對自己罪惡的自我評估，不只是帶著虧欠，更是顯露出他內心的害怕或不安。

³⁸⁹ 張玉明，《以利亞以利沙的故事》，58。

³⁹⁰ 張玉明，《以利亞以利沙的故事》，60。

³⁹¹ 張玉明，《以利亞以利沙的故事》，60-61。

除了對白就是行動，這者兩者往往是分不開的。行動照樣可以顯露出一個角色的內心或是他的道德狀況。希律王雖然給人的感覺是對施洗約翰的死有愧疚感，但是他在故事中的行動，「因為希律知道約翰是義人，是聖人，所以敬畏他，保護他，聽他講論，就多照著行，並且樂意聽他。」（可六 20），以及「王就甚憂愁；但因他所起的誓，又因同席的人，就不肯推辭，隨即差一個護衛兵，吩咐拿約翰的頭來。」（可六 26-27）。從希律的行動上可以看出希律對施洗約翰是又愛又恨。而且希律對真理、道德，或施洗約翰的重視都比不上他對面子的重視。這反映出希律是一個內心衝突跟矛盾的人。雖然貴為君王卻是連自己的內心和行為都管控不來的人。難怪乎 **Hurtado** 認為馬可是要藉著這個故事反映施洗的約翰就是那要來的以利亞。因為希律就像是《列王紀上》裡的亞哈，是在真理和罪惡中搖擺的人。而希羅底則像是歷史中的惡王后耶洗別。³⁹²

3. 背景

背景可分成三類：實物背景、時間背景，以及文化背景。實物背景是指人物所在以及事件發生時的環境，換句話說就是場景。時間背景是指事件發生的時候。文化背景則是事件發生時的社會狀態、當時的風俗，以及人們的觀念或信仰。

（1）實物背景

實物背景鋪陳故事發生時的情景，能幫助讀者認識故事中的人物，以及情節的發展。**Ryken** 對實物背景的評論是：

「實物背景在文學的推動之下把故事生動的表現出來，而不是單純的講述而已。背景引發讀者的想像力，使故事生動起來。背景也可以營造氣氛，有時還帶有象徵的意味……實物背景也可能會帶出一些正面或負面的道德意義和感受。」³⁹³ 希律王被逼砍施洗約翰的實物背景就是宮廷的宴席。這種宴席一般上都伴隨著淫亂以及不道德的事情。因

³⁹² Larry W. Hurtado, *Mark, Understanding the Bible Commentary Series* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011), 95.

³⁹³ Ryken, *Words of Delight*, 55. 此段為原文的翻譯。

此，希羅底的女兒會出來獻舞根本就不是什麼稀奇的事。作者就是用這種場景推動了情節的發展。

實物背景也有助於勾勒出人物的性格。也同樣的是宮廷宴席的背景令到希律王無法反悔他之前在衝動的情況下所立下的誓言：「隨你向我求甚麼，就是我國的一半，我也必給你。」（可六 23）現在希羅底的女兒並沒有要他的國的一半，只是要一個人頭罷了，就使他無法在眾賓客面前丟臉了。尤其是那些在場的都是大臣、千夫長，以及加利利作首領的人。就在這樣的情況下希律為了自己的臉面而犧牲了他認為是義人、聖人的約翰了。這個背景顯出了希律假仁假義的個性。也顯出了他優柔寡斷，以及衝動的個性。

一般上，實物背景的性質與人物及事件的性質是相配合的。因此，研經者就需要尋找實物背景與人物及事件性質的相似之處。如果實物背景跟人物或事件是不相符的，那就表示作者要藉此帶出特別的意義。³⁹⁴ 宮廷宴席跟希律王的身分是相符的。同樣的宮廷宴席上跳舞也是在性質上是相符的。但是施洗的約翰在監牢裡者就是人物與實物背景不相符的情況。作者要讓讀者注意的是義人受苦甚至被殺的不公義狀況。

（2）時間背景

除了實物背景，敘事文體裡還有時間背景。關於時間背景筆者在第四章「介紹文學釋經」的時候已經有提過敘事時間和故事時間。敘事時間是敘事者講述故事的時間，而故事時間則是那個故事實際發生的時間。《馬可福音》第六章 14 至 29 節就是故事時間。而這個故事的敘事時間是在《馬可福音》一章 14 節。如果敘事時間明顯的比故事時間短的時候，就表示作者要省略過不重要的細節，進入下一個重要的事件中。³⁹⁵

³⁹⁴ Ryken, *Words of Delight*, 54.

³⁹⁵ 張玉明，《以利亞以利沙的故事》，44。

(3) 文化背景

關於背景方面還有一項值得一提的就是文化背景。研經者必須了解故事發生時的文化觀念或習俗才更能體會作者要表達的深意。³⁹⁶ 希律在他的兄弟腓力還活著的時候就娶希羅底為妻，雖然腓力已經跟希羅底離了婚，但是在當時的文化觀念中，也是《舊約》的律法中所不容許的，是被視為犯姦淫的行為。

4. 情節

在第四章「介紹文學釋經法」裡，筆者已經略略的提過關於敘事文體中的情節。在這裡筆者要補充關於情節的種類。根據萊肯在《認識聖經文學》裡提到有八種類型的情節：³⁹⁷ 第一，悲劇情節。這種情節裡主角原本是充滿潛能和機會的，但是因著悲劇性的性格使他落入了悲劇性的結果。出賣耶穌的猶大就是這類的例子。第二，懲罰的情節。這種情節裡那位反派的角​​色，因著他的惡行而遭受了懲罰，往往神是懲罰背後的施行者。被蟲咬死的希律王就是這類的例子。第三，苦難的情節。這種情節是一位正派的角色遭受苦難，但卻不是因他的過錯。耶穌就是這類的例子。第四，戲劇的情節。一位正派的角色經歷轉變，從苦難到幸福，從貧窮到富足。從死裡復活的拉撒路的姐妹馬大和馬利亞就是這類的例子。第五，英雄的情節。一位正派的角色一再地克服困難及威脅，不斷地得勝仇敵。耶穌是這類最好的例子。第六，改邪歸正的情節。原本是反派的角​​色，改變成一位好人。矮子撒該就是這類的例子。第七，墮落的情節。原本是正派的角色，後來卻墮落了。三次不認主的彼得就是這類的例子。第八，啟示的情節。主角從無知發展成有知識或見識的人。《約翰福音》第九章那位被耶穌醫好生來瞎眼的瞎子是這類的例子。

5. 小結

整合研經法對敘事文體的觀察會結合第四章對敘事文體的介紹，以及本章對人物、背景，以及情節的認識來研讀聖經。換句話說，研經者需要結合第四章對敘事文體的介紹中所提及的：敘事的觀點、情節的分析、結構的

³⁹⁶ 張玉明，《以利亞以利沙的故事》，44-45。

³⁹⁷ 萊肯，《認識聖經文學》，55-56。

分析、作者風格的分析、編輯的分析等，以及第二章歸納式讀經法所提及的修辭的分析，再加入上文關於人物、角色、情節和背景等更深入的觀察。綜合這些項目的觀察，研經者應該會更好的掌握故事的脈絡，以及作者要表達的意思，以達到理解經文的目的。

（二）觀察書信體

至於書信文體方面，第二章已經提到了研經者需要注意書信開頭，其中包括：寫信人、收信人、收信人地點，以及問安。之後就是祝福和感恩禱告。第三部分則是書信的主要內容。最後有時有寫信人的一些行程安排、對一些朋友的問安，之後結尾的祝福。關於這些主要部分的觀察，筆者並沒有特別要加以討論的部分。只是需要指出，在書信體方面，有些學者針對書信提出了一些的類型及格式（form）的討論。關於書信體類型和格式的討論，在第四章文學批判法對書信體的介紹時已經有略略提過。不過在此要多談關於屬性類型和格式的問題。根據德席爾瓦，古代的書信有很多種類型。他在《21世紀基督教新約導論》裡就列出了二十二種類型，³⁹⁸ 這些類型各帶有不同格式。他所列出的這些類型的最後一種是「綜合」的書信，這種類型是結合了其他二十一種類型中的至少兩種。而保羅書信往往就是這種「綜合」型的類型。³⁹⁹ 這些類型的格式往往就帶出了使用該類型的目的。但是，這些類型以及它們帶出的格式，除了一些比較明顯的類型之外，大多都具有爭議。比如 Hans Dieter Betz 就認為加拉太書是按照希臘社會中司法或法庭訴訟的類型（judicial apologetic）所寫的。⁴⁰⁰ 但是，這個論點卻被 Wayne Meek⁴⁰¹ 以及 T. Schreiner 否定了。⁴⁰² 而且 Richard N. Longenecker 和 Timothy George 也一樣不認為加拉太書可以嚴格的被歸類為法庭訴訟類型的書信。⁴⁰³

只有腓立比書比較像是「友情書信」的類型。「友情書信」的主要內容會論及四個課題：第一，雖然寫信人是跟收信人在地理上是有距離的，但是，寫信人

³⁹⁸ 德席爾瓦，《21世紀基督教新約導論》，600-601。

³⁹⁹ 德席爾瓦，《21世紀基督教新約導論》，601。

⁴⁰⁰ George, *Galatians*, 64.

⁴⁰¹ Longenecker, *Galatians*, Vol. 41 of *Word Biblical Commentary* (Dallas: Word, Incorporated, 1990), civ.

⁴⁰² Longenecker, *Galatians*, 64.

⁴⁰³ Longenecker, *Galatians*, civ-cv. George, *Galatians*, 64.

卻藉著記掛或禱告的方式與收信人「同在」。第二，寫信人保證自己是關心收信人的，並且以實際例子說明他如何的關心他們，以及為他們的好處謀福利。第三，寫信人相信收信人也一樣關心他，並且也為他的好處謀福利。最後，根據他們彼此間的友誼要求協助。⁴⁰⁴「友情書信」的目的反映在其格式上。

按照這種格式的分析法，《腓立比書》比較傾向這類的書信。首先，保羅在《腓立比書》裡，他說他為腓立比人感恩禱告是因為「你們常在我心裏」（一章 7 節）。第二，在《腓立比書》裡保羅關心腓立比人在面對周遭不信主之人的攻擊中能否站立得住。一章 27-28 節保羅說：「只要你們行事為人與基督的福音相稱，叫我或來見你們，或不在你們那裏，可以聽見你們的景況，知道你們同有一個心志，站立得穩，為所信的福音齊心努力。凡事不怕敵人的驚嚇，這是證明他們沉淪，你們得救都是出於神。」同時保羅也證明他對腓立比人的關心。一章 25-26 節：「我既然這樣深信，就知道仍要住在世間，且與你們眾人同住，使你們在所信的道上又長進又喜樂，叫你們在基督耶穌裏的歡樂，因我再到你們那裏去，就越發加增。」第三，保羅指出腓立比人對他關心。一章 5 節「因為從頭一天直到如今，你們是同心合意地興旺福音。」另外在四章 18 節保羅說他「從以巴弗提受了你們（腓立比人）的餽送」。第四，保羅根據他跟腓立比人的關係提出協助。在四章三節：「我也求你這真實同負一軛的，幫助這兩個女人，因為她們在福音上曾與我一同勞苦」。

在 *The Epistolary Literature* 這篇文章裡 Edward Blaiklock 認為《腓利門書》是典型的「推薦書信」。⁴⁰⁵ 他將古典希臘作家 Pliny 所寫的一封推薦信跟《腓利門書》作比較，發現甚多相似的格式。除了《腓利門書》，他認為《約翰二書》和《約翰三書》也屬於「推薦書信」。

除了法庭訴訟、友情書信，以及「推薦書信」之外，當然還有「指責書信」、「回覆書信」等等。雖然這些類型以及其帶出的格式對書信結構的觀察有一定的幫助，但是《新約》的書信，特別是保羅書信，未必可以被侷限在這些類型之中。而且，往往一封信當中可以同時有好幾種類型的格式，但是又未必完全

⁴⁰⁴ 德席爾瓦，《21 世紀基督教新約導論》，732-734。

⁴⁰⁵ Blaiklock, "The Epistolary Literature," 546-547.

跟這些類型相似。就如《腓立比書》雖是「友情書信」，同時也是「推薦書信」，因為保羅也在第二章推薦提摩太以及以巴弗提。

這些古代希臘書信的類型都是源自古代希臘哲學家對書信的分類，然而《新約》書信的作者都是猶太人，對希臘哲學未必有那麼深入的認識。就算是保羅的著作所反映的也更多是猶太人拉比的觀念多過於希臘的哲學。在《新約》書信中就算作者們知道這些格式，他們也未必照單全收的應用在他們的著作中。

作為對書信體觀察的總結，筆者如果能發現該書信是何種類型固然是對理解《新約》書信的結構有一定程度的幫助。不過，整合研經法只是一個基本的研經方法，在這個基本的研經法中似乎沒有足夠的篇幅深入的去討論這些的類型。因此，整合研經法並不會太多應用這些的類型及格式研讀書信。

（三）觀察啟示文學

在觀察啟示文學方面，第四章已經有提過要注意啟示文學在形式上的特點，這包括：啟示性的溝通、天使是傳遞的媒介、重複的講論、倫理講論、奇特的異象、詳述歷史。還有就是要注意啟示文學觀念上的特點，包括：對現實存悲觀態度、身一定會拯救並使一切都恢復正常、使讀者看見在靈界掌權的身、預定論、二元論、再造的世界。在本章裡，筆者想要著墨的是對《舊約》經文的引用或暗示（*allusion*）。不過《新約》引用《舊約》比較多是解釋的方面，所以在此筆者只是提出讓研經者要注意這方面的觀察。關於《新約》引用《舊約》的解釋會在後面解釋的部分加以探討。另外研讀啟示文學需要注意的是修辭性用語的觀察，第四章也有提到的「神秘的象徵」，在第二章筆者也介紹了很多關於修辭性用語的觀察，包括：與比較有關的修辭法、與替代有關的修辭法、與省略或隱藏有關的修辭法、與誇張或輕描淡寫有關修辭法等等。但是，在本章筆者要提出分辨預表和象徵的觀察。文學釋經法以及歸納式讀經法對預表和象徵都沒有太多的著墨。因此在下面筆者將略略的探討對預表及象徵的識別。

1. 認識預表

預表的基本意思是：「對應」或「相似」。意思是一件事情或一個人物跟另一件事或人有「相配」的地方。要符合「預表」的要求，一件事或一個人必須具備下面的幾個條件。

(1) 相似 (resemblance)

預表是神故意設計的，使後來出現的本體跟之前在《聖經》裡出現的預表，有對應之處。不過這種對應的方面不是表面或膚淺的，而是真實存在的。⁴⁰⁶ 正如約瑟預表基督（本體），二人相似之處是：一、他們都是父親最愛的兒子。二、都被自己人出賣。三、都死了（約瑟被下在坑裡，被誤以為死了）。最後、被升高。不過，研經者必須知道有相似之處並不表示就是預表，但是，所有的預表都必須有對應的點。約瑟有妻子，耶穌卻沒有。因此，婚姻這一回事約瑟就不是耶穌的預表了。

(2) 歷史事實 (historical reality)

用來預表《新約》的人、事、物必須是《舊約》裡真實的人物、物件，或事件。作為《新約》預表的《舊約》人事物都是曾經活過的人物、曾經發生過的事件，或是曾經存在過的物件。⁴⁰⁷

(3) 預示 (prefiguring)

預表必須帶有預告或預示的因素在內，預表是「影子」，指向未來要出現的人，或要發生的事。所以，預表帶有預言的成分。預言是以話語作預告；預表則是以預表和本體之間的相似之處作預告。經文中有許多相似之處，但是有相似之處不一定是預表。要達到預表的作用，對應或相似之處必須帶有預言的成分，也就是對本體的預示或預兆。因此，預表的焦點在於未來。⁴⁰⁸

(4) 提升 (heightening)

預表只是預告真理，真正實現的是本體。因此，本體就比預表重要、也比預表優越。本體比預表有增加、提升、或超越的部分。就前面約瑟的例子，基督跟父神的關係是遠超過約瑟和雅各的關係的。麥基洗德預表基督為大祭司，但是，基督卻比麥基洗德更卓越。同樣的基督的救贖比贖罪日預表他的羊羔不知要超越千萬倍了。本體比預表高一

⁴⁰⁶ 蘇克，《基礎解經法》，213。

⁴⁰⁷ 林永基，《實用釋經學》（台北：腓利門實業股份有限公司，2001），144。

⁴⁰⁸ 蘇克，《基礎解經法》，213-214。

層。如果沒有超越的成分，《舊約》的人事物最多只是在闡明《新約》的真理擺了，不構成預表。⁴⁰⁹

(5) 神是設計者

既然預表都是曾經在歷史中發生過的事，或是曾經存在過的人或物。那麼預表跟後來出現的人事物之間的相似之處就一定是神預先所設計了使它存在在預表身上。否則不可能有那麼多的巧合。神不但設計預表，神也設計本體，使本體比預表卓越。⁴¹⁰

2. 認識像徵

(1) 象徵的意思

象徵的意思是指賦予某一些人、物件，或動作一些特定的意思，使這些人事物能被用來描述另一個人事物。這些被用來作描述的人事物可能是真實存在的，也可能是虛構的。⁴¹¹ 以實際存在的物件來描述的例子是：以賽亞書以羊不會辨認道路的特徵來形容人走迷道路。以虛構的物件來描述的例子則有：石頭會開口歡呼讚美耶穌（路加福音十九40）。

(2) 象徵及預表的共同點

象徵及預表都代表某些人事物。不過預表是指向將來臨的事物；而象徵則沒有時間限制。預表是在未來由特定的本體來實現。但是，任何的象徵都可以用來形容一個特定的本體。意思就是說任何的羊都可以用來形容基督的溫馴。但是曠野中的會幕預表基督；這就意味著只有《舊約》曠野時期的那個特定的會幕才是預表。⁴¹²

(3) 賦予的意義

象徵的意義既是賦予的，那就表示說那個人事物本身未必就具有所賦予的意義，也就是說只有作為象徵時他或它才具有該意義。人通常不

⁴⁰⁹ 林永基，《實用釋經學》，146.

⁴¹⁰ 林永基，《實用釋經學》，144。

⁴¹¹ 蘇克，《基礎解經法》，225。

⁴¹² 同上。

會想起不結果的無花果樹是指不會結出屬靈果子的耶路撒冷聖殿的敬拜（可十二章 12-20）。⁴¹³

（4）小結：

啟示文學之中最主要的是解釋象徵性用語，因此對預表和象徵的認識是需要的。在本文後面的部分，筆者就會進一步提到解釋象徵性用語的步驟和方法。在觀察的部分就是幫助讀者分辨這兩者之間的差別而已。

（四）結構的觀察

觀察了文體之後，無論是什麼文體，研經者都必須觀察結構。結構的觀察對研讀一卷書或是一段經文，都是非常重要的，因為結構反映了作者的主要思路，甚至是主要神學。因此，結構可以幫助研經者更好的掌握作者要表達的觀念。同時結構可以幫助研經者不至於犯上斷章取義的錯誤。所以，研經者一定要注意觀察結構，這是整合研經法實際操作時會非常看重的部分。筆者在第二章「歸納式讀經法」的介紹中已經提出了十七項觀察結構的項目，包括：重複的結構、互相對比的結構、高潮點、特殊化、普遍化等等，因此就不再此重述。不過必須強調結構的重要性，所以，在此特別列出，讓使用整合研經法的研經者不至於忽略此重要步驟。當然前面關於敘事文體裡提及的情節觀察也是屬於結構觀察的一種。在敘事文體中，除了觀察一個事件的情節之外，還需要將此事件置回經文的上下文之中，才能更清楚的看見該事件在該人物的敘述中，甚至是整卷書中的意義和地位。

（五）圖表繪製

在第三章對歸納式讀經法的批判中筆者提出了在觀察結構的過程中如果能加入以圖表的方式將觀察的結果呈現出來會使研經者對經文有圖像化的觀察，並且能對經文有一目了然的看見。在下面筆者將講解如何繪製圖表。

在製作圖表方面 Bauer 和 Traina 只是簡單的提到在觀察結構的過程中，最好能將觀察的結果以圖表記錄下來。因此，他們建議觀察整卷書的結構的時候，需要概覽式的閱讀，然後找出書中的主要分段。之後再把主要分段細分為較小的段落。再之後為每一個大、小段落定下標題。這兩位作者建議，決定大、小段落的

⁴¹³ 蘇克，《基礎解經法》，225-226。

分段的主要方式是注意每一段的主要課題。《聖經》作者談論的課題的轉變就是分段的指標。在分段的過程中，Bauer 和 Traina 也鼓勵研經者注意第二章「歸納式讀經法」的「觀察結構」中提到的「對比」、「重複」、「因果」、「包含」之類的結構，或是注意「六何」當中的「何人」、「何事」、「何地」等的項目。⁴¹⁴

Osborne 跟 Woodward 在 *Handbook For Bible Study* 則列出了畫圖表的八個步驟：一、確定該卷書的歷史和文化背景。將這些資料寫在圖表的下面。二、確定是要使用橫的圖表或是直的圖表。這兩位作者的建議是，如果超過一章的經文最好是使用橫的圖表。三、決定使用「章」為分大段（段落群）的單位，或是以主題分段。四、按照分段的數目將圖表畫出。五、按照主要分段再細分每一個小段落。小段落是一段為單位。然後再給每一個小段一個題目或是簡單的描述。六、給每一個大段或每一章一個標題。七、使圖表完整。意思就是找出該卷書的主題、鑰節，及鑰字。將這些資料寫在圖表上面。八、確定作者的寫作目的。寫作目的可以從經文中重複出現的字句，或是鑰節，甚至是作者直接的陳述得知。將這些資料寫在圖表下面。寫在該卷書的歷史和文化背景的後面或下面。⁴¹⁵

Jensen 在 *Independent Bible Study* 裡則建議：第一步，首次以速讀的方式閱讀。讀的同時找出這卷書給人哪些主要印象、主要氣氛，以及鑰字或鑰句。第二步的閱讀以中等速度閱讀，同時進行觀察。在閱讀的過程中最好給每一章下一個標題。好的標題必須具有以下的特質：

1. Jensen 建議英文字最好一個字，不要超過三個字。很明顯的這在中文未必行得通。筆者會建議可以使用幾個中文字來表達。
2. 使用有畫面的字眼，比如用「葡萄樹」，不要用「聯合」。
3. 使用從經文中拿出來的字眼。
4. 還未被使用過的字眼。最後，會提醒讀者是在哪一章（或哪一段）的字眼。⁴¹⁶

第三步，如果該卷書不超過六章，則可以給每一個小段一個標題。定標題的原則跟上述五個「好標題的特質」一樣。第四步，在找出書中的主要分段方面，

⁴¹⁴ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 88-94.

⁴¹⁵ Osborne and Woodward, *Handbook for Bible Study*, 25-30.

⁴¹⁶ Jensen, *Independent Bible Study*, 108.

Jensen 建議參考《聖經》譯本的標題。因為，譯本的編輯者在劃分大段落的時候已經做過一定的研究。第五步，為整卷書定主題或標題。整卷書的主題或標題可以參考主要分段的主題或標題，是所有主要分段的主題或標題的總結。第六步，如果是觀察整卷書，Jensen 建議使用橫的圖表，若只是一個小段落（不超過 20 節）則可以使用直的圖表。第七步，如果研讀整卷書，使用橫的圖表，可以在表的下面寫下鑰字及鑰節。同時透過解經書或其他參考資料，寫下作者、寫作年代、寫作地點，還有就是最原先的讀者。⁴¹⁷

綜合上述幾位作者對圖表的建議，筆者做出以下的歸納，幫助研經者繪製圖表。步驟如下：第一次，以速讀的方式閱讀整卷書。讀的同時注意書中主要思路的轉變。可以藉著「六何」的方式注意書中主要的分段。如果可以為每一個大段定一個標題。標題的字數，根據筆者對幾本書的觀察（這幾本書包括：蘇穎智，《每日與主同行》（香港：福音証主協會，2002）。馬有藻，《新約概論》（台北：中國信徒佈道會，1993）。詹遜，《新約精覽》，李秀芳，李巧玲譯（香港：宣道出版社，1999）。），建議在兩個字到七個字之間。太少字表達不清楚，太多字難以記憶。定標題的原則可以參考上面 Jensen 所定的五個「好標題的特質」。第二次，以較快的速讀閱讀，將每個主要分段再細分成幾個次階層較小的分段。給每個較小的分段定標題。決定小分段段落的方式，以及定標題的原則與上面第一次閱讀的一樣。第三次或之後的閱讀，需要做幾件事：

1. 找出大分段的主題或主要內容。以精簡的字句表達。
2. 找出鑰節以及鑰字。
3. 綜合大段落的標題，給整卷書定一個標題或是簡單的描述。
4. 紀錄的方式
 - （1）建議使用橫的圖表。
 - （2）在圖表內第一層寫下書名以及主要描述。
 - （3）圖表的第二層，寫下大段落的標題。
 - （4）圖表的第三層，按照小分段的數目劃分。寫下小分段的標題。
 - （5）在每一個小分段的左下角，寫上開始的經節。
 - （6）圖表的第四層，寫下大分段的主要內容或主題（不是標題）。

⁴¹⁷ Jensen, *Independent Bible Study*, 108-113.

(7) 若還有其他觀察，比如地點、時間、作者、原初讀者、背景，或寫作目的等，可以用第五層紀錄。

(8) 最後一層寫下鑰節或鑰字。

讀者若想更加有圖像化的理解圖表的繪製，可參考下面圖表 8。在附錄 4 筆者也提供了《希伯來書》的圖表，以供參考。除非在觀察經文的過程中經文有記載，否則筆者不建議在觀察的初步就找參考書籍查找作者、寫作目的、寫作背景之類的資料。

書名、全書主要描述														
大段落標題			大段落標題		大段落標題				大段落標題			大段落標題		
小 段 落 標 題 1: 1	小 段 落 標 題 1: 8	小 段 落 標 題 2: 2	小 段 落 標 題 2:1 5	小 段 落 標 題 3: 5	小 段 落 標 題 4: 1	小 段 落 標 題 5:1 2	小 段 落 標 題 6: 4	小 段 落 標 題 7:1 0	小 段 落 標 題 8: 1	小 段 落 標 題 9: 1	小 段 落 標 題 10: 1	小 段 落 標 題 11: 3	小 段 落 標 題 12: 1	小 段 落 標 題 13: 1
大段主題			大段主題		大段主題				大段主題			大段主題		
其他觀察														
鑰節或鑰字														

圖 8 圖表繪製

(六) 對文法的認識

對文法的觀察在歸納式讀經法和文學批判法當中都沒有加以討論。不過對文法有基本認識還是會對解經有幫助的。至少在閱讀解經書的時候，可以明白作者用法所做的解釋。因此本論文只會在此簡單的說明。

《聖經》作者在書寫《聖經》的時候，都會按照一般語言的表達方式書寫。因此，它一定有語言表達的邏輯；有邏輯就會有結構。在語言上結構可以體現在兩個層面：文字（和文法），以及文學（和神學）的層面。奧斯邦在討論「意

義」時指出「字本身並沒有單一的意義，只有可能的含義。它是一個符號，等待情境來表明其意；在一個句子中，它的意義將由字的互動來決定。」⁴¹⁸ 奧斯邦也說：「一個字的意思，取決於它所置身之更大語言單位（句子）中的功能。語言結構觀的重點就在於此。」⁴¹⁹ 一個文字或是一組文字的「情境」就是該文字或該組文字所處的「上下文」。這裡所說的「上下文」是指那個字或詞前後的字、詞，或是前後的句子。而非段落與段落之間的「上下文」。

一個字或是一組文字的結構是跟文法息息相關的。所謂的文法主要是句法或語法（Syntax），以及字的變化。句法就是某個語言當中字和字之間的排列，而這些排列顯示出這些字之間的關係。⁴²⁰ 蘇克在《基礎解經法》裡列出了三種句法：短語（Phrases）、子句（Clauses）、和句子（Sentences）。短語有文法，但是沒有動詞。子句有主語（Subject）和謂語（Predicate），是一個獨立的思想。句子不只是有主語和謂語，也有受詞（Object）或子句。⁴²¹

除了句法之外，文法也包括了一個字的變化。這就是蘭姆所說的「膠合」（Agglutinative）或「合成」（Synthetic）。意思就是一個單字的字尾變化和單字的格式變化。這些變化包括：1. 「拐點」（Inflection）。一個字加上「字首」或「字尾」或在中間有變化，使其意思有所不同。2. 「格變化」（Decline）。這些變化包括：單複數，主格、受格及其他格式的變化。3. 「動詞變化」（Conjugate）。這種的變化包括：時態（Tense）、語氣（Mood）、人稱（Person）等等。⁴²² 然而，這種變化很多時候需要閱讀希臘文或希伯來文才能觀察到，中文《聖經》則比較難。

1. 名詞類

（1）名詞（Noun）

「名詞」是賦予事物名目的字或詞。它可以是人物（耶穌、施洗的約翰），地方（哥林多），物件（祭壇、會幕），概念（全能、至高），及動作（釘、顯現）。數量方面有單數、複數。詞性方面，名

⁴¹⁸ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，122。

⁴¹⁹ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，125。

⁴²⁰ Virkler, *Hermeneutics*, 109-110.

⁴²¹ 蘇克，《基礎解經法》，143-148。

⁴²² 蘭姆，《基督教釋經學》，123。

詞有陽性 (Masculine)，如：保羅、提摩太。陰性 (Feminine)，如：呂底亞、多加；以及中性 (Neuter)，如：餅、鞋子。名詞有「專有名詞」，如：提多、大祭司；和「普通名詞」，如：門徒，外邦人，兩種。⁴²³

「名詞」在句子中可以有不同的功用。它可以是「主詞」 (Subject)；做出某個動作的人；亦可以是接受動作的「直接受詞」 (Direct Object)；或「間接受詞」 (Indirect Object)。⁴²⁴

(2) 代名詞 (Pronoun)

「代名詞」是為了避免重複使用同一個名詞而使用的代替的字，「代名詞」的性別與數目必須與其所指向的人、事、和物一致。「代名詞」包括人稱「代名詞」 (Personal Pronoun)：我、你、他、她、它、我們、你們、他們。關係「代名詞」 (Relative Pronoun)，這種「代名詞」中文沒有對應的詞語，英文是：who, which, what, that；語意強化「代名詞」 (Intensive Pronoun)：他自己 (himself)；以及相互「代名詞」 (Reciprocal Pronoun)：彼此、互相 (One another)。⁴²⁵

(3) 形容詞 (Adjective)

形容詞是描述 (有時也是限定) 名詞或代名詞；包括程度形容詞 (extent)：一坐大城、五個餅；質量或特徵 (quality or characteristic)：一位先知、豐盛的救恩、懇切的祈求。⁴²⁶

(4) 介詞 (或譯為前置詞) (Preposition)

介詞與名詞並排，成為前置詞短語。介詞可以跟不同的名詞配合，產生不同的關係。⁴²⁷

⁴²³ 蘇克，《基礎解經法》，136。

⁴²⁴ 賴若瀚，《實用釋經法》，179。

⁴²⁵ 蘇克，《基礎解經法》，137。

⁴²⁶ 同上。

⁴²⁷ 同上。

2. 動詞類 (Verb)

動詞 (Verb) 指出名詞或代名詞的行動。動詞有時態 (Tense)：過去式、現在以及將來式，有語態 (Voice)：主動及被動，以及語氣

(Mood)：陳述、疑問、命令。

(1) 過去式 (Past tense)

過去式指動作發生在過去的時間中。中文的翻譯通常會加上「曾經」或「已經」這類的字句。⁴²⁸

(2) 現在式 (Present tense)

現在式指出動作發生在現在的時態中。中文文法在描述現在時態時，無須加上任何形容。⁴²⁹

(3) 將來式 (Future tense)

將來式指出動作會在將來發生，一般上是指肯定會發生的動作。中文翻譯有時會加上「將」，指出該動作的時態，但有些時候卻沒有指出其時態，研經者必須從上下文去推斷。⁴³⁰

(4) 不定過去式 (Aorist)

這種時態的動詞，其強調點是此動作確實發生了，或只是摘要的告訴讀者某個動作發生而已。在「陳述語氣」裡一般上都把它譯成過去式。⁴³¹ 這種時態動詞只有在希臘文才觀察得到。但讀者若是知道可以在翻看解經書時有概念。

(5) 未完成式動詞 (Imperfect)

此動詞描述一個過去了的動作，只是在當時這個動作還是在進行中。⁴³²

(6) 完成式動詞 (Perfect)

一個在過去已經完成的動作，但是果效到作者說話的時候仍然還在。⁴³³

⁴²⁸ 賴若瀚，〈實用釋經法〉，185。

⁴²⁹ 賴若瀚，〈實用釋經法〉，184。

⁴³⁰ 賴若瀚，〈實用釋經法〉，185。

⁴³¹ Matthew S. DeMoss, "aorist," *Pocket Dictionary for the Study of New Testament Greek*, 19.

⁴³² Matthew S. DeMoss, "imperfect," *Pocket Dictionary for the Study of New Testament Greek*, 70.

⁴³³ Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 573-574.

(7) 語態 (Voice)

語態指出做動作的人是以什麼角度做那個動作。因此可以分為「主動語態」(Active voice)、「被動語態」(Passive voice)或是「關身語態」(Middle voice)。⁴³⁴「關身語態」是指動作做在那個做動作的人或物身上，或者是對做動作的人有益。

(8) 語氣 (Mood)

語氣表明動作的種類。常用的可分為陳述語氣 (Indicative mood)，假設語氣 (Subjunctive mood)，以及命令語氣 (Imperative mood)。⁴³⁵

(9) 副詞 (Adverb)

副詞的主要功用是形容「動詞」或「形容詞」。⁴³⁶

(10) 分詞 (Participle)

Daniel Wallace 認為分詞是最難掌握的希臘文動詞。⁴³⁷分詞是「動詞」。可以當作「形容詞」或「動詞」使用。分詞即擁有「動詞」的功能，就可以被當作「動詞」使用。它因有「形容詞」的功能，因此也可以被當成是「形容詞」。「分詞」有時也有副詞的功用，意思就是它也形容「動詞」。⁴³⁸

3. 小結：

當研經者觀察了文體、結構，以及文法，他大致上已經完成了觀察的步驟。雖然，在歸納式讀經法的介紹中有提到地點、人物、時間、氣氛等的觀察，但這些在觀察文體的時候都已經觸及。至於修辭性用語等觀察，在觀察文體時，尤其是啟示文學，應該都會注意到。在觀察敘事文體的對白時，應該也會注意到修辭性用語的使用。關於重複、包含、高潮點、因果關係等的項目，在觀察結構的時候，研經者也應該已經發現了。最後加上文法，基本上觀察的工作算是完成了。

⁴³⁴ 賴若瀚，《實用釋經法》，186。

⁴³⁵ Matthew S. DeMoss, "mood," *Pocket Dictionary for the Study of New Testament Greek*, 87.

⁴³⁶ 蘇克，《基礎解經法》，139。

⁴³⁷ Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 613-614。

⁴³⁸ Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 623-625.

四、整合研經法步驟二：解釋

在第二章提到解釋的時候，筆者曾引用 Virkler 的看法，他認為當一個人面對「障礙」，不能自然的使用他天生的一些「理解」的方法去明白所聽或讀的內容時，他就需要一些解釋。前面也提過，Virkler 認為這些障礙來自四方面：一、歷史的障礙。二、文化的障礙。三、語言的障礙。四、哲學的障礙。⁴³⁹ 解釋就是要幫助研經者化解這些障礙，使研經者能明白所閱讀的內容。

（一）解釋的種類

在解釋《聖經》方面，基本上有兩種分類：一般釋經學和特別釋經學。蘭姆的定義是：「一般釋經學是指那些適用於解釋整本《聖經》的規則。特別釋經學是指那些為解釋《聖經》中特別文體（例如：比喻、預言、啟示文學、和詩歌文學等），而發展出來的規則。」⁴⁴⁰ 筆者在本章將不會重述前面提過的釋經原則，而會集中在不同文體的解釋。

（二）解釋福音書

關於研讀敘事文體的基本原則：比如結構的分析、風格分析、編輯分析、解經分析、神學分析等，筆者在第四章介紹文學釋經的敘事文體時已經略略提過，就不再此重述。不過在此筆者要進一步的討論研讀福音書一些需要注意的事項，因為福音書是《新約》裡主要的敘事文體。Ryken 認為福音書的文體是一種百科全書式的文體，在其中有歷史的敘述、比喻、戲劇或對話、講道、箴言等等。⁴⁴¹ 它們有一點像是傳記，以致於 Klein, Blomberg 和 Hubbard 說福音書的文體是神學性傳記（*theological biographies*）。⁴⁴²

1. 福音書的文學性質

福音書藉著幾方面反映出它們的文學性質。首先，福音書都有清楚的細節足以挑起讀者的想像畫面，使讀者能重塑經文所描述的經歷。⁴⁴³ 二、福音書不是客觀、命題式的呈現它們的內容，而是讓讀者有空間去解釋所描述的經歷。⁴⁴⁴ 三、福音書裡充滿著故事的藝術技巧，當中包括：合一性、平

⁴³⁹ Virkler, *Hermeneutics*, 19-20.

⁴⁴⁰ 蘭姆，《基督教釋經學》，10-11.

⁴⁴¹ Ryken, *Words of Life*, 29-30.

⁴⁴² Klein, Blomberg and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 325.

⁴⁴³ Ryken, *Words of Life*, 30.

衡、對稱、重複、伏筆等等。⁴⁴⁵ 四、作為敘事文體（故事），福音書並不是一個事件引出另一個事件，而是由很多插曲或片段組成。這些片段卻將耶穌的不同面向呈現出來。⁴⁴⁶ 在《認識聖經文學》裡萊肯說福音書就像是畫像，作者有選擇性的將耶穌呈現給他們的讀者。⁴⁴⁷

2. 福音書的合一性

福音書藉著幾個管道顯出它們的合一性。第一、耶穌。福音書裡所有的內容都跟耶穌有關，都是要讓讀者認識耶穌的為人、行為，以及他所說的（教導）。⁴⁴⁸ 第二、事件的順序（**chronology**）。雖然福音書並不是完全照著事件發生的順序記載，但是，四本福音書都有一定的事件順序。基本上都是按照耶穌的出生（雖然只有《馬太福音》和《路加福音》有記載）、在世上傳道三年多的時間、受難，以及復活。⁴⁴⁹ 第三、以記憶作為結構的原則（**structured on the principle of memory**）。記憶運作的方式就是以一個主要的事件，連帶著一些較小的周邊插曲。福音書就是以這種的手法記載的。⁴⁵⁰ 第四、重複出現的場景。福音書的主角是耶穌，但是往往會同時出現的就是門徒。有時還有法利賽人或是宗教領袖，宗教領袖的角色就是耶穌的敵對者。之後就是一群無名的大眾，有時也會有一、兩個百姓的名字會被指出來。這些重複出現的場景提供了福音書的合一性。⁴⁵¹ 第五、地點。跟隨耶穌的腳蹤，讀者就會發現，耶穌所走過的地方幾乎都在巴勒斯坦地區。大部分地區作者都有提供讀者那些地方的名字。⁴⁵²

3. 福音書的修辭性結構

這些修辭性結構有些在第二章已經略略提過，在此只是更進一步的讓讀者看見這些結構如何在福音書裡呈現。

⁴⁴⁴ Ryken, *Words of Life*, 30.

⁴⁴⁵ Ryken, *Words of Life*, 30-31.

⁴⁴⁶ Ryken, *Words of Life*, 31-32.

⁴⁴⁷ 萊肯，《認識聖經文學》，149。

⁴⁴⁸ Ryken, *Words of Life*, 32.

⁴⁴⁹ 同上。

⁴⁵⁰ 同上。

⁴⁵¹ 同上。

⁴⁵² 同上。

(1) 重複。

福音書裡有很多不同的重複。首先是重複的字。《馬太福音》裡的「有福」（五 3-11）。其次是重複的詞句。《馬太福音》裡的「聽過有話說」（五 21, 27, 31, 33, 38, 43）；「你父在隱秘中察看」（六 3, 8, 18）。再其次是重複的表達方式。《馬可福音》六至八章的格言（六 4, 七 27, 八 34）；《約翰福音》6、8、10 章的演說。最後是重複的情境。彼得三次不認主（可十四 66-72）；耶穌三次預言受難（可八 31；九 31；十 33-34）；兩次餵飽群眾（可六 30-52；八 1-21）。重複的人物：尼哥底母（約三 1, 4, 9；七 50；十九 39）。重複的目的是為了強調。⁴⁵³

(2) 包含。

一段經文的開始和結束的地方出現相同的字句，場景或是人物。目的是要標示一段經文的分段。包含可以標示一小段、一大段經文（約二 1；四 46, 54），甚至是整卷書。《馬太福音》開始時提到以馬內利（太一 23），結束時又提到「我天天與你們同在，直到世代的終結。」（太二十八 20）。⁴⁵⁴

(3) 交叉對稱式（chiasm）

可以是一小段經文，也可以使用在一大段經文中。《馬可福音》裡的三明治式結構，也叫「夾層」也可算是一種交叉式結構。⁴⁵⁵

(4) 平行句

正如《舊約》的《詩篇》那樣在福音書裡也有一些平行句。平行句會上下句互相解釋。在《約翰福音》的對話當中可以找到一些平行句。在符類福音書裡則是耶穌的教導，以及頌讚耶穌的詩歌中能夠找到。平行句有同義平行句（第二句的意思跟第一句類似）、反義平行句（第二句的意思跟第一句相反），以及延伸平行句（第二句加強或更進深第一句的意思）。⁴⁵⁶

⁴⁵³ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 290-291.

⁴⁵⁴ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 291-292.

⁴⁵⁵ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 292-293.

⁴⁵⁶ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 293-294.

(5) 誤解

這種修辭法在《約翰福音》尤其明顯。往往是耶穌的話被猶太人或是門徒誤解。誤解是因為一個字或詞，耶穌指的是屬靈的，但是聽的人卻從屬物資或人的角度去理解。「重生」（約三 3-8）、「活水」（四 10）、「生命的糧」（六 32-60）以及「瞎眼」（九 39-41）都有雙重的意思。《馬太福音》也有類似的例子：「山」不只是一個地方，也是「啟示的地方」（太五 1；十七 1；二十八 16）。⁴⁵⁷

4. 解釋福音書須注意的事項

(1) 注意歷史背景

福音書的背景有兩重（前面「歷史場景」的部分有提過了），首先是耶穌當時的歷史背景。意思就是耶穌作教導、行神蹟的時候的情境。他的聽眾是誰、他們的社會地位、聽眾的生活方式、習俗，以及他們當時的社會情況等等。當然也包括敵對耶穌的人的情況，他們是誰、他們的工作、社會地位、觀念等等。第二是，福音書作者的歷史背景。意思是作者寫那本福音書的目的、受書人的生活情況、屬靈情況、面對的處境等等。有了這些歷史資料研經者才更能體會書中所要傳達的信息。⁴⁵⁸

(2) 研讀平行經文及上下文

福音書，尤其是符類福音書，有很多類似的經文都可以在三本福音書裡見到。研經者若是能藉著福音書「合參」之類的書籍幫忙，以橫向的方式研讀類似的經文，就會發現福音書的作者在选择這些經文的時候做了什麼篩選。也就是說哪一位作者加了什麼字句，或是減了什麼字句。如此，研經者就能推敲作者寫作的目的，或是作者希望藉著那段經文傳遞什麼信息。除了橫向的閱讀，研經者也必須縱向的閱讀。意思就是讀該段經文在該卷書裡的上下文。這樣研經者就能對那段經文所要傳遞的信息有更清楚的看見。⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, 294-295.

⁴⁵⁸ Fee and Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 106-109.

⁴⁵⁹ Klein, Blomberg and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 327-330.

(3) 注意福音書裡的天國或神國的觀念

猶太人的末世觀是很直接的。現在是「現今的時代」。這是由魔鬼掌權的時代。但是，隨著彌賽亞的來臨，將會引進神的國，那就是神國的時代。不過，福音書讓讀者們看見的是隨著天國之王耶穌的降臨，神的國已經臨到。這就是耶穌出來傳道所傳的信息（可一 15，太四 17）。但是，因著以色列人的拒絕，這個國來了又沒有完全成為事實。因此，在《馬太福音》十三章耶穌用了一連串六個比喻解釋這個奧秘。在福音書作者的觀念中，現今的時代跟神國的時代有一段重疊的時間。這段重疊的時間就是從耶穌被拒絕直到他再來為止（參圖 9）。所以研經者需要注意這個神學觀念。⁴⁶⁰

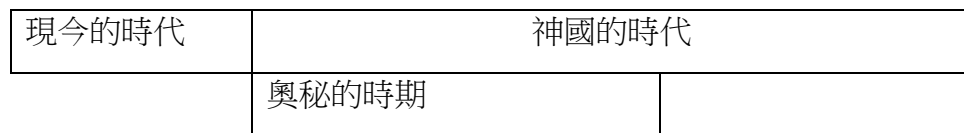


圖 9 福音書作者的末世觀

(三) 解釋書信

1. 《新約》書信

(1) 《新約》書信的種類

《新約》的書信有些可以說是私人信件，如：《腓利門》，《約翰二書》（蒙揀選的太太）和《約翰三書》（該猶）。其他的則為公開信，因為都在論述一些課題。就算《提摩太前書》、《提摩太後書》也是公開信，因為是要讀給會眾聽的。一般上被看作是專文或論述的書信有：《羅馬書》，《以弗所書》，《希伯來書》，《雅各書》，《彼得前書》和《約翰一書》。⁴⁶¹

(2) 《新約》書信的創意

《新約》書信是將一般的模式與基督徒的創意混合在一起。例如，問安方面，希臘文的 *charis*（恩惠）與亞蘭文的 *shalom*（平安）結合，但兩者都加上了從前沒有的神學含義，因基督的救贖帶來的新意義。此

⁴⁶⁰ Fee and Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 118-121.

⁴⁶¹ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，430, 432。

外，古代書信中的感恩與祝禱，在《新約》書信中則加長，卻沒有用迂腐之言。而且，開頭的問安一般上都包含了書信的基本目的或信息。⁴⁶² 比如：《哥林多前書》一 2 的「聖潔」和「聖徒」；《歌羅西書》一 2 的「忠心」；《以弗所書》一 3-13 的「救恩」；《腓立比書》一 5 的「同心合意」。

(3) 感恩部分的意義

沒有感恩或祈禱的書信（如：《加拉太書》、《希伯來》、《雅各書》、《彼得後書》、《約翰一書》、《猶大書》），就顯示其中要對付的問題十分嚴重。⁴⁶³

(4) 實用性

《新約》書信的長度和複雜度，也遠勝於希臘信件。無論是長度或複雜度的共同點之一就是內容的實用性。全都集中討論各教會中獨有的問題。⁴⁶⁴

(5) 對釋經的意義

對釋經最重要的一點是：書信既有因事而生的成分，也有超文化的成分。所謂因事而生，就是指寫信人的目的就是回應教會當時所面對的問題。超文化的成分就是指信中一些指示也適用於任何時代。因此，書信中有些經文是不可以直接應用的。比如：《哥林多前書》第七章關於在聚會中蒙頭的指示。⁴⁶⁵ 至於如何分辨「因事而生」或「超文化」經文，可以參閱本論文第二章，有關「應用」的部分。

(6) 需注意的事項

研經者也必須明白，《聖經》的作者不是在將自己的神學作系統性的陳述，而是用神學回應某個教會特殊的情況。所以，研經者不能將某段話視為最後的教義，而是要根據許多段落來確定《聖經》神學為何，再進而發展出系統神學。⁴⁶⁶

⁴⁶² 奧斯邦，〈《21 世紀基督教釋經學》〉，431。

⁴⁶³ 奧斯邦，〈《21 世紀基督教釋經學》〉，433。

⁴⁶⁴ 奧斯邦，〈《21 世紀基督教釋經學》〉，432。

⁴⁶⁵ 奧斯邦，〈《21 世紀基督教釋經學》〉，433。

⁴⁶⁶ 同上。

2. 釋經原則

(1) 一般的釋經方法

使用上下文、歷史背景研經、考查地理、社會背景、文法、結構等的基本觀察。⁴⁶⁷

(2) 閱讀書信時需要一口氣將整卷書讀完，這樣才能對內容有概覽式的認識。換句話說必須對上下文有一定的認識。最好能用幾個不同的譯本閱讀幾遍。每一次閱讀都要一口氣讀完。這樣研經者就更能捕捉到作者的寫作目的，作者怎樣鋪陳他的論點等等。⁴⁶⁸

(3) 注意書的結構

研究論述的邏輯發展。在一些書信中，如：哥林多書信，《希伯來書》，《羅馬書》，《加拉太書》，這不是太難的事。但是有另一些書卷，如：《雅各書》，《約翰一書》，則非常困難。有些學者甚至認為《約翰一書》是理不出頭緒的書。其實這兩卷書都有它們的邏輯存在，細心研讀還是能看出它們的結構和分段的。⁴⁶⁹

(4) 了解背景

研經者最好先了解所研讀的該卷書的寫作目的、收信人的情況、收信人所住的地點、收信人所住的城市的歷史背景和特色、收信者的屬靈狀況、收信人與寫信人之間的關係，如果有敵對者，找出寫信人的敵對者是誰，以及他們的背景。這些資料會對研經者有很大的幫助。⁴⁷⁰

(5) 研究字、詞、語句背後的狀況，尤其是一些該書特殊的字眼。

書信中有些字詞有時需要注意。比如：《哥林多前書》的「男人不親近女人倒好」（林前七1）、「食物是為肚腹，肚腹是為食物」（林前六13）、「凡事都可行」（林前十23）。研經者必須思考這些字句是保羅所寫，還是哥林多信徒的口號。這些字句能夠幫助研經者了解該書的背景。研經者可以就此進一步的探索。在《羅馬書》，《歌羅西書》和哥林多書信，誰是敵對保羅的人；《約翰一書》里約翰所針對

⁴⁶⁷ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，435。

⁴⁶⁸ Kaiser and Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics*, 122-124.

⁴⁶⁹ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，435-436。

⁴⁷⁰ Kaiser and Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics*, 124-129.

的人又是誰。⁴⁷¹

(6) 注意作者的文學技巧

除了上面提過的《新約》書信的問安字眼，書信的作者做了一些創意性的改變之外，《新約》書信也包含了一些的次文體，比如：格言或箴言（雅一 19，22）、詩歌（弗一 3-14；提前三 16），以及交叉平行式（chiasm，加四 4-5）等等。⁴⁷²

(7) 注意書卷的神學

找出該卷書所要教導的神學觀念，以及這些神學觀念跟其他書卷的有什麼共同或不同的觀點。換句話說就是要找出神將該卷書納入《聖經》正典的原因，以及該卷書對神整體的啟示作出了什麼貢獻。⁴⁷³

(四) 解釋啟示文學

1. 注意文體

研經者需要注意將預言和啟示文學分開。預言是屬於先知書文體。預言很多時候是針對先知當時的聽眾發出的，並非預言將來會發生的事。而啟示文學則帶有比較強烈的未來性。如果將信息的未來性與當時性混淆，就會犯下非常嚴重的錯誤。在《啟示錄》裡甚至還有書信的格式。這都是研經者需要注意，並且需要按照不同的文體去理解經文。⁴⁷⁴

2. 注意經文的觀點

正如第四章討論「啟示文學」時提出的「啟示文學觀念的特點」，當中有提到，啟示文學裡有強烈的二元論，以及預定論。研經者必須沿著這些觀點去詮釋該段的經文，才不會將這些令人不舒服的觀點給淡化了。⁴⁷⁵

3. 注意經文或全書的結構

雖然啟示文學有很多的異象單元，但是這些單元並不是沒有連貫性的。因此，研經者還是要觀察經文之間的結構，從上下文去了解經文的意義。⁴⁷⁶

⁴⁷¹ 奧斯邦，〈《21世紀基督教釋經學》〉，436-438。

⁴⁷² Ryken, *Words of Life*, 93-97.

⁴⁷³ Kaiser and Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics*, 133-136.

⁴⁷⁴ 奧斯邦，〈《21世紀基督教釋經學》〉，389。

⁴⁷⁵ 奧斯邦，〈《21世紀基督教釋經學》〉，389-390。

⁴⁷⁶ 奧斯邦，〈《21世紀基督教釋經學》〉，390-391。

4. 注意象徵的功用與意義

本章前面在討論「觀察」時所提的預表和象徵的區別必須用在解釋經文的細節上。化解象徵性用語的意思，找出經文所要表達的意思。⁴⁷⁷

5. 強調神學

啟示文學不是為了滿足信徒對未來的好奇心，也不只是要告訴讀者末世將發生的事。啟示文學是要將神的心意向每一個世代的信徒傳遞。因此，研經者在研究了經文的結構，以及象徵性用語之後，要將經文的信息整理出來，向神的百姓傳講。⁴⁷⁸

(五) 小結：

誠如在上面開始討論解釋的部分，筆者提出蘭姆所說的解釋有一般的跟特殊解釋兩種。上面所討論的都是對於各種主要文體一般性的解釋。下面筆者就要進入特殊的解釋，這些特殊解釋多數都是本論文之前沒有觸及的課題。然而，在解釋的過程中則是需要應用到的。

(六) 上下文解經

在討論提問問題的過程中 Traina 在 *Methodical Bible Study* 說：「上下文對解釋非常的重要」。⁴⁷⁹ Walter C. Kaiser, Jr. 在討論上下文解經的時候也強調，「好的解經程式要求經文的細節必須從整體的上下文來看」。⁴⁸⁰ 因此，解經跟上下文是息息相關的。Bauer 及 Traina 在 *Inductive Bible Study* 結構觀察的部分提出了對整卷書的觀察。而且藉著對不同結構的觀察，比如：對比、重複、包含，互換、以及特殊化等等的觀察，為上下文的解釋作出了很好的預備。但是，在解釋的方面，無論是 *Methodical Bible Study*、*Inductive Bible Study*、*Independent Bible Study*，或是 *Handbook for Bible Study* 都沒有提到如何用上下文解經。也就是沒有討論解釋上下文需要遵循的原則，或是步驟。因此，整合研經法需要在此補足。

⁴⁷⁷ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，391。

⁴⁷⁸ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，392-393。

⁴⁷⁹ Traina, *Methodical Bible Study*, 145-148.

⁴⁸⁰ 原文是：Good exegetical procedure dictates that the details be viewed in light of the total context. Walter C. Kaiser, Jr., *Toward An Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988), 69.

1. 定義

所謂上下文，就是某節或某段經文之前或之後的經文。某節經文的上下文，就是該節經文之前或之後的幾節經文。某段經文的上下文就是其前後幾個段落的經文。以此類推，某卷書的上下文就是整本《聖經》了。因此，整本《聖經》也是某節或某段經文最遠的上下文。⁴⁸¹

2. 上下文的種類

(1) 按照性質分類的上下文

這一類的上下文，賴若瀚將它分成三種：

第一種性質是文學性上下文。這是最常見的上下文。是指在文詞語句上所帶出的思維關係。⁴⁸² 《以弗所書》五章 22 節至六章 9 節，這幾個段落的經文都是跟五章 21 節的「要存敬畏基督的心彼此順服」有關。妻子要存敬畏基督的心順服丈夫。丈夫也要存敬畏基督的心順服基督，不過丈夫的順服則表現在愛他的妻子。同樣的兒女要存順服基督的心順服父母，而父母存敬畏基督的心順服的表現則是「不要惹兒女的氣，只要照著主的教訓和警戒養育他們」（弗六 4）。僕人和主人的情況亦是如此。⁴⁸³ 第二種是歷史性的上下文。這是歷史事件中帶出與經文信息有關的意義。一件事情是由歷史中另一件事情引發，或是延續。⁴⁸⁴ 《馬可福音》十章 46 至 48 節，瞎子巴底買呼叫耶穌「大衛的子孫」，周圍的人卻阻止他這樣稱呼耶穌。要了解猶太人禁止巴底買這樣呼叫耶穌的緣故，就必須知道「大衛的子孫」，在耶穌的時期帶有的涵意，那是指耶穌是神應許大衛會坐在大衛寶座上永遠為王的那位特別的後裔。⁴⁸⁵ 第三中性質是神學性上下文。這是指經文中跟神的屬性、作為，或是神的計劃有關的資訊。⁴⁸⁶ 《以弗所書》二章 10 節的

⁴⁸¹ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 156-157.

⁴⁸² 賴若瀚，《實用釋經法》，156。

⁴⁸³ Harold W. Hoehner, *Ephesians*, *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty* (Nashville, TN: LifeWay Christian Resources, 2003), 3: 640-642.

⁴⁸⁴ 賴若瀚，《實用釋經法》，157。

⁴⁸⁵ D.R. Bauer, "Son of David," *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 766-769.

⁴⁸⁶ 賴若瀚，《實用釋經法》，157-158。

「行善」所指的就是第四至第五章的那五段跟「行事」或「行事為人」（四 1，17；五 2，8，15）有關的經文。⁴⁸⁷

(2) 心理性上下文

Walter Kaiser 則提到第四種分類：心理性上下文（Psychological）。⁴⁸⁸ Klein, Blomberg, 以及 Hubbard 也認同有這種上下文。他們舉的例子是《哥林多後書》六章 13 節。在這一節保羅以「你們也要照樣用寬宏的心報答我」。之後在六章 14 至七章 1 節保羅所講的主要是「你們不要和不信的人同負一軛」，似乎跟他之前所講的「寬宏」待他完全沒有關係。而七章 2 節他又回到「寬宏」的課題了。六章 14 至七章 1 節這段似乎離題的經文，其實在保羅的思想裡是有關聯的。保羅的意思似乎是告訴哥林多人若是要「寬宏」的對待保羅，他們就必須保持聖潔。要聖潔他們就必須跟非信徒保持距離，不能跟他們「同負一軛」。⁴⁸⁹

(3) 按照距離分類的上下文

上述的分類是按照性質，但是，上下文也可以按照跟所研讀的經文的距離分類。按照距離分類，上下文可以分成：一、緊接著的上下文。意思就是所研讀的經文之前或之後的一段，或幾段的經文。二、整卷書的上下文。有些書卷緊接著的上下文並不能對解經有太大的幫助。因此，就需要從整卷書的寫作目的來決定某一節經文的意思。比如：《箴言》。大部分的《箴言》都是一些的格言，上一節跟下一節未必表達同一個主題。因此，必須從整卷書的寫作目的來理解該節經文。三、整本《聖經》的上下文。這種上下文的觀念假設了《聖經》的合一性。《聖經》雖然是由幾十位作者用了大約 1500 年的時間寫成，但《聖經》卻有一個共同的主題。因此，每一卷書就可以跟其他的書卷互相參照。⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Hoehner, *Ephesians*, 624.

⁴⁸⁸ Kaiser, *Toward An Exegetical Theology*, 84-85.

⁴⁸⁹ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 165.

⁴⁹⁰ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 162-171.

3. 上下文解釋的原則

上下文解經有三個原則必須注意：一、每一處經文必須按照它所在的段落或大段落裡最自然的意思解釋。⁴⁹¹ 二、如果說某處經文是沒有上下文的，這句話很可能只是一種託辭（*pretext*）。⁴⁹² 意思就是每一處經文都會有下文，只是它的上下文可能不是緊接著的上下文。三、研讀越小段落的經文，錯誤解釋的可能性就越高。⁴⁹³ 這個原則的意思是解釋《聖經》時盡量多讀幾段的經文，甚至是讀完整卷書。

4. 上下文解釋的目的

根據 Kaiser 上下文解經的目的有兩個，這兩個目的是互相有關聯的。一、找出每個大、小段落的主題，以便找出整卷書的主題。⁴⁹⁴ 二、找出主題的目的是要知道作者寫作的目的。知道了整卷書的寫作目的，研經者就能解釋每個較小的段落了。⁴⁹⁵

5. 上下文解經的步驟

（1）寫作目的

先觀察作者是否有說明其寫作的目的。《路加福音》一章 1 至 4 節，《約翰福音》二十章 31 節，以及《猶大書》3 至 4 節，作者都有告訴讀者他們寫書的目的。⁴⁹⁶ 清楚的知道作者的寫作目的，研經者就更能沿著寫作目的探索出每一個大、小段落的目的和主題了。因此，在解釋某一段或某一節時，就能更加正確的解讀那一節的意思了。

如果作者沒有明顯的指出其寫作目的，就從小段落開始觀察。嘗試找出其主題。⁴⁹⁷ 當然小段落的主題需要從大段落，也就是它緊接著的上下文來確定。因此，除了小段落，研經者也必須研讀大段落。研讀大、小段落的時候，研經者需要注意本章前面討論「觀察」的部分提到的「結構觀察」。包括：重複的字句、主要連接詞、因果關係、普

⁴⁹¹ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 160.

⁴⁹² Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 160-161.

⁴⁹³ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 161.

⁴⁹⁴ Kaiser, *Toward An Exegetical Theology*, 72.

⁴⁹⁵ Kaiser, *Toward An Exegetical Theology*, 72-73.

⁴⁹⁶ Kaiser, *Toward An Exegetical Theology*, 73.

⁴⁹⁷ Kaiser, *Toward An Exegetical Theology*, 74-77.

遍化、特殊化、總括性語句等等的結構。這些結構會幫助研經者推敲作者所要表達的，以及作者的寫作目的。⁴⁹⁸

(2) 理解緊接著的上下文的原則

- a. 找出書中主要的段落，並且觀察這些段落之間的關係。這些段落如何拼湊出整卷書的思路。⁴⁹⁹
- b. 找出所研讀的該段經文對作者的整個思路有何貢獻。⁵⁰⁰
- c. 找出作者的觀點。作者是以神的觀點描述該件事，或是以人的觀點描述該件事。⁵⁰¹
- d. 確定該段經文是描述式或命題式經文。有關描述式和命題式經文，可以參考第二章「解釋」的部分，有關「解釋的基本原則」。⁵⁰²
- e. 分辨經文中「主要的教導」，將「主要教導」以及「說明主要教導的例證」分開處理。⁵⁰³
- f. 找出作者說話的對象。⁵⁰⁴

(七) 歷史背景解經

除了上下文，歷史背景對解經也是很重要的。Klein, Blomberg, 以及 Hubbard 在 *Introduction to Biblical Interpretation* 裡說「對《聖經》經文正確的解釋必定是跟其歷史和文化背景是一致的」。⁵⁰⁵ 在討論回答解釋性問題「會影響答案的一些決定因素」的部分，Bauer 及 Traina 在 *Inductive Bible Study* 也有提到需要注意「寫作背景」。⁵⁰⁶ 在討論的過程中這兩位作者也舉例子說明背景對解釋的重要性，但是卻沒有提出解釋背景需要遵循什麼原則，或是該從何處去收集並瞭解經文的背景。

⁴⁹⁸ Kaiser, *Toward An Exegetical Theology*, 71-72.

⁴⁹⁹ Virkler, *Hermeneutics*, 84.

⁵⁰⁰ 同上。

⁵⁰¹ Virkler, *Hermeneutics*, 84-86.

⁵⁰² Virkler, *Hermeneutics*, 86.

⁵⁰³ 同上。

⁵⁰⁴ Virkler, *Hermeneutics*, 87.

⁵⁰⁵ 原文是：The correct interpretation of a biblical passage will be consistent with the historical-cultural background of the passage。Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 172.

⁵⁰⁶ Bauer and Triana, *Inductive Bible Study*, 215-221.

針對歷史背景解經，奧斯邦說：「歷史-文化解經是將背景資料應用於一段經文，以增進對意義的瞭解」。⁵⁰⁷ 奧斯邦進一步的描述歷史背景解經為

聖經的文學有兩個層面：歷史目的—作者假定原初讀者和他都知道某些共同的資訊；文學目的—作者在經文中傳送出資訊。在背景方面，作者或是向當時的狀況說話（先知文學或書信文學，針對的是時下歷史狀況），或是加以描述（歷史故事，重點為過去的歷史）。在這兩種情況下，作者和原初讀者之間都有「共同的假設」，這些資料在經文中找不到，是他們知道，我們卻不知道的。語意研究和句法分析可以解開文學的層面，但若揭開經文背後，以及經文之內的深層意義，就有必要研究其背景。⁵⁰⁸

1. 歷史背景解經的原因

按照奧斯邦上面對歷史背景解經的說法，延伸出三個歷史背景解經的理由或原因。一、觀點（**Perspective**）。作者和原初讀者之間對他們所談論的事情，或是他們所處的環境有一些共同的觀點。否則他們就無法溝通。這些觀點沒有寫在經文裡。但是，卻是作者和原初讀者都知道的。因此，正確的解經必須嘗試去瞭解這些觀點，研經者才能正確的明白作者所要表達的內容。⁵⁰⁹ 二、思維（**Mindset**）。每個文化都有其價值觀，以及衡量對、錯的標準。溝通都帶著這些文化的價值觀。而價值觀或道德的標準是會產生情緒的。因此，一句對《聖經》原初讀者和作者很有感覺的話，對現代的讀者未必有感覺，甚至會有不同的感覺。因此，研經者就必須搞清楚《聖經》作者和原初讀者當時對《聖經》裡提及的一些事物的觀念，否則研經者很有可能會錯誤的詮釋作者所要表達的意思。⁵¹⁰ 三、處境化（**Contextualization**）。這個原因是指將《聖經》的信息正確的向現在的聽眾傳講。要正確的傳講，講員就必須有雙焦點。一副鏡片是看《聖經》的世界，另一副則是看現今的世界。要看清楚《聖經》的世界，講員就必須明白《聖經》作者所表達，以及原初讀者是如何理解《聖經》作者的資訊。這樣講員才能將資訊，按今天的處境和理解方式表達出來。⁵¹¹

⁵⁰⁷ 奧斯邦，〈21世紀基督教釋經學〉，208。

⁵⁰⁸ 奧斯邦，〈21世紀基督教釋經學〉，208-209。

⁵⁰⁹ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 172-173.

⁵¹⁰ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 173.

⁵¹¹ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 173-174.

2. 歷史背景解經的原則

順應上述歷史背景解經的原因，Klein、Blomberg 和 Hubbard 提出了三個相應的原則。一、原初的歷史背景。每一處經文都必須按照其歷史和文化背景來理解。在這方面考古學，以及歷史的研究能給研經者很大的幫助。⁵¹² 二、研經者必須探討所研讀的經文對原初讀者的影響，會帶起他們什麼樣的興趣或情緒反應。當然研經者無法完全確定原先讀者會有什麼反應，但是，藉著上下文，甚至整本《聖經》作為上下文，會幫助研經者知道，作者的論述、責備或勸勉，是否跟原先讀者的價值觀一致，從而猜測原先讀者應該會有的反應，以及作者希望他們有的反應。⁵¹³ 三、正確的表達。這個原則跟上一點最後提到的處境化是有關聯的。研經者必須以最貼近經文原本處境的方式，用現代的語言將經文的原意表達出來。在這方面有些比較現代的譯本能給予研經者一些幫助。⁵¹⁴ 比如：《現代中文譯本》對《羅馬書》十二章 2 節的翻譯：「不要被這世界同化，要讓上帝改造你們，更新你們的心思意念，好明察什麼是他的旨意，知道什麼是良善、完全，可蒙悅納。」就能更好的讓現在的讀者明白保羅要表達的意思。

3. 歷史背景解經的資料來源

在解釋《聖經》的歷史背景時，研經者可以從兩方面找到跟經文有關的歷史背景資料。一、從《聖經》裡得到所研讀的那卷書，或那段經文的歷史資料。有些資料就在所研讀的經文的上下文就能找到。⁵¹⁵ 這些相關史實就能加深我們對該段經文的認識。二、有些資料則需要一些可靠的工具書，如《聖經詞典》、《聖經百科全書》、《聖經導論》、《聖經手冊》、《聖經地理與風俗》，以及註釋書等。⁵¹⁶ 在提到從註釋書得到某卷書的歷史資料時，蔡慈倫認為註釋書的導論部分是最佳，也是最容易的作法。⁵¹⁷

⁵¹² Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 174-176.

⁵¹³ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 176.

⁵¹⁴ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 176-179.

⁵¹⁵ 賴若瀚，《實用釋經法》，167。

⁵¹⁶ 同上。

⁵¹⁷ 蔡慈倫，《當代基督教講道學》（新北市：校園書房出版社，2011），112-113。

4. 方法與步驟

(1) 從《聖經》本身去探研一本書或一段經文的歷史資料

經文中有時會蘊藏著一些歷史資料，如：人物的關係、地理因素、文化與風俗習慣的描述等。細心閱讀將會有所發現。为了更好的幫助研經者發現《聖經》書卷中的歷史資料，在《新約》書信中，研經者可以試從經文中去尋找：一、書信的作者。二、寫信人的背景及經歷。三、收信人或作者當時面對的境況。四、寫信的年日。五、寫信的地點。六、收信人的背景及經歷。七、寫信人跟收信人的關係。八、收信人的屬靈情況。九、信中是否有提到其他的人，以及這些人跟寫信人和收信人的關係。⁵¹⁸ 至於敘事文體，研經者可以去找出：一、故事中的主角，並且主角有幾位。二、主角的身份、地位、國籍等。三、故事中的配角，以及他或他們的身份、地位、國籍等。四、主角與配角之間的關係，或應有的關係。五、主角和配角在故事中扮演的角色。六、主角和配角在故事中的互動或故事結果是否有何令人吃驚、或出人意外之處。七、作者描述的目的以及神學意義。⁵¹⁹

(2) 從經文中推敲作者寫作的動機與目的

作者寫作的動機或目的多數時候會在經文中直接的勸勉與提醒，或在一些重要的連接詞或重覆的句子中可以找到。⁵²⁰ 《加拉太書》一章 13-14 節：「你們聽見我從前在猶太教中所行的事，怎樣極力逼迫殘害神的教會。我又在猶太教中，比我本國許多同歲的人更有長進，為我祖宗的遺傳更加熱心。」要知道這兩節經文的背景研經者可以去看《使徒行傳》第八章 1 至 3 節，以及第九章 1 至 19 節。至於寫作的目的方面，例子可以看《約翰福音》，作者使徒約翰清楚的寫道「耶穌在門徒面前另外行了許多神蹟，沒有記在這書上。但記這些事要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命。」（約二十 30-31）。

⁵¹⁸ 賴若瀚，《實用釋經法》，167-168。

⁵¹⁹ 同上。

⁵²⁰ 賴若瀚，《實用釋經法》，169-170。

(3) 從工具書找資料

研經者可以從工具書裡找尋以下的資料：一、風俗習慣。二、道德觀念。三、教育情況。四、宗教派系。五、氣候季節。六、地理環境。⁵²¹

(八) 象徵性用語的解釋

在觀察的部分筆者已經提出了對預表和象徵的辨識方法，在此筆者就要提出解釋象徵的原則。

1. 分辨象徵的三大要素

象徵的三大要素是：本體（object）、對象（referent）及意義（本體與對象之間相似之處）。⁵²²《啟示錄》五章 6 節的羔羊。配開書卷的羔羊是「本體」，牠描述基督。而基督則是「對象」。用羊來描述基督的意義或二者相似之處是基督為祭牲，正如許多羔羊均為祭牲一般。因此，在同一節約翰進一步描述羔羊「像是被殺的」。同樣的《啟示錄》十二章 9 節，把魔鬼形容作「古蛇」。蛇是本體形容的對象是魔鬼，意義或相似之處是魔鬼像蛇那樣機靈、狡猾。而且帶出的畫面是在伊甸園中魔鬼試探亞當和夏娃。

2. 象徵是用實際存在的事物作對比

象徵是使用真實的物件或動作，如：羊、猶大支派中的獅子、蛇、蝗蟲、約翰吞吃小書卷、量聖殿等。這些被用來形容對象的事物都是真實存在的，讀者可以從本體及對象之間歸納出他們的相似之處。但是，在啟示文學中，象徵有很多是想像出來的，現實中沒有七頭十角的獸（啟十七 3），也沒有像人臉面的蝗蟲（啟九 7），但這些象徵仍然建基於一些真實存在的東西。例如頭、角、蝗蟲、都是真實的人、事和物。⁵²³

3. 找出經文指明的意義

在啟示文學中，如果某物件或動作具有象徵意義，經文通常會解釋。《啟示錄》十七章 7 至 13 節解釋了「七頭十角」的意思。在同一章又解釋關於婦人所坐的「眾水」。⁵²⁴

⁵²¹ 賴若瀚，《實用釋經法》，171-173。

⁵²² 蘇克，《基礎解經法》，226。

⁵²³ Fee and Stuart, *How to Read the Bible for all its Worth*, 207.

⁵²⁴ 奧斯邦，《21 世紀基督教釋經學》，391。

4. 沒有解釋的象徵

若經文沒有解釋象徵的意義，研經者就須要去查考其他經文，尤其是《舊約》。《啟示錄》中水變血的情況，在《出埃及》神藉摩西所行的十災的第一災就是將河水變為血。如果《聖經》裡沒有任何的先例，就需要從本體和對象之間共同點去思想。「龍」在希臘文化中代表著兇殘，因此，用「龍」來描述魔鬼，要指出的就是魔鬼的兇殘行徑。⁵²⁵

5. 避免將所有本體的象徵特點都加給對象

基督像羊溫馴、純良，但卻不像羔羊的愚笨或容易走錯路。基督是「猶大支派的獅子」，不表示基督很兇殘，而是將獅子的雄壯和有力來形容基督。⁵²⁶

6. 一般上只有一個主要的相似點

一般上在象徵的比喻中，本體和對象之間只有一個相似之處，除非經文有很明顯的指示，否則不要在其中找太多的相似點。「七」在《聖經》一般上是指完全，不是指很多。所以，「七眼」不是指很多眼睛，而是指看見全部，也就是無所不知。⁵²⁷

7. 一個對象可以用數種不同的本體來象徵

基督在《啟示錄》裡被形容為羔羊、獅子、枝子、耶西的根等。⁵²⁸

8. 在啟示文學中，不是所有的細節都有象徵意義

《啟示錄》二十章 1 至 3 節中天使手上拿的「大鏈子」可能是象徵的比喻，指網綁。但，這並不表示第三節的「一千年」也同樣是象徵性的意義。⁵²⁹

9. 在啟示文學中，所描述的事，尤其是對未來的描述，如果是有可能按字面的意思發生的，就不要將它看作是象徵。

《啟示錄》二十章的「一千年」，是有可能按字面意思發生的，因此就沒有必要將它解釋為一段很長的時間。原因是《啟示錄》中其他的數字都是

⁵²⁵ Klein, Blomberg, and Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 372。

⁵²⁶ 蘇克，《基礎解經法》，226。

⁵²⁷ 蘇克，《基礎解經法》，226。

⁵²⁸ 同上。

⁵²⁹ 蘇克，《基礎解經法》，226。

按字面意思解釋的：七印就是可以數算的數目「七」個印。同樣的「七號」和「七碗」也是如此。《啟示錄》七章 4 至 8 中有關十四萬四千人的預言，不要解釋為象徵的數目，反而應視之為普通的、實在的意思，因為經文說是由以色列十二支派中每一支派揀選一萬二千人受印記。由於支派的名稱都是真實的，不是象徵，因此，沒有理由將這些數目看作是象徵。

530

（九）以經解經

1. 定義

蘭姆對「以經解經」的定義相當的簡單，他說「以經解經」就是「用含義清晰的經文解釋含義不明的經文」。⁵³¹ 蘭姆進一步的解釋這兩個「經」的意思是：「第一個『經』字是指全本聖經，第二個『經』字是指部分的，一節或一段的經文。換句話說，『以經解經』的意思是『以整本聖經作為背景和指引，來了解部分的經節』」。⁵³² 賴若瀚認為「以經解經」是比較和參照同類主題的經文，以得到對某個主題的經文全面性的教導。⁵³³ 全本聖經必須成為某段或某節經文的上下文理與指南。曾霖芳認為某一處經文對某一個主題的教導已經很能夠幫助信徒了，如果，能夠參照其他講述同類主題的經文，則會讓研經者受益更多。⁵³⁴

2. 以經解經的重要性

以經解經凸顯出《聖經》的合一性。當研經者「以經解經」的時候，他就是假設了整本《聖經》是合一的，前後呼應。因此，同類主題的經文就可以互相參照和補足，使研經者對該主題的經文有更全面性的了解。⁵³⁵ 林永基認為「以經解經」之所以重要是因為此舉顯示《聖經》是有「自解性」的。⁵³⁶ 異端的問題就是往往把片面的《聖經》教導，當作全部來理解，因

⁵³⁰ 蘇克，《基礎解經法》，228。

⁵³¹ 蘭姆，《基督教釋經學》，95。

⁵³² 同上。

⁵³³ 賴若瀚，《實用釋經法》，214。

⁵³⁴ 曾霖芳，《釋經學》（香港：種籽出版社，1982），43。

⁵³⁵ 賴若瀚，《實用釋經法》，214。

⁵³⁶ 林永基，《使用釋經學》，152。

此就犯了斷章取義的錯誤。對《聖經》某個課題的理解必須符合整本《聖經》的信仰，否則就容易產生錯誤的教導。「以經解經」也凸顯了《聖經》是神所默示的。就因為《聖經》背後真正的作者只有一位，那就是神，所以，《聖經》才能前後呼應，可以彼此解釋。⁵³⁷ 因此，「以經解經」可以幫助研經者對《聖經》的某個主題有更全面的了解。

3. 以經解經的例子

Got Question 網站上有一個問題：「馬可福音 16:16 教導說洗禮是拯救所必需的嗎？」。⁵³⁸ 這個問題是根據《馬可福音》十六章 16 節上半節的一句話「信而受洗的，必然得救」，而發的。筆者認為這問題可以從三方面回答。

首先，上文下理，十六章 16 節下明確的說「不信的，必被定罪」。如果洗禮是得救的條件之一，聖經就必須強調：「不信又不受洗的，必被定罪」或「信而不受洗的，必被定罪」。

其次是，其他講到有關救恩的經文：《約翰福音》三章 16 節「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」約翰並沒有提到洗禮。《羅馬書》四章 4-5 節「做工的得工價，不算恩典，乃是該得的；惟有不做工的，只信稱罪人為義的神，他的信就算為義。」保羅指出人是因信而稱義，而非因信和受洗而稱義。

第三，有關洗禮的經文：《馬太福音》二十八章 19-20 節「所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的未了」。洗禮是作門徒的一個條件，而不是得救的條件。《哥林多前書》一章 13-17 節「基督是分開的麼？保羅為你們釘了十字架麼？你們是奉保羅的名受了洗麼？我感謝神，除了基利司布並該優以外，我沒有給你們一個人施洗；免得有人說，你們是奉我的名受洗。我也給司提反家施洗，此外給別人施洗沒有，我卻記不清。基督差遣我，原不是為施洗，乃是為傳福音，並不用

⁵³⁷ 林永基，《使用釋經學》，152。

⁵³⁸ 〈馬可福音 16:16 教導說洗禮是拯救所必需的嗎？〉 Got Question，最後更新於 2022 年 1 月 4 日，<https://www.gotquestions.org/T-Chinese/T-Chinese-baptism-mark-16-16.html>（登入於 2023 年 5 月 8 日）。

智慧的言語，免得基督的十架落了空。」如果洗禮是與救恩有關，保羅怎會沒有替哥林多其他的信徒洗禮，只替幾個信徒洗禮，而他居然忘了還替誰施過洗。更重要的是 17 節，如果洗禮是跟救恩有關，基督就不會只差遣保羅去傳福音而已了。

4. 以經解經的普通原則

第一個原則就是要認識到《聖經》整體的解釋跟每一個段落，甚至是每一節經文的解釋是會互相影響的。從上面對「以經解經」的定義來看，某一段經文對某一個課題的理解是要參照《聖經》整體對該課題的理解的。但是，《聖經》整體對該課題的理解卻又是受到某段經文對該課題的解釋所影響。因此，這二者是互相有關聯和影響的。⁵³⁹

第二個原則就是要辨認類型相同或是用語及課題相同的經文。有些經文是用語相同，但是未必就是意思相同。《聖經》裡「酵」這個字。雖然很多經文都提到「酵」但意思卻是不同的。相反的，有些經文未必使用相同的字，意思卻是類似的。比如：「安慰」、「扶持」、「勸慰」，雖然字眼不同，意思卻是相近的。因此，在進行「以經解經」的時候要找出課題相似卻未必是字眼相同的經文。⁵⁴⁰

第三個原則是經文對照。如果某處經文提出某些的觀念，必須參照其他類似的經文，使研經者可以對該課題有全面的認識，並且可以對照該處經文的觀念是否跟《聖經》整體的觀念相符。⁵⁴¹

第四個原則是遵照「漸進啟示」的原則。⁵⁴² 有些課題在《舊約》裡的教導是不完整的，因此，研經者必須按照《聖經》啟示的年代，參照《新約》的教導，才能對該課題有全面的認識。以血贖罪的觀念在《創世記》第三章只讓讀者看見神用皮子給亞當、夏娃做衣服遮體。後來在「摩西五經」才顯明用羔羊獻祭贖罪，到了《新約》才讓讀者明白羔羊也只是基督代贖的預表罷了。

⁵³⁹ 賴若瀚，《實用釋經法》，214。

⁵⁴⁰ 林誠，〈解經與研經〉，良友聖經學院網上講義，刊於 2018 年 12 月 10 日，<https://media.febcchinese.org/streaming/vfs/vfshe.pdf>（登入於 2023 年 5 月 8 日）。

⁵⁴¹ 同上。

⁵⁴² 賴若瀚，《實用釋經法》，216-217。

第五個原則是意義比較不明顯的經文跟意思比較清楚的經文參照對比。⁵⁴³ 在《馬太福音》十六章 18 節，耶穌說：「我還告訴你，你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上；陰間的權柄不能勝過他。」根據彼得在《使徒行傳》四章 11-12 節指出「房角的頭塊石頭」指的就是基督。而《彼得前書》二章 4-8 節也做同樣的解釋，因此我們知道那塊磐石很可能就是指基督。

第六個原則是因為「漸進啟示」的緣故，《新約》的經文在「以經解經」的使用上比《舊約》的經文佔優勢。《希伯來書》的作者已經指出《舊約》的祭祀制度以及祭司都只是預表，基督才是實體。因此，《新約》的經文在解釋上應該予以優先考量。⁵⁴⁴

5. 研究的步驟

如果是從某處經文做開始，就要找出該處經文需要解釋之處。然後遵循觀察和解釋的步驟找出經文的意思。再之後找出經文呈現的問題、或意思模糊需要加以解明的地方。第四步才藉著使用「經文彙編」，或「網絡」搜索等工具，找出《聖經》中與該處經文主題一樣或相似的經文。搜索的範圍最好當然是整本《聖經》，但若因時間有限，研經者可以只查考《新約》，或集中在與該處經文相同文體的章節。第五步就是用「串珠聖經」或「搜索」工具找出意似靠近的經文。第六步研讀每段有關經文的上下文，逐一分析，找出它們的中心主題。第七就是講那些經文劃分為不同的分題，然後做出查考的結論。如果有兩處，或一些經文，意思似乎互相矛盾，千萬不要忽視任何一處經文，必須衡量兩方面的證據，然後才作出結論。

如果是從一項爭論性的課題開始，首先就要確定研究的主題，列出要解決的「問題」。之後選用「經文彙編」或「搜索」等工具，找出與該課題相同或相似的經文。研經者最好可以從整本聖經的教導去了解該課題。再之後就研讀每處經文的上下文，逐一考查，找出它們的中心思想。之後按照

⁵⁴³ 林永基，《實用釋經學》，155。

⁵⁴⁴ 賴若瀚，《實用釋經法》，218。

各處經文的課題歸納出該主題之下的分題，最後就是列出該主題以及其下的各個不同分題。這樣就能應用聖經整體的教導去解決爭論的要點。⁵⁴⁵

(十) 新約中的詩歌體

1. 新約詩歌的種類

《新約》雖不像《舊約》有一整本書是以詩歌體寫成的，但是，《新約》也不是沒有詩歌的。根據 Frank Gaebelein 在 *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* 裡的一篇文章 “Poetry, New Testament” 所說的，《新約》有五種類型的詩歌。首先是古代詩歌的引用（徒十七 28；多一 12；林前十五 33）。第二類是不清楚源頭的詩歌題材的引用，比如：古代詩歌，可能是初期教會所唱的詩歌的殘片（弗五 19；提前三 16；腓二 5-11；提後二 11-13）。第三類是《舊約》詩歌的引用（主要的是：路一和二章的好幾首的讚美詩。馬利亞的尊主頌，路一 46-55。撒迦利亞的讚美詩，路一 68-79。榮耀主頌，路二 14。西面頌，路二 29-32）。第四類是沒有韻律，但是卻有詩歌方式激昂表達的經文（太五 3-12；六 25-32；路十三 34-35；約十四 1-7）。第五類是啟示異象中的讚美詩歌（啟四 8，11 節；五 9-13；十八 2，8，14-24）。⁵⁴⁶

《新約》的詩歌不像《詩篇》裡的詩歌就可以被分類為：「讚美詩」、「感恩詩」、「哀歌」、「彌賽亞詩篇」、「智慧詩」，甚至是「咒詛詩」等等。⁵⁴⁷ 奧斯邦認為《新約》的詩歌多數是讚美詩，而且是「神學最高層次的表達。」⁵⁴⁸ 《新約》詩歌的神學則主要是基督論，尤其是圍繞在基督的降卑和高升的課題上。⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ 賴若瀚，《實用釋經法》，218。

⁵⁴⁶ Frank Gaebelein, “Poetry, New Testament,” *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* 4:813-814.

⁵⁴⁷ 奧斯邦，《21 世紀基督教釋經學》，312-318。

⁵⁴⁸ 奧斯邦，《21 世紀基督教釋經學》，319。

⁵⁴⁹ 同上。

2. 新約詩歌的目的

George Klein 認為《聖經》使用詩歌的目的有三個原因：挑動人的情感、容易記憶，以及審美的目的。⁵⁵⁰ 筆者認為第二個原因跟《新約》使用詩歌的目的有比較直接的關係。《新約》裡的詩句多數是比較短，並且容易記憶的。

3. 新約詩歌的研讀

研讀《新約》的詩歌體經文，要注意的事項跟研讀《舊約》的詩歌體基本是類似的。在研讀《舊約》的詩歌時研經者需要注意的是意象。詩歌使用大量的意象，也就是圖像式的詞句以節約用字。⁵⁵¹ 《新約》的詩歌基本上也是如此。無論是《以弗所書》一章 3-14 節，腓立比書二章 5-11 節，或是比較短的提摩太前書 3:16，情況都是如此。

研讀詩歌除了要注意意象之外，就是要注意平行體。所謂平行體就是詩的行句之間的關係。有些平行體是兩行的，有的是四行的。平行體基本的有四種：同義、反義、綜合，以及高潮或被稱為進階平行體。⁵⁵² 意思就是如果是兩行的平行句，第一和第二行的意思是相似的，此為同義平行。例子是：《路加福音》一章 71 節：「他拯救我們脫離仇敵，脫離一切恨我們之人的手。」第二行的意思跟第一行是類似的。如果是四行的可能是第一和第三行是意思類似的句子，或是第二和第四行是類似的句子。如果詩歌兩行的平行句中第一和第二行，意思是相反的，則是反義平行句。例子：《路加福音》一章 53-54 節：「他叫有權柄的失位，叫卑賤的升高。他叫飢餓的飽餐美食，叫富足的空手回去。」第二行跟第一行的意思是相反的，第四行的意思也是跟第三行相反的。綜合平行體則是第二行甚至是後面的幾行都在完成或者添補第一行的意思。例子是：《提摩太前書》三章 16 節。這一節的第二到第七行都在完成或填補第一行：「大哉，敬虔的奧秘，無人不以為然！」的意思。第四種平行句是高潮平行句。意思就是第二行或之後的行句都是針對第一行裡的某些字或觀念進行重複，而且藉著

⁵⁵⁰ George Klein, "Poetry," *Evangelical Dictionary of Biblical Theology* 616.

⁵⁵¹ 奧斯邦，〈21 世紀基督教釋經學〉，309-310。

⁵⁵² 林永基，〈實用釋經學〉，244-246。

重複將該觀念推向高潮。例子：路加福音一章 76-77 節「孩子啊！你要稱為至高者的先知；因為你要行在主的前面，預備他的道路，叫他的百姓因罪得赦，就知道救恩。」

除了意象和平行句之外，奧斯邦也特別提出需要注意《新約》詩歌的兩個層面：首先是這些詩歌原本都是教會所使用的詩歌，在原初被使用時的神學意義。也就是說詩歌在歷史情境中的意義。第二個層面則是這些詩歌被引用時的情況或意義，意思就是在詩歌出現的上下文中的意義。⁵⁵³

（十一）新約引用舊約

Roger Nicole 認為在《新約》裡至少有兩百九十五處引用了《舊約》。⁵⁵⁴ 但是這個數目並非是確定的，原因是《新約》的作者以很多種方式引用《舊約》。有些引用是逐字從《舊約》引用過來，有些卻不是。因此，造成確實的數目無法確定。而 Nicole 所指的是直接從《舊約》引用過來的經文。這些引用《舊約》的經文有些是有「介紹」式的開場白的，如：「如經上說」、「經上記著說」、「在先知書上寫著說」、「你們聽見有吩咐古人的話說」、「有先知記著，說」、「這是要應驗」、「這就應驗了某某先知的話，說」，等等的介紹短句。

555

1. 確定引用的困難

研經者之所以難確定一處經文是否是引用《舊約》是因為《新約》的作者以很自由的方式引用《舊約》經文。有些的引句是從《舊約》逐字引用過來，有些則是逐字引用第一世紀基督徒慣用的《舊約》希臘文譯本—《七十士譯本》。有些則是《新約》意譯《舊約》的經文，有些卻只是引用了其中的一些字彙而已，也就是所謂的暗引。

蘇克列出了五大方面《新約》作者引用《舊約》時可能會對經文所做的改動。首先是改動文法。這些文法的改動包括：一、代名詞代替名詞。二、名詞取代代名詞。三、單數詞變成複數詞。四、在引文中指出發言人的身分，但是在《舊約》經文中是沒有指明身分的。五、直接的講論變成間接

⁵⁵³ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，325。

⁵⁵⁴ Roger Nicole, "The Old Testament in the New Testament," in *Introductory Articles: General*, The Expositor's Bible Commentary, ed. Frank E. Gaebelain (Grand Rapids: Zondervan, 1979), Vol.1, 617.

⁵⁵⁵ 蘇克，《基礎解經法》，310-311。

的講論。六、語氣（mood）的轉變，從命令語氣變成祈使語氣。七、引文比原本的經文更明確，因為《新約》的作者加上了解釋。⁵⁵⁶

第二種情況就是省略部分經節。《新約》作者在引用時將《舊約》經文縮短了。

第三種的改動是《新約》作者在引用《舊約》時之引用了部分經文，不是全部，或是一整節。

第四種情況時使用同義詞。《新約》作者在引用時以同義詞或是意思相近的字、詞代替《舊約》經文裡的字或詞。

最後一種改動是賦予《舊約》經文新的意思。《新約》作者在引用《舊約》經文時擴大了其應用範圍，或是加深了原本經文的意思。⁵⁵⁷

2. 引用舊約的原因

《新約》作者之所以會大量引用《舊約》是因為有幾個原因。Nicole 列出了八項，⁵⁵⁸ 不過，筆者將其中的四項結合成一項，列出了下列的五項。首先，《新約》作者認為所有的《舊約》都跟他們所處的環境以及發生在他們當中的事很有關係。正如保羅在《羅馬書》十五章 4 節所說的：「從前所寫的聖經都是為教訓我們寫的，叫我們因聖經所生的忍耐和安慰可以得著盼望。」第二，《新約》作者深信發生在耶穌身上的，以及初期教會的事，《舊約》已經有相當仔細的預言了。第三，《聖經》是神的話語，因此，《舊約》的意義比經文的表面意思更深邃，《新約》的作者在聖靈的光照下看見更深的意義。這就對應了上面蘇克所提的最後一種的改動方式，《新約》的作者賦予了《舊約》的經文新的意思。《加拉太書》三章 16 節保羅對神給亞伯拉罕有關“後裔”的應許的解釋。這個解釋是超越摩西寫這些經文時的理解。《新約》作者之所以能對《舊約》經文有這些「超越」的理解，是因為「漸進式的啟示」。基於漸進式的原則，《新約》的作者才會對《舊約》的經文有更深入的看見。第四，《新約》的作者從眾多的《舊約》經文中發現一些經文講同一個主題，因此就將這些經

⁵⁵⁶ 蘇克，《基礎解經法》，312-315。

⁵⁵⁷ 蘇克，《基礎解經法》，312-318。

⁵⁵⁸ Nicole, “The Old Testament in the New Testament,” 618-626。

文串連起來引用，例子是《羅馬書》三章 10-18 節，引用了《詩篇》十四章 1-3 節；五 9；一百四十章 3 節；十章 7 節；三十六章 1 節；以及《以賽亞書》五十九章 7 節。第五，《新約》作者因為深信經文帶有神絕對的權柄，就算一句話或一個字，都是帶有神權柄的，因此他們有時就以《舊約》的一句話，甚至一個字來支持他們的論點。

3. 新約作者引用的參考模式

《新約》作者之所以會以上述那麼多種多方式引用《舊約》，奧斯邦認為是受到兩約之間猶太人詮釋《舊約》的方法影響。⁵⁵⁹ 他認為「他爾根」為了讓使用亞蘭文的猶太人明白《舊約》，使用的方法就是意譯《舊約》。因此，跟猶太人同時期，也熟悉拉比意譯手法的《新約》作者，也使用這種手法來引用《聖經》。另外就是「米大示」。書寫「米大示」的拉比認為經文除了字面的意思還有更深層的意義。所以，他們就會去探索經文對當代猶太人更深一層的意義。《新約》的作者似乎也受到這種影響，在引用《舊約》時注入了新的含義，也就是對他的讀者更有意義的意思。最後就是「昆蘭的別沙釋義法」。這種的解經法認為經文已經實現在解經者的處境中了。使用的是「這就是了」的解經形式。《新約》的作者引用《舊約》的時候就有這種味道，認為《舊約》的預言已經發生在耶穌的生平或是教會當中了。⁵⁶⁰

4. 引用的技巧

根據上述的參考模式，奧斯邦進一步認為，《新約》的作者引用《舊約》時使用了三種基本的技巧。首先是預表或預言。他所謂的預表是指《新約》作者將他所引用的《舊約》經文看做是跟他所記載的《新約》事件是類似的，因此有類比的意味。而預言則是《舊約》的經文直接預告《新約》將發生的事。第二種技巧則是寓意，意思就是《舊約》的經文已經象徵式的說出了《新約》會發生的事了。就如《加拉太書》四章 24-31 節保羅以撒拉和夏甲的事蹟比喻恩典和律法的關係。第三種技巧是藉著調整《舊約》經文以注入新的意義。《新約》的作者聖靈的引導之下，改

⁵⁵⁹ 奧斯邦，《21 世紀基督教釋經學》，444。

⁵⁶⁰ 奧斯邦，《21 世紀基督教釋經學》，444-448。

動了《舊約》的經文，以帶出原本就蘊含在《舊約》經文的意義，使之更清楚的表達出來。例子就是《以弗所書》四章 8 節改動詩篇六十八篇 18 節，將《詩篇》中原本的「你」（神）改成「他」（基督）。並且將「你在人間受了供獻」改成「將各樣的恩賜賞給人」。⁵⁶¹

5. 引用的目的

蘇克列出了十個《新約》作者引用《舊約》的目的。⁵⁶² 筆者將其綜合成下列五點。第一，顯明《舊約》預言已經應驗。這類的引用一般上會有「應驗某某先知的話」之類的介紹。第二，說明《新約》裡所發生的事或做的決定，甚至是所提出的某些論點是符合《舊約》經文教導的。《使徒行傳》十五章耶路撒冷會議中，雅各總結會議時引用《阿摩司書》九章 11-12 節就是這樣的例子。第三，解明《舊約》的某些論點，使其更加清楚。彼得在《使徒行傳》二章 17 節以「在末後的日子」，解釋《約珥書》二章 28 節的「以後」。第四，應用《舊約》的某些字句到《新約》的事件上。保羅在《羅馬書》九章 11-13 節將《出埃及記》三十三章 19 節原本指神的同在和祝福的字句「我要憐憫誰就憐憫誰，要恩待誰就恩待誰」應用到神揀選雅各不揀選以掃的事上。第五，以《舊約》經文描述耶穌所說的話或所做的事。馬太以《撒迦利亞書》十一章 12-13 撒迦利亞收到三十塊錢為工價，卻在聖殿中將這些錢丟給窯匠這件事，來比擬猶大以三十塊銀錢為代價出賣了耶穌。

6. 解釋的原則

蘇克和奧斯邦都提出了一些相同的原則，其中的一個就是要注意《新約》和被引用的《舊約》經文的上下文。⁵⁶³ 研經者需要個別的去研讀兩邊的經文。尤其是讀《舊約》的時候不要帶著《新約》的解釋，而是要考慮該段經文對《舊約》原讀者的意義。其次是兩位作者都提到要注意《新約》和被引用的《舊約》經文是否有差異。奧斯邦則說要確定《新約》對《舊約》的引用是按照或類似希伯來文馬所拉抄本，或希臘文七十士譯本的明

⁵⁶¹ 奧斯邦，《21 世紀基督教釋經學》，448-453。

⁵⁶² 蘇克，《基礎解經法》，319-330。

⁵⁶³ 蘇克，《基礎解經法》，339。奧斯邦，《21 世紀基督教釋經學》，454-455。

引，或是只用《舊約》經文的某些字句或片語的暗引。⁵⁶⁴ 但是，蘇克另外提出要注意《新約》作者引用《舊約》的目的。⁵⁶⁵ 而奧斯邦也另外提出要注意猶太教的各派別，他爾根、昆蘭、次經等，是如何理解該段被引用的《舊約》經文，他認為此舉能幫助研經者理解《新約》作者是以那一派的模式（上面第 3 小點「參考模式」），以及是以什麼技巧（上面第 4 小點「引用的技巧」）引用《舊約》的。不過筆者認為奧斯邦的這個觀點無需過於重視，因為對一般的研經者而言，要理解猶太教派的觀點並非容易的事，也未必有足夠的資料做研究。了解《新約》作者是以那一派猶太教的模式引用《舊約》固然會有所幫助，但絕非必要。完成了上述的三個主要步驟之後，最後就是綜合上述步驟的結論來解釋《新約》的經文。⁵⁶⁶

（十二）比喻的解釋

雖然比喻屬於《聖經》的次文體，但是，在福音書裡主耶穌使用了很多比喻來教導人，包括教導門徒和不相信他的人。因此，整合研經法在解釋方面也需要略略的討論比喻的解釋。

1. 比喻的定義或種類

賴若瀚認為比喻有廣義和狹義的用法。廣義上來說，按照希伯來文和希臘文，比喻包括：「箴言」（*proverb*）、「直喻」（*simile*）、「明喻」（*metaphor*）、「故事的比喻」（*story-parable*）、「暗喻」（*allegory*）、「謎語」（*riddle*）。狹義方面則有：只是指「直喻」（*similitude*）「故事的比喻」或「暗喻」。他最後給的結論是：「『比喻』是一個廣義的象徵或直喻的用法，採取一個生活中的經歷或情況看來與一項宗教上的真理相比較。」⁵⁶⁷ 無論是哪一個種類，比喻的特質就是，它的內容都是取材於實際生活中的經歷或事物，讓聽眾很容易認同並投入其中。

⁵⁶⁴ 奧斯邦，《21 世紀基督教釋經學》，454-455。

⁵⁶⁵ 蘇克，《基礎解經法》，339。

⁵⁶⁶ 同上。

⁵⁶⁷ 賴若瀚，《實用釋經法》，332。

Fee 跟 Stuart 對比喻的看法基本上跟賴若瀚的相似，都認為這個字眼涵蓋很多種的次要文體。只是 Fee 跟 Stuart 認為『警句』（epigram）也算是比喻的一種。⁵⁶⁸

賴若瀚將他所謂的狹義定義的比喻畫了一個圖表來表達，筆者認為甚是有幫助，所以將它列在下面。

	直喻（similitude）	比喻（story parable）	寓言（allegory）
來源	a. 取材自實際生活	a. 取材自實際生活	a. 取材自實際生活或出自作者的幻想與創作
	b. 經常發生於生活中	b. 不一定經常發生在日常生活中，但卻曾經發生過。	b. 有些可能曾經發生過，但有些卻純粹出自作者的幻想與創作
	c. 常用現今時態（present tense）	c. 常用過去時態（past tense）	c. 可用不同的時態（mixed tense）
	d. 常見的開首語： 「你們中間有誰… …」 「沒有人……」	d. 常見的開首語： 「有一個」	d. 常見的開首語： 同左
內容	a. 作者順著整個故事的發展，內容常被故事所規範	a. 同左	a. 作者可根據自己的構想或根據故事的歷史背景自由發揮

⁵⁶⁸ Fee and Stuart, *How to Read the Bible for Its Worth*, 125-126.

	b. 故事的內容按實義的解釋	b. 同左	b. 故事的人物與內容常包含著象徵的用法
	c. 中心的真理只有一個	c. 同左	c. 同左
作用	a. 配合上下文理，引出並教導某項真理	a. 同左	a. 同左
			b. 給聽眾衡量當時實際的情況，故此故事的主角與配角的象徵是聽眾能領會的
例證	a. 補衣與酒袋（路五 36-38）	a. 不義的管家（路十六 1-12）	a. 葡萄樹與枝子（約十五 1-5）
	b. 父親的恩賜（路十一 11-13）	b. 好撒馬利亞人（路十 25-37）	b. 撒種的人（太十三 3-8）
	c. 斗與點燈（可五 21）	c. 按才幹託付恩賜（太廿五 14-30）	c. 麥子與稗子（太十三 24-30）
			d. 兇惡的園戶（太廿一 33-44）

圖 10 比喻對比⁵⁶⁹

蘇克也列舉路一些所謂的耶穌所說的比喻的種類：「種子的比喻」、「自然界的比喻」、「僕人的比喻」、「父親的比喻」、「王的比喻」、「錢或財寶的比喻」、「收割的比喻」、「婦女的比喻」、「社會或家庭的比喻」、「憐憫的比喻」、「歡樂的比喻」、「宴席的比喻」等等。⁵⁷⁰ 這些分類比較多是按照比喻的內容，而不是像賴若瀚，Fee 和 Stuart 那樣是按

⁵⁶⁹ 賴若瀚，《實用釋經法》，333。

⁵⁷⁰ 蘇克，《基礎解經法》，250-255。

照比喻的性質分類。這種分類固然可以幫助讀者看見耶穌講過什麼方面的比喻，但是，並不能讓讀者看見比喻的性質。

2. 比喻的因素及特色

蘭姆認為比喻有四種的因素：首先是屬地的因素，這是指比喻都取材於現實生活中的人、事和物。其次是，比喻有屬靈的教導。第三，前兩者之間具有類比的作用。以地上的事比較或說明屬靈的或是天上的事。最後，比喻具有雙重的意義，因此需要解釋。⁵⁷¹ 不過在解釋的過程中須避免將每一個細節都賦予象徵的意義。比喻重要的是要掌握它要帶出的重點。

蘇克則列出了比喻的特色，蘇克的所謂比喻的特色跟蘭姆的因素是有一些的共同之處，但是，蘇克的特色卻更多著墨於比喻的文學素質。兩人都認同比喻是取材於現實生活中的人事物。他們都認為比喻裡都大量的使用對照，或如蘭姆所說的類比。不過，蘇克卻另外指出比喻的故事裡帶出很多衝突，有些衝突的結果甚至是出人意表。這種與常理相違背的內容則增加了比喻的戲劇性。比喻另一個帶出戲劇效果的方式就是對白。有時在對白中，或是在結束的部分作者會提出反問，讓讀者思想或回應。當然，為了增加比喻的戲劇性，一些文學特質，如：誇張、懸疑、驚奇之類的手法也會有被使用的。蘇克引用 Ryken 認為比喻都很「強調結尾」。⁵⁷²

3. 比喻的解釋

在解釋方面 Fee 和 Stuart 有一個很好的看見是其他幾本書都沒有提到的，那就是要「捉」到該比喻的點（catch the point），或如這兩位作者所說的參考點（point of reference）。他們認為比喻就好像是人講笑話，能捉到笑點的人就會笑。但是，笑話如果要經過解釋，就不好笑了。⁵⁷³ 他們認為這個參考點之所以重要是因為比喻的重點就是要聽眾有回應。Fee 和 Stuart 所謂的參考點賴若瀚稱之為「比喻的重點」。⁵⁷⁴ 與此有關的就是比喻的中心思想或真理。⁵⁷⁵ 每一個比喻都是要帶出一項的真理，因此，研經者必須

⁵⁷¹ 蘭姆，《基督教釋經學》，258-259。

⁵⁷² 蘇克，《基礎解經法》，244-250。

⁵⁷³ Fee and Stuart, *How to Read the Bible for Its Worth*, 126-127.

⁵⁷⁴ 賴若瀚，《實用釋經法》，336。

⁵⁷⁵ 賴若瀚，《實用釋經法》，335。

去掌握此中心思想。要掌握中心思想需要注意比喻的結語，這就是歸納式讀經法的觀察項目中提及的「總括性語句」。因為透過結語作者常常會透露比喻的重點。⁵⁷⁶

根據 Fee 和 Stuart 的參考點延伸出來的解釋原則就是解釋比喻必須注意文化和歷史背景。換句話說研經者需要去了解耶穌時期猶太人的生活習俗，否則就比較難捉到要點，也就無法回應了。⁵⁷⁷

除了參考點和歷史及文化背景之外，就是需要注意上下文。⁵⁷⁸ 該比喻是在什麼場合或是在什麼情況下講的，目的是什麼？上下文能幫助研經者更好的掌握該比喻的目的。⁵⁷⁹ 從上下文的研究，就可以延伸出該比喻針對的對象或聽眾。⁵⁸⁰

當然，因為很多比喻都跟神的國有關，因此，解釋比喻需要注意有關神國的教導。Fee 和 Stuart 提醒，就算是有關「神國」或「天國」的比喻，研經者也必須知道，這些比喻還是一樣是要求當時的聽眾回應的。因此研經者還是要去找出作者要聽眾的回應是什麼。⁵⁸¹ 蘭姆則認為有關神國的教導也是跟基督論有關的。因為最後人是否能進入神的國取決於人對基督的接納。⁵⁸²

五、聖經神學

「聖經神學」對理解《聖經》要帶出的超時間、空間，或說是永恆的真理是很重要的。如果研經者要掌握神藉《聖經》傳遞給信徒的真理，就不能忽略「聖經神學」。藉著對「聖經神學」的認識，研經者不只能了解神要教導的真理，更是能幫助研經者進行研經的最後一個步驟：應用。應用必須符合「聖經神學」否則很有可能就是錯誤的應用了。然而歸納式讀經法以及文學釋經法都沒有討論

⁵⁷⁶ 賴若瀚，《實用釋經法》，336。

⁵⁷⁷ 賴若瀚，《實用釋經法》，335-336。蘭姆，《基督教釋經學》，260-261。

⁵⁷⁸ 賴若瀚，《實用釋經法》，334。

⁵⁷⁹ 蘇克，《基礎解經法》，261。

⁵⁸⁰ 賴若瀚，《實用釋經法》，336。Fee and Stuart, *How to Read the Bible for Its Worth*, 128-129.

⁵⁸¹ 賴若瀚，《實用釋經法》，337。Fee and Stuart, *How to Read the Bible for Its Worth*, 131-132.

⁵⁸² 蘭姆，《基督教釋經學》，260。

「聖經神學」。因此整合研經法就必須補上這個嚴重的缺憾，否則在應用上就有可能會出問題。

(一) 「聖經神學」的定義

根據 *Nelson's New Illustrated Bible Dictionary* 的定義，「聖經神學」是從《聖經》作者的角度理解的神學。⁵⁸³ 它是完全按照《聖經》作者的語言、分類，和角度述說神學。「聖經神學」是以歷史為導向 (orientation) 的。它是從作者要對原初讀者表達的心意中讀取的神學觀念。⁵⁸⁴ 因此，歷史背景對「聖經神學」是重要的。

根據 Robert W. Yarbrough 在 *Evangelical Dictionary of Biblical Theology* 裡的定義，「聖經神學」是一種從《聖經》作者在他當時的處境下，被神引導、所相信、描述和教導的內容的研究。⁵⁸⁵ 「作者當時的處境」指的就是歷史的處境，因此，「聖經神學」跟作者寫作時，或是跟原初讀者的歷史背景是息息相關的。

Charles Ryrie 在 *Biblical Theology of New Testament* 裡給「聖經神學」下的定義是：「按照《聖經》的記載對神在歷史進程中自我啟示的系統化的處理」。⁵⁸⁶ 從 Ryrie 的定義，讀者可以發現「聖經神學」是跟漸進啟示有關。它是將神在不同歷史時期的啟示系統化的整理出來。

綜合上述幾位作者的觀念，筆者可以將「聖經神學」定義為：「聖經神學」是一種對《聖經》的研究，嘗試從《聖經》作者在神的引導下所寫下的文獻裡所表達的，以及在當時的處境下所教導的信仰，找出超越時空的原則，或是神要教導他歷世歷代的百姓的真理。換句話說，「聖經神學」嘗試表達《聖經》作者在處理某一處境時的超時空的原則。

⁵⁸³ 原文是：「theology as it is understood from the perspective of the biblical writers themselves」。Ronald F. Youngblood, F. F. Bruce, and R. K. Harrison, "Biblical Theology," *Nelson's New Illustrated Bible Dictionary*, Logos Electronic ed.

⁵⁸⁴ 同上。

⁵⁸⁵ 原文是：「Study of the Bible that seeks to discover what the biblical writers, under divine guidance, believed, described, and taught in the context of their own times.」Robert W. Yarbrough, "Biblical Theology," *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, Logos Electronic ed.

⁵⁸⁶ 原文是：「the branch of theological science that deals systematically with the historically-conditioned progress of the revelation of God as deposited in the Bible」。Charles Ryrie, *Biblical Theology of the New Testament* (Dubuque, IA: ECS Ministries, 2005), 10.

（二）「聖經神學」的特色

Ryrie 按照他的定義列下了「聖經神學」的四個特色。一、「聖經神學」研究的結果必須系統化的呈現出來。這不是將「聖經神學」跟「系統神學」混淆，也不是將「聖經神學」變成「系統神學」。而是指「聖經神學」的研究結果，無論內容是什麼，都必須有系統性的表達出來，使人能明白。二、神的啟示是藉著歷史體現出來，也藉著歷史向人傳遞。這並不是指「聖經神學」只研究歷史。但是，《聖經》作者的寫作年代、原初讀者的歷史情境，以及寫作的目的或處境，將會使讀者對所啟示的教義有更多的認識。三、「聖經神學」與漸進啟示有關。這不只是說教義向不同年代的作者啟示，也是指在不同的時期有不同階段的發展。「聖經神學」是研讀《聖經》的一個好方法，因為它按照經文當時的情境解讀《聖經》。四、「聖經神學」的教義來源是《聖經》。這並不是說研經者不需要《聖經》以外的資料去了解經文當時的歷史處境，而是指「聖經神學」提出的教義是按照《聖經》的內容系統化的呈現出來的。⁵⁸⁷

（三）「聖經神學」與其他神學的關係

很多研經者搞不清楚「聖經神學」跟其他神學的差異，以及諸多神學之間的關係。因此，有必要將這些神學之間的差異和關係釐清。

1. 「系統神學」

「系統神學」可以被定義為：「從任何及每一個管道得到的有關神，以及神作為的收集、科學化的排列、比較、展示，以及辯護」。⁵⁸⁸ 因此，「系統神學」跟「聖經神學」的不同在於，它的資料來源不限制在《聖經》而已，也可以是來自自然啟示，或是哲學推論。從邏輯的角度看，「聖經神學」必須在「系統神學」前面。⁵⁸⁹ 因為，「系統神學」的一些資料也是取自《聖經》。「系統神學」可以使用「聖經神學」的研究成果作為它研究的資料。

除了邏輯上優先之外，Ryrie 也列出了「系統神學」和「聖經神學」的另

⁵⁸⁷ Ryrie, *Biblical Theology of the New Testament*, 10-12.

⁵⁸⁸ 英文的原來句子是：「collecting, scientifically arranging, comparing, exhibiting, and defending of all facts from any and every source concerning God and His words」。Paul Enns, *The Moody Handbook of Theology* (Chicago: Moody Press, 1989), 147.

⁵⁸⁹ Ryrie, *Biblical Theology of the New Testament*, 14.

三方面的不同。首先是目的上的不同。「聖經神學」所要探討的不只是《聖經》作者自己的神學觀念，也要探索《聖經》作者所寫的著作中帶出的神學觀念。但是「系統神學」所探討的則是該段經文所帶出的真理，以及其之所以是真理的原因。其次是角度的不同。「系統神學」是要從現今的角度呈現出和諧的基督徒觀點。但是，「聖經神學」所呈現的則是猶太人或基督徒領袖在他們所服侍的年代的觀點。最後是內容的不同。當「系統神學」以《聖經》為其資料時是使用整本《聖經》。但是，「聖經神學」雖然也是使用《聖經》，卻是按照不同作者，以及不同年代的啟示作為研究的資料。⁵⁹⁰

2. 歷史神學

追述某一個《聖經》觀念或教義在歷史中的發展。⁵⁹¹ 基督的「神人二性」就是在教會歷史中經過幾個世紀的許多討論、爭論，甚至是會議才訂下的一個有關基督的教義。

3. 解經

「聖經神學」與解經是互相有關係的。解經提供「聖經神學」所需要的材料。只有經過解釋，就是藉著文學（文法以及思想的發展）和歷史背景（社會及經濟），研經者才明白作者所要表達的是什麼意思。根據對經文的了解加上對寫作目的的認識，研經者才能明白該段經文所要教導的關於神或神的作為，也就是其神學觀點。結合各卷書，或是個別作者的神學觀點，「聖經神學」就能幫助研經者看見各卷書的神學的連貫或關聯性，也就是所謂的合一性。因此，「聖經神學」給解經提供了範疇及整本《聖經》的合一性，使研經者不至於解錯《聖經》。⁵⁹²

4. 講道學

《聖經》清楚的指示要門徒去傳揚福音，將神的心意教導人。因此，講道跟「聖經神學」是不能分割的。傳道人必須研讀《聖經》，明白了「聖經神學」之後，他必須將「聖經神學」的教導應用到今天信徒的身上。經文

⁵⁹⁰ Ryrie, *Biblical Theology of the New Testament*, 15-16.

⁵⁹¹ Enns, *The Moody Handbook of Theology*, 148.

⁵⁹² 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，480-481。

及經文所帶出的神學是講道的嚮導。奧斯邦說：「實際上，『聖經神學』能夠成為古代經文和現代義蘊之間的橋樑，幫助經文的應用不離鵠的。」

593

(四) 特別注意的問題：一致性與差異性

在「聖經神學」的研究上最大的分歧就是「聖經神學」的合一性。有的學者認為「聖經神學」可以找出一些共同的主題，這些主題是貫穿整本《聖經》的。⁵⁹⁴ 但是，有些學者卻堅持《聖經》裡找不出這些合一的主題，有的話也是牽強附會的。因此，大多數的學者將「聖經神學」分成「新約聖經神學」或是「舊約聖經神學」。而「新約聖經神學」又進一步劃分為「保羅神學」、「約翰神學」、「彼得神學」、「符類福音書神學」等等。《舊約》則被分成「摩西五經神學」、「王國前期神學」、「分裂王國神學」、「歸回歷史神學」、「智慧書神學」等等。⁵⁹⁵

無可否認的《舊約》的以色列和《新約》的教會是存有差異的。因為各自面對的處境，以及問題是不同的。《聖經》裡不同的文體就說明了處境以及要解決的問題不同，才需要使用不同的方式表達。⁵⁹⁶ 《舊約》處理的是以色列人對耶和華信仰的問題，他們對神的忠心往往是經文處理的重心。而《新約》處理的是如何活出在基督裡的新生命。也就是以基督的信仰去面對生活中的挑戰。

然而奧斯邦則認為差異並不等於不一致。在表面的差異中應該可以找到深度的一致性。尤其是在《新約》的書卷裡，因為《新約》都承認「一主」、「一信」、「一神」的信仰。⁵⁹⁷ 就算有一些經文看起來是不可能找到合一的主題的，在這種情形下 Howard Marshall 建議研經者還是可以有三種回應的：一、覺得那些差異是完全不可能解決的。二、深入的檢查那些有差異的經文，看看經過深入的研究之後是否能找出兩者之間的協調點。三、在表面看起來有差異的經文，可能可以從另一個層面的觀點找到兩者之間的一致性。⁵⁹⁸

⁵⁹³ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，486-487。

⁵⁹⁴ Sinclair B. Ferguson and J.I. Packer. "Biblical Theology," *New Dictionary of Theology* 98.

⁵⁹⁵ Youngblood, Bruce, and Harrison, "Biblical Theology," Logos Electronic ed.

⁵⁹⁶ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，488。

⁵⁹⁷ 同上。

⁵⁹⁸ Howard Marshall, *New Testament Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 30.

這些差異很多時候是語言學上的差異。所以可以從語意的方面解決差異的問題。特別是透過神學概念背後的語意場來看。不同的作者可能用不同的字眼表達同一個概念，或是用同一個字眼表達不同的概念。總之，對經文深層的探討，很有可能是可以解決差異性的問題的。⁵⁹⁹

（五）方法論

因著合一和差異性的問題，學者就提出了不同的方法研究「聖經神學」。筆者只在這裡列出了其中一些，比較關鍵或是在福音派中比較常見的方法。

1. 綜合法

這個方法其實就是強調《聖經》的合一性。這個方法嘗試在不同的歷史時期的著作、不同文體的經文中尋找各個不同的神學主題。這些學者相信有些神學主題是貫穿整本《聖經》的。雖然在不同的歷史時期，不同處境下寫出的經文，雖然表達的方式不同，以不同的文體或字眼述說，仍然可以從這些經文中搜索出同一主題的經文。只是，這種方法的弱點就是，研究者很可能會有自己的主觀，強解一些的經文，甚至將一些不是「聖經神學」的概念，而是「系統神學」的概念強加在經文中。⁶⁰⁰

2. 分析法

這種方法是接受《聖經》的差異性的。這種方法會研究各卷書的神學重點，找出各書卷的獨特信息。這個方法不會找出一個或數個涵蓋整本《聖經》的神學主題。這個方法的明顯危機是只找出了一堆的神學主題，卻沒有整合。但是，神啟示的是整本《聖經》，不是各別的書卷。正典也是在神的帶領下訂立的。整本《聖經》是基督徒行事為人的最高準則，因此，《聖經》一定有一些課題是從《舊約》到《新約》神要信徒知道的。⁶⁰¹

3. 基督論法

這一說法是在《聖經》的每個部分「看見」基督或與基督有關的事件。在這個觀點裡，《舊約》是預告基督，《新約》卻讓我們看見基督的身分與工作。《舊約》給讀者一幅基督的畫像，《新約》則是這幅畫像的活現。

⁵⁹⁹ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，489。

⁶⁰⁰ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，500-501。

⁶⁰¹ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，501。

但是，要在《聖經》的每一個部分看見基督，研經者很多時候需要將一些經文靈意化或寓意化，來配合這個理論的想法。⁶⁰²

4. 多重法

這個方法認為上述的各種方法都有它們的優點，若是能將它們結合起來，並且讓經文來主導，就能夠將弱點減到最低。奧斯邦認為，若要建立有效的「聖經神學」，就必須符合五個標準：一、資料必須反映個別的神學和《聖經》文學的文體。二、必須使用經文最後正典的形式，而不是經文背後的原初資料。同時要考慮作者與書卷所列主題之間的關係。三、先找出各卷書的神學主題，然後將各卷書中共同的主題貫穿起來，將這些神學主題結合起來。四、追溯各個主題的發展，同時發掘跟其他書卷的一致性。因此，其目的有兩個：1. 研究個別的主題；2. 發掘聯合性的主題。五、最後的成品必須是整合「新舊兩約」，即能注意其差異性，同時不捨棄其合一性。⁶⁰³

Kaiser 在 *An Introduction to Biblical Hermeneutics* 裡也支持多重法。他提出了六處所謂的主要經文（*chair passages*）：創世記一至二章：創造（*Creation*）、以賽亞書四十章：無以倫比的神（*The Incomparability of God*）、以賽亞書五十三章：代贖的本質（*The nature of the Atonement*）、哥林多前書十五章：復活（*Resurrection*）、哥林多後書五章 1-10：居間之境的本質（*The nature of Intermediate State*）、腓立比書二章 1-11：道成肉身的本質（*The nature of Incarnation*）。他認為所有教義上的教導都必須以這六個主要經文為基礎。⁶⁰⁴

（六）統一中心的問題

大部分的「聖經神學」家都認為需要找出「聖經神學」的合一主題。這些學者都默認需要在經文諸多的見證裡找出其一致性。於是不同的學者提出了不同的主題：被擄與拯救、神和神子、妥拉的賜予、聖約、神的子民、禮儀、王權、創造、智慧、神的靈、公平與公義、耶和華的日子、應許與盼望。⁶⁰⁵ 有些則提出

⁶⁰² 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，503-504。

⁶⁰³ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，506。

⁶⁰⁴ Kaiser and Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutic*, 201-202.

⁶⁰⁵ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，508。

以「救恩歷史」(history of salvation) 作為合一的主題。在此主題之下，《舊約》是救恩的應許，《新約》是救恩的實現。⁶⁰⁶ 另有一些則提出了創造與墮落(creation and fall)、聖約與被擄(covenant and captivity)、妥拉與神權統治(torah and theocracy)、王國與背叛(monarchy and apostasy)、復興與遺民(restoration and remnant)、實現與拯救(fulfillment and deliverance)、將來的世代(age to come)。⁶⁰⁷

奧斯邦認為要找出合一的主題，就必須符合六項標準，茲將這六點列出：

一、必須表達出神性的本質與特色。二、主題必須能說明神子民與神、與世界，和他們本身之間的各項關係。三、概念必須以全人類作為神救贖之愛的目標。四、主旨必須說明兩約之間辯證的關係。五、主旨必須包含聖經不同部分各自強調的重點……。六、主題必須說明其他有結合潛力的主題，真正將它們連結在同一標題之下。⁶⁰⁸

綜合上述的討論，筆者非常認同「聖經神學」的目的，就是要找出一些共同的主題，是貫穿新、舊約的。筆者也認為這個工作是絕對不簡單的。筆者也認同奧斯邦提出的「多重法」。研經者必須在找出合一主題的同時不能犧牲各卷書或各種文體的個別性。至於在「綜合法」的討論中，奧斯邦提及的弱點，「將一些不是「聖經神學」的概念，而是「系統神學」的概念強加在經文中；關於這個所謂的弱點，筆者認為有時有些字眼雖然不屬於《聖經》的用字，但是，《聖經》確實有帶出那個觀念，一些描述的字眼未必就不能用在「聖經神學」裡。比如：基督的「人性」這個字眼從來沒有出現在經文中，但是，從《聖經》的描述卻清楚的顯示基督的人性。使用這個字眼來描述經文的神學，應該不算是強加觀念在經文上。因此，筆者認為一些的主題，比如：神的國或神的統治、揀選、救贖、以及罪，可以考慮成為「聖經神學」的主題。這些主題有些也在上文中被提及的。Dwight Pentecost 在 *Thy Kingdom Come* 這本書裡就按著不同的《聖經》年代，從《聖經》記載的史前時期，追溯神的國或神的統治的發展，一直到《啟示錄》。列出了在不同的書卷中神國的概念和發展。⁶⁰⁹ 神的統治權，在創造人類之

⁶⁰⁶ Youngblood, Bruce, and Harrison, "Biblical Theology," Logos Electronic ed.

⁶⁰⁷ Yarbrough, "Biblical Theology," Logos electronic ed.

⁶⁰⁸ 奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，508。

⁶⁰⁹ J. Dwight Pentecost, *Thy Kingdom Come* (Wheaton, IL: Victor Books, 1990), 21-322.

後，委託給亞當管理神所造的世界。但是，亞當犯罪之後，罪的觀念從創世記亞當夏娃墮落開始，在每一卷《聖經》書卷裡都有提到罪的課題。甚至智慧書裡，罪更是屬神的智慧需要去迴避不犯的行為。就因為罪的緣故，神藉亞當對世界的統治受到了破壞，因此，就引進了揀選的觀念。神在萬民中揀選一些人來相信並順服他。藉著這些相信的人，神重新建立他的統治。關於揀選的課題，J. I. Parker 在 *New Bible Dictionary* 裡有很好的討論。他從《聖經》「新舊約」關於揀選的用字到整個的神學觀念，做了很好的說明。⁶¹⁰ 揀選很自然的就會引到救贖的課題。至於救贖的觀念，上面已經提到 *Nelson's New Illustrated Bible Dictionary* 就提出了以「救恩歷史」為神學的主題。⁶¹¹ 因此，筆者認為研經者在思想「聖經神學」的時候，可以考慮從這四條主要觀念去探討。

六、整合研經法步驟三：應用

研經最終的目的就是要將神話語的真理應用到研經者或是他教導、講道的對象身上。蔡慈倫在《當代基督教講道學》裡說：「以講道為目的的釋義，其使命是從解經開始，然而要等到講道者能把經文的意思處境化，並應用在聽眾（包括講道者本身）的身上時才算完成。」⁶¹² 筆者在第二章對歸納式讀經法的介紹當中，也略略的提到了應用。不過應用除了評估之外，很重要的是研經者需要從所研讀的經文中歸納出神透過該段經文要研經者學習的《聖經》原則。如果沒有歸納出經文的原則，因為細節太多的緣故，研經者很難實際的應用該段經文的教導。賴若瀚在《實用研經法》裡提出了「神學原則應用法」，筆者認為是一個有系統的幫助研經者歸納出經文的「聖經原則」的方法，正如前面有提到的，這種方法就是講道學裡非常需要的「中心思想」。因此，整合研經法就在此進行「神學原則」應用法的討論。

（一）神學原則應用法

1. 神學原則應用的定義

蘭姆在《基督教釋經學》裡對「神學原則應用」的定義是：

⁶¹⁰ J. I. Packer, "Election," *New Bible Dictionary* 306-310.

⁶¹¹ 參上一頁，註腳 606。

⁶¹² 蔡慈倫，《當代基督教講道學》，104。

從任何一段歷史紀錄中，尋找出其基本的屬靈、道德、或神學的原則。這些原則隱藏在經文之中，必須運用演繹的方法把他們挖掘出來。這並不是把外來的意義強加在經文上……藉著原則化，我們可以從《聖經》中找到靈修和屬靈的真理，而避免把外來的意義解進經文中的錯誤。⁶¹³

2. 原則與解釋的關係

Roy Zuck 以圖表的方式表達原則和解釋的關係。

經文對原初受眾的意義	發掘原則	制定回應的行動
解釋（意義）		應用（重要性）

⁶¹⁴圖 11 原則與解釋的關係

上述圖表顯示 Zuck 認為原則是由經文的意義直接產生，因此隱藏在意義之內；原則也表達了意義的實用性，因此是應用的一部分。

3. 神學性原則的形容

賴若瀚對神學原則有以下四方面的形容：「它是一個主張或是一種正面而非負面的說明。它是一個清楚或透澈的宣言，以一個簡要的句子表達一個重要的思想。它是一個經常有效的真理。第四，它是一項為生活與行為基礎而設立的條例。」原則必須是經過正確的研經步驟，按照經文的文學、歷史、文法得出的結論。⁶¹⁵ 最後，Virkler 認為神學性原則必須符合《聖經》整本的啟示或神學。⁶¹⁶

4. 發掘神學性原則的步驟：

首先，先找出經文的重點（Point）。之後，從重點思想經文要教導的原則。再之後，原則從命題式經文中可以直接提取使用，⁶¹⁷ 例如：「你們要彼此相愛，像我愛你們一樣」（約十三 34），「把身體獻上當作活祭」（羅十二 1），「生氣卻不要犯罪」（弗四 26）。第三，在敘述性的經文中，如：福

⁶¹³ 蘭姆，《基督教釋經學》，182。

⁶¹⁴ Roy B. Zuck, "Application in Biblical Hermeneutics and Exposition," in *Walvoord: A Tribute*, ed. Donald K. Campbell (Chicago, IL: Moody Press, 1982), 27.

⁶¹⁵ 賴若翰，《實用釋經法》，422。

⁶¹⁶ Virkler, *Hermeneutics*, 220.

⁶¹⁷ 賴若瀚，《實用釋經法》，422。

音書、歷史書、詩歌書、比喻等，《聖經》沒有清楚陳述原則，就必須以下列步驟去把經文原則化。⁶¹⁸

- (1) 思想該段經文的主要內容。
- (2) 思想這個故事、記載、詩篇或比喻要教導的「道理」。
- (3) 把你認為這段經文要教導的道理寫下來，最好不要少過六個字，或多過二十個字。⁶¹⁹
- (4) 之後審核一下句子是否忠於經文真正要表達的意思，是否有一些自己讀進去的思想。
- (5) 如果句子可以反映經文的重點，就要進一步的修飾該句子，把一些文化和歷史的因素去掉。所謂文化和歷史因素包括《聖經》中的人名、地名，或用來描述當時情景的字眼，如：「使徒」、「保羅」、「耶路撒冷」、「你們」、「我們」、「他們」等等。⁶²⁰
- (6) 把文化、歷史因素去掉之後，按照經文的正確意義，以一些普遍性或神學性字、詞去代替去掉的文化、歷史字眼。例如：「使徒保羅」可以用「教會領袖」、「事奉神的人」、或「被神差遣的人」等詞來代替。⁶²¹
- (7) 經過修飾後的句子還要再檢查是否會跟《聖經》其他經文的教導有衝突，若有就必須再修改，甚至不用。因為跟其他《聖經》明確教導有衝突的原則，肯定有神學問題。若沒有衝突則成為「神學性原則」，也就是《聖經》的真理。⁶²² 在這最後一步「聖經神學」就起著重要的作用了。

(二) 敘事體應用之中感受的問題

在敘事文體的觀察和解釋的過程中，都強調背景、氣氛、以及人物的描述目的之一就是要讓讀者能有身歷其境的感覺。感受當時的情景的用意就是要讓讀者

⁶¹⁸ 賴若瀚，《實用釋經法》，422。

⁶¹⁹ 關於神學原則的字數方面，這是筆者根據 Jensen 對畫圖表的建議，加上三十年解經講道的經驗學習到的功課。

⁶²⁰ 賴若瀚，《實用釋經法》，423。

⁶²¹ 同上。

⁶²² 同上。

去感受故事中人物的感受，從而更能體會經文中的意義。但是，在文學鑑別學裡並沒有教導研經者如何去感覺故事人物的感受。

The God-Hungry Imagination: The Art of Storytelling for Postmodern Youth Ministry 這本書雖是有關青少年事工，但是作者 Sarah Arthur 卻對「意象」會怎樣影響一個人對真理或事實（reality）的領悟有很好的見解。這些見解有助讀者了解應該怎樣更好的進入敘事的世界裡。Sarah Arthur 認為「意象」或經歷很重要的就是要能激發人的想像（imagination）。健康的想像就能幫助塑造一個人的屬靈生命。所謂的健康想像就是在福音真理和聖靈引導下的想像。⁶²³ 健康的想像：第一，能使人與意象中的世界連結（engage），使意象中的世界成為讀者個人的經歷。⁶²⁴ 因此，帶領研經者或是講員，就需要在他的表達當中用他的聽眾能明白的用詞，使他的聽眾能進入所描述的經文世界，以致於聽眾能跟經文的世界連結。第二，健康的想像能使聽眾或研經者「看見」他可以怎樣回應他所看見的敘事世界。⁶²⁵ 因此，帶領研經者或是講員就要帶出經文的神學，使聽眾或查經者看見神的心意，神要他們有的回應。在第四章，筆者在「研讀敘事文體的原則」的部分就有提到「神學分析」。「神學分析」的目的就是要帶出該段故事的神學，使研經者或聽眾能藉著意象產生的健康想像，回應那段經文的神學。第三，產生同理心（empathy）。健康的想像能幫助研經者對敘事世界中的角色產生同理心，使研經者能對故事角色的感受感同身受。⁶²⁶ 因此，研經者必須注意作者對角色的描述，尤其是角色面對事件的反應或感受。故事的情節和歷史背景，有技巧的引述，也能帶動讀者的感受。第四，健康的想像能帶出有創意性的回應。當讀者或研經者能對故事角色的經歷和情節感同身受的時候，他們就會做出回應，而回應的方式和方向往往是出乎講員或帶領研經者意料的。⁶²⁷ 在討論將解經過渡到講章的過程中，蔡慈倫也提及了想像力的議題。他的觀點跟 Sarah Arthur 的甚為相似。他認為講道者要將經文的內容「變成立體的圖像（imagery），以觸及人的情感、喚起人們強烈的渴望並充滿熱情的情緒。藉此可讓信息能更有效地影響人的

⁶²³ Sarah Arthur, *The God-Hungry Imagination: The Art of Storytelling for Postmodern Youth Ministry* (Nashville: Upper Room Books, 2007), 60.

⁶²⁴ Arthur, *The God-Hungry Imagination*, 61.

⁶²⁵ Arthur, *The God-Hungry Imagination*, 61-62.

⁶²⁶ Arthur, *The God-Hungry Imagination*, 62.

⁶²⁷ 同上。

意志，進而帶出回應的行動。」⁶²⁸ 藉著了解意象如何帶動感受，研經者就可以更好的去感受並應用經文的教導到自己或是他所帶領的人身上。

（三）啟示文學的應用

幾乎所有討論啟示文學的書籍，都沒有了一本提到如何應用啟示文學，尤其是《啟示錄》。連 *The Modern Preacher and the Anxient Text* 這本談論使用不同文體作釋經講道的書籍，都沒有談論對《啟示錄》的應用。因此，筆者認為需要略略的探討應用啟示文學的課題。

很多對《啟示錄》的應用都是停留在，末世來臨了要努力傳福音或是要警醒等候主再來這兩個方面。德席爾瓦在《21世紀基督教新約導論》裡提出了幾個應用的方向。首先，《啟示錄》要求基督徒以批判的態度看待現今世界的國度，以及他們合法化其統治的體系。他們有些是以和平和維持秩序的名義行惡。因此，基督徒需要警醒的持守公義，以及對神和基督的效忠。其次，基督徒應該從神公義的角度檢視現今的世界。神稱信徒為「子民」和「祭司」，顯示人類是有尊嚴的。這種神賜的尊嚴是不容人踐踏的。但是，現今的世界卻是以金錢和實力來決定一個人的尊嚴。因此，基督徒便不能容許少數所謂的「菁英」支配著全世界幾十億人的資源和命運。基督徒應該挑戰這種的不義以及因不義造成的貧窮。三、《啟示錄》不斷的讓讀者看見神的觀點是看「各國、各民、各族」。因此，信徒的眼光是要看全世界，不應該被「國界」所限制。「國界」是野心家為了權力而劃分的。現行的消費主義和西方經濟體系，一再的顯出這種把人劃分的不義，因而使到「大淫婦」可以掌權。如果，信徒的眼光能看見全世界，就應該追求世界的和平，以及資源的共享，使全世界人得福利。四、《啟示錄》一再的提醒信徒要以基督的血潔淨自己，使自己脫離世俗的污染。《啟示錄》也帶出了敬拜的異象，提醒信徒藉著敬拜，將自己獻給神，藉著基督的血潔淨自己，使自己專屬基督。五、基督再來的異象，以及基督再來帶出的和平、公平、公義的願景，應該激勵信徒在現今的生活中去追求這個願景的實現。六、基督是啟示的中心。《啟示錄》所描繪的基督，不只是被殺的羔羊，他更是會榮耀降臨、審判仇

⁶²⁸ 蔡慈倫，《當代基督教講道學》，123。

敵的君王。這個異象應該激勵信徒忠心的事奉基督，按照基督在《啟示錄》所啟示的真理生活並服事，使信徒將來可以得著基督的獎賞。⁶²⁹

這幾個應用的方向雖然也觸碰到警醒等候主再來的課題，但是，它們卻更拓展了研經者的視野，使原本非常單向、平面和直接的應用，可以從更多現實世界的情況和角度，以更闊的層面加以應用。這六個的方向對講道者或研經者都是很好的指引。

（四）整合研經法應用深度的探討

上面筆者引用了蔡慈倫對釋經講道應用的觀點是要「把經文的意思處境化」的應用到聽眾的身上（參 169 頁，註腳 612）。固然應用如果要達到其真正的果效必須將上述所提到「神學原則」應用到受眾的生活處境中。然而，不同處境的研經者或受眾，同樣的原則都會在細節的應用上會有所不同。同樣的原則在不同社會階層、不同年齡、不同性別，甚至是教會文化不同的處境中，都可能有不同的強調點及應用細節。因此，整合研經法在討論應用的時候，尤其是下一章的演示中，因為不是撰寫講章或查經資料，所以，將不會進入到太細節應用的討論。筆者只會提供高一些應用的方向，至於細節的應用，就需要個別的研經者按照其個別的處境或對象，依據應用的方向去發展了。

七、總結

本章的內容比前面的幾章都要多出許多，而且在歸納式讀經法和文學批判法上加多了很多的研經技巧，尤其是在觀察和解釋的部分。為了不使讀者覺得眼花撩亂，故此，筆者將在此將整合研經法的各個步驟列出，幫助讀者能更清楚知道此研經法的步驟。

（一）預備一對歸納邏輯的基本認識

1. 歸納邏輯
2. 歸納步驟

（二）觀察

1. 敘述文體或福音書

- （1）確定該段經文的文體：敘述文體、書信、詩歌，或比喻

⁶²⁹ 德席爾瓦，《21 世紀基督教新約導論》，1029-1031。

- (2) 觀察經文整體的上下文，如果可行畫出圖表（參本章上文）
- (3) 結構觀察（可以放在下面第 3 至第 6 項之後進行）
包括：重複的結構、對比的結構、高潮點、特殊化、普遍話、因果關係、總括性語句、問題句、互換、包含、交叉對稱、夾層等等（參第二章）
- (4) 情節分析
包括：故事背景、故事開始、衝突開始、衝突延續（高潮）、衝突結束、故事結束、結論（參第四章）
- (5) 場景或背景
包括：實物背景、文化背景、時間背景（參第四章以及本章上文）
- (6) 敘事觀點
包括：心理範疇、意識形態的敘事觀點、空間觀點、時間觀點、措辭觀點（參第四章）
- (7) 角色刻畫
包括：人物或角色、人物素描（參本章上文）
- (8) 修辭性用語
包括：與比較有關的修辭法、與替代有關的修辭法、與省略或隱藏有關的修辭法、與誇張或輕描淡寫有關修辭法、與矛盾有關的修辭法。
（參第二章）
- (9) 文法
包括：名詞類、動詞類（參本章上文）
- (10) 其他觀察
包括：強調語句、命令、應許、警告、神學性觀念、主要連接詞、比較譯本（參第二章）

2. 書信

- (1) 確定該段經文的文體：書信、詩歌
- (2) 觀察經文整體的上下文，如果可行畫出圖表（參本章上文）
- (3) 結構分析（在書信體這是重要的步驟）
包括：寫信人、收信人、問安、感恩禱告、主要內容、最後祝福（參

第四章)。當然也不能忽略重複的結構、對比的結構、高潮點、特殊化、普遍話、因果關係、總括性語句、問題句、互換、包含、交叉對稱、夾層等等（參第二章）

(4) 歷史背景以及寫作目的（參第四章）

(5) 修辭性用語

包括：與比較有關的修辭法、與替代有關的修辭法、與省略或隱藏有關的修辭法、與誇張或輕描淡寫有關修辭法、與矛盾有關的修辭法。

（參第二章）

(6) 文法

包括：名詞類、動詞類（參本章上文）

(7) 其他觀察

包括：強調語句、命令、應許、警告、神學性觀念、主要連接詞、比較譯本（參第二章）

3. 啟示文學

(1) 確定該段經文的文體：敘述文體、書信，或詩歌

(2) 觀察經文整體的上下文，如果可行畫出圖表（參本章上文）

(3) 結構觀察

包括：重複的結構、對比的結構、高潮點、特殊化、普遍話、因果關係、總括性語句、問題句、互換、包含、交叉對稱、夾層等等（參第二章）

(4) 情節分析（若是屬敘述文體）

包括：故事背景、故事開始、衝突開始、衝突延續（高潮）、衝突結束、故事結束、結論（參第四章）

(5) 場景或背景（若是屬敘述文體）

包括：實物背景、文化背景、時間背景（參第四章以及本章上文）

(6) 角色刻畫（若是屬敘述文體）

包括：人物或角色、人物素描（參本章上文）

(7) 觀察預表或象徵（若是屬敘述文體）以及修辭性用語（在啟示文學這是重要步驟）

包括：象徵性用語（參本章上文）、與比較有關的修辭法、與替代有

關的修辭法、與省略或隱藏有關的修辭法、與誇張或輕描淡寫有關修辭法、與矛盾有關的修辭法。（參第二章）

（8）文法

包括：名詞類、動詞類（參本章上文）

（9）其他觀察

包括：強調語句、命令、應許、警告、神學性觀念、主要連接詞、比較譯本（參第二章）

（9）啟示錄中的書信

包括：寫信人、收信人、教會背景（參第四章）

上述的觀察未必在所有的經文都會使用，研經者須按照經文的內容觀察，但上述所列出的是觀察的主要項目。

（三）解釋

1. 善用解釋的原則（參第二章）

2. 發問問題（如果在觀察之後，覺得沒有必要可以直接進入特殊解釋）

包括：定義性問題、邏輯性問題、跟「六何」有關的問題、含義或意義性問題（參本章上文）

3. 回答問題（參第二章）

4. 整合與摘要（參第二章）

5. 特殊解釋（可以在第二「發問問題」至第四點「整合與摘要」之前進行）

包括：上下文解經、歷史背景解經、以經解經、解釋比喻、象徵性用語的解釋、解釋新約中的詩歌、新約引用舊約的解釋（參本章上文）

在解釋的過程中不同的文體或有個別需要注意之處，但多數都會在觀察的過程中發現。研經者也可以在本章上文的討論中看見。

（四）聖經神學

探討每卷書或研讀的段落的神學觀念。可以使用「多重法」的觀念找出經文的神學主題。（參本章上文）

（五）應用

1. 神學性原則（參本章上文）

2. 實際應用（參第二章）

3. 敘述文體需注意感受的需要（參本章上文）

4. 啟示文學則可以思考本章上文提及的應用啟示文學需思考的項目（參本章上文）

柒、演示整合研經法研經

本章的目的是要演示如何實際的使用整合研經法研讀《新約》的三種主要文體：敘事文、書信，以及啟示文學。在敘事文體方面筆者將會研讀一段的福音書，書信則會研讀保羅書信中的一段，而啟示文學當然就是研讀《啟示錄》的其中一段。

一、研讀福音書

在研讀福音書方面，筆者將研讀《馬可福音》第八章 22 至 26 節。筆者會按照第四章和第六章關於研讀敘事文體的方式來研讀，也就是從觀察開始，再到解釋，最後是應用。

（一）觀察

研經的第一步當然就是觀察。敘事文體的觀察首先就是觀察經文的結構。先是觀察該段經文的內部結構，第二步就是分析，包括：人物分析，背景分析，情節分析。以及最後就是觀察該段經文以及上下幾段經文在整卷書中的結構。

1. 觀察經文的內部結構

整合研經法的觀察，研經者可以選擇先觀察所研讀的經文，或是整卷書或該段經文所在的大段落。在此，筆者選擇先觀察這段經文的結構。首先，研經者注意到的就是這段經文中有重複的結構。23 節是第一次的醫治，25 節則是第二次的醫治。不過這兩次醫治的結果卻又形成對比的結構。第一次醫治瞎子看是看見了卻不清楚，「看見人了；他們好像樹木，並且行走」（可八 23）。第二次卻完全復原了，「他定睛一看，就復了原，樣樣都看得清楚了」（可八 25）。而且這個故事算是特殊化的結構，因為作者將這位瞎子凸顯出來。作者說「耶穌拉著瞎子的手，領他到村外」（可八 23），很明顯的作者要把聚光燈打在這位瞎子的身上，要讀者注意他。但是，這個故事的結果卻又是反高潮的，同時也是令讀者吃驚的。因為，瞎

子完全康復了，是一件很高興的事，應該到處去告訴人的，但是耶穌最後卻告訴他「連這村子你也不要進去。」（可「」八 26）。

2. 分析

（1）情節分析

因為這段經文是敘事文體，所以第二步，觀察結構也需要進行故事的分析。故事的背景是：「他們來到伯賽大」（八 22）。故事的開始是：「有人帶一個瞎子來，求耶穌摸他」（八 22）。衝突的開始是：「耶穌拉著瞎子的手，領他到村外，就吐唾沫在他眼睛上，按手在他身上」（八 23）。衝突的延續：「『你看見甚麼了？』他就抬頭一看，說：『我看見人了；他們好像樹木，並且行走。』」（八 23-24）。衝突的結束：「隨後又按手在他眼睛上，他定睛一看，就復了原，樣樣都看得清楚了」（八 25）。故事的結束：「耶穌打發他回家，說：『連這村子你也不要進去。』」從情節的分析來看，這個故事的衝突不是兩位主角的衝突，也不是跟外在環境的衝突。兩位角色都面對同一個衝突，那就是眼瞎以及醫治眼瞎的衝突。所以，這段經文的重點似乎就在醫治眼瞎這件事上。

（2）人物分析

這個故事裡主角自然是耶穌。耶穌在這個故事裡就是一個典型的角色。耶穌不只是一位行神蹟者，他更是彌賽亞。這一點在下面會更詳細的提到。瞎子則是第二主角，他的角色屬於是平面的角色，作者並沒有發展他的性格。至於人物素描方面，作者並沒有太多著墨，作者對瞎子使用的是直接描述，就是直接告訴讀者他是一位瞎子。至於耶穌，作者也沒有太多的描述，不過間接的透過故事的發展讓讀者知道耶穌當時已經是極具盛名的行神蹟者或是醫生了，所以，他一到伯賽大就有人「帶一個瞎子來，求耶穌摸他」（八 22）。只是，耶穌這位醫者或行神蹟者跟其他的行神蹟者不同。別的人都想藉著得醫治的人幫他做宣傳，耶穌卻禁止得醫治者去宣揚此事。這種奇怪的行徑肯定是帶著某種目的或意義的，因此研經者必須進一步的去探討其原因。這一點在下文會進一步的探討。

關於對白方面，耶穌在這故事中第一句對白是問瞎子「你看見甚麼了？」（八 23）這是一個直問的問題，是故事中的人需要回答的問題。乍看之下這只是一個很普通的問題，就是要知道瞎子經過耶穌「吐唾沫在他眼睛上，按手在他身上」（八 23）之後有什麼果效。不過如果研經者仔細研讀從上下文就會發現這個問題似乎有另一重更深的意義。關於這一點，下文會更深的探討。至於瞎子的第一句對白，雖然沒有讓讀者深入看見瞎子的個性，但是他的回答對熟悉耶穌神蹟的人來說是令人吃驚的。他居然說：「我看見人了；他們好像樹木，並且行走。」（八 24）這不禁讓讀者要問到底發生了什麼事？耶穌這次行神蹟居然「失手」了。這使到耶穌要第二次按手在他身上，瞎子才完全的看見。透過這幾句對白，作者將整個故事推向衝突的高潮。作者這樣使用對白和情節的目的，是值得研經者深入探討的。所以，筆者將會在下文討論上下文觀察的時候，進一步的探討。

（3）背景分析

關於背景方面首先讀者看見的就是地理背景，讀者需要翻查《聖經》地圖，了解「伯賽大」在哪裡。它是否有特殊之處？這個事件發生在此處又是否有什麼特別的意義？除了伯賽大，需要注意的是耶穌「領他到村外」（八 23）。「村外」是哪裡？為什麼要到村外？有什麼特殊意義嗎？第二，讀者需要注意的是文化也同時是神學背景。在第一世紀初，在猶太人中，瞎子得醫治是有特殊意義的。都不會被認為是一個普通的醫治神蹟而已。第三，研經者需要注意的是時間背景。作者似乎沒有任何在時間背景上的提示。從上下文看也沒有提示。研經者或需要從耶穌的行道過程或時間階段去看才會有所發現。至於實物背景方面跟地理背景類似，就是在伯賽大的村外。

（4）敘事觀點

在這個故事中似乎沒有提供太多敘事觀點方面的資料。作者無疑的是以一個第三者的身分描述這個故事，但是他並沒有給讀者看見任何的心理，或是意識形態的觀點。作者完全沒有提供故事中人的心理狀況，甚至連瞎子被醫好之後應該會有的興奮都沒有被提到。這是值得注意的，因為，這種的記載方式似乎顯示，作者的目的並非在這個事

件本身。這個事件其實只是上下幾段經文中其中的一段，要了解更多就需要從上下文來理解。

3. 上下文分析

論到觀察上下文，自然要從整卷書觀察會最好，因為會達到比較全面的觀察。就像第六章介紹整合研經法裡面提到的觀察整卷書最好借助圖表。所以筆者會在下面呈現《馬可福音》的圖表。

馬可福音-----學習作僕人										
耶穌-----神的兒子來服事人作多人的贖價										
神兒子的福音	耶穌的身份				神兒子是基督	耶穌的使命				神兒子的差遣
	神兒子的自薦	神兒子面對衝突	神兒子身份的混亂	神兒子的啟示		神兒子使命的預言	神兒子面對挑戰	神兒子受難	神兒子復活	
他是誰？					他來幹什麼？					
1 : 1	1 : 14	2 : 1	4 : 35	6 : 53	8 : 27	8 : 31	11 : 1	14 : 1	16 : 1	16 : 15
應驗	權柄	抗拒	混亂	光照	承認	困惑	敵對	棄絕	勝利	托付
應許	名聲日升				相信	門訓	衝突加劇			應許
“因為人子來並不是要受人服事乃是要服事人…”							“並且要捨命作多人的贖價”（10 : 45）			
← 加利利 →				← 約旦河外 →			← 猶大和耶路撒冷 →			
三年					六個月			八天		

圖 12 馬可福音

上面這個圖表的邏輯是將八章 27 至 30 節看作是本書的高潮點，是彼得宣認耶穌為基督的那一段。這一段也將本書的前半卷及後半卷分開。前半卷主要是在回答「耶穌是誰」這個問題。從三段經文凸顯出來。無獨有偶的這三段經文都發生在海上，也就是在船上。四章 35 至 41 節，耶穌平靜風和海之後，門徒「大大地懼怕，彼此說：「這到底是誰，連風和海也聽從他了。」」（四 41）。耶穌顯了大神蹟，門徒卻不知道耶穌真正的身分。第二段經文是六章 45 至 52 節，耶穌在海上行走。馬可說：「門徒看見他在海面上走，以為是鬼怪，就喊叫起來；因為他們都看見了他，且甚驚慌。」（可六 49-50）後來在六章 52 節馬可解釋說：「這是因為他們不明白那分餅的事，心裏還是愚頑。」所謂「分餅」是指之前一段有關耶穌用五餅二魚餵飽五千人的神蹟。門徒無法從五餅二魚的神蹟中看見耶穌真正的身分，他們「心裏還是愚頑」。《新普及譯本》對「愚頑」的翻譯是「心太硬，無法接受」。門徒無法接受耶穌是彌賽亞或基督的身分。最後一處的經文是在八章 14 至 21 節。耶穌對門徒說：「你們要謹慎，防備法利賽人的酵和希律的酵。」（八 15）。門徒卻誤會以為耶穌責怪他們沒有帶餅。後來耶穌企圖以五餅二魚餵飽五千人，以及以七個餅餵飽四千人的神蹟提點他們，但是到最後耶穌以一道設問題問門徒「你們還是不明白嗎？」（八 21）顯然門徒還是不明白，還是沒有從這些神蹟中看見耶穌的身分。

按照圖表可以看見本書的第二大部分是以另一個問題「他來幹甚麼」為中心。筆者如此認為是因為在第八至第十章耶穌三次預言受難，三次門徒都搞不清楚耶穌的意思。最明顯的是第一次。耶穌在彼得的宣認之後，馬上宣告「人子必須受許多的苦，被長老、祭司長，和文士棄絕，並且被殺，過三天復活。」（八 31）但是，彼得卻「拉著他，勸他」（八 32）。

「勸他」《聖經新譯本》的翻譯是：「責怪他」。《新漢語譯本》的翻譯則是「責備他」。可見門徒，以彼得為代表，根本不明白也不認同基督會被長老、祭司長，和文士棄絕，更別說被殺。八章 30 至 32 節耶穌第二次預言受難，門徒的反應是：「不明白這話，又不敢問他。」（八 32）。跟著在八章 33 至 34 節門徒就在爭論「誰為大」的問題了。可見他們完全不明白耶穌到世上的使命是什麼。如果明白他們就不會為「誰為大」的問題

在爭論了。第三段是十章 32-34 節，耶穌第三次預言受難。接著在 35-45 節馬可就記載了雅各和約翰向耶穌求「賜我們在你的榮耀裏，一個坐在你右邊，一個坐在你左邊。」（八 37）如果門徒明白彌賽亞的使命是為人死在十字架上，他們就不會提出這樣不合時宜的要求了。以至於到最後耶穌總結關於「誰為大」的爭論時要對他們說：「在你們中間，誰願為首，就必作眾人的僕人。因為人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價。」（八 44-45）

上述是整卷書的鳥瞰圖，但是，比較直接的上下文則會讓研經者更清楚看見這段經文的目的。根據上面的圖表，第六章 53 節至第八章 30 節是一個大段落。第七章 31 至 37 節記載了耶穌「從低加坡里境內來到加利利海。」（七 31）然後醫好了一個「耳聾舌結」的人（七 32）這段經文的內容跟筆者研讀的這段，第八章 22 至 26 節，在細節上有很多相似之處。首先，都是有人帶著病人來找耶穌（七 32；八 22）。第二、耶穌都是帶著病人離開眾人（七 32）或去到村外（八 23）。三、不像平常，耶穌在這兩段經文醫治的動作很多。對「耳聾舌結」的人，耶穌「用指頭探他的耳朵，吐唾沫抹他的舌頭」（七 33）。對瞎眼的耶穌則是「吐唾沫在他眼睛上，按手在他身上」（八 23），第二次則「按手在他眼睛上」（八 25）。四、都囑咐被治好的人不要告訴人（七 36；八 26）。這兩段醫治的經文在細節上似乎形成了一種包含的結構。這就是論文第四章「敘事文體的寫作手法」中提到的「修辭手法」。在這兩段經文中包含了三段的經文：第八章 1 至 10 節，耶穌以七個餅，幾條小魚餵飽四千人；第八章 11 至 13 節，法利賽人向耶穌求要看神蹟；第八章 14 至 21 節，門徒忘了帶餅。

醫治神蹟中的這三段經文，似乎都是互有關聯的。因為在門徒忘了帶餅的那一段，耶穌問門徒他用七個餅餵飽四千人的時候門徒收拾了幾個筐子的餅碎（八 20）。作者如此的記載似乎在暗示讀者，這一段經文一定是跟餵飽四千人的那一段是有關聯的。在法利賽人求看神蹟的那一段，「看」這個字在三節經文中就出現了兩次。而求看神蹟的這一段重點就在「看」。無獨有偶的耶穌在門徒忘了帶餅的那一段問了兩個語重心長的問題：「你們有眼睛，看不見嗎？有耳朵，聽不見嗎？也不記得嗎？」（八 18）。

「看」似乎也指出這一段跟法利賽人求看神蹟的那一段是有關聯，而且也

跟後面醫治瞎子的那一段有關聯。至於「聽」則似乎跟醫治耳聾舌結的神蹟有關。從這些觀察，研經者可以初步下結論，藉著這些重複的字眼，作者似乎暗示這幾段經文都是互有關聯的。作者如此的排列這幾段的經文似乎要告訴讀者某些的信息。至於，作者要表達的信息是什麼，筆者會在解釋的部分加以討論。

上述都是耶穌醫治瞎子兩次這段經文的上文，但是下文卻記載了耶穌詢問門徒他們認為耶穌是誰。門徒起初的回應是一般人的觀念。不過耶穌真正要的不是大眾的看法，而是門徒自己的想法。最後是彼得代表所有的門徒回答並宣認耶穌是「基督」（八 29）。這一段經文的細節其實跟上面的幾段經文，尤其是兩段關於醫治的經文是很類似的。首先，耶穌和門徒是離開眾人的。他們是「往凱撒利亞·腓立比村莊去」，而且是「在路上」（八 27）。其次就是到最後，跟兩個醫治的神蹟一樣，耶穌叫門徒不要告訴人關於他是基督的身分。還有就是耶穌問門徒兩個問題，第一個是「人說我是誰？」（八 27）第二個是「你們說我是誰？」（八 29）。這跟前文醫治瞎子的神蹟一樣都是兩次。上述對上下文的分析，就是第四章「研讀敘事文體的原則」中的「結構分析」。

（二）解釋

接下來，筆者就要進行本論文第四章「研讀敘事文體的原則」中的「解經分析」了。在解釋耶穌醫治瞎子兩次這個記載之前，研經者需要注意的是，本段經文是馬可特有的記載，在其他的符類福音書或是《約翰福音》都沒有記載這個神蹟。因此，馬可記載這一段應該是他獨有的神學觀點，按照本論文第四章「研讀敘事文體的原則」中的「神學分析」，可以看出本段經文跟馬可要帶出來的信息是至關重要的。上面對整卷書，以及緊接著八章 22 至 26 節的上下幾段經文的觀察，研經者可以看見本書的前半部分，也就是一章 1 節至八章 30 節，作者主要是在回答關於「耶穌是誰」這個問題。在前面的經文裡，門徒至少三次搞不清楚耶穌真正的身分。雖然經過兩次在海上的神蹟，平靜風和浪以及耶穌在海上行走，門徒都認不出耶穌就是那位能駕馭自然界的創造者。到了最後一次在海上的經歷，門徒忘了帶餅的那一段，雖然看見兩次耶穌顯神蹟餵飽五千人 and 四千人，門徒還是認不出耶穌就是那位能供應人一切需要的主。門徒這種在屬靈上的遲鈍是令人擔心的，因為在本書中，不信的群眾就是搞不清楚耶穌的身分的人，以至於

每次看耶穌顯完神蹟他們的反應都是「驚訝」或「驚奇」（一 27；二 12；五 42；六 51），連希律王也是如此。他聽見耶穌行神蹟的事之後的反應是：「施洗的約翰從死裏復活了，所以這些異能由他裏面發出來。」（可六 14）如果門徒跟群眾的反應是相同的，他們就很可能會落入不信的狀況中。

於是耶穌必須醫治門徒屬靈上的耳聾和瞎眼，正如耶穌在八章 18 節問門徒的「你們有眼睛，看不見嗎？有耳朵，聽不見嗎？」因此，作者從七章 31 節開始一直到八章 26 節就藉著兩個醫治的神蹟，尤其是醫治瞎子兩次的神蹟，暗示耶穌要醫治門徒屬靈上耳聾和瞎眼的問題。而間中的三段經文，餵飽四千人、法利賽人求神蹟、以及門徒忘了帶餅的記載，都是在凸顯門徒的屬靈問題跟眾人的一樣嚴重。跟眾人一樣門徒只看見耶穌顯神蹟餵飽四千人，甚至還幫忙收拾了七個筐子的零碎，卻沒有看見其中的屬靈意義。跟法利賽人一樣，見過耶穌顯那麼多的神蹟，卻還是心中不信，要耶穌特別顯個神蹟，目的是要試探耶穌。而門徒忘了帶餅的事件則是要凸顯門徒在屬靈上的遲鈍。因此，在接下來作者就藉著耶穌醫治瞎子的神蹟暗示耶穌要醫治他們屬靈瞎眼的問題。最後，彼得終於得了醫治，不但看見了耶穌的真實身分，並且宣告耶穌就是基督。門徒的耳聾舌結，以及瞎眼都得了醫治。不過還有一個問題有待回答，為什麼瞎子要醫治兩次？原因就是門徒雖然看見了耶穌的真實身分，卻不知道耶穌的使命。因為接下來的經文，從八章 30 節開始至十章 46 節作者透過耶穌三次預言受難以及門徒的回應，告訴讀者門徒的屬靈瞎眼還沒有完全康復，他們就像第八章的瞎子那樣，需要兩次的醫治。而門徒真正的完全得到醫治則需要等到耶穌從死裡復活之後向門徒顯現，責備並差遣他們「往普天下去，傳福音給萬民聽」（十六 15）。⁶³⁰ 如果，經文的意思正如筆者所分析的，那麼，耶穌醫治瞎子兩次的記載就是作者要讓讀者知道，耶穌願意也能夠醫治門徒，或是耶穌的跟隨者屬靈的盲眼、耳聾，以及啞巴。耶穌能幫助他的跟隨者看見、聽見，並且宣告屬靈的真理。

⁶³⁰ 雖然《馬可福音》第十六章有很多抄本上的爭論。不過正如 Hurtado 在這段註釋裡所說的自從第五世紀開始所有的抄本都將九至二十節包括在它們的抄本中，而且這麼多世紀以來這一段經文都被認為是《聖經》的一部分。Hurtado, *Mark*, 288-289. 因此筆者也將《馬可福音》十六章 9 至 20 節視為《聖經》裡的一段。若不將這一段視為《聖經》，《馬可福音》有關耶穌醫治瞎子兩次的記載，就沒有清楚讓讀者看見門徒最後得醫治的證據了。若是如此研經者則需要從其他的經文，比如：其他的福音書或使徒行傳去證明門徒最終得了醫治。

Hurtado 在解釋這段經文的時候，他的觀點也跟筆者相似。他說解經者普遍的都認為耶穌醫治瞎子這件事是跟門徒在屬靈上的艱難有關。他也認同這段經文必須跟下一段門徒的宣告一起閱讀，只是他認為兩次的醫治是跟門徒兩次的回答有關，第一次門徒的回答是耶穌是古代先知中的一位，第二次才看清楚耶穌是基督。⁶³¹

James Brooks 的分段方式雖然跟 Hurtado 以及筆者的不同，他認為馬可從第六章 31 節至第八章 30 節就以對稱（parallel）的方式排列這一大段的經文。不過他有一點跟筆者的觀點是一致的，那就是作者如此排列經文目的就是要顯出門徒屬靈上的遲鈍，以及耶穌重複行神蹟和教導，要使門徒明白過來。⁶³² Brooks 將第八章 22 節至十章 52 節分成一個大段落，以耶穌醫治瞎子兩次為開始，以及醫治瞎子巴底買結束本段。他認為這一大段落的目的是要顯出門徒的屬靈洞察力的問題。作者希望讀者能跟門徒認同，看見自己需要屬靈的光照。⁶³³ Brooks 也認為耶穌醫治瞎子兩次的段落跟醫治耳聾舌結的經文是互相呼應的，而醫治兩次是因為門徒就像瞎子那樣需要兩次的醫治，第一次彼得只看見耶穌的身分，就像瞎子看見人像樹木那樣，要第二次才看得清楚耶穌的使命。⁶³⁴

Robert A. Guelich 認為醫治瞎子兩次的段落跟之前的醫治耳聾舌結的段落是有關聯的，並且也是跟門徒忘了帶餅，以及彼得的宣告是互相對應的。他也同樣的認為醫治兩次表示門徒需要兩次的屬靈醫治，但是他卻認為最後的醫治一直到耶穌復活之後才完全的成就。⁶³⁵

綜合以上三位作者的見解，筆者可以總結的說，筆者對第八章 22 至 26 節的觀察和解釋，跟上述三位作者是接近的。雖然，在分段的細節上這幾位作者跟筆者的會有些微的出入，但是，他們都認同筆者所提的，這段經文跟第七章 31 節，以及之後的三段經文都是有關聯的，同時也跟接下來的彼得的宣認是有密切關係的。正如這幾位作者的觀點，耶穌醫治瞎子兩次是有象徵性意義的，作者要藉此神蹟表達耶穌要醫治門徒屬靈上遲鈍的問題，使他們看見並且宣告耶穌是基督，

⁶³¹ Hurtado, *Mark*, 133.

⁶³² James A. Brooks, *Mark*, *The New American Commentary* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1991), 124.

⁶³³ Brooks, *Mark*, 132.

⁶³⁴ Brooks, *Mark*, 133.

⁶³⁵ Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, *Word Biblical Commentary* (Dallas: Word, Incorporated, 1989), 430.

並且他降世的目的是要捨命做多人的贖價。只是，門徒並沒有在接下來的經文中馬上看見這一點。關於耶穌使命的看見要到耶穌從死裡復活之後他們才體會過來。

（三）聖經神學

正如筆者在論文的第五章提及的，研讀《聖經》需要注意經文的聖經神學。所以，接下來筆者就要略略的探討《馬可福音》，特別是所研讀的這段經文的聖經神學。根據 C.A.Evans 在 *New Dictionary of Biblical Theology* 裡關於《馬可福音》的聖經神學的文章裡，⁶³⁶ 他認為《馬可福音》裡最主要的神學觀念就是耶穌是基督、神的兒子。賈仕民在《馬可福音》解經的「導論」中也強調，本書的神學主題就是耶穌是神兒子的身份。⁶³⁷ 馬可從一開始就開宗明義的宣告「神的兒子，耶穌基督福音的起頭。」接下來作者就藉著引用《以賽亞書》四十三章 3 節（一 2）向讀者宣告耶穌就是預言中要來的彌賽亞。之後，馬可藉著耶穌在約旦河受洗起來的時候，以父神的聲音向讀者宣告耶穌是神的愛子（一 11）。後來，在彼得宣告耶穌是基督之後不久，作者又藉著登山變相的經文，以父神的聲音再次向門徒宣告耶穌是神的愛子（九 7）。既然神的兒子已經來了，神的國也就臨到了。因此，耶穌出來傳道的第一個信息就是：「日期滿了，神的國近了。你們當悔改，信福音！」（一 15）因此，為了證明神的國藉著耶穌已經臨到，馬可跟著就記載了一系列耶穌所行的神蹟：在迦百農的會堂趕鬼、醫好彼得的岳母、醫好長大痲瘋的病人，甚至在醫治癱子的時候，耶穌還顯出了他赦罪的權柄（一 21 至二 12）。神的國臨到自然就會跟魔鬼的權勢產生衝突。於是讀者就會看見耶穌趕鬼，而鬼都聽耶穌的吩咐，連格拉森的群鬼都無法與基督匹敵（五 1-15）。在文士指責耶穌是靠鬼王趕鬼的事情上，耶穌的回應顯明他就是那位比壯士更有能力的那一位，否則他就不可能進去壯士的家搶奪他的家具（三 20-30）。耶穌藉著行神蹟要人認識他就是神的兒子，是基督，要人相信他。因此，在好幾處的神蹟過程中耶穌都要求得醫治，或得幫助的人，相信他。最好的例子就是患血漏的女人，耶穌直接對她說：「女兒，你的信救了你」（五 34）。跟著他又對管會堂的睚魯說：「不要怕，只要信！」（五 36）從登山變相下來之後，耶穌遇見那位

⁶³⁶ C.A.Evans, "Mark," *New Dictionary of Biblical Theology*, 269-272.

⁶³⁷ 賈仕民，《馬可福音》，信徒聖經注釋，3:93-94。

從小被鬼附的孩子的可憐父親，就直接的挑戰他「你若能信，在信的人，凡事都能。」而那位父親馬上回答：「我信！但我信不足，求主幫助。」（九 23-24）結果耶穌扶持了他的信心，也為他的兒子將鬼趕出。既然相信耶穌是如此的重要，不相信耶穌就不得救，進不了神的國。但是，對耶穌的信心必須建基於對他的認識。因此，門徒在屬靈上的遲鈍，雖然看過耶穌那麼多的神蹟，也得到耶穌私下的教導，卻一直無法完全看清楚耶穌的身分，他們的救恩就成了一件非常迫切需要解決的問題了。因此，耶穌必須醫治門徒屬靈的遲鈍，而且不只是一次，除了讓他們認清楚耶穌的身分，更是要明白基督降世的目的，否則他們無法在基督升天之後接續他的工作。

（四）神學原則

綜合上面對本段經文的觀察、解釋，和聖經神學的討論，研經者已經對這段經文的意思和作者所要表達的目的有了足夠的了解，因此可以對這段經文要帶出的教導做出結論了。研經者可以初步的將經文的主要內容以長文縮短的方式寫出。主要內容當然需要提及耶穌，因為他是本段的主角。而本段的另一位主角則是瞎子，不過在上面上下文和解釋的討論中可以看見，本段的瞎子是影射門徒的屬靈光景。因此主要內容要表達的反而不是瞎子而是門徒的屬靈光景。藉著耶穌的醫治，瞎子得了痊癒。同樣的，藉著耶穌的醫治門徒的屬靈聾、啞，和瞎的問題也將得著醫治。耶穌在這個過程中對瞎子視覺的關注，透過他很特別的，僅在這處經文記載的，詢問求醫者的狀況「你看見甚麼了？」（八 23）顯示耶穌醫治病人的意願。所以在表達本段重點的時候，也不能忽略耶穌的意願。作為結論，筆者認為本段的重點是：耶穌願意醫治門徒的屬靈遲鈍，使他們能真正的認識他的身分和使命。

不過，正如本論文在上一章關於神學原則的討論所指出的，神學原則是超時空的真理，因此，需要去掉歷史性的字眼。因此，筆者進一步的將上面的重點去歷史性，變成：神願意開通信徒的靈覺使其透視主的身份與使命。這個去歷史字眼的句子，能反映本段的重點，也符合神學原則的字數要求，不超過二十一個字，並且跟《聖經》其他地方的教導也沒有衝突，所以，能被接受成為本段經文的神學原則。在《列王記下》六章 15 至 17 節，以利沙為他的僕人禱告，神就開了他僕人的眼使他看見滿山的火馬、火車圍繞以利沙。雖然這段經文不是有關耶穌，但是卻顯明神是願意開通人的屬靈感官，使人能看見屬靈事實的。在《歌羅

西書》一章 9 節保羅為歌羅西信徒祈求神讓他們「在一切屬靈的智慧悟性上，滿心知道神的旨意」。如果神不願意幫助信徒有屬靈的悟性和智慧，保羅就不會做這樣的禱告了。在《哥林多後書》四章 6 節保羅說：「那吩咐光從黑暗裏照出來的神，已經照在我們心裏，叫我們得知神榮耀的光顯在耶穌基督的面上。」保羅在《哥林多後書》的這番話正說明了神在信徒身上所做的，就是讓他們「得知神榮耀的光顯在耶穌基督的面上」。從這些經文筆者可以說上面的神學原則是跟《聖經》其他經文的教導是一致的，所以，這個神學原則是可以被接受的。

（五）應用

應用需要根據神學原則。按照上面得出的神學原則：神願意開通信徒的靈覺使其透視主的身份與使命。誠如筆者在第二章討論應用時所提出的，應用可以圍繞在對神、對己、對人三方面，或是從知識、態度，及行動的層面探討。對於這段經文的應用筆者建議讀者可以從對己、知識、態度，和行動方面思考。至於更深入的應用，筆者就讓各讀者或研經者按照其個別的處境沿這幾個方向再深入的發展了。

二、研讀書信

在這部分筆者將帶領讀者以整合研經法研讀書信。同樣的，研讀書信也必須按照觀察、解釋、原則化，以及應用的方式進行。筆者將帶領讀者一起研讀《以弗所書》二章 1 至 10 節。這一段經文除了會瞭解經文的意思，更會多著墨於第十節關於「神所預備叫我們行的善」的意思。

（一）觀察

1. 觀察上下文

誠如本論文第四章提及的研讀書信需要先著眼於全書的結構：開頭的引言，包括寫信人、收信人、收信人地點，以及起初的問安。之後就是問安後的禱告，再下來是書信的主要內容，最後則是信尾的問安和祝福。觀察了整卷書的結構之後，才仔細的研讀所要查考的段落。所以，筆者將按照上述的次序帶領讀者查考《以弗所書》二章 1 至 10 節。觀察整卷書最好的方式就是透過圖表。下面筆者將藉著圖表進行整卷書的觀察。

以弗所書：教會的奧秘																				
引言	天上各樣的福氣			禱告：真知道他			基督裡的救恩		插段：教會的奧秘		禱告：心裏的力量剛強		預備所行的善					屬靈的爭戰		結語
問安	聖父的揀選	聖子的救贖	聖靈的內住	恩召的指望	基業的榮耀	能力的浩大	信徒個人	信徒群體	奧秘的內容	教會的角色	禱告的內容	禱告的頌讚	行事與恩相稱	行事不像外邦人	行事憑愛心	行事像光明子女	行事謹慎	爭戰的對象	爭戰的軍裝	同工安排與祝福
1:1-2	1:4-6	1:7-12	1:13-14	1:15-18	1:18	1:19-23	2:1-10	2:11-22	3:1-6	3:7-13	3:14-19	3:20-21	4:1-16	4:17-32	5:1-5	5:6-14	5:15-6:9	6:10-12	6:13-20	6:21-24
祝禱	救恩的地位											救恩的生活						祈願		
祝福	讚美		光照			救贖		教會		領悟		行事				衝突		祝願		
寫於羅馬																				
寫於主後 60-63 年																				

圖 13 以弗所書

根據上述的圖表，本書的主要題旨是關於教會。本書與其他保羅書信不同之處在於它在引言介紹寫信人和收信人、收信人地點，以及問安之後，一章 3 至 13 節就進入了一段很長的對神的頌讚。藉著這段的頌讚，讀者可以看見作者寫本書的目的是要講述救恩，以及教會的奧秘。所謂的教會在本書裏都是指信徒群體。教會的奧秘是要解釋教會這個有機體是什麼，以及她存在的目的。但是教會的奧秘與救恩這兩個主題是息息相關的。關於教會的奧秘保羅在 3 章 1 至 13 節有進一步的闡述。一章 3 至 13 節保羅藉著頌讚告訴讀者教會之所以存在是因為三位一體神的救贖。而在救贖之中，神拯救教會的其中一個目的，就是要教會知道神旨意的奧秘（一 9）。那奧秘的內容就是「要照所安排的，在日期滿足的時候，使天上、地上、一切所有的都在基督裏面同歸於一。」（一 10）之後保羅就進入了為收信人禱告。這個禱告乍看之下似乎跟救恩沒有關係，其實卻是救恩的結果。因

為一章 15 節一開頭就是主要連接詞「所以」，顯示一章 15-23 節是上一段的延續，或是結果。也因為救恩的緣故保羅希望收信人能「真知道」神。⁶³⁸ 而二章 1 至 22 節保羅則聚焦在基督救贖臨到信徒的情況。二章 1 至 10 節闡明救恩臨到信徒個人的情況，以及救恩要達到的目的也就是二章 10 節所說的「我們原是他的工作，在基督耶穌裏造成的，為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的。」二章 11 至 22 節保羅就提到了外邦人得救的情形，以及神如何藉著救贖將外邦人信徒和猶太人信徒合為一體。因著神的救贖，使兩群原本敵對的人，現在藉著耶穌基督可以合一了。因此在三章 1 至 13 節保羅原本是要為這個合一的群體禱告的，但是卻離題去談論關於教會的奧秘。⁶³⁹ 雖是一段離題的插頁，但內容卻是延續二章 11 至 22 節。三章 1 至 13 節保羅闡明了他對教會的觀念。教會就是有猶太人基督徒和外邦人基督徒在一個平等地位上，平等身分下，一同領受基督的救贖，並且一樣的成為神的後嗣，一同承受神的恩典和產業。這個有關教會的奧秘「在以前的世代沒有叫人知道，像如今藉著聖靈啟示他的聖使徒和先知一樣。」（三 5）⁶⁴⁰ 在保羅的概念中教會就是一個新的有機體，在《舊約》的時候不存在的，因為一章 22 節說「教會是他（基督）⁶⁴¹ 的身體，是那充滿萬有者所充滿的。」基督在《舊約》都還未降世，《舊約》時期自然不可能有基督的身體了。而且保羅在三章 5 節對教會奧秘的觀點是延續一章 9-10 關於神旨意的奧秘是有關聯的。在日期滿足的時候，「天上、

⁶³⁸ 一章 18 和 19 節的希臘文中的兩個 $\tau\acute{\iota}\varsigma$ 和一个 $\tau\acute{\iota}$ （是 $\tau\acute{\iota}\varsigma$ 的中性詞），顯示這兩節所列的三個事項：「知道他的恩召有何等指望」、「他在聖徒中得的基業有何等豐盛的榮耀」，以及「他向我們這信的人所顯的能力是何等浩大」，是 17 節的「真知道」的內容。參考 Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, Word Biblical Commentary (Dallas:TX, Word Incorporated,1990), 58.

⁶³⁹ 多數的譯本都會在第 1 節有提示譯本上加了某些字，使句子通順，並且指示讀者需要對照 14 節。

⁶⁴⁰ 三章 5 節中的「像」字，希臘文 $\omega\varsigma$ ，在聖經學者中有甚多的爭議。筆者選擇接受這個 $\omega\varsigma$ 是指在舊約裡沒有啟示的真理，而不是在舊約啟示不完全的真理。換句話說不是啟示程度的差別，而是有和沒有的差別。下文第八和九節保羅說他被召稱為外邦人的使徒，其中一個使命就是要讓人知道「這歷代以來隱藏在創造萬物之神裏的奧秘是如何安排的」。甚至連「天上執政的、掌權的」（三 10）都要透過教會「得知神百般的智慧」。如果，教會的奧秘在舊約已經部分啟示了，這些靈界的人物也就不必藉著教會來知道這個奧秘了。二、保羅也不會稱這個奧秘是「歷代以來隱藏在創造萬物之神裏的」。參何赫諾（Harold Hoehner），《以弗所書》，信徒聖經注釋，3:663-664。

⁶⁴¹ 斜體字是筆者添加，使讀者更明白經文的意思。接下來經文括號中的斜體字都是此意。

地上、一切所有的都在基督裏面同歸於一」。日期滿足時宇宙萬物在基督裡的合一，就跟教會時期裡教會的合一相似。就像外邦人和猶太人都降服在基督的帶領之下合一，將來基督再來時宇宙萬物也將降服在基督的主權下合一。換句話說，教會的合一是將來宇宙萬物合一的縮影，或預告。⁶⁴² 三章 14 至 21 節作者又回去為收信人禱告，祈求的內容是讓他們心裏的力量剛強起來，使他們「能以和眾聖徒一同明白基督的愛是何等長闊高深，並知道這愛是過於人所能測度的」（三 18-19）。四章 1 節至六章 9 節則是信徒，無論是個人或群體在得救之後神要信徒活出的生活。在這一大大段經文中「行事」這個詞出現了五次（四 1；四 17；五 2；五 8；五 15）。四章 1 至 16 節叫信徒「行事為人就當與蒙召的恩相稱」（四 1），那就是活出合一的生活。四章 17 至 32 節：「行事不要再像外邦人」（四 17），那就是要活出聖潔的生活。五章 1 至 5 節：「要憑愛心行事」（五 2）。五章 6 至 14 節：「行事為人就當像光明的子女」（五 8），那就是要活出「一切良善、公義、誠實」（五 9）。五章 15 至六章 9 節：「謹慎行事」。謹慎行事就需要：愛惜光陰（五 16）、要明白主的旨意（五 17），以及「被聖靈充滿」（五 18）。被聖靈充滿則會「存敬畏基督的心，彼此順服」（五 21）。而順服基督的生活則表現在家庭關係中的彼此順服。夫妻之間（五 22-33）、父母兒女之間（六 1-4），以及主人僕人之間（六 5-9）。在書信主要內容的最後部分保羅提醒信徒有關屬靈爭戰的事實。他先指出爭戰的對象，之後保羅教導信徒禦敵的方法。最後，在六章 21 至 24 節保羅提出對一些同工的安排，以及最後的祝福。

2. 對二章 1 至 10 節的觀察

這一段經文可以分成三個小段落：第一段，二章 1 至 3 節，主要說明信徒在信主前的光景，因為第一節的「死在過犯罪惡之中」，以及第二節的「那時」，顯示是信徒信主前的情況。第二段，二章 4 至 9 節，分段的邏

⁶⁴² Arthur G. Patzia 雖然沒有直接的說教會的合一是將來天上、地下萬物在基督裡合一的縮影，不過卻將這兩處經文串聯起來看。Arthur G. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon, Understanding the Bible Commentary Series* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011), 229. 但是 Maxie D. Dunnam 和 Lloyd J. Ogilvie 卻提到了關於教會是未來萬物合一的縮影的觀念。Maxie D. Dunnam and Lloyd J. Ogilvie, *Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon, The Preacher's Commentary Series* (Nashville, TN: Thomas Nelson Inc, 1982), 229.

輯是第四節開頭有「然而」，顯示接下來的內容跟上面的幾節是一個對比。這一段主要闡明信徒得救是「本乎恩，也因著信」（二 8），神的恩使信徒能從「死」中活過來。第三段，二章 10 節。將這一節分成一段是因為內容跟上面的幾節明顯的不同，不再是講關於救恩，而是救恩的目的。

從整卷書的圖表和分析來看，作者寫這一段的目的是要收信人明瞭，他們之所以會成為教會，也就是基督身體的一份子，是因為基督的救恩個別的臨到他們。第一至第二節的人稱代名詞是「你們」，顯然並不包括寫信人。但是從第四節開始人稱代名詞卻成了「我們」，寫信人也被包括在內。這是一種普遍化的結構，從一群特定的人到收信人和寫信人。「你們」是指本書的收信人，從收信的地點來看也就是指以弗所的信徒。除此，這一段裏有幾個詞句有重複：「肉體」、「愛」或「大愛」、「活」或「復活」、「得救」、「死」，還有就是「行為」、「行善」，以及「行」。出現最多的是：「恩」、「恩典」、「恩慈」。

（二）解釋

1. 解釋跟上文的關係

根據上述對整卷書的觀察，研經者可以發現作者如此編排他的段落是有目的的。研經者可以使用上下文解經的方式，解釋所研讀的經文與其上下文之間的關係。一章 1 至 13 節是從三位一體神的作為看救恩，三一神在個別信徒身上的工作使信徒能得救。不過二章 1 至 10 節卻是從個別信徒的角度看救恩，看見信徒在信主前的光景，如何領受救恩，以及得救之後神對信徒的期望。這兩段經文雖然是從不同的角度看救恩，卻是互有關聯的。若不是聖父的揀選（一 4），神的大愛和恩典就不可能臨到信徒（二 4）。若不是聖子的救贖，信徒就不可能與基督一同活過來（二 5），並且「信」就不會有對象和內容。若不是聖靈的內住，信徒就沒有能力去行「神所預備叫我們行的」善。筆者研讀的這段經文跟上文一章 14 至 23 節也是很有關聯的。最主要的當然是跟知道「他（神）向我們這信的人所顯的能力是何等浩大」（一 19）有關。只有藉著這浩大的能力信徒才可能行「神所預備叫我們行的」（二 10）善。同樣的若不是知道神這浩大的能

力，信徒怎麼會經歷神使「死在過犯中的」人「與基督一同活過來」（二 5），甚至不只是復活，還與基督「一同坐在天上」（二 6）。

2. 解釋跟下文的關係

本段的下文，二章 11 至 22 節，雖然還是在講救恩，不過卻是從群體的角度看。保羅解釋這些原本「按肉體是外邦人……與基督無關，在以色列國民以外，在所應許的諸約上是局外人，並且活在世上沒有指望，沒有神」（二 11-12），換句話說就是外邦人，是如何成了「與聖徒同國，是神家裡的人了」（二 19）。二章 11 至 22 節跟一章 14 至 23 節的禱告也不是沒有關係的，最主要的是「知道他（神）的恩召有何等指望」（二 18）。因為外邦信徒原本是活在「世上沒有指望」（二 12）的人。二章 11 至 22 節跟本論文研讀的這段經文之間的關係是如果沒有個人的蒙恩得救，就不會有群體的出現。因著神的恩典臨到外邦人，揀選並拯救他們，使他們脫離魔鬼的掌控，可以因著基督的救贖在屬靈的層面從死裡復活，他們才能與猶太人信徒「兩下合而為一」（二 14），使外邦信徒和猶太人信徒「藉這十字架使兩下歸為一體，與神和好了」（二 16）。既然保羅在二章 11 至 22 節提到這兩群信徒在基督裡「兩下合而為一」，他就必須解釋這兩群信徒是以什麼形式合一。所以，在三章 1 至 13 節保羅才會離題去談論這兩群信徒合一的模式是在「基督耶穌裡，藉著福音，得以同為後嗣，同為一體，同蒙應許。」（三 6）也就因為兩群信徒已經合一了，所以，保羅在三章 14 至 21 節為他們禱告，使他們「心裡的力量剛強起來」（三 16）進而最後「能以和眾聖徒一同明白基督的愛是何等長闊高深，並知道這愛是過於人所能測度的」（三 18-19）。

根據筆者對整卷書所畫的圖表，四章 1 至六章 9 節是二章 1 至 10 節，尤其是第十節延伸出來的。四章 1 至六章 9 節這一大段經文是進一步的說明二章 10 節所說的「神所預備叫我們行的」善是指什麼。下文筆者會進一步的探討關於「善」的意思。

3. 解釋二章 1 至 10 節

（1）第一小段的解釋

二章 1 至 3 節是本段的第一小段。這一小段主要在說明信徒，尤其是指外邦信徒在信主前的情況。研經者可以清楚知道這一小段中的「你

們」是指外邦信徒，因為收信人是以弗所教會，而以以弗所教會主要的成員是外邦人。研經者可以使用本論文第六章有關書信的「釋經原則」中「歷史解經」的方式，解釋關於以弗所教會的狀況。根據《使徒行傳》十九章的記載，保羅起初是在以弗所猶太人的會堂向人傳福音，但是因為猶太人的不信和反對，保羅就離開了會堂，轉而在外邦人「推喇奴的學房」（徒十九 9）跟人辯論以及向人傳福音。相信的人當中主要是外邦人，原因是後來很多信了主的人將行邪術的書拿出來燒了，而且造成亞底米的信徒減少，影響了那些靠偶像吃飯的人的收入，以至於他們起來製造騷亂（徒十九 18-41）。會行邪術、拜偶像幾乎可以肯定是外邦人。第一世紀的猶太人都是不拜偶像的。就因為外邦人是拜偶像的，所以，保羅在第二節說他們在信主前是「順服空中掌權者的首領，就是現今在悖逆之子心中運行的邪靈」。在此研經者也可以使用「上下文解經」以及「以經解經」的方法解釋「空中掌權者的首領」的意思。根據本書六章 12 節的描述：「因我們並不是與屬血氣的爭戰，乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰。」這兩處經文有一些同樣或是意思相近的詞句，比如：「掌權者」、「空中」和「天空」、「邪靈」和「屬靈氣的惡魔」。六章 10 至 20 節是講述跟敵對神的靈界人物爭戰。因此，二章 2 節的「空中掌權者的首領」所指的應該就是魔鬼，也叫撒旦。在本書三章 10 節也有提到「為要藉著教會使天上執政的、掌權的，現在得知神百般的智慧。」這一節的上一節已經有提到「使眾人都明白，這歷代以來隱藏在創造萬物之神裡的奧祕是如何安排的」。「眾人」應該是指有血肉的人類，因此「天上執政的、掌權的」所指的應該就是靈界的人物了。另外，在哥林多前書十五章 24 節，保羅提到基督復活，以及基督將來掌權的時候說：「再後，末期到了，那時基督既將一切執政的、掌權的、有能的都毀滅了，就把國交與父神。」從哥林多前書十五章 24 節的上下文，讀者可以看見這一節所講的「執政的、掌權的」所指的應該是指靈界的掌權者，而不是世上的君王。因此，進一步說明《以弗所書》二章 2 節的「空中掌權者的首領」是指魔鬼。還有就是《歌羅西書》一章 16 節「因為萬有都是靠他造的，無

論是天上的，地上的；能看見的，不能看見的；或是有位的，主治的，執政的，掌權的；一概都是藉著他造的，又是為他造的。」從這一節來看「有位的，主治的，執政的，掌權的」所指的很明顯是指看不見的，也就是靈界的掌權者，也就是邪靈。因為《歌羅西書》二章 15 節說「既將一切執政的、掌權的擄來，明顯給眾人看，就仗著十字架誇勝。」基督會俘虜他們可見他們應該就是敵對基督的邪惡勢力。所以，藉著「以經解經」和「上下文解經」研經者幾乎可以肯定「空中掌權者的首領」就是指魔鬼。外邦信徒在信主前是服在牠的權勢之下，順服牠的。另一個需要解釋的字眼就是「今世的風俗」。這個字眼在全本《聖經》只在此處出現過，因此無法使用「以經解經」的方式來解。不過，研經者可以使用「比較譯本」的方式，看看其他譯本的譯者如何理解這個詞句。根據《新漢語譯本》的翻譯是：「現今世界的潮流」。而《環球聖經譯本》的翻譯則是「現世時代的做法」。《現代中文譯本》則把它翻譯作「這世界的邪風惡俗」。從這些譯本的比較來看，「今世的風俗」應該是指現今這個世界的處事的方式，包括其價值觀。當信徒還在魔鬼的權勢之下，以及按這個世界的做事方法生活的時候，第一節說信徒的靈性是死的。這個句子希臘文的直譯是：「你們在你們的過犯和罪惡是死的」，而動詞「是」是現在式動詞，⁶⁴³ 意思就是人在信主前一直都是處在「死」的狀態中，而且是活在過犯和罪惡之中。結果就是「本為可怒之子，和別人一樣」（二 3）都是要受到神的審判和懲罰的。

（2）第二小段的解釋

二章 4 至 9 節是本段的第二小段。這段以「然而」作開始，顯示這段所要講的跟上一小段是相反的情況。上一段讓讀者看見的是信徒在信主前是被魔鬼和罪惡所控制的，結局就是審判和懲罰。但是，從第四節開始作者提到了救恩臨到了信徒的身上。第四節作者說救恩之所以臨到信徒是因為「他（神）愛我們的大愛」。當神的愛臨到的時候神就

⁶⁴³ 參網站《CBOL 新約 Parsing 資料》，
<https://bible.fhl.net/gbdoc/new/fhlwhparsing.php?graph=1&mode=3&engs=Eph&chap=2&sec=1&sec1=1&submit1=%E6%98%BE%E7%A4%BA>。

「叫我們與基督一同活過來」（二 5）。作者使用「我們」表示這不只是收信人，而是包括所有的信徒。這一節的「活過來」與下一節的「與基督耶穌一同復活」，研經者需要解釋二者之間是否有不同的意思。研經者可以從緊接著的上下文理解這兩句話的差異。第五節的上半節是「當我們死在過犯中的時候」。這是指信徒在信主前的狀態。因此，接下來的一句「便叫我們與基督一同活過來」應該也是指狀態。當救恩臨到時神將信徒的狀態轉變了。而且「死」和「活」是相反的狀態，所以，支持這樣的解釋。還有就是下一句「你們得救是本乎恩。」作者告訴收信人，他們狀態的轉變是因為神的恩臨到他們。換句話說，那是救恩臨到當下的轉變。但是，第六節的「與基督耶穌一同復活」，下文是「一同坐在天上」，上下兩句一起來看是指與基督一同坐在天上。因此，研經者就需要去理解「坐在天上」的意思。研經者可以再次的用「以經解經」的方式去查看《聖經》其他經文是否有這個字句，或類似的字句出現。《詩篇》一百二十三篇 1 節說：「坐在天上的主啊，我向你舉目。」坐在天上的是「主」，也就是神。因此能坐在天上的就是神。而《希伯來書》八章 1 節說：「我們所講的事，其中第一要緊的，就是我們有這樣的大祭司，已經坐在天上至大者寶座的右邊」。這一節所指的大祭司是耶穌。可見能坐在天上的除了神自己之外就是耶穌。「右邊」在《聖經》好幾處經文（王上二 19；詩四十五 9；詩一百一十 1；太二十二 44，二十六 64；徒二 33，五 31，七 55-56；來一 3）都顯示是尊貴的位子。《歌羅西書》三章 1 節與本節的描述相近，只是保羅將「天上」改為「神的右邊」。因此，信徒在得救之後與基督「一同坐在天上」那是指地位。所以，第六節的「復活」應該是指地位。第七節的「要將他極豐富的恩典，就是他在基督耶穌裏向我們所施的恩慈，顯明給後來的世代看」支持這樣的解釋。因為「顯明」在希臘文帶有「顯示」或「展示」的意思（《CBOL 新約 Parsing 資料》，參註腳 643）。神要將他賜給信徒豐富的恩典「展示」給後來的世代看。因為，神的恩典不只是令信徒從死裡復活了，更是使他們在地位上高升到能坐在神寶座的右邊，那個尊貴的位子上。第五節保羅已經說了「你們得救是本乎恩」，但是在

第八和第九節，保羅就更以進一步的解釋這個觀念。第八節「你們得救是本乎恩，也因著信；這並不是出於自己，乃是神所賜的」。首先保羅是重複了第五節的觀念。但是，他接下來又加了一個「信」的觀念。救恩不只是恩，也因著「信」。雖然，這是指人需要相信才可能得著救恩，但這並不表示人在救恩上有貢獻。因為信只是去接受神所預備的恩典，不能算是人的作為去換取救恩。況且人之所以能信都是因為神的幫助。因為第一節說人原本是在靈裡死了，死人是不能對神所預備的救恩有所回應的。《提多書》三章 5 節保羅說：「他便救了我們；並不是因我們自己所行的義」。還有就是《羅馬書》三章 28 節說：「所以我們看定了：人稱義是因著信，不在乎遵行律法。」再下一句，保羅就直接了當的說：「也不是出於行為」。可見，相信並不構成人在救恩上有功勞。不過，有些學者認為本段第八節的「這」是指「信」，不是「出於自己，乃是神所賜的」。⁶⁴⁴ 但是在希臘文「這」是中性的代名詞，而「信」是陰性的名詞，中性的代名詞是不可能用來取代陰性的名詞的。因此「這」是指整個救恩的觀念。⁶⁴⁵ 神藉着恩典拯救罪人，目的是：「免得有人自誇」。

(3) 最後一小段的解釋

這段經文的最後一個小段，二章 10 節，保羅進一步的說明，被拯救的罪人「原是他（神）的工作，在基督耶穌裏造成的」。要理解這一句的意思，最簡單的方式就是比較譯本。《當代譯本修訂版》的翻譯是：「我們是上帝的傑作，是在基督耶穌裏創造的」。不過《新普及譯本》翻譯得更好：「我們是上帝的傑作，他在基督耶穌裏重新創造了我們」。所謂信徒是「神的工作」其實是指信徒是神的「傑作」，是神引以為榮的作品。這一句話跟一章 18 的「他在聖徒中得的基業有何等豐盛的榮耀」是互相呼應的。信徒是神的傑作，因此成了神非常豐盛並榮耀的產業。所以，二章 7 節說神要展示給後來的世代看。神的這份傑作是在「基督耶穌裏重新創造」的。信徒不是神最初的作

⁶⁴⁴ 何赫諾，《以弗所書》，3:659。

⁶⁴⁵ R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians, and to the Philippians* (Columbus, Oh.: Lutheran Book Concern, 1937), 424.

品，而是重新創造的，因為神最初的創造已經像第一節所說的「死在過犯罪惡之中」了，所以，神才需要重新創造。接著，保羅就指出神重新創造人的目的是：「為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的」。《當代譯本修訂版》的翻譯是：「為要叫我們做祂預先安排給我們的美善之事。」而《新普及譯本》翻譯得更好：「讓我們能夠去做他早已安排給我們的善事」。這些神早已安排信徒去做的善事（在希臘文是複數）是研經者需要去解釋的字句。第十節最後的「行」在希臘文的意思是「行事為人」，跟第二節的「行事為人」在希臘文是同一個字。第二節的「行事為人」是指一個人所做的、所想的，也就是一種的生活方式。因此，用在第十節，意思就是神要信徒在得救之後，就要活出「善」的生活方式。所以，研經者就非常需要去搞清楚這「善」是指什麼。本段開始時是講一個沒有基督的人的情況，最後卻是講一個信了基督的人應該有的情況。中間段落的救恩就是神對人的再造，因為那個沒有基督的人已經在過犯罪惡中死了。如果是再造，正如《新普及譯本》所翻譯的，研經者就必須要搞清楚，什麼是神「早已安排給我們的善事」了。既然是再造，那早已安排的善，應該就是指在第一次被造的時候神就要人去活的生活方式。根據《創世記》第一章，起初神創造人類時神要人類去活的生活方式就是神的形像。因為，人是按著神的形像造。神是靈，是沒有相貌的。因此，神的形像所指的就不是神的樣貌，而是指神的屬性，也就是聖潔、慈愛、公義、良善等等的性情。不過，在人類墮落之後，神在人裏面的屬性就已經被破壞了。所以，保羅才會在《羅馬書》三章 23 節說：「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」。所謂神的榮耀就是指神的屬性。根據「以經解經」的方式，在《出埃及記》三十三章當以色列人在西乃山下拜金牛犢之後，摩西在十八節「求你（神）顯出你的榮耀給我看看」。後來在十九節，神卻對摩西說：「我要顯我一切的恩慈，在你面前經過，宣告我的名。」「名」在《舊約》往往不只是一個人的姓名而已。更是指那個人物的性情或特性。摩西要看神的榮耀，神卻向他宣告他的特性或屬性。因此，我們可以說榮耀就是神的屬性。但是，神在第一次造人的時候放在人裡面的神的屬性，已經被

罪破壞了。所以，保羅才會說世人都虧缺了神的榮耀。現在，藉著基督，神再造了信徒，因此，神就要信徒再次的去活出神在原本創造時就要人活出的神的形像或屬性。在保羅的書信中有幾處的經文也支持「善」就是指跟神的屬性有關的生活或行為。哥林多後書九章 8 節「神能將各樣的恩惠多多地加給你們，使你們凡事常常充足，能多行各樣善事。」如果看上下文，這一節所講的「善」是指在經濟上供給聖徒。供給聖徒是愛心的行為，因此，在這一節的「善」就是指愛心的行為。提摩太前書五章 10 節「又有行善的名聲，就如養育兒女，接待遠人，洗聖徒的腳，救濟遭難的人，竭力行各樣善事。」這一節的上下文是談論為年長的寡婦登記上冊的事。從這一節「善事」的前兩句，讀者可以看見善事包括謙卑為聖徒洗腳，並且愛心的救濟遭難的人。因此，「善」在這一節至少包括謙卑和愛心。提摩太前書六章 18 節「又要囑咐他們行善，在好事上富足，甘心施捨，樂意供給給人」。這裡「行善」的最後兩句就是愛心的施捨和供給給人。所以，也是跟愛心有關。提摩太後書二章 21 節「人若自潔，脫離卑賤的事，就必作貴重的器皿，成為聖潔，合乎主用，預備行各樣的善事。」「善事」前面提到的是聖潔。而後面一節則提到「你要逃避少年的私慾，同那清心禱告主的人追求公義、信德、仁愛、和平。」所以，從上下文來看，「善」是指聖潔、公義、愛心，以及和平。從保羅書信中這幾處經文，研經者可以看見「善」、「善行」，或「善事」，往往都跟神的屬性有關。

在《以弗所書》裡，筆者認為「善」跟下文也不是沒有關係的。第四章 1 節至第六章 9 節的五個「行事」，所反映的正是神的屬性。第四章 1 節「然蒙召，行事為人就當與蒙召的恩相稱」，而「與蒙召的恩相稱」的行事為人在第三到第六節指出就是「合而為一的心」。合一是三位一體神的屬性之一，聖父、聖子，和聖靈雖是三個位格卻是合一的。而且要活出合一，第二和第三節說就要「凡事謙虛、溫柔、忍耐，用愛心互相寬容，用和平彼此聯絡」，這些都是神的屬性。第四章 17 節「你們行事不要再像外邦人存虛妄的心行事」。接下來在二十三和二十四節，保羅進一步的解釋要如何才能不行事像外邦人。就是要脫下

舊人，穿上新人。而二十四節說：「這新人是照著神的形像造的，有真理的仁義和聖潔。」因此，行事不要像外邦人，最後就是指要活出「從真理來的公義和聖潔」（和修）。五章 2 節「要憑愛心行事」。愛本來就是神最明顯的屬性。五章 8 節「行事為人就當像光明的子女」，而「光明所結的果子就是一切良善、公義、誠實」（五 9）。這些也是神的屬性。最後，五章 15 節「謹慎行事」，也就是「不要像愚昧人，當像智慧人」。智慧也是神的屬性之一。所以，從上下文的解釋來看，活出神預備要信徒行的善就是活出神的屬性。雖然，沒有解經書直接將二章 10 節的「善」跟四章 1 節至六章 9 節的五個「行事」連起來看，不過，T. Moritz 在 *New Dictionary of Theology* 探討《以弗所書》的聖經神學時提到在基督裏行事有提及四章 1 至六章 9 節裏的四個行事。⁶⁴⁶ 另外，幾乎所有的解經書都認為四章 1 節至六章 9 節是前面教義性教導在道德和行為上的實際表現。⁶⁴⁷ 不過，筆者認為，既然本書的後半部跟前半部是有關聯的，筆者這種解釋也算是合理的聯繫。只是不能說後半部只單單跟二章 10 節的「善」有關聯，至少四章 1 至 16 節的「合一」也是跟二章 11 至 22 節，以及三章 1 至 13 節有關。五章 1 至 6 節的「愛心」也是跟三章 15 至 19 節的禱告是有關聯的。

（三）聖經神學

從上下文的討論，研經者可以發現，作者寫《以弗所書》的目的是要闡明救恩的觀念，以及救恩如何促成了教會的存在。另一個主要的課題就是信徒在得救後應有的生活方式。當然在講解的過程中保羅也提及了合一的課題。T. Moritz 在 *New Dictionary of Theology* 裏也認為《以弗所書》的主要神學就是救恩與教會。只是他是從恩典的角度談救恩。⁶⁴⁸ 不過，因為本論文所研讀的只是二章 1 至 10 節，所以，筆者只會專注在跟這段經文有關神學觀念，也就是救恩。

⁶⁴⁶ T. Moritz, "Ephesians," *New Dictionary of Biblical Theology*, 318.

⁶⁴⁷ Bruce B. Barton, *Ephesians, Life Application Bible Commentary* (Wheaton, IL, Tyndale House Publisher, 1996), 73. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 228. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians, and to the Philippians*, 506. 何赫諾，《以弗所書》，667。

⁶⁴⁸ Moritz, "Ephesians," 326-320.

從一章 3 至 14 節保羅就提及神在基督裏賜給信徒天上各樣的福氣。這些福氣主要都是跟救恩有關的：聖父的揀選、聖子的救贖，以及聖靈的內住。緊接著在一章 15 至 23 節的禱告，其實也是因為收信人得到了救恩，所以才祈求神讓他們能真知道神。而知道的内容也是救恩的延伸：知道神的恩召，這恩召當然是指呼召信徒來相信福音。第二個知道則是：神在信徒中得的基業。若信徒沒有接受救恩，他們就不可能成為神的基業。最後就是知道彰顯在信徒身上的能力。這能力是神使基督從死裡復活，並且使基督高升並統管一切。若不是這種大能在信徒心中工作，信徒也不可能轉向基督。跟著就是本論文所討論的這段經文，二章 1 至 10 節。在這一段作者進一步的闡述信徒在得著救恩前的光景，得著救恩的原因，以及得救之後神要信徒過的生活。

在得救之前信徒都是在魔鬼的權勢之下，而且是跟隨著世界的觀念生活。因此，基督的救贖就意味著信徒已經從魔鬼的權勢下被釋放了。因著被釋放，才會引致六章 10 至 20 節所說的屬靈的爭戰。因為魔鬼根本無需去攻擊那些一直都在牠權勢是之下的人。在保羅的觀念中救恩的臨到，完全不是因著人的努力。因為全都是神的恩典促成的。所謂恩典就是人不配得到，神免費賞給人的，那就是基督，以及他在十字架上的工作。神的這份恩典人只需要憑信心去接受就可以了。神這樣安排的目的是要人無法在得救的這件事上有任何可跨之處。若是人在救恩上有貢獻，人就有可跨的了。而救恩的結果就是人得以在基督裏復活，這是指屬靈上的復活，因為在之前人因著犯罪的緣故已經在屬靈上死了。不只是屬靈上復活，根據上文的解釋，信徒因著相信基督的緣故還得以跟基督一同坐在天上，有了尊貴的位份。救恩帶給信徒的是一個大翻轉，從死到生，從魔鬼的轄製到天上尊貴的位份。

神拯救人類有兩重的目的：一、讓後來的世代展示他在信徒身上偉大的恩慈，以及讓人看見信徒是他精心的傑作。因此，信徒在得救之後就必須活出神早就預備要信徒去行的善，也就是活出神的屬性。主要就是本書後半部要信徒活出的神的合一、聖潔、公義、慈愛、光明，以及智慧。

（四）神學原則

根據本文的解釋和聖經神學，研經者就可以寫出這段經文的神學原則。因為這段經文有三個小分段，所以，研經者最好能寫出三個神學原則，否則一個神學原則要涵蓋這麼多的細節，會顯得有些籠統，也未必能表達得清楚。因此，筆者

將會根據三個小段寫出三個神學原則。不過，因著這三個段落都是跟救恩有關，所以，三個原則的主題都會是救恩或得救。

第一小段討論的是得救之前的光景，主要提到得救前在屬靈上的死亡，以及在世界的觀念中和魔鬼權勢下犯罪。所以，筆者建議的原則是：得救前信徒都在世俗觀念以及魔鬼權勢下犯罪。這個原則只有二十個字，還在上一章「神學原則」建議字數的範圍內。它也反映了這段經文的主要重點。而且，它不含歷史字眼。再下來就要測試是否跟《聖經》其他經文的教導吻合。根據《歌羅西書》一章 13 至 14 節「他救了我們脫離黑暗的權勢，把我們遷到他愛子的國裏；我們在愛子裡得蒙救贖，罪過得以赦免。」可見信徒在信主前就是在魔鬼黑暗的權勢之下的，否則神就不必救信徒脫離黑暗的權勢了。既然說信徒罪過得以赦免，就表示信徒在信主前就是活在罪中的。提摩太後書二章 26 節「叫他們這已經被魔鬼任意擄去的，可以醒悟，脫離他的網羅。」那些不肯跟隨真理，而轉向異端的人就是被魔鬼任意擄去的人。所以，不相信基督的人，就是魔鬼的俘虜，在魔鬼的權勢之下。另外，《聖經》除了此處沒有其他的經文直接的提到「今世的風俗」，不過卻有經文提到「世界」。《歌羅西書》三章 2 至 3 節「你們要思念上面的事，不要思念地上的事。因為你們已經死了，你們的生命與基督一同藏在神裏面。」保羅勸勉信徒，信主之後就不要再思念地上的事，地上的事就是被這個世界的觀念所影響的事。所以跟今世的風俗有相似的意義。還有就是《彼得前書》一章 18 節「知道你們得贖，脫去你們祖宗所傳流虛妄的行為，不是憑著能壞的金銀等物」。所謂「祖宗所傳流虛妄的行為」所指的就是不信主的行為，這些行為是沒有意義的，因為都是與神的真理相違背的，所以，跟今世的風俗有相似之處。從這些經文的佐證，上述的原則應該是沒有跟《聖經》其他經文的教導相違背，所以，這個原則是可以被接受的。

第二小段的主要內容都是圍繞在靠恩典得救這一主題上。除了恩典得救的主題之外，保羅也提到了得救帶出的結果，以及神拯救人的目的。神賜下恩典，人卻需要憑信心去接受。信心不能算是人的努力或功勞，不過卻是表示人的意願。若沒有神所預備的恩典，徒有信心也是沒有用的。決定的因素是恩典。所以，恩典才是救恩的最主要元素，不是信心。況且信心也是神所賜的，如果不是聖靈在人心裡工作，人是不可能相信基督的。因為在靈裡死了的人是無法，也不會運用信心去相信基督。神藉著恩典拯救人的目的是要使人在救恩的事上無法自誇，免

得人覺得自己在得救的事上有貢獻。若是如此，神就不能得著全部的榮耀和頌讚了。況且人在永恆的救恩上，根本無法有所貢獻，因為人是有限的。只有永恆的神能帶給人永恆的救恩，也只有永恆的基督能以永恆的生命拯救人進入永恆。換句話說，神就是要人看見自己無法自救，謙卑的接受神的恩典。人得救之後不但靈裡活過來了，還得著了尊貴的位份，與基督一同坐在天上。根據這些重點，筆者建議這段經文的神學原則是：得救是謙卑的憑信接受神恩以得著復活和尊貴。這個原則只有二十個字，符合神學原則不能超過二十一個字的要求。也包含了這一段主要的信息。同時這個原則也沒有歷史情景的字眼，是一個超時間和空間的陳述。最後就要測試是否跟《聖經》其他經文的教導是否有衝突。因信蒙恩得救的觀念是保羅書信多處經文的教導。《羅馬書》三章 24 和 28 節說「如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白地稱義……所以我們看定了：人稱義是因著信，不在乎遵行律法。」這兩節經文說明人得救是因著神的恩典以及人的信。

《以弗所書》一章 7 節「我們藉這愛子的血得蒙救贖，過犯得以赦免，乃是照他豐富的恩典。」這一節強調神的恩。《羅馬書》三章 22 節「就是神的義，因信耶穌基督加給一切相信的人，並沒有分別。」這一節強調得救是因著人的信。

《哥林多前書》十五章 22 節「在亞當裏眾人都死了；照樣，在基督裏眾人也都復活。」這一節比較了信徒信主前和信主後的光景。《歌羅西書》三章 1 和 3 節「所以，你們若真與基督一同復活，就當求在上面的事；那裏有基督坐在神的右邊……因為你們已經死了，你們的生命與基督一同藏在神裏面。」基督坐在神的右邊，尊貴的位份上，而信徒的生命與基督一同藏在神裏面，所以，信徒也與基督一同坐在天上神的右邊。從這些經文，讀者可以看見上述的原則是跟其他經文的教導是一致的，所以，可以被接受為這段經文的神學原則。

第三小段是二章 10 節，這節經文的重點是：信徒是神的傑作，在基督耶穌重新造成的，目的是要信徒活出神早就預備要信徒活出的善，也就是神的屬性。因此，這節經文的神學原則可以寫成：得救是神對信徒的再造使其能活出神的屬性。這個句子只有十九個字，符合神學原則字數的要求。句子也符合經文的主要內容。同時沒有歷史情景的字眼，都是超時間空間的字眼。因此，都符合神學原則的要求。最後就是要通過其神學意義的測試，看是否與其他經文的教導一致。

《哥林多後書》五章 17 節「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」這一節雖然沒有使用再造這個字眼，但是「新造」也是帶有類似

的意思。在基督裏的人都是信徒，都是新造的人，也就是在基督裡被再造的人。

《加拉太書》六章 15 節「受割禮不受割禮都無關緊要，要緊的就是作新造的人。」同樣的這一節以「新造的人」來描述信徒。信徒是否受割禮並不重要，重要的是他是否在基督裡重新被造了。關於「善」在保羅書信中的觀念，前文已經列出了幾處經文，就不在此重複。因此，這個神學原則的神學觀念是跟其他經文的教導一致的，所以，可以被接受和使用。

（五）應用

第一個原則：「得救前信徒都在世俗觀念以及魔鬼權勢下犯罪」的實際應用，筆者建議可以從對己、對人，以及對神的角度思想。第二個神學原則：「得救是謙卑的憑信接受神恩以得著復活和尊貴」。對於這個神學原則筆者還是會建議從對己、對人，以及對神的角度來探討。第三個神學原則：「得救是神對信徒的再造使其能活出神的屬性」。這個原則筆者建議從對神和對己，以及從知識和行為的角度應用。當然神最初要人索性的善也包括被世界的管理。因此，第三個原則，研經者也可以有保護自然生態和動物方面的應用。如前所述，細節的應用筆者就留給各讀者或研經者沿這些方向，按照自己面對的處境深入的發展。

三、研讀啟示文學

在《新約》裡，啟示文學的經文出現最多的書卷就是《啟示錄》。所以，本章將研讀《啟示錄》二十章 1 至 3 節，示範如何使用整合研經法研讀啟示文學。

（一）觀察

跟其他的文體一樣，研讀啟示文學也需要從觀察開始。在這個部分的觀察，因為研讀的經文只有三節，所以，筆者建議觀察應該先從整卷書開始，再縮小範圍到觀察所要研讀的那一段經文。

1. 觀察整卷書

啟示錄雖是啟示文學，整卷書的上下文對了解所研讀的經文也是重要的。

唯有掌握了上下文之間的關係，研經者才能理解所研讀的那一段經文的意義。下面的圖表是按照馬有藻的《新約概論》⁶⁴⁹加以修改畫出來的。

⁶⁴⁹ 馬有藻，《新約概論》，437。

啟示錄：基督的啟示																	
序言			所見之事		現在的事	將來必成的事										結語	
寫書人	受書人	基督的描述	基督的異象	基督的託付	給七教會的信	天上的敬拜	七印之災	插頁一：十四萬四千人	七號之災	插頁二：小書卷與兩個見證人	插頁三以色列、龍與敵基督	七碗之災	巴比倫	羔羊婚宴	千禧年	新天新地	祈求主快臨
1:1	1:4-1:7	1:7	1:9	1:19	2:1	4:1	6:1	7:1	8:1	10:1	12:1	15:1	17:1	19:1	20:1	21:1	22:6-21
受苦的僕人			尊貴的基督		教會的勸勉	七年大災難的啟示							千年的國度			警告	

圖 14 啟示錄

按照上面的圖表，可以看見啟示錄除了序言和結語之外，本書可以分成三大部分：所見之事、現在的事，以及將來必成的事。這三大部分是根據一章 19 節來分段。一章 19 節說：「所以你要把所看見的，和現在的事，并將來必成的事，都寫出來。」所見之事就是約翰所看見的基督尊榮形象的異象。現在的事則是主寫給七教會的信，主要是按照七教會面對的情況，鼓勵、勸誡，甚至是警告這七間教會。即說是「現在的事」就表示使徒約翰寫《啟示錄》的時候正在發生的事。之後本書的絕大部分，五章 1 節至二十二章 5 節的這一大段是「將來必成的事」，也就是約翰寫《啟示錄》

的時候還沒有發生的事。在這一大大段裡主要記載了七印之災、七號之災，以及七碗之災。在這三個環節的災難之前以及之中作者加插了一個預告和三段的插頁。預告是第四和第五章關於天上的敬拜以及介紹配開啟被七印封住的書卷的羔羊。第一個插頁是在第七章，第六個印之後，第七印被開啟，也就是引出七號，之前。第一個插頁記載了神命令天使在十四萬四千個猶太人的額上印上神的印記，使他們不受災難的攻擊。第二個插頁是在第十和十一章，第十章記載了神手中拿的另一個小書卷。十一章則記載了神會興起的兩個很有能力的見證人。第三段插頁則是在十二至十四章。十二和十三章記載了災難期間三個主要的角色：以色列、龍，以及海中上來的獸，也就是在災難期間會出現的敵基督。十四章則記載了十四萬四千個見證人的歌頌和敬拜，以及接下來七碗之災的預告，尤其是神踴憤怒審判的酒榨。十五和十六章則是七碗之災。十七和十八章延續第七個碗關於巴比倫毀滅的記載。十七章是關於宗教方面的巴比倫，而十八章則是經濟方面的巴比倫。十九章則是災難的結束，基督再臨，而且舉行羔羊的婚宴。二十章就是基督將來要在地上建立的千禧年國。千禧年開始時魔鬼將被捆綁並且被仍進無底坑中被囚禁一千年。一千年後魔鬼又被釋放，並且再次去引誘人反叛神，最後反叛的人和魔鬼都被扔進火湖裡永遠受審判。歷世歷代不信神的人都復活了接受白色大寶座的審判，並且被扔進火湖裡永遠受刑罰。之後，二十一章 1 節至二十二章 5 節約翰記載了新天新地，以及新耶路撒冷城的情景。最後，二十二章 6 至 21 節則是本書的結語，主要記載了基督的再臨以及對人發出進入新天新地的邀請，凡願意相信的都能進去。本書的最後四節是警告人不能對此書進行任何增加或刪減，否則將受到神的審判。

2. 觀察二十章 1 至 3 節

這一段經文讓讀者看見的就是本論文第四章「啟示文學觀念上的特點」中的「使讀者看見在靈界掌權的神」。因為，這段經文所講的是將來的事，而且天使和魔鬼都是靈界的人物，除非神特別讓人看見，否則都不是人肉眼看得見的。這段經文雖然是啟示文學，不過卻也是以敘述文體的方式表達的。因此，讀者可以使用敘事文體的方式分析本段經文。從經文可以看見主角就是魔鬼，因為三節經文中有兩節提到牠。而配角就是天使。故事

的開頭就是第一節的「我又看見一位天使從天降下」。衝突的開始則是第二節的「他捉住那龍」。衝突的高潮或延續就是第三節的「扔在無底坑裏」。衝突的結束就是第三節的「將無底坑關閉，用印封上」。故事的結束是第三節的「使牠不得再迷惑列國」。結語則是第三節的「等到那一千年完了，以後必須暫時釋放牠」。這個結語也是一個懸念，令讀者記掛魔鬼被釋放的目的是，以及後續會發生的事。

二十章 1 節的第一句「我又看見一位天使從天降下」顯示約翰看見另一幕的情景。從十九章 9 節開始，每一次一個天使的出現就顯示是新一幕。所以，讀者幾乎可以肯定二十章 1 節開始了一個新的段落。一節的下半節作者描述天使手上拿著物件。第二節則描述他降下的目的就是要「捉住那龍」。接下來作者就對龍做了一系列的描述跟解釋。在第三節作者進一步的說明捉住龍的目的，以及後來要怎樣處理這龍。下面第四節，作者說：「我又看見幾個寶座」，鏡頭又轉到另外一幕了，所以，讀者可以知道那是另一個段落的開始。因此一至三節就是二十章關於千禧年的一個小段落。

（二）解釋

1. 解釋跟上文的關係

按照上面對整卷書的觀察，在二十章的一千年之前，地上已經發生過了三輪的災難，七印、七號，和七碗之災。關於這些災難有幾種的解釋，有的認為是象征性的意義，是屬靈的意思，並不是實際發生在地上的。有的學者則認為是實義，是照字面的意思發生在地上的事。至於這些災難發生的時間又有很多的爭論。有些認為這些災難就是在耶穌升天到再來之間發生的。有的則認為是發生在七年之間，被稱為七年大災難，是根據《但以理書》第九章的「七十個七」的預言。這七年大災難就是第七十個七。對《啟示錄》以及末世的解釋，神學界主要分成三個派別：後千禧年派、無千禧年派，以及前千禧年派。滕慕理在《新約綜覽》⁶⁵⁰裡對這三派的觀點有精簡而貼切的解釋，筆者將他的解釋摘錄於下：

⁶⁵⁰ 滕慕理，《新約綜覽》，陳濟民編，陳偉明、周永新、李美斯、蕭囀儀、蘇穎睿、徐耀機、楊牧谷譯（香港：宣道出版社，1993）。

後千禧年派（postmillennial）認為，一千年可能是喻指基督再來之前一段漫長的時間。此時期之初，福音在各國廣傳，引入和平之治，直到基督再來，作最後審判。無千禧年派（amillennial）則認為，千禧年並非確實的存在，它可能代表死去的人所面臨的一種過度情況。基督隨時會來審判世界，引領義人進入永恆極樂的國度，就是新天新地。前千禧年派

（premillennial）則認為，基督會親自回來，創立祂的國度；死了的義人將復活；他們將親自與祂在地上統治一千年；祂統治之後，將有一次最後的叛變，但這叛變會立刻被制止，此後死去的惡人將受審判，而永遠的國度開始。⁶⁵¹

德席爾瓦則從詮釋的角度講解這三個千禧年觀。筆者也將他的解釋摘錄於下：

前千禧年主義（premillennialism）主張按字義理解基督再臨設立神國後，聖徒作王一千年的說法。後千禧年主義（postmillennialism）主張基督再臨前，聖徒作王一千年的說法。這千年統治是成功使各國歸主、建立基督教政府的結果。無千禧年主義（amillennialism）不主張按字義理解千年統治；相反的，耶穌在十字架上捆綁撒但，以及教會時代（基督第一次和第二次降臨的時段）就是基督徒「已經得勝有餘」、「與基督耶穌……一同坐在天上」（羅八 37；弗二 6）的時刻。⁶⁵²

筆者在本書的解釋上是採取前千禧年派，災前被提的觀點。筆者認為這個觀點是最符合第四章「啟示文學在形式上的特點」中「詳述歷史」這一點的。所謂災前被提的意思就是《新約》的信徒在七年大災難之前就被提了（帖前四 13-18）。因此，教會並沒有經歷這些的災難。當然採取這個觀點的原因有好些，筆者只在此列舉幾個：首先，這個觀點比較一致性的以字義解經的方式解釋《啟示錄》以及全本《聖經》。二、這個觀點能更好的解釋《舊約》先知的預言，尤其是有關神復興以色列，以及審判列國的預言。三、此觀點也能更好的解釋保羅書信中有關教會被提（帖前四 13-18 節）、猶太人最後歸主的預言（羅十一 26），以及外邦人信徒是野橄欖插枝接在列祖這棵真橄欖樹的說法。四、此觀點更好的解釋耶穌馬太福音二十四章有關末世的預言。

雖然筆者對末世的立場是千禧年前派災前被提，但是，關於第二和第三章的七教會，筆者卻認同華活特（John F. Walwood）的觀點，將這七教會看

⁶⁵¹ 滕慕理，《新約綜覽》，313。

⁶⁵² 德席爾瓦，《21 世紀基督教新約導論》，1026。

作是第一世紀的七間地方上的教會，但是主給他們的信息也同時適用於歷世歷代的教會，就如保羅的書信是寫給第一世紀各地方教會的，但是內中的信息也適用於歷世歷代的教會。⁶⁵³

教會時期以教會被提為結束，因此，接下來就是地上發生的七年大災難。只是在災難前，神讓約翰看見在天上敬拜的景象，以及神坐在寶座上的威嚴，並且讓約翰看見那有權柄配打開有七個封印著的書卷的羔羊。神讓約翰看見這兩幕天上的異象，相信是要藉此堅定約翰的信心，知道接下來的災難，都在神的掌控之中，也是神許可發生的，用來審判不信的世界。審判世界這個觀念是《新約》中一再提到的（太十一 22-24；十二 42，十九 28；約五 22，十二 48；徒十 42，二十四 25；羅爾二 6，三 6；提後四 1；來十 27，十二 23）。

天上敬拜的異象之後，就是七年的大災難，以七印之災開始，以七碗之災結束。這一大段的經文（第六章至十八章）都是以實義的意思發生的。雖然，有些景象不可思議、令人覺得匪夷所思，比如：無底坑上來的蝗蟲（九 1-11），大巴比倫城斷裂成三段（十六 19）；以及天體的轉變（六 12-14，十六 8）。所謂的實義解釋意思就是研經者可以透過「以經解經」、「上下文解經」、「歷史背景解經」、「新約引用舊約」，以及解釋象徵性用語的釋經方法解釋這些經文。比如：八章 9 節和十六章 4 節所提到水變血的情況，研經者可以「以經解經」的方式解釋這些經文。因為這種現象其實在《舊約》已經出現過，神透過摩西在埃及所行的第一個災就是將尼羅河的水變成血（出七 14-25）。另一個例子就是十一章 4 節的「他們就是那兩棵橄欖樹，兩個燈臺，立在世界之主面前的。」這是取自《撒加利亞書》第四章先知看見的有關所羅巴伯和大祭司約書亞的異象。透過跟這些類似的經文對比，研經者就可以理解《啟示錄》作者的意思。至於十二章 7 至 8 節所提的「龍」，在第九節作者就提供解釋了。這是緊接著的「上下文」。另外，十三章 1 節提到的從海中上來的獸「有十角七頭，在十角上戴着十个冠冕」，在較遠的下文十七章 9 至 14 節就提供了對七頭十角的解釋。關於十三章 2 節所說的「我所看見的兽，形状像豹，脚

⁶⁵³ 華活特，《啟示錄》，信徒聖經注釋（香港：角声出版社有限公司。2008），3:988-989。

像熊的腳，口像獅子的口。」可以從歷史解經的方式，去了解這一句話的意思。因為，在《但以理書》第七章也有提到這幾隻怪獸，而根據歷史研經，研經者可以知道那就是曾經統治、並欺壓過以色列的三個帝國：巴比倫、瑪代和波斯，以及希臘。這幾處的經文同時也可以從「新約引用舊約」的角度來理解。

2. 解釋跟下文的關係

筆者研讀的這段經文的下文，二十章 4 節至二十二章 21 節是關於千禧年其餘的事件，以及新天新地的記載。根據二十章 3 節的「等到那一千年完了」這句話，相信魔鬼被捆綁是在千禧年開始的時段。所以，接下來的經文就是千禧年間所發生的事。在魔鬼被捆綁之後，那些在七年災難中信主並殉道的人復活了。這些復活的人不是在教會時期信主的人，教會時期信主的人在教會被提，也就是七年災難之前，已經復活了（帖前四 13-17）。這些在災難時期信主並殉道的人，復活之後就不會再死，他們也會與主一同作王一千年。二十章 7 節說：「那一千年滿了」，意思就是千禧年結束或快要結束之前，魔鬼又會被釋放出來。牠又去迷惑地上的人，發動歌革和瑪各的戰爭。筆者這樣的解釋是符合本論文第四章「啟示文學觀念上的特點」的觀念。歌革跟瑪各的戰爭跟十四章 14 至 20 節、十六章 12 至 15 節，以及十九章 17 至 21 節的哈米吉多頓大戰是不同的戰爭。筆者認為這是兩場不同的戰爭，原因是：一、敵人的首領是不同的人，哈米吉多頓的首領是敵基督，而歌革和瑪各戰爭的首領是魔鬼。二、神消滅敵人的方式不同。哈米吉多頓是基督以他口中的劍殺了敵人（十九 21），歌革和瑪各的戰爭是神從天上降下火來燒滅了敵人（二十 9）。三、結果不同。哈米吉多頓的結果是敵基督和假先知被扔進火湖裡。歌革和瑪各的戰爭卻是魔鬼被扔進火湖裡。四、時間上不同。哈米吉多頓是在千禧年之前，而歌革和瑪各的戰爭卻是在「一千年滿了」（二十 7）之後。關於歌革和瑪各的戰爭，《以西結書》三十八和三十九章也有記載，同樣的反叛神的人都將被消滅。《以西結書》三十八章 22 節，以及三十九章 6 節都有提到神會用火攻擊他的敵人。但是從細節上看，《以西結書》和《啟示錄》的歌革和瑪各是兩場不同的戰事。首先，《以西結書》的那場戰爭只牽涉一些國家，但是《啟示錄》的卻是「四方的列國」（二十 7）。第二，在

《以西結書》裡歌革是一位王，是瑪各地的王。但是，《啟示錄》裡卻沒有看見這層的關係。而且在《啟示錄》歌革和瑪各戰爭的首領是魔鬼。第三、在《以西結書》裡，神的審判還有提到地震、瘟疫、暴雨，但是，《啟示錄》卻沒有這些。第四、《以西結書》沒有明確提到歌革和瑪各的戰爭發生在什麼時候，不過，《啟示錄》的卻明確指出是在一千年之後。因此，筆者認為，約翰以歌革和瑪各來形容千禧年後的這場戰爭，是將這場戰爭比喻做《以西結書》的那一場戰爭，因為都是反叛神的人，起來攻擊屬神的人，而不是指這兩處經文是同一件事。⁶⁵⁴

至於那些在一千年後受魔鬼迷惑，跟隨魔鬼反叛神的人，筆者根據千禧年前派，災前被提的觀點認為，這些人是活著進入千禧年的信徒的後代。當主再來時，那些在七年災難中信主卻沒有殉道的人，會活著進入千禧年，他們還會繁衍後代，在一千年後就生養了許多的人。他們的後代都是沒有經過災難的，很多也是對主沒有個人信心的。所以，很容易就受魔鬼的試探。⁶⁵⁵ 關於有人活著進千禧年的觀念，《聖經》沒有明確的記載，但是從一些經文的推論，這個看法是可以成立的。《撒迦利亞書》十四章記載了神跟列國爭戰的情景，對比《啟示錄》的記載，應該是指哈米吉多頓大戰。如果真是哈米吉多頓大戰，《撒迦利亞書》十四章 2 節說：「我要招聚萬國與耶路撒冷爭戰；城必被攻取，房屋被搶奪，婦女被玷污，城中的民一半被擄去；剩下的民仍在城中，不致剪除。」那些沒有被剪除的耶路撒冷居民就會活著進入千禧年。另外，《馬太福音》二十四章 30 和 31 節「那時，人子的兆頭要顯在天上，地上的萬族都要哀哭。他們要看見人子，有能力，有大榮耀，駕著天上的雲降臨。他要差遣使者，用號筒的大聲，將他的選民，從四方，從天這邊到天那邊，都招聚了來。」這兩節經文記載的是耶穌再來時的情景。那些被天使從四方召集回來的以色列人，邏輯的推論，就是會活著進入千禧年的人。

⁶⁵⁴ 華活特、Bruce Barton，以及 Robert T. Thomas 都認為《以西結書》和《啟示錄》的歌革和瑪各的戰爭不是同一場戰爭。華活特，《啟示錄》，1038。Bruce B. Barton, *Revelation, Life Application Bible Commentary* (Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 2000.), 244. Robert T. Thomas, *Revelation 8-22 An Exegetical Commentary*, ed. Kenneth Barker (Chicago: Moody Publishers, 1995), 424-425.

⁶⁵⁵ 華活特，《啟示錄》，1038。

千禧年之後就有白色大寶座的審判。關於這個最後的審判，是按照生命冊的記錄進行審判。名字不在生命冊的人都會被丟進火湖裡去。關於不信的人會復活的觀念在《約翰福音》五章 29 節，《使徒行傳》二十四章 15 節都有提到。《約翰福音》五章 29 節進一步的告訴讀者，作惡的人復活是被定罪，也就是受審判的。至於最後的審判，福音書裡多處提到（太十 15，十一 22，十二 36；路十 14，十一 31）。

最後，約翰看見新天新地。關於新天新地《聖經》並沒有太多的著墨。對照《啟示錄》的記載，只有信的人會居住在其間。耶穌在《約翰福音》十四章 2 和 3 節所提到的，去為門徒預備地方，所指應該就是在新天地中為門徒預備住處。《彼得後書》三章 7 至 13 節提到現在的天地都要被火融化，13 節特別的提到「但我們照他的應許，盼望新天新地，有義居在其中。」《啟示錄》二十一章 1 節至二十二章 5 節就是向讀者介紹並描述新天新地。簡單的說新天新地，也就是新耶路撒冷城就是一座立方形的、金碧輝煌、閃閃發亮的城市，只有信主的人能住在其中。筆者這樣的解釋下文是符合第四章「啟示文學觀念上的特點」中的「預定論」，以及「世界的再造」的觀點，因為這些事件發生的時間和次序都是按照神的旨意進行，最後就是神再造的天地，也就是經文中所說的「新天新地」。

3. 二十章 1 至 3 節的解釋

第一節說：「我又看見一位天使從天降下，手裏拿著無底坑的鑰匙和一條大鍊子」。這一節的「又」顯示這一段是延續十九章的描述。所以，這一段經文的記載是發生在十九章的事件之後的事。⁶⁵⁶ 至於「鍊子」應該是要用來捆綁魔鬼的。從邏輯的推理來看，這條鍊子應該不是一條真正的鐵鏈，而是一種象徵性用語。在本論文第六章討論啟示文學的時候，就提到了啟示文學中會有很多的象徵性用語。把「鍊子」看作是象徵，是因為一個這麼有能力的靈界魔頭是不可能被真的鐵鏈鎖住的。從《馬可福音》五章 1 至 10 節那位在格拉森地區被群鬼所附的人的記載，經文就告訴讀者「鐵鍊竟被他掙斷了，腳鐐也被他弄碎了」（五 4）。一群鬼就有如此大的力量了，何況是牠們的首領。因此，這裡的鍊子應該是屬於一種象徵性

⁶⁵⁶ 華活特，《啟示錄》，1035-1036。

用語。本論文第六章提到「認識象徵」的時候就有提到象徵的意義是賦予的。所以，這裡的「鏈子」應該就是一種比喻，要表達的就是能捆綁魔鬼的力量。而且這個力量非常的大，所以作者加了「大」字來描述。而「無底坑」則是指囚禁靈界人物的地方。要了解這個詞句的意思，研經者就需要使用「以經解經」的方式來理解。在《聖經》裡除了《啟示錄》，只有《路加福音》八章 31 節記載無底坑。該處經文路加記載了耶穌在格拉森驅趕群鬼的事。在 31 節「鬼就央求耶穌，不要吩咐他們到無底坑裏去。」從這處經文可見無底坑就是囚禁鬼或邪靈的地方。另一處經文雖沒有無底坑這個詞句，不過卻讓人看見有墮落的天使被囚禁的事。《猶大書》6 節「又有不守本位、離開自己住處的天使，主用鎖鍊把他們永遠拘留在黑暗裏，等候大日的審判。」值得注意的是這一節也提到了鎖鏈。在《啟示錄》二十章 3 節就證實了這個看法，因為魔鬼被捆綁之後就被丟進了無底坑中。

這段經文一個很具爭論性的詞句就是「一千年」。有的學者認為「一千年」是一個象徵性字眼，不能照字面的意思解釋。這些學者認為「一千年」是指一段很長的時間。他們認為《彼得後書》三章 8 節說：「親愛的弟兄啊，有一件事你們不可忘記，就是主看一日如千年，千年如一日。」而且，上文的「鏈子」也是象徵性用語，所以「一千年」也是象徵性用語，是有一致性的。但是，《彼得後書》三章 8 節是從神永恆的角度看時間，跟永恆比較，千年就像是一日那麼的短。在這裡神是啟示約翰實際會發生的事，用比喻的方式啟示約翰，似乎就會令意思模糊了。約翰應該會很難理解神所要表達的實際意義。在本論文的第四章，介紹「啟示文學在形式上的特點」中就有一點是「詳述歷史」。既然啟示的目的是要詳述歷史，神就不可能以一個不明確時間長短的「一千年」作為啟示的內容。另外，解經有一致性是很好的，但是一致性也要看解釋的結果是否有意義。神告訴約翰，魔鬼將被捆綁很長的一段時期，有邏輯並認真思考的人都會問，很長是多久？解經的一致性也要看某個字詞如果用實義解釋是否會有更好的果效。而且，研經者不能為了一致性而將所有的字詞都從象徵性的意義去思考。

另一些學者則認為「一千年」就是指字面的意思一千年。這樣解釋的原因是在《啟示錄》裡所有的數字都是實義。七教會就是七個地方的教會，而不是解釋「七」是指完全，所以七教會就是指完全的教會，因為這跟經文對這七處教會的描述完全不符。第七章的十四萬四千人就是十二支派每個支派一萬兩千人。七印就是七個印，一個一個的被耶穌打開。七號就是七支號，一支一支的被吹響。七碗就是七個碗，一個一個被倒出來。所以，很邏輯的就是一千年就是實義的一千年。還有就是在二十章裡「一千年」一共被提到了六次。而且這兩章經文裡清楚的列出了這一千年前後發生的事，因此，它不應該被解釋為象徵性的意義。⁶⁵⁷ 至於魔鬼被囚禁一千年後神為何又將牠釋放的原因，並沒有經文，無論是此處，或是其他的經文，提供任何的解釋。因此，所有的解釋都純屬猜測。或許是因為神要給不信的人機會選擇效忠的對象。⁶⁵⁸ 基於本論文第四章「啟示文學在形式上的特點」所提到的「重複的講論」，將「一千年」看作是實義的，是符合研經方法的。

魔鬼被捆綁的原因是：「使牠不得再迷惑列國」。這一句話已經否決了無千禧年派的觀點。此觀點認為一千年的意思就是基督第一次降臨和第二次降臨的這一段時間。如果真是如此，那這一段時期中魔鬼的影響力應該是不存在或是非常薄弱的。但是，今天信徒所經歷的跟這樣的解釋完全不符，而且《新約》也多處的提到魔鬼在現今還是很活躍的在敵對神的百姓（弗四 27，六 10-20；提後二 26；雅四 7；約三 10）。

（三）聖經神學

1. 末世論

《啟示錄》，尤其是本論文所研讀的段落，最主要的聖經神學當然就是末世論。末世論跟本書的寫作目的是有關的。要探討本書的聖經神學，研經者也必須知道本書的寫作目的。很明顯的作者藉著經文的記載要讓讀者知道基督第二次再來前、之中，以及之後所會發生的事，⁶⁵⁹ 正如本書的鑰節

⁶⁵⁷ 華活特，《啟示錄》，1037-1038。Thomas, *Revelation 8-22 An Exegetical Commentary*, 409-410.

⁶⁵⁸ Barton, *Revelation*, 241.

⁶⁵⁹ 華活特，《啟示錄》，983。

一章 19 節所顯示的「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。」末世論簡單的來說就是關於世界末了的《聖經》教導。無論什麼學派，基本上都相信世界會有終了的一天，基督會照他所應許的再回來，審判所有不信的人，以及賞賜相信的人。最後就是和相信的人進入永恆，也就是新天新地。然而，各學派所爭論的是基督回來之前的最後時刻，也就是一般所謂的末世，將會發生的事。無千禧年派認為沒有特別的事會發生，基督照他預言的突然就回來了，因為基督說他回來就像賊來一樣，沒人會知道那時辰、那日子（太二十四 36；可十三 32；徒一 7）。基督回來之後就是審判信徒和非信徒，最後進入新天新地。此派因為沒有千禧年，因此被稱為無千禧年派。⁶⁶⁰ 後千禧年派則認為基督降臨之前會有一段時期的福音廣傳（這段時期有多長不肯定，可能是一千年），世界會變得越來越好，這就是所謂的千禧年，然後基督就降臨了。之後發生的事就跟無千禧年派一樣。此派認為基督會在「千禧年」後再來，所以被稱為後千禧年派。⁶⁶¹ 前千禧年派則有好幾種的看法，視乎該研經者持有哪一種的被提觀。至少有三種的被提觀：災前被提、災中被提，以及災後被提。災前被提認為基督會像賊一樣悄悄的來到雲裡，死了的《新約》信徒會復活，還活著的基督徒會被提到雲裡與主相會。災中被提認為基督會在災難中間時期到來，之後會發生的事與災前的一樣。災後被提則是基督會在災難之後才再來，之後就是復活和被提。然後，基督又馬上降臨世界，審判眾人。筆者在此論文是以災前被提的觀點討論，因為筆者認為千禧年前派災前被提論是最符合《聖經》整體教導的觀點。原因是：一、一致性的解釋《啟示錄》二十章。二、一致性的解釋《舊約》與《新約》裡有關以色列的將來，顯示以色列與教會是兩個不同的群體，以色列在末世會扮演的角色。三、一致性的解釋新、舊約裡的預言。⁶⁶² 關於災前被提的觀點，Norman L. Geisler 列出了二十一個理由災前被提論是最符合《聖經》的論

⁶⁶⁰ Stanley J. Grenz et. al., “amillennialism,” *Pocket Dictionary of Theological Terms*, 9-10. Norman L. Geisler, *Church, Last Things*, vol.4 of *Systematic Theology* (Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 2005), 549-550.

⁶⁶¹ Stanley J. Grenz et al., “postmillennialism,” *Pocket Dictionary of Theological Terms*, 94. Geisler, *Church, Last Things*, 550-551.

⁶⁶² Geisler, *Church, Last Things*, 552.

點。筆者在此略述其中的七點。首先，教會沒有在災難期間被提及，也就是說在《啟示錄》六到十八章都沒有提到教會。二、教會在災難結束，基督回到地上舉行宴席的時候才再次的被提到（啟示錄十九章）。三、《啟示錄》三章 10 節耶穌應許非拉鐵非教會「我必在普天下人受試煉的時候，保守你免去你的試煉」。四、在講論完教會被提的教導之後，保羅在帖撒羅尼迦前書五章 9 節說：「因為神不是預定我們受刑，乃是預定我們藉著我們主耶穌基督得救。」所以，教會不會在刑罰之中。五、教會的忽然被提，解釋了為什麼離道叛教的事會忽然發生（參帖後二 3-7）。六、基督會隨時降臨符合災前被提論的觀點。七、基督來接他的新婦（帖前四 16-17；約十四 3），以及基督與新婦一起回來（猶 14；太二十四 29-31），是兩回事，因此支持災前被提。⁶⁶³ 當然末世論不只是千禧年以及被提而已，還包括復活、死亡與復活之間的狀況、審判，以及新天新地。只是這些課題跟本論文研讀的經文沒有直接的關係，也因為篇幅的緣故就不在此討論。

2. 魔鬼、天使論

跟《啟示錄》二十章 1 至 3 節比較直接有關的另一個神學論點就是魔鬼、天使論。《希伯來書》一章 14 節說：「天使豈不都是服役的靈、奉差遣為那將要承受救恩的人效力嗎？」從這一節讀者可以看見有關天使的幾個事實：一、天使是靈，因此是沒有形體的。二、天使是神的僕役，所以是服事神，按神的吩咐辦事的。三、天使是按照神的指示為得救的人效力或服務的。不過，一些經文也讓讀者看見天使為了向人傳遞神的信息，會暫時以人的形體出現，比如：向施洗約翰的父親撒加利亞，以及耶穌的母親馬利亞顯現的天使加百列（路一 5-38）；還有就是耶穌復活之後向那幾位婦女顯現的天使，馬可的記載說是「少年人」，但是從上下文的描述，讀者知道他就是天使（可十六 5-6）。天使既是奉神的差遣辦事的，因此他們的責任就包括向人啟示或傳遞神的信息，就如上面有關撒加利亞和馬利亞的情況就是向撒加利亞宣告他的妻子伊利莎白將會生子，也向馬利亞宣告將會懷孕生子的事。《啟示錄》也讓讀者看見天使多次向約翰講解所見

⁶⁶³ Geisler, *Church, Last Things*, 612-624.

的異象（十七 1，7，15；二十一 8）。執行神的審判（六 1-8；八 1-12；九 1-19；十六 1-21）。天使也奉神的命令去印十四萬四千名猶太人的額頭（七 1-8）。當然，天使也去跟魔鬼爭戰（十二 7-12），並且捆綁魔鬼（二十 2）。⁶⁶⁴

筆者研讀的這段經文的主角魔鬼也是天使，只不過牠是墮落的天使。十二章 7 至 12 節就提到了天使長米迦勒跟魔鬼爭戰的事，並且把牠從天上趕了出來。第八節說：「天上再沒有牠們的地方」。經文這樣的描述顯示在那之前魔鬼和跟隨牠的邪靈和污鬼是可以在天上活動的。魔鬼被趕離天上的事因為是發生在七號之災之後，因此，很可能是發生在七年災難時期。⁶⁶⁵ 魔鬼在天上的工作就是「在我們神面前晝夜控告我們弟兄」（十二 10）。魔鬼這名字的意思是「敵對者」，而撒但的意思則是「控告者」。⁶⁶⁶ 這個名稱跟經文對牠的描述是吻合的。魔鬼不但在天上工作，牠也在地上工作。《啟示錄》將魔鬼稱為「龍」。十二章 9 節和二十章 2 節都解釋這「龍」就是「那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但」。牠就是最初的時候在伊甸園引誘夏娃和亞當犯罪的那條蛇。所以，在《啟示錄》裡，牠就是那「迷惑普天下的」。魔鬼後來也藉著假先知迷惑全世界不信耶穌的人，要世人去拜敵基督，也去拜龍（十三 4，12-14）。當魔鬼被神從無底坑釋放出來之後，牠還是死性不改，又去迷惑地上的人反叛神，攻擊屬神的人和屬神的城（二十 7-10）。在地上魔鬼還有另一項工作，那就是敵對或迫害屬神的人。十二章 1 至 6 節牠逼迫以色列，十一章牠藉著敵基督殺害末世神要興起的兩位見證人（十一 7）。不過，魔鬼不會永遠在地上為所欲為，筆者研讀的這段經文就記載了牠被捆綁，並且被扔進無底坑裡。最後牠還要被丟進火湖裡永遠受刑罰（二十 10）。這其實也是《啟示錄》其中一個的寫作目的，就是要讓讀者看見，神掌控一切。魔鬼似乎很有能力，在地上呼風喚雨，但是到最後還是受到神的捆綁和懲罰，沒有邪惡的勢力，包括魔鬼本身，可以跟神敵對。⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ John F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody Press, 1988), 32

⁶⁶⁵ 華活特，《啟示錄》，1015。

⁶⁶⁶ L. L. Morris, "Satan," *New Bible Dictionary*, 1065.

⁶⁶⁷ Barton, *Revelation*, 236-246.

當然，《啟示錄》裡還有其他的神學主題，比如：基督論、教會論、救恩論，以及三一神論等等。只是這些神學觀點跟筆者研讀的這段經文沒有直接的關係，所以，就不在此加以探討。

（四）神學原則

研經者對這段經文的上下文、主要內容，以及聖經神學有了一些基本概念之後，就可以進入對神學原則的探討。正如上面對本段經文的解釋，這段經文所記載的事件是發生在緊接著耶穌第二次回到世上來之後。也就是七年大災難之後，剛剛進入千禧年的初期。當耶穌打敗了敵基督和假先知所發動的哈米吉多頓戰爭之後，耶穌馬上的就將敵基督和假先知扔進火湖裡去了。接下來自然就是要對付一直在背後興風作浪的魔鬼。所以，本段就記載了魔鬼被捆綁，以及被囚禁在無底坑，使牠無法在世上繼續的迷惑世人，並且繼續的與神敵對。因此，神學原則就必須帶出魔鬼被捆綁、被捆綁的時間，甚至是捆綁的目的。所以，筆者建議，神學原則可以寫：基督再來之後將捆綁魔鬼使其無法再迷惑世人。這個神學原則的句子只有二十個字，符合神學原則的字數。而且它也反映了經文的重點。它也不帶著歷史情景的字眼。最後只剩下的就是要跟其他的經文對照，是否在神學上有衝突。雖然，《聖經》沒有其他的經文記載魔鬼被捆綁的事，但是有多處經文提到魔鬼最後被打敗的記載。《馬太福音》二十五章 41 節，提到耶穌再來審判信徒和非信徒的時候，耶穌對那些不信的人說：「你們這被咒詛的人，離開我！進入那為魔鬼和他的使者所預備的永火裏去！」從這一節經文讀者可以看見魔鬼最終會被丟進火湖裡。《約翰福音》八章 44 節，耶穌責備猶太人：「你們是出於你們的父魔鬼，你們父的私慾你們偏要行。他從起初是殺人的，不守真理，因他心裏沒有真理。他說謊是出於自己；因他本來是說謊的，也是說謊之人的父。」從這一節經文可以看到魔鬼就是善於說謊的，所以，牠很有迷惑人的能力。雖然，跟本段經文相似的經文不多，但是，從這兩處經文，至少可以讓研經者知道這個神學原則並沒有違背《聖經》其他經文的教導。因此，這個神學原則是可以被接受的。

（五）應用

對於上述神學原則：「基督再來之後將捆綁魔鬼使其無法再迷惑世人」的應用筆者建議從對己、對神，以及態度和行為上著手。跟上面兩種文體的應用一

樣，筆者將停留在應用的建議上，藉著這些應用的方向，相信研經者能針對其處境深入的將這段經文的原則應用到自己，或是其服事的對象身上

四、小結

本章藉著三種的文體：敘述文、書信，以及啟示文學，演示了整合研經法的實際使用和操作方式。每一種文體都有其特殊需要注意和強調的步驟，不過也有共通的方法，那就是觀察、解釋、聖經神學、神學原則，和應用這五個步驟。在以上的演示中，筆者也指出了每個文體不同的處理方式，以及一些特殊需要注意的方面。企盼藉本章的演示能幫助讀者更好的掌握此研經法。

捌、批判整合研經法

從本論文在第三章和第五章對歸納式讀經法和文學批判法提出的批判來看，所有的研經法都有其不足之處。這也是為何筆者要提出將這些研經法整合起來使用的原因。雖然整合研經法取了這兩種研經法的長處，在研經上可以提升研經者的研經能力，但是，它也不是沒有缺陷的。本章將會提出此研經法的幾個缺憾之處，同時也會提出補足的方法。

一、研經者需要具備一定研經知識

整合研經法，顧名思義是整合了兩種不同研經的方法。所以，要掌握整合研經法，研經者就必須對歸納式讀經法和文學鑒別法有一定的認識。也就是說，每一位使用整合研經法的研經者，至少必須掌握一定程度的研經知識。

（一）問題的呈現

誠如本論文在第二章介紹歸納式讀經法的過程中，讀者就能看見，研經者需要掌握歸納式讀經法就已經不容易了，因為裡面有很多事項需要注意。比如：觀察的項目就有二、三十項，還有結構、象徵性用語的分辨等等。再加上解釋當中還有解釋的一般原則，以及特殊的解經法，比如：歷史背景解經、上下文解經、以經解經、解釋比喻等等。這些解經法裡頭又有需要注意的事項。全部加起來對不熟悉歸納式讀經法的研經者就會感到眼花繚亂了。

除了歸納式讀經法，整合研經法還有文學批判法需要去掌握。如果是敘事文體還要去觀察人物、情節、敘事觀點、敘事時間或是故事時間、背景等等。還有書信體以及啟示文學中一些的細節需要注意。

另外研經者還需要去掌握聖經神學，以及神學原則。這些部分又有一些細節需要去注意。所以，這些部分都加起來，給人感覺要掌握整合研經法真的是不簡單。這麼多要求注意的細節或部分很有可能令研經者望而卻步。

（二）解決的方案

為了避免研經者感到要注意的事項很多而不知所措，首先，筆者會建議研經者先去了解這兩種研經法的基本項目。這兩種研經法看起來細節甚多，但卻有一些共同的步驟。觀察、解釋、聖經神學、神學原則，以及應用。研經者需要做的就是先了解這些基本的步驟，之後才逐個去消化每個步驟中的細節。也就是說將它化整為零就比較容易掌握了。換句話說就是以演繹的方式，從大步驟慢慢深入到小步驟。

筆者會建議研經者先去掌握歸納式讀經法，因為此法是整合研經法的基礎。如果研經者對所觀察的事項有基本的認識之後，就會比較容易將這些觀察技巧應用到不同文體之中。其實在本論文的第二章，當筆者介紹歸納式讀經法時，已經將觀察的事項分類了。首先就是結構的觀察，之後就是修辭性用語的觀察，再之後是其他觀察。如果研經者逐個部分去消化，就基本上能明瞭當中需要觀察的細節了。而且，有些觀察的項目是比較常見的，比如：結構方面的重複、對比、問題句，以及包含。其他的結構觀察項目則可以隨著對此法的熟悉度逐漸增加。至於修辭性用語，情況亦是如此，先熟悉一些常用的項目，比如：各種的比喻、擬人法、誇張法、諷刺，弔詭等等。等研經者已經掌握了這些項目，再逐漸增加。同樣的，其他觀察的部分也是有比較常見的項目，比如：強調語句、命令、應許、警告、神學性觀念、主要連接詞，以及比較譯本。研經者如果掌握這些常見或常用的觀察項目，基本上研讀一段經文已經不成問題了。當研經者慢慢熟悉此法之後才逐步增加觀察的事項，就不會覺得眼花繚亂無從下手了。

關於解釋，筆者會建議研經者先學習問「六何」問題。然後再去熟悉一些基本的釋經原則。在本論文的第二章，筆者只列出了解釋的十一項基本原則。其中有幾項可說是解經的普通常識（**common sense**）。比如：「除非經文有明顯的指示，否則在正常的情况下，每段經文或每項用語只有一種解釋」，以及「直接而簡單的解釋往往比曲折而復雜的解釋較為可取」。因此，研經者要去記憶的解釋原則其實並不多，所以，掌握起來並不是太難。至於「上下文解經」、「歷史背景解經」、「以經解經」，和「新約引用舊約」之類的特別解經項目則可以在需要使用的時候逐個學習。

至於神學原則，研經者若是不熟悉這個領域，可以先借助一些的參考資料或解經書。《每日與主同行》⁶⁶⁸ 在每一天的靈修資料中都會對當天閱讀的章節做出簡單的解釋，在解釋當中有蠻多聖經神學的觀念被提出來，對研經者甚有幫助。有一些助讀本聖經的導論，比如：《研讀版聖經—新譯本》、《靈修版聖經》，以及《啟導本聖經》。其次，在線上有大量的解經書可供參考，其中有華人基督徒查經資料網站（<http://ccbiblestudy.net/index-S.htm>），聖經綜合解讀（<https://cmcbiblereading.com/>），以及 China 牧者-研經工具（<https://home.yanjingongju.com/b/web/>），這些網站中的解經書在簡介或導論的部分都會有「寫作背景與目的」，以及「主題」，甚至是「聖經神學」之類的部分，研經者一般上都能在這些部分看到該卷書的一些聖經神學的討論。如果要更深入的探討則可以參考本論文中多次引用的英文版書籍 *New Dictionary of Biblical Theology* 就是一本很好的參考資料。

歸納式讀經法觀察的部分，研經者就可以觀察出來所研讀的經文是屬於文學批判法當中的何種文體。除了敘事文體需要進行情節分析之外，其餘的文體就可以直接將歸納式讀經法的結構觀察以及其他的觀察項目應用到不同的文體之中。此外，如果是啟示文體，研經者就需要注意修辭性用語以及象徵性用語。在解釋方面基本上跟歸納式讀經法差不多。只是除了書信，其他兩種文體則有一些需要注意的細節，啟示文體需要注意象徵性用語以及新約引用就約的解釋。而敘事文則需要注意作者的寫作目的與神學。其他的細節可以參考本論文前面的兩章。總結的來說雖然整合研經法的研經步驟會比其他的研經法多一些，但這是無可厚非的，因為是兩種研經法結合使用。況且，只要掌握一些基本的步驟，就可巧妙使用此研經法。至於要純熟使用就要多操練了。

賴若瀚在「解經者應有的裝備」這一章裡有提到研經者必須受過教育的訓練。最主要的是研經者必須識字，懂得閱讀。原因是聖經是以人的文字寫成，有人的語言的表達方式、歷史和文化的背景。⁶⁶⁹ 將賴若瀚的觀念應用到整合研經法上也是適合的，研經者既然想要研讀《聖經》，他就必須附上一些的代價，願意去掌握一些基本的法門，否則他就無法學會研經。如果，研經者在使用整合研經

⁶⁶⁸ 蘇穎智，《每日與主同行》，17-451。

⁶⁶⁹ 賴若瀚，《實用釋經法》，30。

法之前，有使用歸納式讀經法，或是文學批判法的話，要掌握整合研經法應該是不困難的事。況且，無論學習什麼方法，勤加練習是不二的法門，熟能生巧是必然的事。

二、整合研經法缺少原文解經

（一）問題的呈現

《聖經》是以希伯來文、亞蘭文，和希臘文寫成的。原文的認識對研經者理解經文是會有很大幫助的。Francis Davidson 在 *Vine's You can Learn New Testament Greek!* 這本書的序言裡說：「有許多很好的新約聖經從希臘文原文翻譯成英文，但必須承認的是，學習新約希臘文的學生比普通讀者有優勢」。⁶⁷⁰ 用《聖經》原本的語文來理解《聖經》當然是最好的。這是一個非常淺顯的道理，如果一個人懂得某一種語文，他就會明白同樣的幾個字，排列的次序不同就會帶出完全不同的意思。在希臘文如果一個字排在句子的開頭處，往往就是強調語句。⁶⁷¹ 但華文的文法就不能如此。因此，對原文的認識在研經上是重要的。不過，整合研經法卻甚少，甚至沒有提到希臘文的使用，更沒有討論怎樣以希臘文研經。這是遺憾之處。

（二）回應

無可否認研經者如果懂得希臘文，對經文的認識是會有更多的幫助。然而，在研經法教導讀者使用原文解經是不太實際的。要學習希臘文最少得花好幾十個小時，在神學院也要花數個學期才能學習到一些入門的希臘文，希臘文首先需要對一些單字有認識，之後要了解其文法。因此，在一份篇幅有限的論文裡要充分的講解用希臘文解經是不可能的任務。

雖然整合研經法沒有在討論的過程中觸及希臘文解經，但是為了補足此遺憾，筆者建議可以用一些方法補足此缺陷。首先，比較幾本好的翻譯本，研經者可以對經文有更好的理解。因為在翻譯的過程中翻譯者就已經在進行解釋了。而且不同的翻譯反映出翻譯者對希臘文的字義和文法做了一些的選擇。藉著比較不同的譯本，研經者雖然不懂原文，卻也能對經文原本的意思有足夠的了解。近幾

⁶⁷⁰ Francis Davidson, Foreword to *Vine's You Can Learn New Testament Greek!: Course of Self-Help for the Layman*, by W. E. Vine (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1996), electronic ed.

⁶⁷¹ Matthew DeMoss, "emphasis," *Pocket Dictionary for the Study of New Testament Greek*, 52.

年出版的中文譯本有些在註腳處都會向讀者解釋原文字詞字根的意思，或是文法的直譯，這些的助讀本聖經對沒有原文基礎的研經者有很大的幫助。這些有原文註釋的助讀本聖經有的在網上都可以免費使用。這些助讀本聖經包括：《環球聖經譯本》，以及《新漢語譯本》。如果研經者同時能閱讀英文，就有更多好的譯本供研經者使用：*New American Standard Bible*（幾乎按照原文直譯的譯本），*Lexham English Bible*（附原文直譯的意思），以及 *NET* 譯本（附原文直譯和文法解釋）。這幾個都是很好的英文譯本，可以讓沒有學習過原文的研經者也能對經文的原文意思有一定的認識。

雖然《神學求生指南》這本書指出，《聖經》作者跟原讀者之間語言、文化，以及背景相同，因此，原讀者要理解作者的意思並不困難。但是，現在的讀者跟作者之間隔了語言、文化，和歷史背景的差異。所以，現在的讀者就需要花時間研究《聖經》以找出其意義。此書作者認為如果研經者以為有一本很好或很精準的翻譯本就可以解決問題是大錯特錯的觀念。⁶⁷² 但是，作者所指的不是原文字詞或文法方面的意思，而是對作者和原讀者文化上的認識。對於文化的認識譯本固然是不會有幫助。除非研經者明白該字的原本意思，並且其在文化中的意義。《啟示錄》三章 11 節耶穌警告非拉鐵非教會要持守他們的信心和信仰，免得他們的「冠冕」被奪走。「冠冕」的希臘文是 *στέφανος*，中文一般上都是翻譯作「冠冕」。不過在希臘文實際上是指「桂冠」。不理解希臘文化的就不曉得「桂冠」的意義是指給比賽得勝的人的賞賜。⁶⁷³ 所以，懂得希臘文卻不懂得這個字在文化中的意義，還是沒有辦法掌握這個字所要帶出的含義。所以，文化的知識需要透過一些對文化或習俗背景的書籍或是解經書，研經者才能理解其中的意思。

第二，研經者可以自學基本的希臘文。所謂基本希臘文就是指：一些常用的單字，以及這些單字在動詞、形容詞、名詞的字首（*prefix*）和後綴（*suffix*）上的變化。如果研經者會閱讀英文書可以閱讀 Vine 所寫的 *Vine's You Can Learn New Testament Greek*（參註腳 670）。

⁶⁷² 邵葉爾，《神學求生指南》，楊長慧譯（台灣：校園書房出版社，2009），53-54。

⁶⁷³ Johannes P. Louw and Eugene Albert Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1996), 1:75.

另外，在網絡上研經者可以使用《CBOL 新約 Parsing 資料，參註腳 643》，在此網站中使用者可以查詢《新約聖經》所有經節的直譯，也可以查詢每個希臘文字的意思，甚至是一些簡單的文法。研經者也可以從 China 牧者-研經工具網站中（參 224 頁）「希臘文文法詞匯簡釋」（Glossary of Greek Grammatic Terms）的部分了解一些希臘文文法中使用的專有名詞，比如：時態（Tense）中的「過去完成式」，「過去未完成式」動詞；或是語態（Voice）關身語態，這類的詞語的意思。有了這些基本的認識，研經者也可以藉著這許多的工具，了解原文的意思，或至少讀得懂解經書中討論希臘文的部分。在 China 牧者-研經工具網站中也有《活泉新約希臘文解經》，對原文的字、詞和文法都有不錯的解釋。

這些間接了解希臘文的方式雖不如直接掌握原文的優勢，但是，在沒有足夠原文的知識下，尤其是在一些創啟地方，或是在一些原文教導上缺乏老師的區域，這已經是很不錯的取代方式了。而且，要掌握原文，研經者就必須常常使用，否則就算學習過原文，久不溫習也會忘記，到需要用時，也是發揮不了作用。

三、對研經工具缺乏介紹

（一）參考資料的需要

賴若瀚在《實用釋經法》有一章專門探討註釋書的使用。他甚至說：「參考註釋與工具，其實這些都是……多年血汗的結晶，是智慧的累積，極具參考的價值。對照註釋書，如同站在別人的肩頭上，使我們看得遠，高瞻遠矚，別有天地。」⁶⁷⁴ Osborne 和 Woodward 在 *Handbook for Bible Study* 裡用了三章的篇幅討論工具書或參考書的使用。這兩位作者將研經分為內在（internal）和外在（external）兩種。所謂內在就是研經者自己使用研經法對經文做分析。外在則是參考工具書或註釋書。他們甚至認為如果只是研經者自己用研經法研經可能會有自己的偏見或盲點，更嚴重的是將自己的想法讀進經文中。⁶⁷⁵ 從這些作者，以及研經者個人的經歷，都會覺得是需要使用參考資料的。但是，研經者需要帶著正確的心態和觀念去使用參考資料，也需要對選擇何種參考資料有一定的認識，否

⁶⁷⁴ 賴若瀚，《實用釋經法》，283。

⁶⁷⁵ Osborne and Woodward, *Handbook for Bible Study*, 109.

則就會浪費時間及金錢，更嚴重的是參考了一些不是很正統的參考資料，就會對研經者帶來害處。但是，整合研經法卻沒有提及參考資料的使用，讓讀者覺得研經只需要使用研經法就足夠了。這是一個很遺憾的缺陷。

(二) 補足

如果研經法在討論的過程中能夠提及參考資料的使用是一個加分點，但是，卻不是必要。一些介紹研經法的書籍，如：本論文所引用的《基礎解經法》、《認識聖經文學》、*Independent Bible Study*、*Inductive Bible Study* 都沒有討論這一方面的課題。不過，為了補足在參考資料方面的缺憾，筆者在下面將簡略的討論一些使用參考資料的態度，以及參考資料的選擇。

1. 使用參考資料的態度

在使用參考資料的態度上，首先、正如上面 Osborne 和 Woodward 所提的研經者需要先自己進行研經然後才去翻查參考資料。研經者如果一開始就使用參考資料或註釋書，嚴格來說就不是自己在研讀經文了。他只是在收集，甚至是抄襲被人研究的成果。不是自己的研究結果就是：第一、研經者未必會對該段經文有深刻的印象，也許會對該段經文裡的一些重要觀念或教導無法恰當的掌握。第二、很多參考資料或註釋書都是專家或學者的著作，因此，有些使用者會將它們看作是絕對的答案。使用者需要知道每本書的作者都有他的神學或學術立場，專家的立場未必就適合研經者的立場或其宗派的觀念，所以，使用者應該對所閱讀的書籍有所過濾，而不是全盤照收。⁶⁷⁶ 第三、為免研經者犯第二點的錯誤，使用者最好在使用或閱讀該資料前先了解作者的背景、寫作的目的、寫作的對象，以及出版的理念。這些資訊現在往往都可以在網絡上獲得。即或不然，使用者也可以在實體書的封面或是書本開頭處的推薦、作者的引言中得知一些這方面的資訊。⁶⁷⁷

2. 參考資料的選擇

既然上面已經有提到對資料的選擇，筆者接下來就向讀者介紹資料的種類以及一些選擇的原則。

⁶⁷⁶ 賴若瀚，《實用釋經法》，284。

⁶⁷⁷ 同上。

(1) 選擇的原則

在選擇那一本資料適合使用之前，有些原則是使用者可以思考或應用的。首先、如果可以在神學院圖書館借閱，就盡量不需要購買，因為這些參考資料一般上都甚昂貴。第二、一些資料可以在網上獲得。筆者在本章上面的兩點也列出了一些網站的資料，研經者可以上網去閱讀及使用。第三、如果是註釋書，該著作最好能指出經文中需要討論的難題，並且作者不只是提出自己的看法而已，也會指出其他人的觀點，最後指出為何作者認為某一個觀點的優缺點，或是作者採用的觀點的長處。⁶⁷⁸

(2) 參考資料的種類

參考資料有很多的種類，其用途各有不同。

首先、不同譯本。前面有提過，不同的譯本反映了翻譯者對某處經文的觀點或解釋。因此好的譯本會對研經有很大的助益。至於哪幾個譯本適合，筆者在前面兩點的討論中也列出幾個譯本，讀者可以參閱。

第二、經文彙編。這種書的功用就是幫助研經者查找某個字或詞在哪些經文被使用過。對字義研經，或以經解經甚有幫助。不過在網絡和通訊媒體發達的年代，很多手機或網站上的《聖經》已經有搜索的功能，取代了經文彙編。研經者只須在搜索功能中打上要搜索的字或詞就能找到所需的經文了。若是要查找主題彙編，中文書籍研經者可以使用《主題匯析聖經》，英文版書名 *Topical Analysis of the Bible*。⁶⁷⁹ 如果是網絡上的，研經者則可以查找《聖經經文彙編》網站

(<https://biblesearch.com.tw/topic/>)。

第三、地圖。研經者可以參考很多助讀本聖經的最後幾頁，一般上都有聖經地圖。再不然研經者也可以參考《聖經史地圖解》。⁶⁸⁰

第四、文化、風俗背景。對聖經時期的文化和風俗理解是解釋聖經的重要資訊。讀者可以上網查找《聖經背景：精選重溫》：精選重溫，

⁶⁷⁸ 賴若瀚，《實用釋經法》，284。

⁶⁷⁹ 《主題匯析聖經》，ed. Walter A. Elwel, 黃錫木譯（香港：基道出版社，1997）。

⁶⁸⁰ 梁天樞，《聖經史地圖解》（台灣：橄欖出版社，2015）。

此文章簡略但是扼要的介紹了聖經的背景和文化。⁶⁸¹ 研經者也可以參考註釋書《新約聖經背景註釋》。⁶⁸²

第五、聖經百科全書或聖經詞典。這類書籍可以幫助研經者瞭解聖經中的某一些字或觀念的意思，有時也會提供背景資料。聖經百科全書，中文的有《証主聖經百科全書》，以及《聖經語匯詞典》。這兩本書都能在《精讀聖經》的應用程序（app）中可以找到。實體書則有《聖經新辭典》（馬歇爾、米勒德、巴刻、和懷斯曼編著，香港天道書樓 2021 年出版）是由英文的 *New Bible Dictionary* 翻譯過來的，以及《新約希臘文中文辭典》。⁶⁸³

第六、原文參考。可以幫助研經者明白原文字、詞的意思，有些則是解釋希臘文文法。關於這一方面的資料，筆者在上文第二點討論原文的課題時已經提供了一些的網站和書籍，研經者可以使用那些資料得到所需的一些參考。

第七、註釋書。這類書籍可以分成套書、系列的書籍，或是單本的解經書。系列的解經一般是對《聖經》的每一卷書有一本專書注解，一般上有比較詳盡的解釋，而且是由不同的學者注解《聖經》中不同的書卷。《天道聖經註釋》系列，以及《天道研經導讀》都是不錯的註釋書。至於單本的解經書則有馬唐納所著的《活石聖經注釋》（馬唐納著，香港活石出版社 2013 年出版），英文書名 *Believer's Bible Commentary*。而套書則是由一套幾冊的解經，每一冊解釋《聖經》的某些書卷。《信徒聖經注釋》（罗伊·朱克与约翰·华富尔得編，香港角聲出版社 2002 年出版）英文書名 *The Bible Knowledge Commentary* 就是這類的書。《活石聖經注釋》以及《信徒聖經注釋》皆可在網絡上獲得（中文神學圖書館，<https://www.my-elibrary.com/view/537>）。

⁶⁸¹ 李蘭。《聖經背景：精選重溫》，刊於 2019 年 8 月 21 日 https://lts38.net/pluginfile.php/194371/mod_resource/content/1/C_BBI-N1409v3.pdf，（登入於 2023 年 6 月 25 日）。

⁶⁸² Craig S. Keener，〈新約聖經背景註釋〉，劉良淑譯（台灣：校園出版社，2017）。

⁶⁸³ 包爾，〈新約希臘文中文辭典〉，戴德理譯（香港：浸宣出版社，1994）。

四、小結：

雖然整合研經法有其不足之處，誠如筆者在本章所提出的這三點，但是這些缺憾對研經者來說未必是致命的缺乏。研經者仍然可以使用此研經法了解《聖經》大部分的經文。只要研經者掌握好此法的基本步驟，有耐心、持之以恆的操練，日久必可熟能生巧。至於原文的方面，藉著目前網絡上，以及實體書諸多的資料，研經者也可補足這方面的缺憾。關於參考資料方面，本論文中諸多的參考資料，以及本章所提供的資訊，足可擬補這方面的缺乏。因此，筆者深信研經者還是可以藉此研經法很好的掌握經文的意思，並且從研經之中在聖經的知識上長進，也在屬靈上成長。

玖、結論

從《聖經》可以看見讀經對信徒的行為和屬靈生命是非常重要的。《提摩太後書》三章 16 至 17 節清楚的指出「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。」在這兩節的經文中保羅列出了《聖經》的四大功用：首先、教訓，指一般性的教導。這方面的範圍很廣，包括：關於神的、靈界的、物質界的、人的罪、人的救贖、人與神的關係、人與人的關係，以及人與物質界的關係等等。第二、督責，指出錯誤的事、思想，或行為。第三、使人歸正，指引人回歸正確的道路。第四、教導人學義，指教訓人行公義、正直的事。所以，明白《聖經》對信徒的思想、生活，和行為都是重要的。耶穌臨升天之前在《使徒行傳》一章 8 節吩咐門徒「要在耶路撒冷、猶太全地，和撒馬利亞，直到地極，作我的見證。」要為耶穌作見證，信徒的思想、言語，行為都必須有耶穌的樣式。如果，信徒不讀《聖經》，或是讀了不明白，是不可能為主作見證的。

神的話語除了會對信徒個人有影響，對信徒群體，也就是神的百姓或教會也有深遠的影響。沈保羅在《釋經講道回憶錄》裡有一個標題說：「哪裡有神的道，那裡就人多」。他說耶穌無論到哪裡去都有很多人跟隨他，因為耶穌用神的話教導人。⁶⁸⁴ 這就顯出，如果教會好好的用神的話語教導人，教會就會興旺。

《尼希米記》第八章記載了被擄歸回的猶太人屬靈上的復興。這次的復興可說是完全由教導神的話語帶出的果效。《尼希米記》八章 2 和 8 節說：「七月初一日，祭司以斯拉將律法書帶到聽了能明白的男女會眾面前……他們清清楚楚地念神的律法書，講明意思，使百姓明白所念的。」這是《聖經》第一次清楚的說明解釋聖經的重要性。以斯拉和利未人當天的解經講道帶起了猶太人靈命的復興，使他們看見了自己的罪，並且願意遵守住棚節。接下來在《尼希米記》第十章更讓讀者看見猶太人立約要為神的殿和祭司獻上十分之一的奉獻，以及其他該獻的祭物。可見解經式的教導或講道對屬靈復興的重要性。不只是在《舊約》，在

⁶⁸⁴ 沈保羅，《釋經講道回憶錄》，4。

《使徒行傳》裡讀者也可以看見，初期耶路撒冷教會人數增長驚人。原因是信徒「都恆心遵守使徒的教訓」（徒二 42）。Tom Constable 引用施溫道的書《再遞塊轉來》說「如今，那些冒充聖經教導的講道，其營養價值往往不過是稀粥。對神話語輕率的準備正導致許多人漸漸地渴求淡薄的哲學和單薄無味的原則。為了享受神話語的全部營養價值，必須準確、清晰、實用地提供教導」。⁶⁸⁵ 從猶太人屬靈的復興、耶路撒冷教會的復興，以及施溫道的評論，讀者可以看見，正確的教導或講解《聖經》是絕對必要的。

不過，現今在教會中，誠如筆者在緒論中提到的，有很多的「聖經盲」。對《聖經》的內容不熟悉，就算有些知道經文的內容，卻不明白經文的意思，就像衣索匹亞的太監那樣（徒八 26-35），讀《以賽亞書》卻不知道其意思。正如太監在 31 節對腓利說的：「沒有人指教我，怎能明白呢？」有些經文的意思是很淺顯的，大多數人都能明白。但是有些確實不容易理解。就像上面這位太監，關於彌賽亞的預言，這是牽涉到預言的解釋。對今天的讀者來說還不只是預言的解釋而已，這段經文還牽涉到新約引用舊約的解釋。像這種特殊的解釋，一般的讀者是不容易了解的，因此，研經法就顯得需要。

這篇論文的目的就是希望能幫助讀者藉著研經法掌握研經的技巧，使主內肢體都能夠更好的理解《聖經》，也讓事奉者得到裝備，更好的帶領查經、教導，甚至是講道；使研經者本身，以及信徒得到造就。既是要幫助研經者更好的研讀神的話語，就必須對研經法有一定的認識，否則就無法真正的研經。在上個世紀五十年代，歸納式讀經法是被普遍使用的研經法。雖然，在網絡上有一篇文章的作者 Peter Krol 說他不喜歡歸納式這個名稱，因為他對歸納式邏輯的理解跟一般人的想法不同，他不認為歸納式邏輯就是從很多前提歸納出一個定律。他認為有時歸納式邏輯也是從一些的前提歸納出另一個前提。他認為用歸納式這個名稱會讓人誤解。所以，他提議稱這種研經法為「OIA」研經法。「OIA」是英文 observation、interpretation 和 application 的縮寫。⁶⁸⁶ 無論用什麼名稱，無可厚非的，此研經法確有其優點，尤其是它所提出的三大步驟：觀察、解釋，和應用。

⁶⁸⁵ Tom. Constable, *Tom Constable's Expository Notes on the Bible* (Galaxie Software, 2003), Ne 8:1.

⁶⁸⁶ Peter Krol, "Why I Don't Like Inductive Bible Study", Knowableword, entry posted July 19, 2019, <https://www.knowableword.com/2019/07/19/why-i-dont-like-inductive-bible-study/> (accessed June 28, 2023).

這三大步驟讓研經者有步可循、按部就班的研經，令很多研經者在面對這麼多經文的時候不會感到茫然或不知所措。誠如筆者在本論文第二章在「介紹歸納式讀經法」時已經列出了此法三大步驟中的一些細則。這些細則，尤其是觀察的部分，對研經者是很有助益的。結構的觀察，讓研經者理解到作者的表達手法，思想的邏輯及方向，可以注意到作者如此表達的目的，或是特別的用意。修辭性用語的觀察讓讀者發掘出往往會被粗心忽略的字句，讓研經者會去思考這些用語要表達的意義。同時藉著修辭性用語讓讀者學習欣賞《聖經》的文學之美。至於其他的觀察，如：命令、警告、主要連接詞等等，都是會幫助研經者更加警醒的去思考經文的意義。歸納式讀經法的解釋部分，藉著基本的解釋原則、發問問題，以及回答問題的技巧，讓讀者可以更深一步的將所觀察的內容作深一步的解釋，讓經文的意義更顯清楚。關於應用方面，研經者藉著評估可以知道某段經文的實用性，之後將實用的經文萃取出來實際的應用在研經者本身或是其教導的對象身上。

雖然，歸納式讀經法能帶給研經者甚多的好處，但是，它也不是沒有缺點的。至少如筆者在本論文的第三章的批判中所提出的，雖然歸納式讀經法有提出對文體的觀察，但是，它最大的缺點就是沒有幫助研經者了解不同的文體，以及更好的研讀不同的文體。因此，筆者才會覺得一個更完整的研經法必須要加入對文體的認識和理解。所以，才萌生了將歸納式讀經法和文學批判法整合起來研經的念頭。除此，歸納式讀經法雖有提到對整卷書的觀察，但是卻沒有教導人如何更簡單的進行對整卷書的觀察。因此，筆者才會覺得一個更完整的研經法必須幫助研經者用一些簡單的工具觀察整卷書的內容和結構。還有就是，歸納式讀經法沒有教導研經者歸納式的邏輯。因此，筆者也認為一個完整的研經法也必須教導讀者關於歸納式的邏輯。所以，在論文的第六章所介紹的「整合研經法」，筆者就將這些缺少的方面加以討論。

不過，要對經文文體的認識就涉及經文文本和文學的議題。但是，在釋經的歷史進程中產生了許多的批判法。就如筆者在本論文的第四章「介紹文學釋經法」當中提到的。這些批判法都自詡是文學釋經法。然而，筆者認為直接研讀經文最後成品的是文學批判法或稱文學鑒別法。透過文學批判法，研經者可以針對《新約》裡三個主要的文體：敘事文（包括福音書）、書信，以及啟示文學，進行研究。

敘事文體主要是以故事的方式呈現其內容，因此需要去了解作者表達故事的手法和工具。故事當然需要有角色，沒有角色故事就沒有生命。角色則有主角和配角之分。他們的互動使故事得以發展。研經者也需要注意，敘述者是以什麼角度述說該故事。敘述者可以是故事中的角色，也可以是以第三者的角度敘述。當敘述者在說故事的過程中，角色不能在真空之中行動，因此，需要有背景。背景主要是實物背景。當然有時也需要有時間、歷史或社會--文化背景。角色在背景裡的互動就產生了故事，而故事如果要令讀者產生興趣就一定要有衝突。沒有衝突的故事是平平無奇，沒有高潮的。有衝突就產生了情節，也就是故事從開始到結束的發展過程。當然在福音書裡的故事，研經者還要注意作者的神學觀念，尤其是作者的神國觀念。在解釋敘述文體時，研經者除了要注意本論文第二章提出的一些基本解釋原則之外，還要注意作者的寫作風格及編輯手法。因為此二者能反映出作者的神學觀念以及寫作目的。

書信體則主要觀察其整體的結構，也就是：寫信人、收信人、祝福和代禱、主要內容、以及結尾等部分。在觀察主要內容時也需要注意其結構和分段。無論是祝福--代禱、或是主要的內容，往往都能反映出作者寫信的目的，以及其神學思想。因此，在解釋的時候，研經者需要了解收信人的背景、寫信人和收信人的關係，以及書信的背景。當然，如果知道該書信是屬於什麼種類的則可以根據其格式讓研經者更好的理解經文。

研讀啟示文學，研經者需要注意避免落入一些本論文第四章提到的對此文體常見的錯誤觀點，比如：「啟示文學非常特別，跟其他聖經書卷完全不同」，或是「啟示文學只描述未來的事」。此外研經者還需要注意論文第四章提到的啟示文學在形式上的特點，如：「天使是傳遞的媒介」、「重複的講論」，以及「詳述歷史」等等。還有，研經者也不能忽略第四章所提到的啟示文學觀念上的特點：「對現實存悲觀態度」、「神一定會拯救並使一切都恢復正常」，以及「預定論」等等。有了這些觀點或特點為護欄，加上本論文第六章所提到的分辨經文中的預表和象徵性用語，以及修辭性用語，也就是經文中數量很多的比喻的注意。研經者基本上已經可以相當有把握的去理解啟示文學了。

雖然，歸納式讀經法加上文學批判法已經很能夠幫助研經者理解大部分的經文了。但是，它們也還是有缺點的。誠如筆者在論文的第五章，對文學批判法的評論中提到的，文學批判法並沒有討論一些特殊的解經法。在解釋上，筆者在第

六章的整合研經法，增加了一些特別釋經法的討論，比如：「上下文解經」、「歷史背景解經」、「以經解經」、「新約引用舊約」，以及「解釋比喻」等等。筆者深信藉著這些特別的解經法，研經者可以被裝備好去理解《新約》中絕大部分的經文。再加上第六章筆者也幫忙加強了研經者對於歸納式邏輯的認識，以及以圖表的方式觀察整卷書的內容和結構，會更好的幫助研經者進行歸納或整合的工作，特別是在歸納出經文的神學原則這一步驟上。當然歸納出來的經文的神學原則需要符合該段經文的聖經神學。因此，在第六章筆者也加入了聖經神學的討論，幫助讀者了解聖經神學與其他神學的不同，以及神經神學的分類，還有如何發掘經文的聖經神學等等。

當然有了上述的各種裝備，研經者已經具備了理解某段經文的能力了，而且可以從中得出該段經文的神學教導，以及從中提取出神學原則，作為應用的方向。但是，在實際應用上，筆者認為在敘述文體的討論中，無論是歸納式讀經法或是文學批判法，都沒有裝備研經者如何去感受敘述文體中，藉著人物、情節，和背景；致力於要讓讀者身歷其境去感受的故事中人所經歷的情感。藉著真實的感受，研經者不但能更好的去理解經文，更能準確的去將經文帶出的情感應用到自己，或是其所分享或教導的人身上。因此，筆者在論文的第六章加入對於敘述文體的情感及感受的討論。

除了敘述文體，啟示文學在應用方面，無論是歸納式讀經法或是文學批判法都有其不足之處。這兩種研經法都沒有深入的去探討對啟示文學的應用。因此，筆者在論文的第六章也加入了一些應用啟示文學的建議。

藉著這些的補足，筆者相信整合研經法已經集合了這兩種研經法的長處，也補足了它們的短處，是一個能充分的裝備使用者去理解並活用《新約》聖經三種主要文體的研經法。因此，在論文的第七章筆者就按照整合研經法的步驟向讀者演示了怎麼樣按部就班的研讀《新約》的敘述文體、書信，以及啟示文學。在論文第七章的示範當中，筆者就這三種文體，各自從觀察、解釋、聖經神學、神學原則，到應用，逐步的演示了此研經法的使用。第七章的演示顯示整合研經法確實是可以充分的幫助研經者理解經文，得出神學觀念，並且實際的將經文的教導應用到研經者，或是其教導、講道的對象身上的研經法。

雖是如此，筆者也了解，各種的方法都是有其缺憾的。所以，筆者就在論文的第八章指出了整合研經法的三個缺陷：步驟的繁雜、缺少原文的探討，以及沒

有介紹參考資料的使用。因此，筆者就在論文的第八章，不只是提出缺陷，也嘗試為這些缺憾的出現提出合理的解釋，並且加以補足。步驟的繁雜是無可厚非的，因為整合研經法是兩個研經法的結合，為了補足它們的不足之處，又加上一些特殊解經法，聖經神學，以及一些在應用上的建議，就使得此研經法內容豐富。為了使整合研經法更加完全，這些補足是必須的，因此就會令使用者覺得步驟很多。但是，熟悉研經法的讀者都知道，無論什麼研經法都會有很多步驟的，所以，整合研經法的步驟是屬於可以接受的，而且，筆者也在論文的第八章提出了一些的方法幫助研經者更好的掌握此研經法。

至於原文方面的問題，則是更加無可避免的。縱觀各種不同的研經法，大多都沒有涉及原文的討論。因為原文釋經跟研經法是不同的範疇的研經法，其要求跟一般的研經法是不同的。至少原文釋經，研經者必須對希臘文有相當程度的掌握，否則絕不可能使用原文釋經。如果在研經法的討論中加入原文釋經，其篇幅就會驚人的厚，更會將想要學習的人嚇跑。如果，只是略略的提到一點原文釋經，又會有蜻蜓點水，搔不著癢處之患。因此，筆者只能在第八章的討論中為一些想要對原文有一些認識，也想嘗試用一點原文來讀經並解經的人，提供了一些的參考資料，使讀者可以使用一些書籍和網站，稍微補足這方面的缺憾。

有關參考資料的討論，也不是所有的研經法會將此課題列入在討論的文章之內的。因為，這關係到該研經法的對象及其目的。整合研經法的目的是要幫助研經者綜合使用歸納式讀經法和文學批判法研經。所以，目標是要幫助讀者掌握這兩種方法，因此沒有太多的篇幅能討論參考資料的使用，因此，才會產生了此缺陷。為了補足這方面的缺陷，筆者在論文的第八章，簡單的加入了一些參考資料的討論，祈盼能幫助到使用整合研經法的主內肢體。

Jim Wilhoit 及 Leland Ryken 在他們的著作 *Effective Bible Teaching* 裡提到，目前已經有一些不錯的研經法被使用了，但是，為了要將教導《聖經》的工作做得更好，就需要將現有的方法再加以改良，使之更加完善。⁶⁸⁷ 筆者撰寫這篇論文：「整合歸納式讀經法和文學釋經法研讀新約」，就是本著 Jim Wilhoit 和 Leland Ryken 所提的目的出發的。如果，研經者可以使用整合研經法研讀聖經，筆者相信他一定能更好的明白經文，並且能提升自己研經的興趣，更能夠幫助他成為一

⁶⁸⁷ Jim Wilhoit and Leland Ryken, *Effective Bible Teaching* (Grand Rapid, MI.: Baker Book House, 1989), 15.

名神話語的教導者和傳遞者。無論使用者是自己讀經，或是研經為了教導人，又或是為了要預備講章，筆者深信整合研經法會對他大有裨益。願神祝福使用整合研經法的主內肢體。阿門！

附錄一：傳道人講道問卷

對象：在職傳道人

目的：了解傳道人對解經講道的看法

1. 你成為傳道/牧師多少年？
 - a.少過五年 b.五到十年 c.十到十五年 d.十五年以上
2. 你的神學學習達到什麼學位？
 - a.學士以下 b.神學學士 c.聖經碩士或同等（兩年）
 - d.道學碩士 e.神學碩士 f.神學碩士以上
3. 你認為解經講道對信徒靈命成長重要嗎？
 - a.不重要 b.不特別重要 c.重要
4. 你有學習過解經講道嗎？（回答 a 或 b 者請直接跳到第 6 題）
 - a.沒有 b.參加過一些研習班 c.正式上過課程
5. 你上過幾個學期的解經講道課？
 - a.一個學期 b.兩個學期
 - c.三個學期 d.三個學期以上
6. 你有多經常使用解經講道法講道？（答 a 者請直接跳到第 10 題）
 - a.沒有 b.偶爾 c.經常
7. 是誰啟發你用解經講道法講道？
 - a.你以前的牧師 b.神學院的老師
 - c.一位或一些講員 d.沒有人
8. 解經講道對你來說是否有難度？
 - a.很難 b.有一定的挑戰 c.可以應付 d.駕輕就熟
9. 解經講道的哪一方面對你來說有難度？（可以選超過一個答案）
 - a.解釋經文的意思 b.原文的熟悉 c.經文的實際應用
 - d.掌握經文要帶出的信息 e.以上都是

10. 你有使用歸納式讀經法預備講章嗎？
a.沒有學習過 b.略懂皮毛 c.偶爾會使用 d.經常使用
11. 你會使用文學釋經法預備講章嗎？
a.沒有學習過 b.略懂皮毛 c.偶爾會使用 d.經常使用
12. 你會使用聖經原文（希臘文與希伯來文）預備講章嗎？
a.沒有學習過 b.略懂皮毛 c.偶爾會使用 d.經常使用

謝謝您提供的意見！

附錄二：研經法與解經講道問卷

問卷對象：神學生

目的：收集學生對歸納式讀經法、文學釋經法以及解經講道的想法

1. 你認為解經講道對基督徒靈命的成長重要嗎？
a.不重要 b.一般 c.重要 d.非常重要
2. 你有使用解經講道法講道嗎？
a.沒有 b.嘗試過但沒有繼續 c.正在學習 d.經常
3. 你有學習過解經講道法嗎？（答 a 或 b 者直接跳到第 5 題）
a.沒有 b.上過幾個小時研習班 c.神學院上課
4. 你學習過幾個學期的解經講道法？
a. 一個學期 b. 兩個學期
c. 三個學期 d.三個學期以上
5. 你覺得解經講道困難嗎？
a. 很難 b. 有些難 c.還可以應付 d.容易
6. 你認為解經講道是：(可以選超過一個答案)
a.解釋聖經 b.應用經文的教導 c.從經文裡提取真理
d. 解釋原文的意思 e. 解釋原文的文法 f. 解明經文的歷史背景
g. 推敲原作者寫作的目的 h. 發掘經文的神學意義 i. 以上都是
7. 你覺得解經講道難在什麼方面？（可以選超過一個答案）
a.解釋經文的字句 b.將經文應用到聽眾身上
c.對原文的知識不足 d.掌握經文的神學意義
e.掌握經文的背景 f.其他_____
8. 你有使用希臘文預備講道嗎？
a.沒有學習過 b.略懂皮毛 c.偶爾會使用 d.經常使用

9. 你有使用希伯來文預備講道嗎？
- a.沒有學習過 b.略懂皮毛 c.偶爾會使用 d.經常使用
10. 你有使用歸納式讀經法預備講道嗎？（答 a 者直接跳到第 13 題）
- a.沒有學習過 b.略懂皮毛 c.偶爾會使用 d.經常使用
11. 你覺得歸納式讀經法難以掌握嗎？
- a. 難 b.還可以 c. 不難
12. 你覺得那一部分的歸納式讀經法最難以掌握？
- a. 觀察 b. 解釋 c. 應用 d.都不容易
13. 你有使用文學釋經法預備講道嗎？（答 a 者剩下的問題都不必回答）
- a.沒有學習過 b.略懂皮毛 c.偶爾會使用 d.經常使用
14. 你覺得文學釋經法難以掌握嗎？（上一題答 a 或 b 者，不必作答）
- a. 難 b. 有一定難處 c.不難
15. 你覺得文學釋經法的什麼部分難以掌握？（可選超過一個答案）
- a.聖經神學 b.經文背景 c.修辭性用語的意思
- d.經文的結構 e.故事分析 f.以上都是
16. 文學釋經法的哪一方面對你有幫助？（可選超過一個答案）
- a.結構 b.文體 c.修辭性用語
- d.故事的分析 e.經文的背景 f.聖經神學
17. 你會將文學釋經法跟歸納式讀經法混合一起使用嗎？
- a.會 b.沒有學習過 c.不會

謝謝您提供的意見！

附錄三：整合研經法問卷

對象：整合歸納式讀經和文學釋經法課程的學生

目的：收集學生對歸納式讀經法、文學釋經法以及解經講道的想法

：了解整合歸納式讀經和文學釋經法課程對學生的幫助

1. 你認為解經講道對基督徒靈命的成長重要嗎？
 - a.不重要 b.一般 c.重要 d.非常重要
2. 你有使用解經講道法講道嗎？
 - a.沒有 b.嘗試過但沒有繼續 c.正在學習 d.經常
3. 你有學習過解經講道法嗎？（答 a 或 b 者直接跳到第 5 題）
 - a.沒有 b.上過幾個小時研習班 c.神學院上課
4. 你學習過幾個學期的解經講道法？
 - a. 一個學期 b. 兩個學期
 - c. 三個學期 d.三個學期以上
5. 你覺得解經講道困難嗎？
 - a. 很難 b. 有些難 c.還可以應付 d.容易
6. 你認為解經講道是：（可以選超過一個答案）
 - a.解釋聖經 b.應用經文的教導 c.從經文裡提取真理
 - d. 解釋原文的意思 e. 解釋原文的文法 f. 解明經文的歷史背景
 - g. 推敲原作者寫作的目的 h. 發掘經文的神學意義 i. 以上都是
7. 你覺得解經講道難在什麼方面？（可以選超過一個答案）
 - a.解釋經文的字句 b.將經文應用到聽眾身上
 - c.對原文的知識不足 d.掌握經文的神學意義
 - e.掌握經文的背景 f.其他_____
8. 你有使用希臘文預備講道嗎？
 - a.沒有學習過 b.略懂皮毛 c.偶爾會使用 d.經常使用

9. 你有使用希伯來文預備講章嗎？
a. 沒有學習過 b. 略懂皮毛 c. 偶爾會使用 d. 經常使用
10. 你有使用歸納式讀經法預備講章嗎？（答 a 者請直接跳到第 13 題）
a. 沒有學習過 b. 略懂皮毛 c. 偶爾會使用 d. 經常使用
11. 你覺得歸納式讀經法難以掌握嗎？
a. 難 b. 還可以 c. 不難
12. 你覺得那一部分的歸納式讀經法最難以掌握？
a. 觀察 b. 解釋 c. 應用 d. 都不容易
13. 你有使用文學釋經法預備講道嗎？（答 a 者請直接跳到第 17 題）
a. 沒有學習過 b. 略懂皮毛 c. 偶爾會使用 d. 經常使用
14. 你覺得文學釋經法難以掌握嗎？
a. 難 b. 有一定難處 c. 不難
15. 你覺得文學釋經法的什麼部分難以掌握？（可選超過一個答案）
a. 聖經神學 b. 經文背景 c. 修辭性用語的意思
d. 經文的結構 e. 故事分析 f. 以上都是
16. 文學釋經法的哪一方面對你有幫助？（可選超過一個答案）
a. 結構 b. 文體 c. 修辭性用語
d. 故事的分析 e. 經文的背景 f. 聖經神學
17. 本課程是否讓你更懂得使用歸納式讀經法研讀聖經？
a. 否 b. 是
18. 本課程讓你更懂得用文學釋經法研讀聖經？
a. 否 b. 是
19. 你會開始將文學釋經法跟歸納式讀經法混合一起使用嗎？
a. 不會 b. 願意嘗試 c. 正在嘗試
20. 本課程對你預備解經講道的講章有多大的幫助？
a. 沒有幫助 b. 有一些幫助 c. 幫助很大

謝謝您提供的意見！

附錄四：希伯來書圖表

附录 4

希伯來書-----信心的危機																					
堅忍信靠我們的大祭司耶穌基督																					
更尊貴的使者			更卓越的祭司					更美的約					忠心	信心		耐心		愛心			
神藉他兒子啓示	忽略神兒子啓示的危險	神子的受難	盡忠的大祭司	不信神話語的危機	體恤人軟弱的大祭司	靈命不成熟的危險	永遠的大祭司	真帳幕的大祭司	更美之約的中保	舊約的不足	更美的祭物	完全的贖罪	對基督不忠的危險	古人的信心	以色列偉人的信心	在盼望中忍耐	棄絕神恩言的危險	相愛的誠命	至死忠心的信心	祝福與問候	
																					我們有什麼？
1:1	1:15	2:5	3:1	3:7	4:14	5:11	7:1	8:1	8:6	9:1	9:11	10:1	10:19	11:1	11:23	12:1	12:14	13:1	13:7	13:18	
基督是神兒子			基督是祭司					基督是祭物					基督是道路								
信仰的根基													信仰的生活								
說明													勸勉								

參考書目

中文參考書目

- 包爾。《新約希臘文中文辭典》。戴德理譯。香港：浸宣出版社，1994。
- 沈保羅。《釋經講道回憶錄》。香港：宣導出版社，2006。
- 林永基。《實用釋經學》。台北：腓利門實業股份有限公司，2001。
- 邵葉爾。《神學求生智南》。楊長慧譯。台灣：校園書房出版社，2009。
- 馬有藻。《新約概論》。台北：中國信徒佈道會，1993。
- 威廉·克萊因、克雷格·布魯姆伯格、羅伯特·哈伯德。《基道釋經手冊》。尹妙珍、李金好、羅瑞美、蔡錦圖譯。香港：基道出版社，2004。
- 格蘭·奧斯邦。《21世紀基督教釋經學：釋經學螺旋的原理與應用》。劉良淑、李永明譯。台灣：校園書房出版社，2012。
- 梁天樞。《聖經史地圖解》。台灣：橄欖出版社，2015。
- 張西平。《實用釋經講道法》。台北：天恩出版社，2003。
- 郭秀娟。《認識聖經文學》。台北：校園書房出版社，2001。
- 賈仕民。《馬可福音》。信徒聖經注釋，第三冊。香港：角聲出版社，2003。
- 萊肯。《認識聖經文學》。李一為譯。中國，江西人民出版社，2007。
- 萊肯、朗文。《新舊約文學讀經法》。楊曼如譯。台北：校園書房出版社，2011。
- 華活特。《啟示錄》。信徒聖經注釋，第三冊。香港：角聲出版社，2003。
- 曾霖芳。《釋經學》。香港：種子出版社，1982。
- 詹遜。《新約精覽》。李秀芳，李巧玲譯。香港：宣道出版社，1999。
- 德席爾瓦。《21世紀基督教新約導論》。紀榮智、李望遠譯。台灣：校園書房出版社，2013。
- 滕慕理。《新約綜覽》。陳濟民編，陳偉明、周永新、李美斯、蕭巋儀、蘇穎睿、徐耀機、楊牧谷譯。香港：宣道出版社，1993。
- 賴若瀚。《實用釋經法》。香港：賴若瀚，1993。
- 蘇克。《基礎解經法》。楊長慧譯。香港：宣道出版社，1996。
- 羅賓森。《實用解經講道：解經信息的發展與傳講》。施尤禮譯。台北：中華福音神學院出版社，1992。
- 蘇穎智。《每日與主同行》。香港：福音証主協會，2002。
- 蘭姆（Bernard Ramm）。《基督教釋經學》。詹正義譯。美國：活泉出版社，1983。
- Elwell, Walter A 編。《主題匯析聖經》。黃錫木譯。香港：基道出版社，1997。

Keener, Craig S.。《新約聖經背景註釋》。劉良淑譯。台灣：校園出版社，2017。

英文參考書目

Adams, Jay E. *Truth Applied: Application in Preaching*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1990.

Aubrey, Rachel., Kyle Biersdorff, and Adam B. Shaeffer, *Logos Tutorials: Inductive Bible Study with Logos*. Bellingham, WA: Faithlife, 2020.

Baker, D.L. “Biblical Theology.” Pages 97-100 in *New Dictionary of Theology*. Edited by Sinclair B. Ferguson and J.I. Packer. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.

Barton, Bruce B. *Ephesians*. Edited by Grant R. Osborne. Life Application Bible Commentary. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1996.

Barton, Bruce B. *Revelation*. Edited by Grant R. Osborne. Life Application Bible Commentary. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 2000.

Bauer, D.R. “Son of David.” Pages 766-769 in *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Edited by Joel B. Green, Scot McKnight, and I. Howard Marshall. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992.

Bauer, David R. and Robert A. Traina. *Inductive Bible Study: A Comprehensive Guide to the Practice of Hermeneutics*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.

Bennetch, John Henry. “The New Testament As Literature.” *Bibliotheca Sacra* 107 (1950), number 427: 176-181.

Black, Max. “Induction.” Pages 169-181 in vol.4 of *The Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Paul Edwards. 8 vols. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972.

Blaiklock, E.M. “The Epistolary Literature.” Pages 545-554 in *Introductory Articles: General*, vol.1 of *The Expositor’s Bible Commentary*. Edited by Frank E. Gaebelein. 12 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1979.

Brooks, James A. *Mark*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1991.

Bullinger, E.W. *Figures of Speech Used in the Bible: Explained and Illustrated*. Baker Book House, Grand Rapids: Michigan, 1971.

Constable, Tom. *Tom Constable’s Expository Notes on the Bible*, Ne 8:1. Galaxie Software, 2003.

Davidson, Francis. Foreword to *Vine’s You Can Learn New Testament Greek!: Course of Self-Help for the Layman*, by W. E. Vine. Nashville, TN: Thomas Nelson, 1996.

DeMoss, Matthew S. “aorist.” Page 20 of *Pocket Dictionary for the Study of New Testament Greek*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

DeMoss, Matthew S. “emphasis.” Page 52 of *Pocket Dictionary for the Study of New Testament Greek*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

DeMoss, Matthew S. “imperfect.” Page 70 of *Pocket Dictionary for the Study of New Testament Greek*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

DeMoss, Matthew S. “mood.” Page 87 of *Pocket Dictionary for the Study of New Testament Greek*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

Dunnam, Maxie D. and Lloyd J. Ogilvie. *Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon*. The Preacher’s Commentary Series. Nashville, TN: Thomas Nelson Inc, 1982.

Enns, Paul. *The Moody Handbook of Theology*. Chicago: Moody Press, 1989.

Evans, C.A. “Mark.” Pages 269-272 in *New Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Desmond T. Alexander and Brian S. Rosner. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.

- Gaebelein, Frank. "Poetry, New Testament." Pages 813-814 in vol.4 of *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Edited by Merrill C. Tenney. 5 vols. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Corporation, 1976.
- Geisler, Norman L. *Church, Last Things*. Vol.4 of *Systematic Theology*. Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 2005.
- George, Timothy. *Galatians*, The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Gooding, David. *According to Luke: A New Exposition of the Third Gospel*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.
- Greidanus, Sidney. *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
- Grenz, Stanley, David Guretzki, and Cherith Fee Nordling, ed. "amillennialism". Pages 9-10 in *Pocket Dictionary of Theological Terms*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999.
- Grenz, Stanley, David Guretzki, and Cherith Fee Nordling, ed. "postmillennialism." Pages 94 in *Pocket Dictionary of Theological Terms*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999.
- Guelich, Robert A. *Mark 1–8:26*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, 1989.
- Guthrie, Donald. *New Testament Introduction*. Inter-Varsity Press, Downers Grove: Illinois, 1970.
- Guthrie, Donald. "The Historical and Literary Criticism of the New Testament." Pages 437-456 in *Introductory Articles: General*, vol.1 of *The Expositor's Bible Commentary*. Edited by Frank E. Gaebelein. 12 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1979.
- Hoehner, Harold W. *Ephesians*. Vol.3 of *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty*. Nashville, TN: LifeWay Christian Resources, 2003.
- Hurtado, Larry W. *Mark*. Understanding the Bible Commentary Series. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011.
- Klein, George. "Poetry." Pages 613-616 in *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Walter A. Elwell. Electronic ed. Baker Reference Library. 1 vol. Grand Rapids: Baker Book House, 1996.
- Jensen, Irving L. *Independent Bible Study: A Guide to Personal Study of the Scriptures*. Chicago: Moody Press, 1972.
- Johnston, Graham. *Preaching to a Postmodern world*. Leicester, England: Inter-Varsity Press, 2001.
- Kaiser, Jr Walter C. and Moises Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutic: The Search for Meaning*. Grand Rapids, MI.: Zondervan Publishing House, 1994.
- Kaiser, Jr., Walter C. *Toward An Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988.
- Klein, William W., Craig L. Blomberg and Robert L. Hubbard. *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas, TX: Word Publishing, 1993.
- Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians*. Columbus, Oh.: Lutheran Book Concern, 1937.
- Lincoln, Andrew T. *Ephesians*. Word Biblical Commentary . Dallas:TX, Word Incorporated, 1990.
- Longenecker, Richard N. *Galatians*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, 1990.
- Louw, Johannes P. and Eugene Albert Nida. Page 175 in *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 1 vol. New York: United Bible Societies, 1996.
- Marshall, Howard. *New Testament Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.
- Morris, Leon. *John*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: WM.B.Eerdmans Publishing Co., 1971.
- Morris, L. L. "Satan," Page 1065 in *New Bible Dictionary*. Edited by D. R. W. Wood and Howard I. Marshall. Downers Grove. 1 vol. IL: InterVarsity Press, 1996.

- Moritz, T. "Ephesians." Page 315-319 in *New Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Desmond T. Alexander and Brian S. Rosner. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.
- Motyer, Stephen. "Apocalyptic." Pages 28-30 in *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Walter A. Elwell. 1 vol. Grand Rapids: Baker Book House, 1996.
- Nicole, Roger. "The Old Testament in the New Testament." Pages 617-628 in *Introductory Articles: General*, vol. 1 of *The Expositor's Bible Commentary*. Edited by Frank E. Gaebelein. 12 vols. Grand Rapids, MI.: Zondervan Publishing House, 1979.
- O'Brien, P.T. "Letter, Letter Form." Pages 550-553 in *Dictionary of Paul and His Letters*. Edited by Hawthorne, Gerald F., Ralph P. Martin, and Daniel G. Reid. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993.
- Osborne, Grand R. and Stephen B. Woodward. *Handbook for Bible Study*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1983.
- Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Packer, J. I. "Election," Pages 307-310 in *New Bible Dictionary*. Edited by D. R. W. Wood and I. Howard Marshall. 1 vol. Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.
- Patzia, Arthur G. *Ephesians, Colossians, Philemon*. Understanding the Bible Commentary Series. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011.
- Patzia, Arthur G. and Anthony J. Petrotta. "Form Criticism." Page 48 of *Pocket Dictionary of Biblical Studies*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Patzia, Arthur G. and Anthony J. Petrotta. "Genre Criticism." Page 49-50 of *Pocket Dictionary of Biblical Studies*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Patzia, Arthur G. and Anthony J. Petrotta. "Literary Criticism." Page 84 of *Pocket Dictionary of Biblical Studies*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Patzia, Arthur G. and Anthony J. Petrotta. "Narrative Criticism." Page 74 of *Pocket Dictionary of Biblical Studies*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Patzia, Arthur G. and Anthony J. Petrotta. "Redaction Criticism." Page 100 of *Pocket Dictionary of Biblical Studies*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Patzia, Arthur G. and Anthony J. Petrotta. "Rhetorical Criticism." Page 101 of *Pocket Dictionary of Biblical Studies*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Patzia, Arthur G. and Anthony J. Petrotta. "Source Criticism." Page 108 of *Pocket Dictionary of Biblical Studies*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Pentecost, J. Dwight. *Thy Kingdom Come*. Wheaton, IL: Victor Books, 1990.
- Perry, Lloyd M. *Biblical Preaching for Today's World*. Chicago: The Moody Bible Institute, 1990.
- Robinson, Haddon W. "The Relevance of Expository Preaching." In *Preaching to A Shifting Culture*, edited by Scott M. Gibson, 79-94. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2005.
- Rosner, B. S. "Biblical Theology." Page 3-11 in *New Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Desmond T. Alexander and Brian S. Rosner. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.
- Ryken, Leland., Jim Wilhoit, Tremper Longman, Colin Duriez, Douglas Penney, and Daniel G. Reid. "Epistle." Pages 243-244 in *Dictionary of Biblical Imagery*. 1 vol. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.
- Ryken, Leland., ed. *The New Testament in literary Criticism*. New York: Frederick Ungar Publishing Co., Inc. 1984.
- Ryken, Leland. *Words of Delight*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987.
- Ryken, Leland. *Words of Life*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987.
- Ryrie, Charles. *Biblical Theology of the New Testament*. Dubuque, IA: ECS Ministries, 2005.
- Thomas, Robert T. *Revelation 8-22 An Exegetical Commentary*. Edited by Kenneth Barker. Chicago: Moody Publishers, 1995.

- Gaebelein, Frank. "Poetry, New Testament." Pages 813-814 in vol. 4 of *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Edited by Merrill C Tenney. 5 vols. Grand Rapids, MI.: The Zondervan Corporation, 1976.
- Traina, Robert A. *Methodical Bible Study*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1980.
- Veerman, David R. *How to Apply the Bible*. Wordsearch electronic ed. Nashville, TN: LifeWay Christian Resources, 2003.
- Virkler, Henry A. *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1986.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.
- Walvoord, John F. *The Revelation of Jesus Christ*. Chicago: Moody Press, 1988.
- Wilhoit, Jim and Leland Ryken, *Effective Bible Teaching*. Grand Rapid, MI.: Baker Book House, 1989.
- Yarbrough, Robert W. "Biblical Theology." Pages 61-66 in *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Walter A. Elwell. 1 vol. Grand Rapids, MI.: Baker Book House, 1996
- Youngblood, Ronald F., F. F. Bruce, and R. K. Harrison, "Biblical Theology." In *Nelson's New Illustrated Bible Dictionary*, 1 vol. Logos Electronic ed. Nashville, TN: Thomas Nelson, Inc., 1995.
- Zuck, Roy B. "Application in Biblical Hermeneutics and Exposition." in *Walvoord: A Tribute*, edited by Donald K. Campbell, 15-38. Chicago, IL: Moody Press, 1982.

線上資料

- 全能神教會。〈祈盼（預告片）〉。刊於 2017 年 11 月 30 日，
<https://www.youtube.com/watch?v=HtKBm99cKII>（登入於 2019 年 3 月 26 日）。
- 全能……神教會。〈誰是我的主（預告片）〉。刊於 2016 年 12 月 26 日，
<https://www.youtube.com/watch?v=jb8cGfpipvo>（登入於 2019 年 3 月 25 日）。
- 李蘭。〈聖經背景：精選重溫〉。刊於 2019 年 8 月 21 日，
https://lts38.net/pluginfile.php/194371/mod_resource/content/1/C_BBI-N1409v3.pdf（登入於 2023 年 6 月 25 日）。
- 林誠。〈解經與研經〉。良友聖經學院網上講義。刊於 2018 年 12 月 10 日，
<https://media.febchinese.org/streaming/vfs/vfshe.pdf>（登入於 2023 年 5 月 8 日）。
- 〈馬可福音 16:16 教導說洗禮是拯救所必需的嗎？〉。Got Question，最後更新於 2022 年 1 月 4 日，
<https://www.gotquestions.org/T-Chinese/T-Chinese-baptism-mark-16-16.html>（登入於 2023 年 5 月 8 日）。
- 〈傳道專職學科.pdf〉。刊於 2018 年 3 月 29 日。
<https://static1.squarespace.com/static/571331942b8dde54a34f4dcd/t/5abc964388251b734ff119c9/1522308679849/%E4%BC%A0%E9%81%93%E4%B8%93%E8%81%8C%E5%AD%A6%E7%A7%91.pdf>。
（登入於 2019 年 5 月 20 日）。
- 韓清玉。〈文學形式〉《中國大百科全書線上版》。更新於 2022 年 1 月 20 日，
<https://www.zgbk.com/ecph/words?SiteID=1&ID=229938&Type=bkzyb>（登入於 2023 年 2 月 9 日）。
- 鐘明宇。〈歸納式查經方法簡介〉《金燈台活頁刊第 168 期》。刊於 2013 年 11 月，
<https://www.goldenlampstand.org/glb/read.php?GLID=16801>（登入於 2023 年 1 月 23 日）。
- Cabbage 等。〈歸納法〉《MBA 智庫.百科》。刊於 2017 年 1 月 9 日，
<https://wiki.mbalib.com/zh-tw/%E5%BD%92%E7%BA%B3%E6%B3%95>（登入於 2023 年 3 月 27 日）。

Chen, Shishou. 〈簡明歸納式研經法〉。刊於 2019 年 10 月，
http://www.lcccky.org/education/IBS_Psalms/1.%20%E7%AE%80%E6%98%8E%E5%BD%92%E7%BA%B3%E5%BC%8F%E7%A0%94%E7%BB%8F%E6%B3%95.pdf（登入於 2013 年 1 月 23 日）。

Dever, Mark. "Sermon: Expository Preaching as a Mark of a Healthy Church." *The Southern Baptist Journal of Theology* Vol. 3 · No. 2 (Summer 1999), entry posted June 19, 1999,
http://d3pi8hptl0qhh4.cloudfront.net/documents/sbjt/sbjt_1999summer6.pdf (accessed November 11, 2022).

Fredericksen, Linwood. Robert M. Grant, and Krister Stendahl, "Biblical Literature," *Encyclopaedia Britannica*, entry posted 26 Feb. 2021, <https://www.britannica.com/topic/biblical-literature> (accessed 31 January 2023).

Bruce, Frederick Fyvie. "Biblical Literature: The Critical Study Of Biblical Literature: Exegesis And Hermeneutics," *Encyclopaedia Britannica*, entry posted October 19, 1998,
<https://www.britannica.com/topic/biblical-literature/The-critical-study-of-biblical-literature-exegesis-and-hermeneutics> (accessed January 31, 2023).

Krol, Peter. "Why I Don't Like Inductive Bible Study." *Knowableword*, entry posted JULY 19, 2019,
<https://www.knowableword.com/2019/07/19/why-i-dont-like-inductive-bible-study/> (accessed June 28, 2023).

Ouma, Melchi. "LET US LEARN TO GET KNOWLEDGE AND WISDOM FROM THE BIBLE BY STUDYING IT" , entry posted July 20th. 2018 ,
<https://www.facebook.com/melchi.ouma/videos/10212298253752688/> (accessed November, 10, 2022) 。

Palmer, Edvin. "6 Ways to Improve Inductive Reasoning - Cognitive Skills #25." Entry posted February 4th, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=iPy60RK9QsY> (accessed March 27, 2023).